

ERSHISHIJI
ZHONGGUO
SIXIANG
SHILUN

下卷

许纪霖 编

二十世纪
中国思想史论

东方出版中心

B261.5
x77

ER SHI SHI JI
ZHONG GUO
SI XIANG
SHI LUN

下卷

许纪霖 编

二十世纪
中国思想史论

东方出版中心

自由主义

自由主义在近代中国终究只能在部分知识分子中流行,却无法成为激励社会各阶层,尤其是广大劳苦大众为争取自身解放的思想旗帜。



胡伟希

理性与乌托邦 ——二十世纪中国的自由主义思潮

一、冲击与反响

在西方近现代的政治学和政治思想史著作中,也许没有其他的名词比“自由主义”这一词汇更为人们所熟悉,却也没有比它更容易带来混淆和具有多样化解释的了。这不仅因为各人所研究角度、关注问题和价值取向不同,人们对自由主义的理解不一,而且由于如下这么一个事实:在西方历史上,自由主义思想本身就经历了一个发展和变化的过程。“自由主义”的词源来自拉丁文 Liberalis,原意为尊重个人自由、思想宽容,等等。故此,人们常将遵循自由主义思想原则的人称做自由主义者。自由主义虽可从古希腊、罗马思想中找到源头,但将它用以指称一种社会思潮和政治运动,却是近代以后的事情。在这种意义上,“自由主义”除保留有尊重个人自由的伦理、道德的含义之外,还指与个人自由概念相联系的一整套社会政治思想,如“法律面前人人平等”、有限政府、个人权利神圣不可侵犯……等等。西方自由主义运动从十七世纪的英国革命中开始发生,中经十八世纪的美国独立战争和法国大革命,至十九世纪以后终于扩展到广大的非西方地区,成为磅礴全球的一股思想洪流。自由主义思想在其发展过程中,产生了众多的流派,出现了各种各样的学说,其中最重要的流派有两支:一是以英

国经验论哲学为背景的自由主义,其代表人物包括洛克、休谟、亚当·斯密、孟德斯鸠……等等;一是以大陆理性主义为特征的自由主义,其代表人物有卢梭、十八世纪法国的“百科全书派”、康德……等等。自十九世纪下半叶社会主义思想兴起以后,自由主义思想一方面在意识形态上与它发生严重对立,同时在相互碰撞过程中对社会主义思想也有吸收,从而思想学说更呈繁纷多姿。而其思想主流,则从十七、十八世纪主张放任主义和具有极端个人主义倾向的古典自由主义,逐渐过渡到功利的自由主义,其思想人物以边沁、穆勒父子为代表。从功利自由主义进一步发展,到二十世纪初,又出现了“费边社会主义”和基尔特社会主义,其代表人物有肖伯纳、韦尔斯、罗素等等。这两种思想流派尽管标榜社会主义,并且在许多具体社会观点上同社会主义者接近,但在对现存社会制度是逐渐改良,还是从根本上加以变革,尤其是对个人自由、个体价值的看法上,同社会主义者发生严重的分歧,故仍然属于自由主义的范畴。占据二十世纪西方自由主义舞台的,除基尔特社会主义和费边社会主义之外,还有一种“民主集体主义”。这种自由主义旨在扩大国家对社会经济领域的干预,提倡“福利国家”;但在捍卫个人自由、强烈反对国家对个人领域的干涉方面,持毫不妥协的立场,其著名人物有托尼、凯恩斯;在实际政治事务中,持这种观点的包括美国总统罗斯福和英国的工党政府。相形之下,在二十世纪前半叶,依然有少数自由主义者坚持早期自由主义关于极端个人主义和放任主义的信念,这些人物往往被社会舆论目为“保守主义者”。但经历第二次世界大战,尤其是五十年代以后,主张经济领域中的自由竞争的自由主义思想又开始抬头。这种自由主义思想不完全反对国家干预,相反,有时还强调国家对社会经济活动的干预,但认为这种国家力量的运用,其目的在保护而不是限制和阻挠经济的竞争。换言之,他们提倡的不是无政府状态的竞争,而是一种有计划的竞争,从而与早期主张放任主义的古典自由主义相区别。但

总体来说,这种思想学说在思想原则和价值取向上较之十九世纪以来的功利自由主义和修正自由主义更接近早期的自由主义理想,故可称之为“新古典自由主义”,其当代著名人物有哈耶克、波普尔、柏林等人。

虽说流派繁多、学说内容歧异,但作为一种根本的价值观念与社会政治思想,西方自由主义依然有其前后一贯之旨。这一贯之旨是什么呢? J. 格雷在《自由主义》一书中标示出自由主义的四个特征:①个体主义的(Individualist);②平等主义的(Egalitarian);③普同主义的(Universalist);④淑世主义的(Meliorist)。这四大特征是从西方自由主义思想及其运动中概括出来的,换言之,在西方历史上,任何思想流派及运动,必须具备了这四个特征,方才可以称得上自由主义。而且,这四个特征不是并列的,其中,“个体主义”这一特征是整个自由主义思想的核心观念。因此,可以简单地这么说:自由主义就是一种以个体主义为根本特征的社会价值观及与此相适应的一套社会政治思想。

在中国,西方自由主义从十九世纪末开始输入。这当中,维新运动是一个契机。1895年,当维新运动走向高潮之际,严复在天津《直报》上发表文章,宣传变法,同时介绍西方的自由主义学说。本来,在西方,自由主义的兴起与发展是同中产阶级的成长和壮大这一因素联系在一起的;早期自由主义思想中关于议会政治、有限政治的政治主张、放任主义的经济学说以及个人权利神圣不可侵犯的社会思想,都是中产阶级用以同封建贵族宣战及夺取政权的思想武器。但维新运动中,中国的中产阶级远未壮大到足以取代封建政权的程度,自由主义是作为可以使中国富强和摆脱外国侵略的工具而被严复从西方思想武库中挑选出来的。直到辛亥革命以前,中国中产阶级同封建势力这一力量对比的基本情势并无根本改变,梁启超和立宪党人开展的具有自由主义性质的争取宪政活动,依然竖起了立宪政治可以富强中国这面旗帜。

辛亥革命以后，西方的自由主义在中国得到广泛传播，但这时在社会上受到欢迎的，已不是严复介绍的西方古典自由主义，而是二十世纪以来在西方广为流传的功利自由主义和修正自由主义。功利自由主义在坚持早期自由主义关于个人自由的信念的同时，极力调和个人利益与社会利益的冲突，提倡“为最大多数人的最大幸福”，除了在英国边沁、穆勒父子为其中坚人物之外，在美国，以杜威对功利自由主义的提倡和诠释最为有力。杜威的功利自由主义是同其民主政治的理想联系在一起的。他提出，民主首先是一种生活方式；自由应是个人能力的最大限度的发挥。与具有极端个人主义倾向的早期自由主义相比，他竭力提倡个人对公众事务与社会福利的关心与参与。在胡适眼里，这种积极有为的自由主义作为解决中国问题的思想工具显然十分合适。胡适是杜威的学生，留美返国后，即以介绍和传播杜威思想为己任。“五四”新文化运动以后，随着杜威的来华讲学以及胡适在思想文化界名声的扩大，杜威式的自由主义思想在中国知识分子中，尤其是文化教育界具有广泛市场。

几乎与胡适同时，张东荪在中国大力宣传英国的费边社会主义和基尔特社会主义。较之胡适，张东荪的自由主义容纳有更多的社会主义的内容。他看到二十世纪以来社会主义思潮在西方各国兴盛，以及西方社会劳资冲突日益加剧的事实，认为中国要解决好“民生”问题，必以社会主义为依归。但他又提出，目前中国面临的主要问题不是社会财富分配不公，而是如何发展生产，使更多的消费者变为生产者的问题。因此，中国当务之急不是考虑如何实施社会主义，而是努力发展资本主义生产；同时在发展资本主义的时候尽量避免它带来的社会弊害。可见，张东荪的思想尽管具有折衷主义性质，但主要倾向依然属自由主义。他还认为，社会主义虽然有分配公平的优点，但却也会限制个人自由和妨碍个性的发展。对于中国马克思主义者的阶级斗争和暴力革命主张，他采取严厉的拒

斥态度,认为其结果必然导致专制与独裁。在他心目中,理想的政治应是英国的工党政府。四十年代末,当国共两党在战场上用武力决定中国未来的政治前途时,他提出“民主社会主义”的第三条道路,力图超越国共两党的对立。从二十年代到四十年代末,相当一部分不满意于北洋军阀和国民党的专制统治,同时又反对共产党人“过激”的社会政策的中国知识分子,都倾心于张东荪式的这种修正自由主义。

五十年代以后,中国自由主义思想的据点转移到台湾。在雷震、殷海光等人的倡导下,《自由中国》继续宣传西方民主政治的理想,对于台湾国民党当局压制思想言论自由的做法表示不满和抨击。由于在文化观上提倡“全盘西化”,它与台湾坚持中国文化本位的“现代新儒家”学派发生严重对立。六十年代中叶以后,台湾的自由主义者接受了西方当代新古典自由主义者哈耶克等人思想的影响,对传统文化攻击的势头有所减弱;同时对自新文化运动以来构成中国自由主义思想哲学背景的经验论和科学主义加以反省,其标志是台湾自由主义的中坚人物殷海光《中国文化之展望》一书的出版。

以上情况说明,二十世纪中国的自由主义是西方文化对中国的冲击造成的结果,其思想源流主要来自西方。自十九世纪末自由主义从西方传入中国之后,古典自由主义在中国仅仅昙花一现,很快就被功利自由主义和修正自由主义所代替。可以说,二十世纪中国自由主义是以功利自由主义和修正自由主义为特色的。这与西方二十世纪的自由主义的发展几乎处于同步的状态。但是,中国自由主义并非西方自由主义的简单翻版。由于中国近现代特殊的社会历史条件及其文化传统,更主要由于中国近现代面临着不同于西方近现代社会的问题,西方自由主义自传入中国之后就发生了重大变形。虽然由于思想的传承,中国自由主义同西方自由主义依然存在着某些“家族相似”的共同特征,但在基本文化性格上,它却

深深地烙上了中国近现代社会环境和思想文化的印痕。

二、中国自由主义者的“理性崇拜”

在对西方自由主义传入中国的历史作考察时，很自然会提出如下问题：自由主义思想在西方是作为表达中产阶级的利益和意志的意识形态而出现和盛行的。在中国近代，中产阶级远未发展壮大到像十九世纪的西方中产阶级那样强大的地步，但作为反映西方处于鼎盛时期的中产阶级意志的功利自由主义与修正自由主义，恰恰在中国获得广泛传播和极大反响。那么，这其中的内在合理性与机制到底如何？

韦伯在考察西欧资本主义文明的兴起时，曾提出过“工具合理性行动”和“价值合理性行动”的概念。他认为，工具合理性行动是由对处于周围和他人环境中的客体行为的期待所决定的，这种期待被当作达到行动者本人所追求的和经过计算的目的的“条件”或“手段”；而价值合理性行动是出于某些伦理的、审美的、宗教的、政治的或其他行为方式的考虑，与成功的希望无关，纯由对特定价值的意识信仰所决定。借助韦伯关于两种不同合理性行动的定义的划分，可以发现，中国近代知识分子对西方自由主义思想的接纳与介绍，是一种“工具合理性行动”。这种工具合理性行动，是基于目的的合理性，这是指对达成目的的可资运用手段的估价，在此基础上去追求一个限定的目标并设法预测其可能的后果。在中国自由主义者眼里，西方自由主义正是为达到一种合理的目的——救亡图存和富强中国——的工具和手段加以使用。他们认为，自由主义这一目标的实现，将会使近代中国面临的种种问题获得解决。而为了适合中国问题的解决，他们也不惜将西方自由主义思想加以改造和变形。

将西方自由主义视为一种可以富强中国的手段与工具，这一

看法启自严复,而其思想脉络则可以上溯至魏源。早在鸦片战争中,魏源目睹西方国家的船坚炮利,就提出了“师夷之长技以制夷”的战略思想。在后来的历史发展中,虽然“技”的内容屡变,但“师夷之长技以制夷”这一思想原则却一直为后来的中国人,包括严复继承下来。严复在总结西方成功的经验时,说西方“如汽机兵械之伦,皆其形下之粗迹,即所谓天算格致之最精,亦其能事之见端,而非其命脉之所在。其命脉云何?苟扼要而谈,不外乎学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公而已。斯二者,与中国理道初无异也。顾彼行之而常通,吾行之而常病者,则自由不自由异耳”。^①这段文字,从“汽机兵械”开始,到“天算格致”,到“学术”与“刑政”,对西方富强之术的探究,可谓层层深入,并且概括了自鸦片战争以来,中国学习西方的几个阶段和思想历程,即:鸦片战争——学习西方的船坚炮利;洋务运动——学习西方的汽机兵械和天算格致;到了维新运动,有学习西方学术与刑政的必要。与康有为等主张学习西方要从政制这一要害处入手不同,严复提出,政制还不是最紧要的,在西方政制的背后,还有一整套的自由主义思想观念作为依托。故中国要真正学习西方而有成效,必须从根底处做起:输入西方自由主义的思想观念。姑且抛开严复对西学内容的认识较前人及他的同时代人有一如何重大的转折不论。在学习西方的动机及希望达到的目的上,严复与其他人并无根本区别。严复的学习西方属于一种工具合理性行动,这与其归于他个人思想的动机,毋宁说是近代中国特殊的社会历史条件使然。

然而,为追求富强而学习西方是近代中国人普遍的态度,西方自由主义之传入中国并对中国社会政治生活发生实际影响,除了以上这一中国人的根本态度之外,还同中国近代参与型知识分子的形成有关。所谓参与型知识分子,是指对社会公共事务及政治生活表现出一种极度的关心,并试图积极“参与”政治的知识分子。但这种政治上的参与,并不以谋取官职为终极目的。对于他们来说,

参与政治或担任公职,只是一种实现其思想观念与政治抱负的方式而已;与其说他们希望到政府部门中任职,不如说他们更希望通过制造与鼓动舆论来对政府的政策施加影响。参与型知识分子由传统社会的“士”脱胎而来而又与之有质的区别。在传统的封建社会,“士”虽说有积极干预政治的愿望,但由于科举制度的束缚,读书人往往以当官为唯一出路,“士”的参与政治的希望唯有通过仕途才能实现,故参与政治与当官往往是合二而一的事情。直到1905年宣布废除科举制以后,仕途不再与科举联系在一起,新式学堂的设立及教育课程的改革,使读书人不再以做官为唯一目的。到了辛亥革命以后,随着科学、实业的兴办及文教事业获得重视,大量学子纷纷留学回国,直到这时候,一个前所未有的新型知识分子群体才真正出现。这些知识分子大都分布在文教和政府部门,或以从事新闻出版为业,由于其职业及教育上的原因,他们往往关心现实政治并愿意担当起社会责任。他们对社会现实中的种种弊端表示出相当的不满,但并不愿意看到现存制度的瓦解而希望加以改革与改良,故其政治态度通常是温和的。这种政治倾向使他们极易接受西方自由主义的社会政治思想,在他们看来,自由主义既没有社会主义那么偏激,亦无民族主义那么保守。由于他们专注的目标在于社会改造而不是根本的社会变革,他们更愿意采取与政府合作、对话的形式而不是自居于政府的反对派之列。在这种情况下,调和个人与社会的冲突、强调社会的和谐与进步的西方功利自由主义和修正自由主义自然会受到这些具有政治参与意识的中国近代知识分子的青睐了。自新文化运动以来,中国著名的自由主义分子绝大多数分布在高等院校、科研机关和新闻出版部门,这点绝非偶然,其中显示出中西方自由主义在发生机制上的根本差异。首先,对于西方来说,广大的中产阶级构成自由主义产生的社会基础。自由主义在西方不仅仅是少数知识分子的呐喊,常常还伴随着声势浩大的社会群众运动,其原因也在这里。而在中国近代,由于

中产阶级力量的弱小,自由主义缺乏深厚的社会力量的支持,它不过反映了参与型知识分子要求参政与改革社会的意愿而已。其次,在西方,自由主义运动同其整个思想传统,尤其是宗教文化有着天然的联系,它不只是代表中产阶级利益和愿望的工具合理性行动,而且具有价值合理性。这种价值合理性的取得,在于它是西方历史上文艺复兴时期的文化、宗教改革时期的文化的自然的演进,并同社会的伦理规范、习俗和宗教信仰密切联系在一起。西方自由主义自十七世纪发生以后之所以能发展为波澜壮阔的群众性社会与政治运动,延续二三百而不息,并在社会各阶层中得到回应,道理也在这里。从这种意义上说,西方自由主义的发生和发展,乃出于一种“信念伦理”。“信念伦理”更多地受历史人文因素的制约,与之相应的行为与其说出于理性的思考,不如说主要由根深蒂固的习俗和信仰等“非理性”的因素所决定。反之,在中国近代,自由主义是为了一种明确的目的被参与型知识分子从西方引进的一种思想观念;这种思想观念的引进,如前所述,出于一种工具合理性的要求,故西方自由主义在中国成为工具理性。这样,中国知识分子对西方自由主义的追求,与其说注重它的内在价值,不如说重视它的效用性。这种从效用原则出发对于西方自由主义的接受和运用,基于一种“责任伦理”。

责任伦理与信念伦理的区别不仅仅在于前者以追求工具合理性为目标,后者以价值合理性为鹄的,而且还在于两者的思维方法及对于思想理论的看法有重大的不同:前者注重思想理论的实际运用,故重理论如何与现实合一,追求理论的科学精神;后者注重思想理论的内在价值,故重思想理论与历史上思想文化的传承,由此而突出思想观念的人文精神。由此,对于西方自由主义来说,尽管自十九世纪以来,其思想以经验论哲学为主流,但西方自由主义者的社会政治思想与其说来自这种哲学上的实证论或经验论,不如说更多地同传统思想文化有内在的关联。中国自由主义者则不

然,经验论或实证论对于他们来说不仅仅是一种哲学,而且直接成为其社会政治思想的理论张本和方法论源泉。例如,严复在介绍西方古典自由主义的经济与社会学理论时,就一再强调其思想理论同经验主义方法论的内在联系。

这种将西方自由主义同科学方法和科学精神联系起来的做法,使中国自由主义者产生了一种“理性崇拜”的倾向。所谓“理性崇拜”,是视理性(科学理性)为万能,在社会历史观上,相信理性是人类历史发展的基本动力和社会改造的根本工具。因此,唯有运用理性和使理性得到充分发展,社会才会逐渐进步并最终臻至完善的境界。理性崇拜同社会改良主义有密切联系,但不是同一回事。就承认社会逐渐地进步,反对在社会变革中采取激烈的手段,尤其反对“暴力革命”而言,理性崇拜与改良主义是相通的;但西方大多数自由主义者所理解的社会改良,与其说是出于理性的设计 and 应用,毋宁说是社会有机体自然而然的进化和发展。哈耶克强调:社会进步应依赖社会的自发力量,包括习俗、传统的力量,而强烈反对人为的设计,尤其是“社会工程”。为此,他区分了“人为组织”与“自发结构”,认为社会进步的动力在于“自发结构”。在他看来,任何个人、集团乃至阶级提出的社会改造方案,无论表面上如何堂而皇之冠以“理性”之名,其背后实根源于人类意识中非理性的愿望和动机,充其量不过穿上“科学”的伪装而已。十九、二十世纪西方自由主义这种对人类理性的深刻怀疑,与其说同英国式的经验论哲学传统有关,不如说是对十八世纪法国大革命反思的结果。在西方许许多多自由主义思想家眼里,法国大革命的思想前驱——从卢梭到“百科全书派”,无不是强调人类理性的作用(尽管卢梭强调的“理性”同“百科全书派”的“理性”不同),但这种理性启蒙的结果,却造成大革命中种种惨绝人寰的暴虐和专制恐怖统治。因此,自十九世纪以后,西方自由主义的主潮遂将社会改良作为其社会政治思想的重要内容,而同十八世纪法国大革命时期希望借助人

类理性的力量一下子将整个社会彻底地加以改造的激进主义思潮划清了界限。但对于中国的自由主义者来说,理性虽然与暴力革命相反对,却不与社会改造相对立,前者(理性)毋乃是社会改造的前提和条件。换言之,任何社会改造之进行都取决于人的理性的发展。所以,胡适的社会改造理论十分强调的就是养成一种“评判的态度”和培养一种“科学的精神”。

总结以上两点:自由主义思想在中国缺乏强大的中产阶级作为后援以及中国的自由主义者对西方自由主义出于“责任伦理”的接受而产生的“理性崇拜”,决定了自由主义在中国没有发展成为像西方近代那样声势浩大的社会改革运动。尽管二十世纪的中国自由主义与同时代的西方自由主义同道者一样试图以社会改造为目标,但其“理性崇拜”意识却倾向于将社会改造首先视为一种思想文化的改造运动,从而在文化性格和精神气质上更接近十八世纪法国的启蒙思想家而不是二十世纪西方的自由主义者。

三、社会改造的理论与方法

1. 全盘反传统主义

在中国近代,中国自由主义者曾掀起了声势浩大的“全盘西化”和“全盘反传统”的宣传运动。这些思想运动是如此地旷日持久和影响深远,以致在人们心目中,“全盘西化论者”和“全盘反传统主义者”几乎成为中国自由主义者的同位语。

作为西方自由主义的热心布道者,中国自由主义者在追求“西化”的同时,开展反传统的思想运动,这并不奇怪。在中国自由主义者眼里,中国传统文化在价值观念上同西方自由主义是如此地格格不入,所以,要传播西方自由主义思想与西方文明,理所当然地要对传统文化展开攻击。严复比较中西文化的差异时说:“自由既

异，于是群异丛然以生。……中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下……”^②等等。总之，在他看来，中西文化的不同不是外表特征上的差异，而是价值观念上的根本不同。于是，从传播西学的要求出发，他对张之洞的“中体西用”论予以驳斥，强调中学与西学的截然对立。反传统运动在“五四”新文化运动中达到最高点，而这恰恰是中国知识分子对西学追求最热切的时期。到了三十年代，以中国自由主义者为一方，以文化保守主义者为另一方，终于爆发了“全盘西化论”与“中国文化本位论”之间的论战，这场论战的流风余韵，一直持续到五十年代的台湾而不息。

然而，同为反叛传统，中国自由主义者同中国近代具有其他不同思想背景的反传统主义者却有一明显区别。对于像陈独秀、鲁迅等富于浪漫主义、人文主义气质的启蒙思想家来说，反传统是全盘性的，同时也是彻底性的。这种彻底性意味着对传统文化不仅作无情的攻击，而且要连根拔除。其原因在于：他们认为传统文化之必须打倒，是因为它从根本上不合理。这所谓的不合理，就是违反“人性”。这种对传统文化的极度憎恨与厌恶，同其人文主义的背景有密切联系，他们的全盘反传统思想的形成，是基于一种“信念伦理”。而对于经验论的中国自由主义者来说，尽管他们对于传统文化的批判也指向其价值观念，但这种对传统价值观的批判，主要依据的却不是人文性的不合理，而是工具性的不合理。换言之，传统价值观之必须抛弃，在于它们无益于解决中国近代的社会与人生问题。所以胡适在将中国的“东方的文明”的最大特色概括为“知足”时说：“这样受物质环境的拘束与支配，不能跳出来，不能运用人的心思智力来改造环境改良现状的文明，是懒惰不长进的民族的文明，是真正唯物的文明。这种文明只可以抑遏而决不能满足人类精神上的要求。”^③

由于对传统文化的否定基于其工具性的不合理，于是，我们看

到了中国自由主义者全盘反传统主张的另一面，即他们尽管对传统文化持激烈的批判态度，却并不主张连根拔除，而是主张从根本上改造。所以胡适提倡“整理国故”。这“整理国故”，按他的解释，就是“从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说谬解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来”。总之，是要用“科学的方法”来还古代的学术思想的真面目。

2. 积极自由与消极自由

在社会伦理观上，中国自由主义者热心于提倡“积极自由”。何谓“积极自由”？I. 柏林说：“‘自由’这个字的积极意义，是源自个人想要成为自己的主人的期望。我希望我的生活与选择，能够由我本身来决定，而不取决任何外界的力量。我希望成为我自己的意志，而不是别人意志的工具。我希望成为主体，而不是他人行为的对象。我希望我的行为出于我自己的理性，有意识之目的，而不是出于外来的原因。……”^④等等。“积极自由”是与“消极自由”相对立的。消极自由，又可称为“防卫的自由”，它要探讨的基本问题是：“在什么样的限度以内，某一主体（一个人或一群人），可以，或应当被容许，做他所能做的事，或成为他所能成为的角色，而不受到别人的干涉？”^⑤积极自由与消极自由的最大区别点是：前者是一个伦理道德的概念，而后者属政治哲学的范畴。按照西方自由主义的通常观点，所谓自由，首先是指政治上的自由，它实质上是一种“消极自由”或“防卫的自由”，其基本含义是要划定“一个人能够不受别人阻挠而径自行动的范围”，^⑥也即个人权利的范围。自十七世纪以来，西方自由主义运动无不以争取消极自由，或政治上的自由为目标。政治自由包含的具体内容，如大多数人的统治、代议制、有限政府原则……等等，无一不以保障公民的个人权利与个人自由为鹄的。但对于中国自由主义者来说，由于引入西方自由主义的目