

# 重提自由主義

徐友漁

臨近世紀之交，中國大陸以其經濟持續高速發展而矚目於世界。由於政治體制改革並未與經濟體制改革同步進行，而朝野上下透露的民族主義傾向與氣氛愈益強烈，中國發展的方向，對周邊國家和世界將帶來甚麼樣後果的問題，也使人倍加關注。如果說民族主義是喧囂的主流，那麼最近若干年思想界、學術界、文化界反覆出現的另一個話題——自由主義，同樣值得關注。

在本世紀後半葉的中國大陸，人們對於自由主義長期感到隔膜和陌生，在70年代末和80年代初「思想解放」的氛圍中，個別研究西方哲學的年輕學者提出言論自由問題，並從批判霍布斯(Thomas Hobbes)、盧梭(Jean J. Rousseau)的政治哲學入手探討為專制辯護的理論，但這種言論之微弱和超前，無異於空谷足音。自由主義成為文化討論中的話題，大致始於80年代末。在90年代，隨着民族主義、國家主義、文化保守主義、後現代主義、法蘭克福學派等等的觀點、方法日益在文化討論和社會批判中應用與發揮，自由主義也成了愈加頻繁和明顯的話題。它顯然是在回應上述種種立場和觀點的過程中被重視和發揮的。此外，市場經濟的提倡，對西方學理(從古典、近代到當代)的了解和研究的全面、深入，對中國近現代歷史、文化進程的反思，都是使自由主義舊話重提的原因。

本文目的是對大陸80、90年代與自由主義有關的話語進行初步梳理，方法是對幾個主要問題加以描述和歸納，必要時略作評析。

如果說在中國大陸近期民族主義是喧囂的主流，那麼最近若干年思想界、學術界、文化界反覆出現的另一個話題——自由主義，同樣值得關注。它顯然是在回應種種立場和觀點的過程中被重視和發揮的。

## 一 經濟學自由主義及改革中的問題

自從官方路線肯定並倡導市場經濟，大陸經濟學界的主流話語逐漸變成了經濟自由主義。在這個領域，經濟學家可以鮮明地表明自己的立場和觀點。最近一篇題為〈甚麼是經濟的自由主義？〉的文章說：「計劃經濟還是自由經濟是從

中國經濟應從國有壟斷型轉變為市場和自由型，這一點在經濟學家中間比較容易達成共識，但對轉型過程中的不公正、腐敗、權錢交易等現象，人們的看法就不一樣了。



本世紀初就開始爭論的大題目。30年代資本主義世界發生了經濟大蕭條。計劃經濟的學說甚囂塵上，以後演變成為全盤公有制的控制經濟。世界上近二十億人口成了這種信仰的犧牲品。幾千萬人餓死，十幾億人被剝奪了享受人類文明的成果。」另一篇文章說：「經濟自由主義是人類的大智慧，只有從長遠的歷史角度才能看出它的巨大價值……走上計劃經濟的彎路，起因於對經濟自由主義價值的拋棄；而市場化的改革，以及隨之而來的我國經濟的崛起，必然帶來我國文明的復興。」

為甚麼社會主義的計劃經濟行不通？從古典自由主義原理中可以找到分析與回答，而當代自由主義大師哈耶克 (F.A. Hayek) 對此更是作出了透徹的剖析，中國經濟學家首先要做的事只是重溫 and 重述那些基本觀點。比如有人說：「馬克思以及他的後繼者們均為理想主義者和樂觀主義者，他們堅定地相信人類合理駕馭和重組社會經濟的能力，因而他們有着強烈的衝動去設計和規劃社會經濟體制的理想模式，然後再盡一切努力把這一理想模式對象化於社會現實中去。」此文還指出，中國經濟學家們得出了與科奈 (Janos Kornai) 在《通向自由經濟之路》(The Road to a Free Economy) 中得到的結論：社會主義經濟的毛病出在所有制設置方面。一位作者說：「經濟學的基本理論告訴我們，市場機制這隻看不見的手本身有一種使社會資源趨於有效配置的功能，這種功能正是通過價格信號對供求的引導實現的。」顯而易見，這裏引證的是自由主義的經濟原理。

學者們當然並未停留於一般性地肯定經濟自由主義，而是結合中國具體情況，全面地探討了市場經濟與國家的權限、體制，與法律、道德以及社會公共秩序等等的關係。這裏不能對其廣泛內容詳加介紹，僅引一種觀點作為示例。在一篇探討市場秩序的政治架構的文章中，作者認為「現代市場秩序的政治架構必定是共和、憲政、民主三位一體的混合政體。三者現代政體中的分量同等重要、相互補充、不可替代、不可偏廢」。

中國經濟應從國有壟斷型轉變為市場和自由型，這一點在經濟學家中間比較容易達成共識，但對轉型過程中的不公正、腐敗、權錢交易等現象，人們的看法就不一樣了。有人認為當務之急是不顧一切地加速從公有制到私有制的轉化過程，效率應該壓倒公正，而腐敗是轉型的必要的、成本最小的代價。一些自我定位為自由主義者的經濟學家將上述立場稱為國家主義，他們呼籲經濟學家應有人類關懷和道義立場，不要局限於上奏折和紙上屠龍。有人指出：「改革的最大變化是經濟成分的多元化，其結果是社會財富的再分配，這種分配在很大程度上是通過權力，而不是通過市場實現的，這也是中國現階段資本積累的特點。」「這場原始積累只是特權階層和貪官污吏以各種方式使自己看守的社會財富從國家『和平』轉移到私囊……其貪婪無恥和不道德的程度比之於世界各國毫不遜色。」論者把90年代初的「開發區熱」稱為「圈地運動」，認為「其實質就是當代中國的各級權勢者對土地資源及其收益的一次大瓜分」，而認為正在進行的「股份制改造」的本質是「以權勢者為主體、以國有資產為掠奪對象、以權力為參與手段，對社會資源的一次再分配」。

在市場化過程中，公正問題日益突出和尖銳。一位連發三文，倡導公正至上的學者指出：「經過十多年的改革，我國目前的『結果不平等』比以前明顯擴大，這已是目共睹。」「如今人們憑着感性經驗也能看到目前在走向市場經濟的過程中起點不公平與規則不公平的存在……政府經商、『裁判踢球』的現象，條子、章子、位子加面子在經濟生活中的作用，身分壁壘造成的城鄉收入差異的再度擴大，都是人們議論的話題。而隨着價格改革深化為產權改革的進程，借價格雙軌制化公為私的『官倒』現象也有『深化』為借產權雙軌制化公產為私產的勢頭。」這位學者強調，提倡公平既不是一種民粹主義的要求，也不能被理解為企求退回改革之前的年代，因為「無公正則無市場經濟」。

有人認為當務之急是加速從公有制到私有制的轉化過程，效率應該壓倒公正，而腐敗是轉型的必要的、成本最小的代價。還有人把90年代初的「開發區熱」稱為「圈地運動」，認為「其實質就是當代中國的各級權勢者對土地資源及其收益的一次大瓜分」。

## 二 對自由和民主的反思

大陸學界在80、90年代對自由、民主及其相關理念作了認真反思和縝密疏理，其結果是對古典和現代的自由主義學說有了較為深入和全面的理解。這種重新和進一步的認識，來源於現代化和民主化的時代要求，同時也受到兩方面思想與學理資源的啟發。一方面，不同於傳統意識形態對於盧梭和法國大革命的解釋，柏克(Edmund Burke)、哈耶克、柏林(Isaiah Berlin)、托克維爾(Alexis de Tocqueville)等人的學說引起了人們的巨大興趣；另一方面，這期間先後出版了顧準的《從理想主義到經驗主義》和《顧準文集》，他的人格和思考的深邃性與現實性，給了人們極大的震撼。人們對於保守與激進、自由民主的英美一歐陸及經驗主義—理性主義傳統的區別，對於積極自由與消極自由的分野，對於理性設計的社會改造工程的危害性等等，有了全新的認識。

早在80年代中期，在一篇題為〈評盧梭人民主權論的專制主義傾向〉的文章

中，作者就批評盧梭的根本錯誤是抽掉了民主的價值基礎，使國家取代個人而成了目的和中心。「在這裏，我們便接觸到了盧梭社會哲學中最核心的思想——普遍道德觀和國家至上主義……盧梭的民主觀，實質上是將人的本質和保障這種本質的條件顛倒了過來，將手段當作了目的，因而最終也就取消了民主。」

在90年代初，一篇評介哈耶克的自由主義理念的文章表達了作者對盎格魯撒克遜自由主義傳統的認同，並指出，「歸結起來說，英法自由傳統的差異在於：一個認為自由的本質在於自發性和沒有強制，另一個相信只有追求並達成一個絕對的集體目的才能實現自由；一個堅持社會是有機地、逐漸地和潛意識地成長的，另一個則主張理性地設計社會；一個傾向於經反覆試驗而積累起來的智慧，另一個則偏愛一種強行實施的單一模式」。作者在另一篇文章中還從以上立場出發，批判了「大陸知識份子的激進主義神話」，指出「中國五四以來知識份子所遵循的，恰恰大都是法國唯理主義者的傳統」，即反宗教的無神論、科學主義取向和烏托邦救世主義精神。這些都導致了現代史上各種激進主義思潮的盛行，而「思想上的激進主義往往成為自由的大敵……這些知識份子注定要失落他們所宗奉的自由」。

中國學人中不少人在吸收外來學理時，由於思想不成熟或某些學理外的考慮，往往只願開風氣之先而不作深入研究，結果從一個極端跳到另一極端，把本來不錯的學理及其對中國的運用，弄得混亂不堪。以下僅舉兩例。

有人一經接觸到積極—消極自由、自由主義的英—法傳統等新概念，就迫不及待的持其一端，並偏頗地解釋中國近代史和現實：以自由主義之名否定民主，貶低五四人物和傳統，把中國自由的喪失、民主的受挫歸罪於知識份子的激進。比如，在一篇談論五四傳統闕失面的文章中，作者稱「世間之大奸大惡之所以存在，往往是由於人類有着太多對於至善至美的追求」。……所以今日不少人把犬儒態度視為懂得個人自由，視承擔道義責任為「理想專制主義」。此文還把中國知識份子從思想改造到反右到文革完全失去獨立性，歸結為是社會責任感太強的結果，似乎政治迫害倒是次要原因。當然，頭腦清醒者也大有人在，比如在一部全面、深刻清算從盧梭到羅伯斯庇爾的思想理念和政治實踐的著作中，作者在結論部分就提出了「先驗與經驗共創歷史、解構與建構平等對話、價值理性與工具理性相互界定」的主張。作者的深意，正是擔心，在摧毀盧梭的道德理想時粉碎了一切道德和理想，在挖法國革命和民主的老根時斷了所有革命和民主的命脈。

另一方面，在80年代打着新權威主義大旗，在90年代將口號改為新保守主義的國家主義者，也機敏地將對自由主義反思中的某些觀念用作自己的論據。一位代表人物在今年初連發兩文，順着批判盧梭自然公理論和推崇以經驗論為基礎的英美式自由主義的思路，對嚴復梳裝打扮，將其尊為中國新保守主義的老祖宗。文中稱嚴復經驗主義的政治觀的「思想貢獻在於，他比同時代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會導致人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。他還認識到，只有在尊重現存秩序的

中國學人中不少人一經接觸到積極—消極自由、自由主義的英—法傳統等新概念，就偏頗地以自由主義之名否定民主，貶低五四人物和傳統，把中國自由和民主的受挫歸罪於知識份子的激進。所以今日不少人把犬儒態度視為懂得個人自由，視承擔道義責任為「理想專制主義」。

歷史連續性的前提下，漸進地求得新機制在舊機體內的生長，才能實現中國的富強和現代化。早在本世紀初，當他的同時代人還對經驗論與唯理論之爭一無所知時，他就已從學理上把握了唯理主義與經驗主義之爭的實質，並對唯理主義的社會政治觀的僭妄進行了相當具有說服力的批判」。此文指責中國知識份子從本世紀初到80年代末都有崇拜抽象理念和主義的政治心態，想以某種中心象徵符號作為整體解決中國問題的處方。顯然，這指的是自由、民主等等。聯繫到作者的一貫言論可知，這裏主張的並非英式經驗主義政治學，而是一種偽經驗主義政治學，一種「存在即合理」的黑格爾式的保守主義，一種為「四項基本原則鎮制符號」辯護的國家主義。我們很容易知道，英國經驗主義者洛克 (John Locke) 主張人具有自然權力，有權為捍衛這天然權力反抗專制暴政；美國獨立宣言稱人人生而平等，享有造物主賦予的不可讓渡的權利，這是不言而喻的真理；哈耶克在《不幸的自負》(The Fatal Conceit) 一書中說自己不打算否認理性改善規範和制度的力量，並稱自己的《自由憲章》(The Constitution of Liberty) 表達了一個自由主義者的烏托邦，這些說法難道都是應予拒斥的抽象理念、主義、中心象徵符號？

### 三 為個人主義正名

自由主義的核心就是對個人價值和尊嚴的肯定，對個人權利和利益的尊重與保護。對自由主義的深入理解，勢必要與中國新舊傳統中壓抑個性、唯國家和集體的觀念決裂，劃清個人主義和為我主義、自私自利的界限。中國老一代自由主義的代表胡適曾大聲疾呼，倡導一種健全的個人主義，鼓勵人們大膽宣言：「世上最強有力的人就是那最孤立的人。他教育青年說：「把自己鑄成武器，方才可以希望有益於社會。真實的為我，便是最有益的為人。把自己鑄造成了獨立的人格，你們自然會不知足，不滿意於現狀，敢說老實話，敢攻擊社會上的腐敗情形。」90年代中期為個人主義正名的話語表現得既集中又強烈。

一篇分析盧梭的天賦人權論和柏克的人賦人權論的文章說：「所謂的人權乃是指個人的權力，而國家、社會、集體等等都不過是為這個個人權利而服務的手段或工具。只有人(個人)本身才不是工具而是目的。在中國傳統的思維裏，個人從來只不過是集體(或某種人際倫理關係)的一種馴服工具，所以一個人就應該把自己的一切都獻給集體。」

另一篇題目為〈毋忘「我」〉的文章在贊成和反對兩方面都引起了很大的關注，其中說：「在中國，忘『我』的道德壓力實在是太大了……忘『我』的後果是個人在社會整體中無足輕重，屬於個人的空間被剝奪殆盡，甚至連個人的人身自由、前途、尊嚴、婚姻和生命都必須服從整體的需要，因而對個人的積極性造成極大壓制。」文章指出，「我」有兩種，一種是狹隘的、絕對自私的，另一種是開明的、平等的，「現代民主政治正是以後一種『我』為人格基石……『我』也是

自由主義的核心就是對個人價值和尊嚴的肯定，90年代中期大陸學界為個人主義正名的話語表現得既集中又強烈。一篇題目為〈毋忘「我」〉的文章說：「在中國，忘『我』的道德壓力實在是太大了……現代民主政治正是以後一種『我』為人格基石……『我』也是憲政的基礎。」

憲政的基礎。憲政的本質在於保障人的權利，限制政府的權力。沒有『我』，憲政也就失去了保障的對象。在市場經濟、憲政民主之下，存『我』的原則從道德領域到社會體制都得到了表現，它限制了國家的權力，使人類免受了集體的蠻橫力量的打擊，又把集體的強權置於個人的權利之下」。

在最近剛出的一本書中，讀者可以見到如下淋漓盡致的論述：「個人主義是對抗專制的最佳方式。個人從獨裁者那裏贏回的每一個權利都削弱了後者對權利的壟斷。每個個人的自我意識的發展都是對犯有自大狂的獨裁者的糾正。正因為如此，一切獨裁者都反對個人主義，他們從來不喜歡老百姓把自己看成像他們一樣的人。」「也許再沒有一個詞像『人民』這個詞那樣頻繁地被用來對付個人了。個人是具體的，有不同的思想和利益，而人民則是抽象的。個人能為自己說話，而人民卻只能通過代表說話。個人很難在『人民』的大範疇內受到保護……否定了個人的權利，人民的權利也就被架空了。在捍衛抽象的『人民權利』時，個人利益就被抽象掉了，而具體的權力就落入了獨裁者的手中。」

在最近剛出的一本書中有這樣的論述：「個人主義是對抗專制的最佳方式。……也許再沒有一個詞像『人民』這個詞那樣頻繁地被用來對付個人了。個人能為自己說話，而人民卻只能通過代表說話。個人很難在『人民』的大範疇內受到保護……否定了個人的權利，人民的權利也就被架空了。」

#### 四 重評胡適和中國的自由主義運動

本世紀30、40年代中國的自由主義運動一度勃興，其代表人物胡適的威望如日中天，但在50年代，胡適和其他自由派人物被當作帝國主義和反動派的走狗痛加批判，他們的形象和聲望遭到極大的歪曲和詆毀。三十多年之後，對這批人物、這場運動的重新認識和評價成了文化學術界一大景觀，這不僅是為了公平、為了恢復歷史本來面目，也是為了在當今重提自由主義而追溯和發掘本土資源。

重述和重評的高潮大約起於80年代末。一位作者極為傳神地刻畫了以胡適為代表的自由主義傳統的特點，表明了新一代學人對一種長期異質的立場與態度的把握：「總是號召積極參與公共事務，但又總是注重保持個人的獨立地位；總是珍重自己對政治的發言權，但又總是超乎政治之外地不願付出捲入其間的代價；總是強調個人的獨立判斷能力，但又總是願意以社會共同利益為準；總是批評社會的種種弊端，但又總是保持一種溫和節制的態度；總是和現存的政治組織離心離德，但又總是尊重和利用現行的法律秩序；總是要求社會制度的不斷改革更新，但又總是不贊成使用激進的手段……。」

這期間還發表了一篇膾炙人口的文章，其中引用了後來向左轉但最終慘遭不幸的自由主義者儲安平在《觀察》雜誌上的一段話：「老實說，我們現在爭取自由，在國民黨統治下，這個『自由』還是一個『多』『少』的問題，假如共產黨執政了，這個『自由』就變成了一個『有』『無』的問題了。」引者還評論說：「這種言論對於今天中國的讀者而言，是相當不習慣的。不知有沒有人會產生『不幸而言中』的感慨。」

有人重評50年代那場批胡適的鬧劇，指出這種批判是一風吹、一邊倒、簡單化、片面化、人云亦云。「群起而攻之，搞臭一個人的批判機制決不能在學術上科

學上真正打倒胡適，反而為後來的歷次文化批判運動提供了一種技術的樣板，這種技術最終在文化大革命中發揮得爐火純青，並成為我們百用不匱的傳統法寶。」

歷來有人指責中國的自由主義者軟弱、清高，因而導致了自由主義在中國的失敗，更有人從這種失敗中得出自由主義不合中國國情的結論。新近出現的〈新世紀對自由主義的重新詮釋〉一文則說：「從胡適立志『二十年不談政治』到屢違初衷，從翁文灝等人到政府任職；從儲安平在《觀察》周刊上大聲疾呼，到民盟諸君子調停、周旋於國共之間，應該說，自由派人士是忍辱負重、嘔心瀝血以實踐自己的政治理念的。但在勢不兩立、自行其是的政治、軍事集團之間，他們實在是無能為力。」文章認為，自由主義的失敗「既沒有否定自由主義的內在價值，也沒有歷史的必然性，充其量可以說是歷史條件尚不成熟」。

重新準確地、公正地認識和評價胡適之所以必要，是因為即使在年輕的一代中，舊意識形態的偏見和教條仍然在起作用。比如，一位文壇新銳人物在今年春季發表了一篇〈讀書札記：關於自由主義〉的文章，說胡適是在革命與反革命的鬥爭中站在蔣介石反動派一邊，並以此證明自由主義者往往維護現存統治秩序，「自由主義本身，內在地包含着通向專制、獨裁之路——雖然二者看來是那樣冰炭難容」。這種觀點理所當然地會受到反駁。本文作者指出，在各種主義中，自由主義是與極權主義最格格不入的，胡適和其他自由主義者決無支持獨裁之意，而是「兩害相權取其輕」。

90年代初，大批研究胡適的著作得以發行，其中之一《自由主義之累——胡適思想的現代闡釋》說，胡適「一生致力於民主政治的建設，捍衛人權、法治、思想自由等基本原則」，「隨着中國現代化運動廣泛、深入地開展，胡適的歷史地位逐漸確立，胡適思想內含的現代化意義必將為人們所承認」。這種觀點很有代表性。

## 五 自由主義與儒家思想

自由主義是西方的主流文化思想，中國的傳統和主流是儒家文化，二者關係如何？是絕然對立排斥，還是有可能相容相通？在自由民主潮流已成全人類各民族共識的時候，以順應潮流來維護儒學資源為思路的新儒家（以徐復觀、牟宗三以及新近的杜維明等為代表），在海外做了大量工作證明儒學和西方自由民主思想是相通相融的。1995年出版的《儒家思想與民主思想的邏輯結合》，則是大陸學人在這方面的殫思竭慮之作。此書從亞里士多德、格勞秀斯到洛克、盧梭、康德，直到當代，把西方近代民主思想的核心邏輯的進路歸納如下：

自然法→天賦人性本善→天賦人性平等→天賦人權平等→政治權利平等→主權在民

而將儒家人性思想與政治思想的核心邏輯的進路歸結如下：

天道→天賦人性本善→天賦人性平等→(1) 天下為公、選賢舉能(政治理想)

本世紀30、40年代中國的自由主義運動一度勃興，但在50年代，胡適和其他自由派人物的形象和聲望遭到極大的歪曲和詆毀。三十多年之後，文化學術界對這批人物、這場運動的重新認識和評價不僅是為了公平、為了恢復歷史本來面目，也是為了在當今重提自由主義而追溯和發掘本土資源。

(2) 民本民貴君輕、君權有限合法性、君臣關係相對性(實際政治思想)

作者認為，由上可見二者的核心邏輯是具有一致性的，儒家思想與民主思想的結合路徑可表示為：

天道→天賦人性本善→天賦人性平等→天賦人權平等→政治權利平等→主權在民→(天下為公)

此著頗受人注意，一種批評意見是站在正統儒家立場上，指出此書將儒家的天道和道德心性等同於自然法是不對的，從普遍人性推出政治結論行不通，主張「超越西方民主，回歸儒家本源」。另一種批評認為作者對西方自由主義政治學的理解相當膚淺和簡單，比如有文章指出此著在理解西方自由民主理念時，過份重視激進的、以盧梭為代表的一支，而忽略了以彌爾(John S. Mill)、托克維爾、柏克及哈耶克為代表的保守的一支，同時指出此著不過是「中西會通論」和「古已有之論」的現代版(其實，和另一位大陸經濟學家走火入魔之論相比，此書的古已有之論是太平和了，這位經濟學家連篇累牘地宣傳，經濟自由主義本是中華文明的傳統，是西方人從中國學過去的)。

〈自由主義與儒教社會〉一文的作者認為，「儒家和自由主義是兩種根本不同的傳統，……一旦自由主義在中國紮根，它必定是與儒家傳統相結合」。作者用「儒教自由主義」這個概念來解釋東亞現象，斷言「東亞經驗表明，儒家傳統可以通過某種中介物與民主實行對接」。

關於自由主義與中國傳統文化的關係，重視的往往是新儒家一方，因為其中清醒者認識到並承認儒學的弱勢地位，力圖證明和闡釋儒家精神與自由民主的一致。另一方面的問題就重視不夠了：如果認同自由民主，又承認傳統文化影響的現實，那麼就有一個自由民主如何在本土被接納和在制度層面落實的問題。〈自由主義與儒教社會〉一文是大陸少有的認真探討這方面問題的論著。此文認為「儒家和自由主義是兩種根本不同的傳統，但同作為人類生存經驗的智慧結晶，無疑應有相通之處」，二者可能結合，「而且一旦自由主義在中國紮根，它必定是與儒家傳統相結合」。作者用「儒教自由主義」這個概念來解釋東亞現象(經濟騰飛及民主和法制)，斷言「東亞經驗表明，儒家傳統可以通過某種中介物與民主實行對接……這個中介物即是以自由主義經濟學為基礎建立或繼承下來的市場經濟」。銜接路線「走的是三點一線：儒家傳統(作為固有傳統的出發點)——市場經濟(中介與基本目標)——民主政治(現代化的另一目標)，而不是繞開市場經濟，直接拿儒教去嫁接或對抗民主政治」。

以上只是粗略介紹，掛一漏萬在所難免，比如在討論市民社會、全球化趨勢與極端民族主義論戰等方面顯示的自由主義傾向，本文沒有篇幅一一說明。目前大陸自由主義話語面臨的困難甚多，除了現實意識形態空間狹窄之外，學理方面的問題主要有：一、自由主義在西方本土受到理論上的挑戰和衝擊；二、西方大國價值二元取向造成後發國心理失衡，即它們對內的自由主義和對外的地緣政治學和社會達爾文主義傾向；三、自由主義在價值上的優勢和落實到制度層面可操作性的劣勢，它的溫和、理性態度使之與其他話語競爭時處於不利的地位。但不論怎麼說，自由主義成為當前多元話語空間中的一個重要維度，總是好事。

徐友漁 中國社會科學院哲學研究所研究員