

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

哈耶克与现代自由主义 [Hayek and Modern Liberalism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book chapter
Authors	高, 全喜
Publisher	北京大學出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 18:32:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185372

高全喜：哈耶克与现代自由主义

高全喜

虽然福山在《历史的终结》一书的开篇就满怀豪情地宣布：“自由民主可能形成‘人类意识形态进步的终点’与‘人类统治的最后形态，因此，也构成‘历史的终结’。”¹但自由主义在当今世界面临着全面的挑战，这亦是一个不争的事实。我们看到，自由主义面临的问题是多方面的，既有理论的，也有实践的，既有观念上的，也有制度上的，不过，与其说对自由主义的挑战来自与它相对的各种思想理论，不如说是来自自由主义内部，也就是说，自由主义在它的二百余年的演变中，自身就经历了一个复杂的变化过程，其中既有自由主义内部的原因，也有外部各种各样的思想派别及其现实问题对它的影响。因此，何为自由主义，何为自由主义的观念、价值与理想，何为自由主义的规则系统、制度模式与理论方法，就变得格外重要。不清楚自由主义的内在理路，区分真假自由主义的形态，把握自由主义所面临的实质问题，认清自由主义内在的基本原则，就难以应对来自现实与理论等各个方面的挑战。笼统地说自由主义面临严峻的问题，固然不无道理，但是不确切的，因为到目前已经很难说还有所谓的自由主义，究竟哪一种自由主义才是真正的自由主义，哪一种自由主义只不过是徒有其表的理论符号，这些问题都远没有解决。因此，我们在前面几章较为系统地考察分析了哈耶克的法律与宪政思想之后，便试图从哈耶克的自由主义的角度来考察他对于挑战的应对，特别是他提出的自由正义的观念是如何梳理和澄清在自由主义内部和自由主义与非自由主义之间围绕着正义所产生的一系列问题的。

一、自由主义是否存在价值危机？

1、伯林的问题

尽管自由主义从出现那天起，就面临着各种各样的批评与批判，如保守主义、社会主义、社会民主主义和国家主义等从一开始就从不同的方面对传统的自由主义提出了挑战，但是，更加严峻的挑战与危机从某种意义上来说，还是来自自由主义内部，或者说，自由主义内部的有关自由与平等、法律与自由、自由、法律与正义等方面的矛盾冲突，为各种非自由主义对自由主义的批判提供了内在的突破口，从而导致了自由主义在近两百年的历史变迁中的多次分化。例如，英国式的自由主义与法国式的自由主义之不同，为德国古典哲学的自由理论提供了辩证整合的思想资源，然而，以黑格尔哲学代表的德国十九世纪的自由理念就很难说是自由主义的，从某种意义上来说，甚至是对英国自由主义的一种反动。²可是，不可否认，如果没有法国思想中有关自由主义的新拓展，没有卢梭以及法国大革命那种类型的自由主义的突进，就不可能有德国的自由思想理念。³德国的古典思想，乃至由它培育出来的二十世纪以来占据欧洲大陆主导地位的各种理论体系，如国家主义、社会主义、极权主义、存在主义以及当代的社群主义等等，它们与英国古典自由主义的对立是不言而喻的，对此，哈耶克似乎觉得没有必要给予更多的揭示。相比之下，哈耶克对于法国思想却给予了格外的关注和深入的剖析，他早在1955年出版的《科学的反革命》一书中就对欧洲近现代以来的理性主义思想传统做过深入的剖析，特别是对以法国为代表的欧洲大陆的理性建构主义提出了深刻的质疑，在此后贯穿他一生的一系列著述中，都紧紧抓住法国思想这个靶子来阐释他的自由主义理论和观点。⁴在他看来，法国思想，特别是法国笛卡尔的方法和卢梭的肯定性的自由观，是理解真正的英国古典自由主义的参照系，只有透彻地理解了法国思想的理性思维的建构性以及德国哲学中的进一步发展，才能真正的把握与它相对立的另外一种以英国普通法的思维为代表的理性传统。

一般人都把法国的自由主义视为自由主义的一种重要的部分，至少也是其不可缺少的一个派别，然而，哈耶克认为，法国的自由思想存在着很大的问题，特别是其对于自由的强势逻辑

的推崇，从某种意义上来说，不但不能揭示自由的存在状态，反而为自由的反面即奴役提供一种理性的说明。哈耶克的这一观点是与他同时代的另一位思想家伯林的观点相一致的，站在历史的高度来考察近现代以来的自由主义演变的历程，就会发现，法国开启的另外一条强势自由的思想路径，不但不是自由主义的恰当的表述，反而为极权主义的政治制度提供了理论的依据。不过，对于自由主义的左派来说，它们是把法国的自由主义视为真正的自由主义，认为这种法国式的自由为人类的政治价值提供了富有生气的理论支撑，对此以哈耶克等人为代表的自由主义的右派却持相反的观点，他们认为法国式的自由最终只会导致走向奴役之路。我们看到，近现代以来，对于自由主义的挑战，很大一个方面是针对法国的思想传统以及由此展开的社会实践。而哈耶克之所以紧紧盯住法国的自由理念与理性建构主义不放，也是因为他清醒地看到了它所导致的可怕的灾难，所以，哈耶克试图从所谓的自由主义内部，梳理自由主义的内在逻辑，从而为真正的自由主义寻找赖以存在的根基。哈耶克在他的一系列著作中不厌其烦地一次次重复开列他心目中的自由主义的谱系名单，⁵究其原因也正在于此。

当然，自由主义从产生之日起，就经历着不断的变化，即便是在英国，自由主义也出现了各种形式，人们已经很难将后来的所谓自由主义与古典自由主义视为一体，不过，在二十世纪中叶以前，尽管自由主义已出现了多种多样的形式，但从整个欧美思想的格局来看，法国式的自由主义观念所产生的影响是至关重要的，按照哈耶克的分析路径，无论是功利主义式的自由主义，还是福利国家式的自由主义，其思想理论的基础都属于笛卡尔的理性建构主义，都是卢梭式肯定性自由的一种必然的结果。与哈耶克的这一视角相一致，本世纪的另外一个极其敏锐的思想家伯林同样发现了自由主义这一深层的问题，并且提出了两种自由观的洞见。伯林在50年代所做的关于“两种自由概念”的演讲，人们早已熟知，在此，我们所要指出的是，伯林的观点实际上是基于对自由主义历史演变的一种深刻考察，揭示了自由主义内部的两种逻辑路径。

6

不过，我们在此所说的“伯林问题”，却并不是上述伯林有关两种自由概念的考辨，而是伯林一再提出的一个有关自由主义价值的核心问题，即一元与多元的问题。伯林在晚年一直面临着一个困惑的问题，那就是自由主义的价值危机，我们看到，作为一位精深的自由主义理论家，伯林对于一系列自由主义的核心命题都有过深入的研究，特别是对于政治自由主义的一些关键问题，他的见解无疑是深刻的。有关两种自由概念的划分，就是源自自由主义内部对于二百余年历史演变中所产生的问题的一种解决方式，为研究和分辨自由主义演变的历史过程及其相关的理论分歧，提供了一种逻辑分析的新视角。所以，这一观点对当代的社会政治理论产生了重大影响，此后，考察分析自由主义，就不能绕开伯林的两种自由概念所揭示的问题。然而，本世纪以来，特别是二十世纪下半叶，自由主义所面临的问题，已不单纯是有关积极自由与消极自由之分辨问题，如果说伯林与哈耶克的“否定性自由”解决了前一个问题，即免于强制的自由，那么，至少对于伯林来说，则为一个更关键的问题所困惑，那就是自由主义的政治价值中有关一元论与多元化的问题，也就是说，究竟自由主义的政治价值是什么呢？是否存在呢？如果存在的话，又如何解决一元与多元的矛盾呢？

显然，按照伯林对于自由主义的认识，自由主义之所以构成自由主义，就在于它承认一种多元的政治主张，也就是说，在政治价值方面自由主义所认同的是一种多元的政治。他指出：“在我看来，‘多元主义’（pluralism），以及它所蕴涵的消极自由，是比较真确、比较合乎人性理想的主张，要比那些在大规模的、受控制的权威结构中，寻求阶级、民族或全人类积极自我作主之理想的人士，所持有的目标，更为真确，也更合乎人性。多元主义比较真确，因为它至少承认：人类的目标不止一个，而这些目标，也未必都能用同一的标准加以比较，其中有许多还不断对立抗争。认为所有的价值，都可标刻在同一个尺度上，我们只要加以检视，即可以决定何者为最高价值，这一类论调，在我看来，似乎违背了我们认为‘人类是自由的行为者’的知识，而且将道德抉择，误视为原则上可以用计算尺衡量完成的一种工作。”⁷

为此，伯林在他一系列著述中从两个方面给予了论证：首先，我们看到他对于价值一元论

采取了批判的态度，通过揭示一元论的谬误，从把他的价值多元论表述出来。那种认为所有问题都必然有一个正确的答案(真理)，即所谓“真理只有一个”，所有其它答案必然都是谬误的观点，是西方思想传统中根深蒂固的思想，他认为，对价值一元论和文化一元论的强烈诉求，从实质上说乃是对于多元价值的恐惧，对差异和不确定性的恐惧，那种贯穿于二千年来的寻求统一性的诉求，其思想根源则在于他所谓的“爱奥尼亚谬误”(Ionian Fallacy)，即古希腊哲学的谬误，伯林指出：“人类理想全部实现观念，本是一种形式上的矛盾，是一种形而上的妄想。”⁸在他看来，自由主义的政治哲学如果存在的话，不能是这种理性的一元论，而应该是一种价值多元主义的政治观，在受单一目标支配的社会里，是不存在真正的政治问题，“政治哲学因为价值的多元性而存在”，因此，寻求价值多元主义与自由主义的内在关系，就成为伯林思想的一个“中心问题”。⁹格雷写道，那个使伯林理论富有生命力的“价值多元论，其意思是，许多终极人类价值是客观的，但又是不可归约地多样化的；这些多样的价值是冲突着的，而且经常是不能和谐共存的；有时，即在它们彼此冲突的时候，它们是不可通约的，即是说，没有任何合理的尺度能对它们加以比较。”¹⁰

为了说明他的多元的价值理论，伯林把他的研究视线投向了历史，企图在思想史的画卷中寻找他的知音。伯林发现早在维科的思想中就有很多富有启发性的灼见，维科这位他称之为“现代文化观和文化多元主义之父”的十八世纪早期的意大利人，他的伟大之处在于提出了一种新的文化理论，他认为每一种真正的文化都有自己独特的世界观，都有自己的价值尺度。伯林还发现同样的思想也存在于德国启蒙思想家赫尔德那里，伯林把赫尔德的观点解释为：“价值不是普遍的：每个人类社会，每个民族-----都具有它自己独特的理想、标准、生活、思想和行为方式。能够根据一个单一的优劣顺序对不同的文化和民族做高低排序的普遍且永恒不变的判断标准是不存在的。”¹¹伯林认为，正是上述价值多元主义构成了他的自由主义的要旨，因为自由主义不能以所谓的自由为判断一切的绝对标准，伯林一生的全部努力，就是致力于把维科和赫尔德提出的价值多元论和文化多元论提升到自由主义基础和核心的高度。格雷指出：“正是在伯林反驳这种一元论幻想的过程中，提出了他的以多样性和人类真正的善的不可通约性为基础的多元论主张。这种多元论也使他的自由观生气勃勃。否定的自由之所以被称赞和被当作是一种基本的自由，就是因为它最符合人类目的和善的竞争的多样性。”¹²

据此，伯林的自由主义就显示出既不同于传统的自由主义也不同于现代自由主义的独特的特性，由于他把价值的多元性和不可通约性视为基本的理性基础，那么他所谓的自由主义就不是一种基于一元价值之上的自由观，也正是因为此，他反对对于自由的肯定性理解，他认为肯定性自由如果走过了头，就会沦为强制性的恶了。伯林的主张是一种选择的自由主义，即在多种价值之间，人们可以根据自己的愿望、要求和需要选择自己的价值，伯林从背道而驰的文化形式之间的深刻价值冲突中得出的一个结论，就是不可能有超越一切文化的自由原则，也没有基本权利或基本自由的结构能使得这些文化形式的内容是确定的并使得它们的作用是和谐的。相反，冲突和可变性被引入自由的观念中，一如我们的自由就是我们既没有任何超文化的理性标准可循又必须在竞争的和不可通约的价值中进行选择时的自由。¹³

伯林把选择能力视为人类区别于动物的一种基本特性，它源于人的历史的进化和生命的经历，是一种有限理性的产物，而非绝对意志的产物，他认为正是人的自我选择活动在人们的行为和性质中导入了不确定性的因素，人只能在这种带有着各种不定性和追求种种新奇性的潜能的选择能力中，而不是在那种假定是永久不变的一般需要中，发现人的最突出的特征。由此可见，正是人类的选择能力和通过选择活动为自己创造了多样的本性，使人类的社会生活体现出丰富的多样性特征。但尽管如此，格雷也发现了在人类的种种选择的自由当中，存在着某种“唯意志论的因素”，由于伯林对于普遍原则的敌视态度，并把人们对于多样价值的取舍交给了人的某种不确定性的选择能力，那么，显然就无法排除人的选择的任意，乃至独断。应该指出：“伯林有限的多元论也需要这些普遍原则。然而，令人不解的是，自由主义的原则却不在其中。伯林的多元论以捍卫自由主义起家，结果却是认可了自由主义的一个最凶恶的敌人——社群主义。”¹⁴我们看到，这种多元政治本身就使得自由主义面临着一个自身的难题，那就是

自由主义不再是一种价值主张，而是一种方法，即自由主义将自己界定为一种可以容纳多种主张的政治平台，自由主义本身只是一种工具或一种方法，而在此之中，可以容纳多种观点。这样一来，自由主义本身是否还具有自己的独特价值呢？伯林解决的方式是自由的选择，这样在伯林那里，自由主义无论如何都逃脱不了这一困境：如果承认自由主义是一种价值，那么它就会与作为一种方法的多元主张相矛盾，如果它不再是一种价值，那么它又如何提供一个标准来判别其他的价值主张之合理性。显然，伯林面临的这一困惑，对于自由主义的政治理论是致命的。

按照传统的观点，自由主义当然是一种独特的政治价值观，它有着对于自由、正义、民主、平等等一系列价值概念的认识，关于这些方面的认识已经成为现代社会的基本共识，并且纳入了现代政治制度的框架之内，我们看到，近现代的立宪民主政治从总体上来说，就是这样一种自由主义政治价值观念的制度化体现。但是，问题在于自由主义的政治主张恰恰在他的逻辑深处又表现出了一个悖论，那就是依照自由主义的政治逻辑，它所表现出来的价值主张恰恰是对于自身价值的一种解除，即通过建立一种多元政治的价值主张，而为各种其他的政治价值提供一个平等存在的舞台或场所，由此可见，自由主义的价值所体现的恰恰是为他人作嫁衣，而不是为自己的一元主张辩护或只为自己建立一个价值自我实现的政治舞台。

如果说自由主义在其早期，由于侧重于通过对各种专制极权主义的批判而提出自己的多元政治观，它的上述内在矛盾因政治对手的存在还并不明显，那么本世纪以来，特别是现当代以来，随着专制极权主义在理论上与自由主义论战的失败，特别是随着世界一体化进程的加速以及多元的世界政治格局的建立，当自由主义的基本理念已经成为普遍共识的时候，它突然发现自己正在维护多元政治主张之际，自己的支柱性价值反而失去了立身之处，即自由主义在倡导多元政治的时候，在多元政治中的理论格局中，它自己反而失去了固有的价值定位，成为一种任何理论都可以拿来使用的工具或手段，这样一来，就出现了两个方面的问题。

一个方面，这种自由主义的工具化可以说是自由主义的成功之所在，也就是说自由主义的政治价值恰恰并不在于突出自己，而是在于能够为其他多元的政治所使用，成为它们赖以存在的制度基础，正是自由主义的多元政治主张，才使得多元政治中的任何一元都能够存在，都具有存在的合法权利。但是，问题在于另外一个方面，也就是说，如果多元政治能够如自由主义所预计的那样，在一个平等的框架内展开多元对话，那么自由主义的这种工具化功能也许价有所值，然而情况并非如此，这种多元政治格局中的各方往往在自由主义自身价值退隐的时候，反而表现出了一种强化的趋势，它们不但在多元政治格局中极力伸张自己，甚至大有压倒对手而走向一元化的政治趋势。我们看到，施米特对于自由主义的批判，也正是基于他看到了这种多元政治中所可能导致的全能国家理论，恰恰是从自由主义所提供的那种多元政治平台中所产生出来的。¹⁵因此，对于自由主义来说，如果它仅仅是作为一种技术性工具，仅仅是为其他的多元政治提供平台，而自我作为一种价值自行退隐的话，那么这种自由主义的多元政治观就有可能失却它的初衷，为各种专制极权主义敞开方便之门。因此，必须强调自由主义本身依然是一种独立的价值主张，它不能在提供平台的时候自身退隐，而应该坚持作为一种独立的政治价值在多元政治格局中占有一席之地。

然而，伯林的困惑也正在于此。因为自由主义如果作为一种政治价值的话，那么它就面临着更深的一个问题，即它既然是提供了平台，又企图作为这个平台中的一个独立的单元，那它在多元政治结构中与其他政治价值就处在了不平等的地位，或者说它处在了优先的地位，而这一点恰恰是自由主义的政治原则所反对的。为什么这样说呢？因为政治事务也可以视之为一场政治游戏，既然自由主义为这个游戏制定了一套游戏规则，即建立了一个自由主义多元政治的平台，那它又如何能够作为这个平台中的一元参与游戏活动呢？但是，如果它不参与政治游戏，那其其他的参与者即便是遵循着自由主义的游戏规则，也仍然可能导致自由主义所不认同的结果。这样，我们会发现，自由主义所建立的这个平台即多元化的政治格局，就很有可能面临着重大隐患，本来自由主义的宗旨仅仅是建立类似于游戏规则的多元化政治平台，依照游

戏规则，它应该不问结果如何，只问规则是否得到遵守，然而，实际上自由主义本身又不可能完全排除它的价值倾向，如果在这个多元政治平台中的任何一元取得了压倒性的胜利，那么其结果很可能并非自由主义所愿，而是某种形式的一元独断主义，甚至导致极权主义，而这又是与自由主义的基本原则根本对立的。这样一来，自由主义的这种多元政治的结果就与它的价值预设形成了重大的矛盾，因为它不可能事先假定多元政治格局中的任何一元在价值主张上是与自由主义相一致的，甚至多元政治的多元性恰恰体现了它包容了各种各样的政治分歧，但是，依照自由主义的价值预设，其中的任何一种政治主张又都不能在这种政治游戏中取得绝对的胜利，而自由主义在制定这种平台的游戏规则时，又不可能事先排除这样的结果，因此，自由主义的平台政治就面临着实质上的多元与一元的重大冲突，如果这个问题不能从根本上解决，那么自由主义就面临着解体的危险。

我们看到，另外一个政治学家施特劳斯也同样发现了自由主义政治理论中有关一元与多元的内在冲突，与柏林的态度有所不同，他明确提出了自由主义的价值危机问题，在他看来，自由主义这一内在的方法与价值上的冲突，是自由主义的最大难题，自由主义无法在维护政治多元的同时坚持他的一元论价值立场，如果它将自己视为一种独立的政治价值，那它就不可能主张多元政治，不可能为多元政治提供一个政治平台，而如果它只是旨在提供一种多元格局的政治平台，那它的价值主张就将退隐而去，这样一来，所谓多元的政治平台也就难以维系，其结果必然是一场政治斗争之后所产生的强者的政治统治。在这一点上，施特劳斯与施米特得出了相同的结论，以他们之见，多元主义政治不可能长久，或者说自由主义的多元主义是不可能存在的，要么是自由主义，要么是多元主义，不可能有自由主义的多元主义。¹⁶

针对这种多元与一元的政治价值的内在冲突，施特劳斯与施米特所提供的解决方案又是不同的。施米特强调的是通过一种国家主义的一元论来解决多元论问题，他在《政治的概念》猛烈抨击自由主义政治理念，指出要理解政治的本质必须回到真实的人类状况即霍布斯所谓的自然状态之中去，利维坦是人类政治的真实起点，在国家的法律制度背后，支撑着它的是国家的形而上理性，或黑格尔意义上的国家伦理和国家精神。对于施特劳斯来说，国家主义的政治一元论也是有问题的，施特劳斯把他的视点投向了古代，在对古代政治神学做了一番深入的考辩之后，他指出古希腊的共和政治是最好的政府形式，在这种体制下，拥有土地的地主阶级、城市贵族知书达理，热心公益事业，让他们轮流执政，既可以遵纪守法，又能维护法律的尊严，确保法律的实施。我们看到，共和主义的政治观念从某种意义上来说，依然是自由主义的一个理论渊源，它在近现代的西方政治思想史中也曾多次出现。例如，美国的联邦党人所主张的就不是—般意义上的民主主义，而是共和主义，一些保守的政治理论家如博克等人也都是共和主义，至于现代的著名政治理论家阿伦特也是一位共和主义者，她对于极权主义的批判固然有自由主义的成份，但更多的是吸取了古代的共和主义传统。此外，值得在此一提的是，哈耶克的自由主义理论其实就有很多共和主义的因素，他的宪政模式从某种意义上来说也吸取了古代共和主义的政治传统，如三权五层的宪法结构、纯粹立法议会的设置与组成等就有明显的共和主义色彩。总之，针对自由主义内在的一元与多元的政治价值冲突，共和主义的政治方案无疑具有重要的启发意义。

2、罗尔斯的解决方法

自由主义所面临的问题在伯林那里还只是一个困惑，而对于罗尔斯来说，自由主义必须建立一种新的理论，正是基于自由主义有关价值一元与多元的内在矛盾，罗尔斯在《正义论》之后，撰写了另外一本重要的著作《政治自由主义》。罗尔斯的这一著作可以说是针对自由主义政治理论所面临的危机而提出的一种新方案，就此来看，正像罗尔斯自己所指出的，这部书中所提出的一些主要观点已与《正义论》有所不同，他写道：“在我对《正义论》一书目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说没有与一种严格的政治正义观念区别开来。在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。然而，在本书这些演讲

中，这些区分及相关理念却至关重要。”¹⁷因此，他在《政治自由主义》一书所建立的自由主义的政治理论，首先要解决的便是一种政治正义的低限原则，即把各种理论主张的完备性内容从政治层面上排除出去，而在此基础上建立一种自由主义的政治一元论。为此他写道：“政治自由主义的问题是：一个由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会之长治久安如何可能？这是一个政治的正义问题，而不是一个关于至善的问题。”¹⁸

针对伯林、施特劳斯、施米特等人所揭示的自由主义的政治价值危机，罗尔斯提出的解决方案其关键在于将政治正义与社会正义区分开来，把政治正义界定为一种纯形式的公共理性，也就是说，他把自由主义在多元与一元上的价值冲突通过一种新的政治一元论而予以解决。我们看到，这种新的的一元论在罗尔斯那里并不是传统自由主义所认为的那种内容的一元论，而是一种形式的一元论，在他看来，传统自由主义往往把政治价值界定为一种完备性的善理念，这样一来，就与自由主义的多元论主张发生了矛盾，伯林所说的一元与多元的冲突恰恰是一种完备性的自由理论与其他完备性的政治理论在自由主义的政治平台中所导致的冲突，而由此也构成了自由主义自身内部的价值主张与工具形式的矛盾，这一矛盾可以说是自由主义政治哲学所面临的最深刻的难题，罗尔斯企图通过把自由主义的完备性内容还原为一种形式上的交叉共识，而予以解决。罗尔斯将他的这种方法称之为政治学的减法原则，通过这一减法原则，他不但消除了自由主义的完备性内容，而且也消除了其他多元政治理论的完备性内容，并只在一元与多元妥协一致的形式基点上达成最低层面的理性共识。

在我看来，罗尔斯的政治自由主义主要由如下三个要点支撑着他的基本观点。第一，罗尔斯整个政治自由主义的基石是他提出的交叉共识的核心概念。在他看来，之所以能够达成自由主义一元与多元的和解，并且提供一个自由主义政治的平台，容纳各种各样的政治主张，关键在于人们之间存在着一种交叉共识。所谓交叉共识乃是指基于不同的完备性观点的多元主张在某个层面上所达成的一种对于共同可以接受的价值共识，虽然根据不同的完备性理论而对这个价值的看法有所不同，但在政治层面上，它们却可以抛除歧见，把它作为一种可以共同接受的公共价值加以认可，并在此达到一种共识，所谓交叉指的是不同观点在某个点上的交汇叠合。以他之见，虽然各种完备性理论就自身来说，它们有关政治价值的主张是各不相同的，甚至是相互对立的，但是它们在某个基本的政治原则、政治理念或政治制度上却是可能达到某种相互一致的认同，因此，正是在这一交叉共识上构成了自由主义政治平台的出发点，所谓政治自由主义恰恰是在这一交叉的共识点上建立起来的。由于各种完备性理论在交叉共识上取得了某种形式上的基本一致，所以也就不会产生剧烈的冲突与斗争，而是多元化的交汇与融合，至少是保证了一种制度上的平稳与安定。罗尔斯写道：“因此，为了了解秩序良好的社会怎样才能达到统一和稳定，我们引进了政治自由主义的另一个基本理论，该理论与政治的正义理念相辅相成，它就是各种合乎理性的完备性学说达成重叠共识的理论。在此种共识中，各合乎理性的学说都从各自的观点出发共同认可这一政治观念。社会的统一建立在对该政治观念的共识之基础上；而只有在达成共识的各种学说得到政治上积极行动的社会公民的确认，而正义要求与公民的根本利益——他们的社会安排培育并鼓励他们追求这些根本利益——又没有太大冲突的时候，稳定才有可能。”¹⁹

第二，交叉共识不仅从方法上解决了政治上一元与多元的矛盾冲突，在罗尔斯看来，这种共识最终还是可以成就一些内容的，或者说，所谓交叉共识总要有一个对象，即对什么达成了共识，关于这个共识基本的内容罗尔斯称之为“首要善”。在《政治自由主义》一书中罗尔斯为作为合理性的首要善而开列了一个基本的目录。“首要善的基本目录具有以下五个（如有必要，我们还可补充之）：（1）基本的权利和自由（它们可以列出一个目录）；（2）移居自由与多样性机会背景下对职业的选择；（3）在基本结构之政治制度与经济制度中享有各种权力、职位特权和责任；（4）收入和财富；以及最后（5）自尊的社会基础。这一目录主要包括各种制度的特征，也就是基本的权利和自由、制度性的机会和职位与职业的特权、以及收入与财富。而自尊的社会基础是通过公共政治文化的各种特征，诸如对正义原则的公共认识和转

变，而得到说明的。”²⁰罗尔斯认为，尽管各种完备性的政治理论是不同的，它们的形而上价值理念也有很大差别，但就一个公共社会的政治共识来看，多元化的政治完全可以在上述的基本点上达到交叉共识，任何一种理论只有在上述清单的内容上达到基本共同的认识和理解，才可能组成一个多元化的政治社会。按照罗尔斯的看法，这些基本价值乃是一些最低限度的价值，它们完全可以为多元化政治格局中的任何一种政治理论所接受。

尽管各种政治理论的形而上价值不同，但在政治层面上它们却是完全可以达成一致的。当然，所谓共识并不是铁板一块，而是一种大体的一致认同，罗尔斯补充道，由于每个人所处的位置不同，上述的首要善可以根据相关的情况在内容上有所变动，基本价值的排列顺序也会因人而异。罗尔斯据此提出了四种主要的变量，它们分别是道德和智力上能力与技艺的变量，体力能力和技艺的变量，公民善观念上的变量，兴趣与偏好的变量，²¹在罗尔斯看来，只要基本的正义原则得到满足，这些变量所导致的每个人所处位置的不同和个体间的差异，就不会危及到政治正义的根本问题，也就不能认为它们是不公正的。总之，交叉共识所达成的基本的政治价值决定了一个正义的社会是可能存在的，而政治自由主义所指陈的社会恰恰是以这种交叉共识所达成的基本价值为基础而建立起来的公共社会。

第三，对于罗尔斯来说，政治自由主义并不单纯是一种观念性的理论，而是一种政治实践，在自由主义看来，建立一个自由的政治制度是其理论的目的所在，因此，宪法共识的达成以及宪政制度的建立是交叉共识的进一步结果，由交叉共识所形成的公共社会必然是一个基于宪法共识上的立宪民主社会。罗尔斯认为，一种基于交叉共识的本质性宪法包含着如下的基本原则：“（1）具体规定政府之一般结构和政治运行过程（包括立法、执法与司法权；多数人统治的范围）的根本原则；以及（2）立法的大多数人所尊重的公民的平等之基本权利和自由，诸如选举的权利和参加政治的权利、良心自由、思想和结社自由、以及法规保护。”²²在罗尔斯看来，根本性宪法的理念乃是政治自由主义合法性的基本表现，一种自由主义的政治制度既应该是合理的，又应该是合法的，交叉共识为此提供了合理性的基础，而宪法性共识则提供了合法性基础，合理性与合法性的结合使得罗尔斯意义上的政治自由主义成为可能。

我们看到，罗尔斯有关自由主义的政治理论通过上述三个基本方面的展开，从而提供了一种新的方案，他的《政治自由主义》一书尽管涉及的内容是多方面的，但在我看来，其最有意义的地方是对于有关自由主义政治价值的危机提出了一种强有力的应对。对于伯林的问题，罗尔斯采取了一种减法的政治原则，通过交叉共识的理念把自由主义多元与一元的内在矛盾整合与消解到最低的形式层面，他认为自由主义不能将其完备性的理论深入到具体的政治实践中，或者说自由主义的价值主张在政治领域应该有所节制。自由主义的政治正义并没有将自由主义的所有完备性价值都包含进去，相反，它恰恰是通过对一些非政治层面上的有关宗教、哲学、道德等价值内容的删除，从而使得政治自由主义具有了接纳多元政治的可能。也就是说，政治自由主义提供了一种非完备性的政治平台，在这个平台上各种各样的政治理论都在隐去它们的形而上完备性价值的前提下，就某些基本的价值达成共识，这些共识显然是多元与一元的交汇点，在此，不但自由主义认同这些价值，其他的非自由主义也认同这些价值，而且，对于这些价值的认同并不是依据各自完备性的形而上理论做出的，而是由一种理性人的基本理性能力所达成的。只要是作为一个现代意义上的理性人，那他依据最基本的理性能力就会在政治层面上认同这些基本的共识，就会认为这些基本的价值并不是自由主义所独有的价值，而是所有正常的理性人在一个和平与稳定的社会中进行合作与生活的基础。

交叉共识是公共社会的基础，这一共识作为一种政治的制度化结果，那就是宪法制度的产生，宪法制度并不单纯是自由主义的政治制度，而是任何一个理性人都能够接受的政治制度，其突出特征是政府组织遵循着中立性的程序原则而运作，所体现的正义乃是一种程序正义。罗尔斯写道：“对政治自由之公平价值的这种保证具有几个值得注意的特点：首先，它确保每一个公民都能公平地和大致平等地利用公共设施，这种公共设施是被设计用来为一种明确的政治目的服务的，即是说，让每一个公民都能公平地和大致平等地利用由宪法法则和宪法程序所具

体指定的那种公共设施，正是这些宪法法则和宪法程序支配着这一过程并控制着人们进入政治权威地位的入口。正如我们将要在稍后讨论的那样，这些法则和程序将是一个公平的过程，它们是被设计用来创造公正而有效的立法的。’²³

3、哈耶克自由主义的独创性

对于自由主义的内在危机，哈耶克也有深切的认识，从某种意义上来说，他对于古典自由主义的回归，特别是提出的宪法新模式，就是对自由主义内在危机的一种应对。不过，对于哈耶克来说，自由主义的价值危机并非无法解决，这种危机与其说是自由主义的危机，不如说是新自由主义的危机，或伪自由主义的危机，而就自由主义本身而言，其古典精神已经蕴含了自由主义价值的正当性，这种正当性渊源于自生秩序的演变过程，并作为正当行为规则而为人们所遵循。因此，自由主义的价值并非某种理性创造的产物，而是自生的一种客观性的价值，用他的话来说，是一种人之行为而非人之设计的产物。对于这种来源于人之行为而又人之理性不及的客观性价值，哈耶克特别指出，它们并非以肯定性的形式为人所认知，而是以否定性的形态向人呈现，也就是说，这种自由主义的价值乃是一种客观的否定性的价值，人的认知虽然可能不断地靠近它，但却不可能最终达到完全的了解，正是这种人之理性不及的客观的否定性的价值，才是自由主义自生秩序的价值基础。

在哈耶克看来，这种价值并没有出现所谓的内在危机，只不过自由主义在本世纪以来的新形态对这种价值缺乏深刻的认识，它们并没有遵循着无知的知识论理解自由主义政治理论的否定性的价值，相反，它们大多依照理性建构主义的知识论对自由主义的政治价值给予肯定性的阐释。这样一来，自由主义就变成了一种强势的政治逻辑，企图通过相关的制度性建设来实现某种组织或集体性的政治意愿和理性意志，尽管这些被冠之以美好字样的组织利益和集体目标对于现代社会来说满足着多方面的需要，但是一旦自由主义脱离了它的个人自由的否定性价值基础，必定会发生内在的蜕变，成为自由主义的对立面。我们看到，这一自由主义的流变形态不仅在法德等大陆国家的思想理论中表现得十分突出，即便是在英美国家，新自由主义也占据着主流地位，那些打着所谓民主政治和福利国家的新自由主义，乃至罗尔斯、德沃金等人的当代自由主义，其内在的精神已经远离了古典自由主义的价值传统，成为与各种各样的社会主义和社会民主主义所主张的价值交汇合流的政治理论。

尽管就时间顺序来看，罗尔斯的《正义论》和《政治自由主义》系统思想的完成与哈耶克的系统理论，特别是《法律、立法与自由》的思想创新，并没有沟通的互动关系，而且哈耶克在没有深入研究罗尔斯的政治理论之前也曾把他引为同道，其实就精神实质来说，他们两人是有着根本性差异的，这种差异不但体现在对于正义的实质性理解上，而且体现在对于自由主义内在危机的应对上。关于罗尔斯的应对我们在前面已经给予了一定的分析，不过，如果从哈耶克的视角来看，罗尔斯对于伯林问题并没能从根本上给予解决。我们知道，罗尔斯企图通过交叉共识达到一种消除了各种完备性学说的自由主义政治平台，在此，他以自由主义与其他各种政治理论所共同接受的基本政治共识来解决政治形态中的多元与一元的价值冲突，这一方案虽然用心良苦并拥有着形式合理性，但是，由于罗尔斯缺乏对于政治价值的否定性特征的深入理解，因此，他的解决依然存在着重大的问题。第一，他的政治自由主义在构建多元政治格局中以基本的交差共识为解决多元与一元矛盾的手段，这样在他那里就预设了自由主义与其他多元政治理论所共通的一些价值内容，尽管这些价值内容已被他消除到所谓的最低限度，即已排除了各种宗教、哲学与道德等完备性理念，然而，他并没有证明这种交叉共识是如何可能的，也就是说，各种政治理论如何能够通过交叉共识而达到所谓的低限内容。第二，即便是这种交叉共识成为可能，那么自由主义与多元政治理论又如何能在政治领域中显示出各自的不同呢？显然罗尔斯或者是在用自由主义的一元来消除多元背景，或者是在多元与一元的交叉共识中取消自由主义的独特本质，这样一来，自由主义也就不能称其为自由主义了，这种交叉共识也难以有效地防止施米特所指陈的那种导致全能国家的极权倾向。

因此，依照哈耶克的理论，罗尔斯那种建立在理性人基础上的交叉共识实际上依然体现出理性建构主义的倾向，他所达成的那种基本共识仍表现出了肯定性的价值形态，而以此为基础所形成的一整套政治制度和法律制度，即罗尔斯所谓的立宪民主政治依然是目前通行的宪法模式。我们看到，罗尔斯尽管在社会正义和政治正义理论中多有建树，但他在宪政理论中，在宪法模式的制度设置中并无新见，基本上还是沿袭着传统的宪政模式，并且以流行的宪法制度为他的政治自由主义和社会正义论所凭借的背景制度，正像他自己所说的，他的自由优先权是建立在西方现行的民主政治这一制度形态之上的，他所谓的交叉共识所达成的也是对这一类制度性价值的肯定性认同，对此，我们可以从罗尔斯在两部书中所开列的价值清单，诸如各项权利保障条款以及相应的三权分立、程序正义等，看出它们不过是目前西方民主政治的现实描绘。如此看来，罗尔斯对于自由主义价值危机的理解还只是体现在理论形态上，就制度本身来说，他并没有感到自由主义的政治制度因其内在价值的危机正在遭受着各种问题的缠绕，走向解体乃至崩溃。从某种意义上来说，他的社会正义论不但没有对这种制度的危机给予匡正，反而通过借助于政府在分配领域的权力扩展而助长了某种全权性国家的趋势，看上去罗尔斯所提出的社会正义的两原则既体现了自由主义的自由原则又照顾到了社会主义的平等要求，是一种很好的折中方案，但由于他在对于政府权力的行使上放弃了自由主义宪政的最根本性的精髓，即限制政府权力，因此他的理论很可能为极权主义所借用。

在哈耶克看来，自由主义演变到今天确实面临着危机，但是，他对于危机的理解却与伯林、罗尔斯等人有所不同，以他之见，自由主义的真正危机并不是政治价值的一元与多元矛盾所导致的危机，而是由于否定与肯定、内部规则与外部规则的矛盾所导致的危机。在他看来，自由主义的价值基础乃是一种否定性的价值，特别是在和平、自由与正义三个伟大的自由主义政治理想方面，其内在的价值支撑乃是一种否定性，从这种否定性的价值才引伸出相关的法律制度和宪法模式等自由政制秩序。因此，只要遵循着否定性的正当行为规则，一个自生的社会秩序就会出现，并且进化为一种人类的扩展性文明，这种文化进化论可以说是哈耶克所理解的自由主义的开放社会景观，然而这种人类文明的自生秩序却因其法律规则的肯定性理解而出现了问题。这种对于社会规则与秩序的肯定性理解，尽管可以称之为是一种新自由主义的理解，其实它们并不是自由主义，而是伪自由主义，是理性建构主义的必然结果。应该看到，对于价值、规则与秩序的这种肯定性理解不但为新自由主义所认同，而且也为形形色色的其他政治理论，诸如实证法学派、社会主义、社会民主主义等理论所认同，因此，对于自由主义的政治理论来说，所面临的并不是单纯的一元与多元的价值观问题，而是肯定性与否定性的价值观问题。

如果遵循着否定性的自由主义价值观，伯林所谓的一元与多元的价值冲突就不难解决，依照哈耶克的政治逻辑，自由主义的政治价值并不是一元的或多元的，所谓一元与多元是建立在肯定性的价值标准之上的一种分类，如果自由主义是一种肯定性的价值，那就会产生一元与多元的冲突，但如果把自由主义理解为一种否定性的价值，把自由主义有关和平、自由与正义以及民主、人权、平等等价值均视为一些否定性价值，那么关于这些价值便无所谓一元与多元之冲突。因为对于它们来说，最根本的乃是划定一个界线或设定一个标准，如果标准是否定性的，便意味着在标准所划定的范围内，每个人都可以根据自己的价值认同而从事各自的活动，无论这些活动是一元的还是多元的，或者说正是由于人的个性的多样性，人的预期、需要、努力、愿望、目标、理想与希望乃至机会是千差万别的，甚至在不同的时空情势下也是各不相同的，才使得每个人都是一个独立的不可替代的个体，他的行为或他的所谓本性构成了社会生活的多样性，或多元价值。因此，从否定性的标准来看，一个自由的社会秩序完全可以称之为一个多元价值的有序社会。但是，这种多元价值的共存并不是建立在所谓对于这些价值本身之合理性的认同或交叉共识上，罗尔斯理论的立足点是将多元价值的共同一致置于这些价值本身，在他看来这些价值本身的肯定性内容似乎就能够支撑起它们的合理性。然而对于哈耶克来说，这种基于价值内容的肯定性一致是不存在的，也是不可能达到共识的，然而，否定性的标准却使得自由社会在另一方面达到了共识，这个共识也可以称之为是一种交叉共识，但这个共识的基点不是其多元价值的内容，而是为这种多元价值提供衡量标准的否定性规则，或这个否定性

规则所划定的界线。

由此可见，一种多元价值的共存并不是建立在对于某种一元价值的共同认识上，任何一种政治理论都无法为这种一元的交叉共识提供证明，但是，它却完全可以从否定性的角度为这种多元价值的共存空间划定一个界线，所谓一元如果存在的话，那它并不是意味着一元价值的肯定性内容，而是一种区域的分界，或一种划分公域与私域、正当行为与违法行为的规则体系，这种规则体系乃是一个多元价值所必须共同遵循的一种否定性标准。这样一来，所谓的一元与多元的关系实际上就转换成合法与违法的法律关系，因此，自由主义的政治理论从根本上来说乃是一种法律理论，一元与多元的矛盾实际上是合法预期与多样性价值的矛盾。哈耶克对此问题的解决所遵循的不是那种肯定性的道义论，或肯定性的道德至善主义，而是一种法治的规则理论，伯林所谓的一元与多元和罗尔斯的交叉共识等问题，实际上就变成了合法预期和对法律规则的认同等法律秩序问题。

当然，把政治价值的问题转变为法律秩序问题，这还没有从根本上解决自由主义的价值危机。因为何为法律呢？什么是划分公域与私域的规则标准呢？这个问题就使得自由主义的政治理论进入了更深一个层次，哈耶克正是沿着这种政治逻辑而进入他的法律理论的，他在这方面最重要的贡献就是区分了两种规则体系和法律制度，即作为自由规则的私法制度和作为组织规则的公法制度。关于哈耶克的法律与宪政理论我们在前面已经给予了详细的论述，在此不再多说，这里我们所关注的乃是哈耶克理论的独创性。我们看到，哈耶克与其他理论家的一个重要不同在于，他不是预先从有关人的本性或有关社会的本性来考量规则与秩序，即便就自由主义来说，他也不是从有关自由主义的一些基本价值预设来推演出一个相关的法律制度和政治制度。这一点在罗尔斯的理论中就表现得十分突出，罗尔斯大致是从所谓的理性人、原始状态、无知之幕和最大最小值原则等前提预设来推论他的自由主义的一些基本价值的，并以此为基础来证成一个现代民主政治形态的正当性存在，因此，这条路径在哈耶克看来仍然属于理性建构主义的理论模式。哈耶克所遵循的乃是一种相反的政治逻辑，他并没有通过预设所谓的理性人、原始状态等前提来推演他的自由政制秩序，在他看来，那些所谓自由主义的基本价值，人们并不能达到全知的认识，我们只能从现有的规则和秩序中逐渐探讨一些相关的价值。因此，哈耶克对于人性的理解不是建构性的，他的理论所关注的中心不是所谓的人，而是人生活其中的行为规则及其法律制度，以他之见，只要人遵循着正当的行为规则，就足以达成相应的预期。至于人性本身是什么，人的价值本身是什么，这些都是一些无意义的问题，而且也是不可能得到圆满答案的，因此完全没有必要预先设定人的本性及其核心价值，并以此来建构一套法律和政治制度。

在哈耶克看来，自由主义的最大危机恰恰是出于那种企图由人的理性通过肯定性价值的预设来建构完善制度的狂妄之举。以他之见，自由社会乃是一种自生的秩序，正义的法律和制度只能是从社会进化中自生地产生出来。然而，在这样一个自生的社会演进过程中由于人的理性的潜越，很可能导致自生秩序的蜕变，产生出一种全权性政制。所谓自由主义的危机如果存在的话，恰恰是这样一种危机，这种危机不仅发生在人的理性建构中，而且更具体地表现在规则和秩序之中，在哈耶克看来，以公法为核心的现代法律制度和现行的宪法模式便存在着这种导向极权政治的隐患。当然，这种危机并不是自由主义造成的，而是组织性制度本身的潜在痼疾，它的原因并不在于自由主义，而在于对于自由主义的误解和其他形形色色的反自由主义的企图。

如此看来，哈耶克所关注的社会制度问题与罗尔斯有着重大的不同，罗尔斯是以现行的民主政治为理论的制度性背景和前提，并企图通过这种制度性的预设而解决自由主义的政治正义问题，哈耶克则相反，他认为自由主义的政治正义恰恰在现行制度层面上是有问题的，现代的自由民主政治不但不能为自由主义的正义问题提供制度性背景，而且相反，正是它们使得真正的自由主义的正义价值受到了最大的误读，因为现代所谓的自由主义民主政治实际上已经远离了古典自由主义的精神，成为伪自由主义的，甚至是全权主义政治的制度背景。因此，哈耶克

所进行的中心工作便是建立一种新的法律观，并以此致力于宪法新模式的制度创新，在他看来，真正的法律乃是体现着普通法精神的私法原则，所谓法治不能是公法之治，而是公法形式下的私法之治，是正当行为规则的调整与调适，而实施正当行为规则恰恰是宪法赋予政府组织机构的首要任务，新宪法模式的基本原则便是通过三权五层的制度设置而实施私法之治。

值得特别指出的是，哈耶克对于私法的公法之治的宪政原则有着不同于新自由主义的理解。在各式各样的所谓新自由主义那里，看上去也都强调法治，并认为法治是自由主义政治的基本原则，然而它们的法治从实质上来说，依然是公法意义上的法治，特别是行政法意义上的法治，不但如此，并且还把公法付诸于民主政治，认为人民主权原则或多数票原则为公法之治的合法性提供了坚实的基础。而在哈耶克看来，恰恰是这种普遍盛行的民主政治从根基上动摇了自由主义的法治原则，民主固然是一个好的东西，但它是有限度的，无限民主不但不能导致法治，反而会败坏法治精神，因为真正的法治渊源于私法原则，作为私法的普通法并非由多数票原则筛选产生的，而是在自生社会秩序中自发地产生出来的。就社会治理来说，除了民主决策的手段之外，共和也是一个社会秩序的基本要素，虽然哈耶克在他的论述中对于共和主义并没有给予过多的强调，但是，我们仍然可以从他有关新宪法的制度设置中看到共和因素对于他的宪政理论的重大影响。所谓共和指的是一种政体的治理原则，虽然从私法的角度来说，共和并不是法律的一个来源，因此哈耶克在追溯英国法的历史渊源时并没有论及共和主义，但是他在进行宪法的模式创新时，却深受共和主义的影响，而这又是与古代城邦的共和政制以及美国立宪党人的共和思想相一致的。在古代的法治理论中，起主导作用的并不是所谓的民主，而是共和，这一点美国的立宪党人有着深刻的认识，在他们创制美国宪法时，所吸取的政治资源主要的是古代共和理论而非民主理论，由此建立的美利坚共和国显然也是一种体现着共和与法治原则的立宪国家。²⁴

我们看到，哈耶克与古典自由主义者一样，对于民主政治一直抱有十分的警惕，他从来就不认为民主政治能够解决自由主义的问题，在他看来，民主只是一种选举的程序，并不关涉法治，法治原则并非民主原则的体现。人们往往把民主与法治视为一体，视民主政治为法治的基础，认为只要是通过公开的民主程序选举议员，并由议会或相关的立法机构根据民意制定相应的法律，依据议会制定的法律治理社会，就能从制度上保障法治原则的实施。但是，古典自由主义对于民主政治却有着不同的看法，它们认为代议制的作用是有限的，法治之法主要不是议会的立法之法，而是在社会演进中逐渐形成的那些法律规则的统治，用哈耶克的话来说，它们是正当行为规则的社会治理，是普通法之治。法治或宪政制度的关键在于三权分立，但三权分立的思想却不是民主政治的产物，而是共和政治的产物，哈耶克进一步发挥了古典自由主义对于民主政治的不信任，他认为现代民主由于其漫无节制的扩张已经严重危及到法治的基石和共和主义的宪政体制。在这样一种背景之下，哈耶克的法律与宪政理论着重在两个方面提出了他的思想创新，一是通过提出正当行为规则来重新确立法治中的私法之治原则，二是通过建立一个纯粹立法议会来恢复古代宪政的共和主义原则。可以这样说，哈耶克的宪法新模式集中体现的乃是法治主义与共和主义的精神，他所提出的“普通法的法治国”或私法的公法之治与宪法制度架构中的两种议会的模式，都明显地表现出法治主义与共同主义的基本倾向。

综上所述，哈耶克的自由主义无论在基本价值的定位上还是在宪法制度的模式设计上，都有别于其他的自由主义，特别是有别于自由主义的左派，哈耶克基本上是在延续英国古典自由主义的思想传统，面对现代社会中的两个方面的重大问题，即社会主义计划经济制度的极权模式和西方现代民主制中的公法化扩张，提出了一系列富有创新的理论，这些理论虽然面对的问题是不同，但就其基本的逻辑指向来说，又可以说是对于伯林晚年所提出的有关自由主义价值之一元与多元矛盾的一种卓有成效的回应。我们知道，伯林虽然提出了一元与多元的价值冲突问题，但他是无法解决的，最终把自由主义政治价值的选择交给了个人的主观意志，在他看来，自由主义最终是一个在多元政治价值中的一元选择问题，这种选折尽管回避了罗尔斯政治自由主义的交叉共识所出现的问题，但是其所内在的问题却是显而易见的。由于把自由交给了个人自己，那么伯林曾经提出的两种自由概念中的自由问题就变成了他在解决一元与多元问题

上又重新回来的问题，但是由于个人的能力是有限的，特别是他的认识是有限的，而一旦自由主义的价值选择全部落在了个人身上，那么，大陆传统思想中的有关个人意志就成为伯林所无法回避的死结。从这个个人意志出发，自由主义很难经得起理论的追问和现实的冲撞，这样一来，法国式自由的老问题就又重新摆在了伯林的面前，谁又能排除沿着伯林的路向不出现一个新的二十一世纪的卢梭呢？

而哈耶克所解决的问题，恰恰是卢梭之后孟德斯鸠面临的问题，如果说伯林通过他的晚年的理论困惑而使得卢梭凸显的话，那么哈耶克则是通过他的以正当行为规则为基石的法律理论而使得孟德斯鸠重新出现，伯林由于忽视法律及其法律的正义问题而对自由的认识无法深入到自由主义的精髓，哈耶克恰恰是在这个方面校正了伯林的失误。²⁵我们知道，哈耶克在中后期的近半个世纪的思想研究中，其主要的精力是放在法律与政治问题上，他深刻地意识到自由主义的核心问题乃是一个法治与宪政问题，正是在这个问题上他提出了一种全新的自生社会秩序的理论，应该看到，哈耶克的自生秩序理论是为他的法律思想服务的，说的更准确些，是为他的法律、自由与正义相关联的自由主义政制理论服务的。正像我们在前面的章节中所详细论述的，通过自生秩序理论，哈耶克在正当行为规则、免于强制的自由、普通法的法治国、三权五层的宪法模式等一系列具体的而又核心性的论述中全面展示了他的理论的丰富性和复杂性，而这一切又都是围绕着一个重大的价值性背景，即否定性的价值展开的，正是否定性价值为上述的各种具体理论乃至整个自生秩序理论，提供了一个不同于传统自由主义的新的理论背景。

二、对哈耶克自由主义的挑战

1、格雷及其挑战

哈耶克作为二十世纪最具独创性的自由主义思想家，他的理论对于自由主义在现当代所面临的一系列严峻问题给予了强有力的应战，特别是在法治与宪政领域，哈耶克通过他的自由政制理论，为自由主义面对现代社会的新问题而可能进行的宪法制度创新，提供了理论的依据，关于上述内容，我们在前面的章节中已经分别作了较为详尽的论述。

但是，也应该看到，哈耶克的理论一经提出，就面临着各种各样的批判与挑战，其中有来自社会主义、社会民主主义、国家主义和社群主义的批判，但更尖锐的是来自自由主义内部。哈耶克的自由主义在当今世界还有普遍意义吗？他对于资本主义原生过程的理解、对于计划经济的分析批判在社会主义阵线解体之后还有多少价值？他对于民主政治的排斥、对于经济平等的蔑视、对于社会正义的否弃究竟有何依据？他所谓的自生秩序理论果真能够与实际的社会历史变迁相吻合吗？他的方法论和知识学究竟在哪一种层面上支持他的论证呢？这一系列问题都是哈耶克理论自产生之日起就一直面对的。

相比之下，上述问题中颇有代表性的是格雷对于哈耶克理论的批判性阐述。说起来格雷有关哈耶克的研究经历了一个重大的转变，他从深入解读和拥护哈耶克的自生社会秩序理论到后来对于哈耶克上述理论的全面批判，确实是涉及到很多复杂而又深刻的问题，尽管格雷的转变有着多方面的原因，但在我看来，恰恰是这个善变的格雷，较有资格担当哈耶克问题的提出者，他后来对于哈耶克理论的全面挑战正像他前期对于哈耶克理论的精深阐释一样，对于梳理哈耶克的问题具有十分重要的意义。格雷在《哈耶克论自由》一书中，在两个方面的分析研究得到了学术界的广泛注意，一方面是他对于哈耶克思想理论来源的精致梳理，另一方面则是对于哈耶克最关键的自生社会秩序概念的解读。在格雷看来，哈耶克的思想主要有两个不同的渊源，一个是英国的古典自由主义传统，特别是休谟的思想，另一个则是德国哲学家康德。关于康德对哈耶克思想的影响，在此需要特别说一下，虽然据哈耶克晚年的自叙他并没有读过多少康德的书，²⁶但我们并不能因此就认为哈耶克理论与康德哲学的关系是人们的主观臆断，格雷是就哈耶克理论的内在含义及其深层的逻辑背景，来揭示他所包含的思想史中的康德问题的，因此，即便哈耶克直接读康德的书不多，但他们的很多观点有深层的暗合之处，至少从哈耶克

对康德法律思想的解读来看，两者之间确实存在着内在的联系，因为无论如何，毕竟哈耶克所处的学术氛围具有着深厚的德国思想的气息，康德哲学在本世纪以来的重大影响，例如对于新康德主义的重要影响，哈耶克在维也纳是不可能毫无感受的。

所以，应该说格雷对于哈耶克思想渊源的分析是非常深刻的，他不仅指出了哈耶克理论中的这两个来源，更为重要的是格雷论述了这两个不同的来源在哈耶克理论中所产生的复杂情况。哈耶克理论的复杂性和他所试图整合的问题，在自由主义思想史中是前所未有的，传统的英美自由主义，即便是纯粹的古典自由主义，也少有哈耶克那样的企图，即在英国古典自由主义精神的实质之下容纳大陆的法治思想，因此，哈耶克理论中两种渊源的碰撞与融会，不但极大地丰富了哈耶克的思想，乃至把二十世纪的自由主义理论推向了一个新的高度，而且也使得哈耶克的理论呈现出前所未有的困难与矛盾。且不说哈耶克理论自身中的诸多内容，仅就理论渊源来看，两种看上去截然不同的思想源流，就很难调和在一起，一方面是英国经验主义的有限理性，另一方面是德国高度思辩的先验哲学，无论是在思维方法、逻辑推论，还是在工具价值与目的志向等方面，都存在着很大的差异，但是，哈耶克确实又在他们的截然不同中找到了一个最为根本性的融会点，那就是对于自由价值的认同。

如果暂且抛开他的细节，从整体上考察一下哈耶克的思想体系，就不难发现是休谟而非洛克所代表的英国古典自由主义对于哈耶克理论以实质性的影响，同样康德哲学中的对于普遍法则的纯粹形式的强调，也对哈耶克的自由规则理论发挥了重大的促进作用。我们在前面的几章中曾经指出，英国古典自由主义对于自由的理解最契合哈耶克的内部规则，哈耶克有关正当行为规则与自由的关系，法律秩序的自生演讲，无知的知识论等，都与休谟等苏格兰启蒙学者有着一脉相承的关系。此外，哈耶克对于自由规则的普遍性与抽象性，乃至否定性特征的强调，都与德国康德的普遍法则的思想有关。不过，正如库卡塔斯所言，哈耶克既祛除了康德的先验方法论，又置换了他的道德至善主义，仅仅吸取了康德的普遍法则的纯形式因素，在哈耶克看来，康德的道德主义是有限度的，是康德的普遍法则导致了他的道德形式主义，哈耶克对于康德思想的吸收关键在于他的普遍法则。哈耶克的自由主义由于把休谟和康德结合起来，显示了他的自由与法律思想的独特性。不过，这也正是他理论的最大问题之处，显然，把上述两种思想结合在一起，不是容易的，甚至是不可能的。哈耶克的结合如何可能，对此，理论界一直存在着很大的争论，库卡塔斯在他的《哈耶克与现代自由主义》一书的“前言”中就指出，哈耶克企图调和休谟与康德哲学的努力从来没有成功过。²⁷

说起来，格雷对于哈耶克理论分析的最具有戏剧性的地方，不是有关思想渊源的分析，而是自生社会秩序的论述。格雷对于哈耶克自生秩序的认识曾经赢得了哈耶克本人的认同，以格雷之见，哈耶克的自生秩序包含了三个基本点，它们分别是“看不见的手”（的演进机制）、默会和实际的知识以及传统的自然演进。应该看到，格雷的论述是相当具有说服力的，他确实抓住了哈耶克社会理论中最核心的地方，上述三个要点在哈耶克的理论中具有支撑性的意义，对此，我们在前面已经讨论过了。我认为，格雷《哈耶克论自由》第一版中对于哈耶克理论具有认同性的精彩分析，存在着两个重大的问题，这也为他后来全面否定哈耶克的理论埋下了种子。

第一个问题是格雷有关哈耶克自生秩序分析的第三点，即传统的自然演进，存在着对于哈耶克的误读，至少是片面性的理解。固然，哈耶克多次论述人类社会作为一个十分复杂的系统，它的演化机制的自生性是一个自然的选择过程，并常常把它们与一些自然的复杂体系，如人的大脑、星系、太阳系、有机体的结构机能相比较，指出它们共同的秩序特征。²⁸但如果从整体上理解哈耶克的自生秩序理论，就会发现，哈耶克之所以这样说，虽说不排除他自身理论中确实存在着矛盾与破绽，但更多的原因则是他为了使自生自发这一社会秩序的根本性特性凸显出来，以区别长期以来在思想理论界占据统治地位的人造秩序的观点，所以，才强调社会秩序的自然演讲与自然选择的特征。然而，这并不是哈耶克有关自生秩序论的全面完整的准确含义。因为，哈耶克早就对秩序做了三分法的区分，即自然秩序、人造秩序与自生秩序，如果他

把社会秩序视为一种完全的自然过程，那就没有必要多加一个自生秩序了，二分法，即自然与人造之分别就可以了。他既然把社会秩序视为第三种形态，即人之行为又非人之设计的自生秩序，那显然它就不是纯自然的过程，就与自然物理和有机体的演讲有着实质性的不同，这个不同的关键在于有人的因素、人的行为在其中，有人的理性、预期、愿望、选择等在其中。当然，哈耶克也一再指出，这个自生社会秩序又有别于人造的秩序，非人的主观设计的产物。关于哈耶克的上述观点及其内涵，我们在前面的章节中已经给予了充分的论述。然而，格雷对于哈耶克自生秩序理论的这个基本的特性却存在着误读，一致于他后来得出了这样的结论，即他认为哈耶克的自生社会秩序是一个内容不清楚、缺乏连贯性的混乱概念，所谓秩序除了指陈某种自我复制的结构外，并不包括更多的内容。²⁹依照格雷的上述分析，哈耶克的自生秩序可以等同于一个祛除了价值的非设计的、相对稳定的、能够在一定的条件下自我复制的结构，以此看来，黑社会与市场交换都可以称得上是这种自生秩序了。现在的问题是，格雷的上述解释是哈耶克的意思吗？哈耶克认同把他的自生秩序等同于黑社会吗？

显然，与此相关的是第二个问题，即自生秩序的价值标准问题。关于这个极其重要的问题，格雷在《哈耶克论自由》第一版中并没有作为一个问题提出来，或者说是忽视了，然而在《哈耶克论自由》第三版的后记中，我们看到，格雷对于哈耶克的全面挑战恰恰是从这个问题出发的，即他沿袭了第一版中所认为哈耶克的自生秩序的演讲是一个自然过程的观点，进而在第三版的“后记”中得出了哈耶克有关自生秩序的演讲机制是不含价值标准（*valu-free*）的观点，他这样分析说，哈耶克的自生秩序不包含价值问题，是一个价值中立的客观存在形态，类似于自然现象中的星系、磁场和晶体等复杂事物。格雷以这一关键性结论作为挑战哈耶克理论的支点，从而做出了一系列推论，他据此认为，哈耶克的后期思想的一个最大的问题或矛盾是有关法律的观点。格雷认为哈耶克的法律观存在着一个描述与规范的致命矛盾，一方面哈耶克的自生秩序所遵循的规则是实证社会理论意义上的，只具有描述的性质，规则本身不包含价值的内涵，另一方面哈耶克在使用它们时又明显赋予了它们规范的价值意义，即认为法律规则从一开始就具有价值的属性。这样，格雷认为哈耶克的法律规则与法律秩序就出现了一个不可克服的内在矛盾，即在一个自生的进化过程中，如何能够自发地产生出一个具有价值的规则秩序的呢？

表面上看格雷的分析似乎有理，哈耶克确实对于把道德价值置入社会自生秩序的观点多有批评，认为那种以道德上的善恶标准来衡量社会制度之好坏的做法是荒谬的，他不止一次地写道，由熟人社会形成的部落群体的道德要求如果强加于开放社会，将无异于摧毁人类的文明制度。哈耶克的这一点与其他的自由主义大体一致，甚至更加趋于极端，一致于招致了很多论者的批判。但是，哈耶克排斥把道德价值置入社会制度层面，特别是自生的经济秩序、法律秩序和政制秩序之中，并不等于他不要价值，不等于他就认同于自生秩序是一个不含价值标准的自然形态。一方面，哈耶克与其他自由主义一样，承认在制度之外，在人与人之间的相关领域，道德价值是必要的，是社会生活的必要内容，自由主义并不反对道德，不反对善恶标准，而是把它们限制在伦理道德领域，不能适用于政制领域，政制秩序以及所遵循的法律规则是直接包含道德价值规范的抽象体系。但是，关键的问题另外一个重要的方面，那就是哈耶克在为道德主义划定了界限，并且指出了法律制度的自生特性之后，他并没有像格雷所认为的那样，否定自生秩序的内在价值，把它视为一种可以自我复制的复杂结构，并且把黑社会那样的所谓秩序也纳入其中。相反，哈耶克为他的自生社会秩序从根基上确立了一种坚实的价值，那就是行为规则的正当性，用他的话说，即正当行为规则。

关于正当行为规则，正像我们前面所言，它集中体现了哈耶克理论中的正义观，尽管哈耶克猛烈地驳斥了所谓的社会正义，但他并不反对另外一种正义，即规则正义、法律正义、自由正义。而格雷等人恰恰并没有看到这一哈耶克理论的核心要点，他们只是注意到了哈耶克对于源于道德主义的社会正义的批判和对于社会秩序自生性的强调，而不知道哈耶克的规则体系与自生秩序是包含价值的，是具有着自由主义的政治标准的，哈耶克规则与秩序理论的关键是正当性，他之所以提出正当行为规则，而不是行为规则，其原因在正在于此。所以，格雷得出了

哈耶克自生秩序的不含价值的特性，并指陈他的内在矛盾，显然是一种误读。从哈耶克的正当行为规则的角度来看待格雷上述所说的哈耶克有关法律理论的矛盾，就会发现这个矛盾是不存在的，也就是说，哈耶克的自生秩序不同于自然的复杂现象，它遵循的规则乃是正当的行为规则，因此，这个整体的社会秩序肯定是具有价值属性的，符合自由正义原则的自生秩序。当然，值得特别强调的是，哈耶克所说的自由自由正义，并不意味着这个正当性的规则体系是由人有意识、有目的地设计出来的，也不是立法的法律所强行制造出来的，哈耶克一辈子竭力反对的便是那种人造的正义规则和正义秩序，他认为真正的正义不是理性的设计，而是自生地进化和生长起来的，它们隐藏在人的合法的行为机制当中，特别是隐藏在解决争端的普通法的制度当中。哈耶克认为，人类社会的自生秩序所遵循的规则系统区分为阐明与未阐明两个形式，不过是一个相对的分界，它们基于人的认知能力，这种认知能力并不单纯是心智上的，而且还具是一定的社会政治性内涵，它们涉及正义、自由等内容。英国普通法之所以形成未阐明的规则占据着优先的地位，这是与英国的政治传统以及英国人的法律思维相关的，在以英美普通法为主导的社会秩序中，往往未阐明规则的要比阐明的规则对于塑造一个自由的社会秩序更为重要，人们的活动固然为颁布的法律条文所规范，然而，那些尚未阐明的规则之为传统习俗、惯例、礼仪等，对于人们的行为所起到的规范作用更为明显，成为他们行动的指南。当然，这些未阐明的规则由于日常月久地为人们所自发地接受，所以在无形中也转化为人的一些直觉，如所谓正义感等。哈耶克曾将这些未阐明的规则具体地分为如下三个方面的内容：“(1)只在事实上为人们所遵循但却从未用语词加以表达的规则；如果我们说‘正义感’或‘语感’，那么我们就指这种我们有能力适用但却并不明确知道的规则；(2)尽管已为语词所表达但却仍只是表示长久以来在行动中为人们所普遍遵守的东西的规则；以及(3)刻意引进的从而必定以成文形式存在的规则”。³⁰

在搞清了上述两个重要的问题之后，我们再回过头来看格雷在《哈耶克论自由》第三版的“后记”中对于哈耶克理论的全面否定与批判，就会发现他的很多观点是来自前面两个误读上面的。例如，格雷认为哈耶克的社会理论，特别是他对于社会主义计划经济的批判对于后社会主义时代（post socialist age）没有任何理论和实践意义，³¹哈耶克“并没有为自由主义在多样性社会提供一个正当性论证”。³²格雷最后具有总结性地指出：“哈耶克对于古典自由主义的重述失败了，这不仅仅因为作为他的思想中心的对社会主义的批判并没有恰当地解决后社会主义时期的两难困境，而且还同样因为他不理解或没有意识到已处于现代社会之下的资本主义自由市场的去传统化后果（detraditionlizing effects）。哈耶克思想中的这个缺陷部分地为近来其他的自由主义所共同具有。在哈耶克的理论体系中，正像在罗尔斯的作为公平的平等正义理论和在布坎南的契约式的个人主义那里一样，他们都想当然地以为只要共同地坚守一个正义概念就足以维系自由主义的制度。”³³为此，格雷提出了另外一条自由主义的发展线索，他认为这条自由主义之路是由一个关键性的思想家——穆勒开启的，他们在面对现代社会的诸多困境时提供了比哈耶克所提倡的古典自由主义更有效的解决问题的途径。格雷写道：“当哈耶克的思想明显地趋于破产之际，穆勒自由主义的——把个人自主性的要求与社会合作的需要相协调的思想——富有生机的激励，证实了现代西方社会的最新情况。需要平衡个人的选择与共同体的选择之间的关系，这一主题已经在穆勒的伟大后继者——以赛亚·伯林的著作中得到吸取和发展。这个社会自由主义的传统又进一步在约瑟夫·拉兹的著作中得到发展，他的个人自主性概念在本质性地嵌入社会之中时，值得我们十分深入地予以研究。”³⁴

关于格雷对于哈耶克理论的全面挑战所涉及的内容，我们在此并不准备给予具体的回应，但应该指出，支撑格雷乃至现代很多论者批判自由主义，特别是古典自由主义的一个基础性观点，是自由主义的所谓“价值中立”或“与价值无涉”（value-free）这一核心命题。是否自由主义最终就将归属于一种技术性的治理工具形态呢，或者说，只有不含价值的中立性态度才是自由主义应有的政治意识呢？这又回到了前述的自由主义的一元与多元的政治价值问题上来，显然，那种将自由主义直接视为一种强势的政治价值的观点，是不符合古典自由主义的实质精神的，它的必然结局是法国的自由精神，关于这种自由主义的诸多弊端就无庸多言了，哈耶克著作中的一个中心内容就是对于这种“高卢精神”的批判。可是否自由主义就能够像伯林那样与一

种多元主义的政治价值调和在一起呢？通过上述的分析，我们看到，伯林的多元自由主义面临着无法克服的矛盾。正是在这样的背景之下，我们感到哈耶克提出的那种否定性的自由主义却有着强有力的穿透性，因为它不是那种肯定性的法国式的自由，但也不是不讲原则的多元调和，而是在确立自由主义的基本的普遍原则之下的弱势的自由，其核心在于否定性的正当行为规则，它不是价值中立的，或与价值无涉的，而是有价值性的，是自由主义的价值，它的核心是正义，即自由正义，哈耶克又称之为否定性的正义价值。

2、三种否定性价值理想

我们看到，对于哈耶克思想体系，特别是对于他的自生秩序理论的批判性挑战，尽管是多方面的与各式各样的，但最终仍然集中在他的自由主义价值论上，无论是就其方法还是结论上，它们都不可避免地涉及哈耶克思想的价值观，伯林的问题如此，格雷的问题也是如此。由于传统的自由主义价值理论面临危机，因此，哈耶克所代表的自由主义，论者又称之为新的自由至上主义（libertarianism），这种自由至上主义所持有的价值观究竟如何，就变得格外引人注目了。对于这种自由主义来说，一般意义上的价值论在涉及人类社会的自生秩序时不但无益，反而会混淆问题的实质，哈耶克所说的文明进化的规则以及制度价值，不是政制道德主义，即把道德内容直接移植到社会的演进机制中去，以道德标准直接衡量社会秩序的价值属性，而是政制的正义价值，即另一种政治正义论，或自由主义的正义观，哈耶克又将其精髓称之为正当行为规则，或自由规则。我们看到，把自由、规则与正义三者结合于一体，这是古典自由主义的精神所在，它突出地体现在英国普通法的历史实践之中。

关于哈耶克的自由正义论，我们在前面的章节中曾经给予了详尽的论述，³⁵其实，自由主义并非不讲正义，把自由与正义结合在一起，并与法律规则与制度密切相关，是英国传统自由主义的基本特征，早在斯密和休谟以及黑尔等普通法学者那里，就多有论述。哈耶克承继了英国政治思想的传统，又进一步把它们与大陆的私法精神，以及德国康德哲学的普遍法则的普世性思想联结起来，提出了私法的公法之治的法治观念，认为自由主义的价值就其制度意义来说，乃是以公法的形式实施正当行为规则，并进而创造性地勾勒出一个三权五层的宪法新模式。在哈耶克看来，他穷其一生的努力无可质疑地是为了他心目中的自由价值，而决非是为了一个与价值无涉的自生秩序，以他之见，自生秩序决不可能与价值无涉，当然，他所理解的价值是一种否定性的价值，这一点又是十分重要的。虽然总有论者把他视为保守主义，但他却一直自视为一个古典自由主义者，用他的话说，是一个老辉格党人。在哈耶克看来，阿克顿所说的由辉格党人“最早提出的市政法之上存在着一种更高级法的观念，则是英国人的最高成就，也是辉格党人留给这个民族的最伟大的遗产，对此，我们还可以做一点补充：这一观念也是辉格党人留给世界的最伟大遗传。此一原则构成了盎格鲁-撒克逊诸国共同传统的基础；它是欧洲大陆自由主义从中吸取的最具价值的一部分；它也是美国政府制度赖以为基础的根据。”³⁶

我们看到，哈耶克有关自由主义价值的论述，完全是别开生面的，他的《法律、立法与自由》一书的最后一章在论述了他的宪法新模式之后，随之提出了有关人类文明的三种伟大的否定性理想的观点，这是哈耶克最系统和直接明确的有关自由主义否定性价值的阐述。在哈耶克看来，一个文明社会和自由的开放秩序之下，必然存在着一些伟大的理想和价值，正是它们支撑着人类文明秩序的演进。以他之见，有三种至关重要的价值在影响着人类的行为，无论是对于每个人来说，还是对于一种文明制度来说，这三种价值都是具有终极意义的，它们是和平、自由与正义。为此他写道：“对于一个自由人组成的大社会来说，一个政府能够给予的最美好的东西都是否定性的。-----和平、自由和正义这三个伟大的否定性理想，实是人类文明得以维系的惟一不可或缺的基础，也是政府必须提供的基础。”³⁷我们看到，哈耶克在《法律、立法与自由》三卷集的最后一章，在他系统地提出有关正当行为规则和宪政创新等一系列重要的理论之后，提出人类文明的这三个否定性的伟大价值，我认为决非偶然，这里集中体现了哈耶克自由主义的否定性价值观。

论述到哈耶克的价值论，我们首先便面临一个问题，为什么哈耶克认为和平、自由与正义上述三种价值是人类文明秩序最为重要的终极性价值呢？对此，哈耶克并没有直接在提出这一观点时给予理论上的论述，也许在他看来，这已是不证自明的问题，如果仔细研读哈耶克的一系列重要的著述，特别是后期的作品，就不难发现除了和平在他的理论中甚少触及外，自由与正义一直是哈耶克关注的要点，可以这样说，他的全部社会理论，包括自生秩序观、无知的知识论、法治与宪政思想等等，都是为了自由与正义这一对核心价值的。所以，有关和平、自由与正义的重要性，在此已无须多言，尽管也有一些理论家未必就同意这三种价值是最根本性的，他们还会把其它一些价值，诸如平等、民主等视为同样根本性的价值。但就哈耶克作为一个古典自由主义者来说，他对于终极价值的排序似乎并没有什么可争议的，尽管他也一再指出，像民主与平等这样的价值对于人来说也是非常重要的，然而，就其最终地位来说，哈耶克依然坚持认为和平、自由与正义这三种价值是第一层次的价值，至于其他的价值则是属于第二层次的。

基于哈耶克的论述，我认为他这样排列有如下三个方面的考虑：第一，哈耶克将和平视为一项最重要的价值，而且没有论证，这一点似乎并没有引起多少实质性的争议，其原因在于无论是自由主义的，还是非自由主义的理论，它们在有关和平这一价值在人类文明中的重要性的看法并没有什么出入。从一般意义来说，谁也没有理由否认和平对于一个社会乃至对于一个人的至关重要，它是一个有序社会和美好社会的基本前提。当然，需要指出的是，和平在此并非道德意义上的价值，从道德学的角度看，它由于没有涉及人的心性问题，所以地位并不高，然而从文明秩序和制度价值来说，和平无疑是根本性的。对此，康德曾提出过永久和平的思想，这一思想在西方政制思想史上影响深远。³⁸第二，在有关自由价值的定位上，分歧就出现了，显然如何看待自由与平等、民主等价值，不同的理论就表现出很大的不同，哈耶克所认同的古典自由主义与社会主义、社会民主主义等理论的一个重大差异便在于它自始至终都是把自由放在了优先的地位，认为自由是最根本性的价值，只有在自由的基础之上才谈得上所谓平等与民主。而在另一些自由主义看来，平等与自由是两项最基本的价值，相互之间并没有主次之分，只是表现了不同的方面，与此相应，民主价值也是一项最基本的价值，其地位也不应低于自由与平等，至于社会民主主义，或马克思主义在这个问题上则是与哈耶克的自由主义相对立的，他们认为平等是最高的价值，相比之下，自由、民主等则是次要的价值。由此可见，哈耶克提出和平、自由与正义作为三个终极性的价值渊源显然是针对社会主义和社会民主主义的，他毫不犹豫地坚持认为个人自由的优先地位。第三，关于正义问题，可以说任何一种社会政治理论都会把正义视为一个极其重要的价值，但关键是如何理解正义，在此就出现了重大的分野。社会主义和社会民主主义主要是把正义理解为一种社会性的分配正义，至于中间派别的自由主义、社群主义等，则把正义理解为调和性的价值，如罗尔斯的正义两原则最有代表性。在哈耶克看来，正义乃是一种抽象规则的正义，或正当的行为规则，他与前述各派理论的本质性分歧不在有没有正义，而在于何种正义。

由此可见，哈耶克提出的有关和平、自由与正义三种终极性价值有着复杂的理论背景，不过，对于哈耶克来说，他的价值观的要紧之处还不在于分类与排列，而在于他对于这三种价值的否定性理解，或者说，哈耶克通过赋予它们各自否定性的属性，从而就使得这三种价值形态具有了有别于其他理论家们所理解的独特本性，而正是这种否定性的价值属性才是哈耶克最为关注的，它们构成了哈耶克社会政制理论，特别是他的法律（包括宪法新模式）理论的指归。正像他所指出的，“一如我们所知，数个世代的煽动家一直都在掩盖某些基本事实的真相，因此，如果我们想恢复这些事实的真相，那么我们就必须重新理解为什么大社会或开放社会的基本价值必定是否定性的价值（negative values）：这些否定性的价值能够确使个人在一公知的领域内有权根据自己的知识去追求自己的目的。的确，惟有这样的否定性规则才有可能型构出一种自我生成的秩序，也才有可能使个人的知识得到运用并使个人的欲求得到满足。我们必须遵从这样一个仍为我们感到陌生的事实，即在一个自由人组成的社会里，最高权力机构在正常状态中是没有权力发布任何肯定性命令的。最高权力机构所应当享有的惟一的权力，便是根据规则发布禁令的权力；因此我们可以说，最高权力机构所获得的那种至高无上的地位乃是以它的

每项行为都遵循某项一般性原则为基础的。”³⁹

关于自由、正义的否定性标准及其属性，我们在前面的章节已经给予了较为详尽的分析。⁴⁰应该指出，哈耶克之所以如此强调这个问题，并非为了理论上的论辩，而是具有现实的深刻考量，在他看来，恰恰是这种否定性的价值属性，才使得他所理解的大社会或自由社会的自生秩序，特别是作为其支撑性的法律秩序成为可能，才使得人类文明得以自生自发地演讲与扩展。说起来，格雷在他后来批判哈耶克的文章中似乎觉察到这一问题，他发现如果单纯从自生秩序的演进来看，似乎不可能自然而然地产生一个自由的社会秩序，因此，需要一种规范性的法律规则来塑造和建构出一个自由社会。为此格雷指责哈耶克陷入了困境，即他把法律规则与秩序也视为一种自生的过程，却又指望它们构建出一个合乎自由价值的社会秩序，这种想法无异于是一种“理论幻觉”。我们看到，格雷对于法律规则与秩序在哈耶克社会理论中的作用的分析，是有觉察力的，诚如哈耶克所言，法律（规则与秩序）问题确实是他穷其一生所探讨的中心问题，哈耶克的两部主要著作——《自由秩序原理》和《法律、立法与自由》，特别是后一本著作花费了他17年的精力才完成，其中心问题是法律规则与法律制度问题，在我看来，哈耶克后期思想中的两项最重要的理论创见，即正当行为规则与三权五层的宪法模式，都与法律问题密切相关，或者说就是法律规则与法律制度的创新。

然而，格雷对于哈耶克法律思想的理解是错误的，批判更是没有道理的，因为哈耶克并非如格雷所言，认为法律规则和制度与价值无涉，是不含价值标准的工具，是一个纯自然的规则与过程，像生物种群、自然现象如星系、磁场、晶体等自然物的变化、运动和选择的自发结构一样。哈耶克的法律秩序存在着价值，是一种价值性的自生秩序，其集中的表现为和平、自由与正义三种价值，也就是说，作为自生社会秩序之支撑的法律规则与法律制度乃是一种内涵价值的规则体系和制度模式，只不过哈耶克所理解的价值，不是一般人所谓的肯定性价值，而是否定性价值，格雷正是不理解这种否定性的意义，所以，才得出了他的结论。为什么一种制度的价值乃至人类的文明理想必须是否定性的呢？这个问题可以说是困惑着自由主义的一个根本性问题，哈耶克在他的后期理论中所集中解决的，也就是自由和正义如何通过否定性的价值指向而构成一个自生的社会秩序，具体地说，这两项否定性价值⁴¹是如何作为抽象规则之核心属性而型构出一个自生的市场秩序、法律秩序和政制秩序的。⁴²

三、弱势的政治哲学

1、政治的去中心化

依照古典自由主义的政治哲学，法律制度作为一种规则的系统，它在构成一个社会的秩序时，必然涉及政治性内容，或者说法律制度自生地要演进为一种政制形态，或政治制度。因此，从这个意义上来说，在哈耶克所区分的两种法律规则的背后，实际上存在着一个政治性问题，不过，以哈耶克之见，由于私法与公法或自由规则与组织规则的实质性区别，其政治性相应地表现为两种不同的政治逻辑。哈耶克所说的内部规则，构成一个社会的内部秩序，在其中一种主要由法律人制造的私法制度或法官制度，在调整和调适人们之间的利益关系时起着关键性的作用，如果说这种法律制度也存在政治性的话，那它所遵循的乃是一种弱势的政治逻辑，而与此相反的外部规则，正像我们所知道的，乃是一种组织性的规则或立法者的法律，在构成一个社会的外部秩序的过程中，它所遵循的则是一种强势的政治逻辑。我们看到，虽然哈耶克并没有明确地将这强弱两种形态的政治逻辑表述出来，但是，他的有关两种规则与秩序以及肯定性与否定性价值属性的区分，特别是他在《法律、立法与自由》的最后一章所提出的“政治的去中心化”（the dethronement of politics）的观点，已为我们所要展开的两种政治逻辑的论述提供了理论的基础。

在法律背后隐藏着政治逻辑，法律规则所依据的乃是政治哲学的原则，哈耶克一系列有关经济、法律和社会等方面的著述从根本上看都是围绕着他的政治哲学展开的，他的社会理论从

某种意义上来说，所表述的乃是一种政治哲学。不过，需要指出的是，哈耶克的政治哲学并不意味着惟政治化，或政治中心化，恰恰相反，他穷其一生在理论上所致力的是对“权力的遏制”，他又称之为“政治的去中心化”。可以说，“权力的遏制与政治的去中心化”观点是哈耶克自生社会秩序理论的总结性结论，是他的《法律、立法与自由》第三卷“自由社会的政治秩序”的要旨，他的两种法律的区分，是围绕着这一主题展开的，他的有关否定性价值的论述，是围绕着这一主题展开的，至于他的宪法新模式的架构，更是围绕着这一主题展开的，在哈耶克看来，上述一切努力的目的全部在于，为了消除人类文明演进中的强势政治，即“政治的去中心化”。

为什么哈耶克要“政治的去中心化”呢？关键在于自由与正义价值之得到保障，因为，我们知道，他对于自由、正义的理解，是否定性的，属于弱势的政治逻辑。可“政治的中心化”却正相反，哈耶克写道：“从相当普遍的情况来看，政治已经变得太过重要、成本过于昂贵且危害太大，而且也吞噬了人们太多太多的心力和物质资源；与此同时，政治也在不断丧失大众对它的热情支持和尊重，因为人们已经愈来愈把政治视作是他们不得不承受的一种必要的但却无可救治的恶。”⁴³在哈耶克看来，近现代以来乃至到目前为止的整个人类文明的演进过程中，政治权力的扩张已呈现出不可遏止之势，在社会生活的几乎所有的领域，特别是经济和政治领域，本世纪以来似乎已经达到登峰造极的地步，一切原本属于个人自由行为的私域空间越来越受到惟政治化和惟社会化的侵蚀，其最典型的表现就是公法逐渐取代私法成为调整社会关系的主要规则体系。国家或政府越来越依据自己手中的权力去干预经济生活，将个人纳入一个社会的政治网络之中，每个人的私人特性荡然无存，国家的控制力几乎到了无以复加的地步，它不但统辖人们的外部活动，甚至渗透到每个人的内部心灵。这种权力的膨胀和扩张，哈耶克称之为“政治的中心化”趋势，或“惟社会化”趋势。

为什么会产生这样一种状况呢？依据哈耶克的观点，社会本来是一个自生秩序，在其中所遵循的乃是内部规则，即便是外部的政制秩序，也是自生秩序扩展的产物，因此，它们最终仍然从属于内部秩序的调整。然而，问题在于现实的情况并非完全如此，甚至在近现代以来的社会政制演变中，规则或秩序发生了颠倒，整个社会完全纳入到一种组织结构的外部秩序之中，肯定性的公法成为调整社会各种关系的规则体系，国家或政府的权力依据公法原则而日益扩张和膨胀，并且渗透到社会的各个方面。我们看到，这种政治的中心化趋势是与所谓的民主政治和社会正义密切相关的，它们构成了近现代以来社会主义、社会民主主义、国家主义和新自由主义等各式各样理论的基本内容，尽管它们之间的观点是千差万别的，但在围绕着公法制度的法律拟制和强调政府与国家对于市场经济的干预方面，却表现出很大程度的一致，并且它们在那种旨在实现多数人政治意愿的民主政治与福利国家的平等主义诉求之中，似乎找到了正当性的依据。其实，哈耶克指出，这种惟社会化的政治中心趋势是与古典的私法制度和宪政传统相违背的，在他看来，私法作为调整一个有序社会的内部规则，它是以保障个人自由为前提的一种规则体系，而宪政制度说到底乃是对权力进行有效的限制。哈耶克写道：“实际上，使先进文明之发展成为可能的惟一一项道德原则，便是个人自由的原则。该项道德原则所意指的是：个人在决策的过程中受正当行为规则的指导，而不受具体命令的指导。在一个自由人组成的社会中，任何约束个人的集体行为原则（*principles of collective conduct*）都是不可能有立足之地的。”⁴⁴“对权力进行有效限制，可以说是维持社会秩序方面的最为重要的问题。就型构这样一种社会秩序来说，政府在保护所有的人并使他们免受其他人的强制和暴力的实是不可或缺的。但是需要强调的是，一旦政府为了达到这个目的而成成功地垄断了实施强制和暴力的权力，那么它也就变成了威胁个人自由的首要因素。因此，对政府的这种权力进行限制，便成了17世纪和18世纪宪政创始者的伟大目标。但是，当人们错误地以为只要采用民主方式对权力的实施进行控制便足以防止这种权力过分膨胀的时候，那种限制政府权力的努力也就在不知不觉的过程中几乎被彻底否定了。”⁴⁵

在哈耶克看来，当前社会的政治中心化趋势表现为如下几个方面：第一，惟社会化的政治理论。在这种理论看来，社会结构的中心乃是由一系列组织和团体所构成的，个人在社会生活

中必须作为一个份子从属于相关的各种组织系统，而在其中最大的组织系统便是作为国家或政府的政治组织，这类组织以其所谓的组织目标和国家主权为其行使权力的正当性依据，把个人纳入它的组织结构之中。这样的一个以组织为枢纽的社会不可能是一个开放的自由社会，而是一个惟社会化的全权社会，针对这种惟社会化的政治理论，哈耶克在他的著作中给予了尖锐的批判，特别是对这种理论的价值基础，即社会正义观，哈耶克认为它不过是一种惟社会化的幻象。因为社会乃是一种自生的秩序，在其中每个人都是作为不可替代的独立单元自由地追求各自的预期和利益，只要他们的行为符合法律规则，就可以充分发挥自己的个性，根据才能、努力和机遇而实现自己的各种预期与愿望，而社会的组织系统不过是一种工具化的公共手段而已，也就是说，人不是为着社会或组织而活着，相反，后者乃是为前者提供公共服务的。

第二，公法制度下的所谓法治原则。依照这样一种原则，整个社会作为一个组织性的系统，它遵循的乃是肯定性的法律，它们是由立法机构专门制定出来的用于实现各种组织目标的，特别是用于实现作为政府或国家的国家利益或政府政策的，依据这类公法治理社会，那么其结果便只能是对于全社会和每个公民的权力控制，使其从属于组织的要求与目的，并最终导致一种全权性的国家。与这种公法之治相区别，哈耶克提出了他的宪政创新，在他看来，固然自生社会需要一个组织性的政府机构来治理，但是，这种政府治理是有条件的，它是一种有限政府而不是无限政府，宪法作为政府治理的法律依据所提供的并不是对于政府无限治理权力的授权性法案，而是一种限权性法案，即从宪法的高层架构上对于各种组织规则给予有效的约束和制约，使其遵循私法的正当行为规则而治理社会。因此，哈耶克的宪法模式从根本上来说乃是私法之治而不是公法之治，他写道：“古典自由主义的基本观念认为：首先，政府必须把所有的人都视作是平等者，而不论他们事实上有多么不平等；其次，不论政府以什么样的方式去约束（或支持）某个人的行动，它都必须根据同样的抽象规则去约束（或支持）所有其他人的行动。”⁴⁶

第三，所谓民主政治的日益膨胀。哈耶克认为民主政治并非不好，但它是有限的，如果它盲目地沿着上述的惟社会化和公法之治扩张，那么所导致的就可能是以多数人的意志为转移的多数之治。对于这种现行的代议制民主，哈耶克指出：“当下盛行的那种无限民主制度，在很大程度上已经丧失了抵御专断权力的能力。众所周知，一些人天真地以为，当一切权力都受到民主制度控制的时候，对政府权力施加的所有其他限制也就可以弃之不用了；正是这在这种幼稚观点的影响下，民主制度已不再是个人上一种保障措施了，同时也不再是对滥用政府权力的做法所设置的一种约束机制了——尽管人们曾经希望民主制度能够发挥这样的作用。实际上，当下盛行的民主制度已经变成了促使行政机器持续且加速扩大权力和势力的主要原因。”⁴⁷

第四，国家或政府干预经济活动的强制行为。政治的中心化在经济领域表现为所谓的生产资料的国有化以及相应的分配正义理论，这种理论认为只有通过国家权力对于经济生活的干预，实施计划经济，才能有效地解决社会分配不均等问题。与之相反，哈耶克认为，这种经济领域的政治中心化其实质是消除自生社会的私有产权制度，所导致的结果只能是对于经济秩序的全面扼杀和对个人自由的彻底否定。在他看来，调整社会经济生活的乃是抽象的市场规则而不能是政府的具体政策，私法制度所维护的私有产权乃是个人自由和一个开放的自由社会的基石，如果政府以强制性权力干预经济秩序，只会造成政府对于经济的垄断。国家垄断破坏市场秩序的游戏规则，封闭自由社会的扩展，使整个文明社会或者退缩到狭隘的部落群体，或者演变成为一种极权性的专制社会，而哈耶克提出的宪法新模式其主要一个目的便是以宪法原则阻止政府权力对于自由经济的专横干预，他写道：“一个自由社会的宪法甚至有必要用某项专门条款来捍卫这项原则，比如在宪法中明确规定：‘议会不得制定任何剥夺人们享有如下之权利的法律，亦即人人都享有用自己选择的任何一种货币来持有、买卖或借贷、缔结合同并实施合同、核算并记账的权利’。”⁴⁸

总之，哈耶克指出，政治的中心化可以归结为一种肯定性的组织化趋势，那种将社会集结到政治权力运作中去的作法乃是以实现某种肯定性的价值目标为基础的，根据这种理论，国家

或政府行使自己的权力是为了国家的总体利益，而在哈耶克看来，这种国家主义的政治逻辑是灾难性的。面对当前社会的这种政治中心化趋势，在西方政治理论中曾出现了一种寻找所谓第三条路线的社会政治理论，这种理论既想摆脱政治中心化的趋势，但又不想放弃国家和政府组织性介入社会秩序的一系列政治特权，试图在自由主义和社会主义之间寻找一条中间道路，对于这种折中性的社会政治理论，哈耶克也给予了尖锐的批判，他认为只有两种根本不相融合的选择，此外没有所谓的中间道路。⁴⁹

哈耶克主张政治的去中心化，至于如何遏止政治权力的扩张，哈耶克认为不能采取所谓的德治，那种企图通过开明统治者的德性治理而限制政治中心化的企图，不过是一些天真的幻想，对于政治机器这匹野马，唯一能够给予有效制约的只能是一种建立在私法制度基础上的法治与宪政。我们看到，哈耶克所提出的宪法新模式，就是从法律制度的层面上，特别是从宪法的高层架构上对政府权力给予制度上的制约，他的三权五层的制度设置，特别是有关两种议会的职权划分，所针对的主要是现行民主政治中盛行的权力腐败，以及可能出现的极权主义趋势。值得特别指出的是，哈耶克主张政治的去中心化，关键在于他为上述的制度框架提供了一种否定性的价值支撑，正像他所说的，“我相信读者不难发现，人们为摧毁全权性国家而诉诸的那种方式以及为此而信奉的两项原则（即第一，所有最高权力都必须限于实施那些从根本上来讲是否定性的任务——也就是说‘不’的权力；第二，一切肯定性的权力都只能由那些必须根据国际组织产生深远意义的影响。）……既然最高的共同价值都是否定性的，那么最高的共同规则就必须是禁令性的规则，而且最高的权力机构在根本上也只能发布禁令性的规定。”⁵⁰

2、强势逻辑与弱势逻辑

就哈耶克的政治哲学来看，我们发现其中隐含着一种内在的政治逻辑，或者说他的政治哲学所遵循的乃是一种与他所批判的理性建构主义相反的政治逻辑，对于后者可以称之为强势的政治逻辑，前者则称之为弱势的政治逻辑，下面我们对于这两种政治逻辑略加分析。

我们知道，在波普尔的政治理论中就曾明确地区分过两种社会形态，一种他称之为系统的社会工程，另外一种则称之为零星式的社会工程，哈耶克的政治思想尽管与波普尔不尽相同，但他们的逻辑理路却有相当一致的方面。这种一致性实为一些古典自由主义者所共同具有，例如，贡斯当提出的“古代人的自由和现代人的自由”的分类，伯林有关“两种自由概念”的分类，塔尔蒙的强势民主与弱势民主的分类等，所秉承的都是古典自由主义的政治传统。哈耶克在他的理论著述中，也同样多次论述了他所理解的自由主义的谱系，揭示了英美自由观念与法德俄自由观念在逻辑上的重大不同。相比之下，哈耶克的后期著作在理论上得到了进一步深化，理论重心已从两种自由观念的类型分析转入自由、法律与正义之间的实质性关系的论述，致力于有关两种法律规则、两种法律制度、两种正义观念，特别是有关宪法新模式的理论建设。我们看到，有关自由与正义的肯定性和否定性特性被哈耶克提升到政治哲学的高度，他的正当行为规则和宪法新模式的理论创新，所体现出来的乃是一种新的政治逻辑，哈耶克信奉的古典自由主义经过他的理论创新而具有了新的意义，表现为一种新的政治哲学，这种政治哲学内在的逻辑又可以称之为弱势的政治逻辑。

需要说明的是，哈耶克虽然没有直接使用弱势逻辑这一概念，但就其理论实质而言，他有关法律规则与自由正义的抽象性和否定性特征的论述，所揭示的显然是一种弱势的政治逻辑，因为我们在此所说的弱势指的便是哈耶克所谓的抽象性和否定性的内在本性。为什么把法律、自由与正义的抽象性和否定性论证视为一种弱势的政治逻辑呢？我认为，所谓政治问题从哲学的角度来看，其实涉及一种政治的合法性与合理性证成，合法性与合理性的结合便构成了正当性问题，政治哲学从根本的意义上来说乃是一种正义论，因此，对于何为正义的逻辑阐释之不同也就构成了不同的政治哲学。在这个问题上，传统自由主义往往偏重于就自由谈论自由，因此缺乏与正义的内在联系，这样一来，自由主义的政治哲学往往表现出缺乏政治逻辑的合法性与合理性的证成，也就是说自由主义所面临的一个重要问题就是如何为自由提供一种价值上的

支撑。在贡斯当、伯林等人有关两种自由概念的论述中由于忽视了自由与法律和自由与正义之间的考察，从而使得他们的自由观缺乏应有的深度，而一些新自由主义，特别是罗尔斯等人所代表的自由主义，他们固然看到了自由与法律和自由与正义之间的本质性关系，但是，由于他们的理论偏重于公法意义上的法律和社会正义，从肯定性的方面来理解自由、法律与正义，这样也就不可能从根本上阐释自由主义的政治哲学。我们看到，哈耶克对于自由主义的最大贡献就在于他通过否定性概念这一重大的逻辑环节从而赋予了自由主义一种完全不同于现行各种理论的新的本质特征，或者说在他那里，自由、法律与正义是密切相关的，它们三者否定性的逻辑维度下构成了一个完整的自由主义政治哲学。这一政治哲学所遵循的乃是一种否定性的弱势逻辑，这种弱势逻辑使得自由主义的整个社会政治理论呈现出前所未有的深度和开放性，古典自由主义的一系列基本原则，贡斯当、伯林有关两种自由的划分，诺齐克的权利资格理论等等，都可以纳入这种弱势的政治逻辑之列，特别是在这种弱势逻辑的推演中，自由主义的一系列基本命题，如法治主义、共和主义、限权宪法、立宪民主、有限政府、三权分立、自由经济、司法审查等等，都据此可以得到较为牢固的合理性与合法性的证成。

20世纪以来，尽管自由主义日趋分化，但对于它的批判仍不绝于缕，其中德国的施米特是一个不可忽略的重要人物，作为德国纳粹时代的皇冠法学家，施米特在当代的政治和法律思想中占有重要的位置，从某种意义上来说，他对于自由主义的批判是极具深度和穿透力。施米特并非简单地从意识形态的角度对自由主义的政治理论特别是宪政理论给予批判，他有自己一套强势的政治逻辑，应该看到，施米特所揭示的问题确实是自由主义理论中的一些关键性问题，哈耶克显然也充分认识到施米特的重要性，虽然他没有就施米特论辩的问题给予系统的回应，但仍是把施米特作为一位有代表性的理性建构主义者来看待的，并且在讨论他的宪法新模式时对于施米特的宪法理论给予过批判。⁵¹

第一，关于国家的强弱势理论。我们知道，自由主义的国家理论乃是一种最小政府（国家）的弱势理论，这种理论认为政府或国家的职能应该受到限制，或者说国家本身便是一个虚构的词汇，实际存在的乃是政府，政府作为最大的组织形态，它虽执掌着政制（国家）的主要权能，但其本质应该是一种有限的政府，有限政府及其三权分立是自由主义政治理论的核心部分。哈耶克对于上述传统的自由主义政治理论给予了进一步的深化，关于哈耶克的宪法模式以及三权五层的宪政结构，我们在前面已经给予了论述，由此可见，哈耶克同样继承了古典自由主义的政治传统，将国家或政府的职能限制在一个有限的范围之内。他一再指出：“在我们看来，国家乃是把一定领土范围内的人结合在某个政府之下的组织；尽管国家是一个发达社会得以发展所不可或缺的一个条件，但是人们却决不能把它与社会等而视之，或者更确切地说，人们决不能把它与享有自由的人在它们之间所形成的复杂多样的自生自发结构等而视之，因为只有这些结构才能够真正地被称之为‘社会’。在一个自由的社会里，国家只是众多组织中的一个组织：这个组织必须提供一个能够使自生自发秩序得以有效型构的外部框架，但是这个组织的范围却只限于政府机构，而且还不得决定自由的个人所进行的活动。”⁵²显然，哈耶克的国家理论，属于弱势的政治逻辑，它的弱势并不在于国家在哈耶克的眼中不应是强大的，而在于其内在的逻辑，即国家的政制之道所遵循的不是整全主义的集体大于个体之和的逻辑，而是强调否定性的抽象规则，即国家（如果存在的话）必须在法律规则之下，必须依据法律规则的划界行使自己的权责。因此，弱势的政治逻辑说到底也就是法治与宪政的逻辑，即哈耶克所谓的私法的公法之治的逻辑。

施米特的国家理论却是与哈耶克根本不同的另外一种政治理论，他的国家理论完全是一种与自由主义相对立的强势国家理论。所谓强势的国家理论指的是他特别强调国家这一政治组织在人类社会公共领域中的权威作用，他认为强国家与自由经济并不矛盾，在施米特看来，国家的组织形态之所以成为社会群体的中心，这是由于其本性所决定的，国家人类社会在历史中形成的一种有机的共同体。为了理解施米特的上述国家观，有必要扼要介绍一下施米特与凯尔森之间的一场有关实证论法理学与新自然法法理学的激烈论争，在施米特看来，一个国家的法律秩序应受“国家意志”支配，任何国家都应拥有政治主权并通过行使主权获得的政治和行政统治

秩序保障国内的和平和稳定。但国家不是凭空产生的，而是历史具体地、有民族差异地形成的，任何现代民族国家都有自己习传的“国家伦理”，这就是一个国家的“国家意志”，它决定一个国家应该有甚么样的宪法。宪法是次级性的，“国家伦理”才是首级性的。因而，自由主义的理性化普遍性是荒谬的，现代民族国家各自的“国家意志”不同，宪政形式必然不同。在这样的宪政设想中，个人自由以及自由的民主当然不是首要的政治价值，国家的权力相当大，其权力的正当性来自于保有民族的传统价值及其统一体。在凯尔森看来，这种关于国家及其法律秩序的观点是传统自然法的现代版：通过一个伦理—宗教的权威实体（在古代是教会或神权统治、在现代是民族国家）来构成实在的法律规范。凯尔森的实证主义“纯粹法学”的基本主张是，赋予实在的法律规范以自足的法源，这就是法律规范自身的形式织体，由经验的法律材料来构成法律秩序的网络。总之，施米特认为自由主义破坏了国家的政治统一体的实质价值基础，使国家成了社会性的自我组织，而不是具有自主权威的政治的秩序权力。国家应该代表一个价值理念，通过国家这一现代的世俗机体，可以将统治与超越连接起来。没有这种超越的联系，国家仅是一个权力形式和权力意志，完全没有能力形成超逾权力聚集的政治统一体。⁵³

第二，施米特与自由主义的国家理论在基于法律制度这一方面是有着共同之处的，它们都把国家的职权规定为一种法律上的权力形态，这一点也表现出了法学家施米特与不讲法制的个人专制主义之明显不同。在《国家的价值与个体的意义》中，施米特重点考察了国家与法律的关系，他认为法律必须具有权威性和优先性，“法律只能从最高权力出发这条原理现在颠倒了过来，这就意味着所谓最高权力，只能是法律所给出的东西。法律并不寓于国家之内，相反，国家在于法律之中。所谓法律的优先性也就在于此”。⁵⁴但是，强调国家的法制并不等于自由主义，特别是对于哈耶克来说，关键性的是，何为法律？何为宪法？在这些更为根本性的问题上，哈耶克与施米特的理论之差异也就异常清楚了。两种不同的国家学说是建立在对于法律的两种不同认识之上的，虽然他们两人也都讲法与宪法，都讲国家治理所遵循的应是法治的原则，但是由于他们对于法律有着根本不同的认识，所以，国家和法治在他们那里就表现出根本的不同。哈耶克为代表的古典自由主义对于法律的看法以及对于法治和宪政的理论，我们在前面已经给予了充分的论述，我们知道，这种自由主义所遵循的乃是一种私法的公法之治原则，哈耶克明确区分了内部规则与外部规则，并且在他的宪法模式中揭示了宪法所特有的吊诡性质，并以此建立起旨在实施正当行为规则的宪法模式及其相应的组织设置。与哈耶克的理论恰恰相反，施米特的法律乃是一种公法意义上的法律理论，他强调的不是自生的法律规则和法律传统，而是由立法机构制定出来的体现着国家意志的法律，因此，施米特的法律观正是哈耶克所说的那种组织规则，并根据体现国家意志的层次之差别而分为不同的效力等级，其中宪法被视为一个国家所确立的根本大法，因此他的法治乃是立法机构的公法之治，是国家意志的普遍统治。哈耶克一再指出，“卡尔-施米特的核心信念认为，一如他最后阐释的那样，法律经由一个由立法当局的意志来裁定特定问题的‘决定性的’阶段，而逐渐从自由传统这种‘规范性’思想提升到了一种‘具体秩序之型构’的观念；当然，这个发展过程涉及到‘一种再解释，亦即把内部规则的理想重新解释成一种意指一具体秩序或共同体的整全性的法律观念’。换言之，法律不再由那些抽象规则构成，而是要成为安排或组织的工具；就抽象规则而言，它们能够经由对个人行为之范围的限定而使个人自由行动对自生自发秩序的类型构成为可能，而就组织的工具来讲，它们所旨在的则是迫使个人服务于具体的目的。”⁵⁵

第三，对自由民主制的批判。施米特站在上述那种国家至上的理论观点之上，对于自由主义的民主宪政展开了批判，在他看来，自由主义所主张的那些有关个人自由、有限政府、三权分立、司法独立等观点，其实又都可以归结到他所总结出来的两个原则，即分配原则和组织原则之中。施米特在此所说的分配原则指的是自由主义在弱势国家的框架内对于个人各种政治权利的相关分配，组织原则指的是在弱势国家的框架内对于组织权力的相关配置，前者是针对于个人的，后者是针对于国家的，从地位来说，前者是目的，后者是手段，后者是为了服务于前者而设置起来的。依照施米特的观点，自由主义的这两个原则存在着重大的弊端，那就是组织原则未必能够达到分配原则的目的，为什么会这样呢？这就涉及到另外一个相关的问题，即政治多元化问题，在施米特看来，由于自由主义是一种将政治中立化的工具主义理论，所以导致

的一个必然结果是政治的多元化，多元政治是自由主义政治理论的一个突出特征。施米特认为自由主义这种将政治中立化的工具论主张存在着如下两个方面的问题。其一，政治组织有着自身的内部规则和内在逻辑，不可能完全中立化，仅仅作为工具为个人使用，相反，政治组织特别是国家体制一旦作为社会生活中的有机组织体，就必然具有着自己的主体人格和国家目的，因此，自由主义的弱势国家是不可能存在的。其二，自由主义的多元政治不但不能使得个人最大程度的实现自己的自由，相反，多元政治当各自按照自己的组织意志行动时，就很有可能导致一种全能国家的出现。施米特的上述观点非常独特，他提出了一个潜在的问题，那就是从自由主义的民主政治中将有可能导致极权化国家。施米特的这一观点无疑具有挑战性，从某种意义上开启了法兰克福学派等西方新马克思主义的社会批判理论，他们认为由于自由主义缺乏社会批判的理性精神，放任政治多元化的任意发展，就会从中必然地产生出某种极权性政制。

对于施米特的这一命题，很多现代的自由主义者缺乏清醒的认识，他们往往盲目认同现行自由主义的政治体制，忽视了自由民主制度内在的弊端，哈耶克与他们不同，他在某些问题上的看法与施米特的观点有着惊人的相似，他同样看到了近现代以来自由主义民主政治所导致的种种危机，看出了多元政治中的腐败和衰退，政府组织的肯定性特性以及对于非政治领域的强制干预，特别是现代民主制孕育了导致全权性国家的可能性等等，这些有关现代社会政治形态的考察，与施米特在很多方面都是一致的。也正是基于上述哈耶克与施米特的相似，克里斯提在他的《施米特与权威自由主义》对施米特做了保守自由主义的解释。他认为施米特攻击的幼稚的自由主义，而“政治成熟的”自由主义应是既维护公民社会，同时又承认主权国家中政治专政的必要性。“施米特的真正论敌其实不是自由主义的价值理念，而是非驴非马的自由民主政制。以个人主义和多元主义的自由价值为政制基础，必然削弱国家的治理权威，哪里还谈得上决断国家的敌人。对于施米特来说，自由主义既不是政治形式，也不是国家形式，而是一种价值观。只有民主政体、贵族政体、君主政体的类型，而没有什么自由政体一说。自由的市民社会不仅可以体现在民主制中，也可以体现在君主制和贵族制中。把宪政搞成自由主义的法治形式，根本误解了政治形式的实质。”⁵⁶不过，克里斯提的观点仍有令人疑惑之处，虽然施米特的强势国家不同于斯大林式的极权体制，具有宪法学意义上的法律制度的限制，但是，施米特的政治理论说到底是一种国家中心化的政治理论。因此，必须指出，哈耶克与施米特所发现的问题有很多方面是相似的，甚至是相同的，可由于他们的政治价值取向与政治哲学的逻辑路径不同，因此，他们的结论往往是截然相反的。施米特得出的是政治中心化结论，信奉的是强势的政治逻辑，哈耶克得出的则是政治的去中心化，遵循的是弱势的政治逻辑。我们看到，哈耶克所致力于宪政制度的创新，所提出的两种法律的观点，所独创的三权五层的宪法新模式，特别是他所有关否定性的自由和正义价值的论述，便都是围绕着解决自由主义的政治危机而展开的，在这些方面，哈耶克的上述理论与施米特是根本不同的。

总之，自由主义在现代社会面临着诸多问题，通观一下二十世纪的思想历程，我们会发现各种各样的自由主义，其中著名的有凯因斯的福利国家的自由主义，罗尔斯的交叉共识的自由主义，伯林的多元论的竞争的自由主义，甚至施米特的权威的自由主义。但在他们之中，唯有哈耶克的自由主义以其独特的姿态，固守着英国传统自由主义的精神，哈耶克的理论解决了一些问题，但也同时产生了另一些问题，也许自由主义的精髓就在于一步一步地在永远无法达到全知的问题链中缓行。

1 参见Francis Fukuyama ,The End of History and the Last Man,Bay Way of an Introduction.福山接着写道：“这这就是说，过去的统治形式有着严重的缺陷和不合理的成分，因此，导致了它们最终的失败。自由主义民主则没有这种基本的内在矛盾。-----今天稳定的民主社会并非没有不公正或严重的社会问题。但是，这些问题只是赖以建立现代民主的自由和平等这两条原则的落实尚不完善，而不是原则本身的缺陷。-----自由主义民主的理想没有改进的余地。”不过，细究起来，福山的观点是令人迷惑的，究竟福山所谓的自由主义是何种自由主义呢？在没有理清自由主义的实质之前，匆忙地得出如此结论，不免失之武断。所以，福山的论断一出，便遭到了来自各个方面的诘难，且不说非自由主义多有诟病，自由主义内部对此也并不认同。

2 当然，法国和德国的思想家中也有属于英国自由主义谱系的，如孟德斯鸠、洪堡、贡斯当、托克维尔等人。不过，就总的倾向来看，大陆国家的自由主义与英国的古典自由主义仍有一些重要的区别，对此，我们在前文已经作了一定的分析。另参见：Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Hohn Gray, *Liberalism*.

3 哈耶克在《休谟的法哲学与政治哲学》一书文中曾特别提到了一个颇有戏剧性的细节，1766年“这一年休谟55岁，已基本完成了他的工作，成为当时最有名望的人物之一，他纯粹是出于慈悲心肠，把一位同样著名的人物从法国带到英国，此人年龄只比他小几个月，处境凄惨，并且他认为自己总是受到迫害：这人就是让-雅克-卢梭。那个在法国以‘好心的大卫’而闻名的平静祥和的哲学家，同一个情绪变幻不定、疯疯癫癫、个人生活中不顾一切道德准则的唯心主义者的会面，是思想史中最具戏剧性的插曲之一。它只能以激烈的冲突而告终，而对于今天凡是读过整个故事的人来说，没有人会怀疑两个人中间谁是更伟大的思想家和道德典范。”（见《哈耶克思想精粹》，第567-568页）如此看来，是休谟这个典型的英国自由主义者提携了当时被法国思想界视为弃儿的卢梭，而恰恰是英国的休谟和法国的卢梭，对于德国十八至十九世纪的启蒙思想和狂飙突进运动，特别是对康德乃至费希特和黑格尔的思想产生了重大的影响。

4 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, “我的论点是，社会思想这个领域，不仅19世纪下半叶，而且包括我们自己这个时代，它的许多特征都应归因于通常被普遍视为思想截然相反的两两位思想家的一致性：德国的“唯心主义者”格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔，和法国的“实证主义者”奥古斯特·孔德。”（p.192.）“孔德的主要思想，是在黑格尔《法哲学》的同一年、他的《哲学大全》同两年内发表的，当然更是大大早于黑格尔死后才出版的《历史哲学》——这里姑且只提一下黑格尔的主要著作。换言之，孔德虽比黑格尔小28岁，但从他们的全部意图和目的来说，我们必须把他们视为同代人，而且有充分理由认为，黑格尔可能受过孔德的影响，正像孔德也受过黑格尔的影响一样。”（p.193.）“所以，在强调我相信黑格尔和孔德的共同错误的这种笛卡尔主义起源时，我当然丝毫不想贬低笛卡尔为近代思想做出的伟大贡献。然而，许多有生命力的思想，经常会达到这样一个阶段，它们的成功导致人们将其用于它们不再适用的领域。我相信这就是孔德和黑格尔所做的事情。”（p.196.）“我们在很大程度上仍受着至少有百年历史的观念的左右，正像19世纪是受着18世纪观念的左右一样。但是，休谟和伏尔泰、亚当·斯密和康德的思想塑造了19世纪的自由主义，而黑格尔和孔德、费尔巴哈和马克思的思想，却导致了20世纪的极权主义。”（p.206.）

5 哈耶克在不同的文章和场合下多次开列出他心目中的自由主义的谱系，这个谱系中的很多人物在哈耶克的论述中基本上是依照同样的顺序排列的，从总的方面来说，这个谱系在哈耶克的论述中并没有多少实质性的变化，但若仔细对比哈耶克的多次论述也会发现其中有一些出入，个别人物有时出现，有时被遗漏，不知是哈耶克的疏忽，还是另有含义。对于哈耶克的这个自由主义的谱系，大部分人物被视为是公认的属于这个谱系的自由主义思想家，如斯密、休谟、洛克、孟德斯鸠、贡斯当等，但也有个别人是否属于自由主义则是有争议的，如博克，甚至康德。当然，我认为，问题的关键在于哈耶克有自己独特的划分标准，他所理解的自由主义实质上是某一类特殊的自由主义，或者说是一种强调抽象规则的自由至上主义，而不是一般意义上的自由主义，在他看来，19世纪之后所谓的自由主义或新自由主义早已不是他首肯的自由主义了，因此他在论著中多处提出要区分真假两种自由主义。由于哈耶克在他的自由主义谱系划分中贯穿了他的衡量标准，所以，一方面把问题搞复杂了，但同时另一方面，又使得他所谓的自由主义变得非常明晰，从这个谱系中人们一眼就能看到这是哈耶克意义上的自由主义。

6 在对于“否定性的自由”的理解或定义方面，伯林与哈耶克的观点是大致相同的，基本是一种否定的不作为的含义，哈耶克将其称之为“免于他人意志的强制”，伯林称之为“在变动不居的、但永恒可以辨认出来的界限以内，不受任何干扰。”不过，哈耶克与伯林两者的自由观

却是有区别的，哈耶克认为只有否定性的自由才是真正的值得称许的自由，也是他眼中的古典自由主义所认同的唯一的自由形态。而对于伯林来说，否定性自由与肯定性自由并不是截然对立的，虽然他的态度更偏向于前者，但一定意义上的肯定性的自由也是需要的，关键在于人的选择。对此，格雷分析道：“伯林的意思并不是说自由只是‘否定的自由’，即一个人在实际的和可能的选择活动中不受别人的干涉，也不是说只有否定的自由才是真正的自由，或只有否定的自由才是有价值的自由。他的意思是，这两种自由——也可以说，按照罗尔斯的说法，这两个概念——指的是同一件事情。伯林强调指出：‘肯定的自由和否定的自由都是完全正确的概念’，‘肯定的自由……是公平的生活方式的一个必要条件’。”在他早期的观点中，他就相信，这两个概念‘在逻辑上并不是彼此排斥的，即只能用否定的自由或者只能用肯定的自由来说明同一件事情’。然而，他继续说道：‘肯定的自由概念和否定的自由概念在历史上的发展并不总是按照逻辑规范的步骤沿着背道而驰的方向进行，直到最后出现彼此间的直接冲突’。相应地，按照伯林的观点，否定的不自由和肯定的不自由也具有相同的基础，这就是选择能力的削弱。这两个概念都体现了有效的自由概念，或者，换句话说，体现了康德所说的‘任意’即基本自由的不同方面或不同维度。从历史的观点看，这两种自由的观念都得到了如此程度的发展，以至它们代表着不同的价值、不同的善或不同的条件；这些价值不仅是不同的，事实上它们还经常是相互竞争的。”（见格雷，《伯林》，第一章自由观）

7 参见“公共论丛”，第2辑，《市场社会与公共秩序》，第214页。

8 同上，第109页。

9 参见《二十世纪的政治哲学家》，第273页。

10 参见格雷，《伯林》导论。

11 《二十世纪的政治哲学家》，第285页。

12 参见格雷，《伯林》第一章自由观。

13 格雷将伯林的选择的自由称之为“竞争的自由主义”，对此，他在《伯林》一书的导论中分析说：“伯林的著作中体现的这种自由主义具有独创性和鲜明的特色，它与近年来在英美世界居支配地位的那种自由思想，与那些较老的自由主义传统（新近的自由思想就是从它们当中发展出来的）都是很不一致的。-----伯林的这种竞争的自由主义，即认为那些具有内在竞争性的善之间会出现冲突的自由主义，建立在我们必须在不可通约的诸善中做出基本选择的基础上，而不是建立在理性选择的基础上。进一步说，这种自由主义认为，适合于自由社会的自由权利结构不能从任何理论中推导出来，也不是由任何原则体系所规定的，因为这些基本选择经常是在不可通约的价值之间的选择，也是在冲突的自由权利之间行使哪一种权利的选择。在这一方面，如果我的看法是正确的话，伯林的这种竞争的自由主义给了各种自由功利主义、基本权利理论和契约论理论（这些理论都是近来的自由主义政治哲学惯用的理论，它们与较早的那些自由思想传统有着真正的血缘关系）一记致命的打击。伯林的这种新颖的富有挑战性的自由主义，对于所有传统的自由主义思想的理性基础具有很大的颠覆性。在近年的政治哲学中唯一可与之比较的自由主义，是在约瑟夫·拉兹的著作中发现的，对它我后面还要经常提到，而且，把拉兹的自由主义与伯林的自由主义做比较可能会是一件富有意义的工作。正是对不仅包含了理性选择概念而且以之作为基础的传统自由主义的批判，是伯林的思想对现行的道德哲学和政治哲学只有较小影响的最深刻原因，因为伯林意欲瓦解的正是它们赖以生存的和一直坚持的理性主义。”

14 《二十世纪的政治哲学家》，第288页。

15 参见施米特的《政治的概念》。施米特曾尖锐地指出，由于现代自由主义现沦为一种不含政治价值的工具意义的技术机制，所以已经很难在终极的形而上学意义上克服极权主义，相反，多元化的现代自由主义的所谓民主体制，恰恰培育了极权主义。这种情况并非鲜有，为人们熟知的一个著名的例证是希特勒的合法上台。

16 参见施特劳斯1957年发表的“什么是政治哲学？”，以及伯林几年后发表的“政治理论还存在吗？”

17 《政治自由主义》，第13页。

18 同上，第3页。

19 同上，第133页。

20 同上，第192页。

21 同上，第195页。

22 同上，第241页。

23 同上，第347页。

24 民主在立宪党人眼中乃是一种可怕的东西，美国的政体乃是一种复合的共和政体，其宪政模式体现了相当多的共和主义因素。参见奥斯特罗姆的《复合共和制的政治理论》，第86-102页。

25 参见M.H.莱斯诺夫的观点：“伯林要想仍然做个自由主义者，非常有必要对（私人追求的）目的和（对公众实行的）规则加以区分，后者在奥克肖特和哈耶克的理论中起着十分重要的作用。”（《二十世纪的政治哲学家》，第291页）

26 参见Stephen Kresge and Leif Wenar 编辑的Hayek on Hayek，哈耶克在以次访谈中的回答：“你们知道约翰-格雷论述我的书——《哈耶克论自由》，他把我解释为一个康德主义者。不过我更倾向于说：‘你夸大了这种影响，我从没有非常仔细地读过康德。’事实上，在我20和21岁的关键时期，我沉迷于一个名叫Alois Riehl的现代康德主义者的著作之中，他写了大量的论述批判主义的书和两部半通俗性的导论。假若我知道一些康德的哲学，主要是从康德主义者那里得来的。所以，我首先要告诉格雷，不，我直接知道的康德还太少以致于不能为之辩护，但必须承认我间接从他那里获得了很多。”（pp.139-140.）

27 参见Chandran Kukathas, Hayek and modern liberalism, preface.

28 参见《经济、科学与政治——哈耶克思想精粹》，“这种有序结构的存在，如星系、太阳系、有机体和情况十分繁杂的社会秩序，表现出某些共同的特点，并作为一个整体服从着某些不能化约为局部规律的规律，因为这种规律还取决于整体与为使部分保持对整体的具体行为而言的必要秩序的环境之间的相互作用，这就为目的在于发现‘普遍的自然规律’的科学方法论造成了若干困难。”（第542-543页）

29 参见John Gray, 1994. Hayek, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition”, in C. Frei and R. Nef (eds.), contending with Hayek. Bern: Petelang.

30 参见邓正来的“研究哈耶克法律理论的一个前提性评注——《法律、立法与自由》代译序”一文，第37页。

31 参见Johy Gray, *Hayek on liberty*, 3rd ed, p.148.

32 同上，p.157.

33 Johy Gray, *Hayek on liberty*, 3rd ed, p.160.

34 同上，p.161.

35 参见本书第一章和第三章中的相关内容。

36 《自由秩序原理》，下，第204页。

37 《法律、立法与自由》，第二、三卷，第461页。

38 参见康德的“永久和平论”，康德认为“由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。”并认为共和制也是可以导向永久和平的唯一体制。“共和体制除了具有出自权利概念的纯粹来源这一起源上的纯洁性而外，还具有我们所愿望的后果，亦即永久和平的前景。”（见《历史理性批判文集》，第106页）

39 《法律、立法与自由》，第二、三卷，第460页。

40 参见本书第三章。

41 根据哈耶克的系统观点，应该把和平包括在内，是和平、自由、正义三项价值，不过哈耶克对于和平的否定性价值意义以及它在法律规则与制度架构方面的作用，并没有展开论述。

42 参见本书第三章。

43 《法律、立法与自由》，第二、三卷，第487页。

44 同上，第491页。

45 同上，第458页。

46 同上，第478页。

47 同上，第471页。

48 同上，第486页。

49 同上，第489-490页。

50 同上，第487页。

51 关于哈耶克与施米特的关系以及相关的问题是极其复杂的，由于施米特以及斯特劳斯

都属于保守主义右派，他们对于社会政治问题的看法，对于自由主义的批判是与社会民主主义的左派大不相同的，而哈耶克在某些论者眼中也具有浓厚的保守主义色彩，所以，他们之间的关系十分暧昧，尽管哈耶克在他的一系列著述中，从最早的《通往奴役之路》到《法律、立法与自由》的第三卷，直至《致命的自负》，对施米特都有过点名或未点名的批判。刘小枫在他的论文（见“施米特故事的右派讲法：权威的自由主义？”和“现代政治思想纷争中的施米特”）中转述了西方学界，主要是麦考密克（John P. McCormick）和克里斯提（Renato Cristi）对于相关问题的看法，他们均认为哈耶克在一定程度上受到了施米特的影响，而且在某些问题上的观点是一致的。麦考密克在《施米特对自由主义的批判：反技术论的政治》（Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology）认为，战后北美政治思想的主流受保守主义政治理论大师史特劳斯（Leo Strauss）的支配，这体现在文化理论（布鲁姆 Allan Bloom）对传统价值的强调、国内政治思想（深受哈耶克影响的金里奇 Newt Gingrich）的进步-“自由”的技术经济意识形态，和国际政治理论方面（亨廷顿 Samuel P. Huntington）找寻新的国际敌人（决定敌友是政治的首要问题）。麦考密克以为这些思想都可以追溯到施米特的保守主义理论。哈耶克在其《通向奴役之路》中放过施米特，也是可以理解的了，在文化守成方面，哈耶克实际相当欣赏施米特。克里斯提在《施米特与权威的自由主义》（Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy）中指出，如果认真审察，哈耶克的主张与施米特在魏玛后期的立场完全一致：把自由主义价值与权威的法治民主论结合起来。施米特协调民主论与权威论的对立、自由主义与全权主义的对立，开启了哈耶克探索的自由市场的社会与权威国家的协调。克里斯提断定，哈耶克实际上受益于施米特甚多，只是他不承认而已，其实施米特的权威自由主义与哈耶克的自由主义没有什么差别。刘小枫根据上述考察，也基本上认同麦考密克和克里斯提两人的看法，他写道：“在我看，其实哈耶克已经多少承认了施米特的影响，当然是在不起眼的脚注中：‘施米特在希特勒政权统治下的所作所为，并没有改变这样一个事实，即在现代德国学者讨论这个问题（法治）的文献当中，他的论着依旧是最具学识且最富洞见力的。’”不过，在我看来，尽管哈耶克在某些方面与施米特有关联关系，甚至在对于英美现代民主制的批判方面有一致之处，但他们仍然存在着实质性的差别，哈耶克毕竟是纯粹意义上的古典自由主义，他持守的是自由主义的否定性价值，主张的是政治的去中心化，而施米特与之相反，他的权威自由主义不属于哈耶克的自由主义谱系，是一种强势的政治中心主义，所以，哈耶克从来都把施米特视为理性建构主义的谱系之列。尽管在施米特与凯尔森之间有过激烈的论争，对此哈耶克不会不知道，但哈耶克仍把他们划为一个谱系，这不是偶然的和随意的。

52 《法律、立法与自由》，第二、三卷，第474页。

53 上述有关施米特的观点来自刘小枫的论文“施米特故事的右派讲法：权威的自由主义？”和“现代政治思想纷争中的施米特”中的有关述评。读者若深入了解施米特的学说，可参阅他的《政治的浪漫派》、《论专政：从现代主权思想的肇兴至无产者的阶级斗争》、《政治的神学》、《罗马天主教与政治形式》（1923）、《政治的概念》、《宪法学说》、《宪法的守护者》、《合法性与正当性》（1932）。

54 施米特：《国家的价值与个体的意义》，参见曹卫东的翻译。

55 《法律、立法与自由》，第一卷，第109页。

56 刘小枫，“现代政治思想纷争中的施米特”，香港《二十一世纪》杂志，第54期。

来源：<http://www.cc.org.cn/newcc/browwenzhang.php?articleid=5789>

<http://www.cc.org.cn/newcc/browwenzhang.php?articleid=5790>