

古典自由主义与自由至上主义

作者 : 尔曼·巴利

出版社 : 中国文化艺术出版社

书号 : 陈丹青原稿 陈丹青原稿 陈丹青原稿

版权所有 : 北京烨子工作室

类别 : 哲学宗教

出版时间 : 陈丹青原稿 陈丹青原稿

字数 : 陈丹青原稿

内容提要 :

本书作者诺尔曼·巴利是英国白金汉大学政治学教授,在此之前曾先后在皇后大学、贝尔法斯特大学以及中部英格兰大学任教,一度曾是美国俄亥俄布里格林大学客座教授。巴利教授长期从事政治哲学、政治经济和商业伦理方面的教学和研究,著有《海耶克的社会和经济哲学》、《现代政治思想理论》、《新右派》、《福利与商业伦理》,对资本主义理论以及有关现代福利国家的理论和批评作了大量的研究。

本书是作者对自由主义和自由至上主义所作的一个梳理,也是对自由主义者之间正在进行的辩论所作的说明。在作者看来,对构成自由主义的各种不同哲学和见解作一整体说明是非常必要的,因为一些古典自由主义者尽管在政策提议方面有许多相似性,但作者认为形成这些政策的基本理论前提都不尽相同,而这样的差异正反映了政治思想之中的一些最基本和最深刻的问题,并同时政策的建议产生重大影响。

目摇摇录

一、引言.....	源
二、休谟、斯密和功利主义.....	圆
三、经济至上 经济自由主义的芝加哥学派.....	圆
四、奥地利学派	猿
五、詹姆斯·布坎南与契约自由主义	源
六、个人主义的道德问题	缘
七、艾恩·兰德与利己主义	缘
八、罗伯特·诺齐克与最小国家	缘
九、无政府 原资本主义	愿
十、结论	怨

译者的话

本书作者诺尔曼·巴利是英国白金汉大学政治学教授,在此之前曾先后在皇后大学、贝尔法斯特大学以及中部英格兰大学任教,一度曾是美国俄亥俄布立格林大学客座教授。巴利教授长期从事政治哲学、政治经济和商业伦理方面的教学和研究,著有《海耶克的社会和经济哲学》、《现代政治思想理论》、《新右派》、《福利与商业伦理》,对资本主义理论以及有关现代福利国家的理论和批评作了大量的研究。

本书是作者对自由主义和自由至上主义所作的一个梳理,也是对自由主义者之间正在进行的辩论所作的说明。在作者看来,对构成自由主义的各种不同哲学和见解作一整体说明是非常必要的,因为一些古典自由主义者尽管在政策提议方面有许多相似性,但作者认为形成这些政策的基本理论前提都不尽相同,而这样的差异正反映了政治思想之中的一些最基本和最深刻的问题,并同时政策的建议产生重大影响。

自由主义是西方政治理论中一个历史悠久的话题,也是一个经久不衰的话题。自由主义在历史上既是一种学说,也是一种运动、一种意识形态。例如,英国的古典自由主义将其大部分成功归于三大自由传统:宪政主义、经济自由主义和功利主义。在不同的时期,这些传统对不同的团体产生了不同的吸引力,并在实际上形成了一种现实的政治。自由主义本身也经历了一种复杂的演变。早期的自由主义强调从绝对专制中解放出来,同时强调非人格化的社会和政治控制,即法制和市场的理想性。此外,它也强调个人的自由表达。自由主义者因而支持一种更平等的自由分配、废除垄断、取消贵族特权,并支持一种建立在理性原则之上的法律,因而在历史上表现了它的一种进步性。本书专门有一章讨论 19 世纪的古典自由主义。

自由主义在后来发生的一个变化是强调自由的积极方面,即形成和完成自我确定的目标的机会,而非摆脱国家的自由。尽管自由个体的中心价值没变,但对理解这一价值和如何取得这一价值发生了变化。这也是作者在本书中力图加以探讨的。这一转向在某种程度上是自由主义本身取得的成功所带来的。大量的政治与经济自由的获得不仅提出了下一步将怎样的问题,而且也提出了自由为谁的问题。资产阶级获得了所需的权利,但社会的普通大众却没有,因而国家的积极作用被提上了议程。这导致自由主义者发生嬗变。现代自由主义主张国家支持个人和受压团体,强调国家的作用。那么,现代自由主义还自由吗?

这样便引发了以米尔顿·弗里德曼和云·海耶克为代表的对古典自由主义的复兴。本书在这方面有清晰的描述。它向人们展示了奥地利经济学派与其对手芝加哥学派在一些问题上的不同观点。作者详细探讨了古典自由主义的一些极端看法,这些就是自由至上主义者的看法。他们的观点建立在自然权利上,主张把国家的作用只限于国防、之津和秩序,反对所有的国家福利以及分配性税收。本书还讨论了无政府原资本主义,它要求完全取消国家并声称市场能提供每一种必要的物品和服务,包括国防和法律。作者还关注于分析自由个人主义经济的伦理,以及各种形式的个人主义思想。所有这些,对于我们了解西方社会的自由主义这一主要思潮(甚至也可以说是一种意识形态)以及同这一思潮有关的政府政策走向都是很有帮助的。

当然,由于分析的角度以及所持基本立场的不同,作者的某些观点不一定为我们所接受。这一点相信读者在阅读中自会得出结论。

本书的出版若有助于我国学界对西方自由主义的探讨,那将是译者高兴的事。译文中有不当之处,请不吝指教。

竺乾威

于复旦大学国际政治系

此乃个人,需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

1999年 猿月

序

本书的写作花费了很长的时间。我对古典自由主义和自由至上主义一些一般问题的兴趣始于20年代中期,那时我刚开始研究弗雷德里奇·海耶克的社会哲学和经济哲学。虽然他过去是、现在仍然是当代最负盛名的传统自由主义者,但我很快认识到,他也是那些在社会民主和半集体主义的政治经济舆论流行时期高扬自由主义大旗的许多作者之一。这样,对构成自由传统的各种不同的哲学见解作原整体说明在当时看来是重要的,在今天尤其如此。

我也注意到,尽管一些著名的古典自由主义者在政策提议方面有许多相似性,但他们形成这些政策的一些基本理论前提却大相径庭。在古典自由主义和自由至上主义之间也存在着差异。这样,尽管像海耶克、路德维格·冯·米斯、米尔顿·弗里德曼、艾恩·兰德、罗伯特·诺齐克和墨利·罗斯巴德这样的一些作者常常被放到一起来加以谈论,好像他们构成了智力磐石,但这种描述会产生误导。此外,在他们著作中很容易找到的一些差异反映了政治思想中的一些最古老和最深刻的问题。

我最初想用文献来说明并分析自由主义不同的哲学基础,这一努力形成了一篇文章,发表在1984年的《英国政治学杂志》上。本书的许多工作是这篇文章一些观点的详尽阐述。

不过,杂志那篇文章的许多材料取自当代。我想,如果缺乏这一问题的历史层面的阐述,那么本书就是很不完整的。因此,就有了19世纪古典自由主义一章。然而,这并不意味着这是一本历史著作。它可被较多地看作是一系列集中于某一主题的论文集。坚持休谟和斯密的重要性,在于他们确定了当代大多数有关古典自由主义的争论的议程。在我看来,他们两位在这方面超过了洛克。我试图探讨的是一些同个人主义思想有关的分

析性问题和概念性问题。我在“无政府原资本主义”一章中专门对此作了论述,这是因为个人主义思想具有它内在的吸引力,而且也因为它以特别鲜明的方式展现了自由主义智力体系的一些一般问题。此外还有这一情况:一些人们熟悉的政治思想史著作差不多完全忽略了个人至上的无政府主义,至少在与社会主义的无政府主义相比时是如此。

本书的一个空缺一定会使读者大感惊讶,这就是少了专门论述海耶克的一章。这有两个原因。首先,我在其他地方曾对海耶克作过大量论述。必须承认,对这位伟大而深邃的思想家再作评论,我已有厌倦之感。更何况在过去两年里出现了一些重要的研究和论述海耶克的著作。但是,尽管如此,在本书“奥地利学派”对自由思想的贡献一章以及其他的章节里,仍然有一些有关海耶克的论述。其次,我认为注重对个人主义的一些较为激进的看法更重要。多年来,人们只是偶然关注一下这些激进的看法,而现在对这些看法作一分析,此其时矣。

还必须指出,我对政治思想的关心甚于对经济政策的关心。研究古典自由主义者和自由至上者的人士对两者的大多数政策提议是了如指掌的,但两者的哲学基础不同。这样,本书虽然不可避免地,在一些地方要谈到政策,但读者会发现,对金融理论和政策、贸易周期、福利问题和减少政府赤字的复杂性,本书未作细致的分析。此外,我对采用的论证方式还要说一两句话。我是从一种内在的观点来看待古典自由主义和自由至上主义的一些哲学问题的,因而对个人主义的整体批评不怎么感兴趣(在集体主义者那里可以找到许多这类的批评)。但是,我热衷于探讨一些学说的内在问题,以及每一个自由主义的思想家是怎样对待这些问题的。本书可被看作是一种对自由主义者之间正在进行的一场辩论的说明。

多年来,在对有关个人主义的思想进行探讨时,与许多朋友和同事的交谈使我获益匪浅。他们是约翰·格雷、约翰·伯顿、马丁·利可特、艾伦·皮科克、吉里米·夏墨、斯坦芬·利特切德、汉尼

斯·吉索森、迈克·詹姆斯和克里斯·特姆。尽管他们中的大多数人没有读过本书的手稿,因而也不用对本书的谬误、遗漏和误解负责,但我仍从他们对这一急速扩张的学术领域所作的贡献原原一些发表的和未发表的著作原原中受益良多。

我在白金汉大学完成了这部手稿。我对我的秘书桑达·吉尔伯特深表谢意,感谢她在打印这部字迹难以辨认的手稿中所表现出来的全心投入、勤奋和准确性。此外,本书的写作当我还在伯明翰工业大学以及其他一些地方时已经开始,因此,我也对芭芭拉·爱伯特表示感谢,感谢她以她惯有的效率打印了本书的前三章。

诺尔曼·巴利

于白金汉

一、引言

I

1954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原原《意识形态的终结》。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原原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原原是不谋而合的,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)还被从坟墓中挖掘出来,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15年左右的时间内,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,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·斯迪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》(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)。19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》(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》(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100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100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原原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原原出发的。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"原原不管这些权利是怎样确立的,原原的保护)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。原原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·杂·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原原《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。

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为"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。"

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:原原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15世纪"苏格兰启蒙"到19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原原通常但不完全指国家的镇压权原原中取得收益的人)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股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。"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,资本主义秩序的的优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(奥地利经济学家)在今天称之的"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。"

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 and 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"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。"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19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:原原自由至上主义使

.....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。

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"。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。比起领先的推测,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 1749 年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。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。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),而是原原从任何一种认识的意义上说原原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,原原在任何社会秩序中都存在着某些自然规律的因果关系。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

的原个人的内在行动(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 18 世纪一位通常与资本主义无涉的思想家 原原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。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助的。在其应得声誉的《蜜蜂的寓言》中,他首次提出前面提到的"美德"、"商业"两分法,一个自产生以来一直萦绕于自由主义的两分法。曼德维尔认为,道德的传统原理和惯常原理与推动商业利益的自利主义和罪恶的自然冲动是不一致的。这里,传统的"罪恶",例如追求利润的欲望(以及寻求如嫖妓之类的丑恶活动)在结果至上的意义上是完全有益的。

自曼德维尔以来的有关自利的知识史中,我们发现了这一概念的逐渐转变和"道德化"。这一过程在 18 世纪艾恩·兰德的自由主义的道德(它声称自利是一种美德,因为自然认可它)中达到了顶峰。自利主义作为一种经济机制不仅是有用的,而且它在道德上也是绝对必要的。当然,这是一种受到制约的自利主义,但这些制约本身是由一种积极的理性决定的,与自然的本质概念相一致。用这一观点来看人,就不存在美德和那些统治商业秩序的冲动之间的冲突了。在"自利"这一概念中,美德和商业之间的差距被自由主义的道德联结了起来,这种自由主义道德彻底拒绝占统治地位的西方道德传统,即一种根据在诸如"社会"或"人道"之类的抽象利益中压抑自然和自私的冲动来界定道德行为的传统。

在自由至上思想史中,自然法和自然权利对自由秩序的证明比起过分的结果至上的证明来,显得不怎么引人注目。这部分是因为这一事实:原原结果至上主义者(如休谟)在摧毁自然法的形而上基础中极为成功。然而存在着一个共识:即功利主义(不管其形式是何等精妙)不足以产生一种全面的、自由的社会哲学。当然,有人试图从结果至上内部来否认美德和商业的两分法,其中最显

著的是斯密试图在他的《道德感情的理论》中驳斥曼德维尔,但与结果至上论者的自然和理性相关的怀疑主义使得他们很难构筑一种具有普遍说服力的传统的自由主义。

V

这一对研究基于结果至上和功利主义之上的自由至上主义所作结论的预先警告,并不意味着自由至上主义的自然法基础是唯一令人满意的基础。正如我们将看到的,建立一种基于自然法道德之上的自由主义面临了重重困难。这些困难涉及了对以下诸如此类的问题存有的疑虑:原原对自然的任何描述能否向我们提供道德的来源?这一来源是否必然是自由意志的(事实上,过去大多数自然法道德是集体主义的)?还涉及最后一个、也许是最重要的问题:原原任何规定性的道德和据称来自自然"事实"的政治是否必然要在"是"和"应当是"之间作不合理的移动?在这一观点看来,自由至上主义面临了这些同样难以对付的、使其他规范的社会哲学变得混乱不堪的哲学问题。如果它现在不能解决这些问题,那么将来很可能也解决不了。这不是因为自由至上思想结构中存在一些逻辑上脱离常规的东西,而是因为任何规定性的、建立在据称自然的无可争议的事实之上的社会哲学本身是有缺陷的。

本研究的主旨和结论是,对那些使我们感到困惑的个人主义价值系统和制度的最终辩护无需感到惊恐。除了绝对几何式的证明方法之外,所有的政治理论在智力上无疑都是具有说服力的。重要的是,这一探讨揭示了只有一种自由主义学说的想法是一种错觉。一些批评这一学说智力基础的人一再重现这种错觉,这实在是一种误解的产物。真实的情况是,自由主义的历史记录展示了一场对话(或争论),在这场对话中,许多不同的声音争抢听众,只是在极少的场合,一种声音才完全压倒了其他声音。

以下的章节不是旨在对这一过程作一历史说明,而要指出一种分析个人主义观点的框架。前言部分主要与结果至上者的基础有关。从历史上来说,第一批重要的自由至上结果至上者是18世纪的古典自由主义者。尽管可能较难把这些论者(尤其是休谟)描述成"自由至上论者",但他们无疑为后来这一传统的思想家提供了智力工具,并用这些工具来构筑这种哲学。正是出于这一理由,了解和思考主要是亚当·斯密和大卫·休谟的思想是至关重要的。

不过,有一点必须首先加以澄清,这与使用"自由主义"和"自由至上主义"一词有关。至今我一直互相交换地使用这两个词。我现在想遵循卡尔·波普尔的意见,原原我们不要拘泥于定义和词的含义,而应当关注理论,关注它们是对还是错。不过,尽管单单澄清是远远不够的,但澄清在社会和经济哲学中又是至关重要的。因此,"自由主义"通常被用来指经济结果至上者一类的"古典"的自由主义,"自由至上主义"则指自由主义的自然法和自然权利的变异。事实上,我怀疑如果不是出于这一原因,原原在当代的美国政治中,"自由主义"一词已经被集体主义者盗用了,原原那么"自由至上主义"这个词本来是不会被发明出来的。当然,存在着一种被称之为"无政府原资本主义"的自由至上主义的纯粹的、未受玷污的形式。这一形式将古典自由主义的观点带进了它的合乎逻辑的结论,并建议废除国家(尽管不废除"法")。它具有道德的和结果至上的基础,两者将被分开对待。这也就是说,我将努力在争论的各个阶段更深入地解释古典自由主义和自由至上主义之间的一些差异。

二、休谟、斯密和功利主义

I

当人们考虑对个人自由和自由市场作功利主义的辩护时,他们通常会考虑由边沁主义原则

(或允杂密尔同一学说的更富"人情味"的说法或歪曲)界定的功利主义。当对功利主义作这样的界定,以至它包括了19世纪传统的经济学家和哲学家时,人们也很少对后者的自由系统和边沁及其追随者的自由系统作一区别。甚至自由经济和社会思想史上的一些著名人物,如路德维格·灾·米斯和米尔顿·弗里德曼(作为从亚当·斯密和大卫·休谟原原通过边沁和功利主义者原原到今天的无差别的延续)也常常展现了他们智力上的嫡传。但在将边沁的学说(它为艺术家、福利主义者和政府的激进作用辩护)与苏格兰启蒙中谨慎而满怀疑虑的人物的工作作一分类方面,总有一些残忍和误导的事发生。

这种误导的一个原因在于这一事实:那些寻求自由传统的人强调在公共政策(它勾画了众多不同论者的特征)上表面的一致,而不是深入到这些看上去相似的政策议程的智力基础。这样,边沁就常常被贴上了自由的标记,因为他以雄辩的语言认为,一个不受限制的经济市场会自发地产生社会功利,尽管他对人和社会的总的观点表明,社会秩序是设计和智能而不是温和的自然的产物。

事实上,恰当地理解古典的自由传统需要对两种类型的功利主义作一区分,或对一般的结果至上和与边沁及其追随者相关的具体的功利主义形式作一区分。从某种意义上说,所有从经济学产生其社会学说的自由至上论者都是结果至上主义者,因为他们确信,由私有财产制度提供的市场合作机制和激励结构一直在附带地产生有利的结果而不是人所周知的各种选择。不过,这里对结果的解释完全不同于正统的"传统"功利主义或边沁主义。

这种差异基于这一事实:边沁主义者的功利主义预先假设存在着一种通过成文法机制直接了解和推广的客观的社会利益,尽管它来自个人的偏爱。由于唯一的价值是可测量的效用,这一学说看来就像一种一元论道德,在这种一元论道德中,其他的一些价值(如正义、自由和个人权利)被看作仅仅是产生快乐的手段上的补充。尽管从理论上说,个人最终是效用的承担者,但一旦产生一大堆快乐成为立法的唯一目的,它们的意义就会消失。正是出于这一原因,自由至上论者(如诺齐克)认为,正统的功利主义对集聚的功利的强调摧毁了作为自由至上道德核心的个人的"独立"和"身份"。

非边沁主义的经济学家在更加技术性的层面上一一直坚持认为,集聚的功利的计算取决于一种个人间功利的不合理比较,以及大量对功利可测性的假设。这一批评意味着,边沁主义者那种产生一种客观道德和社会政策科学的主张落空了,意味着"功利"和福利的目的是主观的,就像传统的自然法道德的目的一样。

此外,尽管传统功利主义者带有表面的经验主义,但这一学说并不依赖经验,尤其是在边沁那里,它就像启蒙时代一些较理性的学说。这在法的理论中尤其如此,在那里,人们假设无所不知的立法者能在没有经验的情况下设计一种适合于一种功利社会的法律秩序。正是在这一认识论基础上,海耶克不接受自由秩序的传统功利基础。叫一个主张集权的官员去掌握边沁主义快乐的设计者所要求的知识是不可能的,因为这种知识扩散到了整个共同体。尽管要求一种合作性的个人自由,但只有在自由的政权下,个人才能(附带地)产生那种任何个人不曾打算过的有利的社会结果。

一个难以理解的事实是,边沁直接的或积极的功利主义中很明确的理性主义,使得他比亚当·斯密更意识形态化和更极端地主张自由放任,以及从理论上预示现代福利主义和集体主义。在《捍卫高利贷和政治经济指南》一书中,他比其前辈追求一种更激进的自由放任的经济政策。例如,斯密在《国民财富的性质和原因的研究》中支持航海法、道路的公共规定(零价格上)、国家制币、公共邮政系统,甚至支持一种强制最大利率的立法,但边沁却以一种严格的非干涉主义的政策(从个人主义的自我利益原理中演绎而来)反对这些措施。然而,可衡量社会功利的理性主义假定,加上他坚信功利在个人之间的可比性,使他指出贫困、失业和福利等问题可以通过精心的衡量

而得以减轻。这样,如果能表明市场无力测试功利,那么就没有进一步的理由来反对来自一个温和和无所不能的政府的干预。还有,尽管坚信与经济有关的正统边沁主义表现了自发的自然过程,其核心的信条仍在于强调追求集体目的的技能 and 设计。正是出于这一原因,许多思想家将传统的功利主义与自由至上主义作了区别。的确,一些自由至上论者会声称,市场体制的美德与理性是无关的,而恰恰是只有当允许自然的社会过程自行其是时,市场才会出现,无需用必须限制和一些脆弱的理由来证明市场的美德。

在后一种观点中,对自由的辩护因而是一种结果至上的辩护,而不是一种表面上是功利主义的辩护。也许这一低调的结果至上主义与传统功利主义之间最引人注目的区别是如何对待法律,因为在前一种观点中,自然过程本身建立了适合于自由的规则,而在边沁主义中则会出现一种不受羁绊的推论,它要求在建立法规时要有一个不受拘束的权威。

II

自由体制可以在一种反理性主义的自然理论和传统中建立起来,这一思想具有悠久的历史。在亚里士多德那里可以看到这一端倪,经院哲学派的经济学家(特别是15世纪西班牙的耶稣会教士)建立的市场定价和主观价值理论,揭示了一种基本上是社会学而不是理性主义的自然法概念,这一点被17世纪的理论家采纳了(他们通常不承认)。

不管这些来源的历史重要性如何,第一个系统地从自然主义角度说明自由秩序的是巴纳德·曼德维尔(1670-1732)。在《蜜蜂的寓言》一书中,他表明建立在自利基础上的交换这一自然过程(尽管与一种普遍的自然法道德不一致)就其结果来说是仁慈的,繁荣的确立取决于计算一些迄今被认为是与秩序不合并打乱这一秩序的冲动,因为这些冲动与传统的道德无关。这样,曼德维尔在表面看上去有些糟糕的人性素材中确立了一种劳动分工和国际贸易理论,以及一种一般的、个人主义的经济和谐模式。

是海耶克指出,曼德维尔的社会理论包含了秩序的自发形式和规则及制度以一种未经计划的方式演变这一"双重思想",它对自由思想的确立至关重要。事实上,曼德维尔的社会理论预示了我们通常将其与亚当·斯密相联的"看不见的手"的过程和"未经打算的结果"这些思想。不过,斯密的目标是表明产生"自然的自由体制"所需的这些机制,其本身并不打乱非理性主义的道德秩序。换言之,不存在美德和商业之间的二分法,正如曼德维尔声称的那样。

III

许多与价值的非理性主义自由系统相联的问题最初是由大卫·休谟提出的。尽管休谟没有系统地确立过一种经济哲学或一种政治哲学,但他总的哲学研究包括了构成一般的自由社会理论所需的足够多的非系统的观察和反应。在政治思想史中,休谟的学说在建立一种基于彻底反理性主义和怀疑主义的自由价值的理性系统上,也许是一种最精妙和最有说服力的尝试。虽然他的学说某些方面(如相信社会等级制的价值以及传统的重要性)使他与后来一些更理性主义的和更激进的自由主义相比略显保守,但他对建立某些智力机制(它们在联结后来的信条中是至关重要的)是尽责的。

尽管人们通常认为休谟对政治和道德判断的理性主义的自然法基础持坚决驳斥的态度,但他的政治哲学无疑可被称为一种自然法理论,因为它建立在或多或少是人类状况的持久特征这一假设之上。正是由于这些一致性,休谟指出,一种预示性的政治学在原则上是可能的。我们所观察的许多习俗和社会安排并非人类各种生活方式的一种功能,而是各种状况和制度背景(从中可以发现习俗和社会安排)的一种功能。这样,人们必须围绕这一事实,原原本本可以用相同的因果律来解释所有人的行为,政府计划(它意味着人类生活方式的最大革新)是极富想像力的,原原本本来构建任何一

种社会哲学。至于就道德准则和那些人们因秩序所需的社会安排这两者之间的关系而言,休谟说,这一关系必须建立在人类本性难移这一事实之上。人类所能做的是改变其状况,使特殊群体的眼前利益成为一种正当的惯例。

休谟的哲学中显然没有"人当即自己"这一概念。在这一概念中,理性不仅在决定一些实现主观决定的目标所需的手段方面,而且在客观显示这些目的是什么方面发挥了决定性的作用。理性如果仅限于运用分析性真理和评价实证资料,那么它是不能决定人的目的的。这些目的永远是热情、感情和感觉的产物。但是,如果理性是"感情的奴隶",那么很显然,休谟已经削弱了所有政治和道德哲学的主张,包括他自己声称的对自由的美德、法制和市场自然进程的信念,这使他对其他社会学说的过度热情的尖锐批评变得毫无价值了。然而,休谟确实想表明,证明人类事务中理性的相对重要性并不要求所有的政治和道德判断都同样武断。有一些理由表明他更喜欢不可知论的结果至上,而不是热心者的乌托邦计划。

休谟试图表明,我们通过理解自然过程选择了适当的行为规则。当然,这不意味着我们的道德和政治义务来自一些自然事实。休谟本人是赞成在事实和价值之间作逻辑区分的最著名的论者,但是是一种延续的社会秩序要求其规则与某些人类状况的持久特征相一致。

这样,这一理论不可避免地导致一种结果至上的形式,因为它将理解引向检查一些人们能将其主观利益最大化而非决定一整套客观目标的方式。在那些将乌托邦强加于人的热心者看来,休谟必须表明,这些计划是与人即自己这一经验性命题背道而驰的,因而它们只是与"当即自己"的空想人相联。这样,他的自由、原保守主义的优势就在于不是一种比其对手更理性的功能,而在于它成功地处理了人的不可改变的特征。

那么,这些必须对所有社会理论提出的特征以及人性事实是什么呢?首先,人对其所爱有一种自然的偏心,这一说法不是那种导致人与人的战争(人们从中只能以理性和技能加以逃避)的霍布斯式的自私自利的说法,而是一种经验事实的说法。这种经验事实明白无误地表明,虽然人确有恻隐之心,但这种感情太脆弱,社会秩序不能建立在这之上。第二,人们有一种追求眼前利益(比较长远利益,原原他们有相对成熟的时机进行选择)的倾向。这样,虽然一种热情可能将人们引向其较伟大的长远利益,但它总会受到一种更强大的、使人们偏离这一利益的热情的抗击。这些特征之外还有短缺这一普遍的事实,以及人和社会虽然偶尔会变,但通常却相当稳定这一事实或"规律",自然法这一适当的概念应当在这之上建立起来。并非自然和热情与理性相冲突,原原休谟特别对传统的自然法论者在"理性道德"和热情之间所作的对照提出批评。事实上,休谟是在回答曼德维尔。后者认为,虽然就产生快乐和繁荣而言,运用我们自然的感情的结果是有利的,但是,我们自然的感情却是有害的。休谟认为,既然所有的道德都建立在感情之上,那么在任何意义上都不能说感情是不合理的,除非它建立在虚假的假设上,或选择一些不足以达到理想目标的手段。

当休谟开始解释人们如何找到那些能防止自然感情毁损人们长远利益的惯常规则时,他的社会自由理论便出现了。不过,这些规则尽管惯常,休谟也确实常常把它们说成是反应的产物,但是对这一观点的分析揭示了这些规则并不是技能或独立的理性的产物,而是自然过程(在那里,人们以一种特殊的方式对自然作了界定)的产物。

休谟在他社会思想的许多方面都利用了自由理论的传统观点。他认为,纯粹的自然现象(如气候、独立于人的意志而存在的物质世界的结构)与因袭现象(如作为人的设计和思考的直接产物的国会法令)之间的古代区别是不完全的,因为它忽略了聚合的社会结构这一"第三世界",即起凝聚和管制作用的制度。

作为习惯法体系、市场过程和金融信贷体系的这种"聚合"构成了这一"第三世界"的样板,因

为它们 原原就其独立于人们之外的行动而言 原原显然不是自然的。然而它们也不是任何个人打算的产物(尽管它们可以是)。它们是众多个人互动的自发产物,这些人没有一个想到过这种聚合的结构。自然和因袭之间的古代区分意味着人类的法律和制度只是因袭的,正是这一点准许了后来的理性主义者和干预主义者在假定制度可被任意改变的基础上设计和再设计制度。虽然自发过程的结果并不一定有利(比如,亚当·斯密就对商品社会自发秩序的某些结果的道德价值表示了高度怀疑),但是,古典的自由主义观点都认为,这些(我们今天所称之的)自然过程的确包含着一种" 独自の理性" 得不到的" 隐藏" 的智慧和美德。

休谟至此熟悉了自然进程这一概念。他在反重商主义的观点中采用了一种逻辑上相似的解释方式,另外在《条约》一书中也以这种方式来解释作为货币的黄金的出现。更重要的是,他是如何解释和论证其正义的规则(自由社会的结构就建立在这些规则之上)的。尽管他称正义是一种人为的和" 因袭" 的美德,但这只是与" 自然" 美德(例如仁慈)相比较而言的。他并没有说正义的规则是武断的、可以任意修正的,而是说" 虽然正义是人为的,但它的道德感觉却是自然的"。

这种自然有两个方面。第一,在短语 原原' 占有的稳定性、经同意转让的稳定性以及承诺的实行' 原原里描述的他的交换正义的规则,规定了短缺和有限的慷慨这样一些自然事实。第二,在休谟看来,这些规则是以一种未经设计的方式出现的。虽然它们符合公共利益,但事实上它们是由个人的自爱自发动机产生的:" 尽管决定产权、权利和义务的那些规则……都有一种直接和明显的公共物品倾向,但自爱规则产生的真正起源。人们在自然活动中为其私利作出安排,但这样做,他们便不经意地确立了一种为每个人的利益的系统," 尽管发明者不打算去取得这一目的"。需要有关产权的特别规定的一个额外理由,在于产权在握感到放心,这一感觉意味着一旦失去产权就会产生极大的不安。

这表明虽然理性不能提供给我们有关自然的知识(它包括了正义的一些绝对和普遍的、与经验毫不相干的标准),但休谟对某些人类倾向的说明偶尔(如果不是从逻辑上)会使人跃跃欲试地采用这些规则。这样," 虽然正义的原则是人为的,但它们并不是任意形成的,称它们为自然法也未尝不可,如果我们通过自然来理解什么对于任何物种来说是共同的东西的话"。

强调自然过程的自发性和重要性,只是古典自由主义的一部分,这个世界资源短缺,并居住着着实是自私的人类,原原这一事实只不过确定了有必要建立一些分配规则,它本身并不表明这些规则是自由的规则。事实上,休谟特别拒绝非功利自由主义史上最常使用的自然法权利规则 原原原克的产权的" 劳动权利" 理论。他的怀疑态度使他认为,劳动仅仅是与先前未被占有的自然物体的" 结合",其本身不能作为一条抽象的原则(它决定了对财产的要求)来加以构筑。劳动原则本身是非常含糊不清的:" 存在着多种职业,在这些职业中,不能说我们已经把我们的劳动与我们取得的东西联结起来,好像牛在吃草就说我们占有了草地一样。" 休谟继续说道:" 除了打比喻,不能说在任何事情中都有我们的劳动。" 产权规则不能由一种独自の理性决定,规则的权威是由对同情和想像的自然主义的呼唤而确立的。

同样,休谟不同意财产分配中诸如" 功过" 和" 平等" 之类的抽象概念,这些概念缺乏必要的理性基础。由于这些概念不能明确地自成一體,因此,将它们付诸实践的努力会打乱社会秩序的稳定和可预示性。不过,休谟提出的一些原则 原原支配、占有、规定、接近和继承 原原不仅会发生冲突(例如当前的占有 原原它可通过暴力产生 原原会取消其他所有的占有),而且看来只不过是在证实任何求诸想像和感情的现存的分配罢了。当然,任何现有的财产占有都可能包括从理性主义自然法的所有制标准看来是无效的权利。

休谟的反理性主义的结果至上可以并非不理性地被用来证实这一观点 原原它与其说与我们拥