

【理论研究】

# 学术自由理念的反思与重建

## ——基于康德自由学说的思考

霍少波 许少玲

**【摘要】**当前人们关于学术自由历史、含义、案例等方面的论述,基本上把学术自由视作一个由他者给予的行动空间:它是外界给予的,是在与他者斗争中争取出来的,过分强调对外部干预的排斥或对外部资源的依赖而忽视对自身的要求;学术自由被描述为一个相对独立的行动空间,无关道德,所有学术行为都将得到学术自由的辩护,从而可能滑向对学术自由的滥用。这些都要求走出“薄的自由理论”,以更厚重的自由学说为学术自由奠基。康德哲学以人的自由为核心关切,分析康德自由学说能够让我们看到一个别样的自由图景:一种出于自身理性的庄严承诺。自由具有先验性、法则性和义务性,基于康德自由学说,学术自由从根本上意味着一个道德原则,它预设着正直、胜任与谦虚,表现为学术勇气、学术担当和学术宽容。

**【关键词】**学术自由;康德自由学说;学术勇气;学术担当;学术宽容

**【作者简介】**霍少波,河北武安人,教育学博士,湖南大学教育科学研究院助理教授,主要从事高等教育哲学和教育基本理论研究(长沙 410082);许少玲(通信作者),北京师范大学教育学部博士研究生(北京 100091)。

**【原文出处】**《大学教育科学》(长沙),2024.1.41~49

**【基金项目】**“中央高校基本科研业务费”资助项目“中国大学学科观念演进的哲学基础与实践逻辑研究”(521118010203)。

改革开放以来,我国学术界重新取得了一个思想上的共识:大家都赞成并呼吁学术自由。学术自由被认为是学术繁荣的重要条件<sup>[1]</sup>,是政治民主、自由的内在要求<sup>[2]</sup>,是文化发展的基础保障<sup>[3]</sup>,甚至具有健全人格、促进自我实现的人本价值<sup>[4]</sup>。基于对学术自由这些重要价值的认识,学者们对这一主题从历史、法理、哲学基础等角度开展研究,取得了丰硕的研究成果。相比于一些学术概念的纷繁复杂,学术自由作为一个基本概念,在目前的学术研究中却有着惊人的一致性。谈学术自由必谈自由的限度,谈学术自由必谈其障碍。这种一致性背后,也隐藏着一些问题和危险:降低对自身的学术要求,甚至滑向对学术自由的滥用。本文就目前学术界普遍使用的学术自由理念,分析其基本性质,对其进行批判性反思,并以康德自由学说为基础,提出一种新的学术自由理念。

### 一、当前学术自由:一个由他者给予的行动空间

学术自由是一个舶来品,学者们普遍从西方大学的历史寻找学术自由理念的源头。一种观点认为学术自由的直接起源在中世纪大学,另一种观点认为学术自由理念成为大学的自觉追求以柏林大学的建立为标志<sup>[5]23-29</sup>。中世纪大学的“学术自由”主要是指大学和大学师生作为个体以及由其组成的社团整体所享有的特许权的总和,包括结社自治、罢课、迁徙、教会司法、通行执教资格等<sup>[6]</sup>。和震认为,这些特权为当时专门的知识阶层提供了相对独立的活动空间,尽管它还不是学术自由,但它为现代学术自由提供了某种形式上的借鉴<sup>[5]23-29</sup>。柏林大学的学术自由理念则表现于费希特的相关论述中:一方面,不可对教师的传授设定任何界限,也不可给他标明或划定他所无法自由思考的任何对象;另一方面,大学里孩子们的学习自由应当得到保障,在学习期间免除其

他不合理因素的影响<sup>[7]</sup>。这一理念包含了教的自由、学的自由两个方面,并暗含了研究自由,它直接确立了当今学术自由概念的基本框架。

就学术自由的定义而言,韩延明认为,学术自由包括两个层次的含义:一个是思想或研究自由;另一个是教学自由,包括教的自由和学的自由<sup>[8]</sup>。眭依凡从学术自由定义中提炼出三大要素:第一,学术自由适用于大学的学术活动,包括教学自由和研究自由;第二,享有学术自由的主体是大学师生;第三,学术自由的目的在于保护学者的学术活动免受不合理因素的干扰<sup>[9]13-18</sup>。这其实是一种定义的两重表述,也是当今学术界对于学术自由的普遍理解。此外,还有学者认为学术自由“分为个体和组织两个方面。对于个体而言,它既包括学者的教学和研究自由,也包括学生的学习自由。对于组织而言,它是指大学所享受的独立自主权,与大学自治是同义语”<sup>[10]</sup>。对于把大学自治等同于学术自由的观点,学界已经有一些批评,比如阎光才提到“大学自治与学术自由并不存在逻辑、历史与经验上的必然关联,在特定的境遇中相互间甚至存在着悖论……机构层面被赋予越来越多的自主权,这强化了高校内部的行政力量,反而以多少地牺牲个体意义上的学术自主或自由为代价”<sup>[11]142-147</sup>。围绕这样的学术自由定义,人们关心的是更为具体的问题。比如,学术自由是否包含政治自由?学术自由是否意味着学者在教学中可以坚持自己的政治、经济和社会主张?学术自由的边界或限度在哪里?学术自由与学术不自由(受控)如何对立统一?学术、伪学术、非学术之间的实质区别是什么?这些问题作为一种话语结构呈现出人们对于学术自由基本性质的认识。在这里,学术自由被理解为一种相对独立的行动空间。一方面,人们承认学术自由是有边界的,并往往针对这个边界的划分而讨论具体的案例和问题。可以说,学术自由的具体内容在不同时期、不同地方是有差异的,且随着人们对学术自由边界理解的变化而变化。另一方面,在这个边界所划定的空间内,学者享有行动的自主权和任意性。比如“建立学术自由是有限度的,不存在绝对的学术自由的概念”<sup>[9]13-18</sup>,这种说法已经成为当前的共识,它实际上把“学术自由”的“自由”理解为“我行我

素”“为所欲为”<sup>①</sup>。正因为如此,我们才需要讨论其限度问题。

人们对学术自由的认识也反映在有关“学术自由”或“学术不自由”的案例与论述之中。对于被奉为学术自由典范的西南联大,阎凤桥指出,民国政府并未对大学采取“放任自由”的态度和做法,只不过“西南联大办学期间,国民政府忙于战事,对大学的一些事情无暇顾及,客观上产生了一些自由的空间……另外,大学的合理抵制,也是争取学术自由的重要方式”<sup>[12]</sup>。自由是一种理想,不自由却各有各的状态。张维迎的一段论述涵盖了“学术不自由”的诸多缘由。他提到,“大家这么强调学术自由,无非是感到学术不自由,或者学术自由事实上受到了威胁。那么我们就该想想,这是为什么?……一般人可能忽视的一个非常重要的方面,就是学术自由的限制也可能来自教授队伍自身……这在全国许多科研机构都是这样,在‘家族制’普遍的高校尤其如此。在我们现有的制度下,即使没有政府的限制、没有学校当局的限制,也还有‘家长’的限制”<sup>[13]</sup>。除此之外,阎光才指出市场逻辑对学术自由的威胁。他认为,相对于早期人们所忧心的政治介入,新时期的市场逻辑作为一种新意识形态更有可能对学术自由带来威胁:学术工作被纳入强调短期效用、商业化与利润的市场逻辑。大学为获取市场资源而强调业绩、重视项目,并制定各种评价指标体系;大学教师也不得不随之调整研究内容和策略,从而“重塑学术自由的边界”<sup>[11]142-147</sup>。在教育领域的研究之外,法学界关于“学术自由权利”的论述,也体现了人们对学术自由的基本认识。湛中乐等人认为,“学术自由首先是一种消极权利,它要求国家公权力对属于其保护范围内的一切个人活动给予尊重,排除不当干预”,“它同样对国家课予了积极作为的义务,要求国家扶持学术事业的发展,给予学者一定程度的精神和物质支持”<sup>[14]</sup>。这两句话反过来可以理解为,不仅当学术活动被干预时,学术是不自由的,而且当学术条件没有得到外界支持时,学术也是不自由的。

从以上关于“学术自由”的案例、“学术不自由”的论述以及“学术自由权利”的解读来看,学术自由总是与政府、大学、社会、市场、权威等外部因素构成

矛盾关系,受到外界限制,需要外界支持;人们也总是希望外界主体对学术活动“给予而不干预”,给学术以自由。总之,这样一种学术自由是他者给予的,是在与外界主体斗争中争取出来的。

从以上分析中我们可以看到,当前人们关于学术自由的论述中暗含了学术自由的基本性质:一种他者给予的行动空间。它着重要确立与论证的只是外在的自由,“相当于德语世界的权利(Das Recht)意义上的自由,这种自由实际上就是每个人相对于他人而言的行动空间”。黄裕生把这种自由称为英语世界主导的“薄的自由理论”<sup>[15]</sup>。它会带来几个问题:首先,权利与美德相分离。在“自由空间”里,“我”想做什么就可以做什么,没有何者更高或更低,没有客观的价值排序,因而没有真正的价值方向。在这个行动空间里,除了不能越界(这也是学术自由研究中非常重视划界或设定限度的原因)——与他人的某些法定权利相矛盾之外,人们可以随意开展学术活动,甚至以此为借口开展一些自知或不自知的“伪学术”活动,从而造成学术自由的滥用。在这样一个空间里的所有行动,无所谓崇高与平庸、纯洁与浑浊之别,当“薄的自由理论”为各种行动自由作辩护的时候,这实际上是为一种有权利而可以没有美德的学术生活辩护。其次,它过分强调对外部的依赖而忽视对自身的要求。学术自由的问题是向外求自由,是依赖于外部的,是与外部协商、斗争的结果。我们已经形成的话语体系,把权力与学术对立,把政治与学术对立,把行政与学术对立……认为这些都形成了对学术自由的压迫。它太依赖于外部,以至于我们轻易就可以脱口而出:“我”学术做不好,不是“我”的问题,是行政、评价、政治、经济、权威的问题。我们可以给自己学术上的懈怠、道德上的流亡找到俯拾皆是的借口,甚至都骗过了自己,尤其在这些话体系占主流的时候更是如此。我们想当然就认为,我们做不好,是时代问题,是体制机制问题,从而怀念民国、怀念蔡元培甚至怀念那个在宗教和皇权的夹缝中求生存的“中世纪大学”。

走出这些问题或困境的出路,不在于否弃学术自由,更不在于抛却自由理论;而恰恰说明我们需要更厚重的自由理论来为学术自由奠基,打破“薄的自

由理论”确立的外在自由或权利空间,从而确立起学术自由的内在尺度和价值原则。一句话,在学术自由的理解上,我们需要重返康德的自由学说。

## 二、康德自由概念:一种出于自身理性的庄严承诺

自由是康德哲学最核心的问题。康德因其《纯粹理性批判》为人类知性划界,长期被置于哲学史的“认识论转向”这样一个环节。然而,康德明确表示,其一切兴趣最终都指向实践<sup>[166-167]</sup>。自由在康德哲学体系中的地位,可用康德自己的话来说:“自由的概念,一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了,它现在就构成了纯粹理性的甚至思辨理性体系整个大厦的拱顶石。”<sup>[162]</sup>实际上,康德哲学的一项核心工作就是“拯救自由”。

### (一)为何拯救自由

启蒙运动以理性和自由为根本宗旨,然而卢梭却在启蒙这两种核心价值观之间发现了矛盾:“理性与其成果科学知识和的发展和进步不但不能使我们逐步摆脱种种束缚与限制从而走向自由,反而与自由是背道而驰的,科学、文明越是进步,人类就越是不平等不自由。”<sup>[17]</sup>自然科学的飞速发展,使得人们越来越相信万事万物都可以被还原为自然必然性的活动,或者说事物都处于自然因果律的必然性之中,甚至人的生命、思维和行为都可以由自然因果性来解释。如此,人类就没有也不需要自由。与自由的陷落相伴随的是,人类也不再有道德,因为一切人类行为都处于自然必然性的支配之下,也就不存在对行为主体进行道德归责的问题。这样一来,人相对于世间万物就没有什么特殊性,只不过是自然机械发展的一个结果而已。

在卢梭思想的指引下,康德开始意识到启蒙时代“人的问题”的重要性。他提到,“我生性是一个探求者,我渴望知识,不断地要前进,有所发明才快乐。曾有过一个时期,我相信这就是使人的生命有其真正尊严的,我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我臆想的优点消失了。我学会了来尊重人,认为自己远不如寻常劳动者之有用,除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利”<sup>[18]</sup>。这段话清晰地表达了康德哲学的使命:找回人之为人的

尊严。纵观其思想体系,这一使命也就是“拯救自由”<sup>②</sup>。

## (二)如何拯救自由

从自由陷落的原因来分析,要想把自由从自然必然性中解放出来,一个必要的环节就是找到不遵从自然法则的对象。这也就是康德第一批判的重要工作。他提出,不是知识必须符合对象,而是对象必须符合主体的先天认识形式——这一重要转换被人们称为“哥白尼式的革命”。这样康德就区分了两个世界:一个属于人的感官世界,即符合人的先天认识形式的世界,名曰“现象”(也有译作“表现”“现相”等);另一个是原初的、不受人的认识形式限制的世界,名曰“物自体”(或译作“事物自身”“自在之物”等)。人类的知性仅仅对经验世界即现象有效,而对物自体却一无所知;物自体不可知,却因此而具有其内在的活力。正如叶秀山所说,“‘物自体’,在康德的意义上,是‘知识’的‘限界’,是‘知识’的‘终止’,但却不是‘思想’的‘限界’。恰恰相反,‘物自体’是‘思想’的‘开始’”<sup>①</sup>。康德批判纯粹理性,为思辨理性划界,就限制其范围而言是消极的;但同时也发挥了积极的功用,它保留了理性的实践(道德)运用,没有让思辨理性越界而取消实践理性。他在《纯粹理性批判》第二版序言中说道:“如果我不同时取消思辨理性对夸大其词的洞见的这种僭妄,我就连为了我的理性的必要的实践运用而假定上帝、自由和灵魂不死都不可能……因此我不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”<sup>②</sup>。无论是对思辨理性的僭越<sup>③</sup>加以限制,还是对知识<sup>④</sup>予以悬置,都是为了给自由和信仰腾出位置。

知性尽管也具有主体的能动性,但是它必须要与感性内容结合才有意义;理性则有纯粹的自发性,它可以把感性世界与理知世界区分开,并为知性划定界限。如此一来,一个理性存在者就具有两种品格:经验性品格和理知性品格。这两种品格也分别对应着两个世界及其遵循的不同法则。“一个理性存在者……具有两种立场:第一,就他属于感性世界而言,他服从自然规律(他律),第二,就他属于理知世界(intelligiblen Welt)而言,他服从独立于自然的、并非经验性的、而只是建基于理性的那些法则。”<sup>①②③</sup>理知

世界对感官世界的独立性,也就是理知世界所遵循的、独立于感官世界因果必然性的法则,被康德称为“自由”<sup>⑤</sup>。康德强调,“作为一个理性的、因而属于理知世界的存在者,人除了在自由理念之下,绝不能以别的方式设想自己意志的原因性;因为对规定感官世界的那些原因的独立性(理性任何时候都必须把这样一种独立性赋予自身)就是自由”<sup>⑥⑦⑧⑨</sup>。

到此,康德从思辨理性的角度给出了自由的概念,然而这仅仅是消极自由的概念,它表达的是对感官世界因果律的独立性,这是一种“不必遵从”的否定性。此外,康德还需要一个积极自由的概念,即实践理性自行开始诸事件的能力,从而在主体行动前给出“应当”的确定性法则(“应当不”也是一种行动的确定性)。消极和积极两方面的自由缺失任意一个,道德归责都将变得不可能。如果没有对于感官世界法则即自然因果律的独立性,那理性自由将与感性诸原因形成主体行动的合力,人们将把一切恶的行为的罪责都归咎给环境、遭遇甚至是恶劣的天性;如果理性自由没有自行开始的能力,即自由本身是有条件的(且不说这与自由的无条件性相悖),这样的话,它的条件就成了归责的挡箭牌<sup>⑩</sup>。也就是说,我们始终无法把一个人的恶行、善行连同其后果归因于这个人。但是道德法则毕竟是存在的,否则我们的生活和整个文明都将立即瓦解。在这个意义上,我们是从道德法则那里认识到我们的自由(道德法则是自由的认识基础);同时,一切道德法则都是建立于自由的基础之上,以自由为前提(自由是道德法则的存在基础)。

康德从思辨理性的角度给出消极自由,又从实践理性的角度给出积极自由,从而把自由从自然因果性中拯救出来,把人从“机械”万物中解放出来。整个过程都说明自由具有先验性,即自由不是后天经验的,不是外在某个更大的力量赋予的,也不是其他理性存在者给的,而是人作为人先天就有的实践自主性。

## (三)何为自由法则

我们已经知道,自由不同于自然因果律,它不按照感官世界的法则运行,同时又具备自行开始一个事件的能力。但是对于自由——理知世界所遵循的

法则——我们根据目前的陈述仍然不清楚它给行动提出什么样的法则。它是一些人惯常理解的“为所欲为”“无法无天”吗？显然不是。康德说，“尽管自由不是某种依据自然规律(法则)的意志的属性，但它并不因此就是无规律(法则)的了。相反，它必定是某种依据不变的、不过是特殊种类的规律的原因性，否则一个自由的意志就会是荒谬之物(eine Unding)了”<sup>[21]89-90</sup>。

为了说明理性在实践应用中所给定的规律，康德给出三条实践原则。

第一条：“你要按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”<sup>[21]52</sup>这条原则强调，我们的行为及其意志不应当自相矛盾。也就是说，当你的行动准则成为所有人的行动准则时，带来的是和谐共存的秩序，而不是相互冲突的混乱，更不会损伤准则本身。只有这样，这一准则(个体行动的理由)才能成为法则(实践的客观要求)，你才能依此行动。比如撒谎，当撒谎可以普遍化的时候，你说的话就无人会信，撒谎的目的也就实现不了。也就是说，它不仅损害了人与人关系的和谐，它还损害了它自身。

第二条：“你要这样行动，把不论是你的人格中的人性，还是任何其他的人格中的人性，任何时候都同时用作目的，而绝不只是用作手段。”<sup>[21]64</sup>康德以四个例子来说明这一原则的实践要求：“(1)不把自己的人性当手段；(2)不把他人的人性当手段；(3)以促进自己的人性为目的；(4)以促进他人的人性为目的。”<sup>[21]21</sup>在康德这里，目的是意志自我规定的客观基础<sup>[21]61</sup>。这句话可以拆分成两个部分来理解：其一，“意志自我规定的基础”。换句话说，就是“因为A(目的)，我要做B(行动意志)”。简而言之，目的就是“我应当”“我要做”的理由。其二，“客观”。它就是要求目的是单纯由理性给予的，而不是主观感性偏好给定的。这样，目的就对所有理性存在者有效。从这个意义上讲，它就是客观的。手段则是“只包含行动的可能性根据——这行动的结果就是目的——的东西”<sup>[21]61</sup>。这句话同样可以分为两个关键环节：其一，“行动的可能性根据”。一个行动及其结果，只有在自然条件之下(依据自然因果律)才是可能的。因此，行动的可能性根据实际上就是感官世界的对象及其

实现条件，也就是“我要获得C(感官对象-手段)，就要做D(行动意志)”。感官对象之所以被称为手段，是因为它在满足我们的感官偏好方面具有相对价值；但如果这种偏好或需要不存在了，那这个对象的价值也就不存在了。其二，“只”。我们不能忽略这个“只”，以及这条原则中的“绝不只是”，它强调的是除自然欲求或感官动机之外，没有理性动因。康德并非要泯灭人的自然欲求，而是说，如果想要一个行动具有道德性，则其动机必须出自理性的无条件要求，即单纯由理性为行动立法。此外，理性把人性设定为客观目的，这一目的不是行动中的某个具体的主观目的，而是一切主观目的的限制性条件，它要求保障每个人以理性为自身行动立法。这也就引出第三条实践原则。

第三条：“作为普遍立法意志的每一个理性存在者的意志。”<sup>[21]67</sup>这条原则就是为人熟知的康德的“自律”原则。它不像前两条是“定言命令”，即“你要如何行动”；但它却被康德称为对一切准则的完备的规定。当然，康德对这条原则做了一些补充性的说明：“一个理性存在者的意志必须永远同时被看作立法的意志……这个理性存在者只服从那同时也是他自己所立的法。”<sup>[21]71</sup>首先，把每个理性存在者的意志作为普遍立法意志，强调了个体意志的可普遍性，也就是第一条时间原则的变式。其次，理性存在者只服从自己所立的法，按康德对目的的规定，由理性给予的行动意志的理由就是客观目的。因此，第三条原则已经包含了前两条命令，而被称作“完备的规定”。

#### (四)自由基本性质

回顾康德的自由概念，我们能够看到其三方面的基本性质。

首先，它是由纯粹理性给出来的，不依赖于经验，更不依赖他者，具有先验性，是人作为人先天就有的实践自主性。

其次，自由是理知世界中出于理性而独立于感性世界因果律的行动法则，也就是理性为自身立法。因此，“自由即自律”。康德自己也说，“除了自律，即那种自身就是自己的法则的意志的属性之外，意志的自由还能是什么呢？……一个自由的意志和一个服从德性法则的意志完全是一回事”<sup>[21]90</sup>。可以

说,自由具有法则性,它并非为所欲为,而是理性存在者为自身立法。它既要符合可普遍化的形式要求,又要合于把人性视为目的而非手段的限制性条件。

最后,人之为人的一切尊严,就在于其对自然因果律的独立性,也即奠基于自由或者自律之上。如果我们希望在行动中展现更多的人性而非动物性或机械性,我们就必须依据理性给出的客观法则“奉命行动,哪怕我们的一切偏好、爱好和自然倾向都反对也罢,甚至主观原因对之越少赞成、越多反对,就越是证明一个义务中诫命的崇高和内在尊严,而丝毫不会由此削弱法则的强制性和对其效力有所剥夺”<sup>[21]58</sup>。理性所给予的“应当”是一种行动的义务,它不管自然条件如何,更不关心自然欲望如何,甚至会与自然条件、自然欲望所产生的行动意愿相抗衡(比如舍生取义)。从这个意义上说,自由具有义务性,它表达出一种“明知不可为而为之”的勇气,展现出人对于自身生命的一种庄严承诺:我是超越自然本性的自由(自律)存在。

### 三、学术自由的重建:学术勇气、学术担当与学术宽容

在康德自由学说中,自由是一种出于自身理性的庄严承诺,它具有先验性、法则性和义务性。这与“外在自由”,即他者给予的行动空间,形成鲜明对比。在康德这里,自由是人类运用理性为自身行动立法,从而不完全服从于感官世界的因果律。它自身就是一种实践法则(因而称为自律)而不需要外部给出限度,它是人之为人的义务,以“应当”的形式提出美德的内在要求。以康德自由学说为基础,学术自由不过是自由在学术领域的具体化,它没有也不需要什么特殊性。学术自由要求学术工作者听命自身理性所确立的法则而开展学术活动。具体而言,它包含学术勇气、学术担当和必要的学术宽容等三个方面的内容。

#### (一)学术勇气

自由是讲行动主体的行动意愿是理性给出的,而非客观世界因果律给出的,它让人以理性抗衡自然条件和自然欲望。具体到学术领域,学术自由表现为一种学术勇气。即从心理上,学术从业者勇于

破除自身对权威、权力的盲从。一个学术观点的正确与否,不依赖于作者是谁、官阶多大,只在于它自身是否通过科学严谨的态度与方法而获得。很多情况下,权威的观点被当作研究的起点,官员的讲话被视作学术工作的指示。我们真正要克服的是自己对于权威、权力的“朝拜”心理,要像寓言《皇帝的新装》中的孩童一样,拿出讲真话的学术勇气。从物质上,学术从业者能够不为外在利益所诱惑,不把自己以及自己的学术活动当作赚取利益的手段,而要在学术活动中把自己作为目的。现实中,正是由于学术从业者自身对权威、权力、功利的盲从,造成了学术自由的失落,因此,有学者称之为“学术自由的自我丢失”<sup>⑧</sup>。身处充满利益诱惑甚至经济威胁的市场,我们要有一份遗世独立的学术勇气。更为严肃地,从学术活动的影响上,我们要勇于挑战甚至撬动一些群体的信念或利益。在面对众多反对意见甚至是某些利益群体的压迫时,学术自由要求学术从业者有一种“虽千万人,吾往矣”的学术勇气。

康德虽然没有提出“学术自由”的概念,但他的一段论述却流露出“学术勇气”的意涵:“即在每一种科学研究中都要以一切可能的精密性和开放性不受干扰地继续自己的进程,不把这种研究在自己的领域之外有可能违背(或反对)的东西放在心上,而是尽可能独立自主地将这种研究真实完备地加以完成。”<sup>[16]45</sup>这段话里的“不受干扰”“不把研究领域之外的东西放在心上”看似轻描淡写,但如果放在具体的物质诱惑、强权压迫之下来考虑,便是一股巨大的学术勇气。这种作为学术勇气的学术自由不是让一个外部主体退出干预,更不奢求其保障,而是学术主体的自我要求。

#### (二)学术担当

自由表现为理性所提供的“应当”,它是一种义务。这种义务不仅包含“消极的义务”,即不伤害自己和他人,不把自己和他人的人性仅仅作为手段,而且包含“积极的义务”,即增进自己的幸福和帮助他们,把促进自己和他人的人性作为目的。康德举过两个例子:一个人在自身中发现一种才能,这种才能通过培养有可能使他成为各方面有用的人,但他游手好闲、沉溺享受,而不愿努力扩展其自然禀赋;另

一个人看到别人的苦难时,却视若无睹,任其遭受折磨。在康德看来,这两种行为(荒废自身才能、不帮助他人)都不能普遍化为法则,而且都违背了“把人性视为目的”的原则<sup>[21]54-66</sup>。康德以理性给出的实践法则确立起人的积极义务——增进自己和他人的幸福。扩展到学术领域,学术自由即表现为一份学术担当。

按照往常“外在自由”来理解,“学术自由”是一个给定的行动空间。在这个空间内部,“我”想做A就做A,想做B就做B。至于“我”如何选择、如何更换那都是“我”自己的事情。甚至无论出于利益诱导,还是因为题目难易程度,抑或是自然条件的艰苦而随意改变学术方向,都无关道德,还可以得到“学术自由”的辩护。在绩效文化的笼罩之下,个体通过可计量的学术成果参与短期高强度的竞争,追热点、抢时事,从而为自己确立起相当的“绩效声誉”<sup>[23]</sup>。但以康德自由学说为基础的“学术自由”却不是如此。相反,在康德这里,自由就是不顾各种自然、客观条件的难易,克服自身的自然欲望,而遵从纯粹理性给出的“应当”去行动。学术自由是说,这个问题很难、这个研究所面对的自然条件很苦,这个研究即使永远不知道结果如何,但只有“我”这样的人能干,“我”被赋予了这种才能,所以“我”必须去干!在各种自然条件与自然欲望所制造的行动意愿与理性要求相悖时,学术自由要求学术从业者有一种“舍我其谁”的学术担当。

马克思在《青年在选择职业时的考虑》一文中,同样表达了作为“担当”的“自由”。在他看来,人相比于其他生物的优越之处就在于,人可以超越自然条件的规定而自主选择(自由)。对于青年择业,马克思说:“如果我们通过冷静的研究,认清所选择的职业的全部分量,了解它的困难以后,我们仍然对它充满热情,我们仍然爱它,觉得自己适合它,那时我们就应该选择它,那时我们既不会受热情的欺骗,也不会仓促从事……在选择职业时,我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美。不应认为,这两种利益是敌对的,互相冲突的,一种利益必须消灭另一种的;人类的天性本来就是这样的:人们只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作,才能

使自己也达到完美……如果我们选择了最能对人类福利而劳动的职业,那么,重担就不能把我们压倒,因为这是为大家而献身;那时我们所感到的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣,我们的幸福将属于千百万人,我们的事业将默默地、但是永恒发挥作用地存在下去,面对我们的骨灰,高尚的人们将洒下热泪。”<sup>[24]</sup>虽然马克思这段话论述的是职业选择,但它对于学术研究同样适用。在我们意识到自身的能力限度的基础上,我们选择学术方向与研究题目的理由,不应当是名利、虚荣心以及与之相伴的一时热情,而应当是增进人类幸福与促进自身完美的使命感。

### (三)学术宽容

自由不是为所欲为,它具有法则性。从自由意志,康德演绎出一条基本实践法:每个人都应当这样行动,当你的行动准则成为所有人的准则时,可以相互共存,而不会带来相互矛盾的混乱。在学术界,学术自由即要求彼此的学术宽容。上文已经提到,学术自由表现为学术勇气和学术担当,学者应当具有讲真话的勇气和舍我其谁的担当,但仅有这些,学术自由极易陷入自负的危险,甚至以自己的理论驱逐别人的理论,以自己的学术否定别人的学术。因此,我们时刻要搬出从自由演绎出的“普遍化原则”来提醒自己。这样,以自己驱逐别人,以自己否定他者的自负行为就站不住脚了,普遍化原则必然要求彼此的宽容。胡适从自身经历反思说,“当年我要‘杀’人,后来人要‘杀’我,动机是一样的:都只因为动了一点正义的火气,就都失掉容忍的度量了”,“基本的原因还是那一点深信我自己是‘不会错’的心理”,“我们应该戒约自己决不可‘以吾辈所主张者为绝对之是’”。这样也就有了胡适关于容忍与自由的关系的名言:“容忍是一切自由的根本:没有容忍,就没有自由。”<sup>[25]</sup>胡适这里所说的“自由”虽然仍是外在自由,但是他关于人与人之间的不宽容以至于要“诛杀”彼此的描述,则洞察到“深信自己不会错”即自负行为所必然带来的矛盾和混乱。这和康德自由概念所演绎出的普遍化原则相违背。

与此同时,按照普遍化原则,我们自己通过合乎学术规则的方法和过程得出一种观点,也应当允许

他人通过合乎学术规则的方法和途径得出另外的观点。这其中有两点需要注意:第一,某种学术观点的提出,必须符合学术共同体所确立的规则,以科学严谨的态度和方法得出的结论才能够被承认,而不是随便提出一个观点就要求他人认可,并要求“学术自由”的辩护。左亦鲁和林毓生都强调,学术实践是具有内在高要求的专业性实践,需要胜任力,因此必须通过强制和“歧视”区分出学术言论的正确与错误、真实与虚假。庸俗化的民主极有可能坠入利益的争夺,而不能促进学术的发展<sup>[26-27]</sup>。学术界不接受“差不多先生”,不承认“差不多”的态度、方法和观点,更不能拿着所谓“道德制高点”的“棍子”四处打人。第二,以合乎学术规则的方法得出的结果并不必然和谐,它们之间有可能存在巨大差异甚至冲突。这反过来要求我们承认自身理性的有限性和方法的局限性,同时又需要彼此之间理性沟通、反思自己学术研究存在的问题,进而在冲突的基础上调整、修正自己的方法,提出新的观点。这样一种自由的沟通和理性的反思能够在大学师生群体中激起一种更崇高的真正的学术思维<sup>[28]</sup>,这是学术进步和创新的重要方式。学术自由要求学术从业者有一种“不敢为天下先”的学术包容。

大学是一个符号,一种精神,一个时代的良心。学术不被权力扭曲、不为利益诱导,历经战乱、冲突而仍有其强大的生命力,不在于它的经验品格,而在于其理智品格。自由不是从外部求来的,它就是你自己的,只是你用或不用而已。学术自由同样如此。学术自由从根本上是一个道德原则,它预设着正直、胜任与谦虚,表现为学术勇气、学术担当和学术宽容。

#### 注释:

①更有甚者,一些人把保护学术自由的终身教职制度与“铁饭碗”相混淆,以学术自由的名义为自己不努力、不专心做学术开脱,评上副教授就开始学术“躺平”去做生意,把学术自由理解为学者的特权,想干什么就干什么。张维迎对此进行了明确的批评。见张维迎.学术自由、“官本位”及学术规范[J].读书,2004(01):89-96.

②康德在《纯粹理性批判》中提出四个二律背反,其中第三个二律背反如下:正题——“按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性。为了解释这些现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性。”反题——“没有什么自由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的。”(康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004:374.)这对正反题的矛盾及其化解,便是康德“拯救自由”的难题与关键所在。

③这种“僭妄”就是指思辨理性超出自己的本分——经验对象——而跨越到其他领域。对于思辨理性的本分或是限制范围,我们可以参考康德给出的一个简短论述:“在这部批判的分析部分将要证明,空间和时间只是感性直观的形式,因而只是作为现象的物实存的条件,此外如果不能有与知性概念相应的直观给予出来,我们就没有任何知性概念、因而也没有任何要素可达到物的知识,于是我们关于作为自在之物本身的任何对象不可能有什么知识,而只有当它是感性直观的对象、也就是作为现象时,才能有知识;由于上述证明当然也就推出,理性的一切思辨的知识只要有可能,都是限制在仅仅经验的对象之上的。”(康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004:第二版序.)

④知识(Wissen),指较窄意义上的知识,即理论或科学知识,而不包括实践(道德)知识。此外,韦卓民先生把“我不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”这句话译作“我要扬弃知识,以便替信念留有余地”。韦卓民认为,在德文中,“aufheben”意指“把某个东西不属于它的领域中排除,抓住它、保存并加以发扬提高”,遂译为“扬弃”更为合适;“glaube”在康德的著作中,如果论述一般问题时指的是“信念”,只有专门讲宗教才专指“信仰”,所以译为“信念”更为妥当。参见曹文久《出版说明》,载于斯密.康德《纯粹理性批判》解义[M].韦卓民,译.武汉:华中师范大学出版社,2000:4-6.

⑤一些后来研究者批评康德,认为康德把世界分为两个部分即现象和物自体,或称感官世界与理知世界,陷入了现象与本质二分的泥淖,造成了哲学上二者的割裂。康德在多部著作中反复提到,这两个世界的区分不仅具有限制各自领域及其相应法则的消极意义,更具有拯救自由的积极意义,这种区分不是他“陷入泥淖”,而是他自觉为之。他在《实践理性批判》中提到,如果想要拯救自由,那么就只剩下一种方法,即把自然必然性或因果性法则赋予现象,而把自由赋予作为物自体。见康德.实践理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2003:130.

⑥道德归责的具体案例,参见康德.纯粹理性批判[M].邓

晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004:447.

⑦李秋零译本把这句话译作“每一个理性存在者的意志都是一个普遍立法的意志”。见康德.道德形而上学奠基:注释本[M].李秋零,译注.北京:中国人民大学出版社,2013:52.

⑧张楚廷提出“学术自由的自我丢失”,他在文中没有区分作为组织的大学的学术自由和作为个体的师生的学术自由,也就导致大学组织侵害师生个体学术自由的情况被表述为“自我丢失”。比如“大集体、小自由”的学校治理观念,“官本位倾向”的大学内部体制,“权威、权力、功利”的精神控制等等。实际上,这些情况对于师生个体的学术自由而言仍然是外部的干预。但他从师生心理层面指出,独立人格是呵护学术自由的基本心理品质,对权威、权力的盲从与屈从意味着放弃了人格的独立性,从而造成学术自由的“自我丢失”。这在一定程度上已经窥探到康德自由学说的精髓,但他并未展开论述,也未区分上述两种自我丢失的过程,甚至把学术自由与人格独立相区别,而没有意识到自由的一个重要面向就是人格独立。这也就留下了一些遗憾。参见张楚廷.学术自由的自我丢失[J].高等教育研究,2005(01):1-5.

#### 参考文献:

- [1]章开沅.学术自由与社会科学的繁荣[J].江汉论坛,1985(04):14.
- [2]孙显元.政治民主与学术自由[J].学术界,1986(01):14-17.
- [3]艾光明.文化发展与学术自由[J].西安教育学院学报,1994(04):9-12.
- [4]刘亚敏.论学术自由的人本价值[J].教育研究,2014(02):48-54.
- [5]和震.西方学术自由:走向自觉的历程[J].清华大学教育研究,2003(01).
- [6]张虢.中世纪大学之“学术自由”辨析[J].北京大学教育评论,2017(01):89-106,189-190.
- [7]费希特.费希特文集.第5卷[M].梁志学,编译.北京:商务印书馆,2014:516.
- [8]韩延明.当代大学学术自由的理性沉思[J].教育研究,2006(02):16-21.
- [9]陆依凡.学术自由理念与大学校长治校[J].清华大学教育研究,2001(03).
- [10]王洪才,刘隽颖.学术自由:现代大学制度的奠基石[J].复旦教育论坛,2016(01):50-57.
- [11]阎光才.西方大学自治与学术自由的悖论及其当下境况[J].教育研究,2016(06).
- [12]阎凤桥.学术本土化和学术自由:西南联大的现代启示[J].西北工业大学学报(社会科学版),2019(02):30-34.
- [13]张维迎.学术自由、“官本位”及学术规范[J].读书,2004(01):89-96.
- [14]湛中乐,黄宇骁.再论学术自由:规范依据、消极权利与积极义务[J].法制与社会发展,2017(04):89-102.
- [15]黄裕生.德国哲学论证自由的三个向度:论德国哲学在论证自由问题上的贡献[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2020(01):112-122.
- [16]康德.实践理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2003.
- [17]张志伟.西方哲学十五讲[M].北京:北京大学出版社,2004:289.
- [18]斯密.康德《纯粹理性批判》解义[M].韦卓民,译.武汉:华中师范大学出版社,2000:39.
- [19]叶秀山.康德的“自由”、“物自体”及其他[J].中国社会科学院研究生院学报,1997(01):34-38.
- [20]康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2004:第二版序.
- [21]康德.道德形而上学奠基[M].杨云飞,译.邓晓芒,校.北京:人民出版社,2013.
- [22]邓晓芒.康德道德哲学的三个层次:《道德形而上学基础》述评[J].云南大学学报(社会科学版),2004(04):19-28,94.
- [23]钟秉林,陈昱泽.大学排名所隐喻的时代挑战与理性超越[J].大学教育科学,2023(05):4-13.
- [24]马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第四十卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,编译.北京:人民出版社,2016:3-7.
- [25]胡适.容忍与自由[M].南京:江苏人民出版社,2019:2-7.
- [26]左亦鲁.学术自由:谁的自由?如何自由?为什么自由?[J].读书,2014(02):46-54.
- [27]林毓生.学术自由的理论基础及其实际含意:兼论消极自由与积极自由[J].开放时代,2011(07):45-53.
- [28]贺国庆,杨嘉晟.施莱尔马赫的大学观及其对现代大学的影响[J].大学教育科学,2023(04):83-90.