

Globethics Repository



自由主义及其不满 [Liberalism and Its Dissatisfaction]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	刘, 擎
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-12 07:00:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185452

刘擎：自由主义及其不满

刘擎

作者简介：

刘擎，华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员，历史系教授，代表作有《声东击西》、《悬而未决的时刻》等。

编者按：2007年6月12日，浙江大学外国哲学研究所以“中文语境下公共哲学研究的回顾和前瞻”为题，邀请中国大陆、台湾以及香港多位学术工作者假杭州举行座谈会（钱永祥主持），探讨两岸三地有关政治哲学研究的经验与前景，会中部分学者以自由主义的处境为关怀焦点，引发了热烈而丰富的讨论。会后，华东师大许纪霖与台湾大学江宜桦两位教授倡议，有关学者将发言内容整理成文章，作为笔谈在本刊发表，获可助益进一步的思考讨论。

在当代中国大陆的思想状况中，自由主义的处境相当奇特。在许多论者笔下，自由主义被指称为“主流意识形态”，而在另一些评论中，自由主义似乎从来位居“被压制的边缘”。这虽然与“自由主义”概念本身的歧义性有关，但也反映出不同论者所持的立场与阐释角度的差异。就我个人的观察而言，自由主义在思想界的声誉发生了相当大的变化。在20多年前，一个“自由主义者”很可能被看作是一名敏锐而勇敢的“前卫思想者”，会博得许多共鸣和赞赏。而在今天——在自由主义据说是“浮出水面”多年之后的今天，如果你仍然宣称自己是一个自由主义者，那么很可能会遭到鄙夷和讥讽。因为在不少人看来自由主义者是知识和道德双重意义上的“嫌疑分子”。就知识学理而言，自由主义者常常被等同于天真的现代化论者、幼稚的发展主义者，或者浅薄的权利至上的原子化个人主义者，大概既没有经过各种激进的批判理论的洗礼，也未曾受到深刻的保守主义思想的熏陶。而在道德上，自由主义的主张似乎意味着崇尚“没有良心”的市场资本主义，无视经济平等和社会正义，涉嫌与权贵精英的宰制合谋，为资本主义的全球化背书。这种描述多少有些夸张，当然也不能代表自由主义在中国的全面形象，但也反映出大陆思想界变化的某些重要特征。曾几何时，后文革时代的“新启蒙运动”源自某种自由主义共识而兴起。而20年多之后，“自由主义”在大陆思想界（特别在知识青年中）近乎是一个“污名”。这个具有反讽意味的转变不是很值得深思吗？

自由主义思想在中国大陆的兴起发生在文革结束之后，当时思想界面对的是“中国向何处去？”以及“人应当如何生活？”等重大的根本性问题的挑战。在1980的“新启蒙叙事”中，以“现代化”为关键词的（后来被看作基本上是“自由主义”的）论述似乎提供了一套整全性的方案，成为当时思想界的主流共识。“重大的根本性问题”似乎有了明确的回答：中国要走向现代化，人应该过一种“现代人”的生活。我们的目标似乎已经明确清楚，剩下的只是路径问题，只是“如何走向现代化”的问题。¹但到了1992年之后，在整个社会经受了“市场经济”大潮的冲击之后，重大的问题重新出现，但答案不再是明确清晰的了。思想界“启蒙阵营”的分裂、各种思潮的竞争、自由主义与新左派的争论等等，使得所有原有的答案都遭到了新的质疑。“走向现代化”的社会目标不再是自明正当的，“现代人”的生活也并不意味理想的人生，而可能是精神无所依归、迷茫失落的生活。现代化的理想高歌转而变成了“现代性问题”——现代化意味着什么？自由民主的制度框架对于中国是可欲的吗？“现代人”的生活是一种“好生活”吗？所有这些疑问与忧虑都有切身感受的经验依据。我们似乎重新回到了“中国向何处去？”“人应该如何生活？”等重大的根本性的问题。

如何理解1980年代自由主义共识的破灭？当时的“现代化”论述与自由主义思想究竟具有怎

样的关系？重新回到对现代性的批判反思是否意味着宣告自由主义方案的破产？或者说，在面对中国的重大现实问题的挑战面前，自由主义是否不再是一个可欲的备选方案（option）？要清理这些问题涉及到复杂的理论分析与经验考察。本文试图阐述两个主要的观点。首先，在社会政治层面上，中国的“现代化”论述只是在某种特定的意义上与某些特定的自由主义策略相联系，因此，“现代化”方案遭遇到严峻问题并不意味着自由主义陷入全面的危机。其次，现代自由主义具有将政治与人生分离割裂的倾向，这造成了许多理论与现实的困扰，遭到了特别是来自文化保守主义的批评。对此，自由主义者应当予以认真对待，但若要以“整全性的自由主义学说”作为回应，或许不是一个可行与可欲的选择。

自由主义与现代化方案

中国思想界在1990年代后期发生了所谓“自由主义共识的破裂”，这不是单纯的理论分歧，而是被种种严峻的现实所引发和激化。以“市场经济”为导向的现代化规划在1990年代之后遭遇了许多新的问题，其中最为严重的是贫富分化的加剧导致了公众的普遍忧虑与不满，社会公正问题成为思想界一个关切的焦点，引起了越来越多的反省与争议。那么，我们是否（或者在什么意义上）能够推论说，中国改革发展遭遇的问题实际上暴露了自由主义作为一种社会政治安排方案的弊端或内在困境？由此，我们是否能进一步推论说，自由主义对于回答“中国向何处去”的问题不再是值得重视和借鉴的思想资源？从论证逻辑上说，这两个推论必须在以下两个假定前提之上才可能成立。对于第一个推论来说，必须预设中国的改革方案的确是一种典型的自由主义社会政治安排；对于第二个推论来说，必须预设目前的这种社会政治安排是自由主义思想能够对中国提供的最佳方案。我认为，这两个前提都不能成立。

但是，我并不完全赞同某些自由主义论者在相关争论中所坚持的一种主张，即中国改革进程中出现的问题在根本上说是改革之前旧体制造成的“历史遗留问题”，而现代化、经济发展、私有产权和市场经济等等自由主义的主张本身都是可欲的目标，只是因为旧体制的权力阴影之下这些主张未能充份实现，才造成了诸多严重的问题。于是，问题是中国历史造成的，自由主义是“清白无辜的”，而出路在于更进一步地彻底“自由化”。这种简单化的“自由派论点”遭到了（特别是来自左翼知识分子）的严厉抨击，而在最为极端的批评反应中，出现了一种“倒置”的简单化论点：我们原有的体制与历史实践都是正当的，问题都是“自由主义惹的祸”，而出路首先在于摆脱自由主义的“精神污染”。这样两种极端对立的论述之间可能发生格外“热闹”的争论，但类似的争论往往陷于意识形态的立场之争，对于推进我们的理论认识和现实思考都没有多少有益的帮助。

在理论上，这两种观点虽然针锋相对，却共同默认了一种对自由主义的理解——自由主义的社会政治主张就等同于“基于线性历史观的现代化”、等同于单纯的经济的发展、等同于轻视或无视平等的私有制，等同于放任资本主义市场经济，诸如此类——一种在学理上简单甚至粗鄙的自由主义版本。就实践意义而言，这类版本的自由主义主张当然会在经济平等和社会公正等问题上遭到正当的质疑。但问题是，这类版本的自由主义表述究竟是不是对自由主义的恰当阐述？自由主义思想本身是相当的丰富与复杂的，因此要充份讨论并正面回答“什么是自由主义”这样的问题是极为困难的。但就本文的目的而言，我们只试图做出某种有限的（否定性）论证：即任何忽视平等和公正的社会政治方案一定违背了自由主义的核心原则，或者说，任何无视平等原则的主张都称不上是自由主义的社会政治方案。在最一般的意义上，自由主义理论所主张的“自由”，作为一种普世性原则，必须是对所有人“平等的自由”，这是自由主义核心理念，对于以罗尔斯等为代表的“现代自由主义”是如此，甚至对于（恰当阐释的）以哈耶克等为代表的“古典自由主义”也是如此。²

在“现代自由主义”的论述中，德沃金对“自由主义”的阐述对本文所讨论的问题具有相当的启发意义。³德沃金曾指出，某种特定的平等观念，他称之为“自由的平等观念”（the liberal conception of equality）是自由主义的核心原则，这是自由主义区别于其他政治思想派别的主要

标志。要做出这个论证，他必须面对两个困难的问题。首先，是否存在“具有真实而一致的政治道德”的自由主义？这本身就是一个前提性的问题。自由主义曾被用来描述（西方自18世纪以来）多种不同的政治立场和派别，而在这些形形色色的自由主义派别之间，似乎难以辨析某种共同或相似的重要原则，这就意味着自由主义可能是各种各样的临时性政治联盟。对此德沃金提出了一个论辩思路。他认为任何一种社会政治方案都包含两种要素：“构成性的”（constitutive）原则和“派生性的”（derivative）原则。构成性原则因其本身而具有价值（valued for their own sake），而派生性原则——作为实现构成性原则的手段——只具有策略性的价值（valued as strategies）。就自由主义的社会政治方案来说，他认为存在着贯穿一致的构成性道德原则，这就是“自由的平等原则”。自由主义的社会政治主张之所以在实践中表现出形形色色的差异，是由策略性问题的分歧。也就是说，针对不同的现实情景，自由主义者对究竟以何种（派生性的）手段才能最有效地服务于“自由的平等”这一问题有不同的选择。

德沃金特别考察了美国各种政治力量对于经济增长问题的争论，这与中国当下的状况有很大的相关性。他指出，自由主义的批评者经常指责自由主义的所谓“增长心态”（growth mentality）。其理由是自由派致力于经济增长，并且将“为增长而增长”的追求作为可欲的生活形式。这种生活强调竞争、个人主义和物质满足。美国历史上也的确有一些被视为典型自由派的政治家强调经济增长的需要。但问题是，经济增长究竟是不是自由主义的构成性原则？如是，那么一些自由主义者面对“片面强调经济增长”所造成的种种弊端，可能会质疑“经济增长理念”，进而可能会对自由主义本身感到幻灭，就会导致“自由主义共识的破裂”。但是，如果经济增长本身并不是自由主义的构成性原则，而只是一个派生性的策略，一个为了追求经济平等的目标而采用的（可商讨、可辩论、可调整也可改变的）策略，那么情况就大不相同。自由主义者们可以对“经济增长”问题持有严重分歧立场，但未必会因此而发生根本的分裂或陷入全面危机。

德沃金详细论证了为什么自由主义在许多情况下会支持市场经济的方案：这不是出于“效益原则”（由于市场能创造高效益），而是出于“平等原则”（因为市场经济比单纯的计划经济能更为平等地对待各种不同的生活选择）。也正是由于同样的原因，当“市场”威胁到平等的时候，自由主义主张对市场做出的规划和限制，甚至在某些情况下可以支持“市场与社会主义”结合的某种混合经济。因为市场经济本身不是自由主义的构成性原则，而是派生性原则。这对于中国的自由主义者的启发是，在什么程度上对市场经济予以何种程度的支持、施加何种限制，都不应当是一个教条性的原则，而是一个针对具体条件和状况的可争辩的派生性策略。

德沃金面对的另一个难题是，自由主义的社会政治实践在历史上的记录是复杂多样的，曾积极推动革命性的“历史进步”，包括政教分离、普选制度与政治民主、保障和维护基本人权和言论自由，以及主张男女平等和种族平等。但是，自由主义的政治方案也曾与（国内与国际范围的）资本主义剥削，与战争罪恶、与帝国主义的压迫有着或明或暗的关系。如何在这些复杂的历史现象中辨析“自由主义的核心理念”？对此，德沃金的论证思路是审慎的。他指出，对于自由主义核心原则的辨析固然离不开对历史的考察，但必须结合某种理论假设或哲学分析。如果某种观念的确是自由主义的构成性原则，那么它必须满足几个理论上的条件，其中包括“真实性条件”（人们真的持有这样的原则）；“完整性条件”（这个构成性原则能够与整个自由主义的政治方案清晰地联系在一起）；“独特性条件”（得以区别其他政治道德立场），以及“普遍简洁性条件”（足够抽象而具有广泛性）。德沃金细致讨论了“自由的平等观念”为何能够通过以上几个条件的检验，而得以成为自由主义的构成性原则。同时，他通过在美国政治谱系中辨析各种（自由主义的、保守主义的与激进主义的）平等观念之间的区别，来进一步来阐明自由的平等观念的特征。

平等并不是自由主义独有的政治理想。激进主义当然关切平等，而保守主义也具有自己的平等观念。那么所谓“自由主义的平等观念”特点何在？在德沃金的分析中，平等理念被表达为两个原则：第一个原则要求政府将其所有公民“作为平等的人”来对待；第二个原则要求政

府“平等地”对待所有的公民。第一个原则是资格权利意义上的平等，德沃金认为这是更为根本性的平等，而保守主义与自由主义同样重视这个意义的平等。而第二个原则是资源与机会分配意义上的平等，自由主义比保守主义更加重视第二种平等。一般地说，当自由与平等发生冲突的时候，自由主义与保守主义相比更强调平等甚于自由，而与激进主义相比更强调自由甚于平等，这使得自由主义处于政治谱系的两极之间。这是“自由的平等观念”的一个特征。但是自由主义的平等观念还有另一个特征，那就是平等地对待各种“良善生活”（good life）的理念，这常常被表达为自由主义的“中立性原则”。以中立性为标志的平等是自由主义所特有的，并不是处在保守主义与激进主义这两极之间。因为保守主义与激进主义往往都在社会政治安排中各自偏向某种特定的生活伦理观念。

以德沃金的论述为例，我试图就自由主义“无视平等”的指责做出一定的回应。以“自由的平等观念”作为构成性原则的政治自由主义，并不是一套崇尚“市场神话”或“发展主义”的教条，而是可以与其他（包括中国社会主义革命所诉求的）平等与自由理想建立对话关系的思想学说。如此理解的自由主义，作为一种社会政治安排，对于中国现代化进程中出现的危及经济平等与社会公正等问题，不是持道德可疑的“代价论”立场，而恰恰能提供有力的建设性批判。

自由主义与现代人的生活伦理

对于1960年代出生的我们这一代人来说，人格“形成期”（formative age）正好发生在文革之后的“思想启蒙”时代。我们的精神成长深深地纠缠于对“重大的根本性问题”的关切之中。当时伴随着关于改革开放和中国现代化的热烈讨论，同样有关于“人生意义”的大讨论。我们清楚地记得，1980年《中国青年》杂志刊登署名“潘晓”的一封读者来信，提出“人生的路为什么越走越窄？”的问题，对文革时期提倡的“毫不利己、专门利人”的人生观提出质疑。《中国青年》杂志共收到6万封读者来信，发表了文章30多篇文章。讨论持续了8个月之久。而自此之后，中国大陆的公共领域中再也没有发生过影响如此深远的人生观大讨论。进入1990年代之后，不知不觉地，人生意义问题变成了个人的“私事”。

值得指出的是，对于我们这一代人来说，当时对“中国向何处去？”以及“人应当如何生活？”这两个重大问题的探索是密切关联、不可分割的。用学术语言来说，这是一种“整全性”（comprehensive）的思考，也期待一种整全性的答案。这种整全性倾向不只是由于人格成长对于“认同一致性”的需要，更为深刻的原因或许在于，无论是中国传统的儒家思想，还是1949年之后国家意识形态的论述，都提供了一套“政治/人生”一体化的整全性论述。在我们接受的正统教育中，马克思主义既是世界史、历史观、社会政治观，同时也是人生观。因此，当旧有的整全性论述发生危机的时候，其具体内容可能不再被人轻易接受，但其整全性的论述结构仍然发生着潜在的影响，对任何试图取而代之的后继方案都施加了一种压力：如果一个替代性论述没有提供对于政治和人生的整全性答案，似乎终归难以令人满足。

对自由主义的一部分不满，正是由于自由主义的晚近发展有越来越明显的“政治的而非形而上学”的取向，似乎将人生价值问题变成个人“自由选择”的私事。自由主义的现代人似乎陷于无所依归而茫然失措。在这种背景下，中国和西方的保守主义思潮开始了某种复兴。将公共政治生活与个人伦理生活作截然的二分当然出现了许多问题。但在反省这些问题之前，我们仍然需要对相反的立场予以清醒的认识：一个将公共生活与私人生活整合一体的现代社会是可能以及可欲的吗？一个学者可能会倾向于认同亚里士多德的观点，认为沉思的生活是最好的生活。但对于那些把下班之后坐在电视机前喝着啤酒的时刻作为最高享受（并相信“这才是生活！”）的人们，应该怎么办？应当对他们实施“思想改造”吗？应当剥夺他们的特定“好生活”观念的正当性吗？面对价值多元的现代性压力——自由主义对此最为敏感——自由主义作为一种普世性的主张，可能不得不是“政治自由主义”。

西方学术界对自由主义的政治与伦理的分离问题有相当多的讨论，在这组笔谈文章中也

有所反应。但是，这些讨论的主要论题仍然是政治的，而不是伦理的。大多数文献探讨是“政治自由主义”是否暗藏了自身的伦理预设，或者，离开了任何特定的关于“好生活”的价值理想政治自由主义是否能够证成。比如，自由主义的“中立性原则”常常遭到批评：许多人认为自由主义的中立性是对一切价值都不置可否的怀疑主义，或者，本身主张了某种特定的价值而不可能保持中立，从而陷入自相矛盾。德沃金认为这些批评是难以成立的。他指出，自由主义并不是怀疑主义，因为它有明确的构成性原则（“自由的平等原则”），主张所有的人应当被平等地对待，这本身肯认了一种价值。同时，自由主义不是自相矛盾的，因为中立性原则是自由主义的政治正义原则，不是其个人生活伦理原则，作为政治社会原则，它不依赖于对任何特定生活方式的偏好。但由此看来，德沃金仍然是在政治哲学的层面上来回应这些质疑的。他试图将中立性原则放在政治的两层意义上来处理：自由主义作为一种政治道德主张本身并不是“中立的”，因为“自由的平等观念”是一种价值肯认，是与其他政治道德相区别甚至相竞争的。而所谓“中立性”是指自由主义的政治道德在面对各种生活伦理时的“一视同仁”。

但是自由主义没有自己的伦理学吗？当然不是。自由主义的思想史上有很强劲的伦理主张（甚至诉诸于宗教性的信念）。但也正是由于其伦理维度中“反对强制”、倡导“自由宽容”和对个人自主性和个性多样化的尊重等要求，自由主义才会在多元性压力下，退守到政治自由主义——试图以可能达成的“最薄”的共识来维持其普世有效性。它“付出的代价”是在公共生活中放弃了整全性的自由主义，但同时也获得了其他伦理生活与政治自由主义相结合的可能。如果我们生活的世界，不只是有（既是伦理的又是政治的）自由主义者，还有“儒家自由主义者”，“基督教自由主义者”，甚至“伊斯兰教自由主义者”，在公共生活中分享政治自由主义的重叠共识，而在个人世界中保持自己独特的伦理生活方式。那么，对于自由主义者来说，还有什么比这个近乎于乌托邦的世界更好的世界呢？

价值多元的现代性压力并不是自由主义所独有的。所有整全性的思想学说都同样面对这个压力。在这个意义上，文化保守主义并不比自由主义更具有优势。如果在这种压力下，我们不得不接受公共生活与私人生活的某种分离，那么“整全性的自由主义”不是一个可欲的选项。因为这意味着强迫所有的人都遵从与自由主义的伦理生活。而“强迫”恰恰违背了自由主义的伦理原则。在我看来，“自由主义的现代人”在个人生活世界中，也仍然可以从自由主义的伦理传统（比如至善论传统）中，发展出强劲而富有意义的人生价值。但这是“对己不对人的”的选择。或许，当今的自由主义者可能与可欲的作为就是“内外有别”：对人“政治自由主义”，对己“伦理自由主义”。

注释：

1 虽然在1980年代，人文思想已经开始引介一些对“现代性”予以质疑批判的西方思潮（例如，最有影响的是尼采与海德格尔的著作），但对于整个思想界而言，这只是“潜流”，只是留给未来思想分化和冲突的历史“伏笔”。

2 在流行的阐述中，古典自由主义往往被认为“重视自由而轻视平等”，并因此遭到道德指责。虽然我个人感到对现代（左翼）自由主义与中国的状况更为切近，但必须指出，对古典自由主义的道德指控未必是公允。西方学界近年来有许多学者指出，这种道德谴责是基于相当严重的误解。他们试图阐明，古典自由主义与现代自由主义在道德目标上是一致的，都诉诸于个人平等的自由，而且都认识到只有空洞的权利自由或消极是不够的，必须有基本的物质经济手段来实现平等的自由。就社会政治安排而言，古典与现代这两种自由主义的分歧只是在于以何种方式对于达成共享的道德目标来说最为有效。（参见：Loren Lomasky, “Liberty and Welfare Goods: Reflections on Clashing Liberalism,” *The Journal of Ethics* 4: 99-113, 2000）。中国公共知识界对类似的学术讨论既不敏感也不予理会。而与此相关的所谓“左翼自由至上论”（left-libertarianism）以及“自由至上论的社会主义”（libertarian socialism）之类的学说，几乎不在我们的视野之中。

3 以下相关段落对德沃金观点的引述和重构主要依据其《自由主义》一文。见：Ronald Dworkin, “Liberalism”, A Matter of Principle (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), chapter 8.

(本文原载《知识分子论丛》第7辑主题笔谈)

/