## 秦晖：中国现代自由主义的理论商榷

　一

　　有没有“中国现代自由主义”?需要不需要“中国现代自由主义”呢?我认为：需要，可惜现在还没有。

　　这就要提到什么是“中国现代自由主义”。讲到“中国”，人们往往会联想到民族主义、国家利益，想到“中国文化”的特殊传统与价值，讲到“现代”，人们往往会联想到西方最新潮的“前沿理论”。但我讲的“中国现代自由主义”与所有这些并无直接关系。

　　作为中国人当然应当捍卫合理的“民族利益”，但自由主义理论本身应当是超越民族的。这就如作为一个商人我会力图从市场上赚最多的钱并打败竞争者，但作为自由经济理论只能以公平竞争、市场秩序等等为出发点，而不能以支持商人A击败商人B为出发点。

　　作为中国人当然有自己的文化偏好，我喜吃中餐，不喜吃西餐，喜喝茶，不喜喝咖啡，喜听京剧，不喜听洋歌剧……但作为自由主义者我只能同等地捍卫每个人的选择权利。把民族性的“文化”概念引入自由或不自由这类论域是荒谬的，不仅在道义上，而且在逻辑上尤其荒谬。自由主义的基点是公民个人权利，追求的是人类普适的基本价值，它所反对的是整体主义和各种强制，要说“文化”的话，它只能是既反对强制同化，也反对强制反同化，在这点上中国与外国的自由主义不应有什么区别。

　　各种“主义”都有自己的发展史，也有自己的“前沿理论”。因此抽象地讲自由主义者应当接受或拒绝“前沿理论”是没有什么意义的。许多人认为如今的“后现代”理论具有反自由主义色彩。其实西方的“现代”本身就是多元的，“后现代”当然也不可能是一元的，现代自由主义者应当吸收与自由的基本价值相适应的各种思想资源，而不论它是古典的还是先锋的。一味唯“前沿”是趋和一味反“前沿”一样，都只能是文化幼稚的表现。

　　“中国的自由主义”也不是所谓“儒家自由主义”。应当说，古代儒家是否有自由主义和今人能否用儒家的“话语”来表述自由主义是两个不同的问题。但这两个问题都与我现在说的不是一回事。中国自由主义面临的基本问题既不是认祖归宗，也不是语言表述形式的选择。中国自由主义者必须能够解决中国当代面临的种种问题，尤其是关键性的一些问题，这才是最重要的。一句话，“中国现代自由主义理论”是指那些能够针对并解决中国当代问题(而不是中国古代的或西方的问题)的自由主义理论。同时也是能够立足中国(而不是悬空于中国)来谈论全球性问题与未来问题的理论。

　　对认同自由主义的国人来说，需要这样的理论是无需证明的，但是否有了这种理论?应当说还没有。

　　目前中国大陆的自由主义思潮就思想资源而论主要是来自四个方面。其一，是以近年来流行的哈耶克思想为代表的西方自由主义中的“消极自由”或译“否定的自由”理论。其二，是当代西方经济学中的新制度学派，尤其是“交易成本”理论，它对经济学领域影响之大，已达到了不讲“交易成本”就不是“中国自由主义经济学家”的地步。其三，是民国时期的自由主义“第三条道路”倡导者如罗隆基等人的遗产，而这份遗产又主要来自以罗素、拉斯基等为代表的西方一部分“有社会民主倾向的自由主义者”，此种自由主义在当今又得到了来自美国罗尔斯一支的补充。其四，则是海外新儒家与“后新儒家”中的自由主义理论。这四种资源的每一种评论起来都会头绪万千，决非本文所能承担。同时每一种也有众多的反对声音，简单地概括这些反对意见是可以做到的，但笔者宁可换一种方式，即不是以自由主义反对者而是从自由主义立场出发，看看这些理论背后的“问题意识”，从而看它想解决、能解决什么问题，而不能解决什么问题。应当说，这样的思考比一般性的评论更有价值。

　　如今自由主义者在批评中国的“新左派”、“后学”等时常强调这些西方来的理论针对的是西方的问题而不能用来解决中国问题，这种批评当然不能代替在全球立场上对这些理论的讨论，但在中国范围内无疑是个有效的回应。只是自由主义者也应当用同样的思路对自己的理论资源作审视。

　　二

　　先看看以哈耶克为代表的“消极自由主义”理论。包括哈耶克自己在内的许多论者都指出这种思想渊源于以休谟等为代表的“英美经验主义”传统，而指其对立面(他们一概归之为“社会主义”)为源出“欧陆理性主义”传统。这种说法从学术史上看是有道理的。问题在于历史不能仅仅归结为学术史(应当说这正是当今思想研究的一大通病)，一种有生命力的思想决不可能脱离现实的“问题意识”而仅仅从学术传承的脉络中产生。同属“英美经验主义”传统的美国，其哲学的主流也确是经验主义，但美式自由主义的主流却很难说是“消极自由”，否则哈耶克就不会多次抱怨美国知识界整个是“社会主义的”了。而在欧洲，哈耶克与其以前的“消极自由”思想先驱伯克都出现在这样一种“问题意识”中：当时“自由秩序”已然确立，伯克时代的英国已在一个世纪前完成了“光荣革命”，哈耶克时代的欧洲自由秩序也已有百年的历史，这时有人不满于这一秩序的弊病，而百计千方以某种设计得很“完美”的方案取代它(卢梭—雅各宾派思想、法西斯与布尔什维克都被归入这类“完美”设计中)。于是哈耶克们提醒人们：自由秩序虽非尽善，但仍然可欲，轻弃之而代之以想入非非的“人为设计”是会带来灾难的，因为人的理性有限，还是顺其自然为好。显然，伯克—哈耶克们的问题是捍卫(“保守”)自由，而非建立自由。哈耶克提醒人们“理性的自负”会导致陷入“通往奴役之路”，这一提醒是以人们本来未受奴役为前提的。因此他的全部任务就在于告诉我们不能做什么什么事，否则我们将失去自由。但他却没有讲：我们应当做什么什么事，以便得到我们本来并未享有的自由。他只是说“通往奴役之路”万万走不得，却没有告诉我们“通往自由之路”究竟何在?“走出奴役之路”又哪里去寻?从哈耶克那里我们懂得了，自由是可欲的，但问题在于：自由如何才可得?

　　哈耶克没有告诉我们这些，这不能苛求他，因为这不是他的问题。而他的理论在两种情况下是极富意义的：第一种情况是身受奴役而不自知，甚至仍然陶醉在想入非非之中，而不知“自由”为何物。犹如在“文革”的狂热时期，那时我们如果能够读到哈耶克的书(《通往奴役之路》当时已有内部的“灰皮书”译本，的确有少数人是读到了)，或许就不会做蠢事。第二种情况是已经身处自由秩序之中而不自足，总想挖空心思去追求更“高级”更“完美”的理想，这里指的就是欧洲的新老左派。当然他们对哈耶克的批评是不服气的，但他们与哈耶克的争论总算是在讨论“真问题”(而不像在另一些本无“自由秩序”的地方，“新左派”的反哈耶克便是在玩弄“伪问题”了)。而人们如果接受了哈耶克的看法，认识到自由秩序虽有弊病但仍可欲，并且是人们可能建立的弊病最少之制，那么这种秩序也就可以稳定长存了(这是否好事且不去管它，即便你认为它不好，你可以说哈耶克说的是错误，但却不能说他讲的是无意义的废话)。

　　但在另两种情况下，哈耶克的理论便显得意义不大(并不是说他错了)。其一是人们已身处自由秩序之中但很自足，并无想入非非改变现状的强烈“自负”。缺少社会主义运动的美国就属这种情况，正如李普塞特所说，美国既无工党，也无保守党，既无社会主义，也无“欧式保守主义”。因此美国自由主义并不以“消极自由”为主流，难怪哈耶克对美国社会极欣赏，但对“美国自由主义者”却抱怨多多。

　　第二种情况是自身受奴役而己自知，自由可欲但未可得，在这种情况下哈耶克能告诉我们什么呢?历来所谓“消极自由主义”者总是假定：人们本来就是自由的，即先设定一种关于自由的“自然状态”，只是由于他们后来陷入了“致命的自负”，着迷于建构那种想入非非十全十美的“理想制度”，才走上了“通往奴役之路”。或者即便原来不自由，但只要人们不想入非非，一切顺其自然，社会便会“自生自发”地形成“自由秩序”。然而古今中外的历史哪里去找这么便宜的事?

　　“消极自由主义”对人的理性——包括理性的两个方面即德性与智性——的要求都是极为低调而“现实”的。“计划经济”需要深奥的“科学”来为动态经济方程提供人为的“最优解”，而自由经济只要求人不偷不抢，公平交易自会“顺其自然”;“理想政治”要求人皆为圣贤，而自由政治只要求人不作奸犯科、不侵犯他人权利。应当说这些要求比“社会主义新人”要好做得多。因此人们曾经认为“私有化”比公有化好搞，市场经济比“计划经济”容易实现——后者是强人所难的乌托邦，而前者只不过是放弃“空想”回到现实而已，由“高调”到低调，犹如水之流下，一泻而千里矣。然而中东欧国家当年苏军开进去，一道命令便实现了“国有化”，而剧变后的私有化却迁延日久，一波三折，以致有“两个没想到”之惊呼——“共产党垮得这么容易，连反对派都没有想到;私有化这么难搞，连共产党都没想到。”在我国，从1949年革命胜利到1956年社会主义改造完成，才不过7年时间，而走向市场经济的改革迄今已历20年，犹未看到尽头!难道人们真是浪漫到如此程度，成天想入非非死活也不肯“现实”一点?难道人们真是“自负”到这般田地，非要十全十美而决不甘心九全九美?非也。稍为明白事理的人都清楚，如今阻碍改革的不是什么理想主义的浪漫激情，而是极为现实的利害关系。起码对于缺乏宗教传统的中国人来说，“放弃乌托邦”并不是什么难事(许多人恐怕从来就未必真正相信过什么乌托邦)，但摆脱强制却难乎其难。因为对一些人来说，强制给自己带来了莫大的利益，而对更多的人来说，反抗强制会带来巨大的危险。于是虽然如今很难说还有什么“理性自负”，但走出“奴役之路”仍是那么艰难。

　　其实何止中国。几千年来全球各种独立发展的古文明都未能“自发”形成“自由秩序”，而是“自发”地走上了各种各样的“通往奴役之路”。而真正形成了原创性自由秩序的只有西欧，今日世界其他地方的这种秩序都是直接间接地从那里扩散的。何以如此“低调”而“现实”的制度，古往今来能实行它的社会是如此之少?众所周知，理性主义是一种近代现象，没有理性主义也就谈不上“理性的自负”，然而“奴役之路”却并非近代才有。更何况即便是近代的那些哈耶克指称是走上了“受奴役之路”的国家，盛行的恐怕也不是什么理性的权威，而是韦伯讲的那种卡里斯马权威，说它们是“卡里斯马自负”不更恰当些么?

　　总之，哈耶克的理论作为一种“捍卫”自由秩序的理论是成功的，作为对一些从自由秩序而沦入“受奴役”状态的社会之解释是有效的。但这一理论作为“建立”自由秩序的理论便未必成功，用它来解释从不存在自由秩序的社会之历史与现实，更未必有效。

　　笔者曾经指出，在建立自由秩序的过程中最大的困境与其说是来自什么“文化基因”，不如说是来自“三个和尚无自由”的消极自由主义行为悖论。因此在这类国家要争取建立自由秩序，就需要“消极自由”与“积极自由”的互补，而不是两种“自由”的互斥，这是中国现代自由主义的理论任务之一。

#### 三

　　新自由主义经济学在西方经济学中扭转了“凯恩斯革命”所倡导的国家干预倾向，为西方经济走出凯恩斯政策带来的滞胀局面与“福利国家”制度危机作出了贡献。西方出现“里根—撒切尔经济繁荣”，这种新自由主义理论是有功的。而由科斯等人发展的交易成本理论及以这一理论为基础的新制度经济学，则是这新一代自由经济学的主要创见之一。尽管科斯的两部主要著述《企业的性质》(1937年)和《社会成本问题》(1960年)都发表于数十年前，新制度学派在美国大兴则是80年代的事，比货币主义等新自由经济学的其他流派更为晚近，因而在追新逐潮的我国经济学界影响有后来居上之势。

　　科斯与其他新自由主义者反对国家干预的立场与发展市场经济的方向无疑是吻合的，但成为这些西方“新自由主义”者所面临之问题的“国家干预”，是凯恩斯式的或福利国家式的干预，而不是斯大林主义式的国家强制。与后者使用政治强权剥夺公民财产，而且归入国库的财产便进入“黑箱”，其管理者既不由公众授权又不受公众监督的情况不同，前两种“干预”都是在尊重公民财产权的前提下进行的。凯恩斯式的干预，主要是政府以无形税(增发通货)方式扩大开支，增加信贷，刺激投资需求与消费需求，以解决市场经济中的过剩问题。而福利国家政策则主要是政府以有形税(累进所得税)方式对国民收入分配进行二次调节，建立社会保障体系以惠及大众。在西方的条件下，无论无形税还是有形税，公众作为纳税人的权利是受保障的，由他们的纳税所维持的政府要征得他们的认可，要对他们负责，由此形成的资源流向受到民主制下的公民监督即纳税人监督。对这一切新自由主义者并没有提出异议。新自由主义者既没有指责政府强制了或剥夺了公民，也不认为国家干预与权贵利益有什么关系。①这与许多发展中国家的自由主义者(如缅甸的昂山素季)把国家干预抨击为腐败之源、权贵利薮是不同的。新自由主义者对国家干预的指责，主要是一个资源配置的效率问题，而从不涉及公正问题。

　　由于同样原因，新自由主义者在建议对这种国家干预进行纠正时也只涉及效率考虑而无须为公正而操心，对他们来说，放弃“国家干预”并不涉及进入市场经济时的“起点”问题，而只是对原本已存在的市场经济作“规则”上的调整。他们也在西方国家倡导国营企业“私有化”，但与东欧不同，这种私有化并不涉及产权的初始配置及其合法性问题，也没有“历史欠账”、“还资于民”抑或“从奴役到自由”这类价值考虑——与哈耶克不同，包括科斯在内的美国新自由主义者尽管不认同罗斯福新政式的国家干预政策，但从不认为新政是“通往奴役之路”，只是说新政影响了经济效率而已。

　　科斯的交易成本理论与新制度经济学正是这种“问题意识”的产物。效率是科斯一切学问的出发点，而所谓效率，无非是单位产出所花费的成本的最小化。古典经济学讲的成本原只是静态的要素成本(资本成本、劳务成本等)，后来又发展为动态成本(边际成本、机会成本等)，而科斯不仅突破了古典成本理论(也是效率理论)的教条，强调了制度运行成本即交易成本的重要性，而且在此基础上回答了长期以来困扰人们、尤其是困扰自由主义者的两个问题：其一，为何从理论上讲市场机制能最优化地配置资源，但现实中却常常可以见到市场无效率或“市场失灵”现象?“社会主义”者说：这就是市场经济的“无政府”之弊，它不能优化配置资源。而科斯则认定，市场经济的生产效率当然是最高的，但“交易效率”则不尽然。市场的交易活动需要成本，交易成本太高便导致市场失灵。其二，那么怎样解决这一问题?“社会主义”者的回答是限制(以致消灭)市场，实行国家干预。科斯的回答则是完善市场，减少交易成本，而在他看来，明晰产权是减少交易成本的有效办法。因此，市场经济一定要彻底实行私有化。

　　科斯的这套理论不仅自洽地解释了自由经济学家面临的最大挑战即所谓市场失灵问题，而且它提出的以减少交易费用为中心的思路还有可能导致西方企业制度的重大变革。例如科斯认为企业内部的集权是减少交易成本的关键，而且这甚至是市场经济中企业存在的惟一意义。这一想法对流行的企业制度理论，尤其是所有者经营者两权分离、经理、董事会与股东大会互相制约的传统股份制理论无疑会有极大冲击。如果按科斯的思路，则两权合一、经营者控股才是好办法。这是否会导致西方股份公司制度的历史性变革?许多人都在拭目以待。显然，无论科斯的思路能否实现，他提出的问题在西方条件下在理论与实践上都有极大意义。

　　然而这些问题对中国又意味着什么?

　　科斯理论的特点是只谈“交易成本”而不谈交易权利，这决非因为交易权利问题不重要，而是因为这个问题在科斯所处的社会已经解决，已不是他们的问题。因此他的问题其实是有自明的前提的。科斯最著名的论证，如“企业的意义”与“牧人与农人”问题及由此导出的如今几成经典的所谓科斯定理，都有这样的背景。

　　科斯问道：一个工人为什么宁愿受雇于企业，而不愿直接面向市场出售他的劳务或产品?因为企业这种组织比各个人直接面对市场能明显地降低交易成本。由此增加的好处即使扣除了企业的“剥削”，落到工人手里的也会比他单干所能挣得的更多。这个论证曾被一些人引伸为：独裁比民主更能节约交易成本。但是，科斯为什么不问：奴隶制工场是否更能降低交易成本?工人为什么不愿当一个奴隶?不要以为这不是问题。美国经济学家福格尔便曾证明：美国南北战争前南方的奴隶制经济效率并不比北方的自由经济差。然而科斯当然不会这样提问题，因为他要比较的，是不同的交易方式之间的成本，而不是交易与抢(强制)之间的“成本”大小。企业的“独裁”仍然是契约行为，即科斯说的：“企业没有使契约消失，但毕竟使契约大为减少。”②工人进厂时签订一次契约，这比他在市场上单干则要与所有客户签订无数契约，“谈判”费用要省得多。但这一选择只是节省了交易成本，并没有放弃交易权利。当然，科斯不需要指出这一点，因为这在他们那里是自明的。

　　交易与抢劫不能比较“成本”，当然不仅是个道义问题，即使纯就技术而言，抢劫这种非合意、无规则行为也是无法计算“成本”的。如果AB二人在市场上讨价还价而终难成交，某A干脆拔刀把B抢了，你说这是否节省了“交易成本”?显然，即使撇开道义问题人们也无法回答，因为这种无规则行为的结果无法预期：倘若B束手任抢，那“成本”自然很小，但若B也拔刀相抗呢?

　　在今日发达国家，交易成本理论当然不会引出这样的荒唐问题，但若是在盛行“抢来本钱做买卖”的原始积累时代就不同了。那时的人们没有提出交易成本理论，不是因为他们比科斯笨，而是因为那个时代的人们面临着完全不同的问题。

　　然而在今天处于市场经济原始积累阶段的中国，绕开交易权利问题而大谈交易成本，便可能成为一种为“抢来本钱”辩护的理论。如今我们的确听到许多这类议论：公共资产的看守者关起门来监守自盗，是一种“交易成本最小”的私有化方式;在产权改革问题上决不能让老百姓有发言权，因为“公共决策的成本高于双方交易”;民主私有化不如权贵私有化;“分”不如“卖”，“卖”不如“送”，不管白猫黑猫，能把产权“明晰”了就是好猫;只要蛋糕能做大，怎么切都无所谓;官僚资本、权力资本有助于减少“制度变迁的成本”;在产权明晰化中讲公正是“面向过去的改革”，而不管历史欠账与劳动者对存量积累的权利则是“面向未来的改革”，后者优于前者，也是因为“成本”小;甚至还有人认为，利用目前体制上的集权条件一次性地实现企业领导私人控股或“持大股”是我们的优势，可以更易达到科斯设想的企业内“独裁”，而西方的股份公司要想集中股权就很难。……这些说法的经典依据就是所谓的科斯定理：无论产权的初始配置如何，只要交易成本最小，其后的市场交易完全自由，就能达到效率的最优化。

　　科斯是通过著名的“牧人与农人”问题表述这一后人所称的“定理”的：设若两块地中无栅栏分隔，一块牧牛，另一块种谷。牛越界吃谷，导致牧人增值而农人减产。但初食之时因牛饥，消化好，故牧人所增超过农人所减;及至牛饱而难消化时，牧人所增便不及农人所减了。现在问：若从社会的观点看要达到农牧二人总收益最大，应当如何?是由政府出面设计一最佳界限并立栅分隔，还是让农牧二人在完全自由的产权交易中设定这一界限?经过一系列逻辑推理，结论是：无论吃谷的权利最初属农人还是属牧人，只要这权利可以自由交易，双方还价的结果都可得出这条最佳界限，使牧人所增恰等于农人所减，而双方总收益达到最大。这比政府的设计更有效。

　　显然，科斯这里所称的权利初始设定可以属农，也可以属牧，但并不涉及权利的“初始侵夺”问题。他所要表明的道理是政府的设计不如私人的交易，亦即“国有”不如“私有”，但并不涉及由“国”而“私”的方式问题。如果换一个提法，假定农牧二人本来各有权利，然而牧人利用国家强权把农人的权利夺来归己，试问此后他们就会“自由交易”而不会冤冤相报地打起来吗?这还有何“交易成本”可言?在这种情况下“初始权利属谁是无关紧要的”吗?

　　总之，新制度学派在美国面临的是与我们极不相同的问题。他们是在传统私有制与公民权利社会的基础上反对“国家干预”，而我们是在没有这一基础的条件下走出“国家统制”并在这一过程中创造这一基础。前者只是个效率问题，因此可以谈“交易成本”，而后者除效率外更是个公正问题，因此首先要确立交易权利。前者只涉及“规则”，而后者尤其关系到“起点”。前者是规范的自由秩序中的问题，而后者则是原始积累时期的问题。在科斯而言，“初始权利属谁无关紧要”是一个捍卫自由的命题(在“农—牧问题”中，这一命题意味着无论原产权属农人还是牧人，国家都没有理由——无论道义理由还是效率理由来加以干涉)，而在我们这里，“初始权利无关论”却被扭曲为一个为抢劫辩护的命题(即：个别有权者可以在“明晰产权”的名义下任意把公共资产攫为己有)。——然而，为抢劫辩护还能称得上“自由主义”么?

　　其实，真正持自由主义立场的新制度派学者对权贵资本的态度本来是很清楚的。科斯理论在华人世界最著名的支持者香港经济学家张五常教授便讲过：邓小平说要反对“资产阶级”，如果他说的“资产阶级”是指“四大家族”一类人，相信没有一个市场经济与私产制度的拥护者会不赞成他的说法!然而，内地的一些“交易成本”论者便似乎远没有这么清醒。当然，不赞成权贵资本，那么中国市场经济中的“初始权利”问题如何解决呢?张先生似乎没有详谈。如果他要谈的话，大概也不会只讲“交易成本”。毕竟，科斯理论不是针对我们的问题而言的。

　　四

　　胡适、张君劢、罗隆基等中国老一代自由主义者的思想遗产，在中国自由主义史上应属“正宗”了。他们多传美英之学，在文化论战上基本属“西化派”。后来胡、张二人明显改变，胡转向“整理国故”，而张成为新儒学大师，以罗隆基为代表的一支则成为继续以西方理论解释“自由”的典型，并因其在1949年后仍保有影响力(直至1957年)而为当代中国自由主义者所关注。但与哈耶克、科斯这些晚近在中国影响大增的西方思想家在经济上都持极为古典的立场，无保留地倡导私有制与市场机制、自由竞争不同，民国时期的这些自由主义者对自由私有制是有某种保留的。而他们对民主政治的高度认同又与哈耶克等人对“民主”可能损及公民个人自由十分警惕形成了对比。尤其是以罗隆基为代表的那批长期以国共之间“第三条道路”代表自居的自由知识分子更是如此。相对而言，他们更强调政治自由，而哈耶克、科斯更强调经济自由;他们可称是自由主义左派，而哈耶克等则是自由主义右派。对罗隆基等人影响最大的英国思想家拉斯基有明显的社会民主倾向，经常批评西方的经济制度。流风所及，“中国自由主义者在经济上同情社会主义”便成了民国思想史上的一个现象。这一传统到了今天，又受到美国学者罗尔斯的分配正义论传入的支持，成为当今中国自由主义的又一支。

　　对这种“有社会民主色彩的自由主义”，目前有两种代表性的评价。一些人认为，忽视经济自由、私有财产自由是民国时期自由主义的一大缺陷，罗隆基等人后来的政治转向、自由主义思潮的中挫都与此有关。而另一些论者则受当今中国市场经济改革中种种积弊的感触，认为这种社会民主成分正是今日中国自由主义者应当继承与弘扬的。

　　我认为这两种评论都有可取与不足。重要的不是罗隆基等人有怎样的倾向，而是他何以有这些倾向?按如今流行的英美经验主义与欧陆理性主义两分法，罗隆基与拉斯基都是据称为自由主义正宗所在的英美经验主义这条线上出来的，何以他们也在经济上“同情社会主义”呢?在别的文章中我曾提到哈林顿、李普塞特等人对美欧、尤其是美英思想之异所作的分析。他们的基本观点是：反竞争思想是对不公正的“伪竞争”现实之反应。民国时期的“市场经济”尽管在长期战乱中仍有艰难的发展，全盘否定之并不公平，但总的来看仍属受专制寡头势力严重扭曲的畸形经济，由此使当时的中国自由主义者对市场竞争产生保留乃至抵触，是完全可以理解的。这与李普塞特所说的“托利主义”之寡头经济色彩在英国引起了罗素、拉斯基式的自由主义者“同情社会主义”之现象有相似之处，而并不一定要将之归结为传统中国文人的抑商情结。民国时期自由主义运动的失败有多种原因，但当时自由主义者的经济立场与“社会民主”色彩不仅说不上主要原因，甚至不能说是原因之一。在当时的中国，面对着一党专政背景下“四大家族”式的寡头市场经济若是没有表现出批判立场，自由主义及“第三道路”运动只怕会失败得更早更惨重。而中国今日的市场经济虽有辉煌的增长成就，其权力资本与原始积累的不公正之弊却也不亚于当年。因此“有社会民主倾向的自由主义”，乃至有自由主义倾向的社会民主主义，也完全具有发展的合理性。在中国历史上，社会民主主义与自由主义一样是稀缺的思想资源，而且社会民主主义恐怕更为稀缺。中国古代多的是暴君与“乱民”，近代则多的是寡头主义与民粹主义，两者循环往复，构成中国人灾难之源。任何社会都有不同的利益群体，因而有不同的价值尺度与思想主张。自由秩序下的公民社会并不是只有自由主义的社会，而是多元之中以自由主义与社会民主主义这现代思想的二元对峙与互补，取代了传统的权贵资本与“人民专制”的恶性循环。

　　因此，中国的自由主义者没有必要害怕社会民主主义，也不必刻意与社会民主主义划清界限。当然，打着社会民主旗号的新斯大林主义除外。事实上当今发达国家的自由主义与社会民主主义也在互相“趋同”(正如“极左”的斯大林主义与极右的新法西斯主义也在互相趋同一样)。民国时期那种“有社会民主倾向的自由主义”作为思想遗产是应当得到重视的。但是即便承认社会民主倾向，当年的自由主义者面临的仍然是与今天不同的问题。1949年以前的中国是个在传统私有制基础上发展市场经济的国家，不存在公共资产的产权改革问题，而执政的国民党中主流派即亲英美派在理念上是接受产权自由与市场竞争的。孙中山时代的“节制资本”之说，到1928年国民党统一中国后便已淡出，蒋介石在《中国之命运》中对自由主义的拒斥也主要在政治层面而非经济层面。抗战时期在战时经济下出现的国家垄断，则是当时的自由主义者也基本认同的。当时市场经济中的主要问题是一党专政下有权的私有者与无权的私有者之不公平竞争，即寡头资本与平民资本的不平等，以及弱国的民族资本与外资的不平等，而基本不存在由公共资产的不公正瓜分造成的“起点不平等”问题。在传统私有制下自由主义者既然不可能主张通过劫富益贫的“革命”来建立“平等起点”，就只有主张用限制竞争来解决问题了。

　　然而如今的市场经济是从“公有制”经济改革而来，一方面传统体制与意识形态桎梏带来的竞争不充分、不自由的问题仍然存在，而民国时期基本上没有此类问题。另一方面，公共积累的不公正转移造成的“起点不平等”极为突出，而起点平等主要是个产权改革过程中的民主化问题，并不涉及劫富益贫式的“革命”。同时，因国家主权不完整而产生的民族资本与外资的不平等，如今也已不存在。引起议论的外资“超国民待遇”问题其实是个国内政策问题，与国家主权及外国“侵略”无关。一言以蔽之，今天的问题是竞争的不自由与起点的不公正并存。随着改革的深入，前者在淡化但并未消失，后者却更形突出。在这种条件下，社会民主原则的实现主要不是通过限制竞争、而是通过争取平等的“起点”来实现的。而这样的问题，无论是罗隆基，还是拉斯基或罗尔斯都没有面临过。他们的理论自然也不是为此而立的。

　　五

　　与胡适、罗隆基等源自西学的自由主义者不同，新儒家中的自由主义者是从中国文化传统入手讲自由的。新儒家阵容庞大，流派众多，无法一一评论。这里只谈几点基本看法。

　　传统儒学中有无自由主义资源?这要看怎么说。自由主义的各种理论体系无论如何精深复杂，其基础仍是一些常识性的普世真理，它源自人性中追求自由反对束缚的本能，与人性中反自由的一(如强者向他人显示力量的本能及弱者希望安全寻求保护的本能等)一样，这些本能本是普世性的，并不专属某一民族。从这一点上讲不仅儒学，连道、墨、法、农诸家，不仅中学、西学，便是佛教—印度文化或伊斯兰文化中，也都可以发掘出自由思想的种子。因为任何学问倘若与任何公认常识与人性本能都格格不入，都是无法传播的。所以我们当然可以在诸如“己所不欲勿施于人”、“因民之所利而利之”等儒家先贤语录中找到自由主义的种子，犹如在道家的清静无为顺其自然之说，墨家的兼爱非攻之说乃至总的来讲被公认为专制理论之典型的法家中的人性自利之说中找到这些种子一样。但若就把人性中追求自由的本能或潜意识发展为一套逻辑上自洽、实践中可行、历史上取得成功的理论，一种在自由秩序基础上社会政治、经济及价值观念体系的整合理论，那么应当承认迄今是西方思想家取得了最大的成功，当然这并不意味着今后别人在这方面不能超过他们。但历史上的儒家显然没有成为一套完整的自由主义理论体系，尽管也许儒家思想中的自由主义因素(尤其在与道家“无为”思想结合的情况下)比中国的其他诸家要多一些。最重要的是：儒家传统中缺乏对构成自由秩序基础的个人权利的尊重，这是国人应加反思的。

　　传统儒家是否自由主义是一回事，已经接受了自由主义的人们能否用儒家的话语材料来表述自由主义理论、或是用自由主义理论来重新解释儒家学说，这又是另一回事。如今常有这类议论，强调儒家思想与市场经济、与民主政治、与理性思维及科学、与人文主义及世俗倾向的可融通性，在我看来这其实都是无可无不可之论，符号化语言的所指与能指间存在着索绪尔所讲的那种“任意原则”，而一种普世价值也应该取得一种民族化的表述方式，同时这种价值的人性基础既然是普世的，它也应当能够以每个民族的符号系统来表达。但是，能指与所指间的关系还存在索绪尔指出的另一原则即“相对原则”，即任何概念的意义都不可能独立存在，都是与其他概念相对时才确定其意义的。儒家话语能否表达自由主义就看讲话者是针对谁而言。就以“天下为公”这句儒家名言而论，它可以针对由我国传统法家开创的专制主义“家天下”，也可以针对所谓西方文化中的自私自利、人心不古云云，前一情况的“天下为公”是一个自由主义概念，而在后一情况下它便成了反自由主义概念了。其实何止儒家，就以我上文提到的“交易成本”之类西方概念而言，所指一变也就会“淮橘为枳”的。

　　近代人讲述儒家话语时的所指形形色色，但大旨都不外乎二者：或针对所谓西化，或针对以法家为典型的我国专制传统。反过来说对儒家的批判也可以表达两种相反的所指：“文革”时的批儒是主张专制的，“五四”时代的批儒是主张民主的。台湾的新儒家学者侯家驹写过《儒家的自由经济思想》与《法家的统制经济思想》两部著作，他心目中的儒家几乎就是古代的科斯、哈耶克;而大陆的某些儒学后劲每文必以抨击“西方文化瘟疫”为志，不仅市场竞争、议会民主这些有争议的“现代性制度”为他所否定，连言论自由这类西方自由主义者与社会民主主义者都认同、当代绝大多数新儒家也主张的基本权利他也批评，其强调圣人律人尤甚于强调圣人自律，这种逻辑若推到极端，我们恐怕要看到“孔始皇焚书坑‘新儒’”的一幕了。

　　当然大多数的新儒家是既批评西化也批评中国专制传统的，而且正如我在《大共同体本位与传统中国社会》中说的，在现代化初期“公民与小共同体的联盟”状态下，即便反专制的“新”儒家缺乏作为自由主义核心价值的公民个人权利本位观念，只要它具有“共同体多元化”的取向，则它对于自由主义的发展就是有益而无害的。③但即使如此，这种“新”儒家也不能给中国现代自由主义提供多少资源。因为除了价值问题外，现存各派新儒家的另一个共同缺陷是：它们基本上都是一种形而上的心性之学，缺乏制度层面的思想。实际上，近代史上新儒家学者还就是以梁漱溟为代表的乡村建设派在当年有过较具体的(但谈不上成功的)制度设想和实践。如今的海内外大儒们则基本上是纯粹的哲学家。然而正如只有休谟与康德，而没有亚当·斯密和洛克，自由主义将不成其为一种真正的“主义”一样，面临制度更新、体制转轨的当代中国不管搞什么“主义”，都不能只悬在形而上的虚空中。

　　大陆的一些儒学后劲如张祥平先生等近来似乎突破了这一局限，正在从事制度性的“思想实验”。希望他们能有所成就。

　　总之，转型期中国的自由主义如果要有所作为，就需要在“主义”与“问题”的结合中建立自己的理论。“拿来主义”不可少，但“自由”毕竟要在本土争得，从外面是“拿”不来的。

　　注释：

　　①不要以为这仅仅是因为经济学家可以不谈“正义”，在美国即使经济学界以外的自由派(在政治上一般称为美式“保守主义”者，但此概念与欧式“保守主义”是不同的)在反对国家干预时也并不把它与腐败、特权之类相联系。而只是说它不切实际、无效率，从长远看未必能增加大众福利云云。

　　②《企业·市场与法律》，上海三联，1990，第7页。

　　③秦晖：《大共同体本位与传统中国社会》，《社会学研究》1998年第5期。