

1905年的遺產： 現代性、政教分離與言論自由

• 張 倫

由丹麥漫畫事件引發的伊斯蘭世界抗議風潮漸漸平息，但其對我們生活的這個世界的影響依然深遠，所昭示的意含仍然值得深思。也許，新世紀的和平與穩定在某種程度上都有待於對該事件中凸現的某些問題的解決。宗教與政治的糾葛再一次在廣闊的國際舞台上展現，困惑着人們。現代性的歷程正經歷重大變遷，面臨新的考驗，為從紛繁的事件中清理我們的思想，探索未來之路，我們的目光應投向何處？

一 1905年的遺產

在筆者看來，在人類歷史上如果有些年份能夠稱得上是「人類史」、「世界史」的重要年份的話，1905年以當年發生在歐亞大陸三個重要國家裏的三個事件，就完全有資格被視為一個重要年份。在中國，發生了後果深遠的科舉制的廢除，也許直到今天人們才更清晰地意識到它對中國當代歷

史意味着甚麼。俄國，經過年初的動盪後，尼古拉二世 (Nicholas II) 在10月17日宣布給與人民「思想、言論，選舉和結社的自由」，將「任何法律的確立都必須都經民族選舉出的議會來決定」視為「不可動搖的原則」。這或可被視為俄國現代史的真正元年。而那後來曾被用最華麗輝煌的詞彙讚美的1917年，儘管我們無法從歷史中將其剔除，但今天已愈來愈被證明將其稱為「人類新紀元」的虛妄。正如已故法籍俄裔俄國史專家格林瓦勒德 (Constantin de Grunwald) 所說：「如果溫和反對派和君主能夠有能力找到共同的語言，保證一種富有成果的合作，那 (1905年後改造俄國的君主立憲的) 經歷就可能有某些成功的機會。」^①那樣的話，誰又能說1917年會是個必然？一個世紀的蹉跎後，今天，在某種意義上，俄國不正是退回到1905年的起點上再出發嗎？

1917不能稱為必然，但1905在很大意義上講卻是不可抗拒，也許發生的形式和軌迹有所不同，但所有俄國

1905年中國廢除科舉制。同年10月，俄國的尼古拉二世宣布給與人民「思想、言論，選舉和結社的自由」，將「任何法律的確立都必須都經民族選舉出的議會來決定」視為「不可動搖的原則」。法國在同年12月也通過政教分離法。這三個重大事件的本質，都是現代性在三國各自歷史情境下邁出的重要一步，是作為現代性的旗幟——自由的挺進的重要標誌。

的近代史，尤其是因拿破崙失敗的征服而成功啟動的整個俄國十九世紀思想和社會巨變，全部指向這樣一個1905年事件的發生。事實上，同一年在法國發生的事件——1905年12月9日，法國通過政教分離法，從形式上講與中俄這兩個大國裏發生的一切毫無關聯，彼此孤立，但其本質卻恰恰是血脈相通，一以貫之：都是現代性在各自歷史情境下邁出的重要一步，是作為現代性的旗幟——自由的挺進的重要標誌。

遺憾的是，百年滄桑，現代性的巨浪及其反動在學術、思想、政治、經濟等許多方面，循着從西向東、從東向西的方式在這個廣大的文明腹地來回激蕩着，包括這三個國家在內的這個世界並沒有從根本上脫離1905年課題的許多困擾。在這加速的全球化時代，在科技發展好像要掙脫人類的掌控成為一種異己的力量，原教旨主義的喧囂伴着自殺炸彈的爆炸聲響，環境遭受破壞，對現代性的批判淪落到某種虛無主義式的遊戲、調侃和發泄的時刻，我們當何以自處？當依據甚麼重新為人類的未來找到方向和生存的力量？

靠神秘主義的救贖？權威主義的英明？民粹主義的熱情？或是科技的神奇？傳統的復歸？……我們無法也不能更不應該去妨礙人們對生存意義、平和心靈、新的生存方式的探討，這是人生存的權利和意義所在。但如果這種探尋是以拋棄現代性的核心——理性與自由——為目的和手段，那我們或許要遭遇更大的災難。強烈的陽光下，我們會渴望幽暗的蔭涼，但讓幽暗遮蔽一切，將是死亡的黑暗的降臨。

今天，沒有人再能否認現代性具有缺失，其中，對神祇狂妄的放逐，更被視為是許多現代病症的根源。那些被請進博物館、歷史書中的神祇、幽靈結伴復出，讓被認同和意義的問題困擾到焦慮、惶惑、恐懼的人們感到慰藉，借用法國著名伊斯蘭問題專家凱佩爾的話來講，這就是「神祇的報復」。在各個民族國家內部，宗教的作用都在回歸，宗教糾紛日益成為當今世界圖景的重要部分。

二 神祇的報復

今天，沒有人再能否認現代性具有缺失，啟蒙時代的樂觀早已逐漸讓位於深深的懷疑。其中，對神祇狂妄的放逐，尤其引起眾多的責難，被視為是許多現代病症的根源。不管這種指責是否合理，事實上我們觀察到的趨向就是：對現代性的校正和批判給神祇的某種回歸邏輯地開闢了空間，那些被請進博物館、歷史書中的神祇、幽靈結伴復出，讓被認同和意義的問題困擾到焦慮、惶惑、恐懼的人們感到慰藉，不過也因此掀開令人憂慮的「諸神的戰鬥」的新一頁。借用法國著名伊斯蘭問題專家凱佩爾(Gilles Kepel)那本被廣泛引用的著作的題目來講，就是「神祇的報復」②。

不過，與以往對現代性的抵抗不同的是，神祇這次對現代性的報復不僅僅是用其自身的力量，也更多地借用了現代性本身的力量、利用現代性的分裂來完成對現代性的報復。具體成因當然不能一概而論，但無論是在黑非洲大陸③、亞洲，還是阿拉伯世界、拉美、西方，在各個民族國家內部，宗教的作用都在回歸，程度不同地影響到政治秩序和政治變遷。在國家關係上，伴隨各種地緣政治、國際政治利益衝突的宗教糾紛，日益成為當今世界圖景的重要部分。其中伊斯蘭世界因其與西方特有的關係以及在當代國際、地緣政治中的特殊地位，伴隨現代性的挫折而衍生的種種內部的社會、政治、經濟矛盾而引發的相關宗教問題尤顯突出。那著名的「文明衝突」之論顯然是粗泛和誇張的，甚至是不負責任和荒謬的；不過全然無視這種危險的存在也肯定是盲目

的。關鍵在於我們應如何體認其中的問題，如何以現代性形式的更新、轉型和創造、以現代性的內涵的豐富和擴展來化解現代性的危機和挑戰。

三 政教分離：現代性的基石之一

這種狀況使得我們有必要重新檢視現代性中宗教與政治的關係，回顧那極具代表性的1905年法國的政教分離。

從歷史的角度看，現代性在西方的發生、展開，與西方的宗教歷史密不可分。現代性從宗教思想、宗教衝突中誕生，又以對宗教的批判開闢脫離宗教獨立生活的世界；基督教乃西方文明的基石之一，不過用戈謝 (Marcel Gauchet) 的話講，也是造成「擺脫宗教的宗教」(*la religion de la sortie de la religion*)^④。我們無法在這裏去更詳盡地探討這種「擺脫」以及現代性的內在文化成因、歷史情境，諸如韋伯 (Max Weber) 的理性傳統假設等等，但有一點，以筆者淺顯的見解來看，西方文明內在的異質性、多元性，既是西方歷史付出許多衝突、戰亂和停滯等代價的根源，也是造就西方近代文明產生和活力的原因。「凱撒歸凱撒，上帝歸上帝」的傳統不僅僅是政治性的，也有更深刻的認識論、本體論的基礎。凱撒與上帝的角色的更迭互動，可以幫助我們理解整個前現代乃至今天的歐洲史。

以現代政體的確立來講，羅馬帝國崩潰後歐洲面臨的最重大課題，就是以何種形式進行政治重組。作為理論上靈魂世界的管理者，與伊斯蘭和猶太教不同的是，基督教教會沒有給

世俗生活設定一個規範一切行為的法律。它原則上不應在世俗生活中扮演角色，不過事實上卻不盡然。因某些具體的歷史情境，如在蠻人入侵的時代，因世俗政治組織權威的闕如和軟弱，教會就扮演了重要的政治和社會管理者角色，還有，從其作為上帝之子代理人有幫助世俗人得到拯救的責任這一點出發，教會也必須關注世俗政治，因而不同程度地捲入政治。基督教在政治問題上最深刻的悖論，在於它在給人以種種嚴格的約束、強加給世人一個神學政治範式的同時，也給與其自由地組織現世生活的合法權利。正如瑪南 (Pierre Manent) 指出，是這種教義上的內在矛盾使得世俗政治形態在世俗力量達到一定程度的時候最終成為可能^⑤。

在羅馬帝國的廢墟上，城邦因其能力的限制，被證明是一種無法有效地回應各種挑戰和擴展其影響的政治形式；而帝國的形式在歐洲這塊有如此眾多的族群、這樣廣袤的土地上、尤其是在與教廷有關普世性權威的爭奪上，也是被證明不再行之有效，結果一如我們所知，在歐洲歷史上出現一種新的介乎兩者之間的民族的絕對君主制 (*la monarchie nationale, absolue*)，民族國家形式開始誕生。這種政治形式的合法性與宗教權威具有的內在衝突，啟動了一種政治的去宗教—道德化——「自然」化，也就是用「自然狀態」去論證政權合法性的趨勢，個人開始漸漸成為政治合法性的源泉。從馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli) 到霍布斯 (Thomas Hobbes) 等人的思想都明確地反映了這一點。

不過，強大的世俗君主又如何不成為他的屬民的安全和福祉的威脅？這是歷史和思想都邏輯地必然推導

從歷史的角度看，現代性在西方的發生、展開與西方的宗教歷史密不可分。現代性從宗教思想、宗教衝突中誕生，又以對宗教的批判開闢脫離宗教獨立生活的世界。作為理論上靈魂世界的管理者，與伊斯蘭和猶太教不同的是，基督教教會沒有給世俗生活設定一個規範一切行為的法律。它原則上不應在世俗生活中扮演角色，不過事實上卻不盡然。

1905年政教分離法案通過後整整一個多世紀，法國各界圍繞一些重要問題展開過許多政治和思潮上的反覆衝突，其中，教育問題在十九世紀後半葉一直處於政教分離矛盾的核心。1882年的《費里法》和1886年的《戈布萊法》頒布後，公立學校在隨後的歲月裏就成為「政教分離」的場所。不過直到1959年的《德勃雷法》，才可以說最後完成對教育的全面世俗化過程：國家提供經濟資助，私立宗教學校接受國家的教學大綱內容。

出的一個問題，也是後來洛克(John Locke)、孟德斯鳩(Charles Montesquieu)等自由主義之父所思考的關鍵所在。有關權威與個體、個體間、多數群體與少數群體關係的各種「群己權界論」層出不窮，總的趨向是確認個體權利的神聖性。在這個世俗權力得以確立並一步步受到限制、個體權利伸張的漫長過程中，宗教的問題始終如影隨形，貫穿其中。是天主教和新教之間的宗教戰爭，導致國家中立和信仰自由歷史上劃時代的「南特敕令」(*Edite de Nantes*)的出現；而路易十四於1685年發布的取消該敕令的「楓丹白露敕令」，則象徵着君主權力達成鼎盛、一統天下時的一種宗教自由上的反動^⑥。寬容，作為現代政治文化的重要觀念，在宗教血與火的衝突中靠着理性的力量誕生，開始其傳播和擴展的歷程，也不時經受到各種考驗。政教分離作為規範政治和宗教、私人與公共領域的原則，其思想萌芽在上述歷史過程中孕育並逐漸落實成我們今天看到的一系列相關的政治、司法制度。在這個過程中，法國以其特有的歷史上的宗教衝突、強勢的君主制、傳統天主教會與法國大革命後共和制的關係等等，成為我們理解這個問題的一種範式。

從法國大革命時《人權宣言》對其原則的宣示和國家政權與宗教的短暫分離實踐，到1905年政教分離法案的通過，整整一個多世紀，法國思想、政治、宗教與社會各界圍繞一些重要問題展開過許多政治和思潮上的反覆衝突，其中，教育問題在十九世紀後半葉一直處於政教分離矛盾的核心^⑦。當時，在天主教、新教等宗教學校之外所有的公立學校也都是由神職人員管理，如何改變這種狀況，將學校變

成培養具有共和精神、公民意識和道德的公民的場所，這不僅關係到共和制能否最終鞏固落實，也關係到啟蒙理想的實現。在許多政教分離贊同者看來，在神職人員的監護教育下成長的公民，是不可能具有獨立的批判精神和公民道德(這裏順便一提將*laïcité*翻譯成「政教分離」的局限性。這種譯法當然涉及其中關鍵的權力與宗教的關係問題，但卻無法囊括其豐富的內涵，尤其是人們可能忽略其中包含的與宗教對立的「世俗」的含義)。由此，我們也可以理解為甚麼康德(Immanuel Kant)在第三共和時代培養教師的師範學院被廣泛傳授、成為許多哲學家的思想靈感來源的緣由：康德被視為在宗教之外「將道德作為科學建立起來的創立者」^⑧。

整個十九世紀後半葉的法國知識份子、政治家這方面的努力體現在1882年的《費里法》(*La Loi Ferry*)和1886年的《戈布萊法》(*La Loi Goblet*)兩部法律的頒布上，公立學校在隨後的歲月裏成為「政教分離」的場所，教員成為普通公民，教學內容中的神學部分也逐步消失。不過這個領域與宗教的糾葛並沒有完全了結，直到1959年的《德勃雷法》(*La Loi Debré*)，才可以說最後完成對教育的全面世俗化過程：國家與私立宗教性的學校簽訂合約，國家提供經濟資助，私立宗教學校接受國家的教學大綱內容。今天，私立學校、公立學校愈來愈成為社會地位區隔的標誌，而不再是宗教和意識形態的區隔。但當時這兩部法律的出現還是政教分離歷史上一個十分關鍵的步驟。

1905年的政教分離法案的重要意義，就在於解決如何保障公民的信仰和思想自由問題。十九世紀，雖然國

家政治生活日趨自由化，法國人的信仰和政治生活卻依然受到1801年拿破崙和當時的教皇庇護七世 (Pie VII) 簽訂的《教務專約》(Concordat) 的某些制約。比如信仰上，只有天主教、新教中的路德派和卡爾文派以及猶太教被國家承認。隨着1880和1901年有關結社自由等法律陸續出台，那些不屬於被國家承認的信仰團體遭遇很多法律和行政上的麻煩。這種狀況讓愈來愈多的人意識到應該實行徹底的政教分離。經歷了德雷弗斯案件 (*L’Affaire Dreyfus*) 洗禮，人們更深刻體認到捍衛個人權利的重要。誕生於巴黎公社前的1866年、至今依然存在的「自由思想聯盟」(*Fédération nationale de la Libre Pensée*)，在十九世紀後半葉集聚了許多像雨果 (Victor Hugo)、比松 (Ferdinand Buisson)、法朗士 (Anatole France)、饒勒斯 (Jean Jaures) 等從共和派到社會主義、無政府主義等不同思想政治流派的重要人物，成為推動政教分離運動的重鎮。對這些法國思想家來講，「自由地思想」(*libre pensée*) 這誕生於十九世紀30年代的觀念，就是意味着「以無畏的方式去思考宗教、道德和政府」等問題；而政教分離就是進行這種思考的條件之一，它已不再「是一種哲學，而是一個教會與公共服務分離的司法、政治上的制度安排。它要求國家的中立性，國家不具有一個關於世界的形而上的觀念，它准許各種不同的觀念在私人領域自由爭論。信仰只是屬於個人的問題」^⑩。1904年該聯盟還為推動這些理念在羅馬組織了後來被稱為「政教分離大會」的國際會議。於此同時，在德雷弗斯案件中誕生的「人權同盟」在全國組織了宣傳政教分離的活動日。在贊同政教分離的政治家積

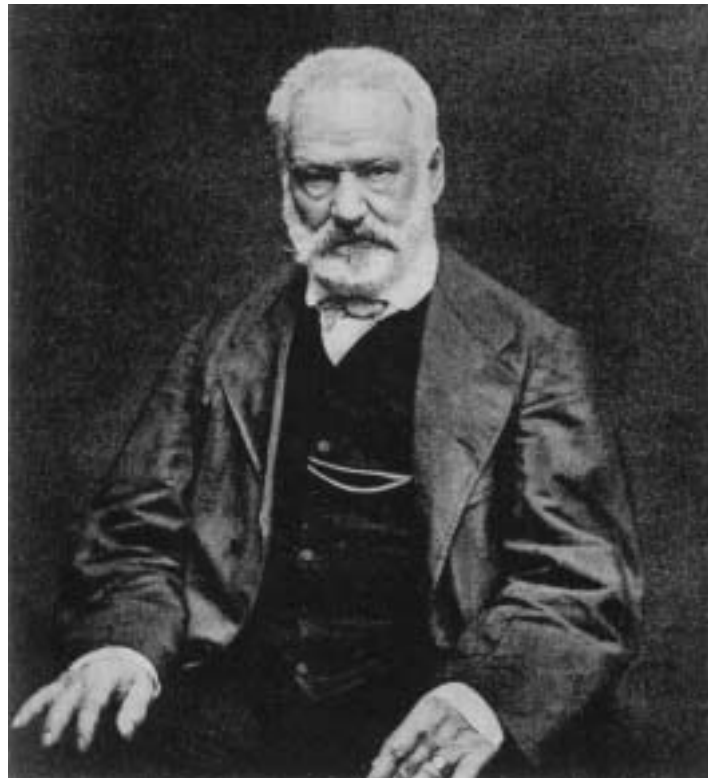
極推動下，政教分離法終於在1905年底通過，共和國藉此重申思想和信仰自由，教會從此成為社團法人，不再享受國家的經濟支持。漫長的政教分離史最終告一段落。從政治到教育，從思想到法律，個體的自由和權利一步步得到落實。

須要提及的是，1905年的法律遭到包括梵蒂岡教廷在內的教會勢力強烈反對，但隨着時光流逝，這個法律證明反而給予了教會一種新的自由：從此教廷可以自由任命主教。教廷失去與世俗權力的最後聯接，卻得到了更大的自由，成為一個經歷了現代性洗禮的宗教。也許是在這個意義上，它成就了二十世紀天主教的發展。

四 挑戰與繼承

儘管形式各異，政教分離在今天已從事實上和法律上成為世界上一些

1866年誕生、至今依然存在的「自由思想聯盟」，在十九世紀後半葉集聚了許多像雨果(圖)、法朗士等從共和派到社會主義、無政府主義等不同思想政治流派的重要人物，成為推動政教分離運動的重鎮。對這些法國思想家來講，「自由地思想」意味着「以無畏的方式去思考宗教、道德和政府」等問題；而政教分離就是進行這種思考的條件之一。



在法國，由於以移民為主體的穆斯林社群的增長——約六百萬人，近總人口的十分之一，伊斯蘭教的影響也與日俱增。儘管這些人絕大部分都程度不等地融入法國社會，但由於失業、社會不公、種族歧視、身份認同危機等問題，包括跨國激進伊斯蘭份子的活動，其中少數人開始具有激進的原教旨主義傾向。這一切都使得政教分離問題再次成為公眾關注的焦點。

國家的立國原則。雖然美國總統總是會按着《聖經》宣誓就職，也不會忘記在國情諮文演講後加上一句「上帝保佑美國」，但用傑佛遜(Thomas Jefferson)的話講，《憲法》及其補充條文建構了一道政權和宗教上的「隔離牆」(Wall of Separation)。移民國家族群和宗教上的多樣性促使美國「政府不去承認任何宗教的特殊地位」，「從1830年代聯邦和各州的政府便將宗教問題上的中立性作為一個基本立場確定下來」。最近這些年表現尤其明顯的宗教政治工具化的取向，以及具有強烈宗教意識的領導人如布什(George W. Bush)入主白宮，「並沒有從根本上改變美國這種具有深厚根基的政教分離狀況」^①。儘管在筆者看來還是有些危險的傾向出現。在墨西哥、穆斯林世界的土耳其等分屬不同文化、地區的發展中國家，也實行了嚴格的法、美式的政教分離。德國、奧地利、西班牙、意大利、葡萄牙等國實行的是一種國家與本國教會或是梵蒂岡協商性的分離。與法、美模式不同的是，在這些國家中，教會具有類似社團的地位，但可以得到公共財政的資助。另外一些國家如英國、芬蘭、丹麥等，因歷史的緣由，國家承認一種作為民族身份認同標誌的「官方」宗教，但事實上不妨礙對其他宗教信仰的尊重，人們的自由權利也因民主體制和法制國家而得到嚴格尊重和保護。

問題的關鍵在另外這樣一些政權和宗教關係上呈兩極狀態的國家：一種是(至少在一段時期)採取敵對性分離，像中國、古巴、北朝鮮，宗教被國家意識形態所代替，自然也就沒有自由地存在的必要與可能。另一方

面，如伊朗、以色列、巴基斯坦等，雖然允許其他宗教存在，但國家視其自身為某種單一的、等同於民族認同的宗教的代表，政權與宗教緊密相連。宗教間的矛盾常常伴隨政治衝突而時時凸顯。正如我們在這次丹麥漫畫事件以及巴勒斯坦問題中看到的那樣，隨着全球化進程尤其是移民和跨國傳媒的發展，民族國家內部的宗教或地域衝突日益國際化，有聚合成跨國性的宗教衝突的趨勢。這不僅對一些國家自身現代性的確立造成障礙，也反過來給已確立政教分離原則的國家構成新的挑戰。

以法國為例，由於以移民為主體的穆斯林社群的增長——約六百萬人，近總人口的十分之一，伊斯蘭教在法國的影響也與日俱增。儘管這些人絕大部分都程度不等地融入法國社會，但由於失業、社會不公、種族歧視、身份認同危機等問題，包括跨國激進伊斯蘭份子的活動，其中少數人開始具有激進的原教旨主義傾向。法國人由此感到威脅，而這種感覺又因「九一一」更形強化。學校裏出現的一些佩戴伊斯蘭頭巾的女學生，讓許多深受共和精神影響的教師反感和擔憂。與此同時，近二三十年對於傳統共和制忽略和壓制少數族群文化特性、婦女權益的批評，以及以改善這種狀況為目的的新興社會運動的興起，傳統共和體制的觀念和制度規範受到極大挑戰。加之現代社會生活的變化也使得以往公域和私域之間的界限變得模糊，對歷史和現狀的研究也顯示，以往那種兩者之間的截然區分過於簡單化。這一切都使得政教分離問題再一次成為公眾關注的焦點。因此總統希拉克(Jacques Chirac)授命政

治家斯塔西 (Bernard Stasi) 在2003年夏成立一個由十幾名各界專家組成的委員會討論相關問題，就是否要通過一個禁止在公立學校佩戴具有明顯宗教意含的標誌的法律進行諮詢研究。社會各界的相關論戰也在2003、2004年時達到頂峰。

辯論雙方一方是主張強固共和主義的立場，強調捍衛法國文化的必要，1905年的遺產對他們來講神聖不可侵犯，只有靠強化共和制才能避免法國的分解、有效地回應來自各方的挑戰；另一方則認為傳統的政教分離原則，尤其是法國式的相關制度設計和觀念已不再適合今天的要求，共和制所代表的過度的普世性制度設計，損害了個體或一些群體的文化特性，因此要樹立新的多元文化的觀念，尋找適應多元文化要求的形式才是法國的出路。作為斯塔西委員會專家委員、法國社會思想大家、筆者當年的導師圖海納 (Alain Touraine, 編註：本刊過去譯為杜蘭) 的觀點可謂第三種觀點的代表，他堅持認為拋開其具體的內容和對象來看，1905年的政教分離法所代表的原則是有其普遍意義的，是現代性的基石之一而必須加以捍衛。同時，多元文化的要求也是合理的，應該做出積極回應；承認多樣的文化和現代化經驗的合法存在權利，這是現代性的深化。不過在這之前，面對原教旨主義的攻勢卻必須依據已有資源作出反擊。打個比方，就是在發起新的戰役前，先加固自己的陣地。是在這樣一個邏輯下，他贊同通過這樣一部法律。

這被人誤稱為「禁止佩戴伊斯蘭頭巾」的法律的通過和實行，在國際和國內都引起一些反響，但從過去兩

年的效果來看，效果還是相當正面的，也被包括伊斯蘭族群在內的大多數法國人接受。在這次丹麥漫畫事件中，法國伊斯蘭族群的反應相對平和和理性，除了長期的民主文化的影響外，也不能不說是與這些年包括有關此法律的討論有關^②。須要提及的是，法國面臨的這種挑戰今天帶有普遍性。在英國倫敦地鐵大爆炸後的今天，英國人曾引以為傲的社會整合模式和言論自由實踐也遭到嚴重質疑。如何應對伊斯蘭原教旨的挑戰，考驗着所有西方國家。

五 言論自由及其行使

此次丹麥漫畫引起的風波凸現了信息時代溝通上的困難。言論自由的原則及其適用範圍成為爭執的一個焦點。正如圖海納所說^③：

與他者溝通的可能在於我們與他者分享同樣的言語 (language)。這是建築在兩個要素上的：對理性的信念和個人普遍的權利的承認；現代性通過對普世主義和非宗教性的基礎的確立，讓不同的人之間的溝通在其公民身份基礎上得以達成。

但問題是現實中這種共享的言語和世界範圍內同等身份的確立卻不是件容易的事。在西方，經過漫長的理性和自由傳統熏陶，如發生類似丹麥漫畫的針對基督教的漫畫，可以預期人們大體上是能夠較妥善地看待處理的，事實上這類東西也經常出現。但即使這樣，也不能保證一些比較特殊的情況不引發爭議，就像1988年斯科

法國在伊斯蘭頭巾問題上所面臨的挑戰今天帶有普遍性。在英國倫敦地鐵大爆炸後的今天，英國人曾引以為傲的社會整合模式和言論自由實踐也遭到嚴重質疑。如何應對伊斯蘭原教旨的挑戰，考驗着所有西方國家。此次丹麥漫畫引起的風波凸現了信息時代溝通上的困難。言論自由的原則及其適用範圍成為爭執的一個焦點。

西斯 (Martin Scorsese) 的電影《基督最後的誘惑》(*The Last Temptation of Christ*) 上演時，就引發了一些篤信天主教的人們的憤怒和抗議。

政教分離原則從根本上所要捍衛的東西，是作為主體的現代人的思想、信仰和表達的權利，言論自由自然是題中之意，與其密不可分。這些權利是現代性的基石，必須為之爭取、捍衛。在這方面的動搖帶來的後果會是災難性的。但在某些歷史和生活的情境下，運用言論自由就像所有其他自由權利的運用一樣，都須要召喚主體的責任、理解和寬容精神。法國《人權宣言》第四條認為每個人運用權利的自由，是以不損害他人自由地運用同樣權利為邊界的。問題是在現實中這種損害的邊界有時確不易確認。對這類問題，用外部政治干預的方式來解決是倒退和不可取的，依筆者所見，還是應該回歸現代，回歸主體的自由選擇，讓一種「怨道」的精神和實踐來補充、豐潤言論自由的實踐。法國《解放報》(*La Libération*) 等媒體為表示從原則上對言論自由的堅持，同時又與丹麥那家報紙區隔，選擇刊登漫畫中的幾幅，卻不刊登引起最大爭議的將穆罕默德頭巾畫成恐怖份子的炸彈的漫畫，這或許就是一個很好的做法。值得慶幸的是，在這場風波中，不管真實想法如何，許多伊斯蘭國家的領導人和普通民眾在表達憤怒時也多半沒有否定言論自由的原則，而是譴責對其的濫用，玷污和冒犯了穆斯林的情感。從這角度看，現代性的一些觀念即使在伊斯蘭世界也在逐步深入人心。

如果認真加以分析，事實上，包括那些伊斯蘭極端份子在某種意義上

講也是現代性的產物，是作為對現代性的反動而出現的。法國重要的伊斯蘭問題專家魯瓦 (Olivier Roy) 就認為^⑭：

恐怖份子既是西化的產物也是西方的敵人。就像共產主義者大部分情況下出於資產階級家庭一樣。聖戰的恐怖份子對抗西方的激進行為從西方那些極左派「直接行動」(*Action directe*)「巴德爾小組」(*bande de Baader*)^⑮那裏承續的東西並不比他們從《古蘭經》中承續的少。

伊斯蘭和激進伊斯蘭份子之間不能被簡單地劃上等號；對伊斯蘭的再認同也並不必然導向原教旨主義^⑯。即使是對以溫和中庸為文明精神的中國人來講，四十年前某些國人的行為同樣是瘋狂到可以拿來與某些伊斯蘭激進份子相比嗎？當然，面對現代，伊斯蘭世界依然有許多艱巨的課題須要處理，其中政教關係對許多國家來講就是一個尚待解決的問題。如何「改革伊斯蘭」，成為近些年許多穆斯林和非穆斯林世界的知識份子常常提及的話題^⑰。這不僅關係其自身能否成功適應現代文明，也關係到世界的和平安寧。這次對伊斯蘭世界造成傷害的丹麥漫畫事件，未嘗不是給西方世界提供的審視自身的機會，同時也未嘗不能成為為伊斯蘭下一步健康發展種下的牛痘。從該事件發生和落幕的過程看來，伊斯蘭世界的理性力量和原教旨力量都在增長，下一步的發展，即取決於伊斯蘭世界自身的努力，在一定的意義上也取決於外部如何處理與其關係，是否還會不斷地發生類似的大小漫畫事件。

政教分離原則所要捍衛的，是作為主體的現代人的思想、信仰和表達的權利，言論自由自然是題中之意。法國《人權宣言》第四條認為每個人運用權利的自由，是以不損害他人自由地運用同樣權利為邊界的，但這種邊界有時不易確認。對這類問題，依筆者所見，還是應該回歸現代，回歸主體的自由選擇，讓一種「怨道」的精神和實踐來補充、豐潤言論自由的實踐。

六 中國人的課題

身為世界一員的中國知識份子，當然不能在觀察世界的同時忽略我們自身面臨的挑戰。依筆者看來，1905年給我們留下兩個重大的課題，一是因與權力脫鉤，儒家從此不再具有為權力合法性論證的功能，也同時失去其庇護，從此得到自由，為其在現代的背景下重生創造了條件。但其過程也注定艱難困頓，如同遊蕩的孤魂。其實，現代思想的「遊魂」性是一種命運的常態，這是現代性自身的本質所決定的，每當一種遊魂與權力發生依附、嫁接和同化的時候，都有可能是生活和該思想本身的災變的開始，過去一個世紀以及在當今世界發生的許多事件，都為我們證明了這一點。

1905年給中國人遺下的另外一個課題，就是國家與社會從此失去制度性的連接，社會精英也不再具有與權力互動的規範渠道而被迫開始痛苦的轉型；如何在現代的情境下，建構一種符合現代精神的國家與社會的關係？一個世紀過去了，直至今日，這依然是中國人須要回答的。我們依然生活在1905年中國發生的事件所造成、所代表的文化、政治、社會變遷中。但可以肯定的是，只要一天中國人在精神和制度安排上依然拒絕韋伯所講的「分化」(*différenciation*) 這現代性本質特徵之一的要求——政教分離恰是這樣一種回答，而依然依附在一種現代版的「政教合一」、「精神領袖和政治領袖」同體的政治制度和政治文化中，中國人就沒有真正進入現代，沒有作為一個獨立的主體生活在世界上。從這個角度講，1905年在法國和俄國要處理的問題和今天世界上許多

國家人民面臨的問題也是我們必須處理和面對的。筆者認為，對現代性的檢省與批判應該是康德式的超越——批判；對現代性所應堅持的核心之一也仍是康德式的啟蒙思想：那就是不僅鼓勵人們「敢於自己思考」，思想批判的結果和目的不在於去造就新的普世教義，更在於提倡一種不斷的重新開始、「苟日新，日日新，又日新」般的啟蒙工作。「啟蒙是一個過程，一種實踐，一種每代人都要學習和使用、用以構建公民社會的鮮活的原則」^⑥。

我們重新審視1905年的遺產，意義或許也就在此。

只要一天中國人依然依附在一種現代版的「政教合一」、「精神領袖和政治領袖」同體的政治制度和政治文化中，中國人就沒有真正進入現代，沒有作為一個獨立的主體生活在世界上。筆者認為，對現代性所應堅持的核心之一也仍是康德式的啟蒙思想：「啟蒙是一個過程，一種實踐，一種每代人都要學習和使用、用以構建公民社會的鮮活的原則」。

註釋

① Constantin de Grunwald, *Société et Civilisation russes au XIXe siècle* (Paris: Seuil, 1975), 286.

② Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu* (Paris: Seuil, 1991).

③ 筆者的朋友，剛果哲學家、人類學家、現為法國波歐大學教授的古烏阿瑪 (Abel Kouvouama)，在其多種有關非洲現代性的論著“Modernité africaine: les figures du politique et du religieux”、“La modernité en question”等中，對宗教在當代非洲政治尤其是政治轉型中扮演的角色多有着墨。在他看來，與西方現代性的歷史不同的是，在非洲現代性歷史中，宗教從來就沒有缺席，近些年就日見重要。

④ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985), II.

⑤ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Paris: Calmann-Lévy, 1987), 22.

⑥ 在長達四十年天主教和新教徒的宗教戰爭後，1598年4月13日，亨利四世發布赦令，給與王國內天

主教徒和新教徒以同等的信仰、政治、社會和經濟權利，雖然事實上不盡如此，但其確實構成後來四個世紀歐洲人乃至全世界人爭取思想和信仰自由的里程碑事件。參見 Janine Garrisson, *L'édit de Nantes* (Paris: Fayard, 1998)。該敕令後在路易十四時代被取消。見同一作者的 *L'édit de Nantes et sa révocation* (Paris: Seuil), 1985。

⑦ Patrick Cabanel, “Publique et privée: petite histoire de l'enseignement en France”, 載 *Pour* 雜誌有關政教分離百年紀念專刊, no. 186 (Paris, 2005); Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005: entre passion et raison* (Paris: Seuil, 2005), 20-50.

⑧ 引自 Jean Baubérot 的文章 “Sacré laïcité”, 載 *Télérama* 雜誌特刊, “Les Lumières des idées pour demain” (2006)。

⑨ 歷史上，法國國王弗朗索瓦一世 (François 1^{er}) 和教皇萊昂十世 (Léon X) 曾簽署過一個《教務專約》。法國大革命尤其是 1790 年通過的關於神職人員的憲章極大地損害了教會的利益和威望，造成長達數年尤其是在鄉間的衝突，為了鞏固權力，贏得宗教勢力的支持，拿破崙與教皇於 1801 年簽訂雙方妥協性的新的《教務專約》，承認教廷的、羅馬的天主教是法國絕大多數人的宗教，並給予經濟上的資助，同時政府保持對教會的控制，神職人員要對共和國宣誓效忠。教廷宣布承認共和國並放棄追討法國大革命期間被沒收的財產。四種宗教，天主教、路德派新教、卡爾文新教和猶太教被國家正式認可。

⑩ Christian Eyschen, “Libre Pensée: la laïcité, garant de la démocratie”, 載 *Pour* 雜誌有關政教分離百年紀念專刊, 頁 79-83。Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France 1848-1940* (Paris: Albin Michel), 1997.

⑪ François Vergniolle De Chantal, “Le modèle américain”, 見 *Pour* 雜誌有關政教分離百年紀念專刊, 頁 109-14。

⑫ 關於此法律和政教分離在當代法國的命運，見圖海納與法國著名哲學家雷諾的對話討論，Alain Touraine and Alain Renaut, *Un débat sur la laïcité* (Paris: Stock, 2004)。

⑬ Alain Touraine and Alain Renaut, *Un débat sur la laïcité*, 16.

⑭ Olivier Roy, “Modernisation, réformisme et réislamisation, Entretien avec Nadia Marzouki”, in *Mouvement* 雜誌 [穆斯林在現代性中] 專刊, no. 36 (November-December 2004): 23。

⑮ “Bande de Baader” 是 70 年代在西德活動的極左派恐怖主義組織「紅色旅支部」的另一名稱，因其領導人巴德爾 (Andreas Baader) 而得名。“Action directe” 是法國同時代的極左派恐怖主義組織，這些組織包括意大利「紅色旅」都宣稱信奉毛澤東思想，以直接的行動如都市游擊戰、綁架、暗殺等為手段，以達到推翻現有秩序的目的。

⑯ 就像加斯帕爾 (Françoise Gaspard) 和霍斯羅哈瓦爾 (Farhad Khosrokhavar) 關於法國戴伊斯蘭頭巾的青年婦女的研究顯示那樣，許多年輕婦女佩戴頭巾只是為了表示自己的文化身份，與原教旨主義毫無關聯。只有極少的佩戴頭巾者具有原教旨主義傾向。見 *Le foulard et La République* (Paris: La Découverte, 1995)。

⑰ Abdou Filali-Ansari, *Réformer l'islam* (Paris: La Découverte, 2003); Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Paris: Albin Michel, 2004)。

⑱ 法國當代著名啟蒙時代歷史專家羅什 (Daniel Roche) 語，見 “Une révolution totale”, *Histoire* (Paris), no. 307 (2006): 34。

張倫 社會學博士。主要關注現代性、知識份子、政治和歷史哲學等問題，有中法文相關著作文章數種。