

伯林自由概念的启示及其问题

张曙光^{1,2}

(1. 北京师范大学 价值与文化研究中心, 北京 100875;
2. 北京师范大学 哲学学院, 北京 100875)

[摘要]伯林将自由区分为“积极自由”与“消极自由”这两个概念,是对法国大革命以来“自由”观念的重要推进,具有理论和现实的双重意义。伯林深入分析了“积极自由”的理论基础——决定论及其理性主义形而上学的问题,并说明了价值的矛盾及人生难以两全的缺憾,给我们以思想的启示。但伯林对“积极自由”与“消极自由”的完全二分及由此反映出来的社会历史观,也存在着一定的偏颇。自由的两种类型的区分是相对的,它们之间需要的是合理的平衡与整合。如把自由的问题放在“人之为人”的根基上思考,我们今天还理当重视其他的价值,不同的价值是可以达到有张力的共存的。

[关键词]积极自由;消极自由;决定论;自我;价值

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.01.004

英国现代思想家以赛亚·伯林由于在 20 世纪 60 年代末提出“消极自由”与“积极自由”的概念(后来又加以修订和扩充),对法国大革命以来的“自由”观念给予重要推进,在一定程度上帮助人们认清了 20 世纪的政治现象。伯林关于消极自由与积极自由的区分,涉及到许多理论和现实问题,所以一问世即引起很大反响,好评如潮,争论也随之而起。在 20 世纪末 21 世纪初的中国,伯林的两种自由概念也引起学术界特别是从事政治哲学研究的学者很大兴趣。时至今日,世界又产生许多新现象、新问题,与“自由”

相关的情况也变得更复杂,甚至可以说,当今世界既苦于自由之“欠缺”,又苦于自由之“过剩”,由此也表明,要解决困扰着现代世界的重要问题,只是区分两种自由,或者只是将自由的逻辑加以展开,是远远不够的,因为自由问题所关涉的,不仅是个人与他人、与社会的关系,还有不同民族之间的关系,乃至人类与外部自然(一个地球生态系统)与内部自然(如肉身与符号、人机相连)的关系。伯林对两种自由的论述,其实并不限于自由的范围,它既在实践上与 20 世纪的人类历史密切相关,又在理论上涉及许多带有根

作者简介:张曙光(1956—),《学术界》本期封面人物,江苏省沛县人。1981 年河南大学哲学专业研究生毕业,获硕士学位。先后在河南大学、华中科技大学和北京师范大学任教,现任北京师范大学价值与文化研究中心、哲学学院教授,博士生导师。1982 年在《哲学研究》发表第一篇论文以来,在国内外学术刊物发表论文 180 余篇,出版个人著作 7 部,主编 3 部。大都是围绕中国近代以来的“中西古今”问题及其悖论性现象所作的哲学思考。近些年进一步思考“天人关系”问题的现代转换。

本性和普遍性的论题,可以通过重新研读和分析伯林的著作,走向对现代实践和理论及其联结方式的思考和研究。

一、伯林提出的四个问题

20世纪初出生于俄国后来随父母迁居英国的伯林,既有犹太教背景和终其一生的俄罗斯情结,其思想又直接源于英国经验主义,善于观察和思考时代的问题,感受社会的思潮和情绪;他反对一元论和普遍观念,主张价值多元论,对人类的生存持一种悲剧意识,认为原创性的“大观念”往往给人类带来灾难,但压制任何观念又意味着确立另一观念的霸权;人类追求的那些美好的价值,其实不可公度或通约,由此导致社会的两难和不得不付出代价。

伯林的自由观与他决定论、一元论的看法密切相关,我们首先看一下他的有关说明。伯林在其《自由论》^[1](下引该文献仅标注页码)中说道,他和他的严肃的批评者之间的主要论争可以归结为四个问题:第一,决定论以及决定论与我们有关人和人的历史观念的关系;第二,价值判断特别是道德判断在社会和历史思考中的地位;第三,在政治理论领域区分积极自由与消极自由的可能性;第四,关于一元论即人的目的的统一与和谐的问题。(第4页)

这四个问题中的第一个问题最为关键,因为伯林对两种自由的区分和他对消极自由的肯定,就基于他对决定论问题的批评。他发现,人们一边讲着决定论,认定人的思想行为都受某种原因或目的的决定,一边在生活中本能地进行着不符合决定论的各种选择,如其所言:“许多公开宣称这一学说的人如果不是没有也是很少实践他们所鼓吹的学说;而且(如果我的观点对的话)奇怪的是,他们似乎并没有意识到,他们的理论与表现于他们的所行、所言的实际信念之间,确实存在着不一致。”(第5页)他还在援引康德之后说:“决定论明显将整个道德表述系统排除在生活之外。”(第6页)

伯林先依据经验观察来批评决定论,是很策略的,因为这类现象在社会上大量存在,并且这还不是一般的理论与实践脱节的问题,而似乎是决定论失败的证明,尽管伯林在理论上没有说决定论是错的。撇开那些在公共场合满口“仁义道德”,在现实生活中却特别讲究实际、自私自利的人和事不谈,我们的确很少这样反问自己:比如,我像关心我的家人那样关心路人吗?当我去买一件自己喜欢的贵重物品时,想到这笔钱对于上不起学或急需治病的人更为重要吗?我们一般不会去作这样的考虑。实事求是地讲,毕竟每个人都是有自己利益和独立性的个人,人与人之间也不可能没有亲疏远近的关系;人们首先从自己的生存需要、利益和情感出发,自求多福,爱有差等,这不是一件很自然也很正常的事情吗?然而,作为社会的人,每个人都不能完全孤立地生存,都要与别人发生一定的互动关系,因而,我们不仅应当有同情心和爱心,在意识到人与人之间既需要合作又有竞争的情况下,更应当考虑如何才能实现良性的竞争,考虑如何才能实现共生和双赢。而我们知道这个社会、这个世界中还有许多人们处于极其不幸的境遇中。在个体受到职业、能力、资讯等等限制的情况下,社会、政府、媒体及各种公益慈善机构,显然应当负起更大的责任,包括倡导人道情怀和道德理想,动员各方面力量出钱出物扶危济困,或组织志愿者进行实地考察与救助等等。这种活动大概有助于消除伯林所说的“言行相悖”或“口惠而实不至”的现象。然而,它显然不属于伯林的“消极自由”,而可以划入伯林所担心的“积极自由”的范畴。

当然,伯林不会仅仅以人们不遵从自己信奉的决定论来说明决定论的无效,他对决定论给出了比较具体和深入的分析。我们且来看他的分析是否在理论上把问题厘清了。

伯林所批评的决定论范围很大,不止是我们常说的外在的因果决定论,决定论“或者是因果性的或者是目的论的”,(第5页)因而既包括外在决定论,也包括人的“自我决定论”或“弱的决

定论”。他如此概括了那个无处不在的因果决定链条：人的性格、人格结构以及源自它们的那些情绪、态度、选择、决定、行为，在事件的进程中起着重要作用，但它们本身就是生理的或心理的、社会的或个人的原因的产物。这些原因反过来，在一个不可打破的系列里，又是其他原因的结果。他说，按照这种学说的一个知名的版本，如果我能做我愿意做的事情，并且也许能够在我准备采取的两个行动之中选择其一，那么我就是自由的；但是我的选择本身却是因果性地被决定的。这种决定论同样排除了责任。他批评一个叫 E·H·卡尔的人所说“事实是人类的所有行为都既是自由的又是被决定的，这根据人们考察它们的角度而定”；“成年人对他自己的人格负有道德责任”。（第 10 页）伯林认为他这种论断等于给读者出了个无解之谜。伯林的观点是，“决定论与非决定论，不管多么含糊，是对这个问题的两种对立回答。”（第 13 页）伯林要在决定论与非决定论之间划清界限，不能模棱两可地“既是，又是”，或“这一方面，那一方面”。

那么，目的论为什么也属于决定论呢？在人类思想史上，从外在决定论转向人的目的论来说明人的行为，不是表明人们随着自己能力的提升，逐渐地摆脱外部环境的决定性作用，开始把命运掌握在自己手里，因而也会负起道德上的责任吗？众所周知，在西方哲学史上，从柏拉图所主张的“神学”目的论，到亚里士多德所主张的“事物本身”的目的论（也被称为“理性”目的论），虽然都可以视为人的目的的外移、投射的结果，但后者毕竟是用事物自身的因素来解释事物的运动，是可以被视为“非决定论”的。但伯林认为，无论这目的是造物主给定的，还是事物自身的，都被人们视为合乎逻辑地展开的，仿佛一切都被计划好了，一切都必然如此，偶然、随机、混乱都被排除掉了，那人还有真正的自由吗？这不就是决定论吗？（第 115 - 116 页）

这就需要加以分辨了。其一，决定论与非决定论是否可以截然二分，其间有无转化的可能与

通道？其二，从“目的”出发，是否必定走向决定论？

在理论上，我们都会承认人有在几种可能性之间选择的权利或自由。但是，由于人类是从谈不上自由的原始自然状态产生出来的，并且永远生存在一个由各种因果链条构成的世界上，他要借助这些因果链条实现自己的自由，就必须具备一定的知识和能力。假如人们生存在一个自然条件极其恶劣的地方，他们的劳动能力又极为低下，大家都参加劳动才能勉强糊口，要养活失去劳动能力的人，他们自己或他们的孩子就无法活下去，这逼着他们甩掉失去劳动能力的老年人，那么，这是否属于由环境所限制的决定论？在这种环境和能力之下，不管他们是否给出一个决定论的解释，他们的确谈不上多少自由和道德。——伯林自己也承认，人们在生活中会遇到许多的“无奈”或“不得已”吗？作为生物，我们逃不脱生老病死的逻辑；作为社会的成员，身份和角色也给了我们许多限定或规范，在工作中和生活中都会遇到只有一种选择亦即无可选择的情况。正是这种自然的逻辑和社会的情势，让人们产生了决定论的观点，用来解释自己的行为甚至命运。

但是，假如人们完全处于决定论的掌控之中，他连决定论的意识也不会产生，或无须产生。事实上，人一旦成为人，尤其是意识到自己是人，就会对自己的行为有一定的预期和自主性，并因为涉及他人而对自己提出道德要求，即使客观上一时做不到，但他主观上的态度（如“无奈”“不得已”中所蕴含的遗憾）已然表明他是有道德意识和内在自由的，正是这种内在的道德意识和自由，促使他通过提高自己的能力，创造条件，去改变阻碍他作出合理合情的选择的状况。于是，人们才会提出关于自己行为的内在“目的论”解释。当然，依据经验考察人们的目的，的确会发现它与人们生理的社会的需要的关系，但即使如此，“目的”毕竟超出了现存的自然的因果关系，一方面，人的目的的提出基于现实中的可能并体

现着人的愿望与能力,否则,目的既无从产生也无法实现,就此而言,它是有因之果;而目的在没有实现之前,又只是人的意愿或设想,不是当下的实存而是关乎未来的指向,当人们依据目的调动自己的意志和能力去实现时,它就成了人们活动的一种先决条件,此即所谓“倒果为因”;这种“原因”通过人的活动而嵌入到自然的因果链条和相互关系之中,产生出大自然难以产生甚至完全不能产生的新的结果;只要这结果符合人的目的,人不就可以说他从自己出发、立足于自己,并获得自由了吗?那么,人的这种活动属于决定论还是非决定论?其实,这是扬弃了这两种对立理论的选择论。“目的”及其所主导的“选择”,处于决定论与非决定论的中间位置,或者说是它们的中介,主张决定论与非决定论不过是由此出发向两个不同方向的极力推展而已。如同人的审美,与先天地蕴含在人的潜意识中的性欲和生殖这种生命的本能是有联系的,但是这种联系在人的历史和文化活动中已变得极其隐晦和间接,乃至如康德所说审美既不带有利害,也无关欲求或兴趣。——而目的首先应当是每个人的目的,因而我们的确应当重视伯林所说的“自发性与个体的多样性”,并相应地重视属于每个人自己的自由;但处于同一社会制度和文化中的人们,其目的也会有相似性和兼容性,他们的自由当然也就一定会有一定的互依性和公共性。而为了表明人类在根本上异质于、优越于动物,也为了对整个社会给出统一的规范和向善的引领,历史上的传统社会往往要把这种内在目的论或道德观,以“神”或“天”的名义、“(人)类”的名义加以普遍化和绝对化,如柏拉图的“范型”说,或中国程朱理学所推崇的“天理”。人的目的也好,道德也好,一旦成为一种超验的形而上学,它与决定论就确实没有什么根本性区别了。

可见,“自由”由于“积极”而成为问题,与其说是出在人们有目的的历史活动也是争取自由的活动中,不如说出在这种“目的”被形上化和绝对化中,出在所有人都必须遵守的压迫性的制

度上。只要我们采取历史的观点,承认历史的进化或演化,即承认人类生存于其中的世界,从物理现象,经化学到生物现象,有一个越来越能动和复杂的进程;那么,到了人类这里,人也有一个不断地走出动物的自然本能状态,即通过发展技术能力、语言符号和自我意识,不断地提升自己的自由度,减少外在环境的直接限制和内部强制的过程;并且这个过程作为人与自然环境之间、不同群体之间,和同一群体内的个体相互作用的过程,首先是自生的自发的,充满差异、偶然和多种可能性,它逼迫着人们寻找最有助他们生存的合作方式,不断地提升自我意识、反思和预见能力,在缓慢地演化或渐变中,也会由于某项技术的发明或某个人的出现而使他们的共同的生活发生转折或飞跃。而人们在这个过程中形成的具有普遍性的“理性”与“信念(直至信仰)”,更会稳定地持续地发挥重大的作用:在某一方向上规范自己的行为,安排自己的生活,在自律中获得自由。——这里当然就会出现伯林所说的“积极自由”,即“积极的社会或政治目的——如统一、和谐、和平、理性的自我导向、公正、自治、秩序、追求共同目标时的合作”。(第4页)——这些价值或目标不都是有益于人们在大自然中生存下来,并且值得维护的正面价值吗?伯林为什么忧心忡忡呢?原来他担心的是这些价值以及实现这些价值的方式对“个人”的强制与排斥,即源于那个古老教义的“单一、完美的整体”,说到底就是“整体”对“个体”、“普遍”对“特殊”、“绝对”对“相对”的主宰,用哲学的话说,就是高高在上的“形而上学”,对经验的世俗的“形而下”的人与事的专制。而我们知道,后现代思潮对西方传统哲学的本质主义、理性主义、一元决定论和欧洲中心主义等等,已经给予尖锐的批判和猛烈的冲击,伯林的分析与批评与后现代思潮基本上是一致的。从正面而言,这的确让处于现代化过程中的我们意识到这些在一个时期内主导社会进程的思想观念,并不是普世的、永恒的价值与真理;并且,物极必反,任何事情——哪怕是最

好的事情——都不能做过头,从而尽量避免包括现代性弊端在内的各种独断和极端事情的发生,不管它以普遍的面目出现还是打着特殊的旗号。

但是,伯林为了说明“积极自由”的问题,肯定“消极自由”更有合理性,似乎不得不笔走偏锋。如他这样表述消极自由:不管人的能力如何,消极自由只是一个人“不被别人强制”,至于他是无所作为,还是为所欲为,“作恶或者行善”,那完全是他自己的事情。^[2]——伯林为消极自由辩护的最后根据,是无论如何要维护每个人的“基本人权”,要树立起“一堵抵挡压迫者的高墙”。(第43页)如果这是被压迫者对压迫者的吁求,那当然是没什么作用的;而对于尊重自由、人权的国度来说,又完全是正当合理的。那伯林为什么还要如此强调呢?其实,他恰恰是意识到处于消极自由状态中的人们,可能不去做善事,游手好闲甚至作恶,于是这就会招致人们或政府的批评和恼怒,为个人的私生活设置规范,甚至给予监控,而这样一来,势必会导致对人权的大量侵犯。原来,伯林是要表达一个“两害相权取其轻”的知识性原则。他维护消极自由的“最有力”的理由,不就是实践上消极自由的问题远小于积极自由吗?其实,这要看具体的历史情况。西方不少学者基于德国纳粹上台的事实分析批评民众普遍地“逃避自由”所带来的严重问题,责任就出在“消极自由”上。从过去的历史上看,统治者的权力专制、全能统治与民众普遍的“事不关己、高高挂起”的文化心理,是相辅相成的,它们共同构成了一个马克思所深深厌恶的“庸人世界”。^[3]这里固然谈不上自由,专制不属于积极自由,苟且偷生的人也谈不上消极自由,但这里的社会体制与文化心理,却未必不能通向伯林所说的两种自由。

实际上,伯林为消极自由的辩护的根本理由在于,这是“人之为人”的根基所在,他是放在自由——消极自由的价值那里讲的。我们也放在后面论述。

伯林由一般性地分析决定论,然后进入到历

史——其实主要是历史学家的历史——中来探讨决定论问题。他首先为自己辩护说,他不否认这样的一种逻辑可能性,即有一些版本的决定论在原则上可能是关于人类行为的有效理论;但他接着说,对决定论的信念是与深嵌在普通人与历史学家的正常言说与思考中的信念不相容的。从历史学家的角度看,他们选择讨论的主题以及他们对注意力与着重点的分配,都受他们自己的价值天平的引导,而如果他们想理解人的行为或想与他们的读者交流看法,他们的这种天平便不应该与“人们共享的价值观”相去太远。伯林承认历史中有因果关系,并据此指出人类在社会中的选择范围和自由度是相当有限的,不像自己认为的那样无所不能。但他认为人们的价值观念并非简单地服从因果决定,而是属于人的自我相关的生活实践活动与评价。人类社会历史的事实是不可能与其意义断然分开的,价值进入事实并成为其组成部分。因而,“历史学不是附属性活动;它试图为人的行动与苦难提供尽量完整的描述;称人类为人就是把我们能够识别出的那些价值赋予他们,否则对我们来说他们就不是人。因此,对于什么重要、在多大程度上重要这些问题,历史学家(无论他做不做道德说教)没有办法不采取某种立场”。(第27页)总之,任何关于人类历史的表述,不管是评价,还是事实描述,都存在着或显或隐的价值倾向性。这种看法当然是符合实际、完全成立的。这当然也不意味着人们完全无法客观地描述社会事实,不意味着承认同一事实的人一定有共同的评价。这里要明确的是:

第一,人类社会事实中所蕴含的价值,对于认识者来说,也具有客观性,也有一个客观地陈述的问题,虽然这比单纯地陈述事实更为不易,但还是可以做到的。如我们说人类进入父系社会,有了私有财产,人们也产生出个体性的私有观念,甚至女人与孩子都是丈夫的私有财产,所以也容易形成男尊女卑的观念;传统社会也容易让人们产生对自然或首领的迷信和崇拜意识,动

辄使用暴力是不文明的表现等等。这些关涉价值的陈述可以获得多数人的认可,当然,根本上不在于有多少人认可,而在于这种历史叙事具有历史知识的意义,可以成为历史文化遗产的内在构成要素和环节,并帮助人们提升历史认识能力。

第二,客观事实中的价值与作者的价值评价不是一码事。由于进入文明时代的人们特别是处于同一文化中的人们,用一种公共的评价尺度来评价事实所蕴含的价值,所以,一些不愿意接受那种价值的人,总是要在事实上做文章。诚然,历史越是久远,证据越是难以获取或容易遭到人为的毁灭,人们获得历史真相就越是不易。而发现真相,澄清事实,就尤为可贵。这不仅是为了体现求真的、实事求是的原则要求,也是让人们端正价值态度的前提。

事实上,人们在其生存环境中形成的“信”与“理性的怀疑”,互为因果,不经过严格的理性的怀疑,人们迹近本能的“信”既不可能发展出各种“知识”,也不可能提升为作为人生向导和原则的“信念”和“信仰”。伯林认为,“我们只能根据与那些被传达的、人类共通的核心价值的接近程度来区分主观的赞赏与客观的赞赏,也就是说,出于实际的目的,根据与大多数人在绝大多数地点与绝大多数时间内共享的那些价值的接近程度来区分。”(第29页)但他接着指出,“很明显这不是绝对和严格的标准;存在着变数,因此存在着不能忽视的(和明显的)民族的、地方的、历史的特殊性,存在着偏见、迷信、文饰以及它们的非理性的影响。但是这个标准不全是相对和主观的;否则,人的概念将变得太不确定,而被无法沟通的规范性差异所分裂的人与社会,就会全然无法越过时空与文化距离而沟通。”(第29页)伯林的这一看法显然有道理,也符合实际;人类内部固然存在着民族的和时代的差异与差距,但是完全无法越过时空与文化距离而沟通的情况,其实是不存在的。除非某些人压根不想获得对别人的理解和对事实的认知。

第三,包含一定价值或意义的社会事实,都是在一定的自然历史条件下形成的,有的主要是社会原因造成的。社会原因是非常复杂的,包括社会条件、结构、制度及环境,更与“人为”分不开。人为未必都是自觉的,但一定关联着人的认知和思维水平、知识结构与观念意识,当然会有社会环境的影响和时代的限制。例如,人们发动战争,主要是为了获得资源和财富,不是为了满足杀人的嗜好,即使有这样的嗜杀者,只要他们不是疯子,而有起码的良知或理性,也一定知道战争的风险巨大,发生“杀人一千,自损八百”的情况可能还算不错的。因而,如果通过市场交换可以达到战争未必实现得了的功利目的,那人们就会减少战争的冲动。北欧的历史变迁是一个绝好的说明,远祖为维京海盗的瑞典人、丹麦人和挪威人,曾经上千年地打打杀杀、战祸连绵,但近两百年来,一方面接受历史教训,一方面充分利用世界市场,偃武兴文,经济、科技与诺贝尔奖的文化软实力,都做得风生水起,可谓“放下屠刀,立地成佛”。苏格拉底认为道德与人的知识相关,有相当的道理。当然,处心积虑地损人利己,就主要不是知识而是道德品质问题了。

有时我们说某人好心办坏事,主要是认知的问题,不是价值立场。而认知的问题,要害在于两点,一是人的认知与其情感、意志有着内在的隐秘的联系,受它们的影响而不自知;二是自以为知实则不知或知之甚少。在这种情况下,人们在实践上所作出的决断往往会造成或大或小的问题。要最大限度地规避这些问题,就需要在认识论甚至本体论两方面加以反思,而承认自己认识的偏见与局限,正是这种反思的结果。所以,让社会中看不见的手发挥作用,包括历史地形成的风俗习惯还有市场机制,让各种组织和成员实现自治自律,看得见的手则依宪依法发挥监管和协调作用,才能减少因决策失误发生大规模灾难的问题。

所以,伯林并未简单地否定决定论即历史中的因果关系,但他倾向于认为,决定论虽然否定

了人的自由选择并开脱了人的道德责任,却能够“决定”人的实际的活动范围也是选择限度,从而打破人的乌托邦空想。他写道,决定论对人在评判社会现象时的无知、偏见、教条与狂热有特殊的矫正作用,我们应该接受社会科学家所作的如下提醒:“人类选择的范围比我们原来设想的要狭窄得多;我们掌握的证据显示许多一般认为在个人控制之内的行动,实际上并非如此——与原来假定的不同,在更大的程度上,人类更是(科学上能够预测的)自然中的一个客体,人类之所以常常做不到如他所愿,乃是由于那些遗传、生理、社会环境或教育的特征,或者生物学或生理学的特征,或者这些因素间的彼此相互作用,或者这些因素与那些被泛称为心理特征的模糊因素的相互作用等等造成的;思想、情感与表达的那些结果性的习惯,与物质客体的行为一样,至少在原则上,是能够被分类并能够服从于假说与系统的规律的。而这肯定改变了我们关于自由与责任的限度的观念。”(第138-139页)——既然如此,历史的因果关系即决定论与人的自由就并非截然二分了,如他所举例说明的:如果一个偷盗案件是由于小偷的偷窃癖在作祟,那么,对他合适的处理办法就不是处罚而是诊治了。

如此一来,当然就涉及到自由与责任、与道德判断这一根本问题了。如伯林所说,“自由与因果律的界线应该被划定在什么地方,这是一个关键的实践问题。”(第139页)然而,这不只是经验性的实践问题,它还是一个关于人性假设、人类的行为及普遍规范、人的社会存在及其未来的哲学形而上学问题。

应当说,人世间的差异如同自然界的差异,是客观存在并永远存在的,尽管这种差异有人为的因素。看出其中有不平等、不公正的问题,不止是人们认知的结果,还是道德的评判,虽然它不是光靠道德可以解决的,因为它主要是社会结构和社会制度问题。至于社会结构和社会制度的改变,有的需要各种条件的创造,否则人为地改变社会制度也是徒劳,有的需要人们通过立法

或法律的修正加以解决。但同时,我们又要理性地意识到,再好的制度和法律也不能让每个人都得到一样平等地待遇。无差别的平等在法律上固然可以达到,但在现实生活中平等必定是相对的。如对两个认知和自制力不同却犯了同样罪行的人,法律条文对他们同样适用,这体现了法律面前人人平等,但事实上却是不公平的。要让不同的犯罪嫌疑人得到恰如其分的惩罚,那不是法律条文,而是将这一条文给予具体落实的法官和律师的事情。

而法律不止是就事论事地给予裁断,具有普遍性的法律要考虑的是整个社会以及所有成员的未来。道德的形成,法律的确立,既反映又支持着一个民族普遍的文明程度。对于两个自制力一定有差异却犯了同样罪行的人,给予一样的惩罚,体现的当然是法律面前的平等,它的着眼点却是社会的未来,它旨在告诫所有的人:不管是谁,到了一定的年龄,你的文明和心智就要达到某种社会平均水平或基本水平,达不到是你自己的问题,法律不会对你给予特殊照顾,从而促使每个社会成员加强修养和提高自律能力,包括家长对子女、学校对学生的教育。当然在法律允许的范围,律师和陪审团根据一个人所受生活环境的影响和犯罪情景为其辩护,寻求较轻的惩罚,显然也是应该的。

指望法律人道化人性化到完全特殊地对待各有特点的所有个体,是一种理想,也应当为此努力,但完全做到是不可能的。人类从传统社会进入现代,从过去要实质正义不要形式正义,到强调形式化的、程序性的正义,这是巨大的进步。惟有如此,才能推进人的普遍的社会化,才能消除执法中的特权和私情,才能不断地推动人类公平正义的实现。而在程序正义已经确立的地方,就应当重新重视正义的实质性内容了。

二、自我决定与两种自由

伯林所批评的决定论中“弱的决定论”,即人的自我决定论,是一个值得我们认真思考也是

颇有难度的问题。过去,按照德国观念论哲学特别是黑格尔哲学,我们一般认为人的自由即人的“自我决定”,也是“自我实现”。伯林将其归结为“积极自由”,认为它很容易通向对别人的强制或专制,而“消极自由”就不容易产生这个问题。原则上,伯林是在政治意义上区分并界说这两种自由特别是消极自由的,如其所言:“freedom 或 liberty (我在同一个意义上使用这两个词)的政治含义中的第一种,(遵从许多先例)我将称作‘消极自由’,它回答这个问题:‘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?’第二种含义我将称作‘积极自由’,它回答这个问题:‘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?’这两个问题是明显不同的,尽管对它们的回答有可能是重叠的。”(第189页)

如果从词源学上理解 freedom 和 liberty,那么,两者都有不受限制和自愿的基本含义,其差别在于由于来源的语系不同,前者更强调人按照自己意志行事的无拘无束,含义更为内在和广泛,后者则有明显的社会性,即摆脱既定的束缚和限制而获得解放,较为具体。但伯林在这里并不想从词源上做文章,而是在同一意义上使用这两个词,并认为它们都可以从消极与积极两个方面加以理解。“消极自由”就是从“消极”方面加以理解的“自由”,指的是为每个人确定一个任何人与组织都不能侵入的范围或领域,人们在这个范围或领域中做他想做的事。这当然应该是由政治与法律加以确定和保障的。“积极自由”或者说从“积极”方面理解的自由,其实更复杂一些,因为作为人的“自我决定”“自我实现”,积极自由不仅包括自由的能力与权利,还关涉着自由的本体论根据,如果说这一根据是人的“自我”的话,自我恰恰是一个颇为复杂的概念:它一方面具有身心或主客两重性,甚至生理、社会(身份、角色)和精神(人格、思想信念)的三重性;另

一方面又必定关涉着“我”与“我们”的“所有格”,即与自身和外部世界的现实关系,以及“我”与“你”和“他”的关系。这样一来,不从哲学上理解积极自由,也就不可能从政治上确立消极自由。然而,在伯林对这两种自由进行比较后,认为对于维护人的自由而言,消极自由却比积极自由更为根本。这就需要我们分析一番了。

我们知道,人的“自我”意识一旦形成,就有了一个能够对事物及其变化进行分析和整合、判断和推理,以便采取某种行为加以选择取舍的核心或中枢,这就是人的高度能动的自我意识系统。自我意识一方面使得人可以超脱当下的感受甚至本能,不再像动物那样对外部刺激只能即时反应,而意识到这种反应可能带来的后果,思考并采取对自己的生存最有利的应对方式,这种应对可能是即时的,也可能是非即时的,至于具体方式更有多种选择;另一方面,自我意识意味着个体的自为自主和人格意识,它必定内在地推动自己的独立性与个性,形成个体之“我”的认同权益感与责任感,这当然是在共同体中形成的,是与共同体其他成员既关联又区分的结果,因而个体认同相伴随的是集体性的“我们”的认同及“我、你、他”之间的平等意识的产生。

如果只是从生物学上说,人的行动基于自己行动后果的考虑,基于利益也好,基于兴趣也好,是服从自然选择及其内在目的论的,这就是有益于自己在自然和社会中的生存和繁衍。设想一个人的兴趣是吸食毒品,并且认识到这可能让自己很快失去健康甚至生命,接着就有了两种情况,一是他很害怕也想戒掉,但他的意志已不可能让他戒掉毒品,那么,他已完全被毒品所造成的生理变化所控制,已失去自我意志,因而也就负不了责任;再就是他完全可以不吸,但他的价值观是宁可像神仙一样地活一年,也不愿意像常人那样地活六十年,所以自由地选择吸毒,那他就要对自己的行为后果负责。问题在于,为什么共同体或社会要通过立法或其他方法制止包括成年人吸毒?显然是为了群体或族群,也为了他

的家庭特别是他的儿女。事实上,在正常情况下,一个人只要有工作并有满足自己社交或情感需要的活动,他一般不会宁可早死也要在吸食毒品中寻找乐趣,这既与人希望健康生存的本能相违背,也不是正常的社会所需要的价值观。

因此,属于自杀或自毁性的吸毒行为,社会和政府,是可以也应当以道德和法律的名义加以干涉的,更不必说反社会的行为。如果不属于这类行为,则社会和政府则不必过多干涉。

但这只是一种情况,并且属于消极的情况。人是社会的生物,人与人总是相互影响,我们不希望成为庄子所说的在干涸的车辙中“相濡以沫”的行将待毙的鱼,也不可能完全做到“相忘于江湖”。一个人可以与某些朋友“相忘于江湖”,但不能与所有的人都这样。孔子说得对,“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”^[4]人是世人,世是人世;人生在世,就总要与世上各色人等打交道。我们希望看到的是人与人之间正面的、积极的而非负面的、消极的相互作用与影响,这当然也包括必要的、公平合理的竞争。就每个人自己而言,他如何待人接物、为人处世,显然与自己的人格和道德意识内在相关;为了对自己和他人都有益,面对各种诱惑,一个人可以基于做人的道德和人格而加以拒斥;面对社会的不义,他也可以超越自己的得失和安危,凭做人的良知、理性或公义,采取行动。外在的刺激和挑战转换成人的内在的信念和决断,如孟子所言:“贫贱不能移,富贵不能淫,威武不能屈,此之谓大丈夫。”在这个意义上,你可以说人的自我决定既事出有因,又超出了外在的因果决定,因为引导他行动的是他认同的“正当”或“应然”的“理由”,这理由不是经验的借口,不是出于自己本能的自我保存或自利,也不只是为了获得好名声,而是具有普遍性的“根据”即人之所以为人的根本所在。那么,这里有什么问题吗?伯林认为有问题。

他是这样分析问题的:人的自我决定意味着人的两重性,这种两重性又可能走向两重化,因

为自我决定往往是人的某一方面对另一方面的支配,如意识对肉体的支配、理性对情感的支配,或为了明天而抑制今天的欲望。——伯林对此进行了分析批判,这不能不引起我们强烈的兴趣和思考。

伯林的论点是:“历史地说,‘积极自由’的观念(回答‘谁是主人?’这个问题)与‘消极自由’的观念(回答‘我在什么领域内是主人?’)是不同的;当自我的观念遭受形而上学的分裂,即一方面成为‘高级’或‘真实’或‘理想’的自我,去统治另一方面的‘低级’、‘经验’或‘心理学’的自我或本性时;分裂成作为主人的‘至高自我’和低下的日常自我,分裂成为柯勒律治的大写‘我是’(I Am)及其在时空中较少超验性的那些化身时,这种鸿沟就加大了。”(第41页)他还为此分析、批评了卢梭、费希特、黑格尔、孔德等近代主张理性主义的学者,并与从斯多葛派到康德“遵从他自己的内在之光的自由个体的理性”对立起来。(第215-226页)

伯林认为,人的“内在紧张的经验”可能是两种自我这种古老而普遍的形而上学形象的根源。人的意识或精神世界内在紧张的经验具有普遍性,但人的两重性乃至两种自我与其说基于这种内在紧张的经验,不如说是因为有了意识而必定导致的个体肉体与本质上属于社会性的思想观念、语言符号的“客观区分”,这也包括人的生理本能与道德意识之间的区分。事实上,人的身体的各部位各器官对于人的生命的重要性与能动性是不同的,古人重视的“灵魂”“心”与现代人重视的作为神经中枢的“大脑”,在人的身体中显然最为关键、最可宝贵,而肉体则为心脑所主导。所以,前人一般以“身”“心”两重性加以表示,并普遍认为具有思维和判断能力的心高于身,“心”是“自主”的和“善”的,具有良知良能;而“身”则因为其生物性而被动且本能地自私,因而,心灵要支配身体,还要经常由良知和道德来反省自己的本能、欲望和行为,要自省或自责,要修养自己即修身。

按照孟子的看法,人的修身自省的尺度就是人心之天生的“善端”,也可以说是“天”或“天命”赋予的人“性”,所以,反身而诚,不须外求,因而这一过程并不导致人的二元化和无穷后退,最后自然达到身心和谐。《中庸》开卷三句话:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,就既说明人的性命具有先天性和人之天性的可贵,又指明了这天性在尘世中表现的复杂性和教化之必要。人如果不借助他人和对象化的力量,新儒家讲的所谓“内在超越”是难以实现的。在人们的社会生活和交往中产生并发挥作用的“修道”之“教”,是由语言文字符号所表达和指称的各种交往规范和规则,是获得了公共性和普遍性的集体意识,对每个人的思想意识都能发挥引导和约束的功能。

柏拉图和西方主流思想则把人的身心两重性褒贬为“灵”与“肉”的二元对立,在极力贬斥人的肉欲和感觉的同时,无限地高扬人的理性和精神信仰,在肯定“可知”的“理念世界”的同时,也否定了“可见”的“现象世界”的真实性。到早期的基督教神学家奥古斯丁那里,柏拉图的灵肉和本质与现象的二分,更是被极性地推展为善的“上帝之城”与恶的“尘世之城”的势不两立,这为人从万物中的提升开辟出无限广阔的空间,使人的生存超越生物的甚至本土的地方性的限制,在观念和精神上进入任何可能的领域,尤其是推动人类从蒙昧和野蛮走向信仰的圣殿,走向精神的纯洁和纯粹,也走向理性思维的逻辑世界。

当着人在尘世与上天之间纵向展开的这一巨大张力,强有力地推动着人的思维和精神进入任何可能的世界,它也必定横向地涵盖整个现实世界,而这早已由现代性的“横决天下”所证明。在这个过程中,笛卡尔的“我思故我在”和培根的“知识就是力量”“科学以宇宙为尺度”的命题,发挥了哲学的奠基作用。然而,基于人的这一自身分化的机制,人的肉身及其感性生活也会蒙受理性、信仰乃至文明的压抑甚至否定,使人的自我意识走向反面。弗洛伊德就指出并批评

过文明对人的本性的深度压抑^[5],这也激发马尔库塞等人提出非压抑的文明观。就此而言,伯林的批评当然是有道理的。其实,人类文明作为价值系统,最初就是靠人自身的二元化也是人对外部自然的支配性关系建立起来的,并因而成为一个等级式的金字塔结构;由此,走出自然动物界的人类,却在自身内部制造出支配性甚至压迫性关系:如同人的身体的不同部位也有了高下尊卑之分(只要想想“天庭”“耻骨”即可了然),某些人之所以把自己视为“上等人”,是因为另一些人成了“下等人”。进入主张人人自由平等的现代社会的今天,当我们反思并超越黑格尔所说的人与人之间的“主奴”关系时,的确应当反思并超越个人自身也被主客二分的自我观或灵肉观。

我们知道,康德对人的自由的理解就是基于人的两重化的,他认为感性的人是没有自由的,只有理性的人才有自由;人在感性上服从因果律,在理性上服从绝对命令,即自律。当然,他最后还是主张这两个方面的统一,即人的幸福与道德的结合。伯林出于批评决定论的立场,赞成康德的选择自由与责任的设定。伯林没有谈康德如何把人二元化的两个方面统一起来的问题,而是担心在政治上,人的自我二分会使得“‘高级的’自我有可能充分地、与制度、教会、民族、种族、国家、阶级、文化、政党,以及更含糊的实体,如普遍意志、共同利益、社会的启蒙力量、最先进阶级的先锋队、神意的显露(Manifest Destiny)等相同一。我的观点是,在这个过程中,开始时作为自由学说的东西结果成了权威的学说,常常成为压迫的学说,成为专制主义的有益武器,这是一个在我们时代变得太熟悉的现象”。(第42页)这种现象我们也不陌生。那么,如何看待和走出这一局面?

伯林继续分析道:“那些在自我之间做出区分的二元论者中,有些人——特别是犹太教和基督教神学家,还有十九世纪的唯心主义的形而上学家——声称需要把‘高级的’或‘理想的’自我从这些阻碍中释放出来,比如说,从低级自我的

‘奴役’和干扰中释放出来。……在形而上学倾向较重的著作家那里,自由不是被等同于真实自我在个人身上的实现,而更多是被等同于体现在比有限个体之经验时空存在更广泛的制度、传统和生活形式中的自我的实现。在我看来,这些思想家最常见的做法是把自由等同于这些成长与向前发展的、制度化(‘有机’)生活形式的‘积极’活动,而不是等同于仅仅(‘消极地’)清除这些‘有机体’前进道路上的障碍,更不用说把它视为铲除个人所受障碍的活动了——这种障碍的铲除,充其量也只被他们视为自由的条件,而非自由本身。”(第42页)伯林反对把人的自我区分为“高级的理想自我”与“低级的现实自我”,尤其是诉诸于社会建制实现这种高级自我的霸权,因为这到头来必定要把人类区分为“高等人”与“低等人”、“精英”与“庸众”,前者似乎才是具有成熟人格的成年人,后者不过是需要前者监护和领导的未成年人,这就一定导致社会的分裂、压迫和专制,如其所言:一个可以追溯到柏拉图的形而上学的观点,就是“只有当我是真正理性的时候才是真正自由和自我控制的;而既然我自己可能并不是充分理性的,那么,我就必须服从那些的确是理性的、不仅知道对他们自己什么是最好而且知道对我什么是最好的人的指导,他们将指导我遵循最终将唤醒我真正的理性自我的路线,将这种自我置于自己的看管之下——这是自我的真正归宿”。(第372页)“所以,对于低级自我来说,真正的自由就是完全服从于他们,即这些智慧之人,他们知道真理,是智者精英;或许,我服从的人必须是那些理解人的命运如何被造就的人”。(第373页)之所以导致这种逻辑,思想根源在于人把自己两重化、二元化,然后让自己的一部分即理性部分支配自己的非理性部分,因而也相应地要求理性的人支配那些不理性的人。如果人不把自己两重化、二元化并给予高下优劣的价值分野,就不会导致自我支配、自我专制以及一部分人对另一部分人的支配和专制,更不会通过制度设计干预、控制整个社

会,最终取消人的自由了。

伯林的基本观点是明确的,那就是他坚持人及其社会关系的“相对性”而非绝对性,可以承认人由于自我意识而具有两重性,但反对把人二元化;或者说即使认定人有“理性自我”和“经验自我”之分,也一定要维护“经验自我”。西方特别是欧陆的思想文化一向就有“经验”与“超验”二元区分的传统,伯林针对这种传统的批判是有道理的。但他从哲学上对此问题给出的分析和解答是非常有限的,他只是从“个体自我”的视角看问题,然后希望通过划定任何人与力量都不可侵犯的“私人领域”来维护人的自由。其实,他没有充分认识到,个人身心或灵肉的二元化,正是人与自然和人与人两方面的对立的表现,特别是人们在社会中分化和分裂的产物;而如果不能诉诸实践加以抗争,则权势者不会恩赐你“消极自由”。马克思早就批评道:“关于环境和教育起改变作用的唯物主义学说忘记了:环境是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。因此,这种学说一定把社会分成两部分,其中一部分凌驾于社会之上。”^[6]马克思的结论是“环境的改变和人的活动或自我改变的一致,只能被看作是并合理地理解为革命的实践”。^[7]革命的实践当然属于积极自由发挥的过程,在特定的历史条件下,它的发生具有历史合理性与道义正当性。这不是问题。问题是革命者们要清醒地意识到,革命是“顺乎天而应乎人”的手段,它接下来就应当转化为保障每个人生命财产(也让人有消极自由)的政治和法治建设,让社会步入正常的文明的秩序。

在这里,我们不妨援引中国的老子。老子没有自由或消极自由的概念,但他通过“诸侯争霸”和“春秋无义战”,深刻认识到人类文明的问题也是人类自身对立分裂的问题,“大道废,有仁义;智慧出,有大伪。”他通过自然之“天”与“天之道”,与有意识的“人”和“人之道”的对比,直觉到天道无为,却成就了天地间的一切;而人总是积极有为,无事生非,却导致“法令滋彰,盗贼

多有”。所以老子主张“道法自然”。道法自然，人似乎不同于自然，在自然之外，其实人在根本上也属于自然，人的需要、欲望在根本上也是自然的；当然，人因为有意识，也就试图有所作为，甚至超越自然，人还把这视为“自由”。然而，这种超越自然的人为和自由，到头来不仅让人陷入无事生非的折腾之中，还极有可能使人遭遇更大的束缚和失败。所以，老子主张“无为”，无为不是什么也不做，对于统治者来说，它是指治国不要折腾老百姓，要让民众自己选择和安排自己的生活；对于每个人而言，它是指“知其雄守其雌”“知其子守其母”“功成而身退”。“雌”或“母”都是表征每个人生命的源头和根本所在，子女经过母亲的养育，当然要长大成人，还要离开母亲的怀抱，到外部世界经风雨、见世面，自食其力、成家立业。但他或她不能只是一味地向前、一味地进取，以至于忘掉自己的出身或根本，亦即成就自身的那个“动力源”、那个“初心”。他或她必须要守住这个根本、传承这个根本，这样才不会像断了线的风筝或随波逐流的浮萍，在人生的道路上失掉依靠与方向。即使“向前”“进取”，同时也是向着自身本原的回返，因而也是自我的充实和完成。如果说这是“母”通过“子”而回归于“母”，那么，它同时也是“子”经由“母”而成就“子”。最后，每个人都是“母”与“子”有张力的结合。所以老子说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”“大曰逝，逝曰远，远曰返。”^[8]老子的理想状态是回到“结绳记事”的“小国寡民”状态，这样就可以“鸡犬之声相闻，而老死不相往来”，就不会相互干扰，更不会有欺压发生了。——应当说，这种生活态度“消极”到极点了，也是不可欲、不可为的。

伯林也是试图通过区分两种自由，通过批判决定论，让人们警惕和限制积极自由，放弃一元决定论，在社会中形成一种每个人“自治”的状态。除非人们在遭到他人压迫的情况下加以反抗，只要每个人自己不被别人强制，你就有了属

于自己自由的小天地，就不要去想着影响别人、改造社会。

然而，只要人不是一人生活，一人独居，而处于康德所说的“社会性”与“非社会性”的两重性生存状态，个人“自治”就一定关乎群体的相互交往与协调，也就关乎“众治”。因而，在“私人领域”与“公共领域”之间划界就十分必要，并且，即使在公共领域，也要让“众治”的形式体现“自治”的精神。以此观之，人的自由即使如伯林作出“消极自由”与“积极自由”的二分，也不是可以通过简单地肯定消极自由，否定积极自由而使每个人的自由得以维护的。

伯林说：“我所说的自由是行动的机会，而不是行动本身。如果，我虽然享有通过敞开的门的权利，我却并不走这些门，而是留在原地什么也不做，我的自由并不因此更少。自由是行动的机会，而不是行动本身；行动的可能性并不必然是弗罗姆与克里克将其等而视之的行动的动态实现。”（第39页）伯林认为弗罗姆将人的“权利”与“自由”混为一谈了。伯林的这种区分有一定道理，机会不等于行动，有权利可以不使用。然而，人们之所以给房子安一扇门，每天还要开门，不止是为了空气流通，为了向外张望，窗户已经起到这个作用，人们打开房门的目的为了走出去，当然他还要走回来。有自由的“机会”和“权利”可以暂时不用，但如果始终不用，那再多的机会也要失去，而权利就完全变成了心理上的存在，虽然人的心理与现实是联系着的，但两者毕竟不能划等号。原则上说，权利(right)不同于权力(power)，权力作为人支配人的力量，必须受到限制和约束，甚至存而不用；权利则是人们争取到的正当的社会权益，其存在方式就是运用或实践，它本身就是合法的，因而也是有边界的。现代人的“自由”，包括言论、出版、集会、结社等等，在现代社会成为受到法律保障的权利，就在于它已从传统社会中一部分人才有的思想和精神上的自由，转变成现实的自由权利。

伯林发现了积极自由的严重问题，于是推崇

消极自由并将其解释为有自由权利却不用状态,我认为这大概是他混淆了“权力”(power)与“权利”(right),因而从一个片面倒向另一个片面。伯林所坚持的这种“消极自由”,被弗罗姆视为“缺乏人格完整的症候”,(第40页)虽然言之过甚,也并非全无道理。人们的确不会满足于伯林所说的“作为行动的机会”的自由,而一定会要求“行动本身”的自由。那么,究竟如何避免积极自由带来的问题呢?

其实,现代社会的公正就是为每个人的自由划定合理的界限。如果说把自由相对地区分为消极自由与积极自由有合理性和必要性的话,那么,参照老子的思想,可以把两者的关系比喻为雌与雄、母与子的关系,以消极自由为出发点,通过积极自由的活动而又在更高的层次上复归于消极自由。——注意,如此理解两者的关系,“消极自由”就不止是在政治上确定一个属于每个人自己的范围或领域的问题,而是对自我及其限度的把握,也就是说它同样要回答“谁是主人?”这一问题,只不过它给出的答案是,每个人都是他自己的主人,而每个人既是平等的,又是不能相互替代的;所以,它才能进一步回答“我在什么领域内是主人?”这一问题,这一领域的边界就是每个人自由的交界、界面之处,即法律所给定的权利界限内(当然,这种法律决不能是恶法)。这样,积极自由之“积极”固然是人的两重性之张力的展开,是自我的对象化,但积极的程度也决不是无限制的,它要符合消极自由的原则,即不能无理地、非法地对任何人实行强制,除非有人正在压迫、强暴别人。——这就可以直观到的人际关系而言是明确的,就不可直观到的经济、政治和精神上复杂的社会关系而言,却并不那么清楚,因而就需要学者的研究和社会成员的感受与认知,明确这其中的公正和平等的问题,划出必要的界限,最后化为合理的制度和政策。

伯林承认如下事实,即“消极自由的信念,与许多大而持久的社会之恶是相容的,并且在这些恶的产生中起过作用”。(第42-43页)“对不

干涉的倡导(如‘社会达尔文主义’)当然也被用于支持政治与社会中毁灭性的政策;而这些政策正是武装起来的强者、残忍者与缺乏道德原则者反对仁者与弱者,能干者与无情者反对缺少天赋者与不幸者的武器。狼的自由往往是羊的末日。经济个人主义与无节制的资本主义竞争的悲惨故事,我觉得已无需再强调。”(第42页)伯林的确需要澄清“无节制的自由放任的恶果,允许与鼓励这种恶果的社会与法律制度,导致了对‘消极自由’的残酷违背,导致对包括自由表达与结社权利在内的基本人权(永远是一个‘消极的’观念:一堵抵挡压迫者的高墙)的违背;而没有这些权利,可能还会存在公正、友爱甚至某种幸福,但不会存在民主。我也许应该强调(虽然我觉得这太明显无需再说)这类制度无力提供任何使有意义的‘消极自由’可以被个人或群体行使的最低条件,而没有这些条件,这种自由对于那些在理论上拥有它的人来说,便根本没有任何价值。没有行使它们的能力,权利还有什么用呢?”(第43页)伯林在这里承认了即使消极自由,也有一个行使的条件和能力的问题,否则权利是没用的。

制度安排是重要的,它与消极自由或积极自由的关系也都是复杂的,有的制度无论是利用哪种自由的结果,一旦确立就会对这两种自由都给予侵蚀甚至剥夺。伯林认为:对于社会立法与计划、福利国家与社会主义,从消极自由的主张考虑与从积极自由的主张考虑,都可以作出有效的辩护;而以消极自由为武器所反对的邪恶,常常不是自由放任,而是专制主义。“但是这两种概念的兴衰大部分可以追溯到那些特定期内特殊的、对群体或社会威胁最大的危险:一方面是过度的控制与干涉,另一方面是失控的‘市场’经济。两种概念的每一种都有堕落为它被创造出来要去抵抗的那些恶的倾向。但是虽然自由主义的超个人主义目前不可能被称作上升的力量,但积极自由的修辞,至少是以其歪曲的形式,更引人瞩目,继续扮演着它在更大自由的外衣下

掩护专制主义(无论在资本主义社会还是在反资本主义的社会)的历史角色。”(第44页)这显然既需要法律对个体及其权利的保护,也需要我们所讲的“全过程民主”的真正落实。在现实中,人们不止希望免于强制而又总想有所作为、建功立业,既想有消极自由又想有积极自由,由于人们本来就生活在相互联系和影响的社会中,一方面,人人都不想被人“管”,却不愿意无人“理”,而总希望得到别人的信任、承认与关照,这就要相应地信任、承认和关照别人;另一方面,人人都希望比别人生活得好,而不希望比别人过得差,那么即使由于主客观条件的制约,人们事实上是不平等的,平等也必定成为这些相互竞争和攀比着的人们的一种选择方案,并由此推动着他们实现社会的公正。所以,人们在客观上构成的相互作用也是相互制约的关系,即使不被他人直接地强迫,也可能受他人间接地限制,因而人们只有寻求自由与平等之道,在自由与平等的矛盾中呼唤公正或正义。我认为,一个社会政治发展的逻辑是:自由优先,平等跟进,社会不断地进步;但平等优先,自由就会受到严重限制,平等也终将被新的等级,或者“群衣专政”、民粹主义的混乱所代替。——而真正关心每个人的自由的人,即使所谓积极自由论者,也应当懂得对别人的尊重、宽容,应当有平等的意识,在自己与他人、自己与社会之间,划出一道不轻易跨越的界限。除了上面所说的法律与民主,黑格尔所强调的现代“教养”,也是每个现代公民都不可缺少的。

人们的行为受他们相互关系的制约,也一定受规则和制度的制约。在当今社会,你一出门就可能受到为了安全而设置的各种监视器的监视。这无疑有其合理性,然而也容易被有关部门用来限制民众的合法权益。所以才需要有公民对政府及其决策的知情权、批评权和通过程序修正与废止不合理的规则或政策的参政权。伯林认可,当穷者和弱者受到极端的剥削、压迫并且法律也维护这一剥削和压迫时,“国家或其他有效的机构的干涉,既保证个人的积极自由,也保证他们

最低限度的消极自由,就具有压倒一切的重要性。”(第44页)即使如此,他还是反复申说,他之所以仍然推崇消极自由,在于“积极自由的观念因滥用——神化权威——而走向其反面的现象是常有发生的,而且是我们这个时代最熟悉的、最具压制性的现象。不管出于什么理由或原因,‘消极’自由的概念(被理解为对‘我被统治到何种程度?’这个问题的回答),不管它的失控形式的后果多么具有灾难性,历史地看,从未受到其理论家扭曲,而相比之下,与它对应的‘积极’自由,却常常远离其原意,变成晦暗的形而上学或社会性的邪恶之物;虽然积极自由可能会走向其反面,并会丧失与其清白起源的关联,但消极自由不管怎么说却更常见地保持原样。因此,在我看来,更有必要揭露积极自由的偏离,而不是消极自由的偏离”。(第44-45页)——伯林有一点是对的,即人所追求的价值的确难以两全,你不想被人管,你只想做一个个人主义者,你就不要抱怨没人关心你,你就要安于寂寞和孤独。如果那些喜欢积极自由的人干涉你,靠你自己的反抗又无济于事,如果你联合和你一样的人起来反抗,你这时坚持的就不是消极自由而是积极自由了。所以,我在前面指出消极自由只有通过积极自由才能肯定和维护自己,这两种自由离则两伤,合则双美。

这样,一个正常的合理的社会,就需要通过制度安排,确保伯林所说的每个人的积极自由和最低限度的消极自由:“应该存在最低限度的、神圣不可侵犯的个人自由的领域;因为如果这个领域被践踏,个人将会发现他自己处于一种甚至对于他的自然能力的最低限度发展也嫌狭窄的空间中,而正是他的那些自然能力,使得他有可能追求甚或领会各种各样人们视为善良、正确或神圣的目的。随之而来的是,必须划定私人生活的领域与公共权威的领域间的界线。”(第191-192页)

伯林批评说:除了混淆两种自由,还有另一种混淆,就是将自由这个词所指范围扩展到包括

一大堆其他的可欲之物,如平等、公正、幸福、知识、爱、创造以及其他一些人们为自己寻求的目的。(第56页)有人由于把自由视为最高最大的概念,因而认为自由是真善美的统一。我们作为既传承了孔孟儒家“内圣外王”的主张和观念,又传承了黑格尔和马克思的思想资源亦即积极自由的资源的人,往往作如是观,即在思想上主张一种价值的全面性,一种整体主义;而这也影响到我们的社会历史观和行动。但实践上的一个教训,则是作为完美、完满对立面的毁灭,要么十全十美,要么推倒重来。我们往往忘掉现实的世界从来有问题、有缺陷,即使我们努力解决问题,世界也只能是有缺失的美,而惟有如此,它才呈现为开放状态,才有未来。自由这个或许是最难界定因而也最有争议的概念,作为不同于平等、爱的一种价值形态,它本身可以不包括上面列举的那些价值形态,但它一定与这些价值相关,因为只要自由是社会的政治的自由,它就不可能不关涉构成社会和政治这个系统的其他方面及其价值,这里的关键还是如何看待和处理这些价值形态之间的关系问题。伯林试图通过区分积极自由和消极自由并持守后者,来维护自由的独特价值,防止把问题复杂化,不能不说用心良苦,也有一定意义。无论多么复杂和有机的社会现象,都可以相对地加以区分,否则我们无法给予认识和表述。但相对地区分毕竟不能绝对化,而区分亦是通向整合的一个环节。就此而言,如果每个人都能够最大限度地社会中得自由,就一定要考虑人们的平等问题和社会的公正问题;而人与人之间,特别是那些生活方式和价值观不同的人们之间的和平共处,是离不开相互的理解、尊重和爱的,只有在这个前提下,人们也才能相互借鉴和取长补短。其实,文化不同的人在一起生活,“优胜劣汰”的选择作用和“差异互补”的原则,都会发生作用。一般而言,人们既会本能地或自发地比较与选择,也需要理论上的分析和指导,而这与伯林所说的消极自由与积极自由都有一定关系。

那么,就人类未来而言,我们的理想究竟应当是互爱互助、“相濡以沫”呢?还是各自独立、互不相扰、“相忘于江湖”?这两种情况是否非此即彼,都有些极端?问题似乎回到了康德所说的人类永恒的生存矛盾:每个人都有社会性,又有非(反)社会的个体性。在人的自由中,同样存在着人的社会化与个体化的矛盾。

三、现代社会的多元化及选择

如果简要地概括一下,伯林在《自由论》中区分消极自由与积极自由这两种价值,其目的不止是对“自由”这一在法国大革命之后就风行于世界、成为人人推崇的价值的复杂性进行分疏,更在于说明依据经验的和多元论的观点,这两种价值既然难以两全,那就宁可要消极自由,也不要积极自由,因为相对而言,后者很容易通向专制或被专制主义者利用。应当说,这主要是伯林对19世纪后半期至20世纪前半叶的思想感受,虽然是切肤之感,但这不是一个孤立的社会问题,因为如英国著名的马克思主义历史学家霍布斯鲍姆那本书的名字,20世纪是一个《极端的年代》,是世界上几乎所有的古老民族都被卷入“世界历史”或“全球化”而必定产生的文化心理失衡的应激反应、非理性的反应。而正是在经历了各种热战和冷战之后,人类才变得聪明、理性起来,懂得了自然历史条件仍然有重大区别,而文化也有着不同类型的人类,是做不到形式逻辑的“同一”的,而只能做到“和而不同”;其各自的“认同”,也应当是多元的开放的认同。

伯林认为:不管消极自由与积极自由有无共同基础,它们并不是一码事。“它们二者本身都是目的。这些目的有可能无法协调地相互冲撞。当冲撞发生的时候,选择与偏好问题就会不可避免地产生。在某一特定情形中,是不是要以牺牲个人自由为代价来促进民主?或者牺牲平等以成就艺术、牺牲公正以促成仁慈、牺牲效率以促成自发性、牺牲真理与知识而促成幸福、忠诚与纯洁?我想提出的简单的观点是,在终极价值无

法调和的情况下,从原则上说,是不可能发现快捷的解决方法的。在这些情形中理性地做决定就是根据普遍的理想,即根据一个人、一个群体或一个社会所追求的整个生活模式来做决定。如果在特殊的场合这两种自由的要求被证明是不相容的,而如果这就是同样绝对、同样不可公度的价值冲撞的实例,那么,更好的办法是直面这个理智上恼人的事实而不是无视它,或自动地将它归咎于某种我们无法通过技巧或知识的增长来消除的缺陷,就像孔多塞及其弟子们所做的那样;或者,更坏地,完全压制这些竞争的价值中的某一个,借口它是与同它相敌对的价值同一的,结果是曲解了两者。不过,在我看来,那些要求最终答案——不惜一切代价追求整齐划一——的哲学一元论者以前和现在正在做的正是这些。”(第47-48页)为了不至于产生误解,伯林紧接着写道:“当然,我说这些并不是要反驳以下命题:知识与技巧的运用在某些特殊的场合,能够导致令人满意的答案。当这些困境产生时,说要竭尽全力解决它们是一回事,而说存在先验的、原则上可以发现的正确而具有结论性的方案——这似乎是旧式的理性主义形而上学所要保证的——则是另一回事。”(第48页)

可见,作为经验主义和多元论者的伯林,在面对现代社会多元的甚至彼此冲突的价值现象时,态度是谨慎的,他认为这里既不存在快捷的解决方法,也不存在先验的终极正确的方案。如果一个社会(的管理者或多数公民)以为自己是按照“理性”作决定,其实是按照他们所肯定或认可的普遍理想或普遍的生活模式来作决定,事实的确如此。而这种决定在事后看来可能是正确的,也可能是成大问题的。而人们能够采取的最好的解决问题的方式,就是对问题尽可能充分地讨论,以寻求共识,而不是屈从于主流意识形态或搞“长官意志”。

包括积极自由与消极自由在内的各种价值,的确像伯林说得那样,在某些特殊场合会发生“冲突”甚至“不相容”,那么,即使人们不得不作

出非此即彼的选择,也应当反思构成那些“特殊场合”的条件,考虑这些条件是如何形成以及如何加以改变,从而最大限度地实现价值的兼容。例如,在当代中国,我们特别应当思考自由与平等之间、公平与效率之间、个人与社会之间、市场与政府之间,如何才能形成一种良性的平衡或结合;让传统文化的复兴与整个社会的理性化,也实现一个真正的协调,并让经济发展和社会稳定,不再以牺牲那些看起来似乎并不特别紧迫或重要,其实恰恰是构成社会健康发展的文化和精神的基础性的东西为代价。我认为,这也包括构成人口大多数的无神论者,对宗教有神论者的信仰给予理解和尊重;双方都应当领悟到“凡俗”与“神圣”其实是我们的生命和我们生存的世界一体两面,从而在流变的、相对的生活中,确立起“绝对”的信念。

伯林认为:“既然有些价值可能本质上是相互冲突的,那么,原则上可以发现所有价值都能和谐相处的模式这样一种观念,便是建立在关于世界本质的一种错误的、先验的观念之上。”(第49页)他继续强调:人们无法逃避选择的一个更核心的理由在于,“目的是相互冲撞的,人不可能拥有一切事物。随之而来的推论是,理想的生活,在其中所有有价值的东西都不会丧失或牺牲,所有合理的(或者高尚的,要么就是合法的)愿望都能够真正得到满足,这样一种观念,这种经典的见解,不仅是乌托邦,而且是自相矛盾的。于是,选择的需要,为着一些终极价值而牺牲另一些终极价值的需要,就成为人类困境的永久特征。”(第49页)反过来,“从原则上说能够发现一种所有价值和谐共处的模式而且这正是我们必须赶赴的惟一目标;我们能够发现塑造这种前景的单一的、核心的原则,这种原则一旦被发现将主导我们的生活——这种观念,这个古老且几乎无处不在的、无数传统思想与行动及哲学学说奠基其上的信条,在我看来不仅无效的,而且曾经(并依旧)导致理论上的荒谬与实践上的野蛮后果。”(第53-54页)

当然,这并不否定在困境产生时,运用某种知识和技巧,竭尽全力去解决它们。但无论如何努力,人们也不可能获得完满的生活。我感觉,特别是我们中国人,虽然生活得很艰难,在实践上也懂得取与舍、得与失的相反相成,近代以来更是处于进退失据、左右两难的悖论之中,却总相信人生价值的和谐与圆满,不愿意正视生活世界的破缺和人生悲剧性的一面。王国维读了叔本华的著作后,才明确了“可爱的不可信、可信的不可爱”,即真与美的矛盾关系,但这并没有动摇基于两千多年家国共同体的整体主义给予多数中国人的信念;也许正因为现实的残缺不全,越发使人把全面和完满作为理想。

把问题说明确一些,有完满的理想本身并不是坏事,也未必一定使人在实践上招致灾难,这里的关键是要了解理想与现实的距离,尤其是“终极的理想”只具有信仰的意义,是人的精神的支柱,而并非可以实现的“合理之想”。“理想”其实是具体的“合理之想”,目的在于实现;信仰则并非合理之想,而是对终极价值的认同和皈依。终极价值如何能够实现出来?不能实现,信仰还有什么“用”呢?把价值等同于功利的人总会这样问。我们说,信仰的意义在于它既为自己的行动设置了下限或底线:人不能堕落为禽兽,不能做伤天害理的事;也为自己的精神开辟出通向终极家园的道路:超越世俗功利、得失荣辱,让心灵高飞远举于尽善尽美的世界;同时告诫自己,人不要妄想成为上帝,不要以为自己可以成为无所不能的超人。当然,信仰与理性必须携手而行,而理想正是在信仰所许可的世界里所要实现的合理的目标。

伯林进一步评论道:“自由的根本意义是挣脱枷锁、囚禁与他人奴役的自由。其余的意义都是这个意义的扩展或某种隐喻。为自由奋斗就是试图清除障碍;为个人自由而奋斗就是试图抑制那些人的干涉、剥削、奴役,他们的目标是他们自己的,而不是被干涉者的。自由,至少在其政治含义上,是与不存在恐吓与支配相关联的。当

然,自由并不是惟一一种能够或应该决定行为的价值。”(第54页)“个人或群体的自由有可能与对公共生活的完全参与根本不相容,与这种参与对合作、团结、友爱的要求根本不相容。除此以外,还有一个更尖锐的问题:满足其他同样终极的价值的要求的至高需要,如公正、幸福、爱、创造新事物、新经验与新观念的能力的实现、真理的寻求。将自由的含义与这些价值或者与自由的条件相等同,或者将这一类自由与另一类自由相混淆,都将一无所获。”(第54页)接着,伯林提出一个关于思想与实践的重要原则:“一方面是思想的清晰性,另一方面是行动的合理性,如果不是非要牺牲一个不可的话,这样的区分就是非常重要的。个人自由与民主的组织有可能冲突也有可能不冲突,自我实现的积极自由与不干涉的消极自由也是如此。”(第55页)

我们在思考社会生活问题时,由于生活本身的复杂性和我们往往感觉到的无可奈何,因而在意识上也往往持一种模棱两可、稀里糊涂甚至不遑是非的态度,孔子最为推崇“中庸之道”即“中道”,却也深知“民鲜久矣”,它在中国人的生活实践中总是容易演为平庸、庸俗,变成乡愿。许多学者都批评过中国人的这种“民族性”或“劣根性”。不过,近代以来,由于严重的内忧外患,中国社会的分化迅速变成不同社会集团或阶层间的利害冲突,结果,情感的好恶和意志的较量似乎替代了过去的平庸,一团和气置换为暴戾之气,让人唏嘘不已。过去我们在思想理论界出现的情况则是,在有意无意地继承传统的阴阳太极思维的同时,我们还学会了用黑格尔的辩证法看待各种分化或矛盾的现象,这一方面的确提高了我们分析问题的能力,特别是那些对立的现象;然而,不同于黑格尔辩证法之最终旨趣在于“正反合”的“合”,我们所强调的是矛盾的“一分为二”和对抗性的思维,并且是一种基于本质主义的极性的思维,这使得“革命与反革命”一类的“敌我”关系成为主导性的思维模式,似乎这种对抗性或敌对性的关系只可能变化形式,而不可

能发生根本性质的变化,敌我双方不可能实现最终的和解。我们的思想由此变得“清晰”了,“简明”了,也由此变得简单和极端了。根据这一关系模式看待社会上和思想上的分歧与矛盾,只能是我是你非、你死我活,“不是东风压倒西风,就是西风压倒东风”。例如,主导了中国一个世纪的“中西之争”实质是“古今之变”的思维,在有些人那里,非但没有被全球化与地方性的思维所超越和替代,却随着中国越来越现代化,更加突出了中西文化价值的对立,越是在事实上中国的文化成为中西“杂交”的文化,一些人越是感到忧虑,越要在文化上搞原教旨主义,搞“坚壁清野”,这既不利于民族文化的真正的复兴,也有害于人类共同价值的维护与人类命运共同体的建构。

伯林说有人会问自由——他是想说他推崇的消极自由——有什么价值?价值即在于它是人不可让渡的“人之为人”的组成部分,是人们所有社会活动的前提,侵入这种自由将导致不人道的后果,因而必须反对。伯林说,在自己可以成为主人的领地,只要个人的活动与有组织的社会不存在冲突,一个人就没有义务向任何人报告自己的活动。(第58页)这就是对每个成年人所选择的生活方式及其隐私的尊重,但前提是与社会不“冲突”。——其实,每个人自己选择的生活与其他人或社会“冲突”还是“不冲突”,在不同的民族文化和历史发展阶段中是不同的。除了明显的暴力或强迫,这里既有一个能否做到合理的或最低限度的干预和影响的问题,也有一个相互宽容、容忍,以及共同寻找合理的和建设性的解决方案的问题。在人们几乎每天都要近距离接触的城市生活中,互相影响甚至有所摩擦是无法避免的,解决问题的根本方式,从消极的方面说,只能是把相互影响或干预控制在人们心理上能够接受或容忍的范围内;从积极的方面说,则是让这种相互影响和作用成为良性的,总体上对人群乃至整个人类有益无害的,从而也是对人类与大自然的关系有益无害

的。——当然,如伯林所说的那样,这一切都基于每个人自己的那小小的“领地”。在自由及其价值的问题上,向后看,我们可以赞成伯林;那么,向前看呢?在伯林止步的地方,即自由从消极转向积极,我们能否做到像孔子的“忠恕”之道所说,“己欲立而立人,己欲达而达人”;“己所不欲,勿施于人”;既助人为乐,又避免对别人的干涉或强迫?对于一切追求自由又有仁爱之心的人来说,我认为,这与其说是一个理论问题,不如说是一个实践的“度”,即在实践中探索和掌握“适度”的问题。

也许,20世纪我们从西方科学哲学中明白的“在两极之间保持必要的张力”的论断,更具有思想和实践的双重意义,而任何两极都是各种分化和差异的特殊情况,以差异及其互动的观点思考当代社会的问题,包括个人自由与许许多多个人结成的社会组织,既最大限度地维护个人自由,又在这些个人之间确立起必要的界限,形成人人自主而又相互礼让的秩序,合理地分界并合法地跨界,才是真正有建设性的,当然也不是可以一蹴而就的。

显然,当古人生活在氏族或部落的共同体中,只有相互依赖才能生存下来时,共同体内部的互助和团结处于首要地位,它的价值是高于个人自由的,这里也基本上不存在私人空间或个人隐私。所以,包括伯林所要分辨的消极自由和积极自由在内的个人自由及其价值,是到了现代社会才突显出来的,现代社会在打破传统共同体或使之变得松散的同时,也改变了原来以共同体为本位的内外部关系。内部的依附、凝聚和他们对外部的冷漠甚至敌视,都大大地缓和了,无数独立的个人结成以物为中介的普遍联系,政治上的个人自由成为法律所保障的权利;然而,他们利益上的竞争和冲突也随之增加了,这又直接或间接地制约着甚至破坏着他们的个人自由。

于是,现代人类社会似乎到了这样一个时刻:要么是无人自由,要么全体人都自由。笔者认为,我们与其纠结于这种典型的非此即彼的选

择,不如重温马克思与恩格斯在《共产党宣言》中所说的那句名言:“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^[9]在正常情况下,这里的逻辑顺序是不能颠倒的,即不是整个社会的自由,即全体人的自由是个人自由的前提,即为了整体的自由就要牺牲个人的自由。但包括中国在内的许多国家走向“社会主义”,的确不是自身传统的产物,而是在西方现代文明的挑战与示范下,自身与现代文明结合的产物,因而,我们在建立社会主义制度之后,更应当自觉地把上面这名言作为自己价值观建设与公民权利保障的原则。在市场经济越来越发挥决定作用,看不见的手与看得见的手相互配合,正在呼唤并探索一种将整体性与个体性,也是人的社会性与个体性统一起来的新体制,这种本质上属于现代法治和民主政治的体制,在当代中国社会的落实中,无疑也会体现出中国文化的特点。

伯林下述论断是 20 世纪的历史反复证明的:“——所有家长制政府,不管多么仁慈、谨慎、中立与理性,到头来都倾向于把大多数人当做未成年人,或当做愚不可及或负不了责任的人,或当做成熟太慢以至于在任何可以预见的未来(实际上就是永远)无法自立的人。这是一种使人堕落的政策,在我看来并不是建立在任何理性与科学的基础之上,而是相反,建立在对深刻的人性需要的一种深刻误解之上。”(第 60 页)伯林说的这个问题,表明康德所提出的启蒙的任务还远未完成。所幸,现代人类中越来越多的人已经认识到这一问题的严重性,正在大力地破除这种误解。而这不仅需要继续进行思想的启蒙,更有待于市场经济的健康运行、约束公权力的法治建设和对公民负责的政府切实地履行其职责。当然,这只是就制度和权力而言,并不意味着掌握和行使公权力的人不需要“仁慈、谨慎、中立与理性”。要求公职人员比普通民众更守法、更有道德和公正意识,我认为是完全合理的。

伯林关于自由的思想主要是在英国形成的。如他所言:“英国传统中最有价值的因素——或

最有价值的因素之一,正是那种摆脱政治、种族与宗教狂热与偏执的相对的自由:与你不同情甚至根本不理解的人妥协,这是任何一个体面的社会必不可少的;没有任何一种东西比一个人或一个民族的那种永远正确的幸福感更具毁灭性,它使你没有良心不安地摧毁别人……。惟一的治疗方法是理解在时空中的其他社会是如何生活的;过一种虽有所不同却完全是人性的,值得爱、尊敬或至少是好奇的生活,是可能的。耶稣、苏格拉底、波希米亚的约翰·胡斯、大化学家拉瓦锡、俄国的社会主义者与自由主义者(保守主义者也一样)、德国的犹太人,全都丧生于‘绝对正确’的意识形态之手。直觉的确定性无法代替建立在观察、实验与自由讨论基础上且受到仔细检查的经验知识。极权者首先加以摧毁或使之缄默的人是拥有观念与心灵自由者。”(第 394 页)

伯林从英国的传统说起,但他最后阐发的结论性观点却超出英国,超出欧洲,具有普遍意义。其实,本原性地制约着每个人的思维和想象的,是自己的生存环境和生活方式,它构成了作为一个人思想和行动坐标也是出发点的真正的“本体论”,即我们常说的“立场”,这个“立场”凭借在其生存环境中获得的认识和形成的价值观的支持,又从原则上决定或规定着你所能“看到什么”和“重视与追求什么”。所以,我们不难发现,有些人(或许也包括我们自己)虽然有不少经验甚至读了不少书,但到头来都是为自己的“立场”辩护,或让自己的经验、知识与自己的价值观相互支持,编织出让自己心安理得的观念之网。经验也好,书本上的观点也罢,其实都是多维的甚至复杂的,任何人都能各取所需。如果一个人在别人看来活得不怎么样甚至有些“走火入魔”,但自己认定天底下数自己最“正确”也最“幸福”,宇宙的真理都掌握在自己手里,那恰好是伯林说的“狂热与偏执”的病症。人要跳出自己的“立场”不容易,而一个最有效也是最简单的办法,就是确立开放的态度,尊重他者和他的看法,努力走出自己的“一亩三分”地;人们对

外界了解得越多,越能形成多视角的观察和思考,人就会越聪明、越开明,今天的中国人已是满世界旅游、满世界访学、满世界做生意。如果说,由于中国人一个半世纪以来饱经动荡、战争、革命、斗争、破坏和各种“群众运动”,因而不那么理性,也不那么懂得妥协的重要性,那么,我们今天正在变得理性,正在学会妥协。因为我们不仅满世界跑,见多识广了,更重要的,构成我们“立场”的生存环境和生活方式变了,我们的文化“土壤”正在得到改良,自由与民主已经能够慢慢地在中国扎下根来。中国南方沿海地方的许多花草树木经常被台风连根拔起,但培上土,照样活,因为有充沛的雨水和适宜的气温。

“水土”确实最重要。自然经济条件下不必要强调水土问题,现代化或工商业社会却让水土的问题凸显出来。我们反思五四运动以来激进变革的最大教训和认识,其一是不能强行与自己的历史传统“决裂”,强行割断历史的结果,只能在导致文化破坏和人的心灵扭曲的同时,造成传统文化中最为落后和陈腐的东西泛滥成灾;因为在无序的非理性的社会情势下,人们诉诸的是求生的本能,最容易接受的是诸如“厚黑学”一类为达目的不择手段的所谓“成功术”,而决不可能文明的规则与规范;相反,遭到践踏的一定是人道的文明的观念和原则。其二是由其他民族率先提出来的思想、观念和规则,如果属于现代文明就一定具有普遍意义,成为人类共同的精神财富;但它同样有一个由“出身”所赋予的特点或特性,或在形式上或在内容上,因而,也要注意区分其普遍性与特殊性,用我们熟知的一句话说就是要让“普遍真理与具体实践相结合”。而具体实践总是联系着特定的水土。人的文化意义的“水土”,是由各自民族以语言符号为载体的文化与实际的生产生活方式这两方面构成的,它具体地表现为人的生存能力、生命信念和文化心理。而无论就民族而言,还是就个人而言,费孝通先生所倡导的“各美其美,美人之美;美美与共,天下大同”的愿景和理念,都应当成为座右

铭。“天下大同”是什么?用中国话说就是“天下为公”,亦即顾炎武先生所倡言的“合天下之私以成天下之公”。从一个民族国家内部说,此“公”是全体国民的生存和发展权利的集合;从全球来说,此“公”是所有民族国家的生存和发展权利的集合。那么,“为公”的真正主体是谁?其实还是世界上的所有人以及由他们选举或推荐出来的管理者。世界市场和互联网所带来的全球化,以及由此导致的“你中有我、我中有你”的大趋势,正在有力地推动着这种集合即公的形成,也就是推动着我们所有人的向善之心。

肯定会有这样一个时刻的到来,在那个时刻,伯林对积极自由的忧心忡忡与对消极自由的过分推崇,都不必要了。而那也将是自由与平等、博爱、民主、法治等各种价值所构成的“和而不同”的善的共同体到来的时刻,与之伴随的,则是人类命运共同体的到来。

附识:论文修改完成,发现刘训练编辑并于2007年出版的《后柏林的自由观》,该书论文皆为西方学者围绕伯林“积极自由”与“消极自由”概念及当代西方自由问题的论争和论述,但笔者已没有时间参考了。李星博士为本文提供了一条重要的资料,特致谢意。

2021年12月14日

注释:

[1][英]以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年。

[2]参见[英]以赛亚·伯林:《自由及其背叛》,赵国新译,南京:译林出版社,2011年,第70页;另参见[英]以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年,第42-43页。

[3]参见《马克思恩格斯全集》第四十七卷,北京:人民出版社,2004年,第57页。

[4]《论语·微子》。

[5]参见[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《文明及其不满》,严志军等译,杭州:浙江文艺出版社,2019年。

[6][7][9]《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社,1995年,第55、55、294页。

[8]《老子》第十六章、第二十五章。

〔责任编辑:马立钊〕