



by Razeen Sally

哈耶克与古典自由主义

Essays on Friedrich Hayek and the Revival of Classical Liberalism

[美] 拉齐恩·萨丽等/著 秋 风/译



et revelabitur quasi aqua iudicium et iustitia quasi torrens fortis

GONGFAYICONG

贵州人民出版社



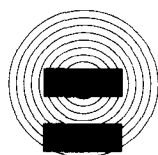


by Razeen Sally

哈耶克与古典自由主义

Essays on Friedrich Hayek and the Revival of Classical Liberalism

[美] 拉齐恩·萨丽等/著 秋 风/译



et revelabitur quasi aqua iudicium et iustitia quasi torrens fortis

图书在版编目(CIP)数据

哈耶克与古典自由主义/(美)萨丽等著;秋风译.
贵阳:贵州人民出版社,2002.10
ISBN 7-221-06066-5

I.哈… II.①萨…②秋… III.①市场经济-经济机制-研究-文集②哈耶克,F.A.-经济思想-研究-文集 IV.①F014.3-53②F091.352.1-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 078833 号

责任编辑:杨建国

装帧设计:曹琼德

哈耶克与古典自由主义

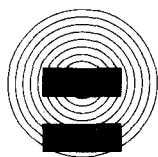
[美]拉齐恩·萨丽等 著
秋 风 译

出版发行:贵州人民出版社
贵阳中华北路 289 号

经 销:新华书店
印 刷:贵州兴隆印务有限公司
规 格:889×1230mm 1/32
印 张:13
字 数:298(千字)
版 次:2003 年 1 月第 1 版
印 次:2003 年 1 月第 1 次印刷
印 数:1—3000 册
书 号:ISBN 7-221-06066-5/F.353
定 价:26.00 元



公法 译丛



惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！

et revelabitur quasi aqua iudicium et iustitia quasi torrens fortis

“公法译丛”策划人

范亚峰 冯克利 杨小凯 季卫东 高全喜 杨建国 秋 风



目 录

I 经济学、自由及其主义

什么是自由主义?	
——探讨自由思想的知识根基	003
古典自由主义的兴起、中衰与复兴	019
1632 年至今古典自由主义历史年表:思想家、 论著与思想运动	062
自由至上主义文献述要	070
五位诺贝尔经济学奖获得者述要:弗里德曼, 斯蒂格勒,布坎南,科斯,贝克	136
铅笔的故事	
——讲述给里德听的我的家谱	161

II 哈耶克思想研究译文

哈耶克小传(1899 - 1992)	173
从斯密到门格尔再到哈耶克:苏格兰启蒙 运动传统的自由主义	181
从感觉秩序到自由秩序:哈耶克理性不及的	

自由主义	206
心智、市场和制度：哈耶克思想中的知识问题	237
哈耶克的立宪政治经济学	
——哈耶克论规则、秩序与复杂社会	
体制间的关系	280
哈耶克论自由与传统	295
自由主义与共同的善	
——哈耶克视野观照下的社群主义	324
哈耶克对亚洲的启示	349
柏克与哈耶克的自由主义/保守主义：	•
批评性比较	365
哈耶克与古典自由主义的消解	388
译者后记	405

I

经济学、自由及其主义

什么是自由主义？

——探讨自由思想的知识根基

拉齐恩·萨丽

我将在本文中尽可能简明扼要地探讨一种我个人认为比较实际的、具有可操作性的自由理论。基于此，我拒绝唐吉珂德式或乌托邦式的自由主义理念，或躲在沙龙中清谈的知识分子的对自由的任何胡思乱想，它们都不能满足成千上万的普通人应付这一复杂世界的需要。那些狂想只应存在于文人墨客的头脑中，我们现实世界中的人根本就不应予以理会。

自由主义的不同路径

自由主义并不是一套单纯的、铁板一块的教条。跟别的学说或意识形态一样，有形形色色的自由主义。不过，所有的自由主义者都得首先认同个人自由和个人选择，正是这一点把自由主义与社会主义、民族主义之类的观念区分开来。但有些自由主义者通过高度抽象的推理来解释他们心目中自由主义的这一核心价值。

一些思想家坚持个人自由是“天赋的”或者说是合乎最基本的“人性的法则”，按这一学说，具体的行为依赖纯粹的逻辑

推理。自然法理论是洛克、霍布斯及法国启蒙哲学思想的核心。另一些思想家则主张,自由主义是当前和未来的趋势,合乎铁的“历史发展和进步规律”,J.S.密尔即持这一观点。另有一些思想家认为,政府和社会的自由法则是靠社会契约建立起来的,这是洛克及当代的罗尔斯的立论基础。还有一些人坚持效用理论,即通过对适应社会福利“最大化”个人效用的成本效益分析确立自由主义原则。这一思想的首倡者当属边沁,是新古典福利经济学和诺齐克思想的中心。

我倒宁肯对所有这些自由主义理论持怀疑态度,对于解决具体问题,这些理论都过于抽象和简单。它们一门心思寻找放之四海而皆准的单一的、普遍的法则,却忽略了历史和现实的复杂性,没有注意到时代与地域的差别。进一步说,极端个人主义的假设——即新古典经济学所假设的孤立的个人自利的、理性的行动——太过冷酷,也不现实,不能解释个人为何会组成家庭和更大范围的社会。

我有更多的理由拒绝这些自由主义的抽象的理论。构筑凌驾于现实之上的宏大的理论体系并不独自由主义如此,这其实正是社会主义和极权主义教条的最大特征。在集体主义理论的奠基人卢梭、马克思、康德等人的著作中,到处可见历史规律、自然法、社会契约之类的说法。我们应该从中得到教训:远离现实的抽象理论是知识分子精神的麻醉剂,如卢梭等人的思想在实际应用中所证明的,其后果必将导致人间惨剧。

作为一种现实选择的古典自由主义

在提出了对上述各种自由主义思想的保留之后,现在,我将阐述我自认为更“现实”、更有操作性的古典自由主义理论。

古典自由主义发源于苏格兰启蒙运动,尤其是亚当·斯密和大卫·休谟的思想,20世纪则体现在弗兰克·奈特、雅各布·维纳(Jacob Viner)、瓦尔特·奥伊肯(Walter Eucken)、威廉·勒普克(Wilhelm Repke)以及 F.A. 哈耶克的著作中。

让我们回顾一下自由主义的核心价值——个人自由。在古典自由主义看来,个人自由有积极和消极两个方面,这是自由这枚硬币的两面。首先,自由被定义为消极的和受法律保障的;即法律禁止某些干预个人私域特别是其财产的行为,以使他免受专横的压迫;另一方面,个人可以自由地做任何未被明确禁止的事,这种行动的范围与个人的积极自由相吻合,如斯密指出的,在法律的限度内,个人完全有自由“以他自己的手段追求自己的利益”。在追求他自己、家庭或亲朋好友的利益的过程中,他会发现当下和未来的行动范围是无限广阔的,他可以在生活的方方面面体现自己的个性。

个人自由,包括消极的和积极的,是自由市场经济的基石。生产和消费自由导致劳动分工,提高职业和地域的专长,从而促进现有资源的配置和劳动生产率的提高。

劳动分工只是自由市场经济的一个方面,它其实只是“知识分工”的必然结果。个人自由的一个重要内容,按哈耶克的话说,就是人们可以“为自己的目的运用自己的知识”。在一个复杂的社会中,知识是分立的,深植在无数人的技能和社会传统中,高度分散,不成体系。任何个人或集团都不可能完全把握作出“正确”决策的全部相关信息;每个人都只有部分知识,永远无法知道所有事情。市场经济的高明之处就在于,它允许每个人在日常的生产、消费活动中自由地运用他们拥有的具体的知识。无数个人根据个别的和高度分散的知识作出的形形色色的决策,通过价格机制的“信号”、在法治的框架内

协作。只有这种协调现有知识并创造新知识的分散的机制，能有效地满足复杂社会中成千上万个人的各种各样的欲望和需求。

相反，集中的计划经济或者实行广泛的政府干预的所谓的“混合经济”，则阻止了个人“按他们自己的方式为自己的利益”行动，即不允许个人“为自己的目的运用自己的知识”，特别是不许个人拥有私人财产和生产与消费的自由。政府通过“计划”配置资源，远不如分散的市场交换的协作机制运作灵活，因为中央当局不可能获得或控制充足的知识，“有效地”决定在一个复杂的体系中该生产什么、消费什么。

因此，个人自由是为所有人，尤其是为穷人提供物质福利的根本条件。理论和历史的教训就是，至少在这一点上，个人自由远比政府运用笨拙和混乱的指令协调经济活动更优越。但这一点并不是古典自由主义捍卫个人自由的惟一论据。任何一种自由主义理论，如果其论证只是立足于物质利益，则必然是贫乏的、不完整的和经不起推敲的。个人的自由不只与创造物质福利相关联；它更多地关联着所有方面如生活自由、政治自由、经济自由、社会和文化自由，这是波普“开放社会”的基本特征。政府干涉个人自由，将缩小、削弱这种“开放性”，导向“封闭社会”，也就是哈耶克所说的“通往奴役之路”。

概括地说，古典自由主义的典型的核心思想是相信，个人自由是满足社会物质需求的最有效的手段，当然，它也相信，个人自由自身就有其价值，是个性充分表现的条件。这两者结合起来，合乎休谟所说的公共效用。在休谟看来，自由主义是显示其效用，即证明其自身对作出选择的个人和更大范围的社会“有用”的体系，对于无数的个人、社会群体和文明的进步而言，这种体系比任何种类的社会协作体系都更有效用。

自由与秩序

总有人批评自由主义是一种为根本就不存在的、“原子化”的个人唯个人私利是图辩护的个人主义理念。如果古典自由主义只持如此观点，当然是浅薄的。事实上，自由主义的鼓吹者，亚当·斯密、休谟、柏克、托克维尔，以及近来的伯特兰·德·儒弗 Bertrand de Jouvenel 和迈克尔·奥克肖特 (Michael Oakeshott)，都极端地尊崇涵蕴于家庭、宗教、小社群等群体之中、包围和塑造个人的道德、传统和习俗。斯密的《国富论》和休谟的《人性论》没有半句提到在每个人反对所有人的战争中的原子化的或道德败坏的个人。在苏格兰启蒙运动思想家的观念中，社会不可能呆板地和单纯地根据交换和契约运转。事实上，惟有从大量处于个人和政府之间的“自发性群体”（比如家庭、教会、地方社区）和自愿性社团中“自发形成”亦即非正式地、历史地“成长”出来的支撑社会协作的规范，才能维系交换和契约。

这些市民社会的制度是连结自由和秩序的至关重要的桥梁。没有“秩序”的自由社会必然是不稳定的，并将导致混乱状态和放纵，最后必将招致暴政，从而毁灭自由。市民社会非正式的机制，与制度化的法治相配合，将提供一个最低程度的秩序和稳定性，这是个人自由逐步扩展及长期维系的前提条件。诚如哈耶克所说：“如果没有对自发生长的制度、对习惯和风俗的真正的敬畏，就不是真正坚持自由信念，也不可能维持一个自由社会的运转。看起来似乎荒谬然而事实却正是，一个真正的自由社会总是在很大程度上受制于传统的社会。”

自由和秩序的这种牢不可破的连结可以用来解释俄罗

斯等国家转轨过程中的困惑。如果没有市民社会孕育的肥沃土壤,西方的经济自由就不可能生根、开花、结果。而俄罗斯在 1917 年前刚有点市民社会的端倪,其后长期的极权主义则将其摧毁殆尽。由于缺乏市民社会的结构性支持而先天不足,20 世纪 90 年代后的转轨一直步履蹒跚。只有当市民社会的制度出现并逐步确立起主导地位,才能成功地完成经济转轨(宏观经济的稳定、微观经济自由化和体制转型)、政治民主化,及保障个人自由。这些制度包括一个稳定的中产阶级,勤奋工作和自我负责的中产阶级伦理,尊重财产和法律,尊重合同,注重商业信誉,出现大批自愿性社会团体,以及决策分权。

另一方面,波兰、捷克、斯洛文尼亚、匈牙利等中东欧国家的前景将好得多,至少在实行共产主义前,它们曾经历过西方式的市民社会,如今则可以接上这个根。其实,所有的转型国家,程度不同地都有赖于“技术性”的政策措施和市民社会非正式制度之间的互动。

心理假设

常有人指责自由主义,尤其是其“经济”理论过分地依赖新古典经济学的经济人的假设。这种模型假设,人能够在特定条件下为达到某种目标应采取何种手段作出正确的或“最优”的决策,也即假设他能完全掌握有关的知识,并完美地处理相关信息。通过每个人的这种理性行为,对物品或服务的竞争就是“完美的”,即市场将达到均衡价格,没有独家垄断,资源可以充分发挥效用,并实现“有效”配置。经济人的假设原型是法国启蒙思想家提出的理性人,这些思想家对人类主

宰和控制其生存环境，并按自己的意愿“设计”社会体制的能力，持一种机械的乐观主义态度。

不可否认，很多自由主义者的思想受到了这种过分粗糙和简单化的笛卡尔式理性主义，即所谓近代法国理性主义思想传统（不限于法国思想家）的影响。但是，古典自由主义走的却是截然不同的学术路径，它继承了苏格兰启蒙思想遗产，这一思想对在纷繁复杂的社会秩序中的人类理性保持着一种怀疑和批评的眼光。在斯密和休谟看来，人很大程度上受其“激情”而不是理性的左右，决策过程中容易出错，也不可能掌握全部知识。由于“我们的理性在作决策时的迟钝和变幻无常”（斯密）或“人类理解力的局限性”（休谟），市场远不是“完美的”。但是市场却总有一个优势，它能提供一个适当的框架，鞭策人们为追求自己的目标而采取更“理性”的手段；随着人们把理性用于现有资源及把握新的机遇，理性本身也将在环境的作用下慢慢改进。

可见，古典自由主义对人类理性持一种相当冷静的、现实的看法，根本就与经济人的假设有别。古典自由主义不认为，自由市场经济要依赖完美的市场上的理性人，而是认为，在现实世界，让容易出错的、变幻无常的个人自己作出决策，比愚蠢、无知和挥霍的政府代替个人作决策，要明智得多。按照哈耶克的说法，自由市场经济不是指望“好人”才能运作的体制，它的结果毋宁是“把坏人作恶的可能性降到最小”。因此，古典自由主义对自由市场的推崇，完全是出于实用考虑，是经验主义的，其对复杂世界中的人的假设甚至可以说是持一种将就着用的态度。它彻底摒弃了对人的僵硬的、不切实际的抽象的假设，因而对公共政策的需求也采取很实际的态度。

经济框架

个人自由的好处上面已经讨论过了,体现在市场交换的经济领域就是,个人可以自由拥有财产,即拥有占有、运作、联合的自由,以及订立合同和进行交易的自由。很多人有意无意地忽视这种基本的经济自由,而强调所谓的政治和公民自由,比如思想与言论自由、人身自由及参政自由。熊彼特附和很多社会主义者和社会民主党人,认为“政治自由”是不可侵犯的,而“经济”自由则是从属性的,进而就说,政府对私人财产及其交易的干预是合法的。

这种观点在古典自由主义看来当然是大谬不然。首先,很难想象,如果没有经济自由的保障,怎能长期有效地保障公民或政治自由。其次,经济自由起码跟政治自由一样重要。躲在远离尘世书斋中悉心琢磨人权、政治权利的知识分子,总是不大瞧得起经济自由。然而,知识分子不经意间所忽略的,却是成千上万普通人的命根子,“生活在实际”中的普通人,每日里干的正是买进卖出、生产消费、运用财产、进行交易之类的世俗的、平凡的“经济”活动,日常生活中倒很少牵涉到政治或公民活动。对这些政治活动,当然不应低估,但铁的事实是,经济自由是基本的和第一位的,经济自由赋予个人自由以生机。没有切实的经济自由,个人自由就空洞无物,起码是假的。

俄罗斯等转型国家正在致力恢复被共产主义剥夺的经济和政治自由,他们千万不能轻信好心的西方社会民主党人关于政治自由比经济自由更重要的教导。让我们再重复一遍,经济自由起码跟政治自由一样重要。

自生秩序与法律

自由市场经济是可以自由处置其财产的生产者和消费者，以价格为中介，通过自愿订立合同，进行的物品和服务的交换。市场秩序是成千上万个人相互作用的产物，不需要任何中央计划或事先的协调。按哈耶克的说法，这就是“自发的”（或非计划的）秩序。这里的“自发性”，实际上就是斯密所揭示的“看不见的手”：个人出于自利（包括他们家庭的利益，也许甚至还有亲朋好友的利益）的考虑而行动并互相作用，然后并非有意地，创造出巨大的物质利益，并符合公共利益。市场交换中产生的没有计划的、分权的秩序，是一个广泛、复杂的竞争合作体系，从而使个人通过订立合同、提供互惠服务，在资源配置中进行“合作”。

但是，古典自由主义者非常小心不使这些论点变成教条。个人利益与公共利益之间并不能自然而然地达成和谐。自生秩序并不能“自动”运转，看不见的手也决不是无所不在的和全能的。经济秩序决不可能存在于真空中，它有赖于一个规则框架，也即法治。

古典自由主义充分认识到，个人之间的利益及其与诸如生产者和工会之类的群体的利益，常常是互相冲突的，而且并不总符合公共利益。因此斯密、休谟及其门徒特别强调由平等地对待所有个人的行为规则构成的程序性正义的重要性。这些规则能保障个人的私人空间，尤其是财产权免受他人的侵犯。这些规则也能为社会有效运转提供所必需的最低限度的安全、稳定、预期和公平环境。简而言之，正义就是法治：它维系着社会秩序，是市场经济得以维持和获得成功所必不可少的。

人类是自利的,只有很有限的善心(或叫做利他)。在现代社会中,大多数人彼此并不相识,因而,利他主义是一种空想的秩序原则。所以,我们不可能奢望一种普泛的利他主义或基督教的“邻人之爱”能维系一个复杂的社会。因此,诚如斯密所指出的,正义或法治才是“人类能够用以指导其行动”的惟一准则。斯密接着说,没了正义或法治,“广大的、结构复杂的人类社会必将于瞬间四分五裂”。

另一方面,古典自由主义的正义或法治,与现代广为人知的所谓“社会的”或“分配的”正义截然不同。前者是指能够实现“法律下的自由”的普遍的行为规则,后者则涉及把资源由一个(或一批)群体再分配给另一个(另一批)群体。为了要照顾这一群体,就得剥夺另一群体,从而导致政府干预私人产权。古典自由主义坚决拒绝这种作法,依据独断的政治决策把一部分人置于另一部分人之上,是违背法治原则的,在法治下,每个人都应受到平等的也即无差别的对待。

我们的结论是,如果缺乏一个广泛的、透明的和精确的普遍行为规则框架,并通过公正的司法体系实施,市场经济就不可能运转。现在人们已普遍认识到,缺乏“正义”是转型过程中致命的弱点之一,转型国家普遍缺乏处理财产和合同的明晰的私法(或称民法),司法体系也不健全。司法方面的转轨必然是一个循序渐进的、长时间的制度建设过程,它与经济上的转轨同样是至关重要的,两者应齐头并进。

政府的职能

斯密之后的古典自由主义者认为,政府有三大功能:(1)国际关系中的国防;(2)司法体系,实施普遍的行为规则以保

障财产、契约及防止暴力和欺诈；(3)提供公共物品，比如对不能自食其力的人提供基本的生活保障，对于这些物品，私人部门不愿提供或虽欲自行解决却成本过高。古典自由主义确实承认，国家有征集一部分资金提供公共物品的职责，但也指出，它必须为个人筹措资金、为竞争性的、分散的私人部门提供相关的服务，留下充裕的空间。

很多对自由主义所知不多的人以为，古典自由主义在鼓吹无限制的自由放任及最低限度的“守夜人”式的国家即卡莱尔(Carlyle)以嘲笑的口吻所说的“无政府加巡警”。当然不是这么回事。对正义或法治的强调就显示了，古典自由主义提倡的是受限定的而非绝对的自由放任，或许可以称之为“法律下的自由”。上述政府的三大职能远远超出“守夜人”国家的范围，赋予国家以广泛的和重要的公共活动领域。甚至仅仅是制订和实施保护产权和强制履行合同的普遍的行为规则，就远不是一桩简单的、最小化的、轻而易举的事。现代社会的法律规则框架是相当复杂的，各国也各不相同，并且不断地因时而变。这就要求行政、立法、司法各部门，必须持之以恒，深思熟虑，并具有采取行动的能力。苏格兰道德哲学家，特别是休谟早就注意到了这一点及其复杂性，当代的科斯等人则发展新制度经济学理论，揭示了产权和契约规则对经济的极端重要性。

再重复一遍，古典自由主义承认政府的重要职能，但与社会主义者和社会民主党人不同，他主张这些职能是有界限的。边沁以后的古典自由主义为政府之合法的、有限的职能(上述三大功能)和非法的、无约束的行为划出了明确的界限。就是说，政府不得干预私人财产及生产、消费的自由。用德国经济学家瓦尔特·奥伊肯的话简单地说就是，政府可以提供自由市

场的制度性监管框架,但不能干预市场运行本身,特别是不能通过管制价格和生产来干预资源的配置。这些是,或者说理应是私人部门专有的领域。

可见,古典自由主义心目中的政府就是一位不偏不倚的“仲裁人”或“裁判”,职责是维护“游戏规则”,而不能自己直接参加“游戏”,或预先做手脚,或修改游戏结果。

也可以说,古典自由主义关于现代社会的政府行动的概念,是从积极和消极两方面予以界定的:积极方面是指可以做的,包括提供公共物品,改进普泛的规则框架;消极的方面,则指不得做某些事,比如不得干预私人财产和价格。

西方各国政府职能的积极方面普遍相当发达,基本上有一个完善的财产和合同规则框架,并得到认真执行;但消极方面似乎被有意忽视,公共空间不断扩张,政府经常专断地干预价格和生产,并以所谓“社会公正”为由进行大规模的再分配。而在发展中国家,则是积极方面和消极方面两者都严重匮乏:一方面,人们普遍漠视个人的“消极”自由,有太多的对个人经济活动的干预;另一方面,政府该做的事却没人做,既不能提供私法,也不能提供公共物品。在转型国家,人们也能看到同样的情形。它们面临着双重任务,既要控制政府以免其侵犯个人的“消极”自由,又得强化其积极的职能,提供普泛的行为规则和公共物品。

民主或“透过讨论进行治理”

(government by discussion)

在讨论过古典自由主义对个人自由的见解后,我们将讨论民主问题。18世纪后期苏格兰政治经济学家所面临的当务

之急是有限政府,而并非民主。但19世纪以降,古典自由主义则转而探讨民主现象及其与有限政府的令人怀疑的关系,托克维尔的《论美国的民主》即围绕这一主旨展开。

政治学在某些方面正在跟经济学雷同,近来关于公共选择的研究就很明显地表现出这一点,当然二者仍存在重要差异。政治学也学习经济学,研究起竞争来,特别是政治选举中的竞争。然而,经济体系只是一种满足物质需求的紧密合作网络,而政治,在某种程度上,则是协作寻求制定和执行被认为有利于公共利益的法律体系。这需要就政府的功能和职责及如何使政府服务于公众幸福,展开集体性的“理性的”论辩或探讨。也即是布赖斯(Bryce)爵士的格言所说的,民主即“通过讨论进行治理”。

而芝加哥学派的创始人弗兰克·奈特则强调,“通过讨论进行治理”只有在有限政府的条件下才能成立。只有政府的职责被严格限制为上述个别的但重要的若干方面,关于普泛的规则框架及不断完善改进的“理性”的集体讨论才有可能展开,并吸引立法、行政各方面精英人物的兴致。循此,能够达成一种广泛的共识,以维系法治和市场经济,并使之与时俱进。

但是,如果政府冒险越过其界限,进行特殊化的、独断的干预,理性的集体讨论则将无用武之地。近五十多年来西方大政府时代即是真实写照。政府极大地扩张其行动范围,结果,行政机构在决策中占据主导地位,立法机构的重要性大大削弱,无力、也不愿控制行政部门,而法院则实际上放弃了对“宪政正当程序”的审查职责,而它们以前曾经常审查经济政策以确保其不致损害个人产权。

与大政府互为表里的,是崛起了一批组织严密的利益集

团,它们的目标并不是生产出更多的财富,而只是再分配现有的财富。再分配,比如低效率的企业寻求庇护,工会和中层职业阶层抵制劳动力市场的竞争等等,是组织程度比较高的利益集团以一种不透明的方式运用其政治权力,它使这些利益集团处在优势地位,代价则是牺牲消费者、非熟练工人、失业者,最终即公众的利益。政府和组织良好的利益集团相互勾结,大多能避开公众的监督,已经成为一种政治潮流,情况如同重商主义时代,最终取代了立法机构对法律的理性的讨论,也逃避了司法机构的监督。

这诚然是西方政治之弊端,不过在其他地方也绝不鲜见。发展中国家和转型国家的人士也已经清楚地认识到,政治实际上不过是大政府和特权集团狼狈为奸。解决的出路只有缩减政府规模,严格限制其职责范围,从而缩小再分配的范围,这种再分配只能满足组织程度较高的利益集团贪婪的欲望。只有这样,立法和司法部门才能重新获得尊重,而且也只有这样,才能建立“通过讨论进行治理”。要做到这一点,也许只需改变观念和政策即可,但也可能得实行宪制改革,即引入防止政府扩张权力的宪政。

国际经济秩序

以上讨论仅涉及国内秩序,对个人自由的保障,不管是市民社会的形式,还是法治及有限政府,都是局限在民族国家的范围内。有些乌托邦自由主义者便幻想人类能否发展到世界政府、国际法和所谓的“地球村”世界性社会。而自斯密以来的古典自由主义者一直脚踏实地,从来没有抱过任何乌托邦式幻想。他们深知,民族国家将一直存在,而公民的种种权

利最重要的仍停留在国家范围。关于世界政府的设想完全是痴人说梦，是笛卡尔式的空想。

不过，古典自由主义者绝不愿看到一种由民族国家组成的、充满冲突、斗争的国际体系，因为这种状态可以很容易地导致民族国家范围内的个人自由被削弱甚至消灭。20世纪的大多数时间中，国际关系处在冲突中，最终便导致国家内出现暴政，或被作为强迫人民接受暴政的借口。

古典自由主义者认为，民族国家范围中的基本的经济自由即私有财产以及契约、交易、联合的自由，必须相应地辅之以“国际性”经济自由即自由进行跨国贸易，资本自由跨国流动，自由兑换货币。没有这些相应的国际经济自由，国内的经济自由就不可能充分发挥其潜力，更进一步说，它也不可能长期维持下去。

维持自由贸易、资本流动和货币自由兑换，需要法律和政治双管齐下。在法律层面，首先必须贯彻最惠国待遇原则，保证不歧视外国的商品、服务、财产和合同。在政治层面，政府的政策必须合乎这些法律的、经济的原则。

古典自由主义者并不指望通过国际组织和政府间复杂的合作机制，能制定出普遍适用于国际社会的法律和政策。国际协定的确可以促进建立一种更自由的国际经济秩序，比如能够推进最惠国待遇原则的制度化。但这些都不是第一位的。

威廉·勒普克一语中的：“国际主义一如慈善施舍，先得自扫门前雪。”第一位的是本国的法律和政策：国内政策必须导入国际经济自由，推行法治，这些都是在国内施行才最有效；而一旦将其拿到由劳民伤财的官僚机构控制的联合国之类的国际论坛上，必然只会是说说而已，或者是妥协折衷，最后弄

得面目全非。因此,古典自由主义的结论就是,自由的国际经济秩序,不会是通过国际协定建立,而只能是各个民族国家全面的自由政策及健全的法律框架的必然产物。

在讨论这一问题时,不应只谈论如何建立自由的国际经济秩序,也应探讨一下我们为什么要建立这种秩序。从本质上看,自由的国际经济秩序是把个人自由的消极和积极方面扩展到国际范围。国际经济互相依赖不断加强,将可更有力地阻止政府干预个人经济活动,从而可以使个人的消极自由更有保障;而且,从积极方面讲,它也可以扩展和放大个人采取新行动、运用新知识、把握新机遇的途径。如休谟所指出的,自由的国际经济秩序的效用表现为,它可以扩展个人选择的范围。在满足人们的物质需求方面,它也比任何别的国际经济秩序如保护主义和闭关锁国,能给人类和各个国家带来更大效用。全球范围的劳动分工扩展形成一种“国际自生秩序”,能推动技术创新和经济增长,从而能增进人类总的福利,特别是穷国的进步。

原题 *What is Liberalism?*, 原刊 LSE Hayek Society, AMA - Gi, Volume 1, No. 2

1997

古典自由主义的兴起、中衰与复兴

阿米·斯特基斯

导言：古典自由主义的界定

当代自由主义由发源于同一祖先的分立的、经常是彼此冲突的思想支流构成，这些变种的知识之父不仅依然完整地存续下来，其生命比有些后代还要长，它显示处比其他思想流派更持久的生命力。这一祖先，即众所周知的古典自由主义，已经对西方三个世纪以来的需求和挑战作出了回应。透过观察其历史，透过探寻其如何对经济的、技术的、政治的和社会的变革的根本历史动力作出回应，我们当可明白，古典自由主义何以能为未来提供一个强有力的基础。

为了在本文中保持术语的前后一致，我首先要界定一下古典自由主义。学者们已经对这一术语给出了形形色色的解释，例如，《西方自由主义：从洛克到克罗西的文献史》（*Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*, 1978）这一里程碑式的文选的合编者布拉姆斯泰德（E. K. Bramsted）断言，古典自由主义主张个人权利（要小心地呵护受到威胁的少

数的权利),尤其是财产权;政府有义务保护财产权,有限的宪政政府,并相信社会的进步。约翰·格雷则在《自由主义》(*Liberalism*, 1986)一书中,将这一描述扩展为包括论证个人主义、平等主义和普遍主义(universalism)的哲学体系。在《新老自由主义》(*Liberalism Old and New*, 1991)中,默居瓦(J. G. Merquior)则强调,人权理论、宪政(constitutionalism)和古典经济学就构成了古典自由主义的思想。

事实上,这些学者,还有其他学者之间,关于这种哲学体系的构成要素,相同之处远多于分歧之处。为了写作这一 year 表和分析,我将运用一套比较宽泛的标准来确定某种观念或某个人是否属于这一知识传统。在本文中,古典自由主义包括以下内容:

一种伦理体系,强调个人作为权利主体先于任何国家、共同体或社会的存在;

支持财产权及其必然的经济结果——自由市场经济;

主张建立有限的宪政政府以保障个人权利免遭他人及政府自身扩张之侵袭。

上述信条普遍地适用(于全球和历史任何时代)。

这些特征排除了某些一般认为属于古典自由主义的思想家,尽管他们为自由主义吸引了很多人,而不是赶跑了人。但是,我们不把他们归入,确实能够揭示出构成古典自由主义传统的那些思想家与他们之间十分根本的区别。有两个各不相同的思想家可以作为例证,他们与这一思想传统有联系,但并不属于这一思想体系。第一例子是边沁(Jeremy Bentham)和功利主义者,对于有限权利和市场经济,只有在其能够为最大多数人提供最大幸福时,他们才予以承认。于是,古典自由主义的终极目的,在这里成了可供使用的便利手段,而他们所追求

的终极目的则流露出某种知识的集体主义,这是与上面的标准不相容的。从另一个角度看,卢梭(Jean Jacques Rousseau)的社会契约论尽管非常引人注目,但却蕴涵着几乎是神秘的普遍意志的概念。这样一种概念创造出某种不负责任的权力精英,由他们阐释和强加这种意志,必要的时候可以使用暴力。在这里,也是触犯了古典自由主义思想中最关键的观念。因此,不管是边沁还是卢梭,都不是这一传统中的组成部分。

面对古典自由主义传统中思想家个人和思想运动无比的丰富性和多样性,任何单个的人想搞一份编年史,都是不大可能的。这一传统中,有三种截然不同的风格同时并存,并且经常彼此混合:现实主义的英国法律传统,理性主义的法国人文主义传统,有机的德国个人主义传统。格雷曾经把英国思想家所体现的独立性、法国的自我统治(self-rule)、德国的自我实现(self-realization)说成是自由概念中彼此竞争而又互相补充的内涵。除了这种民族差异外,还有两个平行的概念贯穿整个古典自由主义的历史,并且超越了地理的边界线。一个概念是对人性的消极的看法,认为人总是堕落的,是不可能完美的。由这一看法必然得出结论,权力必须予以限制,因为否则的话,权力必将使某些腐败的个人对他人有害无益。另一个观点是,所有人天生都是善良的,是可以完善的,因此,权力必须予以限制,以使人类演进向某种更完美的自我治理(self-government)状态。

无可否认,本年表不可能讨论这样多样、如此持久的传统中的每位思想家和每个学派,比如,莱山德·斯普纳(Lysander Spooner)的贡献或19世纪美国无政府主义的贡献,或诺克(Albert Jay Nock)和美国老右派(the American Old Right)的思想,本来应该很方便地包括在内的,但却没有。我已经尽了最大的

努力来关注标志着思想体系各个历史阶段的领袖人物。没有提到的那些人物或著述,并不必然意味着他们就不重要。本文只是想对古典自由主义的兴起、中衰和复兴提供一个概括性的介绍,因而必然受到篇幅和目的的限制。到底该包括什么、省略什么,是个难以作出的决定,这种决定,在某种程度上是任意的,我希望在开始这一历史概览之前,得到读者的宽容。

兴起

“古典自由主义的兴起”这样的措辞,并不意味着一整套前后一致的、统一的信念,在 17 世纪晚期,一下子就从洛克的脑子里完整无缺地蹦了出来。零星的古典自由主义原则实际上已经存在了好多个世纪了;洛克把它们整合到一起。而在它们被整合到一起构成古典自由主义、并作为一种可信的、被公认的哲学体系“兴起”之前,这些原则就一直是西方的观念对话中的组成部分。

因此,停顿下来留意一下这些原则的演变过程,是恰当的。尽管在希腊和罗马主流思想中,个人由其作为共同体成员资格所决定,但在古代思想家那里,确实存在先验的权利主体的观念。比如,怀疑论的希腊诡辩家就具有平等的观念,导致像 Alcidas 这样的雄辩家公开抨击自然奴隶(natural slavery)的信念。柏拉图和亚里士多德都提到诡辩家详细阐述了社会契约的理论(分别在 Glaucon and Lycophron 中)。伯里克利的《葬礼演说》(Funeral Oration)则赞扬希腊城邦将其公民平等地置于一部法律之下,赋予了他们自由。诺贝尔奖获得者哈耶克曾经称赞西塞罗是古典自由主义主要的先驱人物,他捍

卫自然法,象征着罗马传统的个人主义阶段。

尽管后康斯坦丁时代被不宽容所玷污,但比起属于异教的罗马万神庙或希伯来的律法来说,基督教毕竟要算一种集体主义色彩少得多的宗教。随着亚历山大教会(Alexandrine Church)的神父们重新发现了古典并反思人的可完善性(perfectibility),自我修养(self-cultivation)的概念获得了广泛的认可。在中世纪,经院派学者把经典的研究拓宽到经济学和政治科学领域。比如,西班牙萨拉曼卡学派(the School of Salamanca)的神父综合了希腊、伊斯兰和基督教早期教父的思想(Patristic thought),创造了一种市场价格理论,启发了后来的苏格兰启蒙运动思想家。

宗教改革使基督教学说分裂,经由“因信称义”(priesthood of the believer)学说和自然法理论把新教教义中的个人主义传播到天主教义中。实际上,面对17世纪初文艺复兴时代的怀疑论,荷兰人格老秀斯(Hugo Grotius)就是以自然法辩护者的面目出现的,对后来被称之为最小国家论(minimalism)的思想作出了一个早期的阐释。西方专制主义的兴起从经济、政治、哲学各个方面对自由构成了挑战。有些英国公民通过诺曼底人征服之前赋予盎格鲁-撒克逊人以自由的古代宪章的神话,来发动反叛。于是,宪政的有限国家与法律之下的平等这样的观念,获得了极为强烈的关注。到英国内战爆发前,一个号称平等派(the Levellers)的团体提出了一个《人民公约》,呼吁依据人民的契约制定一部成文宪法。该运动领导人理查德·奥佛顿(Richard Overton)在1746年发表《痛斥一切暴君》(An Arrow Against All Tyrants),显示了在洛克之前半个世纪,作为古典自由主义构成因素的个人主义、财产权、有限政府理念就已经相当严密成熟了:

本质上,每个人都被自然赋予了个人的所有权,任何人不得侵犯或强夺:因为每个人都是他自己,因此,他拥有自己的所有物……除此之外,我的和你的都不是他的;没有人可以支配我的权利和我的自由,我也不能对别人如此;我只是一个个体,享有我的自我,和我自己的所有物,我只能占有我自己的,而不能比这更多……

洛克以一种明确的形式,把这些原则融为一体,从而成为古典自由主义的创始人,并为后来的思想家奠定了一个根本的基础。简而言之,他所提出的主题在古典自由主义的思想对话中不断地重现。

我们之所以把这一时期作为这种思想的崛起时期,是考虑到在这个阶段,古典自由主义思想获得了哲学上的有效论证,在某种程度上也获得普遍的认可。可以从几个方面衡量这一点,比如有关著作的出版,思想家获得权威地位,声名显赫,古典自由主义对现有的政策和实践的批评受到宽容,甚至被接受采纳,等等。我将在下面对古典自由主义思想家和思想运动的研究中,探寻这一传统的编年史。表示思想运动的年代一般强调重量级著作或活动发生的时间,而不是指这些思想运动的影响力消失的时间;在所有个案中,我都试图论证每个思想运动的年代的准确性,但得承认,这仅仅是权宜之计,而非可以论证的事实。

洛克(John Locke, 1632 - 1704),出生于清教家庭的约翰·洛克在牛津接受教育后成为一位内科医生,不过,他是由于《论宽容》(*A Letter Concerning Toleration*, 1689)、《政府论》上下篇(*Two Treatises of Civil Government*, 1690)、《关于降低利率、提高货币价值的后果的思考》(*Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, Raising the Value of Money*, 1692)、《为基督

教之合理性辩护》(*A Vindication of the Reasonableness of Christianity*, 1695)等著作而作为政治理论家名垂青史的。他对克伦威尔独裁统治和他的父亲参加内战的记忆,使他对法律的权威给予无上的尊重。但是,他所面临的问题是:应该遵守什么样的法律?他对古典自由主义作出的第一个伟大而根本性的贡献就在于他在权利理论上的突破。对权利的基础和重要性的探寻,引导他对自然法进行了阐述。被赋予了神圣起源的个人权利获得了先验的重要性;据此才能将法律组织为一个层级体系。比如,任何与承认个人权利之自然法相违背的国家法律都不应当遵守。反过来说,这些权利的基督教性质也就否定了人的绝对的自治,洛克在《政府论下篇》中论证了这一点:

但是,尽管这是一种自由的状态,但它并不是一种特许的状态(a state of license),尽管在这种状态下的人拥有绝对的自由,可以自由地处置他的人身或所有物,但他并没有毁灭自己甚至于自己拥有的创造物的自由,而只能将其用于比仅仅占有它更高尚的用途。

洛克的第二个贡献是他对人的看法。洛克是从理论上的自然状态开始其政治分析的,据此他提出,人是彼此和平共存的。通过把劳动与资源相结合而获取财产权,人们除了觉得为了实现理想中的不偏不倚,自己在案件中充当自己的法官有些不便之外,几乎没有什么别的障碍,这意味着,人在一般情况是善良的,能够在自由状态下共存。这种看法是与托马斯·霍布斯思想传统中的看法是对立的,他主张人是堕落的、不可能实现和谐或和平。洛克的第三个贡献是提出了政治主权只能源于被统治者的同意的原则。根据这一点,洛克得出结论:如果一个政府背弃了国家与公民之间的契约,人民就有

革命的权利。

也许最为重要的是,洛克认识到,人身的自由依赖于私人财产权。这种财产权必须由法治来保障,否则,那些没有财产的人就可能操纵一种制度以攫取有产者的财产。他对财产权的定义强调的是要附加个人劳动,从而使所有权成为某种内在的创造活动。他把这一定义扩展到包容宗教信仰、政治观念,并把前面提到的每个人的自我抬高到几乎是绝对的程度。

洛克的贡献确实创造了一种将传播和发展达数个世纪的政治哲学。他的后学坚持了他对不可剥夺的权利的正当性的论证,而致力于解决他的理论中神圣的自然法与易错的人性之间的紧张。

苏格兰启蒙运动(1714 - 1817)

洛克去世后一个世纪,伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)于1714年出版了《美德起源探究,或蜜蜂的寓言》(*Enquiry Into The Origin of Moral Virtue, or The Fable of the Bees*),从而开启了苏格兰启蒙运动的时代。曼德维尔的诗运用人与蜜蜂之间的延伸类比,断言所有个体都是为其私利而动。这本书对传统道德中人行动的根本动机的否定,及它所提出的口号“私心公益”(private vices, public virtues),使之成为一本引起激烈争议的著作。但是它的广泛传播,为亚当·斯密(Adam Smith)、亚当·佛格森(Adam Ferguson)、大卫·休谟(David Hume)、和亨利·霍尔姆斯(Henry Homes, Lord Kames)创造了条件,从而形成了一场古典自由主义思想运动。苏格兰启蒙运动提出了一种道德哲学,起码提出了一种方法论,并对风行欧洲的重商主义从经济学交付给予了回应。这方方面面在这一运动中最著名的人物亚当·斯密的著作和思想中都有集中体现。

斯密的名字尽管主要是跟经济学联系在一起,但他本人实则是格拉斯哥大学道德哲学教授。他于1759年的著作《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*)探讨了道德称赞与责难的起源,只有据此才能判断对于有序的社会存在而言什么是必需的。他承认,个人必然会被对他人的兴趣及渴望他人对自己的赞扬所推动而进行合作,不过,他们也深切地关心着自身。

斯密并没有把他的伦理学研究与经济学信仰截为两节,相反,他使两者互相补充。他承认,自私自利驱动着所有的个体,但是,他也看到了一种能够有益于所有人的需求的自然的方式,他在《国富论》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776)中对此解释说:

不论是谁,如果他要与他人作买卖,他就要这样提议。把我想要的东西给我吧,于是,你就可以获得你所想要的东西:这是所有这类要约的含义。我们所需要的相互帮忙,大部分是依照这个方法取得的。我们希望出现在晚餐上的东西,并不是出自屠夫、酿酒师傅或面包师的仁爱之心,而是出于他们对自己的私利的盘算。

斯密强调,在自由的国内、国际贸易环境中,劳动分工带来了繁荣。他集中描述了这种分工及使分工得以进行、推进的市场过程。与此同时,他论证了魅惑了整个欧洲的重商主义的观念的谬误之处,这种观念以为,囤积硬币可以使一国富裕。在批评这种谬种流传的看法时,斯密加入了法国重农主义者(他的《国富论》就题献给其中的代表人物魁奈)的行列。他也详细阐述了绝对优势理论,断言在生产某种产品上具有较低生产成本的国家将生产该产品,苏格兰启蒙运动的私淑弟子李嘉图(David Ricardo)后来修正并细化了这一理论。他于

1817年出版的《论政治经济学与赋税原理》宣告了苏格兰启蒙运动的终结。

斯密也在1795年撰写了《哲学问题论文集》(*Essays on Philosophical Subjects*)。通过引用历史事例和可以观察的对象,斯密与其同事推进了研究人的行为的经验主义的方法论。他们也认识到,这种行为存在着不依赖人的知识的特性。斯密对市场作出的著名的“看不见的手”的描述所指的就是这种没有人协调指挥的模式。他们对重商主义的批判,把苏格兰启蒙运动的成员与英吉利海峡对岸同时发生的思想运动联系为一体。

法国启蒙运动(1717-1778)

要解释法国启蒙运动与法国古典自由主义的发展之间的关系,最好是与英国的经验进行对照。在英国,1688年的光荣革命开启了辉格党人的长期领导,它所强调的是秩序、稳定和个人主义。法国的封建传统和专制主义社会结构则不能为创新性思想提供这么合适的环境。权威主义不仅体现在政府形态上,也体现在罗马天主教会身上(这可以解释法国古典自由主义为什么具有其他地方没有的强烈的反教会的性质)。挣脱这种权力的愿望,导致启蒙运动的理性与古典自由主义的个人主义合流,两者互相支持,互相强化。因而,孟德斯鸠、伏尔泰、孔多塞等启蒙运动时代的几位大哲学家都跻身于伟大的古典自由主义思想家的行列。

法国启蒙运动中的古典自由主义分支,肇始于孟德斯鸠(Charles - Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689 - 1755)于1717年发表的《波斯人信札》(*The Persian Letters*),这是当时对古代政体的第一次伟大批判,也是比较政府的第一

个现代研究。在这本著作中,很明显,他关注的是宽容和创造性的公民(productive citizen)。他批判了强大的教会对胡格诺派教徒的迫害,首先是因为这种迫害从根本上侵犯了个人的良心权利,其次是因为,教会正在掠夺民众的辛苦劳作的成果。他把这种不宽容称之为“理性的彻底堕落”。

很容易理解,孟德斯鸠很佩服英国的制度。他于1727年到1731年间到英国旅行以就近观察它。这次旅行为他的伟大著作《论法的精神》(*The Spirit of the Laws*, 1748)提供了资料,在这本书中,他把英国的制度描述成一整套权力的监督、制衡和分立体系,尽管这种描述不尽准确。政府被归类为共和国、君主制和专制统治,他断言,第三种制度是用专断的权力代替法律来进行统治。他关于政府结构的洞见启发了很多国家领导人,比如美国立宪党人麦迪逊和俄国改革派女皇凯瑟琳二世,后者把这本著作誉为“君主的祈祷书”,并将其置于案头每日精研。

Francois - Marie Arouet (1694 - 1778)以伏尔泰的笔名写作了剧本、论文和著作。他的著作中有两本文集,1734年的《哲学通信》和1764年的《哲学辞典》。他也为狄德罗卷帙浩繁、地下出版的具有革命性意义的《百科全书》撰稿。他赞成把理性作为人的行动和宽容的指南,具体地表现就是承认宗教和哲学的多样性,实行人道的刑法(毫无疑问,这两者都来自他本人曾被囚禁的切身体验)。与他之前的孟德斯鸠及他之后的孔多塞不同,伏尔泰不相信人内在地具有进化的可能性。在反教会激情的支配下,他把当时的基督教徒比作处死基督的刽子手,而不是当时殉教的人,他预期,在一个进步的时代之后会出现一个压迫的时代。不过,这些都没有减弱他对个人权利和改革的热情。他的小说 *Candide* 以下面的祈使句收尾:“我们必须侍养我们的花园。”

孔多塞(Antoine - Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, 1743 - 1794)是伏尔泰和杜尔哥(Jacques Turgot)的朋友,活跃于法国政治和思想界。他是成立于1789年的巴黎公社成员,1791年成为立法大会成员(the Legislative Assembly),1793年作为国民公会成员起草了《人权宣言》。他的学术成就包括界定和分析了历史的十个阶段,这一囊括一切的视野使他确信,人能够进步、进化。默居瓦指出,孔多塞强调知识和同意中的政治因素,这与当时法国流行的“雅各宾唯意志论”(Jacobin voluntarism)唱对台戏,使他成为“罗伯斯庇尔十足的反对者”。在批评1793年宪法、并被发现没有护照后,他被收监,于1794年神秘地死于牢房中。那本很著名的《人类精神进步史大纲》(*Sketch for A Historical Picture of the Progress of the Human Mind*),表现了孔多塞信念的广泛性。可以恰当地说,古典自由主义的第一位烈士在其身后出版的杰作中从精神上鼓舞了他的知识后裔们:

对这种看法的思考是多么地美好:从锁链中解放出来的人类,挣脱了进步的敌人和偶然性的主宰……正是对这种前景的思索,构成他[哲学家]推动理性的进步和自由的建立等等全部努力的奖赏。他勇敢地把这些努力看作是人类命运永恒链条中的一部分……

法国重农主义者(1759 - 1776)

在法国启蒙运动步入尾声之际,一场经济思想运动加入到启蒙思想的大合唱中。亚当·斯密承认,尽管有这样那样的缺陷,但重农主义思想运动提出了“在已经发表的关于政治经济学的论述中也许是最接近真理的思想”。其思想发源于康蒂隆(Cantillon),他在斯密之前就撰写的《商业性质论》(*Essay*

on the Nature of Commerce, 写于 1720 年,但直到 1755 年才发表),第一次系统地提出全面的经济学观点。他指出,硬币的流动根据其如何进入经济体中而具有不同的效应,比如,事实证明,出口顺差比增加国内生产更有益。

重农学派是在反对重商主义中崛起的,重商主义最集中的代表是路易十四的财政总监科尔贝尔(Jean Baptiste Colbert)。“科尔贝尔主义”的内容包括,强调有计划的工业,而忽视农业,提高土地税以为西班牙王位继承战和太阳王宫廷的奢华提供资金。在七年战争后路易十五统治下,法国沦为二流强国,急需解决之道;重农学派提出解除对贸易的限制,重视农业,把一切税赋简化为单一的租金(rent tax)等等。魁奈(Francois Quesnay)的《经济表》(Tableau Economique, 1759)标志着这一思想运动的兴起,这本书所探讨的是货币的周转和不同市场的互相依赖性。

杜尔哥(Anne Robert Jacques Turgot, 1727 - 1781)则是古典自由主义的捍卫者,1774 年到 1778 年间,他是路易十六的财政总监。他从重农学派高度重视农业这一立场出发,强调农业和工业生产的增长也支持劳动力和贸易的自由。在致 Abbe Terray 的一封信中,杜尔哥富有远见地写道:

食品的价格、国民的财富、劳动力的价格、人口的增长都是联为一体的;它们是按照一个自然的调适过程自己实现均衡的;而只要商业和竞争完全自由,就必然能实现这种调适。

他的政策并没有得到贯彻执行,但是他所撰写的《关于财富的形成和分配的颂词与思考》(Eulogy and Reflections on the Formation and Distribution of Riches)等影响深远的著作,阐述了重农学派的思想,也率先提出了未来古典自由主义的经济学

论点。因此,这一思想运动终结的时间就是他最后一本著作发表的日期。

美国民主共和党人(1776-1820)

当法国启蒙运动和重农学派思想运动即将谢幕之时,北美大陆殖民者也正在准备向世人证明,过去一个世纪播下的古典自由主义的种子,已经在新世界找到了肥沃的土壤。在创造了推动美国独立的动力的人士中,有一位就是鼓动家潘恩(Thomas Paine, 1737-1809)。他是一位英国人,带着弗兰克林(Benjamin Franklin)的亲笔推荐信赴美,潘恩到达美国仅两年后,就匿名发表了《常识》(*Common Sense*, 1776)。尽管他[在本书,及《美洲危机》(*American Crisis*, 1777)、两卷本的《人的权利》(*Rights of Man*, 1791、1792)]是根据洛克的自然法理论框架展开论证的,不过他的著作中的充沛感情则是法国反专制主义的回响:“即使是在最美好的国家中,政府也只是必要的恶而已;而在最糟糕的国家中,政府则是无法容忍的恶……”

通过他的小册子,他对获得被统治者的同意的雄辩的解释在整个殖民地几乎是尽人皆知。引人注目的是,在美利坚合众国的概念提出之后,潘恩专程赶赴法国向另一批革命者传播这一信息。这时候,他也对思想家柏克(Edmund Burke)发出了挑战,在《人的权利》一书中呼吁推翻英国君主制。他被制宪大会授予法国公民资格,并入选国民公会,与孔多塞来往密切,在吉伦特派下台后也被监禁。1802年,他返回美国,撰写并在英国、美国和法国宣传他的政治见解,他预见到了19世纪的两场大革命。

托马斯·杰佛逊(Thomas Jefferson, 1743-1826)在起草《美国独立宣言》(1776)时征询过潘恩的意见。在这份声明中,杰

佛逊把古代宪政的神话与洛克的自然权利传统结合起来,以证明英国违背了它与殖民地人民的契约,因此,人民有权反抗,并团结起来组成一个新政府;为了使他的要求能打动全世界的听众,他强调了他的哲学的普遍性。除《独立宣言》之外,杰佛逊的思想体现在他的书信、政治论文及作为国务卿和总统的政策中。他和他终生的朋友和同事詹姆斯·麦迪逊发起创建了民主共和党(the Democratic - Republican Party)以反对联邦党人欲实现中央集权、增加政府权力的想法,并使他们二人先后当选总统。

杰佛逊尤其重视创造一个独立的、能够维护民主共和国的公民,而在自耕农中,他找到了自己的钥匙。他相信,自给自足的土地所有者具有自我修养、从而珍惜他的自由的能力。杰佛逊对自由作为一种自我实现的强调,在下面将说到的德国古典自由主义那里得到了发扬光大。

麦迪逊也曾担任过国务卿和总统,但他的贡献主要体现在他担任这些职务之前。他是立宪大会中《弗吉尼亚方案》(*the Virginia Plan at the Constitutional Convention*)的设计者,是美国宪法之父,很清楚地显示出洛克的自然法与孟德斯鸠分权学说的融合。他所创造(并在他与汉密尔顿和约翰杰伊于1787、1788年合著的《联邦党人文集》中进行了解释)的联邦制度使自私自利的各党派彼此斗争,从而使任何集团都不能获得侵害他人权利的权力。终其一生他所试图界定并探讨的就是财产权。在1792年的《论财产权》(*On Property*)中,他非常彻底地肯定个人对于他自己的权利的范围:

他有平等的权利以自由地发挥自己的才能和自由选择他所要利用的对象。简而言之,我们可以说,人对他的财产拥有权利,同样,他也对他的权利也拥有权利。

虽然他的影响力一直存留在美国政府结构的各个层面,但麦迪逊于 1816 年结束其第二个总统任期之后就淡出了历史的聚光灯,民主共和党运动也可以说落幕了。

威廉·戈德温(William Godwin, 1756 - 1836)和玛丽·沃尔斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft, 1759 - 1797)

在美国革命和法国革命期间,一对英国夫妇则关注着另一种革命性的观念。戈德温被有些人奉为英国无政府主义之父,具有早期古典自由主义的色彩。他坚信人可以自我完善,也相信体现在强调理性和进化的启蒙运动中的进步规律。他的自然权利理论源于洛克;后面将会讨论的赫伯特·斯宾塞曾承认,戈德温对自然法的阐发对他的哲学产生了巨大的影响。1798 年,他发表了一本强有力的著作《政治正义》。戈德温的妻子则是女权运动的先驱。在其短暂的一生中,玛丽·沃尔斯通克拉夫特把自然权利理论扩展到妇女问题,从而开创了古典自由主义的女权主义。1792 年的著作《为妇女权利辩护》(*Vindication of the Rights of Women*)认为,妇女跟男人一起是个人主义传统的共同继承人。五十六年后,她的思想被美国人伊丽莎白·凯蒂·斯坦顿所践履,后者写了《情感与决心宣言》(*The Declarations of Sentiments and Resolutions*, 1848),并模仿《独立宣言》的语言主张妇女的权利。(作为沃尔斯通克拉夫特精神的继承人,斯坦顿也反对第十四修正案,因为它只承认男性的公民权利;她也于 1869 年创建了全国妇女参政权协会)。

斯塔尔夫夫人(Anne Louise Germaine de Stael, 1766 - 1817)和贡斯当(Benjamin Constant de Rebecque, 1767 - 1830)

与戈德温、沃尔斯通克拉夫特夫妻不同,斯塔尔夫夫人和贡斯当的信念,则是在回应大革命的阵痛过程中形成的。他们都是地道的法国人,在几十年时间中发表著作,而在若干年

中,他们还是一件公开的风流韵事中的主角。

杰曼·德·斯塔尔是路易十六最受欢迎的财政总监、瑞士银行家雅克·纳克尔(Jacques Necker)的女儿,她受过良好的教育,是个四海为家的人,在与一位瑞典外交官结婚后,与浪漫的 August Schlegel 保持着关系,而与拿破仑·波拿巴的私人关系极为紧张,有一段时间拿破仑甚至禁止她的著作在法国出版。她于 1788 年撰写《致 J.J. 卢梭的信》,1807 年撰写了《科琳》(Corinne),1810 年在意大利出版了《论德国》。在这本著作中,她强调,新教是自由的前提条件,因为只有“因信称义”学说能创造一个自由社会所必需的个人主义伦理。这一观点对托克维尔及后来的几代思想家产生了影响。她那原创性的著作《法国大革命沉思录》(*Considerations on the French Revolution*, 1818)捍卫了 1789 年的公民平等的革命幻想,抨击了 1793 年的革命恐怖与平均主义。斯塔尔夫人的这一分析是法国古典自由主义突出的例证。

与斯塔尔夫人的辉格党色彩和亲英派倾向不同,贡斯当热衷于民主,积极地投身法国政府。从 1799 年到 1802 年,他是保民院(Tribunat)成员,在 1815 年的百日政变中,他是国务委员,百日政变后,他起草了拿破仑的君主制宪法,1819 年成为议会议员。不过跟斯塔尔夫人一样,他也受到德国哲学的影响。他声称“……命运呼唤我们实现自我完善”,就体现了他的朋友、下面将要探讨的美学个人主义者洪堡的思想。

他把历史看成是一个进化过程,即从古代的自由,即平等地公共参与和面对国家无能为力的状态,进化到现代的自由,即承认某种不受政府干涉的私人空间。不过,他并不认为法国大革命实现了这一目标。他争论说,那些反抗贵族统治的人,并没有准备好接受普遍的政治参与。两种自由转型的中

间,形成了有限君主制和有限大众统治。

贡斯当的著作包括他呼吁实行议会君主制的《适用于所有政府的政治原则》(*Political Principles Applicable To All Governments*, 1815)和小说《阿方斯》(*Alphonse*, 1816)。他对自由的辩护最集中地体现在《宪政政治的核心》(*Heart of Constitutional Politics*, 1818-1820)。他强调必须通过宪法限制政府的权力,这促使他对卢梭的社会契约和普遍意志概念提出了批评。在见证了根据卢梭的说教所建立的恐怖统治和雅各宾专政后,贡斯当明白了,他的法国同胞没有建立任何机制以限制他所描述的权力,因此,“经常被人用来捍卫自由的社会契约,实际上是所有形式的专制统治中最恐怖的统治的帮凶”。

萨伊(Jean Baptiste Say, 1767-1832)

萨伊在返回法国支持大革命前,在经济发达的英国获得了丰富的商业经验。跟贡斯当一样,他也于1799年成为保民院委员。当时,很多人批评英国新兴的工业秩序,比如法国人西斯蒙第(Simonde de Sismondi)预期,资本投资有时会使生产超过消费,英国人威廉·斯朋斯(William Spence)也说,农业以外的其他领域的资本投资会导致不稳定和波动。为对这些批评作出回应,1803年萨伊发表了论文。在这里,他初次提出了萨伊市场规律,它认为,供应会创造出自己的需求,或者说企业生产的东西会创造收入,使更多的投资成为可能,从而催生新的生产周期。简而言之,一个人不可能提出没有供应的需求。因而,对资本投资的批评是错误的,因为批评者忽视了正是这些资金使生产过程得以一直进行下去。

1804后,萨伊在法国北部开办了一家棉纺纱厂。拿破仑垮台后,波旁王室又送他到英国去研究经济环境。回国后,他教授政治经济学,最终成为法兰西学院的第一位政治经济学

院士。他晚年的著作包括《政治经济学问答集》(*The Catechism of Political Economy*, 1817), 《致马尔萨斯的信》, 《政治经济学教程大全》(*The Complete Course of Political Economy*, 1828 - 1830)。他提出的市场规律主宰主流经济学很多年, 直到 20 世纪初集体主义和社会主义崛起才衰落下去。

洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767 - 1835)

洪堡体现了德国浪漫主义与古典自由主义的融合, 从而形成了 E.K. Bramsted 所说的美学个人主义。这种哲学认为, 人是为了自己的目的而存在, 自我是艺术品(*the self as art*), 这种哲学影响了贡斯当等思想家; 约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)曾在其 1859 年的经典著作《论自由》中引述洪堡的话, 并承认从他那儿受益匪浅。

这位普鲁士行政官员、外交官和柏林大学创建人提出, 个人最高的目的就是 building, 即自我修养(*self-cultivation*)。为了实现“他的能力以最高尚、最合乎比例地发展为一个完满的整体”, 每个人必须享有自由和多样的经验。因此, 国家的合法的职责就是充当 nightwatcher(守夜人), 以保障公民不受他人侵害, 而不是进行事先的干预。以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)后来将这一概念称为“消极自由”, 表示“免于……的自由”, 而不是“从事……的自由”。除此之外的一切政府活动, 都是把单一的规则强加于独特的个人, 是剥夺人的个性, 而不允许他们自作主张并对自己的行为负责, 则是对其尊严的剥夺。

洪堡的政治著作包括写于 24 岁那年的《论国家行动的限度》(*The Limits of State Action*), 还有两篇论文《人的目的》(*The Purpose of Man*)和《国家的目的》(*The Purpose of the State*)。这些在他生前都没有发表。《限度》发表于 1851 年, 仅仅比密尔那本《论自由》早发表 9 年。

李嘉图(David Ricardo, 1772 - 1823)

出生在伦敦的李嘉图接触亚当·斯密的《国富论》的时候,经营着一家生意兴隆的企业。随后在谷物法的大论战中越来越活跃,发表了《高价金银》(*The High Price of Bullion*, 1810)之类的书信和论文,他的主要著作《政治经济学与赋税原理》(*The Principles of Political Economy and Taxation*)发表于1817年。在这本著作中,他提出了劳动价值理论,探讨了资本所有者、地主、工人之间的收入分配关系。与萨伊一样,他也把资本投资看作是生产周期的催化剂;因此,他相信,资本积累支撑着经济扩张和利润最大化。不过,他最重要的贡献则是他对亚当·斯密的绝对优势概念作了补正。

斯密认为,就生产某一产品而言,生产成本最低的国家应该生产该产品。李嘉图则回应说,如果两个国家都生产其具有相对优势的产品,那么,贸易就会对双方都有益。这就是现在所说的比较优势法则。

从1819年一直到去世,李嘉图作为国会下院议员,继续其政治活动。他与斯密理论的对话及他的经济学造诣,使有些学者认为他属于苏格兰启蒙运动的私淑弟子。因而,李嘉图经典著作的出版,或许可以算是给苏格兰启蒙运动划上了圆满的句号。

拉芒内斯(Felicite Robert de Lamennais, 1782 - 1854)

拉芒内斯尽了很大努力来协调教会与古典自由主义,从而成为法国自由主义天主教之父。1816年,他被任命为牧师,为了宣传自己的主张,他开始出版一份报纸 *L'Avenir*, 其口号是“上帝与自由”。在1830年的一期后他解释说:“我们害怕自由主义。那就把它天主教化,它就可以重获新生。”

他在报纸上提出了要求法国实现的六种政治自由,其一

是宗教自由,这在法国尤其重要,因为在《宗教协定》签定之后,天主教会与政府之间总是纠缠不清。其他自由包括教育自由、新闻自由、结社自由、选举自由,及“取消带来悲惨后果的中央集权政策”。这些要求显示他是一位真正的古典自由主义者;他的创新之处在于把他的哲学与教会融合为一体,而他之前和之后的人都认为,惟一能与自由主义相容的信仰是新教,而不是天主教。

尽管他到罗马游说教皇仅仅出于自由的哲学信条,但梵蒂冈仍然谴责了他,最后,他放弃了继续布道,而向更广大的听众传播自己的信念。1835年的著作《信徒言论》(*Words of A Believer*)广受欢迎,被翻译成7种语言,在他有生之年,人们争相阅读。拉芒内斯以自己的范例证明了,古典自由主义并非与天主教不相容,他在以前从来没有接触过古典自由主义思想的信徒中播下了思想的种子。

斯宾塞(Herbert Spencer, 1820 - 1903)

与其美国弟子萨姆纳(William Graham Sumner)一样,斯宾塞的古典自由主义与社会达尔文主义有密切的关系。斯宾塞想把科学方法运用于人文领域,把所有的社会现象(比如社会的进化)整合进一个整体性的大模式中(就像在一般的进化论中一样)。

这位哲学家出生在德比郡的一个卫斯理公会教徒家庭,撰写了很多著作,其中包括《政府的恰当范围》(*The Proper Sphere of Government*, 1843),《社会静力学》(*Social Statics*, 1851),《进步的规律与原因》(*Progress: Its Law and Cause*, 1857)。从1848年到1858年,他是极具影响力的《经济学家》杂志的助理编辑。他想把各门学科融合为一门综合性人文研究,于是撰写了九卷本的《综合哲学》(*The Synthetic Philosophy*),从1855年

开始动笔,到1893年完成,涉及的学科从伦理学到生物学。他的《人对国家》(*The Man Versus The State*)发表于1884年。

斯宾塞对古典自由主义思想最大的贡献在于他对“平等自由原则”的解释和一贯的运用;他强调,从道德上说,每个人都应该自由地按自己的意愿行事,只要它不侵害他人的自由。按这一原则推论,人们也没有义务去帮助或供养他人。于是,那些能够维持其生存的人将存活下来,并推动人类的进化。斯宾塞承认,这种思路是把经济学中的竞争性自由放任模式应用到一般的人类活动中而得出的。

他根据这一原则对国家提出了很多批评。在《过度立法》(*Over - Legislation*, 1853)中他论述说:“尽管我们不再坚持为了人们精神上的好处而强制他们,我们却仍然认为,我们可以为了他们物质上的好处而强制他们:我们没有看到,这跟前者一样是没有用处的,也是不正当的。”尽管他对正在到来的工业制度相当乐观,日益扩张的国家活动和人的依赖性依然给他的思想蒙上一层阴影。他不相信民主制度和多数统治。在《人对国家》中,斯宾塞对在他之前的伏尔泰就已经提到的“重新野蛮化”趋势不断明显而感到绝望;他把现代人对国家的崇拜比作是原始的、无知的偶像崇拜。他那挑衅性的著作是把古典自由主义的个人主义原则运用于所有学科、所有时代的强有力的宣言。同样,他晚年的思想则预示着古典自由主义即将到来的衰落。

曼彻斯特学派(1835 - 1859)

曼彻斯特学派源于英国反对谷物法的运动。这些法律最早是中世纪颁布的,1815年又被强化,赋予国内谷物生产商以垄断权。随着人口增加,谷物不能相应地增产,下院却反对开

放进口。那些松散地聚集为曼彻斯特学派的官员和学者则主张,废止谷物法,赞同自由贸易,1846年,他们的努力获得成功。

这一学派的灵魂人物是科布登(Richard Cobden, 1804 - 1865)与他的同仁布莱特(John Bright),不过,科布登所关注的并不仅仅局限于这一问题。1835年,他给报纸匿名投稿论及曼彻斯特学派的形成。英国、爱尔兰、美国(1835)和俄国(1836)都针对国内和国际贸易问题提出了古典自由主义的看法,科布登将其统一为一体,要求清除进步的障碍。比如,他指出,比起英国来说,美国有更多的资源可以投资于私人生产中,因为英国把他的很多资源用于庞大的军事组织中。贸易将带来和平,因为贸易各方的自利之心要求这样。因此,科布登断言,把军事费用转而用于生产,将清除经济进步的障碍,而贸易无论如何将补偿那些没有价值的东西。1841年后,科布登成为下院议员,投身于自由放任经济学、国际贸易和仲裁、和平主义、以及改革活动中,并有幸看到自己的哲学逐渐被英国官方所接受。英国政治家张伯伦(Joseph Chamberlain)很精辟地概括了曼彻斯特学派的思想体系:

科布登先生的学说是一个连贯的理论体系。他的看法是,在我们的国内事务中,不应该有国家的份。他相信,应该允许个人最充分地发挥自己的才能、利用自己的环境,不应该企图去拉平他们的生活条件和幸福。因而在他看来,劳工保护与贸易保护一样糟糕。他认为,工会比地主还恶劣。在他看来,所有的工厂立法都与关税制度一样坏。”

对古典自由主义的这种表述远远超过曼彻斯特学派本身的持续时间,该学派以其官方最后的积极同情者财政部助理大臣特里维里爵士(Charles Trevelly)的退休而告终。后世的思

想家,比如巴斯夏(Frederick Bastiat, 1801 - 1850, 1845年撰写了讽刺文章“蜡烛制造商请愿书”(Petition from the Manufacturers of Candles), 1849年发表了著名的《法》,就感谢科布登对他和同道们产生的哲学上的影响。

美国超验主义(1835 - 1882)

美国超验主义思想运动继承了孔多塞和洪堡的乐观主义的、向善的个人主义,在某种程度上启发了20世纪的客观主义。这一流派的古典自由主义与麦迪逊、斯宾塞、托克维尔、米塞斯、哈耶克的比较悲观的自由主义平行发展。这两种看法在古典自由主义的传统中不断重现,反映了对于人性各不相同的基本假设:一派认为,人是可以完善的,另一派则认为,人是堕落的。

该思想运动开始于杰克逊主政时代(1829 - 1837)强烈反对压迫性制度的那段时期,当时普遍流行的对人的新的信念也波及到教会,促使一神论者呼吁在人与上帝/真理之间建立起更为直接的关系。钱宁(Ellery Channing)第一个发起了这场新的宗教改革运动,“努力寻找一种新的因信称义教义”;值得注意的是,因信称义原则,是拉芒内斯前后的思想家之所以认为新教是古典自由主义的前提的根本理由所在。他的《论奴隶制》(Essay On Slavery, 1835)的出版标志着超验主义运动的开端。

演讲者和小品文专家爱默生(Ralph Waldo Emerson, 1803 - 1882)因1837年在哈佛大学优秀学生联谊会上发表的《美国学者》(The American Scholar)演讲而引起广泛的关注。在这里,他坚定地主张,人能够成为“思想的人”(man thinking),可以借助自然、历史和经验发现真理,而不用依赖他人的阐释。与后

来的爱因·兰德一样,他最为强调的是个人的无限的价值和潜能:“人是一切,除此之外,整个世界一无所有……全部的理性都沉睡在你自己心中;理性是为你了解一切而存在的,理性正是因你而不惧一切。”他1841年发表的《信赖自己》(*Self-Reliance*)继续阐发了这一点,发展他的“粗糙的个人主义的知识形态”。

梭罗(Henry David Thoreau, 1817-1862)批评了浅薄的物质主义和他所处的现代社会中多样性的缺乏,这一点他跟爱默生很相似。他的主要作品是1849年发表的《论公民不服从》(*Civil Disobedience*)。他对个体的兴趣使他认为,社会及其制度根本就无关紧要。据此,梭罗勾画了消极地抵抗那种个人无法容忍的政府政策的政治策略,他称之为公民不服从。通过反抗行动和个人对自己行为负责,他梦想,人们最终将实现自我治理,而国家将逐渐萎缩以至消失。因而当他说“什么也不管的政府是最好的政府”时,他并不是在要求立即进入无政府状态,而是把它视为一个终极目标而努力推进。

超验主义的思想体现了浪漫主义的余绪,又影响了后来的乐观主义思想家。尽管这一影响一直经久不息,但这一思想运动本身则因令人敬重的爱默生在1882年去世而告终。

托克维尔(Alexis de Tocqueville, 1805-1859)

正当曼彻斯特学派与谷物法进行斗争并在英国政府获得权力之时,法国的托克维尔正在写下他对年轻的美国的政府与社会的反思。他是凡尔塞法庭的文职官员,被派往美国考察其刑法。这次考察的结果是他撰写自己最伟大的著作《民主在美国》(通译《论美国的民主》, *Democracy in America*, 分两卷分别出版于1835年和1840年)。此后,作为独立人士,他担任了十年的法国国会议员,1856年出版了《旧制度与大革命》

(*Ancient Regime and the Revolution*), 然后, 有一段时间活跃在制宪大会, 1893 年出版了《对热月君主制与第二共和国的反思》(*Recollections at the end of the July monarchy and the Second Republic*)。

超验主义关注的是人, 曼彻斯特学派关注的是经济, 而托克维尔的古典自由主义关注的则是政治。他的著作尤其侧重于研究民主与平等的问题。例如他提出, 与自我中心主义有所不同的个人主义会威胁美国的共同体道德及其制度。他担心在他考察的这个国家已经显示出缺乏公民美德的迹象。他警告说, 平等不断扩张可能导致群众的暴政, 并将令依赖官僚的公民付出代价。他强调, 在民主制度中, 官僚和群众两者都会威胁珍贵的个人自由。与他之前喜欢英国的孟德斯鸠和斯塔尔夫夫人不同, 托克维尔秉持的是詹森教派的传统, 这使他从来不会像他的很多国人那样对社会进步持乐观主义态度。他的著作揭示了民主和平等是如何逐渐对个人自由构成威胁的, 迄今仍然是对民主和平等的最好的批评之一。

密尔(John Stuart Mill, 1806 - 1873)

密尔也许是从一个思想家的角度了解古典自由主义的最好的窗户, 他体现了英国、法国和德国思想传统的交融。他是功利主义者和英国第一本经济学教科书的作者詹姆斯·穆勒的儿子, 是在边沁和他的幸福微积分的学说中成长起来的, 他也遍读古希腊和拉丁经典以及斯密、李嘉图等等; 他早年高强度的学习导致他在 20 多岁时精神崩溃。这段时期过后, 他回归自己给自己定下的使命: 发展出一种更有自由主义色彩的功利主义, 以解决他所感受到的哲学紧张。

17 岁那年他就加入英国东印度公司, 35 岁在办公室主任任上退休。这段商业经验给他 1848 年出版的《政治经济学原

理》(*Principles of Political Economy*)很多灵感,在这本书中,他接受了劳动价值论,认为一件物品的国内价格就是其自然的价格,并解释了利润是如何在贸易各方中分配的。1869年的《论对女性的征服》(*On The Subjugation of Women*)表示了支持妇女参政的态度。1873年他出版了自传。密尔最著名的著作包括《论自由》(*On Liberty*, 1859)、《代议制政府》(*Considerations on Representative Government*, 1861)和《功利主义》(*Utilitarianism*, 1863),这些著作发展了他的政治理论,提供了理解他与之斗争的悖论的钥匙。

当密尔警告要防止思想的暴政压制他人的声音、呼吁某种形式的知识的宽容的时候,所体现的是强调独立自主的英国古典自由主义传统。而当他在自己的理论中要求创造某种私密的道德领域、即国家和权威都不得干涉的属于每个个体的空间时,他又表现出了对法国的自我统治传统的向往。不过,不管是宽容还是隐私,都不大容易与边沁要求社会制度实现最大多数人的最大幸福的方程式相协调。然而,最引人注目的是密尔对“最大幸福”座右铭本身的修正。受德国传统尤其是洪堡的美学个人主义的强烈影响,密尔特别重视个体及其自我修养的行动。因此,密尔修正了他的观点,在判断效用时,除了考虑幸福的量之外,把幸福的质也考虑进去,而那些自我实现的较高级的快乐,在质的序列中排在更高位置:

……有些种类的快乐比其他的快乐更可欲、更宝贵。

在评估所有的东西的时候,我们都除了量之外也考虑质,而在评估快乐的时候却仅仅考虑量,岂不是荒唐。”

为了改进功利主义,密尔提出了混合的古典自由主义思想。但紧张仍然存在。什么时候可以侵犯个人的私密空间?什么时候可以压制一个持不同政见者从而使他人不受伤害?

谁可以或者说应该确定幸福或快乐的质？他的著作似乎赞成，在大多数情况下，人，不管是单个人还是自愿性团体，对自己的事情，自己决策，比由政府决定要好一些。因此，密尔主张要限制国家。他那一生艰苦的思想斗争最后以悲观的哲学收场，他清楚地意识到社会的熵而不是进化，而他晚年的社会主义色彩也预示着现代自由主义的转向。不过，他对不同流派的思想的综合，既突显了丰富的古典自由主义传统的一致性，也揭示了其多样性。他的著作的出版标志着古典自由主义兴起阶段的结束。

中衰

回顾一下，我们可以看到，古典自由主义的兴起，就是思想家个人和思想运动前仆后继的历程，既显示了观念的连续性，也显示了观念的不断发展，思想家们对这一思想的基本原则不断地予以重新界定，并注入新的内涵。思想家和思想运动主要以两种方式表现自己，一方面，他们提出观念，就像洛克为财产权辩护，托克维尔分析民主制度；另一方面，他们也对政策作出反应，就像苏格兰启蒙运动和法国重农学派反对重商主义。通过这两种表现方式，古典自由主义在某种程度上为社会接受。或者是像爱默生的散文一样洛阳纸贵，或者是像杰佛逊和麦迪逊那样通过获得显赫的职位而被承认，或者像曼彻斯特学派废除谷物法一样能够指导政策。

为什么古典自由主义会如此崛起？首先，盛气凌人的欧洲文化为这些提出论断的人提供了四处旅行、用实地考察来检验这些命题的机会，并可以有效地交流沟通。其次，欧洲各国日益增长的相互依赖性使各国已不再能从经济（保护主义）

或者政治上(专制主义)愚弄他们的人民,因为公民们可以到处旅行,交换有关其他地方的信息,比如,英国实行的宪政就影响了其他国家的古典自由主义者,美国的平等主义也同样如此。其三,像重商主义之类的政策没有实现经济的发展,因此,人们自然会寻求其他的方案,尤其是那些已经收到实效的政策。涌现了大量问题,欧洲急需从经济、政治和哲学等方面给出解答,而古典自由主义对此作出了回应。

到19世纪末,思想家和思想运动依然在宣示古典自由主义的观点,并对其他倾向的政策给予批评。但是,他们已经不再能获得广泛的接受了,尽管有些思想家也能作为见解不同的人为社会所宽容。西方迅速地迈向工业化,导致出现了有关工人条件、贫穷、社会分化瓦解和流离失所等大量短期问题。技术进步的速度超出了国家调适的能力。于是,人们就转而求助于政府,这时候的政府已经比以前民主了,人们要求政府控制并通过立法克服这些转型的痛苦,于是,在市场适应新的工业化经济之前,人们为了解决临时性的问题而使政府权力空前增长,结果反倒造成了长期的问题。

世纪之交后,欧洲内部日益强烈的敌意,最终导致极端的民族主义和种族自豪感取代了统一的欧洲文化。第一次世界大战不仅摧毁了国际贸易,也使各国政府大肆扩张以满足军事需求。第二次世界大战则使问题更严重。比如美国,政府现在涉足所有的事情,从工资和价格管制,到食品配给、新闻审查和宣传。而当战争结束后,各国政府并没有缩小到他们原来的规模。苏联信奉了共产主义,这是一个在工业化阶段期间摆脱封建制度、而没有从欧洲哲学遗产中受惠的国家作出的反应;苏联实行共产主义使各国不得不保持强大的军事力量,与此同时,又与集体主义暗送秋波。现在,各国的文化

都承认了政府不断扩大的作用,人们希望自己的经济和社会需求都可以通过立法满足。美国的新政和“伟大社会”就是这一趋势的标志。国家卷入社会和中央计划体制使 19 世纪后半叶和 20 世纪初、中期出现了自由的倒退,成为斯宾塞所说的“重新野蛮化”的例证。下面我将介绍那些在这个时期依然保存了古典自由主义思想的人们。

奥地利学派(1871 年至今)

古典自由主义传统中,持续时间最长的思想运动是奥地利学派,它始于 1871 年奥地利人卡尔·门格尔(Carl Menger, 1840 - 1921)出版其《经济学原理》(*Principles of Economics*)。他对古典经济学的贡献并没有受益于多少历史影响,门格尔独力发展出了边际主义和主观主义的概念。主观主义意谓是,在一个不确定的世界上,面对无穷多变量的人的主体,是不可能利用静态的关联和公式,准确地预测经济活动的,边际主义则解释了物品的价值来自于再增加一个单位的价值。比如,在正常的稀缺状态下,增加一枚钻石的价值要比增加一加仑水的价值大得多,因此,钻石的价值就要大。后来,他向年轻的米塞斯(Ludwig von Mises)评论说:“在我像你这么大年纪时,没有人理睬这些东西。”

不过很快就有人注意到了。门格尔的头两个知识上的继承人在他于 1873 年成为维也纳大学政治经济学教授前就离开了该校,但他们研究了《经济学原理》,并开始自己的撰述。维塞尔(Friedrich von Wieser, 1851 - 1926)详细阐述了门格尔的价值理论,并第一个将其称之为边际性(marginality)。他也对成本就是被牺牲的效用和或市场份额的理论作出了贡献,于 1884 年发表了《经济价值的起源》。维塞尔的朋友和连襟庞 -

巴威克(Eugen Böhm - Bawerk, 1851 - 1914)撰写了《资本与利息》(*Capital and Interest*, 两卷, 1884 年和 1889 年), 用刚刚提出的边际主义的术语阐述了利息理论。他也指出卡尔·马克思的根本错误就是运用了劳动价值理论, 而没有运用主观效用理论, 因此而获得广泛关注。

门格尔在维也纳大学任教, 激励很多学生投身于这一传统; 1867 年到 1918 年的自由主义的奥地利宪法所赋予的自由, 也使维也纳成为一个思想重镇。但是, 信奉斯密和李嘉图的奥地利人很快就遭到日益兴起的德国民族主义潮流的抵制。德国历史学派拒绝承认任何普遍的经济公理, 由于三点原因, 它尤其仇恨奥地利学派: 米塞斯说用历史不能证明或反驳任何命题, 于是该学派认为, 奥地利学派的理论没有用历史经验来证明, 忽视了众多因素。在历史学派的浪漫主义者看来, 任何对“财富”的研究都是太庸俗了, 它怀疑密尔用功利主义玷污了古典自由主义。于是, 就形成了 the Methodenstreit 即关于方法论的大讨论, 也就是门格尔—施莫勒尔论战。

门格尔质疑历史学派的方法论, 施莫勒尔(Gustav von Schmoller)作出了回应, 随后双方都抛出一系列文章和小册子。米塞斯在回顾这场争论时指出, 这场争论并没有涉及双方不同的方法论, 而是争论, 在历史学之外, 是否存在一种研究人的行动的科学, 米塞斯本人后来给出了答案。

米塞斯(Ludwig von Mises, 1881 - 1973)最初是通过阅读门格尔的《经济学原理》并在维也纳大学听他的老师庞—巴威克的课而得以进入奥地利学派的堂奥的。在供职于奥地利商业委员会其间, 他撰写了《货币与信用理论》(*The Theory of Money and Credit*, 1912)。第一次世界大战后, 他出版了《社会主义》(*Socialism*, 1922), 这是他最重要的贡献之一, 他批评了社会

主义制度下的经济核算。他强调指出,经济核算需要的是价格之类的价值反应体系,而不是劳动时间之类的静态体系。价格体系是在市场过程中出现的;如果没有市场,就必然不会有核算。这一命题引发了奥地利学派理论卷入其中的第二场大辩论。卷入经济核算大论战的经济学家有迪金森(H. D. Dickinson),他坚持贝隆(Barone)1908年研究集体主义国家的生产的思想;兰格(Oskar Lange)和泰勒(Fred Taylor),他们两人都认为可以通过“试错”方法来发现均衡。尽管本世纪若干年中,流行的思想都承认,中央计划制度在理论上是可能的,不过,近来的一些经济学家,比如拉沃伊(Don Lavoie)都已经认识到,米塞斯的批评从来就没有得到其论敌的正面回答。

20世纪20年代,米塞斯组织了一个双周私人学术研讨会,讨论古典自由主义问题,一直持续到他于1934年离开奥地利,1940年他逃离希特勒的魔掌来到美国。在国家经济研究局工作了四年后,他接受了纽约大学商业管理学院访问教授职位,一直干到1969年。他的其他著作还有《民族、国家与经济》(*Nation, State and Economy*, 1919)、《自由主义》(*Liberalism*, 1927)、《全能政府》(*Omnipotent Government*, 1944)及巨著《人的行动》(*Human Action*, 1949)。

设在伦敦的亚当·斯密研究所主任巴特勒博士(Dr. Eamonn Butler)指出了米塞斯对古典自由主义传统所作出的五大贡献,而第六大贡献就是前面提到的对社会主义经济核算的批评。这五大贡献就是:为门格尔的主观主义理论发展了一种系统的方法论;创造性地提出了货币理论,论证了存在不同形态、具有不同属性的“货币”,揭示了货币可以进行效用分析;解释了商业周期,把萧条和繁荣现象与政府出于政治目的操纵利率和货币供应量联系起来(他本人创建了奥地利商业

周期研究所,即后来的奥地利经济研究所);从个体对前景的主观主义的看法中得出了利息理论;培养了一批弟子,后来都成为该传统中的大人物。米塞斯在维也纳大学的学生包括诺贝尔奖获得者哈耶克和哈佛大学的哈伯勒(Gottfried Harbeler),他在纽约大学新奥地利学派的年轻弟子则包括拉希曼(Ludwig Lachmann)、柯兹纳(Israel Kirzner)和罗斯巴德(Murray Rothbard)。

然而,他还有一个最重要的贡献,就是对方法论大论战中的有人提出的质疑给出了答案:人的行动学(praxeology)。他断言,人具有某种先验的特征。随后他指出,通过对个体行动的研究,我们可以演绎地理解文明。这种名为“人的行动学”的关于人的行动的科学,在米塞斯独一无二的方法论中,把历史学、社会学、哲学和心理学熔为一炉。

如果说门格尔、庞-巴威克和维塞尔代表着奥地利学派的第一代,米塞斯代表第二代,那么,第三代的代表人物就是奥地利人哈耶克(Frederick A. Hayek, 1899-1992)。哈耶克是米塞斯的学生,自称“决不悔改的老派辉格党人”,曾在米塞斯领导的奥地利商业委员会工作过五年,正是在那里,米塞斯使他放弃了温和的费边社会主义。后来,哈耶克又出任奥地利经济研究所副所长。

从1931年到1950年,哈耶克是伦敦大学图克经济学与统计学教授。1947年,他创建了一个探讨古典自由主义原则并维护这些原则的国际性组织——朝圣山学社(the Mont Pelerin Society),学社一直定期举行会议。1950年,成为芝加哥大学社会与道德科学教授。最后他又回到弗赖堡大学,从1962年任教至1967年。1974年获得诺贝尔奖。

哈耶克著作等身,最早的两本书是《货币理论与商业周

期》(*Monetary Theory and the Trade Cycle*, 1929)和《资本纯理论》(*The Pure Theory of Capital*, 1941)。1944年,他发表了石破天惊的《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*);一般公认这是一本政治学著作,尽管如此,它论证了自己的主题:社会主义必然会导致极权主义。他的《科学的反革命》(*Counter - Revolution of Science*, 1952)则断言,物理学的方法不能用于社会研究,因为人的行为不可预测(这是对斯宾塞等企图用物理学方法研究社会现象的一个回应)。不过,哈耶克也不同意米塞斯拒绝利用历史模式的作法。他认为,基于经验的特定的模式是有价值的,而米塞斯则更强调从先验的真理进行演绎。他的著作还有《自由宪章》(*The Constitution of Liberty*, 1960)、《法、立法与自由》(*Law, Legislation and Liberty*, 三卷, 1973, 1976 和 1979),探讨维护一个自由社会所必需的法律框架。他争辩说,自生秩序或者说 *cosmos*,需要的是共同的游戏规则而不是共同的目标。他最后的著作是《致命的自负》(*The Fatal Conceit*),于 1988 年出版。

长达几十年的学术生涯中,哈耶克一直在跟自己的朋友和论敌凯恩斯(*John Maynard Keynes*)打笔仗和吵架。在公众的心目中,凯恩斯牌号的经济学广被接受,哈耶克的政治学则黯然失色,只是到了后来,凯恩斯学说才在学术圈内的重要领域中名声扫地。凯恩斯主义主张中央计划,哈耶克则与此相反,贯穿他一生的根本思想就是:市场是最有效的信息体系。国家干预只能传递错误的信号,导致资源配置扭曲。实行资源有效配置的惟一途径,是使个人接收市场信号并对其作出反应的自由最大化,从而能够利用知识的分工,就像斯密的劳动分工一样。从某种意义上说,他吸收了米塞斯的市场过程中的交换即交换学(*catallactic*)的观点,并予以扩充。但是,他的

知识谱系直探奥地利传统之前,诚如 Merquior 所指出的:“与亚当·佛格森和亚当·斯密一样,他[哈耶克]认为,进步源于人的行动而非人的设计。”

奥地利学派的下一代即新奥地利学派,始于哈耶克在伦敦经济学院的一位学生。拉希曼(Ludwig Lachmann, 1906 - 1992)在纽约大学创建了奥地利学派研究生项目,1977年发表了《资本主义、预期和市场过程》(*Capitalism, Expectations and the Market Process*),运用主观主义和奥地利学派的方法论批评主流经济学的普遍采用的数学模型。米塞斯的学生柯兹纳(Israel Kirzner, 1930 至今)则运用奥地利学派思路研究企业家,其著作则有《经济学观点》(*The Economic Point of View*, 1960)、《竞争与企业家》(*Competition and Entrepreneurship*, 1973)、《认知、机会和利润》(*Perception, Opportunity and Profit*, 1980),他一直是纽约大学经济学教授。

罗斯巴德(Murray Rothbard, 1926 - 1995)则是激进奥地利学派思想的典型代表。他也是米塞斯的学生,他从米塞斯先验的信念推出一个更极端的结论,成为美国自由至上主义思想运动的突出人物。罗斯巴德相信,所有的国家干预都会带来不幸的后果,而且这种干预都是建立在不受任何节制的暴力基础之上的,他的著作包括《人、经济和国家》(*Man, Economy and State*, 1962)、《权力与市场》(*Power and the Market*, 1970)、《迈向新自由》(*For A New Liberty*, 1973)、《自由的伦理》(*Ethics of Liberty*, 1982)。奥地利学派不仅延续了下来,而且新奥地利学派不断发表新作品并获得教职的事实也显示,它正在经历一个复兴过程。

芝加哥学派(1927 至今)

芝加哥大学从全国吸引了一批古典自由主义教员,从而创造了一个以校名命名的思想学派,该思想运动的开端是1927年西蒙教授和奈特教授加入该校。

西蒙(Henry C. Simons, 1899 - 1946)对芝加哥大学发挥影响更多地是作为一位教师而不是作者。他的著述结集为一卷文集出版。1934年发表的论文《肯定自由放任的纲要》(*A Positive Program for Laissez - Faire*),详尽阐述了他的改革建议,要求保护竞争性的私人企业制度免受他所看到的笼罩20世纪30年代的中央集中化的侵害。他还建议彻底改革货币体系,取消所有关税。

他的同事奈特(Frank H. Knight, 1885 - 1972)用一种专业理论使西蒙的政策要点更加有说服力。他通过分析和细化名词的定义,回击了1930年时髦的对古典经济学的攻击。他的自由市场理论承认,个体是关键的经济主体,社会仅仅是个体之集合。尽管他承认他的方法论不能解释一切,但他认为它已经“够用”了,这显示了整个该学派实用主义的色彩。

芝加哥学派孕育了一大批经济学家和理论家,包括诺贝尔奖获得者斯蒂格勒(George Stigler),而最著名的也许是诺贝尔奖获得者弗里德曼(Milton Friedman, 1912至今),他是西蒙最早的学生之一。他侧重于证明了市场是比任何一种命令经济都更有效的社会资源配置体系。与别的古典自由主义者不同,他承认,政府可以发挥一定的作用,为市场创造一个稳定的框架,比如,可以限制货币供应量。奥地利学派却绝对不会赞成国家的这种行动,他们宁愿把货币仅仅用作一个形容词而不是名词,因为米塞斯断言,很多东西都具有货币的功能。

记者乔弗里·辛普森是这么论述弗里德曼的实用主义的：“……如果大家都相信，建立一个经济保障网是可行的（目前的确如此），那么，在弗里德曼看来，把它整合进自己的理想社会就是合情合理的。”不过，弗里德曼反对维持目前的救济金制度，而提出一种扩充的所得税制度，那些收入低于某一水平的人，将获得现金而不是工资。国家会向穷人提供购买私人部门生产的产品的能力，而不是把他们塞进效率低下的国立医院、学校等等。

弗里德曼的著作包括《资本主义与自由》（*Capitalism and Freedom*, 1962）、《自由选择》（*Free To Choose*, 与妻子萝丝·弗里德曼合著, 1979）和电视系列节目《自由选择》，1980年在公共广播电台连续播放了10周。有趣的是，他的儿子戴维·弗里德曼（David Friedman）则是一位重要的无政府资本主义思想家，著有很有影响的《自由的机器》（*The Machinery of Freedom*, 1973）。米尔顿·弗里德曼等人仍在继续讲课，培养下一代具有芝加哥精神、秉持这种实用主义的古典自由主义的经济学家。

兰德（Ayn Rand, 1905 - 1982）和客观主义（Objectivism, 1943 - 1976）

兰德出生在俄国圣彼得堡，布尔什维克革命后，从苏联移民到美国。她那独特的个人主义可以追溯到她在共产党极权统治下的亲身体验，及她看到西方滑向社会主义的那种挫折感。她的第一本小说《我们的生活》（*We The Living*）发表于1936年，但直到至关重要的1943年，她才以小说《根源》（*The Fountainhead*）引起广泛的关注，这一年，莱恩（Rose Wilder Lane）发表了《自由的探索》（*The Discovery of Freedom*），帕特森（Isabel Paterson）发表了《机器的上帝》（*The God of the Machine*）。随后，她的非虚构作品大获成功，包括《资本主义：未知的理想》

(*Capitalism: The Unknown Ideal*, 1946),《自私的美德》(*The Virtue of Selfishness*, 1964),还发表了更多的小说,《圣歌》(*Anthem*, 1953),等等。

随着她继续发表作品并吸引了一批追随者,兰德给自己的哲学选了一个名字,叫客观主义,她在《致新知识分子》(*For The New Intellectual*)中指出:

资本主义要求每个人拿出最好的一面——即他的理性——并给予他相应的报酬。它让每个人可以自由地选择他喜欢的工作,并成为这一行的专家,用他的产品交换别人的产品……他的成功取决于他的工作的客观的价值及那些认识到这种价值的人们的理性。

兰德周围聚集了一小群经过她仔细挑选的思想家,在经过她的培训后,宣传她的思想。她主张,人们不应该为了他人而活着,所有的人的最高伦理目标就是他们本人的幸福,而任何用群体取代个体的概念,将对所有的人构成威胁。这些追随者中最重要的一位是布兰登(Nathaniel Branden),他在全美巡回演讲中讲授客观主义,并创立了布兰登学会,直到1968年解散。他现在仍在写作不辍。追随者中还有凯利(David Kelley)和佩科夫(Leonard Peikoff)。

兰德坚定地认为,个体就是他自己的目的,为此她出版了一份刊物,名为《客观主义简报》(*The Objectivist Newsletter*, 1961年到1971年),1971年到1976年间则发行了《兰德通信》。客观主义研究中心目前仍然很活跃。尽管她的政治圈子很小,但她对其他古典自由主义的兴趣很广。在《资本主义》一书所开列的建议阅读书目中就囊括了巴斯夏、庞-巴威克和米塞斯的著作。事实上,20世纪的很多学生,都是通过兰德而接触到古典自由主义的。1991年,在她去世9年、她的通信停刊15

年后,一项盖洛普民意测验结果表明,在美国最有影响力的作者中,她在重要性一项上排在第二,仅次于《圣经》。

复兴

19世纪后期及20世纪早、中期人们支持政府的扩张,结果导致奥地利学派和芝加哥学派及客观主义思潮的个人主义思想的反弹。随着20世纪时间的推移,人们越来越清楚地看到,政府在满足日益全球化的文化和经济提出的日新月异的需求方面,并不是一种有效的力量。经历了重商主义时代、正在成长的欧洲涌现了第一批古典自由主义者,通讯和旅行使各国公民可以了解到,如果不实行自由贸易、保障人权,他们将会失去什么。同样,那些熬过古典自由主义衰落时代的人们看到,他们的理念恢复了清白:集体主义、凯恩斯主义、军国主义在很多方面都声名狼藉。慢慢地,人们的注意力又回到了那些在上个世纪的恐慌中被迅速抛弃的观念。

就1943年兰德、莱恩、帕特森的著作同时面世后三年,经济教育基金会成立了,成为古典自由主义经济学家的一个乐园。不久,沃尔克基金会也投身于古典自由主义事业,向执教于纽约大学的米塞斯和任教于芝加哥大学的哈耶克提供了资助。“姓名地址录项目”(directory project)也启动了,试图把从事不同研究项目的思想家联系在一起,并提供一个“精选刊物”(《批评性评论》, *Critical Review* 1)。通过这些渠道,形成了一个国际性的古典自由主义者网络,并运作了数十年之久。著名的记者哈兹利特(Henry Hazlitt)和帕特森(Isabel Paterson)的社会活动,加图(Cato)、理性(Reason)、自由(Liberty)、人文研究所(Institute for Humane Studies)等基金会的创立和刊物的创

办,都为人类这次摆脱“重新野蛮化”保存了实力。下一代奥地利学派和芝加哥学派学人开始得到日益广泛的认可,甚至获得国际性声望。另有一些人则为了回应逐渐摆脱了极权主义后急剧发展的技术世界所造成的新局面的挑战,头一次加入到这一传统中。

公共选择学派(1959年至今)

尽管布鲁金斯学会的道恩斯(Anthony Downs)在1950年发表的《民主的经济理论》(*An Economic Theory of Democracy*)中就播下了公共选择理论的种子,不过,该学派的真正的创始人是布坎南(James Buchanan, 1919至今)和图洛克(Gordon Tullock, 1922至今)。他们的故事始于布坎南获得沃尔克基金会为期5年的资助组建托马斯杰佛逊政治经济学研究中心(Thomas Jefferson Center for Studies in Political Economy);他寻找博士后人员跟他一起经营研究中心,最后找到了图洛克。到1959年,两人就发表了《同意的计算》(*The Calculus of Consent*),分析了“宪政选择”与“非市场协调”的难题。然后,他们在弗吉尼亚工艺学院创办了公共选择研究中心(Center for the Study of Public Choice),研究非市场决策的定期论文集变成了《公共选择学报》(*The Journal of Public Choice*)。两人继续发表论文,到1982年,研究中心迁往弗吉尼亚费尔法克斯的乔治·梅森大学。1986年,布坎南因在公共选择理论上作出的贡献而荣获诺贝尔经济学奖。

公共选择理论的理路是,承认自利动机并把政治理解为交换,然后在这个基础上分析公共政策。简而言之,其理论家断言,政治家、院外活动分子、官僚和其他卷入决策过程的人的行为,跟私人一样,也是自利的。如果公务员不是根据无私奉献和

仁爱之心而行动,那么,就必须承认,私有化是更合乎逻辑的道路。即使某个单个的决策者的确是在为公共利益而奋斗,公共选择理论也不承认在众多个体的利益之外存在什么公共利益。该学派的另一个关注点是防止多数限制选择。宪政问题就变为如何“引导个体的自利从而实现社会的协作”。这也是麦迪逊在起草美国宪法时所面临的挑战,最后他决定使利益与利益之间互相抗衡,从而使政府和多数不可能侵害个人自由。麦迪逊主义的模式与公共选择理论之间的这种关联非常强烈,亨德森(David R. Henderson)在1987年评论说:

……作者[布坎南和图洛克]……用监督和制衡来捍卫一种宪政的民主,跟这个国家创始之初的策略极为相似。他们的著作[《同意的计算》]实际上是《联邦党人文集》的现代版,是充实了更为练达的经济学知识的《联邦党人文集》。

今天,该学派继续壮大,开辟了新的公共政策领域,把个人进行选择并承担责任的古典自由主义的价值应用于解决问题。比如,该学派应用经济学工具研究政治问题的一个比较新的领域就是自由市场环保主义。

诺齐克(Robert Nozick, 1938 至今)

诺齐克于1938年出生在纽约布鲁克林,1965年获哈佛大学聘任。1974年出版的《无政府、国家与乌托邦》(*Anarchy, State and Utopia*)在自由主义和非自由主义阵营中都掀起了波澜。他的这本著作,部分是对罗尔斯(John Rawls)《正义论》(*A Theory of Justice*, 1971)中的命题作出的回应,在《正义论》中,罗尔斯提出了一个正义的社会概念。罗尔斯为某种混合的经济社会主义辩护,它被看作是在“无知之幕后”后面所选择的社会政策/规则。在这种无知之幕后,决策者在决策时,仿佛对自己在共同体中的地位并不知晓,因而,美好的物品可以超

越各种族、性别和经济水平,而按照总是有利于“处境最不利的群体”的方式公平地分配。

诺齐克批评了罗尔斯的建议中所蕴涵的再分配原则,运用洛克的自然权利理论为每个人对自己的权利辩护。事实上,他也是从洛克式的自然状态出发,然后他问,是否应该存在国家。最后他主张一种“最小”(minarchist)国家,仅提供最低水平的保障的政府。他完全是从基于个人同意的伦理出发进行辩护的,强调市场中“看不见的手”的有效性,而并不限于从经济学上进行论证。因此,国家就不能征税,因为这相当于强制劳役。

值得注意的是,诺齐克最后“要求自由主义的传统回归乌托邦的愿景,而事实上,所有的自由主义者(哈耶克除外)都拒绝乌托邦,认为它与自由主义理想所要求的多元主义不相容”。诺齐克断言,最小国家提供了一个元乌托邦的框架,在其中,个人可以自由结合构成各种可以自由进入和退出、并彼此争夺成员的共同体,在这些较小的社团内部,成员们可以选择订立契约,让渡某些权利以获取某些服务;将形成的各共同体,未必都是合乎自由主义理想的,但是,由于永远具有退出的权利,每个社团都必然会遵守它的契约,对其成员负责任。

诺齐克推动其他最小国家论者也得以进入公众的视野,比如南卡莱罗纳大学哲学系主任、1972年全国自由至上党总统候选人霍斯柏(John Hospers),还比如哲学教授和作者马坎(Tibor Machan)。也许他们将掀起该思想传统历史上的一波重要思想运动。诺齐克的著作还有《审视生活:哲学沉思录》(*The Examined Life: Philosophical Meditations*)和《理性的本质》(*The Nature of Rationality*)。诺齐克这样解释过最小国家论的逻辑:

……[最小国家]能使我们,不管是个人还是跟我们自

己选择的人一起,在我们能力的范围内,借助于具有同样尊严的其他个体的自愿合作,选择我们的生活,实现我们的目标和我们对我们自己的构想。任何国家或个人组成的团体的举措怎么可以超过这一水平?当然,可以更少。

结语

因此,我们同意,古典自由主义还处在其复兴的初期阶段,因为它才刚刚再次获得关注并被接受。它的历史表明,核心观念的连续性使它能够具有如此长久的生命力;古典自由主义最新的捍卫者诺齐克仍然可以直接利用其创始人洛克的思想。古典自由主义与时俱进应付新局势、适应不同文化的能力,也凸显了其普遍的适用性。考察其兴起、中衰、复兴的历史,可以为今天的思想家提供丰富的遗产,也向他们提出严峻的挑战;这也肯认了西班牙哲学家加塞特(Ortega y Gasset)1929年得出的结论:(古典)自由主义是“有史以来回响在这个星球上的最高贵的呼声”。

原题 *The Rise, Decline, and Reemergence of Classical Liberalism*, The LockeSmith Institute, 1994

1632 年至今古典自由主义历史年表： 思想家、论著与思想运动

阿米·H·斯特基斯，拉里·M·霍尔 编制

古典自由主义以漫长而持续的演进历史而自豪，本年表即试图概括古典自由主义之重要思想家、著述和思想运动。显然，本表无法完全囊括此一丰厚思想传统之所有学者与著作，古典自由主义晚近的复兴使此一任务更形艰难。不过，本表当可有助于理解此一传统之源流兴衰。

年份 思想家 著作 思想运动

1632 约翰·洛克(1632 - 1704)

1689 孟德斯鸠(1743 - 1797)

《论宽容》(洛克, 1689)

杜尔哥(A. R. J. Turgot, 1689 - 1755)

1690 《政府论》上、下篇(洛克, 1690)

1694 伏尔泰(1694 - 1778)

1695 《为基督教的合理性声辩》(*Vindication of the Reasonableness of Christianity*, 洛克, 1695)

1711 大卫·休谟(1711 - 1776)

1714 《蜜蜂的寓言》(曼德维尔, 1714) 苏格兰启蒙运动
(1714 - 1817)

1717 《波斯人信札》(孟德斯鸠, 1717) 法国启蒙运动
(1717 - 1778)

1720 《加图来信》(*Cato's Letters*, Trenchard and Gordon,
1720 - 1723)

1723 亚当·斯密(1723 - 1790)

1727 孔多塞(1727 - 1781)

1734 《哲学通信》(伏尔泰, 1734)

1737 托马斯·潘恩(1737 - 1809)

1743 托马斯·杰佛逊(1743 - 1826)

1748 《论法的精神》(孟德斯鸠, 1748)

1751 詹姆斯·麦迪逊(1751 - 1836)

1754 《英格兰史》(休谟, 1754 - 1761)

1756 威廉·高德温(William Godwin, 1756 - 1836)

1759 玛丽·沃尔斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft, 1759
- 1797) *Candide*(伏尔泰, 1759) 法国重农学派(1759 -
1776)

《道德情操论》(斯密, 1759)

《关于财富的形成和分配的颂词与思考》(杜尔哥, 1759)

《经济表》(*Tableau Economique*, 魁奈, 1759)

《哲学辞典》(伏尔泰, 1764)

1766 斯塔尔夫夫人(Ane Louise Germaine de Stael, 1766 -
1817)

《论财富的形成与分配》(杜尔哥, 1766)

1767 萨伊(*Jean Baptiste Say*, 1767 - 1830)

邦雅曼·贡斯当(1767 - 1830)

威廉·洪堡(1767 - 1855)

1772 大卫·李嘉图(1772 - 1823)

1773 《市民社会史论》(*Essay on the History of Civil Society*, A. Ferguson, 1773)

1776 《国富论》(斯密, 1776) 美国民主—共和党人 (1776 - 1816)

《常识》(潘恩, 1776)

《独立宣言》(杰佛逊, 1776)

1777 《美国的危机》(潘恩, 1777)

1782 拉芒内斯(Felicite Robert de Lamennais, 1782 - 1854)

1788 《联邦党人文集》(1788)

1789 《人权宣言》(1789)

1792 《人的权利》(潘恩, 1792)

《为女权辩护》(*Vindication of the Rights of Women*, 沃尔斯通克拉夫特, 1792)

《论财产权》(*On Property*, 麦迪逊, 1792)

1794 《人类进步史》(孔多塞, 1794)

1798 《政治正义论》(*Political Justice*, 高德温, 1798)

1801 弗里德里克·巴斯夏(1801 - 50)

1803 拉尔夫·瓦尔多·爱默生(1803 - 1882) 《政治经济学专论》(*A Treatise on Political Economy*, 萨伊, 1803)

1804 理查德·科布登(Richard Cobden, 1804 - 1865) 《高价金币》(*High Price of Bullion*, 李嘉图, 1804)

1805 托克维尔(Alexis de Tocqueville, 1805 - 1859)

1806 约翰·斯图亚特·密尔(1806 - 1873)

1808 莱山德·斯普纳 Lysander Spooner(1808 - 1887)

1815 伊丽莎白·凯蒂·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton, 1815 - 1902)《政治学原理》(*Principles of Politics*, 贡斯当, 1815)

1817 亨利·戴维·梭罗(1817 - 1862) 《政治经济学与赋

税原理》(李嘉图,1817)

《政治经济学问答录》(*Catechism of Political Economy*, 萨伊, 1817)

1818 《法国大革命沉思录》(*Consideration on the Principal Events of the French Revolution*, 斯塔尔夫人, 1818)

1820 赫伯特·斯宾塞(1820-1903)

《宪政政治的核心》(*Heart of Political Constitution*, 贡斯当, 1820)

1830 《政治经济学教程大全》(*Complete Course of Political Economy*, 萨伊, 1830)曼彻斯特学派(1830-1859)

1834 阿克顿爵士(1834-1902)

1835 《信徒语录》(*Words of a Believer*, 拉蒙内斯, 1835)
美国超验论(1835-1882)

《民主在美国》(托克维尔, 1835)

《英格兰、爱尔兰与美国》(*England, Ireland and America*, 科布登, 1835)

《论奴隶制》(*Essay on Slavery*, 钱宁, 1835)

1836 《俄国》(*Russia*, 科布登, 1836)

1840 卡尔·门格尔(1840-1921)

威廉·格拉汉姆·萨姆纳(William Graham Sumner, 1840-1910)

1841 《自立》(*Self-Reliance*, 爱默生, 1841)

1843 《政府的正当范围》(*Proper Sphere of Government*, 斯宾塞, 1843)

1848 《政治经济学原理》(密尔, 1848)

《情操宣言》(*Declaration of Sentiments*, Santon, 1848)

1849 《法》(*The Law*, 巴斯夏, 1849)

《公民不服从》(*Civil Disobedience*, 梭罗, 1849)

1850 《社会静力学》(*Social Statics*, 斯宾塞, 1850)

1851 奥伊根·庞 - 巴维克 (Eugen Bohm - Bawerk, 1851 - 1914) 《国家行动的限度》(中文本译为《论国家的作用》, 洪堡, 1851)

1854 本杰明·塔克 (Benjamin Tucker, 1854 - 1939)

1857 《进步的法则与原因》(*Progress: Its Law and Cause*, Spencer, 1857)

1859 《论自由》(密尔, 1859)

1861 《代议政府论》(密尔, 1861)

1863 《功利主义》(密尔, 1863)

1869 《论征服女性》(*On the Subjugation of Women*, Mill, 1869)

1870 艾伯特·杰伊·诺克 (Albert Jay Nock, 1870 - 1945)

1871 《经济学原理》(门格尔, 1871) 奥地利学派经济学 (1871 至今)

1880 门肯 (H.L. Mencken, 1880 - 1956)

1881 路德维格·冯·米塞斯 (1881 - 1973)

弗里德里希·冯·威塞尔 (Friedrich von Weiser, 1851 - 1926)

1883 《社会各阶级是如何彼此依赖的》(*What Social Classes Owe to Each Other*, Sumner, 1883)

1884 《人对国家》(中文本译为《国家权力与个人自由》, Spencer, 1884)

《经济价值的源泉》(*Origin of Economic Value*, Weiser, 1884)

1886 伊萨贝尔·派特森 (Isabel Paterson 1886 - 1961)

1887 罗丝·韦尔德·莱恩 (Rose Wilder Lane, 1887 - 1968)

1889 《资本与利息》(庞 - 巴维克, 1889)

- 1899 弗里德里希·哈耶克(1899 - 1992)
- 1893 《伦理学原理》(*The Principles of Ethics*, 斯宾塞, 1893)
- 1905 爱因·兰德(Ayn Rand, 1905 - 1982)
- 1912 米尔顿·弗里德曼(1912 -)《货币与信用理论》(*The Theory of Money and Credit*, 米塞斯, 1912)
- 1919 詹姆斯·布坎南(1919 -)《民族、国家与经济》(*Nation, State, and Economy*, Mises, 1919)
- 1922 戈登·图洛克(1922 -)《社会主义》(米塞斯, 1922)
- 1926 穆瑞·罗斯巴德(Murray Rothbard, 1926 - 1995)
- 1927 《自由主义》(中文译本为《自由与繁荣的国度》, 米塞斯, 1927) 芝加哥学派(1927 至今)
- 1929 《商业周期的货币理论》(*Monetary Theory of the Trade Cycle*, 哈耶克, 1929)
- 1930 伊斯瑞尔·柯兹纳(Israel Kirzner, 1930 -)
- 1935 《国家, 我们的敌人》(*Our Enemy, The State*, A. J. Nock, 1935)
- 1938 罗伯特·诺齐克(1938 -)
- 1941 《纯粹资本理论》(*Pure Theory of Capital*, 哈耶克, 1941)
- 1943 理查德·爱泼斯坦(Richard Epstein, 1943 -)《根源》(*The Fountainhead*, 兰德, 1943) 客观主义(1943 - 1976)
- 查尔斯·穆雷(Charles Murray, 1943 至今)
- 《自由的探索》(*The Discovery of Freedom*, 莱恩, 1943)
- 《机器之神》(*God of the Machine*, Patterson, 1943)
- 1944 《通往奴役之路》(哈耶克, 1944)

《全能政府》(*Omnipotent Government*, 米塞斯, 1944)

1946 《资本主义: 未知的理想》(*Capitalism: The Unknown Ideal*, 兰德, 1946)

《经济学的一课》(*Economics in One Lesson*, Hazlitt, 1946)

1949 《人的行动》(*Human Action*, 米塞斯, 1949)

1952 《科学的反革命》(哈耶克, 1952)

1957 *Atlas Shrugged* (兰德, 1957)

1959 公共选择学派(1959 至今)

1960 《自由宪章》(哈耶克, 1960)

1962 《同意的计算》(布坎南与图洛克, 1962)

《人、经济与国家》(*Man, Economy, and State*, 罗斯巴德, 1962)

《资本主义与自由》(米尔顿 & 弗里德曼, 1962)

1964. 《自私的美德》(*The Virtue of Selfishness*, 兰德, 1964)

1970 《权力与市场》(*Power and Market*, 罗斯巴德, 1970)

1971 《自由至上主义》(*Libertarianism*, J. Hospers, 1971)

1973 《迈向新自由》(*For a New Liberty*, 罗斯巴德, 1973)

《自由的机制》(*Machinery of Freedom*, 戴维·弗里德曼, 1973)

《法、立法与自由》(哈耶克, 1973 - 79)

1974 《无政府、国家与乌托邦》(诺齐克 Nozick, 1974)

1975 《自由的限度》(*The Limits of Liberty*, 布坎南, 1975)

1977 《资本主义、预期与市场过程》(*Capitalism, Expectations, and the Market Process*, Lachmann, 1977)

1979 《自由选择》(米尔顿·弗里德曼, 1979)

1980 《认知、机会与利润》(*Perception, Opportunity, and Profit*, 柯兹纳, 1980)

1982 《自由的伦理》(*The Ethics of Liberty*, 罗斯巴德, 1982)

1984 《收入》(*Takings*, Epstein, 1984)

1988 《致命的自负》(哈耶克, 1988)

《自由至上主义观念》(*The Libertarian Idea*, Narveson, 1988)

1993 《理性的本质》(*The Nature of Rationality*, 诺齐克, 1993)

1997 《自由至上主义者的内涵》(*What it Means to be a Libertarian*, Murray, 1997) 《自由至上主义》(*Libertarianism*, Boaz, 1997)

1994; updated 1997. The LockeSmith Institute.

自由至上主义文献述要

汤姆·C·帕尔默

你手中的这本选读(指 David Boaz 主编之《自由至上主义选读》*The Libertarian Reader: Classic & Contemporary Readings From Lao - Tzu to Milton Friedman*)是对自由至上主义思想的一个很好的概览,不过,一本文选,无论如何是无法全面地反映自由至上主义的丰富性的,也无法涵盖可以用自由至上主义的洞见阐明或解决之所有问题。这本选读囊括了自由至上主义传统中的很多经典之作,有的是节选,有的是全文。这篇指南则是对本书的一个补充,旨在为那些欲深入探讨自由至上主义之基础、内涵和前途的人提供一些方便。除了从自由至上主义的视角撰写的著作及那些为自由至上主义的发展作出贡献的著作外,我还开列了一些批评自由至上主义理路的古典、当代著作,从柏拉图对自愿性社会组织的批评,一直到当代的保守主义者、社会主义者和社会民主党人对自由至上主义的批评。事实上,自由至上主义是当前伦理理论、政治学、经济学、历史学等等人文学科领域所有激烈争论中的一个核心因素,也是全球政治斗争中的一个关键所在,因此,重要的是不仅是看看其支持者是怎么说的,也应看看其反对者是怎么说的。

这样一份书目指南可以用多种方法组织编写(编年的/历史的,主题式的,或者按学者和国家分类),每一种都有其优点。我编排这份指南的出发点是让读者首先能获得一个大概的了解,然后能够钻研具体的问题,相应地,我把有关材料归为八类:(I)当代或晚近关于自由至上主义的概括性著作;(II)从自由至上主义角度观察文明的历史;(III)不可剥夺的个人权利;(IV)自生秩序;(V)自由市场与自愿性组织;(VI)正义与政治组织;(VII)暴力与国家;及(VIII)直接批评自由至上主义的当代与古典著作。主题的划分多少有些是武断的,恰恰是因为这里所讨论的很多理念都是互相关联的,因而在同一本书或同一篇文章中会同时涉及。我的文章以对自由至上主义的批评收尾,是为了让读者有机会至少从两个视角来看问题,深入思考一些麻烦的难题,并由他或她自己来判断,到底哪种观点有说服力。没有一个角度可以给出全部答案,甚至不可能提出全部有趣和重要的问题,只有通过不同理念的对话——通过批评与艰苦的思考——自由至上主义才有可能成长和繁荣,一个更好、更自由、更和平、更繁荣、更正义的世界,才有可能出现。

企图寻找权威性的、一劳永逸地解答所有问题的答案的读者,一定会感到失望,因为这里提到的各位作者,对每个问题都有不同的看法,很多最有意思的著作其实都是专门写出来批评其他自由至上主义者或古典自由主义者的。对生命、自由和财产之不可剥夺的权利的价值和重要性,自由至上主义者当然具有广泛的共识,但自由至上主义仍然有一片活泼的、激动人心的空间,在这里,没有一套人人必须遵从的答案,相反,有待于自由至上主义者进一步思考和创造。现代自由至上主义最引人注目之处或许在于它从伦理和科学两个角度

阐释这个世界的方法。

有必要指出,这个指南多少是偏心的——所反映的仅仅是我自己的阅读范围和指导我多年的阅读兴趣——当然也是极不完整的。我自然可以料到读者的怨言,说我没有提到的著作比这里列出的著作也许更好,或更重要,或“更有自由至上主义精神”。篇幅有限,我只能为自己的挂一漏万表示歉意。有读者可能会说这里开列的有些著作可能是违背自由至上主义的,不属于“不折不扣的”自由至上主义,对此,我想引用从前《纽约时报》的经济编辑、《新闻周刊》专栏作家及非常有影响力的著作《经济学的一课之师》的作者哈兹利特(Henry Hazlitt)在其所著的《自由人图书馆》(*The Free Man's Library*, Princeton N.J.: Van Nostrand, 1956)中说的一段话作为回应:

为事先就对那些可能提出的反对意见作出答复,我想说,将一本书收入这个书目,当然并不意味着我本人同意那本书的每个理论或每句话,也不意味着我认为它所阐述的每个观点都是自由至上主义或个人主义传统中实质性的组成部分。收入那本书,只是表明,在我本人看来,那本书……总的来说,对个人主义的哲学作出了实践上或理论上的贡献,起码有一部分读者会从中获得对于这种哲学的更完整的理解。”

部分是由于这篇书目要比哈兹利特收录了 550 本书的那本著作小得多,我采用了更为严格的挑选标准,没有收入他书中曾经包括的很多批判极权主义的著作,在他那个时候,极权主义是对自由的一个非常现实的威胁。我所挑选的书都有英文本,绝对不算全面,但对那些愿意进一步研究自由至上主义的人士来说,这里介绍的每本书或文章中都会引导他们了解更多的著作。

I 论述自由至上主义的概括性著作

本世纪最多产的自由至上主义学者之一,无疑是晚年的罗斯巴德(Murray N. Rothbard),他的著作涵盖的学科从他自己的专业——经济学,一直延伸到政治学、伦理学、历史学、国际问题等领域。20世纪70年代,他把自己的注意力转而用于撰写一本自由至上主义的“宣言书”,后来以两个版本出版,题为《迈向一个新自由:自由至上主义宣言》(*For A New Liberty: The Libertarian Manifesto*, 2d ed.; New York: Macmillan 1978)。这本书概括了自由至上主义的世界观,尽管论述公共政策和有组织的自由至上主义运动的章节,现在看来多少有点过时了。

罗斯巴德在20世纪50年代和60年代发表了很多著作和文章驳斥国家的合法性(在美式英语中,人们通常说“政府”,尽管这意味着罗斯巴德所钟爱的“自愿性政府”就失去了可能性)。著名哲学家罗伯特·诺齐克发现,罗斯巴德的论证确实推翻了国家的合法性,受罗斯巴德的挑战所影响,他撰写了取得巨大成功、为严格受到限制的国家辩护的杰作——《无政府、国家与乌托邦》(*Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974)。诺齐克的著作,严格地说,并不是一本“关于自由至上主义的概括性著作”,但在学术界获得巨大声誉,通常人们都把这本书向学生们指定为自由至上主义的著作,而很少注意到诺齐克的著作蕴涵于其中的自由至上主义思想和学术的宽广传统。

诺齐克以一句直截了当的论断开始自己的论辩,《无政府、国家与乌托邦》开篇第一句话就是:“个人拥有权利,而(如果不想损害这些权利)有些事是任何个人或群体均不可为

的。”这是罗斯巴德等很多自由至上主义共同的判断。然后，诺齐克试图回答这样的问题：“个人的权利为国家保留了多大的活动空间？”他的回答是，一个仅仅致力于保护个人权利的非常有限的国家是合法的，是与个人权利相容的。在捍卫(严格)有限的国家的过程中，诺齐克在这本充满智慧、令人赞叹不已的书中详尽地阐明了很多惹起争论的观点，并对罗尔斯为再分配福利国家辩护的《正义论》(John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971)提出了直接而强有力的批评。《正义论》当时刚刚出版，并获得广泛赞誉。在很大程度上是对罗尔斯的批评，也由于其异乎寻常的理智的力量，诺齐克的著作受到学院派哲学家和政治理论家的严肃对待，他们中很多人以前从来没有读过当代自由至上主义(或古典自由主义)的东西，于是，就把这本书看作是惟一一本阐述自由至上主义的著作。由于诺齐克的著作是要论证有限国家，而不是论证他一开始提出的个人拥有权利的假设，这导致有些学者把自由至上主义斥为“无根之谈”——这是哲学家纳格尔(Thomas Nagel)的话。但是，只要看一下本书宗旨的明晰表述，就会发现，这种批评完全是无的放矢，他们应当进一步阅读那些从其他角度进行论证的著作(有一些当代哲学家承担起了论证个人拥有权利这一强有力的断言的正当性的任务，我后面会简短地开列出他们的大名)。

一份关于自由至上主义的“概括性”著作，当然不能遗漏畅销小说作家和哲学家兰德(Ayn Rand)大量广受欢迎的文章。她的一些比较好的文章及三位同道的文章(心理学家布兰登[Nathaniel Branden]、历史学家赫森[Robert Hessen]和现任联邦储备委员会主席格林斯潘[Alan Greenspan])收入一本选集《资本主义：未知的理想》(*Capitalism: The Unknown Ideal*, New

York: New American Library, 1966)。这些文章以生动活泼的语言写成,试图综合兰德的政治哲学。她的大部分作品讲的都是她关于通俗文化、艺术、人的道德、形而上学真理、认识论等方面的理论,兰德在此展示了自己杰出的才智,而本书所收录的文章所论述的则是相对比较狭隘的政治思想和自由至上主义思想。兰德政治哲学的发展受到美国自由至上主义作家帕特森(Isabel Paterson)和莱恩(Rose Wilder Lane)的巨大影响,也受到奥地利学派经济学家米塞斯的影响。(应该提到的是兰德的那种戏剧性风格——这对于一位艺术家来说是相当重要的——有时会导致她过于简单化地看待问题,比如她把“大企业”说成是“美国遭受迫害的少数”;这是把商人作为替罪羊,就像纳粹德国把犹太人作为替罪羊,她的祖国俄国把“资产阶级”作为替罪羊,这种想法使她对很多“企业”获取国家的优惠、限制其竞争对手的各种活动轻描淡写;对这些寻求优惠的商人,兰德仅仅代表蔑视。)使兰德的理路与她之前的思想区分开来的一个非常引人注目的特征——当然也是这本文集的重要特征——就是:她为基于自愿性合作和交换的经济制度提供了一种独一无二的道德上的辩护;并不是对社会主义来说,人不够好;相反,从人的角度看,社会主义不够好。

米塞斯(Ludwig von Mises)和哈耶克(F. A. Hayek)是两位为现代自由至上主义作出贡献的奥地利学派经济学家,他们两人都是自由主义传统的捍卫者,坚决抵制 20 世纪新兴的极权主义的威胁。米塞斯于 1927 年以德文出版了正面论述其政治哲学的著作《自由主义》(*Liberalism*, Kansas City, Mo.: Sheed, Andrews and McMeel, 1978)。哈耶克于 1974 年获得了诺贝尔经济学奖,他在大量著作中阐述了自己对政治问题的看法。把这些著作放到一起,可以看出,他的政治思想有一个逐渐发

展的过程。这些著作包括,他那极具影响力的《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*, Chicago: University of Chicago Press, 1944),它无疑代表了本世纪知识和政治的一个转折点;《自由宪章》(*Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1973);三卷本的《法、立法与自由》(*Law, Legislation, and Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, 1976, 1979)。另一位也获得诺贝尔经济学奖,其著作在二战后的自由至上主义思想运动中发挥了巨大影响的人物是弗里德曼(Milton Friedman),他与妻子罗丝一起,雄辩地论证了国家权力所造成的自由的丧失。弗里德曼的《资本主义与自由》(*Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962)是一部开创性的著作,米尔顿与罗丝的《自由选择》(*Free to Choose*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980)则通过电视专题节目和书籍,向成百万的人介绍了自由至上主义的理念。

政治学家巴利的《古典自由主义与自由至上主义》(Norman Barry: *On Classical Liberalism and Libertarianism*, New York: St. Martin's, 1987)对了解自由主义思想是一个有用的概览,本书尤其侧重于20世纪的作家。哲学家纳维森的《自由至上主义理念》(Jan Narveson: *Libertarian Ideas*, Philadelphia: Temple University Press, 1989)则试图把自由至上主义置于一个稳固的基础上,并反驳了对其形形色色的批评。经济学家雅赛的《选择、契约、同意:重申自由主义》(Antony de Jassey: *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, London: Institute of Economic Affairs, 1991)则雄心勃勃地要把自由至上主义(或者说彻底的古典自由主义)建立在一套精心构造的公理的基础上。法学教授爱泼斯坦的《适用于一个复杂世界的简单规则》(Richard Epstein: *Simple Rules for a Complex World*, Cambridge

Mass., Harvard University Press, 1995)出色地捍卫了比较宽泛的自由至上主义的理路,其中包括严格说来属于偏离真正的自由至上主义、但他认为值得为之辩护的那些思想。

除了上面提到的之外,还有其他一些论述自由至上主义的读物,尽管大多数都不具有你手中所持有的这本著作那样涵盖方方面面,或具有历史的维度。里面最好的一些书,大部分都收录了最近几十年的文章,其中有三本是哲学家麦坎(Tibor Machan)编辑,他是从共产主义统治下逃亡出来的匈牙利人,也受到了兰德的影响。这些书收录了从自由至上主义的角度论述伦理学、历史学、经济学、国际关系和公共政策的文章,是很有用的文集,麦坎编辑的书分别是《自由至上主义的替代方案》(*Libertarian Alternative*, Chicago: Nelson Hall, 1973),《自由至上主义读物》(*The Libertarian Reader*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1982),《迈向二十一世纪的自由》(*Liberty for 21st Century*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995)。

在结束本节时,我不能不提到我自己的一点心爱之物,《自由抗衡权力:小柴尔德文集》(Joan Kennedy Taylor, ed.: *Liberty Against Power: Essays by Roy A. Childs, Jr.*, San Francisco: Fox & Wilkes, 1994),是晚近自由至上主义学者小柴尔德的一本文集,包括他的学术论文、通俗性文章、新闻作品、讲话、评论精选。小柴尔德没有上过大学,靠自学成才,是一位独立学者,对一代自由至上主义学者产生过影响,他们中很多人现在都是知名的教授,小柴尔德曾经与著名的学者、艺术家、音乐家、商人、记者和政治家保持着广泛而博学的通信关系(他是我所认识的最聪明、也最令人叹服的人,对我和很多自由至上主义者仍能给予很多启发)。著名的自由至上主义精神病专家萨茨(Thomas Szasz)为这本文集撰写了前言。

当然,最新的通俗性介绍自由至上主义思想的著作,当属《自由至上主义入门》(*Libertarianism: A Primer*, New York: The Free Press, 1997),作者是加图研究院的执行副主席博亚兹(David Boaz)。

II 从自由至上主义角度观察文明的历史

理解现代文明历史的一条线索是将其视为自由与权力持续斗争的历史。阿克顿爵士(John Emerich Edward Dalberg-Acton)就是这么看待历史的。市面上有很多他的很好的传记,他的著作中有很多版本,也都不错。有趣的是,正是由于阿克顿的学问极为渊博(他一生读了几万本书,可以随心所欲地使用多种语言),他从来没有写过一本完整的书。他深受一种错误之害,听任最好成为好的敌人,因为他总是觉得,在提出他的观点之前,还有更多的东西需要研究。于是他计划要写的自由史,就成了“未曾写出的最伟大的史书”。不过,光是他的论文和评论集就编了很多卷。尤其值得一提的是他论述《民族性》的文章和《古代自由史》、《基督教自由史》,及《就职演讲:论历史研究》,所有这些文章都收入《阿克顿文集:第一卷:自由史文集》(J. Rufus Fears ed.: *Selected Writings of Lord Acton*, vol. I: *Essays in the History of Liberty*, Indianapolis: *Liberty Classics*, 1985)。阿克顿把他自己对人类几千年历史的研究概括为下面一句现在非常著名的话:“权力导致腐败,绝对的权力导致绝对的腐败。”

对历史就是自由与权力的一场斗争的全面研究,可以在社会学家吕斯托(Alexander Rüstow)的著作中找到。他反对德国民族社会主义党,在希特勒摧毁了欧洲大陆自由至上主义

最后的硕果后被迫流亡。流亡期间,吕斯托努力想弄明白,集体主义的怪兽是如何在德国这样的文明国家中形成的,这些思考的结果就是社会理论方面的一批杰出著作,由他的儿子小吕斯托(Dankwart Rüstow)节选编辑、并以英语出版,即《自由与统治:文明的历史学批评》(*Freedom and Dominaion: A Historical Critique of Civilization*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, ,1980)。

与阿克顿或吕斯托(尽管他两者皆备)的思路截然不同的是基于哲学分析的另一种思路,在19世纪德国法律史家吉尔克(Otto von Gierke)的著作有所体现,他区分了合作的原则与支配或统治的原则,他认为这两者在塑造现代社会关系中同时发挥作用。他的一本比较好的文选是《历史学视角下的共同体》(*Community in Historical Perspective*, Antony Black ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1990)。

上面的这些著作都把社会与国家截然分开,国家是暴力、征服和统治的产物。自由至上主义者把法治、个人权利、宽容、和平看成是反抗权力的长期斗争的成就,代议制政府、分权、法律面前人人平等、独立的法庭等等制度,则被认为是把国家本身——有组织的掠夺和统治体系——置于法律之下的机制。

既然存在着各个国家的历史(事实上,有很多人都把权力、国王、王后、宫廷和政变、战争与政府的编年史,看成是人类惟一的一种历史),也存在着市民社会、市场、财产权和法律、生产性工作和交换、自愿性合作的历史。要探索野蛮人被征服之后欧洲商业文明复兴的历史,很好的入门书出自皮勒纳(Henri Pirenne)之手,尤其是他非常具有可读性、通俗易懂的《中世纪城市:它们的起源与贸易的增长》(*Medieval Cities*:

Their Origins and the Growth of Trade, 1925; Princeton: Princeton University Press, 1974)。有很多书都考察了商业社会的诞生与成长。两本比较出色的分别是洛佩兹的《中世纪的商业革命》(Robert S. Lopez: *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950 - 1350*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 布莱沃与波特合编的《消费与商品的世界》(John Brewer and Roy Porter, eds.: *Consumption and the World of Goods*, London: Routledge, 1996)。罗森贝格和伯德策尔的《西方是如何富裕起来的》(Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell Jr.: *How the West Grew Rich*, New York: Basic Books, 1986)则对“资本主义”的兴起进行了深入而引人入胜的研究。

同样是研究市民社会的形成或者说现代“资本主义”的扩展秩序的,有琼斯的《欧洲的奇迹》(E. J. Jones: *The European Miracle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981),它把欧洲经济和司法进步的根源,归结为欧洲大陆权力的迅速分散;还有哈耶克的最后一本著作《致命的自负:社会主义的错误》(*Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: Chicago University Press, 1988),它对自由主义文明的兴起提出了一个全面的解释。所有这些研究的一个突出特点,就是强调权力的分散在现代自由的发育成长过程中所发挥的作用。政治分权和商业文明的发展(贡斯当所强调的可以移动的财富的出现),降低了个人离开一个压迫性的政治结构的成本。由于人们可以逃离一个政治体系,进入另一个政治体系,统治者和潜在的统治者就不得不展开竞争,以吸引或留住他们的纳税人。而且,在欧洲不管哪个地方,政治权力都很少是统一的,相反,通常至少是由教会与世俗当局分享权力。这种情形跟世界上其他地方大不一样,在这些地方,国王也声称他是教士的首领,或者

就是上帝本身,这跟犹太-基督教的世界观完全不同。在欧洲,由于教会与国家之间、不同的世俗权威之间的权力竞争,自由得以在不同权力的“管辖权冲突”中成长壮大,个人也能够使不同的权力彼此制衡,其结果就是个人的权利获得了较大程度的保障。对这种“司法多元主义”与“管辖权冲突”的历史的精彩研究,可参见法律史家伯尔曼的《法律与革命:西方法律传统的形成》(Harold Berman: *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983)。

III 不可剥夺的个人权利

权利的来源或正当性,一直是自由至上主义思想家中不断重复的话题。个人是因为他们的效用、他们对纯粹理性、神启的要求的回应而拥有权利,还是因为其他理由而拥有权利,这一点,对于具体的政策问题的辩论确实至关重要,但是,我并不倾向于把不同的正当性论证看成是对一个问题得出了同一个普遍的结论,相反,我把它看成是一种“保险”(fail-safe)机制:如果很多不同的非排它的论证都指向同一个结论,那么,比起一种论证得出这样的结论,另一种论证得出那样的结论,我们有更大的把握确信其为真理,

不管怎样,在政治思想史上,“自然法”的论证与“效用”的论证,就不能一概而论地将其地看成是彼此对立的,因为人们总是只能通过实验,不管是物理科学中的实验还是道德科学中的实验,间接地理解自然,而一个好的制度的标志,就是它能导致好的结果,或者说效用。自由至上主义论证权利的理路区别于其他理论的特征在于,基本权利是不可剥夺的,意思

是说,根本性的权利不是权力——不管是国王还是国会,是长官还是议员——的赏赐或者是特许,而是优先于具体的政治安排,不依赖于具体的政治安排。权利是由个人带入政治的,而不是政治创造了权利。当政治社会运转良好的时候,个人所得之于政治的,乃是对于权利的保障,但是,是他们把他们早就已经获得正当性的权利带入政治安排中以获得保障的。因此,不可剥夺的权利并不屈从于任何“规定”;这些权利不是由掌权者像医生开药方那样施舍,也不可能被人任意剥夺。

图克的《自然权利理论的起源与发展》(Richard Tuck: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979)对自然权利理论的起源给予了有益的历史研究(图克的确给人留下深刻印象,不过,康奈尔大学历史学家蒂尔尼的一篇文章《图克论权利:一些中世纪时期的问题》[Brian Tierney: *Tuck on Rights: Some Medieval Problems*, in *History of Political Thought*, Vol. IV, No.3, Winter 1983]则是对他的书的一个很好的补充。图克本人也在其论文《自然法的“现代”理论》[*The “Modern” Theory of Natural Law*, in *The Languages of Political Theory in Early - Modern Europe*, Anthony Pagden, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1983]中拓展了其研究。)另一部很好的研究著作则是著名哲学家小米勒的《亚里士多德政治学中的自然、正义与权利》(Fred D. Miller, Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1995),他指出,现代权利理论可以在亚里士多德那里找到,“洛克的‘自然之法’的理论是直接因袭亚里士多德的自然正义理论的”,在亚里士多德著作中,就可以发现“基于自然的权利”之理论。

自由至上主义历史中特别重要的是西班牙“萨拉曼卡学

派”的贡献,该学派成员详尽地论述了现代自由至上主义关于自生秩序与个人权利之命题的很多基础。阿根廷经济学家恰福恩写过一本概述这一学派思想的好书,《追求自由的基督教徒:晚期经院学派经济学》(Alexandro Chafuen: *Christians for Freedom: Late - Scholarstic Economics*, San Francisco: Ignatius Press, 1986)。

恰福恩的侧重点主要在于西班牙经院学者对自我调节的自由市场的深刻理解,而社会科学中的这一进展,也与道德与法哲学中不可剥夺的、普遍的权利观念的发展有着极为密切的关系(只有当人们拥有获得保障的权利、包括交换的权利时,市场才能形成)。对于个人权利问题之所以产生兴趣,部分是由西班牙人在征服地区内如何对待印第安人的问题引起的。关于土著人的各种权利,引发了深入的探讨。

一位捍卫印第安人权利的作者对于现代自由至上主义关于不可剥夺的个人权利的观念作出了巨大贡献,他就是维托利亚(Francisco de Vitoria),他的《论美洲印第安人》(*On the American Indians*, in Francisco de Vitoria: *political Writings*, Anthony Pagden and Jeremy Lawrence, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1991)对后来的权利理论家产生了巨大影响。他得出的结论是,印第安人并不是亚里士多德所说的“自然奴隶”,“野蛮人与每位基督徒一样,无疑也拥有对公共和私人事务的支配权。也就是说,不能……因为他们不是真正的主人(ueri domini)……就剥夺他们的财产”。

维托利亚从13世纪一位伟大的律师——教皇英诺森四世的著作中受益匪浅,这位教皇坚持说,剥夺异教徒(infidels,包括犹太教徒和穆斯林)的生命、自由和财产权是不正义的:“统治、财富、管辖权都可以合法地、光明正大地属于异教徒,因为

这些东西并不是为信仰而形成的,而是为每个理性的人而存在的。”(英诺森的论证可以在一本很出色的文集《教会与国家的危机》[Brian Tierney ed.: *The Crisis of Church and State, 1050 - 1300*, Toronto: University of Toronto Press, 1988]中找到,里边还收录了很多对自由至上主义的发展相当重要的文献。)

在保护印第安人的权利的斗争中特别活跃的是拉斯卡萨斯(Bartolomé de Las Casas),他于1550年在Valladolid地方与塞普尔维达(Juan Ginés de Sepúlveda)的一次著名辩论中,为这些权利辩护(他的论证后来出版为一本书,参见他的《为印第安人辩护》[*In Defense of the Indians*, c. 1552; Northern Illinois University Press, 1992]),他以雄辩的文笔提醒欧洲读者注意欧洲征服者带给土著人的灾难(参见他的《印第安的毁灭》[*Devastation of the Indies: A Brief Account*, 1552; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992])。

萨拉曼卡学派的原始的自由至上主义成功地为每个人对生命、自由和财产的权利给予了坚实的论证,而这正是我们文明的最伟大的成就之一。尽管在很多年中,这一原则被人践踏,而不是被付诸实践,但是,不可剥夺的个人权利的原则已经确立了,而这一原则将引发后来的奴隶解放和男女实现权利平等,并且至少在一定程度上抑制了人们对无助者的态度,在过去,如果他们不愿成为奴隶,他们的一切都会被摧毁。

从这些传统、从这些辩论中所形成的是这样一种观念:一个道德主体,就是能够对自己的行动负责的人,说到“完全所有权”(dominium)或者说自主(self-mastery),就必然意指一个人拥有履行自己的责任的权力,根本的理由就是“应该就意味着能够”。这一观念在英语中,有一个短语来描述——“对自身的所有权”,这一观念是由英国平等派的奥佛顿(Richard

Overton)和大名鼎鼎的医生、哲学家、和自由运动活动家洛克(John Lock)等人所发展出来的。洛克把财产权、同意、契约和有限政府的起源与约束等各种观念,整合为一个吸引人的综合性哲学。洛克对现代自由至上主义、对现代世界的影响是不可估量的。当然,在《美国独立宣言》中也表现得非常明显,这份宣言向全世界宣告了自由至上主义的理想。洛克把那些重要理想融合为一体的书是其《政府论》上下篇,上篇主要是驳斥费尔默爵士的绝对专制的论调,而下篇则更多地是洛克对自己关于个人自由、有限政府的论证。这本书的语言至今仍然具有相当的可读性,不过还是建议读者最好找一本附有注释,以解释那些当代读者不易理解的地方的注解本。(西蒙斯的《洛克的权利理论》[A. John Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton university Press, 1992]非常清楚地重述了洛克的论点,反驳了对洛克的批评,并用他的理论来解决新的难题和事务——不过,并不总是与自由至上主义的理路相吻合。)

与社会主义历史学家对这些发展所作的解释(比如麦克佛森的《占有性个人主义的政治理论》[C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1962])相反,所有权的观念并不是鬼鬼祟祟地论证刚刚出现的资产阶级财富的正当性的阴谋,相反,它最初提出来,主要是为了捍卫被打败的美洲印第安人和受迫害的异教徒的权利。(英格拉姆在其连篇累牍地反对自由至上主义的著作《权利的政治理论》[Attracta Ingram: *A Political Theory of Rights*. Oxford: The Clarendon of Oxford University Press, 1994]中,仍然在重复自身所有权是某种论证“资本主义的不平等”之正当性的阴谋的荒唐解释,所依据的正是大量的历史错误。由于对历

史记载的无知,英格拉姆最终只能依靠她所说的“直觉的理据”[intuitive plausibility],把历史曲解为是反对自身所有权的证据。)哲学家、史学家史密斯在《宽容的哲学》(George H. Smith: *Philosophies of Toleration*, in his *Atheism, Ayn Rand, and Other Heresies*, Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1991)一文中,很出色地论证了自身所有权(有人称之为“自我所有权”)与良心自由之间的关系。

哲学家巴克尔在其极具可读性的著作《自然法与财产理论:从格老秀斯到休谟》(Stephen Bukle: *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1991)中追溯并解释了把所有权的关系应用于可转让的对象(当代学者对于“所有权”一词的更常见的用法)的历史。罗斯巴德的《自由的伦理》(*Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1982)则是对该理论的最新发展,把该理论应用于研究各种各样的具体问题。

在上面所讨论的文献中,对个人权利的古典研究一般都强调个人对自己的行动承担责任、或者说“完全所有权”的问题(哈耶克在其《自由宪章》的《责任与自由》一章中回归这一问题,对其进行了探讨)。当代的兰德及受其影响的哲学家则以一种稍微偏重于分析的方法(侧重于对概念或其本质的分析),重新提出了这一问题。兰德本人多少有些零散的论证(在她的众多文章中都可以零星地看到),被哲学家马克组织整理成为一篇论文,《兰德权利理论的基本道德原则》(Eric Mack: *The Fundamental Moral Elements in Rand's Theory of Rights*, in *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, Douglas J. Den Uyl and Douglas B. Rasmussen, eds., Chicago: University of Illinois Press, 1986),麦坎的著作《个人与他们的权利》(Tibor R. Machan: *In-*

dividuals and Their Rights, La Salle, Ill.: Open Court, 1989)和拉斯穆森和尤伊尔的《自由与自然:亚里士多德对自由秩序的辩护》(Douglas Rasmussen and Douglas Den Uyl: *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberty Order*, La Salle, Ill.: Open Court, 1991)则进一步探讨了兰德哲学的核心理念:权利是活生生的理性实体之生活的必要条件,两本书都为“道德实在论”(Moral Realism)辩护。拉斯穆森和尤伊尔遵从亚里士多德的《尼各马柯伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中的教导,强调“自主”(self-direction)对于人的发展的重要性,这一主题,在自由至上主义哲学家洛马斯基(Loren E. Lomasky)的哲学研究中,也占据重要位置。在《人、权利和道德共同体》(*Persons, Rights, and Moral Community*, Oxford: Oxford University Press, 1987)中,洛马斯基强调,人是“计划的追求者”(project pursuers),有权选择和追求他们自己生活的计划。

阐释权利的另一条理路则是康德所开辟的“先验的”论证方式,康德(将问题大大简化)首先承认算术、欧几里德几何学和牛顿物理学为真理,然后提出问题:什么东西能够保证由这些科学所产生之知识为真?与此类似,自由至上主义的生物伦理学家恩格尔哈特(H. Tristram Engelhardt)也提出问题,什么东西能够保证多元扩展秩序或者说市民社会之存在为真?他提出了两个“层次”的伦理理论,一个层次是自由社会的抽象规则,为社会之共存和合作提供一个单纯的框架,另一个层面则是具体的习俗、命令、和各种宗教或哲学或共同体伦理的规范,这些提供道德生活的内容。在恩格尔哈特的《生物伦理的基础》(*The Foundations of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986)中,他先以普遍的形态提出这一理论,然后将其应用于具体问题和事务。(有趣的是,这种先验的论证与普芬道

夫[Samuel Pufendorf]等思想家所提出的“假言规则”[hypothetic imperative]有某种密切的关系,他们把“社会性”强调为正义之规则的基础;如果你欲与他人和平和睦相处,那么,就必需要有某些东西,比如说权利、正当行为的规则、财产权等等。参见普芬道夫的《论人与公民的责任》[*On the Duty of Man and Citizen*, 1673; Cambridge: Cambridge University Press, 1991]和《普芬道夫的政治学论著》[Craig L. Carr, ed.: *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, Oxford: Oxford University Press.])

曼彻斯特大学哲学家斯忒纳(Hillel Steiner)则从权利的性质入手,由此推导出一个正义的制度,他强调的是,“相容性”(composibility)的问题是真正的权利的必要特征。一组能够相容的权利只包括那些可以同时行使并且不导致冲突的权利。自身所有权所蕴涵的权利能够满足这一要求,而形形色色的“福利权利”、“民族权利”等等,则不能满足这一要求。斯忒纳的主要著作是《论权利》(*An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell, 1994),本书非凡地展示了分析的力量,有时会导向一个出人意料的结论,其中有一些是自由至上主义者一般都不同意的。(值得一提的是,斯忒纳远追 19 世纪的经济学家亨利·乔治[Henry George],对土地和自然资源秉持一种“乔治主义”的立场,根据这种理论,对于自然界存在的资源,所有人都有平等的一份,而洛克的想法则是,所有人只有平等地占有的权利。读者们可以想象,这样一个乍看起来非常细微的分歧,最后必然会导致截然不同的结论。)

另一位坚定地捍卫自身所有权(即“自我所有权”)的当代哲学家是马克(Eric Mack),他这方面的文章包括《价值的主体相对性、义务约束和自我所有权》(*Agent - Relativity of Value, Deontic Restraints, and Self - Ownership*, in R.G. Frey and Christo-

pher W. Morris, eds.: Value, Welfare, and morality, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)和《人的完整性、实际承认与权利》(*Personal Integrity, Practical Recognition, and Rights*, in *The Monist*, Vol. 76, No. 1 [January 1993])。在《对天赋和纯利润的权利:对戈蒂埃关于权利和经济租金理论的批评》(*Rights to Natural Talents and Pure Profits: An Critique of Gauthier on Rights and Economic Rent*, in Robin Cowan and Mario J. Rizzo, eds.: *Profits and Morality*, Chicago: University Of Chicago Press, 1995)一文中,马克把自身所有权的原则运用于具体问题,讨论从自愿交换中获取的利润是否正当(多少有点像是哲学家戈蒂埃的著作的技术性讨论)。(后面提到的这本文集也收入柯兹纳[Isreal Kirzner]关于获取利润权的有趣的讨论,他概述了经济学上的利润与需求概念,捍卫一种“发现者-占有者”[Finders - Keepers]的占取规则,还有一篇纳维森[Jan Narveson]的文章,他批驳了对市场交换及正当地获得利润的各种批评。)

还有一些研究强调权利的普适性,这些研究中值得注意的是,强调在形成互惠的合作过程中权利的重要作用。这种论证的一个有趣的例子是英国经济学家萨格登的文章《劳动、产权与市场的伦理》(Robert Sugden: *Labour, Property, and the Morality of Markets*, in *The Market in History*, B. L. Anderson and A.J. Latham, eds., London: Croom Helm, 1986)。经济学家和法学教授戴维·弗里德曼在其文章《对财产权的正面阐述》(David Friedman: *A Positive Account of Property Rights*, in Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. and Jeffrey Paul, eds., *Property Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)也用的是同样的论证理路。他们两人都认为,“自我所有权”是解决谁可以控制所有资源中“最稀缺的”资源问题——你和你的身体

——的一个突出的或者说最重要的方案。

人们有时会拒绝承认群体也有权利(甚至即使在此群体是基本权利的承载者、并且当群体将其权利赠予个人、从而也可以拥有权利的时候,因为在这种情况下,群体当然也可以收回个人的权利)。这一问题在目前关于“赞助性行动”(affirmative action)、土著部落的权利等等这一类具体问题的辩论中处于重要地位,因而重新引起人们的关注。政治学家库卡萨斯在其《有所谓的文化权利吗?》(Chandran Kukathas: *Are There Any Cultural Rights?* In *Political Theory*, Vol. 20, No. 1 [February, 1992])一文中对此问题进行了透彻、细致的研究。(社会民主党哲学家金里卡[Will Kymlicka]在该杂志同一期对其提出了批评,库卡萨斯又作出了回应[Vol. 20, No. 4, November 1992]。)

不可剥夺的权利获得承认的程度,在很大程度上,就是衡量文明水平的指标。考察自由史的一个办法就是将其看成是越来越广泛的群体的权利获得承认的历史。比如争取妇女权利的斗争,可以参见沃尔斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)和格丽姆凯姐妹(Grimké)的著作,《自由、女权主义和国家》(Wendy McElroy, ed.: *Freedom, Feminism, and the State*, New York: Holmes and Meier, 1991)则对这一重要论题也给予了深入的研究。科瑟的《捍卫现代性:角色的复杂性与个人自主》(Rose Laub Coser: *In Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy*, Stanford: Stanford University Press, 1991)则为现代自由社会辩护,侧重于“角色复杂性”的可能性,强调妇女摆脱被强加的角色。泰勒的《重申主流:重新发现个人主义的女权主义》(Joan Kennedy Taylor: *Reclaiming the Mainstream: Individualist Feminism*, Buffalo N.J.: Prometheus Books, 1992)以现代视角研究了个人主义的女权主义。

在介绍论述权利的文献时,不提上一节介绍的诺齐克的重要著作——《无政府、国家与乌托邦》是不恰当的。对这本重要而有趣的著作,有许多东西值得探讨,不过,在这里特别值得一提的是,诺齐克对个人权利是可接受之行为的“外部约束”(side constraint)的说明。诺齐克反对他所说的“功利主义的权利”,也即下面的这种观点:我们如果把对权利的侵害减少到最小程度,那么,即使在这一过程中不得不侵害权利,我们也可以被称之为是道德的。作为回应,诺齐克争辩说,他人的权利是对我们的行为的约束,而不可以当作可以最大化的数量。权利是一个重要的道德标杆,因为指导我们,使我们做我们应该做之事,而限制我们不做不该做的事。权利是行动的指南,而那些需要某种上帝式之全知全能的制度(那么多“积极的”福利权利就是这样的,在这种制度中,各种各样彼此冲突的权利可以由某些全权的机构平衡——彼此冲突的利益也可由其摆平),恐怕很难说是维护权利的制度。

IV 自生秩序

作为一种政治理论,自由至上主义也许可以最恰当地被理解为是两种相互强化的理论的综合,一个是“规范性”理论(关于“应该是什么”的陈述),另一个则是“实证”的理论(关于“是什么”的陈述)。自由至上主义的规范性理论就是个人权利,而实证理论则是秩序如何形成的理论。为理解这两方面的理论有何种关系,我们不妨想象一下下面的情形:如果有证据显示,尊重个人权利并不能形成秩序和繁荣,而是导致混乱、文明的破坏和饥荒,那么,就不会有人支持这种所谓的权利,而那些坚持这种权利的人自然就成为人类的公敌。那些

认为只有在出现了有意识地构建秩序的天才人物——社会主义者、极权主义者、君主专制主义者等等——后才能出现秩序的人,所担心的恰恰就是个人权利的这种后果。然而,如果事实证明,多数个人行使这一整套“相容的”权利,并没有导致混乱,而是产生了秩序、合作和人类福利的不断进步,那么,尊重个人尊严、自主,与社会协调、繁荣和高尚的文明之间,不仅是相容的,甚至是后者的前提条件。个人权利和自生秩序是自由至上主义思想中高度互补的元素。

对很多个体的行动之无意识的后果如何形成为秩序的研究,经常被称之为“自生秩序”研究,这一研究领域是自由至上主义思想中最为重要的研究领域之一。

托马斯·潘恩就已经意识到了秩序与权利结合在一起的巨大的吸引力。在《人的权利,第一部分》(*The Rights of Man, Part 1*, 1791)中,他捍卫了人的自然而不可剥夺的权利,他写道:“自然权利就是那些人之为人所必须拥有的东西。”这一点可以与《人的权利,第二部分》(1792)中一个非常著名的论断合观:“自美国战争爆发两年以来甚至更长时间,在美国几个州,不存在任何形式的成建制的政府。旧的帝国政府已经被推翻了,国家全力自卫而无法顾及组建新政府;然而在此政府空白期间,社会仍然保持了秩序和和谐,可以比美于任何欧洲国家。”保王派曾预言,哪怕是皇家权力遭到一点破坏,美国就会陷入混乱、无序、分裂和暴力泛滥,然而在这里,州的权力不只是一非常脆弱,简直可以说完全就不存在,而人民却仍然继续耕作,从事生产、贸易,互相尊重,生活在“秩序与和谐”之中。这一秩序如何可能的问题,就成为自由至上主义学者和社会科学家研究的一个主题。

潘恩当然不是第一个将社会秩序与个人权利联系在一起

的思想家(西班牙经院学者在很早以前就探讨过这一问题),但是作为一位有说服力的作者和普及者,他认识到了,把不可剥夺的权利的道德理论与自生秩序的社会理论结合在一起而构造的政治理论具有多么巨大的吸引力。博学的经济学家哈耶克在收入其《哲学、政治学、经济学研究集》的论文《人类行动而非人类设计之结果》(*The Results of Human Action but Not of Human Design*, in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967)中,勾勒了自生秩序理论的知识史,追溯了这一论题从古典到现代的发展史。

对自由市场的自我调节(self-regulating)秩序的观察研究,是古典自由主义或自由至上主义政治经济学体系发展的最重要的推动力量。英国学者达维南在1695年的小册子《关于英格兰金币的回忆》(*Charles Davenant, A memorial Concerning the Coin of England*)中指出,价格管制是无效的,因为“任何法律都不能阻止B、C和D满足自然的交易过程中出现的那些需求,每种商品都会发现自己的价格……至上的权力可以做很多事,但它却不能改变自然的法则”。爱普里贝(Joyce Appleby)在评论这段话时指出:“经济学作者已经发现了潜藏在自由市场活动下的规律性。长期以来,道学家都呼吁,需要(necessity)是不知礼法的,而把价格追溯到需求的经济分析家则在需要中发现了合法性,由此他们碰上了一种可能性和一种现实。现实就是,个人就其人身和财产进行决策的活动,正是市场中价格的决定因素。可能性则是,市场参与者的经济理性主义能够为从前需要权威来维护的经济提供秩序。”(Joyce Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth - Century England*, Princeton: Princeton University Press, 1978, pp.187-88)

哈耶克经常提到的自生秩序观念发展中的开创性人物,

则是苏格兰思想家亚当·佛格森(Adam Ferguson),在写于1757年的名著中他指出,“国家是偶尔碰巧建立起来的,实际上是人类行动的结果,而非贯彻任何人类设计的产物”(参见 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767; Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。哈默威(Ronald Hamowy)的一本简明扼要的著作《苏格兰启蒙运动与自生秩序理论》(*The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous order*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987)很好地概括了“苏格兰启蒙运动”思想家的贡献。

自生秩序的研究并不仅仅局限于经济现象。一位杰出的化学家迈克尔·波拉尼认识到,科学的秩序并不是、也不可能是“计划出来”的,据此他坚定地拒绝了社会主义,而拥抱自由市场自由主义。社会主义知识分子宣称——在社会主义体系崩溃之前,他们总是这样唠叨——在“有计划的科学研究”制度下,我们将在某年发现这个那个,然后明年我们将发现另外的理论或原理,一切都按照理性的社会计划进行;波拉尼认识到,这种计划或社会工程是荒唐的,我们根本不可能“计划”科学的进步。波拉尼根据自己的亲身经验知道,科学根本不可能像社会主义者希望的那样进步。在收入《自由的逻辑》(*The Logic of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1951)的论文中,波拉尼运用自己超人的智慧,主要是——但并不完全是——根据自然科学的研究,揭示了从人类行动的非计划的结果中如何形成秩序。另一位古典自由主义思想家和科学哲学家卡尔·波普爵士则曾指出,像社会主义者所宣称的那样预测未来的知识的说法,从哲学上说纯属胡说八道:如果我们能够预知未来的知识,那么,我们一定已经知道它了,那就根本不用谈论什么发现了。(波普在其杰出的著作《历史决定论的贫

困》[*The Poverty of Historicism*, Boston: Beacon Press, 1957]中批判了预测历史的观念,在《开放社会及其敌人》[*The Open Society and Its Enemies*, Princeton: Princeton University Press, 1950]中批判了集体主义哲学,主要是批评了柏拉图、黑格尔、马克思的思想;其他论述自由与开放社会的论文则收入《猜测与反驳:科学知识的增长》[*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Harper and Row, 1968],其中最著名的是《公共舆论与自由主义原则》[*Public Opinion and Liberal Principles*]、《乌托邦与暴力》[*Utopia and Violence*]。新闻记者劳奇(Jonathan Rauch)在《善意的质询者:对自由思想的新批判》(*Kindly Inquisitors: The New Attacks on Free Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1993)中则通过考察科学史,反驳了企图限制表达自由的原教旨主义(fundamentalist)和“政治正确”。

著名的意大利法学家莱奥尼(Bruno Leoni)将关注点转向作为一种自生秩序体系的法本身——在反自由至上主义的世界观中,这是一种建立在命令基础上的秩序范式——的主体。他的一些更为重要的英语演讲和论文则收入《自由与法》(*Freedom and the Law*, 3d ed., Indianapolis: Liberty Press, 1991)(尤其值得注意的是他的论文《作为个人诉求的法》[*The Law as Individual Claim*])。目前相当时兴的“法经济学”的学科基础,有很多可以追溯到莱奥尼等自由至上主义学者的研究(比如,诺贝尔奖获得者罗纳德·科斯,后面会讨论他的贡献),它集中研究司法制度是如何塑造市场的,财产权、契约之类的东西是如何在没有某人“计划”的情况下随着时间的推移而形成的。近几十年积累的这方面的科学文献浩如烟海,而冰岛经济学家伊格尔茨森(Thráinn Eggerstsson)的《经济行为与制度》(*Economic Behavior and Institutions*, Cambridge: Cambridge University

Press, 1990)和威廉姆森(Oliver E. Williamson)的《资本主义的经济制度》(*Economic Institutions of Capitalism*, New York: The Free Press, 1985)则提供了一个很出色的基本概述。

还有大量文献使用数学和“博弈论”的概念工具、或者是策略互动的形式化研究(the formal study of strategic interaction)工具来研究自生秩序和合作的形成过程。对这些论域的特别出色的介绍,可以在英国经济学家萨格登(Robert Sugden)的《权利、合作与福利的经济学》(*The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare*, Oxford: Basil Blackwell, 1986)一书中获得,本书为非专业人士很好地介绍了博弈论的技术和原理(萨格登用这种方法研究了休谟的自生秩序形成理论)。迈克尔·泰勒(Michael Taylor)的《合作的可能性》(*Possibility of Cooperation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987)一书则需要掌握更多的数学技巧,它提供了更多的技术方法。政治科学家阿克西尔罗德(Robert Axelrod)的《合作的演进》(*The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books, 1984)则开创性地利用博弈论和计算机模拟程序策略比赛来研究特定的条件下(众所周知的“囚徒困境”)合作如何形成的问题。

经济学家则对自生秩序进行了最为系统的研究,他们的努力是沿着亚当·斯密的思路,他在《国富论》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776)中用“看不见的手”的比喻,来描述人是如何被“引导推进某个并不在他意图之中的目标”的。由此,斯密为这两个多世纪以来的经济学奠定了科学研究纲领。尤其值得一提的是奥地利经济学家卡尔·门格尔的《经济学与社会学的问题》(*Carl Menger, Problems of Economics and Sociology*, 1883, Urbana: University of Illinois Press, 1963),他的研究大有助于把现代社会科学放到一个坚

实的基础上,他强调透过个人之行动来探究复杂的秩序体系。

自生秩序的理念,即使是经济现象研究中,也并不局限于市场经济的价格体系的研究,已经扩展到了货币制度的研究,价格比率(price ratios)正是通过货币制度体现出来的。卡尔·门格尔在《经济学原理》(Karl Menger, *Principles of Economics*, 1871, New York: New York University Press, 1981)中揭示了,货币是如何作为实物交换的不经意的副产品而出现的,因而能使更为复杂的交换形态成为可能;提供了复杂的货币工具的种种制度,比如说银行纸钞,也是作为储蓄和借贷行为的无意识的副产品而出现的。经济学家怀特(Lawrence H. White)在《英国自由银行业:理论、经验与争论,1800-1845》(*Free Banking in Britain: Theory, Experience and Debate, 1800-1845*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984)一书中探讨了“自由银行业”(free banking),在其中,自发的货币秩序和复杂的经济协调体系是自愿性互动的产物,经济学家塞尔金(George A. Selgin)则在《自由银行的理论:竞争性钞票发行体制下的货币供应》(*The Theory of Free Banking: Money Supply Under Competitive Note Issue*, Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1988)中,对自由银行业进行了经济分析。(怀特和塞尔金都提供证据表明,比起中央集权的国家所控制的银行业来说,自由银行体制具有更大的稳定性,不会出现经济周期。)对自由银行业的这些研究非常重要,不仅因为这些研究显示了一个社会并不一定非得由国家来控制经济的“制高点”,从而也就可以避免权力被滥用及渎职的可能性;也因为它们揭示了,在一般人认为根本不可能的地方,能够并且确实已经自发形成了秩序。

在市场经济中,价格体系无所不在,极为重要,给了那些有志于研究自生秩序的经济学家一片肥沃的土壤(参见哈耶

克开创性的文章《知识在社会中的利用》),因此,我们也就可以明白,自生秩序的系统研究在这一领域应该达到更高发展水平,但这不应使我们忽视自生秩序在法、道德、及人类互动的其他领域的重要性。

V 自由市场与自愿性组织

用上一节讨论自生秩序问题的思路来研究自由至上主义思想中对自由市场及其重要性的认识,是颇有助益的。社会主义者把市场看成是失序、混乱,是非理性,并坚持认为,理性必然要求由国家来把秩序强加于这种无政府体系中。卡尔·马克思本人曾抱怨过“资本主义”的“无政府状态”,这种抱怨,已经成为几乎所有对自由市场经济的批评中的应有之义。当然,这些批评家所提出的药方,都是要用这样那样的国家指导来取代市场。

米塞斯在 1920 年的《社会主义国家的经济核算》(Ludwig von Mises: *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*)中提出了这样的问题:社会主义是否真的能创造秩序,还是只会带来混乱?本文被收入哈耶克主编的《集体主义经济计划:对社会主义可能性的批评性研究》(F. A. Hayek, ed.: *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, 1935; Clifton, N.J.: Augustus M. Kelly Publishers, 1975)。米塞斯在本文及后来的著作《社会主义的经济学与社会学分析》(*Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, 1922; London: Jonathan Cape, 1936, 1951)中强调,社会主义计划人员没有办法确定如何实现他们所制定的目标,因为在没有市场的财产交换过程中所形成的价格(或者交换比率)的情况下,他们无法

知道什么才是成本最低的生产方法。因此,他得出结论,“社会主义消灭了理性的经济。”对社会主义的这一挑战,自然引导人们对市场如何解决经济核算问题产生浓厚的兴趣,哈耶克在其《知识在社会中的利用》一文中所研究的就是这个问题,而把对市场经济的理解整合进自生秩序的普遍的论域中,正是现代自由至上主义的关键所在。(对社会主义核算问题的比较精辟的研究还有拉沃伊的《竞争与中央计划;对社会主义核算论战的反思》[Don Lavoie: *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985],及他的一本更通俗、更容易理解的《国家经济计划:还剩下什么》[*National Economic Planning: What is Left*, Cambridge, MASS.: Ballinger, 1985]。还有斯蒂勒的《从马克思到米塞斯》[David Ramsay Steele: *From Marx to Mises*, La Salle, Ill.: Open Court, 1992],索威尔在《知识与决策》中则非常详尽地探讨了分散的知识在复杂的社会秩序中如何发挥作用的问题[Thomas Sowell: *Knowledge and Decisions*, New York: Basic Books, 1980])

学者们撰写了大量的学术专著,还有很多出色的经济学教科书,可以使读者全面深入地进入理解市场经济的堂奥。对此,我们不可能面面俱到,甚至仅仅是浮光掠影地概述一下这方面的经济学文献也不大可能,不过,对于有志于研究自由至上主义政治经济学的人士来说,有几本重要的著作特别值得关注。第一部是米塞斯的《人的行动》(Ludwig von Mises: *Human Action: An Treatise on Economics*, New Haven: Yale University Press, 1949,及后来的多个版本),它绝不仅仅是一本经济学专著。米塞斯提出了一种系统的社会组织观,所涉及的问题从心理学一直到资本理论。另一本著作是罗斯巴德的《人、

经济与国家》(Murray N. Rothbard: *Man, Economy, and State*, Los Angeles: Nash, 1970), 同样以古典的专著风格写作, 并追随米塞斯的足迹, 大多数美国读者会发现, 这本书比米塞斯的书更容易理解, 因为米塞斯的书最初是用德语写作的, 带有很明显的大陆学者的痕迹。罗斯巴德也为他的专著写了一本续篇《权力与市场: 政府与经济》(*Power and Market: Government and the Economy*, 2d ed.; Kansa City, Mo.: Sheed Andrews and McMeel, 1977), 集中研究政府的干预活动。

对某些第一次进入经济学研究领域的人士来说, 最好的一本书也许是哈兹利特于 1946 年出版的篇幅不大但极为出色的著作《经济学的一课之师》(Henry Hazlitt: *Economics in One Lesson*, 2d ed.; New Rochells, N. Y.: Arlington House, 1985), 它用伟大的古典经济学家的洞见来观察分析当代的政策问题。

市场是一条非常重要的途径, 有助于人们克服种族主义、部落主义和非理性的偏见, 能够用友谊与和平取代敌意与战争。哈耶克经常说, 古希腊单词 *Katallasso* (交换) 的意思是进入某个村庄, 指彼此协调, 化敌为友, 也指交换。历史学家派克 (Geoffrey Parker) 在其研究荷兰人奋起反抗西班牙国王的赋税和宗教政策的著作中指出, 荷兰人之所以要“暴力反抗”西班牙国王的政策, 是因为“有这么多外地人在安特卫普做生意, 因此, 如果实行居民登记制度, 安特卫普的繁荣就必将被毁灭”。(*The Dutch Revolt*, New York: Viking Penguin, 1998, p. 47)

尽管人们老说“市场吞并”和“价格战”, 但事实上, 市场是自愿说服的场所, 诚如亚当·斯密在《法学演讲》中所强调的: “如果我们探究一下买卖[也即交易]赖以进行的、蕴藏在人的精神中的原则, 那么, 很显然, 每个人的天性都是倾向于说服。出价一个先令, 在我们看来, 这里的含义是再清楚、再简单不

过的了,实际上就是向别人提出一个论点,试图说服他这么做,因为这样做符合他的利益。”(Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis: Liberty Classics, 1982, p.352.)

有人经常争辩说,市场对于实现很多、甚至大多数利益来说固然不错,但是它也有系统性的缺陷,所以,必须用强制性的国家权力来予以补充,或者直接由国家取而代之。这种“市场失灵”论者强调,国家要么必须进行干预,以改变生产和交换某些物品和服务的交易条件(人们常常多少有一点误导地把这一点叫做“管制”),要么自己出面来生产物品和服务(在这方面,人们常常提到“公共品”)。

柯兹纳的《管制的危险》(*The Perils of Regulation*)运用社会主义核算大论战中所获得的洞见,分析了政府对基本上属于市场经济的经济体的管制性干预,该文收入他的著作《发现与资本主义过程》(Israel Kirzner: *Discovery and the Capitalist Process*, Chicago: University of Chicago Press, 1985),本文指出,国家实行的强制性管制会使市场的发现过程短路。还有大量论著对“政府失灵”及政府管制机构的规章对消费者带来的恶果进行了经验研究。(到图书馆随便翻阅一下《政治经济学学报》、《法与经济学学报》、《美国经济评论》、《公共选择》之类的期刊,都可以发现有用的文献。)弗里德曼夫妇合著的《自由选择》(Milton and Rose Friedman: *Free to Choose*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980)则以一种通俗易懂的笔调,叙述了从政府失灵和自由市场替代方案的大量研究中总结出来的一些主要的观点,尤其是其中的《谁保障消费者》和《谁保护企业》两章。

在论证政府强制的合法性中发挥着重要作用的公共品的问题,相关的研究也是汗牛充栋,既对国家生产真正的“公共

品”的能力提出了批评,也揭示了自愿性组织是如何成功地提供公共品的。一般而言,公共品可以根据两个特点来界定:一旦某种公共品被生产出来,要把没有作出贡献的人排除在享用者之外的成本非常高昂(排除成本),一个人对该物品的消费,并不会减少他人对该物品的消费(非竞争性消费)。很多年来人们一直认为,市场不能生产的公共品的典型例子是灯塔,灯塔的光束射出后,所有能看到它的人都可以使用,不管他们是否付费(我们不可能把看见了它但没有付费的人排除在外),而一个人看了光束后,并不意味着对另一个人来说“光亮”减少了,就看不见了(非竞争性消费)。诺贝尔经济学奖获得者科斯在其经典论文《经济学中的灯塔》(Ronald Coase: *Lighthouses in Economics*, *Journal of Law and Economics*, Vol. 17, No. 2, October 1974; Reprinted In R. H. Coase, *The Firm, the Market, and the Law*, Chicago: University of Chicago Press, 1988)中考察了这一典型案例,他考察了灯塔在英国由私人企业生产的现实历史,并得出结论说:“经济学家们不该用灯塔作为只能由政府来提供的服务的例子。”还有很多这种例子,关于这一论题(包括保罗·萨缪尔森最早关于国家供应的公共品的例子)的经典研究被考文(Tyler Cowen)收录到《公共品与市场失灵:批评性考察》(*Public goods and Market Failures: A Critical Examination*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 1992)一书中,这本书也许是关于这一问题的最精彩的论文集。

对公共品问题的另外两个特别出色的研究是雅赛的《社会契约、免费搭车:对公共品问题的研究》(Anthony de Jasay: *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*, Oxford: Oxford University Press, 1989)和施密茨的《政府的限度:论公共品》(David Schmidt: *The Limits of Government: An Essay on*

the Public Goods Argument, Boulder, Colo.: Westview Press, 1991),都把经济学层面的问题与对公平和正义的伦理学思考结合在一起进行研究。

公共品问题的一个领域涉及环保问题。近些年来,“环境经济学”颇为走红,围绕着政府在这一领域中的恰当作用问题,掀起了多起政策争论。科斯在其论文《社会成本问题》(*The Problem of Social Cost*, *Journal of Law and Economics* 3, October 1960; Reprinted in *The Firm, the Market, and the Law*)中再次提出了这一领域的很多研究主题。在这篇文章中,他揭示了可以用缺乏产权来解释“外部性”问题(吸烟经常被认为是一种“消极的外部性”,因为它损害了那些并没有参与吸烟决策的人的健康);绝大多数的外部性问题都是由于政府没有清晰地界定或保护产权而造成的。运用产权思路研究环境经济学的一本相当出色也引人入胜的著作是《自由市场环保主义》(*Free Market Environmentalism*, Terry L. Anderson and Donald R. Leal; San Francisco: Pacific Research Institute, 1991)。

有些人反对市场的一个重要理由是,市场不能实现收入的恰当“分配”;市场是不公平的,或者会导致政治上不稳定的财富分配结果,或者要为“富人更富而穷人更穷”承担责任。对这些说法,自由至上主义者进行了很多反驳,有两位自由至上主义者的研究最精彩,一篇是法国政治学家儒弗内尔的文章《再分配的伦理》(Bertrand de Jouvenel: *The Ethics of Redistribution*, 1951; Indianapolis: Liberty Press, 1990),它从一个人的劳动果实被拿走时的生产激励这样一个现实问题出发,进行经济学的推理和抽象,对再分配的伦理进行了精辟的分析;另一篇是德国经济学家拉奇曼的文章《市场经济与财富的分配》(Ludwig Lachman: *The Market Economy and the Distribution of*

Wealth, in Capital, Expectations, and the Market Process, Walter E. Grinder, ed., Kansas City, Mo.: Sheed Andrews and McMeel, 1977), 在这篇文章中, 拉奇曼对作为一个法律概念的“所有权”(财产权)与作为一个经济学概念的“财富”作了区分。众所周知, 财富可以在财产权并没有发生任何变化的情况下剧烈变化, 因为, 一个人财产权的价值, 会随着他人对这些财产的估价及对其如何安排生产计划而作出的估计之变化而上扬或下跌。因此, 拉奇曼指出, “市场过程是一个趋于平等的过程。在市场经济中, 早在现代经济政治家们已经习惯于进行再分配的过程之前, 财富的再分配过程每时每刻都在发生着, 而它所带来的效果, 政治性再分配过程只能相形见绌。”

当然, 诚如当代福利国家的经验所表明的, 试图用暴力, 通过赋税等强制性财产再分配形式, 矫正不断变化的财富占有状况, 结果产生了最不得人心的后果。社会科学家穆雷(Charles Murray)对再分配政策对美国穷人的影响进行了周密的经验性研究, 并出版了其开创性的著作《退步: 美国 1950 年到 1980 年的社会政策》(*Losing Ground: American Social Policy, 1950 - 1980*, New York: Basic Books, 1984), 它指出, 福利国家带来了人们的依赖性加大, 家庭生活和市民社会的解体。福利国家不仅削弱了家庭之类的制度, 也系统地破坏了穷人本来守望相助的市民社会的其他制度。长期以来被忽视的“互助会”的历史, 最近获得了关注, 部分是由于英国历史学家、政治学家格林(David Green)的仔细的历史研究, 尤其是他对英国自愿性健康护理事业的研究著作, 《劳动阶级的病人与保健机构: 从 19 世纪中叶到 1948 年英国的自助》(*Working Class Patients and the Medical Establishment: Self - Help in Britain from the Mid - Nineteenth Century to 1948*, New York: St. Martin's Press,

1985),以及他最近的研究结果《重构市场社会:重新发现没有政治的福利》(*Reinventing Civil Society: The Rediscovery of Welfare Without Politics*, London: Institute of Economic Affairs, 1993),都展示了早期自由至上主义工人群众的组织,是如何反对社会化的卫生组织的。美国方面,则有历史学家贝托(David Beito)的研究,尤其是他的文章《互助性社会福利:美国兄弟会案例》(*Mutual Aid for Social Welfare: The Case of American Fraternal Societies*, *Critical Review* 4, Fall 1990),以及科努里的《重寻美国梦:私人与自愿性社团的作用》(*Reclaiming the American Dream: The Role of Private Individuals and Voluntary Association*, New Brunswick, N. J.: Transaction, 1993)。科努里等人指出,自由社会是一个以自愿性关系为特征的社会,市场交换仅仅是自愿性关系中的一类而已。大量这样的组织是有可能出现的,也是普遍的,其会员都是自由的,比如说慈善组织,互助性协会(比如戒酒会[*Alcoholics Anonymous*],一个大家互助克服自身弱点的戒酒组织)、宗教机构,等等。社会主义摧毁了以赢利为目的的生产商品的企业,同样,福利国家摧毁了形成团结向上的社会流动及照顾最不幸者的互助组织、家庭、教会和讲究兄弟情谊的组织。

在讨论下一个问题之前,我想讨论一下把对市场的理解应用到一个非常重要的领域:在属于不同种族、宗教信徒和民族的人们之间维系和谐与协调。市场是说服的场所,因此,市场提供了进行和平合作的机会。对种族问题进行经济学分析的不错的入门书是经济学家、历史学家索威尔的《市场与少数民族》(Thomas Sowell: *Markets and Minorities*, New York: Basic Books, 1982)。威廉姆斯的《国家反对黑人》(Walter Williams: *The State Against Blacks*, New York: McDraw - Hill, 1982)考察了

国家干预市场时的种族歧视给少数民族带来的有害影响。经济史学家罗巴克(Jenifer Roback)研究了强行把非洲裔美国人与白人分离开来并把非洲裔美国人赶往“公共汽车后座”的“吉姆·克劳”时代的法律的历史,她的文章包括发表在《芝加哥大学法学评论》上的《吉姆·克劳时代的南方劳动法:剥削性的还是竞争性的?》(*Southern Labor Law in the Jim Crow Era: Exploitative or Competitive?* in *University of Chicago Law Review* 51, Fall 1984)和《种族隔离的政治经济学:被隔离的有轨电车案例》(*Political Economy of Segregation: The Case of Segregated Streetcars*, in *Journal of Economic History* 46, December 1986),这方面还有法学教授伯恩斯坦(David Bernstein)的几篇研究论文,包括《“劣等种族”的根源:自由放任法学的衰落与种族主义劳动立法的兴起》(*Roots of the “Underclass”: The Decline of Laissez Faire Jurisprudence and the Rise of Racist Labor Legislation*, in *American University Law Review* 43, Fall 1993)和《牌照法令:政府利用管制性权力压制非洲裔美国人的历史案例》(*Licensing Laws: A History Example of the Use of Government Regulatory Power Against African - Americans*, in *San Diego Law Review* 31, Winter 1994)。民权律师波利克(Clint Bolik)在《赞助性行动的骗局》(*The Affirmative Action Fraud*, Washington: Cato Institute, 1996)对最近企图帮助以前国家干预的这些受害者的努力,即所谓的“赞助性行动”进行了分析批评。

最后,应该注意到,市场当然不是“完美的”,但别的形式的人的互动制度,也没有一个是完美的。那些把市场互动的后果与某些理想的结果进行对比从而认为“市场失灵”的人,却没有以同样的方法来衡量政府。我们不能像市场的批评者常用的伎俩那样,用完美的政府与不完美的市场进行比较,我

们应该用不完美的政府与不完美的市场进行比较。塞尔登在其充满智慧的著作《资本主义》(Arthur Seldon: *Capitalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1990)中,扭转了局面,使之不利于反自由至上主义者,他用不完美的市场与不完美的政府相对比,这是一个聪明的转变,从而深刻地揭示了,要用征收的强制代替市场说服的形形色色的建议,是多么地不可理喻。

VI 正义与政治组织

上文已经提到,不可剥夺的个人权利是自由至上主义的标志。权利又必然包含着对他人的义务。因而,自由至上主义的一个标志就是主张,所有人都要承担某种义务。但是,这些义务都是些什么?一般来说,我们可以说,义务是一种“消极的”东西,也就是说,一个人不得采取损害他人权利的行动。这样的义务是普遍的,因为它们约束着所有的道德主体,是“能够共存的”,也因为所有人能够同时完成这种义务。

当然,除消极义务之外,也存在“积极的”义务,比如为我早上喝的一杯咖啡掏一美元的义务。这种义务是针对特定个人的:我(而不是任何别的人)必须向这杯咖啡的所有者(而不是任何其他)支付已经商定的这杯咖啡的价钱。洛克等自由至上主义传统中的思想家一贯坚持,所有这类具体的义务必须是基于同意。相反,民族主义者、社会主义者、种族主义者等等形形色色的集体主义者,一般都坚持,人们对于自己没有同意的群体——仅仅由于他降生在那里、由于他是某个民族、阶级或种族的成员——也要承担各种各样的具体的义务。(最后一部分在讨论批评自由主义的社群主义者时,会涉及到阐述得比较完善的这类观念。)

契约是罗马法的核心因素,伟大的罗马法学家盖尤斯在他著名的《法学阶梯》(Gaius: *Institutes*)中指出:“我们现在来谈义务。义务首先要分成两类:所有的义务要么来自契约,要么源于侵权。”(侵权是指触犯法律或危害他人)政府应该建立在契约原则的基础上,这一在美国建国历程中发挥了重要作用(参见《独立宣言》)的论断,已经是源远流长。著名历史学家斯金纳(Quentin Skinner)曾经在他的《现代政治思想的基石:第二卷,宗教改革时期》(*Foundations of Modern Political Thought: Volume Two, The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978)中说:“任何合法的政体都应该源于同意的法案,这种观念当然是一个学术共识,是奥卡姆、更不要说阿奎那等学者所一贯强调的。”同意具有异乎寻常的重要性,如果政府逾越了其合法性界限,人民将重新得到“矫正或者推翻”(托马斯·杰佛逊的话)政府的权利,这种思想在古代阿拉贡国王的加冕典礼上就可以感受到,当时的贵族们宣布:“我们与你一样良善,我们推举你为国王,条件是你必须维护和尊重我们的特权和自由权利;否则,我们就不效忠你。”

杰出的辉格党人西德尼(Algernon Sidney)在其《论政府》(*Discourses Concerning Government*, 1698; Thomas G. West, ed., Indianapolis: Liberty Classics, 1990)中宣称,“我拒绝承认任何不是建立于同意之上的权力”,他因此而被英国国王处死。洛克在其《政府论下篇》中坚持,“如果不能得到人民自愿的同意,那么,该政府就没有权利得到人民的服从”。

一个人对于自己未同意的具体的政治组织也承担着具体的义务,这种观点受到西蒙的无情批评,见其著作《道德原则与政治义务》(A. John Simmons: *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton: Princeton University Press, 1979)及其后来

研究洛克政府哲学的著作《论无政府的界限：洛克、同意与社会的限度》(On the Edge of Anarchy: Lock, Consent, and the Limits of Society, Princeton: Princeton University Press, 1993)。

人们作出了许多努力来使政府——或者说保障个人权利的制度——符合同意原则，也就是说，想构建政府的合法性。自然，我们很清楚，世界上的大多数政府并不是根据它们所统治之那部分人口的同意法案而建立起来的(独裁专政，绝对君主制，等等)。从这一意义上说，自由至上主义者当然认为它们是不合法的。事实上，斯普纳(Lysander Spooner)等激进自由至上主义者认为，所有现存的国家都是不合法的，人们不应该遵从它们，那些与尊重他人之权利这样一个个人需承担的自然而普遍的义务相一致的命令除外。

有些自由至上主义者强调，在自由市场中竞争的赢利性企业可以比垄断性国家更为有效地发挥防御侵略的职能，而且在这一过程中还不会破坏根本的权利。这一点至少在一定程度上是真实的，因为，在美国，私人法律执行机构要比政府雇佣的警察多得多，而私人保安的侵权事件——几乎是微乎其微——比起警察和其他国家执法机构的侵权事件，少得可以忽略不计。正是罗斯巴德在他的著作，比如《迈向新的自由：自由至上主义宣言》(Murray N. Rothbard: For A New Liberty: Libertarian Manifesto, 2d ed., New York: Macmillan, 1978)中所阐述的这种观点，启发了罗伯特·诺齐克，他在自己的《无政府、国家与乌托邦》(Robert Nozick: Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, 1974)中捍卫了受到严格限制的垄断性政府，为不侵犯权利的有限政府提出了精妙绝伦的论证。

法学教授(前检察官)巴内特(Randy Barnett)也在其分为两部分的文章《在一个自由社会中追寻正义：第一部分——权力

对自由;第二部分——犯罪预防与法律秩序》(*Pursuing Justice in a Free Society; Part One - Power vs. Liberty; Part Two - Crime Prevention and Legal Order*, in *Criminal Justice Ethics*, Summer/Fall 1985, Winter/Spring 1986)中,为罗斯巴德提出的观点——防御侵略可以被认为是由市场提供的一种服务——进行辩护。经济学家本森(Bruce Benson)在《法律企业》(*The Enterprise of Law*, San Francisco: Pacific Research Institute, 1990)中展示了自愿执行法律的历史,并对其进行了经济学分析。(这样的理路一般都依据下面的看法:赔偿,也即令受害者恢复原状,要比惩罚,或者说损害犯罪者而受害者却不能恢复原状更可取,而获取赔偿的激励推动社会趋向于一种更有效、更人道的法律体系。米勒的《萨迦时期冰岛的采邑、法律和社会》[William I. Miller: *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago: University of Chicago Press, 1990]和拜奥克的《中世纪时期的冰岛》[Jesse Byock: *Medieval Iceland*, Berkeley: University of California Press, 1988])这两本博学而引人注目的著作,研究了在一个没有国家的社会中,完全基于赔偿原则的法律体系是如何运作的。

罗斯巴德所主张的社会模式,很容易遭人误解,比如,有时人们就以为,他的著作似乎是在宣称,法律和正义跟汉堡包或花草肥料一样,是可以在自由市场上购买的简单的商品。然而,由于市场正是由法律和正义所界定的,因此,他把这些看成是市场的产物的观点,未免过于离奇了,甚至可以正好弄反了。通过考察政府的契约类型,可以很容易地纠正这种误解,因为,在这种契约中,人们不是在“购买”具体的商品,而是在购买或者说同意一整套对人们有约束力的规则。尤其需要说明的是,作为其出发点的那些委托人,实际上都是现有的契

约性治理机构,比如邻里社团、私有共有社团(condominium association)及“业主共同体”等等。经济学家鲍德劳克斯和霍尔康贝在其论文《通过契约治理》(Donald J. Boudreaux and Randall G. Holcombe: *Government by Contract*, in *Public Finance Quarterly*, vol. 17, No. 3, July 1989)中提出了一个供应公共品——包括仲裁和保安——的契约性模型,佛尔德瓦利(Fred Foldvary)则在其出色的著作《公共品与私人共同体:社会服务的市场供应》(*Public Goods and Private Communities: The Market Provision of Social Services*, Alderchot, U.K.: Edward Elgar, 1994)中大大地拓宽了这一思路。

另有一些自由至上主义者,则认识到要获得产生这样的合法性所必须的一致同意的难度,因此,他们把一致同意看作是一个可以鼓舞人们的理想,但这是永远不可能做到的。这一思路之特别有影响力的例子来自“公共选择”或“宪政经济学”领域,可以在布坎南(James Buchanan)和图洛克(Gordon Tullock)的著作中看到,著名的有《同意的计算》(*The Calculus of Consent*, Ann Arbor: University of Michigan, 1962),布坎南的《自由的限度:在无政府与列维坦之间》(*the Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, 1975),爱泼斯坦的《适用于一个复杂世界的简单规则》(Richard Epstein: *Simple Rules for a Complex World*)也是用这种退而求其次的思路来讨论政府的合法性的。

在论证政府的合法性时,不可剥夺的权利这一主题,占有非常重要的位置,因为,诚如托马斯·杰佛逊在《独立宣言》中所言,我们的有些权利是不能让予的。即使我们想把这些权利托付给别人,我们也做不到;那将是对我们的本质的破坏,“自愿奴隶制”是不可能的,就像不可能存在球形的方块、闪光

的噪音或活动的死尸一样。因此,一个企图摧毁我们或攫取我们的所有自由权利的暴虐政府,本身就已决定了自己是非法的;对政府的合法的权力,也必须予以限制,即使它是经由最初的同意法案而构建的。自由至上主义对合法政府的起源和限制的最权威或最经典的研究,依然是洛克的《政府论下篇》,尤其是其中的《论政治社会的起源》与《论政府的解体》两章。

VII 暴力与国家

如果世界上大部分国家都是非法的这一论断成立,那么,它们是如何获取这种它们自己觉得有权享有的不义的权力的?历史的答案非常清楚,托马斯·潘恩在《常识》中抨击英国君主的合法性的说法时指出:“没有人自己会说,他们处于征服者威廉的统治下是一件十分光荣的事。一个法国私生子带着一伙武装强盗登陆,未经当地人的同意,就自命为英格兰的国王,这绝对是一桩十分卑劣的事。——它当然没有任何神圣性。”国家是通过征服建立的,并通过战争而兴旺的。

如果从不同的的角度——通过财富的积累这样的手段创建国家——思考国家起源的问题(仅仅靠一种手段不能解决问题,但这样思考,确实是一个有价值的思路),我们就得提到德国社会学家奥本海默的很有助益的专著《国家》(Franz Oppenheimer: *The State*, 1914; New York: Free life Editions, 1975)。奥本海默说:“人们为了维持生存、获得满足他的欲望的必要手段,有两种截然相反的手段,就是工作和抢掠,一个是本人劳动,另一个则是用暴力占有别人的劳动。”他把前者称之为“经济的手段”,把后者称为“政治的手段”。他写道,“国家就

是用政治手段建立起来的组织”。(吕斯托在其《自由与统治：文明的历史学批评》[Alexander Rüstow: *Freedom and Dominaion: A Historical Critique of Civilization*]中通过对文明史的梳理，也阐明了国家源于征服性行动这一论旨。)

蒂利(Charles Tilly)则发挥了“战争制造国家，国家制造战争”的论旨(他著名的论文有《作为有组织犯罪的战争与国家的形成》[*War Making and State Making as Organized Crime*, in Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State back In*, Cambridge: cambridge University Press, 1985],还有他的著作《强制、资本与欧洲国家，公元990年到1992年》[*Coercion, Capital, and European States, AD 990 - 1992*, Oxford: Blackwell, 1992]),政治学家波特在《战争与国家的兴起：现代政治的军事基础》(Bruce D. Porter: *War and the Rise of State: The Military Foundations of Modern Politics*, New York: Free Press, 1994)中的表述则更为通俗易懂。(著名历史学家对这一论题所做的仔细的研究是欣策的《军事性组织和国家的组织》[Otto Hintze: *Military Organization and the Organization of the State*, in Felix Gilbert, ed., *The Historical Essays of Otto Hintze*, Oxford: Oxford University Press, 1975])政治学家儒美尔在《政府造成的死亡》(R. J. Rummel: *Death by Government*, New Brunswick, N. J.: Transaction, 1994)中计算了本世纪由各个国家杀害的令人发指的人口数量，他说，1900年到1987年间，除去战争导致的死亡之外，还有1.69202亿人“被政府杀害，包括种族灭绝、政治谋杀、和大规模屠杀”。自由至上主义一般都会反问，我们怎么能指望具有这么血腥和野蛮记录的机构来实现集体主义者为其所设定的各种令人惊叹的人道主义目标？当然，这并不能驳倒集体主义者的论点，但至少应该能够

引起人们对实现目标而选择的手段的正当性予以质疑。国家与战争之间的关联并不仅仅限于遥远的时代,20 世纪的历史也能证明这一点,在这个世纪,政府的权力通过战争而大踏步地飞速增长。对美国国家的膨胀及其与国家的关系的深入研究,可参见经济史家希格斯的《危机与列维坦:美国政府膨胀的关键阶段》(Robert Higgs: *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government*, oxford: Oxford University Press, 1987)。

人们常常以为,根据军事原则组织的地域性暴力垄断机构(即国家)的形成,与它们通过征服扩张权力,是惟一一种可以理解的、甚至是常态的政治组织。斯普鲁伊特在《主权国家及其竞争者》一书(Hendrik Spruyt: *The Sovereign States and Its Competitors*, Princeton: Princeton University Press, 1994)中则给出了反例,它考察了其他形态的政治组织,一般都具有更明显的自愿性质,比如德意志商人组成的汉萨同盟,还有一些非地域性的组织,比如罗马教会和神圣罗马帝国。

那些夺取地域性垄断地位并将之合法化的机构,具有一种优势,可以将其“成本”社会化,即将其成本分摊到“受控制的”人群中。通过把每份都很小的成本分摊到大量人口头上,国家可以积聚财富,并将其分配给数量较少的人。这一过程在技术经济学文献中有时被称为“寻租”,它使大大小小的集团可能面临不同的“交易成本”,诚如米尔顿·弗里德曼所观察到的,在每个农民构成人口大多数的国家,为了少数城市人口的利益,他们都受到残酷的压迫和压榨。但是,在农民居于少数的国家,他们却能通过政府保障的农产品高价格、政府以高于市场的价格收购其剩余产品、土地拨款、对休耕地补偿等等途径,从占多数的城市人口那里榨取大量的资金。至少在民

主国家,这似乎是个相当矛盾的现象。然而,一旦我们认识到,进行沟通并进行组织(彼此认同具有共同的利益,团结起来,拥护共同的目标,等等)的成本,对于较大的群体来说相当高昂,而对于小群体来说,却要小得多,明乎此,这个问题就迎刃而解了。社会学家莫斯卡在他研究社会冲突的经典著作中曾经指出:“遵循一个单一的目标的有组织的少数主宰无组织的多数,是必然的。随便一个少数的权力,对于多数中的一个单个成员来说,也是无法抵御的,它独自面对着的是一个有组织的少数的整体。与此同时,少数有一切理由组织起来,就因为它少数。一百个具有共同的理解的人协调行动,将会战胜一千个不能一致行动的人,他们将被少数各个击破。而前者可以比较容易地协调行动并形成共同的理解,恰恰就因为他们只是一百个人而不是一千个人。据此,我们得出结论,政治共同体越大,进行统治的少数与被统治的多数间的比例就越小,多数要组织起来反对少数就越难。”(Gaetano Mosca, *The Ruling Class* [1896; New York: mcGraw - Hill, 1939], p.53)

对这种财富转移的研究,是财政理论中的意大利学派的主要兴趣所在,他们中的大多数人都是自由至上主义者,他们把这一主题的研究提高到了科学的高度。他们中值得关注的是社会科学家帕累托(参见 Vifredo Pareto: *Sociological Writings*, S. E. Finer, ed., [Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1976], 尤其是 pp. 114 - 20, 137 - 42, 162 - 64, 276 - 78, 317 - 18 论述他所说的“掠夺”[spolition]的段落)。帕累托和他的同道们揭示了“理性的无知”这一现象及其在使特殊利益永久化方面的作用。诚如帕累托所说,“很多经济问题太复杂了,因此,只有少数人能对其有一个肤浅的了解,那些天天吃糖的人中,一千人中间不会有一个注意到在生产补贴制

度下进行的财富的侵吞现象”。帕累托用一个小故事说明了国家如何把成本分摊到大的群体中而将利益集中到一小群人手中：“让我们设想有一个三千万人口的国家，有人提议，不管是用这样那样的借口，要求每个公民每年交纳 1 个法郎，并把这笔钱在 30 个人中间分配。每个掏钱的人每年只掏了一个法郎，但每个受益者每年却可以得到一百万法郎。这一结局，将使得这两个集团处于完全不同的境地。那些期望每年能获得一百万法郎的人日思夜想，殚精竭虑地想办法。他们会通过财政上的诱惑使所有的报纸为他们的利益辩护，让各方面的人士都为他们摇旗呐喊。一些及时的资助会悄悄地塞进贫困的议员、甚至是[政府的]部长们手中……与此相反，那些面临着每年损失一法郎的人——即使他完全意识到了这里的猫腻——也不会为了这么点小事就放弃在这个国家的轻松惬意的工作，或者失去那些有用的、意气相投的朋友，或者站到掌握实权的人物的对立面去！在这种情况下，结果不问可知：掠夺者将所向披靡！”

对政府政策进行科学研究的其他几位先驱是蒙特马尔蒂尼(Giovanni Montemartini)(参见他的《公共财政纯粹理论的基本原理》[*The Fundamental Principles of a Pure Theory of Public Finance, in Classics in the Theory of Public Finance*, Richard A. Musgrave and Alan T. Peacock, ed., 3d ed.; New York: St. Martin's Press, 1994.])、普维亚尼(Amilcare Puviani)、潘塔莱奥尼(Maffeo Pantaleoni),还有战后意大利共和国第一任总统埃伊瑙蒂(Luigi Einaudi)。诺贝尔经济学奖获得者詹姆斯·布坎南在其论文《财政理论的意大利传统》(“La Scienza delle Finanze”: *The Italian Tradition in Fiscal Theory*, in James Buchanan: *Fiscal Theory and Political Economy*, Chapel Hill: University of

North Carolina Press, 1960)中提出,公共选择经济学之源头就是意大利学派。

社会已经发展为复杂的社会,在这样的社会中,社会分化的组合已经超越了简单的领主/农民关系,实际上,每个人都是某些经济或社会少数派的成员,每个人都同样面临着通过特殊优惠和补贴从多数人那里榨取财富的激励。因此,如巴斯夏(Frederic Bastiat)所注意到的,在现代,“国家是一个巨大的虚构的实体,每个人都试图借助它的力量靠牺牲他人而生活”。(见其文章《国家》[*the State*, in *Federic Bastiat, Selected Essays on Political Economy*, Irvington - on - Hudson, N. Y.: Foundation for Economic Education, 1968])。强制性地抽取财富,在经济学文献中一般(毋宁说是很不幸)被称之为“寻租”,这个名词,按詹姆斯·布坎南的说法,“是用来描述制度性机构中的行为,在这里,个人努力所实现之价值最大化的结果,是带来社会的浪费而不是创造社会剩余。”对这种制度——巴斯夏将其称之为“互相侵吞”(reciprocal plunder),而技术经济学家一般将其成为“寻租社会”——的系统研究,形成了大量文献,在此无法一一缕述。不过一个比较好的入门途径是阅读布坎南等人编辑的《探索寻租社会的理论》(James Buchanan, Robert D. Tollison, and Gordon Tullock, eds., *Toward a Theory of Rent - Seeking Society*, College Station: Texas A&M University Press, 1980)。

从对国家行为的历史研究和经济学、社会学研究中,自由至上主义者得出的结论是:如果国家不能被别的形态——自愿性——的组织所替代,那么,就必须严格地限制其权力。国家即使是必要的,也如潘恩在《常识》中所说,乃是“一种必要的恶”,是一个必须时刻警惕、严加防范的恶。在1798年抗议

《外国人与煽动叛乱法案》(*Alien and Sedition Acts*)的《肯塔基决议》(*Kentucky Resolutions*)中,托马斯·杰佛逊就主张,“自由的政府乃是建立于戒备之上,而非建立于信任之上。规定着限权之宪法——它约束着我们将权力所托付之人士——的,乃是戒备而非信任。”在国内,国家必然会受到宪法和保持警觉的人们的约束,而在对外关系中,国家必然会受到与他国发生冲突的可能性的约束。华盛顿在其《告别致辞》中提出忠告:“在与外国打交道时我们的最重要的行动规则就是,在尽可能地拓展我们的商业关系的同时,要尽可能少地与他们发生政治联系。”主要是基于这一理由——维护和平和国家和谐——自由至上主义者偏爱贸易自由,因为,只要建立起友好的贸易关系,把各方利益联结到一起,就可以避免战争的可能性。诚如华盛顿在《告别致辞》中所主张的:“无论就政策而言,就人道而言,就利益而言,我们都必须与所有国家和睦相处,自由往来。”(杰佛逊的最重要的著作基本上可以在下书中找到:Merri11 D. Peterson, ed., *The Portable Jefferson*, New York: Viking Press, 1975;华盛顿著作的一本不错的文集是 W. B. Allen, ed., *George Washington: A Collection*, Indianapolis: *Liberty Classics*, 1988)

VIII 自由至上主义的批评者

只要人们渴望一个自由而平等的个人组成的社会,在这个社会中,人们之间的关系由同意所确定而不是由暴力,那么,就必然会有批评家争辩说,这样的一种制度是无法运转的,是混乱的,或不道德的,因而个人必然会是异化的,会孤立的;他们也可能说,在这样的社会中,自愿性合作是不可能

的,因为个人的利益天生就是互相冲突的,惟一的结果就是暴力。

也许,古希腊哲学家柏拉图所写的对话录《共和国》(通译《理想国》, *The Republic*), 是这类批评中最早的、也可能是最有影响力的,也是最具有代表性的。所谓的诡辩学派(正是拜他们无情的批评者——柏拉图出色的辩论之赐,现在,这个词基本上是一个骂人的用语)的很多理念,则可以算是前自由至上主义的(*protolibertarian*), 是对古希腊社会新兴的自由、商业和宽容(相对于前人和周边民族而言)的辩护。在《共和国》第二卷,阿德曼图和苏格拉底讨论市场、自愿合作以及我们所说的市民社会的形成,阿德曼图得出结论说,正义在于“人对于彼此之间的某种需要”,这种观点是大卫·休谟和苏格兰启蒙运动思想家的观点的先声。这种思路被格劳贡打断了,他把这样的城市说成是“一个懒猪的城市”。然后,柏拉图就让苏格拉底出面断言,在这样的人中间,要过奢华生活的欲望将导致与他人的冲突,因为“本来足以养活所有人的土地,现在,虽然也足以养活所有人,但有人却觉得自己的太小了……于是,如果我们想满足自己放牧和耕种,我们必然会割走我们的邻人的土地,反过来,如果他们想使自己得到超过生活必需的限度的无限多的金钱,他们也想拿走我们的土地……如果不答应,其结果就是,我们会陷入战争状态,是不是这样,格劳贡?”于是国家陷入战乱,自愿性社会就此完蛋。

人的目标和志向是根本无法相容的,这样的论证在很多自由至上主义的批评家——其中最值得注意的是集体主义的种族思想和民族主义的意识形态,根据这些观点,不同种族或民族的利益必然处于不可调和的冲突状态——的思想中都占有一席之地,事实也证明,这是自由至上主义观念难以对付的

敌手。自由至上主义对此回应的一个很好的陈述,可以参见米塞斯的《人的行动》(*Human Action: A Treatise on Economics*, New Haven: Yale University Press, 1949, 及后来的各种版本),本书论证了在公平的行为规则运作的地方人们合作的可能性,尤其值得关注的是其中对米塞斯所说的“李嘉图合作法则”(Ricardian Law of Association)的论述,这是对阿德曼图数千年前提出的原则的一种最新的、也是更为深刻的答辩。米塞斯评论说:

带来了合作、社会和文明并把动物性的人转化为真正的人的根本性的动力在于下面的事实:在劳动分工之下从事的工作,要比孤立地工作有更高的生产率,而人的理性是能够认识到这一真理的。而假如认识不到这一事实,人们就将在获取自然所提供的维持生存的手段的稀缺的供给的份额时,永远势不两立,成为不可调和的敌人。每个人都不得不把所有人看成自己的敌人;他满足自己的欲望的迫切需要,将使他与周围所有的人处于无法回避的冲突之中。在这样的状态中,是不可能发展出同情之心的。

自由至上主义造成异化和原子主义,这种批评最具有权威性的版本,可以在卡尔·马克思的著作中找到,他是批评自由至上主义的另一位重量级人物。他在自己的文章《论犹太人问题》中指出,自由至上主义者所理解的市民社会乃是基于“人的解体”,这样的人的“本质不再在于共同体,而在于分立”。因而,为了实现人的真正的本质,,我们就决不能坚持个人的权利,这种权利只能使人们彼此隔离,相反,我们应该坚持政治共同体的至高无上性。(人类学家盖尔纳在他的《自由的条件:市民社会及其敌人》[Ernst Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, New York: Viking Penguin, 1994])

中曾经指出：“现实的社会主义”的经验是，它并没有导向“一个全新的恢复了社会性的人，相反，比起任何已知的社会来，它都更接近于导致整体的原子化。”）批评马克思主义的文献很丰富，但对其背后的哲学（而不仅仅是指出马克思主义国家由于没有货币价格因而不可能进行经济核算）提出批评的最有用的文献，是英国哲学家阿克顿的著作《新纪元的幻觉：作为一种哲学信条的马列主义》（H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch: Marxism - Leninism as a Philosophical Creed*, 1955; London: Routledge & Kegan Paul, 1972）（也可从《市场伦理及相关论文》[*The Morals of Markets and Related Essays*, David Gordon and Jeremy Shearmur, eds.; Indianapolis: Liberty Press, 1993]中看到他对市场交换伦理的辩护。）

对自由至上主义特别著名的一个批评思路——与马克思所提出的有关——就是，自由至上主义者从根本上没有正确理解自由的本质。这一问题，在贡斯当的《古代人的自由与现代人的自由》（*The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns*）一文中，已经给予澄清，但它又由泰勒（Charles Taylor）等人捡起，他们争辩说，“真正的自由”是指一个人具有多大程度的“自我控制”（比如说控制自己的激情），或者说在多大程度上能够参与集体决策，或者一个人为了实现自己的目标而拥有多少权力或财富，或者是所有这些因素的复杂的结合。

再分配式社会主义声称，人们拥有通过强制性向他人征税来获得资助的“权利”——即使该人拒绝工作，他们依据对自由内涵的这种新的界定，对自由至上主义发动最新的攻击，帕里杰斯的《面向所有人的真正的自由：什么（如果有这样的话）能证明资本主义的正当性》（Philippe Van Parijs, *Real*

Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism, Oxford University Press, 1995) 一书就是这样的思路, 这本书为故意偷懒的权利辩护, 而要支撑这一点, 就得通过强制他人捐赠作为实现“真正的自由”的前提条件。据说, 单纯“形式上的自由”(这是自由至上主义者所捍卫的) 只包括“保障”和“自我所有权”, 而“真正的”自由还得加上“机会”。于是, 两个人也许在形式上都有游过湖泊的自由, 但只有会游泳的人能“真正”自由地做到这一点, 而只有这种“真正的”自由才是真正重要的。同样的论证思路在哈沃斯的《反自由至上主义: 市场、哲学和神话》(Alan Haworth, *Anti-Libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, London: Routledge, 1994) 中也可以看到, 作者声称, 那些叫作自由至上主义者的人, 实际上是“反自由至上主义者”, 因为他们并不能保证享有“真正的”自由, 显然, 要实现这种自由, 需要广泛的强制。

这里的问题部分在于, 我们可以规定, 我们用自由一词来指某件事, 而非另一件事, 或者我们用自由一词意指权力、或财富或好的品德或随便什么东西, 但是, 我们对这些东西(权力、财富、或好品质)已经有了非常美好的词语, 那么, 再用自由来指称这些东西, 对于我们考察正义的不同问题, 并没有什么助益。(米勒编辑的《自由》[David Miller ed., *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1991] 是一本颇有助益的论述自由的性质的论文集, 囊括了各种各样的看法; 在哈耶克的《自由宪章》节选的那段中, 哈耶克坚持传统的看法, 即自由是指免于依赖他人的专断的意志。)

达沃尔的《平等的自由》(Stephen Darwall: *Equal Freedom*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995) 是一本批评自由至上主义的文集, 其论据是自由至上主义者既误解了平等, 也

曲解了自由。达沃尔指出,自由和平等有时是彼此冲突的理想,然而“有一些感觉,在某些人看来,自由和平等并不冲突,而是互相依赖、彼此强化的两种理想。比如,自由至上主义的核心就是下面的学说:根据同一的自然权利,所有的人都有其‘生命、健康、自由或财产’(洛克的用语)不受侵害之平等的伦理权利。自由,免于侵害这一宽泛的意义上的自由,是平等的人们中的一种价值;只有当所有人的权利都得到尊重时,这种自由才会实现。因此,自由至上主义者在推进自由的理想之时,同时也促进了平等的理想。他把两者解释为一个整全的正义概念的相辅相成的两个方面”。书中所收出自著名的社会主义者和社会民主党哲学家之手的文章,“都可以当作对自由至上主义的批评来读”,也就是说,它显示了,另一种自由或平等的概念要比自由至上主义“相辅相成的”概念要优越。书中文章的论证各不相同,理由精妙,每篇都值得作出回应,不过,自由至上主义者可以笼统地给出一个概括性的回应:某些人有权“拉平”所有人的财产或状态,那些有权这样做的人将被提升出来,拥有支配他人的权力,那么,他就不再跟他们平等了。自由的平等,或者法律面前的平等,是不可能与存在着可以强制实现状态之平等的权力的存在相协调的。哈耶克在《通往奴役之路》中对此问题作了有力的说明,尤其是“谁战胜谁?”和“为什么最坏者当政”两章。

批评自由至上主义的另一条特别有影响力的理路则由牛津哲学家和马克思主义理论家科恩提出,并体现在其著作《自我所有权、自由和平等》(G. A. Cohen: *Self - Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)中,基本上是对罗伯特·诺齐克的经久不衰的批评的一个组成部分。(科恩的大多数论点基本上是枝节性的,所依据的都是

关于理性的性质、讨价还价理论(bargaining theory)等等问题的,因此,它确实只能供那些已经阅读过诺齐克理论的高级读者研究,当然你也得研究过洛克,甚至可能需要阅读过讨价还价理论、策略互动[*strategic interaction*]方面的文献。)科恩对自由至上主义的反驳,跟很多人一样,其实主要都是冲着政治理论家金里卡的《当代政治哲学导论》(Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1990)一书的第四章和社会主义政治学家英格拉姆在其《权利的政治理论》(Attracta Ingram: *A Political Theory of Rights*, Oxford: Oxford University, 1994)中所描述的自由至上主义而来的,这本书中对自由至上主义的批评,为学术著作中的人身攻击和撒泼骂街树立了一个新的标杆。

科恩试图通过驳斥对人自身的所有权(“自我所有权”)导出对可转让的对象的私人财产权制度(物的所有权[*world ownership*]),来推翻自由至上主义(科恩当然也拒绝自身所有权的观念,不过为了论证自己的看法而姑且承认这一点)。在《自我所有权、自由与平等》中,科恩“提出了一个替代诺齐克关于外部世界‘人人均可占取’的假说的设想,即它被所有人共同占有,并且每个人对其未来的使用都拥有否决权。我揭示了,假如把关于外部资源所有权的平等主义的假说,与自我所有权的命题结合,就一定会实现最终的状态之平等。”不过,在此过程中,科恩在交易理论上犯了几个错误(他假定,存在着某种惟一理性的交易策略,它决定着交易结果),他也混淆了他所描述的几种不同的局势。而同样重要的是,在世界上所有的资源都“由所有人共同所有,而每个人对其未来的使用都拥有否决权”的状态,科恩却并没有给出正当性的证明;其实,早在几百年前,洛克就曾经思考过这种情况,并将其驳倒,他在

《政府论下篇》的28节评论说：“如果必须有这样的一种同意，那么，不管慷慨的上帝给他多少，人类也必会挨饿。”哲学家纳维森在《自由至上主义理念》(Jan Narveson: *Libertrian Idea*, Philadelphia: Temple University Press, 1988)中对科恩的部分论证作出了批评，戈登在其《马克思死而复生：分析马克思主义者对自由、剥削和正义的论述》(David Gordon: *Resurrecting Marx: The Analytical Marxists on Freedom, Exploitation and Justice*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1990)中也作出了回应。

反对每个人都拥有对其自身的所有权的论断的另一条论证思路，出现在哲学家阿尔内森的文章《洛克的自我所有权：迈向一种拆解》(Richard Arneson: *Lockean Self - Ownership: Towards a Demolition*, Political Studies, Vol. X X X IX, 1991)中，该文竭力地声称，“自我所有权远没有与此相对立的概念那样明确”(这是非常含糊、完全没有根据的说法)，“很明显，自我所有权甚至与人的最基本的需要相冲突”(也同样没有根据，但看得出来，阿尔内森是不赞成能够出现自生秩序这样的自由至上主义的看法的)，而在《自身所有权》(*Property Rights in Persons*, Social Philosophy and Policy, Vol. 9 No. 1, 1992)一文中，他“赤膊上阵”，声称，“强制劳动是一种道德上可以接受的国家政策”。阿尔内森说：“根据主张自我所有权者的标准来判断，福利国家自由主义与社会主义所导致的是一种相当于领主与农奴间的那种关系。平等主义的福利主义者对此的回应是，消灭封建制度是一种道德上的进步，因为封建制度特有的人身所有关系，要求把资源从那些处于劣势的人那里转移到已经处于优势的人那里。而由福利国家自由主义和社会主义所实行的人身所有关系，表面上看起来与封建制度相同，但在至

关重要的伦理层面上是不同的(如果这些国家是理性地组织起来的)。他们能把资源从富人手里转移到穷人手里。”阿尔内森的诚实值得怀疑,尽管他并没有明确指出,假如“由福利国家自由主义和社会主义所实行的对人身的所有权”不是“理性地组织起来”的话,会出现什么情况,他也没有解释,为什么我们可以期望,这样一种权力和暴力的制度可以按照他所向往的那种方式系统地组织起来。(这反映了反自由至上主义的思想家的通病,他们不能区分意图与结果。对此进行明确的区分,正是自由至上主义政治经济学的标志,其实,在所有真正科学的社会科学中都是如此。)

著名英国学者普朗特把自由至上主义思想家写进他研究当代政治哲学思潮的著作《现代政治思想》(Raymond Plant: *Modern Political Thought*, Oxford: Blackwell, 1991)中,他以一种有趣的方式比较了自由至上主义的观点与保守主义和社会主义的思想。巴利的《现代政治理论导论》(Norman P. Barry: *An Introduction to Modern Political Theory*, 3d ed., London: Macmillan, 1995)也把自由至上主义的观念置于现代政治理论的背景中。(与大多数介绍政治理论的著作不同,这两位作者本人对别的观念都不怎么赞同,而对自由至上主义的论述则比较公允。)

赫希曼篇幅很小的《反动的雄辩:反常、无聊、风险》(Albert Hirschman: *The Elocution of Reactions*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991)则在语调和意图上,都具有很强的辩论性质,对古典自由至上主义者区分意图和结果的方法提出批评。(赫希曼的著作本身就是雄辩滔滔,混合了形形色色的观点——用一把刷子把他们全部抹杀,因此,这本书主要地并不是批评自由至上主义的,而是讨论“好的结果”不一定是出自

“好的意图”的各种思想的。)也许对这类看法的最好的“反驳”,就是通过行动的无意的结果而获得的很多洞见,巴斯夏的《看得见的与看不见的》(*What Is Seen and What Is Not Seen*)就是对不知道区分意图与结果的那些人的最好的回应。

现代“社群主义者”对自由主义的批评所表达的则是共同体与个人自由之间的所谓冲突这样一个普遍的论旨。那些信奉社群主义的人士倒是很少用“社群主义”这一词,但是这个词是有用的,可以用来它来统称一批思想家,他们在其他方面可能是“左派”,也可能是“右派”,但一般都不承认道德个人主义,而坚持共同体的优先性,而共同体,如果没有进一步的界定,则几乎总是指国家。

泰勒是一位重要的社群主义者,他在文章《原子主义》(*Atomism*)和《消极自由错在哪儿?》(*What's Wrong with Negative Liberty*)(两文都收入其文集《哲学与人的科学:哲学论文》[Charles Taylor: *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985], pp. 187 - 210 and 211 - 29)则直接对自由至上主义提出了批评。泰勒认为,自由应该被理解为一种能力,而不是与他人的关系,而具备这种能力的前提就是归属于某种培育这种能力的社会,这一论断,他称之为“社会性命题”。因此,“权利优先的论断就是不可能的;因为肯定这些权利就是肯定那些能力,而假定关于这些能力的社会性命题是真的,那么,这就要求我们承担起归属的义务”。而归属的义务,就必然蕴涵着服从国家之征税、控制和法令的义务。这一文章所包含的推论很多,但或许最引人注目的是声称,要发挥选择的能力,就必须服从政治性社会。不过,他为社群主义见多识广的历史批评事业留下了一个漏洞。(在社群主义者对自由至上主义的批评

中,历史从来就不是重要的证据,社群主义者经常用一种先验的冥想代替关于历史事件的实际知识。)泰勒承认,“现在,一个有利于自由的社会和文化,是有可能从无政府主义的公社的自发性结合中形成的。不过,从历史记载看,更大的可能性是,我们可能更需要某种政治性结合”。而研究中世纪史的学者已经多次指出,恰恰是在欧洲的革命性(如果你愿意,也可以称之为“无政府主义的”)的公社中,自由和个人主义兴旺发达起来。(皮勒纳的《中世纪城市:它们的起源与贸易的增长》[Henri Pirenne: *Medieval Cities: Their Origins and the Growth of Trade*]是一本很好的入门书,不过这类书相当多)。历史学家布莱克在《基尔特和市民社会》(Antony Black: *Guilds and Civil Society*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1984)中指出,“公社常常被捍卫他们的自由的早期市镇用来发出其强烈的呼声”。“基尔特和公社两者最根本的要害在于:在这里,分立和结社是同步的。一个人,通过归属这类群体而获得自由。”自由不是从建立在征服基础上的庞大的国家和帝国中出现的,而是在基尔特、公社等等建立在自由地达成同意的社团中形成的。

社群主义的批评中一直有一个共同的主题就是,个人是由他们的共同体所“创造”的,而不是通过其他途径形成的,而构成一个人的那种因素就是他或她的义务。于是,义务就不是一个选择的问题,而是我们——由此而使我们成为一个道德主体——被赋予义务;对等级、对氏族、对民族、对国家的义务。哈佛大学哲学家桑德尔在其《自由主义与正义的限度》(Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982)中全面地阐述了这一看法,这本书主要是批评两位社会民主党“自由主义者”罗尔

斯和德沃金,凸现了这两人的观点的反自由主义的集体主义思想基础,揭示了他们与他们所标榜的自由个人主义原则是不相容的。桑德尔也争辩说,由于“共享的理解”是我们之为我们的本质所在,由于这些共享的理解“要比单独的个人能包容更广泛的主体,不管是家庭、部落、城市、阶级还是民族、人民,因此,它们从本质上界定着一个共同体”。由此,他立刻就仓促得出结论说,“个人主义从本质上是错误的,自我的界限不再是事先就确定的、分立的和先验地存在的。”这就是说,我们要讨论的“自我”并不是可以计数的、分立的生物学上的人(比如说比尔、玛丽、或萨缪尔、简),相反,“自我”是由所有人构成的。这一论点遭到哲学家哈尔丹(John J. Hal-dane: *Individuals and the Theory of Justice*, Ratio, vol.27, No.2, December 1985)的反驳,他直截了当地驳斥说,“只有当某种东西是加之于分立的主体时,才能说是共享”。桑德尔所持的集体主义(或整体主义[wholism])的方法论路径,在13世纪就有人(拉丁阿威罗伊学派[Latin Avroists],比如 Sieger of Brabant)信奉了,并遭到阿奎那(Thomas Aquinas)的批驳,他在捍卫个人主义的伟大著作《从知识上反对阿威罗伊学派》(*On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, Milwaukee: Marquette University Press, 1968)中,详尽阐明了道德和形而上学个人主义的依据。托马斯从根本上反对阿威罗伊学派所代表的那种论点:人类只有一个智者或一个灵魂。托马斯的立场则与此相反,他指出,不需要假定有一个智者——我们只有在那儿才能找到知识或观念——相反,这些知识和观念可以由很多人共享,那种假设是“荒唐的,与人的生活是相矛盾的(因为如果是那样的话,就没有必要进行协商或制定法律了)”,“由此必然得出结论,智者是以某种方式与我们结合,从而使

其和我们都各得其所”。

社会主义者、民族主义者、牛津大学哲学家米勒 (David Miller) 则提出了社群主义的另一个论点。给人深刻印象的是, 米勒赞同哈耶克的论点: 社会主义和健全的福利国家乃是建立在部落精神和反世界大同主义 (tribalism and antic cosmopolitanism) 的基础上的。引人注目的是, 在他的著作《论民族性》(On Nationality, Oxford: Oxford University Press, 1995) 中, 米勒为宣传民族“神话”(类似于柏拉图的“noble lies”)辩护, 认为它是服从社会主义国家或福利国家之义务的基础。米勒评论说: “社会主义者所钟爱的再分配政策如果要获得公众的支持, 就必须要求实现一定程度的社会一致性, 为此, 社会主义者要比古典自由主义者更强烈地期望民族国家成为此种一致性政治的有效的制度。”很显然, 要从自由至上主义的角度对这种民族主义理路作出回应, 只需要指出 20 世纪的民族主义和集体主义带来的灾难就够了, 不过也有人对此作出了更深层面的哲学上的回应, 认真地探讨民族主义的恶劣后果。其中引人注目的是《民族主义》一书 (Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed., Oxford: Blackwell, 1993), 对民族主义的哲学进行了尖锐的批评。民族主义和社会主义思想的另一位批评家是米塞斯, 他在《民族、国家与经济》(Nation, State and Economy, 1919, New York: New York University Press, 1983) 中指出, 不同民族和文化的存在, 向人们提供了限制国家的论据, 而不是把突出民族主义的一致性以实现社会主义或福利国家的目标: “不管是谁, 要想实现民族间的和平, 就必须尽最大努力限制国家及其影响力。”

自由至上主义的“右翼”批评者也赞同“社群主义”的一般立场, 尽管他们远没有把自己的形而上学整体主义表现到像

社群主义那样的程度。(值得强调的是,自由至上主义者一般都拒绝“左-右”两分法,认为它所提供的至多只是没有穷尽的选择,而这种两分法恰恰体现在自认为是“左派”和“右派”的人士对自由至上主义的批评中。)

而二战后美国保守主义的头面人物柯克(Russel Kirk)在其文章《自由至上主义者:声嘶力竭的宗派分子》(*Libertarians: The Chirping Sectaries*, in George W. Carey ed., *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, Lanham, Md.: University Press of America, 1984,本书收入了数篇辨析自由至上主义与保守主义的文章)中,则对自由至上主义提出了特别尖锐、雄辩的批评,甚至流于人身攻击。不过,人们从来没有弄清过保守主义在美国政治中是什么意思,因此,可以公允地说,柯克的文章所体现的,至少是一位保守主义者的立场,这种立场从各方面都与自由至上主义有所区别,从个人的重要性,到秩序的起源,到国家的性质。

柯克等保守主义者经常搬出柏克,认为他反对自由至上主义的理想,然而事实上,柏克是相当复杂的人物,只要稍微多读一下他的著作,就不难发现,他对市民社会和个人自由,都提出了一套独特的古典自由主义或者说自由至上主义的理解。这一点值得多解释一下,因为在公众心目中,柏克总是跟他的一本书《反思法国大革命》(*Reflections on the Revolution in France*,中文译本译为《法国革命论》)联系在一起,而在这本书中,除了很少的一些荒谬的论述外,可以看到很多充满智慧的自由至上主义的洞见,而前者,却被后来的人突出,然后据此对整本书作出评价。他对法国王后的描述就很荒唐,甚至令人难堪:“她确实从来没有看过这宝球一眼,她似乎从来没想触摸过它,一个更加可爱的景象……我从来没有

想到,我竟然会在有生之年看到,在一个充满了骑士风度的男子汉的国家,在一个男人们讲究荣誉和侠义的国家,如此巨大的灾难竟然会降临到她的头上。我原本想,即使仅仅是对她带有侮辱性的一瞥,就足以令千万刀剑出鞘。——然而骑士的时代已经逝去了。——现在已经是能说会道者、斤斤计较者和精于算计者的时代;欧洲的荣耀已经永远地灭绝了。”

谈到柏克,这段夸大其词的描述,当然令人难堪。不过,几个愚蠢的段落,不应该遮蔽我们的双眼,使我们看不到他对法国历史事件的精彩的批评,从没收教会财产,到偿还继承下来的国家债务,一直到用纸币取代黄金和白银。

柏克曾经为美国革命辩护,他认为美国革命与法国革命不同,是为了捍卫历史地形成的权利。柏克对法国革命批评的关键在于,他反对抽象的权利,或者是完全根据抽象的条件而获得正当性的权利,而并不反对历史地形成的权利。他在《反思法国大革命》中为 1688 年的英国光荣革命辩护,他写道:“这场革命乃是为了维护我们不容置疑的古老的法律和自由权利及我们古老的政府政体,而这正是我们的法律与自由的惟一保障。”他指出,英国最伟大的法律学者“雄辩地证明了我们的自由权利乃是源远流长”。按照这种看法,抽象地构造的权利(比如“人的权利”之类),要比具有某种“渊源”的权利更不稳定,后者经历过时间的洗礼,获得传统赋予的合法性,可以被理解为一个自由民族的遗产。人们当然可以对此提出异议,但是,它与现代自由至上主义的发展若合符契,事实也已经证明,柏克是对现代自由至上主义作出巨大贡献的思想家。(最近出版的奥布利安的传记《伟大的旋律:柏克主题传记》[*The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke*, Chica-

go: University of Chicago Press, 1992]就把柏克描述为一位自由主义者)。即使把柏克解释为纯粹的保守主义者,也必须研究一下他1756年的著作《为自然社会声辩》(*A Vindication of Natural Society*, Frank N. Pagano ed., Indianapolis: Liberty Classics, 1982),就像保守的国家主义者所主张的那样,它要么是对国家的一种令人振奋的批评,要么是对反国家主义思想的一种极为精妙的讽刺性模仿。

自由至上主义认为,国家应该限制自身,以防止出于好心而伤害他人,不应该“把道德问题法律化”,斯蒂芬的《自由、平等与博爱》(James Fitzjames Stephen: *Liberty, Equality, Fraternity*, 1873; Indianapolis: Liberty Classics, 1993)从保守主义角度对此作出了极有影响的批评,该书辩称,强制是宗教和道德的基础。这种观点认为,如果没有强制性权力来维护道德,人们就只能陷入混乱,而国家权力的目的就是“使人成为道德的”。普林斯顿大学保守主义哲学家乔治在其《使人成为道德的:公民自由权与公共伦理》(Robert George: *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1993)中也为这种信念辩护。密尔(John Stuart Mill)的《论自由》对此进行了驳斥,除此之外,主张取消一切国家权力(abolitionist)和节欲的鼓吹者斯普纳在1875年的一篇文章《道德败坏并非犯罪》(Lysander Spooner: *Vices Are Not Crimes*, in George H. Smith, ed., *The Lysander Spooner Reader*, San Francisco: Fox & Wilkes, 1992)中,也捍卫了自由至上主义的道德观。而且,很多企图把道德强加于社会的可怕后果(由于黑市猖獗,由于稀缺的警力不再投入于打击暴力犯罪中,由于警察腐败等等原因而导致暴力犯罪上升)的经验性研究也使我们强烈的理由反对通过暴力和强制把道德规

范强加于人,而不是通过说服和榜样来培育道德。(这种研究的比较好的典范是拉斯穆森和本森的《反毒战的经济剖析》[David W. Rasmusen, Bruce L. Benson: *The Economic Anatomy of A Drug War*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994],该书揭示了在禁酒期间有组织犯罪活动为何增加,而在禁酒令解除后的十一年中,谋杀案发率是如何以及为何会连续下降;哈默威主编的《对付毒品:政府管制的后果》[Ronald Hamowy, ed., *Dealing with Drugs: Consequences of Government Control*. Cambridge, Mass.: Balliger, 1987]则收入学者、检查官等人士反对禁止致幻毒品的文章;在波斯纳的《性与理性》[Richard Posner: *Sex and Reason*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992]中,这位杰出的法官和法学教授主要是依据功利主义原则指出,个人权利和自我所有权应该成为法律原则。爱泼斯坦的《与国家讨价还价》[Richard Epstein: *Bargaining with the State*, Princeton: Princeton University Press, 1993]则考察了由于国家权力有选择地分配收益与负担、授权与禁止而导致的问题。)

结语

用这么短的一篇文章来涵盖自由至上主义思想家所提出的丰富的见解,确实有点不大公平。不过,问题并不在于他们都写了些什么,而在于他们的观念对于我们理解这个世界、并引导我们过上一种得体、正义、同情、人道的生活,有多大助益。根据这一标准判断,我相信,自由至上主义者要优于其他理论或系统的信仰体系。不过,你是否赞成我的看法,那是你的事。

原题 *The Literature of Liberty*, 是 David Boaz 主编之《自由至上主义选读》(*The Libertarian Reader: Classic & Contemporary Readings From Lao - Tzu to Milton Friedman*) 的附录。

本文作者帕尔默(Tom G. Palmer)是 Cato 学院特别项目负责人, 牛津大学赫特福特学院 H. B. Earhart 研究员, 是乔治·梅森大学人文研究所政治理论研究员。

五位诺贝尔经济学奖获得者述要： 弗里德曼，斯蒂格勒，布坎南，科斯，贝克

查尔斯·K·罗利

诺贝尔奖于 1901 年初创时有物理学、化学、医学或生理学、文学和和平诸领域，阿尔弗雷德·诺贝尔最初规定，前三个领域的奖项应颁发给那些作出了最重大发现的科学家，在文学领域，应该颁发给那些写出了最杰出的、有理想主义倾向的作品的作家，而和平奖则应颁发给在促进国家之间和睦相处的事业中表现杰出的人士。

1968 年，瑞典中央银行为了纪念本行成立 300 周年而创立了一个奖项：瑞典中央银行纪念诺贝尔经济学奖。本奖完全照搬诺贝尔奖的原则和规则，瑞典皇家科学院则对经济学是否具有足够的科学性从而能确保本奖与几项硬科学奖项具有同样地位极为疑虑，不过，瑞典中央银行克服了这一点，瑞典皇家科学院院士冈纳尔·缪尔达尔(Gunnar Myrdal)——他曾获得 1974 年经济学奖——在争取科学院支持新奖项方面，发挥了重要作用。

诺贝尔奖的初衷是肯定“具体的成果”而不是杰出的人物，诺贝尔本人就曾经明确表示，奖金应该奖给自然科学中的“发现”、“发明”和“改进”。确实，根据诺贝尔本人的遗愿，奖

金应该颁发给“已经给人类带来最大益处的”人士，各个评奖机构都没有制定什么具体的条款，然而他们都坚持颁奖给特定的科学成就而非杰出的科学家这一理念。

很明显，评奖条款规定经济学奖也是要颁发给特定的学术贡献的，如果严格地贯彻这一原则的话，那么，那些作出了单个开创性贡献而研究面比较狭窄的学者，将比那些作出了好几项重大贡献但却没有开创性贡献的涉猎范围广泛的学者获奖机会更多。在经济学领域，也许除了罗伯特·卢卡斯之外，没有哪位年轻的经济学家基于其年轻时的单项贡献而赢得过奖金，同样，在经济学领域，大概除了阿瑟·刘易斯和罗纳德·科斯，没有一位经济学家基于其薄薄的一本著作而获得奖金。

评选经济学奖获奖者的程序跟最初的几项奖项是一样的，每年10月邀请全球大约75个研究机构的经济学教授提出候选人名单，候选人名单必须在1月底前送到由5名成员（也可能要加上助手）组成的瑞典评奖委员会。评奖委员会成员和皇家科学院成员也可以提出候选人，其他方面提出的候选人则不予考虑。

评奖委员会将根据它自己对各方提出的候选人的素质的评估而作出初选。在这个基础上，委员会委托两个以上专家，常常是非瑞典籍的学者，来分别研究最杰出的被提名者。评奖委员会最后将向科学院的“社会科学部”提出一份授奖建议，并附上一份范围广泛的调查报告、一份详尽分析每位候选人的报告及一份精心阐述授奖理由的报告，专家的研究也是报告的一部分。评奖委员会在经过激烈讨论后以一致同意的原则达成共识。

10月中旬，报告将最终送达科学院全体会议，评奖委员会

将在会上对其提名予以说明和辩驳。在全会举行的秘密投票中将根据简单多数原则产生最终获奖者,瑞典科学院院士(260人)只要出席会议,均可参加投票,并可投任何被提名者的票。投票结束后,立刻宣布获奖者名单,并发布一份两三天长的新闻稿,描述获奖者获得奖励的学术贡献。

本文将简单考察五位诺贝尔经济学奖获得者的学术生涯及瑞典皇家科学院引述的、也是众所周知的他们的学术贡献。我根据他们获奖的时间先后来安排文章结构:米尔顿·弗里德曼(Milton Friedman, 1976),乔治·斯蒂格勒(George J. Stigler, 1982),詹姆斯·M·布坎南(James M. Buchanan, 1986),罗纳德·H·科斯(Ronald H. Coase, 1991),加里·S·贝克(Gary S. Becker, 1992)。因为这些诺贝尔奖获得者被看作是20世纪自由市场经济最重要的鼓吹者,所以我也试图简单地评估其对古典自由主义政治经济学的贡献。

弗里德曼

米尔顿·弗里德曼1912年生于美国纽约布鲁克林,他的父亲是一位罗马尼亚喀尔巴阡山区的犹太移民,最初在一家血汗工厂工作,从而在新世界有了立足之地。他有四个孩子,米尔顿·弗里德曼是最小的,也是惟一的儿子。

1928年,弗里德曼获得了一份奖学金,入读Rutgers大学,开始了其学术生涯,1928年获得数学和经济学学士学位。在Rutgers,弗里德曼遇到了两位非凡的学者,伯恩斯(Arthur F. Burns)和琼斯(Homer Jones),他们让他见识到了严格的经济学理论和最高水平的科学标准。

1932年,弗里德曼获得一份奖学金得以进入芝加哥大学

攻读经济学,在芝加哥的第一学期,他选修了维纳(Jacob Viner)的课,当时维纳可是美国最棒的价格理论大师。这门课程向弗里德曼展示了经济学理论的逻辑及其内在性质。由于学生座位是按名字的字母顺序排列的,所以他也得以结识了未来的妻子和合作者罗丝(Rose Director)。在弗里德曼攻读硕士学位期间,学校的教师包括奈特(Frank Knight)、明茨(Lloyd Mints)、西蒙(Henry Simons)及舒尔茨(Henry Schultz)等大师,弗里德曼于1933年完成了硕士课程。

同年,弗里德曼接受一份奖学金到哥伦比亚大学学习,他之所以去那里,是受到了当时那儿更浓厚的制度和经验的经济学研究路径的影响,当时这些东西比芝加哥要更时髦一些。在哥伦比亚,他从与霍特灵(Harold Hotelling)、米切尔(Wesley C. Mitchell)及克拉克(John Maurice Clark)的合作中获益匪浅。这一年的访问学习使弗里德曼毕生都对高品质的经验研究保持兴趣。

这之后则是一段艰难时期,弗里德曼换了一个又一个临时性工作,总是匆匆忙忙地在美国学术界接受一些临时性的工作,直到1946年,这种动荡状态才算结束,他成为芝加哥大学经济学助理教授。

1941年到1942年弗里德曼曾短暂进入美国财政部,在那儿他犯下了学术生涯中最大的一桩失误。他协助制定了一项代扣所得税的方案。20世纪后半叶,实行代扣所得税是美国政府规模不断膨胀的最重要的因素之一,因为代扣将使个体纳税人全年所承担的联邦和州的真实税负被掩藏起来,古典自由主义者从中得到的教训就是,人们不应当过分地考虑政府的效率,在其发挥征税机构的职能时,尤其如此。

尽管弗里德曼早期的学术生活是各种短期职位的拼凑,

但却构成了其日后一切研究的基础。他精通数学和统计学,在经济学理论上也接受过严格的训练,又有制定经济政策的经验,所以,弗里德曼拥有独特的优势,可以坦然面对战后在凯恩斯宏观经济政策理论笼罩下、受到社会主义教条严重影响、并对古典政治经济学产生幻灭感的经济学圈子。

1945年到1946年,弗里德曼到明尼苏达大学担任了一年的经济学助理教授,在那儿他跟斯蒂格勒合作撰写了一篇题为《房屋租金管制》(直译为《房顶与天花板》(*Roofs and Ceilings*))的文章,揭示了租金控制的无效。1946年,弗里德曼继任之后,在芝加哥教授宏观经济理论,1948年被推举为正教授,1963年被任命为 Paul Snowden Russell 经济学杰出服务教授,在此一职位上一直干到1982年正式从芝加哥大学退休。那之后,则是斯坦福大学胡佛研究院高级研究员。

弗里德曼1976年获得诺贝尔经济学奖时,获奖文告上提到的是他“在消费分析、货币史和货币理论的成就,及他对稳定政策的复杂性的揭示”,下面我将逐一评论他的这些研究领域,并对他在政治经济学领域作出的贡献给以更概括性的评估。

在芝加哥的早年,受奈特的影响,他阐明了一个坚定的观点:经济学应该成了一门实证的科学,其方法应该不同于当时流行的方法论。他尤其对20世纪30年代罗宾斯爵士(Lionel Robbins)提出的观点不以为然,此一观点认为,经济学理论的准确性应该主要依据其假说与事实之间的符合来检验。1953年他提出了一套完全不同的经济科学特有的方法论。

弗里德曼在其著名的论文《实证经济学的方法论》(*The Methodology of Positive Economics*, 1953)中指出,经济理论的假说的现实主义或非现实主义并不能导致其有效性。在自然科学

中,理论只能根据某一理论的预期与事实之间是否符合被接受或拒绝(常常是暂时性的),同样,弗里德曼试图运用波普所提出的关于自然科学的方法论理念,将其用于经济科学。

虽然本文过于热情地清除理论假说的事实基础,尽管他提出的“一个反例就可以证伪一个理论”的检验方式过于卤莽了,但弗里德曼的论旨经受住了时间的考验,深刻地影响了经济研究的性质。

这种方法论的力量再明显不过地体现在《消费函数论》(*A Theory of the Consumption Function*, 1957)中,很多经济学家认为它是弗里德曼最伟大的技术经济学贡献。凯恩斯主义赞成政府财政干预以推动经济从衰退走向充分就业均衡的最重要的论据是消费函数观念,即家庭消费支出与当期家庭收入之间具有稳定的关系。政府可以利用这一函数,通过增加政府支出以提高家庭收入,从而透过乘数机制对宏观经济产生杠杆效应。

弗里德曼则证明了,凯恩斯主义关于家庭行为从根本上是有缺陷的及由政府支出透过乘数机制而实现任何杠杆作用的论断,都是言过其实了。弗里德曼声称,家庭只有在意识到其长时间预期或者说“不变”收入有所变化时才会调整其支出;收入短时间的变化对同期消费支出只有很小影响。

弗里德曼注意收集、组织和解释数据,加上他不懈地搜集可能——但却没有——证伪他的理论的证据的综合性学识,为经验经济学确立了新的标竿。不变收入的概念事实上已经进入应用经济学的每一领域,从而改变了早期的研究都依靠当期家庭收入作为解释性变量的局面。

1956年到1975年则经历了货币革命,最终导致凯恩斯主义经济学的衰微,它大大地减弱了政府财政政策在宏观经济

管理中的作用,而更多地依赖货币政策。弗里德曼的学术活动与这些变革有紧密的关联,虽然他本人并不是活跃的货币政策的鼓吹者,因为他的经验分析表明,这种活跃的货币政策一般总是对宏观经济产生扰乱稳定的短期影响。

货币数量理论在古典经济学中扮演着重要角色。古典理论家运用行为方程 $MV = PY$ 认为,收入的货币周转速率 V ,是个常数;实际收入 Y ,则不受货币数量变化的影响(所谓的古典二分法[dichotomy]);因此货币供应量 M 的变化将直接影响价格水平 P 。这种观点受到凯恩斯主义者的嘲笑,他们认为 V 不是一个常数,在他们看来, V 是可变量,可以作为一种缓冲,防止货币供应量的任何变化对实际收入或价格水平产生影响。

弗里德曼在他编辑的《货币的数量理论研究》(*Studies in the Quantity Theory of Money*, 1956)中与合作者试图恢复货币数量理论的声誉,根据货币的稳定需求重新阐述了它。 V 不再被设定为一个常量,它被看作是几个变量的稳定的函数。在这一框架中, V 被看作是短期内货币扩张作出的回应,强化而不是缓冲这种扩张对方程右边的冲击。

尽管 1956 年有一些经验研究论文趋向于支持这个重新阐述的数量理论,但绝大多数经济学家都对之持怀疑态度,他们认为货币的供应只能根据货币的需求来调整,而不能独立地影响系统。弗里德曼意识到论辩只有通过艰苦的研究才能得到解决,此一研究的结果就是他与施瓦茨(Anna Schwartz)合著的不朽的著作《美国货币史,1867-1960》(*A Monetary History of the United States, 1867-1960*, 1963),它为重新阐述的货币数量理论提供了坚实的基础,而且解释了美国的大萧条主要是美联储混乱的货币政策的结果。

弗里德曼后来的研究则确定了(1)财政政策对名义收入

的影响是转瞬即逝的,而在滞后期货币供应的增长速度将持久性地提高通货膨胀率;(2)名义收入适应不断增长的货币供应速度有一个漫长的和易变的滞后,从而使短期货币管理成为一种危险的、必然带来不稳定的政策工具;(3)就长期而言,额外的货币供应仅仅能影响到通货膨胀率,事实上对实际产出的增长水平或速度并没有影响。

1968年弗里德曼在美国经济学会会长致辞《货币政策的作用》(*The Role of Monetary Policy*)中有效地摧毁了凯恩斯主义政策分析的核心——菲利普斯曲线假说,它强调在失业率和价格膨胀率之间存在着稳定的函数关系,弗里德曼则重申古典的劳动-市场均衡理论,论证了被预期提高的菲利普斯曲线在短期是不稳定的,除非经济在自然失业率水平上运行,因此,菲利普斯曲线从长期看是垂直的。

弗里德曼被人们铭记的两大贡献之一就是此一洞见,另一个贡献是他对与经济潜在生产率增长相适应的、不损害信用的货币供应增长速度的正当性的论证,

弗里德曼对政治经济学的贡献的影响力远远超出了诺贝尔奖委员会列举的范围。当时瑞典委员会一句也没有提到他在《资本主义与自由》(*Capitalism and Freedom*, 1962)中为维护经济自由而作出的贡献。而历史证明,这本书中的观点是弗里德曼和他的妻子罗丝(Friedman, and Friedman, 1980)作出的最重要的贡献,已经造福于全世界无数的人们。弗里德曼坚定地捍卫自由,直中强制的要害,使受到压抑的人类看到了更自由和更繁荣的前景,所有这些都将被人永远铭记。

弗里德曼思想中一个突出的不足是缺乏对于国家的正面论述。这一缺陷使他在反对新福利经济学家关于市场失灵的论点时处于守势,即使在《资本主义与自由》中也是如此。他

至多是很有技巧地偏转了干预主义的论点,使之转换为对市场更友善的措施,比如为了弥补教育市场上的所谓外部性而支持使用凭单而不是由国家提供教育。在政治失灵与市场失灵之比较性制度分析这样的知识活动领域,取得巨大成就是弗吉尼亚学派而非芝加哥学派。

斯蒂格勒

乔治·斯蒂格勒 1911 年出生在华盛顿州林顿,父母都是移民,父亲来自巴伐利亚,母亲则来自奥匈帝国,在 3 岁之前,他只会说德语。他进入西雅图的公立学校,嗜读如命。1931 年,他从华盛顿州立大学毕业获得商业管理学士学位后准备步入商界,而当时是大萧条最严重的时刻,他的愿望没有实现,而是进了西北大学,1932 年获得 MBA,具有了一定的经济学知识,并有兴趣追求一种学术生活。

他职业生涯的重大转折点是 1933 年被芝加哥大学录取攻读博士学位。芝加哥大学当时已经有了由奈特和维纳领导的非常卓越的经济系,斯蒂格勒是少有的几位由奈特亲自指导撰写学位论文的学生之一,而维纳对宏观经济理论与经验的相关性及用历史和其他经验证据检验理论的必要性的强调,对斯蒂格勒的学术思想产生了更为深远的影响。

在芝加哥,斯蒂格勒跟弗里德曼、沃利斯(Allen Wallis)成了好朋友。他的博士论文于 1938 年完成,1941 年出版,论文首次认真地探究了 1887 年以来新古典主义生产和分配理论演变的轨迹,立刻就被誉为经济学思想史上划时代之作。

在完成博士学业之前,1936 年,斯蒂格勒就被西奥多·舒尔茨(Theodore Schultz)任命为爱荷华州立大学经济学助教之

职,当年和他一起在芝加哥任教的教授们记得,除了他之外就只有一个人还曾经获得过这种殊荣。1938年,他来到明尼苏达大学,一直干到1946年,从助教晋升到助理教授直到正教授。在此期间,他曾一度供职于战时全国经济研究局和设在哥伦比亚的统计研究集团。

1946年,斯蒂格勒告别明尼苏达大学进入布朗大学,1947年进入哥伦比亚大学,呆到1958年。这一年,他重归芝加哥,与弗里德曼相逢,担任 Charles R. Walgreen 美国制度优异服务教授,担任此职一直到1981年退休。1977年,他出任经济与国家研究中心主任,并一直到1991年12月去世。

1982年获得诺贝尔经济学奖,获奖理由是他“对产业结构、市场的功能及公共管制的原因和效应的创造性的研究”,下面我将简要评述他在这些领域的研究纲领,并就其对于政治经济学的贡献作出概括性的评价。

诺贝尔奖的授奖文告没有特别提到斯蒂格勒在信息经济学领域的贡献,实际上,这却是他理论创造的核心所在。在20世纪50年代以前,主流经济学家很少有人系统地关注经济主体在一个信息是有限的和昂贵的世界上收集信息的问题。斯蒂格勒则高人一筹,填补了这一空白。

斯蒂格勒在产业结构方面的贡献则在于把严格的微观理论运用到分析现实世界现象。他既关心发展优雅的新模型,更关注检验理论的内涵。他获得自己的理论创见,不是靠大量运用数学工具,而是靠严谨的、深刻的叙述和惊人的才华。

特别是斯蒂格勒论证的经典的竞争与垄断两极模型(the classic polar models of competition of monopoly),并运用此一模型对市场过程提出了重要的洞见,从而一举廓清了爱德华·钱伯林(Edward Chamberlin)和罗宾森夫人(Joan Robinson)等经济学

家散布的混乱,他们采用复杂的不完全竞争理论,结果却几乎不能作出任何预言,而斯蒂格勒则开辟了 20 世纪 70 年代以后形成的微观经济理论侵入产业组织研究领域的道路。

在众多重要贡献中两篇被广泛引用的论文就可以说明斯蒂格勒学术思想的这一方面。1947 年他出版了《卷曲的寡头市场需求曲线与刚性价格》(*The Kinky Oligarchy Demand Curve and Rigid Prices*),在这篇论文中,斯蒂格勒揭示了寡头市场纠结的需求曲线模型(kinked - demand - curve model of oligopoly)理论上的不完备性和预期的失灵,那一理论旨在解释美国商品市场上价格向下的刚性——斯蒂格勒后来根据经验研究驳倒了这种刚性。

1964 年他出版了《寡头理论》(*Theory of Oligarchy*),应用第一流的卡特尔理论来分析寡头市场,他指出,共谋行为的稳定性依赖于察觉和惩罚偏离默会的或公开的限产协定之行为的能力。本文促使人们对卖方的信息的理解基于信息的解释,其中 Herfindahl Index 被赋予了更加重要的作用。

斯蒂格勒对管制的研究始于 1962 年,在与弗里德兰(Claire Friedland)合作的一篇论文中,他得出结论,在美国,国家早期对电子元件的管制对于电气价格并未产生影响。本文形成了他对管制后果的经验研究纲领,斯蒂格勒对管制的公共利益理论也越来越表示怀疑,1971 年,他出版了《经济管制理论》(*The Theory of Economic Regulation*),他指出,管制一般而言都是由欲图被管制的组织之自利性政治活动导致的。这一原创性论文开管制经济学主要研究纲领之先河。

斯蒂格勒在信息经济学、产业组织经济学及管制经济学等领域的洞见,尽管在我看来似乎没有弗里德曼深刻,然而仍值得我们牢记,至少是因为它们曾经激发和影响了大量研究。

不过，如果从古典自由主义政治经济学的观点看，必须承认，斯蒂格勒让人有点失望。斯蒂格勒一直倾向于解构主义，拒不承认经济学家在政策改革上的作用——随着时间的推移，他的这一看法越发顽固。最终他成为自己的讽刺，竟然以越来越不能令人接受的论证提出了“存在的就是有效的”(what is, is efficient)观念。他最糟糕的著作是他最后完成的、在去世后于1992年出版的一本书，在这本书中，他认为，“所有持久的社会制度，包括普通法和制订法都必然是有效的”。教训或许就是：即使是伟大的学者也应该知道何时扔开书本，去闻闻玫瑰花香。

布坎南

詹姆斯·M·布坎南1919年出生在田纳西州的Gum村，他成长于布坎南家族农场，该农场是他的曾祖父、1891年到1895年曾担任田纳西州长的约翰·P·布坎南拥有的家产。

1937年，布坎南被家乡附近、设在默弗瑞伯罗的中田纳西州立学院录取为走读生，主修数学、英语文学和社会科学，1940年获得学士学位。1940年到1941年则在诺克斯维尔之田纳西大学攻读经济学研究生课程，1941年毕业获得硕士学位，但他却宣称对经济过程并没有形成连贯的看法。

1941年，布坎南投笔从戎，加入海军，在第二次世界大战的太平洋战场上驰骋四年，其中绝大部分时间是在珍珠港和关岛的尼米兹海军上将的参谋部里。在夏威夷，他曾经在作战室中用细绳、曲别针及计算尺追踪敌舰。很显然，这种经历并没有使他醉心于应用经验研究方法。他获得了优异服务青铜星勋章。

1946年,作为《退役军人法案》早期的受惠者,他被芝加哥大学录取,第一学期他选修了奈特、舒尔茨和西蒙·利兰(Simon Leland)的课程。奈特的价格理论课使他从社会主义转向自由市场原则,并使他对市场过程形成了看法,而早年他对此懵然无知。他正是从跟奈特的交往中获得了学术信心,而其后跟那些更有闯劲的系里教员如维纳和弗里德曼的来往对他则没有如此大的影响。

1948年获得博士学位后磕磕绊绊地阅读了威克塞尔(Knut Wicksell)未被翻译过来的写于1896年的著作 *Finanztheoretische Untersuchungen*,这本书被深埋在芝加哥大学旧哈泼图书馆的尘龕中,而他读完此书,深为其向传统公共财政理论挑战的勇气而激动。1986年在斯德哥尔摩获奖致辞中,布坎南承认,威克塞尔的著作对他作出后来获奖的那些贡献具有重要影响。在其他地方,布坎南也曾经承认奈特的重要性。他在乔治·梅森大学的个人书房——“布坎南之家”中就只挂了奈特和威克塞尔的照片。

1948年到1950年,布坎南是田纳西大学经济学副教授,1950年晋升为正教授。1951年他担任佛罗里达州立大学经济学教授,1955年,他获得富布莱特奖学金,得以到意大利进行一年的研究,在那里,他熟悉了意大利学者公共财政理论的研究成果。

1956年,他成为维吉尼亚大学经济学教授,在同事纳特尔(Warren Nutter)的协助下,建立了托马斯·杰佛逊政治经济学研究中心。1962年,他成为 Paul G. McIntire 经济学教授,一直到1968年他辞去此职,当时他跟左倾的大学管理层发生了严重的学术分歧。

1968年到1969年,布坎南在加州大学洛杉矶分校任教,在

那里又碰上严重的校园动荡，为了寻找庇身之所，布坎南远走至阿巴拉契亚山脉丘陵地带，从1969年到1983年，在位于布黑堡的维吉尼亚工艺学院和州立大学获任大学资深教授。1969年，布坎南与图洛克(Gordon Tullock)在该大学创建了公共选择研究中心。

1983年在跟经济学系出现了争执后，布坎南和图洛克将公共选择研究中心连锅端到乔治·梅森大学，1998年该中心成为布坎南政治经济学中心的一个组成部分。

1986年布坎南获得诺贝尔经济学奖，获奖文告提到“他发展了经济和政治决策的契约和宪法基础”，下面我将简要评述他在这些领域的研究纲领，并就其对于政治经济学的贡献作出概括性的评价。

重要的是必须注意到，诺贝尔奖委员会没有明确提到公共选择理论，而是集中关注众多学科中的契约与宪法问题。考虑到布坎南本人几乎是偏执地强调交换—协调范式(catalactic-coordination paradigm)，而对大量公共选择研究中所使用的配置—最优化范式抱持敌意，诺贝尔奖委员会倒是抓住了要害。在很大程度上，布坎南对奈特的洞见的信念引导他走上一条很少有人涉足的道路。

在布坎南看来，公共选择是一个包容性的概念(inclusive term)，“描述了用经济分析政治市场选择的范围”。尽管他依靠威克塞尔提供的路线图来到了公共选择的十字路口，而如果没有奈特的智慧，很难设想他会选择契约主义的路径(contractarian path)。如果没有基于经济人(homo economics)的政治学模型，公共选择也不大可能存在。如果不是把交换的概念运用于政治中，布坎南也不大可能在学术史上流下自己的印记。他本人对发展自己选择的范式作出的贡献在于，他坚持

方法论个人主义的学说,也就是说,在交换过程中惟一值得关注的是个体,在经济分析中不存在任何具有无上重要性的更高级的秩序。

布坎南在一篇重要的论文《实证经济学、福利经济学与政治经济学》(*Positive Economics, Welfare Economics and Political Economy*, 1959)中,第一次把这些理念综合起来创造了一种政治经济学模式,据此,那些受过相应经济政策宪法训练、能够把演绎逻辑应用到政治学已被认识到的约束的经济学家们,可以试探性地提出规则,从而展示出一致同意的前景,对这种提议的理想的检验是一致同意本身,尽管布坎南跟他之前的威克塞尔一样认识到,在现实世界中必然只能存在一些接近于一致同意的情形。

1962年布坎南(与 Gordon Tullock)在《同意的计算》(*Calculus of Consent*)中使宪法政治经济学研究纲领迈出了决定性的一步,他们论证了面对潜在的国家强制权力,自利的个人可以在笼罩在长期决策天然的不确定性之帷幕后面一致地认可一部宪法。考虑到决策成本,这种宪法不可避免地将认可无须全体一致地作出政治决策的规则。

从表面看起来,通过交易获益的乐观的看法也适用于政治市场,然而,《同意的计算》使布坎南和图洛克给自己招来了想做哲学王的人士的刻骨的敌意,因为人家正是基于市场失灵的模式才往上爬的。这两位维吉尼亚人以惊人的才华论证了私人市场的失灵——不管是归结为外部性、公共性问题、信息不对称,还是由于不完全市场——本身也会在政治市场中以一种更持久的形式表现出来。于是,游戏场永远获得了平衡。自此之后,那些反对通过政府干预、保护市场的人士就放弃了其防御姿态,转而断然地采取进攻姿态。

1974年布坎南出版了《自由的限度》(*The Limits of Liberty*)，对他认识到的美国宪法危机作出了回应，他揭示了霍布斯的无政府威胁将导致社会契约之崩溃，从而出色地捍卫了宪法性契约，在这本也许就宪法政治经济学研究而言是最棒的著作中——甚至可能超越《同意的计算》，布坎南揭示了，理解自由的个人可以通过达成社会契约，形成某种介于无政府和列维坦之间的受约束的或是有限的政府。

在这些杰出的著作之后，布坎南并没有躺在荣誉上止步不前，在一系列才华横溢的著作和论文中，他运用自己的理论批判了传统公共经济学的各个方面，猛烈批判精英主义的社会选择理论。通过这些论著，他展示了契约主义范式预测有限政府出现或在20世纪崩溃之后再现的力量。

布坎南对于契约主义范式的本质与内涵的洞见，毫无疑问将在政治经济学史上留下浓墨重彩的一笔。而且，他的技术性贡献本身，就足以使他厕身于古典自由主义政治经济学荣誉榜上。

布坎南跟他之前的米塞斯和哈耶克一样，成功地依靠纯实证的分析，有力地发展了有限政府、个人自由及法治的理念。他没有违反休谟提出的不能从“实然”中推出“应然”的规范，而是论证了理性的个人，一旦他们察觉到危险降临，就能够一致地控制国家，使自由市场保持运转。

科斯

罗纳德·H·科斯于1910年出生在伦敦郊区的威利斯顿，而其父母都在12岁时就辍学回家，所以他们可能并不理解学术是怎么回事，然而在科斯整个早年读书生涯中，他们都全力

支持他。母亲令他铭记着诚实与真率的重要性,这些道德原则他终身谨守不渝。

在经历了少时的病痛而导致的学业进展缓慢之后,他逐渐赶上来并于1929年考入伦敦经济学院攻读商业学士学位,在经历了经济大萧条之后于1932年从伦敦大学毕业。此间,他被罗宾斯爵士推荐给他的两本书给迷住了,一本是奈特的《风险、不确定性和利润》,这本书勾起了他对经济组织与制度的兴趣,另一本是菲利浦·威克斯蒂德(Philip Wicksteed)的《政治经济学常识》,这本书训练了他借助高水平的数学工具分析约束下的选择的能力。

1932年到1934年,科斯担任教授经济与商业学院助理讲师,1934年到1935年是利物浦大学助理讲师,1935年到1938年是伦敦经济学院助理讲师,1938年晋升为讲师,战时供职于中央统计局,1947年成为荣誉法学讲师,1951年被授予伦敦大学科学博士学位。

1951年科斯移居美国任布法罗大学经济学教授,1958年转至维吉尼亚大学,跟纳特尔在学术上过从甚密。1964年,他又动了一次,来到芝加哥大学法学院,成为Clifton R. Musser经济学教授,一直到1981年退休,1982年以来则是芝加哥大学法学院Clifton R. Musser经济学荣誉退休教授兼法与经济学高级研究员。

1991年科斯获得诺贝尔经济学奖,以表彰他“发现和厘清了交易成本与财产权对于制度结构和经济运转的重要性”,下面我简要评述他在这些领域的研究纲领,并就其对于政治经济学的贡献作出概括性的评价。

科斯在其著名的论文《企业的性质》(*The Nature of the Firm*, 1937)中探讨了,为什么在一切专业化的交换经济中都会

有企业，而企业为什么在规模和结构上又有如此大的差异？为了弄清这些问题的答案，他开始思考交易成本，这成了他毕生的学术志业所在。

科斯指出，如果像企业这类命令结构成功地替代作为资源配置方式的价格体系，那它就会这样做，因为利用价格机制的成本要大于运用命令体系的成本。由此他进一步分析这种成本的性质，企业改变其规模的内涵及其对界定企业家的边际产品的关联。

简而言之，“他的论旨在于合约的选择”。一项投入品的所有者将选择交易成本较低的合约安排。科斯于 1937 发表论文，提出了分析经济组织的交易成本理路，而在很多年之后，它才得到了应有的关注，就是在伦敦经济学院，当它初次发表时也被人忽略了。

科斯本人则运用交易成本理路来解决边际成本定价问题。在《边际成本争论》(The Marginal Cost Controversy, 1946)中他指出，补贴某个实行边际成本定价的自然垄断者必然包括管理此体系的非生产性成本，在这样的条件下，就不能确定边际成本定价能够提供高于利润最大化成效的效率收益。科斯深深地怀疑自然垄断的存在，远在经济学家采用可竞争的市场之前，他就正确地认识到，在成本递减的制度下，竞争会表现为不同的形态。

后来 13 年中，科斯的兴趣转向垄断，尤其是广播业的垄断，从中他获得了学术生涯中的第二大洞见，尽管触发他的并不是那么多的垄断者自身，而是广播权市场上无序的竞争性。科斯写于 1959 年的经典性论文《联邦通讯委员会》(The Federal Communications Commission)使他深入到经济活动主体中，并促使他从维吉尼亚大学转到芝加哥大学。

科斯曾把他的论文提交给刚创刊的《法与经济学学报》，在论文中他反驳了庇古提出的经典观点：在效用互相冲突的情况下，当事人造成的损害可以通过某种庇古税而得到矫正。科斯指出，这种矫正办法是错误的，因为受到约束的当事人在损害是互惠的情形中，仍然可能受到损害，而透过明晰财产权，就可能借助市场本身达到减少损害的目标。芝加哥大学的经济学家们最初一口咬定科斯的看法不对，最后经过一场非常著名的、明星云集的讨论课——弗里德曼，斯蒂格勒，阿诺德·哈伯勒（Arnold Harberger）、罗伊本·克泽尔（Reuben Kessel）、明茨、刘易斯（H. G. Lewis）和艾伦迪赖克特（Aaron Director）都参加了，最后大家承认错误，接受了科斯的观点。

一年后，科斯发表了后续文章，澄清和普遍化了 1959 年论文中的论证。1960 年的论文《社会成本问题》（*The Problem of Social Cost*）是当代被引用最多的经济学文章。考虑到后来的混乱，重要的是记住所谓的科斯定理——即不管私有财产权如何安排，资源的配置都是有效的——只有在交易成本为零时才成立。科斯在 1960 年的论文中非常清晰地阐明了这一点，他从未相信这是一种典型情况。如果交易成本不是小到可以忽略不计，那么，财产权的安排就将影响资源配置的效率。如果像科斯这样穷其毕生精力分析交易成本性质的学者竟然会在他著名的论文中忽视这种成本，有谁能相信？可以绝对肯定地说，他从来没有忽视过这种成本。

科斯很谦虚地没有把自己的研究扩展到更广泛的政治经济学规范领域，尽管如此，他对经济自由的贡献由于是无意之中作出的，所以反倒绝不容低估。实际上，科斯的学术成果无意中对自由和自由市场的贡献是巨大的。他的思想被人们广泛引用来支持下列主张：明晰的财产权是经济稳步发展的根

本所在，作为处理市场失灵问题的机制，普通法优越于直接管制，即使是在诸如广播频率的利用这样表面看起来非常无序的领域，市场也能良好地运转。通过可以媲美于亚当·斯密对市场体系之运作的深刻的洞见，科斯对古典自由主义政治经济学作出了伟大的贡献。

贝克

加里·S·贝克 1930 年出生在宾夕法尼亚州之波特镇，双亲是东欧移民，几乎未受正规教育。1948 年他毕业于纽约城之詹姆斯·麦迪逊高级中学，1951 年获得普林斯顿大学文学士学位，1953 年获得芝加哥大学文学硕士学位，1955 年在芝加哥大学完成哲学博士学业，学位论文是讨论歧视的经济学，该论文 1992 年被诺贝尔奖委员会引述为对经济学的重要贡献。

贝克还是本科生的时候，就在《美国经济学评论》和《经济学》等顶级经济学学报上发表论文，曾经教授过弗里德曼、斯蒂格勒和布坎南等才俊的维纳称许贝克是“我教过的最棒的学生”。在芝加哥大学，对贝克经济思想影响最大的当属弗里德曼，他把贝克视为最宠爱的学生，斯蒂格勒则在弗里德曼 1976 年退休之后成为贝克的导师。

然而，贝克尽管才华横溢，在毕业两年多时间中却没有在其他大学经济学系找到合适的职位，所以只好呆在芝加哥大学，一直到 1957 年他首次被任命为助教，然后在 1957 年到 1968 年是哥伦比亚大学副教授，此后则是哥伦比亚大学 Arthur Lehman 经济学教授，1970 年以后则是芝加哥大学经济学和社会学教授。他是芝加哥学派的嫡系传人，也是现在的掌门人，并继续指导斯蒂格勒于 1971 年创立的政治经济学研究项目。

1992年,贝克荣获诺贝尔经济学奖,获奖成就则因为“把微观经济分析的领域扩展到更广泛的人类行为和相互作用领域,包括非市场行为”。下面,我将简要评述他在这些领域的研究纲领,并就其对于政治经济学的贡献作出概括性的评价。

贝克无疑是现代经济学界中最具有触类旁通心智者(probing minds),他把人们普遍注意到但表面看起来似乎互不相干的现象,与一个简单的普遍原则即个人选择的理性联系起来,因而。他的著作具有拓展经济分析视野的独特的品质。

这种天才体现在他的博士学位论文中,他通过把歧视这一参数引入到雇主和雇员的效用函数,解释了劳工市场的竞争模式与观察到的黑人、白人工资差异的关系。这篇学位论文1957年以《歧视的经济学》(*The Economics of Discrimination*)出版,最初毫无反响,后来成了劳动经济学的重要研究纲领。

1964年出版的《人力资本》(*Human Capital*)中,他则引入了经过学校教育和培训而形成人力资本的一般性理论,再一次完全打消了过分集中于物理资本形成的经济学界的怀疑,1965年在一篇论文《时间配置理论》(*Theory of the Allocation of Time*)中,他探讨了家庭成员之间的劳动分工,而此前的经济学家将家庭这一制度都留给了社会学家。1968年他的论文《犯罪与惩罚的经济学分析》(*Crime and Punishment: An Economic Approach*)激怒了社会学家,也使很多左翼自由主义经济学家大为不满,在这篇论文中,他提出了一个最佳犯罪率模型,以分析犯罪和惩罚“市场”上所谓主体的合理行为。

贝克一以贯之利用的经济学基本分析思路是,“假设个人总是追求其福利最大化,只要他们意识到这一点即可,而不管他们是利己的、利他的还是忠诚的、不怀好意的或者是受虐狂”。此种个人的行为具有前瞻性——并且前后一致的。他

假定趣味是固定的,尽管约束可以改变。不同的约束决定不同的情形,但是最根本的约束是有限的时间(limited time)。就是依据这些看起来很简单假说,贝克颠覆了好几个学科的研究纲领,而代之以理性选择理路。

贝克尽管精通技术,他却并没有诉之于高深的数学,也没有依靠深奥的经济计量学庞大的数据分析,就取得了丰硕的成果。他的学术成就展示了依靠思想才华、艰苦研究,而不用查阅大量资料(它现在耗费着经济学家们的大量精力),也能够作出巨大成就,不仅是在自己的学科范围内,在许多乍看起来不大可能运用经济学方法的学科领域,也同样可以做到这一点。

在理性选择分析背后隐含的贝克对人类行为一致性的洞见,使他得以在经济学及其他学科都获得持久的声誉。尽管他的造诣可能稍逊于弗里德曼、布坎南、科斯,然而在我看来,贝克完全可以与斯蒂格勒一争高下。

然而,分析其对古典自由主义政治经济学的贡献,却令人颇犯踌躇。毫无疑问,贝克内心深处当然是热爱自由的,不幸的是,他受到自己的精神导师斯蒂格勒后期思想的影响,并听任斯蒂格勒的解构主义影响他对政治市场的分析。贝克对政治压力集团的研究尤其误人不浅,因为他假设,这些集团可以以最小的社会成本实现福利再分配。好在不像斯蒂格勒,贝克还有时间来思考他的见解,调整他的模型以使自己的预期能更好地合乎证据,对于一位踏着弗里德曼的足迹成长的芝加哥学派经济学家来说,这应该算是一个胜任愉快的目标。

作者 Charles K. Rowley 系 George Mason 大学经济学教授及洛克研究所(the Locke Institute)所长。原刊 The Independent Review, v. III, n. 3, Winter 1999, pp. 413-431.

参考文献

- Becker, G. S. 1957. *The Economics of Discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1964. *Human Capital*. New York: Columbia University Press.
- 1965. *A Theory of the Allocation of Time*. *Economic Journal* 75 (September): 493 - 517.
- 1968. *Crime and Punishment: An Economic Approach*. *Journal of Political Economy* 76 (March? April): 169 - 217.
- 1993a. Nobel Lecture; *The Economic Way of Looking at Behavior*. *Journal of Political Economy* 101 (June): 385 - 409.
- 1993b. George Joseph Stigler; January 17, 1911? December 1, 1991. *Journal of Political Economy* 101 (October): 761 - 767.
- Blaug, M. 1985. *Great Economists since Keynes*. Totowa, N. J.: Barnes and Noble Books.
- Buchanan, James M. 1959. *Positive Economics, Welfare Economics and Political Economy*. *Journal of Law and Economics* 2 (October): 124 - 138.
- 1974. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1987. *The Constitution of Economic Policy*. *American Economic Review* 77 (June): 243 - 250.
- 1992. *Better than Plowing*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995. James M. Buchanan; *Born - Again Economist*. In *Lives of the Laureates*, edited by W. Breit and R. W. Spencer, pp. 165? 82. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Buchanan, James M., and Gordon Tullock. 1962 *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cheung, Steven N. S. 1987. Coase, Ronald Harry (born 1910). In *The New*

Palgrave: *A Dictionary of Economics*, edited by J. Eatwell, M. Milgate, and P. Newman, vol. 1, pp. 455 - 457. London: Macmillan.

Coase, R. H. 1937. *The Nature of the Firm*. *Economica* 4 (November): 386 - 405.

——1946. *The Marginal Cost Controversy*. *Economica* 13 (August): 169 - 182.

——1959. *The Federal Communications Commission*. *Journal of Law and Economics* 2 (October): 1 - 40.

——1960. *The Problem of Social Cost*. *Journal of Law and Economics* 3: 1 - 44.

Friedman, Milton. 1953. *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.

——ed. 1956. *Studies in the Quantity Theory of Money*. Chicago: University of Chicago Press.

——1957. *A Theory of the Consumption Function*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

——1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedman, Milton, and Rose D. Friedman. 1980. *Free to Choose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

——1998. *Two Lucky People: Memoirs*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedman, Milton, and Anna Jacobson Schwartz. 1963. *A Monetary History of the United States, 1867 - 1960*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Fuchs, Victor R. 1994. Nobel Laureate Gary S. Becker: *Ideas about Facts*. *Journal of Economic Perspectives* 8 (Spring): 183 - 192.

Lindbeck, Assar. 1985. *The Prize in Economic Science in Memory of Alfred Nobel*. *Journal of Economic Literature* 23 (March): 37 - 56.

Rowley, Charles K. 1998. *Donald Wittman's The Myth of Democratic Failure*. *Public Choice* 92 (July): 15 - 26.

Schmalensee, R. 1987. Stigler's Contributions to Microeconomics and Industrial Organization. In *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, edited by J. Eatwell,

M. Milgate, and P. Newman, vol. 4, pp. 499 - 500. London: Macmillan.

Stigler, George J. 1941. *Production and Distribution Theories: 1870 ~ 1895*. New York: Macmillan.

——1947. *The Kinky Oligarchy Demand Curve and Rigid Prices*. *Journal of Political Economy* 55 (October): 432 - 449.

——1964. *A Theory of Oligarchy*. *Journal of Political Economy* 72 (February): 44 - 61.

——1971. *The Theory of Economic Regulation*. *Bell Journal of Economics and Management Science* 2 (Spring): 3 - 21.

——1992. *Law or Economics*, *Journal of Law and Economics* 35 (October): 455 - 468.

Stigler, George J., and Claire Friedland. 1962. *What Can Regulators Regulate? The Case of Electricity*. *Journal of Law and Economics* 5 (October): 1 - 16.

Stigler, George J., and James K. Kindahl. 1970. *The Behavior of Industrial Prices*. New York: National Bureau of Economic Research.

Walters, A. 1987. Milton Friedman (born 1912). In *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, edited by J. Eatwell, M. Milgate, and P. Newman, vol. 2, pp. 422 - 427. London: Macmillan.

Wicksell, Knut. 1896. *Finanztheoretische Untersuchungen*. Jena: Gustav Fisher.

铅笔的故事

——讲述给里德听的我的家谱

伦纳德·里德

米尔顿·弗里德曼为本文写的导语

伦纳德·里德引人入胜的《铅笔的故事》，已经成为一篇经典之作，它也确实是名副其实的经典。据我所知，再也没有其他的文献像这篇文章这样简明扼要，令人信服地、有力地阐明了亚当·斯密“看不见的手”——在没有强制情况下合作的可能性——的含义，也阐明了弗里德里希·哈耶克强调分立的知识和价格体系在传播某些信息方面的重要性的含义，而这些信息“将使个人无须他人告诉他们做这做那而自行决定做可行的事情”。

我们曾经在我的电视专题节目《自由选择》中引用过伦纳德的故事，也曾经引用他的同名著作来阐明“市场的力量”（见电视专题节目的第一集和书的第一章，该章题目即《市场的力量》），我们概述了这个故事后接着说：

成千上万的人卷入了生产铅笔的过程中，没有一个是
因为自己想要一支铅笔而去干自己的活儿的，他们中有些

人从来没有见过铅笔,也从来不管铅笔是干什么用的。每个人都把自己的工作仅仅看作是获取自己所需要的商品和服务的一种办法,而我们生产这些商品和服务,则是为了获得我们要用的铅笔。每次我们到商店购买一支铅笔,我们都是用我们的一丁点劳务,来换取投入到铅笔生产过程中的成千上万人中的每个人提供的极小量的一些劳务。

更令人叹为观止的是,铅笔在源源不断地生产出来。没有一个人坐在一个中央办公机构对这成千上万的人们发布命令。也没有军警来执行这些本来就无人发布的命令。这些人生活在不同的地方,讲着不同的语言,信奉着不同的宗教,甚至可能彼此憎恶——然而,所有这些差异,并没有妨碍他们合作生产一支铅笔。这是如何发生的?亚当·斯密在两百年前就给了我们答案。

《铅笔的故事》是典型的伦纳德·里德式的作品:富有想象力,朴素而意味深长,洋溢着对自由的热爱,这一切,贯穿在伦纳德所写的一切著作或所做的一切活动中。跟他的其他著作一样,他并没有试图告诉人们应该做什么,或如何管理自己。他只是试图增进人们对他们自己及其生活于其中的制度的理解。

这就是他的基本信条,是他在长期服务于公众——不是政府公务员性质的公共服务——的岁月中一以贯之坚持的信条。不管遭遇何种压力,他都坚持自己的信念,而绝不在原则问题上妥协。正是这一点,使他在早年能够引人注目地坚守并在后来广泛传播下面的基本理念:人的自由,需要私有产权、自由竞争和受到严格限制的政府。

(米尔顿·弗里德曼系1976年诺贝尔经济学奖获得者,哈佛研究所高级研究员。)

我是一支铅笔——最普通的木杆铅笔,只要是能读会写的男女老少,都最再熟悉不过的铅笔^[1]。

写字是我的职责,也是我的业余爱好;那是我的全部职责所系。

你肯定有点奇怪,我干嘛要搞一个什么家谱。好吧,我来解释一下,嗯,首先,因为我的故事很有趣。其次,我是一件神秘的东西——要比树木、比日落、甚至比闪电要神秘多了。不过,很不幸,那些用我的人把我看得平淡无奇,就好像我完全是自己钻出来的,一点背景都不需要。这种目空一切的心态把我归入大路货的档次。这实在是一个令人伤痛的错误,而如果人们一直犯这种错误,难免会出乱子。因为,博学的切斯特顿(G. K. Chesterton)^[2]曾经说过:“我们会因为缺乏好奇而毁灭,而不会因为期望奇迹而毁灭。”

我,铅笔,尽管看起来平平凡凡,但是也值得你探索和敬畏,我会证明给你看的。事实上,如果你能理解我的心——唉,这对不管什么人来说,恐怕都是过高的要求——如果你能认识到我所蕴涵的那些不可思议之处,你就会愿意努力维护人们正在不幸地丧失的自由。我可以教给你们一些深刻的教训。而且我教给你的教训,要比汽车、飞机或者是洗碗机还要深刻——这恰恰是因为,我看起来是这么地简单。

简单?在这个地球上,没有一个人能了解我是如何被制造出来的。这听起来实在有点荒唐,是不是?尤其是当你们得知,在美国,每年要生产 15 亿支我,就更荒唐了。

把我拿起来仔细端详一下,你看到了什么?没有多少东西——也就是些木头,漆,印制的标签,石墨,一丁点金属,还有一块橡皮。

数不清的前身

你不能把你的家族追溯到很遥远的时代,同样,我也不大可能叫得出我的所有前辈的名字,并对其作出解释。不过,我想尽可能地把他们列举出来,让你对我的背景的丰富性和复杂性好有个认识。

我的家谱得从一棵树算起,一棵生长在加利福尼亚北部和俄勒冈州的挺拔的雪松。现在,你可以想象一下,锯子、卡车、绳子,以及无数用于砍伐和把雪松圆木搬运到铁道旁的各种设备。再想想制造砍伐和运输工具的形形色色的工人和他们数不胜数的工作程序;开采矿石,冶炼钢铁,再将其加工成锯子、轮轴、发动机;要种植大麻,经过复杂的工序将其加工成粗壮的绳子;伐木场要有床铺,有帐篷,要做饭,要消耗各种食物。哎呀,忘了说了,在伐木工喝的每杯咖啡背后,也有成千上万人的劳作!

圆木被装船运输到加利福尼亚的圣莱安德罗。你能想象得出制造平板大卡车、铁轨、火车头的那些人,和那些修筑和安装那些运送我到那里的整个交通体系的人们吗?这无数的人,也都是我的前身。

想想圣莱安德罗的木材加工厂。雪松圆木被切割成铅笔那么长的薄板条,只有1/4英寸厚。要在烘干炉内将这些板条烘干,然而,涂上颜色,就像妇女们往脸上涂脂抹粉一个道理。人们喜欢我看起来漂漂亮亮的,不喜欢我煞白的模样。板条上蜡,然后再烘干。制造颜料,烘干需要的热量,照明,电力,传动带,电动机,一家工厂所需要的一切设备,等等,所有这一切需要多少技能?工厂里的清洁工也算我的前身吗?不错,

还应该包括那些向太平洋天然气与电力公司的电站大坝浇铸水泥的人！因为，正是这些发电站向工厂供应了电力。

不要忘了那些或早或晚在薄板条穿州越县的运输过程中——每车装 60 吨——出了一份力的人们。

现在，到了铅笔制造厂——这样的工厂在机械设备和厂房建筑上要投入 400 万美元，这一切资本，都是我的生养父母们省吃俭用才积累下来的。一台很复杂的机器在每根板条上开出八条细槽，之后，再由一台机器在另外的板条上铺设笔芯，用胶水粘住，然后，放到其他的板条上面——这样，就做成了——一块笔芯三明治。再由机器切割这“牢牢粘在一起的木头”三明治，我跟七位兄弟就诞生了。

我的“铅笔芯”本身——它其实根本就不含铅——就相当于复杂。石墨采自锡兰[斯里兰卡]。想想那些矿工和制造他们所用的工具的人们，以及那些制作用轮船运输石墨的纸袋子的工人，还有那些装船的人，还有那些造船的人。甚至，守护沿途灯塔的人也为我的诞生出了一把力——还有港口的领航员们。

石墨要与产自密西西比河床的粘土混合，在精炼过程中，还要用到氢氧化铵。然后，要添加增湿剂，比如经过硫酸盐处理的油脂——这是用动物脂肪与硫磺酸进行化学反应制造出来的。经过一道又一道机器，这些混合物最后看起来是在源源不断地挤出来——好像是从一台香肠研磨机中挤出来似的——按尺寸切断，晾干，再在华氏 1850 度的温度下烘烤数个小时。为了提高其强度和顺滑性，还要用一种滚热的混合物处理铅笔芯，其中包括固体石蜡、经过氢化处理的天然脂肪和产自墨西哥的大戟石蜡。

我的雪松木杆上涂了六层漆。你知道油漆的全部成分

吗？谁能想到蓖麻子的种植者和蓖麻油的加工者也是我的养育者的一个组成部分？他们确实都是。啊，仅仅是把油漆调制成一种美丽的黄颜色的工序，所涉及的各种各样的人们的技巧，就数不胜数了。

再看看标签。那是炭黑跟树脂加热混合而形成的一张薄膜，请问，你怎么制造树脂吗，你知道炭黑是什么东西吗？

我身上的那点金属——金属箍——是黄铜的。想想那些开采锌矿石和铜矿石的人们吧，还有那些运用自己的技能，把这些自然的赐予物制作成闪闪发光的薄薄的黄铜片的人们。金属箍上的黑圈是黑镍。黑镍是什么东西，又有什么用途？为什么在我的金属箍的中间部分没有黑镍，光这个问题，就得用上好多页纸才能回答清楚。

然后就是我那至高无上的王冠，在该行业中被人很粗俗地称之“塞子”，就是人们用来擦除用我犯下的错误的那个东西。起擦除作用的那种成分叫做“硫化油胶”。看起来像橡胶一样的东西，是由荷兰东印度群岛出产的菜籽油跟氯化硫进行化学反应制造出来的。与一般人想象的相反，橡胶则仅仅起粘合的作用。在这儿，需要各种各样的硫化剂和催化剂。浮石产自意大利，给“塞子”上色的颜料则是硫化铬。

无人知晓

现在，还有谁对我前面提到的这种说法不服：这个地球上，没有一个人完整地知道如何制造我？

事实上，有成百万人参与了我的诞生过程，他们中没有谁能比别人知道得多一点。你现在会说，我也扯得太远了，竟然把遥远的巴西的咖啡豆采摘工和其他地方的粮食种植者，也

跟我的制作过程扯到一起,这也未免太夸张了吧。不过,我仍坚持我的说法。在这成百万人中,每个人,哪怕是铅笔生产公司的总裁,所作出的贡献也只是微不足道的一丁点实际知识(know-how)。从实际知识的角度看,远在锡兰的石墨开采工与俄勒冈的伐木工之间的惟一区别,仅在于实际知识的类型不同。不管是矿工还是伐木工,所作出的贡献都不比工厂中的化工师或油田工人——石蜡是从石油中提炼出来的——更多。

这真是令人惊异的事:油田工人或化工学家,或石墨、粘土开采工,或者是制造轮船、火车、卡车的人,或者是操纵机器生产金属箍上的滚花的工人,或者是铅笔制造公司的总裁,所有这些人,都不是由于本人需要我而干自己的那份工作的。很可能,他们每个人对我的需求都不如一年级小学生更殷切,事实上,在这无数的人中,有的人可能从来就没有见过铅笔,也根本不知道怎样使用铅笔。他们根本就没有想到过我。他们的动机也许是这样的:这成百万人中的每个人都明白,他可以因此而用自己那微不足道的实际知识来换取自己需要或短缺的物品和服务。在这些需要中,可能包括我,也可能不包括我。

无人主宰

还有一件事就更令人称奇了:并没有一个主宰者来发号施令,或强制性地指挥生产我的这无数的生产活动。一点都没有存在这种人物的迹象。相反,我们发现,看不见的手在发挥作用。这就是我在前面提到过的神秘的东西。

据说,“只有上帝能造出一棵树”。为什么我们同意这种

说法,难道不是因为我们都明白,我们自己不可能造出一棵树来?事实上,我们甚至是否真能把一棵树说清楚?恐怕不能,我们只能描述一些表面现象。比如,我们可以说,某种特定的分子结构表现出来就是一棵树。然而,在人类中是否真的存在一些人,有能力记录,更不要说指挥使一棵树获得生命的分子持续运动?这样的壮举,可实在是无法想象!

我,铅笔,是种种奇迹的复杂的结合:树,锌,铜,石墨,等等等等。然而,在这些大自然所显现的种种奇迹之外,还有一个更为非凡的奇迹:人的种种创造精神的聚合——成百上千万微不足道的实际知识,自然地、自发地整合到一起,从而对人的需求和欲望作出反应,在这个过程中,竟然没有任何人来主宰!只有上帝才能造树,因此我也坚持,正是上帝,才造出了我。人是不可能指挥这成百上千万的实际知识聚集到一起造出我来的,就像他不可能把分子聚合到一起造出一棵树一样。

这就是当我在前面写下那句话时的用意所在:“如果你能认识到我所蕴涵的那些不可思议之处,你就会愿意努力维护人们正在不幸地丧失的自由。”因为,如果人们认识到,这些实际知识会自然地,是的,会自动地组织成为创造性的、有效率的形态,从而对人的需求和要求作出反应——也就是说,不存在政府或任何强制性控制——那么,人们就掌握了自由的最本质的要素:对自由人的信心。如果没有这种信心,也就不可能有自由。

一旦政府拥有了对创造性活动的垄断权,比如政府垄断了邮件投递之后,绝大多数人就会相信,邮件确实不可能由可以自由行动的人来有效地投递。人们是这么想的:既然每个人都承认,他本人并不知道如何自己独立完成投递邮件要做

的一切事,他就得出结论:任何个人都做不到这一点。这种想法当然没什么不对。没有任何个人拥有制造一支铅笔的充分的实际知识,同样,也不会有任何个人拥有在全国投递邮件的足够的实际知识。在今天这个时代,由于我们对自由人缺乏信心——没有意识到成百上千万人的微不足道的实际知识会为了满足这一需求而自然地、奇迹般地形成并彼此合作——就必然会得出大错特错的结论:邮件只能由政府“掌管”来投递。

证据多的是

假如我,铅笔,是惟一能够对世界上的男男女女们在可以自由尝试的情况下可以达到何种成就提供证据的东西,那么,某些人信心不足,还情有可原,但是,证据多的是,都近在眼前,唾手可得。与制造一辆汽车或者是一台计算机、一辆联合收割机等成成千上万的东西相比,投递邮件实在是最简单不过的事。这些都是输送,可是,由于在这些领域允许人们自由地尝试,因此,他们可以在不到一秒的时间内让人的声音传送到世界任何地方;事件还在进行之中,他们就可以把图象传送到每户人家中;他们可以在四个小时内把 150 名乘客从西雅图送到巴尔的摩;他们把天然气从得克萨斯州送进纽约某户人家的炉中,收费之低,令人难以置信,而且还不要任何补贴;他们把四磅石油从波斯湾运到美国东海岸——差不多是绕地球半圈——所花的钱,比政府把一盎司重的信件送到街对面收的费用都要少!

我教给人们的启示就是:让一切创造性的活力不受妨碍地发挥出来。只须按照这一经验组织社会的运转即可。社会

的司法机构则应尽最大的努力清除一切妨碍这些活力发挥的障碍。允许这些创造性的实际知识自由地流动。要相信自由的男男女女会对看不见的手作出反应。这种信念会得到证实的。我,看起来再简单不过的一支铅笔,以我奇迹般的诞生过程证明了,这是一种实在可行的信念,就像太阳、雨雪、雪松树等等一切美好的事物一样实在而可信。

本文原题 I, Pencil, 刊于经济教育基金会 (the Foundation for Economic Education) 出版之 *Freeman* 杂志 1958 年 12 月号上。作者 Leonard E. Read (1898 - 1983) 于 1946 年创立经济教育基金会, 并担任主席至去世。本文是他最著名的文章。

注释:

[1] 我的大名是 Mongol 482, 我的很多部件是在 Eberhard Faber 铅笔公司组装、制作和完成的。——作者注

[2] 1874 - 1936, 英国作家, 记者, 以描写布朗神父为主角的侦探小说而著名。——译者注

II

哈耶克思想研究译文

哈耶克小传(1899—1992)

皮特·J·鲍伊特奇

弗里德里克·A·哈耶克于 1992 年 3 月 23 日去世,享年 92 岁。他可能是 20 世纪最伟大的古典自由主义学者。虽然他 1974 年获得了诺贝尔经济学奖,但他的学术贡献却远远超出经济学范围。他毕生发表了 130 篇文章和 25 本专著,涵盖的范围从纯粹的经济学到理论心理学,从政治哲学到法律人类学,从科学哲学到思想史。在这方方面面,哈耶克绝不是玩票,而是见解卓著。他至少对我们理解下述三个领域的问题作出了重大贡献:政府干预、社会主义的经济后果及社会结构的发展。我们恐怕再也看不到如此对人类科学有广泛兴致的学人了。

1899 年 5 月 8 日,哈耶克出生在维也纳一个知识分子家庭,他的博士学位也是从维也纳大学获得的(1921—1923)。20 世纪初由门格斯的《经济学原理》所开创的奥地利学派经济已经由庞—巴威克、威塞尔及米塞斯等人发扬光大。哈耶克在维也纳大学就读时,曾听过米塞斯的课,他发现米塞斯的反社会主义的观点深合他的胃口。威塞尔是一位费边社会主义者,他的思路一度深深吸引哈耶克,哈耶克成了他的学生。具

有讽刺意味的是,正是米塞斯 1922 年出版的彻底批判社会主义的著作最终把哈耶克从费边社会主义思潮中拉了出来。

理解哈耶克对经济学和古典自由主义的巨大贡献的最好办法是从米塞斯的社会协作研究范式的角度来分析。米塞斯是一位伟大的理论体系构造者,是他给哈耶克提供了研究范式。哈耶克成了伟大的解剖家和分析家。他毕生的努力,其实都可以看作是把米塞斯未明言的思想清楚地表达出来,把米塞斯勾画的轮廓变得丰满,以及回答米塞斯未及回答的问题。哈耶克是如此评价米塞斯的:“对我的知识影响最大者莫过于米塞斯。”哈耶克与米塞斯的这种关系在哈耶克关于社会主义问题的著作中表现得最明显。其实,得自分析社会主义的洞察力渗透在他的全部学术思想中,从商业周期理论到社会协作思想。

哈耶克在维也纳大学期间并未与米塞斯谋面。在毕业后才由他的老师威塞尔把他引介给米塞斯。从此开始了哈耶克与米塞斯的合作。在一个政府机构中,哈耶克在米塞斯手下干了 5 年。1927 年,哈耶克成为他们二人共同组建的经研周期研究所所长,该所旨在从理论和经验角度探讨经济周期。

根据米塞斯的《货币与信用理论》(*The Theory of Money and Credit*, 1912),哈耶克详尽地分析了资本合作的技术问题及信贷政策的制度性细节,在随后的研究课程中则研究了货币理论和商业周期理论。哈耶克的第一本著作是《货币理论与商业周期》(*Monetary Theory and the Trade Cycle*, 1929),分析了信贷扩张对于一给定经济体资本结构的影响。这本书出版后,莱昂内尔·罗宾斯(Lionel Robbins)就邀请他到伦敦经济学院举办讲座。这次讲座最后结集出版为他的第二本著作《奥地利学派的商业周期、价格与生产理论》(*Austrian Theory of the Trade Cycle, Prices and*

Production, 1931), 1974 年诺贝尔奖委员会就提到了这本书。1930 年到 1931 年在伦敦经济学院举办的这个讲座大受欢迎, 32 岁那年, 他被伦敦大学看中, 任命他为 Tooke 经济科学与统计学教授, 至此, 哈耶克已达到经济学职业生涯中的顶峰。

米塞斯 - 哈耶克的商业周期理论廓清了关于商业周期的“无数错误”。很可能由人为的维持低利率造成的信贷扩张会误导商人, 使他们热衷于冒险, 而不管是否能够赢利。信贷扩张给出的错误信号导致经济活动参与者的生产和消费计划的失调。这种失调首先会表现为某种“繁荣”, 紧接着就由于生产的时间模式(time pattern)要适应经济中储蓄和消费实际的时间模式而发生“泡沫破裂”。

哈耶克与凯恩斯

哈耶克刚到伦敦, 就跟约翰·梅纳德·凯恩斯交上手了。凯恩斯是英国政府一位资深望重的文官, 当时供职于金融与工业政府委员会, 又写过几本非常严肃的经济学论著, 所以在学术圈中也极具声望。哈耶克 - 凯恩斯论战也许可算 20 世纪货币理论中最重要的争论。论战始于凯恩斯 1926 年的一篇论文《自由放任的终结》(*The End of Laissez Faire*, 1926), 他试图在指导当时经济的古典自由主义理论中揉进干预思想。然而, 凯恩斯却被吹捧为“资本主义的救世主”, 没有人认为他在鼓吹通货膨胀和政府干预。

哈耶克指出了凯恩斯经济学理论的根本问题所在: 他不明白利率和资本结构在市场经济中的作用。很不幸, 由于凯恩斯总是习惯于使用总量(集体性)概念, 所以在《货币论》(*A Treatise on Money*, 1930)中他并没有就此进行充分的论述。哈

耶克指出,凯恩斯的总量概念会使经济学家的分析重点不再集中于探讨个体的经济选择如何形成经济的产业结构。

凯恩斯并没有善意地看待哈耶克的批评。他的回应是,先攻击哈耶克的《价格和生产》(*Prices and Production*)。凯恩斯宣称,当时他本人已不再信奉《货币论》中的论述,转而正在写作另一本著作《就业、利息与货币通论》(*The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 1936),随着时间的推移,它成为 20 世纪对经济政策影响最深刻的著作。

哈耶克并没有直接批判凯恩斯在《通论》中的思想,而把自己的相当大精力投入于研究资本理论。哈耶克深信,反驳凯恩斯及其他经济学家的货币理论的关键,隐藏在资本理论中。哈耶克就着手他的专著《纯粹资本理论》(*The Pure Theory of Capital*, 1941),尽管此书修正了某些论述,也是他所有著作中技术性最强的,但也是影响最小的。

20 世纪 30 年代末,凯恩斯牌号的经济学如日中天。在公众看来,凯恩斯已经打败了哈耶克。哈耶克丧失了在学术圈和学生中的声望。

当时,哈耶克还卷入另一场经济政策论战——社会主义核算论战。这场论战由 1920 年米塞斯的一篇文章挑起,米塞斯指出,社会主义从技术上是是不可能的,因为它缺乏市场价格信号。1922 年,米塞斯在《社会主义的经济学与社会学分析》(*Socialism: An Economic and Sociological Analysis*)中重提这一观点,这本书当时给年轻的哈耶克留下了难以磨灭的印象。哈耶克在 20 世纪 30 年代的多篇文章中进一步发挥米塞斯的这一观点。1935 年,他搜集和编辑了一系列论述社会主义经济组织问题的文章编为《集体主义的经济计划》(*Collectivist Economic Planning*)。哈耶克论述社会主义问题的其他论文和专门

讨论奥斯卡·兰格(Oskar Lange)与阿巴·勒纳(Abba Lerner)在与米塞斯和哈耶克论战中提出的所谓“市场社会主义”模式的论文,后来结集为《个人主义与经济秩序》(*Individualism and Economic Order*, 1948)。

对哈耶克的这种批评,经济学圈子和知识分子群体再次表示讨厌。现代科学能否使某个人根据他自己选择的道德规则来控制 and 设计社会?据说,社会主义下完全实行计划的社会,不仅比资本主义效率更高(因为据说,混乱的资本主义会导致商业周期和垄断权力),它也承诺社会正义,因而也会更为公平;而且,这是历史发展的大潮之必然。人们都说,只有一位反动派在抵抗历史的大潮。看起来,哈耶克似乎不仅在与凯恩斯和凯恩斯主义者关于商业周期理论的争论中败北,而且面对全世界日益高涨的社会主义潮流,他的整个哲学思想也越来越像是自由主义最原始的版本了。

《通往奴役之路》

但是,哈耶克仍在继续深化他对自由社会的论辩。在纳粹德国所观察到的社会主义的问题及其在英国的端倪,促使他写出了《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*, 1944)。这本书迫使社会主义的鼓动者必须直面一个问题,超越于纯粹经济技术范围的问题。哈耶克指出,如果社会主义要用中央计划取代市场,那就必然要建立某种机构来负责制定计划,哈耶克将其称之为中央计划局(the Central Planning Bureau)。为了贯彻计划、控制资源的流动,中央计划局必须拥有对于经济事务的广泛的自由裁量权。但是,社会主义社会的中央计划局并没有市场价格作为决策的依据,也就是说,它没有办法知道何

种生产计划在经济上是可行的,哈耶克说,没有价格系统,将被证明是社会主义的致命缺陷。

在《通往奴役之路》中,哈耶克也强调,并没有充分的理由认定,爬到社会主义政权顶端的人,必然就是相对来说更有能力运用自由裁量权并情愿作出不受欢迎的决策的人,这些当权者不可避免地会根据最有利于自己的方式操纵整个制度。

哈耶克的这两个预言——关于社会主义的经济和政治问题所在——都应验了。20世纪浸透了社会主义试验的无辜牺牲者的血泪。希特勒、波尔布特等等专制暴君,都在以形形色色的社会主义的名义,犯下了骇人听闻的反人道罪。哈耶克的论述表明,极权主义并不是社会主义政权由于没有选出合适的领袖才出现的偶然失误,相反,极权主义是社会主义计划制度的逻辑的必然。

在与凯恩斯的论战失败及关于社会主义条件下经济核算的讨论之后,哈耶克对纯粹技术性的经济学兴趣寡然,转而集中精力致力于重新阐述古典自由主义的基本原则。哈耶克指出了市场价格对于显示分散的经济信息的必要性。他指出了试图替代或控制市场必然会导致某种知识困境。哈耶克也描述了把自由决定权交到少数人手里导致的极权主义问题。这促使他探究那些使人们看不见政府经济计划的后果的知识偏见问题。20世纪40年代,哈耶克在专业杂志上发表了一系列论文,探讨当时的主流哲学倾向,怀有偏见的知识分子由于这种思想倾向而认识不到经济计划所必然导致的体制性问题。这些论文后来结集为《科学的反革命》(*The Counter - Revolution of Science*, 1952)。这可能是哈耶克最出色的著作,仔细地探讨了“建构理性主义”的知识史及社会科学中的“科学主义”的困境。正是在这本著作中,哈耶克明确地继承了大卫·休谟和亚

当·斯密等人的苏格兰启蒙运动思想,运用理性来限制理性之诉求。现代文明受到的威胁,并不在于毁灭世界的非理性的狂热,而在于建构理性主义者之滥用理性,试图有意识地设计现代世界,从而把人类置于他自己造成的锁链之中。

1950年,哈耶克来到芝加哥大学,在社会思想委员会(the Committee on Social Thought)任教至1962年。在那儿,他写出了《自由宪章》(*The Constitution of Liberty*, 1960),代表着哈耶克对古典自由主义政治经济学的第一次系统阐述。

1962年,哈耶克来到德国,接受了弗赖堡大学一个教职。在此,他的注意力逐渐转移到探讨和阐述经济社会行为中的“自发”秩序。哈耶克开始重建自由主义社会理论,提供了一种自由的个体间进行社会合作的洞见。

在三卷本的《法、立法与自由》(*Law, Legislation and Liberty*, 1973-1979)及《致命的自负》(*The Fatal Conceit*, 1988)中,哈耶克将其社会分析理论扩展至探讨法和道德规则“自发”出现的问题上。他的政治和法学理论特别强调法律规则是和平共存的必要基础。他对比了普通法传统与成文法即立法之法,他阐述了法官如何将作为文化演进之成果的普遍的规则应用于一个又一个具体的案例中,从而产生了普通法,因此,普通法所蕴涵的是很长历史过程中不断试错所获得的知识。这一洞见使哈耶克得出结论:法律如同市场一样,也是一种“自发”秩序,是人类行为的结果,而不是人类设计的东西。

哈耶克的政治学、政治与法哲学及社会科学方法论方面的贡献,至少吸引了两代学者的兴趣,而且对他的兴趣越来越大。他对经济学和古典自由主义的贡献是广泛的,并将产生广泛影响。

哈耶克渡过了漫长而充实的一生。年纪轻轻就获得盛

誉,然后,凯恩斯主义者和社会主义者大行其道,知识分子和政治世界拒绝他的思想,这声望又变成了嘲笑,幸运的是,他寿命很长,终于看到了他杰出的思想再次为人接受。而凯恩斯主义者和社会主义者则最终败给了历史和哈耶克的学说。古典自由主义再次成为思想主流,奥地利学派再度成为经济学主流学派,法学、历史学、政治学和哲学领域的年轻学者纷纷研究哈耶克研究的主题。我们为失去这位伟大的自由主义斗士而悲伤,不过同时,我们也为哈耶克给我们留下如此丰厚的遗产而高兴。

衡量一位学者是否伟大,提出的问题比作出的回答更有价值,全世界的后辈学者、知识分子和政治人物将继续追寻哈耶克提出问题之答案。

本文发表时作者 Peter J. Boettke 系纽约大学经济学教授,著有《苏联社会主义政治经济学》(*The Political Economy of Soviet Socialism* 及 *Why Perestroika Failed*)。本文译自《自由人》(*The Freeman*)1992 年 8 月号

从斯密到门格尔再到哈耶克： 苏格兰启蒙运动传统的自由主义

斯蒂文·霍维茨

导言

不管政治上左翼还是右翼的思想家,都开始关注启蒙运动及与之在学理上相关的政治自由主义,进行了大量的研究评论。很多批评集中在启蒙运动的自由主义所提出的具有超级理性和/或过度原子化的人的观念。启蒙运动自由主义提出的知识观和社会互动的观念,则被认为与晚近以来人与社会共同体的观念无关。但是,这种批评的问题在于,它混淆了不同类型的启蒙运动自由主义。准确地说,这些批评家常常是没有充分注意到在苏格兰启蒙运动中涌现的自由主义传统思想家的成就。苏格兰启蒙运动的自由主义与英格兰和法国自由主义之间存在差异,而这些批评对苏格兰自由主义其实是无的放矢。苏格兰传统强调自生秩序,把市场交换看作某种沟通方式,从而使它具有相当独特的个性。^[1]

苏格兰启蒙运动的自由主义既可以被理解为某种人类科学的研究纲领(research program,包括传统的社会科学,也包括

历史学、哲学、语言学、及心理学中除生物学的那部分),也可被理解作为一种主要探讨个人与国家关系的政治哲学。当然,这两者是关连的。政治哲学总是倾向于越界进入社会科学的分析领域。更明确地说,苏格兰启蒙运动的传统主要围绕“自生秩序”的概念展开。按亚当·佛格森(Adam Ferguson)的话说,自生秩序是“人类行为的结果,而非人类设计的结果”。自生秩序是指那种惯例、规则、制度等,它们并非由于人类预见到其益处、从而有意识地、自觉地创建出来的,而是无数按自己的计划追求各自之目标的人的无意识的结果。

这种主题在前后相隔三个世纪的三位浸淫在苏格兰传统中的思想家那儿得到了最充分的体现和最好的发展,他们是18世纪的亚当·斯密,19世纪的卡尔·门格尔,与20世纪的F. A. 哈耶克。这三位思想家构成一个连续不断的学术线索,他们以独具匠心的途径探寻社会分析及最可欲的政治秩序。在他们的论著中,用以研究人类行为的自生秩序显然使他们集中研究三个问题:人类理性的局限性与大量人类知识的不可言传性(inarticulate),经过演进使人类得以超越分散和默会知识(dispersed and tacit knowledge)的制度安排,上述制度促进或妨碍演进的机制。

斯密、门格尔、哈耶克的自生秩序研究纲领

作为一种研究纲领,苏格兰传统的自由主义试图弄清楚社会制度(social formations)是如何作为人类行为的无意识结果而形成的。从更具有哲学意味的层次看,它解答了为什么我们应该相信,这些社会制度是人类行为的结果,而不是人类设计的产物。这一传统中的最重要的思想家都对个人持有相同

的概念,它认为,正是人类知识与理智的局限性,使得运用社会制度以达致社会性秩序而成为必要。更具体些说,这种自由主义试图解释,当下和过去的社会制度如何从自生秩序中形成,它们又是如何协调每个人不同的计划和偏好的。这一传统的研究所注重的是,为我们据以超越个体知识之局限性的那些制度的运作提供某种解释,并揭示这些制度是如何历史地演进和形成的。

亚当·斯密 这种传统始于18世纪,最早是一批苏格兰启蒙运动思想家:亚当·斯密,亚当·佛格森、大卫·休谟、伯纳德·曼德维尔等等。斯密非常著名的“看不见的手”的比喻,已经成为这一思想传统中最广为人知的典范。实际上,斯密在他的主要著作中,只用了三次“看不见的手”这个词。不过,佛格森和曼德维尔的论著也都明确表达了同样的思想,休谟和其他苏格兰思想家在不同的地方也明确地提出这一观点。这些著作的共同之处是,他们都主张,人类的本性就是我们所看到的这副样子,而在一套适当的制度下,社会就可以防止人类最丑恶的行径,引导我们的自利之心在无意识中为他人也带来益处。在论述看不见的手的著名的段落中,斯密论证道:

某人支持国内工业而不是国外的工业,其实他的目的本来只是为了自己的安全;采用某种方法使工业生产实现了最大价值,其实他的本来目的只是为了追求他自己的收益;在很多情况下,他是被一只看不见的手引导着达到了目标,这一目标并非他的本愿。他没有想到贡献社会,对社会来说,并不是坏事。通过追求自己的利益而贡献社会,常常倒比他刻意地去贡献社会更有效率。

在斯密看来,必须依赖人的利己之心来激励个人在不知不觉中达致某一可欲的效果,并使社会关系较少靠个人身份

维系。在与相知较深的人打交道时,同情之心和手足之情能发挥较强的作用,而且这时,他也知晓哪些事情对他人有益。在他讨论个人“利己主义”(self-love)如何能使屠夫、面包师、酿酒师向我们供应我们需要的产品之前的一段中,斯密解释了为什么必须诉诸人的利己之心:

如果一只狗想要主人喂它,它就会千方百计地吸引正在吃晚餐的主人的注意。有时,人也会用同样的办法乞怜他的同胞,如果他没有别的办法令他们按自己的意愿行事,他们就卑躬屈膝以博得他们的善意。但是,他没法时时刻刻都这么做。在文明社会中,他无时无刻都得需要大多数人的合作与帮助,而终其一生,他却不可能结交足够的朋友来满足自己的这一需求。

诉诸每个人的利己之心,正是我们说服他人做我们所期望于他们的事的最好途径,即使我们跟他们不熟悉,无法请求他们对我们大发善心。

人们常常谈论利他行为,试图以此激励个体去做有利于他人的事。利他动机本身当然大成问题,而在一个彼此并不相识的社会秩序中,更严重的问题在于,我们如何才能得知什么最有利于他人。在一个面对面的群体中,比如在大家庭内部,我们是了解这一点的,但是在大家彼此更为陌生的“文明社会”中,想要直接了解何者对“他人”最有利,根本就是不可能的。正是因此,斯密认为,诉诸利己之心既是必要的也是有益的。

另一点值得注意的是,斯密曾把“交往、物品交换和交易”的倾向(propensity to truck, barter, and exchange)与“思考和言语”的天赋(faculties of reason and speech)联系在一起。两者的相通之处是,它们都是某种形式的说服。诚如上文所引,斯密

所要解决的问题就是如何说服他人按我们的意愿行事。思考和言语是一种方法(如果对象是我们熟悉的,并且能够很方便地谈论和写信,此时,这也是一种很有用的方法),而利用其利己之心来诱导他们是另一种方法。如果当我们所要说服的人是在一个更为广阔的社会秩序中的陌生人的时候,就必须得用后一种方法。^[2]我们后边分析哈耶克思想时将要看到,把市场交换看作是某种形式的交流沟通的思想,就是哈耶克所发展的苏格兰启蒙运动自由主义的核心概念。然而,这一传统自发勃之时起,其关心的核心问题一直就是,如何在一个彼此陌生的世界中形成并维系社会秩序。“斯密的全部思考都可以被看作是试图弄清楚人们如何构建道德和制度,而这些道德和制度能使利己主义的、彼此陌生的人们合作以采取更有效率、更有益的行动”。

重要的是必须注意到,斯密等苏格兰思想家并不认为看不见的手可以在任何情况下都可发挥作用。相反,要引导利己之心服务于社会公益,就必须要有有一套公正的社会制度。正是据此,斯密批评了重商主义制度,因为这种制度将使利己之心对社会产生破坏性后果。在斯密看来,如果制定法(the positive law)不合乎正义法(the laws of justice),则利己之心就会导致社会的恶。诚如 Young 所指出的,“努力使制定法合乎于正义法,正是《国富论》讨论的核心政策问题”。唯其如此,才能充分发挥利己的劳动分工之益处。不过,虽然有这些至关重要的洞见,但斯密对这些社会的自生秩序过程及社会制度推进此一秩序的作用的理解和解释,还是受到古典经济学固有之局限性,尤其是价值的生产成本理论的制约。全面超越此一局限性还要等到百年之后。

卡尔·门格尔 苏格兰传统接下来的一次重大突破是卡

尔·门格尔 19 世纪 70 年代在维也纳完成的著作。如一般经济学史所叙述的,门格尔与英格兰的威廉·斯坦利·杰文斯(William Stanley Jevons)和法国的勒翁·瓦尔拉斯(Leon Walras)同时发现了边际效用原理。而这三人中,又以门格尔最为看重主观评价的作用。杰文斯和瓦尔拉斯主要把边际效用看作某种数学概念,而门格尔感兴趣的则是说明,人们的主观评价如何使竞争性的市场发现过程运转起来。在《经济学原理》(*Principles of Economics* (1981[1871]))中,他明确地解释了市场价格及其他市场现象是如何作为这种主观评价过程的无意识的结果而形成的。一般边际学派学者和现代经济学家都把市场价格看作是需求和供给函数的自变量,而门格尔则把价格看作是由主观估价形成的因变量。门格尔的著作乃是冲着市场价格而去的,而不是根据给定价格然后去构造供需框架。诚如经济学家梅耶(Hans Mayer)所指出的,门格尔的理论是一种价格形成(price formation)理论,而非价格决定理论(price determination)^[3],它关心的是过程,而不是数学均衡。

在《社会科学尤其是经济学方法论之探讨》(*Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* 1985[1883])中,门格尔坚持认为,这种方法是广泛适用于社会科学研究的一种方法。也就是这本书,使他成为苏格兰自由主义传统在 19 世纪的代表性人物。他(1985:146)的这一观点有时被称之为“门格尔难题”:“那些服务于公共福利并对其发展极端重要的制度,在并没有创建它的公共意志的情况下,是如何形成的?”这可以说是对苏格兰思想家看不见的手的概念的更进一步表述。门格尔感兴趣的是提供他所说的对社会和经济制度的“有机的”(organic)或是“综合的”(compositive)解释。与之相对立的是他所谓的“实用的”(pragmatic)的

解释,这种解释所关心的是,如何依据特定的目标而有意识地设计出特定的制度。

门格尔著名的货币起源理论就经常被当作是自生秩序理论的典范。这一理论值得我们稍作分析,它可以说明门格尔主义的社会科学研究方法的几个主要特点,也是梅耶(Mayer)所谓的与“功能论”(functional)相对的“起源-因果”论(genetic-causal)的典范。那些想进行交易而没有货币的人,首先会想到以物易物,但是,就像一般教科书中所讲的,由于双方的需求正好对应的情况几乎没有,所以,很难进行实物交换。终于,有的交易者就意识到,如果他们能获得其他人也都需要的某种物品,他们就可以完成交易。于是,一个文化阐释的过程就开始了,大家都在努力推测别人的主观偏好。那些拥有符合别人较多主观价值的物品的人,就能更轻松地完成更多交易,从而变富了。别人当然也会注意到这种情况,并效法他们,这些人也开始使用那些物品作为交换中介物,随着中介物种类越来越少和每个人的需求越来越大,就能比较出哪种物品比较适合作为交换中介,最后,这一过程就集中到一种(或两种)物品上,它是大家主观上最想得到的,也能满足作为货币所必须具备的物理上最基本的要求(相对稀有、易储存、便于携带、容易分割等)。到这一过程时,就会有一种物品保留下来成为普遍接受的交换中介,也就是货币。

请注意这里的自生秩序因素。货币是人类行为的结果而非设计的产物。在这里我们所要做的惟一的行为假定是,人们愿意进行交易以获取他们希望消费的物品并希望这些交易越简单便利越好,然后这个故事就可以自行发展。关键是参与者根本就不必意识到他们是在参与创造货币。事实上,如果他们根本就没不知道货币是何物,他们又如何意识到他们

在创造货币？因此，货币制度就是人们行为/交换的一个无意识的结果，或者更准确地说，正是人们的行为启动了一个发现的过程，最后却创造了某种制度，对此，没有一个参与者是有意识地向这个方向努力，甚至根本就无人作过如此想象。门格爾的理论从评价乃至无数个人主观理解的概念出发，最后则以形成完全是社会性的制度为依归。货币一旦形成，就像其他制度一样，依据透过个体主观理解互动创造出的制度来约束我们的行为。

斯密等苏格兰思想家大致上已经理解了这一过程，而门格爾则使之变得更加具体丰满了。尤其是门格爾沟通了斯密和哈耶克，斯密对经济进步的讨论，主要关注劳动分工问题，而门格爾则将其转向更为广阔的知识分工问题。在《经济学原理》第一章，门格爾首先通过评论斯密的理论讨论了经济进步的根源，然后指出，单用劳动分工无法解释所有的经济进步。从这一讨论中他得出下面的结论：“在未来时代，人类经济进步的程度将与人类知识进步的程度相一致，这一点是毋庸置疑的。”从这一点看，门格爾将苏格兰传统推进了一步，启发了哈耶克^[4]。

F.A.哈耶克 到了20世纪，哈耶克将此又推进了一步。他对这些思想的扩展沿着两条路径：首先，他为自生秩序概念，或者更宽泛些说，为自由主义提供了一种认识论说，苏格兰思想家和门格爾著作中隐含有此一点，但却都未曾明确阐述过。其次，他澄清了经济制度，尤其是市场价格，在形成市场的自生秩序过程以及在整个社会生活中所发挥的作用。

哈耶克对自由主义传统的主要贡献就在于，从认识论上强调人类有意识地设计和指导我们的制度及其产生的后果的能力之局限性。在哈耶克看来，创造经济或社会秩序所面临

的困境“在于如下事实：我们需要运用的关于我们的处境的知识，永远不可能以集中的、整合的形态存在，相反，这些知识总是掌握在分立的个人手里，是分散的，不完整的，并且常常是互相矛盾的”。

换句话说，要想清楚地了解资源应如何分配，或者是知道哪些社会习惯或规范效果最佳，我们就必须尽量把分立的个人、家庭或企业掌握的大量散乱、零碎的知识汇集于一处。哈耶克的论点是，他们所掌握的知识，并不能只是集中到某个人或某个集团手里，然后由他们判定好坏优劣。与此相反，应该建立一套制度，使知识的拥有者能使他们的知识为社会所用，他人可据以制订自己的计划、追求自己的目标。在哈耶克看来，社会经济秩序问题实际上是某种沟通交流的问题。人之为人，就在于其局部的、断续的、并且经常是错误的知识。我们需要某种沟通交流的渠道，以使我们能互相学习，透过这种学习过程，就可以逐渐找到做事的较优办法。显然，这一观点跟我们前述斯密的洞见符若合契，也即交换就是理性和言说之扩展。^[5]

不过，哈耶克在更多层面上深化了这一思想。特别是在二战后的著述中，他进一步论述了比如像如何合理配置资源这一类必备的知识，是一种无法通过统计报表或语言进行交流的知识。终其一生，哈耶克都在反对毫无保留地把自然科学方法应用于社会秩序问题，哈耶克指出，像经济统计学之类所谓客观的、可以明确表述 (articulatable) 的知识，绝非关于经济行为的惟一的知识。1945 年他首次明确提到这一点，当时他强调了“在具体时空环境中的知识”作用，在哈耶克看来，这类知识是不能脱离背景的。在他晚年的著作中，他又指出，此类知识经常是默会的知识，不可言传的知识。

默会的知识是指那些我们有所知晓,但却不能明确表达的知识。举例来说,绝大部分人都知道怎样在自行车上保持平衡,这么做的时候,我们实际上已经处理许多相当复杂的物理方程,但是没有一个人在骑自行车的时候会琢磨如何解这些方程。或者举一个更现实的例子,想想小孩子是怎样在没有一点语法规则的概念知识之时,却能说出语法上无可挑剔的句子。这就是里尔(Gilbert Ryle)对知道如何(knowing how)和知道什么(knowing that)所做的著名的区分。这类知识普遍存在于社会生活中。问题就在于,找到某种途径使这类知识能与他人交流分享,使他们也得以运用这些知识,但很显然,我们并不能通过一般的语言或数学来做到这一点。

哈耶克也对这一问题给出了一个答案。至少在经济学的语境中,在良好的法律和政治制度下的竞争就提供了进行这种交流沟通的途径。下面这一点通常被认为是他对经济学的原创性贡献:他认为,由市场竞争所形成的价格,可以认为就是体现着社会普遍容易接受的默会知识。当人们进行买卖决策时,他们就是在通过行为,而不是书写或说出的话语、数字,来沟通交流他们对于这一正在讨论的物品的知识和偏好。价格在这一或那一方向的波动,就提供了间接地获取他人知识的途径,借此我们就可以协调与他人的行为,而无须某一中央集权机构的指导。1945年哈耶克就指出,市场价格“形成了某种也许某一单个人在掌握了全部信息(这只具有理论上的可能性)后也能形成的解决方案,而事实上,这些信息是分散在所有参与这一过程的人们中的”。换句话说,价格体系能使我们通过卷入某一制度性过程中,超越我们自己的知识之不可避免的零散性、情景性(contextuality)及不易言传性,从而自发地形成秩序^[6]。

苏格兰传统制度的作用

制度就成了苏格兰传统之当代研究的关键。诚如斯密、门格尔、哈耶克所指出的，由于现代社会巨大的规模和匿名性(anonymity)，在这个社会中，我们很难了解他人的详细的具体的知识，我们就需要通过社会规范、规则和制度这种办法来调整我们的行为。用路德维希·拉奇曼(Ludwig Lachmann)的话说，制度，在西方传统中被理解为：

能使我们每个人依赖于其他成千上万并不认识的他人的行为，尽管我们对他们的个人意图和计划根本就不了解。这些制度是社会的交叉点(nodal points of society)，调整成百上千万人的行为，他们就不用再费心地获取和理解关于他人的详尽的知识，也同样能形成他们对未来行为的一个个具体的预期。

拉奇曼把制度的作用与我们前面讨论的分立的、有具体背景的知识(divided and contextualized knowledge)联系了起来。拉奇曼指出，韦伯的制度理论就是把所有的经济社会制度都看作是使我们的分散的和经常是默会的知识能为社会所用的沟通交流程序。

现代的研究深入地揭示了制度是“人与人之间的协调性知识的总和”这一点。制度缩小了我们为了行事成功而必须了解的东西的范围。制度能使我们对他人的行为作出更准确的预期，即使我们并不掌握关于他们的详尽的知识。比如，如果人人都同意(不管是明确同意还是默许)了某种惯例，我们就不必再猜测其他主体的策略。这一所谓的合作难题(coordination problems)的经典例子是靠道路哪边走。关键是所有人都

同意,至于到底做何选择倒并不重要。而确立了这么一个规则后,我们就不必每次上路时都要算计一番。据此,制度的重要性在于,通过排除社会交往中很多不必要的协商过程,从而使我们把更多的精力集中到那些尚没有制度性解决方案的情况中去:

较高水平的制度的存在,可以使环境保持稳定,可以有效地减少环境中的熵,从而可以释放出更多行动的熵,用于制度化水平较低的领域。在一种稳定的制度下,他人具有很高的可靠性,他就可以把更多精力投入到可靠性比较低的地方。”

正是通过这些合作规范(coordinative nodes),制度简化了实行我们的计划所需要的知识,提高了我们圆满完成这些计划的能力。

这一传统进一步感兴趣的是制度如何生成的问题。简而言之,制度是作为成功的个体按照规则采取的行动之无意识的产物而出现的。制度不仅仅推动更广泛的社会秩序的生成,它们本身就是某种自发的秩序。个人为增加自己的福利而制定行动的计划并努力地贯彻实施。个人会继续运用那些获得成功的行为模式,并将其看作在某一特定情况下如何行动的“行动准则”。如果那些成功的计划中所体现出来的行为方式被他人观察到,他们就会加以效法,从而按此一方式行事的人越来越多。随着这种模仿过程的继续,随着运用这一方式的人越来越多,人们就知道可以预期别人也采取同样的行为。遵守这些规则的人越来越多,则这些规则就对潜在的其他参与者更有吸引力,因为,遵守者越多,就意味着运用这些规则预测别人行为的人的机会更多,从而更有可能增加合作的收益^[7]。待到上面讨论的这些行为非常广泛普遍了,我们就

可以说它“被普遍接受了”，这时的规则就成了社会制度。拉奇曼如此说明这一过程：

所以，成功的计划逐渐凝固为制度……在任何地方，对成功者的模仿都是最重要的形式，透过这种模仿，本来是少数精英运用的方法成了群众的财富……制度是前辈探索成就的积淀，从中我们也能得到好处。

显然，这正是对上文讨论的门格尔货币起源理论的更一般化的表述。

只要这种制度一出现，它即使不限制我们的思维方式，也必然会重重约束我们的行为。我们出生到某一社会，就到处都是各种各样的规范、规则和制度，我们在小时候就得社会化。我们得学会根据那些系统的惯例来对他人的行为作出预期。诚如当代制度研究文献所指出的，制度通过限制我们的思想和行动的范围，确实使我们能更轻松地准确预期他人的行为。所有人都必须靠右走（美国），在某种意义上确实是限制了我们的自由，但从另一个角度看，它也使我们更自由，因为它使我们不必每次上路前算计别人将靠哪边走。

像语言、货币这样更重要的制度具有同样的效果。“生于”某一种语言使我们能透过此一语言看这个世界。我们不可能“抛开”（get outside）语言去看没有语言的“本体”（reality）。当然这种表面看起来的制约，实际上对我们是解放，因为语言的规整能够促进交流。货币以及市场制度也同样如此。货币交换类似于语言，即对我们是个制约，但也使我们得以思考“价值”和其他经济学概念。交换与语言和交流之间的关联正是苏格兰传统思想家一直关注的问题。

苏格兰启蒙运动论人

启蒙运动自由主义的批评者常提到凡勃伦(Veblen)笔下世纪之交的新古典经济学关于人的观念的著名的描述:

根据享乐主义思想,人就是时时刻刻都算计快乐与痛苦,就像一个在的刺激物的刺激下、快乐欲望驱动的均匀的水珠一样,完全为了自己的目的而移动。他自己则始终没有任何变化。他既无前因,也无后果。他是完全孤立的、永不再改变的人……

凡勃伦试图批评性地把新出现的经济学描述为用牛顿式、机械的方法来研究社会,应该用更强调进化、制度的方法(a more evolutionary and institutionally)取代这种方法。

确实,当代新古典经济学模型中的人性假设基本上类似于凡勃伦对于人性的描述,这一点经常受到其批评家的嘲笑。但是,在正确地指出新古典经济学所持的人的观念中存在问题后,一下子就得出结论说,所有坚守启蒙运动自由主义传统的思想家都持这种观点,却是大错特错了。自生秩序传统就提供了关于人的全然不同的一副图景,这副图景可以说更准确地描述了现实世界中人们的生活。

诚如朗格瓦(Richard Langois)所指出的,凡勃伦批评的讽刺之处在于,恰恰是他的攻击目标之一的门格尔,“为非常富有成效的研究演进的和制度性的(社会)奠定了坚实的基础”。就像启蒙运动自由主义的批评者看不到启蒙运动思想家之间的分歧一样,凡勃伦也把边际革命学者看成铁板一块,结果,凡勃伦从来没有认识到,他所攻击的人性观念,与其说是门格尔的,倒不如说是杰文斯或瓦尔拉斯的。

再来看看我们前面所探讨过的人类形成于制度的思想，则这种观点就更显豁了。显然，根据这种制度的观点，人类绝不可能是原子化的，超级理性的（hyper-rational），一味追求效用最大化的（utility maximizers）。相反，参与者正是他们运作于其中的制度的产物。我们毋须为这些加之于我们的限制而徒然伤悲，或者幻想某一天我们可以摆脱一切我们自己不能控制的因素而完全自由，苏格兰启蒙运动的自由主义传统从一个独特的角度揭示了，同样是那些限制约束，事实上却是解放的力量。在一个知识总是分散的、零碎的和默会的世界里，制度是形成任何一种社会秩序所必不可少的。人类永远是社会的产物，我们不得不面对这一事实：我们永远不可能是我们自己有意识的建构的产物。

根据这三位思想家的观点，人并不禀赋什么超级理性，相反，他们总是容易出错，并且常常是短视的，时时需要他人所拥有的知识的指导。他们自己所拥有的知识是具体的（contextual）、零碎的、靠不住的、且常常是无法言传的。如哈耶克晚年著作所提出的，即就是他们的理性能力本身，也是文化制度的产物。加菲（Jaffe）对门格尔思想中人的描述就合乎这一传统：

如门格尔所观察到的，人，远不是什么利益的算计者，而是某种装模作样的、老出错的、消息闭塞的被造物，饱受不确定性的折磨，永远在诱人的希望和无法忘怀的恐惧之中徘徊……

在这三位思想家的著作中，人类绝不是原子化的，也绝不是狭隘的利己主义者。事实上，批评者所谓的“原子化”到底是什么意思，并不明确。如果它的意思是说“一个人可以脱离其他人或是人类制度而存在”，那么按此一传统思想家所持上

述对人的看法,当然是错误的。在《道德情操论》中,斯密指明人类道德的基础正是同情的能力。门格尔所理解的人则是由他运作于其中的制度性条件(the institutional environment)所塑造的。在哈耶克那儿也很明白,人并非凡勃伦的批评所总结的是互相隔绝的、狭隘的利己主义者。

· 哈耶克写到,苏格兰伦理学者讲到“利己”这个词时是指下面的意思:

但是,这些词自爱或自利([self-love or selfish interests])并不是指狭义的自我中心,而是指某个具体的人的比较直接的需求。“自我”实际上是指一个人要关心照顾的对象,理所当然地就包括他们的家庭和朋友,如果也包括该人事实上关心的任何人或事,当然也没有什么区别。

紧接着,哈耶克又解释了为什么在某种更广泛的意义上,也可以认为人是利己的:

比这种道德态度远为重要的……是一个无可辩驳的知识上的事实,对此没人可以改变,它也足可以构成个人主义哲学家得出结论的根据,这一事实就是,由于人的知识和兴趣受到制度的约束,他只能了解整个社会的极小一部分,能促使他行动的,就是他的行动对他所熟悉的领域产生直接的影响。

“他熟悉的领域”这句话可以被理解为包括家庭、朋友之类的东西,而绝不仅仅只指狭隘的“自己”。“他了解的领域”这一洞见也可以追溯到斯密,他分析了人们如何与自己比较熟悉的人和不怎么熟悉的人打交道。在我们与自己非常熟悉的家人朋友打交道时,我们会很容易地就能预想到他们的感受、反应,并且能很容易作出相关的反应,而当我们跟陌生一些的人打交道时,就没有这么轻松了。

不像新古典经济学及其他传统的自由主义思潮，自生秩序传统的自由主义一点也不迷信人类的理性能力。事实上，这一传统的自由主义倒是坚信我们的不可避免的无知。恰恰因为我们的知识只是试探性的、零碎的和不可言传的，所以，我们才需要依靠自发演进的社会制度来生成社会之秩序。自发形成秩序的过程就是交流沟通的过程，它能使我们超越我们对于世界的非常狭隘和片面的看法，而得以运用他人拥有的同样是狭隘、片面，但却跟我们有所不同的知识。因此，在这一思想传统中，最具有的“理性”的并非是一个人，而毋宁是每个人都参与其中的过程。

作为一种政治立场的自由主义

启蒙运动的自由主义，有时又被称作“古典自由主义，今天则被称为自由至上主义(libertarianism)，它主张，根本就不需要什么“国家财富”(the wealth of nations)，个人也无须随其他方面的进步而改进，国家所要承担的，仅仅是保障生命、自由、财产和追求幸福的权利^[8]。超出这些界限的国家干预都只能起反作用，只会侵犯那些权利，只会妨害人们达到他们自己本来可以实现的目标。换句话说，国家干预只会给人民添乱。

有趣的是，苏格兰传统的自由主义，不同于其他类型的古典自由主义/自由至上主义，在这种传统中的思想家，主张先验的天赋权利观的相对来说少得多。现代的自由至上主义大部分可溯源于属于英格兰启蒙运动的洛克和霍布斯，他们坚持这样一种权利论：国家干预是恶的，因为它侵犯了个人从事某某的权利(one's right to X)。在很多这类自由主义者看来，人们之所以存在，就是为了自由至上主义所确定的那些个人

的权利,因此,国家干预本身就是恶的,因为它不道德地侵犯了那些权利。

但是,在苏格兰传统思想家看来,问题并不在于对错,而在于结果。斯密主张自由贸易,乃是因为它是增进国民财富的途径,依乎此,可以改善民众生活。门格尔也几乎没有谈论什么权利,当然更没有谈起过自然权利。像斯密一样,他所感兴趣的问题是经济的发展,及市场如何促进经济发展,最大限度地改进人类生存状态。哈耶克经济学上的导师米塞斯比哈耶克本人更热衷于抵制国家干预,但也曾把边沁谈论的自然权利斥之为“废话连篇”。哈耶克本人一直在苏格兰传统的休谟的经验主义与德国一系的康德看重自由与普遍化的规则之思想遗产间苦苦挣扎,但他也很少——如果不是从没——谈论过权利^[9]。在这一传统中,主张自由市场、坚持表达和结社自由及国际和平,可以说都是结果至上论的(*consequentialist*):让自发形成的秩序自行发挥作用是可欲的,因为,比起其他方式,这样一个过程所导致的结果会更繁荣、更幸福。

这一传统的自由主义的最重要的政治指导原则是,承认人类理性的局限性,也承认我们设计出解决社会问题的严密方案——不管是使用的还是想象的——的能力之局限性。一种启蒙运动的自由主义却把理智和理性的有限性确立为立论之基础,这可能有点讽刺意味,然而,此一思想却可以远溯到休谟,他声称希望“运用理性来削弱理性之诉求”(use reason to whittle down the claims of reason)^[10]。在启蒙运动的理想中,最糟糕的一桩就是,不适当地把科学方法运用于社会领域,尽管这些方法在自身领域很有力也很有效。科学家和工程师的思维并不适于解决人类的难题。社会领域是由人的主观评价构成的,常常是基于他们对特定时空中的不可言传的知识,这些

知识也常受他们互相冲突的价值的左右。以为人类均等地受制于环境和历史，因而可以设计出某种严密的、放之四海而皆准、运用于千百万人的方案，显然就越线了。

相反，人只能依靠那些充满细节的、具体的知识，才能更精确、更有规则地满足他们周围人们之需求，作为这种人类活动之结果的人类社会解决方案，必然表现出丰富多彩的形态。更重要的是，自生秩序传统思想家主张，如果我们允许多种市场与文化力量通过竞争来形成解决方案，我们就可以依靠自发形成秩序的反馈过程，来清除错误，而让那些可以更好满足人类需求的方式茁壮成长。

斯密、门格尔的自由主义与哈耶克的自由主义的一个重大区别在于，哈耶克曾卷入了一场伟大的学术争论，即发生在两次世界大战之间关于社会主义下经济核算的可能性的争论，正是这场论战把哈耶克带入自由主义的学术与政治传统。

为了回应马克思等早期社会主义者和奥托·诺伊拉特(Otto Neurath)等 20 世纪的社会主义者，米塞斯于 1920 年发表了一篇论述社会主义国家经济核算问题的文章，从而挑起了论战。米塞斯指出，由于没有生产资料的私有产权，社会主义的计划人员，不管是一个小集团，还是经济民主选举产生的政治组织，都无法决定如何有效地利用资源。米塞斯的观点是，由于缺乏资本的私人所有，因而也就不存在资本品(capital goods)市场，从而也就不存在资本价格，这就使计划人员手里少了决定生产什么东西和如何生产的必不可少的工具。当不得不决定如何用某一笔特定的资本品来生产消费品，或者是生产某种特定的消费品要如何安排资本品时，由于没有通过私有财产的交换确定的市场价格，计划人员只能在黑暗中摸索。米塞斯的观点直插那些声称计划经济具有生产力优越性的主张

者的要害。社会主义者一直在说,市场是非理性的、无政府主义的,与此相反,米塞斯的论证则揭示了,生产的无政府状态如何通过运用市场价格来指导其决策而创造出了秩序。

哈耶克及当代继承自生秩序传统的经济学家后来深化了这一观点,强调了我们在前面讨论的作为一种研究纲领的自由主义时提到的同样的认识论问题。他们的观点是,政治程序在试图干预市场时必须明白,对于构成市场的错综复杂的细节、背景和默会知识,政府在很大程度上是不可能掌握的。斯密在论述看不见的手后紧接着一段写道^[11]:

到底应该把自己的资本投入到哪个产业、应该生产什么东西才能使这些资本具有最大价值,很显然对于这个问题,处于具体环境中的个人的判断,要远比任何政治家和立法者替他做的判断更高明。政治家总是显得很权威……再也没有比把这种权力交到一个以为自己完全可以胜任此一任务的人手里更危险的想法了。

反复强调知识的上下文(背景性)及把这种知识传达给“上头的人”的难度,可以追溯到早期苏格兰启蒙运动思想家。

在苏格兰传统的思想家看来,市场是一个交流沟通的过程,它能使我们把人类的交流行为扩展到语言和数学之外的默会知识领域。在我们交流那些我们常常用语言很难明确表达的知识之时,市场价格就发挥了信息符号的功能。妨碍或者取消市场价格,那么,市场过程就会剥夺参与者从市场“对话”中获益的可能。用现在的话语说,市场是“交往理性”(communicatively rational)^[12]。诚如哲学家加里·麦迪逊所说的:

只有那些对人类理性抱持一种过分理性主义观点的人、只有那些实际上是把人类理智仅仅理解为单纯工具性、手段至上(效用最大化)的理性的人,才会说市场经济是非

理性的……货币交换具有交往理性的性质；它们不纯粹是功利主义的和工具主义的(utitarian and instrumentalist)。货币交换是市民社会中的公民得以进行创建社会的彼此互动之极为重要的工具。

在没有货币价格的情况下，计划人员根本无法进行经济核算，这一观点也意味着，即使没有设计，市场过程也会通过运用那些价格之类的合作性制度，生成秩序性成果。

米塞斯对计划经济的批判显示出完全不同于主流经济学及其他流派的启蒙运动自由主义的市场观。市场并不是那些原子化的追求个人利益最大化者盲目碰撞的场所，通过不同预期之间的碰撞而达成某种最优静态均衡状态。相反，自生秩序思想家认为，市场毋宁是人类对话的一个组成部分——是我们超越自己心智之有限性的途径，通过合作性行为进行创造、生产和交换的舞台。透过市场价格，我们彼此向对方提供了间接的知识，我们允许他人使用这些知识并据以构思他们的计划。这可以促进较高程度的劳动分工，随之而来的将是经济增长。此一较高程度的劳动分工意味着，必然会有越来越多的合作来生产消费品。同样地，米塞斯－哈耶克反对计划经济的观点，也可以看成是斯密关于深化的劳动分工的洞见之扩展，他们通过我们上面探讨主观价值论时提到的认识论思想，及在社会主义的经济核算中强调的货币核算的重要性，完善了斯密的洞见^[13]。

结语

苏格兰启蒙运动的自由主义就社会科学的任务与最可欲的经济社会秩序两方面都给出了与众不同的看法。不像其他

流派的自由主义那样对人与社会秉持更为理性的观念,苏格兰传统的思想家认识到了人的易错性,认识到了我们所拥有的知识之主观性、难以言传性及只在具体环境中有效的性质。更进一步而言,它认识到了人类固有的社会性:为了生存,我们必须与他人合作。但是,苏格兰思想家又指出,这种合作并不必然、在很大程度上其实是不能是有意识的、计划好了的合作。相反,它揭示了,我们所熟悉的社会,乃是作为人们行为之不可预料的后果才形成的。社会乃是“人类行为之结果而非人类设计的产物”。市场就是这类现象中最重要的实例。苏格兰思想家把市场理解为在社会协作中追求我们(经常是并不正确的)意图的一套制度。就此而言,斯密于 200 年前就揭明了,它是理智和言语能力的一个派生物。市场能使我们与成千上万陌生人沟通,由此我们得以超越我们的语言和面对面沟通的局限,从而拓展人类的视野。

作者 Steven Horwitz 系圣劳伦斯大学经济系副教授。

本文发表于 *The Independent Review*, 6 (1), Summer 2001。作者曾提交给 1999 年 6 月在 Greensboro, NC 召开之经济学史协会会议的论文。较早一稿曾于 1999 年在 St. Lawrence University 之 Frank P. Piskor 讲座上讲授。作者感谢本校同事 Ansil Ramsay, Jeff Young, 也感谢 Peter Boettke, Karen Vaughn, Don Lavoie 及参加 George Mason University 之 J. M. Kaplan 政治经济学研讨会的人士对本文初稿提出的批评意见。

注释:

[1] 这篇论文的任务并不是探寻和比较启蒙运动的不同流派,尽管这是一个很有价值的题目。我只想探寻浸淫于苏格兰传统的思想家之间的连续性,并且批驳上面对它的某些批评。

[2] 斯密此处所说的正是他和哈耶克(1973)所谓的“伟大社会”(The Great Society)。

[3]参见 Vaughn(1994:26, fn21)的讨论及其所引述的资料。

[4]反过来,门格尔也受到苏格兰传统的关注,20 世纪初期苏格兰政治经济学家在继续探讨斯密的理论的时候,曾对门格尔开创的奥地利学派经济学保持浓厚的兴趣,包括翻译庞-巴威克的著作。我感谢 Alastair Dow 提请我注意到了这一点。

[5]货币交换是语言的扩展的思想,Horwitz (1992)已经做过较为深入的探讨。

[6]价格体系能够使默会知识明朗化,从而有利于企业家作出明确的、有意的选择,价格体系与默会知识之间的这种关系,与 John Searle 所论述的哈耶克特色的心智理论中背景与有意行为之间的关系,极为相似。例如可参见 Searle(1992),他指出,有意的行为需要无意的背景性天赋。

[7]这种借由经验学习(learning - through - experience)的过程,体现了这三位思想家所持的宽泛的经验主义观念。这一点在哈耶克(1952)那儿尤其明显,他指出,我们的智力逻辑是我们与周围的世界互动的产物。哈耶克和斯密的认识论都具有强烈的休谟色彩。Horwitz(2000)探讨了哈耶克的心智理论与他的政治经济学研究之间的关系。

[8]并不是所有运用扎根于苏格兰传统的演进理路研究社会的人士最后都站在古典自由主义政治立场上。Geoff Hodgson (1993)的研究就是一个很好的例子,它采用的是非自由至上主义的理路,而其源头却与哈耶克相同。

[9]参见 Kukathas(1990),深入探讨了哈耶克调和休谟和康德的努力。

[10]哈耶克(1988:8)写道:“我所说的‘得到正确运用的理性’,意思是指认识到自身限度的理性,理性地学习的理性,能正视经济学和生物学所揭示的令人惊奇的事实的含意的理性,这一事实即:非经设计而形成的秩序可能远远优越于人们刻意追求的计划。”

[11]还可以参考《道德情操论》中“棋盘”那一段(Smith, 1976[1759]:233-4)。

[12]我们再一次看到,交流沟通的重要性及其与理性的关系,正是苏格兰传统的着力点所在。

[13]Horwitz (1998b)解释了核算大论战中对货币作用的强调。

参考文献

- Hayek, F. A. . 1945. "The Use of Knowledge in Society," in Hayek (1948).
- 1946. "Individualism: True and False," in Hayek (1948).
- 1948. *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 1952. *The Sensory Order*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1973. *Law, Legislation, and Liberty*, v. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, W. W. Bartley III, ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Horwitz, Steven. 1992. "Monetary Exchange as an Extra - Linguistic Social Communication Process," *Review of Social Economy* 50, 2, Summer.
- 1998a. "Hierarchical Metaphors in Austrian Institutionalism: A Friendly Subjectivist Caveat," in *Methodological Issues in the Subjectivist Paradigm: Essays in Memory of Ludwig Lachmann*, Roger Koppl and Gary Mongiovi, eds, New York: Routledge.
- 1998b. "Monetary Calculation and Mises's Critique of Planning," *History of Political Economy* 30, 3, Fall: 427 - 450.
- Jaffe, William. 1976. "门格尔, Jevons and Walras De - homogenized," *Economic Inquiry* 14, December.
- Kukathas, Chandran. 1990. 哈耶克 and *Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon.
- Lachmann, Ludwig M. . 1971. *The Legacy of Max Weber*, Berkeley: The Glendessary Press.
- Langlois, Richard. 1986a. "Rationality, Institutions, and Explanation," in Richard Langlois, ed., *Economics as a Process: Essays in the New Institutional Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.

——1986b. “Coherence and Flexibility: Social Institutions in a World of Radical Uncertainty,” in *Subjectivism, Intelligibility, and Economic Understanding*, Israel M. Kirzner, ed., New York: New York University Press.

——1986c. “The New Institutional Economics: An Introductory Essay,” in Richard Langlois, ed., *Economics as a Process: Essays in the New Institutional Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Madison, Gary. 1998. *The Political Economy of Civil Society and Human Rights*, New York: Routledge.

Mayer, Hans. 1994 [1932]. “The Cognitive Value of Functional Theories of Price,” reprinted in *Classics in Austrian Economics Vol. II*, Israel M. Kirzner, ed., London: Pickering and Chatto.

Menger, Carl. 1981 [1871]. *Principles of Economics*, New York: New York University Press.

——1985 [1883]. *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, New York: New York University Press.

Mises, Ludwig von. 1935 [1920]. “Economic Calculation in the Socialist Commonwealth,” in *Collectivist Economic Planning*, F. A. Hayek, ed., Clifton, N.J.: Augustus M. Kelley, 1935.

Smith, Adam. 1976 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by Edwin Cannan (1904 edn.), Chicago: The University of Chicago Press.

——1976 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Press.

Vaughn, Karen. 1994. *Austrian Economics in America*, New York: Cambridge University Press.

Veblen, Thorstein. 1919 [1898]. “Why is Economics Not an Evolutionary Science?” *Quarterly Journal of Economics* 12, reprinted in *The Place of Science in Modern Civilization*, New York: W. B. Huebsch, 1919.

Young, Jeffrey T.. 1998. “Adam Smith’s Two Views of the Market,” unpublished ms, Department of Economics, St. Lawrence University.

从感觉秩序到自由秩序： 哈耶克理性不及的自由主义

斯蒂文·霍维茨

研究哈耶克社会理论的大量论著都侧重于他的经济学或政治学,或者是两者之间的关系。而很少有人探讨他对奥地利学派经济学传统的研究、他对政治自由主义的辩护与他在理论心理学和哲学领域的研究之间的关系。本文将论证哈耶克在自己的理论心理学著作——《感觉秩序》(*The Sensory Order*)中提出的对人的心智的看法,是理解他的经济学和政治学理论的关键所在,他把某种理论心理学视角平行地应用于这两门学科。哈耶克提出要用宪法约束政府的观点,与他对人的心智的局限性的分析,有密切的关系。作为主体的人(human actors)之所以需要宪政的约束,因为从认识论上说,我们不可能以除此之外的别的方式形成社会秩序。

哈耶克的研究类似于至少可以追溯到苏格拉底启蒙运动的一长串思想家,他们认为,单个人的能力是有限度的,但是他们作为一个更大范围的、使社会合作最大化得以展开的制度和体系中的一个组成部分而发挥作用。^[1]与其说社会和自然体系是人设计的结果,不如说人是这些体系的产物。因此,我们需要尊重这些体系,明白我们操纵和改变它们的限度。^[2]哈

耶克的研究,对于某些在科学上站不住脚的关于心智的看法来说,是一个矫正。这种看法经常隐含在某些支持全面的政府计划或零星的政府干预的人士的著述中,新古典经济学家中很多捍卫市场的人士也秉持这种看法。哈耶克认识到了语境性知识(contextual knowledge)、制度演进和自生秩序,并将其整合进自己的经济学和社会理论中,从而顺理成章地就形成了接受宪政约束的政府的理论。哈耶克所提出的乃是一种不依赖于那种经常遭到左右双方批评的理性主义基础的市场理论。因而,它可以取代新古典经济学,同样阐明市场经济和自由秩序之益处。

人的心智的局限性

布托斯和科普尔曾经指出,哈耶克的心智理论基本上被人忽视了,而考虑到关于他 20 世纪 30 年代和 40 年代研究经济学和知识问题的论文是如此之多,则这一点尤其令人惊讶。而这种忽视之令人惊讶之处在于,哈耶克的心智理论与他的经济和社会思想非常吻合。归根到底,哈耶克的人的心智概念,正是他在其他方面的研究中所探讨的种种社会、经济现象经常碰到的那种自生秩序。这一概念的重要含义就是,人的心智永远不可能被人的心智充分了解,也即我们了解、预测、控制心智的能力,具有无法逾越的局限性。这些局限性否定了理性主义对世界的某种理解,它认为心智是存在于身体和社会过程之外的,并完全决定着身体和社会之过程。

哈耶克最完整地阐述其心智理论的著作是《感觉秩序》(*The Sensory Order*)。他在这里所欲探讨的问题,就是想“了解某一给定的身体状态转化为某种知觉图象(phenomenal picture)

的那种过程”。换句话说,我们通过我们的感觉感知世界的方式,为什么不同于我们用科学的语言描述世界的方式?而要回答不管哪个问题,都需要首先构建一个心智如何运作的理论。

在哈耶克看来,心智是两个并行的演进过程的产物。在某种程度上,大脑的物理构造以某种共同的方式演进,体现为绝大多数人在感知上非常相似。与此同时,每个具体的环境和经验将导致其心智沿着不同的方向演进,从而以不同的方式指导其感知。比如,一个人学习自己的母语的经验,显然会影响其对世界的感知。^[3]我们的生活在不断变化,我们所经历的各种各样的经验都会影响我们精神的演进和发展,因此,在任一特定时间,心智都可以被认为是这些历史和经验性事件的结果。因此,心智是一种从某种具体的身体结构中演进出来的文化产物。^[4]就坚持我们称为心智的秩序之物质基础这一点而言,哈耶克赞同所谓的“唯物主义者”,但他反对他们的信念:心智可以被化约为物理现象。心智的自组织属性使它处于我们根据物理学可以理解的范围之外,尽管其终极的物质基础可用物理学解释。^[5]

根据哈耶克的理解,心智所做的,就是一个分类的过程。为了把某些东西确认为某种独特的感觉“资料”,它必须有别于源源不断的其他感觉。哈耶克的理论提出,心智已经演进到相当程度,可以精确地发挥这种功能,心智就是“一个创造感知之对象的差异的过程”。构成一个特定的精神活动的种种神经突触(neural firings)的各种各样的组合,已经演进为我们赖以解释世界的工具。这种演进的机制是,在这个世界中指导我们行动的某些特定图象的成功。那些不能成功地指导行动的分类体系(也即那些在某种意义上不能对物质世界作

出反应的分类体系),会阻碍那些由其指导行动的机体的发育。那些留存下来的分类程序,就是那些以各种各样的方式对外部世界作出了反应的分类程序。

哈耶克利用“地图”(map)和“模型”(model)两个比喻来更精确地描述心理秩序。“地图”是指大脑作为过去的经验之结果已经建立起来的暂时的关系和关联。在某种意义上说,正是分类结构驱动着心理过程。“模型”是指“刺激的类型,在任一时间点上都可以追溯至暂时性渠道的既定网络中”,而这种暂时渠道则得自该人目前置身于其中的特定的环境。地图形成模型。在从前的感觉经验的基础上,心智提供给我们关于目前环境的某种模型,作为我们对当前语境下进入的感觉信息进行分类的背景。该模型也具有前瞻性,它能使主体预见到他本人的行动及外部事件的可能的后果。哈耶克设想两者之间存在着反馈过程,地图创造着特定的模型,而从种种现存环境输入的东西最终也能够改变地图。我们再次看到,心智是经验和对经验进行分类的东西的产物。

哈耶克经常指出,休谟和康德是自由主义传统中对他影响最大的两个人物。受休谟的影响,哈耶克强调自生秩序和社会与伦理的经验基础。受康德影响,哈耶克强调自由和普遍的正义规则的重要性。库卡萨斯(Chandran Kukathas)认为,哈耶克的理想就是试图打通休谟和康德,从而构造一种完整的自由秩序理论。库卡萨斯相信,这种努力最终失败了,因为这两种理路是无法调和的。对于我们的讨论而言,值得指出的是,哈耶克的心智理论,就是他试图(至少是隐含地)融合休谟和康德的一个具体例证。在哈耶克看来,心智相当于康德所说的“范畴”。心智是一个分类体系,在这里,那些分类的东西是心智结构的组成部分,而不是世界本身的组成部分。然

而,在这里还有休谟思想的痕迹,哈耶克的心智理论不承认这些康德式的范畴是心智的物理结构的永久组成部分。相反,范畴是生物与经验性体验互动的产物,也就是说,它们是随着各人的成长和学习而演进的。哈耶克的心智理论试图对这些先验的范畴的起源和存续给出一个经验的解释。就此而言,他是想弥合休谟和康德之间的认识论鸿沟。

在哈耶克看来,正是心智,使世界“呈现”给我们的是有组织的,可以感知的,而不是混乱模糊的随机的图象和运动。但是,请注意,我们对世界的感知的井然有序,在哈耶克看来,乃是心智的产物,显然,并非世界本身就是如此。在原子水平上所描述的世界是不可感知的,也是没有秩序的。我们对物质世界的现象性理解之所以井然有序,乃是因为心智所做的就是对感觉进行排序——也即“感觉秩序”。布托斯和科普尔(Butos and Koppl)曾经指出,并不是心智在构造对现实的解释,相反,“心智就是对现实的解释”。根据哈耶克的研究,心智不是把感觉转换成一个精神图像,它首先是我们赖以对作为感觉的东西进行分类的工具。

哈耶克争辩说,这一理论最重要的含义就是,我们永远不可能完全理解我们的心智。从逻辑上说,如果心智就是我们据以对我们周围的世界进行分类的手段,那么,我们就不可能“退回去”试图把心智本身看成是一种感觉的输入。借用迈克尔·波拉尼(Michael Polanyi)的一个比喻,我们不可能在戴着眼镜的同时检查这副眼镜。哈耶克更概括地阐述过这一点:

任何分类器官都必须要有比它所要分类的对象复杂程度更高的结构……因而,任何解释主体的能力必然要受比它本身复杂程度较低的解释对象之限制。

因此,哈耶克得出结论:“对于人的大脑通过解释所能达

成的任务……也存在着一个绝对的限制。”我们所能做的，至多就是理解心智赖以运作的一些规则，并对感觉秩序给出一个“原则性的解释”。

在哈耶克看来，心智是一套关于现实世界的排列和预期。地图能够对进入的感觉资料进行分类，并形成模型。这就是说，我们对于世界的大部分了解，乃是采取的理论形态而非原始的事实。我们所知道的，是根据我们的经验所形成的关于某些类型的情境的预期，以及在这些情境中如何行动最好。用波普的话来说，这些预期及其所暗含的行动，大致就相当于猜想(conjectures)；我们所知道的，就是我们觉得根据我们的经验将会发生的。我们后面将会看到，把知识看成是预期和猜想，与哈耶克一向强调在秩序中生成过程中规则的作用，是一脉相承的。这种说法并不减少心智的真实性，在这里，规则以地图—模型互动的形态(“我们觉得在情境x中将会发生何种事情)生成感觉秩序。我们不知道世界的原原本本，真实的情形是：我们是借助于规则了解世界的，同样真实的是：我们的猜想在某些情形下可能会出错。哈耶克的理论也有助于我们理解，人们为什么会犯错误，他们如何从错误中学习。下面一节中，我们将把哈耶克的有限知识、基于规则的行为，与主流经济学的理性主义模型及更宽泛意义上的理性选择理论，进行对比。

尽管哈耶克的心智理论本身就相当重要，不过，哈耶克真正的贡献则是把这一理论与他的经济和社会理论连结起来。他的心智理论的一个核心内涵就是，并不是人的所有知识都可以予以明确地表述：

如果能够证明，通过我们的交流和明确的表述陈述和交流指导着我们的行动的全部规则基本上是不可能的，那

么,这就意味着,我们所能获得的明确的知识具有某种内在的局限性……”

人的外显的知识(explicit human knowledge)的局限性构成了哈耶克经济和社会思想的基础,也是他的理路与社会主义和现代新古典经济学的关键分歧所在。

认识论,经济学和经济

在哈耶克看来,社会协调机制及构成这些机制的制度,归根到底,与知识的交流和利用有关。社会协调的难题在于,如何最好地发现和利用蕴涵在个人心智中的多样而零碎的知识。古典经济学家重视的是市场在协调劳动分工从而推进经济增长中的作用,与此几乎相同,哈耶克强调复杂的社会秩序内在的固有的知识分工,他争辩说,市场等等自发演进的各项制度是经济增长所必需的实现认识协调的惟一现实的途径。^[6]自发演进的制度的必不可少的作用在于,惟有它们,能够使我们利用每个经济主体之掌握的知识,因为,诚如上节已经指出的,这种知识的绝大多数都是默会的,不可能被有意识地知晓,并用语言交流^[7]。因此,某种哈耶克的经济学理论必然会承认理性选择的局限性,必然会明白未经刻意设计的社会制度在促进经济秩序形成中所发挥的作用,这种经济秩序能使我们根据不完备的和未成形的知识采取行动,并纠正我们不可避免地会犯下的错误。哈耶克在奥地利学派经济学方面的研究提供了这一理路的核心概念。尤其是哈耶克断然拒绝新古典之强调最大化和均衡,从而使哈耶克截然有别于过分理性主义的新古典范式。

哈耶克早期的经济理论研究 with 现在已成新古典之核心的

那些观念有更为密切的关系。他早年的货币理论是用均衡的语言阐述的,尽管他经常竭力地强调现代市场中非常重要的各种各样非均衡调节过程。^[8]直到20世纪30年代中晚期,哈耶克才开始以更强烈的批评性眼光看待他自己正在走的新古典道路。重要的是要注意到,这种重新评估乃是有认识论根据的。卡尔德威尔曾经指出,哈耶克的论文《经济学与知识》(*Economics and Knowledge*)可以认为是哈耶克“转变”的开端。

我们可以证明,推动这一转变及作为这一转变的组成部分,使哈耶克写出那些论述知识问题的其他论文的因素,是哈耶克一直参与的社会主义核算大论战。哈耶克既是一位自由主义者,又是一位经济学家,看到兰格(Oscar Lange)试图利用新古典宏观经济学的工具来为生产资料的公有制辩护,哈耶克很可能大感意外。在看到兰格的论文前,哈耶克似乎一直认为,自己是在利用他自以为是公认的“主流”经济理论来反驳早期社会主义和市场社会主义的理据。只是在看到兰格的“普遍均衡的市场社会主义”(general equilibrium market socialism)后,哈耶克才意识到,他的自由主义与他对自己的经济学理路之自我理解两者之间可能存在冲突^[9]。这之后不久,哈耶克发表了论述知识问题的那些论文,然后,哈耶克急剧地减少了技术经济学方面论著的发表数量。

兰格的建议中最令人困惑的问题是那些跟知识和均衡的作用有关的问题。诚如哈耶克在其回应兰格的文章中指出的:“人们情不自禁地怀疑,这种具体的建议是由于过于迷恋单纯的稳定均衡理论问题而致。”当时人们争论的是,根据新古典理论的假设是否能够那么容易地就转化为兰格的中央计划委员会(Central Planning Board)。普遍均衡理论的数学要求进行观察的经济学家:(1)要把企业的成本和收益曲线看成是

给定的和已知的;(2)要把消费者的偏好也看成给定的和已知的;(3)把可用资源的数量看成是给定的和已知的。基于这些假定,人们就推论,在生产者实现其利润最大化时,消费者也可以实现其效用最大化。通过这些假设及另外一些更技术性的假设,从理论上说,就可以解出一个价格均衡矢量(an equilibrium vector of prices)。兰格的论证就是,如果市场中实现均衡也需要这些假设,那么,一个计划委员会也可以借助同样的假设实现均衡、并有效地配置资源。在兰格看来,这一论证就足以得出结论:计划是可行的,至少在理论上是可行的。

哈耶克拒绝兰格的论证,并使他后来与新古典拉开距离的思想根源,可在《经济学与知识》中找到(*Economics and Knowledge*)。他论证说,经济学上的均衡可以用经济主体所拥有的知识来予以定义,所谓均衡状态,就是所有经济主体的计划都能够成功地予以执行。均衡需要每个主体都拥有足够的知识以修正其对未来的预期,包括对其他选择者的行动之预期。在哈耶克看,经济学的均衡理论所描述的至多只是社会学习过程的终点状态。问题是,我们对可能导致均衡结果的竞争性过程中所发生的社会学习过程,从来没有给出一个令人满意的描述。我们需要填补经验上的空白,了解知识是如何在现实的市场中被发现和传播的。因此,真正的经济学难题并不是有关基于已知的偏好、价格、成本、收益的最大化效用和利润的问题。根据哈耶克的理解,最大化过程和发挥此一功能所需要的信息,是超越于人的心智的界限的。相反,“经济学”的问题是,企业和消费者如何才能最容易地发现和传播关于更低廉的生产方式和更好的消费品的知识?在这儿,我们看到了感觉秩序与社会秩序之间的关联。为了知晓自己需要什么,他人需要什么,自己可以利用哪些机会,个人

应投身于市场过程。对于经济主体来说,这样的信息不是“给定的”,而是通过他们在市场过程中的互动而发现的。市场是制度的一种集合,在这些制度中,并且借助于这些制度,个人不断地磨练他们对世界的理解,逐渐地改进他们的心理地图的精确性和细节。哈耶克于1937年发表的论述预期、市场过程和人的学习过程之间相互关系的论文所强调的,就是《感觉秩序》中的理论框架。

有些人可能会对此提出异议,说《感觉秩序》到1952年才出版,因此,它怎么会跟哈耶克在核算大论战中的经济学有关系?哈耶克在该书前言中指出,它据以为基础的最早的文章是他于20世纪20年代初还是个学生时写的。我们可以认为,20世纪50年代初期哈耶克决定修改和发表该论文,是哈耶克更彻底地弄清了,他反对凯恩斯、兰格以及一般意义上的新古典经济学均衡理路的思想资源到底是什么。为了揭示他的演进的、发展的政治经济学思路的正当性,他有必要论证自己的认识论观点(及其心理学基础)^[10]。在哈耶克看来,一个思想家内在隐含的认识论观念与他对经济和政治秩序的理解有非常密切的关系。他自己的研究就清楚地证明了这一点。

知识和新古典经济学的错误

基于均衡的理路遮蔽了哈耶克的思想框架所强调的市场的重要功能。为市场辩护的新古典理路假定,所有相关的知识都是给定的,因此,面对兰格的论证的认识论依据,它束手无策。这是因为,兰格正是利用同样的假设来为计划辩护。哈耶克被置于这样一种局面中:他以为自己用以解释市场互动的那些工具,现在从经济学角度来看,在生产工具的所有

权问题上已经不再是中立的了。认识论问题的关键是知识乃是“给定的”这一概念。

新古典经济学假定,它的模型中的人已经掌握了关于其问题情景的结构的大量知识。他们知道自己的效用或生产函数,他们知道所有相关的市场价格,他们也知道旨在实现自己的效用或利润最大化的所有知识。最大化所要解决的仅仅是隐含在数据中的那些问题。行为主体知道他们所欲追求的目标,他们知道他们自己可以利用的种种手段。最优解是自动得出的,不存在什么名副其实的选择。生产者不是在通过“选择”实现利润最大化,他们只须“坐等”即可(或者是假定如此)。消费者及其效用也一样。

这种关于经济主体及其知识的看法具有两个含义:他们从来不会有惊奇,也从来不会出错。不可能发生什么未曾预料到的事,也不会有谁回顾过去说自己做错了某件事。完备知识的假设必然意味着没有惊奇,而完备知识与最大化假设结合,结果必然是永远不会出错^[1]。注意,即使在理性预期——即主体只知道可能的结果的范围而不知道具体是哪个结果——的状态中,也依然会有这两个含义。即使在这里,如果主体确实知道将会发生的所有的可能性,并且派定一个人去探索一种可能性,那么,也仍然没有惊奇,也没有错误。实际的结果可能跟预期有所区别,但这并不足以让主体惊讶,因为他早就已经知道了,这种结果多多少少是有可能的。同样,他也不可能回头过去说自己犯了错,因为他是在按他所了解的那一时刻给定的最优方案行动的。这一可能性模型所包含的那类“不确定性”,并不是名副其实的不确定性(Harper 将其称之为“结构性不确定性”),因为这里不存在惊奇或错误。

在没有惊奇和错误的地方,当然也就不可能有发现和学

习。新古典模型中的主体不会进行任何有价值的学习。要存在学习或发现,就必须有某种东西,在主体行动的那一刻,完全无法意识到。在主体关于目标和手段的知识已经是给定的世界中,当然不可能有发现和学习。主体不可能改进后果,因为没有什么可供学习的。当然,在现实的世界中,在主体学习到或正确地发现他们所欲追求的目标及为实现此一目标可加以利用的手段之前,是不可能有任何最大化的事发生的。而如果承认我们前面讨论的心智的局限性,那么我们就必然拒绝所谓的完备知识。因此,我们就面对着一种永远无法根除的结构性的不确定性。新古典经济学假设,我们关于目标和手段的知识是给定的,并且假定这类知识可以被主体很容易地获得,因此,它所采用的乃是根本站不住脚的理性主义的“选择”和知识观。

在一个学习是多余的、而知识被当作是客观的和真实的(与之相对的是将其视为推测和猜想)的世界中,经济问题就简单多了。如果我们想让主体作出最优选择,我们只需确保他们获得使他们得以进行选择的资料即可。所以,普遍均衡建模策略必然会得出下面的结论:在主体进行实际的“行动”即实现最大化之前,必须确保价格是正确的。由于主体不可能进行有意义的学习,因此,必须引入某些外生的力量以保证价格是正确的,从而使均衡得以实现;于是,就出现了瓦尔拉斯模型中的拍卖者。在这样的模型中,是不可能存在内生的变化的,因为主体没有什么需要学习的,因而,他们也没有理由改变自己的行为。他们只需基于他们所获得的价格参数进行最大化即可。将这套理论与哈耶克对现实世界的思考相比较,在这个世界中,提高主体预期的精确性,需要学习的过程。哈耶克的理论认识到,存在着不确定性、惊奇、错误,也需要探

寻某种方案,从而使市场过程有利于主体的学习和交流。由这一观点出发,必然顺理成章地认为,知识所采取的是推测的形态,而不是资料(比如说在新古典模型中)。对那些均衡模型及其理性主义的知识假设来说,经济最优化所涉及的就是使价格正确而已。而在哈耶克及其心智理论看来,经济最优化问题则是主体如何在一个不确定性的世界中“检验”自己的“推测”的问题,这就涉及一系列更为宽泛的、不同的制度安排是阻碍还是推进学习之过程的问题。Loasby 曾经说:“一般模型的描述实际上是假设,惟一能阻碍成功行动的障碍是不正确的激励;搞清怎么做则从来就不成问题。”

发现、学习与经济核算

哈耶克的论证,归根到底,是对不同的社会和经济制度体系之认识论性质的比较研究^[12]。对市场之正当性的论证,乃是基于下面的事实:自发地形成的价格,能够使私人拥有的、经常是默会的知识为社会所用。反之,经济计划的局限性则是可明确表述的知识之有限性的函数。在一个所有知识都是外显的和客观的世界中,在一个人的心智能够纵览所有知识的地方,由一个中心进行有意识的配置和指挥,至少从理论上将是可能的。而在哈耶克的心智理论所描述的世界中,自发地形成的社会诸项制度的功能就是使这类背景性的、默会的知识能被社会所用,并提供一个使错误的知识为人发现并改正的程序。如果心智永远不可能被完全描述、永远不可能了解它自身,那么,任何单个的人或一个群体的心智就绝对不可能指挥经济过程,因为,此一过程只有借助经济体中所有活动主体之心智所掌握的现象性图像(即预期)才能予以理解^[13]。

为了在事先就成功地协调一个经济体，一个人必须要理解作为计划对象者的所有人的心智之结构和内容。

但是，价格、利润等市场诸制度，却能够提供有关经济活动是否有效率的信息，竞争则能够提供使这样的信息被充分使用的激励。价格提供了用于制订未来计划的信息，他们也表示着过去的计划是否成功，为发现从来不为人知的资源之利用方式提供了激励和信息^[14]。货币价格系由竞争的推、拉作用所形成，价格又提示着未来的竞争性活动，他们就是卷入市场中的活动主体所掌握的知识的替身。正是货币价格推动着我们称之为经济核算和市场竞争的学习和发现的过程。

就经济核算的重要性，米塞斯(Ludwig von Mises)也许提出了最出色的讨论^[15]。米塞斯认为，之所以要用货币价格进行核算，乃是因为要把资本品(高级商品)配置到最终商品的生产过程中。在一个资本品可以生产不同的最终商品、因而也就是在一个必须作出选择将其投入到什么地方世界中，资本的所有者必须要有某种进行比较的基准。如果所有的资本品都是完全可以替代的，那么，就不需要进行核算，因为不需要就资本品用于生产何种商品进行选择。如果所有的资本品都是完全独一无二的，那么，这样的选择就是不可能的，因为一种资本品将要而且只能派上一种用场。而如果一种最终商品可以用多种技术上可行的生产方法生产，而它所涉及的东西也具有多种可能的用途，那么，生产者就必须有某种办法，对技术上可行的多种生产方法进行对比，以决定哪种方法是经济上最合理的。货币核算的作用就在于此：“只有使用货币价格才能进行这种对比。”。

米塞斯进而论证说，经济核算仅限于那些“用货币买卖……的东西”。这是因为，货币的功能乃是源于它是“普遍使用的交

换媒介……因为绝大多数商品和服务能在市场上用货币买卖，只有这样，人们才能用货币价格进行算计”。在米塞斯看来，货币核算的重要性在于，它是“在劳动分工的社会体系下指导行动的指南针”。我们在市场上不管干什么，都得利用货币核算来确定（预先）该采取哪种行动、（事后）该如何评估这种行动的后果：“计划之中的行动的预先策划，变成对预期中成本和预期中的收益的商业性概算（precalculation），对于过去的行动的结果的回顾，则成为对利润和亏损账目的清算。”米塞斯又说，我们之所以具有这种“指南针”能力，要靠某种社会制度，即“劳动分工和生产资料的私人所有”。因此，米塞斯跟哈耶克一样认为，市场制度使我们可以利用他人的知识，从而使我们拓展了我们的感知能力。市场中的行动计划之制订，最主要的是要依赖于存在着货币价格，它能使我们正在制订的计划事先进行前瞻性的评估。如果没有货币价格，企业家就没有办法形成自己的计划、评估自己的成果。

米塞斯对核算问题的讨论与哈耶克心智理论间的相似性值得作一简单讨论。至关重要的共通点是，两人都是往前看的。在米塞斯看来，企业家必须要有经济核算的指导，否则，他们就无法知道把资源配置到哪儿去。企业或许能够从自己过去的经验中知道不少东西，但他们也需要一个能告诉他们下一步该干什么的向导^[16]。他们对自己附近的世界的理解必然是不完备的，而市场的资料却能使他们形成对于下一步可以做什么的猜想。哈泼（David Harper）把波普的哲学应用于企业家精神，他指出：

市场资料的知识总是猜想性的：企业家所拥有的，永远只能是关于消费者有什么偏好的推测，以及对于某种投入的新用途可能是什么、可以获得什么样的新技术的猜想。

在哈泼看来,企业家是带着已由他们进行过加工的、以这种推测和猜想的形态存在的、可供他们使用的知识进入市场的。正是这种推测性框架使他们能够在自己常态的预期被打破后认识到什么是“新的和不同的”。如果没有这些推测,市场事件在企业家眼里就“是无法区别的、一模一样的,他们也就无法得知,市场中到底发生着什么”^[17]。

这种企业家的知识基本上表现为某种意向的形态,是从自己过去的经验中形成的,渗透着刚刚过去的瞬间的价格。这些意向借助于市场价格和经济核算过程而转化为行动^[18]。企业家的预算发挥着哈耶克心智理论中“模式”所具有的作用。它本质上必然是前瞻性的,它所展示的是在当下环境中的行动的计划,它蕴涵着具体体现在企业的日常事务、内部结构和资本(物质性的和人的)中的长期性知识。跟心智的“模式”一样,预算也可以随着市场资料的发现和解释而被修改。它不是固定不变的(也许类似于心智理论中的康德的范畴),相反,它会演进,对反馈作出回应(像在哈耶克心智理论中那样)。哈泼指出,企业家用波普以更普遍的概念所作的描述的知识增长的方式,也可以学习到很多东西。

这一过程中最为重要的是资本的作用。奥地利学派资本理论区别于种种古典的、新古典的总量理论的地方就在于,它强调商品在生产结构中的位置和资本的异质性。在哈耶克等奥地利学派经济学家看来,商品只有置于企业家计划的背景下,才能作为资本来计算。由每个生产者所持的对于未来的主观预期,赋予某种商品以资本的性质。基于此点的这些预期和计划,也决定着各种各样的资本品是否互为补充^[19]。为了使企业家能够制订计划、评估资本品

的价值,这些生产手段必须用货币价格标示出来。只有如此,他们对各种生产工序的预期价值才能够在事先和事后进行估价。今天的资本品来自于昨天的计划,就像今天的“地图”反映着对昨天的“模式”的反馈之结果一样。资本所有者必须持续地应对调整、替换和补充的问题,而资本品价格的变化,就表示着企业家赖以作出计划和预期的知识的变化。正是这些价格及据此计算的赢利和亏损之变动,使企业家从不正确的预期中筛选出正确的预期^[20]。哈耶克的心智理论与米塞斯的货币核算理论及奥地利学派的资本理论是一致的。企业家主观的、默会的知识在其制订计划时决定着资本品的投向和价值^[21]。由于人的心智的固有的局限性,所以不存在能够对资本品的价值进行客观评估的阿基米德支点。市场价格的变动表示着资本品是否被投放到了比较好的用途上,是否被投放到了能在未来最有利可图的地方。只有市场价格能够反映(尽管也是不完备的,因为现有的价格总是包含着买卖双方错误的预期所导致的错误)这种知识,并使它能为公众进行货币核算时所使用。从某种意义上说,企业家所做的,就是把哈耶克的“地图”和“模式”理论的一个更小、更个别的版本,应用于预期未来的价格格局(具体体现在预算中),并使他们随着以盈亏形态出现、体现他们的精确程度的经济的“感觉资料”的变化而进行调整。拉奇曼(Lachmann)有一个著名的比喻:

生意人作出一个预期,完全相当于一位科学家提出一个研究假说时所作的事。商业预期和科学假说都有同样的目的:两者都反映了在一个不完全了解的世界中认识和定位的企图,两者都表现着需要用以后的经验进行检验和改进的不完备知识。

经济主体所掌握的哈耶克所理解的这种性质的知识，与主流经济学所理解的知识，两者之间的对比，具有十分重要的意义。

政治秩序中的傲慢与约束

与哈耶克的经济学紧密结合的自由主义思想，是与贯穿在他的经济学中的政治哲学相一致的。法治和对政治权力——即使是民主的权力——的宪政约束，与哈耶克的心智理论和经济秩序理论完全是一致的。如果心智不能充分地了解自身及他人之心智，那么，它就不可能成功地有意识地指挥一个经济体，那么，要实现经济繁荣和政治自由，就必须对自由裁量的政治权力进行约束。诚如哈耶克在核算大论战中所指出的，在使用普遍均衡理论讨论与政策直接相关的问题时所需要的各种假设和方法，似乎更适合于计划经济，而不是市场经济。如果我们确实是普遍均衡理论所假设的具有超级理性的主体，那么，就没有必要存在那些市场制度。哈耶克对竞争作为一种发现过程的作用的几项研究（1946，尤其是1978）已经最清楚地揭示了这一点：竞争的全部正当性就在于我们对其结局的无知。正是这种结构性的无知，证明了约束政治过程的正当性。哈耶克的法律与政治哲学正是源于这种见解，詹姆斯·布坎南等人提出立宪经济学也是出于这种考虑。

哈耶克对于由宪政约束的政府的辩护，乃是建立在几点非常重要的理由之上的，其中主要的一个是他在《法、立法与自由》第一卷中所提出的对“法”与“立法”的区分。他争论说，法是由那些规范市场自生秩序之规则构成的，而立法则是指政府为行使自己的职能而制定的那些规则。在哈耶克看来，

法只有当其是经由法官对一个一个案件的判决所构成的自发演进、不断累积的过程的产物时,才能运作得最好。法也表现为一个跟市场之运转类似的自发形成秩序的过程,不过它也提供了市场过程得以展开的框架。与此相反,立法则是一系列行政命令,旨在有意识地出于某种明确的、前后连贯性的目的而指挥某个有自己的目的之组织的运转,政府即是如此。这些命令并不是向实现各个体之多样的、并且很可能是彼此冲突的目标提供指导的自生秩序的抽象规则,而是意在为实现组织的统一的目标而配置资源的指令。哈耶克从这种区分中所得出的结论就是:普通法的发展完全应当交给蕴涵在自发的社会过程中的社会的智慧,而不能由立法者有意识地设计。政府的立法的职责是指挥政府的资源,而不应企图指挥整个社会的资源。尽管立法过程可以在演进的普通法的边缘上矫正其错误,不过宪政对政府的约束职能依然是,防范政府将自己的立法权力扩张到它的知识不足以实现其意图的领域中。

哈耶克对法的演进理路及普通法优先于国家制订法的辩护,是与本世纪主流的法律实证主义背道而驰的。法律实证主义说,凡是由某个有组织的政治权力当局通过之法令,都应被认为是法,不管这些法令是有关社会之宽泛的框架,还是为规范它所约束之个体的行为。与此相反,哈耶克的观点则与另外一些法学理论家特别是福勒(Lon Fuller)一致,他认为,法这个词应该指“使人的行为服从规则之主宰的事业”,也与莱奥尼(Bruno Leoni)的观点相近,他把法官所造之法看成是一种集体的自我约束,只有当它是从争执各方当事人之行动中形成时,才能运转。

福勒对法的演进的描述跟哈耶克哲学和经济学中的自发

理路若合符契。诸个体最早是在面对面的情景中打交道。当人们试图协调其行为时,即使没有成文契约,也会在其不断重复的相互交往中形成某些行为规范。如果人们觉得这种相互交往是互利互惠的,双方当事人就会有动力按照他人所期望之方式行事,从而降低交往成本。如果某些行为模式不断出现,以至于可以指导人们的预期,那就会扩散到其他相互交往的情境中,于是,法就出现了。福勒曾经指出,通常我们用“法律”一词指从外部强加于某一给定的双方当事人之关系中的一整套规则。然而,如果把法理解为使人的行为服从规则之主宰的事业,那么,从不断重复的双方当事人互动关系中形成的预期,就可以被看作是习惯法(customary law)。一旦这样的预期性惯例被用于多种多样的情境,那么,我们就可将其视为某种非常接近于一般所理解之法的東西。

福勒也指出,普通法所导致的预期没有、也不可能被完全地明确表述。隐含的限制将会制约当事人对某种互动关系或契约的预期。处于互动关系中的当事人一旦都趋向于各方都能接受的行为规则,他们就不可能再有意识地思考并排除他人可能作出的每一可行的行为。默会的限度会将当事人的预期约束在某种互动或合同中。可以有明确地阐述的约束总是与最初的关系的具体背景有关的,但是,同样的背景一般总会产生同样清楚的预期,如果习惯性关系制订为法律,其背后的隐含的限制将成为预期形成过程的一个组成部分。

哈耶克本人的法观念与福勒的观念是一致的。他强调,从法官对他们所处理的具体的案件的判决中形成了法律。哈耶克注意到,“普通法法官最关注的必然是一项交易中的当事人应该会理性地形成的预期”。这些预期根据置身于经济秩序中之成员的普遍的惯例形成。哈耶克也补充说:“这些当事

人彼此协调的预期的形成,会建立在对恰当行为的阐释的基础上,而这种恰当行为未必以某种明确表述之规则的形式为他们所知晓。”看来,哈耶克的法哲学是他的心智理论的又一次应用。与市场中的价格一样,法为个人提供了一个他们对周围世界形成预期的框架。对于决不具备完备知识的人来说,蕴涵在法中的知识,就跟哈耶克的“地图”所体现之学识一样,为其未来之行动提供了一个指南,即使这些知识不可能被充分地理解。与感觉秩序一样,法律秩序是从无数人的行动之成败中演进出来的规则的集合,包含着比我们所能明确表述的知识更多的信息。

外显的知识的局限性及我们了解他人心智(在这里是指他们的意图和预期)之内容的能力之局限性,使我们不能为经济制定计划,同样,也使我们无法对法律制定计划,而有意识地指挥人的心智的内容,也完全是语词上的自相矛盾。莱奥尼(Leoni)争辩说:

核算大论战的结论可以说仅仅是某个更为普遍的认识的一个具体例子,这个认识就是:立法者不可能自己创造出管治每个人跟所有人都有关联之无穷无尽的互动关系中的每个人的现实行为的规则来。

假定创造一个法律体系(可以被看成是创造彼此协调的预期)所需要的知识蕴涵在社会过程中,而不可能被汇集于某个人或某群人的心智中,那么,政府就绝对不能企图透过法律有意识地设计人际之间的互动关系。

莱奥尼—福勒—哈耶克三人都认为,法是一套自发演进形成的解决问题的制度和惯例,这种看法与新古典经济学和现代鼓吹政府干预的政治思想中的法律概念之间,存在着重要的分歧。在新古典经济学那里,根据波斯纳(Richard Posner)

的理路,对于具体的案件,法应该是追求可以用金钱来明确地衡量的社会净收益的最大化。法官的工作就是在评估不同的法律规则对涉及当事各方的影响之成本—收益分析的基础上,将法律运用于案件审理中。在当代主流政治思想中,法被看成是实现某种形式的社会正义的工具。法律不应该用来追求净货币收益或效用的最大化,而应该服务于,比如说再分配性平等的抽象原则。人们假定,立法者和/或法官都知道相关的原则,也知道如果把这些原则应用于或不应用于他们所处理的案件所带来的后果是什么样的。在这两种情况下,人们都是假定:造法者具有,或者说能够获得大量外显的知识,从而做正确的事。法律是可以有意识地用于追求具体目标的工具,而不是为了克服主体的不可避免的无知才生成的,从而为他们提供一套规则,借助这些规则,他们可以追求多样性的、可能是不一致的诸多目标。

哈耶克的想法跟公共选择经济学派颇为类似,他认为,国家应该受防范其权力超越其能力的立宪规则之约束。但是,两者得出这一结论的逻辑思路却有所不同。在现代公共选择学派看来,之所以需要约束,是因为,如果没有对于权力的宪政制约,理性追求最大化的政治家必然会牺牲普遍的经济福利而追求特殊利益。而且,如果其私产遭受公共没收的威胁比较大的话,私人福利生产者也没有足够的激励投资于长期经济合约或资本。而立宪约束则是显示不大可能出现公共没收的一个办法。现代公共选择理路乃是建立在政治行为主体和福利生产者追求自利和最大化的假设之上的。对此,我们可能作出的回应就是觉得奇怪,是什么使那些没有约束而又无私的政治主体也没有仁慈地利用他们手中的权力?

哈耶克对约束之正当性的论证,以一种与公共选择学派

一致的方法解决了这一问题。哈耶克的核心论证并不是说,如果没有约束,我们就不够无私,而是说,即使我们确实很无私,我们也没有足够的知识去做正确的事。现代公共选择学派宣称,我们的动机实际上并不是无私的,他们经常以此来批评那些建立在政治主体的无私之基础上的各种论证。然而,问题是,论敌们依然会固执己见,说我们是能够被改变的。从很多方面看,哈耶克是把公共选择学派的侧重点与奥地利学派对知识问题的长期关注熔为一炉,使恰当运转的社会制度为主体,同时提供了将会对社会有益行动的激励和知识。新古典经济学对企业、市场、政治过程的分析,一般都过于狭隘地强调,为了刺激最优行为,应当正确地安排激励。我们来回顾一下新古典经济学对价格功能的看法:获得正确的价格是重要的,因为他们能够使个人所面临的激励正确地排列,从而诱导出一个均衡结果。而在哈耶克经济学看来,价格的激励功能,或者说任何社会制度的激励功能,显然是很重要的。但是,主体为了作出生成秩序之选择,所需要的不仅仅是动机,还需要信息。而正是信息的匮乏,把哈耶克和公共选择分析联系起来。哈耶克的心智理论中所阐述的知识内在的局限性提醒人们,政治自利是个很大的难题,因为,即使是心地善良的政治主体,也不可能按自己的意图指挥资源、创造法律,从而导致他们总是运用自己的权力追求政治私利。宪政规则正是对我们理性之局限性的自我认识的公开表达。

过去 200 年中,这些规则逐渐遭到侵蚀,乃是由于人们的一种毫无根据的傲慢。傲慢的必然的结果,要么是利益集团之暴政的统治,要么是极权主义的统治。鲍伊特奇(Boettke)曾经指出,这就是哈耶克 1944 年出版的《通往奴役之路》的主题。有意识的设计的局限性就意味着,即使是出于最善良的

意图所制订的社会和经济计划,也必然要失败,并使我们走上奴役之路。鲍伊特奇强调,人们一直忽视了作为哈耶克论证之基础的奥地利学派经济学。本文则更进一步指出,要理解哈耶克《通往奴役之路》的论证,不仅需要理解哈耶克的奥地利学派经济学的背景,也需要关注他的心智理论。当个人和国家这些主体都遵从一套从不断重复的人的互动交往中自发形成的规则体系,真正的政治秩序才会形成。任何意欲事先详细说明这些规则或者重新设计至关重要的现有规则的企图,都将破坏政治秩序。

结语

哈耶克对自由秩序之正当性的论证,绝不仅仅是说明政府干预带来严重问题或者说明市场能带来多少好处。他的论证与他对人的心智的性质的看法相一致,也与他认为心智蕴涵于社会结构和历史中因而受到约束的看法相一致。人的心智的局限性,也就是有意识地构建和指挥经济过程和更宽泛的社会秩序的能力的限度。因此,跟某些新古典经济学家不同,哈耶克的自由主义没有重蹈其过高估计人的理性的覆辙。恰恰是人的无知,构成了哈耶克自由主义的基础。

与此同时,哈耶克的自由主义也昭示了给国家干预留下太多空间的非理性主义思想的失败。承认理性的局限仅仅是其起点。社会科学家也必须承担起另一个任务:揭示社会制度如何使我们(或者意图遭到失败)的经常是默会的知识为他人所用,从而使我们克服这些局限。哈耶克的经济学揭示了,竞争市场过程是如何通过价格、利润等等信号顺利地做到这一点的,从而说明了对市场过程的干预——它必然假定干预

者具有高人一等的知识——必然会破坏经济协调和繁荣。论证人乃是嵌入在社会中而不能将其视为纯然“客观”的现象，并不是说个体及其选择不重要。由于经常忘记了人的知识和行动的这种嵌入性(embeddedness)，新古典经济学就可能面临这样的指责：它的更原子化形态的个人主义，没有对社会制度和过程给予充分的重视。但新古典经济学对市场之正当性的论证并不是捍卫市场的惟一法门，而用以批驳原子化个人主义的论证，是无法驳倒哈耶克对市场和宪政约束之政府的辩护的。

如果社会科学放弃对于社会现象的理性主义和建构主义的解释而接受这种承认默会的、背景性知识的作用、认识到制度演进和自生秩序的那种解释，那么，哈耶克的思想就将开花结果。这样一种理路将会极大地增进我们对于自由秩序的理解和重视，而这必须从对人的心智的更深刻的理解入手。哈耶克的《感觉秩序》就是这样一个好的开端。

原题 *From The Sensory Order to the Liberal Order: Hayek's Non-rationalist Liberalism*, 译自 *The Review of Austrian Economics*, Volume 13, 2000。

作者为圣劳伦斯大学经济系副教授，本文最初的版本曾获得朝圣山学社主办之哈耶克奖学金论文竞赛大奖 1994 年度二等奖，是提交给 1994 年 9 月在法国戛纳召开的学社国际会议的论文。作者感谢朝圣山学社和圣劳伦斯大学为作者参加该会提供的方便。Peter Boettke, David Prychitko, Roger Koppl, and Bill Butos 及加拿大蒙特利尔大学研讨会与会者、尤其是 Robert Nadeau and Robert Leonard，都向作者提出了无私的评论和建议。一位匿名审稿人的评论对作者修改本文尤其具有启发性。

注释：

[1]关于苏格兰启蒙运动的进一步论述，参看 Bryson(1968) and Hamowy(1987)。

[2] 这一说法背后的认识论论证在批判理性的文献中可了解梗概, 参看 Radnitzky and Bartley 编辑(1987)之文集。

[3] 米塞斯(Mises, 1983: 13)与哈耶克持同样的看法, 他曾指出, 一个人表达其思想的方式是“由其语言预先决定的”。

[4] 即使在他最后一本著作中, 哈耶克仍然在强调他在《感觉秩序》中的命题, 他认为, 理性是文化的产物, 而非生物学的产物。参看 Hayek (1988: 22-23)

[5] 参看 Nadeau(1997)中对哈耶克心智哲学之“自相矛盾”的简单讨论, 包括他与“唯物主义”之间的关系。Nadeau 提到的关于伴生性(supervenience)的研究, 或许可能是解释哈耶克的非化约主义的唯物主义的一条富有成效的途径。

[6] 米塞斯(Mises, 1920: 102)在社会主义核算大论战中的创造性研究中也提出了市场在克服知识的分工方面的作用。

[7] 对于市场的这一方面的更多论述, 参看 Lavoie (1986) and Horwitz (1992)。

[8] 参见文集 Hayek (1984)。

[9] 对社会主义核算大论战的这种解释与 Lavoie(1985)的一致, 也是受到他的启发。哈耶克在核算大论战中的文章深受米塞斯影响, 参见 Vaughn (1990: 388ff), Boettke (1998)则论述了哈耶克写作时的背景。

[10] 哈耶克在前言(1952a: v)中说, “正是对社会理论的逻辑性的考虑促使我重新系统地思考我关于理论心理学的思想。这里的考虑似乎是由社会主义核算大论战中涉及的问题引出的。这一假说的有力证据是, 他决心在出版《感觉秩序》的同一年出版论文集《科学的反革命》(1952b)。《科学的反革命》广泛地讨论了研究社会科学最恰当的主观主义(其对立面则是历史决定论和哈耶克所说的客观主义)问题, 并论证了客观主义的哲学观是与社会主义的政治观有直接关系的。

[11] 参见 Loasby (1999: 80-1): “‘没有惊奇’清楚地说明了理性的选择均衡状态隐含的概念, 在这种状态中, 个体的身份一点都不重要, 惟一要学习的是贝叶斯定理, 是完成事先设计的最优化; 它不是一个演进的过程, 在

这个过程中,所有的方案都是猜想性的会因人而异,有可能出现不可预料的结果。”

[12]参见 Steele(1992:13),他用同样的思路解释米塞斯在核算大论战中的论点。

[13]哈耶克关于预期的理论,参见 Botos and Koppl(1993,1997, and forthcoming)和 Botos (1997)。

[14]参见 Boettke (1990:130-31)的讨论。

[15] Horwitz(1998)探讨了米塞斯关于经济核算的研究与哈耶克关于在货币和现实世界的(非均衡)价格背景中市场的认识论性质的研究之间的关系。也可参见 Boettke(1998)。

[16]Botos and Koppl(forthcoming)指出,哈耶克的心智理论可以为 Kirzner的企业家警觉概念作出解释,因为两者都是“前瞻的”。

[17]有趣的是,尽管 Harper的理论跟哈耶克的理论间有很明显的相似之处,但 Harper所列的参考书目中却根本没有提到《感觉秩序》,也没有真正地讨论哈耶克的心智理论。

[18]这也说明,哈耶克的知识观、米塞斯的经济核算观、企业的能力观之间存在着某种相通之处。参见 See Lewin (1998), Ioannides(1999) and Dulbecco and Garrouste (1999)等晚近的著作从同一理路对奥地利学派企业理论的研究。

[19]关于奥地利学派的资本理论,参见 Lachmann (1978)。

[20]Lewin(1998)对这里所讨论的资本、核算、企业的预算过程间的关系给出了一个解释。他并没有提到哈耶克的心智理论,而是阐述了企业采取行动并对市场反馈作出反应的方法。

[21]哈耶克(1952a:50)对感觉秩序中多重分类过程的讨论类似于奥地利学派经济学对资本结构的讨论。Loasby (1999:34)注意到了这种相似性。

[22]典型的例子请参见 Gwartney and Wagner (1988)。

[23]Ikeda(1997)对奥地利学派/哈耶克与公共选择学派对这些问题的看法进行了精彩的对比。

[24]这并不是说某些宪政规则就不能随着历史进步而强化。历史上曾

经只保护白人、男性、财产所有者的宪政和司法制度，已经扩展到保护非白人和非财产所有者，从哈耶克的理论看，这都是积极的发展。

参 考 文 献

- Aaronson, Peter. 1992. "The Common Law as Central Economic Planning," *Constitutional Political Economy* 3, 3, Fall: 289 - 319.
- Boettke, Peter J.. 1990. *The Political Economy of Soviet Socialism: The Formative Years, 1918 - 1928*, Boston: Kluwer Academic Press.
- 1995. "Hayek's Serfdom Revisited: Government Failure in the Argument Against Socialism," *Eastern Economic Journal* 21, 1, Winter: 7 - 26.
- 1998. "Economic Calculation: The Austrian Contribution to Political Economy," *Advances in Austrian Economics* 5: 131 - 158.
- Bryson, Gladys. 1968. *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*: New York: Augustus M. Kelley.
- Butos, William N.. 1997. "Toward an Austrian Theory of Expectations," *Advances in Austrian Economics* 4: 75 - 94.
- Butos, William N. and Roger Koppl. 1993. "Hayekian Expectations: Theory and Empirical Applications," *Constitutional Political Economy* 4, 3, Fall: 303 - 329.
- 1997. "The Varieties of Subjectivism: Keynes and Hayek on Expectations," *History of Political Economy* 29, 2, Summer: 327 - 359.
- Forthcoming. "Hayek and Kirzner at the Keynesian Beauty Contest," *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*.
- Caldwell, Bruce. 1988. "Hayek's Transformation," *History of Political Economy* 20, 4, Winter: 513 - 542.
- Cordato, Roy. 1989. "Subjective Value, Time Passage, and the Economics of Harmful Effects," *Hamline Law Review* 12, 2, Spring: 229 - 244.
- Dulbecco, Philippe and Pierre Garrouste. 1999. "Towards an Austrian Theory of the Firm," *Review of Austrian Economics* 12, 1: 43 - 64.

Fuller, Lon. 1969. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.

——1981. *The Principles of Social Order*. Durham: Duke University Press.

Foss, Nicolai. 1995. "More on Hayek's Transformation," *History of Political Economy* 27, 2, Summer: 345 - 364.

Gwartney, James and Richard Wagner, eds.. 1988. *Public Choice and Constitutional Economics*, Greenwich, CT: JAI Press.

Hamowy, Ronald. 1987. *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Harper, David. 1997. *Entrepreneurship and the Market Process*, New York: Routledge.

Hayek, F. A.. 1937. "Economics and Knowledge," in Hayek (1948).

——1944. *The Road to Serfdom*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1946. "The Meaning of Competition," in Hayek (1948).

——1948. *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1952a. *The Sensory Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1952b. *The Counter - Revolution of Science*, Indianapolis: Liberty Press.

——1967a. "Degrees of Explanation," in *Studies in Politics, Philosophy, and Economics*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1967b. "Rules, Perception and Intelligibility," in *Ibid.*.

——1973. *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press.

——1978. "Competition as a Discovery Procedure," in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1984. *Money, Capital and Fluctuations: Early Essays*, Roy McCloughry, editor, Chicago: The University of Chicago Press.

——1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, W. W. Barley III, editor, Chicago: The University of Chicago Press.

Horwitz, Steven. 1992. "Monetary Exchange as an Extra - Linguistic Social Communication Process," *Review of Social Economy* 50, 2, Summer: 193 - 214.

——1995. "Feminist Economics: An Austrian Perspective," *Journal of Economic Methodology* 2, 2, December: 259 - 279.

——1998. "Monetary Calculation and Mises' Critique of Planning," *History of Political Economy* 30, 3, Fall: 427 - 450.

Ioannides, Stavros. 1999. "Towards an Austrian Perspective on the Firm," *Review of Austrian Economics* 11: 77 - 97.

Ikeda, Sanford. 1997. *The Dynamics of the Mixed Economy*, New York: Routledge. Kirzner, Israel. 1979. "Economics and Error" in *Perception, Opportunity, and Profit*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lachmann, Ludwig M. . 1977 [1959]. "Professor Shackle on the Economic Significance of Time," reprinted in *Capital, Expectations and the Market Process*, Walter Grinder, ed., Kansas City: Sheed Andrews and McMeel.

——1978. *Capital and Its Structure*, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel.

Lange, Oscar. 1936. "On the Economic Theory of Socialism," in *On the Economic Theory of Socialism*, Benjamin Lippincott, ed., New York: McGraw - Hill, 1964.

Lavoie, Donald. 1985. *Rivalry and Central Planning*, Cambridge: Cambridge University Press.

——1986. "The Market as a Procedure for the Discovery and Conveyance of Inarticulate Knowledge," *Comparative Economic Studies* 28, 1, Spring: 1 - 19.

Leoni, Bruno. 1972. *Freedom and the Law*, Los Angeles: Nash.

Lewin, Peter. 1998. "The Firm, Money, and Economic Calculation: Considering the Institutional Nexus of Market Production," *American Journal of Economics and Sociology*, October: 499 - 512.

Loasby, Brian. 1999. *Knowledge, Institutions, and Evolution in Economics*, New York: Routledge.

Mises, Ludwig von. 1920. "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth," in *Collectivist Economic Planning*, F. A. Hayek, ed., Clifton, N.J.: Au-

gustus M. Kelley, 1935.

——1966. *Human Action*, Chicago: Henry Regnery.

——1983. *Nation, State, and Economy: A Contribution to the Politics of our Time*, translated by Leland Yeager, New York: New York University Press.

Nadeau, Robert. 1997. "Hayek and the Complex Affair of the Mind," presented at the annual meetings of the Southern Economic Association, Atlanta, GA, November.

Radnitzky, Gerard and W. W. Bartley III, eds.. 1987. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, IL: Open Court.

Steele, David Ramsay. 1992. *From Marx to Mises: Post - Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*, La Salle, IL: Open Court.

Vaughn, Karen I.. 1990. "The Mengerian Roots of the Austrian Revival," in Bruce Caldwell, ed., *Carl Menger and His Legacy in Economics, annual supplement to History of Political Economy* 22, Durham: Duke University Press.

心智、市场和制度： 哈耶克思想中的知识问题

威廉·N·布托斯 托马斯·J·麦克夸德

I. 导语

哈耶克的“伟大事业”中有的被人接受，有的却遭到拒绝，其成败可谓一言难尽。哈耶克的研究给新奥地利学派的发展赋予了新灵感，而他关于“分立的知识”(divided knowledge)和价格体系的研究则被现代瓦尔拉斯主义者利用，以研究分散化的价格的效率性。然而，与此同时，部分是由于“凯恩斯主义汹涌大潮”的冲击，哈耶克早年关于商业周期的研究在二战以来完全暗淡无光^[1]，尽管在 20 世纪 70 年代哈耶克被重新发现，但下面的说法基本上是正确的：他的技术经济学没能再次获得它所曾经享有的突出地位，而本来它一度是一个活跃而不断扩张的研究纲领(卢卡斯等人尽管认识到了其重要性，可惜却放错了地方。)^[2]

哈耶克的整个研究纲领所涉及的都是社会领域中的秩序问题。整个 20 世纪 40 年代，他的研究都强调社会秩序之交换性(catalactic dimension)，尤其是其与商业周期和市场理论的关

系。后来,他把这种兴趣扩展到各种各样的领域,包括认知秩序、及社会和制度理论中更宽广的问题。把各种领域中的秩序问题之研究联结到一起的共同主题是,哈耶克断言,我们对事情的了解存在着诸多约束。哈耶克在多个领域的探索都涉及认识论问题,涉及与知识之分配有关的问题,知识内在的结构,及知识所面临的约束对于理解社会领域诸现象所具有的内涵。

本文将考察哈耶克的认知理论、他的市场理论的一个侧面以及我们所说的他晚年著作中关于“更宽广的社会理论”的研究,从而对其理论体系中的知识主题给出一个全面的看法。我们的论点是:“知识的局限性”是哈耶克思想中的一个统一主题,贯穿他的多个研究领域。^[3]而哈耶克的这些兴趣早就形成了^[4],哈耶克的交换学(catalactics)研究,大部分在第二次世界大战前就开始了,而他在20世纪30年代初之重新发现门格尔,则为他将经济学中的某些特定原则普遍化应用于其他社会现象奠定了基础。

尽管有些学者觉得分出“不同的哈耶克”挺有用,不过我们还是倾向于认为,哈耶克是把他的同一观点拓展到不同的领域,而并没有出现急剧的转向或变化到另一个截然不同的阶段。^[5]随着哈耶克的分析越来越明显地转向更宽广的社会理论,他对古典自由主义的辩护逐渐地偏离了他的理路的基本科学要旨,也越来越明显地建立在形式化论证上。尽管我们的目标并不是冲着那些对哈耶克更宽泛的社会理论的批评而去的,但我们确实认为,哈耶克给我们留下了重要的创见、等身的著作和一个具有重要价值的、有望产生丰硕成果的研究纲领。尤其是我们发现,哈耶克研究知识的局限性问题的认识论洞见,并

没有完全贯穿在依赖秩序的知识(order - dependent knowledge)问题的研究中,这一点我们将在第三部分进行讨论。

II. 哈耶克的知识理论:心智与市场

认识论,更具体地说是“知识的局限”,是哈耶克对社会领域之研究的关键结论。他对知识是什么及其如何传播的问题的研究,构成了横跨几个研究领域的统一的主题,在这里,我们希望对这一主题的考察有助于辨认出哈耶克的认知心理学与其一般市场理论中共通的重要基础。在概述哈耶克的认知理论后,我们将简要地讨论一下它是如何贯穿在哈耶克处理解释的性质的方法论态度之中的。然后我们将揭示,心智和市场问题的研究是如何经由知识的局限性主题而连贯起来的。

1. 哈耶克认知理论概述

在《感觉秩序》(*The Sensory Order*)中,哈耶克的中心任务是辨析认知过程是如何从感官刺激中建立起某种心理图像的。刺激排序为某种心理图像,就是个人对发生了变化并作用于头脑的现实的某种阐释或构想。哈耶克关于此一过程如何展开的理论强调,心智是一种分类的工具,而它自身则组织为一种受分类规则支配的层级次序:

这样一个有机体所拥有的所有关于外部世界的知识,就是刺激不断地唤起的行动模式,或者,具体就人的心智而言,我们称之为知识的东西主要就是由标明刺激之相同、差异或种种结合的规则予以协助和修正的行动规则的某种体系”。(Hayek 1978, “*Primacy of the Abstract*,” p. 41)

哈耶克认为,感官输入信号是在彼此沟通、互相连接路径网络中,沿着不同的路径传导的。这一网络——我们在进行讨论的时候将其视为“固定的”(事实上,哈耶克视其为变动不居的)——根据其自身就是心智所构建的分类法中的属性,对感觉资料进行分类。心智中已经理解的属性对某种感官信号的排序过程,是根据其与以前已经分类的感观信号相同的程度,而排进以前已经存在的各种各样的范畴中的。因此,心智是以已经理解的东西为背景、借助排列、区分和比较相关的分类机制来对输入信号进行分类的。诚如哈耶克所说:

我们并不是先有感觉,然后根据记忆进行认知,相反,生理刺激被转换成感觉,感觉是生理记忆的结果。因此,理解总是一种解释,把某种东西归入几类对象中的一个。”

因此,对外部事件,我们所认知到的,仅仅是这些事件的属性,它们属于通过过去的“关联”而形成的诸类目之一。严格说来,我们所归之于经验对象之上的属性,并不是对象本身的属性,而是一组关系,借助这组关系,我们的神经系统对它们进行分类。”

在哈耶克看来,知识并不是外部世界中的对象的内在属性,而是心智通过分类机制而构造的属性,是由现有的(且变动不居的)中枢神经系统内主宰着感官刺激的安置和排序的规则所决定的。这种过程生成的知识乃是对现实的一种抽象的表现或解释。因此,在哈耶克看来,我们所了解的,必然受制于无法摆脱(但却非具体的)的局限性,而这些局限性就蕴涵在心智的分类规则中。因此,我们可以说,在哈耶克的认知理论中,知识总是不完备的,永远只是分类规则的附带产品,这些分类规则具有不同的抽象水平,依照它们在心智的层级结构中的运作情况,还包括“超意识”(supra

- conscious)层面。

2. 解释的局限性

上面的讨论尚未把握哈耶克认知理论的丰富性,但这些论述已经指向了他对“理性的限度”和复杂现象可以具有多种解释的可能性进行论证的认知基础。

在哈耶克的理论心理学中,受局限性约束的乃是认知秩序为了更好地适应环境而构造关于现实的猜想,这样的猜想(或推想或推测)是从哈耶克所说的一直在进行、并且不断变化的“绘制地图”和“建模”(mapping and modeling)的过程中形成的,这两个过程分别构造出了对感官资料进行分类的相对固定或半永久性的路径结构和与个人对外部环境作出即时调适的相对动态的或猜想性的路径。学习和适应就是通过修正分类规则和引入新的规则而对现有的路径进行重新整合。但在哈耶克的理论中,一个人对外部现实的理解永远是不完整的、不完备的。这一点可以从哈耶克的理论中推导出,因为感官信号只有与中枢神经系统中的某些现有的范畴有关联,才会对个人有意义。按照某些属性对刺激进行分类就产生了知识,这种知识并不是对外部现实的内在属性的如实报道,而是对它的——种抽象的表现。在哈耶克看来,只有通过形成某个“模式”,才有“解释”,而借助这个“模式”,具有“半永久性关系结构”(即“地图”)的各组刺激,通过“协同的或同时进行的分类过程”而被重新排列组合。模式是建立在对某类刺激的属性的不完整的认知的基础上的,因而它所给出的解释“通常只是对事件的分类,该模式只能用来说明该类内各个因素共同具备的属性。”^[6]。因此,借助使个人获得对于环境的更好的调适

和理解的某种抽象的构思,可以“克服”知识的内在局限性。

哈耶克对知识的思考,也适用市场、社会秩序等关于复杂现象的科学知识,在这里,科学家所了解的知识,仍然具有内在的局限性。哈耶克声称,在复杂现象领域中,我们的知识大多来自于模式,这些模式描述了我们所研究或解释的现象中发挥作用的主要的形式。哈耶克说过,“我们的结论和预期也仅仅涉及作为结果的现象的某些属性”,或者是“指某一类现象而非某一个别事件”。

同样的主题出现在哈耶克的诺贝尔奖获奖演讲《知识的僭妄》中论述失业问题时,而且更为显豁明确:

由于我们是观察者,因此,我们永远不可能知道[市场]秩序的所有决定因素,因而,也就不可能知道,在哪个价格、工资结构中需求会等于供应,我们也就不可能测量偏离这一秩序的程度,我们也不可能从统计学上验证我们论述它偏离了“均衡的”价格、工资体系的理论,这种均衡的价格、工资体系使得以在这种情况下所能提出的价格出售某些产品和服务成为不可能……我认为,真正解释失业的那种理论必然是内容多少有限的理论,因为它使我们只能对某一给定情境下我们预料必然会出现的某类事件作出非常一般化的预期。”

3. 哈耶克认知理论和市场理论的联系

在这一小节中,我们探讨哈耶克将认知秩序与市场秩序的研究连结起来的具体途径。讨论过程中,我们侧重于两个互相关联的因素:(a)每种秩序中,都不存在中央控制者,知识是分散的,(b)默会知识。

(1)控制与分散化

我们已经概述了哈耶克对个人在认知活动中和经济学家在解释经济现象的过程中都要遇到的同样的约束的思考。如上所说,哈耶克的心理学得出的结论是:个人尽管具有不可避免的无知,但仍然能够通过感觉秩序的分类活动构建关于现实之推测性知识。这种涉及到各种范畴的分类活动即感官刺激被归入相应的范畴中的活动,是发生在一个不存在一个单一的控制者的层级性的内部活跃的(intra-active)解释和控制体系中的。诚如哈耶克在《感觉秩序》中所说:

全部这些[感觉]属性是由联结体系所决定的,通过它,感官刺激可以在神经细胞之间传递。正是单个的刺激或成组的刺激在连结体系中的位置,赋予了它以独特的属性。”

在这里,神经系统的活动可以被视为某种信息网络,通过这张网络,感官刺激被分类、组织和联结到一起。这种结构按照许多已被认知的感觉属性确定感觉资料的相应类目。因此,个体对外部对象的解释,并不是在某一单一的属性的基础上作出的,而是基于多种不同的分类规则作出的,这些分类规则曾被用于对对象的各种属性进行归类、并确定其间的联系,或者从不同的对象的属性中辨别出同样的属性;此时,关于该对象的“知识”不是作为一种资料存在的,而是一种各种属性聚集在一起的分散化的相关结构,它把各种属性连接在一起,从而使个人能看出其意义。这种感官刺激的传递和解释最后形成某种结构,能使个人形成关于外部现实的猜想,并在面对新环境时采取适应性行为。因此,哈耶克的心智理论所揭示的那种认知秩序是分散化的,它致力于把相关的属性汇集到一起,是通过反馈、学习和调整而自我调适的。^[7]

我们之所以这样形容哈耶克的认知心理学,目的是希望大家注意到这与他的“知识论文”的相通之处。在《经济学与

知识》(*Economics and Knowledge*)和《知识在社会中的利用》(*The Use of Knowledge in Society*)等文章中,哈耶克认为,分散化的知识的利用乃是经济学的核心问题:

社会的经济问题在于……如何确保社会的任一成员所知的资源得到最好的利用,因为归根到底,这些知识的相对重要性只有这些个人自己知道。或者说……是从整体上不能被赋予某一个人的那些知识的利用的问题。

如果所分析的是交换(*catallaxy*),即“在财产法、民事侵权法和合同法的规则中行动的人们经由市场而形成的某种自生秩序”,如果分析的是众多主体遵循某些特定规则所形成的互动交往形式,就不能再把该体系仅仅视为一种单一的心智然后用单纯的选择逻辑进行解释。一旦引入知识的分工,我们就从一个“家庭”的经济学进入到一个全然不同的研究领域,在这里,调适、创造能力和意料之外的结果,已经具有决定性的重要意义。哈耶克把这种知识特别地称之为每一个体所拥有的关于“具体时间、地点环境中”的知识(与科学的、或可以编纂整理的知识相对应)。因为实用的知识是分散的,它立刻就对任何能够知道它的个体构成一种约束。哈耶克对知识分工的辨析,使经济学不再是研究给定的(即已知的)知识如何利用的问题,而转向研究知识的发现过程和分散的知识得以传递和利用的机制。哈耶克的解决之道是众所周知的:市场经济的价格体系是一种具体的制度安排,为个体提供了发现知识并采取行动的机会,从而使他们能够有效地利用他们必须加以了解的知识。尽管知识的局限性是无法克服的,但价格体系通过创造那种以别的方式根本不能获得的知识,而减轻了这些局限性的力量。

价格体系记录下其拥有者通过参与市场活动而留下的那

些零散的知识,并通过对这样的参与所生成的价格重新整合而创造出新的知识。价格是非均衡的现象,向市场参与者提示着采取行动的机会,事实上,为企业家的发现活动、从而也为持续地修正不协调的计划创造了一个背景。^[8]简而言之,价格体系有助于解决知识的局限性问题的,因为,通过利用价格,个人能够有效地利用他们为了追求自己的各不相同的目的而必须得了解的那些种类和数量的知识;再者,它有利于他们自己通过价格体系创造知识,而这种知识在别的地方是无法存身的。

市场的自我调适性的根源在于哈耶克所说的“行为的抽象规则”,它本质上是消极性的规则,有助于在绝大多数情况下指导人们的行动,而且也能使个人在应用这些规则时有比较大的选择余地。因此,这样的规则在数量上一般都很少,它所容许的多样性也仅仅受运用他们的个人的独特性和创造性的限制。因此,在哈耶克的方案中,个体在利用行为规则调适自己的行动,以消除不太令人满意的状态。这一消除错误和自我矫正过程得以进行的必不可少的因素,诚如柯兹纳等人所提出的,是企业家的发现活动,其中的套利活动借助利润和亏损这一筛选机制,使个人的计划不断趋向合理。

(2) 默会知识

哈耶克的心理学与经济学的研究另一个重要因素是把默会知识提高到非常突出的位置。^[9]先看看《知识在社会中的利用》中的这句话:

问题恰恰就在于,如何把资源利用的范围扩展到任何一个人的心智控制的范围之外,也就是如何摆脱有意识的控制的问题……诚如怀特海(Alfred Whitehead)在另一个场合中说过的:“所有的经典著作都不断重复,所有伟人在讲

话中都说,我们应该养出思考我们正在干什么的习惯,这完全是大错特错的。事情刚好相反。文明是通过扩展我们不用想就能做出的事情的数量而取得进步的”。

哈耶克的看法是,每个人所拥有的默会知识可以通过每个人参与市场过程而为价格体系所利用。但是由于这种知识只以分散的形态存在,仅仅存在于个人的心智中或个人所利用的常规中,所以,中央计划当局是没有办法利用它的。由于禁止个人参与到市场价格体系的制度框架中,中央计划制度严重地阻碍了人们获得那种数量巨大、变化多端、且无法明确表达的知识之海所能发挥的优势。

哈耶克在《感觉秩序》中讨论了无意识的(non-conscious)心理活动。在哈耶克看来,心智的根本性活动就是其分类功能,而不管其分类是有意识的还是无意识的。哈耶克主张,主管有意识活动的程序与统辖无意识活动的程序是一样的。哈耶克声称:

……感觉属性的秩序一旦为人所知,我们就可以认识到,它也表现在不受意识指挥的行动中……诚如我们将要提出的,如果我们把心理现象的领域视同于心理活动的范围,在这一范围中,进行着按照感觉(和同样的心理)属性进行分类的活动,那么,这一领域将远远超过意识活动的领域,这一领域仅仅是更为广阔的心理活动种类中的特殊的一组而已。

这段话说明,在哈耶克看来,存在着一种被称之为分类规则的知识,对此,我们不可避免地、必然是不了解的。这些规则由个人的经验和种群的历史所决定,种群的历史为个人提供了有利于其生存的行动的意向的范围。这些行为意向构成了先验的知识,因为

在任一时刻，我们知晓的有关外部世界的知识中……总有一个部分是感觉经验所不能了解的，相反，它本身就是我们借以获取这种经验的手段；它由分类机构发出的命令所决定，而分类机构则是由前感觉的联结(presensory linkages)逐渐积累而成的。我们对外部世界的属性所获得的有意识的体验，受制于我们无法明确地意识到、但却隐含在这些属性区别中的那些关系，在这一意义上说，它们影响我们回应这些经验时所做的一切。

哈耶克在这里所说的是，必然存在着无意识的知识——实际上是决定心智活动的分类规则——对此，我们不可能予以明确清楚的表述，因而就使我们不可能完全了解整个心理活动的过程。根据哈耶克的看法，“知道什么的知识”(knowledge that)是外显的，源自永远不可能完整地予以表述的“知道怎样的知识”(knowledge how)之库。哈耶克在《规则、知觉和可理解性》(*Rules, Perception, and Intelligibility*)中说过，“事实上，我们不可能陈述统辖我们的知觉和行动的所有规则，又说“我们总是知道一些超出我们能够明确地陈述的之外，也超出我们意识之外的东西……我们的很多成功的行动所依赖的，正是在我们所能陈述或思考的范围之外的那些推测”。^[10]如果我们明白，哈耶克认为，成功的活动在很大程度上取决于如何做事情的默会知识，那么，把理性简单地等同于有意识的思想，就是错误的。事实上，在哈耶克看来，与熟练工一样，正是通过扩展无意识活动的范围，市场和文明才获得进步。

4. 概要

在探讨哈耶克更宽泛的社会理论之前，不妨概括一下本节的论点。我们坚持我们的说法：体现在认知秩序和市场秩

序中的知识问题有下列共同点：

首先，两个秩序都没有中央控制者。在这些秩序中，并没有一个单一的“实体”来决定它的行为。在认知层面上，感觉秩序是由整个分类机构的关系和互动构成的，并且是其产物。在交换学中，相应的分析单位则是个人，他们追求自己的目标，并按照某些规则或关于贸易和财产权的惯例而与他人打交道。

其次，认知秩序和市场秩序的特征是知识的分散化。在市场经济中，个体中间存在着充分交叠的惯例，它能使所有人从分散的实用知识中获益，而这基本上可以通过自我调节的价格体系实现。在哈耶克的认知理论中，感官刺激之所以能够被感觉到，是因为它们已经在互相连接的多层面、多维度的先验的范畴网络中被分类和分派。我们关于这些事件的知识“总是用我们所感觉的事件之属性与其他的感觉属性间的关系来表述的”。

第三，感觉秩序和交换秩序的特征是蕴涵在默会的规则中的知识和“私人知识”。这将有助于人们重新思考理性的含义，理性不仅仅是指那些必须是有意识和深思熟虑的东西。在个人层面上，哈耶克的认知理论揭示出的为了实现与外部环境更好的协调而形成的默会规则和复杂的调适机制，是对基于简单的最大化或“理性预期”的理性概念的一种批评。在他的市场理论中，哈耶克反对基于帕累托最优的经济理性概念，而倾向于把市场看成是一种发现过程，既不存在刻意的控制，也不是基于市场中每个个体的目标之外的某种目标排序。

III. 哈耶克更宽泛的社会理论

到 20 世纪 40 年代,哈耶克的兴趣开始超越技术经济学,而越来越明显地转向更广阔的社会理论领域。尽管我们怀疑这种扩展是一种“转向”,但确实是很多彼此关联的因素促使他改变的,有的涉及经济学科中的科学研究所面临的紧急问题,有的则跟他对社会和政治理论的规范性问题的兴趣越来越有关。这两条“原因”是不大容易分得清的,尤其是哈耶克所选择的科学分析方法影响了他的规范性分析;不过,就前者而言,我们应该考虑到当时凯恩斯及其追随者的经济理论和政策蒸蒸日上,而哈耶克及其学说则每况愈下这一局面源于社会主义核算大论战——及奥地利学派经济学与现代新古典经济学在某些重要问题上不同看法。哈耶克最初是用一种特殊的交换模型即普遍均衡理论来解释商业周期的,但他最后发现,这个模型不适于处理知识问题。而且其他人用它来为社会主义辩护也让哈耶克觉得有理由去追求今天有些人士所说的“市场过程分析”理论框架^[11]。

哈耶克发生变化的第二个理由,即对社会和政治理论的规范性问题的兴趣,因为他确信人们对自由秩序的理解和正确评价已经受到严重侵蚀。他相信,自由主义是“被抛弃的道路”,因此,他有责任构建一种“社会哲学”来解释计划经济的错误和自由的价值。我们下面将概括地指出,哈耶克更宽泛的社会理论乃是建立在他的科学研究基础上的,包括他对知识问题的研究,因而可以说是他试图从前面的分析性框架中形成规范性理论的一种努力,这表明在哈耶克那里,那两大理由一般来说并不是彼此无关的。我们相信下面的看法是有助

益的；哈耶克的事业是一个制度理论的研究纲领，在这种理论中，制度是秩序之源头。然而，哈耶克却没有完全成功地完成这一事业，或者说，未能使之完备。不过，为了紧扣本文的中心议题，我们首先将从认识论的角度简单考察一下哈耶克的宽泛的社会理论。但我们的兴趣不仅局限于这一问题。我们也希望简单地涉及一下哈耶克的规范性分析对他的宽泛的社会理论带来的困境。我们提出，在尚未出现一种充分理解作为“自然现象”的社会秩序的理论之前，强行通过规范性分析而得出社会理论，可能是操之过急的。简而言之，我们主张，用自然科学的视角来研究社会理论，我们将在第四节探讨这一建议。

1. 哈耶克社会理论中的知识

哈耶克最全面地研究宽泛的社会理论的著作是《自由宪章》(*The Constitution of Liberty*)和《法、立法与自由》(*Law, Legislation and Liberty*)。他本人曾承认，这两本书反映了他观察世界的方法的真实变化。尽管在这两本书中^[12]，哈耶克的目标是“重述‘自由的理念’”，或者后来一种类似的说法，“为了维护自由人的社会”就得依靠详尽地阐明“根本的意见”^[13]，《自由宪章》仍接近于传统主义的感情，他相信，现有的制度框架经过改革可以创造出有利于自由社会的那些条件。但在《法、立法与自由》中，哈耶克则得出结论，“自由立宪的传统学说”已经不能“保障个人自由”，从而暗渡陈仓，突显了公共选择式的解释：即自由民主制度的失灵导致个人自由遭到侵蚀。诚如布坎南所说的，哈耶克从探讨一整套规则之下的变化，转向探讨规则的变化，到1973年，哈耶克将其称之为“宪政设计的问题”。尽管《自由宪章》与《法、立法与自由》之间有重要的分

歧,两者间还是有共同之处。其中一条就是哈耶克研究社会理论中的宽泛问题的兴趣和热情,并且显然都是从一种独特的规范性视角入手的。然而,在哈耶克看来,这一视角通常都具有科学分析基础,并且可以从科学分析角度进行辩护。尽管他的规范性分析存在某些问题,我们还是倾向于认为,哈耶克的说法是正确的,他说,导致自由主义衰亡及人们背离自由主义原则的原因是知识上的错误,而并不是不正当的价值。哈耶克反复强调过这一点,在《通往奴役之路》、《自由宪章》、《致命的自负》^[14]以及《法、立法与自由》中都能看到这种说法,在后一本书中,他说,至关重要的辩论是“演进的[批判的]理性主义”与“理性建构主义”的核心哲学错误之间的争论,哈耶克相信,这种错误会被科学揭示出来并予以解决。哈耶克宣称,证明这一点将对“一大堆政治思想和科学学派”产生强大的冲击。因此,如上所述,《自由宪章》所探讨的是某种具体的政策问题细节和在一个既定的规则制度框架内建设一个自由社会的机会,而《法、立法与自由》关注的根本问题则更为抽象,探讨的是各种哲学立场及其对于理解社会秩序之形成、性质和演进的意义。

然而,尽管哈耶克重新转向更具有宪政色彩的问题领域,不过在这些晚年的著作中,知识的主题在其捍卫自由主义的论证中仍占有重要位置。在哈耶克看来,要理解自由社会的创造性力量,首先得承认“我们的无知是智慧的开端”,因为只有这样,“我们才能够理解[理性]实际所能发挥的作用,及其在任何基于众多分立的心智之合作的社会之运转中能够发挥什么样的作用”。哈耶克的反理性主义的立场,乃是为了“保卫理性不被滥用”,只有这样,我们才能对于“理性有效地运转和持续增长”所需要的条件获得更全面的理解。根据哈耶克

的思想,这也就要求我们承认基于法治、财产权、有限政府等自由原则的社会中那些偶然和不可控制的方面。然而,在哈耶克看来,承认个人在把握有关“已经或者将被某人知晓的具体事实”的知识方面存在着局限性,也是我们理解通过集体选择自发地形成的机制和结构的关键。正是为了适应“我们不可避免的无知”,“绝大多数社会制度都采取了它们现在所呈现的形态”。哈耶克曾经论证说:

社会生活的最大优势……在于下面的事实:个人从他所知晓的范围之外的知识中受益……当追求自己目标的个人利用比他自己所能获得的知识更多的知识,当他超越了自己无知的界限而从不属于自己的知识中获益的时候,文明就开始了。……所有的自由制度都是对无知这一根本事实的调适,尽管我们通常并没有意识到这一点。^[15]

哈耶克强调自发形成的秩序,比如交换学或规范正当行为的“不断发育的法律”对于促进自由社会的作用,完全是建立在这样的秩序能使个人适应未知的环境这样的认识论优势上的。哈耶克注意到,这种优势不可能由某个“组织”或一个中央计划机构获得,因为他们是为了某个具体的目标、通过个别的命令指挥个体的行动的,其所依据的仅仅是某个人或某个机构所能利用的知识。与此相反,一个建立在普遍的、独立于具体目标的、可以适用于所有个体的规则之上的社会,能为某种自生秩序的形成创造有利的条件,在这样的自生秩序中,个体可以自由地利用“作为一个整体无人可以掌握的的知识”。其结果就是,在自由原则下,“某种更为复杂的人的活动的自生秩序将会自己形成,任何刻意的安排反而做不到这一点”(《自由社会秩序的诸原则》*The Principles of A Liberal Social Order*)。

哈耶克认为,指导行为的规则的传播是在某种筛选和保留的过程中进行的,包括人们模仿或者抛弃某些行为规则、习惯、传统。哈耶克坚持,这一过程不是预先设计的,规则本身“体现在行动中,而对此行动,行动着的人未必明确地知道”^[16]。这反映了哈耶克反对理性建构主义的立场,他怀疑理性在指导社会的演进中具有最重要的作用。哈耶克声称,“较好的行为规则”将赋予利用它们的人以优势,并被后代所模仿^[17]。在哈耶克看来,选择机制是在社会群体层次上展开的:那些实施着较好规则的群体将比那些利用较差规则的群体取得更大的成功,他们不仅可能取代后者,而且能使较多的人口维持生存^[18]。尽管这种论证有同义反复、循环论证之嫌,但哈耶克似乎是想提出或许可以成为“理性的传统理论”的东西,在这里,他认为这是一种“拉马克式”的演进过程,在这一过程中,“我们的习惯和技能,我们的情感倾向,我们的工具,和我们的制度——在这种意义上说,这一切都是对过去的经验的调适,是通过有选择地清理那些不太合适的规则而成长壮大起来的”^[19]。

不同的社会安排和制度的认识论后果,是哈耶克更为宽泛的社会理论的核心主题。不过,哈耶克也捍卫了作为一种规范性理想的自由秩序,并揭示了我们如何才能实现这种秩序。^[20]这两大任务在哈耶克宽泛的社会理论中融为一体。哈耶克相信,如果坚持自由主义的原则,对人类来说,比起其他秩序来说,由此而形成的社会秩序必然会产生更为有利的结果。他用两种办法对这种结果作出评价:(1)对于交换学来说,由于不存在整体秩序的任何具体的目标,因而不可能进行人与人之间的效用比较,这就要求他拒绝一般的福利经济学,而赞同那种强调“个体在尽可能高效率地实现其目标时可以

随便地获得机会的条件”(《作为发现过程的竞争》^[21]);(2)如上所述的维持更多人口生存的群体选择的标准(《致命的自负》第八章)。然而,哈耶克是试图根据科学的论证来维护他的规范性主张的。而这种论证,如我们上面力图揭示的,侧重于证明自生秩序认识论上的优越性。哈耶克的主要任务就是根据与日益复杂的秩序(和次级秩序[suborders])之形成有关的过程,来构想出社会的领域,并按照其认识论属性分析这种秩序。在哈耶克看来,自生秩序的吸引力就在于其利用知识的性质。他认为,自由主义者所追求的自由目标——一般是指有限政府、法治、财产权、个人不受专断干预的自主空间——对于自生秩序的形成和发展,具有根本的推动作用,从而进步所必需的认识论优势,也正是源于这种秩序。

在进行这种论证时,哈耶克充分地利用了他在交换学研究中得出的认识论观点,并把知识的局限性问题提高到普遍有效的社会原则的位置。^[22]于是,在《自由宪章》的《自由文明的创造性力量》(第二章标题)中,哈耶克用下面的话强调其重要性,他把知识分工称为需要解决的“大问题”,“因为文明能使我们持续地从我们个人不掌握的知识中受益”^[23]。而在《法、立法与自由》的第一卷中,哈耶克用以反驳理性建构主义的主要依据就是下面的一个观察:“人类的行动之所以基本上成功的……因为他们不仅利用了他所知道的个别的知识,也利用了他不知道、也不可能知道的大量知识”,“而决定着社会进程的我们对绝大多数事实的无可救药的无知这一事实,就是大多数社会制度都呈现为目前的形态的原因所在”。他继续评论说,他1937年和1945年“论述知识的文章”是“本书系统地运用于更广泛的领域的这些理念的开端”^[24]。

但除了经济学领域之外,哈耶克也认识到,他对自生秩序

的科学分析未必就能成为出现或维系“大社会”必不可少的条件,或者能够完全支撑出现或维系“大社会”的种种必然结果。比如,哈耶克注意到,仅仅由于“自然生成的法律”(grown law)具有“某种可取之处,并不能证明它总是好的法律,甚至其某些规则未必就不是非常坏的法律”。哈耶克说,当演进的法律适应于某些个体但却“不能满足实现更为普遍的正义之条件”的正义观赋予合法性时,这种情况最容易发生。哈耶克承认,自发形成的法律可能导致“它自身无法摆脱的僵局”,哈耶克的意思就是要表明,我们不能“完全不要立法”。承认这一点导致的后果,促使哈耶克思考赖以维系交换学、法和社会互动之秩序所必需的元制度(meta-arrangements)。而这就必然要求哈耶克给出一个包含更多规范性内容的分析框架。它也使他所探讨的问题越来越偏离那些自发性秩序,尤其是哈耶克等人给予了详尽而深入的分析性研究的交换学。到了最后,当精确地论证众多可能的元,到底在多大程度上与自由秩序相容或者就是自由秩序的本质时,哈耶克的宽泛的社会理论所必需的抽象水平却明显地不那么满足要求了。哈耶克越是深入地研究宽泛的社会理论,交换学理论越是难以获得那种明晰性;从某种意义上说,他的分析更“含糊”了。

2. 把交换学理论应用于社会秩序带来的难题

如果上面的说法是正确的,那么,下面的评论就没有什么奇怪之处。事实上,对于宽泛的社会理论,尤其是规范性问题至关重要的社会理论,我们是否本来就不该期望它得到正当性的证明?这一点都不奇怪,因为哈耶克的社会理论所面对的不是某个确定的问题,而是令人敬畏的问题,好几位评论家都指出过这一点。^[25]随着哈耶克对宽泛的社会理论的研究的

深入,交换学的创见对于研究这些问题反倒没有多大用处了,这一点哈耶克本人可能也觉察到了,他曾经说过,“尽管我自认为主要是个经济学家,但我越来越明显地感觉到,对于很多紧迫的社会问题的答案,最终只能到技术经济学范围之外的诸原则中去寻找”,而在这样的领域中,“我可以说我已经掌握了所有的技术细节”。

当我们提出社会领域的秩序具有几个共同的特征时,当然并不是说我们认为,他们的运转完全相同,或者说是按照某些规范性标准产生类似的结果,当我们从交换学的自生秩序转向更宽泛的社会秩序,会面临下面的难题:

复杂的程度。宽泛的社会理论所要理解的整全秩序的复杂程度,要超过在其中运转或作为其一个组成部分的交换学之类的“次级秩序”的复杂程度。这意味着,要分析宽泛的社会秩序,不仅仅涉及单个的社会秩序本身,还必须理解各种各样的次级秩序彼此互动的途径。理解一个宽泛的社会秩序之运转,更不要说弄清其如何变化和演进,是一件令人望而生畏的任务。而且,哈耶克也曾经说过,随着我们对更复杂的现象的研究的深入,我们所可能获得的那种知识本身,也越来越抽象和普遍。在《复杂现象理论》(*The Theory of Complex Phenomena*)中他断言:

因此,科学的进步必然会从两个不同的方向获得:使我们的理论尽可能容易地被证伪,这当然是可取的,但与此同时,我们也必须推进到某些领域,在此,随着我们的进步,可证伪的程度必然会下降。这是我们涉入复杂现象领域所必须付出的代价。

如果这是正确的,那么,当我们开始研究更宽泛和更复杂的社会领域时,我们的知识就更少关涉现象的具体方面了^[26]。

即使两个组织复杂的秩序都是自发的,也不意味着可以用同一个或者说类似的机制来解释其运作机制问题。与之相反的说法,则是一个需要给出证明的假说。运用经济学中已经弄清的机制来解释比如说与财产权规则有关的一套具体安排是如何及为什么它被另一套安排所替代,实际上是把一个语境中的理论——在这里,运用它是正当的——运用到另一个语境中,而其间的关联却不是不证自明的。同样,运用柯兹纳的企业家理论(Kirznerian entrepreneurship)解释交换学机制是有意义的,但将其用于超出经济行为的问题,就不恰当了。同样的问题也存在于科学活动的自生秩序中:科学并不是一种市场秩序,因而我们不能照样假定,科学秩序的运转可以用交换学的概念来描述。

普遍与具体的超经济条件。如果其他情况相同,社会理论所涉及的假设通常取决于进行分析的层次。在宽泛的社会理论领域中,比如说在交换学理论这样的次级领域,可以用某种财产权的概念分析各种各样的问题,而依然不会丧失其对于与交换学分析相关的问题的大多数解释力,甚至一点都不会丧失解释力。经济学家在研究自己学科领域的问题的时候,并不非得全面地阐述与财产权有关的法律方面的复杂性和特殊性。相反,在很多情况下,经济学家在分析交易的形态和资源配置的时候,只需简单地将财产权的制度框架看成是给定的即可。但在宽泛的社会理论层面上,把这样的制度安排看成是给定的,就会碰到某些困难,因为对不同类型的规则具有不同的内涵,必然意味着与这些规则对应的不同社会制度在类型和功能上出现重大差异;因而与经济学不同,对更宽泛的社会理论来说,其主要任务之一通常是要更全面阐明财产权的细节。经济学家可以把某种制度安排视为外生变量,

可以假定其为保持不变的条件之一,经济学家这样做并无不妥,而从更宽泛层面理解社会的理论家则必须面对下面更艰难的任务:比较详尽地解释市场交换赖以展开的社会制度。

有些经济学家发现,运用不同的均衡概念,把理想的市场交换所形成的结果理论化,是有用的。哈耶克的“计划协调”概念要求个人的计划互相吻合,从而使每一计划都可以如愿以偿。我们甚至可以像哈耶克所提示的那样从经验上扩展这一概念,可以说均衡是一种实实在在的趋势。这样,我们就接近于认同这种均衡概念具有某种规范性地位,毕竟,设想个人更乐意看到自己的计划实现,并非不合情理——参见柯兹纳的论述。只有在交换学背景下,认同这样一个规范性标准,才能有某种(哪怕是有限的)用处。在具体的背景下,使用某种评估标准,本身并没有什么不当之处;这种标准也必然是不完整的,因为有可能其他的均衡概念也同样能够表达某种规范性含义。然而在更宽泛的社会层面,对于我们所研究的结果,恐怕很难找到一个规范性标准来进行评估,更不要说可以获得广泛的接受了。这可能与社会理论所涉及的范围要比交换学理论的范围更大有关系。因而,社会领域中个人的偏好似乎只能指很多不同类的可能的后果,其中有些是高度抽象的、无法衡量的,个人之间持久存在的不相容也无法通过简单的调适,比如像在市场那样通过价格波动那样来解决。在宽泛的社会层面上确定评估标准的难度,我们不能不对规范性命题的效力表示怀疑。尽管哈耶克提出的文化演进的“人口标准”是前后一致的,并有经验内容,但它却没有回答下面的问题:某个随机选择的个人,即使他具有坚定的自由主义信念,是否确实乐意生活这样的社会。

通过上面三个问题的讨论,我们想说明,在宽泛的社

会理论领域中,我们不大容易达到我们在交换学理论中对问题和分析所具有的那种明晰程度。尽管哈耶克大胆地涉足社会理论,他仍然得依赖交换学为其阐释自由秩序——一种非常自然的安排——的概念框架提供基本原理,因为只有市场交换体系中,他才能够最清楚地说明自生秩序的运转情况。然而,一旦哈耶克更深入地研究社会理论,还照搬交换理论及其经验应用所支持和提示的那种分析性甚至规范性命题,就大成问题了。尽管哈耶克的大部分研究中都隐含着演进的观念,然而,当他在 20 世纪 70 年代相对突出这一研究的时候,也造成了一些评论家认为值得质疑的含混之处^[27]。

归根到底,哈耶克的研究纲领及其对知识的局限性的一贯强调,迄今仍然没有形成一种圆满的社会秩序分析理论。在寻找继续哈耶克的事业的路径的时候,我们要注意,秩序问题除了使我们认识到知识总是面临着不可避免的约束之外,硬币还有另一面:秩序所具有的能够生成知识的本性的重要性。下一节,我们将根据这种重点的变化,转而探讨“哈耶克理论的方向”。

IV. 哈耶克理论的发展方向

在这里,我们提出两个有区别但又彼此相关的问题:依赖秩序的知识的潜在丰富含义(及哈耶克本人做出的不完备的发展),把社会理论的概念重新定位为一种科学的观念,其研究的对象是秩序及其制度因素。

1. 依赖秩序的知识

在思考哈耶克试图从交换学转向更复杂的社会秩序问题

研究过程中所遭遇的问题的时候,我们希望大家注意,尽管哈耶克清楚地认识到个人的知识是依赖秩序的知识(也即依赖感觉秩序的结构),但他却从来没有完整地将这一理念普遍地应用于市场秩序或其他社会秩序。在市场语境中谈论知识的时候,他所指的似乎一直是市场秩序传递分散的、默会的个人知识的潜力,而不是指全新的知识的生成,即形成某种不同的分类系统这一意义上的新知识。具有讽刺意味的是,在哈耶克对感觉秩序的研究中,明明白白地阐述了依赖秩序的知识之理念,在那里,他强调个人知识在其所赖以生成的结构中的偶然性。他明确地说,“像‘X是什么’之类的问题,只有在某个给定的秩序中才有意义”。后来,在《抽象的重要性》(*The Primacy of the Abstract*)中,他同样清楚地说,“在活动着的机体——在其中刺激的差异体现在它所唤起的行动之意向的不同中——功能之外谈论什么感知和思考,是没有意义的”。在同一篇文章中,他认为,人的知识的特征“首先是一种行动规则的体系”,在其中,被感觉到的刺激的联合——对刺激的一种有效分类,但与分类机构的实际结构有密切关系——激发恰当的行动型式。

但在,在把这一理念运用到感觉秩序之外的其他秩序中的时候,他就远没有这么明确了。在《知识在社会中的利用》这一名篇中,他确实清楚地区分了科学知识与“特定时间和地点的环境中”的个人知识,但却并没有提到这两种不同的知识赖以生成的不同的语境。当他说到市场体系的功能就是使“知识作为整体不由某个人利用”时,等于隐含着这样的观点:实际上存在着不依赖于其生成之环境的東西的整体,而问题只是如何才能最好地收集它。当然,他必然会立刻说,直接进行收集工作是不可能的,这清楚地表现在他认为,价格体系是

“通过某种符号传递那些最基本的信息”。然而，尽管这里隐含着那些观念，但他从来没有明确地说，价格信号就是由市场秩序生成的知识。^[28]他曾经说过，从比较宽泛的意义上说，价格体系是“一种传递信息的机制”，这使他跟那些脱离语境的研究没有多大区别了，比如在格罗斯曼(Grossman)等现代“信息理论”经济学家那里，就是以价格体系能使分散的信息在个人间直接传递这一观点来解释问题的。

在哈耶克晚年提出的社会理论中，所致力解决的问题，似乎是理解普遍意义上的社会秩序的性质，而不是理解至少从概念上说有所区别的东西，即在某种社会背景中形成的或者可以形成的各种各样的秩序。他的这种倾向在他对秩序的定义中表现得非常明显：

自始至终，我们都用“秩序”一词描述一种状态，在这种状态中，很多不同类型的元素彼此高度关联，因而我们可以从我们对整体中的某一时间或空间片段的了解中形成对于其余部分的正确的预期，或者至少是正确的可能性非常大的预期。

这是高度概括的“秩序”的概念，甚至包括简单无机的结晶体之类简单的物理秩序。令人惊讶的是，这种对秩序的被动看法，却恰恰完全是从哈耶克认为秩序是主动地生成知识的观念中抽象出来的。

这里所说的知识是指个人所拥有的关于秩序本身的知识。他把秩序性仅仅看作是向我们提供了某种能力，使我们从对于整个秩序之有限的局部了解中形成关于整个秩序中处于优势地位的环境的更为可靠的预期。但对于各种秩序的运作却没有作任何说明，正是这些秩序决定着各种知识的特征，知识依赖于秩序的特定结构，依赖于秩序的要素及其之间的

关系的性质。比安奇(Bianchi)敏锐地意识到了这个问题,她认为,秩序不过是一种有序的状态——她尤其意识到,秩序是从社会秩序中持续进行的发现过程中抽象出来的。她指出,秩序“不是一种状态,而是一个过程;不是一种正确的状态,而是一种可以修正的状态”。我们认为,把秩序就是生成知识的东西——即处于持续地与其环境调适状态中的复杂的、动态的东西——这一观点进行概念化,就可以得出比安奇的观点。也就是说,秩序就是“感觉秩序”意义上的那种秩序。

把秩序看成是被构造的、多级的、生成知识的安排,这一见解所提供的视角可能带来丰硕的成果,下面的观察可以支持这种看法:它似乎能为澄清当代的一些难题和争论提供一个连贯性的框架^[29]。下面,我们将用这一框架考察反驳社会主义的方法论,“大企业”理论,及哈耶克晚年著作明显背离其一贯坚持的方法论个人主义所引起的争论。

(1) 反驳社会主义

在米塞斯之后,奥地利学派圈子中经常谈到的一个话题就是,一方面是社会主义的“不可能性”,另一方面则把苏联的崩溃看成是对米塞斯的分析的一个生动的证明^[30]。不过人们会有点疑惑,不可能的东西怎么会生存了那么长时间,也许 20 世纪 90 年代崩溃的那个东西,根本就不是社会主义。^[31]这种夸大其词,对米塞斯关于在价格不具备信息价值的时候企业家估价会遇到难题的深刻分析其实并不公平,即使是有些人受哈耶克启发,对中央计划制度下和自由市场制度下知识传递的可能性进行比较,把社会主义内部的交流机制说成是“用黑粉笔在黑板上写字”,也严重夸大和曲解了他们的论述,以为社会主义制度下其知识传递能力为零。其实,他们的真正

意思^[32]并不是说,社会主义社会完全是不可能的,而是说,如果没有从外部引进的价格资料,新创建的社会主义社会不可能像其鼓吹者所假设的那样,持续地支撑其人口生存,更不要提文明了,假如这个世界上只剩下它自己,那它必然会退化到一种人口更少、更原始的状态。如果“社会主义”就是指完全取消货币核算,那么,诚如米塞斯所指出的,这样一种制度“只能在简单条件下”运转。

反驳社会主义的更有用的思路也许是把问题转化为研究不同秩序生产知识的能力。重要的并不是去寻找某些无法反驳的论点把某种制度完全排除在外,而是详尽阐明一种合理标准,对可能的制度选项进行对比。赖以维持秩序的认知主体不同,必然具有不同的获取知识的能力,因此,两种制度中都不存在全知全能者,都面临着其自身的结构和复杂性所带来的约束,那么,根据其实际能力对其进行直接比较才有意义。从本质上说,这就是科斯和德姆塞茨(Coase, Demsetz)曾经中肯地提出的“比较制度分析”的含义。

中央计划制度是一种由某个人控制的秩序,协助这个人的,则有一些资料汇集组织,能够把源于具体时间、地点的知识之某些可以明确表述的层面传递到这一中心。这种安排有两大问题:首先,数量非常巨大的可能的输入资料都表现为默会知识的形态,而不能以这种方式直接传递。其次,尽管这样的制度能够起码接触到分散的知识的某些层面,但在该秩序结构中没有任何办法能够提高其分类能力或反馈能力,因而也没有能力生成更高级的知识,超越单个人的心智所能生成的知识之外的知识。与此相反,市场秩序体系不仅包含了对以默会知识形态输入的资料作出反应的结构,也能够借助精细的分类程序对输入的资料进行处理,从这一分类过程所产

生的结果,就是以价格和商品的其他抽象属性而体现出来的对个人知识的反馈。性质和范围十分不同的分类过程,必然导致完全不同的感觉秩序,因而毫不奇怪,在中央计划制度下,由于完全或部分地缺乏这种分类过程,就根本没有市场制度那样反应灵敏。但这并不是说它是不可能的,甚至也不是说它必然会崩溃。

(2)大玩家理论(Big Player Theory)

存在着大玩家——诸如中央银行、财政部等等市场参与者,它们具有自由裁量权却又不受盈亏法则的约束——的市场的问题,可以用两种不同环境下市场秩序中不同的学习反应来予以解释。如上所述,在一般市场中,输入的资料都是众多市场参与者个人掌握的关于自己所处环境的知识,市场秩序对这些输入资料进行分类,以生产价格、品质、名声等等市场知识,它们所反映的是市场秩序对外部现象的调适。与此相反,如果存在大玩家,那么,输入的资料就包括来自大玩家的很多信息,因而,最后作出的分类(价格等等),不仅是对分立的个人知识的调适,也是对大玩家输入资料的调适。如果大玩家的输入资料非常强大,那么,在某种程度上,它就淹没了其他的资料,于是,市场的调适在很大程度上就是对来自大玩家的输入资料的调适,而不是对来自其他市场参与者的输入资料的调适。在这样的环境下,市场参与者很快就会认识到,为了预测未来的市场结果,预测大玩家未来的输入资料就比预测“基本因素”(来自其他人的输入资料)远为重要。如果大玩家不断制定随意的政策,市场参与者就不大愿意了解新的(和一直在变化的)环境以使自己尽可能迅速地完全适应,市场分类就不能很好地反映实际环境。仅仅是在这一意义上

——可以较好地反映一般认为与大玩家的胡思乱想相反的经济现实——我们才可以说，在大玩家市场中，市场信号的认识质量比较低。在这两种情况下，市场秩序都生产知识，也都能适应输入的资料，并在同样时间内作出反应。在大玩家市场中，由于市场秩序在增进对于大玩家所未涉足之环境的了解方面的作用要小，市场参与者使自己的个人知识适应这种环境的机会就会减少。他们更热衷于使自己的知识适应大玩家的行为，但在一个随意决策的政治环境中，这可能是一个困难的、易错的过程。为了在此找到线索，市场参与者更愿意主要根据其他人认为大玩家将干什么来形成预测，这可以对“羊群”行为给出合理的解释。简而言之，大玩家不受政策规则约束的认识论后果就是使市场秩序和个人计划的协调陷入混乱。

(3) 哈耶克和方法论个人主义

多层次(在连续的层面上进行的分类和再分类)的秩序的特征，成为最近探讨的一个热门话题，这最早是由范贝尔格(Vanberg)提出的，他论述了方法论个人主义在哈耶克分析“恰当”的社会规则之选择时的用处，范贝尔格的结论是，“[规则的]文化群体选择概念从理论上看来是模糊的，与哈耶克个人主义理路的基本要旨是不协调的，其基础也是不牢固的”。问题集中于对下面的事实进行解释：某些有益于群体、但似乎对遵循它的个体没有益处的行为模式，是如何得以形成和维持下去的。哈耶克的解释更多地强调更“恰当”的规则能使群体生存下来，然而，诚如范贝尔格正确地指出的，这会引出下面的问题：有益于群体但对个体有害的规则，最初是如何被人们采用的。然而，把自利的个人的行为模式与行为展开之制度背

景结合起来,就可以得出是由“由群体”进行选择的结论。那些在个人可以从所有的选项中进行选择时被理所当然地看作对个人不利的行为,在某种限制个人可能的选项及其当下所面临的具体的机遇的方向这样的制度背景下,就可以完全与自利之心相容。那些冒着生命危险试图夺取一个战略高地的士兵,在那些没有注意到当时这些行动的具体情景的人眼里,按照他们自己所依赖的规范和惯例来判断,的确是非理性的。同样,从表面上看,法官造法的制度(门格尔[Menger]曾经指出,这是与个人利益和谐的一条途径)能够促使出现未必有利于个人短期利益的行为。哈耶克曾经指出,在裁决纠纷时,法官的作用并不是决定“当事人是否遵循了任何人的意愿,而是他们的行动是否与另一方当事人理性地形成的预期相符,这些预期之所以是理性的,是因为他们与群体成员的日常行为赖以为基础的惯例相符”。如果这个地方并不存在明确的既有惯例,或者既有的惯例彼此冲突,那么,法官就可以提出新规则或者改变规则,以防止未来出现同样的冲突,而这种改变是否会被延续下去,则取决于他们在清除导致预期冲突的惯例方面的效力。关键是,法官造法的制度一旦建立,它就能产生某种与自利相容的行为模式,而如果没有这种制度,它们可能会(被认为)对个人不利而被拒绝。哈耶克的群体选择观念本身并不荒唐,但是,我们已经说明,要弄清社会为什么会采用表面上看起来不利于个人的规则,群体选择的咒语既是不必要的,也是不充分的。如果我们考虑到行为得以实施的秩序的层级性制度结构,就会发现这个问题是与方法论的个人主义是完全相容的^[34]。

2. 一门秩序科学？

在经济学中，常常隐含着下面的假设：简单地利用总量概念，把纯粹选择逻辑运用到市场这一层面的现象中，应该不成问题。但是，如果我们把市场秩序看成一种复杂现象，它的结构和属性就是我们研究的核心问题，那么，这种把各种要素加总以描述整体的建模策略，无疑是过于简单化了，这种简单化，当然可以说是表现了经济学家的独创性，因为他们就是据此对世界说三道四的。然而最起码，这种方法把市场秩序的调适和创新能力完全排除在外了。另一方面，如果我们准备研究市场秩序的真实结构，那么，仅仅说这一秩序的要素就是（一般或者平均）自利的追求效用者就远远不够了，我们还必须进一步理解这些要素是怎样、在哪个层面相互作用、相互关联、从而形成某种整体性秩序的。哈耶克曾经指出，我们理解这种市场秩序的办法只有一条，就是“通过探究要素间存在的关系然后再用理智去构建它”。只有这时候，我们才能揭示输入资料进行分类、在时间空间环境中“分配知识”的一般过程。

从结构的角度看组成市场秩序的人，总是通过将可以预期的行动序列付诸实施而彼此相互作用，仿佛他们的行为就是从“事先已经安排好”^[35]的节目单中挑选一个来表演。这种看法是与哈耶克对感觉秩序进行的分类活动的描述完全一致的，这种分类的结果是形成行为的意向（“行动的规则”），即在对刺激的特定结构作出反应时所呈现的恰当的组合。因而，我们观察到的行为的实际序列是与特定的抽象惯例一致的，这些惯例是根据眼下的局势从丰富的参数中选择出来的并进行了修正。“制度”一词的歧义迭出，我们把制度定义为从普

遍观察到的人际相互作用中推导出来的抽象惯例,希望这一定义能够整合各种含义,而不是混淆了其含义^[36]。这种惯例是普遍的,它们并不能决定具体的结果,但却能通过安排相互作用的而将其结果限制在一组可能的结果范围内。正是不同层面上的无数互相作用活动累积效应最终形成了秩序,因而,这些制度的性质、它们的结构和属性——这些本身都是抽象的——就变得显豁了。确实,按照哈耶克自己的说法,“在社会理论及社会政策领域至关重要的问题就在于,[主宰行动的]规则应该具有何种属性才能使个人的分立的行动最终形成某种整体的秩序”。而我们这里强调的是,这些制度塑造了一种社会秩序中各分子之间的复杂关系,因而,确定了秩序的结构,也就决定了秩序的分类能力。

这种分类能力就是秩序所能够生成的那种知识。

我们已经论证了,哈耶克的研究中根本的内在一致性,也即他在关注经济学和社会科学领域的问题之外,一直在深切地关注认识论方面的问题。在追随哈耶克的理念的时候,把秩序的概念向前推进,理解为生成知识之物,可能会更好地发挥哈耶克研究纲领的解释潜力,也能够使哈耶克的研究纲领变成对这一领域各层面问题的科学研究,其中包括秩序的结构,有形的、无形的成分,它们具有可以生成我们称之为“知识”的东西的性质,所谓的知识,就是通过某种分类过程对于结构之外的现象的一种抽象的反映。

这种研究应该是一门科学,就相当于生物学研究有生命的物体的方方面面——这种认识论是一门自然科学,而不是哲学的一个分支。就此而言,我们确实可以说,哈耶克的研究纲领就是一门关于知识的科学研究领域。

要精确地定义我们所说的“知识”一词,遇到的困难跟我

们定义“生命”一词时一样大——它并不是一件东西，而是对以某种独特方式组织起来的复杂物体的表面属性的一种描述。为了从结构上描述生命，你只能描述生命体的要素——它们是什么，它们是如何安排的，它们怎样相互作用，这种相互作用又是如何改变它们的。为了从功能上描述它，你只能描述生命体的其他属性——它们能使该物体做些什么，它们与环境如何互动，它们如何变化。为了从历史或种系发生学的角度描述它，你就得注意，生命体以某种方式复制出稍有变异的种类，并进行筛选，从而可以拼凑出一篇完整的进化故事。同样，描述知识也需要我们对于生成它的那种复杂现象予以理解。可以从结构、功能、种系发生学等角度理解这种复杂秩序。哈耶克学术生涯的不同阶段，实际上就是对生成知识的复杂秩序的一个或多个方面的探讨。他研究感觉秩序，主要是在研究人的感觉器官的一般结构。他研究交换学，就是把它作为“人们在财产、民事、合同等法律规则的框架内采取行动而形成的自生秩序”的一个理想范例，并通过与社会主义规则下形成的秩序之对比，凸现了这类秩序认识论的优越性。他晚年的研究则转向思考社会秩序的可能的结构，试图寻找某种能够获得质、量两方面都更出色的知识之制度安排，并提请我们注意此种秩序乃是通过某种演进过程形成的这一事实的含义。

如果说秩序是“生成知识的物体”，那么，就必须参照其赖以生成的秩序来定义知识，因为知识就是与我们所探讨的秩序相对应的一整套分类范畴。从这一角度看，说市场可以收集“分立的”个人知识、并使之为他人所利用，就是完全错误的，因为它的意思就是，市场要解决的问题，仅仅是把分散的知识或信息的收集到一起、从而可以被普遍利用的问题。然

而,市场作为输入信号所获得的知识总是个人的——关于可能对自己有用的商品和服务的个人知识——并由个人对其分类,形成一种完全不同的知识。这对人类的生存来说,是一个至关重要的问题,因为市场所提供的分类只能被个人感知到,只能由他们进行解释,以增加他们的个人知识,并可以利用这些知识来提高他们的适应能力,帮助他们追求自己的幸福^[37]。

从“感觉秩序”角度对生成知识的物体的认识,可以为我們提供一种新的完形,一种研究社会现象的新思路,因为如果可以运用它来更深入地研究市场,当然,也就可以用来研究科学、法律、政治等等社会秩序。多少有些讽刺的是,哈耶克运用从经济学理论中获得的创见来研究社会现象所遇到的主要阻碍竟然是他自己没有充分地拓展的自己的感觉秩序理论的丰富内涵。

V. 结论

我们已经比较详尽地讨论了哈耶克整体的研究纲领,认为它是一个连贯的、新颖的、开创性的思想体系,而他所一贯关注的,则是知识的形成和利用所固有的难题和困境。它提出了关于市场活动的性质和运作的深刻理论,哈耶克等人也一直想利用这些理论更好地理解非市场的社会过程。但我们的看法是,这一试图把哈耶克的理论扩展运用于更复杂的社会安排的努力,并没有取得明显的成功,试图运用它来论证古典自由主义类型的社会安排之正当性,也使分析变得复杂,因为这必然要引入回返性假设,而这与哈耶克研究的基本科学要旨是不协调的。而哈耶克大有可为的研究纲领在提出有关社会秩序的完全分析性理论时的失灵,并不能仅仅归咎于引

入规范性因素的失策,更不能归咎于分析本身有什么明显的失误。诚如科斯所作的著名评论,我们需要的是一种理路的变革。但我们认为,这种理路的变革是与哈耶克思想的要旨完全一致的——要增进我们对于知识和秩序的性质的理解。我们希望我们已经揭示了,哈耶克为我们留下了一个大有可为并且必将会产生丰硕成果的社会科学研究纲领之基础,这一研究纲领侧重于研究某种我们称之为“秩序”的知识生成体的结构、功能和演进,尤其是那些其互动成分是个人的秩序。稍微变换一下贝克(Becker)的话,我们可以说,哈耶克关于依赖秩序的知识假设,如果严格地成为对社会中形成的秩序进行科学研究的基础,就可以形成独具一格的哈耶克式社会科学研究方法的核心。本文概述的研究纲领强烈地提示我们,“知识问题”和“知识的约束”仅仅是硬币的一面,肯定性的一面则是知识生成的可能性。为了更好地理解各种各样的秩序和制度,我们需要更肯定性的方法,我们距此还有很长一段路要走。

当然,最有趣的是,我们赞同哈耶克所说的,“对社会的经济问题之性质的误解乃是由于我们养成的思想习惯总是错误地把社会现象当成自然现象来看”,我们又提出,自然科学的方法,当然是正确理解的自然科学的方法——通过互动的、社会的观察和建模过程对现象(自然的或其他的)进行与价值无涉的分类——恰恰是研究哈耶克肯定性的研究纲领所需要的。我们相信,这将为经济学的研究,为更普遍意义上的社会科学研究引入一条全新的、有效的思路。

本文原题 *Mind, Market and Institutions: The Knowledge Problem in Hayek's Thought*. 译自 J M Kaplan *Workshop in Politics, Philosophy and Economics* (Spring 2000)。两位作者 William N. Butos、Thomas J. McQuade 均任教于康涅迪格州哈特

福德市三一学院经济系。作者感谢 Roger Koppl, Stephan B? hm, Jack Birner, Israel Kirzner 及纽约大学奥地利学派经济学讨论会成员给予的启发性评论。

注释:

[1] 参见 McCormick's (1992) 的有趣但却不完整的研究。

[2] 参见 van Zijp (1993), Garrison (1991), and Butos (1985, 1997)。

[3] 参见 Weimer (1982), Gray (1984), and Loasby (1999)。

[4] 当哈耶克还在念书的时候,就已经在 1920 年写出一份手稿,就是后来《感觉秩序》的基础 (1952b)。

[5] 参见 Birner (1994) and Gray (1984, ch. 1)。强调哈耶克的“转向”的人包括 Hutchison (1981), 他声称,哈耶克的《经济学与知识》(*Economics and Knowledge*, 1937) 标志着他从米塞斯的方法论转向波普的方法论, Caldwell (1988) 则提出,从 20 世纪 30 年代晚期哈耶克的经济学研究从技术性均衡分析转向了“市场过程”理路。哈耶克曾明确拒绝了 Hutchison 的解释,说这是基于对他的“错误理解”。参见 Hayek's (1984) 与 Caldwell 的私人通信。

[6] 关于这一点,参见 *The Sensory Order* (1952b), pp. 179 - 184 和 *The Counter - Revolution of Science* (1952a), pp. 42 - 43 and 46 - 50。

[7] 参见 Butos and Koppl (1993)。

[8] 参见 Böhm (1989)。

[9] 参见 Polanyi (1966), Agonito (1975), and Lavoie (1985)。

[10] 哈耶克最早提到这一点是在 1942 年的文章《唯科学主义与社会研究》(*Scientism and the Study of Society*), 他指出,以为我们能够解释我们的知识,这种说法是自相矛盾的,因为这么说就要求我们必须掌握我们实际上无法掌握的知识。

[11] 《纯粹资本理论》(*The Pure Theory of Capital*) 中的一般均衡方法或许可以算一个例外。不过到这时候,哈耶克确实已经意识到一般均衡理论的局限性了。

[12] 也可在《致命的自负》中看到:“本书将论证,我们的文明,不管就其起源而言,还是就其合作而言,都端赖于被准确地称之为人类合作的扩展秩

序,那种通常被称为……资本主义的秩序。”

[13]哈耶克在其社会理论中所使用的“自由”有双重含义,在有的地方,自由看起来是大社会的标准,而在另外一些地方,自由则成为个人利用其分散的知识的必要条件。

[14]在描述“我的论点的关键所在”的时候,哈耶克指出,核心的冲突是“鼓吹竞争性市场所形成的自发扩展秩序的人士,与那些要求一个中央权力机构在集体支配所有可用资源的基础上对人类的互动关系进行刻意的安排的人士之间的冲突,而后者之所以会有这样的想法,乃是源于他们对有关这些资源是如何生成和利用的知识上犯了十足的错误。”

[15]同样的话也可以在哈耶克的最后一本书《致命的自负》中看到。比如,“现代经济学解释了这样一种扩展秩序如何产生的,它本身又如何成为一个信息收集过程,能够收集和利用分散的信息,这些信息作为一个整体,是任何中央计划机构、更不要说任何个人所能掌握、拥有或控制的。”另一句话:“扩展秩序能规避个人的无知”,因而能使我们适应“未知的情况”。

[16]“正是由于遵从那些不是刻意设计的规则和习俗——对其价值和重要性我们基本上并不理解——这种对于传统的敬畏,正是自由社会得以运转的必不可少的因素。

[17]哈耶克似乎认识到,适合自由之需要的规则的演进需要“个人和群体同时遵循略为不同的规则”“从而可以从筛选出最有效的一种”。

[18]在哈耶克看来,“人口规模与某种演进出来的惯例、制度、人类互动形态的出现和好处之间存在着密切关系”,这具有重要的含义:“我一直强调,社会主义对人类当下和未来的幸福构成了一种威胁,因为社会主义或者是任何我们所知道的用来替代市场秩序的东西都不可能养活当今世界的人口。”

[19]也可参见 Hayek(1988, ch. 1)。

[20]在 *The Constitution of Liberty* 中哈耶克说:“本书所关心的并不主要是科学所教导我们的东西。尽管如果我的很大一部分人生是投入研究经济学,我就不大可能撰写本书……但此处我所关注的并不仅仅是历史事实,我并不将自己局限于陈述原因和结果。我的目的是描绘一个理想,并揭示如

何能实现这一理想。”

[21]请参见 *Law, Legislation and Liberty*, volume 2, pp. 126 - 132 (Hayek 1976).

[22]Gray (1984)注意到,“可以看出,[哈耶克]所捍卫的知识观是他在经济学理论和社会哲学理论中所持的很多立场的预设”,哈耶克的全部研究都“自始至终体现了他对于心智的力量和人的知识性质的独特看法。”

[23]哈耶克坚持认为,知识问题随着文明的进步变得更为尖锐了:“我们变得越文明,个人对于他的文明所赖以维持运转的事实相对地说来就更无知。知识的分工这一现象本身就增加了个人对于此一知识的必然的无知。”

[24]也请参见 Hayek(1973, pp. 14 - 17) and (1988, pp. 6 - 10, 14 - 15).

[25]参见 Miller(1976), Gray (1984), Kukathas (1990), Barry (1994), Shearmur (1996), and Witt (1994).

[26]也可参见 Hayek (1952b, pp. 169 - 172).

[27]要公平地对此作出评论,会使我们离题,不过可以参见 Gray (1984, chs. 2, 6), Vanberg (1986), Kukathas (1989, ch. 6), and Shearmur (1996, chs. 3, 5).

[28].但是我们至少将这种等同归于哈耶克, Böhm (1994, p. 169)说:“市场价格所形成的知识就是通过市场秩序的运转所生成的知识——也就是说,这些知识不可能以任何其他方式生成……”

[29]这也在最近发展起来的社会网络理论(sociological network theory)中可以看到,对这一理论的概述可参见 Birner (1996),其中谈到了它与哈耶克理论的关系。不过我们强调的是秩序(网络对象)在知识及其生成问题中的作用。

[30]比如参见 Salerno (1990).

[31] Prychitko (1994)提出了同样的看法。

[32]我们感谢 Israel Kirzner 帮我们澄清了这一点。

[33]这一领域的经验性分析可见 Koppl and Yeager (1996)。也可参见 Machlup's (1936)很有启发性的论文及 Butois and Koppl (1993)。

[34]对这一问题的深入探讨也可参见 Whitman (1998),并从演进的角度

为哈耶克作了辩护。

[35]这并不是说,行为模式是刚性的——这个比喻只是举个例子——有自由参数的行为模式可以体现(通过个人选择)在任何具体环境中。至于这样的行为模式是叫做“惯例”还是“规则”,则是个建模偏好的问题。

[36]这一定义当然可以包容很精致的制度组合。一套软件系统是互相衔接的种种程序和子程序的复杂的组合,一套制度体系也是种种互相依赖的制度的复杂安排,有较低层次的制度(比如与财产有关程序),在其上则有较高层次的制度(比如供需规律)。这是与 Langlois (1986, p. 19)对制度的探讨一致的。

[37]应该强调的是,我们并没有说社会秩序是“群体心智”,可以生成优越于个人知识的知识。由不同类型的秩序所生成的知识其类型和范围是不同的,因为输入的信号不同,分类过程也不同。社会秩序所生成的知识确实可以通过反馈增进个人知识,因而至少可以部分地解决“知识分工”问题,而哈耶克(Hayek, 1937)曾指出,知识分工是市场秩序的正当性所在,社会秩序生成的知识并不是替代个人知识,而是补充了个人知识。我们也不是说秩序就是“社会总体”,是一个不能分割的整体。我们同意哈耶克(Hayek, *The Facts of the Social Sciences*, 1943, p. 69)所说的,以为这种社会现象“无论如何要比可以理解的个人行动更客观,完全是个错觉”。

参 考 文 献

Agonito, R. (1975) “*Hayek Revisited: Mind as a Process of Classification*” *Behaviorism* 3 (Fall) pp. 162 - 171.

Barry, N.P. (1994) “*The Road to Freedom: Hayek's Social and Economic Philosophy*” in Hayek,

Co - Ordination and Evolution, eds. J. Birner and R. van Zijp (Routledge) pp. 141 - 163.

Becker, G.S. (1976) *The Economic Approach to Human Behavior* (U. Chicago Press). Bianchi, M. (1994) “*Hayek's Spontaneous Order: The 'Correct' Versus the*

‘Corrigible’ Society”

in Hayek, *Co - Ordination and Evolution*, eds. J. Birner and R. van Zijp (Routledge) pp. 232 - 251.

Birner, J. (1994) “*Mind, Market, and Society: Network Structures in the Work of F. A. Hayek*”

CEEL Working Paper 2 - 96.

Birner, J. (1996) “*Hayek’s Grand Research Programme*” in Hayek, *Co - Ordination and Evolution*, eds. J. Birner and R. van Zijp (Routledge), pp. 1 - 21.

Böhm, S. (1989) “*Hayek on Knowledge, Equilibrium, and Prices: Context and Impact*”

Wirtschaftspolitische Blätter 2 pp. 201 - 213.

Böhm, S. (1994) “*Hayek and Knowledge: Some Question Marks*” in *Capitalism, Socialism and*

Knowledge: The Economics of F. A. Hayek, Vol. II, eds. M. Colonna, H. Hagemann, and O. F.

Hamouda (Edward Elgar) pp. 160 - 177.

Butos, W. N. (1985) “*Hayek and General Equilibrium Analysis*” *Southern Economic Journal*

52:2 (Oct) pp. 332 - 343.

Butos, W. N. (1997) “*Hayek and Rational Expectations*” in *Austrians in Debate*, eds. W. Keizer,

B. Tieben, and R. van Zijp (Routledge) pp. 220 - 243.

Mind, Market and Institutions

32

Butos, W. N. and R. Koppl (1993) “*Hayekian Expectations: Theory and Empirical*

Applications” *Constitutional Political Economy* 4:3 pp. 303 - 329.

Caldwell, B. (1988) “*Hayek’s Transformation*” *History of Political Economy* (Winter) pp. 513 - 542.

Coase, R. H. (1960) "The Problem of Social Cost" *Journal of Law and Economics* 3 (Oct.) pp. 1 - 44.

Demsetz, H. (1969) "Information and Efficiency: Another Viewpoint" *Journal of Law and Economics* 12 (April) pp. 1 - 22.

Garrison, R. W. (1991) "New Classical and Old Austrian Economics: Equilibrium Business Cycle Theory in Perspective" *Review of Austrian Economics* 5:1 pp. 91 - 103.

Gray, J. (1984) *Hayek on Liberty* (Routledge).

Grossman, S. (1989) *The Informational Role of Prices* (MIT Press).

Hayek, F. A. (1937) "Economics and Knowledge" *Economica* 4 (n.s.) pp. 33 - 54.

Hayek, F. A. (1943) "The Facts of the Social Sciences" *Ethics* 54:1 (Oct), pp. 1 - 13, reprinted in *Individualism and Economic Order* (Henry Regnery, 1948).

Hayek, F. A. (1944) *The Road to Serfdom* (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1945) "The Use of Knowledge in Society" *American Economic Review* 35:4(Sept.) pp. 519 - 530.

Hayek, F. A. (1952a) *The Counter - Revolution of Science* (Free Press, 1955).

Hayek, F. A. (1952b) *The Sensory Order* (Routledge & Kegan Paul).

Hayek, F. A. (1960) *The Constitution of Liberty* (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1967) *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1973) *Law, Legislation and Liberty* vol. 1 "Rules and Order" (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1976) *Law, Legislation and Liberty* vol. 2 "The Mirage of Social Justice" (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1978) *New Studies* (Routledge & Kegan Paul).

Hayek, F. A. (1979) *Law, Legislation and Liberty* vol. 3 "The Political Order of a Free People" (U. Chicago Press).

Hayek, F. A. (1984) "Correspondence to Bruce Caldwell" 29 September (Hoover

Institution).

Hayek, F. A. (1988) *The Fatal Conceit* (U. of Chicago Press).

Hutchison, T. W. (1981) *The Politics and Philosophy of Economics* (Blackwell).

Kirzner, I. M. (1992). *The Meaning of Market Process* (Routledge).

Koppl, R. and L. B. Yeager (1996) "Big Players and Herding in Asset Markets: the Case of the Russian Ruble" *Explorations in Economic History* 33 pp. 367 - 383.

Kukathas, C. (1990) *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford U. Press).

Langlois, R. N. (1988) "The New Institutional Economics: An Introductory Essay" in *Economics as a Process*, ed. R. N. Langlois (Cambridge U. Press) pp. 1 - 25.

Mind, Market and Institutions 33

Lavoie, D. (1985) *National Economic Planning: What is Left?* (Ballinger).

Loasby, B. J. (1999) *Knowledge, Institutions and Evolution in Economics* (Routledge).

Machlup, F. (1936) "Why Bother With Methodology" in *Methodology of Economics and Other*

Social Sciences (Academic Press, 1978).

McCormick, B. (1992) *Hayek and the Keynesian Avalanche* (St. Martin's).

Menger, C. (1883) *Investigations into the Method of the Social Sciences* (New York U. Press, 1985).

Miller, E. F. (1976) "Hayek's Critique of Reason" *Modern Age* 20 # 4 pp. 383 - 394.

Mises, L. (1920) *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth* (Mises Institute, 1990).

Polanyi, M. (1966) *The Tacit Dimension* (Doubleday).

Prychitko, D. L. (1994) "Comparative Economic Systems" in *The Elgar Companion to Austrian*

Economics, ed. P. J. Boettke (Edward Elgar) pp. 224 - 230.

Salerno, J. (1990) "Why a Socialist Economy is 'Impossible'", postscript to L. Mises, *Economic*

Calculation in the Socialist Commonwealth (Mises Institute).

Shearmur, J. (1996) *Hayek and After* (Routledge).

Vanberg, V. (1986) "Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critique of F. A. Hayek's

Theory of Cultural Evolution" *Economics and Philosophy* 2 (June) pp. 75 - 100.

van Zijp, R. (1993) *Austrian and New Classical Business Cycle Theories* (Edward Elgar).

Vaughn, K. (1980) "Economic Calculation Under Socialism: the Austrian Contribution" *Economic Inquiry* 18 pp. 535 - 554.

Vaughn, K. (1994) *Austrian Economics in America* (Cambridge U. Press).

Whitman, D. G. (1998) "Hayek Contra Pangloss on Evolutionary Systems" *Constitutional Political Economy* 9 pp. 45 - 66.

Witt, U. (1994) "The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy" in Hayek, *Co - Ordination and Evolution*, eds. J. Bimer and R. van Zijp (Routledge) pp. 178 - 189.

Weimer, W. B. (1982) "Hayek's Approach to the Problems of Complex Phenomena: An Introduction to the Psychology of the Sensory Order" in *Cognition and the Symbolic Processes*, vol. II, eds. W. B. Weimer and D. Palermo (Lawrence Erlbaum) pp. 241 - 285.

哈耶克的立宪政治经济学

——哈耶克论规则、秩序与复杂社会体制间的关系

菲克托·范贝尔格

两种秩序与两种规则

哈耶克曾经非常详尽地探讨过两种不同的社会规则各自的具体性质,他在两者间划分出的最根本和重大的区别,类似于两种不同的社会秩序之间的区分。两种秩序中的第一类是自生秩序,第二类是组织;前者是由规则统治,而后者则是由命令统治。在自生秩序下,个人“仅服从于普遍的正当行为之规则”,而在组织中,个人则要“屈从于权威的具体的指挥”。不过,哈耶克又补充说,这一定义还需加以限定,因为规则越来越具体了,而命令却越来越普适了,所以二者间几乎有点分不清彼此了,而且更因为,“在某种程度上,每个组织都需要依靠一些规则而不仅仅只是个别的命令”。适用于自生秩序中的“知识的利用”这一理由,对于组织也同样具有根本性意义。只有依赖于普适的规则而非个别的命令,存在于组织中的无数分立的个体的知识,才能得以利用,知识根本不可能为一个中央当局所收集和拥有。

但是在承认不仅是自生秩序,就是组织也得依靠规则的同时,哈耶克也强调,“两种秩序所必需的两类规则之间仍存在重大区别”。事实上,他指出,两种秩序之间的区别,与它们所由以支撑的两种规则之间的区别是一体相关的。自生秩序与组织之间概念上的区别,在某种意义上,就是一个为实现组织目标所需之规则,另一个则为“正当行为的规则”。

哈耶克对此一论题的阐述并非没有含糊之处,因为他从来没有透过对这两种规则进行发生学解释(他们是否是“自发地演进的”,抑或是“有意地设计的”),以厘清这两种规则间到底有哪些本质上的区别。尽管设想这两个方面之间存在某些实质上的相关性有点似是而非,不过,哈耶克也承认过,它们也的确与两个概念的不同维度有关,因此,两类规则本质上的差异应该可以从其各自的发生模式上分别予以界定。

在“自生秩序的规则与组织的规则”一节中,哈耶克是如此解释他所理解的两种规则之区别的:

那些支配一个组织内部的行为的规则的特征在于,它们一定都是为了履行组织所分派的任务的规则。它们预设,每一个体在一个确定的结构中的位置乃是由命令所决定的,每个个体所必须遵循的规则,不仅取决于组织指派给他在该结构中的位置,也取决于发号施令的权力机构为他规定的具体的目标。因此,组织的规则必然只不过是命令的补充而已,为了填补诸命令间的漏洞。对不同的组织成员来说,这样的规则会因其被指派的任务不同而有所不同,这些规则不得不根据命令所决定的目标来解释。

相反,哈耶克指出,自生秩序所依赖的正当行为规则有许多特殊性质,使之“从逻辑上就有别于”组织中的规则。它们是普适的,也就是说,“即使不是对全体成员,起码也是对某一

类成员一律适用,而并不针对具体个人。它们必须是……适用于未知的和不确定的个人和事件的规则”。“他们倾向于禁止某类行为,而非命令从事某类行为,在此意义上”,他们是“消极的”。他们“只是限定被允许行为之范围”,“保障一可确定之空间,个人可在其中按自己的意愿自由行动”,从而使“个体得以在社会中和平共处”。

如欲比较行为规则与组织规则,重要的是记住,组织所“遵从”之规则,体现在两个不同方面。其一,协调组织内部成员的行为的规则,这些规则涉及组织的内部运作,它们尽其所能地支配作为组织成员的个体的行为及其之间的相互关系;其二,组织在作为一活动单位或法人团体采取“对外行动”时,也需遵从的“行为规则”,从本质上讲,这相当于个体(自然人)在与他人发生关系时遵从的行为规则。只有第一种内部规则才合乎上列之组织的规则的基本含义,而外部规则完全等同于普适的行为规则,用哈耶克的话说,它们是“规范个人之间的行为……划定每个人受到保障之界线的规则”。

确实,作为“法人”的组织与作为“自然人”的个体,在某种程度上会遵循同一组“行为规则”,如哈耶克所强调指出的,立宪政策的一个重要问题就是判定,作为法人的组织,是否和在多大程度上遵从那些不同于适用“普通的”的自然人的“行为规则”是必需的和明智的。哈耶克曾明确地批评过关于公司法律地位大讨论中有人提出的一种观点,“即这样一种观念,如果法人资格可赋予公司,那么,很自然地也可将其赋予任一由自然人所拥有的权力”。他认为,这两者之间绝没有本质的和明显的逻辑关系。在他看来,那些可被集中于组织或公司实体的权力,与现有法律赋予这一“法人”的某种权利——尤其是有限责任的豁免权——必然要求,组织受制于普适的法

治的限制,要远远严格于法律对分立的个人行为所必须施加之限制。

政府的规则

在讨论某些特定组织,也即一般所说的“国家”或“政府”时,上述组织的(内部)规则与组织(对外)“行为”的规则之间的区别尤其值得注意。政府是这么一种组织,它的职责是保障自由社会所立基于其上之普适的行为规则框架,而与此同时,它自己作为一个组织,也遵从自己的规则,如哈耶克所指出的,这就使人混淆其所涉及的不同类型的规则之性质。关于这一点,有几个问题需仔细地厘清。

首先,是区别“国家”(或“政府”)与“社会”。哈耶克曾指出,我们叫做社会的社会秩序是一种自生秩序,它是“个人及其所创设的组织之间自发地生成的关系框架”。与此相反,国家则是“某一单一政府统治下的领土上的人们之组织”,这一组织为了发挥其能力,需要一个组织化的机构,此即政府。哈耶克解释说,在自生秩序下的“社会”,不仅包容很多组织,它也需要一个组织强制人们服从于(并且修改和完善)一种抽象规则体系,这一规则体系则是形成一个整体自生秩序所必需的。这种组织即国家施加于其成员即公民的影响,通常体现为“两种截然不同的任务”,此即“政府的两种截然不同的职能”,按照哈耶克的分类是“强制的功能”和“服务的功能”,按照布坎南的分类,则相应地分别叫做“保障性国家”和“生产性国家”。

哈耶克强调说,“最重要的就是明确地划分这两种截然不同的职能”,因为,作为一种特殊的权力,政府必须被赋予强制

的职能,而不应扩展其服务职能。特别是,政府在其第一种角色,即作为“保障性机构”,它必须垄断地占有“游戏规则”的仲裁者和执行人的职责,在其第二种角色,即作为“生产性机构”,它只是游戏中的一位参与者而已,为履行其服务性职能,它无须被赋予垄断性权力。所有公民都必须遵从政府在履行其“保障性职能”时所实施之规则,而在政府当局履行其“生产性”职能时,个人则不用服从其权力。在这一方面,政府所能要求得到的权力应严格地限定在,它只可控制“为履行委托给它的职能而必需的人力、物力资源的限度内”。因此,哈耶克指出,说政府“在控制着国家”——常常有人这么说——完全是不得要领,似乎整个社会都只是它所管理的一个组织而已,如果真是如此,简单地说,它就是十足极权主义社会,在那里,政府必得控制一切资源,在那里,“国家”与“社会”的区别变得毫无意义。在别的地方,“社会”的自生秩序跟“国家”这一组织之间的本质区别,又可以体现为资源拥有的方式,一种是屈从于政府控制的所谓的“社会资源共享”,另一种则是,这些资源由分立或透过私人组织结合起来的个人所拥有,在“保障性国家”实施之普适的行为规则范围内可自由地运用。

哈耶克关于“两种秩序”的区别的一般观点意味着,作为组织的国家和政府所立基之规则,“必然与构成社会自生秩序基础之普适的正当行为规则,具有截然不同的性质”。如哈耶克已阐明的,后一类规则本质上蕴涵于私法(包括刑法)之中,而政府的组织规则则是所谓的公法。决定政府之组织的公法规定了成为“国家”这一组织之成员的条件,它也规定了作为公民之个人的权利和义务,它也规范“政府机构对于委托给他们的人力、物力资源的权力”。仔细地分析“公法”这一范畴,尤其是蕴涵在惯例中的规则,从更狭窄的意义上讲,可以被称

之为宪政规则,也即是“关于政府权力之配置和限定的规则”,也即“主要关涉政府的组织及不同的权力在这一组织的各部分配置的规则”。尽管如此,总的来说,“包含在宪法”中的规则可以被认为是组织的规则,这就可以更准确地区分如上所述的两种宪政规则,也即,一方面是涉及“国家”这一组织及其实施机构“政府”的组织(内部运作)的规则,另一方面,则是限制政府权力的规则,也即约束此一组织的行为之规则。换句话说,应该对组织的规则也做严格的区分,其一是宪法(或公法)的规则部分,它构建起超个人的“国家”及其决策和执行机构“政府”,其二则是对赋予国家及其政府机构所承担之决策和行动的范围和种类加以限定的规则。政府的组织性规则从根本上决定了,政府怎样及以什么样的方式管理其所控制之资源,比如它们可以决定,面对各种事态,政府进行决策的程序,议员和政府官员如何选举或任命,决定他们如何“建立一个层级控制系统”,及“不同的政府机构所应负担之职责及其范围”,等等。These are rules that apply to individuals in their capacities as either members, i. e., citizens, or agents of the organisation 'state'. 这些规则既适用于作为国家这一组织之成员的个体即公民,也适用于作为其代理人时。如果更宽泛地解释,应该说,这些规则也包括调节“个人运用公共资源”的规则,比如设计公共停车场的用途的规则,以及更要紧的关于“道路的规则”。

与此相反,政府的限定性规则关涉的是,国家作为组织可以干什么,而并不管它作为一组织如何运作。他们划定政府权力的界限。他们确定和限制由国家控制的社会资源共享的范围,他们约束国家透过其政府机构所能实施之决策和行为的范围和种类。制定此一限定性规则的最明显的理由,当然

乃是为了解决委托—代理问题或者说列维坦难题,也就是说,怎样才能有效地预防那些实际掌握政府权力的人滥用他们的权力。此一问题,是我们鼓吹宪政政府理念的首要理由。不过,导致哈耶克关注这些限定性规则的,还有更深一层——或者很少人注意的——理由。同样的原因(如上所述)使得单个人会明智地服从那些一般地说适用于集体行为、尤其是国家和政府这一类组织的规则。基于此,规则对于单个个体多个连续性的决策和行为必须是前后一致的,而为了防止给连续性决策造成前后不一的总体后果,规则就必须是——甚至更重要的是——能够指导一群个体所做的决策。说“甚至更重要的”,乃是因为,在集体决策,特别是在多数投票决策过程中,根本就不存在单个人作为决策者所具有的“天然的一致性”和跨时间的同一性。

如哈耶克指出的,关于政府的组织性规则和限定性规则,与关于政府的两种理念即自由主义和民主有关联,它们尽管在历史上相互纠缠在一起,但也应该当作不同问题分开进行分析。民主思想主要关心的是政府的组织性规则,而自由主义思想主要关心的是政府的限定性规则。前者要问的是谁在控制政府权力,而后者要问的是政府权力如何能被有效地限制和约束——就是要使政府控制的权力分立和独立。哈耶克说,现代主流民主政府在宪政上的失误,症结就在于没有清楚地认识到,这是两个互不相干的问题。哈耶克说,17和18世纪宪政主义者的伟大目标就是“竭力牵制政府的权力”,而当人们错误地相信,只要权力的行使都处在民主控制下,就足以防范权力自身的扩张的时候,先贤的教诲就被抛却脑后了。由于这一“悲剧性幻觉”,用上面的区分说,构建现代民主政权的注意力就都集中在政府的组织性规则上,而忽视了设计限

制政府权力的规则,其结果,哈耶克说,就是放任这些政权,最终的结局则是,没有人对其性质和所造成的后果觉得满意。因此,哈耶克断言,欲改正现代民主制在宪政方面的错误和不足,亟须复兴宪政主义者的理念,即“政府所运用的所有权力都必须处于严密规则的限定之下,以使任何人都不能为了己之目的而改变或取消这些规则。

规则的秩序与行为的秩序

与上述规则的作用论题同样居于哈耶克思想体系核心地位的重要论题,是个人行为的规则与行为的社会规则之间的相互影响。哈耶克曾特意指出,我们必须区分我们所说的社会秩序的两个不同方面,或者说不同层面,也即是“那些规范某一群体中单个成员行为的规则体系,和作为整体的群体在此一规则体系下所出现之行为的秩序或模式”。在哈耶克看来,仔细地区分规则的秩序和行为的秩序,是我们理解规则如何影响社会秩序之形成,及所采用的规则的不同或变化将如何影响行为的秩序或模式的关键所在。

在讨论“人们所服从的规则与作为某种结果被型塑的秩序”的关系时,哈耶克本人主要关注的乃是自生秩序,那种完全立基于普适的行为规则的秩序。不过很显然,不同的规则如何影响作为结果之行为的秩序的讨论,也适用于组织类型的秩序,也就是那种建立在规则与命令二者基础上的秩序。实际上,哈耶克关于“两种秩序”和“两种规则”之间的关系的论述,尤其是他关于现代民主制度的失误的论述,表明了这样的分析可以普遍适用于不同类型的社会结构。

哈耶克指出,可以通过普通游戏活动的类推,来说明规则

影响自发社会秩序的途径,及规则的性质影响作为结果之行为的规则的性质。他指出:

导致自生秩序形成的规则,与玩游戏中所看到的规则有很多相同之处……游戏需要一套明晰的程序规范,而每位玩家则遵从共同的规则去追求不同甚至彼此冲突的目标,从而产生了整体的秩序。”

正是利用游戏和自生秩序之间的这种类似之处进行类推,哈耶克把市场秩序描述为交换(catalaxy)的游戏。

在普通的游戏,我们不仅可以明晰地区分出游戏的规则与在这些规则下行为之模式,我们也可以系统地分析,在不同的规则体系下,或规则发生变化后,所造成的行为秩序的差异和变化,我们还可以系统地比较,对于所关涉的人来说,何种规则体系是有意义的,不同的规则所产生的行为秩序,何种是适当的。这种分析性观察,不仅适用于市场上的“经济游戏”及其他类型的自生秩序,也适用于被分成私立的和公共的组织等社会体制。

哈耶克认为,在普通游戏和各种社会协作制度中,“游戏规则”的特质——与相应的外部环境下起主导作用的条件一道,将决定会出现哪种行为秩序,及这种秩序的性质为何。因此,“适当的规则”是市场自生秩序得以顺利运转的先决条件,哈耶克指出,18世纪古典自由主义的创始人已经清楚地认识到了这一点。根据哈耶克的理解,他们所提出的问题就是,社会理论和社会政策所一直要处理的核心问题是,“何种行为规则将产生某一社会秩序,某一特定的规则将产生何种秩序”。

在探讨我们如何知道或找到有益的或适当规则的问题时,哈耶克采用的论证正是他对规则的作用的解释(参看第一部分)。哈耶克指出,我们“不可避免的无知”使我们的理性不

能够“掌握关于复杂现实的所有细节”，这一点使我们不得不依赖规则行事，更使我们必须大量地依赖不用怀疑的传统规则，而不必企图作出理性的选择，或去构建某种指导我们行动的规则体系。哈耶克提醒我们说，这一论证已为休谟所阐述过，他曾论证说：

个人的理智不足以充分理解复杂的人类社会的全部细节……正是我们的理性的这种缺陷……迫使我们必须遵守抽象的规则；进一步看，任何单个个人的心智都不可能创造出最合适的抽象规则，因为这些规则乃是从社会成长过程中演进而来的，包含着无数试错经验，远远超出个人心智之所能习得者。

换句话说，哈耶克关注的“知识问题”有两个维度，其一是利用分散在生活于同一时代无数个人中之分立的知识这一横向问题，其二是受惠于先辈的经验这一跨时间的纵向的问题。关于知识运用问题之跨时间维度，哈耶克发展出了一种文化演进理论。应充分地认识到，这一理论并不意味着忽视批判的理性分析和对规则的有意识改革之可能作用。哈耶克曾明确表示，演进论的观点，并不会减弱我们对于“某些规则的特殊兴趣，由于我们可以有意识地修改之，因而它们成为我们可影响作为结果的秩序之重要手段，此种规则即法律规则”。而对下面一个事实，哈耶克也曾深表遗憾，就是，“个人行为的规则是否可以被有意识地和对我们有利的原则进行改进，同样，个人行为的规则在诸如立法之类的有意识的集体决策的干预或没有这种干预的情况下，能否逐渐演进，对于如此重要的一个问题，却很少有人作系统的研究”。

宪政政治学的任务

哈耶克并没有否定我们可以理性地分析和有意识地改革我们据以进行裁决的规则框架,他强调文化演进是要提醒我们提防两件事,而理性主义的热情常常会使我们忘记这两件事:其一,我们应该谦逊地和谨慎地对待流传下来的传统,因为他们蕴涵着无数经验,发挥着我们并不一定意识得到的有益作用。其二,我们应该谨记,改进规则框架,不要指望理性地重构整个结构,而应推进那种试验性的、零碎的变革。哈耶克论证道:

由于任何现有的行为规则体系都是建立在我们只能部分地了解的经验基础上的……我们不能期望透过全新的重构而改进它。如果从传统规则中流传下来的经验已不敷使用,那么对于特定规则的所有批评和改进的努力,也必须在一个给定的价值框架内进行,惟有如此,其批评和改进才会被接受而无须正当性的证明。

从这一意义上说,鼓吹“敬畏传统”,如哈耶克解释的,并不意味着,“把所有传统视若神明永远维持,不能进行任何批判,而只是表明,对于传统的某一后果的批判之依据,其实常常只是我们所未质疑或不想质疑之传统的其他产物”。

哈耶克又说,一旦我们谨记这些观点,“我们就必须经常反思我们的规则,并时刻准备质疑任一单个的规则”,“我们必须不断努力改进我们的制度”。哈耶克的进路并非为了体谅理性和有意识的宪政政策,而是为其安排了系统的职责。在哈耶克看来,经济学所关注的应该是宪政分析,即,对各种规则体系中的综合运用特性进行比较研究,而不是局促于特定

政策的具体效果的分析。通过提供各种可供选择的规则体系所可能产生的行为模式之综合特性的比较性分析结论,宪政经济学可为宪政政治学提供重要的参考信息。根据哈耶克的想法,惟有依靠这样的宪政政策,我们才可能“努力使我们的社会变得更好,也即我们更愿意生活于其中”。

谈及自己的进路,哈耶克“所强调的是改进我们的制度的积极使命”,他也批评“传统的自由主义理论”没有充分地注意到这一使命,从而也就“一直没有发展出一套足够明晰的理论,解释如何改进法律框架以维系某种有效的市场秩序”。尤其是在1939年发表的小册子《自由与经济制度》(*Freedom and the Economic System*),在为《通往奴役之路》所撰写的《导言》,及1947年为朝圣山学社筹备会议上的致辞(《自由企业与竞争秩序》*Free Enterprise and Competitive Order*)中,哈耶克为宪政政策或 *Ordnungspolitik* 确立了很积极的角色,远比他晚期著作更积极。他指出,反对建构理性主义的社会计划观念,并不是反对社会中任何形式的理性计划。他指出,要为“构造一个普遍的和持久的理性规则框架”留有余地,如此我们就“可以‘计划’一种普适的规则体系,它将提供一个宪政框架,在此框架内,应该干些什么的决策则留给个人来决定”。

20世纪70年代,哈耶克在评论当时正热闹的“国家计划”概念的争论时强调指出,“现代计划者及其反对者之间的争论,并不是争论我们是否应该在各种不同的可能的社会组织之间作出理智选择的问题”,争论的矛头毋宁说是指向建构理性主义者的,他们“声称,在获取有关事实的所有知识的情况下,可以通过正确的安排,获得一个理想的社会秩序”。对于这种想法,哈耶克视之为致命的自负,不过另一方面,毫无疑问,在哈耶克看来,我们不仅能够,而且应该努力通过改进我

们借以个别地和共同地追求我们的利益和目标之规则框架和制度,来“获致一个合理的社会秩序”。根据哈耶克的思想,“为试验和改良留有充足空间的稳定的法律框架,能够使一个自由社会更有效地运转”,他又说,“无论何时,我们都不要确定,我们已经知道了最完善的安排或制度”。在哈耶克看来,在古典自由主义传统中,对于在不断变化的环境下,最可取和最有效的规则体系的问题,比如应该为财产权利划定什么样的范围和限度的问题,并未引起应有的关注,哈耶克怀疑,这也许可以解释为什么古典自由主义招来不少怨恨的原因。在1947年朝圣山学社的致辞中,哈耶克明显是欲修正此一不足,他强调古典自由主义思想应该研究宪政政治学,以致力于改进“法律框架”。哈耶克说,市场欲有效运转,必然要求防止强暴和欺骗,保障某些权利,这是“理所当然的”。他也补充说,

传统的探讨不尽如人意之处就在于,它似乎认为,确认财产权和合同自由原则,这样,一些问题已然得到解决了,好像只要有了一部财产和合同法律,它就是终极和最恰当的形式了。

但是,哈耶克强调说,当我们追问在某种具体情况下,这些普适原则应包含哪些具体内容,这些内容应该如何适应变化了的环境,这种环境变化包括比如说新技术的发明等,从这一追问,我们才算触及到“真正的问题”。在这里,哈耶克列举了如下各种各样的问题:“财产权和合同的法律,公司和社团的法律……税收问题,及国际贸易问题”等,当然也包括那些涉及到“财产权延伸到诸如发明专利、著作权、商标权等权利上的问题”。哈耶克认为,在所有这些领域,对于规则和制度的理性分析与设计,换句话说,宪政政治学是大有作为的。尤其是在上文简单探讨过的“公司监管”问题上,哈耶克强调,

“有必要经过深思熟虑创造出特别的法律制度”，他指出，“我们不应只满足于听任市场在合同自由的普遍原则下发展出恰当的制度”。

结论

如本文开头所已指出的，法律秩序，或者更一般地说规则制度，与社会模式或那些规则下的行为的秩序之间的相互关系，是哈耶克思想体系的一个中心论题，也是立宪政治经济学的核心问题。如哈耶克所指出，这一论题应该是一组学科，即德国学术体系中所称的 Rechts - und Staatswissenschaften（法律与社会科学）所探讨的核心问题。哈耶克曾指出，18 世纪政治经济学的创始人大卫·休谟和亚当·斯密，既是法哲学家，也是经济秩序的研究者，他们关于法的概念与关于市场机制的理论是密切相关的。哈耶克认为，后来法与社会科学的分离，及此后学术训练的破碎，导致这样一种局面，就是再也没有人肯系统地研究这些不同学科曾共同关注的核心问题。

在回顾自己的学术发展历程时，哈耶克说，他所感兴趣的乃是社会协作之规则的功能，这引导他由技术经济学进而研究通常被视为哲学的各类问题，他认为自己的工作重新系统地探究古典政治经济学所探讨之核心问题，他奉献了一种全新的“自由的哲学、法学和经济学之融合”。哈耶克指出，为了推进我们对于规则和社会秩序之间的相互关系的理解——这正是成熟的宪政政治学的根本所在，就需要经济学、法学和社会哲学等方面的专家比之当今更紧密的合作。

在当代法学和各门社会科学训练高度专业化的背景下，哈耶克复兴作为古典政治经济学核心的关于规则秩序与之整

体、系统研究的努力,为现代立宪政治经济学提供了重要的研究范式,在这一领域,以哈耶克在《规则与秩序》中的一段话作为座右铭是再合适不过了:

尽管经济学、法学、政治学、社会学和伦理学都在从不同的角度研究某种适当的社会秩序的问题,但惟有将其作为一个整体才能有所成就。

摘自 *Rules and Choice in Economics*, Routledge, London, 1994。作者 Viktor J. Vanberg 博士系位于德国 Freiberg 之 Albert Ludwigs University 经济学教授。

参 考 书 目

F. A. Hayek

1. *Freedom & the Economic System* (Public Policy Pamphlet no. 29), Chicago: University of Chicago Press, 1939.

2. *Individualism & Economic Order*, Chicago: University Press, 1948.

3. *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

4. "Kinds of Order in Society", *New Individualist Review*, Vol. 3, (2), 3-12, 1964.

5. *Studies in Philosophy, Politics & Economics*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967.

6. *Law Legislation & Liberty* (Vol I, II, III Rules and Order), London & Henley: Routledge Kegan & Paul, 1973, 1976, 1979.

James Buchanan,

1. *The Limits of Liberty-Between Anarchy and Leviathan*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

哈耶克论自由与传统

约翰·格雷

1

近来对古典自由主义知识传统之学术兴趣的复兴的一个最有益的结果之一就是,哈耶克的社会和政治著作已经开始受到其应有的认真对待^[1]。这一发展的原因不难找到。不管用哪个标准衡量,哈耶克都会被认为可跻身于自由主义传统当代最著名的阐扬者之列。因此,有人曾经正确地评论说,“哈耶克对自由之正当性给予了连贯的、强有力的论证,在我们这个世纪,大概很难找到可与其匹敌者。”^[2]而且,哈耶克在为自由政体辩护的过程中,对我们这个时代之精神作出了很多回答。他对政府推进公共利益的能力的怀疑,他对目前流行的再分配或社会正义概念的批评,他对大规模的社会工程必然是徒劳无益的论证——所有这些,都是他的著述中的主题,并在广大读者中引起了预料中的共鸣。也许更为重要的是,哈耶克的理念构成了一个体系;这一体系有某种人性观,也有一个关于人的有意识的认识能力及在社会中利用知识的

能力的范围和局限性的概念,这一概念贯穿于哈耶克对经济理论、法哲学和社会科学方法论的种种立场中。显而易见,哈耶克的思想具有整体性和系统性,似乎能很好地满足那些试图寻找某个自由理论的人们的愿望。

而本文的任务则是论证,哈耶克思想表面上的整体性并不完全是一种错觉,不过,如果他的读者们觉得,他们可以在他的著述中找到天衣无缝、完全妥贴、自恰的自由秩序理论体系,那就错了。在哈耶克思想的总体框架中,存在着无法克服的困境、紧张和冲突。我将在两个主要背景中探讨这些紧张的领域。首先,我将研究哈耶克的认识论与方法论思想,并将指出,他的新康德主义的知识理论,使他自己陷入了某种形态的怀疑论,而对其激进的含义,他本人看起来很少意识到。其次,我将考察哈耶克演进的心智和社会观,并试图评估这些理论对其为自由秩序所作的辩护有何影响,我的结论是,哈耶克的论证不能支撑其自生秩序或社会中的 *cosmos* (秩序) 必然与古典自由主义的道德和政治原则一致的信念。概括来说,我的论点就是,哈耶克的社会思想蕴涵着彼此冲突和无法调和的承诺,既有保守主义,也有自由主义,既有传统主义,也有个人主义,既有怀疑论,也有理性主义。本文的概括性结论就是:对于所有学习过或者还没有学习过哈耶克的社会政治思想的人来说,它不能为一种令人满意的自由主义学说提供基础。

2

哈耶克思想体系的一个最基本的假设,体现在他对奥地利学派关于人的心智之自主性命题的认可。这一点具有什么

含义呢？首先，哈耶克主张，在人的知识和评估中，存在着某种难以克服的非决定性和不可预测性。人的偏好、预期和信念，可以由于各种实用的目的而突然改变，因此，从原则上说，在人们实地行动之前，它们是不可知的。哈耶克坚持人的思想和行动的根本变化的不可预测性，这一点贯穿于他对自由的论证中。毫无疑问，在某种程度上，他对人的无知的论证基于这一点：人在进行历史预测时，面临着不可逾越的困难。关于这一点上，他非常类似于波普的论点，这一论点主要体现在波普《历史决定论的贫困》^[3]中，并贯穿于波普的全部著述中，也就是说，人的未来是不可预知的，惟一的原因就是：社会的变化从根本上取决于本质上不可预测的知识的增长。而在《科学的反革命：论理性的滥用》（*The Counter - Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*）中，我们也能发现，在某种程度上，哈耶克也正是基于这一点，对社会研究中那些试图进行历史预测的理路给予了最强有力的批评。不过，哈耶克对无知的论证并不仅限于此。在某种程度上，哈耶克的看法是：我们永远不可能了解事情本身。这个看法具有强烈的康德色彩，与传统的经验主义不同，他强调，感知不可能不受范畴观念和理论框架的影响；他也与亚里士多德主义不同，他认为，这些先验范畴和原理是人的心智的本质，而不是自然世界的必然特征。但是，哈耶克又拒绝承认，承载着这些基本范畴的理性是恒定不变的，这样他就更接近于激进的怀疑论。哈耶克对我们赖以构造我们对世界的认识图像的范畴和概念，持一种强烈的约定主义（conventionalist）观点，这把他与形形色色的本质主义（essentialism）的立场区别开来。事实上，迄今为止，他一直在竭尽全力否认，我们的思想的任何范畴是我们的心智的恒定不变的属性，他也一直在排拒下面的看法：这些范

畴反映了事物的不变的性质。哈耶克的认识论与波普一样,归根到底,与某种具有深刻的怀疑倾向的实用主义(pragmatism)难以区分。实用主义的观点不承认我们的概念框架的恰当性,这些概念框架既非来自于我们对其形式属性的仔细观察,也非来自我们对其与外部世界的对应关系的评估,相反,我们保留下来的那些思想方式是在与我们假定也包含着关于外部世界的真理的其他思想方式的竞争中自然筛选出来的。于是,哈耶克的知识论也提出,实践是第一位的:他认为,知识蕴涵在获得成功的行动过程中,而并非存在于精心阐述的理论体系中。哈耶克对无知的论证中有一部分就在于其否定性内涵,即我们的理论结构不可避免地是抽象的,因而关于现实世界,它们并不能告诉我们多少,但另一方面,我们必须依靠的关于具体事物的实践知识,则永远不可能被完整地或精确地系统化。

至于积极的方面,哈耶克论证说,人的心智必然总是对它自身是部分地无知的。他在自己被人不幸地忽视的心理学专著《感觉秩序》中论证了这一点,在这本书中,他最为系统地阐明了自己的认识论立场,我们必须考虑下面这句话:“精神活动必然总是受一些我们从原则上不可能具体说明的规则的指导的。”他继续说,“如果由此得出的结论就是,我们根本不可能陈述或者交流主导我们的行动——包括我们的交流活动和明确陈述活动——的一切规则,那么,这就是我们可能获得的外显知识(explicit knowledge)的内在固有的限度,特别重要的是,这一点意味着,我们永远不可能完整地解释我们自己高度复杂的心智。”^[4]

哈耶克对市场过程和能使惯例和制度自发发展的社会秩序的正当性的论证,从根本上就是基于上面的思考。我们必

须认识到,人的心智本身是文化演进的产物,我们只能隐隐约约地感觉到其特征。其进一步的演绎就必然是主张:放弃对社会和知识生活进行“有意识控制”的企图。在这里值得一提的是,尽管哈耶克坚持,恰当的社会观必须建立在某种正确的人性观基础上,但他本人却竭力反驳下面的说法:存在着某种已经确定的、不会改变的人性,我们可以精确地描述其原则。他宣称,“正当行为的规则是合乎自然的这种说法是不正确的,因为这些规则并不是事物的外部的、永恒的秩序的组成部分,也不是深植于不可改变的人性中的,人的心智也不可能一次成型,以至于我们必须采取这些具体的行为规则。”^[5]哈耶克曾经批评过社会生物学,因为他相信,社会生物学的支持者犯了一个错误,以为人的生命是不可改变的本能与有意识的手段共同作用的结果——在哈耶克看来,这种看法忽视了透过各种传统的竞争而展开的自发的文化增长现象。哈耶克相信,人的心智必然永远对其自身在某种程度上是无知的,他相信,人永远不可能知道他自己的本性中永恒的东西是什么,在这里,他似乎表达的是某种认识论上的不确定性,而非形而上学意义上的不确定性。^[6]它并没有否定,人(跟其他东西一样)具有某种性质或本质,而是说,我们永远不可能知道这一性质或本质是什么。哈耶克似乎很好地继承了汉普夏(Stuart Hampshire)的看法,对人性的任何定性,都不可避免地是权宜之计,是有待修正的:

亚里士多德相信,人性是某种最终能够弄清的东西,是固定的、确定的,因为他坚持,对事物的正确定义和分类是与现实中的某些单一的、永恒的图式相对应的。没有一位重要的哲学家现在还会相信,对于人的概念的探究因而也即对如何成为高尚之人的要素的探究,乃是对不变的本质

的研究。他毋宁会觉得,对概念的界定和阐释是各种类型的看法中比较合理的一种看法,而这种种大相径庭的看法则分别与源于某种大可争论的心智哲学之大可争论的原则相对应。他得承认,这是哲学意见的领域,而非哲学证明的领域。^[7]

这一立场到底是不是哈耶克自认的怀疑论悖论,此处不拟详论。我只是想说,哈耶克对心智的自主性的研究,更多地受到证伪主义的认识论和自然主义和演进的知识生命观的影响,而较少涉及心智和行动哲学中的形而上学立场。哈耶克不认为为自由辩护必须先得对自由意志和决定论的争论提出具体的立场,尽管他自己的看法与很多实证主义者的调和论(compatibilist)、实用主义的看法并没有多大区别。哈耶克也从来没有批驳过物理本体论(physicalistic ontology),根据这种理论,心理现象可以最终化约为物理过程的状态。他的主张是方法论的主张,也就是说,由于我们的心智是我们永远不可能完全理解的文化演进过程的产物,由于有意识的思想总是不可能比产生这种思想的结构更复杂,因此,人的心智的领域在涉及关于其自身的知识的时候,必然总是一个自发的领域。贯穿哈耶克的著作的是主张某种不涉及形上学的认识论信念,并将其作为自由主义的核心。比如沃特金斯(J. W. N. Watkins)^[8]绝不承认,对作为人的条件的自由的任何正确看法竟然可以与决定论相容;与此不同,哈耶克并没有说过,自由主义必须得以自由意志与决定论大辩论中的自由至上主义(或其他)的立场为前提。与维亚奇(Henry Veatch)等坚持亚里士多德传统的古典自由主义者也不一样,哈耶克不认为自由主义原则与本质主义的本体论之间有何关系。然而,当哈耶克坚持我们的本体论信念的相对性的时候,似乎没有为他在

合理地为自己的社会哲学所赖以为基础的人性概念进行辩护时留下多少空间,就这一点而言,他的立场是值得商榷的。在本文的最后,我将回过头来研究哈耶克怀疑论自由主义的性质,它的范围和局限性。

哈耶克心智的相对自发性的信念,必然严重地缩减了社会研究中预测的范围,对社会科学的方法论具有广泛的含义。哈耶克尽管相信人的信念和概念在构造社会中的认识对象时的作用,但他也认识到在这种实体中的变动的永远不可预测性,这必然会使任何关于未来社会状态的预言都得面对高度的不确定性。^[9]它也对经济学的基本公理的地位提出质疑,对社会和政治科学家自以为存在于社会中的趋势和倾向提出质疑。要探讨哈耶克对这些问题的看法,是一件艰巨的任务。概括地说,哈耶克跟奥地利学派经济学大多数成员一样,强调自然科学与社会科学是截然不同的。不过,米塞斯和罗斯巴德(Rothbard)旨在根据一套有关时间序列中目的性的数量极少的公理建构某种人的行动科学即人类行动学(praxeology),与此不同,哈耶克一般都把经济理论中选择的纯粹逻辑当作是经验性的、可以检验的也可以放弃的。在讨论均衡概念在经济学中的作用时就显示出^[10],他与这些奥地利经济学家之间还是有所区别的,尽管他们都认为经济学是一种先验的演绎的科学。

哈耶克的贡献在于,把自生秩序的概念置于社会研究的核心地位,这与他激烈地反对建构主义的理性主义是一回事。哈耶克在阐述和使用这一概念时遇到的某些困境,后面将会论及,这里需要注意的是,哈耶克把建构主义思想的谬误追溯到古希腊自然与习俗二元对立的思想中,这一点,在古希腊的柏拉图主义中得到充分的体现,而在笛卡尔的理性主义及其

形形色色的继承者那里又重新复活。哈耶克反对任何认为人的理性是文明的建筑师的理性主义,相反,是文明创造了理性,在他最近的一段话中最精辟地阐明了这一点:

传统不是某种持久不变的东西,而是由成功而非由理性所指导的选择过程的产物。它在不断变化着,但却很少是被刻意地改变的。文化选择不是一个理性的过程;它不受理性的指导,而是它在创造理性。^[11]

哈耶克自认为是下面这种理性主义传统的继续:这一传统始于亚里士多德和西塞罗,在阿奎那和晚期经院学派的著作中得以存续,在苏格兰启蒙运动思想中得到了更为全面的阐释。而在别的理性主义思想潮流中,哈耶克认为自己的理性主义与卡尔·波普的批判理性主义颇为类似,而建构主义的理性主义则被认为是一种危险的自负,因为它可能引诱人们对自然长成的社会制度产生一种“工程师心态”,尤其是灾难性地忽视传统或实践的知识,而没有这些知识,社会生活就不可能继续。哈耶克这方面的论证,在一定程度上靠赖尔(Gilbert Ryle)对“知道如何”(knowing how)与“知道什么”(knowing what)所作的区分^[12]的支撑,奥克肖特(Michael Oakeshott)在批判理性主义政治学中也采用了这种区分^[13]。波拉尼(Michael Polanyi)曾强调过^[14]知识在明确的陈述之外的不可克服的“默会”维度,并认为它贯穿于所有的科学和社会活动中,哈耶克的思想也是对波拉尼的呼应。根据所有这些论证,我们可以看出,哈耶克反对柏拉图主义者认为知识是有意识地反映的产物的观点^[15]。

哈耶克也明白,对建构论理性主义的批判对社会理论具有重要影响。哈耶克的论证所竭力要摧毁的就是这样的信念:以为可以从超验的角度诉诸自然状态——诉诸自然人的

欲望和需求,或者人在政治出现之前的环境中不能逃避的急切需求——来批判社会的安排。在哈耶克看来,所有的政治和道德批判都必须是内在的批判,都必然要利用内在固有的传统观点的某个因素,来阐明和修正其他因素。^[16]因此,在道德和政治理论中,我们不可能找到任何类似于阿基米德支点之类的东西——罗尔斯的原初状态也许就是——借此可以对所有内在于当前的道德规范和社会制度中的价值作出评判。我们也不可能按照多少超越社会和文化演进过程、体现着理性或伦理原则的设计理念,来改革或重构社会——这是哈耶克的下一个批判目标,因为经过仔细的考察我们就会发现,这些原则本身就是我们的历史传统的某些方面的摘要或概括。哈耶克的论证并不仅仅是波普曾经引用过的诺伊拉特(Neuraath)的比喻的含义,这个比喻是说,我们都是漂浮于浩瀚的大海中的一条小船中,我们不可能对其从头重建,而只能零零碎碎地予以修补。哈耶克的思想要更为激进,他认为,从本质上说,社会跟一条船也不一样,它并不是任何形式的设计的产物,我们的大部分知识蕴涵在规则和习俗中,我们不可能对其予以精确或完整的表述,它甚至也并不服务于在打造这艘船时所设定的那些明确的、可以说明的目标。在哈耶克的思考中,道德和政治原则可能并不具有超验的正当性,而必须被认为是社会和文化演进的动态的产物,这种想法可能存在问题。因为这种思考必然使规范性的道德和政治理论受到严格的限制,事实上,在这里,如果要区分对社会制度的发生学或解释性研究与规范性和辩护性研究,会遇到某些麻烦。

在这里,对比一下哈耶克的社会哲学与波普的社会哲学很有益处。波普的“事实与决策的根本对立”就蕴涵着哈耶克所探讨的自然—习俗二分法。它进一步引导波普把社会制度

看成无非是人实现其目的的工具而已。这种对社会制度的工具主义或者外在论理路又支撑着波普所主张的零碎的社会工程——这是一种政治技术,他认为,这种技术可以使“社会问题”服从于科学的讨论和理性的处理。这里我们可以看出,波普的理想型科学共同体与民主的决策有相通之处。波普所鼓吹的零碎社会工程受到信奉维特根斯坦哲学的哲学家里斯(Rush Rhees)的激烈批评。里斯指出,“在人类社会,根本就不存在什么据说可以合理地用工程的办法来解决的问题。即便是最重要的‘生产的问题’,也并不是工程的问题。”^[17]与波普的看法相反,他强调,一般而言,社会问题并不是技术问题,对于追求大家同意的目标,总是存在着不同看法;在大多数情况下,社会问题总会引起不同生活方式间的冲突,这些生活方式对于目标或价值的排序各不相同。在一个社会(比如我们自己的社会)中,总是存在着不可化约的多样的、并且经常是彼此冲突的生活方式,根据每种生活方式所包含的不同的道德原则,人们对“社会问题”本身的认识就是五花八门,大相径庭的。波普谈论要改进文明,要采用某种政治技术来解决共同面临的问题,那么,他所秉持的恰恰是他自己所批评的乌托邦社会工程师的那种一元论的思想。与此同时,波普把据认为是科学共同体之普遍特征的客观性和公正性标准挪用于社会冲突领域,他的干预主义的社会工程思想导致社会中的一些人(理性的计划者,他们掌握着政治权力)和其余人(无权者)的二元划分。里斯正确地指出,波普的社会思想贯穿着某种天真的一元论的干预主义思想,而他对事实和标准截然两分的学说则支撑了他的这种思想。

哈耶克的思想则采取了完全不同的理路。他对社会研究中的科学主义的批评,及他对自然科学和社会科学方法论二

元主义的阐述都表明,他确信,物理科学领域中的知识的增长,与社会中知识的获得和利用之间,几乎没有共同之处。他对市场竞争是一个发现过程所作的辩护,他对独立于目的的法律规则是个人实现其目标所不可或缺的框架的辩护,都反映了他的信念:我们关于世界的外显知识必然是过于抽象了,因而根本不能作为我们有意识地制订哪怕是关于个别的社会制度的计划(“零碎社会工程”)的起点。而哈耶克对自由体系的论证的主要内容就在于他宣称,恰恰是我们社会中存在着彼此冲突的道德和知识传统,才证明了某种自由秩序之制度的正当性。因为这样的秩序提供了一个中立的框架,彼此冲突的社会生活形态可以在其中和平竞争,而那些最好地适应了不断变化着的环境的,则将取得优势。

事实上,在哈耶克看来,惟一正当的社会政策领域就是制宪,所涉及的是明确规定由普遍的、抽象的规则构成之持久的(但其细节是可以修正的)法律框架,这些规则有利于社会秩序的形成,但却永远不会保证为任何特定的群体带来任何确定的后果。在哈耶克思想体系中,反对干预主义计划——不管其动机是为了实现社会公正还是为了公共福利——的关键,并不仅仅在于这些计划的后果是难以预料的(没有人可以保证这些政策不会自挖墙角),关键在于,干预主义必然要假定存在着某种关于社会的纵观全局的、完整具体的知识,事实上,就其本质而言,不会有任何个人或群体具备这种知识。市场竞争和市场秩序所需要的分立的私人财产权制度则可以被看成是一种制度性工具,可以利用分散的具体的知识,而主要依靠这些知识,社会才能协调其活动。

哈耶克本人设想,可以为人们实现其多样的计划提供稳定的框架的宪法秩序,是康德提出的 *Rechtsstaat* 的变种,然而,

至少有两点理由使这种想法难以成立。首先,诚如哈默威(Ronald Hamowy)在几篇重要的论文中所论证的^[18],在规则被认为是法治的一个组成部分之前,就要求普遍而平等地适用哈耶克所提出的规则,完全不足以作为自由主义秩序之法律框架的标准。哈耶克式的 *Rechtsstaat* 提出的那些要求,完全可能容忍和平时期强制征兵、对和平的市场交换的广泛干预(关税、补贴、重税)、强制隔离和移民控制等措施。另一方面,一个稳定而温和的君主容忍各个领域的自由,但却不符合哈耶克错误地认为属于自由社会所必需的那些标准。其二,诚如莱奥尼(Bruno Leoni)所有力地论证的^[19],哈耶克提出的可以为人们制订和贯彻其生活计划提供稳定保障框架这一目标,可以通过细化我们的普通法传统来实现,而不用搞哈耶克所特意主张的自由主义立法。最近几年,已经有证据表明,哈耶克认识到了他把德国的 *Rechtsstaat* 当作自由社会的理想立法形态可能是错误的。他这方面的自我批评可以鞭策自由主义者和自由至上主义者投入更多精力研究法哲学的困难领域。

3

现在,根据哈耶克的认识论和方法论思想,可以将其论证概括为:人的理性是文明的产物,而非某种终有一天可以完全理解(或控制)社会之发展的特殊能力。理性的作用一直都在于细化思想和惯例的传统,而这些传统与维特根斯坦的生活样式一样,在某种给定的背景中,我们只能将其视为给定的。而在我们这样的社会中,存在着多种彼此竞争的传统,因此,哈耶克告诉我们,我们所需要的就是一个自由的政体,因为这种制度有利于人们的计划和活动在某种急剧变化的环境中协

调,且不需要依赖于某个人之调控。可以正确地设计(或者改革)某种自由制度的框架从而使任何不知其名的个体以对他本人及他人成本最低的方式实现其目标之机会最大化。重复一遍,哈耶克对自由的论证,也论及了我们对于我们从中获益、社会赖以为基础的大多数知识的必然的无知。对人的知识之局限性和不完备性的这种强调,显示哈耶克的思想与欧洲保守主义有重要的相通之处。那么,哈耶克与保守主义的这种血缘关系到底有多深厚?

哈耶克的思想在好几个方面与保守主义传统的政治思想有所不同,他本人在《自由宪章》的后记中明确指出了若干点。根据哈耶克的论述,保守主义者总是自然而然地对处于优势地位的趋势和环境持机会主义的态度,因为他们缺乏据以形成某种立场的坚定的原则。保守主义者在对待既有的权威的态度上,与自由主义者不同,他们只是想把权力放到(或者保持在)正确的人手里,而不是限制其范围。可能是由于他们不理解经济中的自我调节力量,也可能是由于他们根深蒂固的悲观主义,保守主义者总是害怕社会按自己的进程发生变化,他们总是准备着诉诸暴力来维护社会的传统特征。在早年的一篇文章《知识分子与社会主义》^[20]中,哈耶克也更清楚地阐明了他所觉察到的自由主义与保守主义间的对立,他宣称,“我们所缺乏的乃是真正的自由主义乌托邦,一种纲领,它既不是仅仅由于某件东西存在着就为它辩护,也不是社会主义的变种,而是真正的自由主义的激进主义……它既不过于强调实用性,也不把自己仅仅局限于当下看来在政治上可行的范围”,在所有的这些论辩中,哈耶克所强调的是,自由主义是一个原则体系,而保守主义则不是。哈耶克认为,保守主义隐含的原则是毫无保留地尊重历史丢给自己的任何东西。

与此同时,哈耶克也把他自己的自由主义与理性主义的、“法国式”的自由主义加以区分,他认为,法国式自由主义源于笛卡尔及其门徒,并通过启蒙运动的激进主义发挥影响,他断言,正是法国自由主义的崛起,在很大程度上导致了真正的、“英国式”的自由主义传统的衰落。哈耶克在论述思想史的一些论文、尤其是关于英国自由功利主义传统的断裂的文章中,论述到了他自己的“真正”的自由主义的特征,他的那些文章引起了很大的争议,在某些地方,还犯了明显的错误,不过,我并不想在此争论这一问题。相反,我想就那些构成自由主义学说的原则之系统阐述,在哈耶克的思想中的地位提出一个问题。哈耶克反复强调,“自由制度……不是因为人们预见到它们将带来好处才建立的”。^[21]他的看法是,自由秩序最早是在人们对统治者的专断权力加以限制的时候于不经意间形成的:人们只是在研究市场秩序的一般条件,认识到其产品使他们的生活更为丰裕,只是到了事后回顾时,才认识到自由的有益后果。据此,自由主义原则就蕴涵在有益于普遍福利的制度框架的理性重构中。哈耶克把对自由主义的这种论证,具体表现在关于社会生活的规则、惯例和形态的选择和调整的更宽泛的演进观念中。哈耶克告诉我们,“一种制度,除非它能发挥某些有益的功能,否则,它就不可能继续维持下去。”^[22]尽管如此,他又继续说,“以为可以由此就我们的价值应该是什么得出结论——因为我们已经认识到,它们是演进的产物——这种想法却是错误的”,“我们所知道的只是,关于什么是好什么是坏的最后结论,不是由单个人的智慧得出的,而是由那些坚持‘错误’的信念的群体的衰落彰显出来的”。

这些段落集中体现了哈耶克社会理论中的那种演进论的功能主义(evolutionism functionalism),其中面对的困境很多而且

相当严峻。最为明显的是，一种显然存在着的社会习俗持续存在的效用标准到底什么？维纳(Jacob Viner)在评论《自由宪章》^[23]的文章中指出了这一难点，很尖刻但也相当公正，他说：“我不明白这一学说与‘社会达尔文主义’或者是哈耶克在其他地方苦口婆心地要我们警惕的‘历史决定论’有什么区别。我倒是想请大家讨论一下，农奴制、奴隶制、种姓制、刑讯逼供、大庄园制度、宗教迫害、割取敌人首级制等等过去的制度，最起码今天很多人认为根本就是没有益处的制度，是以什么样的速度通过自发的力量，被‘有益的’制度给替换的。”哈耶克演进论的规则功利主义在涉及维纳提到的那些问题时，面临着一个特殊的难点：因为哈耶克否认不同人之间的效用的可比较性，在他已经出版的著作中，也从来没有解释过判断效用的标尺是什么。而且，即使我们确实可以推定，自发生成的生活形态在某种意义上具有最优的适用性，那么，(在我看来)它仅仅是为诸生活形态的和平共存和非暴力竞争的自由秩序提供了一个背景而已。如果生活形态及与之相关的规则和惯例的自然选择过程是在不同的政治秩序之间进行竞争，那么，假定自由社会总是能够取得优胜，也未免过于脱离现实了。这只不过是支持了维纳的另一个看法，他评论说：“把哈耶克的思辨历史的方法运用于政府本身……倒是蛮合理的，之所以这么说，是因为机关政府尽管有这样那样的缺陷，但它却具有很多哈耶克恐怕会赞赏的长处，比如它本身基本上就是一个自发性增长的、本质上是分散化的、试验性的、创造性的制度……”^[24]我们自己亲身经历了政府对私人经济活动管制的增加，休斯(Hughes)教授详尽研究了美国在这方面的发展^[25]，还有英国和西欧的官僚制福利国家中的无数例证，都可以教导我们(按哈耶克的范畴 *cosmos* 和 *taxis*)，自生秩序并不总是

自由主义的。^[26]一般来说,官僚制的扩张本身也是某种自生秩序,它已经成为一种没有人预料到的特殊的力量,而由于个人理性的局限性,没有人可以为它制定计划,也没有人能够完全理解它。

当然,哈耶克仍然可以反驳说,上面所提到的那些现象,只可能发生在国家主义制度中,或者发生在一个实行不受约束的民主政府的自由秩序中,在这里,只有道德传统或一整套宪政保障机制能够抵制在市场中滥用投票手段,抵制特殊利益集团的掠夺。然而,哈耶克本人也承认^[27],即使是在哈耶克式的自由秩序框架中,也可能出现“立法的僵局”,在这里,恐怕不得不利用异乎寻常的权力来减少威胁政治稳定性的危险。更根本的一点是,哈耶克强调自然生长的社会惯例的好处,是与他的自由主义理想不一致的,他的这套理论不能给予试图在稳定而长期存在的非自由社会中争取自由的活动分子以鼓励。比如,试图对苏联的经济和政治制度进行激进改革的改革者肯定会反对哈耶克下面的论点:现有的制度是古老的传统对现代环境的无计划的适应。有一位评论家最近说了一段话^[28],也许不无道理,他说,哈耶克为他的读者提供的是一种没有根基的自由主义,只适用于面临集体主义运动威胁的既有的自由主义秩序的需要,对前自由主义(而且,还有后自由主义)社会,则没有多大用处。

如果我的论证没有错的话,哈耶克的政治思想必然会夹在两种对立的观念不稳定的中间地带。一边是怀疑论的保守主义,在蒙田和帕斯卡的著作中有最经典的体现,当代的代表人物则是奥克肖特。这种知识传统旨在揭示,理性的标准是、并且只能是传统的思想和行为方式,在不同的时代和地方有不同的要求,任何超验的批评都对此无由置喙,归根到底,我

们只能将其视之为给定的。令哈耶克摇摆不定的两种知识传统中的另一个则是古典自由主义,从原则上说,它可能把那些哪怕是最古老的制度和生活形态斥之为不正义,最起码是不能实现福利的最大化。这也就是说,古典自由主义作为“原则体系”的阐述者,必然总是要求废除一切不合理的制度(abolitionist)。哈耶克的思想不可能赞成这些原则(尽管这些原则是他的很多关于政策问题的具体论证的前提),因为,他支持自然造法者(natural lawyers)而反对法律实证主义,“真正的法律”是由 nomoi 构成的,只能被发现,而不能被创造发明,因此,他听任 nomoi 随着其由以生发的文化不同而不同。于是,哈耶克不可避免地具有相对主义立场,必然放弃自由主义诸原则的很多批判性力量。而且,哈耶克不可避免地面对着功利主义改革者所面临的典型的两难困境,因为,对于经受时间考验的制度的任何扰乱都必须会破坏那些合理的预期,而这种预期的保护作用,在功利主义对普遍利益的考虑中占有举足轻重的位置。

可以预料,我的这种看法肯定会遭到反驳,在此,对其予以回应也许是恰当的。肯定有人会争辩说,我对哈耶克思想的批评过于简单了,而没有考虑到其内在的复杂性和其文化前提,说我忽视了哈耶克哲学中的怀疑论自由主义传统,而哈耶克哲学正是此一传统在当代的典范。在此,我并不想否认,哈耶克的思想可能有很多特征,可以使之属于某种现代怀疑论的自由主义传统。我只是想强调一点,最好是把怀疑论自由主义本身,看成是在保守主义思想内部怀疑论传统对已经存在的文化多元主义环境的一种调整适应。就这个概念而言,怀疑论自由主义者对彼此冲突的道德理论和(比如说)宗教信仰的真理——价值给予某种冷静的批评,突出地强调,在扩

展平等权利时保持政治上的审慎。这样一种形态的自由主义思想在某种环境下可能会具有相当强的说服力——比如在哈布斯堡帝国的最后几十年,哈耶克就是在这样的社会中长成大成人的——但是,在由某种单一的文化占据统治地位的社会中,就没多大吸引力了,在一个不宽容的正统被成功强加于从前多样化的社会中后,它一般都都劝告人们保持审慎的不抵抗态度,或者自己消化。换句话说,我们看不出来,怀疑论自由主义者会努力在一个稳定的前自由主义秩序中推进自由事业,他们也可能不会抵制某个成功的后自由主义大众暴政所宣传的正统学说。

迄今为止,我一直没有直接处理,或者说以一种非常宽泛的眼光考察,哈耶克是如何把波拉尼的自生秩序概念运用于社会的^[29],现在,不能再拖下去了。哈耶克使用这一概念所面临的基本困境有两层。首先,在他使用这一概念时,似乎是把一个最初用以理解市场过程的概念普遍化了。在经济生活中,起码在市场不受任何限制的时候,我们可以很清楚地理解这个概念,我们可以观察到人们的活动具有一种彼此协调的趋势。但是,在价格机制不发挥作用的地方,我们就不清楚,什么样的过程能够导致这种均衡。其次,哈耶克本人也曾强调,如果可以在市场过程中观察到趋于均衡的趋势,那严格来说它是取决于企业家从其错误中学习和获取利润的能力的。但是诚如拉奇曼(Lachman)等奥地利传统中的其他经济学家所指出的,完全有可能出现这种学习过程无法进行的环境。如果说在市场中,人们的活动也可能无法实现自发的协调的话,那么在别的场合,这种过程何以必然会发生呢?在此,我并不是想否认,其实我倒想强调,比起暴力强加的秩序(如果它真算是秩序的话)而言,从人的自愿交易中生成的秩序,一般

来说总是能持续更长时间,面对扰乱,也有更强的复原能力。我也不是要赞成采取什么干预主义政策,以使不平衡或波动的市场恢复均衡,因为这种政策本身通常都是放大而不是缩小不均衡。我们也承认,哈耶克关于我们在社会中所看到的复杂的、自我维系的制度,通常都不是有意识设计的产物这一论旨,包括着一种极为重要的创见,大大有助于抑制社会研究中的建构主义理路。最后,哈耶克对社会秩序的自发性的强调,将有助于我们消除对社会工程的抱负。尽管有这些益处,哈耶克对自生秩序概念的研究仍然存在着一个根本的缺陷:他从来没有清楚地告诉我们,在市场交换领域之外,这种秩序是如何形成并维系的。由于哈耶克认为,市场制度本身是自发地形成的,因此,这一缺陷对他研究自由秩序的经济基础产生了相当重要的影响。

事实上,在哈耶克的想法中,有一种征兆,他似乎倾向于认同某些表面上有道理的观点,认为自由秩序必然会处于大规模的、有时是自我破坏的不稳定状态,面对这一前景,他似乎同意,自生秩序只能形成于受到严格限制的环境中。这里的意思是,哈耶克明显地赞同某种观念,这种观念,在现代最早出现在斯密和佛格森的著作中,熊彼特的《资本主义、社会主义与民主》又重新提出,即经济自由主义是在强烈的道德传统背景下形成的,随着经济的发展,道德不可避免地会被侵蚀,而道德的维系又离不开自由秩序的稳定性和最起码是其存续。这种理念,目前在克里斯托尔(Irving Kristol)和贝尔(Daniel Bell)的著作都可以看到,认为资本主义不可避免地会挥霍掉其赖以维持生存的道德资本。值得注意的是,这一理念比另一个论旨——自由制度不可能与不受限制的多数统治的权力同时并存——要宽广得多,哈耶克也赞同这种看法,在大量自

由主义者的著作中均可看到(比如托克维尔、J.S. 密尔、门肯 [H.L. Meanken]、Salvador de Mandariaga 等)。后一种理念贯穿于整个现代自由主义传统中,它所涉及的本质上是民主的经济矛盾,而不是资本主义的文化矛盾。如果作为自由主义者,并不是非得承认自由社会多多少少内在地具有自我破坏的趋势这一强大的论旨——我将在本文的下一部分即最后一部分对这一论旨作出评论——那么,我倒愿意说,哈耶克的保守主义批评是正确的,哈耶克断言,自由经济是依靠道德形成的,在哈耶克的著述中,这一点是显而易见的。确实,假如没有蕴涵在个人权利这一强有力的概念中的普遍的正义感之支撑,自由主义秩序的前景必然是惨淡的。

哈耶克对不同类型的个人主义,即“真”个人主义和“假”个人主义的区分,可能就透露出他意识到了自己理论的某些困境^[30]。他指出,由洪堡提出、并贯穿于密尔的《论自由》中的那种激进的个人主义,融合了反传统的激进主义,反对不加批判地敬畏保留下来的道德传统。哈耶克警告说,这种个人主义对自由文明构成了威胁。因为,如果在不假思索地遵从传统不予宽容,将导致无意识宽容克制逐渐的、但几乎是无可挽回的衰落,而没有这一点,自由制度就不能运转,霍布斯式的状态就是无可逃避的了。到最后,哈耶克公开否定波普的理念:自由秩序是一个开放社会,其中所有的东西都永远要接受质疑;相反,他的看法是,如果自由社会要想繁荣,有些道德传统最起码应该被排除在持续的批评之外,波拉尼、勒普克和巴斯都曾为这种看法辩护过。在密尔那里,我们可以看到,就很多方面而言,他以一种更清晰、更敏感的思路研究了这些问题,在《逻辑学》(Logic)中,他将其视为社会实现稳定的根本条件。跟很多对此不满的评论家的看法相反,在《逻辑学》中所

提出的社会稳定学说与《论自由》中的理论之间,并没有什么不相协调之处。跟《逻辑学》中的学说一样,《论自由》中的理论是,宽容的约束条件就是尊重他人权利(这也是宽容的定义)。而在这一界线之内,“个性”——个人趣味和自我发展——的诉求就是正当的,可以予以支持。在哈耶克思想中,则缺乏系统的道德权利的概念,这使他陷入忧郁的保守主义,并促使他反对道德个人主义。

我并不是想说,哈耶克对看不见的手的过程在塑造社会制度中的作用的强调(这一见解可以直接追溯到奥地利学派经济学的创始人那里,米塞斯在解释货币的出现的著作中也提出了这一点)没有多大意思或者说没有什么价值。除了其解释力之外,它也有助于我们构想,一个没有社会工程的社会如何可以实现自我管理。诺齐克精心选择用以反对设计机制^[31]的论证,尤其是他对元乌托邦(Meta-Utopian)框架的论证,与哈耶克“根据无知作出的论证”非常接近,他认为社会进程类似于自然选择的生物进化过程。使未依赖计划建立的秩序获得正当性的无知,并不会随着科学的进步而真正消失;相反,这种无可逃避的无知的根源,在于我们所依赖的绝大多数知识的实践性和不可避免分散性。诺齐克把这一思想运用到自己所设想的元乌托邦框架,在不经意间有助于揭示,如何在一个自由秩序中避免失范和社会性的恐旷症(anomie and social agoraphobia)。因为,尽管元乌托邦框架本身并不能向个人提供任何可以决定其如何生活的道德传统(除禁止侵害他人权利的消极规范之外),但是自由秩序中所包含的各个共同体却都可以如失落的灵魂所希望的那样关注道德的、充满关爱。每个共同体可能都坚守着自己所珍爱的道德传统,而且他们所保守的道德传统也各不相同。在这样的架构中,每个人的

个性,原则上都只受某种自由至上主义的自我约束的限制,而在实际中,都有一个比较狭窄的选项范围,其范围是由自由秩序中可以利用的共同体所划定的:人的选择的实际范围并不是一劳永逸的,相反,市场中的新观念和新产品将不断地修正这一选择范围。诺齐克打赌说,这样一个形态多样的社会要比我们自己的社会更稳定(起码不是更不稳定),在我看来,这并不是没有一点道理都没有的。总的来说,诺齐克的元乌托邦框架的概念比起比哈耶克的构想来,具有相当大的优势。它维持了这样的信念:尽管在一个社会中,有很可以利用的多种生活方式并不都能够扩展人的自由(自由在此可以被理解是不存在暴力或暴力威胁),但它确实能够拓展个人的选择空间,因而能够鼓励“生存的实验”。而且,诺齐克尽管使用“根据无知作出的论证”来支撑他的思想,但这并非(如哈耶克那样)是一个根本性的论证。在诺齐克看来,自由秩序的终极正当性论证源于权利的概念。而在缺乏权利理论的哈耶克那里,总是存在着一种危险,怀疑论可能被转而用来抵制自由秩序。他告诫人们注意自由社会自我破坏的特性,恐怕至少表明了他自己对自由主义的辩护的失败,同时更反映了“自由之脆弱性”理论在现实世界中所可能遭遇的危险。

4

哈耶克的思想包含着很多极有价值的东西,对此我并未涉及。他最近对目前流行的社会公正观念进行了批评^[32],这种批评支撑着他对交换(catallaxy)和经济的区分,他认为交换是一种自生秩序,个体在其中追求其不可通约的目标,从而实现收入和财富之不可预知的分配,这起码对主流分配理想的

某些理论,构成了某种难以逾越的障碍。他在社会主义核算大论战^[33]中所作出的贡献,迄今仍没有对经济学家关于社会主义秩序和统制主义政权中的资源配置问题的研究充分发挥影响。他鼓吹两院制^[34],尽管这在某种程度上多多少少具有他本人所反对的建构论的理性主义的色彩,但使探寻自由的宪政保障之自由主义理论焕然一新。他对早期资本主义历史所作的修正^[35],对哈特威尔(Hartwell)所发起的学术运动提供了动力,这一运动旨在消除、至少是从根本上修正经济史领域中的成见。最后一点,哈耶克坚定地站在奥地利学派一边,反对在不同生产要素无限复杂的关系之间确立宏观经济总量关系,对于当代的政策和研究领域中的几个辩论,作出了重大贡献。

本文的目的不是评估这些贡献,而只是点明哈耶克社会思想中的若干相互关联的困境,并据此认为,它无法成为一种整全的、完全可以独立发展的自由社会的哲学。我已经指出,哈耶克的思想缺乏某种完善的正义观和道德权利观,我也提出,哈耶克试图把个人主义与传统主义结合在一起的努力,注定是要失败的,在某种程度上,我正是基于他的思想中的这一缺陷得出上述结论的。对古典自由主义者和激进的自由至上主义者来说,哈耶克思想的弱点将激励他们寻求一种关于正义和道德权利的理论。哈耶克思想体系最终的失败表明,古典自由主义不能够忽视规范性政治理论这样或许要冒风险的事业,也不能忽视这样一种理论所必然会涉及的认识论和形而上学问题。

F. A. Hayek on Liberty and Tradition, by John Gray, *The Journal of Libertarian Studies*, vol. IV, No. 2 (Spring 1980)。本文最初发表于1979年10月在纽约城召开的第七届自由至上主义学术年会上。本文发表时,作者任教于牛津大学耶稣学院政治系。

注释:

[1]关于哈耶克的社会哲学,下面一些文集是比较有用的: *Agenda for a Free Society*, ed. Athur Seldon and published for the Institute of Economic Affairs(London: Hutchinson, 1961),尤其是 J.W.N. Watkins 和 H.B. Acton 的文章; *Road to Freedom*, ed. Erich Steissler(London: Routledge and Kegan Paul, 1969); *Liberty and the Rule of Law*, ed. Robert L. Cunningham(Colledge Station, Texas: Texas A & M University Press, 1978),尤其是 Machan, Miller, Raz 和 Sartorius 的文章。

关于哈耶克《自由宪章》有三篇重要的评论: J. C. Rees, 'Hayek on Liberty', *Philosophy*(1961); Lionel Robbins, 'Hayek on Liberty', in Robbins, *Economics and Politics*(London: Macmillan, 1963); and Jacob Viner, 'Hayek on Freedom and Coercion', *Southern Economics Journal* 27 (January 1961): 230 - 236.

已经出版的跟哈耶克政治思想有关的文章还有: Morris M. Wilhelm, 'The Political Thought of F. A. Hayek', *Political Studies* 20(Hune 1972): 169 - 184; Anthony de Crespigny, 'Freedom for Progress', in *Contemporary Political Philosophers*, ed. A. DE Crespigny and Keneth Minogue(London: Methuen, 1976); Joseph Raz, 'The Rule of Law and Its Virtue', *Law Quarterly Review* 93(April 1977): 185 - 211, reprinted as Cunningham, *Liberty and Rule of Law*; William P. Baumgath, 'Hayek and Political Order: The Rule of Law', *Journal of Libertarian Studies* 2(1978): 11 - 28; Ronald Hamowy, 'Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty', 同上, pp. 287 - 298, 本文利用了 Hamowy 在 'Hayek's Conception of Freedom: A Critique', *New Individualist Review* 1(April 1961): 28 - 31 中对哈耶克社会哲学两点早期批评,对此,哈耶克在其 'Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy', *New Individualism Review* 1(Summer 1961),收入 *Hayek's Studies in Philosophy Politics and Economics*(London: Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 348 - 350, Hamowy 最系统而扩展的讨论,见 'Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek', *Il Politico* (1971): 349 - 377; A. A. Shenfield, *The New Thought of F. A. Hayek*, *Modern Age* 20(Winter 1976): 54 - 61.

最近出版的两本关于哈耶克社会思想的著作: N. P. Barry, *The Social and*

Political Thought of F. A. Hayek (London: Micmillan, 1979); Samuel Brittan, *Hayek and the New Right*, *Encounter* 54(January 1980): 30 - 46.

两篇尚未发表的论文也对我有所帮助: Jeremy Shearmur, *Libertarianism and Conservatism in the Work of F. A. von Hayek*, 最初是提交给 1976 年伦敦卡尔·门格尔学会的; T.E. Flanagan, *F. A. Hayek on Property and Justice*, 提交给 1978 年 7 月 7 日至 14 日卡尔加里大学产权理论夏季工作室。

两本与哈耶克法哲学有特殊关系的著作是 Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Princeton, N. J.: d. Van Nostrand, 1961); Kenneth Davis, *Discretionary Justice: A Preliminary Inquiry* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University of Press, 1969)。

有三本书有助于我们理解哈耶克的方法论思想: Edwin G. Dolan, ed. *The Foundations of Modern Austrian Economics* (Kansas City: Sheed and Ward, 1976), 尤其是 Rothbard, Kirzner and Lachman 的文章; Louis M. Spadaro, ed. *New Directions in Austrian Economics* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978), 尤其是 Lachman 和 Spadaro 的文章; Gerald P. O'Driscoll, Jr., *Economics as a Coordination Problem* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977)。

[2] Rees, *Hayek on Liberty*, p. 347.

[3] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961), pp. v - vii.

[4] Hayek, *Studies in Philosophy*, p. 60. 哈耶克进一步发挥了他的论点, 他评论说, “我们的大脑永远不可能对它刺激进行分类的方法形成完备的解释”, 他继续说, “这种看法是我从我对 Georg Cantor 理论的研究中得出的结论, 根据他的理论, 在任何一个分类体系中, 总是存在着分类体系没有囊括的类目, 这就意味着任何分类体系都不包含它自己。” p. 61 脚注。他又进一步评论说, “因此, 看起来似乎是哥德尔定理仅仅是把普遍的原则应用到所有有意识的、尤其是所有理性过程的一个特例, 这一原则也即在其决定因素中, 必然总是有某些规则是不能表述的, 甚至不能被意识到。”

[5] Hayek, *Law, Legislation and liberty*, 3, vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1973 - 1979), 2: 59 - 60.

[6]在《感觉秩序》(*The Sensory Order*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952) section 89.8 中,哈耶克最明晰地表述了他的观点:“因此,我们的结论就必然是,对我而言,心智必然永远保留着一个自己的领域,对此,我们只能通过直接的体验了解它,但却永远不可能充分地解释它或将其归结为别的东西。”至于哈耶克承认他所持的心一身二元方法论与物理主义的本体论一致,可参看 section 8.87.

[7] Stuart Hampshire, *Thought and Action*, (London: Chatto and Windus, 1970), p.233. Anthony de Crespigny, *Contemporary Philosophers*, p.54 指出,哈耶克反对人性固定不变的观点与 Hampshire 在后来的一篇文章“*Uncertainty in Politics*”, *Encounter*(January 1957): 35 中的看法相通。也可参看 Hampshire 的“*On Having a Reason*” chap.5 of G.A. Vesey, ed., *Human Values, Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. 11, 1976 - 1977 (Hassocks, Sussex, U.K.: Harvester Press, 1978), p.88. Hampshire 说,哈耶克所说的“笛卡尔主义的错误并不总是笛卡尔的,它的错误之处在于以为,在思想与意识和明确性之间存在着必然的联系”。

[8]参看 J.W.N. Watkins, “*Three Views of Freedom*”, in R.S. Peters, ed., *Nature and Conduct, Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. 8, 1973 - 1974 (London: Macmillan, 1975).

[9]根据 Ludwig M. Lachman 的一段话,被 G.L.S. Shackle 用作其著作 *Epistemics and Economics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) 的卷首引语,就很好地指出了这一点:“只要我们承认时间在消逝,我们就必然承认知识是变化的,知识不能被看作是任何东西的函数。”Lachman, “*Professor Shackle on the Economic Significance of Time*”, *Metroeconomica* 11 (April/August 1959): 64 - 73, 收入 Lachman, *Capital, Expectations and the Market Process*, ed., Walter E. Grinder (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), pp.81 - 93. Shackle 本人(p.239)更彻底地论述过这一点:“理性主义,即坚信行为只能被理解为明确的自然秩序和过程的一个组成部分,而人们正是通过确定自己所处环境中什么对他们来说是最好的从而融入这一过程中的,这种看法是自相矛盾的。因为它要求赋予人们选择的自由,却又声称人能够预测他们会选择什

么……由于选择是事先就确定好了,也由于它本身深不可测的性质,于是,未来就不存在了。于是,价值结构就在一种不存在时间因素的体系中描述自由、事先确定的、明确的选择。通过一套与经典物理学公理类似的公理体系,经济学也可以做到优美、清晰和统一。按照种种观念,能否正确地理解真正的历史过程,不管是个人的还是公共的,问题就是,我们很难获得两种观念之间知识上的哪怕是一点点的相似之处。麦克白的绝望就非常清楚地表达了历史事件的洪流的冲击力。”

[10]参看 Hayek, “*The Use of Knowledge in Society*”, in *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), chap. 4.

[11] Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3:166.

[12] Gilbert Ryle, “*Knowing How and Knowing That*”, *Proceeding of the Aristotelian Society*, 46 (1945-46): 1-16.

[13] Michael Oakeshott, “*Rational Conduct*”, in *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1962), 尤其是 pp. 97-100

[14] Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).

[15] 哈耶克一定会同意 L. L. Whyte 的看法,他在其 *The Unconscious Before Freud* (London: Tavistock Publications, 1962), p. 5 中指出:“我们总是以为,伟大的成就只有通过有意识地选择某种目标并有意识地利用实现它的手段才能获得。当然,这种想法使人类的成就完全不可信……一旦我们认识到,指导它们[晶体、植物和动物]成长的那类形成秩序的过程,也指导着人的发展并一直会如此发展,那么,我们的历史就没有什么不难理解之处了。人能够在他理解之前就作出决定甚至进行交流。”还说:“欧洲人和西方人心目中的人的理想是具有自我意识,以不屈不挠的意志和怀疑理性直面命运,这种理性乃是他惟一可以依赖的因素,这种理想也许是人类一切共同体中所能获得的最高尚的目标了……然而,很显然,这种理念是一种道德上的错误,也是一种知识上的错误,因为,它夸大了个人的意识的伦理、哲学和科学的重要性。”

[16] 因此,在 *Law, Legislation and Liberty*, 2:25 中,哈耶克说:“一个文化

的各个具体方面,只有在该文化的语境中接受批评性考察。我们不能把作为一个整体的规则体系或者所有价值分解并进行有目的的建构,而必须……”这段话中的怀疑论和相对主义含义是再清楚不过的了。

[17] Rush Rhees, *Without Answers* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 49. 参看 M. Oakshott, *Rationalism in Politics*, p. 4: “实际上,把政治等同于工程,也许就是被称之为理性主义政治神话的东西。”至于自然—习俗两分法在支撑这种神话中的作用,可以参看 Peter Winch, ‘*Nature and Convention*’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 60 (1959 – 1960): 231 – 252, reprinted as chap. 3 in Winch, *Rhysics and Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976)。关于哈耶克承认,尽管在他自己的内在批评概念与波普的零碎社会工程之间有共同点,但也存在一些重要差异,参见 Law, *Legislation and Liberty*, 2: 157, fn. 25, 在这里他说:“在我看来, [零碎社会工程] 谈论较多的是根据物理事实的整体知识进行重构的技术性问题,但可行的改进方法的根本问题在于,在对整体的结构没有充分理解的情况下实验性地改进某些部分的功能。”

[18] 参注 [1] 所引 Homowy 书。

[19] 参看 Leoni, *Freedom and Law*。

[20] 收入 Hayek, *Studies in Philosophy*, pp. 178 – 194, 引文在 p. 194。

[21] Hyaek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), P. 54。

[22] 同上, p. 433, n. 2。

[23] Viner, *Hayek on Freedom and Coercion*, p. 235。

[24] 同上。

[25] 关于这种过程的讨论,参看 Jonathan R. T. Hughes, *The Government Habit* (New York: Basic Books, 1977)。

[26] 比哈耶克更深刻、更坦率的对于自发社会秩序的讨论,可参见 chp. 13 of David Friedman, *The Machinery of Freedom* (New Rochelle, N. Y.: Arlington House, 1978), 在这里作者指出,从无政府资本主义中形成的法律并不必然总是具有自由至上主义的内涵。

[27] 参看 Hayek, *Law, and Legislation and Liberty*, 1: 88 – 89 and 3: 124 –

126.

[28] David Miller, *Review of Law, and Legislation and Liberty*, Vol. II: *The Mirage of Social Justice in British Journal Law and Society* IV (Summer 1977): 142 - 145

[29] 哈耶克在《自由宪章》(p. 160)中承认他使用了波拉尼的观念。

[30] 参看哈耶克原创性的文章《真假个人主义》，收入其 *Individualism and Economic Order* 第一章。

[31] 参看 Rober Nozick, *Anarchy, State and Utopian* (New York: Basic Books, 1974) 最后一节，尤其是第 312 - 317 页。

[32] Hayek, *Law, and Legislation and Liberty*, vol. 2.

[33] 参看 Hayek, *Individualism and Economic Order* 中所收录的文章。

[34] 参看 Hayek, *Law, and Legislation and Liberty*, vol. 2.

[35] 参看 Hayek, *Capitalism and the Historian* (London: Routledge and Kegan Paul, 1954) 所收录的文章。

自由主义与共同的善

——哈耶克视野观照下的社群主义

琳达·拉伊德

让人们学习自由,他们最终就会发现:自由即社群(community)。

——William Aylott Orton

近年来,自由主义的批评者和捍卫者之间你来我往的论战,引起了众多北美政治哲学家的关注。虽然两个阵营之间的分歧被夸大了,但显然,所谓的新社群主义者(new communitarians, Gutmann)与自由主义者在一个根本性问题上存在分歧:新社群主义者深信,自由主义公共哲学正在侵蚀“美好社会”(the good society)的社会根基。他们声称,在自由主义影响下,生活于当代自由主义社会的民众变得越来越互相隔绝、反社会、自私自利、精于算计、精神空虚。现代人完全沉浸于盲目地追求琐碎的和任意选择的“私人利益”,而不能体认到存在着某种超越于纯粹个人利益之上的某种深刻的共同利益,更不要说努力去追求它了。

新社群主义者包括查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、麦金太尔(Alasdair MacIntyre)、桑德尔(Michael Sandel)、巴伯(Benjamin

Barber)、瓦尔策(Michael Walzer)、昂格尔(Roberto Unger)等等。当然,反对自由主义并不是什么新鲜事,这是一个很重要的传统,至少可以追溯到梅斯特(Joseph de Maistre)。不过,新社群主义对自由主义的批评,与早期的批评者还是有区别的,其鼓吹者的灵感主要来自亚里士多德和黑格尔,而不是马克思、卢梭、尼采。他们遵循亚里士多德的思想,把政治性社会设想为“某种社群,其最重要的联结纽带乃是共享对于个人之善和社会之善的理解”;继承黑格尔思想,他们认为,理性主义的自由主义者连篇累牍地论述的“自由……理性、[与自治的]人”,纯粹只是哲学上的虚构而已(Gutmann)。

新社群主义者团结在一种共同的忧惧感下:我们的社群感(sense of community)——即认识到我们是一群由共享的价值、含义、传统、目标和义务约束的人——正在被“原子论的”自由主义所毁灭,这种自由主义鼓吹追求为了个人“权利”,可以牺牲社会凝聚力、同胞情谊及共同的善。对于矫正他们所说的自由主义信条带给社会的破坏,新社群主义者开出的药方也是人言言殊,但他们一致同意,我们必须努力从目前支配公共舆论及实践的个人主义的“权利政治学”,转向某种更强调友爱、能提升道德的公益政治学(politics of the common good)。

自由主义者向来对追求“共同体”持犹疑态度,加尔文、希特勒给社群主义的理想投下了长长的阴影。自由主义者同样对吁求共同的善保持警惕,因为在历史上,这种花言巧语总是伴随着形形色色的危险的或压制性的情绪——比如宗教上不容异见、民族主义、军国主义,等等。霍尔姆斯(Stephen Holmes)写道,事实上,“公益的观念远不是清白的,传统上,它总是意味着特权、等级制度、顺从等等具有正当性”。亚里士多德就曾区分出主人和奴隶,并声称前者具有高超的能力,可

以体认及领会共同的善,而没有任何缺陷的潜在的统治者,对共同的善之本质拥有特别的洞察力,努力把他们的对于善或美德的独占性的观念强加到社会秩序中。

不过,尽管存在这些混乱,却很少有理论家,不管是持自由主义还是其他立场,愿意挑战下面的原则:在一个自由社会中,政治的强制可以合法地用来实现共同的善。当然,从表面上看,“共同的善”(公共福利、公共利益)概念的含糊本身就导致了某种棘手的难题,也导致人们对于如何恰当地应用这种原则缺乏共识。但是,面对新的“公益党”(party of the common good)及其反自由主义花言巧语的兴起,如果我们要捍卫我们的自由主义遗产及其自由制度,就必须正面面对共同的善这一问题。

哈耶克捍卫古典自由主义

哈耶克的社会和政治哲学揭示了发达自由主义社会中公益的本质,可帮助我们厘清当前社群主义与自由主义论战中的真正要害所在。哈耶克的理论对自由主义社会中之公益的本质提出了一个准确的概念,阐明了可以借以实现公益的制度手段,以及一整套可以判断公共政策是否有益于公益之实现的标准。因此,它驱散了笼罩在政治理论中最模糊然而又是不可或缺的概念上的迷雾。

哈耶克的观点既不合社群主义的胃口,也不站在现代自由主义者阵营;对社群主义和现代自由主义理路之不同层面,哈耶克的自由主义都是既有支持,又有反驳。哈耶克当然肯定被认为是自由主义理论家,但是他的古典自由主义是截然不同于理性主义的、基于权利的自由主义的,后者才是社群主

义批评的目标。哈耶克和现代自由主义者确实都承当了特定的传统自由主义的价值——普适的正义、宽容、和平、个人自由,不过,现代自由主义者一般都拒绝像哈耶克所凸显的那样给公共领域划定一个又一个严格的界限。我们这个时代的主流哲学已经与“集中化的权力休战了”,因而明显地偏离了哈耶克所秉持的古典自由主义立场。

另一方面,哈耶克对个人自由、自由社会及法治之挚爱,则明显地区别于社群主义者,在社群主义者眼里,自由和正义根本就不必是最高价值。同时,不管是社群主义者,还是现代自由主义者,都不能同意哈耶克对于市场机制生成秩序之功能的尊重;事实上,这两者都表现出了对市场支配之交换的反感。这也许可以解释为何这两个阵营都对哈耶克的思想漠不关心,尽管哈耶克的自由主义正好就是社群主义者认为自由主义理论所极为缺乏和必须予以弥补的那种社会理论。

事实上,社群主义对自由主义的主要批评,并不适用于哈耶克的理论。比如,社群主义主张,自由主义忽视或者说低估了社会诸因素对个人身份及目标之型塑的影响,这种破绽百出的自我概念,破坏了个人身份及目标之有效性。然而,哈耶克的理论却并不是契约主义的,也不是基于权利的理论,哈耶克并不是用脱离历史的理性主义(the ahistorical rationalism)来捍卫自由主义的政治秩序,哈耶克同新社群主义者都对此持批评态度,哈耶克的论据稳固地建立在一种深刻的社会理论基础。在哈耶克看来,个人主义和个人自由都依赖于完全地融入到社会现实中。有一位评论家就指出,在哈耶克的理论中,个人主义是一种社会理论。

简而言之,哈耶克用社群主义的词汇来捍卫自由主义的秩序,从而向社群主义者发出了挑战。哈耶克的自由主义并

不预设存在着必须以破坏人类共同体为条件的人之原子化，也不否认存在某种超越于个人之上的共同的善。实际上，哈耶克的自由主义所关注的，跟社群主义者一样，乃是复兴“共同利益的政治学”。但是，如果哈耶克是正确的——个人自由既是自由社会的产物，也是社会持续进步演进的源泉——那么，个人自由和对公益的追求，就不仅不是不相容的，反而在某种程度上应该是不可分割的。

哈耶克论社会生活、法及共同利益

虽然社群主义与自由主义的论战提出了很多问题，对这些问题从哈耶克的视角予以探讨，都将产生丰富的成果，不过，我将主要应考察下面的问题：自由主义社会，是否拥有某种根本截然不同于其成员的私益的共同的善？如果是，此种共同的善怎样才能予以确认和实现？在一个自由主义的社群中，法律和正义的性质和功能是什么？我们对于正义之需求，真的会如社群主义的同情者所发挥的那样，会使社会更少压迫性吗（某些社群主义者也作如是说）？为回答这些问题，我将考察一下哈耶克对发达的自由社会中法及共同的善的性质及其之间关系的看法。

自由社会是一种自生秩序

哈耶克的政治建言，与他关于复杂社会形成的性质与运转的普遍性理论——即自生秩序理论——密不可分，因而这将是我们的出发点。根据哈耶克的看法，西方自由社会是人们普遍地遵守某种特定的“非理性的”传统——规则、惯例、价

值——从而自然而然出现的结果,而这些传统之盛行,并非因为人们预知到了遵守它们之后果,而是因为遵守它们的群体,比其他群体取得了更大的成功。不过,这种秩序一旦形成,人们就可以回头探究其结构和运转的原理。苏格兰启蒙运动的哲学家头一个进行了这种探究,其后由卡尔·门格尔及其奥地利学派的追随者予以极大的扩展和发展,这一系列探究的成果,就是哈耶克所论述的自生秩序理论。

自生秩序是一种自我生成和自我维持的秩序,是一种抽象的、与目地无涉的人际关系模式(系统、结构),这种人际关系是稳定的和可预期的,自生秩序是构成它的个人之间正常的、受规则支配的行为之自然而然的产物。^[1]下面我们举的物理领域中自发地形成秩序的过程的例子,可以帮助我们理解这种力量在社会领域中如何起作用。为了制造一块水晶,你必须创造条件,把单体成分组织起来,这样就会出现水晶的完整结构。我们不可能为了产生某种希望获得的结构,而刻意地排列各种成分。而在恰当的条件下,每种受规则支配的成分都会自行调整,以找到它的位置,适应其特定的环境,让自己排列在恰能满足更复杂结构的位置上。哈耶克把自由社会就看作是这样一种自生秩序。

与现代社会中存在的另一种社会秩序类型即组织或创制的秩序(made order)相比较,可以更清楚地看到自由社会自生秩序的特性。组织是一种由目的决定的秩序,是根据有计划的心智之清楚的目的对各种因素进行深思熟虑的安排而产生的。^[2]物理世界中可作为组织例子的是钟表或计算机芯片,每一个元器件都是根据制造者的知识和目标而刻意排列的。由于人们可以通过把各种元素安排在合适的位置上而创建组织,或者为了实现某一特定目的而指挥各种元素重新排列,因

此,组织是追求已知的目标而必不可少的创建秩序的方法。

自由社会与目地无涉的自生秩序,同时包容着个人和组织——商业公司、政府机构及为了专门追求特定目标而创立的各种各样的自愿性协会。但是,惟有通过遵守和执行特定类型的规则所生成、并由该规则支配之自发形成秩序的过程,才能协调社会中个人和组织的行为。稍后,我会讨论法的特征和功能,现在,我们则只须注意到,自发形成秩序的过程最根本地依赖于社会中的个人遵守特定的规则,因为,并不是随便遵守某种规则的行为,都必然能形成和维系复杂的自生秩序。

公益的构成

每个社会都展示着某种有序的行为模式——否则,“我们任何人都可能干自己的事或满足自己最基本的需求”。哈耶克则强调,我们是在某种由抽象社会关系构成之包容性秩序中追求我们的目标,对于这种秩序,我们中的大多数人或多或少都将之视为当然。我们可能并一定都意识到这些“背景性秩序”的存在,但是我们的一切计划的实现,都有赖于这些规则的平顺运转。

哈耶克的理论所指涉的秩序,凸显的是对整个社会的大部分具体环境必然地无知的人们之计划和期望之间,及他们(大多数彼此都不相识)所追求的目标之间,彼此匹配和协调。那些并没有关于我们的具体需求和欲望之明确知识的陌生人,为什么能够成为我们实现自己的短期目标和我们所承担的价值所不可或缺的手段?对这种显然存在的秩序,我们在日常事务中是如何体验到其生成和维系的,尽管绝大多数人

只是隐约觉察到其存在而并没有刻意地努力去制定它。如此追问下去,就使我们必须探讨哈耶克思想中的共同的善概念。

这种共同的善就是保障某种抽象的条件,它允许成千上万彼此并不相识、也不可能了解彼此具体的条件和意图的人们,倾向于彼此调适,而不是陷入冲突中。如前所述,这种抽象的条件形成于人们遵守某些特定的规则——认知规则、行为规则、道德及法律——的过程中,这就构成了我们称之为市场的秩序形成机制。

市场形成秩序的原理

当然,市场是由一系列社会关系、制度和惯例构成。哈耶克认为,市场就是对任何发达社会都必须要面临的问题历史地演化出来的解决方案,这一问题就是:在一个复杂社会中,怎样才能生产、利用和协调总是零碎地分散在无数成员中间的知识。“价格体系”就可以被看作是一种演进出来的“沟通交流的媒介”,能够使人们克服他们对于将决定他们行动之成败的绝大多数事实(即整个社会的具体条件、环境)的无知,也能使所有个人和群体的行为整合成为某种连贯的全面的秩序。哈耶克解释说,运用诸如价格之类的抽象的思想和符号,人类就能够弥补其无法掌握无限复杂之环境的不足,价格就成为人们行动之须臾不可或缺的向导。没有它的引导,人们就不会知道,以何种方式发挥自己的才智,才能与他人的计划和行动协调。没有价格的引导,人类的行动也可以通过命令指挥来协调,但如果没有反映当前现实环境的、未被扭曲的价格,没有人能知道资源“应该”如何配置。

在哈耶克看来,西方文明的文化成就并不是因为其出众

的知识,而是由于其协调方法的进化,与迄今已找到的其他协调方法相比,这种协调方法能更有效地刺激知识的生产和利用。任何个人或集团的心智,不可能完全地吸收和协调社会过程通过市场机制所产生的海量的知识和信息。事实上,很多知识是无法刻意地沟通交流,也是无法明确表达的。哈耶克提醒我们说,知识,并不只是包括外在的、系统化的理论和数据,更包括蕴涵于“思考技巧”、习惯、性情、习俗中的无法言传的“诀窍”(know-how),也包括关于在特定时期和地方的容易消逝的本地的知识,这些知识的利用,对于复杂社会秩序的运转具有举足轻重的作用。简而言之,哈耶克主张,认识论上的铁的事实,使得通过市场过程来实现的“自动的”协调,远远优越于任何其他建立在有意识的指挥基础上的协调方法。诸如政府制定计划或多数投票决策之类的非市场的秩序形成机制,都必然会把知识的配置权局限在很少一些人手里,将使社会不能灵活地适应不断变化的具体环境,而作为一个整体的秩序惟有不断调适才能维系下去。

因此,在哈耶克看来,诸如发达自由社会这样的“大社会”——这样的社会具有如下特征:具有广泛的劳动和知识分子,由共同的经济、法律和道德惯例整合为一体——共同的善,应该是所有社会成员所持有的、也许并没有明确意识到的基本价值之实现,这种基本价值就是维系这种作为一个整体的、抽象的及持久的结构之社会秩序,在这样的秩序中,一切个人和组织之行动都可以付诸实施。如果这种共同的善得以实现,就可以透过保障那种普适的环境,从而使我们称之为市场的自动化的协调机制能够平顺运转。政府在保障这种共同的善中应发挥重大作用,因为这种共同的善,就其本质而言,主要地是司法性的,即维系和发展秩序形成过程所不可或缺

的制度性(本质上即司法的)框架,政府的职能也包括执行某种抽象的、经由演进而形成的“正当行为之规则”。

哈耶克似乎相信,一旦我们体认到法律在自由社会之自生秩序运转中所发挥的作用,我们就算是认识到了我们的共同的善,即维系某种特定的法律框架——某种抽象的、与目的无涉的框架,所有个人和群体都可以利用(自觉地或不自觉地)此一框架,追求自己的目标。因此,他主张,我们可以透过理解自由秩序的本质而洞悉共同的善之所在,他也认为,实现这种共同的善的关键条件,可以有意识地予以培育,但他反对把共同的善当作是政治决定的对象。

共同的善是一种抽象的价值

在哈耶克看来,发达自由社会的共同的善必然是一种抽象的价值——即维系某种抽象的社会关系的模式,而不应该是实现某些特定的具体目的。他认为,我们能够创建某种普适的条件,尽可能地增进随机选择的任何人实现他或她的目标和价值的机会,但我们不要指望二者可以兼得:我们不可能既保障那些抽象的条件,同时又通过立法去追求某种具体的利益。与目的无涉的自生秩序(社会),跟由目的决定的组织(政府),这二者在概念和功能上都是截然不同的两种秩序,它们是遵循不同的规则和难以协调的法则运转的。同时运用这两种矛盾的法则——比如所谓的自组织(self-organization)与刻意的安排(deliberate arrangement),都永远不会产生合理的、内在一致的秩序。

因此,哈耶克主要的关注点就是,批判任何把某种预想之具体分配模式强加于社会秩序的共同的善的观念。尽管社会

主义的学理基础之贫乏已获得广泛的认可,但是还有人从社会主义学说所蕴涵的道德和认识论中获得灵感,呼唤“社会主义”、“产业政策”、保护主义,总之,就是呼唤从方方面面干预市场过程。哈耶克认为,这种干预从来不可能有益于共同的善。如果我们的世界是一个稀缺的世界,如果每个人都能从最有效地利用稀缺资源中获益,那么,任何企图践踏自发形成秩序的过程之结果,或把某种预想之物质再分配模式强加于社会秩序,只能是损害我们长远的共同的善。

同时,借用所谓的共同的善的名义,企图践踏自发形成秩序过程之结果的一切计划,必然要求人们为实现某一具体目标而努力,而这一目标却是由计划制定者确定的。结果,人们发现和利用具体的知识——比如一个人通过选择自己的职业而整合进社会所需要的知识——所不可或缺的刺激动力就被取消了,这样一来,社会过程就丧失了很多这种潜在的宝贵知识。

在哈耶克看来,透过维系特定的法律框架增进共同的善的决策,可以是一种有意识的和合理的决策——就是说,我们能够理解自由秩序的基本原理及必须具备的条件,并可以据此有意识地构建这样的法律框架。但是,共同的善本身,却并不是理论上的设计、“详尽的讨论”、或广泛的政治参与的结果,而是由人类生存的环境条件、人类心智无法摆脱的局限性及自由主义秩序之天性所生成的。构成自由主义法律框架的抽象的正义规则,也具有同样的性质。下面,我们就该探讨,哈耶克认为,在自由主义社会中,政府到底该如何确定应予以执行的规则——即能够帮助所有人实现其目标以增进共同的善的规则。

抽象的法律框架

法:行为的语法 哈耶克告诉我们:“法理学的目标,就是维护正在运转的行为秩序”。因此,他提醒我们说,所有的法都预示着存在着某种正常运转的行为秩序,或者就是指这种秩序,就是我们上文已经讨论过的普泛的背景性秩序。

哈耶克认为,作为行为之强制性规则这一意义上的法,与社会是同在的,即使是在最原始的社会群体中,也只有在其成员于日常活动中遵守共同的规则时才能够存在。^[3] 主流的规则并不一定被意识到,或者被有意识地当作规则对待,但这种主流规则会以各种形式表现出来,如习惯看法,习惯性行为,或风俗习惯。那些遵照某些流传下来的习俗的人,未必就意识到,他们这么做有利于维系社会秩序,他们可能简单地“知道”,某些行为是忌讳的,或者“就是不能干”。而那些试图确定准备予以实施的规则的人,则对这些规则有或多或少的明确意识,这些规则是指“正在运行的、并非什么人所创造、但却确实实存在的秩序之某种预设”。

因此,组成自由社会的规则,就是指某种社会秩序的预设和必须具备的条件,这些预设和“未成型的规则”与主流的“正义感”有密切关系。用一个类比语言,可以清楚地阐明这一点。“语感”能使人们在说话或写作时,无需有意识地运用语言规则知识,就能觉得怎样说话是正确的,怎样是不恰当的,同样,“正义感”也能使人不用明确意识到正义规则,仍然在某种规则和行为违犯这些规则时,知道是不恰当的(或不正义的)。语法学家的任务是明确表述支配语言应用的普遍的规则,则法理学家的任务就是“发现”那些(或在暗中或明显地)

支配人们行为的普遍的规则。法和语法的规则都属于那种抽象的、“被发现”正在支配人们心智之运作的规则结构。^[4]

因此,法理学家的任务,并不是发明好的法,而只是唤醒对于普适的法则或规则的意识,这样的法则和规则一旦被表述出来,就将被认为是正义的(或者最起码不是非正义的)——这就意味着,它与或多或少地与该社会中那些指导人们日常自发的社会交往活动的固有的规则相一致。换句话说,作为法理学家发现法的努力之产物而出现的法,其目标是“为了保障和改进社会已经在遵守的一系列规则”。哈耶克认为,这就是构建自由社会之自生秩序的法的实质。

因此,他努力地揭示了诸如法、语言之类演进的社会现象所具有的某些相似之处。首先,法与语法一样,是指某种事实上存在的、普适的秩序(或抽象模式),而行动者和说话者都只是隐约地感到其存在。其次,人们经由遵守某些法律规则而生成自由社会秩序,这种法律规则与语法一样,基本上都不是理性设计或刻意的发明创造出来的,他们都是经由法理学家坚持不懈地发掘、培育和诠释那些组织某一已经存在的行动秩序之(不可意会的和明确的)规则而形成的。

换句话说,法总是在某一给定的价值、规则和惯例——社会秩序只有依靠这些才能整合为一体——的框架内发育起来的,而法理学家虽然也是知识分子,但他的任务却并不能通过参与公共事务或试图唤起某种彼此的友爱而完成,在解决争端过程中,人们实际上是要求法官澄清彼此冲突的期望中哪一个可以算是合法的,而法官在作出这样的决断时,所依据的应该是普适的秩序所赖以维持的规则,而不是法官本人或任何其他人的好恶。正义必须是一种超越个人的美德。

法的属性 哈耶克的基本论点就是,人们予以奉守、从而

生成和维系自由社会的那种法,必须具备某种属性,他进一步指出,在自由社会中,由政府实施的所有的法(和立法——即有意识建构的、“人为制定的”规则),都应该具备同样的属性,因为惟有这种类型的规则,能够支撑自由社会这样复杂的社会形态的运转。

哈耶克从概念上和功能上,把当代自由社会实行的法律规则区分为两大类:私法和公法,哈耶克认为,只有前者才是真正的法,是经过演进而产生的行为规范,它详尽地说明了正义,并能保障自生秩序。后者则是支配组织化结构(尤其是政府的组织)的规则——它由为了完成特定目标而由指挥者确定的指示和命令构成。私法和公法之间的区别在于,私法是必须遵守的、日常的、普适性的规则,而公法则是由政府官员制定的个别的规则。当然,一个人不可能制定或执行关于人们行为的规则。法,或者说私法——即经由演进形成的规则,人们遵守它们从而形成和维系自由的、自发的秩序——一般来说表现为否定性的禁令的形式,它划定一个属于私人的领域(私域),个人在此范围内自由行动而不受他人之随意干预。^[5]在哈耶克看来,自由主义规则的否定性,是由自由主义道德的不断普遍化所决定的:统一的法律规范要覆盖越来越广泛的区域,个别的肯定性的规范的适用性就越来小;如果你根本就不能掌握关于某人的具体需求的信息,甚至根本就不知道有这个人,你当然不可能去履行协助他的肯定性的道德义务。

法的功能是创造安全和稳定的期望框架,人们在制订计划时,可以借此知道他可能遇到的环境条件之特征。它能够减少冲突,增加确定性,从而尽可能地使人们之间的协调变得更平顺,它也能使人们最充分地利用分散的知识:尽管每个人

在追求自己的目标时都必须考虑普适的规则,然而,他仍可自由地运用他的独特的知识,只要不逾越普适的否定性禁令即可。哈耶克认为,法或者说私法,可以说是自由社会中所有人共同拥有的惟一的善。

从哈耶克的理路批评社群主义的正义观

贯穿于大多数社群主义著作中的一个主题就是:由抽象的、非人格化的规则所支配的社会——也即自由社会的“程序共和国”(Procedural Republic)——不仅是冷酷无情的,在道德上也是值得怀疑的。社群主义者所追求的似乎是某种比抽象的自由主义正义所能提供的更“温情”、更人性、也更能提高道德水平的东西。他们追求这样的社群生活:其法律可以反映不同群体成员的“共享的自我理解”(shared self-understandings),其法律更多地关照构成个人身份的具体的特性和社会性关联;对于“个人具体的真正的问题”,或他们的行为和目标内在的道德价值,法律都不应置身事外。他们认为,普适的、非人格化的规则支配的社会,是把人们的实质性的“善”置于很抽象的“权利”之下,从而忽视了社会现实的具体性和偶然性,这样的社会,对于真正的人之生存,根本就是不足取的。^[6]

简而言之,这些社群主义者认为,自由主义的正义——即普适的规则严格地施用于所有人,而不问其个人的社会特性与条件——是不公平的,因为个体并不是“一律化的原子”(uniform atoms),根本就不能用一个抽象的、普适的标准来衡量他们,而应该使用“适应他们的……情境……根据个人环境条件各有不同[的标准]”。惟一名副其实的正义,就是那种承认人们历史特性、关注其实质需求的正义。

社群主义所追求的关注具体行为之内在道德价值与实质性后果、针对具体个人的正义,是无法支撑那种建构发达自由社会复杂的自生秩序的。由立法者针对个别的个人或群体而制定的将带来特定后果的法律框架,跟法治——自由秩序的基石和核心价值——根本就是势不两立的。社群主义者的论点可以说是稀奇古怪的,它既忽视了复兴“社群”精神所必须的具体的制度条件,也无视抛弃抽象的自由主义法律框架将导致的后果。^[7]

更具体地说,社群主义者似乎完全忘记了哈耶克所说的“法在形成秩序的机制中的作用”,对此,上文已有阐述;他们似乎没有认识到,他们所渴求的那种基于具体的个人和后果的正义,必将损害自由社会的法律基础。他们总是把自己描述成文化复兴的温和的鼓吹者,把他们提出的想法说成是“对自由主义秩序的补充”,而并非要替代自由主义秩序,那么,我们就只能说,他们根本就没有意识到,抛弃抽象的、普适的正义而代之以个人化的和特殊性的法律所可能产生的严重后果。抽象的自由主义的法并不是专断的、无视人类之善的纯粹工具性的命令,而是支撑某种普遍秩序所不可或缺的框架,所有人都可以在此框架下追求自己的任何目标,不管是粗俗的,还是高尚的。

提倡那种“正义”将导致某种道德困境,这就是,谁有权从根本上改变既定的秩序或用他自己选择的秩序取而代之。在哈耶克看来,谁也没有这样的权利(或者事实上谁都不可能具备这种能力)。他指出,每个人都落生在给定的价值框架和一直在运转的社会秩序中,没人能够创造它们,也没人有能力或有权威随心所欲地改变它们。人们有目的地改善或变革已有规则的程度是有限的,不管是对精神方面,还是从实效上,

都要受到下面的现实的制约：即“既有的秩序之所以得以存在，惟一的理由就是因为人们都接受其价值”：

所有的行为规则都是适应于……社会之某种秩序的……虽然一个社会为了保障自己免于解体，必须得实施一系列行为规则，但在一个给定的结构中，并不是社会创造了适应于它的规则，而是规则先由一部分人运用，然后有很多人模仿，从而创造出某种社会秩序。

“任何个人都没有能力从根本上改变[这种秩序]，因为要改变它，必须要社会上其他成员改变其在不知不觉中或纯粹是出于习惯而遵守的规则，即使创造出一个完全不同类型的社会是可行的，你也得用其他规则替换人们遵守的规则，对此，没有谁能够做到”。

虽然自由社会跟一切社会一样，都远不是完美无缺的，永远都需要完善和改革，但在哈耶克看来，惟一合法的批评，是他所说的“内在的批评”(immanent criticism)，也即“运用总体的、运转良好的规则结构所确立的标准，批评具体的规则”。因为，用其他因人、因环境而异的标准取代非人格化的自由主义的标准来展开批评，必将毁灭自由秩序。社群主义对自由主义正义的批评，可能并不像一般人所想象的那样更有善意。

对话、参与与共同的善

哈耶克的公益观，也与另一种政治传统相左，社群主义者和新亚里士多德主义者有时就借用这一传统的观点，这一传统认为，“政治是人们寻找和确认自己作为一种道德性和社会性存在的过程”。他们设想政治，就是使人从本质上趋于高尚，是一种教化活动，他们期望恢复“为自己目标参与统治”的

价值,他们相信共同的善“只有在辩论其意义的过程中才能被意识到”。所有这些似乎都意味着,法的实质内容及从道德上对共同的具体目标进行强制性的分级,能够而且应该通过普遍的政治参与、广泛的讨论和理性的辩论来决定;与此相反,哈耶克则坚持,再多的“参与性自我统治”(participatory self-rule)或对话,都不能确定服务于共同的善的法,也不能指定某个目标并以之来强制所有人。

在哈耶克看来,构建自由社会的规则,并不要求必须获得理性人的共识或明确的同意,而应该是自由秩序所必须具备的结构性条件——是社会得以“运转”的规则,或者是以以前的法理学家认为是“万物之本质”的东西。立法者最重要的知识上的任务是发现某种规则,它内生于那支配一个正在运转的社会秩序,是被普遍接受的普适规则体系。这种任务,只有同时精通法学和社会理论、并对其社会的默会的知识心领神会的人,才能承担。在哈耶克看来,恰当的规则,从某种意义上说,乃是由现存秩序的基本原理和必须具备的条件决定的,对话或者参与在决定语法规则时没什么用,在决定适应于自由社会运转的规则时也起不了多少作用。

当然,讨论可以促进恰当规则的发现过程,知识的增长总是依赖于人们的互相交流,在哈耶克看来,法,就跟科学等知识的发展一样,都是通过试错的排除过程(排除错误或不公平的规则,在科学上则是反驳假命题)才得以发展。任何法官在发现和表述正确规则的过程中都可能犯错误或失败,因此,公众和批评家的意见是不可或缺的。

哈耶克不认为自由主义法律框架是政治决定的对象,在他看来,它是超越个人的演进过程的产物,在这样的演进过程中,那些能保障总体秩序和最有利于人类繁荣发展的规则被

筛选出来,并传之后世。他指出,即使这些规则并不通过政治参与者或任何其他人有意识的选择,理性的心智对其重要性也未必充分理解,但自由社会的成员仍必须遵守这些规则。实现共同利益所需要的,并不是更大的政治参与,而是尊重法治,放弃追求个别欲望之满足的意愿,其中就包括,或者说尤其是要放弃针对具体个人的正义——即承认个别的“社会角色”,追求不同群体之间“共享的自我理解”及追求预想的实质性结果——这种想法。

哈耶克也不承认存在某种一般的原则,可借以客观地决定互相冲突的具体目标谁重要谁不重要。再多的讨论、思考,都不可能对个别的具体目标达成一致,我们应该认识到,在我们复杂的社会秩序内,这样的共识根本就不可能存在。强使人们服从于以“共同利益”为旗号的层级目标,只能意味着,“强加于所有人的共同目标,只可能出自于个别意志的专断决定”。因此在哈耶克看来,抽象的公益与具体的公益之间的对立,也是个道德问题:人们是否承担服从追求某种实质性目标之政治决定的道德义务,而这一目标,只不过是政治上有权势者的专断命令而已。

在一个大社会中,我们跟我们的同胞共同拥有的,因而也就是达成关于共同的善之共识的惟一基础,就是某种共享的抽象价值,及关于我们乐意生活于其中的“那种社会”的共同意见,惟有这些,才构成一个大社会的凝聚力,而不是应被设想为对某种共享的普适价值之具体义务的意见,也不是追求同一个具体的目标。不可能有谁拥有充分的知识,能够证明要大家追求那同一个具体目标是合理的,我们所拥有的共通的知识,只能是对我们的社会及物质环境的某种抽象的知识(我们分享我们穿的那种衣服、我们吃的食品及我们欣赏的文

学的知识)。对于空间上无限广阔的自由秩序之中决定我们同胞生活的无以计数及变动不居的事实和条件,我们是、并且永远是无从知晓的。

不管我们是如何地无私、公正、聪明、利他,我们都永远不可能理性地设计出所有人应该追求、且不是专断的具体目标体系,因为,那些目标必须根据具体的事实和条件来确定,而对这些事实和条件,某个人或某个集团不可能掌握。我是该买一本《圣经》,还是买一个面包?这么一个简单的决定,都得根据我的需求、价值和欲望来决定,得依赖社会中的其他人的决定(由相应的价格反映出来)、得根据当时的具体环境(相对稀缺状态)。只有个人利用自己的知识使自己适应当地的具体环境,才能不断地找到最合适的相应的行为方式,而惟有在个人被允许追求自己选择的目标之时,这些知识才能显现出来。在哈耶克看来,“最佳的”行为方式,只能来自最充分地利用分散在整个社会具体环境中的一切知识,这些知识作为一个整体,是任何人都不可能得到的。

哈耶克认为,抽象的自由主义规则之所以获得主宰地位,就是因为这种规则恰恰能克服人类心智的局限,也不需要采取行动前必须就具体的目标达成一致。如果看不到这些认识论的论证,就可能曲解自由主义社会的“最基本的原理”,此即:在一个自由的社会中,人们可以选择他们自己想要追求的目标。哈耶克拒斥任何形式的试图通过政府的权力来实现个别具体目标之共同利益的观念,其最根本的理由就在于,任何这种政府的安排,都必将抑制知识的形成和利用,尤其是抑制关于具体的社会环境的知识之形成和利用,这种知识只有构成复杂社会的无数个人才能知晓,这些个人可能只是无意识地在利用这些知识。哈耶克指出,如果共同的善要能使总体

秩序得以有效运转,并且能够有利于每个人的长远的福利,有利于文明的维系和发展,那么,任何抑制这种知识的利用的制度安排,就都是不符合普遍的利益的。

哈耶克指出,“一切自由的制度(法、市场、货币、道德),都是对无知这一最基本的事实的适应”,是对人类心智不可避免的局限性的适应。如果我们假定自己已经知道了“美好社会”的“最佳”具体形式,那么,自由制度就成多余的了。如果有全知全能的人来指导每个人的行为,使之最完满地实现自己和他人的价值,那么,我们当然就不需要那种试错过程,经由这一过程我们才能发现实现我们的价值的途径(事实上也弄清我们的价值到底是什么)。人的价值之实现——全部的善——不可能由“参与性的自治”预先设定。

和平与共同利益

我将通过探讨哈耶克所提出的共同的善与和平之间的关系,来结束本文,而目前的政治哲学大多都忽视了这一点。人们不应忽视哈耶克的古典自由主义对于维护能使具有截然不同目标和价值的人们可以和谐地生活的条件的价值。事实上在哈耶克看来,“人类有史以来最伟大的发现”,就是能够使人们和平共处、能够使人们无需认定一个共同具体目标就可使彼此优势互补的“合作途径”(即市场支配的交换)。哈耶克认为,如果自由社会的成员能够和平地协调彼此冲突的目标,那么,担负着保障普遍福利之重任的政府,当然也必须维护惟一能如此和平协调成员利益的机制——即抽象的市场机制。

由于没有任何人能知道一个发达社会中之民众所追求的无数具体目标各自的重要性,因此,任何企图把某种具体的共同的

善的观念强加于社会秩序的做法,都只不过是企图强迫很多人去服从于他们根本就不感兴趣、也根本就不赞成的目标,其结局则必然是社会永无宁日,社会生活令人无法忍受的泛政治化。哈耶克指出,无论如何,我们对于团结和社群、对我们的复杂的“可扩展的合作秩序”的社会凝聚力之伟大渴望,都不可能通过一致地追求某种已知的明显的目标而实现,除非我们彻底地改变我们的社会秩序的本性,抛弃我们赖以生存的大部分价值——人身、个人自由和正义之神圣不可侵犯。另一方面,他则向我们揭示了,调和个性与社群、创造性探索与社会稳定、个人权利与共同的善,都在我们自己的掌握之中。

Linda C. Raeder 撰写本文时是美国天主教大学政治理论博士候选人。A *Hayekian Perspective on Communitarianism*, 译自 *The Independent Review*, v. II, n. 4, Spring 1998, ISSN 1086-1653, Copyright 1998, pp. 519-535

注释:

[1]哈耶克所说的秩序是指这样一种状态,多样化的各色人等彼此关联,我们可以从我们相识的人那里了解到局部的空间或时间环境,从而形成我们对于其他人的正确的期望,或者最起码我们获得机会证明我们的期望是正确的。构成自发的社会秩序的诸关系,包括诸如买者与卖者、出租人与承租人、贷方与借方、生产者与消费者、法官与诉讼人等等之间的抽象的社会关系。

[2]在哈耶克看来,他的自生秩序与组织的概念,或多或少相当于奥克肖特(Michael Oakeshott)的一对概念:与意图无涉的“市民的联合”(“nomocratic” purpose-independent “civil association” [societas])与(the “teleocratic” end-dependent “enterprise association” [universitas])。对奥克肖特与哈耶克之比较的深入讨论,可参见 Rowley 1998, 417-418。

[3]与 Thomas Hobbes 等人的设想相反,早期的人并不知道孤独为何物,人们总是作为某一群体的成员生活,也只有这样才能生存,“野蛮人是不孤

独的,他天生就是……集体主义者……孤独的人只能是死人”。所谓“自然状态”和“社会契约”都只是神话而已。

[4]哈耶克认为,人的心智本身是由抽象的规则体系组成的,不管他们是否意识到了这一规则体系是否能用语言表述之,它都支配着人们的知觉与行为。有些人也许能较好地表述这些潜藏在自己行为和社会交往中的规则,但是不管他们是否明确地陈述了这些规则或对此完全是东拉西扯,这些规则都支配着心智之运作。哈耶克据此主张,正义的规则乃是被发现的,而不是人造的。

[5]哈耶克认为,自由社会中统管自生秩序的法,即私法具有下列特性:每种法都是旨在适用于根本无法预知的复杂环境下未知个人之抽象的(普适的)规则;它是为人周知的、确定的、具有永久性的;它一样地对待所有人(“法律之下平等”的理想);它一般都是体现为否定性的禁令的形式,以划定每个人受保障的领域(“财产权”);它意在调整私人之间及这些人与政府之间的关系;它是“互相修改的规则”体系的组成部分,除了作为一个整体的规则体系的目标——即维系社会的总体秩序——外,它并没有任何其他具体的目标。

[6]说起来,社群主义“共享自我理解”的概念是成问题的。那些最具有反社会倾向的群体(比如 3K 党),跟一切经济上的特殊利益群体(农民、教师、医生等等)一样,当然也都分享某种自我理解,为什么应给这些群体的政治诉求以基本权利,理由并不清楚;这些特殊的、“险恶的”利益的实现,一直以来都被认为是对普遍的福利是有害的。

[7]社群主义的梦想具有明显的不切实际的浪漫色彩,诚如 David Levy 指出的,很奇怪,“新社群主义者”似乎没有意识到,政府是一种强制性力量,而并不是自我的实现,对公共经验似乎也没有多大兴趣。

参 考 文 献

- Barry, Norman P. 1989. *The Liberal Constitution: Rational Design or Evolution?*
Critical Review 3:267-2.

Crowley, Brian Lee. 1989. *The Self, the Individual, and the Community: Liberalism in the Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*. Oxford: Clarendon Press.

Dobuzinski, Laurent. 1989. *The Complexities of Spontaneous Order*. *Critical Review* 3:241 - 6.

Evans - Pritchard, E. E. 1951. *Social Anthropology*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Gutmann, Amy. 1985. *Communitarian Critics of Liberalism*. *Philosophy and Public Affairs* 14:308 - 22.

Hayek, F. A. 1960. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

———1973. *Law, Legislation, and Liberty*. Vol. 1, *Rules and Order*. Chicago: University of Chicago Press.

———1976. *Law, Legislation, and Liberty*. Vol. 2, *The Mirage of Social Justice*. Chicago: University of Chicago Press.

———1978. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press. VOLUME II, NUMBER 4, SPRING 1998
LIBERALISM AND THE COMMON GOOD F 535

———1979. *Law, Legislation, and Liberty*. Vol. 3, *The Political Order of a Free People*. Chicago: University of Chicago Press.

———1988. *The Fatal Conceit*. Chicago: University of Chicago Press.

Holmes, Stephen. 1989. *The Structure of Antiliberal Thought*. In *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kukathas, Chandran. 1989. *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.

Levy, David. 1989. *Liberalism, Politics, and Anti - Politics*. *Critical Review* 3:336.7.

Orton, William Aylott. 1945. *The Liberal Tradition: A Study of the Social and*

Spiritual Conditions of Freedom. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Rowley, Charles K. 1998. *On the Nature of Civil Society*. *Independent Review* 2 (Winter): 401.

Sandel, Michael. 1984. *The Procedural Republic*. *Political Theory* 12:91.12.

———1992. *Morality and the Liberal Ideal*. In *Justice: Alternative Political Perspectives*, edited by James P. Sterba. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Taylor, Charles. 1985. Atomism. In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press.

———1989. Cross - Purposes: *The Liberal - Communitarian Debate*. In *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

哈耶克对亚洲的启示

昌德兰·库卡萨斯

下面的说法起码是有一些道理的：很多人表面上是在捍卫“自由事业”，实际上不过是在捍卫特权，而鼓吹政府行动的人，实际上不过是抵制公民的基本权利而已。

——弗里德里希 A. 哈耶克《个人主义与经济秩序》

F. A. 哈耶克(1899 - 1992)是一位欧洲经济学家和社会哲学家，令他在学术界崭露头角的是他关于商业周期的理论，及与 J. M. 凯恩斯的争论，而他发出的西方文明受到现代社会主义威胁的警告虽然是有争议的，却令他在思想学术界广受关注(如果不是臭名昭著的话)。他在 20 世纪 30 年代的经济著作，主要目标是揭露社会主义作为一种经济制度内在的缺陷与矛盾。他的引起争议的《通往奴役之路》于 1944 年出版，这本书挑战“形形色色的社会主义者”，旨在扭转他认为轻易地受了中央计划经济诱惑的西方决策者们的思想观念。他于 1960 年出版的鸿篇巨制《自由宪章》则是奉献给“不为人知的美国文明的成长”，旨在系统地构建——及捍卫——古典自由主义的原则，他将之理解为过去数百年间欧洲文明进步过程

中演进出来的政治哲学。

哈耶克很少涉足亚洲,虽然曾到访过日本,并为自己的著作得到翻译和探讨而高兴;他也从来没有就亚洲写过什么实质性的东西。在《法、立法与自由》中,他顺便提及过孔子,但没有什么迹象表明,他熟悉任何亚洲思想家或亚洲哲学。说到这些,并不是想批评哈耶克。不过,对于一位知名的、高产的公共知识分子而言,大半辈子都生活在后殖民时代,对于这个在二战后经历着深刻变革、并且广受欧洲政治辩论和政策关注的大陆,却几乎没有什么意见,总是有点异乎寻常。生命苦短、时光易逝,哈耶克当然有自己的事要做。然而,我们仍然可以想象:哈耶克对亚洲是否有所建言?

当然,从某种意义上说,提出这个问题就有点无聊、愚昧。就说亚洲一词,当我们说“亚洲”,这个从伊斯坦布尔到日本的幅员辽阔的地区,有什么意义?我们为什么非得要一个哲学家必须就亚洲写点什么,或者,非得访问某个地方,仅仅因为这个地方的人们也在学习他的著作?毕竟,牛顿定律在博斯普鲁斯海峡两边都管用,那么,经济学的规律是否也是如此?这些观察尽管是不证自明的,但问题仍然值得探讨,部分是因为哈耶克对亚洲关注极少毕竟有点古怪,更重要的是因为,在我们的周围,有很多人就抓住哈耶克只关注欧洲这一点大做文章,以此来否定他的思想适用于西方以外的世界,或别处的人们不应该去理睬他。要让人们相信这一点总是很难的:倾听一下西方专家就如何实现亚洲社会的“现代化”而给其统治者们的建议,对我们是利大于弊。这一点并非完全没有道理。对那些根本就对我们的历史、传统和社会环境懵然无知的人的建议保持怀疑态度,应该是明智的吧。

但是哈耶克仍然能令我们有所收获。任何人,如果对马

来西亚、新加坡、印度、斯里兰卡和印度尼西亚所面临的社会问题感兴趣的人,都能从他的思想中获得很多启发。

我想到的哈耶克能够提供给亚洲的第一个值得我们记取的启示就是,自由权利和繁荣都是自由市场的产物。作为社会主义毫不留情的批判者,哈耶克首要的贡献就在于解释了,为什么资本主义只是发源于西方,但最后却将是所有社会都要走的道路。毫无疑问,这种观点是重要的,不过,有很多经济学家都鼓吹这种观点,所以,我们不能将之特别归功于哈耶克。在此方面如果说他有值得关注的地方的话,那是因为,他为其提供了更深刻、更精致的解释,使我们对任何简单化的答案保持警觉,不管它们出自社会计划者,还是自由放任经济政策的鼓吹者。确实,从其成为经济学家之初,哈耶克就指出,古典传统的思想家错就错在听任人们对他们的这一“印象流行:即自由放任就是他们终极的和惟一的结论”。他坚持,“矫正此一缺陷就是后来人的主要职责所在”。在1947年朝圣山学社(Mont Pelerin Society)第一届会议的讨论会上发表的论文中,他尖锐地指出,我们“首先必须认识到下面这一公式是错误的:只要有财产权和契约自由,就能解决我们的问题。它们并不足以回答我们的问题,因为它们的含义是暧昧的。”

然而,这些并不能说明哈耶克告诉了我们什么。问题仍然摆在那儿,哈耶克到底能给我们什么启示?在系统地回答这个问题之前,似乎首先得弄清现代亚洲社会所面临的最重要及最关切的问题。似乎有两大难题:如何实现物质繁荣,及与此同时又能维持足够的政治稳定性。很多亚洲国家普遍关心的问题是,如果不牺牲其文化、传统、价值及生活方式,就很难获得经济上的进步。因此,在很多人看来,如果现代化就意味着按西方的样子重构自己的社会,代价未免就太高了。

对这些担心及关切,哈耶克并没有给出一个彻底的解决方案,也没有提出某种改革蓝图,更没有列出该干什么和不该干什么的清单,他所提供给我们的只是一种思想方法,一种洞见,告诉我们,如果我们准备恰当地回应现代社会,当然也包括现代亚洲社会的难题,我们应怎样面对我们所生活的世界。哈耶克的世界观的关键就在于,他深信人类理性的局限性:个人基本上是无知的,也不可能塑造或控制他们所处的环境,当然也就不应确信可以控制自己的命运。乍看之下,这一观点卑之无甚高论,然而贯穿于哈耶克所有研究中的着力点,正是发掘此一论断的丰富涵义。就此而言,他所精心阐述的,与其说是关于人类的易错性(fallibility)的理论(自然,这是他的理论的构成部分),不如说是揭示了人类知识的本质,及我们获得和利用知识的过程。

知识在社会中的运用

哈耶克首次系统阐述此一构成他的社会哲学基石的理论,是在论文《知识在社会中的运用》(*The Use of Knowledge in Society*)。在这里,他提出一个问题:当我们努力建构某种理性的经济秩序的时候,我们所欲解决的问题到底是什么?他评论说,我们大多数人会这样回答此一问题:如果我们拥有了所有相关信息,如果我们能够从某种给定的参数体系出发,如果我们充分地掌握了可以利用的知识,那么,问题大体上也就解决了。然而哈耶克指出,麻烦就在于,上面所描述的问题,却并不是社会所面临的经济问题。

哈耶克指出,如此描述的问题,根本就不是一个真问题,因为我们应据以决定如何配置物品或资源的“信息资料”本身

“永远都不可能由社会赋予某一可以理解其含义的个体的心智,这些资料永远都不会是给定的”。他接着说,“某种理性的经济秩序问题的特殊性质完全受制于下属事实:我们必须加以运用的关于周遭环境的知识,绝不会以集中的或完整的形态存在,相反,总是以高度分散的形态存在的,是不完整的并且常常是相互冲突的,只能掌握在分立的个人手中”。在社会中我们所掌握的一些知识毫无疑问是以“科学”知识的形式出现的,面对这些知识,我们一般总是设想,“精心选择出来的专家群体,一定能最正确地支配最可资利用的知识”,然而,哈耶克解释说,“科学知识并不是知识的全部”。实际上,社会中最重要的是“未经组织加工的知识”——即“具体时空环境中的知识”。这种知识并非专家所能独揽,而是很多人的财产。如果考虑到这种形态的知识,那么,“实际上每个人都有他人所不具备的某些优势,因为他掌握着某些独一无二的信息,惟有他本人根据这些信息作出决策,或在他的积极协作下作出决策,这些信息才能发挥其价值。”社会中最重要的是知识并不是专业知识,而是实际的、只属于自己的知识(practical, local knowledge)——关于人的知识,关于自己所处环境的知识,关于特殊环境的知识。”

至此,事情就很明显了,诚如哈耶克所指出的:我们不管干什么工作,在完成了“理论上的”培训后,还得学习很多东西,而我们工作的大部分时间都是花在学习具体的技巧上。我们只要考虑到这些,就足以意识到,我们绝大部分有用的知识都是在自己的实践中获得的。显然,我们的多数知识都是稍纵即逝的——这种知识不可能以任何成型的形态呈报给任何权威当局。

那些靠为别人的空载轮船配货的货运经纪人,或者那

些全部知识都是关于稍纵即逝的机会之信息的房地产代理商,或者是那些从各地商品的价差中谋利的投机客,所有这些人,都必须依据其对于变动不居的环境的专门知识才能很好地生存,而这些专门知识是外人无从了解的。

哈耶克所强调的问题的意义并不是自明的。哈耶克对知识的本质之论断的意义在于,它告诉我们,我们可以做什么,不可以做什么,从而向我们揭示了在一个秩序井然的社会中何种制度是可取的和可行的。从中我们得到的第一个启示就是,那些社会计划者欲用特定的蓝图塑造或改造我们的社会,但他们的努力最后的结局必然是有限的。因为现实是,绝大部分社会生活,存在于计划者和设计者们的视野之外。经济计划者,如果真正地履行自己的职责,那他最后总是必须找到某种途径,听任大量的决策由“置身现场的人”作出。这就是哈耶克作为经济学家明白无误地揭示出的真理。体现在他的全部著作中的核心思想就是解释,为什么社会主义——其经济的生产与分配不依赖市场及市场决定的货币价格——注定了必然失败。因为社会主义无法正确地利用绝大多数经济协调所必不可少的知识。

不过,我们还可以从中得到更重要的启示,由此我们当更能明白为什么说哈耶克向我们展示了许多重要的东西。我们的知识具有分散、零碎、局部和实践的性质,在哈耶克看来,不仅是关于机遇、资源或可能性的知识具有这种性质,其实几乎我们所拥有的所有知识都具有这种性质,我们对于彼此了解的知识、关于人类行为的知识、关于信仰的知识,甚至关于我们本人的处境的知识,都具有这种性质。哈耶克所针对的是经济学的思维模式——及思考社会的模式——这种思维模式都假定:经济活动的主体是不会变化的,其偏好是确定

的,一切经济问题只在于去弄清经济活动主体到底需要什么。在现实中,人类知识的局限性,也意味着人关于本人的知识和理解也是受局限的,个人并不拥有关于他们自己的充分的知识,也并不完全明了自己的欲望和偏好。人们持续不断地努力,不仅是为了获取所欲求的东西,也是为了弄清楚自己到底想要什么。他们只能从努力地满足自己的过程中才能知晓他们的欲望,而必须在具体的环境中满足自己,不同的环境会使不同的人对什么对自己是好的、可取的或值得努力一试的,得出不同的看法。

哈耶克最出名的,是他对自由市场的捍卫。当然,在很多著作中,他都把市场的力量及其创造财富的能力联系起来。然而哈耶克强调自由市场,最重要的理由并不是经济增长或经济发展,而是我们所说的人的发展。自由市场——或者更进一步说自由社会——之所以重要,并不因为它能带来更高的国内生产总值,而是因为它允许人们去追寻自己的价值。哈耶克指出,竞争是一个“发现的过程”,而此一过程所发现的不仅是如何最有效率地生产物品,更是要发现何种物品究竟是可欲的。哈耶克坚持说,一个秩序井然的社会,其社会制度不仅承认经济生产不能受社会计划者的指挥,社会的价值更不能由中央进行计划。没有任何一门科学能解决这一问题:到底什么目标值得所有人努力去奋斗。

自由经济制度与自由文明

那么,所有这些对现代亚洲社会有用吗?能引起亚洲人的兴致吗?毕竟,按照他们自己的政治领导人和很多西方顾问的说法,他们真正需要的只是经济发展而已。有些人会觉

得,实现这一目标的最好的办法,就是用国际货币基金组织或是(马来西亚总理)马哈迪尔博士开出的灵丹妙药,他们认为,把市场刺激与注重实效的干预巧妙地结合起来,效果会更好。但他们对经济发展作为目标却没有任何疑义,这确实是一个值得追求的目标。那么,哈耶克的观念在此有什么用处吗?

哈耶克的思想对我们思考与此一问题相关的各个层面都很有助益。如果用哈耶克的理念来观察,那么,最重要的问题并不是经济问题。我们不应将我们的关注点仅限于考虑建立经济制度或实现经济目标,即使这些都确实很重要。哈耶克一直告诉我们,从根本说,经济学并不是至关重要的。“我们不过是借经济上的思考来调节和适应我们不同的目标,但归根到底,它们本身却都不是单纯经济所能解决的问题。”

一个看起来不证自明的观点,又一次引出了一个实质性问题。哈耶克的终极目的,并不是捍卫市场或某种经济制度,而是要捍卫自由。这里有两个问题:什么样的自由?为什么要捍卫它?对于第一个问题,哈耶克在《自由宪章》中已经阐明,他认为把自由仅仅局限于思想学术领域是错误的,尽管保障言论自由是很重要的:

人们对抽象思想进行有意识的处理,一旦展开,这种思想就多少具有了自己的独立的生命,然而,倘若不面对人们以新的方式行动、尝试新的行事方法、为适应变革而改变整个文明的结构的能力所带来的持续的挑战,那这种思想也不可能存在和发展。

而且,自由的重要性并不取决于人们的行为是否高尚或高雅,“行为的自由,哪怕是干很卑微的行为的自由,也跟思想自由一样重要。”

至于为什么自由很重要,哈耶克的回答是,自由是重要

的,并不是因为自由更有利于创造繁荣,尽管他毫无疑问会同意这一点,根本的原因在于,如果人类文明要想维持,自由就是最基本的条件。在哈耶克看来,文明并不是市场或经济上的成就所创造的某种东西,惟有人类能够运用他们自己的知识追求自己的目标,不管是一起行动还是各干各的,惟有如此,文明才能存在。文明与进步密切相关,但这里所谓的进步并不仅指经济增长或经济发展,而是指(稍微有点含糊地)人的发展。文明也与人类理性和创造能力的发展有关。然而,文明并不是某种终极状态,也不是某个我们为之奋斗并且能够达到的目标。文明是某种环境,在其中,人类行动,斗争,适应不断变化的具体环境,学习如何解决变化带来的问题。这是一个变动不居的状态。哈耶克告诉我们,“文明就是进步,进步就是文明”,而这种进步并不是走向某个预先确定的终极状态,“进步就是为了变化而变化”。

在哈耶克看来,把文明的进步看作是实现我们所欲追求的某种前景,这种想法是荒唐的。文明只是某种环境,在其中,我们努力奋斗以适应新的情形,而构成这种环境的一切,都受或多或少不可预知的变化之制约。我们的愿望和目标只能以这种变化为条件,从这一意义上看,欲望和目标也是一个适应的过程。在所有这些环境条件中,哈耶克惟一反对的就是试图控制这种适应过程,或是指挥人们迈向某个具体的目标,这么做,必然可能破坏人们做下面的事情的能力,即适应他们存在于其中的环境,运用他们自己掌握的知识去追求各自不同的目标。

当然,事实上,人类并没有始终一贯地如此行动,因为一直有人在试图把他们组织起来去追求某个一致的目标。组织是重要且必要的手段,但是,人们有时却由于试图创造某种

“排外的、具有特殊地位的、垄断性的组织”而陷入哈耶克所指出的麻烦之中,这种组织常常限制他人自行寻找更好的办法。最糟糕的情形就是有人试图大规模地掌控社会,指挥社会只能追求某个给定的目标,甚至为此不惜对人进行改造。哈耶克指出,人类有时也能认识到这种做法的荒唐之处,也愿意放弃这种控制社会过程的狂热冲动。然而,他也悲观地注意到,人们有时又宁愿相信,他们能够控制社会的发展,而这么干“总是不断地被证明必将碰壁,并把人类抛入野蛮状态”。社会哲学家的职责就是要揭示这种后果,并努力逆转或者至少是推迟这种愚蠢行径。

哈耶克是坚定的反乌托邦思想家。他所展示给我们的,并不是一个灿烂的未来状态,而只是一种警告,警告我们不要存有奢望。他的古典自由主义哲学阐述了某种经济和政治理论,这些理论所描述的并不是一个理想的社会,而是揭示了维持某种很平凡的事情——即安全可靠的日常生活得以持续——的必要条件。

哈耶克给亚洲的启示

哈耶克从来没有想到要把他的思想应用于亚洲,尽管如此,哈耶克的思想仍能给现代亚洲社会很多启示。尽管他所关注的是欧洲,不过他却首先是一位国际主义者。他的政治理论中所阐述的自由主义社会秩序的概念,是关于“大社会”——即扩展的人类合作秩序——的概念,它并不受国界的限制。哈耶克的学术关怀与提出的方略绝没有文化的界限。

哈耶克社会思想的核心观念不仅是有意义的,对于很多现代社会也应该是中肯的(尽管未必迎合其统治者的胃口)。

他的观点就是：一个良好的社会不是由精英所塑造或设计的，这样的社会中的社会生活应该是本土的知识的产物，此处的知识不仅包括关于技术、技巧和机遇的知识，也包括习俗、价值。哈耶克教给我们的最重要的是，一个良好的社会不应该禁止人们对于事物的本土化的理解，相反，应该给予它足够的空间，使得普通人能借以适应他们的具体环境。精英分子所钟爱的福音观念(synoptic vision)蕴涵着很大的危险。

如果说有什么东西已经被证明对发展中国家有害无益，那就是主持现代化的人的狂妄及其方案：建立全国性农业组织、工业组织甚至(最近以来兴起的)文化组织的计划。尤其是在20世纪，人们已经从数不胜数的方案中蒙受了巨大的痛苦，在某些情况下甚至给成百上千万人带来了死亡。哈耶克解释了过去为什么会有这样的冒险，它们为什么威胁到了文明，并解释了如果要避免有人再次要搞这样的乌托邦，我们得用什么来塑造我们的社会和政治制度。

哈耶克关于现代国家直面的经济社会发展的危险性的论述，詹姆斯·斯科特(James Scott)已经作过很全面的探讨。在其著作《貌似国家》(*Seeing Like a State*)中，斯科特分析了无数大规模权威主义社会经济计划失败的例子，并得出结论：它们之所以失败，皆因为计划者的视野并不足以理解存在于地方性社区中的复杂的互相依赖性，因而也就无法把握使这些社会维持运转的复杂的关联体系。计划者总是假定，科学知识——即具有高瞻远瞩的视野的人士可以利用的稳固的、统计得来的知识，将为看起来是如此紊乱、缺乏组织、和效率低下的地方生活带来秩序(和繁荣)。然而，计划者离这些社区的成员是如此遥远，他对生活在这些现行社区的人们的目标一无所知，计划只能使社区陷入混乱。通过全国发展计划给人

们带来秩序的企图,最终却只能使那些承担其后果的人的生活更糟糕。土著居民被迫流离他乡,好为森林工业让路,农民被迫为大型农场让路,村民被迫在农村发展的名义下重新安置,这些就是社会发展计划的后果。

即使这种社会计划没有导致像大跃进那样的悲惨后果,其好处也是值得怀疑的。比如从殖民地时代起,小农生产就明显地有利于种植业,因为在绝大多数农作物(除了甘蔗)的生产中,小农经济都比大企业更有竞争力。小生产者由于固定投资较少,可以使用家庭劳动力,因而一直能以低于国营或大型私营企业的价格出售产品。由于这些因素,马来西亚一直支持橡胶大农场就并没有什么好处。为了维持效益低下的大农场,国家对小农生产百般限制,从中受益的则是殖民者和远在首都的投资者。而实行这种政策的更重要的原因则是,维持大农场可以更好地服务于国家的目标:便于监控和征税。大生产者当然更容易成为征税对象,而小生产者今天来了,明天走了,他们的土地占有情况、生产和利润状况,国家却很难掌握。马来西亚这种政策的后果,不仅降低了产量,也彻底毁了很多小生产者的生计,国家不允许他们利用自己独特的知识追求他们自己的目标。小生产者眼看着自己的收入化为乌有,获益者则是政府及其所中意的人。

哈耶克的思想,不仅解释了为什么这类社会组织必然要降低生产率,也解释了这类组织对社会和普遍地对所有人都是糟糕的。使这些计划成为社会规范的各类社会组织,维护了当局的特权,使当局无从了解普通民众的生活状况。

计划者拒绝这种哈耶克的批评的理由常常是,哈耶克的哲学从本质上说是一种保守的世界观,是西方的保守观念,尽管哈耶克本人明确表示自己并非保守主义者。这些人认为,

哈耶克没有认识到,在当今世界,发展中国家及其一切社会成员如果要想享受某种繁荣生活,就必须奋起直追。发展计划、或更广泛的说现代化过程,可能会把某些不受欢迎的变革强加于人,但这是必要的。西方的知识分子也许觉得马来西亚的原住民(Orang Asli)的生活很浪漫,强迫他们进入外面广阔的世界是个错误,但他们又觉得,保守的态度并不能帮助他们生活得更健康长寿一些。

不过,如果以为哈耶克的心态是保守的、是抵制变革的,那可就错了,并不仅仅因为哈耶克本人曾明确声明自己不是保守主义者^[1],更因为,哈耶克社会理论其实恰恰论证了,使社会能够变革是多么的重要。哈耶克反对中央计划及庞大的国家所制定的发展计划,并不是因为这些计划促进了变革,而是因为这些计划最终妨碍了变革。对变革的需求反应最迟钝的,其实恰恰是缺乏具体情境之知识的中央计划者所建造的庞大的、刚性的结构。而在自由社会中,地方的参与者与社区能够不断地进行变革以适应总在变化的环境。随着时间推移和变革范围扩大,这些小变革的效果累积起来,就足以带来极为深刻的社会变革。这种社会变革既没有人去刻意赞美,也不会引起恐慌。世界本来就是这样的。如果大规模的变革是自下而上地发展起来的,那么,生活于其中的人们就可以有机会调整自己,使自己的生活免受影响,或者能够有所改善。

哈耶克关于个人自由的观点直截了当。能最好地保障个人自由的制度,必须有利于法治,有利于限制所有组织、尤其是限制政府用专断和不负责任的方式塑造社会。

对哈耶克及其他鼓吹古典自由主义原则的人士的另一个批评意见则说,他们的观点预设了亚洲社会必须不加批判地采用西方的政治模式(及经济发展模式),而西方资本主义并

不适合截然不同的东方社会。确实,如果本土的知识和传统是如此重要,那么,亚洲社会真的应该寻找自己的道路,培育自己的资本主义发展模式。这种看法不仅挂在马哈蒂尔、李光耀等很多亚洲领导人嘴边,约翰·格雷(John Gray, 1999)之类的哲学家也持此一观点。

这些政治家和及其知识辩护人声称要捍卫亚洲价值或者是亚洲社会发展自己的模式的权利,然而,他们在实际中却一点也不重视本土的重要性。虽然他们口头上说要忠于地区文化传统等等,然而事实上,他们却完全是西方的傲慢的现代主义者(high-modernists),在亚洲价值的名义下是权威主义的控制。如果真的尊重这些价值,那就最好承认,价值是多样的,也是本土性的。亚洲人拥有不同的文化信仰和传统,而要尊重这些价值传统,就必须维持这样一种政权,在这种政权下,集团内部彼此冲突、不同的意见都应该能得到表达,惟有如此,分歧才能得到充分的考虑,人们为适应变化的环境,则必然达成妥协、作出变革。实际上,被看作是亚洲价值的东西,绝不可能是宣示一套人为制造出来的民族感情,也绝不是领导人为了压制异议者及批评者而可以随意搬弄的社会控制利器。

其实,在哈耶克所构想的制度下,人们可以真正地承担起亚洲价值,这种社会制度支持亚洲人运用他们自己的知识追求他们自己的目标,按他们自己所理解的传统来生活。事实上,如果说哈耶克对我们确实有所教诲,那就是:社会的开放性,比很多亚洲价值或亚洲发展的鼓吹者所意识到的,要更为重要。

结语

我并不想夸大哈耶克对亚洲的意义,哈耶克毕竟是个欧洲哲学家。但是,哈耶克作为欧洲人,激烈地批评他所生活的世纪在欧洲占主流的观念:社会主义观念和国家充当全民计划者的观念。他也批评那种把理论知识看作是最重要的知识形态的科学观。如果说哈耶克对亚洲社会有什么重要意义的话,那就是,他们不应该过于轻易地就受西方的诱惑——当然,这不包括已经被证明有利于自由和个人幸福的西方观念。

原题 *Does Hayek Speak to Asia*。本文发表时,作者 Chandran Kukathas 是澳大利亚国防研究院政治学院助理教授。本文最初曾在 1999 年 7 月在印度尼西亚巴厘举行的朝圣山学社会议上宣读,后发表于 The Centre for Independent Studies 出版的 Policy 杂志 1999 年冬季号上。译自 *The Independent Review*, v. IV, n. 3, Winter 2000, ISSN 1086-1653, Copyright 1999, pp. 419-429。

注释

[1] 《自由宪章》后记《我为什么不是保守主义者?》

参 考 书 目

Gray, John. 1999. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* Rev. ed. London: Granta.

Hayek, Friedrich A. 1933. *The Trend of Economic Thinking*. *Economica* 13: 121.7.

—— 1948a. *Free - Enterprise and Competitive Order*. In *Individualism and Economic Order*, pp. 107-118. Chicago: University of Chicago Press.

—— 1948b. *The Use of Knowledge in Society*. In *Individualism and Economic Order*, pp. 77-91. Chicago: University of Chicago Press.

——1952. *The Counter - Revolution of Science; Studies on the Abuse of Reason*.
Glencoe, Ill. ; Free Press.

—— [1960] 1976. *The Constitution of Liberty*. Reprint, London: Routledge
and Kegan Paul.

Scott, James. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the
Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

柏克与哈耶克的自由主义/保守主义： 批评性比较

琳达·C·拉伊德

爱德蒙·柏克(Edmund Burke)这位坚定维护他的祖先的“古老原则”^[1]的斗士,也许会对他本人开创了政治思想的一个新流派而感到惊奇。所有人都说,他是“现代政治保守主义的开山始祖”^[2],数代以来的保守思想家从他的生活经历和著作中发现了丰富的哲学和实践智慧。然而其实,柏克是政治家而并非政治哲学家,他从来没有写过任何系统的政治论著。但是在其一生的政治活动中,他却持有一种始终一贯的政治信念。这篇文章将要论证,从本质上讲,柏克所坚守的政治信条,正是20世纪社会哲学家F.A.哈耶克发展起来的学说。哈耶克曾说,他的目标就是“重申”^[3]或系统论述创造并支撑西方立宪政府和自由社会的基本原则。鼓舞和指导柏克的,也正是哈耶克所阐发的“古典自由主义”原则。

简而言之,柏克和哈耶克代表着同一政治传统。他们不仅坚守同样的政治哲学,对社会的本质、理性在人类事物中的作用、政府的正当职责等问题,都持有相同的观点,关于道德的本质和法治的看法也相当接近。当然,他们也有某些差异,原因是柏克是正统基督徒,哈耶克则是宗教不可知论者,但总

的来说,他们之间的相同之处要远大于他们之间的分歧。归根结底,诚如哈耶克所说,他们两位自始至终都是“无可救药的老派辉格党人”^[4]。

柏克与哈耶克哲学的辉格党人基础

柏克和哈耶克都坚持在 1688 年达到高潮的光荣革命中的一派即辉格党人的“古老的、宪政的”^[5]政治立场。辉格党人被一种共同的激情结合在一起,他们都敌视专断的权力,而防范政府的专断行为是他们政治活动的指南。辉格党人的这些观点最初形成于 1610 年,“没有任何别的东西比这更珍贵,即按某种法治进行管理和统治,而不是由变幻无常的和独断的人进行统治”^[6],即政府“不遵守被广泛承认的普遍的法”^[7]。洛克认为,辉格党人所为之奋斗的“是自由……是人们能达到这样一种社会,一种固定的规则普遍适应于每一个人,人们能自由地按自己的意愿行动,而不用听统治者的指导,不用担心别人的变化无常的、不可预见的和独断的意志。任何人都被赋予法律的和至高无上的权利,只服从已颁布的、为人所知的、固定的法律的统治,而可以无视统治者个人的命令。……(即使是立法者也)不拥有绝对的权力,……而必须维护正义……法律的最高执行者并不拥有个人的意志和权力,而只有法律的意志和权力。……最终的目标是……限制权力,使任一党派或个人都不可能取得支配权。”^[8]

辉格党人的这些理念转化成法律和公共政策的过程,自然是缓慢的和不完美的,但到柏克的时代,“社会对这些原则本身已没有什么争论了”^[9]。而且,柏克自己就投入很大精力努力使辉格党人的理想制度化。他政治生涯的绝大部分内容

就是按这些原则改革英国的法律^[10]。

现代诠释者若不了解辉格党人的自由和法律观,就不可能理解柏克的政治哲学。在辉格党人看来,自由是有明确的、确定的含义的,即免于专断(即“没有法律”)、威压,不管这些是来自国王、议会,还是其他人。辉格党人认为,这种自由惟有严格地实行法治才有保障,也即是说,“按某种持久的、统一的、普遍的法律进行治理……而不服从某些高高在上者一时的心血来潮的命令……”^[11]。我们要注意,柏克和哈耶克所赞成的法治下的自由的概念,根本不同于“法国式”^[12]的自由概念,或有权参与法律和政策之决策的意义上的政治自由的概念^[13],也与所谓的内在自由或作为行动的权力或能力的自由概念截然不同。对柏克、哈耶克这样的辉格党人来说,惟一能被政治秩序保障的自由,就是免于专横压制的法律之下的自由。

关于社会的本质

柏克与哈耶克的独特政治观点,与他们对社会的本质之理解有密切的关系,这种理解深受苏格兰启蒙思想的影响。亚当·佛格森、大卫·休谟及亚当·斯密等哲学家认为,社会及其制度、法律、“习俗”^[14]、道德、习惯等等复杂的网络,都是漫长的“累积的增长过程”^[15]的产物,人类也正是由此而从原始的野蛮状态发展出高级的文化和文明。按这一观点,社会秩序就是历史地演进着的制度、风俗习惯、法律等各种非个人的社会力量交互作用的结果。在他们同时代人看来,苏格兰哲学家的上述观点,成功地“解决了这一问题,即以前被认为是某种实在的制度,实际上可归之于某些显而易见的原则经由

自发且不可抗拒的发展而实现之结果——也表明,即使是那些最为复杂、看起来最像出于人为设计的政策计划,也根本不是人为的政治智慧的创造物”。^[16]

柏克和哈耶克的思想都深受这一观念的影响。他们都认为,社会规则是具有明显试错性质的复杂的历史过程的产物。他们都强调,人类的繁荣端赖于对那些维持社会秩序的力量理解。柏克指出,要理解这些,需要良好的判断能力,“审慎”^[17],对既成传统的尊重。在他看来,文明社会的形成其实是撞大运的结果,也是脆弱的,被“狂妄的和投机心态”蛊惑的任何自大和专横的“人为干涉”^[18],必然会扰乱精巧的社会网络,忽视前代人的努力,消解那些历史地形成的、支撑文明社会不至于沦为粗俗、野蛮的“先见”^[19]。柏克和哈耶克对人类深层的粗野、反社会的冲动保持警觉,竭尽全力驳斥一切有损于“抑制性的或禁止性的”社会规则的权威性的学说,因为正是这些社会规则才使人类能够生活于某种自由或和平的状态下。

柏克的保守主义、他所深深尊重甚至可以说敬畏的那种演进形成的错综复杂的规则体系,就是英国的宪政。他敬畏宪政,是因为他认识到,宪政是英国人“传统的、无可争辩的法律和自由”的根基。他知道,这“自由的宝藏”并不天然就是公正的,但却是历史和进化来之不易的产物。我们将看到,柏克宗教上的虔敬更深化了他对人类社会的敬畏态度。在他看来,独特的、历史性的社会是精神性的现象,是“关于永恒社会的伟大原始契约的条款”^[20]。那些不安分的、满脑子自大和狂妄念头的形而上学者也不能操纵和控制他们。

哈耶克完全秉承了柏克对于社会的敬畏,只有一个例外:哈耶克的敬畏不是出于宗教信仰,而出于对个人自由的呵护

和对知识进步的渴望。哈耶克像柏克一样相信,他所珍爱的自由制度是偶然的、自发的演进过程中出现的,绝对有赖于深深隐含在传承的传统和制度之内的知识精华。他深为这一超越理性的社会过程所生成的极为复杂的秩序所吸引,决心捍卫它免遭理性主义心态之破坏,这种心态拒不承认传统和习俗的重大价值。历史的进化的社会,在柏克看来,从本质上说是一种精神现象,对哈耶克来说,则是知识增长和人类潜能发挥的载体。

我们可以说,哈耶克的目标就是完善柏克的思想:为柏克的保守政治思想给出科学的支持;证明其对于历史地生成的文化传统的尊崇是确当的;更深入地解释为什么以及在何种意义上“个人是愚蠢的……而种群却是明智的。”哈耶克深深地为柏克的洞见所打动:社会传承的规则和制度,体现了前人累积的知识和经验,他则把这一洞见发展为一套精致的文化演进理论。^[21]他的主要观点是:文化演变的过程完全依赖人们一代一代地吸收和传承文化遗产。在哈耶克看来,传承下来的传统不仅是文明社会的基础,更是心智、理性、道德价值、语言、感知、行为,简而言之,是一切把人类与动物区别开来的习得的规则之基础。哈耶克的看法与柏克一样,他们都认为,轻视非理性的传统,试图把石板擦得干干净净,然后在上面设计一个全新社会,这种思想只能说是对社会现实的本性全然的无知。

论理性在人类事务中的作用

在柏克和哈耶克的思想中,没有任何领域比他们关于理性在人类事务中的作用的看法更相契合的了,他们这方面的

思想太相近了,我们差不多可以说哈耶克对这一问题的论述完全是对柏克论题的深化,当然,也大大扩展了柏克的论题。哈耶克发展了柏克几个至关重要的洞见:(1)社会经验(“传统”)优先于理性;(2)传承下来的社会制度中蕴涵着“超个人的智慧”,它是优越于经由有意识的理性推理所得的智慧^[22];(3)理性不可能设计一种可行的社会秩序。简而言之,文明不是理性精神之创造物,而是无数秉持非理性或超理性的价值、信仰、传统的心智在自发作用下不经意间形成的产物。对于哈耶克的理论大厦而言,柏克关于理性在社会过程中的局限性的洞见构成了其最重要的基石。

柏克和哈耶克既有共同的见解,当然就有共同的敌人,那就是启蒙运动的理性主义。启蒙运动最重要的贡献也许就是它傲慢地把非理性的传统当作迷信和偏见而弃若敝屣。在启蒙运动思想家的眼里,传承下来的价值、制度和习俗看起来简直就是无知的化身,而理性作为武器,将把人从过去的压迫性束缚中解放出来。实际上,个人理性被供奉为最全能、惟一的权威。

相反,哈耶克则认为——柏克也无疑会同意——“在[传承]下来的行为规则体系[和]人对于其周围的[清晰的]思想中,都蕴涵着智慧。”^[23]我们可以公平地说,哈耶克和柏克心目中的理性,既是个人心智产物,也是社会过程之产物,“不仅可以从孤立的个人的意识中找到,也能从[演进的]社会制度中发现。”^[24]此一思想至关重要的一点就是,“人在其行为中,不可能不受[有意识的理性理解]之指导……同样地,也不可能不受他们自己没有注意到,他们当然也受那些永远不可能刻意发明创造的那些规则的指引。”^[25]

柏克是如此看待启蒙运动的,他说那是一场“破坏人类理

智的运动……使[理智]不受任何约束……[坚信可以按自己的喜好]重新塑造社会”^[26]。哈耶克则把这种思想称之为“建构主义”思想,它赋予某种权威或人类理性无限的权力,从而对文明秩序构成了致命的威胁。哈耶克和柏克的想法是,自由政府和文明社会之维系,端赖于人类自发地接受某些传承下来的有关个人与集体行为的规则体系的支配,尽管我们可能并不完全理解此一规则体系的来由、功能和基本原理。相反,面对传统,理性主义者惟一感兴趣的就是要求彻底地改造传统的道德和司法规则;建构全新的道德和法律体系,是从卢梭一直到罗尔斯等一切社会理论家最关注的当务之急。在现代理性主义者看来,再也没有比人不能理性地决断或选择其道德和法律框架这一看法,更令他们不惬意的了;现代思想很少注意到“人类的无知和易错性”^[27],而惟有它才稍可抑制理性主义的狂傲。哈耶克和柏克则警告说,摧毁传承下来的习俗、道德和成见,也必将摧毁由其所生成和维系的人道的自由社会。

哈耶克进一步指出,夸大理性建构的力量,乃至漠视进化的社会现象,所导致的结果是,要求通过政府机构的强制来使社会过程合乎理性。但是,仅仅为了约束人们的行为使之合乎“理性所允许”的那些观念的想法本身,就将窒息人类所赖以进步的试错机制;而竭力消灭自发和偶然的事态,必将导致人类理智和文明双双衰败,因为这二者的进步都只有在与未知物和不可预知之事态的斗争中才能实现。因此,诚如柏克所指出的,我们有足够的理由“……担心下面的做法:不管人们自己的理解,而强迫人们生活 and 交换……[并以为这样]……能给个人带来好处的,最后也将有益于民族和时代的总体利益。”^[28]柏克和哈耶克都警告说,理性“可谓最危险的炸

弹,惟有小心谨慎,才可最大程度造福人类,倘若卤莽行事,则将炸毁文明。”^[29]

论经济学

柏克和哈耶克在政治和社会思想上同属一派,在经济学上也系出一门。哈耶克是20世纪最坚定地捍卫市场过程的学者,他一直在强调政府对于错综复杂的经济关系网络的“胡乱干预”的危险。柏克也坚定地捍卫自由企业制度,他警告说:“一旦政府出现在市场中,市场原则就将被破坏。”^[30]哈耶克和柏克确实都是同样从辉格党人的立场出发反对政府操纵市场机制的:这种“横加干预”不仅违反“商业法则”——“利益竞争和优势互补的规则和原则”^[31],而且必然会导致专断,剥蚀自由和正义之基础。^[32]

我们可以想象,柏克必然会如哈耶克那样对当代的再分配政治学生气。在柏克看来,“强制平等”,只能是意味着“平等的短缺、平等的悲惨、平等地乞讨。”^[33]他也将同哈耶克一道抵制现代政府“多管闲事的普遍的干预”^[34],他相信,“最好是胸怀美德和仁慈,把更多东西留给自由意志,哪怕可能因此而有所失,那也比企图把人变成机器和某一政治善行的工具更好一些。自由将使世界从整体上获益,而没有自由,就根本不会有美德。”^[35]

有趣的是,当代某些自命为“保守主义者”的人,从来舍不得尊重市场机制,而柏克作为“保守主义之父”,对于政府在经济事务中的作用,采取了比哈耶克更为“自由放任”^[36]的态度,而哈耶克经常被人讥讽为自由市场的狂热病患者。比如,柏克相信,救济穷人的事业就应该由私人慈善团体承担,这是基

教徒在“偿还债务”之后的第二项义务^[37]：

我的观点是，反对任何行政机构的任何越权行动，尤其是反对政府干涉人民的生活，……[人们必须]勇敢地……反抗那最具诱惑力的思想，即政府应该……向穷人提供生活必需品……按我们的所需满足我们的需求，不在政府的权限之内。政治家如果觉得可以如此做，只是徒然的空想。人们能够自己供养自己，否则，他们就不具有人的资格。政府的职责是防范更严重的邪恶，而在这方面，也许还有其他方面，它不应该去做肯定性的善事。^[38]

哈耶克同样相信政府，“不应该去做肯定性的善事”。不过，他并不一概反对政府提供很广泛的物品和服务，如果这些物品和服务不会扭曲市场信号的话。在哈耶克看来，要紧的不是政府提供此类物品和服务的数量或种类，而是其特点和方式。^[39]

引人注目的是，柏克和哈耶克都关心政府为维持一个“和谐的整体”——即某种前后一致的社会秩序，在其中，社会的“各个部分……避免彼此冲突”^[40]——而采取的行动，他们两位都相信，可以通过一以贯之地运用某一既定的原则而生成和维系这种完整性。诚如柏克所指出的，“最好的立法者总是仅限于把一些可靠的、稳定的、占主流的政治原则法制化……一旦确定了一种既定的原则后，他们就听任这一原则自行运转”。^[41]哈耶克，这位现代自生秩序的理论大师，没有人比他自己说得更准确的了。他最关注的是要求人们认识到这一事实，即同时实行互相矛盾的原则——比如“干预”的原则和市场的原则——根本就不可能生成一种前后一贯的秩序。^[42]

不过，柏克和哈耶克的经济思想还是有一个根本性的分歧的。“商业规律……是自然的律法，因而，也就是上帝的律

法。”^[43]换句话说,柏克把经济规律视为神圣律法(divine law)的显现,即“仁慈而英明的全能施与者(dispenser)……要求人,不管他们是否情愿,都要追求自己的利益,透过每个人的成功而获得普遍的善。”^[44]在柏克看来,违反这些律法,就是冒犯上帝的意志。据此,他认为,超越自发市场机制运行的后果,是该遭天谴的。在他看来,经济上的匮乏正是上帝在显示他的意志,而我们“试图通过人为的创造来怀柔上帝的不悦”^[45],也太不自量力了。相反,哈耶克则绝口不谈此种超验观念,在他看来,社会秩序的源头完全是其内在固有的。根据哈耶克的观点,秩序乃是凡夫俗子通过历史的进化过程和习得的感觉、行为、判断、习性、风俗、语言、道德、惯例等等所生成的,是不经意间所得而又是客观的。

论宗教与政治

柏克与哈耶克关于政治、经济及社会与理性本质的观点从本质上是一致的,不过,他们的思想仍有一些分歧。其中最重要的是他们对社会与政府的态度,以及关于道德和法律规则的终极源头的看法。这两点则与他们不同的宗教信仰相关。

柏克是正统基督徒,他虽然也认识到,市民社会是复杂的历史进程的产物,但却把此一历史进程看作是上帝的杰作,一个“神圣计划”^[46]的产物,上帝在人的历史中体现他的意志。因此,柏克相信某种自然而先定的秩序,相信存在某种“神圣计划”,它通过具体的、个别的社会的历史演进来显现自己。因而,他在一篇评论中,把“国家”看作是“天然地不可分割的、神圣的……”^[47]体现了上帝要人类自我完善的意旨:“……上

帝赋予了我们通过我们的德行以实现完美的本性，因此，他造出了国家。”^[48]

在柏克看来，市民社会的终极依据就是宗教。他相信，上帝把每个人都安置在“指定的位置”^[49]，只有顺从他的计划，才能在任一社会秩序中天生的、不可改变的不平等的成员中间实现和平，并使人人得到满足，而惟有敬畏上帝的人，才能秉持道德，而这对于维系自由政府是不可或缺的。他奉劝公共官员，应把他们的职责看作是某种托付，甚至是某种“神圣的职责”，因为他们最终是要向上帝负责的：“所有人都拥有主的力量，他们都应该铭记这一观念：他们应就他们的行为向伟大的主、向亚当，向社会的缔造者负责”。^[50]进一步，他深信，一种高度发达的宗教意识是维系国家在时间的长河中保持连续性和持久性所必不可少的，是铸就一代一代人之间的神圣纽带所必不可少的，而没有这种纽带，国家必将消解为“无数微不足道的个体，最后是随风飘散”。^[51]一句话，对柏克来说，假如“所有人虔诚地接受上帝安排的秩序，在一个神圣计划下，过去、现在、未来的舞台被有机地串成国民生活的整出伟大戏剧，政治信念就获得了最好的保障”。^[52]

这些跟哈耶克的政府和社会观念想去甚远。虽然他也像柏克一样，也敬畏历史地生成的社会结构^[53]，虽然他也能充分理解柏克对好政府的渴望之情，但哈耶克却是宗教上的不可知论者，他看到了柏克所想象的“被视为神圣的”^[54]国家的压迫性的一面；在哈耶克看来，精神世界与世俗世界是两种完全不同的秩序^[55]。他绝不会接受柏克的“上帝创造国家”的信念；在他看来，这样一种观念很容易诱使人们对它作出危险的解释，即应由某个人或某个团体的意志来指导社会生活的进程。换句话说，他担心，把秩序的起源归因于上帝的神圣意

志,将导致把这一神圣的意志说成是“社会的意志”(而在现实中必然就是某个具体的人的意志),误导某些人企图通过有意识的指导来控制自发的社会过程,而他相信,这种企图不仅将致命地威胁人的自由,也会威胁先进文明的存亡。

论权利

柏克有时把他所认为的“人的真正的权利”与雅各宾党人及其追随者所宣扬的“虚伪的权利”^[56]加以区分,他的主要用意是捍卫他所称的“约定俗成的权利”,经过时间考验的预期(expectations),其合法性和哲学上的正当性来自习俗惯例与长期的运用。柏克从未阐述过权利原则的先验依据,不过我们可以设想,他一定会把他的约定俗成的权利看作道德自然法在整个历史演进过程中的显现。

哈耶克认为,权利是西方政治传统中作为社会惯例^[57]进化而来的,即社会在调整由于互相冲突的期望而导致的互相竞争的权利要求过程中所形成的惯例。在他看来,公民权利可以这么解释,就是试图划定一个私人空间,如哈耶克喜欢说的那样,在其中,每个人可以自由运用自己的知识追求自己的目标。根据哈耶克的观点,关于人拥有某些“不可剥夺的”权利这样一种坚定的信念,正是几个世纪以来此一历史调适过程的结果。^[58]

论法与道德

我们已讨论过,柏克和哈耶克都很尊重“生活方式”、道德、法和习俗,这些构成了“不断生成”中的社会秩序之基础,

它们是历史进化的产物,而非抽象的“苦思冥想”或有意识的发明创造之结果。不过,作为基督教人文主义者,柏克也坚信道德自然律法之存在,他指出,“……在有国家之先即存在某种道德准则,它是完全独立的”^[59],此种道德准则最终归于上帝,它是一切法、道德和政府之“最初的原型”^[60]。在柏克看来,自然法乃是衡量人世间法律的终极标准,他坚定地拒绝霍布斯的实证主义及一切将法视为人类意志之产物的观点;“人世间的法,准确地说,只是一种显现;它们不能凌驾于原初之正义的实质之上……”^[61]不过他又主张,法的实际基础蕴涵在英国宪章和普通法中,而如上所述,宪章和普通法,照他的解释,乃是先验的自然法在人世间的显现。因此,柏克所敬畏的法律,乃是最初由上帝赐予再经历史演进而形成的。

简而言之,柏克一如其辉格党先辈,相信存在一个所有正当法律所必须遵循之更高的道德律^[62],这一普遍之律法显现为不同的现世形式,隐含于构成特定文化传统的各种类型之法律准则和习俗中。对于道德自然律的信念,使他得以义正词严地谴责新教优越论和奴隶贸易。他也意识到,在当时情况下,公众舆论的环境和情绪制约着改革的深度和广度,但他依旧坚定地捍卫普遍正义。

哈耶克完全认同柏克的辉格党人原则,不过并不认同其自然法信念。哈耶克认为,道德和政治规则(“集体行为的道德规则”^[63])完全是内生的。根据他的思想,这些规则的出现,乃是人们演进性适应其不可摆脱的认识论困境——即从本质上,人不可能预知其行为的全部后果,也不可能掌握他所置身的环境中全部具体状况之细节——的结果。在哈耶克看来,历史地传承下来的道德和政治准则具有无可替代的功能:生成某种内在的秩序(个人的和社会的);防止那些在过去已被

证明是“坏的”、不可欲的或混乱的结局出现;能够使人们在并不了解、也无法了解的绝大多数具体特定场合下,更有效地行动。

柏克不承认道德规则是历史演进的产物(“历史是审慎的导师,而非原则的导师”^[64]),而哈耶克则相信,道德规则是从前人积累的经验提炼出来的精粹。尽管两人都承认蕴涵在传统英国制度中的道德和法律原则是惟一适应于自由政府的规则,不过,哈耶克认为,这些规则完全是演进过程的产物(“人类行为的产物……而非设计之结果”^[65]),而柏克则人为,这些原则是上帝计划的一部分。

不过,他们却都同意,道德和法律规则绝不是人类有意识发明创造的产物,尤其不是“任意的立法[或司法]意志”之产物^[66]。柏克写道,没有任何一件事“比下列想法对人类社会的一切秩序和美、一切和平与幸福的危害更大的了,那就是认为,随便一个人可以按自己的喜好制定法律,或者是认为法律就是随便一个权威制定的制度,而可以不理睬万物所遵从的事物之天性……。”^[67]

在柏克和哈耶克都认同的辉格党人看来,法律的合法有效性完全与其来源无关,谁制定了一项规则,是人民还是暴君,并没有什么关系^[68]。因此,毫不奇怪,哈耶克一如其老辉格党同道柏克一样认为,不管是独裁者,还是理性的意志,都与法律的定型没有关系^[69]。哈耶克认为,造法(law-making)就是把维系某种社会秩序的规则具文化,这些规则必定是蕴涵在那些生成和维系此一秩序的道德和法律规则(显性的和隐性的)体系之中的^[70]。因此,人们必须承担一个相当微妙的知识使命,就是要同时精通法学和社会理论,同时,必须把握其社会的内在的底蕴。哈耶克坚持说,面对此一使命,“意

志”^[71]是派不上用场的,我们只可能识别出一项恰当的规则,而不可能宣布创立一项规则。

因此,哈耶克的法哲学就不同于传统的自然法学派,也有别于法律实证主义。他相信,法的渊源乃是独立于人的意志的,这一点在某种程度上接近自然法学说。然而,他又认为,法的终极所指就是现世的世俗的社会秩序,而不是某一超验之物。

与此相反,柏克相信,人类在其生存中负载着一个道德的烙印,即“上帝的意志”的烙印,正是上帝的意志“赋予我们以自然的本性,并赐给我们永恒的律法”。^[72]在哈耶克看来,所谓“道德烙印”就是吸收传统的结果;西方人的心智受到犹太-基督教道德传统数个世纪的型塑,某些规则已经深深地嵌入西方文化——比如语言文字、感知、社会规制、风俗和习惯——中,现在,它们似乎已构成人类精神最深层的结构。

尽管哈耶克拒绝自然法学说,不过他同柏克一样,承认存在一个客观的必须遵守的道德和法律实体。哈耶克认为,那些型塑西方文明的传统的道德价值,尽管不是绝对的、永恒的 and 普适的,但却为那些力图维持这些价值之政治表现形式即宪政政府的人民所坚守。这是因为,历史地传承下来、规制西方社会演进的规则和价值,构成了晚出的自由秩序不可替代的基础(哈耶克曾评论说,价值是“一切现实的秩序的源头”)。因此,那些试图保持这一秩序的人民,并没有随意地去“重估一切价值”或抛弃传统的犹太-基督教道德,这不过是因为他们尚不能理解这些传统价值所施加的规制作用的重要意义。哈耶克相信,如果抛弃传统道德,则必将毁灭由此一道德所生成和维系的那种自由和文明社会。

如果你是柏克思想的信徒,肯定觉得哈耶克的功能主义

的观点不能令人满意。然而,在我们的时代,指导柏克义无反顾地采取行动的宗教真理已不再是主流世界观了,在这个时代,哈耶克的理性理解,对于维系文明社会和自由政体,乃是绝对不可或缺的。西方社会目前正处于一个微妙的转折点,生成自由秩序的道德和政治传统的权威,遭受多方面的冲击,这似乎提示我们,我们仍在依赖早期的“道德资产”生存。哈耶克显然是希望,对于历史传承下来、文明社会赖以维系的道德和政治传统之功能的理性洞见,也许可以填补我们这一时代日益显著的传统权威——宗教和习俗——之匮乏。

柏克尽管对他所恐惧和蔑视的“法国”学说进行了勇敢的抵抗,不过,这一思想传统似乎比柏克自己所捍卫的英国理想更受现代人的青睐。我们已经看到,过去几个世纪来,政治自由压倒了法律下的自由;人们追求有意识的组织技巧更甚于自发的协调;我们看到了实证主义法学和科学的社会科学;经历了康德、马克思和受管理的竞争;看过了反对传统道德的战争,人们需要由理性来论证价值的正当,我们也看到了民主的专制和激进的平等,看到了政治权力的集中化,看到了形形色色全副武装的教条,对每个人、对所有人无所不在的普遍的干预,而所有这些,正是柏克所担心的。

哈耶克在一个半世纪后来捍卫柏克的事业,可谓不合时宜,因为20世纪深深地为启蒙思想所渗透,柏克及其辉格党先辈所秉持的“温和……谦逊的信条”一直处于守势。英国式理念,即“自由的政府……调和自由与限制性因素以达到和谐”的理想,似乎无法叩动现代人的心弦。不过我们可以期望,柏克和哈耶克“捍卫他人之自由的……努力”^[75]不会被证明是徒劳的。事实上,这两位伟大思想家的正直和智慧,将成为一座

永不熄灭的灯塔,继续激励和指导那些尚未因当前的潮流而气馁的人们。

本文发表时,作者 Linda C. Raeder 是 HUMANITAS 杂志助理编辑, the National Humanities Institute 助理研究员。原题 *The Liberalism/Conservatism Of Edmund Burke* and F. A. 哈耶克: *A Critical Comparison*, 原载 HUMANITAS, Volume X, No. 1, 1997. National Humanities Institute, Washington, DC USA。

注释

[1] Edmund Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs in The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 7th ed., Vol. IV (Boston: Little, Brown, and Company, 1881), 143.

[2] Peter J. Stanlis, "Edmund Burke in the Twentieth Century," in Peter J. Stanlis, ed. *The Relevance of Edmund Burke* (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1964), 45.

[3] Friedrich. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 3.

[4] Hayek, *Constitution*, 409.

[5] Burke, *New to Old*, 188.

[6] "The *Petition of Grievances of 1610*," cited in Hayek, *Constitution*, 168.

[7] Hayek, *Constitution*, 163.

[8] John Locke, 转引自 Hayek, *Constitution*, 170.

[9] Hayek, *Constitution*, 172.

[10] 下面几段最典型地体现了柏克的辉格党理念:

“专断的权力……是对自然正义的颠覆,是对人所固有的权利的侵害。”

(*Thoughts and Details on Scarcity*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Volume VI [London: Oxford University Press, 1907], 27).

“……司法……应该成为好像是国家之外的某种东西……完全独立……用以抵制专断的兴致……应当赋予法律以确定性和稳定性……”(Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock [Indi-

anapolis: Hackett Publishing Company, 1987], 181).

“古代民主制度的缺陷……在于,它们……是由临时的政令……统治的。……这种惯例……破坏了法律的要旨和一致性;它削弱了人们对法律的尊重,最后完全销毁了法律。”(*Reflections*, 182).

“专断的权力确实严重地败坏了一般人的趣味……在使国家陷于分裂对抗状态的所有争论中,人们所争论的不是应当如何行使权力,而是权力将落入何人之手。”(*New to Old*, 163).

[11] Blackstone 的评论,转引自 Hayek, *Constitution*, 173.

[12] Burke, *New to Old*, 97; Hayek, *Constitution*, 55.

[13] 柏克和哈耶克都认为,政治参与的范围只能局限于常规事务,而不能涉及原则问题。哈耶克认为民主是一种“程序机制”,是决定某些公众关心的事务的途径,而不能将其自身视为一种目的。简而言之,两人都坚持我们今天所说的与多数民主或“公民投票”民主相反的自由主义民主或立宪民主。参见 F. A. Hayek, *The Political Order of a Free People* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).

[14] Burke, *Reflections*, 70

[15] Hayek, *Constitution*, 57.

[16] Francis Jeffrey, 转引自 Hayek, *Constitution*, 57.

[17] Burke, *New to Old*, 81.

[18] Burke, *Scarcity*, 4, 32.

[19] F. A. Hayek, *The Fatal Conceit* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 18.

[20] Burke, *Reflections*, 27, 47, 85.

[21] 哈耶克的中心论旨是,这些制度和惯例之所以为人长期遵守因而形成某种“传统”,乃是因为它们有利于那些遵守它们的群体的生存和繁荣;那些最好地适应了人的生存环境的惯例,逐渐取代了那些不怎么“成功”的惯例。在哈耶克看来,传统是宝贵的,因为它蕴涵着我们的祖先的集体经验,因而诚如柏克强调指出的,它蕴涵着比个人或群体在自己一生中所能获得的知识更为丰富的知识。Enduring traditions, 哈耶克认为,持久的传统会由

于某种理由而被遗传下去,但个人的理智却是无法搞清这一理由的。

柏克最强调的是社会生活的灵性,但也不会对哈耶克的生存标准不悦:“我永远不会认为,如果国家的组织体系中如果包含着某种有利于(哪怕是隐含地)人的发展的原则,它竟然会是最坏的。”(Burke, *Reflections*, 113)“任何国家,如果其人口繁盛,生活不断进步,则其政府就不大可能过于糟糕。”(同上,112)。

[22] Hayek, *Constitution*, 110.

[23] Hayek, *The Political Order of a Free People*, 157.

[24] Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 97.

[25] F. A. Hayek, “The Errors of Constructivism,” *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 7.

[26] Pocock, in *Reflections*, xxxiii – xxxviii.

[27] Burke, *Reflections*, 218.

[28] 同上, 76.

[29] Hayek, *Constitution*, 94.

[30] Burke, *Scarcity*, 32, 20. 柏克对市场的讨论显示,他已经注意到了哈耶克后来反复强调的知识问题,市场就是知识问题的解决途径。柏克说,“把所有的[合同]交易……完全留给合同所涉及的人们,要比将其交到某些跟此合同无关、或者厉害关系很间接、因而对问题本身所知甚少或者一无所知的人手里要好得多。”“市场是生产者和消费者的聚会和协商场所,此时他们能够彼此发现对方的需求。”哈耶克把市场理解为某种发现程序,这两者之间的相通之处是引人注目的。

[31] Burke, *Scarcity*, 10, 22, 15. 哈耶克逐字逐句地引了柏克的定义(*Constitution*, 60)。

[32] “自由贸易正当性的依据并不在于效用而在于正义。”(Burke, *Scarcity*, 27)。也参见上引书, 11, 13.

[33] 同上, 11.

[34] 同上,32.

[35] Burke, *Reflections*, 91.

[36] 但我们应当注意,不管是柏克还是 18 世纪随便哪个英国经济学家确实都没有鼓吹过什么“自由放任”的政策。他们知道,市场过程要依赖于某种制度结构,政府在经济领域要承担某种不可或缺的职能。哈耶克指出,对他和柏克所体现的英国思想传统来说,“自由放任”的概念是完全陌生的;这个词本身就源于“法国”或者说大陆理性主义传统。(*Constitution*, 60).

[37] Burke, *Scarcity*, 13.

[38] 同上,32,22,2.

[39] 更具体地说,公共物品和公共服务的提供必须必须在市场之外进行,并接受普遍的、非强制规则的指导。(Hayek, *Constitution*, 220 - 230).

[40] Burke, *Reflections*, 149. 在谈到法国的新“宪法”时,柏克写道:“在那个整体中,我看到的不是各种各样的目标实现协调,而是几个互相矛盾的原则,被你们的哲学家强行捏合到一起,就像许多野兽被关进一个笼子里,用爪牙彼此撕咬,最后都伤痕累累。”(*Reflections*, 159 - 160).

[41] 同上,149.

[42] F. A. Hayek, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 128 - 129.

[43] Burke, *Scarcity*, 22.

[44] 同上,9.

[45] 同上,22.

[46] Burke, 转引自 John MacCunn, “*Religion and Politics*,” in Daniel E. Ritchie, ed. Edmund Burke: *Appraisals and Applications* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1990), 191. [Back]

[47] MacCunn, “*Religion and Politics*,” 183 - 184.

[48] Burke, *Reflections*, 86.

[49] 同上,85.

[50] 同上,83,81.

[51] Burke, 转引自 MacCunn, “*Religion and Politics*,” 183.

[52] MacCunn, "Religion and Politics", 186.

[53] 不过,哈耶克对历史演进理解与柏克的有所不同。在哈耶克看来,政府的形成通常是某种刻意的建构,而不像法律或道德那样是自发演进形成的社会制度。(Hayek, *The Political Order of a Free People*, 152).

[54] Burke, *Reflections*, 81.

[55] 哈耶克的宗教概念似乎过于狭窄,这种概念事实上正是他本人强烈批判的启蒙运动理性主义所塑造的(参见 Graham Walker, *The Ethics of F. A. Hayek* (Lanham, MD: University Press of America, 1986)).

而且,哈耶克多多少少地把宗教仅仅等同于有组织的、教条化的、讲究教义的宗教。他似乎不熟悉存在主义的宗教,这种宗教是追求超验的善,或者是对更高的实在的当下体验。不过,悖谬的是,哈耶克的著作本身却包含着某种存在主义的精神倾向;他对人的超验意义之热情的呼唤,与他从自然演进的立场对自由主义价值和原则正当性论证极不协调。(参见 David Walsh, *The Growth of the Liberal Soul* [Columbia: University of Missouri Press, 1997]). When all is said and done, 如果哈耶克宗教具有存在主义的维度,他与柏克的宗教观就不像表面看起来那样相距遥远。实际上,他们两人似乎都赞成 Claes G. Ryn 提出的那种“以价值为中心的历史决定论”(value-centered historicism),即承认普遍的、超验的价值之本体(参见 Joseph F. Baldacchino, "The Value - Centered Historicism of Edmund Burke," *Modern Age*, Vol. 27, No. 2 [Spring 1983]).

[56] Burke, *Reflections*, 51, 54. [Back]

[57] 柏克说,“如果市民社会是习俗的产物,那么,习俗必然就是他的法律。”(*Reflections*, 52)。关于权利问题,哈耶克比柏克本人更有柏克色彩。

[58] Hayek, *Mirage*, 101 - 102. [Back]

[59] Stanlis, *Burke and the Enlightenment*.

[60] Burke, *Reflections*, 86.

[61] Burke, "Tract on the Popery Laws," cited in Stanlis, *Burke and the Enlightenment*, 18.

[62] 确实,“……肇始于辉格党人的、在市政法规和宪章之上还存在高

级法的概念……是英国人最伟大的成就,也是他们奉献给各民族的最宝贵的遗产”(Lord Acton, *Lectures on Modern History* [London: Macmillan and Co., Limited, 1930], 217-218)。

[63] Hayek, *Constitution*, 68.

[64] Burke, 转引自 Stanlis, “*Edmund Burke in the Twentieth Century*,” 23.

[65] Adam Ferguson, 转引自 Hayek, *Constitution*, 57.

[66] Stanlis, *Burke and the Enlightenment*, 17.

[67] Burke, “*Popery Laws*,” cited in Stanlis, *Burke and the Enlightenment*, 16.

[68] 一点都不偶然, Richard Price 博士挑出柏克和哈耶克作为辉格党政纲的对立面:“说自由就是‘法律之治而非由人来治理’,这个自由[Price 所说的自由]的定义是不完善的。如果法律是由国家中的某个人或某群人制订的,而不是出自于所有人的同意,这样的政府就与奴隶制没有区别”。再也没有比这更远离柏克和哈耶克所赞成的法哲学的了。

[69] “不管是谁,哪怕是国王……都不应该设想,他们的意志是对、错的标准……应该使他们相信,他们……没有资格……运用任何独断的权力……[公共官员]也不得强求他人……恭敬地屈从于他们一时的兴致……”(Burke, *Reflections*, 82)。“在涉及到义务、信任、承诺、职责等问题的时候,不管是少数人还是多数人,都没有权利一意孤行”(Burke, *New to Old*, 162)。

[70] 柏克的看法相同:人们提出的任何法规必须“……与所有既有的、公认的道德相协调,也应当与英国法律中普遍的、古老的、已知的方针保持一致”(Burke, *New to Old*, 134)。我们注意到,在哈耶克看来,法律和立法——有意识地制定法律规则——是两种截然不同的实体。他坚持,演进的规则构成法律,它必然具有某些属性,而立法活动只有在有意地模仿法律的时候才可能具备这些属性。

[71] 哈耶克所说的“意志”有很特别的含义:在他看来,人的意志总是指向实现“某种个别的、具体的结果,这一结果与此时此刻人们对具体环境的了解一起,决定着人们采取某一具体行动……一旦‘目的’——所期望的某种具体的效果……人们采取某一具体的行动——实现,就无所谓[意

志]了。”(Hayek, *Mirage*, 13).

[72] Burke, “*Popery Laws*,” cited in *Stanlis, Burke and the Enlightenment*, 17.

[73] Hayek, *Constitution*, 8.

[74] Burke, *Reflections*, 216.

[75] 同上, 218.

哈耶克与古典自由主义的消解

约翰·格雷

哈耶克的思想在后社会主义时代有何价值？它是否果真是——如哈耶克所真心以为的——对古典自由主义的某种重新表述，并能够应对 21 世纪以后的政治和思想挑战？有没有可能，由于哈耶克没有觉察到自由市场将侵蚀传统社会，包括资产阶级社会——其传统被古典自由主义者视为当然——因而他的政治思想并没有多大前景？哈耶克试图从认识论角度而非规范角度捍卫自由制度，是否真的开启了一种全新的自由主义政治哲学之门？或者恰恰是其终结者？

未来的人们如果还记得哈耶克，那也是因为他作为社会主义的批评者，而非由于他是自由主义的哲学家。1984 年，本书第一版出版的时候，中央计划经济在世界大多数地方似乎稳如泰山。它可能确实低效率、腐败，带来了严重的环境灾难，惟一有所进步的就是广泛压制个人自由的新花样，但它看起来似乎是坚不可摧的。它甚至还拥有很多辩护士，其中大部分是资本主义国家的知识分子，他们辩解说，中央计划尽管有这样那样的缺陷，但它能为它治下的大多数人提供安全保障。不管这一论证有没有道理——也许他们从来就没有什么道理

——今天都已经无关紧要了。社会主义中央计划已然不复存在,在我们可以预期的时间内,也永远不可能复活了。计划经济一般总是或者倾向于成为封闭型的经济;在全球化的时代,经济上的专制统治(economic autarchy)在任何国家都不可能长期维持。于是,曾经主宰了20世纪政治史的经济制度之间的竞争终结了。

哈耶克比20世纪所有思想家都更深刻地理解了中央计划根本不可能具备资本主义的生产效率,这种生产效率使社会主义完全没有招架之功;但他根本没有理解,不加约束的市场将如何侵蚀自由文化的社会凝聚力。他试图从受传统约束、服从市场力量的角度来捍卫自由概念,使他的思想遭到致命的削弱,因为这种理论没有看到,自由市场会以多种方式改变和颠覆传统。

就这一点而言,哈耶克要比熊彼特等奥地利学派经济学家更缺乏洞察力。熊彼特在其名著《资本主义、社会主义与民主》^[1]中揭示了,资本主义所需要并推动的人们精神上的功利主义转向,随着时间推移,必将侵蚀资产阶级文明核心的习俗惯例。他提出,长期储蓄的习惯有赖于一定程度的家庭稳定性,而先进资本主义经济所鼓励的精神习惯将使之无以为继。熊彼特以自己典型的方式论证道,晚期的现代资本主义必然表现出并积聚某种文化冲突,从而将使自由市场从政治上失去立足之地。与熊彼特相反,哈耶克为资本主义创造性的破坏力量喝彩,而根本没有意识到,他所欲维护之传统的资产阶级社会秩序是过去的文化遗留物,而某种晚期的现代自由市场经济则会使之湮灭。

如果由于这一矛盾而使哈耶克复兴某一种19世纪的自由主义思想的努力失败,那么,我认为,我们就有必要看看其他

自由主义流派,以作为后传统社会中人们理解个人自由之启示和指南。密尔本人试图论证自由主义文化的普遍正当性的希望并没有实现,但对于晚期现代社会的困境而言,他的思想要比哈耶克著作中的论证更切中要害,尽管哈耶克无疑是 20 世纪最强烈地批评密尔思想的人。假如自由主义作为一种政治哲学还具有前途的话,那么,其希望也在从密尔到以赛亚·伯林这一思想传统,而不在哈耶克试图复苏之古典自由主义,即亚当·斯密或阿克顿的自由主义。

哈耶克的古典自由主义之所以落伍过时了,一个原因在于,居于其核心位置的对中央计划的批评,随着计划经济的不复存在完全成为多余的了。实际上,20 世纪社会主义中央计划经济与资本主义之间的冲突,并不是由经济学理论、哪怕是哈耶克的理论贡献所解决的,而是由历史形势作出判决的。比起市场经济来说,计划经济不仅在把它所掌握的资源投入到生产中时效率更低,更重要的是,它也远远无法成功地创造出新技术。除了武器开发等少数几个领域之外,苏联集团的计划经济总是处于技术落后状态。在市场经济中,技术创新是持续不断的,而计划经济国家在这方面根本无法与之争雄。

最终,到了 20 世纪 80 年代,即便是把大量资源用于军工企业的苏联,也无法赶上计算机技术发展的步伐,而这种技术却是战争胜败的关键所在。苏联经济从来没有完全摆脱战时共产主义时形成的发展道路,事实证明,在研发当前赢得战争主要依赖的技术手段方面,它非常低能。当苏联在计算机技术领域落后于美国之时,其垮台就只是个时间问题了。

对于苏联的崩溃来说,戈尔巴乔夫的公开性(glasnost)和改革(perestroika)政策仅仅是催化剂而已,因为这些政策未曾预料到的结果是强化了苏联各加盟共和国的分离主义运动,

破坏了政治局的团结。苏联帝国的崩溃,不管是对其统治者还是被统治者,都没有引发严重暴力活动,这也许才是最奇怪的。它倒台之后,中国进行了其雄心勃勃的市场改革。硕果仅存的社会主义经济在古巴和北朝鲜,即使在这儿,也时日无多了。

苏联体制的崩溃有其偶然的、政治的甚至在某种程度上属于意外的因素。然而,全世界几乎所有计划经济国家在不到10年的时间内消失,确实是对哈耶克社会、政治思想之主要贡献的某种令人瞩目的证明。哈耶克一向坚持认为,成功的中央经济计划从认识论角度看是根本不可行的,它需要计划机构收集本质上分散而属于个人的信息。

没有谁能够掌握分布在整个经济中的资源、偏好和机会,在某种程度上是因为,这些东西的复杂性超乎想象,并且一直在变化。宏观经济学家所使用的总量概念,或许可以勾画出这些处于不断变化中的关系的轮廓,但是,决定这些总量的不同经济活动之间的微观联系,却是任何计划当局无法精确地、详尽地掌握的。事实上,市场制度的主要功能就是使人们不必依赖这些特殊知识。

制订经济计划就需要收集知识,但收集知识却是不可能的,原因就在于下面一个根本性的事实:绝大多数知识都是属于个人的、默会的知识。这些知识蕴涵在实践技能中,其内容通常是无法言传的。聚集这种实践知识——比如成功的企业家精神或科学研究所包含的知识——的障碍是无法克服的。如果企图将其汇总到中央计划机构,那么,大部分知识就必然被浪费了。不管什么地方,只要试图切实执行中央计划,其结果总是大规模的浪费和低效率。只有依赖黑市和世界市场传递的信息,才有可能避免其经济崩溃。

哈耶克对成功制订经济计划所面临的认识论上的不可能性的论证,被几代主流经济学家忽视了;但这确实是对社会主义经济在整个世界失败所作出的最深刻的解释。它的解释力并不依靠关于人的动机或激励的假设,也不涉及社会主义强加于其上的民族文化传统或其是否建立民主制度。哈耶克的解释只需要诉诸人的知识的普遍的局限性即可。这对人类社会思想是一大持久贡献,这一思想洞见论证了本书第一版所总结之哈耶克的核心论点。

然而,这样一种论证,却根本不能支撑哈耶克政治哲学中更广泛的论断。它并没有为自由主义提供某种基础,也没有论证哈耶克关于自由市场的大量论断之确当性。即使它有规范性内容,也非常之少,它也无助于人们在不同的政体、在自由主义与非自由主义之间进行抉择,而在社会主义之后的世界上,我们常常面临这种抉择。它只是个驳斥最狂妄的经济计划的不可行定理,它证明了,20世纪那种强大的政治工程——通过中央计划制度用马克思主义纲领取代市场过程——是不可能实现的。除此之外,它没有告诉我们更多东西。

从认识论角度驳斥中央计划经济的思想,对于我们不同模式的市场经济制度中作出抉择,没有多大帮助。它没有多少资源可供那些试图使资本主义更好运转以满足人的需求的改革家利用。它对转型国家中那些从中央计划制度的废墟中构建有效的市场制度的人士没有指导意义。一句话,对于后社会主义时代,也即对于不同类型的资本主义的竞争取代了中央计划制度与市场制度之间体制竞争的时代,它百无一用。

哈耶克思想中这种严重的局限性在某种程度上源于他对资本主义的理解有缺陷。哈耶克把资本主义的出现看作是某

种自然演进发展的产物,而根本不需要强制性国家力量之介入。然而,诚如卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)在其一向未得到学界充分关注的巨著《大转型》^[2]中所揭示的,自由市场并不是自发演进出来的;它们是国家权力构造出来的。19世纪英国的自由市场是议会专制统治的产物。它是在一个强大的国家授意下创造出来的。它不是无数偶然的、人们预料之外的变化的结果,而是不屈不挠的政治家创造出来的。

通过圈地运动,国家创造出财产权,又取消了财产权,并废除了那些历史上蕴涵过市场交换的习俗。只有维多利亚中期的气氛也许特别适合于构造自由市场,因为在不受约束的议会专权之外,在英国还有过长期的农业资本主义历史,经济自由主义就是在此基础上建立起来的。尽管有这样有利的环境,英国不受约束的自由市场制度,也并没有维持多长时间。到第一次世界大战爆发时,这里的市场已经受到了管制。国家制订了大量互相矛盾的法律法规进行干预,这些干预并不是出于某种宏大的计划,而仅仅是国家对诸如工厂安全之类的问题作出的自然反应。这些干预使得市场不可能再全然不顾社会的要求。由深思熟虑的政治家构造出来的自由市场,就这样自发地消逝了^[3]。

哈耶克对维多利亚中期英国如何创造自由市场的不正确理解,显示他没有能够正确地理解不同的法律体系与国家存在着不同的关系。在哈耶克心目中,只有英国普通法的惯例是放之四海而皆准的法律典范,尤其在其晚年思想中,哈耶克把法律看成是某种演进的现象,看成一套在历史积累中不断生长发育的惯例体系。

这套法律模式并不适用于很多法律体系,包括体现着良好的自由主义原则的法律体系。在苏格兰,罗马—荷兰法并

不是从其部落习俗中不知不觉地演进出来的,而是 18 世纪在第三代斯泰尔子爵(the Third Viscount of Stair)的建议下强加于苏格兰的。土耳其也许是今日世界最持久、也最成功的现代主义国家(modernist regime),其法律制度也是一个人,即凯末尔一手创造的。植根于西方市场社会的个人主义法典,并不是土耳其本国上千年演进的产物,而是在合适的环境下明智而勇敢的政治领袖奋斗的结果。

哈耶克对法律的错误理解是贯穿于他的政治哲学中的辉格党谬误(whiggish fallacy)的一种集中表现。在爱德蒙·柏克的政治思想中,在他的著述和讲话中,这种辉格党谬误随处可见,它认为,一种惯例,如果已经存续了很多代,那么,理所当然地就可以证明它具有持久的效用。在柏克看来,那些传承了几代人的传统,总是包含着不管是哪一代人运用理性也无法获得的智慧。在柏克那里,能够最终保证这些传统不是错误的积累的,是历史中某种上天注定的神圣秩序。

在哈耶克那里,这种对历史的辉格党式的解释则用准达尔文主义的话语世俗化了。哈耶克提出,一个社会所传承下来的传统遗产是一种珍贵的知识宝库,因为它包含着经受了自然淘汰而仍然具有生命力的惯例。他认为,传统、习俗和信念之间在不断进行竞争,只有那些具有最大效用的才能生存下来。哈耶克确实说过,宗教的历史可以被理解为信仰和伦理自然淘汰的过程。

用达尔文主义对柏克的天命主义(providentialism)进行世俗化改造面临着众多困境。在社会变化中,并不存在类似于演进生物学中基因突变的这种自然选择机制,也不存在判断适应或者效用的可用以比较的标准。哈耶克多次提到社会惯例中的竞争和选择,让人以为他已形成某种文化演进理论,而

实际上,他并没有这样的理论,这不过是个惟科学主义的比喻而已。他全靠理论上空洞无物的群体选择概念,这使他忽视了决定宗教、经济、政治制度之兴衰的历史之偶然性。这也使他没有注意到自己思想内部深刻的紧张。

哈耶克的理论体系从惟科学主义立场捍卫传统,拒绝理性改革。如果社会的习俗遗产中包含着任一代人都不可能理解的知识,那么,对这样的传统,正确的态度就只能是敬畏,而不能是批判。传统是最好的,这一点无可置疑。惟一的例外是,我们可以在边缘上小打小闹,我们不应该企图改革传统以使之更好地切合我们的需求,因为我们不可能知道传统在社会中的真正作用是什么。

但是,这种柏克式的敬畏传统的态度,与哈耶克思想中的另一面相冲突,在这一方面,他看起来是个主张进步的理论家。如果一个社会中的传统不利于自由市场的形成该怎么办?如果这些传统是社会主义的传统该怎么办?遇到这些问题,哈耶克又成了最典型的启蒙运动自由主义者。他关于市场的认识论功能的理论证明了,计划经济是不可能正常运转的。他的经济学理论告诉他,自由市场是最有效率的。根据这些理论,哈耶克要求彻底摧毁中央计划,并且要废除政府对经济的干预。

从坚定的柏克立场来看,这种激进的经济自由主义是一种理性主义的狂妄。废除几代人形成的对于自由市场的限制,一定是非常危险的,因为我们不可能知道,这些干预到底具有什么样的社会功能。不加管制的市场可能确实是创造财富的最佳途径,然而,对市场自由的限制也可能是维持社会凝聚力的关键所在。奇怪的是,哈耶克本人从来没有考虑这后一种可能性^[4]。

哈耶克思想体系中内在的深刻矛盾的一边是对传统的社会规范的保守态度,一边是对永恒的进步的自由主义热望。当哈耶克在评论进步的时候,说过“进步就是为了变化而变化”^[5]这样的话,此时,他已经没有一丁点传统的保守主义色彩了。

这种显而易见的虚无主义态度具有重要的含义。首先它说明,哈耶克的思想体系中并没有完善的伦理理论。在哈耶克浩繁的社会哲学著作中,几乎从来没有解释过怎样才能创造一个良好社会,或者更一般地说,如何才能实现人的发展。他的伦理理论就是康德主义、进化伦理和间接功利主义的大杂烩。

市场资本主义对社会的稳定性和传统生活方式的完整性的影响,在哈耶克的思想中也是个空白。哈耶克从来没有思考过市场资本主义可能破坏社会的途径,这也不是偶然的。这证明了下面的事实:与马克思一样,归根到底,哈耶克把资本主义视为历史进步的发动机,而历史进步,则是指提高生产率和扩大人对自然的控制,而不是指满足人的需要的手段。

与马克思一样,哈耶克把资本主义看作是某种解放性的经济体系——它能使人类摆脱自然的稀缺状态,因而能使他们摆脱历史的重压。与马克思一样,他对那些在资本主义进步历程中遭受损害的人和群体没有丝毫同情之心。跟马克思一样,哈耶克认为,市场资本主义本质上是不利于所有现存社会秩序的,诚如马克思所说的,因为与资本主义相比,“所有以前的生产方式从本质上都是保守的”^[6]。

作为一种经济体系的资本主义不断创造的革命性变革,对哈耶克从认识论角度对不受管束的市场制度之正当性论证构成了难点。不受约束的市场力量所造成的“创造性破坏”的一个后

果是,总有一部分人的技能过时无用。在创新活动已经制度化的经济环境中,默会知识马上就会变成错误的。在所有的产业、职业和生活方式都将由于全球性市场的运作而周期性地消失的时代,保留在传统中的默会知识就无法指导人们的生活了。哈耶克认为有利于经济进步的自由市场之所以导致这样的结果,是因为自由市场才不管哈耶克所敬畏的那些传统,而在哈耶克眼里,这些传统是历代人的智慧的宝库。

当哈耶克指出市场是保留和传播默会知识的机制的时候,他是把市场看成蕴涵于习俗和传统中的复杂的文化制度。他似乎没有意识到,这种观点是无法与经济自由主义者——包括他本人,体现在他的另一些著述中——论证自由市场之普遍性的观点并存的。如果市场是复杂的,深深地套嵌在社会制度之中,那么,市场就应该因为其所依附之文化的不同而各有差异。那么,就应该有多种类型的市场经济和多种形态的资本主义。如果确实如此,那么,盎格鲁-撒克逊式的自由市场就并不是最理想的市场自由形态,从而也就不应成为其他国家必须竭力模仿的典范。德国的社会市场资本主义、中国以家族为本的资本主义,日本的“关系”资本主义,诸如此类的资本主义,都反映了它们生长发育于其中的社会之各具特色的文化。对于所有国家来说,问题就是如何改进其目前实行的那种类型的资本主义,使之与其所信奉的文化价值相容,并满足其长久的需要。

如果我们这么思考,那么,市场就不应被视为人的自由的体现,而不过是易错的社会制度之体现。只要它们的运转不能与它们所依赖社会的默会的伦理规范同步,就可以对其予以变革。这是哈耶克从来没有探讨过的建设性的思想路线。他的失误部分是肇因于他对启蒙运动理性主义无法克服的矛

盾心态。

当哈耶克作为一位启蒙理性主义者思考的时候,他把自由市场看成实现生产效率最大化的机制。自由市场对社会的影响则被抛置一旁。正是由于哈耶克完全没有看到无根之市场(disembedded markets)的社会后果,于是,他就设想,他所鼓吹的以市场自由为核心的经济体系,可以与传统制度依然具有不受质疑之权威的社会体系并存。他没有仔细探究不受管束的市场与社会凝聚力的诉求之间必然冲突的那些证据。传统家庭生活形态的裂解在美国这样市场最为自由的国家与日俱增,对于这一事实,哈耶克从来未进行过探讨。建立在消费者选择之上的经济制度可能会摧毁哈耶克所钟情的传统制度,对这种破坏性思想,哈耶克也从来没有触及过。

哈耶克对这些问题的忽视,严重限制了他的思想在今天的有效性。我们之所以这么说,不仅因为他没有分析过不同类型的资本主义——研究它们的不同的成本、收益、它们对特定的文化传统的依赖,及每种资本主义如何进行改革以适应人们的要求的途径。原因还在于,他没有直面后社会主义时代的核心困境——如何使不受管制之全球市场的运转与维持社会凝聚力的必要条件之间实现协调。

能够体现哈耶克强烈的保守自由主义之具体应用的政治纲领,当属 20 世纪 80 年代的自由市场保守主义。我们可以从新右翼政治纲领的命运中,透视哈耶克思想中之内在冲突。自由市场保守主义体现在里根和撒切尔夫人这样的政治家的政策和话语中,它试图把广泛的经济现代化政策与僵硬的“维多利亚时代的价值”生拉硬扯到一起。20 世纪 80 年代末期和 20 世纪 90 年代初期,这一不和谐的联盟解体了。

高度现代的经济,可以与资本主义早期的文化传统和社

会制度实现稳定均衡共处的信念,是新右翼思想的精神和政治核心,也是哈耶克社会哲学的关键论旨。到20世纪90年代中期,这种信念遭到了现实的拒绝。据此制订政策的保守主义政党和政府导致整个世界陷入混乱或动荡。事实已经证明,晚期现代社会的经济活力是不利于传统价值的。体现在鼓励创新的个人主义经济中选择与自我实现的价值,已经渗透到家庭生活中。建立在服从之上的社会结构,是不适应强调流动性的社会氛围的。自由市场经济中普遍的工作岗位不稳定感侵蚀着资产阶级的职业结构。晚期现代经济是无法与传统的社会结构稳定共处的。

熊彼特已经清楚地认识到,维护资产阶级社会秩序是不可能与资本主义的发展相协调的。晚近的历史已经充分地证明了熊彼特的这一洞见,而哈耶克的经济和社会哲学的致命缺陷正在于没有认识到这一点。对于所有寄希望于保守自由主义——哈耶克思想不过是其中最傲慢的一种——的人士来说,这一点是致命的。

哈耶克证明了,成功的社会主义中央计划是不可能的,这一点跟自由主义政治哲学中的重大问题,没有多大关系。就其本身而言,认识论角度的论证几乎没有规范性内涵。它们确实能够将某些不可能的状态,比如经典的社会主义排除。但我上面已经提过,自由市场总是使人们的技能过时失效,使其大量的默会知识变得无用,因此,哈耶克的认识论论证也意味着,古典自由主义所捍卫的核心制度——小政府和自由市场——只能是所有社会发展历程中非常有限的一段插曲。哈耶克的论证都是些有趣的结果,但它们却不能论证不同类型的自由主义的正当性。

只有在我们评价不同政体的成本收益的时候,哈耶克的

认识论论证才有用处。但这些论证不能确定,甚至不能有效地指导我们从同一类政体中进行选择。在哈耶克的认识论论证中,没有任何东西可以使我们根据其原则禁止为了增加社会平等而牺牲生产率,也不能据以谴责民族主义、法西斯主义或(就此而言)社会民主党政府限制经济自由的举措。认识论的论证只能告诉我们,这样的政府不可能使经济实现效率最大化。而对于任何伦理理论或政治哲学来说,只是如哈耶克那样诉诸奇怪的效率最大化理论,是没有多大说服力的。

重要的是下面这一事实:哈耶克判断进步的指标——生产率增长——与自由主义之间没有任何本质上的联系。诚如几代市民共和主义者(civil republicans)所指出的,自由与财产权并不总是如影随形的。非常有效率的经济也可以在某种不尊重自由(即便是哈耶克所理解的自由)的政府的统治下出现。东亚权威主义的资本主义或许就可以归入此类。同样,高度自由的政权在经济上可能会落后于这种以增长为导向的统制(dirigiste)国家。对于一位认为个人自主比经济进步更有价值的自由主义者来说,这种局面没有什么大不了的。但哈耶克却将自由主义制度与不受管制的市场运转所需要之前提条件混为一谈,那么,这种统制国家经济上的成功,一定是令哈耶克非常尴尬的。

与此同时,这也是极具讽刺意味的。因为哈耶克所敬畏之传统社会结构在这些亚洲国家对资本主义的指导作用,比在市场已然不受管束之自由社会更为明显。哈耶克的社会哲学是建立在下面令人尴尬的事实之上的:不受管束的市场并不要求非得具备多少自由权利,这些权利是他作为一个自由主义者时所珍爱的,但对他作为一个保守主义者时所珍爱的传统又会起到侵蚀作用。更糟糕的是,柏克敬畏传统的心态

与哈耶克从准马克思主义的、启蒙运动的立场对自由放任资本主义作为一种最有利于财富增长的经济体系的捍卫之间的冲突,使他的社会和政治思想最终陷入自相矛盾之中。

假如自由主义还想有前途,就必须反对哈耶克把个人自由与遵从继承下来的传统、服从市场力量之间划等号的(自相矛盾的)思想。必须承认,市场制度,与民主制度一样,都不过是人类追求其目的的手段,而不是目的本身。任何经济或政治体系的正当性都只能从工具的角度予以论证。必须看它们是否对人类幸福的贡献有多大。当今时代的任何人,如果其政治伦理是追求自由主义的个人自由,那他必将以值得过活的人的生活为其主要关注点。就我当下的论证而言,这种自由主义信念是否有理有据并不重要(在别的地方我曾经质疑过其普遍的有效性^[7])。要紧的是,市场制度只有从其实践者所理解或接受的价值中获得其合法性。在哈耶克的著作所研究之晚期现代社会,这样的价值不是传统的等级制度的价值,也不是顺从传统,而是自主和公平这类自由主义的价值。

在当代社会中,市场制度决不是传统毋庸置疑的解救者。自由资本主义富有侵略性的活力不断地侵蚀着传统在社会中的地盘,因而它会扩散到对传统的批判态度,而在过去,传统则在支撑自由市场。在经济生活中最强调坚定的个人主义的社会中,女权主义和父系家庭的解体总是表现得最明显,这并不是偶然的。自由资本主义使妇女获得经济权利,这是与传统家庭的存在不相容的。对于哈耶克这样的保守主义的自由主义者来说,这是一种致命的缺憾,但那些以个人自主为核心价值的自由主义者则对此举双手欢迎。

从其他方面看,自由市场对社会的影响向来就不全是良性的。我们并不能确切了解犯罪率不断上升的原因,但恐怕

不能认为世界范围内经济自由化与很多类型的犯罪率趋高之间的关系纯属偶然。自由市场是通过侵蚀传统的等级制度道德观念而增进个人自由的。但经常会出现这样的事：自由市场在侵蚀社会凝聚力的同时，却并没有相应地增进个人自由。这一事实凸显了至关重要的一点：自由市场与个人自由之间的联系——与哈耶克等古典自由主义者所想象的相反——基本上是随机的。这是 19 世纪末期新自由主义思想家的根本洞见，最早是密尔提出的，他强调说，政府不干预并不是一条根本原则，而只是一个小规则(a rule of thumb)^[8]。

哈耶克重新阐释古典自由主义的努力失败了，并不仅仅因为居于其理论核心的对社会主义的批评无助于我们面对后社会时期的困境，也因为他没有理解，或者说根本没有察觉到，自由市场资本主义对当代社会构成的拆解传统(detraditionalizing)的后果。这种失误部分地源于哈耶克思想中某些与当代其他自由主义流派相通的特征。在哈耶克的理论体系中，在约翰·罗尔斯作为公平之正义的平等主义理论中，在詹姆斯·布坎南的契约个人主义理论中，都设想只有所有人共同遵守某种正义观念就足以维系自由制度。

这种自由至上主义右翼与平等主义左翼共同的法律至上主义(legalist)政治哲学预设，减弱了当代多数自由主义思想的说服力。这一点常常遭到坚持认为正义并不是至高无上的政治美德的社群主义者的批评。然而，多数社群主义思想本身，对在当代社会环境中达成道德共识的范围和深度所抱的期望是不现实的，也使之不具备多大说服力。社群主义思想确实可以被看成是对自由主义理论的改良，而并不要替代自由主义理论^[9]。就此而言，它对于长期主宰政治哲学领域的形形色色自由主义法律至上主义之错误和局限性，是一贴猛药。然

而,还存在着另一种自由主义思想传统,它早就理解了社会凝聚力对于实现个人自主的作用。这种自由主义传统是由霍布豪斯(L. T. Hobhouse)和凯恩斯(J. M. Keynes)等新自由主义思想家提出的,而其核心的观念和关注点,在密尔的著作中就已有所体现。这些著作并不包含某种单一的、连贯的政治学说,像当时和今天几乎所有自由主义理论一样,其形象遭到狭隘的欧洲中心论历史哲学的损害,这种哲学损害了自由主义者企图赋予密尔的原则以普适性权威的抱负。但是,密尔自由主义中富有活力的因素——实现人的自主与社会凝聚力间的协调——非常切合晚期现代西方社会的要求,而哈耶克的思想则显然无法承当这一使命。我们有必要平衡个人选择的诉求与共同体的诉求,这是密尔伟大的继承者伊赛亚·伯林著作中一贯关注并予以发展的主题。这种社会自由主义(social liberalism)的传统在约瑟夫·拉兹的著作中又有进一步发展,他所提出的个人自主从本质上是深嵌在社会中的概念,值得进行深入研究^[10]。

哈耶克的理论体系忽视了自由市场对社会凝聚力的破坏性作用,因而对当前自由主义思想之发展没有深远的指导意义。这再一次证明了,强调个人自主的自由主义理想,需要某种积极的、有能力的国家,而不是古典自由主义理论所设想的小政府。如果说哈耶克重构古典自由主义体系的失败的一个教训是,不能从谨守传统或服从市场力量这样限制性的、贫乏的角度来理解个人自由,那么,另一个教训就是,在晚期现代世界的环境中,个人自主与某种稳定的、有凝聚力的社会并不是非此即彼的。

本文是作者 John Gray 所著之 *Hayek on Liberty* (third edition, Routledge, 1998)之后记(Postscript)。

注释:

[1] 参见 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 4th edn, London: Aleen & Unwin, 1952.

[2] 参见 H. Polanyi, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of our Time*, Boston: Beacon Press, 1957.

[3] 我在我的著作中 *False Dawn: The Delusion of Global Capitalism* (London: Granta Books, 1998) 第一章中讨论了维多利亚中期自由市场的构造与衰落问题。

[4] 我在收入 *Is Conservatism Dead?* (by John Gray and David Willetts, London: Profile Books, 1997, pp. 13 - 29) 的文章中探讨过不受管束的事后对当代英国社会凝聚力的冲击问题。

[5] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: Chicago University Press, 1960, P. 41.

[6] Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Hammondsouth: penguin, p. 486.

[7] 参见我的 *Liberalism: Essays in Political Thought* (London: Routledge, 1989) 中的 *Postscript: After Liberalism*, 及我的 *Post - Liberalism: Studies in Political Thought* (London: Routledge, 1993) 中的第 20 章 *What is Dead and What is Living in Liberalism*, 驳斥了自由主义价值普适的权威性。

[8] 参见我的著作 *Mill on Liberty: a Defence*, 2nd edn, London: Routledge, 1996, 全面讨论了密尔的自由原则。

[9] 我在我的著作 *'Enlightenment' Eke: Political and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995) 的第 1 章和第 8 章、在我的著作 *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought* (Cambridge: Polity Press, 1997) 的第 2 章、第 3 章, 批评了契约自由主义。

[10] 参见我的著作 *Isaiah Berlin* (London: HarperCollins, 1995), 本书深入探讨了伯林的自由主义及其与拉兹的自由主义间的关系。拉兹对个人自主深嵌在社会中的概念的探讨, 可参见其主要著作 *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986, *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

译者后记

我不是学院出身,对于学术问题基本上属于外行。这里所收录的文章,有很大一部分是我在主办我自己的的一个学术思想网站(思想评论:古典自由主义思想网站)时,为了充实网站内容,而随便翻译出来的。当时并没有结集成书的想法,所以也没有事先定好的主题,内容相当杂乱,文章长短不一,体裁也乱七八糟,既有短篇的报纸专栏文章,又有长篇的学术专论。后来多位好友建议我可以把这些译文收集起来出版,幸得贵州人民出版社慷慨应允,才最终从网上走到纸面上。不过,为使读者不至于觉得物无所值,我舍弃了大多数短文,收入了一些具有一定思想学术价值的文章,另外补译了几篇我认为有意义的文章,内容或者会更加充实,希望对于想了解自由主义的基本思想和研究哈耶克思想和古典自由主义的人士有一点用处。

我将这些文章大概分为两大部分,一类是关于自由的概念、古典自由主义的源流和当代古典自由主义的,另一部分则是哈耶克思想研究。

拉齐恩·萨丽博士的《什么是自由主义?——探讨自由思

想的知识根基》概括地描述了古典自由主义作为一种思想体系的基本内涵,尤其是对转型国家的简单评论,言简意赅,值得中国学人深思。

然后是一篇简单叙述古典自由主义思想谱系的文章,阿米·H·斯特基斯的《古典自由主义的兴起、中衰与复兴》。国内目前尚没有一部古典自由主义思想史,这可以作为一个简单的入门,借此可以了解古典自由主义作为一个不断生长的知识体系演变发展的源流。与此配合的是一张《1632年至今古典自由主义历史年表》,列出了从1632年洛克创建古典自由主义一直到当代的古典自由主义谱系中的杰出思想家、论著与思想运动,看得出来,作者具有相当强烈的自由至上主义倾向。

汤姆·G·帕尔默的《自由至上主义文献述要》是一本自由至上主义经典读本的附录,作者围绕着8个主题,开列了大量著作,并给予了简单的评论,除了从自由至上主义的视角撰写的著作及那些为自由至上主义的发展作出贡献的著作外,还开列了一些批评自由至上主义理路的古典、当代著作,从柏拉图对自愿性社会组织的批评,一直到当代的保守主义者、社会主义者和社会民主党人对自由至上主义的批评。作者尤其侧重于对当代学者的最新研究的介绍,对于国内学者研究作为一种学理的自由主义,是一份很有价值的参考书目。

在经济学界,似乎自由市场已经取得了主流地位,在20世纪70年代以来的诺贝尔经济学奖获得者中,除了哈耶克之外,还有五位明确地支持自由市场原则的经济学家,他们是芝加哥学派的米尔顿·弗里德曼、乔治·斯蒂格勒、罗纳德·H·科斯、加里·S·贝克和公共选择学派的詹姆斯·M·布坎南。《五位诺

贝尔经济学奖获得者》概述了他们的学术成就和他们对古典自由主义政治经济学的贡献。

伦纳德·里德《铅笔的故事——讲述给里德听的我的家谱》是一篇深入浅出地介绍自由市场中的自生秩序的经典,而自生秩序,经过哈耶克的发展,已经成为社会科学研究中的一种新范式,而其基本思想却非常简单,铅笔的一生就可以生动地说明。

第二部分是哈耶克研究论文选译。

第一篇简单介绍哈耶克生平。皮特·J·鲍伊特奇是近年来奥地利学派经济学研究的新锐,编辑了多本哈耶克及奥地利学派经济学的著作,本来我还翻译了一篇他论述哈耶克研究纲领的文章,但电脑遭病毒攻击,文章不复存在,现在只有一篇《哈耶克小传(1899-1992)》。

这之后是8篇比较有水准的研究哈耶克思想的学术论文。

斯蒂文·霍维茨的《从斯密到门格尔再到哈耶克:自生秩序传统的自由主义》,本文作为工作论文时的标题是《苏格兰启蒙运动传统的自由主义》,正式发表时修改提出了自生秩序,更为恰当,突出了从苏格兰启蒙运动到奥地利学派经济学一直到哈耶克的思想脉络。而国内对这一传统的自由主义学理的研究依然欠缺。

这些年国内出现哈耶克热,在邓正来、冯克利等先生的不懈努力下,哈耶克的主要著作都介绍给了汉语读者,国外当代思想家中能享此殊荣者屈指可数;但哈耶克一本非常重要的著作仍然没译介,即《感觉秩序》。哈耶克还在读大学的时候即就心理学问题撰写过一篇开创性的论文草稿,后来进入纯技术性经济学领域,在看到主流经济学竟然可以为计划经济

张目之后,40年代转而探讨知识问题,致力于批判建构理性主义,在这期间,他根据20年代的那篇论文,撰写了《感觉秩序》,深入理论心理学领域,从心理学角度论证了人的知识的不可避免的限度,从根本上摧毁了建构理性主义的理据。在斯蒂文·霍维茨看来,哈耶克的心理学洞见一直是他的经济学、知识理论、政治理论、社会哲学的基础,《从感觉秩序到自由秩序:哈耶克的非理性主义的自由主义》一文一一揭示了这一点。

哈耶克思想——包括整个奥地利学派经济学——的独特之处就在于在探讨经济、社会和政治问题的时候,始终以认识论的洞见为依据,这是他对主流经济学的天真始终保持的警惕。哈耶克的整个思想的核心就是知识问题,但威廉·N·布托斯托马斯·J·麦克夸德在《心智、市场和制度:哈耶克思想中的知识问题》指出,哈耶克自己尚没有完成他的自生秩序理论体系所欲完成的目标,认同哈耶克范式的学者,还有很多事要做。

菲克托·范贝尔格的《哈耶克的宪政政治经济学——哈耶克论规则、秩序与复杂社会体制之间的关系》揭示了,哈耶克并没有否定我们可以理性地分析和有意识地改革我们据以进行裁决的规则框架,“敬畏传统”并不意味着把所有传统视若神明永远维持,不能进行任何批判,事实上,我们必须经常反思我们的规则,并时刻准备质疑任一单个的规则,我们必须不断努力改进我们的制度,而这正是立宪政治经济学的任务。对于转型的中国来说,再也没有比确立宪政规则更重要的事了,而这种规则的确立需要我们在自发演进、模仿学习和批判地理性设计之间,保持微妙的平衡。

约翰·格雷曾经是哈耶克最热情的捍卫者,但从20世纪

90年代以来,却成了哈耶克最坚定的批判者,这种转变在学术界无论如何都是很罕见的事件,《哈耶克论自由与传统》是格雷还是个自由至上主义者时写的,其对哈耶克思想体系内部的紧张的揭示,还是有理有据的。

《柏克与哈耶克的自由主义/保守主义:批评性比较》和《自由主义与共同的善——哈耶克视野观照下的社群主义》都出自年轻学者琳达·C·拉伊德之手。哈耶克经常自称是老辉格党人,在前一篇文章中,作者探讨了柏克与哈耶克的异同;社群主义把自由主义作为主要批判对象,他们所批判的其实只是罗尔斯、德沃金等人强调权利的“原子化”个人主义的自由主义,而哈耶克的自由主义所揭示的共同的善,更适合于大社会的维系。

昌德兰·库卡萨斯在《哈耶克对亚洲的启示》中运用哈耶克的知识理论,对亚洲社会的发展模式进行了批评性回顾,对于思考后进国家的发展模式有一定参考意义。

本书以约翰·格雷《哈耶克与古典自由主义的消解》一文收尾,这是作者所著之《哈耶克论自由》一书的第三版、作者在“转向”之后的一篇文章。在译者看来,本文的逻辑和结论都是大成问题的,但仍将其译出来,因为国内学术界曾根据某位学者对格雷近年思想的一篇介绍性短文而发生过争论,看过本文之后,我们当会发现,格雷的思想或许并不是那样脸谱化。格雷在拒绝了哈耶克(甚至还有罗尔斯、布坎南)的自由主义理路之后,要求后现代社会的自由主义回归密尔到伯林这一理路。

由于译者的语言和学术水平有限,译文难免有错漏不处,敬请谅解。

最后也做个广告,欢迎访问思想评论网站,目前该站已成

为一奥地利学派经济学网站,致力于介绍探讨以发源于门格尔、经米塞斯和哈耶克发扬光大的奥地利学派经济学,希望这一持续时间最长的经济学流派能在中国产生更大影响。

秋风

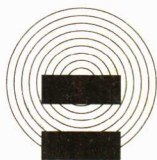
2002,1,6



by Razeen Sally

哈耶克与古典自由主义

Essays on Friedrich Hayek and the Revival of Classical Liberalism



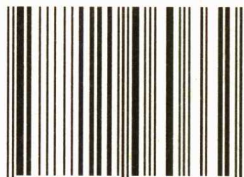
惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！

et revelabitur quasi aqua iudicium et iustitia quasi torrens fortis

责任编辑/杨建国 装帧设计/曹琼德 制作输出/新兴数码

GONGFAYICONG

ISBN 7-221-06066-5



9 787221 060662 >

ISBN 7-221-06066-5/F·353 定价: 26.00元

