

# 僭妄的理性與卑微的自由

## ——海耶克的自由主義理念

• 傅 鏗

### 一 序 說

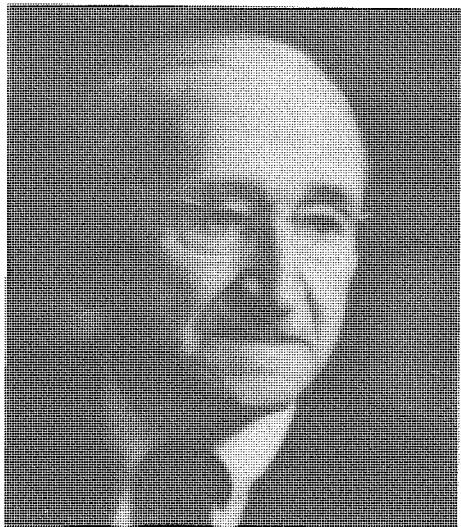
今年3月27日，92歲高齡的自由派思想大師海耶克(F.A. Hayek)在看到世界歷史證實了他的信念之後，飄然仙逝了。回想1974年年底，早過了從心所欲之年的海耶克終於獲得了世界上最高的學術榮譽——諾貝爾經濟學獎。雖則姍姍來遲，但這畢竟標誌着世人對他多項學術貢獻，尤其是他強調自由市場秩序的經濟學說和政治哲學的確認。海耶克在斯德哥爾摩領獎時發表了一篇舉世矚目的諾貝爾紀念演講，這便是〈論知識的僭妄〉(The Pretence of Knowledge)。它是海耶克一生系統批判社會科學領域的科學主義思潮及其社會惡果的一個縮影。

根據海耶克的分析，自法國哲學家笛卡爾以來的建構唯理主義(constructivist rationalism)思潮，是現代世界中威脅個人自由的主要思想源

流。唯理主義思潮的核心便是對「理性認識」的崇拜，並通過願望和情感的投射，而賦予了人類「理性認識」以一種上帝般的全知全能(Omnipotence)的威力。事實上，這正是以破除宗教「迷信」為革命職志的歐洲大陸啟蒙人士對自然科學的盲目迷信：既然自然科學賦予了人類改造自然的無止力量，似乎沒有理由懷疑同樣的社會科學也將賦予人類改變社會制度的無限權能——其中的基本公設是一種堅定不移的信念：關於社會的研究將成為一門像物理學一樣的科學，亦即關於社會的科學(a science of society)。這是自孔多塞、聖西門和孔德以來的法國進步主義者和實證主義者的共同信仰。

而在海耶克看來，即便是像現代經濟學這樣一門應用複雜的數學手段最多的社會科學，也不能盲目迷信自然科學的研究手段，更不能妄稱達到了物理科學那樣的解釋能力和預測能

1974年，早過了從心所欲之年的海耶克終於獲得了世界上最高的學術榮譽——諾貝爾經濟學獎。



力。〈論知識的僭妄〉這一演講不啻是對當代西方迷信數量化手段的大多數經濟學家的一下當頭棒喝：當代經濟學家之所以未能有效地幫助政府擺脫通貨膨脹和高失業的經濟困境，就是因為他們過度地信奉極度成功的自然科學的研究手段，一種科學主義的態度，它將「自然科學的思維習慣機械地、無批判地應用到與其截然不同的領域之中」，因而事實上是一種絕對不科學的態度<sup>①</sup>。因此知識的僭妄也就是社會科學妄稱它能揭示社會規律或歷史規律，並藉此而干預破壞社會中的自發秩序（比如市場秩序）。海耶克的思想極其宏富，拙文所述實不能盡其於萬一；倘能描摹出其自由主義理路的大致輪廓，則心願足矣。

## 二 自由的困境

海耶克生於奧地利維也納，1929年前往英國執教，並成為英國公民，以後又長年僑居於美國和德國。然而海耶克一生都堅持不懈地捍衛盎格魯—撒克遜人的自由傳統。這種強調

法治(the rule of law)、私有財產和市場秩序的自由傳統，與法國啟蒙學者和革命黨人所鼓吹的全體公民普遍參政的積極自由傳統大異其趣。當代人所面臨的自由的困境則在於，較之於法蘭西人訴諸於人類自尊和雄心大志並祈求人性完美實現的自由傳統，盎格魯—撒克遜人只求法治之下個人權利不受干涉和個人行動獨立不倚的消極自由，似乎是太卑微而不足道哉！自啟蒙運動以來，法蘭西人一向倡導公民積極參政，公民應平等具有完善人性所必需的資源，同時擺脫和破除一切束縛人的傳統宗教信仰和道德習俗。奇怪的是，到了1920至1930年代，這種倡導積極自由的傳統在巴黎、倫敦和維也納的知識分子中間，一時形成了熱潮，人們爭相宗奉，蔚然成風；而主張不干涉個人權利的消極自由傳統則似乎處於無可挽回的衰落之中。針對西方知識分子中間這種激進的思想心態，海耶克撰寫了一系列的著作，如《通向奴役之路》(1944年)，《科學的反革命》(1952年)，《自由的憲章》(1960年)，以及《法律、立法和自由》(1973至1979年)，指出了卑微的消極自由才是市場秩序的根本，而過分地強調積極自由恰足以導致全控式的制度。

所謂消極自由(negative freedom)實質上是中世紀的各個社會等級(尤其是貴族)在其自身的園地(比如封建莊園、城市)範圍之內，按照其自身的方式生活的權利，此種自由即意味着一種特權，liberty一詞的最初含義恰恰是一定的等級所享有的特權。在英國學者伯林(I. Berlin)看來，消極自由即意味着沒人干涉我的行動，這種意義上的政治自由則不過是不受他人阻礙地行動的範圍；而僅僅

當代經濟學家之所以未能有效地幫助政府擺脫通貨膨脹和高失業的經濟困境，就是因為他們過度地信奉極度成功的自然科學的研究手段，將「自然科學的思維習慣機械地、無批判地應用到與其截然不同的領域之中」，因而事實上是一種絕對不科學的態度。

是沒有能力達到一個目標則並不是沒有自由。人們自由行動的領域必須是受到法律限制的，不然你便會影響到其他人的自由。因此必須劃分出私人生活的領域和公共權威的領域。不過無論如何，英國的洛克和穆勒，法國的古典自由派康斯坦(B. Constant)和托克維爾都一致地認為，至少應該存在個人自由的某種最小限度的領域，那是任何權威以任何借口都不能侵犯的。諸如宗教信仰的自由，發表意見的自由，擁有財產的自由和個人隱私的自由，都必須受到保護，而免於任意的侵犯。這是潘恩、杰弗遜、伯克(E. Burke)、洛克、穆勒，乃至像霍布斯和邊沁這樣傾向於集權統治的人，都一致信奉的基本自由信條②。

在海耶克看來，自由就是一個人免受任何其他強制的行動範圍，諸如免受任何逮捕的權利，做自己想做的工作的權利，自由遷移的權利，以及擁有私產的權利，都是保護個人免受強制的消極自由權利。只有在這些自由權利得到非個人的(impersonal)抽象法規的保障這樣的前提之下，才可能談得上公民參政或參加投票的權利，也才可能去爭取擺脫思想權威和激情衝動的自由。一個人如果僅只服從像他的所有同胞公民所服從的同樣的法律，如果他免於任意的限制，並自由地選擇工作，而且能夠擁有和積累財產，那麼其他任何人或團體便不能強制他去做他們所吩咐的事③。

可是就是這樣一種樸實平凡的自由觀，歐洲大陸(尤其是法國)的知識分子則感到不能令人滿意。對法國啟蒙運動以來的知識人士來說，自由首先意味着參加政事或干預政府決策的權利。如海耶克所言，他們在政府活動中尋找自由，將政治自由理解為某

個群體有權決定政事的集體自由。法國自由派學者康斯坦認為盧梭試圖復興的，正是古代希臘人普遍參與集體決策的那種自由，此即積極自由(positive freedom)的基本要義。

積極自由觀的第二層涵義是，按照黑格爾及其追隨者的用法，充分意義上的個人自由包含着擁有自我實現的機會，甚或是意味着自我實現的達成。積極自由觀的政治內涵是，如果某些資源、能力或才能是有效地達成自我實現所必需的，那麼擁有這些資源就必須被當作是自由本身的構成條件。對於十九世紀的激進主義者來說，一個窮人如果連掙得麵包都感到困難的話，那麼奢談自由是毫無意義的：勞動力的自由意味着被剝削的自由。現代積極自由觀的信徒也像黑格爾一樣認為，自由包含着比享有合法的行動權利更多的東西。自由之首要而核心的意義是指：擁有為了實現人們的理想生活而作出行動的資源和機會④。這樣，平等也不僅僅意味着法律面前人人平等，而且還意味着按照某種正義的理想重新分配財富，亦即某種形式的實質上的平等。因此積極自由觀勢必要侵害到一部分人的自由權利。這是海耶克之所以激烈反對這種自由觀的原因所在，這種自由觀將自由等同於人們行動的能力，而人們的各種能力卻天生就是不平等的，各種能力的自由發展即會出現財產和機會的不平等。所以將自由等同於能力的積極自由觀勢必會扼殺才華橫溢者的創造才能，對市場秩序也將造成諸多負面的後果。

積極自由觀的第三層含義，則是沿循斯賓諾莎和康德的倫理思路，將自由視作是個人的內心自主或個人的自決。這種自由觀認為，意志的薄

在海耶克看來，自由就是一個人免受任何其他強制的行動範圍，諸如免受任何逮捕的權利，做自己想做的工作的權利，自由遷移的權利，以及擁有私產的權利，都是保護個人免受強制的消極自由權利。

現代積極自由觀的信徒也像黑格爾一樣認為，自由包含着比享有合法的行動權利更多的東西。自由之首要而核心的意義是指：擁有為了實現人們的理想生活而作出行動的資源和機會。

弱、非理性幻想、觀念禁忌或不加思索地接受流俗成規，都有害於個人的內心自由(inner freedom)。海耶克說，內心自由「是指一個人在行動中受其自己深思熟慮的意志、他的理智或持久的信念的指導，而不是受一時的衝動或環境的擺佈。」內心自由」的對立面並非是他人的強制，而是一時情感的影響，或者道德上和知識上的弱點。如果一個人經過清醒的思考之後，未能去做他決定去做的事，未能去做他仍然想做的事，那麼我們可以說他是「不自由的」，是「他激情的奴隸」。有時我們說無知和迷信阻止了人們去做倘若有知識就會去做的事，這些人同樣是不自由的，而且我們還會堅稱「知識使人自由」。⑤但是這種內心自由觀也包含着一種危險，那就是將作為個人自由之條件的道德習俗

狄德羅高舉理性旗幟反對宗教權威，繼承了唯理主義的路向，以為制度和習俗都是可以用理性來推翻及重建的。



都視作是個人內心自由的障礙。正如當代自由派哲學的後起之秀約翰·格雷所說：「海耶克極有根據地發現，穆勒以為因襲規範(convention)本身就是有害於自由的，這種對因襲規範的敵視最終必定是不合自由派觀點的。沒有穩定的道德傳統和社會因襲規範，自由社會便不可能長久地存在：替代這類規範的，不是個體性而是暴力強制和失範(anomic)。」⑥穆勒生活在以道德規範嚴厲著稱的維多利亞時代。這一時代的道德氛圍曾使伯特蘭·羅素在7歲時想到了自殺，可見這種道德超我多麼嚴重地壓抑了個人的「內心自由」。但是道德規則和因襲規範畢竟不能同政府的強制混為一談：它們是人們對高尚行為和卑劣行為的價值判斷，以及指導人們行為的無意識習慣，因而為人們遵守泛化的法律規則提供了不可或缺的心理基礎，所以正是消極自由的前提。

然而，比這類積極自由觀都更加危險的一種自由觀，是認為自由即是人們所享有的一種權力，將自由等同於做我想做之事的物質能力，從而自由便意味着無所不能(omnipotence)，反過來說，自由可以掃除實現我們願望的障礙(freedom from obstacles)。進步主義的哲學家如耶米利·邊沁和約翰·杜威，都曾廣泛地傳佈說，自由即是實現某種特殊願望的有效權力，「對自由的需求即是對權力的需求」。邊沁乃至認為自由作為一種特權是以存在不自由作為條件的：自由即是監獄監管人員將犯人當作其自身意志的對象，亦即限制犯人行動的能力，以及用自己意志代替犯人意志的能力；同時主管人的意志又是獨立於任何法規的⑦。這種所謂的自由等於是主人對奴隸的絕對權力，是對

自由的褻瀆。所以海耶克說：「一旦自由等同於權力的說法得到承認，那麼就無法限制人們訴諸於詭辯手段利用『自由』一詞的吸引力，來支持摧殘個人自由的措施，並訴諸於沒完沒了的欺騙花招，用自由的名義勸使人民放棄自由。」<sup>⑤</sup>

### 三 理性與傳統

一般而論，積極自由觀以及視自由為權力的觀點，都建基於人類理性具有改造社會秩序的無限能力這樣的信仰之上。而消極自由觀的哲學前提則是，諸如語言、道德規範、無意識習慣乃至法律這樣的傳統設制，都並非個人有意識創造或設計的產物，而是人類千百年來自發演化的成果；它們是人類祖先集體智慧的積澱，而絕非個人理性的設計。這樣，積極自由觀視那些未經理性或個人經驗驗證的價值傳統為自由的障礙，必欲摧毀傳統秩序而後才能實現理性設計的、符合人性全面發展要求的社會制度。消極自由觀則推導出，道德行為規範和無意識習慣這類人們只知其然、而不知其所以然的傳統制度，恰恰是社會秩序最牢固的基石，是人們自覺遵從法律的前提條件，而只有遵從法律才能保證人們的行動在一定的領域內，保持獨立或不受到強制干涉。而且明文規定的法律大都也是從人們無意識遵行的道德習俗中提煉而成的：不合時代要求的價值和習俗只能根據現存其他價值的標準進行點點滴滴的改造，而不可能依照理性設計的要求進行全盤的革命——那樣的話，只能導致人類退回到原始時代的本能價值上去。要言之，積極自由觀所依據的

是無所不能的僭妄理性，是笛卡爾主義的哲學對人類理性的非理性崇拜；而消極自由觀所憑藉的則是作為人類集體智慧之積澱的各種無意識傳統。

法國自十七世紀以來便進入了理性主義的時代。首先是法國唯理主義哲學的鼻祖勒內·笛卡爾(1596-1650)提出了堅決排斥權威、堅信幾何學式哲學推理方法的一整套學說。「我思故我在」被奉為幾何學式的公理。繼而文學戲劇中出現了莫里哀、高乃依等人的唯理主義的新古典主義，提出了極端注重戲劇形式的地點、時間和人物的「三一律」，其特色是注重修飾、華而不實、矯揉造作和人為習氣，以及內容服務於形式。在建築上則出現了巴羅可式和洛可可式的古典主義風格，繪畫中也有以魯本斯為代表的古典主義作風。此外，稍後的伏爾泰(1694-1778)和狄德羅(1713-1784)也都是高舉理性旗幟反對宗教權威的啟蒙學者，盧梭(1712-1778)也遵循了笛卡爾唯理主義的理路，但他更直接訴諸於感情來反叛現存社會秩序。

用海耶克的話來說，笛卡爾開啟了一個不可理喻的「理性時代」。伏爾泰這位「理性時代」的最偉大代表用這樣一句傳誦一時的話來表達了笛卡爾精神：「假如你想要美好的法律，那就燒毀那些你現有的法律，同時你自己制訂出新的來。」(伏爾泰：《哲學辭典》「法律」條)建構唯理主義的基本概念可以用一種簡單方式表達為一種天真的堂皇公式：「既然人類自身創造了各種社會制度和文明，那麼他也能任意地改變它們，以便滿足他的願望。」同時笛卡爾認為，我們只應該相信我們所能够證實的東西。將其學說應用到道德和價值的領域裏，那麼

積極自由觀所依據的是無所不能的僭妄理性，是笛卡爾主義的哲學對人類理性的非理性崇拜；而消極自由觀所憑藉的則是作為人類集體智慧之積澱的各種無意識傳統。

我們只應該接受那些為了一個合理目的而理性地設計出來的東西<sup>⑨</sup>。僅僅建立在傳統上而不是理性根據上的道德習俗不過是非理性的迷信。不能用笛卡爾的準則證實的傳統制度和行為慣例 (institutions and practices)，都被啟蒙運動斥之為「純粹的意見」。海耶克說：「這種唯理主義的路向實際上陷入了一種早期的擬人化的思維模式。它導致了一種改頭換面的把所有文化制度的起源都歸之於發明或設計的心理傾向。道德規範、宗教、法律、語言文字、貨幣和市場，都被認為是由某人有意識地建構出來的，至少是它們所達到的完美程度都應歸之於這種設計。這種意圖論 (intentionalist) 的或實用論的歷史觀在社會

休謨等英國學者，認為人類文明制度是自發演化和成長的產物，人類理性本身也是在文明的過程中逐漸發展起來的。



契約形成人類社會的學說中表現得最為充分，這種學說先由霍布斯所提出，後又由盧梭集其大成，盧梭在許多方面則是笛卡爾的一個直接傳人。」<sup>⑩</sup>這樣，建構唯理主義者相信人類理性具有實現人類願望的無限止能力：人類制度除非是理性有意按一定的目的設計出來的，否則便不會服務於人類的目的。

諸如休謨、斯密、弗格森、洛克和伯克這樣的英國學者，則都認為人類文明制度是自發演化和成長的產物，人類理性本身也是在文明的過程中逐漸發展起來的，更不要說道德、語言和法律都是在一個累積的成長過程中沉澱下來的。盎格魯—撒克遜自由傳統的捍衛者，除了這些蘇格蘭啟蒙運動的學者之外，也包括許多法國人，如孟德斯鳩、康斯坦以及最為出色的古典自由派之托克維爾。同樣，高盧自由傳統也吸引了眾多的英國人和美國人，比如像戈德文 (Godwin)、普里斯特萊 (Priestley)、普賴斯 (Price)、潘恩以及訪問法國之後的杰弗遜這類人物，都曾熱情地稱頌過法國大革命。此外，霍布斯也更接近於法國的唯理主義傳統。

盎格魯—撒克遜自由傳統賦予「理性認識」在人類社會生活中的作用，比法蘭西自由傳統所賦予的要小得多。首先，所謂「理性」(reason) 或「理知」(intellect) 絕非是人類的先天秉賦，而是在人類文明歷史的過程中成長起來的，是人們積先輩的智慧才具有的一種能力，因此割斷了一個民族的文明史，就無所謂「理性」。其次，人類知識不光是由形成了理論的系統認識所構成的，大部分的知識不過是經驗，因而知識可以理解為包括所有人類對其周遭環境的適應。這種

意義上的知識總體要遠遠大於所謂「理性」或「理知」認識。我們的習慣和技能，我們的情感態度，我們的工具和文化制度，也都是以往適應人類環境的經驗之積澱，是通過優勝劣汰的選擇機制而發展起來的。雖則這些知識中有許多非理性(non-rational)的因素，但人類成功的行動之依賴它們，一如我們依賴於有意識的知識，乃至成功地運用理性知識本身也得經常憑借於這些無意識的非理性因素。復次，人類適應環境的「工具」遠不只是一些物質器械，而且還有人們習慣性地遵循，然而不知其所以然的大量行為方式，這便是並非由任何個別人士所設計、而是作為歷史經驗之積澱的各種「傳統」和「文化制度」(institutions)。人們不僅不知道為甚麼要沿用這些傳統和習俗制度，而不是另外的傳統和制度，而且也不知其功業的取得在多大程度上取決於人們遵循這些無意識的習慣。這對文明人來說同對原始人來說一樣是正確的。這方面最顯著的例子，便是同樣被文明人和原始人所嚴格遵行的「亂倫禁忌」，以及人們對亂倫行為的奇恥感和罪惡意識。儘管文化人類學家們對此有各種各樣的解釋，但對億萬凡夫俗眾來說，這同其他道德習俗一樣，都是知其然而不知其所以然的無意識習慣。

這兩種自由傳統的分歧還表現在對人性的基本估計上。唯理主義的理論設定人性具有天賦的智力和天賦的善性，人類利益亦是天然和諧的。孔多塞(1743-1794)在躲避雅各賓主義「革命恐怖」時期寫成了《人類進步史》一書，懷着對人類理性的無限希望，而提出了法蘭西自由傳統的最純粹向善主義(meliorism)學說。它宣稱：人性和人類環境中沒有東西可以阻止

社會取得成就：所有自然的邪惡都將被戰勝，各種最古老的人類蠢行(包括戰爭、暴政和不寬容)都將消除殆盡。這種完美主義(perfectionism)的學說認定人性沒有任何悲劇性的缺陷，並斷言在一切都是可能的未來，人類生活可以得到無限的改善。與此相反，休謨、弗格森和斯密等蘇格蘭學者，則知道需要各種文化傳統和制度安排，才能協調人們利益的衝突。他們的問題在於如何使「人性中的普遍動力，即自愛，在追求個人自身目標的同時，沿循促進公共利益這樣的方向」。不是天賦自由，而恰恰是制度安排保障了個人的「生命、自由和財產」，並使個人的努力有益於社會。經驗演化論的傳統志在如何改進文化制度，以便使邪惡的人作惡最少，並最能激發人們的潛力，從而更接近於認為人原本有罪，並易於墮落的基督教傳統，而唯理主義的完美主義則與這一傳統水火不能相容。

歸結起來說，英法自由傳統的差異在於：一個認為自由的本質在於自發性和沒有強制，另一個相信只有追求並達成一個絕對的集體目的才能實現自由：一個堅持社會是有機地、逐漸地和潛意識地成長的，另一個則主張理性地設計社會：一個傾向於經反覆試驗而積累起來的智慧，另一個則偏愛一種強行實施的單一模式。

## 四 法治與自由

在海耶克看來，就人們針對其他人的行動而言，自由至多不過是意味着這些行動僅受一般性法規的限制。既然沒有任何一種行動是不涉及到另一人受保護的範圍，所以不管是言

經驗演化論的傳統志在如何改進文化制度，以便使邪惡的人作惡最少，並最能激發人們的潛力，從而更接近於認為人原本有罪，並易於墮落的基督教傳統，而唯理主義的完美主義則與這一傳統水火不能相容。

論、出版還是宗教，都不可能是完全自由的。在這些領域裏，自由僅意味着我們所可以做的事並不取決於任何權威的批准，而僅受適用於所有人的同樣抽象法規的限制。這樣，這種相對的自由同法治(the rule of law)簡直成了一個硬幣的兩面：只要人們的行動都受制於不針對具體情況和特殊群體的一般性法規，那麼自由和法治就都在其中了。

“The rule of law”表明一般性的法具有無上的權威，而任何以人為代表的權威不過是法的執行者，乃至所謂立法者也不過是法的代言人而已。他們的行為同樣要受到一般性法規的限制。因而法治的政府(the government of law)同人治的政府(the government of men)的標誌性區別，即在於前者是受一般性法規限制的政府，或有限制的政府，而後者則是無限制的政府。法治的理想要求，即便是多數人的意見也要受到一般法規的限制，即所有形式的政府強制權力都應受法的限制。不然的話民主也會導致多數人對少數人的暴政：民主政府也會產生集權式的權力，例如盧梭式的大眾民主必然會導致集權專制，而權威主義的政府如果遵循法治原則的話，倒也可以按自由的原則行事。

法治的根本是建立在歷史傳統、人們普遍的道德共識以及共同信念基礎之上的一般法規 (the general rules)：它們是人們千百年歷史演化的產物，而絕非個別智慧特別優越者有意創新的作品。英國歷史的獨一無二特性在於：中世紀時法律的至高無上性(the supremacy of law)是國王、貴族和市民的共同理想，作為特權意義上的各種自由是任何人都不能侵犯的。帶有習慣法性質的《大憲章》

(Magna Carta)被稱之為「自由的憲章」(Constitutio Libertatis)，它成了限制國王權力、保障臣民自由的根本法。這個於1215年創立的自由憲章着重規定了保護自由人財產和人身的權利，「不徵得王國一致的同意不得徵收兵役免除稅或捐助」和「不經法律審判不得加以處罰」是《大憲章》的兩項根本原則。在同一世紀形成的英國議會就主要是一個維護這些憲章原則的護法機構。只是到十六世紀專制王權興起後議會才成了一個立法的機構。而一項行動是不是任意的，並不決定於權威的來源，而取決於它是否合乎先已存在的一般法律原則。政府和議會的行動都應受到法的約制：換言之，法律才是真正的國王。所以，洛克所關心的是如何防止權力成為任意的。洛克厭惡任何最終權力(sov­er­eign power)的說法，任何權力都只能是法的代言者或執行者：「法的最高執行者除了法律的意志和權力之外，沒有任何意志和權力」。而防犯權力濫用的有效途徑便是分權。

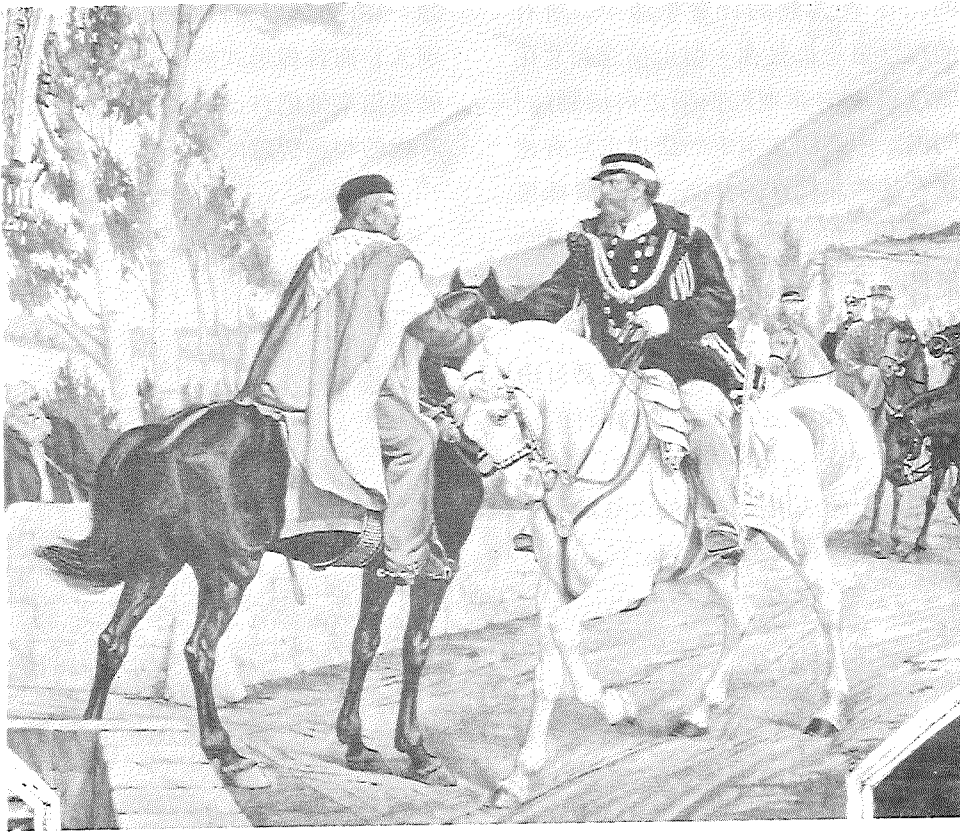
因此，法治同制定法律是兩回事，同任意地用嚴刑酷法實行統治更是風馬牛不相及的。法治也包含着用一般法規限制立法者的權力：法治的對立面是任何形式的(個人的或集體的)任意權力，即不依據法律的權力。而且，並不是任何由立法權威所確立的規定都是法律，那些僅僅涉及具體的人和事的立法規定至多只能稱之為「法令」或「指令」。只有那些規定私人之間，或私人與國家之間關係的實質性(substantive)法律才是真正的法律，它們只是抽象的、一般性的原則。

在海耶克看來，一種自由的法律至少必須具備三個特徵。首先，「由

法治的根本是建立在歷史傳統、人們普遍的道德共識以及共同信念基礎之上的一般法規：它們是人們千百年歷史演化的產物，而絕非個別智慧特別優越者有意創新的作品。

只有那些規定私人之間，或私人與國家之間關係的實質性法律才是真正的法律，它們只是抽象的、一般性的原則。





現代民族國家的興起，使法治與國家權力之間的關係成為今日自由主義者的重要課題。

於法治意味着政府除了實施已知的法規之外，永遠不能強制一個人，它構成了對所有政府權力，包括立法權力的一種限制。法治是關於法律應該是甚麼以及特定法律應具有的一般特徵的一套學說。今日人們時常將法治的概念混同於所有政府行動必需有合法依據(legality)。自然，法治預先假設了徹底的合法依據，但這還不够。如果一條法律賦予了政府隨心所欲行事的無限制權力，那麼它的所有行動就都是合法的了，但這當然不會是法治。所以法治也包含着比立憲主義更多的東西：它要求所有的法律都符合於某些原則。」<sup>①</sup> 其次，真正的法律必須是明確的，亦即人所共知的和確定的。其三，真正的法律必須是平等的、普遍有效的：所有的法規應平等地適用於所有的人，其中包括立法者

和執法者，從而使任何壓制性的法規都無從確立。但法律面前人人平等的理想旨在增進所有人的機會，而不是以可預測的方式令已知的個人受益或受損害。

然而法治本身的終極根基卻不是明確制定的法律，而倒是人們並沒有明確表達出來的共同信念和道德傳統。因為最終的立法者永遠不可能用法律限制他自身的權力，他總可以廢止他所制定的任何法律。所以立法並不是某一項關於法律的規則，而是一項法律應該是甚麼的規定，一項元級法律(meta-legal)學說或政治理想。只有在立法者受這種理想內在約制的前提下，法治才會是有效的。「在民主制度下，這意味着除非法治成了共同體道德傳統的一部分，由大多數人所共同持有、並毫無疑問地接受的

一致理想，否則它是不會行之有效的。」<sup>⑫</sup> 在人們的社會生活中，所有的理性思想都是在一個由信念和文化制度構成的非理性框架之內活動的：同樣，所有明文規定的法律也只有建築在某些非理性的共同信念的終極根基之上。在這裏，權力最終並不是一個物質事實，而是一種使人遵從的輿論狀態。

最後附帶說，法治的秩序乃自由的秩序，換言之，在法治的條件下，「自由乃秩序之母」（蒲魯東語）：人們遵循一定的法規所進行的交往活動必定會產生一種自發的秩序。

## 五 結 語

盎格魯—撒克遜人自由傳統最反對的就是僭妄的理性，因為相信人的理性無所不能必然會導致偉大的雄心和完美主義的理想，並最終導致不顧現實、侵害個人的自由。在現實中自由實際上是卑微的，並且取決於眾多索然無味的事情。所以英美自由傳統是一種中庸的、乃至卑微的信條，它建築在對人的智慧和能力的低調估計之上，並且認識到，在我們可以籌劃的範圍之內，即便是最佳的社會也不會滿足我們的所有願望。完美主義往往孕育於人類的危難時代，其時總會湧現出一批憂心如焚，並懷有大無畏精神和「澄清天下之志」的英雄人物，他們對個別罪惡的義憤反而使他們看不到其計劃所可能產生的災難和不公正。所以海耶克說，雄心和焦急在個人身上也許是值得讚賞的，但是一旦它們指導當權者行使強制權力，並且同道德優越感結合在一起時，那就危險了。這些有道德優越感的人相

信他們的權威在於他們具有優越的智慧，從而有權利將他們的信念強加給別人。而各種形式的唯理主義者恰恰就是信奉他們自己的優越智慧或者本時代的超越智慧的人。

### 註釋

① ⑨ F.A. Hayek: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and The History of Ideas* (London, 1979), p. 23; p. 5.

② I. Berlin: *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969), pp. 122–26.

③ ⑤ ⑧ ⑪ ⑫ F.A. Hayek: *The Constitution of Liberty* (Chicago, 1960), p. 20; p. 15; p. 16; p. 205; p. 206.

④ ⑥ 約翰·格雷：《自由主義》（台灣桂冠圖書公司，1991年），傅鏗等譯，頁80：頁83。

⑦ Z. Bauman: *Freedom* (Open University Press, 1988), p. 15.

⑩ F.A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*, vol. I: *Rules and Order* (London, 1973), p. 10.

盎格魯—撒克遜人自由傳統最反對的就是僭妄的理性，因為相信人的理性無所不能必然會導致偉大的雄心和完美主義的理想，並最終導致不顧現實、侵害個人的自由。

傅 鏗 1959年生，畢業於復旦大學歷史系，獲碩士學位。現供職於上海社科院社會學所，從事中國知識分子的社會學研究。