

當代中國自由主義的民主理念

廖斌洲

台大政治所博士班學生

bjliao0706@gmail.com

(論文初稿)

一、前言

近代中國自由主義，最早可溯至清末民初的嚴復。嚴復透過翻譯亞當斯密的《國富論》及約翰彌爾的《群己權界論》試圖將西方的自由主義引進中國。然而，嚴復的自由主義並非全然是西方古典自由主義的，他只是想透過譯介西方自由主義，傳達他追尋中國富強之道的理念。因此，他的自由主義，一方面帶有西方自由主義當中的個人主義元素，另一方面則帶有中國傳統對於政治菁英的道德期許（黃克武, 2002: 201-202）。綜合來說，早期中國自由主義者引進西方的自由主義，目的是使中國社會提升至與西方社會並駕齊驅的地步，這種帶有目的性的引進西方自由主義，並非根植於後者對於個人基本自由的確保。

繼早期的中國自由主義者如嚴復之後，中國的五四運動則開啟了一場全面反傳統的浪潮，胡適和陳獨秀都被歸類為此陣營。已有傑出的研究指出，被認為是五四時代自由主義者的胡適則雖然在 1929 年曾提出「全盤西化」的主張，但在其晚年仍以文化民族主義者的姿態，倡言恢復中國文化的活力（林毓生, 1983: 175）。當然，胡適的自由主義理念已經比其先前的嚴復更接近西方自由主義的光譜。胡適在《新月》雜誌發表的政論堅持憲政原則，也在《獨立評論》當中顯示其反對以武力和獨裁手段統一中國的立場。然而，胡適的自由主義多少還是帶有中國傳統對於個人修身的強調，也就是，藉由「內聖」通往「外王」之道（楊貞德, 2012: 113-145）。

五四時期的自由主義者如胡適隨著國民黨到了台灣，因而在台灣傳承中國自由主義的有殷海光等人。至於在中國大陸方面，則由於中共建立政權，未能吸納自由主義者跟從，因而使自由主義的思潮在中國大陸一度沉寂。在非共產黨人當中，支持中共政權的中國民主同盟人士如張君勱、章伯鈞和羅隆基等人，應該算是民主社會主義者。然而，他們的理念也在 1957 年的反右鬥爭當中從中國社會銷聲匿跡。1978 年鄧小平進行的改革開放開啟了思想解放運動，繼之有 1980 年代的中國新啟蒙運動。新啟蒙運動的不同派別分別試圖引進西方的科學精神和人文主義精神（許紀霖, 2011: 14-15）。在 1989 年中國發生天安門事件之後，知識界於 1990 年代進行了三階段的爭論。第一階段是激進與保守的論戰，第二階段是道德理想主義的論戰，第三階段則是自由主義與新左派的論戰（許紀霖, 2011: 18-20）。第三階段的這場論戰是 1997 年由新左派的汪暉所開啟的，汪暉於 1997 年發表的〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉認為有必要檢討中國知識界的普遍主義傾向。主要的兩點落在對於經濟自由主義和市民社會的檢討上。首先，汪暉認為經濟自由主義的論述把市場當成一種自然生成的概念。然而，這樣的論述

卻忽略了市場關係內部也有支配與被支配的權力關係，這種關係正好就是當代中國社會的腐敗根源。其次，汪暉針對注意到一些中國知識分子試圖引進西方的市民社會和公共領域的理論，試圖在中國倡議建構一種對立於國家的市民社會，以確保個人的權利和自由能夠對抗國家力量。然而，汪暉質疑，由於中國的市場改革是和國家相關的。因此，由國家幹預下所形成的社會未必是如同西方那種和國家對立的市民社會(汪暉, 2008: 87-89)。汪暉的這篇文章引起了自由主義者為文捍衛自由主義的立場，並進一步使得新左派和自由主義產生激辯，辯論的主題包含了現代性、自由、民主等問題。

針對普世價值的問題，新左派批評民主和選舉制度，是因為他們認為這會造成社會的混亂和失序，至於自由主義者則支持民主、自由、人權和法治等價值，並認為選舉能夠為政權提供合法性(馬立誠, 2012: 129)。本文並不試圖探討新左派和自由主義的各項爭論，只是希望聚焦於自由主義者對於民主的主張。當代中國自由主義的民主理念，幾乎完全吸納了西方自由主義的傳統(尤其是英國式的自由主義)，強調個人基本權利的確保乃是政府的主要任務，憲政民主則是確保個人權利的基本框架。從這個角度來看，他們對於現代性的觀點是，由於沒有中國和西方現代性不相容的問題，也就沒有兩種價值體系不相容的問題。因此，針對民主的概念，他們所持的是普遍主義的主張。以下將針對中國自由主義的幾個主要理念進行論述的分析。

二、 普遍主義的問題

在中國的自由主義知識分子當中，儘管他們並不否定中國傳統文化的重要性，但他們所共同承認的一點則是，在中國和西方的價值體系當中，必定能夠找到可以通約共量的價值體系。對中國自由主義者而言，民主、自由、人權法治等觀念是普世價值。這套價值體系是西方人在歷史發展的過程當中先找到的，而中國作為在政治發展上較為落後的國家，應該接受這套價值體系。

一個對於中國是否適用自由主義的主要挑戰是來自於強調中國特殊性的論點，這種論調常以「中國模式」、「中國特色」或「中國道路」的語彙出現，質疑西方價值或西方的憲政民主理念可以做為一種普世價值，進而拒斥西方的自由民主理念。關於這點，有論者曾將這種強調中國特殊性的論調類比於德國十九世紀所出現的「德意志獨特道路」。德國當時出現這種論調的情境是，作為一個後進國家，德國知識分子意識到德國不能走和英國或法國相近的現代化道路，而應該走一條由國家主導的現代化道路。然而，這種論調強化了國權，卻貶抑了民權的前進。當前中國知識界對於「中國模式」的倡導正好和這種以國權壓制民權的論調有著極大的近似性(陳宜中, 2010)。

徐友漁在〈對自由主義的重新闡釋〉一文當中指出，清末民初以來，許多中國知識分子就有主張中國的文化不適合自由主義發展的論調。他認為，以李澤厚所說的「啟蒙與救亡雙重變奏」來解釋自由主義在中國的失敗仍有一定的解釋力。然而，在當前的中國，無論在經濟發展，還是在文化條件上，都有很大的改變。因此，中國已經不再有救亡的問題(徐友漁, 2008: 8-10)。對徐友漁而言，自由主義以個人為出發點，同時個人具備理性的特質，這是普世適用的公理。他完全反對用文化相對論的方式來拒斥自由主義的普世性。他說：「我們可以用文化和其他社會條件，解釋自由主義為何發源於西方而非中國，但不能證明，自由主義

與現代中國人的要求、本性格格不入。……就像我們可以同樣地解釋，為何現代自然科學或工業革命沒有產生於中國，但不能證明它們不適合中國，以及中國人因為自己的國民特性而排斥他們。」(徐友漁, 2008: 12-13) 徐友漁的論述明確指出，自由主義的基本信念雖然來自於西方，但這也只能顯示是西方比較早發展出這套價值，並無法認定中國無法適用它。

如果從對近代中國歷史的詮釋來看待中國自由主義者如何理解西方的價值體系的問題，當屬歷史學者雷頤為代表。作為一位自由派的歷史學者，雷頤的著作大多是透過對於中國近代史的詮釋來展現其觀點。在其著作《面對現代性的挑戰：清王朝的應對》當中，他用了為〈「地方性知識」與「普遍性知識」〉的一章談論清朝如何因應西學的衝擊。雷頤指出，在清末洋務派和守舊派人士針對清朝是否應該增設天文算學館的辯論當中，由於守舊派人士站在維護中國固有價值、排斥科學的立場上提出文化的本末問題，使得洋務派也必須從文化觀念上來回應其洋務運動的核心價值「科學」是否具備足夠的合理性。雷頤認為這一場守舊派和洋務派的爭論，實則涉及文化思想上的分歧，其所爭辯的核心是自然科學究竟只是「地方性知識」，還是「普遍性知識」。在總結這場特殊與普遍的爭論時，雷頤清楚表明其立場：

任何一種知識都產生於具體的『地方』，所以每種知識的源起都具有地方性，如果因此認為任何知識都沒有普適性，那麼所謂交流、交往將沒有意義，不同文明之間根本無法溝通，人類也不可能發展進步。發端於西方的近代自然科學知識在近代中國引入之初被稱為『西學』，即認為這只是一種地方性知識。不過，在中國現代性的轉型中，這種『地方性知識』遲早會被承認為『普遍性知識』(雷頤, 2012: 66-73)。

雷頤承認地方性知識的存在，但這只是就其起源而言。他認為，起源於不同文化的價值體系有可能、也有必要在與其他文化的交流過程中被接受。從而他肯定了中國知識分子引進西方的價值觀是合理。

劉軍寧曾在其文章中提到關於普遍價值與特殊價值之間關連性的問題。和雷頤相似的是，他也承認人類的價值體系會經過從特殊價值發展到普遍價值的階段。他寫道：「從人類的文明史上看，在普世價值尚未出現的時代，衝突是最為普遍，即所謂『春秋無義戰』。對普世價值分歧最大的時代是衝突最激烈、對峙最嚴峻的時代…自從普世價值被發現之後，文明間的衝突已不再取決於殊別價值，而是取決於普世價值的普世程度。」(劉軍寧, 1998: 231)。對劉軍寧而言，人類不同文明之間曾經歷過一段價值體系之間互相爭奪主導性的時期，最後會留下一些被所有文明共同承認的普遍價值。而自由主義的一些核心理念，如自由、民主、法治和人權等，都被視為是各種文明共同承認的基本價值。他進一步認為，各種價值的演進其實是一種「攀升」的過程，例如在儒家文明當中曾被視為是普遍價值的三綱五常在今天僅能算是特殊價值(劉軍寧, 1998: 240)。從劉軍寧對於價值體系的看法可以明顯看出，他認為源自於西方的自由主義可以做為所有文明、所有國家的共同基礎。

然而，這裡出現的問題是，如果按照這些中國自由主義所言，要以自由主義的價值作為一切價值的基礎，那麼是否意味著有某些價值必然受到排除？換言之，如何處理自由主義價值的排他性問題。就這個問題而言，他們採取的方式同樣也是引用多元主義式的論點來回答。劉軍寧寫道：「自由社會具有其獨有的雙重特性。作為一種特定的理想和生活方式，自由社會是為自由(主義)的信徒預備的；

作為一種寬容的社會環境，它是為各種信仰的信徒預備的...自由主義是自由，因為它允許並鼓勵人們追求、擁有不同的價值觀和生活方式，因而他也是多元的。」(劉軍寧, 1998: 29)劉軍寧在此除了凸顯自由主義的價值優位性，也同時凸顯自由主義所具備的寬容元素。若將寬容的元素加入自由主義當中，則其無可避免地具備多元主義的特質。

劉軍寧想表述的應該是多元主義在面對各種不同價值時的立場。就這點而言，他的立場和伯林的立場一致。伯林曾強烈反對西方傳統當中追求烏托邦的政治理想，他認為那樣會造成一元主義，而一元主義的價值體系傾向以單一價值來統攝其他所有價值 (Berlin, 1991: 21-25)。然而，伯林認為一元主義不可取，因為其制約了人類按照自己理想生活的機會。伯林所嚮往的，是一種多元主義的世界觀。在以下這段文字中，伯林清楚表明其多元主義的觀點：

有很多客觀的目的、終極價值，在這當中有些和其他無法相容，它們在不同時間被不同社會所追求，在不同社會被不同團體所追求，被整個階級或教會或種族所追求，或被這些團體當中的特殊個人所追求，這些目的或價值當中的任何一個都可能發現自己服從於無法結合卻同樣終極和客觀的目的的宣稱。這些目的可能是無法相容的；但是他們的多樣性卻不是毫無限制的，因為人的本質，無論多麼多樣和容易變化，必定擁有某些類的特質 (generic character)，如果他要被稱為人的話。.....一個文化的價值不能和另一個文化的價值相容的事實，或者這個文化的價值會和其內部的一個單元或團體或單一個人在不同時間發生衝突這個事實，並不會留下價值相對主義，只會留下不被階層地制約的價值多元性的概念；這當然也留下了價值之間無可避免的衝突的可能性，以及不同文明或相同文明不同階段的觀點之間的不可相容性 (Berlin, 1991: 79-80)。

伯林的這段文字至少有幾個重點：第一，對於每個人或團體而言，各種價值都是客觀、終極的，並且是有效的。第二，各種價值之間彼此常常是不可共量的。由於這些價值呈現出不相容的特色，因此他們彼此的關係也是並存的，沒有單一價值可以統攝其他價值。第三，儘管各種價值彼此互相衝突，但承認這個事實並不意味著承認價值相對主義。第四，儘管多元主義所留下來的價值多樣性的事實狀態，但是正如同 Berlin 所言，人具有「類的特質」，因此在人與人之間必定仍然能找到共同的基礎。

在伯林的多元主義當中，呈現的是一幅各種價值多元並存的樣貌，沒有任何一種價值可以凌駕其他價值。然而，伯林仍為多元主義的設下底線，也就是確保個人能夠實踐自我的個人自由。伯林所談的這個底線，則正好也是中國自由主義者在談到憲政民主的觀念時，所主張的必須確保的自由。一方面，中國自由主義者堅持自由主義是一種普遍主義，但在另一方面，由於其所強調的自由主義接受了多元主義的思路。因此，儘管這批自由主義者在談人權、民主、自由等價值是一種源自西方的普遍主義，但卻是一種對於其他人在自我實現的過程當中無所妨礙的自由主義。

三、 捍衛個人自由

當代中國自由主義者在自由的理念上，所信守的立場和西方的古典自由主義一致。洛克在其《政府論次講》當中所主張的自然權利，包含生命權、自由權和

財產權等，是中國自由主義者認為現代國家所應該確保的基本權利(劉軍寧, 1998: 38-62)。事實上，在自由主義者眼中，自由的確保必須透過一套有效的憲政制度來加以確保。所以，若用一句話總結他們對於自由與民主這兩種觀念的態度，則應該表述如此：個人自由是目的，民主則是手段。為了達到確保個人自由的目的，民主必須依循一套良好的憲政制度來運行。因此，「民主」的前提是以「憲政」為基礎，「憲政民主」的終極目的，是要確保個人自由。

中國自由主義者所捍衛的個人自由，其意義完全和伯林所捍衛的消極自由一致。伯林曾把自由分為消極自由(negative liberty)和積極自由(positive liberty)。對他而言，原本積極自由和消極自由這兩個觀念的起源只是規範性的提問，但在歷史經驗的發展上面卻得出了相當不同的結果。在規範性的提問上面，前者要問的是這樣的問題：「在什麼樣的限度之內，一個人可以去做他想做的事情而不被他人干涉？」後者所要問的問題則是：「誰可以決定我應該做什麼事情，或者成為什麼樣的人？」(Berlin, 2002: 169)

伯林指出，消極自由並不意味著完全沒有權威的限制，而是在一定的範圍之內給予個人一個能動的空間，換言之，就是在這些範圍之內個人能夠不受他人干涉而去去做他所想做的事情。伯林把他對消極自由的界定限制在「政治自由」的意義上，也就是說，「經濟自由」不在他所謂消極自由的意義下。他進行這個區分的目的在於否定那些把「能力」等同於「自由」的主張。伯林的基本立場和古典自由主義者如洛克、亞當斯密等人一致，期望能夠在政府和私人領域之間劃定一個界限，讓人們能夠在這個範圍之內不受政府或他人的侵犯。簡言之，伯林所倡議的消極自由就是「免於...的自由」(liberty from)(Berlin, 2002: 169-174)相對於消極自由，伯林把積極自由界定為源自於各人想要做自己的主人的一種期望。由於人想做自己主人的期望極為強烈，因此自己的內在就會產生一種焦慮感，擔心自己現在所服膺的不是真實的自我。如此一來，很自然地，個人就很容易把自己的內在狀態劃分成兩個部分：較低層次的自我及較高層次的自我。前者屬於一種超驗的狀態，代表理性與真實，後者則屬於一種經驗的狀態，代表欲望與激情。進行了這種劃分之後，人們可能會走兩條道路，一條是自我禁制，另一條則是自我實現。(Berlin, 2002: 178-181)

伯林比較擔憂的是第二條路徑。由於人想要自我實現的慾望可能會導致人會認為自己是處於較低層次的自我主宰的情境，於是想把自己交給一個更高層次的自我來主宰。這樣的情形常導致個人將自己交給一個外在力量，其目的只是為了達成這種自我實現的想望。伯林擔憂，一旦人把自我交給一個外在力量去實現，則消極自由為個人所確保的空間蕩然無存。對伯林而言，積極自由的主張在歷史上所推衍出來的，若不是使人逃離現實世界，就是使人把自己全面地交託給一個權威。尤其針對積極自由所發展出來的第二種路徑，更是他所戒慎恐懼的，因為這種路徑在當代的表現就是極權主義。伯林看到了極權主義以積極自由的論證模式，徹底地將國家勢力深入個人生活當中，從而使私人空間蕩然無存。在這個脈絡下來看，積極自由在實踐上徹底吞滅了個人追求其人生理想的可能性。相反地，儘管消極自由並不去倡導任何崇高的理想，但這個觀念基本上卻承認在人類理想的多元性的事實基礎下，唯有真正為個人的私人領域保留一個權威或他人無法侵犯的空間，才能夠更真切地確保個人能夠追求自我的人生理想。

和伯林一樣，中國自由主義者擔憂那種倡導積極自由的政治觀容易轉變成為少

數國家統治者為了遂行自己意志而打出的口號，因而對於打著烏托邦旗號的政治理念戒慎恐懼。劉軍寧曾指出有兩種政治觀，一種觀點強調政治應該追求至善，另一種則強調應該極力避免政治以追求至善為目的。劉軍寧認為，追求至善的政治觀並不可取，因為這種政治觀走到最後，必定會要求個人毫無保留地把自己的權利讓渡給國家，使國家無所不能。相反地，避免追求至善的政治觀則站在人性幽暗面的假定上，認為政府只要制定遊戲規則即可。這樣的政治觀是比較可取的（劉軍寧，1998: 1-11）。

中國自由主義者捍衛消極自由，從而其對於民主的理念是來自於信守消極自由的立場。在〈毋忘我〉文中，劉軍寧引用美國極端自由主義者藍德（Ayn Rand）的《自私的美德》（*The Virtue of Selfishness*）一書來表述自己為何要堅持捍衛個人自由。由於蘭德對於俄國的共產黨專制很反感，因此她認為捍衛極端的個人自由沒有什麼不好。劉軍寧解釋道，由於烏托邦的理念訴求的是忘我，然而這種忘我的理想背後是最高自我，如果所有人都能忘我，就不用政治、經濟、法律，能夠達到烏托邦的境界，然而少數人卻會利用別人的忘我來爭權奪利，專制暴君的獨我便是在這種情形下出現。因此，基於這種忘我的訴求，專制暴君便有出現的可能（劉軍寧，1998: 12-22）。

必須指出，中國自由主義者所堅持的消極自由，並不像是伯林一樣把消極自由限縮在政治自由的領域，而是更進一步的把他們對於自由的宣稱跨到經濟自由的定義上。這點跟他們對於中國改革開放所採取的市場經濟路線持肯定的態度有關。正如劉軍寧在一處巧妙地引用共和主義在近代西方政治思想上的變化來支撐他捍衛市場經濟領域當中自由的立場。他寫道：「貪婪和野心在古代共和國中是共和的死敵，在現代憲政制度下卻變成了商業共和國的推進器。在現代共和國中，人們的愛國心來自國家保護了他的個人利益。」（劉軍寧，1998: 112）雖然中國自由主義者因為批判改革開放帶來的不平等而強調社會公正的理念，然而，他們並不否定市場經濟制度。對於改革開放所帶來的不平等問題，中國自由主義者宣稱他們所堅持的社會公正和社會民主主義者一致 196-198（徐友漁，2004；秦暉，1998）就維持社會公正的問題而言，他們採取的立場是對於福利制度的訴求。相對地，他們同時也堅持捍衛權利機會平等的觀點。這種權利機會的平等，只有在良好的憲政制度之下才有可能保障（劉軍寧，1998: 191）。質言之，中國自由主義者所捍衛的消極自由是和經濟自由並行不悖的。他們援引西方古典自由主義的觀點來支持中國鄧小平以來經濟改革的路線，而拒絕國家幹預的計劃經濟。劉軍寧認為，既然中國選擇了市場經濟，歷史亦說明憲政和市場經濟有必然結合的關係，中國也應當選擇憲政作為保障市場經濟運轉的政治制度（劉軍寧，1998:133-135）。

自由主義者對於烏托邦政治方案的擔憂，也使得他們和當代許多西方自由主義者一樣，對於法國大革命和美國革命有不同的詮釋。典型的是朱學勤在其〈近代革命與人性改造〉文中透過比較這兩種革命來表達他對於憲政民主的觀點。他認為，法國大革命造成流血及翻動社會的秩序的後果，此種革命模式不可取。法國大革命的指導原則是盧梭的全意志，而這個概念背後的基本假設是人性的可完善論，因而整個法國大革命就涉及要改造人性的動機。然而，在朱學勤看來，改造人性不僅不可欲，反而容易造成群眾對於個人自主性的壓制，這種天啟式的民

主造成壓迫智力低下的個人。朱學勤比較頌揚的是美國革命，最重要原因是美國革命不僅順應人性，並且也承認人性的幽暗面（朱學勤, 1994；2004:228-249）透過對於兩種革命的詮釋，朱學勤展現自由主義者對於人與制度兩者的觀點。當代學者塔蒙（Jacob Leib Talmon）也指出了法國大革命所展現的盧梭式民主在歷史的發展上最終導向了極權式的民主（Talmon, 1955）。

四、 憲政民主

在自由主義者心中，盧梭式民主觀之所以危險，是因為這種政治方案試圖改造人性，而去思索如何用實際制度去控制人性。美國的建國先賢們則繼承了西方基督教精神當中對於人性的深刻洞察力，同時在承認人性脆弱的前提下去做制度設計。麥迪遜（James Madison）在《聯邦論》中的觀念最能表述這個觀點，他指出：「野心必須以野心來加以遏止。人的權力必須和其職位的憲法權力相連結。這樣的設計必須被用來控制政府權力的濫用應該是基於對於人性的反省。...如果人們都是天使，那就不需要政府了。如果是由天使統治人，那就不需要對政府進行內在或外在的控制了。」（Hamilton, Madison and Jay, 1982: 322）對麥迪遜而言，人性的脆弱性展現在其對於權力的慾望上面，而這種慾望不可能予以消除，因此，承認這種人性的存在並以制度來加以制衡或管理方為上策。麥迪遜所代表的美國式人性與制度觀體現了西方傳統以來對於人性的不信賴。正如同張灝在對比東西方思想傳統時所指出的，儘管中國的儒家和西方基督教傳統中都有所謂的「幽暗意識」，然而，基督教相信人的罪性深植於人性當中，以至於不可能達到至善。相反地，中國儒家傳統則對人性達到至善的境界抱持高度樂觀的態度（張灝, 1989: 40）。麥迪遜的制衡觀點所展現出來的正好就是中國自由主義者所要的憲政民主理念，這種憲政民主理念建立在對於人性幽暗面的承認上，並試圖從制度著手去管理人性。

為了確保消極自由，憲政民主的制度是首先必備的。由於在當代中國，仍然缺乏一套憲政制度，因此自由派人士呼籲要推行憲政。在〈轉型與立序〉一文中，劉軍寧清楚地表達了中國自由主義的憲政理念有兩條：第一，「政治權力的取得、行使與更迭是否遵循憲政程式來獲得被統治者的自願同意」，第二，「公民個人的權利和自由是否受到保障」（劉軍寧, 2004: 176）。對於中國邁向憲政民主的道路，他強調，中國的憲政主義者並不反對漸進改革，但他們認為，漸進改革最後必定要建立起可充分預期的憲政規則。

自由主義者主張，憲政民主是一套把一切不確定性制度化的制度。因為自由主義者把個人自由當作終極目標，民主作為一種制度性的安排，則應該是維持一種選舉的機制，讓人民可以定期選舉領導人。

自由主義者對於民主的工具性界定遭到來自中國新左派人士的批判。最典型的例子就是政治學者王紹光，他認為自由主義者所堅持的代議民主都是間接民主，必無法達成民主的理想當中「人民當家作主」的理想。因此，他主張，為了超越選舉民主使民主不再只是一種選舉程式的落實，有必要採取一種「更廣泛的民主」。王紹光所謂的「更廣泛的民主」意指不要只將民主的領域限縮在政治領域，而應該在其他所有的領域，如經濟、社會、學術、軍事，和日常生活當中，徹底落實民主的運作模式。此外，他批判那些倡導進行政治改革的人不應該將民主侷限在

政治領導人的選舉上，因為這種方式並不符合中國憲法。王紹光主張在基層的領域實施商議式民主，以落實人民參與政治決策（王紹光，2010：110-112）。王紹光這種對於民主的論調，標舉將民主精神落實於人民各領域的生活當中，卻無形中在民主的層次上區分出了中央與地方層級的民主。他主張民主參與的領域，只限縮於當代中國在基層實施的協商民主模式。一旦提及領導人的選舉，則其回應是這未必適應中國的政治現實，也不應拿西方的選舉民主強加在中國。

對於如王紹光這樣對於憲政民主的強力攻擊，劉軍寧則以間接民主和直接民主之間的對比來回應。新左派這種民主的理想在他的著作中以間接民主的詞彙出現。他將直接民主界定為「人民不間斷的參與行使權利」，「直接民主所產生的政體是一種不受限制的政體，直接民主的理想是一種沒有止境的理想」；間接民主則被其界定為「先賦予人民一定的權力，並對這種權力加以限制和監督」，「間接民主所產生的政體是一種不無限的政體，間接民主的理想是有止境的理想」。論及權力運作，則直接民主的是「一種不受制約的、無限擴張的權力」，間接民主則是一種混合了憲政、共和與民主的政體，劉軍寧在提及這兩種民主的對比時，同時將直接民主類比為法國大革命所要追求的民主，指出，這種民主雖然在理想上追求純粹的民主制，但往往造成寡頭統治的災難（劉軍寧，1998：211-212）。對自由主義者而言，若要談實行民主的理想，則在已經實行選舉民主或間接民主的國家裡面，可以增加一些直接民主的成分。然而，如果要在還沒有確定間接民主的地方就先實行直接民主，則是本末倒置。顯然，自由主義者並不認同新左派迴避對於選舉民主的要求，卻以選舉民主無法達到民主的理想為由，僅將民主的運作限縮在基層，也就是後者所稱的政治以外的其他領域。

自由主義者將直接民主視為帶有盧梭式全意志色彩的民主模式，過多的烏托邦情懷對於防止政治上的腐敗並無裨益。相反地，這種對於民主理想的高倡，由於缺乏一個基本的制度性保障，最後常落得摧毀人民生活的結局。自由派人士比較喜歡舉的例子是文革在某種程度上是一種對於追求直接民主理想得產物，但他們認為文革根本談不上是落實了直接民主。

自由主義者所堅持的間接民主，其實就是熊彼德所捍衛的程式式民主。熊彼德基於其對古典民主理論所講的共善觀的質疑，認為這種民主觀不可取，提出了其對於民主的操作性定義：「為了達到特定政治決策而作的制度安排；在這種制度安排當中，個人透過競逐人民的選票的手段而取得權力。」（Schumpeter, 1950: 269）透過對於民主做一種程式式的界定，他避免了把民主當成一種高遠的理想。而這種界定又可以使民主達到最低的標準，即領導者是透過定期選舉來產生。這樣的定義使得民主成了一种經驗上的定義，完全不涉及對於民主的價值判斷。中國自由主義者對於盧梭式民主觀的擔憂，正好就符合熊彼德對於共善式民主觀的擔憂。而採納程式式民主定義的好處，也正好在於，這種民主觀雖然在實踐上可能發展出菁英民主的色彩，然而，由於其核心強調的是統治者對於被治者的負責機制，因此可以避免那些高倡烏托邦式民主理想的煽動型領袖所帶來的災難。

自由主義者對於憲政民主的觀點，在劉軍寧的一句話中表述得很清楚：「法治是憲政民主最有力的支柱之一。與一切其他形式的政體相比，民主是最適合也最需要法治的政體。法治是自由民主國家的一項基本憲政原則。」（劉軍寧，1998：102）換言之，為了達成確保個人基本自由的目的，憲政民主所需要的最重要基礎是法治（rule of law）。

在西方自由主義思想當中，最能夠清楚傳達憲政民主理念當中的法治的討論，當屬海耶克。透過以下這段文字，我們可以清楚看到他對法治的定義：

法治因此意味著對於立法範圍的限制：它將立法限制在作為形式法規的一般規則的類別，並且排除了以直接針對特定個人為目標，或者以賦予任何人運用國家強制權力以達到這種歧視的目的為目標目標的立法。它不意味著每件事情都受到法律管制，相反地，國家的強制權力只有在進一步由法律所界定，並且在這種情況下可以被預見它將如何被使用的情況下才可以被使用。... (Hayek, 1944: 87)

作為一位捍衛法治的自由主義者，海耶克堅持國家對於個人生活的幹預必須嚴格受到立法過程的管控。在法律沒有規定的地方，國家不得對個人生活進行幹預。海耶克當時是擔心一個對於人民生活無所不管的政府，會想要藉由行政命令或管制經濟的方式，干涉個人生活。這與當前中國的處境極為相似，中國自由主義者對於海耶克的讚揚，也顯示了其對於威權政府的憂懼。

五、 結論

本文初步探索了當代中國自由主義者對新左派的若干回應，從普遍價值的問題到他們對於憲政民主的堅持。這些中國自由主義者已經完全走出清末民初中國的自由主義者基於對中國救亡圖存的心情而轉譯西方自由主義的情境。從當代中國自由主義的論述當中，我們可以觀察到他們的普遍主義傾向之外。此外，他們對於中國政治改革，雖然贊成以漸進的方式進行，卻不同意以選舉民主無法落實民主理想為名，延宕憲政民主的實施。當筆者試圖從這些中國自由主義者身上找到一些特殊性時，儘管他們並非主張全盤反傳統的論調，但對於來自西方的民主思維，卻有著「拿來主義」的特色。

參考書目

- Berlin, Isaiah. 1991. *The crooked timber of humanity : chapters in the history of ideas*. New York: Knopf: Distributed by Random House.
- . 2002. *Liberty : incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. 1982. *The Federalist papers*. Toronto ; New York: Bantam Books.
- Hayek, Friedrich A. von. 1944. *The road to serfdom*. London: Routledge.
- Schumpeter, Joseph Alois. 1950. *Capitalism, socialism, and democracy*. New York: Harper.
- Talmon, J.L. 1955. *The origins of totalitarian democracy*. London: Secker & Warburg.
- 王紹光，2010，《祛魅與超越：反思民主·自由·平等·公民社會》，北京市：中信。
- 朱學勤，1994，《道德理想國的覆滅：從盧梭到羅伯斯庇爾》，上海市：三聯書店。
- 朱學勤，2004，《近代革命與人性改造》，馮崇義、朱學勤（編），《憲政與中國》，香港：香港社會科學。

- 汪暉，2008，《去政治化的政治：短20世紀的終結與90年代》，北京市：三聯書店。
- 林毓生，1983，《思想與人物》，臺北市：聯經。
- 徐友漁，2004，〈自由主義還是社會民主主義〉，馮崇義、朱學勤(編)，《憲政與中國》，香港：香港社會科學。
- 徐友漁，2008，《重讀自由主義及其他》，開封市：河南大學出版社。
- 秦暉，1998，《市場的昨天與今天：商品經濟.市場理性.社會公正》，廣州市：廣東教育出版社。
- 馬立誠，2012，《當代中國八種社會思潮》，北京市：社會科學文獻。
- 張灝，1989，《幽暗意識與民主傳統》，臺北市：聯經。
- 許紀霖，2011，《當代中國的啟蒙與反啟蒙》，北京市：社會科學文獻。
- 陳宜中，2010，〈德意志獨特道路的回聲？—關於中國「反民權的國族主義」〉，《政治科學論叢》(45): 107-152。
- 黃克武，2002，〈嚴復的終極追尋：自由主義與文化交融〉，劉青峰、岑國良(編)，《自由主義與中國近代傳統》，香港：中文大學出版社。
- 雷頤，2012，《面對現代性挑戰：清王朝的應對》，北京市：社會科學文獻。
- 劉軍寧，1998，《共和.民主.憲政：自由主義思想研究》，上海市：新華書店上海發行所,上海三聯書店發行。
- 劉軍寧，2004，〈轉型與立序---自由主義與中國憲政的道路〉，馮崇義、朱學勤(編)，《憲政與中國》，香港：香港社會科學，頁 174-186。