

源于生活的自由

许振洲

内容提要 中国传统社会中虽然不存在民主制度,也没有建立在法治基础上的政治自由、政治权利,但广泛存在着源于生活的社会自由。它主要得益于中国人乐观、开放、宽容、非禁欲主义、热爱生活的态度与精神。

关键词 中国传统社会 世俗精神 禁欲主义 宽容 生活方式 社会自由

在今天的时代,那些挚爱自由、将自由置于法兰西解放之上的人们,也就是那些热爱生活中所有快乐的人们。

——贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》第36页。

如果说16—17世纪时欧洲传教士对当时的中国颇多溢美之词,如果说在启蒙时代巨人伏尔泰的笔下,中国仍然是相对于世界各国包括欧洲的政治、教化来讲的一个正面参照系,^①现代中西方学界对中国王朝时代政治制度的主流定义则苛刻得多。大家一般认为这是一种专制主义政权(法语中的 autoritarisme 甚至 despotisme),^②它意味着共和制度、法治精神的缺失,更与似乎是众善之首的民主

* 许振洲,北京大学国际关系学院国际政治系教授。(邮编:100871)

** 本文的若干初步思路曾简要发表于《堕落的自由》一文,收入梁守德主编《21世纪:东亚文化与国际社会》(北京:当代世界出版社2002年版)一书。

① 可见伏尔泰:《风俗论》北京:商务印书馆1995、1997年版。

② 最新的例子如今年在法国学界颇引争议的一个结论:“我们今天所理解的‘中国文明’是与皇权专制主义紧密相联的。”见 Jean-François Billeter: *Contre François Jullien*(驳儒里安), Paris: Edition Allia 2006 封底。

③ 可证诸于谭嗣同的《仁学》或章炳麟的《秦政记》两千年中国之政,皆秦政也。

毫无联系。它的长期、“超稳定”的存在,^③是中国停滞、落后、衰败的直接而根本的原因。

但实际上,对中国传统政治的许多习惯性定论似乎都可以从比较的角度进行再思考。即以上面的权威性命题为例,我们便至少可以提出三重疑问:第一,中国王朝时代的政治制度,是否可以一般地用西语中的“专制主义”来形容?是否意味着君主的个人意志总是绝对压倒了法律或制度?古代中国当然不是一个典型的法治国家。但无可否认的是,从秦至清,成文的律法一直存在。它不是政治法或宪法,但在限制权力方面的作用,诚如慎到所言:“法虽不善,犹善于无法”(《慎子·威德》)。更为重要的是,至少在隋唐之后,中国便建立了较为完善的官僚制度。而我们可以认为,没有任何一种专制主义是能够与一个固定的制度兼容的,在一切有着固定的官僚制度、体系的国家中,都很难设想有真正意义上的专制存在:官僚本身便会构成对专制的制约。在具体实践中,这些官僚不仅参与了对国家政治的日常管理,有时甚至还试图干涉本来纯属皇帝的私人事务:废后、立储、确定本生父的地位等。为规正皇帝的行为不计得失,直至付出生命代价(所谓文死谏)早已成为了社会公认的美德(这实际上是认为皇帝未必一切高明、不容批评)。我们的历史上,有多少皇帝在这些劝谏面前被迫改变初衷的例子!在这种情况下,他真有所谓的绝对专制权力吗?第二,即使有某些“雄才大略”的君主,在某些问题上真的行使过这种权力,是否便意味着他在所有时间、所有问题上都拥有这种权力?是否意味着自秦以降所有朝代的皇帝们都拥有并行使着这种权力?至少我们可以说镇日沉迷于写字作画的宋徽宗、热衷于自制家具的天启帝就未必如此。第三,如果专制主义是中国落后的原因,那么如何理解中国在历史上曾经的繁荣强大?政治制度在这种解释中是变量还是常量?如果制度可以说明一切,那么为何我们未曾变化的制度既可以成就盛世,又可以引起衰落?换一个例子,古希腊各城邦实行着不同的政治制度,但在公元前4世纪时,为什么却一起走向了衰落?

因此,用一种超时空的抽象概念来定义所有时代、解释所有实践是一件很不谨慎的事。正如托克维尔所言:“一般观念的建立并不证明人智强大,反而证明其软弱无力,因为自然界中决没有两个完全相同的东西,决没有两个一模一样的事实,决没有可以不加区别地运用的规章,也决没有可以同时用于许多事物的同一方法。”^①在这个意义上讲,实际上只有科学即实事求是的精神,而没有一成不变的所谓科学的方法或结论。“拉法夷特先生在其《回忆录》的某处说过,过分强调一般原因的研究方法,会使二流政治家得到极大的慰藉。我补充一句:这也会使二流历

① 托克维尔:《论美国的民主》(下卷),北京:商务印书馆1993年版,第520页。

史学家得到很好的慰藉。”^①

但本文并不准备深入讨论中国王朝时代政治制度的性质及其对中国历史的影响。真正引起笔者兴趣的其实是下面的问题：在中国的传统社会中是否存在着自由？

—

对这个问题，我们的回答是肯定的。

认为中国传统社会中不存在自由的可能理由大概有三个：第一，概念是现实的反映。中国过去没有自由这个概念，因此意味着此时社会中不存在自由。虽然我们见到过“吾意久怀忿，汝岂得自由”（《孔雀东南飞》）或“春风无限潇湘意，欲采蘋花不自由”（柳宗元：《酬曹侍御过象县见寄》）的例子，但这显然与我们现在理解的自由有所不同。正因为如此，严复当年翻译穆勒（现一般译作密尔）的《On Liberty》时才将其译为《群己权界论》而不是我们今天的《论自由》。

19世纪中后期以来，各种西方概念名词大量进入中国。它们在开始被介绍时大多令翻译者伤透脑筋。但如细细考察，这些概念名词实际上应被分为三种：一种是中西有基本相同的实践。此时的翻译最为简单可信，直接采用中国原有概念即可，如封建、采邑、五等爵位等。如理解得宽泛一些，“共和”也可算在其中。另一种源于中国历史上确实从未有过的实践。这是真正的困难，人们无法在一开始时找到贴切的译名，只能待该事物进入中国并为大家熟悉接受后才能得到解决。如“总统”，便经历了由令人完全不知所云的“伯里锡天德”、“伯里玺天德”到“大头领”再到“总统”的演变。第三种是中国没有此概念，但有类似实践，即未尝用此种概念概括实践。如历史上我们虽没有“卫生”一词，但并不意味着中国人就不知沐浴健身，洒扫庭除，或把水烧开了喝。虽然不用“爱情”一词，却也能演绎出多少悱恻缠绵。我们认为，自由应基本属于这最后一种情况。^②

第二种可能的理由是：自由是近代社会的产物，因此不应该存在于中国传统社会之中。对这一点，其实许多名家早有批评。他们不仅肯定了历史中自由存在的可能（斯金纳所谓的“自由主义之前的自由”），甚至强调了自由在现代社会中所面临的更大威胁。阿克顿勋爵指出：“自由是贯穿于几千年来的人类历史中唯一的

^① 托克维尔：《论美国的民主》（下卷），北京：商务印书馆 1993年版，第610页。

^② 当然，我们也引入了许多纯粹抽象、不以某种事物或实践为依托的概念。这只能靠精确的定义及不断的重复方能大众接受。

内在连续性和一致性的因素”，^①而“按照欧洲大陆那个最著名女作家（按：即斯塔尔夫人的一个很有名的说法，自由是古老的，专制主义却是现代的”。^②孙中山先生也认为，中国过去的自由不是太少而是太多。^③阿伦特和阿隆则分析了现代政治的特点，认为人类社会中的政治权力的真正大幅度扩张、极权主义的出现是与现代社会的形成、现代技术的发展密切相关的，是现代化的一个副产品。

第三种可能的理由大概更容易为人接受，但也蕴涵着更大的误读危险，即将自由与民主联系起来，认为民主制是实现自由的唯一手段和最好保障。如果哪里缺乏政治自由，那么肯定是那里没有民主或民主制度还不够完善。而哪里民主化建设搞好了，那里的人们也就会顺理成章地享有自由。中国传统社会中既无民主的理论，更无民主的实践，因此不可能存在自由。这是支配着很多人的二元论思维模式的典型反映：世界上的万物只能被分为黑白分明的两部分，“好”的东西自然应被归为一类——他们无暇去分别燕瘦环肥的各自妙处，忘记了虽同属香花，但春兰秋菊毕竟不同。另一方面，这个“好”的东西又与“恶”寒暑不能同时、冰炭不能同器。

其实，对于民主与自由之间的关系，诸多的西方思想家如孟德斯鸠、托克维尔、密尔等早已做了经典的讨论。按照他们的看法，民主与自由是两个不同的概念，民主并不能自动地导致自由。^④如果硬要把它们联系在一起，就有可能“把人民的权力同人民的自由混淆了起来”。^⑤在人类历史的长河中，民主制无论从时间还是从空间的角度看都不是占支配地位的政治制度。但这并不意味着在没有实行民主制的时代或国度中人们就没有领略或拥有过自由。事实上，“自由曾以各种不同的形式，在各种不同的时代，出现于人们的面前。它并不是只有在一定的社会情况下才能产生，在民主国家以外的地方也会出现。因此，自由并不是民主社会的独有特点。”^⑥对这一点，托克维尔的话是值得我们充分注意的：政治自由只能来源于政治权力的弱小，而不取决于权力的性质。^⑦换句话说，自由可以或可能存在于任何一种政治制度之下，只要在这个制度中政治权力是有限的、弱小的。这样的一个国家，在政治上可以是“专制”的，即君主独占统治权；但却可以是非极权的，即政治权力因其有限、弱小而不过多地干涉、或无法干涉国民的社会生活、经济生活，国家

① 参见阿克顿：《自由与权力》，北京：商务印书馆 2001年版，第 313—316页。

② 阿克顿：《自由史论》南京：译林出版社 2001年版，第 6页。

③ 见《孙中山选集》（下卷），北京：人民出版社 1956年版，第 577—579页。

④ “人对自由的爱好和对平等（即民主）的爱好，实际上是两码不同的事情。我甚至敢于补充一句：在民主国家，它们还是两码不调和的事情。”见托克维尔：《论美国的民主》（下卷），第 621页。

⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》（上册），北京：商务印书馆 1982年版，第 154页。

⑥ 托克维尔：《论美国的民主》（下卷），第 621页。

⑦ “政治自由来因于国家弱小，而非来因于国家本身。”见托克维尔：《论美国的民主》（上卷），北京：商务印书馆 1993年版，第 179页。

与社会之间尚且存在着明确的界限。这种有限的君主制度并不意味着主权者是贤明的、仁慈的、尊重人民自由的明君，他完全可能是桀纣之主。但问题是即令他想全盘剥夺人民的自由，却总是力有不逮。事实上，人类历史中的大部分传统社会都是如此，君主都未能做到对社会的全面控制。

人们对这些自由主义的经典结论一般持肯定态度。但似乎很少有人愿意用它来观察、解释中国的传统社会。辛亥革命废除帝制之后，人们更多的是将过去描写成一段纯粹黑色的痛苦记忆，认为君主制之下人民当然不可能有自己的自由。诚然，中国历史上的昏君颇为不少，即使是那些有道君主，似乎也不是自由主义的信奉者。但如果我们按照自由主义的一般原理，将自由的前提确定为国家政治权力的相对弱小、法治及市民社会的普遍存在，那么又可以推断中国传统社会中存在着自由。

首先，这个社会中的政治权力是有限的，经常出现“小政府、大社会”的局面。很多学者已经将中国汉代、清代与当代的官员与人口的比例做了比较：如果汉初大概 7000 人中才有一个官员、清初大概 3000 人中才有一个官员的话，那么现在 30 人中就有一个官员。两相对比，政治权力孰强孰弱自不待言（很多人指出，这种统计方法不够准确，因为传统社会中许多行政人员，特别是小吏并不列入国家官员名册，不由国家负担开支，但他们仍然构成了国家机器的一部分。这种说法当然有其道理。然而我们还是应当承认当时的政治权力从总体上看远较现代为弱。何况这种不在册的工作人员现在也大量存在，我们同样也很难统计他们的准确数目）。因此，即令没有自由的概念，但我们看到的那种日出而作、日入而息、帝力于我何有哉的潇洒，那种山高皇帝远的放任，那种即令苛政猛于虎但弱者总还可以找到一个角落逃避它的选择，还是能够更好地理解托克维尔的论证。

另一方面，这种权力的行使一般也不那么强势。自汉初以后，无为而治、省刑薄赋、与民休息一直是明主、善治的核心标准，并已化为中国传统政治文化的深层特点。不能说这种传统对君主的行为会完全没有影响。我们一般指明朝的皇权、特别是明朝中期以后的皇权为黑暗无能之最，自黄仁宇先生的《万历十五年》流行海内之后，恐怕更没有几个人欣赏万历的昏庸荒诞。但从另一个角度看，几十年不亲理朝政，又何尝不能解读为一种虚君政治？相对于有为之主，这样的皇权必定是有限而软弱的，固然未必为善，但为恶的能力自然也不太大。^①在他的力量所及之内生活的臣民可能十分痛苦，但这个范围肯定不会太广。因此，我们无论如何不应按照西文的定义将他理解为一个专制暴君。

^① “人们指责过许多国王不理朝政。愿上帝把不理朝政还给我们，我们宁可不要一个僭主者的勤奋！”见贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，北京：商务印书馆 1999 年版，第 284 页。

在地方行政层面,止讼免争是一个好的地方官的标准。只要能维持地方的安宁秩序(所谓的守夜人职责),我们会以很欣赏的眼光听任他们在任上不断醉酒(苍然白发,颓乎其中者,太守醉也。——欧阳修《醉翁亭记》),工作时间四处游玩采风(旋抹红妆看使君,三三五五棘篱门,相排踏破蓓罗裙。——苏轼《浣溪沙·徐门石潭谢雨道上》),或干脆在衙门里下棋。^①相反,过于积极肯干,则一般会被视为热衷甚至酷吏。

因此,我们可以认为,王朝时代的中国在总体上有的是“一个原则上专制的但在实践上一般是很有限的中央权力”,^②或者按托克维尔的说法:“国家的制度是专制的,但民情是自由的。君主虽然有权,但他无法全部行使,而且也不想全部行使。”^③

历史上,中国社会缺乏法治传统,这点毋庸置疑。虽然有个别令人感到鼓舞的句子如“君臣上下贵贱皆从法”(《管子·任法》),但在实践中,君主在法理上的最高地位、权力的缺乏分割制衡、司法的不独立,都使得真正意义上的法治难以实现。但是,在有关自由的这个话题上,我们也许可以结合上面的讨论,引出一些新的思考。

哈耶克认为,法治社会的真正标准未必在于是否有一套成文的法律体系,而在于政治权力的是否有限、弱小,在于法律体系的是否简明扼要。^④如此,汉高祖的“约法三章”、汉初的黄老之治是不是体现了一种法治精神?人们一般承认,一个“排除式自由”即除明文禁令外的其他活动均为自由的制度比一个“列举式自由”即一切自由均需经条文规定的制度更具自由度。从这个角度看,我们历史上的各种政治的、宗教的、道德的禁令相对于西方同时代绝不算多。

西方意义上的市民社会,在我国历史上不很发达:我们没有深厚的宗教传统及强大而又分为各种宗派的宗教组织;我们的各种行会组织欠严密,目标也不够明确;我们缺少欧洲中世纪城市自治的环境,也没有相对独立的大学。但另一方面,我们的家族制又有相当特色。当19世纪末20世纪初东西方文化第一次大规模交流时,许多一流人物都曾指出这点:中国人有家族观念而缺少国家观念和社会观念。卢作孚先生说:“中国人除了家庭,没有社会。就农业言,一个农业经营是一

① “蘧公子见他问的都是些鄙陋不过的话,因又说起:‘家君在这里无他好处,只落得个讼简刑清,所以这些幕宾先生,在衙门里都也吟啸自若。还记得前任臬司向家君说道:‘闻得贵府衙门里有三样声息。’”王太守道:“是那三样?”蘧公子道:“是吟诗声,下棋声,唱曲声。”见吴敬梓:《儒林外史·王观察穷途逢世好 娄公子故里遇贫交》北京:人民文学出版社1991年版,第105页。

② 密尔:《代议制政府》北京:商务印书馆1982年版,第61页。

③ 托克维尔:《论美国的民主》(上卷),第363页。

④ “法治就含有限制立法范围的意思,它把这个范围限于公认形式法律的那种一般规则,而排除那种直接针对特定的人或者使任何人为了这种差别待遇的目的而使用政府的强制权力的立法。”见哈耶克:《通往奴役之路》北京:中国社会科学出版社1997年版,第83页。

个家庭。就商业言,外面是商店,里面就是家庭。就工业言,一个家庭里安了几部织机,便是工厂。”^①梁启超先生也指出:“西方人之自治力发达故早,吾中国人地方自治亦不弱于彼。……彼之所发达者,市制之自治;而我之所发达者,族制之自治也。”^②那么,这种家族制度,是否也或多或少起到了一些西方同时期市民社会的作用?

综合以上分析,我们可以认为:与西方民主革命胜利前相比,中国王朝时代中并没有使自由完全不能存在的制度性因素。

二

上面所说的政治权力的相对弱小有限、法治的实行及市民社会的强大,一般被认为是自由存在的制度性因素。它们当然是重要的,但还没有包括自由得以保全的全部条件。如果我们愿意,可以说它们主要保障的是政治自由,而不一定是社会自由或个人自由。

密尔在《论自由》中令人信服地论证了这两种自由的区别:对个人自由的侵害,可以来自于政治权力,也可能来自于社会、习俗或公共舆论。前者使人们失去了思想、言论、出版(我们还可以加上如结社集会、游行示威等等)的自由;后者则使人们无法按照自己的爱好选择去生活,“按照我们自己的道路去追求我们自己的好处”。^③前者威胁的是我们的政治权利,后者损害的则是我们的个性。前者可以通过民主革命及确立法治加以避免,后者则不是民主制度所能自动防范的。“人民会要压迫其自己数目中的一部分;而此种妄用权力之需加以防止正不亚于任何他种。”^④这是一种所谓的“社会暴虐”或“多数的暴政”。所以要享有社会自由,显然还需探讨民主制度之外的其他因素。

有鉴于此,许多人才认为,这种社会自由首先应意味着宽容,或者说宽容甚至比自由更重要。实际上,自由是否存在,在很大程度上取决于社会中是否有一种宽容精神;一个人是不是真正的自由主义者,首先在于他是否能对他人,对他人的思想、行为、选择持一种理解、宽容的态度。如果在一个国家中,政治体制是民主的,法制也是健全的,但却缺少宽容的气氛,那么个人的自由未必能够得到真正的尊重和保障。因为多数人完全可以通过民主的手段,通过合法的程序立法,去限制他们所不欣赏、不理解的行动。在这样一个社会中,个人可能有着全部成文的政治权

① 转引自梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社 1987年版,第 12页。

② 同上书,第 70页。

③ 密尔:《论自由》北京:商务印书馆 1982年版,第 13页。

④ 同上书,第 4页。

利,但却未必真正享有自由。^①即人们享有政治自由,却没有享有社会自由。

当然,对于某些明哲来讲,西语中的“宽容”还是多少令人感到不快,因为在相当长的时间里,宽容在西方指的是宗教宽容、信仰自由——通过不同的方式信仰上帝的自由而非不信上帝的自由。而“宽容,对我来说只暗含着暴政。事实上,只要存在着有权力实行宗教宽容的权威,都是对思想自由的侵犯,正是因为其实行宗教宽容,才拥有不宽容的权利。”^②潘恩对此的阐释则更加极端:“‘信仰自由’并不是‘不容异教’的对立面,而是它的花样翻新。二者都是专制主义。一种自命有压制‘信仰自由’的权利,另一种则授予这种权利。”^③也就是说,它至少包含着居高临下的轻蔑,或更严重:我高兴时可以宽容,但也可能随时改变想法。因此,为了避免这种歧义,我们可以将社会自由的前提定义为一种宽松的气氛、一种宽和的精神。

如果是这样,我们就能够提出下列假设:中国的传统社会,是一个远比西方 19 世纪之前更加宽松、宽和的社会,更加有利于社会自由的存在。

这主要是指:相对于西方来讲,中国社会是一个非宗教社会,中国人是非宗教的人民。这个特点,在近现代中西文化交流中,曾被双方的学者反复论及。伏尔泰指出:“在已知的古代国家中,唯有中国不曾受神职人员的统治。”^④林语堂先生则将中国人定义为典型的人文主义者,因为“中国人生理想之现实主义与其着重现世的特性源于孔氏之学说,孔教精神的不同于基督教精神者即为现世的,与生为尘俗的”。“中庸之道复被了一切,包藏了一切。它冲淡了所有学理的浓度,毁灭了所有宗教的意识。”^⑤人们或许会问:中国不是也有佛教、道教吗?中国不是到处都有寺观吗?为何中国人不是一个宗教的民族?否定的理由是:首先,中国人从来不是一神论的信徒,缺乏坚定的信仰,经常持“礼多人不怪”的实用主义态度见神就拜(因为“不知道哪块云彩下雨”),而一切真正意义上的宗教都是排他的;其次,相对于典型的宗教如基督教、伊斯兰教,佛教和道教没有一部简明、单一的经典,所以无法使人产生系统、明确、坚定的信仰;第三,没有统一严密的宗教组织;第四也是最重要的,是它们在社会中并不享有真正的权力和权威。在政治上它们必须服从于世俗权力,在精神上远不足与儒家思想抗衡。辜鸿铭先生说得好:“对中国人而言,佛寺道观以及佛教、道教的仪式,其消遣娱乐的作用要远远超过了道德说教的

① “我们可能遇到两种情况 就是政制是自由的,而公民却毫无自由可言;或是,公民是自由的,而政制却毫无自由可言。”孟德斯鸠:《论法的精神》(上册),第 187页。

② 米拉波:《米拉波言论集》,转引自拉吉罗:《欧洲自由主义史》,长春:吉林人民出版社 2001年版,第 17页。

③ 潘恩:《潘恩选集》北京:商务印书馆 1991年版,第 160—161页。

④ 伏尔泰:《风俗论》(上册),北京:商务印书馆 1995年版,第 41页。

⑤ 林语堂:《吾国与吾民》北京:中国戏剧出版社 1990年版,第 93、100—101页。

作用。在此，中国人的玩赏意识超过了他们的道德或宗教意识。”^①

与启蒙学者一脉相承，托克维尔曾明确指出了宗教及教会对社会自由的压迫：“在法国，我看到宗教精神与自由精神几乎总是背道而驰的”。^②“人们的精神在基督教面前从来没有自由活动的余地；尽管它十分果敢，但经常要在一些不可逾越的障碍面前止步。”^③其原因，不仅在于它对异教徒及异端的压迫，而且尤其在于它禁欲主义的道德观，并凭借自己的权力，将其固化为社会风俗、习惯。

按照基督教的教义，人生的真正目标是进入彼岸的天国。而尘世生活，除了洗清人的原罪，并为上帝增加荣耀，其本身并没有多少价值和意义。“没有一个宗教不是把人的追求目标置于现世幸福之外和之上，而让人的灵魂顺势升到比感觉世界高得多的天国的。”^④然而，人性本身有堕落的自然倾向，生活中又有各种可怕的诱惑。如果人们放任自己，便有可能逐渐忘却自己在现世的真正任务，甚至动摇对上帝的信仰。因此，对基督徒来讲，道德是至关重要的，而清心寡欲便是道德的主要内容。按照韦伯的说法：“禁欲主义在其西方的最高形式里便有一种明确的理性特征。西方修行生活的巨大历史意义（与东方修行生活相对而言）正是以这种理性特征为基础的”。^⑤这种禁欲主义的道德传统，被一般认为比较“进步”的新教—清教发展到了高峰。它试图将这些道德信条由外在的禁令转化为内在的自律。如果说天主教徒还可以偶尔放纵自己，然后再通过向教士忏悔而洗清自己的负罪感，求得心灵安宁的话，^⑥新教徒则因为声称可以绕过教会直接与上帝沟通，而将一切责任都压到了自己身上，于是时时处于紧张的、不容任何缓和的状态。所以，“宗教改革并不意味着解除教会对日常生活的控制，相反却只是用一种新型的控制取代先前的控制。这意味着要废止一种非常松弛、在当时已几乎不见实施、近乎流于形式的控制，而倡导一种对于私人生活和公共生活各个领域的一切行为都加以管理的控制方式。……加尔文教的教规……在我们看来是一种绝对无法忍受的对于个人的宗教控制形式。”^⑦

但是，我们怎么能够质疑道德？即使是禁欲主义，不也经常带有英雄主义的色彩吗？

我们无意攻击道德主义者，提倡道德的人是应当受到尊敬的。我们所要提防

① 辜鸿铭：《中国人的精神》海口：海南出版社 1996年版，第 40 页。

② 托克维尔：《论美国的民主》（上卷），第 342 页。

③ 同上书，第 338 页。

④ 托克维尔：《论美国的民主》（下卷），第 539 页。

⑤ 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，北京：三联书店 1987年版，第 90 页。

⑥ 按韦伯的说法，即一个“富于人性的循环：罪恶—忏悔—赎罪—解放—新的罪恶”。同上书，第 89—90 页。

⑦ 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第 24 页。

的只是社会生活中道德的泛化,试图齐一道德;特别是道德与法律的结合,与权力的结合,试图用政治手段解决道德问题,或试图将自己的选择强加给他人。

如果认真分析,我们可以将道德分为律己与待人两个层次。但在这两个层次上,道德都首先意味着对欲望的克制直至禁欲主义,意味着对享乐、愉悦的罪恶感,意味着某种禁忌 (tabou),某些不能想、不能羡慕、尤其是不能做的事情。用于律己,这些品质当然经常是被大力提倡的。但在我们的话题中,它也有其消极的一面:一个这样的人也同时是封闭的、僵硬的、倾向于不宽容的。由于禁忌,他不能接受新的东西,也不会去尝试新的东西。在物质生活方面是这样,在精神生活方面也不可能不受影响。如仅只如此,我们还可以说这是他自己的选择,值得尊重。然而问题的核心在于,世界上很少有信奉人人平等、只满足于独善其身的道德主义者。一方面,道德主义者证明自己的最有效的手段就是鄙视、抨击那些堕落的人,就是认为并宣称自己的生活方式无限优于其他人;另一方面,既然我们的选择是如此道德、如此高妙,我们就有权利要求他人效仿我们的榜样,使更多的人也成为道德高尚的人。如果必要,我们还可以借助强力来达到此目的——按照古人的教训,修身本来就是为了治国平天下。事情因此变得十分清楚:道德主义者可能都是令人仰慕的圣徒,但一般不是持宽容精神的自由主义者。归根结底,道德本身只是一种价值判断、一种个人选择。如果把自己的选择强加给他人,强加给堕落者,当然是对后者的平等身份、平等价值的否定。如果道德主义者成功地与政治权力结合在了一起,这个社会可能有一切好的东西,但不会有宽容、理解、开放精神特别是社会自由。如果这种唯我独尊、不容异端的思路扩展到政治层面,就有可能形成托克维尔所批评的多数人的暴政;如果这种逻辑支配着社会生活,就有可能形成穆勒所指责的“群”对“己”的侵害、个性的丧失。在这种情况下,道德主义者或理想主义者可能同时是民主主义的信徒,他们可能处在一个民主政体之下,所采取的手段可能完全符合民主的程序。但由于人们在生活中失去了选择的可能,所以影响了社会的自由。

托克维尔在《论美国的民主》中曾经描述过17世纪时北美殖民地的一些法令。按照这些出自《圣经》的法令,通奸者可以被处死。未婚男女之间的私情可能被处以三种刑罚之一:罚款、鞭笞或强令结婚。人们必须参加宗教活动,哪怕只是按与众不同的仪式去礼拜上帝的基督徒也会被处死刑。人们不能懒惰、不能酗酒、不能抽烟、甚至不能留长发。而这一切“奇怪的或者专横的法律,并不是什么人强加于居民的,而是由全体当事人自由投票表决的,而且居民的习俗比法律还要严格和富于清教派的色彩”。^①同一性质的例子在20世纪也并不罕见:禁酒令也好,禁

^① 托克维尔:《论美国的民主》(上卷),第42—43页。

止堕胎的法令也好,都多少反映了美国社会中宽容度的不足。

因此,社会自由的保障,社会中宽容精神的培育,当然要依赖法治。但另一个因素同样不可忽视,即道德主义的适度消解。阻碍人们拥有宽容心态的因素是多种多样的:意识形态、阶级偏见、政治见解、种族归属等都在其中。但在一个民主或曰法治的社会中,宽容的一大现实对手是宗教及道德主义,或更确切地讲是泛道德主义。

三

按照上面的分析,中国的文化是非宗教的,重今生而轻来世(所谓“未能事人,焉能事鬼”——《论语·先进》)。禁欲主义不是我们民族的传统。我们当然也讲道德,然而它首先是处理人与人之间关系的准则,是君子自我完善的目标,而不是人对上帝的义务。更须强调的一点是:虽然存在着主流意识形态,道德也肯定是它的反映,但因为没有“最高”、“先验”(transcendence)的宗教背景,所以它有时缺少权威的、连贯一致的内容。在我们看来,来世的、“纯精神”的目标经常迷茫遥远,难以实现。面对自然,人是无能为力的,人的命运也是无常的。所谓“浩浩阴阳移,年命如朝露,人生忽如寄,寿无金石固”,因此,“服药求神仙,多为药所误,不如饮美酒,被服纨与素。”“为乐当及时,焉能待来兹,……仙人王子乔,难可与等期”;^①所谓“对酒当歌,人生几何,……何以解忧,唯有杜康”。^②也就是说,当遇到有关人生目的、意义等根本问题时,我们不愿做太多形而上的思考,也不向上帝和彼岸寄托自己的希望,因为对于一个世俗的人民来说,上帝也必须能够证明自己。^③这样,剩下的、能够把握的,便只有现世的、物质的东西,现实的生活享受了。“造物生人一场,为时不满百岁。……兹论养生之法,而以行乐先之”。^④在这种思想的熏陶下,我们看到的便是一个轻松、快乐、宽和、忙忙碌碌地享受生活的人民。即使需要输入宗教,我们也会对它的禁欲主义倾向加以改造。因此不重苦修、指望顿悟的禅宗才大行其道。伏尔泰认为:“中国人没有使任何一种精神艺术臻于完善,但是他们尽情地享受着他们所熟悉的东西。总之,他们是按照人性的需求享受

① 均见《古诗十九首》。张中行先生曾据此集为一联:“立身苦不早,为乐当及时”(《负暄三话·集句书联》),可谓深得其要。

② 曹操:《短歌行》。

③ 我们对神明的要求经常很苛刻,希望他们“有求必应”。其潜台词便是:如果他们做不到这点,我们就不再有信仰的必要。因此,我一直认为,“实践是检验真理的唯一标准”的科学论断完全符合国人的传统思维逻辑。

④ (明)李渔:《闲情偶记》。北京:作家出版社 1995年版,第326页。

着幸福的。”^①林语堂先生的总结则更为精当：“吾人诚不解欧美人何以竟不能明了人生的目的即在纯洁而健全的享受人生。……中国人则善于享受有限之少量物质。这一个特性，吾们的集中于尘俗享受的意识，即为宗教不能存在之原因，也就是不存在的结果。”^②

手边刚好有一些明清两朝的文人笔记，可以用来深入描绘一下中国人的这种生活态度和社会风气。时下的一般说法是，这是理学盛行的时代。从逻辑上看，此时国人应当有一个与清教相似的生活方式，人人都会是非礼勿……的“君子”。笔者不敢说这种推断全然没有道理，但也不愿从心底里认同。在搜集到大量的、足以进行“定量”研究的资料之前（这可能是永远也无法做到的），我宁愿相信经验和常识：每一个时代都有其特定的意识形态和宣传口号，也都有其社会实践。这二者可以是重合的，也可以是有所距离的，甚至可以是南辕北辙的。认为理学在很大程度上其实只是一种宣传的理由是：理学的核心内容之一是“存天理、灭人欲”，而正是明清时代，在官员、士大夫、乃至一般的市民阶层中，对生活的精致讲求发展到了空前绝后的程度。因此我总是不由自主地怀疑，在某个地方，最被强调、称道的东西是否恰恰是最为稀少紧缺的东西？^③

与两位兄长宗道、宏道并称“三袁”、官至南京礼部主事、吏部郎中的袁中道作有《游居柿录》记录了他中进士后从万历 36年到 46年十年间的行踪。这是一个诗意的享乐主义者的生活方式，里面完全是对访友、探胜、饮宴、拓碑等等赏心乐事的记载，而没有任何修身律己、更不用说探讨彼岸世界的影子。作者津津乐道的是：“出入舟，烟雾，微见峰岚，绝似老米墨气。”^④“晚出，见紫薇花满地如红茵，侍儿欲扫去，予曰：‘黄叶可扫，此花不可扫也。’”^⑤“自辰至暮，几百许杯，……竟

① 伏尔泰：《风俗论》（下册），北京：商务印书馆 1997年版，第 461页。

② 林语堂：《吾国与吾民》第 91页。

③ 笔者不是历史学家，无法也无意对这两个朝代的得失做出总体评价，只是有时觉得一些通行的说法颇有值得商榷之处。以明朝为例，一般认为它实行的是君主制，而主上又多为昏庸之辈，多有背谬之举；理学盛行，对思想的发展构成了桎梏；国力衰落导致外患频生。但我们现在看到的最精美的古代建筑绝大多数是明朝修建或重建的（清康熙时内务府的一份奏折中承认，明朝宫殿中偏殿的梁柱都用楠木，地面都铺金砖，而清朝正殿的修葺也难达到此规格）；最精美的瓷器是明朝的（康熙乾三代瓷器制造的重要部分之一是仿制明代重器）；最精美的骨董是明朝人造的；最优雅的家具是明朝的……。对这种矛盾我们当然可以给出一个似乎定论的解释：这是统治者残酷掠夺剥削的产物。但超经济的掠夺剥削当然可以使极少数人穷奢极欲，却无法成就普遍的社会繁荣。而我们现在仍能看到的大量极其精美讲究的明代器物恰恰是供常人使用的。我一直有一个问题：一个时代的器物的精美在多大程度上可以成为社会生活的真实写照？如果一个历史时代产生了如此不同寻常的物质文明，那么它会是十分黑暗的吗？在我们知道的黑暗时代，从来找不到可以让人称羨的器物、艺术的影子，因为人们没有时间、没有财力、没有想象力和创造性，以及它们赖以存在的最基本的生活安定。

④ （明）袁中道：《游居柿录》，上海：上海远东出版社 1996年版，第 24页。

⑤ 同上书，第 107页。

至委顿。^①对这种生活态度,张岱有更为脍炙人口的描述:“大雪三日,湖中人鸟声俱绝。是日更定矣,余拿一小舟,拥毳衣炉火,独往湖心亭看雪。雾凇沆砀,天与云、与山、与水,上下一白。湖上影子,唯长堤一痕,湖心亭一点,与余舟一芥,舟中人两三粒而已。”^②

人们当然会问:这种名士派士大夫的诗意的生活,有没有普遍的代表性?我们认为,财力和具体的爱好、审美观当然人人不同,但作为一种生活方式、生活态度,上面的例子并非社会上的边缘行为,而是一种弥漫朝野的风气。托克维尔指出:“当身份不平等和人们之间有差别时,就会出现一些非常有见识、非常有学问和因智力高超而非常有能力的个人,而同时也会出现一大批非常无知和能力极其有限的人。因此,生活在贵族时代的人,自然要以某一个人或某一阶级的高超理性作为自己的思想指南”。^③在中国,知识分子经常是主流意识形态与生活方式的倡导者。他们的选择,始终对社会其他阶层及成员有示范作用。《儒林外史》中有一段描写,多少说明了这种影响:“日色已经西斜,只见两个挑粪桶的,挑了两担空桶,歇在山上。这一个拍那一个肩头道:‘兄弟,今日的货已经卖完了,我和你到永宁泉吃一壶水,回来再到雨花台看看落照!’杜慎卿笑道:‘真乃菜佣酒保都有六朝烟水气,一点也不差!’”^④

国人对自己的居所给予了相当的关注。明末计成的《园冶》将私人造园艺术的经验进行了第一次系统的理论总结。其对细节的讲究程度远非现代人所能想象:光是窗棂的花样,便设计了62种,均附有详细的图示。^⑤李渔对如何贴壁纸有着天才设想:先在墙上糊一层酱色纸,再将豆绿云母笺随手撕作零星小块,贴在其上,务令留出酱色纸一线,于是“满房皆冰裂碎纹,有如哥窑美器”。^⑥或请名手于四壁画着色花树,而绕以云烟。然后在虬枝老干上凿若干小洞,插入铜条。再在铜条上蓄以鹦鹉。这样,“松为着色之松,鸟亦有色之鸟,互相映发,有如一笔写成。良朋至止,仰观壁画,忽见枝头鸟动,叶底翎张,无不色变神飞”。^⑦现在城市中装修公司成百上千,何人有此等创意?

一般人家,庭园不会很大,甚或有院无园。此时如何使自己得以欣赏更多景色?计成提出了借景的原则,即通过巧妙的设计安排,使外界的美景为我所用,使主人足不出户而仿佛身处自然之中。李渔介绍了一种简单的借景方法:在形态优

① (明)袁中道:《游居柿录》,上海:上海远东出版社1996年版,第29页。

② (明)张岱:《陶庵梦忆·西湖梦寻》,北京:作家出版社1995年版,第73页。

③ 托克维尔:《论美国的民主》(下卷),第526页。

④ 吴敬梓:《儒林外史·诸葛佑僧寮遇友 杜慎卿江都纳姬》第352页。

⑤ 见(明)计成:《园冶注释》,北京:中国建筑工业出版社1988年版,第116-136页。

⑥ 李渔:《闲情偶寄》第201页。

⑦ 同上书,第199页。

美的窗外放置盆花笼鸟、蟠松怪石。随着外面摆设的经常变化,天然美景便不断出现在我们眼前:如兰花初放,便是一幅幽兰图;如菊花舒英,便是一幅佳菊图。或干脆取梅树老干做窗户,里面贴白纸,外面粘上用彩纸做成的红梅绿萼。^①冒辟疆的设计要更复杂一些:菊花盛开时的夜晚,将座位设在花丛之中,外面围上白绫帐幔,再高烧翠蜡,于是帐上花影零落,“人在菊中,菊与人共在影中”。^②沈三白家境不宽裕,所以尤其重视小中见大:院子窄小,可以将院墙砌得凹凸不平,饰以绿色,引以藤蔓,再嵌上一块刻了字的石碑,于是“推窗如临石壁,便觉峻峭无穷”。^③

中国的饮馔闻名天下,得到几乎所有来客的一致好评,也使国人颇感自豪。但笔者根据自己的经验认识到,这并不是因为我们有得天独厚的自然条件:高质量的鸡鸭鱼肉、蔬菜瓜果哪国都有;也不是因为我们的平均生活水平高于他人;而是因为我们普遍将饮食看作生活的重要内容甚至目的本身,^④所以极为重视,精心讲求,丝毫没有因口腹之欲而愧对神明的负疚感——许多素菜佛斋只是更加精致而已。事实上,在我们这里真正为人所称道的并非那些难得而昂贵的山珍海味。即使是一般材料,即使不多花钱,也同样可以通过匠心独运给人以深刻印象。可以说,饮食在我们这里早已超越了实用即填饱肚子的层次,进入了文化、艺术的境界,欣赏成了真正的目的。

按照李渔的意见,笋宜独食。开水煮熟略加酱油即可,否则会破坏它的真趣。如一定要与肉搭配,则只有肥猪肉可以将就:“烹之既熟,肥肉尽当去之,即汁亦不宜多存”。这样,肥肉的甘味尽为笋吸,而又不致肥腻。煮粥一定要把水一次放准,如中途添水则味不可咀。蒸米饭可在饭将熟之时浇上一盏花露(只浇在一隅)则清香扑鼻。要特别注意的是:露以蔷薇、香椽、桂花三种为上。不能加玫瑰露,因其香气非谷类所有。“八珍面”是将鸡、鱼、虾、鲜笋、香蕈、芝麻、花椒晒干,研成细粉加入面中,以酱醋及焯笋煮虾之水和面而成。^⑤冒辟疆发现,将红腐乳烘蒸各五六次,再削去外面的硬皮,则味美异常。他家的甜品之一则是将桃汁、西瓜汁用火煎至七八分后再加糖细炼而成。^⑥我们可以看到,这些食谱的秘诀都在于讲究、用心,用一般的材料达到精致的效果。我认为,正是这种讲究的态度才构成了中国饮食文化的精髓,反映了中国人享受生活、热爱生活的天性。当然不能说西方国家历史上就没有美食或那里的人就不喜欢美食,但我们似乎很少见到这么多津津乐道的记载——如果享受是一种禁忌,那么即使事实存在,也不值得说或不应

① 李渔:《闲情偶寄》第183—184页。

② (明)冒襄:《影梅庵忆语》,见《闺中忆语五种》,北京:中国广播电视出版社1993年版,第14页。

③ (清)沈复:《浮生六记》,见《闺中忆语五种》,第62页。

④ “白发戴花君莫笑,六幺催拍盏频传。人生何处似樽前!”——欧阳修:《浣溪沙》。

⑤ 均见《闲情偶寄·饮馔部》。

⑥ 见《影梅庵忆语》第15页。

该说。^①而在我们这里,《道咸以来朝野杂记》本来是在谈政坛掌故,却突然会冒出来一句“西单有酱肘铺名天福斋者,至精。其肉既烂而味醇”,“正阳门内户部街路东月盛斋,所制五香酱羊肉为北平第一”,^②全然不顾体例。《燕京岁时记》的作者能够从夜读突然想到栗子:“栗子来时用黑砂炒熟,甘美异常。青灯诵读之余,剥而食之,颇有味外之味。”^③不知读与吃哪个是正事。

中国人好玩,把玩作为生活的一项重要内容。有人捉了萤火虫做灯来玩:“北郊多萤,土人制料丝灯,以线系之,于线孔中纳萤。其式方圆六角八角及画舫宝塔之属,谓之火萤虫灯。”^④有人喜欢玩蛐蛐:“京师人至七八月,家家皆养促织。……健夫小儿群聚草间,侧耳往来,面貌兀兀,若有所失者。……瓦盆泥罐,徧市井皆是;不论老幼男女,皆引斗以为乐。”^⑤北方养蝈蝈的讲究则是在春节时它们还活着,还在主人的怀里叫。笔者曾亲眼看过以模压葫芦为身、紫檀为口、透雕白玉为盖的蝈蝈笼子,黄、黑、白三色分明,诚为绝品。

或是为了提醒自己,或是为了反驳批评,或是为了去除可能的内疚,人们又将吃、玩、游、赏等诸般乐事适当地民俗化、仪式化、制度化(反过来,这种民俗又有它的社会化功能),使得自己几乎每天都有“乐子”可找,每天都在过节。以北京地区为例,春节之后是灯节,要赏灯吃元宵。立春要吃春饼,清末以后讲究的当然是佐以天福号的酱肘子。开河后要携家带口地去逛二闸。春天时要赏花,赏牡丹要去崇效寺,赏丁香要去法源寺。端午节要吃粽子,带雄黄。整个夏天,什刹海一带都是好去处:“长夏夕阴,火繖初敛。柳阴水曲,团扇风前。几席纵横,茶瓜狼藉。玻璃十顷,卷浪溶溶。菡萏一枝,飘香冉冉。”^⑥中秋节要赏月、吃月饼。重阳节要去登高,或逛陶然亭。再晚一些要去西山赏红叶。冬至又是一大节日。但这些只是人人尽知的荦荦大者。明崇祯年间刘侗、于奕正的《帝京景物略》和清乾隆年间潘荣陛的《帝京岁时纪胜》分别对北京地区明清两朝的这种制度化、仪式化了的民俗做了详细描述。在他们笔下,明末各种有名目的娱乐性日子大概是50个,清中期大约有60个。每个日子都有具体的活动和仪式,大部分有特定的吃食,经常伴以出游。

以这种方式生活的人民,为什么没有享有社会自由?

① 按照清教的逻辑,吃得太好便意味着奢侈堕落,有悖于上帝的旨意和道德。因此,这些国家不讲究美食,绝对是文化因素的作用,非不能也,是不为也。而以美食著称的法国、意大利、西班牙,都是天主教传统占上风的国家。

② (清)崇彝:《道咸以来朝野杂记》,北京:北京古籍出版社1982年版,第30页。

③ (清)富察敦崇:《燕京岁时记》,见《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》,北京:北京古籍出版社1983年版,第88页。

④ (清)李斗:《扬州画舫录》,北京:中华书局1997年版,第265页。

⑤ (明)蒋一葵:《长安客话》,北京:北京出版社1962年版,第33页。

⑥ (清)震钧:《天咫偶闻》,北京:北京古籍出版社1982年版,第86页。

我们可以预料,马上会有人批驳这种叙述。第一种可能的质疑是:这是否将旧制度下中国人的生活理想化了?我们不是看到过大量关于赤地千里、人乃相食的资料,及破败的市井街道、鹤衣百结的乞丐的照片吗?

的确,在科技及生产力不发达的社会中,自然灾害对人民生活的影 响是巨大的。灾民也不可能有闲心来赏兰花。但第一,在中国的历史上,一般来讲天灾恐怕还不是常态。以中国的幅员而论,也不可能处处受灾。第二,照相术传入中国时,我们正处在王朝时代的末世。笔者始终认为,任何一个王朝都有其高峰,也都有其末世。我们不能依末世的景象来理解一个王朝的全部。第三,在私有制条件下,即使没有天灾,且正当一个政权的极盛时期,也仍然会有相当数量的乞丐及其他不幸者。但他们是否就是这个时代的准确象征?事实上,本文的上述判断,是在两个前提条件下做出的:一方面,这是中国王朝时代中正常年景下的一般人群的生活方式;另一方面,以相同时代或相同制度的西方国家作为参照系。这样的西方国家中,也同样有百事堪哀的末世,也同样会遭受自然灾害,也同样存在着大量的赤贫人群。在笔者看到的许多欧洲国家一直到20世纪初的照片中,特别是农村地区的照片中,房屋、街道、人们的穿着,也未必比同时期的中国高明多少。但我们前面引证过的那些大师们,并未因此而否认当时西方社会中存在自由的可能性。

第二种可能的质疑是,上面引述的种种材料,只说明了富人的生活方式,没有普遍意义。但其实,我们所要表明的,不过是国人热爱生活、享受生活、少有禁忌的生活态度和生活方式。一个人以何种精神生活,与其财富多少没有必然的联系。许多富人,其生活也不那么开放有趣;许多刚能糊口的人,也可以过得快快乐乐。正如李渔所说:“人谓变俗为雅,犹之点铁成金,唯具山林经济者能此,乌可责之一切?予曰:垒雪成狮,伐竹为马,三尺童子皆优为之,岂童子亦抱经济乎?”^①事实上,即令李渔与冒襄的经济状况不错,他们各种设想的高明有趣之处也只是在于其追求精致的良苦用心,而不用花多少钱。看一下《浮生六记》中的种种描写,就会发现家境贫寒的沈复也同样做到了这一点。至于本文中的其他引证,更一概描述的是当时一般市民的日常生活。我们自然会对博物馆中的皇家收藏赞不绝口,但笔者也看到过大量的精美巧妙的民间器物。后者在市场价值上自然不可与前者同日而语,但定做者和制造者在其上花费的心力正不遑多让。其实,我们所要说明的,恰恰不是此时的中国人因为普遍比西方人更富有,所以生活得更好;而是在相似或甚至可能略差的物质条件下,由于自己的孜孜讲求而生活得更开放、更精致、更自由。

清教式的道德主义者当然会指这种生活态度为缺乏信仰、意义,甚至堕落。但

① 李渔:《闲情偶寄》第221页。

问题是,我们有没有站在人文主义的立场上,拒绝禁欲主义的道德的自由?这当然不是要为所欲为、肆无忌惮,而是指一种对待道德信条的相对主义心境,是去除了种种禁忌后的开放精神,是一种对生活的欣赏的态度,一种宽容的氛围。相对于自我封闭、排他、自虐式的清教伦理,它是否更接近于自由主义的精髓?^①面对这种源于生活的自由,政治制度上的君主制或思想领域中理学的统治究竟有多大的重要性和真实性?

在西方历史上,宗教和道德主义都是不宽容的,二者的结合更是在某种意义上阻碍了自由精神的发展。反观中国的传统文化、传统社会,虽然其中有种种不足,但它的世俗性、现实性,它的不故作深沉、不自寻烦恼,它的快乐,却使得自己天然具有平和、宽容、贴近自由主义的一面。相对于虽有种种抽象概念、虽有种种关于自由或权利的明文规定,但又每日纠缠于宗教性的善恶之辨,每日在欲望与道德戒律中挣扎不休因而尤其不宽容的清教文化,它显得那么独具特色,更加让人容易亲近,容易接受。

因此,从中西比较的角度看,我们才认为中国传统社会中虽然没有建立在法治基础上的政治自由、政治权利,但广泛存在着源于生活的社会自由。在西学昌明的今天,我们理应头脑清醒地珍惜这份可贵的遗产,特别是其中蕴涵的开放、宽和、自由的精神。

^① 正如密尔所说的那样:“生活应当有多种不同的试验;……凡在不以本人自己的性格却以他人的传统或习俗为行为的准则的地方那里就缺少着人类幸福的主要因素之一。”密尔:《论自由》第 60 页。