

上海三联文库

学术系列

Shanghai Sanlian Wenku Xueshu Xilie



共和·民主·宪政

—自由主义思想研究

刘军宁 ■ 著

Shanghai

Sanlian

Wenku

Xueshu

Xilie

上海三联书店

共和·民主·宪政

—自由主义思想研究

刘军宁·著



上海三联书店

共和·民主·宪政——自由主义思想研究

著 者/刘军宁

责任编辑/倪为国

装帧设计/鲁继德

责任制作/沈 鹰

责任校对/张大伟 邱 红

出 版/上海三联书店

中国上海市钦州南路81号

发 行/新华书店上海发行所

上海三联书店

印 刷/上海师范大学印刷厂

版 次/1998年12月第1版

印 次/2000年1月第2次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/300千字

印 张/13.5

印 数/5101-10000

ISBN 7-5426-1209-3

D·40 定价 19.80元

自由主义： 九十年代的“不速之客” (代序)

刘军宁

在中国的学术思想界，自由主义正在成为越来越引人注目的话题。自由主义的登场是八十年代与九十年代之间中国思想发展的最大的分水岭，同时也意味着中国学人的思想探索来到了一个新的天地，当然也引来了一系列的质疑与诘难。

现在有一种观点是把自由主义与其他社会思潮相提并论，认为自由主义是一个时过境迁的学术研究对象，它既不时髦，也不前卫，更不代表当今西方的学术前沿。这种主张没有看到一个更深层的现象：自由主义是一切其他主义的舞台。如果我们把自由主义消灭了，其他主义就不能生存，更谈不上繁荣。我们今天听到的民族主义、存在主义、新马克思主义、依附理论、(后)现代主义等在“文革”期间听到过吗？没有！任何思想只有在自由主义铺垫的土壤里才能健康成长。没有英国这样的自由主义社会，我们甚至不能设想有今日的马克思主义。我们更不能设想马克思在希特勒统治下的德国、斯大林统治下的苏联和“文革”期间的中国能写出《资本论》这样的著作。

可以说，只有在自由主义的土壤里才能产生对自由主义的最强有力的挑战者。

一个人可以信仰任何一种主义，但是首先必须造就或认同一个允许各种主义生存和发展的土壤，而只有落实到社会实践中的自由主义才能提供这种土壤。所以，一切诘难自由主义的人士请不要忘记自己与自由主义者同样需要一个可以表达拥护或反对自由主义观点的自由主义制度平台。只要人们还需要自由，只要自由主义制度平台还有理由继续存在，自由主义就不会过时。再说，自由主义从来就不是T字舞台上的学术时装。

还有人提出了这样的问题：既然一个实行自由主义的社会有种种弊端，既然自由主义在其西方的大本营都已受到了万般的抨击，为什么还要在中国伸张自由主义？

的确，当今，西方的社会充斥着种种的危机和社会问题，自由主义所主张的自由市场经济也正在东南亚经历着严重的危机。然而，自由主义的功能不是要使一个社会免除一切危机。如果自由主义不能使一个社会免除一切危机的话，那么，哪一种主义能够使一个社会免除一切危机呢？没有。哪一种主义都做不到。只要是由凡人构成的社会就免不了有这样或那样的危机。自由主义与其他主义的差别不是在于自由主义能造就一个完全没有危机的社会，而是危机程度大小的差别。像“文革”式的“十年浩劫”在英美这样的国家是不可能发生的。东南亚的危机表明，如果自由主义的原则不能彻底地贯彻到一个社会的经济和政治制度中去，类似的经济危机以及相应的政治危机就不能避免。

从日本到东南亚的这次危机中，我们可以看到，经济与政治不自由化的程度、金权勾结的程度与该国经济和政治危机的程度成正比。如果这次危机的最深层的根源不是本国的制度，

而是外国的投机商造成的，那么解决办法就应当是彻底封闭经济体制，尤其是金融体制，以阻断本国经济与外部世界的联系。而我们在现实中所看到的解决办法是无一例外地进一步开放经济和金融体制，颁布使金权脱钩的新措施，甚至包括必要的民主化措施。这些无疑都是自由主义政治经济原理的重大胜利。当然，作出这些让步并不是唯一的选择，前提是统治者愿意承担不让步所造成的一切代价，这个代价可能是货币的贬值，经济的滑坡，也可能是政局的动荡和政权的更迭，就像最近在印尼所发生的那样。

还有一种观点认为，自由主义在中国是多余的，中国过去几千年都是在没有自由主义的状态下度过的。不错，自由主义基本上是在西方形成的一种社会制度和价值系统。中国人也有自己的价值资源，而且往往与自由主义格格不入。过去的努力表明，自由主义在中国常常“水土不服”。为什么要把这种纯西方的东西引入中国？中土与西方的确存在着种种差异，如中国人爱喝茶，西方人爱喝咖啡。在深层次上，东方人与西方人同作为人，在本性上，却有共通之处。西方人珍惜自己的人权，难道中国人就愿意被无缘无故地投入监狱？西方人珍惜自己的财产，难道中国人天生就愿意自己的财物被掠夺？西方人珍惜自己的言论自由，难道中国人天生就愿意被别人缝上嘴巴吗？只要中国人与西方人一样珍惜自己的人身自由、财产权和言论自由等基本权利和自由，自由主义在中国就能派得上用场。在西方，自由主义是市场经济的伴生物；在中国，当市场经济成为必然的选择时，自由主义也就早晚要成为中国的一位“不速之客”。既然通向市场经济的大门已经打开，通向自由主义的大门就再也关不上了。

上海三联文库

学术系列

Shanghai Sanlian Wenku

Xueshu Xilie

目 录

自由主义：九十年代的“不速之客”（代序）	1
善恶：两种政治观与国家能力	1
毋忘“我”	12
自由与多元之间	23
风能进，雨能进，国王不能进！	38
无知与自由	63
保守的柏克 自由的柏克	73
当民主妨碍自由的时候	85
理想之敌，理想之友	94
共和·民主·宪政	102
从法治国到法治	136
大道容众 大德容下	172

平等的理想 精英的现实·····	182
直接民主与间接民主：近义，还是反义？·····	199
为什么民主必须是自由的？·····	216
殊别价值与普世价值之间·····	229
全球化与民主化·····	243
民族主义四面观·····	250
中国商人的宪政情怀·····	260
儒教自由主义的趋向·····	275
自由主义与儒教社会·····	291
北大传统与现代中国自由主义·····	333
美德与黑暗时代·····	345
市场经济与有限政府·····	362
人性堕落，还是道德进步？·····	408
附 录·····	418



善恶：两种政治观 与国家能力

关键词：自由主义 善 恶 政治观 国家能力

浏览古今的政治哲学经典，我注意到存在着两种截然不同的政治观，而且可以用善恶为经纬来加以区分。一种政治观认为政治生活和国家的目的是追求终极的善。如在《政治学》的开篇中，亚里士多德提出：“一切社会团体的建立，其目的总是为了完成某种善业。既然一切社会团体都是以善业为目的，那么，政治团体（城邦或国家），作为社会团体中最高且包含最广的一种，其所追求的善业也一定是最高且最广的。”在《尼克玛可伦理学》的开篇中，他同样强调：“以最高的善为对象的科学就是政治学。”在中国，《礼记·礼运》中所描述的

“大同社会”至今仍被许多中国人视作最高尚的、终极的、象征着“至善”的政治境界。

另一种政治观视追求至善的事业为祸害，认为政治生活和国家的目的绝不应该是追求“至善”这样的东西，而应该是避免大恶的艺术。波普尔认为：政治的目标应该是“努力消除具体的罪恶，而不是要试图实现抽象的善。不要谋求通过政治手段来建立幸福。要把目标放在消除具体的苦难上。”另一位不太为中国人所知的、但却被誉为本世纪最有洞见的英国政治哲学家奥克肖特（Michael Oakeshott）认为：“政治是在现有行动路线中选择最小之恶的艺术，而不是人类社会追求至善的努力。政治是道德上和物质上可能之事物的艺术，这种艺术的实践将使人类能够持续受益，而不是对至善的努力追求。”同样，政治学也不是“建立至善社会的科学，而是在现有的社会传统中探索下一步怎么走的艺术”。

这种政治不需要为其社会成员指明幸福的方向，不诱使、更不强制他们偏离其所热衷的活动或事业，不把掌权者的信念强加给他们。这种政治不是把公民当作易犯错的孩子，而是尊重他们各自的追求及主张的多样性。政治的目的在于维持有利于个体之利益的种种社会安排。这种政治是通过程序规则的制定和实施来达成的。依据这些规则公民可以处理其私人的事务，解决相互间的冲突。政治在于提供最大限度的个人自由所必需的最低政治条件。

简言之，第一种政治观主张至善的政治，它在心态上强调积极的作为、伸张性的行动，具有浓厚的空想色彩，不妨称之为积极的政治观。第二种政治观主张防恶政治，在心态上较为收敛、消极、讲究实际，注重设防的艺术，不妨称之为消极的政治观。

在西方，积极的政治观滥觞于古希腊的理性主义传统、繁荣于法兰西启蒙运动、流行于受这种启蒙影响的东西方国家。消极的政治观发端于古希伯来的基督教—犹太教传统，昌盛于苏格兰启蒙时代，流行于古典自由主义的信徒之中。既然各自的思潮系谱如此南辕北辙，两种政治观在善恶及其他问题上立场的差异当然也就远不止上文所及了。

积极的政治观在本体论和认识论上与摩尼教哲学极为相似。在这种观点的指导下，世界被截然分为善恶两个部分，同为宇宙力量的两个终极存在，就像黑暗和光明。人类的一切活动都是善恶搏斗的表现形式，人类的命运和目的就在于征服不可征服的恶。人们的政治生活旨在追求最高的共同善业，政府是一套理想和完美理性的化身，并引导社会迈向新的黄金时代或人间天堂。从温和到激进的理性主义哲学传统都持这种政治观。其中，古希腊的哲学传统、中国的儒教传统、法兰西启蒙思想和形形色色的乌托邦思想可以说是这种政治观的典型代表。

积极的政治观通常比较乐观，甚至有些盲目。持这种观点的人认为，他们之所以有理由对通过政治活动来实现至善表示乐观，是因为人的理性可以作为人类最终的依托。在他们看来，人类的独特天赋正在于其理性。理性是人类的光荣与骄傲。“人是理性的动物”这个命题所要说明的是，理性和情欲是对立的；前者象征着善，后者征兆着恶，但人们可以自觉地用理性来指导自己的行为，压制内心中“万恶的”情欲。苏格拉底以为，“唯有智者才是仁人。”苏格拉底和柏拉图都强调理性是人类灵魂的最高部分。人类奋斗的目标和进步的含义就是使理性在人身上及其社会中达到尽善尽美的境地。

积极的政治观视其激进与否而产生性质悬殊的政治后果。

但各种积极的政治观都会有一个共同的特征，即摒弃张灏教授所谓的“幽暗意识”，认为恶不是来自人，而是来自恶的社会。人不论性善性恶，都可通过改造（必要时是强制的）成为完人，所以它不承认有不可更改的本性。而面对恶，人的理性不仅是清白的见证者，而且是有效的征服工具。

积极的政治观还对人类认识和改造世界的能力抱有绝对的信心，沉醉于世界向善论（meliorism），相信通过不断的努力，通过与天斗、与地斗、与人斗可以使世界趋于至善。至善的实现则要求把恶消灭得一干二净，“要扫除一切害人虫”，恶来自人，消灭恶就要消灭人。所以，这种政治观在转化政治实践的过程中，要求精选一些人作为“恶”的化身从肉体上消灭。依此推行下来，最终的情形可能是，至善的实现依赖于人类的灭亡，因为没有一个人是全善的。这当然也是理性主义的一种体现。这种政治观在行动上都表现得非常激进，认为只有消灭所有人间罪恶，才能实现太平盛世，其标记是理性（Nous）支配世界。

积极的政治观都许诺要实行圣贤统治，把普通人的幸福拴在大救星的身上。极有见地的政治理论家伏格林（Eric Voegelin）曾用灵知主义（Gnosticism，又称诺斯替主义）来形容这种政治观所抱持的思想方法。他认为：积极的政治观一方面积极废弃传统的宗教，一方面试图把现代世俗社会再神圣化，这种冠以“科学的”定语的新宗教正是“灵知主义”。正如赖欣巴赫所指出的，它“视理性为知识的独立来源，以悟性代替感官知觉，相信理性本身就具有可以发现世界普遍规律的固有能力”。这些智者自视已得到启蒙，掌握灵知，于是便走出象牙塔去教育群众，提升他们，率领他们去构建人间天堂。这些人打倒了旧的上帝，又试图使自己成为新的救世主（中国

人熟悉的说法叫做“欲与天公〔上帝〕试比高”)，用临时发明的新宗教来代替在历史中形成的旧宗教。可他们又不如上帝那么全能、全善，尽管他们把一切权力都集中在自己手里，尽管他们发誓要建立人间天堂。然而过分相信理性带来的灵知，又难免走到神秘主义的反理性一面。

与积极的政治观相反，消极的政治观则不承认善与恶可以彻底分离，完全否认全恶走向全善的可能性，并忧心忡忡地为幽暗意识所笼罩。中国道家、希伯来传统、奥古斯丁、阿奎那、马基雅维利、霍布斯以及苏格兰启蒙学派、美国的联邦党人在不同程度上都持这种政治观。它认为，不论是过去、现在、还是将来都不可能存在能够杜绝一切恶的政治经济制度。哪里有人，哪里就会有恶，人间没有净土，更没有清白无邪的制度。诚如阿奎那所言：“如果没有任何易败坏的东西，那就违反了宇宙的完善性。”消极的政治观并不许诺要消灭罪恶，而只是主张发扬自由，容忍良莠共生，这正是自由民主的基本美德。

消极的政治观的特色在于其浓厚的“幽暗意识”。在苏格兰启蒙思想中，这种意识表示对上帝之地位的尊崇及对人作为罪恶之来源的警觉。事实上，否定上帝就必然要提升人类，就必然要取代上帝，使人成为全知全能全善。这一正一反两种政治观正是两种启蒙学派的根本分野。幽暗意识构成了民主传统的关键一环。人性既然不可靠，权力在人手中，就难免要被用来作恶。因此，为避免权力的腐化而造成的极权专制，就有必要从制度上加以防范。英国政治哲学家柏林(I. Berlin)所区分的两种自由观，从某种意义上讲，也正好是对这两种政治观的回应。积极的政治观主张伸张的、向善的自由，消极的政治观信奉消极的、克制的、避恶的自由。与消极的政治观联系起

来，是消极的自由，而不是否定的自由。

消极的政治观按照人本然的方式对待人，积极的政治观按照其为人强行规定的应然目标对待人。美国政治哲学家诺瓦克（Michael Novak）在《民主资本主义的精神》中写到：每一种政治制度都是针对某些恶而设计的。自由民主是针对专制（tyranny）这种最危险的恶而设计的，而落实在制度上就是以宪政与法治为中心的防范措施。在观念层次上，民主政治在理想上至为消极。正如美国新保守主义思想家克里斯托（Irving Kristol）所指出，自由民主制度的眼光最低。在此之前，所有文明所提出的官方调子都比民主社会的调门高，更不用说近两个世纪出现的各种激进主义的调门。自由的民主社会也因此被人指责为没有崇高理想、没有极乐世界的蓝图。一切非民主的社会反倒拥有许许多多可望不可及的美好理想，而一切自由民主社会却什么都没有，只有民主。调门不高，但未必不好。由幽暗意识所产生的消极民主观是最为务实的，而不是梦幻式的。民主的好处不在于充当攀向人间天堂的通天梯，而在于成为抵住通向人间地狱（暴政）之门的顶门杠。而以积极的政治观为指导的政治行动总是徘徊于追求至善，与不择手段地为权力而攫取权力的暴政之间。

消极的政治观彻底抛弃了积极政治观中摩尼教式的善恶二元论，允许善恶之间存在着一条含糊不清的界限，不轻言大善大恶，也不轻论大是大非，不把世界看成善与恶之间的殊死搏斗，因为人是恶的，要彻底消灭恶，就意味着要彻底消灭人，就像希特勒对犹太人，或是文化大革命对“牛鬼蛇神、地富反坏右”一样。因此，既要宽容每个人可能犯的小恶，又要警惕人的不完善所酿成的大恶（暴政）。

事实上，“除恶务尽”在理论上和实践上都是行不通的。

政治的抉择不是在至善与至恶之间的抉择，而是大恶与小恶之间的抉择。悖反的是，在所有人类的组织中政府的作恶能力最强，因为它垄断了强制权及实施这种强制所需的政治工具。所以，国家的最大任务是防恶，也唯有国家才能作出大恶。因而，要防止大恶就要对国家的权力及其运用施加最有效的控制，宪政、民主、法治被证明是防止大恶的最佳手段。

自法兰西启蒙以来，欧洲大陆的思想传统一直错误地认为人类的心智有可能设计出一种理想的社会制度，从而使人类进入极乐世界，摆脱传统与经验。就连英国的空想家罗伯特·欧文也突发奇想，要召开一场世界大会来结束愚昧、贫穷与无知，结束有限的、不完善的政治。要建立一个十全十美的、没有丝毫罪恶的人间天堂，就像建造巴别尔通天塔（the tower of Babel），是完全不可能的。因为这种事业超出了人类的知识和能力所及，而且最终会给人类带来莫大的灾难。政府与国家应该做的不是去追求那种虚无飘渺的至善、最大限度的幸福、极乐世界，而是应该去致力于扼制当前最大的和最迫切的罪恶。在人类社会的政治事务中，与善相比，恶扮演着更加根本的角色，因为对善的追求之前提在于弄清恶的确定性。不知道恶，又哪里谈得上求善呢？所以，防恶比求善更道德。

另一方面，把“至善”当作政治理想来追求会导致用目的（理想）的正当性证明手段（现实）的正当性，甚至导致以目的（理想）的善来为手段（现实）的恶开脱。即使这种至善成立，也不应强制当代人为未来作出牺牲，更何况这种“至善”是不是善还是个问号。即使是建立人间天堂的最美好的愿望也只能使人间成为地狱，人本身为其同类所准备的地狱。至善的政治，无论其目标多么仁慈，所带来的不是幸福，而只能是专制政府下所遭受的痛苦。就至善本身而言，人类既没有能力发

现它，也没有能力实现它。所以，用定于一尊的“至善”来否认人类社会中多样性价值追求必然造成道德绝对主义，而以“至善”的名义来取缔其他的理想势必造成政治专制主义。所以，在消极的政治观看来，“至善”的政治在理论上是荒谬的，在实践上是有害的。

积极的政治观往往把政权的合法性建立在其所主张的政治理想之上。这样要维持合法性就必须迫使其臣民接受其理想，并放弃个人的任何其他理想，这就使得全社会只有一个理想，一个目标。于是，以善为目的的正当性就自动证明了实现善之各种手段的正当性，从而造成以善为目标、以恶为手段的局面。一旦善的目标被证明为虚假，那么就只剩下恶的手段这一活生生的现实，可谓是善始恶终。这种做法不仅生命的代价沉重，而且道德的代价也同样沉重：个人追求理想的权利被剥夺，钦定的理想又成为虚幻，岂不造成个人理想与国家理想的双重失落，搏杀出一个完全没有理想的社会？

消极的政治观则把政权的合法性建立在对个人自由的保障和为他们实现各自的理想提供充分的条件上。官方理想的一元性注定与公民个人理想的多样性发生冲突。要尊重公民的自由，政府就要放弃自己的理想，就得把对善的理想的追求留给个人及其自愿性团体。尽管没有官方的理想，但个人和团体都可以有各自的理想；尽管并非每一种理想都能实现，但却总有一些理想能够实现。所以，这样的社会多少有些理想，不致完全沦为一个没有理想的社会。这种做法虽无至善的目的，却诉诸了非恶的手段。

在国家能力的问题上，两种政治观之间有着重大的分野。在积极的政治观中，由于国家担负着追求至善的使命，故国家能力往往摆在十分重要的位置上，并因此的确在人类历史上造

就了不少“全能国家”。在这一观念上，对国家能力的强调高于对国家能力的制度约束的强调；对国家强制作用的强调高于对国家合法性的强调；对国家提取民间财富能力的强调高于对民间监督国家支配财富方式的强调。个人的积极性和首创精神是微不足道的，只有国家能力和使命是至高无上的。在经济事务方面，此种观念往往把国家摆在经济发展的中锋（同时兼任裁判或教练）位置上，把发展经济的重担交给了国家，而不是民间或个人。在国家能力问题上，积极的政治观一再表现出一种理性主义，乃至浪漫主义的思维：只要赋予国家以足够的力量，只要个人把其权利和自由毫无保留地让渡给国家，只要地方政府无条件地服从中央政府的安排，国家就无所不能，包括变人间为天堂。

消极的政治观认为，国家既然不应负有实现至善的使命，就不应使其能力和权力过于庞大。政治是一项具体且有限的活动，它要求政府在使用其权力时经济而有效，在影响的范围上要受到限制。政府的作用就是执行游戏规则，就像会议主持人根据周知的规则主持辩论而自己不得参加一样。这些规则构成防止任意误用权力的宪法保障。这样就可以使民众的自由得到保障，而正是这样的自由才使得个人按照自己的意图选择合适的生活方式。波普尔写到：

国家尽管是必要的，但却必定是一种始终存在的危险或者（如我斗胆形容的）一种罪恶。因为，如果国家要履行它的职能，那它不管怎样必定拥有比任何个别国民或公众团体更大的力量；虽然我们可以设计各种制度，以使这些权力被滥用的危险减少到最低限度，但我们决不可能根绝这种危险。相

反，似乎大多数人都将不得不为得到国家的保护而付出代价，不仅以纳税的形式，甚至还以蒙受耻辱的形式，例如在横行不法官吏的手下。

所以，如无必要，它的权力不仅不应增加，而且要用“自由主义的剃刀”把多余的权力剃掉。要使国家有所作为的最好办法就是对国家的权力和能力加以必要的限制。没有限制的权力必然要导致对权力的滥用，从而败坏了国家的能力。

作为国家之代表的政府的行为是以公共利益和维持政权为依归，不可能按照利润最大化准则来运用资金。若是政府的权力，包括财权得不到法律和立法上的有力监督，必将导致公共财富非法流入私人腰包，最终形成这样一种局面：政府提取民间财富的能力越强，支配财富的效益就越差；政府从民间提取的财富越多，对社会财富的浪费就越多。计划经济国家的能力最强，但经济发展的记录最糟。所以，按照消极的政治观，主张强化国家的能力首先应实现对国家权力的有效约束。也就是说，加强国家能力无论如何不能成为凌驾于其他一切之上的目标，而且即使作为一种手段使用起来也应当非常谨慎，对国家能力的强调要非常小心。依奥克肖特之见，“人类在心智上的限制决定了政府在控制和预测事件能力上的限制”。中国大跃进的经济绩效证明了任何试图超越人类心智之政治实践、使国家能力最大化所可能带来的后果。

上述两种政治观的划分不是一种断然的二分法，它们只是政治观的两种典型，而大多数人对政治的看法往往游离在这两个典型之间，更多的是这两种观点的不同程度的调和。所以，我们不可能，也没有必要把任何人的政治观硬性地归入其中的任何一类。另一方面，以政治文化传统而言，中国人对积极的

政治观较为熟悉，在大变革时代的今天，我们应当如何对待自己一贯的政治思维呢？

毋忘“我”

关键词：自由主义 个人主义 集体主义 专制
合理的自利

“中国文化之最大偏失，就在个人永不被发现这一点上。一个人简直没有站在自己立场说话的机会，多少感情要求被压抑、被抹杀。”数年前在梁漱溟先生的《中国文化要义》（第259页）中读到的这句话，我至今难忘，它毕竟是发自中国“最后一位儒家”的由衷感慨。在中国，强迫忘“我”的道德和政治压力实在是太大了。最近读到的一本书再次证明了国人对“我”的畏惧。该书作者爱因·兰德是俄国十月革命爆发后移居美国的俄国女性。她发现，反“我”伦理学在美国这样的个人主义大本营也十分盛行。给该书取名 *The Virtue of Selfishness* 展示了她捅

道德“马蜂窝”的勇气。但是，在迥异于美国的中国，类似的行为需要更大的勇气，面对更大的风险。所以，译者不无道理地把原书名改为《新个体主义伦理学》（上海三联书店，1993年，下文简称《新》，引文只注页码），这样不仅躲开了“自私”之类的贵“我”字眼，连对“个人主义”也退而避之。的确，在中国，长期占上风的忘“我”伦理学一直不厌其烦地奉劝人们忘掉“我”，因为“我”是最卑贱、最要不得的，是自私与偏见的代名词，甚至是罪与恶的化身。最“高尚”的人是忘“我”的人，最卑鄙的人是唯“我”的人。

按照忘“我”论的信条，人们没有权利只为自己而活着。为他人服务是其存在的唯一正当性，自我牺牲是其最高的道德义务。美德开始于自卑：要勇于承认自己的无能、渺小和思维的局限（第31页）。根据这一信条，一个人必须为他人牺牲自己，必须把他人的利益置于自己的利益之上，必须为他人而活着。忘“我”论“把人看成是献祭的动物，认为人没有为自己的理由而生存，为他人奉献是存在的唯一正当性，自我牺牲是最高道德义务、德性和价值”。（第34页）利他主义的政治表现是集体主义和国家主义，即认为人的生命和工作都属于国家、社会、民族、种族、群体、政党、帮派等。国家为其所谓的“公益”可以任意处置个人。否定“我”的最“响亮”的理由是“我”有悖于公。关心自利往往被谴责为无视公益，以致“出一言，行一事，托于公则群称道，邻于私则众非难”。忘“我”论以“团体的生命……排除了个体自我。一旦涉及到个体，他的伦理义务就是无私、沉默、无欲，以成为他人需要或要求的奴隶”（《新》，第35页）。可见，忘“我”论贬低了人的尊严。

长期以来，忘“我”论总是这样谆谆教导人们，最高的美德是奉献，而不是索取；人的首要关怀是消除他人的困苦。对

此，作者在另一本书中评论到：若奉献先于索取，人们就得奉献尚未创造之物，可不先为自己创造就无物可献。若上述关怀成为检验美德的最高准绳，则先必须使困苦成为生活中最重要的一部分。这样，行“善”者总是期待着看到他人困苦，以伺机见义勇为。可见，忘“我”论扭曲了“仁爱”。

忘“我”论认为，只要克服了私心，忘掉了“我”，善、仁爱、美德、正义和理性的光芒就将普照世界。问题是，一切善举在本质上都是为“我”的，“我”没有价值，利他的善行就没有价值。绝对的利他是没有的，而相对的利他（利家、利宗族、利国）所“利”的对象都是放大程度不同的“我”而已。善并不在于无私或忘“我”，而在于帮助他人改善生存的况境，增加生存的机会。别人的善行固然有助于自己的生存，但自己的生存却最终取决于自己的努力，即对自己利益的照顾，这并不是什么值得谴责的私心，而是自己对自己的责无旁贷的义务。拉罗什福科（La Rochfoucauld）曾深刻地指出：“对人行太多的善比对他们行恶更危险。”过剩的“善”，就像对孩子的过度溺爱一样能够败坏一个人对自己生存所应具有的责任能力，反而对其自立造成不利，因为自立是个人的责任。败坏一个人的最有效的办法就是以爱他的名义让他失去自立的能力，进而放弃对自己的责任。

忘“我”的后果是个人在社会整体中无足轻重，属于个人的空间被剥夺殆尽，甚至连个人的人生自由、前途、尊严、婚姻和生命都必须服从“整体”的需要，因而对个人的积极性造成了极大的压制。然而，“如果社会是以放弃个体生命为代价的话，这种社会对人类生活毫无价值。”（《新》，第32页）若是每个人都为他人活着，那么这对他人来说是不是一个负担？若是每个人都忘了“我”，把自己的灵魂拴在他人身上，那么

这个灵魂与肉身分离的世界难道就是人们为之奋斗、为之牺牲的那个理想世界？难道灵魂与肉体的分离就是我们应该追求的最高的道德目标？有人可能指责时下人们的私心过于膨胀，但这或许是由于人们与“我”久别重逢，因而难免过于“亲热”。

忘“我”是一切乌托邦的道德律令。如果所有的人都能忘“我”，作为争夺权力的政治、调节利益冲突的法律、创造财富的经济活动便都是多余的。既然不可能所有的人都忘“我”，那无权无势者却被迫忘了“我”，另一部分人便可以利用他人忘“我”之际，自己却去贵“我”、唯“我”，去争权、去夺利，其结果注定是部分人的无辜牺牲和全面的道德沦丧。有了众人的忘“我”，才有埃及的法老、中国的帝王、德国的希特勒以及形形色色的暴君和专制者们的独“我”。既然做不到让所有人都忘“我”，那么，所有的人都有权不忘“我”，因为人与人之间在基本权利上应该是平等的。当用公共权力来强制忘“我”时，老百姓只得假装忘“我”，结果是导致人们更加不择手段地自私。

忘“我”论的虚伪与荒谬之处在于，它假装“对自己所珍视的价值没有兴趣。”（《新》，第40页）若是人人都视利益如草芥，被转让好处的不就成为多余的吗？每个人把自己不要的东西送给别人，是善行吗？若要使这种（转）让利（益）的行为变成有价值的善行，就必须承认人人都需要利益，就要承认“我”的存在。而且，看得越重的利益让渡出去才越有价值。作者指出：忘“我”论者，像“皇帝新衣”童话中的骗子一样，用“自私”、“卑鄙”之类的恶名恐吓人们，让他们不敢说出真相，装作真的看到“我”的不存在。忘“我”论用这种恐吓欺骗的方法来推销其主张，恰恰“表明了一种智力上的无能”（《新》，第145页）。

因此，人们应对以下的幻想抱有充分的戒心：即人生的最

高课题就是如何克服或否定人的利己心；最好的政治是能够把社会成员从一切罪恶和不幸的根源——私欲和利己心中解放出来，把公民改造成毫无私心地为社会服务的无私奉献者；最美好的就是只有利他（善）没有利己（恶）的社会。这种改造狂热式幻想的危险在于它动听的口号把人们诱入乌有之乡，结果是用实在的恶去追求虚幻的善。忘“我”论注定要从道德乌托邦走向政治乌托邦。这样的乌托邦中所隐含的道德追求和政治理想不是为凡人设计的，可现实的世界恰恰是由芸芸众生组成的。

忘“我”是对自己生命价值的作贱，是对他人的嘲弄与对其私生活的无端介入，最终使自己成为权力机器上的螺丝钉，使众人成为权力机器的“加工对象”。无“我”的人是不思考、不感觉、不判断、只待命的人。忘“我”论的背后是要人放弃生命权、把他人当做工具的政治哲学。面子上的忘“我”必然导致骨子里的唯“我”；多数人的忘“我”必然导致少数人的唯“我”，所谓“悉天下奉一身”。面子之表与骨子之里的普遍背离带来全社会的普遍虚伪。忘“我”论只给人们留下了忘“我”的伪“善”与唯“我”的真恶两条死胡同。在这两极之间没有中间地带。唯“我”固然有疵，但忘“我”绝不更善。极端的选择势必造成极端的社会，导致公德与私德的双重丧失。

忘“我”与唯“我”两个极端的中间道路是存“我”，即托克维尔所说的“开明的自利”，亦称“合理的利己主义”。与忘“我”论不同，存“我”论认为每个人都只是自己的目的，不是他人目的的手段。每个人必须为自己而生存，既不为他人牺牲自己，也不要求他人为自己牺牲。追求自己那份合理的自利和幸福是个人生活的最高道德目标。只有理性的利己者，一个具有自尊的人，才有爱的能力，因为，只有他才能有力量具

备坚定的、一致的、不妥协的和不背弃的价值。不珍视自己的人，也不会珍视他人或他事。（《新》，第31页）罗素也曾指出：“开明的自私自利当然不是最崇高的动机，但是那些贬斥它的人常常有意无意地换上一些比它坏得多的动机。倡导开明自利的人同借英雄品质与自我牺牲的名目鄙视开明的人比起来，对增加人类幸福多作了贡献，对增加人类苦难少些作用。”

人之所以要拥有作为人的权利，其正当性正是来自“我”的正当性。“权利”是一种道德原则，用来确定和准许人们在社会关系中的行动自由。在这个世界上，有一种权利是人类最根本的权利：人类对自己生命的权利。生命的进程是自我生存和自我创造的行动；生命的权利意味着有权作出自我生存和自我创造的行为——它表示：可以自由地做由理性存在所要求的所有行为，以支持、促进、实现和享受他自己的生命。（《新》，第87页）在这种意义上，每个成年人都是道德动物，负有改善其生活的使命。“生命的权利意味着他有权通过自己的工作来维持自己的生存；而不是指望他人为他提供生活必需品”（《新》，第93页）。

“我”是人性中唯一稳定的因素，关心自己的福祉则是人性中不变的因素。每个人对自身利益的发现将有助于其他情操的展现（如审慎、远见、利他），而且总是自愿的。理性的社会不能要求所有的人都作出自我牺牲。对发展个人才干的愿望不是坏事，渴望自立、自主的人才是自由人。美好的社会是人们能够通过自己的努力找到自己的幸福的社会。存“我”论不仅强调人的尊严，而且强调“我自己”、“我个人”的尊严。“人类的生命和自我尊敬要求人们忠诚于自己的价值，忠诚于自己的思维和判断，忠诚于自己的生命。”（《新》，第157页）存“我”是生存的必需，是人类本性的要求，其目的是为了更

好地生存。为自己的生存创造条件，承担起生存的责任是人的权利。对一个正常的人来说，这甚至是义务。如果一个人不想成为别人的负担，就请毋忘“我”。

存“我”是人类获得自由的密码，其含义远远超出人的自我关心、自私自利和贪得无厌之心。存“我”意味着人们可以自由选择他们的利益。宗教活动、科学艺术活动、追求美德、致力于行善好施，这都是一些人的自利所在。在自由社会中，人们可以自由选择自己的利益，并在此过程中发现自我。“我”是客观存在，不是目标，不是工具。谁也不能为另一个人而活着。一个人不能与别人分享其躯体，更不能分享其灵魂。每个人都无“拯救他人灵魂的天职”，也无权充当改造他人灵魂的“工程师”。人之所以成为一个人，就是因为他有那么一点点不可让渡的、不可改造的、不可剥夺的东西，这就是“我”，是人格，是人的灵魂、尊严，是人的心。李卓吾说过，“私者，人之心。若无我，则无心矣”。同样，自己的灵魂也由不得别人来改造，自己的“心”也不能交给别人，不能把自己的灵魂拱手让给任何人。自己才是自己灵魂的永恒守护者。一个存“我”的社会必然优越于一个忘“我”的社会，因为在忘“我”的社会中，少数人的口袋里收藏着多数人的灵魂。

人之不同于动物，在于除肉体的欲求之外，还有信仰，有追求形而上神圣价值的渴望与冲动。求圣成贤是私人的事情，修己是个人的事情。私人的“口味”和追求目标不能强加给社会。人活着总是有个目标，一个属于自己的目标。现代社会的多元性也正是在于它是由众多的个人目标构成的。自由社会区别于专制社会的一大特征在于前者没有自己的终极目标与理想，把追求理想的权利留给了每一个个人。传统社会倒往往有一个神圣的、高不可攀的理想与目标，众人却不得不为它牺牲

自己的目标与追求。自己赋予自己的价值曰“自尊”。自爱、自尊的人才是真君子。子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”亡失了“己”，自然也难成君子。“求诸己”即自己对自己的利益与行为负责。追求自己的理想是自己的事情，不能迫使他人忘“我”地追求强加的理想。追求理想是好事，却必须是自愿的，而非强制的。毋忘“我”也包括建立强大的道德自我。只有在存“我”的基础上才能超越，忘了“我”就无从超越了。

存“我”论并不反对利他的善行，更不纵容一己的私欲。真正的、高尚的利己主义者并不排斥利他。人们对绝对的利他主义者倒要格外小心。完全放弃自己生存利益的人肯定不是正常的、合乎常人之性的人，轻视自己生命价值的人很难真正珍视他人的生命。忘我的诉求与心态，既败坏了自己，又败坏了别人。不打算要自己的命往往也是不打算要他人的命的前奏。最可怕的凶手往往是最真诚的忘“我”者。只有珍视自己生存利益的人才是正常的人，也只有存“我”才有可能为利他提供最坚实的生命基础。

存“我”论的依据是人们追求幸福的权利。一个人首先对他自己的生存（表现为各个利己方面的利益）负责。自己对自己负责，保护好自己的利益，追求到自己的幸福，便是对公益最大的贡献，当然，前提条件是不得侵害他人的私益。公与私的矛盾不是消灭后者就可以解决的，公不仅压不倒私，公私也不是二元平等的，而是以私为依托的。公与私之间的问题不是谁灭谁的问题，而是协调、服务的问题。真正的公是为众“我”之私服务的公。帮助他人是自愿的行动，没人可以阻止。任何承认个人自由的人，都会承认助人的自由。承认他人之“我”的人也有义务承认他人行善的自由。利他的最有效的途径就是奉劝每个人毋忘“我”。毋忘“我”，不仅是不要忘了对

自己利益的关心，更不要忘了对自己所承担的责任，不要忘了尊重每个人心中的“我”。所以，毋忘“我”不是鼓励放纵的通行信号，而是唤起人们责任心的道德忠告。

苏格兰启蒙思想认为，自爱是人性中最根本的力量。这里的自爱指的是确立“我”在价值上优先的天然愿望。自爱对人的行为有两种正面的影响。首先，它导致勤劳；其次，它导致人们按照社会允许的方式去勤劳。勤劳是经济活动的一个重要基础。勤劳带来了个人私有财富的增加，大量的个人财富的积累带来公共财富的增加，公共财富的增加有助于促进公益，从而也就实现了全社会的自由与繁荣。因此，自爱作为自利的一种形式，与增进公益不仅是相容的，而且是互补的；更重要的是，自利是公益和美德的基础。自利对于利他具有更加根本的地位：自利是天然的、根本的，利他是人为的、派生的。利他之所以是可取的，是因为自利可取。从根本上来讲，人类的存在是依靠人类自我保存的本能来支撑的，是立足于自利基础之上的存在。若把连存“我”在内的情欲都视为恶的、不道德的，那么，利他之类的善行也就失去了道德上的正当性基础。公正的基础是合理的利己，在这一基础上，人们才适合于一起生活在自由的、和平的、繁荣的、仁爱的、理性的社会中。胡适就注意到：于存“我”观念之外，另有“存众”的观念；不但要保存自己，还要保存家族、社会、国家。后来，遂把存“我”的观念看作不道德的观念。其实，存“我”观念本是生物天然的趋向，本身并无什么不道德。

自由市场经济的正当性在于作为个体的人类生命的重要性，而不仅仅作为一个社会成员的重要性。市场秩序使得社会、经济、政治制度都充分地尊重个体的重要性。市场在这方面也会失败，但无论如何比其他制度出色得多。市场不要求牺

牲任何人的“利益”，并把公益建立在私利的充分实现上。市场经济下承认“我”与“私”的正当性是约束“私”泛滥与“我”膨胀的最有效、最正当的途径。正常的社会不能要求所有的人都作出自我牺牲。普通人把物质利益看得很重是无可非议的。市场经济的最大动力及其可行性就在于普通人把自己的物质需求摆在其一切活动的中心地位。

忘“我”论是计划经济的道德基础，与市场经济是不相容的。作者认为它是同类相食者的道德。这种道德隐藏着对人、对理性、对成就、对他人任何形式的成功和幸福的仇视。市场活动的实际后果是改善人的生活，满足人的需求和欲望，而不是去谦让、弃“我”、去受苦受难。商业活动与忘“我”的鸿沟是商人不必为他人牺牲，否则他们将破产。忘“我”者们痛恨商人的原因就在于商人们只追求自己的目标，而且常常成功。可见，他们怀着嫉妒，散布仇恨。

在政治领域，专制时代政治哲学的典型预设是：理想的政治生活乃至经济生活，更不用说道德生活的先决条件是：人必须克服掉心中的私欲，只有这种忘“我”的人才是“理想”的政治人，才是政治生活最合格的参与者。这种政治哲学把私利与公益完全对立起来，认定两者水火不容。历史上非自由民主的政权都奉行一种忘“我”的伦理学，其共同特征是把执政者置于道德法律之上，成为一种全能的、专制的统治。这些政权“都把他人作为他人目的的可牺牲工具，认为人的生命属于社会，及其所追求的事业，而该政权可以用各种方式来处置个人”（《新》，第87页）。没有“我”的人当然不必对自己负责，也就注定要成为别人的工具。这些人偶尔像春风一样对一些政治偶像表现出反常的“温柔”，但更多的是对待自己的同胞却像严冬一样残酷无情。德意志第三帝国、日本帝国等极权政权之

所以能崛起与肆虐，正是得益于一大批忘“我”的追随者，他们之所以忘“我”地干着掠夺的勾当，之所以刀山敢上、火海敢闯，而且不受自己灵魂的谴责，是因为早就把灵魂奉献出去了。纳粹德国最流行的口号就是：元首，我们属于您！

存“我”论在人类思想史上很晚才出现。这一新道德的特征是，“各竭一己之能力，各得一己之所需，各守一己之权界，各固一己之自由，各本其人类相固之感情。”这一道德哲学的出现为市场经济、宪政法治和自由民主提供坚实的道德基础，从而使人类文明在整体上跨上了一个大台阶。在缺少市场、民主、宪政的地方，这种新道德当然行不通；同样，在没有这种新道德的地方，市场、宪政、民主也难以立足。

“我”有两种。一种是狭隘的“我”、绝对自私的“我”、凌驾于他“我”之上的、无视人人平等的“我”。这种“我”当道，必然要有许多人失掉“我”，也必然要求他人忘掉“我”。另一种是开明的、坦荡的、平等的“我”。这种“我”尊重他人的“我”，它视实现“我”为每个人自己的责任。它既不使“我”成为别人肩上的重担，也不要求他人为自己牺牲其“我”。易言之，这种“我”是自治的、自律的“我”。现代民主政治正是以后一种“我”为人格基石。民治的前提是公民的自治，即每个公民承担其对自己的责任。若公民无“自”可治，就不会有自治的公民，也就不会有民治的社会。我们怎能指望忘了“我”、丢了“魂”的人来当家作主呢？“我”也是宪政的基础。宪政的本质在于保障人的权利，限制政府的权力。没有“我”，宪政也就失去了保障的对象。在市场经济、宪政民主之下，存“我”的原则从道德领域到社会体制都得到了表现，它限制了国家的权力，使人类免受了集体的蛮横力量的打击，又把集体的强权置于个人的权利之下（《新》，第87页）。

自由与多元之间

——读《当代自由主义理论》

关键词：自由主义 多元主义

长期以来，自由主义与多元主义之间的关系一直被视作是相安无间、至和至谐、浑然一体的一对“主义”孪生子。然而，近二十年以来，政治哲学界越来越多地注意到自由主义与（价值）多元主义之间的紧张。一些反自由主义者不遗余力地以多元主义乃至相对主义来否定自由主义。若是自由主义与多元主义之间的关系真的紧张到不能兼容、不可调和的地步，那么，自由社会就不可能是多元的，多元社会也同样不可能是自由的。可是，这种推论又显然与现实世界不符。石元康教授的《当代自由主义理论》一书以汉语政治哲学界少有的敏锐眼光

触及到了当代政治哲学中所涉及到的自由主义与多元主义的重大争论：自由主义与多元主义之间究竟存在着一种什么样的关系？这两者之间可能存在的紧张是否到了导致两者之间必然决裂的程度？不同价值之间的冲突（应当）如何解决？在价值多元时代，自由主义还能维持其整全性吗？

处于自由主义价值序列最顶端的是“自由”。“自由主义最重视的价值就是自由。自从西欧文明在十七、八世纪向全世界扩展以来，自由主义的理想，也随着散播到全世界多个角落去。对于自由的追求，成了全人类共同的目标。今天世界上绝大部分的社会及政治运动都是以追求自由、实现自由作为它们的终极目标。”^① 因此，自由主义以自由为核心的单一价值序列也常常受到来自两个极端的、相互冲突的指责。一种指责是，自由主义太富有无政府主义的色彩，对自由，尤其是对个人的自由太放纵。另一种指责是，自由主义不过是改头换面的专制主义，它用强制的力量为个人定下僵硬的规则，尤其是它主张用其单一的价值序列来取代多元主义的多元价值序列，以自由主义的价值来取代多元主义的价值，结果是用隐蔽的专制抵消了表面上的自由。^② 与自由主义不同，价值多元主义否认存在着一种权威性的价值秩序，认为不能把道德价值化约成有先有后、有高有低、有轻有重的单一层级结构，因此不存在凌驾于一切价值之上的价值。各种价值之间的关系不仅是多元的，而且往往是相互冲突、不可通约的。对不同的价值不能用同一把尺度来衡量。因此，不同的人拥有不同的信仰和价值

① 石元康：《当代自由主义理论》（台北：联经，1995），页1-2。

② Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1993) p. 141.

观，世界上存在着各不相同、不可兼得的生活方式。就像对一位女性来说，她不可能既是一位称职的母亲，同时又是一位虔诚的修女。^① 在多元主义者看来，对于价值问题，没有唯一的、终极的正确答案。于是，就有人据此认为，价值的多元性未给人们任何支持自由主义和自由社会的理由。

面对自由主义和自由社会一再遭到以价值多元主义的名义发动的思想讨伐，一些自由主义的重要代表人物在承认自由主义与多元主义之间存在着分野的同时仍然坚持自由与多元的统一，但另一些人则退却了。前者如英国的柏林、美国的诺齐克，后者如美国的罗尔斯。柏林注意到“多元论与自由主义并不相同，甚至也不是重叠的概念”，但是，他“既相信自由主义，也相信多元论”，因为，不可调和的多元价值的存在“意味着我们要用一种制度来保障人们在最大程度上可以追求几种不同的价值观，同时也保证没有人会强迫人们去作与他们的道德准则相悖的事情”。^② 易言之，在自由主义者看来，拥护自由即是拥护多元；多元的价值观只有在自由社会中才能繁荣，个人的自由只有在多元的社会才能昌盛；价值多元主义也由此才成为一种与自由社会密不可分的学说。

在自由主义者看来，自由主义与多元主义在根本上是并行不悖的。如果价值是多元的，那么，每一种价值都有其存在的

① Joseph Raz: *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 395.

② 以撒·柏林、雷敏·亚罕拜格鲁：《以撒·柏林对话录：思想的瀚海》，杨孝明译（台北：正中书局，1994），页56、184。关于从多元主义的角度对自由主义的批评及柏林等人的回应，请参见：George Crowder, “Pluralism and Liberalism”; Isaiah Berlin and Bernard Williams, “Pluralism and Liberalism: a Reply” in *Political Studies* (1994), XLI, pp. 293-309.

正当理由。如果我们承认不同的价值观或相应生活方式的正当性，尤其是作为权利的正当性，我们就不能把某一种特定的价值观或生活方式以排他的方式强加于人。因此，我们必须对不同的价值观和生活方式加以尊重，除非它妨碍别人的正当自由。

价值的多元性所产生的宽容的义务是自由主义的一条基本原则。宽容的必要，从哲学上看，来自个人在认识和能力上的局限性。任何个人都没有能力掌握最后的真理，所以才有必要宽容、尊重每个人发现真理、追求价值的权利及真理与价值的多样性。承认多元的价值即是承认选择价值的自由。而只有体现自由主义的自由制度才能最有效地保障这样的选择自由。反过来，如果我们不承认世界是多元的，我们就没有理由去尊重、保障选择（不同价值观）的自由。多元的必然性衬托出自由是人类本性的要求。

自由主义承认价值和宇宙的多元性，是基于个人需要自由来发展自己的个性和实现自己的追求，而每个人的个性和追求又是各不相同的。德国古典自由主义者洪堡认为：社会中的多样性总是随着国家干预程度的加深而消失。国家干预的越多，人与人就会变得越来越相似，社会就会变得越来越整齐划一。即使是最自由、最独立的人，如果处于单一的形势下也不会有较大的发展。尊重人类的个性，尊重他人的生活方式，必然要引伸出社会的多元性和自然的多样性。承认多元化在人类社会中的价值，就要承认自然世界的多样性。多元社会发祥于个人的自由，自由社会滋生多样性。多样化中可能蕴涵着弊端，但多样化本身却是一笔财富。“谁尊重人类的个性、尊重他人的生活方式，谁就会尊重动物和植物的生命。谁承认多元论在人

类社会中的价值，谁就会承认自然中的多元性。”^① 承认价值多元主义意味着，我们只能选择一种（组）价值去追求，而放弃另一种（组）价值。自由社会是人类历史上第一个允许和鼓励人们去追求或怀疑任何一种价值的社会。在自由社会，选择是个人作出的，尽管这样的选择在范围上和方式上都可能受到一定的限制；而在非自由社会，选择则是由少数自封的统治者（以公共福祉的名义）替整个社会作出的，公民个人没有选择的自由。自由社会尊重价值的多元性，赋予个人以自治权，即个人有权选择自己所偏好的价值和生活方式。同样值得注意的是，自由制度既是多元的价值得以繁荣的一个重要前提，同时也对多元价值之间的冲突规定了一个限度，以免多元价值之间不受节制的冲突妨碍到社会的安定。

自由主义与多元主义之间的根本一致性还与自由主义的真理观关系密切。自由社会由于肯定价值和真理的相对多元性，才承认人们去追求、发现真理的同等权利。因此，自由最有利于人们去探索真理。在自由主义者看来，对真理的发现来自各种思想与观念之间的竞争，真理产生于不断的辩论。承认社会与价值的多样性意味着所有的“真理”都必须经过与各种思想在实践中相互砥砺来检验。这是一个永不中断的过程。任何个人都不可能确立终极的、绝对的真理。任何个人或组织都不能用强制的方法确立真理，同样也不能用强制的手段迫使人们接受其所发现的“真理”。自由主义对外部的经验世界及观念世界保持着几乎是最大限度的开放性，并不断从试错过程及与其

^① 引自艾伯哈德·彭茨：《自由与人类尊严：德国自由主义者的解决途径》，林荣远、王坚勇、冯兴元译（北京：诺曼基金会，1996），页23、30。

不同的思想中汲取教训和启发，从而提出自己对经验世界和观念世界的看法。

根据自由主义的真理观，真理的接受只能是出自自愿。即使民主的投票也不能确立真理，不能迫使人们接受真理，因为多数人同样可能是错的。这就导致了民主的自由化（形成自由民主）和民主的多元化（形成多元民主）。事实上，纯粹的民主与自由主义之间的紧张远大于自由主义与多元主义之间的紧张。柏林指出：民主有时会压迫少数民族或个人。民主并不需要多元化。^① 意大利政治理论家萨托利也强调，民主关心的是社会凝聚力和公平分配，自由主义意味着独特性和自发性。民主对多元主义毫不同情。^② 自由主义者和多元主义者只接受自由（的）、多元的民主，而拒绝纯粹的民主。

尽管自由主义与多元主义共栖共存，但在各自的理论深处也的确并非亲密无间。事实上，自由主义只是在以下的意义上认同价值多元主义：一个自由主义者可能反对某人的观点，但绝对尊重其拥有自己观点的权利。他（她）只通过理性说服的方式去传播他认为正确的观点，而不能用强制的方法去迫使别人放弃其认为是正确的观点。当然，他（她）对与其价值观不同的人也有同样的要求。另一方面，相信价值多元主义不等于认同绝对的相对主义。相对主义断言，价值的多元性排除了对价值进行客观论证与批判的可能性，并认为不同的、相互冲突的价值具有同等的合理性。自由主义者虽然承认价值的多元性，但并不因此就在一切问题，尤其是道德和政治问题上秉持

① 柏林：同前，页 185。

② 乔·萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译（北京：东方出版社，1993），页 391 - 392。

绝对中立的立场。在自由主义者眼里，并非所有相互冲突的价值观都是同等正确的。作为追求某种价值的权利的合理性是一回事，这种价值的内容是否合理又是另一回事。若不能对这两种合理性作有效的区分势必导致对自由主义世界观和价值观的放弃。自由主义者对现实世界和价值问题当然有自己的看法，对政治生活、经济生活和道德生活当然有系统性的导向和行动方案。自由主义不同于、或者说优越于所有其他意识形态的根本之处在于其开放性与宽容性，而这两个特性又是“自由社会”的基本内涵。

因此，自由社会具有其独有的双重特性。作为一种特定的理想和生活方式，自由社会是为自由（主义）的信徒准备的；作为一种宽容的社会环境，它是为各种信仰的信徒准备的，甚至包括那些一心想推翻自由社会的人和讨厌自由的“幸福的奴隶”准备的。马克思能在英国利用其法律所提供的自由来撰写《资本论》，有力地说明了有明确的价值内涵的自由与允许不同见解存在的多元是相互伴生的。自由主义不会因为不同意马克思的主张就剥夺他著书立说的权利，同样也不会因为允许他在英国著书立说就同意他的主张。

自由主义是自由的，因为它允许并鼓励人们追求、拥有不同的价值观和生活方式，因而它也是多元的。这种自由首先是个人的自由，哪怕这些价值观和生活方式与自由社会的政治、经济和道德秩序存在着冲突和摩擦。而狭隘的民族主义、种族主义、威权主义和极权主义，或者说，形形色色的专制主义都压制那些与其主张和价值观相冲突的主张和价值观。对自由主义者来说，在某种意义上，重要的不是人们所信奉的价值观的内容或作为其理想的目标，而是实现这些价值或目标的手段。

自由主义在尊重各种个人正当权利和自由的同时，当然反对对个人自由有害的价值观和社会理想，但更反对用强制的方法把这些价值和理想强加给社会。像英国法哲学家拉兹（J. Raz）所说的那样，自由主义下的自由是有道德内涵的（Freedom has morality），否则，自由便真的成了鼓励、放纵一切恶行的祸首。所以，一个自由主义者虽然对不同的观点十分宽容，但却不像有人所指责的那样是一位对任何观点都首肯、称道的好好先生。自由主义价值观不是一个没有内容的空壳，其精神内核也绝不是一座空寂的圣堂。

自由主义与多元主义还表现出了高度的一致性。连自由主义思想内部也永远充满着相互冲突的观点，其内部各种流派之间的争论也永无休止。这也从另一个角度证明，自由主义自身就是多元的自由主义。自由主义与多元主义共同的真理观决定了两者回答价值问题的共同方式：即对单一的、最终的、普遍的答案的拒斥。两者都认为，任何有关价值的问题，都不可能只有一个最终答案，更何况人们所给的答案又大相径庭，那么生活中就必须为那些可能出现的不同答案留有余地。对人类的最大毁灭莫过于那种对完美生活的狂热追求，并将这种追求与政治、军事力量融为一体。一切有关最终答案可以找到的狂热信仰，无论以何种方式去实现，最终都逃不出受苦遭难、流血和残酷压迫的下场。^①自由主义的道德源泉来自它对价值多元主义的认可，自由主义政治原理的现实基础则是多元的社会、政治、经济结构。自由的秩序不仅保障、而且催生多元社会，带来政治多元主义。多元主义和自由主义都是以社会生活中公共领域与私人领域的分离为前提的。这种分离来自对社会生活

^① 柏林，同前，页 56、60、184。

中多种价值观的尊重，来自对个人自由与自治权的承认，即每个人都有权按照自己的价值观来处理自己的私人事务和参与公共事务，只要其行动不妨碍到他人的同等自由与权利。可见，自由主义的最优越之处，在于它彻底排除了无政府与专制的两难选择，实现了有序的自由（ordered liberty）。

政治多元主义的正当性来自价值多元主义的正当性，多元化的价值必然带来多元化的政治。而这两个方面的多元化又是一个平衡的、健全的社会的重要支柱。政治多元主义意味着：所有的政治哲学、意识形态和价值主张可以自由表达，这样可以确保个人能够在思想的自由市场中形成自己的看法；相应的，政治权力也应该被分散（配置）到不同的社会群体和政治组织之中，而不应集中在某一人一方、一党一派手中。

现代的自由社会所依靠的正是多元的社会政治结构。这种结构的组织形式是独立的民间团体与政党。它们充当国家与公民之间的中介结构，构成保护公民自由、遏制国家权力无限扩张的社会政治屏障。现代的政党政治为多元价值的实现提供了制度工具。一旦多元的社会政治结构消失了，一个一元化的社会就会取而代之，国家权力的全方位扩张就会畅通无阻，价值的多元化将化为泡影。可见，自由社会植根于多元的社会结构之中。一个多元的社会是由众多的一元的价值观和代表这种价值观的社会组织构成的。这种多元化的社会政治结构可以保护个人免受压迫。自由主义从不担心多元的价值，它担心的是建立在一元价值之上的一元权力，即绝对的权力。所以自由主义需要政治多元主义。

现代社会是多元社会，存在着多样的价值观，每一种价值观内部又通常有其相对的合理性。在一个现代的自由民主社会中，人们有不同的宗教信仰、哲学主张及人生理想，不可能对

所有的价值问题有一致的看法。这些相互冲突的价值是不可通约、不可调和的。这就是罗尔斯所谓的多元主义的事实。多元主义的事实使得我们不可能实现完全一致（重合）的共识，即“我们无法获得一种建立在一元价值观上的社会统一”，而“某种方式的统一是构成任何社会所不可缺少的条件，如果一群人不接受任何的共同标准，则不可能形成统一的社会”。^① 因此，要想组成一个稳定的社会，大家就不能不在某些方面形成一些基本的共识。这时，若要建立一个统一的社会，就有两种可供选择的手段。一种手段是以武力为后盾，迫使社会成员达成共识，以建立一个统一的社会，这是从古至今的一切专制社会实现和维持社会统一的办法。即“只有采用压制的手段，我们才可能使得大家都共同相信及接受同样的宗教、哲学及道德的理论。”^② 不过在古代，由于经济不发达，社会不开放，利益不分化，公民的自主意识欠觉醒，社会中的同质性多于异质性，政教合一又使得宗教具有十分强大的社会整合作用，故较容易在社会中建立共同的价值观、人生观和世界观。这种一元性使得维持社会的统一和稳定并不十分困难。这就减轻了以专制的手段维持社会统一和稳定的难度。

在现代社会，经济不断发展，社会逐渐开放，利益分化加剧，公民的自主意识不断觉醒，宗教的世俗化使得宗教的整合作用急剧下降，社会中的异质性慢慢取代了同质性，多元性取代了一元性，这就加大了靠压制的手段建立社会共识和靠专制手段维持社会统一与稳定的难度，乃至完全不可能。这也是导致人类社会由专制政体向自由民主政体过渡的大趋势的根本原

① 石元康：同前，页 161、148。

② 石元康：同前，页 147。

因之一。由此也产生了实现共识和维持社会的统一、稳定、乃至繁荣的新型手段，这便是罗尔斯所说的建立在自愿同意而非强制产生的交叠共识（overlapping consensus）基础上的宪政制度。^① 这既是统治的合法性基础的根本转变，也是统治手段的根本转变。拒绝这种转变的国家，其统一和稳定会面临日益严峻的挑战。其后果无非有二：要么实行把多元强行划为一统的专制，要么因专制行不通而覆灭。

自由主义与多元主义两者之间不仅在理论深处有紧张，在社会现实中也同样有抵牾之处。对于过度的多元主义要用自由主义来加以限制，对于排斥多元主义的狭隘的、极端的自由主义要用多元化来加以改造。不受节制的多元主义会导致社会的动荡乃至解体，不承认多元主义的自由主义只能是冒牌的自由主义。1918年成立的魏玛共和国释放了没有节制的、过度的多元主义，引入了过多的比例代表制，触发了不受节制的政治竞争和价值观的竞争，这种过于泛滥的多元主义由于排斥了自由主义而最终导致自由和多元社会的倾覆和国家的解体。

基于现代社会中多元主义的这个事实，以及社会不得不有某种方式的统一，我们必须放弃建立在共同价值上的统一，而重新寻找一个新的统一基础。^② 这就涉及到宪政。在宪政体制下，宪法在于为社会中的冲突提供一个有关解决办法的法律和制度框架，而不是为解决每一个具体的冲突提供具体的答案。一部有效的宪法是一套可以引发人们对政治进程的稳定寄以期

^① 关于交叠共识及其与正义和宪政民主的关系，请参阅 John Rawls: Lecture Four, "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 133 - 172.

^② 石元康：同前，页 160。

望的规则体系。稳定可行的宪法是社会稳定的制度和法律前提。所以，宪法在制定过程中需要进行公开的讨论，并得到普遍的认同。唯有如此，才能期待宪法得到共同遵守。接受体现着全社会交叠共识的宪法意味着对特定法律权威的接受，意味着尊重特定的制度安排，因为能否通过宪法来维持一个社会的安定、统一、自由和繁荣几乎关系到每个公民的切身利益。

宪政民主是一种把多元性和不确定性加以制度化的制度，它能有效地帮助一个现代多元社会维持自由、安定和统一，而不致发生太大的动荡和暴力，是摆脱治乱循环、以暴易暴和恶性派阀政治的根本途径。体现这种交叠共识的宪政制度能够为依据这种制度而产生的政府提供制度和法理上的合法性，为冲突的解决提供规则和程序，为社会提供合作的法律和制度基础，为公民的自由和权利提供保障。也正是宪政民主把政治安定由建立在统治者个人的统治能力上转移到建立在不以个人意志为转移的制度之上。

自由民主常常被看作是一种稳定的、持久的、成功的现代政体。其长处在于：它自身包含了自我保存的手段。这便是宪政制度。在宪政之下，宪法为公共权力的行使提供了某种规则，从而使个人的自由与权利得到了保护，政府的权力受到了限制。宪法所要求的定期的、公开的、竞争性的选举则为政府提供了一个以自愿的同意（选票）表现出来的合法性基础。当然，仅有一部宪法还不足以确保政府的权力得到正当的行使，公民的权利和自由得到有效的保护。因为宪法的条文中所包含的规则自身也同样面临着对其合法性的诘难。这里，我们也可以看到，一个有宪法的社会并不都是实行宪政的社会，关键是看这部宪法的基础是不是通过全社会自愿同意形式表达出来的交叠共识，该宪法在性质上是否落实了自由主义和多元主义的

基本原则，其规定是否为执政者和社会成员所共同遵守。

在价值观、经济利益和社会政治结构都充分多元化的现代社会，要维持一个社会的统一、繁荣、自由、长治久安，通过宪政民主来实现并维持该社会在诸如正义、政体、人权方面的交叠共识无疑是唯一合理可行的途径。而定期的选举则是表达这种自愿同意的根本方式。在现代社会，若不能以这种方式取得并维持全社会在解决冲突的方法上的基本共识，社会的秩序、凝聚力和统一就会受到威胁。应当承认，罗尔斯在人权、宪政民主和交叠共识方面所持的立场是政治自由主义的基本立场，这一立场对于理解像中国这样的国家的政治转型问题是有重要的理论和实践意义的。

然而，作者注意到：“自1985年以来，罗尔斯很明显地放弃了建立一个整全的及一般理论的企图，他把政治哲学的目的改变为只是建立一个交叠共识。”^①多元主义的事实固然要求通过作为交叠共识的宪政以达成社会的统一，但交叠共识作为一种解决办法并不导致自由主义必须放弃其整全性。既然社会中诸多的宗教、哲学以及道德理论都是整全性的，为什么自由主义不能是整全性的，而只能是政治性的呢？尽管罗尔斯不承认他的新政治自由主义是整全的，但他的好几个学说仍然是整全性理论的一部分。^②正如作者指出的：“政治哲学不可能不需要作任何形而上的或其他整全性理论的预设。我们也不可能在提出某种政治哲学时完全不牵涉到任何整全性的理论。”^③尽管自由主义容忍与己不同的价值观，但是自由主义注定要有

① 石元康：同前，页150。

② 石元康：同前，页162。

③ 石元康：同前，页161。

一套整全的政治、经济和文化道德理论，若自由主义仅仅是政治的、非整全的，它也许就没有资格与其他整全性理论达成交叠共识。自由主义当然有充分的理由认为自己的价值观高于其他“主义”的价值观。“自由主义是现代西方世界的基本哲学，它在人类文化各个领域，如政治、经济、教育等的影响是不可否认的，它的成就也是有目共睹的。但是，把它当做是一种超越意识形态，不包含任何哲学、形而上学的理论的思想体系，则很显然地是一种幻觉。”^① 一个善跑者对其善跑原因的解释可能完全是无稽之谈，其解释可能远不及一位运动生理学家的解释来得“科学”，后者甚至可以完全正确地指出前者有哪些难以克服的重大缺陷。这位运动学家的高明理论虽能完全击垮善跑者对自己善跑原因的解释，但决不意味这位科学家比那位善跑者跑得更快。对运动员来说，别人的评价科学与否是次要的，跑得快才是最重要的。对社会政治思潮来说，理论再完善、构想再奇妙、批评再深刻都是次要的，能否在社会中行得通，并造福于人类才是最重要的。运动员的战场是在运动场上，不是报纸的体育版上；政治思潮最终是在社会实践的角逐场中决高低，而不仅是在学术杂志上。

自反自由主义思潮的社会实践在本世纪遭受了几乎是灭顶之灾后，自由主义在实践上更加强大了，在思想理论上似乎却更加虚弱了。自由主义在漫长的角力中战胜了一个又一个对手。它虽在世界范围内得到了无数观众的青睐和喝彩，但自由主义理论却似乎正在输给观众席上那些厌恶自由主义的职业评论家们。这些人敏于言，拙于行。他们最擅长的就是吹毛求疵、万般挑剔，其功效之神奇可以迫使自由主义者因为“多元

^① 石元康：同前，页175。

主义的事实”而无可奈何地不断丧失对自由主义的信心，以致可以迫使像罗尔斯这样的自由主义大师把除政治领域之外的自由主义阵地拱手相让，退守到“政治自由主义”的最后堡垒中去。与这些只动口、不动手的批评家们不同，伟大的、真正的自由主义者似乎像是孔子所说的那种“君子”：讷于言而敏于行。

在这个世界上，一切的人都是局限的存在，因此任何由人创造的“主义”都必然带有永远不可能彻底克服的种种缺陷。自由主义与一切其他任何主义都不例外。我们选择的不应是文辞上完美无缺的主义，而是其缺陷在人的认识范围所及内相对较少的主义。依我看，对反自由主义者来说，骂倒自由主义并不是真正的胜利；对自由主义者来说，在实践中找到比其他任何主义更能造福于人类的道路才是真正的胜利。取得后一种胜利的要件之一就是保持自由与多元之间的平衡，在向不同的见解开放的同时，积极地从哪怕是恶意的批评中寻找有助于自由主义自身的建设性意见。

风能进，雨能进， 国王不能进！

——政治理论视野中的财产权与人类文明

关键词：政治理论 财产权 人权 宪政民主 文明

人类文明走过的是一条漫长曲折的道路，人类对财产权的认识也经历了一个漫长曲折的过程。在这个世界上，不喜欢财产的人不能说没有，但至少是凤毛麟角。在中国，大梦初醒的好货逐利的势头无视一切阻力而勇往直前。在现代社会，每个人的生存都离不开占有一定量的财富。财产权本应是每一个想活下去的人都应堂堂正正享受的权利，奇怪的是，尽管包括我国在内的各国宪法和法律都程度不同地承认了财产权的正当性，但是在思想观念中，人们对财产权仍然怀着深深的傲慢与

偏见,心仪之而口非之。这或许应了一句老话,爱之愈切,责之愈烈。即使有勇气承认财产权正当性的人往往也只是把财产权当做一项应受到极大限制的经济权利;否定财产权的人则把财产权当作人间“万恶之源”,必欲连根铲除而后快;却很少有人愿意从经济、法律更广阔视野去考察财产权,从政治和社会哲学的角度去考察财产权与人类文明的互动关系,具体地说,考察财产权是如何促进人类的文明向前发展的。

生命权 自由权 财产权

生命权是一切权利的源泉,财产权是实现这些权利的主要工具。没有财产权,其他权利就不可能实现。人们必须通过自己的努力来维持生命,如果没有权利占有和支配劳动的成果,也就失去了维持生命的正当手段。如果一个人的劳动成果可以随便被他人占有,那他只能是奴隶。生命的权利意味着每个人都有权通过自己的工作来维持自己的生存;而不是有权迫使他人人为其提供生活必需品。人类生命的独特性在于每个人都是精神与肉体的双重存在。人的精神必须在物质世界中找到表达的方式,而财产正是表达精神的物质依托。财产权意味着人们有权采取经济行动以获得、利用和处置财产,而不是指望他人必须向其提供财产。财产权是人类谋求生存、建立和拥有家园的权利,是生命权利的延伸,是人类自由与尊严的保障。财产权,与生命权、自由权一道,构成三项最基本的人权。

个人财产权的概念意味着个人在社会范围内自治的正当性,意味着个人有权支配在私人领域内属于个人的物品。如果每个人生命的目的是自我发展,那么,个人财产权便是个人在社会中实现这一目的的前提。在社会环境中,通过标定财产所

有权的范围所体现的个人与个人之间的界限是实现自治和作出有效的道德判断所必不可少的。取消了财产权，也就取消了道德生活的可能。两只蚂蚁抢面包屑，两只狗抢骨头，两头狮子抢猎物，它们没有作为财产权的所有权观念，凡是自己能凭武力得到的，都是属于自己的。所以，没有财产权及其相应的观念，就没有文明的、道德的生活。

财产权构成社会生活中最日常的游戏规则。这些规则确定：何物属于何人，何人在什么条件下有权处置何物。财产权制度来自生命权的原则，财产权有助于提高人类社会生活的道德水准。土地的占有是财产权的第一要义。这与人作为领土性动物是分不开的，因为人的生存不能没有家园。不能因为人可能因占有生存空间而发生冲突就剥夺了人占有土地的权利。财产权得以确立的原因是：人总是生活在一定的自然环境和社会环境之中，必须在日常生活中作出抉择。财产权仅仅是要表明：为了享有一定的生存空间，人们必须有一定的行使选择权和决定权的空间。他们必须在自然世界和人类世界中拥有自己的权利领域，而且每个人都还必须学会尊重别人的这一领域。否则，自己的这一领域就会变得不安全。财产权不仅仅限于合法占有牙膏牙刷等小件生活用品，而是允许人们合法占有土地、厂房、设备等生产资料。土地所有权被剥夺之后，不仅因土地而产生的冲突继续存在，而且变本加厉，性质更为恶劣，更有利于强者和权势者。土地所有权的出现表明人类达到了更加远离动物界的文明程度，否则人类会继续像在电视片《动物世界》中见到的动物那样为争夺领地和食物恶斗不休。财产权的正当性还与一项人的根本义务有关，即改进自己的生活、照顾自身的利益。维持和繁衍自己的生命，改进生存的质量首先是自己的事，责无旁贷。财产权正是履行这一义务的根本手

段。财产权与责任密切相关。没有财产就没有责任,或者说,责任就失去了其具体的内含。一些基督教思想家认为有一种慈善的道德义务伴随着财产权,即自愿减轻他人的困苦,而且这种义务不需要法律来规定。生命是一种自然现象,生命权则要求人们能够适应在自然界生存。因此,若是没有财产权,人的生命权不过是一句空话,难免要受到那些凭借着暴力而实际无偿占有他人乃至社会之财产者的践踏。

反对财产权的一个常见的理由是:个人享有财产权的制度是不道德的制度,因为它建立在利己心之上。既然不能把利己之心从人性中拆卸下来,不能把财产从人类的生活中驱逐出去,既然财产占有与利己之心密不可分,那么不让每个人、而只让少数人享受占有财产的权利道德吗?每个公民享有财产权的制度不道德,什么样的人享有财产权才道德?况且,个人财产权的基础不仅是个人的利己心,而且是不同的人拥有并追求不同的目标的权利。其实,财产权并不是像通常所理解的那样是鼓励自私的权利,相反,财产权存在的正当性正是基于,如《保守主义》的作者塞西尔所指出的,它要求不应该损害别人,这种简单的理由就足以在存在财产制度的地方确立私人享有的财产权利了。^①因为,显而易见的是,既然一个正常的人会因被剥夺财产而感到苦恼和忧伤,那么,要是没有充分的理由,他人或国家把这种苦恼和忧伤强加于这个人就是错误的。可见,财产权不过是任何人不受别人无辜侵犯的权利的一部分。

个人自治的核心是个人对其财产的独立的、排他性的支配权。连制产的权利都没有,哪有权利治身!自由意味着正当占

^① 塞西尔:《保守主义》,北京,商务印书馆,1986年,第75页。

有的自由，占有财产的权利理应是自由权的一部分。财产占有权是个人自治所必不可少的，它既为个人的自由提供了保护，又使个人获得了自治的能力。自由主义的政治正义就是系统地、全面地尊重个人的道德、经济和政治自主权，即个人作为人所应有的权利。无取得财产的权利，无行使财产权的自由，这个人就不是自主的自由，人就没有人格尊严。无数事实表明，窒息个人自由的最有效的途径就是剥夺个人的财产权。因而财产权是人格尊严的基础。在现实生活中，人们是借助财产权来获得自由与自治和独立的人格。财产权所保障的创造财富的自由是人类一切自由的前提。鉴于欲望的无限与财产的有限，财产必然成为人们关注和争夺的焦点，财产权也就成了生存权的基石。客观主义女哲学家兰德指出：财产权不仅是人对物的静态的权利，更是人采取行动、改进生存条件、追求幸福的权利。^① 没有财产权的生存权，只是做奴隶的权利，而奴隶的生存权由于没有财产权而从未得到过保障，对财产权的剥夺也正是奴隶制悖于文明的野蛮之处。因此，人们对财产权的关切，在政治和法律中，既是最起码的关切，又是带有终极性的关切。没有财产权作为依托的生存权只能是空洞的权利，且造成财产权与生存权的对立。因为财产及其权利是生存权的物质基础，把不可分开的生存权与财产权截然分开，生存权也就必然失去依托。否定了财产权，也就使人们生存失去了动力和条件。否定了财产权，如经济学家布坎南所言，自由就失去了保障。^② 如果一个社会是以放弃个体生命为代价的，那么这种社会对人类生活毫无价值。

① Ayn Rand: *The Virtue of Selfishness*, p. 97, New York, 1964.

② James Buchanan: *Property as a Guarantor of Liberty*, Edward Elgar, 1993.

财产权不是财产作为物的权利,而是人作为人支配物的权利。有人认为,财产权是物的权利,人权是人的权利,故人权高且优先于作为物权的财产权,人权比物权重要。然而,财产权并不是物权,而是与物相关的人权,是一种特殊的、基本的人权。财产权不仅是人占有物质的权利,而且是精神的权利。人类自由的表达要求有一定的物质基础和物质工具,作为物质基础的“恒产”与作为道德情操的“恒心”之间是相互依赖的。对财产权的保障使人富有远见的事业心,人不仅为眼前的自己积累财富,而且为自己的未来和自己的后代积累。在这个世界上,不仅有人为赚钱而赚钱,还有人为“天职”、为“士魂”而赚钱。没有财产权的保障,有钱会使人更加醉生梦死、纸醉金迷,以免自己辛辛苦苦积攒下来的财产遭到不测。财产权利是正当的权利,因为财产权有助于个人在社会中实现自治。在包括经济活动在内的各个领域,个人及其结成的各种群体可以通过自己的努力和创造性劳动实现自治而无损于他人的幸福。没有财产权,个人的创造力、积极和趋善的倾向就会被严重“闲置”,因此,与通常的指责相反,财产权是促进个人的进取心和社会公益的强大动力。

财产权为个人创造了一个不受国家控制的领域,限制了政府的行动范围及统治者的专横意志。财产权是抵制统治权力扩张的最牢固的屏障,是市民社会和民间的政治力量赖以发育的温床。因此,财产权成为自由、个人自治赖以植根和获取养料的土壤,它对人类的一切精神和物质文明的巨大进步产生了深远影响。^① 财产权不仅是个人发展的基本条件,而且,没有

^① 米瑟斯:《自由与繁荣的国度》北京,中国社会科学出版社,1994年,第104-105页。

它，人类的正常经济秩序和共同的社会生活就会完全无法进行下去。计划经济的失败表明，那些想以其他的生产、分配和生产资料占有方式来取代个人财产权的荒谬尝试，总是以事与愿违的方式告终。

财产权是绝对的权利，但是并非可以完全不受限制，因为任何权利都是有边界的。财产权的确立先于对财产权的限制，若财产权根本不被承认，那么对财产权的限制也无从说起。财产权同时意味着尊重他人财产权的义务。财产权作为每个人平等享受的权利不允许一个人把另一个人当做财产加以拥有。所以，财产权排除了奴役的正当性，因而确保了每个人的自由。同时，既然财产权属于每一个个人，每个人所享受到的财产权只能是受到一定限制的财产权。每个人的财产权都是有边界的，这个边界由法律和习俗来划定。因此，强调每个人财产权天然地意味着强调受到限制的财产权。每个人在行使自己的财产权时须充分尊重他人的财产权。的确，财产权就像政治权力和自由一样，的确极易被滥用。当财产权被少数人或少数社会集团所独占时更是如此。但就像权力虽会被滥用但却不能加以废除一样，也不能因财产权易被滥用就取缔财产权。而且，滥用财产权本身就是对他人财产权的侵犯，就违背了财产权的原则。因此，使每个人享受到平等的财产权，对每个人的财产权提供同等的保障，这些都是对滥用财产权的有效限制，就像为了保障个人的自由就必须为自由限定一个范围一样。

到繁荣富强之路

一切经济活动的目的无非是要创造更多的财富。公民若是没有从事经济活动和支配自己财产的广泛自由，也就没有创造

财富的自由,因而也就创造不出大量的财富。所以,创造财富的自由要落实在社会制度上必然表现为以财产权为基石的自由市场经济。可见,财产权是市场经济得以运转的最重要的条件。财产权是人权、经济活动和法律活动的核心,因为它是实现其他权利的物质前提,它为人们创造财富提供了最强大的动力,围绕着财产及其权利所产生的冲突是人类事务中最基本的冲突。财产权不仅攸关生存的质量和生活的改善,而且给经济增长提供了最强大的推动力,是民富国强的法门,市场经济的核心。

财产制度是一切社会中最为重要的制度,即使是规定财产只能“共同”占有的所有制也是一种财产制度,因为它并未废弃关于财产归属的安排,它剥夺的只是个人处置自己财产的权利。个人所有的财产制度则是自由的市场经济社会中最重要制度。不同的财产所有制度满足了不同的人占有财产的欲望。有的财产制度满足的是个人占有财富的欲望,有的财产制度只满足官家占有财产的欲望。

财产制度至少因为以下两种情形的存在而变得不可或缺。一是不同的人追求不同的生活目标,这些目标或平常或高雅,或庸俗或神圣,追求者或是凡夫,或是圣徒;二是在这个世界上至少有一些东西是相当或始终短缺的,不可能让每个人各取所需,从黄金到冠军头衔都是如此。所以,任何一个社会都得有一套规定谁在什么条件下得到什么的分配方式。解决对稀缺物品的冲突要求的办法有三种:武力、爱和交易。第一种方法代价大、性质野蛮、作用范围有限。这种方式在动物世界中最为流行,在人类世界中也曾长期占居主导地位,在一些地方仍然是占主导的分配方式。在文明社会中,只有幼童和强盗诉诸这种方式。第二种方式范围更为有限,而且动机常常不足,或

者因太强而使被爱者不敢接受，这是家庭成员、情侣和求爱者及慈善家常用的方式。第三种方式是唯一普遍、有效、无害的方式，但是它要求有一个前提：这就是每个作为潜在的交易者的个人享受充分的财产权和经济自由。^①

财产权是经济繁荣与效率的关键，经济生活中有一条简单而重要的规律，这就是，除非有特殊的情形，花自己的钱比花别人的钱更谨慎。所以，保障个人的财产权比废除个人的财产权带来了更高的效率、更高的收益、更低的成本。财产权是市场经济的核心。没有财产权，拿谁的财产去做交易？从这种意义上讲，财产权比市场更重要。有人常常发出这样的诘难：财产权被用来满足私利。但是利己的行为多半是利他的。自利的本性鼓励每个人尽量用最低的成本生产出最高质量的产品到市场上交易，结果个人受益、大家受益。但交易的前提是个人拥有、占有支配劳动成果的权利。正当地对待一个人就需要尊重他获得一块包括土地在内的私人空间的权利。在这一块空间里他有权利用、支配属于他的东西以实现他的目的。没有这一领域，个人就将不可能有理性的、道德的行为。每个个人的财产权是一个文明的、正义的、自由与繁荣的社会最为关键的组成部分。

民富国强的最有效的法宝就是保障财产权。致穷的最便利的办法是不承认任何属于私人的东西，而致富的最快捷的途径就是为民间的财产提供最充分的法律保护。财产权是市场经济的基础，这意味着每个人都有权决定交易的条件，有权说，“这是我的，任何人想动用它必须征得我的同意。”相反，若是

^① David Friedman: *The Machinery of Freedom*, part two, in defense of property, New York, 1973.

财产权得不到承认,若是公民通过辛勤劳动所创造的财富不断被他人强占或政府强制充公,那么,他就不可能有极大的热忱去创造财富,社会财富的总量只会有减无增,最终民不聊生,乃至饿殍遍野。人们只有在有权正当占有劳动成果时,才会放手创造财富,这就要求政府公开承诺对财产权的保障。对财产权与经济自由的剥夺封闭了市场,保护了特权,偏袒了懒惰,禁锢了创造力,从而带来了普遍的贫困和落后,使富国变穷,穷国更穷。在这方面,中国人吃过的苦头不可谓少,中华文明也因此长期停滞不前。

财产权还必须是分立的,必须属于不同的所有者,而这些所有者的基本(但不是唯一的)单位也应当是社会的基本单位:自然人,即可以独立享受财产权的个人。在一个即使产权明确但只属于一个“所有者”所有的社会中,既不会有真正的财产权,因为个体存在的自然人享受不到财产权,也不会有市场经济,因为没有多个的财产所有者就不会有真正的经济竞争。因此,财产权必须属于个人,否则不会有市场经济,不会有经济发展,因而不会有自由与繁荣。^①在充满不确定性的世界上,一个相对稳定的社会必须建立在一种相对稳定的、公平的财产权制度之上。没有稳定的财产权制度,就不可能有一个稳定的社会。

现代产权经济学与制度经济学证明,英国、荷兰、西班牙等西欧国家在近代的崛起得益于财产权制度的建立以及财产权

^① 汪丁丁:“哈耶克的‘扩展秩序’思想初论”(中),《经济民主与经济自由》,《公共论丛》本刊第三辑,1997年。

对政府的权力构成的重大约束。^① 在地中海欧洲的历史上，是有了财产权利的分离才有了个人自由、尊重他人自由的道德观念。文明演进又促进了对法律、正义和财产权的共识。而这些国家之间发展程度的差异则是由这些国家对财产权保障程度的差异决定的；同样，东亚新兴工业化国家和地区与该地区落后的发展中国家现代化程度的不同也可以用财产权的尺度来衡量。这对我们如何重新启动中华文明有着重要的借鉴作用。

宪政民主的基石

在这个世界上，不论对财产权持亲善还是敌视态度的人都十分认真地对待财产权的问题，都有明确的主张。事实上，对财产权的不同态度恰恰就是区别不同意识形态的分水岭。在我看来，财产权不仅是公民个人的经济权利，事实上，也更是政治权利。财产权和自由市场经济必须有政治上的保障，否则就会被统治者的滥权所践踏。不仅如此，财产权还为民主政治提供了最牢固的道德基础。在保障自由、遏制野蛮的专制方面，财产权也起着不可替代的作用。财产权的确立分散了社会中的经济权力，因而避免了政治经济权力的高度集中，为民主创造了必要的经济条件。个人的财产越少，国家的财产就越多，这

^① Douglas North and R. P. Thomas: *The Rise of West: A New Economic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973; D. North: *Structure and Change in Economic History*, New Haven, Yale University Press, 1983; D. North: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 此三种著作均有中文版。另见：科斯、阿尔钦等著：《财产权利与制度变迁：产权学派与新制度学派译文集》，上海三联书店，上海人民出版社，1994年。

样个人的自由就越难以得到保障。由于个人在获得生存的物质资源上必然要仰国家之鼻息,这就造成了个人对国家的过度依赖,以至失去个人的独立人格,同时也加重了其他社会成员的负担。没有财产权与经济自由,国家便成了唯一的老板。于是,不管你名义上有多少政治自由,你还是没有条件去行使这些自由。英国已故政治哲学家奥克肖特(M. Oakeshott)一针见血地指出:一旦生产资料归于单一的占有者之手,奴役就近在眼前。^①所以,财产权是一切政治权利的先导,宪政民主的基石。

财产权总是服务于占有者的目的。在产权个人化的社会中,财产权意味着个人有权用自己的财产去服务于自己所追求的目的。在产权公有化的社会中,财产被用来服务于政治制度和政治家们的目的。由于政治的功能是让个人的多样化的生存目的服务于所谓的全社会的共同目的,或者说是多数人的、执政一方的、独裁者的目的。这种共同的目的往往是少数人的乃至是一个人的目的。

众所周知,绝大多数人都不是艺术家,他画不出令人赞叹不已的落日余晖,但却能够挑出一种他中意的颜料来粉刷他家的墙壁;他不能把黄泥塑造成维纳斯,但却能够用泥土在他家周围筑起泥墙。在后一层意义上,他仍然是艺术家,因为他能够像艺术家一样作其所择,即按照自己的选择行事。就像画家选择画风景不画人物一样,他可以选择对自己的财产作任意的处置。运用财产的艺术是自由民主的艺术,因为每个人都可以按照自己的意愿有所作为。政府唯一合适的道德目的是保护人们的权利,即保护他们免受暴力侵犯,保护他们的生命、自

^① Michael Oakeshott: *Rationalism in Politics*, London, Methuen, 1962, p. 46.

由、财产和追求幸福的权利。没有私有财产权，其他任何权利都是不可能的。

在文明社会中，财产权既是一项经济制度，又是一项政治法律原则，但决不是一项凭有权人的好恶而可以任意废弃的政策。有关财产和财产权的制度安排是现代文明社会的一项基本制度，而不是领导者的权宜之计。财产权的界定与保障愈明晰有效，财富的强行再分配的难度就愈大。就算分配者是个平庸无能的独裁，也难以对社会造成重大的损害。财产权越受到保障，损人利己的难度就愈大。个人的财产权与自由市场经济不会自动带来民主，但没有财产权与市场，则绝对不会有民主。前者虽不是后者的全部条件，但却是必要条件。世界上还没有一个国家不承认财产权却实现了真正的民主。民主在人类文明中的昌盛与财产权的逐步确立是同步发生的。

财产权的保障不仅需要民主，同样需要宪政、法治。财产权的确立还催生了法治。在没有财产权的时代，连法律都显得多余，更不用说研究如何用法律来保障财产权了。财产权是宪法与宪政所要保护的重点对象，没有对财产权的有效保护，也就没有宪政。“人们联合成为国家和置身于政府管理之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产。”主权者“的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每个人的财产”。^① 政府唯一正当的、合乎道德的目的就是保护人的权利，即保护人的生命权、自由权和财产权。没有财产权，其他一切权利都必将落空。任何立法机关可以用多数票表决的方式剥夺公民财产权和基本自由等政体决不是自由政体。^② 若财

① 洛克：《政府论》（下），商务印书馆，1983年，第77、88页。

② John Gray: *Liberalism*, Buckingham, Open University Press, 1995, p. 71.

产权只停留在作为事实上的权利而不变成宪法和法律上的权利,就会导致统治者与有产者的无法无天。财产权把权利与自由赋予个人,把限制加诸国家,即为了保障财产权来限制国家的权力。所以,财产权事关政治正义。事实上,财产权本身就含有正义的观念。个人可以获得、占有任何他视之为有价值的东西的权利,而且这种权利对每个人是同等的。因此,广义上的财产权还意味个人拥有的选择自由、其人身的安全和自由、运用其才智的自由。只有公平地保护每个人的财产权的政治制度才是正义的政治制度。没有财产权,其他任何权利都不可能得到真正行使。财产权是个人自由不受强权限制的权利,是使人权受到宪法保护的基本权利。

只有市场经济和法治下的宪政民主才把全面的、法律意义的财产权变成现实。在前市场经济社会只有事实上的、没有法理上的财产权利,即对财产的占有不是基于权利或法律,只是基于习惯和默许。财产权作为人的基本权利和人类文明的基石具有超法律的性质,人类不能制定毁灭人类文明自身的法律,因而不能制定消灭财产权的法律。保障财产权的工作早已成为文明人的行动指南。财产权作为普遍的、平等的权利否定了财产的专有权。这意味着社会中的财产不能为一个人、一个家族、一家公司或公共权力机构垄断享有。个人可以享有专有权的对象只能是他的能力、他的劳动、他的运气。如果一切财产及其权利归于一,那么,奴役就近在眼前。可见,财产权是象征现代政治文明的宪政民主的亲密伴侣。

姓“富”,还是姓“穷”?

对财产权最古老、最常见、最严重的偏见之一是财产权是

姓“富”者的专有权，是偏袒富人的权利，对有钱人有百利而无一害，对穷苦人有百害而无一利。

然而，与这种偏见相反，历史事实一再证明，财产权绝对不只是富人的权利，它更是穷人的权利，只有它能确保穷人有致富的机会。与流行的某些看法相反，强调财产权并不等于只维护有钱者、有势者和大企业的利益。一般说来，富豪们总是有足够的手段来满足他们自己的生存需要，倒是中下层和穷人更需要对其财产权的保护，因为他们在社会中的权势十分有限。只有财产权牢不可破，市场经济才能得以有效运转。无论在历史上还是在现实中，财产权都首先是穷人的权利。帝王是不需要财产权的，当然也不能让穷人有财产权，否则帝王敛聚财富就有道义上的障碍；在土匪强盗的眼里，他们抢劫的对象也无权占有财产。所以，财产权不仅是穷人的权利，而且也是各种暴力的潜在受害者的权利。否则，穷人和弱者在财产权利不受保障的社会环境中更可能“优先”成为受害者。

从历史上来看，财产权是穷苦人从统治者那里争取来的权利。如果财产权真的对穷人有害，那么就没有人会为得到财产权而“抛头颅，洒热血”，统治者也会毫不吝啬把财产权还给每个人。普遍的、平等的、个人化的财产权与专横的政治权力是完全对立的。承认每个人的财产权就意味统治者的权力要从根本上受到节制。正是因为对包括穷苦人在内的每个人都有利，专制的统治者为了维持对财产、乃至江山和天下的独占才不愿拱手让平民百姓堂堂正正地享受财产权。凡是在没有个人财产权的地方，整个国家就成为统治者所独占的私产。难道这种排他地占有“四海之内”的格局和安排真的对穷人有利？仅这一点就足以说明，财产权对穷苦人是利是害，已不证自明。可以说越是贫穷，财产权越是重要。

人不怕穷,怕的是没有致富的权利和自由。自由,首先意味着正当占有的自由,占有财产的权利理应是自由权的一部分。财产占有权是个人生活所必不可少的,它既为个人的自由提供了保护,又使个人的自立成为可能。十八世纪中叶英国的一位首相,老威廉·皮特(the Elder [William] Pitt)在一次演讲中曾这样形容过财产权对穷苦人的重要性和神圣性:即使是最穷的人,在他的寒舍里也敢于对抗国王的权威。风可以吹进这所房子,雨可以打进这所房子,房子甚至会在风雨中飘摇,但是英王不能踏进这所房子,他的千军万马不敢跨入这间门槛已经破损了的破房子。^①皮特作为政治家对穷苦人财产权的格外尊敬表明他认识到了财产权对穷苦人的极端重要性。穷人虽穷,但他头上的片瓦与脚下的立锥之地却是堂堂国王也不能任意剥夺的。在《红楼梦》中,相比之下的另一种情形是,皇帝指向哪里,他的“军队”就抄家抄到哪里。穿靴戴帽的官贼比野贼更为残暴、凶恶。任何华厦豪宅,风不能进,雨不能进,但帝王的军队、独裁者的卫兵可以随意进。所以,财产权,作为穷苦人和一切人的权利首先应该是不受政治权力侵犯的权利。正是有了国王也不敢侵犯的财产权的制度安排,才有了后来英国等西方世界的兴起。正是由于缺乏这样的使穷人受益的产权制度安排和对这种财产权的进一步破坏,中国在近现代才走向衰败,才引发了革命,才引发了改革。

财产权的正当性还来自财产的巨大效用,来自尊重既得财产的传统。财产权不可侵犯,不仅有利于富人,而且,更有利于普通社会成员的共同福祉。在没有财产权的社会中,富人愈

^① Oxford English Dictionary of Quotations, 1966. See also: Tibor R. Machan: Individuals and Their Rights, La Salle: Open Court, 1989, Chapter V.

富，穷人愈穷，最终像中国古代那样，只有通过战乱来重新分配财富。从财产权的保障中受益的，不仅仅是商人、普通市民，还有政治家。任意剥夺财产权，固然可以消除对政治家权力的掣肘，造就政治家所渴望的、不受约束的权力。但是，其代价首先是民穷国危，怨声载道，这不仅使政治家处于不义的地位，而且大大削弱所治之国家的经济实力，他只能做弱国之君，乃至亡国之君。若真心承认并认真保护财产权，政治家们的权力因此会受到限制，但是换来的将是百姓的尊敬和信赖，他将有机会领导一个既富且强之国。

在财产权受保障的社会中，财产是流动的，财产权是永恒的，富人可能变穷，穷人可能变富。在穷人的财产权得不到承认的社会中，财产和财产权都静止地停留在少数权势者手中。由于财富难以流动，结果是富人永远富，穷人永远穷。在财产权成为普遍权利的社会中，即使是无产者仍然是财产权的所有者。正是这一权利有了保障，我们才有机会听到无数个白手起家、由贫变富的动人故事。在改革前的三十年中，中国有大量的穷人，却没有发生过一个类似的故事。结果是，在那个没有财产权的时代，富人因被剥夺而变穷，穷人因没有致富的权利而更穷。擅长整人、搞阶级斗争倒成了飞黄腾达的法门，牟取特权成了致富的诀窍。顾准先生根据自己当时对外部世界极其有限的了解勇敢地向自己、也向仇视财产权的知识界摆出了以下具有讽刺意义的事实：财产权在世界的知识界都是遭到鄙弃的。不幸，在保存财产权的西方，工人生活得比苏联要好些。^① 而正是这些敌视财产权的人声称他们最为穷苦人着想。

财产权作为一种权利，享受者的人数越少，受益的人越

^① 《顾准文集》，贵阳，贵州人民出版社，1995年，第347页。

少;享受的人越多,受益者越多;所有的人都能享受,则所有的人都受益。即使对贫穷者、失业者来说,一个有众多雇主的社会也比只有一个雇主的社会可取得多。至少在前一个社会中,他们拥有更大的选择的自由。一位几乎毕生致力于消灭私有财产权的革命家在晚年感慨到:“在国家是唯一雇主(和所有者)的国度,与国家作对意味着慢慢饿死。在这里,不劳动者不得食被一项崭新的原则所取代:不服从者不得食。”^①

财产权不同于所有制,它是个人占有的权利:个人须把所有的东西装在自己的“口袋”里,个人自愿地与他人分享对具体财产的所有权,如合伙、合作,或实行公有的公社制,这正是个人拥有财产权的表现,财产权意味着个人按照自己的意志,而不是按照外在的强制放弃或让渡自己的财产权。因此,以个人财产权为基础的所有制是“充分自由的所有制度”^②(the system of full liberal ownership),在这种所有制下,财产不论是属于公有,还是属于私有,都是个人自愿选择的结果。这里最重要的是“自愿”两个字。个人的财产权在理论上并不排斥公有制,它只要求这种公有必须是自愿的,不是强迫的。要不然,英国的空想社会主义者欧文不可能被允许在美国进行公有制的试验。而在中国实行计划经济的年代,却没有一个鼓吹私有制的西方人被允许在中国进行私有制的实验。

财产权作为一般性的权利不仅包括占有的权利,而且包括让渡某项具体财产的权利。甚至自愿放弃对一项具体财产的占有也是在正当行使财产权,没有让渡或放弃某项具体物权的财

① Leon Trotsky: *The Betrayed Revolution*, New York, 1937, p. 76.

② A. M. Honore: "Social Justice" in R. S. Summers, (ed.), *Essays in Legal Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

产权是有重大缺失的财产权。财产与财产权是两回事。有财产可能没有财产权；有财产权的人也可能没有财产。财产权本身并不带来或规定占有者财富的具体数量。财产权不仅不能保证财富在社会中的平均分配和占有，甚至是与这种绝对的平均根本对立的。

憎恨产权的另一个藉口是财产权造成两极分化、贫富不均。事实恰恰相反，财产权是实现真正平等的最有力的杠杆。平均才是不平等的祸首，如法国经济学家巴斯夏发现的，它才不管你劳动了6小时还是12小时，不管你是不自觉地劳动还是运用智慧！这不是最惊人的不平等吗？而且这不是摧毁了一切活力、一切自由、一切尊严和一切聪明吗？这种“平等”声称要消灭一切竞争，然而其结果是扭曲竞争。在财产权受保障的制度下，人们为干得又多又好而竞争；在否定财产权的制度下，人们为干得又少又坏而竞争。^①更有甚者，工厂里的工人害怕戴上“唯生产力论”的帽子，在农村的农民害怕被割掉“资本主义”的尾巴，于是在消灭财产权这一万恶之源的名义下，人们创造财富的权利被剥夺殆尽。统计数据和研究结果表明，不论在权利平等还是在结果平等方面，财产权受保障的社会都远比财产权不受保障的社会平等得多。结果的平均是特权者的天堂，穷苦人的地狱，属于每个人的财产权才是穷苦人的权利，无产者的福音。若真的有心为穷苦人着想，就请尊重属于他们，也属于大家的财产权。

^① 巴斯夏：《和谐经济论》，北京，中国社会科学出版社，1995年，第243页。

财产权、道德与人类文明

财产权的观念是伴随着人类文明的自然史而形成的。财产权是人的天赋权利,而不是动物的天赋权利。这是说,享受财产权是人及其生存的一个重要特征。失去了这个特征,人就有可能被贬到动物的地步上,人的自由和生命就可能危在旦夕。享受财产的权利是人成为人的要件之一,是确保人被当人对待的基本权利。从这种意义上说,完全有理由把财产权看作是人与生俱来的权利,或者说,天赋的权利。文明社会的最重要的特征之一就是在“你的”(财产、权利、自由等)与“我的”(财产、权利、自由等)之间有一道明确的、由法律和习俗所规定的界限。取满了这条界限在很大程度上就等于取消了人类文明自身。“我的是我的,你的也是我的”,这显然不是文明的正义逻辑,而是野蛮的强盗逻辑。没有财产权,抢劫与掠夺就是英雄的壮举。所以,财产权是道德与善行的催化剂,是野蛮与文明的分水岭。

“哪里没有财产权,哪里就没有正义”,^①哈耶克认为这句话所反映的真理像欧几里德的几何定律一样确凿无疑。财产权受到同等的公平保护的程度越高,这个社会的文明程度就越高。由多个部分组成的完善的财产权利是一切先进文明的道德核心,是个体自由不可分离的部分。财产权是人类文明特有的标识。失去了这一标识,人类将回到野蛮蒙昧状态。财产权使正当地占有财富的欲望合法化。连恩格斯也承认,文明时代从

^① F. A. Hayek; *The Fatal Conceit; The Errors of Socialism*, London: Routledge, 1988, Chapter 2. 中文版见《错误的观念》,东方出版社,1991年。

它的存在的第一日起直至今日的动力：财富、财富、第三还是财富，不是公有的财富，而是微不足道的单个人的财富，这就是文明时代唯一的具有决定意义的目的。^① 既然财富与财产权同人类的文明如此密不可分地交织在一起，对人类文明的发展起着如此巨大而又不可替代的作用，那么否定了财产权的正当性，也就无疑是卸掉了人类文明的推进器。可以说，哪里没有财产权，哪里强权就压倒正义，哪里野蛮就压倒文明。

在休谟、斯密、弗格森等苏格兰启蒙思想家看来，对财产权的认可标志着人类文明的开端。斯密发现动物无法用手势或语言来在“你的”与“我的”之间划出一道界限。弗格森则明确地把野蛮人定义为没有财产权观念的人。道德规则可以说是人类文明最为显著的特征之一。在休谟看来，调节财产分配的规则是人类道德的核心。^② 如果自由的人们想要共同生存，相互帮助，不妨碍彼此的发展，那么唯一的方式是承认人与人之间看不见的边界，在边界以内每个人得到有保障的一块自由空间。这就是财产权利的起源。^③

财产权制度的确立，是人们文明方式合作的开始。财产权的确立和保障是先进文明的道德内核，只有野蛮时代的人才不知财产权为何物，因而也不会去尊重他人的财产权。在现代社会只有骗子、小偷、强盗、土匪、盗贼才不尊重他人的财产权。尊重财产权与否不仅是人类的文明状态与动物的蒙昧状态的分水岭，而且也是文明人与野蛮人的分水岭。不承认这一分

① 《马克思恩格斯选集》，第四卷，第173页。

② 同36页注①。

③ 汪丁丁：《经济发展与制度创新》，上海人民出版社，1995年，第113页。

水岭，就意味着不承认文明与野蛮的分野，人类与动物的分野。中国有个古老的说法叫：人为财死，鸟为食亡。人为财死，并不是一件值得大惊小怪的事情，与鸟为食亡一样，只不过是一件超道德的活生生的事实。为“打土豪、分田地”的“崇高事业”而死的人，不也是一种“人为财死”吗？这句格言也反映出，人与鸟的重大不同之处在人有财产观念，而鸟的眼中只有食物。

然而，对财产权的傲慢、偏见与仇恨跟着财产权一起混进了人类文明的行列。在这个世界上，财产权常常被当做万恶之源，维护财产权的制度又常常被看作是恶的最高化身。法国的卢梭等人更是把财产权制度的出现当做是罪恶与不平等的开端。这从另一方面也说明，文明社会区别于野蛮社会和动物社会一大根本分野就在于文明社会承认财产权，并随着财产权制度的完善而迈向更高级的文明。

空想社会主义者普鲁东有一句名言：“财产就是盗窃”，这句话曾迸发出无穷的魅力。解决与财产相关的盗窃问题，途径有两条，一是废除财产与财产权，二是用法律来保障财产权。普鲁东选择了前者。然而，财产及其权利是不可废除的，当合法地占有财富的道路走不通的时候，人们只好用非法的手段。如果以“鸡蛋”之类的日常食品来比喻人类的生存须臾不能缺少的财物的话，这两种途径的不同后果就更加显而易见了。当养鸡取卵（通过保障财产权来鼓励人们制造财富）的办法被禁止之后，杀鸡取卵（剥夺财产权以坐吃山空）就成了没有选择的选择。得到的鸡蛋越多，剩下的鸡就越少。杀完了自家的鸡，就只好去偷、抢别人的鸡和蛋。这样，普氏的药方反而使人人都真的变成了“窃贼”。公有制企业中财物的大量流失就是明证。看来，说他是空想家，似乎并不冤枉他。当剥夺、盗

窃、哄抢、索贿、摊派成了全社会获得财富的首要途径时，废除财产权究竟是复辟了野蛮，还是推进了文明，就不言而喻了。

不可否认，任何社会中都有通过盗窃获取的财富。然而，正是财产权的道德性才决定了盗窃行径的不道德性。若是没有财产权，盗窃等掠夺性的行为就成了道德上受鼓励的“见义勇为”。可见，取缔了财产权就是放纵对他人财产的盗窃、乃至公开的抢劫，像文革中的那些打、砸、抄、抢他人财产的野蛮行径才能名正言顺、肆无忌惮。无偿占有他人劳动成果要么是疯人行径，要么是禽兽行径，而绝不是文明人的行径。而制止盗窃的最有效的途径之一就是强化对财产权的保护。鼓励盗窃的最好办法便是取缔财产权。

通过取缔财产及其权利来消灭罪恶的念头从有财产那一天起就广为流行。早在古希腊，亚里士多德就洞察到了这种乌托邦念头的愚蠢所在。他在《政治学》中指出：这一念头，“以仁心仁德为立论的出发点，似乎可以引人入胜。人们听到财产公有以后，深信人人都是各人的至亲好友，并为那无边的情谊而欢呼，大家听到现世种种罪恶，比如违反契约而行使欺诈和伪证的财物诉讼，以及谄媚富豪等都被指斥为导源于私产制度，更加感到高兴。实际上，所有这些罪恶都是导源于人类的罪恶本性。即使实行公产制度也无法为之补救。那些财产尚未区分而且参加共同管理的人们间比执管私产的人们间的纠纷实际上只会更多——但当今绝大多数的人都生活在私产制度中，在公产中生活的人却为数很少。”^①于是我们因少见那一部分的罪恶，就将罪恶完全归于保障财产权的制度了。所以，靠取缔财产权来消灭人间的罪恶无异于缘木求鱼，复辟野蛮。消灭

^① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1983年，1263b。

了财产权,也就消灭了道德的、文明的生活。人的生活并非充满了幸福,地球并非天堂。对于人间的种种不幸和苦难,财产权并没有罪过,但是人们却习惯将责任归咎于它。人类的文明是建立在财产权制度基础之上的。那些想批判、否定人类文明的人,都是从抨击财产权入手的。在他们看来,一切罪恶都是由财产权造成的,就连对财产权的保护不力乃至剥夺财产权所造成的恶劣影响都算在了财产权身上。^①然而,人类本身就是有缺陷的存在。事实一再告诉我们,剥夺财产权不仅无助于克服人类自身的缺陷、走向空想的文明境界,反而使人们回归野蛮,使人性中潜在的罪恶因子在现实中更加昭彰泛滥。

侵犯财产权的种种行径,正说明了财产权的存在。在人类文明的进程中,财产权的原则恰恰在对财产权的否定中被确立起来了。自人类文明形成之初实际上就存在着夺取财产权的阴谋,这种阴谋还远没有停止。战争、奴役、欺诈、摊派、索贿、乱收费、滥罚款、苛捐杂税、垄断、特权、累进税等,所有这些重锤无数次去撼动着财产权这根愈撼愈坚的人类文明顶梁柱。

西谚有云:“篱笆好,邻居好”。这指的就是人们可以利用自身的知识和潜能来自由地追求他们的目标,而不必同他人发生冲突,条件是用结实的道德、法律和习俗的“篱笆”在各自的财产之间标出一道明确的界限。这也是人类文明的界限。没有这条界限,文明人就会变成野蛮人。财产权制度是迄今为止所发现的维持文明的最根本、最有效的手段之一。篱笆不好,邻居会加倍觊觎他人的财产,挑起并加剧纷争,就像制度不好

^① 米瑟斯:《自由与繁荣的国度》,北京,中国社会科学出版社,1994,第100页。

会导致政治家加倍攫取权力一样。在财产没有界限，财产权没有保障的情形下，好邻居肯定是坏邻居，道德的人肯定会变成不道德的人。财产与财产权是文明社会的标志，衡量一个社会的文明程度是看财产权在该社会中得到保护的程度。处在野蛮状态下的人类根本没有财产权的概念。财产权可以说是文明人特有的权利，是生存和幸福的关键。很难想象，一个连财产都得不到保障的人，其生命（权）和幸福（权）能平安无事。财产权是健全的人性的必要条件，也是人类超越自然的必要条件，更是推进人类文明自身的必要条件。

无知与自由^①

关键词：政治哲学 自由主义认识论 个人自由

政治事务的本质是如何对待人。因此，任何政治理论和学说都有意或无意地以关于人之本质特征的假设为出发点。有的理论始于对人性善恶的道德判断，有的理论发端于关于人类有知或无知的基本预设。尤其是对无知的关注，已成为东西方思想传统的重要组成部分。早在古希腊，苏格拉底就在其临终申辩时告诫过我们：“认识你们自己，从而承认你之所知微乎其微。”中国的孔子也不约而同地指出，真正的知识不仅在于知道已知什么，而且在于知道自己未知什么（知之为知之，不知为不知，是知也）。在今日，罗尔斯为了演绎出正义的原则，

^① 本书为《自由主义政治哲学》（北京，三联书店）一书所作的序。

设计过一幅只适用于原始初状态的“无知之幕”，作为摸索正义原则的出发点。

像其他的政治哲学巨匠一样，哈耶克的社会政治哲学也是建立在其独特的“无知观”基础之上的。这是理解哈耶克的钥匙。

不同性质的政治理论对人类知识状态的界定大相径庭，对此可以分为两大派。一派认为，绝大多数人都是无知的，只有少数天才才能做到全知，并能掌握终极真理，另一派则认为，所有人的知识都是有局限的，任何人都不可能做到通晓一切，或是把握终极真理；一派认为，尽管所有的人当初是无知的，但其中的少数人凭借着理性和直觉最终可以克服这种无知，另一派则认为，人类的相对无知性是无法弥补和不可克服的。对人类无知状态的不同看法，影响到对人的政治潜能的估价，最终也就形成了风格截然不同的政治理论大厦。

哈耶克的观点显然属于后一派政治哲学。直到哈耶克为止，无知作为各种政治哲学的重要基石一直处于隐性状态，是哈耶克拂去了上面的尘土，使其展示出原形。他断言：人类文明的发展正是建立在不可避免的无知这一事实之上的。研究社会的哲学家和学者们通常都对这种无知一略而过，或是只把它当作一个小小的缺陷。但是在谈论具体的道德或政治问题时，他们却假定人们可以乃至已经获得了相当完备的知识。事实是，尽管科学家们会自然而然地强调文明的已知之物，但文明的知识远未完备。所以哈耶克在《法、立法和自由》这三部曲的开篇中要求读者牢记这样一个事实，每个人对绝大多数具体事实的无知是必然的和不可弥补的，而正是这些事实决定了社会的进程。

哈耶克的矛头是针对着上面所说的前一种知识论，即他所

谓的建构理性主义，也就是波普尔所谓的天真的理性主义。这种知识观有三个基本主张：一是所有的知识构成一个完整的整体，而且其总和是固定的；二是所有的知识尽管是分散的，但却是可以集中的，并且被少数（政治）天才所掌握；三是知识可以通过人为的手段被合理地配置到社会的各个角落。这种知识观极其颂扬人的理性能力，对人类认识世界的 ability 抱有绝对的信心。肇始于笛卡尔的法兰西启蒙哲学家们是这一知识观的集中代表。建构理性主义有这样一种妄想：确有某个（些）人能够掌握所有的相关知识；而且，根据这种巨细无遗的知识，可以通过设计建构一个理想的社会秩序，就像柏拉图设计的理想国那样。

哈耶克所奉行的是他所谓的进化理性主义，或者说是波普尔所说的批判理性主义，也有三个相对应的立场：一是所有的知识和信息并不构成一个整体，事实和信息是不断变化的，所以，知识也并没有一个固定的总和；二是知识可以交流，可以扩展，但却不可能完全集中于个别人或个别机构手中，更不可能被个别人所完全掌握；三是知识是社会中最稀缺的资源，只有通过市场才能得到相对最有效的分配，才能使创造知识的人得到最为合理的报酬，否则，势必会造成知识闲置和人才浪费，从而侵蚀到创造知识的积极性。

哈耶克认为，如果说他的经济学说是属奥地利学派，那么其政治哲学则继承的是休谟、斯密、弗格森等苏格兰启蒙思想家，以及近代保守主义政治哲学创始人柏克。他的这一思想渊源和立场已在西方学术界得到公认。他的“无知”学说也显然得益于休谟的怀疑主义。顺便说一句，苏格兰启蒙中的怀疑主义，肯定的是现实存在，怀疑的是理性和灵知，而作为法兰西启蒙先驱笛卡尔的怀疑主义则肯定的是表现“思”的理性和灵

知，怀疑的是现实存在（即“我思”才能证明“我在”）。

作为苏格兰启蒙的当代继承者，哈耶克对现代人所持知识观的批判，非常值得我们反省。他指出，“现代人已变得十分不愿意承认其在知识上的总体局限性，这已妨碍到去本着理性的态度去建设社会，其主要原因是来自对科学能力的盲目自信。知识的局限似乎随着科学的进化在不断的消失。这种信念是来自对科学的任务和能力的错误看法，即认为科学是确定具体事实的方法，而潜科学技术的进步将使得我们能够确定和把握我们所需要的全部事实。”有人说“我们的文明建立在对无知的征服上”，这在他看来不过是一种狂妄自大的滥调。我们知识的局限不是科学和理性所能克服的，它们的作用恰恰在于帮助我们理解这样一个事实：没有人能够而且也没有必要去了解和掌握全部的事实，人所能掌握的只是其中的一部分，不是全部。

人们常常对自己的知识增长感到十分骄傲，而事实上无知的范围也随之增加。近现代科学的发展说明，公认的无知范围的扩大与这种发展同步进行。尽管多数人认为，随着科学的发展，人类无知的范围在逐步缩小。恰恰相反，科学上的每一个重大进步总是向我们展现了一个更加陌生无知的领域。在此之前，我们不知道自己在某种领域无知，甚至不知道有该领域的存在（如量子力学、生物工程）。当人们不知道自己无知时，总是倾向于断定自己是有知的。正如波普尔所指出的：“由于我们的偏见、我们的轻心、我们的愚顽，该受责备的正是我们自己；我们的无知的根源正是我们自己”，尤其是轻率地断定我们有知（《猜想与反驳》，中文版，第24页）。人的真正智慧，不仅在于意识到自己已经知道多少，而且更在于意识到自己的认识能力和知识范围的局限性。

无知究竟是什么？人们可能会说，是缺乏知识的状态，笛卡尔和斯宾诺莎这两位理性主义大师就是这么认为的。这或许是受了奥古斯丁认为恶善之缺乏状态的启发。的确，无知常常是缺乏知识的状态。但使事情变得复杂的是：人们在事实上处于无知状态时，主观上却认为自己有知。先知、巫师就特别擅长“知道”他们所根本不知道的东西。有时，出于（尤其是政治）利害的考虑，权贵绝不愿也不敢承认自己无知，如安徒生童话中的穿着新衣的皇帝。提供知识论并非哈耶克学术研究的目的。他此举的目的是为其自由观和政治观铺垫基础。与哈耶克相对立的知识论所起作用也是如此。哈耶克本人就明言，认清无知重要性是《自由宪章》的基点。可见，哈耶克的知识论与其自由观有着极其密切的关系。

哈耶克强调：承认无知的不可避免性是个人自由的基础。他论证到：如果有全知的（omniscient）人，如果我们能洞察并预见过去、现在及未来的一切的一切，我们也就没有多少自由了。自由之所以必不可少是因为它为不可全知、不可预见的事物留下了空间，为我们实现自己的目的提供机会。没有自由，便没有选择。全知的假定之所以剥夺自由是因为它没有为可错性留下空间，它要求人们始终走少数人所发现的“唯一正确”的道路。只有那些追求真正自由的人才把自己归入无知者的行列，而有些自奉的智者却强制世人放弃自由，追随他们所发现的“终极真理”。

正是由于充分地承认我们的无知这一事实，弥尔顿、洛克和密尔才主张宽容。用哈耶克在《自由宪章》中的话说，“保障自由的所有制度都是适应无知这一事实的产物”。他认为，自由就是允许所有人把他所拥有的知识用于自己的目的。斯密早就在《国富论》中说过：“每个人，只要他不违背正义的法

律，就应允许他去按照他的方式追求他的利益。”

英国当代政治哲学家柏林曾把自由分成积极的自由和消极的自由。积极的自由强调个人意志的自由伸张，尤其是要打破以传统为核心的社会“枷锁”的束缚，旨在使人类的心免于无知。个人的自由以认识全部的必然和他人的自由为条件，否则它也就不能而且也不配享受自由。这种思想起源于“理性时代”的法兰西启蒙运动，以卢梭的见解最为典型，而且对近现代的中国知识分子影响很大。

对哈耶克来说，自由是一个消极的概念，即缺少强制的状态。从认识论的角度看，强制通常蕴涵着这样一层意思：强制者被假设为“有知的”、“正确的”，被强制者被假定为“无知的”、“错误的”，所以前者可以用各种手段迫使后者就范。（非正义的）强制之所以是恶，之所以妨碍自由，是因为它不承认个人有能力去认识、运用、评判知识，使他成为仅仅是实现他人目的的工具。建构理性主义之所以会在政治上导致过度的强制和暴力，正是因为它不承认每个人都有探索和发现真理的同等权利，每个人在知识水平和范围上的绝对局限性，而把发现真理的权利和垄断知识的资格交给“全知的”天才。法国大革命表明，所谓“理性的权威”说起来好听，用起来可怕。

所以，从知识的角度看，自由必须具备这样的条件：个人能置身于可以自由运用其知识服务于正当目的的状态。而且只有在个人能够根据其所掌握的有限知识决定其个人的行动时，才有可能有效地利用分散在千百万个人中的知识。同时只有他自己才能决定其知识用于何种目的时，他才是自由的。相反，若是由政府来决定每个人对知识的运用，乃至要求个人放弃自己的见解、知识、机会和追求，必然会造成对知识的轻视、对无知的助长，造成自由因而也包括财富的失落，最终导致秩序

的崩解。试想个人若是没有创造财富的充分自由，哪里会有国民财富的迅速增加？

基于无知的不可避免性，没有任何一个中央当局能够充分掌握分散在个人手中的全部知识。若是剥夺个人使用这种知识的机会就会因此限制这种知识所可能带来的好处，从而不仅给个人而且也会给公众造成损失。所以，只有在没有统一目标的秩序中人才是自由的。若是某一秩序把公共目标强加给个人并追求这一目标，就只有把个人变成秩序机器上被指定部位的零部件，这样也就根本谈不上个人的自由了。

“全知全能”的建构理性主义假设还给政府的运作造成了极大的困难。若是根据这一主张把社会中的资源统归给一个单一的政治实体（通常是政府）来分配，并做出经济决策，就会出现知识短缺和传递上的问题。政府必须为稀缺的知识找到一个效率最高的用途。政府要想成功地解决这一问题就必须拥有大量的知识，而且必须拥有它在事实上不可能拥有的全部知识。政府把资源分配到不同的用途之前，还务必首先要明确这些用途是什么。面对这些不可克服的无知，政府在决策时的主观主义就在所难免了。所以，大部分行业和资源，一旦完全为政府所支配，其萎缩和枯竭就成了必然的结果。哈耶克引证说，封建的中国最为引人注目。在那里，在一再发生的“困难”时期，当政府的控制得到暂时的削弱时，向文明和复杂工业技术的大踏步迈进就会发生（《不幸的观念》，中文版，第39页）。可见，在必然无知的情形下，政府应尽可能地把决策权分散开来。否则企图去集中不能集中的知识，被集中起来的实质上就有可能是无知。

建构理性主义的知识观还蕴涵着极大的不道德性。当一个人具备能力、并掌握了知识和决定生活目标后，若仍被强制弃

其知识和目的而屈从政府的安排，即便由政府来替他的行为负责，他也会失去道德感、成为不道德的人，因为他不必为自己的行为负责。他把自己的知识和无知转嫁给政府，要政府替他负责，这无疑是在瓦解个人的道德责任感。若是他被强制按照政府的意图行事，却又必须对自己的行为负责，政府就处于一种不道德的境地。当代英国政治哲学家格雷（John Gray）指出：哈耶克深化了米塞斯的论点，论证了中央计划（设计秩序）在认识论上的难处。这类设计和计划的难处不仅仅在于它作不到周密的计算，还在于它远不是已知的最有效的资源配置手段。相比之下，市场除了其经济职能外，还最佳利用了人类最稀缺的资源：知识。因此，市场是一种知识论的工具，是发现和制造分散在社会的各种知识和信息的不可替代的工具（《市场秩序的道德基础》，英文版，第6页）。建构理性主义在该认识论上的虚妄性决定计划和设计秩序根本行不通。即使是最聪明的人也摆脱不了认识论上的限制（无知），由这些人所组成的机构又怎么能例外呢？

总之，人类的自由乃至人类政治经济架构都与人类的知识水平有着天然的联系，这也是哈耶克与其论敌的共识。但是哈耶克认为无知需要自由，建构理性主义则断定全知带来自由。孰是孰非，读者可以作出各自（不同的）判断。把无知理解为一无所知，这不行，因为这样会贬低人类；同样，一厢情愿地把人的理性能力和知识水平提升到实际达不到的水平，那就把人悬在了空中，这两种看法都会使人得不到公平的对待。所以，哈耶克像苏格拉底那样，强调人类的智慧在于对人类的能力应保持审慎而非盲目乐观的态度。这一见解非常值得我们认真注意。

正如本书所指出的，哈耶克是一位老辉格党人，一位老派的自由主义思想家。在经济学界，他被归入（经济上的）新自由主义经济学家，因为他主张重新复回到英国的古典自由主义经济学那里去。在政治思想方面，他却通常被定为新保守主义者，因为他主张保守古典的自由主义。经济上的自由主义和政治上的新保守在哈耶克身上是统一的。既然他主张维护古典的自由主义，我们就既可以称他为“自由主义思想家”，也可以称他为“新保守主义思想家”。

哈耶克对中国传统儒家中的一些思想非常欣赏。孔子的“其言之不作，则为之也难”（《论语·宪问》）这句话被他在他的两部著作中引用，本书中也有提及。（第126页）前面说过，孔子也告诫我们要警惕把无知当作有知。研究哈耶克的学说，我们不能不关心这样一个问题，西方的经典自由主义思想与中国的儒家学说究竟有没有“亲和性”？如果有的话，究竟有多少？是否可能出现乃至已经存在着一种我称之为“儒教自由主义”（Confucian liberalism）的东西？在二十世纪的中国，有许多仁人志士曾反复尝试在儒家的灰烬上建立一个激进民主的大厦，这种努力的失败似乎已成定论。首先，无人能把儒家传统化为灰烬；其次，儒家思想与现代自由主义相去甚远，更何况激进民主。然而，以市场秩序为中轴的哈耶克自由主义哲学似乎在隐约地暗示我们，能否在儒家与民主之间插进一个市场秩序，把儒家与民主的两点一线变成儒家、市场、民主的三点一线。以日本及四小龙为代表的东亚模式把儒家思想与市场秩序为重要导向的自由主义学说融为一体，并在实践中证实了这一融合的初步可行性。这种新的价值体系是否就是“儒家自由主义”？对这些问题感兴趣的读者或许会从哈耶克的自由主义学说中得到灵感。

哈耶克于今年初仙逝，为其漫长而成果丰硕的学术生涯划了一个句号。由于某种意外的巧合，本书的中文版的发行可以算作对哈耶克教授的悼念，无形中也成为在中国介绍和研究哈耶克政治哲学的开端。毋庸讳言，中国有许多学者不喜欢哈耶克的观点，甚至是极为反感。这是可以理解的。哈耶克学说在西方的命运也是如此。一切学说总有其不可克服的局限，总有人赞成，有人反对。所以，若从哈耶克的思想中找到“漏洞”，也不值得大惊小怪。无论谁去认真批判哈耶克，首先都必须弄清他的思想，不必重演本书中所提的“贝伊式的批判”。（第三章）否则，连赞扬或批判都无从说起，只能贻人笑柄。

知识界是实现学术宽容的第一场所，因此，格格不入的观点倒有利于熏陶宽容并蓄的学术素养。所以，对哈耶克的学说持各种态度的读者都不妨认真读读该书。

保守的柏克 自由的柏克

关键词：保守主义 自由主义

同情社会主义的英国自由主义者哈罗德·拉斯基（Harold Lasky）曾这样评价过埃德蒙·柏克（Edmund Burke, 1729—1797），说他的思想是永恒的政治智慧宝鉴，没有这一宝鉴，政治家们不过是在未经测绘的海面上航行的水手。拉斯基甚至认为：“在英国政治思想史上，尚无一人比他更伟大。”爱尔兰史学家威廉·莱基（William Lecky）说过，“到某个时候，柏克的著作可能就没人读了，但凡读过他的书的人没有不聪明的。”这后半句话虽未必灵验，但却道出了柏克思想的重要性。从中西方的思想“交通”史上看，中国学人多去拜访卢梭学说，却很少有人去探视柏克思想。不过近来已有迹象显示，国内知识

界开始对柏克表现出浓厚的兴趣，各种对立的观点也都试图从柏克的思想中寻求理论支持。尽管姗姗来迟，但这终究是件好事，表明中国学人的环球思想之旅来到了新的洞天。

柏克被公认为是保守主义的鼻祖，可他自己并不认这个账。从“党籍”上看，他是个辉格党人，不是托利党人。辉格党在近代英国政治史中始终扮演着从王权那里争取自由的角色。柏克虽死后以保守主义“留名”，但生前却以改革家“著称”。他所在的辉格党数十年间在国会一直是反对党，在许多问题上都与当局和风尚对立。哈耶克认为，辉格党是自由的党（the party of liberty）。《保守主义》的作者塞西尔指出：保守党人希望提高国王的权力，辉格党人反对提高国王的权力，并致力于保护臣民和议会的权力。另一位著名的辉格党人阿克顿鲜明地代表了辉格党传统的自由主义倾向。可以说，辉格党的传统是自由主义传统的同义词。辉格党的柏克也就是自由的柏克。

柏克的自由主义立场首先表现在他全力支持北美殖民地人民反对英王统治的斗争。柏克看到，美洲的自由问题与英国的自由问题密不可分。美洲殖民地人民对英国政府任意权力的抵制不过是英国人民抵制这种权力的另一个阶段。柏克对美国革命的支持与柏克对税收问题的看法有关。柏克把税收与政制的关系看得很重。他在《法国革命反思录》中有句名言：“国家的税收就是国家。”因为税收是一切公共权力的源泉，而税收的源泉是财产。而保护财产及其权利是国家得以存在的根本目的之一。税收对国家至为重要，但前提是“取之有道”，不受纳税人监督的征税是不义之举。按英国本土的政治传统，自《大宪章》以来，一直是“没有代表不纳税”。征税而不经同意、不受监督，则无异于暴政。若这一传统不能适用于北美殖

民地，不就等于推翻英国政府自身的合法性了吗？从英国和美国的经验来看，对创发市场经济和代议政治来说，抵制“取之无道”的税收比无条件地履行纳税义务似乎更重要。没有正当的税收当然也就没有合法的国家。

柏克之所以站在北美人民一边，是因为他反对英王所拥有的“专横的权力”（arbitrary power）。他反对法国雅各宾派及其领导的大革命也是基于同样的原因。他发现，雅各宾派在对其同胞及法兰西传统行使“专横的权力”。他指责法国的革命家们摧毁被其视为恶之来源的家庭、教区、地方社区、行会、社会等级、教会等这样的中介结构，因为高度集权的政府毁掉了国家与个人之间的上述“缓冲区”。在柏克看来，传统对于社会秩序与自由是至关重要的，而摧毁上述旧制度并不能真的除掉恶的源泉，却给人们带来白色恐怖。他也没有认为传统是尽善尽美的，只是认为全盘取代传统的“新生事物”可能危害更大。他敏锐地洞察到，既然大革命消灭了旧制度，本由旧制度所承担的社会凝聚职能只好由军队和暴力来执行。用暴力来制造凝聚力，必然要造成暴力的滥用，侵犯人的自由。1790年以后在法国和其他走法国革命道路的国家所发生的事件，一再证明了柏克在1790年作出的预测。

英美革命与法国革命有许多相似之处，它们都是民主革命、都声称追求“自由”。这两类革命之间的差别也同样深刻。这种差别决定了柏克对不同革命的不同态度。可以这样说，前者是现实主义革命，后者是乌托邦革命。美国革命的领袖们认为，公民的自由比民主和平等更重要，自由对政府来说也是更容易实现的目标，不像后者那样，只有通过对社会加以全面彻底的改造才能实现。此外，即使对平等的强调也只是机会的平等，而不是结果的平等（平均）。在法国革命中，对平等、自

由和正义的追求则是靠断头台的刀刃上下往复的运动来实现的。

在美国的革命家们眼中，政治追求与价值的实现需要靠制度而非多数人的“公意”，所以，他们把民选政府置于共和的、宪政的、自由法治的制度框架之中，而非靠单纯的“多数决定”来治国。胜任的政府需要如下的品德，如稳健、远见、慎审、公平。所以，这种政府既扎根在民意之中，又与表面上的民意保持了一定的距离。在法国雅各宾派这些乌托邦革命家的想象中，恶的根源在社会结构之中，只要消灭了这些制度结构及其阶级化身，罪恶就会消失，美德就会盛行。现实主义革命家认为，人类的恶的根源在于自我，推翻恶的制度并不能保证有一个更好的制度取而代之。

柏克作为英国议会的一员，按“阶级分析”的方法，也属统治阶级中的一分子。他似乎更有理由反对美国革命，同情法国革命，因为美国革命的矛头是针对英国的，而法国革命与英国毫不相干，是法国人反对法国人的革命，更何况这场革命还打着“自由、平等、博爱”的招牌。由此可见，柏克对美国革命和法国革命的不同态度是出于对人类命运的关怀，而没有狭隘的爱国主义或民族主义的“小家子气”。

法国革命是人类政治史上空前而有后的事情，是近现代乌托邦革命和塔尔蒙（Talmon）所谓的“极权民主”的滥觞。这场革命企图按照理性主义的原理对社会进行全盘彻底的改造。在法国，雅各宾派的革命者以平均代替平等，以专横代替自由；美国革命则为当地民众争取实实在在的自由。法国的革命并不致力于改进农民、教士、商人、贵族等的生活，而是用教育、说服乃至用强力和恐怖去改造人性。雅各宾主义的目标是在以“公意”象征的、全新的意识形态的基础上建立集中的

不受约束的权力。

法国的革命导师们相信卢梭的“枷锁论”（人生而自由，却无往不在枷锁之中），并以“天赋人权”的名义试图打碎“枷锁”，以重新获得“自由”。这种枷锁作为社会对人的约束，或许需要加以改进，却不能彻底取消。为了打碎枷锁，法国革命家试图铲除旧制度的社会结构。而为了达到这一不可达到的目的，且没有必要达到的目的，只得大量增加在法国社会中使用武力。柏克注意到，对传统和旧的社会结构的毁灭，不可避免地导致人们去服从一个全权的领袖而别无选择。而且他深深懂得这些社会结构，如阶级、阶层、群体、教会及传统势力对中央权力构成了有效的制约，并“构成了抵制过度专制的障碍”。因此，这些社会结构及其权威的消亡必然导致把权力集中到中央政府手中。

美国革命则既是一场自由的革命，也是一场保守的革命，其精神与光荣革命是一致的，与法国革命是相左的。所以，柏克支持美国殖民地人民的要求，却谴责法国国民议会的专横。从英法革命的经验及教训看，封建的等级制度是通向市场经济和民主政治的阶梯。若打碎这一阶梯，取缔托克维尔所说的那种“封建的自由”（feudal liberty），通向市场经济和民主政治的道路会更加漫长。所以，从某种意义上讲，消灭真正的“封建自由”，也就刨掉了培育市场经济和民主政治的土壤。在柏克眼中，头等重要的是自由和秩序，而不是大英帝国的国际霸权。塞西尔认为，他是美国的朋友，因为他相信美国（革命）的事业就是自由的事业；他是法国（革命）的敌人，因为他相信法国（革命）的事业是摧毁秩序和敌视宗教的事业，也是（以“自由”的名义）毁灭自由的革命。

在国家问题上，柏克同样持的是自由主义的观点，因为他

既反对绝对的皇权，又反对极端的民主，而持一条中间路线。其次，他意识到，人类在本性上有根本的缺陷，容易滥用权力，因此，过分强大的国家是很危险的。他反对法国革命，是因为这场革命造就了一个极权的专制国家。他还反对国家对商业和经济的干涉，在经济事务上持自由主义的立场。他力主用代表制度来约束政府的权力，主张国家的权力和能力应受到限制，尤其受到市民社会中各种自愿结社的约束。他有保留地主张言论与新闻自由，几乎无保留地拥护法治与财产权。他极力主张宗教宽容，除非这种宗教显示出强烈的政治激进主义倾向。

宗教与财产是社会的双重基础，如果要维护社会，两者必须先得到维护。攻击这两者的人自然也就是社会的敌人，攻击这两者的革命也必然是罪恶的革命，因为它在摧毁人类文明的两根支柱。财产是天然的，自由经济也是天然的。富人少，穷人多，若强制再分配，对富人有害，而对穷人无益。柏克指出：“除了暴君之外，谁会想到竟不经起诉，不容申辩，就剥夺成千上万各色人等的财产呢？”财产带来权利，财产是法律、政治、道德与艺术的基础，也是社会的基石。财产与财产权是文明社会的标志，衡量一个社会的文明程度是看其财产权得到保护的程 度。处在野蛮状态下的人类，根本没有财产权的概念。财产权本身可以说是文明人的特有权利，是生命（存）权和幸福的关键。很难想象，一个连财产都得不到保障的人，其幸福（权）和生命（权）能平安无事。财产权是人性的条件，也是人类超越自然的条件。西谚“篱笆好，邻居好”指的就是人们可以利用他们自己的知识来追求他们自由的目标，而不必同他人发生冲突，条件是在各自的财产之间用结实的篱笆标出一道明确的界限。这是所有人类的文明得以成长的基石。财产

权制度是迄今为止所发现的解决、协调人与人之间的冲突而不致造成冲突的最有效的办法。篱笆不好，邻居会加倍觊觎他人的财产，就像制度不好会诱使政治家们加倍僭取权力一样。

对自由的态度是衡量自由主义的圭臬。柏克极其宏扬个人的自由，认为自由应得到维持，自利也应予以理解和鼓励，而不应该阻碍。他所理解的自由是个人潜能得到充分发展的机会，而且对自由的寻求绝对不能以牺牲秩序为代价。自由作为人的权利不是人后天争来的，因为自由是人的先天本性的重要组成部分。但自由的权利若要转化成自由的果实却绝对离不开后天的努力。柏克的自由思想也显露出强烈的保守色彩：秩序与权威应优先于自由。人要享有自由，必须先使自由受到限制。自由不仅受到政治秩序的限制，而且要受到政治秩序的保护。在《反思录》中，他强调，“我所指的自由是与秩序联系起来的自由，自由不仅与秩序和美德并存，而且没有后两者就没有自由。”若社会中没有作为个人与国家之间的中间结构，个人的自由是没有保障的。另一方面，人的知识和智慧是有限的，故必定会对人享有的自由度产生限制。因此，柏克的自由概念是有限的自由，没有限制的自由必然要导致无秩序和放纵。因此，如果秩序是合法、正当的，自由必须服从于秩序，秩序必须最大限度地保障自由。

作为辉格党人的柏克的经济思想与经济自由主义的创始人亚当·斯密极其相似。与柏克讨论过政治经济学的有关话题时，斯密发现，在未经事先勾通的情况下，柏克就与斯密的经济主张完全吻合。这件事一直被后人传为佳话。比如说，柏克和斯密都反对通过立法来限制谷物贸易，认为任何“统购统销”的做法都只会加剧谷物的短缺和穷人的贫困。现在常有人用柏克的思想来为国家干预经济和加强中央集权乃至实行威权主义辩

护，把主张经济自由主义的柏克误读成重商主义的柏克。真正的保守主义者都是自由市场经济最虔诚的信奉者，因为市场经济产生自由和繁荣。自由主义的根本使命是减少和约束国家对市场经济和私人领域的介入，对国家与政府的权力加以必要的约束。

保守主义的矛头是针对激进主义的，并不是针对自由主义的，除非这自由主义在哲学上信奉理性主义，在政治行动上追随激进主义。保守主义的关键不在保守与否，而在保守什么。若撇开了保守的具体对象，保守主义便空洞无物。“保守”是任何人都可能具有的一种天然倾向，并不自动构成“主义”。对于“保守”自身的多变性和不确定性，美国散文家爱默生曾有过生动的描述：“我们在春天和夏天里是改革者，在秋天和冬天却成了守旧派。我们在早晨是改革者，在夜晚是保守者”。柏克创立的保守主义保守英国的宪法，保守亲和自由的制度，保守对自由友善的传统。所以，保守的柏克只为特定的传统辩解。柏克的保守主义并不为任何传统（尤其是敌视自由的传统）进行辩护或是提供理论支持。所以，援引柏克为一切传统辩护当属无稽之谈。

柏克关心传统，却落实在自由上。柏克毕生所关心的是自由与正义：即法律之下的自由。他认为，英国政制的传统即是自由的传统，英国“政制的一贯政策是提倡和维护我们的自由权，把它们看作我们祖先给我们传下来的，并将由我们传给后代的遗产”。可见，保守的柏克与自由的柏克之间珠联璧合。人类要保守“自由”作为人这个物种中最美好的东西，就要珍视作为过去的智慧之凝聚的传统。保守主义保守有价值的传统，保守自由的传统，非为传统而守传统；保守主义者未必是执政者，甚至不是既得利益者。相比之下，政治上的守旧派则

保守被证明为不合时宜的传统，往往反对增进自由的改革；而且往往是既得利益者，甚至有可能曾是极端的激进派。

“保守”作为一种主义与通常意义上的“守旧”有着根本的区别。柏克不是鲁迅所说的那种总以为“一代不如一代”的“九斤老太”，不以为过去有一个“黄金时代”，也从未指望把英国拉回到历史上的某个“黄金时代”。守旧派认为，黄金时代在过去；激进派认为，黄金时代在未来；保守主义者则认为，人类从来没有黄金时代。守旧派在文化和政治传统上是一种“凡是派”；凡是传统的、旧的都是合理的、可取的。激进派则常常忽视了社会政治传统对社会的深刻影响，以及这种传统中所积累的人类智慧，而只是一味地向未来去追求理想的秩序。

保守主义常常被理解为赞同维持现状的倾向。其实一切政治行动都想保守一定的东西。保守所有的传统和维护所有的传统是任何人都做不到的。柏克并不认为传统是政治行动的唯一依归，并非任何建立在传统之上的东西都是正当的，而且传统本身也是道德判断的对象。他并没有因为反对法国大革命，就放弃了对旧制度的批判。他指出，“法国君主制度的首要恶习是想要统治一切的无休止的愿望。权威之手时时可见，处处可见。因此，对所有的国内事务，政府无不插手；随着这种官方干预越来越普遍，我可以说，凡是始于不当的权力的事情，概莫能外地以不屑一顾的蠢行告终”。

与著名的自由主义者阿克顿爵士一样，柏克对人性的看法一向不乐观，怀有张灏先生说的那种“幽暗意识”。因此，政府一方面有责任维持秩序，另一方面，既然政府也是由凡人组成的，其权力当然也要受到约束。同时，既然人是有局限的，人类的进步就不可能是无限的。对于政治，他也是从消极的角

度来看待的。即政府的目的在于保护公民的自由，而不在于培养公民的美德，更不在于领导全社会去追求一个官方的理想。政府的权力只能用来“止大恶，作小善”。

在对待民主的态度上，柏克显然不是一位无条件的民主派。不过，当时所理解的民主与现代的自由民主间有一些重大差异。当时理解的民主仅仅指的是“多数人的统治”。这一民主不仅与自由对立，而且会危及秩序。如果以投票的形式来决定诸如经济、社会、道德事务中“不可投票”的事情，岂不天下大乱？所以，柏克断言：“完善的民主无耻之尤，无畏之尤。”正是考虑到纯粹的多数决定所具有的这一巨大的潜在危害，现代民主要接受种种限制。首先，民主只能局限于国家政权的组织中，不能扩大到其它领域；其次，民主首先以保障自由为前提；最后，民主只能用作建立和维护秩序的手段，即民主必须辅之以宪政、共和和法治。如此看来，柏克对民主的疑惧在今天仍然值得我们深思。为追求“完善的民主”，把民主扩大到一切领域的尝试不过是在为专制铺路，把社会彻底民主化的企图只能造成政治民主的彻底失落。

二十世纪的自由主义所表现出来的集体主义和理性主义性格迫使老派自由主义者进一步加入保守主义行列来一同捍卫古典自由主义的原则。哈耶克在《为什么我不是保守主义者？》一文中把孟德斯鸠、亚当·斯密、大卫·休谟、柏克、托克维尔所代表的传统首先看作是辉格党人的传统，即自由主义传统，其次才看作是保守主义的传统。所以，哈耶克尽管被奉为新保守主义的代言人，却自认为是一位（古典的）自由主义者，一位老派的辉格党人。保守与自由之间有着内在的逻辑联系，正如雷蒙·阿隆在《回忆录》中写到，在英法这类自由民主国家中，只有自由派才是真正的保守派。他们只想着保守自由的状

态，保守代议制度，保守传统的价值准则，保守欧洲文明的原则。真正的自由派不仅要保守政治的自由，而且要保守经济的自由。可见，保守与自由是柏克以来的保守主义的一体两面。

保守的柏克与自由主义的“瓜葛”还从以下的事实中得到了有力的印证：柏克对在他之前的自由主义先驱，如英国的斯密、休谟、法国的孟德斯鸠等人赞赏不已。柏克最欣赏的思想家是孟德斯鸠，认为孟氏“是启蒙了这一时代的最伟大的天才”。而他之后的欧美自由主义者，如《古代法》的作者梅因、《自由史》的作者阿克顿，美国的联邦党人、十九世纪法国的自由主义者如托克维尔、贡斯当，当代西方古典自由主义政治哲学家和新古典自由主义经济学家中有许多人都对他推崇备至。

柏克的睿智在于他在法国大革命一开始就预见到了其惨烈的后果。但是，作为一位贤德之士，对政治灾难的先见之明却使他因为自己的卓见而更加感到痛楚和悲哀。当代美国保守主义思想家柯克（Russel Kirk）指出，伟大的自由主义者都受到过柏克精神的浸染。他们都目睹激进主义政治运动对全能政府的追求，对个人自由的践踏，对传统与秩序的破坏，甚至对人性的威胁。柏克是自由主义者，因为他是保守主义者；柏克是保守主义者，因为他是自由主义者。这并不是语言游戏，而是说明在由柏克奠定的保守主义中保守与自由相辅相成、相得益彰。没有自由的保守必然要沦为守旧与顽固，这样的保守主义必然在政治上沦为威权主义；没有保守的自由必然沦为激进、放纵乃至暴力的泛滥，这样的自由主义必然要走向理性主义和激进主义。

由是观之，柏克在政治上珍视自由，维护宪政，反对国家的专横权力，反对中央集权；在经济上信奉斯密的古典自由主

义政治经济学，维护财产权；在道德文化上坚持信仰自由，鼓吹宗教宽容。柏克保守主义思想的自由主义倾向不仅表现在政治领域，而且表现在经济领域和道德—文化领域。

保守的柏克比自由的柏克显眼，但自由的柏克比保守的柏克重要。

当民主妨碍自由的时候

关键词：自由主义 民主 自由 多数的暴政

自由的国家未必尽是民主的国家，而民主的制度也未必不会妨碍自由。历史上有许多自由的国家，但其公民对政治的参与却受到严重的限制。自由与民主，尽管是同为世人所追求的两个目标，但却有着各自的内在逻辑。一旦这两种逻辑互不相容，两者就会发生冲突。这是我读罢法国自由主义思想家托克维尔的《旧制度与大革命》（北京，商务印书馆，1992年）的最大感想。因为，纯粹民主的核心特征是建立在平等主义的多数决定的原则基础之上的。可是，多数一旦拥有绝对的权力，轻则滋生弊端，重则导致恐怖，最终泯灭了自由。与多数决定相一致的原则是平等的原则。该原则认为，众人的力量应该凌

驾于个人的力量之上。多数人的智慧优于个人的智慧，立法者的人数比产生立法者的方式更为重要。一旦多数人的权力成为决定一切的权力，这时虽有民主，但却没有自由。然而，在这种没有自由的民主之下，“公民”们充其量不过是心满意足的奴隶，因为民主中孕育着新专制主义，其形式是中央集权的、全能的以及人民作为一个整体直接参与的多数专制的政治权力。这种民主不足以防止、反而加剧了自由在社会中的逐步失落。

这套排斥自由的民主理论源自卢梭。该理论认为，民主是一套以多数统治为原则的政府制度，人民的声音即是上帝的声音。在表达这一声音时，多数的意志是至高无上的，而且是分辨政治是非最高的裁判者，少数总是错误的。除去生存的权利和成为多数的权利外，少数不能要求任何权利与多数对抗。这种“天使的蜚语”所产生的疑问是，假定全人类都持有一个观点，而只有一个人持与此相反的观点，那么，全人类的观点就一定正确，而后者就一定错吗？即使如此，全人类有理由让这个人保持沉默吗？若是这个人有足够的理由，而且他的观点正确，他有理由使全人类都保持沉默吗？可见，从某种意义上讲，多数和少数都不握有绝对的权利。

多数统治剥夺少数人自由和权利的可能性同样体现在人民主权的原则之中。可是，如果人民都是主权者，谁是主权的对象？要么是他们自己，要么是特选的少数人。与多数统治相比，托克维尔发现，对自由的珍爱有其独到的魅力：

自由制度的最大用途在于，当人类精神不关心自由时，继续当自由的后盾，并给与自由它固有的某种植物性生命，以便人类精神到时候能回到它那

里来。这些制度的形式保证人们即使一时讨厌自由，也不会丧失自由。我认为这是自由制度的主要优点。当人民执意要当奴隶时，谁也无法阻止他们成为奴隶；但我认为，自由制度能使他们在独立中支持一段时间，而无需他们自助。

基于自立的自由是可以培养的，而对自由的真正热爱则是不可传授的，因为它来自所有伟大的人类的情欲的神秘处：

我也不相信真正的对自由的热爱是由于人们只见到自由带来的物质利益，因为这种看法常常使人模糊。的确，对于那些善于保持自由的人，自由久而久之总会带来富裕、福利，而且常常带来财富；但有些时候，它暂时使人不能享受这类福利；在另些时候，只有专制制度能使人得到短暂的满足。在自由中只欣赏这些好处的人，从未长久保持自由。（第 202-203 页）

他也发现，多数人呼唤平等自由，一旦得不到，他们便呼唤平等的奴役。基于民主和自由可能存在的冲突，以及民主对自由可能造成的妨碍，托克维尔的困惑是，在一个民主社会，自由还能生存吗？若是能，自由又如何生存呢？

常识告诉人们，民主与专制是相对立的。在欧洲的君主专制时代，民主的敌人是君主个人的独裁专政。一旦民主取胜，它还有新的敌人吗？托克维尔在《旧制度与法国大革命》中令人信服地证明：有！这个敌人就隐藏在民主内部：即多数人的专制。美国的民主与法国的大革命从正反两个方面表明：多数

人的民主的确可以蜕变成多数人的专制。建立在多数同意之上的不仅可能是理性、和平的民选政府，而且同样可能是高高耸立的断头台。

通过对美国民主的考察及对法国大革命的研究，托克维尔发现，民主作为所有人都参与公共事务的政府参与形式带有多数人暴政的危险。同样，民主中隐含着平等主义的倾向，这又带来了泯灭个性的危险，最终带来专制主义。这种专制主义的共同特征就是否定自由，因此，这表明，他是个始终如一的保守的自由派，而非民主派。他宣称，“在思想上我倾向民主制度，……但我无比崇尚的是自由。”（第4页）他毫不犹豫地把自己置于社会平等之上。尽管人们需要在自由上的一律平等，但是作不到这一点时，他们就会选择奴役上的平等，他们宁愿忍耐贫困，也容不得贵族。这就是他对大革命前法国人政治心态的写照。

基于对民主可能妨碍自由的担心，自由主义提出了衡量自由的另一条标准，即政治问题的关键不在于拥有权力者的人头数，而在于对权力运用方式的控制和运用。判断政府的好坏，不在于该政府的权力是在多数人手中，还是在少数人手中，而是这种权力运用的方式、服务的目的和所受限制的程度。对托克维尔这样的自由主义者来说，权力，不论归多少人所有，总是危险的。所以，当民主妨碍自由的时候，保守的、古典自由主义的答案是，民主应该服从自由。民主是自由的手段，自由是民主的目的。民主不是与自由同等重要的目的。民主更不仅仅应该是多数人的统治。民主是人民可以撤换统治者的和平的程序，是保守人人自由和国内和平的一种有用的工具。民主不仅在于主权者的人头数，更在于运用权力的方式。

从某种意义上讲，法国大革命只是自由与民主的早期争论

的一个历史记录。在这场争论中，焦点是多数的专制。在这一问题上，托克维尔像其他保守的古典自由主义者一样，奋力为个人的权利免受国家的权力，哪怕是民主国家的权力的入侵加以辩护。当代保守的自由主义者也回应了托克维尔的观点。哈耶克认为，民主并不是多数人的主权，多数人的主权实际上很可能与专制或寡头政体一样，是专制主义的。

在自由与民主问题上，托克维尔的观点只不过是古典自由主义大传统的一个缩印。托克维尔的思想可归入自由主义和保守主义的大传统，或者保守的自由主义大传统。这种传统起源于柏克、斯密、休谟、弗格森等苏格兰启蒙哲学家，与法国的孟德斯鸠、贡斯当，瑞士的布克哈特，美国的联邦党以及二十世纪的哈耶克、波普尔等一脉相承。对自由时代的保守主义者来说，还有什么比保守自由更加至高无上呢？所以，托克维尔是真正的自由主义者，也是真正的保守主义者。

自由主义者一向认为，自由高于民主，民主不过是自由的一个手段。正像英国的著名自由主义者阿克顿所说的那样，自由不是通向更高级政治目标的手段，它本身就是最根本的目标。当代保守的自由主义者则把自由主义与民主之间的界限划得更清楚，走得也比托克维尔更远。哈耶克认为，不仅民主政治是个人自由的手段，而且政治自由在很大程度上也是经济自由的手段。在哈耶克看来，个人自由的第一要件是经济自由，而且有其内在的价值。民主的价值，只是一种工具性的。民主政治可以与伸张自由的自由主义并行不悖，甚至在反专制主义的长期斗争中相互融合，但是一旦民主成为现实，就有必要把两者的关系重新区分开来。自由主义和民主是针对不同问题作出的不同反应。自由主义涉及的是政府的职能，而且特别要限制政府的权力。民主的问题涉及的则是，谁通过什么样的程序

来进行统治。自由主义要求所有的权力，包括多数人的权力都应该受到约束。民主则把多数人的意见看成是对政府权限的唯一限制。民主的反面是君主，自由的反面是奴役。由这种相对应的差别，我们可以看到，自由主义与民主的差异。

在自由主义要求限制政府权力的一般法则面前，民主并没有豁免的特权。所以，意大利政治哲学家博比奥指出，若是把自由主义仅仅看成是维护资产阶级统治的思想工具，你可以不加思索地摒弃它，然而，自由主义被理解成致力于限制国家专横的权力时，你还能轻松摒弃它吗？根据自由主义主张限制国家权力的大传统，个人在政治权力出现之前就已是特定权利和利益，包括财产权的拥有者。不论是什么人掌权，甚至是由多数人产生的民主政府的权力，在这方面也应受到限制。在自由的民主国家，消极的自由最为广泛。所以，一切权力都有其危险性。因此，唯一公道的政府只是权力受到合法限制的政府。多数人的绝对主权并不比专制君主或贵族统治的绝对权力更值得信赖。

因此，民主与自由的不相容之处，就在于当所有的人都参与决策时，个人就不得不服从于集体的权威，因此，也就有可能失去只属于个人的自由。所以，民主的产生有其有利于保护自由的一面，同样，也存在着妨碍自由的危险。

如何使自由和民主相容呢？托克维尔把目光投向了市民社会。他认识到，市民社会是民主化和民主制度的一项重要领域，他强调的，不是公民参与政治，而是积极地参与自愿的结社，否则就难以保证政体的自由性质和公民个人的自由不致失落。市民社会自身就是社会整合和公众自由的最重要的领域。考虑到市民社会有助于限制国家政治权力，托克维尔情不自禁地欣赏法国大革命前普遍存在的封建的自由，即建立在封建等

级基础之上的自由，甚至对法国大革命把这种自由扫荡掉都深为惋惜。所以，在这一点上，他与柏克颇为接近，即都十分珍视传统。他认为，旧制度正是大革命的起源和条件。他发现，法国之所以长期受害于威权传统，是因为行政上的中央集权把社会原子化为个个孤立的个人了，即在社会中铲除了作为中介组织的等级和结社，因而在没有市民社会的情形下使个人直接地暴露于国家的权力，这样，个人就形不成民间的力量，也就难以对国家的权力构成有效的牵制。民主政治建立在介于个人与国家之间的独立组织和社会集团的存在的基础之上。若是没有社会中介的存在，就会出现独裁或集权政权。这种存在如果不能构成稳定的民主政治的充分条件，至少也构成其必要条件。

像在柏克的著作中一样，在托克维尔的著作中，我们可以找到与激进主义相对立的保守主义哲学路线。我们可以看到，两人对自发的社会结构，如父权制家庭、地方社区、教会和行会等旧制度的尊重（见第二编，第十一章），而激进主义则视之为万恶之源，并发誓要连根拔除，大有“即使毁灭世界，也要伸张正义”之势。

在挖掘大革命与多数暴政的思想根源时，托克维尔发现，十八世纪法兰西启蒙的理性主义难辞其咎：

有人说，十八世纪哲学的特点是对人类理性的崇拜，是无限信赖理性的威力，凭此就可以随意改造法律、规章制度和风尚。应该确切地解释一下：真正说来，这些哲学家中有一些人并不崇拜人类理性，而是崇拜他们自己的理性。从未有人像他们那样对共同智慧缺乏信心。……[这种理性]只不过

发明了一些新的奴役形式。(第 259-260 页)

对于作为近代激进主义、极端理性主义、极权民主思想三重始作俑者的卢梭，柏克和托克维尔既欣赏他的天才，但又厌恶其政治与道德学说。柏克宣称，卢梭是法国大革命的主笔；托克维尔则认为，激进的理性主义应对法国的大革命负责。根据已知的事实，像罗伯斯庇尔和圣·茹斯特这样的雅各宾派在革命的高潮期间，虔诚而频繁地阅读卢梭的作品。卢梭谴责一切传统团体，如行会、教会和企业。托克维尔则认为，民主的最大危险就是把普通人摆在第一位，强调多数的价值观。对大众的过分依赖会导致平民专制。众所周知，自由是法国大革命的口号。但是，大革命中的自由不仅成了空洞的口号，而且成了少数人独享的专横的权力。因为，卢梭的自由思想本身就是空洞的。卢梭说，“人生而自由，却无往不在枷锁之中”，这有如说，“鱼生来要飞，却无往不在水中。”（赫尔岑语）托克维尔则直截了当地指出了自由的界限，“谁要求过大的独立自由，谁就是寻求过大的奴役。”（第 179 页）所以，在托克维尔和柏克看来，法国大革命不是对自由的追求，而是对绝对权力的追求。

雅各宾派把法国大革命变成一个对传统及道德的征服，以自由与平等的名义搞虚无主义，以人民的名义实行极权的专制统治。他们以为，通过对群众进行说服和教育，必要时借助强力和恐怖，可以实现对市民、知识分子和农民的改造。用当代自由主义哲学家柏林的分类法，法国大革命的自由口号不过是伸张性的积极自由、无政府主义的自由，而不是消极的自由和有序的自由。若是以为大众民主，或是建立在代表大众利益基础之上的民主可以对人为所欲为，那么，其所面临的极权专制

的威胁也最大。

二十世纪以来，民主变得更加神圣。1951年，联合国教科文组织的一份报告中这样写到，“在世界历史上，第一次没人再以反对民主的面目提出一种主义。而且对民主的行动和态度的指责常常是针对他人的，但现实中的政客和政治理论家在强调他们所拥护的制度和所主张的理论中的民主因素方面却不遗余力。”在当代，对民主的威胁，不再是来自公开的敌视，而是来自对民主的过分热衷和颂扬。这种热衷与颂扬，不是给民主以恰当的位置，而是把民主抬高到与自由并驾齐驱的程度，乃至以民主的名义变相地妨碍、抵消自由。

所以，继法国大革命之后，当自由再次让位于极端民主的时候，当民主沦为仅仅是多数人的声音的时候，当这个声音已不再是正义的声音，而是恐怖的咒语的时候，法国大革命中的大民主与大恐怖就注定要重演。试想，文革中哪一桩暴行不伴随着振臂高呼出的多数声音。这种声音和暴行又曾令多少人心惊胆颤、受尽凌辱，乃至命归黄泉。文化大革命声称摧毁封建旧制度余毒，却通过个人崇拜与全面专政使人受害更深。托克维尔对多数人暴政的担心绝不是杞人忧天。因为摧毁旧制度不能靠大革命，同样，“将巴士底狱片片拆毁，并不能使囚徒变成自由人”。追求民主只能缘着追求自由的路径才能得到；若放弃自由去追求民主只能导致大革命式的奴役和暴政。这或许是托克维尔为全人类总结的政治教训，这也正是《旧制度与大革命》的价值日久而弥新之所在。

理想之敌 理想之友

关键词：理想主义 经验主义 公共领域 个人主义
自由主义 文人

顾准对当代人的震撼力，在我看来，首先来自他个人的思想转变，来自他对理想（主义）在认识上的巨大变化。他自己对理想主义，“是这样相信过来的，然而，当今人们以烈士的名义，把理想主义转变为反动的专制主义的时候”，便“坚决走上彻底经验主义、多元主义的立场，要为反对这种专制主义而奋斗到底。”（引自《顾准文集》，第230页，下同）顾准的转变正是从迷恋导致政治专制的高调理想乌托邦到认同多元理想的自由民主的转变；在公共政治领域，从理想主义、浪漫主义到经验主义、现实主义的转变；在道德方面，从意图伦理到

责任伦理的转变。他是一个真正的先觉者，因为几乎每个像他那样的知识分子都笃信过横跨公私两个领域的大目标、大理想，而他却从高调理想主义之友变成了高调理想主义之敌。

顾准在思想上的独特贡献在于他无畏地撕下长期蒙蔽着世人的理想主义面具，把理想从特权变成了每个人的平等权利，从而为理想在现代社会中找到了一个正确的定位。在不平等的时代，拥有理想是统治者的特权，服从这一理想是臣民们不可推卸的义务，因为在这个社会中只允许存在这一个理想。平等的时代首先体现在人与人之间的人格上的平等、价值上的平等、权利上的平等，进而是追求信仰和理想的权利上的平等。在平等的时代，理想是可以由所有人共享的平等权利。压制追求理想的平等权利导致人与人的不平等，其中的一些人的理想及其生命价值必定要倍受践踏。以强势意识形态和国家为支撑的崇高理想总是把属于个人的与其不同的理想定为异端。所以，一个排斥其他理想的单一高调理想，绝对不是崇高的理想、文明的理想。每个人都享有追求理想权利的社会才是平等的、自由的、民主的社会。

理想在社会政治生活中的正确定位与公私两个领域的分离是联系在一起的。在这个世界上存在着两个截然不同的领域，一个是公共领域，一个是私人领域。追求理想既然是个人的权利，就理所当然地属于私人事务，属于个人自主自治的领域。单一的理想只能是少数统治者的理想，并且常常是用公共权力乃至暴力支撑的理想。当单一的理想取代个人的理想的时候，便造成公共权力对私人事务的无端干预。当由个人自治的领域的完整性难以维持时，个人的人格完整也就难以把守了。单一的高调理想也就必然要否定、取代属于私人领域的个人理想。

正是在高理想理想的惊涛骇浪中，顾准用自己的生命孤独而艰难地守护着自己的理想风帆。

没有高理想理想的时代未必是平庸的、没有理想的时代。它固然不让人们心潮澎湃，但更不让人们胆颤心惊，也就决不会有顾准那样的受害者。相反，单一的高理想理想时代必然带来没有理想、没有信仰的时代。顾准证明：单一的高理想理想只能是错误的、行不通的、教条的理想，成为如他所说的那种“政治专制主义”的护身符，因而也是注定要破产的理想。这样留下的将是理想的全面真空，因为其它理想早已被清扫得无影无踪了。在理想多样化的时代，一支理想花朵枯萎了，还会有其它的理想花朵生机勃勃、欣欣向荣，而决不至于留下一片理想的空白。所以，只有追求多样的理想成为平等权利时，这个社会才是一个正义的社会。

在政治上，或者说在公共事务领域，国家不能有一个排他的终极目标。衡量一个社会，特别是一个政体先进不先进，是看它有理想还是没有理想。任何现代的政体都是没有自身独有的理想的。即使是自由、平等，首先也是个人的理想，而非国家的理想。相反，有理想的国家倒比较落后，例如中世纪的政教合一国家都一直有着天国般的理想，实践中却不得不诉诸宗教裁判所、火刑柱这类毁灭个人理想、自由、幸福的野蛮工具。没有自身理想的、政治上中立的国家，才是一个现代国家；一个没有自身理想的政体才是一个先进的政体。现代国家不仅在政治上必须是中立的，而且，在利益上也必须是中立的。《尚书》曰：“不偏不党，王道荡荡”，既然国家权力是一个社会中最为强大的权力，若是它在政治上不中立，就可能用暴力来贯彻其理想；若是它在经济利益上不中立，就可能用国家的特权地位、用国家机器来赚取社会上最大的经济利益。这

便是犯了“与民争利”的政治禁忌。所以，现代国家只能是在各种理想和各种利益中保持中立地位的中立国家。

那么，理想主义在现代社会中是否还占有一席之地呢？顾准并不是一切理想主义的敌人，他否定的只是公共领域中的高调理想主义。他勇敢地在私人事务的领域中插上了理想主义的旗帜，并且始终无畏地捍卫着属于个人的理想。如果一个社会只能有一个理想的话，如果这个理想注定要落空的话，那将导致理想在一个社会的公共领域和私人领域中的双重失落。如果在这个社会当中，公共领域中没有理想，而每个老百姓都有个人理想，只要这种个人的理想不会给他人造成伤害，那么，这个社会仍然是一个富有理想的社会。所以，从这个意义上讲，一个没有单一理想的社会，才是一个先进的、文明的、充满理想的社会。只有在公共领域不谈空洞的、教条的理想，才能为理想在私人领域中保留充分的空间。顾准本人的一生就是一个极富说服力的表率。他是公共领域中的高调理想主义之敌，是个人理想之友，而且至死不渝。

顾准之所以对高调的理想主义持彻底否定的态度，还因为这样的理想主义常常过于强调集体的作用，无视个人的权利和自由，因为它为了一个终极的理想要求全体的服从，全体的牺牲。经验主义与个体主义有着天然的联系，因为它尊重个体的实践，个体的体验，“尊重每个人的事业，尊重每个人的创造性劳动”。（第396页）我们常常把强调集体至上的倾向看作是先进的东西，把尊重个人价值的倾向看作是有害的、落后的东西。顾准对希腊史的研究所得出的结论恰恰相反。他体察到，起源于古代的斯巴达的“平等主义，斗争精神，民主集体主义，我亲身经历过这样的生活，我深深体会，这是艰难环境下打倒压迫者的革命运动所不可缺少的。但是，斯巴达本身的历

史表明：藉寡头政体、严酷纪律来长期维持的这种平等主义、尚武精神和集体主义，其结果必然是形式主义和伪善，是堂皇的外观和腐败的内容，是金玉其外而败絮其中；相反，还因为它必定要‘砍掉长得过高的谷穗’，必定要使一片田地的谷子长得一般齐——它又不精心选种，不断向上，却相反要高的向低的看齐——所以，斯巴达自己在文化和学术上什么也没有留下”。（第256-257页）

理想在人类社会中的正确定位与公与私各自的畛域是联系在一起。越想救世平天下的人，理想往往越大。而理想越大的人越是无视公私各自的界限。中国古代文人所信奉的八条目里的修身齐家治国平天下，就是无视公私畛域的典型。修齐与治平分属性质截然不同的两个领域。修身齐家是一回事，治国平天下又是一回事。这两个领域不能用一个道理来贯穿之。但中国的文人在传统上习惯于把这两个领域混为一谈。顾准在从理想主义走到经验主义以前，一直都用一个道理来不加区分地处理这两个不同领域的问题。修身基本上属于较能贯彻个人理想的私人领域，但是，治国则属于绝对不能以自己的好恶为世人之好恶的公共领域。在公共领域，对个人的意愿、个人的理想、个人的选择，只要不妨碍到他人，都必须加以尊重。顾准之所以痛恨史官文化，正是因为他认为史官是塑造单一理想的帮凶，而且强制民众接受这个理想。所以，史官文化的实质就是为虎作伥，就是帮助专制君主牢牢掌握对真理和事实、真相的垄断。这正是史官文化的恶劣本质之所在。它混淆了公私之间的界限，牢牢守护那种虚假的、欺骗世人的、永远不可能实现的理想。那种“以政治权威为无上权威”（第244页）、以君王理想为天下唯一理想的史官才是个人理想的真正敌人。

韦伯曾论述过支配政治的两种伦理及其差别，一种是意图

(心志)伦理,另一种是责任伦理。意图伦理是关怀最终目的的伦理,其关键是保持意图(心志)的纯真,而不是考虑行为的后果。对禀持这种伦理的人而言,只要意图是对的,行为就是对的,结果如何,他不负责。只要目的纯正伟大,为了达到这个纯正伟大的目的,可以不择手段;甚至因目的愈伟大愈可以不择手段。为了使世界变得永远美好无缺,为了使一切不道德与不公正的手段都再没有使用的可能,有理由(最后一次)使用不道德、极不公正的手段以达到这个伟大的目标、终极的理想。其结果却与其初衷相反,终极的理想变成了安魂的哀乐与野蛮的统治工具。依据责任伦理,世界上没有十全十美的人,也没有十全十美的事情;把自己的意图定得十全十美,并不能使世界变得十全十美。对自己的政治行为应考虑其可以预见的后果,并为其承担相应的责任。支配公共领域的伦理应该是责任伦理。换句话说,处理公共事务不能仅从心正意诚出发,而是要从对公民所承担的责任出发,从尊重每个公民在私人领域的自主权出发。所以,属修身齐家范围的可以随心所欲,但在治平领域就不能以己之所欲施诸天下。

文人通常容易受意图伦理支配,一心想往自己认定的好事,而不管其空想会给民众带来什么后果。这种人“树立了一个终极目的,而且内心里相信这个终极目的,那么,他就不惜为了这个终极目的而牺牲民主,实行专政。而且相信这是为了大众福利、终极目的而不得不如此办。内心伪善而实际上做了恶行,这是可悲的。”(第375页)而这终极目的正是“要在地上建立天国,建立一个没有异化的、没有矛盾的社会。我对这个问题琢磨了很久,我的结论是,地上不可能建立天国,天国是彻底的幻想;矛盾永远存在。所以,没有什么终极目的,有的,只是进步”。(第370页)

文人应该放弃这样一种信念，即总想发明一种空前绝后的“货色”，总以为自己比民众更擅长找到并实现一种至善至美的理想，乃至迫不急待地强迫他人与其分享这一理想。文人的确有一种长处，即他们能比民众更快捷而准确地指出任何一种现有社会制度或生活方式的缺陷和弊端。但若因此便认为自己有能力发明一种克服了一切缺陷或弊端的社会制度或生活方式，那就是自欺欺人了。顾准对文人有深刻的反省，他写到：“事实上私人财产权在全世界的知识界都是遭到鄙弃的。不幸，保存私有财产权的西方，工人生活得比苏联要好些。”（第347页）如他所言，这是全世界文人共有的通病。他当然染上过这个毛病，也选择过消灭私有财产。但是他看到了工人在保障产权的社会中生活得更好一些，他便遏制了自己内心中对私有财产及其权利与观念的厌恶。在公共领域，他自觉地服从了责任伦理。

所以，文人要特别小心自己的思维方式，不要把自己的好恶标准推行于公共领域，特别是在讨论治平等公共事务领域的问题时一定要秉持责任伦理。顾准从理想主义到经验主义的转变已充分证明他在思考公共领域中的政治问题时已彻底告别了这种公私不分、以个人好恶支配世人好恶的文人思维方式。

文人的可贵之处本在于他们是个人价值和個人理想的守护者。对他们来说，让渡出拥有个人理想的权利是失职。面对高调的理想主义转变为庸俗化了的教条主义和野蛮的专制主义的困境，他们的出路有两条：一是修补或重建这种高调理想主义，继续西西弗斯式未竟的徒劳的事业；二是彻底放弃这种高调的理想主义，把追求理想的权利还给每一位普通的公民，使公共的权力彻底退出由个人自治的私人事务领域，把理想的特权还原成理想的平等权利，让每个公民都有机会升起自己理想

的风帆。顾准先生选择的是后者。

在给理想的定位和对公私畛域的体认上，顾准表现出了其同代文人望尘莫及的先见之明。他在这方面的思想贡献与近二十年后姗姗来迟的市场经济正好接棒，并为后者铺垫了坚实的道德基础。市场经济的正当性、可行性来源于它认为人是追求自身利益的动物，并完全承认个人追求“私利”的权利。而市场秩序承认“我”与“私”的正当性是约束“私”泛滥与“我”膨胀的最有效、最正当的途径。

私人领域的核心是个人的权利与自由。个人自由又包括人身自由和经济自由。经济自由即追求财富、创造财富的自由，也就是谋取自身的利益的自由。私人领域是由个人自主支配的空间构成的，它的存在不仅仅是要为个人追求其正当的利益造就一个受保护的空間，而且也為培养美德提供了最基本的条件。公之所以有价值，就在于它能服务于众人的利益。公益要么作为私利之和，要么作为实现少数人之私利的工具。公益的立足点在于公私利害之一致。

“私人领域”是人生中最重要、最宝贵的价值得以实现的领域。在纯粹的私人领域，公共权力不应插足。公共权力要受到公民个人或其自愿结社的监督，否则公就会有悖于私。促进公共利益往往是政府扩大其权力和规模所援引的理由。公民个人利益的保障则必然要求对公共权力加以必要的、有效的限制。可见，对公私之畛域的承认、尊重个人拥有理想的权利正是现代宪政民主所不可或缺的价值前提。同样，把握好理想在现代中国社会中的定位，分清公与私各自的畛域，做高调理想之敌、个人理想之友也正是顾准先生留给当代中国知识分子的宝贵的精神遗产。

共和·民主·宪政

——探索市场秩序的政治架构

关键词：自由主义 共和 民主 宪政

在当今的世界上，共和与民主被越来越多地写入国名与宪法之中。在中国，自辛亥革命以来，共和与民主也始终是近现代和当代宪政运动和未来宪政体制的目标。但作为一种政治理想，尤其是作为一种政体形式，在当代的政治理论和政治哲学研究中几乎被完全忽略了，在对当代的民主化和宪政运动的探讨中则更是如此。一方面，在后君主制时代，越来越多的国家以共和国自居；另一方面，对共和自身，及其与民主、宪政之间关系的探讨却基本上被束之高阁。本文认为，现代市场秩序的政治架构必定是共和、民主、宪政三位一体的混合政体。三

者在现代政体中的分量同等重要、相互补充、不可替代、不可偏废。本文的目的则正是试图厘清共和、民主、宪政三者各自的本质，相互的联系与差异，及其与市场秩序的关联。

共和

在西方的思想史上，共和作为一种思潮，其内部既不系统，也不连贯。共和思想的起源不仅来自古希腊的民主理论与实践，而且更多的来自亚里士多德对希腊民主的批判。文艺复兴时期前后，共和主义的主要理论家有西塞罗、普鲁塔克、圭恰迪尼、普利比乌斯、马基雅维利等先驱，后来则有英国的哈灵顿、法国的卢梭和雅各宾党人。他们的思想，史称“古典共和主义”。十七、十八世纪的英美思想家们对这一思想传统进行了彻底的改造，实现了古典共和主义向自由共和主义的转变。在这一转变过程中，古典共和传统中的一些成分被抛弃，另一些成分则获得了新的活力。其代表人物有孟德斯鸠、洛克、休谟和美国的联邦党人。

在人类政治史上，共和作为一种政体，是作为君主政体的对立物而产生的。在近代和当代，共和更是作为一种高于君主制的政治理想而被各国人民不懈地追求着的。但是，废除君主本身，并不能自动避免君主制的弊端。所以，共和既然高于君主制，那它一定还具有某种与君主制截然不同的特质。

从经济事务与政治体制的互动关系看，共和政体与人类追求财富的经济活动密不可分。从现象的关联上看，历史上最早的一批共和国都是与发达的商业贸易活动联系在一起的。从古希腊雅典城邦到古罗马共和国，从意大利的威尼斯到荷兰的阿姆斯特丹，如果说这些基本上以城邦为基础的小型共和国有什

么共同之处的话，那就是它们的共和政体和经济繁荣都靠的是发达的商业贸易。在英美这些最早形成自由市场经济的国家，共和被看成是带来自由与繁荣的政体。英国是世界上第一个虚君共和国，美国是世界上第一个复合共和国。可见，没有商业就没有共和。真正的共和国只能是商业共和国。那么，为什么市场经济的政治架构离不开共和政体呢？为什么对自由与繁荣的向往激发了人们追求共和理想的冲动呢？这必须从共和自身中寻找答案。

共和的根本原则是天下为公，国家权力是公有物，国家的治理是所有公民的共同事业。共和国来自于“公共事务”（*res publica*），相对于“私人事务”（*res privata*）。国家的领域是公民在家庭生活等私人生活领域之外的公共事务领域。在英国，古代作家几乎总是用 *commonwealth*（直译为共富国）来指称 *republic*。共和在本意上是通过制度组织起来的公共事务领域，而不是一种组织形式或政体。共和主义强调政府的公共性、公平性与中立性，即政府必须为所有人的利益服务（公益），而不能只为少数当权者的利益服务。

为什么要“共”与“和”呢？这是由人的本性、人的价值及其在宇宙中的地位决定的。也就是说，人必须作为目的而不能作为手段加以对待。人的生命具有同等的价值，故必须受同等的尊重与对待。故“共”的正当性来自人格的平等，“和”的正当性来自保护人之生命价值的必要性。在共和的国家，政府的权威来自人民的集体力量。人民的幸福是至高无上的法律。而且，政府的权力必须正当合法地使用。官职是法律的产物。共和理想的核心是人民对与自身利益攸关的公共事务领域有决定性的发言权。所以，共和国是“民国”，不是“君国”；是“和国”，不是“武国”。

衡量共和政体的准绳又是什么呢？我们从各个共和国家的宪法中是找不到答案的，因为同样冠以共和之名的国家之间在施政方式上有着霄壤之别，所以我们只能求助于原则，求助于我们对理想型共和的现实主义理解。从东西方的政治脉络来看，共和在历史上的出现或多或少地与人类不约而同地抵制专制与暴政的努力有关。根据我的归纳和理解，理想型的共和有以下三条基本准绳：

1. 公。共和的根本原则是天下为公。这意味着共和政体应是公平、公正的政体，能够实现正义的政体。公并不一定要通过全体一致来达到，而是可以通过公平的代表、公平的权利和中立的国家来体现。在共和国里极其重要的是，不仅要保护社会、防止统治者的压迫，而且要防止一部分社会成员对另一部分社会成员的不公平。正义是人类事务的目的，这一目的也只有共和政体之下才可能真正实现。公的制度体现为限任制、中立国家和权力的分权制衡、法律面前人人平等。

2. 共。国家权力是公有物，国家的治理是所有公民的共同事业。即统治权由所有社会成员共同分享，意味着政治权力对全社会平等开放，不排除任何所持意见与统治者不同的少数一方。这还意味着不得有世袭的、独占的、不可让渡的权力；意味着联合执政、共同执政，而非一人一派大权独揽。公与共要求的是公天下，相对于君主和独裁者的“家天下”、“私天下”。后者表现为独裁者或“君主总揽大权，把国家和人民做他一个人的私产，供他一个人的快乐”。（孙中山语）所以，孟德斯鸠把共和政体界定为：“全体人民或仅仅一部分人握有最高权力的政体”。共的制度体现为官的限任制、定期选举、自由秘密投票制度。

3. 和。即用和平的方式参与和处理政治事务和政治纠纷。

对暴政而言，“和”意味着整个社会和平共处，治者与被治者共同放弃用武力作为解决政治歧见或取得权力的手段。孟德斯鸠断言，共和的精神是和平与宪法。托克维尔指出，所谓共和，是指多数人的和平统治而言。《联邦党人文集》也指出，共和的特征就是爱好和平。这意味着，执政的多数也不得以公与共的名义滥施暴政。君主易成暴君，但行暴政的专制者未必只是君主。共和一直包含着排除君主制的意思，其最深层的冲动无非是要把君主与独裁者的“私天下”变成所有人的“公天下”，并引申出公共权力向全社会开放的重要性。“和”体现为信仰自由、言论自由、结社自由等。

中国的共和理想回应了共和的三条准绳，验证了共和理想作为普世价值在不同的文明得到普遍接受的。据太史公的《史记·周本记》记载，周厉王时，行暴政，民间造反，厉王逃跑，后由召公、周公二相共同执政，故号共和。不论这段史实是否成立，但以“共和”译 republic 不仅说明太史公的解释（相对于《竹书纪年》中的记载而言）流传更广，而且反映出分享管理公共事务的权利（共）、行仁政（和）是人类最古老的理想之一。宗教宽容、言论自由、结社自由等都是“和”的精神的具体体现。共和的理想与中国传统政治哲学中的德政、仁政、王道有相通之处。

尽管人类对共和向往已久，但历史上的共和政体却常常感染上流行于其他政体的瘟疫，如专横、不义、失序、暴虐、不宽容等。孟德斯鸠在研究中世纪的共和国时发现，在意大利各共和国，由于立法、行政、司法三种权力合并在一起，所以，自由反比君主国还少。这个合并起来的权力可以用它的“一般意志”（公意）去蹂躏全国；因为它还有司法权，它又可以用它的个别意志去毁灭每一个公民。在那里，一切权力合而为

一，虽然没有君主专制的外观，但人们却时时感到君主专制的存在。麦迪逊认为，古典的共和是败坏的共和，不论它是依赖直接民主还是依赖贵族寡头都必然要以奴役和专制为前提，奉行黩武的帝国主义和军事扩张。可见，共和并不比君主制天然优越。

托克维尔也注意到，“据欧洲的一些人说，共和并非像大家至今所想的那样是多数的统治，而是依靠多数得势的几个人人的统治；在这种统治中起领导作用的不是人民，而是那些知道人民具有最大作用的人；这些人经过自己的独特判断，可以不与人民商量而以人民的名义行事，把人民踩在脚下，反而要求人们对他们感恩戴德；而且共和政府是唯一要求人民承认它有权任意行事，敢于蔑视人们迄今所尊重的一切，即从最高的道德规范到初浅的公认准则都一概敢于蔑视的政府，以致在这个世界上，只要以人民的名义来实行暴政和主事不公，暴政也能成为合法的、不公也能变为神圣的。”没有宪政、民主的共和在当代实质上是僭主政治，因为其权力是僭取来的，这种权力既没有建立在“同意”基础之上的合法性，也不受宪法的制约，它既不是（公）共的权力，也不是和（平）的权力，而是“窃天下而私之”的权力，尽管这类政权上都贴着“共和”的招牌。在盗用共和的那些僭越者中间，大多数是以讨好人民开始发迹，他们以蛊惑家开始，以专制者告终。读过描述日内瓦共和国的《异端的权利》一书的人，恐怕都会同意上述对旧共和的诊断。可见，共和政体中的最高权力同样可以是不负责任的权力，从而使共和徒有其表。“历史上的共和国多徘徊于极端专制和极端无政府状态之间。大多数破坏共和中自由的人“均以献媚于人民起家；始为群首，终为暴君”。（霍布斯语）若不能改造这种专制的共和，莫若不要共和。

由此可见，到近代出现自由共和政体之前，充分体现“公”、“共”、“和”的共和理想始终没有得到落实。现代的共和只能是民主的、宪政的。共和理想的落实离不开宪政、民主的制度，而民主、宪政又不独立包含“公”、“共”、“和”的共和理想。所以，共和离不开民主、宪政，民主、宪政也离不开共和。过去，我们把共和与君主对立，以为没有君主，就必是共和，其实不然。合乎上述三条准绳的共和政体在历史上并不多见。共和其名、专制其实的倒是比比皆是。

从上述对古代共和的批判中，我们不难体察到古代共和与现代共和的分野。历史上的共和国有两大类型。一种是古代城邦共和国，如雅典、斯巴达、古罗马，以及从中世纪到近代广泛分布于从南欧到北欧的若干城邦共和国，其中有著名的威尼斯、佛罗伦萨、日内瓦等。另一种是现代共和国，表现为在宪法约束下运作的代议政府。现代的自由民主共和国，尊重公民的个人权利和私人利益，实行民主、宪政。

支撑着这两种共和政体的政治理想分别是古典共和主义和自由共和主义。古典共和主义认为，只有在小国寡民的地方才能实行共和，只有小共和国才能长久维持美德和对共和国的忠诚，因此，共和制度的成败取决于公民的美德，即所谓“美德”（civic virtue）。古典的共和主义强调社群与国家利益的至上，强调公民的义务，要求人们保持高度的警惕以捍卫其国家。只有在小国靠民俗民风的单一性才有可能产生有关美德与共同利益的强大共识。随着领域的扩大、人口的增加、异质文化因素的渗入、人们所追求利益的多样化，小共和国就越来越难以保持其共和的性质。

从制度层面上看，罗马由于缺乏必要的制度设施，如法治、分权制衡和代议制度的阙失，作为共和之基石的美德注定

要衰亡下去。由此导致的民间冲突的兴起，以及古罗马最终由共和向帝制的转变说明：至少在那个时代，仅靠美德支撑的共和难以持久。在古代社会，小共和长期险如累卵，风雨飘摇；大与共和是自相矛盾之物，大共和先天不足，注定短命。

孟德斯鸠称美德是共和政体的原则。这一表述至少在那个时代是十分确切的。在古代，共和政府的首要特征是美德。美德的重要性来自公共利益的重要性。在共和思想上，倚重美德，还是倚重制度一直是争论的焦点。早期的共和主义常靠弘扬美德来鼓吹共和，靠号召民众献身祖国来维持共和。孟德斯鸠发现，在古代共和国，“美德就是爱祖国，这种热爱要求人们不断把公共的利益置于个人利益之上。它具体地表现为：爱平等，即公民都应该以平等的地位为国家服务。人们一出生便对国家负了很大的、且永远还不清的一笔债；还表现为：爱简朴，这要求限制人对自身利益的追求。人人除必需之外，如有所余财物，则归给国家。罗马和雅典这些国家的奢侈和铺张浪费正是从节约的资金中产生的。”在一个社会中，对美德过分强调往往意味着政治制度不发达，法治未确立。在古代共和国如此，在当代人治社会亦复如此。若只一味强调美德，把建国与立国的根基放在动员公民的爱国心之上则可能导致美德因承受了其支撑不起的重负而彻底崩溃乃至荡然无存。

在一个共和国中培养美德决非易事。它要求有特别的条件和严密的控制，而这会妨碍到宪政所保障的个人自由。它要求把城邦当做一座“大学校”来培养新型公民。这就要求城邦规模不能太大，最好是城邦国家，单一民族、同文同种，而且决不能让思想自由交流，否则会导致一些公民堕落，使他们逃避对国家“应尽”的义务。而这些控制的结果就是导致今日所谓的“封闭社会”。在这样的社会，只有一些共和主义理论家所

主张的那种“共和国的自由”。但是，从自由主义和宪政主义的立场看，这种国家的自由与个人的自由是格格不入的。

在古典的共和理想中，所有的公民都应有权参加制定、并遵守由此产生的法律。但理想是一回事，现实又是一回事。历史上的共和，多是贵族的共和。在这样的共和国，只有贵族才有参政权。历史上的罗马共和国、威尼斯共和国均属此类。在小型的共和国，自由总是受到过多的限制，过于依赖公民的爱国精神，要他们有一种一心为公、为国牺牲的精神。历史上的共和制多存在于小国寡民的社会中。共和制在推广过程中面临的重大难题是，若是把共和制移植到广土众民的社会，共和就会瓦解。这是孟德斯鸠在研究罗马帝国兴亡时注意到的现象。这也可以解释为什么在中国这样的大国在古代从未体验过共和。

古代共和制度赋予公民对公共事务的发言权，但却并不必然会建立起权力制衡制度，它不要求普选，不排除等级，也不实行法治。因此，公共权力容易被装扮成民众领袖的煽动家所攫取。共和制度往往由于缺少制约其领袖权力的机制而自我毁灭，沦为独裁。这种领袖人物的无知和野心会蛊惑民众，并极力摆脱对其权力的脆弱的制衡，而开辟通向专制之路。毁灭共和国的民众领袖对共和国构成的毁灭性威胁一直是自孟德斯鸠到近代自由主义政治思想家所关心的核心问题。

支撑现代共和政体的思想基础是自由共和主义（liberal republicanism）。自由主义与共和主义的结合来自两者在以下三个方面所表现出来的相通之处：1. 两者的宗旨都是在于创造为个人能够最有效地追求和把握其幸福的社会政治环境；2. 两者都主张任何政府不能一切以其自身的意愿、利益和便利是图，而是要尊重个人的自由与独立；3. 两者的结合为协调个

人自由与政治权威提供了一种有效的方法，以防止和解决个人与秩序发生冲突，这个方法便是自由的宪政民主。

古代共和是基于道德力量的政体，现代自由共和是基于法律和制度力量的政体。麦迪逊干脆把共和定义为“大范围内代议制度下的民主政治”。在这种政体下，对公民个人的权利和自由的保护至高无上，其特征是：宪政、法治、通过代议制度的自治、对自由的信奉。其必要的制度设施通常包括：代议制、两院制、官职轮换制、法治、司法独立、责任政治、投票选举制等等。

英国作为现代第一个实质性的共和国（虚君共和），与古代最自由的罗马共和国相比，其优点在于，把人民直接而强大的权力通过代议制转换成其代表的权力。孟德斯鸠认为“英国是个裹着君主制外衣的共和国”。古代的共和国建立在美德之上，英国的共和则建立在宪政之上。在这一新型共和中，对他人的私务不可能也不应该过于关心。根据与此相适应的新型公共哲学，每个公民有权选择自己的生活方式，自主地处理自己的私人事务。公共利益的最高境界就是为实现个人利益提供最有益的环境，从而使其政府有广泛的民众基础，从而也就保证了对公益的关心。自由的共和主义不是强调公益的至上与公民的义务，而是强调公民的权利与自由；不是强调公民的美德与公益心，而是强调对公共权力的制约与平衡，使得这种新共和即使碰到无赖的政客和缺乏美德的公民也能安然无恙。所以，古典共和的美德，不仅为近代英国所不需，因为这样的美德有可能成为专制和剥夺公民自由的藉口；而且这种以爱国为核心的美德对宪政的共和来说，甚至是危险的。不过，自由的共和依靠制度，也并不放弃美德。只是与古典共和的美德观相比，其内容已经发生了很大的变化。自由共和所钟情的美德是：自

我控制、自我负责、自我实现、自我反思、尊重不同意见、理性、独立、平和。可见，古典共和的美德是集体本位的美德，自由共和的美德则是个人本位的美德。前一种美德并不比后一种美德更先进、更可取。

古典共和主义建立在至善论的美德观基础之上。古典共和所鼓吹的这种美德不过是政治操纵与专制的面具，是反平等的精英主义意识形态。以至善论为依托的美德观在自由主义看来正是恶德的最大根源。因为它不公，不公地对待人与人，它容忍人对人的奴役；它不公地对待公与私，它要求人们去以私奉公。自由主义的新共和克服了这两个缺陷。它对每一个人给予同等的尊重，尊重每个人的正当自利和同等的自由，尊重每个人的财产和信仰，抛弃了至善论的美德观。自由共和主义虽然承认个人利益的极端重要性，而且不以美德为其思想和实践的立足点，对美德能永远战胜自利持怀疑主义的态度，但这并不意味着它排除了美德，相反它更有效地鼓励了美德，为美德光大提供了更坚实的基础。因为，它把美德的发扬与人的自利联系起来、统一起来，使之基本上并行不悖。不过，美德的内容已不仅是克己奉公。根据自由共和主义的看法，没有自利就没有美德，信奉美德不等于信奉至善无私，并且相信多数人在必要的时候能够超越眼前的狭隘的自利。所以，呼唤美德不再是向人们索取其所不能奉献的东西，更不是去磨灭人性。

贪婪和野心在古代共和国中是共和的死敌，在现代宪政制度下却变成了商业共和国的推进器。在现代共和国中，人们的爱国心来自国家保护了他的个人利益。普通民众要实现自利就会自然而然地爱国，而不必靠牺牲自利来树立爱国心。共和国作为法治、民主、自由的国家最有利于人的幸福和道德，因为由自己而非由别人决定自己的命运。之所以有益于道德是因为

人们在服从法律过程中学会了服从道德。法律提供了最大限度的自由，政府对所有人开放。它不再靠美德来维持共和，而是以宪政制度保障追逐自利的权利与自由来维系共和。实现美德在方式上的转化造成古代共和与现代共和的不同道德性基础。仅靠美德不足以支持任何政府，不论是共和的、还是君主的。自由的共和传统则更强调制度与制衡的作用，用宪政与民主来混合共和，靠用选举方式产生统治，对他们进行经常的监督，以此防止出现不负责任的政治权威。而且，另一方面，美德对于热爱自由的人来说并不是先天固有的。但是一旦人们的利益可以与大共和国的成功联系在一起，那么，私利就有助于推动美德。共和制，作为由国民参与并经其同意的政体，要求权利与权威的结合，并保障公民在法律管辖下的自由，并致力于实现个人利益与公共利益的一致，而不为后者牺牲前者。

在当代的政治思潮中，所谓的新共和主义的影响正在膨胀。它其实是对古典共和主义的回归，故也被称作公民共和主义（civic republicanism）与公民人文主义（civic humanism），并无多少新的东西可言。但两者之间仍有重要的差别。前者要解决的是政治制度和政治行为方式问题，后者则关注的是道德问题。这种“新”共和主义已滑离了自由共和的轨道，其对爱国主义与公益的过分强调同样可能造成对私人领域的侵犯及政治生活中“共”与“和”的背离。后者的美德是指爱国主义和热爱公益的精神，它要求置公共利益于个人或家庭利益之上的崇高意愿。这种“新”的共和主义与公民人文主义都强调政治社群的善。前者强调自由、民主的保存，要求那些有美德的公民的积极参与，这样才能维持共和制度，而后者则强调另一种性质的政治参与。这是人要过上美好生活的关键所在。这种新共和主义与古典共和主义是完全吻合的，它乐于鼓励个人在政

治活动中寻找美好生活，但它反对公民人文主义，因为它反对在政治中使用一般性的“善”概念。

自由主义对这种新共和主义中的某些内容颇有微词，把共和主义对美德和爱国主义的过分强调看作是专制主义、沙文主义和帝国主义的面具，对其否认个人权利和自由的倾向更是反感。新古典共和主义也对自由主义始终保持批判的态度。《强势民主》的作者巴柏（Benjamin Barber）写到：自由主义只能给民主帮倒忙。共和主义剔除自由主义因素，使当代社会更加民主。新共和主义在本世纪的代表人物阿伦特、麦金太尔和波考克（J. Pocock）等视美德为这种根本上反自由主义的共和主义的关键。这就使当代反自由主义和市场秩序的共和主义陷入了难以摆脱的困境：当代反市场秩序的共和主义虽极力宏扬爱国的美德，而他们所钟情的那种古典小型共和国已不复存在，唯一剩下可热爱的是他们所痛恨的自由市场经济国家。社群主义派（Communitarians）也处于同样的境界。因为他们所中意的社群（community）也服从了他们所厌恶的自由市场秩序大结构。当代的古典共和派和社群派常错把国家当做一个“社群”，对此连带有新左派倾向的自由主义哲学家约翰·罗尔斯都加以否认。他们崇拜农业精英，充满怀旧情绪，具有平均主义的激进倾向，故不能给城市的中下阶层提供观念资源。纯粹的共和的确有均富的平均主义倾向，关心财富的强制再分配，幻想每个公民拥有同等政治权力的直接民主。有趣的是，共和本是市场经济发达的产物。可是在市场秩序蒸蒸日上的今天，以新面目出现的古典共和主义思潮却又成了反市场秩序的有力思想武器，被他们所重新捡起的古典共和中的美德概念也恰恰与市场秩序最格格不入。这也正提醒了我们，除非与其他政体形式有效结合，否则，单纯的共和不足以为市场秩序提供

全部的政治架构。这就引出了共和与民主、宪政的关系。

民 主

历史上共和与民主的关系十分密切，在许多思想家的笔下，这两个概念要么完全重合，如同一物，要么大幅度交叠。但是，民主与共和之间在许多重要的方面都有着不可逾越的界限。公共事务作为共和的词源，指的是与每个人有关的事务。公共事务与民主是两回事情。民主是一部分人相对于另一部分人的权力。民主是非个人的独裁，其原则是，谁也不能自封为统治者、谁也不能以个人名义握有不可让渡的权力。正是由于否定了个人独裁的正当性，民主立下了这样的准则：人对人的权力只能由他人授予，并且这种权力必须是可以让渡的权力。因此，统治者必须是从被统治者中自由选举产生。民主有明确的主体，共和则关心的是普遍利益和共同福祉。在某种意义上讲，共和与民主是对立的，因为共和是（所有人的）公权，民主是（多数人的）私权，相比之下，君主制则是（个人的）私有权力的制度。

希腊的民主派认为，最优的政体是公民在重要方面完全平等的政体，尤其是在法律面前的人人平等，人与人之间不得有主仆之间的那种依附关系。共和主义思想更进一步，它认为：任何排除人民参与国家治理的政体，不可能是合法的、可取的、良性的政体。这两者有许多相似之处，但共和主义不只是对希腊民主理想与实践的简单肯定。相反，在许多重要的方面，相对于希腊人所理解的民主而言，（自由）共和主义另辟了蹊径。它注意到了纯粹民主的脆弱性，即缺少制度与法治的支持，而且因此会导致领袖和人民的腐败。按照贵族共和派观

点，尽管人民应在治理国家中扮演角色，但这些人与其说受到信任，莫若说令人惧怕，因此要对其作用加以限制。在贵族共和派看来，最难的宪法问题是建立一个能够约束代表着多数人盲目冲动的制度架构。“人民”的职能不是像在雅典那样去直接统治，而是去挑选能胜任治理国家的领导人。

罗马共和国的出现标志着共和主义与古希腊的民主思想分道扬镳。尽管民主与共和都强调选举在产生统治者中的重要性，但两者仍有重大的区别。民主的权力是多数人的权力，不能代表所有的人。共和则强调权力的公共代表性和公共服务性，即这种权力可能虽非经所有的人同意产生，但却在道义乃至法律上公平地对待所有的人。民主所要建立的是个多数人统治的国家，理想的共和要建立的是中立、公平、公共的权力。

尽管形成于古罗马的古典共和主义偏离了希腊民主思想，甚至在某些方面与希腊民主思想相对立，但是两者却分享了若干相同的价值预设。人在本性上是社会和政治动物以实现其潜能，人必须共同生活在某个共同体之中。一个好人必须是个好公民；一个好政体必须是好公民的联合；一个好公民必须具有优秀的公民美德；美德是公共事务中向（由国家规定的）善的倾向；因此，一个好政体不仅反映了美德，而且促进其公民的美德。

古代共和国由于缺少制度能力常常被派阀斗争所瓦解，雅典人虽然强调公民的参与权，但却容忍性别歧视与奴隶制。雅典民主允诺言论自由，但却不在公私之间划出一条界限，个人并不能享受免受政治干预的合法的私人空间。古典（贵族）共和政体的缺陷之一是无视平等原则的、精英的、至善主义的倾向。把公德绝对凌驾于私人的利益之上。而雅典民主共和则排斥苏格拉底的道德个人主义，更排斥物质上的利己主义。这两

种东西都被看成是瓦解国家利益和公共秩序的危险力量，因而常受到古典民主共和拥护者的批判。雅典的公民大会在宪政设计上是不可接受的，因为这种集会被派阀心理所支配，而且践踏苏格拉底式的良知。无怪乎汉密尔顿断言，即使每个公民都是苏格拉底，雅典公民大会仍将是一群暴民。事实上，早期民主共和国一直被派阀纷争所困扰，这是因为缺乏必要的制度设施。伴随着雅典民主的派别、奴隶制、性别歧视的共同弊端在于不尊重平等的权利，既违背人权又无视其利益。所以这种古典的共和民主自身有着重大的缺陷，离公、共、和的共和尺度相距甚远，不是正义的政体。

在人类的文明史上，共和在相当长的一个历史时段内比民主更受欢迎，它代表了一种更有节制、更为稳健的理想。它摒弃了对统治者人数的关心（不论统治者是个人还是人民），关注与人有关的事务（公共事务）。民主的着眼点是人，共和的焦点是物。这是两者间的一个重要区别。在近代历史中，共和的理想始终高于民主的理想。古典的共和当然也充当过“至公”的乌托邦理想。卢梭和雅各宾派都把共和的理想置于民主的理想之上。只有在共和国，“才是公共利益在统治着，因为公共利益才能作数”（卢梭语）。易言之，私人利益是不作数的，是无足轻重的。不过，若把共和理想中“公”的一面过于强调，便导致“至公”的乌托邦，若认真去落实，则导致“灭私”的专制。

在现代国家，全面的直接民主完全不可能实现。在美国当年讨论未来政体的费城会议上，制宪者们就没有从民主的角度考虑问题。它所产生的第一部现代民主国家的成文宪法被其制定者看作是共和的宪法而非民主的宪法。麦迪逊的说法始终是“代议制共和国”，从不说“民主政体”，因为直接民主是多数

人的私权，因而可能是暴政。直接民主可能会导致宗派斗争和对少数反对派的压制。而代议制的间接民主却能避免各方面的剧烈冲突，又能避免绝对权力的压迫。在前者中，人民举行大会由自己作出决定；而在代议民主共和国中，人民通过自己的代表管理公共事务。共和政体的意义在于使各方的利益得到公平的体现和保障。到了十七、十八世纪新的共和宪制模式诞生了，包括君主、上议院和下议院。在孟德斯鸠这样的共和主义者看来，它是完美平衡的政体的体现。没有代表制度就无法确保各方利益得到公平的体现和保护。没有代议制度的支持，共和就难以持久。

民主的道德基础是，人应该自由、平等、有尊严且自律，因而所有的成年公民都有参与政治生活的同等权利。同等的参政权并不意味着每个公民的决策权和官职都一样大，就像财产权并不意味着每个人有权占有同等数量的财富一样。法国自由主义思想家贡斯当指出，“只存在有限的、相对的主权；多数的赞同也不能证明人民主权的一贯正确。绝对的人民主权同样会蜕化为一种专制主义。人民的主权必须是负责任的权力，而且必须受到法律的节制和约束。否则，以所有人的名义采取的行动变成了只听从一个人或一个小集团的吩咐摆布。结果是，为大家献身变成了献身于那些以大家的名义行事的人。这个公意的代表更为可怕，因为他们手中握有权力，而且他们可以通过利用人民主权的抽象性使这一权力合法化；这样，最不公正的法律、最压迫性的制度都会因为是公意的表现而大行其道。人民可以为所欲为。这比暴君更为危险，因为这样的暴君肯定会剥夺属于人民的权利和自由，它将以人民名义说话行事，却迫使人民缄默不语。”

基于民主，尤其是直接的、纯粹的民主，具有导致多数派

暴政的可能性，自由主义与民主之间的关系有某种悖论：一方面，对民主程序的论证多半建立在自由主义的假说之上。另一方面，自由主义的制度安排，如分权与法治，又被看成是对民主的约束。自由主义一方面为把民主视作法律的有效来源提供了哲学基础，同时又显然诉诸更高的法律来节制民主。这一悖论体现在许多自由民主国家的宪法之中：一方面，这些宪法文件中都包含有关条款来保护人民参与民主过程的权利，如有关言论自由、结社自由等权利法案，这些权利是决策民主化必不可少的；另一方面，司法审查机制等又旨在限制民主立法的权力。民主是多数人的统治。但是，如果多数人败坏了，民主不过是多数人运用法律的工具不断满足自身要求的手段。因此，它是一个派别统治。这种政体可能比寡头与专制政体略微可取，但仍不被视为合法、可取的政体，而且随时有蜕化成寡头与专制的可能。

在近代，对共和、民主的追求往往以呐喊宪政的形式表现出来。古典共和在制度上的空泛性和纯粹民主中的多数专制倾向都一直在妨碍着民主共和理想在现实中的落实。古典共和与直接民主之间虽有一些重要差别，但两者之间仍然存在着诸多的一致之处，尤其是它们均只适用于小国寡民的社会，缺乏必要的制度能力且多动荡不定，易为外力和内患所颠覆。历史的经验也充分证明，古代共和和直接民主在现代市场经济的大社会中完全行不通。所以，若要建立适合现代市场经济大社会的政治架构，就需要变小的单一共和为大的复合共和，变全民的直接民主为代议的间接民主，并把共和有效地纳入宪政的框架。

宪 政

宪政与共和都是旨在解决公共领域的问题，而不在规定和控制私人的行动。任何合乎宪政精神的宪法都必然包括这样两大部分：一部分是对公民作为私人的权利的规定和保护，另一部分是对管理公共事务的政府如何行使权力所作的程序上的规定，表现为用列举的方式规定政府的权限。对权利的保护又分成两个部分。一部分是对公民处理其私人事务的权利的保护，一部分是对公民参与公共事务的权利的保护。共和分离了公域与私域，宪法则勘定了两者间的界限。

公、共、和这三项共和的根本理想正好满足了市场经济对相应的政治体制所提出的基本要求。政府不公，就不可能有一个公平的自由竞争的市场环境。政权不共，个人无权过问政治，其经济利益，尤其是财产及其权利就得不到保障。若弃和施暴，任何经济活动都无法进行。所以，市场经济下的商业活动与共和政体的相互需要又决不是出自历史的巧合。共和的本质就是共同爱好和平。商业活动不同于强盗行径就在于，任何交易都得有个商量，得到双方的自愿同意后才能完成。可见，两者异曲同工。商业也因此成为最不可抗拒的求“和”力量。计划经济与阶级斗争的结合则从反面证明，排除了商业和市场经济的社会只有“共斗”，没有“共和”。

历史上是共和主义提出了公与私的问题，但直到宪政出现以前，这一问题并未得到合理有效的解决。表面上，宪政只是一条条有点教条味的程序、规则的法律条文，其实它携带了丰富的价值主张和道德立场。它尊重人的尊严、权利和自由。宪政的前提是公域与私域的分离，国家与社会的分离。共和也隐

含承认这一前提，但民主则未必。直到近代伴随着市场秩序出现的宪政共和政体诞生之后，上述共和的理想才得到落实。市场经济与共和政体联姻的历史经验证明：自由的共和只能是民主的、宪政的，共和理想的落实离不了宪政、民主。共和与宪政都是旨在解决公共领域的问题，而不在干预私人领域中的自由。其共同前提是公域与私域、国家与社会、政治与经济的分离。

宪政民主的共和政体作为自由市场秩序的政治架构出现在启蒙时期以后，同时在十七、十八世纪自发的市场经济的发育中得到了支持。自发秩序的原理表明，这种经济运行时能允许分散的个人利益和平地协调，在资源的组织、分配和产品的生产过程中不需要任何政治决定，并大大缩小了经济生活中政治决策的范围。这就自然而然地为保证经济的正常运行而给政府的行为立上界标。正如经济学家布坎南所发现的，政治活动家们似乎有一种“天然的”倾向去扩展政府行动的范围和规模，超过任何可以想象的“公共”界线。军队和政府机关很少或不会顾及到政府行为的适当界线。只有政治的、集体的、政府的或国家的活动范围受到可强制执行的宪法的约束，方可阻止此种过分的扩张。

宪政作为一种理念浸满了历史传统中积累、遗留下来的人文精神。宪政的出现也是基于人对自身的新的自我发现，即肯定作为个体的、自主自尊的人。它肯定人性中的善，直面人性中的恶。宪政与对人的认识、理解密切相关；任何宪法都不可能脱离人的能力、需要与缺陷。宪政的意义并不仅是被动的、犬儒的、纯程序性的、与价值无涉的，而是受到天道与自然法思想等价值资源有力支持的。宪政理想中蕴涵着现实主义的美好社会蓝图，即一个有序自由（ordered liberty）的社会制度。

而美德是这个以法治为基石的社会秩序的组成部分。宪政的目的不仅是要防止专制、暴政对人的生命的践踏，而且在于为人们过上更美好的生活提供机会、创造条件、排除障碍。

前宪政的政治是为圣贤设计的，对人性持浪漫主义的态度，相信政治家在本性上有道德自觉的能力。而宪政主义立足于双重人性预设：对执政者，持性恶的假定，即休谟所谓的无赖假定，这样才能防止统治者作恶；对民众，持性善的假定，所以才要去尊重他们作为人所应有的尊严，去保障他们的自由、财产和权利。当然这绝不意味着统治者中没有好人，民众中没有坏人。纯粹民主不太防范人性的潜在恶及专制倾向，于是这一任务便交给了宪政。宪政的理念对人性的预设是：人性是不完善的，有自私和滥用权力的倾向。自利固然是人性的主要动力，而且会导致恶。但是，除自利之外，人的确还有更为高尚的动力。宪政就是被设计用来弥补人的缺陷的。而且这种弥补方式本身就体现了人的智慧和美德。对宪政的追求本身就反映了人的超越性。宪政要约束选民及政治家。宪政旨在保护个体的尊严与价值。宪政秩序的持久力正在于它正视了现实中的人性，不对人们提出人性所不能承受的苛求，古典共和主义的至善论美德观则相反，它追求的是完美的个人和完美的社会。所以，在根本上，宪政主义者比民主理论对人性，尤其是对政治家的本性更为悲观。最令宪政主义者放心不下并为之困扰的难题是政治家们营私损公的嗜好。宪政主义者所孜孜以求的就是用宪法和法律约束住政治家们扩展权力的欲望。以自由主义为思想内核的宪政主义还允许人们对私利正当的追求。在宪政的共和民主之下，一切人都必须是同等自由的，同等地被鼓励追求他们的直接利益的。

另一方面，宪政始终对共和制度抱有戒心，尤其对古典共

和主义的美德观抱有戒心。共和主义者也对宪政主义有不少的保留。一个共和政体要求有充分的权威来锻造公民的美德。对纯粹的共和主义者来说，维持共和国的最重要的不是其政治制度，而是其公民的道德面貌（mores）。特别重要的是公民必须具有以爱国为核心的“美德”，结果把“共”的理想抬得太高。这意味着要求公民把城邦的利益放在公民个人的利益之上，而且随时准备为城邦的利益牺牲个人的利益。在民主政体下，对共和国的热爱就是对平等的热爱。这种热爱使得野心只服从于一个愿望、一种幸福，即服务于国家，而不是服务于公民同胞。对古代共和国来说，美德指的是把城邦的利益凌驾于个人的利益之上；用卢梭的话说，必须教会共和国的公民服从“公意”，而不是“个别意志”。近代的宪政民主偏离共和美德，更依靠洛克所主张的那种自由。可见，在这一点上，宪政主义与古典共和对立，并为自由与共和的真正结合提供了制度工具。

宪政精神之一是用法律的手段使政治家对公民采取负责任的行动，为公民提供判断政治行为合法、正当与否的最可靠的天平。宪政不仅是一种原则，而且是一种方法。它是法律的方法，而非强力或意志的方法。宪政在功能上是积极的，但宪政主义却秉持一种消极的政治观。对于一个政府，宪政主义所关注的不是它能作什么，而是它不能作什么。宪政的本质的确是而且必须是限政。在宪政主义看来，不论一个政府的组织形式如何，都不得存在不受限制的最高权力。可见，自由主义宪政对解决政治问题的贡献在于：它发明了从制度上平衡人治与法治的方法。自由主义同样也决定了宪政国家的目的。自由的宪政决不会让个人的利益无端地牺牲给国家的理由（reason of state）。以个人的幸福和自由换来的国家的荣耀，决不是宪政所要保障的那种共和，只能是专制。只有自由主义的宪政才把

共和的理想落到了实处。

立宪政体应是权力受到限制的政体。然而，并不是每一部宪法都带来宪政。宪法规定政权不受限制的政体显然不是宪政。宪政在近现代的确立表明：宪政的精髓在于宪法是政治权力的唯一的法律来源。政治理论家们宣称：宪法的意义在于确立制度安排，限制政府的权力，保护个人的自由。宪政与限政及个人权利相关。宪政主义者坚信，每个人周围有个不受公共权力干预的自治领域。它划定了个人的隐私和尊严，而且应免于政治权力（政府）的干预。近两个世纪以来，宪政主义的最大目标一直是限制政府的权力，阻止一切专断的政治行为。所以，一切专断的政府行为都是“违宪”的行为。

一切政治的共同特点就是其始终伴随着程度与方式各异的冲突。宪政区别于其他政体形式的根本特点是它为冲突各方提供了得到共同认可的、几乎可以化解、调和一切冲突的游戏规则。若是没有这种规则，没有冲突也会滋生冲突，一般冲突可能会酿成流血冲突。这种共同认可的游戏规则的核心便是宪政制度。落实在宪法中的宪政制度的功能和目的就是处理和化解包括利益冲突在内的各种社会冲突。这些规则、程序和制度在解决社会冲突上所具有的有效性和公信力正是因为它得到了全社会的共同认可。没有宪政的社会往往面临着两个相反的结局，即治与乱的循环。这里的治是假治，是高度的中央集权乃至专制独裁，而乱则是真乱，是群雄四起、占山为王，乃至全面内战。

宪政的功绩在于把用法律取代暴力从私人领域转移到公共领域。这种宪政把政治纳入法律程序，把残酷杀戮的原则变成“法律原则”，因此，可以说它是一种法治的政治，它是主张以宪法合法性论成败的和平的政治。换句话说，和平的政治方式

决定了从政的风险不是太大。这就要求以宪政的合法性来衡量、约束执政者。在制度结构意义上而言，宪政导致审慎的决策和有活力的政府，造就权力受到限制（通过分权、制衡、司法独立、法治、言论自由等手段）。宪政在形式上并不要求普选，并不排斥受到限制、且能保护个人自由与权利的政府。立宪政府意味法律至上、权力受到限制。宪政在形式上并不要求普选，并不排斥等级，并不必然要求共和。宪政不仅仅意味着政府的行为必须服从宪法和法律，而且必须遵守那些与专制政府相对立的那些准则；它还意味着政府受到宪法规定的限制，而不是指政府受到那些掌权者的意愿和能力的限制。如果一个国家的政府的一举一动都合乎宪法，但该宪法放任政府的权力，那么，这种政府仍不是宪政。作为限政的宪政，其敌人是任何形式的绝对主义。任何鼓吹全能政治与无限政府的主张都是反宪政的。

共和与民主在历史时序上先于宪政，但宪政在逻辑上先于民主、共和，宪政更强调限政和对基本权利的保障。共和制的原则是平等和美德。这种平等可以是等级上的平等，而且不要求直接民主，因为共和在历史上也与贵族政治联姻。共和自由主义拒绝把共和的美德作为宪政民主的道德基础。检验合法政府的尺度是看其宪法结构尊重同等权利的程度和对待所有各方利益的公平程度。无视公益的自由是放纵，不尊重正当自由的秩序是专制。自由共和主义关心的是有秩序的自由和公德的推进。宪法是达到这一目的的最有效的法律工具。共和国下的公民不是臣民，臣民服从法律是因为帝王以武力作后盾，公民服从法律是因为这些法律是经过他们同意的，而且因为法律对所有的人（不论是立法者，还是普通公民）都具有同等的约束力。

宪政与民主之间存在着重大的差异。民主涉及的是权力的归属，宪政涉及的是对权力的限制。宪政与共和、民主的根本差异在于“有限政府”的概念。美国宪法学家麦基尔韦恩（C. H. MacIlwain）指出，古希腊显然没有有限政的概念，柏拉图、亚里士多德都是从政治的角度考察法律，而宪政主义则从法律的角度看待政治。这是古代人与当代人在看待政治的方式上的根本差异之所在。现代人注意的是政府行为的合法性，古代人注意的是政府行为的可取性和机巧性。在古代人看来，是国家制造了法律；在现代人看来，是法律制造了国家。宪政国家的出现标志着宪政主义把宪政原则由逻辑的抽象还原成历史的现实。当然，宪政的理想并不是凭空出现的。现代的宪政主义可以追溯到古希腊的斯多亚学派，后来罗马的一些思想家和法律家们丰富了这一理想，尤其集中在西塞罗的作品之中。

宪政是专制的天敌，民主与共和则未必是。宪政主义是关于设防的学说与政治。它要防备专制，不论这种专制是来自政府还是来自民众。多数决定的原则并不能保障当选者保护选民的利益，更不能确保处于少数派地位的权益，因此，须通过宪政来保护少数派的利益。民主强调主权的归属与行使，宪政则规定行使主权的规则，及对主权（政府与人民）的限制。贡斯当认为，宪法应该是针对民主制度的一种批判性法律。所以，美国法学家墨菲（Walter F. Murphey）指出，如果有纯粹的宪政主义者的话，那么他们的头脑中一定有不少无政府主义的细胞，因为他们怀疑一切权威。宪政主义者怀疑民主缺少对民选代议士的制度约束，担心这将导致威权政治。他们也害怕把一切权力都交给人民，因为这将导致民主的暴政。宪政主义者尽管承认主权在民的必要性，但却怀疑民主政府保护少数人和异议分子的权利的能力，也不相信民主政府有自我节制的能

力。因此根本的解决办法就是用外在的制度机制来约束民主政府。在他们眼里人天生是自由的，而且他们之所以允许受到他人的统治，纯粹是为了保护他们自身的权利，而且这种“允许”在时间和范围上都应该是受到限制的。所以，只有得到这一允许、能够保护人的基本权利的、其权力在作用范围和时间上都受到宪法和法律限制的政府才是合法的立宪政府。故宪政主义者认为，为了使涉及人权的政府行动合法，即使是一个民主政府都必须依据事先存在的协议（成文或不成文宪法）中的明确规定才能行使相应的权力。

民主国家必然是自由的宪政国家吗？拥有最高主权的人会自动服从于更高的保障自由的法律吗？《民主新论》的作者萨托里就对此表示怀疑。宪政与民主并不是不可分离的伙伴。雅典的民主除了其他原因外，也是因为它宣布人民高于法律而覆灭的。就是说，选举产生的民主同样可能是与其所推翻的政体一样专制。权力是否专横，是否绝对，并不取决于谁掌握权力和掌握权力人数的多寡，而是取决于运用权力的方式，即是不是负责任的、受限制的权力。民主规定谁拥有权力，共和规定权力的目的，宪政则规定取得与运用权力的方式。

在代议民主之下，权威的基础在于人民。而且这种权威是通过成文宪法表达出来的。而宪法又成为权威的最根本的法律来源。成文宪法划定政府及其不同部门之间的界限，官员由人民直接或间接选举的方式，确保这些制度安排保障各自的独立和完整。在当代，宪政几乎成了法治与民主的代名词，即依据宪法来治理国家的民主政治。在当代市场社会，宪政的国家必须是民主的，民主的国家必须是宪政的，宪政的民主注定是共和的。宪政把价值和规则藏在程序和规则之中，为民主提供制度形式。

宪政与民主、共和的结合医治好了民主与共和的根本缺陷，为民主与共和提供了法律上和制度上的实现手段。宪政的民主共和，既非纯粹的民主，亦非纯粹的共和。民主制必须是共和的，共和必须是民主的（由人民大众、代议的选举、参与、监督），而两者都必须是宪政的。而宪政又必须是自由的。宪政的民主可以保证在不使用武力的前提下使政府符合被统治者的意愿。假如一个按民主的原则组成的政府不遵照大多数人的意愿执政，不用打内战就可以将它推翻，并把受到大多数人拥护的人推到执政地位。宪政的民主是互补调和的政体，是修正了的民主体制。现代的民主政治是混合政体，这种混合政体的理想最早来自亚里士多德。西塞罗及后来的洛克、孟德斯鸠等人都强调混合政体的必要性和优越性。在混合政体的前提下，当代的民主政体意味着自由、共和、宪政的民主。一个纯粹的民主政治（直接民主），只能带来极权民主，不可能实行宪政。因此，一个宪政共和国必须实行间接的、代议的民主政体。

宪政主义通过降低政治的风险来防止对人之自由与尊严的冒犯，民主理论则主张通过对政治过程的参与来限制自由与尊严所面临的风险。所以，两者之间的分野不是对自由与尊严的重要性的争论上，而是在如何表达与保护这对价值的最佳途径上。有人也许会认为：这两种理论互相需要，互相补充，是对滥用公共权力的约束。民主与宪政服务于同一组价值，各自填充了对方的道德蕴涵。这两者之间的紧张是它们之间亲和性的表现。若是缺少宪政主义的制度约束，民治的政府可能会蜕化成为少数人所享有的政府。

在宪政体制下，宪法在于为社会中的冲突提供一个有关解决办法的法律和制度框架，而不是为解决每一个具体的冲突提

供具体的答案。一部有效的宪法可以引发人们对政治进程的稳定寄以期望的规则体系。稳定可行的宪法是社会稳定的制度和法律前提。所以宪法在指定过程中需进行公开的讨论并得到普遍的认同，唯有如此，才能遵守宪法的普遍愿望和对宪法得到遵守的共同期待。接受体现着全社会交叠共识的宪法意味着对特定法律权威的接受，意味尊重特定的制度安排。因为能否通过宪法来维持一个社会的安定、统一、自由和繁荣几乎关系到每个公民的切身利益。

宪政民主是一种把多元性和不确定性加以制度化的制度；它能有效地帮助一个现代多元社会维持自由、安定和统一，而不致发生太大的动荡和暴力，是摆脱治乱循环、以暴易暴和恶性派阀政治的根本途径。体现这种交叠共识的宪政制度能够为依据这种制度所产生的政府提供制度和法理上的合法性，为冲突的解决提供规则和程序，为社会提供合作的法律和制度基础，为公民的自由和权利提供保障。在上述超大型社会，也只有借助宪政制度所体现的交叠共识才足以建立一个强大、有效、同时权力受到限制的中央政府。也正是宪政民主把政治安定由建立在统治者个人的统治能力转移到建立在不以个人意志为转移的制度之上。通过自愿同意在全社会范围内就宪政制度达成全面共识，用宪政限制政府的权力，以确保国家具有足够的凝聚力。而定期的选举则是表达这种自愿同意的根本方式。在现代社会，若不能以这种方式取得并维持全社会对解决冲突的方法达成基本共识，社会的秩序、凝聚力和统一就会受到威胁。适时地进行宪政改革，实现政治体制向宪政民主的过渡可以帮助中国政治实现民主化的“软着陆”，以避免发生大的政治动荡，避免使民众的生命和财产遭受损失。

在人类历史上，各个社会对政体形式的选择与地缘因素有

着极其密切的关系。从地缘因素来看，古代的共和只出现在小国寡民的社会。具体地说，对古代的大国来说，君主帝制几乎是没有任何其他选择的选择。这是因为古代共和的社会基础是只有在小国寡民的微型社会才存在的种族与文化的同质性 (homogeneity)。在市场不发达的古代社会，大国只能与专制联姻，与共和无缘。然而，市场经济与宪政的出现彻底改变了对大国人民极为不利的局面。由于宪法提供了社会各方就基本的游戏规则达成的交叠共识 (overlapping consensus)，宪政制度的出现使一个大国可以通过合理、制度化的自愿同意为基础的纵向分权，实行复合共和 (compound republic)，从而可以和平和有效地化解在一个超大型社会中出现的各种冲突。在古代社会，大国都是用一统的方法来治理的。但是，随着市场经济在近代的出现，其所触发的利益分化与冲突、宗教摩擦的加剧和个人自主意识的觉醒，使得大一统的统治方式面临着被抛弃的命运。传统的一元社会不需要交叠共识，现代的多元社会则无法取得全面共识。所以，由一元社会向多元社会的转变，是全面共识向交叠共识的转变；从取得与维持共识的手段上看，则是由大一统的专制向多元政治的宪政民主转变。有人可能会建议用直接民主而不是代议民主来取代大一统，而这样做可以实现更彻底的民主。问题是，直接民主易导致权力的直接集中，导致单一性和一统性，以及对少数人的压制，因而带来不公。所以，直接民主在本质上仍是“私”的权力，是所谓的多数人的私权，因而与天下为公的共和相抵触。可见，直接民主不应成为大国的选择，而且在操作上也做不到。

超大的复杂性、多样性和派阀利益的冲突，使中央政府通过常规的手段（如爱国主义、民族主义、集体主义、公益心）难以取得并维持对国家的认同。复合制将能约束派阀利益的得

势，把现代被看作是好事的多元性（化）由分裂动乱的力量变成整合性的、维持自由的力量。经济利益和宗教信仰的多元化是最易导致冲突的力量，经过转化又最利于维持自由乃至和谐。宪政则可以制止少数经济、宗教、派阀取得镇压其他派阀的权力。

在当代，超大社会面临的选择是既确保自由，又避免专制；既享受多元性，又避免派阀冲突的不良后果（包括其可能导致的无政府）；既确保中央有足够的权威，又不致权力过大危害到地方和公民的自由。在超大社会进行深刻的社会变革要求有能够统一领导和协调的政治中心，以确保变革能够平衡有序地进行。在大国，只有有效的纵向分权才能带来有效的集权。

超大社会，加上其中利益的复杂性和多样性可以战胜派阀的恶劣影响，确保公益。复合制下的纵向分权可以使地方政府与当地民众保持密切联系，同时又保持联邦政府在处理国家事务方面有足够大的权威。代议制政府可以过滤掉派阀政治的恶果，为不同派阀间达成妥协或作为抉择提供了一个制度化的管道。宪政下的分权和制衡可以成功地实现自由与权威之间的协调。忠诚的反对力量的存在可以防止在中央出现专制。

面对现代超大社会的挑战，联邦的共和制是回答这种挑战的最有效的制度工具。新型的联邦需集中必要的权力以使中央政府能够处理国家所面临的重大问题。只有强大的、统一的、同时其权力又受到法律限制的中央政府是防止社会解体的基本工具。在现代超大型的多元社会，只有联邦共和的国家结构才足以在多元的利益和价值冲突的背景下仍能有效维持国家的统一、社会的安定和人民的自由。同样，也只有社会中多元力量的存在才能充当维持宪政民主的社会基石，才能避免权力的过

度集中。由此也可以看出，利益与价值的多元由在传统社会中需要被排斥的不稳定力量变成了现代社会中必不可少的稳定性力量，而实现这种转变的关键是宪政。所以从这种意义上讲，有无宪政是区别传统社会与现代社会的根本政治尺度。

在人多地广的超大型社会，由于宪政的出现，缺少小共和所特有的同质性，地广民众不仅不再是大社会的缺乏，反而为维持民主共和提供了多元化的社会基础，从而更好地服务于共和。当然，选择共和并不能自动克服专制，这一君主制与古典共和的弊端。古典共和向现代共和的转变以及共和政体与民主宪政及市场秩序的结合，这种结合在世界上许多地方的成功都表明：共和成为现代市场社会的主流政体形式，普遍而且长久、文明，君主（专制）政体则逐渐成为人类政治博物馆里的古董。这还意味着，现代共和只能是自由、民主、宪政的共和；对实行市场经济的超大社会来说，还必须是有充分纵向分权的复合共和。

宪政与民主共和的结合导致“宪政的民主共和”。这种结合的经济后果是来一个繁荣的商业社会，即商业共和国。在宪政民主的共和政体之下，一切都享受法律所保障的平等自由，都有同等的权利去追求他们的生存利益。民主、宪政、共和三者融合而成的新型政体通过机会平等的制度安排，让所有公民，尤其是下层民众，最大限度地把握改进自己生存条件的可能性，通过保护每个个人的自由，带来全社会的繁荣。共和主义是古老的理想，共和政体是最适合市场社会的现代政体，选择了共和政体并不自动落实了共和理想。即令在当今的共和时代，把共和的理想融入民主、宪政的共和政体仍是尚未终结，甚至是永无止境的事业。

中国宪政之路

从上述市场经济下的政治架构的角度来看，现代中国政治的缺失是巨大而严重的，即缺少民主、共和与保障这两者的宪政。可以说，中国目前的许多重大政治危机在很大程度上都是由这种缺失所带来的。更为复杂的是这些危机又往往构成中国通向宪政的重大障碍。

另一方面，由于在中国实行计划经济的努力以彻底的失败告终，走向市场经济成了中国唯一的选择。而历史已经证明宪政与市场经济之间有着天然的联系。这一联系也预示着，向市场经济的转轨将会为在中国把宪政真正提上议事日程铺垫最为坚实的社会经济基础。

众所周知，中国自上个世纪末以来更换了十多部宪法，这既反映了中国人对宪政不气馁的渴望，更反映了在中国实现宪政的艰难，以至宪政对今天的中国人来说仍是咫尺天涯。所有这些都意味着，至少到目前为止，中国在通向宪政的道路上一直面临着难以克服的重大困难和障碍。

尽管在政治、经济和文化方面还存在严重制约着在中国通过宪政来落实共和与民主的种种不利因素，宪政对于当前的中国并非是空中楼阁。这是因为有利于宪政的条件也正在加速形成。首先，前面提到，由计划经济向市场经济的过渡为在中国实现宪政铺垫了最坚实的社会经济基础。市场经济的出现导致公共领域和私人领域的分离，为限制政府干预私人领域提供了社会前提。财产权和经济的初步落实唤起公民个人的自主自治意识、权利意识和参政意识，纳税人角色的出现必然导致真正的代议和责任政府。市场经济和对外开放加速了整个在利益和

价值上的多元化，并导致市民社会和中产阶级的加速形成。而且，国内外的许多学者都注意到，中国已经出现了某种经济联邦主义或者说事实联邦主义的倾向。

在政治方面，极权主义意识形态在中国的衰亡使宪政民主在中国失去了最强有利的竞争对手。而正式极权主义的诱惑迫使中国在上半个世纪中止宪政民主的实现。在极权主义与宪政民主之间，中国曾经义无反顾地选择了前者。现在，世界的潮流和中国的现实都已强有力地证明，这一选择只能以彻底的失败而告终。越来越多的中国人意识到宪政民主是中国在走了太长弯路后的唯一选择，尽管他们从未享受过这种体制。

即使是前述诸多不利因素自身往往具有既支持又排斥宪政民主的双重特性。以利益和价值多元化为例，在非宪政体制下，它是极具破坏性的非稳定因素，而在宪政体制下又是不可或缺的稳定力量，在向宪政民主的过渡中，社会的多元化将成为威权政治的重大障碍。再如，像中国目前所面临的相互交叠的信仰危机、合法性危机、认同危机、制度危机、整合危机、接班危机、经济危机、国家能力的下降等因素又为中国向宪政过渡提供了良好的契机。

在讨论宪政的支持条件时，我们应当区分初级宪政和成熟宪政在所需社会条件上的差异，以及宪政的确立和宪政的维持对社会条件的不同要求。很显然，宪政的确立和初级宪政所需的条件显然低于宪政的维持和宪政的确立所需的条件。从上述有利因素以及世界的经济来看，中国已基本具备宪政的确立和实现初级宪政的基本条件。同时，在世界范围内宪政民主的潮流中，中国已是大大滞后的“落伍者”。这一方面是中国人民的不幸，另一方面又使中国具备了“后发优势”。这不仅将会产生在中国不断激发宪政运动的示范效应，而且给中国人提供

了十分丰富的成功经验和失败教训，只要借鉴得当，行动及时，这将有助于中国在实现宪政时作出正确的制度选择。

从法治国到法治

关键词：法治 法治国 依法治国 法制 宪政民主 市场经济

法治是现代市场经济和民主政治的一个核心特征，是一切向市场经济与民主政治过渡的国家必须尽快解决的重大的现实课题。在我国，人治与法治孰优孰劣已是不争的事实。近年来学术界的讨论焦点已从人治与法制之争转到（依）法治国与法治之争。对法的认识，开始由“法制”向“法治”转变。随着讨论的展开，法治国、依法治国之类的概念也使用得越来越多。然而，法治（the rule of law）与法制（legality、legal system）、依法治国（the rule by law，亦称以法治国，依法而治）和法治国（rechtsstaat, legal state, law - based state, 亦

称法律国家)这三者貌似相同,实则有着重大的区别,而这种区别常常被忽视或是被混淆。显然,对这些字面含义相近的概念,尤其是对(依)法治国与法治作深入的剖析,无疑是深化对法治的认识所必需的。

一、源 流

法治作为一种法律学说和法律实践,是经过漫长的历史积累逐渐形成的,它来自于特定的法律思想与社会实践的频繁的、积极的互动。从历史实践看,法治的形成得益于现实中存在的某种权力平衡,得益于统治者无力集中起绝对的权力,以及因此出现的多元的权力结构。

在中世纪后期,特别是在文艺复兴时期,法治体现了反对专横的立场,包括反对统治者的专横行为和反对带来专横后果的立法。法治要求一切行动都必须服从于法律。为了确保法律是正义的,法治的鼓吹者主张一切法律都必须由自由选举产生的、代表人民的、作为国家最高权力机关的立法机关来制订,而且这些法律必须合乎自然法的普世原则,即尊重基本的(天赋)人权。在中世纪之初的英格兰,法律的观念已显然强大到迫使国王只有在得到其最有权势的臣民(封建领主)的同意才有权进行统治。由于王权的软弱和社会中存在多元的权力,尤其是领主的权力,1215年约翰王为取得发动战争所需的征税权,在领主们的逼迫下不得不在《大宪章》上签字画押。这一宪章成为英语世界乃至整个西方世界的最重要的法律文件。在《大宪章》出现之前,国王握有法律的权力,甚至可以说,国王就是法律。但有了《大宪章》之后,国王必须承认他也得服从于这一法律。《大宪章》本身并不是具有多少民主内容的文

件，但它给王权的范围立下了界标，肯定了个人所应享受的人身权和民事权，从而表明这种为权力勘定范围的工作只能由法律来完成。在西方世界中，另一个类似于《大宪章》的法律是1222年匈牙利的《金玺诏书》，但影响不及《大宪章》。尽管《大宪章》所带来的改革十分有限，但它却标志着法律对专制权力的胜利。^①因而，它也为法治在近现代的西方社会，尤其后来在美国的确立奠定了坚实的法律基础。

从思想渊源上看，法治的形成与十二、十三世纪逐渐盛行于整个欧洲的高水平的法律意识及某种超验的法律价值观有关。在古代，这种超验的法律价值观存在于神和自然正义之中；在现代，这种超验的价值观则体现在对人权、正义、自由、尊严等普世价值的坚定信念之中。法治的思想起源于自然法，得到了盛行的宗教意识形态的支持。根据古希腊、古罗马和基督教的自然法思想，自然法被认为是普遍存在的根本性的法则。孟德斯鸠就认为：从最广泛的意义上说，（自然）法是由事物的性质产生出来的必然关系。自然法，就一般意义而言，它指全人类所共同维护的一整套权利或正义。由政府制订的法律不过是人类对这些自然法则的发现，因而是次要性的法律。所以，法治承认人类所制订的法律必须服从于更高的自然法。法治的正当性和必要性来自于这样一个观念：在一切人订的法律之上还有时时处处适用于每个人的普世法律。这意味着一切人订的法律都必须服从于来自自然法的根本法律原则，而

^① 伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方、高鸿钧、张志铭、夏勇译（北京：中国大百科全书出版社，1993），页357；Patrick Watson & Benjamin Barber: *The Struggle for Democracy* (London: W. H. Allen & Co Plc, 1990), p. 128.

且不因时间和场合而转移。

在这一自然法传统中，亚里士多德把法律看成是“不受欲望影响的理性”，他承认有绝对凌驾于个人意志之上的绝对正义的形而上学，因为他说，“谁让法律来统治，可以说是，只让上帝和理性来统治，但谁要让人来统治，那就要加上兽性的成分。”后来西塞罗和斯多噶学派把亚里士多德关于法律是理性和正义的体现这一概念加以弘扬，表述成更高的自然法理论。这种自然法是宇宙秩序的产物，可以由人的理性去发现。西塞罗给自然法下的定义是：“真正的法律乃是正确理解的规则，它与自然相吻合，适用于所有的人，是稳定的、恒久的。……要求修改或取消这样的法律是亵渎，限制它的某个方面发生作用是不允许的，完全取消它是不可能的；我们无论以元老院的决议或是人民的决议都不可能摆脱这样的法律。……一种永恒的、不变的法律将适用于所有的民族，适用于各个时代。”^①

同样，在1688年的“光荣革命”中，议会派的胜利与其说是民主的胜利，不如说是法治的胜利。这场革命的结果重新确定了谁是英国的立法者。是洛克的理论使得在光荣革命中成为主权者的英国议会免蹈成为新的专制者的覆辙。他担心，由主权者（不论是君主或议会）制定的实在法若不受理性、自然、上帝、正义等的约束会危害自由与财产权。所以，洛克把英国议会看作是个人权利和自由的受托者，而且坚持认为，议会无权通过立法来废除这些权利，哪怕是以公共利益的名义。这种新的政治哲学彻底改变了主权者与法律的传统关系。根据

^① 西塞罗：《论共和国论法律》，王焕生译，（北京，中国政法大学出版社，1997，第120页。）

这一政治哲学，主权者为了行良政固然需要武器和法律这两样东西，但主权者的政权应来源于法律，而不是武力。一旦主权者只能用武力进行统治，他就不再是主权者了。易言之，主权者必须以符合正义和人权的法律来作为使用武力的依据，而不是靠武力来作为使用武力的依据，靠武力来推行违背自然正义的法律（即恶法），使法成为纯粹服务于行使武力的工具。因此，统治和法律必须以人民的同意和保护人的权利为基础。

法治思想起源于古典自由主义的法律学说。这种观点不仅把法律看作是对自由的约束，而且更把法律看作是对自由的保障。对洛克这样的自然权利哲学家来说，这种更高的法律包括在自然秩序下属于一切人的基本权利。这些权利对于人的生存至为重要，不仅不能让渡，而且自动构成对统治者行为的限制。这一学说为法国的《人权宣言》、英国的《权利法案》以及美国的《独立宣言》和美国宪法提供了理论基础，并因融入美国宪法而获得了法律效力。正是有了这种自然法理论的依据，美国联邦最高法院才得以理直气壮地推翻由国会和州议会通过的，但被认为与自然法中的自然正义和天赋权利的某种基本原则相抵触的法律。随着现代自由民主政治思想的形成，法治可以被恰当地理解为是专制与无政府的对应物。

与“法治”的起源不同，“法治国”至少在其起源之初，纯粹是个德国的概念。法治国的概念据认为起源于康德的一句名言：“国家是许多人以法律为根据的联合。”^①但这里的法律不是来自“法治”中的自然法，而是来自人民的联合意志（或

^① 博登海默：《法理学：法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译（北京：华夏出版社，1987），页73；沈宗灵：《现代西方法律哲学》（北京：法律出版社，1983），页25。

者说公意)。法律是作为主权者的立法者的产物，而不是自然正义的产物。推言之，法律服从于立法者的权力意志，而非自然正义。然而，在德国和欧洲其它地方，政治、法律思想的发展很少像在英国那样对自由秩序的稳定起着积极的维护作用。在许多国家，自由主义与民族主义（或者说以民族主义面貌出现的国家主义）搀和在一起。在德国，自由主义运动几乎从一开始就与民族主义的国家主义思想联系在一起。到十九世纪中叶，自由主义与民族主义的结合尤为明显，其后果是把民族国家和主权者的地位抬得过高最终导致国家（民族）社会主义（即纳粹，National Socialism）在二十世纪的崛起与得势。康德的自然法与卢梭的自然法一样都搀和进“公意”和“人民主权”这类极易凌驾于法律之上的东西。^①与自然法理论相对立，实证主义法学把法律看成是国家的命令或者主权者的意志表现的概念。卢梭就认为，法律是公（共）意（志）的表现，是出自作为主权者的人民的命令。^②

由于康德的国家与法律理论与卢梭是一致的，因而其政治法律学说也显现深度的“悖反”，即其政治哲学的立论表面上是自然法的，而其在国家与法律学说的精髓则是法律实证主义的。按照康德的看法，人们的自由和权利只能由立法机关多数人的意志加以保护。任何情况下都不能抗拒这种意志。在康德的理想政治体制下，忍受立法权的滥用是人民的义务，即使他们忍无可忍。主权者是一切法律的渊源，他本身不会作恶。由于康德认为只有实在法才具有强制力，所以，他为实证主义法

① 博登海默：同上，页73。

② 伯恩斯：《当代世界政治理论》，曹炳钧译（北京：商务印书馆，1983），页104。

学的兴起准备了条件。^① 在法国大革命后欧洲大陆的君主专制或独裁统治之下，法治国的思想意味着把立法权交给（共和政体下的）议会或（君主制下的）君主。在德国各州的专制统治之下，情况更是如此。“法治国”的思想与实践对西方之外的世界产生过广泛而深刻的影响，在许多地方超过了起源于英美的“法治”的影响。

康德哲学中的不可知论和作为主权意志的法律为后来法律实证主义在德国的“昌盛”提供了最基本的思想“养分”。其最正面的实际后果是魏玛宪法和魏玛共和国，最恶的后果则是第三帝国。新康德主义法学在本世纪初的重要人物拉德布鲁赫（Gustav Radbruch），在希特勒上台前，是海德尔堡大学法学教授，从1920年到1924年期间曾作为德国社会民主党人出任魏玛政府的司法部长。他根据康德的学说，提出了一种相对主义的法律哲学，认为法律最终在于实现正义，但正义是一个相当模糊的观念，最后必然依不同的政治信仰为转移；个人主义、集体主义和超人格主义这三种价值观代表三种不同的政治信仰，无法科学地加以论证。这种相对主义教导人们：没有一种政治观点是可以证明的，也没有一种政治观点是可以驳倒的。在第二次世界大战后，他大大地修改，甚至可以说放弃了原先的相对主义法律思想，从康德的相对主义、实证主义转向自然法学。认为实证主义法学的“法律就是法律”的观念，有利于纳粹政权的暴行；法律应具有绝对的价值准则，在实在法和正义原则发生不可调和的冲突时，应服从正义原则。^②

^① 同上，页73-74。

^② 沈宗灵：同上，页34；沈宗灵：《现代西方法理学》（北京：北京大学出版社，1992年），页52。

法治国概念的理论化是由实证主义法学，尤其是由纯粹法学来完成的。这一法学流派认为，法律的最高渊源不是来自自然法的普世法则，而是来自立法者的意志，在国家的立法权之外不存在任何其他法律渊源。直到二战结束之前，法治国的概念已成为大陆法系传统的一个重要组成部分。实证主义法学相信法律必能由国家制订，相信法律的效力来自国家惩罚违法行为的权力。分析实证主义法学派中的代表人物凯尔逊的纯粹法学也是以康德的不可知论为重要的思想渊源。纯粹法学不关心法律中“应然”的价值问题，只关心实然的事实问题。这种“纯粹”法学是要从法律中摒弃一切“不是法”的东西，包括伦理、宗教以及形而上学，更包括自然法中作为普遍规律的高级法（higher law）的思想，以及自然正义和天赋权利等超越立法者意志之外的东西。以意志界定的法律的极端后果，就是直接诉诸意志，绕过法律，直到废弃法律，关闭法律学校和法学专业，取缔法学家、律师乃至法官的职业。

在二十世纪三十年代，实行国家社会主义的德国有一项法律规定：“根据健全的大众感情认为应予惩罚”的任何行为都可作为犯罪予以惩罚。^①这种立法的法理依据显然是法律来自意志。纳粹党人在上台后的第三年（1935年）制订了臭名昭著的纽伦堡法，并得到议会、法院和天主教会的支持。该法律旨在“保护”日尔曼的血统和荣耀，其矛头是针对不纯洁的种族，尤其是犹太人。该法剥夺了这些无辜平民的受教育权和财产权，然后是剥夺其公民权，最后变成了掩饰种族灭绝的法律烟幕。可见，这种法律意志论必定要导致对自然法所主张的自由、人权和自然正义的践踏。

^① 伯尔曼：同前，页29。

在德国，由于缺少不可动摇的自然法学传统，法律实证主义为专横的政府和暴力的统治敞开了大门。这种法学理论强调，法律是人订的，不存在正义和权利这样的绝对价值，立法者（人民或暴君）可以篡演上帝的角色，可以根据自己的意志自行决定什么是道德和正义。纳粹德国践踏法律的暴行不能说与其法治国的传统在理论与实践上的重大缺陷毫无干系。美国已故著名法学家富勒曾这样描述过希特勒统治下的德国，“法制普遍，极其败坏”。纳粹党人制订溯及既往的法律，不公布法律，实施秘密法。在这里，不可能有一个用以确定德国公民有忠于法律的义务的简单原则。这些统治者把对既定权势的尊敬与忠于法律这二者混为一谈。

正是由于法治国将法律视为政治，视为强者的意志，反映纳粹意志的法律也就可以顺理成章地无视人的自由、尊严与价值，乃至为种族大屠杀铺平了道路。然而苍天有眼，纳粹党人根据自己意志制订的不合正义的法律最终被没有法律的正义所纠正，而地点正是纳粹把种族灭绝合法化的地方：纽伦堡，即进行著名的纽伦堡审判的地方。把一国的法律当作审判的一个对象，不论该法多么恶，历史在此之前没有先例，而且也无现成的法律可以援引。这样，检察官和法官只好依据更高法的思想，即关于人人权利平等，且不得被其政府所践踏的自然法思想来审判。从法理学上讲，如果实证法学认为法律是主权的意志、并因此具备正当性的观点是正确的，那么，纽伦堡的审判就是不合法的、不正义的。若根据自然法思想，只有合乎自然正义、保护个人的权利、自由、尊严，主权者所立之法才是正义的法律，那么，纽伦堡的审判当然是正义的审判。吊诡的是，只有按照自然法立法，个人的自由和权利才能得到伸张；按照主权者的意志，公民个人将随时有可能被迫放弃自己的自

由意志。正是根据这一自然正义的思想，人权的国际立法和国际保护才有法理的依据。

二、根本分野

法治与法治国在起源、理论与实践上的重大分歧已在西方学术界引起了广泛的关注。著名法学家伯尔曼在《法律与革命》中认为，英国所实行的“法治”不仅仅是“法治国”意义上的“依法而治”。^①高道蕴认为，形成于19世纪的德国“法治国”理论，不同于产生于17世纪的英国“法治”学说。^②林毓生在比较“法治”与中国古代的“依法治国”后，得出的结论是：法家所谈的那一套主要是把法律当做政治统治的工具，与英美民主社会所依靠的“法律主治”的法治完全相反；法治是“法律主治”，并不是古代中国法家思想所谓的“依法而治”；法治也并不仅指依法而治的意思，法治是以基本人权为其基础，是维护人的自由与人的尊严的架构。^③

与法治不同，法治国思想的基本主张是最高立法者，不论是专制君主、独裁者，或是民选的立法机关完全不受任何一种更高级法律的束缚。统治者的权力可以受到法律的限制，但是立法者在认为适当的时候可以变更法律。可以预见，在法治国下，统治者可以轻而易举地通过手中握有的任意修改法律的权力来逃避法律的约束。一个法治国可能是一个法制高度完备

^① 伯尔曼：同前，页259。

^② 高道蕴：“中国早期的法治思想？”见高道蕴、高鸿钧、贺卫方编：《美国学者论中国法律传统》（北京：中国政法大学出版社，1994），页218。

^③ 林毓生：《中国传统的创造性转化》（北京：三联书店，1992）页92、292、318。

的国家，但却不是一个法治的国家。法治国，就其德文本意及康德的解释而言，指的是有法可依、依法治国的国家，或者说一个有法制的国家。

法治国是实证主义法理学传统的一部分。根据这一传统，立法者的意志是法律的最高渊源，没有任何其他法律渊源高于国家的立法权。直到二战结束前，一直主导着大陆法传统的法治国概念始终不承认最高立法者（不论是专制君主、独裁者或是民选立法机关）应受更高法的约束。这种法治国的概念虽承认国家的权力应受到法律的限制，但是立法者可以根据自己的需要任意修改法律，因此，它排斥了宪政主义。这种法治国的首要目标是确保一切国家权力的运用须根据（事实上，而非名义上的）最高立法者的指导。法律被看作是迫使所有的人和所有的政府机构服从最高立法者所颁布之法律的工具。因此，这样的法治国不是法治，而是依法治国。这种（依）法治国的传统在形成中与宪政民主或基本人权没有多少正面的关联。相反，对一切国家机关服从法律的强调，根据伯尔曼的看法，为纳粹和其他独裁统治以法治国之名行专制之实打开方便之门。^①

法治国的目的是要确保一切国家权力，包括法院的权力在行使时都应接受最高统治者的指导。所以，统治者可以运用这样的法律来迫使人们就范，自己却超然于法律之外。在实行（以）法治国的国家，通常都有一个权力和机构都十分庞大的

^① Harold Berman; "The Rule of Law and the Law - Based state (Rechtsstaat)" in Donald D. Barry ed. *Toward the Rule of Law in Russia?* (Armonk; M. E. Sharpe) pp. 43 - 60; John C. Reitz; "Constitutionalism and the Rule of Law: Theoretical Perspectives" in Robert D. Gray ed., *Democratic Theory and Post - Communist Change* (Prentice - Hall, 1995).

行政官僚系统来帮助统治者推行法律，这方面以普鲁士的例子最为典型。法治国强调一切国家机构和公民只能服从最高立法者所颁布的法律，而无不服从恶法的权利。在（依）法治国之下，法律与政治（作为统治权）的关系是政治权力高于法律的“政法”关系；在法治之下，法律与政治的关系是法律高于政治（权力）的法政关系。由此可见，法治国与法治不可相提并论、同日而语。

从上述对两者的比较对照中，我们不难观察到法治与（依）法治国之间的一些根本分野：

1. 法治起源于自然法思想，基于自然法的契约观。作为契约的宪法要求法治，要求保护民权，要求限制政府的权力。所以，法治与宪政有着天然的联系。法治国则起源于实证主义法学，强调作为立法者的统治者的意志及权力至高无上，须被无条件服从。因此，它排除了体现着平等精神的契约思想和为限政提供依据的宪政主义。

2. 法治，不论是作为一条法理原则，还是作为一项法律实践，都体现了它对公民权利与自由的偏爱；而法治国则偏爱国家，尤其是偏爱作为无上立法者的统治者。法治限制统治者的专横权力，而法治国则随时有可能为统治者的专横权力大开绿灯。自然法认为，法律超越政治；实证法和维辛斯基法学则认为：法律任何时候都是国家（统治阶级或统治者个人）的工具，即实现那些行使政治权力的人们意志的手段。

3. 法治强调法律是被人们能动地发现的自然法则，而决不是统治者的权力意志。人们对自然法则的认识可能有变化，但法则自身是不会消亡的。所以在法治之下，修改法律意味着修改人们认识自然法则过程中的偏差。法治国则强调法律是统治者的意志，作为特定个人意志的法律当然也就会随着个人的

消亡而消亡。因此修改法律意味着统治者在塑造自己新的意志。魏玛宪法正是这样按照新的统治者的新的意志被名正言顺地修改了、抛弃了。

法治强调法律作为自然的规则，故注重法律的稳定性、持久性，一部宪法可以实行数百年而不必作重大修改。（依）法治国强调法律的意志性，故注重法律的灵活性，因而宪法频频需要修改、更换，乃至在一百年内更换了数十部宪法。自然的规则是万古不易的，意志则是因人而易、变幻莫测的。法治与法治国的不同政治实践一再证明了两种法律观在实践中的重大分野。

4. 根据法治的思想，人们服从法律时，是在服从普遍的、客观存在的自然法则。而根据法治国的思想，人们服从法律时，是在服从统治者本人的具体的个人意志。服从自然法则的人是自由的，而时时处处服从他人意志的人显然不能说是在享受自由。可见法治国与人治并无根本的差别。这种作为意志的法律观印证了人治思想的一个重要结论：人存政举，人亡政息。

法治是有目的的，有价值的观念。其目的就是保障个人自由。法治不能是恶法之治法治不仅以法律统治老百姓，更是以法律约束统治者。以“法治”的标准来衡量，仅谈“依法治国”就远远不够了，只提（统治者的）权力就远远不够了，这是因为即使最专制的皇帝，他们同样可以宣称自己是受命于法。世界史上的许多专制者和暴君，都曾把自己的权力宣称为来自“人民”的意志。而其所谓的“法”只有一条，即他代表上帝或者代表“人民”，所以他就是最高的政权，他的话就是

法律。^① 如果统治者的意志高于法律，那么，统治者的意志又从哪里取得合法性呢？

法治与法治国由上述分野派生出的一个重要区别是：法治强调不仅应依法办事，而且所依之法必须合法；法治国则仅仅主张依法办事。从法治的观点看，“法律如欲成为法律，不能仅仅表示一个权威机关的意志，这个权威之所以令人尊重，[不能] 仅仅因为它是根据自己所能运用的强制权力；反之法律必须符合某种更为正当有效的东西。于是，就从合法性中产生出了合理性问题。因此除法律外，应有一套确认的规范或原理原则借以保证广泛的自由裁量权。这就比‘依法办事’的原则更进了一步，或将‘法’一词推广，把法理或正义之类的内容包括在内。”^②

在“法治”之下的法律中，存在着这样一种内部的紧张：即作为实在法的法条与作为自然法的法理之间的紧张。“法治”之下的法律之所以不同于（依）法治国下的法律，就是因为前者不仅是成文法，而且体现了自然法；而后者则仅仅是人订的实在法，是主权者的意志。实在法作为主权者的意志，是维持统治和运用权力的工具，它首先要的是公民守法。由于这种法具有强制和侵害的能力，在主权者的意志与被统治者的利益和意志发生冲突时，这种法律就有可能成为镇压（专政）的工具，通过正当的程序制定的法律同样可能是恶法。所以，依法治国就可能意味着依恶法治国。而自然法则体现为自然正义和公民个人的天赋权利。自然法作为伸张权利、自由、正义、尊重的法律，因而对公民个人的权利和自由起着保护作用，是公

① 龚祥瑞：《比较宪法与行政法》（北京：法律出版社，1985），页74-75。

② 同上，页320。

民实现自治的法律保障，它首先要求的是政府守法。

在法治之下，人订的实在法与自然法之间在紧张中保持着一种平衡：当这两种法发生冲突，毫无疑问，在法治之下，实在法必需服从自然法。所以，体现法治、符合宪政的宪法通常都包含一套权利法案。对于这套法案所规定的权利，经立法程序产生的实在法是不能剥夺或践踏的。如前所述，法治下的法律具有实在法和自然法的双重性，而（依）法治国下的法律仅仅是反映主权者意志的人订法。纳粹法学和维辛斯基法学的法律实践表明，（依）法治国下的实在法是不受自然法约束的，其后果是大屠杀、大清洗、无法无天、全面专政。

由法治与（依）法治国在法的内涵上的区别还引伸出了这两者与正义关系上的区别。法治既合乎实质的正义，也合乎形式的正义。实质的正义是指支撑制度本身所依据的价值的正义性。形式的正义只是指对法律和制度的公正和一贯的执行，而不管其价值内核是否合乎正义。法治国充其量只合乎形式的正义。但这种单纯的形式正义在后果上可能是极不正义的。按照自然法的看法，主权者处于法律之下，不是主权者创制法律，而是法律造就主权者。没有自然法的价值内核，法治就缺少实质正义。

依法治国所关心的是谁是最高的立法者。法治则不仅关心谁是最高的立法者，而且坚持法律与正义的统一，即法律作为主权者的声音应保护个人及其权利，以免受到主权者权力的侵害。龚祥瑞教授曾有针对性地指出：所谓“法治”，其实不仅仅是“以法治国”的意义，而且含有用于治国的法律所必须遵循的原则、规范或理想的意思，如“公正原则”、“平等原则”、“维护人的尊严的原则”，也就是说，法是确定的、公认的理想，而非我们通常所称的“长官意志”，或者个人灵机一动的

狂想。法高于法律，是立法者和司法者用以检验能否生效的法
则。^①

如果仅仅把依法办事当作唯一的衡量标准，法治与依法治国也许没有什么区别。但是，依法治国仅指的是依法办事，而法治除蕴涵依法办事外，还另有所指。以下这段话或许最能说明法治与依法治国的根本区别：依法治国“认为只要政府的一切行动都经过立法机关正式授权的话，法治就会保持不坠，但是这是对于法治意义的完全的误解。法治和政府一切行动是否在法律的意义合法这一问题无甚关系，它们可能很合法，但仍可能不符合于法治。某些人所做的事是有充分的法律上的根据的，但这并没解答这个问题——即法律是否给他权力采取专横行动，或是否法律明白地规定他必须如何行动。很可能，希特勒获得了无限的权力是出之以严格的合乎宪法的方法，因而从法律的意义来说，他的所作所为都是合法的。但是，谁会因为这种理由而就说，德国仍然盛行着法治呢？……如果法律规定某一机关或当局可以为所欲为，那么，那个机关和当局所做的任何事都是合法的——但它的行动肯定地不属于法治的范围。通过赋予政府以无限制的权力，可以把最专横的统治合法化；并且一个民主制度就可以这样建立起一种可以想象得到的最完全的专制政治来。”^②然而，法学理论和历史经验都一再强有力地证明：法治国不是法治，不是依法治国。如果“法治国”就是“法治”，以法治国就是法治，那么专横的权力得到的法理便宜也太大了。

^① 同上，页 81-82。

^② 哈耶克：《通向奴役之路》，滕维藻、朱宗风译（北京：商务印书馆，1962），页 80-81。

通过上述对法治与依法治国、法治国所作的比较，我们可以得出这样的结论：法制、依法治国和法治国都不是法治，因为它们都将最高统治者置于法律之上，其实质是为统治者的专横行动披上合法的外衣。（依）法治国完全可能是实行法制的人治。所以，（依）法治国所实现的不是法治的统治，而是立法者的统治。当立法者是多数的民众时，便是大众民主；当立法者是仁慈的君主时，便是开明专制；当立法者是专制君主或独裁者时，便是暴政。

尽管两者之间存在着上述重大分野，法治与（依）法治国相混淆在世界上仍然非常普遍。法制与依法治国的思想在中国古代早已有之。中国的法家一方面主张通过强制性的法制来贯彻统治者的意志，以法制作为统治社会的有效工具，其最高境界是“不殊贵贱，一断于法”；另一方面又把君主置于法律之上，其实际后果则是建立一个高效率的专制军事帝国。而儒家的人治思想则主张依靠道德高尚的圣贤通过道德感化来统治国家。不过，西汉以后的统治者援法入儒，并用法律和道德来治理国家。

然而，在中国的政治法律传统中，如李鸿禧教授所言：权利义务的观念在法律制度中几乎从无体现。历代的法制都以刑事法规为中心，其核心目的则是维护专制君主的永久统治，法律的最高使命在于统治百姓、规范庶民以充当维持王朝永固的利器。因此，在民众的法律观念中，根本缺少以法律来保护自己权益的观念，更多的则是对法律疑惧和憎恶的态度，避之唯恐不及。整个法制体系既以维持君主的专制统治为目的，则难免盈溢着“威权主义”的气息，充斥着“身份差别”的色彩。既然法律不合正义，又缺少平等，即使统治者打算依法治国，老百姓也难以对这种恶法产生高度认同，更难以养成遵法守法

的传统。而长久的人治事实则使得对客观的法律规范反而没有信心，宁愿顺从主观独断的人治，不相信法大于权的法治。普通民众不信任乃至忌憎法律制度及“依法而治”的法律文化，以及帝王官僚只知道运用法律来规范民众、维护专制的法律思维，历经数千年的传衍浸渗，深入人心，几乎成为难以破除的法律传统。朝廷管衙一方面拒绝让法律体现公平、正义与民意，另一方面又迷信法律的“统治功能”，动辄制颁法律，企图以强有力的刑法和行政法为后援，来解决政治、社会与经济问题。同时，他们又借助宣扬人治的观点，如“法是人定的，徒法不足以自行”、“法不外人情”等论调，来否定法律规范的客观性，蔑视法律应有的尊严。这种把法律视为“呼之即来，挥之即去”的刍狗之传统恶习，当然会严重妨碍法治的落实。

也正是由于这种法律传统的根深蒂固，我国近现代在移植法治时，不知不觉地、又毫不意外地以“依法治国”置换了“法治”。由于传统法律文化深植人心，研究西方近现代法学时日尚浅，理解未必深入；因而，不少国家机关或官员，在厘定制颁各种法典或依法行政时，未能正确认识“法治政治”是一种哈耶克所谓的“超法律原理”（meta legal doctrine）。法律必须是客观、明确而平等的规范，才能为多数人心悦诚服地尊重，法律才能规范社会。他们恶用西方“法律实证主义”（legal positivism）理论，强调“恶法亦法”观念；指定了漠视民意之由上而下的法律规范，强力推行；遂使过去君主牧民之“依法统治”思想，与西方民主宪政之“法治政治”思想，在“（依）法治（国）”这一用语之巧妙诠释下，鱼目混珠、两相混淆；企图使中国传统专制体制下之法律思想，借尸还魂于民

主宪政之法治思想中。^①

在中国，长期流行这样一种很有代表性的观点：“法治的意思并不是说法律本身能统治，能维持社会秩序，而是说社会上人和人的关系是根据法律来维持的。法律还得靠权力来支持，还得靠人来执行，法治其实是‘人依法而治’，并非没有人的因素”。^② 这里强调人在执行法律中的作用显然是恰当的、必要的。但不能因此把法治归结为人依法而治。若是这两者之间可以划等号的话，那么世界上的几乎所有的国家都可以说是法治国家，因为任何国家都存在着某种程度的法制。持这种观点的立论是法律得靠人来制订、执行，所谓“徒法不足以自行”。这样的逻辑乍听起来很有道理：既然法律是统治者意志的产物，既然法律是物，只可以人使物，怎么能让物役人呢？

然而，上述见解显然不承认，或者说没有意识到在人订的实在法（即法律）背后还应有更高的法，应有“超法律的原理”，即代表正义的自然法。法治理论和自然法学说认为法不仅有作为实在法的物的一面，还有作为道和规律的一面。作为物的实在法当然不能统治众人，但是作道、规律、法则的法却无时不在支配着包括人在内的宇宙万物。人当然有权不接受作为物的实在法的统治，尤其是在实在法违背道和自然、正义或侵害人的权利和自由的时候，这时，按照洛克的主张，不服从这种不正义的恶法不仅是一种权利，而且是一种义务。然而，若实在法不是统治者意志的再现，而是自然正义、道和规律的再现，那么，这样的法不仅可以统治，而必须统治。因而，法

^① 李鸿禧：《宪法、宪政之生理与病理》（台北：前卫出版社，1990），第40-43页。

^② 费孝通：《乡土中国》（北京：三联书店，1985），第48页。

治只能是由合乎自然正义、维护人类基本权利和自由的法律来统治，而绝不是统治者依据作为自己意志的法律来统治。

不仅在中国，而且在其他由人治向法治过渡的国家，误把（依）法治国当作法治的混淆也同样十分常见，似乎成了实现法治的必经阶段。例如，在八十年代中后期的前苏联，戈尔巴乔夫就把法治国当作法治大加宏扬。他把法律看作是对社会进行全面控制的工具，把健全民主（被理解为放任）和加强法制（被理解为管制）视作天平的两端，在两者之间搞平衡。这反映了他对民主与法律的双重误解：民主被认为会带来无政府，而法制和法治国在本质上不过是依法治国。^①一谈到“发扬民主”，就必然要带上“加强法制”，否则天平就会一边倒。在这里，民主象征放纵，法制则代表收敛；民主不过是赐给的、随时可以收回的一点奖赏，法制所带来的惩罚倒是实实在在的。可谓是赏罚分明，不偏不废；文武之道，一张一弛。

从历史上看，法治国的传统在形成过程中与君主专制和纳粹的极权政权颇有瓜葛。更重要的是，（依）法治国排斥宪政，强调主权者的意志及反映这种意志的法律至高无上，拒绝对国家的最高统治权加以必要的制衡和约束，从而极可能造就一个不受约束的国家权力。所以，（依）法治国被公认为是落后的、有重大缺陷的，并可能带来严重后果的法律传统。所以战后的一些欧陆国家在建立民主体制过程中抛弃了这一传统，以法治取而代之。这些国家为修改宪法设置了更加苛刻的程序，并纷纷建立了宪法法院，或宪法委员会等违宪审查和宪法保障机构，以把最高立法部门和行政部门的权力纳入法律的控制之下。德国基本法甚至规定该法中关于基本人权和联邦结构部分

^① John C. Reitz: *ibid.*

的条款不能被修改，从而避免了法治国传统中宪法和法律可以被任意修改而可能带来的恶劣后果。鉴于纳粹政权给人类带来的教训，仅仅使统治者和法官依法行政尚不足以保障正义，因为法律可用于不道德的目的，所以，必须超越实在法本身来判断整个法律制度的正当性。战后西方理论家们所潜在关心的—直是将依法而治（国）与真正的法治区别开来。前者利用正式的法律规则服务于统治者邪恶的目的，后者是把法律看作服务于广泛的社会共同体以实现实质正义理想的一种手段。^①

诚然，应当承认，与对法律持虚无主义态度、排斥任何法制的人治相比，法制、（依）法治国已是一个巨大的进步。依法治国与人治的区别在于：在前者之下，统治者的一切行动都必须有法律依据；在后者之下，统治者的行动直接来自其个人的专横意志，这种意志不必转化为法律就可以直接成为行动的指南，立法执法上按严格的法律程序“走过场”不仅多余，而且影响“效率”。法治不同于人治和依法治国，它不仅要求统治者的行动须有法律依据，而且这种法律必须合乎正义。但法制、（依）法治国终究不是法治，而不过是由人治通向法治的一个台阶。基于传统“法治国”的概念存在重要的缺陷，战后的一些欧陆法学家们虽仍在继续沿用德国“法治国”的外壳，但是换上了英美“法治”的内容，对“法治国”进行了脱胎换骨的改造。尤其是战后德国的自由民主主义者与“法治国”传统作了彻底的决裂。因此，尽管“法治国”的概念被继续使用，但需要分清的是，此“法（律统）治”的国家已不是彼“（依）法（而）治”的国家。

^① 高道蕴：同前，第221页。

三、法治的内涵

法治的概念包含若干独特的要素，这些要素来自作为法治之价值基础的超越性自然法原则。法治的价值前提是它对基本人权的承认。这些人权不能剥夺、不可侵犯。即使立法机关也不得以绝对多数的意见剥夺这些权利。宪法和法律不是基本人权的渊源，是其产物。是宪法和法律造就了统治者，而不是像法治国的理念所主张的那样统治者造就了法律。这还意味着宪法和法律可以修改，但是人的基本权利不可剥夺，维护这种权利的基本制度原理不得背弃。为确保人权不受践踏，必须建立专门的司法审查和违宪审查机构，确保司法独立。因为这些权利属于个人，而个人是自治的。是否承认以基本人权为前提及确立相应的制度保障是法治与（依）法治国的根本分歧之所在。

法治中隐含的是一种消极的政治观。^①既然法律本身包含着产生专横权力的巨大危险，那么，法治的使命就是把法律中专横权力之恶的危险降到最低程度。换句话说，在法治的使命中，止恶要多于扬善。而法律所要避免的恶只能是法律本身所造成的恶。可见在止恶的方式上，法治采用的是守株待兔，而非主动出击的战略。法治的理想是基于对人性，尤其是对掌权者的本性所作的悲观、消极的假设。法治社会的预设是对掌权者的不信任。“在权力问题上，不要再侈谈对人的信任，而是要用宪法的锁链来约束他们不做坏事。”（杰斐逊语）因此，法

^① 关于消极的政治观，请参见：刘军宁：“善恶、两种政治观与国家能力”，《读书》，1994年，第5期。

治排除了托付任何人、任何集团以无限权力的可能，不对掌权者的崇高理想和善良愿望寄以丝毫的幻想。

法治的基本要素和原则包括：^①

- 法律必须是公开的，普遍的，稳定的，明确的，针对未来的，合乎实际的，且不自相矛盾的。法律不能是针对一些人特别制定的，而必须是对所有人同等适用的。同时，草率的立法造成法律条文的含糊不清、自相矛盾和朝令夕改对法治是极其有害的。

- 法律必须是善意的、合乎情理的。因此，法治之下的法律不能要求人们去履行不应履行的不正当义务，或是去禁止完全不应被禁止的正当行为。

- 法律具有最高性。这意味着不允许存在超然于法律之上的、专横的权力，意味着任何人不得因除违反法律外的行为受到法律的惩罚。此项原则十分重要，是否遵循这项原则是受法律约束的政府与专横政府的界限所在。在实行法治的地方，政府就不能随心所欲，为所欲为。

- 法律必须是可预知的、可信赖的。这意味着法律与政

^① 关于对法治基本内容的权威论述，请参见：A. V. Dicey: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 10th ed. (London: Macmillan & Co., Ltd., 1961); F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty* (Chicago: Henry Regnery Co. 1960); Lon Fuller: *The Morality of Law*, revised edition (New Haven: Yale University Press, 1969); John Finnis: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

策的制订和实施要依据事先公开的、制度化的程序规则。一切法律必须公布于众，因为法律旨在为所有的人提供一般性的行为准则。这意味着国家有义务公布法律，公民有权利知道国家所制订的法律。未经公布的秘密法律或替代公开法律的秘密政策都是与法治相违背的。法律在没有经过法定的程序修改之前，其适用的范围和结果每次都是一致的，是可以预期的。不论是什么人，所犯的罪行相同，所受到的处罚就应一致。要维持法律的可信性和可预知性就必须尽可能维持法律的稳定性与连续性，并做到违法必纠。

- 法律面前人人平等。即法律必须平等地对待每一位公民，每位公民都有服从法律的平等义务。如果法律赋予某些人不服从法律的权利，那么这项法律本身就是专横的。

- 法律的目的只能是正义本身。如果法律服务于除正义之外的其他目的，那么法律本身就是不正义的，有偏袒的。所以，法治要求对法律的执行必须依据公平一致的原则。普遍的、公平的、正义的法律要求其在适用上对于所有的人和事都一视同仁，不分性别、智愚、出身、种族、信仰、地域、场合。这意味不能选择性地执行法律。

- 一切法律都不得违背宪法，不得侵犯宪法所保障的权利与自由。宪法则不得违反保障人权和宪政原则。

- (因此，)一切法律都必须接受违宪审查（亦称司法审查），审查工作可由最高法院、宪法法院或宪法委员会承担。

· (这就要求) 司法必须独立。即司法部门独立行使司法权, 不受其他部门或个人的干预, 这是法治的制度性前提。司法独立必然要求司法部门与立法部门和行政部门在权限上分立, 并相互制衡。司法独立还应包括律师在身份和提供法律服务上的独立。

· 越权无效原则。政府机构必须在立法机关的法律授权的范围之内行使职权。任何行政机构不得在法律之外行使职权。在法治之下, 政府依法行政是法治的要求。依法行政的尺度有四: 1. 政府的一切活动有法律条文的依据; 2. 民众对政府的不法行为有权抵制; 3. 政府因不法行为给民众造成损失, 应予以救济, 包括行政救济、司法救济和赔偿等形式; 4. 政府官员要对自己的违法行为负法律责任。

· 国家责任原则。这意味着政府及其机构应为其非法的或不当的行为负责, 并补偿由此造成的损失。公民的权利在受到政府的行政行为或其他个人的侵害时, 应当能够及时、公正地得到法律的有效援助。

· 不溯及既往原则。即新的法律不能适用于过去已经发生的行为。溯及既往, 不论在逻辑上还是在情理和法理上都是极其荒谬的, 因为它意味着用今天的法律来指导人们昨天的行为。其后果不仅使得法律成为一句空话, 而且可能开辟通往专横权力之路。

· 无罪推定原则和法律的正当程序原则。罪刑法定主义是文明国家公认的一条准则。这意味着非经公平、合法的审判

不得定罪，不得实施没有法律依据的惩罚。调查、检察与审判必须分离，检察官与法官不得兼任于一身。审判公开、证据公开。被告有权（通过律师）为自己进行辩护。（在一些国家，正当的法律程序还包括由陪审团来定罪。）与此项原则相关的是，罪罚相当原则，即重罪不得轻罚，轻罪不得重罚。“正当程序”的原则包含对公职人员裁量权的限制，也包含了对个人基本权利的保护。

基于其特定的法律观，法治之下的法律还必须满足以下两个条件：

1. 法律必须由主权者制订。在宪政民主政治之下，这个主权者就是由人民的代表选举产生的立法机关。良好的立法是实行法治的一个重要先决条件。考虑到立法者自身难免有局限，立法过程必须尽可能向社会各界开放，接受社会的批评和建议，鼓励民间参与立法讨论，如在立法机关内建立听证会制度等，并通过正当的程序进行修改。2. 法律必须是公正的、不偏不倚的。法律不能包括由某个社会团体强加的规则，因为这种团体所代表的少数无权强迫社会接受只对该少数派有利的规则。根据同样的道理，民主制度中的多数派也无权对少数派实行专制。法律必须为所有的个人提供同等的保护，而不是只保护社会中的某个团体。

法治社会与非法治社会的区别在于：在非法治社会中，民众必须守法，政府可以不守法；在法治社会中，人民必须守法，政府更必须守法。公民要守法是一切有法制的社会的共同特征。在法治社会，政府与公民都必须守法。所以，是否要求并做到让政府守法，才是衡量法治社会的一个重要试金石。自古以来，要政府守法总比要民众守法难度更大，因为政府手中

握有权力。从这种意义上讲，政府守法比民众守法更为重要。

四、法治与宪政民主

理论与实践两方面都证明，法治是宪政民主最有力的支柱之一。与一切其他形式的政体相比，民主是最适合，也最需要法治的政体。法治是自由民主国家的一项基本宪政原则。它意味着法律应当统治，即统治者和被统治者都必须在正义的法律所提供的框架内活动，任何公民与官员都不得逾越。法治与宪政分享共同的价值基础，这就是自然法的正义观与价值论。法治与宪政都以保障基本人权为根本原则。

法治的落实首先要求有一部合乎宪政精神的宪法。在宪政之下，宪法正是根据体现这些基本人权的政治理想而制定的，它要求对政府的权力加以限制，对民选的立法机关也不例外。它要求权力分立，相互制衡；要求一切公共事务依正当的法律程序来处理。而法治则是实现宪政民主的最强有力的工具。同样，要实现法治，首先要求有一部合乎宪政精神的宪法。法治最充分地体现了宪政的“限政”精神。民主政治的落实与运作无法离开法治，民主政治的每个环节都是以法治为基础的。

法治与专横的权力相对立。法治的主要功能在于约束专横的权力。任何权力都不可能完全免于专横之虞，而不论掌权者在行使专横权力时的动机是多么高尚，凡有政府行为的地方就有可能产生专横的决定。不仅专制独裁者的权力不例外，以民主的方式产生的多数派的权力也不例外。法治要求实行限政的宪政，因而要求有分权制衡和违宪审查制度和强有力的人权保障机制。如果把权力都集中在一个权威手中，那就是个人独裁，这样的权力必然是专横的权力。从这种意义上说，法治是

对纯粹民主的中和，对多数派权力的限制，以确保民主不致沦为专制。

法治意味着人人应服从法律并由法律统治。法治是个人自由的重要保障，法治标定了人的行动范围的基本界限。在这一范围内他们享受充分的自由，法治保护这种自由免遭他人和政府的干预和侵犯。法治尊重人的尊严和自主性，及尊重个人主导自己前途和命运的权利，把安排个人前途命运的权利交给了个人自己，反对对个人的命运进行外在的（尤其是来自政府的）干预、涉及和控制。法治有助于个人的自治与自我实现，选择生活方式，确定个人的奋斗目标。法治是个人自由的最强有力的保护者，它保障并增强了人的自主选择能力（不受政府的非法的、不当的干预）。

近现代的历史表明，法治与宪政民主之间存在着十分亲密的伴生关系。事实上，现代民主政治与法治有着内在的必然联系。而且对民主的真伪首先要用法治的尺度来衡量，即指导国家机关活动和政治社会生活的不是统治者个人或集团的专断意志，而是对一切人均有同等约束力的客观规律。这种法不仅划定了国家行为的界线，而且为个人的权利、自由提供同等的保护。在典型的现代民主社会中，民主是法治不可分割的一部分。法治支持民主，民主也兼容法治。法治通过对一切私人的、公共的权力施以必要的法律限制，从而保障了基本人权，支撑了民主秩序。况且，人格的平等是两者共同的价值基础。法治通过宪法中对平等的保障有助于消除对部分公民的歧视，增加社会的安定和凝聚力，增加公民与公民之间、公民与政府之间的相互信任和共契（solidarity）。这种信任和共契是巩固和维持民主政治的一个重要的精神因素。

另一方面，法治与民主的伴生关系还表现为，没有牢固的

民主制度结构，也很难有牢固的法治。在非民主国家，由于统治者的权力过于庞大，尤其是缺少经过普选产生的代表机关，也就很难有有效的违宪审查。根据作为法治之理论基础的自然法，每个人对现行的法律是否合乎人性、正义都平等地拥有发言权，对法律的制订、修改和完善都有相应的参与权、决定权。而在建立在法制基础上的人治中，统治者的意志之所以成为法律，往往是因为他（们）宣称，只有他（们）才有能力发现、支配规律，而普通臣民没有这种能力，因而也没有必要拥有这种权利。

法治与民主的关系在本质上同宪政民主的关系是一致的。民主的宪法具有契约的性质。人民通过这样的契约给政府提供合法性并授予其法律之内的权力。政府则以这一契约为行动指南代表全社会履行处理公共事务的职能。这一契约隐含着通过法治来实现对公共权力的限制和对宪法中所规定的基本人权的保护。民主对法治的贡献在于民主制度下的立法方法（民主决策），由于具有普遍的参与和广泛的代表性，从而提高了法律的质量；民众对立法和执法的监督，又是维护法治的根本重要途径。法治的实现可以增加公民对政府的信赖。法治有助于提高民主政府的公开性和透明度，迫使政府在法律范围之内活动，以法律的稳定性来维持政府施政的稳定性和连续性，因而增加了公民对民主政府的支持，唤起了公民参与民主政治的热情。法治还有助于提高公民与公民之间、公民与政府之间的相互协调，从而大大降低了政治家个人任意的、不负责任的行为和政府的专横行为。

尽管如此，法治仍受到不少的指责。有人认为法治钟情于自由，把自由摆在（结果）平等之上，保障自由，兼顾平等。而民主则青睐平等，倾向于平等优先，兼顾自由。法治强调对

契约与财产权的保护，这样会加剧社会中的经济不平等及由此带来的其他不平等。差距过大的不平等会反过来限制对民主政治的参与。但是，结果平等与权利是两回事。法律只能保障权利平等，不能保障结果平等，否则必然会侵犯人的基本权利，包括穷人的权利。其次，若法律不保障契约和财产权，有权势的人就可以无偿地剥夺无权势者的财产，拒绝履行契约，其后果不仅是加剧经济不平等，而且会造成严重的政治不平等，最终导致结果平等和权利平等的双重失落。况且，在一个社会中，一定程度的结果不平等不仅是正常的，而且恰恰为社会发展提供了动力，关键是要维持一个公平的竞争环境和合理、有效的社会保障制度。

还有人指责，法治与宪政民主中的违宪（司法）审查不仅具有精英主义倾向，而且会影响到政府的办事效率。说其具有精英主义倾向是因为法治授予少数高级法官否决立法机关中以多数决定原则通过的法案的权力。说其影响效率是因为对立法和行政机关活动的审查需要时间。可是，违宪审查的权力是必不可少的，否则就会出现不受法律约束的权力。同样，对这一审查权的约束也是必不可少的，所以，权力不仅要分立而且要相互牵制平衡，对违宪审查者的权力也不例外。审查也的确需要时间，这固然会影响到办事的效率，但违宪审查所构成的纠错机制，恰巧是现代民主政治优越于其他政体的一个关键所在。没有纠错机制的政体，其效率可能极高，但这种高效率极可能被用来作大恶，二战期间的纳粹德国和日本帝国在这方面提供了最典型的例证。

法治对纯粹的民主的确有所妨碍，因为它用违宪审查来制衡经过多数人同意所形成的民主决定。也正是这种反制才使少数一方权利得到了保护，制止了凭借多数所可能出现的专制，

从而实现了对民主的宪政改造，实现了宪政对国家权力所施加的必要限制。即使在民主之下，如果法律仅仅是多数人的意志，那么按照这种意志所制订的法律也可以无善不为，或者说无恶不作。即使在按照这种意志立法的民选立法机关中，任何可能的事情都可能（通过法律的形式）变成合法的事情：如没收财产、剥夺自由、政治迫害、种族灭绝。

不可否认，法治（宪政）与纯粹的民主之间存在着某种紧张，或者说，有相互冲突之处。纯粹的民主强调多数一方意志的至上性，而法治则强调宪法和法律具有高于多数一方意志的最高性。法治对纯粹民主的改造恰恰反映法治在现代民主政治中所具有的不可替代、不可或缺的独特价值。历史的记录表明，没有法治的纯粹民主要么短命，要么为专制乃至极权铺平道路。

五、法治与市场经济

计划经济是意志经济、权力经济；市场经济是规则经济，权利经济。前者的特征是行政命令、长官意志，后者的特征是自由交易、公平竞争。计划经济是人治的最好土壤，它内在地、本能地要求人治。^①这种经济更强调法律的意志性一面，因为计划是根据计划制订者的意志形成的。市场经济则天然地要求法治。只有人的基本权利得到保障、公平的游戏规则和经济规律得到遵守，人们才有可能进行这种自由、自愿的商业活动。而人的自由和基本权利则正是法治的内在道德。

^① 江平：“完善市场经济法律制度”，龚祥瑞编：《宪政对理想与现实》（北京：中国人事出版社，1995），页240。

法治对市场经济的促进作用是显而易见的。市场经济是法治经济已经成为普遍的共识。与其他经济体制相比，只有市场经济最适合法治，也只有市场经济最需要法治。法治也是市场经济得以健康发展的一个根本前提。从历史上看，法治自动带来市场经济，市场经济催生法治。例如，早年的美国宪法中并没有关于实行市场经济的明文规定，而只是保护了个人的基本权利和自由，维持了一个有利于商业活动的社会环境，市场经济便应运而生了；而经济繁荣则要求社会稳定，要求更完善的法治。在今日的中国，迈向市场经济已成为不可逆转的大趋势，实行法治必将成为不可避免的选择。

就与市场经济的关系而言，法治的目的是为市场中自愿交换的商业行为的参与者提供一个十分有利于商业的、稳定的社会环境。财产权与经济自由属于宪法所保障的基本人权之列，因而也就自动成为法治的首要保护对象。法治之下的法律为产权的行使和契约的履行提供了保障，为商业活动的进行和商业纠纷的解决提供了规则。

法治的基本功能在于保障最低限度的人的基本权利和自由。如果允许根据执政者的个别命令逮捕某人，没收其财产，那么，法官的独立性就不存在了。如果法官必须无条件地执行这种针对个人的特殊的法律或政策，没有司法独立，那么法官就变成了警察，司法与警察行动就没有界线了。因而作为一个执法环节也没有独立地存在。为了保障经济自由和财产权，国家必须建立并维持能够保障合同履行的法律秩序。万一政府要干预个人的经济自由和财产的处置时，这种干预必须是事先可以预估到的。政府不能在法律外干预，因为这种干预是不可知的，而且是不受节制的。没有法治就没有基本人权；没有经济自由和财产权，没有公平交易的准则，就没有市场经济。

在多数场合下，日常的商业活动并不诉诸法律。有效的、可信赖的法治显然打消了许多不正当商业行为的念头。对侵权之法律后果的预期可以有效地规范商业行为。法律还为损失的分摊提供了合理的基本准则。可见，有效的法治可以大大降低商业活动的风险，减少交易成本，提高经济活动的效益和效率。宪法和法律对政府权力的有效约束也为维持市场经济的有效运转提供了根本保障。

在历史和现实中常有这样的情形：即在某种程度上实行依法治国（无法治）的社会中，商业活动仍然十分繁荣。尽管对政府干预市场的行为缺少充分的法律控制，个人仍然十分愿意从事商业活动，只要他们相信其在政治上得到了保护。通常要么这些商人是统治集团的一部分，而正是这一集团控制着国家。要么是因为统治集团指望从他们那里得到税收和政治支持，而该统治集团又不致全面剥夺私有财产、取缔经济自由。对老百姓而言，虽然产权和收益得不到严格的保障，但大致能维持日常的经济活动。在这样的竞争社会中，竞争不可能是公平的，对人们基本经济权利和自由的保护也不可能是平等的。由于缺少权力制约，于是普遍的腐败司空见惯。因而，其经济发展难免受到因缺少法治而造成的掣肘。所以，在当今世界，除少数石油输出国外，经济发达程度与法治的健全程度呈绝对正相关。这为我们提供了法治支持经济发展的最有说服力的经验证据。

在当今世界上，市场经济最发达的社会显然是法治程度最高的社会。在实行法治的国家，自发的秩序最有效、最丰富；一个法治程度愈高的社会愈是一个自由的社会。几乎可以说，开放社会中，政府的唯一功能就是维护法治，也就是维护那个抽象的、超越私人偏好的、事先规定的、高度透明的，因而是

受到广泛监督的，并使人们行动之前可以计算损益的秩序。法治意味着市场半径的扩张，意味着分工合作的秩序的扩展。

在与市场经济的关系上，法治在法理上也远比法治国有利。按照法治的思想，立法者的任务是帮助市场经济发现其自身所需要的规则，并加以法律化。而按照法治国的思想，立法者的使命是把自己的意志以法律形式加诸市场经济。这样的意志是否与市场经济的逻辑相吻合，就只好听天由命了。

一旦法治和民主政治得以实现，这将大大增加人们对商业活动的积极性和信心。在对市场经济的贡献上，法治优越于（依）法治国之处在于法治在人民中间造就了这样一种信念：法治之下国家及其政府不仅可以，而且应该在商业活动中保持公平的立场。这也是法治促使人类采纳民主的方式来治理国家的一重要原因。

作为一种理论和学术探讨，本文有所侧重于法治的理想，或者说，理想状态下的法治。我们应当承认，法治的现实当然不可能完全合乎法治的理想。没有一个社会能够完完全全时时处处兑现法治的理想。但对现实中法治实现状况不理想的非议，不应导致对法治理想自身的放弃；更不能因为现实中的法治有缺陷就否定法治的理想，或是试图寻找其他的替代物。有的人可能认为法治的理想根本就不可取，但是比法治大为逊色的（依）法治国理想更不可能提供有效的办法来防止专横的权力。在法律与人类事务的关系方面，迄今为止，还没有发现什么法律理想比法治更可取。所以对迈向市场经济和民主政治的中国来说，法治的理想是不可替代的理想，对法治的选择是不可替代的选择。我们所能做的只能是按照法治的理想来改进现实。

在我国，法治的确立要靠制度建设，把前面所阐述的法治要素和原则逐步落实到制度中去。这一点已似乎没有多少争议。但是，法治的存续，不仅要靠制度建设，而且还要靠一种新型的法律文化，一种为政治家、法官和所有公民所共同信奉的法律文化。这种文化使人们怀有这样一种信念，法律应当得到遵守，没有人能够例外，掌权者更不能例外。建立法律的制度设施，要比建立法律文化容易得多；可是，法律文化对法治的支持却比制度设施牢靠得多。同样，基于法治与民主政治之间的伴生关系，法治的确立必须与政治民主化配套进行。否则，离开了民主政治，不可能有真正的法治。

法治虽然强调的是法律至上，但是，在确保法律至上的过程中人的作用也是十分重要的。要实现法治，必然需要有称职的立法者去制订正当、可行的法律，有称职的执法者公正地执行法律，有认同、尊重、关心法律的民众遵守法律才行。法治对人的强调与人治对人的强调不同：前者强调人只能在认可法律最高性的前提下来发挥自身的作用；后者则通过强调一切法律都由人来制订、执行、遵守来证明人高于法律。法治之下对人的重视与尊重法治的法律文化联系在一起。法治的落实不在于用法条来取代固有的文化传统，而是要把人们对法、法律和法治的信念融入到人们的血液中去、融入到代代相传的文化传统中去。这是在中国实行法治的困难所在，同样也是在中国实行法治的前途所在。

应该认识到，只有体现正义、保障权利和自由、反映客观规律的法律才能培养起法律与民众之间的亲和力，作为意志和镇压工具的法律将导致法律与公民的对抗。若单纯靠立法的数量来规范人的行为，其结果是法律愈多，漏洞愈大，因为再严密的法律也不可能包罗万象。没有落实到每个人的观念和行动

中的尊重法治的法律文化的支持，任何法治都不可能横空独行。而法治教育则是培养支撑法治的法律文化的一个重要途径。与单纯的法制教育不同，法治教育不是教育民众盲目、被动地服从法律，也不仅仅是教育民众现在实行哪些法律、其内容是什么，而是教育民众如何运用法律捍卫自己的权利和自由，捍卫法律的尊严，如何主动地参与法律的监督，抵制任何置个人意志于法律之上的行为。只有形成了这样的法律文化，法治及其传统才能历久而弥坚。

大道容众，大德容下

——读《香港政治与选举》^①

关键词：民主 选举 政治人 选举权

如果说十八、十九世纪是着重于锻造民主理想的世纪，那么，二十世纪则是着重于实践民主理想的世纪。如果说锻造民主理想的工具是观念，那么实现民主的途径则必须通过选举。时至今日，选举已成为每个现代社会生活方式的一部分，几乎每一个现代政治实体中都存在着选举现象，尽管这些选举的功能和性质不尽相同。就连一向以高度商业化、低度政治化著称

^① 《香港政治与选举》，郑宇硕、雷竞璇著，牛津大学出版社，香港，1995年版

于世的香港,由于选举的逐步展开,也开始有越来越多的人到投票箱前扮演政治动物的角色。

选举的普及拓宽了关心、研究选举的新视野。政治家关心的是如何在选举中“当选”;法学家关心的是确保选举“制度”的公平合理;而政治学家则越来越多地把注意力聚集在选举中投票的“行为”上。过去,选举研究的重点是少数“当选人”,现在已转向普通的“投票者”。尽管投票行为是个实实在在的社会现象,选举研究也极具“经验性”和“实证性”,但究其理论出发点,却与两个抽象的政治哲学预设有关:一是“人是政治动物”,二是“人是理性动物”。这两项预设涉及的问题包括:人在多大程度上是政治动物,人在多大程度上是理性动物;人的政治行为与经济行为是否受两套完全不同的行为系统支配,换句话说,人身上的政治动物属性与经济动物属性是否完全互不相干。

根据亚里士多德的“人是政治动物”的命题,凡是人都是政治人,都注定要过政治生活,都要从政治生活中寻找其独特的“生存意义”。政治生活是人类潜能赖以得到发挥的根本条件。人是政治动物意味着个人不能脱离政治社会而孤立地生活。尽管与野蛮时代的群居生活相比,家庭和社群的生活已是较高级的发展阶段,但最高级的、“使人快乐而光荣”的生活成为可能的,则是政治生活。

人是政治动物吗?不错,从广义上讲,人人都是政治动物,每个人都几乎不可能脱离一定的政治环境而离群索居。公民有权参与政治,有权要求政府对其生命权、自由权和财产权提供保护。但是,这一命题并不意味着统治者有权强迫公民去参与政治,充当作为工具的政治动物。人天生是政治动物,这一论断常常被理解为是在替城邦(国家)的至上性辩护。事实

上，亚里士多德并不是主张人要不间断地从事政治活动。相反，他始终强调大多数人关心私人事务的倾向。自亚里士多德以来，对这一命题的辨析基本上依据的是直觉和推测。自本世纪出现对投票行为的研究之后，对这一命题的讨论才得以建立在大量的经验材料基础之上。《选举》一书正是在这方面为我们提供了丰富而独特的材料。

选举及相关的代议制度都建立在上述第二个预设的基础之上，即人是理性的动物。这样的“理性人”能够把握、认清并实现自身的利益，对周围的世界形成理性的判断，作出自己的选择，并因此承担责任。当然，这一命题并不排斥人有非理性的时候，更不排斥理性自身的局限性。

从政治上看，这一命题的落实途径是：人有权选择他们的代议士，即授权他们在该国的政府中代表自己参政议政。因此，自由民主国家政府从被统治者的同意中获得正当的权力。人的理性禀赋与代议政府之间的相关性意味着，明显没有理性判断能力的人不能行使投票权。投票权是派生性权利，不是根本性权利，它源于生命权。儿童、精神病患者及智力障碍者，因理性能力不足而不能行使选举权。而且，与对某项具体财产的所有权不同，选举权不可让渡、不可赠与。未成年子女的选举权不能由其父母去行使；精神病人的选举权不能由他们的医生或亲人去行使；同样，一位垂死的富翁也不能把他的选举权连同他的财产一并通过遗嘱来交由其继承人掌握。

对人的基本理性禀赋的相信程度决定着选举在政治生活中的地位。如果统治者想奴役众人，就必须摧毁他们对自身判断能力和选择能力的信念。如果统治者认为众人的理性能力不可靠，他就会诉诸武力来解决政治问题。而民主政治正是建立在对公民的理性能力的起码信任的基础之上。民主政治相信人的

理性,故其合法性来自被统治者通过投票表达的同意(点头)。若不相信人的基本理性,就只有靠砍下的人头来垒砌政权的合法性了。从这种意义上讲,通过投票建立起来的民主使人类政治行为的文明程度取得了实质性的进步,彻底取代了“以暴易暴”的野蛮政治。可见,选举在政治生活中的普遍确立也是人类理性禀赋自身的胜利。

“人是理性动物”的预设还与“经济人”的假设相关。个人活动的目的无非是追逐利益,降低成本,扩大收益。因此,“理性”意味着个人将自身利益最大化的能力。如果“政治动物”与“经济人”的假设同时成立,那就可能意味着一个人在政治与经济活动中有两套行为准则。不过,《选举》中涉及的理性选择理论否定了这种可能性。

理性选择理论假定,人的行为由其自利的、理性的、功利最大化的本性来决定。说人是理性的,是指每个人都能为自己确定目标,并且能用相应的手段努力实现其目标。根据同样的道理,选民能断定他们的自身利益所在,根据能否最佳服务于他们的自身利益为尺度,来对各个候选人加以评估,并把票投给他们对之评价最高的候选人。当然,这是一种“理想型”的投票行为。

中国学者熟悉的经济学家弗里德曼曾指出:每个人都要谋取私利。历史上伟大的圣徒与一味攒钱的守财奴在谋取私利方面并无二致。私益总是个人行为的动机。另一位著名经济学家斯蒂格勒断言:不论在何处,每个人总是追求最大限度的功利(效用),在家里如此,在办公室中也是如此;在教堂中如此,在科研工作中亦复如此。在选举中,自利(应该)被摆在一个什么样的位置上呢?公民在投票时心中的指导原则究竟是什么?是自利还是公益?如果公民是以自己的私利来决定把手中

的选票投给谁，那么民主岂不是为自私大开绿灯？如果选民心中只装着公益，不得有半点私心，那么民主岂不成了灭人欲的天理？

其实，不论公民在投票时的动机是私利还是公益，在法理上或道德上也都不为“过错”。《选举》一书为证明“政治动物”与“经济人”的相干性提供了独特的、来自东方政治世界的佐证。香港选民在投票时是计较“成本”与“收益”的，就像他们的商业行为一样。香港选举最显著的特点是持续的低参与率。合格选民中只有一半注册登记，其中只有四成参加投票；（页 132）在香港的历次选举中，投票率从未超过 50%。换言之，在每一次选举中，不投票的登记选民总是多于投票的登记选民。（页 172）但是，我们不可因此断言，香港选民比西方社会的选民来得被动和不理智。（页 150）香港选民的投票率过低，重要原因之一就是投票不能给他们带来预期中的“收益”。因为“选民所要投票选出的，只是代议机构的一个组成部分，而且是一小部分，这就不能不令选民们要思考一下他们要投的票有多大的价值了。”（页 240）

香港选民是精明的，他们最精通成本效益的核算。因为“选民难以期望通过他们选举出来的议员能够为他们带来什么具体的‘好处’。这可说是在制度层次上为选民的投票意欲制造了很大的障碍。”（页 240）这也向我们揭示，民主政治要在一个社会上生根开花，就必需让公民们从中有“利”可图。

不（充分地）关心政治是非理性的吗？选举的可行性有必要建立在对人的理性基础之上吗？其实，民主政治并不要求其成员具备绝对完备且高超的理性。

公民在投票中的自利倾向是自由民主的重要基石。而且，在自由民主社会中，为公益与私利投票在绝大多数场合是完全

一致的。事实上,民主政治之所以要尊重公民的投票权,就是要公民有经常的、有保障的表达个人利益要求的机会和管道。否则,民主就没有道德上的正当性。浪漫的民主主义多少带有点理想主义的色彩。但是,投票行为的研究发现:民主的现实基础与浪漫民主主义的期待有很大的差距。浪漫民主思想所期望的那种“理性”在当今的民主政治下的投票行为中并不占主导地位,政治稳定在很大程度上来自于“政治冷漠”。

浪漫民主主义的“公益”观念对社会成员个人的偏好常常忽略不计。这里虽不能断言公益与私利之间没有矛盾,但多数选民还是无意中试图把两者统合起来。私利驱动也罢,公益驱动也罢,不过是个事实,谈不上好事或坏事。选举也好,民主也好,面对的正是这样的现实。担任公职者与在私人机构任职者一样都是以自利来驱动的。民主政治面对的是私心颇重的凡人。他们并不会长久深入地思考政治问题。他们的生活重心都是些个人的私事,是他们的健康、他们的家庭、他们的朋友、他们的钱包。正是这些事情使他们快乐,又让他们劳神。在大多数时候,政治对普通人来说,不过是茶余饭后的闲话而已。在政治事务中,除非有重大事变,否则,大多数公民都似乎表现得漫不经心、无动于衷、视听闭塞、见解肤浅、反应冷淡。

政治领域之所以不是公民由衷关怀的领域,是因为像投票之类的政治活动不能像经济活动那样给每一个人都提供报酬和刺激,除非在这个社会中,政治活动取代了经济活动,或经济活动已经被彻底政治化。公民在处理公共事务(如选举)时,总不如处理私人事务(如购买住房)那么审慎,那么认真地运用理性能力,因为前者不要他付钱,后者却往往要他付钱。而且在多数情况下,一个普通公民无法决定选举结果。尽管如此,选民也并不是傻瓜。如果把理性定义成个人“将好处最大

化”的能力，那么，每个选民在其能左右的范围内都是极其理性的。

选举是现代民主社会的一个重要“标签”。学者们乃至普通民众往往都用选举的“理想程度”来判断民主的落实与巩固的“程度”。而衡量“理想程度”又不免要借助“投票率”和投票动机的“公益导向”之类的指标。这就回到了浪漫民主主义的出发点，即：人类若要实现民主的理想，那么人类生活就必需受“理性”的绝对支配，而这是人类永远也做不到的。这种看法要求选民的每一次投票都必须建立在独立正确的判断之上。民主是适合于每一个普通人的体制，当然也是普通人必须能够驾驭得了的体制。

投票行为中的理性问题难以说清楚，甚至没有必要说清楚。其实，个人很难独自就一切事情作出合理、正确的决定。由于时间、知情和能力的有限，个人很难有闲暇或能力去思考他面对的情形，去辨别比较，而是要去听听别人的意见。选民并无“理性”的负担，这一负担被转嫁给了代议士和代议制民主，并因此对代议士的理性提出了更高的要求。在民主选举中选民一定程度的“无知”是合理的，即使他们易受操纵，如根据所属党派的标签、助选人士的推荐就投票，而不去花大量精力研究候选人在每个问题上的立场，这也合乎投票者心中的成本—效益法则，否则就得不偿失。民主政治并不要求每个公民都是天生的政治家或政治学家。普通选民对政治与候选人通常没有，也不必有深入的了解。但前提是他们有知情权，想了解就有途径知道，候选人有义务说明自己的见解。

从另一方面看，投票是选民挑选其代理人（或立法机关成员，或行政官员）的一种基本手段。那么，选民与当选人（尤其是立法机关的成员）应该是什么关系呢？当选人究竟应该如

何代表选民呢？当选人当选的理由是什么？是因为他是反映其所在之选区的民意的镜子，还是他有能力在决定公共事务过程中作出正确的判断？他应是个传递其所代表之选民中多数意见的“邮递员”，还是代表普通公民解决所争议之问题的“受托人”？对这些问题有两种截然不同的回答。

一派持“缩影论”，或者叫“镜象论”。它认为，选民选出来的是代为表达意愿的“代表”，这些代表不过是选民或政党的传声筒，他们必须对政党或选民绝对忠诚，不能有自己的独立判断。他们只是个传达民意或党意的“邮递员”，而不能把自己的意见写进信中。相应地，该理论还十分强调代表机关反映社会的“镜象”作用，即代表应是能真实地反映其所在社会的真实“镜子”。理想的选举制度应能在代表机关中复制出一个微型社会，而代表机关本身不过是该国家按比例缩小的政治缩略图。其结果是代表机关充斥着体育健将、生产能手、劳动模范、歌星影星、自然科学家、文人、士兵和将军，往往造成“代表只是把这种代表身份当作一种荣誉，而缺乏相应的参政动机和职务素质。”（《读书》，1995年，第5期，页157）但是在现代社会中，这个“镜象”是不可能通过选举来实现的。不论在选举之日，当选者能多么准确地反映其社会阶层的利益与意向，在政府或代表机关中的经历都将会迅速改变他们的利益和立场。

另一派持“受托论”。该派认为，选民选出来的应是能代
为选民议政的代议士，他们应是选民的受托人。如同你把你的股票委托给一个你信赖的经纪人去交易，你就应该尊重他在交易中的具体决定。既然选中他做你的代议士（受托经纪人），你就应该相信他的政治（业务）判断能力，相信他会替你的长远利益打算。对这种强调被选举人应具备独立判断能力的“受

托论”，柏克曾作过生动而经典的解释。他在1774年对布里斯托的选民所作出的演讲中指出：“不错，你们是在选举议员；但你们一旦选中了他，他就不再是布里斯托的成员，而是一名英国国会的议员。你们的代议士所要做到的，不仅是勤奋工作，而且是要运用自己的独立判断。如果他们因为你们的看法而放弃了独立判断，那么他就不是在替你们服务，而是背叛了你们。”卢梭也从反面指出了英国议会选举属于受托人模式。他不无“洞见”地指出：“英国人只是在选举议员时才是自由的。一旦选举结束，他们就回到奴役状态之中。”的确，在代议制度下，选民并不握有对议员的绝对支配权。在美国，选民与国会议员就像是当事人与律师的关系，或股票持有者与经纪人的关系，所以国会代表多为律师和商人。

在这个问题上，《选举》作者的结论是，以“镜象”原则组成的代表机关与起着凝聚、表达利益要求功能的政治“功能团体”难以并存。因为前者是计划分配的产物，后者是自由结社的产物。若靠配额代表制来产生“社会缩影”，那就说明功能团体在自由形成的过程中受到了法律或政制的阻碍；若社会中存在形成功能团体的充分自由，那么配额代表制就是多余的。在香港学术界关于选举制度的讨论中，作者显然并不站在“缩影论”一边。（页279—280）

《说苑》有言：“大道容众，大德容下”。正是选举使得民主成为每位公民有权在公共领域中通行的大道，也正是选举产生的民主才是使得社会成员都可以生活在文明的政治环境之中的大德。民主政治不同于任何其它政体的独特之处在于它的务实性，在于它尊重现实，尊重每一个人的独特性，不必为迎合它而来重塑人的灵魂、改造人的本性。民主化的潮流表明，民

主的价值在于其包容性，在于让各色人等都能生活在民主政治之下。

但是，在浪漫主义民主论者的眼中，民主之所以是个“好”制度，是因为作为主权所归的人民，既不会出错，也不能出错。其结果不是要民主政治适应于现实世界，而是要芸芸众生屈就于这样的民主。作为大德，它不容下；作为大道，它不容众。这样的民主，只能是扭曲人性的浪漫民主。尊重现实生活多样性和人的天性的民主才是活生生的民主。事实上，人民不仅常常会出错，甚至会被领入歧途。民主政治允许人民通过选举来选择政治领袖，但它却不能确保这些领袖既贤且能。民主不能消除人的缺陷，不论是选民的缺陷，还是当选人的缺陷。民主政治所能做到的，只是通过自身的纠错机制不让这些缺陷带来恶果，而其他制度则完全放纵这种缺陷。定期的、公正的、有效的选举正是民主政治中一种根本的纠错手段。

民主政治是宽容而正直的政治。它允许公民不投票，但却有义务为任何想投票的人创造必要的制度条件乃至物质条件；它允许普通公民对政治知之不详，但却必须充分尊重公民的知情权，有义务为他们提供充分的政治信息，实现最大限度的政治公开；它鼓励公民关心其长远的利益和他人的福祉，但完全认可公民根据自身的利益来决定如何投票。这样的民主才是容众的大道，容下的大德。

平等的理想 精英的现实

关键词：自由主义 平等主义 精英民主 大众民主

平等是令人激动的字眼，不禁会使人联想到人人当家作主的民主政治理想；精英则是冷冰冰的、或多或少令人不快的字眼，让人联想到古代贵贱有别的贵族政治，或当代世界中寡头统治众人的威权政治。要平等还是要精英，本书既给我们提出了这一问题，又明白无误地告诉了我们作者本人的答案。关于平等与精英之抉择的实质是：应该由谁来统治？是由每个平等的人来统治，还是由少数精英人物来统治？人人掌权的绝对平等是不现实的；可放纵精英任其统治又是不可取的。那么，我们在这两者之间的选择余地究竟有多大？这两者之间的抉择只能是或此或彼的抉择吗？

一、权利的平等，还是结果的平等？

表面上看，在平等与精英之间的抉择或取舍再显而易见不过了，当然是舍后者取前者。的确，如萨托利在《民主新论》中指出，平等作为一种抗议性的理想，激励着人们对精英统治的抗争，对宿命和命运、对出自偶然性的差异、对特权和不公正权力的反抗。然而，平等的理想也是我们所有理想中最不知足的一个理想。其他种种努力都有可能达到一个饱和点，但是追求平等的努力几乎没有一个终点。而且，在平等的内部存在互相冲突的平等观：一种是作为人的基本权利、尊严和价值的平等观，即权利的平等观；一种是作为取消权力和财富分配差异的结果平等观，即平均主义的平等观。平等理想的令人困惑之处还在于实现某个方面的平等（如结果平等）会在其他方面产生明显的不平等（如权利的不平等）。若用现实主义的眼光来看待世界，就不难发现，不平等是天意，平等却要靠人为的努力。

人既生而平等，又生而有别。平等既可以成为自由的最佳补充，也可以成为它最凶恶的敌人。托克维尔认为平等是一个诱人的理想，同时又是太容易堕落的理想，平等常散发着一种“邪”味，它使弱者把强者贬低到他们的水平上。实际上，人们越是致力于争取更大的或更多的结果平等，人们就越有可能陷入等级、特权和精英专制的泥坑。

高扬平等旗帜的人常常标榜他们以关心人民利益为己任，试图向世人证明，唯有他们才是人民的真正知音，是人民的真正崇拜者。这些人高谈“真正的人民”，但实际上他们却是在制造一个虚无飘渺的、理想的人民偶像。更糟糕的是，崇拜人

民并不必然“爱民”，即对穷人、被遗弃的人和地位低下的人的实际爱怜。相反，制造一个理想的人民偶像常常同行动中完全蔑视实际存在的人民的现实相伴而生。自罗伯斯庇尔执政以来的许多事实都表明，绝对化的平等理想实行起来多么容易导致相反的结果，导致对人民残忍的虐待和无情的灭绝。而且，这种平均主义中隐藏的尚同精神所带来的一元化窒息了个人的生命、社会的活力。

平等主义者常常声称他们代表的是穷人、弱者的利益。问题是，如果穷人和弱者的权利得不到保障，就意味着穷人永远是穷人，弱者永远是弱者。而不坐视穷人永远是穷人、弱者永远是弱者，才是解决问题的关键。历史告诉我们，以保障穷人、弱者的利益作出的极端主义政治努力往往变成了使贫苦者（除其中的少数精英、革命家外）永远处于穷困、贫弱境况的努力。所以，无条件地强调保障所谓大多数的穷人和弱者的权益，到头来可能使他们永远沦为穷人和弱者，世代不得翻身。

帮助穷人与实现平均意义上的平等是两回事情，不能混为一谈。改变穷困、贫弱的方式不能以穷人的名义用暴力的手段来均贫富。在健全的市场经济下，穷人的贫困不是有钱人的富裕造成的，这种财富分配不再像过去那样是零和游戏。动用国家暴力机器来强制进行财富的再分配，可以轻而易举地让富人变穷，却不能让穷人普遍变富。贫穷面前人人平等是虚假的、对所有人都有害的平等。同样，财富占有量面前的人人平等也不过是一种幻想。若把这种幻想当做行动的纲领，其结果便是贫穷面前人人平等。所以，现实的、可行的平等只能是在公正的法律面前的人人平等。这里公正的法律指的是：能够保障每个人最大限度的同等自由和权利的法律。如柏克所言：平等的含义是，“人人享有平等的权利，而不是平等的东西”。

自由主义对平等的理想既十分同情，又十分警惕。它信奉的是权利的平等，不是结果的平等。当自由实实在在地存在着的时候，它只能是平等的自由和权利，即所有的人享受同等的自由和权利。平等权利，即公平的待遇，指人类在若干方面享有得到平等对待的权利，而不管他们间存在着什么样的差别。平等结果则要求人类在分配上不应当有差别。然而，平等权利并不排除差别，并不产生平等的结果（不论是在机会的平等利用上还是在财富的平均分配上）。而要想得到平等的结果，人们则要放弃权利的平等，并准备容忍不平等的手段，接受歧视性的待遇，认可不平等的机会，赞同掠夺性的再分配。

权利的平等包括三个方面的内容：1 政治平等，即把选举权扩大到每一个人，这意味着政治权力在归属上的差别不再成为差别，也意味着公民有权抗拒不公正的、没有合法性的政治权力。平等的选举权是平等的政治权利的一部分。政治平等不意味着每个公民对公共事务有同等的决定权，而只是有（被）选举权的平等；2 经济平等，即只保障每个人享有同等的财产权和经济自由，而不保障每个人占有同等的财富。如果有财富平等的话，那只能意味着公民享有不同等的经济自由和财产权。财产占有的平等，必然要求财产权享有上的不平等；3 社会平等，即身份与尊严的平等，表现为法律面前或法律地位上的人人平等，即财产和出身等方面的差别不应带来享受权利和自由上的差别，故公民有反抗社会歧视的权利。这意味着公民个人有权利通过自己的努力和能力获得利益，也意味着政治、经济和社会方面的机会应向具有同等身份和资格的人同等开放。如果平等是权力和财富的平等，那将既失去自由、民主，也将失去权利的平等。

在看待不平等的起源上，权利平等观与结果平等观的对立

是十分鲜明的。结果平等观视财产所有权和自由市场经济为结果不平等的最大制造者，并不断尝试用新所有制形式和新经济体制取而代之。而权利平等观则视财产权的平等是最重要的平等之一，视市场经济是实现平等的最强大的、不可取代的天然力量。主张结果的平均由于敌视市场和商业活动而貌似很“脱俗”，但这种“脱俗”不过是假象，因为它念念不忘不劳而强行分享别人的财产、劳动和智慧。亲市场的权利平等观则常受到透出“铜臭”气息的指责，因为它发现，市场经济下的平等是以“金钱决定一切”为基础的。当然，这样种法似乎十分“庸俗”，可是，还有什么比“金钱决定一切”更公平呢？如社会学家彼得·伯杰所发现的，对于专制时代的统治精英来说，决定一切的是权力。对于贵族来说，决定一切的是出身和门第。在市场经济下，由于金钱所带来的平等，任何一个不见经传的小人物都竟然可以用金钱换取过去只属于有权者和贵族的社会地位。不仅如此，这些暴发户们还“厚颜无耻”地要求社会承认他们如此获得的社会地位是合理合法的，是做人的权利。（见《资本主义革命》，经济日报出版社，1993年）

现代市场社会是中产阶级占主导地位的社会，并不是精英与大众两极分化的、充满着两大阶级之间你死我活的斗争的社会。自由市场经济社会虽不刻意追求结果平等，甚至与平均主义水火不容，但却在人类历史上空前缩小了分配结果之间的差距，从而实现了公平与平等的有机结合。这样的市场社会也不是零和社会，他人富裕不是造成自己贫困的原因。市场经济和自由民主并不能保障绝对的机会或起点平等，但它的确向所有的人提供了最大限度的机会。权力、职位和社会角色的平等开放意味着人们靠自己的能力和努力能够改善自己的社会地位和生活条件。权利平等观认为权利的平等和自由的市场经济可以

自动得到更为公平的分配结果。结果平等观主张通过计划经济和国家权力追求结果的平等，其后果是一些人可以得到让其坐享一时的财富，但所有的人都会失去本可以坐享一世的（财产）权利和（经济）自由。

权利平等观反对结果平等的一个重要缘故是任何旨在实现结果平等的社会工程都将导致权力的集中和国家的干预，而这与其有限国家的主张是完全相违背的，因为这种集中和干预对个人的自由和权利的平等构成极大的威胁，会严重削弱个人对其个人生活的“领导权”。这种集中和干预把“不劳动者不得食”的分配原则变成了“不服从者不得食”的分配原则。这种集中和干预还将招致对个人成功机会和财产的剥夺，从而妨碍到个人的自立和自强。权力的平等要求无限制的人民主权，其后果是造就了权力不受限制的政府。所以，平均主义的结果平等不仅是荒谬的高调理想，而且是错误的害人实践。

权利的平等始终是自由主义的一个重要理想。因为，世界上不可能存在绝对的平等，尤其不存在结果的绝对平等。不平等是这个世界的组成部分，是不能铲除的。自由主义者应不懈地为铲除不平等而奋斗，但是不应忘记的是他们只能接近这个目标。在平等的问题上，自由主义愿意妥协，但并非不坚持原则。它在向往平等的理想主义与承认精英统治的现实主义之间调和、妥协。它不会因为倾心平等的理想，而无视精英统治的现实；同样不会因为正视这一现实，而放弃对精英权力的制约，放弃权利平等的理想。

二、平民政治，还是精英政治？

拥护平民政治给人的印象是与拥护（政治权力分配的）平

等联系在一起，主张精英政治则往往意味着反对平等。在任何复杂的社会中，精英作为掌权者的存在是一种普遍的现象，民主政治和其他一切政治都不能避免。事实上，不论是农民起义的政权、革命政权、平民政权、大众民主、自由民主，在组织形态和决策人数上都是精英政治。在传统社会中，平民政治与贵族（寡头）政治之间似乎有霄壤之别，其实这两种政治在本质上都是精英政治。

平民政治并不意味着平民是统治者，而是意味着作为社会中少数的统治精英可能是平民出身。即使统治者的人数多也不意味着统治者的权力多。人人享受同等的权力不仅是不可实现的幻想，而且努力使人人获得同等权力的后果反过来会使人们失去本来已经得到了的权力。一千万人的无知相加起来不是更加有知，而是更加无知。同等的权力不等于同等的正确。萨托利认为，理想化的平民政治只会把人民主权从尚能使其保持判断力和理智的地方赶到使它失去这种能力的地方。数千人聚在一起开会时可能热烈赞成一项提议，而如果把它交给分成小团体的同一群人，它肯定会遭到否决。听听米歇尔斯的结论：支配一大群听众要比支配一小群听众容易得多。沿着这条道路很容易实现万众欢呼的民主，更容易在空喊人民的真正意志的同时，大规模地操纵以人民的名义而独揽的主权。而这种政治平均正是大众民主中最具破坏性的力量。

平民政治往往被一厢情愿地与平等的政治参与权联系在一起。但这仅仅是一厢情愿。平等的政治参与权的含义是非常含糊不清的。如果说每个正常的人都有参与政治生活的平等权利，这是可以接受的。但若理解成政治后果上的平等，即政治权力的平等占有，人人对政治决定有同等的拍板权或否决权，人人都当国家主席，那就大谬不然了。从严格的意义上

讲，凡是不同意这种绝对权力平均的人已经是精英论者了。现代精英理论的先驱帕雷托注意到，每个人的天赋是不同的，一个社会只是把那些最有能力的人（往往未必是最廉洁、最高尚的人）称作精英。帕雷托把精英分成两类：一类是直接或间接掌握权力的统治精英，另一类是在各自领域成就非凡的非统治精英。尽管在原则上，精英是那些最卓越的人，但实际情形也未必总是如此。由于财富、家庭背景、政治选择机制等因素的作用，精英的位置也常常被一些没有能力的人所占据。由此产生了精英流动与循环的必要。这就要求精英向社会中的非精英开放，优胜劣汰，以确保精英位置与精英才能相匹配。科举制就是这种精英循环机制，但由于掌握最高权力的帝王位置不开放、不流动、不循环，能力与权位不匹配，难免要陷入治乱的循环与腐败，最终崩溃。若精英不能循环，如此下去将造成社会失衡，并将引发暴乱和革命以强制进行精英循环。

流动意味着有上有下，有进有出。诚然，向下流动对个人来说是不幸的事情，然而重要的是，向下流动与向上流动一样，是维持精英的角色向社会开放所必不可少的。在一个社会中，如果不能上不能下，那就不是一个平等的社会；如果只能上不能下，那就不是一个正常的社会。向上流动表明，原来不是统治精英的人有机会流进去成为其中的一员；向下流动则意味着谁也不能保证自己可以在精英的位置上永远高枕无忧。

莫斯卡不是把掌权者称作精英，而是称为统治阶级。他断定：从最简单的社会，到最先进复杂的社会，存在着两类人：统治阶级与被统治阶级：前者治人，后者治于人。统治阶级由武士、教士、土地贵族、有钱的和有知识的种种团体组成。正是政治权力把他们与社会中的其他人区分开来。统治阶级在数量上总是少于被统治阶级。他认为，即使在理论上主张应由多

数人来统治少数人，在民主政治中，事实上也是少数人统治多数人。只有这些少数人才有组织能力，而作为多数的群众则处于无组织状态之中。因此，有组织的少数对无组织的多数的统治支配是不可避免的。在特定的统治阶级失势之后，就会有另一个统治阶级来取代他们。事实上，整个人类文明的历史就是由统治阶级与他们的竞争者之间的斗争谱写的。只要有政治权力存在，人们便只能在流血的权力竞争与文明的权力竞争之间作出选择，而不可能在竞争与不竞争之间作选择。

相比之下，早期精英理论的第三位代表人物罗伯托·米歇尔斯，更关心政党与工会的组织结构。根据对世纪之交的欧洲社会民主党的研究，他发现，即使那些以民主原则为宗旨的组织在结构上也是寡头式的。在当时欧洲的社会民主党中，其领袖们由于有了既得利益便不再追求社会主义的“远大目标”，而借助组织来维护其既得利益。具有讽刺意义的是，为米歇尔斯提供寡头铁律素材的正是欧洲社会民主党的组织结构。今天的社会民主主义者仍然以平等的名义反对精英民主。如米歇尔斯所见，民主的原则要求保障所有公民对公共事务管理的参与和影响力。公民有权自由参加选举，选举人有权管制当选者。民主、平等原则与寡头、不平等的原则是相对立的。事与愿违的是，在这样的民主组织中最终还是出现了不平等与寡头。导致这一后果的原因是：组织的规模以及任务与目标的复杂程度。组织的规模之大、任务功能之复杂便要求有授权和专长。同样，为了组织的有效运转，必须决策迅速，执行果断。领导人通过训练和经验积累获得了这方面的专长。而组织内部的决策就不免为领导所垄断。所以，“谁要说组织，就是在说寡头”。在纯粹的精英政治下，这种寡头不是通过自由选举的方式产生的，领袖们在掌权过程中容易积累自己的既得利益，这

就导致国家权力的私有化。

早期精英理论的贡献在于发现，像物质财富一样，政治权力完全不可能、也没有必要为社会成员平等地占有。凡是有组织、有人群的地方就会有权力精英，任何权力精英都有沦为专制者的倾向，这种倾向是否会变成现实，就要看与这些精英搭配的制度是什么。坏的制度可以使好人变坏，好的制度可以使坏人难以使坏。决定社会好坏的不在于是否存在权力精英，也不在于精英的良心和德性是好是坏，关键在于是否存在能有效节制精英权力的制度。精英理论家们难免有价值偏好，甚至有冲突的价值偏好。一些人从精英主义的角度理解某种政治是为了推崇精英政治（如米歇尔斯），另一些为了反对某种现实的政治而用“精英政治”来加以诋毁（如美国的左翼社会学家赖特·米尔斯）。

权利的平等观对待精英问题的态度是，承认权力分配的不平等，承认权力集团的存在并将继续存在下去，但不会因为尊重精英统治这一事实，就对精英们的权力听之任之。因此，自由主义的立场既不同于一厢情愿的绝对平等主义，又不屈服于冷酷的寡头铁律，因为“贬低能人统治，我们只能得到低能儿的统治；贬低选择，我们将失去任何选择的机会；贬低基于功绩的平等，我们只会获得基于缺点的平等”。传统精英理论告诉人们：在平民政治与精英政治之间的抉择是虚构的，任何政治都是精英政治。它留下的课题是：如何对待精英政治？是任精英为所欲为、专横滥权，还是用自由、平等、法治、民主来对其进行改造？坚持权利平等、正视精英政治、改造精英政治的主张导致了自由主义精英民主理论的产生；否定精英政治、坚持政治权力分配上的结果平等的主张，则导致参与民主论的问世。

三、参与民主，还是精英民主？

在二十世纪的政治理论舞台上，精英民主理论与参与民主理论一直在演对手戏。在这两种民主理论中都可以找到某种平等的理想。现实主义的精英民主理论以权利的平等为自由民主的制度基石，而激进的参与民主理论则以政治与经济方面的结果平等为行动的纲领。

参与民主在很大程度上是针对自由民主中的一些弊端所提出的一种替代办法。参与民主理论认为精英主导的自由民主存在着一些自身难以克服的重大缺陷和危机，如：现代自由民主国家在社会生活的各个方面过于多元化，故普通民众很难对这种政府体制及其决策过程产生有实质性意义的影响力；精英独霸政坛导致民众的政治冷漠和理想幻灭；与自由民主相配套的自由市场经济造成的财富分配的不平等已对以政治平等为基础的民主政治构成了严重的威胁，即经济不平等削弱并瓦解了政治平等（参见该书97页）；以个人主义思想为基础的自由民主对公民的道德状况和公共善业关心不够导致了美德的丧失和共同善业的失堕。这样，精英导向的自由民主由于不能兑现其所允诺的理想生活而难以展开并维持其合法性。如本书中写到：作为自由民主的制度形式的“代议政体，显然是一种不完善的民主体制，因为它将很多人排除在政府之外”。顺便问一句，什么样的、完善到什么程度的民主体制能把所有的人纳入政府之内呢？对于不愿被纳入政府的人又怎么处置呢？

自由主义的精英民主理论持一种“有限的民主论”，把民主的运用仅仅局限在政治领域，特别是（国家）政治权力的产生、组织和运用上，认为民主一旦超出了它应该发生作用的范

围就会变成一种有害的东西。而参与民主则信奉“民主万能”，因而赋予了其捍卫者把民主推向一切领域的使命。所以，参与民主的理论家们对自由主义的“有限民主论”持严厉的批判态度，以把市民社会的彻底民主化为己任，不仅要在政治领域实现民主，而且要实现包括产业民主和经济民主在内的社会民主，以期通过对社会结构的民主化改造来实现人的彻底解放。

参与民主既把民主当作一种工具，又把它当作一种目的。作为工具，参与民主论认为参与是保护利益的有效工具，人民只有通过参与与其相关的政治决策才能保护自己的利益；作为目的，人要成全其政治动物的本性，就必须参与政治，因而全面参与政治是健全人格和实现本性的一部分。

在参与民主论看来，参与政治还有着其他一些重大的功能：对个人而言，参与政治对公民有着巨大的教育作用，可以提高个人参与政治的自信心；对社会而言，参与政治可以增加个人对群体的归属感，加强社会的凝聚力，强化对集体和国家的忠诚；参与政治还可以填补个人与国家之间的真空，使得由这种关系构成的秩序更加牢固。

然而，参与民主的理论构建自身也存在着一些不能自圆其说的、不能付诸实际的重大矛盾。参与民主，顾名思义，就是鼓励公民全面地、广泛地、最大程度地参与政治和一切社会生活中所有重大决策的民主。但是，参与民主论对公民参与什么，参与到什么程度却语焉不详。全面的、平等的参与要求社会中的所有成员握有同等的决策权，社会中不再有领导者与被领导者之分，以平等参与代替精英当政，但这些只是永远不会成为现实的奇思妙想。参与民主论者高举平均主义、集体主义和民主万能的旗帜，但若把多数的主权抬高到至高无上的地步，那又如何避免多数人的专制？若把民主的原则贯彻到社会

生活的一切领域，又如何避免导致极权民主的全能政治？参与民主是以平均主义的高调理想为内核的，故它不仅向往政治权力平均的参与民主，而且向往经济财富与经济权力平均的经济民主。参与政治的后果必然造成权利享受的不公与财富分配的不公，以分配的虚假公正来掩盖权利的真实不公。所以，在自由民主论看来，参与民主若无视民主与自由的潜在冲突，那么，民主的全面实现之时，就是自由的全面倾覆之日。

熊彼特注意到，直接民主学说和参与民主论皆具有强烈的平等主义特质。这两种学说有意无意地把权力和财富分配的不平等与非正义联系起来，似乎实现权力与财富的平均才是世界上最正义的事情。在大众进入政治之后，由于他们在协调与妥协上不熟练，民主政治中异乎寻常的过高动员就会妨碍精英们就游戏规则达成一致。参与民主往往要求多数人的专政，常常与暴力和不宽容相伴随。

精英民主的思想在自由主义的传统中是有根基的。雅典的伯里克利就看到了精英与民主结合的必要性。他主张，尽管政策只能由极少数人来制订，但我们所有的人都可以评判它。实际上，精英民主理论在很大程度上可以视为自由民主理论的一部分。以自由主义思想为依托的精英民主既非反民主的精英政治，亦非大众民主的平等政治。在早期精英主义三杰中，莫斯卡注意到不同的权力精英之间的抵销性权力，实际是把分权制衡学说引进了精英理论，开启了自由主义精英理论的先河。针对精英政治的反民主性质和参与民主的空想性质，熊彼特和阿隆对传统的民主理论和精英理论都作了重大修正，形成了自由主义的精英民主理论。熊彼特认为，浪漫的大众民主是不现实的，民主政治不是由人民在掌权，而是由选举产生的精英在掌权。他认为，民主是一种达成政治、立法、司法决定的一种安

排。“民主方法是为达到政治决定的一种制度上的安排，在这种安排中，某些人通过人民选票而得到作出决定的权力。”自由民主的一个最重要的特征是，政治决策的实际范围必须受到法律的限制。而官僚精英、经济精英和知识精英在社会中发挥更大的作用，不同领域、体制内外的精英都保持了相对的独立与自治。

自由民主与专制的区别不在于前者无精英，后者有精英，而在于权力精英是否受到制约，精英角色和职位是否向社会平等开放，精英内部是否存在正常的流动、循环，在精英之间是否存在自由、正当、有节的竞争。体制内外、不同领域的精英一旦失去独立与自治，被政治权力拧成一股绳，那便是自由民主的末日。由于在国家与社会之间有明确的界线，故权力精英的权力范围就受到限制。有保障平等的权利与自由的宪政和法律，统治精英运用权力的方式就受到了限制。所以，以权利平等、功绩和能力为基础的精英民主是现实主义民主，以平均主义为基础的民主是浪漫的理想主义民主。精英民主不仅主张精英与平民的权利是平等的，而且主张每个平民都有成为精英的平等权利。与参与民主的结果平等观相比，这种权利的平等既更为崇高，又更为现实。

“精英民主”这个概念听起来似乎有点自相矛盾。精英领导与人民作主怎么能包容并蓄呢？精英民主理论并不轻视大众。在精英自由流动、循环的地方，谁要是无视普通人，谁就剥夺了自己成为权力精英的机会，尽管精英政治貌似一种自上而下的政治，这样的民主之所以要以精英为主导是因为只有他们才有能力应付社会所面临的广泛而复杂的问题。同时，精英与民主的结合不会妨碍到政体的民主性质。因为精英的职位与角色是向所有的人开放的，而精英自身又是流动循环的，轮流

掌权的。某一精英集团永远掌权的体制显然不是民主体制。在民主政治下，精英的进出牵涉到对权力的竞争，而这一竞争的实质首先是对人民选票的竞争，换句话说，某一精英集团或个人能否掌权，要看他（们）在定期举行的选举中能否通过应合民意的政策和行为来赢得（相对）多数选民的同意，即最终决定谁来掌权的仍是人民。精英的政策决定当然受制于“预期反应原则”，即通过对下次选举中选民所作反应的预期来决定自己奉行什么样的政策。其对人民对精英去留握有的决定权和对精英的政策趋向握有的影响力意味着最终的权力仍在人民手中。因此，精英民主仍然是民主的。这样的民主免不了有种种弊端，但却不致像专制极权那样带来重大灾难。

对一个社会来说，不是要不要精英的问题，而是要真精英还是假精英的问题。萨托利指出：大概没有什么统治方式比民主政治更需要伟大领袖了。自由民主政治既需要现实主义（承认现实），也需要理想主义（对现实施加价值压力）。自由民主政治应该是一个在被选举出的少数之间相互竞争的选择系统，或者说，民主应当是一种有选择的多头统治。孟德斯鸠发现：不但在平等精神失去时民主原则会受到践踏，当极端平等的精神得到承认，人人都想同他选出来统治自己的人平等时，这一原则同样会受到践踏。民主必须避免两个极端：不平等和极端平等，前者导致独裁，后者导致暴政。

不同精英集团在自由民主的制度框架和游戏规则范围内的多元竞争抗衡维持了自由和平等，从而为自由民主的扎根提供了社会土壤。精英民主并不天然地意味着不平等，反倒有助于实现平等。若是追求没有精英的绝对政治平等，得到的可能是绝对专制面前的人人平等（除专制者外）。追求没有精英的真正民主，得到的可能是没有平等只有特权的极权民主。按照

越发完美的平等理想来重造现实得到的便会是愈加彻底的非精英的、庸碌的、假精英的权力寡头。没有权力精英按法定的程序与规则进行定期的循环，没有对精英权力的有效监督，那么这种精英政治的后果必然是庸才唱主角，英才靠边站。

精英民主在社会构成上并不分为掌权的精英和无权无势的大众这两极。在现代自由社会，主体是有点权势的中产阶级，即亚精英（包括专业人士、中小业主），太有权势和太无权势的都只是少数。即使是最有权势的精英，其权势也不（可以）是专横的、不受节制的；即使是最无权势的，其依普选权所握有选票，也是任何要获得统治权的政治家所无法熟视无睹的。此外，在民间还存在着与权力精英竞争统治权和社会影响力的反精英。

精英民主理论强调社会精英的独立，即掌握独立于在朝者的社会资源，秉持独立于掌权者的立场。在多元社会中，不同的精英集团依靠所掌握的资源实行自治。自由民主的制度保证了精英的自治。自治可以使社会下层找到自己的精英代言人，从而可以伸张自己的权益，维持起码的权利，身分平等。在民主政治下，精英及其内部的正当竞争是维持自由、平等的重要力量。

精英民主理论并非是反民主的、专制取向的。自由民主下的精英是认同民主的精英。使精英民主化的最根本的办法是让精英分离，使之相互独立。精英不能自治（没有反精英、亚精英和非统治精英）的社会必然是一个压抑的、极不平等的社会。在自由民主制度下，精英受到多方因素的制约，这些相互交织在一起的因素包括：宪政与法治、分权制衡、代议制度、司法独立、自由市场经济、基本人权、定期的自由选举、普选权、精英的流动与循环，开放社会的制度结构、多元的道德文

化体系等等。只有这样，在精英统治的民主政治下，才可以确保公民个人的最大限度的自由。精英民主理论尊重精英的现实，心怀权利平等的理想，促进权力精英的开放、流动、循环，力主精英自治。没有平等的权利自由和民主宪政，就没有精英循环的制度化。正是自由民主的理想与现实使得精英与亚精英的独立与循环成为可能，从而维持一个自由的开放社会。在平等与精英之间，合理的选择只能是：坚持权利与身份平等的理想，正视社会需要由精英来管理的现实，使精英统治的现实合乎权利平等的理想，在平等的理想与精英的现实之间保持恰当而持久的平衡。

直接民主与间接民主： 近义，还是反义？

关键词：直接民主 间接民主 代议民主

自从间接民主在近代的确立导致了直接民主与间接民主之间的分野以来，这两种民主的各自拥护者之间的纷争就未曾中断过。当间接民主成功时，有人会希望它更上一层楼：升入直接民主的殿堂；当间接民主自身令人不满时，又有人希望以直接民主取而代之；当落实直接民主的企图受到重大挫折时，人们才不得不重新面对间接民主的现实。由于直接民主的理想追求的是一种纯粹的、全面的民主，只要在这个世界上尚有未被民主化的领域，对直接民主的追求就不会消失。或许是由于世界范围内的第三波民主化浪潮推动了间接民主在许多地方的成

功，直接民主在近年来又呈现出回潮的迹象。在国外，从海内外新左派的政治诉求到利比亚领导人卡扎菲的《绿宝书》(the Green Book) 都可以听到呼唤直接民主的呐喊。在国内，近年来，又有人试图为已经声名狼藉的卢梭的直接民主政体学说恢复名誉。另一方面，新一波技术革命所带来的新的通讯手段再次使许多人似乎又看到了直接民主的“海市蜃楼”。直接民主论者把这种电子时代的直接民主美称为：电子民主。本文则试图对这两种民主作一初步澄清。

一、民主：直接与间接之分野

所谓直接民主，指的是统治者与被统治者的身份的重合，公民作为国家的主人直接管理自己的事务，而不通过中介和代表。直接参与、直接选举和全民公决都具有直接民主的因素，但不构成体制上的直接民主，如通过全民公决来决定该国家的统一与独立等。直接民主有两个层次上的涵义：一种指的是在具体问题上以直接民主的方式来作出决定，但是整个国家的主导制度仍然可能是间接民主。在具体问题上的直接民主只不过是一个补充。直接民主的另一种涵义指的是整个国家在体制上的直接民主，例如雅典民主。这种体制上的直接民主的典型制度安排是，公民大会是最高的立法机关，每年开会约 40 次，每次一整天。法定人数是 6000 人，另有 500 人会议，由 10 个部落中各派出 50 人参加，负责日常的行政事务。严格意义上的直接民主仅指的是国家体制上的直接民主。时至今日，世界上已经没有一个国家在体制上实行直接民主，即使是瑞士也不例外。不论瑞士、美国这样的国家在地方事务，尤其是乡镇事务中公民投票制发挥了很大的作用，这两个国家在国家体制上

仍然是属间接民主。

间接民主指的是公民通过由自己的同意所选举出来的代表来负责制定法律和管理公共事务。所以，间接民主常常又被称为代议制民主，即人民通过其代表来进行统治，而不是直接进行统治。在间接民主下，主人与主事是分离的，用约翰·穆勒的话说，人民应该是主人，但他们必须聘用比他们更能干的仆人。由于人民并不亲自主事，所以间接民主要求有一整套的监督机构来对人民的代表及由此产生的政府进行监督和防范，以免仆人滥用权力变成主人。在本文中，间接民主即指代议民主。间接选举并不等同于间接民主，因为间接选举出来的代表未必真的有权参政议政。精英政治也未必是间接民主，因为这些精英未必是通过自由公平的选举产生的，他们的权力未必受到人民的监督。

在今天这个世界上，凡是被公认实现了民主的国家，都是间接民主的国家。所以，即使是作为直接民主发源地的希腊今日也改行代议民主。直接民主最早产生于公元前四世纪的古希腊的雅典城邦。以代议形式存在的间接民主产生于十七、十八世纪的英国和美国。应当承认，间接民主从直接民主那里吸收了不少的灵感，同时也对之作了实质性的改造。

二、对间接民主的批评：

在主张用直接民主取代间接民主的理论中，对间接民主的批评主要集中在以下三点：

1. 间接民主不信赖大众，实行的是精英政治。

在实行间接民主的国家，政府往往被少数政治精英所把持，而普通民众则被排除在外。如一些流行的政治学、宪法学

教科书中所指责的那样，代议民主是统治阶级为了欺骗和压迫人民，维持其统治的工具。用一位著名的革命家的话说，代议制度是“每隔几年决定一次究竟由统治阶级中的什么人在议会里镇压人民、压迫人民。民主对富人是天堂，对被剥削者、对穷人是陷阱和骗局，是少数人的民主。”

2. 间接民主是一种初级的民主，是一种因直接民主一时不具备实现条件而采取的不得已的、凑合的权宜之计。

一旦条件具备，应放弃间接民主，改行直接民主。有一种观点把民主看作一个过程，其始初阶段是氏族社会末期的军事民主制和奴隶社会的直接民主制，以代议制模式存在的间接民主制不过是民主发展过程中的初级阶段。其高级阶段是全体人民当家作主的直接民主。一旦达到全民民主的境界，民主就趋于消亡。与完备的直接民主相比，作为初级阶段，代议民主是残缺不全的、贫乏的、少数人的民主，它的形式和内容相脱节，原则与实践相矛盾。直接民主才是最高级、最完备的民主，其形式与内容相一致，原则与实践相一致，比间接民主优越千百万倍。

3. 间接民主是伪民主，不自由。

间接民主主张主权可以代表，可以分割。但卢梭认为，“正如主权是不能转让的，同理，主权也是不能代表的；主权在本质上是由公意所构成的，而意志又是绝对不可以代表的；它只能是同一个意志，或者是另一个意志，而绝不能有什么中间的东西。因此人民的议员就不是、也不可能是人民的代表，他们只不过是人民的办事员罢了；他们不能作出任何肯定的决定。”因此，只有直接民主才可能通过允许所有人参与统治，才能给所有的人带来真正的自由。在卢梭看来，“英国人自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员期

间是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”

当今的一些新左派也认为，作为间接民主的代议民主是殖民时代的产物。由于人民无法亲自参加统治，间接民主因此被视为假民主。在温和的直接民主论者看来，间接民主不过是在大国实现民主的一个必要变通；在极端的直接民主论者看来则是对直接民主思想“可耻而错误的背叛”。

三、为何赞成直接民主：

赞成直接民主的人主要基于以下三大理由：

1. 在直接民主下，主权在民，人民亲自参加统治。

按照卢梭的看法，“主权在本质是由公意构成的，而公意只有公民自己能够表达，通过代表表达是绝对不可能的。”参政就像花钱一样，自己花，总比委托别人花放心。如卢梭所言，“不亲自参加统治的人，不可能是真正的自由人。”

2. 新技术开辟了直接民主的无限可能性。

直接民主论者也承认，直接民主虽是至善的理想，但是长期以来缺乏实现的条件，因为没有能够装得下所有公民的屋子或广场。但是随着现代通讯技术的发展，“屋子装不下”的问题可以得到解决了。交互电视、互联网络、电脑声音识别系统、电脑投票系统的出现和完善为基于电子技术之上的直接民主创造了条件，因此新的直接民主的时代正在到来，屋子可以装得下了。

3. 直接民主是最真实的、最纯粹的和最高级的民主，因为在直接民主下，人们可以直接统治自己，而不必借助中介或代表，这才是民主的本意。

用前面所引的那位革命家的话说：直接民主是“绝大多数人的专政，它完全是靠广大群众的信任，完全是靠不加限制地、最广泛地、最有力地吸引全体群众参加政权来维持的。”

四、为何反对直接民主？

与直接民主论者相对应，间接民主论者也提出了相应的批评直接民主、拥护间接民主的理由。间接民主论者反对直接民主主要有以下四个方面的依据：

1. 直接民主不可行。

妨碍直接民主实现的一个重要原因是其所面临的规模难题。这种规模难题还与人的生物学构造有关，即一个人不能同时全神贯注地倾听一个以上的人说话。因此，任何规模稍大集会的议程就取决于召集者来决定日程、指定发言人和调控会场。规模越大，召集主持人的特权就越大，普通与会者的声音就越弱，发言权就越小，参政议政的机会就越少，有效的交流和辩论会就变得越来越困难。当主持人的权力可以支配决策的结果时，直接民主就死亡了。

直接民主论者认为，在直接民主下通过直接的参与可以表达更多的真理，换句话说，民主越直接，表达出来的真理就越多。但是，正如法国思想家泰纳（Hippolyte Adophe Taine）所指出的，一千万人的无知加起来不等于一点点有知。直接民主不仅不能表达出更多的真理，而且如著名的精英主义理论家米歇尔斯所发现的，大众比寡众更容易被操纵。直接民主要求尽可能多的人尽可能高度地参与，而参加的人越多，每个人的作用就越少，多数人比少数人易操纵。《联邦党人文集》的开篇就已经指出：“危险的野心多半为热心于人民权利的漂亮外

衣所掩盖，很少用热心拥护政府坚定而有效率的严峻面孔作掩护。”所以，直接民主往往是政治野心家的“天堂”。

一切直接民主，一旦付诸实施，总要大打折扣。严格意义的直接民主只存在于空想家的大脑里。即使是雅典的民主也不是绝对的直接民主，因为在这种大会之下并不是所有公民都参加的，而且其行政部门的管理仍由部落推举出来的代表来完成。就算是照搬雅典的模式，把一个国家按每五万人划成一个个政治单元，实行直接民主，但是整个国家体制仍无法直接民主化。一旦由每个单元选派若干人来构成国家议事机关，那仍将是间接的代议民主，而非直接的民主。所以，直接民主在现代社会是行不通的。在当今，尽管电子通讯技术有了长足的发展，但即使在发达国家，这种电子技术仍然并不是每个公民都可以加以利用的。

2. 直接民主成本高、风险高，易导致对抗和易情绪化。

直接民主论主张把社会当作公民可以在“干中学”而无需专门技能的实验场所，这样做的风险和代价都超出了社会的担当能力。全民参政排斥分工，这样难免会由于缺少专门知识而常常陷入知识危机之中。

直接民主由于常常诉诸全国性的表决和集会，其经济成本、社会成本和政治成本都很高，尤其是容易造成社会的过度政治化，造成政治压倒一切。连卢梭都承认，在实行直接民主的地方，经济不能太发达，人民不能太富裕，人民不能有私心。直接民主是一种此赢彼输的零和博弈，是一种加剧社会冲突的机制。直接民主易在社会中造成多数派和少数派的分裂，使少数派的立场、利益和权利受到压制。因此，直接民主容易造成不安定、不宽容、不正义。从历史上看，这样的民主一旦付诸实践，就难逃内乱外患之灾，或因落入专制者的魔掌而倾

覆，或沦为大国的附庸而瓦解。诚如《联邦党人文集》第五十五篇中所指出的，“在一切情况下，为了保障自由协商和讨论的益处，以及防止人们为不适当目的而轻易地联合起来，看来至少需要一定的数目；另一方面，为了避免人数众多的议会里，不管是由什么人组成，感情必定会夺取理智的至高权威。”在这种公民大会式的直接民主体制下，如果每个雅典公民都是苏格拉底，雅典的公民大会仍然是一群乌合之众。

这不是苏格拉底的过失，而是直接民主在制度上的缺陷。因为“组成的人数越多，实际上指导会议进行的人就越少。首先，一个议会无论由什么人组成，其人数越多，众所周知的是，感情就越是胜于理智。其次，人数越多，知识肤浅、能力薄弱的成员所占比例就越大。这时，少数人的雄辩和演说正好对这类人起到众所周知的有力作用。在古代共和国里，全体人民亲自集会，那里通常可看到一个演说家或一个手腕高明的政治家左右一切，好像独掌大权一样。根据同一原理，代表性的议会人数越多，它就越是具有人民集体集会中特有的那种优柔寡断。无知将成为诡诈的弄愚者，情感也将成为诡辩和雄辩的奴隶。……政府的外貌可能变得更加民主，但是使它得以活动的精神将是更多的寡头政治。机器会扩大，但是指导其运转的原动力却将更少，而且往往更加奥妙。”（《联邦党人文集》，第五十八篇）。若此论成立，一旦议事机构超过千人以上，就形同虚设了，如果说它还有什么功能的话，也许就是可以把一些人的声音转化成人民的声音。

3. 直接民主无程序、一刀切，不自由、生暴政。

直接民主要求全民对每一个问题都持明确的、或赞成或反对的立场，往往也是极端的立场。它无视问题的复杂性和含糊性，这种决策往往鼓励人们诉诸一时的情绪，而不是理性的判

断。直接民主的决策方式是中国人最为熟悉的那种一刀切的方式，而无视许多人在许多问题上并无明确立场这一现实。频繁的选举和表决要求对许多问题找到一个一清二楚的答案，对问题的性质作出绝对的澄清。但是许多问题没有一清二楚的答案，无法达到绝对的澄清。由于直接民主的一刀切和一杆子到底，它排斥程序，排斥中间层次，因而缺少对信息和意见的过滤机制，为意见表达中的操纵和情绪化提供了可乘之机。由于直接民主在程序上缺少过滤机制和纠错机制，一旦一时冲动的公意高于公益时，就会最终葬送公益。

直接民主视参与为义务，要求公民对国家的绝对的献身，变相地剥夺了个人处理其私人事务的自由权，直接民主否定公与私的界限，直接民主要求公民以个人身份直接参政，这就排斥了市民社会和中介结构的利益聚合功能，把社会彻底原子化，让个人直接面对国家。

直接民主排斥政党政治，直接拥戴执政者本人，更不容纳反对者和反对派，从而为僭主大开方便之门。直接民主是一种集体主义的民主，个人的自由不受保护，任由集体的摆布，对中介结构和地方政府的排斥容易导致中央集权。另一方面，大凡鼓吹直接民主的人总是排斥程序，强调集中，反对代议。直接民主极容易沦为极权民主，因为直接民主的最高境界就是把人世间的一切事务民主化，它要求的不仅是政治的民主化，而且要求经济的民主化、社会的民主化、道德的民主化，甚至以全球民主化的名义要求把世界银行、国际货币基金组织这样的机构“民主化”。这种没有节制、没有边界的全面化、直接化的民主要求极易为以人民和民主的名义篡权和专权的人铺平道路。所以在间接民主政治没有确立的地方，当政者往往高呼直接民主，痛斥代议民主。

4. 直接民主是假民主。

直接民主是一种假民主，它永远也无法实现它所许诺的东西。在直接民主之下，公民或人民常常是一个排他性的概念。在古希腊，妇女、奴隶被排除在人民和公民之外。在今天，人民常常也被认为是一个有阶级色彩的概念，一些属于特定阶级的人不应包括在人民之内。在直接民主之下，总有一些人，被排斥在民主的大门之外。直接民主许诺的是全体人民的自主统治，但是在实践上，它又采行多数表决制，而每次表决都产生意见被否决的少数派，换句话说，直接民主许诺的是所有人的统治，实行起来却只是多数人的统治。人民的意志和统治与多数人的意志和统治是不相等的，只要是多数人的意志就不可能是全体人民的意志；只要是多数人的意志占上风，就必然有被压制的少数人的意志；只要是多数人在统治，就有少数人失去了统治权。所以，所谓的直接民主，并不是人民作主，而充其量只是多数人作主，直接民主假定一切都可以，而且必须由民众作主，这是一个假命题。事实是，并不是一切都可以由民众作主，也没有必要让一切都由民众作主。

古希腊的直接民主制表明，它不容忍独特性，虽然有大量的公民参加了立法和司法过程，但官职是通过抓阄而不是选举来轮换的。每个人之间在能力和专长上的差异完全被抹平了，这是一种政治平均主义和权力大锅饭，其后果绝不会比经济上的平均主义和大锅饭更好。正如顾准发现的，即便是直接民主，古希腊给人类留下的仍然是一大堆英雄，就像一部历史不可能把每个人都写进去一样，任何一种政治体制同样也都不能确保每个人有同等的发言权。

五、为何赞成间接民主？

间接民主论拥护代议制的间接民主主要基于以下的理由：

1. 间接民主切实可行，生和谐，易妥协，成本低，更理性。

间接民主与直接民主相比成功地解决了规模问题，其解决的手段除借助代议制外，还借助联邦制、分权制衡、司法独立和违宪审查制度。这样，作为间接民主的代议民主大大地扩展了公民参与政治生活的空间，成功地解决了民主在现代社会和 大国所面临的难题，由于间接民主允许通过代表来参与政治，于是政党政治应运而生。

在伴随间接民主的政党政治中，只要得到多数党内最大少数派（甚至是最大少数派中的少数）的支持，即可稳操胜券。在大型的民主社会中有裁定权的几乎总是少数。少数派的力量隐藏在政党内部妥协之中。反复的投票所造成的变动中的少数维持了政党的稳定。间接民主在国家的层级上，不容易造成不变的多数和少数，因为它不要求选民就每件事表态。间接民主由于只把民主限制在特定的政治生活范围中，避免了社会的彻底政治化，维持了公与私之间的界限，把参政当作公民可以自愿运用的权利，从而避免了在决策问题上的一刀切。

2. 间接民主依托市场社会，维护个人自由。

有史以来，没有一个实行代议民主的国家不采行市场经济。经济自由、财产权、政治自由和参政权提供了坚固的依托。间接民主不排斥个人的自由，而且为个人的自由提供了牢固的保障。由于在间接民主中，有一个庞大的、不受政府干预的、在民主管辖之外的私人领域，为市民社会和包括政党在内

的民间组织的发育创造了充分的条件，从而很好地有效地克服了直接民主下政治民主与个人自由的尖锐对立，使得代议式的间接民主真正成为自由的民主。

3. 间接民主比直接民主具有更大的包容性。

国家体制上的间接民主可以允许在其内部有直接民主因素（如公民表决）的存在，而不会妨碍其在体制上的间接民主的性质。与此形态对照的是，直接民主由于过分强调其在“直接”与“民主”两个方面的纯粹性，反倒十分缺乏包容性，或者说，十分不宽容。直接民主之下不能有间接民主的存在。在直接民主之下一旦出现间接民主的要素，就必定要改变其在国家体制上的“直接民主”的性质。如果一个间接民主的国家在其基层政权中引入一些直接民主的要素，那么这个国家仍然是间接民主的国家，反过来，一个直接民主国家如果其在基层政权上采取间接民主的原则，则很难想象这个国家在国家体制上仍然可以归入直接民主类。可见，直接民主比间接民主要脆弱得多，而间接民主则显然可以给人们提供更大的自由选择空间。

4. 接民主通过程序化，既依归民意，又能防止多数暴政。

间接民主是程序民主，通过引入纠错机制，使得民主难以蜕变成专制和暴政。间接民主通过一级一级的代表机构和代议程序对民意进行一层层一道道过滤，从而可以有效地克服民意中的非理性的情绪，避免决策受大众一时情绪的支配，一蹴而就，仓促行事。此外，为了防止对少数的压制，间接民主还通过法治、分权制衡、违宪审查和舆论监督来防止多数人的意志变成专横的意志，从而有效地避免了民主沦为多数人的专政。间接民主在认可多数决定的民主政治核心原则的同时，特别要对多数的权力加以控制。

六、若干结论：

1. 直接民主与间接民主不是一个事物的两个分支。直接民主是人民不间断地参与行使权利，而间接民主在很大程度上则是先赋予人民一定的权力，并对这种权力加以限制和监督。直接民主的政体是一种不受限制的政体，直接民主的理想是一种没有止境的理想。这种理想就像试图找到最矮的山一样，既可以永远找下去，又不可能最终找到。间接民主是一种有限的政体，间接民主的理想是有止境的理想。它像寻找最高的山峰一样，一旦登上了这个顶峰，就不再有向上攀登的余地了。间接民主是因为其“高”而有止境，直接民主因为其“矮”而没有止境。

2. 直接民主不是间接民主的最高阶段。传统的民主过程论认为，间接民主是剥削阶级的民主，最高级的民主是全体人民当家作主的民主，民主越直接，管辖的范围越大，就越完美。这种说法无论如何不能成立。从历史上看，直接民主与间接民主之间的相隔时段近 2000 年，我们怎能说 2000 多年前的民主是完美无缺的民主，而经过 2000 多年的锻造与改进，却反而变成恶劣的统治形式呢？相反，间接民主不仅不是直接民主的低级阶段，反而是对直接民主经过重大改进后新的、更为合理的、更为有效的，因而也就更为先进的政体形式。所以，合理的结论是，间接民主是直接民主的高级阶段。

3. 直接民主与间接民主常常被当作是近义词，事实上，它们之间更像是反义词。直接民主论者要索取的不仅是更多的政治权力，而且是一种不受制约的、无限扩张的权力，一种全然不同的政治制度，一种与个人的自由根本对立的制度。而间

接民主是一种自由民主，其目的是保障其公民的自由。间接民主与直接民主不同，是一种混合政体。现代代议民主是宪政、共和与民主的混合，从而有效地结合了不同政体的优势，并借助其他政体的优势来克服纯粹民主的弊端。直接民主强调政体的单一性和纯洁性，民主越直接就越纯正。间接民主论强调只有混合的政体才是优越的政体。间接民主的优势在于它是混合民主的政体，直接民主坏就坏在它是纯粹民主的政体。而间接民主在很大程度上则是一种对权力的限制和监督的制度。直接民主论者把民主看作是一个不证自明的终极目标，并以此抽象的理想和目标来彻底改造现实社会，试图把社会变成最矮的山峰。间接民主则把民主看作是一种手段，它仅仅服务于公民个人的生命自由和追求幸福的目标，这种民主为人类的幸福和安宁而存在，而不是人们为之而活着的目标。间接的代议民主是自由主义之内的民主，直接的民主是自由主义之外的民主。在现代社会，若间接民主没有安身之处，民主也就寿终正寝了。

4. 间接民主是一种多层次的、多次过滤的决策过程。间接民主正是靠程序上的过滤“装置”才获得了靠直接性不可能获得的防范力和制约力。相比之下，直接民主则是一种最简陋的、最粗糙的政治结构，它没有功能分化，没有过滤器和安全阀，与高度分工的现代社会格格不入。所以，基于直接民主之上的高度民主不是优越千百万倍，而是危险千百万倍。直接民主与间接民主的差别是两种理想、两种制度的差别，是极权民主与自由民主的差别，这种差别是本质的差别，而不是程度的差别。研究古代的直接民主也许不无益处，但要直接模仿这种直接民主，却是幼稚的和危险的。

5. 直接民主不可行，不仅是由于运作规模难题，更是因为其本身所隐含的暴政倾向。亚里士多德早在其《政治学》中

就指出，纯粹的直接民主制与暴君制有许多惊人的相似之处。柏克更是从法国大革命中察觉到了直接民主的诉求与暴政的内在关联。他在《法国大革命反思录》中指出，法国大革命声称要追求的“是一种纯粹的民主制，但我认为它正在沿着一条笔直的道路迅速地变成一种灾难而又不光彩的寡头政治。”《极权民主的起源》一书的作者塔尔蒙也从法国大革命中找到了直接民主的追求与极权民主的后果之间的逻辑联系。

顾准从俄国革命中发现，“列宁相信直接民主，他甚至有充分的勇气，在布列斯特和约签订立了之后，解散了全部的军队，用赤卫队代替常备军。他说，‘机关’不过是会计和打字员，可以由无特权的雇员组成；他说群众的统计监督可以代替企业管理和政府阁部。列宁的计划委员会是由技术专家组成的，它不是什么经济管理机构。实行的结果是苏联的军队是世界上最大的职业军队，它的官僚机构是中国以外最庞大的机构。以工厂苏维埃和农村苏维埃为基层的直接民主制，列宁生前已被工厂的一长制所取代；一切权力归苏维埃嬗变为一切权力属于党，再变而为一切权力属于斯大林”。有鉴于此，只要不存在复活寡头暴政与极权民主的理由，不论今日或以后的电子技术多么发达都完全不构成复活直接民主的理由，其原因如《民主新论》的作者萨托利断言的：“电子操纵的‘公民表决民主制’，虽然在技术上是可行的，但它很可能是灾难性的，而且十有八九是自杀性的。”

在近现代，人们这种幼稚和危险的尝试未曾中断过。在近代，法国革命家们追随卢梭的狂想，试图复活直接民主，后来又尝试着回到公社时代。在本世纪初的俄国也有类似的尝试。中国人对直接民主一直有特殊的青睐，直到今日仍然可以看到

追求直接民主的努力所留下的遗迹。按顾准的看法，民警与民兵都是这类遗迹。因为直接民主下不设常备军，自己充当自己的警察，是为人民警察。每个公民平时能生产，战时能打仗，是为民兵。此外，像人民公社、议行合一都反映了奔向直接民主的企求。

中国“文革”时期的“革委会”、公判会、大民主等政治怪现象固然算不上直接民主，但无疑是追求直接民主的产物。具有讽刺意味的是，这种努力非但未能带来直接民主的任何优越性，却把劣根性和灾难后果暴露得一览无遗。其实也不奇怪，任何一个只能在抽象世界存在的至善理想，一旦付诸实施，只能适得其反。中国的“文革”与西方的直接民主理论不仅不是文不对题，而恰恰是针对直接民主理论的命题作文，想想为什么当时要整天捧读《法兰西内战》就不难明白其中的道理。就算“文革”的发动者无意于真的实现直接民主，但是直接民主为发动带来十年浩劫的“文革”提供了无可取代的藉口。要不然，那时晚间的政治学习的教材就或许是《联邦党人文集》或穆勒的《论代议制政府》。中国的“文革”与《法兰西内战》之间的关系不仅不说明中国的“文革”与直接民主间的联系是独特的和孤立的，而且恰恰是人类玩弄无比危险的至善政治理想的癖好的一部分。就算是中国的独特经验，无数无辜的性命和悲惨的遭遇所付出的代价，都是值得中国人乃至全人类所认真记取的，不然，千百万人的“血费”不是白交了吗？

人类演化至今天，已淘汰了一切外在的危险竞争对手，只剩最后一个，也是最危险的对手，这就是人类自身。说到危险，不仅是因为人类拥有原子弹、氢弹等大规模杀伤武器，而且还是因为拥有“直接民主，人间天堂”这样的“崇高理想”。史实一再证明，当“武器的批判”和“最高的理想”一旦结合

起来，大难就临头了。

在间接民主之下，公民参与国家的管理受到鼓励，这种参与是旨在巩固和扩大公民的自由，而不是缩小和取消这种自由；是旨在通过参与来加强对国家与政府的监督，而不是为操纵者盗用民意提供管道；旨在让公民行使参政的权利，而不是像“文革”时期的政治学习那样，把参政的权利变成强制性的义务；旨在调和与消弥社会冲突，而不是挑动与加剧这种冲突。在间接民主之下，任何有利于公民的自由、有利于监督政治权力的参与途径都受到保障。间接民主并不限制选举权的扩大与参与，也不完全排斥直接选举与全民公决，换句话说，在间接民主中，可以审慎地引入若干直接民主的成份，如直接选举、直接参与和全民公决，但是，一旦以直接民主的体制取代间接民主的体制，那将是极大的倒退和自由的灾难。世界上没有一种政体是完美无缺的，说间接民主优越于直接民主，不等于说间接民主完美无缺。间接民主有缺陷也不意味着必须用直接民主“置换”间接民主，以克服后者的缺陷。所以，在今天，间接民主已确立的地方，增加一些直接民主成份也许无碍大体。但是在没有间接民主的地方，或间接民主尚未牢固确立的地方，先立直接民主，则是本末倒置。所以，一方面，民主在世界范围内越来越普遍，另一方面，民主的道路却越走越窄，可以说，在国家体制上的间接民主是唯一合理可行的选择。

为什么民主必须 是自由的？

关键词：自由主义 民主 自由民主

二十世纪可以说是民主的世纪。各种类型的民主层出不穷、五花八门，如人民民主、大众民主、极权民主、精英民主、程序民主、实体民主、真民主、假民主、多元民主、参与民主、社会民主、经济民主、车间民主、电子民主、专政民主、宪政民主、集中制民主、直接民主、间接民主、代议民主、××阶级民主、××主义民主。它们中间有冲突、有交叉、有重合。上述名目繁多的前缀往往容易给人造成这样的印象：各种民主是等量齐观的，它们之间无本质的区别。管它什么类型，只要追求的是民主就没有错。本文要说明的是不同

类型的民主之间往往有着本质的区别。最大的区别出现在以自由的民主 (liberal democracy) 为一方与不自由的自主、反自由的民主、极权的民主为另一方的民主类型之间。由于抽象的民主不存在，追求任何民主都是在追求某种具体模式的民主。基于各种类型的民主良莠不齐，民主这个东西不加定语是不能用的。基于人类在民主历程中所经历的经验教训，民主必须是自由的民主。为什么要在民主前面冠以自由，自由民主的独特意义究竟何在？为什么只有自由民主才是可以接受的民主？

自由主义与民主的结合

自由民主的思想来自自由主义与民主的结合。一般说来，自由主义与民主是两个高度相关但又相互独立的概念。对政治自由主义可以简单地界定为法的统治 (法治)，它承认个人的一些特定的权利和自由应免遭政府的侵犯。民主则是这样一种制度安排，它建立在所有的公民都有投票和参与政治生活的权利。由于这种政治参与权同样也是自由主义所主张的基本政治权利，所以，自由主义在历史上与民主密切地联系在一起。

当代的自由民主不是起源于某个含糊不清的历史传统，而是起源于一些人在特定历史关头的有意设计，起源于人类在追求自由过程中自发积累起来的自由传统 (liberal heritage)。这种设计是基于对人及对人类应当实行特定的政治制度的特定的理论理解，同时也构成了自由民主的理论起源。对自由民主的思考与设计不是由某一个作家独立完成的，而是基于来自丰富的思想传统中的一些合理的原则。如英国的霍布斯、洛克，美国的建国之父如杰弗逊、麦迪逊、汉密尔顿及美国的宪法、《独立宣言》所体现的原则。

霍布斯当然不是一位当代意义上的民主拥护者，他甚至强调绝对的君主权力。但他却是一些自由主义政治原则的最早的倡导者。他第一个确立了政府的合法性来自被统治者的权利，而不是来自神授的君权，更不是来自天生或血缘。霍布斯与费尔麦这样的父权论者的差异显然大于他同洛克和美国的《独立宣言》和宪法的作者们之间的差异。对自然状态中死亡的恐惧和自我保存（self-preservation）的需要把霍布斯引向了现代自由国家。霍布斯相信君主的绝对主权，不是因为国王有先天的统治权，而是因为他相信君主身上可以寄托人民的同意。霍布斯倾向于一人统治而不是民主，这反映了他主张建立一个强有力的政府的必要性，而不是因为他反对人民主权的原则。霍布斯这一论点的不足在于合法的君主可能会悄悄地蜕变为专制者；若没有像选举这样的表达人民同意的制度机制，人们就常常很难断定一位君主是否获得了这样的同意。

自由主义的思想先驱洛克同意霍布斯关于自我保存是人的最基本的本能，因为洛克承认生命权是最为根本的权利，其他的一切权利皆从中派生而来。这样洛克就可以轻而易举地把霍布斯的君主主权原则修订成基于多数统治基础上的议会主权原则。洛克虽然没有霍布斯那样把自然状态看得那么恶劣，但他也认为自然状态有可能变成战争状态或无政府状态，因此只有能够使人类免遭其自身的暴力涂炭的政府才是合法的政府。与霍布斯不同的是，洛克认为，握有绝对权力的君主可能会侵犯人们自保的权利，国王剥夺其臣民的生命与财产的事件在历史上屡见不鲜，防止侵犯人权的最好办法不是绝对的君主而是有限的政府，这种政府的权力来自被统治者的同意。

美国的立国之基可以说基本上是古典的自由主义的思想。杰弗逊关于人类拥有生命权、财产权和追求幸福权的“自明真

理”正是来自洛克对人的天赋权利的论证。美国的建国之父们相信，美国人作为人所应该拥有的这些权利先于建立在他们身上的任何政治权威。所有的这些权利及从中派生出来的其他相关权利构成了由个人自主的私人领域，在这一领域中，国家的权力应受到严格的限制。

在实践层面上，从古希腊史学家希罗多德的记载开始，民主的首要涵义是指人民的统治，单纯的民主仅指公开、自由、公平的选举。由选举产生的政府可能是低效的、腐败的、短视的、不负责任的，被少数特殊利益所把持，不能根据公益的需要作出政策上的革新。这些后果可能会使得这样的政府不可取，但并没有使得它们不民主。如果一个国家举行竞争性的多党选举，我们往往称之为民主国家；如果一个国家中的公民对政治的公共参与有显著增加，如妇女有选举权，这个国家就显得更加民主。

另一方面，自由主义的宪政学说所涉及的却不是挑选政府的过程，而是政府的目的、政府运用权力的手段。它指的是，人类的大传统中，尤其是在西方的历史中，保护个人的自治、尊严以抗衡强制，而不论这种强制是来自国家、教会或社会。它之所以是自由的，因为它吸收了希腊人强调个人自由的哲学传统；它是宪政的，因为它建立在始于罗马人的法治的传统之上。在西欧和美国，宪政自由主义是作为捍卫个人的生命权、财产权和宗教言论自由而形成的。为了保障这些权利，它强调对政府每个部门权力的制衡，强调法律之下的人人平等，强调独立公平的司法和国家与教会的分离。其代表人物包括像诗人约翰·弥尔顿、法学家如布莱克斯通、政治家和学者如托马斯·杰斐逊、托马斯·霍布斯、约翰·洛克、亚当·斯密、孟德斯鸠、贡斯当、托克维尔、J. S. 穆勒、哈耶克、以赛亚·伯林。宪

政自由主义认为，人有一些天赋的（不可剥夺的）权利，认为，政府必须接受一套保障这些权利、限制其自身权力的基本法，因此，早在1215年英国的领主们就迫使国王遵守具有上述性质的法律，即著名的《大宪章》。在美洲殖民地，这些法律也深入人心。早在1638年，哈特福德镇就通过了近代历史上第一部成文宪法。《大宪章》、康乃狄格、美国宪法、赫尔辛基协议都反映了这种宪政自由主义。

什么是自由民主？

作为一种国家理论，自由主义是现代的，而民主作为一种政体却是古老的。从世界范围内看，民主比自由主义更古老，但是自由（主义的）民主比自由主义更年轻。从西方民主国家的历史看，自由通常先于民主。在英美这样的国家，政体的自由化远远先于政体的民主化。在1830年时，英国尽管也许是当时欧洲最民主的国家，却只有2%的人口有选举权；这个数字在1867年上升到7%；在1880年，上升到40%。众所周知，在美国，黑人曾长期被排除在选举的大门之外。在瑞士，直到1971年，妇女才获得选举权。直到四十年代末，多数新老西方国家已经变成羽毛丰满的民主国家，所有的成年人都获得了选举权。但是，早在150年前，多数西方国家就已确立了保障自由的制度，如宪政、法治、司法独立、分权制衡、有限政府、私有财产权、言论与新闻自由、集会与结社自由等等。把现代西方民主国家与古代城邦民主或公社民主区别开来的不是其民主色彩，而是上述的保障自由的制度设施。

自由主义与民主在理论渊源上是相互独立的。在现实中，两者的关系又是十分复杂的。纯粹的民主与自由主义之间存在

着多方面的冲突和矛盾。例如，民主对多元主义毫不同情，自由主义则是多元主义的产物；民主要求排斥个人自由的平等，自由主义则要求个人自由与平等的协调；民主以社会与集体为枢纽，自由主义则以个人为中心；民主要求伸张以人民的名义确立的国家权力，关心权力的来源和归属；强调人民主权的至高无上性，自由主义更关心的是权力的运用方式和对国家权力的限制，哪怕这种权力来自人民的权力。

自由主义与民主理想的不同搭配产生了自由的民主（liberal democracy）与不自由的民主（illiberal democracy）之间的分野。自由的民主意味着，在由民主选举产生的政府统治之下，个人的权利与自由是至高无上的，公民既有古代人的那种参政的自由，也有现代人那种专注于自身事务的自由。个人的自由权受到宪法和法律的明确保障，宪法同时也对政府的权力加以严格的限制，因此，个人的得以免遭民间和官方的侵害和剥夺。不自由的民主有两种类型，一种是极权民主，人民的意志高于一切，当然也高于人民的自由，不得存在任何反对派。一种是集体民主，在这些国家虽然有自由公开的选举，但是，人民的政治自由权以及经济和其他自由权仍受到严格的限制。

在自由民主制度下，通过宪法（包括人权法案）、分权制衡、法治、政教分离、新闻舆论自由等，对国家权力加以限制。限制的内容包括两个方面：对国家权力的限制，对国家职能的限制，尽管这两个方面常常难以区分。对国家权力的限制产生自由与权利本位的国家，对国家职能的限制导致职能最小化的国家（Minimal state）。权利本位的国家与绝对权力的国家相对应；职能最小化的国家与职能最大化国家相对应（Maximal state）。在权利本位的国家中，公共权力受到宪法等根本大法的约束，只能在法律规定的范围内活动，而这种法律

本身则必须以保护人的基本权利为前提，因为这些自由与权利是不可侵犯、不可剥夺、不得让渡的。总之，自由民主在体制上必须是宪政的、法治的、共和的；在价值上，必须是以维护人的自由、权利和尊严为最高目标的；在制度上实行司法独立、分权制衡、有限政府、多元政治、政党政治、代议政治、违宪审查、地方分权自治的。

从历史上看，自由民主与希腊民主的区别是显而易见的。民主一词最早在公元前五世纪由古希腊历史学家希罗多德首先使用。古希腊人把民主看成是大自然的产物，而现代自由主义者却把民主看成是出自人类意志的人工产品。希腊民主向往的是有机的集体社群生活，而自由民主的基石却是个人主义。希腊民主把公民自由的最佳表达看作是参与集体决策的权利，而近代自由民主所强调的公民自由却是针对公共权力的私人权利。

在古希腊，民主被看作是多数人的统治，但这些“多数人”本身只占社会中的少数，外籍人、妇女、奴隶、30岁以下的人都不在人民之列，这样的民主仍然带有贵族政治的色彩。而这种民主的变种：暴民政治倒是真正的多数人的统治，这种民主显然是要不得的。而且，在现代工业社会中，社会中的穷人已不再占社会中的多数。所以，亚里士多德所理解的作为穷人的民主在现代社会中已不复存在。从希腊到十八世纪末以前的民主都是直接民主，自由民主则是间接的代议民主。古代民主的最高理想是直接民主，自由民主则否认直接民主是其最高理想，因为直接民主自身有着重大缺陷。在古代，民主政治基本上被看作是一个坏东西，现在则被普遍看作是一个好东西。不过，自由主义始终对纯粹的民主抱有极大的戒心。

自由民主中的自由所关注的是这种政体应以个人的自由和权利为中心，对国家的权力加以限制；民主关注的则是国家权力的归属。结合起来看，自由民主意味着权力来自人民，但应受到限制，即人民及其代表在立法和决策的方式和范围上都应受到限制，如所立之法必须经过正当的立法程序，所立之法律的内容不得超越宪法和法律所规定的范围，如不得通过立法来剥夺人的基本自由和权利。自由与民主相互结合互相强化。个人自由是否得到保障，政府权力是否受到限制，是区别自由民主与其他民主类型的根本尺度。

自由主义接纳民主是力图对自身加以完善，而不是要用民主来取代自由主义。我们应追求的不是最大限度的民主，而是提供并保障最大限度自由的民主，即自由（主义之中的）民主。如果追求自由之外的民主，付出的代价将是自由。不受节制的最大的限度的民主，可以赞助最横暴的奴役。人民主权，如果未被纳入自由主义的轨道，可能会被用来论证和实施前所未有的暴政。如贡斯当所发现的，人民主权的理论与实践的胜利可能是人民的灾难。多数人的同意并不能使所有的行为合法化，有些行为永远也不可能合法化。越是人民的压迫者，越愿意以人民的名义行事。

自由民主的优越性何在？

自从出现了自由民主制度之后，伴随着其成功的是大量的诘难。对自由民主的诘难有两大类：一是认为自由民主的制度不合自由民主的理想，二是即使是自由民主的理想也不是最好的理想。极端的精英主义认为，自由民主给人民的权力已经太

多，根本就不应给人民那么多的权力。左翼的激进主义则认为，自由民主给人民的权力太少。现实中的自由民主的确可能有诸多的缺陷，但是，与不自由的或反自由的民主相比，其优越性是显而易见的。

自由民主政治依据尊重个人价值与尊严的道德原则，个人只能是目的不能是手段；自由民主最适合自由平等的个人，它是经过这样的个人自愿同意之后才建立起来的政体；贯穿在自由民主中的是自由、平等的原则。

自由民主是建立在有限政府的原则之上，强调个人的自由与权利应受到国家保护。自由民主是一种选举式的民主，普选被看作是政治权威的唯一的合法性来源。由选举产生的政府应对选民负责并接受选民的监督。不过，这种选举应当遵守政治平等的原则、普遍的选举权和“一人一票”的原则。这意味着，任何选举制度与实践都不应因性别、种族、宗教、政治立场和经济状况来对选举权加以限制。而且选举必须是定期的、自由的、公开的、公平的、竞争性的。

自由民主意味着多元民主。就是说，自由民主认可并奉行政治多元主义，允许不同的意识形态、政治哲学、政治运动、政治党派的存在。自由主义对政治多元主义的接受来自其主张“宽容”的价值观。因此，自由公平的政治竞争也是自由民主的根本特征之一。

自由民主意味着代议民主。直接民主是一种构成单一的政体，其实现的可能性在现代社会微乎其微，一旦实现，则极可能敌视自由。代议民主则是一种实行间接民主的混合政体，它一方面把政府建立在公民通过选举表达出来的自愿同意之上，同时又对民主的作用范围作了必要的限制。

自由民主意味着程序民主。如熊彼特所强调的，自由民主

是一种作出决策的制度安排，而不是单纯地规定主权的归属。这种程序的安排可以确保政权实行和平和定期的交接。

自由民主意味着自由市场经济。自由民主与自由市场经济之间有着内在的逻辑联系。在很大程度上自由民主是人类追求与践行经济自由与政治自由的产物。自由民主只存在于自由市场经济之中，虽然实行自由市场经济的国家不都实行自由民主，但没有经济上的自由决不会有政治上的自由民主，有了经济上的自由不等于有了政治上的自由民主。市场经济是自由民主的必要条件，但不是全部条件。新左派们把直接民主当作是最彻底、最本原的民主，认为真正的民主只存在于非市场经济国家，这话颇有些道理：如古代自然经济下的直接民主。当代的极权民主与市场经济也毫无瓜葛。但问题是，这种与市场经济无关的、与自由不沾边的纯粹民主要得要不得？市场经济与自由民主一样，在这两者之下，决策都十分分散，皆在个人手中。没有以市场经济的自由和财产权为基础，政治自由和政治民主都将是空中楼阁。有人断定，自由民主对第三世界是奢侈品。如果确是如此，那反倒证明了民主与富裕有着内在的关联。自由民主与民富国强似乎是“鸡与蛋”关系。没有自由民主，难以实现民富国强；没有民富国强，民主就缺乏牢固的社会基础。难道对穷人只能实行专制吗？越专制，穷人的自主性越受到压制，其结果将是越发贫穷。这种逻辑岂不是雪上加霜的逻辑？

在今天的世界上，许多政府是由民主选举产生的，并常常通过选举和公决一再当选连任，但是这样的政权往往无视宪法对其权力的约束，剥夺其公民的基本权利和自由，这是在国际生活中日益令人困扰的一个现象，在民主化的浪潮中涌现出来的不自由的民主。

在自由主义看来，民主仅仅指的是自由的民主。这种政体的标志不仅是自由与公正的选举，而且还实行法治、分权制衡，保护公民的言论、集会、结社、宗教、信仰和财产等基本的自由。实际上，这一组自由也可以称之为宪政自由主义，因为在宪政之下，这组自由都落实在宪法中，并受到宪法的保护。在历史中和理论上，自由主义与民主都有很大的差异。尽管自由主义不论作为一种政治自由的思想还是作为经济政策的一种主张，其形成与民主的兴起不无关系。但是自由主义与民主必定分属于两个不同的传统。这两个传统交织在一起构成了自由的民主。然而，在今天世界上的许多地方，民主似乎在繁荣，而自由主义的宪政却未见乐观。

宪政自由主义与民主之间的紧张集中在政府权威的范围上。宪政自由主义关心的是对权力的限制，民主关心的是权力的积累和使用。基于这一原因，许多十八世纪和十九世纪的自由主义者都在民主中发现了一股可以瓦解自由的力量。麦迪逊在《联邦党人文集》中指出，“在民主之下，压迫的危险来自社会中的多数”；托克维尔也告诫人们要警惕多数人的专制，并写道：“民主政权的实质在于多数人的绝对主权”。民主政府相信其有绝对的主权，并在制度安排上带来中央集权。

衡量自由民主的准绳有两条：一、看其有没有民主，即看政府是不是通过自由公平的选举产生的；二看其有没有宪政自由主义，即公民的基本自由是否得到保障，对政府的权力是否有制约和平衡。

拥护直接民主的人往往一味强调无限的民主，甚至甚为鄙视自由民主中的自由主义成份，对自由民主中非经选举产生的机构、代议制度、间接投票、联邦制度、分权制衡等自由主义的成份常常投以怀疑的目光，甚至大张挞伐。那些抑制直接民

主的程序被看作是压制了人民的声音，因而是不正当的、甚至是有害的。没有宪政自由主义的民主，不仅是残缺不全的，而且是有害的。其所带来的不仅是自由的消失、权力的滥用、民族的分裂，甚至是残酷的战争。

值得注意的是，鉴于自由主义没有，也永远不可能达到尽善尽美的程度，许多反自由主义的人士正在要求用后自由主义的民主来取代自由主义的民主，认为真正的民主并非自由主义的民主，因为后者只是经过伪装的资产阶级民主或资本主义民主。但是他们却没有意识到他们所追求的不过是早已被自由主义取代了的前自由主义的民主。

无论我们谈论的是现代形式的民主还是古代形式的民主，也无论它是基于个人自由的民主，还是要求全体公民大会集体行使权力的民主，只要自由主义的民主不复存在，民主也就寿终正寝了。正是自由主义使民主获得了持久的生命力。在古代，民主之所以仅局限于希腊半岛，最重要的原因之一是，这种民主是尚未被自由化的民主。尽管民主的模式种类繁多，但是，我们在不同民主模式之间并无多大的选择余地。具体地说，在追求民主的既定大方向下，人们只能在自由的民主与不自由的民主之间进行选择，其缘故是不言而喻的。

主要参考文献：

Francis Fukuyama: *The End of the History and the Last Man*, Penguin Books, 1992. Barry Holden: *Understanding Liberal Democracy*, Oxford: Philip Allan, 1988.

Thomas A. Spragens, Jr.: *Reason and Democracy*, Durham: Duke University Press, 1990. Fareed Zakaria: "The Rise of Illiberal Democracy", *Foreign Affairs*, pp. 22 - 43, November/December 1997 (Volume 76, No.

6).

萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译，东方出版社，1993年。

托克维尔：《论美国的民主》（上、下），董果良译，北京，商务印书馆，1988年。

殊别价值与普世价值之间

——“文明冲突”的另一面

关键词：文明 意识形态 殊别价值 普世价值 民主化

判断文明间会不会发生冲突，首先要探讨文明为什么冲突，即是否存在导致文明冲突的重大肇因。这种肇因首先又必须从文明的内部去寻找。本文试图通过对文明内部价值构成的剖析来对亨廷顿的“文明冲突论”^①作一个简要的评估。

从价值构成上看，每一种文明都含有殊别价值和普世价值

^① See, S. P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer, 1993. See also, S. P. Huntington, “If Not Civilizations, What?” *Foreign Affairs*, November/December, 1993.

两种成分以及相应的制度。儒教文明的殊别价值主要来自孔子等人创立的儒家学说和教化；伊斯兰教的殊别价值主要来自于《古兰经》；基督教的殊别价值则主要来自《圣经》。正是这些殊别价值把各种文明相互区分开来。从殊别价值的角度看，每一种文明都是平等的，彼此无高低之分。文明中的另一种价值是普世价值及体现这些价值的相应制度，如人权、自由、平等、正义、宽容及其制度载体如民主、宪政、法治和自由企业制度等等，这些价值在自由主义意识形态中得到了系统化。它们之所以为普世价值是因为从总趋势上看这些价值正在被各种文明所接受，而不论其殊别价值如何。含有普世价值越多的文明越先进，越少则相对越落后。从这种意义上说，西方文明是一种先进的文明并不是因为基督教比伊斯兰教或儒教高一等，而是西方文明中所包含的普世价值多于其它文明。

殊别价值受特定文明的具体性格的限制，故受到该文明范围的限度。换句话说，殊别价值的适用与推广不可能超越其所属文明的界限。例如，儒家的价值系统要在儒教文明圈以外的地方普遍推行是不可能的。相比之下，普世价值则超越了文明之间的界限，甚至可以说是“放之四海而皆准”的，如人对自由及其制度保障之普遍需要。所以，自由、正义、民主、法治这些普世价值及其制度载体是没有国界、没有文明界限的。当然，普世价值的充分落实需要一定的物质和文化条件，并且会打上各种文明之殊别价值的烙印，这是另一回事，不在本文的讨论范围之内。

在文明的问题上，常碰到的误解有两个：一是把西方文明完全等同于普世价值，二是把非西方文明完全等同于殊别价

值。前者把西方文明看成是“切合所有人的普世文明”^①。这过分夸大了其中的普世价值，把其中的殊别价值也普世化了。基督教特有的殊别价值并不具有普世的性格，更不能说是所有其它文明都注定要接受的。后者认为非西方文明只有殊别价值，甚至不承认普世价值可以同样适用于非西方文明。这两种观点往往相互联系。非西方文明对普世价值的吸纳固然迟于西方，且常常对这些价值加以抵制，但若从纵向的历史加以比较，它们已经接受了很多的普世价值，只是没有达到西方文明所含普世价值的程度。然而，若是把西方文明中的普世价值与殊别价值统统看作是普世价值，然后向世界加以推广，秉持这种文明观就难免造成文明的冲突。

从人类的文明史上看，在普世价值尚未出现的时代，冲突最普遍，即所谓“春秋无义战”。对普世价值分歧最大的时代是冲突最激烈、对峙最严峻的时代，如第二次世界大战及随后的冷战。对普世价值的认同越多，文明间的冲突就越少。所以自从普世价值被发现之后，文明间的冲突已不再取决于殊别价值，而是取决于普世价值的普世程度。换句话说，取决于各个文明对自由、民主、市场、法治、人权、多元、宽容的自由主义意识形态的认同程度。认同的程度越高，冲突越少；认同的程度越低，冲突则越有可能发生。从这种意义上讲文明的冲突不是殊别价值问题，而是普世价值或意识形态问题。

一、文明的冲突，还是意识形态的冲突？

亨廷顿认为，随着冷战的结束，意识形态的冲突正让位于

^① Huntington, "The Clash of Civilizations?" p. 40.

不同文明间的冲突。他甚至自信地断言，“若是发生下一次世界大战的话，那将是文明之战。”^①然而，意识形态的冲突真的消失得无影无踪了吗？还是它仍用看不见的手支配着国家间和文明间的冲突？自由、民主的普世价值已经没有普及的必要了吗？

我们现在先来看看亨廷顿为其文明冲突论所列举的经验证据。

亨廷顿列举了两个最主要的例证。一是中国儒教与西方的基督教之争，二是伊斯兰教与基督教之争。按照表面上的逻辑，在三方之争中西方及其基督教是伊斯兰教与儒教的共同敌人，而不是三方互为敌人，故得出儒教与伊斯兰教联手结论是合乎常理的。亨廷顿认为，中美的冲突是文明冲突，文明的断层线便是未来的冲突线。依此推断，儒教文明的阵营将包括中国、日本、两韩、越南以及中国台湾和香港地区。可是，现在有结成这一联盟的迹象吗？显然还没有。不仅如此，它们因为意识形态的分歧而陷入了难以弥合的分治与对立，如中国大陆与台湾、南韩与北韩之间。

用亨廷顿自己的话说，中美分歧的根本原因在于中美对人权等的看法和理解上存在差异^②。这些差异显然属于意识形态和普世价值的领域，而非文明或文化领域。众所周知，使中美关系出现难题的真正原因是美国坚持自由主义意识形态，而非基督教的殊别价值，以及中国政府坚持共产主义意识形态，而非儒教文化的殊别价值。所以在儒教文明圈内，与美国关系难以改善的只包括那些与美国有意识形态差异乃至冲突的社会。

① Ibid. p. 39.

② Ibid. p. 34.

可见，只有意识形态的因素才能解释：为什么同为历史上受过儒教影响的国家，中国、北韩与美国关系的性质，显然不同于南韩、日本与美国的关系。按照文化冲突论，中日、两韩应站在一个阵营与美国抗衡才是，而事实并非如此，在可见的未来也不可能如此。美国与某些伊斯兰教国家的冲突，绝不是美国的基督教文化与其伊斯兰教相冲突，而是美国的自由民主价值观与这些国家的威权主义政权之间的冲突。意识形态的分裂越深，冲突的程度就越剧烈。只是伊斯兰的扩张性军事独裁政权和反对政教分离这一现代民主国家起码原则的原教旨主义僧侣政权，才与美国关系最僵；而像巴基斯坦、埃及这样的伊斯兰国家，哪怕其民主制度还不健全、不稳定，也不会与美国存在根本的冲突。在西方文明与儒教、伊斯兰教文明之间真正的冲突线根本不是文化的断层线，而是意识形态的断层线。只是这种意识形态的断层线与冷战时期相比在划分和走向上有所变化。

亨廷顿所列出的文明冲突的许多案例中都能看到意识形态的影子。例如他暗示，西方在执行联合国决议中对以色列实行双重标准，是因为它们同属西方基督教文明^①。但是，对美国舆论中指责前总统布什在“人权和最惠国待遇”问题上对中国也执行双重标准的说法，又怎么解释呢？所以，布什若在中国问题上采用双重标准，不可能是出自文化传统上的解释。唯一的解释是，此举是为了促进中国在意识形态上美国与美国对话。出于这种考虑，克林顿上台后在对华政策上也不得不谨慎行事。若是按照亨廷顿的文明冲突论，那将误诊中美关系的性质，并将导致中美在意识形态上的冲突进一步扩大。

^① Ibid. p. 36.

不可否认，在当今世界上，的确在发生着一些独立于意识形态的较纯粹的文化冲突，例如发生在前苏联境内的一些民族纠纷。但是仍然没有充分的证据表明这种文明（文化）的冲突正在世界范围内压倒其它冲突。在意识形态分裂仍然十分深重的后冷战世界中，文明的冲突远远没有取代意识形态冲突，用亨廷顿自己的话说，民主化仍将是当今和未来世界的浪潮。同时，威权国家的掌握者会继续以固有文化（殊别价值）的盾牌来抵挡西方意识形态的攻势，防范自由、民主等普世价值和制度对他们的权力造成冲击。

若是把自由主义与极权主义及其左右翼变种的冲突和对抗视为意识形态冲突的全部内容，那么，的确，在第二次世界大战（自由主义对抗右翼极权主义）和冷战（自由主义对抗左翼极权主义）之后，这种意识形态的冲突已经以自由主义的胜利而告终。但是，价值观和相应的制度的冲突并未因此结束，自由、民主、人权在许多地方受到了顽强的抵抗。而这种抵抗最剧烈的地方也就是不接受自由民主的非西方与象征着自由民主的西方最可能发生冲突的地方。所谓“文明的冲突”，只不过是另一个锋面上展开的意识形态的冲突，或是在普世价值上的冲突。如果说二次大战和冷战时期是自由主义与左右翼极权主义发生冲突，那么现在则是自由主义与威权主义的冲突，如美国与两伊、政变后的海地、桑蒂诺派统治下的尼加拉瓜、诺列加统治下的巴拿马、政变期间的格林纳达、伊拉克等威权国家所发生的冲突。显然，目前与西方发生冲突的不是全部的儒教或伊斯兰教国家，而是其中的威权国家，甚至连基督教、天主教或东正教文明中的威权国家也不例外。

二、行为主义政治学的限制

如果亨廷顿所断言的文明冲突其实不过是意识形态冲突的新形式，那么，我们不禁要问为什么像亨廷顿这样卓有成就的政治科学家会对其观察对象前后作出差距如此之大的判断呢？在回答这个问题之前，我们先简要回顾一下亨廷顿在过去所作的预言的效度（validity），以及其重要论断的前后一致（consistency）的程度。

在《变迁中社会的政治秩序》（1968年）一书中，亨廷顿以犹犹豫豫的笔调来暗示苏联模式作为一种可行的现代化道路具有较强的政治生命力^①。事实证明，这是一条走不通的现代化道路。可是，亨廷顿为什么会得出这样的结论呢？显然，他作判断时只是依据当时的一些经验事实，如当时走这条现代化道路的国家数量在增加、关于苏联的经济和军事实力的统计数据等，而没有认真考察这条现代化道路的价值基础的坚实程度。他固然看到了这条现代化道路的种种缺陷，但却没有从根本上怀疑这条道路的可行性。换句话说，亨廷顿对苏联模式的判断，是一种基于经验证据的事实判断，而不是对该模式的合理性、合法性和正当性的价值判断。然而苏联模式却有其特有的价值基础，所以不含有价值判断的判断不可能是对苏联模式的全面判断。如此看来，像美国所有其他的行为主义政治科学家一样，亨廷顿没有预见到苏联后来的突变就不足为奇了。他们判断的失误就在于忽略了价值问题，而他们所研究的对象的

^① Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968, Chapter 1, Section 1.

独特性恰恰在于其独特的价值观和意识形态。

再来看看亨廷顿《第三波》(1991年)中引用的一个研究结论:

历史上民主国家打过的战争与威权国家打过的战争一样多。威权国家既同民主国家打过仗,也相互之间打过仗。不过,从十九世纪初到1990年,民主国家(除极少数几个例外)没有同其它民主国家打过仗。只要这种现象持续下去,民主在世界范围内的扩张就意味着和平地带在世界范围内的扩展。根据过去的经验,一个民主占主导地位的世界很可能是一个相对免于国际暴力的世界,特别是如果苏联和中国变成了像其它主要大国那样的民主国家,重大的国际战争的可能性就被极大地降低。^①

然而,亨廷顿所同意的这一看法,显然与其在《冲突》一文中所采取的立场出现了逻辑上的断裂。在该文中,他有两个前后连贯的观点:1. 以后的冲突不再是意识形态的冲突,而是文明的冲突;因此,2. 如果爆发下一次世界大战,那将是文明间的大战。意识形态冲突消失的前提,是各个文明对普世价值的态度没有重大分歧了。这并不是说世界上不再有任何意识形态了,而是各个文明被一种意识形态,即自由主义的意识形态及其民主政治的制度架构归化了。然而,眼前的事实是,根据亨廷顿自己在《第三波》中的看法,目前第三波民主化仍

^① Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma State University Press, 1991, Chapter 1, Section 4.

还面临着回潮的危险，怎么能说意识形态的冲突让位于文明的冲突了呢？退一步说，若是世界上的各种文明在意识形态上都被自由民主统一了，根据上述《第三波》中的结论，自由民主国家是不会打仗的，更何况打世界大战呢？若《第三波》中的结论正确，在没有意识形态（的武装）冲突的世界中，只有文明的（平和的）摩擦，《冲突》一文中关于文明间的世界大战的预言就不成立的。所以亨廷顿一前（民主国家不打仗）一后（将来的大战是文明间的大战，不是意识形态的冲突）的两个命题是互相冲突、相互排斥，因而不能同时成立的。在我看来，文明的冲突是伪命题。这一点，我们还可以从亨廷顿用同一论据来证明两个矛盾的命题中看出来。

在《第三波》中，亨廷顿比较同意儒教文化和伊斯兰教文化有碍民主化的文化障碍论。在《冲突》一文中，与这两类文明有关的国家被认为会联合起来与西方对抗。可是事实上，这些国家与西方冲突并不是因为它们都是儒教或伊斯兰教国家，而是因为它们拒斥在西方占主导地位的意识形态，包括拒绝民主化。其反证是并非所有的儒教或伊斯兰教国家都排斥西方意识形态，如日本或埃及。所以，导致西方与非西方冲突的不是这个国家属于哪个文明，而是这个国家是否接受那些已经在西方扎根了的普世价值。按照亨廷顿在《第三波》中所秉持的有限文化障碍论，若是威权的儒教或伊斯兰教国家与西方发生冲突，那是因为双方在意识形态上有分歧；若是所有儒教和伊斯兰教国家实现了民主化，那么，根据民主国家不发生战争的命题，民主化了的儒教或伊斯兰教国家可能会与西方文明发生摩擦，但却不会发生冲突。可见，从上述分析中并未找出文明冲突的证据。除非亨廷顿把文明冲突的内涵扩大，把意识形态的冲突也包括进来，使其成为文明冲突的一部分。但是亨廷顿排

除了这一做法，他在《冲突》一文的一开始，就把文明的冲突与意识形态的冲突放在并列的位置上。就像其二十多年前研究现代化模式时一样，这次在研究冲突的模式时又再次低估了文明的价值内涵。

这一误判的根源恐怕要追究到亨廷顿所采纳的起源于经验—实证主义的行为主义研究方法。像经验社会科学一样，行为主义政治学的最大特征是逃避价值，对研究和判断价值没有信心。亨廷顿虽是一位卓有成就的政治科学家，但他却是在当时的行为主义气氛和经验—实证主义的学术传统上成长起来的。《变迁中社会的政治秩序》是一部经验研究型的理论著作，甚至连其使用的都是行为主义政治学的术语体系。《第三波》的话题虽是民主，但却不是研究民主所内含的价值问题，而是对现实中的实现民主的途径进行比较研究和经验描述，其侧重的是手段而不是价值。经验社会科学由于其在价值上的迷惘，故在作价值判断时反而难以合理地使用经验论据，或是忽略了经验证据中所隐含的价值问题。这些缺陷在亨廷顿关于文明冲突的预测中就充分显示出来。经验社会科学的最大长处在于其描述能力，而其最大的短处则是其预测能力。

亨廷顿在其研究中始终存在着价值关怀不足的问题，这在他过去对政治发展的研究及最近对民主化问题的研究中都一再显现出来。他虽注重政治发展、民主化与经济发展的关系，却不去探究前两者与经济制度的关系，可是并非所有的经济体制都能与自由、民主珠联璧合。经济发展的好坏在很大程度上取决于经济制度对财产权和经济自由的落实程度。亨廷顿抛开经济体制把民主化与经济发展直接挂钩，不能不说是一个重大的疏忽。此外，在《第三波》中他还把所有的非民主国家归入威权国家一类，这就混淆了威权主义与极权主义在价值系统上存

在的重大差异，从而混淆了两者之间的界限。

行为主义政治学的最大局限性在于其对普世价值的必然普世性缺少信心，以为吸纳普世价值与否对文明的生存并无妨碍。可是，并不是所有生活在非西方文明下的所有人都拒绝普世价值；而且，拒绝普世价值及其制度（如自由民主、市场经济）的文明在文明间的竞争中处于极其不利的地位，长期以往，其文明的应战能力将受到极大的削弱。在假定普世价值不普世的前提下，对文明间相互认同的大大低估遂使文明间增加爆发冲突的可能性成了唯一的结论。然而，若对普世价值充满信心，例如相信自由、民主迟早注定要被引入每个文明，那么，对文明前景的预测也就大不相同了。

三、从殊别价值到普世价值

既然亨廷顿所谓的“文明的冲突”不过是表现为普世价值之争的意识形态的冲突，那么普世价值自身的存在又何以证明呢？

普世价值的存在来源于超越文明、超越种族、超越人与人之间先天和后天具体差异的普遍人性，来源于整个人类相同的生存方式，来源于人类社会内部生存冲突的压力，来源于人类对超越性、普世性事物的执著追求。

对普世价值的论证主要是由一些哲学家和思想家来完成的。在近现代，一些社会科学家也主动担负起论证的责任。有人从自然法角度加以论证，用自然状态和社会契约来论证普世价值的必要性和必然性。有人从功利主义来论证，认为普世价值合乎最大多数人的最大幸福。也有人从生物进化的角度来论证，认为普世价值的发现和确立有助于使得人与人之间的生存

竞争更加理性、更加和平，有利于消除这种竞争对人的生存所造成的威胁。这些论证的方法既是互相冲突的，又是互相弥补的。连亨廷顿先生本人都认识到，像民主、自由、法治、宪政这样负载着普世价值的制度的扎根有助于国家的经济发展、人民福祉的提高和个人潜能的充分发挥和自我实现。普世价值的意义不仅在于其价值的内在合理性，更在于这些价值的普遍适用性。自由民主不仅可以帮助基督教国家摆脱对权力的恶性争夺，同样也可以帮助儒教社会摆脱以暴易暴的治乱循环，而这种恶性的生存竞争每每给儒教社会带来巨大的浩劫，人民遭受深深的苦难。所以，从这种意义上看，普世价值是人类生存和文明存续的普遍需要。

从殊别价值到普世价值的攀升说明人类在认识自身上又达到一个新的境界。在今天看来是殊别价值的东西，如“三从四德”、“三纲五常”，在儒教文明中曾是具有普遍适用性的价值。但若放到整个人类文明的大格局来看，它们又属殊别价值，这是因为人们找到了更超越、更崇高和更重要的价值。同时也应该看到，每一个文明的殊别价值中都隐藏着普世价值的种子。所以，不仅有人从基督教的角度去论证普世价值，也有人从儒教的传统中去发现普世价值的资源。普世价值的发现、确立和传播，同时又是与近代以来文明与文明之间的距离缩短、对话和交流日益增加、不断密切乃至全球一体化的趋势是密不可分的。没有不同文明间的大量交往和密切互动，普世价值的传播和对普世价值的抗拒都将是难以发生的。所以，从这种意义上讲，普世价值不免要反映在现代性之中。同时，普世价值的显现和对其认同与接纳都需要一个过程。这导致了世界各个文明对普世价值的接纳程度的不平衡。意识形态的纷争也就由此产生。普世价值的发现和确立同时也是人类的超越精神和超越能

力的产物。

对普世价值与殊别价值加以分疏是理解文明间的互动和冲突的关键所在。亨廷顿对未来冲突性质的误判不仅反映了经验社会科学自身的限制（即对价值问题的忽略），而且也反映了西方所面临的“精神分裂”（亨廷顿语）。这种精神分裂表现为美国及西方自认为是自由、民主等普世价值或高级意识形态及其现代性的发明者及垄断者，甚至视自由主义为西方文明的殊别价值。把西方文明的殊别价值与这些普世价值混在一起，对其它文明获得这种价值的尝试感到不自在，好像有人在覬覦自己的东西，例如，亨廷顿在文章中对墨西哥总统的民主化战略便流露出了矛盾的心情。另一方面，美国及西方又自视为上述普世价值、自由主义制度和意识形态的守护者和推广者。例如，德国和日本的自由民主制度就是在他们的一手扶植下建立起来的。他们一方面视推广普世价值为己任，另一方面又感到这种推广工作是他们“白人的负担”。这种矛盾心理在于既想把自己心爱的东西馈赠别人，同时又总觉得别人不配享受自己的东西。而后一种心态就常常把非西方文明有意无意地推到了西方文明的对立面。此外，用不当的手段来推进普世价值也容易激起其它国家的负面反应。

其实，威权国家的多数知识分子一方面是其文明的殊别价值的守护者，同时也是普世价值的传播者和鼓吹者，他们的努力有助于缩小不同文明间存在的对普世价值的态度上的差异，促进不同文明间的对话和融合。所以，对美国及西方来说，不要把威权国家的统治者对普世价值的拒绝看成是威权国家的全体人民和知识分子对这种价值的拒绝，而这种混淆在《冲突》一文中也不时地流露出来。退一万步说，假如儒教国家与伊斯兰教国家真的正在结成军事联盟，对美国和西方来说，是鼓励

这种联盟，使之牢固，然后与之决战，还是在一种联盟形成之前，用经济、文化、外交的手段去化解它，这是事关重大的抉择。在中美双方各自坚守自己的意识形态的条件下，借用文化的冲突来进行意识形态的冲突是一种选择，用文明的对话来化解意识形态的冲突是另一种选择。我以为，后一种选择对保存各个文明的殊别价值和推进全人类的普世价值都有利，使得各个文明带着自己的个性汇入普世价值得到普遍认同的主流文明中。

纵观未来的世界，在非西方文明中将存在着既坚守固有传统，又追求普世价值的双重倾向，而且，这两种倾向可能会互相抵牾。西方文明将一方面继续将其文明中固有价值与普世价值搭配推销，同时又怀疑非西方世界接受掺杂着其殊别价值的普世价值的能力和诚意。因此，普世价值会更日益全球化的同时，其所招致的抵抗也会更加持久。其所引发的冲突便是不同的文明间以普世价值之争为主旋律的意识形态之争。

全球化与民主化

关键词：全球化 民主化 战争

全球的经济正在经历一场迅猛而深刻的变革，这场变革也对国家与国家之间的关系进行着调整。伴随着欧洲联盟的成立、欧元的启动和全球范围内的区域经济一体化的浪潮，不仅在实行市场经济和民主政治的国家之间，十九世纪意义上的国家边界已经消失；而且，伴随着商业活动和社会交往的国际化，以互联网络为代表的现代通讯技术正在冲破不同社会制度、不同意识形态国家之间的森严壁垒。在当今世界上资金已经没有国界，哪里增值的潜力最大，资金就以最快的速度流向哪里。这场经济方面的变革还将进一步推动民主的价值在世界范围内的扩展。

经济过程的全球化、自由市场经济的迅速扩展正在把所有实行市场经济的国家纳入全球市场经济体系。世界贸易组织不仅是这一过程的产物，更是这一过程的推动者。中国也从曾经是这一进程的反对者和逃避者，一跃变成这一体系的热心的加盟者。中国要求加入世界贸易组织的持续努力反映了中国希望尽快把自身纳入全球化经济体系的热切愿望。中国在这次东南亚经济危机中通过国际组织提供帮助和承诺人民币不贬值，意味着中国，作为世界上最大的社会主义国家，从曾经是市场经济的全球体系的颠覆者，一跃变成了全球的市场经济秩序的有强烈责任心的捍卫者。这一变化过程一方面反映了全球化进程的不可抗拒，另一方面也表明中国终于能够鼓足勇气顺应浩浩荡荡的全球化进程。

由计划经济向市场经济的转变加速了经济的全球化，由极权政治和威权政治向民主政治的转变推动了政治的全球化。就政治意义而言，全球化在政治上可以说是民主化的同义词。最新一波的政治全球化是自1989年冲破柏林墙、冷战的结束和铁幕的消失开始的。戈尔巴乔夫的新思维与公开性、邓小平的开放政策启动了把苏联和中国纳入全球化进程的步伐，其今日效果之显著，已不言而喻。全球化的有形动力是经济一体化，全球化的无形动力是价值的一体化，民主政治与全球价值的一体化。

今天的世界正在经历“第三波”的民主化浪潮，自由民主的价值观不断深入人心，自由民主社会被公认为唯一真实、充分现代化的社会。在问及在市场经济、民主政治与计划经济和极权政治之间的第三条道路作出选择的可能性时，曾在变革之后担任过捷克财政部长和总理的克劳斯回答说：“我们对第三条道路毫无兴趣，我相信，第三条道路是通往第三世界最快捷

的道路。”中国要想挣脱出第三世界，进入发达国家的行列，当然也不能选择这样的第三条道路。

战争是分裂国家与国际社会的最主要因素，只要大规模战争或其威胁还存在，全球化就是一句空话。全球化是建立在和平与交往的基础之上的。全球化之所以可取是因为，不同国家与不同文明之间的和平共处与密切交往是可取的。

人类社会中的冲突，若以国家为单位，大致有两种基本形式：一种是轻微的、不流血的冲突，或者说摩擦，如国家之间的渔业纠纷、贸易纠纷等等；另一种是流血的、武装的冲突，即国家之间的战争。因此，避免冲突与避免战争是一致的。若是流血的战争能够避免，国家间轻微的摩擦也就不会造成大的灾难了。避免具体冲突或战争的方法之一是，找出人们即将面对的冲突是什么，并提供这种判断所依据的理由。亨廷顿先生“文明的冲突”大概就属于这种性质的言论。在他看来，如果不发生冲突，固然好；如果一定要发生的话，那一定是发生在文明间的大战。他自信地断言：“若是发生下一次世界大战的话，那将是文明之战。”

万一真的发生这种文明之战的话，根据历史的经验，人们有什么有效的途径来避免冲突呢？如果有的话，这种方法在未来文明间的冲突是否同样有效？答案如果是肯定的，那么文明间的冲突就是可以避免的。这个能够避免战争与冲突的法宝究竟是什么呢？答曰：民主政治。这不仅仅是我个人的看法，而且是越来越多的人们的看法，而且在人类的历史经验中得到了有效的验证。

从逻辑上讲，任何一个国家都有可能与另外一个国家发生武装冲突，但是，自十九世纪初以来，除极个别的例外，非民主的国家间经常发生战争，民主国家与非民主国家经常发生战

争，惟独民主国家之间不发生战争。如果发生过的话，那就是发生在英国与美国之间的1812年战争。可是，有人指出，当时的英国还不是一个现代意义上的民主国家，因为它到1832年才通过了《改革法案》，正式扩大了普选权。

其实，对于民主作为消灭战争的法宝，亨廷顿先生在撰写此文之前就已经注意到了。他在《第三波》中写到：“民主的扩张对国际关系有着重要意义。历史上民主国家打过的战争与威权国家打过的战争一样多，不过，从十九世纪到1990年为止，民主国家除极少数几个例外，没有与别的民主国家打过仗。只要这种现象持续下去，世界上民主政体的扩张就意味着世界和平地带就在扩大。根据过去的经验，一个占绝对优势地位的民主世界可能是一个较能避免国际暴力的世界。特别是世界大国都能变成民主国家的话，那么，重大的国际战争的可能性将大大的减少。”所以，民主化同样又可能成为消弥文明之战，巩固全球化进程的的法宝。

现在，我们需要弄清楚的是，为什么民主国家相对爱好和平，民主国家间一般不会发生战争呢？其内在的原因究竟是什么呢？我想，这大概是由民主政治自身的性质决定的。

首先，民主政治在其本质上是一种和平的政治。如果说，古罗马的民法把用法律取代暴力作为解决冲突和纷争的手段带进了私人事务领域，那么，宪政民主则把用法律代替暴力的和平手段带进了公共领域（包括政治领域和国家间的关系领域）。以宪政法治为基础的民主政治把执政者的政治行为，包括军事行为纳入了法律的轨道，把“成王败寇”的喋血原则变成了法治原则。它主张以选举来获得执掌政权合法性并通过法定的程序来实现权力的和平过渡。换句话说，民主政治靠的是选票得天下，而不费一枪一弹，不死一人一命，不是在马背上靠枪杆

子打天下的武力政治。选票所代表的是自愿同意，枪杆子则代表的是暴力强权。

民主政治所赖以生存的法治原则把执政者的权力纳于法律的意志之下，而这种法律本身又体现着用和平解决冲突的精神，同时，民主政治下的制度安排实现了权力分配和制约的理性化。军事领导权被合理地分布在不同的政府部门。同时，用制度安排来确保军队不被当作权力斗争的工具。由于有比较完善的多种监督机制，如对军事领导权与军事领导人的立法监督和司法监督，以及这种监督权所提供的纠错机制能够有效地使民主国家避免因为其领导人错误的决策而误入战争的泥潭。

可见，与其它政治体制相比，民主政治是唯一能够保证实现权力和平转移的政治体制。民主政治更有可能消除以暴力手段解决内部争端的必要性与可能性。同时民主政治不仅通过发挥参与者以承担某种义务来鼓励和平解决争端，而且创造了一种使诉诸暴力以达到目的成为不必要的政治局面。

其次，民主政治的精神和价值基础是平等、自由和博爱，其中，博爱原则是对暴力原则的直接否定。人类向往和平的愿望由来已久，中国人有句古话：宁作太平犬，不作离乱人。在民主社会中，人类本身对和平的诉求更有利于在社会中养成一种和平的精神、妥协的精神。因此，妥协是其十分重要的文化特征，以至于有人指责在民主政治下经常出现与魔鬼妥协的情形，在国际间这种妥协甚至变成了绥靖。

第三，民主政治所造就的安定、自由的环境使人爱好和平，而和平可以使工商业繁荣，也能够使个人用和平的手段达到追求自己幸福的目的。财富的正常增加，又加剧了人们对和平的渴求。所以，《美国的民主》的作者托克维尔指出，在文明与民主的国家，随着人与人身份的日益平等，好战的激情会

越来越小。同时，在这种自由的环境下，由于每个人可以自由地发表政见，这样，社会中的舆论监督对政治家或者对军人中的好战倾向也是一个十分有效的遏制。由于民主政治具有上述种种制止战争的机制，像十七、十八世纪的君主或当代的一些非民主国家的统治者为了其个人的荣誉或权力的巩固可以无所顾忌地把成千上万的士兵派到战场上去充当炮灰这种情形在民主国家难以重演了。民主国家即使为了国民的利益而战也要三思而行。

民主国家间不会发生战争，还有一个重要的原因，是这些国家间有着共同的普世价值，有着对普世价值的共同认同，即这些国家不再为信仰而战。同时，自古以来，多数战争都是以信仰而战的名义而发生的，而且发生在民主国家间与非民主国家间的战争以及非民主国家间内部之间的战争总有着价值纷争的阴影，例如，各色各样的宗教战争，其中最为著名的十字军战争、两次世界大战、冷战中都不隐含着意识形态和信仰对立的踪影。民主国家间在遇到麻烦时，双方都能较为克制，而没有为正义而战的理由，而民主与非民主国家间则较难以克制，较容易打出为正义而战的旗号。

至此，我们不难发现，民主盛行的空间越大，战争横行的空间就越小。如果威玛共和国所奠定的民主体制没有解体，没有被希特勒的纳粹极权主义所取代，就不会有第二次世界大战；如果美苏两国之间在政治制度和意识形态上像英美一样接近也就不会有冷战。若能使民主政治在更多的国家生根、发芽、开花、结果，那么，未来的冲突，即使是文明间的大战也或许能够避免。随着全球化进程的深化，可以预料，在未来，世界将进入一个民主主导下的和平时代（Pax Democratica）。

只有永久民主，才有永久和平。没有国内的民主，就没有

世界的和平。如果不坚持自由民主的普遍适用性，全球化就不成其为全球化。让民主使世界更安宁，让世界对民主更安全。

民族主义四面观

关键词：民族主义 自由主义 传统

民族主义与其说是一种政治学说、意识形态，不如说是一种情绪，或者说是一种情绪化的意识形态，是影响过当今所有重要意识形态的意识形态。民族主义作为一种近现代的意识形态基本上是法国大革命的产物。尽管在各个国家、各个民族中对民族忠诚和民族团结的强调由来已久，但民族国家的出现却是近现代的事情。民族主义是一种不太系统的意识形态和社会运动，它强调特定民族的具体文化传统的殊别性，强调民族利益至上，保护和传承其民族的固有文化传统和疆界的完整。

民族主义又是当代所有意识形态中最不依赖繁琐理论意识形态，所以它传播地域广、最能抓住普通民众的心。民族主

义是一种最简单、然而又是最强大的意识形态，它在理论的系统性上最薄弱，因而最容易被没有受过理论训练的普通人所接受。有人说，不懂民族主义，就根本无法理解近现代的世界。在中国，渐受青睐的民族主义思潮也引起了学术界本身和外部世界的密切关注和不休的争论。面对这种情形，本文拟从比较民族主义的长处和民族主义的隐忧、分析民族主义的性格和民族主义的出路等四个方面谈谈笔者对民族主义的一些看法。

一、民族主义的长处与优势

民族主义的核心是承认并伸张每个民族的自决权，认为每个民族都有权组成一个独立的国家。民族主义的情绪与运动往往发轫于传统与现代、本土与异域碰撞之际。民族主义核心内容是反对殖民统治、实现民族独立。正是在二十世纪一浪高过一浪的民族主义运动中，众多的弱小民族，摆脱了异族统治和殖民统治，走上了独立自主的道路。追求民族自决，反对异族统治也正是中国近现代一切革命的重要依据和目标。

民族主义是强化民族自尊心、自强心和自信心的最有力的工具，有助于民族独立，唤起人们维护国家主权、统一和领土完整。民族主义提倡英雄主义、塑造荣誉感和牺牲精神，可以在社会中造就一种向上、奋进、自强、团结一心，甚至是同仇敌忾的民族情感和民族凝聚力。民族主义的最强有力的功能之一就是制造民族认同，因而有利于提高成员的归属感和民族凝聚力。

民族主义有利于保存民族的文化传统，丰富一个社会的价值资源和文化生活。民族主义强调每一个民族，或者说强调自己民族在历史、语言、文化甚至物产上的独特性，因而有利于

保存多样而丰富的人类文化遗产。对中国而言，在一定程度上，民族主义有助于恢复和保存丰富而悠久的民族文化传统，特别是在这一传统由于受到长期的清洗和毁灭而几至失堕之际。这样，长期被强制地与民族文化传统隔离开来的中国人有机会重温、复兴自己的文化传统。

民族主义强调对民族特性和民族传统的认同与尊重，这就为政治统治提供了某种合法性基础。在现代社会，每个国家的统治合法性都建立在某种强势的意识形态基础之上。然而，或是由于受到对立的意识形态的挑战，或是由于本国的政治经济和社会道德文化的变迁，为统治提供合法性的主导意识形态会走向衰败。这时，民族主义在一定程度上可以填补由于旧的意识形态的衰败而造成的合法性真空，从而可以维持统治秩序的稳定，并用民族主义情绪来抵挡外来意识形态的冲击。民族主义的这方面功能正是其在冷战后的世界大范围崛起的重要原因。

二、民族主义的短处与隐忧

然而，民族主义自身的种种缺陷，其所隐含的种种危险也许就恰恰孕育在民族主义的上述种种长处和优点之中。

非理性的民族主义情绪是冲突与动荡的滥觞。民族主义在本质上是一种情绪，而非一套系统的学说。民族主义解决问题的办法主要是诉诸人类放荡不羁的情绪，而不是诉诸人类那点本来就十分有限的理性秉赋。诉诸情绪化的非理性会酿成社会不稳定，极端自卑会导致盲目自大，过分夸大本民族种族在文化传统、价值观方面的优越性。极端的民族主义或压制少数民族，或制造分离运动，促成多民族国家的分裂，易把爱国主义变成军国主义，导致盲目排外和肆意扩张。民族主义是危害国

际安全的、最不稳定的、最难以控制的因素，民族主义的情绪极易在不同的民族间挑起仇恨和不和。实际上，据统计，自十九世纪以来到冷战结束以后，绝大多数的国内国际冲突的背后都有民族主义的幽灵。高扬的民族主义战旗下常常是累累白骨、尸横遍野，民族主义成了发动战争、挑起冲突的最佳籍口。为希特勒的行径提供意识形态正当性的正是民族社会主义(National Socialism)；甚至连日本拼凑大东亚共荣圈的借口也是为了维护整个东亚的民族利益，免受西方列强的蹂躏。在当今世界的每一堆堆战火旁，几乎都可以发现狂舞的民族主义幽灵。所以，在某种意义上，选择了民族主义就意味着选择了血与剑。“一族一国”的民族主义理想火花在世界各地燃起了一簇簇闪烁着刀光剑影的狼烟。

民族主义的价值基础是文化和价值相对主义。高举民族主义旗帜的弱小民族往往用本民族价值观和文化传统来抵抗大民族的价值观和文化传统；而高举民族主义的强大民族则往往视自己民族的文化传统和价值是唯一可取的，并把他们强加给弱小民族。所以，民族主义反对多元文化、排斥普世价值，导致文化和道德的不宽容，给政治专制铺垫了道德文化基础。另一方面，正如我们在德国的希特勒和众多的独裁者身上看到的，不讲原则的爱国主义往往蜕变为为专制统治张目的爱领袖主义。

民族主义强调族国的绝对主权，排斥个人自治，从而极可能压制、剥夺个人的权利和自由，造就对内对外都不受约束的绝对专制的政治主权。在民族主义看来，人类最重要的生存单位是民族(国家)和种族，一切其他的生存单位，特别是个人是微不足道的，甚至只有不计代价的本民族成员的个人牺牲才能换来民族利益的实现，即以割股啖肉的方式来达到自己的目

的。在一个典型的民族主义者的眼里，个人的利益和全人类的利益都是微不足道的。为了维持民族的生存，无论要个人承担什么样的牺牲都是理所当然的。所以旺盛的民族主义情绪必然妨碍民主化和改革进程。民族主义并不必然导致专制，但很容易为专制主义所利用，因为它主张权力和资源的集中，鼓吹反普世的价值相对主义，具有很大的感性号召力，而其本身又无系统的理论体系，故极易被随意解释和滥用。它常常要求人民奉献出最高的忠诚，承担最大的牺牲。所以，民族主义的意外后果之一就是追求民族利益的良好愿望，反而造成了本民族成员承担了极大的个人牺牲。民族主义作为弱势民族的飞来器，不仅很难打到别人，反容易伤着自己。一心想杀尽洋人的义和拳“勇士们”反而最后多半却做了自己政府官兵的刀下鬼。

民族主义具有某种复古的倾向。这种复古不仅有继承民族优秀文化的一面，也更有复活其糟粕的一面。从中国目前的滥修坟墓到塔利班学生武装强制喀布尔的妇女重戴面纱的现象中都可以看到这一点。这种复古主义倾向隐藏的另一个更重大的隐忧是用抱残守缺、固步自封来抵挡外部先进的思想、制度和文化的冲击，对竞争对手实现富强的深层原因闭而不见，把富民强国的法宝视作“敌人”的专利而避之不及。这样的民族主义越多，对手就越强大，自己就越弱小。所以，在效果上，民族主义常常是抬高“敌人”，打击自己的最有力的利器。

三、民族主义的性格

一个民族是一个整体，因为其成员拥有共同的意志、共同的利益、共同的文化和疆界，追求一个共同的目的。民族主义认为人类天然地分成不同的民族，民族不仅是一个政治单位，

而且更是一个社会、经济和文化的共同体。因此，一个民族是一个活着的有机体，像个人一样有自己的意志和命运，有权用自己的意志来实现自己的目的。一个民族的政治领袖的首要职责就是维持本民族的统一和认同，领导本民族，实现共同的民族大业。

民族主义作为一种意识形态和思想体系是近代的、西方的产物，是自由主义和其他普世主义激进意识形态的副产品，但在很大程度上又是对它们的反动。民族主义作为一种非独立性的意识形态，没有经济主张，没有共同的政治经济主张，没有具体地提出一个社会的组织方式。而任何一种意识形态首先就应回答一个社会应该如何组织，其占主导地位的政治经济及道德文化体制应该是什么。尽管民族主义主张民族的独立与自决，但民族主义意识形态本身却是依附性的，是单腿的跛足意识形态，永远无法自立，只能作为其他意识形态的补充。那些高举民族主义旗帜的人不要再以为自此就和西方的东西一刀两断了，因为他们手中的民族主义武器仍然是在西方发明的舶来品。

民族主义的旺盛景观，常常给人留下深刻的印象。然而，这种旺盛，就像许多疯长的爬蔓植物一样，不是来自于其自身的独立性，而是来自于其寄生性。民族主义与共产主义和自由主义这两大意识形态之间存在着一种奇妙的伴生关系。自由主义与共产主义均是普世主义的意识形态，视放之全人类皆准的普世价值绝对高于具体民族的殊别价值。而民族主义则认为本民族的价值才是最高的价值。所以，民族主义与这两种意识形态在灵魂深处是格格不入、水火不容的。在英国、美国这类自由主义传统极其深厚的国家，几乎从未发生过波澜壮阔的民族主义运动；在中国，在意识形态的教条化达到顶峰的“文革”

时期，民族遗产、民族文化、民族习俗等所有带有民族烙印的东西都被视作通向共产主义道路的障碍须除之务尽。由此可以断言，民族主义与这两种意识形态中任何一种的结盟只能是权宜性的，而且这种结盟只有在后两者处于虚弱状态时才有可能。没有其他意识形态的虚弱，就没有民族主义的旺盛。强盛之际的共产主义与自由主义都不可能同民族主义共戴一天。

在很大程度上，民族主义与共产主义分歧大于其与自由主义的分歧。共产主义对民族主义者的告诫是：“全世界的人民团结起来，你们失去的只是你们的习俗和传统，但得到的将是整个世界。”自由主义则并不要求人们放弃自己的民族个性。而且民族主义和自由主义都以自决为自己的核心原则之一。民族主义侧重民族自决，自由主义侧重个人自决。一个典型的民族主义者只承认民族自决权，不承认个人自决权；一个典型的自由主义者在把个人的自决权摆在最高位置的同时，却有条件地承认民族自决权。这里的前提条件有二：1. 任何民族自决都必须建立在个人自决的基础之上；2. 尽可能地诉诸法律及和平、理性的手段来实行民族自决。在这两个前提下，自由主义与民族主义有共处的余地，而且能够在很好地尊重各民族特性的同时化解民族主义的危害。

四、民族主义的出路

尽管民族主义的理论对现实的解释有极大的商榷余地，民族主义情绪的存在却是千真万确的。不承认这种真实情感的存在是没有道理的。不要担心民族主义会被彻底消灭掉，因为我们每个人在某种意义上都是民族主义者，因为每个人都有浓淡程度不同的民族情怀，都带有一定民族文化传统的烙印。在中

国这样一个后发国家，民族主义不是有与无的问题，而是一个多与少的问题。换句话说，在中国，民族主义的出路不是要不要民族主义的问题，而是要多少民族主义和要什么样的民族主义的问题。

在当代，可取的民族主义是开放的、温和的、理性的、尊崇个人自决权的民族主义。它对其他观念价值是开放，并通过相互补充来提供行为准则；对内它也接受多元的价值和文化，在自由民主和法治的制度架构内发挥作用，因而不致变成盲目的排外主义。民主国家的民族主义不易走极端，因为民族主义情绪的表达受到了法治的限制。由于民主国家的统治者的权力是受到制衡的，故他们通常不愿意，也不可能通过煽动民族主义情绪来追求个人的绝对权力。

民族主义被赋予的重要功能就是它能提供民族凝聚力。民族主义究竟可以提供多大的不可替代的社会凝聚力呢？民族主义的确能提供某种社会凝聚力，但这种凝聚力往往游离于两个极端，即要么微乎其微，要么过于强大到动员人们去作出愚蠢的举动，或在社会中凝聚成专横的权力。因而，在如何利用民族主义来获得凝聚力时，应非常慎重。

在高扬的民族主义旗帜上，常常写满了“民族利益”、“国家利益”之类让人不容置疑的字眼，以证明民族主义是服务于这些“神圣”的利益的。然而，在民族国家建立之后，民族主义的诉求往往掩盖了国家在政治经济方面的重大制度偏差。它不仅可能不利于维护国家的独立、统一和尊严，不利于实现国家的富强，甚至常常为专制统治作伥，充当抵挡自由、人权、民主、法治等普世价值的盾牌。弱小民族只有求变求通才能改变自己弱者的地位。排外仇外不仅不是爱国，反而可能导致卖国。晚清当局以民意可用的借口纵容义和拳导致进一步的丧权

辱国就是明证。那么，出路又何在呢？究竟应该如何维护民族利益、如何维护国家的独立与尊严呢？以下的思路或许为我们提供了某种有益的答案：

在经济和文化的交流与竞争中，任何国家都只有勇敢地打开大门，师人之长，弃己之短，摆脱宗法自然经济和专制政治的束缚，才能真正实现富强，捍卫自己的民族尊严。因此，对一个贫弱国家说来，英勇反抗外国侵略固然是爱国，维护与外国的和平相处关系，开放自己的国家，促进与外国的经济文化交流，推动本国的社会进步，同样体现着崇高的爱国主义精神，而且是更为复杂和艰巨的任务。相反，愚蠢地排外，或者有意无意地为文化和经济的交流设置这样那样的障碍，不管其主观动机多么善良，口号多么神圣庄严，客观效果都是损害国家和人民的利益，有时甚至因此错过重要机遇而千古留憾。（袁伟时：《晚清大变局中的思潮与人物》，海天出版社，1992年，第75页）。

以上的观察表明，民族主义的吊诡之处在于它一方面是弱者的主义，另一方面又常常严重地妨碍着弱者摆脱其贫弱的地位，是使弱者难以变强的主义。利用民族主义和爱国主义来提升民族利益和国家利益时要格外留神，以免像近代那样再尝民族利益和国家利益被狭隘、盲目的民族主义和爱国主义所践踏的苦果。

在政治、经济和文化都日益开放的今天，一族一国和闭关的立国政策不仅不可能，而且对国家和民族利益有害。若要避

免民族主义的危害，就应当在承认民族主义客观存在的同时，用民主法治的制度和自由、权利、正义等价值和保持对外部世界的全面开放来约束、驯服民族主义，把它的作用局限在一定的空间之内，这样才不致出现民族主义情绪失控的局面。要热爱民族热爱国家，请先锻造自由民主。民族主义虽然把民族利益看得至高无上，但除在文化领域可小有作为外，根本无法为实现民族利益提供真正有效的手段。在当今，越来越无可争辩的是，在实现民族利益方面，最有效的政治手段是自由民主、宪政法治，经济手段是自由市场经济，文化手段是尊重多元与宽容异端，这些手段值得每一个胸怀民族利益的人去认真对待。

中国商人的宪政情怀

关键词：宪政 清末立宪运动 商人群体

近几年来，宪政问题似乎不约而同地成为国内与海外学术界关注的一个重要焦点。在国外，这方面研究侧重的是新近民主化国家的宪政问题，在中国大陆则似乎更侧重宪政史研究。这一点或许与大陆出版界的“晚清热”有关。侯宜杰所著的《二十世纪初中国政治改革风潮：清末立宪运动史》则正处在“晚清热”与“宪政热”的交叉点上，而且其学术上的分量更是值得重视。（下文简称《风潮》，凡引自该书只注明页码）^①

^① 侯宜杰：《二十世纪初的中国政治改革风潮：清末立宪运动史》，人民出版社，1993年，页588。

通常，对中国近代宪政运动的学术研究都把重点放在民国时期，对清末立宪运动则常常是一笔带过；或是对学界的知识分子（如康梁）在宪政运动中的作用和作为大加铺陈；而对中国商人的宪政情怀和追求则轻描淡写。如果研究清末的宪政运动是作者著书之鹄的的话，那么，书中对清末商人与这场宪政运动的关系所作的探讨则是我阅读该书的一个意外收获。作者无意中在这一主题上所花费的大量笔墨和篇幅也在一定程度上说明，中国商人的宪政情怀是研究中国立宪运动所不可逾越、不可或缺的课题。

—

清末的立宪运动主要是由立宪派来推动的。立宪派主要由四种人士构成：官（员）、学（者）、商（人），再加上普通民众。要论立宪的最强大的动力当然来自商界。官员中的立宪派由于所处权位的关系能对立宪要求表示或暗或明的同情，就已是十分难能可贵的了。学界则由于戊戌维新失败的缘故较难以发挥号召力，其领袖人物康梁等人由于亡命海外，对国内开展立宪运动则心有余而力不足。唯有商界在官员和学界的匡助之下，为立宪奔走呐喊，不遗余力。如书中所指出的：当时，工商业最发达的当属江浙，江浙的立宪派声势也最为浩大。而且，作者认为，当时的立宪运动是商人阶级的有组织的作为，并且认为，这个阶级是以（准）民主原则组织起来的。当时的商人阶级“以各级商会为纽带，形成了一个由大中城市直到乡镇的巨大网络，将力量集合起来。不仅如此，商会总理、协理和会董均由选举产生，议事采取少数服从多数的原则，具有一定的民主性。通过商会，资本家们受到了民主训练，增强了组

织观念。”（页 109）作者情不自禁地指出：“立宪派的阶级基础绝不仅仅是上层，而是整个民族资产阶级。不应把目光完全局限于张謇等几个人物身上”。（页 115）江苏的预备立宪公会、湖南的宪政公会、广东的粤商自治会、湖北的宪政筹备会等，这些立宪派团体的成立，标志着以商人为重要主体的立宪派由分散的个人活动进入有组织的活动，由个人的宪政情怀，凝聚成商民群体的宪政情怀。

以预备立宪公会为例，其中商民所占的分量，“据《预备立宪公会会员题名录》公布的 358 人的材料，其中有 77 人当过知县以上的官吏，约占 21.5%；在各种工商企业、团体中任职的，约占 22%。由于当时风气重官轻商，有官、商双重身份者往往只登记官职而不登记商人身份。就这两个数字来看，工商资本家在会员中已占明显的优势，何况会员题名录所列出的 385 名会员，只占它上报会员人数 1513 人的 23.66%，即不到会员总人数的四分之一。那末公布姓名、身份的四分之三强的人中，可能还有不少知名度较低、资本不大的工商业者。”（韦庆远等，页 191）《风潮》也格外关注在整个立宪派中的分量。作者根据对 1910 年直隶第二次国会请愿者身份统计出，参加人数最多的是知识分子，占总人数的 33%，商民占 26%，两项加起来，就占总人数的 59%。（页 286）“立宪运动代表的是民族资产阶级的整体利益，立宪派的阶级基础也是全体民族资产阶级。”（页 287）而商人整体利益与社会利益在根本上是一致的，商人们的宪政追求在为自己获得了基本权利的同时，也为每一位普通公民获得了同等的基本权利。没有近代商人群体的出现，也就没有真正意义上的立宪运动。

近代的立宪运动本质上是商人阶级的民主运动。近代史

上，宪政的确立与商人阶级的崛起是密不可分的。从这一点看，商人阶级无疑是立宪运动的主体与中坚。立宪派中的知识分子、官员，乃至形成中的中产阶级（如职员、教士等）都属于广义上的商人群体。所以，没有商人阶级的形成、成长、壮大以及政治上的觉醒，也就没有清末的立宪运动。同样，立宪派的宪政追求也就是中国商人的宪政追求。

二

一百年前（1895年）爆发的日俄战争可以说是国内出现宪政呼声的外在催化剂。商人们“在日俄战争之后，亟力鼓吹‘宪政救国’。他们认为，俄国失败在于‘专制’，日本获胜则因为实行‘立宪’，因此‘非俄之败于日也，乃专制国败于立宪国也’。又说，日俄之战，乃是专制国与自由国优劣之试验场。”（黄逸峰等，页167）

这番议论虽然反映他们对宪政在认识上的肤浅，但的确是有所感而发。因为清末的专政政体是钳制工商业的最大障碍。民族资本和市场经济倍受当时政府的抵制与摧残。梁启超曾在《国风报》上谈到清末民间的市场化尝试所面对的政治环境时指出，“今日中国之政治现象社会现象，则与股份有限公司之性质最不相容者也。”而股份公司“非在完全法治国之下未由发达。”故振兴实业之关键在于通过立宪确立法治、限制政权、保障民权来改良政治环境与政治组织。（苍江：“敬告中国之谈实业者”，1910年，卷27）

胡绳先生在《从鸦片战争到五四运动》一书中也引张謇之言为证，清朝当局“但有征商之政，而少护商立法”，“商之视官，政猛于虎”。（胡绳，页352）当时，这种绝对君主专制，

根本不受法律的节制。只有法制，没有法治。君主“超然于权限之外”，官员“游行于利禄之中”。正如《风潮》所指出的，在受到维新运动的冲击之后，对自由企业制度和私有财产，“清政府虽采取了鼓励政策，但在实际执行中仍有许多阻碍、束缚，官府的刁难使一些投资者裹足不前，苛重的捐税窒息着企业的生机，关卡层层勒索的厘金制度更让商人畏如猛虎。张謇曾对人说过：过捐卡而不思叛其上者非人情，见人之酷于捐卡，而非人之欲叛其上者非人理。”（页108）“权限不属，舍商务一端而外，略无置喙之地”的局面，使商民感到了参政与限政的重要性，而参政与限政的根本途径舍立宪以实行宪政而无它。他们逐渐认识到了自己“有参与政治的权利，更有监督政府的义务”，在立宪运动中总是挺身而出，不吝资财。

以国会请愿为例。“当请愿代表一发出号召，由各地商会出面，纷电请愿代表，表示决心继续请求，誓作后盾。江苏的商界召开了大会，选派代表，直接上书请愿。吉林商务总会和各地分会亦公请代奏即开国会。上海的李厚祐、陈震福、陈寿颐、金贤案还以华商联合会的名义，拟就请愿书，准备联合海内外华商请愿。广东、江西、山东、湖北等地商会都积极参加了请愿活动。（页287）法治的阙如是商民们的切肤之痛，正如作者所指的，[在当时，]“只有当法律有利于其独裁统治或需要利用法律镇压人民时，他们才唱一唱时髦的法治高调，给人民扣上一顶犯法的帽子；一旦法律妨碍了其独裁统治或有利于人民行使民主权利时，他们便肆无忌惮地把法律践踏在脚下，靠强权来维护其私利了。”（页396）而改变这一面的最佳途径就是按照宪政的程序建立具有普遍代表性的立法和权力机关——国会。

商人们深刻地认识到，民富与国强皆赖于工商业的自由发

展。“商兴则民富，民富则国强，富强之基础，我商人宜肩其责。”（页109）要想做到这一点，就必需用“宪法”和法律节制政府的权力，迫使之对工商业的发展采取友善的态度，“他们要求政府彻底改变以商为贱的偏见和抑商政策，奖励保护工商业的发展。宪法不立，民权难伸，‘商权亦无由振’”。张謇更是把立宪与商业的发达挂起钩来：“非朝廷力持宪法，笃守大信，巩固臣民权利，不能使实业振兴。”（页113）为了求得自由市场经济条件下，工商业的顺利发展，另一位商界名流郑观应要求国家订立实行“保商之法”和革除“困商之政”，并提出了办企业应“全以商贾之道行之，绝不拘以官场体统”，他更是立宪运动和开议院的积极倡导者。（黄逸峰，页44）

他们要走的第一步当然是预备立宪。为此，他们成立了以商人为主体的各种宪政研究会，从事宪政的研究和宣传工作并积极介入地方事务，参与地方的公务管理。“上海地处中外交通的重要中心，文化发达，商工辐集，这里聚集着一大批民族资产阶级及其知识分子。”（页117）他们的宪政情怀当然最为强烈，如由郑孝胥、张謇、汤寿潜组建了预备立宪公会，（页119）“会员以江苏、浙江、福建籍人士为多，并以实业、文化教育界的知名人士为核心。李书平、周晋龛等都是经济实力雄厚的资本家，并在上海商务总会、总工程师局和苏州商务总会担任重要职务。”（页120）以“‘预备立宪，先与同胞谋自治，将以研究内政外交之得失，发为议论’为宗旨的粤商自治会的主要人物都是商业资本家和善堂善董，经济实力雄厚。”（页142、页143）

张謇、汤寿潜等商绅为推动立宪在1904年间为两江总督魏光焘拟请立宪奏稿，并写信给湖广总督张之洞和北洋大臣兼直隶总督袁世凯，希望他们也能利用自己的政治地位和影响，劝

说清政府实行立宪。在这同时，张謇还特地把刻印好的《日本宪法》、《日本宪法义解》、《日本议会史》等书分送内阁重臣和其他达官贵人，争取他们对立宪运动的赞助和支持，并冀求能触动内廷，取得那拉氏的‘感悟’”。（黄逸峰，页167、页168）

由于立宪派的共同努力，清政府被迫宣布“预备立宪”，这无疑给商人阶级乃至整个立宪派的情怀提供了一帖兴奋剂。1906年9月1日，朝廷发布了仿行立宪的上谕。以绅商学子为主题的立宪派对此的反应是‘奔走相庆，破涕为笑’。其中最热烈的要数江苏，其中又以上海居首。9月9日，上海城厢内外总工程师局和总商会、华商体操会、南市商业体操会、洋货商业会馆、商学补习会、锡金商会、商学公会及中央学校等开了庆贺会。“凡通都大邑，僻壤遐陬，商界学界，无不开会庆贺。”（页73、页74、页75、页76）

在此后设立的各省咨议局中，不仅商人们握有极大的发言权，而且他们还以咨议局为权力基础和制度工具，来进一步凝聚、推动宪政的社会力量，并且不遗余力地限制政府的专横权力。作者指出，各省局的主要工作之一就是注重立法，纠举不法官吏，澄清吏治，办理各项新政宪政，剔除弊政，减轻人民痛苦和负担。（页244-246）各省咨议局的一项重要任务就是反对总督巡抚侵权违法。其中最普遍的和最重要的是预算与税收权的争夺。这两项权力与商人的关系最为密切。争执最普遍的要数预算问题，各咨议局都为此事与督抚闹得不可开交。议员认为预算关系本省兴革，最为重要，一开始便催督抚交议。可是，有些督抚不交，有些虽交，但仅有支出而无收入。各局相互约定，坚持咨议局联合会通过的决议，一面诘问督抚，一面电资政院质问支部，务求圆满解决，否则停止开会。（页348）

在著名的国会请愿运动中，商人们更是扮演着主要角色作用。商人注意到，他们之所以“受到外国种种苛待，受政府种种压制，皆因无有国会之故。‘近日最有便利于商民之事，莫国会若矣。’”（页 189）“各省商会的请愿书从世界各国国会给商人带来的种种利益，对比中国无国会，而致不能有完备的法律，不能制定正确的商业政策，税收不合理，进出口税利洋商不利华商，说明商人的命脉完全系于国会。”（页 289）他们再次演示“没有代表不纳税”的自发性要求，“他们说，‘国会不开，则财政不能监督；财政不能监督，则吾民朝以还，政府夕以借，吾民一面还，政府一面借，又谁得而知之？谁得而阻之？徒然使吾民于租税捐派之外，多一代官还债之义务，吾民虽愚，又谁愿以有限之脂膏，填无底之债窟乎！’”（页 301）这使人想起现代国会的起源与“没有代表不纳税”的要求之间的干系。这些商人们正确认识征税的合法性来自纳税人及其代表有权监督政府的行为。这同时也证明，以宪政为基石的现代代议制度与市场经济和商人阶级的兴起有密切的联系。

众所周知，宪政的本质就是用宪法和法律来限制政府专横的权力，保障公民的基本权利。以商人为核心力量的立宪派在资政院中的努力更是反映其对宪政情怀的执着和理性。凭着这种执着而理性的宪政情怀，他们几乎把御用的资政院改造成为代表民意的国会。《风潮》的作者也注意到，“资政院决不是政府的捧场机构，不是唯政府之命是听的简单表决机器，而是具有一定独立性的不完全的立法机构，或者说，是一个处于过渡形态的初级的混合型议会。至于其结构成分、会议程序、议事规则、表决方法、内部组织及纪律处分等，均与立宪国家的议会相同，更说明它不是封建专制机构，而是民主政治机构。”（页 354 - 355）

“立宪派主张议会政治，国会具有最高立法权，监督弹劾政府权，并决定政府成员的进退。如果召开国会，不但政府权要们的政治命运从此系于国会，很快要被淘汰，而且再像过去那样专制独裁，一心为个人及子孙营谋私利、荣华富贵，胡作非为，也根本不可能了。因此，他们视民主为洪水猛兽，怕得要死，恨得要命，说什么‘将来开国会后，事事干涉，政令必至下移’，‘民权实属可怕’。基于这种自私、恐惧心理，他们千方百计加以阻挠，此其坚决反对速开国会的基本原因。”（页 331）

“立宪派不愿放弃占领资政院这个重要阵地与要求速开国会并不矛盾，相反，倒是显示了他们非常注重实际，能把最高理想与现实利益有机地结合起来。充分利用它，为人民造福，进一步伸长民权，遏制君权，逐步实现政治民主化。”（页 355）在作者看来，资政院的《议事细则》规定的议事过程与立宪国家的制度类似，开会、讨论、表决充满了民主精神，一扫衙门的专制腐习。《分股办事细则》规定将全部议员分为六股，每股互推股长、互推理事；股员分专任、特任两种，由股员互选正副股长；专任股员分为数科，各科互选审查长；股员会的议事程序、表决方法等，也同立宪国家一致。这两项细则同样表现了资政院的民主性质。（页 357）

该书还详细描述了首届资政院通过的三项极具宪政意义的重要议案：1. 速开国会案；2. 弹劾军机大臣案；3. 赦免国事犯案。（页 357-378）速开国会案表达了商人阶级要求在中国实行代议政治的愿望。弹劾军机大臣案反映了立宪派议员试图循着政治程序来节制专横的、不负责任的行政权力。赦免国事犯案则体现了他们朴素的权利意识。既然国事关系到每一个公民，而参政议政是每个公民的正当权利，故一切“为国事犯

罪者”，“宥勿问”。（页 373）

“再如 1911 年预算案，这是我国破天荒第一次实行，政府原不打算交出，议员据理力争，终于迫使政府屈服，经过多次详细审核，将原预算额 37635 万两核减掉 7790 万两，使岁入总额略有盈余。议员的实际行动表明了资政院的独立品格。”（页 377）立宪派“捍卫…立宪制度，维护并扩大国民的政治权利，…要同肆无忌惮地破坏宪政、专横野蛮的内阁进行拼死斗争。他们指控政府借款不经资政院议决，违反资政院章程；关于各省权利事件不经咨议局议决，违反咨议局章程；收回商办铁路不准股东置喙，破坏公司律；不准拍发电报，侵犯人民通信自由权利，非法捕人，摧残司法权、立法权。…立宪派要实现扩张民权，协定宪法，成立政党，监督政府，建立真正立宪制度的目标。”（页 457）

从上面近乎冗长的引证中不难看出，中国商人所抱有的宪政情怀极其强烈，甚至于近乎痴迷的程度。他们对宪政的满腔热情、执着追求和积极参与，在清末宪政运动的每道环节、每个步骤中都充分体现出来。

三

二十世纪对于中国来说，是个“革命”的世纪。多少年来，与革命站在一边就等于宣告与“正义”站在一边；不用说站在“革命”的对立面，就是稍稍与革命保持点距离，那就等于宣告自己自绝于“正义”。商人立宪派的宪政情怀一个世纪以来之所以得不到承认，无非他们有以通过立宪式的改革来抵制“革命”的嫌疑。为此，该书在后面的部分辟有大量篇幅为商人立宪派辩护，洗刷了长期以来商人立宪派所蒙受的不当罪

名。(页 500 - 524, 565 - 586)

我在这里想补充的是，立宪与革命完全是两回事情，谈不上以一者取代另一者，尤其是革命代替不了立宪与宪政。因为，革命不能自动达到立宪的目的。不通过流血的革命而通过和平的改良就能达到立宪的目的，当然是一件好事。改良也罢，革命也罢，两者都不与立宪构成或此或彼的选择关系。两次革命后，中国宪法的频繁废立，充分说明革命的成功并不能自动解决宪政问题。革命的目的在于更换政权，宪政的目的在于限制政权。革命早已告成，宪政却仍在未来。“后革命与前宪政”的格局更加说明一百年前宪政诉求仍未过时。

立宪不同于革命还在于立宪与革命非同一层次上的政治变迁手段，两者之间不构成类比关系。革命越彻底，并不自动导致宪政越完善，所以两者之间不可相互替代。而且，革命甚至会进一步摧毁对政府权力所剩无几的限制，造就一个完全超越于法律之上的全新权力。而“关于制定宪法的指导思想，立宪派是非常明确的，认为制定时“必先辩明立宪国与专制国区别之性质”；限制君权，扩张民权，“宪法之为物，即君权削减，民权增殖之表示”。(页 398)而且，商人们对革命后果的担心并非完全杞人忧天，因为，排满革命使“中国人之生命财产已大半埋没于腥风血雨之中。”(页 174)

商人立宪派要求限制政府的权力。辛亥革命后的新政权虽然立了宪，但并未实现政府权力的宪政限制。在国民政府中担任要职的张謇一方面出面为政府筹款，另一方面又“大叫‘勿扰商’，阻止临时政府肆意筹款。开始，张謇为了帮助解决外省军队离开江苏的经费问题，曾嘱各商会筹垫 20 万元应急。临时政府成立，急需军事、行政费用，准备让商会再筹垫 50 万元。这时，张謇出面‘劝勿扰商，自任为筹’。他自告奋勇

为政府筹款，非但无阻止政府筹款之意，相反还减轻了政府筹款的麻烦。”（页 516）

此外，张謇还本着宪政原则公开反对当时如日中天的革命家孙中山、黄兴私自借贷外债，其理由是此事未交参议院议决，显悖《临时政府组织大纲》，即为违反宪法。（页 519）这两件事情说明，即使在辛亥革命成功之后，也同样存在着是否要限政的宪政问题。面对不讲究程序的新政权，商人立宪派代言人张謇却表现出了高度自觉的宪政意识和可贵的政治勇气。

四

从世界范围内的历史进程来看，立宪运动的出现通常伴随着公共事务领域与私人事务领域的正式分离。这种分离的社会经济动力来自市场经济与商人群体的浮现，宪法则是这种分离的法律和制度保障。中国的情形当然也不例外。立宪先驱之一康有为最早注意到宪法与公私的关系，他在《上清帝第五书》中明白无误地指出：在中国，立宪的任务是，“采万国律例，定宪法公私之分”，（页 8-9）他要求通过宪法来在公共事务领域与私人事务领域之间划出一条楚河汉界。宪政的确立有助于在公共事务领域限制不当的公共权力，在私人事务领域则有助于保护公民的基本权利（如人身权、经济自由、财产权等）。纵观中国立宪史，市场经济瓦解了，商人阶级消亡了，宪政的最强大的社会动力也就消逝了。

晚清商人对宪政的执着追求可能还与另一个常常被忽略的现象有关。这就是市场经济下的商业行为与宪政制度下的政治行为之间的高度亲和性与同质性。商业行为的本质是自愿的交易，每一笔买卖的敲定都须经过买卖双方的自愿“同意”，出

现纷争则要靠“商量”来解决，也叫“讨价还价”。宪政作为一种政体，其不同于其他政体的最重要的特征在于这种体制之下的一切政府行为都须遵循同样的“同意”原则。法律 and 政策的制订也都须循着一定的程序取得被治者“同意”才能生效。显然，这种基于“同意”原则基础之上的政体比其他任何政体都更为接近商业行为的准则，比其他任何政体都更为文明，也就更有利于商业的发展。

按照公共选择理论，商人们选择宪政来配套市场经济同样是出自“对效用的理性计算”。作为商人总是倾向于选择交易费用相对较少的政治体制，希望减少由于政治体制的缘故造成的交易费用的增加。而宪政无疑比其他任何政体都更能满足他们的这一合理要求。事实上，宪政并不仅仅使商人受益，而且会惠及每一位普通公民。因为现代商业社会不同于传统的自给自足的社会，每个人都要靠交换来消费他人的产品和服务，因此，生活在现代社会中的每一个人在一定意义上都是“商人”。这就导致商人的政治要求与普通公民的政治要求的根本一致性。所以商人的宪政情怀假定在动机上是“自私”的，但其后果却是使所有的人都受益。这样就不难理解《风潮》的作者对清末商人的宪政情怀所给予的高度同情。

商人团体与宪政的关系是个大题目。《风潮》一书也无意中表明商人团体是中国走向政治民主化的关键力量之一，有着不可取代、不可小觑的政治功能。可以说，把握住这一关系是理解近现代中国政治的法门之一。

即使魔鬼，只要能把其权力纳入宪政法治的约束之下，也无害大体，即使天使，只要其权力不受约束，照样是专横的权力。君主的权力也罢，革命党的权力也罢，在宪政与法治这里

是一视同仁的。亚里士多德说：“最好的东西，一旦腐败了，就是最坏的。”天使、圣人、救星的权力无一例外。宪政的目的是要以宪法和法治来限制国家的权力。革命的目的则是要用暴力“彻底打碎旧的国家机器”。限制与打倒是有差异的。打倒未必比限制彻底。打倒后换上新政权未必受限制。

清末立宪运动的一大特点就是知识分子与商人的结合。鼓吹立宪最早而又倡导最力的是流亡国外的改良派知识分子康、梁和国内绅商名流张謇、汤寿潜等人。他们早在1903年间便开始协调行动，彼此问难，讨论世界各国宪政和中国立宪事宜。绅商本身也有极好的思想文化知识背景，和强烈的议政倾向。

近年来，一些研究世界民主派化进程学者，都把中国归入没有民主派经验的国家，因而实行民主派化比较困难，其原因又多半归咎于民智及经济的落后。但是，近一个世纪前以商人为主体的宪政运动表明：中国历史上却有过宪政的初步经验，而这种经验又是民主经验的核心组成部分。宪政与民主派在清末的流产不是因为包括商人在内的代议士不能操作民主派、宪政，也不是因为民智落后选不出能操作民主派宪政的代议士，更不是中国传统文化阻碍着民主派宪政，而是民主派宪政不能见容于当局，对清室独霸天下的企图构成了挑战。该书在这一方面提供了有力的证据。当时的泰晤士报驻中国记者莫律循写到：“我高度评价在太原府和西安府看到的省咨议局。那里的会开得斯文有礼，大有可为，因为这是各省的创举，从此有机会在公开的会议上发表他们的看法，谈论本省各种需要”。“格外引人注目的是，代表们那样从容显然是个成功”。另一个英国人濮兰德亦“毫不怀疑咨议局具有诚意、善意、严肃而礼让的美德”。（页249）这一评论表明：不能操作民主派不是因为

选民及其选出来的代议士、咨议员，而是不能见容于当局。换句话说，民主、宪政在中国的失败是因为清朝政权的抗拒，而不是中国社会的落后、民智的低下与传统的阻碍造成的。

其他参考资料：

1. 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（简本），红旗出版社，1982年。
2. 黄逸峰、姜铎、唐传泗、徐鼎新著：《旧中国民族资产阶级》，江苏古籍出版社，1991年。
3. 韦庆远、高放、刘文源：《清末宪政史》，中国人民大学出版社，1993年。

儒教自由主义的趋向

——东亚模式与中国大陆

关键词：儒教自由主义 东亚模式 现代化

一、东亚儒教社会形态的演变

东亚的儒教社会，是指那些受儒教与中国传统文化影响较多的国家和地区，主要包括中国大陆（台湾、香港）、北朝鲜、南韩、日本、新加坡和越南。从工业社会与农业社会的标准来看，二十世纪以前的儒教社会基本上是农业社会；二十世纪以后，这些儒教社会开始向工业社会转变。到二次世界大战结束以前，东亚儒教社会基本上是资本主义社会，尽管各地资本主

义成熟的程度参差不齐。

二次大战以前的东亚儒教资本主义社会主要有两种类型，分别以日本和中国大陆为代表。日本是极权资本主义，中国大陆是威权资本主义。两者的区别是，极权资本主义不承认并拒绝自由主义的基本政治经济原则，如自由的市场经济、共和政体、军队中立、代议政府、分权制衡、多党政治和公民广泛的经济政治权利。威权主义的特点是，尽管用种种理由拒绝实施自由主义的基本政治经济原理中有关民主、人权的内容，但是在口头上却承认这种政治经济原理的正当性。

二次世界大战以后，整个东亚儒教社会，从总体上看，主要有两种类型，一种是儒教社会主义社会，如中国大陆、越南与北韩；一种是儒教资本主义社会，日本与四小龙。同时，东亚儒教资本主义社会开始朝自由、民主资本主义方向发展，威权主义逐渐褪色。在日本这样的国家，由于美国的作用，基本上由一个极权资本主义社会骤然变成一个自由、民主的资本主义社会。在没有外力强制作用的儒家社会中，如台湾、新加坡和南韩，尽管民主制度尚在形成中，但是社会中自由化的程度却越来越高。这样在东亚就形成了一种新型的儒教资本主义。这种儒教资本主义以自由主义为意识形态依据，而完全不同于二次世界大战之前日本的那种极权的资本主义，后者完全拒斥自由主义，前者则逐步把自由主义的政治经济原理由口头转化为行动。

东亚的儒教资本主义社会还有两种形态。一种是纵向的资本主义，其特点是强调层级结构，私营大中型企业在国民经济中所占的比重非常大，主要流行于非华人的儒教社会，如日本和南韩。另一种是横向的儒教资本主义社会，主要流行于台湾、香港、新加坡等华人占主导地位的儒教资本主义社会。这

一社会的特点是，中小型企业 and 家族企业在经济发展中占有举足轻重的地位。^①

从上述社会形态的历史发展和分类来看，我们可以看到，当今所谓的东亚模式的定位，即东亚模式是指儒教资本主义社会，而这种儒教资本主义社会不同于二次世界大战以前日本的那种儒教资本主义社会，因为它是以自由主义而非极权主义为其意识形态基础的。实行东亚模式的社会，从文化传统上来看，受东西文明的两大主流的交叉影响，即受中国的儒教的影响和英美自由主义的影响。如香港和新加坡曾经是英国的殖民地，日本在二次世界大战后被美军占领。而南韩和台湾都曾接受美国的驻军，并且美国通过经济和军事援助对二次世界大战之后韩国和台湾的政制形成和政策制定起着举足轻重的制约作用。

与此相对应的东亚儒教社会主义社会，除与儒教资本主义社会一样受儒家的影响外，它们还奉起源于德国的共产主义思想为其意识形态的圭臬。这样，我们就可以比较清楚地看清儒教资本主义的社会形态的界限和意识形态的界限。所谓的东亚模式，就是指那些在社会形态上以儒教资本主义为特征的东亚社会，而这种资本主义是以自由主义为其意识形态依据的资本主义，所以，可以说东亚模式的最基本的特征应该是儒教与自由主义。我们也不妨称它为儒教自由主义社会。在东亚，可纳入这一社会形态的社会有日本、南韩、台湾、新加坡和香港。

^① Wei Wou (魏尊), *Capitalism: A Chinese Version, Guiding A Market Economy In Taiwan* (Ohio State University, 1992), pp. 30, 31, 135, 184.

二、东亚模式：现代化的障碍及其逾越

东亚模式的概念在日常使用中有着广狭两种含义。狭义指的是东亚发展模式，或者说东亚工业化的模式；广义指的是东亚现代化模式，包括经济（市场化）的模式和政治（民主化）的模式。本文取广义上的“东亚模式”，即东亚现代化模式的含义。

现代化起源于西方，并首先在那里取得成功。如果说英国和美国是世界上第一批实现现代化的国家，法国、德国被称为后发型现代化国家，而东亚儒教社会的现代化则属后后发型。^①对于东亚儒教社会来说，其现代化历程也就是克服和逾越各种有碍于其自身现代化的障碍的过程。现代化的两个最重要的目标分别是经济发展与政治民主。而这两个目标又分别面临着不同的障碍。克服一个目标的障碍不完全等于克服另一个目标的障碍，因此，这两者应当分开加以讨论。

在经济发展方面，主要有文化障碍和制度障碍。儒教传统曾被公认为是东亚现代化的重大文化障碍。这一结论最早是由德国社会学家韦伯得出来的。韦伯的看法并没有错，只是这一命题还牵涉到更多的方面。首先，儒教是不是在任何经济体制下或社会形态下都有碍于现代化？假定农业社会下的儒教有碍于现代化，那么，工业社会下的儒教是否也有碍于现代化？假定计划经济下的儒教有碍于现代化，那么，市场经济下的儒教是否也有碍于现代化。其次，假定政治化的儒教有碍现代化，

^① See: Ezra Vogel, *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization In East Asia* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

那么，市俗化的儒教是不是也有碍于现代化？所以，所有这些问题都需要分开来回答，而很难笼统地说儒教有碍现代化。事实上，有一点似乎已经得到公认，即通过市场经济这只看不见的手，曾被视作为现代化障碍的儒教文化传统在很大程度上已经变成了东亚现代化的动力。

制度障碍，包括经济体制障碍和政治制度障碍。在东亚，农业社会的制度遗产曾经是阻碍东亚现代化的根本障碍，但是，在二次世界大战以后，由于美国的占领、各地的土地改革和制宪实践，旧的制度障碍在很大程度上被逾越了。相应建立起来的是与市场经济相适应的制度架构，如现代司法制度、产权制度和雏形的代议制度等，以及与西方发达国家乃至资本主义世界经济体系接轨的经济管理、财政、税收和金融保险制度等。制度在促进经济发展方面起着十分重要的作用。如果说，所有权决定着经济活力的调动程度，那么，所有权本身又需要靠国家的所有权制度来加以规定。

在民主政治方面，东亚的民主化碰到的障碍及其难度似乎比经济发展所碰到的障碍及其难度要大一些，其中主要是文化的障碍。经验记录表明：在所有的儒教社会中，民主国家远远少于非民主国家；而在新教社会中，民主国家绝对多于非民主国家。可以认为，即使在市场经济条件下，儒教仍然对民主政治起着一定的阻碍作用，因为这种文化传统强调服从、强调义务、强调权威，而不强调权利、不强调自由、不强调自主。尽管它可能不能阻碍对旧制度的克服，但是却有碍于新制度的形成。所以，在东亚，我们看到了一种政治与经济脱节的现象，即经济发展先于政治民主。只有两个地方是例外，一个是日本，一个是香港。其共同的特征是，这种例外都是由外部造成的，而非本土自发形成的。不过，它们的不同特征也很有意

思，日本的民主是由美国强加的，而香港的民主则是英国直到前不久为止都一直拒绝的。

有人把经济发展和政治民主的脱节归结为东亚模式的核心，甚至认为这种脱节值得效仿。问题在于，首先，这种脱节并不是一种故意设计的产物，很大程度上是连统治者和社会都不能左右的一种客观现实。其次，这种表面上的脱节背后隐藏着巨大的连带性，那就是尽管民主政治运作本身并不成熟，但民主政治所赖以存在的观念以及与经济发展相重合的那一部分制度都得到了普遍的承认和落实。换句话说，经济发展和政治民主并不是相互割裂的，虽不是同步发展，但却是相互交叉的。若是要把东亚的经济发展和政治民主看成是两个互不相干的东西和步骤，那将是对东亚模式的严重误解。

我们看到，东亚模式所体现的现代化道路，是一个不断引入西方的自由主义意识形态和政治制度的过程，是用这种制度和意识形态取代传统的政治化和制度化的儒教的过程。在制度化的儒教被取代的同时，移植进来的自由主义的制度和意识形态，乃至整个东亚的现代化又打上了儒教的烙印。换句话说，儒教传统与自由主义在东亚呈现出一种相互融合的局面。这种局面分别在经济和政治两个方面体现出来。

在经济方面，东亚模式的特征，有人说是：“孔子加斯密”；^① 有人认为，这种经济是一种“有计划的自由市场经济”。^② 其特征是政府既积极放任又积极干预。在政府与企业

^① 侯家驹语，引自 Robert Wade, *Governing the Market: The Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization* (Princeton University Press, 1990), p. 221.

^② 郑竹园：“经济制度的比较”，载于《国父思想论文选集，下册》，陈春生编，（台北，台湾学生书局，1987），第 777—812 页。

之间也是一种积极的合作关系，而非西方的那种消极的听之任之的关系。这样，这种模式既引进了起源于斯密的那种古典自由主义经济理论和制度，又由儒家的观念加以改造，即它并不强调一味地放任，而是在尊重自由市场经济的同时，积极发挥政府的作用，同时政府鼓励民间企业发展，又予以积极的辅导和协助，从而使得这种自由市场经济更加理性、更加缺少盲目性，最重要的意义在于它避免了西方那种“干预与反干预”的两分法。当然，对于政府与企业，尤其是大企业之间的密切联系，孰优孰劣，未有定论。

在政治方面，东亚模式的特征是民本加民主，即在引进代议民主制的基础上，用精英模仿民间的利益要求（民本），利益代表和精英模仿并重，而不象西方的民主政治单纯地建立在利益代表的基础之上。政治上的另一个特征是一党独大。除香港这个例外，日本、新加坡都是一党长期执政，南韩与台湾的政治发展近年来也呈现出一党独大的趋向。尽管除新加坡外，日、韩、台的竞争性选举都越来越自由、公平，但这种一党独大制度也受到了严峻的挑战。

在意识形态方面，长期占统治地位的是保守自由主义。保守的自由主义可以说是东亚模式的政治意识形态特征。这种意识形态的自由主义特征非常鲜明。日本和韩国执政党的名称就非常鲜明地体现了这种特征。其保守性格则似乎是东西方的混合，即部分来自孔子思想中的重秩序、尊传统、持中庸、反冒进、吁均富的保守成分，部分来自西方保守主义（包括古典自由主义）中的类似思想倾向。中曾根康弘的《新的保守理论》一书是对这一意识形态的权威性表述。他就认为，保守主义应

该保守自由的市场经济。^①

三、儒教自由主义：东亚模式的定位与前景

这里说儒教自由主义，并不是说儒教与自由主义处于一种一半对一半的对等地位；也并不意味着，在东亚社会中，甚至在中国大陆，儒教是唯一的历史文化传统。这里，儒教只是用来指称一种为所有这些社会所共有的一种共同的文化特征。

儒教自由主义是自由主义在儒教传统文化的土壤中安家落户后对儒教加以融合，形成了带有浓厚儒教色彩的自由主义。在政治上，儒教自由主义表现为代议政治、宪政法治、政党政治加上儒家的施政作风。在经济上，实行自由市场经济，加上克勤克俭、互帮互助的儒家工作伦理，同时政府受儒家富民养民思想的影响对经济生活进行积极的调控管理。在道德文化上，儒教自由主义既引入自由主义对个人权利、自立自主和竞争精神的强调，又保留了儒教忠恕孝顺、尊老爱幼、重视教育和注重集体利益的价值倾向。

关于东亚模式的前景有两种看法。一种看法认为，东亚模式最终将回归到与英美完全相同的那种主流文明中去。另一种看法是，东亚模式所代表的是一种现代文明的发展道路，完全独立于英美为代表的西方的那种现代文明的发展道路。这两种看法在很大程度上都颇有些疑问。

东亚模式，虽然意味儒教社会又重新踏上了人类主流的正轨，但却并不是对英美为代表的西方主流文明的简单回归。东

^① 中曾根康弘：《新的保守理论》（北京，世界知识出版社，1984年），第102页。

亚模式的未来已不大可能与英美完全雷同，因为各种文明都难免会打上自己历史文化传统的烙印。即使英美中的文明含有普世的主流成分，却也同时含有其所特有的历史文化传统。东亚模式中的自由主义是来自于以英美为代表的西方文明，而其中所隐含的东西是现代文明的基础。同时，东亚模式也打上了东方文化的烙印。这种烙印即使逐渐褪色，也不可能被西方的历史文化传统所取代。如此看来，尽管在东亚模式中以儒教为代表的历史文化传统会有所消褪、有所削弱，但是在可以预见的将来，不可能完全消失而完全移植英美的模式。所以，若是这一结论成立，东亚模式也并不代表一种新的、独特的、完全不同于西方的现代化道路，而只是人类主流文明在东亚地区的一种特殊的表现形式。它既没有脱离这种主流，也没有被这种主流中的西方分支所吞没，而只是主流文明的一部分，并为主流文明打上了东方文化传统的烙印，从而呈现出儒教自由主义的趋向。通过一次次的成功与危机，自由主义的分量将会不断加大。

四、两点一线到三点一线： 东亚模式的移植与嫁接

从二次大战以来的现代化成效来看，儒教社会主义社会不如儒教自由主义社会在现代化方面的努力来得那么成功。由于这两种社会具有相同的儒教传统，因此，儒教自由主义社会的现代化经验自然更值得儒教社会主义国家关注。从实际情况来看，尤其是对中国的决策者们来说，学习东亚模式的动机甚至强于东亚儒教自由主义社会推广其现代化经验的动机。由此就产生了东亚模式的可推广性以及推广什么问题。

日本及四小龙各自的学者都几乎强调这些社会的成功是一个特例，不具有普遍性。比如说，各自强调它们所处的特殊的地理条件、小国寡民、美国的援助以及在四小龙那里的殖民地经历。这些东西是不可模仿的。而东亚社会中的一些领导人却认为其经验可以推广。

海外学者，尤其是英美学者则比较注重东亚模式中的发展战略。^①他们认为，东亚现代化的成功很大程度上是其成功的发展战略所导致的。这一点在中国的经济学者中也引起了相同的反响，要求学习东亚的发展战略。然而，东亚的发展战略是基于其历史经验的产物，同时也是其决策体制的产物，并且与其国家能力相适应。所以，在东亚模式可不可学，以及学其中的什么这两个问题上，大多数观点都是互相对立的。这也使得有心学习东亚模式的儒教社会主义社会面临着许多抉择上的难题。

不过，从比较研究的角度看，目前的大陆与二次世界大战之后的日本和四小龙所处的历史地位颇为相似，即都处于一种重建市场经济的起步阶段。因此，对中国政府的努力方向有三种建议：第一，是学习东亚政府的高度集权，这是新权威主义所开的药方。不过，在香港和日本并没有这种高度的集权。其次，是学习东亚的发展战略，即金权联姻、国家扶持、抓大放小。这是许多经济学家所开的药方。第三，是学习日本及四小龙建立市场经济体制及相应的政治法律制度。

学行政集权的建议之所以不可取，是因为中国政府已经集

^① See: *Manufacturing Miracles: Paths of Industrialization in Latin America and East Asia*, Gary Gereffi and Donald L. Wymaneds (Princeton University Press, 1990).

中在手中的权力至少在名义上并不比战后初期的台湾以及六十年代的新加坡和韩国少。而且，四小龙，尤其是台湾、韩国和新加坡，在其起飞初期的行政集权是跟与市场经济相适应的政治法律制度的完善一致的。在中国大陆，若只看到集权而忽略了与市场相适应的政治法律制度的完善，那么，将不能避免实行市场经济所可能带来的混乱。

走模仿发展战略的道路之所以不可取，是因为一定的发展战略是一定的决策体制的产物和一定的国家能力的产物。如果决策体制没有转变，以及没有相应的国家能力，尤其是没有制度能力，那么，即使制定出正确的发展战略也难以兑现，何况日本和四小龙本身并没有一个完全一样的发展战略。它们的发展战略都是根据自己当时所处的需要而制定的。所以，中国大陆不应模仿其发展战略，而应该建立一种有利于市场经济运行的决策体制和政治法律制度。

东亚的成功，关键在于把东方文明与西方文明结合起来，它引入的不是以现代工业文明为代表的文明成果，而是引进了创造这种新文明的机制，并由此创造出了一种富于活力的新的经济形态、政治形态和文明形态，即儒教自由主义。有目共睹的是，在东亚，以儒教为代表的东方文明与工业文明的矛盾和冲突十分突出。激进的西化派与保守的传统派的思想进行着长期的拉锯战。如何从两者中找到出路，如何把东西文明的各自优势整合起来，一直是困扰着东亚的大问题。整个东亚地区至少仍未完全摆脱这种冲突的泥潭。倒是日本和四小龙自发地走出了一条成功的道路。它们在实践中既不否定传统东方文明，又不教条地对待西方文明的精髓，而是把两者创造性地有机结合起来，成功地走出了自己独特的经济、政治、社会发展的道路。

东亚经验的特殊性在于它使古典自由主义消极的放任主义变成具有东方及儒教特色的积极的放任主义，从而实现儒教政治经济学说与自由主义政治经济学说在制度及操作层面上的接榫和对话。对于东亚社会中儒教传统与自由主义在实践上的普遍结合在学术界并未引起普遍的关注。东亚和美国的许多学者就用东亚经济的计划特征来否定或淡化其自由市场经济的基本属性。在东亚，一些持儒教伦理学说的人否定自由主义的贡献，另一些自由派人士则否认儒教传统的贡献。而在行动上奉行自由主义经济体系的官方人士过去曾常常在口头上抨击自由主义。现在，儒教自由主义在实践上的成功对话应有助于消除两者在理论上的隔膜。

近数十年，东亚的现代化奇迹对传统现代化理论构成了重要挑战。这一奇迹使得即使是反对儒家传统的知识分子也开始注意到，儒家传统不必是中国现代化的根本障碍，现代化的过程可以在采取不摧毁传统的方式下实现，传统的调整、持续与建构可以整合在同一过程中。破坏传统不仅未必意味着现代化的必然实现，相反却可能导致价值体制的解体和文化认同的失落，损害到现代化秩序建构过程本身。历史表明，大规模有效的社会变革，不可能在与社会成员共有的文化取向发生根本冲突的情形下实现。任何一个运动或社会工程必须适应或恰当地运用其固有的精神资源。而归根到底，包括儒教在内的具有实质合理性的文化传统是社会及其本身不可或缺的需要。

不可否认，大陆有人把东亚模式看得过于理想，甚至有些一厢情愿。也不可否认，创造出东亚模式的社会还有这样或那样的问题。可是，世界上又哪有无瑕的白璧呢？即使有，又怎么能肯定就一定适合大陆呢？许多年来，中国大陆一直在试图寻找这样的无缺点模式，不仅没有找到，而且耽误了很多的时

间。

另一方面，中国大陆有许多知识分子，尤其是激进的知识分子，或公开、或默认中国的现代化应该走两点一线的道路，即从农业的专制社会一步飞跃到现代的民主社会。二十世纪中，在中国以知识分子为主导的重大政治事件有一个共同的目标，即他们都要求在中国一步实行民主。对民主政治的呼吁高于对市场经济的呼吁，甚至当今海外的大多数新儒家都是如此^①，对市场经济的操作研究远远逊于对民主政治的操作研究。这种诉求在道理上并没有错，但关键问题是，没有市场经济作为中介提供经济和物质基础，在中国实行民主是不可能的。因此就有必要把这种两点一线的现代化战略变成三点一线的道路，这恰恰也是东亚模式所提供的最宝贵的经验。

东亚经验表明，儒家传统是可以某种中介与民主实行对接的。在我看来，这个中介物即是以自由主义经济学说为基础建立或继承下来的市场经济（故又称自由经济）。在日本，儒教（还有当地的文化传统）与市场经济加民主政治三者已完全对接起来，而且运作得比较成功（尤其在经济方面）。在新加坡、台湾和韩国，儒教传统与市场秩序已经衔接起来，现在正处于衔接市场经济与民主政治的进程之中。由此不难看出，这条路线的走向是三点一线，即儒家传统（作为固有传统的出发点）——市场经济（中介与基本目标）——民主政治（现代化的另一目标），而不是绕开市场经济，直接拿儒教去嫁接或对抗民主政治。

这一思路不同于对东亚模式的一种“流行理解”，即“经

^① 关于对新儒家忽视经济层面的问题所作的评论，见刘述先《儒家思想与现代化》（北京，中国广播电视出版社，1992年）。

济放开，政治统死”。不可否认，东亚社会在现代化早期表面上的确有此特征，但这一理解的失误在于，它割裂了经济与政治的关系，尤其是忽略了以搞市场经济所需的有效的政治制度建设作为必不可少的辅助条件。政府自身的结构必需合理到这样一种程度，即它不仅有能力为市场机制提供必要的运作规则，而且有能力确保这种规则能够得到及时有效的运用。自由市场经济是以财产权和经济自由为先决条件的，政府若不能给这种权利和自由提供确实的保障，就不会有健全的、充满活力的市场经济。而只有真正负责的、法治的、稳定的政府与对权力的有效制衡才能提供这种保障。“三点一线”的东亚现代化道路是通过建立市场来起步的，并通过市场经济的发育和完善来为民主政治铺垫基础。这一路径的优越性在于，它既避免了把政治与经济割裂开来的误解而导致经济建设与政治建设的脱节以至最终对两者造成妨碍，又避免“先政治民主，后经济自由”的路径的难度。民主政治没有市场经济的基础就难以立足，并将导致自由与民主的双重失落。传统作为一种文化因素，其内容不是一成不变的，而是随着社会经济的发展不断获得新的内容。我们可以引证据典地证明儒教传统多么千真万确地不利于经济发展和民主政治，然而，东亚获得了新的自由主义政治经济体制后，儒教传统却在“三点一线”的循序渐进式现代化路径中出乎意料地转变成了现代化的巨大推动力量。

东亚模式的三点一线的战略可能并不是一种绝对理想或绝对完善的战略，但却可能是代价最小的战略、最为稳妥的战略。若是不走三点一线的道路，而去改弦易辙，那么，中国大陆的现代化将面临着更大的不确定性。

同时，我们也应该意识到，在大陆推行东亚模式还有许多巨大的障碍，甚至多于当初探索东亚模式时也面临的障碍。不

论在建立市场经济还是在推进民主政治方面，文化障碍仍然存在，但是这种障碍不是儒教文化传统。目前，似乎不再有人认为儒教文化传统是制约大陆经济发展的主要因素。如果说，还有什么文化障碍的话，那就可能仍然是影响颇大的极左的意识形态及其所形成的政治文化。这种意识形态中的极左成分对人们发挥自己的创造力、运用经济自由去创造财富仍然构成极大的限制。创造东亚模式的社会在这方面都有一个共同的巨大优势，即他们不用去争论姓“社”还是姓“资”，是保障私产还是废除私产，是搞市场经济还是搞计划经济。其争论的焦点是如何做，而不是该不该做。在中国，试图平息姓“社”姓“资”争论的努力恰恰说明关于该不该做的争论还是很激烈的，自由市场经济尚未完全得到意识形态上的合法性。在一段时期内，传统的意识形态还将继续掣肘着大陆的经济发展。

与文化障碍相比，我认为，制度障碍仍然是制约着大陆经济发展的主要障碍，同时也是造成大陆落后的主要原因。中国大陆现在的情形是，要么经济活力释放不出来，要么释放得太多而一发不可收拾，即现行的制度难以把这种活力纳入正常运行的轨道。这种制度是传统的计划经济下的所有权制度以及相应的经济管理体制。中国改革的成就恰恰来自于对上述这种制度所作的小小的更动，而且仅作了一点点更动就足以使中国的经济有长足的发展。若是改革得再彻底一些，中国的经济将会有更大的发展。1992年中国共产党决定放弃计划经济，改行市场经济，这也反映出计划经济的经济制度及其相应的管理制度是制约中国经济的主要障碍。而且，1949年以后，中国经济发展所受的挫折已经充分地证明了这一点。

在东亚模式下，现代化得益于市民社会的发育和现代化导向的国家能力的强化。在中国，国家阻碍市民社会的能力远远

大于市场经济条件下国家管理现代社会的能力，诱发危机的能力大于消化危机的能力，回归计划经济的能力大于推进市场经济的能力。这就使大陆在现代化进程中可能会一再面临社会政治危机和经济危机。一旦处理不当，将有可能使中国的现代化再次面临重大挫折，故对中国移植东亚模式的前景仍不能过于乐观。无论如何，改计划经济为市场经济是中国朝着人类主流文明方向迈出的正确的第一步，但也仅仅是第一步。

自由主义与儒教社会

关键词：自由主义、儒教思想、儒教社会

传统社会迈向现代化，并在此过程中实现自身的转化已成为不可逆转的世界潮流。传统与现代化的冲突及相互间的抗拒一直是学术界争讼的焦点之一。而在中国的现代化过程中，文化传统与现代化的关系问题往往又与“全盘西化论”纠缠在一起。在中国乃至东亚，说到文化传统，不免要联系到儒教；说到西化不免要联系到近代英美的自由主义。但是，迄今为止，人们在谈论儒教的转化，鼓吹或批判“西化”时，并未拿儒教和自由主义这一对极富代表性的东西方文化传统来进行当面对质，对两者进行比较、辨别。在通过对儒教与自由主义的相互关系作初步的研究考察之后，笔者发现：儒教与自由主义之间

一直存在着某种互动关系，并在实践层次上呈现出相互结合的趋势。故本文拟把儒教与自由主义之间互动的脉络从中国及其他东亚儒教社会中剥离出来加以初步的审视、剖析，以求得对两者间互动的基本把握。

一、遭遇自由主义

自清末以来，两次鸦片战争、中法战争、中日战争相继失利的切肤之痛使当时的士大夫感到唯有向西方学习、变法改制以强国，才能免于被列强宰割的命运。而他们学习的对象也正是宰割中国的“帝国主义”列强。于是，英美提供了一个模式，德日提供了另一个模式，而苏俄则提供了最新近的模式。

十九世纪后半叶，英国是当时中国最大的威胁者。这个头号强国的富强之道自然也就最吸引中国知识分子的注意力。英国又是世界上第一个因奉行自由主义而变得富强的国家，致力于中国富强的学子们最初便把目光集中到英国的自由主义思想家们身上。英国是循着自由主义由富而强的国家，中国人则要借自由主义来先强后富，因为当时强国是抵御外敌的第一要求。这样，自由主义一到中国就被用于服务于另外一个目的，不是用来富民，而是用来强国。这样，自由主义在中国的命运就取决于自由主义在实现强国之梦上的有效性。

富强之辩

近代中国第一位自由主义者严复，通过其在第一个自由主义国家——英国的所见所闻，所学所思，发现英国强大的根本原因，绝不止船坚炮利，而在于经济、政治的制度设施及相关

的思想价值观。^① 严复意识到，要在中国的土地上结出这种果实，单靠洋务派持中体西用、师夷技之长的舍本求末的做法是达不到目的的。今天看来，船坚炮利、民富国强只是自由主义之树结的果实。

英国究竟是如何走上富强的道路呢？靠的是一种什么样的政治经济学说呢？严复从自由主义古典经济学的创始人斯密的《原富》一书中找到了几乎全部的答案。维多利亚时代的英国正是依据斯密的学说建立了自由主义经济体制才成为日不落帝国的。其理论和实践告诉我们：民富国强只有通过解放个人在经济活动中的能力才能达到。

传统上的中国统治者向来不喜欢自由，主要的口实是，人一旦获得自由就变得放肆，于是就对政治秩序构成威胁，应该说，这种担心不无一定的道理。那么，在英国，这种自由又是如何不至于变成放肆的呢？严复发现，英国极其注重把自由建立在法律的基础之上。普遍的经济自由解放了人们创造财富的能动性，因而也创造了非凡的经济成就。同时，也正是有了法治，才既保证了自由不被滥用，又防止了自由受他人或政府的践踏。

然而，严复的自由主义所服务的目的，一开始就偏离了斯密为其自由主义经济学说所规定的目的。斯密希望其鼓吹的自由主义经济学说能实现个人的自由幸福，而严复热诚于自由主义不仅是因为其能富民，更重要的是其能强国，即他关心的是增进国家力量的效能；斯密的自由主义在本质上是个人主义，严复理解的自由主义则难免带有集体主义的成分。严复把追求

^① 关于严复自由主义思想的论述，参见本杰明·史华兹：《近代中国思想人物论自由主义》，台北，时报出版公司，1980。

民富的自由主义变成了追求国强的自由主义。“求富”设计的方法与“求强”设计的方法有明显的质的差别。在严复的关注中，占突出地位的仍然是对国家存亡的极大忧虑。他把富与强这个在中国或此或彼的选择变成了合二为一的选择。

在英国，富与强之所以是并行不悖的，其统一的前提条件是以法治为基础的市场经济。没有这种市场经济，富与强就会相互冲突，相互矛盾，变成一种或此或彼的选择。在当时的中国正是如此。由于没有这种市场经济的基础，富与强就变成了对立的两难取舍。而包括严复在内的中国士大夫都把求强摆在优先的地位，至少有两个正当的理由。首先，在近代世界，若是一个社会不具备强大的国家力量就难以在列强的宰割下生存下来。其次，中国是按照儒家思想治理国家的。这些治理国家的士大夫们都笃守“以天下任为己任”、“兼济天下”的儒家君子人格，坚持“义高于利”、“公高于私”的信念。这样，国强优先于民富就获得了充足的道德基础，也是儒教思想的自然流露。但，这里的“公”与“义”的内涵已发生了歧变。“公”本应为天下人各自的私益所构成的“普遍福祉”，这才是“义”之所在。可是，这里的“公”与“义”已嬗变为脱离天下人之普遍幸福的“强国之梦”。这就导致，为了追求强国的“公”与“义”，而主动牺牲百姓的普遍幸福。表面上，基于这种公私义利信条的使命感在道德上极其高尚，但在实践中却遗害非浅。其结果是造成富民与强国的双重失落。

在十九世纪末，按照严复所介绍的强存劣汰的原则，中国若不能富强，就有可能被淘汰。可是，严复并没有意识到富与强之间的潜在冲突。他想“鱼与熊掌兼得”。所以，他通过翻译，把自由主义的社会科学原理运用于追求富强这两个极其诱人而又两难的目标上。

翻译《天演论》是使严复获得影响的最大成功，同时也是自由主义在中国之厄运的最大凶兆。严复把自由主义与社会达尔文主义混杂在一起，前者是求富的设计，后者经过严复的转化成为求强的设计。社会达尔文主义中“种”的概念在中国深得民心，自强保种一时甚嚣尘上。一旦以追求“种”（即汉族国家）的强盛为第一要务，以民富为目标的自由主义就显得有些不合时宜。一时间，物竞天择、生存竞争、强存劣汰、适者生存的进化铁律街谈巷议，深入人心。这样，社会达尔文主义的求强设计成了自由主义富民设计的最有力的挑战者，并最终取代了自由主义。自由主义要求限制政府的权力，要求以民生为第一要务，通过赋予民众以广泛的经济自由来积累财富。而强国则要求在政治上实行高度的集权，对经济实行高度的干预，以把资源最有效地集中起来，进行富国强兵。这样，大炮就代替黄油成了首要的追求目标。

富与强在中国的对抗及其对自由主义所带来的厄运是严复所始料不及的。他本来反对革命，主张渐变，但是他所理解的天演铁律一旦在中国传播开来之后，就煽动起强烈的革命倾向，鼓励了以排满和反帝为目标的各种激进主义和暴力革命。所以，在严复的身上，我们看到，他的努力是一种浮士德式的努力，尽管他并没有打算出卖他的灵魂，可是富与强在中国的对立最终使得这种浮士德式的求强努力付出了浮士德式的代价，即出卖自由主义和民富的“灵魂”。我们看到许多国家在这种尝试失败之后终于放弃了浮士德式的求强努力，被迫走自由主义的求富道路，最终实现了强国的目标。而且，也几乎毫无例外地像英美一样取得了成功，如战后的德、日、意等国。

英美道路与德日道路

面对列强的虎视眈眈，中国产生了求富求强的巨大紧迫性，而实现富强的榜样却正是这引进企图宰割中国的列强。这些列强向中国展示了不同的富强道路。其中以英美的富强道路与德日的富强道路最为典型。中国的自由主义者是如何看待这两种富强道路的呢？他们的看法对中国的命运又产生了何种影响呢？

前面讲过，自由主义在本质上是一种追求普遍幸福、而非一种强国的道路。中国的自由主义者却在接受自由主义之初就决意使之服务于强国的目标。这样，自由主义的有效性在一进入中国之初就潜伏着问题。所以，中国的自由主义者一方面笃信英国式的发展道路，但却既未能在两条道路之间找出根本的差异，亦未同德日道路彻底决裂。这又为以后在中国寻求其他更有效的强国（而非富民）之路埋下了路标。

英美走的是一条自由民主资本主义的道路，即他们遵循亚当·斯密的自由主义经济原则以及后来形成的政治自由、法治和民主体制。法制和民主体制的政治架构足以对自由经济形成有效的保障，不致流于专制或极权，从而使得英美走了一条稳步的、几乎没有曲折的富强之路。而1945年之前的德国和日本，尽管这两个社会在其他方面有着千差万别，但走的同是一条极权的资本主义道路。法西斯主义在两国的形成是因为它们有着共同的社会起源和组织结构。这种社会的特点是有一定的市场化，但是对这种经济自由的保障却极其有限，政治自由、法治和民主则始终未能形成。正因为有了初步的市场化，才使得这些国家的财富有了急剧的增加，同时，也正因为这两个国家把强国置于富民之上，才使得国家过于强大，进而阻碍了市

场的形成和民主政治的牢固确立，并最终导致国家的毁灭。

中国的自由主义者既没有吃透英美道路的自由主义本质，也没有吃透德日道路的反自由主义本质。常常不知不觉地把德日那种没有自由主义的资本主义道路视作可资中国借鉴的道路。这样或多或少地使得中国更难抵制住德日道路的诱惑。^①

传统与反传统

严复在中国近代思想史上是把自由主义与儒家思想兼收并蓄的第一人。他既是“西学圣人”，又是“硕学通儒”。这里的西学，既非黑格尔的唯心主义，亦非克鲁泡特金的无政府主义，而是英国的自由主义。他赖以安身立命的不是以韩愈为先驱的宋明理学，而是以孔子为代表的原始儒学。

与严复一样，梁启超在对待传统及体用的态度上也放弃了本位思想。既不主张中国本位，也不主张西方本位。相反，他对中学和西学都持一种建设性的批判态度。^②

但是，在第一代自由主义者中儒家传统与自由主义的和平相处，到了第二代自由主义者身上就发生了急剧的变化。在第一代自由主义者身上，儒家思想与自由主义的冲突是在他们心中自我消解的。而第二代自由主义者则把两者的冲突外显出来，并毫无掩饰地表现出对儒家传统的轻蔑。第二代自由主义

^① 关于德日道路对中国的影响，参见 William Kirby, *Germany and Republic China*, California: Stanford University Press, 1964。关于德国道路对自由主义的抵制，参见黄仁宇：《资本主义与二十一世纪》，台北，联经出版社，1991。

^② 关于梁启超与近代中国自由主义思想，参见 Chang Hao: *Liang Ch' i - ch' ao and Intellectual Transition in China, 1890 - 1907*, Harvard University Press, 1971. Huang, Philip C.: *Liang Ch' i - ch' ao and Modern Chinese Liberalism*, University of Washington Press, 1972。

者的第一位代表是胡适^①。他基本上持反传统的态度，主张以西学为本，全盘西化。他认为，中国传统是无济于世的银样蜡枪头。因此，胡适非常有勇气地突破了列文森所说的那种对传统“在思想上对立、在情感上寄托”的两难困境。胡适的全盘西化主要是为了反对那种认为仅靠儒学就可救中国，就可作为中国立本的思想。

在对待儒家传统的态度上我们看到以严复、梁启超为代表的自由主义者并没有全盘反传统，相反，他们处于守势，处处受到保守派的攻击。因此，我们可以认为：第一，当时自由主义在中国还没有站稳脚跟，所以，他们没有积蓄到足够的力量，故难以采取攻势；其次，自由主义和儒教的冲突还没有深化，因此两者间冲突的锋面还没有完全展开。

第二代自由主义者基本上持激进的反传统和全盘西化的主张。这一点可以从第二代自由主义者的经历上得到解释。首先，这时的自由主义思想在中国已有了一定的基础，他们有能力采取一定的攻势。特别是同其他一些激进思想结合起来势力更为庞大。比如，胡适与陈独秀在早期的结盟。其次，由于人格自由的弘扬，自由主义同儒教的对立大大深化了，冲突的锋面急剧展开，这样自由主义同儒家思想就处于一种全面对抗的地位。

在第二代自由主义者身上，自由主义在一开始同儒家思想就处于一种公开的冲突态势，但是最终儒家思想同自由主义又归于融合。至少在心态上大家持相互兼容的态度，而不论造成

^① 关于胡适对近代中国自由主义的贡献，参见格里德（贾祖璋）：《胡适与中国的文艺复兴：中国革命中的自由主义（1917—1950）》，南京，江苏出版社，1989。

两者对立的实际问题是否解决。这一点同第一代自由主义者对待传统思想的态度上形成一种对比。在第一代思想家中，他们有冲突，但这种冲突多半是内心的冲突，这种冲突一旦经过消化而流露于言表时又显示出一种融合，即内在的冲突和外在的融合。而第二代则是内在的冲突、外在的冲突，而最终归于融合。所以我们看到，在对待中国传统的态度上中国的自由主义者表现出的这种冲突与融合的奇怪递嬗。

由这种冲突与融合，我们可以看到：第二代自由主义者比第一代自由主义者在对待传统上似乎表现出一种退步，即第一代自由主义者已经把儒家传统和自由主义融合起来，但到了第二代身上却变成了一种对抗。其实，这是儒教和自由主义的对话进入了更深的层次，即不是严复所谈的那种经济上的自由主义，或是康有为、梁启超所谈的政治上的自由主义，而是进入了个性自由、道德自治和思想自由这样一些人格自由的领域。当然，这种冲突经过展开之后最终又趋向于统合。

儒教与自由主义的冲突，尤其是自由主义者所采取的全盘反传统和全盘西化的态度能使儒家思想和自由主义都受到了空前的严重挑战，结果两败俱伤，形成你死我亡的零和格局，导致两者在中国都走下坡路，同时也为其他激进思潮的崛起和泛滥创造了条件，如无政府主义、法西斯主义、科学主义和各种乌托邦思想等。因此，对第一代自由主义者的反儒家传统的做法，我们可以初步作出这样的评估，与儒家思想有关的礼教和专制不能不反；中国也不能西化，尤其是不能不分青红皂白地去西化。另一方面，自由主义在反传统和西化的言辞上都走过了头，这种激进的反传统的态度不但不宜使自由主义在中国泥土上成长，反而使中国成为文化的失落者。同时我们也应该看到，第二代自由主义者在反传统上的贡献，即他们利用理论的

力量的确推翻了礼教和名教，使自由、民主、个性的观念在中国得到了极大的普及。这样为自由主义和儒教思想在更高层次上的融合铺平了道路。

理解与误解：古典自由主义在中国

古典自由主义是一切自由主义的精髓思想所在。自由主义的一切变种都是建立在古典自由主义的一些基本原则的认同的基础之上而发展起来的。若是没有对古典自由主义的基本思想有根本的认同和在制度上的落实，就不可能有真正的自由主义。然而，自从自由主义思潮被介绍到中国以来，其精髓虽然得到了一些理解，但在很大程度上还是被误解。这就导致古典自由主义在中国的失落。^① 这种对古典自由主义的误解在第一代、第二代的自由主义者身上都有具体的反应。

严复是最接近古典自由主义思想的人。但就严复本人而言，他没有能接受古典自由主义的核心，即关于人在社会中的价值就是自由主义的目的。因为自由主义是致力于普通个人的普遍幸福。而严复则不仅把自由主义当成一种致富手段，而且更把它当成国家求强的手段。不错，自由主义的确可以使个人致富，最终也能使国家富强，但是，一旦离开了自由主义致力于个人之幸福这一本质，自由主义就难免异化，也很难得到落实。所以，严复虽然抓住了古典自由主义致力于增加国民财富的一面，但却没有把它上升到经济自由、市场经济和自由的天然制度这个层次上来理解。同样，由于他没有上升到这个高

^① 关于自由主义在中国的命运及其失落，参见费正清：《美国与中国》，北京，商务印书馆，1971；史华慈等：《近代中国思想人物论自由主义》，台北，时报出版公司，1980；林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京，三联书店，1990。

度，也就为后人把握这一点增加了很大难度。

自由主义的特色是个人主义，而梁启超也同样从一开始就抱着一种集体主义的目的来理解自由主义。与严复抓住了自由主义在增加国民财富方面所具有的功能这一点不同，梁氏则主要抓住的是自由主义中关于代议政治的那一部分。但是，他呼呈实行代议制并不是从市场经济利益代表要求实行代议制的必然性为出发点的，而只是把握了代议制的另一方面，即通过强化民权来同君权对抗，来削弱君权，并最终走向共和。所以，在自由主义学说中代议制是建立在两种基础之上，即利益代表和人民统治这两根基轴之上，而在梁氏的思想上，代议制仅仅是民权的独特要求。

从第二代自由主义者身上，我们也可以看出对古典自由主义的误解和由此产生的疑虑。胡适从一开始对古典自由主义学说中关于政府与市场的关系就没有信心，他更欣赏起源于英国、昌盛于罗斯福新政的那种新自由主义，或者说社会自由主义，甚至迷恋英国工党的一些反古典自由主义的政治。胡适高唱民主、科学和个性解放，但却不去强调经济自由和代议政治。他不知道，科学发达的真正原因不是因为人们有发展科学的信念，而是在市场经济下所造成的对科学的需求，以及法治条件下专利权对科学发明的保护和奖励。殷海光在很大程度上也是如此。例如，他为自由主义规定了这样一组性质：一抨孔，二提倡科学，三追求民主，四好尚自由，五倾向进步，六用白话文。这六项性质中至少有三项与自由主义不相干；另三项（民主、自由、进步）也不是自由主义所独有的诉求，面同是许多其他主义（理性主义、进步主义、极权民主论、社会民主主义、无政府主义等）所高呼的口号，尽管大家对这些“性

质”和“口号”的理解不尽相同。^①他们对自由的拥护与当代西方的一些自由至上论者有些相似，但是也有重大的不同。西方的自由至上论者在对待传统的态度上并不持全盘的否定态度，而且对财产的问题极其关切，不像胡适和殷海光那样几乎是闭口不提。

所以，我们看到，除严复之外，儒学中不言利的倾向几乎在中国所有的自由主义者身上概莫能外地表现出来。从而除严复之外还没有其他人更能够配称得上是一位古典自由主义者。由于古典自由主义精神的不断失落，自由主义离中国的现实也就越来越远，而最终成为无的之矢。而且，我们可以看到，在中国，不同时代的自由主义者强调自由主义的不同特征，而对古典自由主义中的核心部分强调得不够，也没有在制度上得到落实，最终导致自由主义打不中中国的目标，而且使得自由无可奈何地衰落了。当然，另一方面我们也应该看到，中国的自由主义者在有一点上很好地把握了自由主义，即渐进的认识方法和改良的政治变迁。中国的自由主义者（谭嗣同除外）的主要代表人物几乎都不主张暴力革命，而主张改造世界，渐进变革。尽管他们有时在文化上持比较激进主义的态度，但在政治上都比较温和，这一点同自由主义的精神最为贴近。

前面说过，自由主义到了中国就难免带上中国思想传统的特色。所以，在这种意义上，自由主义被误解是不可避免的。造成自由主义被误解的原因主要有以下几个方面。第一，中国的自由主义者都受过非常深厚的儒家思想的教育，受到儒家传统的熏染，因此不可能彻底脱离这种儒教文化背景，去全盘接

^① 关于中国自由主义思想的研究，参见殷海光：《中国文化的展望》，北京，中国广播电视出版社，1992。

受自由主义。他们不得不根据其自身的文化背景来对西方自由主义加以理解，这样难免要同原版的自由主义出现差距。其次，自由主义自身出现了许多歧变，这为对自由主义感兴趣的人提供了许多不同的版本。这样，不同的版本之间会有差别，它们同古典自由主义之间也会有差别。在西方，尽管自由主义出现了不同的版本，但是对自由主义的基本原则都是普遍认同的。而中国的一些自由主义者却把古典自由主义与其各个变种之间的这种本与末、枝与干割裂开来，得末而忘本，见枝而不见干，更谈不上刨根问底了。

自由主义的根本目的是致力于增加个人的普遍幸福。而中国的自由主义者却只用自由主义来追求国家的强盛，把自由主义以个人的幸福为目的变成了以国家的富强为目的。而自由主义在直接服务于国家的强盛的目标上远不是最有效的手段，这样自由主义不得不让位于其他更有效服务于国家富强的主义。

自由主义在中国的失落似乎有其必然的原因。首先，前面说过，中国的自由主义者把自由主义当作一种富强的手段，而自由主义又不是致力于富强的最有效的手段，所以，中国人，尤其是执政者和其他政治力量不得不选择其他的道路作为达成富强的手段。国民党政权在三十年代，即自由主义衰落之后选择了德国的道路。英国的道路受到了彻底的冷落。其次，自由主义传入中国是夹带着社会达尔文主义和进化论一起进入中国的。可是，由于汉人长期受异族的统治和压迫，社会达尔文主义便为排满革命提供了非常有效的思想武器，这样，社会达尔文主义反而压过自由主义成为影响中国知识分子的另一股力量，使得他们把奋斗的目标放在“驱除鞑虏”上，而不是在发展经济上。于是，自由主义自然而然地遭到了社会达尔文主义和进化论思想的严重冲击。第三个原因是，新儒家和自由主义

者之间存在着根本的分歧。他们在基本问题上的看法大相径庭，互不相关。这样，自由主义与儒家思想难以接榫，尤其是儒家传统难以同民主相接榫，而中国自由主义者主要致力于直接在传统的灰烬之上建立民主政治。可以料想，其结果难免是屡遭挫折。

同时，中国自由主义分子几乎始终都是道道地地的儒生。所以，在这里，我们看到一种奇怪的结合：即他们是自由主义分子与儒生的双重身份的结合。他们中有的把冲突压在内心，有的让这种冲突流于言表。似乎有一点可以肯定的是，他们都是把自由主义当作一种手段，其接受自由主义的目的也都是为了服务于儒家的信条。可见，他们试图把自由主义当作服务于儒家思想的一种手段。所以尽管他们一次次的努力都失败了，但是我们从中可以发现这样一种可能性，即若是借助其他的方法，儒学、儒教与自由主义仍然存在着结合的可能，而且一旦自由主义在中国扎根，它必定是与儒家传统相结合。

自由主义在中国的衰落还有其深刻的国际背景。这包括两个方面：政治实践方面和思潮发展方面。在政治实践方面，自第一次世界大战之后，法西斯主义等极权思潮的崛起使得英美式的自由民主受到了严重的挑战，使得很多本来对自由主义有兴趣的第三世界国家对自由主义也产生了怀疑。从思想背景上看，本世纪以来各种思潮纷纭杂阵，如存在主义、无政府主义、法西斯主义、进化论、实用主义、反理性主义、民族主义等等也大大地冲淡了自由主义的吸引力。

自由主义之所以在中国未能落实的最后一个主要原因，是自由主义未能打中中国的目标。中国的目标是什么？是富？是强？还是富强？自由主义不能一下子使中国强盛，所以鼓吹自由主义达不到强国的目的。自由主义可以富民，但是中国的自

由主义者并没有把握自由主义中的古典政治经济学，所以，也打不中富的目标。就连胡适的实用式自由主义在强国和富民方面也都没有多少实用的价值。

自由主义在中国的历史遭遇告诉我们，中国的目标应该是走一条经过市场化来富民进而强国的道路。可是，在上个世纪之交的中国实行市场化有着巨大的障碍。即使实现了市场化，也不等于实现了自由主义，因为还有政治条件需要满足。德日两国虽然实现了初步的市场化，但没有满足市场所需要的政治条件，而最终难免半途夭折。由此看来，自由主义在中国的失败似乎是不可避免的，虽然自三十年代以后，自由主义已不再成为显学。但是，其所陆续鼓吹的一些观念却在中国的知识分子中深深地扎下根，不论他们自称是什么主义者，都难免受自由主义的影响。

二、认同自由主义？

儒家和自由主义是两种根本不同的传统，但同作为人类生存经验的智慧结晶，无疑应有相通之处。拿儒学与自由主义作比较对照并不是要看看两者是否完全重合。若是两者真的能够完全重合，有一方倒反而有可能成为多余的。我们要做的，不是要去证明自由主义与儒家思想是否完全一致，而是要看看两者是否相通、能否对接。^①同时，我们对贯通儒家思想和自由主义在学术上的难度也应该有充分的估量。儒家思想和自由主义分别作为东西方的显学，各自的思想内涵弹性极大，而隐含

^① 在这方面，美国汉学家狄百瑞曾作过尝试性研究，见狄百瑞：《中国的自由传统》，台北，联经出版公司，1983。

着向各个方向发展的苗头。

我们知道，儒家思想与自由主义的真正对接还必须落实到儒家教化的层次上。因此，从实践上看，沟通儒家思想与自由主义可以为儒教与自由主义的对接提供思想支撑；所以，儒家思想和自由主义的对话则是东西方思想对话的一个重要组成部分。不过这种对话至今尚未正式展开。^①同时，儒家思想和自由主义的对话是一对一的对话，不会影响儒家思想和其他思想的对话，相反，一旦儒家思想和自由主义能够结合，倒可以为儒学和其他思潮对话提供一个坚实的脚手架。这里，我将简单地剖析、对比基于自由主义和儒教的政治哲学所产生的两种政治逻辑。它们分别表现在代表机制及民主与民本上。

代表机制与两种政治逻辑

在自由主义学说和制度中，代议（表）制度是一项重要的内容。它起源于英国早期的等级会议的政治实践，理论上则完善于密尔所写的《代议制政府》，因而，现在对每个实现西方民主的国家来说，采纳某种形式的代议制度似乎是必不可少的。

由于政府在一个国家担负着管理公共事务的任务，因此，在政治与民间不论是否有现代意义上的代议制，都必定存在着某种利益代表机制。这种代表机制作为政府与民间的沟通管道和政府决策的依据，在每个国家每个时期都始终在运作着。但是，我发现，儒家学说中所隐含的关于代表制度的主张与自由

^① 已故新儒家徐复观先生曾从儒学立场来研究自由主义，参见徐复观：《学术与政治》；关于对儒家与古典自由主义人性论及政治学说所作的比较研究，参见张灏：《幽暗意识与民主传统》，台北，联经出版公司，1990。

主义的代表制度的主张有着重大的差异，这种差异足以反映整个东西方的政治精神的差异。

在英国，这种代议制度的形成和发展是基于利益的表达和政府对于这种已表达的利益的满足。当年有《大宪章》和“没有代表不纳税”的口号，促使当初的英国国会在君主和民间的利益互相满足的基础上建立起来。因此，它是一种以利益为基础的代表制。其思想基础是一种古典自由主义中的个人主义，即每个人是自己利益的最佳看管者和照顾者，自己是实现自己利益的最好手段，而不能指望他人。自己一旦有利益要求就应主动加以伸张，必须通过自己的努力来加以实现。因此，民间要实现自己的利益要求就必须向政府表达意见，然而，同政府达成某种交易，使双方的利益得到相互的保障。如民间通过纳税来换取代表资格以参加管理国家事务。这种利益代表说的最高制度结晶是代表民主制。其对国家权力的制约是利用社会的野心和利益要求来同执政者的野心和利益要求进行抗衡，即孟德斯鸠的所谓“以野心抗衡野心”。

但是儒家的代表理论却基于这样一种假设，即明君贤相所具备的美德和知识能够“代表”民间的利益要求。它可以称为贤能代表说，即政府通过对民间的各方利益作通盘的考虑和安排去洞察和辅导来满足民间的利益要求，而不鼓励民间拿自己的利益要求来同中央抗衡。特别是以知识武装起来的士“以天下任为己任”，他们自视超脱了具体的利益要求乃至既得利益，从而使得自己有能力 and 资格成为公平的利益分配者。

从分配渠道上看，利益代表制侧重由下至上来表达利益要求，而贤能代表制是通过由上至下来分配利益，个人只是被动的利益接受者。即使自己的利益要求一时得不到满足，也不要轻易地与人争。这种贤能代表制通常假定个人不大能够照顾好

自己的利益，因此，在利益分配和照顾上个人必须服从君王，包括君臣的安排。这种贤能代表制的制度结晶是家长制，它具有很强的威权性格。其特点是明君贤相治理国家。要是君不能明察，那么，社会的利益要求就得不到满足，这样最终就会造成动荡。若是百姓不必议政，则说明国家治理得有条不紊（子曰：“天下有道，则庶人不议”。《论语·季氏》）若贤能者不参政，则国家治理得一定很糟糕（子曰：“天下有道则见，无道则隐。”《论语·泰伯》）贤能代表制的特点是公高于私，一切服从公。利益代表制的特点是私高于公，公为私服务。

当今世界上，利益代表制最典型的代表是英国和美国。纯粹实行贤能代表制的国家已经不多，但是在东亚，如日本、韩国和台湾，尽管它们吸收了西方的代议制度，但是其利益代表程度远不及英美那么高。由上至下的洞察、辅导和利益分配在社会中仍然占有非常重要的位置。同时，东亚的经验表明，这两种代表制在一定程度上可以很好地结合起来，从而把两者的优点集中起来。在东亚，国家在经济建设中发挥积极主导的作用与这种贤能代表制，即选贤与能的政治传统不无关系。事实上，中国的近代儒家自黄梨洲以来，一直试图从原始儒家传统中开出一条中国式的、以民为本的、以知识精英代表人民意志来行使政权的路线，而不是主要靠人民来伸张自己利益要求的路线。

当然，我们也不难看出，这种贤能代表说和制度有较强的家长制的色彩，甚至不是非常可取的东西。问题是我们似乎一时还抛弃不了这种传统。既然做不到这一点，那么我们又不妨把它同利益代表制结合起来，使它在为利益表达提供有效的制度管道的同时，又使知识精英积极主动地发挥才能，能够双管齐下来更好地协调社会的利益，或许收效会更大。

民主与民本

民本与民主的关系似乎是现代对儒家政治思想研究中讨论最多的话题之一，而且现在的结论已经很明确。民本不是民主，它同民主之间仍相当的距离。应该肯定，与君本位相比，民本是一个极大的进步，但是若把民本与民主等量齐观，认为中国古代已有民主传统、民主体验或民主学说，那将不仅是对民主、也是对儒教传统的一个极大的误解。

第一，民本不等于民主。从《尚书》、《论语》、《孟子》中所反映的民本思想来看，民本很大程度上指的是政府在施政时要以老百姓的要求、意愿为出发点，即顺民，而不等于民主学说中所说的人民主权或多数人的统治。换句话说，民本不要求进行多数人的统治。因此，民本可能是为人民服务的政府，但它不是由人民组成，也不是由人民治理国家的政府。

第二，民主政治与其他政体的关系绝不仅仅在于统治者的人数的多寡上。人数的多寡在民主政治中甚至是一个相对次要的问题。如果单纯只强调主权在民，而不涉及到一个权力运用的方式，那就有可能使民主蜕变为变态的民主，或者是暴民统治的东西。民主政治更强调的是以何种方式行使权力，这种行使方式包括两个方面：第一个是它的正义理念和和平精神；第二个是它的制度和程序。民主政治意味着根据人民的意愿来行使政权，而这种表达意愿的方式是通过投票选举来表示的。这种选举的方式是人类政治的一大进步，从而使得政治权力可以通过制度化的、程序化的途径和平地转移而不必采用武力。自由主义为此提出了同意学说，即政府不能靠强制来实施权力，而必须靠公民的同意来作为其实施的基础。

这种同意说在孟子的思想中有所反应。孟子就提出一个国

家的重大的人事任命需要进行考察，需要征求国人的意见，如果整个国家都说可以，再经过考察之后，加以任用。国君进贤，“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之。”（梁惠王下）他甚至主张对别国的讨伐也要征得别国民众的同意。在谈到齐国应否征服燕国时，他提出了这样的见解：“取之而燕民悦，而取之，取之而燕民不悦，则勿取。”（梁惠王下）这似乎比西方同意学说走得更远。问题是，这种同意说本质上仍是君主勇于纳谏的一项建议。

另外一种主张限权的学说，即应该对政府的权力加以限制的学说，也可以从孟子的思想中找到。孟子断言：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如草芥，则臣视君如寇雠。”（离娄下）所以在孟子那里，首先他不主张君权至上；其次他主张对君权加以限制，所以他是根据正名的观念和名实相符的原理，用他自己的正义学说来对政府进行评判；如果名不符实，那一定不是王政，而有可能是霸政。在一个不能为政以德的国家，国君就不再是国君，而是独夫。

在此基础上，孟子还提出了人民具有革命权利的主张。在英国革命期间，站出来反对放伐暴君主主张的是保皇派，而主张放伐君主的则是自由主义者，尤其是自由主义政治学说的奠基人洛克。这里，孟子在主张放伐君主的立场上就可以看出他与自由主义学说之间的亲和性。孟子并不一味地主张革命，他也主张渐进的变革，而把革命作为最后的途径。问题是，这种看法始终停留在观念层次，民本中的所有积极的内容都无法在制度层次上反映出来，即民本学说不能从制度和程序上保障人民的意愿可以以和平的方式定期地得到表现，从而确保权力的和平转移。尽管孟子曾提出过类似于西方契约理论家的那种同意

学说，但是，我们会发现，他的这种同意学说均缺少制度和程序的实施途径。孟子的同意说充其量只能变成统治者不大情愿采纳的政策，而自由主义的同意说却实实在在地落实在宪政制度上。

这样，从总体上看，民本思想一旦落实到现实制度层次上只能是君主制，而不可能是民主制。民本的积极意义仅在于它要求统治者“模拟”百姓的利益要求，然后根据这种模拟出来的要求治理国家。即《尚书》上说的“天视自我民视，天听自我民听。”（秦伯）所以，民本思想只是一种“模拟民主”思想，即以君主模拟“民主”的方式来治理。

当代新儒学的徘徊

这里的现代新儒家指的是在文化上坚持以传统的儒学思想为本体的人。新儒家产生于本世纪初的中国，前后有三期：第一代新儒家，包括梁漱溟、熊十力、冯友兰、张君勱等；第二代新儒家包括方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆等；第三代新儒家包括杜维明、余英时、刘述先、成中英等。

与原始儒学和宋明理学不同，当代新儒家对自由主义中的一些思想和学说持越来越多的认同态度，尤其是对民主、人权、代议制等内容。但他们很少把这些东西与自由主义学说联系起来。尽管有了这些认同，新儒家在总体上还是与自由主义保持着较多的隔膜。这种隔膜首先表现为大多数新儒家不主动地与自由主义进行对话，甚至与中国的自由主义者构成两大对立的阵营，相互攻讦，相互厮杀，如早期的新儒家，梁漱溟、张君勱等与胡适之间的论战。第二代新儒家，以《民主评论》为前哨与《自由中国》的自由派作者之间的论战。即使当代的第三代新儒家虽然没有同自由主义者发生正面的冲突，但在思

想上也极少正面地与自由主义进行对话。

隔膜的第二表现是对自由主义的不信任。许多新儒家在谈到当今世界的现代化道路时往往把一些最终被证明为很不成功的现代化道路，如二战前的德日道路，一战前的俄国道路和二战后的计划经济道路都看作是与自由市场经济平行的可替代性道路。他们不相信，通过自由市场经济加上民主政治是通向现代化的唯一道路。

与自由主义的第三层隔膜，是对自由主义的不理解。由于他们不主动地与自由主义对话，不去研究、不去吃透自由主义思想的内在逻辑，因而，对自由主义的思想产生了许多不适当的误解。这个误解主要表现在经济问题和民主政治两个方面。

新儒家常常用儒学的第三期发展来形容自己在整个儒学体系中的地位，这意味着新儒学是在宋明理学的基础上发展起来的，他们之间有很大的师承关系。对于这种师承关系许多新儒家似乎并不讳言，而且从新儒家的一些主张中也可以看到，新儒学与宋明理学在许多观点上的一致性。比如，许多新儒家仍然保持着较宋明理学略为温和的二元论，追求一种至善的政治，不容忍现实政治有任何缺陷。同时，他们也有很强的理性主义色彩，往往自认为是道德权威，要承担起教民的责任，甚至要成为“新外王”。

新儒家尽管拥护民主宪政，但是他们对起源于自由主义的民主宪政学说却有着深刻的误解。以牟宗三的政道与治道之分最为典型。他认为在中国古代的君权之下，政道无民主，治道有民主。其实，这里他把科层组织的合理化与民主这个有关国体的问题混淆起来。民主涉及的是国家权力的组成、运用和更迭方式，而不是指国家机器中的任何一特定部分。即使在现在的西方民主体制下，其政府组织可能合乎合理化的原则，但却

未必是民主的，因为在行政系统通常采用责任制。试想在君主政治下，国家主权完全属于君主的私有之物，其领导下的政府怎么能够谈得上民主。

新儒家所面临的重大难题，还是我所称之为的“新儒家的困境”。即，他们既想重新建立一个以儒家为代表的新的正统，又不愿意让这种正统与钱、权、势所谓的“三毒”结合起来，恐惧儒学的政治化；同时，他们又保持着极富攻击性的批判精神。他们既要使儒学成为新的正统，又要使自己成为以“生命批判”（杜维明语）为中心的知识堡垒。这就产生了一种深刻的角色冲突：他们既以建立儒学正统为己任，同时又对任何与权力相结合的儒家正统极其过敏，持有一种异教徒式的批判精神。他们既想进入这个社会而占据思想的中心地位，又想超越这个社会而充当社会的文化批判者。这种出与入之间的矛盾大大地瓦解了他们为恢复儒学正统所作出的努力。^①

从中国传统上看，儒家思想之所以有生命力，是因为它被奉为官方的正统意识形态。换句话说，儒学的正统地位得益于同政权的结合，一旦儒学完全同政治权力脱离了关系，不论它多么合理、多么高深，都不可能重新成为正统。因此，新儒学的矛盾在于它既要使儒学成为正统，又反对其与权力结合，这样使得儒学既不可能回到一种像法兰克福学派那样的纯粹批判地位，也不可能像古典自由主义那样成为正统的衷心的卫道士。

当然，若是新儒学仅仅是一种学派，我们就不能苛求它，尤其是不能苛求它必须与自由主义进行讨话。但是一旦新儒学

^① 关于新儒家这种困境的表现，参见杜维明：《儒家传统的现代化》，北京，中国广播电视出版社，1992。

想进入社会政治领域，那么，这种对话，不论其是赞同还是反对自由主义的观点，都将变得不可避免。当然，对于当代新儒家的贡献也是不能忽视的。实际上，正是新儒学使得儒学的传统得以延续。它虽然未正式与自由主义进行对话，但却通过对儒家传统的现代解释加强了儒学作为正式对话一方的思想实力，并取得了儒学与其他思潮进行对话的经验。

上面说的是当代新儒学的总体概貌。若稍加仔细分析，我们也不难找到在新儒家中有些人对自由主义抱着很强的认同态度。在第一代中有张君勱；第二代中有徐复观；第三代中有刘述先。张君勱虽然自称为是一位民社党人，但是他对自由主义学说的基本内容有着深刻的理解和认同，而且为自由主义学说在中国的落实作出了很大的贡献。徐复观先生则自称为人文主义者。他坚信，当代中国知识分子的伟大使命是把中国文化中可以与民主政治相通的价值疏导出来。可以说，徐复观先生是一个典型的儒教自由主义者，他对自由主义的理解和认同远远走在同道者前面。这或许得益于他的政治体验以及他选定的站在学术与政治之间的坐标上。刘述先先生则自认为不是新儒家，也不反对别人称他为新儒家。我想，他没有自称为自由主义者，或许也不反对别人称他为自由主义者。据他的自传，他本人对自由主义有着高度的认同和信念。他曾自认为由中学到大学接上了北京大学的自由主义传统，而在台湾又把自由主义的堡垒《自由中国》和新儒教的堡垒《民主评论》变成他自己最重要的精神食粮。他自认为始终横跨着儒家思想与自由主义两个传统。由于继承了自由、民主、现代化的传统和有家学的渊源，以致于他在哲学上继承了中国哲学，特别是新儒家的传统，而不满足于启蒙时代那种启蒙的理性主义。事实上他本人也是新儒家中唯一本着自由主义的思想来对当代新儒家的社会

政治倾向进行衡量的人。^①

在探讨当代的新儒家与自由主义的关系中，似乎有这样一种趋势，即自由主义与儒学相互靠拢的趋势。它不仅反应在自由主义和新儒家各自阵营的内部，也反映在两种阵营之间。在第二代自由主义者和第二代儒家之间那种激烈的对抗，今天似乎已经不见了，而新儒家更多地认可自由主义的主要观念，自由主义的继承人们则更多地向中国传统靠拢。这种自由主义和新儒学在当代所展现出的相互开放和相互融合的趋势不能不说是一种进步。

三、趋向自由主义？

日本、韩国、新加坡和中国台湾、香港五个东亚儒教社会 and 地区在二十世纪后半叶创造了引人瞩目的现代化奇迹，其成就已获得了举世的公认。然而，对于造成这一东亚现象的根本原因，却众说纷纭。我认为，唯一能够解释东亚现象的是儒教和自由主义这两者的结合。儒教和自由主义在实践上的结合把东亚社会与没有自由主义的其他东亚社会区别开来；也把东亚社会与没有儒教传统的其他发展中国家区别开来。

我对儒教自由主义作了这样的初步归纳：儒教自由主义是自由主义在儒教传统文化的土壤中安家落户后对儒教加以融合，形成了带有浓厚儒教色彩的自由主义。在政治上，儒教自由主义表现为代议政治、宪政法治、政党政治加上儒家的施政作风。在经济上，实行自由市场经济，加上克勤克俭、互帮互

^① 关于刘述先对自由主义表现出的亲善态度，参见刘述先：《儒家思想与现代化》，北京，中国广播电视出版社，1992。

助的儒家工作伦理，同时政府受儒家富民养民思想的影响对经济生活进行积极的调控管理。在道德文化上，儒家自由主义既引入自由主义对个人权利、自立自主和竞争精神的强调，又保留了儒教忠恕孝顺、尊老爱幼、重视教育和注重集体利益等价值倾向。

从儒学到儒教

儒家传统具有两千多年的历史，不仅是中华民族文化认同的基础，也是东亚文明的体现。这种传统，既成为中国学术思想的主流和中国知识分子的共识，又通过各种渠道（包括“贤妻良母”的身教和“乡约社学”的潜移默化）而渗入民族文化的各个阶段。可以说，儒家传统是中国乃至东亚民族文化的构成要素，在日常人伦之间起着决定性的作用。

本文把儒家传统分成儒学和儒教两个层次。儒学是指以先秦儒家经典为代表的，并为历代儒生不断解释和阐发的书面经典儒家思想。从先秦儒学到宋明理学，原始儒学经过各代名儒大将的不断发展，形成了一整套上至形而上学本体论，下至日常生活伦理的完备的学术理论体系，从而构成了儒家文化的主体价值系统。儒学研究可以在与现实牵连较少的“象牙塔”里推展，不失为一种养精蓄锐、隔离沉思的机缘，是塑造中国知识分子自我意识的思想活动。

儒教则是儒学，特别是其中的社会伦理、经济伦理、宗教伦理、政治文化在庶民百姓日常生活中经过世俗化、社会化所积沉而成的儒家教化。其职能主要在于调节宗法关系中长幼的纵向人际关系和乡邻四舍的横向人际关系。儒家教化所弘扬的一些道德价值，如忠信孝悌、仁爱互助、克勤克俭、礼让安分等等，千百年来一直作为中华民族的基本文化心态和价值取向

支配、制约和影响人们日常生活中各个方面的世俗社会行为。^① 儒教重视全面人才教育，提倡上下同心协力，培养刻苦耐劳的工作伦理和强调为后代造福等，体现了勤劳、沉毅、坚决及勇猛进取的优点：既是入世的，但又不只属于任何现实的权力结构，与社会的各个层面保持着复杂而紧密的联系。

在古代中国，乃至东亚，儒学通常是由官方转化为儒教的。这种转化主要是通过政府颁布的教材、皇帝的诏书、政府的文告、法律，以宰相为首的高级（文武）官员的著述言论，以及碑帖铭、书诗画、戏曲、对联等文化传播手段和循吏等政治制度来实现的。

大体而言，儒学属人类学术语中的大传统，社会学术语中的精英文化；儒教则属“小传统”和“通俗文化”。大传统会中断，小传统则不会，但会因为失去大传统而衰落。儒教作为儒家学说的社会化产物是对儒学大传统的实践。不论把儒学转化成儒教能否达到创始者的目的，但毫无疑问的是这种转化通常会把儒家教化的传统与普及以制度化的形式保存下来。在当代的东亚，这种转化通常是政府倡导的，尽管其动机和效果颇有争议。

儒家传统虽是中国学术思想和社会传统的主流，却不能涵盖中国民族文化。另一方面，自汉代以来，儒学与儒教就不能保持其纯洁性了。儒教不但是中国的，也是朝鲜的，日本的和越南的，如果把海外华人包括进来，儒教也存在于新加坡、东亚、澳洲、欧美及任何有华人社会的地方。儒教与东亚社会的

^① 韦政通先生曾以“五伦”为例描绘了从儒家学说到儒家教化的转化，参见“简论儒家伦理与台湾经济”，见《二十一世纪》，第68页。

其他文化传统，又是交互影响的。^①

儒教的复兴取决于儒家学术思想到底有无见证者，即在儒教的传统中能否出现一些杰出的哲学家、文学家、艺术家、甚至政治家、企业家。儒教的继承靠的是代代相传的小传统，靠哲学家、思想家、理论学们对儒学不断作出新的阐发。儒教是不是神学意义上的宗教，我们可以不去管，但可以肯定它是一套在东亚转化为心之习惯（the habits of heart）的价值传统。

从上述儒学与儒教之间的关系上，我们可以看到，大陆、新加坡、香港依然是儒教社会，而日本、韩国和越南则在非华人社会中受儒教的影响最大。尽管这几个社会之间有文化差异，但其中都有儒教传统一以贯之，而且这种差异远远小于它们与西方社会在文化上的差异。儒教在东亚，尤其是在华人社会只是几种宗教传统中的一种，东亚每个社会都有自己的传统，但儒教是共有的。我也只是在这种意义上使用儒教社会，这并不意味着儒家的理想在这些社会已经落实，更不是说，儒教是这些社会中唯一的或更重要的文化传统，而只是指出这些社会都有共同的儒教“烙印”，尽管这种烙印的深浅或图案各具特色。本文并不否定传统的儒教社会已经受到西方文化的影响，相反，本文要探讨的正是这两种文化传统之间的互动。在人们研究儒家制度在经济崛起中所起的作用中，儒教作用得到普遍的认可，问题是儒教很难界定（与道教、佛教、神道教、萨满教、民间迷信混杂在一起），其所起的作用确实从经验证据上仍难以明确界定。尽管如此，仅就其儒教“烙印”而言，我们就有充分的理由称这些社会为“儒教社会”。

^① 关于儒教在东亚的传播，参见秦加懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，北京，三联书店，1990。

以往解释的不足

依附理论一度曾是解释东亚现象的主要理论，而且至少现在仍有人在加以沿用。这一解释声称东亚是通过依附于大国才发展起来的，但靠依附求发展是一条不可取的道路，而且代价昂贵。^① 作为一项理论，依附理论的最大缺陷在于它不能解释东亚为什么通过依附可以发展起来，甚至能够从边缘走向中心。按照原型的依附理论，日本是不可能发展到今天对美国敢说“不”的地步。其人均国民生产总值（GNP）超过美国则更是不可想象的。

当然，并不是所有的依附都可以使边陲国成为中心国。比如，东欧和古巴，都依附过苏联，结果越依附越落后；越南、北朝鲜依附过苏联和中国大陆，结果一样。为什么这种依附关系却不能导致成功的现代化呢？

应该承认，东亚四小龙在一定程度上确实依附于日本美国，然而，在形成这种依附过程背后反映的实际上是东亚从现代化起步时，不断地被纳入首先是以美国为主导的世界市场秩序中去的过程。若是不纳入这种市场秩序就不可能有成功的现代化。换句话说，适度的依附是现代化成功的关键。这里所说的这种市场秩序，用赞成这一秩序的哈耶克的话说，是扩展的秩序，它会把不属于该秩序中的东西不断地纳入到该秩序中去。用敌视这一秩序的华勒斯坦的话说，自由市场秩序是一种

^① 关于依附理论及其在东亚模式上的应用，参见 Cardoso, Henrique Fernando, and Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1979; Wallerstein, Immanuel, *The Capitalist World Economy*, London: Cambridge University Press, 1979; 杭之：《一苇集》，北京，三联书店，1991。

世界体系，它会不断地把各国吸附进去。因此，只要想实现欧美式的工业现代化就必须主动地进入这种市场秩序。换句话说，即主动地建立某种依附关系，而且这种依附会随着双边经济的发展不断地变成一种互赖的关系。这一点已被当今的国际政治学研究所证明。

依附理论暗示，这种靠依附实现现代化的道路有很多缺陷，甚至会导至致现代化的失败。因此，它隐含着世界上还有比进入市场秩序更好的办法来实现现代化。然而，这种设想是虚幻的。最好的证明是几乎所有的前计划经济国家都主动地要求纳入到世界性的市场经济的扩展中去，比如前苏东国家和中国都积极申请要求加入或恢复以实行市场经济为先决条件的关贸总协定。

依附理论中最成问题的还是其背后所隐含的财富观。这种财富观与斯密《国富论》中的财富观截然相反。它把自然资源、国土和人口看作是最重要的财富，而不是把人的智慧、人的创造力看成是最重要的财富。它认为只有那些自然资源富裕的国家建立在自立更生，甚至是闭关自守的基础上的发展才是真正的发展。（然而，“资本主义”就该词的本意而言，指的是头脑，意味着最重要的财富是在人的头脑里面，而不是外在的东西，capital的最初含义是“头”。）退一步说，对东亚国家来说，地少人稠，自然资源奇缺，那么，没有富裕的天然资源是否意味着要放弃发展呢？当然不是。要发展又没有资源，那怎么办呢？所以，东亚只能走一条最经典的自由市场经济的发展道路，即通过市场秩序把人的创造力最佳地发挥出来。至于像中东的一些石油大国，地广人稀，石油资源丰富，这对其他发展中国家来说是可望而不可及的。而每个国家根据自己的国情来选择一条适合自己的发展道路才是实实在在的。依附理论可

以指出东亚道路中的许许多多已有的、或是即将招致的弊端，但是却提不出一条更加可行的发展道路。

第二种解释是综合论，即东亚奇迹是由许多因素共同造成的。这些因素可以分为天时、地利、经济、政治和文化等几方面。^①

在天时方面，第二次世界大战结束以后，全球都进入了重建和发展的阶段，现代化浪潮正式兴起。对东亚来说，美援被认为是最重要的外部条件之一。东亚国家从美国和其他国际组织得到了大量的援助，尤其是美国的顾问为东亚的发展提供了恰当的建议和培训。香港、新加坡虽没得到美援，但是在朝鲜战争和越南战争中得到了大量的军需定单，无疑为它们的经济发展提供了巨大的动力。

在地利方面，日本及四小龙均属海岛社会。地小人多，这无疑为高速发展的一个重要条件；而且像香港、新加坡都居于海陆交通要道。这样为它们加入国际经济提供了极其便利的条件。同时，这几个地方都具备了大量的廉价劳动力，为工业化提供了产业大军。人文条件也非常有利，因为阻碍市场经济的旧秩序被破坏了，这种破坏来自两个方面：一是日本在二次大战期间几乎全部征服了四小龙，打破了当地传统农业社会的旧秩序。而二次大战之后美军的占领又把英美的政治和经济理念带到了东亚。二是二战之后，韩国和中国台湾分别进行了土改，而新加坡和香港则把农村变成了都市，这就为新的工业的建立奠定了基础。

^① 关于四小龙经济奇迹的综合解释，参见 Ezra F. Vogel: *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization In East Asia*, Cambridge: Harvard University Press, 1991。

在政治方面，整个东亚社会都具有高度的现代化紧迫感和极高的政治经济发展的迫切感，具有极高的现代化导向。他们不惜用高压的办法建立一个稳定的社会秩序以保持社会的安定与和谐。这样，从而具备了天时、地利和人和的三个方面的要素。

从有利的因素看，在政治上人们强调较多的是四小龙的威权体制，而忽略了其宪政体制。但是，我认为，宪政体制在东亚的发展中也起了重要的作用。它起码在经济方面做到了两点。第一，它保障公民创造财富的自由和经济的自由。第二，它保障公民占有劳动的成果及私产。

在经济上人们强调较多的是日本及四小龙正确的经济发展战略，而对其自由市场经济的制度性质则一笔带过，甚至强迫这种市场体制还有众多的缺陷，强调政府对经济的大量干预，以变相证明东亚道路不同于英美的自由经济体制，而不愿承认东亚式的计划是建立在自由市场经济基础上的。

在文化上，他们把儒教传统化约为工作伦理，而较为忽略儒家的政治哲学和政治文化，尤其是这种哲学和文化对施政者的政治作风和东亚政治精神的影响。有人甚至认为儒教工作伦理是导致东亚奇迹的根本要素。^①

就目前而言，几乎所有的人都认为，造就东亚奇迹是多方面的因素。但是，大家各自对上述诸因素的侧重点也有所不同。例如，有些人不承认儒家文化在造成东亚奇迹中的地位，甚至用其他因素的作用来否定东亚文化的作用。有些人，尤其是一些美国学者把儒家文化特别是天时、地利和发展战略放在

^① 关于用儒教传统来解释东亚模式，参见杜维明：《新加坡的挑战》，北京，三联书店，1989。

等量齐观的位置上。但是，综合解释所面临的困境是，许多国家具有同样的，至少是其中的绝大部分有利的条件，比如说，优良的地理位置、小国寡民和大量的美援等，却不能实现高速的经济发展，其原因何在？这是综合论所不能解释的。

儒教自由主义的解释

从前面的分析中，我们看到，依附理论过分贬低了儒教对东亚成就的独特贡献，从而不能解释偏偏在东亚儒教社会现代化得以快速发展。而综合论中的儒教说则夸大了儒教的贡献，从而未能解释为什么并非所有的儒教社会不能取得同等的成功。

我想，这两种解释都忽略了一个涉及经济体制方面的重大要素。其实，在东亚，正是儒教传统与以某种学说为基础的体制相结合，才由此确保不断找出正确的发展战略，并有效地利用各自的天时地利之便。这种东西一定普遍存在于该文化圈中，包括新加坡在内的创造出东亚奇迹的诸社会中，而且贯彻在经济、政治和文化三个社会生活的基本领域中。我看，这就是从英美等西方国家移植过来的自由主义。它在经济上表现为受保障的财产权、自由企业制度和市场经济；在政治上表现为以普选为基础的代议制和法治；在道德文化上表现为个人的权利观念和自主观念。^①

由于儒教与自由主义在实践中的结合并未引起注意，所以

^① 关于近代日本的自由主义思想运动及其对战后日本意识形态的影响，见 Sharon H. Nolte: *Liberalism in Modern Japan: Ishibashi Tanzan and His Teachers, 1905 - 1960*. Berkeley: University of California Press, 1987. 关于自由主义在战后日本的落实，参见白尔奥：《日本国体的远景——经济大国的苦恼与自省》，香港，广角镜出版社，1984。

儒教和儒学与自由主义的关系在学术界仍然是被割裂的。这一点特别表现在儒教与现代化之间关系的讨论中。人们常用工业化和民主化来指称当今作为世界潮流的“现代化”，断言儒教阻碍现代化，认为儒教不利于工业化和民主化。说儒教阻碍工业化，这个命题是有一定道理的，至少作为其发源地的中国就不是自发地汇入现代化潮流的。但对这一命题要作一些分疏。首先，若是儒家传统与伴随工业化而来的现代化相互敌视，而且各自把自己封闭起来，儒家传统就难以对工业化有所贡献，势必要有所阻碍。但这个责任要由儒家传统和现代化的各自卫道士双方承担。儒教之所以可能有助于工业化，其先决条件是儒教与现代化不再相互敌视、相互封闭，而是相互交流、相互开放，尽管难免还会存在某种摩擦。

其次，工业化能否成功，关键在于政府用什么样的体制去实现工业化。我们知道自由主义和工业化都起源于近代英国。但英国政府从未制定过什么现代化或工业化战略。工业化只是自由市场经济（加上代议政治）自然运作的产物。换句话说，市场经济是通向现代化，尤其是工业化的必由道路。在二十世纪有许多国家都曾试图避开市场经济来开辟一条工业化的道路，但这种抛弃市场经济的工业化战略并不成功。因此，这条工业化道路所出现的挫折，其责任完全不在儒家思想。日本和东亚“四小龙”则向我们展示了另一幅景象：靠市场经济和政府的积极引导，它们走上了一条成功的工业化和现代化道路。这条路上，儒教的工作伦理居然发挥了建设性的作用。这是否在暗示：儒教伦理在特定的经济体制下可以对工业化有所（乃至重大）贡献？

事实上，东亚现代化的成功为自由主义关于财富来自人的创造力的学说提供了最为有力的证据。英国虽然是一个成功的

先例，但还不够典型。因为其在发展过程中，毕竟在自身没有足够资源的条件下借助了对外扩张和殖民掠夺的手段。而战后的东亚除了创造力被充分调动起来的人，几乎没有其他什么足以使国家致富的自然资源。它们也无力对外扩张。但是他们创造性的劳动制造出了大量的、一流的、因而也是高附加值的工业品；靠卓越的商业技能和商业环境建立了世界性金融贸易中心。东亚的财富不是来自石油、黄金、钻石，而是靠对自己精力及脑力的极限进行挑战得到的回报。正是靠自由主义的经济原理所建立起的经济体制才把东亚的积极性最大限度地调动起来，并转化为国民财富。这种创造力的极限发挥使他们被讥为“工作机器”。支持这种创造力源源不断正是尊重财产权，保护创造自由和运用看不见的手来调节的市场秩序。

东亚的经济制度不仅落实了斯密的古典自由主义和哈耶克等人的新古典自由主义经济学，而且还用其实践对之作了重大的改进。在古典自由主义经济学那里，政府与市场基本上在干预与反干预上是势不两立的。而东亚却摸索到通过干预来维持并改善市场经济的途径。斯密反对政府干预是针对重商主义式干预，而东亚政府的干预则旨在克服过渡干预或消极放任所造成的弊端。因此，这在实践上是对自由主义经济学说的发展，而对这一发展的理论归纳还远远不够。

当然，在两点应该看到。第一点是，在不同的东亚社会，政府对经济的管理程度，或者说在经济自由化的程度上，存在一定差异，而且各有千秋：日本的出口能力；韩国的重工业基础结构；台湾在相对迅速增长的时期所维持的较平等的收入；香港的那种被形容成“几乎是尽善尽美的市场机制”；新加坡的适度的官方干预。大致说来，香港和日本的经济自由化程度高于韩国、台湾和新加坡。尽管自由主义经济的基本原则已得

到落实，但在其中某些社会中，仍有必要进一步提升经济自由化的程度。同时也应该看到，贯穿东亚的儒教自由主义正是建立在类似的种种具体差异的基础上的。

第二点是，尽管东亚实行的是“有计划的”自由经济，但绝不是市场经济和计划经济的简单混合，因为这种经济中，没有命令式的计划，而充其量只是凯恩斯式的干预。东亚的干预与西方的凯恩斯主义有相同之处，但更有不同之处。这种差异在于东西方的不同文化背景。西方的干预造成“干预与反干预”的二分法对立，而东方的干预则避免了这种二分法的对立。这与东亚的一党领导的政治体制有关联。^①

自由主义在东亚的落实不仅表现在经济上，而且也表现在政治上。首先，自由主义在东亚有了制度上的落实。这表现为东亚建立了符合自由主义精神的宪法，按照自由民主的原则建立了代议制度和司法制度。

韩国、中国台湾和新加坡这三个社会在现代化进程起步后的相当长的一段时间内着重维护的是经济自由和私有财产，维护的是与自由经济相关的自由、权利和社会秩序。在那一段时期，这三个社会都高度重视政治稳定，而不太注重落实与民主政治相关的政治权利和自由，所以，这三个威权社会的自由同样也是指经济上，而非民主的社会。这说明自由主义的初级经济目标还是在这三个社会的政治层面上反映出来，至少在形式上如此。

东亚社会在第二次大战后热切追求经济上的发展，引进自

^① 关于东亚儒教资本主义社会经济体制的自由主义性质，参见郑竹园：“经济制度的比较”，载于《国父思想论文选集，下集》，陈春生编，台北，台湾学生书局，1987。

由市场经济。日本、韩国、台湾和新加坡分别从英美两国逐步汲取了经济上的自由市场和政治上的民主法治。只是香港社会是个例外。在那里自由多于民主。东亚的经验似乎表明，市场经济很容易被儒教社会所接受，因为向往美好生活是人类的天性。市场经济最能够调动人们获得物质利益的动机。市场经济和民主政治架构的落实，意味着人们可以以个人的身份出现在经济活动中，所有的人都可以自由地从事经济活动，满腔热情地投入到增加财富、提高生活水平的创造性劳动中来，而且个人的劳动成果也受到切实的保障。这样市场经济和民主政治这两个重要的自由主义特征在东亚依次得到落实，既避免了两者一步到位的难度，又避免了政治脱节的困扰（日本、香港有些例外）。

同时我们看到，由于自由主义的政治原则在形式和制度上有了比较好的落实，经济自由到民主政治的上升就有了坚实的基础，而且在最近短短的几年时间，台湾、韩国、新加坡的民主政治都有了进一步的提升。这说明，自由主义政治原则在东亚的落实不仅在经济层次上，而且进入了政治层次；不仅在政治形式上，而且在政治运作上。

东亚的那种威权社会，不论曾经多么不民主，其与极权主义之间的界限是经纬分明的。极权主义公开放弃并谴责自由主义的所有原则，而威权体制则公开拥护自由主义的原则，尽管这种拥护有时可能是表面上的。威权政权通常在经济领域基本上全盘接受自由主义的原则，而在对待民主政治方面的态度却显得有些三心二意。即使在政治上，威权体制也承认政权应该向社会开放，军队应该中立化，权力不能由个别政党来垄断。而极权主义则公开否定这些自由主义的政治原则。所以，从这种意义上看，战后的台湾、韩国和新加坡虽具有威权主义的政

治形式，但却远比极权主义更加接近自由主义，因此，在自由主义的进一步落实上就容易得多。

这种新型的自由主义政体却仍然带有鲜明的传统烙印。特别是在中央行政方面，东亚一方面建立起了民主的架构，如纳入了宪政、代议政治、普选等自由主义政治措施，同时东亚政治遵循儒家思想对民众的福祉承担全面责任。在东亚，如果说政府不是无所不能的，至少是无所不在的。而根据契约思想，政府的作用仅在于向社会提供秩序和法律。因此，可以说，儒教与自由民主的结合，除日本外，在其他东亚儒教社会不过是刚刚起步，其发展还需要经受时间和危机的考验。

“三点一线”论

东亚的成功，关键在于把东方文明与西方文明结合起来，它引入的不是以现代工业文明为代表的文明成果，而是引进了创造这种新文明的机制，并由此创造出了一种富于活力的新的经济形态、政治形态和文明形态，即儒教自由主义。有目共睹的是，在东亚以儒教为代表的东方文明与工业文明的矛盾和冲突十分突出。如何从两者中找到出路，如何把东西文明的各自优势整合起来，一直是困扰着东亚的大问题。整个东亚地区至少仍未完全摆脱这种冲突的泥潭。日本和“四小龙”自发地走出了一条成功的道路，它们在实践中既不否定传统东方文明，又不教条地对待西方文明的精髓，而是把两者创造性地有机结合起来，成功地走出自己独特的经济、政治、社会发展的道路。而整个学术界还未能从思想和意识形态及文明发展的逻辑高度去把握这种成功背后的底蕴。

东亚经验的特殊性在于它不仅承袭了自由经济秩序，而且更进一步，将高度现代化和受英美自由主义教育的人士所构成

的强大官僚体系用来约束纯粹的市场经济的非均衡性，从而使古典自由主义消极的放任主义变成具有东方及儒教特色的积极的放任主义，从而实现儒教政治经济学说与自由主义政治经济学说在制度及操作层面上的接榫和对话。

对于东亚社会中儒教传统与自由主义在实践上的普遍结合，在学术界并未引起普遍的关注。东亚和美国的许多学者就试图用东亚经济的计划特征来否定或削弱其自由市场经济的基本属性。在台湾地区，持儒教伦理学说的人否定自由主义的贡献；而自由派人士则否认儒教传统的贡献，而在行动上奉行自由主义经济体系的人士过去曾常常在口头上抨击自由主义。现在，儒教自由主义在实践上的成功对话应有助于消除两者在理论上的隔膜。

近数十年，东亚的现代化奇迹对传统现代化理论构成了重要挑战。这一奇迹使得即使是反对儒家传统的知识分子也开始注意到，儒家传统未必是中国现代化的根本障碍，现代化的过程可以在采取不摧毁传统的方式下实现，传统的调整和持续与建构可以整合在同一过程中。破坏传统不仅未必意味着现代化的必然实现，却可能导致价值体制的解体和文化认同的失落，损害到现代化秩序建构过程本身。历史表明，大规模有效的社会变革，不可能在与社会成员共同的文化取向发生根本冲突的方式下实现。任何一个运动或社会工程必须适应或恰当地运用其固有的精神资源。而归根到底，包括儒教在内的具有实质合理性的文化传统是社会及其本身不可或缺的需要。

儒教传统若不与自由主义在实践中进行相互认同性的对话，东亚就不可能出现现代化奇迹。但是，在以往的研究中，我们有夸大儒教的作用、忽略自由主义的贡献这种倾向。现在应该是正视自由主义贡献的时候了。

东亚经验表明，儒家传统是可以通过某种中介物与民主实行对接。在我看来，这个中介物是以自由主义经济学说为基础建立或继承下来的市场经济（故又称自由经济）。在日本，儒教（还有当地的文化传统）与市场经济加民主政治三者已完全对接起来，而且运作得比较成功（尤其在经济方面）。在新加坡、台湾地区和韩国，儒教与市场秩序已经衔接起来，现在正处于衔接市场经济与民主政治的进程之中。由此不难看出，这条路线的走向是三点一线：儒家传统（作为固有传统的出发点）——市场经济（中介与基本目标）——民主政治（现代化的另一目标），而不是绕开市场经济，直接拿儒教去嫁接或对抗民主政治。

这一思路不同于对东亚模式的一种“流行理解”，即“经济放开，政治统死”。不可否认，东亚社会在现代化早期表面上的确有此特征，但这一理解的失误在于它割裂了经济与政治的关系，尤其是忽略了搞市场经济需要有效的政治制度建设作为必不可少的辅助条件。政府自身的结构需合理到这样一种程度：即它不仅有能力为市场机制提供必需的运行规则，而且要有能力确保这种规则能够得到及时有效的运用。自由市场经济是以财产权和经济自由为先决条件的，政府若不能给这种权利和自由提供确实的保障，就不会有健全的、充满活力的市场经济。而只有真正的、法治的、稳定的政府与对权力的有效制衡才能提供这种保障。“三点一线”的东亚现代化道路是通过建立市场来起步的，并通过市场经济的发育和完善来为民主政治铺垫基础。这一路径的优越性在于它既避免了把政治与经济割裂开来的误解而导致经济建设与政治建设的脱节以至最终对两者造成妨碍，又避免“先政治民主，后经济自由”的路径的难度。民主政治没有市场经济的基础，就难以立足，并将导致自

由与民主的双重失落。传统作为一种文化因素，其内容不是一成不变的，而是随着社会经济的发展而不断获得新的内容。我们可以引经据典地证明儒教传统多么千真万确地不利于经济发展和民主政治，然而，东亚获得了新的自由主义政治经济体制后，儒教传统却在“三点一线”的循环渐进式现代化路径中出乎意料地转变成了现代化的巨大推动力量。

“三点一线”的路线导致儒家自由主义在实践中的结合，给海内外华人知识界敲响了警钟！当我们在论证儒教如何构成障碍、甚至扬言要阻断儒学的时候，儒教却悄悄地被转化成现代化的动力。当我们发誓要把儒教烧为灰烬的时候，儒教却早已被“点滴”进了我们的血液。当我们在拿儒教直接面对民主却屡试屡败而扼腕叹息时，由于在实践中插入了市场经济，儒教和民主却已经“兼容”。当我们面对儒教与自由主义的结合将信将疑、吹毛求疵的时候，两者的初步结合所创造的奇迹已形成了巨大的挑战。

所以，在我看来，东亚的挑战，其实质是由儒教与自由主义在实践层次上的初步结合所形成的。其挑战的对象：不仅是中体西用，而且是全盘西化；不仅是传统的计划经济模式，而且是古典自由主义和福利国家的经济管理模式；不仅是东西方的执政者，而且是关心儒家传统与中国命运的知识界。

本文的基本结论是，从实践层次上看，在东亚儒教与自由主义作为东西方两种最有代表性的文化传统已经初步贯通，并在制度和行为上有了基本的落实。但儒教与自由主义的结合仍然缺乏充分的理论基础。从历史上看，儒教与自由主义之间充满了对抗和误解。从理论上讲，儒学与自由主义作为东西方最有代表的两种思想体系的接棒尚无成型之力作。这方面的理论研究落后于实践，未能站在东西方文明的高度对儒教社会的现

代化道路提出解释。丰富的实践与贫乏的理论形成了触目的反差。

儒教与自由主义的互动涉及面很广，对其中的许多问题需要更多的学者去作长时间的研究、观察和交换看法才能找到合理的答案。例如，面对自由主义的挑战，是否有必要挽救已呈颓势的儒教传统？如有必要，又如何挽救？挽救儒教是否一定意味着抵制自由民主？又如，我们知道，东亚政治始终保留着家长制的威权色彩，其一党独大也引起了普遍的争议。问题是，这种东西是应视为可与民主政治完全相容的东西，还是应随民主的成长加以扬弃？再如，当代新儒家增加了对自由主义某些思想的认同，但在主观上仍有意同自由主义保持了一定的距离。问题是这种距离是趋向缩短吗？换句话说，在思想政治上会出现某种称作儒教自由主义的思潮吗？

中国作为世界上有着悠久连续文化传统的泱泱大国，与传统根基较浅的新兴国家，或无很深文化传统的部落国家不同，既不可能彻底告别自己的文化传统，更不可能把自己的文化传统重新封闭起来，与外界隔绝。我们所能做的只是把我们的固有传统向外来文化彻底开放，让它们去自行碰撞融合，从而带动中华文明的优秀遗产汇入到世界的主流文明之中去。

北大传统与 现代中国自由主义

关键词：自由主义 现代中国 北京大学

值此北京大学诞生一百周年之际，北大百年同行会邀请我今天来与大家谈谈北大传统与现代中国自由主义。我的心情是十分复杂的，可以说是一半的欢欣，一半的叹惜。欢欣的是大家对北大传统与现代中国自由主义这个话题有兴趣，欢欣的是我有这份荣幸能来到这里与大家分享我对北大传统的看法；叹惜的是北大建校已百年了，社会上对其传统是什么却莫衷一是，叹惜的是半个世纪以前的东西，今天在大家和我看来却仍然是那么的新鲜，仍要来谈谈这个陈旧的新话题。

早在 30 年代，中国著名的人权活动家，并为人权事业献

身的杨杏佛先生说过一句很沉痛的话，“争取民权的保障是十八世纪的事情，不幸我们中国人活在二十世纪里还是不能不做这种十八世纪的工作。”在世界范围内，人权不过是自由主义之树上的一个重要的果实。在西方，尤其在英美，自由主义及其人权之果在两个多世纪以前就结出来了。在中国，上世纪末和本世纪初前半叶曾做过一阵子培育自由主义之树和人权之果的事情。现在看来，恐怕中国人到了21世纪还得重操这份未竟的旧业。

人类在历史的某个时段总是需要回首过去，总是需要前瞻将来。回首过去与前瞻将来就是给今天定位。今天的中国正面临着这个社会转型的比较关键的时期，在这个时候，回溯北大的传统是一件特别重要、特别有意义的事。为了纪念北大建立一百周年，为了纪念不能忘却的北大自由主义传统，我们编辑一本构成这一传统的文选荟萃，通过重新发掘有关的历史文献，试图令人信服地向世人再现昔日的北京大学与中国现代自由主义的大观。今天，我也愿意乘此机会与大家分享我在编辑该书过程中的一些收获和感想。

究竟什么是北大的传统，社会上一直有不同的看法。比如，有人说北大传统是拥护革命的传统、坚持爱国的传统、传播马克思主义的传统。若说北大传统是革命的传统，中国近现代经历了两场性质根本不同的革命，而且看不出北大与这两次革命有特殊的联系，也从未有被公认为能代表北大的人物声称北大有这一传统。若说北大的传统是爱国的传统，爱国是几乎中国每一所学校的精神，我们又如何把北大与其他学校区别开来？若说北大的传统是传播马克思主义，北大在马克思主义的传播上的确发挥过重大的作用，然而，在中国，曾传播马克思

主义的学校又何止北大？在延安曾有马列学院，在全国各地，还有那么多的党校。而且，更重要的是，不能说传播什么，其传统就是什么。况且，近现代中国的基本政治思潮，如自由主义、马克思主义、无政府主义、国家主义、文化守成主义、进化论思想、虚无主义等等，都是以北大为重要的中转站和发祥地才进入中国社会的。

研究北大的传统，其实就是研究北大的独特性，研究什么使北大成为北大的那类东西；研究那些北大独有，而其他地方没有，或北大多而其他地方少的东西；研究最能代表北大的价值和精神所在的那些东西。如何找到这样的独特性呢？在我看来，我们应该听听那些公认为北大精神和传统化身的人物是如何界定北大的独特性的，看看他们自己是如何总结北大的独特性和传统的。本书所选定的这类代表人物包括蔡元培、胡适、蒋梦麟、傅斯年这四位北大校长，并辟出一章（第十二章）汇集了他们有关北大传统的言论。本书不过是重复了这四位先人的结论，即北大的传统是自由主义的传统。除非他们的代表性有疑问，否则他们的结论就应该成立。如果承认蔡元培先生的“兼容并包”能最精炼地概括北大的传统，那么，这一传统一定是自由主义的。

谈到中国近现代的种种思潮，不能不谈到自由主义；谈到自由主义，也不能不谈到作为自由主义重镇的北大。北大的自由主义传统不仅使一代代北大人引以自豪，而且也得到了一代代华人学子的高度认同。著名华人学者刘述先先生在回顾自己的思想历程时这样写到，“我由中学到大学，接上了北大的自由主义传统。”（见《儒家思想与现代化》，中国广播电视出版社，1992年）刘先生中学是在上海和台湾上的，大学是在台湾大学上的。一个与北大“无关”的人，何以接上了北大的传

统、而且是北大的自由主义传统？原来，刘述先的父亲是北大毕业的，而傅斯年先生及其朋友又把北大传统在半个世纪前带到了台大，使得刘先生能在青少年时起接受北大自由主义传统的熏染。自那以后，台大也成了台湾岛上自由主义思想和自由派的重镇，学生们争民主要自由的运动的策源地。这段插曲证明，北大的传统不仅是自由主义的，而且是超越北大的。著名华人社会学家金耀基先生在本书所选的一篇纪念蔡元培先生的文章中也表达了一位海外学人对蔡先生所奠定的北大传统的高度景仰。

如果说自由主义传统是百年来一成不变的北大传统，显然与事实不合。但若说自由主义的传统是北大前五十年的传统，大概不会有大的偏差。事实上，北大早期的自由主义传统还可以从另一个截然不同的角度得到了印证。这就是，1949年后，对北大的自由主义传统的持续的、彻底的、大规模的“肃清”和“思想改造”恰恰证明了这一传统的存在，北大也因长期被当作重点改造对象而成为极左思想的重灾区。

应当承认，自由主义在中国从未特别发达过，更没有深入过中国的本土社会，只是在中国过去受过良好教育的一部分人中有一定的影响。北大是中国为数不多的可以找到自由主义的地方，而经过革命风暴和大规模思想改造的涤荡，在过去的五十年几乎荡然无存。正因为其弱小，正因为其消失，正因为其命运多桀，也正因为它曾经带来的那么一点点暗淡的曙光，今天我们才有必要重新正视它。

作为自由主义一种系统的思潮，“兼容并包”作为办学的指导方针在后五十年的北大基本上是历史中的记忆。尽管如此，北大的学子们还每每用他们的行动让世人感到，自由的因子还在他们的血液里流淌。今天晚上，有这么多的朋友来到这

里来与我一道回顾这一传统，并对演讲的话题表现出如此的兴趣，这足以表明，北大的传统不仅没有死亡，而且已经开始复苏。它正在迎来新的黎明。

北京大学与自由主义的密切联系是有其特殊渊源的。在很大程度上，北大本身就是学生运动的产物，是中国的青年知识分子追求个人自由、实现中华振兴的产物。在一百多年前，康有为等 1300 多名在京参加会试的举人联名向光绪帝上“万言书”（即著名的《公车上书》），要求变法维新，其中的重要内容之一就是废除科举，引进西方教育制度，兴办现代学校。此后，康有为本人又以奏折形式敦促清帝尽快在北京建立京师大学堂（即北大的前身）。从历史的大背景看，北京大学首先是中国变革与开放的产物，继而成为变革与开放的推动者。可见，从其诞生的第一天起，北大命运就是中国变革与开放的脉搏。后者强，前者旺；后者弱，前者颓。开放使自由主义进入北大，变革使自由主义深入北大。又可见，北大站在东西文明的交汇点上，而任何文明的重要生命力的源泉之一就在于同其他文明的密切交流。文明越先进，其所融入的其他文明的优秀遗产就越多。

如果说仅用“兼容并包”这四个字来概括北大的自由主义传统略嫌笼统的话，就有必要对这一传统作进一步的展开。我编辑的这本书从对自由主义的理解、自由与人权、宪政与法治、民主还是独裁、政党政治、革命观、所有制与市场经济、民族主义与爱国主义、个人主义、教育思想等方面汇集了以北大为代表的自由主义知识分子的立场、主张及其对现代中国自由主义的贡献。有关的具体内容及评论，可以参见该书所选的文献和编者撰写的提要与按语。

自由主义，尽管有其特定的价值倾向，但却是一切“主义”中最为开放的主义、最能宽容其他主义的主义，是唯一允许甚至提倡反对自己的主义。所以，“宽容”也罢，“兼容并包”也罢，在性质上都是自由主义的。当然，“宽容”并不等于“赞同”。蔡先生把各种思潮都引入北大，完全不意味着他对各种主张都实行“等距离外交”，但他还是能够尊重持不同主张的权利。这使我想起了自由主义的一句口头禅：一个自由主义者可能反对你的观点，但坚决维护你持反对意见的权利。

我这里还要特别强调一下，北大传统是一个反门户的传统。比如说，北大传统的缔造者像严复、梁启超、蔡元培、胡适，他们都不是北大的产物，但他们都成为北大传统的缔造者。北大不是自己产下的，不是自己的产物。北大是当时那个时代的产物，是中国知识分子精英努力追求自由的结晶。换句话说，北大的传统与中国现代自由主义运动是密不可分的。

思想无国界，更无校界，自由主义思想尤其如此。中国的读书人对北大传统的认同，不是对北大门户的认同，而是对北大传统中所凝聚的、所代表的开放的、自由的价值观的认同。如果要把北大传统仅仅归结为北大自己的功劳，或者仅仅归结为北大校园之内的传统，我觉得这是不恰当的。我想，正因为自由主义的思想，没有国界、没有校界，今天在座的才既有北大的，也有不是北大的。非北大的朋友不要因中国过去的自由主义传统与北大有关而拒绝之，北大的朋友也不要因为北大的先辈对中国的自由主义有贡献而自我封锁，唯恐被别人染指。在历史上，北大的传统也一直是开放的传统。胡适先生就说过，他不愿以北大派自居。他通过《独立评论》等刊物所结成的自由主义知识分子同人团体，其中有北大的、也有清华和燕京大学的。即使在这一自由主义团体内部，有信仰民主的，也

有倾向独裁的。所以，北大的自由主义传统仅仅意味着北大对这一传统形成有贡献，而绝不意味着近现代中国的自由主义非北大莫属。先辈们这种摒弃门户之见、兼容并包的胸怀，不仅今天而且永远有特殊价值。

与此同时，对北大的自由主义传统作正面的肯定，并不意味着这一传统已经十全十美、不可改动、不可批评。对这一传统持绝对化的态度是有悖于自由主义精神的。相反，若是对这一传统持一种建设性的反思态度可能更有助于加深对这一传统的理解，有助于我们认真消化这一传统在形成过程中的经验得失。

剖析北大传统，我们不能不注意其中存在着若干重大的紧张关系。我这里之所以称之为“紧张”，而非“矛盾”，意味着我无意去断定谁是正方、谁是反方，谁对谁错。在—对紧张关系中，也许每一方都有一定的道理。按照多元真理观，特别是在价值领域，两个互相冲突的东西可能是同时有道理的。

比如说，是要守旧还是要激进，在自由主义内部，以及在自由主义思想与其他思想之间都有很大的争论。激进和保守的对立在北大、在中国近现代思想界一直都存在。比如对学生来说，如何处理读书与参与之间的关系，这在北大，从五四时代开始，就一直存在着紧张。对蔡元培和胡适等师长来说，心情也很矛盾。他们既想要学生好好读书，更不愿压制学生们关心国事的热情。对他们自己来说，也面临着为学问而学问，还是用自由主义来议政论政的困难抉择。胡适本人就长期处于这一困境之中。他一方面誓言不问政治，另一方面又写下了大量的政论文章；一方面声称愿意多研究问题少谈些主义，另一方面又以自由主义的旗手著称于世。蔡元培挑战军阀政府与胡适挑

战蒋介石的勇气表现了真正的自由主义者必须具备的现实的关怀。

大家都知道，北大是中国近现代自由主义思想的摇篮，但同时，拥护自由主义和反对自由主义在北大都有很大的影响力。在30年代中，民主与独裁的争论再次反映了北大学人自由的多元倾向，而且，论战的双方多为自由派。

除上面所枚举的许多紧张关系的一部分外，以北大为主要代表的近现代中国自由主义传统，在今天看来，还有一些重大的失误和偏差。比如说，中国知识分子对自由主义的学习和引进是从自由主义的半途中开始的。除严复等少数人外，都是自由主义课程的“插班生”，而不是从自由主义的根本处——以洛克、孟德斯鸠、休谟、斯密、柏克、洪堡、贡斯当、托克维尔、阿克顿等人为代表的古典自由主义开始的。即使是严复也是怀着“先天下后个人、先强国后富民”的中式士大夫的使命感，而且对自由主义抱持着工具主义的态度。胡适的自由主义的思想渊源多半是来自杜威。杜威是一个实用自由主义者，而非古典自由主义者。而像张君勱、储安平的自由主义思想渊源多半是来自英国的拉斯基，这两位先生与其说是自由主义者，不如说是民主社会主义者。

由于中国的自由主义一开始就是从半途起步的，思想根基就难免肤浅，因而难经风浪。比如说，早期的自由主义者们无法在英美的自由主义传统与以法国为代表的欧陆自由主义传统之间作出区分。他们轻视光荣革命，青睐法国革命，先是以卢梭的思想为自由主义的正宗，后又以具有浓厚的社会主义色彩的新自由主义为楷模，因而极易受到各种伪自由主义的诱惑。那条被哈耶克视为通向极权主义的道路，被中国自由主义者们看作是通向自由社会的坦途。这种基本辨析力的缺乏就已经征

兆了后来中国自由主义者命运的结局。有鉴于此，今天中国的自由主义者们已经开始自觉地去补上被先辈们漏掉的古典自由主义那一课。

由于上述的缺陷，近现代中国的自由主义从一开始就带有唯理主义、科学主义、平均主义的成分和排斥自由市场经济的特征。其中的重要表现之一，就是对经济自由主义的系统的忽略。在近现代中国自由主义谱系中，经济自由主义始终未曾获得与之重要性相称的一席之地。自由主义者们通常对经济问题缄口不语，要么是“均富”、“计划”、“第三条道路”等反经济自由主义的常谈。连胡适这样的大牌自由主义者在谈到经济模式时，也曾对苏俄的计划模式赞赏不已。40年代的自由主义者在经济问题上几乎是清一色的民社派，高扬“均富”和“混合经济”的旗帜，称颂被哈耶克斥责为通向奴役之路的东西。这一通病至今未有治愈的迹象，轻视财产权与经济自由的偏差至今仍未得到匡正。

对比之下，西方的自由主义者（如洛克、斯密、柏克等人）一开始就是从经济角度（财产权与经济自由）切入自由主义的。洛克的自由主义政府学说就是建立在以保护财产权和经济自由等基本人权为政府的根本目的这一命题之上的。同样，20世纪有重大成就的自由主义者（米瑟斯、哈耶克、弗里德曼、布坎南）无不以其经济自由主义学说为依托。真正的自由主义者在所有制与经济体制问题上的立场一向是旗帜鲜明的。

据我观察，中国的自由主义者不喜欢自由市场经济、不愿意研究财产权与经济自由的原因，大概有这样几个方面，一是受“君子不言利”的遗训的影响；二是一些自由主义大家认为经济问题肤浅，学问含金量低，不值得一谈；三是自由市场经济有缺陷、不是完美无缺；四是经济问题不如政治问题和文化

问题那么重要、那么紧迫。况且，20世纪曾是左与右的极权主义疯长的世纪，这也使得中国的自由主义更加无法摆脱极权主义的诱惑。而声称能彻底超越貌似满目疮痍的自由市场的那类极权主义思想对中国的自由主义者就更有诱惑力。

这样的自由主义更多地亲近于融入了左翼思想的新自由主义，而不是古典自由主义。这在很大程度上也意味着近现代中国自由主义传统在根基处的松软。从自由主义脉络上的半路出家，导致自由主义传统的半途而废。自由主义及其拥护者们一旦失去了经济自由主义的内核和自由市场经济的社会依托，其下场和结局是可想而知的。中国的自由主义坚持的是文化自由主义加上一些政治自由主义。中国的自由主义始终与现实社会基本脱节，从未真正属于过中国的普通民众，基本上只属于象牙塔里的知识分子。这也意味着，只要自由主义还停留在北大这样的大学围墙内，它就不会有重大的作为。它或许可以成为一种思潮，却不能兑现自由主义的根本意义，因为自由主义在本质上是关于“实践”的主义。

北大自由主义传统中，最为人们津津乐道、传为佳话的就是蔡元培先生的“兼容并包”。校长蒋梦麟先生曾这样描述当时的情形：“保守派、维新派和激进派，都同样有机会争一日之短长。背后拖着长辫，心里眷恋帝制的老先生与思想激进的新人物并坐讨论，同席笑谑。教室里，座谈会上，社教场合里，到处讨论着知识、文化、家庭、社会关系和政治制度等等问题。”（《苦难与风流》，文汇出版社）由此可见当时在靠蔡元培先生的人格力量所搭起的人格平台上各种思想、各种流派、各色人等翩翩起舞的盛况。然而，这一平台又是极其脆弱的，因为它是建立在蔡先生的个人的人格力量上的。一旦这种人格

的力量消失，这样的平台难免要出现裂痕，乃至最终崩塌瓦解。

在自由主义制度上了轨道的西方大学里也许出不了像蔡元培那么伟大的教育家，其原因是那里的兼容并包的平台是建立在整个国家的自由主义制度上的，是靠自由主义的制度支撑的平台。不论谁作校长，这种制度平台的宽容性质也许有摇摆，但不会有彻底的改变。可见，蔡元培先生的贡献既是北京大学和现代中国自由主义的骄傲，但其中也隐含着一种悲哀，即他所提供的平台仍然是人格的平台，而非制度的平台。要想使兼容并包成为北大、乃至中国所有大学的办学方针，今天的自由主义者就不能不关心如何把过去支撑兼容并包的人格平台变成将来不随人格力量而动摇的制度平台。否则，即使再次出现建立在人格平台上的“兼容并包”局面，在历史的长河中，仍将是昙花一现。其实，需要“兼容并包”的制度平台的不仅是大学堂，更是整个社会。

今天，我们在这里回顾北大的自由主义传统并不仅仅是为了怀旧，而是为了这个传统不被世人忘却。实际上，我们更关心的是这一传统的复兴。复兴当然不是复制，而是重建与发展。其重要目标之一就是在北大、乃至在整个社会中建立起一个“兼容并包”的制度平台。只有这样，中国才有可能变成一个自由、宽容的社会。在一个自由社会中，思想的市场当然也是自由的市场，各种思潮都应有其一席之地。当代中国的自由主义思潮当然也不例外！

回顾历史，北大从其孕育时起，就与中国的自由事业的命运戚戚相关。没有自由的时候，北大的使命是争取自由；有了自由的时候，北大的使命是捍卫自由。这不仅是北大传统的使命，而且也是当代中国自由主义者的使命。

(本文是根据作者应北大百年同行社的邀请于1998年3月17日在北京大学所作的演讲整理的,并作为前言收入《北大传统与近代中国:自由主义的先声》,刘军宁主编,中国人事出版社,1998年)

美德与黑暗时代

——回应社群主义

关键词：自由主义 社群主义 美德

关于现代性导致美德失落的消息，近年来在中国和西方的学术界都有大量的报道。随着麦金太尔等人著作的中文版面世，西方的这方面的见解开始在中国知识界的部分学者中引起共鸣。设计以美德为基石的思想大厦和“新”道德体系的念头也偶有所闻。“美德”作为一个“好东西”，在直观上给人们留下好印象，单凭这一点似乎就可以使倡导美德成为无人敢于质疑的事业。然而，人类多疑、审慎、超越直觉的本性告诉我们，越是对美好动听的名词，越是要责问其实质内容，须循其名责其实。即使假定美德就是“本身好的东西”，我们应该追

问，它是何种美德？谁的美德？为什么美？多么美？作为好东西，它对谁好？

一、美德的过渡

“美德”在内容上有着很大的弹性和相对性，以至不同的人、不同的时代不仅赋予美德不同的内容，甚至赋予相反的内容。另一方面，尽管古今中外所倡导的种种美德中不乏有许多相通之处。然而，每一个美德倡导者并不赋予每种美德以同等的重要性，而是突出强调其中的一两种美德。易言之，在每一个时代，在每个道德哲学家那里，都至少有一种大写的美德。从一个时代向另一个时代的过渡也相应地伴随着一种大写的美德向另一种大写的美德的过渡。麦金太尔等社群主义同道者们的美德学说再次印证了关于美德过渡的这一历史惯例。麦金太尔试图倡导一场新的美德过渡运动，不过过渡的目标不是什么前所未闻的崭新美德，而是流行于亚里士多德时代的古希腊的雅典和斯巴达城邦生活中的那种古典美德，其核心是参与城邦、服务城邦、献身城邦的公共美德。由于这样的城邦只相当于一个社群，而且在政体上时而采用共和形式，故当代的社群主义者往往以共和理想传人自居，并给上述美德学说贴上了“共和主义”的标签。这样，复兴古典美德的运动也就名正言顺地成了回归共和美德（republican virtue）的运动。乍听起来，这场运动的道德调门可谓高耸入云了，再加上中国一向被认为缺少公（共美）德的传统，其在中国可能引起的兴致就可想而知了。

在古希腊，城邦政治生活的首要特征是美德。美德的重要

性来自公共利益的重要性。在古代城邦里，美德就是热爱祖国，献身国家，这种热爱要求人们不断把公共的利益置于个人利益之上。把舍己为公、献身国家当作至高的美德来要求所有的社会成员并不是古代共和政体中专有的事情。事实上，在所有的古代社会中都有类似的“美德”要求。在中国，三纲五常、三从四德等不都曾是以道德规范形式出现的最高政治律令吗？用“忠君”与（或）“爱国”来概括这种古典美德也许是最恰当不过的了。只是在君主政体下，爱国服从忠君；在古代共和政体，参与（政治生活）服从爱国。而国家主义就是这两种政体之美德观的公分母。

培养效忠与献身的美德决非易事。它要求有特别的条件和严密的控制，而这会妨碍到宪政所保障的个人自由。它要求把城邦当作一座“大学校”来培养新型公民。这就要求城邦规模不能太大，不能是民族国家，只能是城邦国家。最好同文同种，不能让商业发展，不能让思想自由交流，否则会导致一些公民“中毒”，他们会败坏自己、逃避应尽的义务。社会最好是一座兵营，这样一切都处于长官的控制之下，以确保所有成员步调一致，一切行动听指挥。而这些控制的结果就是导致今日所谓的“封闭社会”。在这样的社会，只有一些理论家所主张的那种“国家的自由”，或贡斯当所说的“古代人的自由”，但是，这种集体的自由与个人的自由是格格不入的。献身于这种国家的美德正是“开放社会”的敌人。

古典的美德最终被证明是败坏的美德，不论它是依赖直接民主还是依赖贵族寡头都必然要以奴役和专制为前提，并奉行黩武的帝国主义和军事扩张。古典的共和理想要求所有的公民参加制定、并遵守由此产生的法律。理想是一回事，现实又是一回事。

柏拉图主张，基于建立“一个美德的社会”的必要性，有必要对公民道德生活的各个方面进行严厉的管制。亚里士多德虽主张有更多的自由，但仍视美德为政治的目的；而行动的自由则随时必须为这一目的让位。在亚里士多德看来，在德治之下，统治者都应鞠躬尽瘁地献身于公益。按照现代美德观，这种要求不仅毫无道理，而且是极不现实的。如果统治者像爱自己那样热爱其所统治的国家，那么，人们会怀疑这国家（江山）是不是像他（们）自己的身心一样是仅仅属于他（们）私人的。我们知道，有些守财奴把财产看得比自己的生命还重要。与金银珠宝相比，江山当然要宝贵得多，也就更值得统治者热爱。所以，历史上那些为自己的江山鞠躬尽瘁死而后已的人也许是值得同情的，但未必是值得称道的，因为他们把公共的江山据为私人所有。

这种美德伦理学的政治预设是：理想的政治生活乃至经济生活，更不用说道德生活有一个先决条件，这就是人必须克服掉心中的私欲。只有能舍己奉公的政治人，才是政治生活中最合格的参与者。根据这种美德观，人是一种具有双重属性的动物，其存在一方面涉及到共同利益，另一方面涉及到个人私利。要使政治有效运转，人就必须克服自身的自私部分，制裁个人的私欲，才可能成为公正道德之士。然而，强调效忠与献身的美德，也意味着政治制度不发达，法治未确立。在古代共和国如此，在当代人治国也是如此。若只一味强调美德，把建国与立国的根基放在动员公民的爱国心之上则可能导致美德因承受不起的重负而彻底崩溃，乃至荡然无存。

以国家为核心、以个人自由为代价的古典美德，随着实践的推移和社会经济及人类自身对道德及政治问题认识的发展，逐渐暴露其根本的不合理性。早期的基督教已赋予个人以更多

的自由，圣·奥古斯丁认为国家根本无力改进个人业已堕落的道德状况，因此，必须对国家化道德领域施以严厉的限制。圣·托马斯虽视美德为国家的主要目的，但强调个人自治的重要性以及个人在正误、对错、是非、善恶之间作自由选择的必要性。在中国，以“忠君爱国”为核心的古典美德观在明朝末年就受到了来自当时的思想界的重大挑战。在西方，尤其在英国，随着市场经济和市民社会在近代的形成，以柏拉图、亚里士多德为代表的古典美德观已日薄西山，与当时的社会政治生活已格格不入。于是，以洛克、斯密、休谟等人为代表的英格兰-苏格兰启蒙学派归纳、概括、阐发了（但不是发明了）与当时已萌芽的现代文明相适应的新型美德观，并由此触发了由古典美德向现代美德的过渡运动。而且，在地球上现代性尚未全部展开的角落，这场过渡运动仍未终结。

二、对照与比较

在对古典美德和现代美德的优劣作出判断之前，我们不妨对这两种美德作一番简单的对照与比较。

古典的美德是依附的美德，以义务为本位的美德，使自己生命的价值和利益服从于他人和国家需要的“他”性（otherness-oriented）美德。按照这种美德观的看法，自我利益与公益是水火不容的。人有私利但更要献身公益。要维持社会的正常生活，政府有效运转，公益得到保护，个人就必须克服自身的私心，制裁个人的私欲，把私（己）奉献给公（共），这样才能使自己才能成为美德的化身。这种美德认为爱国是获得自由的前提、是公民无条件的义务。

现代美德是以自由和权利为本位的美德，是“自”（self）

字开头的美德，格外强调个人对自己负有的不可让渡的责任，注重个人的自尊、自爱、自强、自立（力）、自治（自律）。古典美德认为奉献自己是关心他人的前提，现代美德认为健全的自己才是关心他人的根本前提。价值和美德源于自我。人类在任何方面都不会自然地趋向于那种被拔的太高的公益，因为以忠诚和献身为特征的古典美德对待普通人过分严酷，并且无效用，它与人的本性背道而驰。公民个人的自由和权利得到保障是爱国的前提，爱国的义务只能是热爱能够保障和增进个人自由的制度的义务。

古典美德观是基于这样的一种直觉，无私奉献是美德。而基于审慎的现代美德观是反直觉的，它发现，单纯的利人与献身并不能增加公益，利己利人才能增加公益。法国自由主义思想家贡斯当早在上个世纪初，就以古代人的自由和现代（近）代人的自由来区分这两种美德。他发现古典美德把自由理解为参与和献身，而现代的美德则把自由理解为个人在私人领域内自主、自立的自由。波普则认为柏拉图、亚里士多德所集大成的古典美德是“封闭社会”的美德，洛克、休谟所集大成的现代美德是“开放社会”的美德。

至此，已不难发现古典美德的最高境界是要人们恪守“螺丝钉精神”，卡尔·波普称之为“齿轮精神”。这样，美德伦理学自然而然地变成了美德政治学：每个公民生命的目的就是为国效力，为公献身，在国家机器上克尽“螺丝钉”和“齿轮”的角色所赋予的职责。按波普的分析，这里的与国家利益等同的“公益”，不过是“集体的自私”的代名词。所以，这种美德所扶持的国家必然要求特定的美德与之相适应，这便是螺丝钉和齿轮的美德；人人都是高度参与国家机器运转的螺丝钉和齿轮，而有关这种美德的道德哲学和政治哲学就是迫使每个人

学会如何把个体奉献给整体，同时，国家机器运转的目的却不是螺丝钉和齿轮们所能过问的。

美国已故总统肯尼迪有一句名言高度而准确地概括了这种“螺丝钉”美德：不要问国家为你做了什么，而要问你能为你的国家做些什么？若大家都这样想，这样做，他的总统当然做得轻松、潇洒。但是，他有理由要求大家为他做个好总统而忘我工作吗？为国家工作与为总统工作有差别吗？这里国家与个人是主仆关系，公民不是自由人，国家则凌驾于个人之上，两者之间就变成了单向的依附关系。国家由属于人民变成高于人民。可它既然不能为百姓做点什么，那么要它的目的是什么？这样的国家岂不是个怪物？这种公民美德论调的背后仍然是柏拉图的正义观：正义是最美好的国家利益，凡是促进国家利益的，就是善的、有道德的和正义的；凡是危及国家利益的就是恶的、不正义的；国家本身不可能有任何错误的行为，只要它是强大的；国家有权对它的公民使用暴力，如果这样巩固国家的权力的话。

按照现代美德观，一个好的体制具有适当的制度化机制，既能满足、又能控制那些造就这一体制的自私的人们，而坏的体制则无法做到这一点。这里，自立、自力、自利是预设的，是出发点，我们不能区分自私的好与坏，只能区分好的利己方式与坏的利己方式。美德只存在于个人的身上，即使是“集体主义精神”，也要由以个人为本位来体现。

古典美德的一个主要魅力在于它提倡的是一种英雄的美德观。但这种英雄美德的展现需要奴隶与征服来衬托。在雅典城邦，获得公民资格的一个重要条件是他有能力购置一件武器。在希腊语中，“美德”（arete）的词源是“跑得快的（因而善战的）能耐”，在拉丁语中，“美德”干脆与“士兵”（vir）同

源，意思是指男子在战场和竞技上表现出来的“刚勇”。英雄的美德需要杀戮。城邦时代的古典美德是崇尚暴力的美德，是由武士来践行，在兵营里和战场中实施的美德，是建立在杀戮基础上的美德。无怪乎波普称这种美德为“好战的、原始部落的美德”。

古典美德还是一种基于特权的美德。它认为一些人的生命价值高于另一些人，所以它要求一部分人以奉献为生命的目的。柏拉图和亚里士多德都公开主张人与人在身分与待遇上的不平等。在柏拉图的理想国中，等级与特权是不可动摇的，而亚里士多德则这样劝谕他的学生亚力山大大帝：做文明人的贤君，做野蛮人的暴君。等级、特权与暴力显然是人类文明在演化过程中的重点摆脱对象。

现代美德是凡人的美德，是和平的、适合于商业活动的美德。这种美德，虽无力使现代社会完全避免战乱，但它的实现却不以奴隶和战争的存在为先决条件。由古典向现代的过渡固然有使人失落的一面，似乎英雄少了，凡人多了，但同时也为每个人提供了新的出发点。这样，人可以相当自由地把握自身，并改善自身的处境。现代美德是基于人人身份与权利平等的美德，它认为人与人在生命价值上是平等的，生命的目的不是让自己充当另一些人实现生命价值的工具。

古典美德是一种高调的理想主义的美德，它秉持意图伦理和积极的政治观，认为人活着的目的和一切政治活动的目标就是追求那个在天国中才有的至善。现代美德是低调的现实主义美德，它秉持责任伦理和消极的政治观。现代人并不追求那个并不存在的伊甸园，只要能避免专制的大恶就实属万幸了；他们遵循他们那稳健、务实的自然本性，这倒不是因为他们天生有这样的道德，而是因为他们的欲望是健全与平衡的，并且认

识到这种健全心态的合理性；他们知道，尊重他人的权利，自己也会被尊重；他们尊重法律，因为法律的制订也有利于自己的权利。这一切在英雄和圣贤看来，确实并不那么令人振奋。但是，对于贫困、羸弱、受压抑的人类大多数来说，这却是获得拯救的保证。现代人构建美德的起点虽低，但根基坚实。所以，古典美德是容“寡”（少数统治精英）暴众的美德，现代美德是容“众”不暴寡的美德。按照中国古人的看法，大德才容众。

古典美德赋予国家以巨大的道德权威和道德使命，把美德当作是治人的重要工具。亚里士多德说：“关心美德是国家的职责，这才真正配得上这个名称。”国家官员必须关心公民道德，他们还必须使用他们的权力来控制公民的道德生活，而不是保护公民的自由。这样，政治权威支撑道德权威，道德权威来自政治权威。对国家提出这种道德要求将导致个人放弃对自己的道德责任，其后果不是改善，而是毁灭道德。它将以国家对个人的虚假的责任来代替个人对自己的真正责任。而且按照这种美德观，一些人的灵魂像花木或机器一样要交给另一些人去“修理”。于是，那些灵魂修理者的权威不是来自其自身智慧、真理和正气，而是来自权力，当然他们的灵魂最终也要由政治权力来修理。在现代美德观看来，修理他人的灵魂纯粹则是一项多余而有害的工作。

现代美德观把美德主要当作自治的工具，要求法律、政治与道德必须分离，只有这样的政治才是美德的政治。这种分离并不是意味着政治可以不讲道德。私人的道德不应是权力和法律的事情，否则必将侵害到每个人的自由。所以，政治权威与道德权威应相互独立，道德权威不能来自政治权威。据波普认为，如果国家有道德的话，它在水准上大大低于一般公民的道

德。所以，国家的道德应由公民来控制，而不是相反。人类所需要和希望的是政治道德化（政治活动要合乎社会公认的道德规范），而不是道德政治化（政治权力决定道德规范）。

根据古典美德观，作为美德化身的“好人”是那种只关心他人的人，缺（乏美）德的“坏人”是只关心自己的人。现代美德观中的“好人”则是那些知道如何关心自己的人，对自己的利益和行动负责的人。他通过合法途径对个人利益的竭力追求，通过复杂的市场交换机制最终增加了社会的共同财富。追逐自利需要的是勤劳、诚实及正直的个人道德。当然，也不排除出现欺诈等恶德。按照现代美德观，具备美德的人是承担对自己的责任的人，而不是把自己交给别人，或承担对天下人的责任的人。对他人的私务不可能也不应该过于关心。每个公民有权选择自己的生活方式，自主地处理自己的私人事务。

现代美德观对公益与私利的关系有自己的看法：公益只能是私利的和谐组合，脱离了私利便无公益。国家只是公民的集合，除公民的个人利益，国家自己没有特殊的利益。公共利益的最高境界就是为实现个人利益提供最有益的环境，只有追求这种公共利益的政府才可能有广泛的民众基础，从而也就保证了对公益的关心。所以，公共利益要求限制政府权力的作用和范围。现代美德观还解除了对人类追求生存权利的禁锢，指出了与之相抗衡的那些动机的虚幻和伪善；主张任何人类的理想都必须尊重个人为自己着想的权利和自由。按照现代美德的看法，正当追求自利所带来的公益绝对大于牺牲自利所带来的公益。市场经济和自由社会向人们提供从事伟大事业的机会，而无需其本人伟大。人以自利为出发点能对社会的贡献要比意图改善全社会的人贡献大。正义是起源于人的自利和有限的慷慨，自己对自己负责，保护自己的利益，充分的自我发展，

便是对公益最大的贡献，当然，前提条件是你不要去损害他人的私益。

三、美德与黑暗时代

古典美德之所以让位于现代美德，部分是因为这种古典美德不过是政治操纵与专制的面具，是打着平均主义旗号的、反平等的精英主义意识形态的一部分。以至善论为依托的美德在自由主义看来正是恶德的最大根源。它不公正，它不公地对待人与人，它容忍人对人的奴役，却不宽容不同的思想与信仰；它不公地对待公与私，它要求人们去私奉公。相反，现代美德反对平均，却主张对每一个人给予同等的尊重；它抛弃了至善论的美德观，尊重每个人的正当自利和同等的自由，尊重每个人的财产权和信仰自由。现代美德观虽然承认个人利益的极端重要性，而且不以美德为其思想和实践的立足点，并且对美德能永远战胜自利持强烈的怀疑主义态度，但这并不意味着它排除了美德，相反它更有效地鼓励了美德，为美德的光大提供了更坚实的基础。因为，它把美德的发扬与人的自利联系起来、统一起来，使之基本上并行不悖。根据新的美德观，没有自利就没有美德。信奉美德不等于信奉至善无私，而是相信多数人在必要的时候能够超越眼前的狭隘的自利。所以，呼唤美德不再是向人索取其所不能奉献的东西，更不是去蔑视人的天然本性。

可能有人会指责，上述对照与比较带有明显的偏见与偏爱。当然，古典的美德并非一无是处，现代的美德并非完美无缺，也并非彻底排除古典美德。然而，麦金太尔及其同道们却断言：启蒙运动的道德主张是一场大失败，自由主义的规范伦

理学已经彻底破产。在他们看来，无论（自由主义的）道德规则多么周全，如果人们不具备良好的（古典）美德，这些规则就不可能对人的行为发生作用，更不用说成为人的道德行为规范了。但是，只要是道德规范不都包含了对美德的某种规定吗？

表面上看，美德伦理学对规范伦理学的否定，不过是伦理学内部一场寻常的学术争论。社群主义试图拿有特定内涵的美德伦理学去置换自由主义规范伦理学，不论其在学理上能否立足，都不算过激之举。然而，美德伦理学从它的第一个字母、第一个笔画起就是一种政治哲学。如果麦金太尔看中的美德中所包含的政治信号还不甚鲜明的话，那么，这一信号在另一位社群主义者本杰明·巴柏那里已放大得再鲜明不过了。这就是作为参与民主所要求的，个人对公共生活和共同善业的参与、服务、奉献的、雅典式的强势民主。麦金太尔沿着美德伦理学的思路得出的政治结论则更令人咋舌：现代美德已完全失去了道德合理性，当今社会的道德如此贫困，美德如此短缺，只能意味一个新的野蛮、黑暗时代已经来临，所以，人类进入了（光明与黑暗的）重大政治转折关头。至此，伦理学上的是非问题已经变成了光明与黑暗决战的重大政治问题。

现在的焦点，已不是古典美德是否一无是处或现代美德是否完美无缺的问题，而是回到前现代（或后现代）的古典美德可能性、必要性、理据及代价问题，是摆脱还是回到黑暗时代的问题。假使启蒙运动以来的自由主义规范伦理学真的已彻底破产，那么，社群主义者们所衷情的古典美德，若想取而代之又需满足哪些条件呢？

读过麦金太尔作品的人都会注意到，亚里士多德在他眼里是古典美德的大宗师。读过《开放社会及其敌人》一书的读者

一定记得，卡尔·波普令人信服地揭示了柏拉图、亚里士多德的历史决定论美德观与二十世纪极权主义运动的内在逻辑联系，并对这种美德观作了证伪工作。麦金太尔也承认：在伦理学和政治学上，亚里士多德在许多方面，并不是致力于反对《理想国》，而是在完成《理想国》未竟的工作。亚里士多德没有背离支持柏拉图极权主义理想国的道德学说，在这一点上，麦金太尔与波普并无分歧。二人的分歧只是，麦金太尔主张复兴柏拉图、亚里士多德所倡导的古典美德，因为它能挽救人类，并引导人类走向至善。波普则抛弃了这种古典美德，因为这种美德每一个细胞中都包含着极权主义的基因。

下面是波普在其《开发的社会及其敌人》中对柏拉图、亚里士多德所倡导的古典美德观及相应的道德学说所发表的一些看法：

虽然这种古典美德是“盼望恢复较稳定的生活，恢复宗教、规矩、法律和秩序的表现，但它本身在道德上是腐朽的。”（中文版，页194）

对团结、美好、至善的梦想，以及这种唯美主义以及整体主义和集体主义，乃是从前的部族集团精神的产物和象征。（中文版，页210）

神秘的或部族的或集体主义的社会也可以称之为封闭社会，而每个人都面临个人决定的社会则成为开放社会。一个封闭社会在其最好的情况下也只能恰当地比作一个有机体。所谓国家有机体学说或国家生物学说可以在相当范围内适用于它。一个封闭社会相似于一群羊或一个部落……，其中各个成员由于有着半生物学的联系——同类、共同生活，分

担共同的工作、共同的危险，共同的欢乐和灾难——而结合在一起。（中文版，页182-183）

追求古典美德的“浪漫主义可以在过去（或者未来）中寻找它的天堂城邦；它可以教导我们‘回到自然’或‘走向爱和美’；但它总是诉诸我们的感情而不是诉诸我们的理性。尽管有着创造人间天堂这个最善良的愿望，它只能造成人间地狱——这个地狱只能是人给自己的同胞准备的。”（中文版，页117）

所以，毫不奇怪的是，这种美德登峰造极之后，接踵而至的便是中世纪漫长的黑暗时代。

由此观之，麦金太尔要使人类接受其古典美德的召唤，他至少必须做以下两件事情中的任意一件。他必须解脱古典美德与二十世纪极权主义的干系；要么他能证明，古典美德即使带来极权主义也比现代美德所支撑的自由民主政治优越，封闭社会比开放社会优越。复兴古典美德不能无视“波普命题”对古典美德所作的毁灭性诘难。但是，麦金太尔及其同道们几乎毫无例外地在他们的作品中避开了波普的诘难。

从美德与欲望的关系中可以找到两种可能的生活：一种是美德可能实现的生活，另一种是欲望可能实现的生活。古典的美德观认为两种可能的生活是或此或彼；现代的美德观认为，两种可能的生活不仅一致，而且注定要融合在一起。更有甚者，它认为，不是欲望服从美德，而是美德服从欲望；只有关于欲望得到满足的生活成为可能，关于美德得到实现的生活才是可能的。对古典美德的向往只不过是一种扭曲了的欲望。两千年前已经失败了的美德，今天可能死而复生并统治世界吗？

假定古典美德可以解救当代的西方社会，与雅典文明无缘的非西方社会怎么办，难道任其堕落？雅典美德的药方可以成为普（遍）适（用）的药方？古典美德为什么没有解救希腊，反而迎来被普遍认为是“黑暗时代”的欧洲中世纪？

的确，现代美德从其诞生的时刻起，就一直受到抨击，被人诅咒，被指责为放纵贪欲，有私无公，格调低下。今天这一攻击的火力得到了跟在古典美德之后的麦金太尔的大大加强。现代美德中的确潜伏着危机，但若要复辟古典美德以取代现代美德，其必要性、可行性令人怀疑，其后果更令人担忧。麦金太尔说今天的西方世界是没有美德的“黑暗时代”，不知他指点的光明世界是在地狱，还是在天堂。若在地狱，人们恐怕会避之不及；若在天堂，对凡人来说又飘渺而不可及。更何况，谁能肯定这样的“光明”不是刀光火影折射出的血光？拿黑暗的时代（中国的说法叫“暗无天日的社会”）来吓唬人，拿至善的美德、崇高的理想、极乐的天堂来诱感人，从而把人们引入乌有之乡，这种政治思维的套路中国人应该毫不陌生。

当代的社群主义者反对规则伦理学，是因为这些伦理在他们看来是自由主义的，并且有着不可克服的重大缺陷。不过，即使是在西方，现有的全部伦理规则并不都是自由主义的，而且，所有的伦理规则和所有的美德都是有缺陷的，自由主义与社群主义的规则与美德都是如此。不能以想象中的完美无缺之物来取代现实中的不完美之物。可以肯定，在现在及未来的世界中，美德伦理学没有取代规则伦理学的可能性。其中简单的原因是，任何美德都需要规则体现，不论这些规则和美德是什么主义的。

麦金太尔认为，自由主义伦理学说是颠覆和否定以亚里士多德为代表的古典伦理学传统为基本前提和目标的。的确，兴

起于英格兰—苏格兰的启蒙运动的自由主义在道德研究方面的最根本目标是由西方扩散到非西方的市场经济秩序和共和的、宪政的民主政体提供新的道德合理性论证。易言之，这种伦理是以既定的社会、经济、政治现实为前提的。而伴随古典美德的社会、经济、政治条件早已消失。所以要想古典美德在二十一世纪大行其道，就必须像十九世纪的新兴历史决定论思想一样根据这种美德设计一套更高明的，并且能取代市场经济和民主政治的全新秩序。依据这种道德原则设计秩序的努力会比历史上类似的尝试结局更好吗？历史告诉人们，这样的道德理想建构一旦变成改造世界的行动指南，必将给人类带来更大的灾难。

麦金太尔预言，若不追求他所指点的那种古典美德，黑暗时代将再次降临。在中国也有人断言，若不回到五十年代，中国人将堕落得无可挽回。麦氏提出的解救之道是：只有回到洋溢着古典美德的社群生活，人类的文明才能在即将来临的野蛮黑暗时代中继存下来。这样的社群（community）及其中充满“美德”的公共生活，不禁使人联想到斯巴达城邦中的公共生活、使苏格拉底受难的雅典大民主，以及中国人更为熟悉的公社（commune, communal）生活。在中国的五十至七十年代，雅典、斯巴达式的古典美德不可谓不盛行，公民的参与程度不可谓不高。一部无产阶级文化大革命的道德生活史，简直就是古典美德的再现史。全民皆兵、全面武斗、有集体无个人、语录学文件，汇报交心、彻底的不宽容，可谓展现到了极致。参与集体、服务他人、批判揭发、野营拉练、游行串连、上山下乡、群众大会、效忠领袖等，不仅是人们的日常生活，而且是不履行就会受到惩罚的强制性义务。其效果如何，后果又如何？那时，浸泡在这种生活中的中国人，按麦氏的标准，应已

彻底冲出了黑暗时代。当年的普通中国人又何尝不是这样欣赏自己的境况呢？那时“身怀七亿三十亿”的道德境界不能说不是廓然大公的境界；与麦氏的“黑暗时代论”相比，“世界上还有三分之二的人生活在水深火热之中”的政治判断则更有“先见之明”。这种古典美德与黑暗时代、封闭社会是什么关系，在二十世纪中已得到最为彻底的检验。其结论是，一个仅靠古典美德支撑的时代注定是专制、蒙昧、野蛮的黑暗时代。

市场经济与有限政府

关键词：自由主义 市场经济 有限政府

1. 财产权利与经济自由
2. 公隐私开与私隐公开
3. 实物名分与权利自由
4. 聪明的人与聪明的制度
5. 无限政府与治乱循环
6. 限政的必要与限政的方式
7. 选拔社会与选举社会

在 20 世纪世界上为数不多的试图彻底回避市场经济的国家中，中国无疑曾经是最执着、肯为之付出莫大代价的国家之

一。时至今日，中国虽然踏上了市场经济的不归路，但仍然面临着许多有形的和无形的巨大阻力。另一方面，市场经济在中国是不可逆转的进程，中国人对市场经济的选择是义无反顾的选择。现在，我们面临的问题是，市场经济在中国的确立需要我们的社会作出什么样的、根本的、不可或缺的变革，才能具备与市场经济相兼容的社会政治条件。这样的变革的重要性在于，如果我们不准备满足这样的条件，那么市场经济就无法在中国完善健全起来，我们费了巨大的周折才作出的对市场经济的选择就可能半途而废。如此看来，市场经济所必需的社会政治条件又是些什么样的条件呢？这与人们常常问到的另一个问题相关，这个问题是：中国当今面临的最大的挑战是什么？中国目前面临的问题可以说是千千万，有政治方面的，有经济方面的，有人口方面的，有资源方面的，还有社会道德和文化传统方面的。有来自本土的挑战，也有来自异域的挑战。但是，我认为，目前中国面临的最大的挑战还是来自实行市场经济的必要性与落实市场经济的社会政治条件的缺乏之间所构成的紧张关系所形成的挑战，或者说，是构建市场经济所必不可少的有限政府（limited government），实现由与计划经济相适应的无限政府向与市场经济相适应的有限政府的变革。在我国，从1978年的联产计酬承包责任制、到1992年正式宣布以市场经济取代计划经济，再到1997年正式宣布对公有制进行重大的改造，市场经济在中国的确立已是历史的必然。那么，随之带来的一个新的重大问题是，如何构建一个与市场经济相配套的限政秩序，迎来一个前所未有的，而又无法回避的限政时代？又如何解决限制政府的必要与限制政府的难度之间的矛盾？

从早期实行市场经济的国家（如英国、美国）的经验来看，人们当初并不知道世界上有个叫市场经济的东西，没有

在宪法和建国时期的任何官方文件中规定要实行市场经济，但是一旦宪法（不论是成文的、还是不成文的）保障了公民的财产权和经济自由，用代表制度、宪政、分权制衡和司法独立的方式对政府的权力进行了有效的限制，即有限政府；一旦市场经济到位，有限政府到位，民主也就水到渠成。对第一波的民主化国家来说，民主只是追授的荣誉，而不是刻意追求的成果。所以在市场经济为一方，与公民的权利、自由和有限政府为另一方的关系中，前者是果，后者是因。仅有实行市场经济的意愿，而没有确立相应的公民的权利和自由及限政，市场经济只能是空中楼阁。相反，如果承认并保障财产权与经济自由等民权和自由权，实行限政，那么，市场经济会自动实现。所以，能否实行市场经济，关键并不在与是否有这样的意愿，而是更在与作为市场经济之因的必要配套条件是否具备。所以，没有限政时代的来临，就不会有市场经济的成功确立。

让我们先看看市场经济的两个核心要素：财产权、经济自由与有限政府的关系。

一、财产权与经济自由

一切经济活动的目的无非是要创造更多的财富。公民若是没有从事经济活动和支配自己财产的广泛自由，也就没有创造财富的自由，因而也就创造不出大量的财富。所以，要把创造财富的自由落实在社会制度上必然表现为以财产权为基石的自由市场经济。可见，财产权是市场经济得以运转的最重要的条件。财产权是人权、经济活动和法律活动的核心，因为它是实现其他权利的物质前提，它为人们创造财富提供了最强大的动力，围绕着财产及其权利所产生的冲突是人类事务中最基本的

冲突。经济自由是最重要的自由，财产权是最重要的权利。没有经济自由，其他自由可能随时会被剥夺；没有财产权，其他权利都是空话。没有属于每一个个人的财产权与经济自由，就没有市场经济。

财产权是经济繁荣与效率的关键，经济生活中有一条简单而重要的规律，这就是，除非有特殊的情形，花自己的钱比花别人的钱更谨慎。所以，保障个人的财产权比废除个人的财产权能够带来了更高的效率、更高的收益、更低的成本。财产权是市场经济的核心。没有财产权，拿谁的财产去做交易？从这种意义上讲，财产权比市场更重要。常常有人发出这样的诘难：财产权被用来满足私利。但是利己的行为多半会是利他的。自利的本性鼓励每个人尽量用最低的成本生产出最高质量的产品到市场上交易，结果是个人受益、大家受益。但交易的前提是个人拥有、占有支配劳动成果的权利。正当地对待一个人就需要尊重他获得一块包括土地在内的私人空间的权利。在这一块空间里他有权利利用、支配属于他的东西以实现他的目的。没有这一领域，个人就将不可能有理性的、道德的行为。每个个人的财产权是一个文明的、正义的、自由与繁荣的社会最为关键的组成部分。

民富国强的最有效的法宝就是保障财产权。致穷的最便利的办法是不承认任何属于私人的东西，而致富的最快捷的途径就是为民间的财产提供最充分的法律保护。财产权是市场经济的基础，这意味着每个人都有权决定交易的条件，有权说，“这是我的，任何人想动用它必须征得我的同意。”相反，若是财产权得不到承认，若是公民通过辛勤劳动所创造的财富不断被他人强占或被政府强制充公，那么，他就不可能有极大的热忱去创造财富，社会财富的总量只会有减无增。人们只有在有

权正当占有劳动成果时，才会放手创造财富，这就要求政府公开承诺对财产权的保障。对财产权与经济自由的剥夺封闭了市场，保护了特权，偏袒了懒惰，禁锢了创造力，从而带来了普遍的贫困和落后，使富国变穷，穷国更穷。在这方面，中国人吃过的苦头不可谓不少，中华文明也因此长期停滞不前。

经济自由是一切其他自由的保障，并为其他自由的扩展提供了最有效、最可靠的途径。如果自由是最基本的价值，那么，经济自由就是一切其他自由的基础。凡是损害经济自由的，最终也必将损害到其他自由。国家所有、计划经济与大量的管制及干预之所以是不成功的，是因为它们压制了人们的创造性和自律精神。把别人的钱花在无用而有害的事情上，且不对出钱者负责，不仅是没有道理的，而且是不道德的。其结果是铺平了通向奴役之路。就像战争是公开的大规模谋杀一样，滥税是公开的、大规模的盗窃。

自由的市场经济是个人自由的根本维持手段和表达方式，所以经济自由绝不是一个单纯的买卖问题。在自由市场经济下，每天人们根据自己的偏好作出总量上不计其数的抉择，市场本身根据消费者的这种抉择来自动地有效地配置资源。这样的制度允许人们有多样化的消费，这种多样的消费方式和口味既推动了社会的多元化，其本身也是多元社会的产物。这种体制满足了人们形形色色的愿望，不论这些愿望多么琐碎，多么粗俗。

财产权得以确立的原因是：人总是生活在一定的自然环境和社会环境之中，必须在日常生活中作出抉择。财产权仅仅是要表明：为了享有一定的生存空间，人们必须有一定的行使选择权和决定权的空间。他们必须在自然世界和人类世界中拥有自己的权利领域，而且每个人都还必须学会尊重别人的这一领

域。否则，自己的这一领域就会变得不安全。

财产权的正当性还与一项人的根本义务有关，即改进自己的生活、照顾自身的利益。维持和繁衍自己的生命，改进生存的质量首先是自己的事，责无旁贷。财产权正是履行这一义务的根本手段。财产权与责任密切相关。没有财产就没有责任，或者说，责任就失去了其具体的内涵。生命是一种自然现象，生命权则要求人们能够适应在自然界生存。因此，若是没有财产权，人的生命权不过是一句空话，难免要受到那些凭借着暴力而实际无偿占有他人乃至社会之财产者的践踏。对文明人来说，财产权甚至比生命权更重要。生命毕竟只是原始的天成之物，是我们作为文明人所拥有的价值的生物基础。不是生命，而是财产权把人的占有与动物的占有区分开来。财产占有的本能是人性中不可抹煞的部分，任何废除财产的做法一旦成功，只能带来更大的灾难。从法国大革命到二十世纪的许多荒谬的政治尝试及其毁灭文明的惨烈后果，正是来自对财产及其再分配的重视和对财产权的确立与保障的轻视。所以，财产权是神圣的权利，是不可让渡、不可剥夺、不可侵犯的权利。

财产权与人的其他基本权利和义务之间有一种伴生关系。这些权利义务对财产权反过来构成一定的约束。而财产权的确立又从根本上限制了政府的权力。财产权的牢固程度与一个社会的持续、稳定和繁荣呈高度的正相关。在所有的自由中，经济自由最为珍贵。因为通过经济自由的运用，人们可以互惠互利，可以获得运用其他自由所必需的物质基础。经济自由是人们在日常生活中运用的最为广泛的自由，与人们的日常生活的关系也最为密切。没有经济自由，政治自由和其他自由就很容易被从人们身边夺走。换句话说，其他自由的有效运用某种程度上依赖于人们获得、占有和使用财产的自由。比如说，你要

行使言论自由，你可能需要有钱租一个会场，需要印发一些材料。对自由权，尤其是对经济自由和财产权利的伸张也意味着必然要求对政府的权力加以限制。一个权力太大的政府肯定要以牺牲个人的自由为代价，一个腐败得不到有效制止的政府必然对人们的财产和财产权构成重大的威胁。

财产权与经济自由为个人创造了一个不受国家控制的领域，限制了政府及统治者的专横意志。财产权是抵制统治权力扩张的最牢固的屏障，是自由的市场社会赖以发育的温床。财产权不仅是公民个人的经济权利，事实上，也更是政治权利。财产权和自由市场经济必须有政治上的保障，否则就会被统治者的滥权所践踏。不仅如此，财产权还为民主政治提供了最牢固的道德基础。在保障自由、遏制野蛮的专制方面，财产权也起着不可替代的作用。财产权的确立分散了社会中的经济权力，因而避免了政治经济权力的高度集中，为民主创造了必要的经济条件。个人的财产越少，国家的财产就越多，这样个人的自由就越难以得到保障。由于个人在获得生存的物质资源上必然要仰国家之鼻息，这就造成了个人对国家的过度依赖，以至失去个人的独立人格，同时也加重了其他社会成员的负担。没有财产权与经济自由，国家便成了唯一的老板。于是，不管你名义上有多少政治自由，你还是没有条件去行使这些自由。一位英国已故哲人一针见血地指出：一旦生产资料归于单一的占有者之手，奴役就近在眼前。所以，财产权是有限政府的基石，与无限政府不共戴天。

财产权总是服务于占有者的目的。在产权个人化的社会中，财产权意味着个人有权用自己的财产去服务于自己所追求的目的。在产权公有化的社会中，财产被用来服务于政治制度和政治家们的目的。由于政治的功能是让个人的多样化的生存

目的服务于所谓的全社会的共同目的，或者说是多数人的、执政一方的、独裁者的目的。这种共同的目的往往是少数人的乃至是一个人的目的。

在文明的市场社会中，财产权既是一项经济制度，又是一项政治法律原则，但决不是一项凭有权人的好恶而可以任意废弃的政策。有关财产和财产权的制度安排是现代文明社会的一项基本制度，而不是领导者的权宜之计。财产权的界定与保障愈明晰有效，财富的强行再分配的难度就愈大。就算分配者是个平庸无能的独裁者，也难以对社会造成重大的损害。财产权越受到保障，损人利己的难度就越大。个人的财产权与自由市场经济不会自动带来民主，但没有财产权与市场，则绝对不会有民主。前者虽不是后者的全部条件，但却是必要条件。世界上还没有一个国家不承认财产权却实现了真正的民主。民主在人类文明中的昌盛与财产权的逐步确立是同步发生的。

财产权的保障不仅需要民主，同样需要宪政、法治。财产权的确立还催生了法治。在没有财产权的时代，连法律都显得多余，更不用说研究如何用法律来保障财产权了。财产权是宪法与宪政所要保护的重点对象，没有对财产权的有效保护，也就没有宪政。人们联合成为国家和置身于政府管理之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产。主权者“的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每个人的财产”。政府唯一正当的、合乎道德的目的就是保护人的权利，即保护人的生命权、自由权和财产权。没有财产权，其他一切权利都必将落空。任何立法机关可以用多数票表决的方式剥夺公民财产权和基本自由的政体决不是自由政体。可以说，基于财产权对人的生存和人类文明的重要性，任何剥夺财产权和经济自由的法律即是非正义的法律，是恶法。若财产权只停留在

作为事实上的权利而不变成宪法和法律上的权利，就会导致统治者与有产者的无法无天。财产权把权利与自由赋予个人，把限制加诸国家，即为了保障财产权来限制国家的权力。所以，财产权事关政治正义。事实上，财产权本身就含有正义的观念。个人可以获得、占有任何他视之为有价值的东西的权利，而且这种权利对每个人是平等的。因此，广义上的财产权包括个人的选择自由、其人身的安全和自由、其才智的自由运用。只有公平地保护每个人的财产权的政治制度才是正义的政治制度。没有财产权，其他任何权利都不可能得到真正行使。

只有市场经济和法治下的宪政民主才能把全面的、法律意义的财产权变成现实。在前市场经济社会只有事实上的、没有法理上的财产权利，即对财产的占有不是基于权利或法律，只是基于习惯和默许。财产权作为人的基本权利和人类文明的基石具有超法律的性质，人类不能制定毁灭人类文明自身的法律，因而不能制定消灭财产权的法律。对财产权的尊重应成为文明人的行动指南。财产权作为普遍的、平等的权利否定了财产的专有权。这意味着社会中的财产不能为一个人、一个家族、一家公司或公共权力机构垄断享有。个人可以享有专有权的对象只能是他的能力、他的劳动、他的运气。如果一切财产及其权力归于一，那么，奴役就近在眼前。所以，实行市场经济，就必须充分承认、尊重、保障属于每个人的财产权和经济自由；要想使财产权和经济自由得到充分保障，就必须用法律的手段对政府的性质、职能、权力、行为方式和规模进行严格的限制，即实行有限政府。

总之，要实行市场经济，就把对财产权和经济自由的保障清清楚楚地写进宪法和法律里，落实在行动上，就要求一个权限与规模受到这些法律限制的有限的政府。

二、公隐私开与私隐公开

根据相关性原则：一切人类事务必须对相关者公开。以这一原则为准绳，可以把人类活动分成两大领域，一个是仅与自己或周围少数人相关的领域，即私人领域，发生在这一领域的是私人事务。一个是与一定地理区域内所有成员相关的领域，即公共领域，发生在这一领域的是公共事务，如国家大事。

在人类和中国历史上的相当长的一段时期内，这两个领域并没有用法律规定明确的界限。往往是统治者的私凌驾于国家的公，国家的公又凌驾于臣民的私。个人在私人领域内的自主权得不到保障。私就是属于公，故必须对“公”公开。“公”是统治者的私事，天下的事也就是帝王的事，与普通的民众无关。

在公与私的关系方面，用公隐私开来概括非市场社会，用私隐公开来概括市场社会，也许最恰当不过了。公隐私开的政治逻辑是，封闭的政治与无限的政府。私隐公开的政治逻辑是，开放的政治与有限的政府。私是公民个人的事情，只要自己知道就行。公共领域中的公共事务则必须对所有的人“公”。为了防止以权谋私，统治者之私中的一部分（如个人收入）也必对公众“公”。私隐公开意味着政府应当尊重公民个人的“隐私”，公民则对公共事务享有知情权、监督权乃至参与权。公的领域是经常动用强制的领域，私的领域是自愿的领域。自由的历史就是抵制政府权力进入私人领域的历史，把政府的权力赶出私人领域的历史。

长期以来占主导地位的公私观念一直把兴公灭私看作是国家富强的秘诀。于是，“私”被彻底逐出了政治经济制度、社

会生活乃至语言文字。但其结果不是使得中国人更加崇公，反而更加重私；不是使中国变得更加富强，反而使中国更加贫穷，并最终迫使中国走上了市场经济的改革道路。市场经济的出现彻底改变了传统的自然经济和计划经济下的公私观念。市场经济完全承认个人追求“私利”的权利，它不要求牺牲人的正当利益。

传统的尊公灭私的公私观之所以注定行不通，就在于公与私的关系不是势不两立的。然而，公私也不是二元平等的，而是以私为依托的。两者不是谁消灭谁的问题，而是相互协调的问题。既然每个个人都对自己的生存承担了不可取代的责任，他就有权利为自己的生存谋取必要的利益。公的重要，不在于抹煞私人利益及取缔属于私人事务的领域，而是在于它能代表众人之私，实现众人之私。背离众人之私的“公益”只能是一己之私。故公来自私，私是公的本位。这也正是公民应当享有参政权和议政权的正当性来源。应当承认，公私之间会存在某种冲突，甚至是剧烈的冲突。即便如此，对公主要的威胁是统治集团的自私，不是普通个人的自私。

市场经济的确立改变了公私两个领域之间公私不分、以公压私、化公为私的界限模糊的状态，为私人领域从公共领域的分离与独立提供的必要的前提。市场经济的正当性、可行性来源于它认为人是追求自身利益的动物，并完全承认个人追求“私利”的权利。承认“我”与“私”的正当性是约束“私”泛滥与“我”膨胀的最有效、最正当的途径。市场经济意味着市场中的交往行为要依据法律，更重要的是政府行为也必须依据法律。市场经济的相对独立性基于公私的区分，公共权力的作用应该被严格地限定在公共领域；而且在私人生活方面，个人通过各种联合和结社，基本上可以管理好自己的日常事务。

国家不能代替个人处理私人事务。例如，不能通过宪法或法律规定，谁与谁应该结婚，或是谁应该抽某个牌子的香烟。立宪国家不应介入公民的道德事务，不能逼迫人们去追求美德，不能规定及强制实行某个道德目标。宪法、共和都是旨在解决公共领域的问题，而不是规定和控制纯私人性的行为。市场经济为公民提供了经济上的独立以免受国家权力的绝对支配。公共利益是在特定的制度架构内追求个人利益的产物。私益之和便是公益。但是掌握公共权力的人所刻意追求的私益之和，却未必是公益。而刻意追求公益的结果往往只会有益于特殊利益。在自由的市场之下，私人的利益会造就公共利益。促进公共利益往往是政府扩大其权力和规模所援引的理由，但这会瓦解正常的市场秩序。公益只能是私益的和谐组合，脱离了私益便无公益。国家只是公民的集合，除公民的个人利益，国家自己没有特殊的利益。所以，公共利益要求的是限制政府权力的作用和范围，而不是相反。国家在经济方面的权力不受限制，就不免会破坏市场秩序的自主与完整。宪法正是勘定国家权力的界限以确保其不被逾越的最权威、最有效的工具和手段。也只有具备了上述的必要和充分条件，才能解放和保护个人及社会创造财富的能力，营造出最适合经济发展和财富增值的政治制度环境。

那么，在市场经济下，怎样划分公与私的界线呢？对每个人来讲，“私”包括个人自由和私人领域。个人自由又包括人身自由和经济自由。经济自由即追求财富、创造财富的自由，也就是谋利的自由。而私人领域由私人自主支配的空间构成，它的存在是要为个人追求其正当的利益造就一个受保护的空間。而涉及每个成员的利益的公共事务及其管理就构成了公共领域。它是为了实现私而出现的，它是私的派生。公的确像黄

金一样可贵，但私却象粮食一样必不可少。黄金之所以可贵，就在于它在必要时能换来大量的粮食。公之所以有价值，就在于它能服务于众人的利益。公益要么作为私利之和，要么作为实现少数人之私利的工具。公益的立足点在于在公私利害之一致。一旦为公就须废私，为私不免害公，最后公私两亡。前苏联社会主义国家的解体缘由之一就是“公”无私的后果。

政治只发生在公的领域，及公共机构如政府、政党，而不发生在私人领域，如家庭、人际关系、市场等。政治进入私人领域就会造成泛政治化和权力、职能、规模及行为方式不受限制的政府，如“文革”期间。公共领域与私人领域之间的区分合乎于国家与社会之间的分野。国家是由公共权力机构组成，靠公众的税收来维持的。政治是一项应该受到严格限制的活动，即管理受到严格界定的公共事务。社会则是由非公共性自治团体组成的。其在性质上之所以是私的，是因为这些组织的建立是为了满足一些公民个人的需要，由自己负担的，而不是服务于全社会的目的。在这种“公—私”二分法的基础上，政府行动的范围与责任被严格地限制在公共领域。在那些公民能够自我管理的领域，如经济、社会、家庭、人身、文化艺术、宗教信仰、伦理道德、个人嗜好与审美偏好等属于私人领域，因而是非公共的、非政治的、私人的，政府则应依法而不能随意插手。

在政治领域，传统政治哲学认为，好的体制拥有献身于公共利益的统治者，而坏体制则造就以权谋私的统治者。现代政治哲学认为，一个好的体制具有适当的制度化机制，既能满足、又能控制那些自私的人们，而坏的体制则无法做到这一点。“私人领域”是人生中最重要、最宝贵的价值得以实现的领域。在纯粹的私人领域，公民有“隐藏”私人秘密的权利，公共权力

不应过问。促进公共利益往往是政府扩大其权利和规模所援引的理由。对公民个人利益的保障则必然要求对公共权力加以必要的、有效的限制。可见，对“私”的承认必然要导致对政府的权力、职能、规模和行为方式上作出实质性的、明确的限制。私可隐，公要开。公共事务的处理要向民众公开，公共职位的产生要向社会开放，公共权力要接受社会的监督。

公开与透明，是有限政府的基本要素，是对政府的有效限制，从而使非法、不当的政府行为无从藏身。所以，公共事务的是否公开透明，对市场经济的正常运转是必不可少的。公共权力部门能否提供充分可靠的信息，以及其决策是否有决策充分的透明度，这两者对责任制度和法治至关重要。没有充分的信息和透明度就为欺诈、不公平的待遇和腐败提供了机会。是否能获得准确的信息严重地影响到企业的效率和竞争能力。只有市场活动的参与者能够获得充分的信息，才能维持一个竞争性的市场经济。有关经济的情报、有关特定市场的状况、有关政府的意图和行动对企业计算风险和潜在的回报都关系到企业的成败。透明度则改进了市场信息的传播和准确性，降低了交易成本，是经济效率的关键所在，也是使政府更负责及制止腐败的有效途径，是使市场免受任意干预的有效手段，使得政府更多地依靠市场机制来进行经济管理。对经济发展的有效管理，不仅限于对国有企业的有效管理，而且涉及到制度和规则，其作用是为公共和私有企业的行动提供一个可预期的透明的架构。

在经济领域，实行公平、充分的竞争，取消多余的管制，使规则和制度高度透明化是理所当然的。许多国家在反腐败方面都有复杂而严格的法律，但是这些规则难以实施，因为许多私下的、内部的规定还没有公开。在发展中国家，预算往往缺

少透明度，许多税收项目在预算之外，而且许多支出也未被列入预算，如军费支出常常得不到立法机关的审查。充分的信息和较高的透明度可以降低不确定性和费用，但是自身也会带来更大的责任。如果会计、审计制度软弱无力，预算不能得到有效的实施和监督，加上不严格的、不透明的、不受监督的批文或采购制度加剧了腐败，导致公共投资使用不当。在这方面，公共舆论可发挥重要的监督作用。

信息现在已经成为决定社会和经济变迁步伐的关键因素之一。竞争性的市场经济通常要求经济行动者能够获得相关的、及时的和可靠的信息。信息越难获得，可信度越低，那么不确定性和风险就越大，因此，就会造成资金和人力的损失与浪费。

在所有国家中，政府都是最主要的信息来源。有关于经济状况的某种特定的市场状况以及有关于政府政策和意向的信息对于投资者对风险的计算都极具参考价值，而且这些信息要么由政府提供，要么也是应民间要求才会公布于众。政府通常有正当的理由来隐瞒一些类型的信息，如关于涉及国家安全方面的经济信息，或会造成经济震荡的信息。重要信息的过早泄露会导致政府政策的失效，如官方对汇率的调整。除这些特殊情况外，由政府以下三个方面提供充足的信息和更大的透明度将不无益处：一是有助于提高经济活动的效率效益，二是有助于预防腐败，三是在分析、计算和接受政策选择信息方面的具有不可或缺的重要性。

信息与透明度还关系到经济效率。经济效率要求有关政府政策和行动的信息可供获得，而且经济决策的主要程序，例如预算都应该是相当透明的。经济效率也要求公众有机会对经济政策制定的过程发表评论，施加影响，当然最后一个方面受到

特定国家的政治传统以及政治参与现况的限制。无论如何，扩大在政策制定方面的透明度对于提高经济效率十分重要。就与政府自身的关系而言，信息与透明度对改进与提高政府管理市场经济的水平关系更大。

当在政府的决策不受审查、不可争论、不向社会公开的地方，腐败的危险、公共资源（包括外援）被滥用的可能性就会大大地增加，透明度不是控制腐败的充分因素，但是在多数情况下却是一个必要的因素。封闭的决策有助于增加政府决策失误的风险和出现负面反应的风险。若是在决策之前社会上有公开的和充分的讨论，那么，不仅会改进政策设计，而且也使得政策更容易被公众所接受。经济活动的效率和效益、市场的竞争性都要求有多种渠道来获得相关的信息。

总之，公开私隐要求政府的活动范围只能局限在“公”的领域，不能任意进入私人领域。市场经济给政府规定的位置是仲裁人，政府的责任是公平、有效、和平地解决社会中的冲突。现代社会的发展，显得可供国家插手来干预公众私人生活的领域和借口越来越多。尽管国家是必要的，但要确保人民有能力自力而不致过度依赖国家。国家不过是社会的工具，国家的权力及其运用不能与公民的基本权利和自由相冲突。没有公私分立、私隐公开，就没有有限政府。

三、实物名分与权利自由

在人类社会从非市场社会向市场社会转变过程中，学者们常常归纳出这种转变过程中的一些特点，如德国社会学家滕尼斯称为是由礼俗社会向法理社会的转变。英国的法学家梅因认为，是由身份到契约的转变。上述两种转变也许可以部分地适

用于中国，但我认为，有一种转变是中国所特有的，这就是由实物名分到权利自由的转变。

例如，财产与财产权是两个完全不同的概念，在中国却很少有人提及它们之间的差别。财产是实实在在的东西，或者说，是实物。而财产权则是空空荡荡的权利。有财产的人未必有财产权，有财产权的人未必有财产。乍看起来，财产权好像完全是多余的东西，然而，财产权不论对那些有财产的人，或可能获得财产的人，或者说，对每个人都有着极其重要的意义。没有财产权，有了财产，也可能会丢掉。有了财产权，不论是已有的财产，还是在未来可能取得的财产都有了保障。按照名分的概念，占有财产的正当性不在于占有者是一个人，而是在于这个人的名义身份。当一个人的名义和身份改变了之后，他的财产也要或益或损了。“抄（没）家（产）”的概念最能说明这一点。当一个人的政治身份改变之后，如从权臣变成乱党之后，怎么剥夺他及其家人的财产、乃至生命不仅不过分，而且最正当不过了。所以，属于特定人的名分与属于每个人的权利和自由完全不是一回事，而后者正是中国有史以来所一直缺乏的。

在传统的中国，没有权利的概念，只有“名分”，即名义与身份，它充其量只能算得上是一种初级的权利，根本不是每个人都有的根本的、不可让渡的、不可剥夺的权利。在中国的历史和文化传统中，根本就没有权利和自由的概念，即使是后来引进的“权利”概念也只是从具体的与实物有关的“利”来理解“权”，“权”能带来“利”。占有财产、对财产的权利不是绝对的权利，而是相对的权利，是由个人在社会关系中的名义和身份所决定的权利。这种权利不是由个人作为独立的、自主的人自身所享有的权利，而是由这个人的社会关系所决定的

权利。所以，在中国，财产及其权利是一个历史的、社会的范畴，而不是一个法理的、逻辑的、规范性的范畴。直到本世纪之前，所有权这个概念在中国汉语的字典里是不存在的。即使在本世纪的相当一段时间内，所有权不仅不包含任何个人的权利，而且只专指国家拥有一切财产的权力。

这种从实物的角度来理解权利的思路与原来作为“正当”的“权利”有着根本的不同。另一方面，在中国，权利和权力由于在发音和字形上的共同之处（相近之处），经常在使用中产生混淆，世界上的另外一些地方，权力与权利则是根本对立的，根本没有混淆的余地。一旦混淆，就意味着强权即是真理。相应地，在中国的传统中，法律基本上是惩罚和教育的工具，而不是界定和保护权利的工具。

由于在中国的文化、政治和法律传统中没有权利的概念，所以，中国人身上有根深蒂固的重财产、轻财产权的观念，不知道用权利来保护自己的财产，也就没有财产权的概念。当一个人的财产受到、尤其是受到官家的侵害时，他无法、甚至放弃用权利来捍卫自己的财产，而是变着法、用另一种方式来补偿自己的财产损失。一个农民可能会在上午乖乖地把钱交给来摊派的村干部，然后，在夜晚，去盗割一段电线变卖之后来补偿自己上午的损失。如果这个农民有财产权的概念，如果财产权受到法律的保障，他就可以去抗拒村里的非法摊派来保护自己的财产，而用不着晚上去盗窃他人的财产来补偿。由于财产权概念的缺乏，在社会中出现了大量的财产受到非法侵害的受害者，而这些受害者同时又会用某种手段去侵害他人的财产。再比如，在目前，一方面，一些商人用钱去收买某些政府官员以换取商业上的利益，另一方面，他们又成为这些政府官员摊派索贿的对象，如果有了财产权的保障和公平自由的商业环

境，它们既没有必要把钱花在收买政府的官员身上，同时又凭借着法律对财产权的保障来抗拒非法的索贿和摊派。

中国人对实物的贪恋和对权利和自由的轻视决不仅止于财产，在权力问题上更是如此。如果说，贪恋财产而抛弃财产权的主要是农民和市民的话，那么，贪恋政治权力而放弃参政的权利则更常见于商人和知识分子群体中间。在中国，越来越多的新富们把大笔的钱花在跑官、行贿，或是试图影响政府的政策制定上，而很少考虑自己作为一个群体中的一员，以及作为一个堂堂正正的公民所应当具有的参政的权利。而学而优则仕更是中国知识分子特有的中国特色。很多人作学问，并不是为了学问本身，也不是为了用学问服务于社会，而是拿学问作为换取政治权力的筹码。多少年以来，做帝王师是一代代中国高级知识分子的最高理想。为了达到这一梦想，他们不仅放弃自己的权利和自由，而且扭曲自己的观点和人格，甚至冒着杀身之祸的危险。如果让一个士人来选择是做私塾的先生，还是做帝王的教师，我不知道有多少人会选择后者，但这个比例一定很高。不过，在我看来，私塾的先生是站着的，帝王的教师是跪着的，至少在人格和心理上都是如此。

与“抄家”概念相关的另一个概念是传统中国政治所特有的“招安”。“招安”是统治者拿作为实物的权力换取反叛者抵抗的权利，用牺牲一点点实物，如官位、薪俸换取王朝家天下的安泰，以致于真让人惊叹其商业头脑的精明和政治头脑的高明。“招安”的做法之所以每每收效，显然是在被招安者眼里实物比权利重要，从而使来自民间的限制政府权力的努力成功地化为乌有。而被招安者也从奖赏到的权力中洋洋得意。不难看出，长久以来，中国人对以实物名分换取自由权利的交易合理性达成了高度的共识，而且都认为自己从中受益。如果历

史可以重演，如果中国人把对财产、权力等实物的执着转换成对权利和自由的执着，那么，我不知道中国今天是个什么样子。

由于贪恋实物而放弃了自己的财产权，同时也就意味着放弃了对别人的财产权的尊重。不尊重别人的财产权，非法占有他人的财产也许可以使自己一时富有起来，然而由于没有财产权，他不仅可能会丢掉从别人那里抢来的财产，也许连自己原来的家业也会赔上。正如我们后来所看到的那样，一个没有财产权的社会只能是一个财产极度匮乏、灭人自危的社会。近现代的现实主义革命与以往的起义、叛乱、乌托邦革命有一个根本的区别，即这种革命的目的是争取属于每一个人的权利和自由，属于每一个人的财产权和经济自由。权利和自由是属于每个人私人的东西，不经过奋斗是不可能达到的。不为每个人取得包括财产权和经济自由在内的平等权利的革命，不是真正的革命。为达到争取同等的权利和自由的目的的革命是未竟的革命。以争取他人财富的“革命”至多是一场“起义”，或者是一场动乱。这样的“革命”的参加者也许会因为通过暴力手段获得他人的财富，但丧失的却是包括财产权和经济自由在内的基本权利和自由。土豪的家被抄了，田地分了，其受益者也许会得到一些财产，但决不会成为巨富，当这些财产被消耗掉之后，或者被“公共化”之后，他也许比以前更穷了。在中国历史上，最有感召力和蛊惑力的口号就是去用暴力获得别人的财产，所谓“均贫富、等贵贱”。人们习惯于把革命的目的就是争取实物名分而不是争取自由、权利，是消灭个人财产权而不是相反。财富能争取到一点，但却以丧失财产权和经济自由为代价。所以，在中国，改革作为第二次革命的必要性就在于它的目标是争取包括财产权、参政权在内的权利和经济、政治

方面的自由。

探讨由实物名分向权利自由的转变有着极大的现实意义。对实物名分的注重显然是无限政府的重要基础，政府用实物和名分来换取社会放弃对政府无限扩张的倾向的抵制。而权利与自由是市场社会和有限政府的必然要求。没有这一转变就无法确立权利和自由，就无法确立有限政府，也就无法建立自由社会。

四、聪明的人与聪明的制度

记得小时候我常常读到，中华民族是勤劳、勇敢、智慧的民族。改革开放以后，随着大批的学子出国留学，中国人聪明的结论不断得到新的证据。许多人认为，中国人和犹太人是世界上两个最聪明的民族，此话绝非空口无凭。中国人有举世羡慕的商业才能，尤其是在中国以外的地方发挥得更为淋漓尽致。大至科学“大业”，中国的中学生们捧回了一座座奥林匹克竞赛奖的奖杯，海外的华人科学家也取得了一项项骄人的科学成就，乃至诺贝尔奖这样的殊荣也不乏有华人问津者。小至烹调“小艺”，尽管中国传统上是一个高度中央集权的单一制国家，但中国的饮食文化比任何联邦制国家的多元政治都更加丰富多彩，而且美味绝伦。更让中国人骄傲的是，是五千年不曾间断的中华文明，绵延不绝，举世无双。中国人没有非凡的智慧绝对不可能取得这些挂一漏万的成就。

中国人的聪明似乎不容质疑。但是我们至少可以问一问，中国人是否在任何一方面都聪明，还是只是在一些领域聪明，在另一些领域不那么聪明。或者在一些领域有无数的小聪明，而不具备大智慧。如果中国人在每一方面都聪明绝顶，大智大

觉的话，为什么中国人在近代长期被动、挨打，为什么长期跳不出充满暴力和血腥的治乱循环的怪圈？为什么经过漫长的五千年，中国至今仍是个发展中国家？而被只有几百年历史的国家，甚至几十年历史的国家在人均国民生产总值上远远地甩在后面？从上述问题看，中国人在聪明的同时一定还在另一些地方不够聪明，缺乏大智慧，甚至是十分糊涂。如果把这些领域找出来，至少对中国人重新认识自己的聪明是十分有益的。

也许在这里很难把这些领域一一理遍，但至少从上面的由实物名分到权利自由的转变这一脉络中可以找到一些线索。我们不难发现，在以实物换权利、以名分换自由的交易中，普通的中国人贪了小便宜，耍了小聪明，吃了大亏，上了大当，而长期不自知。我个人以为，中国人的聪明更多的是体现在私生活中。在琴棋书画、在诗词歌赋、在饮食的制作中、在日常交往中。即便在这些领域，有些时候与其说聪明，不如说滑头；与其说聪明，不如说世故；与其说聪明，不如说犬儒；与其说聪明，不如说没有远见，缺乏大智慧。另一方面，在公共领域，中国人的聪明和智慧却有严重的欠缺。有时作贱到不把自己当人的程度。即使是知识分子在个人与国家的关系中，也更愿意把自己当作受他人所用的“才”，而没想到把自己当作自己的主人，自己支配自己的命运、自己是自己的目的、自己为自己而活着的个人。

20年前，中国恢复了高考，其理由是“人才青黄不接，国家需要人才”，我也深为自己有机会能站出来让国家挑选感到骄傲，因被国家当成人才而感恩不尽。对“人才”的观念从没有任何质疑。20年后，当我从电视片中再次看到、听到恢复高考的这一理由时，我突然间产生了一种疑惑：如果国家不需要人才，那么，就可以不恢复高考吗？就不需要青年去学

习、去受教育了吗？或者说，如果这一理由成立，如果受教育不是每个青年独立于国家的权利，如果国家感到人才充足或是过剩，或是培养的人才有问题，那么，就像曾经发生过的那样，高考就可以随时被堂堂正正地终止了吗？当时最流行的比喻是，“伯乐与千里马”。难道每个青年活着的目的就是去充当国家马厩中的“好马”吗？如果国家不需要“马”了，青年成为“马”的机会也就丧失了。如果自己把自己当马的话，别人根本就没有必要把你当人。这里国家被看成了至高无上的人格神，而作为人才的个人不过是供其骑乘的好马。然而，如果个人仅仅是“国家”（其实是统治者）的工具，那么个人的自由、人格怎能得到保障？这种以国家的需要为最高的需要，以国家的理由为最高的理由的这种国家主义观念早在数世纪前就已被驳得体无完肤。如果20年前这一观念无可厚非的话，那么，我们今天还能如此坦然地重述、坚持这一观念吗？如果个人仅仅是抽象“国家”的工具，有限的政府还有可能吗？还有必要吗？

也许中国人真的聪明、智慧。但是遗憾的是，长期以来，很少有人把这种聪明和智慧大规模地集中用于去探索建立有限政府的途径。也许在另外一些地方，人们远不如中国人精明，但是，他们把最稀缺的智慧用在了最宝贵的地方。早在公元前的世纪，古希腊的智慧就发现，享有绝对权力的政府是变态的政体，靠用政府的力量来消灭私人财产来实现正义的想法是愚蠢的念头。早在十三世纪，就找到了用法律来限制王权、在十七、十八世纪的旧大陆和新大陆的一些国家实现了市场经济及与之相配套的有限政府。而在离二十一世纪还有短短几年的今天，我们仍然在为是否要实行市场经济争论不休。连那些最坚定的拥护市场经济的人在鼓吹市场经济的时候也不得不支支吾

吾、吞吞吐吐，谈到财产权和经济自由时，更是腰不直、气不壮。由于中国人在一些最重要的领域没有表现出大智慧，落后的中国与聪明的中国人之间的尴尬就毫不令人惊讶了。

中国人向来以精于商业核算著称。从历史上看，中国人的政治头脑也不简单。尤其擅长钻营与厚黑。但是，对不同政治制度的不同成本却从未用其商业头脑作过认真周密地核算，以致世世代代吃尽无穷的苦头、付出无尽的代价而不自知。在本世纪30年代，《吾土与吾民》的作者林语堂先生就指出，中国人只期待仁慈的领袖而不关心构建捍卫其权利与自由的制度，以致于有千千万万这样的事例：“人民围着—位刚刚离任的，坐在轿子中的长官，跪在地上，眼里浸满了感激的泪水。这就是中国人感恩戴德最好的证明，是中国官吏所施恩惠的最好例子。人民只知道这是恩惠，不知道这是中国官吏们应该做的事。”他还发现中国人对无限政府与暴政的宽容与耐心就像中国的景泰蓝—样举世无双。不知道这种宽容与耐心是出自大度，还是出自无知。如果是出自大度，为什么—向斤斤计较的人在这一方面却反于常态；如果是无知的话，又怎么能说中国人聪明？如果中国人真的聪明的话，为什么不关心政治，不关心政治正义？为什么不在意自由与权利，只关心没有权利便朝夕不保的财产与权力？为什么不去探索能够发挥而不是压制所有中国人聪明才智的社会政治经济制度？

在聪明与愚笨、人与制度之间有一些常被人们忽略的重要搭配。有愚笨的人与高明的制度相搭配，也有聪明的人与低劣的制度相搭配。当然，最好的搭配是聪明的人与高明的制度相搭配，最坏的搭配则是愚笨的人与低劣的制度相搭配。在中国，人与制度的搭配虽不是最坏的，但也绝不是最好的。如果最坏的搭配很容易避免，而最好的搭配又很难实现的话，那我

个人以为，宁愿选择愚笨的人与高明的制度之间的搭配。以对待聪明的态度来衡量，愚笨的制度是那些让个别人的聪明才智压过所有人的聪明才智的制度，中国有一句形象的说法用于形容这种制度最恰当不过：“武大郎开店”。高明的制度是那些让每一个似乎是不太高明的普通人把自己的才智都充分地发挥出来的制度。如此看来，人的聪明与愚笨远远不如制度的高明与低劣重要。再聪明的民族一旦这种聪明才智被压制了，或者在最重要的方面没有表现出来，这种聪明如果不是形同虚设的话，那么，也只是聊胜于无。而在高明的制度下，不管人聪明与否，若能把仅有的才智充分调动出来，倒也蔚为可观，受益良多。如果中国人真的聪明，必须拿出最重要的证据来，这就是演化出一套高明的制度。聪明的最重要的表现应当是善于把稀缺的智慧用在制度的刀刃上。有限政府则是迄今为止被人类的智慧所发现的，最为高明的政治制度。

五、无限政府与治乱循环

所谓无限政府（unlimited government）是指一个政府自身在规模、职能、权力和行为方式上具有无限扩张、不受有效法律和社会制约的倾向。有人可能会说，绝对的无限政府是不存在的，任何专制的政府至少要受到一些自然规律的影响，如领导人受生老病死的制约，受家人与权臣的掣肘，以及来自民间的武装叛乱的挑战。但是，即使是自然规律也无法有效地遏制无限政府的扩张倾向。这种倾向直到它被新的政权所取代之前其膨胀的趋势不会中止。所以，这里的无限政府不是指一个政府受不受自然规律的约束，或能否彻底杜绝民间的反抗。判断有限政府与无限政府的尺度在于一个政府，或者说一个政权在

权力、职能规模上是否受到来自法律的明文限制；是否公开愿意接受社会的监督与制约；政府的权力和规模在越出其法定疆界时，是否得到及时有效的纠正。

无限政府首先表现在政府的权力不受来自下级的和独立的权力机构的约束，而只受上级主管的约束。在中国古代，皇帝的权力是最大的，最不受约束的，因为皇帝没有上级。皇帝之下的各级官员只受上一级的约束，而不受其统治对象的约束。所以，皇帝可以按照自己的意志随心所欲地行使自己的权力。当天高皇帝远的时候，各级官僚就按自己的意志行使权力。当县官不在的时候，县令就按照自己的意志独立地行使权力。

政府职能的无限扩张，这表现为政府越来越多地承担本来完全可以由社会或市场自己去履行和完成的事情，或是把政府权力深入到纯粹属于个人生活的私人领域。这样使民间渐渐失去了管理自身生活、抵制政府插手的能力。权力的扩张与职能扩张的直接后果是属于私人的权利和自由不断缩小，财产权和经济自由不断受到侵犯。

政府规模的无限扩张表现为政府机构越来越多，官员越来越多。政府的膨胀必然给社会的经济发展造成沉重的负担，使正常的经济活动受到严重的妨碍。这时，只有干政府官员的行业才是社会中永不亏损且一本万利的行业。于是，人们为了谋生存，想尽办法挤入官员的队伍。而政府的规模越庞大，社会的负担越重。政府规模越大，就增加社会负担政府运作的成本，用民间有限的资源来养活无限膨胀的政府。结果换来的是最高的权力不受约束，而普通的官员则游行于利禄之中。

在政府的膨胀过程中，官僚的腐败起着重大的作用，这是政府从自我膨胀到自我覆灭的重要原因。官僚们通常所关心的不是公益，而是如何去保护他们的工作及其机构的重要性。任

何预算的消减，对他们都是威胁，预算的不断增长才是权力的源泉。这是他们个人的荣耀和权力的基础。任何官僚都有潜在腐败的倾向，他们总是倾向于在执行公务中满足自己的私利。从理论上讲，所有的政治领袖和官僚都是在对某种人负责。在许多情况下，只是对那些能够最大限度地保障他们个人利益的人负责。

若是官员人数太多，就无法做到高薪养廉，这样中央和各级政府机构实际上就是官员的俱乐部。他们工资微薄，又人浮于事，就不择手段地设法增加额外的收入。最常见的方法就是利用职权寻租设租，甚至卖官鬻爵；机构谋求预算外收入，个人谋求工资外收入；利用职权设立关卡，索贿受贿。这样，中央政府就陷入了下面的税收困境：税率低，则税款不足，税率高则无法负担，结果造成税率越高，收税效率越低的两难。中央征税的力度越大，地方社会税务负担越重，而中央的税收则无明显增加。历史学家黄仁宇注意到，支持现代商业的法律程序以私人财产权作基础。在中国古代，这首先与孟子的道德观念相反，而后者正是奉官僚体系为天经地义。在低税率与高税率的两难中，政府为了维持自身的生存，只能义无反顾地选择后者。不仅如此，在开动脑筋之后，还发明了名目繁多的税外收费项目。由于存在着巨大的财政和税收的漏洞，中央政府为了不断加强自身的财政能力，不得不加大从民间提取的力度。这又为地方政府和官员搭车收费提供了良机。于是就形成以下的恶性循环：政府从民间提取资源的力度越来越大，而国库本身却越来越空。制度的漏洞却越来越大，而官员的私囊却越来越饱。最后，只好竭泽而渔。

中国历史上每一个王朝的终结无不与政府无限膨胀、普遍的贪污腐败和严重的财政危机联系在一起。每一个王朝的政府

就像气球一样不断膨胀，一直到炸掉才划上句号。这时，取而代之的新政权从其建立之初的小规模、小权力、少职能开始，不断地向大处膨胀，最后重踏上一个王朝的覆辙。每一次爆炸都伴随着巨大的社会动荡，是所谓“乱”；新政府的重现由于其最初的小规模，给社会造成的负担和压力不大，从而为社会的发展提供了契机，是所谓“治”。这种从小政府到因无限膨胀而崩溃、再到新的小政府出现的过程被视为治乱循环。有一些王朝的统治者比较明智，在政府膨胀到一定规模时，感到事情不妙，于是锐意改革，主动延缓或局部扭转政府膨胀的趋势，是谓“中兴”。当然，与每个王朝一样，在结局上并无二致。

所以，一个国家、一个民族若是找不到一个有效的、持久的摆脱无限政府的制度安排，就无法跳出“治”与“乱”的恶性循环。在现代中国，政府在规模、权力上，膨胀的症候比比皆是。尽管在权力的高度集中上，比计划经济时代有明显的好转，但是，目前仍然存在着政府规模过大，官员过多，财政紧张加剧，从民间提取财富的力度过大，财产权和经济自由的行使空间受到极大限制等问题。幸好，市场经济的出现为我们实现从无限政府向有限政府的过渡提供了契机。如果我们把握住了市场经济的契机，找到了限制政府无限膨胀的、可行而有效的制度安排，那么，中国将从此摆脱“治”与“乱”的循环。否则的话，就不可能逃脱过去的历史所呈现的规律。

无限政府的主要并发症之一，就是全面的经费短缺、财政紧张。因此，也每每有人建议让财政收入向中央倾斜，坚决加大中央从民间提取的力度，这样做似不仅于事无补，反而是饮鸩止渴。财政紧张的真正原因，不是政府的提取能力太弱，而是政府的摊子太大，各级官员的胃口太大，政府的扩展趋势蔓

无节制。历代王朝在行将崩溃前，总是表现出以下的症候：在财政上，民众不能监督政府，政府不能监督自己。虽然提取的手段多，力度大，但政府得财有限，却伤民无穷，导致下面的民众感到喘不过来气，而国库的收入则不足预期的数量，乃至财政税收山穷水尽。最后由于政府规模、权限的无限制扩张，吞食了作为其基础的社会机体，最终以崩溃告终。除非政府的权力受到法律的限制，民众的权利受到法律的保护，否则，对民间的征敛必然趋向漫无节制，政府可以以中央财政收入的比重的过低的名义，通过加大向民间的提取力度，使财富向中央政府倾斜，但其后果政府也难以担负。

无限的政府所导致的治乱的循环其受害者不仅是平民百姓，而且是统治者自身。在中国历史上，没有一个末代皇帝不尝尽无限政府给他们酿成的苦果。从秦二世，到明崇祯，到清溥仪，无有例外者。对任何王族来说，无限政府与万世一系，不可得兼。所以，有限政府的诉求绝不是民间有意与政府作对。正是无限政府才导致了“君子之泽，五世而斩”。限政的政治逻辑不是无政府主义的政治逻辑，它并不是为限政而限政，而只是要求政府的权力受到限制。限政可以帮助统治者免除末世的厄运，可以帮助老百姓免除苛政的压榨。所以，为官者与为民者都没有理由拒绝它。不受限制的政府未必对统治者有利。当肢体过度肥大的时候，中枢对肢体各部分的控制程度，就必然大幅下降，酿成权威危机。若用《贞观政要》里的比喻来分析：如果政权与民众是舟与水的关系，无限政府的做法是通过经年累月的努力把船制作得与水域面积一样大，并把船外的水都设法抽到船里面来，其后果可想而知。有限政府的做法是，在“水域”面积固定的情况下，尽可能把船制作得小些，这样船驰骋的余地就大些，尽量把水留在船外，这样船搁

浅与倾覆的可能性就低一些。可见，有限政府于水无损，于舟有益。无限政府会导致政府的倾覆，这肯定既非统治者的本意，也不合乎统治者的长远利益。若考虑到被统治者的利益，无限政府更是有害。所以，摆脱“治”与“乱”的循环，关键是由“无限政府”到“有限政府”的转变。而市场经济在中国的确立为这一转变的实现提供了空前有利的契机。

六、限政的理由与限政的方式

政府的权力之所以要受到限制，有限政府之所以要取代无限政府，是由以下几个因素决定的：人性；不可避免的无知；政府的逻辑与政府的目的；市场的逻辑。

人 性

由凡人组成的人类社会永远不可能达到至善尽美的境界，因而不要指望通过政府、国家和政治家的努力来达到这种境界，政治的作用与人自身一样都是十分有限的。任何权力总有一种要冲破现有限制的冲动，任何掌权者也总是企盼获得更大的权力，这一现实激发了相应的有限政府的必要。政府的权力必须受到限制，因为掌权者的权力总是趋向于腐败。所以，市场经济之下，最令人特别担心权力的集中。不仅担心政府权力的集中，而且担心经济和社会权力的集中，赋予政府履行其基本职能之外的任何权力都是极端危险的。人们要牢记这样一个事实：政府的权力是必需的，但这样的权力本身又是危险的。最佳的政府应该是最适合人的本性的政府，即它能够压制人性中最坏的可能，调动、鼓励人性中最好的东西。

基于对人的本性上的局限性，有关政府的主要问题是，政

府应该强大到足以去作它该作的事情，但又不能强大到去危及自由。而只有有限的政府才能较好地解决这一难题。

不可避免的无知

市场经济之所以优于计划经济是基于一个重要的事实，即人类的无知，限政的必要也正是来自人的不可避免的无知。无限的、全能政府不承认由凡人所组成的政府同样有不可克服的无知的一面。在现实中，把社会中的资源统归给一个单一的政治实体（通常是政府）来分配，并作出经济决策，就会出现知识短缺和知识传递上的问题。政府必须为稀缺的知识找到一个效率最高的用途。政府要想成功地解决这一问题就必需拥有大量的知识，而且必需拥有它在事实上不可能拥有的全部知识。政府把资源分配到不同的用途之前，还务必首先要明确这些用途是什么。面对这些不可克服的无知，政府在决策时的主观片面就在所难免。所以大部分行业和资源，一旦完全为政府所支配，其畏缩和枯竭就成了必然的结果。所以，对粮票管制得越严，就意味着大米越少；政府的任意干预越少，经济发展的步伐就越快。这虽不合乎理想，但在一定时期内，却是活生生的事实。依据无知论，政府则应尽可能地把决策权分散开来。否则企图去集中不能集中的知识，被集中起来的实质上就有可能是无知。政府的决定很可能是在信息和知识不充分的条件下作出的。作出的决策越大，其危险可能就越大。

基于无知的不可避免性，没有任何权力中枢能够充分掌握分散在个人手中的全部知识。若是剥夺个人使用这种知识的机会就会因此限制这种知识所可能带来的好处，从而不仅给个人而且也会给公众造成损失。所以，只有在没有统一目标的秩序中的人才是自由的。若是某一秩序把公共目标强加给个人并追

求这一目标，就只有把个人变成秩序机器上被指定部位的零部件，这样也就根本谈不上个人的自由了，也就妨碍到个人创造财富的积极性。而市场经济除了其经济职能外，还最佳利用了人类最稀缺的资源：知识，并通过赋予人们以选择和创造的自由，宝贵的知识才得以成为宝贵的财富。政府既然不是全知的，当然也就不是全能的。既然政府不是全能的，政府的权力、职能和规模就必须受到严格的限制。

政府的逻辑与政府的目的

政府必须受到限制在很大程度上是由政府自身的逻辑及人类建立政府的目的地所决定的。作为国家之代表的政府的行为是以公共利益和维持政权为依归，不可能按照利润最大化准则来运用资金。若是政府的权力，包括财权得不到法律和立法上的有力监督，必将导致社会财富非法流入官吏腰包，最终形成这样一种局面：政府提取民间财富的能力越强，支配财富的效益就越差；政府从民间提取的财富越多，对社会财富的浪费就越多。计划经济国家的能力最强，但经济发展的记录最糟。如经济学家密尔顿·弗里德曼所挖苦的那样，如果让政府去负责撒哈拉沙漠，不出5年，沙子就会短缺。在制造短缺的计划经济下生活过的人都知道，上述形容算不上夸张。所以，主张强化国家的能力应实现对国家权力的有效约束。也就是说，加强国家能力无论如何不能成为凌驾于其他一切之上的目标，而且即使作为一种手段使用起来也应当非常谨慎，对国家能力的强调要非常小心。“人类在心智上的限制决定了政府在控制和预测事件能力上的限制。”中国大跃进的经济绩效证明了任何试图超越人类心智之政治实践、使国家能力最大化所可能带来的恶劣后果。

此外，政府的强制减少了自由，而自由本身就是免受政府约束的状态。而且，是公民个人，包括企业家，而不是政府最知道把他们的钱投到什么地方最明智。若这些钱由政府以税收的形式拿去投资，既造成中间环节的流失，又造成投资不当、重复引进、重复上马的胡子工程。这些都是政府不当投资行为造成的严重浪费，且不说还有大量的钱财用于维持官僚队伍，乃至中饱官僚私囊。

国家没有、也不应负有实现至善的使命，因而就不应使其能力和权力过于庞大。政治是一项具体且有限的活动，它要求政府在使用其权力时经济而有效，在影响的范围上要受到限制。政府的作用就是执行游戏规则，就像体育运动中的裁判员与运动员不能兼二任于一身一样。这些规则又反过来限制了政府的权力，构成防止任意误用权力的法律依据。这样就可以使民众的自由得到保障，而正是这样的自由才使得个人按照自己的意图选择合适的生活方式。所以，如无必要，它的权力不仅不应增加，而且要用限政的剃刀把多余的权力剃掉。要使国家和政府有所作为的最好办法就是对国家和政府的权力和能力加以必要的限制。没有限制的权力必然要导致对权力的滥用，从而败坏了国家的能力。

政府总是要服务于一定的道德目的，它不能违反基本的道德律。根据基本的道德律，生命是神圣的，自由是珍贵的，财产的个人占有是正当而必不可少的。所以根据这一道德律，伤害人的生命是违法的，是犯罪；剥夺人的自由是犯罪；盗窃他人的财产也是犯罪。同样，政府的基本职能也必须符合这一道德律，即用法律的手段保护公民的生命、自由和财产免遭伤害。既然公民享有属于自己的自由来求生，来追求幸福，来获得物质财富，那么，政府就不应该把国家的目标和理想强加给

个人，国家的蓝图、社会的目标不应凌驾于个人的追求之上。一个合理的政府理所当然地是有限的政府。

市场的逻辑

自由市场经济是有效而公平的，因为它是自然而必然的。说它自然是因为市场经济满足了人类渴求财富的愿望，市场的法则是自然的法则，自由市场经济自身固然有许多的弊害，但是没有它人类将遭受更大的困苦，市场经济通过自愿的交易，维持了社会的安定，从而大大缩小了强制力的范围。说它是必然的，因为没有外在的强力制止下，会自发地形成自由的市场。

市场与政府都不完善，政府比市场更不完善。政府的作用只能限于弥补市场的不足，而决不是取市场而代之。政府不是万能的，也不可能是万能的，更不应该是万能的。政府不应插手私人领域的个人事务，即使是政府管得了的事，也不应让政府管。只有在自己（或社会自身）管不了时，才能动用政府。

自由市场经济能够限制国家的权力，而计划经济则扩大国家的权力。自由市场经济造就了一个庞大的免受政府干预的生活空间，从而保留了自由的条件与环境。正是有了这样的财产和权利才使得那些不同于流行的意见的人能有立足之地。没有属于私人的财产和财产权，在一个社会中就很难听到反对的声音。财产与自由是密不可分的。经济上的平等不是经济进步，财产与私人占有分离，自由就失去了根基。

自由市场经济是人性在经济方面最恰当的表达。所以，斯密说，市场经济是合乎自然与人性的、天然的自由制度。自由市场经济最有效地满足了每个人通过占有来维持自己生存的欲望，而其他的经济体制都无视这一欲望，甚至彻底否定这一欲

望，从而带来人性的扭曲、经济的倒退、物质的匮乏。

自由市场经济之所以成为当今最普遍的、唯一可行的经济形式，是因为它是人们经过漫长的探索和积累所得到的最契合人之本性的经济体制，市场经济超越国境的可行性也恰恰证明了普遍的和不变的人性。自由市场经济也最契合人的有限理性，因为它可以自发地运转、自动地配置、自动地调节，而不需要人的全知、全能。计划经济是建立在计划者的全知全能的假定之上，由于这样的人不存在，无限的理性不存在，这样的经济体制就注定要破产。没有人能够驾驭如此复杂的市场经济，所以就要反对任何企图驾驭这一经济的努力，尤其是防止以驾驭市场的名义来把经济送入由政府的权力构成的鸟笼之中。所以，自由市场经济的政治含义就是政府与经济的分离，其政治前提是政府不插手民间的经济事务。没有权力受到限制的政府就没有自由的市场经济。市场经济与有限政府是一对特殊的双胞胎，它们要么双双问世，要么双双离去。这里，没有侥幸、没有折中、没有幻想。

在限政的方式上，从经济方面看，一个庞大的、繁荣的、稳定的、有序的市场经济的存在本身就是对政府的权力扩张的最有效的限制。政府与市场都需要独立的生存空间。在一国内，政府的空间与市场的空间基本上为零和格局，政府多一份，市场就少一份，反之亦然。一个自由竞争的繁荣的市场经济，在社会中造就了无数个由小到大的、以小为主的经济和社会权力中心，从而阻止了政治权力向中央的集中。市场经济的扩展，必须与对政府的权力、职能和规模的限制同时进行，否则市场秩序就没有社会空间。有限政府是市场经济的政治表达。在法律方面，宪法和法律承认并保障每个个人的财产权、

经济自由以及由此派生出来的政治权力和经济权力，惩罚来自政府机关和民间对公民的经济自由和财产权的侵害。产权获得保障，私人财产权的稳步巩固是阻挡政府无限扩张的有效障碍。限政有赖于私人权利的扩张和政府权力及范围的缩小。从某种意义上讲，“宪政”就是“限政”，即政府的权力受到宪法和法律严格限制的政治体制。

在政治文化方面，限政还依赖于高度自觉的公民意识（权利意识、纳税人意识、参政议政督政意识），依赖于公民养成自觉抵制政府越权、越界的习惯，自觉监督政府对纳税人所承担的责任，认识到政府的职责不是授予幸福，而是让每个人有机会找到自己的幸福。最好的政府，是协助我们自主管理的政府。

在政治制度方面，宪法和法律必须给政府的行动范围划上明确的界限，对政府的权力进行纵向的和横向的分立，使其相互制衡。同时，实行法治，通过公平、有效、独立的司法，以确保个人的权利和自由，确保政府没有逾越其特定的行动范围。建立由作为纳税人的公民的代表按公平、自由、公开竞争的方式产生的代表机构进行参政议政督政，以确保政府的行动符合纳税人和所有公民的利益；确保政府尊重并保护公民的财产权；经济自由等基本权利，确保政府的税收和其它财政收入“取之于民，用之于民”；杜绝政府对社会进行横征暴敛、无度提取、与民争利，通过有效的监督，使政府不逾越其行动范围。对有限政府的落实和维护，除依靠外在的有效监督外，政府及其官员也要主动地尊重个人的权利和自由，恪守对自身的行动范围的限制，自觉地约束自身的权力和规模。

在市场经济确立之后，与过去的计划经济时代相比，政府

与经济事务的关系须有根本性的改变。在市场经济下有必要对政府进行严格的限制。政府在处理其自身与市场的关系时，应该采取对市场更为友善的态度。当市场中出现问题时，政府的补救作用是为了帮助市场发挥其作用，而不是取代市场。保护个人自由的根本途径是依赖自由市场经济和对政府扩张倾向的有效限制。

不仅市场会失灵，而且政府也会失灵。市场是内在稳定的，而且可以自我平衡。它一般不需要干预。政府之所以会失灵，还因为人的权力欲在政治中会变得不受约束，以及由此而高度集中起来的政治权力。市场在性质上不同于政府。自由的市场能够产生自发的秩序，市场不会强制人，效率和效益也都极高，且带来合作。市场的失灵往往是由政府的不当政策造成的，而且由此产生要求政府进一步干预以挽救市场失灵的呼声。政府的首要责任是促进市场的发育，保护自发的市场秩序以使之免受强制和欺诈之害，保护产权，确保民间契约的履行，维护一个自发市场得以运转的和平安宁的环境。

政府在经济管理中角色不当，若严重到一定程度就会产生一种对发展极为不利的环境。在这种环境中，政府对其人民的权威就会受到轻视。其结果是人们倾向于服从政府的决定和管制措施，政府又反过来趋向用强制的行政手段来解决问题。这不仅造成政治上的不稳定，而且经济上的代价也十分高昂，包括把宝贵的资源过多的用于维持国内的安定，或消耗于不断升级的腐败。政府的权力任意越界可能会进一步侵蚀到公民对其政府的信心，引起政府采取更不明智的行动，这使得政府干预行为的后果更差，同时也严重地制约了市场经济的发展。

市场经济与有限政府的建立必须伴随着在治国方式上由政

策治国向制度治国的转变。政策治国是指在处理社会、经济、政治等公共事务时主要以政策而不是借助制度和法律为主要的施政手段，通常流行于非市场经济的体制中。政策治国有其自身的利弊。其优势是使政府容易作出灵活的反映，而且执行起来迅速、高效、果断，不仅可以不受以往政策的约束，甚至可以轻而易举地冲破任何现行的法律的羁绊。其不足是：法治阙如，法制薄弱，机构庞杂，裁量权过度，弹性过大，放乱收死，政策决定可以任意更改，权大于法，以言代法，社会经济上搞指标管理，用行政手段干预具体经济活动，政治制度化程度低。由于权力不受制度约束，上级的政策易受到下级对策的抵制。政策治国的另一缺陷是由于缺少制度上的纠错机制，一旦政策不对路，实施的效率越高，不良的后果便越发严重。

政策治国的经济基础是计划经济，政治基础是高度的中央集权。所以，政策治国的实践不适合市场经济的需要。比较适合市场经济的治国之道是制度治国，即主要依靠制度和法律来治理国家。政策治国并不意味着完全排斥制度。制度治国也并不意味着完全不借助政策。只是在这两种制度模式之下，政策与制度各自所扮演的角色不同，政策与制度的关系不同。值得注意的是，经济与政治之间存在着某种鲜为人知的悖反：经济活动天然地要求限制政府；政治活动要求加强权力，以完成政治家的目标。所以，政策治国必然带来政府的无限扩展。

在政策治国的模式下，政策凌驾于法律和制度之上，并可根据前者的需要对后者作任意的修改。在制度治国的模式下，法律与制度高于政策，后者不得逾越前者为其划定的界限。这两种治国模式的差异还有点类似“人治”与“法治”的区别。事实上，政策治国是“人治”的主要标志，而制度治国则是

“法治”的必然要求。若以是效率为政府行为的第一诉求，制度治国可能不及政策治国。但是由于受到制度和法律的约束，靠制度治国不太容易出错，尤其是不出大错，即使是出了错也比较容易得到纠正。况且，靠制度治国，权力受到约束，政策变化的幅度不会太大，这就为经济的发展提供了稳定适宜的政治制度环境。所以，可以说制度治国是市场经济的必然要求。

制度治国的核心内容是政府（管理经济）行为的高度制度化，尤其是政府决策行为的高度制度化。与制度治国一样，“制度化”与“法治”是一致的，制度化不仅要求法律制定的正规化和民主化，而且要求人们遵守和执行这些法律规章。它涉及到授予某些政府机构以一定的功能和权威（如立法机关），又要求人们遵守这种权威。它把正式的决策摆在十分重要的地位以保证决策按照这种正式的程序持续地进行下去。

制度化的目标并不是实现制度化本身，而是要使制度化的政治制度来促进社会的现代化和经济发展。只有政治生活高度制度化才能保证政治稳定，经济增长也更快，从而使整个社会能够尽量保持稳定、高速、协调地发展。制度治国是法治的必然要求。如果决策者在决策时不遵守法律规范，他们就可以为所欲为，就会对市场经济构成危害。

制度化要求决策者尊重和履行法律规定的制度，即要求决策体制和决策行为的制度化，要求把低组织化的和非正式的决策变成高度正规化的和有组织的决策。它与统治者凌驾于法律之上、并任意废置法律的“人治”是相对立的。决策的制度化意味着法律应该由规定的机构、按照规定的方式、在规定的范围内不断制定、修订、实施和调整。制度化的关键并不仅仅在于有了现成的宪法法律，更在于整个社会从上至下具有遵守这些法律和制度的观念。在决策行为中形成一种周期发生的行为

模式之后，人们就可以相对地预测决策者的行为了，因此，也有助于国家的政治和经济安定。

有限的政府要求在制度层次上创立一个中性的现代国家；在经济层面上，维持一个充分自由的私人领域。政府对各种具体的利益争夺应保持中性的立场。政府必须提供规则以使市场得以运转，保护财产权，以及对规则的有效执行来维持稳定的商业环境以增进投资的成功

总之，妨碍政府驾驭市场及管好经济事务的关键是政府的制度能力，因此，有限政府的实现取决于制度建设与制度创新，取决于由政策治国转向制度治国的决心和效果。另一方面，注重制度必然要关心制度环境。没有适宜的环境，制度不可能发生有效的作用。没有制度，政策不可能得到有效的推行。既然由非市场经济向市场经济、由无限政府向有限政府的转变是不可避免的，那么，在治国方式上由政策治国向制度治国的转变也是不可避免的。

无限政府与有限政府的重大差异在腐败现象上也展现得十分鲜明。在无限政府下，腐败之所以泛滥，是由制度上的根本缺陷造成的，所以，这样的腐败，又被称为结构性腐败。所谓制度上的缺陷就是对权力没有监督，没有限制。这样的腐败通常都伴随着在社会中普遍流行的认同腐败的腐败文化。即当民众与政府官员打交道时，他需假定官员是腐败的，并以相应的手段对付这样的官员。如果他假定官员是廉洁的，一旦碰到的是腐败的官员，他所要办的事就一定会告吹。而对官员的腐败假定，却可以确保万无一失。所以，提“钱”办事便是与官员打交道的最重要的公开秘诀。久而久之，便无官不腐。如果只允许我用两个字来定义无限政府，尤其是定义中国历史上出现

过的无限政府，“鲸吞”这两个字最恰当不过了。这便是中国特有的说法。一切权谋、一切勾当、一切交易、一切血腥无非是为了“鲸吞”这两个字。

在有限政府下，腐败虽不能彻底杜绝，但却得到了有效的防治。有限政府下的腐败，不是来自于制度性的缺陷，而是来自人性中恶的潜能和贪欲的偶然流露。在有限政府下，由于政治权力受到有效的限制和监督，虽时有腐败现象发生，但其在性质和规模上与无限政府下的腐败迥异，且通常能得到有效处置，因为有限政府的制度中存在着遏制、惩处腐败的纠错机制。政府受的限制越少，腐败的规模就越大，性质也越恶劣。

腐败是一种特殊性质的犯罪，一种以政府权力为依托的犯罪，是有权者的专利。古今中外，从未听说过有乞丐被判有腐败罪。腐败与权力的占有量成正比。换句话说，权力越大，越不受限制，腐败的可能性越大，腐败所造成危害的后果也越大。从所曝光的腐败案件来看，腐败无一不与滥用公共权力有关。政府对经济的任意干预，政治权力的高度集中，政府直接拥有和经营大量的财富不可避免地要带来经济上、进而是政治上的腐败。

另一方面，权力又是联结人类社会的纽带。没有权力，人类的社会就有可能解体，因而，我们不能靠取消权力来消除腐败。消除腐败的方法有两种：一种是靠道德自觉，即或靠掌权者的道德自觉来防止腐败，靠掌权者的洁身自好来廉洁自律、以身作则、率先垂范；或靠对掌权者提倡廉洁来反对腐败。这无异是寄希望于可遇而不可求之人、之事。若以此作为防止腐败的主要手段，腐败不仅不可能得到有效地防止，反而可能更加泛滥。因为良心在与私欲的每一次较量中并不总能占上风。当良心必输的时候，若没有外在的手段来制止这种局面，那么

我们所得到的只能是遍地的腐败。所以，我们不能指望有权腐败的人用自己的权力来消灭自己的腐败，就象我们不能指望一个正常的人用他自己的右手去砍掉自己的左手一样。另一种防止腐败的方法是对权力加以制度的约束，即消灭腐败只能借助有效的权力，以一种权力约束另一种权力，并把这种以权力约束权力的作法用制度固定下来。用制度的手段来规定权力的用途，防止权力被滥用，以避免腐败，这是被历史证明的唯一有效的办法。这样才能确保掌权者的私欲永远占不了上风，或在稍占上风之后，立即得到有效的制止。所以，在我国目前最应实施的办法就是加强对公共权力的制度监督，尤其是要加强各级人大对各级政府及其官员行为的监督，其中特别重要的是对各级政府的财政收入和支出的监督。可以想象，若是北京市人大对陈希同王宝森的权力稍有节制，那么他们二人作歹的时间就不会如此之久，挥霍鲸吞的公款也不致如此之巨。从目前对反腐败的讨论来看，这种制度的反腐方法目前似乎并未受到应有的重视。以此看来，我们有必要加强人民代表大会对各级政府的监督权，把超越法律之上的权力变成在法律监控之下的权力，让各级人大切切实实地行使调查权、质询权、听证权和弹劾权，尤其是财政监督权。用外在的权力制止政府官员的腐败行为，把道德自觉、倡导廉洁当作辅助性反腐手段。甚至有必要考虑让纪检部门退出对腐败案件的调查，实行党纪与国法的分离，以确保司法部门在惩治腐败上的独立性、权威性和有效性，进行相应的政治体制改革，变无限政府为有限政府，这才是制止腐败的根本之道。

七、选拔社会到选举社会

《联邦党人文集》的作者之一汉密尔顿这样道出了有限政府的难度：构建政府的最大难处在于你必须先使得政府能够管好被统治者，然后再使得政府能够管好自身。历史上的政府在对自身的限制上往往半途而非，节节退让，对被统治者严加管制、对统治者自身放任自流。政府官员在什么条件下会尊重对其自身行为的限制？所有的公民都认识到要对政府的行动范围作适当的限制。每个公民都有能力区分以下两个相互排斥的范畴：合法的政府行为与越限的政府行为。当然，在一个社会中，个人有能力做到这两点是一回事，整个社会能否做到这两点又是一回事。如果我们把一个社会中的统治者看作一个整体，把所有的公民看作另一个整体，那么，公民支持统治者的条件就是统治者不会逾越公民所认定的行动范围，不会侵犯属于公民自己的权利。只有做到这两点，公民才会支持统治者继续掌权。

有限政府不仅使社会上的每个民众受益，也会使政府及其官员受益。在有限政府的条件下，政府不逾越法定的行动范围，不侵害公民的基本权利和自由，这成了政府及其官员的自身利益所在。一旦做不到上述两点，其自身利益就会受到侵害，会使他们面临失去权力的危险。所以，政府的自身利益将导致政府官员遵守对其行动的限制。但是，如果公民内部对政府的行动范围形不成一致的看法，并且不准备捍卫公民与国家之间的界限，捍卫自己的权利和自由，那么，统治者就可以逾越权限，践踏自由，而同时仍然继续掌权，这就像我们在中国历史上常常见到的那样。所以，限政的实现需要在社会中达成

某种协调和共识，这个共识包括，划定政府与公民之间的边界，并捍卫个人的权利与自由。在近代，这种共识通常是与某种革命联系起来的，如英国光荣革命、美国的独立战争等，这些革命的成功标志是就政府的行动范围和公民的权利达成一个全社会性的基本共识。并以宪法和法律的形式规定下来。经历了这两场革命，不逾越权限与尊重公民的自由就成了政府的根本利益所在。由是观之，与以市场社会兴起相关的近现代革命，其成功的标志就是能否实现与市场经济相配套的有限政府。实现有限政府的时间越短，手段越温和，革命的代价就越小，也就越成功。而维持有限政府的真正难度在于，即使公民从政府的越权中受益，也要坚决抵制政府的越权行为。也许眼前代价昂贵，但将使他们长久受益。这显然是政治的大智慧。要不然，浅尝眼前的甜头，随之不得不饱食无穷的苦果。

有限政府的巨大优越性还表现在无限政府与有限政府在秩序构建方式上的根本差异。我把这种差异概括为选拔社会与选举社会的差异。选拔与选举是中国人所十分熟悉的政治“字眼”。表面上，它们所涉及的只是各级领导和官员的产生方式。但从政治学的角度看，实质上，它们却代表着两种根本不同的政治秩序构建方式和两种性质迥异的政体形式。

选拔所代表的无限政府下的秩序构建方式是：权力的流动方向是单线的，是由上至下的，掌权者是由上一级对下一级选拔（俯身拔）出来的。试看中国的王朝政权，开国者们用暴力打下江山；权力的逻辑是打江山者坐江山，最高权力的继承人是由前任（如始皇帝、太祖等）选拔、并指定的（如儿皇帝、甚至皇侄子）。靠通过这种由上至下的选拔方式构建秩序的社会便是选拔社会。选拔社会的秩序基础是暴力（取得政权，强制维持政权）。选拔社会与无限政府是孪生子，在选拔社会中

的无限政府的统治之下，最高的权力不受被统治者制约，不实行开放的公平竞争，下级只对上级负责，而不对被管辖对象、被统治对象负责。做官的“诀窍”是讨得上级首长与领导的“欢心”。由于选拔者握有不受下级限制的特权，就难免孳生跑官、要官、买官卖官的丑恶行径，以致官职的“购销”成为有“明码标价”的产业化行为。

选拔型社会是由计划和命令调控的、按照国家意志、由上至下组织起来的、以官僚为主导的社会。在这样的社会中，权力无约束，民权无保障。全面的选拔所造就的往往是一个权力不受民众和法律约束的无限政府。社会政治生活是广播体操。一切生活的律令是一切行动听指挥、步调一致才能得胜利，连一切建设都以打战役的战争方式进行，民众被当作士兵与“孩童”，一切唯长官与“家长”的马首是瞻，个人的自主性、能动性无从发挥。因而，没有市场经济、民主政治和个人自由的发展空间。

相比之下，有限政府下的秩序构建方式是：权力是由下至上，逐级授予的，掌权者是由下至上选举（选出来，举上去）的。在有限政府取代无限政府的过程中，在选举方式取代选拔方式的过程中，难免会借助革命的手段，难免会使用暴力，但是打天下与坐天下并无必然的联系。除非以选举的方式、经由下至上的自愿同意，打天下者才能坐天下，并在适当的时候，由新选举出来的掌权者取而代之。即便打天下者经由选举坐上江山。他们也必须承诺对选举他们的人负责，并尊重、保护每个公民的生命权、自由权和追求幸福权。丘吉尔在领导英国人民打赢二次大战后却被选民换下台，这是选举社会的一个生动事例，也是在选拔社会中所不能想象的。

在当今的选举社会中，秩序的基础不是野蛮的暴力，而是

公民以选举这种文明的方式表达的自愿同意，维持秩序的手段是尊重和保障民权前提下的法治（而非法家的依法而治，更非无法无天的人治）。按照选举来构建政权必定会为造就一个权力受到选民和法律有效约束的有限政府创造有利条件。在有限政府下，最高权力和各级权力都受到限制、约束和监督，各级权力向自由竞争的选举开放，且对选民负责。由于政府受限制，民权有保障，加上稳定有效的法律，高度的经济自由，市场社会的发育也就具备了肥沃的政治和法律土壤。在目前的中国，选举与选拔并存，市场因素与非市场因素共处，财产权与经济自由在现实生活中普遍存在，但仍有很大的限制，在宪法和法律上，尚未得到明确的承认和有效的保障。选举在政治生活的必要作用还受到极大的限制，选举往往被不相干的部门所包办代替，下级办选举往往是为了完成下级布置下来的任务，选民的选举权难以落实，选举的积极性无法发挥。另一方面，从日益活跃的村民自治选举和要求乡级和县级政府直选乃至全面普选的呼声中不难窥到，中国目前正处在由无限政府向有限政府、选拔社会向选举社会的过渡之中。从选拔到选举的转变，兹事体大，关系到市场经济在中国能否成功，关系到能否实现由无限政府向有限政府的转变，关系到中国能否有一个建立在充分个人自由之上的自由民主的未来。



是人性堕落， 还是道德进步？

——我看市场经济的道德后果

关键词：经济自由主义 道德 市场经济

随着迈向市场经济的改革逐步展开，中国人的价值观念和道德情操也正在发生巨大的变化。从社会表象上看，似乎见利忘义的人多了，见义勇为的人少了；“奸商”多了，“标兵”少了；“贪官”多了，公仆少了。在人们的头脑中，理想少了，利益多了。有人甚至惊呼，中国正在经历一场后果不堪设想的“道德滑坡”；有人担心，中国人正在变成没有灵魂、没有情操的“经济动物”；有人对“十亿人民九亿商”、“世风日下”、“人欲横流”的局面感到忧心忡忡，惶惶难以终日。于是，出

现了这样的疑问:经济发展带来的是道德进步还是人性的堕落?有人甚至视市场经济与情操失落为前因后果的关系。至少,从时间顺序上看,道德的“滑坡”是伴随着市场导向的经济改革出现的。然而,市场经济与道德情操的失落,真的构成因果关系吗?如果不是,两者之间又是何种关系?目前道德领域的问题原因何在呢?

与上述种种担心和指责相反,我以为,市场经济不仅没有败坏人的道德,反而为人的道德水准的提升准备了有史以来最充分、最坚实的物质基础。

市场经济为提升人的道德情操实现提供了最佳的经济结构。专门为提升人的道德水准而设计的社会从未成功过,僧侣主义的破产早就证明了这一点。市场经济把人的自由选择落在最坚固的地方,也为人的全面自由提供了物质基础。商业社会在人类历史上第一次使人过上了道德上体面的生活,使人摆脱了人身依附,享受到了空前的自由。这就是为什么德国社会学家韦伯断言:“城市的空气使人自由”。计划经济剥夺了让人哪怕是做“奸商”的机会,但却付出了道德上付不起的贫困的代价。如果让人们在一个“有奸商”、也有选择自由的富裕社会,在一个“没有奸商”、却贫困如洗、民不聊生的社会间作出抉择,我想,绝对大多数人会选择前者。1949年之后,我们曾义无反顾地作出了后一个选择,但终究因经济和道德代价过于沉重而放弃了。

财富是同情、关心他人的前提。市场越发达,慈善事业也就越发达。财富为人们实践美德提供前提。发达国家对卢旺达、波斯尼亚等地的难民、对北朝鲜的饥荒等的大量的物质援助与仅表示道义上的口头同情不可同日而语。没有财富为后盾,这样的人道主义行动就会成为空话,乃至口头同情者自身

成为实施人道的对象。没有以财富为后盾的物质支持，只有道义上的同情，口惠而实不至，不是一种虚伪吗？现在，一些关心道德的人往往对市场抱有多多少少的敌意。但是，市场经济被证明是最有利于财产增加、改善人民生活效果最显著的制度。不论是发达的市场经济国家的成功经验，还是当今中国改革的实践都毋庸置疑地证明了这一点。如果理想的道德只能建立在普遍贫困的基础之上，那么，这样的“道德”道德吗？市场经济能使人们脱贫致富，这就是其最有力的道德合理性。

假如经济发展不能带来道德进步，那么，经济不发展会带来道德进步吗？若果真如此，那么，以经济不发展来换取道德进步可取吗？把虚幻的道德追求凌驾于人的基本生存需要之上道德吗？人穷便志短，仓廩实才知礼节，衣食足才知荣辱。绝对的贫困与绝对的权力一样绝对使人败坏。“人穷志不穷”不过是一种告诫、一种追求、一种与“人穷志短”局面的抗争，而不是天然的客观事实。市场经济只是试图为人们创造一个外在的富裕环境，从而为人们的道德追求创造出适当的外部物质条件。若是只有衣不蔽体、食不果腹的人才有可能成为道德楷模的话，那么，这样的楷模值得效法吗？只有贫困和饥饿才能换取道德的高尚吗？这样的交换道德吗？

在市场经济下，经济生活与道德情操之间的互动关系发生了变化。在我们以往的观念中，表现道德情操的方式往往是要求“毫不利己、专门利人”，“一心为公，大公无私”。当利己与利人相冲突时，往往要求人们作出自我牺牲。换句话说，在非市场经济的条件下，私益与公益不能两全，必须有一方作出牺牲才能成全另一方。所以，这种提升道德情操的难度很大，会有“英雄”、“楷模”，却难以成为普遍的行为方式。在市场经济下，公益的增加恰恰靠的是人们对私利的追求，公益与私

利被恰当地联结在一起。

现在,北京人吃广式月饼、看日本的电视机、喝美国的可乐已是普通的享受。这并不是靠国内外的这些厂商和分销商们发慈悲,学雷锋,而是靠利益驱动。他们的动机在赚钱,后果却是丰富了市场,改善了人民的生活,为市民做了实在的好事。若没有市场经济,他们无利可图,也就做不了好事,大家也享用不到这些物品了。若有的话,也象过去那样凤毛麟角,只能是特供商品,有特权的阶层才能享有。普通市民仍然只能去吃那些诸如凭票供应的、常被人们戏称为“用锤子都砸不开的”老式月饼了。

市场经济学之父,亚当·斯密把这种现象称为“意外后果的法则”,相当于中国人说的“无心插柳柳成荫”。市场经济对道德情操的提升主要靠的是“无心插柳”。而非市场经济的社会则主要靠的则是“有心栽花”式的刻意追求。有心为善,靠鼓励“忘我无私,舍己助人”来增进社会的美德往往象有心栽花,事倍功半,而且对这类美德的宏扬往往意味着道德水准的普遍下降。有心栽的花即使活了,也不能为社会提供道德“荫凉”,只能是稍纵即逝的、摆设式的点缀。

为人民服务有两种性质截然不同的方式。一种是买米挑水、打扫卫生、扶老携幼之类的好人好事。另一种是通过自己所享受的经济自由和财产权来从事生产、销售产品或提供有偿服务之类的商业活动,如生产高清晰度电视机或经营搬家公司。在计划经济下,人们只被允许用前一种方式做点好人好事,而且做这样的好事要求牺牲自身的利益(如休息时间),用后一种方式做好事的机会则被彻底剥夺。在典型的市场经济下,不仅有各种各样的志愿者(慈善)组织来做前一种好事,而且人们还可以从事既利己又利人的商业活动,这样就使得为

人民服务的方式更加合理，效果更加显著。在计划经济下，人们只能等待可遇不可求的“雷锋”，不能雇佣、也不允许雇佣招之即来的“雷锋”；在市场经济下，人们不仅可以等待“雷锋”，在等不来时可以雇佣“雷锋”。更何况提供优质的产品和服务对于人民物质生活与精神生活的需要的满足也远非靠隔三岔五给人打扫卫生所能比拟。所以，以为为人民服务来衡量，市场经济在行善的道德方面也远远优越于计划经济。由此，我们还可以进一步得出以下的结论：要想为人民多办好事、多办实事，就必须大力发展市场经济，更有效地保障人们的经济自由和财产权。

在一种经济体制下，生产者不需要牺牲自己的利益就能使商品消费者得到满足；在另一种经济体制下，尽管人人学雷锋、做好事，消费者即使凭票也还是买不到理想的商品，即使愿意花钱也得不到合适的服务，哪一种体制更道德呢？这个问题似乎已经不需要回答了。当然，这并不是说一个社会的美德仅在于促进个人自身的利益。但是，个人通过某些机制既实现了私利又促进了公益，那么这种机制显然是合乎道德的。恰恰只有市场经济才能提供这种机制。

对市场经济败坏道德情操的“最有力的”指责，莫过于市场经济“造就”了大量的“奸商”，允许他们“坑蒙拐骗”。但事实正相反，奸商的泛滥是没有充分发展市场经济的产物。奸商的历史比现代意义上的市场经济要古老得多。可见，这两者之间的关系不是“蛋”与“鸡”的关系。计划经济虽无奸商，但却造就了垄断，不用兜售其奸就可以用权力独占超额利润，其结果是物质匮乏、民不聊生。如果这种做法也比市场经济更合乎道德的话，那么世界上就没有什么是不道德的了。即使是“奸商”也有其进步的一面，因为骗钱毕竟比抢钱文明。前者

靠双方的自愿同意，后者则靠武力胁迫。只要法治健全，市场完善，消费者变得“挑剔”，奸商就难以得逞。在中国，人人都明白，原装、独资、合资、国营、个体，在产品和服务质量上的差异，这是因为其中凝聚的道德因素（如“诚”、“信”）含量不一样，受欢迎的程度也就不一样。（“原装”与特定的经济体制的关联不用多说了。）这种差异还告诉我们，市场经济越发达，商品的质量就一定越可信、越可靠。否则，人们一定弃“原装”若敝屣。

如果人想干坏事，那可能是人性的问题，与市场并无干系。没有市场，人照样干坏事；没有市场经济，人可能干比坑蒙拐骗更坏的事，所以不要错戴帽子。市场中存在欺诈并不等于市场自身有不良的道德动机。当然，在市场经济下，商人们总是追求利润最大化，甚至不惜牺牲公益。为此，他们不惜垄断市场，不惜用贿赂等手段使政府官员为他们的业务建立保护性贸易壁垒。然而，不正当的商业行为同样是正常的市场竞争的大敌，所以有些商人总是企图通过权力来破坏市场机制以济其私。这恰恰说明市场是公平的，不能把不属于市场造就的恶行归咎于市场。相反，维护市场的完整性和公平性才是打击奸商的最有效的手段。

现代市场经济是建立在“自愿”交换的基础之上，所以，每个人在某种程度上都是参与这种交换的商人。大家都知道，和气是一种美德。而市场经济最滋长这种美德。中国人早就认识到，“和气生财”。如果你想卖出你的产品，你就必须礼貌待客，文明服务，以致列队恭候、笑容可掬、忍气吞声。当然，市场经济对道德的贡献绝不仅于此。市场使人的潜能得到发展。它鼓励人们勤劳、客气、恭谦、礼貌、合作、克制。售货员经常殴打顾客的商店绝不会生意兴隆，除非是非市场条件下

的独家生意。所以，市场经济是文明的最强有力的推进器。

商人作为一个阶层，其中不乏庸俗、奸诈之徒。但是，一个社会又有那个阶层的成员是清一色的圣徒呢？市场经济的道德水平并不指望商业和工业巨头们有一个善良的心或美德来建立一个遵纪守法、生气勃勃、情操高尚的现代社会。市场经济靠的是自身作为一种社会结构来迫使人们表现出良好的道德情操。为了让一位顾客消费，顾主可能会强按怒火，仍然满面笑容。若没有市场这种结构，顾客得到的可能是顾主的臭骂，而不是笑容。不管商人们的动机是否善良，为了赚钱，他们必须展示出良好的道德面貌，因为这正是公益与私利的共同要求。这样，在完善的市场经济下，成功的商业活动与良好的道德情操可以并行而不悖。

市场经济的社会不同于宫廷式的官僚社会，前者对人才实行“功绩”的奖励原则，后者实行的则是以“拍马屁的”能力为晋升原则。在前者，个人的成功靠的是勤劳、自立、诚实、能干，后者则靠阿谀、迎奉、依附与权威崇拜。究竟那一种社会更败坏人的道德呢？那一种社会更有利于健全人格的发育成长呢？在非市场经济的官僚社会中，个人无独立人格，靠人身依附，社会则压制、积压人才，制造浪费，鼓励盗窃，以致扭曲人的心灵和道德。尽管利他是一种重要的美德，但美德应来自于对个人利益的关心，因为这种“自利”的道德不把自己当作负担转嫁给别人，不让别人为照顾自己的利益付出代价。试想，若是一国的所有国民都对自身的利益袖手旁观，看着别人为天下人的利益日理万机，鞠躬尽瘁，直到死而后已，难道不觉得于心不忍吗？这样做，既败坏了自己，也败坏了别人。责任心是良好道德的一个重要指标。市场经济有助于个人自我实现，摆脱人身依附，从而大大地增强了人们对自己的责任心。

而只有有能力对自己负责的人才有能力对社会负责。

近年来,人们对市场化改革时代的道德面貌和精神生活也展开了各种讨论。其间,不断有人以五十年代计划经济时代的“精神文明顶峰”来衬托今天市场经济时代的“人心不古”的世风。有人甚至“自豪”地宣称,中国的物质文明建设虽不如发达国家,但是我们在五十年代有任何国家都无法比拟的高度的精神文明。于是,五十年代的道德面貌便有意无意地变成了今天的精神文明建设的理想参照系。

不过,五十年代的精神生活和道德面貌给我留下的却是一串串的问号。首先,精神文明的标志难道是象五十年代那样在社会生活的一切领域都充斥着“指示”、“贯彻”、“学习”、“检举”、“揭发”、“改造”、“批判”、“检讨”、“错误”、“罪行”、“打击”、“惩办”吗?谁又能令人信服地证明,以阶级斗争为纲、抛弃中华民族的优秀文化传统、拒绝世界文明的优秀遗产、闭关锁国、盲目自大是精神文明建设的必然要求?有人会说,五十年代比现在廉洁。可是,高层干部中如高岗之流的奢糜、大饥荒所滋生的中低层干部的特权不正是后来的结构性腐败的先兆吗?

有人可能会向往五十年代人们表现出的天真不世故、无私不计较、奉献不索取、服从不反思的“美德”。然而,我们又怎能遗忘当时政治生活中充斥的迫害、出卖与谎言?我们真的有足够的理由把上述“美德”与在镇压反革命、所有制改造、反右斗争、人民公社运动、大炼钢铁等具有政治性的运动中所表现出来的盲从与愚昧截然分开吗?如果这样的“美德”还能继续充当我们今日精神文明建设的目标,如果当初人们更“计较”、更“世故”、更“有主见”,那么今天让少数人先富起来、取消人民公社、放弃计划经济、为右派平反、改造所有制,乃

至整个改革开放不都是多余之举吗？难道中国人今天的“追货逐利”不正是吸取了当年以几千万人饿死换来的教训吗？今天的“贪财”与人们的正当利益长期受到严厉压制毫无干系吗？

所以，我怀疑，五十年代究竟是精神文明的颠峰，还是道德滑坡的序幕？退一步说，如果五十年代真的是“颠峰”，为什么如此高度的精神文明不仅没有带来生活的改善，反而导致经济的崩溃？与物质文明完全背离的精神文明可以成为新时代精神文明建设的目标吗？再退一步说，假定五十年代的中国真的是值得重新追求的“道德理想国”，不靠强制、灌输和社会生活的重新政治化，普通民众愿意回到五十年代吗？再说，上述手段文明吗？假使我们不择手段、不计代价地重建了昔日的“道德理想国”，那么，有什么人、有什么样的制度可以向世人担保，我们所迎来的不会是第二场“所有制改造”、第二波“大跃进”、第二次“大饥荒”、第二个“十年动乱”呢？即使是值得怀念的也不等于是值得追求的，更等于是能够追求得到的。市场经济时代的今天，中国应该有其与市场经济相适应的道德目标！

市场经济不可能杜绝不道德，任何其他经济体制也办不到。所以，我们不能把能否杜绝不道德当作取舍市场经济的根本尺度。市场经济成为现代社会在经济体制上的唯一选择，其自身一定有坚实的道德基础，不然不会成为如此普遍的选择。在市场经济与其他经济体制之间的抉择也是一场道德抉择。如果一个社会知道用何种方法去创造财富，但不肯把这种方法付诸行动，那么由此造成的贫困便是不道德的。每一种经济体制的动力是其成员的道德习惯所激发出的力量。中国人目前表现的贪婪和短视正是长期压抑和扭曲的所有制的结果。如果说，真的出现全面的道德“滑坡”的话，那得首先归咎于这种长期

的压抑。另一些道德上的弊端,有的是来自人性中不可克服的一面,更多的则是来自目前市场经济的不完善。所以,提升道德情操最根本、最有效办法之一是加紧完善市场经济,这才是道德重建的正道。

附 录

自由主义：九十年代的“不速之客” 《南方周末》，1998年5月29日。

善恶：两种政治观与国家能力 《读书》，1994年第5期。

毋忘“我” 《读书》，1995年第12期。

自由与多元之间 《二十一世纪》（香港中文大学中国文化研究所主办），1996年第12期。

风能进，雨能进，国王不能进！ 《自由与社群》，《公共论丛》第4期，北京三联书店，1998年。

无知与自由 本文是为《自由主义政治哲学：哈耶克的政治思想》（霍伊著，刘锋译，北京三联书店，1992年）所写的序言。

保守的柏克 自由的柏克 《读书》，1994年第5期。

当民主妨碍自由的时候 《读书》，1993年第11期。

理想之敌，理想之友 《东方》，1996年第4期。

共和·民主·宪政 《市场社会与公共秩序》，《公共论丛》第2期，北京三联书店，1996年。

从法治国到法治 《经济民主与经济自由》，《公共论丛》第3期，1997年，北京三联书店。

大道容众 大德容下 《读书》，1996年第2期。

- 直接民主，还是间接民主：近义，还是反义？** 《直接民主与间接民主》，《公共论丛》第6期，1998年，北京三联书店。
- 平等的理想 精英的现实** 本文是为《平等还是精英》（巴特摩尔著，尤卫军译，辽宁教育出版社，1998年）一书所写的序言。
- 为什么民主必须是自由的？** 《直接民主与间接民主》，《公共论丛》第6期，北京三联书店，1998年。署名：布公。
- 殊别价值与普世价值之间** 《二十一世纪》，1994年第2期。
- 全球化与民主化** 《当代世界与社会主义》，1998年第3期。
- 民族主义四面观** 《东方文化》，1997年第6期。
- 中国商人的宪政情怀** 《市场逻辑与国家观念》，《公共论丛》，第1期，北京三联书店，1995年。署名：舒城
- 儒教自由主义的趋向** 《知识分子》（纽约），1995年，春季号。
- 自由主义与儒教社会** 《中国社会科学季刊》（香港），1993年第3卷。
- 北大传统与现代中国自由主义** 《北大传统与近代中国：自由主义的先声》，中国人事出版社，1998年。
- 美德与黑暗时代** 《学术思想评论》，赵汀阳，贺兆田主编，第1辑辽宁大学出版社，1996年。
- 市场经济与有限政府** 《学问中国》，江西教育出版社，1998年
- 人性堕落，还是道德进步？** 部分内容曾发表于1996年6月29日《北京法制报》