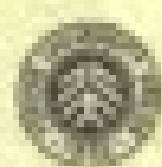


政治与法律思想论丛  
SERIES OF POLITICAL AND LEGAL THOUGHTS



# 中国现代思想脉络中的 自由主义

任剑涛 著



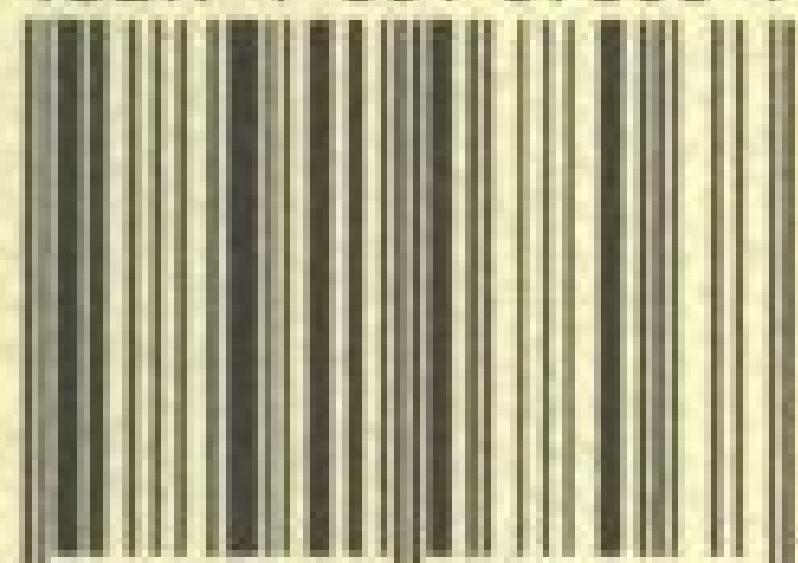
北京大学出版社

# 政治与法律思想论丛

SERIES OF POLITICAL AND LEGAL THOUGHTS

- 张千帆等 宪政、法治与经济发展
- 秋 风 立宪的技艺
- 季卫东 宪政新论（第二版）
- 冯兴元等 欧洲宪法研究
- 高全喜 休谟的政治哲学
- 高全喜 论相互承认的法权——《精神现象学》研究两篇
- 任剑涛 中国现代思想脉络中的自由主义
- 陈 明 儒者之维
- 刘海波 政体初论
- 任东来 政治世界探微
- 赵 明 先秦儒家政治哲学引论
- 邱小平 表达自由——美国宪法第一修正案研究
- 邱小平 法律的平等保护——美国宪法第十四修正案第一款研究
- 何信全 哈耶克自由理论研究
- 周德伟 周德伟论哈耶克

ISBN 7-301-07806-4



9 787301 078068 >

ISBN 7-301-07806-4/D·0966

定价：32.00元

# 中国现代思想脉络中的 自由主义

任剑涛 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

中国现代思想脉络中的自由主义/任剑涛 著. —北京:北京大学出版社, 2004.10

(政治与法律思想论丛)

ISBN 7-301-07806-4

I. 中… II. 任… III. 政治哲学—研究—中国—现代 IV. D092.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 093893 号

**书 名:** 中国现代思想脉络中的自由主义

**著作责任者:** 任剑涛 著

**责任编辑:** 张盈盈

**标准书号:** ISBN 7-301-07806-4/D·0966

**出版发行:** 北京大学出版社

**地 址:** 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

**网 址:** <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: [pl@pup.pku.edu.cn](mailto:pl@pup.pku.edu.cn)

**电 话:** 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62757785

**排 版 者:** 北京高新特打字服务社 51736661

**印 刷 者:** 三河新世纪印务有限公司

**经 销 者:** 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 21.5 印张 322 千字

2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷

**定 价:** 32.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

## 前 言

中国现代思想脉络中的自由主义,是一个需要作多重解释的命题。

首先,“中国”这个概念在这里不是指那个自然生成的传统国家——古典中国,而是指特定的、在西方现代化冲击中从传统转变为现代的国家结构。这个国家结构,在绝对意义上已经不是一个可以从传统的视角得到清晰认知,也不是一个从现代的规范视角可以明晰把握的概念。“新旧杂陈,方生未死”的国家结构形态,增加了勾画“中国”轮廓的难度。具有明确的传统规定性的“中国”,已经彻底地无法复制出来,并且使我们可以体会她的“中国味儿”。而发育中的现代中国,尽管悉心“向西方寻找先进真理”,但是现代化还像半生不熟的夹生饭,“西方味儿”还出不来。也许,正是这种复杂性,才催生了西方国家的“中国”学。

于是,“中国”成为一个与“西方”相对而言的政治学概念。这种将并立的区域概念处理为对立性的政治概念,恐怕是现代的一个特有现象。自近代中西交通以来,西方首先是一个地域概念,是指来自于中国之远西地区、而尝试与中国打交道的那些国家,这个时候的西方并不具有与古典时期的“北戎”、“西狄”、“南蛮”、“东夷”等等绝对区别开来的特殊含义。中国人已经习惯将自己居住的“中央帝国”、“中华帝国”区域之外的所有其他地区称之为蛮夷。西方人刚刚进入中国,中国人仅仅只是按照自己的文化思维惯性,将他们称之为“海夷”——海上来的野蛮人而已。当初马嘎尔尼受英皇遣使到中国来寻求通商的时候,我们对他所采取的以君待臣的做法,就典型地表现出这种心态。只是到了后来,西方国家以自己的政治经济实力,显示了几乎完全不同于中国的社会运作方式,并且既对中国人的社会文化自恋造成重大打击,却又为中国人完全不能自主地生产出这种社会运作方式的时候,中国人才意识到了“西方”之为“西方”的特殊含义。我们按照既有的文化思维习性,已经消化

不了这个不同于自汉代就传入中国、却在唐宋为我们成功消化掉的佛教的“西方”。相反，“西方”对于我们构成了全方位的挑战：政治上驱使我们对于皇权政治进行改造，要将民本政治转换为民主政治；经济上促使我们走出小农经济，建立现代市场经济；文化上打破了千年积累的自恋，必须树立起开放的文化心态。加上“西方”展示出的古典底蕴——希腊理性传统、罗马民法传统、希伯来宗教传统，与中国的古典底蕴——儒家理智传统、社会宗法习俗、道教重生传统完全不同的社会图景，我们在古典思维的境地里已经完全不能理解“西方”了。“西方”的“现代”，无论是政治上的制度安排，还是经济上的运行方式，或是文化上的价值主张，更是与我们所习惯的一整套东西格格不入。“西方”的咄咄逼人，使得我们对它的力量有了一个深刻的体认。就在这个时候，原本被处理为“中央帝国”、“中华帝国”之外的野蛮地区的地域概念——“西方”就获得了它的政治性。自时序上的近代以至于现代“中国”与“西方”的对峙性就是两个概念的政治性含义典型的反映。

什么是“中国”？什么是“西方”？同时在“现代”的边沿上，成了问题。本土性与全球性、区域性与普世性、民族性与世界性，交错地作用于我们对“中国”与“西方”的认知过程中。处于变迁中的中国，究竟是在“西化”的过程中，还是在“现代化”的过程中，成为我们长期以来焦灼地思考的问题。正在社会文化转轨中的中国，究竟是在去民族化的过程中，还是在“民族的就是世界的”以维持原本自我进入国际空间，也成为我们不断紧张追问的问题。即使在当下，我们也还没有十足的理由给出“什么是中国”、“什么是西方”两个难题的答案。当然，在中西交通的几百年期间，我们理智地划分出了一个认识“中国”与“西方”的界限：各自划分地域、自成传统的古典时代，中国之为中国与西方之为西方的理由是清楚的。界定他们边界的含混性兴起于“现代”。在“现代”背景下，中国在相当多的社会政治经济运行方式上愈来愈与西方相关运行方式具有某种相似性和切近性，断定这个时候的中国是相对于“西方”学习文明也好，抑或断言这个时候的中国是相对于自身传统超越文明也好，总之，中国不是传统的中国了。问题是“西方”也并不是希腊、罗马、希伯来的正宗继承者，按照安东尼·吉登斯的研究，现代“西方”也是传统“西方”断裂的历史结果。从这个角度讲，“现代西方”确实需要从地域

以外的抽象蕴涵上界定清楚。但是,就与“中国”相对而言的“西方”来说,现代西方的含义还是比现代中国的含义清楚得多,它还是我们界定“现代”中国不可或缺的参照系:中国正是在朝向西方“现代”运行的方向转移的过程中获得界定自己“现代”的各种指标的。这个事实恐怕是认取各种对立的现代价值立场的人们都不会否认的。

关键在于,“现代”也是一个在复杂性上丝毫不弱于“中国”的概念。从定性的角度看“现代”,它并不是一个时间维度的概念,即“现代”不仅仅是在时间维度上从古代、近代到现代的时间轴上的标尺而已。相比于它的时间特性而言,它首先是一个空间概念,指的是近代西方贡献出的那个特定的现代社会架构。从两个视角上观察,一方面,作为社会运动的“现代”,在现代汉语学术话语中被限定为现代化,进而下落为物化层次的现代变迁。另一方面,作为精神结构的“现代”,则长期不被我们所认识,以至于“现代性”这个词对于汉语学术界来说,还相当地陌生。现代性的核心蕴涵,诸如理性主义、进步主义、普世主义、启蒙主义等等还没有得到有效的理论解释。仅就这些“现代”要领来讲,“现代”在汉语学术界远远没有得到系统、深入的了解。

从前一方面,也就是从社会的现代特质上看,“现代”之为“现代”,大致从三个方面获得其定位,即政治民主、市场经济、文化多元。在“现代”中的政治民主,也是需要限定的。因为高调民主与低调民主具有本质的差异。现代民主的主流是低调民主。这种民主类型与自由主义的关联是非常紧密的。它一方面强调民主的宪政法治安排来自于对个人生命、财产、自由的尊重,来自于对个人在社会政治共同体中不可忽视的权的保护,来自于对个人如何可以平等地获得生存发展的生活、生产资料的健全设计。另一方面它也强调民主的限度。低调民主认为,民主仅仅只是治理手段,它既不可能是完美的,也不可能是乏善可陈的。不完美,是由人类的理性限度所决定的。人类还无法完全克服自己的理性有限性、乃至动物性,这些特性还不得不作为我们设计政治制度的出发点。任何一种旨在追求完美的民主制度设计,都是在将民主推向危险的境地。不是乏善可陈,则是因为低调民主制度在人类历史上第一次大范围地将普通人放置到了较为平等的政治生活中间,开辟了一个人们广泛介入社会政治活动的新境地。所以,仅仅只是在自由民主的运行架

构中的民主,它可以被认为是“最不坏的”社会政治制度。但是,在高调民主中,民主被认为是达到最为理想的社会政治境界的方式,它在人们的理想设计中几乎是完美无缺的,而这种理想设计因为来自于同样完美无缺的人的理性能力,所以民主既可以是大众的、又可以是全面的、还可以是直接的、更可以是进入理想境界的。高调民主确实勾画了一幅诱人的政治图景。但是,高调民主的现实可能性是极为渺茫的。20世纪实行过的高调民主,到头来都沦为了一场荒唐的乌托邦游戏。

市场经济对于现代社会政治生活的意义,还是一个有待进一步认识的问题。人们通常认为,市场经济实践中因为仰赖于价格机制而必然存在的“市场失效”,与力图调整市场配置资源盲目性的政府宏观调控导致的“政府失败”,使得市场经济条件下的社会政治生活带有不可克服的混乱性。对于市场经济的不信任,是近代以来一切自以为赋有“知识分子良心与使命”的人士们顽固地表达的一个价值信念。但是,理性计算、理性选择这些现代民主所依赖的基本准则,都是在市场经济的实践中逐渐建立起来的。市场经济中的计算,不是尔虞我诈的恶性算计,而是基于长期赢利的理性计算。市场经济中的理性选择,不是单纯计算个人得失的抉择,而是关照市场活动中的诸个体的利益的最大化。因此,市场经济并不像人们通常认为的那样不利于建立社会政治秩序,而是在市场经济的实践过程中,人们逐渐树立起的经济理性,对于他们逐渐树立起相应的政治理性,具有推动作用。市场经济对于现代政治实践具有的基础功用,诸如提供了民主政治实践需要的物质基础、政治理性协商所需要的商谈精神、达成政治共识所必需的交易习性、政治中照顾各方权益的制度性倾向等等,愈来愈为人们所确认。

文化多元是现代社会的一个重要方面。文化多元首先是文化价值体系的多元,其次是文化和谐并存的整体局面。就前者来讲,文化价值体系的多元,强调的是支持次生价值的各种元初价值的兼容性。即在古典时代由各个民族创生的、各自认为自己的善才是真正善的相斥性基础价值,在现代社会的和谐并存。文化多元主义对于人们间的相互理解,对于人们形成理性的相处观念和协调行动具有决定性的意义。就后者来看,文化发展的整体局面意义上的文化多元,指的是各种渊源不同、流变各异的文化体系,不是处于一种相互对峙的状态,而是处于一种兼



容并包的情形。文化体系间不是谁战胜谁的问题,而是相互吸收彼此间的长处,并在同一个文化发展空间中为文化的整体发展奠定基础的状态。在古典的区域文化发展状态中,文化价值的互斥性是远远强于文化价值的兼容性的。文化多元只能是一种现代现象,它与政治民主、市场经济是相互支持的关系。没有文化价值上的兼容,就没有政治民主中的理性协商、理性妥协,也就没有市场经济中放下特定文化背景中形成的价值信念而进入务实的商务谈判的可能。三者的关联性构成了“现代”的独有景观。

现代性构成“现代化”的精神基础。现代性的内涵,除开启蒙主义这一特别显示其现代特质的社会思想模式外,就是理性主义、普遍主义、进步主义所同时映显出的现代精神气质。在实际运行的制度层面上讲,现代性就是安东尼·吉登斯在《现代性的后果》中所讲的资本主义、工业主义、监督体系和军事工业。这四个方面涉及到的是从政治生活中脱离出来的、基于竞争性劳动与产品市场的经济形式,与之相伴随的民族—国家监督建构,以及工业所带来的人化环境的日益发展,和扩展国家实力并对付外来敌对力量的军事组织。相互关联的四个方面构成了现代性的制度架构。而这些制度架构背后的精神基础,就是启蒙理性祈求的那个普遍进步的现代期待。

从前者讲,现代性之显现为现代化的精神气质,具有复杂的思想含义与社会蕴涵。从人们对于理性主义的全面反思视角来看,尤其是非理性主义的流行显现出的理性主义的假设不足与解释自负,给理性主义打上了明显的有限性烙印。与此同时,建构理性主义与进化理性主义的分流发展,也从理性主义的自身理论逻辑延伸中显示出,在这一旗帜下导出的不同路径的理性主义具有社会影响的巨大差异。理性主义的政治假设需要予以批判的反思,保守主义在这方面给主流的现代性社会理论以清醒的提点。但是,进化理性主义对于主流的现代性方案具有的基石意义,则是不可忽视的。至于启蒙主义的路径,普遍主义的思维,进步主义的预期,也都是在批判与辩护的边沿上获得它们各自的存在价值。似乎可以断定,在没有很好的替代现代性的基本预设的其他系统方案以前,我们就还没有充分的理由否定四种主义对于现代社会运行的价值。

从后者讲,即从现代性的制度层面来看,它的复杂性也是必须高度

注意的。资本主义的限度,既为马克思主义所揭示,也为保守主义所拒斥。工业化对于生态环境的破坏,日益为人们所警觉。而监督体系的弊病,为后现代主义所展示,使得人们对于现代性的制度抱有警惕。军事工业的负面影响,在和平主义的映衬下,已经备受指责。现代性制度的超越问题,已经成为上个世纪末持续至今的热门话题。但是,资本主义的长期合理性定位,工业化的资源组合优势,监督体系的社会运行功用,以及军事工业在捍卫秩序上的正义作用,还是具有积极的、值得肯定的价值。从整体上讲,现代性作为一个未完成的方案,还只有在它自身完善的界面上展示的当下状态,尤其是我们中国人在面对现代性的时候,恐怕不能以轻率超然的姿态来随意地跨越现代性。

现代思想,就似乎更是一本拎不清的糊涂账。现代思想无疑是围绕现代性和现代社会运动展开的。它是现代性与现代社会运动表现为社会思潮的状态。从西方现代的源头性思想体系的角度看,西方复杂的现代思想的多种源头、交错流变,汉语思想界没有来得及全面引介。汉语学术界生吞活剥地、应急式地将西方现代思想学术传进转变中的中国。引进是引进了,消化还没来得及,更不用说转化、创造了。而处于急剧的现代转变过程中的中国社会,本身也在产出服务于现代转型的现代思想。一时间主义话语、问题诊断从思想界、学术界喷涌而出,令人目不暇接。思想的时尚,常常使得人们不知道传统思想与现代思想的基本边界究竟是在哪里,各自的思想特质没有显现出来,而试图融通古今的思想努力不绝于缕。汉语语境中的现代思想简直就成为西方时髦思想的时尚演练,成为牵引中国社会思潮流向的指南。而以介入实际的社会政治活动来建构真正指引中国现代转变的思想建构,显然处于苍白的状态。

现代思想始终处于一种流动的状态。在思想的时代定位上,前现代思想、现代思想与后现代思想轮流登上“现代”思想舞台。虽然在“传统”与“现代”的分析架构中,前现代思想已经被安顿在“传统”的领域里,似乎已经成为“现代”的对峙性观念体系。但是,前现代思想往往以现代、尤其是后现代思想的面目进入“现代”思想的操练场所。现代思想的相互较劲,一直就未曾中断过。而整个“现代”思想,不论是激进主义的、保守主义的还是自由主义的,在20世纪70年代以后,被后现代主

义通通纳入一个“解构”的范围。福科、利奥塔、德里达等人对于“现代”的瓦解努力,乃至查尔斯·泰勒、麦金太尔等人的思想目的,都由此连接起来。“现代”思想的自我辩护成为支持“现代”价值的思想家们的一个基本思想处境。罗尔斯、哈贝马斯等人的“现代”思想建构,就是最好的印证。“现代”思想体系既在组成这个庞杂体系的内部纷繁杂陈着对峙的理念,又在总体上想解构它的外部思想的挑战下经受考验。“现代”思想的局面实在是一个难以确定的局面。当然,“现代”思想的轴心依稀可辨。围绕自由、民主、宪政、法治等等基本理念形成的主流“现代”思想,还是主导着“现代”思想的流向,以至于这些思想观念成了谈论“现代”的“如来佛的手掌”。

自由主义,在汉语学术界中也是一个没有进行很好清理的思想体系和社会思潮。当然这既与它是思想舶来品有关,也与汉语学术界接受自由主义的状态有关。从前者看,产生于近代西方思想文化土壤的自由主义,本身就是一个庞杂的思想集成。在自由主义的旗子下,聚集的不仅仅是某个思想原则、某个制度主张的具有统一性的思想流派。以自由主义的基本价值为轴心,激进自由主义与保守自由主义相对于温和的自由主义,各自偏离自由主义轴心的思想倾向是非常明显的,以至于二者与激进主义和保守主义的思想边界成了一个问题。自由主义以一种与现代思想交错的存在方式,显示自己的思想兼容能力,而又以这种兼容显示自己的思想模糊状态。有的时候,西方学者认为某人号称“自由主义者”简直就是“低俗”,也许就是由于号称者并不能明确自己的思想原则而言。从后者,也就是从中国现代思想史角度看,自由主义传入汉语学术界之后,积极欢迎并努力引进者有之,痛斥拒绝并大力批判者也有之。其实,两种人士在理解自由主义上所花的工夫,从今天的角度来说,是远远不够的。即使像严复那样的名家,对于自由主义在中国的传播发生了巨大影响的人物,对自由主义的理解也还存在严重的问题。后来的胡适、殷海光两辈学人,对于自由主义的理解,也有片面的地方。而拒斥自由主义的批判者,对自由主义缺乏基本的尊重与体会,先行预设着的某种价值立场,常常使他们的批判与拒斥不得要领。汉语学术界关于自由主义的论说,就此难以真正切入到作为现代主流思想体系的自由主义的深层结构当中,自由主义的现代精神在汉语学术界的相关言述

中几乎可以说是隐而不彰。

正是在这样的大背景中，“中国现代思想脉络中的自由主义”这一命题的蕴涵，成为难以揭示完整含义的复杂命题。

但是，这一命题是汉语学术界必须深入、系统地加以解析的命题。原因在于，一方面，作为现代最蔚为大观的思想学术体系，我们对于自由主义的理解，与我们对于现代的理解，是紧密地联系在一起。我们之所以将对自由主义的理解与对现代的理解挂起钩来，是因为现代社会运动的精神根底就在自由主义之中。而我们之所以从两者的关联性上去理解、把握他们的内在蕴涵，也是因为我们正处在现代化的急速进程之中。我们接纳现代化，是被动的。因为，长期以来我们对现代化的态度处于一个非常矛盾的状态。我们对于现代化的典范国家——西方国家的排斥、怨恨甚至仇恨心理，是难以一下子化解的。这就使得我们陷入一种对现代化欲迎还拒的尴尬境地而难以自拔。从理智上讲，我们都认同现代化，也都认同西方国家的现代社会运作范式，并且对于源自西方的“现代”理念有很深的认同感。自19世纪以来，我们几乎可以说是自觉地取法西方，既从现代理念上积极接引西方观念，又从社会政治实践上努力地将传统社会政治转变为现代社会政治。然而必须承认的是，这种接引与转变，始终处在“理智上接受，情感上拒绝”的拉锯状态。来自情感的力量，对于我们的理智造成的冲击，是不可小觑的。情感的力量对于社会政治心理的塑造能量，是非常巨大的。近代以来，我们常常以西方人的居心叵测、西方现代性理念的地方性、西方对我们的政治经济侵略为理由，设计我们的社会政治蓝图，构想我们的国家基本政策，绘制我们战胜西方的宏大战略。西方人居心叵测，是就他们的动机进行猜度的结论；西方现代性的地方性，是就他们的现代知识源头进行限定的结果；西方的侵略，是就他们在特定时空采取的举措记忆中连贯性地扩展、深化的后遗症。总之，我们以巨大的热情接引的西方“现代”，又在我们斗志高昂的反抗行动中消解它。只是谁都不得不承认，现代化的社会运动与现代性的基本价值，已经在我们的这种矛盾扭曲中，逐渐成为时间轴线上“现代”的主流。在思想学术的维度上看，从严复较为系统地介绍现代西方的主流思想预告了西方对中国的“现代”影响开始，到梁启超强调“当以译书为第一事”反映出的现代中国之为学习文明定

位凸显的中西交流局面,再到民国时期各种取法西学延伸出来的新鲜思潮,落实到20世纪80年代以来西方思想学术在中国的热炒热卖,事实上我们已经在“两脚踏东西文化”的处境中对我们自己接受西方的思想文化理念处之泰然、习以为常了。从社会政治变迁的维度上讲,从晚清的宪政考察到预备立宪,到民国的军政、训政、宪政的演变,再到20世纪80年代以来不绝于缕的政治体制改革吁求,也都显示出我们在传统政治与现代政治边沿上寻求政治现代化的社会运作大轮廓。正是我们的这一“现代”处境,使得我们不能不对紧贴现代而发生、而深化、而系统的自由主义加以细心的体会和深入的理解。另一方面,自由主义确实提供给我们复杂社会组织方式的思想源泉。在现代的思想图景中,激进主义、保守主义与自由主义三大思潮交叉存在,交相辉映。高调民主思潮、民族主义思潮、国家主义思潮、无政府主义思潮、马克思主义思潮等等,构成了激进主义的思想画面。极端保守主义、温和保守主义和自由保守主义,构成了保守主义的思想架构。古典自由主义与新自由主义显示出自由主义两个发展阶段的不同特性。这些思潮,一方面处于“诸神之争”的对抗和诘难之中,各自的基本价值(basic values)主张几乎缺乏相容性。同时他们又分享着“现代性”主题,他们的理性主义、启蒙主义、进步主义、普遍主义等等思想预设并没有绝对的差异。现代性的悲喜剧由他们在思想的舞台上一同上演着。当然,需要强调的是,不同的思想体系之间,对于现代性的不同构成面的思想兴奋点,是大为不同的。而对于现实社会政治问题的指认,也是有相当差异的。对于社会政治问题的一揽子解决方案的设计,也都具有重要的区别。对于未来社会蓝图的构想,则在完美与实际的两个端点上渐次分布着。

比较起来,在三大思潮中,自由主义的思想性格是最温和的。自由主义具有的折中、调和的思想特性,既体现在它的思想建构上,也表现在它的制度设计上,并凸显在它预构(pre-product)的生活方式中。从思想建构上看,自由主义的核心理念——自由,具有与此前的所有自由论述不同的“现代”蕴涵。

一方面,它不是形上自由而是形下自由。因此,它对于古典哲学所阐述的超验自由、神学所申述的意志自由、古典政治学描述的自由乌托邦,都持一种敬而远之的态度。它着意处理的是现实社会政治经济文化

生活中的权利自由。从观念上讲,它支持的是信仰自由、思想自由、言论自由、学术自由等等;从行动上讲,它支持的是结社自由、示威游行自由、出版自由等等。

… 另一方面,它是消极自由而不是积极自由。这种自由定位,决定了自由主义将自由确认为“免于……”(free from)的自由,而不是“能够做……”(free to do)的自由。它特别强调自由的个人主义基础,强调自由对于强权的自决关系,强调自由源于社会的自然进程。它特别警惕那种积极自由理念支配下的权力施与性自由,对于极权主义允诺给人们的最后自由秉持绝对的批判立场和坚定的拒斥态度。

再一方面,它是关联自由而不是单一自由。自由主义认定,从观念形态到行动形态的诸自由是不可分离而存在的,诸自由的关系是“一荣俱荣,一损俱损”的关系。假如我们不想损害人们的自由,却又告诉人们可以将某种自由或某些自由暂时搁置,将另一些自由作为优先的自由加以对待,那么实际上就是将人们的这些自由剥夺掉了。除非我们将诸自由关联起来对待,一并予以肯定,否则就无法将自由落实在我们的现实生活中。这个时候,愈是允诺自由就愈是伤害自由。

第四方面,它是制度形态的自由而不是主观意图的自由。自由主义强调,现代自由必须落实为一套严密有效的宪政法治制度安排,自由才有可靠的保障。从宪法到宪政的制度安排,从人民到公民再到选民的下行性政治主体定位,从国体到政体的合理性设计,都是自由的制度安排所必需的。一个缺乏制度安排,或者制度处于虚设的状态、仅仅将制度作为文献工夫,那么这个社会里的自由就会消逝于无形。

与此同时,中国正在经历着的现代变迁,已经到了必须正视自由主义所提供的政治经济运作资源的程度了。无疑,在实际的社会政治运行过程中,我们的国家意识形态与自由主义的相关主张,具有某种弱相关性,甚至是零相关性。但是,我们要想告别革命党思维与革命党行动模式,建构执政党思维与执政党行动模式,就不能不从原来那种简单的政治对抗思想走出来,从高亢的群众动员行动中走向平和的、理性的、妥协的组织动员,并从单纯道德性的社会行动目标走向实际的社会利益目标。于是,自由主义所主张的基本价值与倡导的行动模式,尤其是价值观念上的调和理念,政治上的妥协方式,社会层面上的秩序安排,都具

有为我们健全的行动提供理性支持的要素。可以断言,对于自由主义提供的现代思想资源与行动资源的借鉴成败,已经成为制约中国现代化成败的一个关键因素。

从这几个方面入手,显然足以证明,在各种相关的社会政治、经济、文化因素的组合状态中,在与“现代”思想与“现代”行动方案相关的思想观念与行动模式之间,我们花费精力去阐释“中国现代思想脉络中的自由主义”这个命题的蕴涵,是一件值得去做的事情。

如果我们就此肯定了阐释这个命题的价值,那么剩下的问题就是,我们从什么地方入手解释这一问题的内涵。从前述问题出发,我们可以从否定面断言,如果不对中国的“传统”与“现代”做相关清理,不对从近代到当代的相关思想争端进行比较分析,不对处于西方不同的“现代”思想与行动方案夹击中的中国现代社会思想流变加以关注,我们就不可能解释清楚这个命题的内涵。这样,正面阐释“中国现代思想脉络中的自由主义”的问题域似乎就显露在我们的眼前了:三个问题域是我们阐释问题必须正面触及的。第一个问题域是,自由主义与中国传统文化的关系是怎样的?第二个问题域是,当代中国思想界寻求解释关乎中国“现代”处境的诸问题时是否必要确立一个基本的思想坐标?第三个问题域是,在复杂的西方“现代”思想天地里我们如何可以吸取到有利于中国人现代行动的厚实资源?与三个问题域关联在一起的,有三个重大思想学术问题:其一是在传统与现代关系结构中的汉语自由主义表述是怎样的?其二是中国现代思想延伸中的自由主义处境是如何的?其三是“现代”政治哲学边际界限上的中国自由主义发展前景会怎么样?

就第一个问题域内涵的核心问题而言,中国现代思想脉络中的自由主义一直处于传统与现代的紧张状态之中。辨认什么是中国的“传统”,与梳理什么是中国的“现代”,成为跨入近代门槛的中国人所必须处理好的两个相互关联的思想主题。对于这个问题,作为中国现代思想之主流社会思潮的激进主义与自由主义,采取了比较轻忽的态度。五四时期的激进主义,将传统一下子放置到了历史博物馆中。陈独秀“吾人之最后觉悟”的声称,典型地表现出这种立场的不妥协性质。后来占据国家意识形态地位的激进主义,也是在对峙处理传统与现代的关系前提条件下,对传统采取了决裂的态度。早期自由主义与发展到上个世纪中

期的自由主义,对于传统所采取的断裂态度非常鲜明。从严复算起,到胡适、再到殷海光,在论述到中国政治传统及其现代转轨问题的时候,对传统的决绝姿态,与他们讨论到传统文献(或“国故”)整理问题时候的态度,几乎形成一个巨大的反差。在这种思想定势中,唯有文化保守主义思潮中的政治论说,保持了一种对传统的亲和态度。徐复观对儒家思想与民主、自由、人权关系的谨慎处理,以及由此得出的“自由主义只能在中国传统中寻找生存土壤”的结论,比之于激进主义、(激进)自由主义的结论要来得明智得多。因此,以“现代”自由主义与中国古典传统的关系为坐标,审视这些思想人物对传统与现代关系结构中汉语的自由主义论述,就是一个值得花费工夫的思想实践。围绕殷海光、徐复观代表的保守主义与自由主义交叠着的思想变奏,我们大致可以窥视到百年以来中国社会政治思潮从传统的“大同”主题向现代的“自由”主题转换的历史轨迹,并在儒家自由主义的理论探求中寻求中国现代话语融入现代主流的契机。

从第二个问题域蕴涵的核心问题来讲,中国现代思想脉络中的自由主义也一直是在不间断的思想争论中起伏升降的。从自由主义进入汉语思想学术语境起,自由主义就处于思想误解与政治夹击的边缘位置。在思想误解方面,自由主义在自由主义者那里的理解就不大到位。他们将自由主义安顿到与传统势不两立的位置上,既失去了保守主义这个最重要的思想盟友,也失去了社会公众切近理解自由主义真精神的社会基础。他们将自由主义作为一种观念体系和人生哲学来对待,使得自由主义既失去了它绝对依赖的现实政治生活空间,又失去了在现代政治变迁中显示其实际效用的可能。而与自由主义完全脱钩后的激进主义,就更是借助其获得的国家意识形态独断地位,将自由主义妖魔化,让中国人觉得自由主义与中国的现代变迁毫无瓜葛,甚至对中国的现代化具有阻滞的作用。政治保守主义与文化保守主义对于自由主义的态度具有极大差异。但是,前者的直接拒绝与后者的间接阻碍,都对自由主义的中国化发挥了相同的负面功用。只是,自由主义顽强地试图与中国的现代化社会变迁吻合起来,并对这一进程发挥积极的思想推进作用。这种努力,体现在自由主义对于自己的思想定位、社会建构与历史使命的认知上。从思想定位上看,自由主义总是力图划清它与现代社会流行的左派



思潮的边际界限。贯穿中国现代思想史的自由主义与左派思潮的论战，构成了自由主义清理自己思想地盘的理论景观。不是这种有益的思想论战，自由主义的思想边界与行动模式就无法清晰地呈现出来。从社会建构上看，自由主义对于自己试图建立起来的“国家”与“社会”对应的现代社会结构，有一种自觉的思想意图。它并不期望建立起一个乌托邦的完美国度，也不期望建立一个利欲熏心的权谋诡诈社会。它期望建立起的仅仅只是一个人的权利具有保障、权力受到有效限制和人们能够自主自由地运用自己的知识、智慧与财富的宪政法治社会。这样，自由主义的社会理论建构与自由主义的边界勾画，就成为一个话题相辅相成的两个方面。

以第三个问题域凸显的核心问题观察，中国现代思想脉络中的自由主义同样一直处在与中国现代变迁难以融合的窘境中，这使得自由主义在中国的理论处境与它在中国的社会政治处境一样，还得在它的原生地吸取理论营养的同时，在它的新生地吸取本土化的养分。从它在西方原生地吸取理论营养的角度分析，中国自由主义必须既理清西方保守主义、激进主义与自由主义的复杂界限，从而在这种复杂的边际构成中，充分吸纳来自保守主义和激进主义对于自由主义成长具有积极作用的思想成分。相比于早期自由主义激进地主张权利哲学而言，后来自由主义已经能够非常理性地处理权利与权力的关系、国家与社会的互动等等对应性关系。随着自由主义激进色彩的淡化，它与激进主义渐行渐远。从基本的政治理念上讲，激进主义与自由主义在人民、公民、选民这些政治主体的设计上，已经发生了根本分歧。而来自保守主义温和派系的思想批评，则一向是自由主义发展自身的动力。极端保守主义的主张，对于自由主义的批判是不留情面的。一方面这使得自由主义的自我完善变得更加重要，另一方面也使得自由主义捍卫自己的思想立场的理论致思变得更加尖锐。在前者，诸如伯克、奥克夏特等保守主义思想家对于自由主义的建设性批评，成为自由主义精致化的不可缺少的组成部分。它使得自由主义更加理智地看待理性、传统与自由的复杂关系，而不是简单、轻率地将他们割离开来。在后者，诸如斯特劳斯等人的解构性批判，对于自由主义健全化的走向也大有益处。但是，自由主义对于他们制度化地追求美好生活的吁求，抱有坚定的拒斥立场。从而使得自

由主义的价值中立立场与它的宪政法治主张不至于产生矛盾冲突,保持一种理论上的一致性与一贯性。正是在西方原生的自由主义思想复杂的生成关系中,中国的自由主义理论才获得了它据以健全成长的理论营养。同时,中国社会现代变迁日益向纵深度的推进,提供了自由主义在中国成长的强大现实动力,以至于人们预期汉语语境中自由主义话语与中国现代进程相互伴随的前景,并不是镜中花、水中月。

不过,还得强调,这些说法仅仅只是理论推论,而不是现实概括。

汤之《盘铭》曰：苟日新，日日新，又日新。

《康诰》曰：作新民。

《诗》曰：周虽旧邦，其命维新。

是故，君子无所不用其极。

——《大学》

主 编：高全喜

学术委员：李 强 季卫东 王 焱 高全喜

张千帆 曹卫东 杨立范 陈 明

谢鸿飞 刘海波

# CONTENTS 目 录

## 上编 传统、现代与自由主义

---

<b>第一章 现代自由主义与中国古典传统</b>	3
一、确认自由价值	3
二、自由与传统的紧张	8
三、幡然醒悟	12
四、贡献与误区	17
<b>第二章 自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义</b>	22
一、自由的思想资源：输入与本有	23
二、自由的制度保证：构造与转进	27
三、自由的社会认同：危机与生机	35
四、逻辑与历史之间：儒家自由主义如何可能	39
<b>第三章 社会政治儒学的重建：关于“儒家自由主义”的理论期待</b>	46
一、问题的发生	46
二、何谓“儒家自由主义”	51
三、证立机缘	59
四、现实性预期	66
<b>第四章 从大同到自由：百年中国政治致思主题的转变</b>	72
一、两种模式	72
二、大同幻想	76
三、自由魅力	80

四、凌空起舞与贴地运行	84
五、双重转变	87
<b>中编 现代思想纷争中的自由主义</b>	
<b>第五章 自由主义与中国现代社会理论的建构</b>	
理论的建构	93
一、旧话重提：主义与问题	93
二、中国的“社会理论”需求	97
三、自由主义与“现代”的关联	102
四、中国的社会理论选择：为什么是自由主义	107
五、“中国问题”的分析进路	111
六、中西之间：“中国的”现代社会理论生长点问题	115
<b>第六章 解读“新左派”</b>	
一、“新左派”概观	120
二、西方根底	124
三、中国关怀	129
四、观念支撑	132
五、文人思维	135
六、常识问题	138
七、自由根基	142
<b>第七章 自由主义、“新左派”与现代求知方式</b>	
求知方式	146
一、异见同源	146
二、审视“新左派”	151
三、品味自由主义	157
四、同源异趋与致知之途	162
<b>第八章 在古典自由主义与新自由主义之间</b>	
	167

---

一、自由精神的蜕变	167
二、良心压力与乡愿传统	173
三、面对现实还是解释现实	179
四、边缘思想的感召力	185
五、底线与期望	190
<b>下编 现代政治理念与自由主义的中国前景</b>	
<b>第九章 德性伦理、自由社会与美好生活</b>	197
一、现代性与德性伦理	197
二、自由社会的伦理取向	203
三、美好生活如何可能	211
四、谁更优胜	218
<b>第十章 从人民、公民到选民</b>	227
一、人民：作为政治正当性的依据	227
二、公民：现代政治共同体主体的确认	233
三、选民：现代政治的行为主体	241
四、政治理念与政治格局	247
<b>第十一章 理性、传统与现代政治</b>	253
一、现代政治的哲学底蕴	254
二、理性主义：结构、功能与缺憾	258
三、传统与政治活动	263
四、两极之间	268
<b>第十二章 论自由主义的成长：汉语语境中的言述</b>	274
一、主义与问题的脱节	274
二、内部自洽	281
三、外部保障	291
四、自由理念与自由社会	306
<b>后记</b>	320

# 上 编

传统、现代与自由主义





## 第一章 现代自由主义与中国古典传统

自由主义业已成为汉语学术界的论说热点。但是,任何论说热点都难以避免逻辑检验与历史清理的双重理论要求。在前者,论者需要对论述的逻辑自洽性作出保障;在后者,论者需要对论说的历史源流加以梳理。考虑到汉语语境的自由主义论说还处于理论输入的状态,因而其理论自洽性不是一个自我担保的问题,而是由西方的原创理论家负责的事情。所以,自由主义论说的历史清理就变得格外重要:这既是由于汉语自由主义论说对西方理论源流的辨识,关系到理论引介的可靠性;也是由于汉语自由主义论说对自身理论源流的了解,关系到这一论述如何处理好引入理论与传统思想的关联性问题,关系到汉语自由主义论说获得存在合理性与理论支援的问题。

正是在这个意义上,我们对殷海光的自由言述加以高度重视。殷海光对中国社会自由缺失引起的弊端,对西方自由论说的价值信赖,对西方现代自由观念与中国古典传统关系的分析,对自由言述在汉语学术中的理论生长点的看法,都对当代的自由主义问题的讨论不无启发。

### 一、确认自由价值

在汉语文化语境中讨论自由主义,并不是一件轻松的事情。这是因为,自由主义作为“现代”言述,是“西方”的。“现代”是针对“传统”而言的。即自由主义的现代话语既不是西方传统里固有的,也不是中国传统里存在的。这使得自由主义言述带有一点“横空出世”的性质。“西方”是相对“中国”而言的,即对中国的自由主义言述者意味着:他既需要在一个与自己本土文化相异的文化氛围中去领承新的因而是本土文化中陌生的价值观念,又需要在与本土文化的兼容中为“拿来”的这一文化

制品制造生存土壤,以便使其得以存活并有所发展。这使得自由主义言述带有一种“无源之水、无本之木”的性质。因此,对中国现代思想史上的自由主义言述主题的言述者来说,他们谈论这一话题必须有两个前提条件:一是他们必须确认这一话题是“值得”谈论的,即他们在价值上首先得确认自由主义的确当性,从而建立起谈论自由主义的信念基础。否则因于其“横空出世”性质而匮乏足够的谈论底气。二是他们必须处理自由主义言述与两种传统——西方的传统与中国的传统这三者间的“三维”关系。否则便会导致自由主义言述的学理紊乱:既理不清自由主义在西方的古今语境中存在的重大差异,又区分不了中西有关“自由”言论的实质性不同。否则因于其以流溯源、以木求本的理论冲动而大大混淆自由主义的理论界限。

殷海光对自由主义的引介与阐释,是有坚定的价值信念根基的。这可以从两个角度加以了解:一是殷海光的学术追求;二是他的人生寄托。前者从一个学者的学术自觉上体现出他的价值倾向,体现出他在理性感召之下对学术立场的自主取舍。这最能表现一个学者从事学术研究的意图与期望。后者从为学之外的“做人”上,体现出一个学者如何在生命的价值与意义上作出决断,如何将价值选择融入生活之中,使之成为一种挥之不去的执着信念,从而使学术的价值选择升华为自觉的人生实践。这最能体现一个学者学术立场抉择的信念强度。前者对后者具有理智层面的制约作用,后者对前者则有情感深化的强化动力。二者的互动构成衡量一个学者价值倾向的重要指标。

首先从殷海光的人生寄托上来看,他关于自己人生定位的自白以及对他人人生定位的评论,都反映出自由主义在他生命中的重要。“我所能够做到的,是勉力做个好的启蒙人物:介绍好的读物,引导大家打定基础,作将来高深研究的准备。”<sup>①</sup>而启蒙是殷海光自认的中国自由主义言述的最突出特征。至于“好的读物”,殷氏推崇的是两人的作品:一是卡尔·波普尔的《开放社会及其敌人》,另一则是哈耶克的《自由秩序原理》,而这两部书正是“保卫自由的伟大著作”<sup>②</sup>。这两部殷氏自谓

① 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,上海远东出版社1994年12月版,第7页。

② 同上书,第41页。

的“案头书”最能反映出他的生命寄托与知识趣味<sup>①</sup>。而说到对其他现代学术名人的定位,殷氏所谈亦颇能反映其志趣。“中国近六十年来,谈文化问题的人士谈出苗头的实在是很少,梁启超是一个文化诗人。梁漱溟是一个空幻的构想家。胡适是一个美国主义者。陈序经是一个新闻记者式的宣传家。”<sup>②</sup>而殷氏自己在其后的自我定位无疑是一个自由主义者。

其次从殷海光的学术追求上讨论。客观地讲,殷海光一生的学术追求是有一个变迁轨迹的。早期殷氏对现代逻辑十分偏爱。这一偏爱甚至是终生的。但即使是对逻辑的偏爱,也已渗透了对社会价值观念的去取。“我二三十年来与其说是为科学方法而科学方法,不如说是为反权威主义,反独断主义,反蒙昧主义(*obscurantism*),反许多形色的 *ideologies* [意缔牢结]而提倡科学方法。”<sup>③</sup>在殷海光这里,逻辑与其说是一种学术追求,不如说是达到学术目标的工具。而只有自由主义才是殷海光的学术价值选择所在。殷氏对自由的价值领承,是基于三个理由而作出的:一是对人类历史的通观。“在希腊古代,在西方十七世纪末叶至十九世纪末叶,自由的思想 and 制度展露着灿烂的光芒,推动着西方文明的进步。甚至在中国十九世纪末叶到二十世纪初叶,自由也曾展露它的曙光。于今……自由主义遭到左右两种极权主义的扑击,失去它往日的光辉和热力。这是人类文明的一大厄运。”<sup>④</sup>这是从人类文化的两面:光辉与晦暗的历史状态来凸显自由的重要性。二是对自由的伦理基础直截了当的确认。殷氏认定,只有自由主义才“把人当人”<sup>⑤</sup>,才划分出人的生活与非人的生活根本界限:“我们对于自由制度与极权制度可做一个直截了当的划分:在自由制度之下,人没有恐惧感;在极权制度之下,人经常在恐惧之中。”<sup>⑥</sup>这是从人类之作为具有人的尊严和价值的观念基础着眼的。三是对自由主义的理论理解,以及对与其相反理论界

① 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,上海远东出版社 1994 年 12 月版,第 166 页。

② 同上书,第 160 页。

③ 同上书,第 154 页。

④ 殷海光:《殷海光先生文集》,台湾桂冠图书出版有限公司 1982 年第 3 版,第 740 页。

⑤ 同上书,第 787 页。

⑥ 同上书,第 791 页。

限的划分而牢固化的理性驱动。对自由主义的理论理解,在严复阶段自由主义还可以说没被严重歪曲,而胡适对自由主义的理解已出了问题,即殷氏所说的“并非近代西方意义‘to be free’[求自由],而是‘to be liberated’[求解放]”<sup>①</sup>。因而,殷氏对自由主义理论源流的关注,就成为他自由主义言述的可靠理论支撑。如果说第一方面为殷氏确认自由价值奠定了历史哲学基础的话,那么第二方面则为殷氏确认自由价值提供了道德哲学的底蕴,关键的第三方面为殷氏奠定的则是理论边际分界而来的清醒的价值认同。三个方面缺一不可,但相对于引介的自由主义而言,第三方面更为紧要:因为理论分辨不清基础上的价值认同只会导致价值偏执。

殷海光对自由主义的理论引介,比以往中国自由主义者花了更多的工夫。因此,相对于他的理论前辈而言,他对自由主义的理解要系统、深入一些。这从三个方面体现出来。一方面,他对自由的内涵加以更细密的分疏,关注其源流;另一方面,他对保持自由的条件进行了梳理;再一方面,他对自由的边界进行了勾画。这些,使得他的自由主义言述更具理论可靠性。

殷氏对自由义涵的分疏,直接依托于当代西方最前沿的自由主义言述。他以哈耶克的《自由秩序原理》(殷译《自由的构成》)为依据,对自由的两种构成性义涵——低度的自由与高度的自由加以区分。把不做什么的“消极(低度)自由”与能做什么的“积极(高度)自由”二者的关系梳理出来。保证一个人不做什么,意味着这个人免于镇制。在此基础上的积极自由,意味着这个人对自己做什么、不做什么有了自主权。前者是后者的基础;后者是前者的延伸。无前者,后者无依附;无后者,前者将落空。进一步来讲,他肯定自由的“整全性”,即“自由是每个人固有的,不是任何人赏赐的。每个人固有的自由是整全而不可分割的……自由的整全性遭到破坏,自由很可能完全丧失”<sup>②</sup>。道理很直白,“一个有自由的人是不受任何人强制他一定得做某事或一定不做某事的人”<sup>③</sup>。

① 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,第156页。

② 《殷海光先生文集》,第750页。

③ 同上书,第752页。

以对自由的清晰界定作基础,殷氏对西方现代自由主义的理论源流加以注意。他明白指出,自由主义有经验派与唯心派之分。前者又分为功利派与维格派(Whig)两支。功利派强调“最大多数人的最大幸福”,容易通向社会主义。唯心派强调自由只有依靠绝对的集体目标才可以得到,因而强调人为设计蓝图的极端重要性,不给世界自由成长的机会。因此,唯有维格派的自由主义——作为反对一切专断权力的、自由生长与自发演进的生活原理,是值得认同的。

从对自由义涵的确认出发,殷氏对保障自由的相关条件进行了描述。殷氏认同,自由能否获得保障,依靠两个条件:一是能否保持私有财产权;二是能否实行法治。前者,是实现自由的必要条件。“私有财产权是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得藉故没收私人财产时,他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题的牵制时,才可能照着他认为‘理之所当然’及‘义之所当为’的意思来行事。这就是有了自由。”<sup>①</sup> 这是“保持个体生存之生物逻辑的基础”,否则,“失去这种基础,自由便像无源之水,其涸立而待也”<sup>②</sup>。与此相关,自由社会还以保障人们的交通自由为保障自由的又一必要条件。交通,既包括物质的交通工具,也包括大众传播媒介。“凡属真正‘文明’是自由开放社会里的人都不成问题地享有这一人权。”<sup>③</sup> 因为只有人们具有自由表达意见的权利,这个社会才可谓自由的。就法治而言,则是制度化地保障人们的权利不受侵犯的条件。殷氏把法治分为两种,一是“政司依法条而行统治”,它的目的只是保卫权力;二是“制定并且依照法律来保障人众的基本人权,使之免于受到任何滥用镇制权力的侵害或专断权力的冒犯”,它的目的是要保护权利。<sup>④</sup>

从近代以来的自由主义言述来看,一个思想家能否对自由主义持合理理性立场,既关系着他对自由义涵的理解,也关系着他对自由如何可以获得保障的说明,但关键落实下来还要看他怎样划分自由的边界。因为自由义涵的确认可能是抽象的,自由保障条件可能是虚设的,只有通

① 《殷海光先生文集》,第 762 页。

② 同上书,第 761 页。

③ 同上书,第 763 页。

④ 同上书,第 765—766 页。

过边界的划定,才能使何谓自由、保障什么清晰凸显出来。殷氏在这方面予以特别的关注。他认定三条界限必须明确:一是自由与平等,二是自由的个体性与集体性;三是自由与镇制。就第一方面而言,殷氏认为自由主义并不强调表面的、抽象的平等,而是区别两种不平等与两种平等,即不可容忍的与可容忍的不平等,以及强求的与经由法治达成的平等。不可容忍的不平等为权力的产物;可容忍的不平等是机会均等而结果差异。强求的平等常常导致“一刀平”,平等应当是由法治保障的机会平等而非简单的分配平等。就第二方面来说,殷氏把自由主义认定为“康正的个人主义”,这种个人主义,使得自由主义得以落实,构成自由的起点与归属;强调从个人出发的利他、合作、舍己为众。因而以集体自由为名的自由主义是不堪质疑的。就第三方面分析,殷氏强调,“自由的最大克星是镇制”<sup>①</sup>。镇制是握有权柄者对人众自主意志的全面打压,所依靠的是赤裸裸的暴力、神话、经济力量。镇制对国邦是必然的,但在自由民主国家与专制国家是有重大区别的。前者的镇制有严格限制,主要是保障自由,区分公私领域;后者的镇制趋向无限,压制社会,干涉私人生活。因而,国邦是自由的潜在敌人,而专制国邦是自由的最大敌人。

殷海光对自由主义的理论清理,使他得以建立起自由主义的理性信念。

## 二、自由与传统的紧张

但是,对于殷海光来说,借助于现代西方的自由主义言述建立起来的信念,只是殷氏自己的理想信念而已。自由主义能否走向中国社会,还需要处理好这种言述与其谈论自由主义的现实文化语境的关系,只有这样,它才有望根植于新的文化土壤之中,获得新的生命力。这就要求殷氏处理自由言述与中国古典传统的关系。否则,自由主义只能流于殷海光的个人趣味,而难以为社会认同。至于新的文化土壤,则可能是完全的新土壤,亦可能是旧土壤的翻新。假如是前者,对于培植新的文化

<sup>①</sup> 《殷海光先生文集》,第775页。

之树所需的土壤而言,肥力可能不够;假如是后者,又可能使得文化新旧代谢的更新所需的新土壤量显得不足。但前者可能对异文化观念的移植有利——因为这样可以为驱旧迎新腾开地盘,并使人们对新旧之间的差异有清楚的认知;后者可能对新的文化观念初来乍到具有混淆你我的逻辑弊端,这对于一个相对悠久的文化传统所匮乏的文化理念来说,更是如此。因此,在某一文化语境中接受与排斥另一文化的理念,关键是看这一理念是否是原文化中固有的,至少是具有相近观念传统的。如果是固有的或有相近的观念,那么旧土壤也就无所谓,略作翻新即可;如果完全没有,那么完全的新土壤,以及视旧土壤为戕害新观念的立场就是合理的。

因而,对于殷海光的自由主义言述来讲,试图在中国文化语境里立足,首先要捋清古典传统与自由论说的关系,尤其是中国传统中是否存在自由言述的问题。在殷氏的视野中,中国古典传统理念里是没有“自由”可言的。一方面,从自由义涵的角度讲,传统观念的主流——儒家,无所谓自由观,仅在为儒家起修饰作用的道家观念里,存在与自由接近的理念。“在中国文化里,跟自由主义能发生亲和作用的是佛老思想。可是,佛老思想只是一种人生境界,和一种人生态度。它不是像孔教那样的制度。佛老思想所造成的境界和态度,可导致人采取退避不争的方式来缓和暴政的迫害借此‘全生保真’,但不能鼓起人争自由的勇气。”<sup>①</sup>可见中国古典文化里差不多是完全匮乏自由理念的。另一方面,从古代中国社会结构来看,人们也是处于不自由的状态之中的。“一方面是社会层面。在这一方面,家庭和旧风习,对我的发展阻力最大,因而我最厌恶中国的‘人事’。另一方面是致知层面。在这一方面,中国人之分不开人事伦范的社会关系和客观的认知判断,使科学的心态不能超然独立。”<sup>②</sup>可见中国社会里不仅不存在自由,而且扼杀自由。

由于殷氏认定中国传统中无自由可言,因而自由与传统处于紧张状态——不仅是某些方面的紧张,而是全面的紧张,就是一个顺理成章的结论。这种全面的紧张,从三方面可以得到论证。

① 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社1988年版,第275页。

② 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,上海远东出版社1994年版,第160页。

首先,在观念层面上讲,现代自由理念与中国传统理念有着根本区别。传统理念中的佛老一支,其基本理念与自由主义理念的差异一如上述。但殷氏要论证的自由理念与传统理念差异的着力点,并不在作为中国思想文化支流的佛老,而是在作为中国文化主流的儒家。儒家,不仅是一个自成体系的观念系统,而且是一套律法制度,一种生活方式。它对古典中国的影响是最全面、最深入、最持久的。假如儒家与自由契合,那不啻是自由主义进入中国文化语境的福音。假如儒家与自由完全疏离,那自由主义要期望在与传统的亲合中扎入中国文化的土壤,就非常困难了。在殷氏看来,古代中国社会政治生活中自由主义的缺席,就是因为儒家理念与自由主义完全疏离。一方面,与自由主义强调平等的人权不同,儒家对阶层性格格外看重。而且阶层性隐含在君子小人之分、君臣之分等划分基础上。与此同时,儒家重男轻女也强化了它忽视平等人权的特性。另一方面,与自由主义强调自由思想、相互宽容不同,儒家具有排斥异端思想的独断精神。孔子大讲“攻乎异端,斯害也已”,孟子以“禽兽”看待论敌,便很典型地反映出儒家的思想性格。再一方面,与自由主义强调制度对人的保护功能不同,儒家一面把人置于无法超越的宗法血缘关系网中,把下一代定死在上一代的意志和好恶上;一面又把被统治者置于完全的被支配地位,并实行典型的愚民政策,“民可使由之,不可使知之”。这与自由主义的制度理念相去甚远。设想要儒家中国接受自由主义,难度之大,不言而喻。

其次,在社会制度架构层次,儒家传统与自由主义的构成差异也远远超出人们的想像。“家族是中国传统文化的堡垒。”“孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。”<sup>①</sup>而这一传统“在实际上是中国人公私不分的一个重要根源。而公私不分又是引用私人,树党营私,假公济私,以至于贪污舞弊的一条现成的通路。”<sup>②</sup>与此相关,社会层级的动员系统是从上到下的,“只许皇帝管老百姓的事,不许老百姓管皇帝的事”。而且权力的最终归属是不容置疑地属于皇帝的。因此,社会政治生活中自然化的长老控制与社会化的层级控制,使得整个社会大众在行动类型上铸

① 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社 1988 年版,第 107 页。

② 同上书,第 109 页。



就了“有意或无意的行为合于成俗”。进一步讲，“人的观念活动及情感一辈子被笼罩在这个由上而下的架构中。在这样的社会里，人的心性自然而然就被凝止住了”。而且，“权力、权威、身份、地位和声威有密切的相互关联”<sup>①</sup>。古代中国完全是儒家制度理念支配下的社会，近代中国虽然经历了重大变迁，但其“基线”照旧。这与自由主义作为一种制度安排，着重强调对公民财产权、生命权、自由权进行保护的制度精神与制度举措完全悖反。

再次，儒家思想的意识形态化色彩太浓，使得思想与权力紧密地结合在一起，从而，化解了思想与权力的紧张关系，相应也就化解了以思想—知识介入社会生活、批评政治弊端的机会。“自古以来儒门最大的弊端是与现实权力粘合”，“儒门严于阶层之分；讲究‘定于一尊’；主张‘尊王攘夷’；掀起浓厚的权威主义的气氛。这些要素无一不合于君王的口胃，容易用作治理万民的建构框架。所以，儒宗终于战胜了佛老，取得了统治地位。历代有些帝王对儒门表现得颇为尊崇的样子。”<sup>②</sup> 儒家的这一思想定位，无法与自由主义所主张的与权力疏离、保持自由思想与个人权利不受侵害对接。相反，二者一旦相遇，冲突便是难以避免的。

如果把儒家传统与自由主义的紧张状态理解为直接的冲突，而不是简单视为两者间的差异，那么上述三种疏离还只是表现出儒家与自由主义紧张状态的潜在可能性而已。假如二者所依托的社会可以如同古典时段那样呈双线发展，二者的紧张状态就不会从潜在的可能性上升为现实的冲突性。然而，当西方成功地锻造出一个现代市场社会之后，市场经济的自我扩张性、与资本主义运作的长期合理性便必然把源自西方而其实是“世界的”政治经济运行模式<sup>③</sup>，带到东方来。于是，东西方的直接接触，使得差异巨大的观念、制度与生活方式，在实际的社会运动中有了发生冲突的现实空间。所以，当殷海光聚精会神地尝试以解读中国

<sup>①</sup> 该部分引文除注明者外，均参见殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第112—157页。

<sup>②</sup> 同上书，第550页。

<sup>③</sup> 参见布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷有关章节，三联书店1993年版。及黄仁宇《资本主义与二十一世纪》第一章，三联书店1997年版。

近代思想史的方式来梳理中西冲突线索时,他就很容易地发现,奠立西方自由竞争的资本主义之观念底蕴的自由主义理念,不惟在中国古代完全匮乏,而且在近代中国思想界也只能靠“翻版”维持。因此,中西异途前行还好,一俟相遇,便有个一决高下、分出优劣的冲撞。这种冲突,一方面是“力量”的较量;另一方面则是力量背后潜蛰的思想动力强弱的比试。在前者,冲突的结果是,维系中国社会的根基——家庭血缘关系被打破,“传统的中国,靠人伦秩序作基础来维系人际活动,并且推行业,如务农、经商、卖艺的跑江湖、甚至组织武装力量。时至今日,这一套破产了”<sup>①</sup>。在后者,冲突的结果是维系中国人思想一统的观念体系——儒家思想,成了被反对的传统。从结果回溯原因,出了问题的古典传统需要修正,便是一个不用太多论证可以确认的事实了。

至于这种冲突,则从三个方面鲜明地体现出来:其一,现代西方自由主义的基本理念——个人权利与个人意志自主、保护私产与实行法治,必然要取代古典传统的基本理念——家族权力与国家意志主导、维护特权与专制集权。其二,现代西方自由主义的制度安排——权力分割与制衡、宪政与有限政府,必然要取代古典传统的制度安排——权力独大与个人独裁、法律压制与无限政府。其三,现代西方自由主义的生活格局——国家与社会、私人领域与公共领域的明确划分,必然要取代古典传统的生活格局——以国家代替个人、以最高领袖意志代替大众意志。而冲突的方式,则是现代西方自由主义顽强地要取代古代中国传统,而中国古代传统则要顽强地加以抵抗,并努力为自己的时代合理性辩护。解构与重构交织成中国社会变迁的近代景观。就冲突的场景而言,其一,思想界表现为对自由主义和传统文化的交叠性批评与辩解;其二,制度建构表现为对权力分割与制衡的形式上借取与实质上拒斥;其三,社会生活方式表现为同意还是反对自由的个人生活的胶着。

### 三、幡然醒悟

殷海光根据自己对自由与传统紧张关系的确认,来进一步选择对传

<sup>①</sup> 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,上海远东出版社1994年版,第152页。

统的态度。这一选择方式,在殷氏的视域中,既合乎逻辑,又合乎历史。合乎逻辑,是说殷氏在理性的高度确认了自由主义的价值立场之后,当传统与之相矛盾时,传统的合理性值得怀疑就不存在逻辑悖谬了;合乎历史,是说殷氏在对近代中国与自由主义的冲突作了历史的勾画之后,认定历史发展已确认了自由主义的合理性,以自由主义为历史坐标对传统的前途加以估量,不会与历史趋势背离。从这种关系与态度的关联上可以推断,殷海光对传统是不会持同情态度的。

事实上,殷氏对古代传统的拒斥是毫不遮掩的。这从两个方面可以看出。其一,从他的理性思考上;其二,从他的立场自白上。就前一方面而言,殷氏以两个相互对应的陈述来论证:一是从对汉语语境自由主义的边际划分,展示自己拒斥传统的立场;二则从对保守主义的全面批评,表明自己对传统的排斥之意。关于汉语语境的自由主义边际划分,即殷氏对操汉语的哪些思想、学说堪称自由主义的断定,立了独特的标准。他之所以要立这一标准,是因为自由主义是标准的西方学理,“在某一社会文化里滋长出来的观念、思想和学问,传到另一个社会文化里以后,因受这一个社会文化的作用,而往往染上不同的色调”<sup>①</sup>。即自由主义进入汉语语境后,便无法再用西方自由主义的理论准则来衡量某一言述是否属于自由主义,“翻版总是翻版”<sup>②</sup>。殷氏所立的标准有六:抨孔、提倡科学、追求民主、好尚自由、倾向进步、用白话文。如果说抨孔、倾向进步与用白话文是直白地持反传统立场不会有异议的话,而凸现出提倡科学的目的旨在反对传统蒙昧,追求民主的意图在于反对专制传统,好尚自由的底蕴在于抵制传统的控制优先,那么可以说殷氏所立的自由主义标准归结起来只有一条:反传统。如此就不难理解殷海光在“自由主义的趋向”名下所讨论的自由主义者思想,着力人家论及自由的内容少,渲染人家反对传统观念的多。<sup>③</sup>与此同时,殷氏对着意维护传统的保守主义者大力抨击,拉开一副对传统决不客气的架势。保守主义遭受殷氏这种拒斥,原因有二,一是保守主义的学理特征使具有理智

① 殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社1988年版,第277页。

② 同上。

③ 关于这一点,只要浏览殷氏《中国文化的展望》第八章《自由主义的趋向》所讨论的严复、谭嗣同、梁启超、吴虞、胡适、吴稚晖六人的思想,就可以明确感受到。

的人意欲排斥它。因为“一切保守主义者具有共同的特征。他们所共同具有的特征是对新异事物、观念和制度常抱持拒斥的态度,并且对于长久存立的传统及文物认为不可侵犯”<sup>①</sup>。一种传统卫道士的姿态是与人与时俱迁的理智不相容的。其二,保守主义者与权力联系太紧密。在殷氏看来,由于保守主义者都是“应帝王”的人物,他们以儒教与儒治为一回事,把政治制度看作伦教的现实工具,因而“他们对于民主并不真正热心”。“对于‘自由’,彼等更是怀抱‘先天性’的敌意”<sup>②</sup>。保守主义既与自由民主疏离,又与权力太过亲密,因此其合理性得不到基本保证就是可以肯定的。对之加以拒斥也在当然。这种拒斥对于人们认同自由主义有利而无害。“保守性的文化再组合不及创造性的文化再组合之富于对新因素的吸引力及对新环境的适应力。”保守主义就此成了自由主义的对立面。

由于殷海光有此观念,他在宣称自己的政治哲学主张时,从来不讳言自己明确的反传统主义立场。他一再讲“在我的观念活动里,同时潜伏着两种强烈的冲力:第一是 iconoclasm [反传统思想];第二是 enlightenment [启蒙]”。“我对中国传统文化内心深处倒有切肤之痛,而且现在仍在切肤之痛之中。”“我一直是一个 anti-traditionalist [反传统主义者]”<sup>③</sup>。这是殷氏面对传统时所有的一贯、明快的剖白,应当说代表了他的基本观念。

从殷海光言述的逻辑演进来讲,他的反传统主义立场是具有合理性的。从殷氏的理论意图上推论,要接纳现代西方自由主义,不清扫出适合自由主义进入的地盘,而继续让在各方面都与之相悖的古典传统独霸话语权,那么自由主义从理念到制度再到生活方式,就完全没有可能与汉语文化圈发生关联。而这种结果,在殷氏的理解中,不仅仅是某种不足珍惜的理念与中国人擦肩而过而已,严重的是中国文化与自由主义擦肩而过,意味着中国人因此而与现代理念、现代化社会进程失之交臂。在选择传统与背弃现代相连,选择自由与走向现代相系的情况下,殷氏

① 殷海光:《中国文化的展望》,第236页。

② 同上书,第262页。

③ 殷海光、林毓生:《殷海光 林毓生书信录》,上海远东出版社1994年版,第154、160页。

的反传统主义获得了最有力的现实支持理由。而且,由于在中国近代历史变迁的过程当中,传统一直扮演着抵抗现代的角色,儒家理念与自由主义精神确实处在颀颀的状态,一种你退我进的格局使人务必只能为其中之一顽强辩护,才足以为其存在提供理由。在为传统留情面意味着扼杀现代自由,为自由辩护意味着离弃传统的文化时局条件下,殷氏的反传统主义获得了最有力的历史支持理由。

进一步从自由主义与中国古典文化的逻辑蕴涵上分析,殷氏立场也可以得到同情。一方面,从现代自由的发生学上追究,其产生的基础,既不是从作为其社会背景依托的西方古典社会直接发展而出的,也不是西方古典观念的直接延伸或 18、19 世纪西方思想家空想出来的。现代自由观与现代经济——政治活动的方式直接相连:市场活动的频繁,市场经济的兴起,保护财产、生命、自由等个人权利的愿望勃兴。自由主义从古典西方的集体自由、哲学自由演变为个人自由、政经自由。这是西方近代社会运动凸现的自发秩序的结果。<sup>①</sup> 现代自由在西方社会,也是与西方传统在实质义涵上具有相当差异的。自由,在西方也有“古典自由”与“现代自由”的不同,而且二者是不能混为一谈的。<sup>②</sup> 而要将自由主义“移植”到与其原发的社会文化语境完全疏离的中国来,不注意它与汉语文化语境、古典传统的差异,岂不是不分界限、“眉毛胡子一把抓”了。另一方面,从跨文化传通的角度观察,相异文化观念的传通,必须首先确认两者的相异性何在,然后对其传通的理念加以甄别,对需要传通的理念的确定蕴涵加以准确把握,使其“原汁原味”地被引入到需要传通这一理念的异文化之中。如果缺乏这一传通的筛选过程,无力把两种文化理念的边界划分清楚,那么,传通方与被传通方的观念体系相互混杂,文化理念就会处于一种紊乱的状态。现代自由主义作为现代西方社会的产物,既为中国所缺,又为中国所需。因此,在跨文化传通的过程中对其进行理论划界,先让人们清楚它是什么、不是什么,分清它与中国古典传统乃至与西方古典传统的实质界限,比之努力去传统中挖

<sup>①</sup> 参见哈耶克:《致命的自负》第二章,东方出版社 1991 年版。

<sup>②</sup> 参见贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由之比较》,《公共论丛》第四辑《自由与社群》三联书店 1998 年版。

掘相似因素,显然紧要得多。否则,传通未成,味已先变。

既然殷海光在处理自由与传统的关系时已敏锐意识到二者的紧张状态,那么他对传统的不客气就是值得认同的,而殷海光本人也当对此一以贯之。但是,晚年殷海光在自我道白时,似乎对反传统主义有所后悔。对此,他自己、他的论敌、学生三方都有记载。他讲,“我自己在几年以前有西化和现代化的倾向。现在,如果有人问我,是西化好还是中化好,是古代好还是现代好,我的答复是:我不知道”<sup>①</sup>。这明显是对反传统主义态度的犹疑。同时他还明白表示,“中国的传统与西方的自由主义要如何沟通?这个问题很值得我们深思。如果我的病能好,我要对这问题下一点功夫去研究”<sup>②</sup>。这似乎是要取与传统亲合的立场了。论敌徐复观也从此点对殷氏表示友好,说殷“对中国文化,保持审慎地敬意”,并说殷海光自认在《中国文化的展望》一书中对古典传统的论述“犯了不少的错误”,此前以逻辑的方式对待价值问题,现在要承认逻辑实证论沾不到价值问题,需要重视价值问题自身的重要性。<sup>③</sup>这简直给人一个殷氏要自颠其说的印象。而他的学生林毓生则视殷海光的这一转变为“激烈的五四反传统思想后期的光荣发展;同时也象征着五四时代趋近结束,一个继承五四自由主义传统,而不受五四反传统思想所围的新时代的来临”<sup>④</sup>。或许殷海光对其对立自由与传统的做法感到失望,幡然醒悟到西方现代自由只有在与中国古典传统亲合的情况下,才能在中国安营扎寨?

审查殷氏的这一说法与人们对之的解读,可以说,殷氏自己的犹疑与论敌、学生的反应均有欠妥的地方。在西方现代自由与中国古典传统的对应关系上,有四种情形:一是类型上的完全对立;二是因素上的某种相似;三是历史意义上的古今区分;四是现实层面的互为铺垫。从第一、第三两方面来讲,中国古典传统对西方现代自由确有一直显在的排斥。在此意义上强调反传统,并无大错。从第二、第四两方面来看,情形则要复杂一些。中国古典传统里确实有一些文化因子与西方现代自

① 《殷海光 林毓生书信录》,第160页。

② 转引自徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,台湾学生书局1988年版,第336页。

③ 同上书,第328页。《痛悼吾敌,痛悼吾友》一文,对此有更多的记叙。

④ 参见林毓生:《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,第313页。

由暗合的东西(如殷氏常提到的道家一些理念,以及晚年指出的儒家制度的温和性等等),但这些东西对自由主义在中国的成长究竟有没有积极意义,其实是需要在实际经验积累中验证的,并不是一个逻辑论证的问题。在此,思想家个人的情感是没有实际意义的。至于西方现代自由在进入中国文化语境时如果有传统为其奠基,那当然是促进自由主义生根、发芽、开花、结果的。但是如果像“乔太守乱点鸳鸯谱”似的,硬把传统中似是而非的伪自由主义因素视为现代自由进入中国文化语境的基础,那负面影响显然大于其积极作用。就此而言,以价值信念为动力去中国古典传统中寻求自由,乃是一种不值得提倡的理论行动。除非能够寻找到中国古典传统与西方现代自由具有内在契合的要素或地方,否则就是白费功夫。因此,殷海光完全没有必要在第二、第四方面的遗憾上为其第一、第三方面的决断后悔,也不可能后悔,后悔了也没有实际意义。而徐复观、林毓生也没理由为此欣欣然。

#### 四、贡献与误区

殷海光从现代与传统、西方与中国、自由与镇制这类二分的思维进路,对自由主义的观念进行了清理,对其与中国古典传统的关系加以分析,从而表达了对自由主义的强烈信念。殷氏的这一理论努力,在思想史上是极有意义的。

从中国现代思想史来分析,自由主义进入汉语语境之后,就未能获得思想家们的健全理解。起码对于两个关键性问题,思想界的自由主义者不是掉以轻心,就是无法加以理论化的处理。一是对西方自生自长的自由主义理论源流未能描述,故对自由主义的理论界限未能了然于心。二是对自由主义得以成功进入现代中国文化语境的条件未能确认,故使得自由主义在中国的生长无法提供信心之源。前者造成自由主义理论边界的模糊。不但没能对西方古典自由与西方现代自由作出不同对待,而且也没能对西方现代自由的两种理论流派——英格兰一系与德法一系的自由主义作出区分。由此,“自由”与“解放”常混为一谈,个体自由与集体解放常不当混淆,经验的问题常常幻化为超验的问题,自发的过程常常变易为人为的追求。假如我们把中国现代自由主义进程划分为

三个阶段,第一阶段为输入自由主义理念的严复阶段,第二阶段为张扬自由主义努力不懈的胡适阶段,第三阶段为直接与现代西方自由主义论说对接的殷海光阶段,那么,严复单单基于英格兰自由主义基础上的自由主义言述还保有理论的基本可靠性,而胡适以易卜生主义解说自由主义的谬解已经较深了,所以他只能说出些个性自由、“好人政府”一类的话来。后者,则造成中国自由主义的“先天不足,后天失调”。先天不足,固然是指中国传统中匮乏自由且加上人们的理解失当,同时更是指中国自由主义失于逻辑论证与社会介入的平衡,使得自由主义一进入汉语学术圈就不如保守主义发展的根基深厚。后天失调,一则是指自由主义脱胎于西方文化后,在中国文化圈中独立生长,就在理论与实践两方面缺乏理论自洽性与实践自足性,无法依托于社会进程而发展壮大。二则是指中国近代以来的社会状况比较西方现代社会为自由主义提供的生长条件,实在相去甚远。自由“在风暴中不易建立起”(托克维尔语),而近代以来的中国社会恰恰处于动荡之中。自由主义无从显现其弥足珍贵的功能与价值。严复与胡适的自由主义得不到广泛的社会反响,而且无法与理论上较为成熟、社会影响上蔚为大观的激进主义、保守主义相抗衡,原因尽在于此。

到殷海光生活的当下,这一文化格局并没有大的改变。但是,殷氏的自由主义言述,却对自由主义在现代中国文化语境中的生长,作出了超迈前两阶段中国自由主义的贡献。这种贡献,可以简单地归纳为两个方面:一是对自由主义的理论认知加深;二是对西方现代自由与中国古典传统的关系看得更明了。就前一方面而言,殷氏对自由主义的理性确认,不论是自由的蕴涵、保障条件,还是自由的边界划分、自由主义的理论源流清理,都比严复、胡适要清醒、明白。这从本文第一部分可以看出,在此不作赘述。就后一方面来讲,人们一般或许会认为殷氏的贡献在于后期对西方现代自由与中国古典传统关系的调整性认识上,因为这一认识似乎更为健全。但是我想指出的恰恰相反。殷氏在后一方面的贡献,正是就两种文化类型差异立言的、凸显二者紧张关系的一点上。假如他一开始也去汲汲寻找中国传统与西方自由的一致之处,那他的言述就既显现不出与保守主义的差异性价值,也显现不出中国之需求自由主义的历史与现实理由来。同时,他也就不可能去悉心寻绎自由主义的



理论脉络,只能徒发一些自由主义可贵的感叹而已。他就会被置于思想史之外而不被人关注了。因此,殷氏的这一理论立场,具有学术策略之外的战略意义:比之以往的自由主义,他看到了自由主义的理论复杂性和实现的艰巨性;比之保守主义,他看到了一种相比于自己所立足的传统更有前景的文化价值体系;比之单纯鼓动激情的激进主义,他又看到了革命之外的渐变积累的重要性。他因为与已有的各种知识立场所提供的理论言述的差异,而获得了立于思想史上所必需的思想独立性条件。

殷海光从与严、胡二人,与保守主义一系相区别的角度,获得了思想史的地位。但是并不意味着殷氏的言述就是自洽的。殷氏的言述自洽性,甚至在一定程度上说不及言述的矛盾性醒目。他的言述至少有三重误区:一是对在中国文化语境中讨论自由主义的背景条件所持的理论警觉性不高;二是对自由主义的学理分梳给予的注重不及给予其价值呼号的激情;三是对自由主义的发生条件以及在现代中国适时生长的可能性基础关注不够。这三者是层层相因的。殷海光把自由主义视为足可打通文化隔阂的普世性理念,故对其讨论背景在有意无意中忽视掉。因而,他在面对自由主义时,满心关注的就是自由主义的直接义涵,并对现代中国人对“这么好的”自由主义竟然不急于接纳感到惶惑。在此,自由主义作为知识的社会基础被放置到历史与现实的巨幕背后去了。殷氏的失误不可不谓严重。就此而言,我们与其对殷海光从反传统到亲合传统的转变表示遗憾,倒不如关注殷氏何以未能“更成功地”引介自由主义,并在现代中国文化语境中如何对自由主义加以创造发展进行深入分析。

殷氏之所以对在现代中国文化语境中讨论自由主义的背景条件无法抱有高度的理论警觉,稍微深入一点说,还不是由于他认定自由主义有普世价值,而是因为他对这种讨论的“三重相隔”的严重性意识不够:当现代中国人在谈论自由主义时,一隔着不同社会情形,二隔着不同观念体系,三隔着不同社会需求。现代中国处于救亡图存的危机关头,现代西方却处于内外缘充分发展的黄金阶段,考虑到“自由的好处只有在自由已经成熟以后才看得出来”(托克维尔语),在混乱的中国社会里谈论自由主义便显得有些奢侈。而从观念体系上看,自由主义在西方一直

是在外缘上与激进主义、保守主义相激荡,在内缘上“激进”自由(德法)与“保守”自由(英美)消长中生存发展的。而现代中国的学术话语就没有这么健全,激进主义与实际政治结盟太紧,无法与保守主义、自由主义健康互动。保守主义与价值情结死缠在一起,无法在公共话题上与自由主义对话。现代中国自由主义缺乏足以进行理论挑战的参照系,仅有足以在政治压倒其风头的激进主义,在刺激情感上足以压倒其“运程”的保守主义与之相形而立,你死我亡似的进行着思想拉锯战。与此相关,自由主义与当时的社会需求也有脱节之嫌。激进主义以革命为号召,最能满足自主自强的民族心理需求;保守主义以民族情怀为依托,最能适应自恋自傲的民族心理定势。自由主义在两方面都无能为力。于是,一个思想家要谈论自由主义,本应心平气和,顺势(社会发展趋势)推导即可,但在这种情况下,却不能不提十二分激情来做“势”。本来是可以靠理智来自证的,但理智却敌不过情感,这对自由主义的谈论者是多么尴尬的事情!

再从殷氏对自由主义的学理分梳来说,也存在“三隔”:一隔着自由主义自身话语的古今界限不明导致的自由语义混乱障碍;二隔着自由主义的中西会通导致的边际模糊屏障;三隔着自由的逻辑话语与经验话语混淆导致的自由保障条件不清的阻碍。以自由的古今话语而言,在中国文化语境中有着双重含义,一是从其原生角度说的西式自由主义的古今差异;二是说输入中国后形成的现代西方自由主义与中国古典传统的自由祈望之间的不同、近代以来中西自由言述的实质性差异。在前者,殷海光确实抓住了现代西方自由言述的精髓——哈耶克自由主义思想代表了现代西方自由言述的最前沿水平。而且殷氏从积极自由与消极自由的区别上抓住了现代自由的核心。当时对于中国言述自由主义的思想家来说,不把西方自由言述的古今义涵辨别清楚,很容易由于跨文化传通中的“格义”习惯和中国人在危机时以有用性衡量一种学说价值的思维定势,而将现代自由理解为中国古典意义体系中的“逍遥游”,理解为对中国走出危机大有裨益的德法式积极自由,进而走样成为革命呼号的解放哲学。殷海光对此是有警惕的,但也未能幸免。在后者,殷氏虽然一而再、再而三地要求人们划分清楚中西自由的界限,不仅区分清楚西方现代自由与中国古典传统自由的不同,而且区分清楚西方现代自由

与近代中国追慕自由之间的差距。他以自由为古典中国所缺乏,近代则只能“翻版”,来表示自己对两种自由观所具有的两种性质进行慎重区别的态度。但是,当殷氏必须处理传统所无、当今必需的自由主义生长可能性问题时,他就不能不修正自己的意见,要向传统靠拢了。因此,他在申述中西自由言述的会通时,只能“故意”模糊其边界,以便为自由主义进入汉语语境提供可靠证明。但这却使得殷氏自己的言述前后打起架来。在这种窘境中,又由于殷氏缺乏支持自己立场的经验论据,他更不得不以没有实际经济—政治力量的逻辑证明来为自由主义的成长提供支撑。本来应当是一个经验性话题的自由主义,“沦落”为一个逻辑筹划的问题。从而,殷海光不能不脱离平心静气的学理讨论轨道,以基于逻辑的理由来为自由主义作激情的呼号。这使得自由主义在中国成长的事实基础被忽略,过分强调了自由主义在中国成长的价值需求。

进一步分析殷海光对自由主义发生条件,以及对自由主义在现代中国适时生长的可能性条件的看法,可以看出他上述失误进一步发展的轨迹。当他面对何谓自由主义的问题时,由于他对自由主义发生条件没能给以充分重视,没有认识到自由主义乃是现代市场经济发生、发育、壮大的过程中成长起来的理论,没有意识到市场经济的自发发展中公民对生命权、财产权、自由权的要求是自由主义成长的最丰厚的社会土壤。因此,他未能充分认识清楚自由主义是自发的而非激情的,是发自社会基层的而非社会上层的,是“下里巴人”的而非“阳春白雪”的,是经验积累的而非逻辑推断的,是政治经济权利的而非哲学人类学意义上的权力的。故而,他在论述自由主义在现代中国生长的可能性条件时,就只能在逻辑原子主义一类哈耶克所反对的建构理性主义基础上为其作论证,只能与保守主义一样从传统的精英文化中为自由主义的中国成长寻找文化支援,只能从传统的道德理想主义博物馆中拿来道义二字为自由主义进行声援。但是自由主义前景究竟如何,殷氏则无法从容为我们勾画了。就这一方面而言,如果要想为自由主义提供更可靠的生长条件,与其走殷海光的上行线,倒不如反过头来走一条下行线——从市场经济及其理论要求上为自由主义铺垫基石。殷氏的祈望才可能具有现实性品格。

## 第二章 自由主义的两种理路：儒家 自由主义与西化自由主义

在中国现代思潮的流派归属上，徐复观属文化保守主义阵线，殷海光属自由主义一系。但二者在服膺自由主义价值上面却是通约的。不同的流派归属构成了平行比较二人论说的条件；在自由主义价值的态度上的共同点，构成交错分析二人思想的基础。从学术理路上看，以下三个层面可以透观二人自由主义学说的异同：

- (一) 自由的思想资源<sup>①</sup>：输入与本有；
- (二) 自由的制度保证：构造与转进；
- (三) 自由的社会认同：危机与生机。

殷海光自由主义学说可归为自由主义的思想资源在输入，自由主义的制度保证需构造，而自由主义的社会认同处于危机状态。故而，殷的论述较重逻辑的力量。徐复观的自由主义学说可归为自由主义的思想资源为本有，自由主义的制度保证可由传统转进，自由主义的社会认同具有盎然生机。因而，徐的议论更多历史的色彩。在徐、殷二人论述的比较分析基础上，足以看到：

- (四) 逻辑与历史之间：儒家自由主义如何可能。

本章拟以徐复观之论为经，殷海光之说为纬，从上述四个方面进行二人思想的比较与诠释。

---

<sup>①</sup> 自由与自由主义是两个有联系更有区别的概念。前者意指“无强制状态”，后者则包含一系列主张：个人的公民自由，自由的政治制度，宗教自由，经济领域的自由企业和自由发展（参见〔英〕A. 布洛克等编：《枫丹娜现代思潮辞典》，社会科学文献出版社 1988 年 6 月版，第 322 页）。本文为了行文的方便，则略其异而详其同。

## 一、自由的思想资源：输入与本有

沿中国自由主义思想史的时间隧道追溯，在自由主义作为学术思潮存在的元点上，它是与中国传统处于完全的疏离状态的。严复作为系统引介西方自由主义思想的第一人，曾在《论世变之亟》中特别强调，“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也”。严复完全以“自由不自由”为中西文化界别的根本标准，点醒众人式地分辨道：西方认定“唯天生民，各具赋界，得自由者乃为全受”，而“侵人自由”便为“逆天理、贼人道”，不“侵人自由”则成为规范国君和法律行为的最后防线。在中国，儒家以德主、以刑辅，但这种将伦理规范与政治控制合而为一的政治统治方式（“礼治”），造成了“民主者以德者也。君主者以礼者也。专制者以刑者也”（严译孟德斯鸠《法意》注）的分裂，铸成了“君主无德、专制无礼”的政治现实，固化了自由在西方“行之而常通”、在中国“行之而常病”的两类格局。严复在自由与中国传统不兼容的分析基础上，却又看到了自由之于中国社会进步的制约性，因此，主张输入西方自由主义思想，并将之视为开民智新民德的关键问题。而严复箴言式的一句话“以自由为体，以民主为用”，则超出了他旨在说明英国政治的原意，成为此后自由主义者的共识。

严复之论，成为中国自由主义者的大致趋同思路。胡适无疑是深切同情严复之论的。胡适没有像严复那样断然否认中国存在自由主义思想的传统。但他从学理上严格地划分了西方的自由与中国“返自然”的自由在论域上的差别，并且确认后者在政治意义上的自由遭遇了历史性的挫败。严、胡二人奠定的自由主义理论，至此由于两大差异已轮廓分明：第一，在实质上，中国传统思想与政治架构中没有与西方自由主义可以完全通约的丰富资源；第二，在形式上，中国传统思想与政治架构中支离破碎的自由观念，没能象西方自由主义通向了一种能呵护自由的民主政治的外在保障系统。因此，处于匮乏状态的传统自由观，应当在自身资源不足的情况下，开怀拥抱西方自由主义，以此寻求自由里涌出的不竭动力，推动中国成为现代国家。

以殷海光对近现代中国自由主义思想资源的细心开掘<sup>①</sup>，他不能不深受严、胡理路的影响。从类型学上看，三人的观念惊人地一致。<sup>②</sup> 殷海光以严、胡同样的断定口吻指出，“中国近代及现代所讲的自由主义，并非土生土长的思想，而是美雨欧风吹进来的”<sup>③</sup>，即使传统中佛老一脉与西方自由思想能发生亲和作用，也因为前者流为人生境界与生活态度，而消解了中国人寻求自由的激情。殷指出这一状况表征着中国自由主义的“先天不足”，并且确信它导致了输入的自由主义在中国的发展，会陷入一种“后天失调”的境地：一方面，自由主义相比于保守主义，表现出严重的不成熟性；另一方面，“翻版总是翻版”，中国自由主义已严重弱化了西方（正宗）自由主义的元典精神，生出歧解，以至于不能不把是否采取与传统断裂的姿态（“扞孔”），采不采用通俗的话语形式（“用白话文”）、是否要求社会严格的进化（“倾向进步”）作为集聚近代自由思想资源的支柱性标准。<sup>④</sup>

传统中匮乏自由的思想资源，当然人们就要去传统思想中寻找一种因果解释。作为传统文化主流思想，享有“文化霸权”、发挥着无可替代的意识形态功能的儒家思想，免不了遭受清算。严、胡扞孔自不在话下。殷海光以“扞孔”与否作为是否有自由热情的标准，则在殷、孔与自由的关系，不单是完全疏离的，而且是完全对立的。“儒门德门有阶层性”、“重男轻女”、“为愚民政策张本”、“独断精神”、“泛孝主义”、“轻实务”已与西方自由思想相去甚远，更为紧要的是，儒门“与现实权力粘合”这个“最大的弊端”所导致的权威主义，更完全窒息了通向民主步入自由的通路。<sup>⑤</sup> 儒门既有反自由的文化霸权，则佛老流于人生境界和生活态度的自由遭到消解，传统中自由思想的生存权被剥夺。于是，按最

① 参见殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年12月版，第八章。

② 殷海光晚年的自由主义立场有转折迹象，尤其是对自由与传统关系的理解方面，一方面严厉批评了胡适对立二者的做法，对自己过去的同样理解作了深刻反省；另一方面，试图在与传统亲和的基础上寻找“自由”的出路。（参见徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾学生书局1988年版，第336页。林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店1988年版，第315—317页。）但是，殷海光的此一转向因生命历程的中断而未完成，故殷的自由主义学说仍当以《中国文化的展望》、《自由的伦理基础》中的论述为准。

③ 殷海光：《中国文化的展望》，第275页。

④ 同上书，第278页。

⑤ 同上书，第546—550页。

直观的逻辑推导也可以凸显以下公式：由于自由（与民主）是“人类文化成熟之最高的表现”，是以“成年人在内心深处趋向于自我发展和自我完成”的“原子事实”为根据的，中国与西方一样，少之不行；但是，中国可供配置的思想资源恰恰根本匮乏自由（与民主）；因此，从西方输入“正牌子”的自由（与民主）就是势所必然。<sup>①</sup> 故而，殷海光非常重视西方自由思想的学理阐释。一如严复之重视亚当·斯密、孟德斯鸠和穆勒，胡适之重视实用主义，殷则极其重视当代自由主义思想家哈耶克。殷海光不惜大力译介哈耶克，撰写长文解读哈耶克，而且以哈耶克对自由与民主的严格逻辑清理为基础，来疏解中国如何走向自由民主这一复杂问题。<sup>②</sup> 殷、胡、严以输入的方式建构自由主义，使我们有充分的理由将之称为西化自由主义。

略作归纳，西化自由主义论中国自由的思想资源有三个支点：第一，中西自由思想有态度与制度的疏离与依存的根本差异；第二，中西主流思想（流派）对自由有排斥与原创的巨大区别；第三，中西社会在自由的内在理念与外在保障条件上有实质的不同。如果人们试图在自由上对接中西，则不得不首先化解这些难题。

徐复观作为文化保守主义者为自由价值进行辩护。这使他具有了两个既成优势亦成劣势的特点<sup>③</sup>：他不会急切地宣告中国传统主流思想的历史性终结，他务必要去发掘那些尚具活力的思想；他不会武断地认定自由主义与中国社会的相斥性，他竭力要去历史中寻求自由思想以为之生存的余地。这既使他成为从自由视角通观中西的颇具优势的学者，亦使他有可能破除似成悖反的上述三个难题。

徐复观与殷海光一样，毫无迟疑地确认了自由于人类的至上性，并将之视为文化据以产生的根本条件。“自由主义的名词，虽然成立得并不太早，但自由主义的精神，可以说是与人类文化生以俱来。只要够称得上是文化，则尽管此一文化中找不出自由主义乃至自由的名词，但其中必有某种形态，某种程序的自由精神在那里跃动。否则根本

① 殷海光：《中国文化的展望》，第509、571页。

② 殷海光对哈耶克的推崇表现在：译如《到奴役之路》，文如《自由的伦理基础》，理性仿效如《中国文化的展望》。

③ 本部分只论及徐复观此一学术处境的优势，其劣势将在第四部分分析。

没有产生文化的可能。”<sup>①</sup> 但这一设准却导向了与殷海光极不相同的论证：既然文化发生以自由为前提，则任何文化都应具有自由的思想资源，作为中国文化主流思潮的儒家就完全不可能没有对自由的鉴证与伸张。

徐的这一论证可以分解为三步：

第一，既然自由楔于各文化之中，为了在个别民族的自由思想中提取出极具通约性的“何谓自由”的解释，首先就得给自由一个学理化的定义。与殷强调自由为无强制不同，徐认为自由首先是标志人的独立：“自由主义的生活底精神状态，用欧洲文化中的名词来说，即是‘我的自觉’。用中国文化史中的名词来说，即是‘自作主宰’。”而这种“我的自觉”，“自作主宰”，最基本的蕴含即是“一个人的良心理性来支配自己的生活”<sup>②</sup>。

第二，由于自由主义是一个人用良心理性支配自己的生活，因而，“自由主义只是一种生活的精神状态”，因为有了这种生活态度，才会有消解束缚、反对强制的自由人。徐把殷的“第一义”贬为第二义之后，才肯定自由与责任的一种辩证综合方构成自由主义的真精神，“自由主义者的态度，克就自由主义的本身来说，本是对各种束缚的一种解消的态度；但一个人的理性，是要从这种束缚的解消中跳了出来而积极有所肯定，并对其所肯定的付积极的责任。”<sup>③</sup> 此论断不仅将殷等人所说的道家式自由主义排除在严格的自由主义范畴之外，进而为论证儒家构成中国自由主义主干预制了条件。

第三，由于自由主义者是在解消束缚的同时自我规范，因而他们只能在优化既有规范（改良传统）中达成自由，“自由主义者依然要生活在传统与社会的大流之中”。据此衡量，以“郁郁乎文哉吾从周”的心态确认“为仁由己”，“当仁不让于师”、“匹夫不可夺志”、“士不可以不弘毅”的生活原则，以“至大至刚”、“刚毅木讷”的心态确认“贬天子、退诸侯、讨大夫”的政治行为取向的儒家孔孟思想，正是极为标准的自由主义思想。<sup>④</sup> 因为在此自作主宰、解消束缚与尊重传统几乎完美地统一起来。

① 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾学生书局1988年版，第290页。

② 同上书，第290—291页。

③ 同上书，第294—295页。

④ 同上书，第292—293页。



徐复观为了让人确信儒家提供了可靠的自由思想资源,更以清除历史与传统中有可能与儒家自由相悖谬的存在为之辅证。此中,让人疑虑儒为自由的最大“史实”障碍是“孔子诛少正卯”。对此,徐认为它应当复原为一个法家曲解儒家的“故事”,是法家为自己专制政治思想提供根据的杜撰。因为,按照孔丘的思想逻辑与行为取向来说,孔在思想逻辑上认可了“积极自由”(“达则兼善天下”)与“消极自由”(“穷则独善其身”)并存的合理性,他在行为的取向上就不会走向“你死我活”的绝对境地,而有一种兼容的度量。<sup>①</sup>孔子“道并行而不悖”的“中庸”观,是一种“以自由精神为基底”的思想。有此思想者,却又偏执刑杀,是难以确当地解释的。

至此,徐复观对西化自由主义论证凸显的三大难题已做了破解的前提准备:因为自由主义作为一种内存于心的生活态度根植于儒家孔孟思想之中,因此,多种原则的内在理念意味着中国无需单纯地仰赖从西方输入自由主义。而且,在解除了封建制度加予儒家自由思想的专制约束,复原了儒家思想必然要求的民主政治(“无为政治”)后,就可以变儒家自由思想的内在理念与外在保障系统疏离为二者互动性的依存,从而,迈入一个中西自由毫无内外差异的境界。徐以本有的儒家思想资源为直接基础建构中国现代自由主义理论,相应于西化自由主义,可称之为儒家自由主义。

## 二、自由的制度保证:构造与转进

西化自由主义者与儒家自由主义者在中国传统中是否存在自由的思想资源问题上的分歧,还不是他们分歧的焦点,也不是他们各自论证其观点的寄意所在。在此,他们仅仅在各建滩头阵地,以求率先攻克近代以来真正困扰国人的社会政治障碍的最后堡垒:是西方输入的自由才能支持中国迈向解放与富强的民主政治之路,抑或是儒家思想(如果存在自由思想的话)也可以为之提供充足的内源动力。现实的困扰催迫中

---

<sup>①</sup> 参见徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》中“一个历史故事的形成及其演进——论孔子诛少正卯”。

国自由主义者在关注自由理念的诠释之外,把更主要的精力放到自由的外在保障条件问题上去。

与胡适“充分世界化”的思想相一致,殷海光既从学理上,更从历史中去证实,中国无法借传统中稀缺以至于可以忽略不计的自由思想资源,直接走向民主。殷在学理上认同哈耶克清晰划分自由与民主的观点,强调“民主与自由不是一件事”<sup>①</sup>。因为“民主政制只是一种政治方式。可是,自由主义根本是一个价值系统”。而且,从逻辑上讲,实现自由主义这一价值目标,至少有三条政治之路可走:由专制政治可以实现自由主义、由民主政治可以通向自由主义、由民主政治通向自由主义并非充分而必要的归趋,民主甚至走向专政,成为反自由政制。同时,由于存在着民主政制和自由主义的四种排列组合:既民主又自由、有民主而少自由、无民主而有自由、既无民主又少自由,人们更应当对民主予自由的保障抱以警觉。因为民主的“多数原则”极易走向强制少数的“独断的民主”。因而殷海光要人们正视从柏拉图到托克维尔、波普尔、哈耶克的耳提面命,记住法国大革命走向暴政的惨痛历史教训。殷海光的学理分辨,除了清理自由与民主的逻辑关系以外,其实际意图却在提醒人们,即使中国历史上有佛道式自由主义,它也不可能为中国迈向民主提供保障;同时,由于严格意义上的现代式自由理念(自由选择、自由感觉、自主抉择、自由行动、人权保障、满足基本需要的自由)从未存在于中国传统主流思想(儒道)和政治运转之中,因而,民主与自由都不可能从中国传统中直接引申而出。

当人们把民主作为政治手段,并用以维护自由的价值目标时,当然就只能以自由去限定民主,以有条件民主保证自由不受侵害。这种有条件民主是指民主处于以下状况的情形:民主政治的伦理基础是从有自己意见的个人出发;个人间的冲突必须以和平方式解决;民主的程序掌握在渴望自由的人们手里;使社会大众热心公共事务;国家机器的镇制权受到理性限制。在这几方面具备的情形下的民主,才是“比较靠近自由的”。可见,民主政治是一种比较基础上的选择:相比于专制,它与自由更亲和;相比于“独断的民主”,限制了民主的狂妄才足以保证自由。以

<sup>①</sup> 参见殷海光:《中国文化的展望》第十二章“民主与自由”。

这种对自由与民主关系的清楚了解为条件，殷才谨慎地指出：“中国是应须走上民主之路的。”

就殷的推导逻辑：有自由不能保证通向民主，有民主不能保证它保障自由，既要有自由也要有民主，二者才能互利互益。那么，在古代中国思想领域匮乏自由，政治领域没有民主的情况下，现代中国要走向自由与民主，成就以民主呵护自由的民主政治，就必须摒弃传统政治制度，以求构造一套与自由相适应的现代民主政制。因此，在殷海光的视野中，儒家和传统政制与自由和民主处于完全冲突的状态，就是合乎逻辑的了。

殷海光对儒家与自由民主的内在冲突作了分析：儒家以劳心劳力划分社会等级，以女子与小人难养偏待女性，必然走向“民可使由之，不可使知之”的愚民政治，从而在社会阶层关系的构想上阻塞了民主的通路。儒家以“攻乎异端，斯害也已”、“距杨墨、放淫辞”的排除异己，从而在思想与言论上阻塞了自由的生长。儒家以“三年无改于父之道”的泛孝主义，将人规范在既有社会秩序之中，从而在自由民主的人性之根上施加了刀斧。儒家以对稼圃的轻蔑态度对待社会实务，从而在社会改造上阻塞了改进社会不足的途径。更为严重的是，儒家以“定于一尊”、“尊王攘夷”的权威主义处理思想与政治的关系，从而根本上阻塞了儒家自身打通自由民主之路的成长之途。由于上述几点，殷海光认为孔儒构造的制度，既不可能是民主的，更不可能去保障自由，“孔制是一森多门。这一森多门的特点是具有浓密而又强制的规范性，它不仅规范人的行为，也规范人的思想”<sup>①</sup>。而且，这使儒家成为现实政治的辩护师<sup>②</sup>，成为自由民主的宿敌。

另一方面，中国传统政治也无力给自由民主提供生长激素。在一个以家庭原始关系为中心的社会，个人私德与公共道德混淆，假公济私成为普遍现象，而社会成为与民主社会（普遍主义的、感情中立的、功能专化的、理智主义的、契约中心的、俗世化的、不固执成见的、有所为而为的）相对立的专制社会（特殊主义的、感情用事的、功能普化的、传统主

<sup>①</sup> 殷海光：《中国文化的展望》，第172页。

<sup>②</sup> 同上书，第120页。

义的、家庭中心的、神圣化的、固执己见的、无所为而为的)的情况下,以长老意志为尚,以合模生活为的,以阻塞心性为要,以权力追求获取声威<sup>①</sup>,成为社会政治生活与制度调整的杠杆,传统政治中难以寻觅到民主政治稍可寄寓的生长点。在此情形中还试图以保守传统开出民主去呵护自由,那其实就是对自由抱有“先天性”的敌意去“应帝王”而已。<sup>②</sup>

至此,殷海光对自由的制度保证必须重新构造的必然性予以了充分而详尽的论证。对如何构造呵护自由的新制度,殷指出了原则性的两点:一是以西方“正牌子”的民主——“这样的民主,既是一种能伸张众意、调和公益的卫生程序,又具有自由的内容”和科学——“行为科学的全部”<sup>③</sup>,去调整孔仁孟义、基督博爱和佛家慈悲,以构造崭新的自由道德心灵。二是知识分子整合观念与行为,以“道德、自由、民主、科学”四目为健全精神,以“注重节操、献身真理”为行为取向,进行社会文化的创建。<sup>④</sup>

对殷海光建立民主政制的必要性与目的追求的论述,徐复观是认可的,这可以从徐“中国兴亡绝续的关键,在于民主政治的能否建立”一语中得到佐证。<sup>⑤</sup>但是,在徐看来,殷论及民主政制建立的途径与方式却是以几个不能成立的假设为前提的:第一,中国传统思想,尤其是儒家与自由民主处于隔绝状态;第二,中国传统政治制度中完全匮乏民主因子;第三,只有弃置传统、接纳完全西式的“正牌子”民主才能实现中国政治的制度转换。

当然,徐复观绝对不会无视传统中国确实未能走上呵护自由的民主政治之路这个事实。这从他严厉地批评钱穆“秦汉后二千年非专制”之论是“良知的迷惘”上可以见到<sup>⑥</sup>,也可以从他进行传统政治批评的学术意图在于从专制中发掘反抗和缓和专制的“心、节”上识得。<sup>⑦</sup>他即使在为儒家可导出民主进行辩护时,也强调“儒家尽管有这样精纯的政治思

① 参见殷海光:《中国文化的展望》第四章“近代中国文化的基础”。

② 同上书,第162—262页。

③ 同上书,第157页。

④ 同上书,第595、601页。

⑤ 徐复观:《徐复观最后杂文集》,时报文化出版公司1984年版,第140页。

⑥ 参见徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》中“良知的迷惘:钱穆先生的史学”。

⑦ 同上书,第188页。

想”，“然中国的本身，毕竟不曾出现民主政治”。而且，儒家政治思想在历史进程中事实上发挥的作用，也仅在“减轻”而“不曾真正解决暴君污吏的问题”；儒家政治思想的着眼也只在“为人类的和平幸福描画出一个真切的远景”；并且，儒家在做出这种构想时，也总是与近代民主政治由下而上争取民主作不同进路，“总是居于统治者的地位”，“而很少站在被统治者的地位来谋解决政治问题”<sup>①</sup>。

但如果就此确信徐复观与殷海光是同一思路的话，就未免太轻率了。在此，恰恰表现了儒家自由主义在批评中肯定传统，比西化自由主义技高一筹的学术策略：其一，这一论证映显出西化自由主义仅以中国政治运转的结果去判断对其进行设计的政治思想之优劣的思维偏向乃至偏执；其二，这一论证更易使人们确信儒家自由主义对传统儒学和传统政治的辩护是完全公正的，更易使人信从其论证结论。

正是在这一学术策略的导引下，徐复观力图证明：不仅儒家传统中，而且传统政制中也存在着通向呵护自由的民主政治思想或要求。

首先，徐复观全面论证了儒家通向民主的可能性与必然性。

徐的论证总的结论是：“民主自由是一种态度；而儒家精神、人文精神，从某角度说，主要便是成就人生从性情中流露出一幅良好态度；这是对整个人生负责的，因之，也是民主自由的根源；而民主自由，也正是儒家精神、人文精神在政治方面的客观化，必如此而始成其全体大用。”<sup>②</sup>由于儒家精神与民主自由的内在一致，因此，儒家政治思想的主要纲领也就成为民主自由的思想动力。

第一，以儒家早期三大思想家——孔、孟、荀而言。孔丘的“为政以德”，强调的是“民之所好好之，民之所恶恶之”，这是德治者自己限制自己权力的性格，也正与“民主政治的真正根据，乃来自对人的信任”完全吻合<sup>③</sup>。孟子的“制民之产”、“保民而王”、“民贵君轻”正是对“民治的原则”的表达，而与孔、荀共同强调的“齐之以礼”，“即是主张法治”<sup>④</sup>。而荀子则更从外在的政治组织的原则与工具论证中，强化了孔孟保障人民

① 黄克剑、林少敏编：《徐复观集》，群言出版社 1993 年版，第 177—188 页。

② 同上书，第 139 页。

③ 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，第 110 页。

④ 同上书，第 124—125 页，第 131 页。

权利的德治主张。

第二,儒家的思想主旨与民主政治民有、民治、民享的宗旨完全一致。“制民之产”即肯定民有;养民重于教民,养然后教即是肯定天赋人权<sup>①</sup>;“修己治人”(实即“无为而治”)实则确认了民治。<sup>②</sup>

第三,儒家的理想政治——圣人之治,即强调“无为”,更重视“罪己”、“悔过”、“养民”、“遂性”,此中“蕴藏对人性之无限的尊重,对人性之无限的信赖”、“显露圣人的无限的仁心”,这完全是民主政治条件下统治者最佳的权力运作方式。<sup>③</sup>

三步论证,使徐自信地得出结论:“民主政治,是从限制政府的干涉开始。德治因其尊重人性,而亦重‘简’,重‘无为’。民主政治没有固定的极权的领袖观念。德治则‘舜禹之有天下也,而不与焉’……民主国家的言论自由,是来自基本人权的观念,即系认定人民有此基本权利,政治乃以保障这些基本权利为职志……而儒家的政治思想,亦无不以钳制舆论为大成……此固与西方言论自由的来路不同,而结果亦无二致。”<sup>④</sup>在徐看来,这种种一致,不单“涵育着深深的民主政治的精神”,并且因划分了修己与治人的标准,简直已超越了西式民主,“实可为今日民主政治尚无基础的地方解决一种理论上的纠结,使极权与民主,不致两相混淆,这也不能不说是一个奇迹”<sup>⑤</sup>。

其次,徐复观挖掘了传统政治中富有民主性的制度因素。

徐从传统政治控制之道(即“治道”)切入问题。“无为而治”是构成中国治道的核心。“无为”,当然是指统治者——“君”,不能妄为。不能妄为,在徐分析,具有三种指向:第一,君承认自由所系的政治是“公”的;第二,君把自己的精神,客观化到政治问题中去,而不关涉个人的好恶与得失;第三,君觉悟到以个人面对着忧乐万端的人民,感觉到无限的责任,以个人渺小才智承担无限责任,则不会居功自傲。这三种指向又有一个共同的归结,即以君道所载的治道,须以人君能听话为开端。

① 参见徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》中“释论语民无信不立”。

② 参见徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》中“儒家在修己与治人上的区别及其意义”。

③ 参见徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》中“中国的治道”。

④ 黄克剑、林少敏编:《徐复观集》,第121—122页。

⑤ 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,第213页。

于是，“无为而治”的传统政治就内含了最富民主性的政治举措——“纳谏”。纳谏，作为政治传统相沿不辍的措施，作为中国“政治中的第一大节目”，目的即在“相君心之非”：以天下人的“欲恶”，改造人君，使人君自己无欲恶，而与天下人的欲恶相同；使人君能以诚改过迁善，这与“多数人同意”的民主政治颇为相通。

纳谏以进谏为条件，而进谏在政治层阶结构上的确认，则是对相权的确认。这虽然不如直接纳天下人之进谏民主，但毕竟，其一，中国在政治结构中承认了最高统治者——皇帝，依然要有“先生”；其二，皇帝依然不能独揽大权，而需要相权为之统筹策划，这多少消解了专制毒素，使民意有所表现。<sup>①</sup>而这也与重视舆论、限制政府的民主政治具有一致之处。

徐复观以自己传统儒学与传统政治民主性的思想、表现与要求的开掘为根据，自然不能同意西化自由主义平白构造民主制度的立场与观点。但走到这一步，他首先预想到的是：既然中国传统中既不缺乏民主构想，又不匮乏民主政治举措，但何以传统中国开不出民主政治，而且近代中国以来经反复争取也未能进入民主社会之列？徐对此指出，传统中国不能实现民主，过不在儒家政治思想，亦不在具体政治措施，而在以军事力量为主干的大一统的专制政体<sup>②</sup>，使政治形成了思想中以民为主体而实际上以君为主体的双重主体政治状况，进而导致儒家从统治者角度构想自由民主的倒错，使民主政治无法通畅落实下来。<sup>③</sup>至于近代中国不能实现民主，则“既不是西方的民主政治在替我们负责，也不是儒家的政治思想在替我们负责，而是亦中亦西、不中不西的政治路线在作祟”<sup>④</sup>。——中国传统的无限责任走入无限权力与西方权力竞争糅合导致了民主生路的阻塞。

既然实现民主的难题并不出现在传统儒家政治思想和传统政治具体措施中，那么，也就不需要彻底摒弃传统去构造民主政治制度，惟一

① 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》中“中国的治道”、“明代内阁制度与张江陵（居正）的权、奸问题”。

② 徐复观：《徐复观最后杂文集》，第143页。

③ 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，第214页。

④ 黄克剑、林少敏编：《徐复观集》，第122页。

可导向成功民主的方法是：倒转传统进至民主（即“转进”）。

这种“转进”，在整体原则上，是要将德性中跃动的自由客观化为政治体制。“自由精神，在西方是先知性中跃动，在中国则是先在德性中跃动。但自由精神，必须伸展到政治中去，必须在政治中有了具体的成就，然后其本身才成为一明确的体系。并对于知性德性的自由，提供以确切不移的保证。”<sup>①</sup> 德治如何转进为“人人可行的制度”以真实呵护自由呢？徐复观起码做了互相联系的三方面的构想：

第一，“把儒家的政治思想，重新倒转过来，站在被统治者的立场来再做一番体认”，“使人民能有力量防止统治者的不德，人民由统治者口中的‘民本’一转而为自己站起来的民主”<sup>②</sup>。——这是思想上要下的功夫。

第二，“把人君在政治中的主体性打掉”，“保障民在政治上的主体性”<sup>③</sup>，由无为转进至罪己、悔过，由罪己、悔过的推诚纳谏式宽恕代替忌刻，消除政治中二重主体性，显现出“天下”的政治主体性。——这是政治治理的改进工作。

以民主对不民主、以自由对不自由、以反独裁对独裁，“根本”不在以思想对思想、以行为对行为的对抗就可以成功的，关键还要依赖宪政，“不论和你的脾胃或私人利害是否相符，也只有克己的去加以接受”。这是由于，“今日谈自由民主的人，都是以宪法为依归，且宪法的本身，便是自由民主的制度化”<sup>④</sup>。——这是民主制度的原则设定。

设若徐复观的历史性“转进”得以顺利完成的话，那么西化自由主义凸显的三个难题也就迎刃而解了：因为传统自由与民主要求由历史的涓涓溪流汇成当代的滔滔江河，哪有必要在中西自由的差异上寻求民主政治出路。

① 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，第293页。

② 黄克剑、林少敏编：《徐复观集》，第122页。

③ 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，第226页。

④ 同上书，第292页。



### 三、自由的社会认同：危机与生机

如果说西化自由主义与儒家自由主义论证到构造民主与转进民主时就此打住，那么他们就没有完整地解决自由主义在中国的处境与前景问题。因为殷海光确信民主只有重新构造才足以保障自由，还只是对已成的历史打上了逻辑休止符，然而这种构造能否在现实社会中完成，则属于一个疑问。而徐复观力证民主只有由传统转进才足以进至自由的政治境地，也只是对传统中是否存在活性的民主、自由资源的解答，至于这些资源能否成为现代政治配置的对象，也还有待社会的吸纳。简而言之，两人已做的论证，都还只是一种逻辑必然性的历史哲学的论证，他们还得从现实可能性上予以进一步的强化支持才行。他们面对着的新问题是共同的：不论是新创的自由民主，还是转进的自由民主，如何才能成为中国社会的真实精神，并由中国人在政治实践中共同认取，使自由民主走出思辨的场所，进入实际的社会政治领域。

殷海光既已宣告了儒家传统和古典政制的历史终结，因此，当他要对自己构造的民主，引进的自由开出社会能够认同的“保票”时，他便不可能到历史悠久感、民族自豪感、文化优越感中去寻觅支持因素。在此情况下，殷海光可以发现的支持理由只可以有三个方面：其一，当他宣布了历史的终结，再无须从死了的历史中挖掘活的东西时，也就只有倚重逻辑的力量，因为只有从逻辑上才能证明社会能再次新生的理由。其二，当他宣告了中国历史已打不通自由民主的通道，而中国自身也就无法自己供给民主动力时，他的眼光就只有投向世界，从世界的大趋势上论证中国进入自由民主的不可置疑性。其三，当他告示了传统本身无力开出自由民主，而需要对传统彻底改造时，他只能把希望寄托在接受了新知并负有历史使命的知识分子身上。

但这一思路探寻得到的结论却令殷海光感到危机与失望。

首先，殷在力图获得逻辑与经验对自由民主的引进与构造的支持时，却发现了逻辑与经验的思维在中国也处于稀缺状况。他一方面说，“多少年来的经验以及对经验的分析告诉我，人间的一切想望，如果不

放在一个理智的水平上,那么很可能大都是海市蜃楼”<sup>①</sup>。因此,他断定现代逻辑与休谟以降的经验论者所说的经验和美国实用主义者所说的实用结合起来,足可以使人理智地确认自由的引进与民主的构造之必须性、必然性与合理性。但是,在思维方式上,中国人恰恰排斥的就是逻辑与经验。“中国知识分子接受大规模的说法,极少主动地通过逻辑的思路和借经验知识来支持。一般而论,他们是常常被动地接受已有的观念势力的支配。”<sup>②</sup>这无异于承认,靠逻辑和经验支持的引进自由,构造民主,是很难获得社会普遍认同的。

其次,当殷在确认了自由民主的成就有赖于以民主科学为核心对孔仁孟义、基督博爱、佛教慈悲的交会界域的发现,并认定这种发现已成为现代世界大趋势时<sup>③</sup>,却又发现“中国知识分子的思想家很少不在孔制‘正统’牢笼之下。中国文化既以‘法古’为价值取向,于是学人士子谈道论事动辄援引远古权威”<sup>④</sup>。在古代权威的感召力超过世界趋势的推动力的情况下,世界趋势也就实际上为自由引进、民主构造提供不了什么帮助。

再次,殷海光认定引进自由,构造民主,实际上就是创建社会文化,而谁能担当这一责任呢?当然只有“累积,保存,再制,并传授知识”的知识分子,这不单是因为知识分子能从逻辑和经验的层面认知自由民主,而且也由于知识分子能够自我拯救。<sup>⑤</sup>然而亦令殷海光浩叹的是,“中国知识分子是失落了”。这种失落,不只表现在他们与传统、与社会、与经济的脱节,而且也表现在知识分子作为观念人物与现实统治建构及行动人物的脱节上面。<sup>⑥</sup>这使知识分子承当引进自由、构造民主的能力严重地削弱了。

殷海光之论至少使人觉得,他提出的中国社会认同自由与民主的三个支持理由,并不是十分可靠的。对此,殷事实上也留有退路,以便为

① 殷海光:《中国文化的展望》,第8页。

② 同上书,第410—411页。

③ 同上书,第572—576页。

④ 同上书,第172页。

⑤ 同上书,第595—602页。

⑥ 同上书,第585页。

自己的信念提供多一重保障。首先,在觉察到本应承担输入、引进自由与构造、重建民主的知识分子在现实社会层面有堕入失败的可能性之后,殷海光把知识分子履行其重大责任的根据诉诸他们的道德热情。这种退而求其次的选择,一方面是基于殷对道德时代内容后面的道德根本价值的坚信,另一方面也是基于知识分子独具舍生取义的最高德性的信念。对于殷来说,一个不曾动摇的观念是:尽管知识分子失落于一时,但他们的道德根性总会在某一个时候激发他们改进社会和坚守自由的崇高道德情感的。如果说这一论证还不足以充分支持中国走向自由民主的必然,那么,殷海光最后便请出逻辑原子主义帮忙。他向人们说,不论你高兴不高兴、乐意不乐意、自觉不自觉、失败或成功,每个成年人在内心深处都趋向自由民主这个“原子事实”,会产生一股不会被消灭的永远的动力,推进中国及世界向自由民主前进。<sup>①</sup>

要对一种逻辑可能提供事实保证总是颇费周折的。这不单需要尽量穷尽逻辑转化为事实的各种可能性,而且也容易蹈入以逻辑根据证逻辑论点的循环怪圈。好在徐复观的传统主义立场,使他只需要在历史—文化—传统的相同纵面上去找寻中国走向民主自由必然性的支持理由,而不必冒殷海光那种理论风险。

徐复观既已揭示了儒家政治思想不仅有自由人权民主的丰厚资源,而且有民主政治所要求的政治举措之传统储备,因此,他要论证既有的自由与民主历史性地实现自身,也就不必花费太多的心思与笔墨。

在徐看来,自由主义者达到自我的自觉,并非超脱社会与传统而凭空做得到的。一方面,作为一个自由主义者,他必须从传统中解放出来,对传统进行澄清洗练,赋予新的内容,创造更合理更丰富的传统和社会;另一方面,这种创造却又不能完全脱离传统,相反,自由主义者主动地、积极地去改造传统,使较多盲目冲力的传统改进为理性驾驭的对象。如此,“自由主义不仅由自己精神的解放而成就个人,当他成就个人时,也就同时成就了群体”<sup>②</sup>。正是由于自由主义者个人的活力,可以无条件地、为历史所证明地激发群体的活力,而且是在传统中追求活力

① 殷海光:《中国文化的展望》,第508页。

② 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,第291页。

的拆出,这相比于在与传统对抗中追求超逾传统,当然就来得顺畅得多了。

同时,传统所集聚起来的自由民主资源仅需略加改造,就可以变换成为现代自由民主最强劲的动力,这就使人对自由民主在中国的落实增强了信心。徐复观特别强调,“由中国的政治思想以接上民主政治,只是把对于政治之‘德’,客观化出来,以凝结为人人可行的制度,这是顺理成章,既自然,又容易,而毫不牵强附会的一条路”<sup>①</sup>。这种对接既是“中国文化自身所必需的发展”,那又还有什么必要附加逻辑假设去增强它的诱惑力或说服力呢?

再则,据以对接传统政治与民主政治的最有利条件也由历史提供出来。一方面,中国传统思想积累得很深厚的性善说,成为对接二者的最可靠条件,因为西方也正是由宗教上的良心自由走向政治上的良心自由,而开启契约论、自然法的理性判断,走上民主政治;在中国,也是基于性善,才要求“非权力的统治”(无为而治),发展出以人民好恶为政治的最高原则,而由“天下为公”迫近民主。性善之于性恶,前者才为民主奠定了最深厚的内在根据。<sup>②</sup> 相比于在性恶的设定之下催逼人们走上民主之路,性善则将民主的要求根植于人心。在此,不是“你应该民主”,而是“我本该民主”,这无疑给民主的实现提供了最稳固可靠的基石。

另一方面,中国历史贡献了中国人烂熟于心的自由民主的基本观念与政治举措,由此出发“转进”入现代自由民主,不会因为全面输入式自由、从零建构民主跃进现代自由民主,引起人们的惊诧与排拒。“中国的道理,中国人较为熟悉,中国人谈中国人的道理,这还有什么疑问可以提出?”自由民主作为“中国几千年来自己历史之蓄积,不知不觉的早浸透于每一个人的生命之中。只要有一念之觉,便万分现成,万分亲切。由此起信厉行,是最容易之路,也是最有普遍性之路”<sup>③</sup>。

徐复观觉得中国转进自由民主是如此的合乎历史的自然进程,以至

① 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,第248页。

② 徐复观:《徐复观最后杂文集》,第142—143页。

③ 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,第94—95页。

于他感觉到“中国能否认同自由民主”这个问题都提得太拘谨了，似乎应当把问题提得更高一些，“中国自由民主资源的再利用会对颇有缺憾的西式民主做出什么修正与改进”？徐复观确信，这不仅是个有价值的提问，而且，答案也都可以给定。“民主政治，今后只有进一步接受儒家的思想，民主政治才能生稳根，才能发挥其最高的价值。”<sup>①</sup> 因为，民主之所以值得中国人去追求，就在于它以资源的公开配置使每个人获得其生存发展的资源份额，免除了相互残害的野蛮竞争，同时，也在于它满足每个人的正当个人要求之后，相应地达到了社会需要满足的更高目的。但在西方，这种“以争成其不争，以个体之私而成其共体的公”，是由彼此不信任而加以限制的政治控制来达到的，因而总是安放不牢，不如儒家以道德的自觉达到的公与不争可靠。据此，我们似乎不必再追问中国人自由民主如何可能，要问的倒是西方人自由民主如何提升。这不只使中国人对自由民主充满信心，乃至要对中国达到水平更高的自由民主感到庆幸了。历史仿佛只跟中国开了个自由民主的小玩笑，一认真下来，中国人便开怀大笑了。

#### 四、逻辑与历史之间：儒家自由主义如何可能

这一问题提得有些突兀，似乎预示了这一问题背后潜蛰的另一问题已确认了答案：西化自由主义已经终结。在此自然还不能骤下断语，而先得以对两种理路的自由主义的类型特点与理论命运做一分析为条件，才能判断儒家自由主义是否足可纳西化自由主义的理论优势于自身，而使自身的理论蕴涵作更大幅度的开展；也才能回答儒家自由主义本身是否已获得了导引中国自由民主的历史授权，在理论上可以完全成立，在实践中可以顺利推行。

西化自由主义是有其理论优势的。首先，如严、胡、殷等西化自由主义者，由于他们是直接以现代自由民主理论作为自己的理论后援，并抓住了现代自由民主理论在整体的、有机的逻辑架构上表现出与中国传统中以零散方式存在的自由民主因子具有根本差异的特性，这就使他们能

<sup>①</sup> 黄克剑、林少敏编：《徐复观集》，第117页。

够更合理地诠释自由民主的学理机制,使得他们能够在三个方面胜出儒家自由主义:第一,在对自由的界定上,西化自由主义认为自由作为一种精神态度,它不可能自动导致政治中呵护自由的民主行为,这是对自由民主间复杂关系的恰切理解;但儒家自由主义却以为,自由作为一种精神境界和人生态度,可以自然地引出或内在地包含了能够呵护自由的民主行为,这未免把自由民主的关系简化得过当了。从各自的界定出发,因西化自由主义认定自由蕴含的复杂性,进而确信,自由不只是道德上的自我觉悟那么简单,所以殷海光对哈耶克、波普尔对自由所做的多维规定,才给予了应有的重视,并相对恰当地认肯了引进自由的充分必要性。但儒家自由主义却只抓住自由是个人自觉、自做主宰,因而必然认为传统中道德理想主义要求的个人自主与独立就是与现代自由完全通约的,这就把具有道德哲学和政治社会复杂意涵的自由,简单化约成了一个伦理概念。

第二,在自由的制度保障选择上,两者虽都选择了民主,但西化自由主义表现出更多的审慎。因为按他们的理解,由于中国匮乏道德哲学意义上的自由与政治自由的有机联系与过渡通道,走向民主既属必要但又艰难,除了西式民主足以保证中国民主的可信性以外,一种内源于中国传统的民主是不可期望的。儒家自由主义则不同。由于他们相信自由与民主的对应性关系,有自由思想即具迈向民主的条件,因此,中国实现现代民主只不过是中國思想的一种被耽误了的自我实现而已。但恰恰在这里,西化自由主义避免了以价值判断替代事实判断的危险,儒家自由主义却陷入了价值判断即事实判断的混淆之局。

第三,在自由由于中国大地生根、开花、结果的前景判断上,两者虽然都认定事属必然,但西化自由主义看到了传统思想中自由民主稀缺,现代自由思想歧出,历史尚未表现出中国实现自由民主的现实可能性,从而采取了一种谨慎的逻辑假设立场。但儒家自由主义认为从传统自由民主走向现代自由民主,只是一种由德性向知性转化的过程,“转识成智”并非复杂和无可把握的事情,因此实现自由民主已完全具有了现实可期性。这就走入了线性历史观的简单进化论陷阱之中了,远不如西化自由主义对此作复杂观来得合乎历史真实。或许是基于对此三点优势的觉察,殷海光才引证哈耶克批评保守主义的话来对其特质下一断语:

“保守主义者不信任学理，并且缺乏对任何东西的想像力……他们局限于他们在一个时期里所得到的那一堆观念。而且，因为他们并不真正相信论证的力量，他最后便常诉诸优越的智慧。”<sup>①</sup> 此评可谓击中要害。

但是，具备如上优势的西化自由主义并不见得就无懈可击和起而可行。殷海光自己就曾慨叹，在自身思想建构上，“自由主义者本身的思想脆软稀薄”；在思想的成熟程度上，“和保守主义比较起来，自由主义在中国还需多多增进”；在思想的自立程度或时代有效性上，“自由主义者在思想上很少能够应付左右夹攻而始终屹立如山的”<sup>②</sup>。殷的自我感觉是正确的，西化自由主义理论自身确实包含了几重矛盾：

中国自由民主的过去、现在、未来，是一个社会历史问题，但西化自由主义却以非历史或反历史的逻辑方法作为切入问题的角度。这样，既使他们难以在中国已有历史中去挖掘与自由民主精神相通的文化遗产，又使他们流于以逻辑范围历史，把社会历史的发展作为一个逻辑推导对待的荒诞之中。单纯以学理的清理，是解释不了中国历史与现实有无民主或如何走向现代自由主义的问题。因为，单纯从逻辑的角度，一者无法穷尽历史的丰富多样性，容易把多样的自由民主之路干瘪化为西式的自由民主之路；二者也无法为实现复杂的社会系统工程提供可靠的现实保障。

以非道德、非传统的态度去处理具有强烈道德色彩和传统根据的自由民主问题，往往容易陷入两个方法圈套：第一，以逻辑根据证逻辑论点而悬空了当予证明的现实问题；第二，穷尽了逻辑可能依然无法寻出问题的解决途径时，又只好前门拒道德、传统，后门请道德、传统相助。殷海光认定中国的自由民主是个逻辑呈现的问题，而其兑现的可能最后也寄寓于“原子事实”这个逻辑假设之中；他认定中国传统道德基本内容与自由民主相斥，但实现自由民主的重要基础和根据却又是孔仁孟义。前者，付之社会历史无法检验；后者，当殷拒绝传统道德时，其实已堵住了他再利用传统道德资源的可能途径，因为排除了儒家道德的基本内容，我们又能在孔仁孟义中吸纳什么呢？更为根本的是，“传统作为

<sup>①</sup> 哈耶克：《自由的宪章》。转引自殷海光：《中国文化的展望》，第263页。

<sup>②</sup> 殷海光：《中国文化的展望》，第275—276页。

新信仰和行为范型的出发点”<sup>①</sup>，是自由民主在中国普遍生长的基础，当殷截断传统来建构自由民主大厦时，也就注定这一缺乏传统根基的大厦坍塌的命运。

殷海光晚年似乎向传统的回归颇有象征意义：儒家自由主义或许更具有现实的可期许性。儒家自由主义有其自身的缺失自不待言。但是，在西化自由主义往而难返的理论死结中，儒家自由主义却表现出游刃有余的活力。首先，儒家自由主义追求的是自由民主在传统与现代层面上的对接，这使它可以走出西化自由主义的悖论处境：古与今、中与外、逻辑与历史，都统一于人心所向的自由民主追求之中。其次，儒家自由主义立论之处，正是西化自由主义失足之处，而前者却又可以消解后者的失误，同时汲纳后者的理论优势于自身。无疑两者论关于自由民主都有三个参照系：

第一个是西方坐标的参照系。西化自由主义尝试以这一坐标为完整的逻辑架构去框定中国的自由民主一切；儒家自由主义却从中西在时序上反映为古今的自由民主，在精神实质上却完全相通的视角，去提炼和粹取自由民主的精华。后者可能显得没有前者那么学理完整和富有逻辑美感，但却表现出比前者更高的运思能力和把握相异事物现象的共同本质的更强理论力度。

第二个是中国坐标的参照系。西化自由主义对历史采取一种间断的观察态度，认为历史可以非连续地发展，中国可以整个废弃传统历史，而重开自由民主的新史；儒家自由主义则确认一种有机历史观，认为历史是在连续的发展中飞跃的、晋入新境的，因此，中国历史进入现代的自由民主，只能是中国历史自身内部运动的结果。后者显得不像前者那样更适合自强心切并仇视传统的国人之需，也没有前者那么容易激悦人心。但却也表现出比前者更多的尊重历史的合理性，以及更切实可行的耐久指导性。渐进的改良总是比急骤的革命更能收到稳妥的实效。

第三个参照系是以自由民主为坐标的。西化自由主义是以捍卫自由民主的正宗性、纯粹性、完整性、有机性立论的。而儒家自由主义则努力透显自由民主的可变性、杂交性（民族性）和条件性、空间移动性

<sup>①</sup> 希尔斯：《论传统》，上海人民出版社 1911 年版，第 58 页。



(时代性),后者不像前者那样给人一种学理上的可靠感,也无法和它同站在世界自由民主理论前沿上一比高低,但后者对自由民主理论的理论内容的丰富、走向自由民主之路的拓展,却有前者所不及的贡献。或许正因如此,后者在整体上表现出了更强的原创力、兼纳性,以至于多少可以借此弥补相形于西化自由主义而存在的那些理论劣势。因为两相比较,西化自由主义的理论缺失更为要害。

但是,儒家自由主义比西化自由主义占优势,却不意味它足以成立并能发挥现实效用。在儒家自由主义可能汲纳西化自由主义理论成果时,却可能祸起萧墙,自乱了理论阵脚。这在于,儒家自由主义在道德自证和信念自证的范围里讲,它的自足性是比较强的:以一笔丰厚的自由民主的道德财富换取自由民主的政治现实,似乎是不成问题的;以一种对自由民主的坚韧信念去建构民主政治、践行自由民主原则,似乎也是没有障碍的。“转仁成智”、“转德成知”之有理在此。但是,当人们结束在儒家自由主义者导游下所进行的伦理王国的漫游,返回到现实社会并对其做一番理性分辨时却发现:

其一,道德与政治属于两种社会要素,后者塑形前者是强有力的,而前者影响后者却是颇为乏力的;

其二,道德与政治二者并不是相对独立地作用于对方的。不论是道德,抑或是政治,都受更基本、也更普泛地作用于一切社会要素的“经济之手”的左右。只在道德—政治两者间跳跃,不足以说明问题;

其三,道德假设(或显现)人为利他的人(中国主流的儒家人性论为性善论),故而可以在进入政治领域时“正己正人,成己成物”。但道德范畴中的人,不论他的道德理想,还是道德判断力、行为的道德抉择,都由政治动机和经济状况决定,而“经济人”假设将人确定为“自利的人”,利他的人仅存在于崇高的道德领域,自利的人却普遍存在于现实社会经济—政治生活中。

如此,儒家自由主义等于遭到釜底抽薪的噩运。儒家自由主义要避免这种灭顶之灾,成为无懈可击和起而可行的自由主义理论,务必具备两个条件:

一、在学理阐释的基础方法上转向。摆脱把单纯的自由民主的道德理念与道德追求作为社会政治中实现自由民主的基本动力的思维制

约;摆脱以历史主义的立场建构线性发展的自由民主历史自我实现的思路偏执;摆脱以认知上的“觉”即“德”的转进为制度的诠释限制。以求不急功近利地弘扬“德”之用,而能明自由民主之“智”,以为自由民主在认知系统上的“识”奠立基础,使价值判断与事实判断分流而出,以事实存在为判断价值信念的标准,而不是相反。只有如此,徐复观才能化解自由民主资源充足却无自由民主社会(中)而自由民主资源泛泛反成自由民主社会(西)的逻辑矛盾,以及原本以西方自由民主为蓝本却偏附会成本土固有资源的解释困局。

二、走出儒家—民主的对局观。视儒家与民主的二元对应为思维的历史陈迹,并基于对儒家自由主义理论构成根本性挑战的三个发现,将经济因素引入儒家与自由民主因果解释链之中。<sup>①</sup>这种引入,既注重儒家“道德的人”与“道德的社会”的和谐一致,“自由的人”与“民主的社会”的协和关系(而非西方的“道德的个人与不道德的社会”、“自由的人与受民主压制的生活”的对立),但同时更强调,通过市场经济产权的明晰化,个体所有权的落实,社会利益配置的公开化,资源分配的个人均衡,以及产品分配的按质论价化,在塑就一种个人利益在市场价格机制中可以充分满足的基础上,对权力、对自由、对民主真实地能够产生道德觉醒并坚韧地追求的“道德的经济人”,使儒家自由主义视野中处于经济悬空状态的人落实为真实状态的社会人。如果这样走得通,那么,徐复观单单以道德支持的自由民主,就可以获得经济的强大支持;单单以中西自由民主的相似性证明中国迈入自由民主社会,就可以获得市场经济将中西自由民主分辨并加以社会选择的现实动力。但是有必要指出的是,日本及亚洲四小龙一类“东亚模式”并不是这种三点式融会的楷模。因为由强控政治主导的市场秩序与儒家思想结合的民主,根本上是有害于人的自由的。东亚模式中的自由,基本上是一种牺牲了政治自由,而仅由政府恩赐给经济流通领域里有限自由的自由形式,所以,东亚的民主程度也是极为有限的。因为,按照哈耶克的理解,对市场的任

<sup>①</sup> 这种观点笔者几年前曾有虑及,但表述上直接受刘军宁先生的启发。参见霍伊:《自由主义政治哲学》,刘军宁译序,三联书店1992年版。但是,笔者以为在儒家如何引入市场经济于民主解释及其范例上,与刘军宁先生的主张是不同的。

何干预,既损害保证自由的价格功能,又因为干预使干预者获得市场失效的理由从而胡作非为<sup>①</sup>,故而强控状态下的自由,要么是“伪自由”,要么是“被剥夺的自由”。因此,儒家自由主义要能成立,要获得经济因素的支持,只能建立“儒家思想一个人主义的经济秩序—民主”的关系网络,舍此别无他途。对哈耶克的这一最重要的自由启示录,殷海光完全忽略了,他只注重了哈耶克对自由本身的逻辑分析。可以说,哈耶克为殷的西化自由主义提供了一个几乎排除了内容的逻辑框架,但却为徐复观等儒家自由主义提供了现实出路。

但汲纳市场秩序的儒家自由主义命运还是一个未知数:或者焕然一新,或者被其颠覆。

---

<sup>①</sup> 霍伊:《自由主义政治哲学》,三联书店1992年版,第104页。

### 第三章 社会政治儒学的重建：关于“儒家自由主义”的理论期待

以现代学术分类的眼光去衡量传统儒学的基础理论结构，可以将由“内圣外王”粘连在一起的儒家思想，分解为个体心性儒学和社会政治儒学两大部分。进而，“现代学术光照传统儒学，其创造转化的历史重建工作，也就可以分化为个体心理儒学或道德形而上学的重建，与社会政治儒学或政治哲学的重建两个部分。就前者而言，现代新儒家学家在20世纪持续一个世纪的理论致思，已经颇有创获。但就后者来看，现代新儒学的回应则相形乏力。为此在笔者认同传统与现代的复杂关联性的基础上，以社会政治儒学的重建为中国现代社会政治理论建构的前提条件之一，提出“儒家自由主义”的理论构思<sup>①</sup>，用以接通传统社会政治儒学与现代道德—政治哲学，并在此基础上为现代中国社会理论的建构初作筹划。

#### 一、问题的发生

本章所据以言述的问题，是一个“现代”问题。<sup>②</sup> 换言之，在古典中国社会按其固有方式运作的情况下，作为古典社会的意识形态，古典儒学以其“内圣外王”的理论结构与人已兼治的双重功能，已足以满足社会运作的精神动力需要。古典儒学与古典社会基本正常的互动史，证明

---

① 本章是在哈佛大学燕京学社1999年春季学期的“儒家自由主义讨论会”所作演讲的基础上写成的。原题为“说儒家自由主义的可能性问题”。讲稿之能成文，得益于会议主持杜维明教授和与会的海峡两岸学者。在此，特致谢意。

② “现代”是一个颇富争议的理论设定与社会运动。在本文题旨下面，“现代”乃是一处正面辞藻，或许这会受到现代正当性的学者的质疑。但是以他们超越现代的祈求而言，首先进入现代才能图超越，因而，本文题旨并不与他们的祈求完全抵触。

了这一点。在这种情形中,是不会产生一个儒家思想彻底重建的问题。从这个特定意义上讲,儒学的后起思想家只需要适时地将其运行功能进行调整,就可以与社会运行处于一种基本互适的状况。古典儒学之能够在理论形态上富有连续性地显示为原始儒学,西汉儒学、魏晋玄(儒)学、宋明理学的具体思想形式,同时,以其对古典社会日常道德生活的整合而收拾人心秩序,以其对社会政治运行的重大影响而收拾社会秩序,从而两个层面上,构成为这一判断最省力的证据。当然,在古典儒家思想的演变史上,它也经历过相当严峻的思想挑战,这种挑战甚至成为古典儒学功能调整的直接思想动因。从形而上学视角讲,先是道家,后是佛家,对匮乏形上致思,多以切近的日用人伦省思问题的儒家,构成思想霸权的威胁。前者,在魏晋时期,几乎遮蔽了儒家的思想光辉,儒学仅凭其家始经典《周易》对当时代思想发生影响。原始儒家(孔孟荀)的思想也不活跃于思想的舞台,不构成时代思潮的源头活水,魏晋思想家的主要思想资源“三玄”(《周易》、《老子》、《庄子》),道家原典三占其二。“玄学”之称,亦足见道家思想成分在当时举足轻重的地位与影响。后者,在隋唐时代,则完全掩盖了儒家的精神光芒。尽管有唐一代倡“三教合流”,力图使儒道释合力作用于政治的顺畅运作过程之中,但是,以这一时期佛家思想英雄频出,而儒家极度短缺思想创造人才,以及佛家思想发生着极其广泛的社会影响三点而言,佛盛于儒,事属不争。即使在这一时期力图捍卫儒家道德的思想人物,也不得不在佛、道寻求理论支援,苏轼等人的“出入于佛老有年而归本于儒”的思想经历,正是最好写照。而从形下的社会政治事务处理上言,早在先秦“迂远而阔于事情”的原始儒家之实际作用于社会政治过程的能力,就已逊于法家。但是,总的来说,在一部古典中国社会思想的“大历史”上,儒学仍能处于绝对的主流地位。首先,这自然与儒学的理论吸纳能力有关。儒学的开放理论姿态,使其足以纳入与自己完全相异乃至相反的思想观念于自身。魏晋儒道之争的思想家之判断与思想主流地位的获得,可以证明儒在古典社会的思想“力度”:王弼所道的“圣人体无,故恒言其有”可证前者;魏晋主流社会人物的儒而不取道,可证后者。而隋唐时代的三教分合,最终由宋明儒士以儒并佛道建构的理学,作为思想的时代休止符。至于法学,尽管其政治控制在秦时显然远胜儒家,但秦亡所导致的

历史哲学反思,使儒学教化式的政治致思,更能构成为追求“长治久安”的统治者的国策大思路。汉时社会政治治理上所取的“阳儒阴法”足证此点。人们通常认为,“阳儒”仅只表明儒家、儒学是统治者用以装饰门面的东西。其实,这一见解只是从浮面理解的结果。事实上,任何时代的政治活动都需要寻求支持或证明其政治合法性的理论依据,而任何构成为这一合法性依据的思想体系,才足以成为堪称主流的社会政治哲学。儒学之成为古典政治合法性证明的思想体系,证明了“阳儒”的功能绝非只是装饰政治门面而已。相反,证明了法家思想尽管能收政治控制之效,却无法提供政治合法性论证的理论构成局限。从古典思想与古典社会的互动史勾勒上可以看出,儒学儒家之构成难以动摇的主流地位与作用,正是由于儒学古典构成的特殊性:它在古典社会的要求面前,显现出某种适应这一社会要求的“自足性”。而法家形上论证的匮乏与道佛形下关注的乏力,使儒以古典人伦互通而可以上接形上建构、下治人伦日用的理论,顺理成章地构成主流思想体系,古典儒学以伦理问题致思,从道德形而上学角度接通本体论省思,以道德本体整合哲学问题;同时,又从政治问题下手,以社会秩序(君臣父子秩序等)接通社会政治的具体问题,由政治层阶复制天成秩序。从而,成功地将伦理与政治合二而一。古典社会的构成(以宗法血缘的天成秩序为基础)不变,古典儒家便只需以坚持基本原则来应付时局的变化(“道之大原出于天,天不变,道亦不变”是典型的表述)。就此而言,儒学显现为“变迁中的稳定”这一思想走势,而不会面临“动摇中的重建”这一思想困局,其人心秩序与社会秩序同时收拾的“全能主义”的自我理论定位,勿需彻底调整。

儒学重建问题的发生,是由于儒家儒学遭遇到了“现代”。“现代”并不是一个与儒学可以顺向相接的东西。从发生学上看,“现代”源自一个与儒家思想家建构其观念体系完全相异的文化传统,这一文化传统自有其发生史、演变史,它的自足性与儒家的自足性恰成对照。从类型学上讲,“现代”的要素构成与结构特点,也与儒学迥然不同。<sup>①</sup> 其一,它的

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《伦理政治研究——从先秦儒学视角的理论透视》一书第五章第三节“理论二型:伦理政治与法理政治”,广州中山大学出版1999年3月版。

本体论与宇宙论根据，依赖于现代科学所提供的分析论证来建构，是“自然”本体而非道德本体。由此，它的知识论不论是唯理论的，还是经验论的，都源自主体自我的道德体验，而植根于主体与客体的分立与前者对后者的对象化观察基础上，分析的与综合的，论证的与实验的都统一于客观知识而非主观体验之中；其二，它的追求目标不是一个由综合的道德意志整合“天—地—人”为一全整的观念与行为图式。它讲求不同领域的界分。在承认各种因素相互作用的前提下，更强调不同领域作用的差别性和领域界限的不可混淆性。比如，在知识的求取与积累上，它将信仰与理性，即宗教与科学划分开来；在治理社会政治事务时，将个人与公共，即私人生活与公共生活加以区别；在处理公共事务时，将政治、经济、文化、教育、传统、习俗加以界分，从而将各种社会要素的个别功能加以分解，使个别社会要素不致处于一种混同状态，从而使社会的动力学机制更形显明（而此岸与彼岸，私人与公共的同化，则可以大致视为是古典儒学致思的大目标）。其三，在界分私人与公共事务的基础上，“现代”将私人问题划分为个体自我自主的范围，从而不求以某种道德理念统合全社会人们的思想。所集中关注的问题，就变为对公共问题或公共事务的处理。人伦日用的伦理上升为公共道德，人心秩序的收拾与社会秩序的保障，不像儒家主张的那样具有内在的紧张关联。个人美德与公共道德有了界分。德性问题与政治问题有了割离。这样，加予个人的道德责任没有减弱，而加予公民的社会政治责任则相形加强；加予社会公众人物，尤其政—经权势人物的公共限制更加有效。在此，未曾由儒学区别的重要政治问题，在“现代”中获得了高度的重视，以致构成社会政治致思的轴心：一是带神圣性的自由理念之透入政经活动领域形成的政治自由主义与经济自由主义理念和行为方式；二是以保障这种自由而构画形成的宪政制度以权力的分化与相互制衡为核心，以三权的内部制约和社会对国家权力的外部约束双管齐下的运作方式；三是马克斯·韦伯所谓的“法的形式化至上性”（the rule of law）对实质化法律统治（the rule by law）的取代，所形成的法治秩序。“现代”迫使儒学面临古所未有的，来自另一全能主义观念系统的挑战：儒学不仅需要在形而上学的层次上回应“现代”本体论与知识论的问题性；而且需要在形下的社会政治层面，从观念与行为方式的两个维度，回应“现代”制度理念、

动作方式、生活样式的冲击。这不是儒学在古典时段经历过的形上层次对佛学道家的回应,形下层次对法家的回应那种“单线”作战的文化工程,而是一个必须面对另一文化的双层次同时挑战的“复调”文化事业。这促使坚守儒家立场的学人,必须偏离开儒学的致思主题,急迫地动员起内部的精神资源,去应付构成上与功能上均与己相异的另一文化传统的思想问题。也就是说,由于“现代”的形而上学与社会政治哲学,具有更使人理性愉悦,也更能解释“对象化”世界的效用,这对儒学产生了空前的迫压,使其不能加以正视,更无法对他们的挑战予以正面的应答。

于是可以说,儒学的“现代”景况或境遇是危机性的:不在形上、形下两个层次回应西方文化的挑战,它就可能无法证实自己在现时代的理论效度与行为效用。儒家面临的问题是整全的问题。而就儒家回应问题的具体方式而言,它务必按自身的理论结构,在“内圣”一面重建个体心性儒学,在“外王”一面重建社会政治儒学,并在重建的知识论上,成功移用逻辑的方法而扬弃其体验方法。自承儒家使命的现代新儒家。一方面,明确地表达了自己的理论使命,一是直面中华文化(儒家文化或至少以儒家文化为核心)的“花果飘零”,二是回应西方化挑战重建文化自信的“灵根自植”。另一方面,他们自觉地在形上与形下的双线上致思,除开早期代表人物对文化时局作出反应的比较文化学理论策略抉择之外(如梁漱溟),现代新儒家的第二代、第三代代表人物,大致都从心性儒学入手,回应“现代”(西方)文化的形上挑战,而从“外王”(尽管仍然怀抱由“内圣”开出的强烈期望)之学着眼,回应“现代”(西方)文化的形下进逼。从效果上来讲,前者的致思比后者的竭虑,更值得认同。从熊十力到牟宗三的理论致思,可以说现代新儒家的形上回应,不能说是完全成功的,但至少说是很有理论创意的。牟宗三从近代西方哲学的最重要代表人物康德那里,找到了西方现代申言道德问题最为卖力的哲学家,作为与中国哲学家对话的接口。康德的此岸与彼岸的界分,在牟看来引向了分立的“外在超越”,而儒家道德心性的内在自觉与践履德性,构成为“内在超越”,它是自足的,圆善的。姑且不论牟的论证问题,但是他起码在中西哲学各自特质上立论,较富效度地指出了儒家哲学与西方哲学异趣的独特之处。但就后者而言,以“以内圣开出外王”为致思方式的社会政治理论重建,则未收心性儒学重建之效:从弱的程度讲,



由于现代社会将个人道德省悟与德性践履归为私人问题,因为现代新儒学以“为自之学”论证心性修为问题,是可以成立的。从强的程度说,由于多元主义的价值已经得到了大致的公认,阐释儒学基本价值的心性儒学,怎么也可以作为一元而获得存在的理由。而在社会政治问题的解释上,致力于社会政治儒学重建的学人,寻找不到为自己理论阐释合法性或正当性辩护的目标理由。因此,其一,社会政治儒学的重建是无法回避的儒学重建的内在问题。其二,试图以道德、心性、修为“开出”、“坎陷”民主科学,不能成功地阐释私人与公共问题的不同,公共问题也难以得到有效的规范。牟宗三放弃早期的社会政治问题致思转向心性儒学,徐复观用儒学释自由民主而有的严重误读,都可以作为象征。其三,假定这种重建必须面对自由民主的挑战,而又可以坚持儒家价值,那么,二者的关联性如何有效建立?

## 二、何谓“儒家自由主义”

面对“现代”,使儒家与自由主义在社会政治儒学重建中发生了内在关联性。但是,这种关联绝对不是儒家固有价值 and 自由主义的政治制度安排的简单叠加。现代新儒家第二代代表人物在致力于社会政治儒学重建时,大致都在这一模式下面运思。<sup>①</sup> 牟宗三论证了儒家道德本体不存在内、外在的二元分离,因而是圆善自足的,必优胜于在二元基础上讨论道德问题的康德哲学之后,申言像自由与民主这样的现代政治价值,是内蕴于儒学构思之中的,只不过它缺乏一个形式架构,使其无法“撑开”。但是,只要经历“良知的自我坎陷”,即伟大而自足的道德良知自承的自我否定,科学民主便可以从儒学中顺利开出。徐复观亦认为,自由民主的政治价值及要求,是内含于儒学之中的。作为“身体主宰”的自由,是任何文化都不可缺少的,而儒学对此的阐释,更是自原儒来,就从未中辍。而且儒家甚至不缺乏对权力进行限制的思想理念。因此,为了实现儒家思想中内含的民主自由价值,亦有必要对儒家的已有思路

<sup>①</sup> 参阅郑家栋:《现代新儒学概论》,广西人民出版社1991年版。及陈少明:《儒学的现代转折》,辽宁大学出版社1992年版。

加以改造,使其“转进”到现代的人民主权、政治制度的民主状态。牟、徐的思路尽管可以有待商榷之处,但起码有三点是值得肯定的:其一,承认了儒家的社会政治构思的确存在缺陷,以至于非改进不可。其二,在对接儒家思想与现代社会政治理论之时,不是一种对传统的完全放弃,而是一种沟通和互涵的文化交流过程。其三,现代社会政治理论的价值诉求,不唯只在西方存在,在中国也同样存在,因而承诺了自由民主价值的普遍性。但是,就牟所论而言,他声称的“良知的自我坎陷”,将自由民主的实现,寄托于道德主体自我的省觉,仍然无法在人民主权的基点上,一开始政治运作,就对权力加以有效的分割与制衡,加以外部的限制与约束。这一“开出”,可能性甚低。即使开出,也难以确保异出者能长效地克己自持,从而完全避免从民主滑向专制的危险。就像所论分析,既然古典儒学本有自由民主的价值,那么何以在事实世界里竟无法实现?即使是按西方宪政制度模式从儒学中开将出来,那也不证明儒学“本有”这种文化功能,只能证明是“现代”文化驱动其进行彻底改造之后的产物。它是“模仿”的结果,而不是“原创”的成就。与其这样,不如直探西方“现代”社会政治理论构想与制度构设的堂奥,直接从文化移借中建构成中国现代社会对政治哲学和党政制度运作模式,而没有必要以“保持”为底色,来勾画儒家自由民主理论。因此,就“儒家价值+现代制度”导出的社会政治理论来讲,有一种对儒家和现代政治哲学“合则两伤”的危险。

于是,牟、徐之论引出两种批评与这种批评基础上的两种理论抉择:其一,站在拒斥儒家立场的现代学人,认为现代新儒家以内圣开外王,“返本”而“开新”的学术选择,在方法上是走不通的,在实践上是不可能的,因为古典儒学聚精会神思考的问题是道德主体在伦理关系网中的自我醒悟问题。“慎独”与“恻隐”都是私德建构,它无法与建立在私人与公共界分基础上的、探究公共道德与公共制度进行公共抉择的自由民主政治哲学,处于同一题旨之下。因此,此路不通,“老‘内圣’开不出新‘外王’”<sup>①</sup>。这一质疑,对现代新儒家的社会政治问题求解而言,意味着双重否定:一者对其对接儒家价值与自由民主政治哲学的努力,是一否

<sup>①</sup> 参见朱学勤问题论文,载《风声、雨声、读书声》,三联书店1994年版。

定;二者对于儒学基本价值在现代社会的功能问题,亦是一否定。事实上,这一批评影响了另一思路的产生,站在儒家价值立场的现代化学人,也认为儒学对时代的因应,没有必要在自己“擅长”的“为己”之学以外,去开辟一个人儒家价值政治关联的新论域。只要儒学能面对“现代”,解答如何“做人”的问题。在道德之我的伦理修为上辩明人的价值与尊严问题,就实现了儒学现代转化的理论意图。于是,有了“老内圣”就行了,“新外王”问题完全可以是儒学现代命运话题之外的问题。只要“老‘内圣’”足以自证其时代价值,就可以证明儒在“现代”能够自证其存在合理性了,这是现代儒学从现代新儒家第一、二代代表人物那种凸张的理论努力走势向后撤退而自愿收缩阵线的表现。

如果说可以既离开传统,直接移用“必须”移用和涵化的现代自由民主理念与制度,那么前者就可以成立。同样,如果说仅仅只承诺“内圣”的儒家价值,就自证了自己完整的儒家立场的话,那么,后者也就可以成立。问题在于,就前者而言,现当代的自由主义理论重要作家,都特别强调传统因素在自由发生效用的过程中,可起到的不可忽视的作用。哈耶克所重视的“自生自发秩序”,在相当程序上讲,即肯定了传统在自由秩序产生中的不可替代的功用。罗尔斯的“政治自由主义”之论,在特定意义上,即肯定了政治自由主义在不同文化传统中必然地发挥作用的的文化态势。就此而言,牟、徐奠定的精神方向是值得认同的。要说问题,就是对他们的论证方式有必要加以修正。转换视角,就后者讨论,收缩阵线是否就可以更有助于证明儒家理念的时代价值呢?未必尽然。因为,将儒学自限于“为己之学”,尽管可以收到在多元化情景下论证儒家价值的时代确当性之效,但是,出让了儒家的外王“地盘”,却更带来至少三个方面的严重负面影响:其一,肢解了儒家理论的整体结构。从而将儒家局限于单纯的伦理说。一方面,这不符合古典儒学的理论取向;另一方面,这也不符合现代儒学走出困局的双线作战要求:内圣正当性与外王合法性必须关联在一起,才可能富有理论力度与效度地加以回答。舍弃了“外王”学,等于舍弃了儒学之用。儒学有“体”而无“用”,也就难以被认同为承诺儒学立场的理论主张了。其二,扭曲了儒学的效用结构。儒学既着眼于道德主体自我的伦理修为问题,从而有助于提升人的伦理境界。同时,儒又发挥着对现世政治的批判作用,引导着现世

政治的实际运作,从而成为具有“经世致用”色彩的社会理论。假若只是保持其“为己之学”的理论特质而放弃其发生功用的社会向度,那么,儒学便萎缩成为构筑伦理政治乌托邦的理论:在提升人的伦理境界上,只能讲“经”而不能讲“权”,即只能无条件地向更高的伦理境界递进,而不能与现世和合相处中实现人的价值与保持人的尊严。在干预现实社会政治生活时,只能发挥伦理批判的功能,而不能发挥建设性的政治介入作用。这样,儒家只能提供“学”,而不能论证“用”。显然,这不符合儒家全能主义的理论自我定位。其三,弱化了儒家回应其理论挑战者的力度。就儒家的“现代”处境来讲,它所面临的挑战,不唯是心性层面的,也是政治层面的。因而,它对应的回应,也就不能只停留于前者而止步不前。其实,以一个观念体系之具有充分效用与否,制约和决定了它的生存与发展空间,乃至影响了它的基本认同而言,儒学的“现代”困境可以称之为“效用”困境,对“做人”的效用来讲,它要重新发扬整顿和收拾“人心”秩序的作用;对“为政”的效用而言,它要再次启动整顿和收拾“社会”秩序的功能。缺乏任何一个方面,儒学就难以令人信服地证明自己的时代效用,从而唤起人们对它的认同热情。就此三者而言,现代儒学是无法回避它与现代社会政治哲学的关联性问题的。<sup>①</sup>

这就注定了儒家与自由主义的正面相遇问题。在这个特定的问题视角,我们发现从梁漱溟到牟宗三、徐复观以至于杜维明,对于儒家思想与自由主义关系的高度领悟<sup>②</sup>,与他们对心性儒学与现代道德形而上学关系的深刻领悟,一样值得人们赞赏。当然,对问题论证的信度,则是另外的一个问题。只是当我们确信现代新儒家精确地把握住了儒家与自由主义关联性的问题确当性之后,我们才可以找到有助于中国迈向“现代”的理论建构门径。而在求解这一关联性时,我们则必须回答两个问题:在因应心性问题时,心性儒学发挥了重要的理论引导作用,这方面现代新儒家取得的成就也大致获得人们的认同。而在因应社会政治问题时,为什么又是儒家与自由主义的关联成为儒学重建,乃至“现

<sup>①</sup> 这是自陈持文化保守主义立场的中年学者陈东的主张。

<sup>②</sup> 牟、徐对自由主义政治哲学的高度关注可资证明。而作为儒学第三期发展的倡言者,杜维明教授则在哈佛大学1999年春季学期亲自主持了长达一个学期的“儒家自由主义”研讨会。

代”中国社会理论建构的问题轴心,为什么不是道家与激进主义,佛家与保守主义来发挥这种作用?此其一。其二,设若“儒家自由主义”是一个可争论的问题,它的所持究竟是什么?同意牟、徐二人奠立的精神方向,是否就意味着同意他们的“儒家价值+宪政制度”的思维路向?假定不是,这一理意的正当性资源又何在?前者,是一个问题何以发生的问题;后者,是一个问题如何有效论证的问题。

就第一个方面而言,我们可以先将问题所关涉的中西方思想或思潮作一二分观。之所以我们在讨论当代中国“现代”社会理论建构时,搞出的古典思想资源是儒家,而搞出的西方思想资源是自由主义,首先,这是与二者的思想构成直接关联着的,从古典儒学来讲,它以人伦为思想的出发点,上及伦理的本体构成,而形成道德形而上学,颇富哲学意味;中及社会政治制度的建构,而形成了儒家的社会理论,蕴含理论机制;下及社会日常生活秩序的建构,而形成了一套生活哲学,包容了整合功能。而佛道两家关注的大致是形上问题,对个体的生命寄托的重视,远远胜过了对社会政治制度的写照:假定建构“现代”的社会理论,有必要去文化传统中寻求精神支援的话,舍儒家别无他者。而从西方现代思想史看,对社会运作发生最效用而又相对积极的思潮,除自由主义外,别无二家。激进主义确实从不同视角,或从不同立场,提出了“现代”社会有力地批判的观念,但在付诸实践过程后,却表现出缺乏建设性无益于现代文化成就积累的特性。与此相关,保守主义的理论旨趣落在对传统的价值呵护上面。尽管说尊重传统是现代合理行动的必要前提,但是,太注重传统的力量和惯性的续祚,会多少妨碍在试错中的演进。保守主义必须与自由主义勾连在一起,才更显示出理论活力的西方现代思想征候,多少证明了保守主义可以成为全面阐释现代社会问题的理论局限之不容否认。其次,从现代中西思想交通史的成功经验来看,选择单纯的反儒家传统的西式激进主义的思想立场与行动方式,与选择单纯的尊崇儒家传统与西式文化保守主义观念主张与行为进路,对中国的“现代”进程是有较大的负面影响的。尽管从批判现代主义的眼光来看,是否能够简单确认现代立场是一个值得讨论的复杂问题。但是,以对“现代”的超越必须首先是“现代”的社会进程阶段说而言,如何有效地促进中国的“现代”进程显得更为重要。就此而言,立足于传统

而又兼纳自由主义这一“商业文明的哲学”(拉斯基语)<sup>①</sup>的“儒家自由主义”,应当是“最不坏”的理论大思路与实践大方向。

从第二方面申而论之。“儒家自由主义”的证立,首先遇到的问题还不是其理论蕴含的揭示,而是这一概念的清理与精神方向的确认。就前者而言,“儒家自由主义”这一概念面临两个质疑:一是站在儒家价值立场的质疑。似乎“儒家自由主义的命题,将儒家作为附属于自由主义的一翼,儒家色彩太弱而自由主义色彩太强。将之转而称为“自由主义的儒家”,似乎更能满足证成儒家的“现代”社会理论的观念与价值欲求。二是站在自由主义立场的质疑。以“儒家自由主义”的证立而言,儒家与自由主义的相互需求应当是论成的必要条件,似乎还未有确实的思想史证据加以证实。因此,与其强行将自由主义与儒家捏合在一起,不如直接移用自由主义及其内在要求的宪政制度,或许更切合“现代”进程中的中国的现实需要,以免理论上的“叠床架屋”增加实践上的更多障碍。就前一质疑来说,是一种繁琐哲学的质疑,因为儒家与自由主义的对接,乃是一种价值互熔的思想沟通与对话,不应先存一个价值上确认归属,在优势上判出高下的“先入为主”之见。因而,不论是以“儒家自由主义”或是以“自由主义的儒家”称呼打通自由主义与儒学的理论行动,表征的都是在“现代”背景下,创造性转化儒学,而使其能够发挥自由主义在其原生文化语境中所已经发挥的理论思考。就后一质疑而论,它确实抓住了儒学在表面上确实更需要自由主义,以充实其社会政治论说,并使自己的论说更显“现代”性的思想史事实。但是,自由主义作为一种需自证其普世性价值的完整性社会政治论说,它不可能只是在足证其有效性的西方文化语境中,寻求理论支持。古典自由主义在这样的语境中,已经最充分地利用了这一文化语境中的精神资源。任何在当代全球化趋向日显、多元化格局日明的世界格局中,尝试重构自由主义理论的思想家,都不得不面对自由主义自证其普世性价值时与其他文化社会传统的沟通对话问题。在这个特定角度讲,自由主义理论要证明其在世界一大文化传统的儒家中国的价值,就必须处理其与儒家的思想关联问

<sup>①</sup> 拉斯基讨论自由主义的专门著作。《The Rise of Liberalism: the Philosophy, Business Civilization》(New York and London: Harper Brothers Publishers, 1936).

题,说这是自由主义对儒家的需要,不属过分。就此而言,致力于“儒家自由主义”的建构,乃是致力于创造转化儒家,以使其获得生机,同时也是弘扬自由精神,使自由主义获得世界性活力的具有双重收效的理论活动。

而就“儒家自由主义”理论致思的精神方向而言,我们再次确认牟、徐奠定的精神方向,这一确认,是基于三个理由:其一,就儒学的现代重建来讲,由于心性儒学的重建在最低限度上可以从价值多元的视角证立。因而,关乎儒学的社会认同问题所系,就是它能否成功对接“现代”社会政治哲学。直接而言,即对援“现代”工商社会哲学自由主义。因为这一证立不是在这个体心性中寻找证据,而是在社会进程中获得证明。这是大家可以共同感受的公共结果。迄至目前为止,这方面现代儒家的致思尚未获得人们的广泛认同,理论任务相形繁重起来。其二,就儒学建构其“现代”社会政治理论的取向而言,只有到以人权为出发点,以权利哲学为重点,限制权力,实行宪政的现代自由主义政治哲学中,寻找理论的具体支点,儒学才能寻找出支持其“博施济众”政治理想的可靠制度安排。由牟、徐,尤其是徐确认的自由理论价值,正是儒家把握住了社会政治儒学重建的理论关节的标志。对此,只能承继而不能扭转。其三,就自由主义在中国“现代”进程中发挥效用的文化语境而言,它必须与传统中国文化语境中发挥意识形态功用的儒家对接,才能获得其生长的文化土壤与水分。否则,自由主义在中国的移用,就是一种无源之水可不竭,无本之木可参天的乖谬现象了。但是,牟、徐的具体证明方式则是应当改进的。这种改进,大致上有以下几个方面:其一,在文化心志上要调整“你有我必有”的心理定势。这种心理定势表现在确认西方现代文化的自由、平等、民主、法治等基本价值的前提下,不是去积极引进、沟通对话,确认中西差异,进行打通对接;而是依样画葫芦,将“传统”的文化理念或行为方面直接解读为“现代”的文化理念与行为方式。牟、徐之苦心构思的“开出”法,与现代中国政治运作的实际经验的完全脱钩就表现出这一文化心态的局限性。其二,在论证方法要调整“比附中的优胜”的思维进路。即抓住儒学思想传统中已有的一些类似于自由民主(前者如反强制,后者如尚民本)的理念,并认定只要它一实现,便必然比西式自由民主更为优胜。这一“论证”基本上是建立在虚

拟基础上的。其三,在思维方式上要调整“当世外言述”的取向,即只是在理论逻辑的演绎中推论儒家自由民主的兑现或落实,而不对自由民主所必然依托的各种现实政经条件进行追究。其实,自由主义之成为“现代”社会富有信度和效度的主流思想,与其说是某几个自由主义思想家理论致思的结果,不如说是“现代”社会进程实际筛选的遗留。因而,对接儒家与自由主义,眼光应当向下,向社会实践;而不应当向上,向理论推导。<sup>①</sup>

在此基础上,我们可以对“儒家自由主义”这一概念下两个意义相通、而各有侧重和所指的“定义”。一个可以称之为“强势的”儒家自由主义定义。这一定义的儒家价值取向更为明显。它是指完全鉴于古典儒家精神资源基础上的,以儒家价值为依归,对自由主义价值作出儒家式承诺,即以民本解民主,以“为仁由己”和“自做主宰”解自由而形成的“自由主义”的而非鉴于“激进主义的”或“保守主义的”立场的理论言述。这是牟、徐式的“儒家自由主义”。另一个则可以称之为“弱势的”儒家自由主义的定义,这一定义的儒家色彩相对显得浅淡一些。它是指将传统中国统合,而视之为“儒家中国”,从而,动员任何文化传统中的思想资源用以诠释和对接自由主义,并在此基础上形成的带中国色彩的自由主义理论。这两个定义都共同维系着一个信念,即社会政治儒学的重建与自由正义理论的紧密关联。但是,前者的价值优先性与目标明确性特点更强,后者的论证迫切性与引介实用性特点更明显。应当说,在接通自由主义与儒学的理论尝试中,前者是远期目标,是论证目的;后者是近期意图,是可行方式。设若我们在任何程序上能对接儒家的为己——人我之学,将社群价值、伦理关怀、为政道德紧紧透入到“中国的”自由主义理论的诠释行动之中,使之构成社会政治儒学重建、儒家自由主义的理论成分,那么就可以说,儒家自由主义在较弱的说法上就成立了。据此,才可以期望“强势”意义上的“儒家自由主义”的诞生。因而,在理论策略的选择上,有必要依于“弱势”的意图而作“强势”的论证。

<sup>①</sup> 参见本书:“论自由主义的成长:汉语语境中的言述”。



### 三、证立机缘

“儒家自由主义”理念的成立与否，不仅关涉到上述理论的确当性问题，而且还涉及到复杂的理论疏理与具体诠释工作。对于后者而言，必须首先对古典儒学进行清理，以使其能够具有“现代性”，从而为它与现代学术的接通奠定可靠基础。同时，又必须在与社会政治儒学的重建目标确认，理论阐释要求相协调的前提条件下，一方面积聚起可资利用的理论资源，另一方面增强推进这一理论阐述的各种社会阐释的各种社会条件。因此，“儒家自由主义”的论证，就有必要在两条平行线上同时下工夫，以使其在汇合之处形成“儒家自由主义”的观念体系。

一条线是开掘与“儒家自由主义”相关联的古典儒家的“内在资源”。这种开掘，又是从双维度上着手的。一个维度是，古典儒家的哪些主张或命题构成为它的社会理论内蕴，个体心性儒学与社会政治儒家之间可不可以直接打通，以从中析出通贯个人领域与公共领域的理论原则？另一个维度是，古典儒家的某些主张可以与现代社会政治哲学接榫的话，需不需要进行一些基础性或前提性的转换工作？换言之，“创造性转化”是不是必需的，怎么进逼成功的“创造性转化”而不流于一种愿望或比附？

另一条线是积累有助于接通古典儒学与自由主义理论的“外部机遇”。这种积累，构成为人们致力于沟通二者的现实动力。这既是因为理论性的动力来自于实践理性的要求，也是因为社会理论的产生与证立总是与社会实际运动相勾连的状况而决定的。而这类外部机遇，最重要的一点就是当下的政经格局要求什么样的社会理论作为其正当性的辩护与合理性的阐释，其次则是所要求的这一社会理论是否具有其产生的思想土壤，即思想时局对其而言是良性的还是恶性的？再次则是由于“儒家自由主义”毕竟是中西思想沟通对话而凸显出的话题。因此，西方原生的自由主义话语是否已经较为充分地展示了自己的理论内蕴，并且在与自己的论争“对手”对话的过程之中，是否已据有坚守得住自己理论原则的较强力度，构成为这种对援的理论前提之一；同时，西方原生的自由主义思想是否已经借助于文化传通，而为中国学人所较充分的

认知与把握,以至于可以较为从容地站在自己民族文化的立场与观察视角,将二者有效对接起来。这构成为对接儒学与自由主义的文化交流前提。

首先分析第一条线上的问题。从这一条线的第一个维度切入问题。我们首先得辨析,古典儒学的基本理论结构是“内圣外王”,事实上在这种思想的推行过程中,从追求“内圣”一端入手而繁衍为心性儒学一系,又从“外王”事业一端入手而拓展出社会政治儒学一支。两者尽管没有绝对割离开来,甚至有时候有相当紧密的关联,但是,其理论致思各有侧重点则是不容否认的。析出社会政治儒学的理论资源的工作,重点是在后者。然而,内圣学,或者说由思孟开其端绪而由宋明心学弘大其原则的儒家心性哲学,又并不是不关注外王事业的,它只不过更重视个人领域(内圣)与公共领域(外王)的直接便捷而不可靠的“通贯”而已。它代表了古典社会政治儒学的价值立场与阐释社会政治问题的基本理论取向。思孟陆王一系的“内圣学”,强调任何个体的善性良心之发动作为行为正当性的唯一抉择特质。子思的“诚”,孟子的“恻隐之心”,王阳明的“一点灵明”,都是足以断定行为正当性的,都是行为正当性的判准。但是,思孟陆王的“外王”言述,就不如其心性诠释那么具有力度。孟子以“反身而诚,乐莫大焉”奠立的仁心,推导出“仁者无敌”,仁人统治即“天下皆悦”。这中间的制度安排大都缺席,或者非常幼稚,比如仁政举措中的井田制构思一类。<sup>①</sup>王阳明有大志既“杀山中贼”,在宋际的政治操控中发挥了作用而又总结原则,但焦虑的中心,则仍是“杀心中贼”。心性儒学有将外王的社会政治问题内归为人心的伦理决断问题的思维共性。就此而言,它不能构成对换儒学与自由主义的主要传统资源,因为如此的话,政治问题就包容了道德心理活动之中而隐而不彰。这种对接的主要资源,存在于儒学阵营中的“外王学”一支的理论言述之中。古典儒学的“外王学”,由于在其言述的基点上是内圣学或心性儒学提供的,同时它在言述的过程中表现出对于外王事业即政治问题的处理予以太多的关注的特点,几乎失落了对内圣前提的阐释,因为长期以来被排斥在儒学道德之外,没有引起人们的足够重视。加之“外王

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《伦理政治研究》第二章第二节。

学”的一些阐释者观念中据以为根据的东西在常识看来有些许荒诞不经之处，因此，在社会政治的重建过程之中，人们总是宁愿到“内圣学”或“心性儒学”那里去强索社会政治理论资源。这需要调整和转变。可以指出，社会政治儒学的重建，其传统资源主要存在于“外王学”之中，尽管“内圣学”中言及外王的内蕴也值得重视。

古典儒学的“外王学”，主要是荀学，其次是公羊学。<sup>①</sup>前者，以其对公共礼法的较为系统的构想，成为古典社会政治儒学的中坚。后者，则以其对政治活动合法性基础与正当性资源的高度关注，成为古典社会政治儒学铺设制度的重要思路。就前者论<sup>②</sup>，荀学直接从政治要求立论（这是他就战国政局审时度势作出的理论抉择），一方面，他以“有儒”或“无儒”作为自己政治认同的基本标准，表明了他的儒学立场。另一方面，他对公共礼法的构思，即对“礼制”原则与制度的设计，则使他成为早期儒学中最具有政治智慧的人物。他从性恶出发，设定了政治控制的必要性，又以“善伪”立论，提供了政治控制实际可能性的基础，然而，他把政治控制系统礼制，根植于人心，同时又凸显出“礼与刑”的两手，并通过“群”与“分”的辨析，提供了统治必要性的证明。在此基础上，他对“王者之人”、“王者之论”、“王者之制”、“王者之法”加以勾勒。荀学的政治切近性，既由他的这一言述思路而证明，也由他的学生韩非、李斯的变形利用促成了秦的一统天下而佐证。荀学是儒学的政治哲学。这理应构成对接儒学与自由主义的主要古典思想资源。就后者讲<sup>③</sup>，董学以阴阳五行家的宇宙图式为思想模式，对天人关系作紧密的勾连；并以春秋公羊传的“微言大义”为历史政治议论的凭借，对天人相与、天人谴告的政治合法性原则与正当性依据，进行了紧扣当时代政治问题阐释。公羊董氏学对社会政治儒学的理论意义在于：它直接从人的社会政治活动正当性与合法性问题出发，接引权威性的资源“天”，来对政治问题加以论说，并借此铺排了一套“法天而治”的政治制度。这对不太关注“超然”的政治合法性依据问题的儒家来说，是一个重要的拾遗补缺。就此

① 就其较具有“正规”理论形式的阐释而言，则主要是董（仲舒）学。

② 参见任剑涛：《伦理政治研究》第二章第二节。

③ 同上。

而言,它亦应构成古典社会政治儒学思想资源现代开掘的组成部分。

当我们将个体心性儒学与社会政治儒学的关系与现代社会政治哲学的部分内蕴端出以后,所需要进一步讨论的,就是在与自由主义政治哲学沟通、接榫的时候,如何对待古典儒学试图打通私人领域和公共领域的思考准则。仅从现代政治哲学的原则出发,划分私人领域与公共领域,促使社会与国家的分化,是不可轻易出让的理论思考的前提条件。否则,自由主义政治哲学之捍卫权利和限制权力的基本思路就难以成立,并无法构成宪政制度架构的思想基础。为此,在总的思考框架内,我们不能延续儒学的这一思考方式。但问题似乎可以有另一面。如果看到私人领域与公共领域的活动者,都是要以某种德性来制导个体行为的构成因素的话,那么,属于私人领域的个人美德问题,未必不对作用于公共领域的公职人员发生影响作用。因此,从“底线”出发来讲,公私领域的划分可以促成人们集中精力处理好社会政治问题。因而,这是一个非坚持不可的道德资源。就此而言,这一划分本身又具有某种相对性。古典儒学兼综两个领域的某些思考成果,就可以有某种作用余地:最简单地举证一点就是,公职人员的个人美德对履职状态的影响,就需要强调克己尽职的古典儒家伦理贡献思想资源。

由此,在与自由主义政治哲学对接的过程中,“创造性转化”构成为儒学资源再开掘的思想方法。当然,问题不在要不要“创造性转化”,在这一点上当代中国各主要思想流派分歧不大。问题在于,如何才能可能“创造性地转化”?作为第一条线的第二个维度,这是一个让人困扰的维度。因为成功的“创造性转化”是一个实际的社会政治过程才能加以证实的问题,然而,它又是一个需要思想家在社会政治过程的进行中,给予理论说明的问题。对于思想家而言,理论上的“创造性转化”不唯是一个思想任务,而且是一个社会体认。作为一个思想任务,他们需要完成根据时代提出社会政治问题的理论阐释,该发掘本土文化资源的就发掘,该引介相异文化传统观念的就引介。在此,核心的问题是,引介是中心,发掘是从属的时候,如何能保其引介的“原汁原味”而又与自身文化观念合宜相容。牟、徐承诺了民主的必要性,但他们还处在以之与本身文化传统相“格义”的阶段。因此,引介自由主义政治哲学还有必要从相似的引介佛学的魏晋状态,提升为隋唐—宋明高度。而作为一个

社会体认问题,“创造性转化”需要确认的社会事实是,古典儒学所赖以维系和发生作用的社会机制,已经发生彻底的改变。“现代”的政治经济等制度铺设与运作要求,也与儒家的思路有相当的距离。因此,“创造性转化”不是一个愉悦思维的智性要求,而是一个社会运作的现实催迫。于是,这种“创造性转化”就只有在把握下述三个方面的要旨的基础上,才可能有希望兑现:一是思想的转向,二是重构的设定,三是思想的安顿。就第一点而言,鉴于“儒家自由主义”立论的思考,有必要完成四个转变:其一,理论形态上从心性儒学向政治儒学的转变。这是指,不能以处理心性问题,求解道德形而上学问题的方式,去处理社会政治问题。而应当在心性与政治之间加以适当的割离,让隐而不彰的社会政治儒学从庇护其存在的个体心性儒学中解放出来,从而为“儒家自由主义”的出台提供思想空间。其二,在理论内蕴上从道德形而上学向政治伦理学的转变。这是指,不能以道德本体直线贯通形上领域和形下领域。要将二者的学术界域与学术主题加以分离。前者,提供普适的道德规范;后者,提出适用于政治活动、社会行为的特殊规范。二者虽同属于规范伦理学,但是因其规范对象差异,两者在理论上是有重大差别的。仅就学科特质讲,前者的人文学特色强,后者的社会科学色彩重。其三,思想的聚焦点从理论致思转向实践探求。这是指,不能以单纯的书斋求索去解释社会政治问题。社会政治问题首先是实践问题。因此,要面向现实的经济格局思考问题,要形成具正当性机制的儒家外王学的“对策”思路,要有具合理性根据的儒家“经世致用”的“介入”行动。其四,在思想构成内蕴的基本指向上从“为己之学”向公共哲学转变。这是指,儒家以往聚精会神思考的个人道德修为问题,应当交给个人伦理学(personal ethics)去转换重铸。而将自己的理论兴奋点转到公共伦理学(public ethics)上来,从而为社会政治儒学的重建开展新的思想主题。

就第二点讨论。社会政治儒学的重建,有必要重新设定儒学的一些基本价值准则。这些价值准则大致有:第一,从伦理自由到政治自由的价值转换,即跳出在道德形而上学范围内讲人心自由的框架,而进入政治活动领域分析政治自由的可能性与保障条件。第二,从权力的自我限制到权利优先情形下的限制权力的转换。古典儒学不是没有思考公共人物的权力制约问题,只是它将这种制约力量较为单纯地寄托于权势人

物个体自我的伦理醒觉上面。于是,它就不得不走一种圣贤政治,并无法在理论上提供避免暴君专制的预防措施而只能追究暴君出现后的正当制裁手段。因此,社会政治儒学的重建必须逆转这一思路为,从权利出发限制权力,以可靠而周密的外在约束,来保障权势人物的公共道德水准。第三,从重视集群价值到着重个人权利的转换。古典儒学在社会基础上立于宗法血缘关系,在人我关系之网中定义人的概念,因此,它极易显示出以集群价值的优先性掩盖个体价值的绝对性的特点。古典儒学不是不讲个体价值,但是它只是在道德修养的个人主体意义上讲的。而从集群优先和道德个体转置为个体优先和个体本位,则是社会政治儒学重建得以为自由主义论说提供沟通余地的前提条件。在这里,并不见得就必须完全放弃儒家的集群价值优先观念。最理想不过的是将集群个人价值对等安置,避免单向偏执。第四,从价值通贯的思维方式向价值分层的思维方式的转换。古典儒学重视个体自我的伦理修为之从个体向家庭、向社会、向国家的直线贯通,“格、致、诚、正、修、齐、治、平”的八条目所呈现的线性递进关系,明显地表现出古典儒家的这一特质。在社会政治儒学的重建中,价值分层问题构成为儒学得以合理处理不同价值对象的地位与功能问题,从而有效处置社会政治问题的方法条件。这就要求社会政治儒学承认国家与社会、个人与国家、权力与权利、自由与规制、民主与法治的诸种价值的差异与辩证关联。在此,“集体的、批判的自我意识”可以起一个中轴线的的作用。而正是从这里,第三点所着意强调的社会政治儒学之思想的安顿处,也就豁然显现出来。它有必要安顿于三块基石上:一是权利基石,二是个人基石,三是政治基石。总的说来,它必须基于社会进程或变化社会的需要,来确定其理论思考的方位,确定其新的理论原则。

于是,第二线索上的问题就凸现出来了。虽然说社会政治儒学的重建,在理论上主要依托于它自身理论的更新。但是,从其据以重建的基本动因而言,则是因为它的理论效用应付不了外来理论的强有力效用的挑战。就此而言,社会政治儒学重建的外在机缘,一点也不能比其内在资源的开掘受到轻视。在这种重建的外在机缘中,处于第一优先位置的,是社会格局的变化。假若当代中国仍然处于一个以宗法血缘为根基,以小农身份为个体代表,以集权、封建政治为社会动员方式,以区域

相对自足发展为社会运作方式的社会大格局之中,那么,古典社会政治儒学为也就可以在维持其基本理论准则的前提下,从容修葺理论大厦。但是,中国社会被迫迈向一个以契约为基础,以公民为特征,以工商业为社会运作动力,以分权制衡为社会组织方式,以“全球化”为社会存在格局的“现代”社会。这样,古典社会政治儒学的基本思想原则与行为方式,就不得不改弦更张,加以重构。如果说以17世纪为历史起点,中国处于这两个社会类型的转换状态,而成为一个转型社会,就由社会提出了重建儒学的要求的话,那么,20世纪70年代末肇始的改革开放进程,则日益将中国带进一个“现代”社会。在此情形下,变迁社会给社会政治儒学提出的重建任务就显得更为紧迫了。社会格局的变化,构成为社会政治儒学重建最深厚的动力。而作为“现代”社会主流意识形态,尤其是持续发展社会的意识形态体系自由主义,则构成儒家中国迈向“现代”社会的“儒家自由主义”之理论建构的直接机缘。“儒家自由主义”是可期望的“儒家中国”进入现代时获取传统社会政治思想资源,而又兼得“现代”精神支持的理论形式。就此,又引出一个在这种社会格局之下,对社会发生正面的积极影响的思想之成长的思想条件问题。设定“儒家自由主义”乃是“现代”中国“应当”认取的理论形式,但是,未见得这就能顺带证明它的确当性,并获得思想界的认同。因为,某一社会政治理论之滞后于某种社会运作方式的需要,常常是这种适应已然较为充分地显现出来,才为人们所认知的。而在这一理论与这一社会还处于实践筛选理论的互动过程之中的时候,人们是很难乐意认同这一理论的,这一理论还必须在与各种主张的论争中,来争取理论空间和寻求作用之机。在西方社会“现代”起的十七八世纪,自由主义政治哲学还仅仅是诸种社会政治主张的一种未显理论力度的一种,源自英国人的这一社会政治主张在当时的理论魅力与社会功用,远抵不上法国大革命的精神魅力与社会动员效果。但是,到19世纪西方社会在自由主义政治哲学影响下持续发展,并由功利主义的自由主义政治哲学诠释,对西方进一步发展提供精神动力,人们才公认自由主义政治哲学对一个商业社会的不可或缺性。今天的中国,也正处于“现代”的起点上。因此,“儒家自由主义”这种意欲既得传统精神优势又兼“现代”思想长处之理论主张,也无法获得理论生长的最宽松条件。但是,如果中国社会的

“现代”进程能够持续下去的话,它将对这种理论努力予以最好的鼓舞。因而,具有现代感而又能审查历史经验的学人,自能感受到这一理论生长的良性条件。诚然,“儒家自由主义”是儒学与自由主义共生创造出的理论形态,这也就注定了它的生长,既依赖于儒家相关思想资源的开掘,也依赖于自由主义思想的准确把握与顺利传通。于是,“儒家自由主义”证立的外在机缘就少不了传通西方自由主义思想的这一方面。这一传通的效用,取决于两个方面,一是西方原生的自由主义以其充分展示的理论内蕴,使儒学中人得以充分领略它的理论底蕴;二是儒学中人能够准确把握自由主义的精神实质,用以与儒家和中国社会进行理论与实践的双重对接。就前者来说,西方自由主义思想已展示了“现代”发展之初的适应自由资本主义时期需要的古典自由主义(以洛克和亚当·斯密为代表),和19世纪资本主义规模化发展时期的功利主义自由主义(以边沁、密尔为代表),以及20世纪资本主义充分发展后凸现分配的尖锐矛盾而产生的追求公平的自由主义理论(以罗尔斯为代表)。加上20世纪从经济学视角,进行知识论探求,而重建古典自由主义的哈耶克学说,以及从政治哲学视角,进行哲学认识论筹划而伸张自由主义原则的波普尔理论说。应当说已经将自由主义政治哲学的理论内蕴大致展示出来。<sup>①</sup>当代中国学人已经具备充分审视自由主义理论的思想条件。同时,随着中西文化交流的进行,自由主义政治哲学文献已经大量译成汉语出版,愿意进入自由主义思想苑地的当代中国学人,可以在总结早期中国自由主义思想家严复、胡适、殷海光解读自由主义的所得所失的基础上,进一步准确地领会和把握自由主义的真精神,而20世纪90年代特定意义上的“国学热”,则为儒学与自由主义的比较诠释准备了文献与心理条件。

#### 四、现实性预期

证立“儒家自由主义”的各种机缘的存在,使得“儒家自由主义”的证成有了较优良的条件。但是,可以证立与能够证成之间,还是有相当的

<sup>①</sup> 参见 J. G. Merquior, *Liberalism: Old and New* (Boston Twayne Publishers, 1991)。



距离的。前者,是一种可能性预期;后者,是一种现实性预期。可能性预期可以是或然性的,它并不在理论上,亦不在实践上提供什么保证。因此,证立机缘所要陈示的,还只是一种“儒家自由主义”诞生可能性的诸种潜在条件。所以,它的内在机缘与外在机缘还可以是分散独处的。但是,现实性预期则必然是注定性的,它不能仅仅只建立在朦胧的展望基础上,它预期的是一种理论上证成、实践上推行的结局。因而,它务必将理论创建或重建的内在资源,与证成理论的外在机缘和社会进程挂起钩来。它要寻求的,是两条平行线索的交汇问题。

将两条平行线索交汇为现实进程,仍然涉及到两个层面的工作:一是“现实地”接通儒家与自由主义的理论“命脉”,即将儒家的内在精神与自由主义的精神观念接通,为“儒家自由主义”的理论致思奠定统一的思想场所和一致的思想主题。这是“儒家自由主义”理论纳入“现代”进程的中国社会运作过程之中,既使“儒家自由主义”可以从中获取丰厚的社会资源支持,又可以使“儒家自由主义”因发挥出对“现代”社会的良性引导作用而获得理论认同。前者,就是一个现当代中国学术界久已尝试,而有所成就的儒家思想与民主、自由、人权的逻辑结合问题。后者,则是一个儒学与自由主义和合作作用并生成“儒家自由主义”而与中国“现代”社会运行的生活世界接轨的问题。

关于儒家思想与自由主义人权基点上的自由主义政治哲学的逻辑结合问题,是近年学者才明确提出的一个思想命题。<sup>①</sup>但是,反思现代新儒家在政治哲学的致思,可以将他们的政治哲学的思想旨趣归结为儒家思想与自由主义政治哲学进行逻辑结合的理论尝试。早年牟宗三撰写了三部政治哲学著作:《道德理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》。前两者旨在总结中国政治的基本精神与历史生长过程,而后者注重儒家重视治道,而缺乏追究权力的合法性来源的政道致思。因而主张以开出民主政道重建儒家治道之法来对接儒学与自由主义,即借“良知的自我坎陷”从道德主体的自觉下落为民主政治制度的命题,更是一种从逻辑上对儒学“开出”自由民主政治的假设。而现代新儒家中最明确宣称支持自由主义主张的思想家徐复观,其撰写的政治哲学论文,结集时便命

<sup>①</sup> 邓小军著:《儒家思想与民主思想的逻辑结合》,四川人民出版社1995年8月版。

名为《儒家思想与民主自由人权》，以该书并不谋求提供政治对策，而致力辨析儒家思想与民主自由人权不仅不矛盾，恰恰可贯通的思想宗旨而言，它正是一种“现实地”期求儒家思想与自由主义政治哲学上逻辑结合的努力。尽管这种逻辑的结合是在历史的幅度上展开的，因而带有更多实践理性色彩和诠释现实政治问题的意欲，因而与早期一些自由主义立场更鲜明与传统文化更疏离的思想家，如殷海光的思想相比，显得更有历史感。<sup>①</sup>但是，它仍然只是一种逻辑上的分辨，掀起的最多仍然只是“书斋里的风暴”。而且，这些逻辑沟通还带有太明显的“格义”痕迹。然而，这种努力接通儒学与自由主义理论“命脉”的法试，对于“儒家自由主义”的证成，却具有不可小觑的意义：其一，经过这一努力，至少向人们充分地证实了，古典儒学与自由主义的关系，并不是一种截然反对的关系。二者只是由于历史机缘的因素，而处于一种相互疏离的状态之中。因此，在理论上打通二者，并不是绝对不可以的事情。其二，他们的结合尝试凸显出儒学乃是一道德理想主义建构，而自由主义政治哲学乃是一现实政治生活规范。前者关注的是“更好”，后者留意的是“起码”；前者要求的是“上限”，后者申诉的是“下限”。因此，儒学完全可以在自己过往所忽视的“起码”与“下限”问题上，从容接纳自由主义政治哲学的主张。甚至还可以开出较西方自由主义更宽广的理论空间。其三，他们的努力表明，即使最坚守儒家价值立场的现当代中国学人，也应当接引自由主义到中国人的思想世界和社会进程之中，不论自由主义表现出了儒学倾心关注却未曾落实的道德理想的兑现能力也好，或是自由主义弥补了儒家政治致思的疏漏也罢，总之，理论上正视自由主义政治哲学并用以重建社会政治儒学，乃是一不可动摇的精神方向。归纳起来说，这种理论的逻辑结合最大的诱惑在于它的成功，可以为“现代”中国的转型提供兼纳传统与“现代”思想优势的精神动力。

因此，这种结合的成功也就堪值重视。从最后的结果上讲，这种结合的成败依赖于中国“现代”社会进程的筛选与鉴别。但在思想的范围内来讲，我们得提供一个其可致成功的证据。仅从儒学史的角度看，就可以举证两个有利的论据：其一是儒学理论结构的历史繁衍可能性所提

<sup>①</sup> 参见本书：“自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义”。

供的证据。儒学发展可分二期。<sup>①</sup> 第一期为原始儒学或先秦儒学。思想的宗旨是圣王兼综“内圣外王”。而第二期是宋明的儒家或新儒学(neoconfucianism)。所谓“新”，新就新在儒学在形上层面对道佛神学的挑战，而建立起儒家自己的形上哲学，儒学第三期发展则在当今，这一发展除了要连续第二期儒学从形上层面对相异论说的挑战(现在是基督教神学)，此外，它更应回应的挑战还在形下的有效制度设计层面。这就现实地促使儒学重视自由主义理论政治哲学的理论言述。因为重视还是不重视这一哲学，将对儒学第三期发展的前景具有决定性的影响。其二则是儒学第二期发展的方式所具有的思想史意义。儒学第二期发展的方式是深探入相异观念体系的堂奥，而不怕遗失儒学精神方向(即不首先质疑，假若探入相异观念体系，那还有什么“儒家的”这一问题)。最终以吸纳相异观念体系的精华而充实和发展儒家思想(即前述的“出入于佛老有年而归本于儒”)。在致力于建构儒家自由主义的思想求索过程中，可以从这一思想对接得到启发和受到鼓舞。

当然，导致儒家自由主义理论致思成败的决定性因素，还是中国的“现代进程”。“现代”进程中的中国社会需不需要“儒家自由主义”的精神引导和制度安排，决定性地影响着“儒家自由主义”的理论命运。因为，力图兼纳传统与现代政治哲学优势的理论，一旦被现实社会所拒斥，那么它的遭遇就将是一个双失的遭遇：一者失去它作为实践理性的功能，变为少数思想家操练智力的游戏；二者失去了理论建构的现实资源和智力资源，这一理论势必渐趋枯萎。因为一旦社会拒斥，就意味着不鼓励那些智性水平较高的人去求解相关问题，这一问题自然就被知识界悬搁起来了。事实上，早期中国“现代”尝试，对于这种理论努力是没有形成激励的：一者是因为中国的早期现代化，是在一种动荡社会的背景中开展的。自由主义政治哲学乃是一种追求持续、稳定、协调发展的商业文明的产物，儒学亦是一种追求于“长治久安”有所助益的理论体系。在动荡社会中，二者都不及号召革命的激进主义那么急敷现实之用。只有在“发展”的现代性凸张出来之时，儒学之保守主义的理论要求与自由主义之制度安排的努力才受社会刺激，成为思想界热烈谈论话

<sup>①</sup> 杜维明在《儒学第三期发展的前景问题》专题文集中论此点。

题。二者的相携出台,才有现实机缘,晚清严复译介自由主义经典,与20世纪40年代自由主义与“国学”的同时“辉煌”都可以作为注脚。而当代中国,正处于一个多方积聚发展资本的时代。因此,它需求的精神整合、制度安排、秩序整顿的社会政治哲学,亦必是与儒学和自由主义发展双重关联。一方面,是因为这样的社会需求的动力源太多,传统儒学也可以出而“发言”;另一方面,是因为它要求持续发展务必借重行之有效的现代制度安排,自由主义便有机会一展现实能量;再一方面,是因为它要求一种有综合优势的观念体系,作为社会运行的精神动力,因而“儒家自由主义”便受到理论建构的极大鼓舞。近年中国思想界呵求保守主义的合谋,呵求儒学与自由主义的对话<sup>①</sup>,正是这一社会态势催生的思想景观。

但是,究竟“儒家自由主义”是否获得了现实生长条件,因而具有了现实的可期许性质?这仍然还有不少变数。观其大者有:其一,社会的发展是否已积累到难以逆转的程度,因而一个持续发展所必然导出的商业文明是否正在形成,以至于对“儒家自由主义”的理论呵求已经不可否定,而集聚得起民族的知识精英来加以构建;其二,“儒家自由主义”是否具有示范的榜样,以至于人们在感受到它的理论魅力的同时,感受到它带来的实际社会“好处”。以往,我们总是以“亚洲四小龙”的“奇迹”来作这种自我鼓舞的典范。但是,一方面,它是外在于中国社会的,它并不能证明人家的成功同样可以在中国兑现。同时“四小龙”的畸形组合<sup>②</sup>,可导致的1998年挫折,已大大消解了这一“典范”的示范性。另一方面,它必须也要换置为中国实际,才对中国人具有说服力。因此,“儒家自由主义”只能以其在中国土地上的理论阐释与实践尝试,才能赢得理论的赞许与人们的认同。而这恰恰是一个内在于中国“现代”进程的事情。因此,“儒家自由主义”只能在中国的“富”中“教”人。这就增强了它理论致效的难度。但是,自由主义在现代西方社会的成效,与

<sup>①</sup> 如在自由主义色彩明显的学者列军宁所撰写的《保守主义》一书中,就刻意将保守主义与自由主义挂起钩来诠释,该书1998年由中国社会科学院出版社出版,面世后曾在影响较大的书评报刊上受到推崇。又如作为文化保守主义者的杜维明主持“儒学与自由主义研讨会”。两者均具有一定的象征性:保守主义与自由主义或可成为真正的理论盟友。

<sup>②</sup> 参见本书“自由主义的两种理路:儒家自由主义与西化自由主义”的简略分析。

儒家在亚洲现代化中发挥的正面作用,仍然可以激励人们结合起两优势。事实上,在从温饱到小康的生活水平提升过程中,在从非制度化到制度化迈进的途程中,在从强控社会向弱控社会转轨的变迁中,“儒家自由主义”正在获得它与现实生活接轨的宝贵机缘。如果社会政治儒学的重建者们能够为此透入自己的智慧,“儒家自由主义”必定会将其现实品格展示给人们。

## 第四章 从大同到自由：百年中国 政治致思主题的转变

这个百年——从 1901 年到 2000 年，是中国社会历史发生重大变迁的百年。这种变迁，就中国历史的时间延续上讲，被称为“五千年未有之大变局”。从中国社会结构的变化来讲，被名为“社会—文化转型”。因此，这种变迁，既有一种时间绵延上的中断感，也有一种空间秩序的重组感。简言之，在这个世纪中，中国人的思想与行动方式均发生了结构性的变化。单就深刻影响这个世纪的中国人社会生活的政治问题来讲，百年中国的政治致思主题也发生了重大的变化。传统中国政治致思的大同主题已经转换为现代政治的自由思索。而且，由于这种转换，涉及中国“现代”变局或转型的新格局与新方向，因此，它成为一个值得认真考察的思想史—社会史问题。从前者讲，它是一个主题学的问题。就后者言，它是一个历史学的问题。两者结合，构成考察这个问题的有效角度。

### 一、两种模式

在题旨的范围内，“大同”与“自由”是被作为两种思想—行动模式来对待的。这两种思想模式，其一，就各自存在的背景条件而言是不同的。前者被规定为中国传统社会诸条件的产物。后者被规定为西方现代社会诸条件的产物。其二，就它们发生发展的诸思想要素结构方式也是不同的。前者作为通约中国传统诸思想流派的一种精神建构，成为中国“传统”思想类型归属的判断标准。后者作为西方现代诸思想流派的一种轴心理念，成为西方“现代”社会政治理念的基本标志。其三，就二者发生的社会历史影响讨论，同样具有根本差异。前者在前现代社会的

持续作用,曾经带给中国社会令人艳羡的历史成就。后者则在“现代”进程中极大地推动了人类社会的发展或进步。其四,就两者在“现代”条件下相遇后的运思与影响社会的态势来看,也具有类型上的区别。前者处于一种思想自辩与社会价值再证的状况。后者则处于一种颠覆前者,并在前者曾经发挥作用的社会土壤中主导社会进程的作用。

可以从四个方面来具体地加以讨论。首先,从二者存在的社会诸条件上来看。大同之作为中国传统政治理念的轴心,乃是中国古典社会诸条件综合塑造的结果。此处所谓的“诸条件”,其基本要素包括:小农经济的基本经济结构,伸张绝对平等的均平分配观念。从古典集权到古典专制的基本政治结构,诗性幻想决定的政治致思方式。以道德理想主义主导的社会思维,以“成己成人”为目的塑就的人际关系模式。以塑造德性化的人格为目的的古典教育体制,以科举考试为铨叙方式的人才选拔方式。重视传统价值轻视创新必要的社会心理机制,向往“天下为公”、“博施济众”的社会境界的大众政治期待。

而自由之作为现代西方的政治轴心理念,则是“现代”社会诸条件综合作用的结果。这些条件大致是指:市场经济的基本结构,诉诸公正的社会分配机制。以自由为基调的民主政治或宪政制度安排,贴近现实进行建设性思考的政治致思方式。以科学主义、现实主义为导向的社会思维,以私人生活和公共生活划界为标志的生活格局。以“现代公民”为 人格塑造范型的教育体制,以文官制度引导的政治资源分享方式,以创新作为号召和行为取向的社会心理机制,以及致力建立健全社会而非理想社会的大众政治期待。由上可见,大同与自由之作为两种政治致思方式和两种政治致思结果,确实与其据以产生和发展的社会诸条件完全关联在一起。二者绝对不是纯粹观念思索的产物。

其次,从二者的诸思想要素结构方式上来看,大同之作为一种政治思想模式,乃是两重思想运动的结果:一重思想运动是直接阐释大同理念的儒家思想要素组合的过程,另一重思想运动是与儒家颀抗的其他诸家流派对于儒家大同思想的修缮性或攻击性补充。从前者来看,儒家思想在政治理想理念的构筑上自始至终就是以大同为核心的。这可以从早期儒家经典《礼记·礼运·大同》篇,到孔子期望的“博施济众、老安少怀”、孟子构想的“井田制”,到宋明儒家表达的纯粹德政设计,再到康有

为的《大同书》这条儒家政治思想延续的线索上,获得充分证明。<sup>①</sup>就这一线索来看,伦理与政治两种思想要素的纠结,成为其构起思想体系的支点。<sup>②</sup>从后者来讲,以中国古典传统思想诸流派而言,大同思想的通约性,是十分明显的。先秦道家的“小国寡民”(老)、“至德之世”(庄),墨家的“有力者疾以助人,有财者勉以分人”,农家的“君民并耕”、“国中无伪”,表现出轴心时代思想家对于理想政治所有的共同兴奋点。而农民起义在思想中凸现或潜含的均贫富、等贵贱的成分,则体现出社会大众对于大同政治理念的认同。这两者使得儒家同化伦理与政治的政治致思,得到强化的动力。

自由作为一种政治思想模式,与此不同。它也可以说是两重思想运动的产物<sup>③</sup>:一重思想运动是以政治自由为诠释核心的自由主义政治哲学,对于自由理念的三层次分疏,使得自由获得了它的社会历史有效性。一个层次是自由的哲学定位与自由的政治定位的分解,另一个层次则是自由的政治经济制度安排问题的解释,再一个层次是观念形态的自由与行为形态的自由间关联性的疏解。这种疏解由自由主义理论的自我延续而得到了较为自洽的结果。而自由主义之结构起自己的理论体系,则是由现代政治与现代经济两种思想要素胶合而成的。现代政治之作为思想上要处理的权力资源占有和权利有效保护的问题域,提供给自由主义政治哲学以权利哲学和宪政民主的论域。现代经济之作为思想上要处理的利益资源配置与公平享有资源份额的问题域,提供给自由主义政治哲学以市场经济与公平分配的论域。另一重思想运动则是同样在政治经济问题视角看“现代”的批判家们,通过对于自由的自由主义阐释的质疑,来表达的哲学化自由理念,这包括一切激进主义以高昂的革命热情释放出来的彻底自由观念,尤其以马克思主义所讲的“从必然王国向自由王国的飞跃”为典型。也包括极端保守主义以眷念传统为基点表达的(过去的、历史的)经验即自由的观念。但是,不论激进主义或

① 参见陈正炎等:《中国古代大同思想研究》,上海人民出版社1986年版。

② 参见任剑涛:《伦理政治研究——从早期儒学视角的理论透视·导言》,中山大学出版社1999年版。

③ 参见邹铁军主编:《自由的历史建构》,人民出版社1994年版。以及贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,载《公共论丛》第四辑,三联书店1998年版。



保守主义如何对待自由主义所阐释的自由理念，自由理念在他们那里收到的拒斥与在自由主义那里受到的阐释，构成了他们三家思想流派的思想圆心。这就使得现代西方思想诸家均围绕政治—经济诸问题来展开论说，强化了从实际社会问题层面论说自由的思维定势。由此，自由成为现代西方政治致思的轴心，则是不必怀疑的。由此可见，各自文化语境中诸思想要素的结构方式，决定了中西政治思想致思的不同特质。

再次，从二者发挥的历史影响来看，大同作为一种期望最后自由的古典政治理念，自由作为一种自由主义政治哲学阐释的着意于现实自由可能性的现代政治理念，各自在自己的作用机制中，发挥了不同的社会历史功用。大同的社会历史功用，借助于道德理想主义的思想作用机制，提升着古代中国人的生存境界，理顺了古代中国的人心秩序；借助于伦理中心主义的制度安排机制，保障着古典中国政治运作体制的顺畅运转，保证着古典中国的社会秩序。它使18世纪的欧洲启蒙思想家惊叹不已。<sup>①</sup>但是，在大同引导下的社会，只能是一个秩序至上的社会，而不可能是一个丰裕社会(the affluent society)。现代自由理念支配下的社会则不同。以尊重个人及其权利为基础的自由主义之个人主义理念，使得维系社会人心秩序的基础，显得更为可靠。因为建立在抽象基础上的集体概念，是不可能作为维系人心的出发点的。同时，以宪政民主制度安排为基础的社会公共生活方式，乃是一种最易于维持社会秩序的安排。因此，在现代自由理念引导的社会，可能既是一个秩序良好的社会，同时也是一个丰裕社会。

最后，从二者在“现代”情形下相遇后的处境来看，大同理想的感染力与号召力均成疲软之态。如果把感染力视为思想层面上的认同力度，把号召力看成制度推行的动力问题，则大同理念在现代情景下均弱于自由理念。在现代背景条件下，大同对于社会的作用，是从乌托邦入手，从诗性幻想的满足收效的。以空对空是它的特性。而现代自由理念则从健全政治入手，从社会公平的差异性成就收效的。以实对实是它的特质。假如我们承认生活的实在性与政治的实际性从来就是胶合在一起的话，那么，以实对实的自由之对以空对空的大同取替代的作用，就在

<sup>①</sup> 参见朱谦之：《中国哲学对欧洲启蒙哲学的影响》，河北人民出版社1999年版。

情理之中。确实,在满足人们对于诗性生活的幻想需要方面,自由主义所主张的宪政民主社会是比不上大同思想所高扬的理想社会境界的。前者只是从底线上考虑人心—社会秩序的维持问题。后者则居高临下地考虑一个大众普遍认识了纯粹德性生活重要性的社会状态。由于资源短缺的必然性,也由于社会生活的复杂性,更由于权力本身的自我膨胀性,从下限考虑社会政治问题比之从上限考虑同样问题,就来得信实得多。

## 二、大同幻想

大同之作为中国的传统政治思想主流观念,对于古典中国社会的实际运行而言,是基本处于挂空状态的。这种挂空,可以从三个方面证明:一是从政治认知的状态上看,它从来就是用来表达思想家、政治家的理想政治信念的。二是从思想的内在结构上讲,它从来就没有接通自身理论逻辑所要求的从价值申诉到制度保障的管道,要么在理论家那里被虚幻化为“井田制”,要么在政治家那里被改造成约束臣民的统治工具。三是从政治运行的结果上分析,它从来就未曾系统地在政治的实际运作过程中实行过,朱熹悲叹的“周公孔子之道未尝一日而概行天下”反映了这一窘境。也从来就不具备实现的现实性品格。因为没有制度化可能的政治设计,就是没有兑现可能的空想。大同等于幻想,是一个自然的事实结论,而不是一个反传统或重价值的意欲判断。

这从大同的思想特质上可以得到清晰的认识。大同典型地反映了中国古典政治运思的诗性特质,由于这种诗性幽思与中国古典政治实际运作的诗性修饰相结合,因此,中国古典政治就其想像、预期或打算的角度讲,总是美轮美奂的;而就其过程、结局或举措来看,则实际上大多是处于动机与效果脱节状态的。诗性政治格局总是一种分裂的格局:理想与现实裂变为互不联系的两块。

在古典中国,思想家的诗性想像与政治家的诗性冲动是有一种交互作用的。假如分两个方面先看看这一问题,就可以在此后作合一观的时候,更为清楚地看到这种交互作用结果上的相互虚化性质。这就是中国古典政治运思必然表现出一种乌托邦性质的原因。先作分别观。思想

家的诗性想像，一直是中国古典政治致思的主调。这种想像，一方面，是以思想家的政治致思理想性引导的。这是指思想家总是在想像遥远未来的理想社会状态，而不是设计或归纳处理现实社会政治问题的方案。另一方面，则是由思想家的思想主题决定着。这是指思想家将自己的思想关注放在诸社会要素的伦理化或非伦理化、反伦理化的焦点问题上，而不关注或处理可以与伦理问题划界而思的政治经济实际举措。再一方面，就是由思想家们的思想表达方式所注定的。这是指思想家的思想陈述是不以理论逻辑来连接各思想要素，而是以情景性对话（如孔子）或哲理诗写作（如道家）来表述自己的政治理念。这就从整体上决定了政治思想家以不谈实际政治来构设乌托邦的虚化政治的思维特质。至于政治家对于政治实际活动的诗性修饰，也可以说是古典中国政治的基本特色。这体现在下述几个方面，首先，在角色定位上，政治家不是一种占据权力的主体，而是造福大众的天子。其次，在其功能发挥上，政治家不是依据权力规章来治理国家，而是依循伦理修养方式统治国家。再次，在其活动绩效的衡量上，政治家不是以其实际政绩得到评价的，而是以其治国的良好动机、慈善或严苛地对待大众来获得赞誉或受到抨击的。这就从全局上决定了政治活动家以政治期待代替政治运作、以伦理感化代替政治治理甚至政治统治的行动定势。大同的政治致思，确实是一种与社会政治现实脱节、虚化了的政治幻想产物。

从理论上归结起来，我们之回答大同为何是一种幻想的问题。可以简单明了地讲，乃是由于它的悬浮性。这种悬浮性体现于：

其一，它总是悬浮在实际的政治生活之上的。实际的社会政治生活，是一种权力与利益交易的活动。在古典时代，这交易具有一定的隐蔽性，它被蒙在实际政治上面的道德之幕遮蔽着。但是，古今政治具有同一的品格。这一品格就是权力中心和利益驱动。本来“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”所表明古典时段的权力占有者对于资源垄断的要求，与现代条件下普遍存在的“以权谋私”现象，就恰成绝妙印证。然而，对于古典政治的自我理论确证来讲，这种事实层面的政治是可以忽略的。它可以让一种处于起点上的建构的理想政治，与同样处在形成起点上的古典政治运作方式脱钩，而使得政治思绪与政治行动互不关联。因为，与现代充分发展的政治思想与政治运作二分的状况不

同,后者必须将思想的运思与行为的发生联系起来,才能求解政治之谜。在一种起点上的政治运思,完全是一种“应当”意义上的运思,它可以忽视“事实”是如何的问题来虚想政治状况。大同政治之诞生于中国传说时代,可以证明。同时,大同政治思想之延续,也依靠的是远离实际政治,而又想将实际政治改变而为完美政治的强烈冲动。这是它思想的原始性所注定的。

其二,它总是悬浮在实际的人心动静之上的。现代人论告诉我们,人性的构成,并不是完满自足的。境遇伦理学为此强调,人的道德依赖于人的具体处境。存在主义哲学则提醒我们,人一半是上帝,一半是魔鬼。前者启发我们,人心为实际处境而动。后者让我们醒悟,人是可以为卑劣而活着的。但是,大同政治理想所依据的“天下为公”,则必须忽略这种人心依实际变化而动的变异可能性。否则,大同的底蕴就显得单薄了。因为,建立于一个变化多端的人心基础上的政治构想,必须与同样变化多端的政治操作方式一致才行。而建立于公天下的高尚道德心基础上的大同,与人性的卑劣一面是不具有兼容可能性的。因此,大同政治设想必定要强调“主静”、“主敬”、“诚”,并以此来保障人心之依于“公”而不是“私”。

其三,它总是悬浮在实际的利益取舍之上的。生活本身是具体的。具体的生活要求人们对于那些于自己生活状况密切相关的诸要素,加以切合自身状态的关注与取舍。诸如生活在贫困状态中的人们,对于物质生活的关注,当然就要超过对于精神生活的渴望。这时,单纯从道德要求上表达的大同政治愿望,就要么流于他们的精神鸦片,要么流于他们的精神荒漠,而难以与他们的实际生活紧密地扣合起来。而对于生活在物质条件丰足、精神生活贫困状态中的人们来讲,他们对于远离实际生活的大同幻想,要么会基于得到物质享受的实在性而加以拒斥,要么会基于失去个性化的精神生活空间而予以回绝。大同的魅力,只能由那些完全不考虑世俗生活条件(如孔颜乐处那样)的人们,才可能表现。而这样的人士,在实际的大众生活中,是寥寥无几的。这也就铸定了大同的反现实化、反普遍化特性。

其四,它总是悬浮在实际的制度抉择之上的。大同的政治构想,似乎是有一套“制度”架构的。《礼记·礼运·大同》所讲的“天下为公”、“选

贤与能”似乎是政治制度的基本安排,而不藏货、力为他、相互亲爱、人人皆有安顿、社会安宁(以至于“外户不闭”)等则显现出这种“制度”的良好社会后果。但是,以现代经济学假设的利己的“经济人”或现代政治学假设的追求个人权力的“政治人”,之作为现代有效制度的基础来看,则任何一种建立在将人假设为纯粹高尚的道德人的政治制度假设,都不具有制度控制的必要性,不具有制度约束的严谨性,也不具有制度适用的严格对象。因此,大同的所谓制度,在现代背景下,其实是一种反制度的东西。

当然,作为一种作用于古典中国社会几千年的政治致思方式,大同以其悬虚性而成为幻想,并不表明它就没有价值。幻想,也可以有幻想的价值。从整体上讲,社会生活由于其群体性,而不同于具体的个人生活,它具有先天的悬浮因子。因为,群体社会总是要求在这种社会氛围内活动的人们,多多少少地将个人的特性与他人的个性兼容,以满足维持群体的起码合作要求。因而,大同的这种悬浮性,不是不能带给社会正面影响的。这种影响,似乎可以归纳为,其一,群体社会的人心净化问题。群体社会与个体存在之间,具有根本差别:前者带有思想观念与行为方式上的从众性,因而也就要求在群体内部社会的成员相互之间具有协调性;后者则完全在个体的趣味与要求基础上决定个人的选择,个体之间的差异性是被鼓励的。于是,群体社会的组成与维系,就有一个“净化”个体意欲之心的问题。大同理想着眼于超越私人意欲的“公”的一面,对于人心的纯净可以有所帮助。其二,个人期望的理想异质问题。就个人生活来讲,取决于他的具体处境,他对生活本身怀抱的理想,是完全不同的。个人理想因此具有异质性。假如群体生活是群体社会的基础,那么,如何可以将异质的个人理想捏合为相对同质的群体理想,也就成为群体生活的条件之一。大同的政治构想,将考虑的周详问题锁定在“天下为公”上面,证明它对于同质的政治理想所具有的意义,已经觉醒。其三,底线政治的向上提升问题。按照政治本身的性格来讲,政治是一种为权力与利益配置展开的活动。因此,不说它是卑劣的活动,起码它确实不是什么高尚的活动。因此对于政治的思考就只能从限制卑劣政治活动的底线上入手。但是,假如决定性地影响社会生活的政治,只能滞着在底线上,那对于从事政治游戏与政治所涉及对象,都

是难以容忍的事情。因此,大同政治构想正好在心理上满足了人们这样的需求。而且,它作为一个理想政治坐标,对于现实政治也可以发挥矫正作用。

然而,大同之作为幻想,在古典中国社会格局中发挥作用时,其悬浮性脱离了社会群体生活的容许限度。幻想也就自然有幻想的代价。其一,社会的务虚风气与民族的政治能力问题。政治活动的开展,最好是在务实的基础上,追求务虚的结局。换言之,政治活动首先必须在权力与利益配置的基点上加以考虑,然后才能去寻思如何逼近理想政治的虚化目标。假如纯粹从后者来考虑政治问题,就必然造成一种务虚的政治局面。大同就带给中国人以这样的政治局面。在这种务虚的政治局面中,人们的政治能力必然下降。中国人的政治管理能力低下,与此有关。其二,社会的制度匮乏与社会的失序问题。大同使得制度安排处于匮乏状态,因而,群体社会得以维持的秩序要求,尽管在德性的基础上获得了部分保障,但是缺乏现实支持的人心秩序与缺乏制度保护的社会秩序相联系,必然遭遇一个虚化的、人心秩序抵挡不住的、实际的利益要求基础上的社会秩序问题的挑战。社会的失序潜藏在秩序的建构之中。其三,社会的动力缺损与社会的长期停滞问题。政治活动是人类最强有力的活动形式。而大同将政治弱化为道德要求与道德活动。各社会要素在被伦理道德同化之后,社会群体活动所必须的权力驱动力与利益驱动力,就明显不够。恶劣的情欲、贪欲与权势欲这类历史的动力,就无从发挥历史动力作用。大同的幻想与社会的停滞就相互显形地存在着。

### 三、自由魅力

如果说自由是人类的天性的话,那么,以自由作为思想的主题就是人类共同的思想选择。但是,古典中国除开讲逍遥的道家学派(包括先秦的庄子与魏晋时期的新道家)以“逍遥”接触到与现代社会层面的自由旨趣庶几可近的自由观念以外,自由理念在中国古典思想中,基本付诸阙如。家的自得、相互激励、以天下为己任这类“自由主义”观点而言,他所谓的中国自由传统,仅仅是指中国的形而上的自由祈求而已。

这与现代自由主义所阐释的自由理念，是具有重大差异的。<sup>①</sup> 自由理念，尤其是自由主义所阐释的自由理念，从整体上讲，乃是近代西方社会运动的产物。

但是，就是在西方文化语境中，自由也并不是一个一开始就有着自己独特含义的概念。这中间有一个自由如何从诗化的幻想变为现实追求的问题。

作为诗性幻想的“自由”，即西方人在哲学形而上学层面上处理的自由问题，在西方思想史上是有悠久传统的。这一层面的自由论说，在西方思想界大致是以 Freedom 一词来专门涵盖的。这里首先涉及到一个需要辨析的语用学问题。西方思想界对于中文语境里自由一词，分别用 freedom 和 liberty 两词来指涉其含义。但是，截止 20 世纪 50 年代，都还没有加以截然的分割。甚至到 20 世纪 80 年代出版的政治思想词典，也还把政治自由和哲学形而上学的自由，合在 freedom 这一词汇下面来加以解释，只是编者已经很慎重地将两者区分为 metaphysical freedom 和 political freedom。freedom 所指涉的形而上学意义，大致包含三个方面：其一是人的处境的自由性。其二是人的抉择的自由性。其三是人的最高目标的自由性，也就是由德国哲人所阐释的人类从必然王国进入自由王国这一整体自由理念。<sup>②</sup>

对于自由理念的哲学阐释，推动人们对于这一具有哲学魅力的理念的世俗实现可能性的思考，因此，它之从哲学形而上学层面“下降”为一个现代政治—经济理念，就具有必然性。因为，哲学形而上学意义上讲的自由，常常只能是意志自由。而意志自由具有两个层面的指向：一是来源于人之作为上帝特选子民的、由上帝赋予人的意志自由。这是不可褫夺的。后来这成为自由主义所阐释的自由之原初思想资源。二是人之作为人的根据，就是他之不由外界干预地具有的思想自由。这是一种

---

<sup>①</sup> 狄百瑞认为中国是有自由传统的。他撰著有《中国的自由传统》一书，申述这一观点。但是以他强调儒家的自得、相互激励、以天下为己任这类“自由主义”观点而言，他所谓的中国自由传统，仅仅是指中国的形而上的自由祈求而已。这与现代自由主义所阐释的自由理念，是具有重大差异的。参见该书第五讲，香港中文大学出版社 1983 年版。

<sup>②</sup> 参见《自由的历史建构》有关章节，以及 Herbert J. Muller, *Freedom in the Western World* (Harper & Row Publishers, 1963)。

与人的具体社会—政治处境完全不相关联的精神自由。因为其于世俗社会的脱离,故而它的获得或失去,都是人内心运动的结果。它对于具体的人在实际生活中能否真正获得政治经济上的自由,不予太多的关心。它以人的天然自由为起点,也以人的天然自由为辩护支点,更以人的天然自由为归宿。因此,它被认定为哲学形而上学的,而非政治学与经济学意义上的。这两个意义上的自由,都是古典西方思想家倡导的。现实社会生活中的自由,则不是简单的天然自由就可以作为人实际具有自由的保障。于是,天然自由之向约定的自由转变,就具有必然性。这一方面是因为,天然自由对于现实生活中是否具有真实自由是不具有担保作用的,内心的自由从来就是一种心理状态、或一种意愿而已。另一方面也是因为,如果我们不将天然自由加以有效升华或约束,那么,天然自由就会处于一种要么大家自在式的自由,要么某一权力强势人物具有任意自由而大众没有任何自由的实际强制的悖论状况。卢梭对于这两种景况都有描述,对于前者,他讲的“人生而自由,却无往不在枷锁之中”就很好地凸现了哲学形而上学意义上的自由与社会政治自由之间的矛盾。对于后者,他讲的“人类由于社会契约所丧失的,是他的天然自由以及对于他试图得到和所能得到的一切东西的那种权利。他所获得的,是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权”则对天然自由与权利自由(即政治经济自由)的对峙关系作了明晰的概括。<sup>①</sup>对于现代人来讲,真实的自由只能是在政治经济层面上讲的自由。对于这种自由的阐释,也只能在政治学与经济学的层面上进行。

作为政治理念的“自由”,西方人在政治学层面上的处理,大致是由liberty所指涉的形而下意义。<sup>②</sup>这种自由,是由近代以来的自由主义政治哲学所系统阐释的。从其理论自我延续上讲,它经历了三个阶段:一是“古典”阶段的自由主义,这是由亚当·斯密、约翰·洛克等人阐发的自由主义理念。二是功利主义的自由主义,这是由约翰·密尔等人所提倡的。三是正义论的自由主义。这是由约翰·罗尔斯所系统论证的。<sup>③</sup>三

① 参见《自由的历史建构》,第八章。

② Schapiro, *Liberalism: Its Meaning and History* (D. Van Nostrand Company, Inc. 1958). 以及 De Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Beacon Press 1959).

③ 参见本书:“论自由主义的成长:汉语语境中的言述”。



者的理论兴奋点具有差异。古典自由主义对于权利的神圣性加以特别的强调,功利主义、自由主义则对利益的公平享有进行专门的论述,而罗尔斯对于公平的正义则予以理论的系统论证。但是,三者对于自由的哲学形而上学意义的弱化,对于自由的政治经济意义加以强化的理论取向,则是一致的。同时,对于自由的权力底线,也是共同加以捍卫的。

自由主义所阐释的自由理念,不同于以往的哲学形而上学意义上讲的自由,只是在精神或心理的层面上处理自由问题,它不仅对于自由的哲学、伦理学、方法论、认识论依据加以强调,而且,对于由此阐发的政治学理论、经济学理论的实际社会运用,也予以高度关注。就后者而言,自由主义关于宪政制度安排的设计,就发挥了引导“现代”社会健康运作的重大作用。现代宪政制度,是一种运行在自由主义的自由民主理念基础上的社会政治制度体系。同时,是一种以限制权力、凸现权利为核心的现代“宪法”为基础的“法治下的自由”社会。并且,是一种在“现代”社会中发挥着推动社会持续、稳定、协调发展的巨大功用的社会政治理论。

运行于自由主义所阐释的自由理念基础上的现代社会,是一种人类社会发端迄今“最不坏的社会”。这一社会,确实如同任何社会一样,有其令人不满意之处。它是一种从底线伦理意义上讲的法治、公平社会。于是,它不保证社会完全不存在不合理的现象,而且对于社会的不合理现象予以平心对待。它注重的是在一个社会或政治共同体中间生活的人们,是否获得了平等的社会政治权利与起码的生存保障。它对于那些在历史中充分表现了对权力操作的随意性、因此使得权力具有横暴性与支配性的权力政治保持高度警惕。它确实无意满足那些好高骛远地要求完满社会的人们的理论意欲。因此,它对于人类自古以来社会政治思维中就普遍存在的理想政治构思,中断历史似的掉以轻心。这使得那些具有历史癖好的人们,感到痛心。然而,这种社会的自身组合优势,却在近代以来的西方社会历史运动过程中,有了充分的显现。这种显现,集中为一点来讲,就是它带动了一个既有秩序保障的社会,又有丰裕的物质享受可能的新型社会的出现。一个单纯意义上的古典的秩序社会与一个合成的现代意义上的丰裕社会,成为人类社会发展历史上两种具有类型差异的社会样态。社会秩序,不仅仅是道德约束的产物,也可以

是物质资源配置的产物。这就为人类社会的物质资源重组的现实基础上,展开社会政治运思,提供了实际的可能性。

这种社会向相非相反社会展示的诱引力,乃是不言而喻的。与西方“现代”自由主义的类型社会相区别的其他社会形态,在受到西方这种社会的暴力性接触时,常常会出现东方学专家所说的理智上的学习愿望与情感上的拒斥侵略的矛盾情况。但是,以非西方社会对于西方社会先行的自由主义式的现代社会运动的主流反映而言,毋庸置疑的是,自由主义的自由宪政政治与市场经济的资源配置方式,成为他们的必然选择:其一,这是由全球化的生存逻辑所注定的。其二,这是由非西方社会自身发展的需求所推动的。其三,这是由西方社会与非西方社会之间的运行状态比较后显示的结局所直接启发的。

归纳起来,自由主义所阐释的自由之所以有魅力,是由于三个理由决定的:一是“自由”之作为体系思想的发散性的扩展。人类对于天然自由的普适性追求,是各个古典民族的共同特性。从天然自由到约定自由,乃是一个必然的下行过程。因此,由西方人发现的这条下行线,并不是西方人的专利。他们享有无可置疑的发现权,但是,不分民族,人类对此均享有使用权。二是“自由”之作为制度安排的诱引性的功能。自由民主的宪政制度,是一种最足以将社会安顿在理性的基础上,并保障其运行于基本公平(即具有差异性的公平)的状态之中,而且将社会的对立消解于社会的运动过程之中的社会系统。这对于期望在和平状态中谋求发展的人类来讲,吸引力是巨大的。三是“自由”之作为生活方式的自在性的作用。自由主义第一次将人类的生活划分为私人生活与公共生活两个领域。这使得人们在遵守法律的基础上,最大限度地保持自我的独立性与趣味性。而同时,将对他人的关注放在大家共同的利益与权力的分享上面,对于公共规则给予高度的重视。这无疑可以将以往因为公私不分情形而显得紧张的日常生活松弛下来,使得生活的适愜性更为凸现出来。

#### 四、凌空起舞与贴地运行

大同与自由之作为两种思想—行动模式,体现为现代行动方式的特

点：大同的凌空起舞特性与自由的贴地运行特质。

大同的凌空起舞特性，是指大同作为一种关乎社会政治的运思，乃是一种远离社会生活实际的乌托邦构想；而作为一种关乎社会政治运行的制度构想，也是一种远离政治生活实际的虚构。因此，大同在思想与制度两个层面上，都有一种远离实际、脱离生活的特点。于是，大同只能是一种使自己脱离地面、凌空起舞的乌托邦思维。这种凌空起舞，从思想的角度看，可以以缺乏务实性来定位。从实践的角度讲，则可以以缺乏可行性来形容。

就前者分析，大同之作为社会思想运思的一种方式，以其悬虚性而显示其不务实的思想特点。这是两个相互联系的方面。悬虚性是指大同运思思绪的漂浮，而不务实则是指大同运思的指向的不确定。理想性主导着大同的运思进程。大同就是一种不能落在实处的社会政治运思。这是它的特点，也是它的价值依托。它必然地在现实化的社会政治运思与社会政治运行之上和之外来证明它的存在意义。在这里就显示出人类凌空起舞的必要性与重要性。就必要性而言，人类缺乏起码的凌空起舞能力，就缺乏起码的政治想像力，也就会相应缺乏起码的政治建构能力。因为，对于政治操作来讲，政治设计是具有优先性的。假如政治设计完全缺席，那政治就只能运行在冥行状态之中。而大同所体现的政治想像力，则正是政治设计与政治操作的运思基础。与此同时，反抗平面化社会和重复性生活的永恒冲动，使得大同构思具有了深厚的心理基础和不绝的思想动力。而且，由于大同在个人思想与私人生活中具有满足人的高尚祈望与尊严要求的内在思想能量，因此它得以获得长存依据。这就显示出大同的永恒价值。

就后者来了解，大同之作为社会行动方案的价值也是不容忽视的。一方面，社会政治生活尽管是具体的，应当在实际情形的制约下运思和行动。但是，假如社会政治生活中完全缺乏理想，也就缺乏使得政治生活更加健康的力量。另一方面，社会政治生活本身的不完满，需要以完满的构想或设计，来作为人们对于政治不完满的一种怨恨消解方式，以及达到完满的祈望却又总是处于失望之中的一种心理补充。因此，作为一种社会政治的行动方案，大同始终具有它影响社会实际运作的能量。

自由的特性与大同刚好相反，它强调贴地运行。这是指，自由主义

之自由理念作为一种思想运思,它强调对于现实社会政治生活实际的考察与解决现实实际的社会政治问题的省思。而作为一种社会政治行动方案,它强调对于社会政治生活在不圆满的基础上加以调整的运思趋向,而反对取消社会政治生活的真实性之后从绝对理想的视角来审视社会政治问题的悬虚性,并且对于实际的社会政治生活问题的解决,采取务实的态度,追求一种在实际因素的制约下有限度的解决,而不沉溺于将社会政治问题一揽子解决的幻想之中。这里有必要指出的是,自由之作为哲学运思冲动与大同的模糊化的边际界限问题。自由之作为政治学致思,尤其是作为自由主义政治哲学运思的状况与自由之作为哲学运思有重大差异。这种差异,就前者言,它与大同的差异性并不是绝对的。就后者言,则这种差异就是根本性的。因为这种差异表现为自由与大同完全是两种思想与行动类型。

自由之促使人类在面对社会政治生活时贴地运行,是由于人类贴地运行的必要性与重要性。这种必要性,是指人类在处理社会政治问题时,只有以务实的贴地运行作为他们的行动取向。因为除开这种取向以外,人类就无法处理他们必须实际地面对权力与利益这类关键问题。这些问题本身是人类必须直面的,它不能以回避或幻想来汰除掉。你想以回避的方式来处理政治问题,政治就愈是以横暴的方式作用与你;你想以幻想的方式来处理政治问题,政治就愈是呈现一种虚骄的态势,与你的理想期望背道而驰。这种重要性,则是因为权力本身的自大性与暴力性,使得反抗暴政和捍卫权利的永久行动过程,成为自由主义所要求的自由之不朽的价值和现实支持。在私人生活和公共生活得以划分的前提条件下,自由在公共理论与公共生活中的长存,是一种必须体认的现代政治常识。这也是由于,自由主义之自由理念,乃是一种着意于公共生活的正义性问题的理念。无视或回避这种理念,则对于现代社会的公共问题的处理就缺乏理论向导。人类在古典时期的乌托邦实践与20世纪“现代”社会中的理想主义运动,都带给人类以巨大的伤害,促使人类明白这一简单的道理。

但是,就大同与自由的历史处境来讲,仍然要从两个方面来看。就思想层面讲,讨论到大同与自由的前景问题,我们只能讲两个“万岁”：“大同万岁”,“自由万岁”。就现实层面讲,我们则必须限制大同的思想

与实践冲动，而提倡并实践自由主义所主张的自由理念与制度安排。

## 五、双重转变

作为两种思想—行动类型，大同与自由处于中国社会的运动过程之中，显现出时间上的继起性，空间上的替代性。这使得大同与自由不可能成为完全兼容的社会政治致思与社会政治运行模式。相反，二者的相斥关系倒是容易为人所认知的。

虽然说这种关系结构是既定的，但是，对于大同在历史运行中的合理性还需要强调。在此基础上，我们才能来审视大同之作为悠久的历史政治运思与行动方案所具有的弱势之处，以及它被自由理念取代的必然性。大同是一种幻想。幻想在“现代”情景中的功用，我们可以通过“古典式”的大同幻想与“现代式”的共产主义幻想的契合加以了解。这种契合对于时间维度上讲的现代中国（1901—1999年），所发生的思想影响与政治影响，都是巨大的。于是，对于百年中国政治思想之从大同到自由转换的主题学考察，便自然引申到历史学领域的分析。

首先，大同之作为政治致思方式的历史延续性，为共产主义最后在中国取得思想乃至文化上的主导权地位，具有密切关系。这是一个从中国历史的延续性上着眼进行的历史叙述。无疑，大同之作为中国“历史”的积淀，它从精神观念、制度安排以及日常生活三个层面上，对于中国人的政治致思，发生着深刻的影响。后来源自西方“历史”的共产主义，进入中国政治—文化语境，在文化必然的“格义”阶段，共产主义自然被解读为儒家的大同理念。于是，大同便在现代的背景下，获得了具有现代性意义的历史形态。这就是“马克思主义的普遍真理与中国革命的实际相结合”的政治运思，据以凸现其霸权的现实基础。

其次，大同之作为政治行动方案，为中国癫狂的伪共产主义实验运动提供了原型。大同式的社会政治行动方式，就是一种追求“均平”的政治行动方式。这与西方意义上的“共产主义”诉求的社会生产力高度发达，以至于可以按需分配，而且人的个性可以全面而自由地发展的主张，没有任何在一个谱系内的证据。但是，大同取共产主义的实验形式，则为大同获得一种现代的社会运动组织形式，提供了支持。均平的

社会运动方式,就此获得了它现实的作用与现代中国的历史理由。而且,它以自己既满足了中国人的政治运作的历史感,又满足了中国人“现代”欲求感,而获得了充分的社会心理的支撑。

而这两个层面的和合作用,带给 20 世纪中国的,可以说是一种社会悲剧,这可以在 20 世纪后半期的中国历史中轻而易举地看到。

但是,大同的幻想性质,是无法保证它长久地左右现代中国人的政治思维和政治行动的。倒是自由与大同的相斥关系,更能体现出中国百年来的政治致思与政治运行方式的选择取向。简而言之,这种关系就是百年来中国努力走出传统伦理政治的大同旧局,艰难地迈向现代宪政民主制度新局的历史过程。

同样可以将之切换为两个相互联系的层面来分析,一是理论层面,二是与理论互动的社会政治实际情形。先讨论前者。百年中国政治致思的轴心问题发生了从大同到自由的位移。这种转变,体现为一种理论状态,就是中国政治致思的主题有了历史性的彻底改变:其一,告别传统。这就是林毓生所讲的“全盘反传统主义”问题。<sup>①</sup>其二,西学中心。此即梁启超的“当以译西书为第一要务”所意指的。<sup>②</sup>其三,自由致思对于大同幻想的绝对主导。“告别乌托邦”的吁求,反映了这种思想格局。建立自由民主法治国家的官方愿望和民间努力,作为一种“现代”的政治期待,则是中国人现代政治心理之倾向于自由的典型象征。

再从与现代政治理论互动的社会政治情形来看,百年中国政治致思演变的实际历史线索,体现着两种社会政治运思与运作模式的替代过程:20 世纪初年的中国政治改革运动,正是自由取代大同的社会运动。世纪中期的中国政治改革走向,也是在祈求自由的基础展开的。世纪末年的中国政治问题争论,则同样是在自由民主吁求的基点上进行的。而以建构所谓“社会主义的民主与法制”的曲折表达与社会改革尝试,则

<sup>①</sup> 参见林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社 1986 年版。

<sup>②</sup> 通观 20 世纪 80 年代以来中国学术界的重要文献,就不难发现“西学”所具有的思想与学术导向作用。就是那些一意要颠覆或超越西学的人士,其实也是在西学的界域内寻求自己的理论言述资源的。自由主义之在 20 世纪 90 年代成为中国人文社会科学界讨论的中心话题,也从一个侧面证明了这种思想局面的定势。如何可以期望走出文化消费而进入一个文化创造的境地,完全依赖我们如何先行完成从大同到自由的思想与历史转换。这是文化创造的基础。

反映了这种变迁的历史化性质。这种取向，不管未来会发生什么畸变，它走向自由民主的宪政社会的历史走向，应当不会有一种历史性的倒置。否则，百年中国的政治致思所获，便顷刻失去。

这种转变，就前者而言，可以说是在价值层面上展开。就后者而言，则可以说是在事实层面上表现。而现代政治的最鲜明特点，则正是在政治意识形态的主导下对于政治活动基本方式的自觉选择。因此，百年中国政治致思主题的转变，体现的其实不单纯是一种思想的运动，更为主要的是一种全社会的转型运动。政治思想的转变与政治运动的转变，二者是紧密联系在一起。从现象上讲，它们是两种各有源流的变迁过程。从实质上讲，它们是内在地统合于现代中国的社会变迁过程之中。换言之，政治思想从大同到自由的变迁，必然在政治社会从大同到自由的变迁中获得它的致思动力与现实效用证明机会。





# 中 编

现代思想纷争中的自由主义



## 第五章 自由主义与中国现代 社会理论的建构

站在世纪交替的时代边缘,审视中国思想对中国社会的反省,有两个问题,突兀地横亘在我们面前。其一是,二十余年的改革开放,确实已经使中国脱离了古典的运行轨迹,逐渐形成一个既区别于传统社会,又相异于推行了三十年的社会主义实践模式的“转型社会”。所谓转型,就是从“传统”向“现代”的社会类型转换。这已经是一个观察当今中国社会格局的基本共识。其二是,这种转型在告别古典传统与现代新传统,即对前者而言的五千年的农业社会传统,对后者而言的三十余年社会主义传统的双重告别之后,意味着原来曾提供社会的各整合力量,势必要面对一个正在形成过程之中的“新”的“现代”社会需要,加以重组。旧的社会整合力量的解构与新的社会整合力量的建构,相互铰接。而这,既是一个实践过程,更是一个理论的骤急反应过程。就前者讲,实践的偶然性,启发人们从理论逻辑上推敲社会运行的某种趋向性。就后者说,理论的前瞻性引导着社会向现代的“理性化”方向动作。因此,横亘于我们面前的两个问题的指向,具有理论上的一致性:面对“现代”社会在中国的降生,我们如何提供一个既能说明这种变迁,又能引导其健全发展的社会理论?面对这一任务,西方的现代经验值得借鉴,西方的社会理论可加参照。但是,由于解释的对象是特定的中国“现代”社会,问题就更加复杂起来:各种现代性问题都交织在其中,而缕析这些线索,便成为中国“现代”社会理论建构的前提性工作。

### 一、旧话重提:主义与问题

现代省思,并不自当代始。19世纪末,就有思想家认识到“现代”与

中国的碰撞,导致中国传统的断裂,而形成一“五千年未有之大变局”。这是中国人遭遇“现代”之初,一些知识分子对社会变迁的敏锐感知的结果。但是,这些认识还大都停留在对传统中断的浩叹上面,停滞于对“现代”突兀而降的惊奇心理局面。换言之,这是一个具有悠久文明传统,因而必然具有保守倾向的民族,在文化思维定势上的惯性反应。

对中国面临现代命运,既有西方的人生亲证,又有中国传统的认知,因而具备进行分析研究的个人条件的人士,是一批站在世界变化时局的高度来认识中国社会变迁的知识分子。对西方具有人生亲证之人,当然主要是指20世纪初留学欧美的那一批知识精英,以及与他们共同探讨西方现代与中国变迁的关联性的那批知名学者。这一批人士,都具有深厚的“国学”根底。因而,可想而知,来源于作为其生活有机组成部分的“国学”训练,构成其精神生命的一部分的传统文化价值,在遭遇与之完全相异的西方现代文化时,在内心激荡的思想风暴有多么剧烈。从理论的视角看,他们更认同西方现代价值;从社会效益的角度观察,他们更看到了传统文化,尤其是其价值体系,作为一套整合社会行为的体系,已然失效。旧的意识形态,传统的社会规制,日常生活的失序,都驱使他们去思考一个问题:如何可能使中国重上有序的轨道,并能够与欧美一样,由发展而并驾齐驱?于是,传统的失效与对“现代”的渴求,驱使他们进行紧张的意识形态抉择与阐释。而问题的丛生,“活的要挣脱死的,死的要拖住活的”的复杂状况,又要求他们能够诊治问题。这样一种困境,终于在20世纪20年代催生出一场如何解决“中国问题”的思想论辩:“主义”与“问题”之争。

争论的肇始者是胡适。1919年7月20日,他在自己主编的《每周评论》上发表了一篇文章,名为《多研究些问题,少谈些“主义”》。文章强调的中心是,“空谈外来进口的‘主义’,是没有什么用的。”现在,“中国应该赶紧解决的问题,真多得很”(问题枚举从略),因此,“多多研究这个问题如何解决,那个问题如何解决,不要高谈这种主义如何新奇,那种主义如何奥妙”。并且,他强调指出,那些“根本解决”的主张是“自欺欺人的梦话”。胡适这一主张的基调,源于他的两个判断,一是“主义成了主义,便由具体的计划,变成一个抽象的名词。‘主义’的弱点和危险,就在这里”。二是,“文明不是笼统造成的,是一点滴地造成的。进

行不是一晚上笼统进化的,是一点一滴进化的。‘解放’是一点一滴的解放,‘改造’也是一点一滴的解放”。针对胡适的主张,当时持马克思主义立场的李大钊等人,予以了批评。他们强调,主义与环境相宜时,主义的正当性就可以成立。而且,局部的改良只有依凭根本的解决,才能奏效。“恐怕必须有一个根本解决,才有把一个个具体问题都解决了的希望。”<sup>①</sup>“问题”与“主义”之争,以今天的眼光来看,其理论论证的双方都欠深入。因而,双方各据己见而终,并未能达成起码的共识。然而深一步看,这一争论实际上涉及到中国社会面临“现代”命运的三个重大问题:一是“中国问题”在现代处境中的复杂化,是否可以在整体或局部的一个方面加以解决;二是“中国问题”在现代化格局中的状况,是否可以以革命或改良的单纯抉择加以理顺;三是“中国问题”在现代解构的进程中,是否可以问题化解决或主义选择加以梳理。如果说前两个方面主要是一种实践抉择的话,那么,后一方面则更多的是一个理论问题。而总的来说,这一论争的实质就是,意识形态是否对现代建构还具有某种必要性?假如必要,何种意识形态更为适宜?

这是一个旧话题,但有必要重新提起。说它是旧话题,是因为它的出现,是在上个世纪初年。而且此后未见深入的探讨。需要重新提起,则是因为这一话题在当代中国的情形中,具有了新的时代蕴涵,而有必要再加以检讨。这一问题处境,自然与这一问题可以分析的两个向度有直接的关系。一个向度是,“主义与问题”探讨所涉人物的理论立场,在当下又以一种新的方式“复制”着。当年主张“主义”优先者,大多是后来社会主义(共产主义)意识形态的代表人物;而主张面对“问题”者,则成为后来自由主义的理论发言人。后者的意识形态观念,当年还处在萌生状态。因而,没有直接以自由主义作为理解支持。但是,后者所受到的批评,又恰恰是在这一方面。因为自由主义主张改良的进路,倡导从问题切入社会研究与改革,但它本身乃一全整的(comprehensive)意识形态体系,而不是就问题论问题的琐碎的理论火花。撇开其基本的构成特点,而撷取其具体一个方面的要求,是胡适等人谈“问题”的失误之一。失误之二,胡适等人没有意识到,当时中国传统文化秩序已然崩溃,不

<sup>①</sup> 参见袁伟时著:《中国现代哲学史稿》上卷,中山大学出版社1987年版,第401—409页。

能予现实的日常生活与政治治理以引导之力,加之日常生活习惯也不适应时代的要求,从而社会需要新的意识形态的客观情形。<sup>①</sup> 从而,使其“问题”优先的思路既脱离理论正轨,又脱离时代需求,变得极易反驳而难以证立。就此而言,倒是社会主义(共产主义)者们敏锐地意识到了,意识形态建构与当时中国社会需求的一致性。但是,当社会主义或共产主义的意识形态从学者的引介,跃升为统治的意识形态之后,它没有像它引导革命的成功那样,引导辉煌的建设。当此情形,重寻意识形态的必要性又得以显现出来。当年由自由主义者忽略的意识形态建设,可以在其扭转的思路中重予确认。即先确认自由主义之“主义”的基础性,再确认面对“问题”而解决问题的大思路,从而祈求在“现代”格局中“中国问题”的化解。另一个向度是,前述“主义与问题”之争所蕴含的,关于中国“现代”的三个重大问题,又以尖锐的方式再现于当代中国进程之中。这是重提“主义与问题”之争最重要而又直接的理由。

1998年,是中国现代史上最富成效的“现代”变革——改革开放运动的20周年。改革开放,也是以“问题”优先为思路的。指导改革开放的“猫”、“摸”二论,所谓“不管白猫黑猫,抓住老鼠就是好猫”,以及“摸着石头过河”,就是一种问题优先、悬搁主义的思路。而且,当改革开放进展到相当的广度与深度之时,社会变革正面遭遇意识形态问题时,改革开放总设计师的“不争论”、“发展是硬道理”主张,也都可以作为佐证。但是,出于政治领袖个人主张的约束之外,源于经济领域深层问题探讨而诱引的意识形态问题,还是逐渐由与改革开放紧密相连的经济学者提出,并进一步逼迫政治学者乃至整个思想文化界加入到分析论争的队伍中来,以便找出答案。于是,自由主义与“新左派”的“争论浮出水面”。主义与问题的二分思路,终于在现实力量的突张之下,再次摆在我们面前。

只不过与20世纪20年代末的“主义与问题”之争不同。这次与中国“现代”社会的意识形态抉择密切相关的争辩,都围绕着意识形态的

---

<sup>①</sup> 这是美国“最有权威的人类学家”(著名美籍华人学者邹谠教授语)吉尔兹(Clifford Geertz)的见解。转引自邹谠著:《二十纪中国政治——从宏观历史与微观行动的角度看》,香港牛津大学出版社1994年版,第16页。

正当性问题,即何种意识形态更适合“整个地”解决明显的、严重的“中国问题”,从而,使得“问题与主义”的现代紧密联系,成为问题争辩的共同基点。而不是在“问题”或“主义”的两极之间跳跃。但是,不管20世纪初年与世纪末年,关涉意识形态建构的两次争论,究竟具有多么大的具体差异,二者的基本指向,却又具有着完全的一致性:当中国迈向“现代”的时候,中国的意识形态重建,乃是不可回避的问题。同时,当中国欲图成为一个“现代”社会时,它必然需要一套完整意义上的意识形态正当性证明的理论。因此,只要浏览时下介入“自由主义”与“新左派”的学者的文章,不难看出双方对自己论证问题的完整性与有效性的声称。所谓完整性,有两个意思:一是指,这一论说关涉的问题是观念—制度—日常生活方式连贯一体的。二是指,论说的指向不是纯粹理论的,它试图以理论说明来解决它关涉的所有社会问题。所谓有效性,也有两个意思,一是指,它在理论推敲上的逻辑严密性,二是指,它在关涉经验世界的普遍效用性。“新左派”主张的“社会主义”的、“普遍的民主”基于此,而“自由主义”的权利申诉与宪政要求亦基于此。因此,前述关于中国“现代”命运的三个大问题也就换算为:一、“中国问题”整体解决思路若是正当的,如何才可能?二、“中国问题”的发生既是“现代”的,那么“现代”的正当性在哪里?三、“中国问题”的解决既是后发外生式“现代”的,那么原发内生的西方经验应如何处置?简言之,由自由主义确证的西式现代社会方案应否成为中国“现代”的模范?循此途径,问题使自然指向力求解释人类现代处境的社会理论,从这个意义上讲,“自由主义”与“新左派”之争,可谓是社会理论之争。

## 二、中国的“社会理论”需求

自由主义与“新左派”之争,之所以被认定是社会理论之争,有两个较为充分的理由:其一,是两者争论的问题轴心与问题构成和指向所体现而出的理论旨趣。其二,是其“出台”的社会特殊背景所注定的二者的理论品格。前者,是断定二者为社会理论之争的内在依据;后者,则是确信二者是社会理论之争的外部凭借。

从前者分析,出现于90年代末期的自由主义与“新左派”之争,在争

论的问题起点上,都是所谓“中国问题”。“中国问题”可以有广义、狭义二解。从广义上讲,“中国问题”是一个“现代性”切入中国之后,一切社会反应所聚合而成的、社会不适的问题丛。在这里,“现代性”的中国正当性是问题之源。由此展开,现代与传统、中国与西方、本末与体用、事实与价值、问题与主义、发展与反思等等交错作用的因素,以及其中蕴涵的一切社会变迁问题,都被纳入“中国问题”的思考范围。这是一个随中国现代进程而逐渐出现并衍生,而且只能在这个展现进程中逐步认知与尝试解决的问题。自由主义与“新左派”之争,也涉及到这一问题。原因在于这是“中国问题”省思的“母题”,一切反思都无法避而不谈。但是,二者争论的中心,不在这里。中心问题聚焦于当下急迫的社会问题及其化解之法上。一言以蔽之,即随改革开放,尤其是市场经济兴起之后,丛生的社会腐败,究竟以何种意识形态指引的社会制度建构,才足以加以有效的治理。从而,给中国的“现代”进程以健全的引导。这正是狭义意义上的“中国问题”,也是中国“现代”社会理论兴起的特殊问题背景。

“新左派”以这一问题的反思为轴心,既具体地批判了当代中国权钱勾结导致的广泛腐败和人民权利受到损害的具体弊端,更由此结构起论说“中国问题”的理论体系:以批判腐败为起点,以当下社会政治经济问题的关联性反思为中介,深入批判“现代”架构中的一些基本预设(如理性、启蒙、个人、国家、民族、进步、科学、革命、社会主义等等)。<sup>①</sup>借此,达到其伸张社会主义的现代性(或告别传统社会主义的“新社会主义”后“现代”性)的理论意图。显然,如果说其论说的第一层次问题,还只是一般社会问题的罗列与追究的话,那么,后两方面,作为“新左派”论说的重心,则是属于社会理论的问题了。事实上,“新左派”代表人物反思中的自认主题,也表明了这一点。他们为文之题明确名之曰“当代中国的思想状况与现代性问题”、“科学主义与社会理论的几个问题”<sup>②</sup>。

自由主义的论说所具有的社会理论性质,应当说是在对“新左派”的指责进行抗辩的过程中,渐渐凸显而出的。这与自由主义初出台时的理

<sup>①</sup> 参见汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第6辑,江苏文艺出版社1994年版。

<sup>②</sup> 二题均为汪晖作品的题名,分别载《天涯》1997年第5期,1998年第6期。



论处境有关。当自由主义的主张作为“经济学自由主义”出台时,它只需要负责阐释如西方经济学那样阐释的、较严格意义上的经济问题,经济绩效问题会将经济学家的政治视野与社会视野限制起来。因此,经济学家也自陈,只能在政治规则确立之后,才能对经济游戏规则进行解说。<sup>①</sup>这使他们对“新左派”据以立论的“社会腐败”问题的处理,显得相对乏力。另一方面,当自由主义立场作为“政治学自由主义”叙述时,又由于它首先诉诸的是权利保障问题,而不必要去重新叙述自由主义对社会理论建构之时的繁密论证。因而,他们又主要是从权利保障与宪政安排的政治问题入手,分析研究“中国问题”。在这种自由主义理论针对上面所表现的问题“局部性”,为“新左派”从社会理论视角的“全局性”批评,提供了相对充分的空间。而在承受指责进行抗辩的时候,自由主义的言说者才发现,祛除自由主义之作为“全整的”社会理论论证的特性,直接申诉自由主义的经济原则与政治主张,都是不适宜的。因此,自由主义者的言说,也就是跨出简单直接的政治要求或经济对策的界域,走向说明“社会当是如何,方为正义”的理论境地,这样,自由主义之作为“现代”社会理论的特质,得以表现出来<sup>②</sup>。

不论是“新左派”,还是自由主义,二者的言述,由具体社会问题出发,均走上社会理论言述之路。一方面,固然有其理论推展逻辑的作用。另一方面,理论之作为现实需求的智性反馈,任何理论言述又总是社会运作状况的复杂反应,尤其是现代社会科学与现代社会的内在关联,更证明了这一点。因此,“新左派”与自由主义之争,在中国“现代”取向的社会运动展开20周年时携手而出,正可谓是当代中国需求社会理论的反映。

从宽泛的意义上讲,任何时代、任何社会均有与其相伴的社会理论论说。但是从相对严格的角度来说,社会理论只能是“现代”社会的产物。这是因为,在所有前现代社会中,均存在论述社会问题的言说体

---

<sup>①</sup> 这是著名经济学家D.诺斯的观点。转引自汪丁丁:《启蒙死了,启蒙万岁!——评汪晖关于“中国问题”的叙说》,载《战略与管理》1999年第1期。

<sup>②</sup> 前引汪丁丁文,可作为经济学自由主义的言述者表现出这一理论特性的代表。而徐友渔刊于《开放时代》1999年5—6月号的《自由主义与当代中国》或可视为政治学自由主义体现出同样倾向的作品。

系,这是由生活于一定社会情景中的人,自有言说其生活境遇与表达其理智追求的冲动。但是,这种言述要么是情景性的,要么是空幻性的。前者的理论结构松散,后者的现实兑现空缺。它们与现代社会理论的构成特征相比,差异巨大。尽管追溯后者的渊源,也一直可以溯及前现代社会的社会言述,但两者的结构不同,而成为完全区别开来的社会言述,则是众所公认的。

这种不同,起码可以从三个方面加以认识。首先,体现出差异的是“现代”社会理论据以产生的“现代”社会,不同于其先存在的传统社会。<sup>①</sup> 现代社会是一个大型的、复杂的社会。它由市场牵引,以“民族—国家”作为基本的政治运作形式,将各种社会要素融会贯通起来,使社会成为一个相互牵扯、利益休戚相关的联合体。这与以城市或一定区域为统治范围的传统社会完全不同。在这种社会里,传统社会那种以公民的政治普遍参与,作为“社会”言述起点的理论论说,失却了支撑其论说的社会基础。<sup>②</sup> 它所要求的社会理论言述,无疑是更为复杂,因而也必然更为精致的。其次,则体现为“现代”社会理论的理性性质。将社会视为一个可以客观分析研究的对象,是现代科学兴起之后,尤其是科学方法表现出普适性之后才可能的事情。这样的分析研究,从一定预设出发,衍生出一个演绎的理论系统;从构成社会的个体看开去,扩而为集体组织,再扩而为民族、国家乃至国际组织,构成为一个社会结构的层级系统;进而在冲突与合作、心理与伦理、政治与经济、文化与教育、科学与技术等等问题界面上,去解析社会并尝试社会研究的模型建构。这类社会理论的自身规定性,第一次赋予了社会理论以独立学科的理论尊严。这就不像传统的社会论说,总是与哲学、文化、伦理诸论说混杂在一起。再次,更体现为“现代”社会理论与社会进程的互动性质上面。传统社会的动行,自然也有与其相伴的社会言述相予互动。但这种互动与“现代”状况有很大的差别。一者,这种互动不是像后者那样,是以对社会运作的全整性理性筹划为前提的。不管“现代”社会理论中主张社

<sup>①</sup> “现代”与“传统”作为一种二元的划分,有其理论上的局限性,但是作为一种社会理论的分析框架,则仍然还没有一种分析架构足以替代。这使其尚有理论运用的余地。

<sup>②</sup> 这种论说最典型的就是政治学的奠基人亚里士多德一言以蔽之的“人是天生的政治动物”。

会源自“自生自发秩序”，还是出自理性的社会契约，它们都是对社会运行的理性抽象。二者，这种抽象并不是要表达一种期望（如柏拉图的理想国，孔子的大同世界），也不是要具体诊治某个社会问题，而是要提供一个关乎全社会健全运行的理论方案。它源自社会运作，但又引导社会运作方向，并通过“现代”手段（尤其是大众传媒）的作用，予实际社会运作以广泛、深刻而实在的影响。它的理想性，直接根植于它的现实期许之中。就此三点而言，社会理论仅具有现代品格。传统社会既不可能，也不需要这种理论。当然，需要强调的是，社会理论也不同于“社会学”<sup>①</sup>。后者，可以撷取任一社会问题而展开实证调查、理论言述，而前者则更注重社会问题的一般关联。前者重归纳，后者重演绎；前者重描述，后者重解释；前者体现的是“现代”社会科学（social science）的具体构成学科特质，后者表现出的可谓是社会学科的总体面貌；前者因之重实证分析，后者因之重理论综合；前者可以远离意识形态而展开研究，后者本身只能是某种意识形态影响下的论说。当代中国社会之所以能够有“自由主义”与“新左派”这样的社会理论言述相形而现，则与社会理论出场的实际社会条件的具备，密切相关。回眸现代史，20世纪初年的“主义与问题”之争，实则是中国传统社会朝向“现代”运作的社会变迁初露端倪之时，必有的一种雏生的社会理论反映。而且，在40年代短暂的发展幻景中，又浮显了这种理论意欲。<sup>②</sup>但是，由于“现代”运动<sup>③</sup>本身的中断，两次社会理论的建构尝试，终于与流产的现代尝试一起，没能得到正果。而起自70年末期的改革开放，虽不无曲折，但却是20世纪中国连续时间最长且最富成效的现代运动。最为重要的是，这场现代运动及其在运动中孕生的理论活动，与“现代”社会理论的诞生，形成一种内在呼应关系。一方面，历经长达一个世纪的“现代”社会动员，原滞留于社会上层的现代翼望，首次以不可阻挡之势席卷全社会，成为各社会成员确认其行为取向的基本坐标。仅就此而言，中国社会已无法停滞在复制性甚强的小农社会，而不可逆转地要走向由市场驱动的“现

① 参见刘小枫：《现代性社会理论绪论·导论》部分，牛津大学出版社1996年版。

② 回顾20世纪40年代的自由主义理论诠释及与之相伴的理论争端，可以确信此论不虚。

③ 本文所说运动（movement），不是指“文化大革命”那种人为发起的群众运动，而是指一种广泛的社会变迁过程所体现的动态性。

代”社会。这个社会的日益复杂与问题丛生,召唤人们进行解析复杂社会的理论致思。社会理论的客观需求,有了强大的社会内驱力。另一方面,如前一部分提到的意识形态重建的需求,正由一种“现代”社会仅只作为憧憬时期的理论同室操戈,演变为一种理论与社会实践直接挂钩的致思尝试。那些关注整体社会格局的“现代”变迁的学者,将不会满足于某一具体学科规范的认识愉悦,而必然要求对变迁社会进行全整的解剖分析。社会理论的独立言述,已经由“现代”经验和中西社会论说的再检讨,提供了双重的支持。“头痛医头、脚痛医脚”的策略化改革,已经走到了尽头。全整的改革筹划,已经成为深化改革的紧迫问题。而这种筹划作为一种理论活动,其理论致思的任务,则只有社会理论才可望担负。因为没有其他任何单一学科可以为中国疾速降生的“现代”社会,提供具全整性的论证或否证。“社会”如何可能与如何合理,只是社会理论可以回答的专属问题。而如果对这一问题的回答付诸阙如,则对中国的“现代”运动会产生伤害性的,乃至致命性的影响。因为,从历史社会学的角度讲,“现代”社会从来就是一个社会自生自发的进程,尤其是其中作用着的进化理性催生的结果。<sup>①</sup>

### 三、自由主义与“现代”的关联

当我们确信“现代”进程中的中国需要社会理论,问题也就接踵而来。这是在于,基于“现代”立场的社会理论,纷纭杂陈。即使是从全整的,因而带有意识形态功能的社会理论类型而言,也有众所公认的三大类型:即自由主义的、激进主义的和保守主义的社会理论。三者所据以立论的哲学基础、政治取向与生活安排,均有很大的差异。

从发生学的角度讲,激进主义与保守主义的社会理论论说,是作为“现代化”的批判言述出现的。就此而言,它们都可以说是反抗资本主义现代性的“现代性”言述。<sup>②</sup>只不过再作区分的话,保守主义总是在自

<sup>①</sup> 当然,这并不意味着我就赞同现代社会的“理性建构”思路,而拒斥自生自发形成的论说。或许,平衡二者以期予现代社会以正当性论证,正是我的期望。见后申论。

<sup>②</sup> 汪晖以“反现代性的现代性”来连贯思考资本主义与社会主义,可谓有见。问题只是,当其作为对立的现代性言述或行动方案一起出现之后,是否就处在非此即彼的选择格局中。

由主义的背后,担负起直接支持或批评地修正自由主义的现代社会方案的任务。而激进主义则自始就成为一套自成体系的社会理论言述。从这个角度讲,社会理论的意识形态类型划分,可以再归于两个大类别:激进主义与自由主义。

这并不意味着在社会理论的分疏中,就可以忽视保守主义。从观念史的源流上看,保守主义的兴起,直接与激进主义影响下的“现代”社会变迁有关。保守主义的公认鼻祖——英国著名思想家埃德蒙德·柏克<sup>①</sup>,就是直接以批评法国大革命的方式,在其所著的《法国大革命的反思》一书中,首次较为系统地表述了“现代”保守主义的思想。这一思想的核心观念,就是反对以牺牲传统的方式,追求所谓完美的社会现实。因此,主张渐进的社会改良,珍惜传统演进中一点一滴集中起来的各类智慧成果。截至晚近,保守主义的拥护者麦可·奥克夏特,仍然坚守这一基本立场,激烈地批评现代政治言述中呼吁全面理性建构的理性主义主张,而努力张扬“保守主义的智慧”。虽然说保守主义以“守成”为务,似乎反对以“革新”为号召的现代运动,专以保守“在时间、空间及数量上的延绵持续”的倾向、癖性、私人或社会习惯和道德。<sup>②</sup>但是,保守主义者并不是以乡村社会和专制独裁的看护人面目出现的。他们大都以人民的权利、权力的限度以及有效制度的维护为主要言述目的。因此,柏克当世之时,曾与自由主义思想家洛克一样,同被视为是自由主义思想家。而当代保守主义思想家奥克夏特,亦被研究者称为自由主义思想家。<sup>③</sup>再参照西方思想家的划分,一些被视为自由主义的重要原创思想家,如亚当·斯密、艾克顿勋爵、冯·米塞斯、米尔顿·弗里德曼等等,都被冠以“自由的保守主义者”的称号<sup>④</sup>,亦可知现代形态的保守主义,在社

① 如 Russe Kirk 所著的 *Conservative Mind* (Chicago: H. Regnery Co.) 一书就以讨论柏克的思想来展开对保守主义思想史的论述。而企鹅版的《保守主义读本》也沿循这一方式,提供保守主义思想家的作品线索。

② 转引自艾恺著:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,贵州人民出版社 1991 年版,第 43 页。

③ 参见周阳山主编:《当代政治心灵——当代政治思想家》一书中论奥克夏特一章,台湾正中书局 1991 年版,第 78—109 页。

④ 参见 Peter Witonski 编, *The Wisdom of Conservatism*, 第六部分“The Conservators of Liberty”, The Institute for Western Values, Inc, 1971 年版。

会理论言述上的倾向性。

激进主义的社会理论与自由主义亦有亲缘关系。但是,它的差异性更甚于亲和性。假如我们不期求全面概观激进主义的社会理论,而只期望从社会、政治、哲学视角,及三个类型社会理论的关联性角度来看问题的话,则可以将之作两面观。一面,是作为近代思想的主流之一的激进的民主主义论说。另一面,则是后起的各种社会主义,尤其是马克思主义社会理论。激进民主主义社会理论最典型的代表是卢梭。卢梭对现代社会理论兴起的影响是多方面的,又是复杂的。一方面,他以探讨人类社会不平等的起源及其基础奠基,批评社会不公,吁求社会平等。另一方面,他以社会契约论的论说,解释“社会如何可能”这个现代社会理论最基本的问题。从而,引申出人民主权和直接民主的观念,分解出同为“公意”的 *general will* 和 *mass will* 的差别,为一种基于普遍同意而又保证普遍参与的现代民主,进行了理论论证。再者,他对“现代”早期的道德——社会代价又十分敏感。他拒绝为理性的胜利欢呼喝彩,而更倾情于乡村的淳朴气息和小城镇的质朴生活。从而为抵抗“现代”开出了基本思路。

因此,思想上复杂的卢梭,从影响上说,也是复杂的。他既以《社会契约论》开启了自由主义者解决“社会如何可能”的思路,以至于当今自由主义的思想大师约翰·罗尔斯仍以其思想为基本的精神资源。同时,他又以平等的诉求,启导了马克思主义反抗现代的思路。从而,为铺垫出一整套予当代社会以广泛而深刻影响的共产主义运动,提供大方向。并且,他返璞归真的要求,则又为以审美追求抗拒现代变迁的人,提供了大思路。但如果以民主主义来确认卢梭的社会理论,那么,他的影响对截至当今的人类社会而言,就是有难以偿付的代价的。法国大革命,乃至传统形式的共产主义运动的失败,多少证明这一理论的内在缺陷都不容忽视。至于马克思主义的社会理论,至今仍是西方社会的主流理论之一。应当说,作为理论形态的马克思主义,与作为社会运动的马克思主义,以及在马克思主义产生以前的马克思思想,与马克思逝世以后的马克思主义,之间有相当大的差别。以乌托邦吁求为基调的马克思本人的思想,其阶级、国家、革命的理论,其为平等社会的艰难尝试,都是使人感佩的。但是,当其由严密组织起来的党派,以国家意识形态的形式

实行其意欲的社会政治运行方案时,则导致了令人扼腕的人类悲剧。从这一公认的事实出发,我们可以审慎地预言,马克思主义的社会理论,作为思考和批判的工具,具有长久的价值;而作为现代实践的思想指南,则应当负责地加以拒绝。<sup>①</sup>

只有自由主义的社会理论,在其言述中表现出最适于“现代”变迁的理论特质。这一方面可以从这种社会理论的构成性上得知,另一方面,也可以从它与“现代”社会的健全互动史上获悉。从前者分析,自由主义作为一种理论化的意识形态体系,虽说与其他任何意识形态一样,容纳了具体主张各异的自由主义学说。但是,它的“底线”,大致是由主张各异的自由主义流派所认同的:其一,所有的自由主义者都将个人自由和个人选择作为自己的第一原则。这一原则的哲学基础是天赋人权的人的价值论。它的基本蕴涵是个人在公共生活中所享有的观念与行动自由,不受非法的强制与侵犯。一者,它被置于一种法治(the rule of law)化的框架内予以保障。二者,它包孕了两个相关联的基本原则:法律禁止某些干预个人私事,尤其是个人支配自己财产的行为,以使他免受专制压迫(即保障“消极自由”);同时,个人又可以自由地去做任何未被明确禁止的事情,而得以在相当程度上享受“积极自由”。比较而言,自由主义尤其强调消极自由的重要性。而这种由法治保障的自由,包括信仰、思想、言论等观念形态的自由,与示威、结社、游行、出版等行动形态的自由。从这种自由观出发,自由主义主张健全的社会制度安排。在政治制度上,自由主义主张政治制度的轴心是保障个人自由、限制政府权力,有效防止暴政。从而,凸显出政治制度的基本要求:即分权与制衡。分权首先强调国家与社会的分立。在此基础上最大限度地限定政

---

<sup>①</sup> 以所谓“西方马克思主义”命名的“法兰克福学派”的变迁,大致可以表明这一区分的意义。早期法兰克福学派的代表人物霍克海默、阿多诺及后起的马尔库塞,都对“革命”抱有高度的热情。而晚近的代表人物哈贝马斯,自“六八风暴”至今,对激进革命似乎都持有一种敬而远之的态度。他得以进入思想史的主张——交往理性,以及对自由主义的宪政民主的支持,都是对法兰克福学派的方向性修正。这是他全面关注“现代”变迁基础上进行理论调整的结果。尽管这样他承受了两方面的批评:具有革命激情的“左翼”,指责他的“背叛”。而具有捍卫自由情感的人,又批评他的“左倾”。然对于哈贝马斯本人的理论立场而言,则不失为反应时代变迁的明智。参观中国台湾《当代》1997年12月第124期《合法性与正当性专辑》,及1998年第3期文《了解时代——德国哲学的一个基本关怀》。

府的活动范围,为公民表达自己的愿望和维护自己的利益,提供有充分空间的社会场所。同时,它将权力分离为立法权、行政权、司法权三大类型。其中,尤其强调宪政原则,即政府在代表人民意愿,由代表者依循合理合法途径制定而出的宪法下活动。三者之中,司法的独立成为这一机制运行的重要条件。从而,将任何个人或党派以自己的私利替代公共利益的可能性基本扼制。因此,多党派与多团体乃是自由主义政治要求的题中应有之义。而“有限政府”的原则,既抵制了“全能政治”(total politics)和“极权主义”(totalitarianism)的推行可能,又必然选择一种有益于维护自由的民主政体,而民主之作为“透过讨论进行治理的政府”(government by discussion)<sup>①</sup>。而不是凭借强制的控制或压制。与此相应,自由主义在经济上主张自由的市场经济。一方面作为一种经济制度的自由市场经济,乃是自由主义伸张的个人自由之据以保障经济自由(个人财产)的必然产物。另一方面,以市场为中介的公正交换,又最有益于保障公民的个人自由。二者是相辅相成的。这正是哈耶克将社会主义视为理性的“致命的自负”的产物,而大力主张人们可以“为自己的目的运用自己的知识”的原因。<sup>②</sup>因此,自由主义对政府的经济干预,抱以高度的警惕,并对政府活动加以明确的限制:政府只能做提供公共物品、改进普泛的规则框架一类的事情。而不能干预私人财产和价格机制等等。与上述政治主张相应,自由主义寄予期望的实际社会生活则是,一方面,个人的私生活应当不受到公共权力的干预。另一方面则强调,不论财产、名望、权力、阶级、民族、文化有何种不同,人人都应受到尊重。人们应当容忍与己相异的信仰、习惯、生活方式。由此,保证日常生活的和谐。

自由主义这些主张的理论论证,则显得复杂得多。前述原则,表现更多的是自由主义的运用原则。自然法理论、规律观、契约观、认识论、效用观等等分别由不同的自由主义思想家予以了阐释,构成现代政治思想史的主干。而正是在这种阐释中,“现代”的典范形态展示于我们的

<sup>①</sup> 参见 Dr, Razeen Sally:《什么是自由主义——探讨自由思想的知识根基》,秋风译, <http://intellectual.members.easypace.com/idea/i991104a.htm>。

<sup>②</sup> 参见哈耶克:《社会主义的谬误》(中译本),东方出版社1990年版。



面前：以“理性”精神引导的社会生活原则，作用于政治领域体现而出分权制衡、宪政法治、个人自由优先的特点，作为经济活动方式的市场、绩效与公正分配相容性，作为文化信仰的宽容、幸福与和谐的相容性，如此等等，显示了一种“值得期望”的现代图景。诚然，“现代”运动，乃是一种悲喜交集的社会变迁。事实上，当其显示为完全的集体逻辑，极权统治与计划经济，文化闭锁和心灵强制，如希特勒时的德国、斯大林时期的苏联、波尔布特时的柬埔寨、中国的“文化大革命”，它是不值得人们期望的一种社会运动。而只有当其显示为自由主义所主张的社会状态时，“现代”的可期许性才显露出来。因此，作为“现代性”之社会体现的“现代化”，也就只有在自由主义引导之下的那种状态中享有我们的辩护。在这个意义上讲，自由主义与“现代”的关联是内在的、全局的、原生的。而以“反现代”却又表现出“现代性”特质的另类“现代”主张，如希特勒的“理性”杀人和斯大林的全面计划社会，与“现代”的关联则是外缘的、局部的、后起的。换言之，自由主义的“现代”与非自由主义的“现代”，正好代表“现代”的正、反两面。

#### 四、中国的社会理论选择：为什么是自由主义

但是，不论自由主义的“现代”言述，还是非自由主义或反自由主义的“现代”言述，都是在“现代”情景中展示理论内蕴的社会理论。只要“现代”运动一经开展，这些社会理论的出现，便具有它得以出现的根据。在西方社会，这已经是一个经验事实表明的思想现象。就此来讲，社会理论的任一言述，都属于“现代”。它的观念发生，乃是“现代”的一个面相所导致的，虽有思想家的自觉诠释，但更有它出台的客观动力。于是可以说，不同的社会理论乃是社会变迁的筛选结果，而不是先导的思想体系。

对中国而言，情况则有不同。如果说西方人并不是在事先选择好了什么社会理论，作为他们据以致效的“现代”运动的指导思想，那么，在中国，现代运动的成效所据，则恰恰决定性地制约于中国人“选择”了什么社会理论，以及这一理论如何作用于中国的“现代”社会运动。

原因是多重的。

一方面,由于中国的“现代”不是一个原发内生的“自然性”社会变迁的结果,而是一个后发外生的催促产物。这就使得中国人一触及“现代”,就不得不生吞活剥式的“吞进”整个已是成熟状态的西方“现代”果实,然后才慢慢开始其社会消化过程。而当西方“现代”被吞进之后,所有的阐释“现代”的西方社会理论,也就顺畅地进入中国人的思想世界。当这些社会理论各自寻求到赞赏其主张的人格代表之后,它们也就在中国的“现代”进程中扎下根来,成为中国“现代”运动具有影响力的精神力量。只是由于思想的东西不像器物的东西,“拿来”就可以照旧生产和利用。所以,当各种“现代”色彩相异的社会理论被中国人吞下以后,它在发挥社会作用的时候,便必然进入一个消化、互动、吸纳或排拒的自发性选择过程。一旦这种选择经过思想家与政治家的共同敲击,而得到适应一定中国情景的生长条件时,它就上升为人们日益自觉选择和守持的社会理论。马克思主义的社会理论主导了现代中国的社会思想与社会运动便是佐证。另一方面,后发外生的“现代化”过程,常常表现为一种愈来愈自觉的社会动员过程。这就更形强化了愈益成形的“现代”运动,接受什么与排拒什么的“选择”特性。在“现代”中国的舞台上,人们选择过民族主义,使这一社会论说发挥了推动中国从“文明”式国家进入“民族国家”(nation-state)的作用。人们也选择过无政府主义,使其发生过批判专制政权的积极作用。人们更选择过法西斯主义,将之扭转为一种集聚民族精神力量,以抵御外侮的社会观念。但是,这类选择的结果,并未能将中国的“现代”资源加以有效的动员。一个规模浩大、历史悠久的农业社会,被动地向“现代化”转变时,它能否将广大农村的农民纳入社会动员过程,将决定性地影响其“现代”的程度与品质。同时,一个按照其惯性运动的传统社会,在与其异质的西方现代社会相遇之时,不经历革命性的转变,不以革命性极强的社会理论带动起社会变革,也会严重制约其“现代”的转轨。正是因为如此,马克思主义的社会主义理论,愈益在自觉的革命性转变中独占鳌头。毛泽东对中国社会的一套分析,尤其是所谓“马克思主义的普遍真理与中国革命实际相结合”的理论进路,正是现代转型时期社会理论自觉选择的结果。再一方面,后发外生的“现代”进程,已经没有原创社会理论那种适应或引导“现代”变迁的开阔空间了。早于中国至少百年计的西方现代运动,已

经产生和发展了类型各异的社会言述,同时展开了道路个别的“现代”运动。中国的“现代”运动,除了在具体进路和策略举措上尚有特殊性可言之外,此外,就只有在既成的社会运动与社会理论言述中,抉择那些适于己用的东西。在这个意义上,现代中国疏远英美,近于德法的中国社会运动,或正是中国在社会变迁上近于德法是“后起”的“现代”运动,在社会理论的旨趣上,也较为接近的原因。

其实,始于19世纪的中国“现代”运动,迄于20世纪中期,似乎已经证明中国人的“现代”社会理论,成功引导了中国的“现代”变迁。以致人们有理由不去论证中国人的社会理论选择的可变性,而只去论证某种选择结果的正当性。但是,迄于世纪末年的中国“现代”运动,在结局上的成功有限性,或有负于人们对其“现代”运动的正面期许,使得人们不得不反思这种选择的确当与否。而正是在这种反思中将“现代”中国的社会理论选择,指向了自由主义。

中国的“现代”社会理论选择之指向自由主义,不外是由于两个原因。其一,是由于自由主义以外的其他自成系统的社会理论,由中国人选择为引导中国现代化运动的指导思想,已归于不得不承认的失败结局。其二,是由于自由主义社会理论的言述,是唯一成功引导“现代”运动的社会理论,它的理论活力与不可替代性,是其超越其他社会理论,可以称之为“社会理论巨无霸”的重要原因。这使得任何期于“现代”的社会理论思考,都不可能绕开自由主义理论言述。

从前一方面看,现代中国历史舞台上,几乎所有非自由主义的社会理论,都曾经登台影响中国的现代状况。而当中影响最深最广者,则不外20世纪20年代至40年代国民党倡行的极权主义,和50年代至70年代末由共产党推行的马克思主义的社会论说。前一时期,国民党的领袖人物曾与民主主义有过亲合。但蒋介石从宪政退到训政,再退到“一个主义、一个政党、一个领袖”的军事专政之后,国民党引导中国社会“现代”转型的能力,事实上即被窒息。这离国民党在中国大陆的彻底失败,只是个时间的问题。这种失败,是国民党逆“现代”潮流(自由、民主、宪政及市场经济等等)而动的必然结果。后一时期,则需分析。在中国共产党从事革命的历史时期,由于党内组织的“现代”民主原则还有空间,也由于它凭借了现代社会的群众动员方式,它在现代的革命社

会理论的指引下,取得了最大可能的成功。但是,“革命”之于“现代”,乃是一柄双刃剑。表现于科学技术,甚至思想观念上,它的作用是正面而积极的,而表现于持续的社会政治组织方式上,“革命”崇拜便会妨碍重视“现代”转进、成就积累的社会运动,成为一种抗拒“现代”的力量。所以,当中国共产党取得全国政权,而未能从社会理论的选择上,转向更利于现代建设的理论思路,也就决定了它所能取得的现代成,就是有限的,至少说是片面的。只有到了70年代末,80年代初开始的,呈自由主义色彩的为政思路调整,其治下的现代运动,才开始在偿付转制的高昂代价的情况下,进入一个富有“现代”成效的时期。而这种转制的社会理论转向,或正表明正面的、建设的“现代”运动与自由主义社会理论言述的必然联结。这也正是中国“现代”社会理论的选择,之指向自由主义的强有力的现实动力和内在依据。

从后一方面看,中国的“现代”社会理论选择之指向自由主义,则是因为自由主义自身体现而出的适于推动和健全引导中国“现代”走向的理论性征。这是因为,作为后发外生的“现代”国家,必须首先充分动员社会力量来支撑社会的现代运动。只有自由主义以尊重每个公民的权利并予以法治化的保障,才可以满足这一社会动员的要求。其他任何一种划分社会敌对阵营的论说,显现为一种政治政策,都会将部分甚至大部分推动“现代”的社会力量排斥在外。同时,作为历经曲折的中国“现代”进程,只有依靠充分解放人们思想,主张行动自由的社会理论引导下的指导性理论,才足以指引国策制订者实施集纳公民智慧,有效发挥组织能量的政策。一切排斥个人的思想与行动两类自由的政治举措,都会挫伤社会大众对“现代”的深切期望和与此相应的社会组织的有效机体。再者,作为一个走出现代全能主义政治的准现代国家<sup>①</sup>,如果能够接受个人自由与个人选择的观念,对其告别集权主义与全能政治,形成有限而有效的政府体制,进而提升执政集团为现代组织而非拘泥于独享利益的特权组织,也具有决定性的影响。毋庸讳言,后者正是向深度拓展的中国“现代”运动有待突破的瓶颈问题。综观两方面而言,中国“现代”运动的社会理论基础,只能是自由主义。

<sup>①</sup> 对此,邹说所著的《二十世纪中国政治》一书有精彩的分析。

## 五、“中国问题”的分析进路

中国的“现代”运动,最终将其社会理论基础置于自由主义的理论言述之上。但是,当人们观察这种基本取向甚明的“现代”变迁时,却发现实际的中国“现代”运动,存在着诸多令人难以容忍的弊端。由此,以现代化进程中的中国所存在的诸社会弊端为分析研究对象的“中国问题”学悄然兴起。并且,这种分析研究均程度不同地表现出批评、甚至抗拒自由主义取向的中国现代运动的倾向。流行于读书界的“中国问题学”学者所作的立场自白,以较为温和的形式说明了这一点。而“新左派”的言述,则以明确的理论主张,表现了这一理论倾向。就此而言,如何恰当地分析解释“中国问题”,就成为论证自由主义社会理论之适于健全的中国“现代”运动,亟须回答且不可回避的问题。

“中国问题”分析,包含现象指陈、因果关系确认,以及治理对策三个大的方面。

就现象指陈而言,倡导不同的社会理论,甚至意识形态的人士,分歧不大。因为这是个面对社会实际问题,进行问题罗列的活动。一般而言,“中国问题”的现象指陈,包含两个大的构成部分。一是“国内问题”,二是“国际问题”。两方面又以全球化为背景,而相互关联。在国内问题的指陈上,焦点是权钱勾结,结构性腐败。由此衍生出社会不公和政治参与不畅的指陈,进而质疑变迁中国的当代制度归属问题。在国际问题的指认上,将西方国家的霸权政治,跨国公司的扩展性经营,尤其是对当代中国经济的各种重大影响罗列而出。而在两个问题域的关联性上,则凸显了中国之融入世界(资本主义)体系的程度深浅问题,以及由此产生的所谓国际资本与国内权力的广泛勾结问题。这些问题,几乎为人公认地存在。只不过在程度上有深浅、尖锐或温和的差别而已。当然,问题指认的最后归结点,是在国内问题上。因此,国内问题是问题指陈的出发点与归属点。这实际上已启示我们,“中国问题”,实际上是一个中国“现代”转化的问题。

因此,当问题指陈走向因果关系确认的阶段时,问题的实质内涵就变得明白起来。那些抗拒自由主义取向的中国“现代”社会运动的人

士,认定导致“中国问题”广泛发生的原因,就是以市场经济的推行、个人权利的张扬,带动的融入国际社会,即资本主义国际体系的现代变迁的必然反映。而提供给市场经济以合法性辩护的自由主义,就当然地在他们这种因果链中,被置于担负责任的地位。他们从自由主义思想史的角度概括道,“对自由主义的历史稍作回顾就会知道,自由主义的历史并没有多少华彩乐章,自由主义并不总是那么清白无辜,它毫无疑问帮助过历史上那些最不合理的制度”<sup>①</sup>。进而,将自由主义与“中国问题”的发生直接勾连起来。“保守的‘自由主义’向右翼的极端发展,已经勾勒出一条清晰的线索,‘自由主义’所要做的,不是限制集权性,而是限制人民,限制人民对公共事务的参与,限制政治领域的公共性和人民主权的政治原则。”<sup>②</sup>于是,自由主义的思想取向,已经由启蒙话语之针对传统社会主义的有力批判,演变为无力分析已经融入“现代性”资本主义体系之中的“中国问题”的窘境,“显得如此苍白乏力”<sup>③</sup>。以这种因果指陈为基础,他们开具了走出危机的对策性药方。一是在社会理论的选择上,告别自由主义的思路,重返社会主义道路,以便就此一举解决“中国问题”:由于“社会主义民主是经济、政治民主的同义词”,它能够“取代少数经济、政治精英对社会资源的操控”<sup>④</sup>,这是对内而言。对外,则可以抗拒国际资本的渗透,抵抗资本主义全球化导致的权钱必然勾结而来的强控和腐败,而吁求国际公正。与此相关,二是在社会理论的大思路上,抛弃自由主义的抉择,而在其思想的废墟上举起批判理论的大旗。

显然,自由主义者在“中国问题”的因果确认与治理对策上的思路,与“新左派”人士迥然相异。

一方面,就“中国问题”发生的导因而言,其制度根源不在市场经济,其思想依托不在自由主义。一个较为形象而颇能说明问题的分析是,不是市场经济这只“看不见的手”导致了中国的腐败与社会不公,而是粗暴地踩在市场上的那只“看得见的脚”——不愿转变成为市场经济之

① 韩毓海:《在“自由主义”姿态的背后》,《天涯》1998年第5期。

② 同上。

③ 汪晖:《当代中国的思想状况与现代性问题》,《天涯》1997年第5期。

④ 同上。

成为民主—法治经济的旧的政治体制及其人格代表,引发了广泛的腐败与社会不公。<sup>①</sup> 这是就制度根源而言。同时,就思想依托来讲,自由主义从来就是从每个个人均享有的权利出发谈论问题的,它从来没有将任何一个人或任何一部分人,排除在外。并且,它从来就强调有限政府,并高度警惕全能政府、无限政府的出现。因而,它绝对不能容忍政府的造租与政府—企业的寻租这一类滥用权力、而侵蚀权利的行为。在此,不论是所谓“左翼的”抑或是“右翼的”、甚至“极端”的自由主义,都持有共同的立场。显然,“新左派”对自由主义的指责是缺乏理据的。由此出发,自由主义者确信,化解“中国问题”,走出“现代化的陷阱”,不在于回到“社会主义”的老路上去,不管这一“社会主义”的路是传统的,还是重新虚构的。同时,在对“中国问题”进行分析,以及寻求化解对策时,也就不能走缺乏责任承诺和建设性意见的“批判”之路。而应当尊重由西方自由主义思想家提供的“现代”良方:强调个人自由与权利的优先性,在推行市场经济的同时,进行党政体制改革,以期走向一个富裕、公正的社会目标。当然,也就不能同意以虚拟的全球化作为分析“中国问题”的基点<sup>②</sup>。

“新左派”与自由主义在分析“中国问题”的因果关系及构思化解对策上的分歧,是显而易见的。导致这种分歧的原因,便是由于两者在社会理论选择上的差别,引致的“中国问题”的分析进路的不同。一方面,二者都愿意正视“中国问题”及其严重性;另一方面,二者也都想化解“中国问题”,而期望一种健全的发展。但是,当“新左派”将历史运行导致的问题最终归咎于单纯的思想原因,祭出自由主义,以期借此消除人们对改革中存在的腐败与社会不公的愤懑,并以虚拟的全球化对民族—国家的控制作为论述的基本支点,从而满足他们抵抗所谓的“同质化”、“资本化”的审美情感要求,以及特立独行的制度创新的理论趣味。这样,他们就逐渐偏离了事实世界,而遁入到个人的价值偏好之中了。这也就决定了他们所提供的化解“中国问题”的对策,完全不具有可行性。

<sup>①</sup> 朱学勤:《1998,自由主义的言说》,载《南方周末·阅读》1998年12月25日。

<sup>②</sup> 关于全球化与对立的潜在可能的论述,可参见佐伯启思:《虚构的全球主义》,载香港《二十一世纪》1999年2月号。

这也使得他们在理论上不顾一个思想家的整体倾向,而急于执其一偏,用于攻讦自由主义。从而,在理论的逻辑论上,掉入以偏概全的陷阱。而在这方面,较为典型的是对全球化理论的拿来态度,以及以查尔斯·泰勒的一部作品为据论证自由主义困境,和执某一自由主义思想家中关于社会理论的预设和论证,以批驳自由主义的整个理论。<sup>①</sup>

面对铁的事实,这是自由主义的社会理论最有说服力的地方。也许,在未来的期许上面,我们不排除优于自由主义的社会理论,而同时能够更有利于现代社会发展的另一社会理论。假若有人满怀信心地引证欧洲的所谓“第三条道路”实践,来为自己的“新社会主义”药方自作鼓舞。<sup>②</sup>那么,不要忘记,这一道路正象征的是左翼社会理论与实践,向自由主义的靠拢,而不是相反。另一方面,“中国问题”之发生于一个亟须发展、而又当制度转轨的社会特殊时期,因之对此的讨论,应当首先像自由主义者那样直面事实,而不是去寻求一种自以为独辟蹊径、别具一格的理论趣味的满足。在此,社会批判之走向乌托邦的审美之维,与致力建设之走向一个丰裕社会,对社会进程本身而言的去取,是不言而喻的。再一方面,化解“中国问题”的社会理论思路,从理论上讲,可以是多种多样的。然而,面对“硬道理”,是向前进行既有经验基础上的前瞻性探讨,还是向后看为社会主义的传统形式变相招魂,则是不可不着重留意的事情。倘若在中国现代转变的胶着状态中,以个人理论的怀旧且以旧为新的思想取向,与社会可能在此广泛发生的怀旧心理扣合,寻求一种抵制现代转变的广泛支持,那么,这种社会问题的理论探求动机,就是值得怀疑的。在此,社会理论的致思之“责任承诺”,就不是一种痛快的语言游戏,而是一种牵引社会步入新境或重蹈灾变的严峻选择。

---

① 这一分析见于汪晖载于《天涯》的二文,以及刊于《二十一世纪》1997年8月号的《承认的政治,万民法与自由主义的困境》,而具有力度的批判文章则可以参见前揭汪丁丁及徐友渔文。

② 参见陈亦信:《西方“第三条道路”的新理论》、刘擎:《左翼政治与激进民主》,二文同载于香港《二十一世纪》1999年8月号。



## 六、中西之间：“中国的”现代社会理论生长点问题

由“主义与问题”之争的旧话题，引入自由主义与中国“现代”社会理论建构的新问题，还回避不了这种新旧关联之中必然含蕴的、另一始终存在于中国现代进程的基本问题，即古今、中西之争的问题。诚然，以中为古、为传统，以西为今、为现代的二元划分，是有严重局限的社会问题分析思路。只不过这种局限性十分明显的思路，却起着一种提醒我们思考一个事实上存在于中国“现代”运动过程中的真问题：中国“现代”的理念与行动方案，与先行的西方，是一种回避不了的对应性关联关系。而在这种关联中，我们一向有一种显在或潜蛰的自我期许：凭借我们中国人的聪明睿智，我们完全可以开辟一条不同于西方，而且优于西方的现代之路。

把自由主义与“新左派”在中国“现代”社会理论建构话题上的争论，纳入到现代中国思想史景观中观察，上述自我期许，同样顽强地存在于讨论之中。当然，就以“新左派”论述中存在的、作为现代动力的民族主义，放到关于民族命运与国际地位的问题争执中，有此期许，并不是什么严重问题。然而，当这种自然期许的强度，达到排拒本当接纳的起码“现代”原则之时，两个尖锐的问题便发生了：其一，“现代”是否值得期许，西方经验是否堪值重视和借鉴。其二，“现代”是否与“中国”成一对应的消解、相斥关系。

表面上看，在如题所示的社会理论争论中，这个问题并不算是问题。原因在于，主张自由主义抑或提倡新左思路上的人，均认为“现代”是值得期许的。而且，都以某种西方经验为自己言述的理论依托。同时，也并不直接将中西置于对立位置。尤其是“新左派”，对这种二分思维，还加以明确的拒斥。但是，细究一下，差别即现。<sup>①</sup>当“新左派”建立自己的社会理论言述时，他们是将“西方”作为一种资本主义体系的代称的，虽说他们以资本主义和社会主义分别代表“现代性”的两种方案。但一

---

<sup>①</sup> 自由主义者从不讳言自己对西方“现代”经验的尊重，而“新左派”倒是不以为然。但他们的底色如何，是西是中，从其言述中一看即知。参见本书：《解读“新左派”》中的分析。

进入论述过程,尤其当他们把社会主义作为超克西方资本主义体系的选择时,他们就将“发展主义”作为西方弊病丛生的“现代性”与“健全发展”的社会主义现代性方案对立起来。<sup>①</sup>此前的西式“现代”就不值得期许,当然也就不值得中国认同了。同时,当他们把“多元现代性”作为批判西方的现代性根据,力图凸显一种脱开西方现代性的东方(日本)或其他现代性时,他们就事实上在试图抹杀西方的“现代”经验的价值。当他们以反对霸权政治和强权话语,来支撑其理论创新和制度创新言述时,西方简直就成为现代一切罪恶的渊藪。于是,当他们对西方“现代性”方案进行唾弃的时候,他们就将社会主义从西方历史中抽离出来,也将中国从“现代”进程中硬生生地剥离出去。从而,为自己的立论——中国能够具有完全不同于西方的理论创新和制度创新能力——也就是为“只有中国才能救社会主义”的说辞,辟出言说空间。为此,他们不惜自陷在自己指责的二元思路中,来为自己欣赏的资本主义现代性方案之对立面——社会主义现代性方案进行“你死我活”式的辩护,也不惜自陷在批判公理系统却又试图建构消除现代一切弊端的新的社会主义公理系统的悖谬状况中。并且,不惜为了论证自己的观点,将一种基本上不可能是支持自己论说的社群主义言述这种修正的自由主义理论,强行地作为支持其指斥自由主义,伸张社会主义的根据。<sup>②</sup>在这种思想中,他们以对绝对理性主义的批判为理由,试图瓦解西方现代社会健全的理性言述(如进化理性主义)。以对发展主义的“反思”,来否定西方所提供的现代经验。以对自由主义权利说的民主论切换,来消解自由主义主张。以对社会的平等要求,来拒绝回答平等之可靠的保障是个人自由、还是宪政制度或是虚张声势的公共参与(因为缺乏个人自由与宪政制度这两个前提条件,我们简直不知如何参与到公共社会中去)。一切基于“现代”经验的“公理系统”,他们均要加以批判,均要宣布其崩溃。由此,我们可以断定,他们的批判除剩下空旷野地的呼喊之外,就什么也承诺不了。

但是,从他们的这种思路中,却可以剥离出两个值得分析的问题。

① 汪晖在《关于现代性问题答问》(《天涯》1999年第1期)中表现了这一思维路向。

② 同上。

一是我们何以要拒绝西方经验；二是何以我们会拒绝众所认同的普世价值。就前一个问题而言，最流行的理由大致有两个。一是西方在自己的发展历史上有多少多少抹不掉的污点（如他们中世纪的宗教迫害，如他们发展早期对人性的摧残和对生态环境的严重破坏等等）。二是西方在“推销”自己的“现代”经验时，有多少多少暴力行为、霸道要求。自然，西方经验的不完美，更构成了强有力的拒斥西方经验的理由。但是，略作分析，就可以发现这些理由，是难以成立的。当我们以西方历史上存在污点来为我们的“现代”失误——传统社会主义的失败进行辩护之时，事实上是难以服人的。我们为何不效法更健全的当代西方，而要去比照历史上西方的黑暗来为我们现代的正当性辩护？在这种思路中，隐含着一个令人惊异的假设——我们的失误、甚至“文化大革命”的暴行，也具有某种可以辩护的正当性。而且，假如我们还需要吸取什么教训的话，我们不必学习西方经验，而是需要我们自己犯过西方同样的错误之后才去接受教训，而不是未雨绸缪、避人之过。显然，这种思路是不可取的。同时要质疑的是，西方的霸权政治、强权行径，是否构成我们拒斥西方合理的现代言述与现代方案的理由？答案同样也是否定的。因为一种合理主张兑现为一种政策方案时，可能会走样，但这样并不成为否定合理主张的根据。按照理论设计、价值观念与实际操作、具体举措应当适当分离的社会理论原则，西方的“现代”经验，应当与西方的霸权政治作分立观。在此，切忌把脏水与婴儿一起倒掉的愚蠢举措。再者，任何可行的和实行的现代方案，最多只能期于健全，而不能期于完美。假若以一种完美主义的要求去衡量现代社会运动，不惟偏离了社会理论思考的基本准则，而且也必然使得思考流于偏执，堵死自己为健全社会运动对策的思维通路。在此，“新左派”合理地拒绝绝对理性主义之时，也应当避免陷入另类完美主义。

与此同时，我们对某种普世价值应当有批判的接受。现代中国人拒绝接受这种价值的理由，通常也是牵强的。一、不外这些价值大都是西方文化特殊发展情景中的产物，它与相异文化传统的价值理念具有相斥关系；二、不外这些价值大都是依赖西方的强权政治强行推广的。前者，是从发生学上寻找拒绝理由。后者，则是从动力学上建立排斥根据。但这实际上都不构成拒斥普世价值或公理的理由。原因在于，人类

生活的相似性——都是在寻求物质生活条件改善基础上提升精神生活品质,提供给他们所面临问题的相通性。就前者言,需要创造更多的财富,进行更公正的分配。就后者论,需要理智地筹划生活,以发挥每个“人”的潜能,维护其尊严,实现其价值。此间,自由是必予维护的起码价值,人权是政经制度安排的基点,理性是公正社会运行的必备条件。而恰恰在这三个方面,自由主义的社会理论提供了最足借鉴的思想成果。由于“现代”社会的大型化、复杂化特点,这类理论预设和价值要求,总是在各方妥协的过程中付诸实施的。这不仅不完美,甚至以道德家的严格眼光来衡量,它总还带有因妥协而必有的“肮脏”。但是,这并不影响它在整体意义上的正面性与实施上的效用性。一方面,这些价值是存在于人类各大文化——宗教传统之中的。另一方面,是西方人赋予这些价值以现代品格的。再一方面,是自由主义的社会理论予其系统的理论阐释的。我们没有理由以“西方的”自由主义予以现代解释,就根本拒绝这些人类的基本价值。在我们还没有能力提供一个全整的替代方案之前,我们只能期望它在实践中的逐步完善,而不能期望弃如敝屣的神情轻松。在这点上,我们就不能不处于一种悖反而成的立场上:要么是确信这些价值之后的反思,要么是不负责任的寻求颠覆。具体论证和政策举措或可批判与改进,根本抛弃和随意批判就不值得认同。至于不是对策思路而是乌托邦的批判,也自有其存在的根据。

面对“现代”,西方就是排拒不了的。因为他们的“现代”是原发内生的,我们的“现代”是后发外生的。他们是“老师”,我们是“学生”。老师对学生不善,但老师所教却是正理。学生有学习的压抑感,但是不可不学。这些,都不构成我们以所谓的批判来拒斥西方自由主义社会理论的理由。我们当然可以寻求超越之途,但切忌“没有学爬就先学飞”。社会运动是没有“大跃进”式的创新捷径的。面对最富积极效应的西方“现代”自由主义社会理论,正是中国“现代”社会理论得以生长的最重要支撑点之一。置这一富有成效的理论不顾,转而面向失败的社会理论寻求支持,其理论行动或可赞赏,其对策思路必须拒绝。

那么,问题又来了。“中国的”现代社会理论未必只能是西方自由主义社会理论的系统模仿,我们未必只有做“现代”社会理论的知识消费者,而无以为“现代”社会理论作出原创性的贡献?或许正是由于这种

焦虑,使得“新左派”要在“创新”的感召下,拒斥自由主义的社会理论,而去寻求完美主义的理论创新与制度创新。这一问题,换一个提法更为明确,即当我们确认西方自由主义社会理论构成为“中国的”现代社会理论的生长点时,何以断定这种社会理论是中国的亟需,因而还是“中国的”现代社会理论。

所谓“中国的”现代社会理论,有两个意思。一是指它能够与中国当代社会的运动融为一体,而不是处于一种相斥关系结构之中。二是它能与中国传统的社会思想资源接榫,而不是当空驾临中国社会的。这实际上是一个社会理论“本土化”的问题。从整体上讲,自由主义的社会理论若不与当代中国的“现代”实践结合,就没有成长动力。进一步,它若不与传统社会思想相勾连,就缺乏深厚的思想根基。自由主义社会理论的普适性,要到每一自成系统的文化的独特性中去验证,才能成立。这一验证是复杂而长期的。但是,就当代中国的“现代”社会运动而言,它本身对社会理论的需求,以及自由主义在其中可以起到的作用,已经可以从中国当代的积极“现代”变迁上,大略证明。切入中国“现代”运动的自由主义理论,必然只能生成带有中国烙印的理论成果。同时,在实际地作用于“现代”中的中国人的思想与行为时,自由主义必与道德积淀甚厚的中国人心灵习性沟通,才能更有效用。前者,可以自由主义言说恰值中国“现代”运动面临政治体制变革时出台来佐证。<sup>①</sup> 后者,可以在同样历史时刻产生“儒家自由主义”命题的理论思路来观察。<sup>②</sup> 换言之,中国的“现代”运动本身,构成“中国的”现代社会理论据以成长的根本生长点。

比较“中国的”现代社会理论的这两个意思。前者是方向性的,后者是基础性的。前者是价值导向,后者是事实根据。前者重理性抉择,后者仗自发进程。前者在理论辩难中确证自己,后者在实践成效中树立起来。前者予人以消费知识的压抑感,后者予人以知识创新的自信心。但对自由主义社会理论的生长而言,两者缺一不可。

<sup>①</sup> 参见徐友渔:《自由主义与当代中国》一文的第一部分“重提自由主义的历史条件”。

<sup>②</sup> 参见本书:“自由主义的两种理路:儒家自由主义与西化自由主义”,以及刘军宁《自由主义的政治哲学》译序中的言述。

## 第六章 解读“新左派”

扫描时下中国思想界,20世纪从80年代到90年代中期形成的思想格局——激进主义、保守主义、自由主义的三足鼎立,已经演变为二元对垒:对阵的一方,是做派上显得十足的道义凛然的“新左派”<sup>①</sup>,另一方,则是依据时代要求与学理回应而呢喃言语的自由主义。对阵态势则明摆着:“新左派”对自由主义采取的是攻势,它依赖西方学术化左派集聚的学理资源,仰仗文化多元主义的学术主张和“全球化”时代潮流凸显的民族性问题意识,将过去激进左派的主张做温和的处理,对自由主义加以严厉的指责。似乎时下中国社会,乃至整个世界的弊害均由自由主义导致。自由主义者处于明显的守势。他们对来自“新左派”的指责进行抗辩,对自由主义的理论边界加以勾画,对自由主义的可信度与有效性提供说明。从三足鼎立到二元对垒,其间的演变有作解析的必要:各自的理论逻辑与现实判断,与我们所处时代的演变有紧密的关联。究竟“新左派”与自由主义的对垒在理论上源于何论,其社会政治经济文化蕴涵如何,其理论阐释的意欲、对社会的导向怎样,在攻守显见的情形下,不作一个对应性的分析,是难以使人明了就里的。

### 一、“新左派”概观

我们先将眼光投向惹人瞩目的攻势一方。“新左派”的理论陈述,不

---

<sup>①</sup> 本文对“新左派”的分析,主要以刊登在《天涯》杂志上的数篇文章的解读为基础。这几篇文章是,王彬彬:《读书札记:关于自由主义》(1997年第2期)、汪晖:《当代中国思想状况与现代性问题》(1997年第5期)、韩毓海:《在“自由主义”姿态的背后》(1998年第5期)。以及在本文即将完成时看到却无法及时作出应答的:汪晖:《“科学主义”与社会理论的几个问题》(1998年第6期)。旁及《读书》杂志、《二十一世纪》等书报杂志上近年刊登的一些“新左派”文章。主要有崔之元、张旭东等人的文章。

是一个具有理论一致性的、自觉结社的理论阐释行动。它是一个以某些立论的相对接近而形成的松散的、无明确理论纲领的姿态与主张的代称。但是，“新左派”之间具有明确的理论呼应关系。因此，把它视为一个可以统合起来解读的社会思潮，是具有合理性的。<sup>①</sup>

循此思路看“新左派”的姿态与主张，可以从“拒斥”与“回归”两个维度概观。

“拒斥”大致围绕几个方面展开：其一，拒斥自由主义的言述；其二，拒斥市场经济的理路；其三，拒斥经典社会科学的言路。这在王彬彬那里列出的理由主要是，自由主义与极权主义有着紧密的关联性，“在特定的历史条件下，却往往正是自由主义者会拥护专制，称颂独裁，甚至自身便变成专制和独裁者的工具与帮凶”，不论在西方，还是在东方，都有“自由主义者”做出这种行动来。比如，二战中意大利有所谓的自由主义者向墨索里尼表忠心。而在中国胡适就是一个典型，周作人就是一个明证。同时，自由主义之成为自由主义，是因为它以法治、秩序和渐进来抵抗革命。并且，以对民主主义和个人主义的偏好“急切地呼唤一个强有力的人物，一个强有力的政府，能重新赋予社会以秩序，使各阶层的人能各安其位，使社会生活有法可依，从而也使自由主义的‘游戏’能重新开场”。

而在韩毓海那里，拒斥自由主义的原因则是因为自由主义“以经济活动不得干涉的名义，捍卫并造成的是那些介入、掌握和控制着经济活动的最大利益集团和政治力量的不得干涉的事实——更多地站在当时社会最强大的势力一边，而不是站在社会公意和人民民主一边”。因此，自由主义要对它导致的市场垄断、民主失落、限制人民、少数专制、权力腐败、资本支配负责。进一步，必须对建立在自由主义基础上的一切现代政治制度加以清算。

对自由主义的拒斥，在汪晖处说的明显要婉转一些。当然，汪晖的姿态是明确的。他对自由主义的批判，尽管是在古今中西的各种繁杂理论中艰辛地穿凿附会而成，以至于不加以小心的解读，简直就难以明了

---

<sup>①</sup> 例如韩毓海在文章中寻求理论支持时对汪晖的援引。而汪晖在寻求理论同道时对崔之元的援引。

他的理论意图。一方面,他努力证明,自由主义对现代政经制度的批判性论证,不如后现代主义来得恰当。因此,试图以西方马克思主义和“后学”为理论资源,对自由主义进行解构。另一方面,他以对中国近二十年的社会变迁的分析,认定自由主义的启蒙话语是一种对西方式的现代化道路的信仰基础上,预设的抽象的个人或主体性观念以及普遍主义的立场。因此,再一方面,自由主义对现代性(表现为对资本的批判与拒斥)和全球性(表现为对中国问题的正视)的反思都是缺乏力度的。故尔,超越经典社会科学的言路,以西方马克思主义和“后学”为理论依托,实现理论创新与制度创新,应当是当代中国的首要任务。

将“新左派”坚决拒斥自由主义及其相关言路的基本理由再做归纳,可以简单归结为两个方面,一是自由主义在理论上的论证缺陷;二是在实践上与其理论预期的疏离。

“回归”所围绕的基本主张有:其一,回归高调民主;其二,回归政治主导;其三,回归人文激情。在这三个方面,国内的“新左派”只是含糊其辞地声称,要以普遍的民主和人民更广泛的公共政治参与,来解决自由主义无能对付的问题:诸如基于自由的民主无法解决的人民民主问题,市场主导的社会经济形式无法解决的正义的政治制度问题,交易的体制化时代无法解决的人的情感适意与诗性想像问题。他们或者期望以民主代替自由,以政治主导代替经济优先,以诗化的创新代替务实的制度建设。或者干脆对自己的方案缄默不语,却搬出西式的“组合思想”(如贝尔)、海外华人学者中的“新左派”言论(如崔之元),来对付我们对“新左派”提出建设性意见的期待。但是,透过他们这种“理性的狡计”可以看出,他们对传统社会主义的亲 and 立场,对毛泽东式社会主义的眷念,对直接民主、政治中心、激情跃动的肯定,对单纯理想主义诗意浪漫的顾盼,与对走向务实的当代中国社会变局的不满。

归纳起来,“新左派”吁请“回归”的基本依据,是民主、参与的轴心意义与时代中所谓的“全面的社会民主”的决定性作用<sup>①</sup>。

从对“新左派”的文献的理解上可见,之所以谓“新左派”,自然是有

---

<sup>①</sup> 汪晖:《我们不得不带着枷锁跳舞》,载《中国图书商报·书评周刊》1998年9月11日第2版。此文系该报记者柯凯军采访汪晖的访谈录。



满足这一称号“新”与“左”的双重理由：

一重理由从其“新”上得到满足。首先，“新”在它与传统左派的差异。“新左派”既告别了与国家权力直接结合的激进左派的暴力崇拜、斯大林主义、僵硬的计划经济与集权政治体制，又告别了传统左派（如西方马克思主义）单纯从意识形态视角论述问题的理路。其次，“新”在左倾立场的更新。它以伸张人民主权与普遍民主的姿态，反对资本主义的政经权力垄断及文化霸权姿态出现。其在前一方面，以同情弱者的姿态出现。在后一方面，以批判主流的方式立论。再次，“新”在左倾方法的调整。它以反意识形态的非本质主义姿态出现，借助于西方“后学”的解构武器，将近现代西方的主流意识形态——自由主义、理性主义与资本主义直接钩联起来，加以抨击。而且以单纯的理论辨析的姿态出现，以对民族、国家、乃至世界全面负责的面目立论。

另一重理由从其“左”上得到满足。“新左派”之“左”，其一，激烈的痛斥资本主义。他们将资本主义、社会主义简单地定义为“少数经济政治精英操纵社会资源的制度，而‘社会主义’则指劳动人民的经济民主和政治民主”<sup>①</sup>。或则就将资本主义与市场经济市场社会，再与自由主义合一而论，将全面民主与社会主义式的“制度创新”（诸如“鞍钢宪法”、乡镇企业、村民自治等等）挂起钩来。于是，现代社会的一切不完美都是资本主义与自由主义导致的。而完美的（即所谓“全面的民主”）社会就只有期望他们心目中的“社会主义”来造就了。其二，为“社会主义”呼唤。遮遮掩掩地为“社会主义”辩护，从而为社会主义取代资本主义的主张再伸张，是“新左派”令人瞩目的一点。但是“新左派”的社会主义版本既未指出是什么样的社会主义，也未明确社会主义的所有制形式、经济—政治运行形式，而只是简单地以人民主权和全面民主来定义自己的社会主义，至于这种民主的经济基础是什么？政治制度安排怎样？在他们抵制的保护个人权利与实行法治之外，采取什么样的手段来保证人民主权和全面民主的落实，则缄口不言。他们在高明地承认传统的社会主义形态的“合法性危机”的前提下，为一种自己不予明言的、必

<sup>①</sup> 崔之元：《制度创新与第二次思想解放》，香港《二十一世纪》1994年8月号。该文为汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》（《天涯》1997年）一文所特别看重。

定优越于自由主义的经济政治主张的“隐形”社会主义辩护。其三,对既有成就(无论是理论的还是实践的)加以否定,这种否定的理由就是这些成就的“不完美”(如汪晖对20世纪80年代中国思想界的否定、对90年代各种思想主张“一网打尽”式的全面指责)。总之,“对进步的信念,对现代化的承诺,民族主义的历史使命,以及自由平等的大同远景,将自身的奋斗与存在的意义与向未来远景过渡这一当代时刻相联系的现代性的态度”统统出了问题,只有彻底的解构才足以为他们自己倾心赞赏的一个完美的世界鸣锣开道。<sup>①</sup>

难以掩饰的激进性,与无法抹去的空想性,从“新左派”言述上,可以看出历史上任何“左派”共有的特征。

## 二、西方根底

客观地讲,自由主义作为现代西方社会的主流意识形态,对于西方社会的现代发展,起了不可小觑的作用。其一,现代社会的基本理念,诸如自由、平等、博爱、民主、法治、科学,国家—社会、个人—公共、计划—市场这些理念,无不直接与自由主义有关。其二,现代社会的政治经济制度亦主要来源于自由主义思想家的总结和辩护。对于个人财产权利的肯定,对于依据规则进行自由交换的市场制度,对于基于保护这种个人权利基础上形成的法治体系、即限制权力和凸显权利的制度取向,都是自由主义思想家所力图捍卫的。其三,现代的社会生活格局,不论是资本主义国家内部的,或是资本主义式的“全球化”的,也都与现代社会大众的选择与自由主义的吁求和作用相关。离开了自由主义与实际生活的互动,就难于理解现代生活了。正是因为如此,自由主义成为“现代”社会的主流意识形态。

但是,一旦一种思想体系成为主流,它就得接受来自各个方面的批判。这些批判,自从自由主义作为一种主流思想登上历史舞台那一刻起,就在西方被左、右两派人士共同宣布为敌人。然而,近现代西方思想史表明,在西方文化语境中,这类批判构成了资本主义良性发展、自

<sup>①</sup> 汪晖:《“科学主义”与社会理论的几个问题》,《天涯》1998年第6期。

由主义言述趋于健全的思想动力。于是,当作为现代化主流发展模式的、西方的“典范性”的现代模式,以不可遏制之力向非西方社会扩展时,非西方社会人士就会将反抗西方的依托,直接搭挂到西方社会内部的批判主流意识形态的、所谓非主流思想体系上面。因此,几乎所有非西方社会对自由主义的抵抗,没有例外地在寻求这种支持。当代中国“新左派”的主要思想资源,也来自西方这些抵抗自由主义的新老左派们的思想观念。将“新左派”的陈述放到现代世界史历程中看,便有了似曾相识之感。抵抗自由主义,在现代西方社会非主流思想界与非西方社会,于此形成了一呼百应的壮观之态。

从东西方社会的现代运动关联性上看,当代中国“新左派”试图接榫的西方左派思想,有着新老两个鼻祖。老鼻祖是法兰克福学派。法兰克福学派从葛兰西、卢卡奇那里出发,着力于对资本主义意识形态的批判。在对资本主义的政治经济霸权进行反抗的同时,对资本主义的文化霸权进行了系统批判。对现代极权主义,不论是资本主义式的、抑或是社会主义式的,法兰克福学派都进行了具有理论力度的批判。但是,法兰克福学派对资本主义的批判、对极权主义的抵制,却发生了一个容易为人所忽略的语境横移问题:他们在德国这样的非自由社会里观察畸形的资本主义久了,却到美国这样的具有英美自由主义传统的国家里,不予区分地把美国的情况当作德国的情况加以批判,以至于将资本主义、极权主义与自由主义不适宜地混淆在一起加以抨击。<sup>①</sup>而当代中国“新左派”在引用法兰克福学派理论家的言述时,却对之不予考虑,又再次将法兰克福学派的观点进行不择地点、不论条件的横移。<sup>②</sup>

而当代中国“新左派”的新鼻祖则是在时下西方时髦的、非难自由主义主流思想的学说。这里面包括以阿明为代表的、现代化的全球化与依附理论。阿明以研究现代化理论知名。他认为,现代化的过程就是一个资本主义的全球化过程,作为先发展的资本主义核心地区的西方国家,占据了国际资源与权力分配的中心地位,而后起现代国家只能处于一种依附的地位,成为西方国家的压迫、剥削对象。这便造成了“中心”与

<sup>①</sup> 参见徐友渔:《自由主义、法兰克福学派及其他》,《天涯》1997年第4期。

<sup>②</sup> 这一点尤其鲜明地体现于王彬彬的文章中。

“边缘”的两极化。于是,阿明将资本主义式的“经由市场的全球化”判定为“一个反动的乌托邦”,吁求一个基于普遍—特殊的辩证法,政治民主与社会发展的关系,经济效率(市场)与平等、博爱的价值辩证法,通达新的“全球社会主义的目标”。

以“马克思主义问题性”立论的詹明信,成为“新左派”的主要思想依托的原因是由于,其一,他对于马克思主义在当代西方各种话语中间的广泛解释空间的欣赏,马克思主义“介入并斡旋于不同的理论符码之间,其深入全面,远非这些符码本身所及”<sup>①</sup>。其二,他确认马克思主义的乌托邦性质对于解决资本主义危机的不可替代性。<sup>②</sup> 并且认为后者对于解决“人类生活业已被急剧压缩为理性化、技术和市场这类事物”的问题已经“刻不容缓”<sup>③</sup>。除了这种理论姿态以外,詹明信强调其思想源头时,一者对于自己的“基本理论框架仍然是来自德法的”,而“英美思想……对我来说多多少少是一种障碍”加以了明确。<sup>④</sup> 二者对于自己以审美姿态解读资本主义的立场直言不讳<sup>⑤</sup>,并且在此基础上将马克思主义的历史分期论作为解读晚期资本主义的历史哲学背景(即资本主义从现实主义、到民族主义、再到帝国主义和全球化的资本主义的线形衰变观)。<sup>⑥</sup>

以“东方主义”知名的萨伊德,成为“新左派”的理论资源,则主要是因为他对西方中心论的批判,对东方(尤其是伊斯兰)文化价值的重新确认。这对于“新左派”处理全球化与民族性问题提供了思路。以社群主义向自由主义挑战的麦肯太尔、桑得尔等,对于“新左派”的意义在于,他们以对自由主义的个人主义预设的批判,将所谓自由主义的“孤立个体”解构了。而他们以对于自由主义的实施后果的批判,将所谓自由主义导致的虚假社群、分配不公进行了校正,从而对于“新左派”急于突出的国家、民族、阶级等问题提供了思想的兴奋点。以福柯为核心的

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,三联书店 1997 年版,第 22 页。

② 同上书,第 32 页。

③ 同上书,第 32—33 页。

④ 同上书,第 6 页。

⑤ 同上书,第 7 页。

⑥ 同上书,第 17 页。

后现代主义,以其对于现代性的“宏大叙事”的解构,让“新左派”大感兴趣,他们乐于引用福柯的话来表达自己的对现代话语由怀疑而拒斥的立场。比如福柯所说的,“科学作为对真理的约束、契约和对真理生产的仪式化的程序,千百年来已经横贯全部的欧洲社会,如今已经被普及为所有文明的普适法则。这种‘真理的意愿’的历史是什么,它的后果如何?它与权力的关系如何交织在一起”,就直接成为“新左派”批判现代性和抵制自由主义的武器。<sup>①</sup>

其他一些西方的“新左派”思想——诸如新进化论、分析的马克思主义、批判法学等等,则各自在其论述的问题上成为“新左派”的谈资。新进化论以其对进化的长程观,启发了“新左派”对于八九十年代斯大林与毛泽东式社会主义与资本主义(也即是自由主义)“较量”结果的重新衡量思路。分析的马克思主义对于“福特主义”的批判,以及对民主与社会主义、资本主义关联性的论证,启发了“新左派”对所谓保障了人民经济民主的“鞍钢宪法”加以肯定的思路,对改革开放的权宜举措——乡镇企业的功能的高度赞扬。而批判法学的“西方18世纪以来的绝对财产权已经解体”的判断与对“工人阶级”推动西方民主的当代作用的肯定,对“社会主义的中国”“在这方面做得更好”的期望,则鼓舞“新左派”对股份合作制、乡民自治这类“制度创新”的高度赞赏。<sup>②</sup>

中式“新左派”的西方思想鼻祖,提供给了他们思想的直接支持。但是中式“新左派”在以这些思想观念作为自己的思想支撑条件时,却未能明确意识到西方思想鼻祖谈论同样问题的背景:二战前后的西方左派是针对西方社会爆发的危机立论的,这是现代政治经济活动方式遭遇反自由的极权民主时,西方发生的独特实践引发的左派思想。而后现代时期的左派思想,同样是基于西方“后现代”经历的独特性立论的。假如说这些思想在西方的思想氛围里具有其正当性的话,那么横移到“前现代”的当代中国,就丧失了原有论述的地域依托,就成为悬空之论。

如此,对当代中国“新左派”基于西方左派之论立论,就可以提出两个质疑:其一,当他们把西方左派之论作为正当性无可怀疑的依据,来

<sup>①</sup> 参见汪晖:《天涯》1998年第6期结束部分。

<sup>②</sup> 参见崔之元:《二十一世纪》1994年8月。

分析当代中国问题时,他们对于西方左派之论有没有进行思想审查?显然,他们未做这一工作。因为,他们居然未能发现西方思想鼻祖思想预设的内在矛盾:一则西方左派在思想方法上采取反本质主义的姿态。但是,他们却是以反对线性进步的本质主义来建立线性衰变的本质主义。资本主义越来越不济,是他们凸显社会主义正当性的前提。但是资本主义的长程合理性,他们却不愿意予以考虑,以至于他们对社会主义式普遍民主的热切期望,对资本主义式的精英控制、民主缺席的深切痛恨,遮蔽了他们在两种体系之间适当权衡的眼光。二则中国的“新左派”指责自由主义的民主无法承担对于人民民主的保障任务时,援引西方左派对现代自由主义建构的自由民主机制的全面解构,来指责自由主义的论说。但是,却未能注意到当西方左派在解构理性、责任等现代性假设之后,因为没有提出可行的社会救治方案来作为替代,因而,就同时解构了任何方式的对人类与未来的承诺。中国“新左派”对之的引证也就缺乏了现实性品格。其三,中国“新左派”在以西方左派言述为依据指责现实社会的自由主义发展趋向时,忽略了西方左派在指责现实的不完美时自陈的“乌托邦”性质<sup>①</sup>,这种乌托邦思想对于西方社会文化语境来讲,有其必要性。它始终以其不妥协的批判态度对现实进行指责,成为现实社会趋于完善的精神动力。但是当中国的信徒们将之转换为当下要求,来对一个艰难地向繁荣富强、自由民主社会推进的思想与实践现实横加指责时,就既丧失了西方左派的乌托邦理想性,又丧失了健全引导社会的现实正当性。

于是,中国“新左派”以西方左派理论来指责中国自由主义者的“奴化”、“殖民”心态时,也就显得悖谬得很。“新左派”指责自由主义者的“西化情结”振振有辞,但是却对自己亟亟从西方学人那里寻求理论支持的举措公开否认或回避,乃至其吁求的理论创新与制度创新根本就是西方话语圈力求解决西方困境的论述也无所担忧。他们以自己以德法理性主义思路的软服来替换所谓自由主义对英美经验主义的借鉴。形象地说,“新左派”在“现代”背景下讨论这些问题时,以自己跳不出西方

---

<sup>①</sup> 参见《晚期资本主义的文化逻辑》中詹明信与张旭东的对话第二部分“马克思主义与晚期资本主义”。

“如来佛”的掌心,来嘲笑自由主义者没有没有跳出“如来佛”的掌心,却还欣赏自己的聪敏睿智。

### 三、中国关怀

毫不武断地说,“新左派”的问题意识与问题表述完全是从西方来的。但是问题的指向却是中国。他们力求表达的是对于现实中国社会文化问题的深切关怀。我们有必要肯定其善良动机。其中,尤其值得认同的是,他们对于“中国性”认知的适当强调,对于当代中国社会发展中存在的严重社会不公的关注。

就在同时,则不能不指出他们在表达自己的中国关怀时所存在的“错置具体感的谬误”(fallacy of misplaced concreteness),即把具体感放错了地方的谬误。这种谬误是指,一个东西因其特性而成为自己,当我们把它放到与其特性疏离的地方,就好像觉得放置的地方本来就有此特性似的。<sup>①</sup>从这个方面说,“新左派”将西方对自由主义和市场社会的批判横移到中国来的时候,其中国关怀不可避免地存在三重错位:

第一,中国关怀的理论认知的错位——这是指,当中国“新左派”在横移西方左派理论来分析中国问题时,没有对理论移借的审慎性予以重视。他们对于西方鼻祖理论的横移,事实上经过了三重过滤而不自知,还以为西方左派理论具有另类普适性。这三重过滤是:首先一重,是生活于西方社会的理论家对西方实际问题的理论过滤。这种过滤,已经使得西方鼻祖的理论建构存在误区。如法兰克福学派就将德国的经验与外悬于美国工业社会的个人处境,作为指责资本主义与自由主义的背景依据,使得他们的某些断论失之确当。<sup>②</sup>而生活于西方社会的非西方国家人士,也是以自己文化传统的特殊性立论的。如果对他们进行理论建构时的特殊境遇不加留意,那么,就会对其特殊的结论不适当加以普遍推导。其次,由于中国国内“新左派”在摄取西方左派的理论营养时,客

<sup>①</sup> 原为怀特海(A. N. Whitehead)语。转引自林毓生:《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,第19页。

<sup>②</sup> 参见徐友渔:《天涯》1997年第4期,文中对《辩证的想像——法兰克福学派史》作者马丁·杰对法兰克福学派的失误进行分析的一段话。见该期第140页。

观上受到地域与关注点的限制,因此,不能不借助于生活在西方社会的中国学人或急切去西方求取时髦理论真经的中国访问学者的过滤。这就难以避免前者在过滤西方左派话语时可能只是一种理论策略选择,因而无法将西方思想原汁原味地传递给国内“新左派”的问题。也就难以避免后者在西方阅读左派文献时囫圇吞枣,以至于未对西方思想所处的文化语境加以审慎分辨,造成急迫的“拿来主义”心态下的“新”便敷衍应用的急促举措。再次,“新左派”多是以现实的批评者自居的,因此,一切现成的东西都是陈旧的东西,他们以“前沿”理论家的学术角色定位,因而,他们对西方最新的理论言述便容易加以信从。殊不知这中间也经过了他们无意的过滤,过滤掉了那些他们不感兴趣的东西,留下了那些他们以为足以用来指责某些东西的对抗性内容。由于中国“新左派”在利用西方左派的理论时对这三重过滤未予慎重的对待,这样,西方理论的原初指向与理论结构,完全被他们打散,在用来解释中国问题时,便显得随心所欲,游刃有余。但是,这就必然造成一种双失的解释后果:一则失于对西方时髦理论的粗拙套用,以至于究竟想用西方理论来解释中国的什么具体问题,弄不明白。二则失于对中国问题的时代性内涵与跨时代性内涵、传统性与现代性、民族性与全球性把握的失措。于是,不得不诉诸感性直观的总体把握,以拙劣的煽情来处理本应严肃、细致地加以分析、研究的问题。<sup>①</sup>

第二,中国关怀的历史维度的错位——这是指,中国“新左派”以西方左派的理论作为表达自己中国关怀的支持理论时,由于相应对于中国的问题本身的关注要服从对西方理论的应用需要,因此,他们对许多中国历史事实的尊重程度就降低了。在这方面,有三点尤其值得关注。其一,他们对于现代中国历史的判断缺乏“大历史”的视角,流于对当代史的“现场欢呼”,即以对现成的东西的认同,来判断历史的东西的正当性。比如在现代中国政党政治评价问题上,“新左派”就持有一种不尊重历史的立场。如王彬彬对于胡适 1948 年呼吁国共两党谈判是“威胁利诱”的判断。以及对于执政党领袖关于以往中国的社会主义是“不合格的社会主义”的理智判断加以否定的说辞,都是表现。由于众所周知

<sup>①</sup> 这一点在韩毓海那里表现得尤为突出。



的政治敏感性,在这里我们把这个历史问题,换算为另外两个易于讨论而又亟须辨析的抽象问题:一是“娜拉有理由出走”,革命自有革命的充分历史依据。二是更为紧要的问题,“娜拉出走后怎样”?即革命成功以后,究竟要以一种什么样的执政状态,回报参与革命的人民大众?如果真正尊重人民的权利并代表人民利益的话,执政者就应当对于后者加以极度的关注,而不是继续以“穷过渡”的方式来作为统治合法性的基础。而声称为人民大众代言的“新左派”却恰恰与执政党的正确取向悖反,呼吁执政党要以无节制的革命来保证一种不断的“创新”,这与“文化大革命”的“无产阶级专政下断续革命”的理论几无区别。其二,“新左派”对现代中国史上存在过的评论政治经济问题的真知灼见未予尊重。远在20世纪40年代末,政治学家储安平就对时局发表了精辟的评论。断定一个执政党对于社会的尊重程度不够的话,那么,人民的民主就会从一个“多与少”的状态变为“有与无”的状态。事实上,在改革开放以前,由于邓小平指出的执政党领袖对于党内民主的忽视、对于社会主义民主的忽视,造成了我们的“不合格的社会主义”的结局。为此,邓小平强调要“建立和健全社会主义民主和法制”。建立,意味着“原创”;健全,意味着“配套”。这都理智地肯定了在意识形态上争论社会主义的意义限度。其三,“新左派”对于当代中国历史问题的分析,完全建立在一个历史阶段的“成王败寇”的逻辑基础上。他们为了批判自由主义,而以一些完全不能代表自由主义理论的人物浅薄地宣称的“历史的终结”,拿来作为批判整个自由主义理论的依据,却又悖谬地容许自己在面对中国历史时,持一种结局式的历史断论立场。

第三,中国关怀的现实判断的错位——这是指,当代中国“新左派”在面对自己论说问题的时局时,对于当代中国问题的症结究竟何在的判断,是与现实中国问题完全错位的。“新左派”解决当代中国问题的思想逻辑是,由于当代中国已经成为“全球化”资本主义体系的一部分,因此,在讨论中国问题时,就应当将问题放置到全球化体系中加以论断,而不应当就中国论中国。为此,他们对于当代中国怎么成功建立市场经济体制问题避而不谈,对于这一经济形式是否能够成功配套的问题也不予关心,相应对于市场经济所要求的政治制度、法治需求予以回避,对于这一现代政治经济运作形式要求的思想以及其历史经验加以简单的

否定。从而,对当下中国思想界针对问题症结所做的理论努力,加以蔑视性的评价。事实上,当代中国是否像“新左派”断论的那样已经进入资本主义的全球化体系之中,本身就是问题。同时,中国的发展问题如果还被“新左派”认为是必须的话,那么,十分应当首先尊重中国“发展是硬道理”。就是从“新左派”口口声声所谈的西方新马克思主义思路讲,也十分应当承认从经济问题谈起的思想逻辑,再从经济基础到上层建筑,来讨论所谓“现代性”的意识形态问题,而不是相反。假如不把谈论问题的起点在经济问题上“坐实”,也许,“新左派”就根本没有资格谈论人民民主问题,因为,一个对于人民的基本物质生活需求都不予关注的人士,还凭什么以人民的名义高谈阔论。或许,“新左派”以发达资本主义国家的语境来处理欠发达的中国发展问题,确实有一个导引中国人忽视自己的紧要问题而专事务虚的后果。这里,可以说,以“穷过渡”为光荣的心理潜影,在“新左派”的论述中恍然瞅到。

面对“与国际接轨”的现代中国社会朝向规范化发展的运动,面对中国积一百五十余年的教训才确认的经济优先发展思路,“新左派”在这一过程始发时就完全从相反思路言述问题,似乎对于中国问题不分主次先后的“一锅煮”解决思路,难于成立。而从其言述的负面结构看,可以说这种思路为我们所熟悉,“中国可以说不”已经有粗鄙的表述,而“新左派”所言不过是精致的“中国可以说不”的版本而已。

#### 四、观念支撑

从“新左派”的理论走势看,它有一个累积理论“强势”的过程:从几年前的人文忧患式缕述,到近期的理论直陈,再到当下拿自由主义作理论对手加以攻讦为前提来强化立论,获得广泛的喝彩。“新左派”也就从主张上扩大解释面,从学科上跨越人文学科与社会科学的界限,从言述方式上抛弃恳切的学理自诉而意欲占据话语霸权。分析起来,“新左派”的诉求之所以获得这种理论认同,除了变迁中的中国社会提供的一些两可解释的疑难素材这些表面东西之外,还有叙述其理论意欲的支撑观念的内在原因。这些支撑观念大致有:

第一,“乌托邦”的先知渴求。乌托邦的构成大致有三:一方面,它在

一个不完满的社会政治事物出现之初,就以其高度敏锐的直觉,看出这一事物的不完满之处,并给予指出。另一方面,它对于现存事物采取一种完全的非难姿态,而将自己的满怀热情,要么投向过去,要么投向未来,因此,它具有典型的不妥协的批判姿态。其三,它构想的未来是一个完美的未来,一切过去的、现存的问题,都可以一并加以解决。从这些乌托邦的特征上讲,它具有强烈的“先知”性质。对于中国的“新左派”来讲,他们的所有论述,都可以说是建立在做一个乌托邦先知的内在心理渴求上。它完全具有乌托邦的表面特征:在中国,市场经济甫出,问题也只露出苗头,“新左派”便开始了诊断;而对于市场经济及其社会后果,他们则表现出不论东西方情形的同样反感,直接将期望转移到“未来”的完美社会上面;而且,他们一再向人们证明,只有以他们设计的方案,才足以解决现存的所有社会政治经济文化问题。这些方面“新左派”都有值得肯定的地方。但是,当代中国“新左派”的先知渴求,表现得似乎比西方同类急促得多。这就使得他们的言述越过了乌托邦的合理范围:由于他们期望自己的批判兑现为一种政策导向,因此,就使得乌托邦的理想指向滑落到本来无法务实的层面上,以至于使其乌托邦走向了反面——理想变成完全的空想,批判变成了随意的指责,“先知”也便畸变为对西方鼻祖类似言述的机械重复。

第二,文化研究的方法紊乱。当代中国“新左派”是以文化研究的名义,来分析所谓被自由主义者搞得简单化的现代化与现代性问题。他们对于社会政治经济问题,完全从思想创新的角度切入,完全从意欲要求的所谓制度创新视角审视。因此,他们的精神文化期望,胜过了所有现实问题的可行性分析。于是,他们在分析问题,将当下中国复杂交错的问题安排在西方左派的论述框架内加以处理。这样,便难以避免文化研究的空间凌越与时序紊乱。空间凌越,是指“新左派”将西方左派思想不加分析地应用到当代中国来,西方特定地域产生的社会文化问题就好像成为了当代中国文化的问题一样。由于“新左派”未能“贴近粗糙的地面运行”,就只有凌空起舞了。时序紊乱,是指“新左派”不看当代中国的大走势,而将发展中的问题(哪怕是我们必须承认的严重问题)读为发展本身之错,再将前现代、现代与后现代视同,一味指责一番。

第三,逻辑思维的缺席。由于“新左派”分析问题的思维推进服从于

他们的分析“先见”。而他们的分析“先见”又是拒斥现实选择的，同时他们将现实选择视为是自由主义运思的结果，因此，他们就将自己对于现实的愤怒完全转向自由主义。这种多次的转向，使得“新左派”保持其逻辑一致性的难度加大了。在此，他们对于本应区分的自由主义的一些界限就掉以轻心了。这些界限包括认可自由主义者身份的两种情形：即号称的自由主义者与真正的自由主义者。亦未能区分真正自由主义者的三重界限：具有自由倾向的知识人、自由主义者、自由主义思想家。前者是所有知识人都会表现出来的阶层特性。居中一点则体现出信守自由主义理论原则的人士的独特性，即一种既不同于保守主义者、又不同于激进主义者的维护个人自由、权利基础上关注社会政治经济文化公共性的特性。后者则是了解自由主义与评价自由主义理论的依据，因为只有他们对自由的系统理论阐释，才足以判断自由主义的正当性与缺失点何在。如果混淆这些界限，对自由主义作出的评论，就难以保证其确当性。因此，只有在个例分析与总体判断结合的基础上才能获得这种正当性。在上述任何一个方面，不论“新左派”举出几个个例，也不足以从整体是否定自由主义，王彬彬之论的乏力就在此。

第四，价值要求的绝对优先性与经验事实的错位。由于“新左派”将当代中国社会问题的发生原因与自由主义关联起来考虑，因此，他们以对自由主义价值的拒斥先导，将当代中国所有的问题归咎于自由主义。先撇开这种评价不说，“新左派”对当代中国严重的社会问题的指认，具有的深切忧患意识，值得认同、肯定，甚至赞扬。但是，当他们将这些问题归咎于自由主义，就是错置因果关系了。导致当代中国社会问题的主因，与其说是自由主义理论及其政策思路，不如说是某些国家政策决策者的失误。“新左派”不敢将问题导因的真相勇敢加以揭示，而将在中国从来都处于孱弱状态，而且对于现当代中国社会发展无甚影响力的自由主义祭出，似乎以杀自由主义来平息民众对近二十年社会变迁郁积的不满。但是，这确实是以向强势力缴械而向弱者示威的方式，来表现自己的勇敢与智慧。其实，在这种论述中，“新左派”虚构的20世纪80年代自由主义倾向的启蒙派在90年代成为体制内人物，因此自由主义已经体制化的判断，是不成立的。倒不如说是80年代有启蒙倾向的学人而在90年代欲做国策派的那部分人士，成为了体制内的人物。他们，正

是90年代日益“左倾”的、民族主义化的、与资深“左倾”人士携手共鸣的人士。

## 五、文人思维

当我们试图探知“新左派”何以会如此立论的原因时,可以发现一个令人感兴趣的现象,即当下中国思想界的“新左派”,大多是从研究中国语言文学而切入文化问题,进而以跨文化的研究来进行社会政治分辨的人士。他们习文学的特殊背景,与他们主要认同的西方思想鼻祖完全一样。而他们的思维方式,从总体上来说就更为接近,都是一种文人政治思维。

文人政治思维,在文明社会刚建立之初就产生了。在古典时段,文人政治思维不会导致大的社会危害。因为,一个对社会的有效约束较弱,又未能深入社会基层,以至于只能制约社会上层人士的古典统治模式,其基于完善的个人美德基础上所作的政治化转换,常常可以获得“社会”的认同。但是,到了近现代复杂的民族国家(nation-state),情形就有很大的不同。个人美德之作为主要的统治资源,受到了大型国家与大型社会的限制。然而,思维的惯性却使文人政治思维顽强地延续下来。基于诗意浪漫的、完美主义的、赞颂个人美德的文人政治思维,依然构成相当部分人士讨论社会政治问题的倾向性思路。这种文人政治思维,在近代表现出来的特点,大致有:其一,最表现其特质的总体主义运思。这种总体主义,一是针对考虑政治问题的切入方法的,他们认定“我们还能够差不多毫无限制地进行哲学思辨,论述社会的起源、政府的本质和人类的原始权利”;二是针对现实运行的政治体系的态度,“似乎要么全盘忍受,要么全盘摧毁国家政体”<sup>①</sup>。其二,作家在政治生活中占据了中心位置。在这些谈论政治问题的作家眼中,“一切特权该应受到理性的谴责”,“每种公众激情都乔装成哲学;政治生活被强烈地推入文学之中,作家控制了舆论的领导权,一时间占据了在自由国家里通常由政党领袖占有的位置”。而且,“再没有人能够与作家争夺这

<sup>①</sup> 托克维尔:《旧制度与大革命》,三联书店1992年版,第177页。

个地位”。这些作家与社会悠闲人士“一边稳稳当当地坐享豁免权与特权,一边平心静气地论述所有根深蒂固的习俗如何荒谬”<sup>①</sup>。其三,后果上导致三种可能性:一是虚幻的空气弥漫于整个社会。“民众的想像抛弃了现实社会,沉湎于虚构社会。人们对现实状况毫无兴趣,他们想的是将来可能如何,他们终于在精神上生活在作家建造起来的那个理想国里了。”二是政治思维完全不是现实政治反思了,“政治语言也从作家所讲的语言吸取某些成分;政治语言中充满了一般性的词组、抽象的术语、浮夸之词以及文学句式。这种文风为政治热潮所利用,渗入所有阶级,而且不费吹灰之力,便深入到最下层阶级”。三是导致了文学本身的畸变,“我们保持了取自文学的习气,却似乎完全丧失了对文学的年久日深的热爱”。人们甚至不读文学经典,“对作家也极端蔑视,然而对于他们出身以前由文学精神显示出的某些主要缺陷,他们却忠实保留”<sup>②</sup>。“左翼”激进派出身于文学却不谈文学,但是又以文学思维来处理社会政治经济问题,证实了这一点。以作家及其具有作家习气的人士为人格代表,期望完美政治的文人政治思维,确实在其论述社会政治经济文化问题上表现的激情,能够获得感染人的力量。但是,其后果却未如他们的人意。导致这种悖谬的原因,最根本的一条,就是他们混淆了单纯的道义逻辑与复杂的政治逻辑、文学的描述语言与政治的分析语言、期于完满的个人美德与期于健全的公共道德的界限,“因为在作家身上引为美德的东西,在政治家身上有时却是罪恶,那些常使人写出优美著作的事物,却能导致庞大的革命”<sup>③</sup>。

我们中华民族如同托克维尔所分析的法兰西民族一样,有着深厚的文人政治思维传统。整个古典政治的支配性政治思维,都是文人化的。庄周“汪洋恣肆,纵横捭阖”的思维方式,透过魏晋玄学家的诗化笔法,再在唐诗宋词的吟诵中向社会基层渗透。发达的诗性思维与匮乏的政

① 托克维尔:《旧制度与大革命》,三联书店1992年版,第177—178页。

② 同上书,第181—183页。

③ 同上书,第182页。在这里绝不意味着自由主义就一般性地反对革命。洛克在《政府论》下篇中便强调了统治者与人民处于敌对状态时人民革命的正当性。又参见徐友渔:《自由主义、法兰克福学派及其他》,《天涯》1997年第4期。在这里,托克维尔强调的是以作家为代表的文人政治思维对革命的一般性煽动的局限。

治事物处理方法,构成我们民族的社会政治思维传统。即使是近五十年的新传统,也照样是在文人政治思维中形成的。

而出身于文学,又浸润在这种文人政治思维传统已久的当代中国“新左派”,对社会政治问题进行分析时,本就有文人政治思维的“先天性”倾向。加之他们论述社会政治问题的主要思想资源,又是来自具有同样的文人政治思维传统的德法两国。法兰克福学派的以审美抵抗机械化时代的平面化、批判资本主义时代的极权主义思路,与自认的乌托邦取向的晚期资本主义理论、美式大众文化研究相扣合,注定了当代中国“新左派”对于社会政治问题的分析,不是一种基于现实问题的论述,而是一种基于理想的未来期望的表达。

因此,在“新左派”的思路推进中,不可避免存在一系列与其理论意图相悖的观念性矛盾。举其大者有:其一,过剩的激情与错置的理性相悖反地作用于“新左派”的思维。所谓“过剩的激情”,是指用于文学创作与评论的不可驾驭的激情。在文学创作评论中,无激情则无穿透力。但是,在社会政治的观察与分析中,激情只能限制在对问题加以把握的研究冲动的范围内,一旦将激情带入具体的问题分析之中,甚至以激情直接切入问题,那么,社会政治问题本身,就会被研究者的激情所遮蔽。在此,激情就显得因其多余而过剩了。其二,对民众廉价的同情与内心的冷漠悖反地存在于“新左派”的推论之中。“新左派”以对人民群众的民主权利获得比自由主义的现代社会政治设计更好的保障来立论,因此,他们在具体问题的论述中间处处显示自己对人民民主的重视,然而,除了显示出他们对于人民、民主的一般化注重之外,就只是使人看到他们对一切具体维护人民权利的制度安排的坚决拒斥。事实上,简单地以现实社会制度运作的不完美,来否定一切制度建构,进一步建构现代的一切制度结构,我们便无从设想人民民主的落实,究竟依靠什么来保障。在热情地关注人民民主的表面现象之下,其实是一颗毫不关注民众深厚状况的冷漠的心。其三,对历史的游离,即对事实的以偏概全与完满的审美祈求的优先性、决定性悖反地共存于“新左派”的谈论之中。他们将西方的“后现代”言述横移到前现代的当代中国来,对于历史的阶段性掉以轻心。他们将完美的审美祈求作为衡量现实社会政治必然的妥协性选择的标准,对于务实与务虚的两种言述界限不加区分。于

是,阅读他们的作品,几乎是在读诗,而不是在读社会理论著作。

也许,任何当下的断论都无法使当下争论的介入者服气。“历史使人明智”。从近现代历史来看,一个基本历史哲学结论是:一个社会被文人政治思维支配,就不可能是一个健全社会。将这种文人政治思维引导的社会运动区分为两种情形——正面的与负面的来分析,都可以获得证明。就正面的、积极期望的文人政治思维,所引导的近现代大型社会政治革命而言,两个事件值得我们认真对待。一是西方历史条件下的。思想家的文人政治思维与政治家的文人政治思维相联系,所合成的1789年至1792年的法国大革命。

在这一革命的过程中,政治诗人卢梭与政治理想实践家罗伯斯比尔,大力凸显了一个由思维形式的道德理想国与实践形式的道德理想国共同促成的理想国构造运动。在这一过程中,道德法庭、道德救赎、语言磁化、道德越位、内外禁锢,成为理想国建设的观念特征。而批判、肃杀、颠覆、嗜血成为理想国建设的外部特征。<sup>①</sup>“革命”的结果,没有建立其革命者所期望的理想国。旧制度与大革命的纠结倒被研究者揭示出来。<sup>②</sup>二是中国历史条件下的,作为诗人的毛泽东与“文化大革命”中国诗意浪漫的政治实践。毛泽东的个人气质,完全是一个诗人的气质。一方面,毛要将一个贫穷落后的中国彻底地改变为人民当家做主的文明富强的国家,“一张白纸,好画最新最美的图画”是他的治国大思路;另一方面,他以诗人的浪漫气质,不间断地推出一系列花样翻新的“政策”,他那些玄奇的创新,不仅没有使国家富强、人民做主,反而将一个国家带到了经济濒临崩溃、人民怨声载道的危机境地。文人政治思维下产生的乌托邦,除了在批判的合理范围内存在以外,一旦跨出界限作为实际政策付诸实施,从来就没有有什么好结果。

## 六、常识问题

从近现代社会史和思想史的角度看,“左派”立论的基点一向是人文

<sup>①</sup> 参见朱学勤:《道德理想国的覆灭》,上海三联书店1994年版,第7、8两章。

<sup>②</sup> 参见托克维尔:《旧制度与大革命》有关章节,商务印书馆1992年版。



激情。所依据的学理基础,大多是人文学术。在形而上学的问题思索上,这种思路也许是可以引致思想创获境地的。但是,需要强调的是,人文学术对于解释价值领域的问题、说明私人领域的问题具有不可忽视的重要性,却对于解释社会问题表现出自己的苍白。人文学术除了为现代社会科学分析研究提供人文意识和道义情结之外,它就必须将自己的解释界限划分出来,将社会政治经济文化具体问题的分析研究留给社会科学与社会科学家来做。在这个意义上,社会问题的现代社会科学的解释,来得更为紧要。

人文学术对于解释社会问题的限度,是由人文学科的构成状态决定的。人文学科以文学、总体历史与一般哲学等具体学科构成。不论几个学科具体的研究内容是什么,要期望研究富有创获,主要依靠研究者本人对研究对象的个人化切入。个人的出身、所受的教育、知识的趣味、人生的经历、社会的际遇、内在的体验,诸如此类方面的不同,研究的样态就不同,研究的创获意义大小就具有悬殊的差异。人文学科的学科规范在这个角度说就是较弱的。人文学者完全可以以抒情达意的方式来表现自己的个人偏好、个人体验、个人趣味。但是,社会科学就不同了。它研究的对象是作为公共问题的政治经济文化问题。它对于个人的背景要求是不强烈的。相反,它要求研究者严格约束自己的个人判断,以公认的价值准则为基础,来对社会问题加以平情的分析。适当的统计是必须的,规范的分析是重要的,务实的理路是必须确认的,期于健全而非完美的取向是应当认同的。这些现代社会科学特性,恰恰与人文学科的学科特性有着重大的不同。

“新左派”在学科的意识上以自己期望做通人的自我冀望<sup>①</sup>,在未对专业问题做专业分析的情况下,就打通学科界限,将问题胶合在一起,以价值“先见”统帅情感议论,以自己过剩的文人激情、对现代社会科学的无知与曲解,来谈论一个必须借助于现代社会科学的主要学科——政治学、经济学、法学与社会学的综合运用才能解释的复杂问题。于是,在常识还没有缕清的情况下,就对跨学科的前沿问题发表议论。议论当然显得是十分博学的,引证也十分宏富,但是风生水起之余,问题依然

<sup>①</sup> 见韩毓海:《从“红玫瑰”到“红旗”》序言“关于我们这一代人”,远东出版社1998年版。

还是问题。他们既未将问题的源流分析清楚,也未提供给我们去解决问题的实在思路。除了对现实中些微他们值得赞赏的事情(比如未可定论的乡镇企业、村民自治)打几个感叹号以外,他们就撂下摊子,以自己履行了批判责任了事。<sup>①</sup>

这就不能不促使我们回到常识层面上来讨论问题。这类常识,包含两个方面,一是现代社会科学方法论的常识。二是现代社会科学的一些常识。从前者来讲,三个方面有必要提出来讨论。

其一,社会科学研究中的类型分析与要素比较的辩证处理。“新左派”以对自由主义的二元思维的批判立论。<sup>②</sup>确实,在未经审查地采用二元对立的思维模式分析现代社会问题上,一些社会科学家表现得夸张地僵固。但是,以汪晖所指责的自由主义理论家哈耶克来说,这种指责是不成立的。哈耶克对韦伯方法论是重视的。他的市场—计划、国家—社会二元分析架构,正是韦伯的理想类型分析方法。像韦伯、哈耶克等人,并未否认资本主义的一些要素,曾经出现在东方社会的事实。<sup>③</sup>但是,完全无法推翻的经验事实是,“现代资本主义”作为一种社会运作类型,只产生于西方社会。这是任何雄辩都完全无法颠覆的历史结论。在此历史将东方与西方、现代与传统划分开来。因此,二元分析思路并不像论者所说的只是一个“理性的滥用”。同时,西方社会的现代发展,确实分化出市场—市场社会与计划—计划社会两种社会类型,分化出国家与社会、政治主体与政治客体的对应性社会政治格局。<sup>④</sup>这不是分析者的虚设。当然,这种格局并不见得就是完美的。它在建构与批判的共同敲击下,走向健全。就此而言,对“二元思维”的批判具有必要性,但是要将其限制在一个适当的合理性限度内。这个限度就是,类型分析始终只能在相互对应的分析范式中进行,它带有不可避免的二元性。假如

① 这一点在韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》(《天涯》1998年第5期)表现得最为突出。

② 汪晖在《“科学主义”与社会理论的几个问题》(《天涯》1998年第6期)中就以二元思维批判自由主义。

③ 参见韦伯:《新教伦理与资本主义精神》导论,三联书店1987年版。以及哈耶克:《不幸的观念:社会主义的谬误》第二章,东方出版社1991年版。

④ 这一点可以参见伯尔曼的《法律与革命》中对西方法律兴起过程的分析。权力的二元(政权与教权)分割与制衡,曾经是西方社会“依法治国”兴起的重要条件。因此,并不是只有自由主义思想家才如此运思。

以另一种现代社会科学的分析方法——要素分析,来指责类型分析,就不适当了。“要素分析”是一种“发生学”的分析。这种分析方法强调从具体因素的异同可比性着眼,来具体分析问题、解释问题。它对分析对象的处理更细致、更合乎历史的具体情形。但是,它不是解释性的,它不对宏观判断提出要求。法国年鉴史学派所取的思维进路应当说是后者。两种社会科学的研究方法均有其确当性,但亦均有其确当性限度。以类型学观点看发生学立场,会以为它流于琐碎;从发生学视角看类型学思路,会觉得它遗漏太多。将两种方法结合,最能说明历史真相。韦伯、哈耶克均如此探索。而“新左派”却以对类型学分析的拒绝,单纯从发生学角度来衡量类型分析的弱势,是不太公平的。

其二,社会科学研究中价值中立、客观性的必要性问题。“新左派”的价值先设性立场是比较清楚的。他们正是由此来指责自由主义的价值立场与道德资源的有限性的。<sup>①</sup>但是社会科学分析问题时强调价值中立与客观性立场。“新左派”会认定自由主义取这一方法论立场,是要逃避价值判断,逃避对工具技术手段正当与否的断定。其实,现代社会科学强调的价值中立,既区别于“价值祛除”,它在弄清楚事实及其因果关联之后,才予以价值确认;它又区别于“价值先设”,主张在研究展开之际,研究者不要持一种以自己的研究来印证个人价值趣味的态度。<sup>②</sup>在这个意义上讲,自由主义所取的审慎方法论立场,比之于“新左派”以自己的研究来证明自己的价值偏好,适当一些。

其三,人文—社会科学研究的问题划界、分层,与理论概观、科际整合的关系问题。细分问题进行研究,以至于流于琐碎化,而难以提供宏观解释,是西方一个时期科学研究的弊病。80年代后期,随着“大理论”的回归<sup>③</sup>,分析的视野与综合的视野重叠起来,对社会问题进行全方位的观察。人文—社会科学的相互区分以及各自内部的学科界限,被人们质疑,多学科的综合研究成为方法时尚。<sup>④</sup>但是,各种学科的研究主体

① 参见朱学勤:《被遗忘的与被批评的》中对1996年6月美国“得夏书屋”聚会中崔之元发言的记述,浙江人民出版社1997年版。

② 参见苏国勋:《理性化及其限制——韦伯引论》第五章,上海人民出版社1988年版。

③ 参见华勒斯坦等:《开放社会科学》结语,三联书店1997年版。

④ 同上书,第二章。

——学问家,能否既作专家,又作通人,在专家与通人之间合成一种理想的研究者呢?对此恐怕不能轻率。我们宁愿取一种先专业后通达的审慎态度。因此,好像“新左派”那样随意在各个学科间自由穿行,讲理论就概观,讲学科就整合,是不能让人苟同的。

从现代社会科学的基本陈述这类常识来讲,我们只要进入社会科学研究领域,就不能不对社会科学的基本学科所作的理论陈述加以尊重。现代社会科学的基本学科,大致是以下四门:政治学、经济学、法学、社会学。这些学科,也不是我作为一个论者所可以尽知的。但是,我作为一个社会科学工作者,觉得对这些学科的了解,对讨论社会政治经济文化是绝对必要的。一方面,我们首先要尊重这些学科专家们的意见,而不必轻率地以一些人文学者的批评来否定社会科学家的研究。另一方面,我们起码要虚心了解这四门学科的内容与历史演变,之后才对于其中一些名家的研究结论加以评价,而不是尚未进入就横加指责。社会科学毕竟不同于人文学科,意气与愤怒未见得解决问题,道义与情感未必就打得通研究障碍。在此,人文学者要进入社会政治经济文化领域讨论问题,需要完成三个转换:从激情到理性的转换,从注重个人遭遇到注重公共处境的转换,从文学思维的单一抒情到社科思维的追究复杂因果的转换。假如只是将个人的遭遇与趣味进行普遍化的复制,那“新左派”的意义将降低了。

## 七、自由根基

转回头说,“新左派”的立论基点还是对自由主义的直接攻击。因此,一切对“新左派”的分析,还必须落实到对自由主义的理论与实践有效性的说明上来。这就要求我们在最低限度上回应两个问题:一是自由的祈求与自由主义对之的阐释,对一个期望现代化并处于现代化中的国家,意义何在?二是对于一个期望思想创新与制度创新的思想界来说,又具有何种意义?假如这些问题完全无法予以令人基本信服的回答,那么,“新左派”对自由主义的指责,就完全可以予以无条件的认同。假如可以予以适宜的回答,那么,“新左派”对自由主义的全面质疑,其本身就应当加以再质疑。

这种回答,并不是简单的“是”或“不是”、“有”或“没有”就能够解决的。它首先要求清理两个理论问题,然后才能进入意义论证的阶段。

其一,需要清理笼罩在自由主义理论上的迷雾。由于在西方现代社会,自由主义早就成为主流的意识形态,因此,假自由与自由主义之名,发表所谓自由主义意见,将自由主义的理论边界模糊化了。为此,需要将现代自由主义的一些基本边界加以划分:其一,自由与自由主义是不同的。古代自由与现代自由是不同的。积极自由与消极自由是不同的。其二,哲学意义上的自由与政治经济权利层面上的自由是不同的。其三,自由是凸显权利而限制权力的,是以制度化的安排来保障公民安适生活的,它与容忍不公、打压公民的所谓自由主义是不同的。其四,从经济角度讲,自由主义的经济活动方式是一种有利于社会总的财富积累的活动方式,它对财产权的强调并不偏向资本的占有者,而是从对于公民财产权的普适性肯定,它在财富的分配上,注重公平性。从政治角度讲,自由主义的政治制度安排,是在威权政府与无政府之间寻求一种政府与社会健全互动的合理政府形态的制度努力。它在社会的介入机会上,注重平等性。<sup>①</sup> 由于自由主义对诸自由的关联性加以高度的强调,因此,抽取任何一个方面的自由主张来非议自由主义,就是不公平的。由于具有自由倾向的知识分子、自由主义者与自由主义思想家的不同,也由于自由主义思想家内部不同的思想人物对自由的关注点不同,因此,单单以其中某一个思想家来批判整个自由主义,也是不公平的。

其二,需要对自由主义的理性批判之必要性加以确认。自由主义作为一种思想,它接受任何思想家对之的建构,也接受任何思想家对之的批判;自由主义作为一种社会思潮,它既在社会进程中证实自己,也在社会进程中通过部分的证伪来完善自己;自由主义作为一种社会经济政治文化政策与社会心理导向,它从来就没有也无法固定僵化为某一模式,它是开放和不断发展的。自由主义在西方原生语境中,就因应来自外部的批判对自己的理论进行调整,以便更适宜社会的需要。

但是,对自由主义进行批判的正当切入点则是必须审慎对待的问

---

<sup>①</sup> 参见三联书店出版《公共论丛》四辑中那些对自由主义理论边界进行分析的文章。由于本文的篇幅限制,难以对自由主义的理论边界问题进行具体的讨论。

题。以一种随意的指责来进行所谓的批判,是没有意义的。以一种先设的否定来抨击自由主义,也是没有意义的。假如批判甚至解构自由主义言述,是有利于现代社会朝向更为健全的方向发展,那对自由主义将不会是一种悲剧命运。假如以建设性的态度指出自由主义的缺失,那对人类思想与行为的健全心智成长,将不无益处。

在清理了这些问题的基础上,我们方才可以回答自由主义对于现代中国的特殊意义问题。这些意义,需要分析和验证。鉴于本文的关注点,只能在此直接指出这种意义在几个方面的投射:其一,自由主义作为一种推动社会财富积累有效的方式,它对于贫穷的中国来讲,可以推进我们采取有效的经济建设方式,以便治理贫穷。其二,自由主义作为一种推动社会政治生活健全化的方式,它对于长期陷于专制极权的中国人来讲,可以促进我们进入一种适当的政治生活状态。其三,自由主义作为一种宽容理解的思想方式,推动科学技术与学术思想的繁荣,它对于一个长期处于思想控制与科学孱弱的中国来讲,可以导引我们朝向一个民族精神解放的方向发展。前两者,可以视为自由主义对于期望现代化及现代化中的中国的意义;后者,可以视为自由主义对于一个期望理论创新与制度的意义——因为,没有自由的思想氛围,就没有思想学术的繁荣,也就没有创新的思想空间,当然,所谓的创新就会流于永远的期望。

由于自由主义的理论言述,在原生的西方社会是处于一个开放的思想创造过程中的,而通过文化传通接触到自由主义的中国人,对于自由主义的理解和创造性发展,就更需要一个长过程了。于是,自由主义要证明自己对于中国的意义,以及这些意义得以凸显,就依赖于自由主义理论的健康成长。自由主义的健康成长,是具有条件性的。这些条件主要有两类:一是对它的理论基点与自我调整的健全把握能否满足的问题。在这一方面,要求自由主义达到理论的自洽性,即避免理论的可能内在矛盾。二是它的社会基点与生长氛围的宽松性有否保障的问题。在这方面,要求自由主义达到理论的外部健全保障条件。使得自由主义有一个良性的发挥作用的条件。前者,使得人们对于自由主义的误会降低到最低限度;后者,使得人们可以体会到自由主义的政经制度的“好

处”，不至于将社会的一切不完美之处归咎于自由主义。<sup>①</sup>

自由主义的正当性，并非因此就获得认可。事实上，现代中国历史上抵抗自由主义的顽强性一直存在。知识分子对自由主义的道义认同，一直受到强大的政治挤压<sup>②</sup>，抵抗自由主义的理论与社会心理基础比自由主义获得的认同要深厚广泛得多。从自由主义传入中国后，受到来自各种各样的思想主张与各种各样的政客们的共同打击，就此而言，可以说现当代中国形成了自由主义之外抵制自由主义的思想文化、现实社会政治力量所组成的抵抗同盟。自由主义的这种处境，完全不像“新左派”认定的自由主义成为主流，因此要以向主流宣战的边缘姿态来批判它、瓦解它。这对于同情自由主义与持自由主义立场的知识分子和理论工作者来讲，坚韧地为自由主义说明和辩护的任务，仍然十分沉重。

---

<sup>①</sup> 参见本书：《论自由主义的成长——汉语语境中的言述》。该章对自由主义的言述自身的自治性与成长的外部保障条件，有比较细致的梳理，可以补此处粗疏论断之不足。

<sup>②</sup> 参见徐友渔：《“后主义”与启蒙》，《天涯》1998年第6期。

## 第七章 自由主义、“新左派”与现代求知方式

1998年第6期的《天涯》杂志,刊登了汪晖先生撰写的大作——《“科学主义”与社会理论的几个问题》<sup>①</sup>。《天涯》杂志每一期都有一个别致的护封,在刊登汪晖先生批评自由主义的大作这一期的护封上,大字印刷了一行字——“争论浮出水面”,以标示汪晖先生大作的针对性和象征性。这是《天涯》杂志的编者们慧心领悟1998年中国思想界关注主题及其社会文化意义的表现。事实上,1998年自由主义者在被批评的情况下,起而与“新左派”的论争,应当是这一年最值得注意的思想事件。而从“新左派”的自我陈述与批评言路,和自由主义者对自由主义的理论辩护与对“新左派”反批评的双向思路出发,将之投射于变迁中国的社会时局的背景之上,进行比较分析,又确实是一件关乎当代中国思想文化与社会走向的严肃学术工作。

### 一、异见同源

从思想的编年史视角而言,近期中国学人对“自由主义”的批评,以态度鲜明且引人注目两者来讲,源自知名文艺评论家王彬彬在1997年于《天涯》杂志发表的大作——《读书札记:关于自由主义》。王彬彬先生的大作,将自由主义与极权主义勾连起来。认为在极权主义者当道的政局之下,常常是自由主义者投入其怀抱,而成为极权主义者的帮凶。他并引用法兰克福学派对自由主义的批判作为学理根据,举证二战中意大利“自由主义者”向墨索里尼的“投诚”,1948年胡适请求共产党与国

---

<sup>①</sup> 本文的主要参考文献除文中已注明者外,还包括韩毓海:《相约98,告别98》,载《中国图书商报·书评周刊》1999年2月9日。朱学勤:《1998年,自由主义学理的言说》,即刊于辽宁教育出版社《卓议》第一辑,以及本书:《解读“新左派”》。



民党谈判的举措作为事实依据,来证立他拒斥自由主义的立场。俟后,该文受到支持自由主义观点立场的中国社会科学院哲学研究所徐友渔研究员的批评,在题为《自由主义、法兰克福学派及其他》的文章中,徐友渔先生对王彬彬先生文章中关于自由主义的误解之处进行了匡正,对其引用法兰克福学派的失当之处进行了指正。但是,争论没有持续。同年,同是《天涯》在第5期上刊登了汪晖先生的大作——《当代中国思想状况与现代性问题》。文章对中国80年代至90年代的思想状况进行宏观描述和分析,在“现代性”的问题框架下面,对各种思想主张进行了评论,而使人感觉其针对的主要论说,则是自由主义。由于汪晖先生近年来在学界的活跃论说,他的大作一经刊出,在思想文化界引起了较大反响。加上汪晖先生是以中国现代思想学术的建立之总体反思为理论清理的目标的。因此,已经富有敦促人们在自由主义思想史及其与当代中国的关联性角度,去审视汪氏论说的作用。然而,争论依然还在水面下涌动。到1998年《天涯》第5期出版,韩毓海先生的大作面世,才正式挑开自由主义与“新左派”两种对立主张的论争局面。其后,双方都在明确的批评基础上申论问题。而由汪晖刊于《天涯》1998年第6期的大作,正式宣告“争论浮出水面”。

严格说来,“新左派”与自由主义者的论争,尚处于一个思想论争的初始状态。从对双方立场的概观上而言,就连以什么样的概念去归拢对方论说,彼此都还存在严重分歧。但是,双方对彼此观点的明显不同,是有准确了解的。“新左派”与自由主义者对关乎现代政治哲学的诸多学理问题,以及关乎社会主义与资本主义实践史的解读,几乎没有共同语言。二者的异见(disagreement)远甚于一致(agreement)。在双方都还在力图展现自己的学理底蕴之际,对之加以较为客观的描述分析,将有益于讨论的深化。

先撇开“新左派”与自由主义的具体陈述不说,仅就二者的异见之处概略指陈,是非常必要的。这种异见,涉及到理论理性和实践理性两个层面。就前者而言,也就是从“新左派”在现代社会科学理论构成上,批评自由主义理论的角度来讲,“新左派”的批评,可以归纳为三个方面:其一,自由主义的理论预设不当。一者,它对理性的信仰,对现代性的推崇,表现出科学主义的特征;二者,它将个人原子化,忽视了社会构

成的群性特征。其二,自由主义的基本吁求悖谬。一者,它强调权利而无法均衡分配权利,走向认同权力的反面;二者,它强调规制而抵制革命,消解了民主,意图保护自由却压制了自由(自由意志)。其三,自由主义的理论陈述容有矛盾。一者,各个自由主义思想家的个体化理论陈述不确当,如哈耶克;二者,自由主义思想家或广义而言的自由主义者之间,理论主张上容有大量的不一致之处。当有人试图对自由主义理论进行概括提炼时,又走向了“本质化”的自由主义理论误区。对于“新左派”的批评,为自由主义辩护的学人认为,这三个方面的批评均难成立。就第一方面而言,自由主义对理性主义的绝对形态,愈近当代,愈加批评,并进行了迄止当代最有价值的重构。而其对个人权利加以伸张,也是以反对个人原子化为前提的。在此,它的个人主义原则,不是原子主义的,而与之对立的“新左派”主张的准集体主义,也未见得是整体主义的。以第二方面来讲,自由主义从来主张限制权力,伸张权利,对权利的普适性要求从来就是对上的、对组织的、对社会的,因此,它与权力必然处于疏离状态,并且务必以对权力的有效限制为申论前提。故而,自由民主作为自由主义的当然制度要求,既肯定自由受到绝对压制时革命的正当性,又肯定社会稳定运行时“规则即自由”的基本行为准则。从第三方面讨论,自由主义者以思想自由、言论自由为原则,因此,它从来不对自己的理论阐释进行锁定,它具有因阐释者而异发生论说重点转移的理论特性,而总体上他们又在支撑一个大致相同的理论原则。中间,就某个自由主义思想家而言,他的具体论述确有失当,但这些失当不是“新左派”所指责的那些失当。

就“新左派”在实践理性层面上对自由主义的批评而言,同样可以归纳为三个方面。其一,就“现代”社会而言,“新左派”指责自由主义导致了私人领域的扩张,公共领域的萎缩。因此,它成为压制人民民主、妨碍社会参与、维护权钱勾结的一种现代性意识形态;其二,就自由主义在实践中堕化为极权主义的帮凶而言,只有通过对其的拒斥,对真正社会主义的提倡,才能走出现代性危机或国家合法性危机;其三,就转轨的社会主义国家而言,俄罗斯的实践表明,为私有制张目的“自由主义”,此路不通;而中国的改革开放尝试证实,二十年来为自由主义争得了“主流地位”的改革本身的问题,已到了清算自由主义的关键时刻。

对于“新左派”的批评,自由主义的辩护者同样予以反驳,指出只有自由主义者要求的自由民主制度,才能构成一个保护人民权利的“最不坏的”制度安排,而冀望以社会主义的原教旨主义追溯,也无法解决国家的合法性危机问题,至于转轨的俄、中两国的问题,其一,俄罗斯私有制改革的受挫尚不足成为自由主义失败的证明;其二,中国改革的曲折亦不构成证实或证伪自由主义的事实根据,因为自由主义在当代中国的言述,从来就未曾取得如“新左派”所指陈的那种“主流”地位。

从上述对自由主义与“新左派”异见的概述上可见,双方的陈述都有待厘清。这需要从其各自的运思逻辑上加以批评。而在这种批评之前,倒是有必要先行分析一下,为什么在1998年前后,“新左派”与自由主义相携登上当代中国思想舞台?它们的理论分歧是否具有一致之处?换言之,他们的论说是否具有某种同源性?

将“新左派”与自由主义的论说放到它们据以言述的社会文化背景上分析,我们是可以看出这一同源性来的。

其一,为什么在1998年,二者相携出场,而不是保守主义或其他观念主张主导社会—文化论说?这一提问,便将1998年中国社会的状况之作为“新左派”和自由主义提出各自社会论说并引起广泛注目的背景条件,烘托而出。以1998年为中轴,各向上下游移两三年时间,可以知晓的是,这一段成为中国迈向现代的关键时刻(critical moment)。这种关键性,可以从几个方面体认,一方面,历经二十年的改革开放,中国社会已经发生了深层次的变迁。五千年的小农经济与集权政治的传统被彻底动摇了,迈向了市场经济与民主政治的现代道路,近五十年的社会主义新传统也在同一进程中失去了合法性,“中国特色”的实用选择替代了意识形态的顽强实践。另一方面,改革开放必然地要求向纵深推进,从一般性的社会浮面改良,到经济领域的广泛变革,再到政治领域的体制革命,成为一条显见的运行轨迹。但是,政治改革的困难程度,既超过国策决定者的预想,更触动全社会各阶层人士的敏感神经,以至于处在一种胶着不明的状态。再一方面,由于改革开放的策略化进路,一方面,它从社会反弹较弱处下手改革,取得了令人瞩目的成就,另一方面也就使得社会反弹较大而又必须改革的问题显得愈来愈难以处理,当这些问题最后聚焦于最敏感的政治改革问题上时,则改革开放也就

走到一个决定性关头：改革积累起的发展优势与改革堆积成的革命因素内在嵌合在一起。处理得当，发展会稳定地延续下去；处理不得当，爆发社会性革命的可能性就会变为现实性。在此，关乎改革而来的财富积累凸显出的利益分配问题，成为牵一发而动全身的中心问题：对普罗大众而言，他们能否保有足以满足生活起码需要的财产份额，进而能够获得社会公正的平等待遇，就成为了热点话题；对权势集团，尤其是劈成两半而言——掌握了政治资源的执政者，是否能承担得起风险，将改革推进到政治领域，对产权问题、对国企问题、对权力分享问题、对意识形态问题等等棘手大事，妥当处置。以反对掌握了一定经济资源的“发财致富”者，是否能面对全面社会变革，承担得起规范政治的检验，而走到脱离权力，按经济运行规则办事的道路之上，就成为改革之掣肘。于是，改革开放迄今，凸现了权力与权利，个人与公共，国家与社会，自由与民主，计划与市场等等亟需人们阐释和处理的麻烦问题。这既构成了所有面对当代中国社会进行政治论说的人士的大背景，更构成了主导社会政治论说者所不能不正面处理的大问题。在此，人们所要面对的，已经不是正视改革所导致的社会文化转型，因此必须处置的“传统与现代”的紧张关系问题。因而，在这一向度上展开的文化激进主义与文化保守主义的论说，就势必退居幕后，让位于更关乎当下社会紧迫问题的政治言说了。1998年中国的社会政治处境，催促人们对讨论当代中国改革走向的“新左派”与自由主义两类论说加以关注。

其二，截至1998年，“新左派”与自由主义者各自积聚了足够的理论资源，足以各自提出其诊治当代中国改革滞胀病的方剂。而且，由于双方在各自的社会政治主张上鲜明对立，因此，当其提出解决当代中国社会政治问题的战略（思想原则）与策略（政策思路）时，就不可避免地要发生冲突。因为解决社会问题的举措，不可能是并举两个截然矛盾的大致思路，它不像在思想自由的保障之下，各种论说能安然相处。首先，从“新左派”与自由主义的思想资源积累上来看，到1998年止，双方已大致积蓄起自证其说的观念条件。沿循改革开放的运行轨迹，追溯近二十年思想变迁的历程，可以看到，社会相对稳定的发展过程，为各种思想主张提供了一个内部清理的良好机会，使得持各种立场的人士能够对其主张加以相对仔细的揣摩和推敲。由此可以说，不论是“新左派”还

是自由主义,都是二十年社会政治论说累积的结果。从“新左派”一方来看,它不自90年代始。80年代随西学的再次广泛传播,西方马克思主义的理论便流布学界,学人们第一次较为系统地接触到了既不同于经典马克思主义,又不同于掌握政权资源的马克思主义意识形态的“马克思主义”理论。80年代中期,当代西方持“马克思主义”立场的左翼学者詹明信访问国内著名大学,发表演讲,其后结集出版为《后现代主义与文化问题》,发生较大影响。但总的说来,西方新左派的理论还限于学术圈范围之内。到90年代,由于当今社会遭遇了苏东变故,社会主义的实践史发生重大曲折,引发了国际社会左“右”两翼知识分子的大论战。自由主义的言说一下被推到了论说的中心位置。于是,被掐断了近五十年学脉的自由主义理论也一时成为中国知识分子关注的对象。90年代几年中,发生了对自由主义思想传播具有推波助澜作用的几件大事:一是顾准向自由主义者的蜕变,二是北京大学百年校庆引起的对自由主义传统的反思,三是相对宽松环境条件下出版界与传媒对自由主义著作的出版和自由主义社会政治理念的传播。这使中国人对自由主义理念的理解变得更加准确可靠了。“新左派”与自由主义,均凭借社会持续发展提供的思想资源,得以各自确认自己的理论边界、基本准则和学术立场。其次,当“新左派”与自由主义同时提供解释当代中国改革开放困局的互斥性答案之后,二者在早先的各自蕴蓄理论资源并相安无事的情形下的共存,必然走向一个互判“是”、“非”的论战境地。理论的论辩与现实的需求相对接,会增加论辩双方的紧张性。但同时,这一论辩动员的理论资源,就不仅是二十年中各自的内在积累,而且与西方的相类论说直接勾连,与国际社会的格局和时局直接搭挂起来,因此,又显出同源异趋的理论个性。

## 二、审视“新左派”

在“新左派”与自由主义两类言说得以发生关联、产生冲突、进行论辩的“发生学”视角,切入对两者论辩的分析,我们得首先面对“新左派”的言说。因为是“新左派”对自由主义的直率批评引发起两者的论辩的。而且,“新左派”主要以批评来伸张自己的主张,而不是以正面的自

我言述为学术取向。就此而言,把批评者放在被批评者的前面进行分析,是比较确当的。

“新左派”的言述,是以其主张的学者们在论说上的相似性,而予以的一个归纳性称呼。这一归纳的理由,简而言之有三:一是他们以“右派”称呼自由主义者,从而将自己置于一个“左派”的位置上,二是他们主张激进的社会民主变革,符合以激进为社会左翼象征的习惯性分类,三是他们主张恢复社会主义的荣光,以通常将社会主义作为左翼论说的划分而言,也使其言述合理地归之“左派”。但是,以他们力图摆脱列宁主义—斯大林主义式的经典实践理念的社会主义而言,也以他们主要从事的是对现代人文学术的批评工作而言,以及以他们所取的对抗主流自视边缘的学术姿态而言,他们的左倾取向与老左派或掌握政权资源的左派,有着较大差异。因为归类其左,得加一“新”字。“新左派”的基本主张,已如前一部分所述。其出台的背景,亦如卜述。在此,对“新左派”的审视,主要聚焦在这一论说的多重关联性上面。这些关联性,构成为“新左派”论说得以申言并发生社会影响的前提条件。而这一分析,可以划分为两个维度,一个就是他们据以获得认同的理论和现实依据与他们言说自身的关联性,即他们的言说对现实问题的理论指陈,在相当程度具有真实性和可信度。另一个维度则是,他们的言说之成立与否,与他们对现实问题指陈的确当性和理论分析的健全性相关联,与这一维度,“新左派”的言说有待推敲的地方,就比前一方面表现得突出。

就前一维度而言,可以说构成“新左派”之得以成立,其申述之获得认同的正面根据。“新左派”以对现实问题的痛切指陈为支持论说的主要支点,以对“全面的社会民主”的呼唤为理论言说的中心理念。这种取向,得以使“新左派”的言述,具有四个值得肯定的方面,其一,“新左派”表现出了知识分子特有的忧患意识。面对当下中国,因近二十年的社会变迁与文化转型,产生了丛生的问题需要人们去正视,去解决。相对于那些整天只安枕无忧地歌颂改革开放的人士而言,敢不敢于正视当下中国存在的严重的社会问题,已经成为检验知识良心的指标。“新左派”所取的批判现实立场,尤其是对极其严重的社会不公(social injustice)问题所表达的深切忧虑,使人深有同感而极愿首肯。同时,面对国际社会,由于苏联和东欧国家的变局,使得某一种固定模式的社会运行

程序变得具有全球支配性,并且由超级大国美国运用其作为国际政策的工具之后,所表现出来的国际强权乃至霸权行径,使人愤慨。人们若对之不加正视,没有一种为国际社会的和平与安全、发展与共荣担忧的意识,那就无能承担一个知识分子的责任。“新左派”以对国际资本和强权国家的批判,表现了一个关注国际社会状况的知识人的立场,体现出对国际局势的深深忧虑之情,值得正面肯定。其二,“新左派”表现了因其批判取向而具有的问题把握能力。面对由各种具体问题兼得而成的当下中国与国际时局,人们仅仅是不无担忧地唠唠叨叨,意义是十分有限的。因为,能不能把那些“牵一发而动全身”的关键问题指认出来,是人们得以厘清问题源流,把握大局,有效诊治的前提。“新左派”在各种具体问题中,没有被问题的复杂性所震慑,而凭借其对问题与“时代”的直接关联,指出了中国的“社会不公”与国际社会中存在的“不公”这样的问题症结所在。使人们得以对当代中国与国际社会的核心问题加以把握,不至于堕入五里雾中,抓不住问题实质。其三,“新左派”表现出了切入大问题的理论敏感。就“新左派”自己所立定的理论目标而言,他们是以对社会主义的眷顾立论的,而且,也是以对资本主义的抗拒申言的。因此,他们对自己言述的理论依托有一个明确的意思才行:一方面,他们对资本主义的批判,如果再走“老左派”那种权力批判(即如何夺取国家政权)的道路,便无法获得理论论说的“新颖性”,更无法获得社会的认同。另一方面,他们对“右翼”意识形态的批判,如果仍取直接对抗立说的进路(即宣告一个无产阶级的意识形态),便也无法获得“解构”“宏大叙事”的理论效果,亦无法赢得理论言述的时代合宜性。“新左派”对这两个方面都有明确的意思。因而,他们将自己的言述搭挂在西方马克思主义理论名家的论道上面,以反对“文化霸权”、“权力支配”、“资本支配”为主要理论支撑,从而寻求到了适于表达他们理论意欲的支持观念。而同时,“后学”的各种理论尝试,以及“后学”对“现代”西方社会成功运行的诸种资本预设,诸如理性主义、人本主义等等的批判和解构,对于“新左派”的“现代”西方文化与社会批判,提供了最直接的观念资源。“新左派”敏锐地抓住“后学”的论证,来充实他们对“现代文化”(现代性)拒斥的论说。这种理论选择,起码避免了“老左派”那种只是为了争夺国家权力的权宜论说弊病,变得更有理论意味。其四,

“新左派”表现出了可贵的理论超越祈求。在理论探索中,对于主流话语的距离感,常常是言说者得以有创新性成就的前提条件,机械复述主流话语,意义极为有限。“新左派”将自己的言说与西方非主流理论话语关联起来,表现出了在主流话语之外寻求理论创新途径的意欲,这是值得人们赞赏的举措。而且,在他们对西方非主流话语的把握过程中,表现出一种极其努力地追踪非主流言说的最新动向的态势,使他们在某种程度上来说,站到了社会理论论说的前沿。而将四个方面作一个概观,“新左派”以其吁求的“理论创新”表现出理论理性上试图寻求突破的愿望,以其呼唤的“制度创新”表现出实践理性上努力开辟一条崭新社会道路的创思。

就“新左派”言述的正面意义上说,他们有值得肯定和认同的地方,这是不应忽视的。再就“新左派”以拒斥自由主义理论为核心的上达哲学下及实证分析的理论批判,以拒斥“资本主义”为核心的呼唤社会主义的“全面民主”的实践要求来分析,则“新左派”的两个维度的论述,需要以极其慎重的态度对待之。首先,我们必须确认,作为“现代”社会的主流意识形态的自由主义政治哲学,其哲学预设与实践尝试,确实存在大量的问题。自由主义理论的言述,不从个体言述的差异性上着眼,从其趋同的理性底蕴上讨论,哲学上的理性主义预设,社会理论上的契约主义假定,实践推行上的权利论说与制衡制度构想,现实实施上的理想祈求与兑现实际的差距,都使得自由主义必须面对严肃批判。其次,我们必须相信,“新左派”从上述方面对自由主义的批判乃至拒斥,具有相当程度的正当性。这种正当性的确认是基于,其一,自由主义理论内部确实存在这些问题;其二,这些问题是来自自由主义内部的自我批判,与来自自由主义外部的其他观念主张者的批判,既对于自由主义的自我理论改进,也对于人类关乎社会的理论解读整体水平的提高,具有双重的推动作用。在这样的前提条件下,我们去分析确证“新左派”对自由主义的批评,才具有合理性的保障。也只有在这样的前提条件下,我们指出“新左派”具体对自由主义理论进行批判时表现出的失当或过当,才有积极意义。

概括地讲,“新左派”对自由主义的主张所进行的批判,其一,在理论理性的层面上,是完美主义的批评;其二,在实践主义的层面上,是悬空



之论式的批评；其三，从批评者的主观动机上讲，是情感主义的诉求结果。

从第一方面分析，“新左派”对自由主义理论的批评，在问题指认上，它具有正当性，而在这种指认基础上的批判，则流于完美主义，以致给予了人类理智尚无法完成的沉重任务。首先，我们简略地描述一下“新左派”对自由主义理论上一些基本预设的批评。这一批评大致围绕着以下主题：其一是理性主义的二元劈分观，其二是个人主义的社会构成论，其三是契约主义的制度构设观，其四是权利至上的制度操作论。“新左派”从第一方面指责自由主义陷入了绝对理性主义的泥潭。发展出相信主体对客体的了解，把握乃至利用，可以无限地推动进步的现代性理念或科学主义理念。从第二方面，“新左派”指责自由主义以原子化的个人作为社会的构成基础，以至于造成社群、集体、国家的失落，带来权势化个体对人民大众的支配结果，造成社会利益得不到有效维护的可怕后果。从第三方面，“新左派”批评自由主义的契约观造成的结果是人民民主的失落，权势集团强势支配社会的定势由此形成。在第四方面，“新左派”批判自由主义的权利观造成了权利的不均衡配给，阻碍了人民群众有效参与社会政治生活和管理公共事务的渠道的畅通性，并且以两步推论，对自由主义的主张进行拒斥：一是自由主义将权利收束为财产私人占有的权利，二是在法律上和制度上保障占有较大份额的财产的私有制获利者与权力的勾结，从而将人民完全排拒于社会权利分配大门之外。“新左派”的分析当否，依赖于其次，即我们对其分析的确当性的判断。一方面，我们得承认在上述四个方面，自由主义同任何现代社会政治哲学的理论预设一样，都还没有找到一个完全避免矛盾和纰漏的理论基石。另一方面，我们得指出，自由主义者本身是完全意识到了这些问题的，从哈耶克对“绝对理性主义”的批判与对“进化理性主义”的建构上可得证明，从他对个人主义非原子主义的强调上也可得检验。也从罗尔斯对社会契约论的改进与修正上可得解释，从他对权利哲学的重新限定与公共理性的重视上可得理解。这样，我们就可以说，“新左派”的批评并不具有独创性，并不是他们才看到了自由主义的理论问题，自由主义者本身就正是在正视这些问题中改进其理论论说的。“新左派”申论自己立场的理论基础并不全是自己的，它依附于自由主义的自我批

判基础上。进而,我们需要指出,自由主义政治哲学截至目前,都还是建立在“必要的”理论假设基础上的。这些假设,当然需要自由主义理论家在逻辑上仔细推敲以促其完善,但另一方面,只要承认当代人类社会已经完全不可能进行“零和游戏”的话,那么,预设理论前提进行社会论说,就是人类认知难以逾越的天堑。只是去攻击这类预设的必要性,就会堕入一个抽掉社会论说可靠性乃至可行性基石的理论陷阱之中。如此批评的话,就只能是一个完美主义的指责者,可以解构一切,却无法从事任何建设。“新左派”有此嫌疑不说,他们所依托的“后学”亦在此尽显纰漏。

从后两方面来看,二者是紧密联系在一起。“新左派”以祈求“全面的民主”来批判或替换自由主义理论,但是,他们既未在自己的理论阐述中对民主的起源前提、保障条件、制度构设、事实判断加以清晰的规定;同时,又未能在自己尚不能自证的情况下,完全拒绝自由主义政治哲学为保障公民权利所进行的艰苦理论构思和经验性的试错成就或制度成果。这样,一方面他们前拒自由主义,后成悬空之论;另一方面理论上拒斥自由主义,实践上又赞赏事实上正是自由主义者所承诺的制度安排。从前者言,因为自由主义的制度要求是最起码的或最低限度的,它要求的宪政与自由民主制度要保障的是最起码的人权和人的尊严。在没有其他观念体系提供替代构思的条件下,抛开自由主义,就抛开了基本制度的落实可能。此时像“新左派”那样谈论“全面的民主”,就成了挂空基层问题,侈谈高层问题:即挂空了经济政治的制度保障而只要民主的结果。从后者讲,当“新左派”在现代制度上面作出自己的决断时,他们拒斥了自由民主制度,而当他们以“制度创新”的成就,赞美性地谈论村民自治和乡镇企业时,却忘了这些东西恰恰是在自由主义理念范畴内的:在一定程度上,村民自治可谓还政治权利于民,而乡镇企业则可谓还经济权利于民。在此,理论观念上的拒斥与制度举措上的认同,有着明显的矛盾之处。正是由于这些疏漏,使得“新左派”对社会问题的批判反思,多半限于情感领域,即当他们表达自己不满现实的愤怒情感时,他们的批评尚有可取之处;当他们试图在情感之外寻求对问题的智性解释时,却难以将理智的力量作为统帅情感跳跃的力量,议论就显得没有理论力度。

### 三、品味自由主义

“新左派”对自由主义批评存在失当和不确之处,并不意味着自由主义的言述本身就因此而宣告成立。接受来自相异观念体系的批判与一个观念体系的自我论证,是两个问题。就自由主义的理论言述上讲,有着言述者不能不正视,但是却又难于恰当处理的几重问题:一重是作为现代性直接的社会理论产儿,自由主义如何可能对自己的基本理论预设,进行有效反思,并在反思中重建自己的理论基础。另一重问题是,自由主义作为系统的社会理论言述,主要针对的问题,是个人权利及其有效保障的问题,因而,它对权力实际运作、理论抽象论证不是积极关注;对一般道德哲学问题,尤其是个人美德问题,不太纳入视野之中;对合理现实的制度安排之外与之上的理想社会“境界”,也未曾加以生动叙说。因此,它如何能够应对来自这三个方向上的要求或批评,以求确证自己的学理论证,涉及到它能否保持其理论力度的问题。再一重问题是,自由主义是从普世主义的角度来谈论自由原则的,因此,它对不同文化背景,价值信念,民族传统的接受者来说,是否具有本质上的差异性,尚未能在普世主义与特殊主义的双维度加以很恰当的处理。最后一重问题是,自由主义作为近现代主流政治哲学,已经从思想史的角度讲,容纳进互有差异的各个论说个体的自由主义观念或理论。作为一个以“自由主义”命名的理论体系,它要能在基本原则保持其一致性,从而体现出言说上趋同的类型特征;同时,它又要面对批评者指责的各个言说者之间的矛盾之处,避免使之成为自我解构的负面因素,促其成为思想尚富活力的观念动因。在“活性”言说与类型概观之间,自由主义思想家需要建立起一个在自己的理论主张范围内容纳与排拒某种说辞的界限。而就自由主义的实践推展来说,也有难题需要自由主义者面对:一是自由主义的权利要求落实到制度操作的层面上时,它如何能够积极地保障制度的运作有利于个人权利的实现,消极地防御制度的运作对于自由的侵害,且避免走向反自由的强权制度;二是自由主义在其原发内生的土壤里生长出来而足以潜移默化地推展下去,而如何能保证其以同样的有效性透入到后发外生的“现代”泥土里?这些理论与实践方

面的六个问题,关涉到自由主义理论的自我确证的信度与效度问题。

与此同时,当中国情景中那些愿意接受自由主义理论原则的学人,在中国传播自由主义理念和推展自由主义的制度精神时,也面临相当多的问题,其一,如何能够在西方众多的自由主义个体化言说中,择善而从,把握自由主义的真精神,是理论上需要花大工夫解决的问题。其二,如何能够在与中国传统文化的对接中,阐释一个切合中国文化土壤生长条件的自由主义理念,而不是从对立和冲突中加剧自由主义与中国文化的紧张关系,以至于抽空自由主义的本土生长资源,是理论接引上要做的主要工作。其三,如何能够在自由主义原则的实践上,满足“坐而论道,起而可行”的理论可信与实际可行的双重要求,从而解释清楚当代中国是否真实地需要自由主义的理论导引的问题。

在中国言说自由主义所面对的困难,又不独是后三个方面,由于自由主义理论进入中国文化语境,是文化传通的结果。因此,中国的自由主义言说者不得不承接双重的负担:他们不得不先化解西方文化语境中,自由主义思想家所遭遇的理论难题,至少不得不先面对和正视西方自由主义思想家尚未解决的问题,在一个问题丛生的前提条件下,去迎接中国文化语境中言说自由主义的“新”问题。在这里,中国与西方、传统与现代、理论与实践、理想与现实诸般问题犬牙交错地并存。这无疑增加了自由主义言说者的紧张感。

中西的自由主义言说者,应当说对于自己理论处境中的问题,都有自觉的意识。考虑到西方文化语境中自由主义言述的成熟性,也考虑到他们解决问题的理论思虑的原创性或生产性,同时对应到中国文化语境中自由主义言述的草创性,以及解决问题的理论思虑的移借性或消费性,我们可以合情合理地将解决前六个难题的期望寄托于西方的自由主义思想家身上。事实上,现当代西方自由主义思想家对自由主义的改进论述,也确实透显出解释难题的大方向或大思路。就理论层面而言,自由主义思想家对于自己理论的哲学预设,从来就抱有高度的理论警觉。尤其是在反省18世纪哲学预设之风很甚的20世纪,自由主义思想家并未将自己的哲学预设锁定。自由主义思想家对18世纪理性主义的一些基本假定:诸如绝对理性主义的主客二分论,从绝对理性主义延伸而出的普遍进步主义理念,20世纪的自由主义思想家,进行了有力的批判。

从认识论的哲学视角,哈耶克提出的“进化理性主义”使自由主义政治哲学走出了“绝对理性主义”的迷梦,他既坚定地批判了绝对理性主义“致命的自负”,同时又以其对“自生自发秩序”的阐释,为自由主义政治哲学从日常生活秩序中寻求深厚支持开启了认知论的大门,并堵住了驳难自由主义政治哲学者试图以人为的价值设定为自由主义提供支撑条件的非难通路。同时,在“社会契约论”这一完全的理论预设上,以往自由主义者将之作为一个当然自明的公设来对待,对其中的理论关节未予认真打通,以致人们经验性地质问一句“什么时候有过这种社会契约”,就可以将这一预设的可靠性颠覆掉。而20世纪自由主义理论的代表性人物之一罗尔斯,以其引进的“原初状况”和“无知之幕”两个理念,在理论逻辑上对卢梭以来的社会契约论进行了最有力度的改进。而且,这也改善了以往自由主义仅从经验层面论说问题,而欠缺理论演绎能力的思想状态。当然,现代自由主义政治哲学仍然把自己的理论关注点聚焦在公共生活中个人权利及其保障条件上,它仍然对个人美德问题,以及理想国家境界问题,保持论说距离。自然,正是因为如此,来自这两个方向上对自由主义的批评,也促使自由主义保持其开放论说,存有一个改进论说的外部动力机制。而对于自由主义政治哲学的当代阐释者来讲,如何面对其理论的普适性与文化背景差异对这一普适性的抗拒问题,是一个正面难题,不能回避。当罗尔斯在写作《正义论》期间,他的思绪仍然还在普世主义是自由主义政治哲学当然前提的情况下展开论述。直到来自特殊主义文化价值论的批评,并自省到自由主义政治哲学主要是西方文化语境的产物时,罗尔斯撰写的第二部重要著作《政治自由主义》,才标示出“交叠共识”的理念,对自由主义基本理念在不同的文化传统、宗教背景、哲学源流、道德戒条背景下如何可能的问题,进行解释。从而,将自由主义政治哲学的解释,从聚焦于稳定的,在道德信念上相对一致的,对何谓良好(善)的生活有着一致性的“优良秩序社会”,转移到理智形成的交叠共识基础上、且作为正义的政治理念的“优良秩序社会”上面。当然,罗尔斯的这一修正仍然有来自“承认的政治”的主张者的挑战。而且,他这样会否牺牲自由主义的普世价值和硬度标准,也有待深入。罗尔斯本人,也正在其撰写的第三部著作中,尝试解答这一问题。但起码这表明,自由主义并未将自己的理论视为完美的东西而

将之锁定,并且在面对自己的解释难题中寻求理论的更趋健全。就最后一点,即自由主义的个体言说具有的“活性”特征,与自由主义作为类型的自由主义政治哲学趋同性言说及其具有的“刚性”特征,二者如何能够调适,不至于因前者的差异性而导致类型论说的瓦解,也不至于因后者的一致性引起个体化言说的独创性与新颖性的消失;同时,也不因为个体化言说溢出自由主义理论规则之外而无人矫正,亦不由于来自类型相似性而掐掉富有创意的个体言说空间,确实成为面对自由主义思想史解释“何谓自由主义”这个看似简单,实甚复杂的问题时的一道难题。但是,透过对自由主义思想史的审查,我们可以看出,自由主义思想家在自觉或不自觉遵循一种自我省察或相互批评的思想原则。从而,对过当的自由主义论说加以检点,共同维系着自由主义所起码必须维系的理论原则的“底线”。一方面,各个自由主义思想家是应接各个时代的社会问题以及社会需求立论的,从而各自对自由主义理论作出了别具时代性与理论个性的贡献。从洛克、亚当·斯密一代原创性的自由主义立论,到密尔、边沁一代与社会主义思潮互动,而推出“最大多数人的最大幸福”的功利自由主义,再到哈耶克、罗尔斯对应实践的社会主义运动以及福利国家实践,强调免于奴役的自由论说和分配正义的自由主张,自由主义思想史体现出“活性”特征,而不具有任何本质主义征兆。另一方面,自由主义思想家对某些自由主义者过当的自由言述,又率尔匡正,以保证自由主义论说合理地将自己限定在一个适当的范围内。比如晚年哈耶克以一个市场秩序的赞同者,论说为保护真正的市场秩序,应取消像美国联储会那样的机构发放统一货币的举措时,弗里德曼就以一个赞同市场秩序的自由主义者出面发言,指出哈耶克反对政府对市场进行干预的主张,已推进到一个极端而必须指正。自由主义理论自我更新与自我批判,正是自由主义论者能切合当代社会需要的内源动力。

就自由主义所面临的实践难题来讲,自由主义思想家历来强调它在理论上对自由即免于强制的根本原则的把握。因此,尽管在制度要求上,自由主义与宪政主义、民主主义有着内在的关联,但是,它们不在同一题旨下面。从实践理性上分析,自由主义是在现代走向已经显豁的情况下,做出权利要求和设计限制权力制度架构的,同时,又是在社会完成现代转换,表现出相当的稳定性、持续性和信念的相对一致性的情况

下,申论自由主义政治经济主张向社会渗透的必要性、推展的正当性的。因此,自由主义理论家较易趋向一种消极看护的立场,认可消极自由之重于积极自由的观点。为此,他们对具体政治操作上运思的宪政主义和民主主义,抱持理论警觉。并强调不论是宪制民主,还是其他形式的政体,都应当以不侵犯公民的诸自由为起码的设准,并进而站在现代巨型国家、复杂社会的角度,强调对直接民主保持距离的重要性。这些都是在与自由发生亲合或疏离的制度理念与制度安排出现之后,自由主义者所作的防守性吁请。尽管因此而弱化了力度,但却保障了现代制度效用的可靠性,即对公民自由的保护有效性。对于后发外生的现代国家来讲,自由主义的生长条件与作用机制,完全没有为西方自由主义思想家所成功把握,那是一个在这些国度中接引自由主义思想的学人所必须做的理论工作。落实到中国,这个问题其实就是两个相关层面扣合而成的一个重要问题:一个层面是自由与传统的关系,另一层面是自由主义与当下社会理论需求问题,扣合起来就是“当代中国是否真正需要自由主义政治哲学”的问题。这使自由主义在中国的实践问题一下透入到理论与实践交叠的复杂论说层次。宽泛地说来,中国自由主义者其实不必首先化解西方个体化的自由主义思想家个体论说之间,以及思想家之间言述的矛盾问题。而可以直探自由主义政治哲学之更可取的“类型”言说,抽取出自由主义政治哲学的类型化言说,作为与中国传统和当代共同对接的思想资源,从而,既处理好自由与传统的关系,又处理好自由与当下的关系,为自由主义的实践推展辟出最开阔的空间。

因此,自由主义在中国的言说,完全有正当的理由从所有自由主义都同意的一个基本立场来切入问题:这一基本立场是排除了自由主义的具体主张的差异性而凸显出来的,即柏林在《两种自由概念》中指出的,“无论是‘积极的’或‘消极的’自由概念,其本质都是对某些东西或某些外人的拒斥,例如拒斥非法侵入我的领域之人,或是拒斥声称对我拥有权威的人;或是拒斥萦绕于怀的欲望、恐惧、心理症、非理性力量等。总之,是拒斥各种各样的侵扰者和专制者”。而且,考虑到当代中国自由的制度保障的严重匮乏,自由主义的自由吁求,更以“人权”作为其底线,成为中国言说自由主义的学人守持自由主义类型论说的底线,“一个社会,除非至少遵循由下列两个互相关联的原则,否则,绝对无法获

得自由,这两个原则是:第一,唯有‘权利’才能成为绝对的东西,除了权利以外,任何权力都不能被视为绝对;唯有如此,所有的人才能具有绝对的权利,去拒绝从事非人的行为,而不论他们是被什么权利所统治。第二,人类在某些界限以内是不容侵犯的。这些界限不是人为规定的,这些界限之形成,是因为它们所包含的规则长久以来就广为众人所接受,而人们也认为:要做一个‘正常人’,就必须遵守这些规则;同时,人们认为如果违犯这些规则,就是不人道,或不正常的行为;对于这些规则而言,如果我们认为它们可以由某个法庭或统治团体,用某种正式的程序予以废止,是荒谬的想法”。这样言说自由主义,就既可以将古典传统中的政治抗议优良学人之风继承下来,解除与传统的紧张关系,又可以将西方与中国的“国情”差异弱化,而突出其共同面对的起码社会人权规约问题,免除其与正统意识形态的正面对抗。这是一种基于各方都不能拒斥的、源自实践要求的现实化祈求。自由主义三百年的理论探求,最能集中体现其精神特质的地方就在于此。

#### 四、同源异趋与致知之途

“新左派”与自由主义同源于当今中国需要什么样的社会理论这一现实机缘而立论,又同源于二十年改革开放所积累的西学资源以用之于解释社会问题这一学术机缘而申言。但是,以二者直接互斥的论说来讲,其源头虽一,论道迥异,显然成为两个同源异趋的对立论说。

再简明言之,“新左派”与自由主义的言说之同源,是源于二者均面对改革开放处于一个选择什么样的社会理论,作为关键时刻对于社会问题的迫切需要。而在论说的延伸趋向上相异,表现为“新左派”在实践上指认自由权利不如全面民主来得紧要,而伸张民主比之于吁请自由民主制度显得更为紧迫。从而,在理论上拒斥自由主义对现代社会的构设,更从广阔的思想史背景上去解构一切“现代”预设。但自由主义者不以为然。他们确信改革开放推行至今,倘若不首先以确当的方式肯定公民的自由权利,不以制度化的方式规范政治生活和经济生活,不惟社会的失序状态会更为严重,所谓“全面的民主”更不可期。因此,在社会理论上,就只有自由主义政治哲学正切合当今中国的理论亟需,解构现



代不如建设现代来得正当。二者在理论上互斥,但各自的得失表明,自由主义政治哲学所表达的理论原则更基本、更可行。将之进一步放到中国当下实际中来沿其理论逻辑向实践方向延伸,预演其实践后果,更可以看出二者迥异的可能社会后果。

首先,按照“新左派”的大思路,在理论上,一切现代理性成就均属于抵制和解构之列,“理论创新”因此而缺乏任何基础;同时,在实践上,一切现代的制度设计以及运行程式,也都属于制约“全面民主”的机制,而必诉诸“制度创新”来超越,但“制度创新”在此也没有任何制度积累可以为其奠基。于是,“新左派”的思路衍变下去,第一步,使自己陷在一个不尊重既有制度成就(理论上和实践上并举的)而意图凭空制造一个“全面民主”的制度来,这种“零和游戏”基点上的“创新”完全陷入海市蜃楼的论证困局之中。因此,第二步,当他们努力在现实中寻求已有创新典范的时候,便以引进自由主义的制度承诺来替代人们对其完全创新的思路与举措的期待,又使自己掉入一个从反制度崇拜立论而又以制度规制予以证明的论证陷阱之中。第三步,当他们以村民自治和乡镇企业等作为制度创新典范时,却无视了乡镇企业和村民自治中权力支配,以及权钱勾结的事实存在,从而,又使自己陷入了一个为求证明自己的“全面民主”本应站在乌托邦立场,却抛弃了乌托邦的理想主义,认同一个极不完满的现实个例的泥潭之中。第四步,当他们再试图以西方最前沿的诸种论说来论证自己主张的确当性时,却因为没有觉察到人家自陈的乌托邦性质,从而,使自己陷入了一个非乌托邦式的论说来求证乌托邦式祈求的窠臼里面。这样,当他们以“反对一切形式的控制”来对待理论问题与现实问题时,就既不可能在中国改革开放的关键时刻,恰当地指出任何可行的改革思路和举措,更不可能推进社会朝向理智和健全的方面发展。这样,他们反对权钱交易一类腐败的结果,就只能是群起造反、社会混乱,愿望与结局完全悖反。可以说,采纳“新左派”的思路构思当下中国改革方略,只能添乱而不可能图治:他们的“制度创新”,说的不过是“不断革命”的时髦翻版而已,而“不断革命”情景中的社会记忆,使人不愿重蹈覆辙。

其次,从自由主义者的主张推衍下来,结局就大不相同。第一步,自由主义政治哲学肯定人的权利和尊严,以其对“正常人”生活必备的政

治、经济、文化、教育、信仰等自由,即观念和行动上的两类自由的强调而言,它足以保障一个可能以理智方式化解社会矛盾的社会时局,不致死陷在“革命”的混乱之中。因此,第二步,自由主义政治哲学强调对保护公民权利和人格尊严的制度化思路,一方面,以“权利至上”、“正义之法”、“限制权力”为观念导向,另一方面吸纳现代社会行之有效的制度成果为实践选择,从而,辟出一条有利于规范社会运行,保障其可持续发展的通路。第三步,自由主义政治哲学强调解决社会问题从各方均不拒斥的“底线”上着手,即从当政者、“新左派”或其他与自由主义相近或相左的人士都认同的“人权”出发,来诊治社会问题,因此,它于人的基本生活而言,可保政经权利不失,它于人的精神生活而言,可保人的尊严或自由思想必在。至于从这一底线能否逐级上升到一种“理想状态”,则只能付诸社会运行,而不必然地纳入当下社会目标之中,这就开辟了社会变革的可行之途。第四步,当自由主义者将其思路置入时下中国,而预期对中国改革难题有所突破的可能状况时,它强调的权利优先、限制权力、规范制度、渐进变革、理性妥协等理念,就有助于一个变革社会必须取法的政策取径:不是使原社会骤然“休克”来创造一个“新”社会,而是逐渐地,但确实是有效地改革那个社会。此中,开启的是真实的人民当家做主,观念自由与行动自由兼具,社会稳步走向繁荣的大门。关闭的是虚幻的人民民主、观念审查与强制公民行为,社会在治乱中循环的门径。这应当是符合当下中国改革所需以及全民族所愿的思路。

当然,上述推衍还仅仅是在思想观念与社会走向相关联所可能导致的后果视角讨论问题的。它与事实世界的实际结局,还不相同。在这里,有几个重要的变数值得提出,因为它们制约着改革思路的选择与改革的实际后果:一是国策制订者能否将自己的思路限定到“限制权力、凸显权利”上面来的问题。能,则持续发展可期;不能,则“革命”能量继续蓄积。二是社会大众能否以理性妥协的精神处理权利与权力互动过程中的所得与所失问题,以及社会各权势力量(尤其是知识分子)能否审时度势健全引导社会走向,关乎持续发展的社会资源丰富与贫瘠的问题。愈贫瘠,动乱可能越大;愈丰富,良性局面越可期。这是一个既在话题之内,又在话题之外的实际社会运行问题。话题之内,是因为“新

左派”与自由主义的言述,是第二变数中的构成因素。话题之外,是因为这两种言述无法对实际的社会运行实行操控。

但是,“新左派”与自由主义的言述,可以发挥的“导航”作用则是明显的。假若通过思想之作用于社会的中介力量:国家权力执掌者以及意识形态操控者,将其中之一的观念、举措加以推行,按理论逻辑推想的结果就完全可能按实践逻辑施发为现实。因此,在面对改革开放关键时刻的“中国问题”论说上,就不能不对“新左派”的宏论严格审查,也不得不指出“新左派”的失当之处。而追究起来,“新左派”之论说失当和可能蕴含的实践结果之不可期待,正是由于他们的求知方式所内在决定的。

毫无疑问,“新左派”与自由主义者都在力图作诠释社会问题的理论尝试。因此,两者都是一种使用社会科学与人文知识解释社会问题,以求对社会有更新理解的求知努力。而“新左派”与自由主义的分歧,并不在问题的存在上面,他们要面对的问题是同一的。两者的分歧,是他们对问题的理解把握,即解释问题的方式上的分歧。甚至可以说,两者在力图解释同一问题而达到对社会的认知的起点上,差异也不大:都是要表达对社会不公的抗议,目标也都有相似之处,都是要针对政治问题,祈求一个更值得期望的社会局面。但何以按“新左派”的大思路推衍到社会政治运作中,会导致一个与其期待的局面相悖反的结果呢?这就是因为“新左派”在解释社会问题的求知方法选择上,出现了障碍:其一,“新左派”的知识学立场,不是一种客观地求解社会现象间复杂的因果关联的立场。因此,在求解社会问题的因果关系时,常常将结果视为原因,原因作为结果。这种因果错置,最明显的表现为将某种社会问题单纯地归因了某种观念作用的结果,以至于“新左派”应当花大力气批判的对象——权力宰制问题,被放置到次要的位置,而不恰当地祭出自由主义政治哲学,结果“实枪打虚靶”。而且,他们沿循以观念批判的方式批判社会的思路,到最后要将自己的知识论说所依托的一切理论原则,视为“宏大叙事”加以解构,以至于抽掉了自己认知社会的一切理性基石,以及认知活动必具的起码的确定性。其二,“新左派”无视现代社会科学强调的一些基本差别,其中最重要的差别是社会抗议和社会理论之间的差别。社会抗议,可以是一种理论诉求,也可以是一种行动抉择。作为“新左派”的取向来讲,它取的是前者,与自由主义者的取向相

同。但是,作为理论行动的社会抗议,只能针对权势集团、组织力量。因为只有他们才能制造或导致社会不公。社会抗议不能针对某种非官方的社会理论。倘非如此的话,就混淆了社会问题的基本因果结构,在次要的原因上去穷溯不可能揭示社会问题真相的因果关联,徒耗理论资源。而社会理论,是针对社会一般结构进行理论论说的智性活动。它与社会问题发生关联,主要限于其作为理论思索的对象,但并不直接承担解决社会问题、遑论导致社会不公的主要责任。这是现代社会理论之具有“客观性”、“中立性”等特征的原因。但“新左派”恰恰只是要从社会理论中寻找解决社会问题之道。于是,它无视理论的程度,将社会抗议的行动转置为社会理论的批判,既走上了观念决定论之路,又遮蔽了自己在社会抗议之后社会理论阐释的视野。终于,在他们的言说中,指向的社会问题与他们的解说之间拉开了一道巨大的鸿沟。其三,“新左派”忽略了社会理论言说只能限于现实社会的戒条。他们常常抛开现实社会条件的可行性,侈谈“更好的”乃至“最好的”、“完美的”社会状况,以其所使用的“不受控制”的什么什么、“全面的”什么什么、“创新的”什么什么这些基本句式而言,他们要申诉的不是一个可期许的健全社会,所渴求的是一个乌托邦色彩极其浓厚的理想社会。本来,他们若保其乌托邦的理想性,并将之合理限定于社会抗议与社会批判的范围之内,就可以保其论说的正当性。但是,他们却亟于以一种乌托邦的论说,去取代一种期于解决现实“问题”的可行化论说,这样,对某种“主义”的渴慕就阻塞了他们解决“问题”的通途,以至于他们直接横移某些主义的准则而虚化或悬搁了问题,而以伪问题作为陈述的出发点。(诸如自由主义已作为主流意识形态,中国已纳入全球资本主义体系,跨国资本迫使中国取消罢工权益。)

反观自由主义言述,正好以其对社会复杂因果的审慎立场,不滞着在简单的社会抗议层面,而乐意去寻求更合理的社会理论解释,并强调问题的优先性而非主义的决定性(“首先是自由,然后才是主义”即此意),而克制了“新左派”的失误,它之适应变迁社会的中国走上持续发展之路的社会理论需要,是由其内在的致知理路奠定底蕴的。或许,西方国家的现代社会运动史已经作了最好的证明,中国的当代变迁亦将给予最新的支持?

## 第八章 在古典自由主义与新自由主义之间

20世纪90年代后期兴起的、关于自由主义的论争,已经大致地展示了它的理论蕴涵。这场争论的精致性,显然是不够的。一方面,这是因为争论据以展开的外部诸条件还较为紧张。另一方面,则是因为知识界关于这一问题的理论储备还较为匮乏。但是,从参与争论的各方对于自己理论立场的陈述上来讲,已经可以为我们窥视其理论义涵及实践意图,提供依据。这种窥视,当然也可以有两个角度。一是从具有对立性特点的自由主义之“右翼”的一方与倡导社会主义之“左翼”的一方来审视,二是从支持自由主义基本价值而对其具体蕴涵发生分歧之内在的细分状况来探察。前者,对于自由主义的理论定位具有一种划定边界的作用。后者,对于自由主义的理论陈述之精确性具有一种精神保障意义。自由主义究竟应当陈述一种什么样的价值立场,究竟应当建立一种什么样的社会制度格局,究竟应当凸显一种什么样的社会改革进路,都在其中显示了足以引起关注者留意的问题价值来。

### 一、自由精神的蜕变

近期中国知识界关于自由主义问题的论争,起点是“新左派”将中国改革开放的失误,乃至当代世界的社会不平等现象<sup>①</sup>,归咎于自由主

---

<sup>①</sup> 关于“新左派”这一概念使用的学术正当性,是一个需要澄清的问题。当那些站在自由主义立场的人士,指认那些认同社会主义价值立场并为之辩护的人士为“新左派”的时候,引起部分被指认者的震怒。汪晖、韩毓海等先生甚至以非常粗俗的言语来谩骂这种指认——这从汪的《死火重温·序言》、韩的《相约98,告别98》两文可以看出。其实,“新左派”这一分析性的术语,并不带有一种他们认定的政治判定的意味。它仅仅是一个用来分析某些具有价值立场的相对一致性的思想观点的中性辞藻而已。在汪、韩等先生十分欣赏的西方同道那里,就从来没有认为他们被人指认为“新左派”是被亵渎了。相反,他们公开以“新左派”来标示自己的理论立场与实践倾向。也许在中国学术界没有使用分析性术语的习惯,对于任何社会科学的术语又都有一种政治猜度的习性,所以才会对于一个既没有贬义也没有褒义的分析性术语表示如此的愤慨。

义。认同自由主义价值立场的学人,对于“新左派”的主张加以抗议,并且在此基点上展开了自由主义理论与实践问题的论述。这种抗辩性的思想论争,显然带有一种不可避免的情绪性。但是,从情绪化的言论看开去,这一论争所必予重视的思想与实践问题,则是应当引起人们关注的。

因此,简单回顾这一对话是有意义的。<sup>①</sup> 首先看看新左派对于自由主义的批评。这类批评,集中于三个问题域:第一个问题域是自由主义的内蕴含混性。他们指责汉语语境中承诺自由主义价值的人士,含糊地讲自由主义,在理论上的指涉,不清不楚。确实,古典自由主义、新自由主义与所谓后现代自由主义,三者关注的理论焦点问题,差异甚大。简单地站在权利底线讲自由主义,似乎不足以清晰明白地告诉人们什么是自由主义这一问题的答案。第二个问题域是自由主义的实践缺陷性。他们指责自由主义的宪政制度实践,在民族国家的内部,造成了一系列的社会不公,而且只是着眼于保护权贵的利益。在国际社会则倾向霸权主义,对于后起现代国家加以盘剥。就一些需要重视的问题来讲,他们的指责不是没有道理的。权利与正义作为现代自由主义理论的两翼,在政治实践中确实遭遇到不少难题。这些难题,正是自由主义的理论家在试图解决而尚未彻底化解的。第三个问题域是自由主义的前途暗淡性。他们指出自由主义的当代建构,已经显得“力不能支”,而社群主义对于自由主义的批判,则有取代自由主义成为公平社会的主导思想的趋势。仅就社群主义提出了自由主义在局部的理论问题上的确当批评而言,新左派的这一指正未尝没有道理。因为落实在个人基点上的自由主义权利哲学与正义哲学,对于社群问题的关注一向是处于弱势状态的。可以说,新左派对于这三个问题域的涉及,确实触及到自由主义的关键性问题。对于自由主义的自我确证,实在是具有莫大的影响。自由主义对于这些问题的解释,则是沿着实践需要的这一理论边界展开的。因为自由主义理论从来不是一种以满足完备理论论证要求而建立起的观念体系。象罗尔斯从《正义论》,到《政治自由主义》,再到《万民法》的理论递进,

<sup>①</sup> 关于自由主义与新左派论争的基本文献,可以参考李世涛主编:《知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化》,时代文艺出版社2000年版。

实际上就是这一理论逻辑的最好反映。但是,在汉语语境中自由主义长期的尴尬处境<sup>①</sup>,使得自由主义者必须回答新左派所提出的对于自由主义诘难的同时,对于自由主义自身的理论问题进行历史性的反省。故而,自由主义得对上述问题加以澄清或说明。

可见,当自由主义与新左派的这种对话深入到一定层次时,各自都需要对自己的理论内蕴加以检讨。在这样的思想逻辑左右下,蕴涵丰富的自由主义理论本身,也就有必要对于其各有侧重的理论与实践主张,加以清理。于是,引出了自由主义究竟应当取什么样的基本价值主张,侧重于自由主义主张的什么实际制度诉求的问题来。这样,古典自由主义与新自由主义的分歧,便走到了这场争论的前台。至于后现代自由主义<sup>②</sup>,则因为它在理论上的单薄,尚未引起西方学界的广泛关注,也未引起汉语学术界的高度重视。因此,它还不足以构成自由主义理论内部检讨的一翼。

很明显,在20世纪90年代末期的自由主义论争中,鲜明坚持古典自由主义立场的并不多。几乎在认同自由主义的基点上,表达自己自由主义的理论主张倾向的人士,对于新自由主义有一种压倒性的好感。尤其是带有较为明显的福利社会主义、社会民主主义色彩的新自由主义理论,赢得了多数人们的喝彩。<sup>③</sup> 回顾90年代自由主义的中国传播史,我们可以发现,90年代早期对于仗义执言的传播,具有一种模糊了自由主义理论内部的细分界限,而采取了一种笼统的认取理路。所以,像顾准那样的自由主义者一经发掘出来,人们都纷纷表示自己的钦佩之情。

---

① 参见任剑涛:《拒斥自由主义:一个观念与行动的交互分析》,2001年南开大学中国社会史研究中心“思想与社会”学术讨论会会议论文。刊登于《江苏行政学院学报》2003年第1期。

② 所谓后现代自由主义思潮,主要是指美国一些持后现代哲学立场的学者,对于传统自由主义(包含古典自由主义与新自由主义)理论的一种祛除其哲学—文化背景,申述其在各个不同文化背景条件下普遍适用的一种思想。这种思潮以哲学家理查·罗蒂为代表。他提倡的“反讽的自由主义”,典型地凸显了后现代自由主义理论的特质。参见张国清著:《无根基时代的精神状况——罗蒂哲学思想研究》第十三章,上海三联书店1999年版。

③ 这既可以从一些自陈认同自由主义基本价值的学者对于自己的政治价值观的表述上看出,也可以从国内主张带有社会民主主义色彩的自由主义者的陈述,引起人们的广泛认同上确认。而代表人物可以是许纪霖、秦晖和钱永祥等先生。他们的这一思想倾向,可以从解读《知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化》所收的许、秦诸文看出,而钱近期在“世纪中国”网上发表的《“我是谁”——台湾自由主义的身份危机》则有简明阐述。他们的主张赢得学界的某种认同,则可以从新左派对于自己的“自由左翼”的命名上窥见。

“顾准热”可以被视为 90 年代中国自由主义热兴起的一个象征。当然，这一象征是一个文化意义上的象征。因为我们从中还不能确认哪种具体的自由主义理论，应当是我们予以认同的对象。由于后来西方自由主义阵营中发出了“历史的终结”，渲染了自由主义的辉煌，使得自由主义的认同问题与中国问题和人类问题有了一个胶结点。在价值立场上倾向于同情左翼社会主义思潮的学人，与价值立场上倾向于同情自由主义的学人，一经到了无法维持其统一的知识分子联盟的地步。统一知识分子队伍的分裂，成为一个显见的思想事件。而且，当那些自觉认同自由主义的学人，在对于自己认同的极其复杂的自由主义意识形态进行观念清理的时候，也发现了在自由主义的历史演变中出场的诸种自由主义理论陈述中，具有无法完全兼容的理论特征。因此，继“左派”与“右派”的第一次分化，接着发生了自由主义内部的第二次分化——倾向于“左派”自由主义（新自由主义，乃至社会民主主义）的学人与倾向于“右派”自由主义（古典自由主义）的学人之间，产生了又一个对话的思想局面。再含混地提对于自由主义的认同，已经显得要不是对于自由主义内部关于具体的自由价值认同所发生的分歧不理解，要不就是对于自由主义内部陈述的解决棘手的中国问题的重大差异不知晓。因此，在古典自由主义与新自由主义之间，就产生了一个谁更优先的中国自由主义思想问题来。

究竟是新自由主义离我们的政治现实更近一些，起码说由于新自由主义的完备性理论追求更容易感染人一些，或者说新自由主义兼综自由与平等的制度意欲，更为容易地满足处于一个转型社会的分化阵痛的国家回答减免阵痛、消解贫富对立与权力利益的结合这些社会问题，新自由主义在与古典自由主义的对话中赢得了从广度和深度来说都要胜过古典自由主义的认同。参与到古典自由主义与新自由主义对话的主流学者，多数都持一种标准的或准标准的新自由主义立场。而且，随着社会民主主义的锋线人物吉登斯进入汉语学界，带有强烈的新自由主义色彩，甚至社会民主主义色彩的自由主义理论，成为自由主义论说的主调。一时间，公正问题成为自由主义论说的最前沿问题。而对于自由的古典式伸张，变得来有些羞涩甚至胆怯了。在新自由主义义正词严地谴责古典自由主义对于自由或权利之外的公正问题掉以轻心的思路主导



下,似乎古典自由主义真正成为与权贵资本结合的一种无视中国严峻现实的论说言路了。只有新自由主义才可望成为带给中国自由主义论说以广泛认同度的自由主义主张。在自由主义的合唱阶段为人们所祭出的哈耶克、诺齐克自由主义思想,一时成为一些人羞于启齿的话题。而新左派与新自由主义在事实的思想构成上,倒是对于罗尔斯表达了共同的好感。似乎我们直接对接新自由主义,就可以在思想重建与制度安顿上,较为干净利落地解决转型中国的社会问题了:既克制住日益严重的社会问题向恶性的方式发展,又促成一个普遍信仰自由而公平参与政治活动、公平获得社会回报的社会局面。

新自由主义是否就代表了自由主义的完满状态,以至于我们真像这个认同新自由主义的学人那样,可以将与现代进程相携发展或变异的自由主义成功接引进中国社会?

在具体分析这种思想倾向于选择之前,先简单回顾一下自由主义的历史演变,也许对于回答这一问题是有意义的。回顾自由主义的成长历史,在它的原生文化语境中,它有一个从古典自由主义演进到新自由主义,再可能演进到后现代自由主义的理论递进过程。这一递进过程,显然具有一种由历史进程限定了的顺序感。我们要问,为什么是古典自由主义在时间上具有一种先起性?而后才由新自由主义来回应其他政治理论的挑战?进而在后现代的背景条件下,将自由主义的现代普适性从效用上加推论。这种由历史进程决定的理论递进关系,具有一种不可忽视的逻辑秩序。这一顺序,简单地讲,就是因为只有在“人”的自由权利得到充分承认的情况下组织起来的权力机构,才有可能在被限定的情况下,关注或留意人们的社会处境的公平性问题。假如连你作为一个“人”的权利都不予承认,那么你所谓的公平处境问题,根本就不成其为一个社会问题。故而,人权,这一作为自由主义绝对优先对待的问题,当然具有一种相对于公平处境的逻辑先在性。而且它是一个“人”得到公平对待的真正基础。<sup>①</sup>只要在这种历史递进中显现出的逻辑关系上,寻求这种理论的社会效用的,就不能僭越这种理论的历史——逻辑秩

<sup>①</sup> 所以柏林在《两种自由概念》一文中归纳所有自由主义流派的共性时,特别点出人权作为一切自由主义流派的共同底线这一特点。参见《公共论丛》第一辑,三联书店1995年版。

序。否则,就将要求这种理论与实践的人士置于一个难以化解的矛盾境地:他们在没有打定基础的情况下,就要建起一座摩天大厦!

于是,某种意义上的精神探源是必不可少的。西方文化语境中的古典自由主义与新自由主义之间的理论差异,以及由此显示的社会历史指向和现代制度精神的不同,是我们今天在汉语文化语境中讨论自由主义的价值诉求具有的时代意义,以及自由主义主张的宪政制度安排具有的当下功用所必须要以原则性立场来加以清理的问题。无疑,从观念史的视角看,在古典自由主义那里,自由与平等的关系只能是这样的:自由对于平等具有决定性作用。平等对于自由则具有体现性意义。自由与平等在这种关系格局中,成为自由主义论述现代社会理论问题的两翼。而且,自由主义的这一底线立场,只能由当代自由主义诸流派中鲜明坚持自由的绝对优先性的自由至上主义(libertarianism)的理论家们坚韧地看护着。因此,当我们质疑自由与平等二者中间具有决定性的是什么时,我们必须坚持的立场应当是什么?在此就是一个再清楚明白不过的问题了。在古典自由主义那里,自由乃是人们握有的不可褫夺的天赋权利。这种权利具有不可商议和质疑的特点。否则,一切政治的正当性就无法保障。说它由此成为现代政治的无可挑战的预设,还是说它由此成为现代政治必须捍卫的底线,都是在说它作为现代政治运行的轴心作用。而在理论上,或是从政治哲学上对之加以康德式推论,或是从政治哲学上对之加以社群主义式的批判,也是从个人权利的底线上保障着现代政治的合法性底线。只有在此基点上,在现代政治运作的过程中,人们祈求的某种相对公平,才是可以期望的。从这个特定的角度讲,我们必须将自由的绝对优先性,视为从权利(法治)哲学通达正义哲学的先在条件。<sup>①</sup>进一步,从现代政治制度的实践史角度看,从追求自由通向实现平等的制度实践,确实有一个首先落实政治共同体的组成成员的自由权利的优先问题,然后才可能凸显出制度上如何落实这些权利的问题来。制度理念与制度实践二者的关系,实际运作上只能是一种互动的关系,而分析上则可以区分为一种先在与后起的关系。西方国家的自由民

<sup>①</sup> 参见诺尔曼·P·巴利著,竺乾威译:《古典自由主义与自由至上主义·引言》,上海人民出版社1999年版。

主宪政政治的实践史,可以为此提供证明。试想,如果没有社会契约论(以及狭义的政府契约论)为人们结成可以保障某一政治共同体的任一成员不可侵犯的权力的观念基础,没有制度上出于限制可能危害公民自由权利的制权制度,哪一种制度可能将普通成员的权利放置到一个“主权”的位置来对待的?政治共同体的成员权利最多被视为可以重视的权利而已(如古典中国的民本)。只有在这一政治共同体成员的自由底蕴被坚实地奠定之后,政治共同体成员在某种政治共同体中的权利,才能制约到那些意欲扩张权力而侵蚀权利的制度安排或制度运行倾向。西方国家的自由民主宪政制度实践所显现的三权分离制度先起,而福利制度后发的制度实践递进状态,显然是值得我们注意的。就此而言,论者所强调的“共和先于民主”,便是没有疑义的反映了历史过程的论点。<sup>①</sup>可见,新自由主义的后起,相对于古典自由主义的先在而言,绝对不只是一种单纯的时间先后意义的思想事件,而是具有观念演进与实践完善的逻辑性。

从我们对于古典自由主义与新自由主义的理论与历史关系的陈述上可以看出,假如我们在没有确立起古典自由主义主张的自由的基礎价值的条件下,去直接嫁接新自由主义的自由观念,从某种意义上讲,我们就等于放弃了自由价值。就此而言,可以说20世纪90年代中国思想界关于自由主义的理论论争,实际上是在流放了底线性的自由精神的基础上展开的。这是一种自由精神蜕变、甚至颓变的结果。

于是,对于伸张自由主义原则的人士来讲,就有个前面我们提到的不得不正视、且需要深入分析的问题:在汉语语境中,究竟是古典自由主义具有某种理论的优先性,还是新自由主义具有这种优先性?

## 二、良心压力与乡愿传统

参与论争的学者对于公正的理论阐述热情与实践热切期待,以及触及这一争论的人们对于社会民主主义,乃至于改良后的社会主义表现出的亲和,可以说是认同自由主义价值理念与制度主张的人士,表现出的

<sup>①</sup> 参见刘军宁:《共和·民主·宪政——自由主义思想研究》,上海三联书店1998年版。

一个显明的思想倾向。确实,在思想自身必然带有的某种边界模糊性视角看,这种主张使得自由主义与社会民主主义、甚至社会主义的某些主张发生了视界融合。这些融合体现于下述几个方面:一是他们在审视现实的社会政治生活问题时,共同表现出的对于“公正”问题的偏爱,超过了对于个人自由的重视。二是他们在申述自己的理论立场时,共同体现出的对于罗尔斯的浓厚兴趣,远远胜过对于古典式自由主义理论(如哈耶克、诺齐克)的兴趣。三是他们在面对表达自己的制度诉求问题时,对于社会不公的批评,超过对于宪政制度建设的兴趣。四是他们在申述自己对于健全的自由主义理论“判教”观时,对于新自由主义关照自由与公平两个端点的思想优势表彰,超过对于自由之得以获得和捍卫的底线条件的留意,因而将古典自由主义视为一种偏激的政治理论。并且,都在一种断然划分所谓经济(学)自由主义与政治(学)自由主义的界限的基础上,将底线的权利自由移植到上限的社会公正的背后,凸显“公正至上”的社会诉求的优先性与紧迫性。

当然,他们之间仍然有细部论证上,乃至重大主张上的差异。这种差异,首先就由他们是否承诺了自由作为现代第一的社会政治价值理念显现出来。但是,我们在此关注的,不是倾向于新自由主义的人士与社会主义者的异同问题。关心的首先是倾向于新自由主义的人士,为什么会从对于古典自由主义对自由的极端重视与强调这一原初底线上,一下子跳到了社会公平的这一新自由主义重视和强调的社会状态上去?而且对于古典自由主义对权利的强调掉以轻心不说,还将之视为有缺陷的自由论说?

这就得先来看看倾向于新自由主义的正义哲学的人士,对于自己之所以申述这种价值立场的理由所作的陈述。他们支持或同情新自由主义立场的理由大致有三:一是从实践上来看,中国改革开放以来已经形成了严重的社会不公格局。因此,改变一些人解除了旧体制的束缚但受到保护,另一些人失去了保护却受到束缚的现实不公状态,就需要将优先对待公正问题的新自由主义置于伸张自由、权利的古典自由主义之前。二是从理论上分析,新自由主义比之于古典自由主义,在理论上要来得健全得多。因为新自由主义不是单纯地处理个人权利问题。而是以一种理论上显得更为自足的“辞典序列”,来处理从个人权利到社

会公正问题的先后安顿问题。三是中国的自由主义传统,就是一种与中国社会处于变迁社会的局势相吻合的新自由主义传统。而且从目前中国的社会局面和公众的社会政治认知状况来看,新自由主义比之于古典自由主义要显得更能为中国人理解和接受一些。总而言之,就是因为“社会公正”与“学术良心”联结在一起的缘故。假如不是以这种思维进路来对待中国社会对于权利哲学或正义哲学的理论需求的话,那人们所申述的问题就将是伪问题,而其所主张的自由主义就是离开中国自由主义的传统,处于一种悬空状态的东西。<sup>①</sup> 在他们看来,古典自由主义的主张与新自由主义的主张之间,并没有什么价值上的先后顺序,而只有谁是更为健全的理论陈述问题。因此,将中国问题的自由主义式的解决,安顿在新自由主义或者社会民主主义的基石上,是不会有任人责难的困窘的。

其实,从自由主义的历史演进过程来看,倾向于新自由主义的这种汉语语境中的自由主义陈述,是有其理论与实践障碍的。这种障碍起码投射于三个方面:一是从传统政治与现代政治比较的视角来讲。假如不将社会公正的要求安置在个人权利或自由的基石上面,那么社会公正将是一个挂空的问题。事实上,在传统政治行动过程中,挂空的社会公正,常常是一种维护政治统治或祈求统治者施舍的方便法门。而现代政治由于奠立在公民的自由权利基础上,因此,它是唯一由公民自主要求的公正社会。二是从政治哲学的理论论争上来看。基于个人自由的权利哲学,一直是基于社会公正的正义哲学的基础。否则,社会公正与否就缺乏判断的价值基准。只有从“法治下的自由”出发,将个人自由置于自由民主宪政制度的普适化保障之下,社会的公正才能够得到支持。缺乏了个人自由的社会公正,是从来无法得到政治哲学的理论确证的。大多数形态的社会主义理论之所以只能表达愤怒与进行指责,而无法指出达到它们满心期望的目的的建设性方案,就是因为它们在政治哲学上将它们追求的“社会公正”的个人自由前提或取消、或掩蔽在集体内部,于是将它们自己抛入了一个无前提的吁求结果的尴尬境地。三是从实际的“中国问题”的解释上来分析。中国的改革开放,确实是一个具有

<sup>①</sup> 参见《知识分子立场——自由主义与中国知识界的分化》有关文章。

双面效应的社会变迁。一方面它促进了中国的现代转型,另一方面也使得中国的社会不公转趋严重。面对后者,在要不要解决这些难题的问题上,各种价值的主张者是没有分歧的。分歧出现在如何解释和解决社会不公。按照古典自由主义的解释,中国的社会不公出现的归结性原因,是由于公民的自由没有得到尊重,公民的权利没有在制度上予以落实。而按照新自由主义思路来讲,优先要对待的,是由政府来处理这类社会不公问题。于是,前者对于根本性的自由民主宪政制度的吁求,与后者对于在社会处境中处于不利地位的人们的深切同情,形成鲜明的对比。从现实的理论回应与社会的反响来看,后者显然更能获得普遍的认同。

因此,我们需要进一步探询的就是,为什么在古典自由主义的原则还没有得到确认的情况下,在古典自由主义申述的基本的自由民主宪政制度还没有得到确立的社会政治格局中,这些愿意认同自由主义价值与制度安排的人士,宁愿弃自由主义的源头不顾,而直取自由主义的时潮呢?这当然有现实中国的社会不公的严重性所造成的谈论自由主义的紧张感的原因。但是,这种主张的观念背景,却是更值得追究的。因为,它的观念源头,既与中国人谈论社会政治问题的悠久传统联系在一起,又与现代社会中论道政治问题的心理模式相贯通。从前者来看,与传统相连的源头起码有两个:一是来自于中国士大夫遗留下来的以良心论政的传统。二是中国表达政治期望传统中的乡愿意识。就后者而论,则与现代知识分子的自我良心定位——其实准确地讲是与雷蒙·阿隆所说的“知识分子的鸦片”联结在一起。<sup>①</sup>

从中国的论政传统来看,以良心论政是学士文人们谈论政治的基点。良心作为论政者的精神支柱,也作为论政问题的判断基点,必须是与一切私人的、社会的实际利害关系脱钩的。儒家的赤裸裸的良心观,就此得以在古典中国支撑起学士文人的论政行动。就良心作为论政者的精神支柱而言,它使得学士文人得以形成无私论政的公道心,这种公道心既使他们有一种不是为自己私人利益而议政的理想主义支持,也有一种凸显自己深切的同情之心,且是为民众请命的精神豪迈。但是,这

<sup>①</sup> 参见雷蒙·阿隆:《雷蒙·阿隆回忆录——五十年的政治思考》第12章,三联书店1992年版。以及尼古拉·巴维雷兹:《历史的见证——雷蒙·阿隆传》第二篇,北京大学出版社1997年版。

只是在谈论道德问题时附带谈论政治问题,而不是在谈论政治问题时关注道德问题。这样势必将谈论社会问题的各个应当相互区分开来的社会要素,混为一谈。这种思维定势延伸到当今关于自由主义的讨论之中,也就使得利益的普适认定与获取利益的制度安排问题,被关怀他人的道德良心的心理冲动所遮蔽。需要“硬着心肠”谈论的政治问题,被“软着心肠”的良心发作所掩盖。

良心如何在关于自由的论说中发挥轴心性作用?这就与他们悲天悯人的政治心理关联起来。这种悲天悯人,既是他们得以伸张自由的心理基础,又是他们阐述平等正义的心理支撑。这里,良心可以显现为两种表现形式:一是认同自由主义价值立场的知识者个人的良心,二是他们作为社会良心代言人的知识分子阶层规定性。前者具有个体心理的、强烈的良心担当意识。后者具有阶层推动的良心负荷压力。两者都是以一种压力的形式发挥作用的。前者对于思想一行动的知识主体内在心理构成压力。后者对于思想一行动的主体构成外在压力。倾向于新自由主义的学人们在谈论“中国问题”时,将这种现代良心观与中国传统的良心论对接起来。于是,起点公正、过程公正与结果公正,成为他们谈论社会政治问题的唯一主题。当然,假如将起点公正安顿在个人自由的基础上面,那是值得认同的。而如果只是对于起点公正做抽象的强调,仅仅满足于掬一把高尚的眼泪,那么这种起点公正的保证条件是什么,就是不清楚的。而公正也就堕落为对于处在社会不利状态的人们,毫无帮助的单纯同情的道德情感原点上而已。而且,将自由置于平等之下的同情,等于是对于下层社会群众的恩赐式的同情,而不是由于他们具有人权,而必须具有有尊严地生活的权利。在此,与谴责社会不公相联系的道义同情,价值都是同样的有限的。

正因为如此,以良心论政就容易走向乡愿。在古典中国,表达乡愿的常常是那些基于良心、表现同情、为民请命的学士文人。这是由于他们的高尚良心与深切同情,只停留于伦理愤慨的宣泄,而没有透入到制度安排层面。于是,不从下层群众的自我权利出发,去设计得以成功捍卫他们权利的社会制度,一切良心、同情和请命,到最后都必然幻化为乡愿。因为这样的表达者都得把希望寄托在统治者的良心发现与“民本”式的垂注下情上面。就此我们不难理解,古典中国社会的乡愿与大

盗为什么可以那么从容地配合起来,结构成最有利于维护社会稳定化秩序的思想——政治联盟。使得大盗与乡愿常常可以恣肆地对待下层社会,而还把自己的这种态度修饰是为下层民众的长远利益着想。而且,由于乡愿与大盗的配置方式的多样化,使得所谓以良心论政的方式受到有意无意的鼓励和强化:一是乡愿工媚大盗。二是大盗利用乡愿。三是乡愿与大盗合谋。四是乡愿与大盗的不谋而合。这样,古典中国的论政方式,就单纯化为学士文人的良知愿望的呼吁,而严格地从政治游戏的视角提出限定权力的游戏规则之制度构思,完全付诸阙如。传统的乡愿,以大盗的横暴权力为作用背景。因此,无法对于实际政治发生具体影响。故而乡愿仅仅成为传统政治的修饰。它在现代背景条件下的作用,则有所不同。这种乡愿是如何在走向现代的背景下发生作用的呢?如此提问,就将乡愿的单纯道德良知的呼吁——呼吁人们或“有关部门”重视社会的不公或冤屈的下情,而无视他们得以享有自由与权利的利益基础和制度保证的问题凸显了出来。就此而言,相比较于古典自由主义,直接站在新自由主义立场的论政者,可以说是古典中国以良心论政传统的无可争议的继承者。而就他们在自由与平等两端上申述自由主义的主张而言,他们几乎可以说是处于一种文化无意识状态的乡愿意识的支配之下,而这又肯定会把他们试图伸张自由的思路简捷地引导向平等诉求的一端。

当然,对于传统的学士文人与现代的知识分子来讲,他们表现良心或表现乡愿的方式是不同的。但是,二者可以有一种转换的关系。在现代分工的情形下面,传统的学士文人转变成为现代的知识分子。虽然二者的角色存在方式变了,但他们的社会角色的基本规定性没有改变。只是反映它们的阶层角色特征的意识形态号召方式,发生了较大变异,即前述雷蒙·阿隆讲的“知识分子的鸦片”开始以一种价值主张与知识建构的自觉,作用于他们的大脑。“左派”、“革命”、“无产阶级”之类的社会政治神话,支撑起他们谈论社会政治问题的精神大厦。其中,“左派”之所以成为这类知识分子探询政治问题的立场选择,是因为“左”才能够将他们基于良心的主观政治意图表达出来。这里的左派,并不是指形形色色的社会主义者,而是指同情社会主义的那些自视为代表社会良心的人士。他们在观念上“反对权力专断”,要求保障人们安



全的自由,以合理的秩序替代传统的自发秩序或个人主动行动的无序的组织,对抗与生俱来的和财富带来的特权的平等”。而在行动上则“多少带有点专横武断,因为自由政府行动迟缓,受制于利益和偏见的抵抗”<sup>①</sup>。形式多样的左派,要么与民族主义搭挂着,要么与帝国主义联结在一起。而值得关注的则是与自由主义和平均主义关联着的左派。在前者,这种关联体现为对于社会主义的反抗和专断的警惕。在后者,这种关联则体现为对抗富人和权贵。犹如革命一样,左派的存在是长期的。“只要社会不完善,人们渴望改造它,这种情绪就会继续存在……如果拿所有已知的制度与平等或自由的抽象相比照,这些制度都该遭到谴责。”<sup>②</sup>左派的这种习性,与雷蒙·阿隆在这本著作的第三部分探讨的知识分子的特性,联系在一起。知识分子习惯于将如何争论转换成为道德争吵,而且以胸怀全人类思索的宏愿,来表达思想的强烈期望。<sup>③</sup>知识分子就此发生了“异化”。据雷蒙·阿隆的论述,我们不难理解当时法国知识分子对于苏联的认同,对于贪婪的资本主义的痛恨,都是由于所谓的知识分子良心使然。良心使得知识分子申述着乡愿,而无法站在时潮的前面,指点时潮的政治制度出路。他们希望带给人们自由,最终却走向了认同剥夺人们自由的制度的一端。

本来,自由与平等、良心与利益,作为谈论社会政治的两个端点,是应当加以区分的。二者在历史进程中如果自有一种承前启后的过程安顿的话,那么就可以化解两端之间的紧张关系。如果二者同时由左派表述,而且不得不陈述一种平等优先的自由主张的话,那么二者的紧张就会处于一种难以化解的状态,使得自由与正义(平等)处于一种双损的格局。以良心论政的传统,肯定会造成这种难以化解的紧张。

### 三、面对现实还是解释现实

在中国,由于缺乏对政治问题进行分析的思想传统,因此知识分子

---

① 转引自尼古拉·巴维雷兹:《历史的见证——雷蒙·阿隆传》第二篇,北京大学出版社1997年版,第244页。

② 同上书,第245页。

③ 同上。

对于政治问题,习以为常地采取一种以良心形式表现的道德化的解释立场。而不是直接面对政治问题寻求解决之道。政治思考是悬空的。<sup>①</sup>因此,在一种以政治眼光优先性地处理社会政治问题的古典自由主义面前,他们是很难表现自己的价值认同感的。倒是一种以强烈的道德眼光看待社会政治问题的新自由主义价值立场与制度诉求,很容易引起他们的共鸣。

但是,以自由主义与现代政治运作的紧密关联性来看,一种只是着重于表达自己的道德关注的新自由主义,或以制度的道德化诉求来伸张社会愿望的自由立场,是无法直接提供给中国现代政治运转的健康精神动力的。因为,后起式的新自由主义相比较于古典自由主义而言,具有一种既无法使我们直面中国现实,也无法使我们理解新自由主义在古典自由主义的基础上解释当代西方社会现实的双重困窘。

从古典自由主义与新自由主义跟西方社会的“现代”变迁历程的联系来分析,我们不能不看到,面对现实情况下的古典自由主义所具有的理论及制度安排所具有的优先性。就古典自由主义得以产生的社会背景上讲,当时申述古典自由主义立场的思想家们(主要是洛克、亚当·斯密),都并不是基于一种纯粹理论的旨趣来申述自由主义的基本原则的。相反,他们首先都是实践家。他们的价值诉求与制度呼吁,直接来自于他们对于现实经济、政治活动的介入。洛克作为一名贸易专员,他深刻地理解财产自由对于行动自由的前提意义。所以,他将专制权力定义为“置于被剥夺了一切财产的人之上”的权力,而将私人财产视为公正的可靠基础,因为,“在没有私人财产和所有权的地方会有什么正义”<sup>②</sup>?于是,包括生命、自由和各种资产在内的“财产”,构成天赋自由的支撑条件,构成阐述政府必须在被统治者的同意情况下建立,以及政府只能是受托的一方,它以法律的形式为人民的利益着想的支持理由。经济自由在此与政治自由主义的原则阐述联结在一起。后来亚当·斯密更是从经济自由主义的视角,阐述自由与公正何以可能的问题。从而

<sup>①</sup> 参见本书:“从大同到自由:百年中国政治致思主题的转变”。

<sup>②</sup> 参见亨利·威廉·斯皮格尔:《经济思想的成长》上卷,第七章,中国社会科学出版社1999年版。

“融合了洛克的政治自由主义与他自己的经济自由主义”<sup>①</sup>。曾经担任海关专员的斯密,对于经济自由之于政治自由的重要性,是特别清醒的。他强调“商业和制造业逐渐地引入了秩序和好的政府,以及与它们一起,引入了个人的自由与安全”<sup>②</sup>。因此,自由放任的经济主张就与限制政府的洛克政治哲学原则,有机地融合在一起了。而两人,尤其是洛克对于权利制约权力、权力制约权力的强调,显示了古典自由主义对于个人自由的极端重视,与对政府作为保护公民财产的、一种“必要的恶”的机构的定位。这使他们成为“最不尚空谈的人”。而且他们的理论陈述也是“简明质朴的”<sup>③</sup>。可见,古典自由主义得以进行思想阐述的理论压力,仅仅只是寻找到一个足以给要求规范化的政治经济活动以基本制度安顿的问题,而不是给予这种制度以完满的理论解释。它的立意特点是可行性,它的理论诉求是权利的周全性,它的实践着眼点是限制具有自我膨胀倾向的权力。它在陈述自己的这种理论立场的时候,所处的乃是一种调和性的弱势地位<sup>④</sup>。因此,它没有必要、也没有可能需要面对各种政治意识形态的多方批评与攻击的压力。它只需要对于自己的主张自圆其说,就足以支撑起自己的理论立场。

新自由主义的理论主张,则是一种各方意识形态批评自由主义的压力聚集在自由主义的基本主张情形下面出场的。因此,它的立意特点就必然是自由主义理论言述的自足性。它的理论诉求就必须转移到权力与权利、自由与利益的关联性上面。它的实践基点也就必然从人权的落实换移为分配的正义。换言之,它必须是解释性的。而且,这种解释现实立意下的新自由主义的理论可靠性,之对于它的理论能否成立的决定性影响,是一个重要的问题。就以罗尔斯来讲,他之所以不满意功利主

① 参见亨利·威廉·斯皮格尔:《经济思想的成长》上卷,中国社会科学出版社1999年版,第203页。

② 同上书,第206页。

③ 这是政治思想史家萨拜因对洛克的评价,以笔者之见,这一评价同样也适用于斯密。参见萨拜因等:《政治学说史》下卷,北京商务印书馆1986年版,第602页。

④ 这与晚近的持古典自由主义立场的思想家阐述自己的自由主义理论时的思想状态,自然是有重大的差异。因为二者的思想处境已经大为不同了。晚近持古典自由主义立场的思想家必须面对激进的社会主义的理论挑战与新自由主义的普遍福利式的公正言述对于个人自由的威胁。因此,他们得将自己的价值立场划界问题鲜明地凸显出来。因此而表现出某种好斗性来。本文稍后会对此加以分析。

义对于自由主义的理论论政,将功利主义视为一种简陋的理论论证方式,并且走出一条在康德哲学的感召下,对于卢梭的社会契约论加以重构,达到对于洛克自由主义理论的重述的思想递进线索。因此,首先,在学科定位上,当初罗尔斯为了实现自己的论证自由主义理论目的,将流行的自由主义的功利主义式论证转换为契约主义式的论证。他在《正义论》中必须选择的自由主义理论论证结构,就是道德哲学与政治哲学兼综的结构。并且,罗尔斯对于自由主义价值立场与制度主张的申述,完全是服从道德哲学与政治哲学的理论论证逻辑的,他不可能像古典自由主义那样直面现实、直陈主张。正如评论者评价罗尔斯的《正义论》的这种论证处境时所说的“使得这本书成为在每一个意义下都是冗长的,乃是从第一页到最后一页它都充满了论证”<sup>①</sup>。其次,罗尔斯在自由主义的理论关注点上,也在将个人自由问题置于“辞典序列”的优先位置的情况下,转移到分配正义的问题上面来了。这对于自由主义理论来讲,是一种重大的转变。因为,古典自由主义对于自己理论诉求的基准,确定在个人自由与限制政府权力两点上。从严格的古典自由主义眼光来看,罗尔斯的这种转变是不能容忍的。但是,在此我们更为关注的是,为什么在罗尔斯这里会发生这样的转变?从理论上分析原因,是因为罗尔斯面对着功利主义对于自由主义的阐释具有无法克服的弱点,也是因为福利资本主义(或福利社会主义)对于平等问题的挑战,还由于分析哲学的流行对于规范理论提出了精细论证的要求。而从社会政治实践上分析原因,则是因为早期资本主义作为一个匮乏社会,已经转变成为一个丰裕社会,一部分人先富起来的问题解决之后,按照逻辑接下来就是大众的共同富裕问题,起码是大众的基本生活保障问题。因此,在一种自由主义理论遗产较为丰厚,而理论与实践挑战又较为紧逼的情况下,历史已经没有留给罗尔斯自在地直陈自由主义的空间。他必须以解释的进路来处理自由与平等的问题。解释,就不能只是陈述原则立场,而必须向理论自足与实践可行两个方面的要求同时负责。这是艰难的。后来罗尔斯在《政治自由主义》中对于自己《正义论》中论证的一些宗旨的修正,进而在《万民法》中对于自由主义获得认同的条件的论述,

<sup>①</sup> 转引自石元康:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店2000年版,第175页。

都象征性地显示了这种理论论证的艰难程度。

新自由主义在理论解释上的自足性处境,得以使它表现出相对于古典自由主义的解释完满性与在政治实践中遭遇到的阻力的趋向弱化的特点。而且在一种自由主义的价值诉求已经完全成为西方社会的共识,制度建设已经完成,走向了论证自由主义的普适性的情况下,新自由主义已经具有一种古典自由主义不具备的与传统政治心理的对接,陈诉者良心压力的缓释,对一般政治诉求而言的恰当对应关系等等优越的地方。

但是,政治经济活动的构成性特点,则是当代社会那些持古典自由主义立场的思想家们拒斥新自由主义的价值主张与制度诉求,重申古典自由主义立场的依据。无疑,权力对于权利的侵蚀从来就没有停止过,政府权力之需要限制是自由主义者随时需要警惕的。同时,丰裕社会的平等诉求愿望趋于强烈,具有将自由本身的重要性遮蔽的严重可能。如果只是在新自由主义的论证平等主题上下工夫的话,自由就会处于危机状态而不被察觉。因此,自由至上主义者对于新自由主义持一种批评立场。一方面,他们对于从功利主义以来自由主义所表现出来的集体主义与社会主义倾向高度警惕。另一方面,他们再次看到随时处于危机状态的个人自由,相对于新自由主义强调平等而“做小自由”、强调公正而可能因此“做大政府”的情况,对于个人自由加以再伸张。从而得以将自由对于公正的优先性,在当代社会的条件下,再次鲜明地凸显出来。这种思路的具体延伸,则沿着两条线索:一是诺齐克对于最小国家的构想,一是哈耶克对于极端权力的批判。前者是针对“做大国家”的论述展开的,它通过无政府的自然状态的讨论,得出最弱意义、最少管事的国家是可以得到道德论证的结论。同时,他认为国家所管的事情不能超过强制履行契约,防止暴力、偷窃和欺诈,否则就会侵犯到个人权利,国家的道德证明就不可能了。而且最弱意义上的国家事实上具有鼓舞人心的乌托邦作用。诺齐克面对国家做大的现象,具有直接针对性地将古典自由主义的价值立场做了再申述。<sup>①</sup>哈耶克则从“自生自发秩序”出发讨论一种期望建构起完满的社会制度的企图是否可能的问题。他对

<sup>①</sup> 参见诺齐克:《无政府、国家与乌托邦·前言》,中国社会科学出版社1991年版。

于狂妄的传统社会主义式的“社会系统工程”加以坚决的拒斥,对于“法治下的自由”——即对于强制的抵制与消解,加以坚定的辩护。<sup>①</sup>二人对于古典自由主义的价值诉求与制度设计,加以重新的确认。而且表现出与新自由主义完全不同的理论风格:他们对于自由主义的重述,不是像罗尔斯那样以理论的完备性为追求,而是以针对威胁自由主义的理论与实践因素,加以批判性的陈述。他们还是守护住了古典自由主义那种面对现实而不是解释现实的理论进路的。<sup>②</sup>

由上可见,古典自由主义与新自由主义,显现出了两种理论旨趣:其一,面对现实,就是直接面对问题,就是因此而直接寻求解决思路与解决方法,它无法以对于自由理论的自足与制度实践的完满的追求,来处理他们面对的一系列问题。其二,新自由主义则以理论的完满阐释为基本目的。他们大多是书斋思想家,而不是像古典自由主义的原创思想家那样是行动家。因此,他们的解释力度要远远超过古典自由主义思想家。但是,他们常常就此将自由主义构想为可以化解一切社会政治理论难题,以及化解实际的社会政治生活不公问题的全能政治理论与完备行动方案。

对于中国申述新自由主义价值立场与制度主张的人士来讲,他们直取新自由主义解释现实而不是古典自由主义直接面对现实的立论方式。也许,就中国改革开放以来孕生的诸种社会政治问题而言,选取解释现实的理论进路,会比选取面对现实的理论进路,要更少一些理论言述受到攻击的可能性。事实上,在新自由主义将自由与平等做了关联性的处理之后,成熟的西方自由主义理论便带给了后起现代国家实践自由主义价值理念和制度方案的某种困难。因为,在自由主义的理论论证上,到

---

<sup>①</sup> 参见哈耶克:《自由宪章·前言》,中国社会科学出版社1999年版。哈耶克本人对于自由主义的论述基点,与自由主义的理论传统有些相左。他将基点放到“法治”而不是“权利”上面。在这点上哈耶克等于自己开辟了自由主义的新论域。但是,以他对自由的绝对强调来讲,他不同于新自由主义对于国家作为的认同倾向,而与限制国家权力的古典自由主义的价值取向是完全一致的。就此而言,我从类型的归属上将他放到古典自由主义的维护者行列来看待。

<sup>②</sup> 就像评论者指出的,“诺齐克的论证风格与罗尔斯的论证风格相当不同,他反对为了体系而强行把事实、材料挤压进一个框子的做法,反对绝对的结论……罗尔斯的论述像一座精心设计的宝塔,看上去精致、美观、匀称、妥帖,各部分自成一体又合为一个整体”。参见《无政府、国家与乌托邦》译者序言。

新自由主义阶段,自由主义的理论完备性已经有了保障。而在政治实践上,西方国家已经建立起稳定的自由民主宪政制度,并将自由与平等的两个自由主义的制度主题结合了起来。于是,古典自由主义那种面对权力申述权利,面对强权伸张自由,面对特权申诉平等的问题针对性,就发生了语境上的重大改变。假如我们不对自由主义的这种重大变迁抱持一种警觉性的话,就会轻易地将接引自由主义的榫口直接对准新自由主义。而且会以为这样更有一种健全理论和实践方案保障自由主义的理论可靠性与实践可行性。但是,恰恰在这里我们需要强调的是,当今我们中国只能对接古典自由主义,而难以对接新自由主义。原因很简单。一个缺乏对于自由理念的普遍认同,而且同时缺乏起码稳定且有效运作的自由民主宪政制度安排的国度,直接接引新自由主义的平等理念与制度规制,只会损害公民的个人自由。因此,站在古典自由主义的面对现实的基点上,接引自由主义,才是当代中国认同自由主义的学人应当持有的理论立场。

#### 四、边缘思想的感召力

说起来,在20世纪90年代的自由主义论争中,之所以新自由主义比古典自由主义更能吸引那些愿意认同现代自由价值和自由民主制度的人士的注意力,一方面,是因为新自由主义的理论论证的强势与说服力的强大。另一方面,则是因为在一个权钱勾结、腐败丛生的转型社会里,不首先对因痛恨腐败产生的社会不公表达无法克制的愤怒的话,他就基本上丧失了指陈社会政治问题的资格。这是一种使人显得无奈的实际处境。在我们的分析视野中,申述新自由主义立场的中国学人,当然有让人理解的、意欲解决现实中国难题的尴尬处境问题。然而更值得我们需要注意的,是他们认同新自由主义、乃至社会民主主义的制度主张的理论动因。直白地讲,在人们容易认同那些更有理论感召力的思想的普遍接受心理的作用背景条件下,这些中国学人也逃不了这种理论接受心理的作用机制的制约。毕竟,古典自由主义直陈某种政治理念的运思方式,与新自由主义、社会民主主义试图兼综现代意识形态的诸种主张而建立的理论体系相比,具有一种似乎明显的理论劣势:边缘性的思

想总是比立场鲜明的思想<sup>①</sup>,更容易为人们所接受、理解、消化和转化。古典自由主义只是现代意识形态诸边缘的一缘,而新自由主义、社会民主主义已经将现代意识形态的诸边缘模糊化,而显示出一种满足诸边缘诉求的融会性质来。

比较于新自由主义而言,古典自由主义具有一种理论的彻底性。因此,它明确的边际界限,使得人们对之不能有半点含糊。它的主张,简单地讲,就是两条原则:一是来自于天赋人权的个人自由。它具有神圣不可侵犯的性质。二是来自于对权力自我膨胀的警惕,不得不随时将政府的权力限定在人们同意的限度内。这两个原则主要是由洛克奠定的。<sup>②</sup>对于这两个原则,凡是划归古典自由主义思想家范围的人士,都是毫不犹豫地加以承诺的。他们无须在一种繁冗的道德哲学与政治哲学论证之后,才让人们确信自由主义是什么的问题。后起的亚当·斯密就是运用洛克的自由主义政治哲学来观察和分析经济现象,而进一步申述了经济自由主义的理念的。<sup>③</sup>而更晚的法国自由主义者,诸如孟德斯鸠、贡斯当、托克维尔等等,也都是在这些原则上直接强调自由主义的不可动摇的立场的。孟德斯鸠主要是以对自由与权力的关系的思考,载入自由主义思想史的。他对专制权力对于自由严重侵害的批判,对法治下自由的特别强调,对以权制权的三权分离的构思,使得他表现出鲜明的古典自由主义理论特色。而贡斯当对古代自由与现代自由的独特区分,以及从中强调的个人不受社会与政治控制的权利,任何主权都得由个人行使的主张,也使他在古典自由主义的思想殿堂里占据一席之地。托克维尔对于自由与民主的某种对峙关系的揭示,以及对于大众民主和极端权力对自由的侵害的高度警觉,使得他在古典自由主义的立场日益鲜明地显示出它的重要性的时刻,显示出他独特的思想价值来。<sup>④</sup>因此,就自由主义理论的确证范围来讲,古典自由主义理论家必须是具有柏林所讲的“刺猬”特色的思想者,而倒是新自由主义的思想家必须具

① 这里所谓的边缘思想,不是相当于“中心”思想而言的、被主流排斥的思想。而是指结合了各种思想的鲜明主张之“缘”而显现的具有综合性思想优势的思想。

② 参见萨拜因:《政治学说史》下卷中对于洛克思想的论述。

③ 参见《经济思想的成长》上卷,第201页。

④ 参见李强:《自由主义》第三章“自由主义的历史”,中国社会科学出版社1998年版。



有一种柏林所指的“狐狸”的思想特色。<sup>①</sup>

在古代自由主义逐渐引领现代社会运动的过程中,它也在经受其他意识形态的批判。从现代政治思想史上可以看出,在历史学派、社会主义、与经济学的边际效用主义的三次攻击下,古典自由主义的价值原则与制度主张,受到了强大的挑战。以对于社会主义的理论压力进行回应的功利主义而言,他们对于“最大多数人的最大幸福”的强调,对于自由主义仅仅基于疑虑政府低效率、管闲事和搬弄是非的申言,使得他们竟然对于社会主义抱有一种亲切的感情。这已经将古典自由主义的坚定立场软化了。而且他们谈论自由主义的视角焦点也发生了相当于古典自由主义的重大调整:越来越多地采用哲学论证的方式,越来越多地针对“社会”说话而不是针对“国家”说话。<sup>②</sup> 这为后来的新自由主义者在自由主义之外更多的意识形态的主张的压力之下阐述自由主义的理论,开了更加试图兼综各个现代意识形态思想——“缘”的先河。在诸种意识形态的思想与制度主张的压力下后起的新自由主义,就此必然具有某种因为理论上的兼综性质而带有的含糊性。它的自由主义成分与它的社会主义成分,在某种程度上讲具有的混成性,使得新自由主义足以让各种意识形态的主张者对于他们诉求的价值理念与制度底线,深表同情——当今西方马克思主义的代言人哈贝马斯,尽管与罗尔斯发生了争论,但是,对于人权与宪政的认可,令人瞩目。而社群主义对于自由主义的批评激烈,但是对于人权与宪政的同样承诺,也使得人们对于新自由主义创造的“罗尔斯产业”怀抱信心。哈耶克所受到的攻击,与罗尔斯受到的垂青,形成鲜明的对比。

但是,新自由主义的这种综合蕴涵着的威胁自由的危险,还是没有为坚持古典自由主义的自由优先立场的思想家们所忽视。坚持古典自由主义立场的当代西方思想家对此怀抱的高度警惕,体现为诺齐克对于国家的高度警觉,体现为哈耶克对于极权主义的社会主义的不妥协的批判与拒斥。他们身上所具有的思想特质,恰恰是古典自由主义具有的那

<sup>①</sup> 参见柏林:《刺猬与狐狸》,《学术思想评论》第四辑,辽宁大学出版社1998年版。

<sup>②</sup> 参见《经济思想的成长》第16章对于穆勒社会主义观点的评述,以及《政治学说史》下卷第33章对穆勒思想的评论。

种鲜明的陈述自己思想立场的思想气质。

就当代西方著名的自由主义思想家而言,划归古典自由主义阵营的自由主义思想家与划归新自由主义的思想家所分别陈述的思想,对于中国认同自由主义的学人来讲,具有相当不同的影响维度与思想意义。诚然,罗尔斯作为一个兼综了古典自由主义理论、功利主义的自由主义理论,以及卢梭的社会政治哲学和康德的哲学理论等等的一个庞大自由主义哲学理论,有着规避历史上的自由主义理论的弱点而扬其优点的理论优势。他的思想对于一个制度上远远落后于西方发达国家、理念上远远相异于早已确立起自由价值观念的西方社会,而极其希望接引这种观念与制度,却又偏偏匮乏接引这种政治理念与制度的传统与现实土壤的中国社会来说,确实具有一种恰好在完备的理论上,提供信心支持的超级吸引力。试想,如果自由主义能够将“中国问题”——欠发达、腐败丛生不说,就是对于自由的信仰和宪政的建立来讲——“毕其功于一役”地解决掉的话,那还能没有使得我们完全臣服的理论魅力?思想史表明,边缘思想可以满足某种理论立场不是太清晰者的多种价值诉求,减缓政治实践过程中的诸方面阻力。因此,边缘特性越强的理论,就具有越强的思想感召力。因为,其一,这样会满足人们在一种理论里发现多种理论衍生的可能性,增强人们对于这一理论的解释力度的满足感。其二,这样会使得一种理论与后来的时代氛围相协调。尤其今天是一个多元主义的时代,就更是增加了这种边缘性思想的宽容性,以及在这种宽容性基础上的兼容性。其三,这样可以使得一种理论成功避免过激化的偏执印象,使得它可以满足人们对于平和理论的心理需求。

哈耶克、诺齐克的意义与罗尔斯的意义是不同的。哈耶克与诺齐克对于古典自由主义的坚持,以及他们的理论诉求对于当代中国思想界的独特意义所在,就在于一个像当代中国这样没有建立起自由的普遍信仰和稳定的宪政制度的国家,申述个人自由与限制专断的权力,绝对紧要过浮于表面的吁求公平与恩惠。辨识这一不同意义,具有不可小觑的价值:因为在缺乏古典自由主义强调的基础性、优先性自由与权利的情况下,申述公平就意味着取消了限制权力才可能具有的自由。这样只会将就现成的价值体系和制度安排,而对于兴起中的公民意识、公民社会都只能是一种伤害。

对于当代中国陈述新自由主义、社会民主主义价值立场与制度诉求的学人来讲,他们对于这种边缘思想的感召力是有一种自觉的。他们自觉地强调自己论述自由主义理论主张与制度安排时候的思想方式,是一种对于“第三条道路”的追求。他们从两个方向上来陈述这一选择:一是认定在自由主义与社会主义之间“有必要发展出温和的中间力量,既兼顾自由与公正的新自由主义和社会民主主义”,“寻求一条‘非左非右’的理性与激情平衡的‘第三条道路’”。在他们看来,这是中国有传统的自由主义进路。另一方向则是借助于吉登斯对于英国社会政治实践的“第三条道路”的设计,指出“吉登斯时代”凸显的“共同的底线”对于我们中国人具有的特殊意义。<sup>①</sup>而且他们特别警觉到一个处于“抢来本钱做生意”的资本原始积累阶段激发的对于社会不公的高度不满,对于“公正”的急需。以及对于新自由主义兼具自由主义与社会主义的优点的欣赏,和对于新自由主义满足于一种左右逢源地诊治中国问题的思想资源的适愜感。<sup>②</sup>因此,他们对自由主义与社会民主主义的“共同底线”的理论热情,远远超过对自由价值与宪政制度的关注程度。他们对西方发达国家自由主义与社会民主主义的兼综的政治兴趣,也远远高于对中国语境中二者差异性的区分。他们对事实上已经不可能的起点公正的追怀<sup>③</sup>,亦远远超过对当下中国改革开放的权利体系的建构、法治体系的建设、宪政制度的落实的关心。显然,新自由主义的完备性理论误导了中国一些愿意认同自由主义的学人,使得他们对于中国缺乏基本自由、缺乏捍卫基本自由的基本宪政制度安排的现实状态视若无睹。在此,一个完备的理论对于一个极不完备的社会,只能起一种耽误的作用。

---

① 参见许纪霖先生等:《寻求“第三条道路”》,载《知识分子立场——自由主义与中国思想界的分化》。

② 这种陈述在钱永祥先生的《“我是谁”》以及秦晖先生的《自由主义、社会民主主义与当代中国“问题”》两篇文章里具有最明确的表述。

③ 对于秦晖先生关注“起点公正”问题,许纪霖先生就有一个颇为恰当的评论,“如果早10年谈,这一问题还有意义,如今在中国资本主义原始积累已经完成,如果还要重新落实起点公正,落实诺齐克所说的矫正的‘追溯原则’,在中国现实下就只能引发一场民粹主义的社会革命”。参见许纪霖等《寻求“第三条道路”》。

## 五、底线与期望

比较古典自由主义与新自由主义或社会民主主义两者,必须要指出的是,古典自由主义具有的价值,无论如何都是新自由主义或社会民主主义所无法包容与取代的。对于一切愿意认同自由主义的人士来讲,古典自由主义永远都是认同自由民主宪政价值人士的出发点。就此而言,所谓“共同的底线”只能是由古代自由主义提供的个人自由与权利这一底线,而不是将新自由主义或社会民主主义调和性的什么观念作为底线。离开这一出发点,仅仅站在新自由主义或社会民主主义承诺自由价值的基点上而主要强调公正问题,来对待自由主义,就将会没有例外地损害自由。这是思想的逻辑和制度安顿的逻辑在历史中所共同呈现的事实。他绝对不仅仅是认同古典自由主义的人士主观的偏好所支撑住的信念。从消极自由到积极自由,从自由到平等,从权利到权力,从国家到社会,从做蛋糕到分蛋糕,从捍卫底线到表达期望,从一元到多元……总之,从古典的到现代的自由主义,绝对不是一个可以按照我们对于完备理论的喜好、显现自己知识分子良心的执着,就能够变换的组合。

我们必须对于古典自由主义具有的与所有愿意认同自由主义价值必然具有的底线价值,加以认定。这种底线对于自由的获得与维护的基础性价值,是我们无法否认的。只有在这个前提下进行的所谓左翼思考,才具有健全思考问题的思想前提条件。古典自由主义、新古典自由主义的苦心孤诣,是我们应当理解,而不应当排斥的。这对于中国人接引自由价值、制度安排和社会政治生活方式所具有的独特意义,也是我们不能掉以轻心的。一种继承了具有僭妄性质的“会通”传统的当代中国文化人<sup>①</sup>,对于接引自由主义的理论逻辑与历史顺序,往往容易轻薄对待。

新自由主义表达的政治期望,当然也是我们必须认真对待的。但是,对于目前中国来讲,新自由主义更多的只是对于我们关于自由主义

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《“会通”及其限度》,《开放时代》1998年1、2月号。

的理论兴趣加以满足的一种现代政治哲学,它还不足以构成影响我们当下社会政治实践的现实可行方案。就此我们可以断定,古典自由主义相对于新自由主义而言,具有一种先在性。而新自由主义者相对于古典自由主义而言,则具有一种后置性——这不仅仅是在思想史上出现的先后性视角讲的,而且还是在两种自由主义理论的“源”与“流”、“体”与“用”的意义上讲的。在此,政治期望不是政治底线。二者不能混同。

为此我们需要进一步回答一个问题:为什么新自由主义相对于古典自由主义必须是后置的?理由有三:其一,从新自由主义的理论基点上看,它来自于古典自由主义对于自由、平等以及相关的民主、宪政问题的阐述。其二,从新自由主义对于自己立场的申述来看,则是基于对于古典自由主义相关立场的修正、完善而已。其三,从新自由主义得以证立(justification)自己的价值与实践方案来看,也是因为它在古典自由主义奠立的“良好秩序社会”的价值认同与宪政制度基础上,足以从容地表达一种对于人们获得了自由之后的关爱。因此,假如缺乏了古典自由主义这个基础,那新自由主义就不知道在何处扎下自己陈述其理论与实践方案的根基了。故而,如果我们舍弃古典自由主义而直接认取新自由主义,就等于舍弃了自由主义理论的基准和自由主义实践的底线。所以,不单单是在历史的先起这一点上强调古典自由主义对于新自由主义的先在性的。从古典自由主义出发,我们才能真正伸张自由主义的原则。否则,我们就会处于一个期望自由主义的当代运行结果,而遗忘这一结果的基本导因。假如我们真正对于现代政治的自由主义安排具有信念的话,我们就必须从古典自由主义申述的底线原则出发,而不是从新自由主义的(罗尔斯式的“差异原则”一样的)平等原则出发。像新自由主义这种类似自由主义征途上的“中转”的出发点,绝对不是自由主义旅途上真正的起点。

于是,我们进而要追问,为什么现代政治期望必须是从底线原则出发,进而才能来表达和追求较好的,乃至“理想”的政治运作形式呢?如果说这一进路在西方的现代历史上已经显示出某种既定的特性,那么这一进路就可以说是注定性的。除非我们完全排拒自由主义式的“现代”社会运动形式。由此,从底线出发进至理性的进路,又派生出另一个问题来,即这一进路如何可以说是注定性的呢?其一,从现代社会运

作得以开始的圆点来讲,它必须是建立在人民主权这一基础上的才有可能。人民的同意之作为现代政治共同体的合法性保障,是现代政治得以具有良好秩序的前提。丧失了人民的同意,现代政治就失去了合法性基础。它就根本无法支撑起一个政治共同体来。其二,从现代政治得以具体运行的制度安排来看,权力分割与制衡的基本制度安排方式,构成现代政治制度有效对国家进行管理的基础。如果没有这种立于现代宪政基石上的制度基准,那么,现代政治就会陷入极权与专制的泥潭之中。其三,从现代政治得以向更为良好的状态发展的动力来说,现代政治之所以足以提供给人们以改善政治活动方式,提高政治管理(治道)的效益,优化社会的普遍福利,提升社会普遍的道德水准的动力,就是因为国家作为一个聚合了诸种具体民族与诸种期望的政治中立实体,对于各个具体民族与利益集团都加以对等的照拂,从而使得各种相异的政治主张与操作方式,相互激荡,从中凸显出最有利于社会进步的理念与制度进路。这些都是古典自由主义所伸张的基本原则。正是从这些原则已经获得了普遍的认同这一基点上看问题,所以福山才在《历史的终结》一书里宣告一个普遍认同自由主义理念的时代的来临,意味着“历史的终结”。假如我们仅仅是在现代政治的底线原则获得认可,此后就是致力于建设一个更加健全的社会这一特定点上来看待福山的论断的话,福山的论断未必就全然没有道理。<sup>①</sup>

自然我们不能忽视现代政治思想家的底线表述与理想期望所显现的辩证关系。因为,在古典自由主义所伸张的底线原则获得了较为普遍认同的西方社会,达致一个基本平等的社会状态,就是题中应有之意。但是,不管从理论的角度讲,还是从历史的实际看,古典自由主义申述的原则与新自由主义(与社会民主主义)所意欲的状态,都是不可能同时兼得的。为什么古典自由主义与新自由主义不能同时兼得?这是因为,首先,当新自由主义着力于申述自由基点上的平等(公正)问题的时候,它必须在自己的立论题旨上着重于论证的完备性,着重于平等或公正的道德正当性与制度落实的可能性。在这个时候就出现了伤害自由

---

<sup>①</sup> 此处不对福山之论作具体分析,稍微详细一些的分析,可以参见任剑涛的《意识形态与改革的历史定位》一文中的讨论。

的极大可能性。于是抱持古典自由主义立场的学人,必须出场作为新自由主义的批判者,以期捍卫自由主义的底线立场不被牺牲。诺齐克、哈耶克相比于罗尔斯,具有其独特的意义,再次获得显示。其次,当古典自由主义在申述个人自由、权利、法治一类的基本主张的时候,它的关注中心又落在自由及其保障条件上,它阐述问题具有的立场清晰性,会使得它无法对平等问题加以完备的论述。而且,对于自由主义来讲,常常紧要的、需要重视的是个人自由的底线有没有被侵蚀的问题。假如它撇开这一问题而去论道平等,它就丧失了“古典的”立场,失去了“为自由卫道”的资格。<sup>①</sup>于是新自由主义的公正论,在此也就不可能进入它的问题域。再次,同时兼得的思想进路所带来的理论混乱与实践困难,不能为我们所忽视。平等优先于自由,只能是从古至今所有政治期望与实践形式的共同理想而已。而自由优先于平等前提条件下的自由与平等兼得,才是现代大型、复杂社会的独特政治理念与实践方式。需要强调的是,古典自由主义先于新自由主义的问题,绝对不是简单地以历史进程就可以解释的。也许此前坚持古典自由主义立场的人士对于这一点有些掉以轻心,从而显露出一些历史决定论的色彩。

我们当然需要对认同古典自由主义的一些原则性问题进行辩解。这些问题是:其一,从理论上强调古典自由主义的自由优先于平等公正,是不是就等于不重视平等公正问题?当然不是。只是需要强调,在自由基础上讲的平等公正,才是真正的平等公正。其二,从政治实践上强调古典自由主义的权利问题与法治要求,是不是就等于不重视权钱勾结、腐败丛生的问题?当然也不是。只是还要强调,仅仅从道义的角度吁求解决这些问题,是无济于事的。而必须从基本的自由民主宪政建设的艰苦工作做起,克制腐败和打击权贵资本,才有实效。其三,从理论比较角度强调古典自由主义的优先性,是不是就等于忽视现代其他意识形态所提供的政治论述与实践方案,以为它们完全没有可以借鉴之处?当然不是。只是必须强调的是,只有在古典自由主义的底线上来借鉴包

---

<sup>①</sup> 这是陈少明论述徐复观以自由为据捍卫中国传统的一个说法。参见陈著:《汉宋学术与现代思潮》论徐文,广东人民出版社1997年版。在此,则借以说明当代持古典自由主义立场的西方学者以自由的神圣不可侵犯捍卫古典自由主义原则的理论特质。

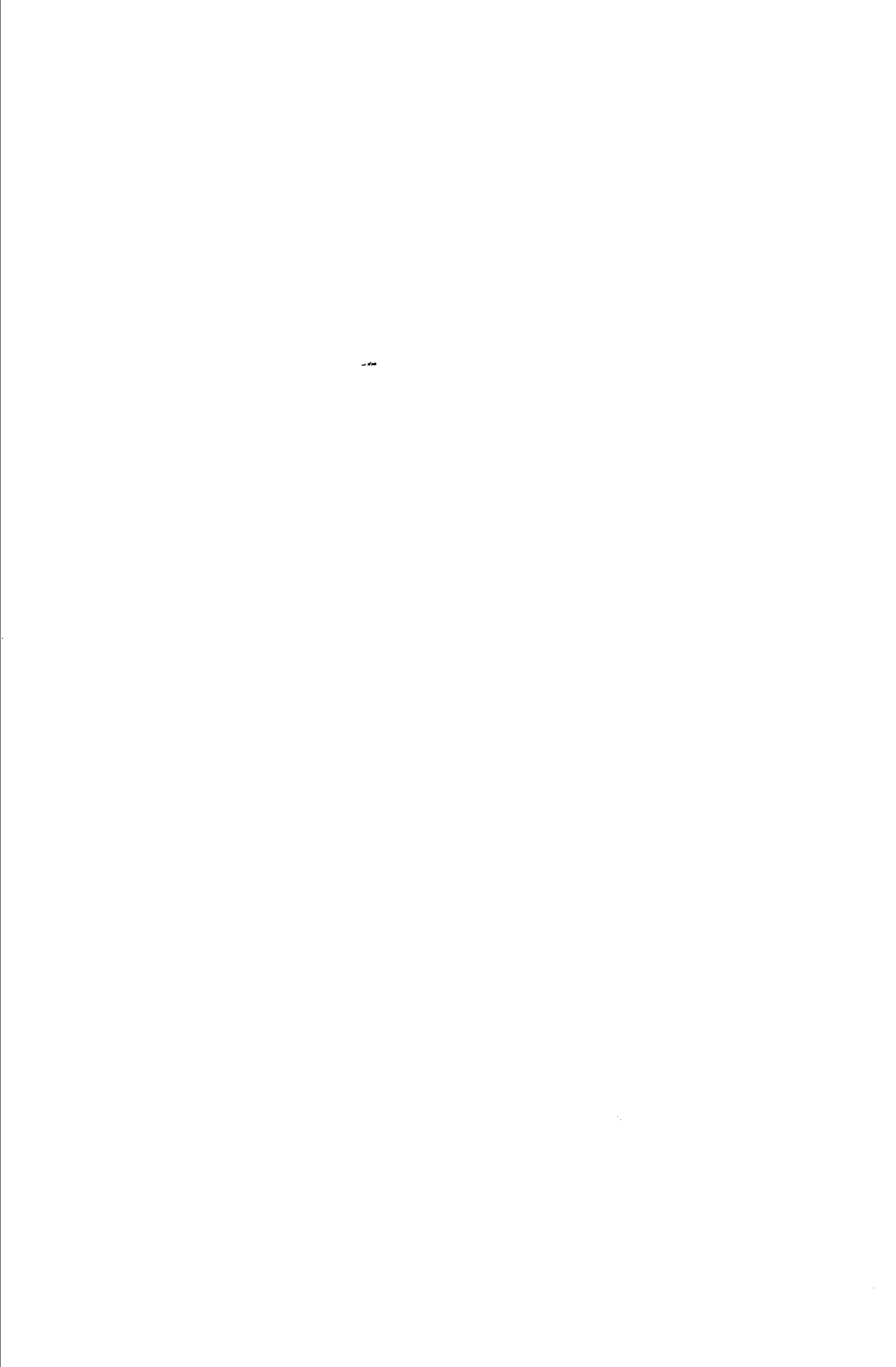
括新自由主义、社会民主主义、乃至社会主义的某些具有正当性保障的思路与做法,才具有促使健全的社会思维与健全行动方案诞生的功用。舍此别无他途。

中国的自由主义者形成从底线出发思考问题的重要性,是不言而喻的。近代以来中国政治思想界流行的兼得理想状态与底线情形的政治思想理路所具有的消极影响,不能熟视无睹。从思想界来讲,这种思路在从胡适到40年代的新自由主义者、再到今天的新自由主义者或社会民主主义者,都习惯于将古典自由主义与新自由主义两种具有不同针对的理论体系胶合起来对待,导致了中国人理解自由主义的思想混乱。而这种思路投射在政治实践中,在从孙中山到毛泽东的中国现代政治进程中,也表现出兼得西方所有意识形态卖弄的好处并加以中国式的超越的企图。然而,历史已经给了我们沉痛的教训。不遵循一种有秩序的政治思想进路与政治实践进路,我们不可能走出陷溺于这种教训之中的境地。就此而言,在中国情景中,处于激进的思想氛围中抵制面对现实的“右翼”思维与认同解释现实的“左翼”情结,对于中国人认知现代政治理念带来的障碍,已经到了一个总结算的时刻了。



# 下 编

现代政治理念与自由主义的  
中国前景



## 第九章 德性伦理、自由社会与美好生活

假如我们不是将注意力完全集中在思想具体申述的差异性上的话,可以断定中西方传统伦理思想学说的基本指向,都是或具神性、或带人性的、类型学意义上的德性伦理。于是,作为现代性的伦理言述形式——“美德”伦理与“公德”伦理的二元划分,就相应地与“古典的”德性伦理言述,形成两个具有一定对峙性关系的思想体系。很明显,我们处在一个“现代性”伦理言述绝对主导伦理思维的时代。伦理言述的时代大势是确定的。但是,这是不是意味着“古典的”德性伦理言述就完全被“现代性”伦理言述取而代之了呢?思想史的审查表明,对于两种伦理言述作出历史前景的断论,是一种鲁莽的思想行径。为此,我们需要对两种现代伦理言述具有的不同理论结构以及不同的社会功能,和它们据以发挥作用的社会政治制度背景等问题,加以慎重的比较了解。一方面,对传统伦理的现代学术定位与它的现代社会功能进行分疏。另一方面,对于现代性伦理的结构优势和短处加以审视,在作交互考察的基础上,将现代性伦理与古典伦理的命运,在一个更为广阔的视角加以检视。或许,这是为现代性伦理言述进行辩护或批判性重建的当然视角?

### 一、现代性与德性伦理

现代性(modernity),是一个远比现代化要复杂的问题。<sup>①</sup>现代化作为一个“现代”的社会运动,是由现代性为其奠定精神底蕴的。但是,现代性得到理论认知的的时间则要滞后于现代化。这是因为一种社会运动对于社会思想所具有的先起性质决定了的。当我们感受到“现代”社会

---

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《现代性、历史断裂与中国社会文化转型》,《厦门大学学报》2001年第1期。

运动蕴涵的复杂内容时,我们才会产生从理论视角解读这一社会运动的认知需求。就此而言,人们对于现代性的解读是从三个层面递次而进的:首先是从日常生活方式的变迁上了解到社会结构的改变。人们对于他所体会到的社会生活、人际关系之由“古典的”转变为“现代的”事实,仅仅需要从社会“风化”的变化上,就可以明确感知到。<sup>①</sup> 这不需要复杂的知识基础和深刻的社会解析能力。只有当人们力图从第二个层面,即社会制度的层面来认识或筹划他们的生活时,他们对于社会生产与生活方式的变化,就必须越过感知的意义领域,进入到理性认识的状态。现代化只是在这样的情景中,才获得了它的运动自觉性。进而,当人们需要对于现代化这种社会运动的精神底蕴,以及对于这一社会运动之与“古典的”社会运动方式的差异加以认知,并且对于这一运动方式相对于“古典的”社会运动方式的优越之处和短绌之处进行论评,就需要具有高度的理论思维能力了。由此,支撑现代社会运动的精神基础的问题,便凸显出来。人们质疑,从什么样的视点着眼最易于认识现代性的社会运动的特质?无疑,这一质疑,必将现代性伦理问题突出了出来。

之所以对于现代性社会运动的特质的追问,会将现代性伦理问题突出出来,是因为现代性之为现代性,就是因为它将“古典”社会没有充分显现的一些社会征兆,鲜明地凸显在我们的面前:从理想的社会生活理念上来看,“自由”之从宗教的、或形而上的层面下落到形而下的层面,从群体的范围落实到“个人”(即或是“原子式的”个人)身上,并且成为几乎要“终结”历史的政治理念,这是在“古典”社会的范畴内几乎无法想像的事情。而从社会政治制度理念与实际的社会政治制度安排来看,代议制民主的兴起也使得现代社会政治制度与“古典的”直接民主或则政教合一制度截然区别。而支撑自由民主理念的哲学认识论基础,也是基于现代科学甚至技术基础上的“理性”哲学。而且使得站在古典的基础上审视现代的人士尤为不满的是,为现代申述理由的人士将“古典

<sup>①</sup> 关于这一点,可以参见爱德华·博克斯:《欧洲风化史:文艺复兴时代·风流世纪·资产阶级时代》,辽宁教育出版社2000年中文版。

的”，尤其是“中世纪的”视为将人性和正义隐而不彰的时代<sup>①</sup>，因此要以“启蒙”的姿态来对待过去，而且还“傲慢地”认为这是一种历史的“进步”。

从社会历史的事实层面来看，基于上述理念的“现代”社会的运作，则对“欲望”的依赖达到了相当强烈的程度。现代政治从特定视角上看，是一种欲望政治；现代社会在某种意义上讲，是一个欲望社会。<sup>②</sup>一方面，工业的规模化生产，带来了似乎能够满足人们欲望的无尽的财富。另一方面，市场又以自己“看不见的手”调动着人们的欲望神经。再一方面，政府从一个提供给人们政治依赖和美好社会答案的道义实体，转变为“守夜人”角色，它以“价值中立”的捍卫者作为自己的功能定位。于是，这样一个社会终于成为一个为几代自由主义者期望的“自由民主宪政”的“现代”社会。

这是西方历史上所没有的一种社会运作模式。它是一个大型、而且复杂的“现代”社会。它不同于“古典的”小型而简单的社会。大型，不只是从规模上而言的，也是从结构上而言的。这种大型，大到以至于远非个人、哪怕是如何高明、或者如何伟大的个人，所可以通览无余地认识和把握的。大型得要求在这个社会中的成员，必须组成仅仅能够管理“公共”生活的社会政治结构，将“公共领域”与“私人领域”划分开来。否则社会就无法进行有效的整合，政治共同体就无法有效地结构起来。复杂，也不只是指人心的状态，更是指因为小型的、次级的社会团体与组织的蓬勃生长，使得社会的管理模式不能满足人人参与的要求，而必

<sup>①</sup> 以批判“现代性”主流论说为立论意图的西方思想家们，诸如“右翼”的卡尔·施密特(Carl Schmitt)，莱奥·斯特劳斯(Leo Strauss)，以及来自“左翼”的麦金太尔(Alasdair MacIntyre)，查尔斯·泰勒(Charles Taylor)，迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)等等，都以拒斥现代性主流论说的姿态，要求回到“古典”希腊与希伯来去发现为现代性申述者未曾发现的“美好生活”的真义。参见刘小枫：《温顺的刺猬》，载《启示与理性——从苏格拉底、尼采到斯特劳斯》，中国社会科学出版社2001年版，以及氏文：《现代政治思想纷争中的施密特》，载于《世纪中国·世纪周刊》2001年7月刊。并参见施密特：《政治的神学——主权概念四论》(未刊中译稿)。以及斯特劳斯：《耶路撒冷与雅典：一些初步的反思》、《显白的教诲》等文，刊于《启示与哲学的政治冲突》，香港《道风基督教文化评论》第14期。麦金太尔：《追寻美德》，参见龚群等中译本《德性之后》，中国社会科学出版社1995年版。泰勒：《现代性之隐忧》，中央编译出版社2001年版。桑德尔：《自由主义与正义的限度》，译林出版社2001年版。可见，在他们眼里，现代性论说的主流是背离了“古典的”论说旨趣的。

<sup>②</sup> 参见 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* 有关章节(Liberty Press, 1991)。

须有专家来教导人们治理国家与社会的良方。并且,国家与社会的张力,成为这种治理的前提条件之一。前者握有权力,后者据有权利。二者的交织互动,成为现代社会运行的基本态势。加之这一现代社会所具有的“民族国家”的形态,日益运行于多民族的国家景况之中,因此,基于一种“宽容”基点的文化多元论,就变得必不可少。比较于“古典的”社会运行模式来看,这种现代社会对应于古典社会来讲,“历史”真给人一种“中断”的印象。<sup>①</sup>

由此可以说,现代性伦理成为显示“现代”之不同于“古典”的一个聚焦点。而且,现代性伦理也确实划分出它与反映了古典特质的德性伦理的根本差异。简单地描述,便可以明白这种差异的鲜明特质。古典伦理之作为“德性伦理”,它与现代性伦理最大的不同,就在于它是一种基于个人德性要求的伦理。从“美德即知识”的基本预设出发,苏格拉底的“精神催产术”、柏拉图的“哲学王”、亚里斯多德的由善引领的德性论,均注重的是政治共同体中善的体认与德性的培养。均注重的是对于何谓美好生活问题的追问。通过对智慧的追求,人们对于美德的具备,美好生活问题的哲人化的反思,而对于生活的意义加以把握。<sup>②</sup> 从与这种伦理相互适应的古典社会背景上来看,这种伦理思维,自然与城邦社会是相关的。城邦社会具有的民主制度,具有一种相对宽容的政治文化气质。<sup>③</sup> 在这种小型简单的社会里,人民通过对城邦事务的直接参与,至少是通过对于城邦事务的讽喻,可以较为直接地表达自己对于城邦政治生活的意见,也可以容忍一些人对于这种“政治”事务之外的“美好生活”(good life)的向往之情与探究行动。基于做“刺猬”的哲人精神,去追问“美好生活”的答案的智性尝试,就这样扎根于像苏格拉底、柏拉图乃至亚里斯多德一类人的心底。因为只有这种依赖于小型简单社会的直接民主制度,才具有追问现行政治制度安排之外“美好生活”的可能性,如果是一种专制制度,那自由追问这类问题的政治空间,就肯定彻底地丧失掉了。所以,苏格拉底之从容地将德性之为公正的思路,扭转

① 参见安东尼·吉登斯:《现代性的后果》有关章节,译林出版社2000年版。

② 参见包利民:《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》,第2—4章,东方出版社1996年版。

③ 比如前述刘小枫论斯特劳斯的的文章中就以雅典的民主制对于苏格拉底的宽容,才使得他的深刻思想得以从容酝酿,并且得享天年。

为德性之为自由地思索,以至于可以为大众的目的而承受尖锐的批评与政治的迫害,才是可以理解的事情。

德性伦理之成为与古典希腊社会相互适应的伦理,乃是因为它与其依赖的社会的和谐关系。从德性伦理的代言人(苏格拉底尤其具有象征意义)所陈述而出的思想来看,它确实具有超越古典希腊时空条件限制的一般思想史意义。他们触及到了人类伦理道德基本处境的大问题的实质。但是,从它得以发生的历史条件来看问题,则不能不看到它据以出现的时空特定性。换言之,这种思考的典范性,不见得具有小型简单社会与大型复杂社会相互贯通的普遍适应性。试想,在一个大型复杂、而且资源绝对紧缺的社会里,人们为了维持生计,不得不首先服从于生活的欲望逻辑。像苏格拉底那样从容地追问美好生活答案的实际行动,多半只能是身处现代社会的人们生活想像。

于是,德性伦理之作为古典伦理的现代处境,就只能处于一种“古典的”与“现代的”对峙关系格局之中,变成一种与“适时的”现代性伦理相对应的、“过时的”伦理言述、与行为的伦理抉择方式。如果是在一个大型复杂的社会里,像苏格拉底那样追问美好生活的答案的“刺猬”性哲人,不说谋道,就是谋食,也是困难的。这好像是一种痞子逻辑。但这其实是一种存在逻辑。古典德性伦理强调的自由思索以尽公义的理想,价值依然在,实践缺条件。如果说德性伦理着意于自由思索以期求得美好生活的答案,是一种小型简单社会从容生活的可能生活方式的话,那么,现代性伦理则只能将这种生活方式的权利发还给个人,对于资源稀缺状态下的人们如何可以保障生活所必需的政治经济条件的关注,肯定就此要超过社会(政府)如何可以更好地提供给人们何谓美好生活的答案的保障条件的关注。当初苏格拉底在雅典民主制度的允许下,进行的个体式的精神催产术,在今天还是只能维持其个人思想行动的状态。

至于“适时的”现代性伦理,则将其关注点有效地转移到大型复杂社会的组织上面来了。这个问题,对于古典希腊社会的哲人来说,则是完全无需关注的问题。在一个“人是天生的政治动物”的生活空间里,公共与私人是不必要紧张地加以划分的。而在一个政治是捍卫权利、而限制权力的大型复杂社会中,私人的问题就只能留给私人自己去解决。从政治层面上来讲的紧要的问题,就只能是提供给各有其理想基石,而且

意图实现这些理想的起码条件的公共政治规则而已。至于这些起码的规则之上,人们可以分别达到一个什么样的生活状态,就不是现代社会或现代国家所可以直接提供的。假如这样的社会或国家试图提供,那就避免不了产生希特勒那样的人物、纳粹那样的行径。人们意图从何谓美好生活的追问上重现苏格拉底的生活态势,就是要突破现代条件下人类生活的天堑——普通人需要的首先是起码的社会政治尊严,精英才会在优裕生活的基础上追问美好。假如将追问何谓美好生活的答案,换算为人人必具的思想与行动,并为之奠立绝对的价值基础,在现代的条件下,就等于直接地为专制政治张目,而不是像自由民主政治那样力图限制专制的出现。

可见,现代性伦理不是以自己投射于极少数人身上的完美来体现其特质的,而是以对于大众的起码尊严的保障上来吁求底线道德的。它的着眼点在可行性与现实性。它是下行的。而德性伦理的着眼点则是高调的,它对于精思明辨的哲人具有诱引作用,对于大众来讲就是奢侈。一个复杂的现代大型社会,可行的伦理道德只能是与这一社会吻合的现代性伦理道德。至于超越这一伦理道德思路与行为的伦理道德抉择模式,就只有到“现代性”社会之外去寻求,而不能在现代性之内来达到。<sup>①</sup>

这就是现代性伦理对于古典德性伦理得以形成全面替代局势的原因。

在现代性之外,向历史的方向看去,使得眷念传统的保守主义者产生抵抗心理,造成现代性伦理与传统伦理关系的高度紧张。而当这一思路所祈求的美好生活与左翼思维统合后,它又支撑起以一个肯定可以使其“美好”程度超过现代性社会的乌托邦祈求,形成为激进的改革社会的主张。于是,这样的问题就出现了:究竟现代性伦理与社会的状态相适应呢,还是传统的德性伦理与社会的状态相适应?假如前者是适应的话,那么现代性伦理运行中存在的诸种问题就无法获得解释——诸如美好生活应当还是不应当在伦理学中占有它应有的位置,现代社会的诸种伦理退化与道德堕落是不是现代性伦理带来的?如果是这样,我们是不

---

<sup>①</sup> 关于这一点,刘小枫的思路是明智的。如前面论述施密特论文的结尾部分,他就认同斯特劳斯所主张的要超越现代性,应当到现代性之外寻找答案,而不能在现代性之内瞎忙乎。



是应当寻找其他的伦理资源,以便弥补现代性伦理的缺失?进而,如果是后者才与社会的应当状态相适应的话,那么,它之被现代性伦理取代,是不是社会演进过程中的一个悲剧?我们是不是应当对于现代性伦理加以痛彻的反省,并由此对于现代性伦理所依托的现代政治经济制度加以解构,建立起一个可以提供何谓美好生活答案的伦理言路与社会政治制度?

## 二、自由社会的伦理取向

回答这类问题的前提条件,首先依赖于我们对作用于现代社会的现代性伦理主流状态的描述,以及对于这一状态的利弊分析。

现代社会,就其特质而言,是一个追求自由的社会。诸如极权、专制政治的出现,则只是现代社会的歧出现象。何以能够断定现代社会是一个追求自由的社会呢?一方面,我们可以从现代社会陈述政治理想的诸流派,对于自由所存的共同期望上得到证明。自由主义、保守主义与激进主义,对于自由都怀抱着几乎同样的高昂热情,都认为自己所属的思想流派提供了通向自由的、最为可靠的理想之路。这与古典希腊社会以对于美德的追寻、古典中国以对于伦理的勾画来实现理想社会的理路,大异其趣。另一方面,则可以从实践着的、或者曾经实践的各种政治制度形式的政治申明上可以看出。建立在现代性主流论说基础上的自由主义的自由民主宪政的政治制度,从来就将自己的政治期望直接搭挂在社会——政治自由上面。而极权主义的政治实践,在政治声称上,也从来没有直接表露过横暴的极权理念,而是借助于自由的名义来做政治申明。再一方面,也可以从现代政治实践的后果及其评价上的差异聚焦点上分析。当着上个世纪末期,发生了苏联、东欧事件之后,支持现代性主流论说的人士,出来欣然地宣布历史的终结,强调现代性主流论说的政治推行的全面胜利。而出于对左翼的、批判的现代性方案的辩护情怀,一些人对于现代性的主流方案痛加贬斥,认定批判的现代性方案才具有更为远大的历史前途。但是,不管二者的分歧如何,轴心依然是自由问题。如果我们不急于判定谁更为有效地兑现了政治经济自由的承诺,而只是观察现代社会的政治经济聚焦点的话,我们已经可以断言,

围绕自由而延伸出的诸种现代政治哲学主张,构成了现代社会政治论说与政治实践的主调。

又何以断定极权专制的出现仅仅只是现代社会的歧出现象呢?理由有三。其一,由于自由问题已经成为20世纪的现代性论说的轴心,因此,判断谁更为有效地兑现了它的自由承诺,就成为评断其是主流还是歧出的根据。显然,20世纪的一切极权专制政治实践形式,尽管在政治意念上力图提供给人们以自由,但是,最后都通向了奴役。只有自由民主宪政的政治实践形式,基本保障了公民的人格尊严与行动自由。自由民主宪政也具有令人不满的地方。然而它已经成为公认的“最不坏的政治”。它避免了以追求最好的政治、享受美好的生活,反而堕入最坏的政治泥潭的危险。自由民主宪政之作为主流,极权专制之作为歧出,就此可以得到起码的认证。其二,就极权专制政治实践形式的存在理由与付诸实行的暂时性来讲,它在政治观念上获得的认同广度与深度都是有限的;它在政治实行的可能空间上也是局促的。极权专制在20世纪的存在,本身依托于自由论说,就已经显示出它根性上欠缺的理论自信。而且,它带给危机中的人们那种短暂的激昂和兴奋,也因为它的歇斯底里而难以维系长久。至于在运行中的极权政治,由于输出革命、抑或改良人种的狂妄欲求,必然遭到毁灭性的打击,而难以长期支撑。极权政治短则十余年,长则数十年,还是免不了灭亡的命运。相比于主流现代性伦理支持的现代政治实践主流,存在的数百年的时间来讲,它的暂时性不言而喻。其三,从极权与自由民主宪政各自实践的比较政治学分析来看,极权的理论逻辑,一定要依附于自由民主的理论逻辑。而自由民主的理论逻辑,则必定要在反对极权的基点上加以申述。二者确实具有一种伦理言述上比较地存在的依赖关系。他们是现代性的孪生子。但是,极权伸张的最高统治者的独断权力,始终是无法在它声称兑现的、美好生活的框架内,得到自圆其说的论证。伦理言述的极端美好与实践状态的极端丑恶,极其突兀地呈现在人们的面前。作为现代性政治—伦理孪生子的另一方,自由主义的现代性政治—伦理,确实不能完全彻底地避免自己被极权政治所一时取代。但是,它之战胜极权、独裁声称带给人们美好生活、而堕落为践踏人们的日常正常生活的虚幻,则是毋庸置疑的。它就是以真实性为自己的政治—伦理正当性奠基的。

以主流现代性政治—伦理为基础的现代自由社会,乃是一种理论言说与社会实践内在相吻合的社会形式。现代性伦理与现代自由社会的吻合,从现代性政治—伦理言述的一端来讲,这种吻合,体现为它适应大型复杂社会的伦理需求的一致性上面。而从自由社会的一端来看,这种吻合则体现为它对于现代性政治——言述对于“现代”社会运行方式的正当性与合法性论证的依赖上面。

这种适应状态从三个方面表现出来。一方面,现代性政治—伦理主流言述与现代性政治—伦理实践主流,在政治—伦理的精神观念、制度理念与日常社会方式上处于整体的和谐状态。这种和谐,既从现代社会整体上需要一种像自由民主宪政的现代性政治—伦理言述这样的完备性理论的支持上看出。也可以从自由民主宪政的主流现代性论说,需要在现代社会的整体运行上获得证明上看出。二者的和谐关系,不是人为的,而是社会运动自然地凸显出来的。此外的一切政治—伦理言述,与现代社会,都不具有这种整体上的和谐关系。不论它是源自神学的,还是传统的,抑或是建构理性的。它们都没有办法与现代社会的理论需求处于这种和谐的关系格局之中。这是从现代社会的存在的“静态”上讲的。

另一方面,现代性政治—伦理主流言述与现代性政治—伦理实践主流,处于一种良性的互动关系之中。现代社会一直处于变迁之中。现代性的政治—伦理言述也处于一种调整之中。两种变化,表面上看,似乎没有直接的关系。但是稍微分析一下,两者变化的相关性是不言而喻的。从现代社会变化的现象上看,现代社会运行的“自生自发”状态,沿着“自生自发”的法治秩序在扩展自己,完善自己。从现代社会的政治—伦理言述的演变上说,现代性政治—伦理的主流言述已经经过古典的、功利的、正义的三种言说演进进程。从17世纪,到19世纪,再到20世纪,现代性主流言说的主题,也发生了重大的转移。仅仅从后者看问题,确实促使人们形成一种现代性的言说引导现代性实践的印象。但是,后者的延伸与演变,实际上是对于前者,即现代社会自身变迁的一系列理论回应而已。以人权为底线,现代性的主流政治言说,将自己的理论活力直接深植于现代社会的变迁过程之中,并且以此为自已理论合理性的源泉。进而以这种从社会的变迁的源头活水中汲取理论资源,来

对于现代社会的健全化运作,提供理论支持。以(自由)权利为底线,现代性的主流伦理言述,将自己的合理性深深扎根在人类天性的自由土壤之中,而对于一切伤害人类天性自由的理念与制度加以拒斥,从而对于健全的人类思想提供丰厚的精神资源。这是从现代社会存在的动态上来看的。

再一方面,现代性政治—伦理言述主流与现代性政治—伦理实践主流处于一种合乎大型复杂社会需求的格局之中。现代性政治—伦理实践方式,不是一种由某些个体的天才追问凸显出来的。而是由现代社会的自身演变逐渐显示的。而对于这一逐渐显示出来的现代政治—伦理实践方式,予以自觉的理论总结和提升的现代性主流论说,则是一批一批的思想家,对于现代性政治—伦理实践的实践归纳与健全筹划的致思,获得的智性回报。从现代社会之走上自由民主宪政的政治道路,和走上自由民主宪政的政治—伦理言述之路来看,它是现代社会必然的走势所致。谁能够在现代主流的政治—伦理实践之外,提供一个更为优越的社会政治—伦理实践方案?处于提供美好生活答案的亢奋中的思想家与政治家,都曾经试图提供这样的方案,但是无一例外地归于失败。尽管这种冲动在现代性的未来实践中,依然会使得这样的思想家与政治家们亢奋。然而,结局不会有什么差异,这是从现代社会存在的理性自觉性上说的。

现代性主流的理论言说与现代性主流的实践方式之间所体现出的这三重适应关系,已经为数百年来的现代社会运动史所证明。

由自由民主宪政的主流现代性论说奠立的自由社会的精神基础、制度架构与生活方式,使得它与“自由社会”处于一种理论言述与实践形态的恰切状态之中。这进一步使得现代性政治—伦理言述的结构特征,因于“自由社会”的结构特征,而显示出它之不同于古典社会的伦理言述的结构特征。这种差异,当然体现在方方面面。但从总体上来看,现代性伦理的结构特征,则可以从“二元紧张”的对局观加以认知。古典德性伦理言述则可以看作是弥合这种对局的一种智性努力的结果。

这种对局,在整体上表现为一种理性的、结构性的紧张关系。也即是说这种关系,不是作为“自然历史过程”的社会历史关系,而是为了阐释各社会要素各自作用于社会运动的“现代”时期的一种理性结构结

果。它引导的是不同于“自然历史过程”的自然性社会关系的、“扩展的”社会历史关系。<sup>①</sup>它是西方社会自文艺复兴以来的社会历史与人类活动理性选择的结果。

这种对局关系的具体体现,则投射于现代性致思的各个主要方面。首先体现为神与人的二元划分。这种二元对局,是自由民主宪政的现代性政治—伦理言述的对局观的基点。因为这种对局显示的紧张,构成为现代性政治—伦理主流言述的智性出发点。神与人的对局观,本来不是现代社会理论建构的产物。从《圣经·旧约》中表述的思想一直延续下来,主导西方思想的都是一种神与人的紧张论说。但是,在特定的现代性政治—伦理言说中,神与人的紧张关系则具有一种理性建构的需要。因为,将神限定在一个可能高于人、而又提供给人活动以终极规则的范围,是为现代性论说中基点性的契约论开辟地盘的一个条件。而且,对于一个建立在现代性政治—伦理言述基础上的“人间社会”来讲,像康德那样将神审慎地安顿在彼岸世界,而放心地筹划此岸世界的人间事务,乃是一个像基督教思想家将神之城与人之城比较而立的富有效用的思路。因为政治—伦理的理想构想与可行操作思路总是具有区别的。但是,理想不可少,而现实操作也得进行。因此,他们的共存性,就在划分地盘的情形下得到解决:理想是现实的依据,现实的最后正当与否有理想来裁决。但是现实自身的合法性则是一个现实筹划的问题。神与人都具有自己的存在理由。

其次,体现为个人与群体、私域与公域的划分。这种对局显示的紧张,对于自由民主宪政的政治—伦理言述来讲,具有一种紧要性。因为,在神与人划界而立的前提条件下,人如何筹划涉及到正当生活的诸种问题,就关系到人自己的作为类的生存能否适当的大问题。从前述现代大型复杂社会的社会状态来看,人类对于涉及自己适当生活的政治—伦理问题的筹划,是不能沿循古典的小型简单社会的既有方式了。在“人是天生的政治动物”的情形下面,人们可以不用划分个人与群体、私

---

<sup>①</sup> 哈耶克关于自生自发秩序与扩展秩序的论述,较好地处理了这种现代性视角看现代性言述的方法论问题。参见哈耶克:《致命的自负——社会主义的谬误》,尤其是补论A,中国社会科学出版社2000年版。

域与公域,而可以在他所降生的政治共同体中,获得满足个体与共同体共同的理想与意欲的条件——尽管反思的、追问美好生活的哲人生活方式与政治共同体的主流生活方式之间,仍然会存在冲突。但是,现代大型复杂社会,不可能这样安排人们的生活了。一方面,是因为现代政治共同体有一个“形成”的过程,它不是以自然的地域和民族共同体为单位的了。于是就需要对于成为政治共同体成员的状态、条件、甚至资格问题加以检点。共同体对其成员的关系就有一个政治上的“群体”与“个体”的划分了。而且,从“意欲过什么样的生活”意义上讲的伦理共同体,和“意欲认同什么样的制度”意义上讲的政治共同体,两者都涉及关乎共同体成员的个人生活之外的、更为紧要的共同体生活规则的制定问题。假如将每个成员的私人问题,仍然像古典社会那样纳入共同体的议事范围,则涉及成员的个别的个人事务,乃是一个既漫无边际、又数量无限,以至于无法处理的琐碎事情。因此,现代政治—伦理共同体只能将这类私人事务的处理,限定在一个法律准则之下,而不予以具体的组织化干预。共同体对于政治—伦理问题的关注力,主要放在关系到共同体成员的共同事务上面。私人生活与公共生活、私人规则与公共规则、私人道德与公共道德,由此在各自据以成为其类型的意义上一分为二。

公共领域与私人领域划分所带来的伦理格局,就此成为现代性伦理的基本格局,也因此而与古典的德性伦理区别开来。这种道德体系的理念定位,是将关系到个人的共同社会—伦理关系的处理规则,从以往融会在—起的个人伦理道德省思,即共同体伦理道德省思的胶着状态中,将纯粹处理共同体成员个人之间伦理关系的规则拨开,将关系到共同体成员的共同关系的规则拨出。它不对个人的伦理道德省思的能力、所达到的境界问题予以太多关注。而注重底线上的、足以约束共同体所有成员对于共同体“公共”价值准则、“公共”利益分配方式的伦理建构。因此,就是家庭关系这种好像是私人性的关系结构,也因为家庭关系的某些方面事务(如家庭成员处理关系的自愿原则等等)的处理,关系到共同体的维系问题,其伦理准则,也被纳入到公共领域来考虑。这样,除开合法持有的私有财产、“爱与友谊”一类出自资源的私人关系的维系,还依赖于古典的伦理准则之外,“公共的”似乎已经成为人类处理共同

体政治—伦理事务的天然课题、固定领域。就是对于私人财产,也在关乎共同体利益的视角上,发生了公共的关注。<sup>①</sup>在这里,古典德性伦理极度关注的个人德性的自省与悉心培养,以及对于习见的共同体成员普遍尊崇的生活原则的反思性立场,已经不成其为伦理道德致思的轴心问题了。道德教育不是针对个体的、因而是一对一的启发式的。与这种传统的道德教育模式相反,道德教育是针对共同体所有成员的、因而是制度化约束式的。伦理道德的他律相对于伦理道德的自律,已经占有同样重要的位置。德性伦理具有的那种非政治性质,即伦理主体的个人对于做人的伦理道德原则的自我把持,以及他所秉持的美好生活的个人信念,也因为落实到共同体成员会因为这类自我把持方式与强烈信念,会由于政治权威人物的倡导而严重地影响其成员的生活状态,而日益变得来公共化了。制度伦理的分量越来越比个体的伦理觉悟重要了。像苏格拉底那样安然地寻思哲人个体化的“美好生活”的答案,在现代大型复杂社会中,已经越来越困难了。因为,哲人在书斋里冥思苦想出来的观念,可能导致一场社会革命。<sup>②</sup>而无法像苏格拉底那样保持其书斋观念、独自实践的个人化态势,并在可以安然“终老”的情形下维持其精神信念与生活方式不变。

从与古典德性伦理比较的视角讲,公共道德与私人伦理的划分,实际上也就是陌生人道德与熟人道德的划分。面对陌生人的道德困境,曾经为难过德性伦理原则的申述者。所以苏格拉底也好,亚里士多德也好,只能申述个体对于美德的知识性追求。而孟子只能将良心内化。王阳明也只能将熟人道德外推到陌生人身上时表现出的“漠然”,视为“理之当然”。这当然不是古典德性伦理的缺陷。因为在熟人社会里,共同体的成员是不需要用太多的精力去考虑与共同体无关者的关系的。但是,在现代大型复杂社会里,普遍的交往使得陌生人随时随地会进入我们的生活范围里来。简单的熟人道德,已经不能解决一拨接一拨地进入到熟人圈子的陌生人的道德约束问题。因此,忽略是否是熟人的问题,

<sup>①</sup> 参见汉娜·阿伦特:《人类境况》第二章“公域与私域”,竺乾威中译本,上海人民出版社1999年版。尽管阿伦特对于公域与私域的分析在关注点上与本文不同,但是就其对于公域与私域的界定的基本原则来讲,是可以借鉴的。

<sup>②</sup> 参见I.伯林:《两种自由概念》,《公共论丛》第一辑,北京三联书店1995年版。

将普适的公共生活伦理准则申述出来,才足以调节人们的伦理生活。凡属于私人领域的问题,还是留给私人去省思。凡属于公共的问题,就得交给公共机构,秉行公共原则去处理<sup>①</sup>。相应的,重视启发的古典德性伦理所支持的自我伦理教育,与重视约束的、现代的、公民的公共道德教育,也就划分出古典之为古典、现代之为现代的界限。

再次,则体现于高尚与平庸的对局。这是一种体现自由社会伦理态势的紧张关系。自由社会是一个看上去平庸的社会。因为它着意于社会成员对于公共(政治、法律、伦理、道德、习俗)规则的遵守,而不看重社会成员各具个性的理想追求。它不是从个别优异人士的伦理吁求和个别优异人士可以达到的高妙境界入手,而是从可以制度化的伦理要求与制度化的伦理定位着眼。这里,确实就有一个底线伦理与高尚道德的划分问题。<sup>②</sup> 底线伦理是现代性政治—伦理言述着重于大型复杂的社会—政治—伦理共同体的社会正义问题,所要求的起码规则的体现。它落实于社会公共生活正当化的最低保障条件上。高尚道德则是留意于个人所能够达到的道德境界,它具有无可置疑的“好的”、“应当的”、“值得的”特点。只是前者的社会性、与后者的个人性的不同针对,形成鲜明的对照。没有看似平庸的社会正义的保障,就没有个体对于高尚东西追求的任何可能空间。没有社会正义对于人性与人格尊严的可靠保证,就没有哲人对于美好生活追问的思想回旋余地。当初,苏格拉底只能出现在民主的雅典,而不是出现在专制的克里特。今天,苏格拉底式的哲人也只能出现在自由民主宪政的社会,而不可能出现在反自由民主宪政的社会里。高尚只有在平庸有了保障的前提条件下,才得以追求和显示。这倒是德性伦理与现代性伦理具有某种社会背景的共同性的地方。

复次,体现为国家与社会、市场与政府、权利与权力、理性与非理性、科学与宗教、普遍与特殊、进步与倒退等等的二元划分上面。这是现代性伦理显示其运作状态的紧张关系结构。这类紧张,既是现代性伦理据

<sup>①</sup> 参见任剑涛:《道德视域的扩展:从私德主导到公德优先》,载《天津社会科学》1996年第6期。

<sup>②</sup> 近期国内伦理学界有论者伸述底线伦理原则的,如何怀宏。他的观点可以参见所著文集《底线伦理》,辽宁人民出版社1998年版。何怀宏将良心定位在“社会定向而非自我定向”,“目标是正直而非圣洁”,就已经可以看出现代性伦理的言述理路。



以出现,并且深刻而广泛地作用于现代社会的深厚根据,也是现代性伦理之得以在广度与深度上超过以往任何伦理言述地影响社会进程的原因。没有运作中的这种紧张关系,则对局中的任何一个方面“吃掉”另外一个方面,就会出现普遍的紊乱:就国家与社会来讲,要么流于全能国家,要么流于无序社会。就社会管理来讲,要么是无政府的,要么就是专制极权的。就人际关系来讲,要么是权力支配的,要么就是权利没有节制的。从总体上讲,只有自由民主宪政社会筹划的政治—伦理格局,才足以提供基本的公共安全、社会秩序与伦理规则。并且在保持价值中立的政府定位下面,提供给人们理性有序生活,且有望探索什么是美好生活答案的诸条件。舍此,别无追问美好生活答案的途径。

### 三、美好生活如何可能

从现代性政治—伦理主流言述的社会格局与基本理路来看,它确实没有任何直接将美好生活的答案提供给人们的企图。它以自由民主宪政为基本的言说支点。以个人主义为基本的道德支撑点。<sup>①</sup>以个人权利、法治秩序与社会正义为社会政治生活的基本目标。<sup>②</sup>中间绝对没有告诉人们什么是“美好的”、甚至是“唯一的美好的”意味。而且,主流的现代性政治—伦理言述认定,由于现代大型复杂社会的构成越来越繁复,构成政治共同体成员的族群成分也越来越细分,而且个人的意趣发生着重大的、越来越具有个性特征的分解,因此,任何一种政治—伦理论说试图直接告诉人民什么是美好生活的答案的企图,都是危险的。在这个意义上讲,除了维护相对于各个文化传统与观念背景而存在和显示出的差异性的个人自由的绝对价值之外,一切政治—伦理言述都仅仅具

<sup>①</sup> 对此,可以参见李强对于个人主义的伦理的、认识论的、经济的以及政治的诸方面含义的清理。见李强著:《自由主义》第四章,中国社会科学出版社1998年版。

<sup>②</sup> 参见何怀宏等译:《无政府、国家与乌托邦·前言》,中国社会科学出版社1991年版。

有相对价值的立场本身,必须是绝对的。<sup>①</sup>这并没有论者认为的悖反或荒诞之处。

这种在现代西方社会中形成的社会—伦理格局,由于是在承诺人类欠缺的前提下做出的论说,而不是在期望人类完美的前提条件下进行的申述,因此,导致了寻求完美的价值与制度的人士们的普遍不满——来自左右两方的批判与拒斥,便证明了这一点。

这类批判与拒斥,中心是指责自由民主宪政的主流现代性政治—伦理言述的“道德亏欠”。即自由民主宪政论说与自由民主宪政制度缺乏道德资源和道德支持。

右派的指责来自两个著名人物——当代保守主义大师斯特劳斯,以及纳粹思想之父施密特的批判。左派的批判则来自一批社群(共同体)主义者——其中有麦金太尔的溯源、泰勒的追原、桑德尔的指责<sup>②</sup>。他们对于现代性伦理言述,形成了来自两个方向的“挑战”:一是回归神性伦理的思想意向,二是回归古典德性伦理的思想意向。

就前者来讲,斯特劳斯批评自由主义的主流现代性政治—伦理言述,没有能力提供给人们把握绝对善的指南。在实践上讲,它因为蔑视某种绝对的价值而需要向出现纳粹这样的政治悲剧负责。在理论逻辑上,是由于它心存掩盖人类不同社会理想之间不可调和的冲突的企图而难以自圆其说。显然,就两者的关系而言,对于前者的证成,依靠对于后者的坐实。斯特劳斯为此指责主流的现代性政治—伦理言述对于多元主义的论证,其实陷入了一个对于价值相对善的绝对信赖的误区。其实,对于绝对善的“自然化的”、哲人式的追问,才能超越近代以来的主义类哲人的追问,凸显出善的反思性质:前者摆脱了后者的狂热,具有

---

① 对于这一点,保守人士认为是滑稽的。他们将其简化为“相对的就是绝对的”,以凸显其“荒谬”。其实,就他们的逻辑来讲,强调反思的生活乃具有绝对价值的生活方式本身,不也陷入了“某个人的美好生活”与“大家的美好生活”割裂而难以衔接的矛盾之中。倘若他们不能解决这个问题,则还是只能回到自由民主宪政提供的、正义基础之上的、各个个体自由追问什么是美好生活的答案的路数上来了?

② 关于斯特劳斯、施密特的观点述评,系参见前引诸文献的结果。而对于社群主义者观点的述评,则主要参见俞可平的《社群主义》,中国社会科学出版社1999年版。以及已经出版的一系列中文的社群主义著作的翻译本,如麦金太尔的《追寻美德》(中国社会科学出版社版),桑德尔的《自由主义与正义的局限》(南京译林出版社版),以及泰勒的《承认的政治》(载于汪晖等编《文化与公共性》,三联书店版)、《现代性之隐忧》(程炼中译本,中央编译出版社版)等等。

一种对于政治问题的温和期望特质。他们申述一种“自然正确”的自然权利观。这是一种犹如雅典哲人苏格拉底凸显的那种不同于神启却具有神性、不同于民意却必然正确的东西。它对于现代性政治中的公民道德抱有一种不予信任的态度,而强调“自然的”好人、坏人之分。他们将“无畏与温顺”结合起来,使得哲人为之献身的哲学,则是“彻头彻尾的私人性的、超政治的、超社会的”。就此而言,自由才成为哲学的生存条件,而哲人才足以指示以善恶知识为前提的美好生活的道路。

施密特对于自由主义的批判则不是像斯特劳斯那样的价值论的,而是政治论的。它认为自由主义的政治中立化无法保障国家的政治统一,国家不足以反对国家的敌人。他认为自由民主的政体非驴非马。它使得国家成为社会性的自我组织,而不是具有自主权威的政治的秩序权力。因此,面对这种国家理念的道德亏空,需要建立起一种“形而上的秩序”。因为施密特把自由主义对于人性的强调归结于希特勒出现的原因。所谓自由主义的绝对人性观便通向了非人性的恐怖的道路。他为此强调要以正当性对抗合法性,要为政治提供神学的基石。从而使得在自由民主情景中为政治所缺乏的力量感,可以在既维护公民社会、又承认主权国家的政治专政必要的条件下,超越以往“政治幼稚的”自由主义,建立起“政治成熟的”自由主义。

与右派的批判不同的是,左派对于现代性政治—伦理主流言述的批判主要集中在这一言述的“正当优先于好”的观点上面。他们基本一致地认为自由主义乃是一种基于原子主义的个人主义的论说,而个人未尝能够离开他之作为一个共同体成员的社会文化、历史传统等背景条件而生活。共同体的价值观念,对于共同体的成员具有一种天然的规定性。“好的”不是共同体成员某个人的好,而是共同体成员众所认同的“共同的好”。他们力图恢复西方近代以来割裂了的“正当”与“好的”一致性关系。这种恢复,在个人与社群、权利与公益的主题上展开。就前者而言,社群主义者大都认为,像罗尔斯那样从“原初状态”、“无知之幕”的切入视角去论证正义原则,颠倒了个人与社群的关系。自我,事实上是不能像罗尔斯认为的那样优先于其价值和目的的。这些价值和目的先于个人,并规定某个人之所以为某个人。自主的个体是像家庭、部落与邻里这样的社群铸造出来的,而且是历史的产物。社群、文化与种族成

为对于个体而言极端重要的自我认同的源头。人的本质特点正是其社群性而非个体性。社群构成个体尊严、团结友爱与亲近等伦理观念、利益分配、统一关系的基础。因此对于社群成员来讲,社群本身对于他们而言就是善。在他们所属的社群(共同体),不仅提供给他们以自由主义所强调的自由、公正、平等的“正义”的生活,而且提供给他们美好生活的范式。故而,再就后一个方面来讲,社群(共同体)主义者强调,自由主义的权利哲学需要予以反省。由于善对于正义具有一种优先性。因此,以满足个人利益为基本取向的权利政治学,应当让位给以满足公共利益为价值取向的公益政治学。而且即使是自由主义强调的权利,也应当将其忽略的法律权利、积极权利与集体权利突出出来。相对于自由主义将正义视为首要之善来讲,他们指出自由主义忽视了道德品格与个人美德对于人类社会的意义。与其权利优先,则不如美德挂帅。作为实现人的内在价值、与实践接通、且使得人成为一个整体的美德,成为人之为人的根本理由。这不仅使得人可以避免在遭受惩罚的心理畏惧的前提下变成为道德的那种尴尬,而且使得人内在地、主动地践履伦理道德规则。进而将个人利益与公共利益有效地结合起来。当这种善的或好的实践哲学透入到最大、最重要的社群——国家层面时,则爱国主义就成为国家共同体成员优先的美德。就此而言,国家对于国家这一既是政治的、又是文化的共同体的成员而言,就绝对不是中立的政治实体,而是鼓励更好的生活、积极参与政治、克尽公民美德的动力与实体。

显然,对于自由主义的主流现代性政治—伦理言述的左右两翼的批判,各自具有其批判的局部理由。但是,就这种批判的有效性来讲,我们姑且不说由于他们没有能够提供替代性的社会政治治理方案,而缺乏在今天的社会条件下进行实践或操作的可能性这一致命缺陷,就是将眼光聚焦于他们对于自由主义进行批判的基本理据上来看,他们的批判也是有其乏力之处的。

首先,看看他们对现代性伦理学存在的所谓的“道德亏欠”的共同指责。他们所认定的主流的现代性伦理言述没有一种绝对意义上的道德价值主张,究竟是一个真问题,还是一个假问题本身,就是值得质疑的。因为现代性伦理学,尤其是自由主义提供的主流现代性伦理言述本身,是绝对有一种不能僭越的道德价值天堑的。这就是基于个人自由的

“道德”要求。对于自由主义的这种绝对道德要求,仅仅是从其政治制度的安排原则上——即相对主义的多元文化价值观去反驳,乃是一种以方法反驳“实体”的进路,机智而不见得可以驳倒。因为具体的论证方法是可以围绕论证的实体转换的。前者(论证方法)是可以转移的,后者(论证实体)是不可变换的。在这一点上来讲,所谓以相对主义的多元价值主张论证这种主张的绝对性,未必就是什么致命的理论弱点。因为,现代哲学社会科学方法论提示我们,凡是关于人类社会组织方式的价值认证,因为无法从一个真实的原初历史之点出发,一切认证在最后都具有一种价值的断定倾向。只是这种论断在意图上、方式上、保障条件上、社会后果上会发生歧异而已。主流的、自由主义的现代性政治—伦理言述,就前者的价值认定而言,具有一种一元的倾向。就后者的价值论证方式而言,则具有一种多元主义的立场。这两者是可以统一的。因为二者指向是不同的,也不在一个层面。仅仅依据于自由主义者力图避免由国家直接提供善的或好的生活的答案这一立场,就断定自由主义者“道德亏欠”,其实,这正是激进主义的左派批评家与保守主义的右派批评家身上表现出来的一种武断。

其次,话分两头。分析一下右派对于现代性主流的政治—伦理言述的批判,所存在的一些必须予以质疑的地方。一方面,他们对自由主义的现代性伦理论说的质疑,预设了一种历史性的文化价值偏好。虽然说像施密特、斯特劳斯对于现代性伦理言述的深刻质疑,确实具有某种普遍的意义在。但是,当我们判断这种质疑具有的深刻性时,却必须从两个视角上加以批判的检视:一是这种批判具有的“政治”上的论证的理论可靠性、与“政治”实践上的可行性问题。这是通行的“常识”化思路。假如我们都能够像苏格拉底那样生活的话,反省的价值如何凸显?自由民主社会的大众与古典社会的大众,究竟是依赖于精英的价值思考,还是“他们自己”从事这种思考?如果是后者,那么苏格拉底的意义就无法凸显,假设可以显现某种作用,所谓“哲人与大众的政治冲突”就没有了空间。因此,二人的思路,还是只有在自由民主宪政的条件下,才能显示其论说的价值来。所谓“自然的正确”、自然的哲人对于美好生活的实践,其实在构成上,与自由主义从人的天赋自由出发申述的“生命、财产、自由”,以及后来者对于社会正义的诉求,没有本质性的差异。如

果说有差异的话,那就是他们对于这种价值诉求的论证进路有相当的不同。他们之间存在的冲突,绝对不意味着精英与大众的政治冲突的翻版,只是精英与精英之间的政治价值主张的冲突。就此而言,当年伯林与斯特劳斯对于政治哲学光复地盘的保守主义与自由主义的不同申述进路,并没有像斯特劳斯认为的、如伯林所说的那样,就必然地掩盖了“何谓政治”这一问题的真相。

另一方面,我们在承认施密特、斯特劳斯论说的深刻性的同时,我们还得质疑这种深刻究竟是个人的价值偏好所致,还是一种大彻大悟了普遍意义上的真正的“政治”蕴涵而有的深刻?假如我们毫无疑问地先行认同了施密特的政治定义,又毫无疑问地先行地认同了斯特劳斯的“政治冲突”的定义,而且轻易地将世俗的价值绝对性让渡给了神学的价值绝对性,我们就会毫无疑问地认同二人的观点。从表面上看,对于“政治”事务来讲,神与人的约定、人与人的约定,确实具有重大的差异。但是,现代性伦理言述中对于人与人的约定所具有的神圣背景,则是尽人皆知的。如果要请神直接出面,那么在历史上神至少没有给人直接提供什么具有现实性的、“美好”的制度——即使我们预先承认最为努力地为我们提供这种“美好的生活”答案的“中世纪”并不是什么黑暗的世纪。假如我们出于对德国思想家关于政治论说的偏好,来作为赞赏他们对于自由主义的批判的话,我们似乎也可以说,在现代公共的政治事务上,越是玄思,离真实的、当下的政治生活就越远。越是希图理想的政治形式,就越是偏离“政治”的“常识”理解。如果说,施密特和斯特劳斯的“政治”理解特别切中作为后起的现代国家,因而对于处在“现代”转型的紊乱中的魏玛德国自由民主宪政的失败实践的问题诊断颇有效用的话,它对于原发内生的现代国家如英美自由民主宪政的成功实践所残留的问题的有效性,其实是很弱的。德国思想家的政治言说思路,是可以锻炼智力的,却不是可以现实地实践的。不要忘了德国人在“现代”背景下处理政治事务的无能:不是沿着当下的“政治”常识思考政治问题,而是沿着理想的政治轨迹勾画政治蓝图。这使得德国人总是处在一种现代的茫然失措状态——魏玛时期茫然于理想的宪法(这使得施密特后来总要质疑这种宪法指导下的宪政的切实可靠性),后来则是茫然于比英美自由民主宪政更好的政治是什么的问题(这是斯特劳斯总结魏玛教训的

动力)。以一种“神学对政治的轻蔑”来审视英美与德国的不同政治论说,并且予以褒贬,是不尽合理的:这样既不可能提供给现代政治以具有绝对价值支持的神性基础,也不可能提供给解决代政治实践成败结点的思想方向和行动方案。从而落到一个自囿于极右的精英主义政治思维和自外于恰切理解现代政治的圈子之外的尴尬境地,且不自知。

话头的另一端,则需要简单地分析一下左派对于自由主义者的现代性主流言述的批判。社群主义对于自由主义、尤其是罗尔斯版本的自由主义的批判,既在思想陈述上存在矛盾之处,也在方法上存在有盲点。他们将自由主义对于自己价值立场的理论论证具体方式选择上的逻辑化进路,硬生生地要拉到历史的进路上进行检验。假如要进行这种检验的话,就应当从洛克、亚当·斯密出发,而不能中断自由主义的演进思路,从罗尔斯出发。要对经验的政治—伦理实践提供先验的逻辑论证,这是自由主义的实践政治哲学的思维逻辑所注定的。如果对于这种思路要进行有效的批判,就应当从同样的思路切入问题。而不是掉转头来从历史出发。直率地讲,以经验性的历史检验批判先验性的理论陈述,既是一种错位的批判,也是思想贫乏的表现。而且,社群主义者自己也仅仅将自己的论说正当性依托于当下的个体与群体的关系状态上。他们也没有能够对于社群如何可以是正当的、因而对于社群成员足以提供美好的生活范式的理由予以充分的论证:当社群是一个“抽象的集体”怎么办?它如何可以为它的成员提供善的观念与实践准则的源头活水?他们对于“社群”的道义正当性的未经批评的认证,也使得他们省觉不到这一预设其实难于成立的内在危机。从方法论上讲,他们在这一基点上对自由主义的个人优先的预设的批判,反过来说是对他们自己的批判,一样成立。

于是,从总体上讲,右派对自由主义的批判不仅会落于他们指责的政治浪漫主义泥潭,而且还会落于以自己的独特的后起现代的、独特的不愉快经历,一般地解说现代性困境的境地。这样,其普遍有效性自然就大打折扣了。所以,施密特与斯特劳斯都无法走出魏玛而看到更为宽广意义上的自由民主宪政的理论与实践的相当强烈的自足性。同时也无法看到自生自发的原生性自由民主宪政所没有的那种思想与实践的高度紧张感、与他们所处的魏玛德国后起而乏力的自由民主宪政对于其

传统而言的高度紧张关系的差异。前者对于政治的紧张感的绝对强调,是他死陷于个人经验的表现。后者对于自然哲人的看重,是他死陷于个人理想的外露。前者无法解决自由民主宪政的特殊性与普适性的关系问题。后者无法解决自由民主宪政的可行性与理想性的关系问题。至于左派的批评,则由于发生了理论与历史的错位,既无法在现代性的范畴内对于自由主义进行有效的检讨和替代,也无法在现代性之外(像斯特劳斯那样)提出一个足以消解现代性论说与实践中的紧张的新方案。<sup>①</sup>它还是围绕着自由主义的问题性而打圈。换言之,对自由主义进行左翼的批判也好,右翼的批判也好,都还没有对自由主义的现代性论说产生真正的颠覆性作用。他们并没有如其允诺的那样提供一个具有绝对价值保障的、公设的、普适的美好生活的答案。

#### 四、谁更优胜

具有神性的古典德性伦理的重建,与具有人性的古典德性伦理的再造,相比较于自由主义的现代性政治—伦理言述而言,都尚未具备取而代之的理论力度与实践效用。而在人们给予前两者高度的期许的情况下,就有必要问一问,究竟是谁更能够满足“美好生活”的诸种条件要求,而从理论建构上讲,也就是一个谁在“什么是美好生活”的问题面前显得更为优胜的问题。

无疑,仅仅从事实层面看问题的话,答案是显而易见的。主流的现代性政治—伦理言述的出现与演变,是与现代性实践相伴随的。现代性政治—伦理言述及其在“现代”实践中取得的文化霸权,凸显的现代性伦理与现代社会相互适应的关系,以及所有以批判现代性政治—伦理言述而建立起来的追怀德性伦理、追问“何谓美好生活”答案的论说,都是依附于主流的现代性政治—伦理言述上面的。现代性政治—伦理言述与实践,尽管拒绝直接提供“什么是美好生活”的答案,但是,它以自己对于“何谓美好生活”问题的致思,所提供的保证条件,以及对于逼近美好生活所提供的诸实践条件,显示了它对于追问美好生活答案的独特

<sup>①</sup> 对此,前引刘小枫论评施密特文有敏锐的断定。



价值。

但是,毕竟现代性政治—伦理的主流言述没有提供美好生活的答案,而且还以鲜明的姿态拒绝这种显然是危险的尝试。于是,关于何谓美好生活的答案的致思,似乎就成为自由主义的批评者的思想专利:或则为向往完美的自由民主宪政的思想家们所申述(如施密特)、或则为希冀古典哲人反省式生活的思想家所主张(如斯特劳斯)、或则是由欣赏人的先天群性特征的思想家们所言说(如社群主义者)。在他们质疑自由主义所提供的权利、法治与正义的公共生活规则对于共同体成员生活的快乐与幸福、也即是对于美好生活所具有的价值后面,我们似乎也有必要看看他们提供的何谓美好生活的答案,或致思方式的理据充足与否的问题。

这使得我们进一步产生了对于美好生活的底线条件与上限情形加以严格区分的要求。因为对于这一区分的求解,可以期望得到一个美好生活作为一个私人问题与作为一个“公共”问题的不同解答。作为一个公共问题,何谓美好生活问题的答案,着眼点不在直接可以回答之列,而在满足共同体成员追求美好生活答案的诸种社会政治条件的问题上面。这是一个转出的问题。之所以说这是一个转出的问题,是因为我们并没有直接回答自由民主制度何以没有给出“何谓美好生活”问题。而是将问题转换为哪种制度有利于人们去追问“何谓美好生活”问题的答案。这一转换的理由是,我们从历史的经验已经得知,没有任何一种政体曾经直接地向人们给出过何谓美好生活的答案。因此,我们在肯定制度不能直接给出何谓美好生活这一问题的答案的基础上,再考虑到人们不可能在完全没有制度安排的情形下生活,我们最多就只能追问这样一个问题:何种制度更有利于人们追问何谓美好生活的答案?这是一个比站在非难自由民主制度未能直接给出何谓美好生活的答案,从而谴责自由民主制度的取向,要显得合理一些的立场。只有在非自由民主的制度安排直接给出了何谓美好生活的答案的前提下,我们才能据以批评甚至否定自由民主制度。进而,也才有理由将自由民主制度与追问何谓美好生活答案的举动对峙起来。否则,我们就还是只有在各种制度的比较优势中,探询何种制度有利于追问美好生活的答案。这样,就不能采取一种以自由民主宪政没有直接提供何谓美好生活问题答案,来否定自

由民主宪政的思想立场。而作为一个私人问题的美好生活的答案问题，则是一个不论政治形态如何，可以由思想者自行寻求解释的问题。

因此，对作为私人问题或作为公共问题的追问何谓美好生活的答案的差异性，必须加以确认。这种差异，可以从三个方面加以认识：

其一，从人生状态上讲，美好生活是人生在世的理想追求。但是，美好生活如何可能的问题，却是一个困扰人的问题。在古典社会里，美好生活或则由代表了美好价值的政治共同体当局提供，或则由致力于哲学沉思的思想家们显示。前者的可靠性显然不够。因为它免除了依靠权力的政治强加。美好的很容易滑向残暴而丑恶的。后者的可信性似乎较强。但是，又不是人人都可以进入的境界。而且由于是思想家个人体会或追问的结果，并不见得能够保证是人人都可以接受的美好。因此，除开个人自由的保障或捍卫是一个可以在政治上和思想上共同得到确认的问题之外，似乎美好的生活只有在公共以外的姿彩各异的个体人生中去追寻。

因此，在现代社会，人们认同这样的基本立场就是有理的：政治共同体当局（政府）是不可能提供给政治共同体成员以美好生活的方案的。因为，在一个多民族组成的国家里面，他们各自具有自己的文化价值传统，他们对于何谓美好生活的理解，奇异性甚大。国家作为一个“必要的恶”，是无法判断不同族群的文化价值传统的好坏的，因此就更不能为她的成员提供统一的“好”的价值支持。

其二，假如按照反自由主义关于美好生活的方案付诸大型复杂社会的政治—伦理实践的话，可能而且可行的方案是什么的问题，对于他们方案的能否成立，具有一种决定其论说能否成立的、重要的检验意义。在历史上已经出现的、而今天又被反自由主义人士用以替代自由主义的社会政治伦理实践方案的政治架构，只有两种：要么是政治与宗教合一的，要么是政治与教化合一的。但是，历史已经证明了，这两种力求提供“美好生活”答案的政治设计是不成功的。在古典时段，它要么流于欧洲中世纪的异端裁判，要么流于古典中国的以教化代替政治。在现代，它要么流于霍梅尼式的伊朗白色革命，要么流于拉登式的政治恐怖。这些政治运作的实际形态与政治人物的努力，都是在捍卫它们（他们）确信的美好生活。就此而言，我们倒是可以模仿他们拒斥自由主义

的现代性政治—伦理言述时的口吻说：追问一种绝对可靠的、理想政治的保障条件本身，就是对于实际政治的不理解。神圣担保对于政治良性运作的可靠性，也仅仅只能是心理意义的，而不是实在意义的。因为，实际进行的政治活动，还只能是人义的，而不是神义的。而德性担保的政治操作方式，也只能保证以“仁人无敌”姿态出现的统治者依靠权力推行的仅仅是他自己认为的美好生活而已。

将左右两派关于这一问题的看法再做一个分切。对于喜欢政治与宗教（准宗教、或宗教性的）合一思路下求解美好社会答案的思想家来讲，还需要追问的是，对于“何谓美好生活”的视点，究竟是个人救赎还是公共意图的问题。无疑，安顿个体信仰问题是一切宗教信仰的轴心问题。但是，宗教对于个体信仰的安顿，必然会走向公共领域。因为上帝对于人类的救赎绝对不是针对少数个体的。当救赎的普遍性问题在救赎的个体身上显现以后，从而将救赎的个体问题演化为救赎的公共问题。这一走势具有某种必然性：从历史的视角看，是如此；从个体信仰安顿的逻辑延伸上看，也是如此。因为，当一个个体认知或觉悟到某种生活堪称美好生活之后，觉悟者对这种美好生活如果不进行“推己及人”的扩展的话，那他的觉悟就是有限的。或者他对于美好生活的广泛落实的使命感是不足的。而一当他开始推展，则就从共同信仰进入了公共安顿问题。如果说自由民主宪政的私域与公域的划分是困难的话，在此，德性伦理言述，也解决不了个体信仰或个体觉悟到的美好生活，如何可以传递给他人的问题。因为，不用制度推行的德性化的美好生活，才具有美好的真实性和个性。而一旦使用某种制度推行某种为某个思想家或某个政治家认定的美好生活样式，则强制性就无可避免。一旦强制性切入到何谓美好生活的问题中。美好的也就必然变成反美好的。在个体与群体之间引入制度的困难，使得美好生活的任何答案，始终只能囿限在个体认定的狭小范围内。同时，如果将像苏格拉底那样的“思考的神”，与基督教神学提供的政教合一的“实践的神”一并供上解决现代政治问题的神台，是不是就可以将现代政治存在的“道德亏欠”问题解决掉了呢？这也许是影响广义的德性伦理能否替代现代性伦理，来引导人类社会“更好”地前行的依据问题。但是，起码到目前为止，我们所信赖的答案，都是否定的。如果斯特劳斯们不能提供令人信服的、避免

了历史上两种实践过的政教合一的美好生活尝试的弊端的现代实践方案,他们就不足以使人信赖他们对于何谓美好生活的解答方式,就更不是我们所可以轻易认同的。

再看左派,如社群主义对于所谓自由主义现代性言述的“道德亏欠”的指责,能否更为使人信服一些。与右派试图将宗教性的因素引入政治领域,以求解决政治活动的绝对道德价值支撑问题的思路不同,他们可谓是一种将教化的因素引入到政治领域中,以求解决政治活动的道德资源匮乏的问题。他们自然是不同意自由主义的现代性政治—伦理言述将德性伦理与公共事务、尤其是公共事务的主管当局划分开来,进而将德性伦理与美好生活划分开来,并将之视为处理现代社会三环关系的基调的思路。他们试图将个人内置于群体的先天德性(个人美德)直接用来支持“道德的”、因而是“美好的”政治实践形态。对于社群主义者的说辞,我们只需要从他们好像是很聪明睿智的指责自由主义的现代性政治—伦理言述预设了先于人类存在的正义与个人的相反思路上讲,社群主义者也预设了先于人类存在的群体性和德性,就可以大致凸显出社群主义者致思的某种悖谬性质。同时,社群主义者将个人与群体融会到一起,来解读个人的基本处境问题,将权利与公益对峙之后来伸述公益对于权利的优越性,也是难以成立的。就前者而言,他们无法在将个人置于群体之下的情况下,有效保障个人的尊严与人格不受侵害。除非他们预先假定了自由民主宪政的制度前提,否则就无法论证个人如何可以在一个“真实的群体”中,兑现他们对于个人自由的承诺。就后者来看,他们无法将公益作为可以离开权利而独立自存的东西来证立。除非是共同体中的每个、至少是大部分的成员获得了利益的满足,否则就没有什么公益可言。这使得社群主义的言述不得不依附于自由主义的言述。如果绝对脱离开自由主义的政治—伦理言述,社群主义就无法将自己与极权主义有效地区别开来。所以同意斯特劳斯对于自由主义的政治—伦理言述批评的论者,才指出社群主义既陷于了自由主义的论说圈套,又无法将自己的批评上达到与斯特劳斯、施密特等相近的思维水平。

由上可见,斯特劳斯开始的回到带神圣宗教色彩的古典德性伦理言路中去的思路,与麦金太尔指出的回到亚里士多德的出路,泰勒指出的“现代性的隐忧”,桑德尔言说的“正义的限度”,都还不足以消解他们认

定的现代性的问题性,也还不足以解决他们认为的现代性中存在的弊端。

但是,当我们在承认他们对于现代性的主流言述的批判力度的情况下,审视他们对于当代政治—伦理言述的健全所发挥的作用的时候,却不能不肯定他们对于自由主义的现代性政治—伦理言述所可以期望起到的推进或改良的功能。只是我们在获知下述的判断时,则还是需要保持我们的怀疑精神:他们代表了德性伦理的复苏吗?以及中国学人在这种思路的鼓舞下,对于作为古典德性伦理思想体系的儒家伦理的现代发展的致思努力,似乎都在给我们一个德性伦理复苏的信号吗?

先不说我们前面曾经强调过的社会背景的重大变化,对于着眼于个人德性省思与培养的德性伦理的排拒问题,就是从德性伦理的结构方式上讲,它的复兴,也最多只能是一个可以期望解决个体信仰以及个体对于美好生活理解问题的伦理言述方式。无论怎么说,德性伦理对于公共问题(如作为公共问题的美好生活问题)的解决,在古典的社会条件下也好、在现代的社会条件也好,都是乏力的。如果我们同情性地理解德性伦理复兴的言说,那么也只能从德性伦理具有神性生活一面与真正自主生活一面,去加以私人性的理解。就此而言,期望中德性伦理的复兴,从逻辑的推导上讲,可能的途径只能是:其一,限制在个人德性的范围内,对于私人道德加以有效的重组。其二,将介入公共生活的私人道德加以有用的调整,使得个人对于公共社会的规则有一个更为健全的理解。其三,将有效制约公共生活的道德规则返归于个人内在的德性基础上,使得公共道德的德性基石更为坚固。显然,如果一定要说这种状态是一种德性伦理复兴的话,那也不是政教合一(不论是政治与宗教的合一,还是政治与教化的合一)论者所期望的那种复兴。还是需要强调,其中关键的问题是,古典的或者是现代的德性伦理,对于何谓美好社会的追问,其预设的前提究竟是个人的美好感受具有绝对性优先性价值,还是公设的底线的“美好”状态具有可以为大众实践的政治形式有一种前置性?假如只是将前者的追求与后者的设计之间存在的冲突解释为“政治”的话,那么“现代”政治未必就不是“政治”、只是传统(古典)政治才能被称之为政治了?存在着的现代政治在存在过的古典政治面前,就丧失了它存在的事实性质?它就变成了非政治?

于是,我们一方面认定,追问“何谓美好生活”这个问题的答案的价值,是必须肯定的事情。而另外一方面我们则必须追问,究竟美好生活在什么样的条件下面才是可能的?换言之,究竟是自由主义的方案在“现代性”的背景下才可以可靠地为美好生活奠定基础呢?还是非自由主义、甚至反自由主义的方案才足以为美好生活提供蓝本?前面的分析,至少简略地指出了答案。于是就此可以讲,现代性伦理对于德性伦理宣告的否定,仍然能够成立。至于左派的批判,由于缺乏群体如何正当地结构起来的解释,它是不能指明解决现代性政治—伦理实践困难的出路的。而右派的批判,也由于缺乏直接针对大型复杂社会(假设这是人类生活不可逆转的状态)的公共生活规则的设计,而成为可爱而不可信的哲人玄思。他们论说的价值固然不能轻易抹杀,但是不可能形成对于自由主义的现代性政治—伦理言述的替代格局。

为此,有三个问题需要进一步的强调。它们是为自由主义设定,而批判自由主义的现代性政治—伦理言述的左右两派人士均需要与自由主义者一起辨析的。

其一,对于美好生活的反省是否只是精英的活动?一方面,我们需要肯定,没有全无反省的生活。任何生活在世间的人,都必须对于自己的生活加以程度不同的反思,他才会程度不同的深浅层次上理解他自己的生活的意义来源;任何生活在世间的人,在反省生活的课题面前,只有达到的深度与广度的差异。对于由此注定的反省生活的方式与水平的差异,我们不能在论者自己偏好的视角,去加以臧否。另一方面,反省的生活在类型上会发生歧异。我们也不能断定某种类型的反省,是具有绝对价值的,某种反省类型就是不值得认可的。只要对于个人来讲,反省足以推动他醒悟生活的意义,就可以获得他已经认知了美好生活的意义。而且,思想的深刻与美好生活并没有一种简单的正比匹配关系,思想的显白也同样与美好生活没有一种简单的反比匹配关系。

其二,美好生活是否具有某种可以辨认的标准?一方面,我们如果认为美好生活的追问问题,乃是一个绝对意义上的私人问题的话,我们就不能期望对于这一问题的追问,可以用来解决现代性政治—伦理运行中的问题。自由民主宪政的现代性政治—伦理论说,也就没有必要去为

人们提供普遍有效的美好生活的答案。如果我们认为对于美好生活的追问还可以有一个底线上的公设标准的话,我们就必须肯定除开自由民主宪政才能够为这种公设的标准提供一个多元主义基础上的、因而可以为大多数人认可的美好生活的指标。而且将美好生活划分为底线的状态与理想的情形,在自由民主宪政仅仅需要保障人们追求美好生活,追问美好生活答案的底线条件的前提下面,对于自由民主宪政予以更多的认同。另一方面,我们需要对于美好生活的不同态势加以认知。假如说论者基本上认同自由民主宪政是追问美好社会的外在必要条件的话,那么我们似乎可以说底线意义上的美好生活需要自由民主宪政这个公设性的条件。假如说足以通过严格的审查才醒悟到的美好生活答案,乃是自然式的哲人独特价值体现的话,那么我们也可以说仅仅只是极少数先知性的个体才有可能获知。仅仅是将视野局限在一个苏格拉底身上,申述美好生活的经典范式,我们人类事实上就丧失了获得美好生活答案的思想空间和尝试余地。

其三,返归古典的德性伦理是否就足以克制现代性政治—伦理实践的弊端?一方面,我们可以武断地确认古典德性伦理恢复昔日的荣光,乃是一件不可能的事情。这是由于人类的生存课题虽然没有改变,但是处理这些课题的社会背景条件已经彻底地改变。仅仅着眼于私人性的德性体会与培养,已经不能对于大型复杂社会发生具有自然外推式的典范作用。另一方面,我们即使假设德性伦理既在它的神性面上,又在它的认识面上得以恢复它对于现代生活的影响力的话,我们也不能不看到,这种恢复——就其试图恢复的思想与行动的存在上而言——有可能只是思想家个人一己的私人趣味的体现。同时,这种恢复可能只是流于对于德性的心理感召的信心的信任而已。一种既能安顿人的个体信仰、又能兑现为普遍实行的社会政治—伦理实践方式的德性伦理,则永远是不可能广泛透入“社会”生活的。

对于这三个问题的思考,推动我们重申自由主义的政治—伦理原则:就古典自由主义的基本立场而言,我们还是要肯定由约翰·洛克,亚当·斯密,以及法国启蒙思想家们对于生命、财产、自由的强调。同时,我们还是需要对于卢梭的社会契约论、康德的先验论证方式对于自由主义的现代性政治—伦理言述所具有的意义。就新自由主义而言,我们还

是需要对于罗尔斯集大成的社会正义原则加以认取。同时对于由诺齐克阐述的自由至上原则、哈耶克对于法治下的自由的伸张、卡尔·波普尔对于开放社会的呼吁加以肯定。像伯林那样基于人权对于自由主义的现代性政治—伦理言述的推崇,我们还是应当保持相当的敬意。假如我们试图取代自由主义的现代性政治—伦理言述,而别立一种足以给人类当下和未来生活以更为健全、美好的路向,我们就必须在对于自由主义的政治—伦理言述的完全颠覆的基础上才有可能。只是在自由主义的现代性政治—伦理论说的某些论者与某些支点上指责自由主义的不完美,是不可能取代它的。<sup>①</sup>

或许,这就是致力于诊断现代性弊端的、像哈贝马斯那样的思想家强烈主张“现代性是一个远未完成的方案”的原因?<sup>②</sup>

---

① 近期多有论者批评自由主义者如柏林、如波普尔对于人类政治生活理解的偏差。无疑,自由主义者不能保证自己对于现代社会生活的理解就是完美的,它从来就拒绝这种追求完美解释与完美行动方案的思路。自由主义的现代性政治—伦理言述的开放性,就显示为它在社会自身进程中对于自己言述的批评性、超越性发展。

② 参见哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社1997年版。以及汪行福:《走出时代的困境——哈贝马斯对现代性的反思》,上海社会科学出版社2000年版。



## 第十章 从人民、公民到选民

人民、公民与选民,均为现代政治学的关键词。在现代汉语政治文化术语中,它们的使用频率也是非常之高的。但是,与西方学术界不同的是,在汉语学术领域中,人民、公民与选民这三个现代政治学的关键词,并没有得到很好的学术清理。它们只是在实际运作的政治过程中频繁地使用着。它们的学术蕴涵如何,三者之间的关系怎样,它们与现代社会政治格局之间的关联是否有所不同,都是付诸阙如的学术空白。<sup>①</sup>然而,这些问题却是现代政治与现代政治学不应回避的关键性问题。本章拟在从人民、公民到选民的下行线索与上行线索的两条变迁路线中蕴涵的复杂义涵视角,对这三个现代政治学的关键词加以论述。

### 一、人民:作为政治正当性的依据

人民,作为政治正当性的依据,其问题的提出,就是一个“现代”问题。因为,正是这个问题之作为一个规范意义上的政治学问题的提出,划分出传统政治与现代政治的分界线。从传统政治的视角来看,人民这个词,是不需要具备严格的学理意义的。它作为一个象征性的政治辞藻,就可以支撑起政治共同体运作的正当性需要。一方面,在传统政治运作的大历史中,人民这个辞藻的政治意义,相对于各种名目的普遍意志来讲,它的重要性还是相当不够的。对于神的意志、君主的权威、贵族的支配而言,人民往往只是第二层级的政治辞藻。另一方面,人民这

---

<sup>①</sup> 即使是查阅西方学者编写的政治学辞典,比如较为流行的《布莱克维尔政治学百科全书》,竟然也都没有设专门词条解释“人民”、“公民”、“选民”。或许政治学界认为这些词汇蕴涵太过复杂,或则视为具有当然含义的辞藻,才没有列专条解释。但是,对于这几个概念本身来讲,不进行规范含义的清理,就很难进入某种政治论说之中,去理解它的一些基本设定与制度理路。

一概念的产生,必然与契约意识联系在一起。缺乏契约意识与契约行为的政治团体,是不需要人民或人民主权这一代表政治正当性的概念,来支撑其政治团体的正当性与合法性的。<sup>①</sup>对此,柏克的论述是确当的:“在原始的自然状态下,根本就不存在人民这样的概念。若干数量的人,它们自身并没有团体能力。人民的概念就是团体的概念。它完全是人为的,并且与任何其他法律拟订一样,是共同约定的产物。那个时代所具有的特殊性质是什么,取决于特定的社会采取什么样的形式,任何其他东西都不可能成为他们的契约。因此,一旦人们打破赋予国家以团体形式和团体能力的那个原初的协议或约定,他们就不再成为人民了——他们不再是团体——在内部,他们失去了法律上的联合行动的凝聚力量,对外也不再得到认可了。他们成了一定数量的、身份不明的、松散的个体盲流,而不再是别的什么东西,他们的一切都得从头再来。”<sup>②</sup>而政治学意义上的契约这一观念,恰恰只是一个现代观念。<sup>③</sup>

对此,可以进一步从两个视角加以审视。一个视角是政治史的,另一个视角则是现代政治思想史的。

从政治史的视角看,人民之作为一个规范政治学的问题,并不是自古以来的一个长时段话题。在古典时段,人民的概念,是不具有政治正当性依据的含义的,更为关键的是,在西方的古典政治传统中,由于政治共同体的存在具有某种“天然性”,因此它不需要从国家这一大的政治共同体据以建立的人民主权问题出发,来进行政治设计或构想。古希腊的城邦政治,政治共同体的“公民”资格的自然获取特质,使得人们成为“天生的政治动物”。人们无须首先面对构成政治共同体的正当性依据问题,也无须首先面对如何可以取得政治共同体的成员资格问题。因此,共同体成员资格的获得所要求的法理依据,并不是那么强烈的。甚

<sup>①</sup> 在政治学上使用的正当性与合法性两个概念,常常对其意义没有严格的区分。考虑到正当性一词,主要带有道德的义涵,因此在本文中主要用来指代政治理念与活动辩护的道义根据。而合法性一词,则由于它更为强调认同问题,因此则用来指代政治理念与活动所赢得的社会支持度。这种区分,可以参见《合法性与正当性专辑》(台湾《当代》杂志1997年12期)有关于卡尔·史密特政治思想的讨论。

<sup>②</sup> 埃德蒙·柏克:《自由与传统》,商务印书馆2000年版,第84页。

<sup>③</sup> 参见杰克·普拉诺:《政治学分析辞典》“契约论”条目,中国社会科学出版社1986年版。他指出,契约论观念产生于中世纪,在启蒙时代蔓延。此前既没有这样的观念,也没有这样的历史。

至直接就是基于情感的。而且,在此,人民与公民或政治共同体成员等等,也是等价的。它不具有一种政治共同体合法与否的判准意义。<sup>①</sup>直到罗马时代,这一状况也没有发生什么改变。并且还有向神制约人转移的趋向。<sup>②</sup>直接地以人民作为政治正当性依据的思想与历史,便决定性地成为现代思想与历史。

在中国古典政治传统中,由于政治自然地在宗法血缘的自然关系中寻找到了正当性根据,因此,也没有必要到抽象的政治哲学中,再去挖掘什么足以更为有效地保障政治正当性的依据。家国同构的政治结构已经将政治正当性问题,在“天人合一”、等级井然的自然秩序的和谐中规定下来。“民人”、“人民”一类概念仅仅具有被统治的大多数的数量意义或优先对付者的意义。“民本”观念与“民主”观念的质的差异,也使得“民”丧失了政治共同体诞生之先、之时、之后的整体过程中,判断政治正当性与统治合法性依据的意义。

现代政治活动的大型化与复杂化方式,使得古典的政治活动方式,必须进行中断式的重构,才足以为某种政治活动的正当性提供保障。民族国家作为一切政治共同体的活动基础,人民,究竟如何使其具备政治正当性,成为一个决定民族国家诞生的正当性与活动的合法性的先要问题。社会契约、政府契约及其相关的政治组织方式,便相应成为现代政治的重要问题。于是人民主权的问题才构成为讨论现代政治的起点问题。建立在人民主权原则基础上的一系列政治论说,登上了政治思想史的舞台。基于人民主权原则的一系列政治操作方式,才出现在现代政治活动的平台上。

从现代政治思想史角度看,人民主权原则作为现代政治的基础性原则,在具有现代意义的“现代”政治思想家那里得到专门的清理。它起自霍布斯、洛克,后由卢梭、哈灵顿、潘恩、杰弗逊等进行了发挥。其中,以卢梭的论说引起的思想与历史反响为最大。

卢梭对于人民主权原则的论述,主要围绕两个问题域进行。一个问题域是人民作为规范意义上的政治共同体得以正当地产生的依据。另

<sup>①</sup> 参见乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上卷第二章,商务印书馆1986年版。

<sup>②</sup> 参见上书第九、十、十一章的论述。

一个问题域是人民作为一个像民族国家那样的政治共同体活动正当性的保障,如何在其运作过程中,受人民主权原则的制约。前者是从政治共同体的发生学追究上着眼的。后者则是从政治共同体运动过程着眼的。就前者来讲,他强调作为公意的人民主权原则,是订立社会契约的正当性的保障。公意绝对不仅仅是在多数意志的角度而言的。公意与这一意义上的众意,具有截然不同的含义。公意克服众意。杂多的数量,相比于统一的人民意志,自然是次级的东西。因此,公意具有完备的道德正当性。它使得人放弃个人意志而服从转换了的集体化的“个人”意志——公意。具有似乎是天然正当性的人民意志与同样似乎是天然地具有正当性的公意,成为同等意义的概念。就后者而论,卢梭强调公意之作为法律制定的依据。人民的意志是唯一的法律。而且,作为法律的依据,人民主权既是不可让渡的,也是不可分割的。在实际的政治操作过程中,政府只能在公意之下代表公意行动,它只是必要的恶。个体的意志必须置于公意之下。爱护体现了公意的政治共同体(爱国)就此成为公民的第一美德。在此,个人—政府—公意形成为递次而进的逻辑关系。<sup>①</sup>

卢梭人民主权思想所产生的巨大思想与历史影响,从两个向度表现出来:一是他在与自由主义的对话中发生的“负面”影响。一是他在给予马克思主义的经典作家们重大启发意义上所发生的“正面”作用。卢梭理论与早期自由主义者的趋同与分野,是一个政治思想史的重大问题。自由主义者承诺人民主权的正当性。但是反对卢梭从公意与众意对应的视角论述人民问题。因为这样会导致人民主权在一种公意主宰情况下对于个人权利的剥夺,进而导致人民主权事实上的丧失。恰如贡斯当指出的,“一个建立在人民主权基础上的社会,当然没有任何个人、任何阶级应当屈从于其他人的特殊意志。但是,认为作为整体的社会可以对它的成员行使无限权力,却是错误的”<sup>②</sup>。自由主义强调,人民主权是有限的和相对的,人类生活的一部分内容必须仍然是属于个人的和独立的,并且它肯定是置于任何社会权能的控制之外的。否则,社会就会

<sup>①</sup> 参见列奥·斯特劳斯:《政治哲学史》下卷,第23章,河北人民出版社1993年版。

<sup>②</sup> 贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,商务印书馆1999年版,第57页。

象手握权力的暴君一样邪恶。由此,自由主义将人民概念下落为一个基于政治共同体具体成员的个体权利的个人主义观念。于是,当卢梭将人民主权与集体相联结,走向了专制主义。当自由主义将人民主权与个人相联结,则导向宪政民主。<sup>①</sup>

卢梭思想在马克思主义经典作家那里获得的阐释,与自由主义对于卢梭思想的理解大相径庭。一方面,马克思主义经典作家将人民概念塑造为一个具有代表了历史发展方向,因此具有毫无疑问的正当性化身的概念。“人民,只有人民,才是创造世界历史的动力”<sup>②</sup>。另一方面,他们将人民转换为一个象征着历史前进方向的阶级化概念。从而将人民在某种程度上与无产阶级混同。进而通过无产阶级的先进性来论证人民群众的先进性。再一方面,他们将人民塑造成为一个既具有数量保证的概念——人民与群众两个概念的综合反映了这一点,又塑造成为一个具有内在正当性保证的概念——人民与神话的结合反映了这一点。但是,他们对于人民如何组成政治共同体则关心不够,对于人民如何通过有效的制度安排来兑现他们的主权,则语焉不详。以至于后来他们论证的“人民民主”,成为一种控制人民的政治意识形态。<sup>③</sup>

假如我们撇除现代政治思想家们关于人民的具体论述的差异性,便可以归结人民这一概念,在规范的政治学意义上所具有的三重规定性:其一,从它不是什么的负面规定性上讲,在数量上它不是一个简单的、宣称的多数,在结构上它也不是机械相加的结果,在功能上当然也不是仅仅为部分人谋利的工具,在价值判准上它也不是静寂不动的固定标准,在作用形式上它不是一种实际组合着的政治力量。其二,从它是什么的正面规定性上讲,它是诸种政治正当性的集合。其三,从它与其他现代政治学基本理念的差异性上讲,它具有一种制约甚至决定其他理念——诸如民主、平等、博爱等等的正当性与取向性的学理功能。

而简单地给出人民这一概念的基本义涵,则下述三点是必须重视

① 关于卢梭人民主权思想的评论,以及他的主张与自由主义的分野,贡斯当作了最为有力和清晰的论说。参见同上书,“论人民主权”一节。

② 见《毛泽东选集》第三卷,人民出版社1991年版,第1031页。

③ 参见萨托利:《民主新论》第二卷第15节,东方出版社1998年第2版。

的：其一，它是与一个对应性概念——“敌人”，相形而显的。<sup>①</sup> 其二，它是与具有正当性支持的有机多数相一致的概念，如我们习称的“民心向背”。就此而言，人民是作为“下层”而与作为“上层”的“统治者”相对而言的。其三，它是与具有正当性与合法性支持的政府，对于民族国家这一政治共同体的代表权相联系的一个政治学预设。如我们在政治生活中熟知的“人民政府”，或国家与政府首脑在外交活动中惯称的“我代表某国人民向某国人民致意”之类。就此而言，人民则是与政治共同体对等而言的概念。<sup>②</sup>

人民的论证，在政治思想家们那里，都是以强势的态势得到论说的。但是，这种种论证在彼此的印证中，也在政治学论证上与政治实际操作过程中发生关联时，共同显现出来一种脆弱性。这种脆弱性表现为，人民在理论内涵的规定性上是不清楚的，在政治实践中的作用是不可把握的。

由此，我们可以进一步分析现代政治思想与现代制度联结边缘上所产生的人民主权原则的两极走向。一方面，从政治制度精神来看，人民主权原则的两极走向是：其一，倾向于宏观的政治化安排，并将该原则作为这种安排的精神导向，而将人民主权原则落实为一系列捍卫个人权利的现代政治举措。其二，倾向于将人民主权原则作为一种批判现成政治制度，并为革命提供理论依据，而将人民主权原则作为一种革命政治哲学的非制度化思绪。另一方面，从人民主权原则在两种思路制约下形成的、两种不同制度安排条件下的制度及其效用来看，它也具有两种走向：其一，资本主义条件下人民概念自身蕴涵的虚化以及人民概念的下落走向，使得人民只能在与公民和选民联结的视角上，才能获得理解。人民，由此从一个规范含义的政治哲学概念，变成一个可以分析与量化的政治科学概念。其二，社会主义条件下人民蕴涵之填进政治运作的直接正当性内涵的“充实”：即人民之作为社会主义政治的轴心理念，这一

---

<sup>①</sup> 就此而言，不论是马克思主义政治学或是西方非马克思主义政治学在关于人民概念的定义的这一点上，都是一致的。

<sup>②</sup> 萨托利在《民主新论》中对于“人民”概念进行了分析，将人民定义在民主制度安排的角度分解为六层含义。但是，它对于人民概念在规范与操作的边缘上具有的含义，则没有进行解析。参见该书第一卷第二节“词源学的民主”。

取向表现出人民笼统地作为政治生活、政治制度与政治理念确当性象征的上行特点。这里的人民,具有五合一的特点:其一,作为政治正当性与合法性的先验性基础。其二,作为政治制度安排合理性不证自明的先验性依据。其三,作为社会政治运作和具体政治举措的获得接受或支持的当然标准。其四,作为政治统治的道义支撑与作为道义化身的政治支撑的自然性统一。其五,作为统治有效与失效的基本判准。人民由此成为政治神话。

如果我们暂且不着意于人民在宪政文化上表现的差异,从整体而言,人民作为抽象政治术语,具有两面功能:一是它作为紧贴运行中的现代政治正当性建立的最终依据。将人民作为一种政治制度建构的正当性依据,同时将人民作为这种正当性依据是否贯穿地存在于依据它而建立起来的政治共同体的判准,进而将其视为这一政治共同体存亡具有合理性与否的根据,成为现代政治的特质。大众的“革命”诉求或政治统治者的“稳定”愿望,都在这里发源。二是作为现代政治的正当性诉求、尤其是对于政治不公平进行批判的自我正当化的最终依据。从人民这一立论来对于某种政治组织方式,进行一种自我神化,将人民送上政治祭坛,也是20世纪政治活动的一种独特现象。形形色色以人民的名义建立起来,却在运作中践踏人民权利的国家或政府,在上个世纪上演的一幕幕政治闹剧,都本于这种观念。因此,人民概念如果不得到具体规定,从而下降为一种制度操作上可以定性与定量的政治单位或作用主体,那么,它的意义是极其有限的。

## 二、公民:现代政治共同体主体的确认

公民问题作为一个现代政治学规范问题的凸显,既体现出现代政治与传统政治的致思差异,也体现出现代政治与传统政治的运作区别。而分析公民问题,一方面,需要说明它与人民的关联性。另一方面,则同样需要从历史演变与当代格局两个方面来进行将分析细化。

在传统政治中,公民概念的存在与作用,不是像人民概念那样普遍的。在中国这样的政治历史悠久的国家里,公民概念就是一个为人们所陌生的东西。一个对于私人与公共没有进行分解的政治文化,对于政治

人的存在与作用形态,自然地是掉以轻心的。这当然对于中国的政治思想与政治操作先祖们没有什么好责怪的。因为就中国古典的政治结构来讲,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”。一切东西,理论上都是皇帝的私产。所谓君王以民为贵,以社稷为次,以自己为轻,表现的只不过是君王在董理自己的私产时一种先后顺序而已。“君要臣死,臣不得不死”则显示了人的生命都不能为自己所有的严峻情形。人们对于“众人之事”的议论与参与,都得以对于君王的无限忠诚为前提,而不是以对反映个人利益与愿望的政治共同体的忠诚为前提的。在古代中国的政治结构中,公民理念不是因为政治思想家的智慧问题而没有被发现,而是因为政治操作的实际限定不需要的问题。

从西方的政治源流上来看,古希腊政治对于公民问题是具有一种高度的政治关注的。这是由古希腊的政治共同体结构决定着。但是,它与具有政治正当性义涵的人民理念,则处于历史的疏离状态。在人民作为政治正当性依据,下落为具有权利和义务得到明确规定的公民这种现代政治的基本通行线索上,我们找不到古希腊人的思维踪迹。古希腊人将忠诚于自己所在的政治共同体的公民之全体,视为人民。人民并不具有政治共同体得以建立的正当性依据的含义。人民与公民的政治理念差异与制度作用机制的区别,在古希腊人那里还不是一个严重的政治理论问题——即人民主权原则作为政治共同体,或国家、或政治机构、或政治组织得以建立的根据这一点,还与公民之作为政治共同体成员有机地互动,组成公民大会或人民大会,处于同一个界域。

就此可以断言,现代公民理念只能是一个“现代”社会运动背景下的产物。因为,只有在现代社会(政府)契约理念的制约下,人民作为主权实体,与政府处于一个让渡治理国家权力,而保留个人合法自由的权利状态下,才会产生一种人民以何种政治存在形式对于国家或政府加以制约的角色规定问题。因此,一方面,现代公民问题的起源,是在人民主权原则的规定性之下,产生出来的。只是在人民主权受到严格限制的情况下,公民理念的重要性才得到鲜明的凸显。否则,未经限定的人民主权,也只会对人民的权利发生伤害作用。因此,贡斯当强调,对人民主权的限制,不仅不能是抽象的,而且不能是单向的。这种限制,必须是从制度建构上着眼的。而且必须是从秉承一种将人民主权限定在正义



的限度内的精神,将人民主权或借助于人民主权的各种权力,限制在人民之作为个体或集体天然地具有的言论自由、宗教自由、司法保护的限度内。在此,人民大众以人民的名义也好、或是专制者以人民的名义也好,都没有任何借口以人民为理由,来限制或褫夺人民中的任何个体的权利。于是,在这里“一切专制政治都是非法的”就成为人民主权落实为公民权利的桥梁,成为现代宪政的基本原则。<sup>①</sup>另一方面,古希腊的公民理念、政治存在和作用形式,相对于现代公民理念与作用形式而言,是简单的。古希腊的公民理念,自然也与自由、民主、法律、道德等等观念联系在一起。但是,就其构成而言,他们之间的复杂关系远远不如现代情景中那种关系的复杂程度。在一种未经严格区分的自由、简单的直接民主、自觉认同的法律与个人美德支撑起来的公民理念面前,现代公民的意义蕴涵,不知道要复杂多少倍。现代公民理念,强调它与公民的个体自由、复杂的间接民主制度、法治的严格运行与公民合法的非暴力反抗或批评性忠诚联系在一起。

从抽象的人民主权理念下降到政治制度基本安排对象的公民理念,乃是现代政治理念沿下行线的第一次下落层级。这一下落,对于现代政治之对应现代大型、复杂社会运动而能够建立起健全的政治制度,具有着重大影响。这些影响,大致可以归结为:其一,使显得玄虚的人民政治理念足以下落为可以在政治制度的安排的基本宗旨上,影响制度精神的定位与定格。这样,人民理念就无法像古典社会那样,仅仅成为一个统治者统治正当性的自辩词。而必须坐实为与制度运行相联系的理念。就此而言,人民理念必须具有将古代政治与现代政治划界的功用。假如人民理念只是一个政治正当性的口号或象征符号,那这种政治思想就仍然停留在古典政治致思的范畴内。其二,使得人民理念蕴涵的政治敌我划界、政治统治正当与否、政治代表权确当与否等等,与政治的法治(制)化运作,尤其是与现代政治的宪制安排联系起来。就此而言,仅将人民概念限制在规范政治理念的限度内,而不与政治制度的宪制精神联系起来,那人民的理念就是没有太大意义的一个悬虚理念而已。其三,

---

<sup>①</sup> 正是在人民与公民的相关性上,贡斯当说明了公民概念的构成性特质。参见《古代人的自由与现代人的自由》中“论人民主权”一节。

使得人民理念不至于在道德与理性角度而言的那种有机性概念上止步,而可以进至将有机性分解地显示为无机性的具体活动者,从而可以将人民理念与具体活动着的政治主体联结起来。为我们从实际的政治中观察人民主权的落实还是走虚提供评判标准。就此而言,单单限制在有机性的人民概念上,是没有观察实际政治生活的指引作用的。

转换视角,从政治史的演变角度看,人民问题与公民问题都与政治共同体的运作方式问题联系在一起。当建立在人民基石上的公民概念诞生之后,政治共同体的主体就从有机化的人民理念下落为公民概念。但是,公民这种政治活动主体的角色也好、资格也好,都有一个获得、承认或确认的问题。现代政治共同体主体的确认问题,同古典政治共同体的主体确认问题一样,是一个对于政治正当运作如何可能的同等重要的问题。只不过,同样作为两个政治共同体主体称谓的“公民”,则具有相当不同的含义与政治指向。而且这种含义与指向,使得政治的制度化运作选择完全不同。

古典政治共同体意义体系中的公民,主要是指在政治日常生活与政治抉择合一前提条件下,对政治事务直接参与的主体行为者。它是古典的、直接民主的政治运作方式的主体之得以诞生和维持的基础。在这样的政治共同体内部,其一,主体间的政治差异性是被忽略的。因为,公民身份是获得性的,父母具有公民身份则子女自然具有公民身份。犹如时言所道,他们的根本利益就可以是没有冲突的。政治差异性便被限制在具体的政治见解上,而不会表现于主体对于城邦政治共同体的认同上。其二,主体间的共同性是预设着的。正因为对于城邦来讲所有公民的根本利益都是一致的,因此公民的政治参与就是一个公民身份的最大共同性所在。而且,这种参与的同质性远远大于他们之间的异质性。其三,主体间的互动性是简单直线的。由于各政治主体间的政治参与都是为了城邦政治的健康运行,因此,公民之间的参与与决断大多依赖于情感,而不是依赖于法律。故而,他们之间的互动无须繁复的法律规制。“公民大会”的制度设置可以证实这一点。其四,主体间的社会分层是不清晰的。由于诸如“五百人议事会”一类的行政组织,以及庞大的、代表公众的陪审团的法院,是所有公民都可以担任的工作,因此,它不是由统治者或被统治者对垒产生的,也不是由精英或大众的划界而浮出

的。其五,主体的自我认同是没有疑义的。忠于城邦对于公民而言,乃是自然而然的事情。共同生活的普遍性使得公民的私人生活与公共生活完全统一起来。自由、法治与反对专制成为这种认同的观念支柱。<sup>①</sup>

现代政治共同体意义体系中的公民,则诞生于不同的背景条件。其一,它是界限鲜明的民族国家共同体的主体构成者。因此,作为政治共同体成员资格的公民,就有一个得到承认或被确认的法律问题。它不是自然获得或确认的,而是经过这个政治共同体制定的基本法律(如宪法)认定后得到的。公民身份的复杂性远远超过古典时期的公民身份的简单特质。其二,它是社会分工和分层的产物。现代社会中的任一国家这类政治共同体,都是在大型复杂社会基础上建立起来的。“制造国家”(making nation-state)成为现代大型复杂社会一个最难以完成的任务。尽管从现代宪法对于公民权利规定的角度看,公民之间的权利与义务没有法律形式上的差异,但是作为国家的主体民族的成员与作为国家少数民族的成员之间,具有因为社会分工的差异而显现的角色意识与角色作用的区别。以及在社会分工日益清晰的情况下,对于公民不同组织团体结构,公民的分类分级组织之间的公民权利的兑现与减损,都有一个不同表现情景。其三,它是建立在政治差异性基础的。现代公民角色应当是建立在个体权利的基础的。因此,公民论说对于公民的个体差异性严肃承诺的。因为权力资源、国家结构、意识形态和外力影响的不同,公民间对于国家的认同,和对于自己公民权利与义务的认可,都会发生奇异。但是,这不会构成公民论说基础上的现代政治共同体瓦解的危机,相反却是现代政治共同体维持自身的现实基础。其四,它是具有自我认同歧异性的。民族国家的公民自我认同是有潜在危机的。因为,为当代社群主义所指认的“承认”的问题<sup>②</sup>,严重地制约着一个国家内部不同民族学——种族意义上的民族与政治学意义的民族——国家的内部凝聚问题。国家的认同问题,成为一个现代民族国家不得不证实且影响这一民族国家政治共同体前途与命运的至关重要的问题。其五,主体

<sup>①</sup> 参见萨拜因:《政治学说史》第一编第二章对于希腊城邦政治的描述,从中可以看到希腊时期公民的结构特征。

<sup>②</sup> 参见汪晖等编:《文化与公共性》一书中查尔斯·泰勒《承认的政治》一文,三联书店1998年版。

间的互动是复杂的,规范中的紊乱乃是一种常态。由于现代民族国家的公民的实际存在情形,是分散为数目繁多的公民组织或公民团体,并且是与国家相对而在的一种政治角色,因此,公民与公民组织之间关系的复杂程度,要远远超过此前的任何社会或国家形态。公民组织间的复杂制约关系与国家组合之间的复杂制约关系相互映射,使得现代民族国家成为一个各种关系相互牵制的结构。进而使得现代社会关系结构的任意一个方面都无法简单地决定民族国家的前途与命运,从而使得民族国家的政治生活显得健全得多了。<sup>①</sup>而在这些因素构成的足以保护人民主权原则支撑条件下的公民意义体系中,公民的权利与义务的对等性,是有效保护公民权利的最重要的精神与制度取向。其体现于规范的法律形态——即宪法上面,则必须将宪法制定为捍卫人权、中立不偏、具建设作用、促政治共同体凝聚的政治生活根本文件。于是,在此将价值主张的人民主权通过法律的形式,以公民的权利与义务的规定坐实。

相比较而言,古典和现代两种政治状态下的公民资格或成员资格自我确认与政治共同体的确认之间,是具有重大差异的。这种差异对于现代政治共同体——民族国家的成员对民族国家的政治忠诚具有大为不同的影响。这一问题是关键性的。前者,即古代政治格局中,对于公民资格或成员资格的确认是一个自然而然的问题。在公民与奴隶之间,不存在什么困难的鉴别问题。因此,资格的问题,不是一个足以动摇政治共同体的基础性问题。而对于现代社会来讲,如何成为一个政治共同体的公民,则有一个影响政治共同体存亡的公民资格或成员资格的确认问题。而且这一确认,不仅涉及到烦琐的政治哲学论证,而且涉及到一套烦琐的法律规程,以及不同的政治共同体成员间对于政治共同体认同的变迁和这种变迁带来的社会生活秩序问题。基于这一不同,当代政治哲学家们发生了重大的分歧。共同体主义(社群主义)与自由主义两种意识形态,分别主张,各自论说:社群主义认为,公民资格对于政治共同体成员具有一种历史、文化、传统的矛盾性,因此会对宪政制度发生认同

---

<sup>①</sup> 关于公民与社会政治生活之间的复杂互动关系,可以参见从政治科学角度讨论公民问题的专门著作——托马斯·雅诺斯基:《公民与市民社会》(中译本译名为《公民与文明社会》)对于该问题的论述。

危机。而自由主义则从公共理性与万民法视角立论,对于公民问题得以解决的现代宪政制度进行捍卫。<sup>①</sup>这种争论,从远期来看,对于当代世界政治生活的影响,绝对不止于面对当代社会应当优先处理的主体问题的先后次序,它对政治生活的未来构成,必将产生结构性的影响。而从我们当下讨论的问题来看,则对于民族国家关于公民的设定对政治共同体的维持与发展的作用,影响甚大。假如不是具有天赋权利的个人组成民族国家这一政治共同体,而是由先在的政治共同体赋予个体以公民资格,否则就陷入民族学意义上的民族之间的政治纠纷的话,那么,势必影响人民下落为公民的政治“推论”。由于这种争论目前还限定在政治哲学层面,尚不足以影响公民社会的制度安排。因此我们还可以在此仅仅是指出而暂时不予细致梳理。

从当代政治格局看,现代政治过程中有效运作过的政治形态,所谓资本主义与社会主义两种政治形式所产出的两种宪政文化,对于公民问题的不同处理,表现出了两种“公民”状态或公民文化。这是由不同的人民理念下落到制度安排层次时,形成的不同公民理念而产出的不同公民文化。前述公民理念与制度走向,大致是沿着资本主义(自由主义)的理路叙述的。而当着社会主义国家纯粹地以人民理念来作为制度的正当性担保,并作为制度本身时,就形成了与自由主义宪政制度条件下处理公民问题的不同思路——公民仅仅具有法律条文的文献意义,而不具有实际影响政治运作的作用。传统社会主义的宪法,与资本主义的(自由主义)宪法一样,是出于人民主权原则的。但是,传统社会主义的人民主权原则本身就直接成为了制度。一方面,这使得传统社会主义国家的人民理念的至上权威建立了起来。人民不是走的下行线,而是走的上行线——人民被神话化了。人民,不但是政治正当性合法性的保证,而且是冠以人民的所有政治权力、政治机构与政治组织方式具有不可挑战的权威性的依据。另一方面,人民在法律制度上的主权被代表了他们、而且具有绝对先进性的一个特定政党贯穿到政治制度及其运作的实际过程之中。人民观念又一次成为有机的、没有分化的、而且是严格党

---

<sup>①</sup> 参见《文化与公共性》一书中罗尔斯与泰勒的有关论述。另可参见俞可平著:《社群主义》,中国社会科学出版社1998年版。

派化的一个抽象政治理念。并且,它在宪政的层次上仅仅具有象征的意义。实际的人民主权的行使者转换为特定的政党。公民也仅仅成为象征性的宪制文献意义上的政治存在物。人民的当家做主与公民的权利义务之间,没有任何制度保证而形成的政治下行通道。于是,人民主权转换为党的主权。党的主权在与人民主权等同之后,它本身就成为人民主权的替身,而不能容忍任何形式的挑战。党—人民—国家也就三合一了。故传统社会主义的宪法对于公民权利与义务的规定,一定是在宪法的党化原则之下的问题。维护人民主权与维护党的执政权威,就顺当地合二为一了。再一方面,当人民主权原则被神化以后,传统社会主义国家就将一切权力机构命名为人民机构。“人民”作为一切社会组织机构的前导词,对于机构的实质进行了可谓严格的规定。但是,因为这只是一种党代表了人民意志的机构化安排,故而,这些被命名为“人民的”某某机构的人民性,比之于这些机构的党性来说,反而变得不重要了。主权被代表后的人民,仅仅具有一种赋予政治组织运作的正当性与合法性的表面意义。于是,人民民主体现得较弱,而专政的规则订立与运行倒是严密有效的。就此而言,传统社会主义国家的人民民主不如说是古典传统政治的爱民策略的一种变种而已。<sup>①</sup>可见,人民的神化也同时就是人民的悬搁。因为,这类宪法虽然具有宪法的形式要件,但是,却是以对公民的义务要求统帅一切的,公民的权利则没有实际意义。人民之作为民族国家这一政治共同体活动的正当性与合法性依据的特性,也就丧失殆尽了。现代宪法对公民权利与义务的对等性规定,在此也就演变为公民义务对公民权利的取消状态。宪法变成为公民义务汇编,而党和国家则将公民的权利收缩为自己的权力,并且赋予了这种权力道义的正当性与政治的正当性这类神圣色彩。

因此可以说,只有从人民下落到公民,而且将公民权利与义务的规定,不带附加条件地落实为宪法条文与公民参与国家这一政治共同体的公共生活的规则,公民才具有落实人民权利的实际意义。对此,现代成文宪法的比较研究,已经为我们证实了这一点。简单地讲,在真实的人

---

<sup>①</sup> 参见萨托利:《民主新论》第二卷第15节“另一种民主”对于传统社会主义民主、尤其是苏联社会主义“人民民主”的分析。

民主权原则主导下的公民言述与公民政治、公民社会,必须是从现代自由主义的自由—权利—正义的连贯思想出发,必须是从限制政府权力而有效保护公民权利,同时促使公民为真实的政治共同体克尽义务的双重视角着眼,才可能对人民主权原则有一种制度落实的现实性。否则人民主权原则永远只是对于人民(公民)权利可能性的虚假承诺。从两种宪政文化中表现出的这种极大差异性,我们可以轻而易举地看到从人民到公民往下运行的极端重要性。<sup>①</sup>这时,马克思对卢梭人民主权论的发挥与卢梭论说中对自由主义的超越,所导向的不同政治史结果,已经不揭自明了。

### 三、选民:现代政治的行为主体

严格说来,人民也好,公民也好,都可以停留在政治理念的范畴内,既不对现实运作的政治起到良性作用,也不对人民主权与公民权利与义务的坐实发挥实际效用。两种宪政文化的并存,很好地说明了这一点。只有将宪法文献意义上的公民作为限制权力而捍卫权利的选举主体——选民问题凸显出来以后,才可以说明人民主权原则落实为区分公民权利与义务规定的宪法之后,所发挥的保护或削弱人民主权或公民权利,促进还是减损公民履行对于国家这一政治共同体的义务的主动性与积极性的现代政治现实。就此而言,具有正当性支撑的选举与选民问题,涉及到的其实是人民主权与公民权利的制度化、程序性确认问题。

但是,选民这一概念,在现代政治学中的规范意义一向是相当之弱的。<sup>②</sup>它作为一个政治科学的概念,常常用来分析实际操作中的选举情形。但是,从规范政治学意义上处理选民这一概念的义涵,具有不可忽视的意义。这一意义,从两个方面反映出来:其一,选民这一政治概念,是与人民主权原则、公民权利与义务体系联系在一起的。前两者的规范

<sup>①</sup> 参见亨利·范·马尔赛文等《成文宪法的比较研究》的相关论述,尤其是第3、6、13章,华夏出版社1987年版。

<sup>②</sup> 当代中国的宪法学家,对于选民的论述,几有语焉不详的感觉。参见龚祥瑞《比较宪法与行政法》(法律出版社1985年版)第六章第一节“选民团体”对于“人民”、“选民”、“代表”的论述,可以证实这一点。

意义,势必带入后者。其二,选民问题一向都是在作为投票者的意义上对待的,其实,选民的相关蕴涵是相当丰富的,而这些丰富的蕴涵大致已经被遗漏掉了。其三,选民在实际的政治投票中的日益冷淡,主要的还是从公民不参与的权利着眼得到正当性论述的。其实,就是选民对于投票的冷淡,也还有可以从正面意义阐述的价值。

于是,作为规范政治学意义上的选民问题就诞生了。规范政治学意义上的选民问题,是从行动状态对理念状态的公民与人民问题的一个延伸。选民作为个体行动的政治主体状况,作为不是一种单纯独立的个体化政治主体具有的趋同性结构(如选民团体)特征,它的动态性存在特征,是显而易见的。相对于人民、公民而言,选民乃是从政治理念到政治行动的一个转换性概念。因为,不论是人民还是公民的概念,都是可以停留在政治理念的层面上,而不对政治的实际操作起到任何实际作用的政治观念。只有选民这样的政治理念,与政治的实际运作联系在一起,并且是与现代政治的民主化运作方式直接联系在一起的。因为,在实际的政治操作中,只有选民这一政治主体的定位,是可以与政治运作中的操作性质相吻合的。而完全不能像人民与公民理念那样,停留在单纯的政治理念层面,最多下降到政治制度安排的理念基础层面,可以完全不对政治的实际操作发生任何作用,仅仅对政治活动的正当性与正义性负责,不对政治实际活动的恰当性起到一个保障的作用。因此,从规范意义上讲,选民乃是行动形态的一个现代政治构成部分。假如选民理念及其政治行动不能沿循从人民、到公民、再到选民的下行线坐实的话,那么现代政治的运作程序,就会产生两种可能的停留:一种停留是完全理念化而没有实际意义的人民主权观念。人民在此只具有一种象征意义。另一种停留是成文法规文献意义上的公民权利与义务的规定。公民在此仅仅是一个字面概念而已。<sup>①</sup>传统社会主义的宪政制度,就是这样的一个活样板。

当然需要强调的是,选民不单单只是一个投票者。如果把选民只是当作一个投票者来对待的话,那么,投票行为可以没有捍卫公民权利或

<sup>①</sup> 参见任剑涛《自由主义与宪政改革》一文中对于资本主义与社会主义两种宪政文化的讨论。1999年在OYCF(Overseas Young Chinese Forum)学术聚会上的演讲稿,待刊。



人民主权的任何实际意义。因为,在任何政治体制下面,投票行为都是可以作为大众认可统治者意志的一种可行方式。只是在人民主权原则的支配下,在现代宪法的公民权利与义务的规定中,选民以投票对于立法代表也好、政府执政者的选举也好,才具有一种现代宪政的意义。选民作为一种规范意义上的政治学概念,才赋有不同于传统政治的特殊意义。这是分析选民问题的第一重规范要求。第二重规范 requirements 是,选民绝对不仅仅是按照程序规定进行投票的政治主体而已。在实际的行使选举权的过程中,这一权利是与公民的立法创制权、罢免权联系在一起的。缺乏这些关联因素,我们就无法对选民角色及其功能,有一种规范意义的认知。<sup>①</sup> 进而,就第三重规范要求来看,选民的权利与职务是两个连贯着的问题。换言之,在当然的意义上,选民不仅仅是一种法权,选民之以投票的形式介入社会政治生活,就具有了“应当”的道德义涵。但是,就公民权利的法权性质来讲,参与和不参与之间的选择,则是公民决定自己在公共事务中究竟如何行为的权利。外力是不能强迫的。故而,选民对于自己职务的履行,得从选民对于具有差异性的政治共同体认同的程度来决定。不介入选举,就此而言并不是选民参与权利的丧失,或选民对政治的冷淡。正是因为选民对于选举——不论是区域化的、还是全国性的,不论是局部选举的、还是普选的——存在着的排斥性,它对于选举中当选的人来讲,构成为一种压力。就一种规范的意义上来讲,选举中的投票率高与低,对于选举出来的人都不会直接构成道义支持或反对,选举结果仅仅具有政治选择的含义。因此应当将其放到人民主权、公民权利与义务体系所要求的交互制约结构中加以观察。

从上述设定出发,我们对于选民问题的观察视角就可以确立为一种公民权利与公民义务的对应分析结构。仅仅是着眼于前者或仅仅是重视后者,都是一种失重的状态。因为,仅仅着眼于前者,就会陷入一种在现代政治的正当性与合法性确认行动中,既无赞同者,也无反对者的困境,确认问题得不到解决。而仅仅重视后者的话,则也会陷入一种单纯强制的约束公民行为的境地。公民的权利等于就在这种限制与约束中无形地丧失掉了。参与选举或拒绝参与选举作为选举公民权利的体

<sup>①</sup> 参见王世杰、钱端升著:《比较宪法》第三编,中国政法大学出版社1997年版。

现,变质为对公民的政治压制。以一种衡平的眼光来审视选民的权利与义务,就等于是以一种平衡的眼光来审视公民、乃至人民的权利与义务。因此,一种建立在这种对应基点上的、精细地布局的制度化选举,对于选民权利与义务的安顿,就显得至关重要。

为此,对于选民这一政治行为主体的制度规约就显得非常重要。这种重要性从两个方面体现出来。其一,对于选民权利与义务的对应性确立,涉及人民主权与公民权利的坐实还是落空的问题。其二,对于选民权利与义务的制度的精细安排,对于构成为人民或公民的各个独立主体来讲,意味着他们是否能够公平地参与或不参与政治共同体的公共生活的问题。因此,选民问题自然要求政治操作的制度化。这种制度的具体布局不在我们关注的视线范围内。但是制度对于选民的确认方式、选举的程序化进路、选民选举前后对立法与罢免权利的关涉等问题,则是需要强调的。

至于选民在实际操作的选举中的特征,则以其可以计量性性质为特出。其一,从政治主体的整体特征来讲,它意味着在确认政治统治者如何诞生与如何可以获得认同,即获得政治正当性与合法性的支持问题上,从“砍人头”到“压人头”走向了“数人头”的规范政治运动过程。与政治正义性相联系的政治数量,变成涉及到政治组织方式合理性的重要的保障条件。其二,从政治主体的结构特征来讲,则意味着激情性的政治行为主体的退场,务于现实的政治行为主体的诞生。激情性的政治主体可以是大众革命的主体,也可以是以个人魅力引导大众的政治领袖。换言之,既可以是群体化的,也可以是个体性的。而以计量为特征的选民,则排斥激情,走向一种平静地确认政治统治者或公共政治活动代表的境地。据此,具有各自利益与愿望的选民分化、公民团体的诞生,就成为支撑这种自认或号称的民主政治所必须的条件。因此,其三,从政治主体间的互动特征上来讲,意味着面对利益交易与权力分配的政治格局取代了权力与利益的简单勾连,以及结束政治支配与性命支配合而为一的传统政治局面,成为可能。如此,合乎满足人民(公民)的生命、财产与自由权利要求的政治活动模式,就此落地。有着告别激情之后的、无性命之忧、彼此以大致为众人认同的政治规则而进行着活动的、安宁地生活的政治局面,可以期望成为现实。仅仅从这一角度讲,“数字化

生存”要比“激情化生存”好。其四,从政治主体的政治期望上来讲,则意味着政治期望与政治行为的直接连接,意味着政治期望的神圣品格向世俗品格的转换。别看选民只是在投票或不投票之间踌躇的政治活动者,最为关键的是,就是在人们投票或是不投票的时刻,进而在投票前后的公民组织活动中,显现了与人民主权、公民权利与义务布局关联的现代政治的特质。一切依违于某种神圣性或超人式的传统政治思维,在此时便不容分说地瓦解掉了。其五,从政治主体的生活态势上来讲,意味着政治至上的生活格局被打破,而具有了一种选择自己乐意的生活方式的可能性。在此,选民的不介入(不投票)比起选民的介入(投票),具有同等重要的意义。不介入,是现代政治中所必需的压力机制作用的重要条件。介入,是现代政治中不可缺少的动力机制作用的前提。不介入与介入对于现代政治中或表象的或实际的民主政治来讲,都是不可缺乏的。

就选民在现代实际的政治运行模式中的情形讲,仍然有两种主要的选民文化或选举文化需要分辨。这两种选民文化或选举文化,一是传统社会主义的选民与选举文化。另一就是资本主义的选民与选举文化。就后者来讲,由于它的先起性,显然发展的成熟程度要超过前者。在资本主义,其实更为准确地讲,在自由主义吁求的现代自由民主宪政条件下的选民与选举文化中,一方面,政治主体的定位,人民—公民—选民,具有一种混称的特质。<sup>①</sup> 另一方面,政治运作过程,比如选举过程中,选民的自主抉择,已经成为政府与社会都不能干预的事情。投票的绝对自愿性质获得了公认。因此,投票率的相对较低以及投票率的下降,并不构成宪政制度相对有效地运作的危机性现象。再一方面,政治主体间的设定关系,即反映人民主权的宪法,以及在人民主权原则下规定的公民权利与义务,在选民的 actual 政治参与中得到承诺。从人民到公民,再从公民到选民,具有两次下落的特点。

在社会主义的选民与选举文化中,则表现出鲜明的不同特点。一方面,人民与公民、选民,也是混称的。只不过,这种混称不是向下落的混

---

<sup>①</sup> 参见王世杰、钱端升著:《比较宪法》第二编与第三编导言对于人民、公民、选民在自由民主宪政制度中的贯通性的分析,中国政法大学出版社1997年版。

称,而是向上提的混称。即选民以义务的理由必参加投票,才体现了公民的责任感。而公民责任感连带的义务感,恰恰被认为是人民主权反映的当家做主的一个印证。总之,具有“人民”给予正当性的政权,就具有以人民的理由要求公民或选民承担一切责任或义务的完全正当性。另一方面,在政治运作过程中,比如同样是在选举中,选民的自主抉择就是一个需要限定的问题。以选民所在的政治组织或供职机构,就有义务促使选民在公民责任与义务的驱使下,履行体现当家做主的选举投票任务。于是,高的投票率,成为一个当然的事情。不投票就成为一个在积极意义上丧失当家做主美德的标志,在消极意义上成为一个抗拒人民政权的象征。然而,这种高投票率对于人民主权、公民权利的坐实,并不具有实际意义。再一方面,在这种选民或选举文化中,人民、公民与选民的下落过程是没有展开的。在反映这一文化实质的宪法条文中,人民主权原则仅仅具有文献意义。在宪法中也确实有对于公民权利与义务的规定。但是,以对于具有制约作用的先导约定来看,宪法对于公民权利的规定,正面遭遇先导规定中,在整体上对于某一特定集团代表人民意志与主权之代表性的刚性规定。由此,公民问题便被收摄进人民以及代表人民的政党理念之中了。当公民的选举与被选举权需要在实际运作的政治过程中体现的时候,选举早就已经转变为代表公民或人民最高意志与愿望的政党引导着的一种政治仪式了。选举的仪式化与选民的象征化,取消了行动形态的政治主体出现的必要性。选民照样成为被收摄了的文献化术语而已。在自由民主宪政的政治运行中,从人民到公民、再到选民的两次下落,是一次也没有发生。所以,在这种政治模式中,政党对于议会的直接控制、议行合一的政治制度安排、被视为最能够反映政党意志的最高领袖对于政党、政府与社会的直接制约,就成为没有任何贯通障碍的政治状态。据此可以说,论者所讲的两类宪政文化“论据异而归宿同”的断定是错误的。<sup>①</sup> 倒相反,恰恰是“论据异而归宿

<sup>①</sup> 参见王世杰、钱端升著:《比较宪法》第三编,中国政法大学出版社1997年版,第66页。像钱端升那一代政治学家,由于不理解自由主义宪政与个人主义的刚性或不可动摇的联系,因此在反对个人主义的前提下主张自由主义的宪政制度。这显然陷入了一种去根要苗的误区。后来钱氏无法区别传统社会主义的“宪政”与自由主义的宪政,而支持剥夺个人自由的“宪政”,显示出这一误解的严重后果。参见同上书杜钢建等对于钱书的评论。

异”的截然区别的两种宪政文化,而且,严格地讲后者算不算是一种“宪政”都是值得疑问的。

可见,对于选民问题的规范性研究,不仅在理论上对于我们认知两种选民定位具有重要作用,就是在事实上对于我们能否迈向现代自由民主宪政政治,也具有不可小觑的意义。

#### 四、政治理念与政治格局

无疑,人民、公民与选民,都是涉及现代政治顺畅运行的基础性政治理念。显然,这些基础性理念,并不是无关痛痒的。起码在两个方面具有极其重大的影响:其一,对于政治思想的走向影响甚为重大。政治思想家们公认,人民是历史上出现的所有形式的统治方式所共同具有的正当性依托。但是,对于现实可行的政治制度来讲,理想化的人民主权相对于实际取向的人民主权,是导致各种差异极其巨大的政治理念的基点。就“最不坏的政治”来看,上述关于人民主权的下落线索,就是可以赞同的。而就“最好的政治”追求来讲,则都必然地体现出一条将人民主权提挈在理念领域而不投放到实际政治运作过程的特点。这恰恰是20世纪政治悲剧的思想导因。<sup>①</sup>其二,这种下降对于政治的实际运行,产生全面、深刻而持续的制约作用。将人民主权理念提住而不下落,与专制政治的制度需求是相一致的。将人民理念下落到公民理念,再下落到选民理念,则是自由民主宪政的制度需求。这种分野,乃是一个由现代政治实际地显现出来的政治真实。失败了的传统社会主义政治模式,与被人赞赏为终结了历史的自由民主宪政的政治模式,确实在人民主权理念上的走向,决定了沿着各自走向形成的政治结构的社会前途。

这其中值得强调的是从人民到公民,再由公民到选民的两次下落所具有的特殊意义。第一次下落的意义在于,纯粹抽象的人民主权理念,可以换算为较为实际的权利与义务的制度安排。这使得人民理念与公

<sup>①</sup> 传统社会主义与法西斯主义的政治追求,在思想上所体现出来的某种可比性,可以参见艾伦·布洛克著:《希特勒与斯大林》一书对于两人的政治描述所表现出来的某种一致,中国社会科学出版社1998年版。

民理念的细微区分,即前者仅仅具有的规范政治哲学意义,具有了后者在规范政治哲学与政治科学边界上的双重义涵,具有了政治理想追求与政治实际运作规则结合的性质。第二次下落的意义在于,政治主体的文献性的法律规定与政治主体的实际操作中的形式,可以结合起来。从而将一个以理念的形态存在的政治意识,真正放置到现实政治过程之中。使得纯粹观念与纯粹观念和实践观念之间,进而与实际观念或实际行动者的定位,有效地结合起来。没有两次下落,自由民主宪政的“最不坏的政治”就变得不可思议。仅仅具有一次下落,它也会回转到纯粹抽象的人民主权理念。遥想当年贡斯当对于卢梭进行坚决的批判,可能就是 he 察觉到卢梭对于这种下落的 中断具有的严重影响。<sup>①</sup>

对于这种差异,不仅经典时期的政治思想家们颇多分歧,即使是在当代政治思想家们那里,分歧也是严重的。自 20 世纪 70 年代以来,尤其是 90 年代中,社群主义与新自由主义关于政治共同体的社群优先还是个人优先的争论,涉及一种可行的现代政治,基于什么样的政治期望来设计政治主体的基础性问题。虽然二者对于现代政治的基本制度安排的正当性,是没有绝对分歧的。但是,他们的争论,在群体优先的思路 上延伸下去,就极有可能滑向卢梭祈求人民主权却反而走向极权的境地。而在个体优先的基础上,才足以保持住近代以来自由主义主张的正 当政治进路。故而,不论社群主义基于什么样的良好目的,它们对于自 由主义的个人主义预设的修正,都可能走向钱端升他们那样支持反个人 主义的伪宪政政治的道路上去。相应地,将宪政的可靠基础——具有天 赋人权支撑的宪政基础瓦解掉。据此来看,社群主义对于集群性政治主 体的构想,具有一种潜在地颠覆自由民主宪政的危险。因为具有什么样 的主体状态,就会具有什么样的政治情形。不管是何种类型的集群性政 治主体的设定,都与根据从人民、公民到选民的下落线索形成的支持个 人权利与义务的现代主流政治相反对,都潜含着走向与集群政治主体假 设相一致的专制或极权政治的可能。使得公民与选民堕落为毫无意义 的政治概念。当我们看到社群主义者对于自由民主宪政作出某种承诺 时,我们就会确信,假如自由民主的现代政治形式,是一个为主流的政

<sup>①</sup> 参见贡斯当对于人民主权的分析,见《古代人的自由与现代人的自由》一书中的相关部分。

治学言述者所共同承诺的预设的话,那么,这种政治形式的支持主体,就应当是从人民、公民到选民的政治主体下落过程形成的个人权利基础上的政治活动者,而不是任何意义上的群体、或先在的群体性的个体。<sup>①</sup>

循此分歧深化讨论,从政治思想家对于现代政治主体与现代政治局面关联问题的解答上来看,也是有两种思路的。一种是理想主义的思路,一种是现实主义的思路。前者可敬,后者可行。可敬,是因为理想主义者总是在为具有强烈道德感支持的道德行为主体之作为政治行为主体的主张辩护,使得政治生活充满着一种诱引人向上的动力。但是,理想主义对于实际政治是有害的。可行,则是因为现实主义者总是在实际政治的运作角度去考虑问题的,它不提供刺激人的政治兴奋剂。它主要将自己的思维兴奋点,落在政治作为一种相对公平的交易活动如何可能的问题上。可敬的主要是那些基于群体价值谈论政治主体设计问题的政治思想家们。可行的则主要是那些基于个体权利谈论政治主体设计的政治思想家们。前者,总是以自己关注着国家、乃至人类的整体利益,而自觉得具有一种绝对的道德优越感。后者,总是以个体的真实存在作为支持自己论说的现实基础,从而具有一种滞于底线的合理政治格局的祈求心。无疑,假如前者能够将自己限定在政治批判的限度内,而后者可以将自己的构想付诸于现代政治实践中,就会对于现代政治提供双重的良性动力。问题只是在于,前者后者都是为现代政治的实际运行提供的完备化的思想——行动方案,因而具有十分强烈的相斥性。因此,在二者之间就有一个选择与拒斥的问题。当然,这种选择与拒斥,不是一个或某些公民或某部分严密组织起来的人士的偏好这类主观因素所能够左右的。它必然会在现代政治实践的漫长过程中逐渐显现出来。当18世纪滞留于人民主权理念,而拒绝下落到公民与选民定位的思想被表达的时候,它所具有的促使专制的政治功能还没有被人认识。只有在20世纪的极权主义政治带给人类以灾难的时候,人们才足以认识到从群体出发统合政治思路的危险性。20世纪反对极权主义的著名

---

<sup>①</sup> 参见俞可平:《社群主义》对于自由主义与社群主义关于个人与群体的政治主体预设的争论,尤其是其中第二部分。

思想家们就此出发,对卢梭思想的清理显得十分重要。<sup>①</sup>而十七八世纪以来自由主义对基于个人自由与权利阐述的从人民、公民到选民的下行式政治思路,逐渐在20世纪相比于极权政治的灾难性影响的对应面上,显示了它于现代社会的正面而积极的影响,从而证明了自己对于政治主体的设定是与大型复杂社会的政治运行相吻合的。

20世纪政治格局形成的意识形态背景可以证明这一点。而20世纪政治悲剧的出现也与此连接在一起。高调的人民理念与20世纪的极权主义的联姻,公民资格的获得与褫夺跟20世纪的政治纷争的关联,以及选民行为的趋向和大众政治的前途与20世纪政治所获评价的密切相关,也都证明政治理念与政治局面的紧密联系。

因此,对于具有传统渊源的现代基本政治理念的清理,具有着双重的意义。一方面,它可以驱使我们形成健全的政治思想,对于基于绝对理想的政治构思怀抱一种思想警惕。另一方面,则促使我们在政治实践的过程中对于建立在理想与良心、道德基石上的政治实践模式,保持一种距离。而对于我们这类长期浸润在传统社会主义政治氛围中的中国人来讲,在思想上与行动上对于仅仅建立于人民主权的声称基础上的政治思想与政治制度,就更是要有警觉之心与惊惧之心。无论如何,从规范政治学视角看,西方国家也好,东方国家也好,告别20世纪最伟大的政治神话之一——人民神话,对于解除政治神秘感,将政治真正放置到“人”的位置上来对待,具有对此后政治的健全发展的极其关键性的作用。后神时代与自做主宰的时代是具有内在呼应关系的。我们必须将人民主权,下落为公民个体或选民个体对于政治问题的自主判断与自主行为,才能从根上杜绝任何形式的基于人民理由而褫夺人民权利的极权政治,出现在人类的政治舞台上。

为此,我们需要在思想上对于力图颠覆自由主义的政治主体思想的诸种政治时潮,加以拒斥。就今天来看,试图在价值上承诺自由民主宪政制度而在操作中瓦解个人主义的社群主义,乃是一种现代条件下出现的、精致的卢梭式思想。它对于自由主义的个人主义思想的批判,事实

---

<sup>①</sup> 这种清理,最为重要的思想家及其著作有塔尔蒙的《极权主义民主的起源》、波普尔的《开放社会及其敌人》等。



上对于建立在个人主义基石上的现代宪政制度,是一种颠覆性的思路。他们试图保住宪政而将作为其基础的个人主义换移为社群主义,实际上寻求的是一条悖反式的卢梭道路。同样,在政治操作角度提出的所谓“第三条道路”,也是同一大思路下的产物。他们试图做到的,不过是十七八世纪的政治幻想家如卢梭那样,兼得群体与个体的美德优势与实践优势,以期进至一个理想的政治境界。仅仅从政治主体的设定上来看,他们的思维通路,早就在十七八世纪被自由主义思想家堵塞了。

就此而言,在从人民、公民到选民的下落过程中,如果要分解地看它们三者的话,对于公民之作为政治共同体的个体化存在状态与集群化存在状态的区分,对于我们这类后社会主义国家来说,具有最为重大的意义。因为作为现代政治运作的运作机体的民族——国家,个人主义与爱国主义的政治走向,与公民个人美德和公共道德的不同侧重,以及这种侧重具有的内在政治效用,都是与规范意义上的选民权利与行为粘连在一起的。假如我们还是仅仅强调抽象的人民理念,拒绝从现代宪法角度对于公民权利与义务体系加以严密建构,那么人民就只会照样成为传统社会主义政治格局中那种吞噬人民权利与尊严的政治工具。假如我们还是仅仅对于文献性的公民权利与义务感兴趣,而对于这种权利与义务如何对等地作用于实际的政治行为不予关注的话,那我们就没有希望走出过去那种选民是一种政治强制对象的尴尬。假如我们对于选民规范而不受强制地、按照制度而不是依据党派意愿地、形成选民团体而不是按照单位遣派的、依托立法创制与公民罢免的而不是单单只是一个“投票者”等等问题掉以轻心的话,那我们就没有指望建立起将政治正当性主体,与政治共同体主体和政治具体行为主体分割的局面,我们还会死陷在追求现代自由民主政治而失落自由民主精神与制度安排的传统社会主义格局中。人民主权照样还是悬在天空的一轮诱人的明月。

所以,需要强调的是,对于选民之作为现代政治的实际行为主体的研究,不应当单单是强调计量的政治科学的主题。在规范政治理论的意义对待选民问题,可以帮助我们区分政治的实质意义与形式意义。可以使得我们将现代政治的特质与传统政治的特质,加以鲜明的凸现。从而,有利于将完全建立于人民神话基础上的,因而显得“巫魅”的政治“祛魅”。进而,将自视为代表了人民根本利益的,因而也显得“巫魅”的

政治家放到职业的政治家位置上加以认识,使得政治的实际介入可以成为公民和选民依法而自由地介入的活动。从而,真正告别 20 世纪建立在某种巫魅基础上的政治噩梦。

## 第十一章 理性、传统与现代政治

通常把现代政治思想体系划分为三：激进主义、保守主义、自由主义。其实，这种划分应当归之于一种理想类型的分别。因为，三种政治思想体系（或意识形态）之间，从来都存在着复杂的互动关系。一方面，激进主义拒斥自由主义的言说，从卢梭到马克思的激进民主主义和社会主义民主言述，就以对自由主义及其制度要求的批判为思想运思的条件。而自由主义也一向以拒斥激进主义的论说为重要的理论任务，且自由主义愈向现代延伸，这一拒斥的坚定性与明确性愈益显明。保守主义对二者均不满，既批评激进主义革命主张对传统的毁灭性破坏，又批评自由主义太过张扬个人而遗忘了传统的重要性。自然，激进主义对保守主义的批判也是激烈的，落后、反动甚至在革命辞典中与保守同义。而一些自由主义者、尤其是那些取反保守主义的重因循的、进步主义立场的自由主义，公开宣称不愿做一个保守主义者，并将保守主义者置于与自由主义提倡的自由之对立面——权威的辩护者位置上，进行抨击。但是，另一方面，三者之间在思想资源上，又可谓是互通有无的。自由主义从激进民主主义，甚至马克思主义那里，移借正义言述、民主诉求，甚至像社会契约论这样的基础性论说。激进主义愈近当代，则愈按自由、民主的运思逻辑调整大思路，而保守主义的亲近自由主义，以致融会而成自由的保守主义论说。自由主义亦从自生自发秩序一类言述中，汲取保守主义的思想精粹。这种简单的胪列已足表明，任何严格相斥地看待三种政治哲学与社会理论或意识形态体系间的关系，都是不足取法的。

基于这种方法意识，本章以解读当代重要的保守主义思想家——奥克夏特所著的《政治中的理性主义及其他》一书为中心，来看一个一向

被视为自由主义的批评家的人物<sup>①</sup>，它的思想旨趣上所体现的宗旨，及围绕这一宗旨展示言说时所具有的丰富思想内蕴，以及由此表现的两种政治意识形态——自由主义与保守主义之间的关联性质。并引申到他在拆解现代政治生活时所意指的更值得期待的政治状况，由此导致的可能的政治致思之途。

## 一、现代政治的哲学底蕴

奥克夏特在当代思想界的影响，是靠《政治中的理性主义及其他》一书奠定的。但是，奥克夏特的专业背景是哲学的。<sup>②</sup> 因此，他对“现代”政治，即从文艺复兴肇始、尤其是启蒙时代大盛的“现代”政治的审视，便具有只站在哲学立场，或仅从政治视角的单一维度看问题之外的双重专业背景优势。这是他得以揭示“现代”政治底蕴的知识基础。

“现代”政治这一提法，其实是一个比较含混的提法。因为，在这一名目之下，容纳的政治思想与政治制度、政治期待与政治行动方式，是非常复杂的。对一个“现代”政治的研究者，撷取某一方面而立说，并不是困难的事情。但是，要画龙点睛地指出蕴藏在纷繁复杂的“现代”政治表象之下的相对共同的“底蕴”，就不是一件容易的事情。

首先，我们对“现代”政治的复杂面相作一勾勒。然后，来看奥克夏特是如何剥离政治表层的次要层面，而指出“现代”政治的“哲学”底蕴的。这是两个相关的问题。但是，奥克夏特的立论则直接指向后一方面。因此，我们对前一方面的叙述，是为理解奥克夏特的后一论说提供一个背景。按奥克夏特的分析，他的所有论说关涉的范围只是自文艺复

<sup>①</sup> Michael J. Sandel, *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, 1984. 书中将所选人物分为两类，一类是自由主义思想家，一类则是自由主义思想的批评家。

<sup>②</sup> Diane Ravitch, Abigail Thernstrom 合编的 *The Democracy Reader* 收有奥克夏特的 *On Human Conduct*，而在简短的介绍中说到，奥克夏特是以论文集 *Rationalism in Politics and Other Essays* 知名的，但是他“有生之年出版的两部主要著作”，却列的是早期的著作 *Experience and Its Models*，及 *On Human Conduct*。比之于《政治中的理性主义》来讲，《经验及其模式》显然是一部哲学著作，而《论人类行为》的著作性质与之相同。撇开选编者将奥克夏特归类于哲学家而不是重视其政治思想的倾向性，可以看出奥克夏特在当代“政治哲学家”中的较独特的知识背景。见 New York, Harper Collins Publishers, 1992 年版，第 93 页。

兴以来的近四百年欧洲最令人瞩目的思想形态——理性主义。<sup>①</sup>这一界定,有两个值得提出的理论论说预设。其一,是奥克夏特分析研究的时限范围,其实已将这个时限范围及在这个时限范围以外的政治活动与政治思想,视为两种类型。而这两种类型,正好与人们通常认定的“现代”历程的发生发展史所划而为二的“传统”与“现代”相类。在这个意义上,奥克夏特的论说对象或批评所指,可谓是“现代”政治。其二,当奥克夏特在上述界分的基础上讨论问题的时候,他必然对“现代”政治不值期望的面相有一个系统的批评。这一批评,在奥克夏特那里,势必要沿循两条道路展开:一是政治活动的,另一则是政治观念的。而当他强调“现代”政治的特质正是在某种观念体系或意识形态的作用下面导致或推动形成的时候,他又表现出论说的另一个理论预设,即他的“现代”政治批评乃是一种关涉理论与行动的全面批评。这意味着,在他的理论视域中,“现代”政治的问题不是局部的,而是全局的。因此,不是轻微的,而是严重的。故而,那些在现代政治思想史上和现代政治的变迁史上活跃过的政治理念与行动方案,都在批评之代。

于是,我们对“现代”政治复杂面相的勾勒,就不必要是一种事无巨细的编年陈列。而可以按照奥克夏特的批评思路,从政治思想与行动方案两个线索上来进行。从源头上追溯,西方政治思想与行动方案的制订,是在古希腊时期。这一时期最重要的人物是柏拉图。这是因为他带给政治省思的两种可能性:一是从理想层面上对“第一等好的国家”的描述,他由此刻画了一个由“哲学王”统治的“理想国”。二是他从可行性层面上对“第二等好的国家”的勾画,即一个法治国家的基本状态的描绘。这两种可能性,对后来西方的政治思维起了影响其基本路向的重大作用。人们的政治思索,大致便沿循理想与现实相关联的理路考虑政治问题。前者,表现出更强的理论性,后者,则体现出较强的操作性。而柏拉图的学生亚里士多德撰写的第一部系统的政治学著作,即《政治学》的思路,大致由后者展开。后来,古希腊思想经历了失落与扭曲的两个历史时期:前期是因为罗马走向了一种基本由法律来进行统治的格局之中,它遮蔽了古希腊那种古典理性引导的政治行动大思路的历史光

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, 1991, p. 5, p. 112.

辉,以致使古希腊的政治设计思路湮灭于民事法律的诉讼过程之中。后期则是由于天主教思想家在诠释宗教理念时运用亚里士多德的逻辑与运思,使其服务于政教合一的中世纪政治运作模式之需。直至文艺复兴时期、古希腊思想才在由拉丁文翻译成西文的过程中,得到一种“合乎原貌”的对待,古典理性的辉煌在“现代”的光照之下得以焕发。

这一焕发反映为西方思想的进展过程,就是一个从神性到人性、再到理性的复杂衍变进程。中世纪的政教合一,使得神性扩展为一种全能性的支配力量。在教父哲学那里,“正因为其荒谬,所以我才相信”成为基本的信条。<sup>①</sup> 这造成一种普遍的愚昧无知。人文主义则张扬人性。他们主张“从经验开始并且依据经验去寻找原因”。从而发现为逻辑必然性制约着的自然界的规律。<sup>②</sup> 而这种以观察和实验为基调的科学思维,历经二三个世纪的科学发展的积累,终于形成一种新的哲学观念——理性主义。在这种一般的泛指意义上的理性主义思潮,事实上包含着理论构成上差异较大的两大哲学流派,一派是以英国哲学家为主的所谓“经验论”,另一派则以欧陆哲学家为主的所谓“理性论”。前者由弗兰西斯·培根肇始,由霍布斯承继,而至洛克加以了系统化的论证。休谟则将这一理论推到了极端。后者由笛卡尔首创,而斯宾诺莎和莱布尼茨是后起的重要代表。前者主张认识源自经验,感觉经验比理性知识更可靠,认识对象是客观物质世界及其中的实在事物(贝克莱例外),认识主体是人,真理的标准是客观的。后者主张,认识源自天赋观念,理性知识比感觉经验更可靠,认识对象是精神性的东西(其中具有唯物论倾向的除外),认识主体是不依赖于身体的精神实体的心灵,真理的标准是主观的。<sup>③</sup> 这中间除因为唯物主义或唯心主义的哲学立场差异之外,大致的立场不外如此。而重大的差别则在第一、二两个方面。但是,作为两大哲学流派,其区分是相对的。洛克对感性经验可靠性所持的是保留性态度,笛卡尔则认为观念“有一些是从外面来的”。或许,在二者的差别性下面,潜蛰着某种共同性。

① 参见李志逵主编:《欧洲哲学史》上卷,中国人民大学出版社1981年版,第89页。

② 同上书,第123页。

③ 段德智编:《陈修斋哲学与哲学史论文集》,武汉大学出版社1995年版,第111—112页。

与上述哲学思想演变过程相伴随的,则是更重视社会解释和行动方案构造的“现代”观念体系的发展。原来包含于政教合一的宗教叙事中的社会论说,由马基雅维利分解为二。一为道德的论说,一为政治的论说。他为政治的独特性申言。这为后来的思想家们将社会作为认识对象时,所取的分析进路奠定了基调。英国的霍布斯认定“哲学排斥神学”<sup>①</sup>,从而为他从“人和自然”的观点解释社会问题铺了路,他以经验论的进路来观察国家和社会,建立了人性自私的社会认知基点,引申出国家产生前的“自然状态”向国家状态转变的论说。并认为正是理性的提示,使人走出苦难,以契约的形式相互转让权利,以放弃绝对权利,谋求和平。而谋求的结果就是形成“联合在一个人格里的人群”的公共权力——国家。后起的洛克仍然维持自然状态和社会契约学说,但是将霍布斯的“人对人是狼”的自然状态转释为人人平等自由的状态。但由于有人因利己而违反“正义”原则,故人们相互订约成立国家,以捍卫自己的权利。这是英国经验论哲学一脉延伸到社会政治领域时的主张。这种延伸,霍布斯具有一贯性,而洛克则改弦更张。<sup>②</sup>但二人共同的基调则是承认理性在国家兴起中的作用的。在这方面,可能更能看出英国思想与欧陆思想在其旨趣上的某种相近性。

经过18世纪启蒙哲学的冲击,理性的权威终于代替神性的权威。至此,哲学的运思与社会政治的论说,便当然地以理性筹划为基调或底色。而于19世纪中后期兴起的两种极重要的社会观念体系或意识形态——自由主义的功利主义论说和马克思主义,都共同体现了理性的绝对权威状况下的叙事风格。前者以边沁和密尔为代表。后者以马克思恩格斯为代表。前者从人的欲望出发,阐发了一个“最大多数人的最大幸福”的普遍原则。后者从理性重构社会出发,以使用工具为解释轴心,以辩证法为方法指南,铺排出了合规律出现的社会状态。二者分别从两

<sup>①</sup> 参见李志远主编:《欧洲哲学史》上卷,中国人民大学出版社1981年版,第166页。

<sup>②</sup> 洛克的哲学经验论主张,“人们单凭运用他们的自然能力,不必借助于任何天赋的印象,就能够获得他们所拥有的全部知识;他们不必有任何这样一种原始的概念或原则,就可以得到可靠的知识”。但是在讨论社会政治问题时,他显然预设一种先于经验事实存在的理想状态,“为了正确地了解政治权力,并追溯它的起源,我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态”,“这也是一种平等的状态”。参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十六—十八世纪西欧各国哲学》,商务印书馆1975年第2版,第361页及第470页。

个不同的方向上,对“现代”政治的运作,产生了极其广泛而深远的影响。

从“现代”的思想运思与行动方案设计的演变简述上可以看出,奥克夏特之刻意将近四百年的欧洲思想史与他反思的政治中的意识形态问题关联起来,是不无道理的。这四百年的思想进程,容有主张迥异的各种观念体系。但是,主调是相近的。那就是它们都是一种“理性主义”的主张,都是以“理性”(rationality)为轴心运思的。所以,一方面他强调,“任何一个想解释‘理性’魅力的人,都必须深探欧洲人精神气质的秘史,尤其是其近四百年年史”<sup>①</sup>。另一方面,他对现代政治缺憾的批评,又毫不动摇地聚焦于“现代理性主义”(modern rationalism),而又尤其集中在反思它对欧洲政治的影响上面。<sup>②</sup>应当说,奥克夏特从哲学底蕴上反思现代政治,抓住了现代政治的根本问题,这比之于某些对政治现象的批评要深刻得多。

## 二、理性主义:结构、功能与缺憾

当然,奥克夏特所反思的“理性主义”,不同于我们汉语学界公认的意义上的“理性主义”。后者所指,大致上是笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨为代表的欧洲大陆哲学。但是,奥克夏特所指的“理性主义”,还包含了英国的经验论哲学。因此可以说,他的“理性主义”所指是一种“广义的”理性主义,而不是专指近代欧陆哲学那种“狭义的”“理性主义”。同时,奥克夏特所指的“理性主义”,又不惟是单纯哲学层面上的理论结构,更主要反思的是政治中的“理性主义”。因而,这种“理性主义”是跨哲学与政治双领域的一种思想形态。奥克夏特对“理性主义”蕴含的厘定,使他的批判沿循着两个双重线索:一是哲学上的,二是政治上的。但二者在政治哲学层面上讲,其实是内在一致的。就前者而言,他将英国经验论与欧陆唯理论,作为哲学形态的“理性主义”之两面,进行分析、批判。就后者来讲,他将自由主义所主张的政治“理性主义”与马克

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 112.

<sup>②</sup> Ibid., p. 5.



思所主张的社会主义的政治“理性主义”，看作是政治中理性主义的两种典型表现，加以评论、再思。

首先，我们来看奥克夏特对哲学理性主义的分析、批判。这一分析、批判可以从三个层面加以了解。其一，是他对理性主义一般特征的描述。其二，是他对哲学理性主义两个层面构成的梳理。其三，是他对理性主义在哲学和实践上的误失进行的评析。从第一个方面分析。奥克夏特认为理性主义者具有不难识别的一般特征或倾向：即理性主义者在底线上认定所有场合的精神独立，除开理性的权威外，对任何其他权威不予承认。他是权威、偏见、传统、习惯和习性的敌人。他的精神状态既是怀疑的，又是乐观的。怀疑，是因为一切都要经受理性的质疑；乐观，是因为他们从不疑虑理性在决定事物的价值，一个意见的真理性以及一个行动的适当性时的能力。并且，将理性视为全人类的共同信念，共同能力。置于其门楣的是巴门尼德的训诫：借理性争辩而判断。他不否定经验，但是主张将经验归纳为一系列原理原则，并将之程式化。对他而言，过去的重要性是由于它是一种障碍。他的精神类型是知识型的。他强调良好的训练而非心灵的教化。因此，他的精神没有环境、季节变化、温度升降。而且，其思想进程是免受任何外部影响的。他同所在社会的传统知识绝缘，拒绝任何超逾分析的技术知识训练之外的教化价值。他努力以新的一天看待到来的每一天。<sup>①</sup> 这种在今天通过传播和影响的扩展，成为影响最广的理性主义哲学，其实并非是当然意义的。在奥克夏特追溯其历史源流时，便揭示出它产生时期两条线索发展的过程。作为一种思想特征和倾向，理性主义的明确形式，出现于17世纪早期。它与那一时期自然知识与文明世界的知识连接相关。这一时期脱开了亚里士多德主义的科学预设，而特别强调观察，研究方法，解释技巧。而关键的人物，正是前述的培根与笛卡尔。就前者而言，培根的《新工具》强调我们可以获得我们所生活的这个世界的确定的知识。而这就依赖于一个确定计划、一种新的理解方式、一种探究的技巧或方法以及仪器设备，以此弥补人的天赋理智的不足，从而获得系统化的研

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 5—7. 此处仅转述他所列的理性主义者的主要特征和倾向。

究技术。这在方法论上的特征,奥克夏特归结为三。一是一套规则系统,是可学习的一套公式;二是这套公式的运用是纯粹技术化的;三是这套规则是普遍适用的。这成为一种开启所有门径的钥匙,科学之科学。在这里,知识与意见完全区隔。一言以蔽之,就是方法或技术的至上,成为了奠定理性主义基调的培根哲学的宗旨。就笛卡尔而言,奥克夏特指出,他也如同培根一样,有一种方法饥渴症。他的《方法谈》、《几何学》与《新工具》旨趣相近,都指向确定性。只有在腾空的精神里确定性知识才能出现,只有在思想净尽时才有研究方法。<sup>①</sup>因此,其一,建立一个清晰断定可靠性的知识原则;其二,将运用上程式化和普适化的方法系统化;其三,知识没有等级,不确定的只是无知。这比培根更清晰明白,怀疑论也更彻底,后果也更严重。而且由于笛卡尔的怀疑论将方法技术至上打人梦想的思绪缺乏后继者。倒是此后培根和笛卡尔主张的技术至上论侵入各个领域,成为近代以来居于绝对主导地位的观念,终于变成为当代的理性主义。这中间容有变异,但趋势则是直贯的。而之所以能直贯而下,在当今蔚为大观,则与欧洲人17世纪以降的神性信仰的衰退,和自以为发现了比继承传统遗产更重要的东西的信念相关。在分析了培根和笛卡尔这两种理路、但精神合一的理性主义思想后,奥克夏特借用思想史资源,更指出了理性主义的批判者对其失误进行指责的确当性。他以帕斯卡尔批评笛卡尔为例,认同追求确定知识的观念,恰恰基于一种不当的确定性标准。从“我在”不能导出所有卓识均为技术性知识,且可能知识在总体上会优于确定知识。同时,人类心智从来没有单纯依赖可公式化的知识。因此,理性主义在哲学上和实践上都难以立足:前者在于它将确定性归于技术和技术至上的教条;后者在于它除了利益没有其他东西来自人的自觉行为的信念。<sup>②</sup>以对哲学理性主义的清理为基础,奥克夏特在将视野转向政治中理性主义的批判时,就具备了先观察氛围后近析问题的坚实条件。

因此,其次,奥克夏特以政治中理性主义最典型而全面地表现了近

---

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*. 第18—22页奥克夏特对培根和笛卡尔思想的概括。

<sup>②</sup> *Ibid.*, pp. 24—25.

代理性主义的特质与影响力度为据<sup>①</sup>，从哲学反思进入政治哲学检讨。这样反思、批判理性主义的进路，是由两个因素决定的：一是理性主义在政治领域中的决定性影响。二是现代政治信条中的“迷思”最典型表现了理性主义的思维特质。后者是奥克夏特分析的重点。一方面，他指出了政治中理性主义的基本信条，就是相信开放的心灵可以祛除偏见、遗俗和习惯；同时，未受污染的人类理性可以给政治活动以绝对正确的引导；并且，相信理性的技术和操作的概念。一种主张的真及一种制度的理性基础就是一切。<sup>②</sup>理性成为社会、政治、法律和制度遗产的裁判。公共行政管理也是理性的。另一方面，他进而指出了建立于这些信条基础上的政治中理性主义，所主张的社会治理方式具有的工程师性质。而这恰恰是政治中理性主义最迷恋的一点。这种政治，可谓是一种需求感的政治。连续的需求带给政治的好像是连续的危机，但一运用理性，便是可以克服危机。与此相关的政治中理性主义的另两个一般特征是：它们是完美政治和一统政治。以前者言，不完美的消逝可以说是理性主义的第一信条。它不主张“一定环境中最好”，而只留给“最好”以位置。因为理性的功能很明显的就是战胜环境。就后者论，理性主义者忽略差异。它虽不确信治疗一切政治弊病的药方，但确信治疗某一特殊政治弊端的药方是普适的。在此没有非理性偏好的位置。这与哲学理性主义的基本信条是内在吻合的。这是一种书卷政治，它容有处理政治事务的一切技术规程。这使政治成为如同现代科学一样的技术程式，社会生活就此丧失其节律和连续性，而被支离为一系列问题与危机。不能技术化的民俗便与无知一样，由此，现在与过去的联结也就丧失掉了，政治也就成为技术控制和计划编制。政治也就远离我们，成为一种不熟悉的东西，一种只能诉诸书籍而学到的技术程式。

追寻这一政治思维的历史线索，首创者是马基雅维利。他将政治视为一种缺乏政治教育的政治训练，一种脱开传统的统治之术。他的继承

---

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 5, 8. 奥克夏特认为，若把宗教排除在外，理性主义以其对公共事务行为的影响，而表现了理性主义在政治领域里的最明显的胜利。并且，当代政治的不同路途的主张，或借助信念，或通过假设的必然性，或声称的成功，大略说来，都是理性主义者或接近理性主义者的。

<sup>②</sup> Ibid., p. 8.

者走得更远：他们完全相信技术的统治权，相信政府除了公共行政管理之外便无事可做。而这一切，又可以从书本上获知。这一思维倾向，在奥克夏特看来，正由自由主义思想家和马克思主义者貂续下来。从前者看，洛克的《政府论》第二篇，正是一个典型。而边沁和葛德文也取同一立场。首先，在他们的主张中，政治传统遭到忽视，抽象原理得以凸显，后者完全掩盖住了前者的作用。从而，导致他们将思维的兴奋点转向所谓社会政治制度的设计上面。这方面密尔正是代表。他以为他构想的“代议制政府”所以是任何社会达于文明水准的政治形式。此中，具体的政治行为被悬置起来，一般原理成为政治活动的可靠指引。当这种思维定势成为后继者的当然思考起点后，他们更将合乎这些行为规范的称为“理性的”，相非相反的便贬为非理性的。这在凯恩斯对经济行为的基本信念理解中，在哈耶克对计划的批判中，都可以看到。不管这种理性后来有什么样的修正和改善，大致思路，不外如此。<sup>①</sup> 这些批评，或正可以视为论者将奥克夏特归为“自由主义批评家”行列的原因。从后者言，马克思主义者及其思想先驱，在制定自己的社会改造方案时，也鲜明地表现出政治理性主义的特质。奥克夏特认为，作为严格意义上的政治理性主义，任何其他人的著作都无法与马克思、恩格斯相比。没有马恩及前述思想家，奥克夏特确信，欧洲是不会有如此深沉的理性主义政治思维的。奥克夏特认为，卢梭对“公意”(general will)的阐释，就是试图提供一个“公理”性的政治意识形态。而马克思以使用工具解释社会状况，用辩证法来通解社会现象时，他已经预设了一个“社会历史的科学”。在解释社会现象时，他使用生产条件、阶级、资本、劳动等抽象术语来解释社会的变迁，而作为“使用工具的组织”的社会，便可以从使用工具的技术的变化来解释社会变化。而成为了“社会历史的科学”后，则成为社会变化的动力，社会合逻辑、规律似的向某一既定目标推进。这是对历史唯物主义之作为 20 世纪上半叶政治悲剧的思想基础的揭示。

这类政治理性主义的言述，深深地影响了 17 世纪以后的社会历史

---

<sup>①</sup> 参见 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, 第 26 页对哈耶克的《到奴役之路》的评论。第 114 页对凯恩斯文章《我的早期信念》的分析。

运动。就自由主义取向的理论所发生的社会影响而言,法国革命和美国革命正可代表。就马克思主义的社会理论发生的巨大作用来讲,20世纪的极权政体或可佐证。法国革命便正是以抽象的意识形态教条为动力的,权利与义务、终极正义、自由、平等、安全、财产等成为政治行动的根据。<sup>①</sup>美国革命更简直直接依托于抽象原理。<sup>②</sup>至于俄国,任何一个学校的小男生都能对马克思的教条倒背如流。<sup>③</sup>

可以从奥克夏特的双线分析中看出,理性主义哲学与理性主义政治观的旨趣完全是同一的,那就是追求一种可以完全技术化的教条。只是前者更强调认知上的功能,后者则着重社会工程上的作用。但是,二者的缺陷则是明显的。前者在知识的构成上是半缺的,即缺少了书本知识或技术化知识之外的实践知识那一半。后者在这种知识性质误解的基础上,将社会引向一种排他的理性主义教育形式,从而对社会构成危险。因而形成一种半知半识基础上半对半错的怪状。<sup>④</sup>

### 三、传统与政治活动

当奥克夏特指出哲学理性主义与政治理性主义的构成与功能上的基本缺憾之后,他所需要继续提供解释的问题,便必然有相互关联在一起的两点。一点是具体分析理性主义在知识构成上的缺陷。另一点是这种缺陷在被指认出来之后,又如何可以得到校正。前者,引出奥克夏特的知识构成论。后者,导出奥克夏特表现出他的保守主义理论家色彩的传统与政治活动的关系论。

从前一个方面来看,奥克夏特批评哲学理性主义的失当,就在于按他的知识分类,知识并不能像理性主义者那样简单地归之于技术化的知识。而且,在知识的运用上,常常不是那些可以技术化的知识能够派上用场的。他认为,在科学、艺术和实践活动中所运用的知识,是存在着类型上的差别的。换言之,不是技术化知识涵盖了一切知识。事实上有

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 53.

② Ibid., pp. 32—33. 奥克夏特谓《独立宣言》是理性主义的典型产物。

③ Ibid., pp. 50—51.

④ Ibid., p. 36.

两类知识：一类是技术知识，另一类则是实践知识。就前者而言，每一项艺术、科学和实践活动，都包含着这类知识。这类知识，是可以将其规则用公式表示出来的，也是可以学习、记忆并投入实践的。但是，这类知识的主要特征是它受制于刻板的公式。尽管奥克夏特也认为，一些特殊的技巧与洞识是需要公式的或程式化的。譬如高速公路章程规定的驾车技术，烹饪书中记载的烹调技巧，以及自然科学中发现的技巧，历史中与自然科学中研究、观察、证明的规程。就后者而论，作为实践知识与技术知识相比较而言的最大差异，就是它是应用的知识，它不是沉思的，也不能将其厘定为程式化的规则。这种知识不是隐秘难解的。它不同于程式化的技术知识，但是为人们所分享并可以成为公共知识或共同知识。就此而言，这种知识从一个易让人误解的角度说，就是传统知识。每一种活动也都包含这种知识。而且，任何熟练的技巧、具体活动的展开，缺其难成。<sup>①</sup>但是，尽管两类知识是共存的，差别亦是重大的，两类知识的表述方式与学习或获得方式是不同的。就表述方式讲，技术知识的规程、原理、方向、准则或命题，可以公式化，可以写进书里。如一个艺术家可以将艺术技巧写进书里，但那并不是他的艺术的全部。这犹如宗教人士或烹饪师傅写不出他的全部东西一样。相反，实践知识不受这种公式的影响。它通常表现为习惯或做事的传统方式，显得不准确和不确定，像是一种意见与或然性而不像是真理。以学习或获得方式讲，技术知识可以从书本上学到，也可以从一门课程里获得。它可以列出要点，不断重复、机械应用。但是，实践知识则既难以教、又不易于学，只能借助于传授和养成二途而形成。它只存在于实践中，只能通过师傅带徒弟的方式获得。而且，不是因为师傅教徒弟，而是因为不断接触和实践揣摩获得的。这对学习艺术和自然科学的学生而言最易理解，因为他们在老师传授知识之外，总还感觉到另有一种“只可意会不能言传”的知识在。<sup>②</sup>

以这种知识构成论的观点为据，奥克夏特批评理性主义者不把实践知识当作“知识”。在理性主义者眼里，不能技术化的知识就不是知识。

<sup>①</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 12.

<sup>②</sup> *Ibid.*, pp. 14—15.

因此,实践知识不是有害的,起码也是无用的。实际上与无知无异。就此来讲,理性主义者主张的“理性至上”也就是“技术至上”。而技术与确定性又不可分割地联结在一起。确定性成为理性主义者的无上法宝。这种主张之对知识的曲解,不言而喻。<sup>①</sup>而以这种知识立场为基础的政治理性主义,也就因其以政治意识形态(ideology)或某种教条(doctrine)这类程式化的东西为政治活动的依托,因而,其知识可靠性不仅不强,进而还陷入一种以一种意识形态来抗拒另一种意识形态的悖谬格局之中。<sup>②</sup>于是,政治不是具体的活动,成了意识形态之争的“书本政治”。似乎通过“公共行政管理”的训练,就可以防止损害的泛滥和独裁的出现。于是,理性主义的政治不唯与传统疏离,而且具有反传统的取向。因为经由理性训练出来的人,乃是一种自觉追求道德理想,借助抽象原理而确立道德教育恰当形式的人。进而,形成一种崇尚自决德性的氛围,而与老一代人获得的成就自然地区隔开来。传统的功用自然没有发生作用的余地。

因此,当奥克夏特从他的知识构成论转到传统与政治关系论的时候,他不单是对理性主义者所理解的政治加以了匡正,而且对政治活动据以展开的条件及政治活动状况,进行了重新分析。他认为,政治不是意识形态相争的活动,而是“因某种机遇和通过选择而共同生活的人们,关注他们共同的生活安排的活动”<sup>③</sup>。如此,“家庭,俱乐部和学社均有他们的‘政治’。以这种方式活动的共同体中最令人瞩目的传承的合作团体,根据其古代系谱,考虑其过去、现在、未来,即我们所谓‘国家’”<sup>④</sup>。这一定义显然与现代政治思想史上的主流定义相去甚远。而正是根据自己对所谓“政治”的理解、奥克夏特对两种流行的政治定义,进行了批评。一种流行定义是将政治活动视为一种经验活动。这是一种犹如一个早上醒来后自问会做什么、而别人又会做什么,然后便去做它的、“没有政策的政治”定义。奥克夏特认为,这种理解是对政治的误

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 15—17.

② 正是据此分析,奥克夏特批评哈耶克的《到奴役之路》所提供的的一个“反对所有计划的计划”,尽管他的计划可能好过他的对立面,但是却属于同一种政治风格。Ibid., p. 26.

③ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 44.

④ Ibid.

解,因为经验主义并不是一种实际的活动方式,而是具体活动方式的伴生物。因此,它在实践上和理论上都存在严重问题。另一种流行的“政治”理解,即把它视为一种意识形态的活动。这种理解以人的意欲为动力,它由此推衍出一系列抽象的观念,诸如自由、平等、最高生产力、种族纯正或幸福。而社会安排或符合、或反映这些观念。而认知这类政治定义,还可以从其相关的复杂观念上着手,譬如“1789年原则”、“自由主义”、“民主主义”、“马克思主义”或北大西洋公约等等。但实际上,奥克夏特确信,政治活动是先行的,政治意识形态是后置的。而将政治定义为意识形态活动的观点恰恰因果颠倒。这与科学研究中以某种假设为据,而后以经验研究验证之是大不相同的。<sup>①</sup>故而这种理解是混乱的。

拒斥了这两种政治定义,奥克夏特导引出自己的见解:政治活动“既不起自当下欲望,也不源于一般原理,而肇始于活生生存在的行为传统自身”<sup>②</sup>。这就将传统与政治勾连在一起了。并且,政治其实就是体认传统了,“因此,在政治中,每一件事情都是一件连续性的事情,它所追求的,不是一个梦想,或者一个一般原理,而是一个暗示”<sup>③</sup>。这就将奥克夏特理解的政治中具有的三个要素凸显了出来:一是政治与意识形态的脱钩;二是传统的中心性作用;三是传统之影响政治的独特方式。这中间,“何谓传统”的问题就成为一个关键问题。因为,传统可以被界定为观念的连续,也可以被理解为具体行为方式的传承。理解为前者,则奥克夏特等于就认同了他所拒斥的两种政治定义。故他只能从后一方面拓展其主张的解释幅度。他指出,传统具有一种川流不息的活动的连续性质。行为传统的特点是难以理解的、微妙的,“它既不是凝固不变的,又非已然终结的;它没有一个可资依靠的不变中心以助理解;它没有明确的最高目的,可以觉察的不变方向;也没有可以模仿的典范,可以认清的观念,可以遵循的规则”<sup>④</sup>。但是,这种传统却是我们可以在实际生活与活动中明确地体察得到的,尽管它的存在状态是特殊的:它或许比其他东西变化缓慢,但不能免于变化,故“一切都是暂时的”。同

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 51—52.

② Ibid., p. 56.

③ Ibid., p. 57.

④ Ibid., p. 61.



时,尽管它是微妙难解的,但不是不能辨识的。它的变化不是各部分同时进行的,但都会存在改变的可能性。最重要的是,这种变化具有一个规则,这个规则就是变中有不变的“连续性”。这种连续性可以从过去、现在、未来中体认,新老中间感到。所以,尽管它是运动的,但不是整体变动,因而具有稳定性;尽管它是稳定的,但整体上从来又不是静止的。<sup>①</sup>就传统的这些性质而言,与传统关联在一起的政治就不能是自觉的意识形态抉择,或受意欲驱动的行为。奥克夏特以形象的语言传递给我们一个信息,政治不是直达目标的自觉行动,而是一种探索过程。下面是他的一段精彩议论:“在政治活动中,人们就像是航行于浩瀚无垠,深邃无底的大海。这里既无港湾可以避难,也无泊锚之地;既无起始之点,亦无预定目的。一切只求平稳地漂浮着。这海不但是朋友,亦复是敌人。此时航海的技艺便在于利用传统的行为方式之源,以便渡过每一个艰难险阻的时刻。”<sup>②</sup>

那么,政治活动又如何可以实际地获得传统的深厚资源的支持呢?奥克夏特强调,政治活动应当致力于在传统中寻求启示。这有两个相互关联的方面。一方面,应当确认政治研究的适当方式。这是他自己立场辩护的方法清理。另一方面,他指出了寻求传统暗示的基本方式。这是他对自已的“政治即寻求传统暗示的活动”立论的进一步确证。在前一方面,他将政治研究方式划分为三。一是要注意具体行动,二是要关心相关传统,三是要限定政治哲学研究的范围。第一点要改变政治研究着重制度与程序设计的思维进路,第二点则要求进行行为传统的生态学分析而非技巧解析或意识形态探究,第三点务必指出政治哲学的研究是无助于提高政治行为的致效性,亦无助于辨别政治方案的好与坏,更没有办法引导或指示我们寻求传统暗示的活动。因此,在后一方面,他作了五点概观:政治活动是环境产物,在政治行为面前政治争端意义有限,政治活动的理解不提供辨别方案好坏与做和不做一件事情的标准或规范,政治中无所谓“整体情景”,统一性并不是政治思索的必须。政治需拒斥一般原理,因此不必提供一套总体政治方案。总括起来讲,就是

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 61.

② Ibid., p. 60.

政治教育要告诉人们,仅从书本上是不可能知道什么是政治及如何从事政治活动的。<sup>①</sup>

这样,奥克夏特的保守主义思想趣味也就鲜明地表现了出来。既然政治乃是寻求某些行为传统的暗示,并由此对现行的生活安排作出适当的调整与合宜的改变,那么,看护传统也就成为政治省思的当然课题,保守主义的正当性也就不言而喻了。

#### 四、两极之间

奥克夏特以批判近现代理性主义哲学奠基,对近现代政治中的理性主义进行了全面而系统的检讨。从其思想旨趣来看,他着意的重点,显然在后一方面。由于他在批判对象的选择上,不同于他同时代的政治哲学家那样,将思想焦点、批判火力集中于对马克思主义和社会主义的力斥上面,而是在“理性主义”的名义下,既批判马克思主义,又更注重批判西方当时主流的政治思想家着力捍卫的自由主义。因而,在现当代流行的政治思想家的归类划派方面,他被划入自由主义批评家,及由此申发到守护传统的保守主义思想家队伍之中。

奥克夏特思想最活跃的时期,是所谓“冷战”时期。20世纪60年代初他出版《政治中的理性主义及其他》一书时,“冷战”正是最剧烈的时期。这时的西方思想家,除了赞同马克思主义与社会主义道路的左派学者之外,大都忙于与马克思主义作思想之战。自由主义思想阵营内部的自我检讨不是没有,但重点还是放在前一方面。<sup>②</sup>而同情马克思主义的西方学者,一方面致力于寻求马克思主义的“原教旨”,一方面对自由主义又流于简单的攻击。因而,从“现代”思想史的源流上去清理各种现代主张,尤其是当时人们普遍视为势不两立的自由主义与马克思主义

<sup>①</sup> 奥克夏特的这些政治主张及前述的哲学分析,与其早期著作《经验及其模式》的思想观念有着相当吻合的关系。在这部书中,他已将经验划分为三种模式,即“科学的”、“历史的”与“实践的”模式。后两种经验指涉的是“过去”与“日常行为”基础上形成的知识。可见他那时已相当重视量化模式(科学模式)之外,其他经验模式的重要性。对此,可参见笔者仅见的汉语学术文献中介绍奥克夏特思想的文字《古典的理想》(陈思贤撰)。见周阳山主编:《当代政治心灵——当代政治思想家》,台湾正中书局1991年版,第80—109页。

<sup>②</sup> 这方面最典型的代表可说是哈耶克。

(社会主义)的思想关联与某种一致,几乎不被人们视为是必要的、需予以正视的课题。正是在这个时候和这种课题上,保守主义思想家奥克夏特表现出了保守主义者据守传统、通鉴“古”今的特有优势,看出对立的两极之间之共同以理性主义立言的相似性。从这个意义上讲,未尝不可以将奥克夏特视为社会主义(极权主义)与自由主义的双线共在的批评家。但是,校诸奥克夏特此书出版之后的三十年历史,他的批判效用又如何呢?诚如奥克夏特这部书的前言作者 Timothy Fuller 所说,苏联、东欧和中国的变迁,似乎印证了他对理性主义政治破产的预言。他针对社会主义的那一半批评似已成立。同时,在八九十年代兴起的社群主义思潮对自由主义诸种预设的批评映衬之下,奥氏对自由主义的批评,也显得富有睿智。假如说奥克夏特从来没有对马克思主义、社会主义持一种同情理解立场的话,那么,他对自由主义的严厉批评,是否也意味着他与自由主义理念的一刀两断呢?

仅从两个方面求证,似乎可以确证这一点。一是他的不同情式的批评。他对自由主义的一些基本理念,不论是人的权利、自由、平等,还是民主、法制,都从理性主义的误失视角,加以抨击。二是他的思想资源基本不与自由主义相关涉。他最重视的政治哲学家,是人们通常认为的君主专制的辩护者霍布斯。而以其批判理性主义的思维兴奋点而言,他极重视法国思想家帕斯卡尔。但是,当奥克夏特将批判理性主义的目光转向社会如何健全运作的问题时,这一断定的可靠性便令人生疑了。这是两个问题。当其面对前一个问题,即现代政治哲学底蕴的揭示时,他的意图是放在自由主义与马克思主义所据以立言申论的理据上的。其实,他对二者的攻击并不影响他认同二者中他认为值得认同的某些基本价值。而如果说他基本不同意马克思主义的全盘重整社会理念,那么他未必完全拒斥自由主义主张的价值理念。论证方式与论证内容毕竟不是一回事情。攻击自由主义的理性主义观念,等于是攻击自由主义者论证达于自由的方式,而不是诋毁自由主义的政经主张。因此,当他面对后一个问题时,即社会如何可以健全运作时,他的保守主义的自由主义底色便表现了出来。

这从《政治中理性主义及其他》一书的《论保守》一文中可以获得证实。就奥克夏特守护传统的理论祈求而言,他伸张保守主义的一般原

则。因而具有保守主义者的一般特征：“喜欢熟悉的而非未知的，尝试过的而非未曾尝试的，事实而非神秘，现实而非可能，有限而非无限，切近而非遥远，满足而非过剩，合宜而非完美，当下喜悦而非乌有之乐。”<sup>①</sup>而且，在基本理念上则对变化持审慎的态度，对创新持慎重的看法。他视变化为细微的和缓慢的，而非巨大的和瞬间的，而且高度看重每一个连续性的出现。前者表现变化的必然性为保守主义者所承认，后者表现认同的可能性为保守主义者所珍视。至于创新，则被视为改进。保守主义者本身不是热心的创新者。因为他不担心创新的匮乏。而当创新出现之后，他会再三思量才予接受。创新必须接受质疑。得失总是相伴而生的。因此，小的有限的创新总比大的无限的创新，针对特定缺憾的创新总比凭空的创新，缓慢而再思的创新总比急骤的创新，合乎时宜的创新总比随意的创新，更为保守主义者所中意。温和、积极的享有与冷峻、批评的变化与创新，是保守主义的基本倾向。理性主义的进步主义立场，让人看不到保守主义的确当性和必要性。奥克夏特从人类的生活经验来证明保守主义主张的确当性，他让保守主义深深植根于人类的生活感受经验之中。保守主义之能成立并具有优越性，这是因为“无论何时稳定总比改进更有益，确定总比推测有价值，熟悉总比完美更值得期待，可接受的错误总比矛盾的真理更优胜，病患总比医疗更能忍受，期待的满足总比期待本身的‘正当’更重要，有一些规则总好过完全没有规则的犯险”<sup>②</sup>。这是保守主义据有深厚的人类心理根据的表现。同时，就是拿社会史来讲，人类使用工具以谋求生存资料的满足，但是，使用工具的活动也总是在已有工具的基础上投入使用的，并且，工具的改良或创新也总是切合特定需要而做的，绝对没有一种超前于一种特定需要的改良工具出现的可能。

上述的保守主义正当性的确证，显然还只是在人类心理与文化积淀的层面上进行的。在这方面，保守主义的正当性正是为人们较少质疑和批评的。问题常常出在政治上的保守主义主张。奥克夏特明确为政治保守主义辩护。假设奥克夏特的政治保守主义主张保守的是专制极权

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 408.

② Ibid., p. 418.

的政治观念、制度惯例、生活秩序,那么,奥克夏特就是自由主义的敌人。假若他要保守的恰恰是人民习以为常的生活习性,而免于政治狂人的随意干预,那么,他就是自由主义基本主张的同道。衡诸思想史与政治史,保守主义之从文化领域下落到政治领域中时,常常只能在两个象限里抉择:一个象限是专制政治,另一个象限是自由民主政治。偏于前者,保守主义就滑入到专制政治的泥潭;倾向后者,保守主义便走向自由民主的境地。保守主义在政治抉择上呈现这种状态,是因为保守主义首先是一种价值立场和心理偏好,而不是一种制度安排和政治意识形态。它在政治论说上,对自由主义或极权主义具有依附性。可以说,倾向极权的保守,会损害保守主义的文化主张的正当性与认同感。倾向自由民主的保守,则会深化和升华保守主义的真精神。如果只是简单地将奥克夏特视为“自由主义的批评家”,似乎暗示他的政治倾向与自由主义相疏离。但事实上,奥克夏特从拨正人们对政治中保守主义乃在辩护统治者权力的误解出发,认为政治中保守主义与保守主义的总的立场是一致的,它重视传统和习性。因而捍卫民众日常生活的既定性,从而将政府的权力限制起来,使其成为“特定的、有限的活动”<sup>①</sup>。政府是游戏规则的制定者和争端的仲裁者,但它本身不能成为游戏者的一员。这不需要从某种信念出发来加以确证。而且,这并不意味着一定要取完全自治的政体形式。政府既可以解决冲突,保卫和平,又可以借助程序,强化规则。但一切作为,是依循惯例,而非宗教和哲学。政府是“惯例”的看护人,组成惯例的规则就是法律。政府活动对事不对人,对事又只对人们间相互的冲突,而非道德上的对与错,驱人向善或变得更好,它的任务就是保障其公民和平地选择他们寻求的幸福。而且,绝不对合宜的政治惯例妄加创新。从而保证人们能够按他们自己的理由去做他们自己的事情。就此而言,奥克夏特甚至断言政治活动是不适合求新逐异、自我膨胀的年轻人干的事情。<sup>②</sup>

显然,将奥克夏特视为自由的保守主义者是合宜的。这是因为,自由主义的精髓就是限制权力、保护权利。这是判断拒斥自由主义还是承

① Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, p. 424, p. 427.

② Ibid., pp. 435—436.

诺自由主义的最重要的标准。在这个标准面前,批评还是不批评它的理性主义哲学预设,就显得次要一些了。这正是西方研究奥克夏特思想的人,将他视为一个自由主义思想家的原因。<sup>①</sup>可见,保守主义与自由主义在奥克夏特那里并非完全疏离的两极,两极之间具有显见的张力。其实,广而言之,在“冷战”结束后,曾处于另两极对立而存在的自由主义与社会主义,也在今天所谓“第三条道路”的探求中走向融合或资源互借。<sup>②</sup>

把奥克夏特的论说置入我们的“中国关怀”景观,还可以获得一些重要的启迪。当代的中国,背负着双重的传统。作为历史悠久的古典传统,在我们过往的以理性为号召的“现代”追求中,被人们弃如敝屣。而作为四十年实践的社会主义传统,是一种理性主义式的在一张白纸上画最新最美图画的政治传统,然而一旦作别,迄今尚无深刻的反省。以后者论,奥克夏特的政治中理性主义的省思,可以有助于我们提升反思的力度。以前者言,我们可以走出传统与“现代”二元紧张的思想格局,从而寻求传统中存在的推动政治良性发展的因素。事实上,如奥克夏特指出的,我们所实践的传统样式的社会主义“理性主义政治”,往往在运作中仰赖乌托邦的力量,完全缺乏可以兑现的诸种条件。而当后者将理性化的政治目标换算为非理性的群众运动与意识形态狂潮时,那就完全成为一场社会悲剧。同时,当我们以毁坏传统为前提,追求“现代”目标时,其实也就使“现代”变成为“无源之水,无本之木”<sup>③</sup>。于是,愈是祈求“多快好省”的现代化,愈落个“欲速则不达”的沮丧后果。至于我们对现代社会,更值得期望的健全社会的认知仅着重于技术层面的问题,更是众所周知。长期为人们称颂的“四个现代化”,就只是一个只重技术知识,而忽略实践知识的认知结果。一方面,这使现代化背后支持其成长的深厚社会条件被无视了。另一方面,也使企图单纯仰仗技术知识的现代进程处于不断顿挫的状态。不健全的认知导致不合宜的行动,不合

<sup>①</sup> Wendell John Coast, Jr., *Michael Oakeshott as Liberal Theorist*. 转录自奥克夏特《政治中理性主义及其他》一书的“参考书目”。

<sup>②</sup> 参见陈亦信:《西方“第三条道路”的新理论》,《二十一世纪》(香港)1999年8月号。

<sup>③</sup> 与之相映成趣的是现代新儒家主张的自由民主的“灵根自植”(典型代表是徐复观),这一思路或可与奥克夏特的见解相互比勘。

宜的行动便与行动者的预期完全疏离。因此,走出政治中理性主义的困境,对中国人来说并不是一个不关社会运行状态的口号,而恰恰是关乎中国人认知健全、行为合宜的起码要求。

## 第十二章 论自由主义的成长： 汉语语境中的言述

从现代政治—经济—文化的整体状况来看，相比于激进主义与保守主义而言，自由主义与“现代”社会的兴起和发展的关联性，显得更为紧密。因此，哈耶克曾经强调，“自由理想激发起了现代西方文明的发展，而且这一理想的部分实现，亦使得西方文明取得了当下的成就”<sup>①</sup>。考虑到这一点，可以说，自由主义的成长与现代社会的成长是一个不可分割的问题。而且，虽然自由主义是在现代社会的孕生过程中发育的，但是，自由主义的成长，却与现代社会所需的自由主义精神支持程度强弱的问题，联系在一起。如何使自由主义在学理上更成熟、对现代社会的作用更健全，关系到现代社会持续发展的深厚精神动力问题。这一点，在西方近现代社会发展历程中已经获得验证。而就我们所处的实际生活环境讲，自由主义的成长历来不顺。这与“现代”社会在中国的生长不顺，相映成趣。为此，以汉语文化语境为背景，讨论自由主义的成长就成为当下正努力建设“现代”社会的中国人应予重视的、一个富有意义的话题。

### 一、主义与问题的脱节

从原发自生的角度讲，汉语文化语境没有发育出自由主义。<sup>②</sup> 西方文化语境中滋生和发育出的自由主义进入汉语文化语境之后，在思想文化界还经过一段时间的冷落。这一阶段大致是严复致力引介自由主义、

---

① 哈耶克：《自由秩序原理》上卷，北京三联书店 1997 年版，第 2 页。

② 参见本书：《自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义》。



翻译约翰·密尔的《论自由》一书时期。虽说严复的翻译活动在整个思想文化界引起过较大震动,但他对自由主义思想的译介,反倒未能引起应有的关注。虽说这在中西文化理念的传通史上是一件令人遗憾的事情,但是就严复对自由主义的把握与理解来讲,作为一个中国文化背景的学人最初接触自由主义,严复是准确地抓住了自由主义的中心思想,即自由主义就是要划分清楚“群己权界”。在严复之后的一段时间,中国思想界的自由主义声音比较弱小。激进主义思潮与保守主义思潮交相冲击人们的思维神经。激进主义依托于民族救亡日益取得文化霸权地位。保守主义则依托于民族价值自存的信念,占据了相当大的思想活动舞台。而自由主义在激烈的救亡运动中难以发挥什么大的作用,更无法用以鼓舞民气。因而,自由主义的思想活力,在其甫入中国之际未能显现而出。这一方面说明了自由主义与当时中国社会所需的疏离,限制了它获得生长所必需的社会土壤。另一方面,也预示了自由主义与中国传统文化理念处于紧张状态,从而限制了它获得生长所必需的宽松思想文化环境。

以“五四”为契机,自由主义在理论上的生长状况略有改观。把“五四”作为一个观察时代思潮的整体现象,其精神基础大致上说是激进主义与自由主义。如果说激进主义在“五四”的社会行动方面起了主要推动作用的话,那么,自由主义在“五四”的基本理念表达方面则具有更积极的作用。只是在“五四”的时代背景下,自由主义之作为“主义”的完整性意义才显示出来。所谓“主义”的完整性,大致是指一种主义在理论的结构上,它所建立起的基本立场,与它注定的社会政经制度建构和生活方式,能相互呼应。而它所依托的社会背景,往上行,它足以提升社会大众的朴素愿望为一较为严谨的理论;往下行,它足以从社会基层析取到自身发育壮大的丰富营养。换言之,理论与现实是胶合在一起的。

“五四”时期的自由主义者,胡适是作为最规范意义上的代表登台的,而已经显现出激进主义倾向的李大钊、陈独秀也发表了自由主义立场较为鲜明的言论。他们三人的言论,大致已将自由主义的“主义”内容揭示于人,而且在相当程度上将自由主义在中国的问题针对性作了分析。把三人的思想综合起来看,理论上关涉自由主义的基本理论问题,

都已被三人所顾及。诸如自由主义的义涵、自由与人权、自由主义与个人主义、经济自由主义、自由主义—民族主义—爱国主义、宪政、法治、自由主义与政体、政党政治等等。就自由主义的实际问题针对性讲，三人也对自由主义对于中国社会发展的意义、自由主义与革命等问题作了讨论。

就自由主义的基本义涵而言，李大钊在《民彝与政治》一文中做了概括，“立宪政治基于自由之理”，“顾自由之保障，不仅系于法制之精神，而尤需乎舆论之价值。故凡立宪国民，对于思想言论自由之要求，固在得法制之保障，然其言论本身之涵养，尤为运用自由所必需”。总之，自由的政治以民彝为本。<sup>①</sup> 言论自由之作为自由主义的重要义涵，在此得到强调。而自由主义与宪政、法制的紧密关联性，在此得到昭示。“无自由则无生存之价值”<sup>②</sup>。自由对人类生存、社会健全的重要意义，在此得到凸显。而胡适在此后的一系列名篇，诸如《人权与约法》、《民权的保障》、《汪蒋通电中提起的自由》、《我们能行的宪政与宪法》、《自由主义》等等文章中，广泛申诉了自由主义的理论要点。陈独秀则在《为自由而战》、《法律与言论自由》、《宪法与孔教》、《政治的觉悟》等篇章中，亦对自由主义的理论原则做了阐述。这些文章，虽然在时限上讲并不是严格意义上的“五四”作品，但是作为作者五四思想的表达则是没有疑问的。三人的这些著述，对于自由主义的诸蕴涵，如身体自由、财产自由、家宅自由、书信秘密自由、出版自由、教授自由、集会结社自由、信仰自由均有涉及。<sup>③</sup> 其中，尤以胡适的《自由主义》一文对这一时期的自由论说做了归纳。这一归纳可以称为胡适的自由四要义论：一是自由“不是那种内心境界，我们现在说的‘自由’，是不受外力拘束压迫的权利”。其余三者是民主、容忍、和平改革，“在近代民主国家里，容忍反对党，保障少数人的权利，久已成了当然的政治作风，这是近代自由主义里最可爱慕而又最基本的一个方面”。至于和平改革，包含两个意思，一是和平的转移政权，二是以立法做步步改革求点滴进步。<sup>④</sup> 胡适的归纳在中

① 《李大钊文集》上卷，人民出版社1984年版，第169页。

② 同上书，第244页。

③ 同上书，第244—250页：“宪法与思想自由”。

④ 《胡适哲学思想资料选》（上），华东师范大学出版社1981年版，第430—436页。

国自由主义的思想史上,应当说是超越前人的。

另一方面,“五四”一辈自由主义者对自由主义所面对的中国社会实际问题,应当说有一种自觉的认识。他们通过三种途径来直陈自由主义的现实功用。一是对时局发表评论的方式;二是通过对自己政治主张的陈述来表达自由主义的政治理念;三是以其对“中国问题”的诊断来凸显自由主义的现实有效性。他们能够具有这种以某种理论诊治社会实际问题的能力,自然与他们对理论本身的把握有关。同时,也与他们对现实的高度关注和诸种现实问题中最紧要问题的判断有关。直接就他们对自由主义现实功用的发挥而言,他们所采用的三种方式,对时局的评论具有情景针对性,大致只限于表现其自由主义立场的意义上。而通过对政治主张的陈述,则明确表现出他们自觉的政治理念。这一方面,最重要的文献是《我们的政治主张》。这篇声明式的文字,出自一批有着自觉的自由主义政治要求的学者之手,中心意思是陈述中国政治改革的最低限度的目标——关于“好政府”的政治主张。除开具体的政治意见外,“好政府”的政治主张包含对“好政府”涵义及政治改革基本原则的要求。“好政府”的消极涵义是防止公共权力用于私人目的;积极涵义是以政治机关为社会全体谋福利,充分容纳个人自由与爱护个性发展。与此相关的政治改革基本要求是:宪政的政府、公开的政府、有计划的政府。<sup>①</sup> 这一声明,说其代表了中国自由主义者的政治要求,是恰如其分的。对比于当时中国的社会情形,一方面,政治问题的紧要性显然在所有其他问题之上,因而,自由主义者们抓住政治问题来表白自己的自由主义立场,是有现实理据的;同时,当时中国政坛人物的行为,“好政府”的吁求也是对治现实政治弊病的一种有意思的主张。而且,这一吁求,与自由主义者对“中国问题”的症结的见解,是联系在一起的。在他们的眼里,政治问题是中国社会最紧要的问题。因此,在他们的理论视域中,政治自由主义(甚至更宽泛的文化自由主义)才足以解决“中国问题”。平心而论,这种主张出自于当时政治局面的影响,任何论者也难免不把政治问题从所有问题中抽取出来加以强调。自由主义之理论性的“主义”与其所对要治的现实“问题”,在政治层面上“对接”

<sup>①</sup> 《蔡元培全集》第四卷,中华书局1984年版,第187—188页。

起来。

似乎自由主义就此获得了在中国生长的各种条件了？其实不然。究其原因，一者是因为与自由主义原生地——西方社会的自由主义发育、生长的状况，相去甚远。脱离开原生情形来看后发的、异域国家自由主义的发育、生长，要么前者不具有典范性，要么后者就必须具有独创性。但是，前者的典范性是一个经验事实。后者的习得性则远在创新性之上。这就需要我们思考中国自由主义者思路的歧向了。二者，当时中国社会之迈向“现代”的关键究竟在于政治上的改革，还是经济上的突破——突破小农经济的束缚，进入市场经济境地，是决定自由主义者以政治改革作为自由主义成长的优先条件之合理性判断的标准。设定经济的因素对社会变迁具有更重要的作用，那么，中国自由主义者把政治放到优先的位置，也就值得商榷了。

就前一方面来说，西方社会里自由主义的发育生长，与近代西方经济活动方式的改变紧密相关。以哈耶克对自由主义成长过程的考察，这一过程的理论概观为：

“我们对周围的环境大多是一无所知，它们产生的结果也不符合我们的意愿。就是在这样的环境中，在诸如市场交换中价格体系一类事物的引导下，我们为人行事、谋求生存。在自己的经济活动中，我们既不知道要满足什么需要，又不知道从何处满足所需。我们为人们服务，然后却几乎不认识服务的对象，甚至不知道世间还有这些人；我们的生活也离不开别人的服务，对于这些为我们服务的人，我们也是一无所知。这一切全都可能发生，因为我们生活在一个由制度和传统构成的巨大框架之中。经济的、法律的、以及道德的制度和传统构成这种框架，我们通过对某些行为准则的遵循取得与它的适应。这些准则并不是我们制定的，如果说我们理解自己制造的东西怎样运行，那我们从来不曾理解这些准则。”<sup>①</sup>

这种被哈耶克称之为自发的“扩展秩序”之发生、持续作用，使得人类社

---

<sup>①</sup> 哈耶克：《不幸的观念：社会主义的谬误》（原题为 *The fatal conceit: The Errors of Socialism*，正题直译应当是《致命的自负》，因此，本文正文行文时，两个书名均在使用之列），东方出版社1991年版，第13页。

会逐渐探知到自由的意义。这一历史构成在哈耶克的视域中是明晰的。

“如果说,使人类脱离野蛮的是道德和传统,而不是理智和精于计算的理性,那么,现代文明的根本特征就是在古代地中海沿岸地区形成的。在那个地方,人们可以远洋经商,个人有权自由使用自己的知识,与那些靠一般的局部知识或者某位统治者的智慧来决定全部活动的人群相比,显然具有压倒一切的优势。就我所知,地中海地区最早承认个人有权在得到认可的私人领地安排一切事务,允许个人在不同的社团之间建立起密集的商业贸易网络。这种网络,运作起来根本不用考虑地方头领的观点和愿望,因为在那样的年代里,谁也无法统一指挥海上商人的活动。”<sup>①</sup>

而“让不同的个人、不同的群体根据各自的知识 and 技能自由地追求不同的目标”,正是“自由的一个重要方面”<sup>②</sup>。而取决于自由与社会经济生活的直接关联,使得保障最大自由的重要性,被凸显而出。但是,要“保证所有人获得最大的自由”,“就必须借助于抽象的规则来始终如一地限制所有人的自由。这些规则,一方面阻止别人对个人施加任意的或者带有歧视性的强制,一方面又阻止个人侵犯他人的自由领地”。而这类抽象的规则就是法律与道德。<sup>③</sup> 哈耶克关于自由主义的论述,至少给我们三点启示。其一,自由主义发生的最深厚社会历史依据存在于人类自然的行为方式之中,而它的发育与成熟一定是一个自然历史过程,绝对不是人为设计或呼吁的结果。其二,自由主义成长的直接依据是市场化的经济活动。市场经济对自由主义的生长有着关键的意义和作用。因此,经济因素是自由主义生长条件中优先考虑的因素。其三,自由主义规范社会生活所依据的力量,不是人们的良心发现、或者其他主观动机,而是与自由主义要求的生活方式相一致的传统道德与法律规范。

通过哈耶克的考察,我们可以看出中国自由主义者对自由主义发育、生长的理论条件,以及自由主义首先要对治的问题的认识,确实是有误区的。这种误区,从作为后发外生现代国家的中国来说,他们对自

① 哈耶克:《不幸的观念:社会主义的谬误》,东方出版社1991年版,第34—35页。

② 同上书,第35页。

③ 同上书,第87—89页。

由主义的原生条件是不清楚的,对自由主义以经济自由为先决生长条件未能明了,对自由主义生长所依据的社会力量没有了然于心。同时,他们引种自由主义到新的社会文化土壤,没有对接种的土壤是否合乎所接种子的需要,抱以警觉。因此,他们对自由主义的“主义”之理解,便是抽掉了经济基础的误解,便把自由主义基本局限于政治领域。即使注意到经济自由主义,也是语焉不详,甚至把经济自由主义与政治自由主义做敌对处理。<sup>①</sup>这样,在他们处理自由主义所对治的中国社会发展问题时,便当然认定自由主义最有利于处理政治问题,并以此作为自由主义之解决中国难题的突破口。于是,自由主义必然被架空,本身必然失去生长的实在的经济理由。自由主义的成长,只好依赖于“好政府”中好官员的主观动机。政治自由也就将本应作为其成长基础的经济自由给吃掉了。由此,中国情景中的自由主义由于缺乏了经济自由的支持,政治自由主义也必然沦落为单纯的理论嘶鸣。自由主义作为“主义”已显畸形,对治问题时又离靶歪打——本应将自由主义对治问题的针对性首先对准作为政治基础的经济基础问题,但是,却误将政治问题认证为可以脱离经济问题加以考虑的事情。于是,问题的症结没有抓住,那么,所抓的问题也就近乎假问题。因此,中国自由主义者实际上已把“主义”与“问题”隔离开来了。理论差池与问题隐没,成为汉语语境中自由主义生长的两大障碍。其结果就是“自由主义在上半个世纪的中国可以说是,雷声大,雨点小,嗓门大,收效少,在政治上从未得过志”<sup>②</sup>。而1949年的政局变化,更将这一局面凝固化,自由主义几乎可以说处于窒息状态,完全失去生长机会。

由上可见,自由主义在汉语文化语境中的成长,既依赖于它作为一种“主义”的理论体系是否可以在理论上相对完整自足,能够解释其相关的问题,以期它能够在思想文化界站稳脚跟;同时,又依赖于它作为一种诊治现实社会问题的“处方”能否对中国社会问题具有疗效,以期获得社会大众心悦诚服的认同,从而为自己赢得生长所必需的社会一文

<sup>①</sup> 参见刘军宁编:《北大传统与近代中国——自由主义的先声》,中国人事出版社1998年版,第366页。

<sup>②</sup> 同上。

化一心理土壤。可见,自由主义一来到汉语文化语境中,就被注定了要在“主义”与“问题”的双线上作战。对一个理论系统而言,“主义”意谓着它的基本观点的相互支持,它不存在严重的理论缺失,这一理论具有意义的完整建构。在此,“主义”的完整性,实际上就是自由主义在理论上的自我支撑力度问题。与此相关,“主义”的生长,与其能否解决它在理论上允诺要解决的现实政经问题,即是否具有实在的社会功用,紧密联系在一起。前者,是一个理论的内部结构自洽性问题。后者,是一个理论的外部功能有效性问题。两者缺少任何一个方面,都不足以维持生长所需的起码条件。

## 二、内部自洽

自由主义在汉语文化语境中的生长是颇为不顺的。这已经是一个不争的事实。不论我们是从它的自身理论建构,还是从它的社会认同方面说,都是如此。指出这一点,当然并不意味着我们任由自由主义失落下去。这是因为,自由主义与“现代”社会的成长具有的紧密关联性。假如我们中国人认定“现代”是一个值得追求的目标,那么,对自由主义的失落就必须进行挽救。

因此,问题当然不在需不需要对自由主义的失落进行挽救,而是如何才能成功地将自由主义植入汉语语境之中?依照前面我们对自由主义发育、生长的原生史与移植史的双线分析,自由主义的生长需要在“主义”、即理论的层面与对治“问题”、即实际的层面,同时具备完整性和有效性,才能保证其顺利生长。对这两个方面,假如我们把前者视为理论的内部自洽问题,后者视为理论的外部效用及发挥这种效用的条件问题,那么,我们可以从两个角度加以考察。

从自由主义理论的内部自洽上来讲,应当说具有两种标准:一是理想类型意义上的内部自洽;二是可以期望层次上的内部自洽。所谓理想类型意义上的理论的内部自洽,指的是某一理论在自身建构方面,完全自足,达于一个毫无欠缺的完美境地。这是对理论构造的最高要求。但是,这通常也是虚悬一格的。因为,事实上完全理想化的理论是从来就不可能由人构造出来的。因而,理论的内部自洽,一般只能在可以期望

的层次上加以讨论。所谓可以期望的理论内部自洽,是指一种理论在自身建构方面,能够避免矛盾,在一般的理论得以成立所起码要具备的三个支点上无所欠缺,即能够从其基本理念下贯为一个与其适应的制度结构,并具备与之和谐的生活方式“设计”。这是对理论构造的最低限度的要求。我们对自由主义理论上的内部自洽性的要求,正是从后一层意义上讲的。

因此,考虑到自由主义理论在西方发育生长的原生性与成熟性,汉语语境中的自由主义理论自洽性已不需要“从头说起”。对自由主义的理论自洽性的分析,即是以发育、生长已经成熟的西方原生的自由主义理论状态为参照系,来衡量后起且模仿西方自由主义的中国自由主义理论。于是,问题便一分为二:一是得首先描述西方自由主义理论得以完型的状况;二是中国自由主义理论在相应方面的缺失如何,怎样弥补。

就西方的情形而言,自由主义的发育生长在其三个支点上都获得了较为优良的条件,这是西方自由主义理论家不懈努力的结果。严格说来,在西方文化语境中,自由主义是近代社会运动的结果。在这一文化时限之内,关于自由的论说,歧见甚多。大致区分这些言述,起码分为两类:一是在哲学层面讨论自由的,二是在社会生活层面讨论自由的。这两种言述差异之大,一向不为汉语文化语境中谈论自由主义的人所重视。其实,前者与后者的区分,是一个属于还是不属于近代人文——社会科学学理建构流派范畴意义上所说的“自由主义”的问题。我们一谈到自由主义,便以为只要一个思想家的言论涉及到“自由”二字,他便毫无疑问地属于“自由主义”的理论范围。其实,这是严重的文化误读。从近代西方“自由主义”的理论发生史来看,哲学意义上的自由论说,除了为自由主义的论说奠定了一定的理论“底蕴”之外,自由主义的言述,倒常常是在与哲学上的自由论说相辩驳的过程中确认自己的理论立场与理论边界的。可以说,正是自由理念的这种内部冲突,才从理论上孕生了特定意义上自由主义的“自由”论说。

我们不妨先从西方学者对何谓“自由”及“自由主义”的解释入手来清理这个问题。按照《布莱克维尔政治学百科全书》中对“自由”、“自由主义”条目的解释,所谓“自由”,“自由主义”,具有重大的区别:“自由乃是一种善”,而自由主义是“最近四个世纪在欧洲和一些受欧洲文化影



响的国家中多次激发起政治运动的思维方式”。前者可谓作为哲学地追求自由的理论家,与后者之作为现代自由主义者地追求自由的理论家,在大思路上存在根本差异:从前者的古典先驱来说,他们所讲的“自由主义”,“按这个词的现代意义来说,就不是自由的”。因为他们“考虑的只有最优秀的个人才有反对政治权威的权利,而非所有的个人”。同时,二者还在寻求政治改革还是逃避政治的问题上完全不同。于是,由此划分出二者关注自由的不同圆心:前者关注的是“当我可以掌握自己命运时,我是自由的”。后者关注的是“我可以做别人无法阻止或惩罚我的事情”。这样,前者导引出斯多葛派的“奴隶可以同在宝座上的皇帝一样自由”的“自由”论断,从柏拉图到康德的善的意志激励我们去做事情<sup>①</sup>,我们“实在的”自我控制了“现象的”自我即自由的观点,以及卢梭的自由即服从法律,法律即公意,因而拒绝服从法律,便会被国家法律机关强迫服从,即“强迫地获得自由”的自由观。与这类“古代的”自由观不同:

“对政治的怀疑是现代自由主义的根本精神。现代自由主义的基本原则是认定政治是人为的。政府是必要的,但它不是自然的。自由是人类的自然状态。政治权威是约定的。理性能够引导政治,但自然并不针对政治契约向理性提供积极的目标,反而只是提供消极的目标,主要是避免死亡、疾病和贫穷。没有哪一种生活方式,因此也没有哪一个人人类阶级,能够根据自然的或超自然的权利去要求统治的权力。政府的合法目标限于保障各种生活方式的条件,因而包括世俗的和平与繁荣的目标。”<sup>②</sup>

这种重大区别,被重要的自由主义理论家,如贡斯当冠以“古代人的自由”与“现代人的自由”,如柏林冠以“积极自由”与“消极自由”的不同名衔加以谈论,而哈耶克则将前者评论为“哲学家的盲目”。从这些西方

<sup>①</sup> 康德的自由观还有另一面。他将自由划分为有严格界限的两类:意志自由或“内在的”自由与政治自由。前者“是每个人都要为他自己去争取的东西。政治自由则是指把法律局限于限制那些起妨碍作用的东西”。参见戴维·米勒等编:《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社1992年版,第272页。但是,取决于本文的意图并非对自由主义理论源流的勾画,因此,甚至没有去考虑哈耶克与康德理论的紧密关联性,而对康德自由观的另一面加以论列。

<sup>②</sup> 戴维·米勒等编:《布莱克维尔政治学百科全书》,第271—273页,第415—418页。

理论家们的区分可以看出,自由主义之“自由”的蕴涵,是通过何谓“自由”的长期争辩才确认下来的。而从约翰·洛克,到大卫·休谟、亚当·斯密,再到托克维尔、艾克顿勋爵和米瑟斯、哈耶克,一以贯之地从社会生活的政治经济实际问题来谈论自由主义。这一自成“学统”的自由主义传统,将自由定位在社会政治—经济生活层面,而不做单纯的哲学玄谈。并且,对自由主义的现代蕴涵,作了从基本理念、制度设计到生活方式的全面概括。而他们在探究自由内蕴的方法上,也选择了新的路数,“我们必须把关于自由的哲学、法理学和经济学综合交融为一体,或者说为了增进我们对自由的洞见,我们必须把哲学、法理学和经济学综合起来对自由进行探究”<sup>①</sup>。正是在这种方法意识的导引下,现代自由主义才将自由的内蕴展示给我们。

这种展示,从现代西方自由主义重要文献翻译为汉语文本的著作来看,以自成系统的论述讲,哈耶克的《通向奴役的道路》、《自由秩序原理》、《法律、立法与自由》<sup>②</sup>、《致命的自负》几本书,将现代自由主义的理论论证提高到新的高度。

哈耶克的自由主义言述,出于对现代自由主义核心原则的自觉维护,因此,既带有明确的划清自由主义边界的意识,又带有强烈的与其自由主义立论相非相反者论辩的特点。我们对哈耶克论述的关注,于其自由主义知识论基础、经济—政治自由及自由主义的边际界限划分方面而言,均对理解自由主义精髓、及汉语自由主义建构富有意义。<sup>③</sup>就自由主义的知识论基础来讲,哈耶克的清理,其实是要对自由主义的哲学基础加以明确探究。他将这种知识立场划分为两种:一是“建构论的理性主义”,一是“进化论的理性主义”。二者具有极大差别:前者旨在建构一种乌托邦,后者则立足于自生自发发展的但未被完全理解的各种传统和制度所做的解释。这一立场投射到社会秩序的基本命题上,两者便完全分流:前者相信人的先天知识与道德禀赋,因而人类能够审慎思考

<sup>①</sup> 哈耶克:《自由秩序原理》上卷,第7—8页。

<sup>②</sup> 这是哈耶克法律哲学思想的代表作。但是,不能确知的原因,此书尚未出版汉译文本。中国大百科全书出版社编辑出版的“外国法学文库”曾经预告出版,但迄今未见书。

<sup>③</sup> 本部分对哈耶克自由主义论述的概观,主要参考了《自由秩序原理》(北京三联书店版)邓正来译序“哈耶克的社会理论”。

并型构所有的社会制度;后者则认为文明是不断试错、日益积累而艰难获致的结果,它是经验的总和。同时,相应于这一立场,前者以全知全能的理性来衡量人类行为,假如稍有差池,便完全否弃重来;后者则认定理性有限度,故历经数代人的实验和尝试而达致的传统或成就,应当受到尊崇。从这种哲学清理出发,哈耶克极其强调自生自发秩序的重要性。所谓自生自发秩序是指与这一秩序相关的要素遵循某些一般规则互动的结果,它是“人之行动而非人之设计的结果”。这些规则在原则上都能够较好地服务于参与其间的个人与运用其个人知识。达致这一点,依赖于赋予文明以创造力的自由,及保证人人自由的一般性规则——法治,以及在一般性规则保护下进行的自由进出意义上的竞争。由此,哈耶克强调“通过学习和模仿而传播沿袭下来的整个文化遗产”的重要性。围绕这一立论,哈耶克对经济自由与政治自由的内蕴作了阐述。哈耶克强调经济自由的极端重要性。“自发宏观秩序的要素,既包括个人的专项经济安排,也包括各种组织的专项经济安排。”<sup>①</sup>而有关于个人专有财产的安排,对经济和政治自由关系重大。哈耶克以近代重要思想家(诸如约翰·洛克、孟德斯鸠、大卫·休谟、亚当·弗格森、冯·萨维尼等)的论说为认同对象。他确信“哪里没有财产,哪里就没有公正”,“对专有财产的认可标志着文明的开端”<sup>②</sup>。之所以专有财产权具有如此重大的意义,一方面,是因为它对经济活动的极端重要性,“专有财产的先行发展,不管对于贸易的发展、对于较大的整体合作结构的形成,还是对于价格这种信号的出现,都是不可缺少的东西”。这即是强调现代经济活动形式对专有财产权的依赖。而人类全体最大限度的自由恰恰依据的也正是“所有权的稳定性,财产通过协商的转移,以及对诺言的遵奉”。另一方面,政治自由便建基于专有财产的自主使用基础之上。“个人根据自己和群体的知识和愿望为自己决定如何使用专有财产的能力,取决于公众认可一种受到尊重的、个人可以进行自由支配的私人领域,同时也取决于人们公认一种财产权从一个人向另一个人进行

① 哈耶克:《不幸的观念》,第46页。

② 同上书,第41页。

转移的方式。”在此,哈耶克强调经济自由的相对优先性<sup>①</sup>,但经济自由必然要求政治自由。而政治自由一则依赖于法治(the rule of law),“这种法律表现为抽象的规则,使任何个人在任何时刻都能确定谁有权力支配特定的财产”。二则依赖于宪政或对政府的限制。政府是具有双重可能性的存在,“离开以保护私有财产为自己主要奋斗目标的政府,似乎就不可能有任何先进文明的出现;但是,政府若是过分‘强大’,文明的发展就会因政府的原因而停止不前”,因为“政府迟早要滥用自己的权力”。甚至从历史的角度说,欧洲文明的复兴,原因“不是更加强大的政府”,反而“得益于政治上的无政府状态”<sup>②</sup>。因此,要紧的不是在政治层面侈谈民主问题,要紧的是如何借助法治和宪政来保障公民个人的自由。<sup>③</sup>在哈耶克的视域中,具有专有财产权的个人要求一个保护这种权利的政府;而一个值得肯定的政府也必然以保护专有财产权为己任。在此,一个于自由有所益的专有财产权与保护这一权利的法治政府,具有同等的重要性。换言之,个人的经济权利与政治权利是相关的,经济自由与政治自由有着不可分割的联系。从这一立场出发,哈耶克坚决拒斥立足于建构理性主义立场的、因而是反自由主义的任何理论观点,包括集体主义、社群主义以及反个人主义的、功利主义的自由主义主张。

由上可见,就理论内部的自洽性而言,西方自由主义的理论成熟具有三个特点:对经济自由基础上的政治自由细加分析;对保障自由的法治与宪政认真清理;进而将自由定位在自生自发秩序的“生活状态”上,以此,将“自由”的诸边界划分清楚,凸显出自由的根本义蕴与相关内容。就自由主义的自身逻辑而言,避免了矛盾,达到了自洽。从自由主义的理论逻辑延伸来看,第一,起码避免了在自由问题上发生理解误差;第二,起码保证了自由主义理论的内容完整性。这满足了前述理论自洽性最低要求的条件。

① 哈耶克在《自由秩序原理》下卷第253页的注中指出,人们通常认为的 liberal 一词源于19世纪西班牙“自由人”(liberales)党。“而我更倾向于认为,它实则源出于亚当·斯密在下述段落中对该词的使用:‘自由出口和自由进口的自由制度’以及‘根据平等、自由和正义这种自由的计划,允许每个人以其自己的方式追求自己的利益’。”

② 哈耶克在《自由秩序原理》下卷,第34—43页。

③ 参见哈耶克:《自由秩序原理》,第十四章“个人自由的保障”。

反观汉语语境中的自由主义言述,截止 1949 年社会变局发生时止,在相对宽松的自由主义生长环境中的自由主义者,在对自由主义进行理论阐释时,则远未能解决自由主义理论的自洽性问题。一方面,这是由于他们对自由主义的理论领会存在误区;另一方面,也是因为他们对输入的西方自由主义理论所存在的各种边界划分,掉以轻心了。在此,我们当然不把哈耶克之后起的自由主义论述,作为衡量 50 年代以前中国自由主义言述自洽性的坐标。因为后起的理论总是较先起的理论完善。但是,西方自由主义理论家对其理论自洽性的关注是由来已久的,哈耶克不过是最近的承续者。就此而言,以其言述为参照,来评论中国自由主义者言述的问题则是容许的。在这一观念视野中,汉语语境的自由主义言述,可以说存在三重理论障碍:一者忽视了自由之真实的基础何在的问题;二者对诸自由的紧密关联性警惕性不高;三者理论的移译与本土化方面未能达致平衡。

从第一个方面看,汉语语境中的自由主义言述历来对自由之真实基础的论述不周。这一基础,既是指自由的哲学理论基础,也是指自由的经济学与法理学基础。自由的哲学理论基础,主要是哲学为自由主义提供了何种知识论原则的问题。从哈耶克的区分看,这种知识论倾向有两种:一是建构理性主义的,即全知的、全能的知识立场;一是进化理性主义的,即经验的、“无知”的知识立场。依据前者,就只能导出积极自由论,发展为妨碍自由的伪自由论说。立于后者,则导出消极自由论,发展为扩展自由的真自由论。哈耶克之能保证自由主义的理论自洽性,恰恰是在后者自觉的指导下达到的。而汉语语境中的自由主义者在这一方面,则没有明确的知识论分辨。初初严复还对英国的经验论加以关注。到了陈独秀、李大钊、胡适等人手上,知识论简直就没有得到最起码的关注或留意。三人几乎都是当下直说。即使是在美国得了美式经验主义——实用主义的熏陶<sup>①</sup>,胡适也未能对自由主义的知识论背景具备理论观察能力。虽说他在理论方法方面持进化论观点,这相比于建构

<sup>①</sup> 林毓生指出,实验主义或实用主义是建构理性主义的代表。就此而言,可以说胡适的思想根底上就有建构理性主义的痕迹。只是由于这一论题不是本文关注的中心,在此不予深入讨论。参见林毓生:《中国传统的创造性转化》,三联书店 1988 年版,第 44 页。

理性主义的知识论立场,自然与自由主义的知识论要求显得更接近。但是,胡适的进化论立场还是达尔文主义的。<sup>①</sup>他远未能对于生物进化与社会进化的细微区别分辨清楚。而哈耶克则强调生物进化与文化进化的重大差异,指出二者虽然“在许多方面十分相似,但二者又根本不是一回事”<sup>②</sup>。文化进化所涉及的是个人之间作用的规则、文化特性前后辈的传递以及群体性的选择。因此,文化进化不是像生物进化那样取决于基因遗传,中间不存在必然性。在哈耶克,如此便完全避免了走向绝对的可能性;在胡适,还有曲折通向决定论的可能。换言之,哈耶克避免了如社会达尔文主义认为的可以一点一滴却不断创造文明而与人类的周遭环境发生冲突的论点,相应也避免了人类可以完全了解环境并重造环境的极端乐观主义。但胡适所论,起码在逻辑上还存在这种可能性。尽管胡适的表态是慎重的。因为,胡适至少不能通向不予人激励的“无知论”,这注定了他无法对自由主义的自生自发秩序根基有深切的理解。相应地,他也难于对依赖日常社会经济活动的政治自由有合理的观察。

就第二个方面而言,汉语语境中的自由主义言述一向对诸自由的关联性注意不够。这一点是直接由前一点决定的。由于知识论奠基不稳,中国自由主义者对于诸自由的不可分割性,便无法把握。从他们的言述来看,他们抽取出文化自由主义与政治自由主义,并加以高度重视和强调,就是因为他们对“就因这个微小的漏洞,每个人的自由都迟早会丧失”的诸自由关联性加以了致命的切割。<sup>③</sup>从而,给自由主义理论的学术机理以严重的伤害。本来,中国自由主义者们所期望的自由,应当包含思想性自由与行动性自由两类。但是,他们常常只是将自由概括为前者。前述李大钊、胡适等的自由观均有这种弱点。而且,将观察自由主义的视野拉大一些,40年代中国社会出现的所谓新自由主义言论,甚至还将后者的主要义涵——经济自由,视为是自由主义“失去灵魂”的原因。<sup>④</sup>这方面的整体情形,犹如论者所指出的“在近现代中国的自由主

① 参见《胡适哲学思想资料选》,第338页。

② 哈耶克:《不幸的观念》,第29页。

③ 转引自哈耶克:《自由秩序原理》上卷,第260页。

④ 参见刘军宁:《北大传统与近代中国》,第39页。

义运动史上,鼓吹经济自由主义的杰出人士寥若晨星。经济自由主义的主张,不仅不合中国思想界的时宜,甚至不合自由主义小圈子的时宜”<sup>①</sup>。这种缺陷,一如哈耶克引用怀特海的话所讲的:

“不无遗憾的是,由于人们过去强调自由这一概念的字面意义,而逐渐使它丧失了其所具有的真正的精华……自由之概念的范围已被大大缩小了,仅成了思想者用以震惊同时代人的工具。当我们想到自由的时候,我们易于想到的只是思想自由、出版自由和宗教信仰的自由……这实在是一个根本的错误……对自由所做的文字表达,主要只具有文饰的作用……事实上,行动的自由才乃是最首要的需求之所在。”<sup>②</sup>

至于这种“行动的自由”的主要指向,哈耶克解释道,“行动的自由(freedom of action),即使是从事平凡而日常事务的自由,亦与思想的自由具有同等的重要意义。人们常常通过把行动的自由称为‘经济的自由’(economic liberty)来贬低这种自由的价值,这甚至成了一种习以为常的观点。但是,行动自由的概念在含义上要比经济自由概念宽泛得多,可以说前者涵盖了后者”<sup>③</sup>。可见,包含了经济自由在内的行动自由所具有的极端重要性。中国自由主义者在这方面的遗漏与错失,对于自由主义的理论自洽造成难以弥补的伤害。因为,从经济自由对于整个现代自由主义的作用与影响来看,“没有经济自由主义,就没有自由主义”<sup>④</sup>。与此相关联,中国自由主义者在理解与诸自由紧密联系的理论关节上,也未能把握真确。如自由主义与个人主义的关联性问题。无疑,自由主义对于个人权利的强调,构成了自身理论特质的重要方面。但是当胡适把自由主义的个人主义等同于易仆生主义时,他对个人主义的理解就发生了严重的偏差。他把“世上最强有力的人就是那最孤立的人”看作是“健全的个人主义的真精神”。而人格典范或行动范式就是娜拉的出走与斯托曼医生的敢与众人对抗。<sup>⑤</sup>而在哈耶克的观念中,这恰恰是对自

① 参见刘军宁:《北大传统与近代中国》,第366页。

② 转引自哈耶克:《自由秩序原理》上卷,第316—317页。

③ 同上书,第36页。

④ 刘军宁:《北大传统与近代中国》,第366页。

⑤ 《胡适哲学思想资料选》上卷,第340页。

由主义的、个人主义的严重歪曲。他认同休谟,区分与个人相关联的两种自由观念:一种是“非常奇特”的观念,“认为孤立的个人可以是自由的”;另一种观念则认为“许多相互合作的人可以获得自由”——这依赖于关于财产的抽象规则和保证自由的法规。<sup>①</sup>像胡适们这样对自由主义的误解,是他们无法满足自由主义理论自洽性要求的根本的内在原因。

以第三个方面说,汉语语境中的自由主义言述对理论移译的准确性、完整性、边际性失之轻慢,大致着眼于理论的本土适应性、需求性、有用性问题,而且大致以“格义”的方式来进行自由主义的传通与诠释。这就决定了汉语语境中的自由主义言述,在移译自由主义的理论意图上不是纯粹的。相应地也就注定了移译者对于自由主义的理论源流不会给予应有的注意。这是他们对自由主义理论发生歧解的主要原因。以文化传通对传通对象应当尽量保证原汁原味来讲,传通操作者必须以“正本清源”的理论工夫作为基础,否则,尚未传通味已先变。相沿以下,传通后的原观念便必然完全走样。原观念在新的文化土壤中的生长自然也就难以期望。这一问题,恰恰发生在中国近现代自由主义者身上。以最早从事自由主义理论译事的严复而言,尽管他从西方古典自由主义理论著作的翻译做起,译述了亚当·斯密、孟德斯鸠的著作,但最后却心仪的是功利主义式的自由主义。为此,不单是将穆勒的功利主义自由主义加以强调,甚至把斯宾塞也视作功利主义者。<sup>②</sup>严复尚且如此,遑论后来者之如李、陈、胡等人未对自由主义的经典著作加以仔细研读而解读自由主义的学者。而这不是一个可以忽视的问题。因为,古典自由主义本身显现的是自由主义得以发生和维系的发生学机理,后起的自由主义则由于对治问题的迁移,对其发生条件已有所遮蔽:问题由古典自由主义所对治的个体政经权利保障,转移到了19世纪自由主义的权利保障方式上来了。对初起的中国自由主义而言,由于是从西方引介自由主义理论的,因此,发生学意义上的自由主义诸种生成因缘,对中国

<sup>①</sup> 哈耶克:《不幸的观念》,第43页。

<sup>②</sup> 参见胡伟希等:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》,上海人民出版社1991年版,第70页。



自由主义的早期移植和成活,影响极为关键。可惜,中国自由主义的原发条件在理论上尚未得到应有凸显,如何保障权利的申述就已经完全盖住了古典自由主义的理论声音。导致这种失误的原因,除了自由主义者在理论上的仔细程度与传通自由观念所要求的程度有较大差距以外,还因为自由主义者太急于将自由主义用来派救国的用场。急于使用一种理论,便会忽略这一理论的自洽性而看重这一理论的有用性。理论自身的自洽性也就在理论家的关注点之外了。这在胡适身上表现得很鲜明。胡适传通自由主义的理论机缘大致由三,一是我们什么都匮乏,二是有用即拿来,三是一门心思学人家。按他自己的话说就是,“我们必须承认我们自己事事不如人”。“肯认错了,方才肯死心塌地的去学人家。”“我们的问题是救国,救这衰病的民族,救这半死的文化。在这件大工作的历程里,无论什么文化,凡可以使我们起死回生,返老还童的,都可以采用,都应该充分收受。我们救国建国,正如大匠建屋,只求材料可以应用,不管他来自何方。”<sup>①</sup>在这种急迫的心情之下,一个学者那还能对理论问题仔细研磨,会心体认。于是,也就难怪胡适在其名篇《自由主义》一文中,尚未将自由主义说清楚,就亟亟将儒道思想拿来“格义”,拿来比附。所以胡适难以发挥自由主义之长,也便可以理解了。

### 三、外部保障

进一步从自由主义生长的问题对治性或社会效用,以及这种效用得以发挥的条件上来讲,中西自由主义的状况也有相当大的差异。从自由主义与社会互动的原发内生历史过程来看,自由主义的生成与社会关联的状况,总是处于社会需要自由主义理论的引导,而自由主义始终在活的社会运动中寻求理论资源的情形中的。这是自由主义得以在西方国家逐渐成长起来的最根本的原因。理由很简单,“理论是灰色的,而生活之树常青”。理论离开了实际生活的支持,就没有“源头活水”,就会干涸,就会完全失去生机。

相对于自由主义在理论上的自我推敲、完善而言,西方国家中自由

<sup>①</sup> 《胡适哲学思想资料选》上卷,第345页。

主义与社会的互动,则提供给自由主义以生长、发展的外部条件。这是自由主义不至于成为孱弱、而没有生命力的理论的保障。具体追究下去,这种保障条件是多方面的。首先一条就是社会的需要。其次则是思想与社会互动,形成的社会思潮,以及社会思潮互动形成的主流思想观念的思想运作机制的筛选。再次就是整个社会对某一观念体系的认同与拒斥而形成的助长或抑制某一观念成长的社会文化—心理环境。

就第一方面而言,现代自由主义的兴起与资本主义的孕育过程恰相一致。从资本主义社会史来看,西方资本主义发育、生长必须具有长期稳定的社会环境。在这种环境中,可以满足资本生产方式生长的两个条件:一是可以脱离中世纪生产方式的制约,形成与保守氛围不同的、而与新生产方式持续成长要求相吻合的社会文化机制。与这种机制相贯通,自由主义稳中求进的理论性格,恰恰与此要求对接起来。二是可以避免激进的社会运动,相应避免对形成中的资本生产方式及其要求的社会秩序造成冲击,从而,形成与社会发展相一致的观念机制。与此有关,自由主义理论上具有的温和性格,适应了兴起中的中产阶级的反激进趣味。就此两方面来看,自由主义与资本主义可以说是“一拍即合”。具体地从两方面来分析,以前一方面来说,资本主义之替代封建主义的社会历史整体上的进步意义,是为各种立场的知识分子所认同的。从这一历史进程最具典范性的英国来看,其造成了一个资本主义体制的原型(prototype)。<sup>①</sup>而依照史家黄仁宇对这一原型得以形成的诸方面要件的考察,当时英国社会资本主义的兴起,有赖于三个方面程序的完成:

“改组高层机构:放弃君权神授说、保持英格兰教会权威,但是要执行政教分离,宽容异教徒。从此议会上以公债代替国王对财政之人身责任,国王从此也有职无权。这种措施促成政党政治及内阁制度之抬头。”

“整顿底层机构:将土地所有合理化,逐渐取消‘副本产业’,因而土地所有较前集中,同时所有权租佃收入都较前固定而有共同的标准,放弃归并乡镇之市场。”

<sup>①</sup> 参见黄仁宇:《资本主义与二十一世纪》,北京三联书店1997年版,第202页。

“重订上下之联系:公布权利清单(Bill of rights),保障司法独立,习惯法庭接受平衡法(equity),自此法律更现代化,也更融合于商业体制。此外更增设邮政,建造付费公路。”

“以上都有促进资产与人力加速交换的作用,于是人尽其才,地尽其力,物尽其用,符合前段所说,资本主义是一种经济体制之功能的说法。从政治的角度来看,则以上的安排使一切数目字化,这国家也进入以数目字管理的阶段。”<sup>①</sup>

黄氏的三方面概括,本意是对具有原型意义的英国资本主义性格的描述,但是,却道出了资本主义自其产生时起与自由主义的内在联系。就高层机构改组、低层机构整顿和上下联系重订三方面的关联性上说,一方面它是一个社会经济运动,是经济自由主义兴起发育并壮大的运动:经济自由随着基层经济活动方式的改变而滚动式地连带上层社会经济关系的改变,明显地表现出来;另一方面它也是一个社会政治运动,是政治自由主义兴起发育并壮大的运动:这是对经济自由运动的反映,同时也是对政治活动方式的重组——它反映了一个从统治者及其集团居高临下地支配社会的权力时代,进入一个被统治者自我支配的权利时代。资本主义的兴起壮大带动着自由主义的兴起壮大。

与此相关,将审视资本主义与自由主义关系的视界拉大,一般地从意识形态之外来看资本主义的技术性格的共同性。照黄仁宇的看法,资本主义一经诞生,它就不是一个短暂的社会聚变,而是一个具有“长期合理性”的社会运动,一个各种社会要素长期合理互动的社会进程。这一社会的特点是:

“1. 资金广泛的流通(wide extension of credit),剩余之资本透过私人贷款方式,彼此往来。

2. 经理人才不顾人身关系的雇佣(impersonal management),因而企业扩大超过所有者本人耳目能监督之程度。

3. 技术上之支持因素通盘使用(pooling of service facilities),如交通通信、律师事务及保险业务等,因此各企业活动范围又超过本

<sup>①</sup> 参见黄仁宇:《资本主义与二十一世纪》,北京三联书店1997年版,第496—497页。

身之力之能及。

以上三个条件全靠信用,而信用必赖法治维持。所以资本主义之成立必受政治体系的约束,行之于国界之外则赖治外法权。反而言之,资本家的地位亦必在政治体系中占有特殊比重。

以上三个条件的开展必赖社会内低层组织内各类经济因素的配合,盖能公平而自由的交换,然后所有权(ownership)及雇佣关系(employment)才能重重相因,构成一贯大罗网。因为生产及分配都以契约关系为主,当中若有一个自由选择机缘,相当的也鼓励了自由竞争。各人的私利观既为这组织力量的来源,于是利润成为一切事业的试金石。在这种大前提之下,资本主义也有将一切道德标准纳入体制之中的趋势。它在初期存积资本时常带侵略和剥削的性格。这种体制一经展开,不可逆转,只有越做越大,因此资本主义也有纠正本身错误,树立在历史上长期合理性的可能。”<sup>①</sup>

正是这种“长期合理性”,促使资本主义牢牢地将自己的根基扎于自由主义的政经活动方式之中。而自由主义的政经活动之促进社会的繁荣昌盛,又使资本主义社会中生活的人们对自由主义发生亲合作用。两者交互影响,相互固化,难以分解。对此,自由思想家如托克维尔、哈耶克均加以过明确的肯定。托克维尔强调,“自由的裨益也只有在它久已确立之后方能为人们理解和享受”。哈耶克也确信,“各种自由制度,如同自由所造就的所有其他的事物一般,并不是因为人们在先已预见到这些制度所可能产生的益处以后方进行建构的。但是,一旦自由的益处为人们所认识,他们就会开始完善和拓展自由的领域,而且为了达致这一目的,他们也会开始探究自由社会发挥功能的种种方式”<sup>②</sup>。可见,资本主义生产方式提供的稳定社会发展环境,为自由主义,当然也为资本主义本身的生长壮大创造了优良的条件。没有资本主义生产方式的需要,没有自由主义在这一社会变迁中的自我证明,我们实在难以设想自由主义的长青之势。

从第二方面讨论,自由主义在西方的成长,不唯有社会提供的优良

① 参见黄仁宇:《资本主义与二十一世纪》,北京三联书店1997年版,第31—32页。

② 托克维尔与哈耶克的话,均引自哈耶克:《自由秩序原理》上卷,第61页。

条件,而且还与西方思想界各种流派与主张长期互动的思想交锋有关。将自由主义成长的思想史过程简略地加以回顾,就可以看出,从17世纪一直延续到20世纪末,自由主义都是在与激进主义、保守主义的思想交锋中,明确自己的理论原则,划分相互的理论边界,从而确立起与社会的兼容性与互适性的。并且,三者的相互消长,为自由主义的健全发展提供了充分的思想营养。我们可以大致把自由主义思想史划分为三个阶段:一是十七八世纪自由主义的理论雏生与基本完型时期;二是19世纪中后期自由主义的理论自我调整期;三是20世纪中后期自由主义的理论重振期。就三个阶段来说,自由主义都有激进主义和保守主义的理论对应面、甚至理论挑战相伴。十七八世纪自由主义理论的两个杰出代表是约翰·洛克、亚当·斯密。前者对自己自由主义理论阐述的起点,就是对专制主义的批判。洛克表达自己自由主义的著名作品《政府论》,其整个上篇,都是对因袭的、神圣的、不可改变的权力的批驳。进而用下篇讨论“公民政权的真正起源、范围和目的”。洛克基于人的三种天赋权利(生存权、自由权、财产权)基础上,对自由作为和平、友爱和互助的自然状态根基上建立起的理性自由和法治自由,作了精到的论述。从而以经验为先导,为自由的政治哲学奠定了基调。斯密则继承洛克的思想,强调个人在经济活动的天赋权利,社会应当尽量少加干预,允许自由竞争,实行自由交换,保护财产和契约,开明的自利不仅能实现个人的利益,也能实现公共福利,进而形成社会正义。这对保守旧制度的思想显然具有一种冲击的作用。恰如论者指出的,它“有助于贬斥和推翻旧制度,使个人从有害的限制中解放出来”<sup>①</sup>。而二人对兴起中的新制度之经验内容的强调,对全盘“理性”地构造毫无缺陷制度的观念的拒斥,则表明二人与激进主义的距离。19世纪,自由主义与资本主义联手大大推进了人类社会物质财富的积累进程。以至于自由主义思想家认为“19世纪可被称为自由主义时代”<sup>②</sup>。19世纪的自由主义者思想代表是约翰·斯图亚特·密尔。密尔在自由主义思想界内部,其思想的纯粹性被人怀疑。但是他作为19世纪自由主义思想家则不存疑义。密尔的

① 梯利:《西方哲学史》,商务印书馆1995年版,第371页。

② 霍布豪斯:《自由主义》,商务印书馆1996年版,第108页。

功利主义色彩甚浓的自由主义思想,对所谓最大多数人的最大幸福的追求,恰恰是对19世纪在思想界影响日巨的社会主义思想的回应。如人所论,他的思想“总的说来使他加入了社会主义者的行列,他在自传中关于社会主义理想的简短陈述恐怕始终是我们所拥有的关于自由社会主义的最佳总结性说明”<sup>①</sup>。激进主义对自由主义思想的影响由此可见一般,而自由主义思想在各种思想的激荡中改变其理论形态,获得校正或发展的事实也外显于我们面前。至于20世纪的自由主义理论发展,则更是在与消解其理论确当性的诸种观念系统的思想对垒中,为自己存在的合理性寻求证据的。霍布豪斯曾对上世纪之交自由主义的处境进行了描述,他认为,“19世纪可被称为自由主义时代,但是到了这个世纪的末叶,这项伟大运动却大大地衰落了。无论在国内还是在海外,那些代表自由主义思想的人都遭到毁灭性的失败。但是在许多种值得忧虑的事由中,这是最不重要的一种。如果说自由主义者是失败了,自由主义的命运却似乎更惨。它正在对自己失去信心。它的使命似乎已经完成。这种信条好像正在僵化失效,变成化石,十分尴尬地夹在块非常积极和有力地活动着的磨石当中——上面一块是财阀帝国主义,下面一块是社会民主主义”<sup>②</sup>。霍布豪斯的新自由主义思想,自是对这一状况的反应。而20世纪最杰出的自由主义思想家哈耶克,对自己为何要花那么大的理论工夫来对自由主义进行“有效的重述”,也是因为痛感“差不多一个世纪以来,现代西方文明赖以为基础的那些基本原则,已日渐为人们所忽略和遗忘”。因此,哈耶克理论探索的意图是十分明显的——我们必须“首先搞清楚我们究竟相信什么”<sup>③</sup>。至于应当相信的这个“什么”,就正是哈耶克后半身精力来申诉的自由主义理论。为此,哈耶克既对自由主义理论阵营内部不太纯粹的自由主义主张(如卢梭、密尔等人的主张)加以批判,更以全副身心对付他认定的自由主义理论之敌——社会主义。他援引米塞斯的话作为《致命的自负》导言的开始,就最好不过地表明了他在理论论战中为自由主义争取理论地盘的意图,“若

① 霍布豪斯:《自由主义》,商务印书馆1996年版,第57页。

② 同上书,第108页。

③ 哈耶克:《自由秩序原理》,导论。

想把世界从野蛮之中拯救出来,就必须拒斥社会主义,但却不能将其心不在焉地搁置一边了事”<sup>①</sup>。姑且不论哈耶克的断论合理程度如何,但是自由主义在思想交锋中为自己鸣锣开道的格局已可尽收眼底。同时,哈耶克在划清自己与激进主义的界限之时,在明确强调反对激进自由而捍卫自生自发秩序基础上的自由时,又不忘将自己与自由理论的另一端对照面划清界限——他在《自由秩序原理》一书的最后,特别强调“我为什么不是一个保守主义者”。其中,对自由主义、保守主义和集体主义之间的界限,作了明确的清理。当然他也承认“长期以来,自由主义者亦从保守主义思想家的著作中获得了颇多教益”<sup>②</sup>。国人“一个好汉要三个人帮”的熟语,用来解读自由主义得以成长之受到激进主义与保守主义的“帮助”的思想激荡关联性,是相当形象且准确的:保守主义作为自由主义的有界限的“辅助者”,为自由主义提供了直接的理论资源;集体主义或社会主义作为自由主义的对立面,为自由主义提供了直接的理论对应。

再将视野投向第三方面,自由主义之在西方获得充分发展,不仅因为它在稳定社会中吸取资源,它在理论交锋中强化自身,而且,更因为它对治社会问题的有效性,赢得了社会的广泛认同。毫不夸张地说,自由主义是西方社会的轴心——对一般人而言,它是思想与行动的实际指南;对思想家而言,它是认同与拒斥均难以逾越的观念体系。前者之成为事实,是因为自由带给了西方人所期望的东西。后者之成为一景,是因为自由构成了思想表达的前提。而自由主义恰恰提供了两种景观据以出现的理论支撑点。关于前者,托克维尔曾有很好的陈述:

“只有自由才能在这类社会中与社会固有的弊病进行斗争,使社会不至于沿着斜坡滑下去。事实上,唯有自由才能使公民摆脱孤立,促使他们彼此接近,因为公民地位的独立性使他们生活在孤立状态中。只有自由才能使他们感到温暖,并一天天联合起来,因为在公共事务中,必须相互理解,说服对方,与人为善。只有自由才能使他们摆脱金钱崇拜,摆脱日常私人琐事的烦恼,使他们每时每刻

① 哈耶克:《不幸的观念》,第1页。

② 哈耶克:《自由秩序原理·跋》。

都意识到、感觉到祖国高于一切，祖国近在咫尺；只有自由能够随时以更强烈、更高尚的激情取代对幸福的沉溺，使人们具有比发财致富更伟大的事业心，并且创造知识，使人们能够识别和判断人类的善恶。”<sup>①</sup>

在这里，托克维尔似乎是在述说一个“应当”，其实，则是他对自由在西方社会变迁中发挥的实际作用的一个抽象概括。从近现代西方社会史角度看，自由理念、乃至自由主义在西方之所以成为主流价值观，原因正是在于这一理论对治社会问题的有效性和不可取代性。如果把自由的社会认同划分为两个层次：一为世俗生活层面上，自由功能发挥到足以使人们认同——无论是一般人的财富积累，或是社会制度的建设，还是社会心理的整合；二为自由的精神之无形无象似的透入社会，成为西方文化的精神根底。前者，可以说是俗世生活中人营造的精神氛围对自由主义的助长；后者则可以说是知识人对自由主义之值得认同的理性证明对自由主义的强化。两者相加，自由主义的社会认同市场便空前地广泛了，其理论活力也就较其他理论体系为强烈和可持续。如果说前面的分析已经大致表明了知识人通过对自由主义的赞同与拒斥，而体现出自由主义在知识界的轴心地位的话，那么从前者来说，托克维尔指出，人们热爱自由就会具有财富，以至于透过财富而保持自由。“的确的确，对于那些善于保持自由的人，自由久而久之总会带来富裕、福利，而且常常带来财富……在自由中只欣赏这些好处的人，从未长久保持自由”<sup>②</sup>。这对于概观普通人如何在面对自由与财富的关系时，牢牢把握住自由的原则不放，是相当有益的论说。另一方面，对治理国家的官员们来说，认同自由则与其治国能力联系在一起，“事实上，只有自由政治制度才能把治国安邦的要术完完全全教给政治家”<sup>③</sup>。所以，在观察到自由主义对俗世生活作用的哈耶克眼里，他能够敏锐看出，“自由往往依凭于平凡之事项”，“而不可能停留在高远的理想或精神的价值层

① 托克维尔：《旧制度与大革命》，商务印书馆 1992 年版，第 35—36 页。

② 同上书，第 202—203 页。

③ 同上书，第 179—180 页。



面”<sup>①</sup>。就此而言,自由主义的活力所托,远不是知识人的学识与激情,而是实际生活中人的普遍践行与认取。否则,自由主义只能成为少数知识人手中的玩物,必然失去发育壮大的可能。这表明,自由主义作为西方近现代社会自动发生作用的制度化观念体系,已经在实际社会生活中为自己找到了最深厚的生长所需养分资源,以至于托克维尔要用自由的“植物性生命”来形容自由之于西方人生活的作用自然性与顽强性。“自由制度的最大用途在于,当人类精神不关心自由时,继续当自由的后盾,并给予自由它固有的某种植物性生命,以便人类精神到时候能回到它那里来。这些制度的形式保证人们即使一时厌恶自由,也不会丧失自由”<sup>②</sup>。

相比之下,汉语语境中的自由主义言述却缺乏西方近现代自由主义生长所具有的这些外部保障条件。在自由主义生长所必需的所有三个外部保障条件方面,汉语语境中的自由主义言述都处于一种“残缺不全”的状态。一方面,社会长期的不稳定乃至大幅度的震荡,从未给自由主义显示自身魅力的机缘,并且使自由主义者难以在这种情形下面,比较镇定地把握自由主义的理论要领。另一方面,在思想界的各种思想交互影响与作用过程中,自由主义从未取得思想界主流话语权,就是在自由主义春风得意的20世纪40年代,也只不过更直接地显现它之作为激进主义或保守主义的辅助者的角色特征而已。而西方近现代的思想互动中,自由主义几乎处于思想交汇的中心。这使自由主义得以吸纳后二者的优势以及以攻击其弱点来强化自身。而中国自由主义身陷于激进主义与保守主义交相领思想风骚的艰难环境之中,自然就无法为自己的理论建构活动吸取最充分的思想资源了。再一方面,由于自由主义的“先天不足,后天失调”,它无法亦无能力解决中国社会急需解决的问题。自由主义的“好处”与自由的“好处”一起被掩埋于历史变迁的最深处,社会对自由与自由主义的认同程度就相当之低,而自由主义者的呼号也就难有历史回音。它也就无法扎根于变迁中的中国社会文化土壤之中。

具体一些讨论第一个方面的问题,中国自由主义的出台,与其所要

① 哈耶克:《自由秩序原理》,第9页。

② 托克维尔:《旧制度与大革命》,第310页。

求的社会条件相距实在太远。假如我们把这一条件划分为两部分：一部分为活性条件，即与自由主义兴起密切相关的资本主义的发展，直接要求自由主义为自己辩护，从而使得自由主义在一个优良的环境中持续生长。另一部分为刚性条件，即社会相对稳定、持续地发展而形成的思想环境。这一环境稳定到人们可以清醒地思索什么“主义”作为资本生产方式最适宜的意识形态，才是合乎历史进程要求的问题。以前一点而言，为史家黄仁宇所揭示的发生、发展中的资本主义基本技术性格，构成了自由主义生长的活性条件之言简意赅的概括。改组上层机构、整顿低层机构、重订上下联系，三者作为史家对资本主义兴起时的阶段状态的勾画要点，其实也是关于自由主义兴起的社会条件的指点。而以它考察近代中国社会，并未发生类似变化。根据中国现代化史研究专家的揭示，低层机构的整顿，即经济活动方式的改革收效甚微。“中国经济的早期现代化不仅表现为一波三折，因而发展缓慢，缺乏实效，而且还呈现出极度的不平衡。”“不平衡包括三层意思：一是外资企事业与华资企事业的比重不平衡，二是地区的发展不平衡，三是重工业与轻工业、工业与农业的关系不平衡”<sup>①</sup>。华资企业发展的欠充分，表明本土资本生产方式的孱弱。区域间的不平衡，表明资本生产方式的空间逼仄。加工业为主的工业结构，农业发展滞后对工业的阻滞，表明资本生产方式的结构很难成型。传统的小农经济还压抑着现代的市场经济。市场力量不足以作为社会重组的动力。至于改组上层机构，在传统政治组织方式已经失效的情况下，现代政治——以现代政党制度与现代政府建构为轴心的政治运作方式，却未能出台。相反，“军阀统治在政治上的危害主要是使程序和法治荡然无存，谁的武力强大谁就可以多占政治权力：赤裸裸的武力争夺、金钱贿选、纵横捭阖的政治投机、对社会舆论的残酷钳制。政治黑暗腐败，律令纷杂。传统的政治体制和操作规程全被抛弃，政治道德被视如敝屣；而仿效西方政治生活和体制的形式也不伦不类，几近流于儿戏”<sup>②</sup>。因此，上层社会亦无法为社会的持续发展提供有

<sup>①</sup> 章开沅等主编：《比较中的审视：中国早期现代化研究》，浙江人民出版社1993年版，第797页。

<sup>②</sup> 同上书，第769页。

效导引。现代市场的缺席、权利体系的无形、法治的严重破坏,使得上下层的联系无法达致一个使社会稳定发展的状态。资本主义的欠发展当然就对与之呼应的自由主义之出台和生长起了压制作作用。加之中国社会长期处于战争状态,又对资本主义本身的成长发生阻碍,就更形对自由主义不利:因为人们的各种活动并不亟亟需求自由主义来进行辩护,那么自由主义又从何处去寻找支撑呢?何况自由主义本身就是急需活性生存土壤的“舶来品”!一个非市场社会对自由主义是没有内在需求的。即使在此情形下有人为自由主义登高而呼,那也只是徒劳无功的私人行为,而难于产生社会性反响。再就后一点来看,自由主义的直接因缘是资本主义技术性格。这种技术性格根本性的一点就是体现出的“长期合理性”。以它来考察近现代中国情形,资本主义的一般技术性格,诸如资本有效运作、人力资源开掘、现代企业制度,及其所要求的法治而非法制,即 *the rule of law* 而非 *the rule by law*; 以及所要求的公德而非私德,即 *public morals* 而非 *personal ethics*, 等等等等,却未有充分的体现。根据史家的描述,近现代中国的资本运作效率极低,人力资源严重浪费,现代企业的制度化建构更是在起点徘徊。这样,企业获利很低。企业又有官方权力的介入,自由竞争根本无从谈起。没有自由竞争,现代契约关系就难以建立和稳定。<sup>①</sup> 各自的牟利活动就难以纳入法治体系,社会规范就无从建立和发生作用,社会就会深陷于缺乏合理性的紊乱状态。人们在一个无从感受自由主义所带来的好处的环境中,在一个从来对自由理念就非常疏离的国度里,在一个没有起码的合理性行动方式支配人们的思想与行动的状况下,哪里去找认同自由主义的心理动因与现实基础?中国自由主义的生长之艰难,原是近现代中国社会状况所决定的。

再讨论第二方面,即中国自由主义成长的思想环境优良与否的问题。可以先托出简短的结论来:西方自由主义成长的优良思想环境,在近现代中国从来未曾有过。一则西方自由主义自有学统的自由主义学理建构活动,在中国情形中变成了断续不继的学者个人理念的表达;二

<sup>①</sup> 章开沅等主编:《比较中的审视:中国早期现代化研究》,浙江人民出版社1993年版,“余论:屡遭挫折和扭曲的中国早期现代化”。

则自由主义未能从激进主义和保守主义那里批判地吸取到思想资源,而且在寻找自己的思想同盟时,常常又表错情。这既影响了思想家思想的纯粹性,又增加了自由主义的驳杂感,模糊了自由主义的思想边界。加上中国自由主义在内部学理的译介与整合上存在的缺失,简直就是对羸弱的自由主义的成长雪上加霜。首先,从第一点来分析,严复从西方引入自由主义理论,梁启超也同时表达了自由主义倾向的政见,但是,类似二人这样的举措,在当时就未能产生广泛反响。而且,两人的自由主义传输几乎没有自觉的继承者。至少可以说他们未能培养起继承自由主义学统的人才。这使得自由主义一来到中国就显得门庭冷落,后继乏人。到了五四时期,自由主义迎来了它的“黄金时期”,“自由主义旗下称得上人才济济,从者如云,在与文化保守主义的斗争中,更是所向披靡。但是,这一黄金时期又是短暂的,在此前此后国内外发生的一系列事件改变着这一切”。“改变着人们的思想,聚集在启蒙阵营的人们逐渐在分化,直至分道扬镳,走上不同的道路”<sup>①</sup>。本来自由主义旗下聚集的人才就有限,好不容易上演了一番比较精彩的时代思想剧,却迅疾分化。自由主义的思想传承又告一段落。至此,自由主义思想衍生的仅有两座“孤岛”。抗战时期,自由主义几乎偃旗息鼓。此后,自由主义者重新聚集起来。但是学统的传承上并无改观。著名的自由主义思想家们并没有以高度自觉的责任感,来培养一批立场坚定、学有造诣、继承学统,并能结合中国情景中的需要而创造性地弘扬自由主义的晚辈学人。这种状况,直到追随胡适一辈,于1949年中国大陆政权交替后到了台湾的自由主义火种,如殷海光等努力培养起为数不多、但能量较大的后辈自由主义者,如林毓生等,才有了改观。而此时,时间指针已指向了20世纪80年代。自由主义进入中国已历百年时间。可见,自由主义的学理建构与学统建立是多么的不容易。转过头来看第二点,中国近现代自由主义在与激进主义、保守主义的思想互动过程中,从来不善于到激进主义与保守主义的理论中寻找可以利用的思想资源。20世纪40年代以前的自由主义者,与激进主义的周旋已久。但是,最后以激进主义获得全胜告终;40年代以后的自由主义者,与保守主义的纷争仍然不

<sup>①</sup> 胡伟希等:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》,第183页。

断,但是终于未能与保守主义携起手来,以为自己的壮大运筹。最后,还是让保守主义领去风骚。自由主义在三大思潮的消长中,终于无能居于主流地位,终于无法给予迈向现代化而亟需自由主义引导的变迁中国以理论导向。从前一思想运行过程看,中国自由主义与激进主义的思想关联,从来就比与保守主义的关联紧密得多。这是因为,自由主义一进入汉语语境,就面对着中国人最紧急的任务——救亡图强。民族主义在这一自救的风起云涌运动中,扮演着主流思想的角色。而民族主义向来是激进主义的主要表现形态之一。自由主义与民族主义的携手,决定了自由主义自身立场的游离性:因为一当激进主义以全民族的利益要求,牺牲个人自由和权利的话,自由主义就无法进行理性的抵挡。激进主义可以诉诸思想家思想之外的社会思潮的非理性力量,而自由主义只能诉诸个人的利弊权衡。后者显然不如前者来得有气势。相应也就不那么容易感染人。其实,以自由主义的理论性格来讲,它与激进主义的界限,明确过它与保守主义的界限。惜乎中国近现代自由主义恰恰与激进主义在理论上显得更为亲和。而且,从严复开始,直至殷海光晚年的大多数自由主义思想家,这种结盟都未能为他们所突破。在与激进主义周旋的过程中,自由主义与激进主义的关系,经历了三个阶段:一是严复写作《救亡决论》时向民族主义形态的激进主义的倾倒。这使严复的自由主义思想服从于“富强”的历史目标,个体的权利终于还是在国家的命运之下。<sup>①</sup>二是胡适鼓吹“全盘西化”或“充分世界化”时向全盘反传统的激进立场的倾斜。这使胡适的自由主义思想脱离了传统支持的可能,所谓“健全的个人主义”变成了孤立的个体要求。三是新自由主义兴起时期呼吁政治自由与经济自由并举向费边式社会主义的摆动。这使新自由主义者的思想严重偏离了自由主义初起阶段当取的古典自由主义立场,政经并举的自由主义走向了乌托邦的歧路。所有三个阶段的自由主义,因为向激进主义的妥协,而失去了自由主义以激进主义作为理论对照,来建构自己理论体系的思想自主性。从后一思想运行过程讲,中国近现代自由主义者与保守主义一直处于紧张状态之中。之所以如此,一方面,固然与自由主义是本土所缺而由西方引进的有关。这决

<sup>①</sup> 参见胡伟希等:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》,第87—89页。

定了自由主义在文化传通的过程中,有一个如何与本土思想相融会的问题,之间免不了冲突和对立。另一方面,则与自由主义者未曾发现自由主义之植根传统的特性有关。尽管中国自由主义者都有深厚的传统文化底蕴,但是在自己的自由主义价值信仰面前,传统文化的修养这种知识根底就算不了什么。而且,他们不唯将大传统(即精英文化传统)中的东西加以毫不留情的打击,对小传统(即民间文化传统)中有利于自由主义植入和生根、开花、结果的东西也未加留意。在对自由主义进行引介时,他们对传统的最容留的一面,就是拿传统中与自由主义相仿相近的东西来进行比附。倒是保守主义者们努力在挖掘传统的现代性内涵,虽说挖出来的东西是否真是现代性的,还容有商榷的余地。但是,毕竟使得本应成为自由主义思想资源的传统地盘,丢失于自由主义者的拒斥传统的思想行动中。自由主义与激进主义和保守主义的相对位置所形成的思想景观,对自由主义在二者间巧行“中道”,极为不利:因为其向激进主义的民族主义、社会主义的靠近,便失去了向深厚的传统索取丰厚思想资源的可能;因为其向保守主义的国粹思想、复古主义的宣战,而失去了本与自己立场亲合的支持力量。摇摆的举动,使得自由主义的思想悬浮性愈益明显,使得自由主义的思想空间愈益逼仄。由于自由主义缺乏思想盟友,其独木难支也就在情理之中。

再就第三方面来分析,即对自由主义所获得的社会认同程度进行解析。也可以见到中国近现代自由主义者所申诉的思想,并未从几个思想家的个人趣味的“星星之火”燎原为全社会所倾服的主流社会思潮,尤其未能渗透进社会基层影响向市场社会进逼的人们的思想与行动。按西方自由主义者区分的两类自由——即思想自由与行动自由来说,近现代中国人都未曾有过深切的体会。从思想自由的角度看,从古至今,除少数思想家足以离开现实条件的制约而保持思想自由以外,普罗大众的思想自由本是依托于现实的政治经济环境条件的。缺乏了坚实有力的经济保障(即从洛克到哈耶克所强调的专有财产权)、缺乏了稳定有序的政治庇佑(即从近现代西方自由民主到宪制设计所重视的个人权利),普罗大众的思想自由就会无形中被剥夺或消逝。这正是托克维尔强调自由制度的“植物性生命”的原因。缺乏了制度化的自由制度安排、缺乏了自由制度长期有效的运行,人们完全看不到自由的任何“好

处”,体会不到自由对人类生活的意义,那么认同自由的几率之低,也就不是什么怪事。所以,在20世纪40年代末以前的中国,当大众挣扎在苦难生活的底层时,尽管内心是渴望自由的,但是却不可能自觉认同自由主义之作为解决中国社会发展的“良药”。他们所期望的是一份财产,一点生活的物质保障。而不是自由选举、出版自由、信仰自由一类政治层面的东西。但是恰恰自由主义者提供辩护的不是经济自由,而是政治自由。这意味着自由主义完全与大众心理疏离。其实,考察一下中国近现代自由主义思想延续的历史,不难发现自由主义实在只是少数上层精英的“宠儿”。而自由主义的赞同者与反对者,其实也都是上层社会阶层中人。阅读严复而引为同道者,大多是对其进化论来的。即使认同其自由主义思想,也是思想界的人居多。而胡适的影响相对较大,尤其是他在新文学运动中所发挥的作用。但是,胡适的自由主义观念却一直不为人所欣赏,以至于有论者以“自由主义之累”来描述胡适思想的社会处境。<sup>①</sup>或如钻研胡适有年的李敖形容的“胡适是一个寂寞的人”<sup>②</sup>。确实,如胡适所说的“好政府”一类言论,政府因为视其为批评自己而不喜欢,反政府者和民众则因其同情政府也不欢迎。一个看不到理性作用于社会运动的时代,自由主义不受冷落反倒令人奇怪。就是对40年代办《世纪评论》和《观察》杂志的那批胸存大志的人来说,且不说他们对自由主义有什么曲解,他们自认唯有自己能激扬文字、指点江山的举动,已令他们脱离时局,无以影响社会走向,反而落得个议论是风声水起、行动却极为苍白的结局。最后免不了还是走向依附——这些人后来要么倒向国民党,要么倒向共产党的政治选择,就是很好的注脚。以行动自由而言,中国社会截至40年代末期,就更是从未曾有过。社会普遍个体的行动的自由寄托于三个方面,一是专有财产权、二是依宪制原则建立的民主政府、三是严格的法治。这完全不同于少数上层人物被恩赐的特殊化行动自由——诸如胡适、傅斯年一类人骂骂政府、抗议一下政府某些举措。但是,近现代中国的政府从未肯定专有财产权的合法性。而且,官僚资本的膨胀,恶性地压制了资本按自生自发秩序生长的

① 参见欧阳哲生:《自由主义之累:胡适思想的现代阐释》,上海人民出版社1993年版。

② 转引自同上书,第5页。

空间。中产阶级无从兴起,依据于专有财产权的现代行动自由,就无所依凭,就没有现代行动自由的人格代表。相应地,国家与社会的二元分化也就处于未萌之状。社会仍然像古典时代一样萎缩。国家权力仍然像古典时代一样无以制约。宪制民主远远无法期望,要谈落实就更是痴人说梦。在一个不受约束或难以制约的政府统治下,基于合理性的法律自身的“形式至上性”就无法保障。这个为马克斯·韦伯所强调的现代法治前提倘在未生之列<sup>①</sup>,那么法治就是一个难圆之梦了。一个既无专有财产权、又无宪制政府、且无法治的国家,哪来行动自由。缺乏对自由主义生长最为关键的行动自由,思想界再怎么为自由主义作声嘶力竭的召唤,也无法给自由主义成长的空间。自由主义只能成为上层知识分子自娱自乐的智力玩具。而社会组织化阶层以及社会大众没有介入其中,制度化因素缺席,自由主义的生长就等于没有土壤。这与西方社会中自由主义优良的成长条件相比,简直就是天渊之别。中国社会对自由主义的陌生感,完全囿限了自由主义者发挥作用的天地。自由主义的孱弱勢所难免。

#### 四、自由理念与自由社会

从上面的分析可以得出一个结论:自由主义作为与现代社会运行要求相吻合的基本理念,要想落实为一种自由社会的现实,两者之间还有相当距离。如何使自由理念落实为自由社会,就得对其中包含的诸种问题加以描述和分析。而这些问题,在中国情景中或汉语语境中来讲,可以从两方面解析:从总的角度讲,有自由主义之作为“主义”的理论完整性问题,这关乎自由主义理论的可靠性问题;有自由主义之作为对治问题的实践有效性问题,这关系到自由主义解决实践难题的信任度问题。

这两类问题实际上可以换算为另外两个义涵相同的问题:一是从理论上考虑,自由理念如何可以避免悖谬,从而成为基本理念、制度结构、生活方式三者逻辑上相互支持观念架构。即对自由的真切理

<sup>①</sup> 参见苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第217—226页。



解、自由的民主制度建设与公民的自由生活状况三者如何可以在理论上贯通起来,形成一个理论上具有自治性的“自由理念”。二是从实践上来考虑,自由主义如何可以对治社会问题,有效地保证一个稳定发展的社会对自由主义的需要,从而使自由主义有用武之地。以及使自由主义与其他社会思潮健康互动,与社会文化心理主流倾向相对接,从而使自由主义的生长具有可靠的外部保障条件。两个问题的关系是:从发生学的角度讲,后者构成了前者的基础。因为自由主义只有具备了深厚的社会土壤,具有坚实的社会支持条件,它才可能具备理论发展的契机。但是,从类型学的角度讲,一个自由社会起码都具有合理的自由理念的支撑。如果说一个社会里,人们普遍对自由缺乏认识、涉及自由便犯糊涂,那么,这个社会绝不能说是自由社会。从这个意义上讲,自由的理论建构对自由社会具有不言而喻的重要性。尤其是从下述两个方面考虑,就更是如此:一是对一个不断处于发展状态的自由社会,成熟的自由理论是这一社会得以进一步发展必不可少的支援——这是针对西方社会而言的;二是对一个引进自由主义以适应后起现代化进程急需的社会来说,健全的自由理论、包括引介的和本土学者建构的,对这一社会在古典的、极权的、专制的社会,与现代的、自由的、民主的社会之间,作出何种选择,就更是具有影响这个社会走向的关键作用——这是针对中国社会而言的。就西方社会看,自由理念与自由社会的双向良性影响关系,是成功建立起来了的。这是西方社会近现代时段能够基本健康发展的最重要原因。而对中国来讲,两个方面都不尽如人意。自由理念的传通与本土化的建构,起码截止于自由主义可以相对宽松地生长的1949年,它在理论上的三个支点是难以相互支撑的。换言之,理论上离自治性的要求尚远。同时,由于中国社会迈向现代化的步履一步三折,自由社会的基本轮廓未曾显露,中国社会对自由主义的需要未显急迫,自由主义对社会的良性影响未曾为大众所认识。因此,自由理念还只是少数知识分子智力自娱的奢侈品,自由社会的建设也还只是少数信仰自由的人们为之努力的目标。换言之,自由主义生长的外部条件还相当恶劣。

这种情况的严重性在1949年以后的中国,就更为加剧了。这是新意识形态与自由主义的直接敌对性决定了的。尤其是当新意识形态处于绝对胜利者的情形下,新意识形态的人格代表还一厢情愿地视一个乌

托邦的社会目标为唯一可以努力的目标时,自由主义甚至找不到任何与这一意识形态对话的空间。因此,即便是为哈耶克一类自由主义者视为有违真正自由主义立场,而与社会主义较为亲合的功利主义的自由主义,也不可能寻求到与新意识形态共生的些微空间。但是,一批寓居港台的思想家,在自由理念的传通与本土化建构方面,却作出了重要贡献。这对于汉语语境中自由主义在理论上达到自洽性的要求,起到了极其重要的推动作用。也对中国社会之如何迈向自由社会,奠定了远比1949年以前的中国自由主义者更为可靠的理论基石。这批思想家中,尤其有必要加以强调的有来自两个不同理论阵营的重要人物:一是在价值立场上持保守主义观点、而在政治立场上持自由主义观点的徐复观。二是在价值立场上持激进主义观点、而在政治立场上持自由主义立场的殷海光。这两人的理论立场已经可以隐约透露出二人在中国自由主义的生长史上所能够作出的贡献:殷海光对传统的不客气,而对西方自由主义理论极度浓厚的兴趣,使他得以在汉语语境中第一次将自由主义的西方学理线索勾画清楚,将自由主义的基本学理相对原汁原味地植入汉语学术界。徐复观对传统的尊重,对自由主义的认同,使得他既可以扭转此前保守主义者对自由主义误解或疏远的弱点,又可以扭转此前自由主义者对传统的完全拒斥而将自由主义悬浮起来的弊病。从而开启了自由主义到传统中寻求支撑的思路。这一方面促进了中国人对自由理念的准确把握,另一方面则对中国之如何才能走向自由社会,提供了一个既在传统之内(沿历史线索讲,自由主义只有与中国传统融会才能将中国带向自由社会),又在传统之外(沿类型思路讲,自由社会毕竟是与传统中国社会完全不同的两个社会形态)的有用观点。而从二人思想的整体意义上衡量,他们又具有超越1949年以前知识界关于自由主义的言述的新贡献:他们克服了严复、胡适两代自由主义者言述方面表现出的瑕疵,同时又对他们未能处理的自由主义理论在汉语语境中的传输与创造性发展这一难题加以了解。

就殷、徐二人的理论贡献来讲<sup>①</sup>,殷海光从自由理念的三个方面蕴

---

<sup>①</sup> 参见本书:“现代自由主义与中国古典传统”。并参见肖滨:《当代中国自由主义的自我转换》,《开放时代》1998年7、8月号。

涵入手，为自由主义的成长作出了其作为第三代自由主义者所可以作出的贡献，而徐复观则对自由与传统的关系加以了诠释，有助于解构中国自由主义与激进主义的联盟，促进自由主义与保守主义的结合，为自由主义获得更大的生长空间开拓了思路。

先看殷海光。殷氏立说的基点依然是自由主义与传统文化的紧张关系。<sup>①</sup>但是，不同于胡适一辈，殷海光没有对自由主义理论囫圇吞枣，随意比附。一方面，他没有覆蹈胡适一辈的以自由派救国用场、将自由视为万用灵丹的思路。另一方面，也没有重复抽象强调政治自由，使政治自由压倒经济自由的理路，并且没有脱离自由去侈谈民主。这样，早期自由主义者的思路缺陷在殷海光这里大致得到了克服。相对具体一些讲，在前一方面，殷氏从哈耶克那里获得启发，将自由主义的知识论基础合理地置之于无知论的基点上，改变了以实验主义的态度，亟亟用之于救国方面派用场的心态。实际上这种知识论立场，已由胡适一派实验主义的、全知论式的建构理性主义，转向了进化理性主义的无知论立场。这样，殷氏就由抵抗“知识的极权主义”抵达反对社会乌托邦之全盘计划的自由新境。他对自己早期所信服的逻辑经验主义进行了检讨。认为“我们的知识领域愈是开拓了，我们对于自己之无知的发现愈多。既然如此，于是我们所保有的知识不足以做过多的预测，也不足以负担全盘计划。由此可以推论，一切全盘计划都是愚妄。我们要达到一个美好的社会，可行的途径就是发挥个人的自由创造力”<sup>②</sup>。这一点后来更由殷氏的学生林毓生对进化理性主义的直接确认，使得中国自由主义理论论说得以成功地建立在进化理性主义的适当知识论基础上面。在后一方面，由于殷海光深受哈耶克思路的影响，他不像此前的自由主义者那样强调政治自由的优先性，而是极其重视经济自由的基础性。殷

<sup>①</sup> 关于殷海光对自由与传统关系的理解，一般分为早中年与晚年两个阶段来对待。前期殷海光是反传统的，后期则试图向传统回归。其实，从其整个思想的脉络推论，殷海光的这一所谓转向是没有意义的。倒是相反，他论说的意义只能从其非传统的立场方面表现出来：因此他得以凸显源自西方的自由主义真精神。如果他依然取与传统亲合立场，他就无法走出胡适“格义”的困局，也就无法凸显自由主义与传统价值的界限。只有在殷氏这项工作完成的基础上，再做与传统对接的工作，才会显示出价值来。这是为相当多的论者所忽略的一点。参见上引“现代自由主义与中国古典传统”对此的分析。

<sup>②</sup> 《殷海光文集》(二)，第1303页。转引自肖滨文。

海光自陈自己思想转变的一段话说明了这一点。

“我是一个自由主义者。正同五四运动以后许多倾向自由主义的年轻人一样，那个时候我之倾向自由主义是从政治层面进入的。自由主义还有经济的层面。自由主义的经济层面，受到社会主义者严重的批评和打击。包括以英国从边沁这一路导行出来的自由主义者为主流的自由主义者，守不住自由主义的正统经济思想，纷纷放弃了自由主义的基干阵地，而向社会主义妥协。同时，挟‘经济平等’的要求而来的共产主义者攻势凌厉。在这种危疑震撼的情势逼迫之下，并且部分地由于缓和这种情势的心理驱使，中国许多倾向于自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主、经济平等’的主张……正当我的思想陷于这种困惑之境的时候，突然读到哈耶克教授的《到奴役之路》这本论著，我的困惑迎刃而解，我的疑虑顿时消失。哈耶克教授的理论将自由主义失落到社会主义的经济理论重新救回来。一个人的饭碗被强有力者抓住了，那里还有什么自由可言？”<sup>①</sup>

因此，殷海光不同于胡适等人，他坚决拒斥苏俄式追求经济平等的计划经济模式，坚定地维护私有财产权，确认“私有财产权是自由实现的佳壤”。这一确认作为中国自由主义者在自由理念上成熟的表现，是可以获得认同的。正是由于殷海光意识到自由对于政经生活的极端重要性，因此，当他探讨政治运作方式时，就必然对人们所呼吁的民主政治之能否保障自由，抱以高度的关注。他强调自由的民主，反对极权的民主，认定“我们应该走上那与自由主义结合在一起的民主制度”<sup>②</sup>。这样，殷海光将此前扭曲了的自由主义理念作了校正。

再看徐复观。徐氏与殷氏恰恰相反，立论的基点是自由与传统的亲合。这是因为徐氏确信，“自由主义的名词，虽然成立得并不太早，但自由主义的精神，可以说是与人类文化以俱来。只要够称得上是文化，则尽管此一文化中找不出自由主义乃至自由的名词，但其中必有某种形态，某种程序的自由精神在那里跃动。否则根本没有产生文化的可

① 《殷海光文集》(二)，第1297—1298页。转引自同上文。

② 殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第505页。

能”<sup>①</sup>。因此,徐氏自信中国传统中自由主义的存在。他将自由主义定义为“我的自觉”、“理性生活态度”、及“传统与生活中存活的精神”,因而,儒家思想与自由主义几乎不存在什么对立与冲突。“民主自由是一种态度;而儒家精神、人文精神,从某角度说,主要便是成就人生从性情中流露出一幅良好态度;这是对整个人生负责的,因之,也是民主自由的根源;而民主自由,也正是儒家精神、人文精神在政治方面的客观化,必如此而始成大用。”<sup>②</sup>从徐氏论说深透下去,他打通儒家与自由主义的良苦用心就显露在我们的面前,“中国的道理,中国人较为熟悉,中国人谈中国人的道理,这还有什么疑问可以提出”?自由民主作为“中国几千年来自己历史之蓄积,不知不觉的早浸透于每个人的生命之中。只有一念自觉,便万分现成,万分亲切。由此起信厉行,是最容易之路,也是最有普遍性之路”<sup>③</sup>。徐氏之说,不外向我们苦口婆心说明一个“道理”,即如果我们确信自由主义是现代中国必需的选择的话,那么,它如果不与中国传统对接,就会失去在中国社会运作中的生机。外来的自由主义理念是现代种子,中国传统就是它存活的土壤。两者不能相离而生,只能相得益彰。

比较而言,殷氏与徐氏对于增强汉语语境中自由主义理论自洽性的意义来说,殷海光的论述要优先于徐复观的阐释。这是由于,自由主义一进入汉语语境,便没有得到理论上的认真清理,许多理论边界未能划分清楚。而要期望自由主义在汉语语境中生根、发芽、开花、结果,首先就得对自由主义的理论要领加以领悟。否则,“自由主义何谓”不清楚,自由主义就难以“质本洁来保洁身”,就会变异为非自由主义、甚至反自由主义的东西。但是徐复观的言述是不可忽视的。原因在于,自由主义进入汉语语境之中,依靠什么作为它存活与成长的基础,排除传统,还能有自由主义据以生存的空间吗?在对立二者得以认识清楚自由主义的真精神之后,难道不尝试将两者对接,以求将中国社会引向现代?假如我们把殷氏的言述视为自由主义理论在汉语语境中的逼真言述,那

① 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,台湾学生书局1988年版,第290页。

② 黄克剑等编:《徐复观集》,群言出版社1993年版,第139页。

③ 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,第94—95页。

么,徐氏的言述便可以被视为启发我们如何将殷氏之论渗入中国社会的方向性论道。

当然,港台思想家向自由主义理论自洽性的逼近,并不能担保中国就必然走向自由社会。从跨文化传通的历史来看,任何将传通的观念,都只有在将传入该观念的社会实际运行中扎根、发育并生长,它才可以变成这一社会的固有性观念,也才可能融入社会运动过程,获得社会运行力量的强大支持,成为与社会运行相吻合的主流精神力量。因此,港台思想家对自由主义理论的整合,还只有在中国社会本身迈向自由社会的实际进程中,才能够显现其有效性。这从殷海光、徐复观的理论思辨在20世纪80年代以前,还只是学术圈议论纷纷的东西,而直到80年代末、90年代才变成一种可选择的社会改革思路,可以觉察得出。事实上,即使是二人的言述,也还有诸多误区:在殷氏,尽管对自由主义的理论解说较为逼真,但是他远未弄清自由主义所据以生长的基础究竟是什么。他的眼光还停留在文化价值理念的清理上面。而且,哈耶克的自生自发秩序——自由—宪政—法治的关联论述,在殷氏那里还未得到全面的理解。眼光向下,面向实际的社会生活,尤其是经济生活方式的变迁,殷氏所论,才有可靠依托。而在徐氏,尽管正确地指出了自由之不能脱离传统而生长的道理,但是,他的眼光也停留在上层精英文化价值的现代出路上,也还未能将眼光转向“俗世”生活,平凡事项。<sup>①</sup>因此,仅仅想从徐氏那里得到现成的开出自由的中国社会的方剂,也是不可能的。自由的思想运动终究要在自由的社会运动中寻求支撑。而自由理念也务必在自由社会才能具有思想家以外的人格代表,相应地也才会有广阔的生长空间。殷、徐二人的文化决定论立场决定了他们所期望的目标是难以实现的。

因此,走出文化决定论思路,到社会的实际变迁中寻求迈向自由社会的可靠途径,就是我们将逼真的自由理念透入中国社会的必然道路。自由主义成长的理论内部自洽性,毕竟要到自由主义成长的外部保障条件方面寻求现实的有利资源,否则,自由主义就只能成为自由主义者做

---

<sup>①</sup> 面向俗世生活,面向平凡事项,而不是将眼光停留在高远的理想或精神的价值层面,是哈耶克所认定的自由的“依凭”。而惜乎殷、徐二人恰恰在这方面,均采取了相反的思路。

智力游戏的工具。在这方面,西方的经验依然值得我们重视。西方社会首先是运作在自由社会的基点上,才逐步支撑起自由主义的理论大厦的。而自由主义理论大厦的修筑,又反过来对西方自由社会进行加固。两者相辅相成。恰如弗来德曼所说的“人类自由与经济自由这两种思想的携手并进,在美国结出了丰硕的果实。在我们的头脑里,这些思想仍占据着很重要的位置,我们大家都浸透了这些思想。它们是我们生存的真实依靠”<sup>①</sup>。如果我们把弗氏的话视为分析西方自由社会成型的几个因素的喻示,那么,自由社会之成为自由社会,起码依赖于下述几个条件:其一是自由能表现出现实致效性,即让大家都看到自由的好处。尽管这会影晌人们对自由发自内心的认同,但是,不具备这个条件,社会大众对自由主义的认同就会受到影响。其二是自由主义有必要在各种思潮的互动中成为主流思想,这样才能保证自由主义对社会的导向作用。其三是自由主义以其发生的全社会性影响,甚至是社会大众都浸润于自由主义之中,来自证自身对人类发展之必不可少的价值。这三方面实际上就是自由主义成长的外部保障条件。可见,一个社会是否是自由社会,关键是看这个社会能否提供自由生长的外部诸条件。当然,所谓“外部”,仅仅在相对于自由主义理论之“内部”的特定划分角度说才成立。实际上它对于自由主义的成长,依然是内部的因素。

就三个条件来分析,第一点实际上就是落实自由主义对于社会大众是否具有促进他们积累财富,以至于可以持续地改善生活质量的问题。换言之,包含经济自由在内的行动自由,是否足以促使社会大众之每个人对自己的命运负责,促使每个人在自由的情况下确定权利——有权缔结最符合他本人利益的契约,有权也有义务自己来决定自己的生活方式。一方面,这恰如亚当·斯密所说的,个人权利之自由只有在市场制度中才会落实。市场制度能够把追求各自目标的个人自由同经济领域里我们的衣、食、住所必需的广泛合作结合起来。这一道理就是,一个“只盘算他自己的得益”的个人“受一只看不见的手指引,去达到一个同他的盘算不相干的目的。对于社会来说,同他的盘算不相干并不总是坏事。他在追求他自己的利益时促进社会利益,常常比他实在想促进时还

<sup>①</sup> 弗来德曼:《自由选择》,商务印书馆1982年版,第323页。

有效果”<sup>①</sup>。这一段话告诉我们,自由与市场制度是联系在一起的。另一方面,则如斯密强调的,“每个人改善自身境况的一致的、经常的、不断的努力是社会财富、国民财富以及私人财富所赖以产生的重大因素。这不断的努力常常强大得足以战胜政府的浪费,足以挽救行政上的大错误,使事情趋于改良。比如,人间虽有疾病、有庸医,但人身上总似有一种莫名其妙的力量,可以突破一切难关,恢复原来的健康”<sup>②</sup>。这启发我们,财富的积累与自由是密不可分的。从社会经济形态来讲,自由与市场经济构成了现代社会运作两个相互联系在一起的重要的方面。关于这一点,从市场经济或资本主义的制度化过程中可以得到印证。市场经济以其确认专有财产权、生产者之间以自由交换满足相互需求之作为自由的可靠基础,这不仅有利于积累财富,也有利于在自愿的合作中形成自生自发秩序,为自由奠立实在基础。在这个特定的意义上可以说,市场经济是自由与社会对接起来的“榫头”。

就第二点而言,自由主义只有在各种思潮的互动中,取得主流思想的地位,才可能为社会的健全运作提供正确导向。这有两个意思:一是自由主义的理论清理是成功的,足以使人们健全、合理地把握自由主义的真精神;二是自由主义必须与其他社会思潮沟通、对话,在比较中确立自身在社会思潮中的主流地位。前者,是思想家的任务;后者,是社会心理的试错性选择的结果。从思想家对自由主义的诠释来看,它不是一个思想家在书房里勤于思想操练的问题,而是思想家如何在直接介入社会政治经济事务的过程中,归纳、总结自由主义理论要领的问题。这就要求自由主义者不仅要有思想家的素质,也要有行动家的素质。只有自由主义者在行动中贯彻自由思想,并能够超越于一般行动者对自由进行理论升华,自由主义理论的可靠性才有保证。这方面,需要像约翰·洛克那样的人物:以他在市场经济条件下担任政府经济官员的经验与思考,总结自由主义的政治经济规范,从而为自由主义奠立既具有经验支持、又具有理论力度的观念仪态。在此,需要特别强调自由主义思想家之走出书斋的重要性。尤其是自由主义还处于孱弱的初生阶段的时候,

① 亚当·斯密:《国富论》。转引自弗来德曼:《自由选择》。

② 亚当·斯密:《国富论》上卷,商务印书馆1979年版,第315页。



理论成长上需要的是自由主义思想家对介入行动的归纳,而不是远离自由实践的静谧思考。在此,各种从事专业性工作而又具有自由主义理论修养的专门学问家,对自由主义理论的全方位推敲,是非常必要与重要的。从自由主义与其他思潮的互动讲,自由主义依据社会运动对主流思想的自发选择,作为其影响社会运作的基础。自由主义绝不能依据政治强权取得意识形态的统治地位。因此,自由主义与其他社会思潮的对话是基于平等的思想交流。他是自由主义生长中所需要的由博返约思想方法决定的。“博”是自由主义能够合理吸纳所有其他思想的思想性格的表现;“约”是自由主义在思想沟通与对话中加强自身理论立场和论证的思想性格表现。在这一意义上说,自由主义与激进主义对话也好、与保守主义对话也好,都服从于自己更为合理地论证自己思想合理性的大目标。因此,自由主义始终要在激进主义与保守主义之间确定“中道”。但是,这完全是一个通过思想自身的“力量”来完成的过程。正是在思想的相互交流中,自由主义获得了向社会大众扩散的机会,获得了传播的普及性效果,获得了人们发自内心的认同。不经历这样的思想交流,自由主义就只能局限在自由主义者的书斋里,不可能具有引导社会的功能,最多只能掀起“茶杯里的风波”。

将眼光移向第三点,要使全社会都浸润在自由主义之中,一方面,是指社会自在的状态是自由的,即社会有“社会”自由成长的空间<sup>①</sup>,而不由组织力量(如国家)直接加以控制。这个社会,应当是开放的社会。开放社会的自由选择,使得人们足以认同自由,使得人们足以意识到国家(state, government)与社会(society)、私人领域(personal sphere)与公共领域(public sphere)、权利(rights)与义务(duties)等双线问题的分界,使得人们足以对自由的价值有自觉的把握。从而,真正使社会显现出自由性来。就此而言,恰如哈耶克所指出的,“自由社会的特征之一是,人的目标是开放的,而且能够不断产生人们为之努力的新目标;尽管这些新目标一开始只是少数个人的目的,然而随着时间的推移,它们会逐渐成

<sup>①</sup> 此处所讲的“社会”,是与“国家”相对而言的。指的是人们依据分工与契约建立起来的社会关系,以及人与人在感情、血缘或朋友基础上建立的休戚相关的社会关系。

为大多数人的目的”<sup>①</sup>。正是在这种开放的条件下,人们获得了社会进步的基本常识:“个人在其间所努力追求的大多数事情,只有通过更深一层的进步方能达到。”或者,“进步的状态实乃是令社会各阶层人士所欢欣、所心往的状态”<sup>②</sup>。这样的社会里,个人的成功,能够为大多数人所分享。而且,“只有自由才能在这类社会中与社会固有的种种弊病进行斗争,使社会不至于沿着斜坡滑下去”<sup>③</sup>。可见,自由社会具有双重特性,一则可以保证繁荣与进步,二则可以防止社会的退化。全社会的人士在其中浸润良久,自然对自由有一种惜如生命的感觉。即使是在这样的社会中对自由主义抱敌视的人,他们能够表达自己的意愿且付诸无公共危害的行动,也是得了自由的庇护。另一方面,是指在组织化生活条件下,从政府组织到社会集团,都遵循既定规则,运行于宪政和法治的基础上。而且,组织的人格代表,应当是自由主义的政治—社会人格化身。他们不仅能够自觉在组织运作中遵循自由主义的政治经济操作原则,而且能够在信念上守持自由主义,最佳之时,还能对自由主义理论概括有所贡献。从自由主义的人格代表之行为规则看,亚当·斯密对此有精到的概括。在他看来自由社会里的政府及其人员的行动,完全是在尊重“社会”的前提下展开的:

“一切特惠或限制的制度,一经完全废除,最明白最单纯的自然自由制度就会树立起来。每一个人,在他不违反正义的法律时,都应听其完全自由,让他采用自己的方法,追求自己的利益,以其劳动既资本和任何其他入或其他阶级竞争。这样,君主们就被完全解除了监督私人产业、指导私人产业、使之最适合于社会利益的义务。要履行这种义务,君主们极易陷于错误,要行之得当,恐不是人间智慧或知识所能做到的。按照自然自由的制度,君主只有三个应尽的义务——这三个任务虽很重要,但都是一般人所能理解的。第一,保护社会,使不受其他独立社会的侵犯。第二,尽可能保护社会上各个人,使不受社会上任何其他入的侵害或迫害,这就是说,要设立

① 哈耶克:《自由秩序原理》,第37页。

② 同上书,第46页。

③ 托克维尔:《旧制度与大革命》,第35页。

严正的司法机关。第三,建设并维持某些公共事业及某些公共设施(其建设与维持绝不是为着任何个人或任何少数人的利益),这种事业与设施,在由大社会经营时,其利润常能补偿所费而有余,但倘由个人或少数人经营,就绝不能补偿所费。”<sup>①</sup>

在斯密的视域中,国家或政府的主要职责就是保护公民个人的权利,而且,政府及其组成人员既然是在宪政与法治的基础上运作的,它是有限的政府;同时,政府及其组成人员既然需要保证公共福利,它还必须是有效的政府。个人、社会与政府的关系是,社会“它主要依靠自愿的合作来组织经济活动和其他活动,它维护并扩大人类的自由,把政府活动限制在应有的范围内,使政府成为我们的仆人而不让它变成我们的主人”<sup>②</sup>。而落实到政府工作人员,尤其是政府高层领袖,他们也就只能代表个人与社会的权利要求,不仅将自己约束在法律的范围之内,而且,最好能够成为自由主义的政策化身或人格代表。这样,才能期望通过他们的有效组织,将自由的民主宪政制度设计付诸实施,将自由主义的理论言述兑现为自由主义的社会运动。虽然从自由主义本身的价值来说,这一要求对自由主义原则有所影响——因为就其本性来讲,自由主义应当是平民化的、而非官方化的,但是,在自由主义作用于社会时,政府高层官员是否将政策定位于自由主义的格位上,则直接制约了自由主义的社会作用力。假如我们承认20世纪上半叶的美国还是自由主义的最主要阵地的话,那么我们就不能不看到包括伍德罗·威尔逊总统、富兰克林·罗斯福总统及亨利·华莱士副总统实践自由主义政策的同时,为自由主义所做的理论阐释,对自由主义扩展其社会作用力所具有的巨大意义。

从西方经验出发,我们来品评中国走向自由社会的可能性,我们就必须把握住两个层面的五大问题。一个层面是自由理念的可靠性,或自由理论的自洽性问题。这里要注意两个具体问题:一是中国的自由主义者如何保证将西方成熟的自由主义理论原汁原味地引介入汉语语境,以免自由主义甫入中国就已“变味”;二是他们如何结合汉语语境的实

<sup>①</sup> 亚当·斯密:《国富论》,第252—253页。

<sup>②</sup> 弗来德曼:《自由选择》,第41页。

际情况将西方自由主义理论创造转化为汉语学术言述,从而与汉语学术融为一体。另一个层面是自由的全面社会实践问题。这里则要注意解决三个问题:一是自由的外部保障条件是否具备,借此保证呵护自由的理论——自由主义的健全发育;二是择定作为变迁社会的中国之选择怎样的一条发展思路的问题,以便走出影响、制约现代中国已久的建构理性主义困境,认同进化理性主义的发展道路;三是凸显自由社会的基本支点,将前述自由社会的三个特点纳入中国社会来考虑,以便稳步推进中国向自由社会迈进的进程。

从第一个层面分析,可以说截至殷海光及其学生如林毓生等,以及徐复观的理论致思,如何在理论上将西方自由主义理论原汁原味输入中国,以及与汉语语境的学术话语对接、与中国社会实际需要接榫的问题,大致获得了解决。殷海光对哈耶克自由主义理论的悉心介绍,加上林毓生对殷海光忽略法治、忽略传统、忽略进化理性主义与建构理性主义根本差异等局限的克服,成熟的西方自由主义理论已经引介进汉语学术圈。徐复观对自由主义与中国传统关系的仔细辨析,则大致解决了自由主义理论在与汉语学术对接上的问题。只不过我们将徐氏的思路扭转为“眼光向下”,即将他的关注焦点从儒家上层精英文化价值与自由主义的对接,转变为与古典中国自生自发秩序中早已存在的自由精神与自由“制度”(民间运作而未中断)对接,转变为与现实中国社会实践着的市场经济对接,那么,自由主义就可以获得深厚的理论支援。成熟的自由主义理论复加成熟的楔入汉语语境的方式,具有理论自洽性的汉语自由主义言述,就是可以期望的。

问题的关键在第二层面。其一,作为自由主义成长最关键的一条——社会的内在需要而言,在当代中国社会还比较虚弱。一方面,我们确信,自由主义是深植于自生自发秩序之中的,因此,它始终要显现自己对社会运动的影响力。但是,社会中每个、或至少大多数个体自觉的选择自由主义作为思想导向与行动指南,那么,自由精神与自由主义的生长就有了“源头活水”。当然,一个社会里的人们是否自觉选择自由主义,不是一个个人主观愿望决定的,而是由社会发展方式与水平决定的。以今天中国社会的发展状态讲,激进主义的意识形态与保守主义的抵抗变化胶合作用,社会对自由主义的内在需求还处于弱势。其二,作

为自由主义得以在思想间的对话、沟通中完善自身的条件,也还处于对自由主义不利的状况之中。激进主义对自由主义的组织化抵抗,保守主义对自由主义的不抱信任,自由主义自身在中国大陆地区的孱弱,造成了对自由主义成长的伤害。尤其是激进的乌托邦社会理想还作用于部分人的神经,他们对实行了为时已经不算太短的市场经济,还抱有一种将其经济与政治内涵分割开来的立场,对市场经济之内在地需求自由主义的理论支持还持怀疑态度,因此,中国社会最严整的组织力量对自由主义还起着打压的作用。自由主义的成长还得等候松动的政策空间和务实的、渐进进化的社会治理思路。其三,自由的支点与自由主义的支点、自由社会支点,都在艰难地寻找下地的细小间楔,以期与中国传统接榫。一个长期浸润在极权、专制社会中的民族,要想每个人、至少大多数人“自做主宰”,是需要时间的;一个不习惯于将社会诸领域的问题连贯起来加以思考和解决的民族,要想他们对诸领域的自由不加割离地把握,也是相当困难的;一个未尝切身体会到自由“好处”、又未尝将自由的思想与自由的制度连贯起来实践的民族,要想他们一知道自由就欢欣鼓舞,是绝无可能的。好在市场经济在当代中国的实践,已经是一个接受或反对这种经济方式的人所共同认可的、必须实行的经济形式,只要我们坚定地实施这一经济活动方式,那么,与市场经济同在的自由主义,就绝不会一直处于“地下”或“民间”状态。市场经济与自生自发秩序是联系在一起的,它最有助于自生自发秩序的成长和源自自生自发秩序的自由之成长。而市场经济要求专有财产权、要求宪制政治、要求法治、要求渐进进化理性主义的可持续发展等等,则是人们所逐渐熟知的。在此,汉语语境中自由主义的成长,可以获得最有力的支持。当然,假如市场经济发展进程中断了,那么,自由主义就还只能转回学者的书斋,作为智力操练的工具。为此,我们有必要再思考:中国人的自由理念在理论上比较成熟了,但是离自由社会究竟还有多远?少数思想家对自由主义与市场社会紧密关系的揭示,究竟是否有可能贯穿进现实社会运作,化为政策导向,以期建立起一个自由民主、繁荣富强的中国?

或许,这只有交付时间来判断了。

## 后 记

呈现在读者面前的这本书，可以说只是半部。

因为，它只是作者原来计划写作的《自由主义与中国现代命运》一书差不多一半的篇幅而已。因为一些原因，《自由主义与中国现代命运》还难以全本出版。所以，就将其中从观念史、思想史角度讨论自由主义的部分抽取出来，取名为《中国现代思想脉络中的自由主义》，交付出版。于是，《自由主义与中国现代命运》就被切割成了两本书。除了眼下的这本，另一本是《自由主义与中国政治转型》。后者只有另谋出版机会了。

交代一下本书十二章内容的来龙去脉也许是必要的。

说起来，作者研究自由主义理论、自由主义与中国的关联问题，还是很偶然的事情。早在1995年，武汉大学召开纪念徐复观先生的学术讨论会。会议的具体组织者郭齐勇教授、李维武教授，邀我与会。会议明确要求与会者以论文参会。因为会议邀请了海内外不少研究中国思想史的名家，自然对于一个出道不久的青年学人来讲，是一次具有相当吸引力的学术会议。但是，此前我确实没有集中阅读过徐复观先生的作品。不得已，只好搜求徐复观先生的著作，埋头苦读一阵，思索良久，结合当时作者阅读殷海光先生的一些作品，将零散的、关于中国现代自由主义思想的想法整理成为一篇文字。这就是本书第三章“自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义”。文章在会上宣读，受到好评。虽然给作者很大鼓舞，但由于当时被博士论文课题《伦理政治研究——从先秦儒学视角的理论透视》逼得很紧，所以也心里压根儿也没有想到要对中国自由主义思想史进行一番清理。加上作者当时对于源自西方的自由主义政治哲学还不甚了了，也还缺乏富有创意地研究自由主义问题的理论准备。这个课题的吸引力也就隐匿起来了。

1998年,湖北大学张斌峰教授组织了一次纪念殷海光先生的学术讨论会。湖北大学的学友们了解一点我研究过徐复观与殷海光思想的“资历”,所以就邀请我参加这次会议。那时我差不多将博士论文修改完毕,正为下一步研究什么问题而焦虑。他们的邀请等于解决了我的学术选题困窘。于是按照命题作文的要求,重新阅读殷海光先生的著作。结合写作早期儒家伦理政治的一些感悟,来清理殷海光先生关于西方自由主义与中国古典传统关系的论述,对于殷海光先生的自由主义思想进行了进一步的梳理。写就了《现代自由主义与中国古典传统——殷海光言述的分析》。

这个时候对于自由主义的研究兴趣,已经增加不少。当时国内关于自由主义的讨论正在展开之中。自由主义对于中国现代转型的功过是非一时聚集了不少时贤的思想资源。在前述两篇文章写作的经验积累基础上,我集中精力阅读了一些西方的自由主义著作,对于汉语语境中的自由主义话语文化理念的引进、转接、消化、创造的思想史进程进行了相对系统的思考,写就了长篇论文《论自由主义的成长——汉语语境中的言述》。这篇东西的命运不济,高搁数年,写出当时就难以寻找发表之地,颇有点挫伤当时尚算年轻的作者系统研究自由主义与中国这个课题的积极性。

1998年,似乎是一个注定我要在关乎自由主义的话题上花费更多工夫的年份。本来,这一年我获得了哈佛大学燕京学社的资助,前往燕京学社做访问学者。原本是下定决心补习英语的。但是,关注学术界最新学术争论的习性,还是将我学习英语的时间几乎完全占据了。接近年尾,就快出国了。恰恰在这个时候看到《天涯》等刊物上登载的汪晖、韩毓海等先生谈论自由主义与中国改革开放的大作,对于他们的一些议论,心中颇有不同意见。于是,在出国前夕,先是应邀为中山大学“公共管理论坛”做了一场“解读新左派”的学术报告,而后草写了大致同题的评论文章。这就是后来发表在海南文联主席韩少功先生主编的《天涯》1999年第一期上面的那篇文章——《解读“新左派”》。这篇东西发表的时候,我人已经在美国了。样刊寄送到我手里的时候,已经离国内学术界中一些愤愤不平的学人大开骂戒相当长一段时间了。那时相对年轻,年轻就气盛。你骂我我就得回敬,绝对不肯示弱。于是就挥笔写就了一

篇长达4万字的《自由主义与“新左派”：论争备忘录》。但是送交国内几家发表相关“骂战”文章的报纸杂志，均被拒登。后来，燕京学社社长杜维明教授的研究助理黄万盛先生编辑“哈佛—燕京与三联书店学术论丛”，约我写一篇“心平气和”的叙述国内自由主义与“新左派”争论的文章，于是，厘清了一些情感因素的东西，写出《自由主义、新左派与现代求知方式》。

1998—1999年度在杜维明先生的邀请下，在哈佛燕京学社做合作研究。杜维明先生以他一向具有的敏锐学术眼光，确信关于自由主义的讨论对于他长期关注的“儒家与现代中国”的论题具有重大意义。在这一年里，他将“儒家与自由主义”的话题确定为哈佛燕京学社“儒学讨论会”的主题。讨论会历来采取沙龙的形式。每次沙龙由一位学者作一个主题报告，然后围绕主题报告展开广泛讨论。我受邀在沙龙上作了“社会政治儒学的重建——关于儒家自由主义的理论期待”的报告，并写出了同题的论文。

从思想史的视角来看，当时自由主义与“新左派”的论争，确实不能简单地看作一种学术的意气之争。这场争论是有大蕴涵的。它是在长达25年的改革开放走到了一个十字路口的时候，学术界对于“中国之命运”进行深层思考后发出的不同声音。告别传统社会，进入现代社会，是这场争论里被预制了的思想前提。因此，社会理论的建构，才是争论的深层指向。在哈佛期间，正好一位在海外编辑杂志的朋友约稿，我就将自己的这一想法写成了一篇文章，这就是《自由主义与中国“现代”社会理论的建构》的来历。

在同一期间，黄万盛先生总是催促我将自由主义的研究深入一步。将西方现代著名的自由主义思想家纳入到思考的范围，以求增强思考的理论深度。而且交给我一个“硬”任务，写一篇评论著名的自由保守主义大家奥克夏特的代表作《政治中的理性主义及其他》的评论文章。之所以说这是个“硬”任务，是因为当时我的英文阅读能力实在是很差的。为了对奥克夏特的思想有一个比较准确的把握，几乎是花了大半年的工夫啃奥克夏特的那本书。结果是写了《理性、传统与现代政治》这篇文章。

1999年底回到国内，关于现代社会理论与政治选择的争论，几乎已



经偃旗息鼓了。这并不是因为这些争论没有现实意义,所以自生自灭了,而是因为争论蕴涵的政治风险,导致的一种合力,将讨论之门关闭了。好在社会演变的理论需求,发出了强烈的理论号召。学术界还是在顽强地对于实际的理论需求做出适当的反应。回国不久,笔者连续参加了几个“政治哲学”学术讨论会,撰写了《从大同到自由——百年中国政治致思主题的转变》、《在古典自由主义与新自由主义之间——当代中国自由主义的理论定位问题》、《从人民、公民到选民——现代政治主体的定位与政治格局》等文章。前两篇文字,都是对于国内思想界的不同政治理论探讨进行的反应。后一篇文字则是对国内巨大的政治声音做出的学术检讨。

连贯起来想一想,自由主义的中国处境,跟它在西方的处境一样,从来就是在“左”、“右”交相攻击的思想背景中获得其观念认同的资源。在国内学术界从“左”的方向批评自由主义的时候,来自“右”的极端精英主义声音,又使得思考自由主义理论问题的学者不得不正视他们对于自由主义的批评。2000年前后,现代思想史上批评自由主义“最有力度”的思想家莱奥·斯特劳斯、卡尔·施密特两人的著作,一时红透了学术界的半边天。说实话,当只是敏感到这两人的思想对于自由主义价值的挑战是必须正面回应的。可是在饿补了一番相关思想史养料之后,还是觉得全面的反批评尚待时日。因此,仅仅写出一篇类似于反应性发文章《德性伦理、自由社会与美好生活》,算是对“右”的批评有个反应而已。

在这个年头,学术图书的出版本来就是难题。何况编就的这本书属于所谓的敏感话题。本来以为编好书后达到个自娱自乐的目的也就罢了。有时候也会跟一些朋友提一下,我手里有这么本书待出,在得到几次谨慎的回答之后,付诸出版的热情也就大大下降了。去年下半年,接到高全喜兄的一个电话,说他正在编辑一套政治理论的丛书,问我手里有没有现成的书稿。这简直有点让我喜出望外,便一五一十地告诉他,我有这本待出的书。他答应推荐,后来又告知,出版社答应接纳本书进入一套丛书。

原来编就的本书,仅仅只是一个将原已刊布在海内外学术刊物上的十二篇文章摞笼动作的结果而已。注释不统一,夹注、脚注、尾注都有。章节不一致,或有章无节、或章节均设。我的研究生庄晓洁是个好学的

人,也是个细心的人。我就请她帮助我将书稿的技术问题进行处理。承她以高度的耐心处理书稿,使得书稿的技术问题大致得到解决。书编好后,就匆匆寄给全喜兄了,承他处理出版事务了。这本书能够出版,实在应该感谢全喜兄。

这本书的写作、编辑与出版,还要感谢的师友实在是很多的。但是想到“大恩不言谢”的道理,就不一一列举他们出来,以免给人一种“拉大旗作虎皮”的不良印象。自然,我心中的感激之情是荡漾着的。

任剑涛

于广州中山大学西苑磨心居

2004年2月28日

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 中国现代思想脉络中的自由主义

目录上编	传统、现代与自由主义第一章	现代自由主义与中国古典传统
	一、确认自由价值	
	二、自由与传统的紧张	
	三、幡然醒悟	
	四、贡献与误区	
	第二章	自由主义的两种理路：儒家自由主义与西化自由主义
	一、自由的思想资源：输入与本有	
	二、自由的制度保证：构造与转进	
	三、自由的社会认同：危机与生机	
	四、逻辑与历史之间：儒家自由主义如何可能	
	第三章	社会政治儒学的重建：关于“儒家自由主义”的理论期待
	一、问题的发生	
	二、何谓“儒家自由主义”	
	三、证立机缘	
	四、现实性预期	
	第四章	从大同到自由：百年中国政治致思主题的转变
	一、两种模式	
	二、大同幻想	
	三、自由魅力	
	四、凌空起舞与贴地运行	
	五、双重转变	
中编	现代思想纷争中的自由主义第五章	自由主义与中国现代社会理论的
	一、旧话重提：主义与问题	
	二、中国的“社会理论”需求	
	三、自由主义与“现代”的关联	
	四、中国的社会理论选择：为什么是自由主义	
	五、“中国问题”的分析进路	
	六、中西之间：“中国的”现代社会理论生长点问题	
	第六章	解读“新左派”
	一、“新左派”概观	
	二、西方根底	
	三、中国关怀	
	四、观念支撑	
	五、文人思维	
	六、常识问题	
	七、自由根基	
	第七章	自由主义、“新左派”与现代求知方式
	一、异见同源	
	二、审视“新左派”	
	三、品味自由主义	
	四、同源异趋与致知之途	
	第八章	在古典自由主义与新自由主义之间
	一、自由精神的蜕变	
	二、良心压力与乡愿传统	
	三、面对现实还是解释现实	
	四、边缘思想的感召力	
	五、底线与期望	
下编	现代政治理念与自由主义的中国前景第九章	德性伦理、自由社会与

## 美好生活

一、现代性与德性伦理

二、自由社会的伦理取

三、美好生活如何可能

四、谁更优胜

第十章 从人民、公民到选民

一、人民：作为政治正当性的依据

二、公民：现代政治共同体主体的确认

三、选民：现代政治的行为主体

四、政治理念与政治格局

第十一章 理性、传统与现代政治

一、现代政治的哲学底蕴

二、理性主义：结构、功能与缺憾

三、传统与政治活动

四、两极之间

第十二章 论自由主义的成长：汉语语境中的言述

一、主义与问题的脱节

二、内部自洽

三、外部保障

四、自由理念与自由社会

后记