

分类号: K2

学校代码: 10697

密 级: 公开

学 号: 201010073



西北大学
Northwest University

博士学位论文
DOCTORAL DISSERTATION

20 世纪中国自由主义思潮研究

学科名称: 中国史

作 者: 兰梁斌

指导老师: 方光华 教授

西北大学学位评定委员会

二〇一三年

西北大学学位论文知识产权声明书

本人完全了解学校有关保护知识产权的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属于西北大学。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版。本人允许论文被查阅和借阅。学校可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。同时，本人保证，毕业后结合学位论文研究课题再撰写的文章一律注明作者单位为西北大学。

保密论文待解密后适用本声明。

学位论文作者签名：彭学斌 指导教师签名：方光保

2013年5月22日

2013年5月22日

西北大学学位论文独创性声明

本人声明：所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，本论文不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得西北大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：彭学斌

2013年5月22日

中文摘要

中国自由主义思潮是 20 世纪中国三大主流思潮之一。它的产生、演变与 20 世纪的中国历史紧密联系，是传统中国社会内部变迁因素和西方刺激结合的产物，是追求中国现代化的思想潮流之一。

中国传统文化中具有丰富的自由思想，但这与近代政治上的自由主义明显不同。儒家强调主体自觉、道德自由，道家追求自然而然，禅宗强调主体自觉、精神自由等，而近代的自由主义强调个人自由、基本权利、理性自主等，展现了现代性。但中国传统文化中的自由思想有助于弥补西方政治自由主义的很多不足，在现代社会具有重要价值。

随着资本主义萌芽的成长，明末清初早期启蒙思潮中孕育了丰富的自由思想因素，表现出一些现代性，与现代自由思想有相通性，反映了现代自由观是在反专制斗争中逐步形成的，但又与现代自由存在差距，早期启蒙思潮没有形成现代政治哲学的核心观念体系。但这是中国传统社会内部要求现代化的重要因素。

19 世纪初西学东渐以来，西方思想不断输入中国，自由、民主、议会、权利等现代观念逐渐在中国生根，自由等现代观念的成长是 20 世纪初包括自由主义思潮在内的现代中国思潮产生的基础。严复、梁启超为西方自由主义思潮在中国的传播起了重要作用。

19 世纪末 20 世纪初，改良派主要宣传英美改良自由主义思想，革命派积极宣传欧洲大陆以卢梭为代表的革命自由主义思想，二者在自由观、改造社会的方式等方面存在明显分歧。西方两种自由主义传统在辛亥革命前夕都有传播并一直延续到五四运动时期，之后一部分转变为马克思主义，一部分继续坚持渐进改良的自由主义，胡适是后者的典型代表。五四运动后，英美自由主义在中国得到广泛传播，产生了一大批受到杜威、拉斯基等影响的自由主义者，并通过新文化运动、白话文运动，二、三十年代的各种论战，二十——四十年代以《努力周报》、《现代评论》、《新月》、《独立评论》、《观察》为阵地谈人权、谈政治的思潮，乃至四十年代以民盟为代表的组党参政等等，共同构成了自由主义思潮的多个层面，而思想和影响上胡适和储安平是典型代表。民国时期中国自由主义思潮从思想上来说明显不同于辛亥革命前的中国自由主义思潮，严复主要宣传英国古典自由主义思想，而胡适等人主要宣传新自由主义思想，并一定程度上受到社会主义

影响，比如四十年代对经济民主的普遍强调便是典型例子。四十年代自由主义者力图通过舆论干政或组党参政等方式，避免内战走和平建国的“第三条道路”，但随着国民党败退台湾，自由主义也昙花一现。

20 世纪五、六十年代，台湾兴起了一股以批判蒋介石的独裁统治，宣传自由民主，以《自由中国》为阵地的自由主义群体，代表人物是胡适、殷海光、夏道平等人。殷海光主要受到哈耶克自由主义思想的影响，而夏道平对经济自由主义思想有广泛宣传。晚年殷海光举起反思的旗帜，反思自由主义与中国传统文化的融合问题，反思自由主义理论本身。其学生林毓生、张灏、陈鼓应等继续对中西文化双向反思。台湾的自由主义思潮推动了台湾的民主化进程。

随着改革开放政策的实施和社会主义市场经济的提出，20 世纪 90 年代末大陆出现了一股新的自由主义思潮，主要代表人物是李慎之、徐友渔等，他们通过与新左派的争论，重新诠释了自由、民主等自由主义核心观念。

对自由主义、自由、民主等观念的认识和理解，不同时代的自由主义者具有不同的特点，如严复、梁启超强调经济自由的重要性，但是民国时期的自由主义者大都强调经济民主，主张政府采取一定的措施促进大多数人的幸福。同一时期的自由主义者有相同点，也不完全相同，比如主张经济民主是大多数民国时期自由主义者的特点，但在民主与独裁、政党政治等方面又明显不同，胡适明确主张实行民主宪政，但反对政党政治，而蒋廷黻主张实行专制政治，张佛泉等自由主义者强调政党在现代政治中的重要作用。即使同一个自由主义者对自由、民主、自由主义的理解也有人生的变化，比如胡适曾明确指出社会主义能够纠正自由主义的不足，是未来世界的方向，但 50 年代则表示忏悔。殷海光对自由主义的认识最能体现思想逐渐深化的过程。这表明对中国自由主义思潮的研究必须以代表人物的研究为核心，通过严复、梁启超、胡适、储安平、殷海光等展现中国自由主义思潮的思想深化过程。

建设一个现代国家是包括自由主义者在内的中国人的不懈追求。20 世纪中国自由主义者的国家观经历了国家有机体论、积极国家到国家工具论的演变，明显不同于马克思主义、国家主义派的国家观。在传统观方面，近现代中国自由主义者经历了严复、胡适、殷海光与林毓生等曲折演变，由质疑、批判走向理性反省。自由主义者认为传统与现代存在差异，但传统是自由主义生长的根基，传统文化中具有与自由主义思想沟通的内容，自由主义传统观的进展与自由主义的自

身理论进展相互促进，但是他们观察传统的权利民主、科学至上理念以及实现传统向现代转变的改良方式受到同时的文化保守主义、马克思主义的批判和挑战。

20 世纪中国自由主义思潮虽然受到西方的影响，但是由于中国特殊的历史背景、时代课题和民族文化，使得中国自由主义并不是西方的简单翻版，而是具有中国的特点，比如西方自由主义是在一定历史条件的基础上逐步演进变化的，而中国自由主义不具备这种历史条件，既要反对封建统治，还要面对民族危亡，造成他们一面强调个人权利，一面又力图实现个人与集体、国家的协调，强调己轻群重，带上了比较浓厚的民族主义色彩。

由于近现代中国的历史条件不适合自由主义，加之自由主义本身理论和实践的缺陷导致了自由主义在政治上的失败。他们最根本的失误在于对近现代中国国情的核心农民的主体力量缺乏深入认识。20 世纪中国自由主义思潮虽在政治上以失败而告终，但在转变人们的思想观念、通过学术与舆论改造政治和社会、为现代中国政治提供思想资源等方面也具有一定贡献。中国自由主义思潮要能成为中国改革和进步的积极力量，必须在坚持社会主义道路的前提下，注重研究中国国情，还要加强自身的理论建设，找到自身理论与现实问题的结合点，而不是仅仅空谈抽象普遍的原则和简单移植西方自由主义思想。

关键词：中国自由主义，严复，胡适，储安平，殷海光

Abstract

Chinese liberalism is one of China's three major trends of thought in twentieth Century. Its emergence and evolution linked closely with Chinese history of the twentieth century. It is a product of internal changes factors in traditional Chinese society and Western stimulation combined with, is one of ideological trend of the pursuit of Chinese modernization.

Chinese traditional culture is rich with free thought, but compared with the recent political liberalism, it is different. The Confucian emphasis on subjective consciousness and moral freedom, the Taoist pursuit nature, Buddhism emphasizes subjective consciousness, the spirit of freedom. The modern liberalism emphasizes individual freedom, rights, rational autonomy showing the modern. But the free thought in Chinese traditional culture contributes a lot to make up for lack of Western political liberalism, has important value in the modern society.

With the development of capitalism, the late Ming and early Qing Dynasty early Enlightenment gave birth to the abundant freedom of thought. The freedom of thought is different from the traditional, show some modernity, there are similarities with modern ideas of freedom, reflects the modern concept of freedom is gradually formed in the struggle against tyranny, but with modern freedom gap exists, the early Enlightenment has not formed the system of core concept of modern political philosophy. But this is the Chinese traditional social internal requirement of important factors of modern.

Since early nineteenth Century of Western learning, Western thought continue to enter China, freedom, democracy, parliamentary, rights and other modern concept gradually took root in China, modern freedom is the basis of modern Chinese thought trends growth in early twentieth Century, including liberalism is included. Yan Fu, Liang Qichao played an important role in the spread of western liberalism ideological trend in china.

At the end of nineteenth Century and early twentieth Century, the reformists main spread the British and American liberalism, the revolutionaries propagate the Europe liberalism with Rousseau as the representative of the revolutionary liberalism, they are obvious differences between in the view of freedom and the mode of social transformation. The two western liberalism tradition has spread and has been extended to the May 4th Movement period in the Xin Hai Revolution Eve, after a part

into the Marx doctrine, some continue to adhere to the progressive improvement of liberalism, Hu Shi is a typical representative of the latter. After the May 4th movement, the British and American liberalism spread widely in China, produced a large number of liberals by influence of Dewey and Laski, and through the new culture movement, the vernacular movement, twenty -- forty years of debate, "the endeavor", "modern comment", "new moon", "independent review", "observation" as the position to talk about human rights, to talk about political thoughts, and even the forty time the establishment of political party, for example China Democratic League, these constitute the multiple aspects of liberalism. Hu Shi and Chu Anping is a typical representative in the thought and the influence. Chinese liberalism during the period of Republic of China was different from the liberalism before the Xin Hai Revolution, Yan Fu received the classical liberalism, but Hu Shi received the new liberalism, and to some extent by the influence of socialism, such as economic democracy has stressed in forties. Forty's liberals, through public opinion or the establishment of political party, hope to avoid civil war, run "the third road", but with Chinese Kuomintang retreated to Taiwan, liberalism also flower briefly as the broad-leaved epiphyllum.

In twentieth Century five and sixty years, Taiwan has started the liberal group with the criticism of Jiang Jieshi's dictatorship, publicity of freedom and democracy, and "free China" as the position, the characters is Hu Shi, Yin haiguang, Xia Daoping et al. Yin Haiguang was greatly influenced by Hayek's liberal ideas, and Xia Daoping spread the liberal economic thought. Yin Haiguang raised his reflection of liberalism and Chinese traditional culture, and liberalism itself. his student, Lin Yusheng, Zhang Hao, Chen guying continued to reflect. Liberalism in Taiwan promotes the democratization process in Taiwan. With the implementation of the open reform policy and the socialist market economy, the late nineteen ninties, there appeared a new liberalism, the main representative is Li Shenzhi, Xu Youyu, they interpret the core concepts of freedom, democracy and liberalism through debate with the new left.

Understanding of liberalism, freedom and democracy, different times liberals have different characteristics, such as Yan Fu, Liang Qichao stressed the importance of economic liberalism, but most of the period of Republic of China liberals stressed economic democracy, government should take some measures to promote the most people's happiness. During the same period Liberals have the same point, is not the same, such as the period of Republic of China the most liberals emphasizes economic

democracy, but they are obviously different from democracy, dictatorship and political parties, Hu Shi made it clear that implement democratic politics, but oppose Party Politics, and Jiang Tingfu advocated despotism, Zhang Foquan stressed the importance of the role of political parties in modern politics. A liberal also has the life changes with the understanding of democracy, freedom, such as Hu Shi once pointed out that the socialism can correct the liberalism, is the future of the world, but the 50 time he confess. The process is embodied by Yin Haiguang's understanding of liberalism can. This indicates that the study of Chinese liberalism must study the representative as the core, by Yan Fu, Liang Qichao, Hu Shi, Yin Haiguang, Chu anping, show thought deepening process.

The construction of a modern state is a relentless pursuit of liberals. In twentieth Century the Chinese liberal national view has experienced the evolution of national organism, positive state to the theory of national instrument, is obviously different from the Marx doctrine and the Nationalists view of the state. In the traditional view, modern Chinese liberalism experienced tortuous evolution by Yan Fu, Hu Shi, Yin Haiguang and Lin Yusheng, by questioning, criticism to rational reflection. Liberals argue that the traditional and the modern are different, but the tradition is roots of liberalism production. The traditional culture has similar contents to modern liberal thought, liberalism theoretical advances and their traditional view promote each other, but they observe the tradition with rights, democracy, scientific spirit, and the mode of transformation tradition, this point is criticized and challenged by the cultural conservatism and the Marxism.

Liberalism in China in twentieth Century have been influenced by Western thought, but because of China's special historical background, time subject and the national culture, those makes that Chinese liberalism is not the simple version of the west, but has Chinese characteristics, such as the western liberalism is based on certain historical conditions, Chinese liberalism do not have such conditions, both against the feudal rule, but also face the nation crisis, causing them to side stressed individual rights, while trying to achieve individual and national harmony, emphasis group is much more important, with a relatively strong nationalism.

Because modern Chinese history conditions are not suitable for liberalism. The defects of liberalism theory and practice lead to political failure. It is the most fundamental error that they don't understand Chinese farmers is the main strength. In twentieth Century the Chinese liberalism was in political ended in failure, but in

changing people's thinking, through academic and public opinion influence politics and society, as modern Chinese political thought resources, it has important contributions. Chinese liberalism can become a positive force for Chinese reform and progress, must be in the direction of keeping to the socialist road, paying attention to the research of Chinese national conditions, but also to strengthen the theoretical construction of its own, to find the combination point of its theoretical and practical problems, not just empty talk about abstract universal principles and simple transplantation of Western liberal thought.

Key words: Chinese Liberalism, Yan fu, Hu shi, Yin haiguang

目 录

导论.....	1
第一节 20 世纪中国自由主义思潮研究的意义与方法.....	1
第二节 20 世纪中国自由主义思潮研究现状评析.....	9
第三节 从西方自由主义到中国自由主义.....	25
一、西方自由主义的分类、演变及核心观念.....	25
二、中国自由主义思潮的演变历史、核心观念和主要特点.....	40
第一章 中国传统自由观的特点与现代思想因素的成长.....	51
第一节 中国传统自由观的特点.....	52
一、儒家的自由观.....	54
二、老庄的自由观.....	60
三、佛教的自由观——以禅宗为中心的探讨.....	65
四、儒释道自由思想的主要特点及价值.....	73
第二节 明末清初早期启蒙思潮中的自由思想因素.....	75
一、侯外庐“早期启蒙说”的理论根据.....	77
二、早期启蒙时期明清社会的变化.....	78
三、早期启蒙思潮的概况.....	79
四、早期启蒙时期思想家的自由思想因素.....	80
第二节 西学东渐与西方现代观念输入：以自由为中心的探讨.....	85
第二章 辛亥革命前夕中国自由主义的萌芽.....	95
第一节 改良派对自由主义的介绍.....	98
一、严复、梁启超自由主义思想的理论来源.....	98
二、严复、梁启超的自由观.....	114
三、严复、梁启超的经济自由主义思想.....	119
四、严复、梁启超自由主义思想的特点.....	134
第二节 个人权利与民族自由：革命派对自由的理解.....	137
第三节 君主立宪与民主共和：民主政治的制度实践及其破产.....	145
第三章 民国时期现代中国自由主义思潮的发展.....	155
第一节 民国时期现代中国自由主义思潮概论.....	155

第二节 理想与现实的紧张——胡适的自由主义思想	165
一、胡适自由主义思想的形成	165
二、实验主义与自由主义	174
三、健全的个人主义思想	181
四、胡适的自由观	186
五、民主与宪政思想	190
六、渐进变革：自由主义的实现方式	198
七、容忍与自由	200
第三节 四十年代《观察》群体的自由主义思想	202
——以储安平为中心的考察	202
一、《观察》周刊与“自由主义向何处去？”	202
二、储安平的自由主义思想	213
第四章 殷海光与海外中国自由主义思潮的延续	221
第一节 极权时代的自由卫士——殷海光的自由主义思想	224
一、殷海光自由主义思想的形成	225
二、殷海光的自由主义观	232
三、殷海光的自由观	237
四、在手段与价值之间：殷海光的民主观	243
五、殷海光自由主义思想的成就与不足	249
第五章 90 年代末中国自由主义思潮简论	252
第一节 世纪末自由主义思潮重新登场	252
第二节 中国问题的解读：自由主义与新左派之争	258
第六章 近现代中国自由主义的国家观	265
一、从国家有机体论、积极国家到国家工具论的转变	265
二、国家的起源及其发展阶段	275
三、国家的职责、目的和国家的权限	277
四、现代国家的基本要素	281
五、自由主义国家观的特点	291
第七章 近现代中国自由主义的传统观	297
一、近现代中国自由主义传统观的演变	298

二、近现代中国自由主义者论传统与现代的差异	302
三、近现代中国自由主义者论传统的现代性因素	307
四、传统观与自由主义自身理论的相互促进	311
五、近现代中国自由主义传统观的评价	317
结论 20 世纪中国自由主义思潮的历史地位.....	321
第一节 让自由主义者自己说话	321
第二节 20 世纪中国自由主义思潮的历史地位	327
一、历史定位	327
二、造成自由主义在 20 世纪中国政治上失败的原因分析	328
三、自由主义思潮在 20 世纪中国历史上的影响	332
四、中国自由主义思潮未来可能的作用	334
参考文献.....	336
攻读博士学位期间取得的科研成果.....	343
后记.....	344

导论

第一节 20 世纪中国自由主义思潮研究的意义与方法

中国近现代思想史研究是中国思想史研究的重要组成部分，历来受到学者的重视。20 世纪初，梁启超相继写出了《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》，章太炎著有《清儒》，刘师培写有《清儒得失论》，胡适著有《戴东原的哲学》等思想学术史著作，展现了他们对清代思想史研究的重视，实质上反映了他们对他们而言的近现代思想学术史研究的重视。

中国思想史学科的奠基人侯外庐先生对近现代思想史研究也非常重视。他对中国思想史的研究虽然从古代开始，1934 年出版的《中国古代社会与老子》是他研究思想史的“处女作”。1941 年后，他把研究重点转到对先秦诸子思想的研究，1944 年出版了《中国古代思想学说史》。在完成该书之后，他调整了最初拟定的按顺序撰写秦汉以后的中国封建社会思想史的计划，开始研究“近世思想学说史”。他说“我着手写了《中国古典社会史论》和《中国古代思想学说史》两部书。本来我准备继续研究中国封建社会史和封建社会思想史，恩来同志又希望我根据现实的需要，研究一些中国近代史或近代思想史的问题。于是，我调整了自己的工作计划，着手研究近代问题，撰写一部《中国近世思想学说史》。”^①短短两年时间完成了《中国近世思想学说史》，着重研究自王夫之、顾炎武，至王国维的思想发展途径，共上、下两卷。1946 年，侯外庐组织杜国庠等学者撰写《中国思想通史》，至 1960 年完成了五卷六册的《中国思想通史》，研究了起自殷商，下迄 19 世纪中叶，共 3300 年的中国思想发展史。侯外庐还计划把《中国近代思想学说史》下卷连同他 1978 年完成的《中国近代哲学史》一起修订，改名为《中国近代思想史》，作为《中国思想通史》的第 6 卷出版，同时还计划编著一本起自“五四运动”到 1949 年中华人民共和国建国前夕的《中国现代思想史》，作为《中国思想通史》最后一卷，可惜因为身体原因没有完成。侯先生还发表了多篇有关近现代思想史研究的论文。他不仅是运用马克思主义系统研究古代思想史研究的开创者，而且是近现代思想史研究的重要代表，他对康有为、严

^① 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》（自序），人民出版社，1987 年。

复、章太炎、孙中山等都有比较系统深入的研究。对中国近现代思想史研究的深入和拓展也是对侯外庐先生最好的传承之一。

著名中国思想史研究专家张岂之先生对近现代思想史研究非常重视。早在1978年他就协助侯先生完成了《中国近代哲学史》，后又主编了《中国近代史学学术史》，合著《近代伦理思想的变迁》等研究近代思想学术的著作，对近现代思想学术史的理论与方法做出了很多示范。就近代伦理思想的变迁而言，张先生认为应从洋务运动写起，戊戌维新后，西学大量传入，中国社会的思想领域发生了重大变化，严复、梁启超等借西学以批国学，但中西学术如何相融并没有解决；孙中山对中国传统思想文化进行了深入的反思；五四新文化运动对传统思想文化破多立少，对如何建立新的道德伦理观并没有解决。通过哲学思想、伦理思想、学术思想变迁的分析，张先生认为中国传统思想文化的现代化需要有一个较长的过程，恰如当年佛学的中国化历程一样，中国传统思想文化要吸收西学、走向现代化也有一个从盲目借用到认真取舍到创建新自我的过程。现代化的中国思想文化，不是传统文化的简单翻版或全盘照搬西学，而是传统思想文化在现代社会、在多种思想碰撞中进行的脱胎换骨的升华^①。张先生还发表了多篇有关中国近代思想研究的论文。这些成果直接启发了本文的研究思路和方法。

中国近现代思想史，或者说明清以来的中国思想史，是海外汉学界特别感兴趣的领域，代表人物如费正清、列文森、史华慈、艾尔曼、余英时等。费正清对于中国学的研究，首先非常重视原始资料的收集和梳理。其次重视对中国问题的研究。1948年，出版的《美国与中国》对近代中国的社会、文化和中美关系做了初步的探讨。费正清从整体历史观出发，详细分析中国传统制度结构的特点，力图说明传统中国社会与现代社会的差异，并指出现代中国社会是从传统中国发展而来。他还把中国的现代化过程纳入世界体系中去思考，指出中国的现代化过程与西方的影响密不可分。但受传统制度的影响，中国的现代化步伐十分缓慢。在中国思想的研究中，他强调要注重制度和思想之间互动关系的研究。他还运用“冲击——反应”的模式解释中国近代思想的变迁，其观点具有一定的影响。列文森是美国20世纪五、六十年代中国学研究领域最主要的学术代表之一。代表作如《梁启超与近代中国思想》、《儒教中国及其现代命运》。他认为中国只能从外部的刺激中才能从沉睡中苏醒，即运用“传统—现代”的模式解释近代中国思

^① 张岂之、陈国庆：《近代伦理思想的变迁》，中华书局，2000年。

想的变迁。史华兹是二战后美国又一位具有重要影响的中国思想史研究专家，代表作《寻求富强：严复和西方》认为严复对西方思想的介绍主要是服务于富强这一目标。艾尔曼力图超越上述学者研究中国近代思想史的方法，提出运用“新文化史”的研究方法研究中国思想史。如他通过对考据学和常州今文学派的研究，力图将思想史、政治史和社会史研究结合起来，以便从中国历史的内在逻辑研究中国从传统向现代的转型，指出考据学派是官方政策、民间社会和学术共同体三者互动的结果，常州今文学是经学、政治和宗族三者互动的结果。余英时在中国近现代思想史研究方面成果丰硕，著有《中国近代思想史上的胡适》、《重寻胡适历程：胡适生平与思想再认识》、《陈寅恪晚年诗文释证》、《现代危机与思想人物》等，力图从学术思想的内在演变理路来考察近代中国思想的变迁。

近三十年来，出现了许多研究中国近现代思想史的著名学者，如李泽厚、章开沅、姜义华、王桧林、陈旭麓、林毓生、王汎森、耿云志、张宪文、胡伟希、王中江、郑大华、马敏、桑兵、罗志田、欧阳哲生、金观涛、章清、高瑞泉、许纪霖、汪晖、张灏、萧功秦等等。这些成果给我们继续研究打下了很好的基础。

不同时期的学者都有对他而言的近现代史，对其反思是继续前进的基础。而今 21 世纪已经走过了十年，我们面临各种各样的风险和考验，如何以史为鉴，总结过去一百多年来我们走过的历程的成败得失，将对我们解决各种难题提供更加理智和平和的答案。“20 世纪的中国历史和思想”将是一个很好的反思单元。2009 年，金冲及先生经过多年积累，写出了《二十世纪中国史纲》，首次以 20 世纪的中国历史作为反思的对象，具有重要意义，他指出“我们如此熟悉、仿佛依然生活在其中的二十世纪，转眼间已被称为上一个世纪，完全成为历史研究的对象。尽管尘埃还没有完全落地，这个世纪终究已经结束，可以把它作为一个完整的发展过程来考察和研究了。”^①这种提法打破了在这之前不少著作以政治事件切割历史、思想史的局限，有助于对 20 世纪的中国历史及其思想史做一个相对长时段的考察。萧功秦指出，“20 世纪是不平凡的一百年，处于新旧世纪之交的中国知识分子，应如何看待这一百年的思想史？这一百年中国的思想界是不是有一条贯穿的线索？”^②以 20 世纪中国思想史作为研究对象已经成为越来越多学者的共识。早在 2000 年，英国学者彼得·沃森就已经敏锐地意识到对 20 世纪思想

^① 金冲及：《二十世纪中国史纲》（引言），社会科学文献出版社，2009 年。

^② 萧功秦：《百年变革中的三种思想选择》，见高瑞泉主编《思潮研究百年反思》，上海古籍出版社，2009 年，第 37 页。

发展脉络的考察将是一件十分有意义而且有趣的工作。他以以赛亚·伯林对一生中最为震惊的事情的回答来引出自己撰写 20 世纪思想史的目的所在。传统历史学对 20 世纪的聚焦集中那些经典性的政治军事事件，如两次世界大战、俄国革命、30 年代世界经济大萧条、斯大林在俄国的统治、希特勒在德国的统治、美苏冷战、苏联解体等非常恐怖的事件，而正是在这种恐怖之中，伯林回答道：“仅有的一件事是，我一生能够在恐怖中生活得十分安宁和幸福。”^①这说明在政治事件之外，还有广阔的生活世界值得我们关注。沃森力图避开传统史学聚焦的这些事件，而转移到那些更为丰富多彩的思想知识世界中去，这就是《20 世纪思想史》一书的主要目的所在。沃森对我们有所启示，即对 20 世纪中国思想由传统向现代变迁的历程进行研究是一件很有意义的工作，虽然思想的变迁与政治事件有千丝万缕的联系，但是我们也不应该用政治事件割裂思想的发展演变，实际情况要更为复杂。中国也有少数学者开始了 20 世纪中国思想史的研究，如许纪霖主编《二十世纪中国思想史论》（上下卷，东方出版中心，2000 年）；陈哲夫、江荣海、吴丕等著《二十世纪中国思想史》（上下卷，山东人民出版社，2002 年）；启良著《20 世纪中国思想史》（花城出版社，2009 年）等。

在以上学者和成果的启发下，力图对 20 世纪中国思想史有所认识与研究成为我的兴趣之所在。20 世纪中国社会经历了“三千年未有之大变局”，20 世纪中国思想也经历了巨大变化，如何从思想学术史的角度，描述和解释作为“自在历史”的思想，使之成为现实的思想，便于我们理解百年的变迁，并启示我们进一步思想的方向。问题的关键在于我们采用何种理论和方法来解释 20 世纪的中国思想。

侯外庐在社会史和思想史相结合的研究中，提出“社会思潮”是思想史与社会史的结合点。社会思潮是反映特定环境中人们的某种利益或要求，并对社会生活有广泛影响的思想趋势和倾向，它有时表现为由一定理论形态的思想作主导，有时又表现为特定环境中人们的社会心理，是社会意识的综合表现形式。社会思潮的根源在于社会的经济生活，它是当时经济发展所引起的社会生活中突出矛盾的反映，同时它又是一种能动的、起着巨大冲击作用的精神力量。他指出“社会历史的演进与社会思潮的发展，关系何在？”他认为“从历史唯物主义的观点来看，思想是存在的反映。历史从哪里开始，思想进程也应从哪里开始。因此，社

^① [英] 彼得·沃森：《20 世纪思想史》（导论），朱进东、陆月宏、胡发贵等译，上海译文出版社，2005 年。

会历史的演进与社会思潮的发展是相一致的。例如，西周的官学、春秋时代的经学、战国时代的诸子并鸣之学、两汉的经学、魏晋的玄学、隋唐的佛学、宋明的理学、明清之际的启蒙思潮以及近代的各种社会思潮，都是和中国历史自身的演进相联系的。因此，我的具体方法是，在研究社会史的基础上，注重对社会思潮作比较全面的考察，力图把握社会思潮与社会历史的联系及其所反映的时代特点，进而研究不同学派及其代表人物的思想特色和历史地位”^①。思潮频繁发生，恰恰是 20 世纪中国思想的重要特点，中国现代性的一个突出特征就是社会思潮的多样性、复杂性和易变性。因此思潮研究是中国近现代思想研究的重要进路之一，思潮研究从纷繁芜杂的现象出发，注意到思想观念和社会心理变迁的来龙去脉，较之人物个案具有更大的历史整体性、丰富性。

思潮研究必须兼顾“内在”和“外在”的学术理路，也就是既要注意到各种思潮与中国传统思想、西方思想的渊源关系，要看到中国近代思想的变化是明清以来学术变化的必然结果，也与西方思想的影响密不可分，从学术史的角度清楚地剖析各种思潮的演变，观念的历史变迁的研究是必不可少的内容；又要注重时代背景的研究，把思潮置于当时的社会时空中加以解释，能够清晰地看到各种思潮在当时的价值、理论的差别。思潮研究还要求我们要本着学术公平地态度，不先行预设某一种思想拥有最高裁判权，也不认为各种互相攻讦的思潮形同水火，比如近现代中国保守主义和自由主义虽互相攻击，但却分享了自由、民主等现代性主题，这就要求我们挖掘语言和论战的背后所隐藏着的内容。

思潮研究也不是没有缺陷。学术界通常把近现代中国思想主流分为自由主义、保守主义以及马克思主义，但是有些思想人物并不纯然属于某一思潮，存在争议的思想人物，往往在政治思想上主张自由主义，而在文化上又倾向保守主义。为了克服思潮研究的这种局限，只能在思潮研究中兼顾个案研究，关注到这些复杂人物在人生某个时期的最突出特点。通过对 20 世纪思潮的反思和批判，不仅要对 20 世纪中国思想学术史有更深地了解，而且能对我们现在的文化存在和文化难题提供理解的窗口，坚定当前的文化立场，更加从容地面对当前的思想潮流。

本文以 20 世纪三大主流思潮之一的自由主义思潮作为研究对象，以 20 世纪中国思想史为背景，力图对自由主义思潮做比较全面细致的考察。具体而言，就是从西学东渐肇始的西方自由等观念的传播，到 20 世纪初期中国自由主义的正

^① 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》（自序），人民出版社，1987 年。

式出现，到如今经历 100 多年演变的整体研究。首先力图对 20 世纪中国自由主义产生、发展做全面地概要性地历史考察，麦金太尔指出：“我则不仅认为，为了确立一种具体的观点是什么，历史的探求是必要的；而且认为，正是在观念的历史性冲突中，在某种特定的背景条件下，任何特定的观点相对于它的特定的匹敌者而言，或者是确立了或者是没有确立它的合理优势。”^①其次，对选定的核心人物的自由主义思想的理论渊源和历史背景、关于自由与民主等思想做深入分析，将其思想放在特定的条件下，做出客观评价，得出其思想贡献。再次，力图挖掘明末清初早期启蒙思潮中自由思想的现代性因素，以及西学东渐时期，自由等现代观念的产生过程。第四，从学术史的角度对中国自由主义者的国家观、传统观的演变进行系统研究，更加清楚透彻的展示中国自由主义思想观念的发展变化。最后，希望在尽可能客观公允地基础上，对中国自由主义思潮的理论主张、现实困境和历史地位做出评价，并指出其意义和可能的发展前景。

在具体研究中，采用了整体观察与个案研究相结合的思路。整体观察力求把中国自由主义起源、开端、发展演变的历史过程有所勾勒，在各个阶段，对自由主义思潮的全貌有所描述。但近代中国的自由主义者并不是那么容易确定，因此在每个时期，我们必须从思想史的角度，选取最有代表性的自由主义者，论述其自由主义思想的主要内涵，时代特点，内在矛盾，比如民国时期，胡适、储安平是不能忽略的自由主义者。论述台湾自由主义思潮，殷海光又是不可绕过的人物。通过整体与个案结合的思路，尽量避免个案研究只见树木不见森林的缺陷，也力图避免整体研究缺乏深度的弊端。这样使我们能够看到 20 世纪中国自由主义思潮的全貌，获得一种历史的整体感受。对于选取的代表性自由主义者，我们也不能像个案研究那么面面俱到，只能对该自由主义者的重要思想转变加以描述，重点论述他们的自由主义思想。

近代以来中国思想史研究形成了三种相对成熟的研究方法，即哲学诠释的研究方法、社会史的研究方法以及学术史的研究方法^②。本文力图对这三种方法都有所采用。社会史与思想史研究相结合是侯外庐学派的特点，只有从社会历史的变化，才能清楚地看到自由主义思潮在中国产生的时代背景、理论特点及其在不同时期的变化。哲学诠释的方法也很重要，中国自由主义受到西方自由主义的深

^① [美]A.麦金太尔：《德性之后》，龚群、戴杨毅等译，中国社会科学出版社，1995 年，第 338 页。

^② 参见方光华：《中国思想史研究的三个向度》，《学术月刊》，2007 年第 4 期。

刻影响,但是毕竟二者又存在不少差异,如何以西方自由主义政治哲学的理论框架为基础,挖掘出中国自由主义者的思想体系,找出其不同于西方的特征。学术史的研究方法利于对中国自由主义者的思想渊源、不同时期自由主义者在核心观念上的差异进行比较细致的研究。

本文也十分注重观念的研究。近年来,无论是在欧美还是中国学术界,出现了不少专门研究观念史的著作。中国香港学者金观涛、刘青峰强调从思想史转向观念史研究的必要性。他们认为观念史就是去研究一个个观念的出现以及其意义演变过程。所谓观念“是指人用某一个(或几个)关键词所表达的思想。细一点讲,观念可以用关键词或含关键词的句子来表达。人们通过他们来表达某种意义,进行思考、会话和写作文本,并与他人沟通,使其社会化,形成公认的普遍意义,并建立复杂的言说和思想体系。”自由主义作为一种思潮、一种思想体系,包含一些非常重要的观念,如自由、民主、权利、国家等。要对自由主义思潮的研究更加具体,注重观念的研究十分必要,“因为观念是用固定的关键词表达的思想,它比思想更确定,可以具有更明确的价值方向。与观念相比,思想显得较为抽象、含混,它可以纯粹是思想者的体验和沉思默想;观念则必须是可以用相应关键词或含该词的句子来表达。因此,任何观念的起源、社会化和演化,也就是表达该观念的相应关键词的起源、传播和意义变化。当然,思想亦离不开语言,但它和语言(特别是关键词)的关系远不如观念明确简单。以往,思想史研究主要是以某一人物、某一著作或某一流派的分析为基础;而且,因思想和语言之间的关系不那么明确,不同的研究者对同一文本的分析,往往会得出相差很大的结论。观念则不同,它在社会化后具有普遍意义的确定性。”他们指出“下列观念是中国现代政治思想的最基本要素,它们包括:科学、民主、真理、进步、社会、权利、个人、经济、民族、世界、国家、阶级、革命、改良、立宪等。困难的是我们如何在流变的大千世界中把握它们,特别是这些观念如何起源、演变,并在最后可以互相整合。”实质上,保守主义、自由主义、马克思主义都分享了以上这些观念,只是对每个观念的意义解释不同,也是他们彼此区别的基础。因此观念史研究就是研究“观念作为用关键词表达的可社会化的思想,研究其形成,就必须去探讨表达该观念的关键词的出现,并分析其在不同时期的意义。”^①本文着重研究

^① 金观涛、刘青峰:《导论:为什么从思想史转向观念史?》,见《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》,法律出版社,2009年,第3-5页。

了自由、民主、国家等自由主义的核心观念，这些观念反映了中国由传统社会向现代社会的转变，比如自由观的差异。昆廷·斯金纳认为思想史研究应该注重历史的方法，要考察在人类的思想演进中，不同时代的观念的变化，以及一些观念在历史发展中不断被重新定义的内涵，观念在不同时期形成了层次分明的思想分隔，思想史家的任务就是去考察这些不同的间隔。他指出“思想史家能够帮助人们理解久远的价值观念如何凸显在我们今天的生活方式中，和我们今天思考这些价值观念的方式，反思在相异的可能状态下不同的时间中我们所作出的一系列选择。这种理解能够有助于我们从对这些价值观念的主导性解释的控制下解放出来，并有助于对他们的重新理解。带着更宽广的可能性的观念，我们将远离我们所承继的思维定式，在所要求的新的精神下，我们叩问自己，我们将思考它们些什么。”^①比如对自由的研究，最好的方法是在历史中去找寻它不断演变的意义。这种方法对研究自由主义思潮有很大帮助，严复、梁启超的自由观与胡适的自由观、殷海光的自由观肯定有所差异，从观念演变的角度去研究我们将会看得比较清楚。

近现代中国历史与世界历史已经不可分割地联系在一起，要很好地理解 20 世纪中国历史及其思想史离不开广阔的世界视野。17、18 世纪以来，伴随着西方资本主义的扩张，经济全球化成为一种不可抵挡的潮流。在这场全球化运动中，西方处于明显的主导地位，是现代化的榜样和国际规范的制定者，西方人的文化观念也随之传遍世界各个角落，全球化造成了“知识的不公正分配”^②。西方文化向中国的流动，对中国的知识界产生了前所未有的重大影响，西方文化的影响与 20 世纪的中国思潮有不可分割的联系。20 世纪的中国历史和思想已经是世界全球化的一部分，要理解清楚中国思想的来源、变化，不可不具有世界思想史的视野，也要考虑全球社会和思想的变化对中国社会和思想的影响。比如一战后，世界各国思想家对战争的反思，梁启超的《欧游心影录》，严复提倡尊孔读经都与此有密切的关联。又如冷战时代，西方自由主义思想家对计划体制的反思和批判，如哈耶克的《通往奴役之路》、波普尔的开放社会理论就对殷海光产生了重要影响。20 世纪中国自由主义思潮的产生、演变与西方自由主义思想的发展有

^① [英]昆廷·斯金纳：《自由主义之前的自由》，李宏图译，上海三联书店，2003 年，第 126 页。另见李宏图：《从“权力”走向“权利”——西欧近代自由主义思潮研究》，上海人民出版社，2007 年。

^② [美]丹尼尔·赫威茨：《人文学科的有待和无待》，见高瑞泉、颜海平主编《全球化与人文学术的发展》，上海古籍出版社，2006 年，第 32 页。

不可分割的关系,西方自由主义思想是中国自由主义的主要来源。其他各种思潮,如文化保守主义、激进主义等都受西方思想的深刻影响。如果没有全球思想史的视角,不以西方思想、全球历史的变迁为参照,要描述和解释 20 世纪中国思想就几乎是不可能的。但是 20 世纪中国思想并不全是西方思想的翻版,它与中国传统文化有千丝万缕的联系。具体到中国自由主义者而言,他们大都受中国传统文化较深的影响,在译介、吸收西方自由主义思想中,在语言转换中,自由主义者个人思想水平和结构的差别,关注的现实问题不同,对自由主义的阐述也独具特色。20 世纪中国独特的社会土壤,尤其是民族危机的影响,使中国自由主义的理论也独具特色,50 年代以来中国自由主义的命运与中国大陆和台湾的具体环境也密不可分。百年中国的变化是内部变迁与外部刺激的结合。

中国近现代思想史的研究存在一定的难度。韦政通指出“中国近代思想史对今后的学者,势必具有更大的诱惑力,但其困难的程度,实远过于治传统思想史,最主要的原因,是 19 世纪中叶以后,中国的思想与世界潮流息息相关,尤其在新文化运动以后,中国简直是世界思潮的战场,每一个思想人物的思想来源不但复杂,而且多变,要追究其思想渊源和发展之迹,皆牵涉甚广,正如王尔敏所说:‘由是则须合并古今中外之思想文化与当代时势能通熟了解,始可获得正确之认识,而作较有把握之探讨。’”^①本文的主题中国自由主义思潮不仅时间跨度长,人物多,资料众多,包含大量报刊、通信,而且思想来源也比较复杂。这些难度的存在,并不能阻碍本选题的意义和价值,对其研究是理解 20 世纪中国思想史的重点之一。

第二节 20 世纪中国自由主义思潮研究现状评析

一、关于中国自由主义思潮研究的阶段性

对中国近代自由主义的研究和评价,从严复输入自由主义就已经开始,康有为称赞严复:“眼中未见此等人。”^②梁启超说严复“于中学西学,皆为我国第一流人物。”^③虽然在这个时期,严复并没有被直接称为自由主义者,但是对英国自

^① 韦政通:《中国思想史方法论的检讨》,见《中国思想传统创造转化》,云南人民出版社,2002 年,第 28 页。

^② [英]赫胥黎:《天演论》(编译者语),严复译,人民日报出版社,2007 年。

^③ 严复:《与梁启超书》,见王拭主编:《严复集》(第 3 册),中华书局,1986 年,第 516 页。

由主义理论的翻译和介绍，却影响了大批先进的中国人，如梁启超、胡适等。正是从这个意义上，对严复和梁启超思想的认识与批判，可以看做是对中国近代自由主义研究的开端。新文化运动以后自由个人主义的思想逐步得到广泛传播，以后直至 40 年代，自由主义者作为西化派所受到的批判，主要表现在各大论战中，如东西文化之争、科玄论战、整理国故与全盘西化论战。这一时期各种自由主义色彩浓厚的刊物《努力周报》、《独立评论》、《再生》、《观察》等，是研究这一时期自由主义的一手资料。

50 年代至改革开放前，台湾自由主义者相对活跃，初到台湾，他们力图促进国民党的革新，但随着蒋介石独裁面目的不断呈现，他们为反对蒋介石的独裁统治而形成了以《自由中国》杂志为核心的自由主义群体，但与牟宗三、徐复观等新儒家就中西文化的争论具有重要的史料价值。这些争论主要集中在新儒家与自由主义在论战中发表在报刊杂志上的文章和通信为主。

80 年代的大陆，虽然改革开放的春风开始刮起，但是由于对文化大革命反思的过激性，学术界并没有产生有分量地对自由主义思潮的研究成果。海外学者史华兹等著《近代中国思想人物论：自由主义》（台北时报文艺出版事业有限公司，1985 年）、《寻求富强：严复与西方》（江苏人民出版社，1996 年）、格里德《胡适与中国的文艺复兴：中国革命中的自由主义（1917-1950）》（江苏人民出版社，1986 年）等是这一时期对中国自由主义研究的代表性著作。“中国知网”收录的 1980—1990 年间发表的与中国自由主义相关的论文不过十几篇，主要发表在《读书》和《国外社会科学》杂志上。这些论文鲜明地体现了 80 年代的中国学术环境和社会状况，不仅有对自由主义的批判，也有代表文革反思之一取向的对个人自由的重新介绍。随着 80 年代末发展经济的需要，经济自由主义的研究开始出现。总体来讲，这十年自由主义的研究还很薄弱，但已经开始出现转变地迹象。

90 年代以来，大陆对中国自由主义的研究活跃起来。首先是对代表性自由主义者的研究，如耿云志《胡适研究论稿》（四川人民出版社，1985 年）、《胡适新论》（中国人民大学出版社，2010 年）；章清《胡适评传》（江西百花洲出版社，1992 年）、《“胡适派学人群”与现代中国自由主义》（上海古籍出版社，2004 年）；欧阳哲生《严复评传》（江西百花洲文艺出版社，1994 年）、《科学与政治——丁文江研究》（北京大学出版社，2008 年）、《欧阳哲生讲胡适》（北京大学出版社，

2008年)、《自由主义之累——胡适思想的现代阐释》(上海人民出版社,1993年);丁三青《张君勱解读:中国史境下的自由主义话语》(南京大学出版社,2009年)等。其次是从总体上研究中国自由主义思潮的,如郑大华、邹小站主编的论文集《中国近代史上的自由主义》(社会科学文献出版社,2008年);胡伟希《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);任剑涛《中国现代思想脉络中的自由主义》(北京大学出版社,2004年);闫润鱼《自由主义与近代中国》(新星出版社,2007年);石毕凡《近代中国自由主义宪政思潮研究》(山东人民出版社,2004年)等。再次是注重资料汇编。如欧阳哲生主编的《傅斯年全集》(湖南教育出版社,2003年)、《丁文江文集》七卷(湖南教育出版社,2008年)、《胡适全集》(安徽教育出版社,2003年),刘军宁主编的《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)等。

近20年来,无论是大陆还是台湾,以自由主义思潮或者个别自由主义者为研究对象的论文,包括博硕士论文,呈大量增加趋势。这些论文涉及中国自由主义的内涵与特征、中国自由主义产生的时间和演变阶段、中国自由主义的类型、个别自由主义者的自由主义思想、自由主义与传统文化、自由主义与其他思潮的关系、中国自由主义失败原因和影响、当代中国的自由主义思潮,在研究方法上展现了实事求是的研究趋向。体现了学术界推进近现代中国自由主义研究的努力。对中国自由主义研究呈现阶段性特征的根本原因是中国社会经济、政治与文化变迁的结果,体现了社会对学术的影响。

二、关于中国自由主义的内涵与特征

自由主义是西方现代性文化和传统的产物。对于什么是自由主义,却有着见仁见智的回答。但是认为“自由主义的众多变体不能被视为它在少数特殊论题上的变动”的观点也是错误的。自由主义虽然在西方是在历史运动中逐渐形成的,而且“在不同的民族文化中形成了不同的风格”,但是“自由主义作为一个单一传统的特征,作为一个反复易变但持久的关于人与社会之观念的统一性仍然是真实的。”^①自由主义是有确定性的内涵的,“简单地说,自由主义既是一种学说、一种意识形态,又是一种运动,而且在许多国家成为一种占主导地位的制度。”^②内涵的确定性与历史形式的丰富性是自由主义的特征。中国的自由主义主要在西

^① [英]约翰·格雷:《自由主义》,曹海军、刘训练译,吉林人民出版社,2005年,第3-4页。

^② 李强:《自由主义》,吉林出版社,2007年,第8页。

方的影响下产生，思想资源主要是西学东渐的产物，但是现实需要却是我们自己所面对的推翻腐朽没落的专制独裁的清政府，即中国自由主义并不是西方的简单翻版。

对中国自由主义内涵与特征，学术界主要有以下代表性观点：

殷海光指出，“我记述或类分思想变动的方法，是列出由六种性质构成的一个组。我所选择的人，当他在某一阶段的思想合于这一组性质中的四种时，我就将它放进‘自由主义’栏里。这一组性质是：一，抨孔；二，提倡科学；三，追求民主；四，好尚自由；五，倾向进步；六，用白话文。”^①并依据这样的标准列出了他心目中的自由主义者，如严复、谭嗣同、梁启超、吴虞、胡适、吴稚晖。殷海光对自由主义的界定并不严谨，实际上，不止是自由主义，近代的主流思潮基本都是倾向进步、科学、民主以及批判传统文化的，只是对自由、民主以及科学的理解不同，定义相对宽泛。殷海光的定义只是从内涵上把握，忽略了从历史的角度来理解中国自由主义的内涵，胡适与殷海光自己的自由主义思想区别明显。

欧阳哲生认为，中国自由主义的特征表现为“在个人自由与社会群体的关系中强调以个人为本位，在社会渐进与激进革命的选择中主张以改良为手段，在科学探索与宗教信仰的对抗中鼓吹以‘实验’为例证，在文化多元与思想一统中趋向自由选择。”^②他的概括主要是从内涵上去把握，即中国自由主义强调个人自由、渐进改良、科学的人生观以及思想自由，比殷海光的概括能更清晰地描述中国典型自由主义者的特征。但是还应该进一步描述不同自由主义者的不同和差异，比如严复面对民族危机，不得不强调团体自由，主张“两害相权，己轻群重”^③。对于以实验为例证，也不是所有自由主义者都一样，胡适深受杜威实验主义的影响，确实对实验比较看重，但是严复所宣扬的是穆勒逻辑学，殷海光所宣扬的是逻辑经验论，存在对实验、科学方法的不同理解。还有的人政治上趋向自由主义，而文化上又趋向保守主义。

许纪霖强调要以自由主义者是否把自由主义作为终极性的价值追求作为划定中国自由主义者的内涵，并指出“严复梁启超也宣传介绍过西方的自由主义学理和思想，不过，自由主义对于他们而言，是一种救亡图存的权宜之计，而非终

^① 殷海光：《中国文化的展望》，上海三联书店，2009年，第177页。

^② 欧阳哲生：《中国近代文化流派之比较》，《中州学刊》，1991年第6期。

^③ 严复：《侯官严先生年谱》，见《严复集》第5册，第1552页。

极性的价值追求。严格说起来,严、梁并不是自由主义者,只能算作自由主义的先驱。只是到了五四时代,当个性解放、人格独立和自由、理性的价值在新型知识分子群体之中得到普遍确认,而且具有形而上学的意义时,中国方才出现了真正意义上的自由主义者。”^①对于思想者是否把某一种理论作为终极性的价值追求是很难判定的,如果没有一定的确信是不会将其当做救亡图存的工具的,严复对其所介绍的工具肯定有相当的依据。

胡伟希指出,“以自由主义者对自由主义的态度为根据,可以将20世纪中国自由主义划分为四种类型:一是将自由主义作为一种终极信念与原则去追求的思想理念型自由主义;二是根据中国现实对自由主义加以修正的政治功利型自由主义;三是以疏离政治的方式将自由主义理想贯彻在学术和教育中的学术超越型自由主义;四是对中国自由主义运动进行批判性检讨的文化反思型自由主义。”^②实际上,自由主义作为一种思潮,是一个全方位的运动,不仅体现在思想上,而且体现在当时的政治主张、学术追求以及教育主张等方面,比如,胡适就不仅仅是一个思想理念型的自由主义者,曾经做过北京大学的校长,也是一个教育自由主义者,也尽量避免直接卷进政治,而是力图建构一个政治之外的学术社会,做政治的谏人,无法直接将他归为那个类型。作为一种思潮的自由主义,必须从多个层面、多个角度去综合考察,才能得出自由主义的全貌,而不能简单地将某个自由主义者归为某一类型,自由主义者大都是思想与行为并重的。

笔者认为必须从历史与思想两个维度去寻找自由主义的内涵,既要注意到百年中国自由主义发展演变的历史,又要注意到演变中不变的原则、内涵。严复所处的时期主要是对洋务运动的反思,对仅仅改变技艺的不满,以对西方的认识的深入的形式出现的对英国自由主义思想的介绍,要求改变专制体制和思想文化的控制。胡适是以对辛亥革命的反思而出现的,他把中国辛亥革命的失败归结为传统文化和观念根深蒂固造成的,认为必须推行新文化运动,批判传统文化成为其特点,使个人从传统中解放出来,凸显个人自由和解放。而殷海光面对的时代是国共分立,自由主义的失败,台湾国民党的独裁统治和对大陆政治制度的偏见,因此殷海光吸收哈耶克的思想,一方面强调古典自由主义的原则,另一方面以一种道德的力量批判国民党的统治和对大陆社会制度的误解,在这种边缘处境,殷

^① 许纪霖:《现代中国的自由主义传统》,《二十一世纪》,1997年第8期。

^② 胡伟希、田薇:《20世纪中国自由主义的基本类型》,《中国人民大学学报》,2003年第5期。

海光表现为反思自由主义在中国的处境，反思自由主义与传统文化成为其特点。90年代至今，中国自由主义的浮现与市场经济的改革密切相关，自由主义经济学、民主政治重新获得了话语空间，传统文化不再成为其批判的对象和理论致思的重点，而是侧重介绍自由主义的市场经济理论和民主政治。中国自由主义虽然有这种历史变化，表现为一种强烈的时代特征，但是同为自由主义者，也有一些不变的内涵，以区别于激进主义和文化保守主义。首先，自由主义和激进主义的区别在于对社会变革方式的不同主张。自由主义者从严复、胡适到殷海光以及当代的自由主义者大都主张渐进改良的方式，而反对激进革命的方式，渐进改良是中国自由主义的特征。其次，自由主义和文化保守主义的主要区别在于对待传统文化的态度和传统文化与现代社会的关系的理解方面。自由主义总体上对传统文化是持批判态度的，文化保守主义对传统文化主要是持一种敬意，自由主义是现代化的主流意识形态，而文化保守主义以对现代化的反思而出现。文化保守主义主要是一种文化思潮，在政治上、经济上并没有成体系的主张。再次，对自由、民主以及科学等观念的共享是所有现代性社会思潮的共同点，不足以成为自由主义的独有财富，但是对个人自由的要求，却是自由主义的首要目标，就跟社会主义对平等的追求一样。因此，真正区别中国自由主义必须把它放在20世纪中国社会历史的大背景中，在与各种思潮的比较区别中显示出来，这样也才能把自由主义不变的基本内涵和个别自由主义的独特思想和行动特征兼顾起来，从而完整理解中国的自由主义思潮。

三、关于中国自由主义产生的时间和发展阶段

对中国自由主义的内涵理解不同，对其产生时间的理解就会不同。殷海光认为中国自由主义诞生于严复、谭嗣同与梁启超。胡伟希认为“严复的自由主义思想十分丰富……二十世纪中国的自由主义思想家们尽管仍会从西方近现代引进各种自由主义的思想理论，但无一能绕过严复的思想。在这种意义上说，严复堪称为中国自由主义之父。”^①许纪霖认为中国的自由主义产生于“五四”时期。谢泳认为胡适是中国“第一代自由主义知识分子的代表”。^②欧阳哲生认为胡适是“中国自由民主运动的精神脊梁”，“是时代的狮子和猛虎，是自由、科学、理性的象

^① 胡伟希：《中国自由主义之父—严复》，《甘肃社会科学》，1994年第2期。

^② 谢泳：《逝去的年代—中国自由知识分子的命运》，文化艺术出版社，1999年，第256页。

征”。^①简言之，要么认为中国的自由主义开始于严复，要么认为中国的自由主义开始于胡适。笔者认为中国自由主义的产生是一个逐渐的过程，对中国自由主义发端的研究应该从自由主义的核心观念自由传入中国开始，即从西学东渐开始，经过严复对英国自由主义原典的介绍，梁启超的积极宣传，辛亥革命前夕思想界对自由的介绍和追求，到五四时期产生了中国自由主义。严复、梁启超确实还未自觉到自己为自由主义者，所以我们对他的诠释就会产生随意性。称严复为中国自由主义的先驱则是合适的。思想的产生不是凭空而来，需要经历一个过程，没有西学东渐，魏源、郑观应、冯桂芬以及洋务运动，戊戌变法对西学的介绍，没有晚清的社会形势的变化，中国的自由主义就不会产生。

目前学术界在中国自由主义开端时间上存在争议，但是对于新文化运动开始的中国自由主义思潮的发展阶段争议不大，即新文化运动时期的自由主义思潮、二三十年代的自由主义思潮、四十年代自由主义思潮的高涨、两岸分治后台湾的自由主义思潮以及当代中国的自由主义思潮。

四、关于中国自由主义的类型

分析中国自由主义的类型就是要从内容或形式上区分不同种类的自由主义，通过分析，揭示中国自由主义的多样性与复杂性。胡伟希将中国自由主义区分为思想理念型、政治功利型、学术超越型、文化反思型四种类型，充分展现了中国自由主义者不同的类型。张连国指出“由于中国近代自由主义知识分子对自由主义价值认同信仰程度不同，由于中国近代对反帝反封建人民革命和反帝民族主义的态度不同，由于不同的经济文化地位，在理想与现实的矛盾历史逆境中，具有朦胧自由民主理想和个人主义思想的中国自由主义知识分子群体，是一个不断分化、边界模糊、具有现代性‘家族类似’特征的介于专制政府和人民革命之间的中间社会群体。”他并根据“非理性个人主义、理性个人主义和道德个人主义之别”，将中国自由主义知识分子分为三个主要的群体：“边缘知识分子青年群体”、“以胡适为代表的中国近代典型的自由主义者庚款留洋精英知识分子群体”、“新儒学道德个人主义者”^②，实际上我们通常思潮划分中的文化保守主义也被纳入了自由主义的范畴，这说明了近代中国自由主义思想传播的广泛性，却由于过分

^① 欧阳哲生：《自由主义之累》，《开放时代》，1999年第7、8月号。

^② 张连国：《在理想与现实之间——中国自由主义知识分子的历史命运（1917-1937）》，红旗出版社，2005年，第14-16页。

宽泛，并没有为近代中国名副其实的自由主义划定边界。丁三青认为“中国的自由主义大致上都有英、美或德、法背景。相应的，中国的自由主义也分为英美式、德法式。这实际上是‘中国史境’下的自由主义的两大‘解读模式’。英美式自由主义又分为胡适的实用主义、民盟的英国式自由主义（包括张君勱和张东荪的社会主义）；德法式自由主义又分为张君勱和早期青年党的自由主义、新文化运动时期陈独秀的法国式民主主义。另外，还有其他的一些流派，如梁漱溟‘乡村建设派’的文化民粹主义等。”这种划分注意到了中国自由主义者不同的思想来源，也注意到了不同的自由主义者的哲学基础不一样，缺点在于把自由主义等同于实验主义，如“胡适的自由主义是实用主义或实验主义。”^①造成了实用主义、自由主义以及社会主义概念的混淆。许纪霖认为中国近代的自由主义者可以分为观念的自由主义者和行动的自由主义者，前者以胡适为代表，后者以张君勱、张东荪、罗隆基、王造时为代表。前者“习惯于学科化的讨论个别问题，拒绝思考改造中国的整体方案”，后者“对参政怀有强烈的兴趣，都自认为有治国安邦的卓越才能”，“热衷于思考和设计整体性的社会政治改革方案。”^②这种划分方法与胡伟希的划分基本类似，是从自由主义者的行为特点出发来分类的。

我们从西方自由主义的发展中，能为中国自由主义类型的划分获取一些灵感。西方自由主义自产生到今天，历经数个世纪，从哲学基础上来说，有欧洲大陆理性主义的自由主义，有英美经验主义的自由主义^③，从英美自由主义内部来说，又有古典自由主义、新自由主义、新古典自由主义等内型，每种内型的产生都面对独特的时代问题。中国自由主义也可以从思想来源、思想内容等方面来分类，严复宣扬的主要是英美古典自由主义，胡适宣扬的是杜威的新自由主义，罗隆基、储安平、王造时等人宣扬的主要是拉斯基式自由主义，殷海光宣扬的主要是哈耶克的新古典自由主义，这样能清楚地看出中国自由主义者的真正差别。

五、关于自由主义与其他思潮之间的关系

20 世纪的中国思潮众多，学说纷繁，但是主要是马克思主义、自由主义和文化保守主义的对立、论争和互动。在共同为实现中国的现代化的主题下，各种思潮和学说主张不同，呈现一种错综复杂的关系，如何梳理自由主义与其他时代

^① 丁三青：《张君勱解读：中国史境下的自由主义话语》，南京大学出版社，2009年，第91、92页。

^② 许纪霖：《现代中国的自由主义传统》，《二十一世纪》，1997年第8期。

^③ [英]哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，三联书店，1997年，第61—82页。

主流思潮的关系是一个无法回避的问题，这不仅是认识现代中国自由主义的需要，也是全面认识现代中国思想的必然要求。

首先是对三大思潮影响的客观评价。高瑞泉认为在“五四”时期，大致上可以分疏为自由主义、文化保守主义、激进主义（浪漫主义）和马克思主义等若干思潮和派别，他们对于中国现代精神传统的塑造都贡献了力量，尽管他们对“进步”、“创造”等价值的释意不尽相同^①。许纪霖认为 20 世纪的中国激进主义与保守主义都过于强大，以至于双方相持不下。相比之下，以渐进社会工程为特征的中国自由主义又实在太微弱了^②。欧阳哲生认为三大思潮实际关系错综复杂，组合离异不一，不可简单而论。三大文化流派的文化成果和历史作用不一，相互之间不可替代。三大文化流派之间也有会通融合之处，都包含了民族性、开放性和效用性的特点^③。萧功秦指出，20 世纪的中国，由于历史上的种种内因外缘，同时存在着三个基本的困境。把握了这三大困境，就可以理解为什么会出现为解决这些困境而出现的不同的政治选择，而每一种政治选择背后，都有一种与之相对应的思想价值观的支撑，政治选择正是以这种思想价值观念或理论作为自己立论的基础的。正因为如此，我们可以把百年以来的政治思想与主要思潮，作为理解不同的政治选择的出发点，沿着这条思路来进行思考，研究近百年以来的中国思想史就有了一条基本线索或凭依。这三大困境是传统专制权威对个人权利的压抑，促成人们对个性自由与解放的追求；政治失效以后出现的脱序型的贫富分化与上层精英的腐败，导致人们对公平理性的追求；传统文化的断裂与传统价值的解体导致的失范危机，于是人们对秩序与稳定的追求与珍视应运而生。对上述困境的回应，产生了对应地三大思想流派或思想系统：自由主义、左翼平等主义、新保守主义。三大思潮彼此对峙碰撞，形成思想的交响曲。并指出“20 世纪以来的中国人正是持续地受这三种思潮的吸引，并以他们为主轴，形成自己的政治选择与各种政治运动的，而这些政治运动与政治选择，对 20 世纪中国的历史发展具有重要的影响力。他还指出三种思潮的优缺点，中国自由主义在批判专制独裁方面有其独特的历史贡献，但作为施政方法，则使这个社会由于缺乏自由主义的基础条件而陷入失范危机。保守主义虽然能提出一种具有现实操作意义的稳定

^① 参见高瑞泉：《中国现代精神传统——中国的现代性观念谱系》，上海古籍出版社，2005 年。

^② 许纪霖：《激进与保守之间的动荡》，见李世涛主编：《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2002 年。

^③ 欧阳哲生：《中国近代文化流派之比较》，《中州学刊》，1991 年第 6 期。

秩序的杠杆,但是却找不到解决权力监督与防止腐败的办法。左翼平等主义批判自由主义对民众切身利益的忽视,反对权威主义造成的精英腐败,但是却无法抗拒自身理论乌托邦的不切实际的诱惑^①。他们的论述比较公平地论述了三种思潮对 20 世纪中国历史的贡献。宋晓敏指出,自由主义与马克思主义具有不可分割的密切关系,产生于近代的中国自由主义思潮与马克思主义同样源于西方,对中国社会发展也同样具有重要作用。在近代中国的历史发展中,马克思主义以及中国的自由主义思潮在相互的发展中并不是绝对对立的,而是对立统一、相互影响、相互渗透,共同铸成、奠基了中国近代的思想文明、政治文明,构成了自由主义思想文明的一体两面,从而激荡着近代中国历史的脚步。但在中国发展的特殊实践中,自由主义与马克思主义的现实取向产生一定差异,其发展趋向并不相同。总而言之,自由主义与马克思主义都是人类文明的结晶,在人类社会向现代转型的过程中,面临同一历史任务:中国的反封建主义和西方的反政教合一,在此基础上构建现代社会,西方自由主义与中国所选择的社会主义同源,是同时代人面临时代问题的两种不同的解决方案。自由主义强调个人权利、个人价值,社会主义更强调集体利益、集体价值,两者选择的道路不同。虽然近代中国半殖民地半封建的特殊国情和反对帝国主义的斗争的需要决定了自由主义在中国的失败,并且近代以来我们对自由主义的认识有限,但是自由主义留下了永恒而绚烂的文化财富,今天仍然值得我们借鉴^②。充分肯定了自由主义在 20 世纪中国的重要意义。

但是也有不少学者对自由主义与马克思主义、文化保守主义的区别做了大量论述。郑大华认为虽然三大文化流派有许多相同或相似之点。但是在文化建设的价值趋向上不同而且存在着斗争^③。陆剑杰指出“中国当代自由主义批判在指向上是模糊的,但它与马克思主义在价值观上的矛盾却无从掩盖。这种矛盾既表现为社会立场上的对立,又表现为理论观点的殊异,聚焦在它们对新民主主义和社会主义道路所作的根本不同的评价上。中国自由主义的哲学基础是抽象人本主义,只有具体的、历史的实践唯物主义才能提供正确解决中国现代化问题的方法论。”马克思主义和自由主义的区别主要是“两个立足点:个人、市民社会与社

^① 萧功秦:《百年变革中的三种思想选择》,收入高瑞泉主编《思潮研究百年反思》,上海古籍出版社,2009年,第38页。

^② 宋晓敏:《近代中国的自由主义与马克思主义的关系及其影响》,《宁波大学学报》,2009年第4期。

^③ 郑大华:《中国文化保守主义思潮的历史考察》,《社会科学战线》,1992年第2期。

会的人类、人类社会”、“两种自由论：抽象的、非历史的‘自由论’与具体、历史的马克思主义自由论”、“两类社会评价：全面否定新民主主义革命和社会主义道路与实事求是地肯定这条道路并推进民族复兴和建设有中国特色社会主义的事业”、“两种历史哲学：抽象人本主义与实践的历史唯物主义”^①。他主张对“自由主义”，宜当作学术领域“百家”中的重要一家、一派，让各种学派在“百家争鸣、百花齐放”的过程中相互讨论，相互批评，用以发展科学真理，繁荣学术^②。黄力之指出自由主义与马克思主义作为一对对立的思想体系，它们或先或后地产生于资本主义的历史过程之中，有着共同的历史大背景，无疑存在着对立统一的关系，从学理上认真分析这一关系，有助于对整个问题的实质的认识。自五四以来，中国的自由主义一直与马克思主义处于对立之中，但是必须指出，除开左的错误那一段以外，马克思主义并不是在自由目标这一点上与自由主义过不去，而是不认同自由主义的抽象自由和绝对自由观念。对自由的现实形态和实现途径，马克思主义有自己的科学理解^③。还有从具体的历史为出发点来探讨自由主义与马克思主义的关系，如张太原指出，“自由主义者与马克思主义者原来同属于‘新思潮阵营’，经过一个既争论又合作的时期，20世纪20年代末走向了两条截然不同的道路。然而，30年代由于受社会主义及学习苏俄潮流的影响，自由主义者对中共依然抱有一定程度的同情，并且在特定语境下对中共表示了赞许，最能反映这种思想倾向的是《独立评论》对中共的评论。”^④

关于自由主义与文化保守主义的关系的研究成果也陆续出现^⑤。学者指出，“就自由主义同保守主义、激进主义的关系而言，似乎自由主义同激进主义针锋相对，而同保守主义则有诸多相通或共识。”^⑥二者都认同自由、科学等现代性的产物，但是在如何对待中国文化与外来文化的关系方面分歧比较明显，自由主义批判传统文化，主张运用源自西方的科学民主思想改造传统，而文化保守主义主张内圣开出新外王，认为传统文化本身就含有科学民主因素。保守主义积极强调传统文化在现代社会的积极价值。

^① 陆剑杰：《中国的自由主义和中国的马克思主义在价值观上的矛盾》，《南京大学学报》（哲学人文科学社会科学），2000年第3期。

^② 陆剑杰：《中国的自由主义和中国的马克思主义之关系的历史、现状与未来》，《哲学研究》，1999年第11期。

^③ 黄力之：《也谈中国的自由主义与中国的马克思主义之关系》，《哲学研究》，2000年第6期。

^④ 张太原：《自由主义与马克思主义：〈独立评论〉对中国共产党的态度》，《历史研究》，2002年第4期。

^⑤ 如谢晓东著：《现代新儒学与自由主义：徐复观殷海光政治哲学比较研究》，东方出版社，2008年。

^⑥ 王岳川：《自由主义在当代中国的出场》，《天津社会科学》，2000年第1期。

总之,20世纪的中国三大社会思潮彼此联系,关系错综复杂,而且在不同的历史阶段表现出不同的特征,我们必须公平地、客观地评价三种思潮的积极作用和不足之处,并依据历史资料具体地阐明他们三者的复杂关系。正是三种思潮的相互激荡和牵制,才造成20世纪中国思想的运动和发展,使我们能够看到一幅丰富多彩的思想画景。

六、对1949年后台湾的自由主义和当代中国自由主义思潮的研究

1949年后,自由主义思潮处于边缘地位。一部分跟随蒋介石来到台湾,形成以《自由中国》杂志为核心的自由主义群体,殷海光、胡适、夏道平、张佛泉等是核心人物。一部分留在大陆,如储安平、王造时、罗隆基等人。20世纪末年最引人注目的中国思想现象是自由主义思潮的重新浮现,以与“新左派”的思想争论为形式,以对文化革命和现实问题的不同认识为思想内容。正如学者指出的,“在90年代后半期,中国知识界的一大动向,是一批学者重提自由主义的话题,欲图通过对于自由主义的反思、研究、倡导,丰富实现现代化和达致宪政民主的思想学理资源。”^①然而由于种种原因,上面我们提到的大量研究成果往往只把近代中国的自由主义作为研究对象,而对于1949年以后的自由主义和当代中国的自由主义存而不论。

近年来,对台湾自由主义的研究成果出现了不少,如何卓恩《殷海光与近代中国的自由主义》(上海三联书店,2004年);章清《殷海光》(台湾东大图书公司,1996年)、《思想之旅—殷海光的生平与志业》(河南人民出版社,2006年)等。对《自由中国》群体及其思想的研究成果^②也呈现逐渐增多之势。

对于当代自由主义思潮的研究,学术界也高度重视,相关的研究成果也陆续出现。王炳权指出,当代中国自由主义思潮产生于90年代中后期,以西方近代自由主义特别是古典自由主义和当代新自由主义为理论来源,与20世纪80年代所谓启蒙思想或者说资产阶级自由化思潮有一种继承和发展的关系。从根本上来说,

^① 徐友渔:《自由主义与当代中国》,《开放时代》,1999年第3期。

^② 如张高杰:《〈自由中国〉与1950年代的台湾社会》(《新闻传播》,2011年第5期);贺昌盛:《〈自由中国〉的刊行与台湾自由主义思潮的演进》(《扬子江评论》,2010年第1期)、《1950年代台湾的现代性诉求——以〈自由中国〉“文艺栏”为中心:“政治文艺”时期(1950—1953)》(《扬子江评论》,2007年第6期);何卓恩:《“国权”与“人权”:〈自由中国〉半月刊的论述演变》(华东师范大学学报哲学社会科学版,2009年第2期)、《思想与角色:〈自由中国〉的言论解读》(《安徽史学》,2009年第5期);王仲:《1950年代台湾自由主义者政治理念——以〈自由中国〉杂志为例》(华东理工大学学报社会科学版,2008年第3期);马庆:《台湾〈自由中国〉半月刊停刊原因分析——以〈自由中国〉编辑委员会的分歧为视角》(《国际新闻界》,2009年第7期);刘业伟:《台湾〈自由中国〉杂志研究》(徐州师范大学学报哲学社会科学版,2006年第2期)等。

自由主义思潮是试图效法现代西方社会的经济、政治、文化模式，全面改造中国社会的意识形态。指出20世纪90年代的中国自由主义理论来源于西方自由主义理论和近代中国的自由主义传统，具有理论系统性较强的特点。其自由、民主、宪政的口号，顺应市场经济大潮，有一定的群众基础。也具有一定的现实针对性，以深化改革、批判改革中的问题而展开^①。

余科杰指出当代自由主义在中国的传播和影响经历了三个阶段，即从上世纪70年代末到80年代末自由主义与社会主义意识形态和国家政权激烈对抗的时期；从80年代末到90年代末自由主义在总体上被迫淡化其激进色彩而转向保守的同时，把现实的批判转化为以法制分权、经济自由为内容的制度设计，在某种程度上找到了与国家政权的契合点；90年代末以后，自由主义在对前一时期思想继承的同时，开始从理论上进行系统的阐述和宣传。真正意义上的当代中国的自由主义就是从这个时候开始的。指出当代中国的自由主义思潮虽然经历了曲折和冷却，但在总体上呈上升趋势，对中国政治、经济、文化和社会的影响越来越大^②。

王岳川从自由主义的推进者、自由主义的反对者、自由主义的研究者三个方面考察了自由主义在当代中国出场中所形成的三种不同姿态，认为自由主义在当代中国社会中有其自身不可否认的合法性，但仍需要寻绎自己的有效性边界，使自己成为中国当代政治经济文化转型的重要力量。认为李慎之、徐友渔、何家栋、朱学勤、任剑涛等是当代中国自由主义的主要推进者。甘阳、汪晖、韩毓海、李泽厚、王小东等是自由主义的反对者。刘小枫、李强、汪丁丁、蔡翔等是自由主义的研究者。并指出坚持进步、开放的自由主义的重要意义在于，它总是在进步与秩序之间保持一种平衡的态度，一种反激进偏激的过分浪漫的意识话语，对一切过分美妙的许诺和不付出代价的利益获得保持冷静的怀疑态度。自由主义是社会稳定时期的建设性方案，也是使中国走出忽左忽右、忽上忽下的不稳定的一个重要力量。只是自由主义应该注意自己的局限性，严守自己的有效性边界^③。

叶庆丰、杨光从90年代以来自由主义与“新左派”的争论出发，详细介绍了争论的原因、内容，并且指出自由主义某些政策主张的合理性，如自由主义强调个人权利、尊重个人利益和价值，值得我们重视。自由主义民主倡导在国家政权

^① 王炳权：《20世纪90年代中国自由主义思潮述析》，《理论界》，2005（11）。

^② 余科杰：《当代中国自由主义思潮的历史演变及其基本特征》，《毛泽东邓小平理论研究》，2004年第11期。

^③ 王岳川：《自由主义在当代中国的出场》，《天津社会科学》，2000年第1期。

问题上实行宪政,这是我国民主政治实践中所必须关注的重大问题。自由主义民主提出民主是一种对国家政权程序化的规定,民主的一个重要原则是少数服从多数,而这一原则是以公认程序所做出的集体决策的形式出现的。这三点对我国的民主政治建设有着一定的参考价值。当然也指出了自由主义的自由民主理念,特别是关于中国现阶段自由民主实践的主张有很多是脱离中国实际的^①。

也有学者^②认为自由主义不适合中国国情,如张晓平指出,自由主义重新浮出水面。但是中国的现实国情不会选择自由主义;因为从文化层面看,哲学自由主义在中国文化传统中没有相对应的资源;从社会现实层面来看,经济自由主义和政治自由主义都误读中国现实。自由主义的社会变革主张是具有欺骗性且危险的。自由主义思潮在中国社会转型中注定会再次被时代淘汰^③。

对当代中国自由主义思潮的研究是比较困难的一个领域,因为它还在成长之中,与已成“历史记忆”的近代自由主义不同,我们还无法预测当代自由主义思潮将会何去何从,所以我们对当代自由主义思潮的认识和研究就难免存在不足和偏差。我们从当代的社会“情境”、中国的时代问题以及改革开放的现实需要等方面能够对当代中国自由主义思潮出场的原因进行分析,能够断定当代中国自由主义的出场是有其合理性的,并在一定程度上具有积极的意义。对当代自由主义的研究将会随着其发展而走向深入,也是中国自由主义思潮研究的一个重要领域。

七、中国自由主义思潮的历史地位

对中国自由主义思潮历史地位的分析主要包括对其历史贡献的客观评价、失误原因和失误内容的分析等方面。以前存在完全否定中国自由主义思潮的态度,将其与帝国主义、“全盘西化”、“全盘反传统主义者”、民族文化虚无主义者完全等同起来,否定了自由主义思潮的客观贡献。

近年来,学术界主张对中国自由主义思潮的积极意义和负面影响都要予以重视,真正做到客观地评价中国的自由主义思潮。关于中国自由主义失败原因的分析,是学术界论述比较集中的领域。殷海光认为中国自由主义失败的原因在于“先天不足,后天失调”^④,中国文化中缺少能与自由主义发生亲和作用的制度,而

^① 叶庆丰、杨光:《当代中国的自由主义思潮述评》,《理论前沿》,2001年第23期。

^② 如教育部邓小平理论研究中心:《评90年代自由主义思潮的泛起》,《高校理论战线》,2000(11)。

^③ 张晓平:《论当代中国社会转型中的自由主义思潮》,《探索》,2003年第6期。

^④ 殷海光:《中国文化的展望》,上海三联书店,2009年,第176页。

且中国的自由主义缺乏社会文化环境,“先天不足”就是现代中国自由主义的内部根基问题,“后天失调”就是其外部环境的缺失。胡伟希认为中国近代的自由主义者大多是现代化论者和爱国者,他们希望中国通过现代化道路而进入世界强国之列,但由于他们缺乏对中国近代国情的真切了解,也割裂了西方国家现代化发展过程中的历史与现状,试图将西方国家实现现代化的一整套做法全盘照搬到中国,在思想方法上犯有教条主义与形而上学的错误。到头来,他们的理想或流于空想,或者为求其理想的实现而与现实妥协,最终却导致理想的变形。中国的自由主义者的个体主义的理论也有轻视群众和群众运动的先天局限^①。耿云志指出自由主义者之所以不能胜出,原因需要从中国的社会结构、经济结构、政治体制、文化传统以及国际环境等诸多方面来分析,自由主义者既没有财力资源,又没有权力资源,行动上又不能与广大工农大众结合在一起,不被历史选择也就理所当然了。郑大华反驳了把自由主义的失败归结为资产阶级力量不强大造成的观点,认为它可能是一个原因,主要原因应该从自由主义理论和自由主义者的自身中去寻找,到当时的社会环境中去寻找。当时的中国最迫切的危机是民族危机,而不是个人权利与自由的问题,自由主义与民族救亡的时代主题有隔膜,难以得到国人的认同^②。还有学者指出自由主义作为一种制度设计在中国失败“最基本的原因是自由主义脱离了现实,不能帮助中国完成反帝反封建的历史任务以使中国摆脱半殖民地半封建的历史地位。”^③许纪霖指出“国共之间的分裂与内战,使得这一出色的社会民主主义纲领无法获得其实践的机会,中国也就从此与自由主义的中间道路失之交臂。”^④以上关于自由主义失败原因和思想内容的分析,既注意到了自由主义者本身理论和行动的缺陷和不足,又注意到了当时的中国社会现实缺乏自由主义成功的土壤,是比较全面的。尽管不同的学者对原因的把握不同,综合起来看,就能得出比较全面地解释,一是当时的中国社会的主题是民族救亡,而不是个人权利,自由主义赖以存在的工业经济中国不发达,人民群众的智德力水平也不高,经济文化落后,缺乏自由主义实践的社会环境;二是中国自由主义者存在理论的不足,对于自由主义与中国文化的融合、自由主义理论本身都缺乏系统的研究,加之中国自由主义者远离人民大众,无视人民对土地的要求,

^① 胡伟希:《中国近代自由主义思潮的产生和发展》,《学术研究》,1991年第1期。

^② 参见《历史为什么没有选择自由主义——关于“中国近代自由主义”的对话》,郑大华、邹小站主编《中国近代史上的自由主义》,社会科学文献出版社,2008年,第1—10页。

^③ 张胜利:《中国自由主义的命运》,《世纪桥》,2007年第6期。

^④ 许纪霖:《社会民主主义的历史遗产——现代中国自由主义的回顾》,《开放时代》,1998年第4期。

是其理论仅仅成为少数人的追求。其失败不可避免。

对中国自由主义思潮的研究和评价要实事求是地分析,本着历史的态度和批判的态度,历史的态度要求我们从自由主义者所处的环境去理解他们的思想言说和影响,得出其积极意义。批判的态度要求我们对自由主义思潮的负面影响、失误方面要坚定地指出来,批判地对待他们的思想学说。对于不同类型的自由主义者要区别对待,对于那些极端的自由主义者,意图完全否定民族文化,危害国家政权或者破坏社会稳定的思想言行,要多加以批判。而对于那些坚持理性态度,怀有高度爱国热情,积极推进中国现代化的自由主义者要给予积极地评价。同时,要从社会整体结构的视角,从经济到政治、文化,各种思潮的内在关系等多方位、全面地审视自由主义思潮。

八、中国自由主义研究需要加强的方面

近 20 年来,对中国自由主义思潮的研究,无论是宏观的总体论述,还是微观的个案分析,都取得不错的成绩。但是与对文化保守主义思潮、马克思主义思潮的研究相比,对自由主义的研究还很薄弱。本文认为,关于 20 世纪中国自由主义的研究应该从以下方面深入:

首先,要走出单纯以政治事件来研究历史、割裂历史的方法。政治事件确实在历史发展中起到了至关重要的转折作用,但是社会史决定思想史,思想史有其相对的独立性,我们用鸦片战争、戊戌变法、辛亥革命、五四运动、1949 年新中国成立隔离思想史,就会造成对思想的连续性解读不够,无法获得对思想史的整体了解。现在学术界对中国自由主义思潮的研究成果侧重在 1919—1949 年这段时期,少数成果论述到了戊戌维新时期。而对戊戌维新之前,更广阔地西学东渐开启的西方观念的早期传播研究不够。对于 1949 年后的自由主义也研究不足。从整个 20 世纪全方位地、整体地来研究中国自由主义思潮的成果目前还没有出现。这是这篇论文力求做到的重点方面。

其次,当前对自由主义思潮的研究还存在描述过多,思想深度挖掘不够地现象,因此研究方法需要综合利用。尤其要注重对自由主义核心观念内涵的研究,从思想史的角度对各个时期,不同的思潮的观念,比如在自由观上的分歧、对立、综合以及意义指向,做细致梳理和分析也是需要加强的方面。在核心观念研究的基础上,来解决中国自由主义思潮的开端时间、内涵与特征等问题。对个别自由

主义者思想的研究、当代中国自由主义思想以及自由主义与其他思潮的关系的研究也应加强。客观公允也是研究自由主义思潮的期待。

再次,对于自由主义思想与中国传统文化的关系也是需要加强研究的重要领域。不仅要研究近现代中国自由主义者对这个问题思考的理论成果,而且应该就这个问题本身展开研究,实际上涉及的是中西文化的比较研究。只有从以上方面努力,中国自由主义思潮的研究才能进一步深入和全面,我们期待更多更深入的研究成果的出现!

第三节 从西方自由主义到中国自由主义

一、西方自由主义的分类、演变及核心观念

回顾西方自由主义的历史和核心理念便于我们对中国自由主义思潮特点和历程的研究。哈耶克在《什么是自由主义?》一文开篇即指出“自由主义一词现在正以各种不同的含义被使用着,而这些含义,除说明了它对新思想的开放性之外,几乎没有任何相似之处。”^①意大利著名政治理论家 G.萨托利(Giovanni Sartori)表达了自由主义概念的复杂性,“如果我们用自由主义这个标签与那些和它相近的概念如民主、社会主义、共产主义相比较,那么有一点,自由主义是无与伦比的——它是所有这些概念中最不确定、最难以被准确理解的术语。”^②那么我们经常谈论的自由主义究竟是什么呢?它的确定的内涵和特征是什么?我们可以从以下方面来认识西方自由主义的分类、历史演变和基本面貌:

首先是由于哲学传统不同,而形成的英美自由主义和欧洲大陆自由主义的差异。哈耶克区分了“欧洲大陆的或建构论的自由主义”与“英国式的或渐进的自由主义传统”。他认为这两种传统除了思想自由、言论自由和出版自由,个人行动自由以及人人平等的信念,19世纪共同反对保守主义和威权主义等少数基本共同的主张之外,二者在自由、平等及其哲学基础等方面截然不同。欧洲大陆解释自由主义所依据的哲学基础是一种理性主义的或建构论的观点,要求根据理性原则对整个社会进行自觉的重建。笛卡尔的“我思故我在”的理性主义哲学,斯

^① [英]哈耶克:《什么是自由主义?》,见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》,冯克利译,江苏人民出版社,2003年,第286页。

^② 李强:《自由主义》,吉林出版社,2007年,第14页。

宾诺莎提出的“自由人，亦即纯依理性的指导而生活的人”^①，18世纪法国启蒙运动的哲学家伏尔泰、卢梭、孔多塞是其理论代表人物。哈耶克认为这与其说是一种明确的政治学说，不如说是一种一般的思想态度，要求从偏见和没有理性根据的信念中解放出来的要求，主张摆脱教士和国王的权威。这种哲学对理性充满无限的信赖，不承认理性有任何局限性，而是认为理性有设计文明的能力，一切文化现象都是设计的产物，也能够按照预定的计划重建所有社会制度，因此欧洲大陆的自由主义表现出对传统剧烈地扫荡。法国大革命对旧社会的埋葬是其表现形式，伏尔泰的“君欲取良律，焚旧而立新可矣”是其思想表达。哈耶克认为英国的自由主义所依据的是一种经验主义的哲学，承认理性能力的局限性，尊重传统，承认一切知识和文明都需要传统的维系，人类文化在缓慢的进化，注重维护自生自发秩序。经验主义哲学不承认存在一个统一的最高的理性，知识乃是时常分散的、处在具体的时空之中，知识只是作为不同的个人的知识而存在。自生自发秩序不仅使个人能够自由地追求自己的目标，而且有可能使分散的知识得到利用^②。哈耶克总结道：“唯理主义传统假定，人生来就具有智识和道德秉赋，这使人能够根据审慎思考而形构文明；而进化论者则明确指出，文明乃是经由不断试错、日益积累而艰难获致的结果，或者说它是经验的总和，其中的一部分为代代相传下来的明确知识，但更大的一部分则是体现在那些被证明为较优越的制度和工具中的经验；关于这些制度的重要意义，我们也许可以通过分析而发现，但是即使人们没有透彻认识和把握这些制度，亦不会妨碍这些制度有助于人们的目的的实现。”^③由于所依据的哲学基础不同，在改造社会的方式方面，欧洲大陆的自由主义和英国的自由主义又具有明显的分野。出于对理性的不同态度，大陆的自由主义主张彻底重建社会制度，表现为革命性的“乌托邦社会工程”的路向。而英国的自由主义历史传统的自发演化，表现为改良性的“渐进社会工程”的路向。哈耶克指出以上两种传统的划分并不是绝对的，法国人孟德斯鸠、贡斯当、托克维尔，德国的洪堡、诗人席勒，都更接近英国传统而不是法国传统。而英国的格林、鲍桑葵、霍布豪斯等新黑格尔主义者反而大力倡导集体下的自由，从而更接近大陆传统。格林指出，没有社会就没有个人，自由不仅仅是免除限制与强迫，

^① [荷]斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆，1983年，第222页。

^② [英]哈耶克：《什么是自由主义？》、《自由社会的秩序原理》，见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》。

^③ [英]哈耶克：《自由秩序原理》（上册），第68页。

还是一种积极的权力和能力,真自由理想是全人类社会都能有最大的权力去使自己尽善尽美^①。此外,由于美国自由主义与英国自由主义传统的亲近性,人们习惯英美自由主义并称。

其次,英美自由主义和欧洲大陆的自由主义在自由观上也存在差异。贡斯当、伯林认识到了西方自由主义传统的这一特点。贡斯当提出了著名的“古代人的自由”与“现代人的自由”的比较。他认为古代人的自由“在于以集体的方式直接行使完整主权的若干部分:诸如在广场协商战争与和平问题,与外国政府缔结联盟,投票表决法律并作出判决,审查执政官的财务、法案及管理,宣召执政官出席人民的集会,对他们进行批评、谴责或豁免。然而,如果这就是古代所谓的自由的话,他们亦承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的。你几乎看不到他们享受任何我们上面所说的现代人的自由。所有私人行动都受到严厉的监视。个人相对于舆论、劳动、特别是宗教的独立性未得到丝毫重视。我们今天弥足珍贵的个人选择自己宗教信仰的自由,在古代人看来简直是犯罪与亵渎。社会的权威机构干预那些在我们看来最为有益的领域,阻碍个人的意志……而且,公共权威还干预大多数家庭的内部关系。年轻的斯巴达人不能自由地看望他的新娘。在罗马,监察官密切监视着家庭生活。法律规制习俗,由于习俗涉及所有事物,因此,几乎没有哪一个领域不受法律的规制。”古代人的自由事实上就是一种参与公共事务辩论与决策的权利,但是却没有一个明确界定的私人领域,没有任何个人权利。现代人的自由“是只受法律制约、而不因某个人或若干个人的专断意志受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利,它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利,是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。它是每个人与其他个人结社的权利,结社的目的或许是讨论他们的利益,或许是信奉他们以及结社者偏爱的宗教,甚至或许仅仅是以一种最适合他们本性或幻想的方式消磨几天或几小时。最后,它是每个人通过选举全部或部分官员,或通过当权者或多或少不得不留意的代议制、申诉、要求等方式,对政府的行政施加某些影响的权利。”^②造成古代人和现代人自由的差异的原因主要是时代环境不同。古代的城邦国家是一些较小的共同体。它们领土狭小,贸易不发达,自由人有大量闲暇时间,他们可以把大量时间投入到军事

^① 转引自江宜桦:《自由民主的理路》,新星出版社,2006年,第13页。

^② [法]贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,阎克文等译,商务印书馆,1999年,第24—27页。

和公共生活中去。现代人面对的世界商业发达、疆域广大，生活比古代人更丰富、更复杂。现代人在生产与交换等私人生活中获得了个人价值的展现，而古代人热衷于参与政治生活，政治在现代人生活中的影响大大降低，尤其是现代代议政治，使得很多人不再直接参与政治，而是热衷于私人生活。

伯林继承了贡斯当两种自由的思维方法，将其发展为欧洲大陆和英美两种自由主义传统自由观的哲学的探讨，即关于“积极自由和消极自由”的区分。消极自由回答的是“主体（一个人或人的群体）被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么？”积极自由回答“什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源？”前者也就是个人能够不被干涉地行动的领域。如果别人阻止我本来能够做的事，如果别人强迫我对多样化的行事方式的选择，可以说是被强制的，缺乏自由的。这个不被干涉的行动领域存在一个最低的限度，一个神圣不可侵犯的个人自由的领域，也就是基本自由权利，宗教信仰自由、言论自由、表达自由以及财产权利必须得到保障，不能武断地入侵，杰斐逊、伯克、潘恩、穆勒都开具了个人自由的不同清单。伯林指出我们不可能处于绝对自由的状态，只存在法治下的自由，所有人受公正的普遍规则的约束。自由在这个意义上就是“免于……”的自由，存在一个不被干涉的活动领域，允许个体按照自己喜欢的方式追求他自己的目标。英国的洛克、穆勒，法国的贡斯当、托克维尔，以及伯林自己是这种自由主义传统的代表。“‘自由’这个词的‘积极’含义源于个体成为他自己的主人的愿望。我希望我的生活与决定取决与我自己，而不是取决于随便哪种外在的强制力。”伯林指出这种积极自由与消极自由在逻辑上并不是两个完全不相干的概念，只是同一个事物的消极与积极的两个方面而已。但是积极自由提出的自我主宰，主体的理性、有意识的活动预设了一个高贵的自我对一个低级的自我下命令，这种高级的、理性的自我与非理性的冲动、无法控制的欲望、低级的本性、追求即时快乐、汹涌的激情形成鲜明地对照。“我们被反复教导说，获得自由的唯一真正的办法，是通过批判的理性，理解什么是必然的、什么是偶然的。”现实中，一个人可能受年龄的限制，比如孩童的心智能力是有限的，还有可能受某种传统、观念的束缚，而成为自然、传统的奴隶，有时或许受冲动的激情所左右，而成了冲动的奴隶，这时“某个外在的权威宣传它们是真的，而把他们作为某种外在的东西呈现给我，要我机械地把他们吸收至我的大脑

中。”这种高级的自我有时候还被解释为某种更广泛的集合体，比如部落、民族、国家或者阶级，这时真实的自由就外化为某种国家意志、集体意志、某种规律，个人就可能被强迫服从代表真实自我的国家意志、集体意志或规律，个人自由也就消失殆尽了，出现了极权主义以及形形色色的对人的奴役辩护的理论，希特勒的法西斯政权就是这种观念的产物。当一个人追求成为自己的主人而不可得的时候，也可能退回到内在城堡，导致消极循世主义或某种禁欲主义的自我否定^①。法国的卢梭、德国的康德、黑格尔等起初都是个人主义的人，但是到最后都导向了这种积极自由，代表了欧洲的自由主义传统，卢梭的人民主权、黑格尔的绝对精神最后都成为极权主义者手中的旗帜，成为奴役人民的工具。

第三，自由主义在不同的国家具有不同的特点。拉吉罗在《欧洲自由主义史》一书中，正是注意到了欧洲自由主义的这一特点。他首先讨论了自由主义在英国、法国、德国、意大利等国家的特殊历史和理论特点，显然他注意到了自由主义并不是一个抽象普遍的原理，而是与各国的具体历史结合起来的一个运动，其思想虽具有一些共同特点，但是也具有明显的民族差异，而且这些民族差异是无需消除的，“对欧洲自由主义历史形式的研究，通过各民族思想的差异，向我们展示了相互吸收、逐渐建立起欧洲自由主义意识形态的过程。它无需消弭各民族思想的差异，而将自己的特殊形式扩散开去。如果注意自由主义的两种典型形式——法国式与英国式，在十八世纪末时仿佛呈现着不共戴天的矛盾与排斥，则在十九世纪的进程中，作为两种运动融会贯通的结果，两者的区别趋于消失：一种运动将英国自由主义导向更民主的理性主义形式，另一种运动将法国自由主义，或者一般说来将大陆自由主义导向理性内容更具历史性的观点和更具个性化的运用。两个政治世界的敌意与相互隔阂在伯克身上达到顶点；尽管正是伯克将大陆自由主义引入英国自由主义的精神，这种英国精神反过来又通过适应新统治阶级立场的激进理性主义手段，使其自身习惯于大陆的普遍原则，而这对伯克来说，只表现为一连串形而上学空洞的幻想。”^②拉吉罗的研究方法对于我们看待中国自由主义与西方自由主义的差异很有帮助，中国自由主义并不是西方自由主义的简单翻版，二者虽有联系，但是中国自由主义也具有自身的民族特点。他的方法告诉我们自由主义作为一种思想体系是与具体特定的历史运动不可分离的，否则就无法

^① [英]伯林：《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003年，第186—246页。

^② [意]拉吉罗：《欧洲自由主义史》，科林伍德英译，杨军中译，张晓辉校，吉林人民出版社，2001年，第325页。

理解自由主义。总之，不同的国家和文化传统下，自由主义具有不同的特点，“同其他任何一种思潮一样，自由主义在不同的民族文化中形成了不同的风格，从而获得了持久的生命力。在自由主义的发展史上，法国的自由主义自始至终与英国的自由主义存在明显的区别，德国的自由主义总是面临一些独特的问题，而美国的自由主义虽然受惠于英国和法国的思想与实践甚多，但是它很快也获得了自己显著的特征。”^①

第四，从 17 世纪末到 20 世纪末，自由主义为了面对不同时代的挑战而不断调整思想内容，经历了古典自由主义、新自由主义到当代自由主义的思想变化，即从时间向度上来看，自由主义虽然有不少根本的信念，比如对个人自由的坚持，但是自由主义并不是一个一成不变的主义，而是经历了不断的演变，“自由主义不应被看做是一连串一成不变的道德和政治价值构成的固定和抽象的术语，而应被视为肇始于文艺复兴和宗教改革的现代观念所激发的特定历史运动。鉴于此，自由主义历经了诸多变迁，从而要求一种历史的而非纯粹概念上的和固有的静态类型的分析。”^②在变动的历史运动中，自由主义经历了复杂的发展过程，所面临的时代主题会随着时代的变化而变化，其理论强调的重点也在不断变化。对自由主义思想的历史进行梳理是认识自由主义的必经之途。

自由主义虽是现代现象，但不少研究者从古希腊、罗马、中世纪发掘了不少自由主义的思想因素，甚至有人认为自由主义与西方文明相始终。“虽然历史学家们已经在古代世界，尤其是古典时代的希腊和罗马，发现了自由主义观念中的若干元素，但是，与其说他们是现代自由主义运动的组成部分，不如说他们是自由主义前史的一部分。作为一种政治思潮与智识传统，作为一个在理论上和实践上与众不同的思想流派，自由主义的出现不早于 17 世纪。”^③通常情况下，人们一般以 17 世纪的英国革命作为自由主义的起点，而以洛克作为第一个真正具备自由主义特征的思想家。但“自由主义”作为一个名词起源比较晚。自由主义只是在 19 世纪才第一次被用来称呼一种政治运动。

以时间为线索，西方自由主义经历了古典自由主义、新自由主义和 20 世纪下半叶以来以哈耶克为代表的新古典自由主义、罗尔斯为代表的自由主义左派以及诺齐克为代表的自由主义右派等理论形态。古典自由主义指发端于 17 世纪，

^① [英]约翰·格雷：《自由主义》，第 3 页。

^② [英]阿巴拉斯特：《西方自由主义的兴衰》，曹海军等译，吉林人民出版社，2004 年，第 13 页。

^③ [英]约翰·格雷：《自由主义》，曹海军、刘训练译，吉林人民出版社，2005 年，第 1 页。

兴盛于 18、19 世纪，以洛克、孟德斯鸠、斯密、边沁、穆勒等的自由主义思想为典型代表。洛克在《政府论》中论证了自由是人的天性和存在的首要前提。人们通过订立社会契约由不稳定的自然状态进入政治社会，通过制定公平的法律来保护每个人的自由、生命和财产权，人们成立政府的目的是为了保护私有财产权和自由权利。洛克意识到绝对权力对个人自由的威胁，提出了立法权、执行权、对外权初步的三权分立思想，以建立有限政府，实现法治下的自由。孟德斯鸠在洛克分权思想的基础上明确提出了对现代西方国家政治建构产生绝对影响的“三权分立”学说，他强调法的功能和作用，认为只有法治下的自由，“自由是做法律所许可的一切事情的权利；如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了。”^①斯密在《国富论》一书中从经济学的角度论证了经济自由的重要性。他主张自由放任的市场经济，反对政府对经济的干预和调节，认为市场这只“看不见的手”会自动调动人们追求自身的利益最大化，并实现社会的公平和效率。他还认为保障私有财产权是自由市场经济的基础。边沁对个人自由、经济自由、言论自由等极力支持，他最突出的成就是在《论道德与立法的原则》等书中提出了功利主义的伦理观，即“最大多数人的最大幸福原则”，个人幸福必须同社会幸福结合起来，他认为所有人对快乐的追求都可以通约化，功利的计算原则即是用幸福总量减去痛苦总量，这个原理是社会行动正确适当的唯一标准。穆勒在《论自由》一书中对言论自由极力维护，他对言论自由的论证也是采取功利主义的方式，每个人都会犯错，所以言论自由、自由讨论是发现真理的有效途径。因此对言论自由的阻碍都会对人类整体构成危害。穆勒被认为是古典自由主义到新自由主义的转折人物，比如他对边沁的功利主义进行了修正，他修正了边沁的快乐观，认为快乐不仅有量的区分，而且有本质的不同，人类的本质在于人超越感官的心能。穆勒思想的矛盾在于他一面坚决捍卫个人自由，但是另一面又受功利主义的限制，追求社会的效果，造成个人的价值和社会价值存在难以调和的矛盾。总之，古典自由主义的核心就在于强调个人自由的优先性，对政府和国家充满不信任，认为政府的职责仅仅在于保障自由权利，即“守夜人”的角色。

1929 年西方国家爆发了严重的经济危机，自由放任的经济政策遇到了挫折。而反对政府对经济干预的古典自由主义必须改变才能扭转危机，新自由主义就是在这种背景下登上历史舞台的。新自由主义的代表人物包括英国的格林、美国的

^① [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，商务印书馆，2004 年，第 183 页。

杜威等，实践上代表性的是凯恩斯主义。首先新自由主义继承了古典自由主义维护和发展个人自由的基本观点，这是一脉相承的。但更重要的是，他们对古典自由主义的诸多方面进行了修正。杜威运用实验主义哲学修正了古典自由主义的自由观，他认为自由不止是一种消极的权利，而更应该是一种积极的、实际的力量，自由也由古典的消极自由而带有更多积极自由的意蕴。他们还修正了古典自由主义过分强调个人自由，而撕裂了社会、政府与个人关系的观点，认为社会与个人密不可分，社会、政府有责任采取措施帮助人们真正实现自己的自由和平等，也就是说政府不再只是守夜人的角色，而是应该积极促进人的自由，为每个人的发展提供更好的帮助。在经济政策上，他们主张政府应该加强对经济的干预和调节，甚至是再分配。20世纪20、30年代出现的英国以拉斯基为首的费边社会主义，实际上也是新自由主义，它是在坚持古典自由主义个人自由、民主政治的基础上，对社会主义经济平等的吸收，力图通过政府的再分配调节社会利益，维护社会稳定。新自由主义的实施，帮助英美等国度过了严重的经济危机，尤其是美国在凯恩斯主义的指导下，取得了很大成功。

但是好景不长，自60年代开始西方国家就陷入了新的危机，新自由主义的政策也备受质疑。美国的国家干预、英国工党的福利国家虽然在调节资源、实现社会公正方面有所成就，但是却损害了经济的效率。加上美苏冷战的爆发，西方不少自由主义者感到社会主义大有大行其道之势，社会主义强调计划经济，主张政府对社会的全面控制，这些自由主义者感到新自由主义强调国家干预，有向社会主义靠拢之势，而国家的力量一旦得到加强，将对个人自由构成严重威胁。在这种情况下，自20世纪70年代以来，西方自由主义大致有以下代表性的理论形态：

一是新古典自由主义的代表哈耶克。他的代表作是《个人主义与经济秩序》、《通往奴役之路》、《自由秩序原理》等。哈耶克坚定地反对社会主义，反对一切计划经济。他在很多方面复兴了古典自由主义的诸多观点。首先他强调消极自由的价值。他指出自由“乃是对一种人的状态（condition）的探究；在此状态中，一些人对另一些人所施以的强制（coercion），在社会中被减至最小可能之限度。”^①一个人不受制于另一人或另一些人因专断意志而产生的强制的状态，亦常被称为个人自由或人身自由的状态。他指出自由主义的自由观是一种法治的自由观，

^① [英]哈耶克：《自由秩序原理》，第3页。

以便保证所有人享有同样的自由，也就是自由权利，“自由主义的自由观只是一种消极的自由观，此言不错。”^①因此自由主义对自由的要求是消除一切妨碍个人努力的人为障碍，而不是要求社会或国家提供具体的福利，所以哈耶克对罗尔斯的社会公正极力反对，认为以公正为名的国家再分配会伤害经济自由等个人自由。哈耶克对自由的消极意义的强调，复兴了古典自由主义强调政府应该保障个人自由权利的自由观。其次哈耶克从自发秩序原理出发论证了自由市场经济的价值。他认为以保障个人财产和契约实施的市场经济制度能够保证互不相关的个人的行动计划相互协调，所有人都有机会去实施他们自己制定的计划，这种相互协调能够使人们利用各自的知识和技能追求自己的目标，同时还能相互提供服务。这种自发的市场秩序经过试验虽然可以改变，但是也必须是循序渐进地进行，而不是通过任何建构理性全盘改革重建。他指出自发秩序的重大优点就在于“不仅在于它使个人可以自由地追求自己无论是自利的还是利他的目标，它还使非常分散的、处在具体时空中的知识有可能得到利用，这些知识只作为不同的个人知识而存在，任何单一的领导当局都不可能拥有它们。正是由于同任何中央指令性经济制度的情况相比，有更多具体事实的知识得到了利用，才使任何能够想到的手段生产出了最大数量的社会总产品。”^②哈耶克以经验主义哲学为基础论证了自发市场秩序的完善性，从而复兴了斯密的古典市场经济理论。哈耶克反对政府对经济的直接干预，主张通过市场机制实现资源的优化配置。哈耶克与新自由主义不同的地方不仅在于他重新厘定了自由的含义，而且在于对政府作用的想法明显不同。哈耶克的新古典主义思想被美国的里根政府、英国的撒切尔政府运用，使得英美相继从 60、70 年代的危机中走出。

二是以罗尔斯为代表的自由主义左派。1971 年，罗尔斯出版了他花费多年时间写成的《正义论》一书，以一种新的社会契约论代替了功利主义对自由主义基本原则的论证，获得了巨大的成功。罗尔斯以“原初状态”和“无知之幕”两个假设，指出人们在不知道自己的社会地位、阶级出身、天赋和气质，以及关于善的具体内容，也不知道他们属于什么世代和所处的经济、政治环境乃至文明水平，人们只知道是处在正义的环境中以及有关社会的一般事实、一般原则等，这样每个人都不得不为所有人选择对全体一致有利的契约。在此基础上，罗尔斯提

^① [英]哈耶克：《什么是自由主义？》，见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》，第 341 页。

^② [英]哈耶克：《什么是自由主义？》，见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》，第 344 页。

出了他关于社会的两条基本原则：“第一个原则：每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二个原则：社会的和经济的不平等应这样安排，使它们被合理地期望适合于每一个人的利益；并且依系于地位和职务向所有人开放。”^①罗尔斯进一步论证了第一个原则对第二个原则的优先性，即关于平等自由权利的原则优先于社会分配的原则，实际上，对第一条原则优先选择体现了罗尔斯首先是一个坚定的自由主义者，“在一个正义的社会里，平等的公民自由是确定不移的，由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的权衡”^②，但是罗尔斯又不止于此，他在论证第二条原则之时，提出社会制度的公正应该是以“最小受惠者的最大利益”作为基本原则，要使社会成员都具有公正平等的机会，社会要采取措施使天生处于劣势者得到某种补偿，以便取得与有利者同样的机会，这就要求社会的分配必须始终从最小受惠者的最大利益来考虑。罗尔斯希望在维持自由原则的前提下，实现一种平等，而这种平等是以一种不平等为前提的，首先他容忍人们通过自由的努力去实现自己的理想，但是同时又对有利者和劣势者采取不一样的尺度。罗尔斯的思想体现了他力图调和自由和平等的努力，对于平等和正义的强调，尤其是对政府是实现公平正义方面作用的强调，又使他延续了新自由主义对国家作用的看重，同时还使他带有社会主义经济平等的色彩，但是尽管罗尔斯表现出了某些经济平等主义的倾向，使他成为与哈耶克不同的偏左的自由主义者，但是罗尔斯的思想仍然没有超出一个自由主义思想家的底线，他的《正义论》也是 20 世纪最为重要的自由主义经典著作之一。

与罗尔斯的这种调和不同，还有第三种是以诺奇克为代表的自由主义右派。诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》一书中，企图超越契约论和功利主义，他首先认为个人的自由权利神圣不可侵犯，然后通过反对无政府主义，提出了他的“最低限度的国家”理论既是符合道德的，不会侵犯个人的权利，又不会像那些功能更多的国家会侵犯个人的权利，而且他的最低限度的国家也是一种拥有美好前景的乌托邦。他认为最低限度的国家职能越少越好，但是也具有两个必要条件，一是保持着对所有强力使用的垄断权，排除私人或者机构对侵害进行报复和索取赔

^① [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988 年，第 60-61 页。

^② [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，第 4 页。

偿，二是应该对所有公民提供保护，而不是只保护部分人^①。诺奇克和罗尔斯明显不同，罗尔斯企图调和自由与平等，强调国家的分配功能，诺奇克坚持自由至上，反对国家的任何强制性分配。正是这种差别，使诺奇克带上了明显的自由主义右派色彩，也可以称为古典自由主义的极端化。

哈耶克、罗尔斯以及诺奇克等人的差异也反映了西方自由主义历史以来理论上的多种矛盾，比如个人自由与国家权力限度的矛盾、经济自由与国家干预的矛盾、个人自由与平等分配的矛盾等等，正是对这些矛盾的不同理解和回答造成了他们之间的差异，但是他们对个人自由的坚持表明他们都是自由主义内部的争论和分歧，是对英美社会现实困境的解答和对未来走向的探索。他们的理论对于正在从事政治、经济改革的中国来说，肯定会有很多启发，需要我们批判地研究。

第五，自由主义在政治、经济、社会、文化等各个方面具有不同的要求，包含政治自由主义、经济自由主义、社会自由主义以及文化自由主义等，坚持政治自由主义的自由主义者不一定同时即是经济自由主义者，尤其是那些新自由主义者，比如拉斯基等虽然坚持政治自由主义，但是经济上对社会主义有所吸收。16、17 世纪的欧洲社会封建统治和教会的势力仍然笼罩着全社会，随着资本主义经济的成长和资产阶级的壮大，早期的自由主义者面临的主要任务是反对封建统治，反对教会的绝对主义世界观，争取更多的个人权利，力图建立能保护新经济和新阶级利益的宪政政府，洛克、贡斯当以至密尔的理论大致反映了自由主义在这方面的关注。在这个时期，自由主义在理论上主要表现为政治自由主义。到 19 世纪中后期，欧洲的主要国家和美国大都建立了宪政政府，从法律上保障个人的基本权利。人们也逐步获得了选举与参与的权利，选择政府形式的权利。代议制民主在西方主要国家建立并得到巩固。大约从十八世纪苏格兰启蒙运动起，自由主义者开始关注经济活动的方式，关注政府在经济活动中的方式和作用，经济自由主义理论开始形成。如果追溯经济自由主义渊源的话，洛克的财产权理论是经济自由主义发展过程中重要的里程碑。但经济自由主义作为一套系统理论是从苏格兰启蒙运动时期开始的，特别是从亚当·斯密开始的。之后，英国的功利主义者与曼彻斯特学派进一步发展了经济自由主义，并将经济自由主义转变为英国的经济政策。经济自由主义的核心内涵“是对经济与财产权利的强调。它强调经济个人主义与自由企业制度，它坚持个人应该有生产与消费的权利，有缔结契

^① [美]罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社，2008 年，第 32-33 页。

约关系的权利,有通过市场经济购买或售卖的权利,有以自己的方式满足自己愿望的权利,有支配自己财产与劳动的权利。它的基石是私有财产、市场经济以及国家缺少对经济干预与控制。”^①从十九世纪中后期起,自由主义在政治、经济层面取得了巨大的胜利,转而开始关注社会问题。从自由主义的本质含义出发,关注社会正义,关注弱者的基本生存权利,也是自由主义的应有之义。因此,从约翰·密尔开始,特别是以格林为代表的新自由主义开始,社会自由主义逐步确立了它在自由主义体系中的位置。社会自由主义在20世纪相当长的时期里,一直是西方发达国家自由主义政治派别的主要诉求之一。以罗尔斯为代表的自由主义理论传统对社会自由主义理论做出了新的贡献,就是在坚持个人自由第一原则之下,强调国家应该实现社会公平正义,以最小受惠者的最大利益为基本原则。

自由主义虽然有国别或不同文化传统的不同,也有时间上的不断演进,但是自由主义自18世纪以来尤其是19世纪逐渐由一种思想信念转变为一种意识形态之后,被称为自由主义的思想之所以不同于社会主义等思想意识形态,就是自由主义具有独特的思想体系,而这些思想体系主要体现在对一些现代观念的看法上,如自由主义有自己的自由观、法律观、公正观、平等观、民主观等,还有对个人与社会、国家关系的基本理论。从霍布斯、洛克到今天的罗尔斯,自由主义者在很大程度上一直坚持个人主义立场,坚持个人至上的观点。他们往往强调个人的价值与权利,强调个人由于其天生禀赋或潜能而具有某种超越万物的价值,强调个人应该得到最高的尊重,应该享有某些基本权利。它强调社会的法律、政治、经济原则应该是这一基本道德原则的贯彻与实现。他们大都或多或少将社会视为个人的联合体,个人先于社会、国家。在某个具体的观念上,并不是所有自由主义者都有同样的观点。哈耶克在《什么是自由主义?》^②一文中从自由观、法律观、法律和自发的行为秩序、自然权利、权力分立和最高权力、公正观、平等、民主、政府的服务功能、立法的积极作用、思想自由和物质自由等方面论述了自由主义的思想体系。顾肃在《自由主义基本理念》^③一书中从自由理性主义、个人主义、社会契约论、功利主义、道德多元主义等理论基础和平等、自由、权利、正义、法治与民主等核心理念比较全面地阐述了自由主义的核心理念。自由主义的核心思想观念主要包括以下方面:

^① 李强:《自由主义》,第15页。

^② [英]哈耶克:《什么是自由主义?》,见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》。

^③ 顾肃:《自由主义基本理念》,中央编译出版社,2003年。

自由是自由主义最核心的原则。如美国学者萨皮罗称“自由主义在所有时代的典型特征是它坚定地相信自由对于实现任何一个值得追求的目标都是不可或缺的。对个人自由的深深关切激发自由主义反对一切权力,不论这种权力来自国家、教会或政党。”^①许多自由主义者反复强调和申述自由的重要性和不可缺少的价值。最有代表性的自由观就是伯林“积极自由”和“消极自由”的区分。哈耶克认为自由主义的自由观“必然是一种法治的自由观,它限制每个人的自由,以便保障一切人享有同样的自由。这并不意味着人们有时说的那种独立的个人的天赋自由,而是在社会中可能享有的自由,它受到为保护他人的自由所必需的一些规则的限制。”这类似于伯林的消极自由。自由主义者认为个人自由是基本权利,思想自由、言论自由等受到法律的保障,还必须从经济上保障私有财产权,没有经济自由,其他自由都是空话,正如洛克反复强调的,自由、生命和财产权是每个人的基本权利,三者密不可分。

个人主义是自由主义理论的出发点和归宿,无论是政治自由主义,经济自由主义还是其他方面,个人都处于最高地位,都要强调个人的自由、个人的经济活动等。自由主义的个人主义坚持认为“个体的存在先于集体的存在,个体的性质决定集体的性质。个人的利益高于集体的利益,任何集体最终都是为了服务个人利益而发展起来的。”^②对个人的尊重是自由主义理论的基础。自由主义的个人主义是中性的,并不包含价值判断,只是自由主义的政治哲学和伦理学都是以个人作为立论的基础。自由主义者认为个人是社会最小、最基本的单位,但是自由主义者并不排斥集体、社会和国家的价值,其个人主义也并不是有些批评者指出的自私自利的利己主义。自由主义的个人主义并不排斥一切集体的存在,它只是认为“判断一种社会政策和价值观的最终标准只能是个人;个人自由是一个社会最基本的出发点,也是所有社会政策和立法的基础。由个人而构成人群和社会,在发生学和本体论的意义上,个人都具有优先性。自由主义者坚信判定社会政策必须有一个最终的立足点,这便是个人。”^③英国的经验主义者认为每个人具有一套完整的神经和感受系统,快乐和痛苦对个人最真实,离开了这种苦乐感和趋利避害的本能,在伟大的价值观也会失去依托。所以当自由主义者谈论自由,首要的也是强调个人自由,集体自由必须以个人自由为基础才是真实的。自由主义的个

^① 李强:《自由主义》,第18页。

^② [英]波普:《开放社会及其敌人》,杜汝楫、戴雅民译,山西高校联合出版社,1992年,第105-106页。

^③ 顾肃:《自由主义基本理念》(导言)。

人主义虽然强调个人自由的优先性，但是并不否定社会、集体对个人的影响。

平等和自由是政治哲学的两个基本概念，很多批评者认为自由主义忽略了平等问题，事实上，自由主义也有自己的平等观，平等也是自由主义的一条基本原则。自由主义者强调的平等主要是政治权利的平等和程序正义方面的起点平等、机会平等，而不是结果平等、经济平等，它的含义是“所有人在法律面前有同等的权利，有权享受同等的公民自由……自由主义对特权发起无休止的攻击。”^①因此自由主义的平等并不是结果上的实质平等，而是不允许身份、资格认定和性别等方面的歧视和偏见，要求将所有人，无论是穷人还是富人，都当作一个平等的个体看待，享有同样的基本权利。罗尔斯在坚持自由原则的前提下，十分强调平等的价值，在坚持程序正义、起点平等的基础上，他认为社会制度应该以最小受惠者的最大利益为基本原则，实际上就是在坚持权利机会平等的基础上，要帮助那些社会的弱者，实现更广大的公平正义。因此平等是自由主义的重要观念，只不过自由主义的平等观不是平均主义的平等观，而是在机会平等的基础上，鼓励社会的自由竞争，激发社会的活力，提高社会的效率。

民主与自由是两个不同的概念，民主概念的复杂性并不亚于自由和自由主义。民主的本意就是多数人的统治，或者叫人民的统治，权力的最终来源在于全体人民。但是自古希腊以来，民主经历了形形色色的发展，直接民主与间接民主，人民民主、自由民主、社会民主、经济民主、极权民主等多种多样的说法。自由主义也十分注重民主和自由的联系，他们强调自由民主，认为民主制度是保障个人自由最不坏的政治制度。民主关心的是谁领导政府的问题，而自由主义民主关心的是限制政府强制权力的管辖范围，从而为个人提供较大的活动空间。绝大多数自由主义者认为，如果民主不是目的的话，它至少具有工具性价值，至少是保障自由最有效的制度，或者说从个人权利观点来看最具有正当性的制度。自由主义民主主要指宪政民主，通过宪法、三权分立等制度形式，有效限制最高权力，防止权力对于个人基本权利的侵犯，达到保护个人自由的目的。关于国家的理论是自由主义民主的具体落实。自由主义者在个人与国家的关系方面，主张限制国家、政府的权力范围，尽可能少的干涉个人的活动空间，而法治是限制政府权威的最高原则，所有人都必须服从法律，而这种法治的主张就是在英美国家广泛实行的宪政制度、依法治国。

^① 李强：《自由主义》，吉林出版社，2007年，第190页。

自由主义还有许多其他方面的原则，不同的自由主义所强调的原则也不一样，比如霍布豪斯认为自由主义的基本思想就是由公民自由、财政自由、人身自由、社会自由、经济自由、家庭自由、政治自由等诸要素构成的^①，但是前述这些是大多数自由主义者基本认可的政治理念。正是因为对个人自由、基本权利、宪政民主等核心理念的坚持，才是自由主义思想区别于其它形形色色的政治思想的基础。

除了以上研究区分自由主义的方法之外，还有许多思想家力图从总体上为自由主义做出定义。约翰·格雷认为自由主义有四个基本特点：（一）个人主义，主张个人对于任何社会集体之要求的道德优先性；（二）平等主义，赋予所有人以平等的道德地位；（三）普遍主义，肯定人类种属的道德统一性；（四）社会向善论，认为社会制度可以通过改良不断进步^②。对自由主义的落实就是对个人自由、私有财产权的保障、坚持市场经济与代议政府等。霍布豪斯从历史的角度来定义自由主义，他认为“现代国家是从一种权力主义制度的基础开始的，那种制度提出抗议，从宗教、政治、经济以及伦理道德种种方面提出抗议，就是自由主义的历史性开端。”^③这种观点反映了自由主义与西方近代历史密不可分。拉吉罗认为自由主义“可以被称为一种方法，一个政党，一种统治艺术，一种国家组织形式。这些描述是互补的而不互相排斥，因为每一种都表达着自由主义精神的一个特殊方面。”^④这表明了自由主义在西方社会影响的广泛性，渗入到社会的方方面面。关于自由主义在西方的广泛性，中国学者李强指出“简单地说，自由主义既是一种学说、一种意识形态，又是一种运动，而且在许多国家称为一种占主导地位的制度。”的确，自17世纪至今，“自由主义观念支配一般大众的思想并影响形形色色政党的实践，可以毫不夸张地说，整个西方的政治制度都建立在自由主义原则及价值观之上并受其制约。”^⑤总之，作为一种理论学说的自由主义有着深刻的哲学基础和旺盛的生命力。尽管自由主义在西方自产生至今，始终遭到来自各方面的批评和责难，比如当代社会后现代主义、社群主义者的猛烈攻击，但并不能否认自由主义对西方社会影响的广泛性。中国自由主义受到西方自由主义的直接影响，在理论上尤其如此。

^① [英]霍布豪斯：《自由主义》，朱曾汶译，商务印书馆，2007年。

^② [英]约翰·格雷：《自由主义》，第2页。

^③ [英]霍布豪斯：《自由主义》，第7页。

^④ [意]拉吉罗：《欧洲自由主义史》，第335页。

^⑤ 李强：《自由主义》，第8、25页。

二、中国自由主义思潮的演变历史、核心观念和主要特点

中国的自由主义虽与传统思想有诸多联系，但总体上是西方的舶来之品。自由主义传到中国主要通过两条途径：一是西方传教士在中国播下的自由主义种子；二是诸如严复、胡适留学西方，直接接受了西方的自由主义思想。但不同的中西文化传统，加之中国的自由主义者面临自己需要解决的时代问题，因此中国并没有产生西方原版的自由主义。谈到中国的自由主义必须避免两种极端：有自由思想的就是自由主义者；用西方原版的自由主义标准来判定中国的自由主义者。中国近代的自由主义者渴望用西方的主义与制度来解决中国的危难，他们大多留学英美，主张以自由、民主、法治等核心价值为基础的自由主义，渴望在中国实现自由民主制度，但他们与西方原版自由主义又存在很明显的区别，比如，西方自由主义坚信以个人主义为基础的自由是任何时候都不可以侵犯的，但是中国自由主义学人们面对民族危亡，个人主义不时地让位于国家、民族，让位于集体主义。深受胡适影响的傅斯年亦为自由主义之忠实信仰者，但其所秉承之理念较胡适传统的自由主义确有不同，集中表现于他认为个人自由发展的目的是为了整体的人类，从而对社会主义有所偏倚。中国自由主义理论与西方有千丝万缕的联系，但也具有自己的特点，并不是西方简单的翻版。

自由主义是 20 世纪中国三大主流思潮之一。中国近代最早的自由主义思潮萌芽于康有为、梁启超等戊戌维新派人士，他们主张在中国实现君主立宪制度。固然在这之前的 19 世纪随着西学东渐，自由、民主等西方观念已经传入中国，但是中国自由主义的萌芽只能从 19 世纪末算起，真正把西方经典意义上的自由主义理论较为系统介绍到中国的是与“康梁”同属“改良派”的严复，他翻译了穆勒的《论自由》，宣传天赋自由、自由为体、民主为用的基本观念，因其介绍的系统性和深刻性，他也因此被称为中国的自由主义之父。梁启超在 20 世纪初年也开始对与自由主义相关的自由、民主观念大量介绍，宣传自由权利，对于 19 世纪末 20 世纪初中国自由主义的萌芽做出了重要贡献。按照哈耶克对西方两种自由主义传统的区分，20 世纪初以孙中山为首的革命派在宣传法国的自由主义，尤其是卢梭的思想中做出了重要贡献。所以我们在描述 20 世纪初年的自由主义思潮萌芽时，对于革命派对法国自由主义观念的介绍也不能忽略，尤其是革命派的民主观、自由观。

如果说严复、梁启超介绍的主要是英国改良自由主义的思想,而革命派援引的主要是法国自由主义的观念,这种状况在辛亥革命后直至 1949 年的民国时期发生了改变。中国自由主义思潮的第二个时期是民国时期。主要包括新文化运动时期,二三十年代广泛地谈政治、谈人权的时代以及 40 年代末自由主义思潮的短暂兴盛。新文化运动时期,最有影响的是胡适等早期《新青年》,他们高举民主和科学的大旗,主张健全的个人主义,猛烈抨击中国传统文化,摒弃专制主义,主张向西方学习。之所以是早期《新青年》,原因在于早期新文化运动期间,自由主义的个人主义思想是《新青年》的主流。随着“五四”运动的发生,马克思主义的传播,《新青年》逐渐分裂,一部分人继续坚守温和的自由主义信念,反对革命,主张渐进改革的路线,而陈独秀、李大钊等人走上了马克思主义的革命道路。蔡元培担任北京大学校长,把“学术自由、兼容并包”的自由精神运用于北京大学,促进了新文化运动时期中国自由主义思潮的展开。新文化运动前期,社会主义、民主主义、自由主义等各种思潮都已经在中国初露端倪,但主潮仍是自由主义。自由主义“在五四运动前后十年支配整个中国思想界,尤其是当时的青年思想,直接间接都受此思想的影响,而所谓新文化运动,更是这个思想的高潮。”^①二十、三十年代,各种思想文化论战异常激烈。经过“东西文化论战”、“科玄论战”、“问题与主义之争”、“整理国故运动”、“全盘西化运动”等,使不少自由主义者系统阐述了自己对中西文化和中国文化现代化道路的主张和态度。在二十年代末三十年代初,自由主义者以《新月》月刊、《独立评论》等为阵地,形成了广泛地谈政治,谈人权的思潮,是民国时期自由主义思潮的重要阶段。40 年代以储安平为首的《观察》群体等是核心力量。当时的中国抗日战争刚结束,国家百废待兴,但是国共两党拥有庞大的军队,内战一触即发,处在边缘地位的自由主义力图弥合国共分歧,走中间道路,被称为“第三条道路”,实行民主。随着国共内战的爆发,国民党败退台湾,自由主义的主张昙花一现。

从辛亥革命之后,尤其是第一次世界大战之后,世界范围内存在对暴力和革命的反思,法国的革命自由主义不再被中国自由主义所青睐,自新文化运动开始,影响中国的基本上是英美的渐进改良自由主义,如杜威、拉斯基、哈耶克等。民国时期的自由主义思潮对于西方自由主义理论的引用已与严复、梁启超明显不同。杜威、拉斯基等是对民国时期的中国自由主义影响最大的人物,而杜威和拉

^① 贺麟:《五十年来的中国哲学》,商务印书馆,2002 年,第 63 页。

斯基都不是古典自由主义者，杜威运用实验主义哲学改造了古典自由主义的自由民主观念，形成了新自由主义思想，而拉斯基企图调和自由主义与社会主义，在坚持个人自由、民主政治的基础上，强调经济平等的重要性，其思想也被称为费边社会主义。民国时期中国自由主义吸收的理论主要是新自由主义或者叫修正自由主义，有学者直接称为社会民主主义，“社会民主主义在中国倒是在自由主义知识分子中间获得了滋长和影响。其理论中坚是梁启超为首的研究系一脉，最主要的代表是‘二张’：张君勱和张东荪。以后还有罗隆基、储安平、潘光旦、萧乾等一大批自由知识分子。他们心目中的圣人是英国两个有社会主义倾向的自由主义思想家：罗素和拉斯基。尤其是拉斯基，在中国成为社会民主主义的思想灵魂。而作为实践的榜样，在二十、三十年代是魏玛时期的德国社会民主党，到四十年代则是战后执政的英国工党。”^①所以“从这个意义上说，现代中国的自由主义主流思潮不是新自由主义，而是社会民主主义，当属无疑。”^②实际上拉斯基仍是带有社会主义色彩的自由主义者，对于个人自由权利这些基本内涵仍是他思想的基础。民国时期的中国自由主义者虽带有社会主义色彩，但是对自由权利、民主政治等仍是基本肯定的。其思想的底色仍是自由主义。民国时期中国自由主义思潮既是 20 世纪中国自由主义思潮的重要篇章，又是思想相对复杂的阶段，流行各种新自由主义思想，比如胡适代表的杜威新自由主义、储安平等人代表的拉斯基主义、张君勱和张东荪带有浓厚社会民主主义倾向的自由主义等，但是总起来看，胡适和储安平是民国时期自由主义的突出代表。

两岸分治后，中国自由主义主要包括两条线索。一条是留在大陆的储安平、罗隆基、章伯钧、顾准等人，在中国共产党掌握政权下，他们积极建言献策，但是因其自由、民主的主张，并不符合当时的政治环境。他们的影响也有限，所以并没有形成一种思潮。另一条线索是海外的自由主义思潮，主要是台湾的胡适、殷海光、雷震、夏道平、许冠三等人，也就是《自由中国》群体，最开始他们支持国民党，对共产党和社会主义大肆污蔑和攻击，但是随着国民党独裁统治的面目日益明显，他们开始转向批判国民党的专制统治，最终国民党采取了镇压措施，以雷震被捕入狱、殷海光被台湾大学解雇教职，《自由中国》停刊而告终，但是他们对自由、民主的执着追求对于推进台湾的民主化具有重大的积极意义。在五、

^① 许纪霖：《现代中国的社会民主主义思潮》，见《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000 年，第 32、33 页。

六十年代的台湾，还爆发了强调自由主义者和强调中国本位文化的现代新儒家之间关于中国文化的论战，到 60 年代中叶以后，殷海光等自由主义者受哈耶克的影响，对中国传统文化不再猛烈攻击，而是有很多肯定，对近代以来的中国自由主义的得失也有所反思。这种反思一直延续到现在，代表人物就是殷海光在台湾和美国的学生林毓生、张灏、陈鼓应等。20 世纪五六十年代以殷海光为代表的台湾自由主义思潮主要宣传哈耶克的新古典自由主义思想，殷海光翻译了哈耶克的《自由宪章》，夏道平对哈耶克的经济自由主义思潮倾力介绍。

1978 年之后，随着大陆改革开放的实施，政治、经济、文化改革随之启动。这种状况推动了思想领域的活跃，除了官方意识形态之外，80 年代先后兴起了不少文化现象，比如新启蒙运动、人道主义思潮、伤痕文学等等，90 年代末年自由主义思潮通过与新左派的争论也重新浮出水平。90 年代末年的自由主义思潮也是近代以来的自由主义思潮的重要组成部分，是特定时代环境下的产物，代表了对于中国现实改革道路的探索，既具有一定的积极意义，又具有不少理论上的难点，尤其是与中国目前国情的契合程度。90 年代末年的中国自由主义思潮理论来源比较复杂，与新左派论战的自由主义者基本坚持的是古典自由主义的基本思想，他们强调诸如个人自由、私有财产权等基本权利、宪政民主制度、代议政治以及市场经济制度等等。哈耶克、伯林、罗尔斯、诺齐克等西方自由主义思想家在 90 年代末年的中国思想界都不乏介绍者和吸收者。本文主要论述了与新左派论战的徐友渔、朱学勤等自由主义者的基本观点，因为这是 90 年代末年自由主义思潮的主力军。

以上是 20 世纪中国自由主义思潮的大致历史发展过程，历经百年，不仅是 20 世纪中国思想史的重要组成部分，而且是追求中国现代化的重要力量，应当予以实事求是地、批判地研究。

由于中国自由主义面对的是中国特殊的历史环境和时代主题，这与西方在社会历史条件成熟的情况下发展演变的自由主义明显不同，因此中国自由主义者在选择介绍西方自由主义理论时有时根据自己的文化传统、对时势的判断等因素对他们所介绍的自由主义理论有所选择和改造，还有他们自己的理解，实际上西方原样的自由主义到底是什么样子这个问题，严复、胡适、储安平都会有不同的认识，而基本上是变成了中国语境下的自由主义及其观念了，只是随着时间的发展，对西方思想的了解越来越深入透彻，对西方自由主义的认识也才逐渐深入。

在基本观念上，中国自由主义者与西方自由主义者有相同点，也有不同点。中国自由主义者强调的重要观念主要有以下一些方面：

首先是自由。从严复到 90 年代末年的自由主义者对自由都是比较看重的，只不过每个时代，不同的自由主义者在自由观上有所差异。严复早在 1895 年就已经指出中西文化的最根本差别在于“自由不自由异耳”，中国历古圣贤十分害怕给予人民自由，“自由既异，于是群异丛然以生”。自由的具体含义即是“唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”^①这是古典自由主义的自由观，个人自由神圣不可侵犯，国家制度的目的在于保障个人自由。梁启超也认为西方文明国家最重视的自由权利在中国封建社会中皆被禁止，但是自由又是“天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。”^②梁启超反复强调“自由者，权利之表证也。凡人所以为人者有两大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人，故自由者亦精神界之生命也。”^③自由是人的基本权利，失去了自由权利人就不成其为人了。严复和梁启超所强调的自由权利就是古典自由主义的思想自由、言论自由等基本权利。民国时期的中国自由主义对于自由也很重视。胡适甚至直接用自由来解释自由主义，“自由主义最浅显的意思是强调的尊重自由……自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，充实并推广自由的大运动。”^④但胡适的自由观明显不同于严复和梁启超，胡适不仅强调自由是一种基本权利，而且一个自由的人要有理性、负责任，自由离不开自由意志和对个性的尊重，而且自由不是天上掉下来的馅饼，实质自由的获得需要每个人的积极争取。胡适的自由观实质上受他老师杜威的影响，带有更多积极自由的内涵。杨人梗认为自由主义的目的首先在于“要求自由”，“自由是人类进化所必须的条件”，离开自由，人类就会停滞不前，每个时代人们都有对自由的要求，自由的要求受到“时空的限制”，实现了一定的自由，人们会要求新的自由，所以说“自由是促成人类进步的动力”^⑤。他注意到了自由并不止是一种消极权

^① 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第3页。

^② 梁启超：《新民说》，中州古籍出版社，1998年，第98页。

^③ 梁启超《十种德性相反相成义》，见张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），三联书店，1960年，第10页。

^④ 胡适：《自由主义》，见姜义华主编：《胡适学术文集（哲学与文化）》，中华书局，2001年，第698页。

^⑤ 杨人梗：《关于自由主义往何处去？》，1947年《观察》第2卷第11期。

利。储安平创办《观察》的第二个原则就是自由，他认为“我们要求自由，要求各种基本人权。自由不是放纵，自由仍须守法。但法律须先保障人民的自由，并使人人法律之前一律平等……没有自由的人民是没有人格的人民，没有自由的社会必是一个奴役的社会。我们要求人人获得有各种基本的人权以维护每个人的人格，并促使国家社会的优性发展。”^①这段文字清楚地表明储安平的自由观与英国自由主义强调地消极自由极为接近，也就是政治自由，个人不被限制地行动领域。殷海光也指出“在一个自由主义者看来，一个人的个人自由如被限制，就等于他的生命被限制。……所以，我认为个人自由不容被限制。”^②90年代末年的中国自由主义者对于自由仍然十分看重，徐友渔指出“自由主义是西方发端于洛克、亚当·斯密、孟德斯鸠等人的思想传统，也是自英国‘光荣革命’以来的政治传统，从近代起一直居主流地位。其中心思想是保障个人的自由和权利，比如言论、结社自由、个人财产权以及市场经济、法治、国家权力的制衡，等等。”^③自由主义的中心就是保障个人的基本权利。总之，对自由的重视是中国自由主义的重要特点，这一点与西方自由主义并无多大差别。

其次是强调民主。严复提出“自由为体、民主为用”^④，民主的目的在于保障自由。他进一步解释民主的含义，“自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者也……言自由，则不可以不明平等，平等尔后有自主之权；合自主之权，于以治一群之事者，谓之民主。”^⑤民主的目的就是要保障每个人的平等自由，严复所向往的民主就是英国式的君主立宪制度。梁启超力主政治应该由君主立宪、开明专制逐步过渡到完全民主，“盖专制之效也，在使内部人民爱平和重秩序，养成其服从法律之风也。既平和矣，既秩序矣，自治之习惯既成立矣，于此时也，则政府当减缩其干涉之区域，以存人民自由之范围。人文愈开，则此范围愈当扩充，于是政府与人民之极限不可不确定焉。非特禁人民之互侵自由而已，而政府亦不得自侵之。”^⑥民主是逐渐完善的，主要任务是确定政府和人民之间的界限，政府存在的目的就是保障人们之间不互相侵害彼此的自由。在严复、梁启超的思

^① 储安平：《我们的志趣与态度》，1946年9月1日《观察》第1卷第1期。见张新颖编《储安平文集》（下），东方出版中心，1998年，第53页。

^② 殷海光：《致罗素》（1959年），见张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（第2卷），湖北人民出版社，2009年，第116页。

^③ 徐友渔：《自由主义》，《社会科学论坛》，2005年第3期。

^④ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第11页。

^⑤ 严复：《主客平议》，见《严复集》（第1册），第118页。

^⑥ 梁启超：《地理与文明之关系》，见葛懋春、蒋俊编选《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984年，第82页。

想中,民主更多的是一种工具。胡适指出“西方的自由主义绝大贡献正在这一点,他们觉悟到只有民主的政治方才能够保障人民的基本自由,所以自由主义的政治的意义是强调的拥护民主。”^①胡适的民主主要是宪政民主。民主在储安平的自由主义思想中具有非常重要的位置。他反复强调民主和自由、理性的紧密联系,“民主政治本就是一种理性政治。”^②还强调经济民主,“民主不仅限于政治生活,并应扩及经济生活;不但政治民主,并须经济民主。”强调必须实现经济民主,体现社会主义的影响。殷海光对民主的认识经过了一个转变过程,其最大的变化就是由五十年代的民主自由混为一谈到六十年代的对民主与自由的区别有所认识,但是他的民主观基本上是一种消极的民主观,民主本身只是一种手段、方式,保障基本权利是民主的价值所在。90年代末年的自由主义者对于宪政民主也极为重视,他们认为“政府惟一合适的道德目的是保护人们的权利,即保护他们免受暴力侵犯,保护他们的生命、自由、财产和追求幸福的权利。”^③

再次,科学、理性观念几乎成为中国自由主义的万能钥匙。科学和理性本来是两个不同观念,但在近代中国知识分子的理解中,科学和理性往往紧密联系,所谓理性就是尊重事实的科学态度。严复认为西方学术“黜伪而崇真”^④,“一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。”^⑤科学精神是西方学术发达的原因,中国要走出落后只有学习科学。科学是新文化运动时期的口号之一。胡适提出“多研究些问题,少谈些主义”,主张大胆假设,小心求证,社会改造和进步唯有依据这种实验主义的科学试验室的态度才能点滴进化,一个一个的解决问题,而不能根本解决。胡适提出的“和平的渐进的改革”就是以这种实验主义的科学观为基础的。符合实验主义的方法也就是理性精神。储安平认为理性不仅是民主政治的基础,而且是整个社会不可缺少的基础,“人类最可宝贵的素质是理性,教育的最大目的亦即在发挥人类的理性。没有理性,社会不能安定,文化不能进步。”^⑥理性成为社会和文化进步的基础,也是解决各种纠纷、维持社会秩序的最好方法。储安平反对内战,反对用战争的方式解决争端,“现代

^① 胡适:《自由主义》,见欧阳哲生编《胡适文集》(12),北京大学出版社,1998年,第807-808页。

^② 储安平:《英人法人中国人》,见《储安平文集》(上),第463页。

^③ 刘军宁:《风能进,雨能进,国王不能进——政治理论视野中的财产权与人类文明》,见罗岗、倪文尖编:《90年代思想文选》(第二卷),广西人民出版社,2000年。

^④ 严复:《论世变之亟》,见《严复集》(第1册),第2页。

^⑤ 严复:《救亡决论》,见《严复集》(第1册),第45页。

^⑥ 储安平:《我们的志趣和态度》,1946年9月1日《观察》第1卷第1期,见《储安平文集》(下),第53-54页。

文明国家已很少用战争的方式来解决国内的政治纠纷，独中国为例外。”^①力图通过理性讨论，实现和平渐进的改革。他理解的理性就是平等的、和平的商讨精神，反对运用暴力的方式解决社会争端。殷海光提出“道德，自由，民主，科学”^②是中国应该走的道路。他的科学就是逻辑经验论，他指出“我的思想深受罗素的思想之塑造。除了罗素的思想以外，对我的思想之锻炼起着较精密作用的，是近四十年来以逻辑经验论为主轴的专技哲学之若干层面。近年，我更吸收波普尔等思想家的许多观念和论旨。思想像这样成长起来的一个人，几乎自然而然的重视经验及爱好解析技术。一个重视经验世界又爱好运用解析技术的人，也就自然而然的对于任何独断之论特别敏感和警戒。我不接受任何品种的独断之论。”^③他对中国传统文化的批判，对西方自由、民主观念的介绍大都采用逻辑分析的方法和经验论的立场。对科学、理性的迷恋是近现代中国自由主义的重要特征，正是因为这种对科学理性精神的迷恋，促使他们有时候放弃了自己必须坚守的自由主义思想原则。也有学者称中国自由主义者的这种特征为“理性崇拜”^④，即一种科学主义的态度，希望靠这种科学理性精神来解决社会的一切问题。

第四，对道德的重视也是中国不少自由主义者反复强调的观念。严复晚年对中国传统文化中的道德精神已经有所认识。一战促使他重新认识西方文明，“西国文明，自今番欧战，扫地遂尽。”^⑤他认为传统文化有可能弥补西方文明的缺陷，“文明科学，终效其人类于如此，故不佞今日回观吾国圣哲教化，未必不早见其此，乃所尚与彼族不同耳。”^⑥胡适的个人主义思想也十分强调道德，他指出独善其身、冷漠的对待社会都是传统家庭所造成的四大恶德，“一是自私自利；二是依赖性，奴隶性；三是假道德，装腔做戏；四是怯懦没有胆子。”^⑦强调个人对于社会负有责任，不仅要自利，而且要利他，要具有主动精神，真正具备健全的个人主义道德。殷海光把道德放在中国未来道路的第一位。他晚年肯定了儒家思想中具有不少在现代社会中仍然适用的道德观念，而且对现代人提出了道德期望，

^① 储安平：《马歇尔元帅来华与中国》，1945年12月29日《客观》第8期，见《储安平文集》（下），第36页。

^② 殷海光：《中国文化的展望》，第385页。

^③ 殷海光：《宗教与独断》，1968年4月10日《现代学苑》第5卷4期，见《殷海光文集》（第3卷），第337页。

^④ 胡伟希：《理性与乌托邦——二十世纪中国的自由主义思潮》，见许纪霖编《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000年，第8-13页。

^⑤ 严复：《与熊纯如书·第73封信》，见《严复集》（第3册），第690页。

^⑥ 严复：《与熊纯如书·第75封信》，见《严复集》（第3册），第692页。

^⑦ 胡适：《易卜生主义》，1918年6月15日《新青年》第4卷第6号，见《胡适文集》（2），第476-488页。

指出“只有照着道德原则的指标走去，才可免于掉进远远近近大大小小的鳄鱼潭。我们能否见小利而不忘大义？我们能否处贫困而不改素志？我们能否视马路上的富贵若浮云？我们能否坚持理想而不受诱惑？我们能否不把廉价的恭维当做精神食粮？我们能否在无端受侮辱与迫害时处之以宁静？”^①总之，对道德的强调是中国自由主义者的又一个典型特征，这不是说西方自由主义者不强调道德，而是说中国自由主义者在其思想中特别凸显道德的价值，这与近代中国的社会环境有很大关系，国家和民族面临危险，他们希望有更多有道德、有理想的人起而为建设一个现代中国而不计个人得失。

第五，进步也是不少自由主义者的重要观念。渴望进步，改变落后挨打、贫穷的局面，是近现代中国人的期望。只是在于实现进步的方式方法上存在不同。孙中山希望通过暴力革命的方式推翻腐朽的清王朝建立民主共和国实现进步。而中国自由主义者几乎无一例外的主张通过渐进改良的方法实现富强民主自由的现代化。从严复、梁启超、胡适到殷海光都强调应该实现社会各个方面的进步，储安平专门把进步作为创办《观察》的基本原则，实现工业化、经济与政治民主等方面是他的理想。正是对改变落后局面的不懈追求，造成中国自由主义者在引进西方理论时不仅有所选择，选择那些他们认为能够促进中国进步的思想内容，而且造成他们很大程度上都是把自由、民主、科学当成一种富国强兵的工具。这与西方自由主义理论是伴随着西方中产阶级逐渐壮大的社会条件而历史地逐渐形成的明显不同。

第六，国家观的更新也是近现代中国自由主义的重要特征。对传统国家观的批判，引进西方自由主义的国家观念，建设一个理想的现代国家，在中国自由主义者的思想中体现的比较明显。19世纪以来，由于内部变迁和外部刺激的结合，中国的思想观念开始由传统向现代缓慢变迁，近现代中国自由主义国家观念的产生与这种变迁的沃土是一致的。大体上，中国自由主义的国家观经历了有机体论、积极国家和国家工具论的演变。中国自由主义者在国家的起源与发展阶段、职责与目的、国家权限、构成一个现代国家的基本要素等方面的观念都明显不同于马克思主义、国家主义派的国家观。

第七，传统观是近现代中国自由主义的重要观念。自由主义思想与中国传统存在比较大的差异，因此如何认识中国文化传统，找出中国文化传统与自由主义

^① 殷海光：《中国文化的展望》，第385-386页。

思想的交叉点,以实现中国文化的再造,是近现代中国自由主义者面临的重大课题。近现代中国自由主义的传统观经历了严复、胡适、殷海光与林毓生的曲折演变,由质疑、批判走向理性反省。在传统观上面临的这种中西冲突,是西方自由主义在其发展中没有遇到的,所以传统观也是近现代中国自由主义不同于西方自由主义的独特特征。

当然近现代中国自由主义的核心观念并不止此,对这些核心观念的理解既是他们区别于西方自由主义的地方,也是他们不同于马克思主义、文化保守主义的核心方面。后文对代表性自由主义者或者整个自由主义思潮的研究将主要从以上核心观念入手,挖掘中国自由主义思潮的思想演变。

近现代中国自由主义在演变中具有以下突出特点:

首先是中国自由主义者的理论借鉴具有很大的个人性或者偶然性因素。严复 1877 年曾留学英国,他直接接触到了穆勒和斯密的自由主义理论。而梁启超对西方政治思想的了解主要通过日本,福泽谕吉、中村正直、中江兆民等对梁启超的自由民权思想的形成有重要影响。梁启超一度饥不择食,前后变化极快。胡适、储安平、罗隆基、王造时等人的思想与他们的老师有直接关系,胡适受杜威的影响对实验主义哲学情有独钟,他对实验主义的介绍超过对自由主义的介绍,其自由主义也带有杜威新自由主义的特点。储安平等受拉斯基的费边社会主义的影响,其自由主义带有明显的社会主义色彩。殷海光在哲学上受罗素的逻辑经验论影响很大,其自由主义思想主要受哈耶克的影响。与中国自由主义者思想的这种个人性因素不同,西方自由主义的发展是客观历史条件的产物,“西方自由主义的兴起,不是一天形成的简单事。它是十八世纪以来欧洲近代国邦之发展,王权衰落,自由贸易,中产阶级之壮大,诸大思想家之鼓吹,以及伴随而来的民主政治之成长等等条件辐辏构成的。在近代及现代中国,类似这些条件的条件虽然确实是在萌芽中,但是显然还没有成熟。”^①并不是说中国每个时期的自由主义者的自由主义思想完全没有必然性,也是有不少客观因素的,只是与西方自由主义理论的发展有历史条件的变化支撑不同。早在 19 世纪末严复谈的是古典自由主义思想,到了 20 世纪末年谈的还是古典自由主义思想。总之,自由主义在中国的发展演变缺乏西方的社会历史条件。

其次是中国自由主义理论在工具和价值之间偏向工具。与西方自由主义发展

^① 殷海光:《中国文化的展望》,第 176 页。

有深厚的历史条件不同，中国自由主义者主要是借鉴西方的自由主义思想，这实际上反映了他们主要是把西方自由主义当成一种拯救民族危亡的工具，虽在当成一种工具应用的同时，他们也在价值层面有一定的肯定，如果不在价值层面上有肯定，是不可能相信他所介绍的自由主义理论有拯救民族危亡的功效的。因此，中国自由主义虽然偏向工具，但是在价值层面对自由主义的价值也是有高度坚信的。我们不能简单以工具和价值来作为区分自由主义者的标准，如果不以价值做基础，工具也是不牢靠的。

第一章 中国传统自由观的特点^①与现代思想因素的成长^②

在正式进入中国自由主义思潮的主题之前，必须面对两个问题。首先现代中国的自由主义思潮确系很大的舶来之品的性质，但是就自由是人类的本性而言，追求自由亦是中国古代社会的动力，中国传统文化中也有丰富的自由资源，并有自身独特的自由观。这种宝贵的资源作为一种民族文化遗产与现代自由思想，尤其是与本文的主题自由主义的自由观有何种区别，又对现代社会有何种意义都值得我们深入探讨，从而也迫使我们转变一种观念，即抛弃近代以来的语言霸权，误以为自由只是现代人的特有爱好，甚至是西方人的发明，事实并非如此。“自由的故事不是一个充满神秘色彩的英雄史诗，它没有一个预先设定的开始和结尾，相反，它是一个不设界限的同时充满成功和失败的历史，它是一部关于民族就自己政治文化的关键思想展开的一场永无止境的争论的记录。……自由的内涵……始终是具有多面性的，始终是具有争议性的，始终处于不断地变化之中。”^③因此从更广阔地视角来研究古代中国人对自由的追求并非毫无意义，尤其是从思想史的角度能更清楚地看到这种观念变迁的意义和所依存的社会环境的变化。中国古代的自由思想、自由观与近代以来政治上的自由主义等现代思潮的自由观明显不同，有其自身的特点，挖掘其特点，更能凸显自由主义、马克思主义等思想的现代性，也更能清晰地重视传统文化在现代社会的重要作用。

中国传统社会发展到明末清初，由于资本主义萌芽的成长和反封建因素的增长，也孕育了现代社会的因素，这个时期形成的自由思想因素与现代自由观念就有很多接近了，反映了中西方现代自由都是在批判、反对传统专制统治的基础上产生的，有其特定的历史土壤，这是中国内部要求现代化的因素。侯外庐早期启蒙思潮的基本观点，目的是要挖掘中国自身内部要求现代化的因素。

19 世纪以来，由于西方的侵略，西方思想的不断输入加速了中国的现代化进程。中国的现代化与西方的冲击和影响有关，那么就涉及两种文化冲突的交汇

^① 研究传统自由观的主要目的是通过比较，展现自由主义自由观的现代性特点，同时注意到传统自由观的特点有弥补自由主义自由观缺陷的现代意义。

^② 早期启蒙时期，中国内部产生的现代思想因素和西学东渐以来西方现代思想观念的传播，是中国 20 世纪主要现代性思潮产生的基础，并非只是自由主义思潮产生的基础。通过这种梳理，主要目的是展现中国自由主义思潮出现的思想史过程，没有早期启蒙和西学东渐的基础，尤其是 19 世纪的西学东渐，20 世纪的中国自由主义思潮是无法产生的。

^③ [美]埃里克·方纳：《美国自由的故事》，王希译，商务印书馆，2002 年，第 19 页。

问题,在这种交汇中,中国现代观念是如何萌芽的,也需要从思想史的角度加以认识,故而本文力图考察第二个关键问题,即19世纪的西学东渐时期西方观念是怎样在中国发芽的。西学东渐时期自由、民主、议会等现代观念的输入是20世纪中国思想文化的现代化、各种思潮产生的重要因素和基础。鉴于自由观念的输入对于中国自由主义的重要性,本文选择“自由”作为考察这种萌芽的代表。

第一节 中国传统自由观^①的特点

中国传统文化中虽然没有系统完整的现代自由主义思想,尤其是作为个人权利保障的“消极自由”,但是这并不能够否定传统文化没有自由思想因素。自由主义的核心观念自由表达现代人对自由权利的追求,而古代人也在特定历史情境下有自身对自由的思考和追求。贡斯当指出古代人的“社会组织引导他们欲求一种”与现代代议制度赋予我们的自由截然不同的自由^②。他说的古代人主要是斯巴达的共和国和罗马的寡头政体,不同的政治制度下人们的自由是不同的。中国古代人对自由的追求正是古代特殊历史条件和政治制度下的产物。社会组织由部落而专制国家的发展道路,古代人只能在这种制度下欲求如何获得自由。儒释道作为中国传统思想文化的主体,都有对人如何达到自由状态的思考,老子、庄子、孔子、孟子、禅宗等对自由的主体、阻碍因素、如何获得自由、自由的最高境界有创造性地回答^③。

近代以来,一直存在一种语言霸权,人们通常拿西方近代以来的自由概念来片面观察中国传统,黑格尔指出“中国人……没有任何自由,所以政府的形式必然是专制主义”,“在中国……自由民和奴隶的区别必然不大。大家既然没有荣誉

^① 关于中国传统文化中的自由思想的研究并不是一个新话题。许多学者做过探索和研究。代表性观点如下,一种认为中国文化没有自由精神,比如黑格尔;一种认为儒家作为专制制度的护身符没有自由,仅有与自由相似的资源怨、挈矩,而道家或佛教是有自由思想的,比如严复、殷海光等;第三种是新儒家牟宗三、唐君毅、张君勱等人,不仅认为儒家思想中有自由精神,而且力图从理论上建构儒学通往现代自由的体系。梁启超、孙中山认为中国古代人民拥有丰富的社会自由。狄百瑞对宋明理学的自由教育精神多有发掘。杜维明、郭齐勇对儒家自由精神的研究也值得关注。刘笑敢对道家自由观的研究、谢阳举对逍遥与自由的比较研究也很有代表性。

^② [法]贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,第26页。

^③ “自由”一词在中国古文里早已有之,比如汉朝郑玄对《周礼·少仪》中“请见不请退”一语注解到:“去止不敢自由”,意思是去留不敢自作主张,也就不自由,不能自己做主。此后,“自由”一词在文献中出现频率很高,尤其是禅宗典籍中,比如《坛经》。但是其变成一种有丰富内涵的思想观念,却是与西文Liberty或Freedom对接后的产物。很多人尝试在中国传统思想中寻找能与“自由”对等的词,比如忠恕、逍遥、涅槃、道、安等等。现代人把自身对于解放和发展自身的思想贯注到自由一词之中,即便如此,也存在多种多样的对自由的定义和理解,中国古代虽然“自由”一词没有形成一种普遍的核心观念,但是不代表古代人没有对自由所欲求的状态的思考,只是表达不同,彰显地是古代社会的独特性,与现代自由的现代性有鲜明对照,需要发掘对接。

心,人与人之间又没有一种个人的权利,自贬自抑的意识便极其通行,这种意识又很容易变为极度的自暴自弃。正由于他们自暴自弃,便造成了中国人极大的不道德。他们以撒谎著名,他们随时随地都能撒谎……他们的欺诈实在可以说诡谲巧妙到了极点。欧洲人和他们打交道时,非得提心吊胆不可。”^①他用个人权利自由完全否定了中国传统文化。但他又指出“所有的人都是有理性的,由于具有理性,所以就形式方面说,人是自由的,自由是人的本性”^②,马克思也指出“人的类特性恰恰就是自由的和自觉的活动”,“自由是全部精神存在的类本质”^③,自由是人类本性的要求,凡人类皆有自由的要求,唯有自由,人类才能够不断促进自身文明的进步,一切人文思想都是对于人如何成就自己、提升自己,获得更自由状态的思考。因此,自由是一个历史性的普遍性的问题^④,无非古今中西,各个时代的表达不同而已。我们无需去寻找一个词或者一句话来与现代似乎确定但并不确定的“自由”概念对等。伯林指出人类历史上关于自由一词“有两百多种定义”,“人类历史上的几乎所有道德家都称赞自由。同幸福与善、自然与实在一样,自由是一个意义漏洞百出以至于没有任何解释能够站得住脚的词。”^⑤所以考察古代人的自由观不能怀有一种先入为主的成见,而只能就“自由”一词的基本意思入手,就是摆脱束缚和限制后,从而达到的一种舒适的状态。这些限制和束缚可能来自外部,比如自然、制度以及文化等,也可能来自个体内部,比如认识不够、欲望膨胀等等。这并不是要轻视现代自由观念,而是唯有如此我们才能真切地体会到古人对于自由问题的苦苦思索,也才能理解其在特定情境下的意义,更重要的是,它可能是现代自由的有效补充,比如孔子“从心所欲不逾矩”的自由观,对现代社会就有两层积极意义:第一,现代社会是法治社会,所谓宪法治国,只有法治下的自由,当然孔子的时代只有礼制下的自由,如果把“矩”更新为法治,从心所欲不逾“法”就是现代的自由了,这样更能够理解孔子思想的时代性;第二,正如林毓生指出的“在获得了外在的自由制度与秩序的保障以后,如果一个人内在的意识被怨恨、恐惧与无知所占据,他仍然是没有自由的。

^① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海世纪出版集团,2001年,第125-130页。

^② [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第1卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆,1959年,第26页。

^③ [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1982年。

^④ 阿克顿敏锐地指出:“自由的历史——自由,是贯穿于几千年来的人类历史中唯一的内在连续性和一致性的因素——一条历史哲学的原则。”“自由是古代历史和现代历史的一个共同主题:无论是哪一个民族、哪一个时代、哪一个宗教、哪一种哲学,都离不开这个主题。”参见阿克顿:《自由与权力——阿克顿勋爵论说文集》,侯健、范亚峰译,冯克利校,商务印书馆,2001年,第313页。

^⑤ [英]伯林:《自由论》,第189页。

一个人只有在他对人生的意义有清楚的自觉，对生命的资源有清楚的自知的时候，才能享有自由。根据这些资源，在人生中才能以自由意志获致道德的尊严——这是从内在的观点来界定自由。”^①人是有理性、有情感的主体，如果只有一种外在的制度保障，而没有自我有意识的觉醒，人也就不能成为自己的主人。中国传统中注重个人精神自由、主体修养的道德自由对于当代社会人的异化和各种各样的危机也有积极价值，这是研究中国自由主义之前研究传统文化中的自由思想的出发点所在。

总之，自由作为一种观念，一种思想体系，跟近代以来在中国生根的许多观念一样，我们不能用观念的现代性遮蔽了中国古人的智慧。自由观念作为历史的产物，一时代有一时代之观念，并不是现代人的独有爱好，而是古已有之，儒释道三家都展现了独具特色的自由观。以批判传统文化著称的殷海光晚年对传统自由思想的反思就颇具代表性：“许多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中国而后施以抨击，不想想看：在思想上，老子和庄子的世界是多么的自由自在？特别是庄子，心灵何等的开放（要建立开放的社会，首先必须有开放的心灵）。再从社会层面看，中国在强大的帝制下，人民却有很大的社会自由……历史的社会应与历史的社会比较，拿历史的社会与近代西方的社会比较，是一个根本的错误。”^②

一、儒家的自由观

20 世纪初以来，自由、民主与科学逐渐成为社会的主导性追求，而与专制制度有密切联系的儒家思想受到了严厉批判，这当然与当时的民族危机和社会形势有关。客观地看，儒家，尤其是奠基者孔子和孟子的思想，就是主张人通过不断的提高自我修养，真正彰显人的本性“仁”，追求完美的道德品质，自觉遵循社会的礼仪规范和法度，从而实现“从心所欲，不逾矩”的道德自由和“尽心知性知天”的天人合一的精神境界。儒家思想作为传统社会的产物，其不可避免地包含了需要扬弃的腐朽内容，但是其代表人物孔子、孟子的思想中也包含丰富的自由精神，具有独具特色的自由观。

儒家获得自由的过程就是一个不断提高自我修养的过程。孔子自述人生历程

^① 林毓生：《民主自由与中国的创造性转化》，见《中国传统的创造性转化》，三联书店，2011 年，第 325 页。

^② 殷海光：《病中语录》，见《殷海光文集》（第 4 卷），第 306 页。

就是生动的写照,“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”^①这句话包含与“自由”相关的许多问题:什么是自由、自由的边界、获得自由的过程以及重在个人自觉的倾向。孔子的一生通过不断地学习和道德修养,到了晚年,能很自主自然地做自己心里所想做的事情,但是又不违背礼制和法度,没有感觉到任何限制的存在。晚年的行为已无须经过考虑而能够自然而然地做出,完全合乎礼和仁的要求,这是一种高度的内外协调状态,一种精神自由。具体而言,“从心所欲”就是自由,主体发自内心的想法、愿望、欲望、情感等都能够得到欲求。但是孔子很清楚,整个社会秩序都是靠礼来维持的,因此主体的“从心所欲”,即自由显然不能逾越礼制和法度,这就导出了自由的另一个根本问题,自由不是野蛮社会的为所欲为,自由是文明社会的产物^②,为所欲为不是自由,人的自由必须遵循文明进步的成果——礼制,在孔子的时代,尽管礼制带有很强的等级性,但也是一种进步的社会规范^③。也就是说,自由必须有一定的边界,正如现代自由以不侵犯他人的基本权利为边界一样,自由不能够逾“矩”,矩就是当时无所不包的、作为人的外在行为表现根据的、“天地之序”的礼制,做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”《论语颜渊篇》

孟子也十分注重人的行为必须符合规矩,“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。欲为君,尽君道;欲为臣,尽臣道。”^④(《孟子离娄章句上》)不管做什么,大到君主,小到射箭等小事都必须遵循一定的规矩,“羿之教人射,必志于彀;学者亦必志于彀。大匠诲人必以规矩,学者亦必以规矩。”《孟子告子章句上》从规矩下的自由来看,儒家的自由又可称为“礼制下的自由”,自由必须以礼义为界限,“言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!”(《孟子离娄章句上》)

儒家关于获得自由的过程,不仅是后天不断地修养学习过程,也是把人性中本有的“仁”和作为外在表现的礼统一起来的过程。关于仁和礼的关系,孔子做

^① 《论语》引文均参见杨伯峻:《论语译注》,中华书局,1980年。

^② “真正的自由,是生活在文明社会中的人,带着其所有的约束与负担,通过从中发现必要的手段来发展他自己的道德个性,使自己不断从这种奴役状态中解放出来。”自由不能无视社会的存在。见[意]拉吉罗:《欧洲自由主义史》,第332页。

^③ 在先秦诸子中,道家对礼制表现出强烈地批判性,庄子最为典型。其他诸子,尤其是儒家对礼制做了充分的论证和辩护,如“礼也者,理之不可易者也。”(《荀子乐论篇》),《礼记》中有大量对于礼法的论述。

^④ 《孟子》引文均参见杨伯峻:《孟子译注》,中华书局,2005年。

了许多深刻的论述。孔子以仁释礼，内在的善良本体与外在的礼制被创造性的联合到了一起，对所有成员有效的礼制与个人获得“仁”的品质的过程也被创造地结合在了一起。遵守外在的礼制，并不是强行要求自己服从，而同时也是自身的一个修养过程，练习道德的过程，修身得仁的过程。在儒家看来，仁是人的本性，“仁者，人也”，抛开了仁，人也就不成其为人，正是因为仁是人的本性，所以“人皆可以为尧舜”（《孟子告子章句下》），皆能够实现“从心所欲，不逾矩”的自由。在儒家思想中，仁又是一个包容性概念，许多优秀品质都可以容纳进去，人通过修养，获得了优秀的道德品质，也就能够沟通仁和礼了，“人而不仁，如礼何，人而不仁，如乐何。”（《论语八佾篇》）显然，儒家追求的自由就是礼制下的自由，目标不在改变礼制，而在个人身心修养上下功夫，最高境界必然是个人内心的升华。因此儒家的自由又表现出重在个人身心上求自由的特点。

孟子继承发展了孔子的思想。孟子认为“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（《孟子尽心上》）人通过道德修养，把人性中本有的四端发扬光大，“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子公孙丑章句上》）仁义礼智就会彰显。作为生命的“气”就会“充塞于天地之间”，从而达到“上下与天地同流”，“万物皆备于我”的境界，达到这个境界，人不再会感觉到外在的束缚和强制，精神获得前所未有的自由。此时的个人是一个强大的道德个体，克服了低俗的欲望，实现的却是仁义道德，获得的也是一种道德自由。

孔孟对道德自由和精神自由的追求，在后来的儒家中得到了继承，比如朱熹、王阳明^①。王阳明指出：“君子之所谓洒落者，非旷荡放逸、纵情肆意之谓也，乃其心体不累于欲，无入而不自得之谓耳。”^②人心摆脱了对物欲的过分追求，达到

^① 狄百瑞指出宋明理学的教育思想包含一定的自由精神。他认为，两宋的书院教学活动，朱子与阳明都在培养自由人格方面做出了贡献，朱子主张学贵存疑，阳明主张学贵自得，不以孔子之是非为是非的独立思考精神，都有助于对独立人格的培养。这些自由精神都没有用自由概念来表达，但是朱子、阳明思想中好学、深思的精神对晚明以来的思想解放运动是有一定积极作用的。参见[美]狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，贵州人民出版社，2009年。

^② [明]王阳明：《静心录二·文录二》（《答舒国用》），见张立文主编《王阳明全集》（2），红旗出版社，1996

了一种超越的意识，不在被欲望所牵制，获得了一种高度的精神自由。

儒家关于获得自由的过程有以下一些特点：

首先是需要主体的高度自觉性，不断地学习。孔子多次指出“为仁由己”、“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语述而篇》）“人能弘道，非道弘人。”（《论语卫灵公篇》）反复强调对于道德修养以及自由的获得需要个体的自觉。孟子也从人本性中固有的四端出发，指出有此四端，不去发扬光大，也就不成其为人。要获得天人合一的自由境界，只能是依靠主体自觉地践行。不断地学习也是儒家获取自由的一个重要方式，孔子就是一个爱学习的人，“十室之邑，必有忠信如丘者也，不如丘之好学也”（《论语公冶长》）孔子认为现实中确实存在“生而知之”的天才，但是大部分人还是需要后天学习才能获得知识，他自己就是“非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语述而篇》）并且“不耻下问”，“默而识之，学而不厌”（《论语述而篇》），发奋学习，“不知老之将至云尔”。通过“学而时习之”以及“学而不思则罔，思而不学则殆”的思与学的结合，不断提高自己的修养。实行仁德的过程也就是这种不断学习的过程，“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”（《论语子张》）

其次是对自身内部情感和物质欲望的克制，在义利矛盾中，强调要取之有道，重义轻利。在物质享受和道德价值上，孔孟都强调道德价值要高于物质享受，但是孔孟也并没有完全否定物质的基础性作用，只是鼓励人们在面临义利矛盾的时候，要义无反顾地选择道德。儒家对私欲的批判，孔子的“克己复礼为仁”，孟子的“寡欲”，甚至宋儒的“存天理灭人欲”，批判地都是个人欲望。宋儒对人欲的蔑视成为近代以来儒家被批判的内容之一。宋儒虽然有其过激之处，在现代社会，我们也不能一味地强调和追求私欲，而忽视道德的地位，过分追求私欲于己于人都不是好事。孔子强调对于日常饮食，乃至富贵的追求都必须取之有道，如“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语里仁》）“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语述而篇》）“非其道，则一簞食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰，子以为泰乎？”（《孟子滕文公章句下》）对于义利矛盾，孟子的论述十分简明，就是要“舍生而取义”（《孟子告子章句上》）。

第三，儒家重视个人的内心修养，不断反省是追求自由的重要方式。孔孟都强调行为要多从自身寻找病因，此类论述很普遍，“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语里仁》）遇到比自己贤能的人，就要向他看齐，遇到不如自己的人，就要看自己有没有他的坏毛病。“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”（《论语卫灵公篇》）多责备自己而少苛责别人，就会远离怨恨。孟子更是拿射箭来做比喻，“仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子公孙丑章句上》）输给了比箭的人，不能埋怨胜过自己的人，要反思自己的箭术。

第四，儒家追求自由的方式主要是自我修养，但是孔子也注意到了自由必须在社会中才能获得，必须在与他人的关系中才能获得。儒家的五伦就是传统社会五种主要的社会关系。当代社会，我们虽讲求人格平等，这是超越传统社会的地方，但是夫妇、朋友、父子、兄弟这些基本的社会关系仍然存在，离开这些社会关系，自由只能在世外桃源才能获得，无论古今，一个人总是处在各种复杂的社会关系中，扮演一定的社会角色，自由也是具体社会条件下的产物，“自由蕴含着许多表面上人们看不出来的内容——它们的存在依附于众多的条件。当我们说自由是进步的目标以及本质时，我们的意思是指自由是众多事物相互作用的结果。自由无法同它得以产生和存在的事物割裂开来，否则，就会成为无源之水、无本之木。这些事物就是独立性、文化素养、繁荣、文学、宗教、健康的公共舆论——强有力的——高质量的道德水准，一种长期的历史过程的训练等等。这也就是为什么说是上述这么多因素为自由作出了自己各自的贡献。”^①儒家的自由又可以称为一种人伦关系的自由，获得了自由境界的时候，那一定是在处理各种社会关系中如鱼得水的人，儒家关于君臣之道、夫妇之道、朋友之道、兄弟之道以及孝敬父母之道都有许多规范和要求，这些规范有很多已经无法适应现代社会的发展，但是儒家追求这种人伦关系的自由仍然值得我们借鉴，甚至有很多准则至今没有过时，比如孔子指出“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语雍也》）“己所不欲，勿施于人。”（《论语颜渊》）“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语学而》）“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”（《论语学而》）在自我的道德修养中，要将心比心，推己及人，积极履行道德义务，不强制别人，在与他人的和谐中实现个人的道德自由。

最后，儒家自由的最高境界就是自身不仅实现了尽心知性知天的天人合一境

^① [英]阿克顿：《自由与权力——阿克顿勋爵论说文集》，第318页。

界，而且要扩展开去，以修身齐家治国平天下为目标，这种目标并非要彰显个人的利益，而是要把仁义道德扩展开去，使整个社会的道德水平得到提高。《大学》、《中庸》、《孟子》关于个人修养与家国关系有很多论述，根本都在个人的修身养性上下功夫。因此儒家追求的自由境界虽然带有强烈的现实性，但是由于着眼点不在挑战外在的礼制的合理性，儒家认为礼制是完全合理的、完满的，而是使主体的内心尽可能符合外在的礼制，所以归根结底仍是一种高度的精神自由。

如果我们试图用现代自由的框架来给儒家的自由观做一个归类的话，比如伯林两种自由的区分，儒家的自由观显然只能是积极自由，就是我是我自己的主人，通过积极进取，提高修养，把仁义自然而然的彰显发扬，就能够做到“仁者无敌于天下”《孟子尽心章句下》，乃至“万物皆备于我”《孟子尽心章句上》的状态，“取之左右逢其原”《孟子尽心章句下》。儒家自由观的危险性就在于不去反思社会规矩的合理性，不去反思这些规矩是否应该被遵守，因而缺乏消极自由，缺乏对政治自由的思考，这是儒家自由观的缺陷。就人类的生存状态而言，自由可以分为内在自由和外在自由。外在自由主要是外在的制度、规范不阻碍个人的活动，内在自由主要是自身心灵和思维顺畅，达到的一种愉悦的状态，是一种精神境界，当然也可指个人由于知识的提升，所获得的一种理性得到充分彰显的状态，就是无知、愚昧、恐惧等痛苦状态的消除。从这个角度看，儒家的自由是内在自由和外在自由的结合。外在的礼制，个体无从改变，因此只能通过提高修养，遵循礼制，把礼制内化为自身内部的东西，做出自然而然的行为，这样个人自身道德水平也提高了，也没有感觉到外在的强制，最后获得一种随心所欲的精神境界。孔子的“智者不惑”、“仁者无忧，勇者无惧”都是这样一种精神自由的获得。

儒家思想中很多利于专制或者说导致专制的内容，缺乏现代自由主义关于政治自由、个人不可侵犯的自由权利的保障等内容，但是儒家关于个人通过修养而达到一个很高的道德自由、精神自由的境界以及在人与人之间的社会关系中实现自由的务实态度在现代社会仍然有重大的价值。当代社会，尤其是西方社会，我们在肯定个人自由、个人主义价值的同时，但是个人的无限膨胀，必然导致个人的孤独感增加，甚至许多人总是把自身的不幸完全归罪在社会制度的不合理之上，而缺乏加强自我修养和调整需求的自觉。儒家自由思想的积极意义就在于无论在什么情况下，个人应该自觉地从自我修养做起，成就一个高尚的人格，有一种成圣成贤的道德理想，而不是满足于现状。这对现代社会可能出现的集体平庸

①也是一种有价值的资源。儒家追求个体自觉地获得自由的过程，与西方重视外在权利的个人契约自由、法治自由的区别是明显的。这种特征使得儒学在当代只能以一种辅助性的资源出现，而不能直接充当现代自由人权法治的基础。儒家的自由思想与中国自由主义的自由观有区别，但是也有一定的互补性，当代学者提出的“儒家自由主义”的问题，大概就是基于这种构想。

二、老庄的自由观

近代以来，道家尤其是庄子，被认为是自由思想最为丰富的中国古代思想家之一。总体上，老庄道家表现出与儒家不同的思想倾向。与儒家认同礼制，为礼制辩护不同，道家表现出了对礼制的极大批判性，甚至是完全否定。在自由观上二者也表现出不同的倾向，儒家追求的是礼制下的心灵自由，而道家是在批判礼制中确立的超越性精神自由，从最后归宿都在精神境界来看，二者又具有共同点。在获得自由的方式上，儒家比较现实、积极，而道家具具有超越精神和空幻性质^②。

道^③是老庄思想的核心。老子认为道是世界万物的本原，“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^④（42章）道“有物混成，先天地生”（25章），又是支配天地万物的普遍法则，“道者万物之奥”（62章），人类应该尊重道，效法道，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（25章）道的一个属性就是自然，是万物自己如此，强行改变都是对事物本性的扭曲，“故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。”（23章）“执大象，天下往。往而不害，安平太。”（35章）遵道而行，天下归往，归往而不互相伤害，天下就会安宁太平。效法道，顺应自然，是老子思想的立足点，老子主张归本“自然”，对于自然之道，老子时常用“一”、“大”、“素”、“朴”以及“婴儿”等进行描述，目的就是要突出人的自然性的一面。

① [英]约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，商务印书馆，2009年，第81页。密尔期待“有一个旨在改进道德的强烈运动插进来”，来改善和防止集体平庸，而儒家自觉的道德自由理想就具备这种作用。

② 儒道思想倾向及其自由观的差异是对现实不同的反思的结果，庄子看到了战国时代的险恶，争权夺利成为当时社会动荡的原因，仁义道德成为工具，任何单个人都无法改变社会现实，庄子选择回到自身的心灵，保全精神的本性和宁静。此外，庄子思想与楚文化有很深地渊源关系，是对楚文化特点的继承。

③ 此处并不是指“道”等同于“自由”，而是认为研究老庄的自由观，道家的核心概念“道”是无法绕过的，老庄思想都是围绕道而展开的，自由观也是如此。另外，本文不赞同直接把庄子称为自由主义的大师，也不赞同寻找某些词来与现代自由对等，而是把自由看成一种生活状态，从整个老庄思想体系看其为人的自由所指的道路。正如狄百瑞先生所说，儒释道的自由思想肯定与西方自由有某些契合之处，但是我们不能忘记他们的相异性。当前我们应该更加注重二者的互补性。

④ 《老子》引文均参考陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984年。

庄子继承了老子道法自然的思想。庄子思想中,道具有多种含义^①,如含有具体内容的道,“何谓道?有天道,有人道。”^②(《庄子在宥》)天道就是自然界的内在秩序;有时还指一种抽象的思维形式,如“学道无倦”(《庄子应帝王》)、“曲士不可语道也,束于教也。”(《庄子秋水》)此处的道又是指道理、真理的意思;大多数时候是作为包含自然秩序、社会规律以及万物的道,是宇宙万物的最后根源,又是人的精神的最高境界,只有得道了才能超脱于世俗之外,如“道通为一”(《庄子齐物论》)、“精神生于道”(《庄子知北游》)等。但是庄子虽然继承了老子道法自然的思想,又对老子的思想有所发展。庄子认为,世间万物都是因为气化而生,死而又复归于气化,“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患?故万物为一也。”(《庄子知北游》)万物的生死变化都是气化流行的结果,最后都复归于一,复归于道。

可以说道的特性决定了道家自由观的主要内涵:万物包括人在内,都是自然如此、自己如此,是不控制、不干预、不强作妄为的结果,万物都是在这种自然而然的产生、演变的,在这种没有干预的自然状态中,万物都获得了空前的自由、最佳的生存空间。此外,老庄道家强调道的空虚状态,要求人们恬淡无为,淡泊名利,不为任何功利所拘束,真正实现自己的精神自由。

老子认为当时的社会“大道废,有仁义。智慧出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。”(18章)对于仁义礼制、纲常道德表现出极大地批判和否定,因为仁义智慧损害了自然之道,也损害了人的本性。老子认为造成这种现象的原因主要有两点:一是人们对物质的贪心,“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋攻猎令人心发狂;难得之货,令人行妨。”(12章)所以圣人摒弃物欲的诱惑保持安足的生活。二是当时的社会造成的,“夫天下多忌讳,而民弥贫;人多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法物滋彰,盗贼多有。”

(57章)统治者的过度有为对人民的自然本性和大道反而是一种伤害,损害了人的自由。道家认为本来依据道的特性,人与万物一样,都自然而然,无需干涉,但是人类不断地以智慧自居,创造奇技淫巧,尤其是套上“仁义礼智”的枷锁来束缚自己,“夫礼者,忠信之薄,而乱之首”(38章),致使人类纷争不断。庄子也认为“德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。二者凶

^① 参见崔大华:《庄学研究》,人民出版社,1992年。

^② 《庄子》引文均参考[清]郭庆藩撰《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局,2004年。

器，非所以尽行也。”（《庄子人间世》）春秋战国时代的纷争，使得人民极端厌恶，而个人又无法改变这种既定的境遇，因此追求个人的精神自由、超脱于名利之外，过一种逍遥的精神生活还是有可能的。

其次阻碍人实现自由的是狭隘的有限的“我”的存在。现实中的人有生有死，有喜有悲，还有对功名利禄的痴迷，以及在认识上的拘于成见，认识不到道的存在和真正意义。因此，要实现自由，必须要超越这些有限的我的存在。这些有限的存在并不能轻易被超越，庄子^①也认识到了有些是人的命，是人无可奈何之事，比如“死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”此处的命也就是大自然的基本规律，这是人无法改变的，因此人只能“达命之情者，不务命之所无奈何”（《庄子达生》），通达命运真相，不去追求生命中无可奈何的事情。表面看，庄子似乎是要安之若命，因为人无法改变这些很多有限地命运，但是庄子之所以是庄子，就在于庄子从这些有限的存在的基础上，为人的逍遥、精神自由开辟了一条道路，使得人的追求不再仅仅是物质欲望，而是有精神的追求和遐想。从安命到逍遥的转化就是从精神上超越有限的存在而获得精神自由的一个过程。庄子对阻碍人实现自由的原因，还有另外一种描述，“为外刑者，金与木也；为内刑者，动与过也。宵（小）人之离外刑者，金木讯之；离内刑者，阴阳食之。夫免乎内外之刑者，唯真人能之。”（《庄子列御寇》）外刑指的是社会的政治、经济、伦理道德等所共同结成的规范成为制约人的力量，内刑指的是伤害、扰乱人的内心恬静的哀乐爱恶之情欲。这种内外的限制一般人无法避免，在庄子的思想中，只有“真人”可以超脱。

既然社会和人自身的有限性是人的自由的阻碍因素，那么如何才能自由呢？

老子反对统治者过分地干涉人们的生活，主张实行“无为而治”，要求统治者“居无为之事，行不言之教”（2章）。老子指出，最好的君主，“下知有之”，其次“亲誉之”、“畏之”、“侮之”，一旦“成功遂事”，“百姓谓我自然”（17章），是顺应大道自然如此的结果。作为君主，“我无为也，而民自化；我好静，而民

^① 崔大华先生指出，庄子细致地观察和描述了人生的三个方面难以逾越的界限：即死与生的自然之限，人是气的一种存在，气化流行，人无法超越于形体的死亡，要超越生死，关键是在如何看待死亡问题，庄子指出“通天下一气也”（《知北游》）、“以死生为一条”（《德充符》）、“死生存亡之一体”（《大宗师》），死亡不再只是悲哀的事情，庄子之妻死，其鼓盆而歌说明了一切；其次是时与命的社会之限，比如“死生存亡，穷大富贵，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。”（《德充符》）问题在于很多人不理解这种外在的必然性，强作妄为，造成了实现精神自由的障碍。最后是情欲的自我之限，对于哀乐利害的追求也是人的一大障碍，“人卒未有不兴名就利者”（《盗跖》），这种情欲是对人的精神得以自由飞翔的沉重负担，只有回归虚静、不为情欲所累才能实现逍遥、精神自由。

自正；我无事，而民自富；我不欲也，而民自朴。”（57章）如果强行干预，“反者，道之动也。”只能走向事物本性的反面，“将欲取天下而为之，吾见其弗得已。夫天下，神器也，非可为者也。为者败之，执者失之。”（29章）老子从道出发，指出君主应当效法自然，主张“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文未足，故令之有所属：见素抱朴，少私而寡欲。”（19章）而个人应当“涤除玄览”，保持心灵的质朴和自然，谦和柔顺、不争、素朴，使人心复归其本来面目。

庄子在老子思想的基础上，探索了处在现实困境中的人如何获得精神自由的道路。为了实现自由的生活，庄子严厉否定政治制度，“闻在宥天下，不闻治天下也，”（《庄子在宥》）在宥就是没有干涉，顺应自然秉性的生活。庄子主张一种隐者生活，“小隐隐于野，大隐隐于市”，“至隐隐于心”。主张“坐忘”，“相忘于江湖”，抛弃世俗烦恼，物欲的束缚。庄子认为摆脱世俗的纷扰和束缚是活的更高的自由逍遥境界的方式和步骤。在《齐物论》中，庄子从方法论上为人如何面对现实中的种种矛盾提出了办法，提出“齐万物”、“一生死”、“吾丧我”等方式，化解生死、是非以及执着于我的矛盾，达到与道合一，顺应自然。庄子还主张通过“坐忘”、“心斋”、“无情”等方式超越形体、欲望等的束缚。“坐忘”就是要顺应自然、摒弃人为干预的精神状态，“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子大宗师》）“心斋”是指消除世俗杂念，使心灵达到一种虚静的境界，“若一志，无听之以耳而听之以心。无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《庄子人间世》）“无情”也是要顺任自然，抛弃情欲的干扰，“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”（《庄子德充符》）

在《庄子》一书中，对于超越生死、时命、情欲障碍，获得完全逍遥境界的人，有很多称呼，比如真人、至人、神人、圣人等，“真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热，是知之能假于道者也若此。古之真人，其寐不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其嗜欲深者，其天机浅。古之真人，不知说生，不知恶死，其出不诟，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。”（《庄子大宗师》）而“至人无己，神人无功，

圣人无名。”（《庄子逍遥游》）他们能够“死生无变乎己”、“游乎尘垢之外”、“哀乐不入于胸次”。

庄子的寓言中，列子乘风而行，已经相当逍遥自在了，但是仍然“犹有所待”（《庄子逍遥游》），因为列子必须借风才能行，其自由还是相对的、有条件的。庄子追求的自由的最高境界是一种无待的自由，摆脱了一切现实条件的束缚，超越了世俗，像大鹏鸟一样，“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”（《庄子齐物论》），能够达到这个境界的人是“圣人”、“神人”、“至人”、“大宗师”。至人“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”，神人“肌肤若冰雪，绰约如处子，不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟……之人也，之德也、将磅礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之物也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢火比糠，犹将陶铸尧舜者也，孰肯分分然以物为事。”神人已经超然于世俗之外，自由自在的游于世外。圣人也能够“圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道。无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。”得道的人已经实现了无所对待，超越生死，来去自由，逍遥于世外，实现了绝对地心灵自由。

显然庄子自由的最高境界是超越了生死、物我的束缚，与道为一的境界中获得的精神自由。如果说老子还没有完全否定政府的存在，只是主张统治者和人民都顺应自然，两不相伤，其自由还是一种现实的自由、相对的自由。庄子继承发展了老子的思想，但是在回归自然，逍遥自在方面走得更远，真正给人的精神自由和超越世俗指明了道路。道家的自由思想在中国思想史具有很大的影响，魏晋玄学中的“越名教而任自然”，就是老庄自由观的继承和发展。很多人都认为老庄，尤其是庄子的自由观是一种消极避世退缩的自由观。其实不然，庄子的自由观表达了一种超然的智慧。在那个混乱的时代，功名利禄是通过强力获得的，但人性中难以克服的弱点把很多人推向强取豪夺的深渊，大多数人都是争霸战争的牺牲品。在这种情况下，庄子提出重视个体的生命，摆脱世俗功名利禄的束缚，并且亲身实践，谢绝了楚王邀他为相的美好仕途。庄子是有机会得到荣华富贵的，但是他不被功名利禄所诱，力图追求一种超脱的精神心灵自由，是难能可贵的。

当代社会，庄子的境遇我们中许多人时常碰到，当你处在一种很困难的情况下，能够保持一种高尚清静的心灵境界，对于一个人的生存、身心最大限度地自

由是有价值的。庄子的自由理想在现实社会中是不可能真实地、完全地存在的,只能存在于精神境界中,与现代的消极自由也完全不同,但是我们在获得消极自由,具有权利保障之后,个人内心、精神是否能够自由就是提升自由的关键,也是自由不止停留在消极意义上的关键,当代社会的人虽然生活条件有很大改善,但是不同的人总是生活在不同的境遇中,有的人处于顺境,有的人在逆境中,顺境不执着于物欲,逆境有一个开放的心灵,这就是道家尤其是庄子自由思想给我们的启示。

三、佛教的自由观——以禅宗为中心的探讨

佛教对于中国文化具有重要影响,是中国文化的重要组成部分之一。佛教盛行的时代,专制制度盛行,虽然出现了不少盛世,由于总体生产力水平低下,还有很多的穷苦人民生活在水深火热之中,人们期盼自由,期盼摆脱痛苦,佛教为人如何达到“涅槃”,摆脱痛苦、超脱轮回而自由提供了一条道路。佛教认为人生的本质是痛苦,如肉体方面的生、老、病、死,精神方面的求不得、爱别离、怨憎会、五蕴炽盛等痛苦,造成痛苦的原因主要是业与惑,所谓业就是行为上违背了身、口、意三业,作恶多端,在因果报应的轮回中必然受到痛苦的惩罚,而所谓惑就是认识上的贪嗔痴,即是“无明”,因此要摆脱痛苦只有按照佛教的要求,行善积德,并且按照佛教对世界的看法,摆脱无明的困扰,才能够真正觉悟成佛。

禅宗是最为典型地中国化佛教宗派,“作为佛教的一个流派,归根到底也是讲如何了生死,如何解脱,如何成佛的问题。”^①因此禅宗继承了佛教的基本教义,特色在于更加注重从人的心性方面去追求成佛、精神自由的道路。强调“即自见性,直了成佛。”自见本性,实现对有限、痛苦的超越,成就佛道,完全自由。禅宗的自由观主要体现在以下方面:

(一) 痛苦和不自由的根源

佛教的发端旨在揭示人生的苦难和轮回流转的痛苦,“我昔与汝等,不见四真谛,是故久流转,生死大苦海,若能见四谛,则得断生死,生死既已尽,更不受诸有。”^②“四谛”即苦谛、集谛、灭谛、道谛,就是四个神圣的真理,苦谛是

^① 方立天:《中国佛教哲学要义》上卷,中国人民大学出版社,2002年,第367页。

^② 《涅槃经》卷十四,《大正藏》第12卷,第693页。

指世间的一切皆苦，现实世界都是烦恼和痛苦。佛教认为人主要有“八苦”，即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五蕴炽盛等。人类的这些生理和情感层面的痛苦还是次要的，人生的无常、非我等精神层面的痛苦才是人的最大痛苦。集谛揭示人的痛苦的根源在于集起贪瞋痴等许多烦恼的原因是忘执等造成的。灭谛就是要断除痛苦的原因，超越不实无常的现实世界，达到寂灭觉悟的世界。道谛是指达到寂灭远离痛苦的方法和道路。四谛是佛教的基本义理，是解脱人的痛苦的根本办法。

缘起是佛教的最基本观点，缘起论是全部佛教哲学的核心。“诸法从缘生，是法缘及尽，我师大圣王，是义如是说。”^①人及宇宙万物都受缘起法则的支配，无论是物质还是精神，缘集则生，缘散则灭，世间万物都离不开一定的条件而存在，万物都是相互依存的关系，缘就是原因和条件，起就是缘的功能和作用，因此世间存在一种必然的因果关系，众生的行为与果报有必然的关系，客观事物有自然的因果关系，“固有彼彼有，此生故彼生，此灭故彼灭。”^②世间万物在时空上就是一种有无生灭的过程，都因一定的条件而生灭，没有任何孤立的存在。对世界本质的认识对佛教寻求解脱具有重要意义，只有认识了世间非有非无的空的状态才能真正解脱，超脱轮回之苦。佛教认为人的痛苦不止是物质层面的贪欲，更重要地痛苦来自人的认识，也就是“无明”是人的痛苦的最根本原因。无明就是没有智慧，没有认识到宇宙和世间的真谛，产生很多虚妄颠倒之念，生出无尽的烦恼。因此要真正得到解脱，就必须断灭无明造成的迷惑，必须从人心上下功夫，体悟佛教真理，觉悟成佛，超脱生死轮回，实现完全自在。

禅宗继承了佛教基本教义，认为人的痛苦，造成人不自由的根源首先在于人的贪欲，“贪爱财色、男女等，及念园林屋宅”，其次是对神佛和天堂的迷恋，“心闻说菩提，起心取菩提；闻说涅槃，起心取涅槃；闻说空，起心取空；闻说净，起心取净；闻说定，起心取定；此皆是妄心。”^③慧能及其禅宗对于执着于坐禅或者拘泥于佛经上的文字的教条态度也持批判态度，“京城禅德皆云，欲得会道，必须坐禅习定。若不因禅定而得解脱者，未之有也。未审师所说法如何？”六祖答：“道由心悟，岂在坐也。经云：‘若见如来，若坐若卧，是行邪道。’何故？无所从来，亦无所去。若无生灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。究

^① 《大智度论》卷十八，《大正藏》第25卷，第192页。

^② 《杂阿含经》卷12，上册，宗教文化出版社，1999年，第253页。

^③ 杨曾文编校《神会和尚禅话录》，中华书局，1996年，第8页。

竟无证，岂况坐邪？”^①显然，教条和形式主义的态度对于人认识佛教真理是一种阻碍，慧能主张“一念觉即佛，一念迷即众生”、“若识本性，一悟及至佛地。”^②总之，禅宗认为“人有五蕴、三毒、八万四千尘劳的烦恼，能染污心，犹如尘垢能使身心劳惫，三毒也就是贪、嗔、痴，贪是贪爱五欲，引起无厌之心，嗔是嗔恚无忍，痴是愚痴无明，这三毒是毒害众生最甚者。”人要真正摆脱痛苦而自由，只有消除这些邪心和烦恼。对物质的贪欲和无穷的欲念，没有体悟佛教真理是人烦恼的根本原因，也是人真正不自由的根源。

（二）心、性与自由

心、性是《坛经》中使用十分频繁，而且经常与自、本连用，表达禅宗的核心思想。《坛经》中的心指的是人的心理活动、精神以及个人的内在生命主体，包括本心和妄心的对立，本心是人心本来的原始状态，是清净的，是众生自己本来的心性，而现实的妄心就是迷惑的状态，“菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。”本心是佛教智慧的本体，是众生成佛的根据和可能性，也是人能够摆脱各种限制，完全自由的根源。慧能反复强调“不识本心，学法无益；识心见性，即悟大意。”只有回到清净的本心人才能够成佛，实现解脱，完全自由。慧能指出人人皆有本心，人人皆有佛性，“人虽有南北，佛性本无南北。”与心紧密联系的是性，性是指一切事物不变的性质、本质，是众生生命的本质和主宰，一般称作自性，“性含万法是大，万法尽是自性见。”自性就是本来具有的般若智慧，“本性自由般若之智”，“菩提般若之知，世人本自有之”。“无住者，为人本性。”无住就是不执著于一定的对象，思想不受任何束缚，完全自由。所谓禅也就是不执著外界事物的行相，保持内在本性纯一、不乱。众生若能够证见自我本性，也就成佛了。本性就在自我的心中，只要一念发动，就会实现顿悟，识见真如本性。正是因为人人都有自心、自性，所以人人皆有佛性，皆有成佛的可能性，佛性不仅普遍存在，而且“佛性常清净”。慧能所讲的佛性就是众生的本性，生命的本然。自性是清净性，“自性本净”、“自性常清净”，清净是相对于污染、烦恼、妄念而言的，是无污染无烦恼的性；自性又是真如性，就是真实如此的本性；自性还是智慧性，是一种高级智慧、成佛的智慧，自性也是空寂性，“本源空寂，离却邪见”，本来是无物的，是空的，是

^① [宋]普济：《五灯会元·六祖慧能大鉴禅师》（上册），苏渊雷点校，中华书局，1984年，第55页。

^② 以下《坛经》引文均参考[唐]慧能：《坛经校释》，郭朋校释，中华书局，1983年。

空无一物的清净性，无生无灭、无去无来、无形无相；自性还具有含藏万事万物的性质和功能，“自性含万法，名为含藏识。”自性能包容万法，也能够观照万法，“自性心地，以智慧观照，内外明彻。”识见自性，才能够消除各种邪见和妄念，“常行十善，天堂便至，除人我，须弥倒；去邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害忘，鱼龙绝。自心地上，觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方。”自性能够思量万法，“不思量性即空寂，思量即是自化。思量恶法化为地域，思量善法化为天堂，毒害化为畜生，慈悲化为菩萨，知惠化为上界，愚痴化为下方，自性变化甚多，迷人自不知见。”自性生三身佛，自性是众生成佛的根据，具有生做佛的功能，众生之所以和佛的分别就是众生自性迷悟。

总之，自性“是一种具有清净智慧和功德、超越各种具体规定而又圆满具足的宗教智慧道德实体，也是内在生命主体，还是显示万事万物的本体。”^①因此，觉悟自性，实现心性觉悟，人才能够解脱，“只有做到不离自性，无妄念之意，才能够成佛道。”自性既是宇宙的本体，也是人类的本体。自性是众生能够成佛的依据，自性迷悟是众生和佛的分界，只有觉悟自性，才能够达到涅槃境界，实现完全自由。因此，自性也是人能够完全自由的理论根据，从而明确以每个个体的人作为宗教实践的主体、依据、理想，排除了任何外力对个体的强制，一方面高扬了人的主体性，另一方面也发掘了人的主观能动性，人的本质并不止是对动物物欲的简单满足，而是有内在的深层的本质，只有去挖掘内在的本质，人才能够真正自主、自由。显然慧能禅宗为人追求完全自由提供了最根本的动力，那就是去追寻、挖掘每个人清净的本来面目，完成本性的复归，正因为此，自性说可以说是对人性的赞美。

（三）涅槃、自性与自由

佛教以人的痛苦为起点，期望解除痛苦，解除痛苦之后成就佛境，称之为涅槃，也就是禅宗所说的觉悟自性。涅槃意指灭度、寂灭，消除了烦恼、痛苦及其产生的根源的理想境地，“涅槃者，贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼尽除，是名涅槃。”^②释迦牟尼在证得佛道后，肉体死亡，也称为大般涅槃。达到涅槃境界，所有烦恼完全消除，思维和肉体都不复存在，一切都归于寂灭，获得

^① 方立天：《中国佛教哲学要义》上卷，第412页。

^② 《杂阿含经》卷十八，中册，宗教文化出版社，1999年，第400页。

彻底的解脱，完全自由，这是佛教的最高理想，一般认为达到涅槃就是佛教自由思想的最高境界，不再受任何外在之物的干扰。虚无寂灭是涅槃的主要内涵。慧能禅宗在成就涅槃上最大的贡献就是把需要经过大量的修持证悟佛境的漫长道路拉回到现世中，回归自性就是成就佛境，拉近了人与佛的距离，给每个个体以成佛的可能性和希望，从而使成佛不再成为十分遥远的事情，能够作为现世中人们的人生理想，佛教变得更加关怀世间和人生。

在此基础上，佛教的涅槃学说还有很大的理论发展。《大般涅槃经》在般若空论的基础上，提出涅槃的常、乐、我、净的四种属性的理想境界，“常、乐、我、净乃得名为大涅槃也。”^①也就是大涅槃成就了永恒、幸福、自我、自由以及清静，超越了世俗的有无、非常纯洁。唯识学派认为涅槃就是真如离障说，就是说最高真理真如如实地显现其本来相状，而真如的显现又要通过离障的功夫，就是从认识上努力灭尽障蔽真如的烦恼。唯识学派把涅槃境界分为四种：本来自性清静、有余依、无余依、无住处，本来自性清静就是真如本性，有余依就是虽然断除了烦恼，但是肉体还在，思维活动还在，这是不彻底的涅槃，无余依即肉体 and 思维一起消灭，成就了佛境，无住处就是即使自己的觉悟达到成佛的水准，可以进入涅槃境界，而不进住，坚持普度众生，弘扬佛法。东晋的僧肇还用不二法门来解释涅槃，“缚然，生死之别名；解灭，涅槃之异称。”还说：“因背涅槃，故名无我，以舍无我，故名涅槃。”众生都是因缘聚合而成，如果妄执为我，就远离涅槃，僧肇认为涅槃就是不离烦恼、自我的境界，又是解脱烦恼、舍弃自我的境界，从而把涅槃解释为一种认识上的高度智慧。总之，关于涅槃理论在佛教思想中具有重要的地位，从哲学上看，关于涅槃的本性、意义、属性，佛教各派都有很深入地思考，但是涅槃作为佛教的最高理想则是共通的。

通过分析，我们能够认为涅槃就是佛教自由思想的最高理想，只有达到了涅槃境界，人才能够不受束缚，“心量广大，遍周法界；用了即了了分明，应用便知一切。一切即一，一即一切；来去自由，心体无滞，即是般若。”

（四）自性自度、顿悟成佛与自由的获得过程

既然涅槃、回归自性是人成佛、自由的最终归宿，那么如何才能成就呢？慧能禅宗的心性思想决定了他能够摆脱拘泥于繁琐的经义、常年吃斋坐禅的教条模式成佛的道路，慧能主张自性自度、顿悟成佛的获得解脱的方法。“我心自有佛，

^① 《大般涅槃经》卷 23，《大正藏》第 12 卷，第 502 页中。

自佛是真佛；自若无佛心，向何处求佛？”自心、自性就是成佛的内在根据，成佛并不是向外去追求任何东西，而是回归自我、回归自性，当即成佛。慧能主张“自心顿现真如本性”，“言下便悟，即契本心”，“当起般若观照，刹那间妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也”，也就是主张本性顿悟。禅宗通过各种简便易行的方式教人顿悟的法门，从而把人在现实生活中的追求提高到对生命本性的追求，极大地提高了人的主体地位，现实生活中完全能够成佛。慧能主张“迷时师度，悟了自度。”迷惑的时候，别人帮助，觉悟的时候，“自性自度”。

慧能还主张要超越现实的价值判断，“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”“佛性非常非无常，是故不断，名为不二。”一者善，二者不善；佛性非善非不善，是名不二。”“无二之性，即是佛性。”人类的价值判断往往遮盖了人的本性，使人受到奴役或者权威的压制，受到道德的审判，而不能回归本性。禅宗反对对文字的拘泥态度，“言简理当，不由文字。”执着于佛经，往往会产生教条态度，不能真正自由。还主张“惟论见性，不论禅定解脱。”只要顿悟佛道，不需要长久坐禅修持。这样使得证悟佛道也更加自由、更加灵活。只有真正做到内心的空虚状态才能够真正体悟佛教真理，“心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得；自性真空，亦复如是。”大小、长短、是非等有限的相对都不是佛，摆脱这些思维，才能实现超越，达到无限的虚空。

显然，禅宗成就佛道、获得自由的过程最后还是要归结到个人，需要个人去自证自悟、自性自度，“何名自性自度？即自心中邪见、烦恼、愚痴、众生，将正见度。既有正见，使般若智打破愚痴迷妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度；如是度者，名为真度。诸佛妙理，非关文字。”这极大地激发了个人的主动性，具有重要的价值。

（五）禅宗自由观的特点

以上我们从佛教基本教义及其禅宗基本思想出发，指出了佛教及其禅宗的思想就是为人如何摆脱痛苦、外在物质的束缚而进入完全自由的一种宗教思想，也就是说禅宗不仅有自己的自由思想，而且具有自己独特的自由观。

在禅宗的主要经典《坛经》等经典中,不仅有大量“自由”这个词^①,而且有与自由一词相近的词,如“无缚”、“自在”、“解脱”等。归纳起来,禅宗的自由观主要有以下特点:

一是高扬人的主体性。禅宗所讲的主体性不是与客观世界对立的主观认识主体,也不是儒家所讲的道德主体。禅宗讲的主体是生命主体,也就是自身内部最根本、最本源的力量自性本体。现实世界的众生之所以不自由、有很多烦恼,根本原因就是自性被遮蔽了,众生执着于世俗的有无、是非、善恶的分别,而没有真正理解生命本源的活动。“本来,对是非的超越、冲突的超越,老庄已一早提出了方法。但真正把对立双遣,是佛教之精神,再由双遣变为绝对的自由,便是禅宗之特色。禅宗之特色是可以说、可以不说;可以做、亦可以不做;不是悉听尊便,而是永不陷落。”^②禅宗的自性是远离一切污染的清净本来状态,这就是禅宗的自由精神,“自由其实是自性的呈现、开显及发用,是一种完全的开放。要让自性呈现、开放及发用,就必须反对一切可能的概念化和客体化作用,打破一切外在世界的诱惑或内在心理的执着,超越一切由生死、善恶、净染等相对事物所构成的二元格局,打破困缚精神的牢笼。”可以说,禅宗的自由就是对低级的自我、欲望的自我的超越。禅宗主张人人都有佛性,人人都是可以成佛,充分表现出了对所有人的尊重,在佛教中驱除等级的差别。只要你肯回身自性,你就能够成佛,这种思想给各个阶层的人以希望,使每个人能真正感觉到自己是自身命运的主宰,激发了人的自觉性和主观能动性。禅宗的这种重视个体的精神与现代自由主义的个人主义思想虽有分别,但是可以互补。自由主义的基础与出发点是个人的尊严、自主权、隐私权、自我发展、抽象的个人、政治个人主义、经济个人主

^① 关于禅宗主要文献中“自由”一词的出现情况,李广良在《禅宗的自由精神》(《佛学研究》,2003年)一文中做了详细统计,如《坛经》中出现了五次,即“一切即一,一即一切;来去自由,心体无滞,即是般若。”“内外不住,去来自由,能除执心,通达无碍,能修此行,与《般若经》本无差别。”“但净本心,使六识出六门,于六尘中,不染无杂,来去自由,通用无滞,即是般若三昧。”“自性无非、无痴、无乱,念念般若观照,常离法相,自由自在,纵横尽得,有何可立?自性自悟,顿悟顿修,亦无渐次,所以不立一切法。诸法寂灭,有何次第?”“去来自由,无滞无碍。应用随作,应语随答,普见化身,不离自性,即得自在神通,游戏三昧,是名见性。”此外在《五灯会元》、《临济慧照语录》、《南泉普愿语录》、《圆悟心要》中都有大量“自由”一词,作者断言,中国古代典籍中,数禅宗典籍中自由一词最多,禅宗最重视自由,禅宗的根本精神就是自由,禅宗的自由精神主要表现在其根本理念和原初追求上,也表现在它的求道方式和生活风范上。但是此文认为禅宗绝无忽视或无视外在压迫的意思,值得商榷。作为一种宗教思想,对现代政治自由、文化自由,禅宗并没有理论阐释,但这丝毫不影响我们发掘禅宗自由思想的积极价值,可以说禅宗自由思想是在特殊历史条件下关于人如何自由的一种伟大的理论创造。

^② 霍韬晦:《现代佛学》,中国社会科学出版社,2003年。

义、宗教个人主义、伦理个人主义、认识论个人主义、方法论个人主义”^①等的强调。自由主义的个人主义强调个人是先于集体的存在，国家必须从政治上保障个人的基本权利。每个个体都值得尊重，倡导多元化，没有绝对的道德标准，要尊重每个人的个性，但是“个性问题不完全是一个自由问题，特别不是个人的消极自由问题，而是所谓个人内心自由问题。”^②也就是说个人如何尊重自己内心最真实的想法，而不受任何外在传统、习俗的强制，做任何事情，自己内心都感觉舒服，感觉就是自己生命本然的活动，在这方面禅宗能够对自由主义的个性给予有效地支撑，只有充分遵从那个最真实的自我、自性，你才是你自己，也才感觉到自由，内心没有任何痛苦地存在。此外，对于人的尊严、主动性方面，禅宗精神与自由主义也有相通之处。禅宗主张每个人都有佛性，与现代自由主义强调的每个人都有天赋权利也有相通性。显然禅宗自由思想与现代自由思想并不完全冲突。

二是以精神自由、内心自由为最后归宿。禅宗自由精神最后的归宿是以自性自度的主体高度觉悟的状态，成佛之后的涅槃状态，主体没有感觉到任何有限地存在，再没有相对地分别，而是熄灭了精神，这是一种高度的精神境界，可以说一种理想的自由状态，除了在精神领域可以实现，在现实中是很难实现的。这是禅宗自由精神与现代自由精神的差别所在，现代自由精神主要在于强调个人应该发挥自己的理性，去追求满足自身的物质和精神欲望，只要不侵犯他人的天赋权利，做什么都可以。这与禅宗企图熄灭物质欲望、只在精神上下功夫截然不同。这是现代社会能够创造巨额财富的原因，因为它激发了个人内心的欲望，通过引导，促进个人之间理性竞争，满足彼此的需求。但是禅宗追求内心精神的自由对现代自由是有益的补充，它可以激起人的自觉、激起对生命意义的理解，就是追求那个本然的自性。

三是禅宗的自由精神把理想与现实结合了起来。禅宗不再主张只有出家才能成佛，而是在家亦能成佛。也不止是坐禅才能成佛，成佛就在日用之间，只要你一悟自性，就立即成佛，使人人都有机会成佛，成佛再不是一个遥远的理想，而就在现实之中。成佛的现实性有助于人们加强自身修养，破除执着，法即在世間。

总之，佛教及其禅宗具有丰富的自由精神，建立在对世界本性空寂的智慧基

^① 李强：《自由主义》，第148页。

^② 李强：《自由主义》，第158页。

础上,禅宗为人的自由、远离烦恼、成就佛道指明了一条精神性的道路,有其优点也有其不足,与现代自由结合起来,将是一种有益的思想资源。

四、儒释道自由思想的主要特点及价值

关于中国传统文化中的自由思想,近代以来一直是探讨的热点问题,并形成了大量代表性的观点。比如自由主义者殷海光认为传统文化虽然缺乏政治自由,但是也具有能和自由发生亲和作用的思想,“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,和一种生活态度。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藉此‘全生保真’,但不能鼓起人争自由的热情。”^①胡适指出“东方自由主义运动始终没有抓住政治自由的特殊重要性,所以始终没有走上建设民主政治的路子。”^②林毓生指出“中国传统文化中并不是没有”自由这个词汇,但主要是“一种自由自在、心中觉得舒服畅快的感觉”,“这种感受当然是自由主义所赞许的;但这不是西方自由主义的政治哲学与道德哲学讲的那种自由。”^③

而新儒家对传统自由思想有不同的理解。徐复观认为“自由主义的本身,只是一种生活的精神状态。……自由主义的生活的精神状态,用欧洲文化史中的名词来说,即是‘我的自觉’。用中国文化史中的名词来说,即是‘自作主宰’。”^④牟宗三指出:“我们今天讲自由主义,不能不把握它的理想主义的根据。”^⑤他受康德、黑格尔的影响,强调自由是理性的实现,争自由就是争理性的实现,把自由归结为人的精神的实现。唐君毅认为内在自由,亦即解除内在限制束缚之自由,乃是人所求自由之最可贵、最重要、最根本的自由^⑥。张君勱指出“自由学说之最大价值,在其能养成独立人格与健全公民。这一点不可磨灭之价值,可以垂诸千百年而不变。”^⑦

自由主义者和新儒家对自由的理解各有侧重。新儒家强调传统自由的自觉性、内心自由、理性自由、道德自由的理想,而自由主义者非常强调外在自由、

^① 殷海光:《中国文化的展望》,第176页。

^② 胡适:《中国文化里的自由传统》,见《胡适学术文集(哲学与文化)》,第698、698页。

^③ 林毓生:《民主自由与中国的创造性转化》,见《中国传统的创造性转化》,第324页。

^④ 徐复观:《儒家政治思想与民主自由人权》,萧欣义编,台湾学生书局,1988年,第291页。

^⑤ 牟宗三:《自由主义之理想主义的根据》,见《生命的学问》,台北三民书局,1973年第三版,第212页。

^⑥ 唐君毅:《人文精神之重建》,台北学生书局,1989年,第34页。

^⑦ 张君勱:《立国之道》,台北商务印书馆,1971年,第145页。

自由制度。由于对理性自由的强调,新儒家侧重强调儒家的积极自由精神,强调内在自由的根本性和重要性。比如徐复观认为儒家从道德上建立积极的人生,道家从情意上解脱人生的束缚,都具备充沛的自由精神。但是反自由的法家思想成为后来的主宰,使得自由精神在政治上没有伸展。徐复观所论的自由,“明显地指一种内在的积极自由:儒家致力于重建道德的自我,道家从情意上解脱羁绊,获得的皆是自我的内心自由。所不同者,儒家要根据道德、理想去积极地批判人生,道家则以内心自由之圆满具足、不待外求,获致人生之真正逍遥。”^①

还有学者认为传统的自由思想主要是传统社会特殊的产物,比如刘笑敢指出:“中国传统社会中讨论的自由基本上是对无可奈何的现实的一种回应的方法和态度。无论这种历史背后的原因是什么,无论我们对这种历史现象是欣赏还是厌恶,我们似乎都无法否定这一基本的传统的存在。”在当代的特殊境遇中还有价值,“由于传统典籍所处理、所针对的社会境遇与现代社会的背景根本不同,所以两种历史背景下所产生的自由观念完全不同,但二者在实质上却不是针锋相对或不可共存的。笔者认为,中国传统社会的内向的自由的追求与现代的外向的自由的追求是可以共存和互补的。现代社会、政治理论认为,每个人都有权力追求或捍卫自己的正当的自由,但是这种‘应当’或‘正当’并不能排除现代人生中的‘既定境遇’的出现,也不能排除既定境遇中的无可奈何的性质。因此,传统社会追求自由的不同方案或曰传统式的自由就仍然有某种参照价值。”^②

总之,传统自由思想的主要特点是追求内在的精神自由、心灵自由,缺陷在于缺乏对政治自由、法治自由、个人权利自由的探讨。传统自由思想是特定历史条件下的产物,体现了观念的历史性。但是传统自由思想是现代自由的有效补充。现代社会首要的任务就是建立一种宪政民主制,获得外在的自由保障,但是获得外在自由以后,进一步应该是追求价值理想和内心的自由,只有当一个人的内心、心灵真正体验到自由,最终才是自由的。因此,中国古代高度的精神自由在现代社会是有其积极价值。现代社会人们获得了自由,但是却出现了被“异化”的现象,出现了高度的压力、恐惧,而又“逃避自由”^③的现象。传统的精神自由却

^① 何信全:《儒学与现代民主》,中国社会科学出版社,2001年,第160页。

^② 刘笑敢:《庄子与郭象——超越性的逍遥与足性的逍遥》,见陈俊伟、谢文郁、樊美筠主编《自由面面观》,中国社会科学出版社,2009年,第3、4页。

^③ 弗罗姆在其名著《逃避自由》一书中,从心理学的角度,通过研究极权国家下人们的自由现状,指出现代人的自由也存在缺陷,“现代人摆脱了前个人状态社会纽带的束缚,但并未获得积极意义上的实现个人自我的自由,也就是说,他无法自由地表达自己的思想、情感及感官方面的潜力。自由虽然给他带来了独立

可以作为现代文明的一剂良药。传统自由强调个人自觉的道德修养能够促进现代社会条件下人的自觉性,当法治给予人大量自由之时,个人如何自觉地提高道德修养就更加重要了,而不是满足于物质财富。道家自由思想有助于我们建立人与自然的和谐关系,克服人类中心主义。儒家在社会关系中获得自由,对于弗罗姆提出的自由个体的孤独以及这种孤独不可避免地带来的焦虑和恐惧有重要价值。简言之,中国传统文化中有丰富的自由思想,而且与现代自由有差异;传统自由与现代自由能够互补统一,传统自由资源是中国现代化的重要资源。

第二节 明末清初早期启蒙思潮中的自由思想因素

随着资本主义因素在西方的成长,16世纪的西方形成了新兴的资产阶级反对中世纪封建统治的文艺复兴运动,它的核心是人文主义精神,即高扬人性,反对神性,主张人生的目的就是追求现实生活的幸福和快乐,提倡个性解放,在政治学、经济学、文学、艺术等多个领域有深入的表现和影响,促进了个人的解放、思想观念的转变以及资本主义经济的发展。

1688年在英国爆发了“光荣革命”,资产阶级通过不流血的斗争为资本主义经济的发展扫清了障碍,建立了君主立宪制的国家,洛克的《政府论》是对这次革命的理论论证。自此之后,欧洲爆发了文艺复兴之后影响更大的思想解放运动——启蒙运动,1730—1780年的法国启蒙运动达到了高潮,影响遍及全欧洲乃至美国,直接影响了1789年的法国大革命和美国独立战争,产生了诸如伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗、卢梭、休谟等著名的启蒙思想家。启蒙运动高扬人的理性,对封建专制因素猛烈批判,“自由,平等,博爱”成为革命的口号和实践,“我愿自由而生,自由而死。这意味着,每个人都遵纪守法,无论是我还是其他任何人,

与理性,但也使他孤立,并感到焦虑和无能为力。他无法忍受这种孤立,他面临着两种选择,或者逃避自由带来的重负,重新建立依赖和臣服关系;或者继续前进,力争全面实现以人的独一无二性及个性为基础的积极自由。”人类历史是一个个体化和自由不断加深的过程,但是在个体化的过程之中,一些个人和社会的原因却阻碍了自我的增长,他感受到无法忍受的孤独。个体化和孤独感恰恰是一对矛盾,“摆脱束缚,获得自由”与积极的自由即“自由地发展”之自由并不是一回事,我们人在很大程度上依赖自然、依赖世界和周围的人。切断了原始纽带的现代自由独立的个体的人如何把自己与周围的世界联系起来,是摆脱孤独的唯一办法。这种现状使自由给我们带来了沉重的负担,甚至逃避自由以建立新的纽带重获安全感。也就是说对于现代自由的两个方面都必须全面把握,而不能顾此失彼,“它使人越来越独立、自主,越富有批判精神,同时又使他越来越孤立、孤独、恐惧。”(以上参见[美]埃里希·弗罗姆:《逃避自由》,刘林海译,北京国际文化出版公司,2002年。)而要解决弗罗姆提出的这种孤独、孤立,儒家自由思想中重视人伦关系,社会关系中的自由是可以提供借鉴和启发的。

都甘受这种光荣的约束。这种舒适且有益的约束，即使是最高贵的人也甘愿加之己身，因为除此之外，他们无需再受任何其他的束缚。”^①“启蒙”是法语 *lumieres* 的英文翻译，意指光明，经常出现在 18 世纪的讨论中，既指一种思想主张，又指那些正在阐发这一思想的人。每个人都有权利拥有光明，拥有智慧^②。康德指出“启蒙就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。”“要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”“然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。”^③因此，启蒙运动又常常被称作“理性时代”，就是对于传统和知识进行批判地分析，相信人的理性的力量，笛卡尔的“我思故我在”是其充分表现。还确立了人的权利和自由的价值，“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”^④并在政治、经济、法治等方面进行了改革运动。法国《人权宣言》、美国《独立宣言》体现了对个人权利的保护；孟德斯鸠的《论法的精神》提出了行政、立法、司法三权分立的政治主张；亚当·斯密的《国富论》论证了自由市场经济的理论等等。启蒙运动宣扬的天赋人权、自由、平等、三权分立、理性等思想原则确立了西方的现代性价值观念，有力地打击了封建专制思想和愚昧迷信思想，推动了社会的进步和发展，宣告了自由、民主、进步的新时代的来临。

西方自 16 世纪以来，经历文艺复兴、宗教改革、启蒙运动等思想和社会运动，实现了资本主义的发展和观念的革新，而同时期的中国处于一个什么样的发展阶段，是否有社会变迁的因素？更为重要的一个问题是，鸦片战争以来，随着西方大规模的侵略，要求中国迅速实现各个领域的现代化，那么中国现代化是否仅仅是外部冲击的结果，其自身内部是否也有变迁的因素？侯外庐依据马克思主义经典作家关于启蒙运动的一般论述，结合中国的历史资料，提出“早期启蒙说”的学术观点，用以概括 16—19 世纪中国社会历史及其思想观念变化的实质。

^① [法]卢梭：《论人类不平等的起源》，高修娟译，上海三联书店，2009 年，第 2 页。

^② [美]彼得·赖尔、艾伦·威尔逊：《启蒙运动百科全书》，刘北成、王皖强编译，上海人民出版社，2004 年，第 11 页。

^③ [德]康德：《什么是启蒙？》，见孙少伟译，鹿林译校：《道德形而上学基础》，九州出版社，2007 年，第 169 页。

^④ [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2005 年，第 4 页。

一、侯外庐“早期启蒙说”的理论根据

侯外庐对明清之际早期启蒙思潮的提出和论述主要依据以下理论和方法：

一是他在思想史研究中始终贯穿的思想史与社会史研究相结合的方法，“总的说来，依据马克思主义的理论和方法，特别是它的政治经济学理论和方法，说明历史上不同社会经济形态发生、发展和衰落的过程；物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程；以及经济基础与上层建筑、意识形态之间的辩证关系，是我五十年来研究中国社会史、思想史的基本原则和基本方法。”^①注重思想与社会的关系，一个时代有这个时代的主题，思想与时代不可分离。离开时代谈思想，无异于建造空中楼阁，“历史从哪里开始，思想进程也应从哪里开始。”^②研究思想史，首要的是准确理解中国社会历史的特点，这是思想史研究的科学前提。在社会思潮研究中，侯外庐更清晰地表述了这种方法：“社会历史的研究与社会思潮的发展，关系何在？人类的新旧范畴与思想的具体变革，结合何存？人类思想自身的过程与一时代学说的个别形成，环链何系？学派同化与学派批判相反相成，其间吸收排斥，脉络何分？学说理想与思想术语，表面恒常掩蔽着内容，其间主观客观，背向何定？方法论犹剪尺，世界观犹灯塔，现实的裁成与远景的仰慕恒常相为矛盾，其间何者从属而何者主导，何以为断？”^③要使中国思想史的研究真正成为一门科学，而避免以思想解释思想的随意性，只有把思想史置于中国社会历史的具体背景之中才有可能得到科学地解释。侯外庐对早期启蒙思潮的研究就是以明清之际社会历史为基础的，通过研究，他发现明清之际生产方式发生了显著的变化，产生了资本主义萌芽的因素。社会历史的变化，在明清之际的思想中有明确地反映，产生了早期启蒙思潮，出现了对自由、民主等启蒙主题的萌芽追求。

二是依据启蒙运动的普遍规律和中国的特殊情况。侯外庐指出“十六世纪末以至十七的中国思想家的观点，是中国社会经济发展特点和中国社会条件的反映，它不完全等同于西欧以至俄国的‘资产者—启蒙者’的观点，然而，在相内似的情况之下，启蒙运动的思潮具有一般相似的规律。”^④列宁认为启蒙运动主要有三个特点：首先人们对于农奴制度满怀强烈地仇恨，对封建专制制度的否定，

^① 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》（自序），第8-9页。

^② 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》（自序），第12页。

^③ 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》（自序）。

^④ 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），人民出版社，1956年，第26页。

表现出对民主的追求；其次是热烈拥护教育、自治、自由；再次是坚持农民的利益，愿意促进农奴制度及其残余的废除。侯外庐依据列宁对启蒙运动特点的分析，结合明清之际的大量历史资料，论证明清之际思想与社会变迁的实质，即“在十六七世纪之交，中国历史正处在一个转变时期，有多方面的历史资料证明，当时出现了资本主义萌芽。因此，在社会意识上也产生了个人自觉的近代人文主义。”^①他反复强调不仅注意社会是思想产生的基础，思想是社会存在的反映，而且也注意思想对社会的独立性，反映了人类思想认识的继承性和逐渐深入的特点。早期启蒙思想不仅是对前代思想继承的结果，也是批判性地超越。

二、早期启蒙时期明清社会的变化

侯外庐认为“从十六世纪以来，中国的历史没有如欧洲那样走向资本主义社会，这并不等于说，中国封建社会没有解体过程，没有资本主义的形成过程。关键在于，既在封建社会的母胎内产生了资本主义的萌芽形态，又在发展过程中未能走进近代的资本主义世界。”^②此即他关于中国历史的“难产说”，“从古代文明的难产到近代文明的难产，说明旧的传统是阻碍历史前进的巨大堕力，这是中国社会的特点。”从氏族社会过渡到文明社会，中国就不同于古代希腊由氏族经私有财产而国家的道路，而是家族混合在国家里面，死的拖住活的，明末清初的资本主义萌芽也一样，十六世纪中叶开始中国已经存在资本主义的萌芽，“从明嘉靖到万历年间，是中国历史上资本主义萌芽最显著的阶段。”^③

侯外庐从三个方面指出明末清初资本主义萌芽情况：一是明代中叶以来，东南沿海、长江流域等广大地区商品经济获得了很大的发展，嘉靖年间江南形成了很多人口集中的市镇，社会的贫富分化也日益加剧，商业货币关系得到发展。由于受商业经济的影响，封建社会的土地所有制发生了变化，土地私有制获得了更大的发展，“明中叶后，土地私有制的发展，是适应着商品经济的发展的。”他认为这种情况与列宁所说的俄国19世纪土地私有的发展情况是相似的，土地日益卷入商品流通之中。明代的“一条鞭法”就是适应这种土地商品化的趋势，“土地商业化或私有化就是‘一条鞭法’施行的物质条件。”赋税形式由实物地租向货币地租的转变。到了清代，“摊丁入亩”给予土地私有制更大的刺激作用，私

^① 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第38页。

^② 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第16页。

^③ 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第3页。

有土地和经营地主的势力获得了空前的发展。但是土地和农副产品的商业化程度仍然很低，还没有发展到能够改变整个封建土地所有制的地步。二是从 16 世纪开始，在很多地方传统的农业和手工业结合的自然经济模式逐渐解体，城市手工业获得发展，开始在一定程度上导致农业和家庭手工业的分离。东南沿海等地的手工业都有较大程度的发展。随着手工业的发展，商业和都市也有一定程度的发展。这些都是资本主义萌芽的关键因素。三是明中叶以来，海外贸易不但有沿海各省的商人参加，也有内地各省的商人参加，“商业资本也随着商品经济的发展和与南洋、俄国以及日本的贸易的开展，而活跃起来。特别在嘉靖以后至隆庆时代，不但沿海苏、浙、闽、粤的商人资本有了规模较大的国际和国内的经营组织，而且内地如川、陕、晋、赣、徽的商人资本也参与着贸易活动。”^①海外贸易的活跃表明商人的探险的活跃，侯外庐认为这些商人就是史书中称为“海贼”的群体。这些都表明在中国封建社会的晚期已经有资本主义的萌芽形态。

虽然有资本主义萌芽的情况，但是由于多种因素致使这种萌芽并没有能够冲破旧的生产方式，比如商人就脱不了旧的生产方式的约束，它和农业仍然没有完全分离、农村公社的家族组织制约商业的发展、加之会馆制度的排他性以及官僚资本和商业高利贷的结合，都妨碍了私人资本的发展。“尽管十六世纪中叶以来，中国社会具有若干资本主义的萌芽因素，但农业和手工业相结合的封建自然经济依然是支配的倾向。在十八世纪的世界市场形成的时候，中国社会缓慢的变化还是远远落在世界风暴之后。”^②这些因素导致中国并没有如西方那样发展成高速发展的资本主义社会。

三、早期启蒙思潮的概况

侯外庐通过对十六、十七世纪中国社会经济的分析，指出当时已经存在资本主义萌芽，而这种社会条件在思想家的思想中有明确地反映，产生了早期启蒙思潮，“中国启蒙思想开始于十六、七世纪之间，这正是‘天崩地解’的时代。思想家们在这个时代富有‘别开生面’的批判思想。”^③明清之际的早期启蒙思潮主要表现在以下方面：首先是中国的启蒙者如何心隐、李贽以及明清之际的王夫之、黄宗羲、顾炎武和颜元等人强烈地仇视农奴制度，反对封建国有土地制，反对一

^① 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第 9-19 页。

^② 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第 623 页。

^③ 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第 3 页。

切政治法律上的束缚,反对特权和等级制度,反对科举制度,有的提出了“自由私产”的主张,有的传播“土地平均”的思想。其次中国的启蒙者拥护教育、自治和自由,如东林党的自由结社讲学的主张,顾炎武等人的地方自治的主张,黄宗羲等人的教育主张。他们中的许多人已经开始向西方找寻真理,如李贽就与1600年到北京的利玛窦有交往。再次,明末清初的启蒙学者同情人民的利益,尤其是农民的利益,如黄宗羲就主张工商皆本、“向使无君……人各得自利也”^①以及“平均授田”等等,都表现出了一定地初期民主思想。总之,“他们是历史的觉醒者,他们在哲学、历史、政治、经学和文学诸方面的‘别开生面’,就不仅是反理学运动的量变,而是按他们自己的方式表现出对资本主义世界的绝对要求。”但早期的启蒙学者也受到了封建传统思想的束缚,“十七世纪的中国启蒙学者,还写出了将来社会全面图景的理想著作,如《天下郡国利病书》、《明夷待访录》、《潜书》等。然而,另一方面,在他们的真挚的理想背后,也包含着叛变的不彻底性”。“在他们的理论中常保留着旧的内容,而且常显出矛盾的体系”^②。侯外庐认为18世纪的启蒙思想在戴震、汪中、章学诚等人的哲学思想中得到了延续^③,表现为对理学的批判。从19世纪初开始,中国学术思潮发生激剧的变化,尤其是鸦片战争之后,西方思想大规模的传入中国,中国思想步入了近代,向西方寻求真理逐渐成为主流。

四、早期启蒙时期思想家的自由思想因素

对自由、权利以及理性发展的追求是启蒙运动的突出特点,侯外庐在对早期启蒙思潮的分析中,也多次谈到了思想家的自由思想。早期启蒙思想不同于传统儒释道的自由思想,表现出一些现代性,而与西学东渐传入的现代自由主义的自由思想有相通性,二者都是启蒙的产物,但是此时中国的启蒙是早期阶段,又与现代自由思想有明显的差距,没有形成政治哲学的核心概念体系。早期启蒙时期中国思想家的自由思想主要有以下特点:

首先是对封建专制制度表现出的怀疑和批判精神,从而展现出一定地政治自由的思想。王夫之对封建社会的君臣之义表示怀疑,指出“为天子防其篡夺,情

^① 黄宗羲:《明夷待访录·原君》,见沈善洪主编《黄宗羲全集》(第1册),浙江古籍出版社,1985年,第3页。

^② 侯外庐主编:《中国思想通史》(第五卷),第30页。

^③ 侯外庐主编:《中国思想通史》(第五卷),第403页。

系于此，则天下胥以为当然，后世因之以无异议。”^①他的“噩梦”、“黄书”、“搔首问”等著作，含有丰富的反抗封建制度的精神。他认为封建制度的经济剥削，完全是立于“民之有生理”的反面。针对这种剥削，王夫之要求“惩墨吏，纾富民”，认为“大贾富民，国之司命”，应当允许人们自由参加商业活动，“故家大族”应变作商人阶级，“墨吏猾胥”的经济剥削是违反自然的，“率天下养百官而不足，纵百官食天下而有余，此何异饥鹰以攫雉免乎！”从而主张厚民生，反对操细民之生命。黄宗羲的青年时代，受东林党的自由集会的思想和泰州学派的思想影响很大，此时的攻击点集中在土地和工商业的国有方面，政治上反对阉党的斗争。他的《明夷待访录》，对封建君主制度猛烈批判，“为天下之大害者，君而已矣！向使无君，人各得自私也。……而小儒规规焉，以君臣之义无所逃于天地之间，……使兆人万姓崩溃之血肉曾不异夫腐鼠，岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？”^②明确表明君主对天下的危害，“视天下人民为人君囊中之私物”^③。整个官僚制度的作用是镇压人民的一套工具，它的任务是“统治”人民。侯外庐认为此书类似“人权宣言”，尤以“原君”、“原臣”、“原法”诸篇明显地表现出民主主义思想^④。

其次是通过对人性的自然性的发掘和表扬，对私欲合理性的承认，所展现的个性自由发展思想的萌芽。在人性论上，王夫之提出“理欲合性”说，主张“理欲皆自然”以及“理欲相变”、“有欲斯有理”、“理欲同行异情”、“理寓于欲中”等，表达了对人欲的充分肯定。“天理充周，原不与人欲相为对垒”^⑤，天理与人欲本质上并不是互相冲突的关系。因此，“惩忿”、“窒欲”，抑制欲望是对人类个性发展之妨碍，王夫之主张“养其生理自然之文，而修饰之以成用”（“俟解”），导欲于理，由不合理至于合理。侯外庐认为王夫之还从权利与义务方面研究了理欲，类似西方自由观中的“群己权界”，“吾懼夫薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下者之薄于以身任天下也。……是故天地之产皆有所用，饮食男女皆有所贞。君子敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼，则以河魴为美，亦恶得而弗河魴哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？”^⑥采

^① 王夫之：《读通鉴论》（卷十三），中华书局，1975年，第416页。

^② 黄宗羲：《明夷待访录·原君》，见《黄宗羲全集》（第1册），第3页。

^③ 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》，见《黄宗羲全集》（第1册），第4页。

^④ 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第155页。

^⑤ 王夫之：《读四书大全说》（卷六），中华书局，1975年，第407页。

^⑥ 王夫之：《诗广传》（卷二），王孝鱼点校，中华书局，1964年，第60页。

用“均平方正之矩”的平均主义的原则来满足人类的欲望，具备初步的“人权平等”的思想。黄宗羲认为：“有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳，必千万于天下之人。”^①

①人类的本性就是自私自利的。顾炎武认为自私心是人之常情，“天下之人各怀起家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为。……圣人这，因而用之，用天下之私，以成一人之公。”^②在某种程度人肯定欲望的合理性，具有个人解放的意义。

对于八股科举取士制度对读书人人性的侵害，启蒙学者大都提出了批评，清初思想家大都批判八股考试。如黄宗羲明确反对束缚人性的科举考试，指出科举制度把人类思想枷锁于“一定之说”，不许学者“取证于心”，而作自我理性的是非判断^③，导致“科举抄撮之学，陷溺人心”^④。他还反对盲从与模仿的时文。指出完全地摹拟近似一种奴性。只有“胸中流出”的自己要说的话，才是至文。他说：“文章之传世，以其信也。拿洲太函，陈言套括，移前掇后，不论何人可以通用。鼓其矫诬之言，荡我秽疾，是不信也。”^⑤黄宗羲还基于个人天才的“灵性”，说明“诗”的产生，诗在于自然的性情，而不专在雕绘诗句。这些都充分展现了对个性的肯定，具有个性解放的初步思想。顾炎武也痛斥当时八股取士制度，“八股之害，等于焚书，而败坏人才，有甚于咸阳之郊所坑者但四百六十余人也。”^⑥这种因袭、愚昧、独断的学风严重束缚了人的创造精神。他主张“其必古人之所未及就，后世之所不可无，而后为之”^⑦要求打破这种学风，发挥创造精神，具有要求个性解放的因素。李颀对于八股时文产生的教条，要求“立人达人，全在讲学，移风易俗，全在讲学，拨乱反正，全在讲学，旋乾转坤，全在讲学。……此生人之命脉、宇宙之元气，不可一日息焉者也。”^⑧也就是主张自由讲学。傅山对宋儒的奴性大加批判，指出“博杀宏杀，在渠肚里，先令我看得听不得。”^⑨“不知人有实济，乱言之以沮其用，奴才往往然。而奴才者多又更相推激，以争

① 黄宗羲：《明夷待访录·原君》，见《黄宗羲全集》（第1册），第2页。

② 顾炎武：《顾亭林诗文集》（卷一“郡县论五”），华忱之点校，中华书局，1959年，第14页。

③ 黄宗羲：《惺仲升文集序》，见沈善洪主编《黄宗羲全集》（第10册），浙江古籍出版社，2005年。

④ 黄宗羲：《姚江逸诗序》，见《黄宗羲全集》（第10册）。

⑤ 黄宗羲：《辞祝年书》，见《黄宗羲全集》（第10册）。

⑥ 顾炎武：《日知录集释》（中）（卷十六“拟题”条），黄汝成集释，上海古籍出版社，2006年，第946页。

⑦ 顾炎武：《日知录集释》（中）（卷十九“著书之难”条），第1084页。

⑧ 李颀：《二曲集》（卷十二“匡时要务”），陈俊民点校，中华书局，1996年。

⑨ 傅山：《霜红龛集》（卷三十七“杂记”二），山西人民出版社，1985年。

胜负，天下事难言矣！偶读‘宋史’，暗痛当时之不可为，而一二有廉耻之士又未必中用，……落得奴才混帐。所谓奴才者，小人之党也，不幸而君子有一种奴君子，教人指摘不得！”^①傅山通过对诸子学的研究，要求走出经注的拘泥，“看书洒脱一番，长进一番，若只在注脚中讨分晓，此之谓钻故纸，此之谓蠢鱼。”^②体现出要求个性解放的色彩。

再次是启蒙思想家具备初步地经济自由、私有财产权利思想的萌芽。启蒙思想家大都对商业活动十分重视。王夫之认为“贤廉得意，亦移风振俗之一道”^③，并在告诫子孙的戒条中要求“勿做胥吏”，并指出“能士者士，其次医，次则农工商贾，各惟其力”。这就对“学而优则仕”的传统思想是一个冲击，是对封建社会桎梏个性的一种反抗，具有个人自觉的人文主义思想。黄宗羲主张人民“自利自私”，人人能遂其自利自私，即天下之大公。而君主却不许人民自利自私自己的“产业”，反独自一人私天下的“产业”。这与资本主义初期主张自由放任的市场经济有相通性。黄宗羲从“通都之市肆”出发，反对以商为末的抑商现象，“今夫通都之市肆，十室而九，有为佛而货者，有为巫而货者，有为优倡而货者，有为奇技淫巧而货者，皆不切于民用。一概痛绝之，亦庶乎救弊之一端也。此古圣王崇本抑末之道。世儒不察，以工商为末，妄议抑之。夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也。”^④从而冲击了传统重农抑商的思想，提出了工商皆本的观点，反映了工商业发展的要求，工商业的发展是资本主义萌芽的关键因素。黄宗羲具有经济自由思想的色彩。顾炎武指出：“夫使县令得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，县之城郭皆其藩垣，县之仓廩皆其困窳。为子姓，则必爱之而勿伤；为田畴，则必治之而勿弃；为藩垣困窳，则必缮之而勿损。自令言之，私也，自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣。一旦有不虞之变，必不如刘渊、石勒、王仙芝、黄巢之辈，横行千里，如入无人之境也。于是有效死勿去之守，于是有合从缔交之拒，非为天子也，为其私也。为其私，所以为天子也。故天下之私，天子之公也。”^⑤以县为单位，把县令当做家主，财产为百姓私有，人民爱自己的财产而没有忧虑。这在一定程度上展现了对私有财产权利的憧憬，与西方现代私有财产权的萌芽有相通性。

^① 傅山：《霜红龕集》（卷三十一“书宋史内”）。

^② 傅山：《霜红龕集》（卷三十六“杂记”一）。

^③ 王夫之：《黄书》（大正第六），王伯祥点校，中华书局，2009年。

^④ 黄宗羲：《明夷待访录》（“财计”三），见《黄宗羲全集》（第1册），第41页。

^⑤ 顾炎武：《顾亭林诗文集》（卷一“郡县论五”），第15页。

第四是对法律的公平性有一定的思考和期待,表现出一定的法治自由思想的萌芽。黄宗羲批评封建无公法,“所谓法老一家之法,而非天下之法也”。明确否定“一家之法”,主张“天下之法”。提出有“治法”然后才有“治人”,“吾以谓有治法而后有治人。自非法之法(一家之法)桎梏天下人之手足,即有能治之人,终不胜其牵挽嫌疑之雇盼,有所设施,亦就其分之所得,安于苟简,而不能有度外之功名。使先王之法(理想)而在,莫不有法外之意存乎其间。其人是也,则可以无不行之意;其人非也,亦不至深刻罗网,反害天下。”他还指出封建社会公、私不分,权利义务不平等,“天下之人共知其筐篋之所在,吾亦颺颺然日唯筐篋之是虞,故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。论者谓一代有一代之法,子孙以法祖为孝。夫非法之法,前王不胜其和欲之私以创之,后王或不胜其利欲之私以坏之。坏之者固足以害天下,其创之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此胶彼漆之中,以博宪章之余名,此俗儒之剿说也。”^①封建社会的法律,君主之法,权利义务没有平等的界线,统治者可以为所欲为。通过对封建社会法律的批判,黄宗羲展现了对法治平等思想的萌芽。顾炎武指出“宋叶适言:法令日繁,治具日密,禁防束缚至不可动,而人之智虑自不能出于绳约之内,故人材亦以不振。”^②“法愈繁而弊愈多,天下之弊,日至于丛脞”。这不仅是对封建制度束缚个性的有力攻击,也是对越来越严密的专制法律对人们的束缚的强烈不满,过多地限制了人们的自由,社会失去了应有地活力,从而表达了法治自由思想的萌芽,具有很大地进步意义。

第五,启蒙思想家对民众对政府的批评十分重视,具备言论自由思想的萌芽。黄宗羲的政治理想是在中央政府,天子以至公卿都要在太学祭酒的面前就弟子之列,祭酒有权批评政治的得失。在地方政府,郡县官都要在地方学宫的面前就弟子之列,学官对于地方政事缺失,“小则纠绳,大则伐鼓号于众”。黄宗羲对清议十分重视,“天下之议论不可专一,而天下之流品不可不专一也。”(“汰存录”)“论者以东林为清议所宗,祸之招也。子言之,君子之道,辟则坊与,清议者天下之坊也。夫子之议臧氏之窃位,议季氏之旅泰山,独非清议乎?清议息,而后有美新之上言,媚闾之红本,故小人之恶清议,犹黄河之碍砥柱也。”^③这些见解正如顾炎武认清议为“王治之不可阙”一样,“天下风俗最坏之地,清议尚存,

^① 黄宗羲:《明夷待访录·原法》,见《黄宗羲全集》(第1册),第7页。

^② 顾炎武:《日知录集释》(上)(卷九“人材”条),第518页。

^③ 黄宗羲:《明儒学案》(“东林学案”总论),沈芝盈点校,中华书局,2008年。

犹足从维持一二，至于清议亡，而于戈至矣。”^①所谓清议就是主张应当允许人们能够自由的议论政治，对政治提出批评，这与现代的言论自由能够沟通，清议是以家国天下人民生活为对象，而不是魏晋清谈“指礼法为流俗，目纵诞以清高”的玄风。

总之，明末清初中国早期启蒙时期的自由思想还没有形成一种系统地哲学概念和核心价值，而是通过一定地批判形式表达的，具有不成熟性和时代的局限性，但是这些思想是现代自由及其权利思想产生的基础，具有重要的时代意义，正如侯外庐在评价李颀的自由和平等思想时指出的“它之所以有一定的时代的进步价值，是因为它企图从中世教条中解放，并追求个性的解放与社会的变革，但它也有历史的局限性，因为所谓实践的内容是依存于个性的道德律。李颀应作如此评价，其他清初学者也应作如此评价。”^②早期启蒙思想经历明末清初逐渐被清朝的专制统治所打断，仅仅存在少数考据学家的思想中，比如戴震对理学的批判。到了19世纪初，尤其是鸦片战争之后，早期启蒙思潮与西学冲击下的向西方学习思潮逐渐融为一炉，在“坚船利炮”的压迫下，内外结合推动中国走向现代化的历程，新的自由观念即将产生。

第三节 西学东渐与西方现代观念输入：以自由为中心的探讨

第一次西学东渐^③始于明末清初，利玛窦等传教士来到中国，把西方自然科学、基督教等输入到中国，但在政治等社会观念上输入较少，后来由于清朝的闭关锁国政策所中断。第二次大规模的西学东渐在19世纪到来。1807年，英国传教士马礼逊东来，1811年在广州出版了第一本中文西书，拉开了西学东渐的序幕。此后大批传教士来到东南亚地区开办学校，出版书籍报刊，使西学得到传播。马礼逊等出版的中文书籍和刊物达138种，比较重要的如马礼逊《字典》、《东西洋考每月统计传》、《察世俗每月统计传》等，这些介绍世界历史、政治的书籍对后来进步的地主阶级如林则徐、魏源了解世界提供了资料。鸦片战争之后，西方

^① 顾炎武：《日知录集释》（中）（卷十三“清议”），第766页。

^② 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），第300页。

^③ 关于西学东渐的研究目前仍然比较薄弱，尤其是原始资料缺乏，对传教士在西学东渐过程中的作用研究不够。但也有不少重要成果，如熊月之出版了《西学东渐与晚清社会》（上海人民出版社，1994年。）中山大学西学东渐文献馆主编了多辑有关西学东渐研究的论文集。冯天瑜注重近代汉学术语生成的研究。

国家在坚船利炮的保护下,大规模的向中国输入西学。与此同时,中国知识分子自身也开始主动学习借鉴西学。最开始是魏源等人的“师夷长技以制夷”,洋务派的学习西方的科学技术,早期维新派冯桂芬等开始学习西方政治制度。随着民族危机的加深,尤其是甲午中日战争使洋务运动归于破产。戊戌维新变法主张学习西方的政治制度,力图实行君主立宪的政治制度。但是戊戌维新不久也归于失败。从戊戌变法开始,知识分子逐渐意识到不仅要学习西方的器物、制度,还要学习西方的思想文化和学术,此后中国思想学术及社会变化都与西方思想文化的影响密不可分。自由及其自由主义等在中国的诞生就与19世纪以来中国的变化相联系,与救亡图存的目的相联系。其大致过程也与民族危机越来越严重有关,最开始西学东渐的主要力量是传教士,继而大批先进的中国人自觉地学习西方先进的文化,从而推动了西学在中国的传播,并逐渐在中国产生了某些比较完整的西方思想流派的变种,自由主义就是这样产生的,最开始是自由等核心观念的传播,继而比较完整的思想体系被传入,得到更多人群的响应,形成成为一种思潮。

明末清初早期启蒙时期的自由思想是中国社会内部要求现代化的因素。从19世纪初,传教士和一批先进的中国人在中西交通中,认知、翻译西方的“Liberty”或“Freedom”等现代西方的观念为中文,经历了很长的时间和演变过程,因为它体现的不止是翻译的问题,而体现的是中西思想冲突的问题,翻译也就成为一种思想创造,要创造一些新词或者发掘过去的一些词语通过赋予新义来对接西方现代的一些观念。这种外来观念的输入与中国自身内部变迁的因素相结合,逐渐形成了新的现代的思想观念。研究19世纪西学东渐时期中国的自由观念及其自由主义思想因素,就是研究“Liberty”或“Freedom”等观念翻译成中文“自由”的过程^①。

本来自由并不是自由主义的独有概念,很多现代性的思想都有自身的自由观,但是自由对于自由主义而言却是不可或缺的,离开了自由这个核心概念,自由主义也就不存在了。当然自由主义的思想并不只有自由这个观念维度,还有对

^① 关于“Freedom”或“Liberty”翻译成中文“自由”并形成具有确切内涵的思想观念的过程,学术界已有一些成果值得我们借鉴,论文如熊月之:《晚清几个政治词汇的翻译与使用》,《史林》1999年第1期;胡其柱:《晚清“自由”语词的生成考略》(《中国文化研究》2008年夏之卷)、《<晚清“自由”语词的生成考略>补正》(《聊城大学学报社会科学版》,2011年第4期);章清:《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》,《史林》2007年第3期等。著作如冯天瑜:《新语探源——中西日文化互动与近代汉字术语生成》(中华书局,2004年);马西尼著,黄河清译:《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》(汉语大词典出版社,1997年)等。

平等、财产、正义等诸多观念的看法。本文选取自由在传统与现代的联系与差异的考察,一是为了研究观念的现代转换和互补的可能性,二是我们从自由观念的现代化过程,才能够逐渐进入、弄清中国自由主义及其思想的历史形成过程^①。

需要指出的是,在这种翻译、对接的过程中,“自由”一词的古典意义仍然没有废弃,就像今天的汉文化圈,自由一词仍然不时地被当成散漫等贬义使用。

“Liberty”或“Freedom”在政治哲学里可以互换,西方许多著名的思想家大都是在同一个意义上使用这两个词^②。自由一词在西方思想史上有哲学上的意义,即必然和自由的关系,有伦理学上的意义,即道德与自由的关系等等。在政治哲学上,主要有3个重要的自由概念:积极自由、消极自由以及作为参与的自由。伯林认为自由主义追求的是消极自由,也就是自由权利,近现代西学东渐传入中国的也主要是这种个人自由权利的观念,作为反对清政府的专制统治而追求个人自由权利。但是在辛亥革命前夕民族危机的形势下,自由又与民族、国家联系起来,即民族自由,并成为推动革命的动力。

至于将“Liberty”或“Freedom”引入汉语起于何时目前学术界还存在争议。日本学者高坂史郎认为早在明末清初的西学东渐潮流中,利玛窦等传教士就已经把liberty翻译为中文^③。张佛泉也认为早在17世纪中叶,传教士利类思(Lodovico Bulio, 1606—1682年)在翻译托马斯·阿奎那的《超性学要》一书时,已经用自主或自专来翻译“freedom”了^④。但是这两种观点目前都缺少明确的资料佐证。大多数学者认为西文“Liberty”或“Freedom”翻译为中文最晚不会晚于传教士马礼逊(Robert Morrison)的翻译。熊月之指出自由(Liberty)在马礼逊《字典》中,即《华英字典》译为“自由之理”,当时是1822年。而章清认为,1822年马礼逊是在《五车韵府》中将Liberty诠释为“自主之理”。《五车韵府》是《华英字典》的第二卷,该字典一共六卷,始编于1808年,1823年出齐。而第二卷《五车韵府》早在1819年就已经出版第一部分,第二部分也在1820年出版。第三卷名为《华英字典》于1822年出版。而胡其柱认为在马礼逊《字典》第三部分中,马礼逊将“Freedom”(或Liberty)解释为“自主之理”。以上三位学者的总结在究竟

^① 本文没有要把自由等于自由主义的意思,也更反对主张自由的就是自由主义者这种观点,而是通过观念的梳理去考察一种主义的形成过程。由于篇幅等关系,本文不便于考察所有自由主义观念在中国的生长过程,只是选取最重要的观念,即自由观念作为突破口。

^② [英]伯林:《自由论》,第189页。

^③ [日]高坂史郎:《近代之挫折:东亚社会与西方文明的碰撞》,吴光辉译,湖北人民出版社,2006年,第53-54页。

^④ 转引自胡其柱:《<晚清“自由”语词的生成考略>补正》,《聊城大学学报社会科学版》,2011年第4期。

是译为“自由之理”还是“自主之理”上存在冲突。经过资料查证,我们认为应当是1822年的马礼逊《字典》的第三部分,译为“自主之理”,而熊月之认为译为“自由之理”需要考证。章清还指出“王克非认为现代意义的‘自由’最早见于1847年至1848年出版的《英华字典》”^①。显然,最早与Liberty对接的词并不是自由,而是自主,最早对接的时间也还需要继续考证。

19世纪40年代,有两位传教士有对Liberty的中文翻译。一位是美国传教士卫三畏(1812—1884)1844年在《英华韵府历阶》中将Liberty译为“自主,不能任意”,相比于马礼逊,已经有所进步,Liberty不仅仅是自主,还必须有所限制。另一位是英国传教士麦都思(1796—1857)1847年在《英汉字典》^②中将Liberty译为“自主,自主之权,任意擅专,自由得意,由得自己、自主之事”,熊月之认为这是以“自由”二字翻译“liberty”的开始,胡其柱认为这是在马礼逊《字典》基础上的一种突破,认识到仅仅用“自主”一词已经无法完全传达英文Liberty的意义。究竟这是否是用“自由”二字翻译“liberty”的开始还无法考证,而且该字典中的解释自由是跟得意一起连用的,但是可以肯定地是,自此之后,中文自由一词就与英文liberty有了联系。章清指出罗存德《英华字典》(1866—1869)对liberty的翻译已经初步确立了以“自由”翻译西文之Liberty,译为“自主,自由,治己之权,自操之权,自主之理”,并加上natural liberty(任从心意),civil liberty(法中任行),political liberty(国治己之权)等具体解释。此处与19世纪40年代的翻译虽有进步,但其实并未确定用自由一词来翻译liberty,而仍然是自由与自主一起使用。自由与自主的这种交接翻译liberty,其实刚好反映了现代自由的两个层面,即积极自由和消极自由,用自由翻译liberty,体现的就是消极自由的意义,而自主反映的就是积极自由,人有自由意志,是自己行为的主人。传教士受这两种自由因素的影响,一面人们要追求现实政治生活中的个人权利,另一面注重哲学层面的人的内在自主、理性自由。此后从史料来看,究竟是用自主还是自由或者二者兼用来翻译liberty一直处在纠结中,没有定论,如1860年代,同文馆英文教习丁韪良在翻译《万国公法》时,用“自主”、“自主之权”等词翻译“independence”,从而使“自主”一词脱离了只译“liberty”的用法。1885

^① 参见王克非:《从中村正直和严复的翻译看日中两国对西方思想的摄取》,《外语教学与研究》,1989年第4期;《若干汉字译名的衍生及其研究》,《外语教学与研究》,1992年第2期。

^② 目前学者关于麦都思出版字典的名称记载也是众说纷纭,比如熊月之、章清记载是《英汉字典》,王克非记为“另一《英华字典》”,胡其柱称为“在《华英字典》基础上出版的《英汉字典》”等。

年，傅兰雅与应祖锡翻译《佐治当言》、1890年前后何启、胡礼垣作《新政真诠》都在介绍liberty的时候，使用“自主之权”而不是自由。

以上基本都是传教士的翻译，在中国人的文献中，自由翻译liberty也是逐渐浮出水面，当然是深受传教士和日文翻译西文的影响下产生的。如1868年7月28日签订的《中美续增新约》中有关“自由”一词的记载：“大清国与大美国，切念民人前往各国，或愿常住入籍，或随进来往，总听其自便，不得禁阻为是。现在两国人民互相来往，或游历，或贸易，或久居，得以自由，方有利益。”^①熊月之认为此处的“自由”的用法与中国古代用法没有多少差别。但是从意义上来看还是有现代意义的，本来传统农业社会是极力压制商业贸易的，此处允许两国人民自由贸易、自由定居，大清国政府是不能横加干涉的，这与消极自由的含义很相近。

此后，直到1887年对liberty的翻译终于有了突破，《申报》在《论西国自由之理相爱之情》一文中介绍了自由思想和原则，还介绍了培根等人的理解，“西国之所谓自由者，谓君与民近，其势不相悬殊，上与下通，其情不相隔阂，国中有大卒，必集官绅而讨论，而庶民亦得参清议焉。君曰可而民尽曰否，不得行也。民尽曰可，而君独曰否，亦不得行也。盖所谓国事者，君与庶民共之者也。虽有慕君在上，毋得私虐一民。民有罪，君不得曲法以育之。盖法者，天之所定，人心之公义，昨君一人所能予夺其间，故亦毋得私庇一民。维彼庶民，苟能奉公守法，兢兢自爱，怀刑而畏罚，虽至老死，不涉讼庭，不见官长，以优游于确下，晚饭以当肉，安步以当车，无罪以当富贵，清静贞正以自娱，即贫且贱，何害焉。此之谓自由。”^②熊月之认为这是现在所见到的晚清对西方自由概念的最早具体介绍。这段话主要阐明了两层意思，一是君民关系，当时清政府仍然是全国性的统一政府，因此该文并没有直接提出政府与人民的关系问题，以及政府权力的来源、限度问题，而仍然称为“君”、“民”，大致表达了君民平等的思想，君主的权力不是无限的，必须以人民的同意为最后根据，而且君主不能私自侵害人民。这实际上就是对近代民主保护人们权利思想的阐述；二是强调法治的重要性，虽然仍然无法科学地说出法治的来源，仍然局限在天之所定，但是已经明确指出法乃是人民之公义，必须奉公守法，维护法律的公平性，没有人有法律之外的私权，包

^① 王铁崖：《中外旧约章汇编》（第一册），三联书店，1957年，第262页。

^② 《论西国自由之理相爱之情》，《申报》，1887年10月2日。

括君主。这近似对西方现代法治之下的自由权利的阐述。从思想史的角度来看,就自由观念的发展而言,这已经是极大地突破了。虽然有学者认为这与其说是对自由的介绍,不如说更多地是对民主的介绍^①。但是就观念的变迁来说,这已经具有重要的意义了,预示着自由逐渐取代自主成为liberty的翻译,也预示着一种现代的自由观念即将诞生。

还必须注意到这些传教士在辞书中的解释,并没有完全取代自由一词的传统用法,而体现出复杂性,甚至直到严复用“自由”一词对译liberty或freedom之后,仍然经常出现用很多汉语词汇翻译liberty的情况,如1908年上海商务印书馆出版的上下两册《英华大辞典》对“liberty”的解释是:“(1)自由,自主,自操之权,自主之理,自由自在。(2)允许,特许;允准;特许享自由;格外恩,权利,自由之权。(3)享格外权利及自由之区域;行止自由之权利。(4)逾平常礼仪之言行自由,亲狎,狎侮。(5)(哲)意志自由论(与必致论相反);任意,从自己之意。”对“freedom”的解释是:“(1)自由;不受人节制;作为自由;自主,不为奴隶。(2)特权,特许,豁免;特。(3)自主,选择自由。(4)从容,安逸,不迫,自由自在。(5)出腹心相示,露腹心,直言,直白。(6)不羁,放纵,奔放;放肆。”^②当然这已经到了辛亥革命前夕,由于严复和梁启超的翻译,自由一词已经逐渐成为社会的口头禅、流行语、追求的目标了,其理解也更加全面了。

在严复之前,还不得不提到黄遵宪对自由观念的介绍。1884年,黄遵宪在《吟美国总统选举》的诗中写到:“一律平等视,人人得自由。”这毫无疑问是现代的观念了。在其同年完稿的《日本国志》中,指出“自由者,不为人所拘束之义也。其意谓人各有身,身各自由,为上者不能压抑之、束缚之也。”当然有学者^③结合其后的文字指出此处对自由的介绍主要是负面含义。黄遵宪对自由一词的理解虽然主要是现代含义,也就是自由与人的身体一样,是人的权利,君主是不能压抑束缚的,但是黄遵宪没有注意到自由的另一层含义,那就是自由是有所限制的,并不是无限的,除了基本权利之外,不能侵害其他人的权利,不能违背法治。黄遵宪过度夸大了自由的负面含义。对自由的更全面地理解在戊戌变法与辛亥革命之间,改良派和革命派都认识到了自由有所限制。

^① 方维规:《“议会”、“民主”与“共和”概念在中国的嬗变》,见庞朴主编,张岱年等著:《中国观念史》,中州古籍出版社,2005年,第612页。

^② 颜惠庆等编:《英华大辞典》(上),商务印书馆,1908年,第954,1334—1335页。

^③ 胡其柱:《〈晚清“自由”语词的生成考略〉补正》,《聊城大学学报社会科学版》,2011年第4期。

容闳的《西学东渐记》也是我们分析近代西方观念传入中国不可缺少的文本。容闳被称为中国的“留学生之父”，首位留学美国的学生。其回忆传记《西学东渐记》记录了作者在清末的大变局中留学美国的所观所感，以及投身爱国事业，希望中国实现近代化的理想，不仅是容闳个人的经历，也是中西思想交流和西学东渐的经典文本。《西学东渐记》最早于1915年由上海商务印书馆翻译出版。书中有不少“自由”语词，这些有的近似自由的传统意义，有的则明显是西方现代的自由观念。如“中于汉文一道，已略窥门径，遂不亟亟于谋事；此后惟译书自食，以度此优游之岁月，无拘无束，亦殊自由。”^①此处的自由近似传统的意义，大部分意义都表示现代的自由权利的意义，例如“且告之曰：无论何时，太平军领袖诸君，苟决计实行予第一次谈判时提出之计划，则予必效奔走。无功之赏，则不敢受。君果不忘故人，愿乞一护照，俾予于太平军势力范围中，无论何时得自由来去，则受赐多矣。”^②在太平军管辖的范围内，能够行动自由。“常课余潜至楼下，与男生嬉。又见彼等皆许自由出门，散步街市，而予等犹无此权利，心益不平。”此处自由与权利联系了起来，自由出门被看做一项权利。“予虽贫，自由所固有。他日竟学，无论何业，将择其最有益于中国者为之、纵政府不录用，不必遂大有为，要亦不难造一新时势，以竟吾素志。”^③此处的自由有天赋自由的意义，把选择职业看成自己的自由。“谓‘此中国少年，血气太盛。设彼不自由施行法律（指还击）者，固可至英国领事公署控此苏格兰人。今既已报复，且又于众人辱之，此其所为为己甚至，不能更控人矣。’”^④此处的自由与法律联系到了一起。“喧宾夺主，不复以平等遇我同胞也。予意他日中国教育普及，人人咸解公权、私权之意义，尔时无论何人，有敢侵害其权利者，必有胆力起而自卫矣。近如日人之战胜俄国，亦足使中国人眼界为之一广，不再忍受无礼之待遇。即外人之以强权蚕食我边疆，扩充其势力，我国人亦岂能常听其自由行动乎？国人夜郎自大，顽固性成，致有今日受人侮辱之结果。”^⑤此处不仅出现了公权、私权的区分以及不能侵害个人权利的要求，还提出了平等，指出不能允许外国人对我国的侵略，应该限制他们的行动。在谈到教会在中国的权限问题时，也提到了自由，

^① 容闳：《西学东渐记》，徐凤石、恽铁樵原译，张叔方补译，杨坚、钟叔河校点，湖南人民出版社，1981年，第40页。

^② 容闳著：《西学东渐记》，第56-57页。

^③ 容闳著：《西学东渐记》，第19页。

^④ 容闳著：《西学东渐记》，第38页。

^⑤ 容闳著：《西学东渐记》，第39页。

“教徒遇有民刑诉讼事件，竟由教会自由裁判，不经中国法庭讯理。是我自有之主权，已于法律上夺去一部分也。是实不正当手段，若不急谋防范，则涓涓不塞，将成江河，故政府当设法禁止。以后无论何国教会，除关于宗教者外，皆不得有权以管理奉教之中国人。”^①教会干涉民事案件，已经侵害了自有之主权，夺去了一部分法律的主导权，主张政府应该禁止、限制教会的权限，保护国人的自由主权。从以上资料可以看出，容闳经过几年的美国留学生活，已受到了美国自由、权利、法律等观念的影响，而且已经被他接受，成为他看待某些政治和社会问题的根据了，可见西学东渐以来，西方观念对中国人确实有很大的改造和影响。

当然还有不少这个时期有关“自由”一词现代用法的史料，比如1885年12月23日，英文《字林西报》的文章中夹有中文“自由党”译名。驻英公使郭嵩焘虽然不懂英文，但是其长住英国，对西方近几个世纪以来的自由观念肯定耳濡目染，他在《伦敦与巴黎日记》中直接采用了音译的方法，“英国执政分二党。今相毕根士、前相格兰斯敦各为之魁。其前二党立名，一曰多里，一曰非克。今又易其名，一曰庚色尔法尔甫，犹言循旧章之意，毕根士一党主之；一曰类布拉尔，犹言遍行商议之意，格兰斯敦一党主之。大抵异同二者之辨而已。西洋各国，议院皆分两党：同党曰铿色尔维谛甫，犹言大权当归之君国也；异党曰类白拉尔，犹言百姓持权。英国议院两党，从国家者曰铿色尔法尔甫；不从者曰类伯勒尔。”类布拉尔、类白拉尔就是liberal的音译，意思就是遍行商议、百姓持权，也是侧重自由的民主保障。对自由的理解仍然不全面。

1895年，严复在《论世变之亟》中首次提出自由是西方富强的根本，而中西之别就在于中国没有自由，“唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。”^②这在现代中国自由观念的系谱上具有里程碑的意义，不仅注意到了自由在现代西方文化中的核心地位，如提出“自由为体，民主为用”，这就是现代自由主义的自由观念，民主的作用是保障自由，个人自由是根本性的，“自由主义最核心的原则是自由。许多学者甚至直接了当地将自由主义称为关于自由的学说，将社会主义称为关于平等的学说。”^③严复主张天赋自由，但自由是有限的，一是国君不能侵害个人自由，二是人与人之间也不能互相侵害，比较全面地介绍了现代政治自由的基本观念。

^① 容闳著：《西学东渐记》，第87-88页。

^② 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第3页。

^③ 李强：《自由主义》，第165页。

后来严复在翻译穆勒的《论自由》的时候，专门推敲了用“自由”还是“自繇”来翻译liberty的问题，显然严复已经自觉地注意到了汉字的古意和用其翻译西方词语的差异，“中文自繇，常含放诞、恣睢、无忌惮诸恶意，然此自是后起附属之诂，与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已，无胜义亦无劣义也。夫人而自繇，固不必须以为恶，即欲为善，亦须自繇。其字义训，本为最宽。自繇者凡所欲为，理无不可，此如有独居世外，其自繇界域，岂有限制？为善为恶，一切皆自本身起义，谁复禁之？但自如群而后，我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便如强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则《大学》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣。”还进一步指出“由、繇二字，古相通假。今此译遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以为古也。视其字依西文规例，本一玄名，非虚乃实，写作自繇，欲略示区别而已。”最终严复锁定用“自繇”一词来翻译liberty，这为以后的人们所效仿，只不过随着白话文运动逐渐的展开，最终人们还是用“自由”一词翻译liberty。

从1895年往后，不仅随着严复对西方自由主义原著的大规模翻译，加之梁启超的介绍，以及中国人对西方了解的深入，加之革命和民族形势需要新的理论的引领，西方自由观念逐渐在中国活跃起来，这集中表现在辛亥革命前的自由观念。

以上梳理，我们大致看到了西方观念传入中国的复杂过程，不惟自由如此，还有议会、民主、科学等观念的逐步确立，都经历了一个复杂的过程，这需要我们系统梳理。当然还有学者注意到日本和中国在翻译吸收西方观念的联系，尤其是日本对中国的影响。西学传入中国比日本早，但是日本自明治维新开始，对西学的吸收消化速度远超中国，这是日本能够迅速现代化的原因。自由成为一种现代的观念，确实是近代以来的事情，但是直到今天，我们仍然在自由一词的现代含义和传统含义中生存，甚至不同的人可以以自己的需要诠释自由乃至污蔑自由，这体现了观念的多层次性和复杂性。

从观念的演变来看，西方现代自由观念的输入具有以下特点：一是自主与自由的难以取舍。在翻译liberty的过程中，既要体现现代自由与理性的联系，人是“有理性的动物”^①，“自由不在于随心所欲，而在于自由的必然性。”^②这就意味着自由就是理性自主、个人自主，因此liberty至少包含自主的含义。随着西方资

^① [荷]斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆，1963年，第272页。

^② [苏]戈卢宾科：《必然和自由》，北京大学出版社，1984年，第13页。

产阶级的壮大，封建统治被推翻，确立了现代宪政民主制度，人们开始追求个人权利，要求解除人为的政治制度加在人身上的束缚，这就是启蒙运动以来的自我解放，liberty作为一种解放的口号和追求逐渐成为社会上的核心观念，这也就是后来在辛亥革命前夕作为反封建口号的自由能够盛行的原因。自由也逐渐战胜自主，并且逐渐内含自主，如果一个人不能自主，是很难说他自由的；二，自由的传统意义和现代意义的纠结。自由一词在中国传统文化中并不是一个核心观念，而大多时候作为贬义的修饰词在使用，多指散漫、无所拘束。而自由的现代意义要复杂的多，与自由的传统意义差异较大，人们必须在这种观念的冲突中接受自由的现代意义，严复对自由与自繇的区分就体现这个特点；三是对自由的翻译介绍与文化背景的差异密切相关，出现很多对自由观念的不同理解，比如郭嵩焘在评论法国政局和民主制度时，指出“泰西政教风俗可云美善，而民气太嚣，为弊甚大”。这种对西方自由民主观念的批判与反感在士大夫中是很普遍的，黄遵宪对自由观念基本也持否定态度，“（日本）西学既盛，服习其教者渐多，渐染其说者益众。论宗教则谓敬事天主，即儒教所谓敬天；爱人如己，即儒教所谓仁民；保汝灵魂，即儒教所谓明德。士夫缘饰其说，甚有谓孔子明人伦，而耶稣兼明天道者。论义理，则谓人受天地之命以生，各有自由自主之道；论权利，则谓君民、父子、男女各同其权。浅学者流张而恣之，甚有以纲常为束缚，以道德为狭隘者。异论蜂起，倡一和百，其势浸淫而未已。”^①这体现的正是西方文化和中国文化的差异，自由与纲常、传统伦理以及人君关系的主张截然不同，而19世纪的大部分中国人是无法立即跳出甚至意识到推翻君主专制制度的，黄遵宪明确坚持“天下之不能无尊卑，无亲疏，无上下”^②，严复在19世纪末指出“自由之说，常闻于士大夫。顾旧者既惊怖其言，目为洪水猛兽之邪说。喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其义之所归。”^③因此，自由观念在中国的输入，必将经历很长的时间才能融合一体，也预示着自由、自由主义等西方思想在中国的出现绝非仅仅是翻版、照搬的问题，而是在与中国文化的冲突中逐渐成为中国人自己的观念的问题。

^① 黄遵宪：《日本国志》下册，吴振清、徐勇、王家详点校整理，天津人民出版社，2005年，第800页。

^② 黄遵宪：《日本国志》下册，第777-778页。

^③ 严复：《译〈群己权界论〉自序》，见《严复集》（第1册），第131-132页。

第二章 辛亥革命前夕中国自由主义的萌芽

明末徐光启、李之藻等广译算学、天文、水利等书，西方学术开始传入中国，但范围很小，仅限于天算，而且传播主力主要是传教士。鸦片战争之后，西方思想学术也通过各种渠道大规模传入中国，尤其是大批先进的中国人开始主动认识西方、了解西方、学习西方，经历了一个由器物到制度再到思想的过程。

19 世纪 60 年代，早期维新派代表人物如郑观应、王韬、冯桂芬等已经意识到仅仅学习西方的“奇技淫巧”是不够的，还应该学习西方的政治制度和思想文化。西方思想观念在甲午战后的传播，不得不提到严复。1895 年，他在五篇檄文中提出西方之所以富强，不仅仅在于技艺，更在于求真的学术和自由，并把大量西方思想援引进入中国。与此同时，中国的民族危机也越来越严重。甲午中日战争之后，康有为等人发动了戊戌维新变法运动，但是很快由于顽固派的反动而失败。

在辛亥革命前的这段时期，与危急的民族局势相关联，也出现了一股大规模的向西方学习的高潮，政治革新、学术革命的口号相继被提出来，人们的思想观念正在发生大规模的变化。随着严复等人的介绍，西方思想如潮水般输入，掀起了一个译介西学的新高潮。其中影响最大的是《天演论》（1898 年春出版）。严复大力宣传达尔文“物竞天择，适者生存”的进化学说和天赋人权理论，尤其推崇斯宾塞的庸俗社会进化论，即把适应自然世界的进化规律运用到人类社会的研究之中，尖锐批评封闭保守、麻木不仁的落后社会心理。认为要做到“与天争胜”，“必究极乎天赋之能，使人治日即乎新，而后其国永存，而种族赖以不坠，是之谓与天争胜”^①。《天演论》给当时的中国人提供了一种新的观察世界的世界观——进化论，有利于人们从传统束缚中解放出来。梁启超也是传播西学的健将，他 1896 年写成《西学书目表》强调西学是“致治之本，富强之由”。1897 年，他又编写《西政丛书辑成》，秋冬间又与康广仁办大同译书局，上海亦有董康、赵元益设译书分会，“采译泰西东切用书籍”。维新派报刊也经常翻译介绍西方论著，《时务报》专门聘请英、法、日、俄文的翻译，选择的内容从一般自然科学著作扩大到哲学、社会科学，并渐次以后者为重点。戊戌变法失败后，宣传西

^① 吴汝纶：《严复〈天演论〉序》，见《严复集》（第 5 册），第 1317 页。

方思想的思潮并未因变法失败而中止。1898 年底,康、梁在日本创办《清议报》。到 1900 年该报内容就从总结变法教训、宣扬光绪圣德转向以学习宣传西方文化为主。到 1902 年《新民丛报》出版,学习西方思想更加明确,内容也更为丰富、充实。与此同时各种译书社和《译林》杂志纷纷问世,汇成一股强大的社会潮流。当时所译书籍如雨后春笋,卢梭的《民约论》、孟德斯鸠《法意》、亚当·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《自由原理》和《名学》,斯宾塞的《群学肄言》与《代议政治论》,伯伦知理的《政治学提纲》,甄克思的《社会通论》,西方革命的经典文献《独立宣言》、《人权宣言》和世界各国的历史书籍在 1902 年至 1903 年间被大量译成中文。梁启超在 1903 年后陆续发表《斯片挪莎学案》、《培根学说》、《笛卡尔学说》、《近世文明初祖二大家之学说》、《近世第一大哲康德之学说》、《论学术势力左右世界》等文,比较系统地探讨了近代西方文明的方法论基础^①。

自由等现代西方观念经过 19 世纪西学东渐时期的准备,到 19 世纪末已经形成比较成熟的思想观念,这可以从改良派思想家严复、梁启超的著作中得以体现。更重要地是,严复凭借自己对西方思想的深入了解,第一次系统全面地把西方自由主义思想体系介绍到了中国,被称为中国的自由主义之父^②。

近年来,不少研究者虽然注意到了严复、梁启超在传播西方自由主义思想,在中国自由主义萌芽过程中的开拓性贡献,但是他们同时忽略了革命派对欧洲大陆,尤其是法国自由主义的宣传和介绍。虽然到“五四”时期,中国才出现了自觉的自由主义者如胡适等,胡适的自由主义思想也主要是英美自由主义思想,但是也有学者注意到了《新青年》所展现的两种自由主义传统^③,随后的三十、四十年代,中国还出现了力图在坚持自由主义自由、民主的基础上,兼容经济平等的社会主义思想的自由主义者,以后的储安平、殷海光也主要吸收英美自由主义思想,可以说中国主流的或者称为典型的自由主义者都信奉英美自由主义,而对自由主义的法国传统表现出批判性。但是我们不能忽视自由主义的法国传统在二十世纪初年中国思想界的出现和影响。

当代西方自由主义思想家哈耶克、伯林注意到了自由主义在地域或国别,尤其是哲学传统方面的差异。拉吉罗在《欧洲自由主义史》一书中也是从各个不同

^① 参见方光华:《戊戌变法与中国近现代学术》,《西北大学学报》(哲学社会科学版),1998 年第 4 期。

^② 胡伟希:《中国自由主义之父——严复》,《甘肃社会科学》,1994 年第 2 期。

^③ 高力克:《〈新青年〉与两种自由主义传统》,见庞朴主编《中国观念史》,第 717 页。

的国家来讨论自由主义的发展史。不同的文化传统下自由主义具有不同的特点。哈耶克在《什么是自由主义?》一文中区分了“欧洲大陆的或建构论的自由主义”与“英国式的或渐进的自由主义传统”。由于所依据的哲学基础不同,在改造社会的方式方面,欧洲大陆的自由主义和英国的自由主义又具有明显的分野。出于对理性的不同态度,大陆的自由主义主张彻底重建社会制度,因而表现为革命性的“乌托邦社会工程”的路向,辛亥革命时期以孙中山为首的革命派是这种路线的继承人。而英国的自由主义历史传统的自发演化,表现为改良性的“渐进社会工程”的路向,20世纪初以严复为首的中国改良派是这种思想的继承人。

对这两种传统的自由主义的自由观,更有理论性的哲学探讨,是以赛亚·伯林关于“积极自由和消极自由”的区分。消极自由即一个神圣不可侵犯的个人自由的领域,也就是基本自由权利,宗教信仰自由、言论自由、表达自由以及财产权利必须得到保障,不能武断地入侵,杰斐逊、柏克、潘恩、穆勒都开具了个人自由的不同清单。英国自由主义者洛克、穆勒,法国的自由主义者贡斯当、托克维尔,以及伯林自己是这种自由主义传统的代表。“‘自由’这个词的‘积极’含义源于个体成为他自己的主人的愿望。我希望我的生活与决定取决与我自己,而不是取决于随便哪种外在的强制力。”^①法国的卢梭、德国的康德、黑格尔等起初都是个人主义的人,但是到最后都导向了这种积极自由,代表了欧洲的自由主义传统,卢梭的人民主权、黑格尔的绝对精神最后都成为极权主义者手中的旗帜,成为奴役人民的工具。

以上两种自由传统在20世纪初年乃至“五四”时期的中国社会都有吸收借鉴。但是学术界往往忽略了革命派在援引欧洲自由主义理论方面的贡献,而仅仅把改良派,尤其是严复宣传的自由主义思想作为中国自由主义的开端。因此,本章力求从思想史的角度还原20世纪初年中国自由思想的景观,既有以改良派为代表对英国自由主义传统的吸收,也有以革命派为代表对卢梭的革命自由主义的吸收。经过这段时期自由主义思想的传播,甚至民主政治的制度实践,到“五四”时期出现了典型自由主义者,到20年代以后,英美自由主义逐渐成为中国自由主义思想的主流,虽然不时存在变化,但无论是胡适对杜威新自由主义的吸收、王造时等人对拉斯基自由主义的吸收,还是殷海光对哈耶克自由主义的吸收,都属于英美自由主义的范畴。必须指出的是,本章关于革命派和改良派所代表的自

^① [英]伯林:《自由论》,第186—246页。

由主义类型只是从总体情况上来看的,尤其指的是1905年左右革命派和改良派就民主共和和君主立宪道路的争论时期,严复、梁启超对卢梭的理论大加批判,而革命派对卢梭的理论积极鼓吹。具体到某个个人的时候情况也比较复杂,比如梁启超对两种传统都有所吸收,尤其是在1903年前的一段时期对卢梭大加称赞,1903年后逐渐转为批判卢梭,回到改良自由主义的阵营。还必须注意到在中国的这种类型并非对西方的完全照搬,而是在传入中多多少少带上了中国色彩。

第一节 改良派对自由主义的介绍

改良派^①兴起于戊戌变法时期,他们主张走改良的道路,反对用革命的手段推翻清政府的统治,主张用宪法来限制皇权,实行君主立宪制度,从而逐步实现政治的改良和进步,主要代表人物是康有为、梁启超以及严复等。其中严复和梁启超对自由主义思想在中国的传播做出了重要贡献。

在进入具体阐述严复、梁启超所介绍的自由主义之前,还必须对前文所说的关于自由主义的两种传统在20世纪初年中国的传播作出进一步说明,革命派对卢梭和法国革命传统的援引无需赘述,而改良派所代表的英国改良传统却需要多加一些说明,因为严复对卢梭的态度虽有少量称赞,但是主要是批判否定,前后期都是如此。而梁启超在19世纪末20世纪初曾经热情歌颂卢梭,甚至有人直接把梁启超称为卢梭,但是到改良派、革命派论战之时,梁启超转而斥责卢梭,重新回到改良阵营。因此,从严复、梁启超对待卢梭的态度^②以及他们自由主义的思想内容能够看出,关于他们主要宣扬的是渐进改良的自由主义思想。

一、严复、梁启超自由主义思想的理论来源

(一) 严复自由主义思想的理论来源

严复、梁启超出生和成长的时代,中国经历了两次鸦片战争的失败、中法战争中国不败而败以及1895年甲午中日战争中国的惨败,国内的人民与清朝统治

^① 改良派,又被称为立宪派,主要指19世纪末20世纪初期主张通过改良方式建立君主立宪制度的严复、梁启超等人。

^② 关于辛亥革命前夕,国人对待卢梭的态度,学术界已有不少成果进行了研究和总结,比如董增刚:《激进与保守抑或认同与扬弃——以近代思想家对〈民约论〉的不同评价为视角》(《首都师范大学学报(社会科学版)》,2011年第3期);方平:《卢梭民约论的一份中国遗产——略论梁启超的国民国家思想及其历史价值》(《学术研究》2002年第8期);王宪明:《关于戊戌时期严复传播社会契约论和天赋人权论的再探讨》(《河北学刊》1997年第1期);王国永:《〈民约论〉与孙中山的民权主义》(《浙江万里学院学报》2008年第1期)等。

者的矛盾也不断激化,太平天国农民起义对清政府给予了重大打击,清朝统治摇摇欲坠。用严复的话说:“观今日之世变,盖自秦以来,未有若斯之亟也。”^①但既有的传统社会规范和中国的文化传统并未遭受根本的破坏和动摇,这要等到“五四”时期的冲击,当时中国思想界大部分仍是“事事竺旧,鄙夷新知,于学则徒尚词章,不求真理。”^②这种情况对严复、梁启超有很大影响,他们年幼基本接受的都是传统文化的教育,后来逐渐接受西学,思想中不时地面临中西观念的冲撞。他们思考问题的中心也由传统学术问题转而为如何救亡图存,如何才能拯救民族和人民于水火之中。严复和梁启超对西方自由及其自由主义思想的了解和宣传就是在这种历史背景下进行的。

严复于1853年“生于闽垣南台”(即今福建福州)。1859年,“始就外传,府君童年从师数人。中间亦曾从先五叔祖厚甫公受业。”1863年,严父“聘同邑黄少岩先生来授读。”黄少岩是“闽之宿儒,其为学汉宋并重。”“并时常给严复讲述明代东林掌故。”1866年,严振先之死,严复因“家贫不再从师”^③,从此严复结束了中国的传统教育。这一年严复还以第一名的成绩考入福州马尾船厂下设的船政学堂,次年开始进入学校学习洋务,包括英文、数学等。在此之后,他先后到过新加坡、槟榔屿、日本横滨和长崎以及台湾等地,视野得到锻炼。1877年,严复得到机会到英国格林尼次海军大学学习,学习高等算学、物理以及建筑海军炮台等学术课程。在英期间,严复除了学习海军课程,还时常与中国驻英公使郭嵩焘讨论中西学术政治制度的不同,涉及西方哲学、政治学以及社会科学,还在英国和法国实地考察,亲眼目睹了英国现代化的成就。这段经历对严复了解西方自由主义有很大帮助。1879年严复回国,此后相继任教于马江船政学堂、北洋水师学堂以及京师大学堂等。

1895年,严复在天津《直报》上发表了《论事变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决议》、《原强续篇》五篇论文,这些文章展现了进化论、自由主义思想等对他的影响。但是对于严复自由主义思想的来源,目前还存在争议。比如在《论世变之亟》中严复定义自由说:“惟天生民,各具赋畀,得自由者乃为全受。”有学者认为此处表达的天赋自由思想应该是来源于卢梭《社会契约论》,但也有学者指出这并不是来源于卢梭。根据蔡乐苏的研究,严复对卢梭的思想虽偶有称赞

^① 严复:《论世变之亟》,见《严复集》(第1册),第1页。

^② 严复:《侯官严先生年谱》,见《严复集》(第5册),第1547页。

^③ 严复:《侯官严先生年谱》,见《严复集》(第5册),第1545、1546页。

和客观评价,但是大部分是否定批判的,而且在1905年和1914年达到批判的小高峰^①。严复的进化论思想主要来源于斯宾塞和赫胥黎,斯宾塞^②也是一个自由主义者。

1895年后,严复写作或翻译的与自由主义有关的论文和著作如下:1897年开始翻译斯密的《国富论》(严译《原富》),1900年译完,1902年由上海南洋公学译书院出版。斯密主张采取自由放任的经济政策,促进个人经济和社会经济的协调发展,其《国富论》被认为是经济自由主义的奠基之作,构成市场经济的理论基础和商品经济的运行规则。斯密也被认为是古典政治经济学的最伟大的代表者。严复的经济自由主义思想主要来源于斯密。1899年译穆勒的《论自由》(严译《群己权界论》),1902年9月《群己权界论》由商务印书馆出版。穆勒是英国乃至西方19世纪自由主义的典型代表人物之一。《论自由》是他自由主义思想的代表作,主要论述了“公民自由或社会自由”,即社会所能合法施加于个人的权力的性质和限度。在已经建立民主社会和进入商业社会后,如何保护个人自由权利免受侵害,是该书的主题。密尔修正了他的父亲和导师边沁的功利主义把个人快乐通约化的局限,强调只有每个人自己对自己的利益关切最深、了解最透,个人只要不危害他人的利益,有支配自己思想和行动的绝对自由。由于对个人自由的系统论证,《论自由》被称赞为“对个人自由最动人心弦,最强有力的辩护”。严复通过翻译《论自由》,加上按语,也就是自己的理解,某种程度上已经变成了他自己的自由主义思想,这种思想与穆勒有共同点,也体现了严复所带的中国色彩。除了穆勒之外,应该说严复还了解不少西方自由主义思想,有两条资料能够看出来,“夫自由之所多矣,非穆勒氏是篇所能尽也。虽然,学者必明乎己与群之权界,而后自由之说乃可用耳。”^③

在1905年上海青年会发表演讲之后整理的《政治讲义》中《宪法大义》一节中说:“卢梭之为《民约论》也,其全书宗旨,实本于英之洛克,而取材于郝

^① 见蔡乐苏:《严复拒卢梭意在讽康、梁》,《近代史研究》,1998年第5期。

^② 赫伯特·斯宾塞是19世纪后期英国非干预主义坚定不移的使徒。他认为自由在于没有束缚,个人的权利,包括私人财产制度,在道德上和实际上都优先于政府而存在。此外他还是将达尔文的适者生存原则引入社会领域的主将,这就意味着无能、懦弱、懒惰者的苦难不仅是应当的,而且是作为一个整体要进步必然付出的代价。斯宾塞的自由主义思想及其进化论对严复的思想产生了重要的影响,虽然其翻译的赫胥黎的《进化论与伦理学》(严译《天演论》)本是为了批判斯宾塞任天为治的不足,但是《天演论》一书除了赫胥黎文字的翻译,还有用来反对赫胥黎的斯宾塞观点的评注,物竞天择、适者生存的进化原则成为严复激励国人的重要思想。

^③ 严复:《译〈群己权界论〉自序》,见《严复集》(第1册),第132页。

伯思（即霍布斯）。"^①可见，严复不仅知道西方自由思想的论述很多，而且知道洛克、卢梭、霍布斯这些思想家之间思想的联系。但从他对卢梭的批判态度来看，严复主要信奉的就是洛克、穆勒以及斯密的自由主义思想。1914年刊登在梁启超主编的《庸言报》第25、26期上的《〈民约〉平议》，对于展示严复的自由主义思想有重要意义，一是展示了他一贯反对卢梭的革命主张，而坚持渐进改良的自由主义方式，另一方面也通过批判卢梭，修正了他过去的部分观点，比如在《〈民约〉平议》中，严复指出：“天然之自由平等，诚无此物。”这与他在《论世变之亟》中引用的“天赋自由”已然不同，但是与先前主张自由需要民智、民力、民德的提高才能实现则是一致的，“民生自由，其于群为平等，则赫胥黎尝驳之矣。其言曰：吾为医，所见新生之孩为不少矣，累然块肉，非有保赤之勤，为之时其寒饥，历十二时，寡不死者。是呱呱者，尚安得自由之能力乎？其于社会，尤无平等之可言。言其平等，无异九九家言一切无皆平等耳。”^②从这条资料看，严复实际上把进化论与自由联系了起来，自由不再只是一种权利，还是一种个人能力，从而带有了积极自由的色彩，可见严复的自由思想与进化论哲学也是有联系的。除了这些西方渊源外，严复还不时引用中国传统文化的资源，即从传统文化中发掘的自由主义资源。

（二）梁启超政治思想的演变及其自由民权思想的理论根源

梁启超（1873—1929），广东新会人。与严复一样，梁启超早年亦受的是传统文化的教育，二、三岁时即在母亲的教育下读书识字，四、五岁时开始学习《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《诗经》等。六岁的梁启超已经读完中国史略及其“五经”，然后进张乙星所开私塾学习。1883年梁启超去广州参加童生考试，在广州购得张之洞的《輶轩语》和《书目答问》两书，前者讲述治学的方法以及有关科举考试的程式等内容，主要包括语行、语学、语文三篇，语行篇主要讲述读书人注重品德修养，读书知理，修己以治人。语学篇主要讲述通经、读史、读诸子的次序，治经须通要义，读史要读正史、通考及表志，读诸子须知体要。《书名答问》是清末目录学的名著，从大量古籍中选择了2200种左右的图书，解答了读书人读什么书和用什么版本的问题。梁启超受这两本书影响很大，使他真正懂得了做学问的方法。1884年梁启超考中秀才。次年梁启超进入广州学海堂读

^① 严复：《宪法大义》，见《严复集》（第2册），第241页。

^② 严复：《〈民约〉平议》，见《严复集》（第2册），第336页。

书，奠定了他的汉学基础。1889年梁启超高中举人。1890年梁启超赴北京会试落第，但是这一年也是一个转折，落第取道上海回乡之际，梁启超见到了上海制造局翻译的大量西书，还购买了徐继畲《瀛环志略》一书，主要内容是介绍西方各国的地理情况、历史沿革，还介绍了西方的政治制度、科学文化以及经济情况。这开阔了梁启超的视野，使他逐渐接触到中学以外的西学知识，为之后宣传自由、民权思想打下了基础。回广州之后，梁启超退出学海堂，进入康有为所办的万木草堂读书。在康有为的教育下，梁启超不仅学到了今文经学知识，还学习了康有为从经学中得出的改良政治的办法。更重要地是，康有为自己就对西学知识有不少了解，从而也鼓励学生多学习西学知识，“若将制造局书全购尤佳，学至此，则圣道王制，中外古今，天文地理皆已通矣。”^①万木草堂也收集有不少西学书籍，梁启超时常阅读，对西学已有一定了解。1894年、1895年梁启超与康有为连续两年来到京城，参加会试。但是民族危机的局势也越来越严重，尤其是1895年的甲午中日战争中国的惨败，从此改变了梁启超等人的人生历程。此后梁启超积极参与维新变法，先后创办了《万国公报》宣传维新变法，后又组织强学会、创办《中外纪闻》。1898年，《时务报》在上海创刊，梁启超担任主笔，发表了多篇对变法有重要影响的文章，比如《变法通议》一文，论述了变法的必要性和紧迫性，只有变法才能挽救民族危亡，“法者天下之公器也，变者天下之公理也……变亦变，不变亦变。变而变者，变只权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教；不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之。”^②并提出了变法的具体办法，“变法之本，在育人才。人才之兴，在开学校。学校之立，在变科举。而一切要其大成，在变官制。”已经远远超出了洋务派仅仅学习西方技艺的主张。由于受严复等人的影响，梁启超在《变法通议》中还提到了学习西学的重要性。他指出中国之所以失败，原因在于“始焉不知敌之强而败，继焉不知敌之所以强而败”^③，因此“今日中国欲为自强第一策，当以译书为第一义矣！”^④“国家欲自强，以多译西书为本；学者欲自立，以多读西书为功。”^⑤1897年梁启超抵达湖南主讲长沙时务学堂，宣传了初步的民权思想，如在学生的批语中，写到：“《春秋》大同

^① 康有为：《桂学答问》，《康有为全集》第二集，上海古籍出版社，1990年，第63页。

^② 梁启超：《变法通议论不变法之害》，见张品兴主编《梁启超全集》（第一卷），北京出版社，1999年，第14页。

^③ 梁启超：《变法通议论译书》，见《梁启超全集》（第一卷），第44页。

^④ 梁启超：《读〈日本书目志〉书后》，见《梁启超全集》（第一卷），第128页。

^⑤ 梁启超：《西学书目表序例》，见《梁启超全集》（第一卷），第82页。

之学无不言民权者，盖取六经中所言民权者编集成书，亦大观也。”“能兴民权者，断无可亡之理。”^①1898年梁启超参与了戊戌变法，但是维新不到百日即告失败，梁启超逃亡日本。可以说截止此时，梁启超对民权已有一些了解，也了解不少西方政治制度和思想观念。

在到日本之前，梁启超获得的民权知识主要是通过他的老师康有为。康有为的著作《日本变政记》和《日本书目志》对梁启超产生了很大影响。梁启超在《变法通议》中的观点与康有为是一致的，就是主张效法日本明治维新进行改革。1897年，梁启超在《时务报》发表《读日本书目志书后》一文，介绍通过日本译著学习西洋的好处。后来梁启超还专门写作了《论学日本文之益》，认为“日本自维新三十年来，广求知识于寰宇，其所译所著有益之书，不下数千种，而尤详于政治学、资生学、智学、群学等，皆开民智、强国基之急务也。吾中国之治西学者固微矣，其出各书，偏重于兵学艺学，而政治、资生等本原之学，几无一书焉。夫兵学、艺学等专门之学非舍弃百学而习之，不能名家。即学成矣，而于国民之全部，无甚大益，故习之者稀，而风气难开焉。使多有政治学等类之书，尽人而能读之，以中国人之聪明才力，其所成就，岂可量哉？今者余日汲汲将译之以饷我同人，然待译而读之缓而少，不若学文而读之速而多也。此余所以普劝我国人之学日本文也。”指出了通过日文学习西洋的重要性。《日本书目志》中包括以后梁启超到日本以后对其产生重要影响的日本思想家中村正直所译《西国立志篇》、平田东助和平塚定二郎合译的伯伦知理的《国家论》等著作的介绍。《日本书目志》为梁启超到日本仔细阅读提供了选择。

梁启超的思想还受到黄遵宪、严复的影响。梁启超看了黄遵宪的《日本国志》以后，对其书大加赞赏，指出：“中国人寡知日本者也，黄子公度撰日本国志，梁启超读之，欣怿咏叹黄子，乃今知日本，乃今知日本之所以强，赖黄子也。又愤愤责黄子曰：乃今知中国，乃今知中国所以弱，在黄子成书十年久谦让不流通，今中国人寡知日本，不鉴不备，不患不悚，以至今日也。”^②严复对梁启超的思想也有很重要的影响。梁启超的西学知识有很大一部分是通过严复的文章和译著获取的。正如他自己所说：“天下之爱我者，舍父师之外无如严先生；天下之知我而能教我者，舍父师之外，无如严先生。”严复批评了梁启超早期的西学中源说，

^① 梁启超：《湖南时务学堂课艺批》，见南京大学历史系编选《中国近代史参考资料选辑》，1973年，第72页。

^② 梁启超：《〈日本国志〉后序》，见《梁启超全集》（第一卷），第126页。

以及《古议院考》所认为的中国古代虽无议院之名但有其实等错误观点。梁启超接受了严复的批评,回信指出:“《古议院考》乃数年前读史时偶有礼记,游戏之作,彼时归粤,倚装匆匆,不能作文,故以此塞责。实则启超生平最恶人引中国古事以证西政,谓彼之所长,皆我所有,此实吾国虚懦之结习,初不欲蹈之。”并“自知其说之讹谬矣。”^①严复还对梁启超保教的主张有很大影响,严复在致梁启超的信中指出“教不可保,而亦不必保。”“保教而进,则又非所保之本教矣。”梁启超看后说:“不意数千年闷葫芦被此老一言揭破。不服先生之能言之,而服先生之敢言之也。”^②1902年,梁启超发表了《保教非所以尊孔论》,指出保教之说束缚国人思想,“则思想束缚于一点,不能自开生面,如群猿得一果,跳掷以相攫,如群姬得一钱,诟骂以相夺,其情状抑何可怜哉!……此二千年来保教党所生之结果也。”^③梁启超的进化思想、《新民说》中的新民主主张等都与严复的译著《天演论》有很大关系,在《说群序》中指出:“既乃得侯官严君复之治功《天演论》,……读之犁然有当于其心。”^④其关于自由、民主以及经济等思想也与严复的译著有很重要的联系。比如1902年严复译完亚当·斯密的《国富论》(严译《原富》),称经济学为计学,梁启超提出了不同看法,但是后来在《生计学说沿革小史》中,对于人名及学理名词,基本都以严复的翻译为准,“篇中人名及学理之名词,依严书者十之八九,间有同异,偶失检耳。”^⑤辛亥革命之后,严复对梁启超的批评主要在与学生的通信中展示出来。比如1916年,严复严厉批评了梁启超昔日主张革命、破坏之说的错误:“至于任公,妙才下笔,不能自休。……顾而至于主暗杀、主破坏,其笔端又有魔力,足以动人。主暗杀,则人因之而徇暗杀矣;主破坏,则人又群然争为破坏矣。”^⑥导致不少“头脑简单之少年,醉心民约之洋学生,至于自命时髦之旧官僚,乃群起而为汤武顺天应人之事。”^⑦其实梁启超的革命学说只不过是17、18世纪革命的旧义。

戊戌变法失败后,梁启超逃亡日本。在日本,梁启超广泛地从日本学者的著作中了解、吸收了大量西方的思想、学说。东学(即日本的思想学术)对梁启超

^① 梁启超:《与严幼陵先生书》,见《梁启超全集》(第一卷),第71页。

^② 梁启超:《保教非所以尊孔论》,见《梁启超全集》(第三卷),第768页。

^③ 梁启超:《说群序》,见《梁启超全集》(第一卷),第93页。

^④ 梁启超:《生计学说沿革小史》,见《梁启超全集》(第四卷),第982页。

^⑤ 严复:《与熊纯如书》之30,见《严复集》(第3册),第632页。

^⑥ 严复:《与熊纯如书》之38,见《严复集》(第3册),第645—646页。

的启蒙思想有很重要的影响^①。到日本之后，是梁启超思想的又一次进步。他在日本学习了不少西学知识，开始从正面积宣传西方思想和学术。1898年创办《清议报》，1902年创刊《新民丛报》。以报刊为宣传工具，梁启超发表了大量介绍自由、人权、宪政的文章，这主要集中在20世纪初的十年左右。

具体而言，日本的福泽谕吉、中村正直、中江兆民、高田早苗、浮田和民以及平田东助、平塚定二郎等人对梁启超的政治思想和自由民权思想的形成有重要影响。

福泽谕吉的代表作是《文明论之概略》与《劝学篇》，其启蒙思想的主旨是重视文明，“文明主义，也可以说是对文明的尊重”。他认为文明不止是指物质的改善，也不止是心灵高尚，文明更是指人类智德的进步，人类社会的历史就是一个由野蛮、半开化逐渐到文明社会的历史，而西洋文明是当时文明发展的最高阶段，因此就要师法西洋，以西洋文明为目标。他的文明观显然是以进化论为基础的，这与梁启超早就从严复的《天演论》中接触的进化论立即产生共鸣，不久梁启超写了《文野三界之别》，指出“泰西学者分世界人类为三级，一级曰野蛮之人，二曰半开之人，三曰文明之人，其在春秋之义则谓之据乱世，升平世，太平世，皆有阶级，顺序而生，此进化之理，而世界人民所公认也，其轨度与事实，有确然不可假借者。”把福泽谕吉的三阶段论与三世说做了攀附。梁启超以此来警醒国民，如果不尽快赶上西方，中国难以摆脱被压制的命运。福泽谕吉把文明分成形质之文明和精神之文明，前者如现实的西洋侵略者，后者是西洋能够发达背后的精神，他所要摄取的即内在的文明精神。这也影响了梁启超。梁启超感到日中两国风气大异其趣，日本风气蒸蒸日上，而中国缺乏变法之本源。他仿照福泽谕吉，在《国民十大元气论》一文中将文明分为形质和精神两个方面，还在《中国积弱溯源论》中吸取福泽谕吉要真正吸收文明精神只有从培养国民文明之精神入手的思想，指出“国家之强弱一视其国民志趣品格以为差。”还批判了中国人的奴性、愚昧好伪、为我、怯懦、无动等心理习惯，指出若“以今日中国如此之人心风俗，即使日日购船炮，日日筑铁路，日日开矿务，日日习洋操，亦不过披

^① 关于东学对梁启超启蒙思想的影响，郑匡民在《梁启超启蒙思想的东学背景》（上海书店出版社，2003年）一书中有详细研究，指出在戊戌维新失败以后直到辛亥革命的大致十年时间，梁启超几乎都是在日本度过的，主要以横滨和东京为据点从事活动，此时的日本处于明治维新的后半期，他亲眼目睹了日本的政治和社会，广泛接触了日本思想和思潮。其实是通过日本学者接触了西方的思想，有吸收、有反驳，也有搏斗般的取舍。梁启超所接受的实际上是一种“被日本化”了的西方思想，并通过《清议报》、《新民丛报》、《新小说报》等刊物向国内广泛传播，产生了重要影响。

绮绣于粪墙，镂龙虫于朽木，非直无成，丑又甚焉。”福泽谕吉“只有一身独立，才能一国独立”的思想也被梁启超吸收，梁启超的《自由书》大倡独立自主精神，在《新民说》中继续指出：“自尊者，即彼六国致强之原，自贬者，乃此二国取灭之道”，“夫国家非有体也，积人民以成体。故欲求国之自尊，必先自国民人人自尊始。”国民素质的高低与政治和文明的进步有很大关系，这是梁启超提倡新民学说的缘由，“必其使吾四万万人之民德、民智、民力，皆可与彼相埒，则外自不能为患，吾何为而患之”。^①

中村正直翻译的英国《西国立志编》（即斯迈尔斯的《自助论》）和《自由之理》（即约翰·穆勒的《论自由》）对梁启超也有一定影响，他在《清议报》上的《自由书》中将《西国立志编》中的6篇序言全部录入，并给予积极称赞，希望自己与中村正直一样，从国民的道德教育入手，建立新道德，做好民众的启蒙工作。当然对中村正直的西方强盛的本源是基督教精神的看法，梁启超并未轻易附和。中村正直将《论自由》中社会和个人自由对立的问题误译成政府和人民的关系，梁启超的《论政府与人民之权限》一文延续了这种误解。

中江兆民是日本民权派的代表，他主要崇奉卢梭的《民约论》，宣传法国自由主义，其《政理丛谈》几乎全部以卢梭思想和革命主义为核心，主张平等自由是人类社会的根本原则，“余爱自家一己之自由，然与不知于自家一己之不自由中有大自由者，不足语自由之政治。”中江兆民不仅翻译了卢梭的《社会契约论》，而且还写了《民约译解》，阐发了卢梭的人民主权论，这种欧陆的自由观哈耶克、贡斯当以及伯林都做过批判，指出其容易导致专制政治的危险，固然在鼓励人们打破特权改变被压迫的现状方面起过积极作用。中江兆民对卢梭的自由的三个层面了解的很透彻。卢梭认为人类处在自然状态时享有“天然的自由”，通过订立社会契约，进入政治社会后，享有社会自由，而人类真正自由成为自己的主人，还必须具有道德自由，“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人”，因为“只有嗜欲的冲动便是奴隶，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。”^②中江兆民将“天然的自由”译为天命的自由，将“社会的自由”译为人义之自由，对卢梭的道德自由也有提及。中江兆民将自由主要理解为自主，包括心思之自由和行动之自由，心思之自由就是精神活动不受他物的束缚和限制，行动之自

^① 梁启超：《新民说》，第51页。

^② [法]卢梭：《社会契约论》，第26页。

由就是身之自由、思想自由、言论自由、集会自由、出版自由、结社自由、民事自由以及从政自由。但是心思之自由是其他自由的根源,也就是自己成为自己主人的愿望。中江兆民的自由观强调心思之自由,强调成为自己主人的愿望,显然是一种积极自由观。中江兆民这种积极自由观在梁启超初到日本的那段时间,对梁启超影响很大,他1901年发表了《卢梭学案》、《民约论巨子卢梭之学说》、《新民说·论自由》等,这些文章基本以中江兆民的《理学沿革史》^①为参照。中江兆民对梁启超影响最大的是他的自由思想。可以说,梁启超通过中江兆民了解了卢梭思想。这就使得梁启超1903年之后虽然告别了卢梭激进革命的主张,不再赞成民主共和制度,回到改良自由主义的立场上来,但是其自由观中的积极含义还是难以抹掉。梁启超指出自由不仅是“权利之表证也。凡人所以为人者有两大要件:一曰生命,二曰权利。二者缺一,时乃非人,故自由者亦精神界之生命也。”“非他人所能予夺”^②,而且指出自由必须驱除心中奴隶,“若有欲求真自由者,其必自除心中之奴隶使”,真自由必须做到一“勿为古人之奴隶也”、二“勿为世俗之奴隶也”、三“勿为境遇之奴隶也”、四“勿为情欲之奴隶也”^③。前者就是一种消极意义上的个人权利,而后者则明显是一种积极的自由观,只有自己成为自己理性的主人才能真正自由。

梁启超虽然短暂接受了卢梭积极自由观的影响,也曾短暂主张革命,事实上,短暂接受卢梭的思想是有原因的。1899—1903年,梁启超由于戊戌变法的失败,加上受革命派孙中山的影响,曾对法国大革命的思想家卢梭的思想崇拜备至。他大力宣传卢梭的思想,喜言革命、暗杀以及破坏,将革命当成是治病的药石,认为中国已患上数千年的沉痾,病入膏肓,危在旦夕,非以破坏主义这剂猛药,不能愈疾治病,故破坏主义实为中国当前“第一要件”和“美德”,“破坏主义者,实冲破文明进步之阻力,扫荡魑魅魍魉之巢穴,而救国救种之下手第一著也。”^④对于革命,他认为“今日救中国独一无二之法门,不由此道而欲以图存,欲以图强,是磨砖作镜,炊沙为饭之类也。”^⑤这段时间梁启超不仅大力宣传民主自由的原则,还赞同民主共和制度。

^① 中江兆民所著的《理学沿革史》,原著叫《哲学史》,为法国哲学家富耶所著。

^② 梁启超:《十种德性相反相成义》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷上册),第10页。

^③ 梁启超:《新民说》,第104-107页。

^④ 梁启超:《十种德性相反相成义》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷上册),第15页。

^⑤ 梁启超:《释革》,见《梁启超全集》(第三卷),第760页。

梁启超虽然短期内接受了卢梭的革命自由主义,但是并不能说明梁启超已经完全蜕变为革命派了。梁启超虽然很大程度上接受了革命派的影响和革命派的思想,并在很大程度上将革命派引为同道,希望两派达成合作,并以为宣传卢梭的思想而受到其师康有为的激烈批评。1899年康有为被日本驱逐后,梁启超才与孙中山往来密切,“时相往还,顿相密切。一时孙康合作之声浪,轰传于东京、横滨之间。”^①并屡次约请孙中山当面商谈,抵达檀香山后,还致函孙中山,指出“我辈既已订交,他日共天下事,必无分歧之理。”但后来的事实证明,这只是梁启超的一厢情愿。而不少改良派人员对于梁启超违背康有为意志的做法极为不满,写信给康有为指出:“卓荦渐入行者圈套,非速设法解救不可。”^②其师康有为在1902年曾经写信想制止梁启超向革命派的靠拢。但是梁启超并未真正完全蜕变为革命派,而是仍然属于改良派阵营。由于对改良社会的方式最终并不能真正达成一致,革命派暴力革命的主张并不能为梁启超所完全接受。不久这种合作的局面即告结束,尤其是1903年梁启超抛弃了卢梭的革命思想,并于1906年爆发了革命派和改良派之间的大论战。这次论战是20世纪初期中国思想界的一次重要论战,改良派主要代表人物是梁启超、严复等,以《新民丛报》为阵地,革命派主要代表是孙中山、章太炎等,以《民报》为阵地。正式揭开论战序幕的是1906年4月28日《民报》作为“第三号号外”单独印行的《〈民报〉与〈新民丛报〉辩驳之纲要》,列举了12条双方的不同意见,主要包括要不要推翻清政府,革命派认为必须推翻“蔑弃我国家权利之异族专制政府”^③,“满洲去,则中国强”^④。关于“种族革命”的论战,要不要建立共和政体,立宪派认为国民程度太低,不宜立即实行共和制度。而革命派认为“夫我国民既有此自由、平等、博爱之精神,而民权立宪则本乎此精神之制度也。故此制度之精神必适合于我国民,而决无虞其格格不入也。”并且表现出了明显的革命态度,“若在实行时代,去专制之苦,尝自由之乐,夷阶级之制,立平等之域。国民主义、民族主义。昔存于理想,今现于实际。心理之感乎,速于置邮而传命也。”^⑤要不要实行立即的社会革命,关于改革的手段问题的论争,随着民族危机的加深,革命派取得了一定的胜利,为辛亥革命做了舆论宣传和准备。

^① 冯自由:《革命逸史》第二集,《康门十三太保与革命党》,中华书局,1981年,第29页。

^② 丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第191页。

^③ 汉民:《排外与国际法》,《民报》第十号,第34页。

^④ 汉民:《〈民报〉之六大主义》,《民报》第三号,第16页。

^⑤ 精卫:《驳〈新民丛报〉最近之非革命论》,《民报》第四号,第50、16页。

梁启超对卢梭的推崇很快就得到了转变。1902年十一月,梁启超在日本创办《新小说月报》,写了长篇政治小说《新中国未来记》,其思想趋向温和的迹象已经很明显,对君主立宪制度的推崇,主张改良的道路,对法国式的暴力革命的思想表示担忧等已经表露^①。1902年12月13日,黄遵宪写信给梁启超说:“新中国未来记表明证见,与我同者十之六七。”1903年梁启超应美洲维新会之邀赴美洲考察美国政治和社会情况,途中写有见闻记录《新大陆游记》,指出中国人存在以下四种缺点:“一曰有族民资格而无市民资格。”“二曰有村落思想而无国家思想。”“三曰只能受专制不能享自由。”“四曰无高尚之目的。此实吾中国人根本之缺点也。”^②

由于既有缺点的存在,梁启超显然认为中国不适合美国的民主共和制,甚至稍显极端地指出“一言以蔽之,则今日中国国民,只可以受专制,不可以享自由。”此时虽未明确批判卢梭,但是已经明确认为法国的共和政体并不适合当时的中国,甚至主张商鞅、克伦威尔这些政治强人的出现。梁启超的政治思想于此变化的迹象愈加明显。

1903年10月4日,梁启超在《新民丛报》第三十八、三十九合刊上发表了《政治学大家伯伦知理之学说》,介绍了伯伦知理^③的政治理论和德国柏林大学教

^① 梁启超:《新中国未来记》,见《梁启超全集》(第十九卷),第5609-5638页。

^② 梁启超:《新大陆游记》,见夏晓虹编《梁启超文选》,中国广播电视出版社,1992年,第398-402页。

^③ 伯伦知理,1808年生于瑞士苏黎世,1827年入读柏林大学,导师为德国历史法学派代表人物萨维尼,1828年转学波恩大学,随后以《罗马法之相续关系》获得博士学位。自1872年开始,加藤弘之与平田东助先后全部译完了伯伦知理的《国法泛论》,伯伦知理的《国家论》1881年由平田东助翻译。其中《国家论》是《国法泛论》的第一章。伯伦知理主要持一种自由主义思想,正如他自己所说:“我确信,瑞士革命是德意志革命的序幕,1848年对德意志,1847年对德意志来说都同样是决定性的一年。由于我认识到德意志势力的性质和分配状况与瑞士不同,与瑞士的大抵危险的运动是由下发生的相反,德意志最大的危险是诸邦政府与官僚的反动的诸党的绝对主义的矛盾,所以对我来说也没有什么可惊奇的。反而我在德意志比在瑞士时更明确地展现了自由主义的性格。”“我在瑞士总是采取首先击退激进主义,其次,用自由主义的改革自上而下将革命压制下去的思想去行动,但因此,也证实了保守主义者的过分软弱,由于我们的抵抗,革命逐渐减弱和缓下来,结局是我们获得了完全的胜利。在德意志,我一边对瑞士的经验有所顾虑,不考虑对革命实现瑞士那样的斗争,而专考虑发挥革命中的自由主义的内容,换言之,我们结束维持旧状态,而于急进主义洪水之后,再建立新秩序。”(转引自郑国民:《梁启超启蒙思想的东学背景》,上海书店出版社,2003年。)显然,伯伦知理在瑞士主要反对人民革命,而在德国主要反对专制制度。因此他的国家学说一方面批判了中世纪的国家理论,另一方面作为与容克地主的让步,对卢梭的人民民主的主权原则也予以否定。伯伦知理认为国家是一个有机体,要建立这种国民国家,必须区别国民和民族的概念,国民有自己的意志,定其权利,并且加以保持,民族则不同,民族主要依语言风俗而成立。他认为不必走民族建国的道路,卢梭和法国革命党人的不足就在于没有对国民、民族与社会的不同关系予以区分,把国家与社会视作同一物,“且卢梭等辈唯偏热衷于平等自由,反不顾至紧要之教育,其弊也,足致凶暴残酷之祸而不自知也。”法国大革命之恶果完全是卢梭的民约论不区别国家与社会造成的。他的国家理论就是要预防卢梭理论的恶果。梁启超最早接触伯伦知理的学说是在康有为的《日本书目志》中。梁启超到日本之后,开始系统了解其思想。但是真正促使其思想由接受卢梭到接受伯伦知理的学说批判卢梭的思想是1903年访美归来之后,看到了华人社区的混乱都是由于华人缺乏自由美德造成的,从而认为中国人的固有缺点不适合卢梭式的民主共和制,加上西方资本主义发展对中国的威胁,而伯伦知理的学说刚好满足梁启超批判卢梭,强调君主通过自上而下的教育民众,逐步改良政治的想法。伯伦知理的国家有机体论非常注重社会的秩序和统一,

授波伦哈克的《国家论》。伯伦知理认为共和政治的主要特色是“主权”与“奉行权”分离，由于主权掌握在大多数人手中，而奉行权掌握在少数被选举者手中，有“无滥用国权之弊，而多数国民得所庇焉”的优点，但是缺点也很明显，“坐是之故，而国权或渐即微弱，侪国家于一公司，加以众民之意向变动靡常，而国之基础因以不固，此其所短也。故行此政体而能食其利者，必其人民于共和诸德具足圆满，不惜牺牲其力其财，以应国家之用，且已藉普及之学制，常受完备之教育。”即共和政体治理下的人民必须具有较高的公益精神，如果只顾个人私欲，则这种政体是很不稳固的。美国的共和制度之所以比较稳固乃在于从殖民地时期已经扎下了深厚的共和精神，远离母国英国受到较少的羁绊，其制度比较稳固。而法国则不然，“其国民之性情，乃与共和主义最不相容。昔西士罗，尝评高卢人，云：‘其性好新易迁，无论为压抑为自由，久之皆不能忍受。’夫熟知当千数百年以后之今日，而法人此性竟不克改也。不宁惟是，自治者，共和政治最切要之条件也，而法人曾无所练习，百事皆仰赖政府，故读法国建国以来之历史，其治国之道常以中央集权制度相贯彻，全国之运命悉系于巴黎一城，此自古及今未或有改者也。”正是因为法国人的此种思想特点，所以法国大革命之后相继出现了拿破仑第一帝国、再为共和、再建帝国的不稳固的政治局面。相比于其它政体，共和政治具有五大优点，即培养国民自觉尊重权利义务、尊重人格、重视才能自由竞争、所有人有机会参与政治、培养国民的爱国心等高尚道德，虽然具有这些优点，但是当时的美国社会却有不少弊端的存在，比如对黑人、底层群众的蔑视，不平等广泛存在。共和政治虽然能注重国民的普通利益，但是对于培养国民高尚的品格也存在不足之处。共和政治最大的弊端在于政体不稳固，“使其政府如一机器然，循轨自动，几无复有活泼之意识行乎其间。彼以防弊故，不能不用牵制之法，故选举更迭，为此政体所不可缺之一要具。以屡更迭故，执政者之地位常不巩固，以不巩固故，无余裕以练习政务，以通览大势，以养成完全大政治家之资格。”梁启超也通过自己对美国社会的观察，纠正了伯伦知理所指出的共和制度的两点不足与美国当时的现状不符，一是“猜忌非常之俊杰也……故共和政体者，最适于养中等之人物，齐国民之程度而为一者也。”梁启超认为当时的美国已经渐革此恶习。二是伯伦知理认为“在共和政之国，以嫌忌专制故，惧此兵权所属将为多数人民自主之虱贼也，故其势不得不代以民兵。民兵者，其于警卫守

这也符合梁启超对中国人性格的分析和认识。

御之力虽不可侮，然以视素练之常备军固有间矣。”梁启超认为当时的美国实行帝国主义，“夸张军备之志日以锐”。伯伦知理所说的共和政体的这两大缺点已经逐渐消除。

梁启超认为伯伦知理虽然对共和政体的优缺点的分析已经很博深切明，但是还有不足之处，他从波伦哈克的《国家论》一书中找到了能够弥补伯伦知理理论的内容。波伦哈克认为国家指的是“以平衡正义调和社会上各种利害冲突之一团体也。”而共和政体缺乏这种超越各种利害之上的君主，因此“凡共和之国家大率革命相寻，使法制失其永续之性，而几于不国，殆非无故。”共和国家不能很好地化解人与人之间的冲突，导致不断的发生革命。而英国的制度却是能克服这一点的，“惟彼央格鲁撒克逊人种，富于自治性质，常肯裁抑党见以伸公益，以故能行之而绰绰有余。”由于习惯的方式而建立共和制国家是比较稳固的，以革命的方式建立共和制国家则是比较危险的，容易导致民主专制政权的产生。一旦产生民主专制，“质而言之，则舍再革命外，无他途也。”

通过对二者理论的介绍，梁启超说到：“吾心醉共和政体也有年，国中爱国之士之一部分，其与吾相印契而心醉共和政体者亦既有年，吾今读伯、波两博士之所论，不禁冷水浇背，一旦尽失其所据，皇皇然不知何途之从而可也……吾党之醉共和、梦共和、歌舞共和、尸祝共和，岂有它哉，为幸福耳，为自由耳，而孰意稽之历史，乃将不得幸福而得乱亡；征诸理论，乃将不得自由而得专制。然则吾于共和何求哉、何乐哉？吾乃自解曰，牺牲现在以利方来，社会进化之大经也，吾尽吾子孙之义务，吾今之苦痛能无忍焉？”^①表示要与共和政体告别，不再以法兰西为心目中的榜样，不再主张用革命的手段建立民主共和制度。当梁启超发表《政治学大家伯伦知理之学说》，就有署名“和事人”的作者发表文章指出“阅新民丛报三十八、三十九号，得读大作，知从美国回，宗旨顿改，标明保皇，力辟革命。”梁启超之后承认自己曾经“鼓吹破坏主义”，而现在“反对破坏主义”^②。这表明他已经告别了短期对卢梭激进革命的主张。有学者指出，虽然梁启超 1899-1903 年主张激进革命，但是这短短的时期梁启超仍然没有脱离改良派的阵营^③。从 1903 年之后，梁启超重新确立了自己在改良派中的核心位置。

^① 以上均参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，见《梁启超哲学思想论文选》，第 174-183 页。

^② 梁启超：《答和事人》，见《梁启超全集》（第四卷），第 975 页。

^③ 杜先菊认为梁启超关于中国只有部民而无国民的论断，导致了梁启超政治思想上的改良主义，就是要通过改造国民的思想，形成具有近代民主意识的国民，逐步为宪政民主创造条件，也就是所谓的新民思想，

1903年之后,很多人认为梁启超的政治主张有些倒退。由于梁启超认为中国有部民而无国民等国民劣根性,导致梁启超提倡新民思想,何为新民思想呢?即“新民云者,非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二:一曰淬厉其所本有而新之;二曰采补其所本无而新之。二者缺一,时乃无功。先哲之立教也,不外因材而笃,与变化气质之两途。斯即吾淬厉所固有,采补所本无之说也。一人如是,众民亦然。”^①既要继承传统文化中国之所以能够立于世界的特质,也要向其他民族学习,有选择性的吸收。从新民思想出发,梁启超不主张立即通过革命实行民主共和制度,因为如此只会导致中国的混乱。梁启超的主张是“与其共和,不如君主立宪,与其君主立宪,又不如开明专制。”^②所谓开明专制是指“以所专制之客体(国民)的利益为标准”,“开明专制,实立宪之过渡也,立宪之预备也。”梁启超认为通过开明专制的准备工作,开启民智,训练民众,使民众由部民逐步转化为国民,“开明专制,与教育相倚,政治革命与教育相倚,经此两阶段后,则虽民族主义缘兹普及可也,虽共和资格缘兹养成可也。”“一日不行开明专制,一日不行政治革命,则教育一日不普及,而人民一日不能得其共和之程度。”^③梁启超的这种主张实在有些纸上谈兵的味道,天真地以为有一个开明的君主能够以国民利益为重,逐步推行他心中理想的政治制度,他完全没有考虑到开明专制过渡到立宪的真正难度。倒是梁启超的这种思路再次彰显了他改良主义的立场。

从1903年《政治学大家伯伦知理之学说》的发表表明梁启超已经告别短期卢梭激进革命的主张,而重新回到改良的立场上来。但是与戊戌变法期间改良思想主要来源于传统文化不同,此时已倾向于英国的君主立宪政治、宪政政体,他不止一次地歌颂“央格鲁撒克逊传统”就是最好的说明。梁启超思想变化多端,但是大部分时间基本都持渐进改良的立场,与严复都属于改良派。

通过以上的梳理,显然梁启超的自由主义思想的理论来源要相对复杂,既有康有为、黄遵宪、严复等的影响,福泽谕吉、中村正直、中江兆民等日本思想界的影响以及通过日本而受欧洲大陆的卢梭、孟德斯鸠、伯伦知理、波伦哈克以及

这种改良主义思想影响了梁启超的一生,并在1906年后发展为“开明专制论”。(见杜先菊:《梁启超政治思想的发展变化》,《北京大学学报》(哲学社会科学版),1988年第5期。)这也是本文认为梁启超虽然受了中江兆民积极自由观的影响,但是其在实现自由的方式,却是英国式的,是渐进改良的,与严复一起,属于改良自由主义阵营,主张师从英国的道路。但是我们要注意到梁启超自由观的复杂性,不仅仅注意到自由权利,消极自由,也注重心身自由,积极自由的特点。

^① 梁启超:《新民说》,第54页。

^② 梁启超:《开明专制论》,见《梁启超全集》(第五卷),第1471页。

^③ 梁启超:《答某报第四号对于本报之驳论》,《新民丛报》,第79期,1906年4月24日。

英国的边沁、穆勒等自由主义思想家的影响。1903 年对美国的考察也对他的思想有很大影响。梁启超《新民说·论自由》中的自由思想也带有欧洲大陆自由主义的积极色彩,但是由于之后不久即不赞成这种激进革命的方式,与中国的革命派分道扬镳。改良派出于对革命破坏性的洞察和国民素质的考量,不主张通过革命的手段,革命相续,暴力永续,社会不会安宁,观察辛亥革命之后的袁世凯夺权、军阀混战割据的现实,我们应该肯定改良派的洞察。英国著名思想家伯克,正当法国大革命席卷全球之时,他敏锐地意识到革命可能带来的恶果,后来在法国大革命之后不断地政权更迭中得到了证明。改良派不是复古倒退,更不是不主张进步,梁启超曾经对于保守和进步做过专门阐述,指出“善调和者,斯为伟大国民,央格鲁撒克逊人种是也。譬之跬步,以一足立,以一足行。譬之拾物,以一手握,以一手取。故吾所谓新民者,必非如心醉西风者流,蔑弃吾数千年之道德、学术、风俗,以求伍于他人。亦非如墨守故纸者流,谓仅抱此数千年之道德、学术、风俗,遂足以立于大地也。”^①改良派和革命派对进步的追求是一样的,只是对于变革的方式步骤的差别。

严复和梁启超的时代,中国自由主义思想的产生环境不同于自由主义在西方的成长背景,他们除了在批判封建统治,建立民主政治的一致性之外,中国的自由主义还面临抵御西方侵略、自强保种的任务。翻开严复的著作,严复从没有对“自由主义”一词有明确的阐述和界定,但是严复通过对自由、民主、平等、法治等概念及其相互关系的介绍和界定,尤其是对英国自由主义思想经典,如斯密的《国富论》、穆勒的《论自由》,以及与英国自由主义接近的法国阐述“三权分立”的法学理论家孟德斯鸠的《论法的精神》的翻译,并在界定和翻译中加注按语,而对中国自由主义理论的确立做出了奠基性的贡献^②。梁启超不仅宣传了自由思想,而且其论文中出现了“自由主义”^③一词,可见梁启超似乎已经明确自己宣传的是自由主义思想。

^① 梁启超:《新民说》,第 55 页。

^② 学术界存在关于严复是不是自由主义的争论,本文认为严复所关心的是如何拯救民族于水火之中,在此背景下,对英国自由主义思想的援引和介绍,从而对中国自由主义理论产生的奠基性贡献,严复从未自称“自由主义者”。但严复、梁启超以及革命派等对英美和欧洲自由民主的宣传对于中国自由主义的萌芽起到了一定作用,经过辛亥革命前后的酝酿和宣传,到“五四”时期真正产生了自觉的中国自由主义者。

^③ 1901 年梁启超在《十种德性相反相成义》中明确提出了“自由主义”一词,指出“故自由与制裁二者,不惟不相悖而已,又乃相待而成,不可须臾离,言自由主义者,不可不于此三致意也!”可见,梁启超已经比较明确地了解到自由主义思想。

二、严复、梁启超的自由观

改良派的自由观主要包括以下内容：

首先是对自由在西方文化中的作用的認識。严复在《论事变之亟》中首次详细阐述了自由在西方文化中的核心作用。他提出中西之别“苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。”西方富强的根本原因在于西方有自由，而“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。”^①由于自由的缺失，导致了中西诸多观念的差异，“则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；……其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。”^②自由观念在西方社会走向富强的过程中扮演了十分重要的作用。梁启超早在1896年就提出了类似自由一词的自主观念，“西方之言曰，人人有自主之权。何谓自主之权？各尽其所当为之事，各尽其所应有之利，公莫大焉。”^③他认为在中国封建专制制度下，“今日文明诸国所最尊最重者，如思想之自由，信教之自由，集会之自由，言论之自由，著述之自由，行动之自由，皆一一严监而紧缚之。”^④严复也羡慕西方的自由是“自其自由平等观之，则捐忌讳，去烦苛，决壅蔽，人人得以行其意，申其言，上下之势不相悬，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也”^⑤。自由是西方富强的“命脉之所在。”^⑥梁启超认为“‘不自由，毋宁死。’斯语也，实十八、九两世纪中，欧美诸国民所以立国之本原也。自由之义，适用于今日之中国乎？曰：自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。”^⑦自由不仅是西方国家的立国之本，作为一种普世公理，也当然适用于中国，“数百年来世界之大事，何一非以自由二字为之原动力者耶？”^⑧。

其次是对自由的含义理解。梁启超指出自由的意义有很多种，“有真自由，有伪自由，有全自由，有偏自由，有文明之自由，有野蛮之自由”，要真正得到自由所带来的幸福，重要的还是先弄懂自由的真正含义，“欲永享完全文明真自

^① 严复：《论事变之亟》，见《严复集》（第1册），第2页。

^② 严复：《论事变之亟》，见《严复集》（第1册），第3页。

^③ 梁启超：《论中国积弱由于防弊》，见《梁启超全集》（第一卷），第64页。

^④ 梁启超：《中国积弱溯源论》，见《梁启超全集》（第二卷），第422页。

^⑤ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第11页。

^⑥ 严复：《论事变之亟》，见《严复集》（第1册），第4页。

^⑦ 梁启超：《新民说》，第98页。

^⑧ 梁启超：《新民说》，第102页。

由之福也，不可不先知自由之为物果何如矣。”^①早在 1895 年，严复就提出了比较系统的自由观，“唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”^②自由是人的天赋权利，是人的“精神界之生命”，“乃我自得之而自享之者也”，“非他人所能予夺”^③。梁启超一再声称，“自由者，权利之表证也。凡人所以为人者有两大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人，故自由者亦精神界之生命也。”^④二者都承认自由是人的权利，但是梁启超更倾向于把自由理解为个人的必备德性，他认为中国的个人自由已经很丰富了，所缺乏的是团体自由，“自由云者，团体之自由，非个人之自由也。野蛮时代，个人自由胜，而团体自由亡；文明时代，团体之自由强，而个人之自由减。斯二者盖有一定之比例，而分毫不容忒者焉。使其以个人之自由为自由，则天下享自由之福者，宜莫今日之中国人若也。”^⑤

就自由的具体而言，主要有两层意思，一是相对于政治约束而言的，二是相对于人自身而言的，严梁二人各有侧重，严复认为“夫自由云者，作事由我之谓也。”“自由者，为个人之所欲为。”^⑥“从其常用字义言之，自由亦无安舒、畅乐、不苦诸意义。自由云者，不过云由我做主，为所欲为云尔。其字，与受管为反对，不与受虐为反对……故释政界自由之义，可云其最初义为无拘束、无管制。其引申义，为拘束者少，而管治不苛。此第二引申义，即国民所实享之自由。”^⑦严复指出的是政治自由，即人的没有限制的行动领域。梁启超对政治自由也是极为看重的，他分析了欧美自由的种类，一是政治自由，二是宗教自由，三是民族自由，四是生计上之自由。政治自由指政府应该保护人们的自由。自由的结果体现在“一国之中，无论何人不许有特权。”“一国之中，苟及岁而即有公民之资格，可以参与一国政事。”“信仰问题。人民欲信何教，悉由自择，政府不得以国教束缚干涉之。”梁启超认为中国自战国以来，阶级早已被消灭。信仰问题“中国更无有也，以吾国非宗教国，数千年无教争也。”工群问题在当时的中国不存在。最为

^① 梁启超：《新民说》，第 98 页。

^② 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第 1 册），第 2-3 页。

^③ 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第 10 页。

^④ 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第 10 页。

^⑤ 梁启超：《新民说》，第 102 页。

^⑥ 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第 5 册），第 1279 页。

^⑦ 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第 5 册），第 1287—1288 页。

急迫的是政治自由中的“参政问题”^①和建立一个民族国家的问题，应当允许国民有参与政治的权利，而民族建国与后来革命派倡导的民族自由、国家自由是相通的。

梁启超和严复都强调言论自由必须以理性为基础。严复认为“须知言论自由，只是平实地说实话求真理，一不为古人所欺，二不为权势所屈而已。使理真事实，虽出之仇敌，不可废也。使理谬事诬，虽以君父，不可从也。此之谓自由。”^②梁启超也指出，“若夫思想自由，为凡百自由之母者。”^③“自由者，奴隶之对待也。”^④真自由必须说真话、讲真理，相信自己的理性判断，一“勿为古人之奴隶也”、二“勿为世俗之奴隶也”、三“勿为境遇之奴隶也”、四“勿为情欲之奴隶也”^⑤。要自由思想，追求真理，“思想之自由，真理之所从出也。”“自由之性，无自欺之心。”“我国数千年来，学术莫盛于战国，无他，学界之奴性未成也。及至汉武罢黜百家，思想自由之大义渐以窒蔽。”^⑥改良派相信，通过对真理的追求，人们就会逐渐摆脱宗教迷信，宗教“起信者，禁人之怀疑，窒人思想自由也。”科学精神就会逐渐光大，“科学之力日盛，则迷信之力日衰；自由之界日张，则神权之界日缩。”^⑦

对于自由的积极意义和消极意义，改良派都注意到了，自由不仅是个人摆脱心奴，做自己的主人，不为外物所驱，还是天赋权利，包括思想言论自由、参政自由、行动自由。二者对自由本义也有很多误解。梁启超所谓中国古代个人自由很丰富的看法显然是不合适的。本来在西方自由主要是个人自由，而在严复和梁启超的思想里，个人自由和团体自由一直处于矛盾的漩涡中，面对民族危机，他们不得不强调团体自由，严复翻译穆勒的《论自由》为《群己权界论》，强调“两害相权，己轻群重”^⑧，梁启超一再担忧太过于个人自由，对民族是一种损害，“今世之言自由者，不务所以进其群、其国于自由之道，而惟于薄物细故、日用饮食，断断然主张一己之自由，是何异箠豆见色，……吾见夫误解自由之义者，有类于是焉矣。”梁启超也注意到了个人和团体的依赖关系，团体自由是个人自

^① 梁启超：《新民说》，第98、99、102页。

^② 严复：《群己权界论》译凡例，商务印书馆，1981年。

^③ 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第11页。

^④ 梁启超：《新民说》，第98页。

^⑤ 梁启超：《新民说》，第104—107页。

^⑥ 梁启超：《近世文明初祖二大家之学说》，见《梁启超哲学思想论文选》，第91、92、94页。

^⑦ 梁启超：《保教非所以尊孔论》，见《梁启超全集》（第三卷），第766页。

^⑧ 严复：《侯官严先生年谱》，见《严复集》（第5册），第1552页。

由的保障,“团体自由者,个人自由之积也。人不能离团体而自生存,团体不保其自由,则将有他团焉自外而侵之、压之、夺之,则个人之自由更何有也?”^①改良派个人与团体自由的矛盾,印证了历史与逻辑的辩证关系,人的思想无法不受他所处的时代土壤的深刻影响,即使是深谙自由本义的翻译大师严复也是如此。此外,虽然同属于改良派,但严复和梁启超的自由思想也并非完全没有区别,在具体的论述和侧重点二者往往表现出不同的倾向^②,也是必须要注意区分的。

再次是自由在中国的实现方式。既然自由是西方的富强之本,是人的天赋权利,而中国文化中,仅有严复所认为的与自由相似的资源曰“恕”、“挈矩”,梁启超所认为的“野蛮之自由”,那么中国人采取什么方式才能实现自由,享受“真自由”的幸福呢?

在改良派看来,要享受真自由是需要一定群众条件的,严复指出自由是人类智、德、力进化的产物,“民之自由亦以智、德、力诸程度为高下。”^③而中国在长期的封建专制统治下,民智衰竭,民德丧失,民力不发达,在这种国情下,中国人要享受自由,必须经历一个过程,逐步提高民智、民德和民力,方能实现自由,“顾彼民之能自治而自由者,皆其力、其智、其德诚优者也。”民智、民力、民德三者是实现自由民主政体的先决条件,因此“今日要政,统于三端:一曰鼓民力,二曰开民智,三曰新民德。”^④

梁启超也认识到兴民权并不是旦夕可成的事,“今之策中国者,必曰兴民权。兴民权斯固然矣,然民权非可以旦夕而成也。权者生于智者也。”因为民权的行使,需要人们具备一定的智慧和能力,而当时的中国民智普遍低下,要兴民权只能首先开启民智,开民智、开绅智、开官智,“乃一切之根本”。智慧和权利是相互进化的关系,人们智慧的进化,权利也会日益进化,“权之与智,相倚者也,昔之欲抑民权,必以塞民智为第一义,今日欲伸民权,必以广民智为第一义。”开民智的方法是广开学会,“欲兴民权,宜先兴绅权;欲兴绅权,宜以学会为起点。”^⑤在民智、民德和民力三者中,梁启超也主张“新民之道不可不讲”,作“新民说”,提出了系统的改造中国人的方案,至今仍有启发意义。梁启超十分注重

^① 梁启超:《新民说》,第104页。

^② 关于严复与梁启超自由思想的不同,已有相关研究,如俞政:《严复和梁启超自由思想的几点比较》(《社会科学研究》,2004年第4期);魏义霞:《自由是权利还是道德——严复、梁启超自由思想比较》(《道德与文明》,2010年第3期)。

^③ 严复:《政治讲义》,见《严复集》(第5册),第1294页。

^④ 严复:《原强修订稿》,见《严复集》(第1册),第27页。

^⑤ 梁启超:《论湖南应办之事》,见《梁启超全集》(第一卷),第178页。

国民自由之德的培养，“吾以为不患中国不为独立之国，特患中国今无独立之民。……当先言个人之独立。”^①“故今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立。”个人欲独立必须要培养人的利己思想，“人而无利己之思想者，……无以自立。”^②

改良派主张建立君主立宪制度，来保障个人的自由。严复认为政治的根本“不外利民云尔。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲听其皆得自由，尤必自其各能自治始。”^③自治要求拥有管理政治的民主权利和自由。在自由与民主的关系上，严复明确提出“自由为体、民主为用”，民主是自由在政治领域的延伸和表现，民主为保障自由而存在，“自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者也……言自由，则不可以不明平等，平等尔后有自主之权；合自主之权，于以治一群之事者，谓之民主。”有了天赋自由，才有人人平等；有了人人平等，才有民主政治，有了民主政治，才能真正地实现民权。梁启超也从渐进改良的角度，主张政治应该由君主立宪、开明专制逐步过渡到完全民主，“盖专制之效也，在使内部人民爱平和重秩序，养成其服从法律之风也。既平和矣，既秩序矣，自治之习惯既成立矣，于此时也，则政府当减缩其干涉之区域，以存人民自由之范围。人文愈开，则此范围愈当扩充，于是政府与人民之极限不可不确定焉。非特禁人民之互侵自由而已，而政府亦不得自侵之。”^④这只能是梁启超对无论是开明的还是保守的专制君主寄予的空想。但是在政府与个人自由的关系上，他的论述还是很深入的，“自由之理，凡一人之言论行事思想，不至有害他人之自由权者，则政府不得干涉之，我欲信何教，其利害皆我自受之，无损于人者也，故他人与政府皆不得干预。”^⑤从中国民智、民力、民德低下出发，改良派主张采用改良的办法，实行君主立宪，来逐步实现自由，反对采用暴力革命的方式立即建立民主共和制度，这也是革命派与改良派在自由的实现方式上的差别。

自由是个人的积极行为，但自由并非毫无限制，改良派强调自由以不侵犯他人的自由为界限，体现出自由平等的民权思想，“自由之公例曰，人人自由而不侵人自由为界……服此界也。”本来“自由者凡所欲为，理无不可”，若“独居

^① 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第9页。

^② 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第11页。

^③ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第27页。

^④ 梁启超：《地理与文明之关系》，见《梁启超哲学思想论文选》，第82页。

^⑤ 梁启超：《保教非所以尊孔论》，见《梁启超全集》（第三卷），第767页。

世外”，自由没有限制，“但自入群以后，我自由者人亦自由，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。”^①因此“自由之界说曰：人人自由，而以不侵人自由为界。”^②为了防止个人自由遭到侵犯，自由必须有限制，“文明自由者，自由由于法律之下，其一举一动，如机器之节奏，其一进一退，如军队之步武。自野蛮人视之，则以为天下之不自由，莫此甚也。”^③法律是保障自由的重要手段。“故真自由者必能服从。服从者何？服法律也。”“服从之即自由母也。”^④除了法律之外，还应服从公理和多数意见，“故真自由之国民，其常要服从之点：一曰服从公理，二曰服从本群所自定之法律，三曰服从多数之决议。是故文明人最自由。”如果自由没有限制，“则自由之祸，将烈于洪水猛兽矣。”“故自由与制裁二者，不惟不相悖而已，又乃相待而成，不可须臾离，言自由主义者，不可不于此三致意也！”^⑤

改良派基于中国现实，认为民智民德民力太差，主张采用改良的途径实行君主立宪，使民智民德民力逐步发展，改良派的自由与个人的素养紧密相连，对西方自由个人主义的原义贴合较紧。

三、严复、梁启超的经济自由主义思想

经济自由主义的理论开始形成于十八世纪苏格兰启蒙运动，“自由主义的经济理论——所谓古典经济学或自由放任理论——是构成自由主义思想的另一个组成部分。”^⑥洛克的财产权理论是经济自由主义发展过程中重要的里程碑，他认为人类为了生存，运用理性对自然物施加劳动，从而确立了对施加劳动的物品的财产权。财产权起源于人的劳动，正是“劳动使一切东西具有不同的价值”^⑦，最初每个人都有权从大自然获得食物，但是每个人通过自己的劳动，使劳动对象变成自己的一部分，“土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这

^① 严复：《群己权界论》译凡例。

^② 梁启超：《新民说》，第102页。

^③ 梁启超：《新民说》，第103页。

^④ 梁启超：《新民说》，第103页。

^⑤ 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第11、12页。

^⑥ [美]萨拜因：《政治学说史》下卷，邓正来译，上海人民出版社，2010年，第373页。

^⑦ [英]洛克：《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1964年，第26页。

上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。”^①在洛克看来，包括自由、生命、财产在内的财产权是人的自然权利，是神圣不可侵犯的，正是对财产的所有权利，才使人们能够自由地以自己的物品去交换别人的产品，市场交换才成为可能，这是经济自由主义理论产生的基础。

但经济自由主义作为一套系统的理论是从亚当·斯密开始的。1776年斯密出版了《国民财富的性质和原因的研究》，主题是探讨国民财富如何增长，以及经济秩序的基本规律。基本思想是经济自由主义，强调经济自由是一种自然秩序。斯密认为重农学派的自然秩序说是以人的本性为基础而又适合人的本性的秩序。人们的行为都是“出于他们自利的打算”^②，利己心是人的本性，追求自身利益是人们从事经济活动的唯一动机，这样的人就是“经济人”。斯密的经济理论从分析分工开始。斯密认为财富的增长主要靠从事生产的劳动数量和劳动生产率的提高，而主要靠劳动生产率的提高，劳动分工是劳动生产率提高的主要途径。分工是市场经济中最普遍也是最本质的现象，正是因为有多样化的分工，市场上才能有多样化的交换的存在。斯密认为分工是人类本性中固有的倾向引起的。人们在生活中发现，与其什么东西都自己生产，还不如专门生产一种东西，然后彼此之间互相交换，给自己带来最大利益。斯密指出，“人类几乎随时随地都需要同胞的协助，要想仅仅依赖他人的恩惠，那是一定不行的。他如果能够刺激他们的利己心，使有利于他，并告诉他们，给他作事，是对他们自己有利的，他要达到目的就容易得多了。不论是谁，如果他要与旁人做买卖。他首先就要这样提议。请给我以我所要的东西吧，同时，你也可以获得你所要的东西：这句话是交易的通义。”^③利己本性是分工和交换的原因，斯密实际上揭示了市场经济的基本含义和市场经济存在的根本原因，利己本性的驱使，加上每个人不可能离开别人的帮助和协作，协作不可能都通过恩惠实现，只能通过相互交易的途径。抢夺或者通过命令来夺取别人的东西都是不符合人的本性的，也是人所不愿的，将摧毁人的生产和交换的动机，只有让每个人自由地追逐自己的私人利益才符合规律。市场交易实际上是互利互惠，彼此得到自己想要的东西，“我们每天所需的食料和饮料，不是出在屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算。我们不

^① [英]洛克：《政府论》下篇，第18页。

^② [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上卷），郭大力、王亚南译，商务印书馆，1983年，第14页。

^③ [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上卷），第13-14页。

说唤起他们利他心的话，而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要，而说对他们有利。”^①斯密还论证了货币的起源、价值规律、收入分配、资本积累等问题，特别指出，推动国家经济发展的力量不仅有分工和资本积累，还有实施经济自由的制度的因素。

斯密的经济自由主义思想主要体现在以下几个方面：首先关于“看不见的手”的思想。看不见的手实际上解决的是人的自身利益和社会用途的和谐问题。斯密指出：“各个人都不断地努力为他自己所能支配的资本找到最有利的用途。固然，他所考虑的不是社会的利益，而是他自身的利益，但他对自身利益的研究自然会或者毋宁说必然会引导他选定最有利于社会的用途。”^②每个人从自己利益出发，会生产有最大交换价值的产品，社会的年收入是全社会年产物交换价值的总和，因此尽管个人盘算的是自己的利益，但是在这种场合，“在这场合，象在其他许多场合一样，他受着一只看不见的手的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的。也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比在真正出于本意的情况更有效地促进社会的利益。我从来没有听说过，那些假装为公众幸福而经营贸易的人做了多少好事。事实上，这种装模作样的神态在商人中间并不普遍，用不着多费唇舌去劝阻他们。”^③在自由的市场经济中，每个经济人为了自己的利益而行动，受到利益等因素的驱动和调节，实现自己利益最大化的同时，实现了非他本意所要达到的目的，即社会的整体利益。这样斯密就论证了个人的自私自利和社会的利益并不矛盾，正是因为促进个人的利益，实现了国家财富的增长，斯密的这种理论满足了 20 世纪初中国自由主义的先驱者严复和梁启超求富强的愿望。主张自由贸易也是斯密经济自由主义的重要内容，反对重商主义对经济和贸易的限制。国际贸易也是一种互惠互利的行为，自由贸易能够促进国际商品市场的发展，使国际分工更加完善，提高生产力，促进国家财富的增长，但是对外贸易主要不是输入金银，而是输出本国剩余的生产物，实现国际间生产资源的优化配置。政府在经济活动中的主要职能是斯密经济自由主义思想的又一重要内容。斯密作为古典自由主义的拥护者，主张经济自由，反对国家对经济活动的过分干预。在斯密看来，促进国民财富增长的诸多因素，比如分工的扩大、资本的积累、资本用途的改善等等，都是经济人在自由的状态下

^① [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上卷），第 14 页。

^② [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下卷），第 25 页。

^③ [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下卷），第 27 页。

自由地追求自己利益最大化的结果，无需政府干预和控制，“如果政治家企图指导私人应如何运用他们的资本，那不仅是自寻烦恼地去注意最不需要注意的问题，而且是僭取一种不能放心地委托给任何个人、也不能放心地委之于任何委员会或参议院的权力。把这种权力交给一个大言不惭地、荒唐地自认为有资格行使的人，是再危险也没有了。”而且“几乎毫无例外地必定是无用的或有害的”^①。因此，斯密认为政府最好的经济政策就是给私人完全的经济自由，“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，以其劳动及资本和任何其他人或其他阶级相竞争。”^②但是斯密并不是不要政府，作为古典自由主义者，斯密是知道政府存在的必要性的，斯密认为在坚持自由经济的前提下，政府主要具有三项职能：“第一，保护社会，使不受其他独立社会的侵犯。第二，尽可能保护社会上和个人使不受社会上任何其他人的侵害或压迫，就是说，要设立严正的司法机关。第三，建设并维持某些公共事业及某些公共设施（其建筑与维持绝对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，但若由个人或少数人经营，就决不能补偿所费。”^③实际上政府的主要作用是确保市场交易的公平，从事公共服务，为自由的市场活动营造良好的交易环境，也就是我们常说的“守夜人”的角色。斯密的经济自由主义理论不仅促进了当时英国乃至欧洲经济的发展，而且为古典自由主义的经济理论奠定了基础，为经济自由做出了理论论证。斯密的《国民财富的性质和原因的研究》一书，1897年严复开始翻译，1900年译完，题名《原富》，1902年由上海南洋公学译书院出版，严复在翻译中加注按语，不仅把经济自由主义的理论传到中国，而且通过按语能够看出严复基本接受了斯密的经济自由主义的理论。

亚当·斯密之后，英国的功利主义者与曼彻斯特学派进一步发展了经济自由主义，并将经济自由主义转变为英国的经济政策。1929年西方社会发生了严重的经济危机，之后凯恩斯的国家干预主义开始盛行，干预主义强调政府对经济的干预和调节，罗斯福新政一定程度上是凯恩斯主义实践的结果。但是之后不久，西方经济重新陷入了停滞，哈耶克重新阐释斯密的古典经济学，古典经济自由主义得到复兴。哈耶克提出“自发秩序理论”，指出“私有制是自由的最重要的保

^① [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下卷），第27、28页。

^② [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下卷），第252页。

^③ [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下卷），第252-253页。

障,这不单是对有产者,而且对无产者也是一样。只是由于生产资料掌握在许多个独立行动的人的手里,才没有人有控制我们的全权,我们才能够以个人的身份来决定我们要做的事情。”^①哈耶克的理论对撒切尔时代的英国和里根主政的美国经济的繁荣做出了重要贡献,哈耶克因此获得 1974 年的诺贝尔经济学奖。总之,经济自由主义的核心内涵“是对经济与财产权利的强调。它强调经济个人主义与自由企业制度,它坚持个人应该有生产与消费的权利,有缔结契约关系的权利,有通过市场经济购买或售卖的权利,有以自己的方式满足自己愿望的权利,有支配自己财产与劳动的权利。它的基石是私有财产、市场经济以及国家缺少对经济干预与控制。”^②

严复的经济自由主义思想主要体现在《原富》的按语中。至于缘何要翻译《国富论》,严复有比较详细地解释,首先是认识到了计学的重要性,所谓计学,“西名叶科诺密,本希腊语”^③,即经济学。严复认为计学不仅是创造财富的重要手段,“大生财能事者,计学最要之旨。”^④而且严复把计学的重要性提高到关系国家和民族存亡的高度,指出“夫计学者,切而言之,则关于中国之贫弱,远而论之,则系黄种之盛衰。”^⑤既然计学如此重要,那么向国人介绍计学理论就显得非常之重要了。而《国富论》一书恰巧满足严复的这种要求,斯密之书不仅论证严密,有着严格的科学规范,使严复大为佩服。严复并非只知道斯密的经济理论,至于缘何选择斯密之书,是经过严格的学术判断的。斯密的经济理论是古典自由主义经济学的开山,“选译特取是书,非不知后来作者之愈精神完密也。”“后事之师,断在于此。”^⑥有着崇高的学术地位,而且该书对于国民财富的增长有着真知灼见,这从严复所选的中文名就能看出来,“云原富者,所以察究财利之性情,贫富之因果,著国财所由出云尔。故《原富》者,计学之书,而非讲计学者之正法也。”^⑦在与张元济的通信中,严复指出该书对于我国传统理财观有一定的改铸作用,“又因其书所驳斥者多吾国自古以来言利理财之家病痛。”^⑧在译斯氏《计学》例言中,严复概括地讲了以上翻译该书的缘由,“计学以近代为精密,乃不

^① [英]哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅、冯兴元等译,中国社会科学出版社,1997年,第101页。

^② 李强:《自由主义》,第15页。

^③ 严复:《译斯氏<计学>例言》,见《严复集》(第1册),第97页。

^④ 严复:《<原富>按语》,见《严复集》(第5册),第859页。

^⑤ 严复:《译斯氏<计学>例言》,见《严复集》(第1册),第101页。

^⑥ 严复:《与张元济书》,见《严复集》(第3册),第533页。

^⑦ 严复:《译斯氏<计学>例言》,见《严复集》(第1册),第97页。

^⑧ 严复:《与张元济书》,见《严复集》(第3册),第533页。

佞独有取于是书，而以为先事者，盖温故知新知义，一也。其中所指斥当轴之迷谬，多吾国言财政者之所同然，所谓从其后而鞭之，二也。其书于欧亚二洲始通之情势，英法诸国旧日所用之典章，多所纂引，足资考镜，三也。标一公理，则必有事实为之证喻，不若他书勃率理窟，洁净精微，不便浅学，四也。”^① 总之，“今之日，谋人国家者，所以不可不知计学也。”^②除此之外，严复通过嘉道时期，中英两国的对比，看到了斯密的经济理论的应用所带来的英国财富的极大增长，“然自嘉道之际，英相万锡达当国之后，言商政者，大抵以自由大通为旨。至道光二十六年，而平税之政行矣。其去斯密氏成书之日，为时仅四十有五年而已。夫何必其国之为乌托邦而后能哉！论者谓考英国计政之所以变，而国势之所以日臻富强者，虽曰群策，斯密氏此书之功为多。观英相弼德自云，必读斯密氏《原富》全书，而后可受相位。一言为知，岂诬也哉！”^③加上严复留学英国期间，亲见了英国自由经济的活力，这促使他更加看到斯密著作的重要性，“东土之人，见西国今日之财利，起隐赆流溢如是，每疑之而不信；迨亲见而信矣，又莫测其所以然；及观其治生理财之多术，然后知其悉归功于亚当·斯密一书，此泰西有识之公论也。”^④梁启超的经济自由主义思想主要受严复所翻译的《国富论》的影响，主要体现在《新民说·论生利分利》、《再驳某报之土地国有论》以及《敬告国中之谈实业者》等文章中。

严复、梁启超的经济自由主义思想主要表现在以下方面：

（一）对传统义利观和制度的批判

早在 1895 年，严复就对中国传统的静止和循环的世界观给予严厉批评，尤其是在个人物质欲望的满足和物质产品的生产的矛盾方面，指出“物不足则必争，而争者人道之大患也。故宁以止足为教，使各安于朴鄙颡蒙，耕凿焉以事其长上，是故春秋之一统。一统者，平争之大局也。”^⑤相安相养、克制人欲的观念导致古代物质生产发展缓慢，春秋之一统、秦代之焚书、宋以来之科举，目的都在防争，转移并限制人欲，使人人都把精力用在寻求“若远若近、有用无用”之间的“道”上，从而使天下圣智豪杰，都被统治者以“八纮之网以收之”，“即或漏吞舟之鱼，而已暴鳃断鳍，颓然老矣。”幸免者寥寥无几。统治者这种“平争泯乱之至术”，

^① 严复：《译斯氏〈计学〉例言》，见《严复集》（第 1 册），第 98 页。

^② 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第 4 册），第 863 页。

^③ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第 4 册），第 886 页。

^④ 严复：《原强》，见《严复集》（第 1 册），第 29 页。

^⑤ 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第 1 册），第 1 页。

导致了“民智因之以日竦，民力因之以日衰。”^①然而社会发展进步的趋势并不以圣人之意志为转移。人欲与物质生产之间的矛盾，仅仅通过克制物欲的办法，不仅无法促进财富的增长，而且对整个社会智慧的进步都是阻碍。

严复引用斯密的观点，更进一步批判了传统的义利思想。严复亲见了英国自由放任的经济制度的活力。在他所服膺的斯宾塞的体系中，经济学也占有十分重要的地位，即“工业阶段的出现，标志着人类社会已发展进化到最高阶段。”^②斯密的这个阶段，基本体现了古典政治经济学的全部设想。亚当·斯密系统阐述了自由放任的经济体系，自由放任的经济体系要求国家尽量减少对经济的干预，而赞美工业企业家的活力，重视个人的积极性和主动性，强调经济利益的重要性。这种强调经济利益，重视个人作用的经济制度，与儒家正统的经济理论：如重农抑商、“以言利为讳”是矛盾的。正如吴汝纶指出的，“然而不痛改讳言利之习，不力破重农抑商之故见，则财且遗弃于不知，夫安得而就理。是何也？以利为讳，则无理财之学。”^③严复认为，“治化之所难进者，分义利为二者害之也。”^④中国传统文化中自孔子开始便把性善作为人的本性，性善并不是人的自然性，而是人之所以为人的社会性，是道德在人性中的内化。孟子将追求自利的物质欲望视为生物人的特征，而对于道德的追求才是人性的本质，指出“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”^⑤仁义等道德被纳入到了先天的人性之中了，仅仅满足生物欲望并不是人之为人的本质，而只有践行道德性才是人的本质属性，实际上人欲与仁义之间产生了紧张的矛盾。后来经过董仲舒，尤其是宋明理学家“存天理，灭人欲”的极端主张，义利矛盾达到极致。由于封建统治的逐渐稳固，道德实际上就是纲常名教，以至于“事关纲常名教，其言论不容自由。”^⑥斯密则认为：“义和利二者在一定意义上是互为补充的。”^⑦企业家在竞争范围内，对利的强调是合理的，利己心是经济发展的真正动力，是每个人从事经济活动的唯一动机，利己不仅可以利己，通过看不见的手的调节，最后还是利他利国的。文明的利己在西方已经作为一种社会道德而被认可。而儒家仍把个人利益当成恶魔，强调对人欲的过度控制，把道德建

^① 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第2页。

^② [美]史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社，1990年，第102页。

^③ 吴汝纶：《〈原富〉序》，见《严复集》（第5册），第1552页。

^④ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第858-859页。

^⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，第339页。

^⑥ 严复：《〈群己权界论〉译凡例》，见《严复集》（第1册），第134页。

^⑦ [美]史华慈：《寻求富强：严复与西方》，第112页。

立在否定人的建设性活力之上，并未最大限度地鼓励人的创造性。文明的利己和“义”之间并无不可逾越的鸿沟。利己是可以被用来服务个人和社会的。斯密和斯宾塞不仅强调非经济领域自我克制的道德，也提倡一种有节制的利己。义与利在一定程度上是可以兼容的，因此政府应当尊重人们自由地追求自身利益的最大化，而不应当限制它。

梁启超对于利己心和经济发展之间的关系有十分清楚地认识，“盖经济之最大动机，实起于人类之利己心。人类以有欲望之故，而种种之经济行为生焉。而所谓经济上之欲望，则使财物归于自己支配之欲望是也。惟归于自己之支配，得自由消费之、使用之、移转之，然后对于种种经济行为，得以安固而无危险。非惟我据此权与人交涉而于我有利也，即他人因我据此权以与我交涉亦于彼有利。故今日一切经济行为，殆无不以所有权为基础，而活动于其上。人人以欲获得所有权或扩张所有权故，循经济法则以行，而不识不知之间，国民全体之富，固已增殖。此利己心之作用，而私人经济，所以息息影响于国民经济也。”^①这是再清楚不过地表达了经济自由主义思想，一是强调利己心是经济活动的最大动机，必须承认人的利己本质。二是强调要实行自由经济，允许人们自由生产、自由消费和交易。三是强调私有财产权。这都是经济自由主义的核心理论。通过对利己心的强调，严复、梁启超实质上改铸了传统的义利观，义利不仅不是对立冲突的，而且是能够协调统一的。

严复、梁启超通过对经济自由主义的吸收，对儒家传统的经济思想和义利观的局限进行了深刻批判，提出有目的有计划地将人的活力运用于增加社会财富是合理而且必要的。严复建议清政府在制定工商业政策时，尽可能不要干预私人领域的经济活动，尽量与民便利，这样才能求得大利。

对于个人财富的积累和国家富强的关系，严复、梁启超都有所认识，他们强调国家的富裕必须以个人的富裕为前提，严复指出“出于为人者寡，出于自为者多，积私以为公，世之所以盛也。”^②一方面强调了群体的重要性，但是同时强调国家的财富乃在于“积私以为公”，才能带来盛世繁荣，严复指出“唯公乃有以存私，唯义乃可以为利。”^③只有“两利为利，独利必不利故耳。”^④从而认识到

^① 梁启超：《再驳某报之土地国有论》，见刘军宁主编《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，第372页。

^② 严复：《译斯氏〈计学〉例言》，见《严复集》（第1册），第100-101页。

^③ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第897页。

了公私的辩证关系。梁启超对于个人和国家经济的关系也有清楚地认识,“虽然,国民之富,亦私人之富之集积也。不根本于国民经济的观念以言私人经济,其偏狭谬误,自不待言;然在现今经济制度之下,而离私人经济以言国民经济,亦无有是处。”^①只有既注重个人财富的积累,又注意到国民经济的整体性,实现个人和国家之间的协调才是正确的经济观念。对于整体的强调与近代中国的民族危机有很大的关系,当时的首要之务是实现国家富强,抵御外来侵略,挽救民族危亡。有学者指出,严复对公利的强调与儒家的影响有关,是对斯密完全肯定私利的纠正,本文不认为严复是对斯密的纠正,斯密的私利与自由一样,是以不侵害他人的权利为界限的,一旦侵犯了别人的权利,那就是不合理的私利,是应当排除的。严复对于公利的判断主要在于当时的危机形势。

严复还对传统中国的重本抑末的经济观念提出了纠正,指出“农桑树畜之事,中国谓之本业,而斯密氏谓为野业;百工商贾之事,中国谓之末业,而斯密氏谓为邑业。谓之本末者,意有所轻重;谓之野邑者,意未必有所轻重也。或谓区二者为本末,乃中土之私论,非天下之公言。故不如用野邑之中理。虽然,农工商贾,固皆相养所必资,而于国为并重。然二者之事,理实有本末之分。古人之言,未尝误也。特后人于本末有轩轻之思,必贵本而贱末者,斯失之耳。物有本末,而后成体。而于生均不可废。”^②严复认为古人的本末本来特有所指,是正确的,但是经过后人的错误理解,变成了重本贱末,重视农业,而忽视了工商业的发展,本来农业、工业、商业皆相互协作所必须。严复通过对重本抑末的批评,实质上是在为发展工商业扫清观念的障碍,认识到了发展商业的重要性。

(二) 强调经济自由和私有财产权

经济自由是亚当·斯密的重要思想,也是古典自由主义思想的基础,严复可以说完全接受了经济自由的思想。严复指出经济自由、贸易自由是人的基本自由权利之一,“总而核之,见世俗称用自由,……此则散见于一切事之中,如云宗教自由,贸易自由,报章自由,婚姻自由,结会自由,皆此类矣。而此类自由,与第二类之自由,往往并见。”^③贸易自由是限制政府管辖权的结果,是诸多自由权中很重要的一项权利。自由贸易不仅符合财富增加的规律,而且于国于民都是

^① 严复:《<天演论>按语》,见《严复集》(第5册),第1395页。

^② 梁启超:《再驳某报之土地国有论》,见《北大传统与近代中国——自由主义的先声》,第370-371页。

^③ 严复:《<原富>按语》,见《严复集》(第4册),第866页。

^④ 严复:《政治讲义》(第六会),见《严复集》(第5册),第1289-1290页。

十分有利的事情。严复指出“是故君上之利，在使民岁进数均，而备物致用之权力日大。求其如是者，莫若使贸易自由。自由贸易非他，尽其国地利民力二者出货之能，恣贾商之公平为竞，以使物产极于至廉而已。”^①国家财富的增加必须以百姓的富裕为前提，而百姓要富裕必须有自由贸易的权利。所谓自由贸易就是在公平的市场交易环境下，人们彼此分工协作，发挥自身独有的最大优势，互通有无，促进物产的增加。严复反复强调公平竞争的重要性，因此政府的重要职责就是在政府和人们之间制定公约，贯彻贸易自由的原则，“民之生计，只宜听民自谋，上惟无扰，为裨已多。而一切上之所应享，下之所宜贡者，则定以公约。如此，则上下相安而以富。”^②这是一种典型地古典经济自由主义思想，就是要限制政府干预个人经济的权力，给人们更多地自由贸易权利。严复还从经济自由与财富增加的关系的角度来说明了经济自由的重要性，指出“盖财者民力之所出。欲其力所出之至多，必使廓然自由，悉绝束缚拒滞而后可。……盖法术未有不侵民力之自由者。民力之自由既侵，其收成自狭。收成狭，少取且以为虐，况多取乎！”^③百姓财力的增加必须消除各种权力束缚才能达到，民之自由是财富增加的前提。个人的富裕、个人有自由权，国家才能富裕、才有权利，“国何以富？合亿兆之财以为之也。国何以强？合亿兆之力以为之也。……乃今之世既大通矣，处大通并立之世，吾未见其民之不自由者，其国可以自由也；其民之无权者，其国之可以有权也。……故民权者，不可毁者也。必欲毁之，其权将横用而为祸愈烈者也。毁民权者，天下之至愚也，不知量而最足闷叹者也。”^④这是进一步从自由权利的高度来说明了经济自由的重要性。严复还从英国的经验来说明自由平等的商业贸易对于个人和国家都是有利的，“顾英虽遇德之勍，与夫群雄竞进之中，乃岿然尚有以自存，不至为所夺而稍削者，则守自由商政之效也。……惟公乃有以存私，惟义乃可以为利。”^⑤英国的自由商政促进了经济的繁荣，而且公私义利之间并不是冲突的关系，而是彼此增进、相互依存的关系。严复强调了作为一项权利的经济自由对于国家富裕、个人权利的维护和私利的增加的重要性，还强调了政府应该尽量减少对经济的干预和控制，允许贸易自由。

梁启超认识到了私有财产权的重要性。私有财产权不仅是经济自由的前提，

^① 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第895页。

^② 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第879页。

^③ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第887-888页。

^④ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第917-918页。

^⑤ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第897页。

如果人们没有对自己所持物品的绝对权利,自由交易是难以成立的,而且私有财产权符合人性的规律,是人们积极创造财富的动力之所在。梁启超认为私有财产制度是历史的产物,也是自然进化的公正规律的体现,“所谓规律,所谓公正,不过社会变迁直接之结果,……即如土地私有制度,实亦历史之产物。其在太古,土地虽属人类公有,及经经济上社会上几许变迁,为增进社会一般幸福起见,驯致认私有制度之必要。故否认自然法之存在,实今日思想家之公盲,而土地自共有制度递嬗而为私有制度,实有历史上之理由,而非可蔑弃者也。”^①私有财产制度是历史进化的结果,能够增加人们的幸福,梁启超还将其上升为自然法的高度予以阐释。梁启超反复强调了私有财产权利作为个人经济动力的原因,“若将所有权之一观念除去,使人人为正义而劳功,或仅为满足直接消费之欲望而劳动,则以今日人类之性质,能无消减其劝勉赴功之心,而致国民经济全体酿成大大不利之结果乎?”如果“剥夺个人之土地所有权,是即将其财产所有权最重要之部分而剥夺之,而个人勤勉殖富之动机,将减去泰半。”^②剥夺财产所有权,必然消灭人们创造财富的动力,因此“盖在现今交易的经济组织之下,人人皆以欲得财产所有权为目的,既共向此目的以进行则汲汲自殖其富量,而国民富量,即随之增进焉。”只有承认所有权的存在,国民才能实现共同富裕,实现经济繁荣。如果剥夺这种权力,结果“将使此辈失其独立之地位,则不惟经济上蒙莫大之损害,即政治上之危险且随之矣。”^③

(三) 注意到政府在经济中的作用

限制政府在经济活动中的权力是经济自由主义的重要内容。严复在翻译《国富论》的过程中也有清楚地认识,指出“公政私约,所以壅遏利权,使之不平不通者,今大抵皆废。不独辜榷专利,舍一二业,如医如律外,皆所不行。即所谓业联徒限择业移工诸事,今亦听民自由,无为沮梗者。此可以见应该政令之日以宽大,与其国富之所由来。后主计政者,其亦知所从事矣夫!”^④宽大的政令是国富的重要原因,因此“为国者所宜一任自然,乃无流弊。”^⑤而中国传统社会的制度却是政令日繁,“中国自秦以来,其立政大体,多与罗马季年相若。知防奸塞弊矣,而不知有远且大者之邦本利源,与所塞所防者将俱去也。……三代后法,

^① 梁启超:《再驳某报之土地国有论》,见《北大传统与近代中国——自由主义的先声》,第371页。

^② 梁启超:《再驳某报之土地国有论》,第373页。

^③ 梁启超:《再驳某报之土地国有论》,第378页。

^④ 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第864页。

^⑤ 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第881页。

大抵以禁非有余，而以进治不足，卒之祸常发于所虑之外，弊即伏于周防之中。而财力匱单，人才消乏，有欲图挽救而不能者矣。”^①这种局面严重阻碍了中国经济的发展、财富的增加乃至人才的培养，到了晚清，已经积重难返。严复认为“生财之术多门，而民富必基于政美。使刑罚不中，法令冒黷，则仓庾筐篚中物，廉廉乎且不可恃，况乎所仰望而未受者耶？”^②良好的政治能够促进财富的增加，什么才是良好的政治呢？良好的政治应该有公平的法律，还应该贯彻自由经济的原则，“国功为一群之公利，凡可以听民自为者，其道莫善于无扰。此不独中土先圣所雅言，而亦近世计家所切诫。”^③

严复还批判了当时中国广泛存在的官办企业，指出“无论如何而法律未能遽臻完密，一旦举全国重要之生产事业，悉委诸官吏之手，则官吏之权力必更畸重，人民无施监督之途，而所谓民主专制之恶现象，遂终不可得避，则其危及政体之基础，当更有不可思议者矣。”官办企业缺乏监督，容易导致腐败现象的滋生。严复也认识到了限制政府的作用不是不要政府，事实上，除了制定法律，维护公平的环境，建立公共设施之外，在很多行业政府的垄断也是必要的，“约而言之，其事有三：一，其事以民为之而费，以官为之则廉，此如邮政电报是已；二，所利于群者大，而民以顾私而莫为，此如学校之廩田、制造之奖励是已；三、民不知合群而群力犹弱，非在上者为之先导，则相顾趑趄。此则各国互异，而亦随时不同，为政治者必斟酌察度，而后为之得以利耳。”^④政治家必须仔细观察，根据情况对一些关键的行业进行引导，在诸如邮政等行业上，政府运作要比个人运作具有更大的益处。

（四）注意到企业在现代经济中的重要作用

严复和梁启超都认识到了企业在现代经济中的重要作用。严复指出“官治之事往往较之民办费多而事监，故凡事之可以公司民办者，宜一切诿之于民，而为上者特谨其无扰足矣。”^⑤充分认识到了民办公司的积极意义。梁启超认识到了企业在现代经济中的作用，指出“取全国之企业机关而窒塞之，而谓国民经济犹能发达，吾未之前闻也。”^⑥他还从何为现代企业为当时的中国人做了解释，“‘企业’

^① 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第883页。

^② 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第874页。

^③ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第902页。

^④ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第902页。

^⑤ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第912页。

^⑥ 梁启超：《再驳某报之土地国有论》，第383页。

者何也？‘企业家’自以其成算冒危险而结合诸种生产力以赢得利润为目的以主导经济行为之经济的组织也。……由是言之，则企业家果为国民经济之中坚，而企业之荣悴，与国民经济全体之荣悴，诚有桴鼓相应而丝毫不忒者，盖甚明也。”

^①企业通过对资本、劳力和自然资源的充分利用和有机调配，相比其他机构，具有更大的优势，企业也能够更大限度地调动企业家的积极性，梁启超充分注意到了企业自利的本质是现代经济发展的动力之所在，而企业本身作为国民经济的单位是不可或缺的。

梁启超还比较了私人和国家作为企业的领导者的优缺点，尤其是指出了国家作为企业领导者的弊病，“论‘公企业’之得失，其评英国市街铁道市有市营之成绩，谓其弊有六：（一）自公有主义实行，而技术上之发明改良大生阻害；（二）自公有主义实行，其结果阻市街铁道里数之延长，妨市民之郊外移住；（三）公有主义之结果，致运输不能统一；（四）自公有主义实行，都市吏员之数日以加增，而都市及一国之政治势力失均；（五）市有市营，比诸私人企业家之经营其滥费殊多；（六）既以市有市营之故，阻害斯业之发达，缘此而市民应享之职业，转为所夺。”由于官办企业不利于技术的进步等缺点，梁启超主张大力发展民办企业，因为“经济动机实以营利之念为之原。私人之企业家，为此营利之一念所驱，故能累发明以发明，重改良以改良，冒险前进，有加无已。”^②

梁启超还比较了新式企业和旧式企业，指出“新式企业所以日趋于大规模者。何也？盖自机器骤兴，工业革命，交通大开，竞争日剧，凡中小企业，势不能以图存，故淘汰殆尽。而仅余此大企业之一途也。企业规模既大，则一人之力，势不能以独任，故其组织当取机关合议之体，乃能周密。与旧式之专由一二人独裁者有异，其资本必广募于公众，乃能厚集。而与旧式之一人独任或少数人龇出者有异。质而言之，则所谓新式企业者。以股份有限公司为其中坚者也，今日欲振兴实业，非先求股份有限公司之成立发达不可。”^③二者在规模、资本数量以及内部管理等方面有很大差别，新式企业规模大、资本更雄厚，而且内部管理更加民主。梁启超主张大力发展股份有限公司，而不是官办企业。在立宪政体下比较利于培养国民的责任意识，“是故新式企业。非立宪国则不能滋长。我国则异是。官吏以舞文肥己为专业。而人民曾莫敢抗。虽抗亦无效。故官办事业。其秽德更

^① 梁启超：《再驳某报之土地国有论》，第380-381页。

^② 梁启超：《再驳某报之土地国有论》，第381-382页。

^③ 梁启超：《敬告国中之谈实业者》，见《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，第399页。

什佰于公司。”官办企业容易导致腐败的滋生。中国不仅君主立宪制度没有建立，而且当时没有发达的金融机构银行作为辅助，“股份有限公司必赖有健全之企业能力乃能办理有效，中国则太乏人也。”^①要促使中国企业的发展，必须建立法治、培养国民的责任意识、建立企业存在的辅助机关以及大力培养企业所需要的管理人才等方面努力。

（五）对于垄断和市场供求关系的认识

严复依据斯密的理论，认为本来市场价格通过供求关系的调节，企业自由竞争，达到最廉价的价格，这是市场经济的基本法则，“盖物无定值，而纯视供求二者相剂之间。供少求多，难得则贵；供多求少，易有则贱。”^②政府应该充分尊重市场机制调节价格的能力，“凡价，皆供求相剂之例之所为；操枋者又乌能强定之耶？使国家设为司市，取百货之市价而悉平之，如新莽之所为，此其为谬，虽愚夫知之。”^③供求关系的平衡是自然而然的一个逐渐的趋势，如果为政者强行调节供求关系，就会造成不公平的竞争，危害经济的发展，“故管氏之轻重，李悝之平籴，宏羊均输，寿昌常平，亦有从徕云云，皆供求相剂之事。”^④

但是严复注意到了供求关系自发调节价格的重要作用，他分析了垄断的危害性，“英人最憎辜榷，故国中铁轨，亦听分行。”^⑤垄断阻碍自由竞争，不利于经济发展，“是故垄断之业，可行于自封之时，必不存于互通之事，灼灼然也。……泊斯密氏书出，英人首弛海禁，号曰无遮通商，而国中诸辜榷垄断之为，不期自废。荡然维新，平均为竞。……自此以还，民物各任自然，地产大出，百倍于前，国用日侈富矣。百姓乐成，乃益叹斯密氏所持之论为至当而不可易云。”^⑥但是严复并不赞同斯密的完全的自由竞争，在邮政等行业，他主张政府的垄断是必要的，“辜榷专利之事，为斯密氏所深恶。……至邮政电报诸事，其利宜专以国家，尝有大益于赋税，不可一概而论也。”^⑦梁启超也与严复有大致相同的认识，指出“夫以铁道、电车、电灯、煤灯、自来水等之独占事业，其性本宜于官办而不宜于私办者，而官办之不宜过骤也犹且若是，而官办之流弊百出也犹且若是。”^⑧

^① 梁启超：《敬告国中之谈实业者》，见《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，第399-404页。

^② 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第854页。

^③ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第860页。

^④ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第855页。

^⑤ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第856页。

^⑥ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第865页。

^⑦ 严复：《〈原富〉按语》，见《严复集》（第4册），第887页。

^⑧ 梁启超：《再驳某报之土地国有论》，见《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，第383页。

《国富论》一书中多次提到中国,指出“中国似乎长期处于静止状态,其财富也许在许久以前已完全达到该国法律制度所允许有的限度,但若易以其他法制,那末该国土壤、气候和位置所可允许的限度,可能比上述限度大得多。”^①斯密说的法律制度指允许与鼓励投资、有贸易自由的法律,而传统的法律对商业的发展有很多限制。法律与政治制度密切相关,专制制度的法律主要目的是防止人们的反抗以便进行有效地统治,不在促进经济的发展。因此,经济的发展必须要有一个宽松的社会环境,要有一个开放民主的现代政府,也就是说商业发达的根源并不在商业本身,而在于自由民主的政治制度。严复和梁启超对促进商业发展的根源都有很深的认识。严复指出“一切上之所应享,下之所宜贡者,则定之以公约,如此则上下相安而以富。”^②也就是要建立一个允许自由贸易的政府,建立一个能够防止官员贪污腐败的制度,“英之民非能使其君之皆仁,其吏之皆廉洁也。能为之制,使虽有暴君,无所奋其暴;虽有贪吏,无由行其贪。此其国所以一强而不可弱也。”^③仅仅建立制度是不够的,还必须充分提高民智,“大抵至治之世,其民势均而才殊。势均所以泯其不平,才殊而后有分功之用。夫而后分各足而事相资,而民乃大和。继今而往,治道质而言之,如是而已。”^④在民智民品逐渐提高的基础上,充分发挥人们的专业特长,促进分工的发展,商业必定会繁荣发展,严复认识到仅仅空喊开设议院是没有用的,“今日中国言变法者,徒见其能而不知其所由能,动欲国家之立议院,此无论吾民之智不足以与之也。就令能之,而议院由国家立者,未见其为真议院也。”^⑤必须从根本上提高民智,建立真正的议院制度。

梁启超提出了振兴经济的方案和步骤,“首须确定立宪政体,举法治国之实,使国民咸安习于法律状态。次则立教育方针,养成国民公德,使责任心日以发达。次则将企业必需之机关。……次则用种种方法,随时掖进国民企业能力。四者有一不举,而哓哓然言振兴实业,皆梦呓之言也。然养公德、整机关、奖能力之三事,皆非借善良之政治不能为功,故前一事又为后三事之母也。……试有人问我以中国振兴实业之第一义从何下手?吾必答曰:改良政治组织。然则第二义从何下手?吾亦答曰:改良政治组织。然则第三义从何下手?吾亦惟答曰:改良政治

^① [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》(上卷),第87页。

^② 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第879页。

^③ 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第893页。

^④ 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第870页。

^⑤ 严复:《〈原富〉按语》,见《严复集》(第4册),第884页。

组织。”^①即从政治制度、教育、企业的发展环境以及提高企业的能力等方面进行改革才能促进经济的发展，而改良政治组织是一切变革的关键，只有现代的政治体制才能够实现实业的振兴。

至此，严复、梁启超比较全面地理解了经济自由主义的基本内涵，主要是认识到了私有财产权的重要性、限制政府对经济的干预、企业在现代经济中的主体地位、贸易自由等。但是由于严复、梁启超的中国文化背景，使得他们在解释经济自由的同时，往往带上中国色彩，比如严复反复用道家的“自然”一词来说明经济自由就是比较明显的表现。严复、梁启超所传播的经济自由主义思想并没有被五四时期的自由主义者，如胡适所重视，但是他们宝贵的经济思想对于我们当前正在从事的市场经济建设有很大的启迪。

除了以上经济思想之外，梁启超还在《新民说·论生利分利》中提出了生利分利论，也就是劳动力与土地、资本在整个社会的结合过程，但其分析有不少缺点，比如一面把资本是否增值作为判断生利与分利的标准，但是有时又把生产出来的产品是否有害的道德标准来作为生利与分利的标准。梁启超对生利分利的标准并没有结合一定的经济制度来说明问题导致其分析也缺乏深度，其生利分利的标准也并不科学。梁启超的主要目的是想通过生利分利的研究，来促进社会积极的生产，这是毋庸置疑的，是值得肯定的。

四、严复、梁启超自由主义思想的特点

简而言之，严复、梁启超的自由主义思想可以归结为，首先是在自由观上，注重自由作为个人权利的内涵，但同时也注意到自由的积极含义，也就是要充分提高民智、民力和民德，因此他们主张建立现代政治制度，比如严复的君主立宪、梁启超由开明专制、君主立宪到民主共和制度的主张，来逐步提高民众素质，并通过现代民主、法治来保护个人的自由权，严复的“自由为体，民主为用”就是政治自由主义的鲜明体现，即在自由和民主的关系中，自由是更为根本的因素。基于对自由、平等的认识，严复和梁启超都反对封建专制统治，对专制政治给予无情地批判，主张通过宪法、法治来限制政府权力范围，建立有限政府。其次是二者对私有财产权、贸易自由等经济自由主义内涵的深刻认识，严复指出贸易自由不仅符合人利己的动机，而且利于促进国家和个人之间公私、义利的相互促进，

^① 梁启超：《敬告国中之谈实业者》，见刘军宁主编《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，第406页。

自由贸易符合自然规律，政府应该减少对经济的干预，放任自然。梁启超指出私有财产权是历史进化的结果，不管其论证是否合理，但是却是抓住了古典自由主义的至关重要的内涵，可以说，没有私有财产权，就没有市场经济，甚至没有私有财产权，就没有自由，很难想象，一个在基本生存方面都依赖别人的人，能够真正自由。但是同时严复和梁启超也认识到政府在维持公平以及某些公共服务上的必不可少，比如邮政等，政府主导要比私人主办更加廉价有效。再次严复、梁启超强调思想自由、言论自由以及宗教信仰自由。以上都是现代自由主义的重要内涵，可以说严复、梁启超奠定了中国自由主义思想的基础，后来的中国自由主义者虽然思想来源不同，但是大都受到他们的影响。

严复、梁启超的自由主义思想还有以下特点：

一是从二者的思想来源上看，严复主要吸收的是英国自由主义思想，斯密、穆勒以及斯宾塞等人的思想，梁启超主要通过日本吸收了西方的自由主义思想，由于二者的中国传统文化背景、语言差异所导致的翻译的准确性以及当时中国危机的局势，使得他们与西方的自由主义思想有不少差异。一个重要的体现就是在群己自由的关系上，本来无论是在西方还是在中国，个人自由和国家权力之间的紧张关系都是无法回避的，但是西方自由主义者却是强调个人自由的绝对优先性，强调对国家权力进行有效地限制和监督，界定政府活动的范围和权限，而严复和梁启超都有不同的理解。严复认为自由一是指个人的自由权利，但是还有自由还有一个含义“国群自由”，所谓国群自由，就是“国家的独立自主，不受强国干涉为自由。”^①相对于国群自由，个人自由只是“小己自由”，严复由于受斯宾塞社会有机体论的影响，个人实际上是国家机器的一个零件，“身贵自主，国贵自由”，个人自由是国家自由的基础。因此，严复实际上强调个人自由和群体自由之间的和谐。尤其是面对当时的民族危机，严复还提出“两害相权，己轻群重”，明确把个人自由作为第二位的因素，正是因为关键时刻似乎对个人自由的放弃，导致很多人并不认为严复是自由主义者，甚至认为严复误解了穆勒的个人自由思想，实际上严复是受当时危机局势的影响，不得不强调民族自由、国家自由的重要性。梁启超明确表达对团体、国家自由的重视，但是他与严复一样，尽量强调个人自由和团体自由的和谐。对个人自由和群体自由关系的协调，乃至个人自由让位于集体自由，是近代中国特殊的历史背景的结果，也是近代中国自由

^① 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1298页。

主义的思想特色，是他们不同于西方自由主义的地方。

在积极自由和消极自由方面，虽然改良派主要继承的是英美自由主义对消极自由权利的强调，但是严复和梁启超又不同程度的强调了积极自由的重要性。严复指出“自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者也。”^①个人的这种自主性尤其体现在伦理道德上，“自由云者，乃自由由于为善，非自由由于为恶。……以一己独知之地，善恶之辨，至为难明。往往人所谓恶，乃实吾善；人所谓善，反为吾恶。此干涉所以必不可行，非任其自由不可也。”^②这是从道德上论证了个人自由的重要性，善恶的选择不仅应该是个人的自由，也应该个人自主。在强调言论自由的重要性时，严复再次表达了积极自由的思想，“使理谬事诬，虽以君父，不可从也。此之谓自由。”^③自由实际上就是理性自主，即使有消极意义上的自由权利，但是一个人被愚昧、无知、权威压制，不能自主，也是不能自由的。梁启超由于受中江兆民积极自由观的影响，虽然后来放弃了卢梭激进革命的主张，但是其自由思想中的积极意义则是难以抹掉，除了强调自由权利外，还强调个人自主，真自由必须相信自己的理性判断。在注重消极自由的同时，对积极自由的兼顾也是严复、梁启超自由主义思想的一个重要特点。

二是严复、梁启超的自由主义思想与中国传统文化有很大关联，尤其是严复，这也是他们不同于西方自由主义思想的地方。严复用“恕”、“絜矩”等观念类比西方自由观念，中西现状的本质差别是中国缺乏“自由”，但“恕”和“絜矩”与自由是有相似性的^④。忠恕之道要求人审己以度人，使彼我之间各得所愿，要求“己所不欲，勿施于人。”这与自由“第务令无相侵损而已，侵人自由者，斯为逆天理，贼人道”^⑤有相通性。严复还反复使用道家的“自然”等观念来说明经济自由、贸易自由的合理性等等。这些都是传统文化影响的结果。

此外，严复在介绍西方思想的过程中所展现的民族忧患意识、民族自强和国家富强意识，与中国传统文化中修身、齐家、治国平天下的忧患意识的影响是密不可分的。传统文化的思想对梁启超自由主义思想也有很明显的影

^① 严复：《主客平议》，见《严复集》（第1册），第118页。

^② 严复：《〈群己权界论〉译凡例》，见《严复集》（第1册），第134-135页。

^③ 严复：《〈群己权界论〉译凡例》，见《严复集》（第1册），第134页。

^④ 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第2页。

^⑤ 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第3页。

和谐才能真正保有。

第三,严复和梁启超的自由主义思想虽然存在很多共同点,但是在论述中也有不少侧重。比如严复在界定自由一词时,强调自由是权利,而梁启超更强调自由的道德价值,严复指出自由是人的天赋权利。梁启超虽然也注意到自由权利的含义,但是更加强调要培养国民的自由之德,指出“故今日欲救精神界之中国,舍自由美德外,其道无由。”^①自由指道德、美德。在经济自由主义的论述中,梁启超强调私有财产权的重要性,严复更加强调国家应该采取放任的经济政策,给人们贸易自由的权利。总体来看,严复的自由主义思想更加符合英国自由主义的原意,学术性、严谨性要更强一些,而梁启超的自由主义思想表达更加中国化、大众化,略显粗疏。二者实际上是可以互补的,严复对思想内涵的挖掘深化了自由主义的理论价值,而梁启超使自由主义思想在社会得到广泛传播。

严复和梁启超的自由主义思想与西方有联系也有区别,他们在现代中国自由主义链条上的开创、奠基作用则是毋庸置疑的。他们所援引形成的自由主义思想批判了传统伦理道德教条和专制制度,推动了近代中国思想观念的变革,对中国的现代化做出了重要贡献,直到今天,他们的许多真知灼见、思想观点,也没有过时,值得认真研究总结。

第二节 个人权利与民族自由：革命派对自由的理解

20 世纪初年兴起的中国革命思潮与法国大革命的影响是密不可分的,法国大革命的理论纲领是卢梭等人的革命理论,“自由,平等,博爱”是其口号,哈耶克称之为欧洲大陆的自由主义或者叫建构论的自由主义,中国的革命派继承了法国大革命的口号和方法,主张通过革命的方式扫荡旧社会,建立民主共和制度。20 世纪初年中国出现了研究法国革命的高潮,如《法国革命记》(后改写为《法国革命史论》)、《驳康有为论革命书》、《驳革命可以生内乱说》、《正明夷〈法国革命史论〉》、《中国民约精义》等。还翻译了不少日本思想家写的法国革命的书籍,如涩江保的《法国革命史》(1900 年)、中江兆民的《革命前法朗西二世纪事》(1901 年)、奥田竹松的《法兰西革命史》(1903 年)等。卢梭的思想成为革命派扫荡

^① 梁启超:《十种德性相反相成义》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷上册),第 11 页。

旧社会、建立新制度的思想武器,与改良派对卢梭的批判和否定形成鲜明地对比。卢梭的革命自由主义思想在20世纪初年得到了广泛地传播,革命派对卢梭的《民约论》尤为热衷。19世纪70-80年代,来华传教士将卢梭及其思想介绍到中国,当时称为“拉叟”。1900年底留日学生杨廷栋将日文《民约论》译成中文,载于《译书汇编》,1902年该书以《路索民约论》为书名由文明书局印刷出版。1902年梁启超在《新民丛报》发表《卢梭学案》,卢梭思想开始得到广泛传播。革命派众多人物对卢梭推崇备至。黄兴在两湖书院学习时曾购买《民约论》,“朝夕盥读,久之,革命思想遂萌芽脑蒂中。”^①唐才常牺牲后,黄兴更是“醉心于卢梭的《民约论》,力主根本变革,决心走反满救国的道路。”^②革命派的思想鼓吹者邹容在日本东京时就曾精读过《民约论》,在《革命军》中将卢梭思想鼓吹为“夫卢梭诸大哲之微言大义,为起死回生之灵药,迫魄还魂之宝方,金丹换骨,刀圭奏效,法、美文明之胚胎,皆基于是”^③,并希望“人人当知自由平等之大义,一扫描碍吾国民天赋权利之恶魔。”^④他还把卢梭所代表的革命精神表达为进化公理,大肆鼓吹革命,“革命者,天演之公例也;革命者,世界之公理也;革命者,争存争亡过渡时代之要义也;革命者,顺乎天而应乎人者也;革命者,去腐败而存良善者也;革命者,由野蛮而进文明者也;革命者,除奴隶而为主人者也。”^⑤1903年,刘师培与林獬合著《民约精义》,收录了中国历史上反对专制、宣传民主的言论,即是以《民约论》为经,批判封建专制、阐扬中西民主思想的异同。郑自强在《革命之剑》中说:“西儒尝谓独立、自由、平等、友爱四者为革命之剑。近世之大革命,实为历史上增一光辉,为古所未曾有。由黑暗时代,忽而成一光明之世界,劈此十八、十九两世纪之文明者,岂非此革命之剑耶?”^⑥柳亚子指出:“卢梭第一人,铜像巍天阍。《民约》创鸿著,大义君民昌。胚胎革命军,一扫秕与糠。百年来欧陆,幸福日恢张。”^⑦宋教仁曾说:“吾此身愿为卢梭、福禄特尔,……则文学、哲学不可不学也。”^⑧冯契在游学东京时,对于“卢梭《民约论》,孟德斯鸠《万法精理》诸书,遂于平等、自由、天赋人权之学说,及世

^① 毛注青:《黄兴年谱》,湖南人民出版社,1980年,第15页。

^② 毕万闻:《黄兴》,江苏人民出版社,1982年,第11页。

^③ 邹容:《革命军》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷下),第653页。

^④ 邹容:《革命军》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷下),第665、667页。

^⑤ 邹容:《革命军》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷下),第 页。

^⑥ 《开智录》,1900年《改良》第1期,引自刘宗绪主编《法国大革命二百周年纪念论文集》,三联书店,1990年,第175页。

^⑦ 柳亚子:《磨剑室诗集》卷4,见《柳亚子文集·磨剑室诗词集》,上海人民出版社,1983年。

^⑧ 《宋教仁日记》,湖南人民出版社,1980年,第107页。

界民族革命自决之源流，豁然贯通。”^①此后还将名字改为冯自由。革命派的领导人孙中山虽然没有系统研究过卢梭的《民约论》，但是《民约论》的基本原理却是孙中山民权主义思想的主要来源。孙中山对邹容所写的《革命军》一书深信不疑，并将其作为宣传革命的主要依据，1903 年在美国翻印一万多份在华侨中广为散发。孙中山革命的目标就是为了保障天赋人权，而这是卢梭《民约论》和邹容《革命军》中的核心思想，鼓吹“革命者乃神圣之事业、天赋之人权，而最美之名辞也！”^②在《民报》等刊物中、《临时大总统宣告各友邦书》等与孙中山有关的民国文献中，天赋人权几乎成为宣传革命的必备武器，而这都毫无疑问来源于卢梭的影响，“自由，平等，博爱”也是孙中山经常引用的革命目标。孙中山曾总结自己思想来源时说，“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”^③还特别指出，“今天我们来讲民权，民权的学说是欧美传进来的。”^④孙中山的民权思想主要就是受卢梭的影响而形成的，他对卢梭评价极高，“至于说到卢梭提倡民权的始意，更是政治上千古的大功劳。”总体来看，孙中山的五权宪法吸收了卢梭有关政体的思想，全体人民平等自由也与卢梭的天赋人权、主权在民分不开。但是孙中山也并不完全赞同卢梭，1924 年孙中山重新整理了三民主义思想，对卢梭《民约论》中的思想也重新思考，某些观点甚至对卢梭有批判，比如卢梭的天赋平等自由，孙中山认为不存在天赋平等，“推溯民权的来源，自人类初生几百万年以前，推到近来民权萌芽时代，从没有见过天赋有平等的道理。”^⑤可以说，孙中山本人对卢梭也经历了吸收、宣传到批判扬弃的道路。总之，革命者对卢梭社会契约思想中人民主权说最感兴趣，天赋人权成为他们批判封建专制的理论武器。卢梭主张推翻封建君主专制的王权，建立人民主权的民主共和政治，这种思想成为革命者推翻满清专制统治的有力武器。

通过对卢梭革命思想在革命派中的传播和影响，我们发现欧洲大陆的革命自由主义思想在 20 世纪初的中国也有很大的影响，影响了五四时期谈自由、谈民权的先进人物的思想，包括自由主义者，革命派宣传的革命自由主义是不能忽略的 20 世纪初宣传自由主义思想的潮流，以下还将从革命派的自由观来做具体的

^① 冯自由：《革命逸史》（第一集自序），中华书局，1981 年，第 4 页。

^② 《孙中山全集》第一卷，人民出版社，1981 年，第 442 页。

^③ 《孙中山全集》第七卷，人民出版社，1985 年，第 60 页。

^④ 《孙中山选集》，人民出版社，1981 年，第 716 页。

^⑤ 《孙中山选集》，第 705、724 页。

阐述。

革命派兴起于 19 世纪末 20 世纪初,尤其是经历了中法战争、甲午中日战争、八国联军侵华以及戊戌变法的失败,促使一些人主张采用暴力革命的方式彻底推翻清朝政府的统治,建立民主共和制度,主要代表人物是孙中山^①、黄兴、章炳麟、陶成章、邹容、陈天华、刘师培^②等一大批革命者。

为了论证反清革命的合理性,革命派内部所依赖的理论武器并不一样,如章炳麟等光复会成员、早期的孙中山以及其他革命者,都以传统中国的汉族中心主义为排满复汉的旗帜,具有狭隘的民族主义倾向。1903 年邹容的《革命军》一书,便是以西方的自由、平等、天赋人权学说为理论基础,大声疾呼革命,主张推翻清朝统治,建立独立自主的共和制度。1903 年之前的陈天华还主要是受传统的汉族民族主义的影响而反满,之后陈天华来到日本,与杨守仁等合办《湖南游学译编》和《新湖南》,开始以欧美的民主自由思想为基础,鼓吹革命。毫无疑问,自由等西方近代革命的思想武器,也是革命派借用激发国人的革命热情的重要思想资源,“使革命思想能普及全国,人人挟一不自由毋宁死之主义,以自立于搏搏大地之上,与文明公敌相周旋。”^③“中国人为奴,凡属人类皆有爱护自由之天性。”^④。在辛亥革命前革命者的著作中,自由一词随处可见,但是革命派的自由观与革命派的革命主张、排满革命的现实需要、建立共和制度的理想目标紧紧相连,与改良派的自由观既有联系,又有区别,这种联系与区别与哈耶克所划分的欧洲大陆自由主义与英国自由主义的区别有相似性,前者主张采用革命的手段彻底推翻封建统治,建立人民主权和自由,后者则主张通过改良的办法,意即与封建统治阶级妥协的办法逐步实现自由权利,二者也有很多共同的主张,比

^① 孙中山在辛亥革命前对自由没有专门论述, 1924 年在以《民权主义》为主题的演讲中,才专门讨论了自由。辛亥革命前是孙中山自由思想的重要准备阶段,是其进行革命的动力和目标。王来棣在《孙中山的自由平等观的演变和所揭示出来的问题》一文中,详细阐述了孙中山自由思想的发展过程和矛盾之处,这四个阶段是“辛亥革命准备时期(1894—1911)、南京临时政府时期(1912)、中华革命党时期(1914—1916)、护法战争和中国国民党时期(1917—1925)”,本文认为辛亥革命准备时期(1894—1911)和南京临时政府时期(1912),孙中山的自由思想并没有本质的区别,只是随着袁世凯窃取辛亥革命的成果之后,才促使孙中山对包括自由在内的一系列革命思想的反思,简言之,孙中山的自由思想经历了三个阶段的发展,因此本文以第一阶段为论述的重点。当然孙中山关于自由的论述最重要的还是晚年的《民权主义》的系列演讲,是孙中山自由思想成熟的标志。

^② 刘师培的思想经历了三次演变:1903—1907 年鼓吹排满复汉,参加过资产阶级革命团体,代表性文章如 1904 年由镜今书局出版的《中国民约精义》,是革命派的一员,其自由观也在革命派之列;1907—1908 年高唱无政府主义,从 1907 年 6 月初开始,刘师培通过其妻何震,以女子复权会的名义办起了《天义报》,转而宣传普鲁东、巴枯宁、斯蒂纳、克鲁泡特金、托尔斯泰的无政府主义,与革命派分道扬镳;1909—1919 年背叛革命,投靠端方,支持袁世凯,主张“君政复古”。

^③ 汉种:《驳〈革命驳议〉》,1903 年 6 月 12 日、13 日《苏报》。

^④ 卢信:《革命真理——敬告中国人》(1911 年),见章开沅等编《辛亥革命史资料新编》,湖北人民出版社,2006 年,第 2 页。

如思想自由、言论自由和出版自由等基本权利,但是实现自由的方式决定了他们属于不同的自由主义。

革命派也认为自由是人的天赋权利,邹容认为“惟我自尊”,“个人自治”,“个人不可夺之权利,皆由天授。”“生命自由及一切利益之事,皆属天赋之权利”,“不得侵人自由,如言论、思想、出版等事。”^①杨笃生《新湖南》亦大倡“个人权利主义”,“谓个人权利者,天赋个人之自由权是也。”“天赋人权者,生人之公理也,天下之正义也。”^②自由是人的天赋权利,每个人都有信仰自由、不受制于人的自由,章炳麟指出,“吾党居文明之社会,享自由之幸福,夫自由幸福非他,各竭其心思耳目之力,各从其意之所善而为之,是也。……皆所自主。”^③自由就是根据个人的理性判断,自主的作出行动的决定。自由也是其他各项权利的基础,“夫财产、生命、自由,三者为立宪国民之要件,然自由实在财产、生命之上,盖自由一失,则财产、生命即操于他人之手。故愈重其身家性命者,则求自由之心愈切,而革命之事业愈不可免。今我国人只知顾一己之生命财产,而不知有人类之自由,此所以为奴隶牛马,绵延至二百六十余年而仍未有已时焉!”可以看出,就个人自由而言,革命派的自由观主要强调的是消极自由,即不容侵犯的个体权利,如参政权、信仰自由等。

在个人自由与团体自由的关系上,革命派倾向于国家自由、民族自由、整体自由,“或曰,革命者,危险之事业也,杀头破家,其祸患宁堪思议乎?曰,否。西哲有言:‘不自由,毋宁死。’……革命者,非为一人一家计,而为大多数人求幸福求自由者也。为大多数人求幸福求自由而得杀头破家之祸,固孔孟之所谓成仁取义,西哲所谓为社会流血者也。”“是以志士仁人,牺牲一身,以求社会之自由幸福。”“吾党主张民族、民权、民生三大主义。何谓民族主义?颠覆异族之专制政府而恢复我民族之自由。……夫今日世界之趋势,渐向于社会自由之点。”^④“历次革命之死者,在革命党一方面,则为民族自由而死,死有荣焉。”^⑤“使中国而改共和也,当兴立兴,当革立革,雷厉风行,毫无假借,岂若今政府之泄泄乎?吾侪求总体之自由者也,非求个人之自由者也。以个人之自由解共和,

^① 邹容:《革命军》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷下),第667、675页。

^② 杨笃生:《新湖南》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷下),第631、632、633页。

^③ 章炳麟:《〈社会通论〉商兑》,见朱维铮、姜义华编注:《章太炎选集》,上海人民出版社,1981年,第325页。

^④ 卢信:《革命真理——敬告中国人》(1911年),见《辛亥革命史资料新编》,第26页。

^⑤ 卢信:《革命真理——敬告中国人》(1911年),见《辛亥革命史资料新编》,第5页。

毫厘而千里也。”^①

革命派实现自由的方式是用革命方式推翻满洲政府，建立民主共和政府。要实现自由，必须推翻专制政府，“革命则同心竭力以去此恶劣政府，满洲政府一去，而吾人得永远之自由安乐。”“革命者，人民苦政府之专制，而求自由者也。”^②“革命者，以去满人为第一目的，以去暴政为第二目的，而是二者固相连属，第一目的既达，第二目的自达。”革命者认为君主立宪不适合中国，“吾今正告天下曰：中国立宪难。能立宪者惟我汉人，汉人欲立宪，则必革命。”^③“然君主立宪之字下，人民果得有完全之自由乎？英君主立宪国，人民自由出于风俗习惯，然政治上社会上之自由，犹不及于三岛外之国民。我国历史风俗习惯，与英大相悬绝，故英不必学，亦不能学者也。”“殊不知君主立宪者不适合今日之世界，而不能予人民以完全之自由者也。”建立共和制度，才能真正实现自由，“吾党宗旨，以推倒满洲政府，建立共和政府为宗旨。吾人舍身家性命，以求自由，所求之自由，非之吾当人之自由，而四万万人之自由也。”“如曰为人民之自由起见，则必以建立共和政治为急务。”^④

革命派所主张的自由也是有限制的，民主政治的体制必须是三权分立，国家的主权在民，要“以法治国，故君臣上下同受制于法律之中，君主虽有乘法之权，亦未能越法律之范围。”^⑤“共和者亦为多数人计，而不得限制少数人之自由，且当利未见害未形之时，自非一般人所能分晓……不问政府之内容，而一概排斥之，是不得谓为真爱自由者也。惟欲求总体之自由，故不能无对于个人之干涉……现政府之所为，无一不为个人专制、强横专制者，其干涉也，非以为总体之自由，而但亦为私人之自利。”^⑥最高统治者也应与普通公民一样，遵守法律。

孙中山是革命派的领导人物，其在辛亥革命前也多次正面宣传自由思想。孙中山回忆，1895年中法战后，十九岁的孙中山开始从事改良祖国的活动。1894年孙中山建立兴中会，宗旨为“驱除鞑虏，恢复中国，创立合众政府”。1897年，孙中山明确表示清政府“只能加以推翻，无法进行改良”，并提出建立“一个负责任的、有代表性的政体”。他认为“清政府无论为朝廷之事，为国民之事，百

^① 陈天华：《论中国宜改创民主政体》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第二卷上册），三联书店，1963年，第124页。

^② 卢信：《革命真理——敬告中国人》（1911年），见《辛亥革命史资料新编》，第4、7页。

^③ 朱执信：《论满洲虽欲立宪而不能》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第二卷上册），第119页。

^④ 卢信：《革命真理——敬告中国人》（1911年），见《辛亥革命史资料新编》，第11、11、7、11页。

^⑤ 刘师培：《两汉学术发微论》，《遗书》第15册。

^⑥ 陈天华：《论中国宜改创民主政体》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第二卷上册），第124页。

姓均无发言或与闻之权；国家之法律，非平民所能与闻；政治之书，多不得浏览；报纸之行，尤悬为厉禁。”^①已经萌发了言论自由和自由平权的思想。辛亥革命前的大部分时间，孙中山都在海外学习和考察，对欧美的自由思想多有了解。1904年，孙中山受美国《独立宣言》（1776年）的影响，发表《中国问题的真解决——向美国人民的呼吁》中指出，要“把过时的满清君主政体改变为中华民国”，而中华民国就是要“仿照你们的政府”，“因为你们是自由与民主的战士。”并罗列了清政府的十一条罪状，如“侵害我不能售与之生命权及财产自由权”，“禁制吾人之言论自由”，“禁制吾人之结社自由”^②等等，“生存权、自由权、财产权”以及言论自由、结社自由被视为公民的基本权利。1905年，孙中山等人在日本创立全国性的革命政党——中国同盟会，政治纲领为“驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权”。10月在《民报》发刊词中，提出民族、民权、民生三大主义，即三民主义，强调“三民主义皆基本于民。”^③在1906年的《军政府宣言》中声称，革命党“要其一贯之精神则为自由、平等、博爱”，领导“国民革命”。“所谓国民革命者，一国之人皆有自由、平等、博爱之精神，即皆负革命之责任。”^④在《扫除满洲租税厘捐布告》中指出“在昔虏朝贵满而贱汉，满人坐食，汉人纳粮；民国则以四万万人民一切平等，国民之权利义务无有贵贱之差、贫富之别，轻重厚薄，无稍不均。——是为国民平等之制。……民国则以国家为人民之公产，凡人民之事，人民公理之。由人民选举议员，以开国会，代表人民议定租税，编为法律。……是为国民参政之制。”^⑤民主共和是孙中山眼中最美好的政治制度，他认为只要建立美国、法国式的共和制度，人民就能获得自由平等。1911年辛亥革命在武昌爆发，1912年南京临时政府成立，是孙中山和革命党民主共和制的尝试，孙中山被选为临时大总统，在短短三个月的任期中，所制定的政策和文件中，自由观念随处都有体现，他说“自法兰西人权宣言书出后，自由、博爱、平等之义，昭若日星。”“我国民以自由、平等、博爱三主义造成共和国家。”“大抵革命之举，不外种族、政治两种，而其目的，均不外求自由、平等、博爱三者而已。”又说“凡为中华民国之人民，均有平等自由之权。”^⑥在1912年2月1

^① 孙中山：《伦敦被难记》，《孙中山全集》第1卷，第50—51页。

^② 孙中山：《支那问题真解》，《孙中山全集》第1卷，第245—246页。

^③ 孙中山：《〈民报〉发刊词》，《孙中山全集》第1卷，第288页。

^④ 孙中山：《中国同盟会革命方略》，《孙中山全集》第1卷，第296页。

^⑤ 黄彦编注：《革命方略》，广东人民出版社，2007年，第23页。

^⑥ 《孙中山全集》第二卷，中华书局，1982年，第156、429、438、358页。

日致在京蒙古王公电中，孙中山表示“欲合全国人民，无分汉满蒙回藏，相与共享人类之自由。”^①孙中山主张“各种人民，对于国家社会之一切权利，公权若选举、参政等，私权若居住、言论、出版、集会、信教之自由等，均许一体享有。”^②但是短暂的三个月之后，革命的胜利果实被袁世凯窃取，革命遇到了挫折，此后，孙中山不仅继续组织反对袁世凯和北洋军阀的斗争，也在不断反思包括自由思想在内的革命理论，先驱者仍旧在求索之中。孙中山的自由观是辛亥前夕革命派自由观的重要组成部分，与革命派重民族自由、强调民权的自由观是一致的。

革命派对卢梭的革命自由观多有借重，拿破仑晚年说：“假如从来没有个卢梭，也就不会有法国革命。”^③中国的旧民主主义革命，曾从法国革命的先例中汲取自己的诗情，因而清末的革命派普遍信仰卢梭的学说，以从理论上证明自由平等也是中国人的普遍要求，以证明革命的必要性。章炳麟对卢梭倍加推崇，“倍根性贪墨，为法官，以贿败。以是深观，得其精和，故能光大冥而倡利己。路索穿窬脱纵，百物无所约制，以是深观，得其精和，故能光大冥而极自由。”^④极自由，即穷尽自由的道理，卢梭认为社会最初是人人平等的，由于出现私有财产，于是转化为不平等，也就出现了种种罪恶，国家就因为人民保护自己的自由而互相订立契约所结成，所以如果出现专制暴君，人民完全有权用暴力推翻他。革命派基于对清政府的彻底失望，因此革命派的自由与革命紧密联系在一起，倾向强调推翻满洲政府的专制统治，实行民族自由。而无政府主义者受西方无政府主义思潮的影响，对西方资本主义社会的弊端已经有所认识，尤其是工人阶级与资产阶级之间的矛盾，加之清朝政府的腐败，使他们对国家和政府彻底失望。

革命派传播的法国革命自由主义虽成就了辛亥革命，推翻清朝的专制统治，但是也产生了不少弊端，下一章还将继续谈到辛亥革命后人们对辛亥革命的反思影响了思想界的走向。革命派将卢梭的革命精神过分地浪漫化，极度抬高了革命的正义性、积极性和建设性，革命最后实际等同于暴力，拒绝任何温和的革命手段，造成社会上气氛十分紧张，军阀之间动辄武力相加，遭殃的只能是普通百姓。

^① 《临时政府公报》第4号。

^② 《孙中山全集》第2卷，第244、59页。

^③ 引自《章太炎选集》，第475页。

^④ 章太炎：《原学》，见《章太炎选集》，第192页。

第三节 君主立宪与民主共和：民主政治的制度实践及其破产

民主，从词源学的意义上讲，即“人民的统治或权力”^①。但是民主不仅作为一种观念，而且作为一种制度形式，在历史的发展中有很多不同的含义，西方自柏拉图、亚里士多德开始就思考民主的问题。民主在实践上也是多种多样，大概没有一个统治者认为自己的制度不民主，换言之，所有统治者都宣称自己的统治是民主的。那么究竟什么才是民主？什么样的民主才能够保障个人的基本自由权利？关键是什么样的民主不仅能够保障大多数人的权利，还能够保障少数人的权利不受到侵犯？本文不打算在这些问题上列举历史上各种不同的民主观，因为这远非此处所能详尽。不过本文的主题是研究自由主义，那么自由主义的民主观显然是不能绕过的。

自由和民主是两个不同的政治概念，自由主义和民主主义也是两种不尽相同的主义。对于二者的关系，很多著名的自由主义理论家都有比较清醒地认识。民主在古希腊、罗马的政体中已经发其端绪，而自由主义却是近代的产物，不同的政治流派都有自己对民主的看法，自由主义也有自己的民主观。“民主比自由主义更古老。只有当我们谈论自由主义民主时，才是在一种出现在自由主义之后的、比自由主义更年轻的民主。”^②西方民主作为一种政治形态，其核心始终是政治权力问题，是谁来行使政府权力的问题。而自由主义关心的是政府权力的边界和限度问题。伯林指出“个人自由与民主统治并无必然的关联。对‘谁统治我？’这个问题的回答，与对‘政府干涉我到何种程度？’这个问题的回答，在逻辑上是有区别的。”^③过度追求民主，有可能导致自由的反面。拉吉罗展现了与伯林大致相同的观点，“自由主义与民主政体之间的关系，正如在我们的考察过程中表现的，既具有持续性也具有对立性。无可否认，作为民主观念根基的原则，是现代自由主义理想前提的逻辑发展。这些原则或可归纳为两条公式：个人权利扩展至共同体的所有成员，以及人民作为同意有机体管理自己的权利。这两个公式仅仅是自由主义的两个方面，或可说自由主义的两极。一个是保证主义的消极自由，是对个人活动在其适当的发展中不受干预的正式保证；另一个是积极自由，是自

^① [美]萨托利：《民主新论》，上海人民出版社，2009年，第33页。

^② [美]萨托利：《民主新论》，第419页。

^③ [英]伯林：《自由论》，第198-199页。

由个人建立自己国家有效权力的体现。”^①这反映了自由主义和民主主义二者之间是既有对立，也有连接点。

自由主义坚信所有人在法律面前一律平等，反对任何法律之外的特权的存在，因此自由主义离不开民主政治，在 19 世纪争取立宪的斗争中，自由主义者和民主运动常常难以区分。因为“绝大多数自由主义者认为，如果说民主不是目的的话，它至少有工具性价值，至少是保障个人自由最有效的制度，或者说是从个人权利观点来看最具有正当性的制度”^②。但是随着时间的推移，自由主义和民主政治的关系逐步得到理清，因为二者所关心的问题毕竟不同，哈耶克指出“自由主义关心的是政府的作用，尤其是对它的一切权力的限制，而民主关心的则是谁在领导政府的问题。自由主义要求限制一切权力，因此也包括多数人的权力。而民主则认为多数人当下的意见，是政府权力有无正当性的惟一标准。”^③民主制度的对立面是威权主义政府，而自由主义制度的对立面是极权主义政府。但是在现实中，民主制度有可能握有极权主义权力，而威权主义政府可以遵照自由主义原则行事。自由主义同不受限制的民主是不相容的。

既然自由主义认为民主的价值在于保障自由权利，那么采取何种政府形式才能有效保障自由呢？首先是 17 世纪英国革命之后在旧制度的基础上融合某些民主成分的现代代议制和现代民主的结合。所谓代议制也就是人民选举出自己的代表，将权力移交给这些代表，由这些代表代替人民行使权力，根据自己所代表的选民的利益作出判断。但是早期的民主主义者，比如卢梭在《社会契约论》中将人民直接参与公共事务视为追求真正自由的前提。公民应该直接参与政治，决定公共事务。卢梭对代议制度持严厉地批判态度，他认为主权在本质上是由公意构成的。公意只能由人民直接表达，不能被代表。而代议制度由某些人代表人民行使政府职权，人民在本质上就丧失了自主权。卢梭批判英国的代议制度时指出：“英国人民自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”^④卢梭的民主也就是直接民主，但是在复杂庞大的现代社会，以公民亲自参与政治决策为基础的直接民主，能导致效率低下、成本高昂和权威贬值的政治后果。直接民

^① [意]拉吉罗：《欧洲自由主义史》，第 347 页。

^② 李强：《自由主义》，第 197 页。

^③ [英]哈耶克：《什么是自由主义？》，见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》，第 350 页。

^④ [法]卢梭：《社会契约论》，第 121 页。

主往往导致多数的暴政，政客往往打出多数民主的旗号，而侵犯少数人的权利。法国大革命之后的政局变换就反映了直接民主的弊端所在。而代议制却可以克服直接民主的弊端，贡斯当通过对古代民主和现代民主的区分，实际上区分了直接民主和代议民主，古代民主就是直接参与政治，政治是人民活动的中心。而在现代，人们从事商业活动，活动更加丰富，人们从私人生活中获得了个人价值的实现，希望维持一个不受政治权力干预的私人空间，强调个人的权利不可侵犯，现代人希望通过代议制度既保持自己对政治的影响力，又维持个人私人活动的空间。托克维尔指出至少存在两种类型的民主，一种是以多数暴政为弊端的大众民主，另一种是建立以分权为原则、保障个人自由的民主制度。约翰·密尔阐述了自由主义民主的基础是自由主义，对政府及社会权力所可能施加个人的限度做出了明确的划分。密尔提倡代议制民主，因为这种原则能够避免平庸政治，把大众参与与精英统治结合在一起，使平等原则和效率原则得到体现。因此自由主义民主只能是‘被统治的民主’，即统治的少数统治被统治的多数这一既定事实下的民主，其关键并不在于被统治的多数能否亲自掌握和行使政治权力，而在于有效制约统治的少数，这样才能使个人自由得到保护，防止民主走向自己的反面——多数专制。这体现在政府形式上就是有限政府的理论，一是通过制定宪法，限制政府权力的活动空间；二是采取分权的措施，形成国家权力机构之间的内部制衡，使政府不再具备绝对权力，以此来保障个人自由免受侵犯。宪法是普遍的基本原则，任何人或机构都不能违背，具有绝对权威。有限政府的目的一是要保障个人的基本自由权利，如生命权、自由权和财产权；二是市场经济发展的需要。自由主义者认为个人在财产权的基础上，享有通过市场自由交易的权利，反对政府对经济活动的过度干预，只有市场经济，才能实现经济自由，政府在经济活动中主要充当服务和裁判的角色，当然大多自由主义者并不排斥政府的适当调节经济的能力。

哈耶克认为自由主义的前提是要么制定明文宪法，要么确立能够被普遍接受的原则，对立法权进行有效地限制和规范，使宪法得到遵守，没有任何人有超越宪法的权力，即使是以多数人的名义行使的权力也得到有效地限制。只有当多数受到约束，不利用自己掌握的权力为其支持者提供无法向全体公平平等提供的特殊好处时，民主才能保有自由主义。议会的职责在于“它的权力仅限于批准普遍

适用的公正行为规则——有可能存在多数一致的规则——这个意义上的法律。”^①如果立法权与统治权集于一身，规则不受限制，结局只能是各个特殊的利益集团相互勾结，实现利益的交换，这样的政府是无法代表真正的公共利益的。没有限制的民主肯定会放弃自由主义原则。哈耶克认为从长远角度看，如果民主制度放弃了自由主义原则，民主自身很可能也随之消失。萨托利指出自由主义民主的核心是政治自由，“自由主义所涉及的是政治自由也就足够了。这种自由是保护公民免于国家强迫的自由，如果这一点被忘记，或者被认为无足轻重，那就等于忘记了自由主义。如果我们以能够在牢房中‘实现自我’为满足，这只是证明了人的内在自由的无穷资源，却不是自由主义所包含的内容。自由主义问题是外在自由的问题，因而它首要关心的恰恰是，没有人应当被不合程序、无缘无故投入牢房。”^②通过制定宪法，建立民主制度，当代西方主要产生了以英国为代表的君主立宪制度和以法国为代表的民主共和制度。

辛亥革命前夕的大量先进的知识分子对于民主和自由的复杂关系，建立现代民主政府，采取现代政府形式已经有所认识，大都意识到了民主制度对于维护自由的重要性，提出要建立现代政府形式，主要包括改良派、清政府提出的君主立宪制度和革命派的民主共和制度。

1895年严复发表了《辟韩》一文，用“自由”、“民主”的理念批判了中国传统的君主专制和君主理论。基于对自由平等的理解，严复对韩愈的君主理论作了严厉的批判。但严复并不主张立即废弃君主，因为中国“其时未至，其俗未成，其民不足以自治也。”^③人民还缺乏自治的能力，因此暂时还不能消灭君主制，应该实行君民共治，后来主张君主立宪，培养人民的自治能力，增进人民的智德力，一旦人民具备了自治能力，就应该把自由等天赋人权还到人民手中。这就是严复一贯坚持的君主立宪的理由。正因为中国君主专制的愚民统治，臣、民没有自由，社会没有民主，失去了进化应有之活力，因此，中国不断地走向衰微。这也正是严复后来翻译介绍穆勒《论自由》的动机之一。也正是基于对自由民主的理解，严复深刻认识到法治的重要性，法治是民主的保障和基础。西方法律的两大标准是非人格化和普遍性，而中国法律仅对被统治者有效，统治者可以根据需要随时修改法律，中国法律的公正性寄托在像寇准一样的法官身上，全部法律皆“以贵

^① [英]哈耶克：《什么是自由主义？》，见《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》，第351页。

^② [美]萨托利：《民主新论》，第417页。

^③ 严复：《辟韩》，见《严复集》（第1册），第34-35页。

治贱”，“仁可以为民父母，而暴亦可以为豺狼。”^①君主可以随时修改法律，社会在反复无常的法律中演变。而在西方，非人格的普遍法律的观念是与自由、平等的观念密切联系的，对所有人适用，包括政府机关、最高首长在内。严复对儒家法治观念的批判是独到而有力地。中国所要的不仅是维护自由、民主的新法律，而是这种新法律所承载的政治理念，这与儒家的君主理论是不相容的。为此，严复翻译介绍了西方法律基本原理的老师——孟德斯鸠的《论法的精神》，企图从根本上改造中国人的法治观念。

梁启超认为秦代以来的君主专制制度是中国积贫积弱的主要原因，专制的统治者专务“防弊”，结果是统治越来越严密，“自秦迄明，垂二千年，法禁则日密，政教则日夷，君权则日尊，国威则日损。上自庶官，下自亿姓，游于文网之中，习焉安焉，驯焉扰焉，静而不能动，愚而不能智。历代民贼，自谓得计，变本而加厉之？及其究也，有不受节制，出于所防之外者二事：日彝狄，日流寇。二者一起，如汤沃雪，遂以灭亡。于是昔之所以防人者，则适足为自蔽之具而已。”^②防弊的结果禁止人民活动的法令越来越多，君王的权力也愈来愈加强，而上至庶官，下至普通百姓却越来越愚昧，智力完全丧失，以至于“外患一致，莫能为救”^③。一国之人各行其权，国家才能强大。统治者应该承认人人都有自主之权，并允许每个人做自己应当做的事，获取应当获取的利益。统治的主要目的应该是社会公正，而专制的统治者之间互相推诿责任，事实上是导致无权可言，终究会走向灭亡。

通过对君主专制的否定，改良派提出了新的政府形式。梁启超提出“治天下者有三世：一日多君为政之世；二日一君为政之世；三日民为政之世。”^④人类社会的政体形式是逐渐变化发展的，是一个进化的过程。条件不成熟的时候，不能超越，条件成熟的时候，不能阻碍。因此当时的中国也必须变换政体形式。康有为认为一个国家从据乱世走向升平世，政府形式也应当及时改变，否则就会发生动乱，“今当升平之时，应发自主自立之义，公议立宪之事，若不改法，则大乱生。”^⑤主张制定宪法，改变政府形式，实现君主立宪制度，这是从低级阶段向高级阶段发展的必然结果，绝对君主制必须转化为君主立宪制。但是当时的中国并

^① 严复：《〈法意〉按语》，见《严复集》（第4册），第969页。

^② 梁启超：《论中国积弱由于防弊》，见夏晓虹编《梁启超文选》，第38-43页。

^③ 梁启超：《论君政民政相嬗之理》，《饮冰室合集》（合集之2），第7页。

^④ 转引自[美]萧公权、汪荣祖著：《康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997年，第74页。

不适合民主共和政体，因为不适合当时中国的国情，君主立宪是当时的中国唯一能够采取政府形式。

对于否定君主专制，提倡新的民主政体形式，并首次明确提倡民主以保护自由为目的的近代自由主义者是严复。严复指出“故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”^①刑禁章条也就是政治制度设置的目的就是为了保障个人自由，个人的基本自由权利是神圣不可侵犯的。严复继续提出了民主和自由的关系问题，西洋蒸蒸日上、国势强盛的根本原因在于，“推求其故，盖彼以自由为体，民主为用”。自由是比民主更为根本的精神，民主以保障自由为目的。在民主制度下，人们享有充分的自由，能够自由施展才华。但是严复通过对英国社会的观察，加上他所持的渐进进化的观念，国家要富强，要实行民主政治，人民必须具备一定的自治能力和较高的素质。从这个角度出发，严复不赞成立即推翻君主制，实行共和制，而是主张君主立宪制，通过宪法限制君主权力，而建立英国那样的政治制度。

梁启超也从渐进改良的角度，主张政治应该由君主立宪、开明专制逐步过渡到完全民主。他还阐述了中国古代以民本主义为特征的仁政和现代的宪政之间的区别，“中国先哲言仁政，泰西近儒倡自由，此两者其形质同而精神迥异，其精神异而争鹄仍同”，二者的区别在于“仁政必言保民，必言牧民。牧之保之云者，其权无限也。故言仁政者，只能论其当如是，而无术使之必如是。”中国专制统治下，“治人者有权，而治于人者无权。其施仁也，常有鞭长莫及、有名无实之忧；其行暴也，则穷凶极恶，无从限制，流毒及全国”，而西方“贵自由定权限……其有善政，莫不遍及，欲行暴者，随时随事，皆有所牵制，非惟不敢，抑亦不能。”西方的立宪国家，政府依据社会契约而成立，政府与人们处于平等的地位，政府的义务一为“助人民自营力所不逮”，二是“防人民自由权之被侵”，是“代民以任群治”。无论君主国还是民主国，都要保障人民的自由，文明的国家，“人人有权，权各有限”，“无一人能滥用其自由，则人人皆得全其自由。”^②

梁启超还强调制定宪法，实施宪政的重要性。萨托利指出“自由主义就是通过宪政国家而对个人政治自由和个人自由予以法律保护的理论与实践。”^③从这个意义上说，自由主义在政治法律领域的表现，便是立宪主义，梁启超可以说是中

^① 严复：《论世变之亟》，见《严复集》第1册，第2-3页。

^② 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第883页。

^③ [美]萨托利：《民主新论》，第417页。

国的宪政之父。梁启超在《立宪法议》中系统论证了立宪的必要性、重要性和优越性，指出立宪战胜专制是历史发展的必然趋势，“抑今日之世界，实专制、立宪两政体相嬗代必有争，争则旧者必败而新者必胜。”他还提出了类似洛克的有限政府原则，“立宪政体，亦名为有限权之政体；专制政体，亦名为无限权之政体。”^①

改良派力图通过制定宪法，实行君主立宪统治，开设议院，从而使传统的君主专制统治转变为现代政府形式，以保障人民的自由。在辛亥革命前夕，改良派为立宪政治而不断奔走呼号。早在戊戌变法时期，康有为等人就把设议院、订宪法，实行三权分立的君主立宪制度作为变法的政治纲领。1895年6月30日，他在《上清帝第四书》，论述了设议院以通下情是泰西致强的主要原因之一，设议院的好处在于人民的疾苦能够上达，德意能够下达，权奸无所容其私，中饱无所容其弊。1897年的《上清帝第五书》，要求光绪帝“采法俄日而定国是”，一旦召开国会，国事即可付国会议行，“尽革旧俗，一意维新”。在《上清帝第六书》中明确提出了三权分立的原则，“近泰西政论，皆言三权：有议政之权，有行政之权，有司法之权。三权立，然后政体备。”严复也指出“设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。是道也，欲民之忠爱必由此，欲教化之兴必由此，欲地利之尽必由此，欲道路之辟、商务之兴必由此，欲民各束身自好而争濯磨于善必由此。呜呼，圣人复起，不易吾言矣。”^②1898年的维新变法，虽然不到百日而结束，但是维新派立宪的主张却在20世纪初有很大的影响，所以20世纪初改良派也被称为立宪派。1904年，立宪派抓住日俄战争，俄国失败的例子来证明实行立宪国家才能强盛。在清政府颁布“预备立宪”之后，各地的立宪派很活跃，广泛成立立宪团体。康有为在美国成立国民宪政会，1907年3月正式改名帝国宪政会。1907年梁启超在日本东京成立政闻社，主要纲领就是实行国会制度，建设责任政府，厘定法律，巩固司法权的独立等。1906年12月郑孝胥、张謇在上海成立预备立宪公会。杨度等在日本东京成立了宪政讲习会。此外多个省份也成立了地方性宪政团体。

与此同时，清政府也在各方面压力下，力图通过立宪粉饰自己的统治。1898年戊戌变法之后，1901年1月29日，慈禧太后在西安发布“新政”上谕，通飭

^① 梁启超：《立宪法议》，见《梁启超全集》（第二卷），第405页。。

^② 严复：《原强修订稿》，见《严复集》（第1册），第31-32页。

京外各大臣“参酌中西政要，举凡朝章国故、吏治民生、学校科举、军政财政、当因当革、当省当并，或取诸人，或求诸己。如何而国势始兴，如何而人才始出，如何而度支始裕，如何而武备始修。各举所知，各抒所见，通限两个月，详悉条议以闻。”^①1905年，清政府派五大臣赴东西洋考察各国宪政，接着宣布预备立宪，并暂时赢得了立宪派的支持。1906年9月1日，清政府以光绪帝的名义发布“预备仿行宪政”的上谕。1908年8月27日，清政府批准公布了《钦定宪法大纲》，《大纲》实际上主要抄袭日本的《明治宪法》，但是它所肯定的君主权力，却远远超过了《明治宪法》，除了规定皇帝不得以命令废止法律外，基本上与君主专制制度下的皇权相同。《大纲》虽然规定了人们享有不少的基本权利，但是这些权利是钦定的，是皇帝赐予的，皇帝可以假借各种理由取消限制这些权利。

《大纲》的这种欺骗性表明清政府的立宪政治只是个骗局。《大纲》颁布的同一天，清政府还颁布了《议院未开以前逐年筹备事宜清单》，反映了清政府对立宪的拖延态度。1908年7月22日清政府颁布了《各省咨议局章程》及《咨议局选举章程》。1911年风雨飘摇的清政府急令资政院制定一部君主立宪的宪法，11月3日，清政府颁布了《宪法重大信条十九条》，这可以说是中国第一部成文宪法。

当清政府意图通过立宪掩饰自己的封建统治之时，主张推翻清政府的革命派却逐渐崛起了。1894年11月孙中山联络海外爱国华侨，在檀香山成立了兴中会，以“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府”为纲领，这是近代中国第一个革命团体。此后革命团体如雨后春笋般成才，1905年8月20日，中国同盟会在日本东京成立。革命派借助卢梭的革命自由理论，主张推翻清朝政府的封建统治，建立民主共和制度。1911年辛亥革命的胜利，清政府的封建统治被推翻，1912年元旦南京临时政府成立，民主共和制度成为现实。1911年11月，由宋教仁起草的，由湖北军政府颁布的《鄂州约法》，展示了以三权分立为基础，以总统制为蓝本的共和国方案。1912年3月，在《临时政府组织大纲》的基础上，南京临时参议院通过了由宋教仁主稿的约法草案，这就是《中华民国临时约法》。《中华民国临时约法》的颁布，标志着规范权力的根本大法正式进入中国人民的政治生活，是中国宪政史上的大事。但是《中华民国临时约法》所反映的基本理念却是法国革命自由主义的主要内容：

^① 《上谕》，见《义和团档案史料》（下册），中华书局，1959年，第915页。

《中华民国临时约法》首先体现了“主权在民”的思想。第一条规定：“中华民国由中华人民组织之。”第二条规定：“中华民国之主权，属于国民全体。”主权在民思想写进宪法是中国现代政治史上的大事，因为传统社会主权属于君主或者皇帝。所谓主权，也就是一个国家的最高权力。1576年，法国人博丹（Jean Bodin, 1540-1596）在其名著《论共和国六书》中最早提出了近代意义的主权概念，指出主权就是永久的、非授权的、不可抛弃的和不受限制的最高权力。后来霍布斯、洛克、卢梭以及马克思都对主权理论有发展。此处着重谈卢梭的人民主权论，因为这对革命派有很大的影响。1754年卢梭在《献给日内瓦共和国》中设想人民主权国家，“在那里，主权和人民只能有唯一的共同利益，因为政治机构的一切活动，永远都只是为了共同的幸福，这只有当人民和主权者是同一的时候才能做到。”^①1762年卢梭发表《社会契约论》，全面地确立了人民主权的理论。他认为，人民订立社会契约建立国家，故人民是国家权力的主人。国家拥有普遍的强制力量，具备支配全体成员的绝对权力，这种权力符合公意时就说主权。公意就是全体成员的公共利益。卢梭还提出了只代表私人利益的众意概念。民主的国家主权应该体现公意，法律应是公意的体现，立法者必须以公意为立法的标准，立法权属于人民。法律必须是全体人民做出的规定，否则是无限。人民享有主权，主权是不可转让的、不可分割，卢梭还区分了主权者和政府，认为政府是人民和主权者之间的中间体，“在臣民与主权者之间所建立的一个中间体，以使两者得以互相适合，它负责执行法律并维持社会的以及政治的自由。”^②政府不具有主权者的权力，只是负责执行法律。平等是卢梭人民主权理论的基础，人民享有平等基本政治权利，民主国家应该保障人民的权利。卢梭的人民主权论在法国大革命期间及其以后的世界产生了广泛影响。但是人民主权理论也存在不可克服的内在缺陷。由于人民主权中的人民是全体公民的总称，事实上，在现实政治中，没有一项法律能获得全体公民的同意，这就使得公意难以产生。更重要的是主权只是一个抽象的概念，而权力是很现实的，最高权力总是要具体的人去掌握和实施，所以人民主权国家难防变为专制政治或者多数暴政的危险，罗伯斯皮尔的专制就是人民主权的缺陷所致。此外，卢梭主张人民拥有直接立法权在现代社会也是不可能的。《中华民国临时约法》的主权在民思想就主要来源于卢梭。在《中华民

^① [法]卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1962年，第51页。

^② [法]卢梭：《社会契约论》，第72页。

《中华民国临时约法》第二章还规定了人民享有的基本权利和自由，“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”，人民享有身体自由、住宅自由、迁徙自由、保有财产及营业之自由、言论、著作、刊行及集会、结社之自由、书信秘密之自由、信教自由等自由权，人民还有请愿于议会之权，有诉讼于法律、受其审判之权，有选举与被选举之权，有应任官考试之权，有陈诉于行政官署之权等。在规定了这些权利之后，还附有“非依法律”不得限制、不得剥夺的条款，“本章所载人民之权利，有认为增进公益、维持治安或非常紧急必要时，得以法律限制之。”此处的条款无疑存在漏洞，掌握权力的人完全能够利用公益、治安或者紧急情况的借口，颁布新的法律限制人民的基本自由权利。《中华民国临时约法》本身应该具备宪法的效力，所以普通法是不能超越宪法的权威的，但是此处的条款明显表明普通法在关键时刻可以超越宪法，也就是说基本权利随时都有可能被普通法取消，这不同于英美自由权利优先的宪法原则，此处的漏洞再次彰显了《中华民国临时约法》的主要思想来源于法国的革命自由主义，民主往往取代自由的价值，对自由的不恰当限制是大陆法传统的弊端之一。《中华民国临时约法》的这种缺陷预示着中国的宪政将会一波三折，后来名称不断受到更改，最终成为一纸空文，没有限制住袁世凯等人的独裁统治。这里不是要否定《中华民国临时约法》的积极意义，它不仅规定了人民的诸多权利，还确立了议会制、责任内阁制和司法独立制度，力图分权制衡。其制定过程也体现了比较严格的程序。此处仅仅是指出它所根源的法国大革命自由主义法传统的特点。无论是改良派的君主立宪早就失败，革命派的民主共和虽然短期成为现实，但是不久被袁世凯的独裁统治和蒋介石的独裁统治所取代，最后也遭到了失败。至此直至解放前，寄希望于通过民主制度^①来保障人们自由权利的实践遭到了破产。

^① 近代中国自由主义在宪政方面的努力，石毕凡有专门研究，2004年由山东人民出版社出版了《近代中国自由主义宪政思潮研究》一书，着重研究了中国自由主义宪政思潮的实践、宪政模式的辨析以及宪政的理论内涵等内容，体现了自由主义者在宪政方面的不懈努力。

第三章 民国时期现代中国自由主义思潮的发展

第一节 民国时期现代中国自由主义思潮概论

经过 19 世纪西方现代自由观念的传播准备,尤其是 19 世纪末严复、梁启超等对西方自由主义思想的翻译和介绍,加之革命派对法国革命自由主义思想的援引,使得西方自由主义思想在 20 世纪初,主要作为一种救亡工具与中国社会和历史发生了联系,并首次体现了中国化的特色,与 liberty、equality 等西方观念对应的汉语词汇自由、平等逐渐成长为具有现代内涵的中国文化观念,包含自由权利、法律平等、经济自由、宪政等核心思想的西方自由主义也在这个时期得到广泛传播,中国自由主义得到初步萌芽及传播,以严复为首的改良派自由主义的主要贡献在于相对准确地传播了英美古典自由主义的思想内涵,而革命派对法国自由主义的援引,主要贡献乃在于实践方面,人民主权等观念成为推翻满清专制统治,建立现代民国的有力武器。

1912 年 3 月 10 日,袁世凯在北京就任临时大总统,辛亥革命的胜利果实被袁世凯窃取。之后,袁世凯倒行逆施,与国民党的矛盾日益暴露,专制独裁的面目逐渐显现。1913 年 6 月,黄兴等发起了讨伐袁世凯的“二次革命”,但是二次革命不到两个月便宣告失败,袁世凯的统治范围继续扩大,并重新制定了经过袁世凯手定的《中华民国约法》,企图终身坐在大总统宝座上。1915 年袁世凯筹划阴谋复辟帝制,指使其顾问美国人古德诺发表《共和与君主论》一文,指出南美诸国效法美法共和政体反而军事政变频繁,持续动荡,他认为中国“如用君主制,较共和制为宜。”^①之后,日本顾问有贺长雄发表《共和宪法持久案》,鼓吹复辟帝制。杨度也发表了《君宪救国论》指出“多数人民不知共和为何物,亦不知所谓法律以及自由平等诸说为何义”,“君主乍去,中央威信远不如前,遍地散沙,不可收拾。无论谁为元首,欲求统一行政,国内治安,除用专制,别无他策。”^②唯有君主制,才能平息争斗。杨度并于 1915 年 8 月 23 日发起组织筹安会,鼓吹君主立宪。1915 年 12 月 31 日袁世凯下令改次年为洪宪元年,定于 1916 年元旦

^① [美]古德诺:《共和与君主论》,见章伯锋、李宗一主编《北洋军阀》第 2 卷,武汉出版社,1990 年,第 946-952 页。

^② 杨度:《君宪救国论》,见《北洋军阀》第 2 卷,第 954-957 页。

正式登基做皇帝。各地反袁起义不断高涨。1916年6月6日，袁世凯在一片骂声中一命呜呼。袁世凯死后，群龙无首，中国陷入军阀割据的混乱局面，1917年还发生了张勋挟溥仪复辟帝制的闹剧。与此同时，帝国主义也加紧了对中国的侵略。

人们开始对辛亥革命后的历程进行反思，寻求新的改造中国的办法。许多人认为，革命失败的根源在于国民民主科学意识的缺乏，大多数人还生活在传统思想的禁锢中，因此必须从思想文化等方面彻底地冲击封建思想文化，改造国民的思想，才能最终实现科学民主的现代化。这就是以1915年《新青年》的创刊为标志的新文化运动。新文化运动的展开也标志着民国时期中国自由主义思潮第一个高峰的出现。大多数学者也把这个时期称为广义的“五四”时期。以1915年9月，陈独秀在上海创办《新青年》杂志为标志，经1919年五四学生运动的爆发，产生了一大批典型的主要效法英美的自由主义者，如胡适、丁文江等，形成了一股颇具声势的自由主义思潮。其中1919年五四运动前的自由主义思潮主要包括前期《新青年》^①、蔡元培倡导的“思想自由，兼容并包”的学术运动以及爱国学生傅斯年与罗家伦创办的《新潮社》等。之所以是前期《新青年》，是因为《新青年》杂志在1919年前^②主要提倡新文学，反对专制、愚昧和迷信，提倡新道德，后期则成为宣传马克思主义的阵地。《新青年》也逐渐分化为陈独秀、李大钊为代表的马克思主义思潮和胡适为代表的温和自由主义思潮。有学者指出，即使是在前期《新青年》时期的自由主义思潮，也是“法兰西传统与盎格鲁传统交叉融会、双流并进的思想过程。就此启蒙思潮之总体风格而言，虽英法思想杂糅期间，但其主流和基调毋宁说是英美自由传统，尽管陈独秀的思想更多具有崇法倾向。早期《新青年》可谓英美自由主义的‘洛克时代’”^③，显然他注意到了《新青年》前期中国自由主义思潮的复杂性，但是把此作为“洛克时代”，又忽略了更早地，也就是20世纪初期自由主义的两种传统在中国的传播和演变。总之，五四时期的中国自由主义思潮以启蒙为己任，极力宣传健全的个人主义思想、高举民主与科学的大旗、批判专制统治和愚昧思想，批评孔教，输入新学说

^① 早期《新青年》时期自由主义思潮主要包括以下核心人物，除胡适之外，还有陈独秀，在《新青年》的前期，他与胡适等人一起大力宣传民主与科学。《新青年》后期，他逐渐转变为马克思主义者，并成为中国共产党的创始人及首任总书记。

^② 关于《新青年》群体在1919年—1920年间的分裂，周策纵在《五四运动：现代中国的思想革命》（周子平等译，江苏人民出版社，1996年）一书中有详细研究，此不赘述。

^③ 高力克：《〈新青年〉与两种自由主义传统》，见庞朴主编《中国观念史》，第722页。

等，主要表现在文学革命、打倒孔家店等方面。

胡适是文学革命的首倡者和新文化运动的主要倡导者之一，他对文学革命提出了系统的主张，是白话文运动的先锋。胡适的白话文运动，是与他的自由主义思想息息相关的。旧文学的八股模式，束缚个人的创造，抹杀人的个性的发展。文学变成统治者借以载道的工具。白话文的提倡与伦理革命结合起来，批判了中国传统文化对人的束缚，对人的自由的限制和压抑。在后来的“易卜生主义”的提倡中，胡适具体的阐发了这些自由个人主义的主张。本来白话文运动已经包含了对传统文化及其观念的批判，而对传统文化的猛烈批判则是新文化运动时期中国自由主义的另一个主要特征之一。在他们看来，传统文化对个人的压抑实在太深。“打到孔家店”，批判中国传统文化是新文化运动提倡民主与科学、反对愚昧迷信的口号。

蔡元培主导的学术自由运动是五四时期中国自由主义思潮的重要组成部分。蔡元培 1916 年至 1927 年任北京大学校长，并曾任中华民国首任教育总长、中法大学校长等职。在担任北京大学校长期间，蔡元培主张“思想自由，兼容并包”的办学方针，提倡教授治校和学术自由，支持陈独秀、胡适等《新青年》派知识分子发动的新文化运动，他自己则在教育方面贯彻了一个自由主义者的基本精神。蔡元培的学术自由运动及其教育思想是五四时期自由主义思潮的重要组成部分，对中国教育的现代化做出了重大贡献。有学者指出，“今天强调北京大学的传统，北京大学的传统是什么？我想应该是自由主义，而不是爱国主义。爱国主义是任何学校、任何参加爱国运动的人都有的。而北京大学，它的传统，它所独具的东西，就是自由主义。今天回过头来说蔡元培是个自由主义者，是指理念上的自由主义，我看是非常恰当的，应该是自由主义在中国的先驱。”^①这个评论是有依据的。

五四时期的自由主义思潮不仅包括早期《新青年》时期胡适等重要成员，蔡元培的学术自由运动，还包括在蔡元培、胡适指导下，最早出现的以宣传新思想新文化为己任的学生社团，而傅斯年、罗家伦等人成立的新潮社和创办的《新潮》杂志则是最早的学生社团和刊物之一。这些社团为新思潮的深入传播起到了至关重要的作用。1918 年 10 月，在李大钊、胡适、陈独秀、蔡元培的支持下，北京

^① 唐振常：《蔡元培与北大精神》，《东方艺术》杂志，见谢泳、智效民等著，陈远编《逝去的大学》，同心出版社，2005 年，第 333 页。

大学学生傅斯年、罗家伦等 21 人组成了“新潮社”。12 月 3 日，傅斯年、罗家伦等在《北京大学日刊》上刊登了《新潮杂志社启事》，公布了该社当时的 21 名社员的名单及其组织章程和职员名单，正式挂出了“新潮社”的牌子，宣告该社正式成立。新潮社的成立受到了《新青年》同仁的支持和帮助，可以说，没有《新青年》就没有新潮社。新潮社由进步学生组成，并受到新派知识分子的指导。它的成立，极大地壮大了新文化运动的声威，成为以《新青年》为核心的新文化运动的积极呼应。

新潮社员积极宣传西方近代思潮，要在中国推进启蒙运动。1919 年 1 月，新潮社创办了综合性杂志《新潮》(英文名字为 The Renaissance 即“文艺复兴”)，共出三卷十二期。并在《发刊旨趣书》中申明了发刊宗旨，主要是介绍西方现代思潮，“为不平之鸣，兼谈所以因革之方”，“鼓动学术上之兴趣”与“造成战胜社会之人格”^①，即引导中国学术文化走入世界潮流、思想启蒙、激发学术兴趣、培养具有新思想的新人，这是该刊的四大责任。《新潮》的创办宗旨在于传播新思潮、新文化。杂志创办后，相继介绍了诸如实用主义、马克思主义、新村主义等各种国外思想学说，还主张伦理革命，主张妇女解放和个性解放，提倡人格独立、平等与婚姻自主，痛斥封建家庭为“万恶之源”^②，对中国传统的封建制度、封建礼教给予了猛烈的打击和批判。《新潮》与《新青年》同步，致力于宣传和普及五四时代的科学和民主精神，致力于思想文化领域的启蒙工作。

《新潮》鼓励用白话文创造，这有效的呼应了白话文革命。主张白话文学和人的文学，认为“文学是人生的表现和批评”，“艺术是为人生而有的”^③。发表了许多新诗和新小说，还翻译了易卜生、托尔斯泰等人的戏剧，这些极大的促进了新思想的广泛传播，文学革命成为思想启蒙的工具，正如傅斯年所说：“总而言之，真正的中华民国必须建设在新思想的上面，新思想必须放在新文学的里面；……所以未来的中华民国的长成，很靠着文学革命的培养。”^④正是以上的这些主张和贡献，使得《新潮》成为《新青年》最坚实的同盟军，新潮社同仁与《新

^① 傅斯年：《新潮发刊旨趣书》，《新潮》，1919 年第 1 卷第 1 号。见丁守和主编《中国近代启蒙思潮》(中)，社会科学文献出版社，1999 年，第 392 页。

^② 傅斯年《万恶之源》，《新潮》，1919 年第 1 卷第 1 号。见丁守和主编《五四风云人物文萃傅斯年罗家伦》，人民日报出版社，1999 年，第 68 页。

^③ 罗家伦：《驳胡先辅君的中国文学改良论》，见王大鹏选编《百年国土自述：回忆专访》(第三册)，中国文联出版公司，1999 年，第 368 页。

^④ 傅斯年：《白话文学与心理改革》，《新潮》，1919 年第 1 卷 5 号，见中共中央著作编译局编《五四时期期刊介绍》(第 1 集)，三联书店，1978 年，第 88 页。

青年》派一起，共同推动了新文化运动的发展，为自由主义思潮在新文化运动时期的勃兴做出了重要贡献，但是他们过度信赖西方文化和思潮的救病作用也是不足取的。在传统迷信和礼教仍束缚人的“五四时代”，他们的思想启蒙工作无疑是应得到高度肯定的。

民国时期的中国自由主义思潮在二十、三十年代主要以两种方式继续传播：

一种是通过与马克思主义和文化保守主义的论战而展开，主要包括东西文化之争、问题与主义之争、科玄论战、全盘西化与中国本位文化的论战以及整理国故运动。这个时期的自由主义者以民主、科学、理性为基本价值取向，主张吸收西方文化，通过渐进的改革，推动中国文化逐渐实现现代化，当然在他们内部，具体主张往往有差别，有时候甚至借用的西方理论也不一样，但总体上是向往西方文化的，也被称为“西化派”，尽管二者并不是完全重合的，某些西化派也不一定就能被称为自由主义者，但总体上这个时期的自由主义者就是西化派。对于中国传统文化，他们主张用科学的方法去整理，这就是整理国故运动，以此为基础，顾颉刚等人展开了古史辨运动。对于中国文化的道路，他们主张采用渐进改革的办法，“多研究些问题，少谈些主义”。对于中国文化的未来方向，他们指出应该是“全盘西化”或“充分世界化”。对于东西文化的特点和本质，他们也提出自己的看法。在白话文方面，新月派和京派诗人继续推动自由主义文学创作。以上述理论或主张为基础，二十世纪二、三十年代形成了以胡适、丁文江等人为中心，以参与论战为形式表达观点的一股自由主义思潮。胡适在近代中国的著名和重要，不仅由于他提倡文学革命而成为新文化运动的领袖之一，此后，由于胡适所提倡的自由主义思想、实用主义哲学思想，而成为很多年轻人的榜样，并成为此后相当长时期内中国自由主义毫无争议的领袖。为在中国传播自由思想，推进中国文化现代化，胡适呕心沥血，成为新文化运动时期乃至整个中国近代自由主义的核心人物。

第二种方式是创办自由主义色彩浓厚的刊物，这是二十、三十年代乃至 40 年代中国自由主义思潮的一个重要特征。二十、三十年代与自由主义思潮有关的刊物有 1918 年 11 月底由陈独秀、李大钊、高一涵、张慰慈等创办的《每周评论》，该刊 1919 年 9 月初即被北洋政府勒令停刊，该刊的主要特色是开始谈论政治问题。1922 年 5 月 7 日，胡适等人创办的《努力周报》第一期出版。《努力周报》的创办是一个转折点，1917 年胡适回国加入新文化阵营时曾经宣称：“二十年不

谈政治，二十年不干政治”^①，企图在思想文化上为中国奠定根基。但是 1919 年 5 月胡适就在《每周评论》上发表了《多研究些问题，少谈些主义》，胡适称该文为谈政治的导言。1922 年 5 月 14 日出版的《努力周报》第二期刊登了一篇宣言《我们的政治主张》，该篇宣言可以说是民国时期中国自由主义的政治宣言，包括蔡元培、胡适、丁文江、高一涵等人，提出了保障个人自由、建立宪政政府的主张。1922 年底，由于种种原因^②，《努力周报》停刊。《努力周报》停刊后的第二年，北大一批教授就创办了《现代评论》，继续发表自由的言论，《现代评论》的办刊宗旨是：“本刊的精神是独立的，不主附和；本刊的态度是研究的，不尚攻讦；本刊的言论趋重实际问题，不尚空谈。……本刊同人，不认本刊纯为本刊同人之论坛，而认为同人及同人的朋友与读者的公共论坛。”显然，从办刊宗旨即能够看出其作为一个自由主义刊物所追求的言论自由、精神独立、平等宽容的基本精神，“《现代评论》不仅标榜和坚持独立、自主、宽容、靠事实说话等自由主义的基本原则，还自觉地将《新青年》致力启蒙任务承接下来，从而为《努力》停刊后的自由知识分子提供了一个独立发表见解的舆论阵地，在客观上起到了蓄积自由主义力量的作用”^③，这种评价是基本符合史实的。

1928 年前后，军阀政治的闹剧甚嚣尘上，12 月 29 日，接替奉系军阀张作霖的少帅张学良宣布：“遵守三民主义，服从国民政府，改旗易帜”^④，至此，蒋介石领导的南京国民政府形式上统一了全国，中国进入了国民党所谓的“训政时期”。这让自由主义者感到中国已经是一个统一的国家，有一个可以批评的中央政府了，许多自由主义者如蒋梦麟、蒋廷黻纷纷加入政府直接从事政治。与此同时，列强对中国的侵略已经主要是日本帝国主义，1931 年日本发动了九一八事变，此后，日本对中国的威胁成为影响中国政治及其思想走势的关键因素之一，对自由主义思潮而言，就是迫于民族危机的压力，自由主义者对国民党有激烈批判，但是也给予不少拥护，使得自由主义思潮带上浓厚的民族主义色彩，甚至可以说，自由主义与民族主义的纠缠是近代中国自由主义不同于西方的主要特色。

^① 《胡适口述自传》，见《胡适文集》第 1 册，第 320—321 页。

^② 关于停刊原因主要有以下几点：一是当时的政治环境不断恶化，曹锟贿选总统，北洋军阀腐败不堪；二是胡适此时已经去浙江修养，身体健康欠佳；三是胡适一贯反对卷入政治纠纷，力图从思想文化上为中国的政治改革创造环境，“从此以后，我们要把《努力周报》扩展起来，以继续《新青年》的未竟之志，以再继续努力 20 年的努力，我们要为中国的文学和思想奠定一个稳固的基础，好从事于政治改革。”（转引自[美]贾祖璋：《胡适之评传》，南海出版公司，1992 年，第 178 页。）

^③ 闫润鱼：《自由主义与近代中国》，新星出版社，2007 年，第 193 页。

^④ 《青白旗果已飘扬东北》，《大公报》1928 年 12 月 30 日。

训政初期攻击国民党最力的要数 1928 年 3 月 10 日创办的《新月》月刊。胡适的《人权与约法》、《我们什么时候才可以有宪法》、《知难行亦不已》等文章即发表于该刊。但是《新月》月刊的文学性还是要高于政治性，虽然到 1933 年 6 月才告停刊。20 世纪 30 年代自由主义思潮的最具代表性的刊物是《独立评论》，而最具代表性的自由主义群体就是《独立评论》群体。

1932 年 5 月 22 日创办的《独立评论》^①聚集了一大批留学英美和欧洲、具有自由思想的知识精英。这些知识精英以刊物为基础，自由发表文章，评论时政，但基本具有共同的倾向，就是坚持自由主义的精神。主要代表人物包括胡适、丁文江、蒋廷黻、傅斯年、翁文灏、任鸿隽、陈衡哲、吴景超、陈之迈、萧公权等人。30 年代的中国，仍然没有实现民主和自由，国民党继续推行独裁统治，并先后对中国共产党展开围剿。日本帝国主义侵略中国东北，混乱的形势雪上加霜。胡适等自由主义者力图通过独立的思考，为中国政治走上正轨提供方向。办理刊物的目的，胡适说的很明白：“我们八九个朋友在这几个月中，常常聚会讨论国家和社会的问题，有时辩论很激烈，有时候议论居然颇一致。我们都不期望有完全一致的主张，只期望个人都根据自己的知识，用公平的态度，来研究中国当前的问题。所以尽管有激烈的争论，我们总觉得这种讨论是有益的。”他们“都希望永远保持一点独立的精神。不依傍任何党派，不迷信任何成见，用负责任的言论来发表我们个人思考的结果：这是独立的精神。”^②显然，《独立评论》主要还是想以思想言论来影响政治，原则就是坚持思想自由、独立思考，内容主要是探讨政治问题。《独立评论》的具体观点多种多样，但是这些自由知识分子对自由精神的坚守，则传承了中国自由主义思潮的基本精神，是自由主义思潮在 30 年代的延续，也标志着自由主义思潮由新文化运动以来的侧重文化问题向政治领域的明显延伸，并最终在 40 年代实现了转向。《独立评论》接续了《新月》月刊对国民党训政的批评，而且由于著名的政治学学者张佛泉、萧公权、张奚若的加入，使得批评的理论深度要深得多。《独立评论》1937 年 7 月停刊，共出刊 244 期。

《独立评论》的后期也遭到很多人的批评，比如他们在福建事变、两广异动等事件中都站在南京国民政府一边，不免给人投靠蒋介石的印象，大大影响了自由主义者的声名，在对待日本侵略的问题上，也是一些不痛不痒的主张，比如丁文江

^① 专门以《独立评论》周刊作为研究对象的著作如沈毅：《〈独立评论〉研究》，辽宁美术出版社，2008 年。

^② 胡适：《独立评论》创刊号，《独立评论》第一号，1932 年 5 月 22 日。

指出：“应该在不丧失领土主权范围之内与日本妥协”^①，“我们决不跟着一班不负责任的人喊口号，要求政府出兵收复东北失地。因为目前的问题，不是收复失地，是要保存将失未失、似失未失的地。”^②当然，蒋介石政权与《独立评论》派自由主义者不是没有冲突，例如该刊曾因一篇《冀察不应以特殊自居》触怒了冀察政务委员会委员长宋哲元而被下令停刊，四个多月以后才复刊。自由主义知识分子与国民党的关系及其其他行为都与这个时期的历史形势有关，他们认为，只有维护国民党政府这个形式上的统一的中央政府的权威才能有效地抗击日本侵略，民族形势影响了他们的思想和行为。

20 世纪三十年代开始，国内的局势越来越复杂。1930 年 10 月开始，国民党军队对共产党和红军连续实施了五次围剿，企图消灭共产党和红军，国共矛盾和斗争日趋激烈。1931 年，日本发动了“九·一八事变”，对中国东北实施侵略。1937 年日本发动卢沟桥事变，全面侵华战争开始。严峻的民族危机，在种种努力下，最后迫使国共联手，组成统一战线，共同抗击日本侵略。30 年代的自由主义者一方面继续参与文化论战，企图从文化思想上为中国的未来指明方向，文化救国的梦想并未破裂，另一方面，自由主义者积极参与抗日战争，为抗日战争的胜利做出了重要贡献。

然而，当 1945 年抗日战争胜利后，国内的形势仍然扑朔迷离，和平与内战因素并存。经过抗日战争的长期灾难，中国人民迫切需要和平，和平民主建国成为主流民意；另一方面，中国共产党的武装力量在抗战中得到了发展，国内政治力量向多极化发展。在这种局面下，国民党被迫于 1945 年 10 月举行了重庆谈判，后又于 1946 年 1 月举行了政治协商会议，一切似乎在朝着和平建国的方向发展。然而，不久之后，形势的急转直下，终于暴露了国民党假和平，真内战的阴谋。国民党先是抛弃了政协协议和联合政府，并于 1946 年 6 月发动了全面内战。全面内战的爆发，和平建国化为泡影。40 年代后期的国内形势，给自由主义知识分子既提供了新的机遇，但也最终使他们处于更大的夹缝，无法左右现实局面的发展。

抗日战争胜利后，国共两党的重庆谈判和政协会议的召开，使一贯主张渐进改革，发展自由、民主制度的自由主义者看到了希望，也正是这种形势，使这一

^① 丁文江：《假如我是蒋介石》，《独立评论》第三十五号，1931 年 1 月 15 日，第 2 页。

^② 丁文江：《抗日剿匪与中央的政局》，《独立评论》第十九号，1932 年 9 月 25 日，第 8 页。

时期的自由主义思潮与前面的自由主义思潮略有不同,前一段时期的自由主义思潮主要谈论的重点是思想文化,他们大多从文化的角度,主张渐进的改革,主张个人解放,思想自由,批判传统文化,简言之,就是力图文化救国,主要是从文化角度切入。从《新月》月刊开始,胡适等人已经转变了不谈政治的信念,开始被迫谈论政治问题。40年代中国的自由主义思潮主要在两个层面展开:一个层面是舆论干政,当时出现了许多以社会政治时评为主要内容的刊物,如《大公报》、《文汇报》、《民主周刊》等,最具影响力的刊物则要数《观察》。另一个层面是组党参政,1941年中国民主政团同盟的成立就是标志。可以说,自由主义思潮开始注重政治实践,以“中间派”主张出现在政治舞台上,推行自由思潮的“以理性为基础的个人自由,反对一切形式的专制主义,国家存在的根本目的是保障个人自由”^①等核心理念。总之,抗战胜利后,看到希望的自由主义者开始转变方向,由先前的文化救国转向了积极议政参政,他们创办各种进步报刊,创建团体,组建民主政党,通过各种途径,就国家的前途和发展方向,迸发出积极的议政参政热忱。储安平创办的《观察》(包括其前身《客观》)及其所聚集的自由知识分子就是这个时期自由主义思潮的主要阵地。此外还有《大公报》群体、《文汇报》等进步的团体。无论是抗战后的国共的短暂和谈,还是内战爆发后,居于当中的自由主义者,主要是知识分子,通过创办的这些报刊发表自己的政治主张,主要倾向建立自由、民主的宪政国家,主张停止内战,和平建国。而《观察》聚集了大批自由主义者,是这一时期自由主义思潮的核心和代表。《观察》群体的思想运动由20世纪上半叶的专注思想文化启蒙到40年代末期转向对民主的强调带来了一股自由主义思潮的新的兴盛。正如储安平在《观察》评论中所说“二十年来拆足了烂污!”^②喊出了上世纪40年代自由主义思潮的最后的绝唱。

《观察》群体虽然许多观点并不统一,但是主张维护人权,争取民主宪政上是一致的。这个群体主要是以大学教授为主的知识分子,积极议政,主要是批评当时在朝的国民党政府。在国共两党对峙的紧要关头,由文化救国转向议政参政的自由主义思潮,努力标榜“第三势力”,一度被看成国共对峙的重要筹码而成为焦点所在。然而,国共短时期即决战结束,自由主义思潮重建社会重心的努力

^① 宋晓敏:《近代中国的自由主义与马克思主义的关系及其影响》,《宁波大学学报》(人文科学版),2009年第4期。

^② 储安平:《一场烂污》,1948年11月6日《观察》第5卷第11期,见李金铨主编《文人论政——知识分子与报刊》,广西师范大学出版社,2008年,第232页。

也迅速失败。《观察》群体的主张虽然最后失败，没有能够成为中国的现实，但是他们的政治呼吁和积极奔走，不仅展现了他们的社会关怀和强烈的民族意识，而且客观上也起到了启蒙民众、推动自由主义观念深入传播的作用。

随着局势的变化，国民党在大陆一败涂地，这些迫使中国自由主义逐渐分化，部分开始转变对中国共产党的态度并部分接受共产党的主张。1948年1月，民盟领导人沈钧儒在香港恢复民盟总部，并指出“中间路线”不符合中国的现实环境，是“行不通”的，承认中国共产党“值得每个爱国的中国人敬佩”^①，表示要与共产党合作。自此之后，许多自由派分子纷纷前往解放区，1948年12月储安平、王芸生前往北平。1949年9月，储安平参加了新政协。而不少自由主义者，如胡适等跟随国民党来到台湾，成为1949年后海外中国自由主义思潮的支柱力量。至此，民国时期的中国自由主义思潮通过40年代的昙花一现而结束，但其影响并没有随之彻底消失，而是推动了台湾由蒋介石独裁到自由民主制度的转变。

总体来看，民国时期的中国自由主义思潮是20世纪中国自由主义思潮的重要阶段，它又主要包括两个高峰时期，一个是五四新文化运动时期，一个是40年代末期，这两个时期也既具有相同点，比如对个人自由的强调、对民主制度的向往，但是也有很多不同的特点，比如40年代的自由主义者组织政党直接参与现实政治，在思想内涵上，五四时期的自由主义思潮比较激进，思想深度不够，其启蒙意义大于思想意义，而40年代的自由主义思潮在自由主义思想内涵上的理解要更加深入，而且五四时期的自由主义思潮几乎忽略了经济自由主义的客观重要性，但是自20年代开始，随着西方新自由主义在中国的广泛传播，中国的自由主义者已经不同于辛亥革命前的自由主义，比如胡适继承杜威的新自由主义思想，也强调政府计划的积极作用，储安平、王造时等人受到拉斯基主义的影响，其自由主义思想也具有独特的特点，还有张东荪、张君勱等人虽然在文化上持保守主义立场，但是在政治思想上，他们是毫无争议的自由主义者，但是他们的自由主义思想是强调民主制度与经济平等的结合，可以说是在坚持自由主义的前提下，吸收了社会主义思想。因此，除了勾画出民国时期中国自由主义思潮的基本概况而外，还必须选择最具代表性的自由主义者，深入讨论其自由主义思想，以便明晓其自由主义思想的内涵和特色。胡适不仅是五四时期中国自由主义的领

^① 胡绳：《中国共产党的七十年》，中共党史出版社，1991年，第251页。

袖，而且是整个民国时期中国自由主义的领袖，其直接论述自由主义理论的文章虽然不多，也不够深入，但是他的重要地位显然是无法绕过的，因此本文第二节将讨论胡适的新自由主义思想。40年代末期储安平在自由主义思潮中具有不可忽略的地位，本文第三节拟以储安平为中心讨论40年代中国自由主义思潮的思想内涵和特点。

第二节 理想与现实的紧张——胡适的自由主义思想

在民国时期形成的范围广泛的自由主义思潮中，胡适具有重要地位，其重要性不仅在于他发展了严复等介绍的英美自由主义思想，成为他所在时代自由主义领袖，而且由于他所面对的特殊的时代环境，即辛亥革命后中国和世界复杂多变的形势，以及他所接受的杜威以实验主义为哲学基础的新自由主义，其对辛亥革命后的中国做出了自身的观察和诊断，提出了胡适式自由主义的中国现代化之道。其思想对20世纪的中国历史产生了重要影响，是一笔需要批判地继承的思想遗产。

一、胡适自由主义思想的形成

唐德刚指出，“胡适晚年期的思想，与他中少年期的思想简直没有什么出入——说胡适的思想前后一致也好；说胡适没有进步也好。”^①这种观点基本反映了胡适自由主义的一贯性，但是这并不能排除某些细微的变化和成长历程。从总体上看，以自由主义思想的形成和传播为中心，其思想可分为四个阶段，即1895—1904年村塾教育阶段、1904—1910年来到上海接受新教育、1910—1917年赴美学习、1917年回国参与到中国社会变化的洪流之中，大力宣传实验主义和自由主义思想。

胡适祖籍“安徽省绩溪县”，1891年生于上海^②。三岁时，开始接受儒家传统教育的熏陶。直至1904年离开家乡前往上海以求新教育，这段童年时光对胡适产生了重要影响，“它们教我人生，好的也教，坏的也教，又给了我一件文艺的工具，若干年后，使我能在中国开始众所称为‘文艺复兴’的运动。”^③“我在

^① 胡适：《胡适口述自传》，见《胡适文集》（1），第167页。

^② 耿云志：《胡适研究论稿·胡适年谱》，社会科学文献出版社，2007年，第1页。

^③ 胡适：《我的信仰》，见《胡适文集》（1），第8页。

这九年（1895-1904）之中，只学得了读书写字两件事。在文字和思想的方面，不能不算是打了一点底子。但别的方面都没有发展的机会。”^①客观地说，这段早年儒家文化的教育没有成为胡适思想最明显的特征，但仍对他的思想产生了难以磨灭的影响。

首先是故乡环境及其父母、师友的影响。安徽徽州有独特的人文背景和传统习俗，是中国传统文化的典型反映，胡适一生都以徽州人而自豪，并花费人生大部分时间来探讨传统学术。他的父母及师友是胡适接受中国传统熏陶的引路人。胡适之父是典型的中国传统知识分子，他“笃信宋儒，尤其奉程颢、程颐和朱熹，是所谓‘理学’。由于业师刘熙载先生的教诲，我父亲受程朱理学的影响也很大；他以他毫不怀疑的对大清帝国内当时所流行的宗教，予以严肃的怀疑和批判。”^②胡适之母冯氏“温厚有礼，通大义。性尤醇粹，最得父母钟爱。”^③“先母一生行实，虽纤细琐屑不出于家庭闾里之间，而其至性至诚，有宜永存而不朽。”^④胡适说：“如果我学到了一丝一毫的好脾气，如果我学到了一点点待人接物的和气，如果我能宽恕人，体谅人，我都得感谢我的慈母。”^⑤胡母对胡适学业尤其严厉。

其次中国传统思想中孔子、老子、程朱、颜元、戴震及其学派以及佛教中的禅宗等对胡适有重要影响。如程朱理学的“格物穷理”精神就影响了胡适，“我想比较妥当的说法，是从考证学方面着手逐渐地学会了校勘学和训诂学。由于长时间钻研中国古代典籍，而逐渐地学会了这种治学方法。所以我要总结我的经验的话，我最早地资本或者就是由于我有怀疑的能力。我另一个灵感的来源，也可以说是由于我早起对宋学中朱注的认识和训练。朱熹的宋学为我后来治汉学开拓了道路。”^⑥胡适总结道：“宋学是从中古宗教里滚出来的，程颐、朱熹一派认定格物致知的基本方法。大胆的疑古，小心的求证，十分明显地表示一种‘严格的理智态度，走科学的路’。这个风气一开，中间虽有陆王的反科学的有力运动，终不能阻止这个科学的路重现而大盛于最近的三百年。”^⑦理学的怀疑与求真穷理精神与胡适接受的赫胥黎的怀疑精神结合了起来，共同构成了胡适怀疑精神的基础。乾嘉考据学对胡适的影响更为明显。晚年胡适说“我是一向佩服清代考据学

^① 胡适：《四十自述》，见《胡适文集》（1），第53页。

^② 王法周编：《胡适自述》，河南人民出版社，2004年，第10页。

^③ 胡适：《胡适自叙》，团结出版社，1996年，第27页。

^④ 胡适：《胡适自叙》，第30页。

^⑤ 胡适：《四十自述》，见《胡适文集》（1），第56页。

^⑥ 胡适：《胡适口述自传》，见《胡适文集》（1），第297页。

^⑦ 胡适：《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，见姜义华编《胡适学术文集（哲学与文化）》，第151页。

的，以为它一扫宋明哲学的空洞的主观主义而走入实证的道路，接近于唯物主义，……是中国走上科学的基础，是民族文化的精华。”考据学的精神被胡适与实用主义联系了起来，成为他一生讲求“大胆假设，小心求证”科学方法的基础。

1904年胡适离开安徽来到上海以求新教育，“读了当时所谓的新教育的基本东西，以历史、地理、英文、数学，和一点零碎的自然科学为主。”^①还初次认识了一大批英国和欧洲的小说家，如托尔斯泰。还读了传统中非儒教和新儒教的哲学著作，如墨翟的兼爱说与老子、庄子有自然色彩的哲学。更重要的是从19世纪末20世纪初主要以严复、梁启超所介绍的新思潮中开阔了眼界，“从当代力量最大的学者梁启超氏的通俗文字中，我渐得略知霍布士、笛卡儿、卢梭、边沁、康德、达尔文等诸泰西思想家。……它们开了给我，也就好像开了给几千几百别的人一样，对于世界整个的新眼界。我又读过严复所译穆勒的《自由论》和赫胥黎的《天演论》。……数年之间，许多的进化名词在当时报章杂志的文字上，就成了口头禅。……就是我自己的名字，对于中国以进化论为时尚，也是一个证据。”^②可以说胡适最早接受的自由思想就是在这段在上海的时期，使他从传统思想的囚笼中获得了觉悟，开始接触奠定他一生世界观基础的进化论等哲学思想，包括严复所翻译的古典自由主义思想以及梁启超所介绍的西方自由思想。正是受了这种影响，1906年胡适在《竞业旬报》上开始猛力攻击迷信思想，并且主张毁弃神道，主张无神论。因此，说胡适继承发展了中国自由主义萌芽时期的思想是不为过的，他对梁启超推崇备至，“我个人受了梁先生无穷的恩惠。现在追想起来，有两点最分明。第一是他的《新民说》，第二是他的《中国学术思想变迁之大势》。”^③这段时期持续到1910年。

1910年7月胡适考取“庚子赔款”留美学生，赴美留学。在美国最初是通过亲眼观察，转变了胡适的人生观，“我相信我自离开中国后，所学得的最大的事情，就是这种乐观的人生哲学了。”最开始是在康奈尔大学做纽约农科学院的学生，后来逐渐对英国文学和德文课程感兴趣，并逐渐以哲学作了主科，也开始对英国的政治学发生兴趣，并读了大量西方古代近代哲学家的重要著作。因此，正是因为这种兴趣，1915年胡适转学哥伦比亚大学，师从杜威学习哲学，直到1917年回国。杜威是实验主义哲学的集大成者，也是一位新自由主义者，胡适

^① 胡适：《我的信仰》，见《胡适文集》（1），第11页。

^② 胡适：《我的信仰》，见《胡适文集》（1），第11-12页。

^③ 胡适：《四十自述》，见《胡适文集》（1），第71页。

的实验主义哲学思想和自由主义思想深受杜威的影响,是杜威思想在中国的忠实宣传者。在此期间,胡适还读了易卜生、莫黎和赫胥黎等人的著作,“莫黎曾教我,对于一种健全的主义,不应为了便宜和小善而将其放弃,应该追求高贵的行为和向上的品格。”赫胥黎“教授了一种理知诚实的方法”,相信证据的重要性。

“杜威给了我们一种思想的哲学,以思想为一种艺术,为一种技术。”^①胡适后来指出,“我的思想受两个人的影响最大:一个是赫胥黎,一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑,教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威先生教我怎样思想,教我处处顾到当前的问題,教我把一切学说理想都看作待证的假设,教我处处顾到思想的结果。这两个人使我明了科学方法的性质与功用。”^②胡适还亲身体验了民主自由、经济快速发展的美国社会,甚至还亲身参与到美国总统的选举之中,使他对自由主义的民主政治有了清楚的透视,对政治也产生了“不感兴趣的兴趣”^③。至此,胡适已经形成了对实验主义和自由主义的信仰。只不过这种杜威式的自由主义思想与传统的权利自由主义有联系也有不同。

1917年胡适离开美国回国加入到中国文化和社 会变革的大潮中来,积极宣传实验主义和自由主义。1917年之后,胡适的自由主义思想历程可以发表在《新青年》、《每周评论》、《现代评论》、《努力周报》、《新月》、《独立评论》、《观察》以及《自由中国》上的言论作为贯穿的线索。

1917年1月,胡适在《新青年》发表《文学改良刍议》,这是参与文学革命的开始。《新青年》时期,胡适的自由主义思想主要表现在提倡健全的个人主义“易卜生主义”,并宣传实验主义哲学思想,运用科学民主等观念批判中国传统文化对个性的束缚。1919年8月31日胡适发表《问题与主义》一文,以实验主义为基础,主张渐进改革,反对空谈主义,并引发了与李大钊的论战,这标志着《新青年》的分裂,陈独秀、李大钊转向马克思主义,而胡适仍坚持温和的自由主义,胡适称这是自己“和马克思主义者冲突的第一回合”^④。1920年8月1日,胡适、蒋梦麟等联名在《晨报》副刊发表《争自由的宣言》,被公认为“现代中国自由主义知识分子的第一篇公开的宣言,也是自由主义知识分子的政治意识最

^① 胡适:《我的信仰》,见《胡适文集》(1),第15-18页。

^② 胡适:《介绍我自己的思想》,见《胡适文集》(5),第507-508页。

^③ 参见沈卫威:《无地自由:胡适传》,上海文艺出版社,1994年,第15页。

^④ 胡适:《胡适口述自传》,见《胡适文集》(1),第358页。

初的自觉和责任感的强化。”^①宣言称：“自辛亥革命直到现在，已经有九个年头，这九年在假共和政治之下，经验了种种不自由的痛苦。……我们相信人类自由的历史没有一国不是人民费去一滴一滴的血汗换来的，没有肯为自由而战的人民，绝不会有真正的自由出现。这几年来军阀政党胆敢这样横行，便是国民缺乏自由思想自由评判的真精神的表现。我们现在认定，有几种基本的最小限度的自由，是人民和社会生存的命脉，故把他郑重提出，请我全国同胞起来力争。”这些基本的自由包括言论自由、出版自由、集会结社自由、书信秘密自由、思想自由、营业自由、居住迁移自由等，而前四种自由更“不得在宪法外更设立制限的法律”^②，还应该实行人身保护法，保障人民身体的自由，还提出组建无党派的公民选举监督团，对选举进行监督，这是典型地以自由主义的自由、人权、民主作为基本原则的。

1922年5月14日蔡元培、胡适、丁文江等人在《努力周报》第二期上刊登了一篇宣言《我们的政治主张》，再次表达了保障个人自由、建立宪政政府的自由主义主张，这就是备受批评的“好政府”主张，这种主张在吴佩孚等各派军阀明争暗斗的时局下，近乎一种戏言和空想，但是它却反映了自由主义的思想理念，“所谓‘好政府’，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏。在积极的方面是两点：（1）充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。（2）充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。”还提出政治改革的三个基本原则：“第一，我们要求一个‘宪政的政府’，因为这是使政治上轨道的第一步。第二，我们要求一个‘公开政府’，包括财政的公开与公开考试式的用人，等等。因为我们深信‘公开’（publicity）是打破一切黑幕的惟一武器。第三，我们要求一种‘有计划的政治’，因为我们深信中国的大病在于无计划的飘泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。”^③这份宣言不仅体现了古典自由主义对个人自由权利、宪政政府的主张，而且体现了新自由主义的观点，就是强调政府的积极作用，明确主张一种有计划的政治，政府不再只是“守夜人”的角色，而是要为整个社会谋福利，这与胡适等所受新自由主义的影响有关。

^① 沈卫威：《无地自由：胡适传》，第15页。

^② 胡适：《争自由的宣言》，见欧阳哲生编《容忍比自由更重要》（上），时事出版社，1999年，第207-209页。

^③ 胡适等：《我们的政治主张》，见《胡适文集》（3），第328页。

1922年底,《努力周报》停刊。1924年创办的《现代评论》接续了自由主义的思想言论,胡适在该刊发表不少时评,阐述了自己对现实的看法和主张,坚守独立自由的自由主义精神。1926年2月,胡适被聘为“中英庚款顾问委员会”中方委员,参加委员会组织的“中国访问团”,经上海、汉口、南京、杭州、北京、天津、哈尔滨等,然后经西伯利亚、莫斯科、赴英法,亲眼目睹了苏联的社会主义实验,对其取得的成就深表佩服,“我是一个实验主义者,对于苏俄之大规模的政治试验,不能不表示佩服。……总之,许多少年人的盲从固然不好,然而许多学者的武断也是不好的”^①。尽管没有根本转变他的自由主义思想,也对他的思想也有或多或少的影 响,如1930年胡适对社会主义多有称赞,“十八世纪的新信条是自由平等博爱。这新宗教到了十九世纪中叶就变为社会主义。”“社会主义可说是补充早期民治主义之个人思想的,是民治运动进程中之一部分。到了十九世纪中叶,经济的组织逐渐复杂,资本集中,以故从前的放任主义,不能达到平等自由的目的。大家反对义务教育,因其侵犯个人自由;反对劳资法及工厂法,因其专为某阶级的法律。近代经济组织既已改变,也必须有一种新的社会及政治哲学以适应此种新组织的需要。因此,一切社会主义运动,除掉什么经济史观阶级斗争的理论之外,不过是用社会群众或政府的力量,以求大多数最大的幸福。”^②比较全面阐述了他对社会主义内涵的理解和积极评价。可见,社会主义确实曾经影响过胡适的思想,也证明1917年之后的胡适虽然坚信自由主义,一生变化不大,但是期间也曾有受社会主义影响的细微变化。不过在1930年,从上面的论述可以看出,他把社会主义引为自由主义的补充,对社会主义与自由主义的差别可能没有特别深刻的认识,当然,民国时期,尤其是1930年以后,无论是西方的自由主义,还是中国的自由主义,都有吸收社会主义思想成分的经历。

20年代末能代表胡适自由主义思想的是发表在《新月》月刊上的《人权与约法》等文中,严厉批判训政初期的国民党政权的专制独裁。1917年到1929年胡适等自由主义者主要是批判军阀的混乱统治,提出改革主张。1929年4月10日胡适在本来文学性比较强的刊物《新月》月刊上发表了《人权与约法》一文,他首先质疑国民政府发布的保障人权的命令不仅没有对身体、自由、财产的权利给予明确规定,而且对自由究竟是哪几种自由,财产又该受怎样的保障都没有明

^① 转引自沈卫威:《无地自由:胡适传》,第134页。

^② 胡适:《东西文化之比较》,见《胡适文集》(11),第191-192页。

确规定。命令虽然禁止了个人或团体对自由的侵害,但是对于政府对个人自由的侵害没有限制,“今日我们最感觉痛苦的是种种政府机关或假借政府与党部的机关侵害人民的身体自由及财产。”虽然政府的命令还提出要依法严惩侵害个人自由的行为,但是胡适认为“今日有何种法律可以保障人民的人权”,国民政府通过乱贴标签,个人的“身体可以受侮辱,自由可以完全被剥夺,财产可以任意宰制”。保障人权和确定法治决不是一纸模糊命令所能办到的,“法治只是要政府官吏的一切行为都不得逾越法律规定的权限。法治只认得法律,不认得人。……但是现在中国的政治行为根本上从没有法律规定的权限,人民的权利自由也从没有法律规定的保障。……在今日如果真要保障人权,如果真要确立法治基础,第一件应该制定一个中华民国的宪法。至少,至少,也应该制定所谓训政时期的约法。”通过约法来规定政府的权限,保障人民的自由权利,侵犯权利要受法律制裁,因此“我们的口号是:快快制定约法以确定法治基础!快快制定约法以保障人权!”

①从这篇文章所反映的自由主义观点来看,胡适极为强调自由权利。此时的胡适已经转变了从思想文化上为中国政治打基础的观念,开始比较全面地谈论政治。人权论战吸引了胡适的朋友罗隆基、王造时、梁实秋等自由主义者的参与。罗隆基提出人权即是做人的必要条件,人权包含“一、维持生命;二、发展个性,培养人格;三、达到人群最大多数的最大幸福的目的。”比如言论自由就是人权的重要内涵。罗隆基受拉斯基的影响明显,他指出,“简单说起来,国家万能说已被产了。国家这个组织,在二十世纪,不过是社会上许多组织中的一个组织而已。他存在的价值,完全以他功用的效能大小为转移。他对人民的威权,是有限制的,……人民对国家的服从,是有条件的,不是绝对的。最要的条件,就在保障人权,保障人民生命上那些必须的条件,什么时候,国家这个功用失掉了,人民对国家服从的义务就告终了。”②拉斯基认为国家不再具有至高无上的神圣性,不过是众多社会组织中的一种,但是国家也不再是古典自由主义时期的中立角色,而是具有为全民大多数谋幸福的职责。罗隆基还支持所谓“言论自由,是指不受法律干涉的自由。”③梁实秋也指出“我们要思想自由,发表思想的自由,我们要

① 胡适:《人权与约法》,1929年4月10日《新月》第2卷第2号,见《胡适文集》(5),第524-529页。

② 罗隆基:《论人权》,1929年7月10日《新月》第2卷第5号,见《胡适文集》(5),第544、545页。

③ 罗隆基:《告压迫言论自由者》,1929年9月10日《新月》第2卷第6、7号合刊,见《胡适文集》(5),第569页。

法律给我们以自由的保障。”^①关于人权的讨论不仅在胡适自由主义思想的历程中很重要，而且在 20 年代末期掀起了一个政治自由主义思想的高峰，即通过批判国民党的训政，希望制定宪法，保障自由权利。正是因为对国民党的批判，1930 年 11 月国民党当局逮捕了罗隆基，《新月》同仁遭到重大打击。后罗隆基虽然被营救，但是《新月》的斗争精神明显大不如前，1933 年即告停刊。

在整个 20 年代，胡适作为自由主义者，最主要的活动是参与到各种文化论战中，如科玄论战、东西文化之争以及提出整理国故的主张，力图清理传统文化，传播科学观念和方法，从事一点一滴的改革，这当然与他接受的实验主义有很大关系，也是他自由主义历程的组成部分。

《独立评论》是 30 年代聚集自由主义群体的核心阵地，胡适是当然的核心人物。这个时期，胡适发表了大量文章论述对现实政治出路看法，提出了如何建立一个统一的国家、关于民主和独裁的争论、对国民党的以党治国、武力统一提出批评，认为实行民主宪政、颁布宪法、保障自由、组织干政团体以及实行无为的政治是中国政治走出困局的出路所在。1937 年 7 月《独立评论》停刊。1938 年胡适被任命为驻美大使，为沟通国民政府和美国的关系而效劳，直至 1946 年回国任北京大学校长。1937 年后的几年，中国自由主义基本消失于无形，直到 40 年代中期开始才又逐渐活跃起来。虽然做了国民政府的几年官吏，他并没有抛弃自己的自由主义思想，1947 年他写道：“我是学历史的人。从历史上来看世界文化的趋向，那民主自由的趋向，是三四百年来来的一个最大目标，一个最明白的方向。最近 30 年的反自由、反民主的集体专制的潮流，在我个人看来，不过是一个小小的波折，一个小小的逆流。我们可以不必因为中间起了这一个 30 年的逆流，就抹煞那三百年的民主大潮流，大方向。”^②并坚定地指出“只有自由可以解放我们民族的精神，只有民主政治可以团结全民族的力量来解决全民族的困难，只有自由民主可以给我们培养成一个有人味的文明社会。”^③当然他再次展现了他的新自由主义思想，他认为“现在是有那些世界文化共同的理想目标呢？总括起来共有三个：第一，用科学的成绩解除人类的痛苦，增进人生的幸福。第二，用社会化的经济制度来提高人类的生活，提高人类的生活程度。第三，用民主的

^① 梁实秋：《论思想统一》，1929 年 5 月 10 日《新月》第 2 卷第 3 号，见《胡适文集》（5），第 562 页。

^② 胡适：《眼前世界文化的趋向》，1947 年 8 月 3 日北平《华北日报》，见《胡适文集》（12），第 672 页。

^③ 胡适：《我们必须选择我们的方向》，1948 年 8 月《独立时论》第 1 集，见《胡适学术文集（哲学与文化）》，第 693 页。

政治制度来解放人类思想,发展人类的才能,造成自由的独立的人格。”^①在坚持科学、民主、自由的同时,强调社会化的经济制度的重要作用,而不像严复、梁启超等早期自由主义先驱主张放任经济,他认为社会化的经济制度并不废除私有财产和自由企业,而是通过征税、保障劳工组织、规定最低工资、限制工作时间、救济实业者等措施,缩短贫富差距,以便提高大多数人的利益。强调政府对经济的适当干预也是杜威式新自由主义的特点,40年代的美国正直罗斯福新政时期,胡适显然也受到了这种观念的影响。

1948年9月4日,胡适指出“自由主义就是人类历史上那个提倡自由,崇拜自由,争取自由,充实并推广自由的大运动。”这种自由“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,是在某一方面的生活不受外力限制束缚的权利。”“在宗教信仰方面不受外力限制,就是宗教信仰自由。在思想方面就是思想自由,在著作出版方面,就是言论自由,出版自由。这些自由都不是天生的,不是上帝赐给我们的。是一些先进民族用长期的奋斗努力争出来的。……西方的自由主义绝大贡献正在这一点,他们觉悟到只有民主的政治方才能够保障人民的基本自由,所以自由主义的政治意义是强调的拥护民主。……总结起来,自由主义的第一个意义是自由,第二个意义是民主,第三个意义是容忍——容忍反对党,第四个意义是和平的渐进的改革。”^②至此全面地提炼了他的自由主义观。

随着国民党败退大陆,1949年后,胡适寄居美国,1954年还担任国民党光复大陆设计委员会主任,1957年出任台湾“中央研究院”院长。起初他寄希望于蒋介石,妄想蒋介石发愤图强,但是随着蒋介石独裁面目的出现,他也慢慢觉醒。在这段晚年时光里,他也是台湾自由主义的核心群体《自由中国》的一员,虽坚持言论自由,高呼“宁鸣而死,不默而生”^③争自由的口号,但是斗争精神已大不如昔,标志就是强调“容忍是自由的根本。社会上没有容忍,就不会有自由。”^④1962年胡适在中央研究院院士酒会上突发心脏病逝世,这个身体力行的自由主义者在理想与现实的冲撞中走完了自己的一生。

^① 胡适:《眼前世界文化的趋向》,1947年8月3日北平《华北日报》,见《胡适文集》(12),第669页。

^② 胡适:《自由主义》,1948年9月5日北平《世界日报》,见《胡适文集》(12),第805-810页。

^③ 胡适:《宁鸣而死,不默而生——九百年前范仲淹争自由的名言》,1955年4月1日《自由中国》第12卷第7期,见《胡适文集》(12),第814页。

^④ 胡适:《容忍与自由》,1959年12月1日《自由中国》第21卷第11期,见《胡适文集》(12),第838页。

二、实验主义与自由主义

在胡适及其老师杜威的思想体系中，实验主义是自由主义思想的哲学基础，这意味着把实验主义哲学运用到社会政治中去，为他们的新自由主义思想提供根本支柱。约翰·杜威（1859-1952），美国实用主义哲学思想的集大成者，系统发展了皮尔士、詹姆斯的实用主义思想，并把实用主义广泛推广到道德、教育、政治和社会问题等各个领域。杜威强调自然科学的实验室方法，他又把自己的哲学称为“实验主义”或“工具主义”。

杜威认为传统哲学陷入唯物论与唯心论、经验论与唯理论的争论的错误在于不懂得什么是经验，“杜威说近代哲学的根本大错误就是不曾懂得经验究竟是个什么东西。”^①杜威通过对经验概念的改造，把哲学的根本问题由世界的本原、认识的本质等问题转变成了人的行动问题，从而实现了对哲学的改造，“经验变成首先是做的事情。有机体……按照自己的机体构造的繁简向着环境动作。结果，环境所产生的变化又反应到这个有机体和它的活动上去。这个生物经历和感受它自己的行动的结果。这个动作和感受（或经历）的密切关系就形成我们所谓经验。”^②他认为经验就是做事情，经验是人与环境相互作用，是感性经验与理性思维的统一，是物质和意识的统一整体。并不是传统哲学所谓的知识，而是既包括能经验的人、人的精神状态、人的活动，又包括人所作用、所经验的客体、对象和自然，这些要素是不可分割地联系在一起的。对经验的重新认识产生了经验方法与非经验方法的区别，应用这两种方法也会产生非常不同的结果，“经验的方法所引起的问题提供了进行更多的考察的机会，在新的更加丰富的经验中开花结果。但是非经验的方法在哲学中所引起的问题却阻碍着探究，都是一些思路；毋宁说，它们不是问题，而是一些困惑不解之谜。”^③杜威声称实验主义就是公正地对待“经验”这个统一体，在不断的反省思维中，从经验这一整体中思考经验为什么被区分为主体与客体、物质与精神等，思考这种区分会产生的结果。在反省中，把物质的东西分离出来，引导我们不断改进工具和技术，更好地管理原始经验。总之，经验与自然、精神、物质乃至人都是不能分离的，它们统一于人的行动之中。

杜威认为只有把经验看成是做事情，人的一切思索都是为了寻求行动的出

^① 胡适：《实验主义》，见《胡适文集》（2），第228页。

^② [美]杜威：《哲学的改造》，商务印书馆，1958年，第46页。

^③ [美]杜威：《经验与自然》，商务印书馆，1960年，第6、9页。

路,人与环境相互作用,才能避免把经验看成过去的东西,而是看成指向未来的不断的实验,“我们利用我们既往经验,来造就新的、更好的经验。于是经验这个事实就含着指引它改善自己的过程。”^①经验也并不是只是感性的思维,而是包含着理性思考,它们统一于人的主动的有计划的行动中,这种主动的、有计划的思考就是智慧,目的是帮助人确定行为的目的和手段,实现人与环境的交互作用,帮助人选择一种最适宜的行动,在改造自我和环境的关系中,取得最有利的结果。哲学与人生的这种密切的关系,可以说哲学就是解决人的问题,使人学会认识、应付、利用、支配环境,从而养成一种创造的智慧,因而这也是一种行动的哲学,“杜威哲学的最大目的,只是怎样能使人类养成那种创造的智慧,使人应付种种环境充分满意。换句话说,杜威的哲学的最大目的是怎样能使人有创造的思想力。”^②

杜威把自己的哲学称为工具主义,主要包括三层含义:知识的对象是工具性的自然、思想是人应付环境的工具以及真理是有效用的工具。杜威认为知识的对象不是不变的终极实在,而是工具性的自然,知识的对象并不是不变的东西,而是与人的目的密切相关的东西,人们设法改变对象,获得关于对象的知识,“从哲学上看这确是知识和哲学从静观的转到效用的过程中的一个大分别。……它表明哲学的主要任务在于将经验的可能加以合理化,尤其是集体的人类经验的合理化。”^③思想在杜威哲学中具有重要地位,“这种思想有两大特性。(一)须现有一种疑惑困难的情境做起点。(二)须有寻思搜索的作用,要寻出新事物或新知识来解决这种疑惑困难。”^④思想就是人应付环境、根据已知事物推知未知事物的工具。对思想和知识的这种认识,导致杜威认为真理只是相对真理,不存在一成不变的绝对观念,成功与否全看真理的效应,“如果观念、意义、概念、学说和体系,对于一定的环境的主动的改造,或对于某种特殊的困苦和纷扰的排除确是一种工具般的东西,他们的效能和价值就全系于这个工作的成功与否。如果他们成功了,它们就是可靠、健全、有效、好的、真的。如果它们不能排除纷乱,免脱谬误,而它们作用所及反致增加混乱、疑惑和祸患,那末它们便是虚妄。”^⑤

杜威的实验主义哲学通过对传统哲学的批判,建立了自己对于真理、知识、

^① [美]杜威:《哲学的改造》,第50-51页。

^② 胡适:《实验主义》,见《胡适文集》(2),第232页。

^③ [美]杜威:《哲学的改造》,第66页。

^④ 胡适:《实验主义》,见《胡适文集》(2),第233页。

^⑤ [美]杜威:《哲学的改造》,第84页。

思想的想法。从根本上看,实验主义是“近代科学发达的结果”。19世纪科学的巨大发展,科学家对于科学律例的态度发生了变化:“科学律例是人造的;科学律例是假定的,全靠他解释事实能不能满意,方才可定他是不是适用的;科学律例并不是永恒不变的天理。”胡适说:“这种对于科学律例的新态度,是实验主义的一个最重要的根本学理。”因此,实验主义主张一切真理都是应用的假设;检验真理的标准是看他能不能发生他所应该发生的效果。实验主义者十分注重实际的效果,但更注意实验的方法,也就是科学家在试验室里用的方法。19世纪对实验主义的产生重大影响的另一变迁就是达尔文的进化论。进化论主张“物种”都是变迁进化的结果。种类的变化是适应环境的结果,真理不过是对付环境的一种工具;环境变了,真理也随时改变。因此,世间并不存在永恒的“道”、“理”。绝对的真理是悬空的、笼统的、没有凭据的、不能证实的。胡适认为实验主义把进化观念应用于哲学上,批评哲学上的问题,拿来讨论真理,拿来研究道德。“进化观念在哲学上应用的结果,便发生了一种‘历史的态度’”。什么叫做历史的态度呢?就是“研究事物如何发生;怎样来的,怎样变到现在的样子。”“科学试验室的态度和历史的态度”是实验主义的两个根本观念。胡适认为这两个观念都是19世纪科学影响的结果,“实验主义不过是科学方法在哲学上的应用”^①。

以实验主义为基础,杜威建立了自己的社会哲学,他反对那种永恒的人性,而认为人性是可变的,个人是人性的特殊表现。在社会历史观上,杜威持多元论,反对以单一的模式或者绝对的标准来说明历史和社会现象。杜威认为决定社会发展的因素是多方面的,反对马克思的经济决定论,社会的变化和发展是人性和文化多种因素交互作用的结果,“人性像生活的其他形式一样,具有趋于个体方面的分化,又趋向于结合或联合。”文化包括多种因素,“文化是许多因素交互影响构成的,其中主要的因素是法律和政治,工业和商业,科学和技术,艺术和道德等。”^②正是因为社会的发展是人性和文化环境交互作用的结果,所以社会是逐渐地、一点一滴的进化的。以这种渐进进化论为基础,杜威反对采用暴力革命的方式促成社会进化,“不论怎样,产生变革的过程是一个循序渐进的过程。”^③民主的方法是社会进化的有效方法,民主的方法与科学实验的方法是—致的。民主不

^① 胡适:《实验主义》,见《胡适文集》(2),第209-213页。

^② [美]杜威:《自由与文化》,转引自夏基松:《现代西方哲学》,上海人民出版社,2006年,第45页。

^③ [美]杜威:《自由主义与社会活动》,见杜威等著《自由主义》,欧阳梦云等译,世界知识出版社,2007年,第90页。

仅是一种政治制度，而且是一种生活方式。民主的基本原则是个人自由和人人平等。杜威力图实现自由与平等的统一。民主是靠人们的参与争取来的，必须不断地斗争才能保有。杜威十分重视教育作为维护和发展民主的最重要手段，教育可以使人们形成民主的生活方式。

正是因为对待真理和思想的这种实验主义态度，导致了杜威对古典自由主义的诸多观念进行了批判和改造，确立了适合罗斯福新政的新自由观、民主观等。可以说，杜威运用实验主义重新改造了自由主义观念。杜威生活的时代正值美国的大变革时代，1929年经济危机的爆发，使古典自由放任的自由主义暴露出了严重的缺陷，自由主义遇到了严峻的挑战。杜威用他的实验主义哲学，重新厘定了自由概念，为政府干预、倡导合作和社会责任提供了理论论证，证明了新自由主义的合法性，杜威个人也被称为新政时期“美国人民的领路人、良师益友和良心”的哲学家。

杜威在20世纪30年代十分关注自由主义理论问题，这在1939年出版的《自由与文化》与1946年出版的《人的问题》中有充分体现。已经译成中文的三篇文章是了解杜威实验主义的自由主义的重要资料，即发表于1935至1936年间的《自由主义与社会活动》、《自由与社会控制》、《自由主义的前途》等。这些文章通过批判地继承传统自由主义的不足，而运用实验方法重新诠释了自由主义观念。

杜威首先梳理了自由主义的历史。他认为自由主义在形成过程中主要是两大潮流的汇合，即人道主义、慈善主义与斯密开启的经济自由主义的结合。早期自由主义者洛克强调宗教信仰自由、天赋权利以及一种不仅在时间上而且在道德权威上先于国家的个人主义，“把个人自由的最大敌人看做政府的必然结果，因为政府的倾向侵犯了个人的内在自由。”^①在他们看来，政府只应充当守夜人的角色。斯密等经济学家强调私有财产权，发展了个人自由经济行为的原则，主张政府不应该干涉个人的经济自由。杜威肯定了早期自由主义者将个人从传统社会组织的约束中解放出来的主要功绩，但是他认为随着社会的发展，早期自由主义理论越来越暴露出不足，“一旦遇到社会组织和一体化的问题，早期自由主义者的信仰与方法便无能为力了。这些信仰与方法的不足在于相当一部分信仰已为人熟知，因而使得整个自由主义成了陈腐的说教。”^②随着历史的发展，早期自由主义者追

^① [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第69页。

^② [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第78页。

求的目标逐步实现，但是到了19世纪中叶，情况已大为不同，“他们所追求的经济和政治变革已卓有成效，于是自己反而成为既得利益集团。他们的教义，尤其是自由放任主义，也在为现状进行辩护了。”^①杜威认为早期自由主义全然没有料到这样一个结局，“那就是生产与分配方式产生了对工业和文化产品中群体自由的个人束缚。由少数几个人操纵权力的时代代替了19世纪早期的自由主义者设想的人人自由的时代。”^②

杜威认为早期自由主义的缺陷在于不懂历史的相关性而产生的教条主义错误，“如果早期的自由主义者认为他们对自由的独特解释具有历史相对性，那么他们就不会使自由成为随时随地都可使用的僵化教条了。尤其是，他们会认识到实际的自由是随时存在的社会状况的机能。如果他们做到了这一点，他们就会明白，当经济关系成为确立人类关系格局的绝对支配力量时，他们所宣称的个人自由就要求由社会来控制经济力量，这样才符合个人的利益。由于自由主义者没有区分纯形式或合法自由与思想和行为的实际自由，因而近一百年的历史就成了他们预言成空的历史。”^③早期自由主义者强调的个人自由逐渐被当成了一种教条，社会条件的变化要求一种新的自由主义观念与之适应，也要求采用新的方式来促进新时代的个人自由。

杜威运用实验主义，力图提出一种新的自由智识概念和逻辑作为修正传统自由主义的社会力量，即实验方法和历史的态度，承认观念的相对性和历史性，在坚持个人自由等早期自由主义等珍贵价值的基础上，提出了自己的新自由主义，“自由主义有历史相对性的观念。它知道个人和自由的内容是随着时代的改变而改变的；……因为早期的自由主义是绝对的，所以它是‘非历史’的。……如果自由主义接受实验的程序，它同时亦要接受个性和自由的观念随着社会关系的改变而不断改造的观念。”^④

杜威运用实验主义重新厘定了自由主义的观念，指出自由不仅是一种抽象权利、一种观念，而且“它是进行一些特别工作的力量、实际的力量。”^⑤不存在绝对自由，只存在特定社会环境下的自由，自由也不仅仅是一个个人问题，而是一

^① [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第79页。

^② [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第80页。

^③ [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第80页。

^④ [美]杜威：《自由主义的前途》，见杜威著《人的问题》，傅统先、邱椿译，江苏教育出版社，2006年，第124、125页。

^⑤ [美]杜威：《自由与社会控制》，第97页。

个社会问题。杜威认为在他的时代,自由与法律上、政治上的权力分配关系密切,尤其是与人们的经济上的不平等有关,因此“自由不是可以从外面授予人的‘恩物’,不管是开明专制的王朝授予的,或是法西斯主义的新型独裁政府授予的。自由是从个人的参与中争取得来的,这个事实是民主自由的本质,而某种特殊的政治机构却不是其本质。”^①可见,在杜威的思想中,自由已不再局限于消极权利,而是一种积极自由,积极发展个人的实际自由能力和参与到社会事务去中的能力,成为一种积极塑造个人的社会运动。

杜威还从历史的角度回顾了自由内涵的变化,“自由的概念总是与特定时间、特定地点的压制力量联系在一起,……自由意味着摆脱某种压迫力量的冲击。……在17世纪末至18世纪初,它意味着摆脱专制王朝的统治。一个世纪后,它意味着工业主义者摆脱阻碍新生产力发展的固有传统的束缚。今天,它意味着从物质不安定中解放出来,意味着从阻止大众享受广泛的文化资源的压制下摆脱出来。现代社会中的权力分配形成了某种约束,而自由的直接作用总是与那些饱受这种约束戕害的阶级或集团有关。”^②

那么如何发展这种积极自由呢?杜威指出“争取自由主义的唯一希望就是要在理论和实践上放弃这样的主张,即以为自由是独立于社会制度与安排之外的个人所具有的一些发展完备的和现成的东西,并且要明白,社会控制,特别是对经济力量的控制,是保证个人自由所必需的。”^③就是要通过社会组织,主要是政府来控制 and 调节社会经济,给人们更多的实际自由。他认为当时的美国,“所谓自由主义,即是用政府机关的力量去补救那些更不幸的阶级所遭受的祸害的观念。它是进步运动中的‘向前看’的观念,它至少在名义上是罗斯福新政的基础。”^④这样就转变了传统自由主义政府和个人自由冲突的观点,政府成为促进个人自由的积极力量,这已成为当时大多数自由主义者的共识,“那就是有组织的社会必须运用权力创造条件,以使个人享有真正的自由,而不单单是法律自由。……他们相信,国家的观念——这种观念将国家的活动限制在维持秩序和使一个人在其现行法律赋予的自由受到他人侵害时获得赔偿上面——实质上只是对现存秩序

^① [美]杜威:《自由主义的前途》,第119-120页。

^② [美]杜威:《自由主义与社会活动》,第85页。

^③ [美]杜威:《自由与社会控制》,见杜威著《人的问题》,第107页。

^④ [美]杜威:《自由主义的前途》,第116页。

野蛮和不平等的一种辩护。”^①实验主义者认为政府应该是寻求与扩大个人自由的工具。

实验主义强调科学方法，杜威的自由主义意味着把科学方法运用到社会事务中去，“作为一种实验方法的自由主义是以对社会愿望和实际条件的正确见解为基础的，因而它可以避免这种二难境地。自由主义意味着，把科学的思想习惯运用到社会事务之中。”^②这一点对胡适影响很大，20年代胡适所参与的几次论战就是力图把科学运用到改革社会中去。

以科学实验方法和渐进进化论为基础，杜威反对社会改革的暴力革命，“强调暴力的使用是不可避免，就限制了有效的智力之应用，……事先接受暴力的不可避免性这种观点，会造成在可以应用和平手段的情况下，倾向于使用暴力。”^③杜威提出民主的方法是社会改革的主要方法，“民主的方法——到目前为止，它是组织智力的方法——把这些冲突公开化，以使每种特殊要求都能被他人明晓并做出评价。……实验主义者就是这样的人，即愿意看到被所有人在某种程度上依赖的智力方法，在每一个民主的社会趋向完善的过程中都能得到遵循。”^④所谓民主不止是一种政治制度，更是一种广泛的生活方式，人们依据智慧的方法自愿合作，“如果采取暴力或内战的办法，其结果必是公开的和露骨的法西斯主义，或者是斗争的双方同归于尽。社会改变的民主方法是缓慢的，它要在非民主的许多困难情形下辛勤操作。但这是自由主义的方法，其信仰是：自由不仅是目的，而且是方法；只有通过个人自愿的合作，个性的发展才是安全的和持久的。”^⑤杜威的民主企图把平等与自由统一起来，“承认实际具体在机会与行动上的自由依赖于政治和经济条件平等化的程度，因为只有在这种平等化的状态下个人才有在事实上的而不是在某种抽象的形而上学的方式上的自由。”^⑥因此，其自由主义又被称为民主自由主义。

正是因为把民主看成一种生活方式、智慧方法，因此杜威十分重视教育在培养人们民主生活方式的重要性作用，“教育作为最伟大的力量塑造个人的性情和

^① [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第77页。

^② [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴：中国革命中的自由主义（1917-1937）》，鲁奇译，江苏人民出版社，1993年，第278页。

^③ [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第96页。

^④ [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第96-97页。

^⑤ [美]杜威：《自由主义的前途》，第120页。

^⑥ [美]杜威：《自由与社会控制》，第102页。

态度，是人们生活的社会中介。”^①杜威还提出了一种系统的教育哲学，亲自创办实验学校。

杜威建立了新自由主义哲学，“这样的自由主义知道个人不是确定的、给予的、现成的东西。它是培养出来的东西，它不是孤立地培养出来的东西；而是通过物质的和文化的情况的协助与支援而培养出来的东西。所谓‘文化的’，不仅包括科学和艺术，而且包括经济的、法律的和政治的制度。这种自由主义知道社会情况可能限制、歪曲和差不多阻止个性的发展。所以它关心于那些对于个人的生长有积极的或消极的影响的社会制度，其目的在于使个人不仅在抽象理论上，而且在事实上，将是倔强的人格。它不仅关心消除虐待和公然的压迫，而且关心积极改造那些有利的法律的、政治的和经济的制度。”^②杜威强调政府是一个积极因素，还要建立一种广泛的文化，文化自由才是政治自由和经济自由的深厚基础，所谓文化自由，就是包含政治、经济在内的广泛的社会环境。

总之，杜威通过实验主义哲学，批判了传统的自由主义，确立了新的自由观、民主观，适应了罗斯福新政时期社会的变化，为新政的国家加强宏观调控的政策做了理论上的说明，富于积极意义。胡适的思想深受杜威的影响，其实验主义和自由主义思想就是杜威思想在中国的传播，胡适指出“我谈政治只是实行我的实验主义，正如我谈白话文也只是实行我的实验主义。实验主义自然也是一种主义，但实验主义只是一个方法，只是一个研究问题的方法。……我现在谈政治，也希望在政论界提倡这一种注重事实，尊崇证验的方法。”^③从胡适的言论来看，胡适直接谈论自由主义理论的文章并不多见，相比之下，谈论实验主义的要多得多，这与他从他的老师杜威处所受的影响有关。就中国自由主义链条来说，胡适也代表中国的新自由主义思想。

三、健全的个人主义思想

在五四新文化运动时期，胡适自由主义思想最明显的特征就是提倡健全的个人主义思想。个人主义在自由主义理论中占有核心地位，甚至被称为自由主义的“基础与出发点”，但是“个人主义既是自由主义者经常自我标榜、自我陶醉的

^① [美]杜威：《自由主义与社会活动》，第101页。

^② [美]杜威：《自由主义的前途》，第123页。

^③ 胡适：《我的歧路》，1922年5月28日《努力周报》第4号，见《胡适文集》（3），第365-366页。

教义，也是自由主义受到批评与责难的核心。”^①在西方，很多著名的自由主义思想家都对“个人主义”有深度思考。

哈耶克和卡尔·波普都曾明确界定个人主义并且指出自由主义的个人主义方法论和价值。哈耶克指出“个人主义在今天名声不佳，这个词和利己主义与自私自利联系在一起。但我们所说的与社会主义和一切形式的集体主义相对立的个人主义，与这些东西没有必然的联系。……这种个人主义的基本特征，就是把个人当作人来尊重；就是在他自己的范围内承认他的看法和趣味是至高无上的。纵然这个范围可能被限制得很狭隘；也就是相信人应该发展自己的天赋和爱好。”^②正是对个人价值的高度肯定，哈耶克力图确立一种从个人行为理解社会而不是从整体规定个人的思路来解释个人的独特性，并从个人价值出发，建立了一套价值观和行为规范，也就是所谓的“个人主义的秩序”，这种秩序规定了个人与国家、社会的关系，还包含自由与强制、权威的关系，社会的权力所施加于个人的限度问题等，“真正个人主义的本质特征是什么呢？首先，它主要是一种旨在理解那些决定人类社会生活的力量的社会理论；其次，它是一套源于这种社会观的政治行为规范。”^③卡尔·波普也反对那种把个人主义与自私自利对等的误解，指出个人主义是与集体主义相对立的一种方法论和世界观，这种个人主义强调个体的存在先于集体的存在，个体的性质决定集体的性质，个人利益高于集体利益，集体的发展是为了服务于个人的发展^④。

但是个人主义也不时地受到批判。杜威认为早期自由主义的天赋权力学说认为个人是独立于社会组织之外的存在，但是随着时间的发展，这种原子式个人主义被当成社会的教条，政府被看成个人自由的天敌。到19世纪末这种天赋权利的个人主义已经不适用社会的发展要求了。这种个人主义的根本主张“以为国家的权力愈扩张，则个人的权力愈缩小。苟国家不去干涉，则个人自能利用有意识的为己心，有一种很和平满意的布置。故国家的权力愈小愈好，只要消极的维持秩序就够了。”^⑤杜威指出，“假的个人主义——就是为我主义，他的性质是自私自利：只顾自己的利益，不管群众的利益。”但是真的个人主义“就是个性主义，他

^① 李强：《自由主义》，第141页。

^② [英]哈耶克：《通往奴役之路》，第21页。

^③ [英]哈耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛译，北京经济学院出版社，1991年，第6页。

^④ [英]卡尔·波普：《开放社会及其敌人》，第105-106页。

^⑤ [美]杜威：《杜威五大演讲》，胡适译，安徽教育出版社，2005年第2版，第39-40页。

的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力；二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。”胡适指出“杜威先生极力反对前一种假的个人主义，主张后一种真的个人主义。这是我们都赞成的。但是他反对的那种自私自利的个人主义的害处，是大家都明白的。”^①胡适还提出很危险但是容易受欢迎的第三种个人主义，即“独善的个人主义”，主要特征是不满意于现社会，却又无可奈何，只想跳出这个社会去寻一种超出现社会的理想生活。胡适主要批判的是这种脱离社会的个人主义生活，“主张个人主义的人，只是否认那些切近的伦理，——或是家族，或是‘社会’，或是国家，——但是因为要推翻这些比较狭小逼人的伦理，不得不捧出那广漠不逼人的‘人类’。所以凡是个人主义的思想家，没有一个不承认这个双重关系的。新村的人主张‘完全发展自己个性’，故是一种个人主义。他们要想跳出现社会去发展自己个性，故是一种独善的个人主义。”^②

显然，胡适及其老师杜威所主张的个人主义已不同于早期自由主义者的个人主义，也不同于哈耶克、波普的个人主义，他们反对把个人与社会，尤其是政府对立起来的早期个人主义，强调运用政府、社会的力量去帮助个人发展，同时杜威式的个人主义思想不再是早期消极的个人权利的自由主义，而是强调发展个性和独立人格的重要性，已经转变为一种积极的个人主义，强调社会 and 个人的结合，促进个人实质的发展，个人不再是先于社会的原子，个人的成长是与社会环境作用的结果。这种新的个人主义思想深深影响了胡适，胡适所提倡的健全的个人主义思想就是这种新个人主义，他称自己的所主张的“‘非个人主义的’新生活，就是‘社会的’新生活。”

1918年6月15日胡适发表《易卜生主义》一文，指出“因为我们对于社会的罪恶都脱不了干系，故不得不说老实话。”强调个人对于社会负有责任，独善其身、冷漠的对待社会都是传统家庭所造成的四大恶德，“一是自私自利；二是依赖性，奴隶性；三是假道德，装腔做戏；四是怯懦没有胆子。”

胡适系统阐述了个人与社会的相互关系。社会的发展离不开个人个性的发展，如果社会“用强力摧折个人的个性，压制个人自由独立的精神；等到个人的

^① 胡适：《非个人主义的新生活》，1920年1月15日《时事新报》，见《胡适文集》（2），第564、565页。

^② 胡适：《非个人主义的新生活》，1920年1月15日《时事新报》，见《胡适文集》（2），第567页。

个性都消灭了，等到自由独立的精神都完了，社会自身也没有生气了，也不会进步了。”“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展。”因此社会应该给予个人充分自由发展的权利，同时积极创造条件，促进个人的发展，但是个人对于社会的进步也负有不可推卸的责任，“个人若没有自由权，又不负责任，便和做奴隶一样。”但是要想对社会有所贡献，必须首先发展自己，“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。”怎样才能发展自身呢？这就要求“个人须要充分发达自己的天才性，须要充分发展自己的个性。”所谓“发展个人的个性，须要有两个条件。第一，须使个人有自由意志。第二，须使个人担干系、负责任。”强调个人的自由意志，这是典型的积极个人主义的含义。总之，个人独立自由的发展是社会的希望之所在，“自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所行所为都负责任。若不如此，决不能造出自己独立的人格。”^①

胡适认为个人的发展并不能离开社会而单独发展，“个人造成历史，历史造成个人。从横截面看来，社会的生活是交互影响的：个人造成社会，社会造成个人；社会的生活全靠个人分工合作的生活，但个人的生活，无论如何不同，都脱不了社会的影响。”^②正是因为个人和社会的相互关系，个人对社会负有极大的责任，“我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任。对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。”^③胡适总结道“个人与社会有密切的关系，个人就是社会的出产品。”^④社会对于个人的成长有很重要的影响，“社会是有机的组织，全体影响个人，个人影响全体，社会的活动是互助的”^⑤。

杜威、胡适的个人主义思想目的是要说明个人与社会并不是冲突的关系，“跳出这个社会去‘完全发展自己个性’，这便是放弃现社会，认为不能改造；这便是独善的个人主义。”^⑥。杜威的个人主义思想产生的时代美国罗斯福新政加强政府对社会的控制和管理，他力图通过这种观念的重构，促进社会与个人的合作。但是杜威并没有完全违背早期自由主义的个人自由，其实对个人自由的强调是一

^① 胡适：《易卜生主义》，1918年6月15日《新青年》第4卷第6号，见《胡适文集》（2），第476-488页。

^② 胡适：《不朽——我的宗教》，1919年2月15日《新青年》第6卷第2号，见《胡适文集》（2），第528-529页。

^③ 胡适：《非个人主义的新生活》，1920年1月15日上海《时事新报》，见《胡适文集》（2），第532页。

^④ 胡适：《学生与社会》，1922年3月10日《共进》第11期，见《胡适文集》（12），第440页。

^⑤ 胡适：《少年中国之精神》，1919年《少年中国》第1期，见《胡适文集》（12），第563页。

^⑥ 胡适：《非个人主义的新生活》，1920年1月15日《时事新报》，见《胡适文集》（2），第569-570页。

贯的,只不过赋予个人更加积极的含义,个人不再是那个被动的权利主体,而是一个积极的发展自己的主体。胡适深受这种影响,他强调自立精神的重要性,“良善的社会决不是如今这些互相倚赖,不能自立的男女所能造成的。所以我所说那种自立精神,初看去,似乎完全是极端的个人主义,其实是良善社会绝不可少的条件。”^①个人自由和国家自由也不是冲突的关系,“我对你们说:‘争你们个人的自由,便是为国家争自由!’争你们自己的人格,便是为国家争人格!自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的!”^②

1935年胡适在《个人自由与社会进步——再谈五四运动》一文中首先赞同张熙若的主张,指出“五四运动的意义是思想解放,思想解放使得个人解放,个人解放产出的政治哲学是所谓个人主义的政治哲学。”承认个人解放的重要意义,但是也“承认个人主义在理论上和事实上都有缺点和流弊,尤其在经济方面。”个人主义的优点在于承认个人是一切社会组织的来源,个人主义政治理论的神髓是承认个人的思想自由和言论自由。胡适指出“张先生所谓个人主义,其实就是自由主义(Liberalism)。……无疑的,民国六七年北京大学所提倡的新运动,无论形式上如何五花八门,意义上只是思想的解放与个人的解放。”他引用蔡元培学术独立、思想自由以及杜威真、假个人主义的观点指出当时提倡的是一种健全的个人主义思想,第一是充分发展个人的才能,第二是造成自由独立的人格^③。总之,胡适的个人主义思想既是对传统自由主义的继承,承认个人基本权利和个人的重要价值,但又批判了传统自由主义把个人价值绝对化、孤立化的错误,指出个人与社会的联系,从而确立了一种新的积极的个人主义,这在五四运动前后的中国是具有重要时代意义的,激发了国民的奋斗意识、觉醒意识和自立意识。对个人在社会发展中积极作用的肯定,使得胡适主张文艺复兴运动,主张发展教育,培养新时代健全的个人。

胡适晚年继续强调这种个人主义在自由主义中的重要地位。1954年在《中国古代政治思想史的一个看法》中指出,“个人主义自由主义的教育哲学,教育人参加政治,参加社会;这种人要有一种人格的尊严,要自己感觉到自己有一种使命,不能随便忽略他自己。”继续肯定了教育在培养健全个人主义中的重要作

^① 胡适:《美国的妇人》,1918年9月15日《新青年》第5卷第3号,见《胡适文集》(2),第502页。

^② 胡适:《介绍我自己的思想》,见《胡适文集》(5),第511-512页。

^③ 胡适:《个人自由与社会进步——再谈五四运动》,1935年5月12日《独立评论》第150号,见《胡适文集》(11),第584、585页。

用,“所以自由民主的教育哲学产生了健全的个人主义。个人主义就是将自己看作一个有担子的人,不要忘了自己有使命,有责任。”^①总之,胡适从杜威的思想中继承的健全的个人主义思想是其新自由主义思想的重要内容,这种对于个人和社会相互影响以及鼓励个性成长的观念至今仍然具有积极价值。

四、胡适的自由观

自由在胡适自由主义思想体系中具有十分重要的地位,他指出“自由主义最浅显的意思是强调的尊重自由,现在有些人否认自由的价值,同时又自称是自由主义者。自由主义里没有自由,那就好像长坂坡里没有赵子龙。”^②自由是人类生活所必须的,他认为“要把自由看做空气一样的不可少。”^③自由并不是有产阶级的奢侈品,每个人都需要自由,“假如有一天我们都失去了自由,到那时候,每个人才真正会觉到自由不是奢侈品,而是必需品。”^④胡适充分认识到了自由对个人生活的重要性,自由不仅仅是一个工具,而具有必须价值的地位。胡适的自由观主要包括以下内容:

自由首先是一种个人权利。胡适认为“中国古人太看重‘自己’,‘自然’的‘自’字,所以往往看轻外面的拘束力量,故意回向自己内心去求安慰,求自由。……我们现在讲的‘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,是在某一方面的生活不受外力限制束缚的权利。”^⑤自由不仅仅是内心自由,而是一种政治自由、自由权利。胡适反复强调自由权利的重要性,他认为中国传统文化中自由的缺陷就在于忽略了这种政治自由,“东方自由主义运动始终没有抓住政治自由的特殊重要性,所以始终没有走上建设民主政治的路子。”^⑥而西方的特点就是建立了民主政治来保障人民的基本自由。民主政治的特点在于采用公正的法律对待所有人。胡适十分强调宪法在保障自由权利

^① 胡适:《中国古代政治思想史的一个看法》,1954年4月1日台北《自由中国》第10卷第7期,见《胡适文集》(12),第180、187页。

^② 胡适:《自由主义》,见《胡适文集》(12),第805页。

^③ 胡适:《新闻独立于言论自由——台北市编辑人协会欢迎会上讲词》,1952年12月1日演讲,见《胡适文集》(12),第601页。

^④ 胡适:《中国文化里的自由传统》,1949年3月28日台湾《新生报》,见《胡适文集》(12),第685页。

^⑤ 胡适:《自由主义》,1948年9月5日北平《世界日报》,见《胡适文集》(12),第805-806页。

^⑥ 胡适:《自由主义》,见《胡适文集》(12),第807-808页。

中的重要作用,他指出“宪法的大功用不但在于规定人民的权利,更重要的是规定政府各机关的权限。”^①他进一步指出,“民权的唯一保障是法治。”^②

作为一种权利的自由主要包括哪些内容呢?对于具体内容的解释,胡适展示了自己作为一个知识分子的偏向性,即强调思想言论自由的意义。他指出“在宗教信仰方面不受外力限制,就是宗教信仰自由。在思想方面就是思想自由,在著作出版方面,就是言论自由,出版自由。这些自由都不是天生的,不是上帝赐给我们的。是一些先进民族用长期的奋斗努力争出来的。”^③胡适反复强调思想自由、言论自由、出版自由的重要性。1929年在《我们要我们的自由》一文中指出,“我们是爱自由的人,我们要我们的思想自由,言论自由,出版自由。我们不用说,这几种自由是一国学术思想进步的必要条件,也是一国社会政治改善的必要条件。”^④强调这几种自由对于学术和政治进步的重要意义。1932年他在《思想革命与思想自由》一文中再次强调了思想自由的重要意义,“无论古今中外,凡思想可以自由发表,言论不受限制的时候,学术就能进步,社会就能向上,反之则学术必要晦塞,社会必要退化。”离开思想自由,学术就无法进步。在具体阐述思想自由与思想革命的关系时,胡适展现了实验主义的方法,他认为思想犹如技术,“非经过锻炼不可,没有思想自由,就没有思想革命,没有思想革命,就无从建设一切。即使有了建设,也只是建在沙土之上,决无永久存在之理。”^⑤1935年在《个人自由与社会进步——再谈五四运动》一文中指出思想自由对于个人和社会进步的意义,“思想的转变是在思想自由言论自由的条件之下个人不断的努力的产儿。个人没有自由,思想又何从转变,社会又何从进步,革命又何从成功?”^⑥胡适晚年甚至用传统文化来诠释言论自由,他指出“‘宁鸣而死,不默而生’,当时往往专指谏诤的自由,我们现在叫做言论自由。”并把言论自由解释为一种责任,“言论的自由,谏诤的自由,是一种自天的责任。”^⑦此外,胡适还曾提到“结社自由”,“政府应该明令全国,凡‘不以武力及暴动为背景’的结社与言论,

^① 胡适:《我们什么时候才可以有宪法?》,1929年6月10日《新月》第2卷第4号,见《胡适文集》(5),第538页。

^② 胡适:《民权的保障》(1933年),见《胡适文集》(11),第295页。

^③ 胡适:《自由主义》,见《胡适文集》(12),第806页。

^④ 胡适:《我们要我们的自由》(1929年),见《胡适文集》(11),第144页。

^⑤ 胡适:《思想革命与思想自由》(1932年),见《胡适文集》(11),第200页。

^⑥ 胡适:《个人自由与社会进步——再谈五四运动》,1935年5月12日《独立评论》第150号,见《胡适文集》(11),第588页。

^⑦ 胡适:《宁鸣而死,不默而生——九百年前范仲淹争自由的名言》,1955年4月1日《自由中国》第12卷第7期,见《胡适文集》(11),第814页。

均当予以保障而不加以防制。”^①胡适还强调经济自由的重要性，“我走过许多国家，我没有见到一个国家牺牲经济自由可以得到政治自由，也没有看到一个国家牺牲政治自由可以得到经济自由。”^②胡适所认为的经济自由已经不是早期自由放任的经济自由主义，而是强调政府对经济的计划的重要作用，这种计划又不是完全控制经济，而是一定程度的经济自由与政府调控的结合，这与胡适所受的杜威新自由主义的影响有关，他指出“美国是极力主张个人自由的，但是美国政府还是强迫禁酒。现今的世界，已不知不觉的趋于社会主义之途了。这种民治的宗教，不是专为个人的自由，也不是专为别人的自由，乃是设法使个个男女都能得自由。除了用科学与机械增高个人的快乐之外，还要利用制度与法律使大多数人都能得着幸福的生活——这就是西方最伟大的精神文明。”^③运用制度和法律调控经济，以实现平等自由的理想。

其次，胡适认为思想、言论自由并不是无根据的随意批判，自由应该是个人的一种理性行为、负责任的态度，这一点始终贯穿胡适自由主义思想。1918年胡适在《易卜生主义》中指出个人要对社会负责任。1929年在《我们要我们的自由》指出言论自由就是说负责任的话，“我们深信，争自由的方法在于负责任的人说负责任的话。”^④个人应该对社会作善意的批评、积极的讨论、发表负责任的言论。1932年更加明确地指出，只有负责任才配有自由，“负责任是自由的代价。肯负言论责任的人，方才配争自由，方才配做政治活动。”^⑤所谓负责任，也就是一种“公心”，思考问题的出发点是社会的所有成员，而不是一己私利，“最好的方法是承认人人各有提出他自己的思想信仰的自由权利；承认人人各有权利期望他的思想信仰逐渐由一二人或少数人的思想信仰变成多数人的思想信仰。只要是用公心思考的结果，都是值得公开讨论的。”^⑥言论自由也不是没有原则的谰言，而是“言论的自由可以以鼓励人人肯说‘忧于未形，恐于未炽’的正论危言，来替代小人们天天歌功颂德、鼓吹生平的滥调。”^⑦强调自由与负责任的关系，是

^① 胡适：《汪蒋通电里提起的自由》，1934年12月9日《大公报》星期论文，见《胡适文集》（11），第522页。

^② 胡适：《当前中国文化问题》，1948年10月《自由与进步》第1卷第10期，见《胡适文集》（12），第680页。

^③ 胡适：《东西文化之比较》（1930年），见《胡适文集》（11），第191-192页。

^④ 胡适：《我们要我们的自由》（1929年），见《胡适文集》（11），第144-145页。

^⑤ 胡适：《论学潮》（1932年），见《胡适文集》（11），第225页。

^⑥ 胡适：《又大一岁了》，1935年5月19日《独立评论》第151号，见《胡适文集》（11），第592页。

^⑦ 胡适：《宁鸣而死，不默而生——九百年前范仲淹争自由的名言》，1955年4月1日《自由中国》第12卷第7期，见《胡适文集》（11），第818页。

与胡适个人与社会之间相互影响的思想为根据的。此外，胡适的言论自由思想还与实验主义的相对真理观有密切联系，实验主义者不承认有绝对真理的存在，言论自由正是以这种真理观为基础的，“总而言之，言论所以必须有自由，最基本的理由是：可能我们自己的信仰是错误的；我们所认为真理的，可能不完全是真理，可能是错的。”^①

再次，自由离不开自由意志和对个性的尊重。自由从根本上讲，是因为相信个人的理性，每个人都是一个不可取代的个体，人人都有自由意志，独立自由的人格是个人能够运用权利自由的基础，“欧洲文艺复兴是个真正的解放时代。个人开始抬起头来，主宰了他自己的独立自由的人格；维护了他自己的权利和自由。”^②在胡适看来，个性、自由意志、自由、负责任等是相互关联的，只有尊重个性，尊重自由意志，个人才能够自由选择，才能对自己的言行负责任，“发展个人的个性，须要有两个条件。第一，须使个人有自由意志。第二，须使个人担干系、负责任。”^③“发展青年个性，使得选择自由。”^④正是在尊重个性和个人的自由意志，胡适指出“独立的精神就是自由思想的精神。”^⑤所谓自由精神，就是个人的独立思考精神。

第四，胡适认为自由不止是一种消极权利，需要个人不断地争取和奋斗才能获得实质自由。胡适指出“权利的保障全靠个人自己养成不肯放弃权利的好习惯。”^⑥只有消极的权利是不够的，最根本的还要个人积极的争取行使自由权利，例如言论自由，“言论自由并不因为法律是有规定，或者宪法上有这一条文，就可以得到，就是有规定也是没有用的，言论自由都是自己争取来的。”^⑦胡适还以自己为例子指出，“为什么那时我们的报还有一点言论自由呢？因为我们天天在那里闹的。假使说胡适之在二十年当中比较有言论自由，并没有秘诀，还是我自己去争取得来的。”^⑧自由权利的真正落实，还要靠个人积极的争取和努力奋斗，“今天我就中国三千多年历史，我们老祖宗为了争政治自由、思想自由、宗教自

^① 胡适：《容忍与自由》，《自由中国》第21卷第11期，见《胡适文集》（12），第840页。

^② 胡适：《胡适口述自传》，见《胡适文集》（1），第340-341页。

^③ 胡适：《易卜生主义》，1918年6月15日《新青年》第4卷第6号，见《胡适文集》（2），第487页。

^④ 胡适：《1922年对于新学制的感想》，1922年2月《新教育》第4卷第2期，见《胡适文集》（11），第59页。

^⑤ 胡适：《又大一岁了》，1935年5月19日《独立评论》第151号，见《胡适文集》（11），第591页。

^⑥ 胡适：《民权的保障》（1933年），见《胡适文集》（11），第292页。

^⑦ 胡适：《新闻独立于言论自由——台北市编辑人协会欢迎会上讲词》，1952年12月1日演讲，见《胡适文集》（12），第601页。

^⑧ 胡适：《新闻独立于言论自由——台北市编辑人协会欢迎会上讲词》，1952年12月1日演讲，见《胡适文集》（12），第604页。

由、批评自由的传统，介绍给诸位，今后我们该如何的为这自由传统而努力。”^① 否则自由权利只是一纸空文。

最后，胡适还曾提到因果律与自由的关系问题，也就是哲学上必然与自由的关系问题。他认为“甚至于因果律之笼罩一切，也并不见得束缚他的自由。因为因果律的作用，一方面使他可以由因求果，由果推因，解释过去，预测未来；一方面又使他可以运用他的智慧，创造新因，以求新果。”^②人在自然规律面前，并不是无能为力的，人们能够通过对规律的认识，增强行为的有效性和正确性，并能通过自己的智慧，进行创造性活动，也就是说在自然规律面前，胡适认为人类是有自由的。

总之，胡适的自由观继承了杜威的新自由观，这种自由不仅包括传统的消极自由，而且体现了积极自由的思想，实际自由的获得关键靠个人的争取，胡适指出“自由不是容易得来的。”自由有时甚至可以发生流弊，“但我们决不因为自由有流弊便不主张自由。因噎废食一句套语，此时真用得着了。自由的流弊有时或发现于我们自己的家里，但我们不可因此便失望不可因此便对于自由起怀疑的心。我们还要因此更希望人类能从这种流弊里学得自由的真意义，从此得着更纯粹的自由。”^③体现了一个自由主义者对自由价值的高度肯定。

五、民主与宪政思想

民主是胡适自由主义思想的第二个重要意义，“西方的自由主义绝大贡献正在这一点，他们觉悟到只有民主的政治方才能够保障人民的基本自由。”^④胡适主张的民主主要是宪政民主，强调宪法的作用。

胡适民主政治思想的集中表述主要集中在两个时期：

第一个时期是1920年左右针对北洋军阀的混乱统治，而提出的解决中国政治出路的方法。1921年，胡适提出“好政府主义”的主张。他依据实验主义哲学，认为政府不过“是人造的一种工具，他的缘起，是为的大众的公共的需要。”政府既不是神圣的，也不是绝对的有害而无利，政府是解决各种冲突的工具，他总结说：“好政府主义有三个基本观念：（1）人类是造工具的动物，政府是工具

^① 胡适：《中国文化里的自由传统》，1949年3月28日台湾《新生报》，见《胡适文集》（12），第685页。

^② 胡适：《我的信仰》，见《胡适文集》（1），第24页。

^③ 胡适：《寄吴又陵先生书》（1920年9月3日），见《胡适文集》（2），第604页。

^④ 胡适：《自由主义》，见《胡适文集》（12），第807-808页。

的一种。(2) 这种工具的特性,是有组织,有公共目的的权力。(3) 这种工具的效能,可促进社会全体的进步。”除了解决冲突之外,政府还应有效利用自身权力,促进社会的进步。但是政府的权力必须是有限权力,“政府这工具,原为我们大多数人民而设,使不善造善用,则受害者亦即在这些老主人。因为人类有劣根性,不可有无限的权力。有之,即好人亦会变坏。”^①1922年,由胡适起草,蔡元培、王宠惠、罗文干、汤尔和等北京大学教授联名签字的《我们的政治主张》发表,内容与1921年的“好政府主义”一文十分相似,只是对好政府给出了更明确的定义,体现了自由主义的民主宪政思想。胡适等人认为当时好人自命清高是政治败坏的一个重要原因,从而希望好人出来参政,促进政治的进步,“我们深信,今日政治改革的第一步在于好人须要有奋斗的精神。”胡适等人认为从消极的方面看,一个好政府必须“要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏。”而从积极的方面看,必须做到两点,一是“充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。”二是“充分容纳个人的自由,爱护个性的发展。”这体现了新自由主义的政府观,政府不再是传统自由主义的守夜人角色,而是应该为全体谋福利,同时他们继承了传统自由主义的政府观,政府应当保护个人自由。为了能做到这两方面的要求,他们提出了政治改革的三个基本原则,即宪政的政府、公开的政府、有计划的政治。只有宪政和公开的政府才能够保障人们的自由,但他们同时提出一种有计划的政治,不再主张自由放任的政治原则,体现了当时世界范围内政治思潮的变化,加强政府的宏观调控和计划在20世纪20年代开始逐渐成为一股潮流,罗斯福新政是这种潮流的典范。对于如何实现宪政政府,此时的胡适并没有完全否定革命,他指出“可改良的,不妨先从改良下手,一点一滴的改良他。太坏了不能改良的,或是恶势力偏不容纳这种一点一滴的改良的,那就有取革命手段的必要了。”^②

好政府的主张得到美国和直系军阀吴佩孚的支持,王宠惠等人组建了好人内阁,但是很快即宣布解散,宣告了好政府主义实践的破产。在当时的军阀割据条件下,温和的改良方案无异于纸上谈兵。但是它反映了自由主义者胡适等人民主宪政的基本思想,是自由主义民主思想的系统表达。

^① 胡适:《好政府主义》,1921年11月17日至18日《晨报副刊》,见《胡适文集》(12),第716、718页。

^② 胡适:《我们的政治主张》,1922年5月14日《努力周报》第2期,见《胡适文集》(3),第329、328、334页。

为了解决各地军阀割据自重的问题,胡适还提出了“联省自治”的政治方案。他认为“根据于省自治的联邦制,是今日打倒军阀的一个重要武器。”^①胡适对美国式的联邦制度怀有好感,他力图通过地方的自治,扩大地方政府的权限,来限制军阀的权力,达到瓦解军阀政治,建立现代国家的目的。

1924年在为张慰慈著《政治概论》作序时,胡适提出了他对“民治制度”的看法。他认为“民治的制度是训练良好公民的重要工具”,民治的制度作为一种好制度,它能够公民给一个学习的机会,只要具备公民资格的人都可以参与到实际政治中来,能够增长公民的知识,促进公民道德的进步,还能够通过法制减少公民为恶的机会,因此,民治的制度实际上又是“一种最普遍的教育制度”^②。这个时期胡适主要的功力放在文化上,用他的话说,是要为中国政治建设一个文化的基础,因此对于政治并无太多的论述。

1928年以后的30年代,是胡适发表政治思想最为集中的时期。1928年国民党形式上统一全国,进入训政时期,逐步确立起以党治国的统治方式,胡适通过批判党治,而提出宪政是中国政治的根本出路。1930年代,胡适的宪政与民主思想主要包括以下几方面内容:

一是对国民党党治的批评。1929年胡适发表《人权与约法》一文,开始批评国民党的党治。他认为“我们不信无宪法可以训政;无宪法的训政只是专制。我们深信只有实行宪政的政府才配训政。”“故中山先生的根本大错误在于误认宪法不能与训政同时并立。”^③没有宪法的训政只是国民党的一党独裁。1934年,胡适指出“当日以党治国的制度,确是一个新制度,如果行得通,也许可以维系一个统一的政权。但民国十六年国共的分裂,就早已显示这个制度的自身无法维持下去了,因为党已不能治党了,也不能治军了,如何还能治国呢?”^④继续否定党治。虽然对党治态度持严厉批评态度,但是当日本不断加大对中国的侵略,民族危机日益深重的情况下,胡适又对1933年发生的福建事变给予严厉批评,指出“人权固然应该保障,但不可捐着人权的招牌来做危害国家的行动,取消党

^① 胡适:《联省自治与军阀割据——答陈独秀》,1922年8月10日《东方杂志》第19卷第15期,见《胡适文集》(3),第372页。

^② 胡适:《政治概论》序,见《胡适文集》(3),第324、325页。

^③ 胡适:《我们什么时候才可以有宪法?》,1929年6月10日《新月》第2卷第4号,见《胡适文集》(5),第539、538页。

^④ 胡适:《政治统一的途径》,1934年1月21日《独立评论》第86号,见《胡适文集》(11),第399页。

治固然好听，但不可在这个危急的时期借这种口号来发动内战。”^①这种对党治的妥协态度体现了自由主义理想和民族主义的冲突。1935年胡适明确提出对中国政治出路看法，“改革政制的基本前提是放弃党治；而放弃党治的正当方法是提早颁布宪法，实行宪政。这是改革政制的大路。”在胡适看来，实施宪政是取代党治的有效途径。胡适所倾慕的美国民主政治不仅有宪法，而且有政党。但是胡适从批评党治出发，提出了自己对政党在现代民主政治下作用看法，他认为“老实说，我是不赞成政党政治的。我不信民主政治必须经过政党政治的一个阶段。”^②明确否定了政党政治在民主政治中的作用，之后不久胡适指出“从一党的政治走上无党的政治，使政治制度在中国建立一个足为世界取法的特殊风范。”在胡适看来，政党都是代表某个群体的利益的，无党政治能够“不必重演政党纷争和分赃的老路。”^③对政党的认识体现了胡适的理想主义色彩，他寄希望于整个社会都能做到从公共利益出发的宪政，实质上，现代社会利益的多元化是政党存在的根本原因，不同的政党不止是代表不同的利益，而且承载不同的政治理念和理想，是现代社会的显著特征。胡适把政党政治的缺陷过于夸大了，对政党政治的本质认识也存在不足，更没有认识到政党在民主政治中的积极作用。

二是对宪法与宪政的认识。通过批评党治，胡适提出制定宪法，实施宪政是政治改革的大路。他认为宪法具有重要作用，首先“宪法是宪政的一种工具，有了这种工具，政府与人民都受宪法的限制，政府依据宪法统治国家，人民依据宪法得到保障。”^④对宪法的工具主义认识，继续体现了胡适实验主义的态度，实质上宪法不止是一种工具，它本身就代表着某些价值的肯定，一部本身没有承载价值的宪法是很难被遵守的。其次，他认为宪法政治还能起到训练人民宪法之下的公民生活的作用，让人民参政，积累参政经验，“宪法之下可以训导人民的工作；而没有宪法或约法，则训政只是专制，决不能训练人民走上民主的路。”^⑤

1932年胡适发表《宪政问题》，认为“宪政和议会政治都只是政治制度的一种方式，不是资产阶级所专有，也不是专为资本主义而设的。”他甚至指出“议会政治与宪政不是反对民生的东西，也不是和季廉先生所谓社会主义的政治制度

^① 胡适：《福建的大变局》，1933年12月3日《独立评论》第79号，见《胡适文集》（11），第366页。

^② 胡适：《政制改革的大路》，1935年8月11日《独立评论》第163号，见《胡适文集》（11），第622页。

^③ 胡适：《从一党到无党的政治》，1935年10月6日《独立评论》第171号，见《胡适文集》（11），第639页。

^④ 胡适：《人权与约法》，1929年4月10日《新月》第2卷第2号，见《胡适文集》（5），第531页。

^⑤ 胡适：《我们什么时候才可以有宪法？》，1929年6月10日《新月》第2卷第4号，见《胡适文集》（5），第537页。

不相容的东西。”这是对宪政比较深刻的认识，宪政只是一种民主政治的方式，与具体的经济制度并无必然的联系。从此处看，胡适甚至提出了近几年来一些学者提出的“宪政社会主义”的主张。对于什么是宪政，胡适也有自己的思考，他认为“宪政论无甚玄秘，只是政治必须依据法律，和政府对于人民应负责任，两个原则而已。议会政治只是人民举代表来办政治的制度而已。”^①所谓宪政也就是制定宪法，确定政府的权限和职责，确定人民的权利和义务，任何人或者机构都不能逾越宪法，“宪政的意义是共同遵守法律的政治：宪政就是守法的政治。”^②胡适对美国式的宪政有亲身体验，他指出“我对于民主宪政的始终信仰拥护，完全是因为我曾实地观察这种政治的施行，从实地观察上觉悟到这种政治并不是高不可及的理想制度，不过是一种有伸缩余地，可以逐渐改进，逐渐推广政权的常识政治。”^③总之，宪政是改革中国政治的一个较好的方法，“宪政不是什么高不可攀的理想，是可以学得到的一种政治生活的习惯。宪政并不须人人‘躬亲政治’，也不必要人人都能行使‘创制、复决、罢免’各种政权。民主宪政不过是建立一种规则来做政府与人民的政治活动的范围；政府与人民都必须遵守这个规定的范围，故称为宪政；而在这个规定的范围之内，凡有能力的国民都可以参加政治，他们的意见都有正当表现的机会，并且有正当方式可以发生政治效力，故称为民主宪政。……宪政是一种政治生活的习惯，唯一的学习方法就是实地参加这种生活。宪政的学习方法就是实行宪政，民治的训练就是实行民治，就如同同学游泳必须下水，学网球必须上场一样。”^④必须让人民在实施宪政的过程中养成民主生活的习惯，因为民主本质上“是一种生活方式；是一种习惯性的行为。”^⑤

三是关于民主与独裁的争论。1933年，蒋廷黻发表《革命与专制》一文，指出“各国的政治史都分为两个阶段：第一是建国，第二步才是用国来谋幸福。我们第一步还没有做，谈不到第二步。”胡适立即发表《建国与专制》一文，对蒋廷黻提出的问题展开讨论，认为政权统一确实是建国的条件，但是专制并不是建国的必要阶段，建国也不止是建立一个民族国家，胡适认为必须要建立一个具

^① 胡适：《宪政问题》（1932年），见《胡适文集》（11），第204-205页。

^② 胡适：《我们能行的宪政与宪法》，1937年7月11日《独立评论》第242号，见《胡适文集》（11），第771页。

^③ 胡适：《再谈谈宪政》，1937年5月10日《独立评论》第236号，见《胡适文集》（11），第766页。

^④ 胡适：《我们能行的宪政与宪法》，1937年7月11日《独立评论》第242号，见《胡适文集》（11），第770-771页。

^⑤ 胡适：《胡适口述自传》，见《胡适文集》（1），第356页。

有现代政府的民族国家才能在现代世界站得住脚^①。胡适通过比较民主政治与专制训政,认为“民主宪政只是一种幼稚的政治制度,最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。向来崇拜议会式的民主政治的人,说那是人类政治天才的最高发明,向来攻击议会政治的人,又说他是私有资本制度的附属品:这都是不合历史事实的评判。”^②相反,他认为“专制训政更需要特别高明的天才与知识。”而且他认为当时的中国并没有“能专制的人,或能专制的党,或能专制的阶级。”也没有“大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智,使全国能站在某个领袖或某党某阶级的领导之下,造成一个新式专制的局面。”正是对于二者差别的认识,胡适认为专制是比民主宪政更高的阶段,“总而言之,民主政治是常识的政治,而开明专制是特别英杰的政治。特别英杰不可必得,而常识比较容易训练。在我们这样缺乏人才的国家,最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权的民主宪政。”

“经过三五十年的民主宪政的训练之后,将来也许可以有发愤实行一种开明专制的机会。这种僻见,好像是戏言,其实是慎重考虑的结果,我认为值得研究政治思想的学者们的思考的。”^③1934年12月9日《独立评论》第130号发表《中国无独裁的必要与可能》,认为不仅独裁制度是不必要的,而且在当时也是不可能的。

民主与独裁的争论吸引了包括丁文江、陈之迈、陶希圣、张熙若等的参与。一年后胡适对这次讨论做了总结,指出讨论的中心是“中国将来的政治制度应该是独裁呢?还是民主立宪呢?”并认为这个问题是眼前急待解答的问题。胡适坚持民主政治是中国将来的政治制度,“欧战以来十几年中,民主政治不但不曾衰颓崩溃,竟是在量的方面有了长足的进展,在质的方面也走上了一条更伟大的新发展的路。”“民主政治的方式是国家统一的最有效方法。”^④但是不少国民党党部人员仍然鼓吹“领袖独裁政治”。他希望能够从这次讨论中达成一种共同的信仰,即“我们为国家民族的前途计,无论党内或党外的人,都应该平心静气考虑一条最低限度的共同信仰,……党内的人应该尊重孙中山先生的遗教,尊重党内重要领袖的公开宣言,大家努力促进宪政的成功;党外的人也应该明白中山先生手创

^① 胡适:《建国与专制》,1933年12月17日《独立评论》第81号,见《胡适文集》(11),第370-371页。

^② 胡适:《再论建国与专制》,1933年12月24日《独立评论》第82号,见《胡适文集》(11),第377页。

^③ 胡适:《再论建国与专制》,1933年12月24日《独立评论》第82号,见《胡适文集》(11),第376-378页。

^④ 胡适:《一年来关于民治与独裁的讨论》,1935年1月1日《东方杂志》第32卷第1号,见《胡适文集》(11),第512、516页。

的政党是以民主宪政为最高理想的，大家都应该承认眼前一切带民主色彩的制度，都是实现民主宪政的历史步骤，都是一种进步的努力，都值得我们的诚意的赞助使它早日实现的。”^①对民主政治的态度成为胡适自由主义思想的重要特点，1947年他指出“我们认清了世界文化的方向，尽可以不必担忧，尽可以放胆，放开脚步，努力建立我们自己的民主自由政治制度。我们要解放我们自己，我们要造成自由独立的国民人格，只有民主的政治，可以满足我们的要求。”^②

四是对现代政府作用的认识。现代政府在人们生活中究竟有什么作用？20年代末30年代初，胡适有一个明显的变化。1929年，胡适在《从思想上看中国问题》一文中指出“无为的观念最不宜于现代政治生活。现代政治的根本观念是充分利用政府机关作积极的视野。十八九世纪的放任主义已不适用，何况无为？现代政治重在有意识的计划，指挥，管理而无为之治重在不易自然。”^③明确认为无为的政治不适合现代政治，而强调政府的积极作用。这种观念很快发生转变，1933年到1934年之间，胡适发表数篇论文鼓吹“无为的政治”。1933年，胡适指出“此时所需要的是一种提倡无为的政治哲学。古代哲人提倡无为，并非教人一事不做，其意只是教人不要盲目的胡作胡为，要睁开眼睛来看看时势，看看客观的物质条件是不是可以有为。”他认为“现时中国所需要的政治哲学决不是欧美十九世纪以来的积极有为的政治哲学。欧美国家有富厚的财力，有济济跼跼的专门人才，有精密强固的政治组织，所以能用政府的工具来做大规模的建设事业。……最好的抚乳培养的办法是一种无为的政治，‘损之又损，以至于无为’，以至于无可再损。这种老子的话头也许太空泛；我们可以用十九世纪后期哲人斯宾塞的话：要把政府的权力缩小到警察权。这就是无为政治的摩登说法。警察权只是维持人民的治安，别的积极事业都可以不管；人民只要有了治安，自然会去发展种种积极的事业。斯宾塞在十九世纪的英国提倡此种消极的政治主张，自然是背时。但这种思想咱今日一切落后的中国，我们认为是十分值得我们的政治家注意考虑的。”^④1934年他对自己的这种变化指出“凡是留意我的著作或听过我的哲学史工课的人，都知道我平日是最反对无为的政治哲学的。现在我公然提倡

^① 胡适：《从民主与独裁的讨论里求得一个共同政治信仰》，1935年2月17日《大公报》星期论文，见《胡适文集》（11），第568页。

^② 胡适：《眼前世界文化的趋向》，1947年8月3日北平《华北日报》，见《胡适文集》（12），第673页。

^③ 胡适：《从思想上看中国问题》（1929年），见《胡适文集》（11），第157-158页。

^④ 胡适：《从农村救济谈到无为的政治》，1933年5月7日《独立评论》第49号，见《胡适文集》（11），第330页。

中国应该试行一种无为的政治，这当然要引起不少的朋友们的惊异。”^①并指出无为政治的目的是与民休息，他继续强调无为并不是反对有为，而是反对盲目的有为^②。胡适的这种变化表明他的政治思想受到道家无为政治的重要影响，同时可能与1931年九一八事变后，国民党不断加强专制统治，苛捐杂税不断，国共之间的冲突也不断升级，造成民不聊生的现实背景有关。1934年9月，他重新确定了政府的职责是积极作用和消极作用的结合，并没有完全否定政府的积极有为，“现代政府的责任在于充分运用现代科学的正确智识，消极的防患除弊，积极的兴利惠民。这都是一点一滴的工作，一尺一步的旅程。”^③

五是胡适不赞成政党政治，但是他提出建设“干政团体”来监督政府。早在1925年他就指出“青年学生如要想干预政治，应该注重学识的修养。”^④1932年明确地提出建设干政团体是中国政治的出路，“中国今日应该有一个负责人的人民干政团体。但我们对于这个团体，希望不可太大，责效不可太急，更不必说自动组织政府一类的大话把虞洽卿、史量才一类的人吓跑。我们不能希望全国人民齐集在一个严密组织之中，以四万万人的力量向共同的目标努力。我们只能希望在最近几年之内国中的智识阶级和职业阶级的优秀人才能组织一个可以监督政府指导政府并且援助政府的干政团体。”干政团体主要是学术团体、商人团体以及技术职业团体，胡适相信这些团体本身都站得住，有相当的信用，含有知识高明眼光远大的分子，只要有负责任的领袖人物出来号召，“在一种积极的，建设的，有益于国家民族的目标之下，应该可以产生一个有力量的政治大组合。”^⑤运用干政团体代替在野党的作用是胡适民主宪政思想的重要内容之一。

胡适通过对政党、宪政、宪法、民主与专制的认识以及政府作用的认识，阐述了他的自由主义民主思想，即通过制定宪法，实施宪政，保障民权，民主政治是中国将来政治体制的发展方向。胡适否定政党政治，主张建设干政团体干预政治。对于现代政府，他主张建立一个消极作用与积极作用结合的现代政府，为全体人民谋福利。

^① 胡适：《再论无为的政治》，1934年2月25日《独立评论》第89号，见《胡适文集》（11），第406页。

^② 胡适：《建设与无为》，1934年4月1日《独立评论》第94号，见《胡适文集》（11），第423页。

^③ 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》，1934年9月9日《独立评论》第117号，见《胡适文集》（5），第408页。

^④ 胡适：《刘熙关于〈爱国运动与求学〉的来信附言》，1925年9月26日《现代评论》第2卷第42期，见《胡适文集》（11），第122页。

^⑤ 胡适：《中国政治出路的讨论》（1932年），见《胡适文集》（11），第244页。

六、渐进变革：自由主义的实现方式

由于胡适信奉杜威的实验主义哲学，与其师一样，在社会变革方式上，坚持渐进进化论，认识社会的进化是一点一滴的循序渐进的过程，他反对采用暴力革命的方式进行社会变革，正如他自己所说，自由主义的“第四个意义是和平的渐进的改革”^①。早在1919年的“问题与主义之争”时，胡适提出“多研究些问题，少谈些主义”，主张“我们应该先从研究中国社会上政治上种种具体问题下手；有什么病，下什么药；诊察的时候，可以参用西洋先进国的历史和学说，用作一种临症须知，开药方的时候，可以参考西洋先进国的历史和学说，用作一种验方新编。”^②其渐进变革的方式已经有所展露。1922年胡适指出“我们是不承认政治上有什么根本解决的。世界上两个大革命，一个法国革命，一个俄国革命，表面上可算是根本解决了，然而骨子里总逃不了那枝枝节节的具体问题；虽然快意一时，震动百世，而法国与俄国终不能不应付那一点一滴的问题。我们因为不信根本改造的话，只信那一点一滴的改造，所以我们不谈主义，只谈问题；不存大希望，也不致于大失望。”^③继续强调不赞成根本的革命，而是主张具体研究问题，点滴的改造思想。

1929年，胡适在《我们走那条路》一文中提出“贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱等”是当时的五大仇敌，并提出要建立一个“治安的，普遍繁荣的，文明的，现代的统一国家。”他具体解释了这个目标，“‘治安的’包括良好的法律政治，长期的和平，最低限度的卫生行政。‘普遍繁荣的’包括安定的生活，发达的工商业，便利安全的交通，公道的经济制度，公共的救济事业。‘文明的’包括普遍的义务教育，健全的中等教育，高深的大学教育，以及文化各方面的提高与普及。‘现代的’总括一切适应现代环境需要的政治制度，司法制度，经济制度，载育制度，卫生行政，学术研究，文化设备等等。”确定了目标，“我们一开始便得解决一个歧路的问题：还是取革命的路呢？还是走演进的路呢？还是另有第三条路呢？——这是我们的根本态度和方法的问题。”胡适认为革命和演进本来是相对的、比较的，并不是绝对相反的。顺着自然变化的程序即为演进，而在演进的某一阶段上，加上人功的促进，使得社会产生急剧的变化，似乎打断了历史的

^① 胡适：《自由主义》，见《胡适文集》（12），第810页。

^② 胡适：《问题与主义》，1919年8月31日《每周评论》第37号，见《胡适文集》（2），第272-273页。

^③ 胡适：《这一周：十一年六月至十二年四月》，1922年6月18日——1923年4月1日《努力周报》第7期—46期，见《胡适文集》（3），第401页。

连续性,这种方式被称为革命,“其实革命也都有历史演进的背景,都有历史的基础。”因此,他认为革命和演进“只有一个程度上的差异,并不是绝对不相同的事”,在方法上,“革命往往多含一点自觉的努力,而历史演进往往多是不知不觉的自然变化。”因此,“自觉的革命往往能多铲除一些陈腐的东西。在这两点上,自觉的革命都优于不自觉地演进。”但是为什么义无反顾的选择革命呢?胡适认为这是因为必须仔细区分革命的根本方法,所谓的人功促进有和平和暴力两种方式,和平的方式采用宣传鼓吹,组织与运动,使少数人的主张逐渐成为多数人的主张,或由立法,或由选举竞争,使新的主张能替代旧的制度等。而暴力革命往往是“旧的势力滥用压力摧残新的势力,反对的意见没有法律的保障,故革新运动往往不能用和平的方法公开活动,往往不能不走上武力解决的路上去。”武力方法本来也是革命方法的一种,但在中国“却成了革命的唯一方法”,武力相加,倚强凌弱,冤冤相报,“革命永远是尚未成功,而一切兴利除弊的改革都搁起不做不办。”胡适总结道:“中国今日需要的,不是那用暴力专制而制造革命的革命,也不是那用暴力推翻暴力的革命,也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。……我们的真正敌人是贫穷,是疾病,是愚昧,是贪污,是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象,而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真革命只有一条路,就是认清了我们的敌人,认清了我们的问题,集合全国的人才智力,充分采用世界的科学知识与方法,一步一步的作自觉的改革,在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日,即是我们的目的地达到之时。这个根本态度和方法,不是懒惰的自然演进,也不是盲目的暴力革命,也不是盲目的口号标语式的革命,只是用自觉的努力作不断的改革。”^①

通过对自觉地革命演进和暴力地革命变革的区分,胡适阐述对于社会变革的渐进方式的主张。胡适关于革命和演进只是程度的区分的观点忽略了革命和演进本质上的差异,马克思主义者认为革命是质的变化,而渐进革命是缓慢的量的变化,胡适的渐进变革的自由主义主张一直以来都备受批评,但这种理论本身确是进化论和实验主义的产物,适合已经建立良好秩序的美国社会,这种渐进方式在

^① 胡适:《我们走那条路》,1929年12月10日《新月》第二卷第10号,见《胡适文集》(5),第356-362页。

民族危机下的中国并不太受欢迎。在社会的变革方式上，胡适继承了 20 世纪初改良派严复、梁启超的思想，进化论是他们共同的理论根基。

七、容忍与自由

胡适认为容忍是自由主义的第三个意义。这也是胡适自由主义思想的重要特色，他认为“容忍的态度比自由更重要”，“容忍是自由的根本。社会上没有容忍，就不会有自由。”^①可见，容忍在其自由主义思想体系中是具有本原性地位的。

胡适提出容忍作为自由的根本的依据主要有以下几点：

一是他信奉的实验主义哲学，强调真理的相对性和科学理性的实验精神，他说：“我们若想别人容忍谅解我们的见解，我们必须先养成能够容忍谅解别人的见解的度量。至少至少我们应该戒约自己决不可以吾辈所主张者为绝对之是。我们受过实验主义的训练的人，本来就不承认有绝对之是，更不可以以吾辈所主张者为绝对之是。”^②胡适认为如果个人以为自己所掌握的是绝对真理，就会强迫别人接受自己的观点，这样也就侵犯了他人的自由，而实验主义者根本不承认有绝对真理，认为真理都是应用的假设，随着环境的变迁而变化。因此实验主义的科学精神是胡适提出容忍是自由根本的哲学依据，他说：“总而言之，言论所以必须有自由，最基本的理由是：可能我们自己的信仰是错误的；我们所认为真理的，可能不完全是真理，可能是错的。这就是我刚才说的，在七八百年以前，我们的一位大学者吕伯恭先生提出来的观念；就是‘理未易明’。‘理’不是这样容易弄得明的！毛子水先生说，这是胡适之讲‘容忍’的哲学背景。现在我公开的，说，毛先生的解释是很对的。”^③

第二，胡适提出容忍比自由更重要，是基于对民主政治的观察和思考。民主意味着多数人的政治，多数人决定的一种政治原则。但是自由却是每个人的问题，人人自由平等是自由主义的口号。这就涉及到现代民主政治如何尊重和保障少数人的自由权利问题。如果掌握民主权力的政党运用多数的原则侵犯少数人的利益，根本上就会侵犯少数人的个性和自由。胡适在给陈独秀的信中对此有所表述，“争自由的惟一原理是：异乎我者未必即非，而同乎我者未必即是……争自由的惟一理由，换句话说，就是期望大家能容忍异己的意见与信仰。凡不承认异己者

^① 胡适：《容忍与自由》，1959年11月20日《自由中国》十周年演说词，见《胡适文集》（12），第838页。

^② 胡适：《容忍与自由》，1959年3月16日《自由中国》第20卷第6期，见《胡适文集》（11），第828页。

^③ 胡适：《容忍与自由》，《自由中国》第21卷第11期，见《胡适文集》（12），第840页。

的自由的人，就不配争自由，就不配谈自由……我们两个老朋友，政治主张上尽管不同，事业上尽管不同，所以仍不失其为老朋友者，正因为你我脑子背后多少总还同有一点容忍异己的态度。”^①因此，提出容忍比自由更重要不仅是对西方民主政治观察的结果，“自由主义在这两百年的演进史上，还有一个特殊的、空前的政治意义，就是容忍反对党，保障少数人的自由权利。……近代西方的民主政治却渐渐养成了一种容忍异己的度量与风气。因为政权是多数人民授予的，在朝执政权的党一旦失去了多数人民的支持，就成了在野党了，所以执政权的人都得准备下台是坐冷板凳的生活，而个个少数党有逐渐变成多数党的可能。……在近代民主国家里，容忍反对党，保障少数人的权利，久一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。……因为容忍就是自由的根源，没有容忍，就没有自由可说了。至少在现代，自由的保障全靠一种互相容忍的精神，无论是东风压了西风，还是西风压了东风，都是不容忍，都是摧残自由。多数人若不能容忍少数人的思想信仰，少数人当然不会有思想信仰的自由。反过来说，少数人也得容忍多数人的思想信仰，因为少数人要是时常怀着‘有朝一日权在手，杀尽异教放罢休’的心理，多数人也就不行‘斩草除根’的算计了。”^②而且是对民主与自由关系的看法，保障所有人的自由，无论是多数，还是少数，这体现了胡适作为一个自由主义者对自由的看重。

第三，虽然容忍作为自由基础的观点早在 20 年代胡适就已经萌发，但是专门论述《容忍与自由》的文章是在 1959 年，当时蒋介石在台湾的专制统治日益严密，对思想的控制也更加严格，《自由中国》群体的言论自由屡次受到威胁。与此同时，以《自由中国》为代表的知识分子对政府的批判也很猛烈。正是基于这种背景，胡适提出容忍比自由更重要，容忍是自由的基础，目的是想缓和国民党当局与《自由中国》群体的矛盾，把批判与压制控制在一个双方都能够容忍的范围之内，体现了胡适一贯的渐进改革精神。但是胡适所提出的观点不仅未得到殷海光等人的赞同，反而被认为是对现实的妥协，受到很多非议，而且国民党政权也更加加剧了对言论自由的控制。

总之，容忍作为自由基础的观点是胡适自身思想的逻辑结果，并不是晚年的突发奇想。从现实政治来说，胡适确实体现了一个渐进自由主义者缺乏争自由的

^① 转引自谢泳编：《胡适还是鲁迅》，中国工人出版社，2003 年，第 50 页。

^② 胡适：《自由主义》，1948 年 9 月 5 日北平《世界日报》，见《胡适文集》（12），第 808-809 页。

斗争精神，其结果是“无地自由”，理想与现实的紧张是胡适自由主义思想的内在矛盾。

第三节 四十年代《观察》群体的自由主义思想

——以储安平为中心的考察

一、《观察》周刊与“自由主义向何处去？”

抗日战争的胜利，使得一度近乎中断的民国自由主义思潮迎来了短暂的回响。打败了日本的侵略，中国的民族危机暂时解除，当务之急是拥有庞大军队的国共两党实现和解，避免内战，和平建国。这种背景使得一贯主张和平民主的自由主义者看到了希望，他们有的尽力发表言论，劝说国共两党走民主建国之路，同时也对国民党的腐败统治予以批评，有的走上组建政党，力图为民主政治做出实际努力。但由于国民党假和平真内战的阴谋，使得民主和平建国只是空话，不少自由主义者组党促进民主政治的努力反而成为蒋介石假民主的工具，随着内战的爆发，无果而终。倒是以储安平为代表的言论自由主义者，固然由于他们的知识分子气质，导致他们并不能真正对现实有决定性的影响，但是他们以自由主义思想为基础，对现实的政治、国家的未来提出了自己的看法，开展了“自由主义向何处去？”的讨论，深化了对自由主义思想的理解，形成了民国末年的自由主义热潮^①。这次热潮虽然昙花一现，但是却给20世纪的中国政治思想史留下了一道美丽的弧线。由于特殊的背景，四十年代的自由主义思潮既有与它之前的自由主义相同的内涵，又有不少独特或者说更加鲜明突出的内涵。而储安平是典型代表，研究其思想和行为，不仅能够窥见四十年代自由主义思想的特点，而且可以为我们观察自由主义在近代中国的成败提供一把钥匙。

在四十年代的自由主义思潮中，《观察》具有典型地代表性，因为它以刊物

^① 关于四十年代末中国自由主义思潮的类型有很多不同的观点，如台湾学者陈仪深在《国共门争下的自由主义（1941-1949）》一文中认为主要包括三种类型，即以胡适为代表的个人谏诤型、以张君勱及其国家社会党为代表的组党介入型、以储安平及其《观察》周刊等为代表的公共论坛型，这是一种很有代表性的观点。本文认为这个时期的自由主义思潮实际上包括两个类型，一是以张君勱为代表的组党型，力图通过实际参与民主政治的建设过程，推动民主；二是以胡适、储安平等为代表的自由主义者企图通过不带立场的自由发表言论来影响干预政治，推动中国实行他们理想的道路，不直接组党甚至参与政党是胡适、储安平等人的一致态度，组党难免就会有立场，无法站在超然的立场上为国家进言。本文核心研究的是以储安平为代表的以创办刊物自由发表言论不直接组织政党的自由主义者。

为阵地,聚集了大量自由主义知识分子,而且其上面所载的言论,可以代表当时人对自由主义内涵的基本看法和时代特点。《观察》的前身是1945年11月储安平创办于重庆的《客观》周刊,1946年9月在上海正式创办《观察》周刊,此后,《观察》周刊成为聚集知识分子的主要阵地,他们在此发表言论,呼吁和平建国、批评时政、主张政治民主和思想自由。《观察》的主要代表人物首推储安平,其他人物包括王芸生、杨人梗等。

《观察》群体的具体主张主要包括以下方面:

首先是抨击国民党的反动统治。早在储安平为《客观》撰写专栏文章时,就反对国民党一党专政,认为国民党的腐败已使它失去了革命的活力,尤其以一党专政抗拒国家民主化进程。

其次是对中国共产党也进行了批评。自由主义者坚持一贯的和平改良的政治理念,反对暴力革命,“自由主义含有消灭暴力的道德使命”^①,所以对无产阶级专政、暴力革命十分反感。他们坚持思想自由、政治民主的主张,反对中国共产党统一言论的行为,张东荪就认为中国共产党这样党性太强的党是不适合民主国家的,所以要反对。他们还主张发展经济,对内战的任何一方都持批判态度,认为“内战的结果必然是民穷财尽,无论谁胜谁负,必会使中国经济遭受多年不易恢复元气的损失”^②,因此坚决反对内战。杨人梗就指出中共对内战“亦有相当的责任”^③。

再次《观察》群体大都对言论自由极力维护。自由主义者一直主张言论自由,即我不赞成你的观点,但我坚决维护你的表达权利。1947年,上海《文汇报》、《联合晚报》以及《新民报》被国民党政府查封,《观察》却站出来批评国民党政府,“当此一日查封三报,警备车的怪声驰骋于这十里洋场之日,我们仍然不避危险,挺身发言,实亦因为今日国家这仅存的一点正气,都寄托在我们的肩上,虽然刀枪环绕,亦不能不冒死为之;大义当前,我们实亦不暇顾及一己的吉凶安然而了”^④。

最后是对民主制度的提倡。《观察》群体基本都主张建立民主制度,都具有民主思想。储安平明确指出:“未来中国的安定和希望,实多少系于今日中国这

^① 杨人梗:《自由主义者往何处去?》,1947年5月《观察》第2卷第11期。

^② 伍启元:《从经济观点论内战问题》,1946年9月《观察》第1卷第1期。

^③ 杨人梗:《关于〈共产党往何处去?〉》,1947年9月《观察》第3卷第10期。

^④ 储安平:《论文汇·新民·联合三报被封及〈大公报〉在这次学潮中表示的态度》,《观察》第2卷第14期,1947年5月31日。

一批进步的中产阶级知识分子身上。我们应当用各种办法来鼓励他们，使之成为未来中国局面中的一个重要的安定因素。”^①所以“为了达到造成一个民主的中国的目的，我们应该用各种办法鼓励中国的中产阶级抬头……其中，特别对于自由思想的大学教授及著名作家等，应鼓励他们出门说话，建立一个为民主国家所不可缺少的健全的舆论。”^②

1948年前后《观察》周刊围绕什么是“自由主义”、“自由主义向何处去？”等问题发表了数篇具有代表性的论文，既有典型地自由主义者的论述，比如杨人梗、储安平，也有站在反对他们的立场上的论述，这次讨论体现了40年代的自由主义者所持的是一种新自由主义思想，强调经济民主是其突出特点。

1947年1月7日，美国调停国共争端的特使马歇尔发表离华声明，无功而返。局势的急剧变化使得国共和谈的大门逐渐关闭，内战一触即发，局势十分危急。自由主义者希望看到的和平民主建国的愿望逐渐落空。在这种情况下，一向独立于国共之外，独立发表言论的自由主义者何去何从？应该扮演什么样的角色？如何实现他们的自由主义理念？1947年至1948年，围绕“自由主义者往何处去”，以杨人梗、施复亮等自由思想分子在储安平所办的《观察》周刊上展开了热烈地讨论，这次讨论使得40年代后期的自由主义思潮达到高潮，要说明自由主义的道路，他们必须首先解决他们对自由主义内涵的理解，因此这次讨论又是中国自由主义思想史上的重要篇章，具有很重要的特点。

首先引起这场讨论的是北京大学教授、《观察》撰稿人杨人梗。1947年5月，他发表了《自由主义者往何处去？》的文章。以后关于自由主义向何处去的热烈讨论都是围绕这篇文章而展开的。杨人梗开宗明义地指出“我们不能不探究自由主义究竟是什么，从而明白自由主义者应往何处去。”如果不明白自由主义的内涵，对其道路当然无从分析，接着他详细阐述了他的自由主义观。他认为自由主义的起源很早，是近代思想的产物，功能在于指示人们的政治生活，因此分析自由主义的内涵只能根据历史。杨人梗认为自由主义的目的首先在于“要求自由”，因为“自由是人类进化所必须的条件”，离开自由，人类就会停滞不前，每个时代人们都有自己对自由的要求，自由的要求受到“时空的限制”，实现了一定的自由，人们会要求新的自由，自由“是促成人类进步的动力”。所以自由主义的

^① 储安平：《中国未来局面中的一个安定因素》，1945年11月24日《客观》第3期。

^② 储安平：《中产阶级与自由分子》，1945年12月22日《客观》第7期。

第一个意义当然是个人自由。由于人们不断追求新的自由，追求进步是自由主义的第二个重要意义，通过变化改变现有的情况来满足不断进步的自由要求，反对维持现状的保守态度。但社会上必定有保守势力的存在，所以自由的获得不是任何人的赐予，“自由是反干涉的”、“自由具有斗争性”、“自由是反定命论的”，每个时代的人们只能根据当时的现状来要求并积极斗争获得特定的自由。杨人梗指出自由主义要求进步，但是反对通过暴力的手段，来获得自由，因为“自由主义含有消灭暴力的道德使命”。尽管反对暴力，但在干涉和暴力面前，“自由主义者须具有不屈服与不妥协的斗争精神”，只有这样才能最终实现自由主义。为了反对暴力，他强调“自由主义是实现自由的理性主义”，即通过理性的讨论，客观的发表言论来引导人们对自由的要求，而不是通过暴力的方式来实现自由，理性成为杨人梗自由主义观中的突出内涵。他相信以理性为基础，目标旨在促进人类愉快与自由的自由主义是世界性的，“可深入任何一国，当然也可以深入中国”。他不赞成自由主义不适合中国国情的说法，认为自由主义在中国已有半世纪的历史，“在火药气味所笼罩下的中国之仍能有点进步，便是得力于自由主义”，他还认为五四运动，“就是个自由主义的运动”。他认为所谓自由主义“是个创造的力量，因创造而求进步，要进步必须反静态，反静态即反现状，反现状必须反干涉，反干涉必有待于斗争，斗争的持续有待于教育，斗争可能暂时失败而教育不会失败，惟不妥协的精神始可发挥斗争之教育意义，而达到所当追求的进步。中国自由主义者所能特异之处，只在其所悬的进步之标准而已。根据现状，中国自由主义者至少要提出下列的标准：停止内战以安定人民生活，重人权崇法治以奠定民主政治，反复古尚宽容以提高文化水准。”在他看来，当时的自由主义应该努力使内战尽量避免，还要坚持自由主义的基本内涵，即强调基本权利、重视法治对权利的保障，以及要求民主政治，除此之外，对于主张复古的保守主义者是不在自由主义之列的，自由主义者还应该有一种宽容的态度，容纳各种不同的思想。以此为标准，他认为当时的中国，“惟有不满足于现状而欲追求进步的知识分子才是今日中国的自由主义者。……由此可见，中国的自由主义者为数并不少，只是不曾构成一个有力量的组织而已。”他还分析了中国的自由主义者不曾构成一个有力量的组织的原因，因为自由主义者“不受经典与教条的约束，则见仁见智，彼此大有出入”，在他看来，自由主义并不是一种明确的政治观点，更多地是一种生活态度。最后杨人梗指出自由主义者可以无组织，但是也有几个必须共同坚

持的内涵，第一，“自由主义者要参加实际政权，必须坚持一个最起码的条件：议会能发挥其所能发挥的权力。”也就是要坚持民主政治；第二，“自由主义者之促成进步，并不一定要掌握政权，在野亦能同样起作用。”掌握政权与否并不是自由主义的唯一发挥作用的方法；第三，即使中国的政权真正掌握在自由主义者手里，也必须坚持他所认为的自由主义的基本内涵，比如自由、理性、进步、民主等，唯有如此，“始可保全自由主义的创造力”。杨人梗提醒当政者，“自由主义可能是件使执政者感觉头痛的东西，然而，为着保全民族的创制力与自信心，为着促进民族文化，为着消灭暴力，稍有眼光的执政者，必须忍受者这一点点头痛，而容许自由主义之存在。”^①杨人梗实际阐述了他的自由主义观。

此文之后，杨人梗又站在自由主义者的立场上，与1947年3月发表了《国民党向何处去？》的文章，建议国民党整顿党纪，健全组织，真正为民众谋福利，以便获得人民的信任逐步还政于民，实施宪政。本来他计划再为观察写一篇《中共往何处去？》，可是经过长时间思考，始终觉得无法下笔，只好放弃。1947年9月杨人梗在给储安平的信中讲了原因，主要包括三点：一是他自己是一个不大容易接受宣传的人，不易得到写作所需要的材料；二是内战已经爆发，作为自由主义者已经没有说话的余地；三是自由主义者与中共的理论虽然有很多差别，假使被中共骂作“帮闲”倒无关紧要，但是若真被利用来做了帮闲的理论就是罪过了。基于以上原因，他决定放弃写作这篇文章。在信中，杨人梗重点谈到了自由主义者如何对待中共的问题。他认为自由主义与共产主义有无法妥协的距离，但是在自由主义者中，有同情中共者，有反对中共者。自由主义者无法赞同内战，至少不应该助长内战，“在政治主张上，我们实在不敢赞同非甲即乙的说法；在甲与乙之外，可能还有其他。自由主义并不是介于三民主义与共产主义之间的；它是与二者对立的；故此，自由主义并非中间路线，自由主义者也不是居间取巧的第三种人。假使中共认为自由主义者是些帮闲的小市民，正如国民党骂自由主义者是中共的尾巴一般，同样不合事实。……我们不能缄默，我们要在两面不讨好的情况之下来争取和平。”^②支持和平，反对内战是自由主义者的主张和希望。

在杨人梗的文章发表之后，许多人写了类似的文章要么提出自己的自由主义观，要么不同意杨人梗对自由主义者道路的看法，产生了很大反响。1948年1

^① 杨人梗：《自由主义者往何处去？》，1947年5月《观察》第2卷第11期。

^② 杨人梗：《关于〈共产党往何处去？〉》，1947年9月《观察》第3卷第10期。

月，李孝友发表了《读〈关于中共往何处去〉兼论自由主义者的道路》，明确针对杨人梗的观点提出不同的看法。李孝友认为自由主义与中共并非完全无法妥协，在许多问题上自由主义与中共是一致的。他认为自由主义作为一种人生观，虽然随着社会背景的变化而内涵有所变化，但是“无论任何时代的自由主义者都是基于个性的自觉和价值和企求个性得到完美的自由发展为出发的”，因此自由主义者反对任何压抑个性的制度，自由主义对于集权主义富于干涉性的共产主义与对个人自由的限制不能同意，但是对于中共摧毁封建社会的努力和行动应该是同样的，但是自由主义的悲剧就在于一面反对封建社会，一面又对封建社会无能为力。因此他指出自由主义的失败就在于只斤斤计较个人的自由，却未能了解中国问题的症结真正在于农民的觉醒与土地的改革。但是中国共产党却恰恰抓住了这种国情，使得封建势力战栗不已。李孝友由此反对脱离具体的时空背景来空论中国自由主义者的道路和使命。他还认为作为一个有良心的自由主义者应该能够看到西方资本主义所造成的罪恶，所以自由主义者应该对无产阶级运动给予深切的同情。李孝友指出自由主义应该与中共妥协，促使中共形成承认异己尊重异己的民主态度和发扬个性的精神，而冲淡太浓的党性，他坚信大半出身于中产阶级的中共会接受自由主义者善意的批评。《观察》此期除刊登李孝友的文章之外，还转载了朱光潜为独立评论社撰写的社论《自由分子与民主政治》。他指出自由分子不属于一个政党，主要原因有三点：一是自由分子没有工夫，也没有兴趣作党的活动；二是参加党的活动就会约束自己的思想和行动自由；三是在党派纷争中，自由主义者保持中立客观理性的态度，对建设一个民主国家是有帮助的，能够保持一股不可忽视的平衡力量。因此任何政党都不应该仇视自由分子。可见理性与民主也是朱光潜所认为的自由主义的内涵。

在朱光潜之后，早年曾参加中共的施复亮在《观察》第3卷第22期发表了《论自由主义者的道路》，提出了自己对自由主义的看法。他认为“在这内战已经全面化和持久化的局势之下，自由主义者还应不应该有自己的道路？能不能走自己的道路？我个人认为应该有自己的道路，而且能够走这条道路。”那么具体的道路“在最近的将来所能实现的前途，恐怕还只是新民主主义的政治和新资本主义的经济。这正是今日中国自由主义者所要走的道路。”施复亮没有具体阐释什么是新民主主义的政治，也没有具体阐述什么是新资本主义的经济，但是前者必定是民主政治，而后者应该就是40年代大多数自由主义者坚持的经济民主。

在接下来的论述中，施复亮实际上提出了自己对自由主义内涵的理解，首先他强调自由对于自由主义的重要性，但这不是少数人的自由，“自由主义者的自由，主要是用来保障广大人民的自由的，不仅是用来保障自己的自由的。”自由也不是任何人所能恩赐的，必须靠人民自己用力去争取。其次，民主政治是自由主义者必须坚持的道路，“自由主义者，可能不是革命主义者，但必然是民主主义者。中国民主政治的实现，必然有待于自由主义者的努力。只有自由主义者，才能自由批评异见，同时充分尊重异见。”再次，自由主义者必须坚持进步，反对任何维持现状的保守态度，“一个自由主义者，只要他肯始终站在广大人民的中间，始终反静态，反现状，反干涉，求进步，求创造，跟特权者斗争，我相信必然会有他光明的前途；即是因此而被牺牲了生命，也会获得他应得的代价。”最后，施复亮强调自由主义者绝不应该支持内战，必须想尽办法结束或者缩短内战。他与杨人梗一样，也强调“不能以夺取政权或参加政权与否来判定自由主义者的成败。”^①

在施复亮之后，自称“从未自居为自由主义者”的张东荪在《观察》第4卷第1期发表了《政治上的自由主义与文化上的自由主义》一文，提出了他对自由主义在中国命运的看法。他把自由主义区分为政治自由主义与文化自由主义，所谓政治上的自由主义“单纯的自由主义，亦可以称之为旧式的自由主义”，基本特征就是宪政主义和自由放任的经济，“个人主义与自由主义盛行时，在经济方面当然是放任。须知放任政策在资本主义的初期是确有功劳。因为能够助长生产，使资本主义得以形成。而初期的资本主义又确能增加财富，不会引起人们的反对。不料就因为这个放任经济的缘故遂致资本主义长成了，资本主义愈长愈大，其弊乃见。对内愈见贫富不均，对外愈趋于侵略。政治离不开经济；经济或反为政治的主干。于是政治的自由主义就为放任的经济之故，演至今天，已百孔千疮了。”由于经济上的放任造成政治自由主义已经成为历史，不是世界发展的新趋势，所以政治的自由主义“不足为今后立国建国之根据”，“现在西方人们有些提倡自由的社会主义；有些提倡社会的民主主义，足见单纯的自由主义已经不够了。这是全世界的趋势。”将自由主义与社会主义结合已经是世界的趋势，张东荪主张中国“今后必须采用计划经济，恐怕已为大家所公认。因为只有这样方能大量增产。”“必须用社会主义原则以作计划方能成为进步的计划经济。”张东荪不仅

^① 施复亮：《论自由主义者的道路》，1948年1月11日《观察》第3卷第22期。

赞成对经济的计划，而且主张一定程度的计划政治，“为了生产既须用计划经济，须知在经济方面要有计划，则势必连带到其他方面，如政治方面、教育方面等等。所以就因为经济的计划性必须把全社会亦成为有计划性的。我们为便利起见，可称之为计划的社会。”至此张东荪实际上抛弃了政治、经济自由主义。当时他对经济方面的强调却是此时大多数自由主义者的特点，他们吸收了社会主义经济民主的主张，赞成国家对经济的宏观调控。张东荪希望文化自由主义在中国得到发展，因为“文化的自由主义是人类文化发展上学术思想的生命线。中国今后要吸收西方文化，进一步要对于全世界文化有所贡献，更不能不特别注重这个自由。”他进一步阐释到“文化上的自由主义并不须有固定的内容，只是一种态度，而不是具体的主张。无论何种学说或思想，只要由严格的逻辑推出，有充分的事实为证据，换言之，是由于科学方法而成，则都可为文化的自由主义者所承认，……所以文化的自由只是一个批评的精神与一个忍容的态度。没有一个学说与思想不可以批评。”^①实际上所谓的文化自由主义，就是杨人梗等人指出的理性的精神和容忍的态度，自由主义在此变成没有政治观点的一种生活态度，他希望计划的社会与文化的自由得到融合。

1948年10月16日，杨人梗发表了《再论自由主义的途径》一文，算是对一年来对关于自由主义向何处去争论的结尾。他首先从历史的角度指出“有人以为自由主义是十八世纪的产物，在十九世纪中已趋没落，到今日，根本再没有什么自由主义。这是一种太狭义的看法。广义地说，今日的自由主义可以不同于十八世纪的自由主义，然而仍不失为自由主义。”也就是说自由主义也是在不断地发展演变中，并没有一成不变的自由主义。他阐述了40年代大多数自由主义者的共同信念，首先无论自由主义者彼此所见是如何的不同，至少他们要有一个共同之点，就是“不满于现状而求变，求进步，否则便是滥用自由主义。”因此“自由主义的要义在于变，因此它是一个创造历史的动力；历史在不断地变，自由主义本身所要求的也在不断地变。”第二，十八世纪自由主义因尊重个性发展而在经济上主张自由竞争，已成过去的说法，自由竞争在经济上已不再是促进社会进步的动力，自由竞争之说非特不是构成自由主义的因素，而且已为多数自由主义者所放弃。他指出自由主义者“渴望着能实现经济民主，进而希求知识民主。”因此今天的自由主义所坚持的民主政治，不再只是政治民主，“显然要包括经济

^① 张东荪：《政治上的自由主义与文化上的自由主义》，1948年2月28日《观察》第4卷第1期。

民主的意义，否则便是倒退或固着，必为自由主义者所摈弃。”自由主义不反对共产主义的经济民主，但需坚持要有政治民主；它不会满足于英美式的政治民主，因为英美式的政治民主并不是政治民主的极境。作为自由主义者，杨人梗不像张东荪那样放弃了民主政治转而强调计划社会，但是作为40年代的自由主义他们希望把自由主义的民主政治和社会主义的经济民主结合起来。第三，他继续强调自由主义应该有一种包容的态度，自由主义者愿意让其他进步的力量并存，而与之相激相荡的作用，作为一个自由主义者，必能容许其他相对立的力量之存在。第四杨人梗也认识到了组织的重要力量，建议“自由主义者不妨有所组织”，但是他并未主张立即建立组织，而且强调组织的建立“是一个必须依环境而决定的技术问题”^①，实际上并没有明确回答自由主义的组党问题。杨人梗关于此文的总结实际上包含40年代后期中国自由主义的许多共同特点，即坚持自由民主政治、理性的态度、进步观念等，强调经济民主、吸收社会主义的部分内容是40年代中国自由主义的独特特点，因此，不少研究者也直接把此时的自由主义称为“新自由主义”。它与20世纪三、四十年代在世界范围内兴起的凯恩斯主义的盛行，强调国家对经济的调控有密切关联，也与社会主义在中国的传播有密切关系，在自由主义国家内部，不少理论家如拉斯基力图把自由主义的民主和社会主义结合也深深地影响了中国此时的自由主义思想。

以上特点不仅在《观察》的讨论中能够看到，而且在其他刊物和文章中也能够发现。例如1948年1月8日上海《大公报》发表了题为《自由主义者的信念》的社评。文章认为自由、民主并非加个招牌便可发售的膏药，它有其起码的涵义。而自由主义在基本理念上具有五个方面的含义：一是主张政治自由与经济平等并重。这显然是力图融合自由主义与社会主义，明确抛弃早期自由主义自由经济的主张，“自由主义者对外并不拥护十九世纪以富欺贫的自由贸易，对内也不支持作为资本主义精髓的自由企业。在政治在文化上自由主义者尊重个人，因而也可说带了颇浓的个人主义色彩，在经济上，鉴于贫富悬殊的必然恶果，自由主义者赞成合理的统制，因而社会主义的色彩也不淡。”二是相信理性与公平，也即是反对意气，霸气与武器。理性成为自由主义反复强调的内涵；第三个方面是此时的自由主义区别于十九世纪的自由主义的内涵，即是“我们以大多数的幸福为前提”，反映了功利主义的影响，并进一步指出“即单从利己主义出发，资本主义

^① 杨人梗：《再论自由主义的途径》，1948年10月16日《观察》第5卷第8期。

所支持的自由企业——即是自由剥削，也是死路一条。”四是赞成民主的多党竞争制，也即是反对任何一党专政；五是认为任何革命必须与改造并驾齐驱，……自由主义者怀疑战场能够解决一切。坚持一贯的和平渐进改造的思想。社评最后总结到“自由主义不止是一种政治哲学，它是一种对人生的基本态度：公平，理性，尊重大众，容纳异己。因为崇信自由的天赋性，也即是反对个性的压迫，它与任何方式的独裁都不相容。又因为它经济生活的平衡发展需要制度上的规划，它也不能同意造成贫富悬殊的自由企业。所谓中间路线绝对不是两边倒，而是左右的长处兼收并蓄，左右的弊病都想除掉。正因为自由主义尊重个性，他们之间的意见也容有参差；同时，自由主义者既无意夺取政权，所以也谈不到施政纲领。”^①这与杨人梗等人的看法大同小异。

至于凯恩斯主义对中国自由主义的影响，在傅斯年发表的《罗斯福与新自由主义》一文中有突出反映。他称赞罗斯福对全人类的贡献，指出“他给自由主义一个新动向、新生命，并且以事实指证明白，这个改造的、积极的新自由主义有领导世界和平与人类进步的资格。”即罗斯福最伟大的贡献是他对自由主义的改造。傅斯年认为自由主义对于美国独立和法兰西革命起了领导作用，但是“在美国独立、法国革命之后的十九世纪，自由主义却因与资本主义配合而变质了”，自由主义虽然因反封建而产生，但是之后与资本主义的结合却产生了大量人们不愿意看到的后果，“在一般的社会上，力量实在不大，白瞪着眼看着资本主义挟走的自由主义在社会上大发达，一切为着资本主义的利益！资本主义这样的利用自由主义，诚然得了很大的便宜，击破封建势力，建设‘财产自由’。可惜的是，法兰西革命的人道主义色彩完全遮盖了。”二者的结合走向了奴役人们的严重后果。这些促使了自由主义理论必须改变，“不特激进的自由主义者演化出各种不同的社会主义，即纯正的自由主义者，如边沁、穆勒父子等，也认明机会均等在自由主义中之重要，所以忽略经济方面之自由主义者，我们可以说，不是真有见解的自由主义者，不是人道传统的自由主义者。”罗斯福正是在自由主义受到人们的普遍质疑的情况下，登上美国政治舞台对自由主义进行修正和改变，不仅促进了美国社会的发展，而且促使自由主义转向了新自由主义，“竟把一种新自由主义，在新大陆表证其成功，并指示此一主义可以领导世界和平，人类进步”。傅斯年指出罗斯福的新自由主义实际上就是在传统自由主义的基础上吸收社会

^① 《大公报》社评：《自由主义者的信念》，1948年1月8日上海《大公报》。

主义的成分，“美国的政治传统，本是自由主义，不待说，但传统的自由主义到今天太多保守性，例如‘财产自由’，竟是其他一切自由的障碍。罗斯福总统在第一第二两任总统时推行的一切社会立法，即所谓‘新政’者，虽不揭社会主义之名，也并不是强烈性的社会主义，却是一个运用常识适合国情的对资本主义现状之严重修正案，其中实在包含着不少温和的社会主义成分。”罗斯福还提出了著名的“四大自由”论，即“言论及表示的自由”、“每人各如其式崇拜其上帝之自由”、“免于匮乏（的自由）”、“免于恐惧（的自由）”，这些观念转变了传统自由主义的自由权利观，所谓自由不止是一种权利，政府有义务帮助人们真正实现自由，自由必须变成一种实际的力量。正是这些观念，使得“自由主义之整个立场为之改变，消极的变为积极的，面子的变为充实的，散漫的变为计划的，国际竞争的变为国际合作的。”傅斯年称赞罗斯福的新政亦是世界的新政。傅斯年最后从理论上说明了自由主义转变为新自由主义的必要性，“人类的要求是自由与平等，而促成这两事者是物质的和精神的进步。百多年来，自由主义虽为人们造成了法律的平等，却帮助资本主义更形成了经济的不平等，这是极可恨的。没有经济的平等，其他的平等是假的，自由也每不是真的。但是，如果只问平等，不管自由，那种平等久而久之也要演出新型的不平等来，而且没有自由的生活是值不得生活的，因为没有自由便没有进步了，所以自由与平等不可偏废，不可偏重，不可以一时的方便取一舍一。利用物质的进步和精神的进步，以促成人类之自由平等，这是新自由主义的使命。”^①新自由主义并不是要抛弃自由主义的自由和平等，而是想办法真正实现自由和平等，而不是仅仅成为空洞的口号，是需要国家采取措施促进经济发展和精神进步，真正扭转资本主义经济所形成的不平等、不自由。

除了以上关于自由主义的论述之外，胡适于1948年9月4日在广播词中以《自由主义》为题作讲演。他认为自由主义应该包含四个意义，即“自由”、“民主”、“容忍”、“和平的渐进的改革”^②，这些内涵与当时大多数自由主义者的主张类似。总之，40年代的自由主义思潮通过对自由主义的讨论，深化了自由主义理论，强调自由、民主、理性、容忍、进步以及反对革命、渐进改革的基本思想，同时大多数自由主义吸收社会主义的经济平等思想，强调经济民主。他们反

^① 傅斯年：《罗斯福与新自由主义》，1945年4月29日重庆《大公报》，《傅斯年集》，花城出版社，2010年，第474-480页。

^② 胡适：《自由主义》，见《胡适文集》（12）。

对内战并力图阻止内战，力图走和平民主的第三条道路或者中间路线。储安平在《观察》创刊时提出了自由主义的四大原则，即“民主”、“自由”、“理性”、“进步”。他在40年代的自由主义思潮中既有对自由主义的独特理解，也具有40年代自由主义者的共同特点。

二、储安平的自由主义思想

储安平（1909—1966），江苏宜兴人。1932年毕业于上海光华大学。1933年起在南京《中央日报》任副刊编辑。1936年赴英国伦敦大学做研究工作。1938年回国到重庆，先后担任《中央日报》编辑，复旦大学教授，中央政治学校研究员。1940年8月以后，在湖南省安化县兰田镇国立师范学校任教师，并在桂林《力报》担任过主笔。1945年春在湖南辰溪《中国晨报》任主笔。日军侵占桂林后，在重庆创办《客观》周刊，侧重评论。1946年春到上海，创办《观察》半月刊，任社长和主编，同时兼任复旦大学教授^①。

储安平的自由主义思想最后定型还是他在伦敦大学留学的那段时光，在那里他师从著名自由主义思想家拉斯基教授。拉斯基所倡导的“新自由主义”对于中国40年代特别是后半期的中国整个知识分子群，影响十分深远。作为拉斯基的亲传弟子，储安平对其思想更是耳濡目染。储安平回国后所宣传的西方自由、民主思想，都受拉斯基的深入影响，他不遗余力地宣传拉斯基思想，力图拯救内战中的中国，实现政治民主、经济平等和言论自由等。

正是因为拉斯基对储安平等自由主义者的影响，有学者指出“像张君勱、储安平的自由主义思想渊源多半是来自英国的拉斯基，这个人与其说是自由主义者，不如说是民主社会主义者。”^②那么拉斯基究竟是一个怎样的新自由主义者呢？拉斯基（1893—1950），英国工党著名理论家和政治活动家，费边社成员。20世纪20—50年代欧美主要政治哲学家之一，长期执教于伦敦大学政治经济学院。拉斯基的主要代表作有《政治典范》、《民主政治在危机中》、《论当代革命》等。拉斯基的思想一生经过不断变化和发展，他总是根据社会的发展变化重新思考他的政治理论，因此他的理论具有多变性的特点。其思想大致经历了政治多元主义、费边社会主义、以及民主社会主义等几个阶段。拉斯基早年致力于攻击一

^① 参见谢泳编《储安平：一条河流般的忧郁》，中国青年出版社，1999年，第1-61页。

^② 刘军宁主编《北大传统与近代中国：自由主义的先声》（前言），第8页。

元主权论,主张政治多元论。他认为所谓国家主权至高无上说是虚构的,实际上国家不过是一种社会团体,它与工会、教会等没有地位高下之别,只是职能不同而已。拉斯基主张社会联治,即区域自治和职业自治。1929年,欧美资本主义国家的经济危机的发生,深深影响了拉斯基思想的发展,促使他进一步关注资产阶级和工人阶级的矛盾以及社会平等问题,先后出版了《现代国家自由论》、《民主政治在危机中》、《国家的理论与实际》、《自由主义的兴起》等,从自由主义出发,企图融合社会主义,尤其是马克思的部分观点,转变为激进的费边社会主义者。第二次世界大战后,拉斯基的观点主要是一种民主社会主义的观点,企图把资本主义的民主政治和社会主义的经济民主融合在一起,最终建立一个“计划化民主国家”,废弃资本主义私有制而保留其民主的政治形式,摒弃苏联社会主义的“专制政治”而保留其公有制度,把民主与社会主义结合起来。正是因为这种调和态度,1925年后,拉斯基开始怀疑通过和平的政治民主途径实现大规模经济和社会制度改革的可能性。他认为没有经济安全,就没有自由,如果社会冲突加剧,势必导致自由的毁灭。后来他自称马克思主义者,认为现实国家的权力控制在掌握着主要生产工具的集团手中,他们绝不会自动放弃权力,允许变私有制为公有制。因此,要实现社会主义,暴力革命几乎是不可避免的。实际上,拉斯基仍然是一个渐进论者。这种理论模糊性最终没给拉斯基带来好处。

20世纪20—40年代,拉斯基活跃于欧美学界,大批中国学生受业于他的门下,包括张奚若、金岳霖、徐志摩、蒋廷黻、罗隆基、王造时、储安平等,这些学生活跃于中国20世纪20—50年代的政界、教育界以及新闻界,传播了拉斯基的新自由主义思想,主要代表是储安平、罗隆基、王造时等人。

1946年9月1日,储安平发表了《我们的志趣和态度》的文章,公开地表达了创办刊物的目的和主张,指出“在这样一个出版不景气的情况下,……仍欲出而创办这样一个刊物,此不仅因为我们具有理想,具有热忱,亦因我们深感在今日这样一个国事殆危、士气败坏的时代,实在急切需要有公正、沉毅、严肃的言论,以挽救国运、振奋人心。”^①力图对国事发表意见,办《观察》的目的“一句话,就是书生论政。他很向往《泰晤士报》那样的报纸,言论能够影响政府的决

^① 储安平:《我们的志趣与态度》,1946年9月1日《观察》第1卷第1期,见《储安平文集》(下),第50页。

策”^①。他自己也说“一个从事言论的人，假如环境允许他秉其智慧，凭其良心，公平论政，他对于国家所能有的贡献，未必即在一个部长之下”^②。

储安平在《观察》发刊词中正式提出了“民主、自由、进步、理性”的“四个基本原则”，这些观念都是自由主义的核心理念，是对前一时期自由主义思潮的主要主张的继承，但是民主已经被提到了非常重要的位置。

储安平的自由主义思想主要包括以下内容：

首先是关于自由主义的核心概念自由的界定和追求。储安平对英国式的自由主义社会有切身的体会，他对自由概念的界定，多体现在自由发表言论、介绍英国社会等具体行动上，而很少专门从理论上来研究自由。储安平认为“我们要求自由，要求各种基本人权。……没有自由的人民是没有人格的人民，没有自由的社会必是一个奴役的社会。我们要求人人获得有各种基本的人权以维护每个人的人格，并促使国家社会的优性发展。”^③储安平的自由观与英国自由主义强调地消极自由极为接近，也就是政治自由，个人不被限制地行动领域，“英人是重行动的，因为重行，所以在行动时不愿遭受阻碍；因为不愿遭受阻碍，所以力争自由；自由者，即无政治约束之谓也。”^④政治自由就是通过制定以人人平等为基础的法律，保障人们的基本自由权利不受到侵犯，因此自由也只是法治下的自由。

在储安平看来，“自由”不只是一种抽象的概念，更应是一些可以清楚列举的具体权利。在他所列举的人们众多的自由权利中，最为看重的是“人身自由”和“言论自由”。其中，“人身自由”是其他一切自由的基础。“要使人民有言论之自由，预先能切实保证人民有合法的人身自由。人身自由是一切自由的基础：假如人身自由没有切实保障，则其他一切自由都不会有真正存在。”所谓人身自由，就是洛克所说的生命权，对自己生命的主宰权。言论自由是一切自由主义者反复强调的自由权利，言论自由是人的一种基本自由，“言论自由包括在公共场所演说的自由，出版报纸及刊物的自由，采访新闻及拍发新闻电报的自由，私人通信的自由，印刷著作物的自由，演戏的自由。凡上种种，俱不受官方或半官方

^① 冯英子：《风雨故人来》，山东画报出版社，1998年。

^② 储安平：《我们对于美国的感觉》，1946年11月9日《观察》第1卷11期，见《储安平文集》（下），第65页。

^③ 储安平：《我们的志趣与态度》，1946年9月1日《观察》第1卷第1期，见《储安平文集》（下），第53页。

^④ 储安平：《英国采风录》，见《储安平文集》（上），第287页。

之任何公开的或不公开的限制、干涉、压迫及威胁。”^①也唯有具有这种自由，人才能显现他的尊严，正因为如此，他谈到了这一判断标准的依据，“人类思想各殊，实为一种自然的人性，假如任何政党想使在他统治下的人民，在思想上变成同一种典型，这实违反人性而为绝不可能之事。”“因为假如一个人没有思想自由、言论自由，则他何能自由表示意见。”^②储安平反复指出，“我们都是爱好自由思想的人，于重视自己的思想自由时，亦须同时尊重他人的思想自由。”^③张东荪也指出言论自由的重要性，“倘使没有这种自由的精神，恐怕就不会有实验的科学，不会有进步的观念，不会对于人生幸福。”^④在当时国共内战的高压环境下，思想自由受到了限制，储安平强调言论自由与宽容的重要性，“自由思想主要精神，就是容许各人陈述各人的意见，在今日这种‘两趋极端’的局面下，我们认为最需要提倡这种‘自由’与‘宽容’的精神。”^⑤“自由”在某种意义上就是“宽容”的同义语。储安平认为言论自由的程序是“中国目前第一步应使知识分子能充分自由地表达其意见：其次再要求一般人民有自由表达其意见的能力”。而言论自由的内容则应该是“包括在公共场所演说的自由，出版报纸及刊物的自由，采新闻拍发新闻电报的自由，私人通信的自由，印刷著作物的自由，演戏的自由”。而且这些言论自由，“俱不受官方或半官方之任何公开的或不公开的限制，干涉，压迫及危胁”^⑥。

消极自由特别强调法律的重要作用。储安平对“自由”与法律的关系也有认识，即自由离不开法律。他认为“自由不是放纵，自由仍须守法。但法律面前一律平等：法律若能保障人民的自由与权利，则人民必须守法护法之不暇。”^⑦法律与自由并不是完全对立的。储安平以英国为例，指出“自由与守法在英国是相成的，不是相反的。”他说“英国之法律对于人民之生命与财产，无不详为保护。法律之内容即为保障人民之自由，故不守法律之行为亦即侵犯人民自由之行为，

^① 储安平：《自由》，见《储安平文集》（下），第33页。

^② 储安平：《共产党与民主自由》，1945年12月1日《客观》第4期。

^③ 储安平：《我们的志趣和态度》，1946年9月1日《观察》第1卷第1期，见《储安平文集》（下），第54页。

^④ 张东荪：《知识分子与文化的自由》，《观察》第5卷第11期，载克柔编《张东荪学术文化随笔》，中国青年出版社，2000年，第410页。

^⑤ 储安平：《辛勤·忍耐·向前——本刊的诞生半年来的本刊》，1947年2月8日《观察》第1卷第24期，见《储安平文集》（下），第87页。

^⑥ 储安平：《自由》，见《储安平文集》（下），第33页。

^⑦ 储安平：《我们的志趣和态度》，1946年9月1日《观察》第1卷第1期，见《储安平文集》（下），第53页。

不守法律之人，亦即侵犯人民自由之人。”^①虽然自由离不开法律。但是，反过来说，约束自由的法律本身也要遵循一定的标准，那就是，“法律须先保障人民的自由”，而且，法律还要平等地保障人民的自由。只有保障自由的法律，才能作为限制自由的法律；也只有这样的法律，才能得到人民的自觉遵守。

其次是储安平关于政治自由与社会自由的划分。在储安平之前的中国思想文化界，已有许多人阐述了自由的内涵，但争论不断，关于中国传统社会是否有自由的问题也是莫衷一是。孙中山认为中国人不是自由太少，而是自由太多，以致于呈一盘散沙之态，无凝聚力，他说“中国人现在所受的病，不是欠缺自由，如果一片散沙是中国人的本质，中国人的自由老早是很充分了。”^②而严复则认为中国与西方比起来，根本上缺乏自由。储安平对自由进行了进一步的分析，提出“政治自由”与“社会自由”的划分，而结论是中国人享有的“政治的自由太少，社会的自由太多。”他说“‘自由’只是一个总称，其内容尚可别为种种不同的‘自由’，如人身自由、居住自由、财产自由、职业自由、信仰自由、言论自由、集会自由、结社自由等。著者……认为今日中国人民所享有的‘政治的自由’太少，而享有的‘社会的自由’太多，……以言人身自由，许多违法作恶杀人越货的恶棍盗窃，常得逍遥法外，而在思想上稍为前进一点的人，其生命常不能得到合法的保障。……大体言之，在中国人民的行为及一般生活中，凡涉及政治的，处处受限制；只要与‘政治’无关，极尽自由。”^③储安平指出中国缺乏政治自由，“人民若无政治的自由，则民意不得申，民意不申，则国家的政治即失去了根，同时国家亦即不能发挥其潜在的活动。在另一方面，人民的社会的自由若没限制，一部分人行使无限制的自由，势必另有一部分人因被其侵犯而丧失其自由。”^④体现了中国人对自由的内涵的认识更加深刻，政治自由就是参与国家政治生活、自由表达自己的政治观点的权利。

储安平所主张的自由、民主等思想都是英国式自由主义的核心思想，由于受拉斯基的影响，储安平也带有拉斯基的新自由主义思想的影子，那就是对民主的强调，尤其是对经济民主十分看重。储安平将民主提到首要位置。储安平的民主观具有一些突出特点，首先是他仍然反复强调民主和自由的紧密联系，“中国必

^① 储安平：《英国采风录》，见《储安平文集》（上），第306页。

^② 孙中山：《孙中山文选》，远东出版社，1995年。

^③ 储安平：《英人法人中国人》，见《储安平文集》（上），第469-470页。

^④ 储安平：《共产党与国家》，见《储安平文集》（下），第22页。

须走民主的路。……但是要使这种政治上的民主制度根基巩固，必须使人人在日常生活及日常意识中，充分有民主的修养。要人人爱好自由思想，人人有容忍异己的态度，人人能凭理智讨论及处置一切事务。假如人人有民主的头脑及有一种民主的思想方法。则在我们的国家中才能有真正的民主政治，政治上的民主制度才能根深蒂固而不致徒有其名。第二，要实行民主应先使人民能自由言论。”^①民主必须以自由为基础，允许人们思想自由、自由发表观点，并养成容忍异己的包容性格。离开自由，民主也就不成其为民主，“民主政治有一个根本的前提，而且这个前提一点折扣都打不得，就是必须承认人民的意志自由（即通常所称的思想自由）；惟有人人能得到了意志上的自由，才能自由表达其意志，才能真正贯彻民主的精神。”^②从上述材料我们能够看到储安平所说的民主还包含“凭理智讨论及处置一切事务”、“公道的精神”，而这都离不开人的理性，因此储安平的民主观与理性紧密相连，他反复指出“民主政治本就是一种理性政治。”^③民主与理性的紧密联系是储安平民主观的第二个特点，在他看来，只有以理性为基础的民主政治才能造成一个公平公道的国家，“惟有一个务实重行，能辨别是非、主张公道、急公忘私的人民，才能造成一个富强康乐的国家，亦才配有一个富强康乐的国家。”^④除了上述特点之外，作为40年代的自由主义者和拉斯基思想的传播者，真正能够体现储安平民主思想特点的就是储安平强调经济民主，“民主的政府必须以人民的最大福利为目的：保障人民的自由，增进人民的幸福。同时，民主不仅限于政治生活，并应扩及经济生活；不但政治民主，并须经济民主。”强调民主必须以人民的最大福利为目的体现了功利主义的影响，而民主也不止是政治上保障人民的自由，还必须实现经济民主。

储安平认为“民主是今世主流。人心所归，无可抗拒。”^⑤因此他反复呼吁国民党和共产党要坚持民主，“共产党应当努力要求结束一党专政，实行宪政民主。”^⑥而国民党也应该坚持民主，“国共双方且均欲尽量提倡‘民主’，以博民情。今日中国一般人所追求的就是社会主义和民主政治（包括意志自由），这两样东西在以国共两党力主的联合政府中或能勉可得之。我们期望这个联合政府者在此。”

^① 储安平：《民主》，见《储安平文集》（下），第32-33页。

^② 储安平：《中国的政局》，1947年3月8日《观察》第2卷第2期。

^③ 储安平：《英人法人中国人》，见《储安平文集》（上），第463页。

^④ 储安平：《英人法人中国人》，见《储安平文集》（上），第489页。

^⑤ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第52页。

^⑥ 储安平：《共产党在争取政权中所走的途径》，1945年12月1日《客观》第4期，见《储安平文集》（下），第23页。

①储安平希望将社会主义的经济民主和保障言论自由的政治民主结合起来，建立中国的民主。储安平的民主观也不再是古典自由主义的消极民主观，而带有积极民主观的色彩，政府应该帮助指导人们的生活，“近代政治原则，所以要求政府指导人民的生活，是因为政府能集国内外专家的研究而得到比较完善的途径。所以政府必须发挥这种任务。”②

理性是包括储安平在内的大多数中国自由主义反复强调的内涵，从严复对西方科学的强调，到胡适的科学方法，再到储安平等人强调理性的态度，一脉相承。在储安平看来，理性不仅是民主政治的基础，如果离开理性，民主政治很难成功，而且是整个社会和人类不可缺少的基础，“人类最可宝贵的素质是理性，教育的最大目的亦即在发挥人类的理性。没有理性，社会不能安定，文化不能进步。……我们要求一个有是非有公道的社会，我们要求各种纠纷冲突都能运用理性来解决。”③理性成为社会和文化进步的基础，也是解决各种纠纷、维持社会秩序的最好方法。正是因为坚持理性精神，储安平等自由主义者反对内战，反对用战争的方式解决争端，“现代文明国家已很少用战争的方式来原因解决国内的政治纠纷，独中国为例外。”④通过理性讨论，实现和平渐进的改革。理性不仅是政治的基础，也是人与人直接能够相互尊重思想自由的条件，“信从一种政治上的思想，必须基于理性而非出于感情；而于重视自己的思想自由时，亦须同时尊重他人的思想自由。此外，在做人的根本条件上，我们期望每个青年都有健康的人生态度——人生的目的非仅图一己的饱暖而实另有所寄；都有现代化的头脑——思想的方法现代化，做事的方法现代化。”⑤理性也是人作为人的根本要素，离开理性，人不成其为人。

强调进步，反对保守是储安平自由主义思想的第四个重要特点。他指出，“我们要求国家进步，我们绝对反对国家停滞不前。……停顿、落后、退步，都是自杀。我们要求中国在这方面都能日新又新，齐着世界主流，迈步前进。”⑥正是基于进步的观念，储安平分析了40年代中国人民对政治、社会的基本要求和期望，“今日中国人民所要求者，在政治上是民主自由，在经济上是民生改善。我们要

① 储安平：《中国的政局》，1947年3月8日《观察》第2卷第2期，见《储安平文集》（下），第100页。

② 储安平：《住宅问题》，1945年12月8日《客观》第5期，见《储安平文集》（下），第30页。

③ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第53-54页。

④ 储安平：《马歇尔元帅来华与中国》，1945年12月29日《客观》第8期，见《储安平文集》（下），第36页。

⑤ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第52页。

⑥ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第53页。

求终止一党专政。……一党专政在精神上的主要特征和主要苦痛，是人民的各种基本公民权利没有保障。人民的基本公民权利包括人身自由、居住自由、职业自由、财产自由、宗教自由、言论自由、集会自由及结社自由。其中人身自由尤为一切自由的基本。……除了这些基本民权的要求，中国人民并进而要求政府能对人民负他在政治上应负的责任。消极方面要肃清贪污、提高效能；积极方面应有所建设，这些建设并应与他执政时间的久暂成为比例。在经济生活方面，中国人民迫切希望政府能施行若干全国性的温和的社会改革，提高一般人民的生活水准，限制一切既得利益集团的利益。中国人民非常切望在政治及经济方面都能得到改革，发生不流血的革命；而要努力寻求这些改革，目前最迫切的要求是和平安定。内战绝对打不得。”^①

1947年，储安平明确提出《观察》代表的即是自由主义群体，“我们这一个刊物是一个自由主义的刊物。……只要无背于本刊发刊辞中所陈民主、自由、进步、理性的四个基本原则，本刊将容纳各种意见不同的文字；其观点论见，并非非得编者同意不可。”^②可见，储安平自由主义思想的内涵即是民主、自由、进步、理性的基本思想。随着内战的爆发，储安平眼见自己的希望就要落空，不得不把希望寄托在下一代，甚至略带悲伤和痛苦的表情说：“自由主义者在今天的政治局局面下是苦闷并苦痛的，先生所言极其同感。我想我们最要紧的是立住脚跟，心无所求，假如不想做官，即无须迎逢国民党，假如不想投机，即无须迎逢共产党，心无所求，才能言所欲言，不偏不倚，不计功利，尽心为之。”^③表达了一种人在做、天在看的悲凉心态。储安平的痛苦心态是所有自由主义者的普遍写照，以储安平为代表的40年代的自由主义者怀着对国家和民族的热爱，企图实现自由民主的政治理想，并付出了实际行动是值得肯定的，只不过在众多道路的博弈中，中国共产党主张的道路获得人民的青睐，更加能够得到人民的响应，新中国的成立，不仅宣告了国民党的腐败政治的结束，也宣告自由主义第三条道路在近代中国的破产。

^① 储安平：《我们对于美国的感觉》，1946年11月9日《观察》第1卷11期，见《储安平文集》（下），第63页。

^② 储安平：《辛勤·忍耐·向前——本刊的诞生半年来的本刊》，1947年2月8日《观察》第1卷第24期，见《储安平文集》（下），第87页。

^③ 储安平：《致傅斯年的信》，1947年1月13日，见《储安平文集》（下），第328页。

第四章 殷海光与海外中国自由主义思潮的延续

民国时期中国自由主义思潮随着国共内战的结束而结束。自1949年至20世纪末年中国大陆自由主义思潮重新登场的半个世纪的时间,中国自由主义思潮作为一种思想文化领域的现象并没有完全终止。这主要由两部分组成:

一是由胡适、殷海光、夏道平、雷震以及林毓生、张灏等构成的台湾和海外的、至今未断的自由主义思潮谱系,这也是1949年到世纪末年中国自由主义思潮的最重要组成部分,它虽然在台湾特定的政治环境下,但是毫无疑问是近代以来中国自由主义思潮的延续和扩展,况且他们的视角虽以台湾为主,但并不局限于台湾,而是以整个中国为理论关切点。这也是本章着重讨论的内容,因为他们从总体上推进了近代中国的自由主义理论和实践。在20世纪50年代的台湾的自由主义思潮中,《自由中国》群体成员胡适、殷海光、雷震、夏道平等是主要力量;而殷海光是五十、六十年代台湾自由主义思潮的灵魂人物;殷海光的学生又构成六十年代以来至今的台湾及海外自由主义思潮的重要力量。

二是近年来,部分学者发掘了1949年到改革开放前后大陆仅存的自由主义思想分子。比如世纪末对顾准的定位,著名学者朱学勤认为:“中国的自由主义在1949年之后已经渐渐销声匿迹,并且名声扫地。但顾准凭一己之力再次扛起了自由主义的旗帜,为自由主义在当代中国‘挤’出了一道门缝。”^①在《1998:自由主义学理的言说》一文中,朱学勤指出:“顾准实际上是一个上下求索,虽九死而无悔的理想主义者……因此说他放弃的是专制主义,追求的是自由主义,毋宁更切合他思想实际。”^②李慎之一再呼吁要认真研究顾准。当然除了对顾准的思想因素的发掘,还有储安平、章伯钧等解放前的自由主义者在建国后的命运。储安平、王造时等自由主义者在解放后虽然展现了个人的自由主义思想风格,但他们个人解放前积极宣传自由主义理论比较起来,并没有多少理论创新。解放后大陆的自由主义只是点点星火,没有像台湾及海外形成了范围比较广泛的思潮。因此研究1949年后至世纪末年的自由主义思潮应该以台湾及海外为中心。

随着1949年中华人民共和国在大陆的成立,国民党败退台湾,败退台湾的

^① 参见吴晓波:《吴敬琏传:一个中国经济学家的肖像》,中信出版社,2010年,第56页。

^② 参见朱学勤:《书斋里的革命》,云南人民出版社,2006年。

蒋介石继续推行专制统治，这引起了社会上许多知识分子的不满，在思想领域，最重要的思潮就是《自由中国》群体的崛起，他们批判专制统治，宣传自由、民主，主要代表人物是雷震、胡适、殷海光等人。《自由中国》的重要性在于他们使自由主义思潮并没有随着内战的结束而消亡，而是继续在夹缝中谋求生存，延续了自由主义思潮的生命，并继续传播了民主、自由思想以及反抗专制的不屈不挠的意志。他们的主要攻击目标是蒋介石的独裁政权，因此，他们又是理解台湾文化思想发展的关键和缩影。

《自由中国》1949年11月20日创办于台湾。杂志从创办到停刊，前后出刊260期，一共存在了10年9个月零10天，横跨上个世纪整整一个五十年代。《自由中国》在这十年中，除创刊时两年外，绝大部分时间充当了无可替代的传播民主思想的重要角色。所以，它完全可以被看作是上世纪50年代台湾思想文化发展的某种浓缩。《自由中国》的创办与1949年的政治局势有关。胡适在内的许多知识分子认为国民党溃败的如此迅速的一个重要的因素是监督做得不够，以致政府和军队快速腐败。挽救时局的最好办法是办报纸和刊物，用报刊宣传自由民主，监督政府，以争取人心。

1949年10月，雷震主持召开会议，创办《自由中国》杂志。确定由雷震任社长，负责一切法律责任。总编辑为毛子水，副总编辑为王聿修。由胡适担任发行人。1949年11月20日，《自由中国》在台北创刊。从40年代末到50年代初期台湾的现实境遇上看，由于“二·二八事件”对台湾社会的打击，台湾本土的知识分子已普遍陷于沉默，国民党的“三民主义”思想也失去了知识分子信任，思想的“真空”地带为自由主义在台湾的输入与传播提供了良好的土壤和契机。二战以后，美苏冷战局面的出现，美国对国民党的支持减弱，这种形势加速了《自由中国》跟政治权力的分离。1949年前自由主义思想在中国的既有传播也是重要的因素。由1949年大陆迁台的知识分子所携传的自近代中国至“五四”以来所逐步形成的自由主义倾向，为《自由中国》在台湾的迅速崛起做了充分的准备。此外，还有台湾岛内的知识分子与欧美思想界的持续交流而不断输入的自由主义理论。迁台的知识分子的自由思想与滋生起来的台湾本土的自由民主因子逐渐融合，这些为自由主义的发展提供了必要的土壤。

《自由中国》刚刚创刊的前两年，与台湾当局的关系还没有闹到很僵的地步。与台湾当局的第一次交锋到了1951年，《自由中国》对台湾存在的丑恶现象特别

是当局无视法制践踏民主干涉自由的行径予以批评。蒋介石政府很快就对《自由中国》采取了制裁措施，强行带走一名编辑人员，并开始对《自由中国》杂志社进行监视。《自由中国》与台湾当局的第二次交锋发生于 1954 年，结果是雷震被蒋介石以“不守党纪，影响国民党名誉”为由，注销党籍。1956 年 10 月 31 日，乘蒋介石 70 岁生日之际，《自由中国》准备出一期“祝寿专号”，以此来向蒋介石进谏。除社论外，其余十五篇文章出自胡适、徐复观、毛子水、夏道平、陶百川、王世杰、雷震等人之手。雷震的社论题为《寿总统蒋公》，建议选拔任用人才；确定责任“内阁”制；实行军队“国家化”。这三个问题击中了蒋介石当局的软肋。这一期杂志也给《自由中国》彻底树立了一个敢于直言、倡导自由民主的形象。1957 年的台湾，社会风气日坏，政治、经济、军事、文化等领域毫无生气。《自由中国》编委们认为为了使台湾社会朝着健康的方向发展，并使各项建设事业步入正轨，很有必要给当局，特别是蒋介石指点迷津，使当局清醒认识台湾的当今局势，决定以“今日的问题”为总题目，分别论述十五个方面的问题，分头撰写文章。这些社论文章篇篇击中蒋介石的要害，但最让蒋介石恼火的要推《反攻大陆问题》一文。这篇社论分析了反攻大陆的想法是狂妄臆想无法兑现之后，还提出了这种狂想的巨大危害。这件事使国民党当局与《自由中国》矛盾急剧尖锐，最后以雷震被捕入狱，《自由中国》停刊而告终。雷震的被捕与判刑，意味着《自由中国》在台湾的终结。《自由中国》杂志虽然终结了，但是他所掀起的自由民主思潮，以及传播的自由民主观念并没有终结，而是已经深入人心，随着台湾的民主化进程的推行，自由主义思潮在台湾乃至海外传播至今。

在战后台湾的历史进程里，自由主义的发展始终十分艰难，深受国民党威权体制压制的公共空间也难以展现力量。然而在这段历史时期内，以《自由中国》为典型的知识分子群体传播了自由主义的种子。其中最为典型的代表是殷海光，此外还有胡适、许冠三、夏道平等。在国民党党国威权体制的压迫下，《自由中国》群体坚持自由价值及理念，以新闻自由、言论自由的基本人权为基础，透过政治论述，宣扬民主宪政理念，在国民党戒严体制之中寻求突破牢笼的奋斗与实践，也给予后起的台湾党外民主运动相当的思想启发。

《自由中国》同仁的思想并不完全相同，但很多方面是一致的，如宣传民主宪政，争取言论自由，对教育等各种现实问题的关注等。这其中，“宪政”部分占有相当大的比重，这从胡适所写创刊宣言就可以看出，强调要向全国国民宣传

自由与民主的真实价值，并且要督促政府（各级政府），切实改革政治经济，努力建立自由民主的社会。要使整个中华民国成为“自由”的中国。这可以看作是《自由中国》坚守的最为根本的目标^①。

正如范泓在《风雨前行——雷震的一生》一书中所说，在对抗国民党威权政治的整整十年中，《自由中国》半月刊不期然地扮演了一个传播民主思想无可替代的重要角色，与上世纪二十年代的《努力周报》、《新月》杂志、三十年代的《独立评论》，以及四十年代的《观察》等政论刊物，在推进中国民主政治的过程中，构成了一代中国自由主义知识分子的价值谱系，为台湾社会实现政治转型提供了强大的精神资源。自由主义的宪政构想既然带有某种普适性的色彩，它就必然视那种狭隘的民族主义与单纯的国家主义为其实现的障碍，因此，出现于《自由中国》政论栏目的批判性文字，在表面上是针对种种现实的不合理体制的攻击，其实际希望达到的目的却不只是限于胡适的那种对既有政治体制的修修补补式的改良，而是力图废止一切专权政治以最终实现自由主义宪政理想的根本性的革新。《自由中国》所禀承的自由主义有着“五四”传统的延续性，但它又并不单纯是“五四”精神的翻版。一方面，“五四”时期的现代性诉求所针对的对象主要是批判封建形态的专制主义，而《自由中国》所针对的对象则已经是滋生于“现代”土壤的专制意识形态，这应当是对“五四”精神的拓展；另一方面，作为“五四”传统的直接传递者的胡适，其现实政治策略一直保持着某种温和的“改良”品格，所以在任何时候，他都愿意以既有政治体制的“诤友”的身份而自居，相比之下，《自由中国》的那种渐次高涨的力求从根本上彻底“革新”的“激进”姿态反而更接近“五四”精神本身。现代中国的知识分子与现实政治的紧张关系，也许永远都是有待于进一步破解的谜。《自由中国》的主张主要是民主政治，是发端于近代的自由主义思潮在台湾特定社会环境下的产物，是20世纪中国自由主义思潮的重要组成部分。

第一节 极权时代的自由卫士——殷海光的自由主义思想

在台湾的自由主义思潮中，殷海光无疑是最具特点和典型性的，他个人思想经历了解放前的三民主义、在三民主义和自由主义之间以及完全信奉自由主义的

^① 见贺昌盛：《〈自由中国〉的刊行与台湾自由主义思潮的演进》，《扬子江评论》，2010年第1期。

转变,也经历了到台之初盲目批判马克思主义到转向枪口对准国民党宣扬自由民主,展现了不屈的人格力量,他还自觉地继承五四传统,更举起反思的大旗,力图超越五四时代,成为20世纪中国自由主义思潮链条中十分重要的一环,即反思型自由主义的代表。殷海光主张要反思自由主义者本身,更需要对自由主义前辈们的批判。他说:“反省,就是新生命的开端”^①,殷海光强调“自由主义者本身的弱点”,对于自由主义的失败,“更为根本而重要”,“他们本身到了现今之不够健全,是主要原因之一。”^②自由主义者应该把“胸膛亮开面对这个时代”,不要害怕“反躬自问”^③。其不屈的人格力量感染了其学生林毓生、陈鼓应、张灏以及李敖,继续为在中国实现自由民主的道路以及中国文化的现代化而努力,他们共同构成了1949年后台湾自由主义思潮的主力军,是当代海外自由主义的代表,延续至今。

一、殷海光自由主义思想的形成

殷海光的思想与不少近代中国思想人物一样,处于不断的变化和调适中,这一点不仅殷海光自己有清楚的意识,而且他的学生林毓生也有清楚的描述。殷海光在回忆自己从1954年译注哈耶克的《通往奴役之路》受到哈耶克影响,到1965年间思想发生变化时指出,“回首这十一年来,我个人经历了这激变时代里的一些激变。……例如,对于自由和民主的认识,对于道德价值的认识,我现在的了解和当时颇不相同。”^④据林毓生讲述:“早年殷海光是右派,支持国民党的时候,讲三民主义。……他不过四十九岁多吧,也有很多转折。”^⑤显然,殷海光的思想经历了激烈的变化和转进,直到晚年自由主义思想才略趋于成熟,但一直都处在不断反思中。

殷海光^⑥,原名殷福生,1919年12月出生于湖北黄冈。1934年在武昌读高中的殷海光读到了世界书局出版的《论理学ABC》和《大公报世界思潮》专栏,引发了对逻辑和哲学的兴趣,开始撰写相关论文并投稿。次年1月,《意志自由

^① 殷海光:《自由人的反省与重建》,《思想与方法》,上海三联书店,2004年,第3页。

^② 殷海光:《自由人的反省与重建》,《思想与方法》,第4页。

^③ 殷海光:《自由人的反省与重建》,《思想与方法》,第4页。

^④ 殷海光:《〈到奴役之路〉译序》,见《殷海光文集》(第4卷),第113页。

^⑤ 见林毓生答何卓恩:《我所了解的殷海光和自由民主》,见何卓恩:《殷海光与近代中国自由主义》,上海三联书店,2004年,第2页。

^⑥ 关于殷海光生平思想的变化目前已有不少研究成果可以参考,比如王中江著有《炼狱——殷海光评传》(群言出版社,2003年)、何卓恩著有《殷海光与近代中国自由主义》(上海三联书店,2004年)、章清著有《思想之旅——殷海光的生平与志业》(河南人民出版社,2006年)等。

问题的检讨》在《东方杂志》三十二卷第一期发表。该年还读到了中国著名逻辑学家金岳霖的《逻辑》一书，并写信给金岳霖求教，得到金岳霖的回信鼓励。1938年秋在金岳霖帮助下，入西南联合大学哲学系，跟随金岳霖学习。1942年殷海光考取清华大学哲学研究所研究生，师从金岳霖先生。在大学的这段时光里，殷海光受到形式逻辑的影响，瞧不起唯物辩证法，政治思想具有浓厚的法西斯色彩，成为拥蒋反共的健将，经常与左翼分子争吵，还在“民主墙”上写有不少反共的文字，表现很偏激，经常受到亲共学生的围攻。金岳霖也成为第一个对殷海光产生重大影响的著名学者。受他影响，在大学期间，殷海光就已经展现了爱好自由，喜欢讲理辩论，特立独行的习惯，并对以科学、民主、自由为特征的西方文化有所了解 and 认同，这些为殷海光以后转向自由主义起到了思想铺垫作用，并为了终生坚持的逻辑分析、讲理的习惯奠定了基础。殷海光在回忆金岳霖对他的影响时指出，“我忽然碰见业师金岳霖先生。真象雾里看见太阳！这对我一辈子在思想上的影响太具有决定作用了。他不仅是一位教逻辑和英国经验论的教授而已，并且是一个道德感极强的知识分子。昆明七年的教诲，严峻的论断，以及道德意识的呼吸，现在回想起来实在铸造了我的性格和思想生命。”^①可以说，正是金岳霖的教诲，使殷海光养成了逻辑分析的习惯，并接触到了对他影响很大的英国哲学家罗素、波普尔等人。

金岳霖不仅是著名的逻辑学家，而且早年也是一个自由主义者。他曾经在欧美留学十余年，最初研究政治思想，后来转向英国经验哲学、分析哲学的研究。金岳霖在回忆自己早年的自由主义思想时指出，“我出国很早，留学的时期很长。我从前差不多是一个英美式的人。我崇拜英美式的知识分子，把旧民主的个人主义一直视为天经地义。我认为他是人与人之间的社会关系上的主导思想。个人自由本身就是保护个人的自由的，所以我一直是拥护旧民主制度的。”^②三四十年代的金岳霖坚持典型的英美自由主义思想，对共产党和国民党都持批评态度，认为他们都否定个人自由。殷海光显然受到了金岳霖自由主义思想和行为的影响，较早地奠定了对科学、民主、自由的西方文化的向往和对专制、独裁等的批判。金岳霖对殷海光最大的影响还是在逻辑学方面，逻辑经验论为殷海光的思想和言说提供了一把利器，成为他批判其它观点，乃至传统文化的工具，殷海光指出“透

^① 殷海光：《致林毓生》，见贺照田编《殷海光学术文化随笔》，中国青年出版社，2001年，第308页。

^② 《金岳霖文集》（第4卷），甘肃人民出版社，1995年，第26页。

过我的老师，我接触到西洋文化中最厉害的东西——逻辑符号。它日后成了我的利器。”^①除了生命的最后几年殷海光对逻辑经验论的缺点有过明确的反思之外，他指出逻辑经验论的基本缺点是，“逻辑经验论有一个设定，以为一切知识都可‘整合’，逻辑经验论的这种发展结果造成了‘知识的极权主义’。”^②在此之前基本都坚持逻辑经验论的基本思想，甚至将其等同于科学而近乎崇拜的地步，运用来论证他的自由主义思想。通过金岳霖，殷海光逐渐接触到对他思想影响最大的三个西方思想家，即罗素、波普尔和哈耶克。

1944 年底，殷海光响应国民政府青年从军抗日的号召，报名入伍，成为一名军人。但是由于自由独立的个性在军中颇感不适。1945 年 8 月抗日战争结束，殷海光退伍，转入重庆独立出版社任编辑。此后发表了不少反共的文章。1946 年秋，由陶希圣介绍加入国民党阵营，先后在国民党中央宣传部、《中央日报》任职，并于 1947 年升任《中央日报》主笔，发表多篇社论和文章。1948 年 11 月 4 日，眼看形势对国民党越来越不利，殷海光发表了《赶快收拾人心》的社论，抨击国民党的内外政策，此文曾遭到蒋介石怒斥，殷海光也险些丢职。1949 年 3 月殷海光随《中央日报》到台湾，任主笔，并代总主笔，同时还兼任《民族报》总主笔。5 月 12 日，殷海光在《中央日报》发表《设防底基础在人心》的社论，指出跟随蒋介石逃亡的军政人员为政治垃圾，引起蒋介石及其国民党当局强烈不满，之后受到批判，8 月殷海光被迫离开《中央日报》，被台湾大学聘为讲师，教授逻辑学和哲学课程。1949 年 11 月，由雷震、胡适等自由主义者发起的《自由中国》杂志在台北创刊，殷海光也正式脱离国民党，并逐步转变成自由主义者，成为《自由中国》杂志的台柱子。他并在第一卷第一期上发表了《思想自由与自由思想》一文，之后直至杂志停刊，殷海光积极的宣传自由主义思想，并批判国民党的专制统治，成为名符其实的自由主义者。

从 1949 年下半年殷海光离开《中央日报》并于年底加入《自由中国》杂志开始，他的思想已经发生了明确变化。但是在这之前的几年殷海光虽然对自由主义多有称赞，但信仰的仍然主要是三民主义，这在 1947 年发表的《中国现代政治思潮》一文中有所表现，殷海光认为“在这些思想之中，有的因为缺乏雄厚的背景不能在中国生根，于是逐渐烟消云散。而马克思派的社会主义和英美式的

^① 丁祖豪等编著《20 世纪中国保守主义与自由主义哲学》，中国矿业大学出版社，2002 年，第 243 页。

^② 殷海光：《最后的话语》，见《殷海光文集》（第 4 卷），第 300 页。

自由主义，因为各有雄厚的背景而且能够在中国园地上生根，于是中国思想界就成了这两种思想驰骋的场所。……这两种思想深刻地影响着近三十年来中国的政治。”他指出“自由主义底出发点是个人主义。自由主义在经济上的表现就是放任主义。这种主义传播到中国以后，所给予中国人民的印象，大致说来，就是所谓欧风美雨。在意识形态上，它带来中国的是要求自由解放、反对传统、反对保守、主张言论自由、思想自由。在政治的醒觉上，它带来的是要求实现民主政治，在实际事物上，它带来的是欧美的物质文明和科学技术。总而言之，从大体上观察，自由主义来到中国以后，加速旧的文物制度底崩溃，并且灌输欧美文明，启发民智。所以，自由主义是有益于国家社会之进步的。”殷海光高度肯定了自由主义对于中国进步的作用，但他同时也指出自由主义在中国的不足，“中国底自由主义者，正像许多其他国家里的自由主义者一样，先天地不能有组织，行动不能有计划。”在指出不足的同时，也对自由主义没有完全在中国实现而感到悲哀，说明他已经对自由主义思想有所服膺，但是此时更令他服膺的是孙中山先生的三民主义思想，他对其高度称赞，“直到现在为止，在中国没有哪一种政治主张能够有效地出乎中山先生底政治思想范畴之外。它是中国现代政治思想底主流！以中山先生底政治思想为依据的实际政治主张，依然是全国人民所迫切要求实现的主张。”^①国民党败退台湾以前殷海光基本上还是一个三民主义的信徒，但是在1949年前的众多文章中已经体现了强烈的自由主义思想特点，而且还受到40年代末整个自由主义思潮特点的影响。在1948年12月19日的《论胡适南来》一文中，殷海光认为自由主义者“必须恢复五四精神。”而具体主张就是40年代大多数自由主义者梦寐以求的政治自由和经济平等，“实现政治自由和经济平等，是中国近五十年来的课题。……所以，无论怎样困难，我们必须求其实现。”^②

1949年5月25日，殷海光发表《给青年以新教育》一文，明确指出个人自由主义有不少缺点，必须与社会主义结合才能克服它的弱点，“除了注重人格之完美的发展，正确知识之灌输，情操之培养，和意志之锻炼以外，更要从个人自由主义前进一步，到达与社会主义的教育化合底阶级。世界底局势发展到现在，证明十八九世纪个人自由主义已不足以圆满解决世界问题，必须自由主义与社会

^① 殷海光：《中国现代政治思潮》，1947年10月10日《中央日报》，见《殷海光文集》（第4卷），第28-30页。

^② 殷海光：《论胡适南来》，1948年12月19日《中央日报》，见《殷海光文集》（第2卷），第4、5页。

主义结婚才能解决世界问题。”^①他认为太强的个人主义会忽略群己关系、公私关系，没有办法使自己与群体达到协调。

1949年6月29日在《政治与宽容》一文主张要实现宽容和民主，他所谓的宽容就是行动和思想自由，就是“准许他人有行动或判断的自由”，这种“宽容是走向政治民主的大道。而民主政治本质上就是宽容的政治。在民主国家的议会里，常常充分表现宽容精神。”他进一步强调政治民主和经济平等，体现了社会主义对自由主义的影响，他指出“只有实行民主的实际”，才能“使国家走上民主政治和经济平等之路。”^②强调经济平等和民主是40年代末大多数自由主义者思想的共性，殷海光也难逃影响。

自加入《自由中国》杂志后，殷海光逐渐成为台湾自由主义的灵魂人物。首先他不断发表文章来揭露蒋介石的基本国策。比如，他通过研究蒋介石历次“反攻大陆”的口号，写出《反攻大陆问题》的社论在《自由中国》杂志发表，对蒋介石欺骗台湾人民，借以加强专制统治的假把戏予以彻底揭穿。不过这也加深了殷海光等人与台湾当局的矛盾。其次，殷海光还大力翻译、介绍、援引他所服膺的英美自由主义思想家罗素、波普尔、哈耶克等人的自由理论、自由哲学、自由制度，发表了多篇研究自由主义理论的文章，力图在自由主义理论上真正超越五四时代，他高举道德、理性、科学、民主、自由的思想旗帜，成为20世纪五、六十年代台湾人民尤其是青年人的精神导师、民族斗士、启蒙大师、抗暴旗手。

自殷海光1949年底逐渐转变为自由主义者开始，他的思想不是没有变化，他的思想不仅与1949年前糅合自由主义与社会主义的新自由主义思想不同，而是愈来愈坚信哈耶克等人的新古典自由主义思想，而且其自由主义思想也在逐渐的变化和成熟中。殷海光晚年回忆了三位对他影响最大的西方思想家。首先是罗素。殷海光多次谈及罗素对他的影响和他对罗素的景仰。1959年在写给罗素的信中，殷海光说到“在现代哲学里，我最喜好的要数你了。你的著作我曾读过大部分。你的行谊、风范，对真理的热爱，和关怀整个人类的襟怀，我真有难以说出的景仰。”^③对罗素的哲学和人格高度称赞。

1968年4月，殷海光在一篇文章中指出“我的思想深受罗素的思想之塑造。除了罗素的思想以外，对我的思想之锻炼起着较精密作用的，是近四十年来以逻

^① 殷海光：《给青年以新教育》，《中央日报》1949年5月25日，见《殷海光文集》（第2卷），第14页。

^② 殷海光：《政治与宽容》，1949年6月29日《中央日报》，见《殷海光文集》（第1卷），第2、3页。

^③ 殷海光：《致罗素》（1959年），见《殷海光文集》（第2卷），第116页。

辑经验论为主轴的专技哲学之若干层面。近年,我更吸收波普尔等思想家的许多观念和论旨。思想像这样成长起来的一个人,几乎自然而然的重视经验及爱好解析技术。”^①正是罗素、波普尔等人的影响,使殷海光坚定了逻辑经验论的思想,至死都没有脱去经验论的局限,对于一切思想,包括自由主义思想在内,都力图通过逻辑经验论来论证,致使其自由、民主思想带有浓厚的科学主义色彩,正是这种科学色彩,使得殷海光坚定思想自由等基本原则,反对专断。1968年夏,殷海光在一篇介绍罗素思想的文章中对罗素推崇备至,“我们认为在本世纪的大思想家中,无论就学识还是就行谊说,罗素是一座理智的典范,同时又是一股温暖的和风。他的著作就是这理智之光和温暖之风交融在一块儿的具体结晶。”^②殷海光饱读罗素的大部分著作,而且写了不少介绍罗素自由思想的论文,如《罗素论权威与个体》、《20世纪哲学》、《科学与社会》、《罗素论权力》、《世界之新希望》、《罗素画传》、《自由的真义》、《罗素的后设科学及其影响》等文。当然殷海光并没有完全照搬罗素的思想。针对罗素提出的为了世界和平,个人自由未尝不可加以限制的观点,就不赞成,他认为“在一个自由主义者看来,一个人的个人自由如被限制,就等于他的生命被限制。……我认为个人自由不容被限制。”^③

正当世界范围内在20世纪三十、四十年代盛行新自由主义思想时,中国的自由主义思潮也不例外,无论是受到杜威的影响,还是受到拉斯基影响的自由主义者都带有浓厚的社会主义色彩,强调政治自由和经济平等的结合,殷海光也不例外,他写到“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青人一样,那个时候我之倾向自由主义是未经自觉地从政治层面进入的。自由主义还有经济的层面。……中国许多倾向自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主,经济平等’的主张。这个主张是根本不通的。这个主张的实质就是‘在政治上作主人,在经济上作奴隶’。”正当殷海光对自己自由主义思想的这种矛盾感到困惑之时,1953年他读到了哈耶克的《通往奴役之路》一书,哈耶克重申古典自由主义个人自由的基本理念,坚持政治民主、经济自由,反对任何形式的计划经济和对个人的奴役。哈耶克在书中表达的观点立即解答了殷海光的疑惑,他说“正在我的思想陷于这种困惑之境的时候,忽然读到哈耶克教授的‘到奴役之路’这

^① 殷海光:《宗教与独断》,1968年4月10日《现代学苑》第5卷4期,见《殷海光文集》(第3卷),第337页。

^② 殷海光:《论罗素》,1972年《明报月刊》第95期,见《殷海光文集》(第2卷),第284页。

^③ 殷海光:《致罗素》(1959年),见《殷海光文集》(第2卷),第116页。

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从新救回来，并且扩大到伦理基础上，一个人的饭碗被强有力者抓住了。哪里还有自由可言？这一振兴自由主义的功绩，真是太大了。”哈耶克的新古典自由主义思想对殷海光晚年的自由主义思想有重大影响，正如他自己指出的，“我平生读书与思考，受影响最深的要推罗素。除了罗素以外，近年来对我影响最深的要推波柏尔和哈耶克二位教授。我受哈耶克教授的影响是从读《到奴役之路》开始的。这本论著曾给我的思想以一个新的冲击。它使我对自由主义的认识加深并且加广。”当然从接触到哈耶克的著作的1953年到1965年左右，殷海光的思想也有不少变化，对于这一点他自己有明显的自觉，一是更加强调自由主义的道德价值，“对于自由和民主的认识，对于道德价值的认识，我现在的了解和当时颇不相同。”^①使其自由主义思想带有深深的伦理色彩^②；二是个人气质也发生了很大变化，他指出“从事述要《到奴役之路》时代的我，是属于激越一类的。十几年过去了，回头一看，《到奴役之路》经过我的述要，于不知不觉间将我的激越之情沾染上去。我那时的激越之情和哈耶克先生的肃穆庄严是颇不调和的。”^③1962年殷海光还读到哈耶克的《自由宪章》一书，并于1966年亲见了这位他羡慕已久的自由主义思想家。殷海光晚年最重要的著作《中国文化的展望》中多处直接引用哈耶克的自由主义思想，体现了哈耶克对他深深地影响。

总之，殷海光自由主义思想的形成不仅与他所处的风云变幻的中国时代局势有关，其思想也随着现实的政治环境在不断变化，由一个专攻逻辑、思想偏激的学生，到拥蒋反共、法西斯色彩浓厚，进而而在三民主义和自由主义之间徘徊但更服膺三民主义，再到与国民党当局决裂，加入《自由中国》，成为一名名副其实的自由主义者。即使在转变而为自由主义者之后，其思想也在不断的修正调适中。而且其自由主义思想的形成与金岳霖、罗素、波普尔以及哈耶克的影响密不可分。

^① 殷海光：《〈到奴役之路〉译序》，见《殷海光文集》（第4卷），第113页。

^② 对于自由主义道德基础的重视体现在《中国文化的展望》一书中。《中国文化的展望》是殷海光晚年最重要的著作，是现代中国思想文化史上的一部重要文献。在其学生李敖的帮助下，1965年底在台湾文星书店出版，但很快被国民党当局查禁。但是在学术界、文化界反响强烈，许多知名学者评价此书，“一个中国知识分子追求中国现代化的学术良心与道德勇气”，是“讨论中国文化问题的一个新的里程碑”。该书是晚年殷海光先生秉承自由主义信念，对中国文化系统反思的结果，书中许多论述今天看来，明显偏激，但是从整个中国自由主义思潮的角度看，它仍具有里程碑的意义，具有对殷海光之前自由主义思潮的反思批判的作用，并使自由主义思潮没有在特殊的政治环境下间断。该书在民主、科学以及自由的基础上对儒家仁爱精神、基督博爱精神以及佛家慈悲精神的兼收并蓄是百年中国自由主义思潮的重大进展。

^③ 殷海光：《〈到奴役之路〉译序》，见《殷海光文集》（第4卷），第113页。

当然,还有民国时期自由主义传统的影响,尤其是五四运动的激进色彩在殷海光身上展露无遗。殷海光的思想的确处于不断的变化中,也有很多学者^①尝试为殷海光的思想变化划定一个准确的年限,笔者经过研究,发现这样做是很艰难的,思想的连续性决定了不存在一个确切的划分前后变化的点,只能是在某个时期,某一年中间出现的逐渐变化,而且即使变化之后往往也会出现略微的反复,其思想的变化是一个逐步确立的过程。后文具体阐述殷海光的自由主义思想主要是指他在台湾五、六十年代的思想,当然这个时期的思想与他1949年前所受到的教育和思想是不能完全分开的,是有联系的。

二、殷海光的自由主义观

1949年之后,殷海光逐渐转变为一个自由主义者,他也明确声称自己“是一个自由主义者”^②,那么作为一个借鉴西方自由主义资源来应付中国时代环境的思想者,他如何界定他所信仰的自由主义的?

1947年,殷海光就提出了他对自由主义的理解^③,自由主义不止是一种纯粹的思想观念,它是西欧近代历史的产物。自由主义的主要内涵包括以下方面,首先是以解放自我的个人主义为出发点,其次是在经济上坚持放任主义,再次是坚持保障思想言论自由的民主政治,此外自由主义还包含反对传统和保守的内涵。但是对于这些方面的联系殷海光并没有清楚阐释,他基本肯定自由主义以上内涵对于中国进步的作用。自由主义的上述内涵是以洛克等人为代表的古典自由主义的基本思想,但是此时殷海光并没有明确皈依自由主义,还只是他对自由主义的理解。

1949年,殷海光受到社会主义的影响,曾经否定了上述他所肯定的个人自由主义^④。他已经意识到极端的个人主义不利于社会的发展和进步,他希望克服个人自由主义的不足,使个人与社会、群己协调,而社会主义非常强调群体利益,因此它提倡融合自由主义和社会主义。

1950年,殷海光首次比较全面地阐述了他对自由主义的理解。他认为自由

^① 比如何卓恩认为:殷海光的思想可以概括为四个阶段:即“人格性情的养成(1919年—1944年)、从三民主义到自由主义(1945年—1951年)、跟着五四的脚步前进(1952年—1960年)、自由思想者自我超越(1961年—1969年)”。参见何卓恩:《殷海光与近代中国自由主义》,第3页。

^② 殷海光:《〈到奴役之路〉译序》,见《殷海光文集》(第4卷),第111页。

^③ 殷海光:《中国现代政治思潮》,1947年10月10日《中央日报》,见《殷海光文集》(第4卷),第29页。

^④ 殷海光:《给青年以新教育》,1949年5月25日《中央日报》,见《殷海光文集》(第2卷),第14页。

主义应该包含相互联系的四个层面：“自由主义这一序列中，至少有四个层面：即是，政治的层面、经济的层面、思想的层面和伦理的层面。自由主义之政治的层面叫做政治的自由主义。自由主义之经济层面叫做经济的自由主义。自由主义之思想的层面，实现而为思想自由，信仰自由和学术自由等等。自由主义之伦理的层面可以叫做伦理的自由主义。我说的是自由主义有这四个层面，而不是有四种自由主义。……在事实上，这四个层面所叙述的事物是相互关联着的而且是彼此相干的。所以，自由主义底体有而且只有一个。”政治的自由主义就是对民主政治的要求，民主政治作为一种制度，它要求建立法治，来保障“人民有选举权，有言论，集会，结社诸基本自由。”最为根本的是在民主制度下，“社会上的每一分子都被看作是人，而不是别的东西。”殷海光继承了西方思想家关于民主政治是最不坏的政治制度的思想，指出“自由主义者并没有以为民主政治是绝无毛病的。它并非亦不可能是绝顶理想的政治制度。假若我们说人间的政治制度都有毛病，那末民主制度是一切有毛病的政治制度中毛病最少的。”在民主制度下，矛盾往往能够得到及时的表达，不会因为矛盾积累而发生大规模的内乱，政治权力来源于人民，对于武力征服有所抑制，总之，“民主政治下的社会，可构成一个富有生机的整体，各个部门得以协和发展，共同进步。”经济自由主义是自由主义的重要层面，所谓经济自由“实质就是免于国家之干涉。经济行为免于国家干涉，就成为经济的放任主义。”经济自由也是“基本人权之一。”“人类之应能自由发展其经济能力，以满足生活需要，亦若天赋其他人权之应予发展，没有任何权威应予限制。至少，赞成政治民主而反对经济自由，在理论上不易贯通。”与五四时代的自由主义者空谈政治自由，而忽略经济基础不同，殷海光认识到“经济的自由主义之发展促进政治的自由主义之发展。”这是理论上的很大进步，如果经济不能自由，政治自由最后往往也是一句空话。

为了肯定经济自由的价值，殷海光试图将经济自由主义与资本主义区分开来，认为“经济自由无病，病在资本制度。”资本主义并非自由主义的代表，资本主义的剥削并不是自由主义造成的。关于思想自由，殷海光也特别强调，事实上这成为近代中国自由主义的共同特点，他们专注于学术领域或者希望在政府之外监督政府，因此强调思想言论自由多于政治自由。殷海光认为近代以来的思想自由是与宗教改革、近代科学的进步、哲学思想的发展密切相关，使人们认识到了思想自由的重要性，更重要的是思想自由也是哲学、科学发展的条件，“真正

的哲学思想之发生，从来就是以自由思想与思想自由为必要条件。”殷海光指出“在自由主义底一切层面之中，思想的自由主义最崇高。”作为一个从事逻辑和哲学研究的思想家来说，对于思想自由的重视是毋庸置疑的。最后一个层面也是殷海光认为对于自由主义而言，最为重要的一个层面是伦理的自由主义。殷海光指出“自由主义……反对加于人性的任何形式的抑压，反对加于人智一切桎梏，反对加于人类行动的每一不合理的管制。这是自由主义底根本要素。自由主义底这种根本要素，与其说是被动地产生于经济动因，不如说是主动地产生于人类本性底深处。”自由主义就是尊重人性，反对对人性进行压抑和干预，“因而，自由主义者趋向人道主义，反对对人的残酷。”因此尊重人性是伦理自由主义的基础，伦理的自由主义又是“自由主义的根本基础”，只有从人性基础出发，“才能显扬自由主义之崇高的道德价值。一切与人生关联的政治思想与制度，一失去道德价值，便立即成为糟粕，甚至变成危害人类的东西。”可见，殷海光的自由主义思想最后的立足点还是在于自由主义具有尊重人性自由发展的崇高道德价值。

此时，殷海光仍然处在古典自由主义和功利主义的混合中，比如他指出“自由主义底伦理基础是功利主义，功利主义的公理是为最大多数人谋最大幸福。”殷海光还没有对功利主义的理论缺陷有所认识，比如功利主义忽略了每个人幸福的不可通约性，对于功利主义与古典自由主义的区别也没有清醒地认识。殷海光最后强调，“自由主义底层面虽有四个，可是它底体只有一个。既然如此，四个层面必须是彼此相通而且互相一致的。”他认为自由主义的四个层面的根本基础在于尊重人性自由的道德基础，违背任何一个层面，不仅不是自由主义，而且是对人性的践踏。这样在殷海光的思想里，自由及其自由主义很多时候不止是一种权利，而是内在的精神力量，“自由主义是培育与充实自由精神的渊府。离开了自由主义，自由便失去了思想和精神的来源，游魂散漫无归，或只凭一时血气反抗之勇，而无由从内部抒发出自由精神的潜力。……要自由而不要自由主义，正犹之乎杀鸡而取卵，鸡死卵亦尽。”^①自由主义就是尊重、发扬人内在的心声和精神力量。至此，殷海光对自由主义的理解已有很大进展，但是还是存在不少理论不足。

1957年，殷海光对自由主义的理解又有所深化，他明确意识到“自由主义

^① 殷海光：《自由主义底蕴涵》，1950年8月1、16日载《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第19-32页。

的思想,更是多形多样。”自由主义并未有一种固定不变的解释,而是存在不同的自由主义观。在评价胡适思想时,殷海光认为胡适思想的核心“主渐进的,重具体的,反教条的,个人本位的,存疑的,重实证的,与启蒙的。”^①他指出这种思想不仅是中国自由主义的核心,而且是开放的社会里开放的自我所具有的思想,整个西方社会都浸润在这种思想之中。从1954年左右开始,殷海光已经越来越受到哈耶克自由主义思想的影响。哈耶克的新古典自由主义思想使得殷海光在晚年逐步确立了自己的自由主义思想。

1965年在为翻译哈耶克《到奴役之路》所写的序言中,殷海光提出了自己以前对自由主义的误解,比如在经济层面受到社会主义的影响,强调经济平等,而这与政治自由是根本不能相容的,但对于这种不相容在读到哈耶克的著作之前无法得到具有说服力的解释。殷海光认为自由主义“是人本主义的,认为个人是人生一切建构和一切活动的始原起点。个人有不可剥夺的基本人权。法治的基本出发点和功能,并非保障政治的权力,而在保障个人之不可剥夺的基本人权。从这一组设准出发,自由主义者看得最严重的事是镇制权力的随意滥用,并且反对国邦统治大家的经济生活。”^②个人及其基本人权是社会的立足点,国家制定法律目的在于保障基本人权,主张对权力施加限制,主张经济自由,反对国家对经济的干预。

哈耶克曾经将自由主义区分为欧洲大陆以法国为代表的建构论自由主义和英国以经验论哲学为基础的渐进进化的自由主义。这直接影响了殷海光对西方自由主义的深入认识,他指出“自由主义不是一个简单的观念、思想、学说。同一个观念,因受不同的人之经营,受不同的问题之考验,或受不同的文化环境之作用,而往往起着不同的分殊。”继续明确自由主义思想的多样性和变化特点。他认为西方自由主义主要是三大派别:英国功利派的自由主义、欧洲大陆理性派的自由主义、维格派的自由主义。功利自由主义的代表边沁(Jeremy Bentham)的主旨是要“为大多数人谋最大幸福”。趋向“哲学的极端主义”,“他们是一些假的个人主义者。这些人为社会主义铺路。”理性派的自由主义是想要将一套事先设计好了的蓝图强加于世界,而不是给世界以自由成长的机会,认为自由只靠绝对的集体目标得到。这种自由主义是乌托邦式的。哲学基础是法国的“唯理主义”。

^① 殷海光:《胡适思想与中国前途》,1957年5月《历史语言研究所集刊》第28期“庆祝胡适先生六十五岁”论文集,见《殷海光文集》(第2卷),第59、62页。

^② 殷海光:《〈到奴役之路〉译序》,见《殷海光文集》(第4卷),第112页。

法国大革命是其表现。维格派的自由主义是一种生活原理。主张自由生长和自发的演进，反对一切专断权力的使用。这些观念鼓舞着后来整个欧洲的自由运动，鼓舞着美国独立运动并且制定了美国宪法。哈耶克自认是属于维格派的自由主义者。殷海光赞成哈耶克的自由主义思想。

由于受到哈耶克等人古典自由主义思想的影响，殷海光强调自由主义的个人主义基础，他指出“个人主义是自由主义的落实之处。个人主义是自由主义最真实的起点，也是自由主义最真实的终点。自由主义者从个人主义出发，经历社会的程序，及文化的涵化，又回到个人主义。……个人不是一抽象项，而是一个实实在在的具象项。社会中感到苦和乐的最后单元是个人。有而且只有个人才知道国邦的光荣或耻辱。构成文明，尊重价值，尤其是创造伟大思想的是个人。”^①殷海光强调个人主义并不等于自私的唯我主义，合理的自利主义不放弃利他、合作、舍己为群等等美德，从个人出发来展现这些美德，乃个人自我的扩张和个人生命内容的充实。如果人人展现这些美德，那么由这样的个人所构成的社会，没有理由不是一个康正的社会。只有损人的自利主义才是祸乱的根源。自由主义的个人主义是利他的个人主义，而不是极端的利己主义者。

在殷海光晚年最重要的著作《中国文化的展望》中，他对自由主义有新的认识，一是强调自由主义是人之为基础，“自由主义根本是一个价值系统。自由主义是全人类最基层的价值系统。没有了这个价值系统，人是否还能算是人，实在大成问题。”^②继续强调自由主义作为尊重人性自由的道德价值。他认为“道德，自由，民主，科学”^③才是中国应走的道路。显然道德在殷海光的自由主义思想中一直居于不容忽略的地位；二是开始重视传统文化，回归传统，强调中国自由主义的实现，必须立足于传统文化，“一个国邦能否实现自由主义，主要决定于它的社会文化内容。”^④三是强调自由主义的理性基础，指出自由主义应该允许自身的理论被讨论，同时也强调应该适当尊重权威，毫无保留的否定权威只是五四型自由主义者的特点，是革命情绪和浪漫主义的混合品。

显然，殷海光对自由主义的理解并不是一成不变的，尤其是在1950年前后，其对自由主义的理解不时夹杂社会主义、功利主义的成分。1957年之后，他逐

^① 殷海光：《自由的伦理基础》，1965年10月1日《文星》第96期，见《殷海光文集》（第1卷），第250页。

^② 殷海光：《民主与自由》，见《殷海光文集》（第1卷），第203页。

^③ 殷海光：《中国文化的展望》，第385页。

^④ 殷海光：《民主与自由》，见《殷海光文集》（第1卷），第203页。

渐接受了波普尔的开放社会理论以及哈耶克的新古典自由主义理论,但仍然具有选择性,比如他对波普尔开放社会的认识论基础科学哲学并没有介绍,而是继续沉浸在罗素逻辑经验论的科学观之中。综上所述,就晚年殷海光对自由主义的理解而言,他基本上是一个新古典自由主义者,即坚决捍卫个人自由的基本观点,对于新自由主义的平等观念深为不满,不满政府对经济的过分干预,主张回归市场机制的作用,强调市场经济是对个人自由的尊重,对于古典自由主义极为强调的思想自由、言论自由都十分重视。

三、殷海光的自由观

作为一个自由主义者,殷海光对个人自由极为看重,1959年,针对罗素为了世界和平未尝不可限制个人自由的观点时,指出个人自由不容被限制,体现了一个自由主义者对个人自由的坚持。正如同对自由主义的理解一样,对于自由的想法,殷海光也在不断的深化之中。

早在1935年,他还只是一个学习逻辑学学生时期,就讨论了哲学上的意志自由问题,他得出的结论是“意志自由说实为不可能的思想;因而不得不认定意志是与人类其他的行为一样地被发生它的条件支配着,毫无自由底可能。至于道德等等问题,与意志自由问题是完全不同的两种问题;二者没有相倚的关系。”

^①自1949年前后,他逐渐转为自由主义者后,殷海光基本上是在政治哲学的范畴内讨论自由的问题。

首先殷海光较早地认识到而且基本一直坚持自由首要地是个人的基本权利。古典自由主义者在群己关系中,在个人与国家的关系中,极力强调要以个人为本位,殷海光继承了这种思想,强调个人自由才是自由的真正落脚点,国家权力、民主政治的根本目的就在于保障这种个人自由。自由主义者认为,个人是社会的基本单位,是先于社会而存在的,因此个人主义是自由主义的重要基石。在讲到自由的单位时,他们自然认为只有落实到具体的个人身上,自由才具有最真实的价值,殷海光反复谈到这一点,“什么是自由底基本单位呢?有而且只有一个一个的个人。”他还以罗素的经验论思想为基础,指出只有个人的自由才是“最富

^① 殷海光:《意志问题底检讨》,1935年1月《东方杂志》第32卷第1号,见《殷海光文集》第4卷,第12页。

实证意义的”，“个人自由是其他自由底基本。”^①在谈到哈耶克对自由的想法时，殷海光也明确认识到了哈耶克自由观的个人本位性，“哈耶克是把自由，尤其是康正的个人自由，当作人类存在与活动的原始单位，当作‘终极的社会原子’。……如果人间没有康正的个人自由，那么一切平等、富裕、健康，都将失去意义。”^②殷海光的自由观具有个人本位的特点。

与古典自由主义者一样，殷海光认为这种以个人为本位的自由不是什么抽象的理论，而是一些可以列举的基本权利，“个人自由不是笼统含混的玄学名词。它是可以开列一张清单来逐条列举的。例如思想、言论、人身、组合、营生，……等等。这一个个的自由，也就是一个一个个不可渡让的基本人权。这些基本人权，都是明明白白地载在文明的民主国邦底宪法上的。”^③殷海光认为诸如“有选举权，有言论，集会，结社诸基本自由”^④，这些都是每个人的基本权利，是不能剥夺的，“这些基本人权，不是酋长授予的，酋长不懂这些；不是君王赏赐的，君王如能赏赐，君王就能夺回；……它是甚么呢？应是每一个像他和我一样的人生来固有的。这些基本人权，是民主制度底生命线。这些基本人权，如果受到损害，民主制度便发生动摇。任何国邦或社会，它底基本性质是否民主，端视这一点而定。保有基本人权的国邦或社会，才是民主的国邦或社会。否则不是。”^⑤殷海光认为这种基本人权下，“自由底实质就是免于国家之干涉。”^⑥国家及其政府不应该侵犯个人的基本权利。他列举了不少基本权利，比如“思想自由，是人类应享的基本自由之一。”^⑦“经济自由是基本人权之一。”^⑧“言论自由是一种天赋的基本人权。”^⑨他还提倡“学术自由”^⑩，认为为了社会的长久生命着想，我们应该

^① 殷海光：《自由的真义》，1955年1月24日《祖国》周刊第9卷第4期，见《殷海光文集》（第1卷），第61、62页。

^② 殷海光：《自由的伦理基础》，1965年10月1日《文星》第96期，见《殷海光文集》（第1卷），第244页。

^③ 殷海光：《自由的真义》，1955年1月24日《祖国》周刊第9卷第4期，见《殷海光文集》（第1卷），第62页。

^④ 殷海光：《自由主义底蕴涵》，1950年8月1、16日《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第22页。

^⑤ 殷海光：《民主底试金石》，1955年1月3日《祖国》周刊第8卷第12期，见《殷海光文集》（第1卷），第53页。

^⑥ 殷海光：《自由主义底蕴涵》，见《殷海光文集》（第1卷），第22页。

^⑦ 殷海光：《争思想自由的历史巨流》，1949年9月16日《自由世纪》第3卷第7期，见《殷海光文集》（第1卷），第8页。

^⑧ 殷海光：《自由主义底蕴涵》，见《殷海光文集》（第1卷），第29页。

^⑨ 殷海光：《言论自由的认识及其基本条件》，1950年8月1、16日《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第33页。

^⑩ 殷海光：《我们的教育》，1958年1月16日《自由中国》第18卷第2期，见《殷海光文集》（第1卷），第105页。

让学术从政治权力之下解放出来，让它自由发展。“信仰自由实在是人类他种自由的基石。”^①等等。在所有这些自由中，殷海光作为一个思想者，更看重思想、言论自由，他指出“思想自由，则是一切自由中最根本最崇高的自由。”^②这种自由，并不容易得到，必须通过不断的斗争和奋斗才能得到。总之，这些消极意义的自由权利，“时至今日，人世间没有一件东西比自由更高贵，没有甚么事比保卫自由更重要。”^③旗帜鲜明地强调个人自由及其基本权利，回归古典自由主义的基本内涵，是殷海光的自由观不同于民国时期，尤其是胡适易卜生式个人意志自由理性自主的自由观的主要特点。

其次，殷海光较早地把自由与理性联系到一起。自由不是随心所欲，为所欲为，而是“自由底出发点是理性，本乎理性出发，如果得出各不相同的结论，个人就应坚持各自凭理性而得到的结论。……自由而以理性为本，它底基础是坚实的，是颠扑不破的；同时，它所导向的世界是向上的。”^④所谓理性一是指尊重每个人自己做出选择和判断，自由是自主的，不是被他人强迫的，“自由，根本是人类成年底表现。人类发展到了这一期，他们有了独立的思想 and 判断力，他们对于自己底行为能自行负责，因而他们也就应能自行创制法律并且改变法律。”^⑤理性，本质上是一种思考判断的能力，只有能够自主独立的判断，自由行动，一个人才有理由对他所做的事情负责，自由离不开理性，理性的自由意味着自由不是无条件的，必须对自己的言行负责任，“真正的言论自由，正如真正的自由一样，它的出发点是理性与责任。”^⑥只有负责任的自由，才不是为所欲为的侵犯别人的自由。要使自己的行为符合理性，获得理性的自由，殷海光认为必须讲求科学精神才是理性的，也才能真正自由。殷海光所说的科学理性主要就是他所信奉的逻辑经验论的科学观。他指出“既然言论自由的出发点是理性与责任，于是它便是本乎科学的精神和道义的态度。”^⑦正是这种科学精神，所以他坚持思想自由，排斥思想独断，“允许思想自由，就不能以任何一种思想或主义居于独占地位来排

^① 殷海光：《宗教与独断》，1968年4月10日《现代学苑》第5卷4期，见《殷海光文集》（第3卷），第339页。

^② 殷海光：《争思想自由的历史巨流》，见《殷海光文集》（第1卷），第17页。

^③ 殷海光：《自由的真义》，见《殷海光文集》（第1卷），第61页。

^④ 殷海光：《自由人底反省与再建》，《民主评论》第3卷第17期，见《殷海光文集》（第2卷），第51页。

^⑤ 殷海光：《自由的真义》，见《殷海光文集》（第1卷），第64页。

^⑥ 殷海光：《言论自由的认识及其基本条件》，1950年8月1、16日《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第34页。

^⑦ 殷海光：《言论自由的认识及其基本条件》，见《殷海光文集》（第1卷），第34页。

斥一切其他思想或主义。这是实行思想自由底最低条件。”^①科学精神也要求尊重事实，“尊重基本人权，尊重多数的利害，尊重个人，并以非暴力的方式，拿意见对意见、拿思想对思想、拿言论对言论，只就事论事，不施行人身攻击，不党同伐异，这就算得是反对。”^②这种依照自己的理性独立行事，正是“现代人愈来愈感到的需要。”^③

第三，对内在自由与外在自由关系的看法。1956年殷海光批判了张佛泉在《自由与人权》一书中将自由区分为内心自由和外部自由的观点。张佛泉认为所谓自由，可以分为两种指称，“一种指政治方面的保障，一种指人之内心生活的某种状态。”^④这两种可以说是两个独立的系统，前一种自由又称为权利，可称为外部自由，后一种自由不止是自由意志，还包括自发的、主动的、内心的自由生活或理论，亦可称为内心自由。这种区分本来是对自由意义的更清楚的阐释，有助于人们清楚了解权利自由的重要性。殷海光以逻辑经验论的口吻指出，“我们也不能将自由强为划分内心自由与外部自由。这种划分，既无逻辑的根据，又得不到经验科学底支持。”明确否定内心自由和外部自由的区分。他认为“自由从发乎内到形诸外，乃一不可分割的序列。”对于基本权利、政治自由只需要在法律中间规定加以保障，但是那些“未明文列入托付保证的权利，政府概不得过问。”^⑤即那些未列入政府法律规定，但是出自个人内心的理性行为，政府应该允许自由。显然，殷海光更加强调内在自由和外在自由的联系，如果没有内在自由的发动，只有外部自由，一个人并不能真正感觉到自由。如果除了这些基本自由之外，其他的一切自由被限制，这也是殷海光所不愿意看到的，他所强调的正是外部自由、基本权利毫无疑问需要保障，但是内心自由也不能被忽视，因为所谓的内只是相对的，内心自由也需要得到保障。

第四，关于积极自由与消极自由的思想。殷海光晚年相继接触到哈耶克、波普尔、伯林等人的自由主义思想，尤其是伯林关于积极自由和消极自由的思想。殷海光晚年多次谈到哈耶克、伯林等人的自由观，基本照搬了伯林两种自由的概念。殷海光指出“自由有低度的意义和高度的意义。低度意义的自由是消极的自

^① 殷海光：《争思想自由的历史巨流》，见《殷海光文集》（第1卷），第16页。

^② 殷海光：《民主底试金石》，见《殷海光文集》（第1卷），第56页。

^③ 殷海光：《宗教与独断》，见《殷海光文集》（第3卷），第339页。

^④ 张佛泉：《自由与权利：宪政的中国言说》，清华大学出版社，2010年，第434页。

^⑤ 殷海光：《自由之再划分》，1956年11月12日《祖国》周刊第16卷第7期，见《殷海光文集》第1卷，第87-88页。

由。高度意义的自由乃积极的自由。”消极的自由“乃一种没有镇制的状态。”他引用伯林的话指出在一般情形之下，我们可以自由的行动不受别人的干涉。在这一意义之下，政治自由即是一个人可以随意做他所要做的事情之范围。如果有人阻止我们所要做的事，那么在这种情形之下我们便不自由。而且消极自由是积极自由的必要条件。没有消极的自由，积极的自由将失所依附，也无法得到。所以一种自由如果是消极的自由，并不足以减低它的价值。他引用伯林的话阐述了积极自由，“积极的自由乃从个人要作他自己的主人而来。我希望我的生活及决定系由自己作主，而不是由任何外力作主。我愿意成为自己意志的工具，而不是别人意志的工具。我愿意成为一个主体，而不成为一个客体。我愿意受我自觉的意识所推动，而不愿无意地受外界因素推动。”殷海光特别强调积极自由，他引用弗洛姆的观点说明自己对积极自由的重视，“照弗洛姆的了解，除非一个社会文化环境能有利于积极自由的繁荣滋长，否则‘免于外界限制’的自由将会落空。因为，这样的自由使人如失群之马，或断了线的风筝，脱离他原有的种种纽带和群体关系。人和人之间的种种纽带和群体关系是人所需要的。人如果没有这些东西，那么会感到无所从属。无所从属的人会感到孤立。绝对无所从属的人会感到绝对孤立。”^①虽然消极自由是积极自由实现的条件，但是如果只有消极自由，人类并不能真正从内心感到自由、幸福。积极自由意味着“我们只要求我们底行为决意是出于我们自己底欲求，而不是出于外界力量的强制。外界力量强制我们去

做我们所不愿做的事，便是不自由。”^②这在某种程度上是对消极自由把个体原子化的修正。所以殷海光特别强调自由的整全性，他希望看到消极自由和积极自由能够联通起来，也希望言论、谋生、集会等诸多自由能够同时存在，而不是只有其中某项自由，这是不完全的自由。

第五，强调自由的伦理基础是殷海光自由观的重要特点。不同于洛克等古典自由主义者从契约论的观点来论述基本自由权利。殷海光是从伦理道德的角度来论述自由的牢固基础。殷海光认为自由就是人的生命，“自由是各个人始原的生命要素，于是剥夺自由恒等于剥夺生命的要素。一个人的这种生命要素要不被剥夺，必须发挥自由。”如果失去了自由，人就变成了奴隶，也就不成其为人了，所以“自由的伦理基础有而且只有一个：把人当人。”只有给人自由，每个人才

^① 殷海光：《自由的伦理基础》，1965年10月1日《文星》第96期，见《殷海光文集》（第1卷），第245-248页。

^② 殷海光：《自由的真义》，见《殷海光文集》（第1卷），第61页。

能够自由选择,道德才有真正确立的基础,所以“自由不仅是一种价值而已,并且是一切道德价值的泉源和条件。”^①殷海光认为从这个角度看,自由事实上体现的是人之为人的尊严,离开尊严,人与动物并无多大分别,所以人之为人的道德基础,对人的尊严的关爱是自由赖以确立的坚实基础,“一个不尊重个人自由的社会,根本也就不可能是对人充分尊重的社会。”^②

第六,晚年殷海光对自由的理解愈加深入,已经对自由背后的哲学基础有所思考。殷海光认为西方哲学中,经验派的功利主义者太偏重外部自由,对内心自由有所忽略。而唯心派哲学又太偏向内心自由,而忽略了外部自由,这都是不全面的。他提出了自己对于内部自由和外部自由的想法。“内心自由”是一切自由的起点。内心自由具有多种意义,诸如道德主体用理性的意志克服了人的欲念,这是道德自由;还有心灵不做囚徒,而具有独立判断的意志,心灵处于开放状态。心灵自由是外部自由的起点,如果没有心灵自由,外部自由也无法真正获得。但是却不可混淆二者,有了心灵自由,不一定即有外部自由,心灵自由无法替代外部自由,外部自由指的是“行为自由、言论自由、组合自由等表现的自由。”“一个人尽可以注重内心的自由而不注重表现的自由。但是,如果一个人只能有内心的自由而不可能有外部的表现自由,那么这种内心的自由实际上是一种萎缩的自由。”进一步体现出殷海光兼顾内心自由和外部自由的特点。殷海光总结到,“自由必须从内心起始,从各个角度并以不同的程度,投向人生的实际生活节目。这就是自由之现实化。有而且只有现实化了的自由,才是健全的自由,我们所追求的自由,应须是这种自由。”^③内部自由和外部自由结合的自由才是真正自由的获得。

在自由观上,殷海光体现了他反思型自由主义者的基本特点,不断在更新自己的观念和对自由的理解。晚年他逐渐认识到自由并不是一种固定不变的观点,而是“随着时代和情境的推移,自由的意义也变得很多。”^④他自己也在不断反思自己的自由观,比如他从价值多元论的角度,强调自由的重要性,“人和人之间的差异,是自由之所本,也是追求自由的重要理由。如果人和人之间没有差异,那么就没有不同的理想有待实现,没有不同的才能有待发挥,也没有不同的需要

^① 殷海光:《自由的伦理基础》,见《殷海光文集》(第1卷),第248、268、244页。

^② 殷海光:《旅人小记》自序,1966年7月3日,见《殷海光文集》(第4卷),第124页。

^③ 殷海光:《自由的伦理基础》,见《殷海光文集》(第1卷),第259-261页。

^④ 殷海光:《民主与自由》,见《殷海光文集》(第1卷),第227页。

有待满足。这么一来，自由就显得无关重要了。如果自由无关重要，那么个人的价值也就隐没不见，沙滩上的沙几乎粒粒相同。”^①每个人有自己对善和幸福的理解，幸福具有不可通约性，每个人应该由自己去实现自己的理想。他还在 20 世纪中国的自由主义思潮中比较早地意识到经济自由实际上是其它自由的重要基础，“经济上的解除统治而向着自由经济的道路走去，这一趋势所带来的概念，可以扩大到观念、思想，和言论层次。由此延伸，又可能扩大到政治层次。如果扩大到了政治层次，那么就是接近自由建构的全部实现。”^②经济活动中的这种自由能够真正激发个人的创造力。此外，晚年殷海光对自由的看法也更加现实，比如针对胡适的容忍比自由更重要，殷海光认为“同样是容忍，要求别人对自己容忍易，要求自己对别人容忍难。同样是容忍，无权无势的人易，有权有势的人难。容忍，是属于自我训练一类的行为。当无权无势的人面对权势时，他受到种种限制和压力。这种种限制和压力使得他不能不调整自己的言论或行动之角度以适应求存，或达到某一目标。所以，无权无势的人较易对人容忍。”^③他逐渐意识到要在当时的台湾实现人人平等的自由，真正做到相互容忍原来是很困难的事情，自由理想也不能离开特定的现实。

四、在手段与价值之间：殷海光的民主观

民主不是自由主义的专利，民主有自己本身的目的、价值乃至实现方式，但是自由主义有自己的民主观。在殷海光的自由主义思想中，民主具有举足轻重的地位，是与自由几乎同时存在的概念。由于他对自由主义及其自由的认识的逐步变化，他对民主的认识也在不断转变中，归结起来，殷海光的民主观具有下列特点：

首先，殷海光对民主的认识经历了一个变化的过程。1949 年，殷海光认为“民主政治本质上就是宽容的政治。”而“所谓宽容就是‘准许他人有行动或判断的自由’，这种‘宽容是走向政治民主的大道。’”民主实际上就是尊重每个人的思想和行为，因为个人之间的“兴趣和需要如此之不必相同，利害又是如此之

^① 殷海光：《自由的伦理基础》，见《殷海光文集》（第 1 卷），第 252 页。

^② 殷海光：《海耶克论自由的创造力——从无知论出发》，1965 年 10 月 18 日《时与潮》，见《殷海光文集》（第 4 卷），第 120 页。

^③ 殷海光：《胡适论〈容忍与自由〉读后》，1959 年 4 月 1 日《自由中国》第 20 卷第 7 期，见《殷海光文集》（第 1 卷），第 145 页。

不尽一致”^①，只有宽容才能真正尊重彼此的不同。殷海光认为这种宽容只有民主制度能够实现。此时直到1950年他对民主的理解都是很宽泛的，比如他指出“民主不独是一种政治制度，实在是一种文化，一种生活方式。这种生活方式是彼此尊重，尊重理性。”^②他还没有对民主进行仔细分疏。

1950年他对民主有不少看法，他认为“民主政治是一种政治制度。依这种制度而言，社会上的每一分子都被看作是人，而不是别的东西。这可以看作是民主政治的基本概念。”把人当人是对民主的基本内涵，紧接着他从自由主义角度间接界定民主，认为“在民主政治下，‘人民有选举权，有言论，集会，结社诸基本自由。’”为了防止权力过大对人民自由的侵害，殷海光提出“防止弊端之最佳的方式，就是法治。”他对民主寄予厚望，认为虽然民主“并非亦不可能是绝顶理想的政治制度”，但是“民主制度是一切有毛病的政治制度中毛病最少的。”比如“民主国家不会因矛盾积渐而发生大规模的变乱。在积极方面，政治权力来自人民，而非源于武力征服。”此外，“民主政治下的社会，可构成一个富有生机的整体，各个部门得以协和发展，共同进步。”^③简言之，此时殷海光所认为的民主就是指通过法治限制权力，保障基本自由，以促使社会运转协调富有生机。

在此后的整个五十年代，殷海光基本上都把民主与保障基本人权联系在一起，他指出“民主的真正核心是基本人权之肯定。”^④在民主所保障的这些基本权利中，殷海光比较强调言论自由、思想自由，他认为“凡诚意于实现政治民主者，必须尊重并且培护言论自由。”^⑤是否尊重言论自由是判断民主与否的标尺，他甚至把民主社会与言论自由等同起来，“在民主的文明社会生活底长期发展历程中，最有价值的自由要算思想自由、言论自由，这一类底自由。”^⑥在殷海光看来，只有言论自由，人们能够表达自己的关切，一个社会的政治才能走向良性发展，形成健全的政治。

1955年殷海光发表《民主底试金石》，是五十年代殷海光直接讨论民主的文章，对于研究殷海光民主观的形成有重要意义。他认为民主是世界政治的洪流，

^① 殷海光：《政治与宽容》，1949年6月29日载《中央日报》第5版，见《殷海光文集》（第1卷），第1、2页。

^② 殷海光：《主义并非国教》，1949年7月16日载《民族报》第1-2版，见《殷海光文集》（第1卷），第5页。

^③ 殷海光：《自由主义底蕴涵》，见《殷海光文集》（第1卷），第21、22、25、26页。

^④ 殷海光：《教育部长张其昀的民主观——君主的民主》，见《殷海光文集》（第1卷），第78页。

^⑤ 殷海光：《言论自由的认识及其基本条件》，1950年8月1、16日载《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第34页。

^⑥ 殷海光：《自由的真义》，见《殷海光文集》（第1卷），第62页。

是不能够阻挡的时代趋势。他认为民主就是“多数之治。”但对于民主本身的内涵并没有深究,而是继续以自由主义来诠释民主。他认为“民主固然是多数之治;但多数之治不一定就是民主。民主底根本基础是人权;凡侵害人权的政治一概都是非民主的,甚至是反民主的。真正的民主政治是以个人为本位的,是从个人出发而又回归到个人的。”以是否保障基本人权和是否以个人为本位来作为判断民主与非民主的界限,基本人权和个人本位都是自由主义的思想核心,他直接指出“就制度而言,民主制度底基础是诸基本人权。基本人权,不是甚么神秘的东西,而是一件一件地计量的。……这些基本人权,是民主制度底生命线。”在他看来除了这种自由主义民主之外,根本不存在其他的真正民主,也只有这种民主才能保障人们的基本人权,“要保障基本人权,有而且唯有实行民主政治。我们可以说,民主制度是为保障基本人权而存在的制度。离开了基本人权这一基石,民主将无安顿处,而成为毫无意义和内容的空壳。”如果离开自由主义所强调的这些基本人权,民主便毫无意义,显然,民主本身并无什么价值,其价值在于保障人权,民主并无独立的意义。殷海光还继续以自由主义的个人主义解释民主,“基本人权,是以一个一个的个人为本位的。个人本位或群体本位,乃民主与非民主的基本分野之一。”他指出“民主的组织是从个人本位为出发点而又回归到个人身上。因此,它处处为个人着想。”^①这是一种典型地自由主义民主观。

在整个五十年代,殷海光论述民主的特点在于他把个人自由或权利的保障作为讨论民主政治的核心,对于民主本身的具体内涵和价值都没有深入研究。

1960年《自由中国》停刊之后,殷海光没有再在时事刊物上发表政论文章,而是潜心研究学术问题,为自由主义与中国文化的结合呕心沥血,成果体现在晚年出版的《中国文化的展望》一书中,他不仅对中国传统文化的认识有所改变,而且对于民主自由的认识也多少有所深入,在该书第12章《民主与自由》中,他比较全面地探讨了对民主与自由的理解,可以大体反映整个六十年代殷海光的民主观。随着他对西方政治思想的了解,他对民主自由的理解也逐步深入。他首次意识到“民主与自由不是一回事”,不能以有无自由简单判定民主,往往存在“有民主而少自由”的状况,自由民主不再是唯一的民主,这超越了他以前对民主的狭隘理解,反复只有自由主义民主才是真民主的错误观点。殷海光首先从正反两方面探讨了民主的积极意义和缺点。他认为民主并不是十全十美的制度,况

^① 殷海光:《民主底试金石》,见《殷海光文集》(第1卷),第51-59页。

且存在大量他认为介于民主与非民主之间的制度，如民主集中制、人民民主、指导的民主、基本民主、警察民主等。作为一个英美式自由主义者他认为只有英美的民主才是纯粹的民主。他从自由主义角度强调民主可能具备的危险，他认为“民主并非一定不会造成暴政，以多数决定来侵犯少数的权利。”“我们必须弄清楚，多数决定是一回事，个人的基本人权是另一回事。个人的基本人权是每个人必须所有的最后的基本权利。这一簇基本权利任何人不可拿任何借口来侵害及剥夺。这也就是说，个人的基本人权是多数决定的极限。多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的—种限制。在民主政制之中，多数可以决定许多公共问题。但是，到了侵夺个人的基本人权的界限，必须‘行人止步’。”在民主制度下，为了保证基本自由，权力必须受到限制。

尽管民主具有侵犯少数权利的危险，但是这并不能掩盖民主政治的不少优点，他认为民主具有以下优点：一是“民主政制能够提供我们以充满社会的和无止无休的行动可能性，能够抒发一种充沛无比的活力，以及与此制度分不开的力量。而且无论环境怎样不利，在民主政制之下可能产生奇迹。这都是民主政制的真正好处。”民主制度能够在不断变化中追求进步，而避免突然变化，使社会“变之流得以稳步进行。”也就是说民主制度使渐进的变革成为可能。二是“民主制度的弹性大，能提供较多公平竞争的机会。”民主制度具有比较公正的特点，允许人们通过努力改变自己的命运，使社会能够有序流动。第三也是最重要的是民主政制所具有的下列基本特征：“数头而不必砍头、比较接近自由、能使大家热心公共事务、镇制权的使用受到限制。”其中比较接近自由和镇制权的使用受到限制，都是民主可能对自由的贡献，至于数头而不必砍头、能使大家热心公共事务，则是实行民主之后，可能带来的政治、社会与文化等方面的好的效果。他指出“民主政制纵然有许多短处，可是这许多短处抵消不了它的长处。民主政制对人类和平、自由、幸福，及安全所已做的贡献或可能做的贡献，至少就长远的途程来看，不是任何其他政治制度所可比拟的。”殷海光已经开始从民主本身来论证民主的价值和正当性。

从以上能够看出，虽然六十年代殷海光的思想有不少进展，但是他的民主观主要仍是一种消极民主观，即是强调民主在保障基本权利方面的价值。他列举了民主与自由主义结合的四可能性：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。而最理想的方式就是民主和自由主义的结合，因为在他看来，自由主义是更为根本的价值系统，而民主只是一种方式，“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。自由主义是全人类最基层的价值系统。没有了这个价值系统，人是否还能算是人，实在大成问题。”这点表明殷海光继续把民主当做手段、方式，而不是像自由主义那样的价值。正是因为民主有可能借助多数的名义形成一种专制，所以他认为必须以自由主义为基础的民主才能避免这种专制。基于以上认识，他从一个自由主义者的角度指出“中国是必须走上民主之路的。……民主政治，尤其当它和自由主义结合在一起时，隐含着一组群式生活原理。这一组群式生活原理，……有而且只有在民主制度与自由主义之中才能得到它。所以，我们应须走上那与自由主义结合在一起的民主制度。”殷海光预示民主是世界的大势，但是只有自由主义民主才是真正应该走的道路，对于实现民主的程序，他继承了英美的渐进方式，强调“演进式的民主道路还是必经的道路”^①，民主的实现必须经历一个过程，不能朝发夕至。

总之，虽然殷海光对民主的看法有一个变化的过程，有逐步深入之势，其最大的变化就是由五十年代的民主自由混为一谈到六十年代的对民主与自由的区别有所认识，但是他的民主观基本上是一种消极的民主观，民主本身只是一种手段、方式，保障基本权利是民主的价值所在。他对民主概念本身乃至对于从民主本身论证民主的正当性缺乏理论思考，不能不说是他的民主观的缺陷，对于民主的积极意义殷海光的探讨也是不足的。

其次，殷海光在不少地方试图从人文价值的角度来论证民主的价值。作为一个自由主义者，他强调民主的基本目的在于保障基本人权，但是在他不时地从人文价值的角度来论证民主的正当性。1950年，他就指出在民主政治下，“社会上的每一分子都被看作是人，而不是别的东西。这可以看作是民主政治的基本概念。”^②把人当人成为民主的基本内涵，“一个社会是否真正属于人的社会，完全以它是否民主为断。”^③他认为只有民主才能真正做到把人当人，“要能树立人的尊严、价值和意义，有而且只有真正实行民主。因为，有而且只有民主才实证地承认人的尊严、意义和价值；有而且只有在民主中，人的尊严、意义，和价值才

^① 殷海光：《民主与自由》，见《殷海光文集》（第1卷），第207、208-209、224、209、221、226页。

^② 殷海光：《自由主义底蕴涵》，1950年8月1、16日《自由中国》第3卷第3-4期，见《殷海光文集》（第1卷），第21页。

^③ 殷海光：《民主底试金石》，见《殷海光文集》（第1卷），第53页。

能作无限制的发挥。民主就是力量。”^①从尊重人的价值的人文关怀角度来论证民主的价值是殷海光民主观的特点。

第三，殷海光的民主观带有鲜明地科学色彩。殷海光对科学非常重视，但是他的科学观基本上是对英美学术界逻辑经验论的科学观的照单全收。殷海光一生分析问题就是运用此学派的学说和方法，来解释科学方法、批判中国传统思想、对于民主自由等概念的阐述也离不开逻辑经验论的思维模式。从殷海光的学术背景来说，他最初是一个逻辑学者，这奠定了他以后思想和学问的特色，企图通过逻辑经验论来论证一切问题，只有符合逻辑经验论的才是科学的。因此研究殷海光的民主观，他对民主的阐释，也离不开他的逻辑经验论的科学观^②，很多时候殷海光都是民主与科学并举，“毫无疑问，科学与民主乃今日中国之必需。只有科学才能把中国带上现代化之路，只有真正实行民主才能打开数千年治乱循环的死结，并结束五十年来杀杀砍砍你争我夺之局，而让千千万万人民过点人的生活。”^③对于民主与科学之间不可分割的联系，殷海光更是时常强调，他认为“科学是纯理知之运用。理知之运用，可以使我们的生活在一个清明的世界里。唯有在民主的空间，理知才能无阻无碍地发展。所以，科学与民主，在实际上，是不可分的。”^④1955年，殷海光专门写了《论科学与民主》一文，他认为民主不可无科学，科学也不可无民主，“民主不可无科学，意指民主必须以科学的基本态度为心理基础。民主如不以此为心理基础，那么，不是易流入虚无主义，便是易因狂热而走向暴民政治。”^⑤只有以科学作为民主的基础，才能建设一种理性政治，他希望通过科学的重视尝试、经验检验的态度，来达到反对政治独断、专断的效果。在殷海光看来，科学的方式是防止政治走向极端的方式，“迄今为止，在世界许多地区，政治问题的解决，常藉篡夺、僭取、武力征伐，或革命。这些方式，既野蛮而又原始。依照科学的态度看来，一切政策都是待证的假设。政治上的一切主张、主义、说法，都含有片面的价值判断之选择。既然如此，一切政策是否有利于大家，只有诉诸实效的检证，而且我们没有理由强迫别人接受我们自以为

^① 殷海光：《这是国民党反省的时候》，1954年5月16日《自由中国》第10卷第10期，见《殷海光文集》（第1卷），第49页。

^② 对于殷海光科学观的研究并非本文的重点，已有不少学者对殷海光的科学观有所研究，如林正弘：《一个自由主义者的民主科学观——殷海光先生的西学中用》，见贺照田编选《殷海光学记》，上海三联书店，2004年，第443-465页。

^③ 殷海光：《自由人底反省与再建》，《民主评论》第3卷第17期，见《殷海光文集》（第2卷），第37页。

^④ 殷海光：《民主底试金石》，见《殷海光文集》（第1卷），第58页。

^⑤ 殷海光：《论科学与民主》，1955年3月7日《祖国周刊》第9卷10、11期，见《殷海光文集》（第3卷），第8页。

好的主张。这么一来，我们就可少谈点主义，多谈点问题。”^①因此“民主要能真正实行，必须讲理。”^②殷海光认为民主对科学的发展也是有所帮助的，因为民主能提供科学发展一个比较宽松的环境，“必须在一个自由不受干扰和威胁的民主环境里”^③科学的发展才有可能。与五四时代的自由主义者一样，殷海光对科学极度信仰，他希望用科学来解决一切问题，包括政治问题，这暴露了中国自由主义者过度理想化的气质，他们希望民主成为一种科学政治、理性政治，但是往往忽略了政治的现实性的一面，政治的背后往往涵盖复杂的利益角逐。这也是他们这种科学民主观的不足，对民主的运作过度理想化。

第四，在殷海光对民主的理解中，与近代中国很多自由主义者一样，时常充斥着民主是手段还是价值的矛盾。作为自由主义者，他们首要地强调自由的价值、基本人权的价值，民主只具有工具性价值，只是手段。但是在殷海光的不少论述中，他似乎又未有单视民主为手段，比如强调民主的人文价值、道德价值，晚年更直面民主具有永久价值，“我肯定了理性、自由、民主、仁爱的积极价值——而且我相信这是人类生存的永久价值。”^④对于民主价值和手段的矛盾恰恰体现了近代中国自由主义理论上的不足，缺乏对民主本身理论的建构，似乎民主是不言自明的真理，对于何为民主、民主的具体制度形式如何，如何才能实现民主等等复杂的理论问题缺乏深刻细致的研究。

五、殷海光自由主义思想的成就与不足

王中江先生在《殷海光评传》中用“万山不许一溪奔”的诗词形象地说明了殷海光在 20 世纪五、六十年代的台湾蒋介石专制独裁统治下追求自由民主的艰难困苦的情景，愈加展示了殷海光作为一位自由主义者崇高的道德情怀——为了自由民主在台湾的实现，用火热的生命在与台湾当局搏斗，直至英年早逝。

他的学生林毓生指出“综观殷先生一生奋斗的过程，精神的痛苦与思想的演变，我们看到的是他的纯真道德热情肯定了精神的实有。……当我们了解他所代表的‘五四’后期的时代意义以后，我们也就了解他生命中所显示的，超时代的

^① 殷海光：《展开启蒙运动》，1959年5月5日《自由中国》第20卷第9期，见《殷海光文集》（第2卷），第94页。

^② 殷海光：《创设讲理俱乐部》，1958年7月20日《自由中国》第19卷第2期，见《殷海光文集》（第1卷），第121页。

^③ 殷海光：《展开启蒙运动》，见《殷海光文集》（第2卷），第95页。

^④ 殷海光：《〈海光文选〉自叙》，1969年《明报月刊》第46期，见《殷海光文集》（第2卷），第321-322页。

永恒意义。殷先生生命中追求的目标是否及身达成，似乎不是最要紧的事，他追求奋斗，大仁大勇的精神是永恒不朽的。因为殷先生一生为自由、正义、真理的奋斗，实导源于人性中最高贵的成分，只要人性本身是永恒的，这种精神便也是永恒的；至于世间的成败，都是不相干的事。换句话说，如果殷先生在乎世间的成败，他也不会对自己的理想那样坚定不移了。”^①这比较客观地展现了殷海光在特定的时代背景下的不懈奋斗所展现的道德价值。

在自由主义理论方面，殷海光与胡适等五四时代的自由主义者比较而言，首先他有意识地在扩展自由主义理论方面下功夫，他在反思中国自由主义的艰难历程时指出，自由主义“本身到了现今之不够健全，是主要原因之一。”不够健全的一个主要方面就是理论上不健全，他指出“提出民主不仅是喊喊口号而已。有见识有抱负有责任感的人，必定会从深远处培养民主思想。我们应该至少将自洛克以来盎格罗撒克逊系的民主思想，有系统地介绍给国人，有计划地将其中的代表作翻译注释出来，教育国人，使大家知道民主思想是这么个东西，如果这样做，对于中国之民主化，一定有着相当的帮助。然而，三十余年来，自命为自由主义者的新学者，有几个人这样做了？民主政治思想的大部头书有几本被翻译介绍出来了的？”^②正是基于这种深入自由主义理论的认识，殷海光于1953年在中国最早翻译了哈耶克的自由主义思想名著《通往奴役之路》，为重建中国自由主义的理论体系做出了不少贡献。比如，他明确强调被五四时期中国自由主义者不够重视的经济自由对于整个自由主义的重要性。但是由于他，包括哈耶克本人深处美苏冷战时代，导致殷海光所援引的哈耶克、波普的理论带上不少偏激的色彩，比如由于受到哈耶克等人的影响，他对马克思主义、中国共产党盲目否定，至死未加仔细研究和反省。其次，由于他所吸收的哈耶克等人的古典自由主义思想，这也限定了他的自由主义观念，致使他的自由观、民主观都属于消极的自由观、民主观，对于新自由主义对于自由主义理论的发展未给予客观评价，比如他基本上把民主界定为保障基本人权的工具，没有看到积极民主观念给社会可能带来的益处。哈耶克的自由主义思想本来是奠定在无知论的基础之上的，所有人的知识都是有缺陷的，没有一个人能够全知全能，人类的相对无知是无法克服的，因此每个人必须获得个人自由独立探索知识，通过相互讨论深化知识。这是一种理性精

^① 林毓生：《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》，见贺照田编《殷海光学记》，第285-286页。

^② 殷海光：《自由人底反省与再建》，见《殷海光文集》（第2卷），第34、37页。

神。但是由于殷海光所处的专制时代和他特有的激动性格、斗争精神，使得他所援引的自由主义带上了浓厚的斗争色彩、情绪化色彩，有时甚至是成见。自由主义思想本来属于政治哲学的范畴，但是由于殷海光援引自由主义，着眼于现实，造成他对政治哲学的研究既无兴趣，又缺乏深度。没有广阔的政治思想史的背景，造成的结果就是对自己所坚持的政治观念的绝对化，虽然他晚年有所好转，但毕竟生命早逝，还是留下了不少观念的粗糙。

殷海光与其同时代的雷震、胡适、夏道平等自由主义者，乃至殷海光的高徒林毓生、张灏、李敖等所构成的 20 世纪五十、六十年代至今的台湾及海外的自由主义思潮，对于推动台湾的民主化进程起到了重要作用，殷海光、雷震对专制集权的攻击、夏道平对经济自由主义理论的深入研究和介绍，林毓生对自由主义与中国文化结合的方式的继续反思，陈鼓应对道家文化现代精神的发掘，张灏对民主理论的进一步研究以及李敖坚持不懈地对台湾专制的批判，都构成了中国台湾自由主义思潮的一部分，促进了台湾的现代化发展。

第五章 90年代末中国自由主义思潮简论

第一节 世纪末自由主义思潮重新登场

1978年十一届三中全会召开,中国共产党开始反思在建国后,尤其是文化大革命的一系列失误,力图使国家重新走上发展的正轨,在思想领域开展了关于真理标准问题的讨论,思想界、文化界迎来了相对宽松的环境。在这种环境下,除了改革开放以来的马克思主义思想意识形态之外,80年代相继兴起了人道主义思潮、伤痕文学、新启蒙运动等思想文化潮流。

人道主义思潮并不是一个统一的思潮,各种政治思潮对人道主义都有不同的看法。马克思主义、自由主义都有自己对人的看法。马克思、恩格斯十分注重人道主义。他们的人道主义观念的形成是与科学社会主义的创立相联系的。马克思、恩格斯的人道主义是把人看作最高价值和目的本身的一种世界观。中国最早的人道主义思潮可以从新文化运动中找到源头。许多知识分子意识到中国人长期受专制统治和礼教的束缚,主张把个人从传统的束缚中解放出来,胡适等人高举民主、科学的大旗,主张健全的个人主义。中国人道主义思潮与西方的影响密不可分。

“人道主义”一词是从拉丁文“humanistas”一词引申来的,古罗马思想家西塞罗认为人道主义是指一种能够促使个人的才能得到最大限度的发展的、具有人道精神的教育制度。文艺复兴和启蒙运动以来,人道主义成为新兴的资产阶级反抗封建专制统治的思想武器,即要求通过学习和发扬古希腊、古罗马的文化,使人的才能得到充分发展,提倡关怀人、爱护人、尊重人,人道主义反对封建专制统治,要求充分发展人的个性。法国资产阶级革命时期,人道主义的内涵又被具体化为自由、平等、博爱等口号。人道主义思想是随着人类进入文明时期萌发的,但人道主义作为一种时代的思潮和理论是在15世纪以后逐渐形成的,最初表现在文学艺术方面,后来逐渐渗透到其他领域。可以说,人道主义也就是人性论学说,是西方近代以来以人权、人道、人性为主题和价值的一种哲学思想,它强调每个个体都有不可侵犯的个人权利,因而它与个人主义、自由、民主等思想有密切的联系,是17、18世纪西方资产阶级反对封建专制统治的思想武器。西方的人道主义思想在近代传入中国,成为人们推翻传统制度、批判传统文化的有力武

器。

80年代人道主义思潮的出现是与当时的社会背景紧密联系的,它的出现及其发展和演变有深刻的社会历史原因以及政治、经济、文化的背景。1966年开始的十年文化大革命对人的摧残达到了残酷的程度,随着文革的结束,社会各界开始反思文革灾难的原因,因此,80年代的人道主义思潮又是对文化大革命反思的结果。80年代伊始,许多人开始极力宣传人道主义思想,对中国封建社会、文化大革命期间对人的侵害进行批判。1980年,李泽厚在《中国社会科学》杂志上发表《孔子再评价》一文,对孔子的思想作了人道主义的解释,认为孔子所维护的周礼包含着原始人道和民主遗风,孔子思想的中心范畴是“仁”,它主要是由“人道主义”、“个体人格”等四大因素组成的,其基本特征是实践(实用)理性^①。这一转折性评价直接触发了80年代的中国思想启蒙运动。80年代的人道主义主要讨论的是人的主体性问题,即感性个体与历史、社会等普遍理性的矛盾。反思文革期间,人性、人权、个性受到压制的真正原因。代表性的观点如:李泽厚构建了以感性个体为基础、以历史实践为本位的主体论哲学^②。他首先热情伸张感性存在的价值,批判僵化的历史理性对人的压抑,但又在新的理性的基础上,把人的主体的实现落实在普遍性的历史实践上。刘晓波认为李泽厚陷入到了个体感性与历史、社会本位的模棱两可之中,从而对其大加批判。他以更为激进的个人主义姿态,推崇绝对的个体感性和个人本位,从而表达了更激进的个人主义观念。李泽厚的“理性主体”、“道德主体”和“社会主体”,最终都是历史实践主体,表达了对普遍性主体的诉求,但又追求对个体感性的终点性,从而陷入了普遍性主体与个体感性的矛盾。刘晓波看出了李泽厚的矛盾,直接提出极端的个人感性。刘晓波以感性个人主义为全盘西化的基点,在八十年代初期,成为攻无不克的利器。在刘晓波那里,个体、感性被当作西方人性思想的星光,绽放着耀眼的光芒,历史、理性、社会等则被蒙上了中国传统的阴影。刘晓波的主张虽与西方个人主义相关,但是其排斥理性的做法,其思想就仅仅停留在审美阶段,无法转变为一种现实的政治制度。刘晓波还指责李泽厚的思想根源并非西方,而是中国传统文化及其所造就的国民性^③。与李泽厚、刘再复的人道主义观念不同,

^① 李泽厚:《孔子再评价》,《中国社会科学》,1980年。

^② 参见李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》,人民出版社,1979年;《康德哲学与建立主体性论纲》,上海人民出版社,1981年。

^③ 刘晓波:《选择的批判——与李泽厚的对话》,上海人民出版社,1988年。

社会主义人道主义主张人的自由全面地发展,主张解放和发展生产力,消灭剥削,消除两极分化,最终达到共同富裕。

人道主义思潮对感性个体与普遍理性的争论在人文创作中表现的十分明显。

《原野》、《男人的一半是女人》、《红高粱》等创作以及“人体美术热”、“寻找男子汉”等热潮,表达了对人的本能和野性的宣泄,本能意味着人的生命力的根本。而新潮、新写实等小说又把本能理解为人性之恶、历史的本质,并非人的本质。文学创作中的倾向反映了80年代人们对人性本质的反思。

伤痕文学是文化大革命之后出现的第一个文学思潮。伤痕文学重在“揭露‘文革’灾难,描述知青、知识分子、受迫害的官员在‘文革’中的悲剧性遭遇。”^①主要代表作品如《伤痕》、《班主任》、《我应该怎么办》、《许茂和他的女儿们》,散文《怀念萧珊》、《一封终于发出的信》、《悼雪峰》,诗歌《小草在歌唱》,都讲述了文化大革命中发生的一幕幕悲剧性的事件,可以说,对文化大革命的反思是伤痕文学产生的土壤,离开文化大革命这个历史记忆,就无法理解伤痕文学。例如《班主任》以外在的视角对他人发生的悲剧进行叙述。不论是怨恨、忏悔,还是焦灼,对历史的不合理性提出了人道主义批判,面对青少年灵魂的扭曲,作者发出救救孩子的呼声。提倡关心人是伤痕文学总的价值取向。伤痕文学是时代的产物,与文化大革命密不可分,它重新发挥了文学的社会功能,书写百姓的疾苦、人民的苦难和焦灼的内心。因此它又不仅仅是一次文学思潮,而更是思想文化潮流的一部分,加之它与人道主义思潮有千丝万缕的联系,强调人的尊严和价值,它们一起构成了80年代中国思想文化界的重要现象。

与人道主义思潮和伤痕文学对文化大革命的反思一样,许多人认为,革命成功后并没有走向真正的自由民主社会,而是继续充斥着专制主义和各种愚昧迷信思想,他们认为要使中国真正走向现代社会,就必须继续学习西方,整个80年代各种西方思潮充斥中国,许多人主张继续“启蒙”、“反传统”,以彻底扫除中国的专制主义和封建迷信思想,走向现代社会。“新启蒙主义”是80年代思想文化潮流中最有影响力的社会思潮。“启蒙主义”是法国大革命时期资产阶级反对封建专制统治的思想武器,把人们从封建专制主义思想统治之下解放出来。在许多人看来,建国后的中国仍然是披着社会主义外衣的封建专制主义,主宰当代中国政治生活的价值观念仍然是蒙昧主义和思想专制,即“现代迷信”,主要矛盾

^① 洪子诚:《中国当代文学史》,北京大学出版社,1999年,第256页。

仍然是民主与专制，科学与迷信的冲突，因此解决问题的首要方式仍然是启蒙，只不过形式和内容具有当代特点，所以叫“新启蒙主义”。通过新的启蒙，向民众特别是青年一代宣传民主自由的观念，破除人们的蒙昧主义、专制主义的价值观念。

代表人物是王元化、李泽厚等。1988年10月，王元化主编的《新启蒙》杂志正式创刊，它以宣传人道主义、批判革命传统为己任，相继发表了《论异化概念》、《庐山会议教训》、《为五四精神一辨》、《形而上学与中国文化》、《知识分子的独立人格》等文章，力图通过对传统文化和革命传统的反思来继承五四的人文精神，将“独立之人格，自由之思想”的思想发扬光大。他们通过对中国历史文化传统和自“五四”以来的革命传统的全面反思和彻底否定，并进而继续提出“全盘西化”的主张。刘晓波放言要“向传统全面开战”、“要使传统文化后继无人”，认为中国现代化道路的不畅主要仍然来自儒家思想等专制思想的阻碍，当务之急是彻底批判儒学，思想解放的根本出路在于彻底反传统，用西方人文传统全面改造中国人的国民性，实行“全盘西化”。在这种观念的指引下，80年代掀起了一股批判儒学的浪潮。1988年轰动一时的电视系列片《河殤》把中国近代的落后归罪于中国的黄色文明，即内陆文明，认为黄色文明的代表者儒家文化已经造就不出一个民族的进取精神、一个国家的法治秩序、一种文化的更新机制：宣告儒家文化已经被历史所淘汰，黄色文明已经衰落，必将为蓝色文明的西方文明所取代。对革命传统的反思主要是对“五四”精神的解读和对革命传统的批判，代表性的观点是李泽厚的“救亡压倒启蒙”。他认为五四精神的真谛在于新文化运动中提出的民主、自由、个性解放等启蒙精神，对于五四以来的爱国救亡运动，则视之为“教训”，认为中国现代史的悲剧是“救亡压倒启蒙”^①，爱国主义代替了个性主义。

对文化大革命的反思促进了思想文化的解放，但是由于其反思的激进姿态，对马克思主义意识形态和国家政权产生了严重威胁，这种威胁在1989年的“六四”风波后得到扭转，之后思想文化领域的潮流更加温和，也更加具有建设性。

90年代末年自由主义思潮的兴起不仅与80年代思想文化的解放潮流有关，而且与中国共产党推行的市场经济国策、改革开放的政治经济环境有关。1992年以来，许多自由主义者转向支持市场经济，把对国家政权的批判转向以法制分

^① 李泽厚：《中国现代思想史论》，三联书店，2008年，第21页。

权、经济自由为内容的制度设计，在一定程度上找到了与国家政权的契合点，也为自身的发展创造了空间。

1997年7月，李慎之为《顾准日记》作序，是自由主义思潮在90年代末期公开亮出旗帜的标志。序言把顾准定位为自由主义者，李慎之指出“顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。……因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。”而且认为“在已经到世纪末的今天，反观世纪初从辛亥革命特别是五四运动以来中国仁人志士真正追求的主流思想，始终是自由主义，虽然它在一定时期为激进主义所掩盖。中国的近代史，其实是一部自由主义理想屡遭挫折的历史。然而九曲黄河终归大海，顾准的觉悟已经预示了这一点。”^①朱学勤指出“李慎之先生在这里是第一次破题，发出了1998年自由主义公开言说的第一声。”^②11月，《南方周末》大版刊登了评介刚刚去世的英国自由主义思想家伯林的文章，对自由主义做了初步推广宣传。但是自由主义刚一露面，就遭到了新左派学人的批判，爆发了新左派与自由主义^③的争论和论战。1997年，《天涯》杂志相继发表了新左派学者王彬彬的《读书札记：关于自由主义》和汪晖的《当代中国的思想状况与现代性问题》等文章，对自由主义，新启蒙主义进行了抨击批判，被视为拉开了争论的序幕。随即自由主义进行了反击，特别是1998年北大成立100周年之际，刘军宁编辑出版了《北大传统与近代中国——自由主义的先声》，其中李慎之为该书写的序《自由主义传统在中国的发轫与复兴》，简明扼要的阐述了自由主义在中国的发展过程、性质、目的、

^① 李慎之：《〈顾准日记〉序言二：智慧与良心的实录》，见陈敏之、丁东编《顾准日记》，经济日报出版社，1997年，第16页。

^② 朱学勤：《一九九八年自由主义学理的言说》，见朱学勤：《思想史上的失踪者》，花城出版社，1999年，第474页。

^③ 90年代末出现的新左派和自由主义的争论是20世纪末年中国思想史的重要现象。但对新左派和自由主义的内涵需要稍加说明。公羊指出“新左派并不是统一的学派，也缺乏公认的定义，在此旗下的学者彼此的观点未见得一直，被称为新左派的人物也未必认同、接受这一称号。”（《思潮：中国新左派及其影响》，中国社会科学出版社，2003年。）许纪霖指出“关于这场论战的命名，本身就是一个颇有争议的问题。由于在中国的现实语境中，这两个命名在价值上有明显的价值褒贬，‘自由主义’这一边很乐意承认这一命名，但‘新左派’阵营中几乎所有的成员都拒绝承认‘新左派’这一帽子，而且也拒绝承认对方是‘自由主义者’。他们有的以‘批判知识分子’（如汪晖）自我定位，有的以‘自由左派’自称（如甘阳）。的确，‘新左派’这样的命名的确有可能、事实上也发生了不利于‘新左派’的舆论误导，但到目前为止，却又没有一个更好的表述来取代这一约定俗成的命名。因此，本文只能继续沿用这一约定俗成，但这并不意味着我个人赞成世俗社会中对双方的价值褒贬。相反，我对双方的命名都打上引号，旨在说明：加入论战的‘自由主义’一方，并不代表自由主义整体或全部，而只是自由主义中的一支：以哈耶克为旗帜的新古典自由主义。即使在这支里，也有经济自由主义和政治自由主义之分，而在论战中最活跃的，是政治自由主义那批人。另一方面，在‘新左派’中，既有信奉罗尔斯的自由主义左派，有吉登斯（Anthony Giddens）‘第三条道路’的提倡者，也有西方新马克思主义左派在中国的传人。我对‘自由主义’与‘新左派’各自的睿见既怀有极大的敬意，也对他们理论上的缺陷保持独立的批评立场。”（许纪霖：《两种自由和民主——对“自由主义”与“新左派”论战的反思》，见罗岗主编《思想文选》，广西师范大学出版社，2004年，第318页。）本文所列90年代末自由主义思潮的代表人物主要是已被公认的部分人物。

功能等,并且表明自己的自由主义立场,指出“世界经过工业化以来二三百年的比较和选择,中国尤其经过了100多年人类史上规模最大的社会试验,已经有足够的理由证明,自由主义是最好的、最具普遍性的价值。”^①李慎之成为90年代末自由主义思潮重新出现的标志性人物。1998年,自由主义派还围绕如何认识顾准、国学大师陈寅恪和当年病逝的具有自由主义风格的青年作家王小波等三人的思想和人生历程,进行了讨论。90年代末以来的自由主义思潮通过与新左派的争论,进一步阐释了其价值观念和理论主张得。

自由主义思潮再度出现的原因^②主要有以下几点:一是改革开放政策实施后,宽松的政治和思想文化环境为包括自由主义思潮在内的各种思潮提供了机会。1992年社会主义市场经济体制的确立,为自由主义主张的市场经济理论找到了与现实的联系点。在某种程度上,自由主义经济学在中国的话语系统中取得了合法地位,经济学家可以大谈古典自由主义经济学,大谈“看不见的手”的积极作用,批评中央计划经济的种种弊病。二是90年代末年自由主义思潮能够出现,也与20世纪前半叶在中国曾经存在过的自由主义思潮传统有关联。它不仅为90年代末年的自由主义思潮提供了不少思想资源,而且通过对前半叶自由主义理论缺失的检讨,90年代末年的自由主义思潮在理论上确有不少进步。

20世纪30至40年代曾经兴盛的自由主义运动,一度形成独立于国民党和共产党的第三种力量,在90年代被重新发掘和深入研究。学者指出胡适“一生致力于民主政治的建设,捍卫人权、法治、思想自由等基本原则”,“随着中国现代化运动广泛、深入地开展,胡适的历史地位逐渐确立,胡适思想内涵的现代化意识必将为人们所承认”^③。殷海光在台湾坚持自由、民主的斗争的事迹在大陆得到赞扬,其著作也得到发行和传播。90年代中期起,还出现了新一轮翻译热潮,很多自由主义思想家的著作被翻译,其思想得到广泛传播,如哈耶克的《通往奴役之路》和《自由秩序原理》,卡尔·波普的《开放社会及其敌人》以及克、托克维尔、伯林、罗尔斯、诺齐克、德沃金等人的著作。这些思想给中国自由主义思潮注入了丰富的理论资源,姑且不论这些资源是否适合中国国情。90年代末中国自由主义思潮的主要代表人物包括李慎之、徐友渔、朱学勤、汪丁丁、刘军宁等等。

^① 李慎之:《弘扬北大的自由主义传统》,见刘军宁编《北大传统与近代中国——自由主义的先声》(序言)。

^② 可参见许纪霖:《启蒙的命运》,《二十一世纪》杂志,1998年12月号。

^③ 欧阳哲生:《胡适思想的现代阐释》,上海人民出版社,1993年。

第二节 中国问题的解读：自由主义与新左派之争^①

90年代末中国自由主义思潮在继承前一时期思想的同时，开始更加注重理论上的阐述和宣传，主要表现为与“新左派”就当前中国的社会问题激烈争论。自由主义与新左派的争论涉及到双方的基本价值观、对中国国情和社会弊病的基本判断和对当代中国一些列重大问题的认识。关于自由主义与新左派的主要分歧^②，学术界已有不少的总结^③。

首先是对中国国情的看法不同。新左派认为中国已经卷入全球化，现在是资本主义或市场社会，是世界资本主义体系的一部分。汪晖指出“在中国经济改革已经导致市场社会的基本形成和三资企业占据国民生产总值一半以上的时候，我们也已经不能简单地将中国社会的问题说成是社会主义的问题。”“中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题，因此对中国问题的诊断必须同时也是对日益全球化的资本主义及其问题的诊断。”^④而自由主义者认为这种思考不符合现实，“为了把西方左派关于全球资本主义体系的知识和概念运用到中国，他们对中国的国情进行变形和套裁，使之适合于当代西方新左和新马的分析框架”。不能看到中国市场因素的增长，社会心理、消费习惯的资本主义倾向的发展就断定是资本主义社会，从经济成分、投资比重、就业结构以及私有制在宪法和法律中的地位等方面看，中国并不是资本主义社会，“把中国说成是市场社会，是跨国资本主义的一部分，其结果是把批判的视线从中国社会内部引开”^⑤。

其次是对现代性的看法不同。自由主义者认为现代性就是西方自由主义所代表的自由、民主、个人主义、市场经济等普世性的价值体系和社会制度，这是世

^① 对于世纪末年自由主义和新左派的这场争论的研究已有不少成果可以参考。比如许纪霖指出“如今这场跨世纪的思想论战，给中国思想界乃至整个中国的变革，究竟会带来什么样的影响？这一悬案随着时间的推移，肯定将逐渐浮现出来。到2001年，论战的高潮已经过去，也逐渐从媒体的视野中淡出，到了潜心研究它的时候了。”（许纪霖：《两种自由和民主——对“自由主义”与“新左派”论战的反思》，见罗岗主编《思想文选》，广西师范大学出版社，2004年，第319页。）他从思想观念的深层次挖掘了这次争论，即自由主义和新左派体现了不同的民主观、自由观，而二者的民主观又都非尽善尽美，需要综合和超越。

^② 此处主要论列自由主义的基本观点，对于新左派的研究并非本文的主题，所以此处不准备过多展示新左派的思想，但是这丝毫不代表作者忽略新左派的理论和现实意义。

^③ 代表性的如许纪霖：《两种自由和民主——对“自由主义”与“新左派”论战的反思》（收入罗岗主编《思想文选2004》，广西师范大学出版社，2004年）；朱学勤：《新左派与自由主义之争》（见公羊主编《思潮：中国“新左派”及其影响》，中国社会科学出版社，2003年）；徐友渔站在自由主义的角度写出了《一评90年代“新左派”：制度创新与国情》、《二评90年代“新左派”：中国的现代性与批判》、《三评90年代“新左派”：“新左派”的学风》，对新左派的观点提出了比较全面的质疑和批判。在《当代中国社会思想：自由主义与新左派》一文中比较全面地总结了自由主义与新左派的基本分歧。

^④ 汪晖：《当代中国的思想状况与现代性问题》，《天涯》，1997年第5期。

^⑤ 徐友渔：《当代中国社会思想：自由主义与新左派》，《社会科学论坛》，2006年第6期。

界的潮流和趋势。而新左派认为现代性的表现资本主义的丑恶面目已经成为现实,因此要对现代性、资本主义进行批判,走超越现代性的道路,走一条超越资本主义的制度创新道路。他们指出自由主义已经失去了对现代性基本的反思和批判能力,认为中国现代化面临的危险是重新变成殖民地,“自由”、“民主”、“与国际惯例接轨”、“市场机制”、“竞争机制”等都是殖民话语。新左派反问谁之“自由”、何种“民主”?认为这些表面平等的“自由”实质只是少数权贵享受的“自由”。他们要求实现一般平民广泛参与公共生活的“积极自由”和“直接民主”,保证广大平民享受生存权和福利权,从而落实自由与民主的基本条件。主张中国应该“从根本上去挑战和拒绝西方权势话语”,在人权、市场经济、知识产权等问题上有自己的标准,而不是一味地追随西方,“现代性的冲突结构恰恰是现代性迄今仍然具有某种活力的原因,但是,这种内在活力恰恰来自对现代性的批判和冲击本身。”^①而自由主义者认为中国根本还没有进入资本主义社会阶段,此时大谈现代化的弊病和批判现代性,还为时尚早。

再次是对市场经济改革以来出现的腐败和社会不公的看法不同。自由主义认为这些问题是市场化过程中无法避免的阶段性阵痛,问题在于权力远远没有退出市场,是权力干扰市场,政治上缺乏民主宪政和现代法治,特别是缺乏公民的基本自由权利。解决的途径是破除阻碍中国进步的内在的陈旧体制与意识形态,必须坚定不移地扩大对外开放。实现彻底的市场经济,保护私有财产权,将权力完全驱出市场,实现市场竞争的公正。新左派认为这些问题是西方资本主义发展过程中曾出现过的,是西方病、市场病,中国不能重演。新左派认为在经济改革中,少数权贵成为最大受益者,而广大人民成为了改革的牺牲品,改革正是打着市场经济、私有产权、自由竞争等旗号进行的,市场经济理论实际上成了少数权贵瓜分和掠夺国有资产的合法性借口。他们认为“自发调节的市场经济”并不能实现,资本主义的本性就是要操控和垄断市场,市场机制中的所谓机会平等掩盖了实质的不平等,因此要实现公正,只有落实经济民主,让普通民主参与到资源分配和经济决策中来。自由主义者认为社会不公的造成主要是特权阶层凭借旧的权力体制在市场机制中找到了更大的寻租空间,造成整个社会的结构性腐败,不能把权力机制的帐算到市场机制的头上,而应该改变旧的权力体制问题。新左派认为要解决这种社会弊病,以法国革命为代表的群众性大民主没有错,甚至文革中毛泽

^① 汪晖:《关于现代性问题》,《天涯》,1999年第1期。

东的一些做法也没有错，应该挖掘其中的制度创新，扭转中国进入全球化的错误态势。而自由主义者主张实现完全的市场经济，必须进行政治体制的改革，在制度层面建设种种权力监督机制，宪政治国，“要依靠法治，完善法制，例如，通过修宪保护合法的私人财产，通过立法缩小贫富差距，依靠法律惩处腐败，防止国有资产流失。”^①才能解决社会公正。

四是对经济全球化的态度。新左派呼吁抵制外国资本的入侵，而自由主义者主张中国应积极融入全球化和加入世贸组织，徐友渔指出那种“‘现在发展是自杀’，‘不能在一国发展’，‘先革命，后建设’的论调是极其荒谬和危险的，它只会使后进国家耽溺于‘世界革命’的幻想和狂热中，在经济上永远落后，使贫富差距越来越大，两极分化越来越严重。在最近二三十年，一些国家和地区经济上有飞速发展，这充分说明，在全球化时代挑战与机遇并存，能否发展，事在人为。克服经济发展中的负面效果（资源浪费、环境污染等），也是事在人为，不必抱悲观宿命态度，在这方面，国际合作也是有益的。”^②

五是对五四运动、80年代的思想解放运动、大跃进、人民公社、“文革”等历史事件的看法也存在分歧。新左派认为五四运动等是“在‘启蒙’话语中沉湎的知识分子对西方话语无条件的臣属”和对“现代性的狂热迷恋”，他们认为五四知识分子在移植启蒙话语的同时，还移植了殖民话语，因此要对这些殖民话语予以批判^③。而自由主义者认为五四运动等是思想解放运动，是推动中国现代化的启蒙事业，应该继承这种精神。新左派学者崔之元还对批判文革不满，他认为应该给人民公社以高度评价，“1958年后建立的人民公社政社合一体制，虽然不如今天的联产承包责任制灵活，但也为今天的村民民主自治奠定了重要基础：首先，土地的集体所有，为乡村的民主自治切切实实创造了有利的前提。其次，现在的联产承包责任制是‘双层经营’，并非简单地分田单干，乡村公共建设、产前产后服务等‘集体层’更趋重要，各家各户在为乡村公共财政缴纳税费时，必然同时要求政治参与监督，从而为乡村民主自治提供了物质利益动机。”他还称赞“大寨经验”，认为“鞍钢宪法”和目前西方最先进的“后福特主义”一脉相传。他提倡要“发挥文革中的合理因素”，主张“我们应把毛泽东所谓‘文革七、

^① 徐友渔：《知识界到底在争什么》，见许纪霖、罗岗等著《启蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，吉林出版集团有限责任公司，2007年，第211页。

^② 徐友渔：《当代中国社会思想：自由主义与新左派》，《社会科学论坛》，2006年第6期。

^③ 转引自徐友渔：《自由主义与当代中国》，《开放时代》，1999年5月。

八年再来一次’制度化为定期的全国性直接普选,这才是‘人民民主专政’或‘无产阶级专政’的本质。”^①自由主义者认为这些看法是对大跃进等历史事实缺乏了解。

以上是自由主义与新左派在主要争论点上的观点差异。客观地讲,两种思潮都是中国转型期的产物,都是对中国现实问题的诊断和看法,也各有其理论和现实意义。在这些争端的背后,实际上是双方关于自由、民主等基本观念的分歧。通过这场争论,自由主义者实际上重新申述了自身的主要思想^②。

首先是重新诠释自由主义。朱学勤指出自由主义“首先是一种学理,然后是一种现实要求。它的哲学观是经验主义,与先验主义相对而立;它的历史观是试错演进理论,与各种形式的历史决定论相对而立;它的变革观是渐进主义的扩展演化,与激进主义的人为建构相对而立。它在经济上要求市场机制,与计划体制相对而立;它在政治上要求代议制民主和宪政法治,既反对个人或少数人专制,也反对多数人以‘公意’的名义实行群众专政;在伦理上它要求保障个人价值,认为各种价值化约到最后,个人不难化约,不能被牺牲为任何抽象目的的工具。”^③实际上就是哈耶克等人的新古典自由主义观,坚持个人的终极价值,要求民主宪政来保障个人的基本自由权利,经济上强调市场经济体制等。徐友渔也有类似的表述,他指出“自由主义是西方发端于洛克、亚当·斯密、孟德斯鸠等人的思想传统,也是自英国‘光荣革命’以来的政治传统,从近代起一直居主流地位。其中心思想是保障个人的自由和权利,比如言论、结社自由、个人财产权以及市场经济、法治、国家权力的制衡。”^④总之,90年代末的自由主义思潮,尤其是参与到与新左派论战中的自由主义者,基本上是新古典自由主义者。

其次是对自由的强调。汪丁丁指出自由不是什么玄奥不可捉摸的东西,而是一段脚踏实地的叙说,“我要自由,……任何外力,若要剥夺我拥有的这点儿自由,不论以何种高尚或革命的名义,都将遭遇‘我’的反抗。”他认为个人是最真实的,“每一个人都先是一个‘个人’,个人不是抽象的不占据空间的‘点’,个人是基于呼吸、搏动、探寻和思想自由的一个生命过程,它不能被并入另一个

^① 崔之元:《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》1994年8月号第7页。

^② 当代中国自由主义资源复杂,溯源于哈耶克的新古典自由主义者大有人在,而宣传自由主义左派罗尔斯的人也不在少数,但在90年代末参加论战的自由主义者大都对哈耶克的新古典自由主义理论多有援引。

^③ 朱学勤:《1998年自由主义学理的言说》,见罗岗、倪文尖编:《90年代思想文选》第二卷,广西人民出版社,2000年,第472页。

^④ 徐友渔:《自由主义》,《社会科学论坛》,2005年第3期。

生命过程，它‘存在’的权利不能以任何理由剥夺。于是‘我’知道了‘我们’当中人与人之间‘平等’的意义，由此‘我’可以理解对‘我们’而言‘公正’的意义。”在自由与平等等价值的比较排列中，他认为个人自由具有优先性，“对我而言，自由具有最高价值，我不打算把‘民主’、‘公正’、‘平等’或任何其他美好观念与我个人的自由对立起来。”简而言之他理解的自由“首先是每个人的生命权利以及由此引申出来的必要的空间权利包括财产权利和政治权利，以及思想活动的空间及文化创造的权利。”^①因此他的自由观实际上就是洛克所强调的生命、财产、自由等基本权利。徐友渔明确指出“自由主义把个人自由放在最优先的地位”，“个人构成人群，构成社会，在发生学和本体论的意义上，个人是优先的。人类以人为尺度看待万物，而个人以自己为尺度看待他人和外物；每个人具有一套完整的神经和感受系统，快乐和痛苦首先是，最终也是个人的。因此，从认识论和价值上说，个人是基本单位。”^②个人是最优先的存在，所谓个人自由也就是对个人基本权利等的保障。如果按照伯林的两种自由来予以区分的话，他们的自由观是消极自由，坚持个人自由是自由主义的基本立场。

再次是对财产权、经济自由、宪政民主等的强调。刘军宁认为财产权是每一个想活下去的人都应该享受的基本权利，“生命权是一切权利的源泉，财产权是实现这些权利的主要工具。没有财产权，其他权利就不可能实现。……财产权是人类谋求生存、建立和拥有家园的权利，是生命权利的延伸，是人类自由与尊严的保障。财产权，与生命权、自由权一道，构成三项最基本的人权。”“财产占有权是个人自治所必不可少的，它既为个人的自由提供了保护，又使个人获得了自治的能力。自由主义的政治正义就是系统地、全面地尊重个人的道德、经济和政治自主权，即个人作为人所应有的权利。……财产权所保障的创造财富的自由是人类一切自由的前提。”他认为正是因为财产权，从而“限制了政府的行动范围及统治者的专横意志。财产权是抵制统治权力扩张的最牢固的屏障，是市民社会和民间的政治力量赖以发育的温床。因此，财产权成为自由、个人自治赖以根植和获取养料的土壤，它对人类的一切精神和物质文明的巨大进步产生了深远影响。财产权不仅是个人发展的基本条件，而且没有它，人类的正常经济秩序和共同的社会生活就会完全无法进行下去。”因而财产权是一切政治权利的先导和宪

^① 汪丁丁：《自由——一段脚踏实地的叙说》，见《90年代思想文选》第二卷，第378、379、382页。

^② 徐友渔：《自由主义与当代中国》，《开放时代》，1999年5月。

政民主的基石，“政府惟一合适的道德目的是保护人们的权利，即保护他们免受暴力侵犯，保护他们的生命、自由、财产和追求幸福的权利”。财产权也是市场经济得以运行的前提，“创造财富的自由要落实在社会制度上必然表现为以财产权力基石的自由市场经济。可见，财产权是市场经济得以运转的最重要的条件。”他甚至指出“财产与财产权是文明社会的标志，衡量一个社会的文明程度是看财产权在该社会中得到保护的程度。”^①总之由强调财产权到论证了经济自由、宪政民主的自由主义的基本原则。

盛洪强调坚持经济自由的理由。他首先强调经济自由主义不是不要国家和政府，而是对国家和政府的作用非常重视，经济自由的实现离不开政府的作用，“市场交易或个人的经济自由的前提，是受保护的产权，得到维护的交易秩序，和对纠纷的有效调解。这些前提，只有在存在着一个政府的情况下才能得到保证，因为政府是一种提供安全、秩序和公正的、具有规模经济的制度安排。因此经济自由主义的充分发挥，取决于政府的有效运转。”政府的主要作用是维持公平的交易秩序，调节纠纷，相当于古典自由主义“守夜人”的角色。他认为市场和政府的作用是相互补充的，市场这只“看不见的手”确实能促进资源的自动调节，但是政府通过税收等活动可以使竞争更公平、更有效率。他指出经济自由主义心目中的理想状态“是市场与政府之间的均衡或和谐。即两者都在自己最能有效发挥作用的领域各司其责。”但是这种理想状态很难实现，“政府和市场作为两种不同的制度安排，在强度上是不同的。如果市场越界，政府很容易加以抵制；如果政府越界，市场就无能为力，除非带来了明显和持久的经济效率的损失。我们其实刚刚摆脱政府全面干预和替代市场的经济。这一段历史在我国漫长悠久的历史中只是一个小小的弯路。经济自由主义是人类的大智慧，只有从长远的历史角度才能看出它的巨大价值，因此也只有历史久远的文明才能发现它。……走上计划经济的弯路，起因于对经济自由主义价值的抛弃，而市场化的改革，以及随之而来的我国经济的崛起，必然带来我国文明的复兴，连同它的经济自由主义的传统。”^②对经济自由主义的坚持是90年代末年中国自由主义思潮的突出特点。

90年代末年自由主义的理论观点并不止以上这些，最主要的就是古典自由主义的各项基本原则，他们提出的这些理念是否适合当下的中国国情还有待时间

^① 刘军宁：《风能进，雨能进，国王不能进——政治理论视野中的财产权与人类文明》，见《90年代思想文选》（第二卷）。

^② 盛洪：《为什么要强调经济自由主义》，见《90年代思想文选》第二卷，第333-334、336页。

的检验。不少自由主义者个人也明确意识到，自由主义理论与中国国情有个契合的问题，但仍然有不少自由主义者力图把个人自由、财产权等绝对化为超越历史阶段的普遍真理，而没有严守自由主义的有效性边界，这是当代自由主义思潮的不足。不足的存在并不能忽略 90 年代末年自由主义思潮的积极意义，第一他们使改革开放获得了更多的理论资源，使我们对市场经济、民主宪政等现代理念有更深入的认识；第二在整个 20 世纪的中国自由主义思潮中，他们对西方自由主义的理论和历史的认识也越来越深入和全面，不再盲目照搬某位西方自由主义思想家的思想，而是能从整体上加以比较权衡，这是他们在思想史上的重要贡献，推动了自由主义理论在中国的发展。第三，无论他们的理论有何种不足，都是对当下中国道路的探索，具有强烈的社会关怀意识。

第六章 近现代中国自由主义的国家观

自由主义是西方 17 世纪以来最重要的政治思潮，为了适应不断变化的政治形势，西方自由主义思想虽几经变迁，历经古典自由主义、功利主义、新自由主义、古典自由主义的复兴等阶段，但是其维护个人自由权利的传统没有改变，从洛克、密尔、格林、哈耶克、罗尔斯的自由主义者无不强调自由的重要性。在尊重个人自由的前提下，西方自由主义的国家学说不断变迁，由保障个人权利的有限国家、为最大多数人的最大利益服务的功利国家、强调对社会进行积极干预的积极国家发展为当代以哈耶克的有限国家、罗尔斯的公正国家和诺齐克的最低限度的国家为代表的国家学说。

建设一个现代国家是 20 世纪中国人的不懈追求，而究竟什么才是一个现代国家是有不同看法的，即存在对国家的起源、国家的职责或目的、国家权力的限度、现代国家的基本要素以及国家与个人等关系的不同思考和回答，产生了不同的国家观，代表性的如马克思主义的国家观、国家主义派的国家观、国家社会党的国家观等等。自由主义的国家观虽然在不同的时代、个别自由主义者人生的不同阶段存在差异，但是总体上是以个人自由为目的，以国家为保护个人自由权利的工具，力图建立一个自由、民主、繁荣的现代中国为特点的。本文拟从以下方面对于近现代中国自由主义主要代表人物的国家观进行分析和探讨。

一、从国家有机体论、积极国家到国家工具论的转变

近现代中国自由主义的国家观念大致实现了三个阶段的演变，自由主义国家观的萌芽是与 19 世纪以来中国观念的整体变迁一致的，由于受到西方文化的冲击和中国自身内部的变化，传统的国家观念已经不能适应新的时代需要。中国自由主义的前驱严复、梁启超都对传统的国家观念做了猛烈地批判。

严复认为“中国自秦以来，无所谓天下也，无所谓国也，皆家而已。”传统中国的“天子之一身，兼宪法、国家、王者三大物”，拥有不受约束的权力，“顾其所厉害者，亦利害于一家而已，未尝为天下计也。”^①传统社会是没有国家可言，整个社会只是君主的私产。传统的君主专制理论认为皇帝是天子，是代天统治人

^① 严复：《法意按语》，见《严复集》（第 4 册），第 948-949 页。

民，拥有至高无上的权力，“君王而外，其余皆奴婢仆妾而已”^①，“君有权而民无权”，君主处于“至尊无对不诤之地，民之苦乐杀生由之”^②，人民完全被排斥在政权之外，“中国之言政也，寸权尺柄，皆属官家。”^③这种情况导致国家兴亡对于人民而言完全无关，国家观念自然淡薄。传统中国大一统的政治制度的主要目的在于“以止足为教”，以形成“平争之大局”^④。君主高高在上，而其视民，“犹儿子犹奴虏”。百姓“其与国也，无尺寸之治柄，无丝毫应有必不可夺之权利”，导致“君上之责任无穷，而民之能事，无由以发达。”^⑤严复严厉批判了韩愈的君主理论。韩愈把人类文明的贡献全部归结为圣人的作用，现世的君主就是圣人。严复指出“如古无圣人，人之类灭久矣。”如果真如韩愈所说的那样，圣人“必皆非人焉而后可”^⑥。中国传统的专制统治，人们不仅跟君主处于不平等的地位，而且没有自由可言，因此“秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳。”^⑦专制君主不过是盗窃国家的盗贼。

梁启超指出中国只有作为私产的朝廷，是没有国家的，“且我中国畴昔，岂尝有国家哉，不过有朝廷耳。……朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也。”只有天下和一己的观念，也没有国家思想，“吾推其所以然之故，厥有二端：一曰知有天下而不知有国家，二曰知有一己而不知有国家。”他总结了中国传统国家观念的主要特点，包括君主为主体的国家、国家是君主的私产、君主和人民界限分明、帝王宣称对天负责任、以宗教为政治的附属、缺乏公众教育、立法权由君主掌握、人民对国家有义务而无权利、君主可以不受法律制裁、政体表面统一实际不统一等。整个国家都是以君主为最高中心的政治，国家不过是君主的私物，整个宗教、教育、法律都是君主统治人民的工具，社会没有平等可言，由于专制统治鞭长莫及，人民虽然获得很大的社会自由，但并不是现代政府予以人民的政治自由，君主把人民当做盗贼加以防范，“夫既以国民为家贼，则防之道，固不得不密。……故今日文明诸国所最尊最重者，如思想之自由，信教之自由，集会之自由，言论之自由，著述之自由，行动之自由，皆一一严监而紧缚之。”在这种政治制度下，也没有形成人民作为现代国家的公民所具有的公德思想，“吾

① 严复：《社会通论按语》，见《严复集》（第4册），第935页。

② 严复：《法意按语》，见《严复集》（第4册），第976页。

③ 严复：《社会通论按语》，见《严复集》（第4册），第930页。

④ 严复：《论世变之亟》，见《严复集》（第1册），第1页。

⑤ 严复：《社会通论按语》，见《严复集》（第4册），第928-929页。

⑥ 严复：《辟韩》，见《严复集》（第1册），第33页。

⑦ 严复：《辟韩》，见《严复集》（第1册），第35页。

中国所以不成为独立国者，以国民乏独立之德而已。言学问则倚赖古人，言政术则倚赖外国。官吏倚赖君主，君主倚赖官吏。百姓倚赖政府，政府倚赖百姓。乃至一国之人，各各放弃其责任，而惟倚赖之是务。究其极也，实则无一人之可倚赖者。”^①梁启超认为中国缺乏国家观念的原因在于朝廷而不在于民族本身，在于传统的忠君观念，在于中国人尚未觉察到在他们之外世界上还存在着更重要的国家，导致爱国主义观念淡薄。

传统的国家观念显然不利于建立一个现代的国家，严复和梁启超提出了一种新的、带有鲜明自由主义色彩的国家观念。由于受到严重的民族危机的影响，严复和梁启超不仅强调国家和政府应该保证个人自由权利，而且提出国家有机体论的国家观，力图统一个人自由和国家独立富强。严复受到斯宾塞社会有机体论的影响，认为人类社会如同动植物等生物一样，“国群为有生之大机体”^②，也是一个有机体，“夫一国犹一身也，击其首则四肢皆应，刺其腹则举体知亡。”^③人民是国家的重要器官，“盖国家为物，非聚一群人民，如散沙聚米，便足当此名也。将必有分官设职，部勒经纬，使一群之中之支部有相资相待之用，而后成为国家。肢体不具，不可以为成人；法制不张，不可以为完国。”^④国家和人民是一种相互依存的关系，个人与国家的关系就好比细胞与生物体的关系一样，个人不能离开国家享受无限制的自由，国家的进步也离不开个人素质的提高，只有个人素质提高，国家才有进步的希望，“贫民无富国，弱民无强国，乱民无治国。”^⑤从这种观点出发，严复提出鼓民力、开民智、兴民德，指出“未有三者备而民生不优，亦未有三者备而国威不奋者。”^⑥严复受到自由主义的影响，主张建立现代民主国家，而民主国家的本质是“自由为体，民主为用”，民主的制度有利于充分地发挥人的全部能力，严复指出“吾未见其民之不自由者，其国可以自由也；其民之无权者，其国之可以有权也。”对于个人自由，严复是极为看重的，与西方古典自由主义不同的是，严复强调国家自立对于个人自由的重要意义，一旦一个国家丧失自主性，“民固有其生也不如死，其存也不如亡。”实际上，严复阐释了个人与国家之间唇齿相依的关系，也就是说国家的职责不仅在于保障个人权利，

^① 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上册），第9页。

^② 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1254页。

^③ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第7页。

^④ 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1255-1256页。

^⑤ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第25页。

^⑥ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第18页。

而且个人自由与国家自立是彼此依存的关系。

梁启超受伯伦知理的影响,也强调国家有机体论。伯伦知理的国家学说一方面批判了中世纪的国家理论,另一方面作为与容克地主的让步,对卢梭的人民民主的主权原则也予以否定。伯伦知理认为国家是一个有机体,要建立这种国民国家,必须区别国民和民族的概念,国民有自己的意志,定其权利,并且加以保持,民族则不同,民族主要依语言风俗而成立。他认为不必走民族建国的道路,卢梭和法国革命党人的不足就在于没有对国民、民族与社会不同关系予以区分,把国家与社会视作同一物,法国大革命的恶果完全是卢梭的民约论不区别国家与社会造成的。他的国家理论就是要预防卢梭理论的恶果。伯伦知理的学说刚好满足梁启超批判卢梭,强调君主通过自上而下的教育民众,逐步改良政治的想法。伯伦知理的国家有机体论非常注重社会的秩序和统一,这也符合梁启超对中国人性格的分析和认识。梁启超还从波伦哈克的《国家论》一书中找到了能够弥补伯伦知理理论的内容。波伦哈克认为国家指的是“以平衡正义调和社会上各种利害冲突之一团体也。”而共和政体缺乏这种超越各种利害之上的君主,因此“凡共和之国家大率革命相寻,使法制失其永续之性,而几于不国,殆非无故。”共和国家不能很好地化解人与人之间的冲突,导致不断的发生革命。而英国的制度却能克服这种缺点,“惟彼央格鲁撒克逊人种,富于自治性质,常肯裁抑党见以伸公益,以故能行之而绰绰有余。”由于习惯的方式而建立共和制国家是比较稳固的,以革命的方式建立共和制国家则是比较危险的,容易导致民主专制政权的产生。一旦产生民主专制,“质而言之,则舍再革命外,无他途也。”正是受这种影响,梁启超强调个人与国家的有机统一,“凡人不能以一身而独立于世界也,于是乎有群。……以一国论,则国之强也,生长于其国者罔不强,国之亡也,生长于其国者罔不亡。故真能爱己者,不得不推此心以爱家、爱国,不得不推此心以爱家人、爱国人,于是乎爱他之义生焉。凡所以爱他者,亦为我而已。”梁启超也反复声明个人自由权利的重要性,自由是人的“精神界之生命”,“自由者,权利之表证也。”^①这充分体现梁启超作为自由主义先驱的特点。

严复、梁启超力求国家和个人统一的国家有机体论刚好反映了当时的时代特点。即中国自由主义不仅要批判封建专制统治,高扬个人自由权利,而且要挽救民族危亡,强调国家富强。因此他们的国家学说一方面强调个人自由权利,一方

^① 梁启超:《十种德性相反相成义》,见《辛亥革命前十年间时论选集》(第一卷上册),第10页。

面又强调国家作为一个整体的强大力量，力图把国家富强和个人自由统一起来，正如严复指出的“夫所谓富强云者，质而言之，不外利民云尔。”^①他反复强调：“故所急者，乃国群自由，非小己自由也。”“小己自由，非今日之所急，而以合力图强，杜远敌之覬觐侵暴，为自存之至计也。”^②

1911年至1949年的中国经历了南京临时政府、袁世凯及其北洋军阀的专政、1928年国民党形式上统一全国以党治国、中国共产党的诞生及其力量的不断壮大以及三四十年代的抗日战争，中国社会发生了翻天覆地的变化，但是建立一个现代国家仍是人们的不懈梦想，胡适指出“今日当前的大问题依旧是建立国家的问题：国家有了生存的能力，政府有了捍卫国家的能力，其他的社会经济问题也许有渐渐救济解决的办法。国家若陷入了不能自存的地步，外患侵入之后，一切社会革命的试验也只能和现存的一切政制同受敌人铁蹄的蹂躏。”^③张佛泉也指出建设一个现代的国家，必须要有现代的国家观念，“譬如甚么是国家，个人与国家的伦理关系又如何，这一类的问题，可以不问，但却不能没有回答。许多外人说中国人没有现代国家观念，这话我们自己不能否认。我们本也有国家观念，对于个人与国家的关系，本也有固定的看法。然而我们如想建设一个新国家，运用新政治，我们便须赶快换上新的基本政治概念。”^④围绕建立一个现代国家和政府，自由主义者从20年代末开始以《新月》月刊、《独立评论》以及《观察》为阵地，展开了关于人权与约法、民主与独裁、自由主义向何处去等讨论，提出了他们关于一个现代国家的观念，这些主张虽不完全一致，但是也体现了他们作为自由主义者的一些共性。

首先是对国民党独裁统治、以党治国的国家观念的批判。这是民国时期的自由主义者所面对的不同于严、梁时代的内容，严、梁时代主要要批判传统的君主国家观念，而民国时期，自由主义者主要面对的是批判国民党以党治国的腐败政治。1929年在《人权与约法》一文中，胡适首先质疑国民政府发布的保障人权的命令不仅没有对身体、自由、财产的权利给予明确规定，而且对自由究竟是哪几种自由，财产又该受怎样的保障都没有明确规定。命令虽然禁止了个人或团体对自由的侵害，但是对于政府对个人自由的侵害没有限制。胡适认为“今日有何

^① 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第27页。

^② 严复：《法意按语》，见《严复集》（第4册），第981、985页。

^③ 胡适：《建国问题引论》，1933年11月19日《独立评论》第77号，见《胡适文集》（11），第357页。

^④ 张佛泉：《周著〈国家论〉书评》（1936年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第233-234页。

种法律可以保障人民的人权”，国民政府通过乱贴标签，个人的“身体可以受侮辱，自由可以完全被剥夺，财产可以任意宰制”。保障人权和确定法治决不是一纸模糊命令所能办到的，“法治只是要政府官吏的一切行为都不得逾越法律规定的权限。法治只认得法律，不认得人。”^①通过约法来规定政府的权限，保障人民的自由权利，侵犯权利要受法律制裁。在自由主义者看来，作为国家代表的政府应该保障人们的基本自由权利，但是国民政府却是不断侵害人们的权利，对国民党的批判实际上是大多数自由主义者的共识。40年代末储安平对国民党的批判十分具有代表性，他指出“现在中国的一般人民都在饥饿线上挣扎，绝大多数的知识分子则被摒弃于购买圈外，沉沦在生活的水平线以下。不仅民怨沸腾，到处是‘反饥饿’的吼声，据我们所知，就是在国民党党团内部，最近也发生了‘这个党到底是代表哪几种人的利益’这样一个极端严重的问题。……我们一方面铲除豪门，一方面需要努力改善一般人民的生活。今日中国政治，如其不从解决绝大多数人民的生活问题下手，则社会将永远不能得到安定，一切建国的工作亦即无从获得成功。”^②腐败的国民党政府造成人民基本权利消失殆尽，基本生活成为难题，危害了一个现代国家的崛起。

其次，民国时期的自由主义者希望建立一个统一而且有力的国家来有效地领导全国人民抵抗日本帝国主义的侵略，这也是中国自由主义者不同于西方的特点。胡适认为“必须先有个国家，然可以讲抗日救国。”^③显然，由于受到民族危机的影响，国家并没有简单被当成一个保护个人权利的工具，而是承担了凝聚全国人民向心力的中心，胡适主张建立一个中央与各省互相联贯的中央政府制度，方才可以有一个统一国家的起点。具体措施就是开国会，“国会的功用是要建立一个中央与各省交通联贯的中枢。它是统一国家的一个最明显的象征，是全国向心力的起点。”^④只有团结全国的力量，才能抵抗日本的侵略，“简单说来，只是用政治制度逐渐养成全国的向心力。”^⑤张佛泉直接指出“中国现正在国难期间，政府的权力必须集中，这是大家都同意的。”^⑥只有一个强有力的政府才能代表国家领导人民渡过国难时期。因此，这一时期的中国自由主义者实际上与大多数中

^① 胡适：《人权与约法》，1929年4月10日《新月》第2卷第2号，见《胡适文集》（5），第524、525、527、529页。

^② 储安平：《政府应对纽约〈下午报〉的攻击采取步骤表明态度》，见《储安平文集》（下），第149-150页。

^③ 胡适：《福建的大变局》，1933年12月3日《独立评论》第79号，见《胡适文集》（11），第366页。

^④ 胡适：《政治统一的途径》，1934年1月21日《独立评论》第86号，见《胡适文集》（11），第400页。

^⑤ 胡适：《政治统一的途径》，见《胡适文集》（11），第397页。

^⑥ 张佛泉：《我们为甚么要说长道短》（1937年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第304页。

国人一样,对于国家寄予了深厚的民族主义色彩,希望国家能够成为向心力的象征。

再次,民国时期的中国自由主义者在民族危机的困局下,面临民族主义和自由主义的矛盾。同时,他们面对复杂的国际局势,一方面,他们所崇拜的英美自由主义国家在20世纪上半叶也发生不小地变化,自由放任的古典自由主义导致严峻的经济危机,加上两次世界大战的影响,西方国家纷纷转向凯恩斯主义,强调国家对经济的宏观调控,国家不再仅仅是一种保障自由的工具,而自由主义思想本身也由传统的自由主义转向强调国家职能的新自由主义,杜威、拉斯基等的新自由主义思想就是这种变化的时代的反映。民国时期的中国自由主义者吸收的就是杜威、拉斯基的新自由主义思想,一面继续强调自由主义的核心价值,国家应该保障基本权利,但是另一方面又强调国家应该积极发挥作用,为个人实质上真正具有自由的力量而创造条件。而随着1917年十月革命的胜利,世界范围内的社会主义运动获得空前的发展,西方国家内部的劳资矛盾也日益突出,社会主义不仅强调政治平等,而且主张经济平等,这也对西方国家的自由主义产生了重要影响,拉斯基的自由主义思想,又称费边社会主义,即是这种影响的反映。

中国自由主义在上述这些因素的综合影响下,其国家观念具有独特的特点。一是他们继续强调国家在保障个人自由权利中的工具性价值。胡适反复指出自由对于国家政治的重要性,“我们是爱自由的人,我们要我们的思想自由,言论自由,出版自由。”^① 罗隆基认为“国家的功用,就在保障人权。”^②在他看来,如果一个国家不能保障人们的基本人权,这个国家的功用也就失去了,人们对于这个国家也就没有继续服从的义务了。储安平指出“我们要求自由,要求各种基本人权”^③,但是国民党统治下的中国却给人民造成了很多苦痛,“一党专政在精神上的主要特征和主要苦痛,是人民的各种基本公民权利没有保障。”^④正是从这个角度看,自由主义者的国家观继承了古典自由主义消极国家观的特点。但是中国自由主义者不止于此,民国时期的自由主义国家观的主要特点是基本摒弃了20世纪初的严复、梁启超的国家有机体论的观点^⑤,也并非止于古典自由主义的消

^① 胡适:《我们要我们的自由》(1929年),见《胡适文集》(11),第144页。

^② 罗隆基:《论人权》,1929年7月10日《新月》第2卷第5号。

^③ 储安平:《我们的志趣和态度》,见《储安平文集》(下),第53页。

^④ 储安平:《我们对于美国的感觉》,见《储安平文集》(下),第63页。

^⑤ 当然,也有例外,比如30年代初的张佛泉曾经短暂主张国家有机体论,比如他指出“国需我做一养分;我待国固定我在社会机体中的地位。国不能离我,我更不能离国。国与我不相外。”(见《论国民政治负担》)

极国家论，而是持一种积极的国家观，国家被赋予提高全体人民福利的功能。早在 20 年代，胡适等自由主义者就希望建立一个积极有为的国家，提出了代表国家的“好政府”的主张，要“充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利”^①，一个积极的国家不仅需要容纳个人自由，还应该为社会全体谋福利。1929 年胡适指出“无为的观念最不适宜于现代政治生活。……现代政治重在有意识的计划，指挥，管理而无为之治重在不易自然。”^②更充分地表达了对积极政治的观念，他提出一个现代国家应该打倒“贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱等五大仇敌。”从而“建立一个治安的，普遍繁荣的，文明的，现代的统一国家。”^③即良好的法律政治、安定的生活、普遍的义务教育、一切适应现代环境需要的政治制度等等。比较完整地展现了他的国家理想，如此复杂的功能已经不是一个消极国家所能做到的了。张佛泉也指出“我们需要有整个的计划改造落伍的社会，我们需要有整个的计划建设一个现代的国家。”^④建设一个现代国家改造社会是此时大多数自由主义者的共同看法。罗隆基虽然认为国家的功用在于保障人权，但是他的人权的内涵已经有所变化，不再只是那些消极权利，而是指“维持生命”、“发展个性，培养人格”、“达到人群最大多数的最大幸福的目的”，国家的目的就在于促进这些基本人权，“国家的功用，是保障全体国民的人权。国家的目的，谋全民最大多数的最大幸福。”^⑤最大多数人的最大幸福显然带有英国功利主义的国家观的特点，也是一种积极的国家观，国家应该促进幸福。积极国家已经是世界的潮流。

在强调国家积极功能的同时，不少自由主义者受到社会主义的影响，增加国家在经济方面的功能。早在 1930 年胡适就受到了社会主义的影响，他说“现今的世界，已不知不觉的趋于社会主义之途了。这种民治的宗教，……除了用科学与机械增高个人的快乐之外，还要利用制度与法律使大多数人都能得着幸福的生

1933 年 8 月 21 日第 15 页。)但是很快张佛泉就抛弃了这种观点，而且在五十、六十年代专门驳斥了国家有机体论的错误，指出“有的从生物学、有的从演化论、有的从心理学、有的从契约论、有的从法理学等观点，莫不在证明邦国并非由个人与地域等条件之机械的凑合而成，乃是依于一定原则的一种生长发育，并俨然为一器官具备的超级生物体。此生物体自有其整个的目的，有其至高的意志。个人犹如细胞，在此全体中方有其部位与功能。除了为完成全体之功能与使命，个人不惟别无单独目的与作用，且将失去其生命意义与价值。单纯的官肢体论，以国为一生物体的学说，实最简陋可笑。因其全部论证不过只建立于‘比附’之上。”（见《自由与人权》，第 522 页。）从而回到国家工具论的立场。

^① 胡适：《我们的政治主张》，1922 年 5 月 14 日《努力周报》第 2 期，见《胡适文集》（3），第 328 页。

^② 胡适：《从思想上看中国问题》（1929 年），见《胡适文集》（11），第 157-158 页。

^③ 胡适：《我们走那条路》，1929 年 12 月 10 日《新月》第 2 卷第 10 号，见《胡适文集》（5），第 356 页。

^④ 张佛泉：《宪法修正案中之中央体制》（1934 年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第 62 页。

^⑤ 罗隆基：《专家政治》，1929 年 4 月 10 日《新月》第 2 卷第 2 号。

活。”^①他认为一个国家应该利用制度与法律来为大多数人谋幸福。自由主义受到社会主义的影响在 40 年代末表现的最为明显，大多数自由主义者基本认同了经济平等的主张。1947 年胡适提出当然世界文化的趋势时指出，“总括起来共有三个：第一，用科学的成绩解除人类的痛苦，增进人生的幸福。第二，用社会化的经济制度来提高人类的生活，提高人类的生活程度。第三，用民主的政治制度来解放人类思想，发展人类的才能，造成自由的独立的人格。”^②除了科学民主自由之外，国家应该采用社会化的经济制度来提高人民生活，所谓“社会化的经济制度”就是要顾到社会大多数人民的利益的经济制度，经济平等也成为国家必不可少的一项功能。储安平是 40 年代末中国自由主义者的典型代表，他所持的也是积极的国家观念，指出“要改善民生，先须有一个有较强行政能力而又有良好政治道德的政府；……中国的分裂足以威胁世界的和平。所以，我们必须希望并使中国能成为一个安定、团结、民主、强盛的国家。”^③一个现代国家必须要有一个强有力的政府来承担改善民生的任务，但是这个政府必须要保障自由和促进幸福，“政治的目的只有一个，就是保障并增进人民的自由、权利与幸福。”^④他认为国家不仅要保障基本权利，实现政治民主，还应该实现经济民主，“国家政策必须容许人民讨论，政府进退必须由人民决定，而一切施政必须对人民负责、民主的政府必须以人民的最大福利为目的：保障人民的自由，增进人民的幸福。同时，民主不仅限于政治生活，并应扩及经济生活；不但政治民主，并须经济民主。”^⑤对国家在协调经济民主方面功能的强调，是民国时期中国自由主义国家观的突出特点。

在抗战时期，中国自由主义者的国家观的矛盾在张佛泉 30 年代的思想中体现最为明显，他一面强调应该有一个强有力的政府组织抗战，一面又害怕政府过度集权，从而丧失了个人的基本自由权利，他指出“我们在必要时与可能时固然需要审慎地运用统制，但永不要忘记想出一种方式来，不使这种统制对于个性的发展有所阻碍！”^⑥

^① 胡适：《东西文化之比较》（1930 年），见《胡适文集》（11），第 191-192 页。

^② 胡适：《眼前世界文化的趋向》，1947 年 8 月 3 日北平《华北日报》，见《胡适文集》（12），第 669 页。

^③ 储安平：《敬告马歇尔元帅》，见《储安平文集》（下），第 32 页。

^④ 储安平：《以万变应不变》，见《储安平文集》（下），第 40 页。

^⑤ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第 53 页。

^⑥ 张佛泉：《论统制之宜审慎》（1935 年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第 181 页。

1949年两岸分治后，大陆的自由主义者选择与中国共产党合作。与此同时，台湾的自由主义者相对活跃。在入台之初，不少自由主义者对国民党心存幻想，希望看到国民党自新，对大陆及其社会主义横加攻击，但是随着蒋介石专制独裁的面目日益暴露，台湾的自由主义者胡适、殷海光、张佛泉等转而批评国民党。同时国际上苏联和西方不断加强冷战，不少西方自由主义思想家回到古典的立场，代表人物如哈耶克、波普尔等，称社会主义为走向奴役之路，强调个人自由、民主制度、市场经济、多元价值的基本观念，张佛泉、殷海光受其影响，加上台湾特殊的政治背景，他们强调个人本位，国家只是保障个人自由权利的工具，代表了国家工具论的基本观点，这可以说是中国自由主义国家观发展的第三个阶段。殷海光回顾批判了他所认为的极权暴政的“国家哲学”、列宁的阶级国家的理论，指出这类国家哲学都是以国家为本位的观念，“妨害人民自由生活之深入与普遍”。他指出个人与国家的区别在于“个人乃自然的产品：个人之存在有其生物学的、生理学的及心理学的机能。我们总不能说国家乃一自然的产品。……感到需要自由的，是有思想的个人，不是由这些个人形成的建构。任何团体的自由，剖析起来，无非是同一方向的人际自由。所以，国家自由是一个不通的名词。”他认为“个人是国家的根本。”^①殷海光不仅批判了国家有机体论，而且对各种各样的以国家为最高实体的哲学给予批判，从而展现了自由主义者以个人为出发点的基本思想特点，在他看来，国家就是保障基本人权的，“法治的基本出发点和功能，并非保障政治的权力，而在保障个人之不可剥夺的基本人权。”^②殷海光还摒弃了民国时期中国自由主义者赋予国家的积极功能，指出“自由主义底出发点是个人主义。自由主义在经济上的表现就是放任主义。”国家不再具有实现经济平等的功能，应该实行自由放任的市场经济原则，减少对经济的干预。张佛泉也对国家有机体论予以抛弃，提出了国家工具论的观点，他认为“国与政府的成立，根本即在求得这些自由与权利之器用化。”^③个人的基本权利是一个国家立国的基础，“诸基本权利乃现代社会的建国之条件，并系一切立法与政令的尺度。”^④在他看来，国家仅仅具有保障这些基本权利的消极功能，“国家的功用就在保障、支持、节制、调整、协和这众多个人与社团的活动。越出这个消极的范围，国家

^① 殷海光：《个人为国家之本》，见《殷海光文集》（第1卷），第72-74页。

^② 殷海光：《〈到奴役之路〉译序》，见《殷海光文集》（第4卷），第112页。

^③ 张佛泉：《自由与民主的起码意义》（1957年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第341页。

^④ 张佛泉：《自由与民主的起码意义》，见《自由与权利：宪政的中国言说》，第351页。

即无能为力。如必须对个人横加干扰，便难免鲁莽灭裂的结果。”^①50年代，胡适还对自己30年代曾经对社会主义的青睐做出忏悔，从而顺应台湾的历史形势，抛弃了国家具有实现社会化的经济制度的功能，转而更加强调国家应该保障言论自由、政治自由，应该建立民主制度来保障人民的基本自由。

二、国家的起源及其发展阶段

为什么需要国家？现代国家如何由历史发展而来？从严复、梁启超以来的中国自由主义者都有不少的思考。在西方，古典自由主义都是以社会契约论来论证国家的起源，从霍布斯、洛克，到卢梭、康德，都是根据社会契约来论证国家的起源。洛克认为国家产生之前的自然状态“是一种完备无缺的自由状态”、“也是一种平等的状态”，但是自然状态也并不是毫无冲突和矛盾的发生，总有一些人无视自然法的约束，而侵犯别人的权利。这就需要一个公正的裁判来惩罚犯罪者，但是由于存在个人的自私、心底不良、感情用事以及报复心理等缺点，所以自己充当裁判并不合适，可能会造成过多地伤害和无秩序。为了对犯罪者实施公正的惩罚，给予成员一致地保护，人们结束自然状态，建立国家和政府进入政治社会，“公民政府是针对自然状态的种种不方便情况而设置的正当救济办法。”^②也就是说国家的产生是为了克服自然状态的不得已的原因。

严复继承了英国自由主义关于国家的起源于不得已的原因的观点，他指出“君臣之伦出于不得已乎？有其相欺，有其相夺，有其强梗，有其患害”，人民的生命财产受到威胁，加上人民又忙于“通货财与凡相生相养之事”，因此根据“通功易事”的原则，选择能够主持公正而且贤明的人立为君主，成立国家，“此天下立君之本旨”。简言之，“君臣之伦，盖出于不得已”，而国家、君主的职责就在于“卫民之事”^③，保护人民的生命财产安全。严复由于受到“物竞天择，适者生存”的进化论的影响，对国家的产生也持一种进化的观点，他指出国家的产生经历了最初是图腾社会，其次是宗法社会，最后才是军国社会的逐步演变过程，而现代国家就是军国社会，军国社会之所以是文明社会就因为它保护人民的自由和财产，“军国国家所以为合者，由于保护利益”^④。他认为所谓“国者，多

^① 张佛泉：《民主国家的基本精神》，见《自由与权利：宪政的中国言说》，第405页。

^② [英]洛克著：《政府论下篇》，商务印书馆，1964年，第3、8页。

^③ 严复：《辟韩》，见《严复集》（第1册），第34页。

^④ 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1264页。

数众民所合，而成一特别团体之名也。”^①国家是由一定数量的人民组成的有特殊性的团体。1913年严复指出“民人熙熙扰扰，生于大地之上，结合团体，以其言语风俗之同，于是据一领土，内足自治，外可御侮，而国成焉。”^②力图对国家的内涵有更清楚的界定，即语言、文化、领土以及政府和军队，这些对于现代民族国家而言，都是十分重要的内容，严复进而论证不同的国家由于文化传统不同，都有自己独特的国性，国性是一个国家存亡的基础，这是很有见地的观点。严复并没有因为文化而局限在狭隘的种族观念上，他区别了种族与国家，认为二者“绝然两事”，种族相同，不必同国，不同种族的人民也可以同为一国之国民。

梁启超也基本上继承了西方自由主义关于国家起源的基本观点。他也认为国家起源于不得已的原因，“国家之立，由于不得已也，即人人自知仅恃一身之不可，而别求彼我相团结、相补助、相捍救、相利益之道也。而欲使其团结永不散，补助永不亏，捍救永不误，利益永不穷，则必人人焉知吾一身之上，更有大而要者存，每发一虑、出一言、治一事，必常注意于其所谓一身以上者。苟不尔，则团体终不可得成，而人道或几乎息矣。”^③人民靠一己之力根本无法生活，必须相互协助，要做到此点就必须有一个高于任何个人之上的国家来进行协调个人之见的利益冲突。他赞成卢梭关于国家起源的民约论，“政府之所以成立，其原理何在乎？曰：在民约。人非群则不能使内界发达，人非群则不能与外界竞争，故一面为独立自营之个人，一面为通力合作之群体。”^④梁启超认为卢梭关于国家成立的原理是有道理的，在自然状态下，由于缺乏更高的裁判权威，联合体很容易形成暴政，为此人民订立社会契约，进入公民社会，产生公正的国家，以保护个人的权利平等，“国家之所以成立，乃由人民合群结约，以众力而自保其生命财产者也。各从其意之自由，自定约而自守之，自立法而自遵之，故一切平等。若政府之首领及各种官吏，不过众人之奴役，而受托以治事耳。”^⑤梁启超跟严复一样，也用进化的眼光来看到国家的发展演变，国家最初起源于家族，“古者国之起源，必自家族。一族之长者，若其勇者，统率其族以与他族相角，久之而化家为国。”^⑥由一家一族经过逐渐演化而形成较大的国家。

^① 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1245页。

^② 严复：《读经当积极提倡》，见《严复集》（第2册），第329页。

^③ 梁启超：《新民说》，第68页。

^④ 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第881页。

^⑤ 梁启超：《论学术之势力左右世界》，见《梁启超全集》（第三卷），第558页。

^⑥ 梁启超：《论近世国民竞争之大势及中国前途》，见《梁启超全集》（第二卷），第309页。

从胡适开始,在国家和政府的起源问题上,基本上是继承了英美自由主义在国家起源上的看法。1921年胡适指出“政府何由而来呢?乃由人民的组织渐渐扩大而来。社会中有家族有乡党,凡团体中之利害,与个人的利害,小团体与小团体的利害,或大团体与其他大团体的利害,均不免时有冲突。这冲突委实不是个人所能了的。……所以欲消弭个人与个人,小团体与小团体,或小团体与个人交互间底冲突,非有超于小团体及个人的公共机关不可。——这是政府成立的要因。前面说,政府是人造的一种工具,他的缘起,是为的大众的公共的需要。”^①在胡适看来,国家及其政府起源于人们之间不断爆发的冲突,国家需要调节这些冲突,保障人们的合法权益,以全体公众的利益为准则,而不是某些小团体的利益,国家和政府也是经过历史的演变而逐渐形成。殷海光坚持个人主义的国家观,他认为个人是自然的产品,个人先于国家而存在,国家是个人为了保护自身的利益的一种人为建构,“国家并非一个自然的产品。国家是一种人为的建构。”^②也就是说国家就是起源于个人为了保护自身的利益而建立的一种社会组织,并没有高于个人的价值。在通过社会契约保护个人基本权利而建立国家的理论中,张佛泉表达的最为具体,他指出“现代的民主国却可说是由人民约定中建立起来的。人民在悠久的历史过程中,政治意识渐渐达到高度的自觉,‘自我知识’亦发展至一个成熟的阶段,于是便提出基本人权的要求来,这些人们更进一步选出代表,制成一个‘权利清单’或‘宣言’,并将它纳入一个宪法之内;这个宪法再经过人民正式承认之后,一个民主国便算成立起来。”^③

三、国家的职责、目的和国家的权限

近现代中国的自由主义者在国家的职责、功能、目的以及权限方面的认识具有一些共同的特点。

首先是从国家权力与个人自由的关系出发,自由主义者大都坚持个人自由更为根本,国家的基本职责就是保障个人的自由权利。严复认为“侵人自由,虽国君不能,而其刑禁章条,要皆为此设耳。”^④政治制度设立的目的就是要保障个人的自由。严复认为西方国家的大事,人民自己完成的占了7成,而政府完成的仅

^① 胡适:《好政府主义》,1921年11月17日至18日《晨报副镌》,见《胡适文集》(12),第716页。

^② 殷海光:《个人为国家之本》,见《殷海光文集》(第1卷),第73、74页。

^③ 张佛泉:《自由与民主的起码意义》,见《自由与权利:宪政的中国言说》,第342页。

^④ 严复:《论世变之亟》,见《严复集》(第1册),第3页。

仅3成，政府主要是“明刑、治兵两大事”，“知民所求于上者，保其性命财产，不过如是而已。”国家权力的限度也就是为人民的正常生活提供了安定的秩序，保护人民的生命、财产和自由，“为国家者，但能永其秩序治安，而真能为民保性命财产足矣。至于扶植民德，演进文明，此等事任民自为可也，不必为大匠斫也。其为殊异如此。”^①梁启超对个人自由权利十分看重，他指出“自由者，权利之表证也。”因此，一个文明的国家必须保障个人自由，“盖西国政治之基础，在于民权。”个人权利是政治的基础，国家及其政府的职责就在保护人民的自由权利免遭侵害，“政府之义务虽千端万绪，要可括以两言：一曰助人民自营力所不逮，二曰防人民自由权之被侵而已。……非惟不能保民自由权而又自侵之，则有政府或不如其无政府。”^②当然，在梁启超看来，国家还应该帮助那些弱势群体获得发展的机会。胡适、罗隆基、储安平等自由主义者对国家的职责和功能有所扩大。他们认为国家的职责首先在于保障基本自由权利。胡适指出国家及其代表政府不仅应该消极的保障基本权利，而且应该积极的为社会谋福利，促进个人个性的发展，但是政府的权力的限度仍然没有扩大，仍然以不侵犯个人的权利为限度，“我们须要明白，宪法的大功用不但在于规定人民的权利，更重要的是规定政府各机关的权限。立一个根本大法，使政府的各机关不得逾越他们的法定权限，使他们不得侵犯人民的权利。”^③罗隆基强调国家及其代表政府的主要职责就是保障基本权利，并促进社会最大多数的最大幸福，但是其权力的限度亦是以个人权利为限度，他指出“国家应保障国民私有财产。凡一切不经法定手续的没收及勒捐等行动，均为违法，均为侵犯人权。”国家的行为必须受到法律的限制，而财产权是个人基本权利的重要内容。储安平认为“国家的政治目的乃在使社会安定，经济繁荣，人民快乐，文化进步。我们要求国家统一的目的，乃在使国家能于统一以后得以履行其所应负的各种责任；‘统一’本身并不是一个最后的目的。”^④他进一步指出“政治的目的只有一个，就是保障并增进人民的自由、权利与幸福。”^⑤国家的职责不仅仅是保障人民自由权利的工具，而且还负有促进的责任，国家的职能显然得到了更多的期望。但是国家权力的限度并没有什么大的变化，法律

^① 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1253页。

^② 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第881页。

^③ 胡适：《我们什么时候才可以有宪法？》，1929年6月10日《新月》第2卷第4号，见《胡适文集》（5），第538页。

^④ 储安平：《敬告马歇尔元帅》，见《储安平文集》（下），第32页。

^⑤ 储安平：《以万变应不变》，见《储安平文集》（下），第40页。

及其个人基本权利是国家权力的界限。五、六十年代殷海光、张佛泉等自由主义者回到古典自由主义的立场,坚持国家的职责仅仅是保障基本自由,其限度亦是基本权利。殷海光在论述自由主义时指出,“个人有不可剥夺的基本人权。法治的基本出发点和功能,并非保障政治的权力,而在保障个人之不可剥夺的基本人权。从这一组设准出发,自由主义者看得最严重的事是镇制权力的随意滥用,并且反对国邦统治大家的经济生活。”^①殷海光显然反对国家对经济的任何干预。张佛泉强调“自由不只是纸上的权利,还是一种实际的保证制度。做到这种保证便是政府的任务。”^②现代民主国家的基本职责就是“在人权宣言或人权清单中将基本权利一一列举出来”^③,并制定法律予以保障,基本权利是国家权力的最高准则,但是张佛泉并没有完全抛弃国家对经济的调节,适度的保障是必要的,他指出“民主国在经济方面,一定须谋求国民生活最低的保障。”^④总之,国家的职责在于保障个人的基本自由权利,其权力亦以此为限度是近现代中国自由主义在国家观方面的共同特点。自由主义者对于传统的君权神授的理论给予完全的否定,提出了国家权力来源于个人之间订立的社会契约,如果国家权力不能很好地为保障自由权利,个人便没有服从的必要。

其次,强调国家的公共性质,国家应该是全体国民共同的国家,而不应该只是少数人或者阶级的国家,是近现代中国自由主义国家职责的第二个共同特点。严复和梁启超都强调国家是国民的公产。在传统中国,国家只是帝王将相的私人财产,严复认为“国者,斯民之公产也;王侯将相者,通国之公仆隶也。”^⑤帝王将相本来只是服务人民的公仆,但是在传统中国却凌驾于人民之上。梁启超从朝廷和国家的区分来说明国家的公共性质,“朝也者,一家之私产也;国也者,人民之公产也。”^⑥前者不过是帝王的私产,而国家应是全体人民共同的国家。罗隆基与储安平对国家的公共性也有比较充分的表述。罗隆基引用托马斯·潘恩的话指出“国家不是,并且它的性质亦绝对不能为个人或家庭的私产。它是全民供给的团体,应是全民的产业。”国家应该为全体国民谋取福利才不至于违背它的本质。储安平对国家的公道性质寄予厚望,“惟有一个务实重行,能辨别是非、主

^① 殷海光:《<到奴役之路>译序》,见《殷海光文集》(第4卷),第112页。

^② 张佛泉:《自由与权利:宪政的中国言说》,第440-441页。

^③ 张佛泉:《自由与权利:宪政的中国言说》,第438页。

^④ 张佛泉:《自由与权利:宪政的中国言说》,第408页。

^⑤ 严复:《辟韩》,见《严复集》(第1册),第36页。

^⑥ 梁启超:《少年中国说》,见《梁启超全集》(第二卷),第410页。

张公道、急公忘私的人民，才能造成一个富强康乐的国家，亦才配有一个富强康乐的国家。”^①自由主义者从平等自由出发、权利平等出发，希望国家能够成为一个公正的裁判，一视同仁，保障每个人的利益。

再次，在国家与个人的关系方面，自由主义者主张个人是国家的根本，国家应该促进个人的发展。自由主义者张奚若和张佛泉有比较准确、清晰的表述。他们大约同时在20世纪30年代表达了这种观念。张奚若指出“个人固然不能离开国家而存在，国家又何尝能离开个人而存在？而且，讲到底，国家还是为个人而存在的，个人并不是为国家而存在的。国家只是一个制度，一个工具。它除过为人谋福利外别无存在的理由。这个制度，这个工具，在人的生活中虽极重要，但毕竟还只是一个为人享受、受人利用的东西。”^②国家的职责就是为个人谋福利的一个制度，没有不受限制的绝对权力。张佛泉对于个人是国家的根本有比较诗意的描述，他指出“一个社会或国家，虽不即等于生于某一时代的人数之总合，但是除了那些组成它的个人而外，实是再无社会可言。个人之于社会，犹根之于木，源之于流；压制个人之发展以求社会进步，正如伐根以求木茂，塞源而欲流长，必没有的道理也。”个人不能得到发展社会也无法进步。实际上，早期自由主义者严复、梁启超也有类似的主张，严复正是因为看到个人对于国家的重要性，才提出“夫所谓富强云者，质而言之，不外利民云尔。”^③只有属于个体的人民智力、体力、道德水平得到提高，个人才能真正自由，国家才能富强，梁启超也主张“新民之道不可不讲”。胡适对易卜生主义的宣传，目的就是要培养有自由独立人格的个人。总之，个人是比国家更为根本性的内容，国家的职责就在于促进个人的发展。

除了以上一些共同的特点之外，不同的时代自由主义者对于个人自由与国家权力的看法也有一些差异。在严复和梁启超的时代，清朝统治还没有完全崩溃，更由于渐进进化论的影响，使得他们认为政府的管理权限还与人们的智力程度有关系。对于一个野蛮的民族，国家及其政府的权限当然应该大一些。严复指出“盖诸哲之论政府也，每分何者为政府所应管，何者为其所不应管，由此而政府之权限以立，特吾意不然。但以政府权界广狭为天演自然之事，视其国所处天时地势民质何如。当其应广，使为之狭，其国不安，当其应狭，而为之广，其民将怨。”

^① 储安平：《英人法人中国人》，见《储安平文集》（上），第489页。

^② 张奚若：《再论国民人格》，《独立评论》第152号。

^③ 严复：《原强》，见《严复集》（第1册），第27页。

①政府的权限的大小随天演进化密切相关，应该视人民素质的程度，程度越高，政府的权限应该减小。梁启超区分了文明自由与野蛮自由，野蛮自由，人与人之间经常侵犯彼此的自由，而国家的产生与文明自由息息相关，“非得文明之自由，则国家未有能成立者也。”②梁启超反复强调人民素质与政府权限的关系“政府之正鹄不变者也，至其权限则随民族文野之差而变，变而务适合于其时之正鹄。”③正是这种看法，梁启超在接受伯伦知理的国家论后，强调国家应该较多地干预社会，指出“窃计治今日之中国，其当操干涉主义者十之七，当操放任主义者十之三，至其部分条理，则非片言所能尽也。”④这表明梁启超认为当时的中国人民素质并不是太高，并没有达到完全实行放任主义的程度。严复、梁启超关于政府权限与人民素质的关系受到进化论的深刻影响。往后的中国自由主义者注意到没有绝对的个人自由，适度的限制和干预是必要的，张佛泉强调，“不过极端的个人主义者，以为凡是干预，便算侵入自由的范围，或是任何干预都必定是有害处的，则我们便不敢苟同。”只有有限的自由，没有绝对的自由，“个人自由与社会统制都是一个现代国家不可少的。”⑤但是此时的干预与严梁时代的干预已经有所区别，是以国家的干预不侵犯个人的基本自由权利为前提。

四、现代国家的基本要素

从近现代中国自由主义者的言论来看，他们所论述到的一个现代国家的基本要素是比较复杂的。梁启超曾经指出，“夫国也者何物也？有土地；有人民；以居于其土地之人民而治其所居之土地之事；自制法律而自守之，有主权，有服从，人人皆主权者，人人皆服从者。夫如是斯谓之完全成立之国。”⑥国家必须有一定的领土，有一定数量的人民生活其上，而且必须要有制度来管理这些人民，国家有最高的主权，人民自己制定法律，也服从这些法律制度，简言之，领土、人民、主权、政府、法律等是一个国家的基本要素，梁启超基本上比较完全的阐述了国家的构成要素，尽管不少论述并不是很明确。后来的中国自由主义者在论述他们理想的现代国家要素方面基本上都能够涵盖在这些方面之内，建设一个自由民主

① 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1290页。

② 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第883页。

③ 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第881页。

④ 梁启超：《干涉与放任》，见《梁启超全集》（第二卷），第384页。

⑤ 张佛泉：《个人自由与社会统制》（1935年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第156页。

⑥ 梁启超：《少年中国说》，见《梁启超全集》（第二卷），第410页。

富强的自由主义国家是他们的基本理想,其关于国家要素的理论主要包括以下方面:

(一) 主权是一个现代国家必不可少的要素

主权是一个现代国家必不可少的要素,“国家主权的基本含义,就是国家对地球上的某一部分——它的领土,享有独占的控制。在自己的领土上,国家日常地进行仲裁和实施法律,国家必须保证领土完整,保护其不受外部其他政治权力的入侵。”^①即主权是一个国家最高的权力,在它的范围内,没有比它更高的权威。在自由主义者看来,主权属于人民,来源于人民,目的也在于保护人民的权利,卢梭提出了人民主权理论,而洛克对作为主权的政治权力也表达了类似的意思,他指出“政治权力就是为了规定和保护财产而制定法律的权利,判处死刑和一切较轻处分的权利,以及使用共同体的力量来执行这些法律和保卫国家不受外来侵害的权利;而这一切都只是为了公众福利。”^②梁启超注意到了主权和人民之间的关系,他指出“重视人民者,谓国家不过人民之结集体,国家之主权即在个人。其说之极端,使人民之权无限,其弊也,陷于无政府党,率国民而复归于野蛮。重视政府者,谓政府者国家之代表也,活用国家之意志而使现诸实者也,故国家之主权,即在政府。其说之极端,使政府之权无限,其弊也,陷于专制主义,困国民永不得进于文明。”^③在他看来,国家主权如果视人民于不顾,必将走向野蛮的专制,但是如果过于强调主权的人民性,主权必将软弱无力,无法有效的维持社会秩序,因此既要强调主权的人民性,还要维持主权的权威性,这与洛克论述国家权力的理论基本一样,主权由人们订立契约转让给国家,对于转让给国家的这部分权力,人民必须服从。储安平没有对主权做过多地阐述,他指出“中国自有其主权”^④,也认识到了主权对于一个国家的重要性。张佛泉对主权的论述比较深刻,代表了自由主义者对于主权的基本看法。当然他对主权的认识也经过了一个明显的变化,30年代的张佛泉比较强调国家的力量,所以强调主权主要在于强调国家命令的绝对性,他指出“邦国主义是一种束缚联系国民成为一体的情力,为大规模的自治所必不可少的条件。”主权是民族国家团结自治的条件,“邦国主义一定要讲自治主权的。主权并很少是对外而言。对内才更要讲主权。在国

^① [美]波齐:《国家:本质、发展与前景》,陈尧译,上海人民出版社,2007年,第22-23页。

^② [英]洛克著:《政府论下篇》,第2页。

^③ 梁启超:《论政府与人民之权限》,见《梁启超全集》(第四卷),第881页。

^④ 储安平:《读孙科谈话》,见《储安平文集》(下),第144页。

内不许有任何其他组织能比政府有更高更厚的力量,政府的命令是统一的。”^①50年代,张佛泉完全转向了自由主义的国家主权观念,对于主权与人民的关系有比较经典的描述,“主权的观念对于民主国家仍是必要的。……法理方面的主权万能、至高无上、绝对无限的论证,竟被若干国家应用到经济范围上去,个人的自主的生路全被断绝,因而造成千古未有的专制局面。民主国家的主权观念是功能的,要主权为的是避免内部的无政府状态,为的是维持一个法律程序。……民主国内的主权功能,是由公民及合法机构来执行的。公民可以说都具有双重身份,一方面是制订法律的主权者,一方面又是服从法律的百姓。这才是民主的真义。制法是人民为自己制,为自己守。没有人得以主权者的身份,专门计划并规定旁人的生活,而自己却超出其外,不受其影响。立法的人如能避开法律的后果,则他们立即可以变成暴君。……即使是政府,一方面固是法律的执行者,一方面也要受法律支配。”^②这与洛克所阐释的自由主义的主权论毫无二致,简言之,主权源于人民,也必须服务于人民,人民才是真正的主权者,人民自己为自己立法,但是所有人,包括政府都必须遵守法律。通过对于国家主权的重新探讨和界定,自由主义者实际上否定了传统君王至高无上的权力,为现代民主国家的确立奠定了基础。

(二) 民主制度是一个现代国家的基本制度

推翻专制制度,建立现代民主制度,本是近现代大多数中国人的共同理想。大多数自由主义者也毫不例外,他们认为既然主权来源于人民,只有建立民主制度才能保障人民的权利。严复提出“自由为体,民主为用”,民主是保障自由的工具。严复和梁启超等戊戌维新派希望建立君主立宪政体的民主制度,梁启超指出“君主立宪者,政体之最良者也。”^③君主立宪制度就是通过制定宪法来有效地限制君主的绝对权力,从而达到实现民主的目的。三十年代由于日本不断加大对中国的侵略,民族危机的影响,造成自由主义者在国家究竟应该采用民主制度还是独裁制度上发生了分歧,即“民主与独裁的争论”。大多数自由主义者都主张建立民主制度来有效地限制一党专政独裁,而保障言论自由等基本权利。张佛泉指出一个现代的国家需要一个现代的政治制度与之呼应,但是“中国到底需要怎样的一种政制?这是一个很重要的问题。”他主张民主制度是中国应该采用的制

^① 张佛泉:《邦国主义的检讨》(1934年),见《自由与权利:宪政的中国言说》,第81、84页。

^② 张佛泉:《民主国家的基本精神》,见《自由与权利:宪政的中国言说》,第405页。

^③ 梁启超:《立宪法议》,见《梁启超全集》(第二卷),第405页。

度,“我们主张行政权的统一与加强,不必立刻便主张个人专制。我深信个人专制,在现代的中国是绝对再谈不到的。”并反复强调自己的主张“是与民主政制相近的”^①。蒋廷黻在《革命与专制》一文中,提出走专制建国的道路。胡适认为专制并不是建国的必要阶段^②,他反对各种专制,认为“第一,我不信中国今日有能专制的人,或能专制的党,或能专制的阶级。”“第二,我不信中国今日有什么有大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智,使全国能站在某个领袖或某党某阶级的领导之下,造成一个新式专制的局面。”“第三,我有一个很狂妄的僻见:我观察近几十年的世界政治,感觉到民主宪政只是一种幼稚的政治制度,最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。”^③他认为传统中国早已形成了一个民族国家,但是缺乏现代民族国家的巩固性与统一性,因此他提出现实的政治道路是民主宪政,民主宪政能够促成国家的统一,民主政治是一种常识政治,能够训练人民参与政治,逐渐推广政权。而开明专制是一种精英政治,不适合当时的中国,将来也许能够实行。1935年,他在总结这次争论时再次指出,“民主政治的方式是国家统一的最有效方法。”^④他所谓的民主政治就是民主宪政,“党内的人应该尊重孙中山先生的遗教,尊重党内重要领袖的公开宣言,大家努力促进宪政的成功;党外的人也应该明白中山先生手创的政党是以民主宪政为最高理想的,大家都应该承认眼前一切带民主色彩的制度,都是实现民主宪政的历史步骤,都是一种进步的努力,都值得我们的诚意的赞助使它早日实现的。”^⑤民主宪政此后可以说基本成为自由主义者的一致看法,储安平亦曾强调“中国必须走民主的路。”只有实行民主,才是“充实中国国家生命的一个根本办法。”^⑥虽然君主立宪和民主立宪不尽相同,但是都要求制定宪法实行民主才是国家的根本制度。

(三) 一部体现民意的宪法、三权分立原则是民主国家的重要内容

自由主义者主张建立民主国家,而制定宪法,实施宪政,对最高权力施加限制是重要途径。对于宪法的重要作用,自由主义者都有比较明确的认识。1901年梁启超就对宪法做出了比较明确的定义,指出“宪法者何物也?立万世不易之

^① 张佛泉:《建国与政制问题》,1934年7月2日,见《自由与权利:宪政的中国言说》,第52、55、57页。

^② 胡适:《建国与专制》,1933年12月17日《独立评论》第81号,见《胡适文集》(11),第370页。

^③ 胡适:《再论建国与专制》,1933年12月24日《独立评论》第82号,见《胡适文集》(11),第375、376、377页。

^④ 胡适:《一年来关于民治与独裁的讨论》,1935年1月1日《东方杂志》第32卷第1号,见《胡适文集》(11),第516页。

^⑤ 胡适:《从民主与独裁的讨论里求得一个共同政治信仰》,1935年2月17日《大公报》星期论文,见《胡适文集》(11),第568页。

^⑥ 储安平:《敬告马歇尔元帅》,见《储安平文集》(下),第33页。

宪典，而一国之人，无论为君主、为官吏、为人民，皆共守之者也，为国家一切法度之根源。此后无论出何令，更何法，百变而不许离其宗者也。”^①他注意到了宪法的权威性、根本性、普遍性。宪法是国家内部秩序基本原则的阐述，以国民的普遍利益为基础，无论是政府还是人民都必须服从。1906年严复从英文字义、政体与宪法的关系等方面阐述了对宪法的解释。在翻译孟德斯鸠等人的著作中，他指出不能以“有法无法”来区别君主政体和专制政体，这两种政体都以“治以一君”为特征，君主无法无天，往往“以意旨为宪法”，至此有宪法与没有宪法又有什么区别了。因此仅仅有宪法是不够的，严复推崇三权分立和议会民主制度，以此来分割最高权力，使得权力之间相互制约。梁启超也主张制定宪法，实行立法权、行政权、司法权三权分立的政治制度是现代政治的普遍方法，“立法、行法、司法，诸权分立，在欧美日本，既成陈言，妇孺尽解矣。然吾中国立国数千年，于此等政学原理，尚未有发明之者。”^②

胡适、储安平、张佛泉等自由主义者都主张制定宪法实施宪政。胡适认为“宪政论无甚玄秘，只是政治必须依据法律，和政府对于人民应负责任，两个原则而已。”^③宪政所依据的法律就是宪法，“宪法是宪政的一种工具，有了这种工具，政府与人民都受宪法的限制，政府依据宪法统治国家，人民依据宪法得到保障。”^④他认为没有宪法的国民党训政只是专制而已。储安平指出，“共产党应当努力要求结束一党专政，实行宪政民主。”^⑤张佛泉指出“几乎没有例外，现代的民主国全是以一部构成法，作为面目一新的政治生活的开始。……这样的宪法与成文宪法之为一国的构成条件。”^⑥可见，宪法是自由主义者公认的一个现代民主国家的构成条件。对于三权分立的原则，胡适也是比较赞同的，他主张实行议会政治，议会代表人民行使立法权，监督政府，“议会政治只是人民举代表来办政治的制度而已。”^⑦胡适也是比较推崇代议政治的。储安平把立法机关、司法机关、行政机关统称为中央政府，力图实现三者的统一，但是强调三者必须“建筑于大多数

^① 梁启超：《立宪法议》，见《梁启超全集》（第二卷），第405页。

^② 梁启超：《论立法权》，见《梁启超全集》（第三卷），第795页。

^③ 胡适：《宪政问题》（1932年），见《胡适文集》（11），第205页。

^④ 胡适：《人权与约法》，1929年4月10日《新月》第2卷第2号，见《胡适文集》（5），第531页。

^⑤ 储安平：《共产党在争取政权中所走的途径》，见《储安平文集》（下），第23页。

^⑥ 张佛泉：《自由与权利：宪政的中国言说》，第536页。

^⑦ 胡适：《宪政问题》（1932年），见《胡适文集》（11），第205页。

的人民的公意之上”^①。制定体现民意的宪法实施宪政、实施三权分立的政治原则是近现代中国自由主义建设民主国家的追求。

（四）一个代表全民利益的政府是一个现代国家的重要因素

政府是一个国家必须具有的重要因素。严复指出“天下无无政府之国家”^②，梁启超也认为政府及其人民是构成国家的基本要素，“天下未有无人民而可称之为国家者，亦未有无政府而可称之为国家者，政府与人民，皆构造国家之要具也。故谓政府为人民所有也不可，谓人民为政府所有也尤不可，盖政府、人民之上，别有所谓人格。”^③在政府和人民之上还有一个根本的要素，就是国家及其主权，罗隆基指出“政府是全民所组织以执行国家的主权的机关，应对全民负责任，不应应对任何个人或任何一部分国民的团体负责任。”^④从本质上讲，自由主义者虽然认为国家主权来源于民，但是主权毕竟是一个抽象的事物，主权需要转化为能够行使权力的机构，这就是政府产生的原因，政府就是国家主权的执行机关，政府和国家的关系，储安平有比较准备的表述，“理论上，政府本来是代表国家的；但在历史上，政府常常是不代表国家的；目前的中国，就处于后一种情形。”^⑤通常情况下，一个合法的政府是国家的代表，人们说国家也就是指政府，人们对政府职能的要求，也就是对国家的要求。但是在自由主义者看来，一旦这个政府不是人民同意的政府，不代表人民的利益，这个政府就不是国家主权的合法代表，人民完全有权更换政府。由于主权属于人民，所以政府应该对全体人民负责，而不是仅仅代表少数人的利益，“民主是今世主流，人心所归，无可抗拒。我们不能同意任何代表少数人利益的集团独断国是，漠视民意。我们不能同意政府的一切设施措置都只是为了一部分少数人的权力和利益。”^⑥为了做到政府能够代表人民的利益，防止政府权力过分膨胀，自由主义者主张建立宪政政府，“我们要求一个‘宪政的政府’，因为这是使政治上轨道的第一步。”^⑦所谓宪政，就是“共同遵守法律的政治：宪政就是守法的政治。”^⑧通过制定宪法限制政府的权力。同时采用三权分立的政治制度，使得立法机关、行政机关和司法机关相互制约。当

^① 储安平：《敬告马歇尔元帅》，见《储安平文集》（下），第32页。

^② 严复：《政治讲义》，见《严复集》（第5册），第1247页。

^③ 梁启超：《论政府与人民之权限》，见《梁启超全集》（第四卷），第881页。

^④ 罗隆基：《论人权》，1929年7月10日《新月》第2卷第5号。

^⑤ 储安平：《评蒲立特的偏私的、不健康的访华报告》，见《储安平文集》（下），第175页。

^⑥ 储安平：《我们的志趣和态度》，见《储安平文集》（下），第52-53页。

^⑦ 胡适：《我们的政治主张》，1922年5月14日《努力周报》第2期，见《胡适文集》（3），第328页。

^⑧ 胡适：《我们能行的宪政与宪法》，1937年7月11日《独立评论》第242号，见《胡适文集》（11），第771页。

然在抗日战争时期,不少自由主义者还对政府的效率提出了很高的要求,希望政府在经济建设、抵抗外国侵略方面发挥更大的作用。总之,自由主义者希望建立一个能够代表全体人民利益的宪政政府,保障人民的基本自由权利,领导中国的民主政治建设、经济建设,推动工业化进程。

(五) 政党政治与干政团体

对于西方近现代以来发展的政党政治,也是谈论现代中国政治不可绕过的课题。19世纪末20世纪初中国就逐渐产生了现代化的政党,比如中国同盟会、中华革命党、中国国民党以及中国共产党、国家社会党等等。对于政党政治的理论,自由主义者有不同的看法。1898年严复就比较了中国传统社会的所谓党与现代西方的政党的区别,“中国之所谓党者,其始由于意气之私,其继成为报复之势,其终则君子败而小人胜,而国亦随亡。其党也,均以事势成之,不必与学识成之也,故终有一败而不能并存。西人之党,则各有所学,即各有所见,既各有所见,则无事之时足以相安,及有所借手,则不能不各行其意而有所争于其间,其所执者两是,则足以并立而不能相灭。此中西各党之不同也。”^①西方现代政党的特点在于有自己独特的政见,而且其政见是有一定理论基础的,而且政党之间相互竞争,各自的主张有所侧重,能够促进政治的发展。这是对现代政党政治的初步的认识,问题在于对于政党只能代表部分人的利益没有完全揭示。严复之后的中国自由主义者对于政党政治的看法主要分成两派。或许正是看到了政党只能代表部分人的利益,以胡适、储安平为代表的自由主义者对政党政治十分冷漠。胡适基本否定政党政治。

30年代,胡适陆续发表了多篇文章公开否认政党政治是中国政治改革必经的阶段,他认为一是从民国的历史来看,政党政治已经无法继续,“当日以党治国的制度,确是一个新制度,如果行得通,也许可以维系一个统一的政权。但民国十六年国共的分裂,就早已显示这个制度的自身无法维持下去了,因为党已不能治党了,也不能治军了,如何还能治国呢?”^②明确否定了政党政治。二是通过对世界政党政治的观察,他认为政党政治有很多丑恶面存在,如果中国能够“从一党的政治走上无党的政治”,那么中国政治将“不必重演政党纷争和分赃的老

^① 严复:《论中国分党》,见《严复集》(第2册),第487页。

^② 胡适:《政治统一的途径》,1934年1月21日《独立评论》第86号,见《胡适文集》(11),第399页。

路”，从而在政治制度方面树立“为世界取法的特殊风范”^①。因此胡适大胆的提出“改革政制的基本前提是放弃党治；而放弃党治的正当方法是提早颁布宪法，实行宪政。这是改革政制的大路。”^②要求国民党放弃党治，公开政权，使全国人民都能够获得参与政治的机会。胡适对政党政治的否定态度，可能与他过度夸大政党政治的缺陷有关，但是正是因为胡适的这种态度，也使我们对于政党政治有比较全面的认识，西方的政党政治并不是完美无缺的，因为其只能代表部分人的利益，难免为少数人操纵政治提供机会。但是并不能因此完全否定政党政治。储安平表示自己“对于‘政党活动’的兴趣十分淡薄”^③，并表示自己作为自由主义者没有主张，“我们自承我们所做的工作，是一种影响思想的工作，我们有我们的基本原则，基于这些基本原则，论评国事。但我们做的是一种言论工作，而非组党工作。中国热心于组党的人太多了，你一个党，他一个党，我们认为在中国现行局面下，党派的林立徒然增加政治的紊乱。”^④对当时党派林立表示担忧，他希望“一个执政的政党，必须以政绩来维护其既得的政权。”^⑤可见储安平并没完全否定政党在现代政治体系中的作用。

通过否定或者对政党政治的淡薄兴趣，胡适和储安平都希望建立一个干政团体，起到政党政治中在野党的作用来监督政府。胡适指出“中国今日应该有一个负责人的人民干政团体。……我们不能希望全国人民齐集在一个严密组织之中，以四万万人的力量向共同的目标努力。我们只能希望在最近几年之内国中的智识阶级和职业阶级的优秀人才能组织一个可以监督政府指导政府并且援助政府的干政团体。”他所谓的干政团体主要是学术团体、商人团体以及技术职业团体，胡适相信这些团体本身都站得住，有相当的信用，含有知识高明眼光远大的分子，只要有负责任的领袖人物出来号召，“在一种积极的，建设的，有益于国家民族的目标之下，应该可以产生一个有力量的政治大组合。”^⑥储安平主要是力图通过发表言论来客观理性的评论政治，起到通过舆论监督政府的作用，“干政就是

^① 胡适：《从一党到无党的政治》，1935年10月6日《独立评论》第171号，见《胡适文集》（11），第639页。

^② 胡适：《政制改革的大路》，1935年8月11日《独立评论》第163号，见《胡适文集》（11），第622页。

^③ 储安平：《以万变应不变》，见《储安平文集》（下），第40页。

^④ 储安平：《辛勤·忍耐·向前——本刊的诞生半年来的本刊》，见《储安平文集》（下），第88页。

^⑤ 储安平：《失败的统治》，见《储安平文集》（下），第58页。

^⑥ 胡适：《中国政治出路的讨论》（1932年），见《胡适文集》（11），第244页。

一种舆论的做法，而执政必须是一种组党的做法。我们无意组党，所以我们谈不上具体主张；我们无意组党，所以我们无意担任组训青年的工作。”^①

当然，也有诸如张佛泉等自由主义者强调政党在现代政治中的重要作用。他认为现代政党是产生政治领袖的必要途径，“无论如何，我们总须明白，在现代的专政制中，党实比一二领袖重要得多。现代的党是一种机构，有它的客观的存在。没有雄厚有力的党，而想讲专政，是不会成功的，至少这种暂时的专制也是站不稳的。……领袖是重要的，这没有问题。不过我们要问今日在怎样条件之下才能有领袖。我们以为在今日设法组织党比希望领袖出现要紧急的多。因为现代领袖唯有自组织中方能产生出来。”^②政党内部通过选举产生出能够代表本党政见及其利益的政治领袖，首先接受政党内部的监督，然后通过政党竞争成为国家的执政者。张佛泉反对国民党的一党专政，他主张宪政，宪政“须使人民有言论及结社的自由权。若想让人民能自动地行使选举、罢免、创制和复决四权时，则人民当然对于政治要有不同的意见，要有活动、要有组织，于是便因之造成一个以上的政党。”^③因此，他主张国民党应该开放党禁，逐步实行多党制，通过竞争轮流执政。

（六）中央政府与地方政府的关系

对于中央政府和地方政府的关系，自由主义者也有不同的看法。梁启超指出，“国家之组织，全以地方为基础，故主张中央权限当减到以对外维持统一之必要点为止。”中央政府的职责被减少到仅仅维护国家的独立，而地方的权力被得到最大的提升，“地方自治当由自动，故主张各省乃至各县、各市，皆宜自动的制定根本法而自守之，国家须加以承认。”^④这实际上就是一种松散的邦联制，中央政府并无实际的行政权力。但是胡适主张建立一个中央与地方联贯的联邦制，“我们主张，今日必须建立一个中央与各省互相联贯的中央政府制度，方才可以有一个统一国家的起点。”^⑤对于国家组织，“主张联邦式的统一国家”^⑥。胡适希望通过省自治的方式消灭军阀割据，同时通过逐步建立议会代表民意的方式，建立全国性的统一政权，“现在统一的最大的障碍是在各地割据的局面之上绝没有一个

^① 储安平：《辛勤·忍耐·向前——本刊的诞生半年来的本刊》，见《储安平文集》（下），第88页。

^② 张佛泉：《政治改造的途径》（1935年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第184页。

^③ 张佛泉：《政治改造的途径》见《自由与权利：宪政的中国言说》，第187页。

^④ 梁启超：《〈解放与改造〉发刊词》，见《梁启超全集》（第十卷），第3049页。

^⑤ 胡适：《政治统一的途径》，1934年1月21日《独立评论》第86号，见《胡适文集》（11），第400页。

^⑥ 胡适：《我们对于政治的主张》（1929年），见《胡适文集》（11），第166页。

代表全国或全省人民的机关，所以割据分裂的趋势终无法挽回。挽救的方法只有在各割据防区之上建立全省民意机关，在各省割据区域之上建立全国民意机关。只有国会和省议会一类的民意机关可以超越一切割据的区域，造成一个统一国家的最高统治权的基础。也只有这一类的民意机关可以领导民众在法律的轨道内逐渐造成制裁割据军阀的势力。”^①这种联邦制类似于美国的制度，地方政府通过省议会也有相对独立的权力，但是最高行政权仍然归属有全国议会作为民意基础的中央政府，中央政府并不是梁启超式的无权机关。张佛泉也希望在抗战时期，能有一个强有力的中央政府，“中国现正在国难期间，政府的权力必须集中，这是大家都同意的。”^②效法美国式的联邦制度是自由主义关于中央与地方组织比较主流的看法。

（七）中产阶级、文官政治等其他因素

除了以上基本要素之外，不少自由主义者对于一个现代国家的要素的复杂性也有清醒地认识，张佛泉指出“现代民主国的权利制度，就发现它乃是由很复杂的成分交织而成的。他们在这制度中：有视如至宝的人权清单或宣言，有永矢咸遵的宪法，有代表民意的议会，有对人民负责的政府，有公正而尊严的法官，有传统优美的陪审制度，有穷年矻矻的法学家，有英才济济的法学院，有无数以辩护为业的律师，有成百的以促进自由为职志的社团，有举国终年嚣腾的言论，有与当局旗鼓相当的反对政党，有用以更换政府决策人的普选……所有这些机关、组合以及无数的个人，交织发生作用，构成强大无比的力量，以经常确保着已赢得的自由，并促成新的必需的权利。”只有这些现代政治的因素一起发生作用，一个自由民主的国家才能够有效运转。这个现代国家不仅需要严复、梁启超所指出的民智、民力、民德等的不断提高，胡适所指出的人民对于民主政治的不断训练，而且还有如储安平指出的中产阶级的不断壮大，储安平认识到了经济因素在政治活动中的重要性，人们由于经济地位的不同对政治会造成不同的影响，只有占人口绝大多数的中产阶级掌握政权，国家才能稳固发展，“要中国有健全的民主政治，先得使中国有一个有力的中产阶级。”^③在他看来，中产阶级对政治也有比较成熟的看法，“为了达到造成一个民主的中国的目的，我们应当用种种方法鼓励中国的中产阶级抬头，成为民主政治的干部。其中特别对于自由思想的大学

^① 胡适：《统一的路》（1932年），见《胡适文集》（11），第273-274页。

^② 张佛泉：《我们为甚么要说长道短》（1937年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第304页。

^③ 储安平：《知识分子、工商阶级、民主运动》，见《储安平文集》（下），第49页。

教授及著作家等，应鼓励他们出面说话，建立一个为民主国家所不可缺少的健全的舆论。”^①。张佛泉还指出一个健全的文官制度体系在现代政治中具有重要地位，“文官制度在现代政府中却占最基础的地位，有最主要的功能。”^②

总之，在自由主义者看来，一个现代民主国家的基本要素主要包括一定的领土、人民、民主政体、宪法、宪政政府、三权分立的权力体系、成熟的政党政治、中央与地方协调一致的国家组织、健全的干政团体、强大的中产阶级、文官制度等等。当然，对于具体的要素自由主义者内部可能看法并不一致，需要注意区分。

五、自由主义国家观的特点

近现代中国自由主义的国家理论来源于西方，又不完全同于西方，受民族主义影响很大，尤其是 20 世纪初叶的民族危机和抗日战争期间对建设一个积极国家的要求，严复、梁启超强调个人和国家的协调，希望个人权利既得到保障，国家也能够实现富强，而抗日战争期间，自由主义者一方面批判国民党压制言论自由等基本权利，另一面又希望国家能够成为凝聚力的中心以有效增强力量，“我所设想的统一方法，简单说来，只是用政治制度来逐渐养成全国的向心力”^③，保卫国家主权完整。1949 年之后，由于不再面临民族危机，台湾自由主义者面对的是蒋介石独裁统治，加上受到冷战的影响，哈耶克等人的古典自由主义思想在台湾得到传播。民族主义与自由主义的交织是中国自由主义及其思想观念的突出特征。

中国自由主义者大都批判传统的国家观，但是又或多或少受到传统观念的影响，比如严复强调国性的重要性，“大凡一国存立，必以其国性为之基。国性国各不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年之渐摩浸渍，而后大著。但使国性长存，则虽被他种之制服，其国其天下尚非真亡。”国性是一个国家存立的基础，每个国家具有不同的特点，而国性的特点与不同国家的文化教化密切相关，中国国家的独特性在于中国独特悠久的历史，而中国文化的特点“以经为之本原”^④，以《论语》为代表的人文经典孕育了中华民族的人文精神，是中国之所以为中国

^① 储安平：《中产阶级与自由分子》，见《储安平文集》（下），第 34-35 页。

^② 张佛泉：《考铨制度亟应树立》（1935 年），见《自由与权利：宪政的中国言说》，第 97 页。

^③ 胡适：《政治统一的途径》，1934 年 1 月 21 日《独立评论》第 86 号，见《胡适文集》（11），第 397 页。

^④ 严复：《读经当积极提倡》，见《严复集》（第 2 册），第 331 页。

的根本。储安平也曾指出中国“自有其独立的国格”^①，虽然在基本制度和观念上中国需要效法西方，但是国家并不是千篇一律的，而与其独特的民族文化有深刻的关系，离开民族文化，民族国家也就不成其为民族国家了。虽然肤色、民族不同，但是共同的文化一样可以使国家的凝聚力得到加强，多个民族可以一起建设、共享一种独特的文化。这种深刻的认识并不是所有的中国自由主义者都能够意识到，但是传统文化确实也影响了不少自由主义者的国家观念。

总体来看，中国自由主义的国家观虽几经演变，但是重视个人自由权利，强调国家应该保障个人自由则是贯穿始终的。通过与20世纪中国的马克思主义、国家主义以及国家社会党的国家观比较，就更能够看出自由主义国家观的特点。

在西方，近现代以来对国家存在三种代表性的看法。国家主义把国家的功能最大化、神圣化，强调国家权力的绝对性，国家是普遍理性的代表，是第一位的，个人必须完全服从。黑格尔是将国家主义发挥到极致的代表人物。而无政府主义者则走向另一个极端，视国家为罪恶之源，正是国家的存在限制了人们的自由。他们希望建立没有任何政治权威、绝对自由没有任何约束的社会，将个人自由发挥到了极致，他们主张废除国家及其政府组织，建立一个没有国家及其政府的社会。而自由主义恰好居其中间，他们强调个人权利的绝对性，国家必须以保障个人权利为基础。从人性恶出发，他们论证了国家产生的必要性，不能没有国家，但是又对国家权力备加防范，主要通过民主宪政限制国家权力。

中国的国家主义派及张君勱的国家社会主义就对西方的国家主义有所继承。

与自由主义者强调个人权利相比，国家主义派代表李璜、余家菊、曾琦等强调国家的价值。余家菊直接将国家定义为“国民之共同心灵”^②，土地、人民、主权只是国家的外表，共同心灵才是国家的基础。李璜也注意到了国家有形的物质的一面，也受到近代人民主权等观念的影响，但是更强调国家的精神价值，“国家是甚么？一定的人民，占有一定的土地，保有一定的主权；而此人民本其自爱的心情和其生活的条件，此土地也，不容人侵夺，此主权也，不容人干犯规有前人时时缔造的艰难，即由后人世世保守的责任，有一种特殊的文化遗留，即由一种相当感情的回顾，因而国家不独有其实质，又复有其灵魂。”^③他反复指出“近代的国不是死的机械的存在，他是活的灵魂的表现，是有意识的一种有机的团体；

^① 储安平：《读孙科谈话》，见《储安平文集》（下），第144页。

^② 李璜：《国家主义教育学》，上海中华书局，1926年，第2-3页。

^③ 李璜：《释国家主义》，《醒狮周报》，1924年第10期第10页。

换言之,他的统一的实现不只为图谋共有的物质利益,而且为保护共有的精神的信仰。”^①在国家的起源和历史演变中,曾琦对各种国家起源说做了评述,指出神权说、权力说都是荒谬的。契约说也不符合历史事实,国家有机说的类比也不恰当,他赞同休谟和边沁的实利说,即国家源于人类利益的需要,国家能够保护人民的利益。与自由主义者一样,他们对于国家的产生也持一种进化观,即国家是历史的形成的,“先团结为部落,有酋长以命令其群,其后扩张成市府,更进而有国家。”^②他们强调国家的职责在于保障人生权利,但是强调国家权力的至高无上性,“国家则有之,如强制法规,规定人民之行为,人民须绝对服从,此种种的规定,是发源于最高主权的。”^③逐渐走上国家至上论是国家主义派的特点,余家菊反复指出,“个人所欲实现的最善之我,只有求之于国家之中”,“个人而扩大其自我,则自我与国家合一”^④,个人某种程度上只能为国家存在,不同于自由主义者的个人先于国家的逻辑观点。陈启天认为“国家是一个包含一切社会组织的总体……没有比国家更高的世界组织”^⑤,而“一个个人有无价值,也可从他的个人生活与国家生活是否合一而定。所以要个人有价值,同时又使国家能强盛,须求一般国民能化个人生活为国家生活”^⑥,个人的价值服从于国家,不再有独立的价值。

国家社会主义是20世纪30、40年代以张君勱为首的国家社会党的政治思想,它是一种修正的民主政治,力图实现政府权力与人民自由的协调。张君勱认为权力与自由是一个现代国家不可或缺的要害。政府权力与个人自由不是相互对立的,个人自由权利的享受不应该损害国家利益。在他看来,英美的民主政治虽然“能养成独立人格与健全公民”^⑦,但是过分地个人自由,造成政府权力有限,行政效率低下,政府更换平凡。而德意等国的政治,虽然损害了人民的自由,但是权力比较集中,行政效率较高。因此张君勱的修正民主政治实质上就是以英美的宪政民主为基础,吸纳德意等国集中政府权力的方法,提高行政效率,实现政府权力与个人自由的平衡,“近代国家,就是一个民主国家,对内工商业发达,注意科学研究,乃至军备充实。对外维持其主权之独立,领土之完整且能与各

^① 李璜:《国民教育与国民道德》,《国家主义的教育》,中华书局,1923年,第48页。

^② 曾琦:《国家主义之学理的根据》,曾慕韩(琦)先生遗著,台北文海出版社,1971年,141页。

^③ 曾琦:《国家主义之学理的根据》,143页。

^④ 余家菊:《教育原论》,上海大陆书局,1934年,第26-31页。

^⑤ 陈启天:《新社会哲学论》,上海商务印书馆,1946年,第15页。

^⑥ 陈启天:《新社会哲学论》,第5页。

^⑦ 张君勱:《立国之道》,第148页。

大国相周旋。至于政治机构方面，一定有内阁、议会以及选举制度。”^①张君勱的修正民主政治也包含独特的国家观。他否认国家的阶级性，认为阶级学说不利于民族意志的统一，不利于集中国家权力。他赞同黑格尔的国家观念，认为国家除了包含人民、领土、政治、社会、语言、风俗、文字等要素，更是体现民族精神的道德团体，“窃以为进化论者之言，宜于为学者研究国家变迁之方针，制度论者之言可以为革命家或制宪者之参考。以云保持文化之独立，维持民族之生存而国家乃为，国民情感上所共同要求之一体，则国家意典之说，自可补前二说之所不及者矣”^②。国家的职能是维持人民的生存，保障人民的自由，国家是全体人民利益的最高代表，因此道德是国家起源的基础。张君勱提出了以民族为本位的建国思想。他认为西方近代国家的强盛在于以一个纯粹的血统或种族为基础的民族作为立国的基础，而中国始终没有建立起民族国家的原因就是在于长期以文化作为立国的基础，导致中国人没有国家观念，“我祖宗只注重文化故其对于天下观念与国家观念，其间并无划分之界限。仅以文化为标准，只须异族承受我之文化，即可把他当作自家人看，这那里还有国家观念，这完全是天下观念。”^③当然，张君勱的民族概念比较狭隘，而且与种族、血统混淆，指出同一个血统才是同一个民族。在民族危机深重的近代，他企图通过强调民族的自觉心和凝聚力，来作为建国的基础，民族的凝聚力是近代国家的坚实基础，“马克思以阶级作大的横断而有以打败民族国家的纵断，实是一种迷梦。……只有民族的纵断而能冲破阶级的横断，却未有阶级的横断而能推翻民族的结合”^④，张君勱认为民族建国的最高原则必须从法律和道德的改善入手，只有整个民族具有共同一致的道德精神和守法精神，才能建立统一的有效率的政府，建成民族国家。

中国马克思主义者继承了马克思、恩格斯的国家观念，主要是恩格斯在《家庭、私有制、国家的起源》一书中所表达的观点。马克思早年接受了黑格尔的理性主义国家观，后来马克思对黑格尔法哲学中的国家观念提出批判，转向从客观的历史进程和生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的相互关系的角度来理解国家，把国家从抽象的普遍理性拉回到客观的现实中。恩格斯首先否定了中世纪“君权神授”的国家论、自由主义的“社会契约论”，指出国家不是从来就有的，

^① 张君勱：《中华民国民主宪法十讲》，第2页，1947年初版，见《张君勱先生九秩诞辰纪念册》，台湾文海出版社，1981年。

^② 张君勱：《黑格尔之哲学系统及其国家哲学、历史哲学》，《哲学评论》，第5卷第1期，1933年7月。

^③ 张君勱：《立国之道》，第14页。

^④ 张君勱：《我们要说的话》，《再生》创刊号，1932年5月。

是生产力发展到一定阶段的产物。恩格斯从两方面论述了国家的产生。一是国家的产生是社会分工发展的结果,生产规模日益扩大,社会分工日益复杂,需要一些组织来保证生产过程,国家就是这些组织逐渐完善的结果,“社会产生它不能缺少的某些共同职能。被指定执行这种职能的人,形成社会内部分工的一个新部门。这样,他们也获得了同授权他们的人相对立的特殊利益,他们同这些人相对立而独立起来,于是就出现了国家。”^①二是在社会分工的逐步发展中,生产、交换的发展导致了私有制的产生,私有制是阶级矛盾的总根源,因此国家是阶级矛盾不可调和的结果,是剥削者压迫被剥削者的工具,国家逐渐成为独立的共同体来协调、维持社会利益的分配。阶级的分化和社会职能的分化交织进行,是国家产生的根本原因,国家不仅是阶级矛盾不可调和的产物,而且具备社会管理的职能。同时,国家是社会分工逐渐扩大的产物,表明国家的产生也是一个历史的过程,恩格斯认为国家产生于原始社会末期。强调国家的阶级本质和政治统治、社会管理的双重职能是马克思主义国家观的特点。马克思主义还从生产力、生产关系角度论述了国家形态的演变过程,即从原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会的演变,指出在资本主义社会,国家是资产阶级暴力统治的机关,而在社会主义社会国家是无产阶级专政的工具,当人类到达共产主义社会,阶级消灭,国家也将消灭。马克思主义者认为资产阶级国家无产阶级是被剥削者,根本没有平等自由,因此他们提出社会主义国家的目标是每个人全面自由的发展。国家也不止是自由主义国家保障基本权利的工具职能,而是要通过再分配,实现人们之间的经济平等,为个人的发展创造条件。

如果我们简单总结以上不同的国家观,可以说阶级国家是马克思主义国家观的特点,强力国家是国家主义派国家观的特点,民族国家是国家社会主义国家观的特点,而权利国家是自由主义国家观的特点。当然这些不同的国家观都是现代中国国家观念的重要组成部分,中国近现代国家观念的转型不仅与自由主义者的努力有关,而且与孙中山为首的革命派、中国共产党领导的马克思主义知识分子的努力有关。上述各种政治思潮在国家观上各有其特点,也各有其不足,也都是当代中国从事政治改革可以参考借鉴的重要资源。自由主义的国家观在西方不仅随着社会的变迁有不少变化,而且存在不少流弊,比如有些时代过度地追求

^① 恩格斯:《致康·施米特》,1890年10月27日,见魏继让主编《马克思主义导读》,浙江人民出版社,1999年,第86页。

个人权利，而忽视了现实中人民经济地位的不平等所造成的对权利运用的不同，是中国自由主义在国家理论上的不足。自由主义国家观是与西方特定的国情相适应的，自由主义在近代中国的命运与它不适应 20 世纪中国的国情有极大的关系。

第七章 近现代中国自由主义的传统观^①

如何认识中国文化传统,找出中国文化传统与自由主义思想的交叉点,以实现中国文化的再造,是近现代中国自由主义者面临的重大课题。近现代中国自由主义的传统观经历了严复、胡适、殷海光与林毓生等曲折演变,由质疑、批判走向理性反省。自由主义者认为传统与现代存在差异,但传统是自由主义生长的根基,传统文化中具有与自由主义思想沟通的内容。自由主义的传统观曾引起巨大反响,但他们观察传统的权利民主观念、科学至上理念以及实现传统向现代转变的改良方式受到同时的文化保守主义、马克思主义思潮的批判。

近三十年来,学界对近现代中国自由主义传统观的研究已经取得不少成果:一是对严复、胡适、殷海光等自由主义代表人物传统观的转变过程及特点的研究越来越深入。如王中江认为严复对中国传统抱有距离与接近、遗憾与同情等矛盾情感,对传统形成了重估、整合、认同三种操作方式^②。欧阳哲生指出胡适在情感上依恋传统文化,在理智上又希望对传统文化予以改造,批判传统又联结传统的矛盾集于胡适一身^③。李翔海认为殷海光前期激烈地反传统,而晚年以更加理智、平和的态度对待中国文化,跳出了全盘西化派和极端保守派两极对立的思想格局^④。二是关于自由主义代表人物与同时期其他重要代表人物传统观的比较也初步展开^⑤。三是个别成果涉及到自由主义传统观演变轨迹的研究。如高琼认为:中国四代自由主义者经过近一个世纪的探索,对传统经历了由拒斥、疏离走向反

^① “近现代”范围起于19世纪末,尤其是1895年严复在五篇檄文中运用自由、民主批判传统文化,而他所谓的自由民主就是西方古典自由主义的核心思想,经过五四运动时期胡适等自由主义者对传统的批判和整理,到20世纪六十年代以来殷海光等人对自由主义传统观的反思,以及七、八十年代林毓生等人的继续反思。七十年代以来,林毓生等人在殷海光反思成果的基础上继续有所进展,他的“思想与殷先生的思想在内容和论式方面已颇有不同”,但是在“基本方向与大原则方面仍是一致的。”(林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,2011年,“自序”,第8页。)

传统主要指“历史沿传下来的思想、文化、道德、风俗、艺术、制度以及行为方式等。对人们的社会行为有无形的影响和控制作用。传统是历史发展继承性的表现,在有阶级的社会里,传统具有阶级性和民族性。积极的传统对社会发展起促进作用,保守和落后的传统对社会的进步和变革起阻碍作用。”(《哲学辞典》,上海辞书出版社,2009年,第61页。)传统经过长时间的洗礼与演化而被一个文化内的人们所普遍接受。其核心要素是长期形成的制度与思想观念,比如封建专制制度与儒家的仁义礼智孝等思想传统。而传统观就是对传统的主要内涵与现代社会的关系与差异,在现代社会作用、意义及其发挥作用的方式等问题的系统看法和回答。

^② 王中江:《严复与中国传统》,《中州学刊》1990年第5期。

^③ 欧阳哲生:《胡适与中国传统文化》,《中国现代文学研究丛刊》1991年第4期。

^④ 李翔海:《评殷海光的中国文化观》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)1999年第1期。

^⑤ 代表成果如郑大华:《梁漱溟与胡适:文化保守主义与西化思潮的比较》,北京:中华书局,1994年。谢晓东:《现代新儒学与自由主义:徐复观殷海光政治哲学比较研究》,北京:东方出版社,2008年。

省和认同的理性沟通之路^①。四是对自由主义传统观与重大历史事件关系的研究也有比较深入的讨论^②。以上成果提供了近现代中国自由主义传统观的基本轮廓,但仍有许多方面需要深入讨论。如关于自由主义传统观核心论题的系统分析还显不足,自由主义传统观的进展与自由主义理论自身的演进关系还少见专门研究,自由主义传统观与其他思潮传统观的互动研究尚有深入的空间。本节拟在梳理中国自由主义者传统观演变历程的基础上,辨析自由主义者在传统与现代的差异、传统的现代性因素等核心问题的认识上不断深入的过程,揭示自由主义传统观与自身理论推进的相互关系,并通过与文化保守主义思潮(主要是新儒家)、马克思主义思潮对比,整体考察中国自由主义传统观的特点和不足。

一、近现代中国自由主义传统观的演变

自由主义^③是西方17世纪以来占主导地位的社会思潮。自19世纪末严复翻译约翰·穆勒的《论自由》开始,近代西方自由主义的经典理论开始传入中国。经过“五四”时期胡适的进一步介绍和宣扬以及杜威、拉斯基、罗素、哈耶克等西方思想家的影响,在中国出现了一批典型的自由主义者,如罗隆基、张东荪、张君勱、傅斯年、蒋廷黻、储安平、王造时、殷海光、雷震、夏道平、林毓生等,其中最有代表性的是自由主义的先驱严复、自由主义的领袖胡适以及自由主义从浪漫走向理性发展的关键人物殷海光^④。主要由西方舶来的自由主义,要在中国

^① 高琼:《从严复、胡适到林毓生、张灏——二十世纪中国自由主义传统文化观的世纪轨迹》,《社会科学论坛》(学术研究卷)2009年第9期。

^② 如关于五四运动与自由主义传统观的研究就有不同观点:林毓生认为以胡适为代表的自由主义者对传统的整体性反叛,是“五四”运动的基本格调。(林毓生:《中国传统的创造性转化》(增订本),北京:三联书店,2011年,第185—226页。)而余英时则认为五四运动与中国传统有紧密联系,“五四的新文化运动,其所凭借于旧传统者是多么的深厚。当时在思想界有影响力的人物,在他们反传统、反礼教之际首先便有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。”(余英时:《五四运动与中国传统》,《现代危机与思想人物》,北京:三联书店,2005年,第66页。)

^③ 西方自由主义从17世纪产生以来,随着历史的变化,面对不同的时代主题,在坚持个人自由等基本原则的基础上,经历了古典自由主义、新自由主义、新古典自由主义等复杂的发展变化过程,如古典自由主义的代表洛克等人认为政府的职责仅仅在于保障自由等基本权利不受侵犯,而新自由主义的代表杜威等认为政府应该加强调控,帮助人们获得实质的自由,而不仅仅是自由权利,但是并未否定个人自由。中国的自由主义深受西方的影响。严复虽从未自称是自由主义者,但是从思想史的角度来看,他所宣扬的古典自由主义确实是中国自由主义的萌芽阶段。在国难当头的时刻,严复选择英国自由主义加以介绍,是经过选择的,在于他认为只有学习这样的自由主义才能拯救民族危亡。所以严复又不止是个翻译者,他所介绍的自由主义的核心观念如自由、民主等实质上已经成为他的思想的一部分。五四时期胡适为代表的自由主义主要宣扬的是西方的新自由主义思想,而殷海光等六十年代的自由主义者主要吸收哈耶克为代表的新古典自由主义思想。显然无论是在西方还是在中国,没有一成不变的自由主义,中西自由主义在坚持个人自由、民主政治的目的在于保障自由等思想原则的基础上有不断的更新和发展。即自由主义既有一些不变的内涵,如坚持个人自由,又有历史的变迁,如对政府作用的想法。因此严复、胡适、殷海光的自由主义思想有联系但不完全相同。

^④ 杜威、拉斯基等西方思想家的自由主义思想不尽相同,受他们影响的中国自由主义者思想也不完全相同。

生根发芽,首先面对的就是如何实现与中国文化传统的沟通。

近现代中国自由主义者对中国文化传统的认识,大致经历了三个阶段:

(一) 19 世纪末 20 世纪初自由主义萌芽期对传统的质疑

严复的传统观是中国自由主义萌芽期的典型代表^①。严复的童年时代,中国的文化传统还没有遭受根本性破坏,“事事竺旧,鄙夷新知,于学则徒尚词章,不求真理。”^②严复早年思想有很浓厚的中国传统因素。甲午中日战争,严复深受刺激,连续发表了五篇檄文,指出中国文化的缺点,如“重三纲”、“亲亲”、“以孝治天下”、“尊主”、“贵一道而同风”、“多忌讳”、“重节流”、“追淳朴”、“美谦屈”、“尚节文”、“夸多识”、“委天数”^③。并归纳出中国文化中“好古忽今”、“一治一乱”的世界观、自由为“圣贤之所深畏”、“师心自用”与远离科学的中国学术、“讳言利之习”、“重农抑商之故见”等特点,表现出对传统文化的批判。他主张向西方学习,“夫士生今日,不睹西洋富强之效者,无目者也。谓不讲富强,而中国自可以安;谓不用西洋之术,而富强自可致;谓用西洋之术,无俟于通达时务之真人才,皆非狂易失心之人不为此。”^④但也有对传统进行发掘的情况,如 1905 年撰写《老子道德经评点》,试图沟通西方自由观念与中国《老子》思想。辛亥革命后,中国并没有实现民主宪政的稳定局面,而第一次世界大战促使严复重新认识西方文明,他指出“西国文明,自今番欧战,扫地遂尽。”^⑤他对传统文化有了新的思考,认为传统文化有可能弥补西方文明的缺陷,“文明科学,终效其人类于如此,故不佞今日回观吾国圣哲教化,未必不早见及此,乃所尚与彼族不同耳。”^⑥他将传统文化的精神归结为经学本原。1913 年,他发表《读经当积极提倡》,强调中国传统的根本在于经典,“盖不独教化道德,中国之所以为中国者,以经为之本原。乃至世变大异,革故鼎新之秋,似可以尽反古昔矣;然其宗旨大

同时关于中国自由主义的谱系,学术界看法也不相同,殷海光在《中国文化的展望》(上海三联书店,2009 年)、欧阳哲生在《中国近代文化流派之比较》(《中州学刊》1991 年第 6 期)、许纪霖在《社会民主主义的历史遗产——现代中国自由主义的回顾》(《开放时代》1998 年第 4 期)、胡伟希等在《20 世纪中国自由主义的基本类型》(《中国人民大学学报》2003 年第 5 期)等文中有所讨论。但是也有不少公认的结论,大都认为严复、胡适、殷海光代表了自由主义发展的三个不同时代。此外每个自由主义者在人生的不同阶段也有变化。

^① 关于严复的思想是否有前后期的变化,学术界认识不一。本文认为中日甲午战争以前,严复主要接受中国传统文化和西方文化的教育。甲午战争到辛亥革命前后,他开始批判传统,介绍西学尤其是西方自由主义的经典理论,力图会通传统与西方思想。晚年受到第一次世界大战和辛亥革命的双重影响,一方面使他对西方文明有了新的认识,另一方面更深入地思考中国文化在维持国性、道德等方面的长处。

^② 严璩:《侯官严先生年谱》,王栻主编《严复集》(第五册),北京:中华书局,1986 年,第 1547 页。

^③ 严复:《论世变之亟》,《严复集》(第一册),第 3 页。

^④ 严复:《论世变之亟》,《严复集》(第一册),第 4 页。

^⑤ 严复:《与熊纯如书·七十三》,《严复集》(第三册),第 690 页。

^⑥ 严复:《与熊纯如书·三十六》,《严复集》(第三册),第 642 页。

义，亦必求之于经而有所合，而后反之人心而安，始有以号召天下。”^①

正如史华兹所言，严复没有把中国传统当作“一个完整的整体”来看待，而是将传统视作“一个由许多有争议的、甚至互相矛盾的方面组成的综合体。”^②他对于传统与西方的巨大反差痛彻肌肤，但又隐约洞察到西方文明中存在一些问题，并意识到传统思想特别是老庄思想与自由思想有相通之处，但他又无法清晰阐述二者的关系。

（二）20世纪20到40年代自由主义盛行期对传统的批判

自新文化运动开始，胡适逐渐成为中国自由主义的领袖。胡适的思想有前后一贯性，但不排除某些细微的变化和成长历程。他早年接受的也是传统文化的教育，中国传统思想对他有一定的影响，如他的无神论思想就来源于范缜^③，孔子、老子、程朱、颜元、戴震以及禅宗思想对胡适也有很重要的影响。但与严复比较起来，胡适受传统的束缚要小得多。以胡适为核心的中国自由主义者，明确地表达了系统的反传统观念，提出了改造中国传统的主张。

“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”^④，是胡适提出的系统认识中国传统的理论。在他看来，传统如同“国故”，是需要吸收西方科学理论与方法进行客观研究的对象。为什么要整理“国故”？胡适指出，一是因为我们说东方文明是“懒惰不长进的文明，这种断语未必能服人之心”，所以需要整理。二是因为“打鬼”比输入新知识与新思想更加紧要，“烂纸堆里有无数无数的老鬼，能吃人，能迷人，害人的厉害。”“整理国故”是叫人打破对中国传统的迷信，要人明白中国传统“原来也不过如此！”，是要“化神奇为臭腐，化玄妙为平常。”^⑤可见，传统是被清理的对象。胡适认为传统是阻碍进步的罪魁祸首，他对传统文化展开猛烈批判，涉及的内容包括专制主义制度、礼教及束缚个性自由的伦理道德观念等等。他认为中国文化的发展方向是充分世界化，向西方学习，尽快赶上西方。他说：“我主张全盘的西化，一心一意的走上世界化的道路”，后来为避免

^① 严复：《读经当积极提倡》，《严复集》（第二册），第331页。

^② [美]史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1996年，第4页。

^③ 胡适回忆自己曾经读到司马光的“人既死，则形既朽灭，神亦飘散，虽有铄烧春磨，亦无所施。”后又读到范缜《神灭论》中对形神关系的看法，“神之于形，犹利之于刀，未闻刀没而利存，岂容形亡而神在哉！”自此“始知温公此言，善本于此。此言何等痛快，何等爽利，区区二十四字，鄙人毕生不敢忘，年来持无鬼论，亦以此论为根据。”确立了无鬼论思想。参见胡适：《无鬼丛话》，欧阳哲生编《胡适文集》（9），北京：北京大学出版社，1998年，第485页。

^④ 胡适：《新思潮的意义》，欧阳哲生编《胡适文集》（2），第551页。

^⑤ 胡适：《整理国故与“打鬼”》，欧阳哲生编《胡适文集》（4），第116—118页。

全盘西化引起的误解,改为“充分世界化”^①。他认为“文化是民族生活的样法,而民族生活的样法是根本大同小异的……生活只是生物对环境的适应”^②,东西文化的不同是发展程度的不同。既然中国文化比西方已经落后,那就只有老老实实向西方学习。但是胡适并未全盘否定传统,对司马迁、王充的无神论思想、宋明理学的怀疑精神、乾嘉考据学的实证精神颇多称赞,对于传统中的“异端”思想也做了自由主义的诠释,但胡适始终认为这些这些因素一直处于隐性的地位,未成为传统文化的主流。胡适暴露了传统与现代的尖锐矛盾。1960年,胡适在《中国传统与将来》的演讲中指出,“中国传统是什么?这个传统的将来又怎样?这两个问题,随便一个对我们的思想都是绝大的考验。”^③更加清晰地提出要对中国传统的过去、现状以及未来道路有清醒认识。

(三) 20世纪60年代中期以来自由主义反思期对传统的回归

经过“五四”时期和四十年代的风光之后,中国自由主义逐渐转入低潮。1949年后,中国自由主义的阵地转向台湾和海外。殷海光^④成为主要代表。1949年底殷海光加入由雷震等创立的《自由中国》,之后其思想逐渐转变为自由主义,并成为《自由中国》的台柱子。他自称“五四的儿子”、“五四后期人物”^⑤,在自由主义最困难的时期扛起自由主义的旗帜,后又举起反省的旗帜^⑥,力图从自由主义本身去反思自由主义边缘处境的原因,从而使近现代中国自由主义由“五四”时期的浪漫^⑦鼓吹转向20世纪六十年代的理性发展。晚年殷海光一面纠正“五四”时期的极端反传统观念,力图正视自由主义与中国传统的关系,另一面以翻译自由主义思想家哈耶克的著作等方式,力图在自由主义理论上有所建树。

殷海光对中国传统文化的态度,可以1966年出版的《中国文化的展望》作为分水岭,1966年之前他高举“五四”精神旗帜,提倡科学、民主、自由,激烈批判传统文化,批评传统缺少清晰的思想系统和方法系统,代表专制主义,是

^① 胡适:《充分世界化与全盘西化》,欧阳哲生编《胡适文集》(5),第453-454页。

^② 胡适:《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》,欧阳哲生编《胡适文集》(3),第193页。

^③ 胡适:《中国传统与将来》,欧阳哲生编《胡适文集》(12),第197页。

^④ 受风云变幻的时代局势和政治环境的影响,殷海光的思想经历了由一个专攻逻辑、思想偏激的学生,到拥蒋反共、法西斯色彩浓厚,进而在三民主义和自由主义之间徘徊但更服膺三民主义,再到加入《自由中国》,与国民党当局决裂,逐渐成为一个自由主义者的历程。

^⑤ 殷海光:《致张灏》,见贺照田编《殷海光书信集》,上海:三联书店,2005年,第195页。

^⑥ 殷海光:《自由人底反省与再建》,张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》(二卷),武汉:湖北人民出版社,2009年第2版,第34页。

^⑦ 林毓生对五四时期的浪漫精神有比较准确的解释,他指出“五四时代是一个浪漫的启蒙时代。所谓浪漫的,是因为这个时代的基本动力来自情感的激越,充沛的情感跃动支持着单简的信心。这个时代的信息正是迟疑、困惑,及对每件问题繁复性之冷静的观审的反面。”见林毓生:《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》,《中国传统的创造性转化》(增订本),北京:三联书店,2011年,第346页。

极权主义的帮凶。五十年代与新儒家的论战更使他成为批判传统文化的代表。正如林毓生指出的“除了最后几年，殷先生的思想有很大的变化以外，攻击中国传统、提倡科学与民主，是他一生言行的目标。在他的著作中，对中国传统中的许多缺陷之揭发，尤其对科学与民主之阐释，往往远超过早期五四人物的言论。说他是五四思想集大成的殿军实不为过。”^①

《中国文化的展望》的出版及其之后他给学生、友人的信中，生命最后时期留下的《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》等，体现了殷海光转变了对中国传统文化的偏激态度，既能看到传统文化中大量与自由主义不相协调的内容，又能看到传统文化中固有的价值，对“五四”时期和他本人之前激烈地反传统观念进行了反思和检讨。殷海光认为胡适等全盘西化论者对西方文化“热心有余”，而对中国的价值则“认知不足”^②，见了传统就反，是缺乏理智的表现。他指出“中国的现代化的问题在基本上就是一个从古老文化过渡到现代文化的问题。”^③经过反思，殷海光力图建立科学、理性的中国传统观。病中的殷海光说：“中国的传统和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。”^④至此，近现代中国自由主义走出了中国传统和现代二元对立的思维模式。在殷海光之后，他的学生林毓生、张灏、陈鼓应等对中西文化双向反思，既重视传统文化的价值并深入研究，又坚持自由民主的自由主义方向，力图实现传统文化与自由思想的融合，提出了对传统进行创造性转化等问题^⑤。

二、近现代中国自由主义者论传统与现代的差异

对于现代社会的主要特点，近现代中国自由主义者有很清晰的论述。严复认为中西之别，“苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。”^⑥学术上追求科学精神，政治制度上以公共利益为基本原则，是西方经济发达、政治稳定的基础，而这一切都基于自由观念。自由就是天赋权利，

^① 林毓生：《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》，《中国传统的创造性转化》，第347页。

^② 殷海光：《中国文化的展望》，上海：三联书店，2009年9月第2版，第250页。

^③ 殷海光：《中国文化的展望》，第269页。

^④ 殷海光：《病中语录》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（四卷），第306页。

^⑤ 林毓生指出：“中国自由主义者的现代课题，不是对传统的全面否定，而是对传统进行创造的转化。”见林毓生：《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》，《中国传统的创造性转化》（增订本），第353页。

^⑥ 严复：《论世变之亟》，《严复集》（第一册），第2页。

“唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。……故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”^①在严复看来，以自由为根基的科学精神与政治制度构成近代西方文化的主要内涵。

胡适等人进一步将之归结为科学和民主。他说“西洋近代文明的精神方面的第一特色是科学。科学的根本精神在于求真理。”^②我们“应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触。”^③同时，民主也是现代化的重要内涵。他指出，我们只知道“自由主义的思想专制政治不相容，和野蛮黑暗的恶势力不相容。”^④“西方的自由主义绝大贡献正在这一点，他们觉悟到只有民主的政治方才能够保障人民的基本自由，所以自由主义的政治意义是强调的拥护民主。”^⑤胡适指出，“无论古今中外，凡思想可以自由发表，言论不受限制的时候，学术就能进步，社会就能向上，反之则学术必要晦塞，社会必要退化。”^⑥自由是西方文明平等和科学精神的支柱，自由是社会进步的基石，离开自由，学术就无法进步。

殷海光也认为科学与民主是现代社会最基本的特征。他说：“我们不要西方人的警棒；但是，这并非不要现代技术，现代科学，尤其是现代观念与思想。”^⑦“民主制度底基础是诸基本人权。基本人权，不是甚么神秘的东西，而是可以一件一件地计量的。例如，思想、言论、出版、教育、组织、经营、宗教……，等等自由都是。……这些基本人权，是民主制度底生命线。这些基本人权，如果受到损害，民主制度便发生动摇。”^⑧民主的价值在于保障自由权利。他主张中国的现代化从三个层面来展开，首先是学习西方文化以“船坚炮利”为特征的器用特征，进而是进行制度的改变，最后是进行一些思想观念和基本价值的变革，完全实现从器用经制度到思想的现代化目标。简言之，“道德，自由，民主，科学”^⑨才是中国应走的道路。

对自由、民主、科学等现代性的追求是中国自由主义者的共同特点，但是传统文化中到底有哪些因素已经成为实现这些追求的阻碍？中国自由主义者提出

^① 严复：《论世变之亟》，《严复集》（第一册），第3页。

^② 胡适：《我们对于西洋近代文明的态度》，欧阳哲生编《胡适文集》（4），第6页。

^③ 胡适：《试评所谓“中国本位的文化建设”》，欧阳哲生编《胡适文集》（5），第452页。

^④ 胡适：《今日思想界的一个大弊病》，欧阳哲生编《胡适文集》（11），第595页。

^⑤ 胡适：《自由主义》，欧阳哲生编《胡适文集》（12），第807-808页。

^⑥ 胡适：《思想革命与思想自由》，欧阳哲生编《胡适文集》（11），第200页。

^⑦ 殷海光：《中国文化的展望》，第278页。

^⑧ 殷海光：《民主底试金石》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（一卷），第53页。

^⑨ 殷海光：《中国文化的展望》，第385页。

了他们的观察。他们认为中国传统文化与现代化有相当的差距，主要表现在以下方面：

首先是世界观的差异。传统文化尊尚封闭、静止的世界观，而现代文化“尚变”^①。严复指出西方社会以进化论观察世界，认为自然和人类社会是通过物竞天择、适者生存的自然选择而渐变进化，而中国人却把“一治一乱、一盛一衰”视为“天行人事之自然”^②。胡适认为中国古代思想家把世界和社会看成是永久不变，例如荀子不仅主张“古今一度也，类不悖，虽久同理”（《荀子·非相》），而且把那些主张古今异情，治乱者异道的人视为“妄人”。西方古代哲学家虽然也把真理看作一成不变，但是到了达尔文的进化观念创立以后，人们观察世界的方式发生了改变。胡适之所以宣传实验主义，就在于它的哲学思想以进化论为依据，方法论与世界观是统一的，“到了实验主义一派的哲学家，方才把达尔文一派的进化观念拿到哲学上来应用。”应用的结果就是主张用历史的态度来观察问题，“就是要研究事务如何发生，怎样来的，怎样变到现在的样子。”^③采用变化的观念来看待世界、人类社会和真理的进步。殷海光也认为中国传统有一套封闭自足、自我中心、高傲、好古的系统，形成了一整套“天朝型模的世界观”，“中国社会文化的价值取向是拒变，视变为不可欲，因此，长期没有发展出一套适应变的机能，尤其是价值观念”^④。因此，要实现现代化就必须转变世界观。

其次，现代社会中的每个个体都是独立自由的人，而传统文化阻碍了个人自由独立。严复指出君主专制政治使人们失去了自由。加上八股取士制度对读书人的思维的钳制，造成“民智之已下，民德之已衰，与民气之已困。”^⑤社会已没有独立自由探索真理的个体。胡适认为专制的社会、礼教对个人个性的摧残，使个人自由独立的精神丧失殆尽，社会自身也失去活力了，而“自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！”他提倡易卜生主义，指出“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。”正因为此，“欧洲有了十八九世纪的个人主义，造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界。”实际就是健全的个人主义，主张个人从传统伦理道德和专制

^① 殷海光：《评韦政通〈传统与现代化〉》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（四卷），第270页。

^② 严复：《论世变之亟》，《严复集》（第一册），第1页。

^③ 胡适：《实验主义》，欧阳哲生编《胡适文集》（2），第212页。

^④ 殷海光：《中国文化的展望》，第77页。

^⑤ 严复：《原强》，《严复集》（第一册），第9页。

制度中解放出来,“把自己铸造成了自由独立的人格”^①,获得个性自由发展。正如林毓生指出的,“对于‘五四’自由知识分子而言,获得独立之自由的主要意义在于从传统中国的社会与文化束缚中求得解放。因为,他们认为传统中国社会和文化所加诸个人的压抑实在太过严苛。”^②殷海光也认为现代社会的特征是一个人独立,传统社会中个人观念不发达,而这与家庭在中国传统社会起的作用有很大关系。家庭在中国传统社会中起着维护社会稳定和道德教化的双重功用,“自古来,家是中国社会结构的单元,也是政治组织的基础。”尽孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。整个社会关系乃至政治制度都是家庭关系的扩大,比如家族情谊被加到朋友的关系中去,结果造成“中国人公私不分”,公私不分容易导致树党营私、假公济私,加快政治制度的腐化堕落。从一家之主的父亲到国家的君王是整个社会的权威,拥有对其成员的支配权力,造成传统社会“没有养成平等讨论问题的习惯。”正是因为家的特殊重要性,中国社会文化里,个人观念很不发达^③。个人依靠家族背景或者门楣的高低来享受特殊权利,家庭是个人经济、安全、教育和游乐的中心。传统社会缺乏现代社会所需要的独立的个人,一是政治制度的压制,使得个人没有对自己人身、财产和生命的绝对支配权利;二是个人由于受统一的道德和思想观念的限制,缺乏对问题独立自主的判断,无法自己做主,实现自我。

第三,传统社会缺乏科学精神,而现代需要充分发展的科学理性。严复认为传统中国学术缺乏科学精神,“自有制科来,士之舍干进梯荣,则不知焉所事学者……诸如此伦,不可殚述。然吾得一言以蔽之,曰:无用。”西学“一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。”^④胡适认为“为了给科学的发展铺路,为了准备接受、欢迎近代的科学和技术的文明,我们东方人也许必须经过某种智识上的变化或革命。”^⑤殷海光认为中国文化常常为了道德或利害关系,牺牲了“是什么就说什么”的科学原则,也就是传统文化存在泛道德主义的倾向,“自孔氏以降,中国文化是走的泛道德主义的路。道德是一定要的,但泛道德一定有害。至少,泛道德主义迷住了我们的视线,使我们看不清现实世界,

^① 胡适:《介绍我自己的思想》,欧阳哲生编《胡适文集》(5),第511—512页。

^② 林毓生:《“五四”时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途》,《中国传统的创造性转化》(增订本),第187—188页。

^③ 殷海光:《中国文化的展望》,第68—71页。

^④ 严复:《救亡决论》,《严复集》(第一册),第43—45页。

^⑤ 胡适:《科学发展所需要的社会改革》,欧阳哲生编《胡适文集》(12),第703页。

因而发展不出现代科学。”^①科学真正能够良好发展的社会文化环境是把追求真理当作基本价值。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，儒学思想成为正统思想，成为人的行为和思想的规范，知识分子“没有正式而且大规模地被教导着主动而且又独自地运用自己的智能来认知这个大家置身其中的经验世界。他们又从来没有在一个制度的培养和鼓励之下离开‘先王之法’来自动创造方法以解决人生和社会的实际问题。”这就造成“中国没有认知经验世界的真正科学传统。中国知识分子主要地被导向情绪的思想与作价值判断的规范思想，而绝少作逻辑思考。”^②也就是说中国传统缺乏现代社会所需要的科学精神和知识分子，在没有做客观的认识和逻辑的思考之前先做价值判断。

第四，现代社会是一个有机、有序流动的社会，而传统社会恰恰相反。严复指出中国古代社会缺乏内在活力，礼教严格规定了人们的等级，人们的社会地位难于改变，社会成员之间不能有序流动，法律皆“以贵治贱”，“仁可以为民父母，而暴亦可为豺狼。”^③法律的不确定性使社会反复无常、缺乏活力，人们缺乏安全感。胡适反复阐述西方非人格的普遍法律是与自由、平等的观念密切联系的，以自由、平等、法治等为基础的稳定制度利于社会实现各个阶层的交流和互动，而中国传统社会的“政治社会道德”不如西方^④。在论及传统社会和制度的特征时，殷海光指出：“传统中国根本是一个圣化社会”，整个社会不仅有圣人，而且有圣教，一般人是不敢轻易冒犯的，否则就会“有种种社会制裁甚至政治惩罚加身。”^⑤而现代社会是世俗化的社会。传统社会阶层的流动性也比较单一，往往是“学而优则仕”的单向流动。传统社会联系的组成主要靠血缘，“血缘关系是原始的，是利害与共的，也是唯感情主义的。所以，血缘关系在发生它的功能时，常使人只问恩怨，不问是非；常使人只讲情分，不管对错。结果，这类人满脑袋盘算的都是人情方面的亲疏厚薄，满身缠绕的都是人事牵联，一天到晚小心翼翼的是人际的得失利弊。于是，心灵固蔽，思想停滞，因而新创无由。”^⑥在这种传统社会，“法律是陌生的东西，逻辑的思考更是格格不入，成规定俗是统治一切的天经地

^① 殷海光：《中国文化的展望》，第298页。

^② 殷海光：《中国文化的展望》，第110、111页。

^③ 严复：《〈法意〉按语》，《严复集》（第四册），第969页。

^④ 胡适：《请大家来照照镜子》，欧阳哲生编《胡适文集》（4），第27页。

^⑤ 殷海光：《中国文化的展望》，第127页。

^⑥ 殷海光：《中国文化的展望》，第86页。

义。”^①知识分子在制度上必须遵守“古圣先王之法”，自幼通过读四书五经将思路和言行纳入孔孟正轨，既定的道德规范束缚了知识分子的创作自由。不公平的法制制度和等级制度限制了社会的有序流动，这是现代社会所不容的。

胡适还对中国传统社会的男尊女卑、女性的贞操观和宗教迷信进行了批判和揭露，提出男女平等、无神论的思想。殷海光指出儒学的主要局限是严格的等级、重男轻女、愚民政策的根源、独断精神、泛孝主义、轻视实务等，这些都是与现代文化格格不入的，是需要扬弃的内容。

三、近现代中国自由主义者论传统的现代性因素

但是自由主义者也逐渐认识到“传统与现代化二者并不必然不相容”^②，特别是晚年的殷海光，强调自由主义在中国的实现离不开传统文化。林毓生表达得更为具体，“文化传统中的某些成分不但无损于创建一个富有活力的现代社会，反而对这种现代社会的创建提供有利的条件。”他通过反思西方自由主义确立过程中的传统基础，指出“一个自由的社会必须建基于传统。”^③他主要依据哈耶克的“自发秩序”理论，指出道德、法治与民主制度的形成都是由历史演化而来的，中国要实现自由，要走向现代社会，也不能脱离传统。

首先，自由主义者认为“自由”也是传统所曾经向往和追求的对象。严复在评点《老子》时，认为老子思想中就包含了自由民主因素，他指出“往而不害，安平太。”“安，自由也；平，平等也；太，合群也。”^④“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱。”“此不佞所以云，黄老为民主治道也。”^⑤他还认为儒家的忠恕观念与自由有相似性，自由要求尊重他人的权利，而忠恕要求“己所不欲勿施于人”。胡适也认为“自由”这个词“并不是外面来的，不是洋货，是中国古代就有的。”^⑥在中国古文里的意思是“由于自己”，就是“不由于外力”。在欧洲文字里，“自由”含有“解放”之意，是从外力裁制之下解放出来。这正如“中国禅宗和尚说‘治病解缚’，自由在历史上意义是‘解

^① 殷海光：《中国文化的展望》，第73页。

^② 殷海光：《评韦政通〈传统与现代化〉》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（四卷），第272页。

^③ 林毓生：《“五四”时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途》，《中国传统的创造性转化》（增订本），第190—191、229页。

^④ 严复：《〈老子〉评语》，《严复集》（第四册），第1090页。

^⑤ 严复：《〈老子〉评语》，《严复集》（第四册），第1076页。

^⑥ 胡适：《中国文化里的自由传统》，欧阳哲生编《胡适文集》（12），第682页。

缚’。解除了束缚，方才可以自由自在。”^①他总结说古代人对于自由的意义，就是“自己作主”^②。殷海光认为老子、庄子的思想中包含了丰富的心灵自由思想，佛教思想中亦有丰富的精神自由因素，古代的精神自由思想与现代的政治自由虽然不同，但是对于现代人却非常重要。总之，自由主义者逐渐觉察到传统中也有对自由的追求。

其次，自由主义者对传统文化中的道德自由有比较细致的讨论。严复认为中国文化十分重视个人道德，“君子喻义，小人喻利，欲立立人，欲达达人，见义不为无勇，终身可为惟恕。又如孟子之称性善，严义利，与所以为大丈夫之必要，凡皆服膺一言，即为人最贵。”^③高度称赞了儒家道德思想，认为现代社会也离不开个人崇高的道德追求。胡适一面指出“譬如三纲五常从前在中国成为真理，就因为宗法社会的时候，这个‘纲常’的理论，实在可以被我们用作工具来范围人心，并且着实见些功效。到了现在社会的情形变了，这个‘纲常’也好像是没用工具一般，只好丢去。另寻别的适用的工具了，既然如此，所以真理是常常改变的。”^④要扬弃这些腐朽的道德，但是胡适又对孔子等儒家学者的道德人格高度称赞，他认为孔子是一个具有伟大人格的学者，是殷遗民民族运动的“最伟大的代表者”，是“儒的中兴领袖”^⑤。还提倡孟子的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的道德品质^⑥。殷海光在儒家思想中也发现了不少能够继续在现代中国社会存在的道德内涵，指出“在事实上，儒宗有不少即令在今日还是可行的德目，也有伟大的道德原理。”^⑦具体而言，孔子思想中的“信”、对“道”的追求、关于“为仁由己”的自觉行为、被解读为人生科学态度的“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我”的精神，以及孟子关于义利冲突舍生取义的思想^⑧，都是没有过时的道德因素。林毓生认为，儒家“仁的哲学”蕴涵了自由主义中一个主要的理念“人的道德自主性”，“仁的哲学”强调人的自觉，是儒学传统中最有生命力的一部分，历代都有阐发。他主张儒家“仁的哲学”可以作为我们为了发展中国自由

^① 胡适：《自由主义是什么？》，姜义华主编《胡适学术文集（哲学与文化）》，北京：中华书局，2001年，第694页。

^② 胡适：《自由主义》，欧阳哲生编《胡适文集》（12），第805页。

^③ 严复：《读经当积极提倡》，《严复集》（第二册），第331页。

^④ 胡适：《谈谈实验主义》，欧阳哲生编《胡适文集》（12），第274页。

^⑤ 胡适：《说儒》，欧阳哲生编《胡适文集》（5），第31页。

^⑥ 胡适：《中国文化里的自由传统》，欧阳哲生编《胡适文集》（12），第684页。

^⑦ 殷海光：《中国文化的展望》，第354页。

^⑧ 殷海光认为“孟轲所提示的人禽之分与义利之辨实在扣紧基本的德操。”人类如果失去这种基本的道德价值，将会永无宁日。参见殷海光：《中国文化的展望》，第356页。

主义所应努力进行的“文化传统创造的转化”的一部分基础,借以与康德哲学的“道德自主性”观念衔接,实现融合贯通,甚至在理论上发展出一套比康德哲学更完美的中国的自由主义。

第三,对中国传统文化中的包容的思想,自由主义者也有所肯定。中国传统文化中提倡包容。如《国语·郑语》中提出“和实生物,同则不继”,孔子主张“君子和而不同,小人同而不和”,尊重不同的思想和行为方式,维护多样性的社会存在,是中国传统思想的主流。这与自由主义的道德多元化有相通性。自由主义认为只要个人的行为不侵犯他人的利益,就不能认为不道德,每个人自己最清楚何物对自己是最高的善,即尊重道德的多元化。此外,中国传统中的儒释道思想都有一个共同特点,即人所能实现的最高境界都与自然有密切关系,无论是儒家的天人合一,道家的道法自然,还是佛教的涅槃境界,都是自然与人空前同一的境界,自由的最高境界也必然是通过逐步修养而达到的人与自然和谐统一的心灵、道德境界。自由主义者看到了中国传统自由的这一特点。

对于传统文化中的自由特质,近代中国自由主义者有很清楚地认识,认为它主要是心灵自由、道德自由,而不是现代社会的政治自由,也不同于现代社会的理性自由。严复指出民主是自由的外在保障,自由是民主政治保障下的个人基本权利,而这种政治自由是“中国历古圣贤之所深畏”^①的。胡适也指出,“中国古人太看重‘自由’、‘自然’的自字,所以往往看轻外面的拘束力量……故意回向自己内心去求安慰,求自由。”庄子的列子御风而行、道教的神仙、佛教的西天净土,都含有由自己内心去寻求最高的自由的意义。他指出“我们现在讲的‘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,是在某一方面的生活不受外力限制束缚的权利。”他认为政治自由是中国古代文化中缺乏的,“东方自由主义运动始终没有抓住政治自由的特殊重要性,所以始终没有走上建设民主政治的路子。”^②殷海光认为“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,和一种生活态度。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藉此‘全生保真’,但不能鼓起人争自由的热情。”

^① 严复:《论世变之亟》,《严复集》(第一册),第2页。

^② 胡适:《自由主义》,欧阳哲生编《胡适文集》(12),第805—807页。

①林毓生指出“中国传统文化中并不是没有”自由这个词汇，但主要是“一种自由自在、心中觉得舒服畅快的感受”，“这种感受当然是自由主义所赞许的；但这不是西方自由主义的政治哲学与道德哲学讲的那种自由。”②自由主义认为个人自由“必然是一种法治的自由观，它限制每个人的自由，以便保障一切人享有同样的自由。”③自由是法治下的个人权利。

自由主义的道德哲学认为，“自由诚然是道德法则的存在理由，道德法则却是自由的认识理由。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西。但是，假使没有自由，那么道德法则就不会在我们内心找到。”④每个个体都是具有理性的独立的人，具有自由意志，能够对善恶做出自由选择，但是相应地也要承担道德责任，道德与个人的选择有关，离开自由，道德就毫无意义。而传统儒家认为，每个个体都是道德关系中的个体，对于个体而言，只能从修身出发，逐步践行性善理念，达到整个社会所认同的更高的道德境界，儒家的道德自由实际就是一种修养过程。这不同于自由主义的道德自由的选择过程。

在肯定传统思想的包容性的同时，自由主义者也指出，没有政治自由的专制社会，人们并不能真正自由的选择，因而这种包容往往沦落为真理相对主义，缺乏对社会真理的执着追求，而表现出对整齐划一的行为标准的默认。林毓生指出：“我们内在的自由资源很充沛，而外在的自由制度却并未真正建立起来。”⑤外在的自由制度是为了确保每个人的平等权利，保障个人自由不被侵犯，而传统中国人伦政治的自由是以一种等级制为前提的，特权阶层无处不在，人伦政治很难获得现代政治自由的认同。人伦政治的自由往往与专制制度联系紧密，与追求自由平等的民主政治是冲突的，所以中国自由主义虽称赞传统中的不少道德和人的自主自觉行为，包括内在的心灵自由，但是并没有称颂传统人伦政治。

如何对待传统中的自由思想？殷海光指出：“许多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中国而后施以抨击（胡适和我以前就犯了这种错误），不想想看：在思想上，老子和庄子的世界是多么的自由自在？特别是庄子，心灵何等的开放

① 殷海光：《中国文化的展望》，第176页。

② 林毓生：《民主自由与中国的创造性转化》，《中国传统的创造性转化》（增订本），第323—324页。

③ [英]哈耶克：《什么是自由主义？》，《经济、科学与政治——哈耶克论文演讲集》，冯克利译，南京：江苏人民出版社，2003年第2版，第340页。

④ [德]康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，“序言”，第2页注①。

⑤ 林毓生：《民主自由与中国的创造性转化》，《中国传统的创造性转化》（增订本），第326页。

(要建立开放的社会,首先必须有开放的心灵)。再从社会层面看,中国在强大的帝制下,人民却有很大的社会自由。拿犹太教和回教来说,比孔教要专断多了。历史的社会应与历史的社会比较,拿历史的社会与近代西方的社会比较,是一个根本的错误。”^①他认识到了传统中国的心灵自由、社会自由在现代社会的积极价值。林毓生也指出传统中国的自由观念对现代政治自由是一个有效地补充,“在获得了外在的自由制度与秩序的保障以后,如果一个人内在的意识被怨恨、恐惧与无知所占据,他仍然是没有自由的。一个人只有在他对人生的意义有清楚的自觉,对生命的资源有清楚的自知的时候,才能享有自由。”^②儒家思想本质就是强调人的自觉性,如何自觉地践“仁”的过程,这种自觉意识与现代社会的积极自由观念是有联系的,人只有充分发挥自己的理性认识和主观能动性,把握规律,个人才能真正成为自己的主人,也才能真正自由。可见,自由主义者认识到传统文化中的心灵自由、道德自由与现代的政治自由具有互补性,认为仅仅获得政治自由而没有心灵自由是不够的。但是如何才能实现传统文化中自由资源的创造性转化,对于这样的问题,自由主义者还缺乏深入的分析^③。

四、传统观与自由主义自身理论的相互促进

中国自由主义的传统观与自由主义理论体系呈现出相互促进的关系。一方面,自由主义传统观的变化主要源自它们对各自批判传统的理论依据的反思,而对中国传统的重新认识又反过来推进了自由主义对自身理论的深入思考。传统观的推进与自身理论的推进互为促进。

首先,对自由主义思想精髓认识的不断深入导致对传统认识的不断深入。据学者研究,严复的自由主义思想主要包括:“提倡建立维护个人自由的法制和政治制度”、“提倡经济上的放任主义”、“提倡功利主义的伦理观”、“提倡思想与言论自由。”^④基于对西方自由思想的整体特点的上述理解,严复对中国传统君主专制、科举制度、重农抑商等不足有所体察。但由于他把握还不十分精准,导致他常在传统思想中看到西方思想的意蕴,常用西方思想附会中国传统观念。比如他

^① 殷海光:《病中语录》,张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》(四卷),第306页。

^② 林毓生:《民主自由与中国的创造性转化》,《中国传统的创造性转化》(增订本),第325页。

^③ 如程茵、李笔浪在《自由主义与禅——以胡适的禅宗思想史研究为例》(《西北大学学报》(哲学社会科学版),2009年第1期)一文中指出:中国自由主义者对于传统文化中的自由因素虽有认识,但是对于传统文化中的自由观并没有仔细分析,传统中国思想中也有自身对自由的根据、实现途径和最高境界问题的思索和回答,只不过采取了不同于西方和现代的表达方式。

^④ 胡伟希:《中国自由主义之父——严复》,《甘肃社会科学》1994年第2期。

认为《老子》一书中“往而不害，安平太”中的“安，自由也；平，平等也；太，合群也”^①，就有附会的因素。“安平太”意谓人民平和安泰，并无严复所说的自由平等的意义。他还把老子“无为而治”的政治思想与民主混为一谈，如他把老子的“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”，直接解释为孟德斯鸠的民主思想，“纯是民主主义，读法儒孟德斯鸠《法意》一书，有以征吾言之不妄也。”在科学观念上，严复也有不少附会之处，他认为《老子》中“为学日益，为道日损”就是西方科学中的归纳和演绎方法，“日益者，内籀之事也；日损者，外籀之事也；其日益也，所以为其日损也。”^②老子的本意是指求学一天比一天增加知见，但是求道却是一天比一天减少情欲^③，以此来形容“道”所具有的特点，指示人顺应自然，不妄为，治理天下要清静无为，与西方现代科学中的归纳和演绎方法并无直接的联系。用西方思想附会中国传统观念，固然有严复融合中西思想的努力，但是也暴露了他对自由主义思想精髓的把握和对传统思想认识都存在模糊与含混。

相比于严复，胡适对自由主义思想的精髓的把握更加明确，从而对传统与现代不相容的内容有了更加深切的认识。他已经能够对传统思想与西方思想表面上的相似与实质的差异进行比较清楚的区分。比如对于中西自由的认识，胡适在四十年代就认识到中国传统不仅有自由，而且具有与西方不同的特点。他认为中国传统的自由主要是内心自由、心灵自由，而不是现代的政治自由，不是现代所讲的不受外力限制束缚的基本权利，更不是基于理性自觉的心灵自由。建设民主政治、实现政治自由，倡导科学精神、培养理性人格是中国传统文化中所缺乏的，而这正是西方近代以来的积极成就。这可以说抓住了传统自由与现代自由差异的根本。他提出要用科学方法整理国故，指出“整理就是从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说谬解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来。”^④认为只有通过科学的研究，才能考出古文化的真相，打破对传统的迷信，真正发掘能与民主科学对接的人本主义和理智主义。

对于传统与现代的根本性冲突，胡适的眼光更加犀利。他激烈批判违背民主

^① 严复：《〈老子〉评语》，《严复集》（第四册），第1090页。

^② 严复：《〈老子〉评语》，《严复集》（第四册），第1095页。

^③ 参见陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第252页。

^④ 胡适：《新思潮的意义》，欧阳哲生编《胡适文集》（2），第557页。

与科学的传统专制思想、礼教、愚昧迷信思想、束缚个性的思想习俗，尖锐地批评礼教使人们进取心日益丧失，民族惰性日益滋长，长期以来形成了天朝上国、盲目自大的保守心理。指出“东方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。”东方人习惯于简陋贫穷的生活，不求物质上的享受，“安于愚昧”、“安于不识不知”、“不注意真理的发见与技艺器械的发明；自安于现成的环境与命运，故不想征服自然，只求乐天安命，不想改革制度，只想安分守己，不想革命，只做顺民。”^①如此几千年来形成的恶习，“遂至全国上下，道德日漓，而进取思想更沦丧久矣，国亡种贱，皆此种恶习阶之厉也。”^②胡适指出传统的家庭具有四大恶德，即“自私自利”、“依赖性，奴隶性”、“假道德，装腔作势”、“懦怯没有胆子”。传统的社会“最爱专制，往往用强力摧折个人的个性，压制个人自由独立的精神；等等个人的个性都消灭了，等等自由独立的精神都完了，社会自身也没生气了，也不会进步了。”^③

但胡适一生很少从学理上对自由主义进行细致的建构，大多停留在民主、科学乃至自由主义含义的简单化理解上。他所倡导的民主，主要是基于健全的个人主义的自主，他曾经说：“我观察近几十年的世界政治，感觉到民主宪政只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。”^④他所谓科学，最后被化约为一种研究问题的具体方法^⑤。科学被他当成了新的宗教，仿佛科学能够解决一切问题。对于胡适等人的这种缺点，林毓生也有比较清楚的认识，“在形式层次上，五四人士喊了不少口号，高谈自由、民主、科学、思想革命、文学革命等。但他们到底认为什么是自由、民主、科学、思想革命、文学革命呢？我们虽不必对五四人士过于深责，因为他们的思想深受当时种种环境的影响，之所以不能深入是有客观的历史因素的；但不能不指出，他们的这些观念在实质的层次上是相当肤浅、浮泛，甚至错误的。”^⑥

晚年殷海光则表现出对自由主义核心概念的反思的可贵。如他认为人本思想

^① 胡适：《我们对于西洋近代文明的态度》，欧阳哲生编《胡适文集》（4），第12页。

^② 胡适：《无鬼丛话》，欧阳哲生编《胡适文集》（9），第485页。

^③ 胡适：《易卜生主义》，欧阳哲生编《胡适文集》（2），第476、481页。

^④ 胡适：《再论建国与专制》，欧阳哲生编《胡适文集》（11），第377页。

^⑤ 余英时指出：胡适“把一切学术思想以至整个文化都化约为方法。所以他在《中国哲学史大纲》中认定古代并没有什么‘名家’，因为每一家都有他们的‘名学’，即‘为学的方法’。后来他更把这一观念扩大到全部中国哲学史，所以认为程、朱和陆、王的不同，分析到最后只是方法的不同。一部西方哲学史在他的理解中仍然是哲学方法变迁的历史。”（余英时：《中国近代思想史上的胡适》，《现代危机与思想人物》，北京：三联书店，2005年，第161—162页）。

^⑥ 林毓生：《“五四”式反传统思想与中国意识的危机——兼论“五四”精神、“五四”目标与“五四”思想》，《中国传统的创造性转化》（增订本），第171页。

及科学本是近代西方文明互相成长、相互促进的两个因素，但是到了现代，科学却通过技术与经济的要求，“几乎完全吞灭了人本主义”，“大部分人的活动及个性逐渐被科学技术织成的组织之网缠住”，个人的自由不是得到了增长反而更受束缚。这种束缚并非来自科学本身，而是运用科学的人，是人错误的观念导致了被科学束缚，比如对物质的过度追求，现代人在物质上获得了极大的进步，然而“现代都市人住鸽子笼，谈什么自由！”^①他认识到用西方近代的自由去衡量中国古代思想然后施以抨击存在严重不足。古代人的物质科学成就不如现代，但是在道德和人生理想上，现代人并不一定比古代人高明，相反古代人成就了极高的道德理想。基于这种认识，殷海光对“五四”时期的科学崇拜开始反思，注意到了科学发展所带来的负面影响，并认识到不能用科学知识完全否定古代道德价值观念。他还注意到科学不能证验的心灵问题、价值问题的重要性，科学并不等于心灵自由，也不等于价值理想，从而走出了单纯运用西方科学、民主简单批判否定传统的二元对立的思路，对道德理性和科学理性的区分相比于胡适等人以科学、民主批判传统是一个极大的进步。

其次，对传统认识的不断深入又推进了自由主义理论体系的不断完善。在对传统的反思过程中，自由主义逐渐升华对于其核心概念的认识。例如严复所理解的科学主要是采用归纳和演绎的方法对自然规律的认识，“天变地变，所不变者，独道而已。虽然，道固有其不变者，又非俗儒之所谓道也。请言不变之道：有实而无夫处者宇，有长而无本剝者宙；三角所区，必齐两矩；五点布位，定一割锥，此自无始以来不变者也。两间内质，无有成亏；六合中力，不经增减，此自造物来不变者也。能自存者资长养于外物，能遗种者必爱护其所生。”^②严复的科学观还与进化论中的生存竞争联系紧密，只有认识到进化的科学规律，人才能不被淘汰。而胡适的科学观首先是包罗人类一切自然和社会科学的知识体系，这个体系也是以进化论为根据的，知识的获得是一个假设实验的过程。他依据实验主义哲学，强调科学只是一个实验室的方法，一种历史的态度，一种求知的精神，即不盲从、独立评判、讲求证据的“大胆假设，小心求证”的方法。殷海光认为科学是一种方法，但并不赞同胡适的实验主义。他说：“科学底根本是科学的态度及

^① 殷海光：《致林毓生》，贺照田编《殷海光书信集》，上海：三联书店，2005年，第165页。

^② 严复：《救亡决论》，《严复集》（第一册），第50-51页。

科学的方法”，“科学不仅是了解世界的途径，并且是求生存的工具。”^①科学态度的根本是遵从历史事实和接受试错修改。殷海光自述其思想以逻辑经验论为基础，力图把现代逻辑与科学结合，把哲学转化为逻辑符号，避免不严谨的语言产生错误的结论，运用逻辑学对经验事实进行分析。

更加重要的是，在对传统的反思过程中，自由主义者逐渐形成了对于现代化内涵的超越性理解。严复、胡适和殷海光对于现代化都表达了基本相同的观念，如对科学、民主、自由的追求。严复尚没有明确提出中国文化的现代化问题，而胡适则提出了西化、现代化等问题。胡适所理解的现代化就是西化，他说：“我主张全盘的西化，一心一意的走上世界化的路”^②。胡适没有细究现代化与西化的差异，而殷海光则明确指出：“现代化是以西方近代文化为中心而向全球扩张的，可是西化却不一定即是现代化。”现代化虽然发源于西方，已经逐渐演变成一种世界普遍性的文化，但“时至今日，任何一个外来文化，只要得到科学思想与技术的要领，都可能有所贡献于现代化。这样一来，现代化已经不是西方近代文化的专利独占品了。”^③也就是说，中国的现代化有可能采取不同于现代西方的发展方式。殷海光认为中国文化的现代化是必然趋势，但他隐约意识到当时西方现代文化的不足，“现代都市文化中生活的人，都忙忙碌碌地以生物文化的成果来满足自己的生物逻辑，好像人生只是为了物欲的享受，只是为了官能的享乐，一切的价值理想都无暇顾及，都被抛置脑后。人成为只是寻求满足于吃、喝、玩、乐的动物。我觉得人之所以为人，就得在价值层面上求创造活动。”^④从而主张在民主科学的基础上，兼采基督博爱、佛教慈悲、孔孟仁义，力图整合东西道德。这表明，六十年代的自由主义者已经意识到中国的现代化不是照搬西方现代文化，而是在把握现代内涵的基础上，融会中国传统，走超越西方现代文化的道路。

从中国自由主义者对中国传统文化认识的变化来看，实际上预示着中国自由主义者认为理想的自由主义还没有出现。晚年殷海光力图升华对自由主义本质含义的了解，为此他翻译了哈耶克的《到奴役之路》，还写了多篇介绍自由主义学理的文章，如《自由主义底蕴涵》、《民主底试金石》、《自由的真义》、《再论君主的民主》、《自由之再划分》、《民主与自由》、《自由的伦理基础》等，这些著述深

^① 殷海光：《论科学的态度》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（四卷），第47页。

^② 胡适：《充分世界化与全盘西化》，欧阳哲生编《胡适文集》（5），第453页。

^③ 殷海光：《中国文化的展望》，第293页。

^④ 殷海光：《病中语录》，张斌峰、何卓恩编《殷海光文集》（四卷），第309页。

化了自由主义理论。他意识到西方自由主义中过度追求物质造成的弊端，他力图融合传统精髓超越西方文化。而林毓生更清楚地表达了这种期望，认为如果能把儒家中强调人的自觉的“仁”的哲学与西方自由主义，尤其是康德道德哲学结合起来，那么就有可能发展出一套比西方更完美的中国自由主义。

事实上，西方自由主义者也认为自由主义将存在国别和地区的差异，拉吉罗在《欧洲自由主义史》一书中讨论了自由主义在英国、法国、德国、意大利等国家的特殊历史和理论特点，显然他注意到了自由主义并不是一个抽象普遍的原理，而是与各国的具体历史结合起来的一个运动，其思想虽具有一些共同特点，但是也具有明显的民族差异，“对欧洲自由主义历史形式的研究，通过各民族思想的差异，向我们展示了相互吸收、逐渐建立起欧洲自由主义意识的过程。它无需消弭各民族思想的差异，而将自己的特殊形式扩散开去。如果注意自由主义的两种典型形式——法国式与英国式，在十八世纪末时仿佛呈现着不共戴天的矛盾与排斥，则在十九世纪的进程中，作为两种运动融会贯通的结果，两者的区别趋于消失：一种运动将英国自由主义导向更民主的理性主义形式，另一种运动将法国自由主义，或者一般说来将大陆自由主义导向理性内容更具历史性的观点和更个性化的运用。两个政治世界的敌意与相互隔阂在伯克身上达到顶点；尽管正是伯克将大陆自由主义引入英国自由主义的精神，这种英国精神反过来又通过适应新统治阶级立场的激进理性主义手段，使其自身习惯于大陆的普遍原则，而这对伯克来说，只表现为一连串形而上学空洞的幻想。”^①不同的国家和文化传统下，自由主义具有不同的特点，约翰·格雷同样指出“同其他任何一种思潮一样，自由主义在不同的民族文化中形成了不同的风格，从而获得了持久的生命力。在自由主义的发展史上，法国的自由主义自始至终与英国的自由主义存在明显的区别，德国的自由主义总是面临一些独特的问题，而美国的自由主义虽然受惠于英国和法国的思想与实践甚多，但是它很快也获得了自己显著的特征。”^②殷海光和林毓生隐约认识到建立在融会中国传统文化自由精髓基础上的中国自由主义有可能对中国和世界做出突出的理论贡献，从而超越西方自由主义。

总之，在对传统与现代的差异、传统的现代性因素的发掘中，三代自由主义者展现了一些共性，但是他们对这些问题的认识有一个不断深化的过程，这个过

^① [意]拉吉罗：《欧洲自由主义史》，科林伍德英译，杨军译，张晓辉校，长春：吉林人民出版社，2001年，第325页。

^② [英]约翰·格雷：《自由主义》，曹海军、刘训练译，长春：吉林人民出版社，2005年，“导论”，第3页。

程不仅体现在他们个人的人生历程,而且体现在整个自由主义的发展链条之中。

五、近现代中国自由主义传统观的评价

经过近 100 年的探索,中国自由主义者初步确立了他们的传统观,指出了传统文化与现代化的差异,同时挖掘了自由主义与中国传统文化的联系,论证了传统是现代化实现的根基。他们指出政治自由与理性自由是实现现代自由的根本途径,意识到了传统的精神自由可能为现代自由提供启示。

自由主义的传统观在近现代曾引起巨大反响,他们的观点受到了其他思潮的挑战和批判。文化保守主义者认为中国自由主义者对中国传统文化特点的认识并没有抓住传统的真正精髓。中国自由主义者对中国传统文化有不少批判,而马克思主义者认为他们的批判缺乏深度和力度。

首先,民主是自由主义批判传统的有力武器,他们认为传统中虽有自由民主因素,但与现代存在明显差异,传统文化的主流儒家思想中不仅缺少民主观念,而且对现代民主的实现有不少阻碍,这遭到了文化保守主义者的批评。文化保守主义者认为,民族文化中并非没有民主观念。早期的文化保守主义者杜亚泉认为儒学中已经包含民主观念,“吾人在西洋学说尚未输入之时,读圣贤之书,审事物之理,出而论世,则君道若何,臣节若何,仁暴贤奸,了如指掌;退而修己,则所以处伦常者如何,所以励品学者如何,亦若有规矩之可循。虽论事者有经常权变之殊,讲学者有门户异同之辨,而关于名教纲常诸大端,则吾人所以为是者,国人亦皆以为为是,虽有智者不能以为非也,虽有强者不敢以为非也。故其时有所谓清议,有所谓舆论,清议与舆论皆基本于国是,不待议不待论而自然成立者也。”

^①梁启超对于民主与民本的区别有清醒地认识,“无参政权的民本主义,为效几何?我国政治论之最大缺点,毋乃在是。”^②但他认为二者虽然存在不同,但传统的民主思想可以作为中国发展民主政治的思想源泉。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中肯定了民主政治的普遍性,但他指出西方的民主政治下却没有正确的人生态度,而儒学可以作为民主政治的人生观基础。牟宗三强调“儒家与现代化并不冲突”,要从儒家内部的生命中积极地要求现代化,理性主义是儒家思想的主流,理性主义在“今天这个时代所要求的新外王,即是科学与民主政治。”要求民主

^① 伦父(杜亚泉笔名):《迷乱之现代人心》,陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》(增订本),北京:中国社会科学出版社,1989年,第49页。

^② 梁启超:《先秦政治思想史》,北京:东方出版社,1996年,“序论”,第5页。

政治是新外王的形式条件,科学是新外王的材质条件,从理性主义出发“儒家内在的目的即要求科学”^①。徐复观则力图从政治制度和政治理念两个层面来理解传统文化,从制度上讲,传统确实是专制制度,但是从政治理念上讲,儒学中早已孕育了民主观念,“由德治思想,而否定了政治是一种权力的观点,更否定了国家纯是压迫工具的谰言。由民本思想,而否定了统治者自身有何特殊权益的观点,更否定了统治与被统治乃严格的阶级对立的谰言。”儒家虽然没有提出民主制度,但是却提出了民主政治的原则,比西方的民主具有更大的合理性,因为西方民主是由外面逼出来的,所以基础不稳固,而儒家民主转进了精神层面,民主政治作为一种政治形式,一副架子,还必须发展精神层面的德性活动,因此今后“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。”^②虽然文化保守主义者对儒学民主观念的发掘不乏牵强,但是他们对自由主义者拒斥儒学中有民主思想的回应,为人们进一步观察传统提供了新的视角。

而马克思主义者则认为自由主义对传统缺乏民主的分析还不够深入。马克思主义者认为任何民主都带有鲜明的阶级性,民主的阶级性是民主的本质,没有自由主义提出的超阶级普遍性的民主。民主是社会历史不断发展的产物,随着经济基础的不断发展而变化,民主具有相对性和历史性,中国的民主必须经历一个过程,需要从旧民主主义革命向新民主主义革命再过渡到社会主义民主,不能照搬任何既成的民主制度。

其次,自由主义科学至上的价值取向也遭到文化保守主义和马克思主义的质疑。文化保守主义者反对自由主义者运用科学否定中国传统文化的倾向。针对自由主义者对于科学的推崇,张君勱指出,“科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力,惟赖诸人类之自身而已。”^③他指出中国传统是生命的学问,它既是哲学,又是道德,还是历史文化。后来新儒家牟宗三进一步指出,“我必须指出对于文化的两种态度:一是把文化推出生命以外视为外在的材料,在这种态度下,就是讲孔子耶稣,亦视为外在的东西。视为外在的东西,完全与人不相干,与生命不相干,与人格不相干,他们才好从事排比爬梳,作历史的考据,美其名曰科学方法。科学方法诚然是科学方法,因为就自然科学言,它所研

^① 牟宗三:《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》,黄克剑、林少敏编《当代新儒学八大家集·牟宗三集》,北京:群言出版社,1993年,第599、607、607页。

^② 徐复观:《儒家政治思想的构造及其转进》,黄克剑、林少敏编《当代新儒学八大家集·徐复观集》,北京:群言出版社,1993年,第116、117页。

^③ 张君勱:《人生观》,张君勱、丁文江等著《科学与人生观》,山东人民出版社,1997年,第38页。

究的是自然现象，而自然现象本是外在的东西，从获得知识上说，当然须用观察归纳的方法以整理之。把这种方法用在历史文化上，当然也是科学的。当然也必须把历史文化推出去视为外在的物质材料。但是这样一来，则历史文化毁矣，孔子耶稣死矣。二是把文化收进来，落于生命上，落于生活上。看历史文化是圣贤豪杰精神之表现，是他们的精神之所贯注；看圣贤豪杰是当做一个道德智慧的精神人格来看。在这种态度下，历史文化可以保住而复其真实性，孔子耶稣可以不死而在我们当下生命中起作用，因此，文化意识自然油然而生，沛然莫之能御。”

^①他认为传统的核心是一种精神，要求将历史的研究落实到生命上来，主张个人应对传统抱以同情与敬意。文化保守主义者认为不仅不能用传统文化中无科学因素而否定传统文化，因为科学不是万能的，中国传统文化对于人生、人格培养有重要价值，而且反对用自然科学方法去研究传统，因为传统是生命的学问，需要去体验。

马克思主义者提出了与自由主义不同的科学观。他们从思维与存在的关系的角度，强调科学的唯物主义客观性原则，在科学方法上主张辩证唯物主义和历史唯物主义，注重普遍性和特殊性、共性和多样性的矛盾统一，科学认识的对象不止是自然界，还包括人类社会。马克思主义者认为社会存在决定社会意识，社会意识反作用于社会存在，每个时代的思想认识都离不开当时的社会存在，因此科学研究不应该仅仅停留在现象表面，还应该挖掘现象背后的社会本质，从而确立了唯物主义的科学观。他们不仅注重科学事实的研究，更强调揭示事实背后的本质，科学的目的是要找出指导社会发展的客观规律。

自由主义者和马克思主义者在科学观上的差别，导致他们认识传统的方式极不一样。马克思主义者的特点是对中国历史和思想的认识更具系统性。马克思主义历史学家郭沫若、侯外庐等都是突出代表，他们通过对传统文化和历史的系统认识揭示了中国国情，为中国的发展提供了指导。

最后，对实现传统向现代转变的方式途径，文化保守主义、马克思主义与自由主义的认识也大有不同。自由主义者主张吸收西方自由主义中的政治改良和个人独立，建立保障个人自由的民主制度，发展科学以培养科学精神和理性自由等来改造传统文化，使传统中不适合政治民主和科学精神的内涵被改造和取代，而传统文化中的优秀道德、仁的哲学、心灵自由等等因素能与自由主义结合，成为

^① 牟宗三：《牟宗三文集·道德的理想主义》，吉林出版集团有限责任公司，2010年，第189—190页。

现代文化的重要组成部分。但自由主义者虽极力宣扬权利自由、民主宪政，对中国国情的分析明显不足，对中国历史发展缺乏系统分析，忽略了下层人民群众真正的需求，导致自由主义在近现代始终只是少数知识精英的追求。

文化保守主义者主张文化改良。早在 20 年代，东方文化派坚信中国传统文化是人类最高的精神文明样式，因此中国文化的出路绝不是“西方化”，但也不完全是抱残守缺，而是立足传统文化，坚持传统文化的核心道德精神。张君勱指出中国文化的发展方向是“要拿西洋科学西洋政治同我们的儒教佛教消化而融会之，这就是我们对未来的使命。”^①实际上就是在传统文化的基础上吸收西方的科学民主，接续中国文化。现代新儒家致力于融会中国传统价值系统与现代社会文明，他们主张从中国文化的根源上，发掘现代文明的根苗，进行创造性的诠释使得传统文化重获生机，即返本开新的文化改良道路，比如牟宗三运用康德哲学诠释儒学建构了新儒学系统。除了梁漱溟认为儒家精神与现代民主不合而另创以儒家思想为核心的乡村建设之途外，其他新儒家大都肯定儒学足以走向现代民主之路。

马克思主义者认为传统文化中虽然包含大量专制因素，但是也有不少反映人民群众生存要求的思想文化，比如中国农民对土地的追求要比对言论自由、政治自由的追求强烈得多，这在历史上每个时期农民起义的口号中有鲜明体现^②，因此要改造传统文化必须紧密结合人民大众的需求，抛弃各种封建专制的因素，建立一个人民群众当家作主的现代国家。正是因为对中国历史和国情的深入系统认识，使马克思主义者抓住了人民群众的需求和当时中华民族最为迫切的民族独立自由，最终取得了胜利，建立了新中国。

总之，近现代中国自由主义者的传统观虽然在不断的反省中日趋严密，但与同时期的马克思主义思潮、文化保守主义思潮的传统观相比，仍然存在明显的差异。这种差异既表明近现代中国自由主义者在反思中国传统、预判中国文化前景、观察世界发展趋势方面，确有其前后一贯的独特视角和坚定立场，也表明认识中国传统本身及其现代化确实是一个内涵丰富、充满挑战的时代课题，它需要有更加宽阔的视野和更多的社会生活实践，自由主义者的传统观尚需进一步加以丰富与拓展。

^① 张君勱：《今后文化建设问题——现代化与本位化》，《再生》第 4 卷第 1 期。

^② 参见侯外庐：《中国封建社会前、后期的农民战争及其纲领口号的发展》，中国社会科学院历史研究所编《侯外庐史学论文选集（上册）》，人民出版社，1987 年。

结论 20 世纪中国自由主义思潮的历史地位

第一节 让自由主义者自己说话

自由主义思潮作为 20 世纪中国三大思潮之一，曾经产生了很大的影响，不仅大量自由主义者为中国现代化曾经鞠躬尽瘁，而且自由主义思想对于现代中国思想的形成变化也具有重要作用，但是自由主义思潮最终并没有成为中国的主导性思潮，这与很多因素相关。无论如何，我们应该先看看他们自己对自身成败得失的认识。针对自由主义在中国的历史命运，不少自由主义者个人有不少反思。具体而言，主要包括以下方面：

首先是对自身思想理论的反思，这主要从五十年代开始。例如胡适和殷海光都对他们的三四十年代受到社会主义的影响，不仅强调政治民主，还强调经济民主、平等的思想进行了反思。1954 年，胡适反思道，“在民国十五年六月的讲词中，我说：‘十八世纪的新宗教信条是自由、平等、博爱。十九世纪中叶以后的新宗教信条是社会主义。’当时讲了许多话申述这个主张。现在想起，应该有个公开忏悔。……在当时，一班知识分子总以为社会主义这个潮流当然是将来的一个趋势。我自己现在引述自己的证据来作忏悔。”^①他进一步指出，“做过社会主义信徒的，现在回过头来提倡个人主义、自由主义的经济制度。这种在思想上根本的改变，我们不能不归功于三十七年来世界上这几个大的社会主义实验的失败，使我们引起觉悟——包括我个人，在今天这样的大会里当众忏悔。”^②这表明胡适对自由主义理论的认识并不是很充分，更明显的证据在 1948 年胡适发表的《自由主义》的演进中可以看出，他对自由主义理解的不足。他认为“总结起来，自由主义的第一个意义是自由，第二个意义是民主，第三个意义是容忍，容忍反对党，第四个意义是和平的渐进的改革。”^③他所说的自由主要是自由权利，民主即是保障人民基本自由的民主政治，他根本没有认识到经济自由对于自由主义的重要意义，这也就是为什么他三十年代会轻易地就接受社会主义，等到五十年代，由于受到经济自由、私有财产权的影响，而对自己过去的错误表示忏悔，原因就在于

^① 胡适：《从〈到奴役之路〉说起》，载 1954 年 3 月 16 日《自由中国》第 10 卷第 6 期，见《胡适文集》（12），第 833、835 页。

^② 胡适：《自由主义》，载 1948 年 9 月 5 日北平《世界日报》，见《胡适文集》（12），第 810 页。

他对自由主义并没有完整深入的理解,这种错误或者转变,胡适自己亦认识到了。

相比之下,殷海光对于经济自由在自由主义理论中的地位有更深入地认识。他指出,“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青人一样,那个时候我之倾向自由主义是未经自觉地从政治层面进入的。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衍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这一基干阵地,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情驱使,中国许多倾向自由主义的知识分子酝酿出‘政治民主,经济平等’的主张。这个主张是根本不通的。这个主张的实质就是‘在政治上作主人,在经济上作奴隶’。我个人觉得这个主张是怪别扭的。但是,我个人既未正式研究政治科学,更不懂得经济科学。因此,我虽然觉得这个主张怪别扭,然而只是有这种‘感觉’而已,说不出一个所以然来。正在我的思想陷于这种困惑之境的时候,忽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从新救回来,并且扩大到伦理基础上,一个人的饭碗被强有力者抓住了。哪里还有自由可言?这一振兴自由主义的功绩,真是太大了。”^①殷海光清楚地反思了自己过去对自由主义理解的偏差,过多地偏向政治层面,反而忽略了经济自由的重要性,以至于曾经把政治民主与经济平等混为一谈。

其次是对自由主义者难于形成一个有力的组织力量的反思。储安平和殷海光对此有比较清醒地认识。储安平指出,“‘自由思想分子’,大体上系指国共两党以外的自由分子而言。在中国,散布于国共以外的自由思想分子,为数极多,不过他们较为散漫,甚少严密的组织。”^②殷海光对此有基本相同的认识,他认为“自由主义者有其缺点,所以自由主义在中国的发展尚未臻理想的境地。中国底自由主义者,正像许多其他国家里的自由主义者一样,先天地不能有组织,行动不能有计划。以个人而论,中国底自由主义者,常常是相当优秀的;可是,因为他们是散漫的。个人习于自由自在,于是这种弱点易于被有组织和有计划的集团所利

^① 殷海光:《〈到奴役之路〉译序》,见《殷海光文集》(第4卷),第111页。

^② 储安平:《中国的政局》,1947年3月8日《观察》第2卷第2期,见《储安平文集》(下),第103-104页。

用,所以,自由主义在中国现代固然曾经开创了一个新的局面,可是中国底自由主义并没有站稳。”^①对于中国自由主义散漫缺乏力量的缺点,储安平以民盟为例子,他认为民盟作为一个自由主义组织,明显“先天不足,后天失调”,民盟内的人物思想主张众多,对于政治的看法并无统一的基础,唯一连系他们的就是“反对国民党”。因此,“这批自由思想分子,数量很大,质亦不弱,但是很散慢,从无以重视的组织。这批人所拥有的力量,只是一种潜在的力量,而非表面的力量,只是一种道德权威的力量,而非政治权力的力量;只是一种限于思想影响和言论影响的力量,而非一种政治行动的力量。”对于这样的一个松散力量,我们也不能指望它能对社会有多大的改变。对于自由主义无法形成团结性的力量,储安平一面归结为国民党的政治、经济、思想文化方面的专制造成的,一面认为是自由主义者自身的原因,“自由思想分子的长处是背脊骨硬,交情可以拉得长,其短处则为胸度狭窄,个人主义。……所以在自由思想分子中很难产生领导人物,政治活动是必须有组织和纪律的,但是因为自由分子的相通大都是道义的,不是权力的,所以很不容易发挥组织的力量。这些是自由分子根本上的弱点。”储安平的反思不能说完全无力,但是他仍然没有抓到要害处,包括他自己,大多数时候都把自由主义当成了一种宽容的环境,而不是必须坚持的基本政见,必须通过斗争维持或实现的基本政治原则,这是自由主义无法形成组织力量的根本原因,他们宁愿去做思想自由的表率,而不是为实现真正的思想自由去斗争。

这种情况与马克思主义在 20 世纪中国的实际情况形成明显的对照,马克思主义从一开始就十分注重政治组织的重要性,必须要有政治组织去贯彻一种政治理想。一种具有坚强组织并能够保证政见得到实施的政治思潮和一种只有少数人做其表率,而缺乏坚强的政治组织去贯彻落实,其斗争也仅限于思想言论方面,并且在国民党的威逼利诱之下往往屈服的思潮是不在一个层面上的。因此,自由主义的失败最根本的原因就在自身多方面的不足。缺乏对政治实施的深入看法,天真地以为自由主义可以靠言论得到实现,储安平还梦想着自由分子对国家的领导,“只有自由分子出来领导,可以获得一个中庸的稳定,获得广大人民的衷心附和。”^②这显然是一厢情愿的一己之见。

90 年代末年的自由主义者朱学勤、刘军宁对自由主义在近现代中国的情况

^① 殷海光:《中国现代政治思潮》,见《殷海光文集》(第 4 卷),第 29 页。

^② 储安平:《中国的政局》,见《储安平文集》(下),第 105-107 页。

也有所反思。朱学勤从四个方面反思了自由主义理论与中国结合过程中，必须注意的问题：首先是西方自由主义者的自由主义思想与他们特定的时代环境有关系，他们面对的是所在国家的时代问题，并不是专门思考中国的问题，因此在引用西方自由主义理论时，一是不应该“强人所难”，不能因为西方自由主义没有论述到中国的具体情况而责难西方自由主义思想家，二是不应该“自己橘淮而枳”，即不考虑中国的实际国情，而简单地移植西方自由主义理论，机械地运用这些理论；其次，中国自由主义的处境与西方明显不同，西方自由主义者“面对的历史过程是一个顺向自然演化的过程”，而我们“却处于一个已经被逆向处理过的非自然过程再反拨过来的处境”。也即是说自由主义在西方已经形成了一种制度，而中国的情况明显不同，但是也正是因为这种情况，使得自由主义在中国具有创新空间；第三，伯林对于消极自由的强调是在“自由主义已经实现的地方，消极自由再消极，也不会有太大的消极后果”，而在“自由主义还没有实现的地方，片面鼓吹消极自由，至少有一部分则会为犬儒思潮所用。因此我们更为紧迫的需要，是创建一门自由主义的‘动态力学’。目前阶段谨慎的说法，是否可以这样：以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由？”第四，要求区分权力腐败造成的社会不公和市场机制造成的不公，他指出，“自由主义要求权力体制改革的根本立场，有更多的理由为市场经济改革中的弱势集团辩护，为社会正义辩护，这是自由主义在当下中国的题中已有之义。”^①从而要求权力机制不能过分地干预市场机制的运行，维护市场经济的有效运行。

刘军宁对于中国自由主义的历程也有所反思。他认为中国自由主义只是在受过良好教育知识分子中有一定影响，并没有深入中国本土社会。在肯定北京大学自由主义的同时，他认为这个自由主义传统“存在着若干重大的紧张关系”，比如守旧与激进、读书与参与之间等矛盾心态。更重要的是，“除上面所枚举的许多紧张关系中的一部分外，以北大为主要代表的近现代中国自由主义传统，在今天看来，还有一些重大的失误和偏差。”首先是，“中国的自由主义一开始就是从半途起步的，思想根基就难免肤浅，因而难经风浪。”刘军宁认为除了严复等少数人之外，大多数中国自由主义者都是自由主义课程的插班生，没有从以洛克、孟德斯鸠、斯密等为代表的古典自由主义开始，并且多半对自由主义是抱着工具主义的态度。胡适的自由主义思想来自实用主义者杜威，张君勱、储安平的自由

^① 朱学勤：《1998 年自由主义学理的言说》，见《90 年代思想文选》（第二卷），第 488-489 页。

主义思想来自费边社的拉斯基，都缺少对古典自由主义理论重要性的认识。由于对自由主义理解的肤浅，导致中国早期的自由主义者“无法在英美的自由主义传统与以法国为代表的欧陆的自由主义传统之间作出区分。他们轻视光荣革命，青睐法国革命，先是以卢梭的思想为自由主义的正宗，后又以具有浓厚的社会主义色彩的新自由主义为楷模，因而极易受到各种伪自由主义的诱惑。那些被哈耶克视为通向极权主义的道路，被中国自由主义者们看作是通向自由社会的坦途。这种基本辨析力的缺乏就已经征兆了后来中国自由主义者命运的结局。有鉴于此，今天中国的自由主义者们已经开始自觉地去补上被先辈们漏掉的古典自由主义那一课。”由于理论上的缺陷，导致“近现代中国的自由主义从一开始就带有唯理主义、科学主义、平均主义的成分和排斥自由市场经济的特征。”其中的重要表现之一，“就是对经济自由主义的系统的忽略。在近现代中国自由主义谱系中，经济自由主义始终未曾获得与之重要性相称的一席之地。自由主义者们通常对经济问题缄口不语，要么是‘均富’、‘计划’、‘第三条道路’等反经济自由主义的常谈。连胡适这样的大牌自由主义者在谈到经济模式时，也曾对苏俄的计划模式赞赏不已。40年代的自由主义者在经济问题上几乎是清一色的民社派，高扬‘均富’和‘混合经济’的旗帜，称颂被哈耶克斥责为通向奴役之路的东西。这一通病至今未有治愈的迹象，轻视财产权与经济自由的偏差至今仍未得到匡正。”而西方的自由主义理论大多都是从经济角度，即财产权和经济自由切入的，经济自由是自由主义的基石。他还具体分析了中国自由主义者不喜欢自由市场经济、不愿意研究财产权与经济自由的原因，一是受中国传统文化中“君子不言利”传统的影响；二是“一些自由主义大家认为经济问题肤浅，学问含金量低，不值得一谈”；三是认为“自由市场经济有缺陷、不是完美无缺”；四是认为“经济问题不如政治问题和文化问题那么重要、那么紧迫”。加上中国自由主义极易受到极权主义的诱惑，因而在思想上偏向左翼的新自由主义，而不是古典自由主义，“这在很大程度上也意味着近现代中国自由主义传统在根基处的松软。从自由主义脉络上的半路出家，导致自由主义传统的半途而废。自由主义及其拥护者们一旦失去了经济自由主义的内核和自由市场经济的社会依托，其下场和结局是可想而知的。中国的自由派坚持的是文化自由主义加上一些政治自由主义。中国的自由主义始终与现实社会基本脱节，从未真正属于过中国的普通民众，基本上只属于象牙塔里的知识分子。这也意味着，只要自由主义还停留在北大这样的大学围

墙内，它就不会有重大的作为。它或许可以成为一种思潮，却不能兑现自由主义的根本意义，因为自由主义在本质上是关于‘实践’的主义。”^①

归结起来，刘军宁实际上从以下反面反思了中国自由主义的不足，一是中国自由主义者在理论上存在严重不足，尤其是缺乏对古典自由主义根基的追溯，没有看到经济自由、财产权和市场经济的重要性，导致理论上的唯理主义、科学主义等缺陷；二是中国自由主义的工具性态度，他们在介绍自由主义的过程中，根本没有与现实社会密切结合，一厢情愿地认为自由主义是适合中国的，但是事实上自由主义仅仅是少数知识分子的追求，并没有广泛的社会土壤；第三，中国自由主义主要是在思想文化领域，比如坚持思想学术自由、言论自由，主办各种刊物等发表观点，仅仅有一些政治上的自由主义，而这也只是刊物上发表的观点而已，并没有转化成为一种实际的政治实践，忽略具体的实践是中国自由主义又一个致命缺陷。

我们经常批判或者检讨自由主义思潮的种种不足，自由主义者个人们也是有不少反思的，他们并不是完全没有意识到这些问题。晚年殷海光已经举起了反思的大旗，他说“反省，就是新生命的开端。”他认为自由主义在中国的现状除了个人的因素、历史与文化的因素之外，也就是外部因素之外，自由主义“本身到了现今之不够健全，是主要原因之一。”^②从自由主义群体本身去反思自身理论的不足之处，这是 20 世纪中国自由主义者的可贵之处。

正是因为认识到以上理论上的不足，殷海光力图从理论上下功夫，他翻译了哈耶克的《到奴役之路》，还写了多篇介绍自由主义学理的文章或著作，这些著述是研究中国自由主义思潮的重要文献。对于中国自由主义思潮理论上的建设在 20 世纪 90 年代以来尤为明显，众多近现代著名的自由主义思想家的著作被翻译成中文，徐友渔、刘军宁等人在自由主义学理上也有多篇论文或著作出版。可见，对于自由主义理论的建设仍是中国自由主义思潮的一个明显趋势。

^① 刘军宁：《北大传统与现代中国自由主义》，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，第 339-342 页。

^② 殷海光：《自由人底反省与重建》，《民主评论》第 3 卷第 17 期，见《殷海光文集》（第 2 集），第 34、35 页。

第二节 20 世纪中国自由主义思潮的历史地位

在上述研究的基础上,对中国自由主义思潮的历史地位、造成它在 20 世纪的中国政治上失败的原因以及对中国未来可能的价值做一些系统分析,这是本文最后的重要任务。

一、历史定位

20 世纪的中国自由主义始终只是一种思想文化潮流,而不是一种实际的政治力量。虽然不少自由主义者加入政府担任一些政治职位,比如胡适,但是他们都是以个人的身份或者方式从事政治活动,不代表整个自由主义群体,其本人的自由主义思想也没有获得政治上的实践机会。四十年代还出现了民盟等尝试参与政治的民主党派,但是正如储安平对民盟的评价一样,民盟不过是一个松散的人群体,并无统一的思想原则。

自由主义思潮跟马克思主义思潮形成了鲜明的对比,马克思主义者从一开始就非常注重建设一个统一的政党贯彻自己的思想主张,而不少自由主义却总是打出超然于政治派别的旗帜,因此说中国自由主义思潮只是一种思潮,而不是实际的政治力量。中国的自由主义思潮不过是一些人物在个人自由权利的保障、宪政民主的实现、要求思想言论与学术自由、力图超然于政治派系之争等方面一种共同的思想倾向,在大约 100 年的时间里,他们的思想并不是毫无变化,而是具有每个阶段的特点,每个自由主义者也具有自己的特点。

中国自由主义思潮还具有以下一些突出特点:首先,主要代表人物大都留学欧美、日本直接或间接受到西方自由主义思想影响,比如严复、胡适、储安平等,或者是间接受到影响,比如梁启超在日本受到西方思想的影响,殷海光也是通过翻译哈耶克的著作吸收其自由主义思想的。其次,自由主义思潮的影响主要集中于大学,比如北京大学在民国时期就是自由主义的中心阵地,胡适等一大批自由主义者聚集于此,所以说自由主义者主要是一些大学教师和部分青年学生,还有社会上少数知识文化精英。要论影响的广泛性自由主义思潮显然不如马克思主义思潮在下层人民群众中的广泛影响。第三,自由主义思潮中的大部分人物所吸收、借鉴、理解的自由主义并不完全一致,思想来源也不相同,虽然每个时期有一些共同特点,比如四十年代对经济民主的共同追求,但是总体上对于每个自由主义

者的自由主义思想要具体分析。

综上所述,本文认为中国的自由主义思潮萌芽于严复、梁启超等辛亥革命前夕的思想潮流,经过胡适、储安平、殷海光、李慎之等主要人物的传播,包含其他一些人参与的思想文化潮流。中国自由主义思潮的主要思想特点是批判中国传统文化,主张个人自由和民主政治,对科学和理性顶礼膜拜,主张通过渐进改革实行社会进步等。这些思想特点是区分他们与马克思主义、文化保守主义的主要依据。

二、造成自由主义在 20 世纪中国政治上失败的原因分析

作为一种文化思潮,并没有成为实际的政治力量,中国自由主义在 20 世纪的中国政治上是不成功的。造成自由主义在政治上失败的原因是多方面的。

很多学者都认为近现代中国的国情没有给中国自由主义提供机会,近现代中国的历史条件不适合自由主义,自由主义不适合中国的国情,这个看法是很有道理的。从鸦片战争以来,中华民族面临的民族危机就一直是最大的危机,如何迅速建立一个统一的国家抵抗不断的外国侵略是主要任务之一。中国从传统社会走来,是一个农民占大多数的小农国家,自然经济占统治地位,商品经济不发达,没有自由主义所要求的私有财产的积累和市场经济的基础等。这些条件的缺乏使自由主义要得到广泛传播和实施是不可能的。

很多学者引用美国学者格里德的观点说明近代中国自由主义的失败原因。格里德指出:“自由主义在中国的失败并不是因为自由主义者本身没有抓住为他们提供的机会,而是因为他们不能创造他们所需要的机会。自由主义之所以失败,是因为中国那时正处于混乱之中,而自由主义所需要的是秩序。自由主义的失败是因为,自由主义所假定应当存在的共同价值标准在中国却不存在,而自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段。它的失败是因为中国人的生活是由武力来塑造的,而自由主义的要求是,人应靠理性来生活。简言之,自由主义之所以在中国失败,乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的,而自由主义则不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。”^①其实仔细分析,格里德并没有说出什么准确的答案,反倒是充满情绪。他认为中国混乱的社会秩序不适合追

^① [美]格里德:《胡适与中国的文艺复兴:中国革命中的自由主义(1917—1937)》,江苏人民出版社,1993年,第294页。

求理性、秩序的自由主义的成长。但是他说中国人的生活是靠武力来塑造的，中国人的生活是淹没在暴力和革命中的，这就有点带有民族情绪的污蔑，要不是近代西方的侵略，要不是迫不得已，中国人从来就不希望生活在暴力之中。西方人常常以人性来论证自由的普世性，同样，人性也可以证明讨厌暴力和革命具有普世性，大概没有一个人愿意生活在恐惧和暴力之中。格里德认为自由主义者并不是没有抓住机会而是不能创造机会，言下之意，至少他们抓住机会了。笔者认为从某种角度说，中国的自由主义者并没有很好的抓住机会。

很多研究者常常说国共的武力决战，没有给自由主义的方案提供机会，仿佛都是时代惹的祸，难道我们不应该问一下，在国共决战之时，自由主义者们都在干些什么呢？储安平创办的《观察》是典型代表。本身即是一种思想言论的功夫，于当时问题的根本解决无济于事，我们只能说在混乱的时代，自由主义选择了不够理想的方式，仅仅是思想言论是远远不够的。格里德的解释同样犯了错误，他们都预先预设了自由主义是一个好东西，而不从自由主义者本身去找原因，其实在那样一个混乱的时代，自由是需要去争取的，而不能仅仅是一种超然的态度。在西方，自由主义的思想自由、理性自由、言论自由等等自由权利也是在反对中世纪的封建专制中逐步确立的，并不是一个外在的力量给自由主义送上的礼物。

简而言之，近代中国的国情确实不适合自由主义的实现，约翰·凯克斯说得好，“如果到处都是饥饿、疾病、贫穷、文盲、迷信、无知、不安全以及诸如此类现象，那么自由就是一种昂贵的奢侈。”^① 近代中国恰恰就是这样的情况，农民对土地的要求，中华民族对民族独立的要求都远远大过对自由的要求。中国的自由主义者没有很好地分析这种国情，抓住实现自己理想的机会，实际上中国的自由主义在很多方面存在不足。

首先，与马克思主义比较起来，近代中国的自由主义最大的不足、失误在于对中国历史、社会和现实国情缺乏系统深刻的认识^②。中国传统社会发展到近代一直是一个农民占大多数的小农社会，自由主义者没有看到改造中国的主力是广大的人民群众，尤其是工人、农民。中国近代的社会问题，必须要靠组织起来的农民才能解决。而农民最迫切的期待是获得土地，只有解决农民的土地问题，才能激发农民的积极性。孙中山“耕者有其田”的主张正是看到了中国社会的这种

^① [美]约翰·凯克斯：《反对自由主义》，应奇译，江苏人民出版社，2005年，第11页。

^② 此点受到张岂之先生的启发和指导。

特点，中国共产党土地革命的理论和实践，为中国革命和现代化找到了主力军，奠定了坚实的基础。国民党在大陆执政期间没有解决农民的土地问题，也没有能够发动改造中国的主力：农民群众，这是他们在大陆迅速溃败的原因，败退台湾以后，国民党才采取赎卖的方式解决农民的土地问题。而中国的自由主义者没有注意到农民群众的巨大力量，他们往往将之视为愚昧和落后的象征，总是力图采取“鼓民力、开民智、兴民德”、新民之道、启蒙等方式提高普通人民的素质，这些主张本身并没有问题，但是它也表明很多自由主义者对农民群众主体力量的忽略。

因此，近代中国的自由主义在政治上失败的主要原因在于他们没有看到中国国情的核心，即组织起来的农民才是中国民族独立和现代化建设的主力军，必须解决农民的土地问题才能深入调动农民群众的积极性。中国的自由主义者对中国国情缺乏研究或者说研究不足，而把主要目光放在学习西方的制度上，比如胡适对美国宪政民主制度的青睐，他们忽略了西方的制度和中国现实国情的适合问题，而主观上相信西方的制度是适合中国国情的，造成的结果往往是淮橘为枳。正是对中国国情的核心缺乏正确认识，这预示着自由主义在中国的失败是必然的，国民党的失败也在于他们离开了农民，离开了孙中山先生的“耕者有其田”的主张，造成其统治缺乏广泛的社会基础，而马克思主义指导下的中国共产党正是依靠对中国国情的认识取得了中国革命和现代化的巨大成功。1928 年毛泽东在莫斯科召开的中共六大上就提出要将武装斗争和土地革命结合起来。1947 年国共在东北决战中，中国共产党到广大农村地区发动农民群众，进行土地革命，为内战的胜利奠定了坚实的基础。这是中国革命胜利的法宝之一。

中国的自由主义者总是力图通过教育、文化、思想言论、学术等等逐渐改造落后的中国，但是他们始终没有找到改造中国的物质力量，造成他们仅有很多理想的主张，但是没有实践的机会，对于中国的现实困境也无能为力。

其次，中国自由主义本身存在的诸多理论和实践的不足也是造成其命运的主要原因。与分析一个人的成败一样，我们分析一种思潮的成败，也不能简单地抱怨时势不好，最关键的要分析这个人和这种思潮本身存在的严重不足。

在上一节中，我们看到中国自由主义者自身已经对自己理论上、实践上的众

多不足有所认识。殷海光曾经指出中国的自由主义“先天不足，后天失调。”^①所谓先天不足是指自由主义主要是西方的舶来之品，并不是中国文化中生长出的东西，因此与中国传统文化有很严重的冲突，要人们短时期接受自由主义思想是很难的，也无怪乎 19 世纪末年有人视自由民主为“洪水猛兽”了。在这方面可以以佛教为例子，佛教自西汉末年传入中国，经历了七八百年的时间才完全中国化，融入中国文化之中。自由主义等西方思想要实现与中国文化的融合也不是短时期内能做到的事情。所谓后天失调是指中国自由主义自 19 世纪末年萌芽以来，在发展上比较混乱，与西方古典自由主义、新自由主义的思想演变不同，中国自由主义是各种思想资源交叉纵横，并没有一个特别深厚的理论发展顺序。这两点可以说比较准确的描述了中国自由主义的缺点。

除了以上两点之外，有学者认为自由主义在中国的失败还要加上“目标高远，方法虚幻。”“对于中国的自由主义者来说，他们的悲剧就在于过于看重经世致用的传统与政治参与意识，甚至天真地认为中国问题的真正解决可以取决于学理的探讨，自由主义者要发挥作用不必与政权发生关系，‘与其在朝不如在野’，完全不懂革命的根本问题是政权问题。他们期望统治者尽可能采取他们的学说，而不愿意将学理与现实之间保留适当的距离。他们往往困惑于现实问题迟迟不能解决，而有一种急不可耐的智慧的渴望，一旦发现了某种学理可以解决现实问题，他们便很难保持一种冷静的、谨慎的抉择的态度，无法顾及这种学理可能带来的负面效应，更不要说全面把握学理的精神实质了。”^②这种不足在储安平身上表现的尤其明显。他在《观察》创刊半年总结时指出，“我们这一个刊物是一个自由主义的刊物。自由思想的主要精神，就是容许个人陈述个人的意见，在今日这种两趋极端的局面下，我们认为最最需要提倡这种自由与宽容的精神，所以我们一再申述我们的传统：只要无背于本刊发刊辞中所陈民主、自由、进步、理性的四个基本原则，本刊将容纳各种意见不同的文字；其观点论见，并非非得编者同意不可。”储安平所理解的自由主义就是一种思想言论的功夫。在组党问题上的看法更能展现他的这种倾向，储安平明确放弃组党，原来自由主义不过是一些基本原则，并不是什么具体的主张。放弃组党等于放弃实际参与政治，而天真地认为思想言论的功夫就能够实现自身的自由主义原则。放弃组党无法聚集有自由主

^① 殷海光：《中国文化的展望》，第 176 页。

^② 林建华：《1940 年代的中国自由主义思潮》，中国社会科学出版社，2012 年，第 295-298 页。

义政治理想的人群是中国自由主义失败的十分重要的原因。殷海光对此也有所认识,他在论述自由主义的成败时指出“至少就中国近几十年来而论,自由主义者所致力主要工作是启蒙运动。他们不会耍枪杆,不作实际的政治斗争。”^①胡适、储安平等自由主义者总是力图维护一种超然的态度,对于组党进行实际的政治斗争非常冷淡,这更进一步说明自由主义不过是一种思想潮流,不是实际的政治力量。自由主义被理解成为一种生活方式、一种超然的态度,而不是具体的政治主张。储安平自己也认识到“没有组织的人渐渐被有组织的人吸去,已为事理之常。”^②而自由思想分子恰恰就忽略了组织的问题。通过储安平对自由主义原则的理解,也可以看出近现代中国自由主义者对自由主义理解的不足,他们把自由主义与科学、理性、进步、超然的态度、自由民主的美好完全等同起来,而几乎不注重自由是需要通过斗争甚至牺牲生命才能换来的。

除了时运不济,生不逢时,先天失调,后天不足,目标高远,方法虚幻之外,中国自由主义还存在严重的理论不足,比如对于自由主义的经济方面缺乏足够重视。对于自由主义理论认识的模糊性,是大多数自由主义者的通病,殷海光明确指出自己在翻译哈耶克的《到奴役之路》后对自由、民主认识上的变化。对自由主义理论理解的不足和变化,是近现代中国自由主义的明显缺陷,要么就是把自由主义理解的过于简单,要么就是把自由主义理解的过于理想。

三、自由主义思潮在 20 世纪中国历史上的影响

评论中国自由主义思潮的成败,我们主要以改革开放前为主,因为 90 年代末的自由主义思潮虽然是 20 世纪的重要组成部分,但是其发展一直延伸到目前,还无法完全下定论。作为 20 世纪中国三大主流思潮之一,自由主义的确有很重要的影响。

首先,近代中国的自由主义由于理论、实践的不足^③和对中国国情的核心缺乏认识,造成他们在政治上以失败而告终,这是他们的历史局限性。在他们的理论中,没有注意到中国农民阶级的现实关切,而是把他们理想化的自由、民主作

^① 殷海光:《教育部长张其昀的民主观——君主的民主》,见《殷海光文集》(第1集),第76页。

^② 储安平:《中国的政局》,1947年3月8日《观察》第2卷第2期,见《储安平文集》(下),第96页。

^③ 自由主义的自由观、民主观等并不是放之四海而皆准的真理,而是存在局限性。自由主义的权利自由平等固然重要,但是他们忽略了弱者如何维护自身自由权利的问题,古典自由主义原子化个人造成的人的异化、孤独感的增加其结果是不自由。自由主义的理论历来受到马克思主义和今天社群主义的激烈批判,可见其理论有一定的有效性边界。

为理论的核心,使得他们的理论与中国现实严重脱节,这是历史没有选择自由主义的根本原因。

其次,虽然自由主义在政治上以失败而告终,但是我们不能因为其没有在政治上成功而完全否定它,中国自由主义在思想文化、学术的现代化等方面还是有不少贡献的,这是毋庸置疑的。主要包括以下方面:

第一,中国自由主义者对西方自由主义思想的援引和介绍,极大地开阔了人民的视野,转变了人们的思想观念。晚清时期自由主义思想的萌芽,对个人自由、民主政治的追求,为人们推翻满清的封建专制统治提供了思想武器。民国时期,胡适等自由主义者对国民党专制独裁的批判,揭露了国民党独裁统治的真面目。殷海光、雷震等在台湾的自由主义者对国民党当局的批判,为结束国民党一党独裁,台湾走向民主制度做出了一定贡献。

第二,中国自由主义者力图超脱于政治之外,而形成学术的社会,致力于学术的现代化,还力图建立舆论团体,来影响政府,而本身不直接参与政治。胡适、傅斯年等为中国学术的现代化做出了重要贡献,他们在中国历史学等现代学科的确立上起到了至关重要的作用,胡适对中国古代思想文化的研究,对古代典籍文献的考证整理都有重要成绩。傅斯年在担任史语所所长期间,对中国历史学、考古学等学科的发展也做出了重要贡献。

胡适提出建设人民干政团体监督指导援助政府,储安平力图通过发表言论来客观理性的评论政治,起到通过舆论监督政府的作用。自由主义者的这种努力对于培育政府、个人之外的第三种力量具有启发。现代公民社会理论认为,在政府和个人之间应该有大量的社会团体的存在,能够监督指导政府,保障公民合法权益,起到政府和公民之间沟通桥梁的作用,同时这些社会团体既能够避免政府过于强大对公民的专制,又能够做那些政府明显力所不及的事情,比如社会救济,社会团体就具有极大的力量。中国自由主义者建立社会团体的观点应该得到继承和发展,这是建立现代公民社会的一个必要条件。

第三,近代中国的自由主义者对中国教育的发展也起到了很重要的作用。蔡元培、胡适、蒋梦麟、傅斯年等都曾担任北京大学的校长,对于学术自由、自由思想等的提倡,推动了中国教育的现代化发展。

第四,中国自由主义者通过对西方自由观念、民主政治思想等比较广泛地介绍和援引,对于建立一个自由民主、以法治国的现代中国提供了广阔的思想资源。

自由主义是西方近现代以来占主导地位的社会思潮，他们对权力与权利关系的思考，对政治本质的思考，对市场经济与民主法治的思考都是人类宝贵的思想财富，西方国家自由主义的实践正反两方面的经验也值得我们参考，更何况马克思主义也是以自由主义的批判面目出现的，它不可能完全抛弃自由主义，而是对自由主义的超越。对于人类先进思想和文化的吸收是一个现代中国能够实现的重要条件，自由主义观点你可以不接受，但是其提出的问题，比如权力的限度问题，是任何国家和政府乃至人民都不能忽视而必须正视的问题。

第五，在文化上，中国自由主义经过严复、胡适、殷海光等几个时期的演变和不断反思，给我们提供了宝贵的经验，那就是中国文化的未来道路必须以中国传统文化为基础，广泛吸收其它民族的优秀文化，经过创造性的融会，而形成新的具有中国特色、世界影响的中华文化。这种经验明显地超越了全盘西化和全盘回归，乃至中体西用的阶段。

最后，近现代中国的主要主题是摆脱民族危机，实现政治、经济、文化等方面的现代化。中国的自由主义者也是积极挽救民族危亡，为中国的现代化而不断思考、不断奋斗的重要力量。他们并不是资产阶级的代言人，也不是帝国主义的走狗，同样跟许多仁人志士一样，是救国心切的爱国进步人士。他们对中国文化和民族的兴盛付出了艰辛的努力，这是值得肯定的。

总之，虽然自由主义在政治上以失败而告终，有不可避免的历史局限性的存在，但是我们应该肯定中国自由主义思潮无论是在现实中，还是在思想理论上，都对 20 世纪的中国做出了一些贡献，是 20 世纪波澜壮阔的中国历史的组成部分。无论如何，我们不能轻易抹掉他们的历史功绩。在看到他们局限性的同时，也要注意到他们在思想文化、学术、教育方面的贡献。

四、中国自由主义思潮未来可能的作用

自由主义思潮在 20 世纪的中国历史中是一只重要的力量，其对保障个人自由权利、建设宪政民主国家等现代化内涵的诉求是 21 世纪中国推进政治体制改革的参考资源，但不是唯一资源，中国有自身的国情、民情，也有自身对理想的政治制度和价值理念的看法。实践证明，任何完全照搬西方自由主义制度的国家都会陷入不必要的动乱，中国人民必定有智慧在超越西方自由主义思想的基础上，建设一个适合中国国情的现代国家。

中国自由主义思潮作为目前仍在延续的一种思潮，如果要能成为中国改革和进步的积极力量，以下方面的努力是不能忽略的：

首先是要更加注重对中国国情的研究，切实关注现实问题而不是空谈抽象普遍的原则和普世价值。自由主义者要严守自身理论的有效性边界，而不能空谈远离国情的抽象观念。

其次要更加注重自身的理论建设。截止目前为止，中国自由主义基本上还处于译介消化西方自由主义思想原典的基础之上，那就不用说已经建立汉语语境下的中国自由主义理论体系，更不用说已经产生一种比西方自由主义更完美的自由主义思想。但是中国自由主义者如果能从理论上下功夫，结合中国传统文化中的丰富思想因素，确能如林毓生所说的那样，创造一种比西方更完美的自由主义。近年来，很多学者提出儒家自由主义的命题就有这种理论创造的希望。中国的自由主义者要真正有所贡献，必须从根本理论上下功夫，而不应只是成为西方自由主义思想的搬运工。

第三，要注重研究中国传统文化，实现自由主义与中国传统思想的融合。当今世界是多元化的世界，多种文化需要交流融通，中国的现代化离不开中国传统文化，也离不开其他民族的先进文化。中国文化一直具有和而不同，兼容并包，融会贯通的特征^①，可以预见，在当代，中国文化与其他文化的融合，重新产生一种新的既具有民族特色又具有世界影响的中华文化必须经历一个较长的过程。因此自由主义不能排斥传统文化。但自由主义作为西方近现代以来的主流思潮，中国要走向现代化也必须正视这种思潮的不少建设性因素，而不能完全排斥。因此，本文认为在中国共产党的正确领导下，自由主义只有从以上方面，才有可能成为建设现代中国的积极因素。

^① 参见张岂之：《论中华文化的“会通”精神》，《中国文化研究》，2011年夏之卷。

参考文献

(一) 报刊、杂志

《申报》、《新民丛报》、《民报》、《清议报》、《苏报》、《新青年》、《新潮》、《努力周报》、《现代评论》、《新月》、《独立评论》、《客观》、《大公报》、《观察》、《自由中国》、《天涯》等。

(二) 译著

- [美]杜威：《哲学的改造》，许崇清译，商务印书馆，1958年。
- [德]黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆，1959年。
- [美]杜威：《经验与自然》，傅统先译，商务印书馆，1960年。
- [法]卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1962年。
- [荷]斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1963年。
- [英]洛克：《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1964年。
- [英]密尔：《论自由》，严译《群己权界论》，商务印书馆，1981年。
- [德]马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1982年。
- [荷]斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983年。
- [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（上卷），郭大力、王亚南译，商务印书馆，1983年。
- [苏]戈卢宾科：《必然和自由》，北京大学出版社，1984年。
- [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年。
- [美]史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社，1990年。
- [英]哈耶克：《个人主义与经济秩序》，贾湛译，北京经济学院出版社，1991年。
- [英]卡尔·波普：《开放社会及其敌人》，杜汝楫、戴雅民译，山西高校联合出版社，1992年。
- [美]贾祖璋：《胡适之评传》，张振玉译，南海出版公司，1992年。
- [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴：中国革命中的自由主义（1917—1937）》，鲁奇译，江苏人民出版社，1993年。
- [美]A.麦金太尔：《德性之后》，龚群、戴杨毅等译，中国社会科学出版社，1995年。
- [英]哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，三联书店，1997年。
- [英]哈耶克：《通往奴役之路》，王明毅、冯兴元等译，中国社会科学出版社，1997年。
- [美]萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，江苏人民出版社，1997年。
- [法]贡斯当：《古代人的自由和现代人的自由》，阎克文等译，商务印书馆，1999年。
- [德]康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999年。
- [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海世纪出版集团，2001年。
- [意]拉吉罗：《欧洲自由主义史》，杨军中译，张晓辉校，吉林人民出版社，2001年。
- [英]阿克顿：《自由与权力—阿克顿勋爵论说文集》，侯健、范亚峰译，冯克利校，商务印书馆，2001年。
- [美]沃特金斯：《西方政治传统——现代自由主义发展研究》，黄辉、杨健译，吉林人民出版社，2001年。
- [英]哈耶克：《经济、科学与政治：哈耶克论文演讲集》，冯克利译，江苏人民出版社，2003年。
- [英]昆廷·斯金纳：《自由主义之前的自由》，李宏图译，上海三联书店，2003年。
- [英]伯林：《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003年。
- [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2005年。
- [英]阿巴拉斯特：《西方自由主义的兴衰》，曹海军等译，吉林人民出版社，2004年。
- [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，商务印书馆，2004年。
- [美]彼得·赖尔、艾伦·威尔逊：《启蒙运动百科全书》，刘北成、王皖强编译，上海人民出版社，2004年。

- [美]杜威:《杜威五大演讲》,胡适译,安徽教育出版社,2005年。
- [英]彼得·沃森:《20世纪思想史》,朱进东等译,上海译文出版社,2005年。
- [英]约翰·格雷:《自由主义》,曹海军、刘训练译,吉林人民出版社,2005年。
- [美]约翰·凯克斯:《反对自由主义》,应奇译,江苏人民出版社,2005年。
- [美]杜威:《人的问题》,傅统先、邱椿译,江苏教育出版社,2006年。
- [日]高坂史郎:《近代之挫折:东亚社会与西方文明的碰撞》,吴光辉译,湖北人民出版社,2006年。
- [美]杜威等:《自由主义》,欧阳梦云等译,世界知识出版社,2007年。
- [英]托马斯·赫胥黎:《天演论》,严复旧译,杨和强等今译,人民日报出版社,2007年。
- [英]霍布斯:《自由主义》,朱曾汶译,商务印书馆,2007年。
- [德]康德:《道德形而上学基础》,孙少伟译,鹿林译校,九州出版社,2007年。
- [美]波齐:《国家:本质、发展与前景》,陈尧译,上海人民出版社,2007年。
- [美]罗伯特·诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》,姚大志译,中国社会科学出版社,2008年。
- [美]狄百瑞:《中国的自由传统》,李弘祺译,贵州人民出版社,2009年。
- [英]密尔:《论自由》,许宝驊译,商务印书馆,2009年。
- [美]萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,上海人民出版社,2009年。
- [法]卢梭:《论人类不平等的起源》,高修娟译,上海三联书店,2009年。
- [美]萨拜因:《政治学说史》下卷,邓正来译,上海人民出版社,2010年。
- [美]周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,周子平等译,江苏人民出版社,1996年。

(三) 古籍(含今人古籍整理成果)

- [唐]慧能:《坛经校释》,郭朋校释,中华书局,1983年。
- [宋]普济:《五灯会元·六祖慧能大鉴禅师》(上册),苏渊雷点校,中华书局,1984年。
- [南朝]求那跋陀罗译,中国佛教文化研究所点校:《杂阿含经》(中册),宗教文化出版社,1999年。
- [清]顾炎武:《顾亭林诗文集》,华忱之点校,中华书局,1959年。
- [清]王夫之:《诗广传》,王孝鱼点校,中华书局,1964年。
- [清]王夫之:《读通鉴论》,中华书局,1975年。
- [清]王夫之:《读四书大全说》,中华书局,1975年。
- [清]傅山:《霜红龕集》,山西人民出版社,1985年。
- [清]李颐:《二曲集》,陈俊民点校,中华书局,1996年。
- [清]顾炎武:《日知录集释》,黄汝成集释,上海古籍出版社,2006年。
- [清]黄宗羲:《明儒学案》,沈芝盈点校,中华书局,2008年。
- [清]王夫之:《黄书》,王伯祥点校,中华书局,2009年。
- [清]黄遵宪:《日本国志》下册,吴振清、徐勇、王家详点校,天津人民出版社,2005年。
- 杨伯峻:《论语译注》,中华书局,1980年。
- 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局,1984年。
- 沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第1册),浙江古籍出版社,1985年。
- 沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第10册),浙江古籍出版社,2005年。
- 张立文主编:《王阳明全集》,红旗出版社,1996年。
- 杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,中华书局,1996年。
- 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局,2005年。
- 《大正藏》(第12卷、第25卷)。

(四) 文集、年谱、书信集、回忆录、日记、学记

- 颜惠庆等编:《英华大辞典》(上),商务印书馆,1908年。
- 刘师培:《两汉学术发微论》,《遗书》第15册。
- 李璜:《国家主义的教育》,中华书局,1923年。
- 李璜:《国家主义教育学》,中华书局,1926年。
- 余家菊:《教育原论》,上海大陆书局,1934年。
- 陈启天:《新社会哲学论》,上海商务印书馆,1946年。
- 王铁崖:《中外旧约章汇编》(第一册),三联书店,1957年。

- 故宫博物院明清档案部编：《义和团档案史料》（下册），中华书局，1959年。
- 张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》（第一卷上下册），三联书店，1960年。
- 张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》（第二卷上下册），三联书店，1963年。
- 容闳：《西学东渐记》，徐凤石、恽铁樵原译，张叔方补译，杨坚、钟叔河校点，湖南人民出版社，1981年。
- 葛懋春、蒋俊编选：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984年。
- 王栻主编：《严复集》（第1-5册），中华书局，1986年。
- 康有为：《康有为全集》，上海古籍出版社，1990年。
- 夏晓虹编：《梁启超文选》，中国广播电视出版社，1992年。
- 张品兴主编：《梁启超全集》，北京出版社，1999年。
- 金岳霖：《金岳霖文集》（第4卷），甘肃人民出版社，1995年。
- 梁启超：《新民说》，中州古籍出版社，1998年。
- 张新颖编：《储安平文集》，东方出版中心，1998年。
- 欧阳哲生编：《胡适文集》（1-12册），北京大学出版社，1998年。
- 欧阳哲生编：《容忍比自由更重要》（上），时事出版社，1999年。
- 罗岗、倪文尖编：《90年代思想文选》（第二卷），广西人民出版社，2000年。
- 贺照田编：《殷海光学术文化随笔》，中国青年出版社，2001年。
- 姜义华主编：《胡适学术文集（哲学与文化）》，中华书局，2001年。
- 殷海光：《思想与方法》，上海三联书店，2004年。
- 贺照田编选：《殷海光学记》，上海三联书店，2004年。
- 殷海光：《中国文化的展望》，上海三联书店，2009年。
- 张斌峰、何卓恩编：《殷海光文集》（第1-4卷），湖北人民出版社，2009年。
- 张佛泉：《自由与权利：宪政的中国言说》，清华大学出版社，2010年。
- 傅斯年：《傅斯年集》，花城出版社，2010年。
- 林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店，2011年。
- 冯自由：《革命逸史》，中华书局，1981年。
- 南京大学历史系编选：《中国近代史参考资料选辑》，1973年。
- 丁守和主编：《中国近代启蒙思潮》，社会科学文献出版社，1999年。
- 丁守和主编：《五四风云人物文萃傅斯年罗家伦》，人民日报出版社，1999年。
- 中共中央著作编译局编：《五四时期期刊介绍》（第1集），三联书店，1978年。
- 刘军宁主编：《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。
- 刘宗绪主编：《法国大革命二百周年纪念论文集》，三联书店，1990年。
- 柳亚子：《柳亚子文集》，上海人民出版社，1983年。
- 宋教仁：《宋教仁日记》，湖南人民出版社，1980年。
- 孙中山：《孙中山全集》第一卷，人民出版社，1981年。
- 孙中山：《孙中山全集》第二卷，中华书局，1982年。
- 孙中山：《孙中山全集》第七卷，人民出版社，1985年。
- 孙中山：《孙中山选集》，人民出版社，1981年。
- 孙中山：《孙中山文选》，远东出版社，1995年。
- 章开沅等编：《辛亥革命史资料新编》，湖北人民出版社，2006年。
- 朱维铮、姜义华编注：《章太炎选集》，上海人民出版社，1981年。
- 黄彦编注：《革命方略》，广东人民出版社，2007年。
- 章伯锋、李宗一主编：《北洋军阀》（第2卷），武汉出版社，1990年。
- 克柔编：《张东荪学术文化随笔》，中国青年出版社，2000年。
- 谢泳编：《储安平：一条河流般的忧郁》，中国青年出版社，1999年。
- 陈敏之、丁东编：《顾准日记》，经济日报出版社，1997年。
- 罗岗主编：《思想文选》，广西师范大学出版社，2004年。
- 罗岗、倪文尖编：《90年代思想文选》第二卷，广西人民出版社，2000年。
- 胡适：《胡适自叙》，团结出版社，1996年。
- 王法周编：《胡适自述》，河南人民出版社，2004年。
- 王大鹏选编：《百年国土自述：回忆专访》（第三册），中国文联出版公司，1999年。

- 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年。
- 毛注青：《黄兴年谱》，湖南人民出版社，1980年。
- 耿云志：《胡适年谱》，社会科学文献出版社，2007年。
- 殷海光：《殷海光书信集》，贺照田编，上海三联书店，2001年。
- 徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，萧欣义编，台湾学生书局，1988年。
- 牟宗三：《生命的学问》，台北三民书局，1973年第三版。
- 唐君毅：《人文精神之重建》，台北学生书局，1989年。
- 张君勱：《立国之道》，台北商务印书馆，1971年。
- 田建业等选编：《杜亚泉文选》，华东师范大学出版社，1993年。
- 黄克剑、王欣编：《牟宗三集》，群言出版社，1993年。
- 徐复观：《学术与政治之间》，台湾学生书局，1985年。
- 张君勱：《科学与人生观》，辽宁教育出版社，1998年。
- 牟宗三：《道德的理想主义》，台湾学生书局，1992年。

（五）今人著作

- 侯外庐主编：《中国思想通史》（第五卷），人民出版社，1956年。
- 侯外庐：《侯外庐史学论文选集》，中国社会科学院历史研究所编，人民出版社，1987年。
- 张岂之主编：《中国近代史学学术史》，中国社会科学出版社，1996年。
- 张岂之、陈国庆：《近代伦理思想的变迁》，中华书局，2000年。
- 张茂泽、侯且岸、方光华：《中国现代学术思想史论集》，陕西人民出版社，2003年。
- 孙亚夫、杨毓滋编：《张君勱先生九秩诞辰纪念册》，台湾文海出版社，1981年。
- 刘晓波：《选择的批判——与李泽厚的对话》，上海人民出版社，1988年。
- 胡绳：《中国共产党的七十年》，中共党史出版社，1991年。
- 崔大华：《庄学研究》，人民出版社，1992年。
- 欧阳哲生：《胡适思想的现代阐释》，上海人民出版社，1993年。
- 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年。
- 欧阳哲生：《严复评传》，百花洲文艺出版社，1994年。
- 沈卫威：《无地自由：胡适传》，上海文艺出版社，1994年。
- 郑大华：《梁漱溟与胡适：文化保守主义与西化思潮的比较》，中华书局，1994年。
- 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社，1996年。
- 郑大华：《张君勱传》，中华书局，1997年。
- 冯英子：《风雨故人来》，山东画报出版社，1998年。
- 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。
- 郑大华：《张君勱学术思想评传》，北京图书馆出版社，1999年。
- 魏继让主编：《马克思主义导读》，浙江人民出版社，1999年。
- 洪子诚：《中国当代文学史》，北京大学出版社，1999年。
- 朱学勤：《思想史上的失踪者》，花城出版社，1999年。
- 谢泳：《逝去的年代——中国自由知识分子的命运》，文化艺术出版社，1999年。
- 许纪霖编：《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000年。
- 欧阳哲生编：《解析胡适》，社会科学文献出版社，2000年。
- 何信全：《儒学与现代民主》，中国社会科学出版社，2001年。
- 丁祖豪等编著：《20世纪中国保守主义与自由主义哲学》，中国矿业大学出版社，2002年。
- 韦政通：《中国思想传统创造转化》，云南人民出版社，2002年。
- 李世涛主编：《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2002年。
- 贺麟：《五十年来的中国哲学》，商务印书馆，2002年。
- 方立天：《中国佛教哲学要义》上卷，中国人民大学出版社，2002年。
- 霍韬晦：《现代佛学》，中国社会科学出版社，2003年。
- 顾肃：《自由主义基本理念》，中央编译出版社，2003年。
- 公羊：《思潮：中国新左派及其影响》，中国社会科学出版社，2003年。
- 谢泳编：《胡适还是鲁迅》，中国工人出版社，2003年。
- 郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海书店出版社，2003年。

- 林国良：《出入自在——佛教自由观》，北京宗教文化出版社，2003年。
- 石毕凡：《近代中国自由主义宪政思潮研究》，山东人民出版社，2004年。
- 任剑涛：《中国现代思想脉络中的自由主义》，北京大学出版社，2004年。
- 何卓恩：《殷海光与近代中国自由主义》，上海三联书店，2004年。
- 章清：《“胡适派学人群”与现代中国自由主义》，上海古籍出版社，2004年。
- 高瑞泉：《中国现代精神传统——中国的现代性观念谱系》，上海古籍出版社，2005年。
- 张连国：《在理想与现实之间：中国自由主义知识分子的历史命运（1917-1937）》，红旗出版社，2005年。
- 庞朴主编：《中国观念史》，中州古籍出版社，2005年。
- 谢泳、智效民等著，陈远编：《逝去的大学》，同心出版社，2005年。
- 余英时：《现代危机与思想人物》，北京三联书店，2005年。
- 章清：《思想之旅——殷海光的生平与志业》，河南人民出版社，2006年。
- 高瑞泉、颜海平主编：《全球化与人文学术的发展》，上海古籍出版社，2006年。
- 江宜桦：《自由民主的理路》，新星出版社，2006年。
- 朱学勤：《书斋里的革命》，云南人民出版社，2006年。
- 夏基松：《现代西方哲学》，上海人民出版社，2006年。
- 郑大华：《民国思想史论》，社会科学文献出版社，2006年。
- 李强：《自由主义》，吉林出版社，2007年。
- 闫润鱼：《自由主义与近代中国》，新星出版社，2007年。
- 许纪霖、罗岗等：《启蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，吉林出版集团有限责任公司，2007年。
- 韩凤鸣：《自由人生：佛教解脱观》，北京宗教文化出版社，2007年。
- 欧明哲生：《自由主义之累：胡适思想之现代阐释》，江西教育出版社，2007年。
- 李宏图：《从“权力”走向“权利”——西欧近代自由主义思潮研究》，上海人民出版社，2007年。
- 李广良：《佛法与自由》，宗教文化出版社，2008年。
- 沈毅：《〈独立评论〉研究》，辽宁美术出版社，2008年。
- 李金铨主编：《文人论政——知识分子与报刊》，广西师范大学出版社，2008年。
- 李泽厚：《中国现代思想史论》，三联书店，2008年。
- 谢晓东：《现代新儒学与自由主义：徐复观殷海光政治哲学比较研究》，东方出版社，2008年。
- 郑大华、邹小站主编：《中国近代史上的自由主义》，社会科学文献出版社，2008年。
- 金冲及：《二十世纪中国史纲》，社会科学文献出版社，2009年。
- 高瑞泉主编：《思潮研究百年反思》，上海古籍出版社，2009年。
- 金观涛、刘青峰：《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年。
- 丁三青：《张君勱解读：中国史境下的自由主义话语》，南京大学出版社，2009年。
- 陈俊伟、谢文郁、樊美筠主编：《自由面面观》，中国社会科学出版社，2009年。
- 吴晓波：《吴敬琏传：一个中国经济学家的肖像》，中信出版社，2010年。
- 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，中国人民大学出版社，2011年。
- 林建华：《1940年代的中国自由主义思潮》，中国社会科学出版社，2012年。

（六）论文

- 李泽厚：《孔子再评价》，《中国社会科学》，1980年。
- 杜先菊：《梁启超政治思想的发展变化》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1988年第5期。
- 王克非：《从中村正直和严复的翻译看日中两国对西方思想的摄取》，《外语教学与研究》，1989年第4期。
- 王中江：《严复与中国传统》，《中州学刊》，1990年第5期。
- 欧阳哲生：《中国近代文化流派之比较》，《中州学刊》，1991年第6期。
- 欧阳哲生：《胡适与中国传统文化》，《中国现代文学研究丛刊》，1991年第4期。
- 胡伟希：《中国近代自由主义思潮的产生和发展》，《学术研究》，1991年第1期。

- 郑大华:《中国文化保守主义思潮的历史考察》,《社会科学战线》,1992年第2期。
- 胡伟希:《中国自由主义之父—严复》,《甘肃社会科学》,1994年第2期。
- 崔之元:《制度创新与第二次思想解放》,《二十一世纪》,1994年8月号。
- 许纪霖:《现代中国的自由主义传统》,《二十一世纪(香港)》,1997年第8期。
- 汪晖:《当代中国的思想状况与现代性问题》,《天涯》,1997年第5期。
- 许纪霖:《启蒙的命运》,《二十一世纪》,1998年12月号。
- 许纪霖:《社会民主主义的历史遗产——现代中国自由主义的回顾》,《开放时代》,1998年第4期。
- 方光华:《戊戌变法与中国近现代学术》,《西北大学学报》,1998年第4期。
- 蔡乐苏:《严复拒卢梭意在讽康、梁》,《近代史研究》,1998年第5期。
- 欧阳哲生:《自由主义之累》,《开放时代》,1999年第7、8月号。
- 陆剑杰:《中国的自由主义和中国的马克思主义之关系的历史、现状与未来》,《哲学研究》,1999年第11期。
- 徐友渔:《自由主义与当代中国》,《开放时代》,1999年第3期。
- 熊月之:《晚清几个政治词汇的翻译与使用》,《史林》1999年第1期。
- 汪晖:《关于现代性问题》,《天涯》,1999年第1期。
- 方铭:《中国传统人文思想中的自由观》,《中国文化研究》,1999年秋之卷。
- 姚才刚:《一个“五四后期人物”对传统价值的认同——试论殷海光对中国文化观的转变》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版),1999年第1期。
- 李翔海:《评殷海光的中国文化观》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版),1999年第1期。
- 欧阳军喜:《论“五四”新文化运动对儒学的态度》,《中国文化研究》,1999年第2期。
- 陆剑杰:《中国的自由主义和中国的马克思主义在价值观上的矛盾》,《南京大学学报》(哲学人文科学社会科学),2000年第3期。
- 王岳川:《自由主义在当代中国的出场》,《天津社会科学》,2000年第1期。
- 叶庆丰、杨光:《当代中国的自由主义思潮述评》,《理论前沿》,2001年第23期。
- 张太原:《自由主义与马克思主义:〈独立评论〉对中国共产党的态度》,《历史研究》,2002年第4期。
- 胡伟希:《胡适与中国传统文化》,《齐鲁学刊》,2002年第3期。
- 李广良:《禅宗的自由精神》,《佛学研究》,2003年。
- 胡伟希、田薇:《20世纪中国自由主义的基本类型》,《中国人民大学学报》,2003年第5期。
- 张晓平:《论当代中国社会转型中的自由主义思潮》,《探索》,2003年第6期。
- 余科杰:《当代中国自由主义思潮的历史演变及其基本特征》,《毛泽东邓小平理论研究》,2004年第11期。
- 谢扬举:《逍遥与自由——以西方概念阐释中国哲学的个案分析》,《哲学研究》,2004年第2期。
- 俞祖华、赵慧峰:《近代中国自由主义思潮研究综述》,《烟台大学学报》(哲学社会科学版),2005年第1期。
- 徐友渔:《自由主义》,《社会科学论坛》,2005年第3期。
- 王炳权:《20世纪90年代中国自由主义思潮述析》,《理论界》,2005(11)。
- 徐友渔:《当代中国社会思想:自由主义与新左派》,《社会科学论坛》,2006年第6期。
- 闫润鱼:《20世纪90年代以来中国近代自由主义研究述评》,《教学与研究》,2006年第4期。
- 方光华:《中国思想史研究的三个向度》,《学术月刊》,2007年第4期。
- 张胜利:《中国自由主义的命运》,《世纪桥》,2007年第6期。
- 章清:《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》,《史林》2007年第3期。
- 胡其柱:《晚清“自由”语词的生成考略》,《中国文化研究》,2008年夏之卷。
- 高琼:《从严复、胡适到林毓生、张灏——二十世纪中国自由主义传统文化观的世纪轨迹》,《社会科学论坛》(学术研究卷),2009年第9期。
- 贺昌盛:《〈自由中国〉的刊行与台湾自由主义思潮的演进》,《扬子江评论》,2010年第1期。
- 胡其柱:《〈晚清“自由”语词的生成考略〉补正》,《聊城大学学报》(社会科学版),2011年

第4期。

张岂之：《论中华文化的“会通”精神》，《中国文化研究》，2011年夏之卷。

攻读博士学位期间取得的科研成果

- [1] 《侯外庐中国思想史研究的民族性与时代性》，《西北大学学报》（哲学社会科学版）（核心期刊），2011 年第 2 期。
- [2] 《论严复的中国传统观》，《中国文化研究》（核心期刊），2011 年夏之卷。
- [3] 《辛亥革命前夕自由观的演变》，《中州学刊》（核心期刊），2011 年第 5 期。
- [4] 《侯外庐的中国封建社会史研究》，《长安大学学报》（社会科学版），2012 年第 2 期。该文 2012 年被人大报刊复印资料《历史学》第 10 期全文转载。
- [5] 2011 年参与李江辉博士主持的国家社科基金项目《晚晴学术与<三礼>研究》。
- [6] 2012 年参与方光华教授主持的国家社科基金项目《侯外庐与 20 世纪中国思想史研究》。

后记

2003年9月，带着高中生的惶惶与好奇来到古城西安西北大学历史学基地班求学，那时对历史学这门学科茫然无知。经过四年的学习，在黄留珠、陈峰、徐卫民、杨希义、田旭东、贾志刚、彭建英、岳珑、苏瑞林、陈振昌、张红路等老师的指导下，我逐渐对历史学产生了浓厚的兴趣，并在大三接触到了中国思想史这门课程，张茂泽老师风趣、深刻的讲授给了我们很多启发。我也逐渐对中国思想史产生了兴趣。并在本科毕业时，选择以“章太炎的教育思想”作为论文题目，指导老师是之后对我学术研究等影响最大的方光华教授。

2007年本科毕业至今，我进入中国思想文化研究所师从方光华老师攻读硕士和博士学位。屈指算来，在思想所学习已经六年。六年来，思想所的科研和学术环境深深感染了我，这是我一生受用的宝贵财富。

张岂之先生渊博的学识、严谨的治学态度、高贵的品格、长者的风范，对人文学术孜孜不倦的追求，对后辈殷切的期望和时常指导，激励着我不断努力奋斗。在博士毕业论文的写作和修改中，张先生指出对中国自由主义思潮的研究和评价要注重以中国国情为基础。他指出近代中国国情的核心是：近代中国的民族独立和现代化，归根到底要靠占中国人民大多数的农民去解决。提出解决农民土地问题的方案，调动农民的积极性，靠组织起来的农民才能解决近代中国的社会问题。而自由主义者始终没有找到、没有看出改造中国的主力是广大的农民群众，导致他们嘴上说改造中国，但是始终没有找到改造中国的物质力量。对国情的认识不足是中国自由主义最大的失误，其在政治上失败也是必然的。而将武装斗争和土地革命结合起来是中国共产党取得革命胜利的法宝之一。张先生指出自由主义虽然在政治上失败了，但是在学术以及思想文化方面自由主义也有一些不可忽略的贡献。张先生还指出中国传统文化中的自由思想与近代政治上的自由主义是不同的。张先生的这些观点是本文立论的基础，指导着本文的写作和修改，也是今后研究需要注重的方面，即注重对中国社会特点的分析。

我的导师方光华教授对论文选题、写作给予了无微不至的关心和指导。最早接触中国自由主义这个课题，是在大四毕业之后，在方老师指导下研究中国自由主义史学，后来硕士研究生阶段又在导师指导下研究近现代中国自由主义的传统

观，这些为博士论文选题《20 世纪中国自由主义思潮研究》打下了一些基础。在博士论文个别章节中（如第七章），方老师修改多篇，不厌其烦地提出从结构、内容到文字的修改思路，为该章的完成起到了决定性的作用。在论文的写作中，导师时常鼓励，并提出继续完善的方向，很多重要内容由于时间关系并没有完成。方老师常告诫要努力力求对近现代中国思想史有一些真切的体会和令人信服的解释，还要对中国传统文化的价值和现代意义有深刻认识。这些都是我继续努力的目标。导师的谆谆教诲激励着我在学术上不断成长，只有不断努力才能不辜负老师的期望！他时常分享他对生活的感悟，这些话语我听在耳里、记在心里，帮助着我的成长和对生活的理解。导师的言传身教，是我人生的灯塔，我由衷地感谢方老师的教育和培养。感谢师娘李笔浪老师，她经常询问生活学习中的困难，给予鼓励，对我能够顺利完成学业有很大帮助。

思想所的谢阳举老师、张茂泽老师、宋玉波老师、陈战峰老师、郑熊老师、李江辉老师、夏绍熙老师、李友广老师、刘薇老师，“211”办公室的赵万峰老师，也给予了我学习生活上的指导和关心。还有曹振明、袁志伟、任永亮、程鹏宇、赵娜、崔幸、路传颂、赵标、梁红仙、张俊杰、韩永志、李君、柴永昌、李旭然、陈鑫、上官红伟、任宝磊、刘卫红、胡刚、白若萌等同学也给予了鼓励和支持。在此一并致谢，祝愿你们生活美满、事业丰收！

六年过去了，我也到了而立之年，本应是为父母尽孝之年龄了，但我还远在他乡，并时常要靠父母接济才能生活，每每想到父母的辛劳，不禁潸然泪下，感到十分愧疚。感谢父母、亲人对我的理解和支持！

作为一个学习阶段，博士学位的学习即将结束，但是我深知另一个阶段需要开启，它需要我不断地去战胜自己，克服弱点，磨练优点，砥砺德行，在研究和教学中取得更大的成绩，才能不辜负大家的帮助，“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”，“澹兮其若海，飘兮若无止！”我将继续努力，遥望着那一片学术的土壤，我隐约看到无限宽广的阳光和已经出土的禾苗，它们希冀汗水和智慧的浇灌！

兰梁斌 2013 年 5 月 14 日