

一、引言

I

1962 年,丹尼尔·贝尔发表了一部尽管简洁,但被证明是影响深远的著作——《意识形态的终结》。^①在这本书中,他认为自 1945 年以来在某些社会价值上出现的一致意见已经使得传统的意识形态争论变得多余了。在他看来,这是因为在西方民主国家,已经不会再有意识形态的战斗。人们希望将智力投向巩固现有达成的妥协,而不是建立一种新的世界观。这一观点与分析哲学的这一通行观点——所有伦理判断和政治判断所固有的主观至上导致不可能发现一种建立在哲学原则之上的政治理论——是不谋而合的,尽管这种不谋而合带有偶然性。社会和政治学说缺乏一种形而上的说服力,因知识分子之间在一种政治学说的理想性上达成的心照不宣的默契而得到了补偿。在美国,这种政治学说以‘自由主义’著称,而在英国和欧洲,则以‘社会民主’闻名。

这种一致意见的破灭无需加以证明。我们目前生活在一个意识形态和政治都飘摇动荡的世界里,这是一个不争的事实。对一些政治价值体系的智力辩护不仅成为一个受人尊敬的领域,而且政治哲学中一些被逻辑实证主义者弃之不用的传统概

念(如自然法和自然权利、社会契约)还被从坟墓甲挖掘出来,并被再次用来支持一些不同的观点。因此罗尔斯、布林巴利、诺齐克和多肯(仅列举几个最著名的作者)近来的著作指出了哲学与意识形态之间(或解释和建议之间)的区别,这一区别在逻辑实证主义者及其在有些微妙的哲学和社会科学中的追随者看来是主要的。确实,一种或许是真实的情况是“意识形态”已经失去了在实证社会科学全盛时期所带有的那种贬义性。

随着共识的破灭,首先是集体主义的政治思考(它或是来自马克思主义左翼,或是来自传统的、反理性的右翼)卷土重来。不过,在过去 10 年左右的时间里,个人主义思考或者古典自由主义的社会经济理论也卷土重来。从某种意义上说,古典的或“旧”的自由主义从来就未偃旗息鼓过,它只不过暂时被并入了“新自由主义”和“社会民主”的政治学说中(同时也悄悄地在某些方面吸纳新古典经济学,^②这一吸纳达到了这一程度,以至丧失了自己的身份)。20 世纪的一些经济理论家和社会理论家,如路德维格·冯·米斯、威尔·汉姆·罗普克、弗雷德里奇·海耶克以及由弗兰克·耐特、亨利·西蒙斯、米尔顿·弗里德曼和乔治·斯蒂格勒以不同方式所代表的自由市场经济的芝加哥学派持之以恒地在建立他们的学说,以至于理解社会过程的一套知识唾手可得。然而,“新”自由主义和社会民主近来的失败并未因一些相似的传统主义观点的重申甚至变化而有所抵消。就一种更宽泛的意识形态而言,自由至上主义出现了。它不仅包括由自由市场作资源分配的经济理论,而且也包括了被作为对传统的个人主义价值观具有实质性的智力支撑而提出的各种人的伦理基础和概念。

这样,诺齐克的《无政府状态、国家和乌托邦》^③(1974)的重要性恰恰在于,它把人们的视线从根据自由市场(与集体主义的

体制相比)的分配效率来为自由的个人主义作辩护,转移到了思考和批判集体主义对一系列确定的自然权利和人权的“暴力”干预。当然,诺齐克并非自由社会中唯一关注伦理和人类而不关注机械的社会科学的理论家。他的著作出版后引发的争论将人们的视线从自由至上主义的其他伦理解释(同样是值得喝彩的)中转移了出去。

完整的社会和政治哲学需要对人和一种恰当的伦理框架作一特别的说明。承认这一点凸现了自由至上主义的一个难点,因为只要自由市场经济学说、个人自由、有限国家理论以及对健全的金融和法治的信念在科学上(或在辩论中)获胜,那么总有人会不时将一种可以在其中发现这些想法的哲学框架与之衔接(直至最近,即便有人想建立这一框架,也引不起任何注意了)。20世纪最著名的有关自由至上的著述之一,是米尔顿·弗里德曼的《资本主义与自由》^④(1962)。尽管此书对国家至上作了一个漂亮(且持久)的攻击,并阐述了自由市场的合作机制,但它几乎没有对自由资本主义的道德基础,或作为交换过程载体的人作一哲学探讨。海耶克的《通往奴役之路》^⑤(1944)差不多也是如此,这本书只是深刻地揭示了极权主义的倾向(这些倾向甚至在战后提出的重建西方民主体制的一些较温和的干涉主义和福利主义的措施中也是很明显的),尽管海耶克在后来的岁月里继续煞费苦心地阐述他传统自由主义政治经济学的更带哲学意味的基础。

所幸自由至上主义的哲学领域并非一块不毛之地,因为在以往20年里,具有古典自由主义传统的一些论者开始较深入地探讨自由社会的理论基础。有两件事最直接地反映了对这些智力探讨的关怀。第一,出现了自由至上主义的各种各样的基础。虽然以论战和政策为取向的学说看上去在一些共同的问题上团

结了当代所有的理论家，但进一步检查他们的研究便可发现，相似的政策方案是建立在一些大相径庭的哲学前提上的。在一些严肃的社会理论和政治理论书籍中常常体现出来的自由主义社会思想之坚如磐石般的团结，事实上只是一种假象而已。同样，或许更有趣的是，这些哲学上的差异有时看来意味着政策上的不同方案。

第二，对自由至上主义提供的不同的哲学基础，总的来说并非当代独创，而是深深地扎根于政治经济思想史中。这并不是说自由思想的新的、令人激动的想法在过去 10 年时间里没有出现，而只是想指出，它们的出现仅仅是在回应思想史中的一些令人熟悉和长盛不衰的问题。

不过，在探讨这些问题之前，需要知道自由至上想法的整体状况。

II

指出自由至上主义的定义并不很难，它指的是一系列能得到大多数社会理论家（他们自称是自由至上主义者或古典自由主义者）赞同的经济学说和道德、政治原则。同样，从有关自由体系的总原则的知识角度来预测这些论者在未来一些无人知晓的问题上会站在哪一边，一般来说也不难。

自由至上主义者是从基本的本体论假设——从一种科学的或伦理的观点来看，理解社会现实使得完全的个人主义取向成为必需^⑥——出发的。正是从人是一个自主的个体，其行动是选择和目的的产物这一概念出发，才构建了一种关于自由社会的哲学。这一哲学假设每一个人（他的隐私和自主受到了“权利”——不管这些权利是怎样确立的——的保护）都与他的同伴

进行交易，以获取自身的价值。从科学的意义上说，自由至上主义者认为，自发的个人活动比起苦心孤诣的理性主义计划来，能偶尔更有效地将社会福利最大化。（正如亚当·斯密所言：“我从未听说许多好事是由那些装模作样为公众利益进行交易的人干的。”）从道德的意义上说，那种试图将个人自主性与强制活动（这种活动通常由国家来进行）联系起来的努力摧毁了每个人的“分离性”和身份，使他成为一种被用来达到某些社会和集体目标的工具。当然，在后一种观点里，个人的自主性必须受到规章的制约；对个人目标的追求必须受到“法律”、最终是道德的限制。一般的观点是，这样的法律和道德应当局限在坚持每个人追求其自身利益的同等权利。

当然，这里对同等权利（或同等自由）及其合法行使的承诺并不意味着同情强制的平均主义这一教义。自由主义的主要论点之一是，强制的平均主义这一教义对一种自由体制来说是有危害的，因为它会使一个由个人利益最大化者自发创造的变动不定的世界被迫接受一种平等的模式。确实，这一教义主张一个人在由享有平等权利的个人产生的过程结果（在某些情况下，这一结果终究是不平等的）面前必须是‘中立’的。

与自由至上思想家有关的一个特征是他们对经济和社会过程中‘生产’和‘分配’概念的解释。自由至上理论家拒绝这一对所有集体主义者（不管他们是社会主义者，还是美国式的自由主义者或保守主义者）来说是习以为常的概念——社会制度的产出是一种可以根据一些不同的原则（这些原则与那些解释其生产的原则不同）来进行分配的‘给予物’。自由至上主义者（不管他们是经济结果至上论者还是产权理论家，或两者兼于一身）不同意这一人为的两分法。从经济意义上来说，要素的收入分配只不过是一种支付，以获取它们参与生产过程。从道德意义上

讲，那些被用来证明收入再分配（财富创造者不包括在内）的合法性的外在道德原则只不过是证明了对合法取得的财产的不道德攫取而已。

事实上，这一点在构筑个人主义的思想中具有极端的重要性，因为它可以作为一条被用来确定自由至上主义者和非自由至上主义者的界线。例如，约翰·S·密尔在他的《论自由》以及其他一些反权威和反个人主义的论著中看来离开了边沁的集体主义和国家至上的功利主义。然而，他在其一本主要著作——《政治经济原理》中就这一问题所作的评论则反映了一种偏离自由个人主义的具有实质性的、理论上无限制的转向：

财富生产的规律和条件分享了自然界真理的特征，在这些规律和条件中，不存在选择或专横，这一点与财富的分配不同，它只是人类的制度要做的事。^⑦

依据这一点，他在后半生与自由至上社会主义一种形式的调情看上去相对较少祸害。的确，他对社会主义一些惯常形式的苛责，对特别是因这些形式的失败而产生的一些具有人类条件明显特征的术语的苛责，大多数是来自一种无懈可击的自由至上论者的观点。但在以上的引文中，密尔看来忘记了根据正统的自由经济理论，再分配的外在原则必然具有的对生产的影响。

在社会哲学中，这一观点的重要性是基于这一事实：不同意生产原则和分配原则之间的任何区别支持了作为这一学说的定义特征的个人主义。所有被指出的区别意味着一个人通过与他人合作创造的收入不完全是他的（不管在作为一种对要素的支付形式中，还是通过一种道德权利理论，或两者兼有），而是一种通过被称之“社会”的“虚构”实体可以现成使用的“未占有”的数量。但自由至上论者的观点是：“不存在会牺牲自身利益的慷慨

的社会实体，只存在一些在各自谋生的个人。利用一人为他人谋利即利用自己使他人得益。”^⑧

人的独一无二的重要性在于他是价值的创造者。在自由至上论者看来，这一价值驳斥了一种根深蒂固的偏见——自由至上学说只不过是代表了‘资本家’财产占有‘阶级’的‘利益’。强调市场秩序的原则被认为是普遍适用的，这些原则提供了一种手段，通过它，任何一个被随机挑出来的人都能在不剥夺他人同等机会的同时增进自身的利益。换言之，这一观点是，资本主义经济制度的产生不是一种一人得益意味着另一人损失的零和游戏。

市场制度被说成代表了和平与和谐，而以强制作为基础的国家秩序则扼杀偏好，因而阻碍了互相交易（价值因此而产生）的进程。几乎所有的古典自由主义者在这里所作的一个有关的区别，都是将法律概念和国家概念作一区分的。尽管自由至上论者坚持人类状况的某些一般特征（如有限的利他主义、相对的无知、匮乏以及追求眼前利益的倾向）使得指导行为、保护权利和促进交易的规则成为必要，但他们认为，国家（就一种声称垄断了镇压权力的组织而言）在理性上具有同样的正当性是不对的。在过去，没有国家的社会照样存在。假设人类状况的缺陷只能由国家行动来加以弥补，这是错误的。甚至一些主张需要国家来生产公共物品的自由至上论者（应当把具有从 18 世纪“苏格兰启蒙”到 20 世纪“奥地利”芝加哥”经济学家古典自由主义传统的人包括在内）也激烈地否认国家是法律的唯一来源，它不能受成文法和自然法的限制。

在自由至上思想史中，人们常常将自由与权力、国家与社会、自愿与强制进行比较。这样，他们常常根据两种人（一些从交易中获取收益的人和一些从压制——通常但不完全指国家的

镇压权——中取得收益的人）之间的永恒的冲突来描述人类的状况。当小说家和哲学家艾恩·兰德根据‘武士’与‘商人’之间的斗争而不是根据阶级战争来描述人类的历史时，她就把事情写得栩栩如生了。

不过，自由至上论者在用自由制度和自发性的优点说服他人时碰到了一个困难，这个困难部分是基于这一事实：自由至上论看来而且也常常与被接受的西方的道德传统发生直接的冲突。这种传统看上去不仅仅在一些需要我们承认他人权利的领域，而且也在一些导致纯粹自我实现的行动（尽管这些行动并不取消或剥夺这样的权利）中鼓励一种迫使自我约束的道德。换言之，这种传统根据为他人价值牺牲自我价值来理解道德的完美。

正是出于这一原因，“资本主义”的道德经历看来是有污点的。资本主义的经济成功被说成是道德沦丧所付出的代价，因为一些推动经济制度前进的机制（例如自私，以及被说成是不顾一切的竞争冲劲）在违反西方道德正统上是成功的。这样，在西方思想史中，有必要对‘商业’和‘美德’作一比较。

完整的自由至上的社会和经济哲学体系的任务之一，是将美德与商业（或道德与经济）联系起来。这样，自由至上论者不仅仅必须满足“应当意味着能够”这一论点，即他们为重组社会秩序所开的道德药方是与经济学、社会学‘定律’的规定（它们将必要的限制强加在我们的理想上）相一致的，而且他们也被要求论证商业本身并不违背道德。因此，根据效率来论证自由市场秩序优于其对手是不够的，因为自由意志论者必须表明这与自由的道德（它赞赏人的理性）相一致。

不幸的是，正如我们看到的，自由的‘道德’一直是这一学说史中最令人棘手的问题。这不仅仅是因为不同的自由主义论者

对他们最基本的原则提供了不同的证明，而且也因为他们中有相当多的人认为道德原则和政治原则不会有任何完全理性的证明，必须用其他的方法而不是用道德评价的方法来建立一种自由的秩序。当然，这并不是说他们在自由的道德价值或个人权利上是中立的。恰恰相反，他们对用大量的道德词汇表述的政治观点和社会观点的有效性是深表怀疑的。

III

现在，简单地来列举一些具有一般自由至上主义传统的当代论者的观点（这些观点揭示了一些被用来支撑这些通常被坚持的思想的截然不同的基础）或许不无益处。

在《自由的宪法》中，海耶克构筑了一种自由社会中大体上反理性主义的理论：“在涉及我们的目标和福利成果所依赖的许多因素方面，个人自由主要在于承认我们所有的人都会不可避免地遭到忽视。”^⑨他继续说道：“如果有全能的人存在……那么就没有自由之类的事。”这里，赞成自由的观点是建立在经验之上的：在经济、法制和一般的社会过程中，个人采取的自发行动以中央计划者（他们只具破碎的人类理性）不能相比的方式与必然分散的社会知识相协调。确实，理性的傲慢在于想从最初的一些原则来设计一个法律、经济和道德体系。在海耶克的社会哲学中，理性发挥的有限作用似乎表明，资本主义秩序的缺点不能被确定为是居先的。恰恰相反，这一观点指的是，如果个人能自由地安排自己的事情，那么适合市场体系的制度就会随着自然选择的过程而出现。正是经济自由制度的生存，而不是它们对抽象理性提出的标准的满足，才向我们建议了这些制度。

不过，值得注意的是，海耶克的前辈（在某种程度上可称之

导师)路德维格·冯·米斯(1881—1973)在今天称之为“奥地利经济学派”的发展中,对自由主义提供了一些不同的基础。虽然他的政治哲学大体上是结果至上的,但其原理则是根据认识论来构筑的。这一认识论从人类意愿的某些规律性引申出经济和社会的规律性。典型的自由经济政治制度与提出繁荣、自由的目标,这两者之间的必然联系是可以在经验之外加以证实的。正如冯·米斯所写的:“不管政治和社会问题被置于的领域有多高尚,它们仍然指的是一些有关人类控制、因而必须根据人类理性的准则来判断的事。”^⑩

当然,尽管人们并不一直选择这些目标,并在选择时常常误解了对于实现其目标来说必不可少的手段的实质,但是,可以通过纯粹理性的方式来知道自由国家的实质。

现在,虽然米斯的政治理论可被称作是实用主义的,但它与诸如米尔顿·弗里德曼和自由市场政治经济学“芝加哥学派”的功利主义有着微妙的不同。在米斯从无疑真实的前提出发,运用格言方式进行推理的地方,弗里德曼总是以纯经验的理由试图证明古典自由主义较其对手所具有的优势。这样,真正的政治的和经济的争论只有当不同的政治理论可以被改造成实证假设(然后用事实来加以检验)时才是可能的。客观的“事实”成了争论的裁判者。在这个意义上,自由资本主义的胜利在理论上只是暂时的,因为未来的实证证据可能会反驳这一学说的主旨。

然而,政治经济学的“芝加哥学派”和“奥地利学派”之间有一个重要的相同点,这一相同点反映在他们对道德基础的态度中。他们当中几乎所有的人看来都是主观主义者和非认识论者,即他们认为道德声明并不传递有关世界的信息,而只不过表达了声明宣读者的个人偏好。这样,对价值本身就不能再加以争论,不管是根据米斯式的证实性推论,还是根据芝加哥学派式

的事实。当来自实证派阵营的米尔顿·弗里德曼说人们之间有关经济和社会的争论只是围绕着事实而展开，“而非来自一些价值上的根本差异、一种人们最终会为之而战的差异”^⑪时，他大胆地树立了一个主观主义的实例。

不过，当将所有这些大胆的结果至上的方法与艾恩·兰德的自然主义和自我主义作一比较时，这些方法之间的差异就变得微不足道了。在兰德看来，结果至上主义者的任何有利于资本主义的观点都严格地从属于道德和形而上的关怀。她在《资本主义不为人知的理想》一书中声称：“资本主义的道德证明在于这一事实：它是唯一一种与人的理性本质相符的制度。它保护人的生存，它的至高原则是正义。”^⑫这样，有关人的一种实在论的和亚里士多德式的概念就被用来发现自由的一种理性主义的、客观的道德。当然，由于 20 世纪道德的堕落以及自由资本主义秩序的逐步瓦解，兰德特别责备道德思想中的实证主义传统，这一传统否认‘理性’和‘自然’可以成为一种客观道德的来源。

兰德的自由至上主义特别批评了各种形式的实证主义和机械社会科学，哪怕这种研究的结果可能有助于自由体制惯常表述中的一些因素。兰德对资本主义秩序的辩护不能被错误地冠之以“浪漫主义”。这种浪漫主义体现在小说、新闻以及偶尔的随笔中，却不会体现在一篇系统的论文形式中。她的思想最引人注目的方面在于试图使资本主义和个人主义的经济制度变得恰当，并适合于人类一种最佳的理想，同时使这种制度具有来自古希腊而非古典自由主义的那种美德。

的确，正是‘自然法’和‘自然权利’学派为自由所作的辩护构成了一种对形形色色的经济结果至上主义的主要替代。这一点，约翰·赫斯帕斯（他赞同例如芝加哥学派的经济学家所有的

政策提议)在他的声明中作了简洁的表述——自由至上主义使……每个人根据自己的选择进行生活的自由成为必要,倘若他不试图压制别人,不让他们按自己的选择生活的话。自由至上论者认为这是一种不可让渡的人权。这样,自由至上主义代表了一种对个人权利的主要承诺。^⑬

但当我们看一下权利方法的一些基础时,我们就会发现基础之多犹如各式各样的结果至上之多。个人的权利在人的形而上概念中的位置只是众多可能的理解个人权利的方式之一。罗伯特·诺齐克的自由至上主义特别否定了存在着一种明确的自然概念(这一概念一直产生个人主义的信条)这一想法。相反,他认为,权利是作为对行动的附带制约(它制约了一个人可能对另一个人实施的行为)运作的。这些制约与任何人性概念毫不相干。例如,在诺齐克的哲学中,这些制约防止我们以残忍的手段对待动物;而在兰德式的自然主义中,这些手段是可以接受的。换言之,诺齐克试图构建一种远离康德道义学的道德自由至上主义,在这样的自由至上主义中,“道德哲学为政治哲学的边界确定了背景”。^⑭相比之下,兰德式的自然主义是一种目的论的学说,在这一学说中,自由的个人主义的制度对于人的生存和自我实现是极端必需的。

这样,自由主义的政治意识形态表面上的一致即使在最肤浅的分析下也分崩离析了。这对学说带来了严重的后果,因为个人主义论者之间的分歧并不代表在任何一种政治理论(这种理论尽管具有严重的规范倾向,但在最根本的层面上深刻地反映了分歧)的政策层面上将发生的不可避免的细微差别和看法的转向。任何寻找由整合精良的意识形态(在这样的意识形态中,所有问题和似是而非的论点都因运用体系的一个或更多的基本信条而得以解决)提供的智力保障的人虽然能在对学说的

一种或两种不同的说明中找到这种保障，但他在自由至上主义中将找不到这种保障。

有意思的是，自由至上思想结构中的这些争论的本质在于，这些争论深深地镶嵌在自由至上学说的历史中。更有甚者，导致自由至上论者分裂的哲学观点恰恰是那些在政治思想史的其他分支中引起激烈争论的观点。一个明显的例子（后面将作较详细的探讨）是关于‘自然’和‘理性’在人类和社会事务中的作用。正如那些将其政治药方建立在人的形而上“实质”之上的社会理论家反对这些令人可疑的、实证主义的观点（这些观点声称自然不仅没有提供给我们一种独一无二的评价标准，而且把这种评价建立在人的准事实说明之上，其本身旨在不合逻辑地从事事实陈述中取得规范性陈述）一样，一些自由主义者也是如此。理性主义的自由至上论者难以招架那些传统主义者和反理性主义者的批评，后者声称理性对于构建大规模的社会理论显得太脆弱。比起预先的推测，经验能更好地指导政治实践。的确，今天一些从自然权利和自然法这些抽象概念中作出其社会理论的自由至上论者正在采取大卫·休谟²⁰⁰多年前精彩地揭穿过的一种智力观点。他的怀疑主义和反理性主义是当代结果至上和功利至上的自由主义的主要来源之一。这一事实本身真是一种极大的嘲讽。不过，也存在着一种有着特殊印记、远离上述传统的古典自由主义，它与弗吉尼亚学派的公共选择经济学相联。^⑮虽然这一学派学者的主要学术贡献是将经济的、个人主义的计算运用于公共官员的行为，但毫无疑问，存在着一种重要的规范性输入，在这种输入中，他们有确凿的理由来选择（一般来说）资源的市场分配和自由的宪政秩序，而不是选择国家。然而，这些观点的基础是霍布斯式的和契约式的。他们极端的主观主义和个人主义确实将他们排斥在通常的功利主义者行列之外。弗吉

尼亚学派之得以形成，即在于它强调合法的社会结构必须最终来自个人的选择这一事实。不过，正如我们将看到的(第五章)，使该学派可能变得非自由主义的是公共选择政治经济学家表现出来的价值上的主观主义使得一些非自由的政权有可能与他们的方法非常一致。个人可能有充分的理由不选择从现有状况走向一种更自由的经济和社会制度。

IV

从以上对自由至上主义的不同基础的简述中可以明显看到，很难在按顺序的意义上区分自由至上主义展现的各种概念上的观念。不过，一个有用的起点可以在上面已提到的自由的经济（或功利）结果至上学说和道德之间作一形式上的区分。^⑥并非‘芝加哥’或‘维也纳’学派的经济自由主义者认为来自自由价值的道德评价没什么意义（正如逻辑实证主义者和感情至上者所主张的那样），而是——从任何一种认识的意义上说——不可能说服一些还未接受自由的人，说自由是一种至高的价值。因此，必须把为自由辩护的观点看作是从经验上消极地反对非自由的政策和制度的一些可观察到的结果。然而，很容易表明，这种没有理性的经验至上（以及一些奥地利人的一种先验的理性主义）必然是不充分的，因为有关财产权、结果评价以及作为一个交换对象的人的概念之类的哲学问题，显然是不能通过经验证明（或通过先验的推理）来加以回答的。不仅如此，结果至上形式中的各种政策目标需要得到解释和理论说明，如果不把它们仅仅看作是互不协调，是对政治环境的一种特定回答的话。事实上，结果至上论者的各种自由至上主义（不管它是经验主义的，还是理性主义的）使得政治从属于经济，并看上去否认了人

的道德或政治上的自主性。所有政治的、道德的观点都可转化成经济观点(它们要么是经验的,要么是可以证实的),并假设在这一观点上可以达成一致。

对自由至上主义纯结果至上的证明所产生的一个问题,是这些证明不能充分地对待财产这一中心概念。尽管结果至上论者认为交换过程使得个人拥有进行交换的合法产权变得必要,但他们对最初的产权却不置一词。仅仅说一个人有权接受作为市场支付的东西或礼物和遗赠是不够的。作为一种抽象理论,市场的看法预先假定一些进行交换或继承的东西最初不是以交换或继承的方式产生的。事实上,在一个完整的社会哲学看来,必须有一些使可以成为交换对象的土地和其他资源的权利合法化的规则。正是出于这一理由,一些非结果至上的自由至上论者采用了洛克的产权的“劳动权利”理论,即一个人是通过他自己的劳动取得并完善的这些自然资源的合法拥有者,如果以前无人拥有这些资源的话。

换言之,对取得物品的纯粹的市场解释不能产生一些交换系统的运作在逻辑上必需的原则。由于这一系统所需的规则最终必须是一种道德的规则,因此一种试图取消道德评价所需的结果至上必然是不适当的。

自由至上主义的这些不同概念所产生的问题,可以通过理解它们当中‘自然’和‘理性’的作用来加以阐明。正如所有的理论家都全神贯注于理解社会秩序和道德一样,个人主义者关注于表明在建立解释性和规范性理论时需要什么样的有关自然和理性的概念。这里,自由至上主义各种组成部分之间的差异既令人吃惊,又富有启迪。

简而言之,结果至上的观点是,社会中存在着规律,可以并非不准确地称之为“自然”,因为它们不是精心设计或估量的产

物。结果至上主义者尽管在基本的认识论层面（就如何认识和理解而言）上大相径庭，但他们却一致同意社会“自由至上”学取决于这一观点——在任何社会秩序中都存在着某些自然规律的因果关系。^{①7}在自由经济中决定资源分配的生产规律和分配规律是对经济学家调查的事件的自然秩序如何运作的描述。当然，这一秩序不像物理学世界中的自然秩序，因为它是个人（他们的行为不能以机械的方式加以预测）的企图、目的和行动的产物。不过，它展现了足以被称之为“自然”的秩序和规律。

法律秩序也可被说成展示了相似的特征，在这些秩序中，一些对个人行动的限制（这是人们为了公正地对待人类状况的一些基本的普遍特征而确定的）采用了具有普遍必需性的行为规则的形式。论证规则体系可以自发（即没有指导和控制）建立起来，将会使对法律秩序的解释完全等同于对经济秩序的解释，从而完成一种对社会系统的博物学家（而非物理学家）的解释。

社会是一个由各个互相依赖的部分构成的系统（它的矫正机制显示了一种自我平衡和维持的自然倾向），这一观点当然始自亚当·斯密。他的“自然的自由”系统是围绕着这一假设建立起来的——一个人的内在行动（尤其是由自恋引发时）当不受物质（威胁或其他）干扰（人们最熟悉的这种干扰就是国家的强制行动）的冲击或抑制时，会产生一种温和的结果。借用 19 世纪一位通常与资本主义无涉的思想家——蒲鲁东的一句著名的话来说：“自由乃秩序之母，而非秩序之女。”

不过，论述到这里，这一自然过程理论并不产生一种有关个人和自由的特别带有道德性的观点。自然所涵盖的概念是一个替补的、工具主义的概念，它不产生任何道德药方。催促自然过程各行其道至多意味着这些过程的结果很可能是温和的。^{①8}尽管这一脉传统的理论家不难表明自由的工具价值在追求“有效”

的经济和社会体制中是不可或缺的，但他们在论证道德的急迫性方面（即我们应当使道德成为社会政策的唯一考虑）却并不成功。

此外，这一总的论点将理性在论证和建议一种规定性的社会哲学中放在了从属的地位。自休谟以来，具有这一传统的论者降低了理性在计算手段与（主观决定的）目标相符中的作用，降低了理性在理解矫正机制（由自主的自然所提供）中的作用。如果理性只不过是“感情的奴隶”，那么它就不能在经验之前向我们提供一整套适合于所有状况，尤其是适合于人的形而上本质（它不是通过感觉向我们展示的）的道德原则。它至多向我们提供的是“批判的理性主义”，这种理性主义能使我们从对社会过程的机制所具有的知识来评价一些竞争的社会生活“宪章”，它特别禁止展示任何人类价值的绝对性。

正是这一理性的明显匮乏，才将古典自由主义（从休谟、斯密到海耶克）的整个传统与自然法和自然权利的变异（它预先假定人的客观本质，这种本质可以由理性来决定）作了划分。这向我们提供了能用来支撑那些制度和政策（它们界定了一个自由社会）的道德知识。在这一传统中，据说古典自由主义缺少的道德来自主要是亚里士多德和托马斯的自然概念。我们所拥有的有关自然的知识并不仅仅是指那些我们应当（从工具意义上来说）按此来调节我们行为的规律（如果我们想达成目标的话），它还包括有关目标本身的实质性内容。虽然实证主义者令人可疑的认识论意味着自然是一个太杂乱的概念，以至不能永久地依附于任何一套目标，但是自然法自由至上主义学派则认为，一种积极的理性可以使客观道德所需的自然的一些不同概念之间的差别成为必要。

为了说明这一点，略提一下巴纳德·曼德维尔的著作是有帮