

现代个体权利与儒家传统中的“个体”

孙向晨

摘要:个体之于现代社会具有根基性意义。个体自由概念在历史上发展出了个体权利和个体自律双重意义。尊重个体权利是现代社会的基石,但个体权利的扩张亦会延伸出个体本位的消极后果,在西方社会,这需要西方文化传统的制衡,并辅以道德性的个体自律思想的建立。儒家传统缺少作为现代社会之基础的非道德性的个体权利观念,儒家传统与现代社会的结合点并不在于重视个体权利,而在于儒家心性之学传统中的个体自律思想。在近代中国社会,个体自律的思想反复使知识分子从重视个体权利滑向整体主义,从而使得个体权利的观念始终没有在现代中国真正建立起来。从本质上讲,重视个体权利的现代社会大前提一旦在现代中国确立,则儒家传统中的个体自律意识反而会在现代中国更有生命力,从而成为抵御个体主义消极后果的利器。

关键词:个体权利;个体自律;个体主义的积极影响;个体主义的消极后果;儒家传统

在论述儒家如何融入现代社会时,有一个问题始终是绕不过去的,那就是儒家如何面对现代“个体”概念,尤其是现代的“个体权利”意识。对此,无论是钱穆、余英时,还是牟宗三、李明辉,甚至狄百瑞,都试图论证儒家传统与现代“个体”意识是相一致的。确实,传统的“修身”很容易按照现代性逻辑,被解读出某种“个体”意识。但这只是一种浮表之见。欲使儒家与现代性真正照面,必须深入梳理传统“修身”概念与现代社会的“个体”意识各自的逻辑,在此基础上我们才能明了儒家传统在什么意义上会有益于现代社会。

事实上,《大学》八条目中的“修身”与现代社会的“个体”有着根本区别,但这却是最遭混淆的。比如钱穆曾说:修齐治平,“此四者,层累而上,本末一贯,而以修身为之本。修身由己不由人,此即中国人之人权”^①。这种误解导致关于“个体”的思想在现代中国始终处于非常尴尬的地位,现代“个体权利”意识因此在中国始终没有建立起来。20世纪初“个体”思想曾经获得过激烈的反响,但之后不久就受到各种集体主义、民族主义思潮的压制而成为一个负面概念,消极效应至今犹然。通过学理的分析,我们首先要明白:作为现代性起点的“个体”思想,既包含基于“自然权利”的个体自由,又包含基于“道德自律”的个体自由;个体主义既有积极的影响,也有消极的后果。个体主义在西方文化传统中有着漫长的发展历程,“个体”最终成为现代人本主义的各种人性解放观念得以落实的“终极”单位。现代社会的政治、道德、社会、经济、法律、文化价值的基础最终落实到每一个“个体”身上是有其必然性的,这是现代文明的门槛,是任何一个现代社会都必须正视的。当然,我们也须重视个体主义带来的消极后果。西方文化传统中自有其抵制这种消极后果的资源,比如救赎式的宗教以及公民的共和传统。对于个体主义的消极后果,我们亦需在中国文化传统中挖掘出相应的资源予以抵制。儒学的现代意义并不在于其有与个体主义相一致的思想,所谓“坎陷”出一种现代性;儒学的现代意义乃在于通过自身的思想传统来限制个体主义的消极后果,抵御现代性的危机。现代新儒家总是强

作者简介:孙向晨,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 钱穆:《晚学盲言》上卷,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第230页。

调,中国文化传统同样非常重视“个体”,进而将其引申为一个“道德自律”的个体,以为由此就可以与现代社会接轨。但事实上,这里存在着一个根本性的误解:支撑起现代社会的“个体”,并非道德意义上的“个体”,而是权利意义上的“个体”^①。二者之间存在根本性的差异,特别地,在中国文化传统中并不存在“权利个体”。而厘清“权利个体”的各项积极与消极特征,正有利于认清儒家传统之于现代社会的积极意义与角色。

一、“个体”之于现代性的意义

“个体”的诞生,可以说是现代世界与传统社会断裂的重要标志。特别地,近代以来,“个体”思想在西方社会生活的各个方面都得到充分表达,并最终完成了一种理性的自我证成,达成了黑格尔所谓的“合理性形式”的要求。这一发展过程以霍布斯、洛克以及后来的自由主义为主线,他们在很大程度上决定了现代西方对于“个体”的阐释^②。对于如何界定“个体”,尽管各家各派会有不同的看法,但总体而言,自由主义的个体本位观念影响最大,并奠定了现代社会的价值与组织基础。但同时我们也应注意到,这种个体主义亦有严重的消极后果,需要不断警醒并运用传统资源加以制衡。

尽管现代性的代表性概念——“个体”出自西方文化传统,但这个概念在西方也并非古已有之。在古典时代,人们总是把“个体”看作整体中的一员,比如个人之于城邦,个人的理性之于斯多葛主义的逻各斯,或者把个人看作是以上帝为中心的基督教共同体中的一员。这里只有整体的自由、城邦的自由,没有现代意义上的个体自由,这也是贡斯当用以区别现代自由和古代自由的重要标志^③。

对于西方来说,古典世界的城邦生活呈现出一种整体性,而与基于“个体”的现代社会完全不同。在古典世界中,不存在现代意义上的“个体”,黑格尔称古典世界的生活为一种“伦理生活”——希腊公民只有在城邦中才能拥有自己的完整存在。从柏拉图《理想国》的描述来看,每一个人都必须接受城邦所分配的角色,金、银、铜、铁各司其职,正义、智慧、勇敢、节制既是城邦的德性,也是城邦中各个成员的配属德性。四种德性是一个整体,在城邦中相互关联。各种不同德性所配属的阶级,在城邦中发挥着各自的功能与作用。由此,“四枢德”将城邦与个人贯通起来。人们的身份除了天赋因素外,还跟他们在城邦中所接受的训练与社会化过程密不可分。通过这种训练与社会化过程,社会规范、价值、理想、惯例被灌输到个人意识中,个人在城邦中的身份也被建立起来。按照亚里士多德的观点,城邦才是个体生活的完整空间。个人与他按习俗和传统在所处社会中的位置直接相关,也就是说,他过着一种“身份”所要求的生活。在城邦中成为“人”与成为“公民”是一体的。人之成为一个真正的人,正是因为他在城邦中被赋予了一种特定的、需要他来实现的社会功能^④。只有通过这种方式,人们才能获得一种真实的社会身份。有鉴于此,在古典世界中,“个人”最重要的特质不是自我的自主性,而是通过自己所在共同体的风俗、礼仪和法律来辨识和认同自己。苏格拉底在古典世界算是一个特例,他已经隐隐地道出了“个体”的真谛,即人应该从个体和理性的角度,而不是从城邦的角度来审视自己的行为与信仰,不应该无反思地遵从传统所确立起来的社会规范和惯例。应该说,这是“个体”思想的最初萌芽。然而,这个最初萌芽的结局完全是悲剧性的,对于古典世界来说,这完全是一种异端思想,苏格拉底因此以反城邦罪和败坏青年罪被判死刑。这个悲剧非常清楚地表明,独立的“个体”不见容于古典世界。

在黑格尔看来,在“个体”问题上,罗马帝国与希腊城邦已经有所不同,它开始在理念上把人从城

① 谢文郁分别以“责任政治”和“权利政治”谈论二者,可参考氏著《自由与责任四论》,上海:华东师范大学出版社,2014年。

② 参见[英]史蒂文·卢克斯:《个体主义》,阎克文译,南京:江苏人民出版社,2001年。

③ [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,北京:商务印书馆,1999年,第26页。

④ 按照亚里士多德的看法,凡隔离而自外于城邦的人,他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1997年,第9页。

邦共同体中的一员还原为孤零零的“个体”，皇帝则是众人的联系者。国家不再像古代城邦那样是一种“主人”共同体，原先的公民逐渐沦落为皇帝的臣民，事实上只是皇帝的奴仆而已，这也就是为什么基督教作为奴隶的意识形态在罗马帝国大行其道的原因，基督徒灵性的“个体”意识应和了帝国臣民虚幻的“个体”身份。此外，罗马的私有权法律也使罗马帝国的臣民不再像希腊公民那样只有通过参与政治活动才能得到满足。因为私有权，他可以为金钱而劳动，从而造就了一个拥有私有权的所谓“自由民”世界。这种自由民是基督教世界的必要因素。按照科耶夫(Alexandre Kojève)的解读，在这种自由民身上产生了一种新的二元对立：即抽象的、超验的、普遍的财产和为了财产而牺牲自己的个体存在^①。

在罗马—基督教时代建立起来的充其量还只是“个体”的理念原型，真正的“个体”是在近代才全方位地建立起来的，其根基在于一种现代的经济生活，在于“个体”的经济性。通过资本主义使“个体”中的“利己性”建立起自身的合法性，各种自利的、竞争性的个体通过市场机制，形成了被黑格尔称为相互依赖的市民社会的“需求体系”。那种潜藏在罗马法和基督教伦理中的“个体”理念，只有在现代的经济生活中，才找到了它生机勃勃的“肉身”^②，用麦克弗森(C. B. Macpherson)的话说就是17世纪确立的那种“占有性个体主义”，这个提法点出了“个体”现实“肉身”的实质^③。“个体”之为个体就在于他能够“占有”，以财产权为代表的各种“自然权利”，在洛克看来就是“人身”的一种自然延展^④。

更重要的是，在近代，这种将“利己性”合法化的“个体”，在“权利”的基础上得到了“政治性”的阐释。“个体权利”因而被当作了现代政治文化的起始，当作了各项行为正当性的最终依据，甚至可以说，这就是现代性的起点。这是一个革命性的变化，即便对于西方文化传统来说，这又是一个全新的概念，其经典阐释是从霍布斯开始的。传统价值观重视整体利益，因此义务和责任总是第一位的，而现代性社会的特点在于，尊重每一个人，因此每一个个体的自由与权利成为了第一位的。为了扭转传统“先义务后权利”的价值秩序，将“权利”革命性地置于首要地位，霍布斯颇费周章。他通过辨析拉丁语来区隔“自然法”(Lex Naturalis)和“自然权利”(Jus Naturalis)，从传统的自然法中分梳出“自然权利”，并确立“自然权利”之于“自然法”的优先地位。他明确说，“权利”在于做不做的自由，而律法则在于约束人们的行为；是“自然权利”而不是“自然法”才是现代政治哲学的起点^⑤。进而言之，霍布斯把自然权利界定为“每一个人对每一种事物都具有权利，甚至对彼此的人身也是这样”^⑥。这是一种近乎上帝的权利，被霍布斯作为一种先在的、天赋的权利赋予了每一个个体。于是，个体追求“利己性”最大化的欲望被界定为一种自由权利而获得了正当性。这种以非道德性的权利观念作为基础的自由概念，可以称为现代“个体自由”的第一义，也就是“个体权利”的观念。这一点非常重要，在现实条件下，这种自由意味着在法律的框架下，可以不受干涉与限制地去做任何他想做的事情。现代社会就是在这种“个体权利”的基础上出发的，现代政治中的正当性就是在“个体权利”基础上的“普遍同意”赋予的。国家的起源与依据被追溯到一种虚构的社会契约上：按照契约，离群索居的、被赋予了广泛权利的“个体”，为了获得市民社会中的安全和利益，把“个体权利”当中的部分权利让渡出去，从而建构起国家。“个体”第一次在理论上被清晰地定位为建构国家的源初力量。

这样一种基于权利的“个体”概念显然是不完善的。“个体”还需要在道德层面得到辩护。这主

① [法]科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2005年，第225页。

② 参见拙文《基督教与现代性：科耶夫对黑格尔的解读》，《道风：基督教文化评论》第17期，香港：汉语基督教文化研究所，2002年7月。

③ C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 270.

④ [英]洛克：《政府论·下篇——论政府的真正起源、范围和目的》，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964年，第19页。

⑤ [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第97页。

⑥ [英]霍布斯：《利维坦》，第98页。

要是通过苏格兰的情感主义以及后来的康德哲学来完成。在古典世界,德性论的伦理思想是在共同体或社群中得以展开的。换言之,德性的意义不是通过“个体”的力量来完成的,而是在共同体的相互配合中体现出来的。离开了共同体或社群,德性无从谈起。现代道德理论的建构则不同,它完全基于“个体”。在脱离了上帝的诫命之后,首先是苏格兰的道德情感主义在人的情感中,尤其是在个体的“同情”(sympathy)中,找到了道德起源的基础。从哈奇森到休谟和亚当·斯密,许多思想家为此作了大量论述^①。卢梭也以另一种方式阐述了“同情”作为基础性道德情感的地位^②。但是,“情感”具有不稳定性,“仁爱”则有偏私性^③,这促使康德从理性的角度为道德重新奠基,于是有了康德的道德哲学。康德显然受到了卢梭的影响:一旦强调个体的欲望和自然权利,个体便从整体之中“脱嵌”出来,成为自足自利的“个体”——卢梭很快就发现,这样一种“个体意志”与任何共同体的“公共意志”都是尖锐矛盾的。“整体”不仅仅是为了保护“个体”,“整体”亦有其自身的意志。于是卢梭在政治意义上提出了“公意”(general will)概念。这种“公意”虽然最终有利于“个体”,但直接表现却可能是对“个体”的一种压迫,于是在卢梭那里就出现了“迫使自由”这种悖论性的概念^④。为了避免这种悖论性的思想,康德把卢梭政治性的“个体—整体”间的矛盾,内化为“个体”内部的道德法则与感性存在之间的张力,并以个体的“道德自律”作为化解之道,外在的“压迫”内化为理性的要求。在康德看来,作为理性存在者,“个体”足以确立起一种义务感,通过“尊重”自我确立的道德法则来行动。康德排除了“个体”之外的任何其他因素,无论是社会传统还是自然依据,充当道德基础的可能。康德道德哲学意义上的义务感是一种在经验上不受限制,在社会中不受习俗约束的道德感。在康德看来,只有在这种个体性的、理性的自我立法中,一个“个体”才可能是真正自由的;被欲望、惯例和传统权威所决定的行为是不自由的,因而也不具有道德性。可以说,“个体”道德理论在康德哲学中获得了一种较为完善的表达。康德哲学建构起了一套基于“个体”的道德自律的哲学,“道德自律”由此成为“个体自由”的第二义,这就是“个体自律”的观念。康德的道德哲学使“个体”概念获得了一种更坚实的道德辩护,从而免于“主观任意”的指责。但康德的道德自律依旧不能避免实践理性的二律背反。

“个体”概念漫长而艰难的成长历程,确实受到了很多西方文化传统因素的支撑,比如英国文化传统中的占有性的“个体”^⑤。但从霍布斯到密尔,现代“个体”概念的论述者们却在努力挣脱西方文化传统,诉诸单纯的理性界定为“个体”的合理性进行辩护,“个体”因而在某种程度上成为脱离文化传统的自洽概念。这在西方思想史上是一个漫长的“脱胎”过程,它始于近代早期,直到19世纪下半叶功利主义和实证主义占据统治地位之后,才得以消除斑斑驳驳的传统文化因素。至此,现代性叙事完成了最后的理性修饰,即黑格尔所要求的“合理性形式”。由此,“个体”完全将自身确立为现代社会的组织基础。从西方传统社会“脱胎”而来的现代社会,最终成为一个“个体本位”的社会。所谓“个体本位”,不仅是指“个体”具有抽象的自足性,更是因为现代社会从经济、政治、社会、文化、道德、法律等多方面来看,都是以“个体”为单位组织起来的。站在哲学角度看,文艺复兴之“人的发现”,宗教改革之信仰上的“自我确证”,启蒙运动的“人道主义”,最终都要落实到对每一个“个体”的自由、权利与尊严的尊重上。这也就是康德所谓的“任何时候都不应该把自己和他人仅仅当做工具,而应该永远看作自身就是目的”^⑥。人是目的,而“个体”是人的“终极单位”。

① 参见 Luigi Turco, “Moral sense and the foundations of moral,” *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by Alexander Broadie (Cambridge: The Press of the University of Cambridge, 2003).

② 参见[法]卢梭:《爱弥儿:论教育》下卷,李平沅译,北京:商务印书馆,1978年,第416页。

③ 这种偏私性,在中国文化中,也称为爱有差等。

④ [法]卢梭:《社会契约论》,李平沅译,北京:商务印书馆,2011年,第25页。

⑤ 参见[英]艾伦·麦克法伦:《英国个人主义的起源》,管可秣译,北京:商务印书馆,2008年,第1页。

⑥ [德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,1986年,第52页。

现代社会因而形成了一整套以“个体”为本位的价值观。史蒂文·卢克斯(Steven Lukes)特别挑选了四个最基本的观念来界定之:“人的尊严或者对人的尊重这一观念是平等思想的核心,而自主、隐私和自我发展则代表了自由的三个方面。”^①这些都是近现代人本主义精神在“个体”身上的体现,每一个个体都应该尽最大可能地决定自己如何生活。这些观念通过启蒙运动的推广,在现代社会深入人心。“个体”的自由、权利以及尊严作为人类启蒙的产物有其不可剥夺的合理性,最终构成了现代文明的核心观念。联合国也是以《世界人权宣言》确立现代人类共同的价值观念。历史事实证明,一旦漠视最基本的现代价值观,任何人、任何制度都难以在现代社会立足。西方近代以来所达到的对于个体自由和权利的理解与尊重,是人类精神历程的共同财富;“个体自由”是现代社会创造力的根本源泉,“个体本位”始终是现代价值体系的基准点。

二、“个体本位”的消极影响及西方文化传统的抵御力量

尽管“个体本位”在历史上起到了巨大的解放作用,对于确立现代的政治、经济、社会、文化、道德、法律和宗教体系有着巨大贡献,因而奠定了现代社会的基础,但如果脱离了文化传统的支撑,“个体本位”在现代社会将愈发暴露出蕴含在其基本内涵中的严重后果。总地来看,“个体本位”以自我为中心的情感和行为倾向,在其后来的发展中逐渐释放出消极效应。“个体本位”在精神层面带来的是心灵的孤独,“个体”作为价值选择的唯一支撑力量难以持续,传统的各种价值观相继塌陷。其在道德问题上的利己倾向,在价值取向上的虚无倾向,在文化观念上的相对倾向,在群体认同上的消解倾向,对于现代社会的凝聚力和和平稳发展都构成破坏性影响。“个体本位”对于现代社会中的道德认同、价值认同、文化认同、国家认同都形成极大的挑战。

在道德领域,“个体本位”的直接后果就是“道德评价的私人化”。休谟在18世纪“个体”诞生之初就已经看到了这个问题。站在“个体本位”角度看,传统赋予人们的诸多价值都是虚妄的,“个体”最根本的价值标准就是情感上的主观好恶。传统的道德标准被转化为“个体”的喜好问题,从而还原为情感的偏私性。道德所依存的共同体在这里并没有显示出任何价值,也没有任何发言权,与此同时,情感主义的道德观则难有共同标准可言。“个体本位”的消极后果就是在道德问题上采取了“去道德化”的做法,这种倾向对于现代社会的任何超出个体范畴的价值目标都是一种严重的瓦解力量。意义世界在“个体”身上塌陷。现代“个体”在尊重个人权利,倡导相互尊重、相互宽容的同时,也埋下了价值相对主义的后果。道德评价的私人化必然走向价值评判的相对主义,从而抹杀了文化的客观价值。价值相对主义强调价值观念的主观性,忽视道德真理,对自我之外的任何重大价值都采取漠然置之的态度。“个体本位”在对待自我的问题上,则采取主观放任主义的态度,人生的全部意义都固限于自我身上,这直接导致了价值观念上的迷失。于是,在生活的价值层面,除了物质主义的诱惑外,再无其他判断标准和方向,这是非常值得警惕的“个体本位”的恶果。

从社群角度看,除了“个体本位”带来的自我放纵之外,个体主义进一步削弱了对社群价值的认同,虚无主义态度乘势流行起来。过度强调“个体”会使个体从一切形式的社群中剥离出来,从而削弱社会和共同体的凝聚力。“个体”在获得自由的同时,却失去了安全感,成为现代社会中典型的“孤独人”和“陌生人”。因此,“个体本位”之消极因素的一大危害就在于它对于集体主义、文化认同、社群价值的解构。我们知道,个体主义以个体为本位,核心价值是自身权利。而无论是集体主义还是文化认同,都以整体价值为归属,以某种整体性的精神为倚靠。当个体和整体之间缺乏有机联系时,当个体与共同体相脱离时,两者之间不可避免会形成巨大张力和冲突。一个健康社会终究需要某种共同的价值纽带加以维系,需要以共同的价值观念为旨归,人们才像是生活在自己的家园中。现代

① [英]史蒂文·卢克斯:《个人主义》,第115页。

社群主义的兴起正好说明了人们对于社群生活的认知与渴求。那么,以“个体权利”为基础的个体主义如何可能支撑起整个社群、国家、文明的价值观念呢?如何形成一种命运共同体呢?任何一种现代社会的价值体系,在“个体”之外,都还需要有某种价值要素来制衡“个体”的利益和权利诉求,即一定要找到某种要素支撑某种超出自我的价值观念,防止“个体”的自我封闭。

尽管“个体本位”的思想是从西方文化传统中“脱胎”出来的,有其合理价值,并且经过理性化的论述而成为某种现代性的普遍原则,其消极后果却是我们不得不严肃面对的。任何一个社会如果任由“个体本位”的消极后果在经济、道德、社群领域肆虐的话,都将难以长久地维持下去。西方社会在产生现代性“个体”观念的同时,还有三大传统资源在积极应对现代“个体本位”的消极影响:其一是基督教传统,其二是社群与共和的传统,其三是民族国家的建立。

一方面,西方的“个体”观念有着很深的基督教背景。在基督教形成的过程中,以及在福音书中有大量关于个体的论述,“个人主义的基础是由基督教稳固地建立起来的”^①。但另一方面,基督教关于罪恶以及拯救的教义,对于个体的行为有着极大的约束力,使个体不能主观任性,所以托克维尔说,“法律虽然允许美国人自行决定一切,但宗教却阻止他们想入非非,并禁止他们恣意妄为”^②。这就是基督教对于“个体”消极后果的巨大约束。在康德哲学中,虽然没有了基督教的教义支撑,但通过理性,道德命令依然可以给个体以极大的约束。此外,基督教还有教会这样的社群传统,对于基督教社会的个体主义因素也是一个有力的约束。基督教的教会论宣传教会之外无拯救,对于期待拯救的个体来说,这个教义极大地增强了它对于个体的约束力。

除了基督教的传统,在西方还有很强的社群与共和的传统。社群强调共同的归属感,这种对于共同体的归属感可以追溯到罗马的共和传统,在这种传统中,不是个体利益,而是“共同的善”占据着支配地位。社会的各阶级通过不同的代表参与公共生活,并以这种“共同的善”作为导向。个体的自由被理解为只有在这种自由的共同体中才有可能。这一传统从亚里士多德到西塞罗经中世纪,一直延续到近现代,并在近代哲学,尤其是在黑格尔哲学中获得了新的生命。黑格尔清晰地区分了“道德”与“伦理生活”:道德是抽象的原则,针对每一个个体;伦理生活则是针对某一个社群,而具有社群的整体性。西方的社群传统或共和传统同样对个体产生了巨大的约束,从社群主义的立场来看,真正的自由和自主只有在自由的伦理社会中才是可能的。“个体本位”的主张得到了根本性制约。

此外,现代“民族国家”也是因应现代个体主义的政治原则建立起来的。面对均质化的“个体”,面对“个体”自我中心所带来的消散力量,政治需要在人民之间形成凝聚力,民族主义因此应运而生。西方的封建时代是以等级制为基础的,贵族之间的家族认同要远甚于国家认同。现代“民族”概念成功地提供了一种基于平等的个体本位,消弭了共同体内部等级差异的认同文化。于是,“民族”概念遂将前现代基于等级观念的人,在“个体本位”的现代观念下重新凝聚起来。可以说,民族主义对于“个体本位”的消极后果是一种解毒剂。通过强调个体对民族国家的忠诚和奉献,解决了“个体本位”带来的消极后果,增强了个体的归属感,为现代国家提供了核心的精神凝聚力。

由此我们可以看到,“个体”思想在现代生活中既有积极成效,亦有消极后果。其积极意义在于对每一个人的自由、权利和尊严的尊重,其消极后果则是一旦形式化、教条化地理解“个体权利”,势必导致社会生活全面无根化、松散化。现代自由主义政治制度之所以在很多西方国家得到认可并成功运行,正是因为西方文化传统中存在着可以抵御“个体本位”之消极隐患的合理因素。而现代自由主义制度之所以在后发现代化国家中普遍遭遇失败,一个重大原因就在于,这些国家的传统文化普遍没有发挥好制衡现代个体主义的作用。事实上,现代哲学一直对于这种消极的“个体本位”非常警惕:从左翼的社会主义运动到现代的社群主义思潮,从保守主义到古典价值观的回归,都可以在批判

① [捷克]丹尼尔·沙拉汉:《个人主义的谱系》,储智勇译,吉林:吉林出版集团有限公司,2009年,第63页。

② [美]托克维尔:《论美国的民主》上卷,董果良译,北京:商务印书馆,1996年,第339页。

“个体本位”的消极性上找到它们的共同点。对于非西方社会来说,真正的挑战在于,既要确立起“个体权利”的现代思想,又要找到超越“个体本位”消极后果的价值依托。明确而坦然地接受“个体”的双重性是现代性成熟的基本标志。

三、“个体”在近现代中国的发现与沉沦

对于近代中国而言,“个体”也曾一度成为知识界的主流话语。当然,这主要是“五四”新文化运动的功绩。这一话题甚至可以追溯得更早,谭嗣同的“仁学”与梁启超的“新民说”,对此都有涉及。“个体”的发现,在近代中国显然经历了一个艰难的过程。

在近代中国,关于“个体”思想的第一个阶段,可以梁启超为代表。早在1899年前后,梁启超受西方自由主义尤其是约翰·密尔自由主义的影响,主张“个体”的自由和权利,并以个体的“自利”为基础来说明个体自由的意义。这也就是我们前面所说的“个体自由”的第一义,见于他在这一时期的著作《自由书》。但没过多久,也就是在1902—1903年之际,梁启超关于“个体”的论述转而更多地强调“个体”对于“整体”的责任,例如《新民说》中就有很多强调公民责任的论述。此时的梁启超,明显觉得单以“权利”阐释自由会有很多问题 and 恶果,因而强调“群”的概念,并把“权利”思想归于天赋之“良知良能”。发于“良知”的权利,即是自治之法律,个体之自治由此与国家自治联系起来。针对康德的道德自律学说,梁启超曾说:“大抵康氏良心说与国家论者之主权说绝相类。”^①于是,基于自然权利的个体自由概念便悄悄地过渡到了以“道德自律”的良心为基础的个体自由概念,也就是“个体自由”的第二义。

此后,梁启超关于集体主义的考量显然压制了他的个体主义思想。梁启超在思考过“个体权利”之后,其思想便更多地和民族问题联系在一起,而致力于解决中国问题。尽管此时的他依然十分关注“个体自由”问题,但“自由不再被描述为那种为了捍卫个人生存而无拘无束的行动自由,取而代之的是一种把集体、团体的生存和利益,而不是把个人或社会实体的生存或利益作为目的的、个人有限的自由”^②。因此,虽然梁启超的思想也以“个体”作为起始点,但他更强调个体自主与国家自治之类似,瞩目的焦点显然增加了国家的维度。自1903年以后,梁启超又转向了某种带有国家主义色彩的思想,因而也就并不奇怪了。也就是说,“个体”虽经梁启超的鼓噪而在社会上有了强烈的影响,但从根本上讲,他并没有厘清“个体”之于现代世界的意义。在思想的进一步发展,梁启超一是将“个体权利”的来源引向了良知良能,二是将“个体自治”引向了民族主义之类的集体学说。

这里呈现出来的重要问题是,中国现代早期的“个体自由”论,始终没有将“个体自由”的第一义与第二义区别开来,也即没有将“权利个体”与“道德个体”区别开来。梁启超的思想中既有“霍布斯学案”所强调的“自然权利”意义上的自由观念,又有介绍卢梭和康德哲学时所倾心的基于“道德自律”的个体自由。此外,梁启超也始终没有把英国的自由思想与欧陆的自由思想清晰地区别开来,二者间的内在关系始终没有得到清晰的梳理。在此后的很长一段时间里,这笔糊涂账始终是国人理解西方自由思想的弊病所在。一种道德自律的个体概念很容易和中国的文化传统结合起来。梁启超强调“个体自由”来自“天赋之良知良能”,这一论述在后来的现代新儒家那里被发扬光大,进而使康德的道德自律思想与中国文化传统中的心性之学结合起来。但这与现代社会的“个体权利”思想大相径庭^③。

呼唤现代“个体”的第二个阶段是“五四”新文化运动时期,“个体主义”似乎有望真正得到发现与

① 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《饮冰室合集·文集之十三》第2卷,北京:中华书局,1989年,第62页。

② [挪]贺美德、鲁纳:《“自我”中国:现代中国社会中个体的崛起》,上海:上海译文出版社,2011年,第221页。

③ 参见杨贞德:《转向自我:近代中国政治思想上的个人》,北京:三联书店,2012年,第89页。

重视。1915年,陈独秀在《青年》杂志上推动了新一轮的对“个体本位主义”的颂扬,并据此对中国文化传统中的家庭宗法思想进行了激烈批判,掀起了巨大的社会波澜,影响至深。“个体主义”一度成为个性解放的代名词,早期小说多以反叛家庭作为主题,表达追求个性自由的心声。这是反对传统礼教的利器,也是反抗传统宗法压迫的武器。事实上,现代中国的个体化进程是一个不可阻挡的历史过程,暗合着现代性紧逼的步伐。

1915年底陈独秀在《青年》杂志首卷总结“东西民族根本思想之差异”时,标举的就是西洋之以“个体”为本位,东洋之以“家族”为本位。1916年初,他又号召青年人“自负为一九一六年之男女青年,其各奋斗以脱离此附属品之地位,以恢复独立自主之人格”;以“尊重个体独立自主之人格,勿为他人之附属品”为标志的新时代就此开始^①。“个体”一时成为新文化运动诸多思想者的支柱性观念,这意味着中国传统社会在价值形态上开始向现代社会转化。

陈独秀关于“个体本位”与“家族本位”对峙的经典论述是这样的:“西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为本位。西洋民族,自古迄今,彻头彻尾个人主义之民族也。……举一切伦理、道德、政治、法律,社会之所向往,国家之祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由,谋个性之发展也。法律之前,个人平等也,个人之自由权利,载诸宪章,国法不得而剥夺之,所谓人权是也。人权者,成人以往,自非奴隶悉享此权,无有差别,此纯粹个人主义之大精神也。……所谓性灵,所谓意思,所谓权利,皆非个人以外之物,国家利益,社会利益,名与个人主义相冲突,实以巩固个人利益为本因也。……宗法社会以家庭为本位,而个人无权利,一家之人,听命家长。宗法制度恶果盖有四焉:一曰损坏个人独立自主之人格,一曰窒息个人意思之自由,一曰剥夺个人法律上平等之权利(如尊长卑幼,同罪异罚之类),一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力,……欲转善因,是在以个人本位主义,易家族本位主义。”^②

陈独秀在这里特别强调现代社会的“个体本位”思想。尽管他在这里论述的对象是西洋民族,以揭示东西民族根本思想的差异为目的,但他认为西洋民族代表了“近世文明”^③,因此东西民族思想的差异也就是近世与古代文明的差异。此时的陈独秀,在个体与国家的谱系中,明显透露出“个体本位”的价值取向:个体平等自由的权利,是国法所不可剥夺的;国家祈求的不过是个体的权利与福祉,国家利益和社会利益并不与个体主义冲突,反而是以巩固个体利益为目的,社会文明应该为个体所享受。在此前提下,陈独秀强调“晓然于人权之可贵”^④,强调思想自由的宝贵,并以之为“吾人最后之觉悟”,与之相应的则是对家族本位主义荼毒个体的批判。

“五四”新文化运动的另一位主将胡适也提出了“健全的个人主义”口号。他以“易卜生主义”论述家庭之不堪与个体之挣扎,更深入地论述了发展个性的条件:“第一须使个人有自由意志;第二,须使个人担干系,负责任”,只有锻造出这样独立自主的人,才能无惧于社会多数意见的打压。他借易卜生剧中铎曼医生之口,呼喊道:“世上最强有力的人就是那个最孤立的人”^⑤,只有确立了自由独立的人格,社会的发展才是有动力的,才是有意义的,“社会国家没有自由独立的人格,如同酒里少了酒曲,面包里少了酵,人身上少了脑筋:那种社会国家绝没有改良进步的希望”^⑥。自由独立的个体之于国家乃是其神魄。

① 陈独秀:《一九一六年》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《现代中国自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》之《社会改革的思潮》,台北:唐山出版社,2001年,第6页。

② 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《现代中国自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》之《文化的道路》,台北:唐山出版社,2001年,第70—71页。

③ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《文化的道路》,第63页。

④ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《文化的道路》,第64页。

⑤ 胡适:《易卜生主义》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《社会改革的思潮》,第28页。

⑥ 胡适:《易卜生主义》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《社会改革的思潮》,第28页。

“个体”之于现代社会的意义,由于新文化运动的呐喊,似乎已经得到彰显。但是,一如梁启超稍稍沾上个体主义的边便转身离去那样,个体主义在“五四”之后的发展,好运亦不长久。至1919年陈独秀的思想就开始发生了变化,革命和阶级的叙事逐渐替代了“个体主义”的声张,之后发展出来的集体主义对于“个体本位”思想的压制更成为现代中国的一种常态。在胡适看来,从梁启超创办《新民丛报》到1923年,“个体主义”是中国思想界的主要倾向;而自1923年起,党国体制、思想一统的趋势开始慢慢压制“个体主义”,胡适甚至称之为“新名教”。百年来,从“五四”新文化运动开始明确起来的“个体主义”原则,似乎从来没有真正在现实中得以实行;反之,集体主义、革命主义、民族主义乃至国家主义的叙事则构成现代中国社会的主要思想取向。

关于“个体”的沉沦,林毓生教授曾有过一段精辟的分析,他说,“中国知识分子所以接受西方个人主义的思想与价值,主要是借它来支援并辩解反传统运动”,“个人应当做目的,不可当作手段;个人的自主和独立,源自个人本身价值的体认——便遭到了曲解”^①。这一点非常关键。新文化运动以来,尽管时时有对个体主义的讴歌,但“个体”的价值只是被当作冲决某种桎梏的“手段”,“个体”自身在现代社会中的真正价值始终没有被真正认清,中国思想界从未达到康德所谓的“人是目的”的思想高度。

至于整个社会被高度组织化起来,阶级、政党、集体话语空前强化之后,“个体”遂成为单位的一员,个体主义相应地沦为自私自利的代名词,始终作为一种负面价值观存在,成为集体主义的对立面,而受到彻底批判。时至今日,“个体主义”依旧带有某种强烈的负面色彩。“个体”的思想在现实中始终没有获得过应有的地位,“个体”也从未在理论上得到明确论证,制度上的保障亦暧昧模糊。在这个意义上,启蒙从来没有在中国彻底完成过。在超越个体主义的假相中,中国社会依然徘徊于现代价值形态之外。

改革开放以后,关于人性论和人道主义的讨论,关于新启蒙的呼唤,都在显示着对于人的问题的重新认识。对人的重视本质上要求落实为对每一个个体的尊重,这正是现代“个体”的积极意义所在。遗憾的是,这场讨论并未真正展开便戛然而止,许多概念依然沉浸在晦暗之中。现代社会的理念既没有在中国语境中得到理论梳理,也没有在社会生活中通过机制化形态渗入生活的血管。现代个体主义的积极成果:个体的权利和尊严,个体的自由和自主,个体间的宽容,从来没有在社会生活中得到完全落实。

余英时先生有一篇文章《群己之间:中国现代思想史上的两个循环》,在这篇文章中他认为,现代中国知识分子往往在集体与个体两极之间循环往复,“在现代中国思想史发展中,从打破名教的束缚,要求个人自主,到接受新名教,放弃个人自主。这是第一循环圈。今天中国思想史正进入第二个循环圈。即打破新名教的束缚,再度要求个人自主。”^②回溯近现代中国历史,这样的循环何止这两个时期。在梁启超身上的循环立刻就在陈独秀身上再现了,五四新文化运动的循环稍后又变换语境再度出现。为什么现代中国知识分子会这样快地在集体与个体两极之间循环往复呢?余英时先生认为“这不是一个容易解答的历史问题”^③。其实中国思想界在这个问题上屡蹈覆辙是有根深蒂固的缘由的。外在地讲,这固然与李泽厚先生所讲的“救亡”问题有关;内在地讲,则正是囿于中国传统文化,现代中国知识分子很容易将“个体自由”的第一义与第二义相混淆。后面,我们会对此作进一步的解释。

中国社会始终没有正视“个体”的真正价值,市场经济自发培育出来的强烈“占有型”自我主义却越来越流行,并充分显现出消极后果:利己主义横行,相对主义弥漫,虚无主义蔓延。我们在前面谈

① 林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,1988年,第162页。

② 余英时:《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,1998年,第239页。

③ 余英时:《现代儒学论》,第239页。

到过,“个体主义”一旦局限于自我中心主义,就会发展出一系列消极后果:在精神层面带来心灵的孤独,在道德问题上导致自私自利,在价值取向上滑向虚无主义,在文化观念上流行相对主义,在群体认同上趋于消解凝聚力,从而对现代社会的平稳发展造成破坏性影响。当“个体”得不到正确对待时,“个体”在现实中就不断处于“沉沦”状态,其积极价值也就难以实现。因此,现代社会之“个体”价值的澄清就遇到了双重困难:一是基于文化传统的误解,二是现实中自我中心主义已经释放出来的消极效应。就此而言,只有厘清“个体”的双重涵义——权利的与自律的,弄明白个体主义的双重影响——积极的与消极的,才能真正看清“个体”之于现代社会的意义,也才能重新定位儒家传统在现代社会的角色。

四、儒家的道德自主性与非道德性的权利观念

在现代社会中,“个体”构成了现代政治、经济、社会、道德、法律等多方面社会领域的基本单位。在现代中国的语境中,我们看到:一方面,在各种自发的“自我主义”(egoism)挑战下,以“亲亲”为本的中国传统价值形态受到极大冲击;另一方面,“个体”的意义在现代中国始终晦暗不清。在西方文化进程中产生的“个体”,经过启蒙之后,成为了现代性的基本原则。应该说,“个体”思想对于任何现代社会都有其适用性。因此,在应该提倡个体自由、权利和尊严的地方,不应该有丝毫的犹豫,这是现代文明的门槛,但“个体”意识及其实践在现代中国却饱受压制;在应该抑制“个体”消极后果的地方,应该充分汲取儒家传统的思想资源,但儒家思想资源却没有得到现代伸张,反而受到错误的批判。“个体”问题得不到清晰的梳理,现代性社会的两极就都得不到精准的定位,这是中国现代化之路的思想瓶颈所在。

关于“个体”在现代社会中的基础性地位,很多中国学者对此是有共识的,因此常会由此角度探寻儒家传统中“个体”思想的资源。儒家传统向来强调“修身、齐家、治国、平天下”的价值秩序,而尤以“修身”为本。很多学者因此认为儒家传统中亦有深厚的关于“个体”思想的论述,除了“修身”还有诸如“群己”、“公私”之辨等等。这似乎与西方近代以来的“个体”观念遥相呼应。可是,对比西方文化传统中的“个体”论述,我们看到,中国传统对于“群己”之“己”或“公私”之“私”的论述,与作为现代文明核心观念的“个体”之间有着很大的差距。这主要表现在两个方面:首先,在前现代的中国社会中,“个体”之间有着明确的士人与百姓之分,或者君子与小人之分,并不存在普泛意义上的平等“个体”,很多看似针对“个体”的要求,其实都是对“君子”或者“士人”的要求,这与现代社会无差别地强调“每一个个体”是完全不同的。其次,儒家传统对于人的理解总体是偏向于道德性。从孔子的“为仁由己”,到孟子所谓“不忍人之心”、“人皆可以为尧舜”,强调的都是人的道德性。“修身”首先就是“正心、诚意、致知、格物”,通过这个过程,把潜在的道德性实现出来,最终目标即是“成圣成贤”。现代意义上的“个体”及其自由和权利反而需要被抑制。在这种情况下,儒家传统会赋予“个体”一种道德性的而非权利性的界定。

在余英时先生看来,“正由于以儒家为主流的传统文化虽重视群体秩序而仍给个体的价值保留了一定的地位,因此近代思想家自谭嗣同、梁启超以后才能以较快的步伐冲破名教纲常的网罗,并建立其个人自主的意识”^①。余英时先生肯定了儒家传统中存在着相当可观的肯定“个体”的成分,认为正是因此近代以来的中国知识分子才能高举个体主义的旗帜。但从本文对梁启超、陈独秀的分析来看,这些知识分子在接受“个体”思想之后,很快就放弃了“个体”思想,转而重新接受“新名教”,并陷入集体主义话语的桎梏。这究竟是什么原因造成的呢?余英时先生认为,中国的“名教纲常传统则

^① 余英时:《现代儒学论》,第238页。

为集体主义在现代中国的发展提供了历史条件”^①。这种大而化之的理解显然是不够的。事实是,近代中国知识分子从未清晰地区分“自由权利”意义上的个体与“道德自主”意义上的个体。当我们把“个体”首先理解为道德自主的个体时,从个体主义到集体主义的翻转就顺理成章了。最终,余英时先生判定儒家处于集体主义和个人主义之间,既反对极端的集体主义,也反对极端的个人主义,因而近于社群式的“兼顾群体与个体,以获致一种平衡”,并认为这是甚为可取的^②。余先生的这种分析有似是而非之嫌。其实,现代的个体主义与集体主义,都是在明确了现代“个体”概念之后,再行分化的。予前现代的思想以一种“介于个体主义与集体主义之间”的定位,是极为含糊甚至不能成立的。这种说法极大地掩盖了现代文明中的“个体权利”概念之于“个体自由”的重大意义,没有注意到“个体权利”实乃个体主义与集体主义之间不可通约的分水岭。

对于儒家传统中的“个体”思想的另一种误解来自美国学者狄百瑞(W. Theodore de Bary)。他试图用“人格主义”(personalism)来界定儒家传统中的“个体”,以区别于我们所说的“个体主义”(individualism)。狄百瑞认识到,现代的个体主义意味着个体选择的自由,包括从各种社会制约中“脱嵌”出来,这样的“个体”显然是儒家思想中所没有的。但儒家思想“确实肯定了一种强大的道德良知,这种良知,塑造和形成于社会与文化过程中,而其极致是在社会与自然秩序中达到自我实现。……这里所说的‘人格主义’,表述的不是作为原始的、粗糙的个体的人所具有的价值和尊严,而是作为一个自我的人的价值和尊严,这种自我,塑造和形成于一个既定的文化传统/他自己的社群和自然环境背景中”^③。狄百瑞认为这种思想不能冠之以“儒家个人主义”(Confucian individualism),而应该称之为“人格主义”(personalism)。狄百瑞认识到,个体选择的自由是个体主义的关键,是儒家所缺乏的,这是一种认识上的进步。但他从道德良知的角度,通过强调《大学》、《中庸》所表现出来的对于“个体内在自我”的坚持来论证儒家重视“个体”,并由此说明儒家与现代“个体”的一致性,则又是一种莫大的误解。首先,儒家对内在良知的坚持,更多的是对士人的要求,“对于个体”的这种意义上的尊重并非现代意义上对于个体自由与权利的普泛尊重,而更多的是对“君子人格”的尊重。其次,儒家对于“个体”的这种尊重是基于道德修为,而现代意义上的“个体”恰恰是狄百瑞讲的“原始的、粗糙的个体的人所具有的价值和尊严”,后者是对个体的非道德性的权利和自由的尊重。这才是现代“个体”观念的要害,狄百瑞显然没能充分重视这一点,故而轻易地由儒家“道德自我”的价值和尊严,滑向了现代社会对于“个体”的普泛尊重。

现代社会的“个体权利”首先是建立在“个体”的非道德性自由概念基础上的,而非建立在人格完善的基础上。尽管对于“个体权利”内涵的进一步拓展,可以容纳各种文化传统的思想资源,但我们必须认识到,基于权利的“个体自由”和基于道德的“个体自由”是完全不同的两种概念。“现代自由主义式的个人主义,作为迅速的经济发展与社会变迁的产物,为个人提供了全新的、丰富的选择,而现代技术的非凡力量激发和吹涨了这个梦想:可以无止境地扩张,可以从所有的束缚中得到解放。”^④这是一种“脱嵌”于任何集体、社会的个体观念,尽管有很多的问题和消极影响,也遭受过激烈的批判,却依然是现代社会的基础——是现代社会“人的尊严”的基础,是现代社会的创造。舍此,不可能建立现代文明的社会。

如前所述,这种非道德性的“个体权利”概念主要来自于霍布斯。尽管霍布斯论证的是人的“自然权利”,但这种貌似无限大的“自然权利”并不是拜上帝所赐,而是一种从近代“运动”概念中得出的结论:“自由一词就其本义来说,指的是没有阻碍的状况,我所谓的阻碍,指的是运动的外在障碍,对

① 余英时:《现代儒学论》,第239页。

② 余英时:《现代儒学论》,第240页。

③ [美]狄百瑞:《亚洲价值与人权:儒家社群主义的视角》,尹钦译,任锋校,北京:社会科学文献出版社,2012年,第24页。

④ [美]狄百瑞:《亚洲价值与人权:儒家社群主义的视角》,第21页。

无理性与无生命的造物和对于有理性的造物同样可以适用。”^①霍布斯提出的自由概念把自然界的运动和人的自由直接联系起来了,这种自由对无理性与无生命的造物和对于有理性的造物是同样适用的,完全无涉道德问题,而是基于近代自然科学关于“运动”的表述得出来的,并进一步引申到人的身上。对人来说,“这种自由就是用他自己的判断和理性认为最合适的手段去做任何事情的自由”^②。这就是“个体自由”的第一义。霍布斯关于自由的经典论述均与道德无关,只与理性和判断有关。这种基于“运动”概念的“自由”,是一种非道德性的权利观念。也就是说,现代的“个体”观念首先不是建立在道德或道德的潜在性上的,而是建立在运动以及基于运动的自由和权利观念上的。在这个意义上,儒家传统完全缺乏这种非道德的自由和权利的思想资源,也完全没有基于这种观念的尊重个人的思想。基于道德的对于人的尊重很容易导致对非道德的人的权利的不尊重,从而有悖于把每一个个体都当作目的加以尊重的现代准则。把每一个个体当作目的是现代社会建立的基石,也是现代人权观念的基础。

这种自由和权利的观念在霍布斯之前没有得到过系统表述,它是一种全新的现代观念。无论前面讲的从自然权利的角度去理解,还是从自然运动的角度去理解,这种自由观都是非道德性的。因此当进入政治社会时,人们无需通过努力去获取某些政治权利,而是只需通过社会契约放弃某些自然权利,存留的依然是自己的个体权利。统治者的合法性既不在于君权神授,也不在于自然禀赋,更不在于自身的道德修为,而只在于人民的“同意”。这是现代社会关于权利的基本思路。按照这种思路,现代社会的价值标准、行动准则以及制度的合理性,归根结底都是以这种权利观念作为正当性的最终依据。

“个体”观念在密尔那里发展为更完备和更审慎的自由理论,尽管他不再从契约论角度,而是从功利主义角度来探讨权利问题。密尔的关注焦点在于社会所能合法地施用于个人的权力的性质和限度问题。“个体权利”就是有权在此法律限度下去做他想做的任何事情的自由,任何个人、集团、政府和人民大众都无权干涉他人的思想、言论和行动自由。在密尔那里,法律能干预个人自由的唯一目的就是防止个体伤害他人。

在论述“个体权利”时,从霍布斯到密尔,虽各有其哲学基础,本质上却是一脉相承。他们都肯定个体的非道德性的权利概念,把它视为奠定现代社会、政治制度正当性的基础。

正如我们已经指出的,单纯的“个体权利”远不是一个完满的概念。霍布斯关于自然状态下“人与人之间的战争”的论述,就显示出了单纯的个体权利观念会带来的危害。无论洛克和卢梭对霍布斯的理论做了多大的修正,他们都不否认单纯的“个体权利”可能给社会带来巨大的冲击。因此,“个体权利”就需要个体的“道德自律”来加以平衡。“个体自由”既可以在“权利”的意义上理解,也可以在“自律”的意义上理解。但在现代社会,二者之间必须有一个先后的逻辑关系:首先有个体的自由权利,然后才是个体的道德自律。这种先后次序是现代性的基本特征之所在,而哲学史的发展也证实了这一点。

康德的工作就是基于这种“自律”的自由,探讨人如何在理性基础上自己给自己立法。霍布斯把自由当作因果关系,而康德则要求我们摆脱因果关系领域,通过理性给自己立法,以绝对义务抵御欲望的诱惑。这是自律意义上的自由。在康德那里,这种自律通过道德主体的自我立法来完成,这也就是我们所说的“个体自由”的第二义。从某种意义上讲,后一种自由观念是以前一种自由观念为前提的。前一种自由是非道德性的,后一种自由则具有强烈的道德自律意涵。无论是余英时沉思于集体与个体之间的困惑,还是狄百瑞的“人格主义”标举,都是在未对个体自由第一义也即权利概念之于现代性的基础性意义有清晰的认知和肯定的情况下,迅速转向了个体自由的第二义,以为这样就

① [英]霍布斯:《利维坦》,第162页。

② [英]霍布斯:《利维坦》,第97页。

可以解决儒家融入现代社会的问题。其实,基于“自律”的个体观念尚不是现代社会的门槛,无论在西方还是在中国,在传统文化中均可找到支持道德自律的“个体”观念的思想资源。

确实,关于“个体的道德自律”,儒家传统似乎有着强大的思想资源可以与之对接。按照现代新儒家的道统论,心性之学乃中国文化之神髓所在,由此一直可以上溯到孟子传统,而特别推崇王阳明的“致良知”之学。前面指出,梁启超亦有个体权利来自天赋“良知良能”之说。现代新儒家推行此说不遗余力,基本路径便是:从“心性”之学入手,由心性而修身,由修身而内圣。牟宗三先生是试图从儒家传统思想资源中寻找与现代价值形态相契合的线索的典型。牟先生发现,儒家思想传统存在很多与康德思想相契合的要素,后者似乎很好地契合了儒家在现代社会中寻求转型和发展的需求,康德的道德“自律”概念因而成为其会通中西的关键^①。在牟宗三先生笔下,孟子学说的最大特点就在于“仁义内在”,孔孟—阳明—现代新儒家正是代表这种“道德自律”观念的思想统绪。由此叙述,儒家传统似乎与现代“个体”观念成功会通。但事实上,这种基于道德觉悟的心性之学并没有捕捉到现代性根基,未能理解现代非道德性的自由和权利观念。正如我们一再强调的,现代的“个体权利”在起源上具有强烈的非道德的正当性。康德发展出来的个体道德自律的哲学,对于个体自由来说只是第二义的。甚至可以说,道德自律正是为了约束“个体权利”的主观任意而提出来的。没有作为自由第一义的“权利”观念的确立,就没有作为自由第二义的“自律”空间。自律的责任性基于自由的权利性,二者之间有着明确的因果秩序。现代新儒家对于上述逻辑始终缺乏体认。他们总是认为西方人重权利,中国人重道义^②。其实古典时代的西方人也是首重道义、首重义务的,历史悠久的西方自然法思想传统充分体现了这一点。只是到了现代,从霍布斯开始,西方思想界才将“权利”置于了优先考虑的地位上。

在这个问题上,李明辉先生似乎前进了一步,但其实亦存在同样的问题。他认识到“人权”完全是近代西方文化的产物,在近代以前,无论中西都缺乏“人的权利”的观念。因此,“人权”概念应具有一种“形式性格”,以强调其普遍意义。并且,李明辉先生认为,就现代人权观的人性基础而言,儒家传统亦与之有契合之处,如性善论,人是理性的,人超越于动物等等。在讲到“人的尊严”不可侵犯时,李明辉先生将这个尊严理解为是一种康德式的人格尊严,“就康德的意义而言,儒家的确肯定‘人格之尊严’,但却是在其固有的思想与文化脉络中去肯定”^③。这个儒家固有的思想与文化脉络,就是孟子所讲的“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之”(《孟子·告子上》)。于是,李明辉先生把“人格尊严”理解为孟子式的“天爵”：“仁义忠信,乐善不倦,此天爵也。”(《孟子·告子上》)“天爵”就是人通过“道德修为”为自己取得的价值。李明辉先生强调现代文明中“人的尊严”可以从不同的文化或者宗教传统中证成。但要害还在于,现代性所尊重的人的自由和权利,首先是一种非道德性的权利。换言之,权利并非取决于人格的“道德修为”,个人并非并通过“道德修为”获取自己的尊严价值。现代的自由权利被认为是天赋的,无须以“性善论”、“人是理性的”、“人是道德自律的”为前提。这才是问题的关键。

李明辉先生认为:“儒家传统包含若干思想资源,它们可以与现代人权概念相接榫,并且在儒家文化的脉络中为它提出另一种证成。”^④笔者认为说儒家思想能朝此方向发展,与人权思想并不相扞格是一回事,说儒家传统已经包含了现代人权概念的若干理论预设,则完全是另一回事。这里必须再次强调,霍布斯所提出的“自然权利”观念,是儒家传统所根本缺乏的,也很难从儒家传统资源中给出任何证成。尽管我们可以从“道德自律”的角度来论证人的平等和尊严——在儒家传统中,我们也

① 牟宗三:《心体与性体》上册,上海:上海古籍出版社,1999年,第118页。

② 钱穆:《晚学盲言》下卷,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第420页。

③ 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,台北:台湾大学出版中心,2005年,第85页。

④ 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,第80页。

可以从“人人皆可以为尧舜”角度论述人的平等,但这里的平等和尊严都还只是一种潜在的可能性,“人的尊严”要靠人的道德修为去争取。孟子讲“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),这个“几希”便是“人的尊严”的来源,“几希”在孟子那里还只是“仁义”的内在依据,还需要实现出来。这个“几希”并不是那种“做任何想做的事情”的自由。因此,儒家之肯定“人的尊严”与现代社会之肯定“人的尊严”,二者的基础完全不同。对此,李明辉先生可能会争辩说,霍布斯等人的思想只与第一代“人权”概念有关,而在现代社群主义对传统自由主义的“个体”观念进行批判之后,在社群主义的理论脉络下,儒家的人格主义未尝不可以与第二代“人权”观念相接榫。但是,正如我们上面所分析指出的,“个体自由”尽管有两种意涵,但个体自由的第二义实际上却是以第一义为前提的。进而言之,现代社群主义对自由主义的批判,在某种意义上也是以自由主义本身为前提的。因此,社群主义提出的“自我”概念固然有其意义,但并不能取代作为现代性原初基石的“个体”概念,也即第一代的“人权”概念,以及由此衍生的“自由”、“权利”和“尊严”概念。

新儒家旨在为儒家融入现代社会开辟道路,但一味强调儒家对于“个体”的重视,实则掩盖了现代社会对于“个体”的真正理解。诚如李瑞全先生所言:“不论是牟师宗三先生之通过康德建立实践理性为主体,唐师君毅之藉黑格尔以完成一涵盖天地万物的仁心,却仍只是在道德主体性上着眼,尚未扩及个体之个特性。”^①李瑞全先生的论述显然是极为敏锐的,他指出了儒家以及新儒家的薄弱环节,即没有认识到“个体之个特性”是需要“权利”概念来保护的。在这个问题上,我们理应充分体认吸收现代性资源,而非以自己的传统妄加解释。

新儒家对个体道德自律与修为的强调并非毫无价值。如前所述,缺乏强健的人格或真正的个体自律,“个体权利”的思想将会造成非常严重的后果。正因为此,“个体权利”思想之于现代社会虽然是主导性的,但也引起了强烈的反弹。就此而言,个体的道德自律,恰恰应该成为现代价值形态中的必要的补救措施,它所针对的正是“个体权利”的任意妄为。因此,儒家思想传统的现代意义,并不在于其重视“个体”而可以与现代社会相接榫,而在于其重视个体的道德修为而能抵御现代社会“个体权利”至上的消极后果。

“个体”概念的接受之所以在中国如此曲折,根本原因就在于作为“个体自由”第一义的“权利”概念在汉语思想界没有得到认真对待,而常常与“个体自由”的第二义“自律”概念相混淆,并进而被引申到某种集体主义话语框架之中。由此,我们看到,从梁启超到陈独秀,从“五四”新文化运动到改革开放,“个体权利”意识每每刚刚抬头,就会立马转向集体主义、民族主义乃至国家主义的话语系统。余英时先生对此“翻转”感到困惑,认为这是一个重大的历史课题。其实,“翻转”的内在机制就在于,我们的思想界是基于道德而非基于权利理解“个体”的。从“道德”出发,“个体主义”就很容易被“翻转”为集体主义叙事。事实上,非道德性的自由和权利观念才是理解现代“人的观念”的真正基础。《世界人权宣言》宣称“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等”,这种“平等”正是基于个体权利而非个人自律的平等。

现代社会确所立的“个体”精神,尤其是启蒙运动以来对于个体自由、权利和尊严的尊重,是人类价值观念进步的成果,是我们思考现代价值形态的起点。儒家文化传统的转型必须首先面对现代性的起点——自由与权利,然后才能讨论其对于现代性的可能意义。在一定程度上,儒家传统的世俗性特点本应使中国文化传统在现代世俗社会如鱼得水,但一直以来由于思想界未能抓住现代性的“个体权利”这个龙头,儒家传统始终未能明确完成现代化转型。

^① 李瑞全:《个体价值之定位——当代新儒学论人之为人的论题》,李明辉主编:《儒家思想的现代诠释》,台北:中研院文哲所,2007年,第139页。

五、儒家传统之于“个体”的现代意义

必须承认,在个体的自由与权利的伸张方面儒家传统是薄弱的,正因此才会有“五四”新文化运动的蓬勃兴起。现代性的成果,应该作为全人类的共同成就来分享。然而,作为现代社会基石的“个体”,在中国一直未能得到有效正视,其所携带的积极信息仍然没有被这个社会充分体认。因此,儒家的现代“转型”也一直处于彷徨之中。这根转型的“基轴”一直没有被清晰地定位出来,现代文明的基本价值观念也一直得不到理直气壮的伸张。塑造现代中国的价值形态不能回避现代社会的价值诉求,更不能用儒家传统的某种要素去取代现代社会的价值要求。真正要做的不是如何从儒家传统中去“开发”出现代的价值形态,而是如何利用传统的价值资源去消解“个体本位”所带来的消极影响,这才是儒家传统之于“个体”的现代意义。

现代性的基础是“个体”思想。只有深入分析这个基础,才能获得对现代社会基本特征的理解。新儒家汲汲于心性之学,认为“心性之学,乃是中国文化之神髓所在”^①,以为可以由此和近代的康德哲学相会通。但是,如果没有现代的非道德性的“个体权利”观念的伸张,儒家的一切现代“转型”都只是奢谈;牟宗三先生毕生致力于儒家与康德哲学的会通,但距离现代性还是很远。再次强调,“个体权利”是现代文明的标志,儒家的“道德自主”并不能代替“个体权利”。

现代社会以尊重“个体”为要,儒家传统的现代“转型”,一方面要在中国人的生存论结构中找到安放“个体”的位置,另一方面还要在不破坏中国文化特质的前提下,以个体在家国天下脉络中的道德修为抵御现代“个体”的消极影响。儒家传统对生命与道德、个体与家庭、民族与文明、世界与天下都有非常独到的见解,构成了独具特色的价值取向。在确立了现代“个体自由”的前提下,儒家传统中有丰富的思想资源可以用来制衡“个体本位”所带来的消极后果,一如西方文化传统在救赎宗教、共和传统以及民族国家层面给予“个体”的约束。

《大学》作为儒家传统的初学入德之门,论述了一套整全的价值形态,其中尤以“八条目”最为要紧:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这是一个次第结构,八条目中“格物、致知、诚意、正心”四条可视为个体“修身”内涵的具体展开,然后,从个体修身逐步推广,“齐家、治国、平天下”成为儒家传统下的基本价值结构。八条目一以贯之,“修身”是其中的核心和基础。“修身”可以从两个层面加以发挥:一是心性之路。宋明儒学据此发展出精微的“功夫”论,形成了儒家传统对于“个体”的道德自律要求。这也是牟宗三先生努力以心性哲学接续康德哲学的根由所在。二是孝悌之道。“修身”的内涵首先在于“亲吾之父与亲吾之兄”,总体而言即建立起家的伦理,也即父慈、子孝、兄友、弟恭、夫妻互敬的家庭德性,以家的伦理德性约束“个体”的主观任意。

通过“家庭”环境培育“个体”的德性,这是儒家的传统,也是抵御“个体”消极后果最为切近的方式。但是我们看到,在“个体本位”的价值观念下,“家”在西方近现代伦理的论述中逐渐消失,而被个体主义观念所消解^②。五四新文化运动正是在家庭和礼教批判的层面上兴起的^③。但在中国传统生存结构中,“家”是“核心”。有着本体论地位的“家”,是儒家传统伦理的源发地,这个源发地一旦被破坏,现代“个体”所蕴含的自我中心主义势必肆意横行。在现代中国社会中,要重新确立“家”的地位,就必须正确理解“家”的意涵,从本质上摆正个体成员与家庭的关系。只有这样,“家”的作用才可以在现代社会中延续,“家”作为生命再生产和价值观念再生产的基本单位,才能在现代社会继续发挥

① 张君勱等撰:《为中国文化敬告世界人士宣言》,张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第570页。

② 见拙文《“家”在近代伦理话语中的缺失及其缘由:一个研究提纲》,吴飞主编:《神圣的家》,北京:宗教文化出版社,2014年,第32—53页。

③ 见拙文《个体主义与家庭主义:新文化运动百年再反思》,《复旦学报(社会科学版)》2015年第4期。

重要作用。现代条件下的家庭生活会更加尊重个体的意志,而成为成熟个体的培育者。在此前提下,“家”的价值观念将在现代社会中重现其巨大的影响力。“齐家”因而也就有了新的现代性意涵,孝敬和仁爱亦可以重新获得其价值功能。

以“个体”为基础建构起来的现代主权国家,殊难回归传统的“家—国”结构。现代政治的逻辑必须得到尊重,主权在民的思想不可撼动,从现代“个体”观念出发建构国家理论,是现代政治合法性的基本框架。这是在传统的君权神授、奉天承运的合法性话语瓦解之后,获得现代人广泛认可的新的合法性框架。西方现代国家建立之初主要是通过民族主义来凝聚社会的,由此形成了“民族国家”的世界体系。“民族国家”是在平等个体的前提下建立起来的现代认同观念。这与中国文化传统对自身的定位是不一致的。“民族国家”的外衣对于具有古老文化传统的中国并不合身。以中国文化传统恢弘的世界观,民族主义显然过于狭隘。无论是民族国家还是阶级国家,均与中国文化的品质格格不入。在现代世界,家之于国的关系,并不是一种权力的同构关系,更多的是建立国家认同的伦理基础。只是在国家认同问题上,“祖国大家庭”的概念赋予政治性的国家概念以伦理性的温暖色彩。在现代政治的基础上,可以把“民族国家”概念转化为“文明国家”,让公民观念与文教传统相结合,继承儒家传统对于国家的道德性期许。“文明国家”与“民族国家”有着不同的担当、抱负和使命,“文明国家”更能表达中国文化传统对于国家的道德认同以及对于“天下”的担当意识,而成为在现代“个体”基础上的国家认同、社会凝聚的重要助力。

现代西方世界则只有“国家间”(即国际)概念,这样的立场不能实现老子所说的“以天下观天下”的境界。马克思的现代性批判超越了狭隘的私有制立场,而具有这种普遍主义的特性,罗尔斯的正义论也延伸出全球正义的诉求。“德化天下”一直是中国人的大同理想。生命和谐与天下关怀更是当代世界亟待追求和实现的。在天下观念中,儒家传统将给世界提供崭新的理念,形成人与世界、人与自然的新秩序,同时给予现代“个体”一种关乎整个人类共同体的普适视野。

我们看到,在现代“个体自由”的前提下,儒家传统的“修齐治平”可以获得新的内涵,成为“个体”成长以及价值认同的重要载体。它着重表现为在各个层面上的价值认同,可以对现代“个体”形成巨大的制衡作用。总之,儒家传统下的价值形态在现代“个体自由”思想的观照下,会重新生出极大的生命力,儒家传统的“修齐治平”既要因应现代性的当下要求,在个体权利的基础上调试好现代社会的各种要素,同时又要保持住超越现代个体的多重维度。在这样的处境下,我们既要汲取传统的智慧,又要熟悉现代性世界,同时拥有面向未来的气度。“传统”在这里并不是一种过去式,而是一种动态传承的“统”,是有别于现代文明的另一种“统”,是几千年文明积累下来的生存智慧。这种智慧使一种文明源远流长、生生不息、欣欣向荣。现代“个体”只有在这样的智慧传统中才会有真正的生命力。

[责任编辑 李梅 邹晓东]