## 秦晖：实践自由

　　 鲁滨逊一人之独居荒岛，无所谓自由与否。见星期五而为二人焉，使二人互不隶属而路视之，各保其权利不相侵，则“消极自由”在焉。使鲁执刀奴役之，则鲁滨逊主也，星期五奴也，此反自由之奴隶岛也。今鲁滨逊既奴使星期五矣，于此主奴之外而有第三人至,使其人亦喜为主为奴，则固无自由可言。若夫此第三人仅以消极自由自限，自不欲为主奴，而视彼主奴为路人，漠然置之，不思夺鲁滨逊之刃解星期五之厄，则彼甲今日可奴使彼乙矣，安知明日不更奴役此丙哉！是消极自由不可仅得，所谓三个和尚无自由也。若第三人起而与鲁争，是为他人争自由而险将及己。此第三人者，利他主义者也，积极自由者也。无此积极自由，则并消极自由而不存。以此积极自由律人，欲使人皆利他焉，人皆忘我焉，则“以我之大私为天下之大公”，复堕奴役之阱矣。是故此第三人者，必以积极自由律己，而为他人争消极自由也。必以利他利众之心，而为众谋人各自利之权也。

　　 此第三人者，其李公乎。

　　 ——《世说新语补》

#### **最容易论证的“主义”：非全称判断的人性预设**

　　 前些时候，“自由主义与新左派之争”曾成为思想界的热门话题。但其实，从某种意义上说，自由“主义”是无须论证的，因为它也许是人类历史上唯一不需要“说服”（更不要说压服）别人的“主义”，其他“主义”总认为自己是对的，别人是错的，因此总想消灭这些“错的”主义，使别人归服于己。其中极端的，会诉诸“武器的批判”，试图压服别人，温和的，也会诉诸“批判的武器”，试图说服别人。因此任何一种除自由主义以外的主义都要建立庞大的论证工程，以便“以理服人”。除非到了这种主义已破产时，论证已谈不上，就只能“以势压人”了。而自由主义的两个基本信念就是：世界本来就是多元的（事实判断），世界也应该是多元的（价值判断）。因此，自由主义者并不指望建立“自由主义的一统天下”，也不指望“说服”别人，当然更不会去压服别人。

　　 自由主义所需要的唯一“论证”，就是论证不应压服别人（价值判断），也不可能说服别人（事实判断）。前一判断是基于人性“恶”（人的德性有限），压服制度终会导致以恶压善，“善人专制”是靠不住的；后一判断是基于人性“愚”（人的理性有限），“说服”到头来终会导致弄巧成拙，“智者设计”也是靠不住的。但这里要指出：自由主义所谓的性恶、性愚决不是把人都看成坏蛋和傻瓜，更不是“鼓吹自私自利”和愚昧反智。恰恰相反，它不但不是对性善的价值否定，就是在事实判断的意义上，自由主义的市场经济原理与那种“人对于人是狼”的极端表述也全然不同——道理很简单：人们没有见到狼群中存在市场，更不能设想狼与羊进行交易。

　　 在中外思想史上，倒是极端反自由的某些流派，如中国传统法家才主张人性皆恶：“夫以妻之近及子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣”（《韩非子》），因而除了“法、术、势”之类厚黑功夫，法家是什么也不信的。不久前在活报剧《格瓦拉》中，编剧安排几个女性“美帝国主义者”高声怪叫“人不为己天诛地灭”以显示“西方性恶论”之丑恶。可笑的是这句话偏偏是一句纯粹的中国古代名言，流行于国人尚不知“西学”为何物的时代。而所谓“西方的”性恶论，即使在“人对于人是狼”那样极端的表述中，也只是一种事实设定，而决不至于在价值意义上对“不为己”者作出“天诛地灭”的诅咒。但在我国传统时代，这样的诅咒不仅见于上述社会流行语，而且像韩非这样的经典法家，对那种不怕死不爱钱无私无畏的海瑞式人格也可谓“疾善如仇”了。你听这叫什么话：“若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也。” 读者读完本文后面几章，就会明白这种“疾善如仇”的“性恶论”实在是专制逻辑之必然。耐人寻味的是：法家思想恰恰是在文革时代那种极端“反自由”的极左氛围中在中国得到空前普及的！

　　 而自由主义的“性恶论”（确切地说是人性局限论）当然不是反对行善、利他，也不是怀疑人有善心或利他之心，说穿了它只不过是基于一个谁都明白的常识——用并不信仰自由主义的毛泽东的话说：“一个人做点好事并不难，难的是一辈子做好事，不做坏事，……这才是最难最难的啊！”既然连成天把高调理想挂在嘴边的毛泽东都清楚人一辈子不为恶是最难最难的，人们在考虑制度安排的出发点时当然就只能从人有可能为恶的低调假设着眼，而不能把制度安排建立在圣人永善这“最难最难”实现的高调假设上。所谓“先小人后君子”（这也是绝无“西化”色彩的中华名言）就是这个意思。再高尚的人，他的权力也要受制约，再平庸的人，他的权利也要有保障；政治上的宪政法治，经济上的“自利人”假设等等，都是由此出发的。而“先小人后君子”当然不是否认人可以为君子，更不是怂恿人们去做小人。恰恰相反，“先小人后君子”是为了消灭伪君子、真小人，以便成就更多的真君子——即使镜花缘式的君子国未必能够建成；“先小人后君子”是要消灭那种“使天下人不得自私，不得自利，以我之大私为天下之大公”（黄宗羲语）的“家天下”祸患，而增加“天下为公”的可能——即使这种可能未必能够变成现实。

　　 换言之，人性局限论是立足于公认常识的一种底线设置或曰低调预期，以此为基础的制度安排能够杜绝人性越过底线落入恶的深渊，但这种底线是向上开放的：人们不知道它是否能猛烈推动人性的提升，但至少它决不会妨碍这种提升。

　　 以经济学为例。“自利人”或“经济人理性”预设并不是断定人必定自私而不可能利他（因此不能用某个或许多利他的事例来证伪这种预设），更不是鼓吹人们应当自私自利（因此不能用关于自利心如何可恶之类的价值判断来否定这种预设）。这种预设只是相信没有什么能保证人人无私，也没有什么能保证某个人事事无私，因此制度安排的出发点只能是：你如果无私、利他、行慈善，当然再好不过，假使你出于利己之心，这种安排也可以使你的行为实际上有利于、而不是有害于社会总福利。显然，这样一种安排就是市场经济。

　　 总之，德性有限、理性有限之说是一种底线（或曰局限性）的判断，非全称的判断。它并不否认人类之中有（可能还不少）善者、智者，而只是说人有可能（或无法消除这种可能）为恶为愚。自由主义不否认有耶稣，但否认人人是耶稣，因而耶酥为犹大、为希律王所害之可能无法排除，所以必须有耶稣不为犹大或希律王所害的自由（推而广之，即任何人都必须有别人或人们所不能剥夺的自由）。反过来说，即必须有能够制约希律王权乃至任何人及人群权力的制度安排。

　　 但这类论证说到底，都是一种“低调论证”，它论述的实际上都是些“常识”而不是“理想”。人们可以不满意这些常识（因此不满意仅以这些常识为基础的自由主义），但却无法否定这些常识——任何最热情的性善性智论者都无法证明天下人皆性善性智,也无法保证某一个人的善与智是无限的，亦即无法保证他在任何情况下都不会犯私心或办傻事，也就是无法否定上述两个“靠不住”。从这点上讲，自由主义与“强制性理想主义”（非强制的或自愿的理想主义不仅不与自由主义相悖，如下文所述，它还是自由主义的要件之一）的分歧其实并非“人性预设”的不同，而是非全称判断与全称判断的不同。

#### **最容易论证的“主义”：除非“秀才遇见兵”**

　　 换言之，只要有性恶性愚的例子存在，自由主义就得到了最基本的证明。而“强制的理想主义”则需要所有人都性善性智（或某人在一切场合都性善性智），才能得到证明。一万个雷锋叔叔的存在远不足以证明“强制的理想主义”是有理由的，但一个王宝森的存在就足以证明自由主义有充分的理由。自由主义者不会去禁止“公有制”（它只禁止强制性地“化私为公”，对于成员志愿结合形成的、不侵犯他人权利的“自由人公社”，自由主义者是乐观其成的，尽管多数——并非全部——自由主义者对此不抱希望），因此他实际上无须证明“私有制优越于公有制”，也不会被诸如南街村（假定它确如宣传的那样美妙）之类的事例所驳倒。然而“强制的理想主义”是要禁止私有制的，因此它必须证明“公有制优越于私有制”，而一个自由企业成功之例就会对它构成挑战。这是因为这两种“主义”的分歧实际上并非“公有”好还是“私有”好，而是自愿好还是强制好。

　　 在这个意义上，自由主义的确是无须论证的：如果你允许每个人自由选择分开“单干”或者联合为“公有”，那还有什么必要争论“公有与私有孰优”？让人们自择其宜可也。而如果不允许选择，争论“公有与私有孰优”又有什么意义？没有选择，何言孰优！经济之外的领域同样是这个道理：如果一个“反自由主义者”同意与自由主义者进行自由辩论，那他事实上已经承认“自由优先于主义”，即自由主义无须论证已经胜了。如果他不许争论，而是干脆把自由主义者抓起来，那就是“秀才遇见兵”，争论又有什么用呢？

　　 总之，自由主义的宽容与低调使其具有与常识的亲和性，因而具有极大的论证优势。哪怕最极端的自由主义者也不会反对、而且会敬重慈善者和利他行为，然而极端的“强制理想主义”却会“狠斗私字一闪念”。哪怕最极端的自由主义也不会禁止每个成员自愿组成的“南街村”，正如现实中最“自由主义”的美国从来不乏“公社”实验一样。但“强制理想主义”却常常消灭一切民间经济行为，正如改革前我们亲身体验的那样。从学理上讲，自由主义承认“公说公有理，婆说婆有理”。它所要求的只是给“公说”和“婆说”同等的表述权利，而这其实并不需要以驳倒“公理”或“婆理”为条件。而其他主义（不只是“强制的理想主义”）本身就是一种“公理”或者“婆理”，它们的成立是要以驳倒对方为条件的。换句话说，自由主义的实质其实是“自由优先于主义”，它超越于所有的“主义”之争，或者说它是所有“主义”之争得以进行的基础。在这个意义上，其他主义的成功并不能证明自由主义的失败，而自由主义的失败却意味着其他主义要么不能成功，要么也将是一种“邪恶的成功”。

　　 正是由于它的上述性质，自由主义不像某些设计完美的理想理论须对其理想进行严密的“结构合理性论证”与“过程---目标可行性论证”，这使它完全可以只依靠最普通的经验常识。说得通俗些：不读《资本论》，成不了马克思主义者。但不读哈耶克的书，完全可以成为自由主义者。

　　 也正是由于它的上述性质，尤其在非自由状态下，自由主义，或者更确切地说，“自由优先于主义”，实际上是除御用文人之外的一切“主义者”的共同希望。在其他文章中我谈到过“自由主义与社会民主主义的共同底线”，谈到过“社会主义者爱美国”现象，说的都是这个道理。在发达国家历史上，“自由主义与新左派之争”，甚至自由主义与一般意义上的左派之争，都是在自由秩序实现后，即在上述共同底线的价值基础之上，才有实际意义的。在英国传统的两党政治中，自由主义者即辉格党人曾长期属于“左派” ，直到20世纪初这一位置才为工党所取代。而象迪斯累利那样代表传统特权阶层的右派托利党人却鼓吹“父权制社会主义”，而为左派工会运动（后来的工党）与辉格党人所共同反对。在沙皇俄国，普列汉诺夫曾声言“俄国人分裂成了两个阶级：剥削者的公社和被剥削的个人”。列宁曾痛斥那种“反对政治自由，据说这只能使政权落到资产阶级手里”的“彻头彻尾的民粹派观点”。那时的社会民主派向往自由竞争的民主国家即“美国式道路”而仇视具有俾斯麦式社会保障制度的专制国家即“普鲁士道路”；而自由主义派宁可从积极自由的角度自称“合法马克思主义者”，也要反对托利党式的（而非伯克式的）保守主义。正如普列汉诺夫所说，这两家实际上是“分开走，一起打” 的。

　　 如今一些所谓“新左派”喜欢指责当年的马克思主义者为自由秩序而奋斗是落入了“科学主义”的陷阱，中了“进化论”和“唯物主义历史规律论”的毒。的确，那时的人们有把自由秩序当作“客观规律”中一个“必经阶段”的想法，但他们争取自由决不是仅仅基于“客观规律”的历史主义考虑。普列汉诺夫曾指出沙俄的“公社”比英国的私营工厂剥削更残酷，列宁曾指出在西方的议会中工农代表可以“在全体人民面前自由地讲话”，“谁也不敢禁止人民代表讲这种话，没有一个警察敢动他们一根毫毛”，而沙皇制度下就做不到。这完全讲的是经验常识，并没有什么“不可避免的恶”、“历史进步的代价”之类理性主义的语调。哪怕是“抽象的自由”、“形式的平等”和“虚伪的民主”，也比连这样的自由平等民主都没有要强得多。这难道要学过什么“社会形态依次演进的规律”之类高深理论才能判断出来？不讲“客观规律”难道就做不出这样的价值判断？在没有自由的状态下追求自由，本是人之常情，人之常理，人之常识。至于有了这样的自由而犹不满足，还要追求更高的理想，那是另一回事了。

#### **“自愿当奴隶”与“强迫你自由”：不是悖论的悖论**

　　 实际上，论证自由主义的唯一困难不在于经验上或是价值上，而在于形式逻辑上。这就是所谓自由主义能不能同意“自愿当奴隶”的问题。自由主义原则上认为：“对一个人的自由选择他人无权干涉，除非这一选择侵犯了别人的自由。”而“自愿当奴隶”并没有侵犯别人的自由，从上述原则上讲，好象没有理由干涉。但由于自由主义者最敌视的恰恰就是奴隶状态，所以明确这样讲的人并不多。只有一些在逻辑上讲究彻底的论者直接面对这一悖论，如诺齐克便明确说：“自由制度是否允许人把自己卖为奴隶？我相信它会允许。” 这就被一些反对自由主义的批评家找到了靶子。实际上，以往对自由主义、尤其是对“自由市场”的一切批判，几乎都可以归根结底于这个悖论。例如马克思当年讲的“异化”，无论是人的异化、劳动的异化还是其他表述，其实质都是讲的自由的异化，即“自由得失去了自由”之意。

　　 在南北战争前美国关于奴隶制问题的论战中，为奴隶制辩护的很重要一个观点就是说南方的黑奴是“自愿当奴隶”的。这是“自愿当奴隶”论声名狼藉、并成为后来反对自由主义的论者常常提及的“自由主义污点”之由来。但人们都知道，当年的废奴主义者更是以自由主义为理论基础的。他们反驳“自愿当奴隶论”的方式是强调黑奴当奴隶决不是“自愿”的，而是强制的受害者。换言之，他们并没有针对“自愿当奴隶”本身而提出“强迫他自由”的主张。而南北战争后奴隶制的废除也并没有伴之以自由雇佣制的废除，真正“自愿”为前主人（假如他没有因违法而被联邦当局取消雇主资格的话）工作的前奴隶仍然可以作为雇工留下来，不会有人“强迫他自由”而把他赶走。一些激进的左派正是以这一点为理由之一，批评联邦当局废奴不彻底。然而当时如果实行了“强迫他自由”，那美国就不是今天的美国，而成为一个巨大的“古拉格群岛”了。当然南北战争后黑人的民权仍然是不充分的，其复杂原因本文不能细说，但决不是因为没有通过“强迫他自由”来消灭“自愿当奴隶”。

　　 可见南北战争的例子并不能解决关于“自愿当奴隶”的悖论。的确，自由主义同意人们可以“自由地”放弃自由吗？如果同意，容忍奴隶制还能叫“自由”？如果不同意，限制了人们的“自愿”选择还能叫“自由”吗？这在形式逻辑上显然是个无解的悖论。思维中类似的悖论可以举出许多，如：宽容者对“不宽容”能否予以宽容？相对主义能否用于“相对”本身？解构主义本身能否被“解构”？以及古希腊的那个著名的“说谎者悖论”：说谎者说：“我在说谎”，你是否相信他这话？等等。这种悖论无疑是个逻辑上的死结。没有一个自由主义者能够打得开它。正是也仅仅是由于这个死结，各种反自由的理论永远不会消失。

　　 不过认真想来，这个死结其实也仅仅是个逻辑游戏。至少对于非自由秩序下的人们来说，它实际上构不成自由主义论证的真正障碍，理由有三：

　　 首先，这个悖论在逻辑上实际是个双刃剑，它给自由主义与自由主义的批评者带来的麻烦是同样的：“自愿当奴隶”的否定表述是“强迫你自由”。那些声称不允许“自愿当奴隶”的人是否主张强迫别人“自由”？这在逻辑上同样是个不可解的悖论。而且应当指出：如果不是玩逻辑游戏而是落实为现实的选择，实行“强迫你自由”的危险性实远大于允许“自愿当奴隶”——后者如下所述，实际上无非是容忍了雇佣制这种“不理想的”状态。而前者则会导致真正的奴隶制乃至“超奴隶制”：罗兰夫人的名言“自由自由，多少罪恶假汝之名以行”不过蚩蚩小者。正因为如此，自由主义的批评者大都只限于抨击“自愿当奴隶”如何不好，却很少正面论证“强迫你自由”的正当。然而说到底，如果不“强迫你自由”，又如何能够制止你“自愿当奴隶”呢？

　　 其次，正如自由主义的批评者也明确承认的，“历史上大多数情况下当奴隶是强制使然”。因此哪怕是最“消极”的自由主义——即反对强制奴役而允许“自愿的”奴役——如果得到实现，也就可以消灭“大多数情况下”的不自由（按这些批评者定义的不自由）。当然在已经实现了这一点的地方，这种自由主义因其不能提供进一步的追求，似乎就不那么吸引人了。自由主义者理解这一点，所以他们承认多元化，承认对方存在的价值，承认这个问题上的“公说公有理婆说婆有理”。然而在没有实现这一点的情况下，自由主义的魅力怎么能够否认呢？置“大多数情况下”的不自由于不顾而专门抓住“自愿的不自由”猛批，不管现实问题而只去钻逻辑的牛角尖，不是有点儿虚伪吗？

　　 最后，所谓“自愿当奴隶”正如诺齐克所说，它意味着“任何个人都可以通过缔约建立对自己的任何约束，所以也就可以用这一自愿结构缔约使自己摆脱它”。在现实中这就是雇佣制。这当然不是什么好制度，但至少在目前，人类还未发明比它更好的普适性制度安排，而至少在某些地方，比它更坏的制度又比比皆是。那么至少在这些地方，自由主义——哪怕是最“消极”的——又有什么罪过呢？

　　 总之，作为自由主义论证真正的难处的这一逻辑悖论，同样会难倒它的论敌：“自愿受奴役”在逻辑上并不比“强迫你自由”更荒谬。而在现实中，“强迫你自由”确实比“自愿受奴役”更残酷。逻辑中的这一两难困境在现实中其实并非两难，而是可以“两害相权取其轻”的。因此，自由主义论证的难处并不是它实践的难处。这一论证的难处可以为许多殚精竭虑的学者提供饭碗，然而它对自由主义运动的实际影响其实远没有人们想象的那样大。而自由主义在实践中遇到的真正困难，却是在那很容易论证、简直无须论证的常识领域！

#### **“消极自由”与“积极自由”之外：关于“第三种自由”**

　　 自由主义无须论证，但是，自由主义必须实践，自由主义者之所以难当，不在论证难，而在于实践难，而且，特指在非自由秩序下的实践难。

　　 前述关于“自愿当奴隶”的问题，涉及到自由主义思想史上著名的“两种自由”理论。I. 伯林当年提出“消极的”(negative，有人认为应当译为“否定的”)自由与 “积极的”(Positive，又译为“肯定的”)自由这一对命题。通常最简明的解释是：消极自由即“免于……的自由”，而积极自由则是“做……的自由”。前者意味着不受禁止，后者意味着得到保障，两者分别代表着近代体制的两种趋势，即自由放任与福利国家。但是按过去的说法从权利主体的角度去区分“免于……的自由”与“做……的自由”并不容易，因为许多权利实际上都兼有否定与肯定两层意思。例如著名的罗斯福新政口号四大自由之中的“免于匮乏的自由”和“免于恐惧的自由”，实际上也就是“要求福利的自由”与“要求减少强制的自由”。前者与福利国家相联系，通常被认为应当属于“积极自由”，而后者与“小政府”相联系，通常被认为属于“消极自由”，但从表述形式来说它们都是“免于……”的句式。

　　 其实从伯林的本意看，他讲的两种自由应当不是从权利主体、而是从权力的角度来区分：一种“自由”意味着一个人或一种权力应当尽量不去干预别人，以免妨碍、限制乃至剥夺别人的自由。而另一种“自由”则意味着一个人或一种权力应当力图“使别人自由”，即更多地给别人以帮助和保障，以防止别人“自愿当奴隶”。对于这“别人”来说，那就分别是“免于束缚的自由”和“享受保护的自由”，或曰消极的自由与积极的自由。由于享受保护往往意味着带来束缚，而扩大保护则要求建立“大政府”并缩小个人自主性，因此包括伯林、哈耶克等人在内的古典自由主义者通常都非常强调消极自由的重要，同时极为警惕积极自由的扩张。

　　 而相对于建立在契约性委托授权关系基础上的公共权力即宪政民主国家来说，个人对他人实行“积极自由”尤其让人忌讳。自由主义不能要求一个人对他人当慈善家，但必须要求对他人不当强盗。在无外部性的条件下，一个人无权（哪怕出于好心）随意干预他人，但也没有责任去“解放”他人，更没有权利对“自愿当奴隶”者实行“强行解放”。而在不存在“强迫当奴隶”现象的自由秩序下这也就意味着无权对他人进行任何“解放”。在自由秩序中那种不满意消极自由而动辄想要“解放”他人的积极自由论者容易导致“到奴役之路”。因此不要说伯林、哈耶克和诺齐克这类古典自由主义者，即便是在一定条件下认同民主福利国家的“自由左派”罗尔斯，在个人对他人的关系上也只假设“相互冷淡”，即既不助人也不害人的这么一种消极自由态度。换言之，为了防止损害既有的自由秩序，避免陷入“到奴役之路”，区分积极自由与消极自由是十分重要的，而在逻辑上很难设想两者之外的“第三种自由”。

　　 在自由秩序之下，只要不想强制别人的人在广义上就是自由主义者，当然，他不一定是“自由主义思想家”或“自由主义理论家”，要当后面这两种“家”，需要在常识性自由思想的基础上建构出非常复杂的理论大厦，组织非常精巧的概念—命题—逻辑游戏。但老实说，自由秩序的实现与这种建构和游戏关系不大。人们通常都是凭常识去向往自由的。只有“完善精巧的科学蓝图”才需要极高的智力投入方能向往之。无怪乎后一种“主义”极强调“理论学习”，而自由主义运动则很少有此兴趣。

　　 在已有自由秩序，因而争取自由的实践已失去意义的情况下，精英们把精力花在高智力理论游戏上是合理的——因为自由主义是那么低调，低调得有些平庸，而人类有一种嫌弃平庸的本性，如果没有这些复杂的智力游戏，人们就会因其平庸而嫌弃自由主义，改而迷恋那些高智力的“科学设计”了。因此说到底，阳春白雪式的自由主义高深理论主要是为了与反自由主义理论比赛“高深”以捍卫（已有的）自由，而不是为了争取或实现自由。而（例如）社会主义的高深理论才是为实现社会主义所必需的。马克思写资本论是为了指导社会主义运动，但哈耶克写《自由宪章》并不是为了指导自由主义运动，事实上该书也不可能指导什么运动。

　　 但在没有自由秩序的地方，一个人是否为自由主义者便不是取决于他是否做过这种高深的智力游戏，而是取决于他是否实践了自由原则。这种原则是分层次的：

　　 第一层是保持自己的个人自由，即拒绝他人对自己的强制，这在有些情况下（如在文革或原教旨主义的狂热中，独善其身的“沉默的自由”都会变得极难实践）很难做到，但在大多数情况下并不难做到。即使外在环境使你无法摆脱强制，你至少是希望摆脱的。甚至可以说，拒绝他人对己的强制是人之常情，只要不是压力极大，一般人都不希望被强制。这一人之常情正是自由主义思想可以成立的前提。做到这一点便是个“自由人”。愿意做自由人，这是成为自由主义者的必要条件，但并非充分条件。指出这一点非常重要，因为现在的确有一种趋势，把保持人格独立不随波逐流就称为自由主义者。如陈寅恪就因为在一定程度上做到了这一点，便被称为“自由主义史家的典范”。尽管他自认其理念介于“湘乡南皮之间”，而曾国藩（湘乡）、张之洞（南皮）的理念都不能说是自由主义的。的确，自由主义者必然会极力保持自己的自由，但保持自己的自由者未必就是自由主义者。这正如在古希腊罗马除了奴隶之外都是自由民，但并不都是自由主义者一样。人格独立者遍见于古今中外，但自由主义者并不是古今中外皆有，它只是一种近代以来的现象。

　　 自由主义实践的第二层次是尊重他人的自由，即不去强制他人。这相对于第一层次而言已较难做到，因为“人性恶”的低调预设已经假定，人往往易于重视自己的自由而漠视他人的自由，甚至于不希望被支配而希望支配别人也是一种不仅人之常情，在生物界也常能见到的现象。自由人不一定是自由主义者，最简单的原因是因为自由人可能是奴隶主或者想当奴隶主。如果说，尊重自己的自由是权利，那么尊重他人的自由对于自己来说就成了义务。承担义务意味着自律，而这不是很容易做到的，尤其对于已经拥有强制他人的能力（即权力）的人而言。但对于没有这种能力（即没有权力）的人来说，可能就稍微容易些。

　　 做到这第二层次是否就是自由主义者了呢？在已实现的自由秩序中，可以认为是的。一个人既保持了自己的自由又不侵犯他人的自由，这对于维护自由秩序而言已是足够。如果超越这一点，不仅不侵犯他人的自由，而且还要主动去“使他人自由”，有时倒是危险的。因为“使他人自由”即“积极自由”，这在人们已经享有低调自由（即免于强制但仍可能“自愿受奴役”）的条件下往往成为一种关于高调自由的“理想”，而用这种“理想”去律人（不仅仅是自律）就会产生新的强制，即“迫使他人自由”，如上所述，这正是罗兰夫人的名言：“自由，自由，多少罪恶假汝之名以行”的由来。在这种情况下（即在已有自由秩序的前提下）坚持“消极自由”，反对“积极自由”是完全应该的。换句话说，在这种情况下真正的自由主义者就是“消极自由主义”者。如今在自由主义者中声誉极高的陈寅恪、钱钟书等先生符合这一标准，如果处在今日西方那样的环境中，说他们是自由主义的典范的确不为过。然而，并不是在一切情况下“使他人自由”都等于“迫使他人自由”，强行“解放”“自愿当奴隶者”与主动帮助“被迫当奴隶者”获得解放完全是两回事。强调这点非常重要！因为混淆了这两者，就有可能把自由主义混同于犬儒主义。

　　 前已指出在自由秩序已经存在的情况下，“使他人自由”的确就等于“迫使他人自由”。因为在这种秩序中人们已经有了免于强制的“消极自由”权利，你再要“使他自由”，就只能是针对所谓“自愿当奴隶”而言，也就是要强迫他放弃这种“不好的自愿”而接受你所认为的“自由”。这样“使他自由”就成了“迫使他自由”，自由主义者当然不能认同这种做法。但在还存在着“被迫当奴隶”的非自由状态下，情况便大有不同。因为对被迫为奴者而言使他自由是求之不得的，这里只有解放而没有强制。问题在于：每一个人都只是“各人自扫门前雪”地关心自己的自由，自由（哪怕是最低调的消极自由）能争取到吗？

#### **“鲁滨逊岛上的第三个人”：利他的自由主义者**

　　 我们可以以“鲁滨逊岛悖论”从逻辑上说明这一点：

　　 在笛福的故事中，如果鲁滨逊一个人在荒岛上，他就无所谓自由不自由的问题。

　　 如果多了一个人，就会出现两种情况：或者“鲁滨逊手持利剑奴役了星期五”，那么鲁滨逊无疑是个自由人，但他决不是个自由主义者——他是奴隶主。或者鲁滨逊与星期五彼此尊重对方权利，遵守不强制人也不受人强制的“消极自由”原则，那么不管他们是各自单干、平等协作，还是星期五在自由契约的基础上给鲁滨逊打工，他们都是自由人，而且都可以说是自由主义者。

　　 现在岛上来了第三个人，假如鲁滨逊与星期五此前已经建立了“消极自由”秩序，那么他只要也保持“消极自由”，就也可以成为自由主义者。相反，如果他不满足于这一点，比方说他看到星期五在给鲁滨逊打工便上前干涉，强行制止这种“自愿受奴役”，而推行“积极自由”，那么他反倒不能说是个自由主义者了。但假如这第三者看到的是“鲁滨逊手持利剑奴役了星期五”，他会如何反应？这就是问题的关键了。如果他当鲁滨逊的帮凶，或者与星期五为伍，他当然就不是自由主义者。如果他满足于“相互冷淡”的“消极自由”，既不象鲁滨逊那样强制别人也不象星期五那样受人强制，但同时又对他人之间的强制行为视若无睹，不想“使人自由”，那么他能算自由主义者吗？

　　 我想一般人都会说不能算。问题不在于“使人自由”有多么高尚，而在于这样的视若无睹等于默认奴役制度。而今天你默认了“鲁滨逊手持利剑奴役星期五”，明天或许他就会手持利剑来奴役你了。因此，捍卫星期五的权利，就是捍卫你自己的权利。在这种情况下，不努力“使人自由”的人，哪怕他自己保有着“消极自由”，也不能称之为自由主义者。换言之，自由主义者必须反对“鲁滨逊手持利剑奴役星期五”，即便鲁滨逊并没有奴役自己。在一般条件下只要自己不当奴隶（维护自己自由），也不当奴隶主（不侵犯别人的自由），就符合了“自由主义”的定义，但在存在着奴隶制的条件下，自由主义者不仅自己不当奴隶也不做奴隶主，而且应当积极推进废奴运动，他也许可以不反对别人“自愿当奴隶”，但他绝对不能容忍别人强掳或强卖他人为奴，最简单的理由是：容忍了别人强迫他人为奴，就难免有一天别人会强迫自己为奴。

　　 总之，不“迫使他人自由”并不等于不反对“他人”之间的强制。这一点在自由秩序已存在（即“他人之间的强制”已不是问题）的条件下也许无须特别强调，但在未有自由秩序时是怎么强调也不过分的。自由主义者必须反对“你对他的强制”，即反对任何人对任何其他人的强制，而不仅仅是“我不强制你也不受你强制”。他必须帮助那些希望自由而不可得的人（而不是“自愿当奴隶”者）。因为这时的自由主义者首先必须争取自由，然后才谈得到如何维护自由的问题。在这种情况下真正的自由主义者就不能只是“消极自由主义者”。他还必须有“积极自由”的实践，这就是自由主义实践的第三层次。

　　 这就是说，自由主义实践包括：1、维护自己的自由（不做奴隶），2、尊重他人的自由（不做奴隶主），3、反对他人之间的强制（坚持废奴主义）。在存在奴役制的条件下，第三层次是最重要的，没有这一条，他充其量只是个自由民，却不能说是自由主义者。正是基于这个意义，我不认为陈寅恪先生是中国自由主义者的代表，虽然我也崇敬他的学问与人品。但是，1949年后自由主义知识分子的代表是储安平一类人，而不是陈寅恪、钱锺书一类人。而正是这一层实践，具有极大的难度。因为这是一种真正利他主义的斗争，一种需要真正的无私奉献的真正理想主义实践。

　　 虽然常识告诉我们自由不可分割，捍卫“别人的”权利也就是捍卫你自己的权利。但不可分割的东西是“公共物品”，而“经济人理性”使公共物品的供给出现“搭便车”的困境，也就是中国人所讲的“三个和尚没水喝”。因为争取自由常常要付出巨大代价，而自由主义者既然要尊重别人的自由，就不能强制别人去支付这种代价（这与别的“主义者”可以以“革命纪律”、“理想主义目标”的名义强迫别人付出代价是不同的），而只能自己去付出代价。然而作为斗争成果的“自由”又是一种最具“公共物品”性质的东西。财产可以专有，权力可以专有，唯独“自由”不可专有。“劫富济贫”的好汉们可以以“革命需要”的名义多留一些“劫富”所得然后才去“济贫”，即使对财产毫无所留而全部“共产”，也可以在“打江山者坐江山”的游戏中得到权力这一报酬，唯独为自由而斗争者可能比别人付出高得多的代价，却不可能比别人多得任何东西：斗争的结局不可能使他比别人享有更多的“自由”，也不会使别人享有比他更少的“自由”，而斗争若失败他则可能失去一切，甚至连名字也被人遗忘——这是因为从历史上看，群体的记忆是需要组织的，“无组织的自由记忆”更容易被遗忘。因此组织严密的革命党比松散的自由主义运动往往更能记住自己的殉道者。人们经常责怪中国人没有记住王造时、林昭……等等，这的确令人心酸，然而并不奇怪，这与“中国人的劣根性”也未必有多少关系。不信你去东欧看看，有几个人还记得那些当年受迫害的著名持不同政见者？

　　 因此做一个自由主义者比做别的主义者要难得多：不是难于论证，而是难于实践。自由主义并不是犬儒主义（尽管有些人往往把自由主义描绘为犬儒主义），恰恰相反，自由主义是一种真正的理想主义，说他是“真正的”，是因为自由主义的理想是一种只能律己而无法律人的理想。他与某些主义的“理想”长于律人却决不律己形成了鲜明对比。自由主义的“消极”和“低调”是指自由主义者对人性局限（“性恶”、“性愚”等）的理解，他不指望人人是圣徒，甚至他不排除人人为犹大的可能，然而自由主义者自己必须做圣徒，必须有殉道精神。自由主义描绘的未来可能是十分平庸的：那是个俗人的世界而非圣人的天国，那是个有缺点但可免于“最坏”的场景。但为了这一“平庸”的未来，——为了人们都有过“平庸”生活的权利而不至于在“崇高的强制”下陷于非人境地，却需要付出最崇高的奋斗。一句话，自由主义者不能指望别人是理想主义者，甚至它应当假设别人都是庸人而且完全有权理直气壮地当庸人，但他自己却必须是理想主义者，他必须准备为“庸人们的权利”付出牺牲，而且不能指望“庸人”们有任何回报。——还有什么样的理想主义能甚于此呢？

#### **世人皆知奴役苦，三个和尚无自由**

　　 由此我们也就可知何以自由秩序的实现是如此困难。这困难不是由于论证的悖论（“自愿当奴隶”之类），而是由于实践的悖论：世人皆知奴役苦，三个和尚无自由。前一句讲的是自由主义论证之易，后一句讲的是自由主义实践之难。这两点其实都是普世的，与“文化”或者所谓民族性的优劣无关。

　　 我不同意任何形式的决定论，但如果要在“文化决定论”与“制度决定论”两者中进行选择，我以为后者的谬误肯定比前者小。人们如今讲的许多“文化”之别实际上只是制度之别。比如许多人说西方人爱好自由，而东方人爱好道德。初听之似是，深究之实非。其实所谓不自由毋宁死，在西方也只是一种极致之言，有几人能做到？人类有追求自由的本能，所以无论西方东方，监狱如不上锁，犯人都要跑掉。但人类也有追求安全、希望受保护的本能，所以西方中世纪乱世之中人们普遍委身为附庸以求庇护，而如今也有刑满的犯人不愿“自由”地流浪街头而想赖在监狱里享受保障的事。无论西方东方，牺牲自由而换得保障、接受束缚而获得庇护、放弃机会而躲避风险、都可以说是人之常情。束缚多而保护少，或者只有束缚而无保护，人们便趋向于争取自由；保护多而束缚少，机会小而风险大，人们便趋向于“逃避自由”；而束缚与保护达到平衡，即所谓君君臣臣父父子子，那就是一种广义的社会契约。但广义契约由于没有形式化，其结清的成本很高：如果君不君，不能给臣民提供保护，则臣不臣就只能以“水能覆舟”的方式摆脱束缚了。社会为此付出的成本自然比“统治者权力来自被统治者授予”的形式化契约要大。

　　 换句话说，对一般社会成员而言，在其他条件相同的情况下，专制制度通常是束缚多而保护少，自由民主制度通常是束缚少而保护多，因此只要超越特殊利益，无论从自由的本能还是寻求保护的本能而言，人们都会认为后者比前者公道——后者也有问题则是另一回事。无怪乎许多具有正常良心和智力的中国人，尽管他们对“中国文化”与中国国家利益的爱护无可怀疑，对“西方文化”也谈不上多少了解、更谈不上迷信，而且从特殊利益上讲他们还是中国专制制度下的获益者，但一经比较，从最朴素的感性上他们还是肯定人家的国内制度（而非国际关系）比“我大清”更“仁义”：“推举之法，几于天下为公”（徐继畲）、“其民平等”（郭嵩焘）、“公理日伸”（严复）。

　　 至于东方人的道德爱好之说，只要看看美国人是怎样折腾克林顿性丑闻而中国古代帝王有多少墙茨之丑却没有谁为此下台，就会明白真正的区别只在于专制制度下是统治者要求被统治者讲道德，自由民主制度下则是被统治者要求统治者讲道德，如此而已。明儒黄宗羲说中国的专制君主是“以我之大私为天下之大公”，则民主社会的公仆便须“以我之大公为天下人之小私。”岂公德与私恶而有东西之分乎？

　　 总之，自由比专制好，这可以说是人之常情。而且自由主义对人性的期望值又是如此低调和“现实”：“计划经济”要求深奥的“科学”来为经济过程提供人为的“最优解”，而自由经济只要求不偷不抢，公平交易自会“顺其自然”；“理想政治”要求人皆为圣贤，而自由政治只要求人不作奸犯科。应当说这种要求比“社会主义新人”要好做得多。然而几千年来各种独立发展的古文明都未能“自发”形成“自由秩序”，而是“自发”地走上了各种各样的“受奴役之路”。而真正形成原创性自由秩序的只有西欧，今日世界其它地方的这种秩序也直接间接都是从那里扩散的。为甚么古往今来，能实行自由主义制度的社会是如此之少呢？

　　 问题恐怕不在于什么“文化基因”的不同，也不在于“学理”资源的匮乏，而在于自由主义、尤其是消极自由主义有个要命的悖论：它一旦实现，是可以成功运转的，而且其生命力比人们预期的更强；然而它本身却难以使自己得到实现，在这方面它又比人们预期的更不成器。如上所述，自由主义本是个低调的主义，它承认人人都有“自私”的权利。然而“自由”本身却又是个最具有“公共物品”性质的东西。某个人付出牺牲争到了自由的制度，则所有的人都在这个制度中“免费享受”了自由；如果这人对此不快并要求自己比别人享有更多的“自由”（或反过来要求别人享有更少的“自由”），那这要求本身便破坏了他所要争到的东西。如果这个人开始便看到了这一点并要求所有的人都像他那样为争取自由而付出代价，那么他更是一开始便破坏了自由主义——因为这个主义的基础便是尊重个人选择、承认理性自利。于是，自由主义不仅会陷入西人所言的“搭便车”、中国人所讲的“三个和尚”困境，更坏的情况下还会出现鲁迅讲的那种吃“人血馒头”的悲剧：某人为自由而付出牺牲，而享受了自由的人们非但不感谢，还会朝他泼脏水。应当说，在绝大多数场合自由主义所面临的都是这种“行为困境”，而不是什么“文化困境”。

　　 显然，要跳出这种困境，人们必须面对的不是学理问题，而是实践问题：面对压迫，人们如果各怀私心，都为“珍视自己”的实际考虑而沉默，就无法冲破压抑去实现自由。于是，“消极的”自由必须以积极的态度来争取，低调的制度必须以高调的人格来创立，为了实现一个承认人人都有“自私”权利的社会，必须付出无私的牺牲，为世俗的自由主义而斗争的时代需要一种超越世俗的“殉教”精神。

　　 在许多民族争取自由的历程中都有这么些人，如甘地、哈维尔、曼德拉等，他们并未在学理上给自由主义带来多少精致的贡献，甚至讲的话还未必符合自由主义的规范，然而他们对自由秩序的贡献无与伦比。究其原因不在其言而在其行：一是他们面对蛮傻之风敢于树立正义之帜，反抗专横而奋不顾身，从而跳出了“消极自由”的悖论；二是他们宽容待世，不搞“己所欲必施于人”的道德专制，更不自认为有权享有比别人更多的自由，从而跳出了“积极自由”的陷阱。于是他们这种“第三种自由”的实践，使社会有可能走出“三个和尚无自由”的困境。

　　 当今的中国，自由主义缺的不是学理，而是实践，不是那些很少有人能懂得高深著作，而是尊重人权、公平交易这类起码规则的实行。即便我们写不出罗尔斯、哈耶克那种层次的理论巨著，我们也可以实行“拿来主义”；但倘若我们干不了甘地、哈维尔等人所干之事，那是决不会有人代替我们干的。

#### **“神学家”与“圣徒”：自由主义的理论与实践**

　　 关于自由的公共性有句引用率极高的名言，据说一位纳粹屠杀时遇难的德国新教神父留下话：“起初他们追杀共产主义者，我不是共产主义者，我不说话；接着他们追杀犹太人，我不是犹太人，我不说话；此后他们追杀工会会员，我不是工会会员，我继续不说话；再后来他们追杀天主教徒，我不是天主教徒，我还是不说话；最后他们奔我而来，再也没有人站起来为我说话了。”这位新教徒似乎原先不懂这个道理，后来懂了,但为时晚矣。

　　 然而这个道理果真那么难懂吗？懂了他就会在“起初他们追杀共产主义者”时站出来说话吗？常识告诉我们：未必。不懂这个道理的人在“起初他们追杀共产主义者”时也许会幸灾乐祸。明白这个道理的人则不会。但后者中的多数人恐怕也就是对这种“追杀”不以为然，甚或忧心忡忡而已，他们也许希望犹太人、工会会员和天主教徒，乃至希望其他新教徒出来为那些共产主义者说话，但自己仍然沉默。道理很简单：再残暴的专制也不会杀掉一切人，最后轮到自己被害只是一种几率有限的可能性，但站出来抗议招致受害则几乎是必然的。而如果别人冒险抗议成功，自己不付代价照样可以免除专制的威胁。不说话之害是大家分担的，而说话的代价则是自己承担，于是大家都明白不说话之害，但大家都不说话，于是大家都受害。

　　 同样出名的一句话据说是伏尔泰说的：“我不赞成你的话，但我誓死捍卫你说话的权利。”其实就多数情况看，古今中外知道“防民之口甚于防川”之大道理的人并不少，但承认别人有发异议之权利是一回事，是否愿意自己付出代价来“誓死捍卫”别人的这种权利又是一回事，尤其在自己似乎并不缺少话语权的情况下愿意这样做的人更是凤毛麟角。古往今来禁止异议的独裁者之所以得逞，固然有时是因为人们不知言论自由之可欲，但更多情况下恐怕还是因为没人、或只有可以被轻易镇压下去的极少数人愿意自付代价为大家争发言权。

　　 关于导致不自由的其他机制也是如此。换句话说，除了少数情况，通常人们不是不知道自由之可欲，就像和尚并非不知道要喝水，然而还是不免“三个和尚没水吃”。一位朋友几年前曾写道：专制主义有时依赖于人们的狂热，但绝大多数时候是依赖于人们的冷漠。人们的冷漠有时是因为无知，但绝大多数时候是因为恐惧和自私；专制主义的建立也许需要原教旨主义，但专制主义的维持，通常只需要极其世俗的犬儒主义。专制主义建立它的集中控制时需要臣民的“集体主义”，但维持这种控制时更需要臣民的“原子化”，需要他们“黄牛过河各顾各”。古代帝王所以懂得“法道互补”，商君韩非之流所以通过分异令、推行瓦解族群自治的伪个人主义来实现“利出一孔”的国家经济统制，“一小二私”的中国农民所以比具有自组织传统的俄国村社社员更容易“被集体化”而变成“一大二公”，都是这个道理。

　　 在自由秩序中做自由主义者，低调律人，亦低调律己可也。在非自由状态下做社会主义抗争者，可能需要高调律己、高调律人——以道德感召与纪律约束双管齐下来组织运动。而在非自由状态下做“社会主义主子”，完全可以低调律己，高调律人——“以我之大私为天下之大公”。惟独在非自由状态下做自由主义者，高调律己、低调律人恐怕是必具的品格。

　　 无论古今中外，低调律己高调律人的暴君与伪善者都不乏其人，而低调律己低调律人的“嬉皮士自由派”与高调律己高调律人的英雄也不难找。但是，高调律己低调律人的人的确是少而又少。

　　 一些宗教中的圣徒具有这样的品格：为了拯救众生，他们基于信仰而愿意戴荆棘冠、钉十字架、上火刑柱，但他们并不要求别人也这样做，不要求别人与自己一样付出代价，也不要求他们回报自己的付出，甚至对别人的不理解、别人的敌对也以德报怨，正如胡斯对那位往自己火刑柱上添柴的“虔诚老妇”。在逆境中圣徒勇于舍身殉道，但在得势时他们通常并不以势压人——尽管在并不时兴宗教宽容的中世纪，有些被教廷封圣者卷入过宗教审判，但总的说来当时最严酷的那些宗教审判官如托尔克维马达皆未得封圣。而像托马斯．莫尔那样的圣徒自己坚持信仰，受害于宗教迫害而殉道，但在他自己掌权时对待“异端”按当时标准却是非常宽容的。

　　 圣徒并非神学家，尽管基督教历史上有些神学家如奥古斯丁、阿奎那等也曾封圣，但绝大多数圣徒并没有神学著述，甚至有的干脆目不识丁，在宗教理论上谈不到什么原创性发明。他们主要不是信仰的论证者，而是信仰的实践者。但在基督教历史上圣徒的贡献决不亚于神学家，而圣徒之难得则远过于神学家。没有一种办法能够成批“培养”圣徒，但中世纪的经院制度曾经系统地培养了大批高造诣的神学家（所谓经院哲学家）。他们无疑是有贡献的，过去某种意识形态对“经院哲学”的全盘否定是不对的。但是无庸置疑，当时神学家的众多并没有改变宗教暮气沉沉、教会腐败不堪的危机局面。后来的宗教复兴恰恰是从恢复早期圣徒传统开始的。新教方面固然强调“因信称义”，天主教方面的人文主义者也强调“朴素的虔诚”。被认为是近代自由制度创造者的新教徒、尤其是清教徒有许多远远超出“消极自由”的高调追求，五月花号的船民到美洲时甚至过着一种“共产主义”式的生活——但正是他们创造了迄今为止世界上最成功的“资本主义”。

　　 如果说作为一种具体信仰的基督教不能没有神学论证，但作为运动的基督教更依赖圣徒的实践。那么超越于具体信仰之上、对于“多元化、信仰自由、宗教宽容、诸教平等”的信念可以说是一种“元信仰”，如前所说，这种“元信仰”之难不在于论证而在于实践。因此自由主义当然不能说不需要自己的“神学家”，但更需要“圣徒”，它的这后一种需要超过任何具体的宗教信仰。

#### **“拆下肋骨当火把”**

　　 显然，在这里笔者所谓的圣徒并非某一特定宗教的概念，更与教廷封圣名单无关。笔者所指的圣徒无非是具有某种品格的人，这种品格说到底，无非一是拒绝专横，二是宽容待世。有前者无后者就成了霍梅尼，有后者无前者便成了犬儒，这两种人在许多社会里都不缺（甚至有些过剩），但两者都做到的实在不多。

　　 不言而喻，自由主义本身并不是宗教，但在历史上自由秩序的实现过程的确与宗教有关。马克斯．韦伯论证过“新教伦理”对“资本主义”的关键作用，一些学者如施密特等人反驳说不仅新教，天主教伦理也可以促进近代社会的产生。其实在笔者看来，历史上所谓的英国革命形式上就是一场宗教战争。支持国会抗击王军的那些英国农民很难说是基于什么物质上的“阶级利益”，而就是基于新教徒的宗教热诚来投入这场变革的。没有这样一种超越世俗利益的精神动力，就很难跳出“三个和尚无自由”的困境。近代自由秩序所以在英国出现，与新教的某些具体教义未见得有韦伯强调的那种必然联系。但它的确与某种超越性的宗教精神有关。

　　 近年来一些学者提出“神学自由主义”的概念，“神学自由主义”如果被理解为基督教自由主义乃至新教自由主义，这个概念是不能成立的。自由主义作为一种制度安排无疑是世俗的，自由主义的宗教观则必然是多元的，它不可能仅仅与某一种宗教、某一种文化相联系，更不可能对其他宗教其他文化持排斥态度。自由主义与任何形式的宗教审判都不相容。但是自由主义者完全可能是异端迫害的火刑柱上的殉教圣徒，自由主义这种世俗制度的建立需要某种宗教精神或曰终极关怀的土壤。在这个意义上“神学自由主义” 是可以成立的。但根据上文所讲的道理，它不能理解为“神学家自由主义”，勿宁说它是“圣徒自由主义”更合适。

　　 中国不是基督教国家，但是中国文化如果仍然富于生命力，它必然有自己的超越性与终极关怀资源。笔者试图以“穷则兼济天下，达则独善其身”来描述这种资源。这也可以说是中国式的圣徒精神：穷则兼济天下，为无权者之权利，知其不可而为之；达则独善其身，以有德者之德行，己所不欲勿施人。李慎之先生正是这种精神的代表。“反右”以后，90年代以来，慎之先生无疑是“穷”者。但他善其身而不“独”，为“济天下”而勤于思考，奋力呼吁，岂是那些“知其不可而为不为的、独善其身的聪明人”（朱自清语）所能比？而50年代初，尤其是80年代大部分时候他官居高位，可谓“达”者，这时的慎之先生固有“济天下”之心，但更有律己容人的襟怀，倡导宽容与自由，反对借“兼济”之名对“天下”滥用强制。

　　 总之，以高尚持身，己虽达而知权力之限；为“庸众”而争，境固穷而惟权利是守。此谓之圣徒。方今天下，求一己之“自由”者多；自古域中，驭八荒之英雄者众。而圣徒不世出。无圣徒而自由难成秩序，主义或为谈资；英雄演为屠夫，内痞滋生外霸。有圣徒者，其为慎公乎。

　　 有一本讲顾准的书名为《拆下肋骨当火把》，就是突出了顾准、李慎之等老一代自由先驱的这种精神。现在人们怀念顾准、李慎之等前辈，可是有人说他们固然人格令人景仰，但是在学术理论上成就没有那么高。顾准的学问早已经过时了。而慎之先生的“理论原创性”并不突出。其实今天中国的自由主义更需要“实践原创性”。就以近年来国人经常提到的哈维尔来说，他作为深受卡夫卡式后现代思想影响的剧作家，很难说对自由主义理论、尤其是认同市场经济的古典自由主义理论有多少热情，甚至他（如同甘地等人一样）的某些言论与如今一些所谓左派愤青也不无形似。使他与后者截然有别的不就是他的实践吗？哈维尔能不能算自由主义的“神学家”我看大有疑问，但他作为自由主义的圣徒已足够伟大，他对捷克自由事业的贡献亦堪称不朽了。