

# 後期西方自由主義思想之研究～ 論民主、平等和資本主義市場制度之關係

林志穎

正修科技大學通識教育中心

## 摘 要

十九世紀中期以後出現的自由主義思想體系，在民主和平等這兩個概念上，提出了一些和早期自由主義截然不同的主張。在民主方面，穆勒（John Stuart Mill）提出了有別於代議式民主（representative democracy）的參與式民主（participatory democracy），而羅爾士（John Rawls）則提出一套自由主義思想從未顧及的平等分配的原則。可以說後期的自由主義在個體自由這個假定上，更深入討論了民主和平等的問題。文末並著重探討自由主義和資本主義的關係；此外，還會指出費特曼（Milton Friedman）和海耶克（Friedrich August von Hayek）等人的理論和自由主義的區別。

**關鍵字：**自由主義、民主、平等、資本主義、市場制度、自發體系。

## A Study of the Late Western Liberal Thought~ on the Relationships among Democracy, Equality, and the Capitalistic Market System

Chih-Ying Lin

Center of General Education, Cheng Shiu University

## Abstract

Concerning the concepts of democracy and equality, the late liberalism prevailing after the middle nineteenth century proposed a viewpoint different from the early liberalism. John Stuart Mill suggests a participatory democracy to replace the old representative democracy. And John Rawls emphasizes the principle of distributive equality which has long been neglected by the early liberalism. As far as the late liberalism is concerned, we shall discuss carefully the problems of democracy and equality based on individual freedom. We shall emphasize as well the relation of liberalism and capitalism in the latter part of this essay by pointing out the discrepancy between the early liberalism and the late liberalism of Milton Friedman and Friedrich August von Hayek.

**Keyword :** liberalism, democracy, equality, capitalism, market system, spontaneous system.

## 一、前言

早期的自由主義思想體系裡都事先假設了資本主義的社會模式，將無休止的競逐和擁有財產看成是自然的事，並且嘗試將一種事物的價值標準同一化<sup>1</sup>，難怪馬克思（Karl Marx）將自由主義看成是純粹維護資本主義的意識形態。對於後期自由主義的發展方向，很多論者，包括了自由主義<sup>2</sup>都認為是由於十九世紀中期以後資本主義的改變所造成的，其中包括了資本主義「社會定位」的轉變和資本主義本身的改變。就「社會定位」方面來說，一八四八年是資本主義的分水嶺，在此之前資本主義仍處於一種改革者的地位，它的主要敵人仍是傳統封建勢力；但自一八四八年的革命後，資本主義已明顯處於支配者的地位，鎮壓勞工運動成了更迫切的問題。穆勒(John Stuart Mill)的見解便是在這樣的時代背景下提出來的。至於羅爾士(John Rawls)的平等分配理論則顯然是在資本主義轉為福利國家的時空下提出的。不過某種思想的時代背景並不足以完全解釋這種思想的具體內容，後期自由主義的特有發展，在一定程度上是受了康德（Immanuel Kant）的哲學思想影響所致。康德哲學思想的一項特色在於將事物分可知的「現象世界」和不可知的「實體世界」。人們對世界的知識便是對現象世界的了解，而道德標準則屬於後者的範疇。道德標準並不能成為知識的對象，我們不可能得到有關道德標準的知識。但是這並不等於說道德的問題是不能理喻的，在康德的體系裡，認知（understanding）和理性（reason）是屬於兩個不同層次的。道德的問題不是研究認識的問題，但卻是每一個人都能理解的問題。知識和道德的最大不同在於前者是可以不斷更正和修改，但後者卻是絕對的；人們對道德的理解便也在於他能意識到某一項原則不但對自己具有約束的能力，而且對所有人也會有約束的能力，同時這種理解道德的能力是不需要有任何先決條件的。不錯，不同人會有不同的道德操守，不過，這點只能表示人未必一定會遵守道德規則，而不是說他們未能理解到道德規則。對於自由主義來說，這種見解的意義在於指出每一個人獨立和自主性不單只因為每個人都擁有相同的慾望，更因為每個人都有辨別道德的能力，每一個人都有足夠的能力過一個理性的和道德的生活，無需其他人的看護或監視。所以說康德的哲學替自由主義提供了一項更為穩固的基礎。霍布士（Thomas Hobbes）的見解則純然立足在作為擁有慾望的人的基礎上，至於洛克（John Locke），雖然有人將他和康德相提並論，指出他也是將人看成是理性的<sup>3</sup>，但是洛克說的理性只限於人懂得運用自己的財產（包括自己的身體）來滿足自己。就是連霍布士在某種意義上也同意人是理性的，譬如他認為處於「自然狀態」下的人會同意受一位獨裁的君主統治，以期得到一定的安定和保護，這便是一個為了一己利益而作的理性抉擇。霍布士和洛克所說的理性都是服膺於個人利益的考慮，而人的自由便在於每個人都有同等的權利去滿足一己的利益。對於康德來說，人是自由的，因為他是獨立和自主的，而獨立自主

---

<sup>1</sup> 自由主義在發展至穆勒(John Stuart Mill)的時代已有著重於「歧異性的第二個亞當斯密」(the second Adam Smith of ambivalence)的傾向，開始逐步強調政府的積極功能，在現代國家的概念上也推崇、並認真檢討過代議式的政府制度；但在此之前的邊沁(Jeremy Bentham)亦開始對民主制度寄予厚望，認為民主是實現他推崇的功利主義(utilitarianism)最佳的政治制度，而顯然地，邊沁對民主可能造成的「集體化」(collectivity)缺失，並沒有注意到。

<sup>2</sup> 例如在早期歷史中，英國自由主義可以毫不誇張地說是資產階級的政治運動，反映了新興的工業階級，隨著經濟急遽的工業化，為爭取相應的政治地位所做的努力。它的政策主要在於廢除對工業和貿易的過時限制，它的敵手是那些在維護限制中獲得既得利益的土地所有者階級。See George H. Sabine (1961), *A History of Political Theory* (New York: Holt, Rinehart Winston), P.124.

<sup>3</sup> Amy Gutmann (1980), *Liberal Equality* (London: Cambridge University Press), P.52.

的緣由則是因為每個人都有相同的理性。康德的見解填補了自由主義理論的嚴重漏洞。霍布士和洛克二人所說的自由其實就是資本主義下那種原子式的存在，「孤立」比諸「自由」會是更貼切的詞語，這種情況的嚴重後果，霍布士不自覺地在其理論中詳細描述。就理論層面上來說，以「人的孤立」這個資本主義下特有的現象去作為一套政治哲學的基礎就只會拖垮了整套理論<sup>4</sup>。相對於霍在士和洛克的人性論，康德的見解更看似普遍真理；人是理性的說法可以用諸不同時代的人。此外，康德的理論更能被用來建立一套法律體系。每一條普遍性的道德規則都能理所當然地構成一條法律，無需得到每個人的同意才能成為合法。反之霍布士和洛克都必需假設某種契約才能使社會的建制合法化。因而康德的見解使自由主義變得富於彈性，由於康德的介入，自由主義不一定要假定一種自利、追求快樂的人性論。自由主義具備進一步的理論資源去應付十九世紀中葉以後的新環境，而穆勒和羅爾士二人也正好印證了自由主義藉由康德思想所得到的理論瓶頸之突破<sup>5</sup>。《功利主義》(Utilitarianism)一書在申明「最大多數的最大快樂」的原則後，便進一步提出快樂實可分成若干等級。穆勒這一點補充是要彌補功利主義將事物都約簡為同一平面的問題，另一方面則要洗脫功利主義所隱含的自利主義。快樂既然分等級，人們便不應只是追求當下所喜愛的事物，而應追求那些相應於較高等快樂的事物。換言之，行為標準不能再是根據人們當時的情慾喜惡去判斷，即使所有人都有同樣的情慾，滿足了這項情慾便也達到了最多人的快樂，然而這種快樂未必是最高和最大的快樂。於此，穆勒其實已放棄了功利主義衡量快樂的標準，在他看來數量是不能作為衡量的標準。那麼，什麼樣的標準可以區分不同等級的快樂呢？這是一項極難解答的問題，而穆勒也無法解答，但他相信每個人都嘗試過各種等級的快樂之時，人便能自發地(spontaneously)選擇高等級的快樂。值得注意的是穆勒的見解其實是認同了康德的人性論，採納了人有同等理性的觀點。不過，他所了解的理性和康德並不相同。對於康德來說，理性判別道德與非道德，並控制一己的情慾。在穆勒看來，理性判別何種情慾的滿足能帶來更大的快樂，理性只是為追求最大的快樂服務。可以說，穆勒將自由主義的兩大傳統揉合起來。這種做法除了有歷史意義(歷史上第一個人這樣做)之外，更意味重大的理論意義。將兩個傳統揉合起來之後，穆勒在幾個重要的問題上都能突個別傳統的侷限。首先就分配的問題而言，無論是康德或是霍布士、洛克和邊沁(Jeremy Bentham)等人都不曾加以重視。事實上，他

<sup>4</sup> 霍布士認為在初民社會中，每個人都為自己的利害行動，但利害的衝突致使每個人的安全都沒有保障。為此，霍布士認為初民們合訂一契約，創造一個能保護個人安全的國家(指巨靈, Leviathan)，每個人都必須無條件遵守國家的規定，才能免除再次回到恐怖的初民社會。霍布士的國家觀念不是像亞里斯多德的「自我實現的國家」(a state of self-realization)觀念，而是「頑固個人主義」(uncompromising individualism)的集合體。如果我們說早期個人極端式自由主義的界定是「除了強調人民對國家盡義務外，也強調國家保障人民的基本政治權利」的話，那十九世紀以後出現的民主體制的特色就好比在分歧散漫中尋求協和性，在特定的情況下，民主體制產生的政權也會嘗試發揮現代社會那種預測和控制的特質，運用政治權力來影響社會的發展；在二十世紀西方戰後出現的福利國家，以及保守主義結合自由競爭精神的資本主義國家就是很好的例子，但結果都是拖垮了國家的財政。

<sup>5</sup> 一八三八年和一八四八年，穆勒在《倫敦和威斯敏斯特評論》(London and Westminster Review)上分別發表了評論邊沁和柯立芝(Coleridge)的文章，這是擺脫其父 James Mill 影響的聲明，他對柯立芝比對邊沁公平。穆勒以非凡的理性洞察到柯立芝哲學極其關注社會制度的性質，關切社會制度的歷史演進，而英國經驗論傳統恰好缺乏這些。後來法國孔德(Auguste Comte)哲學的類似氣質也深深吸引了他。因此從廣義上來說，穆勒哲學是一種嘗試，試圖借助康德和康德之後的德國哲學思想，改造曾經孕育過他的經驗主義。因而穆勒在《功利主義》一書中修正自由主義的基礎，一八五八年發表的《論自由》(On Liberty)自然集中表現了他政治思想的最大特色及最持久的貢獻。See George H. Sabine, *op. cit.*, PP.95-6.

們個別的理论都是合理化或是假定了不公平的分配。根據康德的理論，國家的立法只能是那些公認的道德原則，至於人個別的需求，或是某些階層的具體處境，都不能列入立法的範圍。而康德式的政府也只是扮演立法和執法的角色，民生的問題不屬於政府的範圍，故不可能出現政府干預，解決分配的問題。康德的理論全然不觸及分配的問題，事實上，他本人對於他當時的財產分配方式是完全接受的。霍布士的著作鮮有談及財產分配的問題，我們也不可能在他的理論中得到甚麼結論。至於洛克，他根本就認為不平等的財產分配是一種自然現象。相較之下，功利主義的原則最有條件發展為一套主張公平分配的理論，然而鑑於「功利主義」未能發展一套超越其身處的社會體制的觀點，最後只能接納既有方式的建制（包括財產分配）為最好的形式。<sup>6</sup>穆勒的突破在於他認為人的理性是要用來選擇最大的快樂，而不是判別抽象的道德原則；在穆勒手中，理性針對的是具體的需求。另一方面，穆勒認為並非所有人都已嘗受了不同等級的快樂，要使每個人認同最大的快樂便要進行一定的改革。換言之，穆勒對於他當時的社會環境並非像以前的功利主義一樣完全不加以批評。為了這個緣故，功利主義的原則在他手中是一條主張公平分配的原則。不過要補充一句，穆勒同時主張要維持不干預的政策，他認為只有這樣才可以讓人有所發展，符合體現人的理性的原則。但放任的經濟制度和人的發展是否真是不能分割？如果不是，穆勒便沒有理由主張放任經濟，政府積極干預以求不公平的分配便是穆勒的必然結論。

在民主的問題上，穆勒更清楚提出了一套超越前人的理論。至於康德，按照他的設想，國家既是負責立法和執法，而法律又源於普遍的道德規律，因此實沒有必要提供途徑讓人民參政。在民主的問題上，穆勒提出的不只是有限的「代議式民主」，而是更進一步的「參與式民主」。由於人具備的理性尚待進一步發展以期得以具體體現（選擇最大的快樂），實際參與政治在穆勒看來是發展理性的重要途徑。平等的政治權利，有利每一個人享受較高等的快樂。代議式的民主排斥了大多數人實際參與政治的機會，是不能接受的。不過，在政治參與的具體形式方面穆勒則顯得十分謹慎，在某方面更是趨於保守。一方面，他主張參與式的民主，另一方面，他卻擔心那些未受過教育的人也取得政治權利後所產生的問題。在穆勒看來，當急之務並不是要推行全面的參政民主，他就連全民投票也不贊成，他惟恐推行民主後會帶來

---

<sup>6</sup> 邊沁自一七六六年出版《論政府》(Fragment on Government)一書中提出「最大多數人的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest number)的原則以來，原本希望施行王制的英國政府能進行改革，以使政治、司法各方面能符合此一原則的要求。但是英國國王，議會和內閣為保護本身的既得利益，而不思改革，以致使政治腐化，國家瀕於內戰和革命邊緣，並且使法律制度幾乎瓦解，如此遂使邊沁轉而支持激烈的民主制度。從一八〇八年開始，邊沁逐漸將功效原則解釋為民主制度的精神。邊沁轉而支持民主制度，其實他尚有許多疑慮，主要對一般平民的素質，不具有太大的信心。邊沁了解到過去盧梭(J. J. Rousseau)的集體化危機所在，因此對民主制度有條件的支持，他希望透過多數人在社會中形成的「輿論法庭」予以制衡。事實上，邊沁對民主制度的支持與他集體化的傾向，已足以使他背離古典自由主義。過去，古典自由主義對非經濟的消極態度，與經濟方面的個人主義態度，而今在邊沁看來，由於貴族與上層中產階級的不改革，已使古典自由主義不合時宜，這使邊沁等哲學激進派(philosophical radicals)在政治、法律上力圖改革。在法律事務上，他採用專制原則，對應於人為利益；而在經濟上，他採用自由原則，以對應於自然利益。在道德、立法方面，也就是「歧異性的第二個亞當斯密」非經濟部門的改革上，邊沁等哲學激進派在現實政治上遭遇相當大的挫折。這使得自由主義的危機更為加深。但哲學激進派並沒有和古典自由主義徹底決裂，主要關鍵在於邊沁對於經濟事務並沒有清楚的想法，尤其是經濟上的個人主義，基本上邊沁仍持肯定態度，這使得有關國家財富及個人財產如何有效運用的問題幾近又回到原點。對於這個與古典自由主義的裂痕如何處理，一直到穆勒時，才正式面對這個問題。See Elie Halevy (1996 ed.), *The Growth of Philosophical Radicalism* trans. by Mary Morris (Boston: Beacon Press), PP.232-4 & P.254.

紛亂。他雖然倡議政治參與的權利，但也極為重視社會安全。對他來說，最理想的情況莫如能夠同時促進社會安定和實現民主。他相信這是可能的，只要社會制度作適當的改革，以期使知識份子能夠充分發揮他們的影響力。政事不一定要由知識份子打理，但卻一定要使他們的言論廣泛流傳，從而教育其他人，使他們有起碼的認識水平（如鑑別快樂的能力）以參與政治。在這個情形出現之前，政治參與只能侷限於一些不會引起重大影響的地方事務上面。

穆勒的見解雖然比早期的自由主義思想開明得多，但卻仍舊無法體察具體社會問題的原委<sup>7</sup>。任何的社會衝突和紛亂在他看來都是不理性的，他將社會衝突的原因都歸咎於自私、貪婪和無知，並且認為衝突雙方都有這些缺點，都要受到責難。穆勒雖然也知道他當時的社會衝突主要是勞工階級和資本家之間的衝突，但他從沒有檢查造成衝突的客觀社會條件，只是從工人和僱主的道德操守方面去解釋問題。到這個地步，穆勒的理論和保守主義也就相去不遠。後者的特點在於將一套封建的道德標準作為絕對的標準，硬要其他人依從。穆勒雖然不致於提出一套絕對的標準，但他對知識份子的重視和鼓吹一種由精英領導的社會生活與保守份子鼓吹的權威實在沒有多大的分別。無論如何精英式的領導和參與式民主是完全矛盾的。在穆勒的心目中，精英式的領導是為了順利過渡到參與式民主，然而這種過渡只有在一種情況下才可能，亦即穆勒所假定的社會模式——一個沒有紛爭、沒有衝突（不是表面上沒有，而是實質上也沒有）的社會。只有在這種情況下，社會裡的精英才有可能扮演一個無私和博愛的教育家的角色（當然，這群精英進一步鞏固自己的地位，成為一個獨裁集團的可能也是存在的）。在資本主義盛行的十九世紀期間，一個階級的社會裡，知識份子所能產生的作用是很難擺脫具體的階級利益（儘管這個問題時至今日仍有頗多爭議）。穆勒正好抹殺了這一點，將知識份子抽離於具體的社會。穆勒的例子指出了自由主義的一個通病。不錯，在抽象的觀念上，自由主義是可以不斷有所改進，但一旦自由主義仍是以一些抽象的觀念為理論的出發點，那麼必然無法掌握社會問題的原委。以穆勒來說，他對於勞工階級的情況和要求並非一無所知，但卻認為當時的經濟體系已是很理想了。由早期的自由主義以致到穆勒和羅爾士都有相同的傾向——接納資本主義的經濟模式。其中最主要的理由在於只從抽象觀念出發，以為這樣才可以建立一套恆久的政治哲學和提出一些通用於任何社會模式的原則。然而，在歷史上，自由主義的活動空間多半是資本主義，因此不同體系的自由主義所訂立的原則大多能適用於資本主義，也都傾向於接納資本主義了。

## 二、羅爾士的平等分配原則

承前文之論述，自由主義這種通病在相當大程度上也侷限了羅爾士的成就。不過在某些問題上羅爾士大的見解都能突破前人的窠臼。就以社會組織的意義和財產分配的問題而言，霍布士和洛克所代表的古典自由主義只將社會組織當作達到一己利益的必需途徑，但由於每個人能力和際遇（如家境、相貌和

---

<sup>7</sup> 穆勒對古典經濟學的批判只有一點是正確的，即指出古典經濟學不考慮歷史條件，將一切經濟學概念都視作絕對普遍的，因而是從人之普遍屬性和人類生活不可改變的自然條件衍生出來的。不過穆勒對歷史制度與人類行為的一般心理規律之間的區分，或者說制度與不可變更的自然條件之間的區分、與生產分配之間的經濟區分並不一致，因此他無法解決資本主義生產體系與社會主義分配體系相結合而造成的經濟困難。

運氣等)都有所不同;加上在特定的社會裡,如資本主義社會,某些特長容易發揮或容易受到他人的注意,而某些特長則沒有人加以重視;因此,社會貧富懸殊的現象必然出現,而貧與富並非由怠惰和勤勞劃分。然而,古典的自由主義就漠視了這個問題,合理的社會並不包括照顧弱小和補償那些因社會的設計而不能一展所長的人。邊沁的功利原則宣稱要照顧最多人的最大利益,但這套原則在實行時便往往只是進一步鞏固既有體制下的措施<sup>8</sup>。到了穆勒把康德那種崇尚人本精神的人性觀注入功利主義之內,才算將功利主義蘊含的意義發揮出來。不過,穆勒並沒有提出一套公平的財產分配原則,他接受自由市場的運作方法,社會公義的問題也因而被忽略了。因此在整個自由主義的傳統裡,羅爾士可算是第一個提出公平分配財產的人。根據羅爾士的見解,社會組織的基礎繫於「公義」(justice)一字,而公義的社會則是成員彼此合作,相得益彰的社群。人們只要能夠共同制定一套公義的原則,便能建立一個完美的社會,而這樣的一個社會的功能遠遠超過古典自由主義所賦予的。在古典自由主義的設想之中,社會只是為一群互不相干的人提供一些不可或缺的生活架構;社會的功能只在於保障個別人士已經達到的利益。但在羅爾士看來,社會的功能更包括促使某些人已經達到的利益同時能造福其他人。公義的標準不能只是由個人的利益去判別,更應從大眾的角度去判別。從另一種層來說,羅爾士是第一位將「平等」提到自由主義議程上的人。在古典的自由主義體系裡,「平等」是個人自由的一種引申,而個人自由則基於人擁有自己的身體和勞動力。就如一般的財產一樣,自己的身體和勞動是可以買賣的(當然,一旦人出售了自己的身體和勞動力,便不再與他人立於平等的基礎);但古典自由主義只是將貧富不均看作是自然的現象。至於羅爾士,他雖然也相信不平等是不能避免的,但他的理論卻指出平等和公正社會有密切關連。對於自由主義來說,羅爾士的重要性在於他從自由主義的最基本假定出發,而得到了自由主義的傳統從來沒有的結論。就如霍布士和洛克一樣,羅爾士也是認為每一個人都理應有追自己利益的自由。不同人會有不同的特長和不同的喜好,而每個人的特長和喜好都應受到同等的尊重,不能歧視或袒護某些特長和喜好。好與壞的標準只能根據個人本身的喜愛和需求而定。因此,羅爾士的出發點跟古典自由主義是一致的,他關心的仍然是如何照顧個人利益和保證個人有追求一己利益的自由等問題。同時,羅爾士也了解到不同人的利益既然有所差異,人與人之間必會發生衝突。霍布士的理論便專門在如何減輕衝突的問題上找尋解決之道,而洛克則企圖證明人與人之間的衝突無論如何不應損及個人的財產權利。羅爾士的突破在於他認為人與人之間的利益衝突不是完全不能避免的,關鍵在於建立一套每一個理性的人都會樂意遵守的公義原則。理性是一項先決的條件,理性的意思對羅爾士來說並不是康德式的那種抽象道德感,而是人們用以滿足一己需求的最有效的原則。羅爾士認為當人們在一個特殊環境下去決定如何組織社會時,有理性的人便能制訂一套公義的原則。這種特殊的環境,他稱之為「原先的位置」(the original position),它的特別之處在於置身其中的人對於自己的特長和獨特的喜好都一無所知,每一個人就如同戴

---

<sup>8</sup> 在此值得注意的是,邊沁仍是個古典自由主義者,他的功利主義是建築在個人主義上,但等到按照其功利主義原則訴諸立法,行社會改革時,卻必須有集體行動方能付諸實現。在十八世紀英國的布爾喬亞(Bourgeoisie)聯合貴族勢力共抗國王所代表的權力,試圖限制政府的權力;至十九世紀,這群身份、社會地位漸次上升的工業革命後的中產階級(middle class)卻又反過來與貴族彼此對抗;基本上邊沁愈想將一最高權威放在由代議制度作為基礎的立法機構手上,就愈會在最高立法下出現無限權力的危機,只不過他希望透過多數人在社會中形成「輿論法庭」來制衡個人權力擴張的作法,卻反而在既有的立法體制下造就出另一批無限權力的集體性「布爾喬亞」。

上了「無知的面紗」(the veil of ignorance)。這項設計是極為重要的，不然便不能防止個別的私心作祟。不過，討論如何組織社會不能沒有任何的動機。置身於「原先位置」的人都能知道滿足人的各種需求的最基本條件。羅爾士認為不論人個別的需求和喜愛是什麼，先要滿足了一些最基本的條件才能進一步滿足各人的特別需求。他列舉了四項事物作為基本條件：自由的權利、平等的機會、財富或收入利息及自尊四者。在「原先位置」裏的人既認識到「基本條件」的重要性，必然會要求以後的社會組織能夠將「基本條件」平均分配，除非不平均分配能夠帶來更大利益<sup>9</sup>。羅爾士強調當人們無從知道自己將來的社會定位時（由於不知道自己的特長和能力），最安全和最合理的做法是設想自己處於一個最不利的地位，然後去爭取最大的利益。這條原則也就是一條公義的原則，斯稱之為「公義的普遍原則」。這條原則是人們在平等的基礎上理性訂立的，公義的標準無需來自甚麼權威或宗教信仰，羅爾士認為公平訂立的原則就已經是公義的原則，公義的原則是在個人自由的基礎上提出來的。依據公義的一般原則，自由、機會、財富和締造自尊的條件四者都必須平均分配，不過，在特定的環境下，四者的重要性會有先後之別，即如在一富庶的社會，當人們的生活已達到一定水平的時候，對於財富也就不會太過重視，反之，對於自由會賦予更大的價值。他提議應該彈性處理公義的一般原則，他自己將公義的一般原則再分為三項原則，然後再排以先後次序。依序這三項細分公義原則為：（一）在不妨礙其他人自由的條件下，人人有同等的權利得到最廣泛的自由；（二）遇到社會和經濟體制出現不平等，必須使處於不利位置的人得到他們可以得到的最大利益；（三）必須保證人人都有同等的機會，爭取社會上較高和較有利的位置<sup>10</sup>。羅爾士的理論代表著自由主義的一段全新歷程，在羅爾士手裏，自由主義不但是鼓吹個人自由，強調個人利益，而且更主張公平的分配，主張以一套公義的原則去代替歷來自自由主義所默許或者假定的以市場規律為準的放任政策。在歷史上，任何創新的理論都會遭受很多的批評，羅爾士也當然不例外。在眾多評論當中，大抵可以分兩種傾向，一為全盤否定羅爾士的理論。這種傾向的評論主要針對羅爾士的方法論。羅爾士的公義原則是根據「原先位置」這個設想情況下推斷出來的，這點是羅爾士理論的特有建立方法。另有一種評論指責羅爾士的理論純粹是一種自我滿足的預言，這種意見認為羅爾士一心想「推銷」公平分配的原則，故此定了一種「特別的情況」去證明公平分配的原則<sup>11</sup>。這種評論完全避開討論「原先位置」的設想是否合理的問題，純粹因為羅爾士的結論主張公平分配便提出批評，實不足以重視。在方法論的問題上還有一種批評。羅爾士強調在「原先位置」裏的人對自己的特長和喜好一無所知，對這些人來說公平分配是他們最理性的做法；有人懷疑這種說法，指出「原先位置」裏的人大有可能不選擇公平分配的安全做法，而會冒險選擇不公平的分配，好使自己或許有幸會得到較多的分配，這種意見指出，冒險選擇不公平也是符合理性的。不過，這種評論出現之後，已經有不少的論者指出其理由不足之處<sup>12</sup>。此外羅錫（Robert Nozick）<sup>13</sup>的言論也全盤否定羅爾士的見解。羅錫以他的一套財產權利的理論去批評羅爾士，他認為任何依靠一定形式的分配原則（包括平均分配和不平均分配）都會觸犯個人的自由，尤其是擁有

<sup>9</sup> John Rawls (1999 ed.), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press; Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press), P.62.

<sup>10</sup> John Rawls, *op. cit.*, P.83.

<sup>11</sup> William R. Marty (1982), "Rawls & the Harried Mother" in *Interpretation vol.9*, no.2~3, PP.68-9 & P.78.

<sup>12</sup> D. F. B. Tucker (1979), *Marxism & Individualism* (Oxford: Basil Blackwell), PP.150-60.

<sup>13</sup> Consult Robert Nozick (1981), *Anarchy, State & Utopia* (Totowa, N. J. : Rowman & Littlefield).

財產的自由。羅錫的評論超出了內緣批評 (the immanent critique) 範圍，留待下一段路才進一步討論。在此處會以較多的篇幅去討論批評羅爾士的第二種傾向。

另一種對羅爾士的批評，主要指出羅爾士理論的不足和侷限，並且質疑他的有些假定和公義原則的詮釋。羅爾士本人認為他所提的公義原則是適用於任何社會體制的，他假定政治理論是不涉及具體的社會組織，政治理論要尋求一套普遍性的道德標準，具體的政治規劃則是政治家面對的問題。當然，羅爾士的假定也就是自由主義一直以來的假定，然而，不少評論者已指出了這種假定嚴重侷限了羅爾士的理論<sup>14</sup>。首先檢查訂定公義原則的過程。在「原先位置」裏的人對於其他事情一無所知，而只知道自由、機會、財富和自尊四種基本條件。上文已指出了羅爾士必須為「原先位置」裏的人保留一些起碼的知識，不然他們便沒有任何的憑據和動機去訂立公義的原則。由於知識上的侷限（戴上了無知的面紗），「原先位置」的人只有一種要求——得到基本條件。在訂定公義原則的過程裏，對基本條件的考慮極為重要，可是羅爾士並沒有明確提出某種標準或解釋為甚麼自由、機會、財富和自尊四者就能囊括所有的基本原則，有些論者便曾指出健康、參與生產決策的自由（有別於個人選擇的自由）和權力等也應列入基本條件的名單中<sup>15</sup>。更值得注意的是羅爾士自己對於基本條件的選擇，其實是包含一些未經討論的假定。財富或收入利息是羅爾士所選的四項基本條件之一，乍看下這種想法並沒有不妥當的地方，俗語有云：「有錢使得鬼推磨」。不過，財富是否真是追求任何願望、達成任何目的所必備的要素？可以答是，也可以答不是。在資本主義社會裏，金錢已成了衡量和判別所有事物的價值，當所有的事物都以金錢去衡量時，金錢也就是萬能的了。但是它們的萬能地位都只是社會所賦予，金錢只是代表著社會體制運作的一環因素。不同的社會有不同的體制，金錢也就有不同的效力；唯獨在資本主義社會裏，金錢的能力才達到史無前例的高峰，然而這點只不過是資本主義組織特色使然。資本主義締造了僱用關係，將人的勞動力以工資計算，金錢搖身一變成爲一衡量人的價值標準，到了這個地步，還有甚麼東西不能用金錢去衡量？羅爾士以財富作爲基本條件，背後其實是假定了資本主義的必然性，將資本主義的特質作爲人類社會的一般特質來看待。除了基本條件所顯示的假定外，羅爾士的正義原則也包括了一些值得質疑的假定。正義的原則包括兩部份，第一部份表明要平均分配基本條件，第二部份指明何種情況下，不平均的分配可以被接受（當不平均的分配帶來更多的基本條件）。明顯地，第二部份是第一部份的補充。爲甚麼要在平均分配的原則上作出補充？這個問題說明了羅爾士的一個假定～他認為平均分配的原則不能夠是絕對的，因爲在他看來，世界的資源是有限的，每一個人的利益也因而不能受到充份的照顧，不平等是必然的事。他將這種假定灌入了「原先位置」裏的人的思維之中，這些人知道任何的社會組織都會是不平等的，故此必需做最壞的打算，依據這種推理，公義原則的第二部份對平均分配所作的補充也就合情合理了。或許世界的資源確是有限（其實這種論調也絕非不能質疑的），但造成不平等的緣由卻肯定不只一種。羅爾士未能分辨不平等的原因，籠統地認爲不平等是無可避免的，這樣便只會令人忽視了不同社會制度之間的優劣，使人無從比較何種社會制度較平等。此外，公義原則的第二部份本身也存在著一些嚴重的問題。

<sup>14</sup> Richard Miller, "Rawls and Marxism" in Norman Daniels (1973), *Reading Rawls* (Oxford: Clarendon Press), P.50. Also see Kai Nielsen, "Morality and Ideology: Some Radical Critique" in *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 8, no. 1~2, PP.45-6.

<sup>15</sup> Richard Allen Rodewald (1978), *Liberalism & the Problem Justifying the State & Other Fundamentally Social Institution* (Ph. D. Dissertation University of California), PP.241-4.

在一個不平等的社會裏，每個人原則上還是有其個人自由，基本上每個人都有其選擇自己生活方式的自由，但是每個人的社會地位卻大為限制了人的選擇範圍。羅爾士本人也察覺到這個問題，他認為每個人都有自由，但每個人的自由的兌換值卻有所差異，對他來說這是無可厚非的。事實上，如果社會是必然不平等，那麼自由的不同兌換值也就是必然的。問題是：既然不平等的社會會產生不平等的自由兌換值，那麼不平等的社會是不可能替處於不利位置的人帶來更大的自由。至於機會和自尊都是相對的，只有平等機會和平等自尊才是最理想的。因此，對於處於不利位置的人，不平等社會能夠帶來的唯一好處便是更多的財富或更高的收入。我們又再回到前文所提的對資本主義的假定，只有按照資本主義那種自利的原則，才可能以「較多的財富」去換取「較少的自由和其相對價值」以及「較少的機會和自尊」。當然，社會上（包括任何的社會）總會有人極願意以自己的自由和自尊去交換更多的財富，然而並非所有人都是如此。依自由主義的主張和羅爾士的意見，每個人都會有自己的一套價值觀——一套他認為值得奮鬥的理想，而每個人的價值取向和理想都應受到同等的尊重；因此，羅爾士實在沒有理由認為處於不利位置的人都會一致同意以自由和自尊去換取財富。羅爾士對資本主義的認同，使得他的理論前後互相矛盾，不過這正提供了一個討論資本主義和自由主義之間關係的好機會。前文已指出了歷來的自由主義理論，都是假定了資本主義的生產模式，從不考慮其他可能的方案。在歷史上，自由主義和資本主義是一對緊密的伙伴；自由主義的確屢次以資本主義的辯護者姿態出現。可是，從羅爾士的例子裡可以看到自由主義的最基本假定——每一個人的獨特性（各自有不同的喜好、特長）和應受到同等看待（每個人有同等的理性，不論這種理性是追求一己利益的理性或是認識道德的理性）——並非一定都和資本主義相關聯的。其實在洛克的理論也可以得到同樣的結論。依據洛克最先的假定，每個人都有生存的權利，因此應該有勞動的自由去維持一己的生命。勞動的自由當然包括享用一己的勞動成果。依據這種推想，一切的佔有都必須經過自己的勞動才算是合法。這樣的結論自然是不符合資本主義的模式，而洛克的整套理論可以說是扭曲了自己最初的假定以遷就資本主義的要求。

要正確評估自由主義和資本主義的關係，首先要知道資本主義並非一蹴可幾的，而是經過一定的歷程才能確立。在這過程當中，資本主義將一切有利於一己的事物都納入其體制之中；自由主義的思想可算是資本主義體制必需的條件，如果沒有自由主義的思想，很難想像社會上會出現一些資本家，理直氣壯地拚命賺錢以期追求一己的滿足。至於有了自由主義的思想就是否必然有資本主義？又或者有了資本主義就必然有自由主義？這將會是一項難以解答的問題。不過，可以肯定，自由主義是可以獨立於資本主義而存在的。我們可以用羅爾士的理論去說明此點。如果羅爾士不以資本主義作為人類社會的典範，他的理論存在的問題也比較容易解決。由於羅爾士以資本主義的運作方式去考慮問題，他的理論只能算是在資本主義的範圍內試圖締造一套比較公平的社會秩序，成功與否仍是存疑。羅爾士還欠缺一套國家性質的理論，他還需要進一步探討在資本主義體系裡政治權力和經濟利益之間的關係。資本主義的生產方式和生產關係是不會反映公平地分配財富的，必須透過政治的力量和國家的立法去改正資本主義生產形式和生產關係導致的不公平性分配。然而，這種改正會遭遇到甚麼樣的阻力？資本家們是以否會同意削減利潤？資本主義體制裡的政府能扮演的角色是什麼？在釐清這些問題之前，羅爾士的理論便只是懸於半空的抽象體系。其實，羅爾士不必一定以資本主義為社會的一般模式。事實上已經有論者指出將羅

爾士理論擴展至資本主義體制以外的可能性<sup>16</sup>。前文提過有關基本條件的問題，依據定義，我們仍可以加上一些羅爾士忽略的條件，譬如權力（包括生產範圍內的權力）。雖然，在一定程度上，財富和權力是成正比的，但平均分配財富並非是平均分配權力，這點在「現存的社會主義」制度裡已有太多的例證。將權力加進基本條件的名單上完全符合羅爾士的立論原則<sup>17</sup>，並且擴充了整套理論的含義。公義的原則仍可分為兩部份，前一部份申明平均分配，第二部份則作了彈性的補充。只要人類社會還需要分工便會有不同程度的不平等（視乎分工的形式），而公義的原則便正好矯正不平等所會帶來的進一步問題。舉例來說，在一間由工人共同控制的工廠裡，爲了提高生產、改善效率，請了一些專家專門負責工廠的行政管理和科技研究計畫。同時爲了保證這些人會積極工作，他們得到的薪酬比工人們的酬勞爲高。這種做法當然會帶來收入利息上的不平等，但只要在控制工廠的權力上能夠平等，工人和專家之間不會出現對立（所謂專家無非是有一定特長的人，按照自由主義的原則，每一個人都有其特長，理應不會有專家和非專家之別，只不過在資本主義社會裡，一切以市場爲準，那些擁有適合市場需求的特長的人便躍身成了專家），收入利息間的不平等斷不會導致一些人壟斷了生產工具。公義的原則仍可以有彈性地容許不平等，但卻不必接納存在於資本主義社會裡的各種不平等，尤其是生產權力上的不平等。當然，除了權力問題的考慮外，羅爾士的理論或許仍需要進一步的擴充。在此筆者只想申明自由主義和資本主義並沒有必然的關係，但在理論的範疇上，自由主義是可以成爲一個獨立於資本主義的體系，羅爾士的理論便是一個明顯的例子。

### 三、有關自由主義與市場制度的評論

如果羅爾士的理論讓我們了解到自由主義和資本主義的分別，那麼費特曼和海耶克的見解則是企圖要將自由主義和資本主義拉攏在一起。費特曼和海耶克二人都以研究經濟而聞名，二人皆極力倡議自由市場是最有效率的經濟體系，並且認定自由市場的經濟體系是個人自由的唯一保證，因此，他們的見解就不單是經濟理論的範疇，更涉及自由主義的理論。不過，二人的見解雖然相近，但從他們的著作論斷，海耶克的政治主張和社會觀考慮得較爲周詳，牽涉的問題比較多面化。至於費特曼的政論和社會觀則鮮見突出之處，不過他的口號式的見解是可以進一步引申的。上文提及的羅錫的財產權利理論和費特曼的呼籲便正好息息相通。在此首先評論費特曼和羅錫，然後才討論海耶克。

羅錫的著作《無政府狀態、國家以及空想社會主義體制》(*Anarchy, State & Utopia*)是寫在羅爾士的《公義的理論》(*A Theory of Justice*)之後，用意也就是要針對羅爾士的「公義原則」。和費特曼一樣，羅錫以自由的捍衛者自居，他指出唯有尊重個人的財產權利才能實現自由。羅錫的財產權利的理論正好補充了費特曼的主張。費曼從沒有發展一套財產權利的理論，但他的主張卻正假定了這樣的一套理論。費特曼力圖證明自由市場是體現個人政治自由的先決條件。根據費特曼的解釋，市場是唯一沒有任何形式的強制體系。他列舉兩點論據：(一)市場裡的公司大多是私人性質的，因此絕大部份的買賣都只是在個人與個人之間進行；(二)在市場裡，個人絕對能夠自己選擇是否進行買賣，任何交易都是自由和自願的，

<sup>16</sup> Amy Gutmann, *op. cit.*, P.62.

<sup>17</sup> Richard Allen Rodewald, *op. cit.*, PP.240-1.

絕對不會有強制性。進一步而言，市場不單是提供人們行使一己自由的場所，而且將經濟活動和政治權力分出來，使前者獨立於後者；因此西方國家的多種措施妨礙了市場的自由運作，亦即妨礙個人自由；唯有放棄福利政策，個人自由才能充份發揮。費特曼針對福利政策所代表的財產分配原則，提出了另一套分配原則——每一個人各自取得自己和他擁有的工具所生產的東西<sup>18</sup>。換言之，財產應該按照市場訂定的工資或利潤去分配，而不應有任何形式的再分配~如推行福利政策之類。費特曼的主張其實是假定了一套財產權利的理論，如果沒有這種假定，便不能認定自己和自己擁有的工具所生產的財富全屬一己（費特曼指的工具，並不單指機械，更包括了人；而出賣勞動力的人便是買方的工具），任何形式的再分配便是侵犯一己的權利。然而擁有財產的權利能否成立？在倫理的立場是否有其他的權利比擁有財產更為重要？這些問題費特曼並沒有刻意去答覆。至於羅錫，他雖是答覆了，但卻欠說服力。跟費特曼一樣，羅錫的基本論據是自由，二人都以自由作為倫理道德和社會建制的基點。費特曼是經濟學家，他強調必須推行一套市場支配的經濟體系才能保障自由；羅錫則是研究政治哲學，他提出必須尊重個人的財產權利才能保障自由。兩人的理論是共通和互補充的；如果市場的運作是完全公平和合理，從市場所得的財產分配也就有其公平和合理性。另一方面，如果能證明享有財產的權利凌駕於其他一切的權利，那麼自由市場的主張，除了從經濟理論得到支持外，更是倫理道德上所要求的！如何證明擁有財產的權利比諸其他權利更為重要？羅錫的策略是將擁有財產的權利說成是唯一的權利。他的論據就是自由，擁有財產不會妨礙個人自由，而其他的「權利」則必然會犯個人的財產權利，有損個人自由。一開始，羅錫便犯了循環論證的謬誤；按照他的說法，擁有財產是最重要的權利，因為其他可以設想到的權利都會侵犯到個人的財產權利！然而，如果某些權利比請個人財產權利更為重要時，那麼為了行使這些權利，侵犯個人財產也就理所當然了。雖然如此，我們仍有理由相信羅錫並非存心欺騙，他的謬誤其來有自。和費特曼一樣，羅錫只是從負面去了解自由。對他來說，沒有強制，沒有拘束便是自由；這樣擁有財產便可以和自由等同起來。因為，在某種意義上，擁有財產確是不涉及強制的。擁有財產的權利和其他權利的分別，在於後者往往是尚未實現，有待爭取；而前者則明顯是為了維護個人的既的利益。因此從既有建制的既得利益者的立場來看，除了擁有財產權的權利之外，其他的權利一旦行使便會改變既有財產分佈，改變的過程中必然涉及強制，必然會侵犯個人自由。自由既是羅錫的核心論據，自由的定義便十分重要。只要我們從積極的意義去了解自由，「擁有財產」便沒有太多充分理由跟「自由」等同起來。在羅錫認為，擁有財產當然包括擁有生產工具。在具體社會裡，當生產工具只是由某些人所擁有時，未能擁有生產工具的人的自由便也大為削減。在市場裡未能擁有生產工具的人不但未能享有購買勞力的自由，就連出賣勞力的自由也沒有。他只能選擇售出賣的對象，但不可能選擇不出賣自己的勞力，因為這是他謀生的唯一辦法。因此。除了擁有生產工具的人之外，其他的人都不能享有購買勞力和不出售勞力這兩種自由。易言之，擁有財產是可能削減其他人的自由，這樣擁有財產又怎能和自由等同起來？當然，從個人的層面出發，財產的多寡和自由正好成正比，在這個意義上，兩者又似是等同。然而，這點只能說明財產分配不均所造成的弊病。自由主義的基本原則就是認為每個人都有同等的自由，而社會體制就是要保障人們得到同等的自由。羅錫雖然以捍衛自由立論，但他的理論其實是用以維護既得利益者。在自由的定義上，

<sup>18</sup> Milton Friedman (1962), *Capitalism & Freedom* (Chicago: University of Chicago Press), PP.161-2.

他只是賦予負面的意義；如此一來，他認為就可證明維持既有的財產分配才是符合自由的原則，他沒有再進一步檢討財產的多寡和現實個人自由的關係，沒有討論財產不均所造成的後果。不過，我們不能單以財產不均的後果去否定既有的財產分配；如果不均的財產分配本身是從公平的環境下形成的，那麼我們也就無所選擇，唯有接受這種分配。事實上，羅錫就以市場的運作去證明財產不均合理的，他的理解和費特曼正好相同。他強調財產的分配完全是個人在市場裡的表現所致。市場是個自由競爭的場所，絕對不會偏袒任何人。費特曼強調市場是「自由的」，羅錫則強調市場是「公平的」，二人都極力合理化市場的運作。然而當財產分配已是不均的時候，市場內便不再有公平競爭。當然，羅錫可以指出市場運作的規則是一視同仁，然而，規則縱使一樣，但個人能力、財富多寡都必然會妨礙或方便個人從市場中獲取利益。面對這個問題，羅錫仍試圖解釋。他指出能力不同是很自然的，有能力的人是應該得到更多的財富，這是他們應得的償報。另一方面，人有全權去處理自己的財富，一個人將自己的財富交給自己的親屬或自己喜愛的人也是很自然的，因此比別人擁有財富是在公平、合理的情況下出現的。羅錫的解釋忽略了一種考慮。羅錫忘記了自由主義的一個基本假定，即不同人的不同才能和不同生活目標都應得到同等的尊重。明顯地，不是所有的才能和生活目標都適合市場的運作。一個並不熱衷賺錢的人不會積聚很多竹的財富；一個身懷一些沒有市場價值的才能的人，可能連求生也會有問題。市場的報償就只會完全按照市場本身的標準，而這套標準一開始就會否決了某些特殊專長的人。因此，羅錫的解釋並不能完全令人滿意，市場運作的合理性也就值得懷疑了。如果市場運作不是公平、合理，我們也很難想像市場的運作是沒有強制性的，買賣的雙方有絕對的自由選擇買賣。事實上，未能擁有一定財產（如生產工具）的人就永遠不能選擇買勞動力或不選擇賣勞動力。在勞動力的市場上，一些人就永遠只能做賣方和必定要做賣方。再者，市場的運作必然會有囤積居奇、壓價或取巧等妨礙個人選擇的事情，由政府立法或許可以解決一些問題，但絕不可能杜絕所有弊端。立法總有限度，不然便妨礙市場的「自由運作」，而巧取豪奪的現象就必會伴隨自由市場而來。一個完全有強制的市場只怕比烏托邦更為遙遠。市場制度不合理，由市場決定的財產分配也不可能合理，另一方面，當財產分配不合理時，做成這種分配的市場制度不一定就是不合理，費特曼和羅錫並不是不懂這種微妙的關係，但他們的努力並未成功。相較之下，海耶克的論述比他們更精緻得多了。

在力圖證明市場制度的合理性時，費特曼和羅錫二人基本上只是引用自由主義傳統裡的觀點作為論點。海耶克則不然，他結合了保守主義的某些觀點來證明市場制度的合理性。他將市場當作是一種「自發的體系（spontaneous system）」，這種體系並非按著一套系統的計劃而確立，而是成千上萬的人的不同目標和行動的結果。市場制度不是人定的，因此不能認為它是為了某些人的利益而設的。海耶克進一步強調市場的制度對每一個人都有利。在整體的層面而言，市場將個別人的要求和目標組織連結起來。另一方面，對個人來說，市場是資料和訊息的來源，市場上的價格轉變和供求對比便足以讓個人斷定甚麼行動、甚麼決定最為符合一己的利益。市場的制度不會專門針對某些人的個別利益，反之對於每一個人，市場都能提供足夠的資料和訊息去作出相應於一己利益的決定。海耶克指出，市場制度便是自由的體現，市場的制度可以容納各種形式的利益，懷著不同利益的人都可以透過市場得到滿足的機會。跟費特曼和羅錫一樣，海耶克也只是從負面方面去了解自由，自由就只是不受強制。既然市場可以任由人們追求自己的利益，市場的制度當然也不會對人有任何強制，市場也就是自由的體現了。在提出市場體現自由之

餘，費特曼和羅錫更強調市場運作底下出現的財產分配是公平和合理的。在這個問題上，他們的論據不但未能證明市場調配所引致的財產不均都是公平和合理的，而且連市場運作本身是否合理也成疑問。海耶克則比羅錫和費特曼二人聰明多了，他巧妙地避開公平和合理的問題；他指出公平和合理的問題是道德判斷上的問題，道德的標準只適用於個人的行為，絕不適用於人爲以外的體制。對海耶克來說，市場制度便是人爲以外的體制，不能以公平或不公平的字眼去形容市場制度或由它所產生的結果。要討論海耶克的論調是否成立，首先要明白這種論調的根源。上文提到羅錫和費特曼二人的論據乃本著自由主義的基本假定，二人沒有避開公平和合理的問題，原因便在於自由主義的一項基本假定。按照自由主義的理解，任何的社會體制都必須服膺於個人利益，社會體制是爲了進一步保障個人利益，因此每一個人都有權按自己的利益去判斷社會體制，每一個人都有權去反對甚至推翻那些他認爲妨礙一己利益的體制。在歷史上，自由主義便會號召並成功地推翻封建制度。在自由主義的經典理論裡（如霍布士和洛克）便也假設某種形式的社會契約，說明社會體制的建立是得到個人的同意或默許的。所以按照自由主義的主張，任何社會體制，包括市場制度在內，都是人定的，而不是人爲以外的因素所決定，公平和合理的問題也就絕對適用。在社會制度的問題上，海耶克的觀點乃是來自保守主義。他認爲社會體制可以分爲人爲的和人爲以外的兩種，他又稱後者爲自發的體制。這種體制源於人們面對客觀環境的需求時，所做出的相應行動，談不上什麼共通的意旨，不同的行動總可歸納爲若干的模式或律則。對海耶克來說，社會體制的自發部份，代表著適應環境所需的律則。這樣的律則不是人們有意識訂立的，反之，是爲了適應環境，久之積聚得來的寶貴經驗。由現在向以前看，人可以明瞭這些律則的意義，但在積聚的過程當中，是不爲人所察覺的。因此，在海耶克看來，社會制度只要是屬於自發性的就不應輕易改變，就是要改也只能在既有的律則的範圍內改。換言之，海耶克只是容許社會體制逐漸演進；至於改革則是不可能的。他認爲任何由人刻意安排的社會秩序，都不會比自發的制度優越；他堅信人的知識永遠不足以掌握整個自發制度的運作，因此絕對不可能制訂更優越的制度取代它。海耶克認爲，市場就是一種無法取代的自發制度。比諸費特曼和羅錫二人，海耶克勝於能夠提出另一種論調去支持市場制度，除了指出市場體現自由之外，他更能申明市場制度是必要和不可替代的。費、羅二人沒有申明市場制度的必要性，因此便要回答是否合理的問題。海耶克解釋了市場制度的必然性，因此便無需回答合理與否的問題。在這方面海耶克用保守主義的觀點去替市場制度辯護以期避開合理與否的問題。保守主義的一個特點便要力圖維護既有的制度；不過，海耶克的保守主義不只在於他替既有的市場制度辯護，更在於他所提出的理由。他認爲市場制度不單無需而且根本不應由人去規劃。保守主義者信奉權威，海耶克也不例外。對他來說，市場體制本身便是一種權威，不論人明白與否，只要依循市場的體制便可以獲得自身的最大利益。縱使海耶克對市場制度確立的分析是正確的，縱使市場制度確是人們不自覺情況下建立的，但卻不能因此而將這種制度當作是「不能質疑的權威」。起碼作爲一套傳遞資訊的體制，市場的制度便有很多不完善的地方。事實上，在任何地方，如果缺乏運輸和通訊的設施，市場制度便根本無從確立；更重要的是當今不少國家都抽調大量經費，從事建設運輸和通訊系統以期擴展市場的範圍或加強市場的效率。縱使市場制度的確立是經過一個逐漸演進的過程，但卻沒有需要將一切問題由進化的過程去解決。市場不完全就是一套體制，任何的體制，包括那些人們不自覺形成的體制都可以被人清楚了解。這點早在十七世紀時，便由維柯（Giambattista Vico）在其《新科學》（*La scienza nuova*）裡揭示出來，近代的社會科學便是在這

種認知之下進行，而經濟學更是要針對市場的制度、掌握其規律和找出市場制度本身不妥善的地方。然而以上的詮釋可能會容易讓人誤解了海耶克的意思，因為海耶克並非絕對不容許制訂新的體制或律則，只要這些新律則沒有違反既有的律則。海耶克說：「當一些新規則能夠減少既有體系裡的規則所帶來的失望時，這些新規則便應納入既有體系之內。」<sup>19</sup>這裡，海耶克並非單指市場制度，更包括其他自發的體制。無論如何，海耶克似乎也知道體制本身，縱使是自發的，也可能會不斷地使得某些人失望，需要訂立新的律則去改善情況。似乎海耶克並非抱殘守缺的保守主義者，相信這種說法並不致曲解海耶克的意思。前面提及的例子說明單是制定一些新規則並不足夠，在改善市場傳遞資訊方面，更需要政府的介入。或許，按照市場本身的規律~如供求規律，市場發展所需的運輸和通訊設施也會漸次地建立起來。縱使如此，政府主動建立運輸和通訊設施，對市場制度是只有百利而無一害的。由此可見，即使是按著海耶克的立論基礎，也不一定得出他所提出的結論。事實上，市場制度便必須倚賴政治的力量去保證市場的秩序得到遵守，交易所需的契約會被買、賣雙方承認是因為在買、賣雙方之外還有一個隨時準備處分破壞契約的一方的政府。同樣買、賣雙方都會共同承認某種貨幣的價值，原因是由於買、賣雙方之外有一個願意保證貨幣價值的第三者——政府。用「自發體制」這一名稱冠在市場制度之上時，海耶克實則掩蓋了市場制度得以運行的必需條件。其實，「自發體制」這個觀念本身也頗值得商榷。用這個觀念來區分兩種可能的制度不失為澄清概念的做法；然而，用「自發體制」和「人定體制」兩者來分出具體社會存在的制度則是不可能的。在具體的社會裏，兩種體制乃是交織在一起的。就以市場為例，對海耶克來說，市場當然是屬於「自發體制」；市場的律則並非人刻意訂立的，而是每個人在一己利益的指導之下作出的行動的結果。然而，另一方面，市場體制當然不能不包括工廠、企業和農場等組織，而這些組織當然是由人刻意策劃的。究竟怎樣處理「自發」和「人定」這兩種體制的關係？海耶克本人提供了這樣的解釋：「在任何複雜的社會裏，這兩種體制都會同時存在；但是，這樣說並非表示我們可以將二者隨意地連起來。在所有自由的社會裏，我們見到的事實是：為了達到某些目標，某些人會自己組成一些組織，然而不同組織之間和個別的人之間的行動仍有賴自發體制所具備的力量連結和組織起。」<sup>20</sup>除了概念上的意義之外，「自發制度」和「人定組織」的劃分根本不可能有任何意義。所有歷史悠久的社會體制，包括國家和政府體制在內，都是在人們不自覺的情況下形成的。究竟國家體制屬於「自發制度」或是「人定組織」？或許「不自覺地形成」這一種標準不足以令國家體制成為「自發制度」的一種，但無論如何，「不自覺地形成」的體制總不會是「人定組織」吧！那麼國家體制的性質是什麼？如果我們仍堅持「自發制度」和「人定組織」的劃分，那麼答案就只能是既非「自發制度」亦非「人定組織」了。對海耶克來說，國家或政府體制是「人定組織」，原因是什麼，他並沒有說清楚<sup>21</sup>；但我們可以看出海耶克對國家體制的見解乃是緣自霍布士和洛克的古典自由主義。對這二人來說，理想的政府是要經過某種形式的社會契約訂定出來的。另一方面，按照「人定組織」的定義，只有經過社會契約訂定的政府體制才能算是「人定組織」。然而，霍布士的社會契約只能作為一種假設，不能引證於具體歷史。至洛克的社會契約論也值得質

<sup>19</sup> Friedrich August von Hayek (1962), *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge and Keegan Paul), P.25.

<sup>20</sup> Friedrich August von Hayek (1973), *Rules & Order* (London: Routledge and Keegan Paul), P.46.

<sup>21</sup> Friedrich August von Hayek, *op. cit.*, P.31.

疑，沒有財產的人的意願並未受到洛克的考慮。社會契約的理論只是霍布士和洛克二人分別建立他們的理想社會制度時所作的設想而已。在具體歷史上，政府體制既然不是社會上的人為了達到自己的目標而建立，那麼海耶克憑什麼說政府是「人定的組織」？他是否只是說政府制度應該是「人定的組織」，有其明確的目標，而政府的權力範圍也只能相應於政府組織所要達到的目標？至於政府組織的目標是否就是保證「自發制度」裡（如市場）的規則得到遵守？參照海耶克自己對政府制度的見解，以上的解釋可說是不謀而合。這裡，我們可以更進一步了解「自發制度」和「人定組織」的意義和他們之間的關係。這兩個概念只能代表著海耶克心目中的理想社會體制，而不是對具體的社會體制的描述。海耶克承接了古典自由主義所設想的社會典範，他心目中的「自發制度」其實就只是一種理想化的「自然狀況」。在建立他們的社會典範之前，古典自由主義先假定某種「自然狀況」，然後引申出社會體制；這種引申可以改變「自然狀況」，也可以是保證「自然狀況」得以維持。霍布士的理論屬於前者，而洛克則屬於後者。海耶克所說的「自發制度」是理想化的「自然狀況」；理想化是因為「自發制度」被說成是令人各得其所的場所。另一方面，「自發制度」是一種類似進化的過程（因為這種過程並不依據一套客觀的律則）的結果，沒有人能夠掌握其中的運作形式。可以說，「自發制度」完全獨立於人的意識，是自然而然地演進的結果。海耶克所說的「自發制度」屬於「自然」的層面，而非歷史的層面。

#### 四、結語

有鑑於霍布士和洛克所說的「自然狀況」其實是資本主義社會制度下的特有情況，我們對「自發制度」的「自然」成份就要慎重其事了。「自發制度」是否也是歷史過程，而非自然進化過程的結果？首先，整個「自發制度」的概念似是專為資本主義的市場制度而制定的，除了市場制度之外，便再沒有其他的社會體制能夠符合「自發制度」的標準。當然，這不是一個數量多寡的問題。對海耶克來說，「自發制度」不只是用來判別具體的社會制度（純粹概念上的用途），而且更要直接描述社會本身的性質。當論及「自發制度」和「人定組織」之間的關係時，海耶克這樣解釋：「家庭、農場、工場、企業以至各種公眾的組織，包括政府等組織都是同屬於一個無所包容的自發體系。用『社會』這個字眼作為這個自發體系的專用詞會很恰當……。」<sup>22</sup>可以說，社會的本質就是一個「自發體系」；但另一方面具體的社會體制又可以分為「自發體制」和「人定組織」，那麼屬於「自發體制」的社會體制和整體社會的關係是怎樣，他們是否為同一事物？如果不是，那麼分別又何在？要解答這問題，可以以一種屬於「自發制度」的社會體制作為個案，細緻地分析它在整個社會裡的角色。由於我們只能想到市場制度是符合「自發制度」的標準，我們便以它作為研究的個案。在歷史上，市場制度的出現可以追溯至遠古的時候；然而對整個社會來說，市場制度所扮演的角色則有輕重之別。譬如在希臘羅馬的全盛期間，商業十分發達，市場制度也就比較重要。及至中世紀商業萎縮，市場制度對整個社會生活的影響幾乎不存在。不過，就是在希臘羅馬的全盛時期，市場上的貨品多以供貴族揮霍的奢侈品為大宗，對一般平民而言，市場的作用和影響還不是絕對的。原因是由於人類社會的生產，一直以來是以自給自足為主，市場也因而只是居以輔助的角色。及至資本主義的生產關係確立，市場制度便有如水銀瀉地，生活上最瑣屑的範圍和世界上最偏遠的角落，

<sup>22</sup> Friedrich August von Hayek, *op. cit.*, PP.46-7.

也漸漸被市場制度所滲透。資本主義生產的特色在於追求利潤，資本主義制度下生產的便都只是拿去市場賣錢的商品。既然生產的都只是商品，不能生產商品的人皆被視為沒有生產力的社會負擔。這些人的唯一出路便是將自己也變成商品，由買主買去生產商品。到這個時候，市場制度也就深入人「身」，市場制成了人們謀生的唯一依靠。在資本主義制度下，市場制度的作用完全符合海耶克對「自發體系」的描述。個人因然要按照市場制度的規律和所提供的訊息去「追求一己的利益」，就是在社會上的各種有形組織，包括政府在內，也不能例外。資本主義下的政府所推行的政策，包括海耶克所反對的干預經濟的政策，其實也是保障市場制度不致全面崩潰。在資本主義制度下，政府的威信視乎能否保障市場制度控制下的經濟體系暢順地運作，在這個意義上，政府的行動是完全視乎市場的狀況而定（至於依賴政府保障的制度能否稱為「自發」則是另一個問題）。縱使市場制度的運作在任何情況下都符合「自發體系」的標準，但只有在資本主義制度下，市場的作用才能發揮到淋漓盡致。只有在資本主義社會裡，市場制度的地位才超過家庭和政府等組織；市場內的價格轉變才成為個人和組織決策的標準。在資本主義興起前的社會裡，市場制度雖然存在，但卻不是扮演著引導個人和組織作出決策的角色。我們已有充份的理由相信，海耶克所說的「自發體制」其實就只是指資本主義之下的市場系統。當然，在任何型態的社會裡，都會有某種力量或某種體制將社會上的個人和各種組織串連起來，其分別在於這些體制不像市場制度，不屬於「自發體制」。易言之，「社會」＝「自發體制」這一命題只是適用於資本主義，而不見得適用於其他形式制度的人類社會。資本主義是人類歷史某階段裡出現的具體社會體系，它的出現可以尋諸具體的歷史因素。只有認為歷史是依循進化的規律，然斷不能將資本主義的出現視為自然演進過程的結果。當然，保守主義者正是那些將歷史說成是進化的人，海耶克也不例外。將資本主義說成是自然進化的結果，好處在於免掉合理化資本主義制度的麻煩。其實，有關資本主義體系確立的歷史因素和歷史過程，已經有不少專著詳細討論<sup>23</sup>，但海耶克全部避而不談。他的策略是搬出一個抽象的概念——「自發體制」，然後將這個概念的出處作為一種制度的成因。就如費曼特和羅錫一樣，海耶克的用意也是為資本主義辯護，差別在於他採用的是保守主義的論點。為了對海耶克公允，有必要澄清他不是一個僵化的保守主義者，他不致於絕對排斥改變，只是他要求任何的改變都必需在既有體制的規範內。體制所包括的規律可以更改，但新的規律必需是一些已為人普遍接受，但尚未被納入既有體制裡的規律，也就是說，更改既有制度本身的標準就是既有制度。海耶克本人也察覺到這種論調是前後矛盾；然而他認為這是無可避免的。他說：「對任何事物的批評，到了某個地步便要終止，這種不能逾越的地步就是一些在某個傳統裡被普遍認可的價值。」<sup>24</sup>對於這種解釋，我們實在不用置評。不過，海耶克還有另一個更具說服力的理由。按照海耶克以為，「自發」的體制既是人在不自覺的情形下建立的，人便不能完全洞悉體制的運作，人不能解釋體制所包括的各種規律的作用和意義。在這種無知的情況下，任何的改變都應以既有的運作形式為準。然而，海耶克仍未嘗全部採納功利學派的學說，他的見解只能算是一種「小心駛得萬年船」的想法。那些未能向人提供合理的作用或意義的社會規律也很可能是沒有作用或無意義的。為什麼人不應相信自己的理性，而要相信傳統？自由主義的一種特徵就是相信理性，以理性的生活為最終的生活目標。

<sup>23</sup> See Maurice Dobb (1979), *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publisher), P.80 & P.52 & P.68.

<sup>24</sup> 同註 19。

號稱崇尚自由的海耶克，也不致忘記了自由和理性的密切關係。事實上，他就間接承認人是可以按照自己的理智去制訂一套新的社會體制。他這樣寫道：「如果每一個人都接受一套全新的規律，一個較好的社會秩序也就可能出現。不過，能夠提出這樣的一套新規律也是徒然的，根本沒有人能夠實現這套計劃。」<sup>25</sup>海耶克沒有說明為什麼沒有人能夠實現一套能夠全面改進社會體制的計劃，但我們不難推斷出他的解釋。由於人們一向接受傳統的事物，新的規律是不易得到一般人的贊同的。重要的是海耶克間接承認了人是能夠計劃一套較好的社會制度，當然，必須得到多數人的支持，這套計劃才能實現。自由主義者相信人有（或是可以有）同等的理性；一套真正令每個人都得益的新規劃，如羅爾士的公義社會，為什麼反而不能實現？如果海耶克不是一位自由主義者，他當然有權不同意。不過由於他一向替市場制度辯護，並抨擊一切干預市場的措施，人們便也相信他也是一位自由主義者。至於產生這種見解的原因，一方面是對海耶克認識不夠深入，忽略了他支持市場制度的理由；另一方面是對自由主義的片面理解，以為自由主義便必然是維護市場制度。羅爾士當然不用說，就連洛克和霍布士二人代表的早期自由主義也不是刻意地要維護市場制度，二人的理論是不自覺地假定了市場制度的標準，二人的錯誤在於毫無批判下便接納了市場制度的準則。他們是以市場的情況為依據來發展自己的理論。反之，海耶克、費特曼、以至羅錫則嘗試建立一套支持市場制度的理論。他們三人其實只能稱為「市場主義」者。三人之中，海耶克的理論顯然更具討論的價值，因為以自由主義的觀點去維護保守的主張當然是牽強，也就不像保守主義替保守行為辯護那麼「自然」和「順理成章」了。

#### 參考書目

1. Baumer, Ruanklin L.(1978), *Main Currents of Western Thought* (New Haven and London: Yale University Press).
2. Bluhm, William T. (1978), *Theories of the Political System* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
3. Dobb, Maurice (1970), *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publisher).
4. Friedman, Milton (1962), *Capitalism & Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
5. Friedman, Milton & Rose (1990), *Free to Choose: a Personal Statement* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich).
6. Gutmann, Amy (1980), *Liberal Equality* (London: Cambridge University Press).
7. Halevy, Elie (1996 ed.), *The Growth of Philosophical Radicalism* trans. by Mary Morris (Boston: Beacon Press).
8. Hayek, Friedrich August von (1978), *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge and Keegan Paul).
9. Hayek, Friedrich August von (1939), *Freedom and the Economic System* (Chicago: University of Chicago Press).
10. Hayek, Friedrich August von (1944), *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press).
11. Hayek, Friedrich August von (1973), *Rules & Order*(London: Routledge and Keegan Paul).
12. Hayek, Friedrich August von (1960), *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press).
13. Hobbes, Thomas, *Leviathan* in Leo Strauss (1981), *History of Political Philosophy* (Chicago: University of

---

<sup>25</sup> Ibid.

- Chicago Press).
14. Macpherson, C. B. (1977), *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press).
  15. Marty, William (1982), "Rawls & the Harried Mother" in *Interpretation vol.9*, no.2~3.
  16. Mill, John Stuart (1971 ed.), *Utilitarianism with Critical Essays*. Edited by Samuel Gorovitz (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.).
  17. Mill, John Stuart (1958 ed.), *Consideration on Representative Government* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.).
  18. Miller, Richard, "Rawls and Marxism" in Norman Daniels (1973), *Reading Rawls* (Oxford: Clarendon Press).
  19. Nielsen, Kai, "Morality and Ideology: Some Radical Critique" in *Graduate Faculty Philosophy Journal vol.8*, no.1~2.
  20. Nozick, Robert (1981), *Anarchy, State & Utopia* (Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield).
  21. Poulanzas, Nicos (1978), *Political Power & Social Class* (London: Verso).
  22. Rawls, John (1999 ed.), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press; Cambridge, Mass:Belknap Press of Harvard University).
  23. Rodewald, Richard Allen (1978), *Liberalism & the Problem of Justifying the state & Other Fundamentally Social Institution* (PH. D. Dissertation University of California).
  24. Sabine, George H. (1961), *A History of Political Theory* (New York: Holt, Rinehart Winston)
  25. Tucker D. F. B. (1979), *Marxism & Individualism* (Oxford: Basil Blackwell).
  26. Stromberg, Roland N. (1975), *An Intellectual History of Modern Europe* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall).