

论“道家自由主义”三相^{*}

蔡志栋

(上海师范大学中国传统思想研究所暨哲学学院, 上海, 200234)

摘要:20世纪中国思想史中,“道家自由主义”之出现,意在用传统道家作为接榫自由主义的文化土壤,由此形成了三种主要论述:第一种是政治自由主义,从道家“无为论”中分析出统治者一方面要缩减自己的行为,另一方面应尊重民众的政治主体性的结论;第二种将道家的“天道”等同于西方的自然法,从中阐释出自由主义来,此可谓“天道自由主义”。第三种则从道家(主要是庄子)注重精神自由的角度试图开出整全性自由主义来。这种论证思路弥补了自由主义退缩为政治自由主义之后在精神世界建设问题上的疲敝。这些论述之中包含了什么样的洞见和盲点,关系到“道家自由主义”是否成立的问题,因而值得探讨。

关键词:道家自由主义;政治主体性;天道;整全性自由主义

近代以来道家自由主义的论述中,政治自由主义是其第一种重要路径。

严复就开始了道家思想和政治自由主义的会通。他认为“黄老为民主治道也。”^①根本在于尊重人民的政治主体性,“熊季廉曰:‘偃儻自扰,损民力,侵民权,皆“施”为之也。可不“畏”乎!’”^②《庄子》之《应帝王》篇“言治国宜听民之自由、自化……为帝王者,其主治行政,凡可以听民自为自由者,应一切听其自为自由,而后国民得各尽其天职,各自奋于义务,而民生始有进化之可期。”^③同时,对民众主体性的强调也意味着主张统治者无为。严复说:“夫黄老之道,民主之国之所用也,故能长而不宰,无为而无不为。”^④“上必无为而用天下者,凡一切可以听民自为者,皆宜任其自由也。下必有为为天下用者,凡属国民宜尽其天职,各自奋于其应尽之义务也。”^⑤

事实上,一方面主张统治者“无为”,另一方面主张被统治者“无不为”,主要是发挥政治主体性,这成为了道家自由主义政治哲学基本的论证方式。不过,到胡适那里,变得相对复杂。早年的胡适并不完全认同道家自由主义的说法,他揭示了无为之治和现代政治之间的三重紧张:第一,无为是消极的,现代政治在治理层面上是积极的。所以“无为的观念最不适宜于现代政治生活。”^⑥第二,无为而治的思想削弱了民众的政治主体性:“无为的政治养成了人民不干预政治的心理习惯,以入公门为耻,以隐遁为清高,更不适宜于民权的政治。”^⑦第三,无为政治的本质是内心的自由:“不争不辩的道德,也是不适宜于民主政治的。道家的人生观名义上看重‘自由’,但一面要自由,一面又不争不辩,故他们只好寻他们所谓‘内心的自由’,消极的自由,而不希望实际的,政治的自由。”^⑧

然而,随后的胡适却发生了较大的转变。他看到了无为政治对民众政治主体性的重视。他说:“老

* 本文系国家社科基金青年项目(10CZX029)、上海高校一流学科(B类)建设计划上海师范大学“哲学”规划项目的阶段性成果。

①②③④⑤ 王弼主编:《严复集》(第四册),北京:中华书局,1986年,第1076页;第1096—1097页;第1118页;第1079页;第1128—1129页。

⑥⑦⑧ 胡适:《从思想上看中国问题》,《胡适全集》(第8卷),合肥:安徽教育出版社,2003年,第268页;第268页;第269页。

子的主张,所谓的无政府的抗议,是中国政治思想史上第一件大事。……在世界政治思想史上,自由中国在二千五百年以前产生了一种放任主义的政治哲学,无为而治的政治哲学,不干涉主义的政治哲学。在西方恐怕因为直接间接的受了中国这种政治思想的影响,到了十八世纪才有不干涉政治思想哲学的起来。近代的民主政治,最初的一炮都是对于政府的一个抗议;不要政府,要把政府的力量减轻到最低,最好做到无为而治。”^①胡适对“无为”的观点的转变涉及对“无为”的理解。早先胡适所理解的“无为”的主体包含了政府、统治者和普通民众;同时,那时他所理解的“无为”是消极的。晚年的胡适所理解的“无为”,一方面是政府和统治者无为,另一方面却是普通民众无不为,充分发挥民众的政治主体性。这种对“无为”和“无不为”的理解继承了严复所开启的道家政治自由主义论证的基本格局。

中国的第三代自由主义者殷海光虽不明确认为道家可以从政治自由主义的角度加以解读。不过,他认为中国传统文化中某种程度上也存在着类似的东西。其一,由于统治者的懒惰、疏忽而形成的宽松环境:“皇帝对于人民漠不关心,这就无异于给人民‘放开一条生路’。于是,人民就享有某种意义的自由。”^②这很接近道家所说的无为而治。其二,统治者故意在某些领域减少对被统治者的限制,这就赋予民众以“潜在的自由(potential freedom)”。“潜在的自由是外界所加于个人行为的种种限制之相对的减少。……这种自由,至少在中国专制时代,是很丰富的。在这样的时代,只要你不想做官发财,更不想夺取政权,而隐逸山林,作‘竹林七贤’,与世无争,你便可以充分享受这种自由,呼吸一点舒展的野逸空气。所谓‘不说话的自由’,就属于这类的自由。这类的自由,实在弥足珍贵。”^③在此,殷海光虽然没有明确点出道家(政治)自由主义,但这些话其实表明统治者的“无为”所创造出来的另外一种民众的主体性。这种主体性未必直接就是政治主体性,不是共同决定政治意志的主体性,而是主宰个人生活的主体性;但这种主体性具有政治的意味。因为这种“潜在的自由”能够“增强我们对于外来的威胁、诱惑、欺骗、利用等等的抗力”。^④

殷海光的这个认识一定程度上拓展了我们对“无为而治”的理解,但本质上恐怕并未超出严复的论证格局,尽管他将统治者的“无为”以及所引起的结果更加具体化、多样化了。

第四代自由主义者陈鼓应继续将道家思想和政治自由进行沟通。其要点在于道家尊重个体自主性的思想和现代的政治自由观存在着内在的相似。按照陈鼓应的解释,老子“要求当权阶级消解他们的权力意欲,让人民发挥更多的自主性、自由性”。^⑤老子的“‘无为’主张,产生了放任的思想——充分自由的思想。这种思想是由不干涉主义而来的,老子认为统治阶层的自我膨胀,适足以威胁百姓的自由与安宁,因而提出‘无为’的观念,以消解统治者的强制性与干预性。在老子所建构的社会里,虽然不能以‘民主’的观念来附会它,但空气是自由的。”^⑥这种自由哲学,其主要内容一方面要求统治者无为,另一方面尊重民众的主体性,而两者又是勾连在一起的。陈鼓应认为,《应帝王》是古代民主政治思想色彩极浓的一篇作品。^⑦它“表达了庄子无治主义的思想,主张为政之道,勿用干涉,当顺人性之自然,以百姓的意志为意志。”^⑧所谓“无为”,一是顺任自然;一是不干涉主义,让人民自为自主。^⑨

二

第二种理路可称之为“天道自由主义”,它涉及道家政治自由主义之“体”。其理路涉及“天道”和“自然法”的关系,从这里可以窥见其思想的进路。

在中国现代思想史上较早明确提出“天道”观念的是梁启超,他有意识地将此观念和西方思想作类比。他认为,先秦政治思想中的天道观念起初表现为“天治主义”：“天有感觉有情绪有意志,与人无殊,

① 胡适:《从思想上看中国问题》,《胡适全集》(第8卷),合肥:安徽教育出版社,2003年,第454页。

② 殷海光:《中国文化的展望》,上海:上海三联书店,2005年,第314页。

③④ 殷海光:《自由的伦理基础》,《殷海光文集》(第一卷),武汉:湖北人民出版社,2001年,第328页。

⑤⑥⑦⑧⑨ 陈鼓应:《老庄新论》(修订版),北京:商务印书馆,2008年,第426页;第154页;第260页;第260页;第264页。

常直接监察或指挥人类之政治行动。若此者亦得名之曰具象的且直接的天治主义。”^①其后，朴素的天治主义从“宗教的意味变为哲学的意味”。^②它不再具有人格神的意味，而成为“宇宙间有自然之大理法，为凡人类所当率循者。”^③比如诗歌《烝民》里面说：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”所表达的便是此意：“则也，范也，叙也，秩也，皆表自然法则之总相。因则有彝……则自然法则之演为条理者也。此总相即后此儒家道家之所谓道。…而其渊源则认为出于天，前此谓有一有感觉有情绪有意志之天直接指挥人事者，既而此感觉情绪意志，化成为人类生活之理法，名之曰天道。公认为政治所从出而应守，若此者，吾名之曰抽象的天意政治。”^④在此我们也看到，梁启超将天道和“自然之大理法”、“自然法则”联系起来。

梁启超之后，胡适继续发挥天道自由主义的思想。他说：“经我仔细地加以研究，感到中国政治思想史在世界上有一个最大的、最有创见的贡献，恐怕就是我们的第一位政治思想家——老子——的主张无政府主义。他对政府抗议，认为政府应该学‘天道’。‘天道’是什么呢？‘天道’就是无为而无不为。这可说是一个很重要的观念。他认为用不着政府；如其有政府，最好是无为、放任、不干涉，这是一种无政府主义的政治思想：有政府等于没有政府；如果非要有政府不可，就是无为而治。”^⑤同时，胡适指出，老子的“天道”，“就是西洋哲学的自然法(Law of Nature)”^⑥。

不过，梁启超、胡适尚无“天道自由主义”的明确提法；梁启超也并不认为“天道”观念为道家所独享。21世纪以来，刘军宁等才明确提出了“天道自由主义”的界定：“我所谓的天道自由主义，是指：在中国的天道思想与古典自由主义的思想体系融合过程中形成的一种中国本土的自由主义思想。其任务是从天道中发掘出自由的因子，用古典自由主义来理解、申述天道思想，通过开发、整理和创新演化出中国的自由传统，为普世价值和宪政民主的中国生根、开花、结果提供沃土。”^⑦

他们的论证基本上分为两步：第一步，证明“天道”就是“自然法”。第二步，以天赋权利为基础展开进一步的论述。首先，刘军宁等人再三强调“天道”在道家思想中的核心地位，^⑧指出它和西方的自然法具有高度的相似性。刘军宁认为这种相似性表现在三个方面：“第一，它们都是关于规律的。例如：在自然界，水往低处流；在人类事务中，权力总是要腐败的。第二，它们都是关于价值的。例如，人应该是自由的，人与人应该是平等的，财产权应该得到尊重。这些信念在中国文化传统中也由来已久。第三，它们都具有普遍性、最高性和永恒性。它们是超越而实在的。它们都是高于世俗之上的高级法，具有不可逾越的超越性。它们超越任何人的力量，是任何人只能顺应不能改变的。”^⑨其次，他们从“天赋权利”观念入手展开自由主义的架构。刘军宁说：“天道与自然法一样，为个人的自由权、生命权与财产权提供了终极的辩护。”^⑩比如，中国人爱说：杀人越货，天道(理)不容。刘军宁认为，如果我们挖掘这句话的内涵，就会发现，中国人与西方人一样珍视生命权和财产权。杀人是侵犯生命权，越货是侵犯财产权。因为这两项基本权利是上天所赋予的，是天道(天理)所保护的。刘军宁进一步认为，在生命权和财产权的基础上派生出了自由权。因为侵害或妨碍人身安全、侵害他人财产也都必然侵害到他人的自由，所以肯定人的生命权和财产权，也就必然要赋予人自由权。天道对生命权和财产权的保护是一视同仁的，因而人与人之间是平等的。因此平等权也由此产生。刘军宁指出，“这些天赋人权是一切其他权利、自由和宪政民主的基石。任何世俗的法律和世俗的权力都必须尊重并保护这些天赋权利。”^⑪

至此，“天道自由主义”的概念大致得以澄清。如果说在梁启超那里，天道自由主义还比较含混；在

①②③④ 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版中心，1996年，第24页；第24页；第24页；第25页。

⑤ 胡适：《中国古代政治思想史中的一个看法》，《胡适全集》（第8卷），第449页。

⑥ 胡适：《中国哲学大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第46页。

⑦⑧⑨⑩⑪ 刘军宁：《天道与自由——申述天道自由主义》，《中国文化》2006年5月号。