

空想自由主义:对李贽思想的一种新定位

谢晓东,于淼

(厦门大学哲学系 福建 厦门 361005)

摘要:李贽的自由观以积极自由为中心,具有多个向度,包括自适、自治、自立与自主等。其自由观的特别之处是:欲望具有基础性的地位。李贽的思想具有诸多自由主义的要素,比如个体主义、平等主义、反权威主义、价值的主观主义与多元主义。从儒学的标准来看,李贽是异端;而从自由主义的标准来看,李贽却不是异端,而是一个空想自由主义者。在全球历史的视野下,李贽的思想由此获得了新的定位。

关键词:李贽;自由观;空想自由主义;异端

中图分类号: B248.91 **文献标识码:** A **文章编号:** 04380460(2018)04015508

李贽(1527—1602)在其生前就已经有了“异端”的名声。据其夫子自道,“弟异端者流也,本无足道者也。”^[1]可见,李贽似乎甘居于异端地位。不可否认,此种自我认同也是他对于外部世界的一种情绪化反应。“又今世俗子与一切假道学,共以异端自我,我谓不如遂为异端,免彼等以虚名加我,何如?”^[2]异端可以区分为思想与行为两个层面,而本文要探讨的则是李贽的思想层面。明末清初的顾炎武、黄宗羲、王夫之等人都认为李贽之所以是异端在于其“狂禅”倾向。而现代的研究者比如容肇祖、嵇文甫和狄百瑞等人,则多从近代西方思想角度来考察李贽。容肇祖认为李贽的思想是“很自由的,解放的,是个性很强的,并且是适性主义的”。^[3]在容氏那里,所谓自由主要是从解放思想的视角去立论的,他尚未着手分析李贽的自由思想的具体内涵。嵇文甫把泰州学派视为左派王门,而李贽则是泰州学派的典型代表。他认为李贽是“极端自由主义,极端发展个性主义”的。^[4]遗憾的是,嵇氏的上述陈述还仅仅停留在论断层面,而未进一步解释是怎样的“极端自由主义”。后来,狄百瑞则认为李贽是王门中“最反传统、最个人主义”,而且是“极端个人主义”。^[5]与嵇氏相似,狄百瑞也没有进一步论证他的看法。在前人的研究基础之上,本文拟对李贽的所谓异端思想在全球视野下予以新的定位与论证。本文的观点是,李贽之思想的实质是空想(utopian)自由主义。所谓空想自由主义,是相对于现实(real)自由主义而言的。从形式上看,其虽然具备了自由主义的一些理论要素,但是缺乏自由主义的制度要素,故而无法构成自由主义的充要条件。具体来说就是,空想自由主义是一种重视人的感性欲望,鼓吹多元、平等和宽容,追求个体的自由、解放和人格独立的学说。与此同时,因为忽略了制度尤其是法律对自由的保护,没有注意到法治、宪政与市场经济的根本作用,所以找不到实现自由的有效手段。于是,其对个体自由的追求就还停留在空想状态。笔者以为,洛克的思想意味着自由主义克服了之前的空想状态,而演化为一种现实形态。就此而言,可以说自由主义有一个从空想到现实的演化过程。从全球视野而言,明代后期李贽的思

收稿日期:20170914

基金项目:国家社科基金规划项目“东亚儒学视域下的人心道心问题研究”(17BZX071)

作者简介:谢晓东,男,四川射洪人,厦门大学哲学系教授、博士生导师,哲学博士;于淼,女,辽宁抚顺人,厦门大学哲学系博士研究生。

想,其实是空想自由主义的一种表现形式。

一、自适、自治、自主、自立

自由主义是以自由为中心的学说,而自由的含义多样。根据伯林的经典论述,存在两种自由观念,一是消极自由,一是积极自由。^[6]对于李贽来说,他的自由观是以积极自由为中心的。在笔者看来,积极自由具有多个向度,其中就包括自适、自治、自立与自主等。就此而言,李贽都有着丰富的论述。

1. 自由意味着为己(自适)。为己与为人是早期儒学就有的一对概念,指的是学问的目的是为了自己的人格成长还是为了获取外在的利益。^[7]而对于李贽来说,他赋予了这两个概念以新的含义:“士贵为己,务自适。如不自适而适人之适,虽伯夷、叔齐同为淫僻;不知为己,惟务为人,虽尧、舜同为尘垢秕糠。”^[8]此处,为己与为人是对立的,在这种情况下,李贽强调的是为己。可以说,李贽在此处的理解和儒学传统既有相同的一面,也有差异的一面。相同点是李贽与早期儒家都强调为己,而不同点在于李贽对为己的规定性是不一样的。他用“自适”来界定“为己”,所谓的“自适”是指出自自己,其重点在“自”上而不在“适”上。而在另一处,李贽则把“为己”与“为人”二者统一起来。“为己便是为人,自得便能得人,非为己之外别有为人之学也。”^[9]需要指出的是,李贽是把“为人”统一到“为己”里而不是相反,这就清晰地表达了李贽对“己”的极端重视。而“己”,用现代汉语来表达就是“我”。当然,这里的我仅仅指的是小我,而不是什么所谓的大我比如宗族、民族、国家与阶级之类的宏大叙事。在李贽那里,如果不自适,那么伯夷、叔齐那样的君子都是荒谬的;如果不为己,那么尧、舜那样的圣王就像尘土一样渺小和无用。这种观点似乎有伦理利己主义的倾向,这就把“为己”提到了一种相当高的地位。于是,“己”似已获得了目的的地位。

2. 自由就是自治。在李贽那里,自由的一个基本含义就是自治,尤其是让民众得以自治。他认为人的本性就是自治的,若政府乱作为而不让老百姓自治,则是对人的本性的戕害。“君子以人治人,更不敢以己治人者。以人本自治,不待禁而止之也。若欲有以止之而不能听其自治,是伐之也。”^[10]在李贽看来,自治意味着多样性而不是整齐划一。整齐划一是专制的产物而不是自由的产物。“至人则不然:因其政不易其俗,顺其性而不拂其能。君子之治,本诸身者也;至人之治,因乎人者也。本诸身者,取必于己;因乎人者,恒顺于民……有仕于士者,乃以身之所经历者而欲人之同往;以己之所种艺者而欲人之所同灌溉。是以有方之治而馭无方之民也,不亦昧于理欤?”^[11]这里,李贽区别了“君子之治”与“至人之治”,前者属于儒家的范畴,而后者则属于李贽所欣赏的类型。君子之治的典型方法就是《大学》所推崇的恕道。但是在李贽看来,恕道的哲学前提“以己度人”是错误的。李贽认为,他人与自己是两个不同的存在个体,即所谓“人之与己,不相若也”。自己的偏好与他人的偏好,很可能是不同的。故而,不可以把自己的偏好普遍化为天下人的偏好。而“至人之治”的特征则是“因乎人者也”,从而区别于“本诸身者,取必于己”的君子之治,呈现为“因乎人者,恒顺于民”。“至人”这个概念来自于《庄子》,故而就自治这一层面来看,李贽的自由思想和庄子是比较接近的。后世的严复,也曾经用老庄的思想来诠释自由。就此而言,李贽可以说是严复的先驱。不过,本文认为,李贽所推崇的“至人之治”也可以理解为自由主义的自由放任以及国家中立。^[12]

3. 自由意味着不受管束。李贽对自由还有一个特殊的规定,那就是不受管束。他回顾自己的过去,说道“余唯以不受管束之故,受尽磨难,一生坎坷。”^[13]应该说,这种自由的含义,表明李贽的自由观中具有浓厚的空想成分。他没有意识到自由应该是法律之下的自由,是受制度保障的自由,而不是不受管束的自由。这种自由观,在庄子那里,在魏晋玄学家那里,都可以发现类似的表述。为了减少受人管束,李贽甚至削发出家。“今我亦出家,宁有过人者?盖大有不得已焉耳。

……缘我平生不爱属人管……只以不愿属人管一节,既弃官,又不肯回家,乃其本心实意。”^[14]在专制主义的秦汉之后的古代中国,出家人相对于普通人来说是多享有一些自由。比如,沙门见到帝王就不用下跪,也不用承担当兵与纳税等义务。虽然,李贽个人可以出家从而多享受一些自由,但其做法是不可以普遍化的。而且,即便是这样,他也遭到了朝廷的逮捕而被迫自杀。这就说明,现实的自由是社会中的自由,人必然会受到管束,所谓“人是生而自由的,却无往不在枷锁之中”。^[15]因而,关键不在于是否不受管束,而是管束人的是抽象的法律制度还是具体的任性的人。如果是后者,则人享有的就不是真正的自由;如果是前者,人才能享有真正的自由。其实,这就是法治与人治的根本区别所在。从自由的含义来看,不受管束其实强调的是自主的层面。

4. 自由就是自立。李贽认为,自立是自由的重要内涵。在他看来,“既无以自立,则无以自安。无以自安……吾又不知何以度日,何以面于人也。”^[16]自立的基本含义就是独立,而李贽非常注重人格独立。在他看来,人格独立的人就是大人,就是能够庇护他人的人。而人格不独立的人则为小人,也就是需要庇护于人的人。“大人者,庇人者也;小人者,庇于人者也。”^[17]更为严重的是,人格不独立的人之见识与力量都会不足。在李贽所生活的时代,能够自立者寥寥。“今之人皆受庇于人者也,初不知有庇人事也。居家则庇荫于父母,居官则庇荫于官长,立朝则庇荫于宰臣,为边帅则求庇荫于中官。……豪杰凡民之分,只从庇人与庇于人处识取。”^[18]在这种情况下,李贽却宣称要是不能够独立而依附于他人,这比死亡还难受。“若要我求庇于人,虽死不为也。历观从古大丈夫好汉尽是如此。”^[19]此外,自立还有一层含义,就是自出。在《童心说》中,李贽就指出,“夫既以闻见道理为心矣,则所言者皆闻见道理之言,非童心自出之言也。言虽工,于我何与?”^[20]此处,李贽强调自童心或真心中所流淌出来的话语,才是和自己相干的。言语要自出,体现了一种对自由的高度要求,是自立的一种体现。

以上我们从自适、自治、自主与自立的角度分析了李贽对自由的想法。如果李贽的自由观仅限于此,那么他就没有从根本上超越中国传统的儒、道的自由观。其自由观之所以有价值,很大程度上还在于他注意到了欲望在自由中所扮演的关键角色。而这,才是李贽自由观的特色。

二、欲望在李贽自由观中的基础性地位

李贽自由观的独特之处在于,他赋予了欲望以基础性的地位,而这才是李贽自由观与庄子自由观之基本差异所在。^[21]

1. 自然主义的道德观。在李贽著名的童心说中,他提出了自然主义的原则“夫童心者,真心也……夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。”^[22]此处,真心是相对于假心而言的。正如有识者所云“李卓吾所说的童心是指人的毫无矫饰的赤裸裸的心,而这里的人是有欲望的活生生的人。”^[23]问题是,人的欲望在道德中居于一种什么地位呢?在李贽看来,生存欲和私欲是根本的,从而在此基础上确定了新的道德规范。基于此,他以自然主义的方式赋予礼以新的理论基础。“故自然发于情性,则自然止乎礼义,非情性之外复有礼义之可止也。”^[24]情性是礼义的基础,而情性又是人人有差异的。情性自然而产生,也会自然而合乎礼义。当然了,这个说法有些夸张,但我们也不必因辞害意。李贽上文所说的充分表明了其自然主义的态度,即自然的就是合理的。^[25]而且,个体的情、性、心不是人的道德行为所指向的改造对象,而是道德行为的出发点。此所谓“不必矫情、不必逆性、不必昧心、不必抑制”。^[26]总之,李贽的自然主义是强调尊重人的真实情感与倾向,而不是对此予以矫正与改造。可以说,这种思想倾向和霍布斯、洛克以来的西方政治哲学的发展方向是一致的。

2. 对于私或个体利益的重视。宋明理学强调要“存天理灭人欲”,这就在某种程度上把公与私对立起来了。对于李贽来说,他可谓是逆潮流而行,因而对于私是高度重视的。“夫私者人之心

也,人必有私而后其心乃见,若无私则无心矣。”^[27]李贽还从道德心理学的角度予以进一步的分析:“趋利避害,人人同心,是谓天成。”^[28]这就意味着趋利是人的本心,具有自然的正当性。外在的财富地位这些东西,都是人的自然欲求的满足对象。“富贵利达,所以厚吾天生之五官,其势然也。”^[29]世人都追逐财富地位,但是只有一小部分人能够成功。至于到底是什么人成功,则是由天所决定的。^[30]前贤多以为,李贽的这种对于私或个体利益的高度重视,或许是对中晚明商品经济迅速发展的一种曲折的反应,也是他对耻于言利传统的一种拨乱反正的体现。李贽的这个思想,和老庄强调清心寡欲的思想传统也是直接对立的。就此而言,李贽既超越了儒家,也超越了道家。本文从正面把李贽定位于(空想)自由主义者,其对于私或个体利益的强调就是极其重要的一环。

3. 欲望是礼的基础。李贽非常重视欲望。一般认为,财富地位与名誉是欲望的基本组成部分。李贽对明显是以追逐金钱为目的的商人,颇为理解。^[31]商人阶层在中古社会是受到歧视的,但是李贽则为商人的牟利行为正名。这种思想,具有很强的现代性要素。不仅如此,李贽还赋予了欲望尤其是自然欲望以正当地位。相对于宋明理学的主流在礼与理之间的直接同一,李贽则把欲望看作是礼的基础。这就意味着,是欲望(情感)而不是理(理性)是礼的基础,这就在很大程度上重构了礼的基础。“好恶从民之欲,而不以己之欲,是之谓礼。”^[32]具体而言,礼的本质是人的欲望而不是治理者狭隘的欲望。不过,人与人及其欲望又是有巨大差异的,故而礼必须要能够容纳这些差异。“使天下之民,各遂其生,各获其所愿有,不格心归化者,未之有也。世儒既不知礼为人心之所同然,本是一个千变万化活泼泼之理,而执之以为一定不可易之物,故又不知齐为何物,而故欲强而齐之,是以虽有德之主,亦不勉于政刑之用也。吁!礼之不讲久矣。”^[33]我们知道,礼在传统中国是居于支配性地位的一种规范体系,而这套体系在李贽那里其基础竟然是欲望而不是理性,可以说这是对宋明理学的一种颠覆。顺着这个方向走下去,就是哈耶克所说的是本能而不是理性在主导演化秩序。^[34]

4. 情欲与自由。李贽认识到,自由不是对情欲的抑制,而是对情欲的张扬。所谓“不必矫情、不必逆性、不必昧心、不必抑制”是也。自霍布斯(1588—1679)以来的西方政治哲学,走出了视自然人性为恶从而去克制之的路子,走向了承认人的欲望的合理性,并把基本的欲望即“保存自己”视为自由以及政府存在的目的。其实,在霍布斯之前,李贽已经有了类似的思路。承认欲望在自由中的基础性地位,这是李贽自由观的特色所在。在李贽之前,庄子认识到了自由的可贵。但是,庄子所谓的自由仅仅是精神上的逍遥,是一种摆脱人类文明的精神状态。其实,这种精神状态下的所谓的自由就是无政府主义之下的自由。^[35]从现实的自由主义之角度来看,庄子的自由观是任意的,是脱离了文明的一种幻想,完全没有实现的可能性。李贽的自由观由于赋予了欲望以基础性地位,故而还有实现的可能性。只不过其自由观的短板是忽略了制度对自由之实现作用,故而不是现实的而是空想的。

三、李贽自由观的哲学基础

李贽的自由观一方面集古代自由观之大成,这是其继往的向度;另一方面他又赋予了欲望在自由中以基础性地位,这是其开来的一面。那么,李贽的自由观为何会呈现上述面貌?这就涉及其自由观的哲学基础问题。

1. 多元主义。程朱理学往往视道为一,从而秉承真理的一元论,李贽则不一样,他是支持多元主义的,原因在于他的思想核心“童心说”中剔除了客观意义上的理。^[36]因而李贽指出:“夫道者,路也,不止一途;性者,心所生也,亦非止一种已也。”^[37]在他看来,道路有多种,而人的心性也是不一致的。在这种情况下,多元本身就具有正当性。人与政府的行为,应该尊重这一理性的多元论事实,即“莫不有情,莫不有性,而可以一律求之哉!”^[38]不可以“一律求之”就意味着听民自治,而其

哲学基础就是多样性原则本身。“夫天下至大也,万民至众也,物之不齐,又物之情也……只就其力之所能为,与心之所欲为,势之所必为者以听之。则千万其人者,各得其千万人之心,千万其心者,各遂其千万人之欲,是谓物各付物。”^[39]情性展开为欲望,而欲望可以凝聚为偏好。而人的偏好具有多样性甚至是彼此冲突的,因此不可强求一致。这从逻辑上必然导致走向宽容。李贽也从知识论的角度强化了宽容的必要性,他在对《大学》中的“明明德”与“止于至善”予以解释时,就指出“德未易明,止未易知”。^[40]而学界普遍认为,多元主义与宽容都是自由主义的基本原则。

2. 价值的主观主义。在多元主义的基础之上,李贽进一步走向了价值的主观主义。在李贽那里,价值的主观主义与反形而上学是紧密联系的。他指出“穿衣吃饭,即是人伦物理。除却穿衣吃饭,无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳,故举衣与饭而世间种种自然在其中,非衣服之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”^[41]在他看来,形而下的衣食之外不存在什么形而上的根源。李贽还说道“夫妇,人之始也。有夫妇然后有父子,有父子然后有兄弟,有兄弟然后有上下。夫妇正,然后万事万物无不出于正矣。夫妇之为物始也如此。极而言之,天地,一夫妇也,是故有天地然后有万物。然则天下万物皆生于两,不生于一明矣。而又谓‘一能生二,理能生气,太极能生两仪’,不亦惑欤!夫厥初生人,惟是阴阳二气,男女二命耳。初无所谓一与理也,而何太极之有?以今观之,所谓一者果何物?所谓理者果何在?所谓太极者果何所指也?”^[42]这里,李贽明确反对程朱的理本论的形上学,不承认什么最后的绝对存在如“一”“理”和“太极”之类的概念。这就搬去了客观真理与价值的形上根源。基于此,在李贽看来,“人之是非,初无定质。人之是非人也,亦无定论。无定质,则此是彼非并育而不相害;无定论,则是此非彼亦并行而不相悖矣。”^[43]应该说,李贽的上述思想具有相对主义的性质。而相对主义,则否定了真理与价值的绝对性,或者说客观性,从而具有打碎一切僵化存在的解放思想的作用。价值的形成很大程度上就是一个选择过程。“咸以孔子之是非为是非,故未尝有是非耳。然则予之是非人也,又安能已?夫是非之争也,如岁时然,昼夜更迭,不相一也。昨日是而今日非矣,今日非而昨日又是矣。”^[44]在秦汉之后的中国,孔子思想具有最大的权威。但是,李贽却反对以“孔子之是非为是非”。他甚至认为,“虽使孔夫子复生于今,又不知作如何非是也,而可遽以定本行赏罚哉?”在这种情况下,李贽指出“但无以孔子之定本行赏罚也,则善矣。”应该说,在儒教中国,李贽的言论是非常大胆和出格的。这就是典型的价值主观主义,即否认客观的真理与价值。对于一个人来说是神,对于另一个人来说可能是魔鬼。从哲学上来看,价值主观主义是自由主义的一项要素。^[45]

3. 反权威主义。这是前两点的逻辑结论。既然没有客观的价值,也没有单一的真理,这就意味谁也无法垄断真理与价值,从而客观地导向了反权威主义。据此,李贽就勇敢地对经典的权威予以了解构,他说道“夫六经、《语》《孟》,非其史官过为褒崇之词,则其臣子极为赞美之语,又不然,则其迂阔门徒、懵懂弟子,记忆师说,有头无尾,得后遗前,随其所见,笔之于书。后学不察,便谓出自圣人之口也,决定目之为经矣,孰知其大半非圣人之言乎?”^[46]李贽还进一步对圣人的权威予以直接挑战“纵出自圣人,要亦有为而发,不过因病发药,随时处方,以救此一等懵懂弟子,迂阔门徒云耳。医药假病,方难定执,是岂可遽以为万世之至论乎?”^[47]李贽还以自己的童心说反驳了上述经典之权威“然则六经、《语》、《孟》,乃道学之口实,假人之渊藪也,断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼!吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉!”^[48]可见,李贽机智地一点点地解构了六经、《论语》以及《孟子》的权威,从而把个体作为认定权威的主体。或许,我们还会记得康德的著名论文《问答这个问题:什么是启蒙》中所提出的观点,启蒙就是意味着人们可以公开地自由地运用自己的理性。^[49]其实,李贽非常强调要运用自己的理性。仅此而言,李贽的思想在晚明确实具有明显的启蒙含义。

4. 个体主义(individualism)。一般认为,个体主义是自由主义的核心原则。^[50]总的来说,李贽的思想有较多的个体主义倾向。从本体论的角度来看个体之间具有很大的差异,“夫天下至大也,

万民至众也,物之不齐,又物之情也。”这种个体之间的差异性,不是不好的,而是应当予以尊重的。“或欲经世,或欲出世;或欲隐,或欲现;或刚或柔,或可或不可,固皆吾人不齐之物情,圣人且任之矣。”^[51]那么,为何要尊重这些差异性呢?或许,李贽有类似于康德所说的“人是目的”的思想。比如他指出“夫天生一人,自有一人之用,不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子,则千古以前无孔子,终不得为人乎?”^[52]这句话说明每一个人都是目的自身,是不依赖于任何外在事物而自身就具有自足的价值。而且,个体所遵循的法则是“趋利避害,人人同心,是谓天成”。这就破除了儒家道德主义的思维倾向,而把人看作是一种自然存在物。人不是利他的,很大程度上是利己的。“夫私者人之心也,人必有私而后其心乃见,若无私则无心矣。”在李贽所谓的童心中心,私心或私人利益又是其基本内容。而这相对于王阳明强调的“无我”,^[53]是多么明显的不同。其实,这种精神就是个体主义的精神。^[54]

5. 平等主义。个体主义必然展开为平等主义,故而李贽的思想具有强烈的平等主义倾向。首先,每个个体都是目的自身。他说道“夫天生一人,自有一人之用,不待取给于孔子而后足也”。也就是说,个体具有内在的价值,不需要外在的权威赋予其价值。诚如日本学者所言,李贽不把圣人看成是人的终极价值,即“不把人的本质限定在道德本性上”。^[55]其次,人皆有功利之心。“故虽圣人,不能无势利之心……吾固曰‘虽大圣人不能无势利之心。’则知势利之心,亦吾人禀赋之自然矣。”^[56]这就把圣人与普通人置于同等的道德地位。而且,从心理的角度而言,人行动的法则是一样的,即趋利避害。此外,李贽还提出道德原则应当低调,即应当意味着能够,不能对人提出过高的道德要求。“吾从其能行者而已,吾从众人之所能行者而已。”^[57]可以说,这是对儒家主流的道德理想主义的直接批评。最后,李贽还有某种男女平等的倾向。他曾经说道“故谓人有男女则可,谓见有男女岂可乎?谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女子之见尽短,又岂可乎?”^[58]当然,李贽并没有西方哲学家一讲到平等问题就必然要涉及法律面前人人平等的论述。

李贽自由观的哲学基础还可以再列举一些,但是以上五个方面应是最为基本的。仅此而言,其与自由主义的基本原则若合符节。这就构成了本文之所以把李贽思想定位为自由主义的基本理由,即便是一种空想形态的自由主义。

四、制度:李贽自由观的盲点

那么,李贽的自由观为什么会导他停留在空想自由主义阶段呢?这是因为,李贽的自由观相当程度上忽略了制度尤其是法律的作用。

1. 李贽自由观的短板。应该说,制度是李贽自由观的盲点与短板,也是其自由观与洛克自由观之基本差异所在。李贽的自由观与庄子的自由观有相似之处,他强调自由就是不受人的管束这一向度,而庄子的逍遥也含有这层意思。后来孙中山说因为自由太多了,所以中国人如一盘散沙。其实,他们所说的自由,都含有管束的意思。只不过李贽与庄子是反对管束的,而孙氏则认为管束太少了。李贽和庄子的自由观正是中国人自由观的一个特点,即自由是和法律以及制度的制约相互矛盾的。而自西方的法治传统演变而来的自由主义,则强调据法而自由,强调无法律即无自由。哈耶克甚至认为,法治其实是和自由主义相表里的。^[59]

2. 李贽自由观的盲点形成的原因。为何庄子与李贽都走向了强调法律之外的自由而不是法律之内的自由呢?这要和中国的法律传统联系起来考察。在中国,宗教从来都是政治的婢女,故而无法对政治权力构成制约。而法律没有神圣的起源与意义,这和西方的律法主义传统是大相径庭的。自古以来,中国的法律主要指的是刑法,是用来镇压民众的反抗以及控制统治阶级的内部冲突。中国人形成了恐惧法律、远离法律的思维与倾向。从庄子与李贽的自由观中,都可以找到其影响与烙印之所在。中国人不强调对最高统治者权力的制度层面的直接制约,而是强调德治,强调正

心诚意之类的软性约束,这些也在某种程度上体现在李贽的自由观中,即忽略了法律与制度对个体自由的保护。

3. 洛克走向现实的自由主义的原因。那么,洛克为何能够克服空想的自由主义而走向现实的自由主义呢?第一,一般原因是西方源远流长的律法主义传统。西方文明有三大源头,一是古希腊的理性哲学,二是古罗马的法律,三则是古希伯来的宗教。在罗马时期,又产生了自然法思想。罗马帝国崩溃之后,基督教逐渐统一欧洲,从而形成了王权与教权的二元分立。法律具有社会共同控制体系的作用,西方人不把法律看作是对自由的约束,而是看作对自由的保障。这是西方传统与中国传统的巨大不同。第二,特殊原因是英国的历史与传统。在英国的封建制度之下,国王的权力受到了贵族事实上的制约,故而权力有限。再加上自1215年的大宪章以来,就从法律上确立了王权的有限性。在长期的社会演化中,个体主义的精神逐渐在英国占据了主导地位。英国的社会力量非常强大,可以有效地制约王权。尤其是国会通过战争,摧毁了斯图加特王朝,把国王送上了断头台。1689年英国爆发了光荣革命,确立了议会主权原则,宪政体制正式确立。而洛克的现实的自由主义,不过是对光荣革命成果的一种事后辩护而已。第三,直接原因是光荣革命所确立的宪政体制。此点学界的相关论述如汗牛充栋,故而就不再赘述了。基于以上几个方面的原因,洛克所阐发的自由主义明确了个体自由与权利是政府得以存在的根据。要保护个体自由,就要控制与约束国家权力。在他看来,对个体自由侵犯最大最多的是国家权力,所以必须要制服权力,把权力关进笼子中,而把笼子的钥匙交给人民。洛克推荐的方法就是宪政与法治,而分权制衡就是宪政的一个重要体现。故而,洛克被称为自由主义之父,他是第一个让自由主义从空想变为现实的哲学家。

李贽生活在晚明,而洛克(1632—1704)则主要生活在17世纪的英国。从时间上来看,他们相差100年左右。从空间来看,一个位于东亚大陆,一个地处西欧岛国。因而,巨大的时空差异似乎很容易得出二者之间的思想没有逻辑联系的结论。但是,本文经初步的研究发现,李贽的思想具有诸多自由主义的要素。而这些要素,都是自由主义的必要条件,其一转手就是洛克的现实形态的自由主义。从儒学的标准来看,李贽是异端;而从自由主义的标准来看,李贽却根本不是什么异端,而是一个空想自由主义者。当然,由于环境与个人思考的缺陷,李贽没有注意到法治、宪政与市场经济的重要性,故而其思想就没有满足自由主义的充分条件,依然还停留在空想自由主义的阶段。但即便如此,这也丝毫不能减轻其思想之价值。今天,自由、平等、民主、法治已经成为中国的核心价值观,在这种情况下,我们一方面固然需要批判性地借鉴西方自由主义的思想资源,但另一方面也要注意创造性地吸收本民族的一些相关思考。就此而言,李贽的这种空想形态的自由主义,就具有某种现代的相关性。

注释:

[1][41]李贽《焚书》卷一《复邓石阳》,《李贽文集》(第一册),北京:社会科学文献出版社,2000年,第10、4页。

[2]李贽《焚书》卷一《答焦漪园》,《李贽文集》(第一册),第7页。

[3]容肇祖《明代思想史》,郑州:河南人民出版社,2016年,第234页。

[4]嵇文甫《晚明思想史论》,北京:东方出版社,1996年,第70页。

[5]狄百瑞《中国的自由传统》,李弘祺译,贵阳:贵州人民出版社,2009年,第110、111页。

[6]伯林《两种自由概念》,载《自由四论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年,第186、246页。

[7]朱熹《四书章句集注》(《论语·宪问》),北京:中华书局,1983年,第155页。

[8]李贽《焚书》增补一《答周二鲁》,《李贽文集》(第一册),第251页。

[9]李贽《焚书》增补一《答周柳唐》,《李贽文集》(第一册),第255页。

[10][25]李贽《道古录》卷下,《李氏全集注》(第十四册),北京:社会科学文献出版社,2010年,第289、292页。

[11][37]李贽《焚书》卷三《论政篇》,《李贽文集》(第一册),第84、82、81页。

- [12]吴根友《中国现代价值观的初生历程——从李贽到戴震》,武汉:武汉大学出版社,2004年,第146页。
- [13][14]李贽《焚书》卷四《豫约·感慨平生》,《李贽文集》(第一册),第174、173页。
- [15]卢梭《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,1982年,第1页。
- [16]李贽《焚书》卷一《答周西岩》,《李贽文集》(第一册),第1页。
- [17][18]李贽《焚书》卷二《别刘肖川书》,《李贽文集》(第一册),第53、5354页。
- [19]李贽《续焚书》卷一《与耿克念》,《李贽文集》(第一册),第1819页。
- [20][22][46][47][48]李贽《焚书》卷三《童心说》,《李贽文集》(第一册),第92、94、92、93、93、93页。
- [21]李光福《李贽与中国的自由传统》,《南开学报》2003年第2期。
- [23][55]沟口雄三《李卓吾·两种阳明学》,孙军悦、李晓东译,北京:三联书店,2014年,第42、136页。
- [24][38]李贽《焚书》卷三《读律肤说》,《李贽文集》(第一册),第123、124页。
- [26]李贽《焚书》卷二《失言三首》,《李贽文集》(第一册),第76页。
- [27]李贽《藏书》卷三二《德业儒臣后论》,《李贽文集》(第二册),北京:社会科学文献出版社,2000年,第626页。
- [28]李贽《焚书》卷一《答邓明府》,《李贽文集》(第一册),第38页。
- [29][52]李贽《焚书》卷一《答耿中丞》,《李贽文集》(第一册),第1516、15页。
- [30][32][33][39][51][56]李贽《道古录》卷上,《李氏全集注》(第十四册),第252、271、271、271、259、255页。
- [31]李贽《焚书》卷二《又与焦弱候》,《李贽文集》(第一册),第45页。
- [34]哈耶克《致命的自负》,冯克利、胡晋华译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第127页。
- [35]陈鼓应《老庄新论》,北京:商务印书馆,2008年,第259、265页。
- [36]杨国荣《李贽——王学向异端的演变》,《江淮论坛》1988年第2期。
- [40]李贽《焚书》卷一《答周若庄》,《李贽文集》(第一册),第2页。
- [42]李贽《初潭集》之《夫妇篇总论》,《李贽文集》(第五册),北京:社会科学文献出版社,2000年,第1页。
- [43][44]李贽《藏书》卷一《世纪列传总目前论》,《李贽文集》(第二册),第7页。
- [45]谢晓东《现代新儒学与自由主义》,北京:东方出版社,2008年,第949、6页。
- [49]康德《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第24页。
- [50]李强《自由主义》,北京:东方出版社,2015年,第146、169页。
- [53]王阳明《传习录下》,《王文成公全书》,上海:上海古籍出版社,1992年,第125页。
- [54]杨国荣《王学通论——从王阳明到熊十力》,上海:华东师范大学出版社,2003年,第215页。
- [57]李贽《焚书》卷一《寄答耿大中丞》,《李贽文集》(第一册),第39页。
- [58]李贽《焚书》卷二《答以女人学道为见短书》,《李贽文集》(第一册),第545、5页。
- [59]哈耶克《自由秩序原理》(上),邓正来译,北京:三联书店,1997年,第243页。

[责任编辑:蔡永明]

Utopian Liberalism: A New Outlook of Li Zhi's Thoughts

XIE Xiao-dong, YU Miao

(Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen 361005, Fujian)

Abstract: Li Zhi's view of freedom centers on positive freedom. It has multiple dimensions, including self-adaptation, autonomy, independence, self-decision and so on. The distinction of his freedom view is that desire plays a fundamental role. Li Zhi's thoughts possesses many elements of liberalism, such as individualism, egalitarianism, anti-authoritarianism, value subjectivism and pluralism. Li Zhi was a heretic by the standards of Confucianism, but he was actually a Utopian liberalist rather than a heretic by the standards of liberalism. Li Zhi's thoughts have achieved a new interpretation in the globalization vision.

Keywords: Li Zhi, freedom view, Utopian liberalism, heretic