

从康德宗教哲学到自由儒学

赵广明

本文旨在通过对康德宗教哲学和施莱尔马赫宗教哲学的对观，揭示个性自身如何内在、自然乃至必然地生发出普遍性这一基本哲学问题，并借以澄显宗教的本质以及自由儒学的可能路径。本文的核心思路，是对自由情感思想的阐发与运用，自由情感成为宗教哲学和自由儒学理解的基础。

关键词：至善 宗教本质 自由情感 自由儒学

作者 赵广明，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

个性如何具有普遍性？这个基本的哲学问题，正日益成为宗教哲学、道德哲学和政治哲学的核心问题。

个性如何具有普遍性？这个问题，指的不是一般所谓的个性或特殊性与普遍性之间的辩证关系，更不是一种外在普遍性对个体的强制规范，而是个性自身如何内在、自然乃至必然地生发出普遍性。康德的反思性判断力概念为此提供了路径。

关于普遍性，康德在理论理性和实践理性中有充分阐述。普遍必然性的范畴和道德法则，分别是知识和道德所以可能的先验条件，这种普遍性具有强制性，属于规定性判断力；而审美考虑的是情感问题，美的愉悦情感，意味着由原本感性、自然、具体、个性的情感，到普遍可传达性情感的质变，这种基于个性的主观普遍性，是反思性判断力的基本诉求。反思性判断力这一概念，关乎康德哲学的旨趣和根基，由此而来的情感自由思想，是理解其道德哲学、宗教哲学乃至政治哲学的重要理路。

一、道德“必然”导致宗教

“道德必然导致宗教”是康德宗教哲学的基本命题，这一命题一直以来颇受各方质疑。站在自由道德的立场，一个在理性道德和自由之上、之外的上帝，对于自由本身无疑具有他律性压力，如何消化上帝于道德自由之内，是个不小的理论难题；站在宗教神学的立场，质疑会直接变成批评，这种批评从施莱尔马赫（Schleiermacher）到潘能伯格（Pannenberg）一直未停；前者要把宗教从道德的怀抱中彻底解救出来，还宗教以独立和纯净；后者要颠倒康德道德与宗教的因果关系，视宗教为道德的基础和根本。李秋零教授则从康德这一命题的内在逻辑立论，明确提出“道德并不必然导致宗教”，季对康德宗教哲学全面辩难^①。

李秋零教授并不否认道德与宗教之间千丝万缕的联系，甚至认可“道德导致宗教”在理论

^① 李秋零《道德并不必然导致宗教——康德宗教哲学辩难》，载《宗教与哲学》第2辑，金泽、赵广明主编，社会科学文献出版社，2013年，第145页。

上的可能性以及实践上的现实性（这实际上是承认道德与宗教之间具有某种因果关系），他辩证的核心是该命题中的“必然”一词，是道德与宗教之间具有必然的因果关系。“道德并不必然导致宗教”，李秋零教授针对性地提出这一反命题，可谓准确把握住了康德命题的逻辑命脉，有令人耳目一新之感。

回到康德自己的思路，会发现康德自己明确否定了二者之间具有自然因果关系，否定了在经验现象界道德导致宗教的必然性，而只是把这种必然性视为理性在其理论应用中的“必要”“必须”的“假定”。“道德必然导致宗教”中的必然逻辑，从理论上说仅仅是一种假定。在《判断力批判》中，康德把这种必然性逻辑界定在理性的实践应用层面，只承认其实践的实在性^①；不过，用康德自己的话，这种理性实践应用方面的必然性也只是一个“公设”。显然，无论从理性的理论应用还是理性的实践应用层面，康德自己都明确否定了道德与宗教之间具有必然性因果关系的可能，一如李秋零教授的反命题所示。这个反命题，一方面是关于道德与宗教关系的常识，一方面来自康德对自然与自由的明确区分以及统合二者的巨大理论和实践困难。那么，康德自知不可能，为何还会提出“道德必然导致宗教”这一命题？

回答这个问题的关键，在于区别语境。在一般语境中，“道德并不必然导致宗教”是个常识。而康德的语境，需继续分辨：如果基于自由与自然的二分，则“道德并不必然导致宗教”；如果立足于统合自由与自然的至善立场，则“道德必然导致宗教”。何以如此？

对于康德，“道德必然导致宗教”表达的是“希望的必然性”，宗教信仰仅仅是纯粹理性的希望。“如果我如今做我应当做的，那么我在这种情况下可以希望什么？”（B833）^②，可以希望幸福。“希望”表达的是道德可以、必然配享幸福的理性诉求。“正如按照理性来看在其实践应用中道德原则是必要的一样，按照理性来看在其理论应用中也同样有必要假定，每一个人都有理由依照他在其行为中使自己配享幸福的同等程度来希望幸福”（B837）。这种“德福相配”的“希望”即“至善”。因此，“道德必然导致宗教”这一著名命题的真实含义，其中的“必然”逻辑，并非直接发生在“道德”与“宗教”之间，而是发生在“希望”与“宗教”之间，亦即在“至善”与“宗教”之间。不是“道德→宗教”，而是“【道德→希望→幸福】至善→宗教”。

可见，在康德那里，道德与宗教的关系，实际上是至善与上帝的关系。至善概念是贯通、支撑康德哲学的核心概念，它表达的是康德式道德的必然诉求：德性必须配享幸福，必须幸福；德性所立身的自由域与幸福所代表的自然域必须协调统一。康德式的道德，必须至善，而能协调统合道德与幸福、自由与自然达致至善的，惟有上帝。

也就是说，当康德把道德确立为自由理性的纯粹道德的那一刻，至善和上帝就成为其必须——这是康德命题中“必然”的逻辑与哲学根据，不容辩驳。至善意味着更高的逻辑必然性。上帝不仅是道德和自由域的上帝，同时也是幸福和自然域的上帝。上帝成为康德哲学统合自然与自由实现理性自我合一诉求的隐喻（B868）。

康德把道德传统和幸福传统整合于信仰，意在探求人类幸福与完善的可能性路径。他期待于上帝的，是如何成就人类最为渴望又最难达致的理想，这一理想任何意义上的现实成就，无论是审美的、道德的抑或政治的，都可以理解为虔敬和上帝的恩典。

康德的上帝似乎在自然与自由之间犹豫。一方面，康德希望上帝作为至高的原始的至善，将其自由的道德法则的命令“同时作为自然的原因”（B838），这等于是要以自由的法则作为贯通和连接自由与自然、德与福、道德与宗教的必然根据。由此，道德成为宗教的基础，宗教成为道德宗教，上帝成为道德的化身和隐喻，整个宇宙自然实际上被“道德”化、“自由”化了，自然

① 康德 《判断力批判》，《康德著作全集》第5卷，李秋零译，中国人民大学出版社，2007年，第475、476页。

② 康德 《纯粹理性批判》，《康德著作全集》第3卷，李秋零译，中国人民大学出版社，2004年，第514页。

以及上帝的自在自为性由此被道德“侵蚀”。另一方面，自然又表现出比人类自由理性更高的可能性，也更为切近上帝^①，“既然宏观上根本不能在人类及其活动中预设任何理性的自有意图，哲学家便尝试看能不能在人类事务的这种荒诞进程中揭示一个自然意图；从这个自然意图出发，行事没有自己的计划的造物却仍然可能有一个遵从自然的某个计划的历史”。自然意图犹如上帝看不见的手，成为自由理性的人类社会的导线和主人。

康德上述两种倾向统一于上帝隐喻之中，自由和自然的关系似乎有了终极性的安排。自然与自由之间有某种合目的性的预定和谐，这种预定和谐意味着，德福相配的至善，乃是上帝的终极诫命，这种诫命即“道德必然导致宗教”之“必然”性的终极根据所在。

上帝把这一神圣使命的权柄交给人类自己^②，“自然期望：人完全从自身出发来产生超出其动物性存在的机械安排的一切，而且仅仅分享他不用本能，通过自己的理性为自己带来的幸福或者完善”。自然赋予人以理性和自由，自然意欲人通过其理性自由成就自然的意图，亦即人自身的幸福与完善，这实际上揭示的是一切宗教的本质。

二、宗教的本质

康德由至善导致宗教的必然性诉求，在明确人类理性与自由的有限性的同时，又把人类的命运福祉完全托付给人自身的理性与自由。靠自身的理性与自由创造自己配享幸福的生活，乃是神的诫命。宗教的本质，在于人如何经由自己的自由和理性使自己与内在的自然以及外在的自然达致协调，这种协调即是至善，即是神意的体现。宗教本质上不是神（为你）做了什么，而是你如何做以体现你的虔敬。就此而言，宗教本身的形态、教义、仪式等等并不重要，重要的是信仰者对至善的把握与处理，是由此而来的生活方式和心灵状态，特别是其情感方式与状态。这种情感方式与状态乃是决定宗教信仰品格与素质最核心的东西，康德《判断力批判》特别是审美判断力批判的宗教哲学意义由此而来。

美的鉴赏是理解康德哲学的一个核心契机，一般被视为经验、感性、具体、个性的审美鉴赏被确定为可以普遍传达的纯粹愉悦，自然、个性的情感中生发出自由纯粹具有普遍性的愉悦情感。把这种纯粹愉悦情感界定为“自由情感”，阐发其深刻意蕴，将开出一条重要哲学理路。自由情感所具有的普遍性不是外在的，不是个体之间共同拼凑或抽象出来的，而是感性自然情感的内在自我敞开，这种敞开本身决定了其普遍可传达性，这种敞开本身就是其普遍可传达性。那么，如何理解这种个体自然情感的内在自我敞开？在这种敞开中发生了什么？这种敞开意味着什么？

1. 在敞开中首先澄显的，或者说首先使敞开成为可能的，是想象力（Einbildungskraft）。在《纯粹理性批判》中，想象力是一种自发性的原始的先天直观综合能力——在第一版中其地位同于知性，甚至比知性更本原（A94，A119）；在第二版中，想象力成为沟通感性与知性的中介。在《判断力批判》中想象力成为主导性的概念，成为自由的想象力。“自由”意味着想象力这种自发源始的秩序能力可以冲破其本来的经验秩序和实践秩序的束缚，敞开空前巨大的自由空间，这种空前敞开，意味着个体生命情感的盎然勃发。

2. 自由的想象力意味着生命的力量与激情，这是个体自由的基础，但这种自由仅仅是自由的第一步。想象力的自由不是无序^③，自由的想象力具有自我超越的力量，这种自我超越表现为

① 康德 《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》，《康德著作全集》第8卷，李秋零译，中国人民大学出版社，2010年，第25页。

② 同上，第26页。

③ 赵广明 《康德的信仰》，江苏人民出版社，2008年，第125页。

自由的想象力要为自己创造新的更高的秩序。自由的想象力要自我立法，通过这种自我立法，使个体的个性获得一种主观的、可以普遍传达的、具有必然性的纯粹形式性的秩序，这种秩序意味着个性的自然情感中自由情感的澄显。在这种自我敞开与澄显中，人的自然与自由和谐一体，至善的意蕴由此得成，上帝之灵随之降临。

自由的想象力把自己创造的自由秩序“赠与”知性，但这已经不是在自然知识领域具有主导权的概念知性，而是被悬置（阉割）了概念功能和建构能力乃至规范能力的知性，知性已经有名无实、无权，仅仅是因为自由想象力之需而被临时招聘的作为“低端人群”效力的“临时工”^①。对此，比较规范的表达是^②“惟有当想象力在其自由中唤醒知性，而且知性无需概念就把想象力置于一种合规则的游戏之中的时候，表象才不是作为思想，而是作为心灵的一种合目的的状态的内在情感而普遍地传达。”这种心灵的合目的性的普遍性情感，就是作为纯粹愉悦的的自由情感，这种自由情感是自由想象力自我立法所创造的心灵的自由秩序状态。

3. 在自由情感中，生命的终极意义彰显：（1）自由情感意味着情感的自主和自由，这是人之自由的真正根基，个性自由由此得以最本己的确立。（2）自由情感的愉悦是一种纯粹无利害的情感，这种纯粹超乎感性、知识和道德，“每一个人都必须承认，关于美的判断只要掺杂了丝毫利害，就会是偏袒的，就不是鉴赏判断。人们必须对事物的实存没有丝毫倾向性，而是在这方面完全无所谓，以便在鉴赏的事情上扮演裁决者”^③。这种不偏倚的公正情感，不仅确保了自己自由的纯粹性，也使得自己可以“置身于每个他人的地位”，意味着对每一个他者之纯粹自由的尊重。纯粹的自由情感，不仅是美的普遍性的基础，也是道德与社会正义的基础；不仅是内在自由的基础，也是外在自由的基础。（3）在自由情感的纯粹愉悦中，敞开的是对自己生命的觉悟与愉悦，以及对一切生命的觉悟、敬重和愉悦^④。生生之德是天地大德，但觉悟到自己的生命存在并油然而生敬畏愉悦之情，乃是更高的道德；能同时觉悟到他人乃至一切他者的生命并油然而生敬畏愉悦之情，即是至善。惟有纯粹、无利害、不偏倚的自由情感能够成为生命自由、生命敬畏和生命纯粹愉悦的基础。

“生命这个概念就暗含对整体、对无限的关系”^⑤。自由情感是生命无限敞开的通道，向自己、向他者、向宇宙、向上帝敞开。这是康德审美思想的重要启示，由此出发，能更好地理解施莱尔马赫对宗教本质的思考。

三、自由情感与宗教性

施莱尔马赫是康德形而上学和道德哲学的有力批判者，通过这种批判，把宗教从哲学和道德中拯救出来，是施莱尔马赫作为神学家的首要任务。另一方面，也正是这种批判，成就了施莱尔马赫与康德之间极为重要的哲学血缘关系，情感思想是这种血缘关系的重要内容。

近代以来推动基督教转向并焕发人类宗教理解的重要人物是卢梭，其代表作《爱弥儿》中一个萨瓦省牧师的“信仰自白”，是其宗教思想的经典告白^⑥“我们不能把宗教的仪式和宗教的本身混淆起来。上帝所要求的敬拜，是心中的敬拜，只要这种敬拜是至诚的，那就是一致的

① 康德 《判断力批判》，《康德著作全集》第5卷，第251页。

② 同上，第308页。

③ 同上，第212页。

④ 同上，第211页。

⑤ 伽达默尔 《诠释学I：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第92页。

⑥ 卢梭 《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆，2010年，第426页。

了”。个人的主观感受，心灵的虔诚，成为宗教的核心。“卢梭使宗教转向内在，并以情感作为基础。让这种宗教阐释方式势力倍增的，是康德哲学在宗教上的影响，并由德国路德派神学家弗里德里希·施莱尔马赫所发展”^①。

和康德一样，施莱尔马赫格外重视想象力，他使用的不是康德的 *Einbildungskraft* 而是 *Phantasie*。他把想象力视为人心中最基础的创造与引导能力，是成就人之宗教性的基本能力^②，“信仰上帝，取决于想象力的方向，我希望你们不要把这一点看作是亵渎。你们将明白，想象力是人心中最高级和最本原的东西，在它之外的一切都只是对它的反思。你们将明白，你们的想象力就是为你们创造世界的东西，没有世界，你们就不可能有上帝”。

较之于康德审美理论中的自由想象力，施莱尔马赫的想象力具有更为卓绝的创造力，可以创造世界乃至上帝，宗教的本质实际上是在想象力中敞开的。施氏对宗教本质的界定在基督教神学史乃至人类神学史上，都具有范式创新意义，他找到了人神沟通的新的路径^③，“宗教的本质既非思维也非行动，而是直观和情感。它想直观宇宙，想聚精会神地从它自身的表现和行动来观察宇宙，它想以孩子般的被动性让自身被宇宙的直接影响所抓住和充满。……宗教在人身上所想看见的，就像在所有其他的个别东西和有限东西身上所想看见的，是无限，看见无限的踪迹及其表现。”

直观和情感作为宗教的本质，成为人神之间的通道，惟一的通道，这一本质首先强调的是个性和经验，直观以及情感“是并且永远是某种个别的、特殊的东西，是直接的感觉，此外什么也不是；……这就是宗教啊，它保持和坚守在对宇宙的实存和行动的直接经验上，在一些个别的直观和情感上”，“在宗教中，如同在你们内心中一样，只有个别的东西是真实的和必然的。……正是由于这种独立的个别性才是如此无限的直观的领域”^④。对宇宙的直观和情感，把宗教深植于自然人性的无底深渊之中，拒绝对个性的超越与抽离，这是宗教的第一要义。宗教的第二要义，在于情感直观对无限神圣的内在敞开，这种内在敞开意味着无限的生命力量和神圣秩序对直观者的激情灌注和深情淹没^⑤：

我躺在无限世界的胸膛上：我在这个瞬间就是它的心灵，因为我感觉到了它的一切力量和它无限的生命，就像我自己的一样，它在这个瞬间就是我的躯体，因为我穿透它的肌肉和关节如同穿透我自己的一样，而且它的最内在的脉搏按照我的感觉和我的预感运动就像我自己的一样。最细微的震动，神圣拥抱的轻轻松开和直接对视，现在才在我面前作为一种被分离开了的形象，我比较它们，它们反映在这个坦诚的心灵中，如同这个脱身而逃的被爱者的身姿反映在情郎火星直冒的眼睛中一样；从内心中迸发出来的情感扩散到全身，如同羞涩而快乐的红晕映现在她的面颊上。这一时刻就是宗教的最高花朵。

这是无限对有限的征服、淹没、消融？是有限在无限中的自我寻觅、确证和完善？难以分辨，也无需分辨，因为在纯粹的爱中，爱与被爱是你我不分、相互敞开、彼此承纳、相与为一的。在真爱中，个性之自由、幸福、快乐的至善不是丧失，而是完满。^⑥

施莱尔马赫对宗教本质的界定，揭示的是一切宗教之为宗教的那种先验性特质，是人性中使一切宗教成为宗教的本源性情感能力或状态，是人本有且永在的生命源泉，它超越具体的宗教类型，

① 弗兰克·M·特纳 《从卢梭到尼采》，王玲译，北京大学出版社，2017年，第303页。

② 施莱尔马赫 《论宗教》，邓安庆译，人民出版社，2011年，第74页。此处 *Phantasie* 有“想象（力）”、“幻想（力）”的意思，邓安庆教授译成“幻想”。

③ 施莱尔马赫 《论宗教》，第30页。

④ 同上，第34、36页。

⑤ 同上，第43页。

⑥ 田薇 《“宗教性”的问题缘起与意义阐释》，《宗教与哲学》第8辑，赵广明主编，社会科学文献出版社，2019年。

而为人的普遍潜藏的本质，这种本质即人的“宗教性”或“虔敬”（Religiosität），需要的是某种契机的唤醒。康德以美为契机，施氏以信仰为契机，看似不同，实则皆诉诸于想象力和情感路径。区别于实践的技艺性和思辨的科学性，施氏认为“宗教是对无限的感觉和鉴赏”^①，这一说辞把他的宗教理解与康德的审美理论内在联系起来，康德美学的宗教含义以及自由情感的信仰意蕴再次被映现。需要强调的是，自由情感这一理路，对于施氏以对宇宙和上帝的情感直观、无限渴慕、绝对依赖感为本质的情感信仰路径，有“矫正”作用，以避免其宗教情感的过度神秘、狂热与偏狭，使宗教在敞开生命和情感的无限性的同时不逾越自由、不偏倚和纯粹愉悦的范围，使其成为基于普遍可传达性的真正信仰，只有这样，施莱尔马赫所心仪的宗教的社会性（Gesellige）才有可能。

至此，个性如何具有普遍性，或者说，个性自身如何内在、自然乃至必然地生发出普遍性这一问题得到了某种程度的回应。这是一种美学的回应，也是一种神学的回应，更是一种情感的回应。与康德思想关系密切并一再遭到康德批评的另外一位哲人，则从不同的领域和角度给出了与上述回应相应的一种政治学回应，他认为国家必须关注“个性”（individuality），对“个人情感和个人利益”给予最大可能的考虑^②：

正由于这个原因，健全社会秩序的产生就一定不能是由反思所指引的过程，而必须尽可能地靠近自然的、难以觉察的过程：自然之物乃是是个别的，普遍之物则是理智的产物。自然性和个性的自由发抒乃是同一回事（Naturalness and free flowering of individuality are the same）。因此，个人在其个性中的自由发展绝非导致混乱，而是能够产生出最佳的秩序，此种秩序不仅与“全部整体的某种不规则性”相容，而且还要求这种不规则。美就在不规则中。这位哲人是埃德蒙·柏克。他关注的是政治哲学和健全的社会秩序，他重视的是自然和个性自由及其自然（自我）生发的秩序，这种秩序来自个性的不规则性，这种不规则不等于无序，而是个性独具的秩序，良序社会来自对个性独具的秩序规则的尊重与包容，由这种个性自我敞开自我生发的普遍性秩序，是生命之美的本质。柏克的政治哲学与他的美学息息相关，一如康德的批判哲学与其审美判断力批判息息相关、施莱尔马赫的宗教与鉴赏息息相关一样，他所追求的，是自然、个性、自由一体中的良序社会，而这也正是康德德福相配、自然与自由协调为一的至善观念的内在诉求，是其宗教哲学、情感哲学的政治“显象”。

四、自由儒学

2014年春节期间，在“自由与理性”微信群讨论中，我据康德哲学的“纯粹”理路提出“纯粹儒学”概念，并将“纯粹儒学”界定为“自由儒学”，以之为中西哲学会通的可能路径：

何谓纯粹儒学？纯粹儒学不是儒学，而是哲学，一种精神哲学，是对传统儒道墨法等诸家共同精神的重释和澄明。汉语传统的共同精神应该来自对个己自由和权利的肯定。个己不可剥夺的自由和权利应该是纯粹儒学的核心，是个己和社会的存在论根基，是全部道德的根基。纯粹儒学同时是一种生命信仰，基于对自然、世界、人生的完美洞察和无限之爱而来的信仰，因自由而可能的信仰。天道性命，仅仅在自由精神中澄显。

传统的“共同精神”应该是存在于传统与现代的“如何对接”中，这正是“纯粹儒学”需要尝试解决的问题。

“纯粹儒学”不是儒学，不是某学，而是哲学，且首先是现象学，即对传统进行的纯粹的现象学还原所最后澄显出来的现象学“事实”。

① 施莱尔马赫 《论宗教》，第31页。

② 列奥·施特劳斯 《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003年，第329页。

“儒学”不该是某家之言，而更应该作为整个汉语传统思想和精神的称谓，特别是生机勃勃的新的精神传统的称谓。“纯粹儒学”，不是要存儒学之名而废其实，而恰是要重释、弘扬传统，是要给“儒学”正名，是给儒学及传统新的机会，使其可以真正代表整个古今传统的共同精神。

关于“纯粹”，与康德哲学有关。在康德那里，“纯粹”是和“先验的”、“形式性”联系在一起，这种“纯粹性”在胡塞尔现象学中有经典表达。

“纯粹儒学”的“纯粹”，关乎对“中庸”概念的理解，在传统的理解之外，还应该有一个重要维度，即先验的、纯粹的、形式性的含义。“天命之谓性”这个纲领性表述所以可能，根本上取决于对“性”的先验纯粹形式性理解。喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和，这未发之诸情不是情，而是情之所由所生的先验、形式、本原、自由之“性”（《性自命出》），惟此自由纯粹先验之“性”，方可承天道、成人道，其中的秩序（节），既是先验的秩序，也是自发、自然的秩序，中庸之道在焉！

换言之，“纯粹儒学”的“纯粹”，本质上即“自由”，故“纯粹儒学”本质上即“自由儒学”。

由纯粹儒学而自由儒学，对于汉语传统思想而言比较思辨、外在，属于一种比较抽象的理念。自由儒学作为一个正式学术概念登上思想舞台并开始受到各方关注，应该始于2016年11月12日梁涛教授主持的中国孟子研究院“心性儒学与政治儒学研讨会”上据康德道德哲学的基本逻辑而来的发问：如果自由须是道德的根基，自由是否也应该是儒家仁义道德的根基？自由儒学“是否可能”？当时，对自由儒学的提法和思路，梁涛、赵寻、黄玉顺、林安梧、郭萍等学者表示认同（后来看，那是不同面向不同程度的认同，实际上每个人都有自己独特的自由儒学理解），而与会的其他儒学学者大多表示不赞同。不赞同的理由可归结为一句简单的反问：如果自由是仁义的根基，那儒学还存在吗？这个反问中明确传达的是对自由与儒学传统之间根本兼容关系的质疑和不满。由此逐渐开启学界关于自由儒学不同面向的探讨和批评。

需要明确的是，自由儒学不是自由主义儒学，不是按照自由主义对儒学外在、粗暴的改造式的重释，而仅仅是借助自由思想并以自由观念为契机寻求儒学和汉语传统思想的自我敞开，进而在这种敞开中思考其古今之变的可能性。由此展开的首先是以自由为根基对儒家道德传统及其根基的反思与批判，自由情感成为这种批判的基本资源和理路。

对此的批评和不满扑面而来，一位儒家读者的如下反应很有代表性“好难过，这是一个对儒家毫无根基、没有亲力亲为去学习实践的研究者，用西方的名言概念来结构（解构？）儒家的概念。儒家首在重‘学’、重‘行’。重‘孝悌’之心、‘亲近’之行是为了让学者更自然地体验‘仁’发乎于情的本核，是一种方法，而非固化于外在的伦理礼教。只有体会了仁的本核，才会有‘老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼’这种合乎自然天道的行为。”这应该是儒门中人主流的态度和想法。其中暴露的问题值得深思：（1）尽管儒学重学重行重实践，但作为一个伟大悠久的文化传统，必须经得住思辨理性的拷问，而且这种拷问应该不断地进行，拒绝、逃避或经不住这种理性拷问，传统将残缺不全，不足以完整的生命支撑。（2）如果孝悌亲尊仅仅是为了让学者更自然地体验“仁”这个本核的方法、路径，那么儒家提供了什么样合理的理路和制度，以将方法与本核合理区分开来，而不让“仁”这一儒家的“本核”追随亲亲尊尊的“方法”一起固化为外在专制的等级化的礼教？（3）本核与通向本核的方法能根本区分吗？（4）在人生体验的境界上，不同文明之间是很难分辨高下的，孔子的“吾与点也”和古希腊哲人的生命愉悦没有本质差别，差别主要表现在生命境界是如何个体和社会地落实实现的，这种实现的路径和方法才是更为根本的东西。“仁”不是方法、路径之外的东西，而是具体方法路径自身生发出的具有普遍意义的可能性。

不过，这位读者的一个考量是值得赞同的，那就是应该从孝悌亲尊中拯救“仁”，这是儒学

自我变革的一个核心契机。这正是程朱理学的一个核心考量。

仁道难明，惟公近之，不可便指公为仁。（《河南程氏遗书》卷三）

仁之道，要之只消道一“公”字。公只是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之，故为仁。（《河南程氏遗书》卷十五）

公则仁，私则不仁。未可便以公为仁，须是体之以人，方是仁。（《朱子语类》卷九五）以公私之辨取代孝悌亲尊，以“公”为体仁近仁之法、之途、之理，对于儒家哲学的革命性意义不言而喻。这是继孟子“四端”学说之后儒学的又一次历史性自我敞开，在这种敞开中，自由情感的理路格外朗显^①。

最适合与程朱的公私之辨对观的，是康德幸福学说中的“偏好”之辨。“幸福是我们一切偏好的满足”^②。“偏好”（Neigung）来自德文动词 neigen，原意为倾斜、偏向，指各种感性欲望、欲求。偏好在康德道德哲学中举足轻重但形象有别，从德性的角度看，道德的纯正性要求行为的动机绝不能出自偏好，而是只能出自义务；但纯正的道德又“必须”配享幸福，亦即必须与“一切偏好的满足”协调而“至善”，而且这是上帝的诫命，是宗教的本质。

问题是，与道德相配的“幸福”，与作为“一切偏好的满足”的“幸福”，是完全等同的幸福吗？这里需要考虑的，实际上是偏好如何满足才能称之为幸福的问题。康德的答案是^③：

自然的偏好就其自身来看是善的，也就是说，是不能拒斥的。企图根除偏好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，人们只需要抑制它们，以便它们互相之间不自相摩擦，而是能够被导向在一个整体中的被称作是幸福的和谐。

可见，一般意义上的“一切偏好的满足”，严格来讲并非道德配享的幸福，至善的幸福意味着在一个整体中偏好之间可以达致和谐的幸福，这种和谐包括个体内在各种偏好的整体和谐，以及个体之间各种偏好的整体和谐，而这关乎的正是康德所谓内在自由与外在自由的问题，这一问题意味着德性、伦理以及政治法权的自由与正义，并统摄于上帝的隐喻之中，且最终蕴含于自由情感的理路中。

作为独立自主、纯粹公正不偏倚的愉悦之情，自由情感是理解偏好之与幸福的一个基础。从语言的角度看，Neigung 之为倾斜、偏好的欲望欲求，暗含着欲望欲求之不倾斜、不偏好的另一种可能，也就是“正”好的可能；严格来讲，不是欲望、欲求之“偏好”的满足为幸福，而是欲望、欲求之“正好”的满足为幸福。那么，“偏好”如何归“正好”？偏好归正好，不是以一种叫“正好”的欲望取代偏好，而是以“中”“正”的方式来“偏好”，这里关注的仅仅是偏好的方式，亦即如何偏好，其满足才称得上至善中的幸福。答案是明确的：出乎自由情感的偏好。

就此而言，偏好本身、偏好的方式是比偏好的对象更关键更根本的东西^④。偏好的对象可以是自然感性的，也可以是仁义义务，但偏好是否出于自由情感，决定了偏好自然感性抑或偏好仁义义务本身的道德、审美、正义和宗教价值。偏好是最具体最直接的个性表达，但其价值在于其自身内在的方式，这种方式须是普遍必然可传达的。

换言之，本核当然重要，但更重要的是通向本核的路径、方法、方式，此之谓道。

（责任编辑：李文彬）

① 赵广明《情感的道德意义与孟子“四端”说重释》，载《齐鲁学刊》2017年第5期《自由儒学：儒家道德根基批判》，载《云南大学学报》（社会科学版）2018年第6期。

② 康德《纯粹理性批判》，《康德著作全集》第3卷，第514页。

③ 康德《纯粹理性界限内的宗教》，《康德著作全集》第6卷，第57页。

④ 此处与李秋零教授商榷，见其《道德并不必然导致宗教——康德宗教哲学辩难》，载金泽、赵广明主编《宗教与哲学》第2辑，社会科学文献出版社，2013年，第152、153页。