



首页 → 学术文章 → 经济伦理

陈宜中：社会正义vs.市场正义：论自由主义思想里的两种正义观点

一、前言

社会正义思想兴起于十九世纪，旨在于对主要的政治、社会及经济制度进行规范。普遍选举权制度在二次大战后的逐渐确立，咸认为是社会正义（或政治正义）的一大胜利，而在保障基本公民权与政治权之外，社会正义还意味着对社经制度进行规范，以使其合乎正义。包括马歇尔（T. H. Marshall）和罗尔斯（John Rawls）在内的许多著名思想家们，分别从不同的角度为市场经济体制提供了重要的规范性理念。马歇尔的公民社会权概念，以及一九四八年联合国《普遍人权宣言》关于社会及经济人权的多项条文，广泛地肯认每位公民都应享有教育、健康、工作、经济安全、劳动保护、社会扶助等基本权利。在二次战后，社会正义首先就意味着社会权的保障与实现。1

此外，社会正义还意味着对社经不平等进行矫治。大规模的社经不平等之所以被认为是不正义的，主要是因为其使生活机会或生活资源的分配失去了公平性，助长了金钱政治或黑金政治，并且不利于社会的稳定与整合。例如，在罗尔斯的《正义论》里，促进社经平等最重要的理由在于维护所谓“政治自由的公平价值”以及“公平的机会平等”。2 另一位著名的正义理论家华瑟（Michael Walzer）则从“多元平等”的理念出发，主张建立起一个强而有力的福利国家、对政治献金设限、及对社经不平等进行矫正，以排除金钱对生活需要、经济安全、政治等领域之不当影响。3

尤自八〇年代起，前述等社会正义理念引起了广泛的理论与现实争议。在现实面上，随着社经大环境的变迁，许多旧有的政策工具被认为有修正调整之必要。在思想层面上，包括新右派/新保守派论者、新古典自由主义论者等，对社会正义理念展开了诸多质疑和挑战。而在这些争议之中，本文特别关切的是新古典自由主义论者对社会正义所提出之理论性批评。论者如哈耶克（F. A. Hayek）认为社会正义、社会权、分配正义等概念是站不住脚的，或甚至是毫无意义的，因此主张全盘抛弃之。4 此种说法是否妥当、其思想基础何在，是本文所欲探讨的一项主要课题。

对正义理论有兴趣的读者，应不难发现，思想家们对此课题不但缺乏共识，还有着南辕北辙的看法。如以罗尔斯和哈耶克这两位思想家为例。罗尔斯视正义为社会制度的首要之德，关切的是社会基本结构（即主要的政治、社会与经济制度）是否合乎正义，并认为自由主义应致力追求社会正义。与此大异其趣的是哈耶克的观点：自由主义应以维护市场秩序为己任，而不该使用社会正义、分配正义这类概念来规范或批判社经事态。5 此项歧异广被诠释成是两种自由主义之争，而在正义问题上，又可以诠释成是“社会正义”与“市场正义”这两种观点之分歧。

本文拟从政治思想的角度，初步厘清“社会正义”与“市场正义”这两种观点的思想渊源和主要分歧。在第二节里，笔者首先回顾“正义”在亚里士多德著作里的含义及用法，因为当代所有重要的正义概念皆源出于此。第三节概要说明十七、十八世纪古典自由主义者之正义思想。第四节探讨十九世纪以降现代自由主义传统里的“社会正义”思考，并归纳出其几项重要主张。第五节则针对哈耶克的“市场正义”观点、及全盘反对社会正义之立场，进行分析和批评。

二、亚里士多德论正义

在社经问题上，社会正义同时包含了“分配正义”和“交换正义”两个面向。例如，要求基本社会权获得保障、或社经基本需要获得满足，意味着唯有符合此项判准的分配状态才是合乎正义的，而诸如限制工时、最低工资、劳动安全、消费者保护等立法则旨在于对经济交换行为进行规范。亚里士多德是“交换正义”和“分配正义”这两项概念的创始者。以下笔者将回顾正义概念在亚氏著作里的多重含义及用法，以作为后续讨论之基础。

照亚里士多德的说法，正义不仅是一项特殊德目，还是政治共同体的首要之德，以及统摄所有其它德目的最高德

目。作为最高德目，正义(dikaiosune)的字面意思是端正合宜、各得其宜、或恰如其分。6 柏拉图在《理想国》里把它进一步诠释成各尽其能，而亚里士多德则把它解作循规蹈矩(lawfulness)。7 至于要循什么规？蹈什么矩？规矩从哪里来？该如何决定？这些正是亚氏所欲回答的问题。

在亚氏著作里，“政治正义”所关切的是政治共同体的根本大法，也就是今日我们所谓的宪政体制。照他的陈述，有多少种宪政体制就有多少种政治正义，但其中好坏有别，而他的任务即在于找出最理想的政体。8

此外，正义也是一项特殊德目，可以区分成“矫正正义”(rectificatory justice)与“分配正义”(distributive justice)两种。9 按亚氏说法，非志愿性的社会交换如通奸、做伪证、偷窃、谋杀、下毒、伤害、抢劫、毁谤等，属矫正正义的管辖范围。此外，志愿性的经济交换如买卖、以物易物、借贷、租约等，也在矫正正义的统理范围内，但西方学者多半把这种正义归类为“交换正义”(commutative justice)。由于此种正义所关切的是经济交换的公平性，唯当不公平交易发生时才必须矫正，所以使用“交换正义”一词应是比较贴切的。10

什么是交换正义？亚氏把交换正义解作等值交换。不过，「值」的衡量标准不是市场价格，而是“需要”。如果共同体成员对鞋的需要指数是1，对房子的需要指数是5，那么以五双鞋交换一栋房子便符合了亚里士多德的交换正义。若此交换以金钱为媒介，那么房子的市场价格(如5元)便必须是鞋子(1元)的五倍，否则就是不等值交换、或违反了公平价格。易言之，市场价格是否合乎正义，视共同体的“需要”而定。共同体的生活习俗决定了各种需要的程度，其间的“比例”必须反映在各种经济交换上，不然便违反了交换正义。11

什么是分配正义？在亚氏所憧憬的社会里，最重要的社会财如荣誉、公职、财富等，系按道德功积(moral merit)的比例分配。这并不意味着有某种中央机关，按照每个人功积的高下，恰如其分地把荣誉、公职和财富分配给每个人。亚氏所指的是，重要社会财的分配状态，必须符合他的正义判准，也就是与每个人的道德功积成比例关系。功积或德行愈高(低)者，应分到的也就愈多(少)；功绩或德行等量齐观者，则必须平等对待之。在亚氏的思想世界里，贵族份子最为有德，而德高者理应享更多的荣誉、公职和财富，于是他想出了“按道德功积分配”这套规矩，以维护由贵族所主导的政治秩序。12

亚氏的政治理想固未能获得实现，但自从他的著作在中世纪被重新发现起，西方世界关于“交换正义”和“分配正义”的讨论便不曾间断。关于这两种正义，笔者认为值得注意的重点有下列三项。第一，亚氏笔下的“交换正义”所关切的是志愿性经济交换的公平性，暗示着即使是志愿性的经济交换也未必见得公平。至于公平交换的判准何在，当然因时因地因人而异，而我们也无必要接受亚氏本人的实际主张。在二十世纪，诸如禁止剥削童工和雏妓、劳动安全、最低工资、禁止贩卖器官、消费者保护等社会立法，皆旨在对志愿性经济交换进行规范，而使用“交换正义”来诠释这类法规并无不妥之处。

第二，亚氏笔下的“分配正义”所针对的是某些具道德重要性的财货分配状态，并主张当实际情况偏离正轨时，便有了矫治的必要。至于哪些社会财算是重要、何种分配状态值得关切、为何值得关切、公平分配的判准何在，当然也是因时因地因人而异。“分配正义”的应用方式十分广泛，而在本文里，我们特别关切的是现代自由主义传统里的分配正义论述(第四节)。

第三，在亚氏著作里，“正义”所关切的是如何树立起政治生活的基本规范和准则，以期能开创出一个循规蹈矩的良序共同体，而至于“交换正义”和“分配正义”则算是正义在某些特殊范围之特殊应用。是否必须应用这些次级概念、该如何应用，当然也是因时因地因人而异。在下一节里，我们将发现，不少近代思想家们认为“分配正义”是一种很不妥当的正义概念，并主张把正义严格限定于对生命、自由与财产权之保障、以及犯罪和违约行为之惩治。

三、严格正义

按照基督教教义，上帝把世间财富赐给了祂的所有子民。对中世纪神学家如艾奎那(Thomas Aquinas)来说，此项教义所要求的并不是共产主义，而是生存需要(subsistence needs)必须获得满足。要能生存，必须取得生存物资，倘若物资所有者哄抬价格或索取不当回报，某些人可能就难以生存。关心这些问题的神学家们，经常援用交换正义、公平价格、需要、分配正义等亚里士多德式的概念。例如，艾奎那曾经指出，私有制虽未违反上帝的意旨，但以高于或低于“公平价格”之价格进行交易却违反了“交换正义”；此外，救济陷入生存困境的穷人被诠释成是一种“分配正义”之实现。13

然而，随着中世纪的落幕和近代市场经济的起飞，“市场价格即公平价格”之观点开始出现。十七世纪的著名论者如霍布斯(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)和普芬道夫(Samuel Pufendorf)皆认为市场价格就是公平价格，其理由是价格必须由买卖双方都同意才能成交，所以在逻辑上必然是等价物交换等价物，当然也就一定是公平的。在此，“公平价格”脱离了亚里士多德式的“需要”概念，而由买卖双方主观认定，因此与市场价格是一致的。洛克即曾经表示，如果恶贾哄抬价格而使人买不起食物，那当然是不人道之行为，但却不是不合乎正义的，除非其违背了不诈欺、不违约、不使用暴力等最基本的游戏规则。14

更值得注意的是，自十七世纪起，“分配正义”之概念也遭到了一系列质疑和挑战。在中世纪自然法传统里，“生存需要之满足”同时包含了交换正义（公平价格）与分配正义（进行救济）之主张。写作于十七世纪的近代自然法论者如葛洛休斯（Hugo Grotius）、霍布斯和洛克，皆承袭了中世纪的生存权思想，但其中葛洛休斯和洛克却认为“分配正义”不是妥当的正义概念，而必须为“慈善”（charity）所取代。15

对葛洛休斯而言，正义必须是一种“严格正义”（strict justice），保障的是完整权利（perfect rights），而不能包括不完整权利（imperfect rights）。完整/不完整权利之区别在于两种不同性质的权利义务关系。完整权利（如不被杀、不被偷、不被抢等）所蕴含的权利义务关系是可以清楚界定、严格执行的，而不完整权利（葛洛休斯以生存权为例）则不具备此项特质。例如，张三之所以陷入生存危机，很可能不是李四或王五的过失所致，也就是找不到必须为之直接负责的义务主。在此意义下，葛氏认为生存权是一种不严格、不完整的权利，与其对应的是“慈善”的义务而不是正义的义务。“正义”旨在于维护私产权、确保私人契约关系得以稳健运行、及惩治犯罪和违约情事，而至于分配正义、生存权等事项则被划入了“慈善”的领域。16

洛克也采取了正义/慈善之分类方式，一则把“正义”限定于对生命、自由与财产权之保障及对违法行为之规范，另则把生存权划入“慈善”之领域。在洛克的著作里，无论是生命、自由及财产权，还是生存权，其哲学基础皆在于“人类之保存”（preservation of Mankind）。17 不过，洛克认为这两类权利在性质上仍有所差异，分属正义与慈善之范畴。18

到了十八世纪，不少论者认为救助危难者固然是一项重要的道德义务，但被救助的人却没有生存权可言，因为他们的处境很可能不是任何人的过失所致，更不是施主所造成的。正义之义务如不杀人、不抢劫等，是可被严格界定、强制执行之“完整义务”（perfect duties）。至于慈善、慈惠（benevolence）、人道、慷慨等，则属“不完整义务”（imperfect duties），而没有任何权利与之相对应。此种义务分类方式的始作俑者被认为是普芬道夫，后由康德（Immanuel Kant）发扬光大。19

综上，“分配正义”在不少近代思想家的手中变成了不正当的正义概念，而为慈善、慈惠等另类概念所取代。与此同时，“正义”被严格限定于对生命、自由及财产权之保障、惩治侵权和违法行为、和确保私人契约关系之稳健运行。及至十八世纪下半期，此种正义观点业已广为布尔乔亚知识分子所接受。著名论者如休谟（David Hume）、斯密（Adam Smith）和康德，虽对自然法传统有所批评或保留，但却不约而同地采取了正义/慈善（或慈惠）之分类方式，并且否认分配正义作为一种正义概念的正当性。20 对这些论者来说，后人所谓的“社会正义”确实是个毫无意义的正义概念。

近代严格正义思想之形成有其一定的时代背景，其对错并非本文所能置喙。值得强调的是，严格正义思想形成于前工业、前政治民主时代，其主要思想家从葛洛休斯和洛克一直到休谟和斯密，既未预见十九世纪工业资本主义之兴起，也未曾料想到普遍选举权在二十世纪的出现。在法国大革命之后逐渐高涨的“政治正义”与“社会正义”呼声，要求的正是对不合乎正义的政治及社经事态进行矫治。而与此同时，一种强烈反对政治正义与社经正义、完全以维护自由市场为依归的“市场正义”观点也开始出现。在亚当斯密所憧憬的市场社会里，工资的不断上升不仅得以使所有人的生存需要获得满足，更将使所有人的生活水平都能跨越“可被接受性”（decency）的社会门坎。21 相形之下，法国大革命之后的经济自由派论者如马尔萨斯（Thomas Malthus）和李嘉图（David Ricardo），却从不诤言他们为之辩护的是一种工资不断滑落、生存都成问题的市场经济。22

换句话说，吾人实难从十七、十八世纪古典自由主义者所持之“严格正义”观点，直接论断这些论者在十九世纪可能会采取什么立场。“古典自由主义”本是后人所发明出来的名词，而此一被发明、建构出来的产物其实包含了许多异质的成份，例如洛克、斯密和康德便为现代社会正义论述提供了许多重要的思想资源。在十九世纪上半期，由于位居主流的马尔萨斯思想全盘否认人有生存之权利，所以洛克关于生存权、财产权及劳动价值的论述，广被诠释成是基进主义或甚至社会主义式的，而生存权也理所当然地被看成是一种攸关社经正义、社经权利之主张，而不仅是一种慈善。除了洛克式的社会主义者之外，亦出现了斯密式的社会主义者，主张以造福弱势者的斯密式市场经济，取代陷人于悲惨境地的马尔萨斯/李嘉图式市场经济。23 无论这类主张与社会主义或基进主义有什么关系，基本上并未完全脱离古典自由主义之思想范畴，而不过是在不同的时空环境下，以社经正义和社经权利为名，要求兑现古典自由主义者所曾经提出过的理念或主张。对英国工运影响至巨、奉洛克和斯密为思想导师的佩恩（Thomas Paine）即是最著名的案例，在法国大革命之后发现自由放任不足以兑现斯密的愿景，因此提出了一系列社经权利与正义主张以求其实现。24 然而，不容否认的是，一旦吾人使用正义概念来评估、批判不理想的政治及社经事态，也就等于放弃了“严格正义”此一狭隘的正义观点。

四、社会与分配正义

使用正义概念以评估政治及社经事态本不足为奇的事，但“社会正义”却是个十分晚近的名词，首先假设了“社会”此一范畴之存在。在十九世纪诸多关于“社会”的用法（如社会学、社会问题、社会主义）之中，“社会正义”是较晚出现的一个，姗姗来迟于一八四八年革命纷扰的前夕。25 而在社会正义的早期论者中，弥尔（J. S. Mill）无

疑是最具言论份量的人物。他把社会正义与分配正义相提并论，称之为“社会与分配正义”，其所挑战的既不是市场也不是资本主义，而最主要是财产与社经资源的不公平分配。26

自十九世纪中叶起，“社会正义”开始出现在弥尔等英国自由主义者的文字里。十九世纪末，欧陆天主教（基督教民主）阵营亦开始主张社会正义，并把它比喻成是某种介于资本主义与社会主义之间的第三条路。到了二十世纪初，与革命马克思主义貌合神离的社会民主人士亦开始谈论社会正义。27 而在主张社会正义的多路人马当中，最具思想活力的无疑是自由主义者。事实上，社会正义的主要思想家们，从弥尔和霍布浩斯（L. T. Hobhouse）一直到罗尔斯和华瑟，清一色是拥护市场经济的自由主义者。28

弥尔之所以关切“分配正义”，或许并不让人意外，因为在他的政治经济学里，“分配”与“生产”被视为是两个不同的领域。这意味着在生产方式（商品生产、市场交换、自由贸易）不变的前提下，可以对财产与财富的分配系统进行调整，以使其更合乎正义。29 然则，什么才是合乎正义之分配？弥尔援用了流行于维多利亚时代的“配得”（desert）概念，并暗示合乎正义的分配方式就是“按配得分配”。关于配得，弥尔的讨论十分有限，仿佛只是应用流行观念对社会不正义进行批判。30 例如，在十九世纪英国，“女性不配得投票权”是一种流行说法，而弥尔则举出种种理由，说明女性确实具备各行使投票权的条件，所以是配得投票权的。换句话说，剥夺女性投票权乃是一种社会不正义（或政治不正义）。31

弥尔并指出，实存的大规模贫穷乃诸多社会罪恶之首，代表着“社会制度的失败”。倘若某种制度在一百个人中判二十或五十个人死刑（弥尔的例子），那么死掉的注定是二十或五十个弱者，但弱者是否就死有应得？32 弥尔认为，实存的劳动市场奖赏禀赋佳者、惩罚禀赋欠佳者，以致于弱者无论有多努力，还是难以脱离贫穷，而“此种酬劳原则本身就是一种不正义”。在现实社会里，决定谁强谁弱、谁富谁贫的最主要因素是“出身”（禀赋、阶级、家庭、世袭财富），然后是“意外”和“机运”，最后才是“努力”。33 贫富之间的悬殊差距几乎与个人功过（merit and demerit）无关，而这种状态“明显是不合乎正义的”。34

但要如何矫治前述之社经不正义？对弥尔来说，个人自由原则及其所保障的私产权，并不适用于世袭的财产和巨富，而必须对超过一定额度的遗产课税，以进行经济重分配。35 在他的正义社会里，普及教育终将使每个人都有机会透过政治参与以发展自我；贫穷不复存在，劳动市场劫弱济强的现象亦被去势驯服；大规模的经济不平等已经消失，由经济不平等所造成的不当政治与社会权力亦缩减至可容忍的范围。36 虽然弥尔对于某种多元分权、以合作企业为主体的市场社会主义体制亦抱持着同情的态度，但他认为改革实存的私有制、使财产分散，或许是更实际也更有可能成功的做法。37（提出这些社会正义主张的弥尔，被哈耶克说成是“把西方世界知识分子导向社会主义”的原凶，并且必须为此“负最大的责任”。38）

时至今日，关于社会/分配正义的讨论业已汗牛充栋，而根据笔者的了解，现代自由主义者至少提出了下列四大项社会正义主张。第一，公民之基本自由及权利（尤指公民权与政治权）应予保障。第二，公民之基本社会权应予维护，而社会权又经常被理解为社经基本需要（basic needs）之满足，或“一个还可以被接受的最起码社会标准”（a decent social minimum）之保障。第三，促进更公平之机会平等，透过如普及教育、经济重分配等方式，以逐渐降低“出身”（阶级、家庭、世袭财富、禀赋）因素对生活机会之影响。第四，为避免政治自由徒具形式，为使公共领域不致沦为私利的竞逐场所，社经不平等必须控制在一定范围内，并设法对社经制度进行改革。

在前述四项主张之中，最不具争议性的是第一项。第二项的争议之处在于如何界定社会权、社经基本需要、或可被接受的最起码社会标准，但其现实意义则颇为一致：国家必须营造出一个有利的社经环境，并采取相关措施以确保社会权之实现，如实施基础教育、组织全民健保、制定劳动法规、建立社会安全制度等。39 在第三项之中，透过经济重分配以逐渐降低阶级、家庭、世袭财富等因素对生活机会之影响，是广为接受的概念；至于降低禀赋因素之影响，虽然弥尔和德沃金（Ronald Dworkin）认为很重要，但接受程度较为有限。40 第四项是现代自由主义传统里最具理想性格之社会正义主张，并牵涉到社经基本结构（劳动市场、所有制）之改革，论者如弥尔、罗尔斯、华瑟、达尔（Robert Dahl）等为其主要代表。41 以下笔者将以罗尔斯和华瑟为例，说明前述等正义主张之于当代自由主义的重要性。

在保障基本自由及权利之外，罗尔斯的正义论亦包含了三项（到四项）对社经事态进行规范的正义原则，其中位阶最高的是“政治自由的公平价值”，其次是“公平的机会平等”，最后是“差异原则”。42 差异原则主张以“最不利者的最大利益”作为决定最起码社会标准（social minimum）之判准，而在罗氏的晚期著作里，最起码社会标准首先必须以“基本需要”为判准，也就是先确保社经基本需要获得满足。至于“公平的机会平等”，除了普及教育和全民健保之外，罗尔斯并未提出其它具体政策，但强调此项原则的实现与否，就和“政治自由的公平价值”一样，取决于社经不平等的程度。43 为求确保政治自由的公平价值，首先必须杜绝金钱对政治的直接影响，也就是对政治献金进行严格规范，设法防制种种利益输送行为。但此类围堵办法终究效果有限，而为求正本清源，便必须对社经制度进行改革。44 罗尔斯的制度构想综合了弥尔与凯因斯，主张透过经济重分配使财产更为分散，透过全面就业以提升劳工的议价能力，并透过教育水平的普遍提升以缩减劳动市场中高低薪资间之差距。45

华瑟所采取的是亚里士多德式的说法，认为防制金钱对政治及其它社会领域之不当影响，乃是共同体成员必须采取

的防卫措施。和罗尔斯一样，华瑟主张透过经济重分配以分散市场权力，提升工会的议价能力，并对工资系统（也就是劳动市场）进行改革，以压缩高低所得间之差距；而为达此目的，他认为有必要对生产事业的产权结构进行调整，积极鼓励合作所有制之实验。⁴⁶ 此外，虽然华瑟强烈反对罗尔斯的差异原则，但主张一个“强而有力的福利国家”，以确保共同体成员的经济安全与基本需要获得满足。⁴⁷ 至于机会平等之促进，华瑟强调必须透过长期的经济重分配与社会重建才能成功。⁴⁸

这些社会正义主张之理论基础何在、孰优孰劣等问题，并非本文所能深究。以上叙述之目的仅在于说明两项要点。首先，我们不难发现，包括弥尔、罗尔斯和华瑟在内的现代自由主义者，咸认为吾人可以正当地根据某些规范性原则或理念，谈论政治及社经事态的正义与否，从而采取必要的改革与矫治措施。此外，尽管当代各种社会正义理论的哲学基础各有不同，但就其大体主张而言，仍不出基本自由及权利之保障、基本社会权之维护、促进公平之机会平等、及对金钱政治或黑金政治进行矫治。如果我们撇开深奥的哲学论述以及实践面上的各类争议，这些正义主张其实并不难了解，当然也不是自由主义者的专利。

“社会正义”果真是毫无意义的吗？以下笔者将针对哈耶克的几项主要论点，进行分析与评估。

五、市场正义

哈耶克是当代市场正义思想的代表性人物，主张正义必须是消极的，其目的在于维护市场秩序，其对象只能是个人行为而不能是事务状态（state of affairs）。由于社会正义意味着谋求某种合乎正义的政治及社经事态，因此被认为是不正当的正义概念。

显而易见，吾人无法直接对事态进行规范，而充其量仅能透过对个人行为的规范来矫正事态。但在休谟、斯密乃至哈耶克的著作里，并不存在着任何以矫正事态（如政治事态、社经事态）为着眼点之“正义”主张。此脉思想强烈反对吾人使用正义概念以评估事态，但却不反对国家对某些不理想的事态进行矫治。是故，在哈耶克的著作里，为市场秩序（一种理想事态）服务的法治国家，有必要透过对个人行为之规范，以协助此种秩序之稳健运行，并在其运作不良时采取矫正行动。行为准则是否合乎正义，必须视其有利或不利于市场秩序，故名之为“市场正义”。

在哈氏著作里，正义/法治指涉一套“正义行为之准则”（rules of just conduct）或“法治之法”（the law of the rule of law）。照他的陈述，并非所有行为准则都算是“正义行为之准则”，也并非所有法律都是所谓“法治之法”。这类与市场秩序休戚相关的行为准则，必须具备下列三项基本属性：必须是普遍的、抽象的，而不应针对某些特定对象；必须众所周知、并具确定性，而不致使人无所适从；必须符合法律之前一律平等此项基本原则。符合这三项法治判准的行为准则是消极的，其功能在于界定出一个不容他人侵害的私人自由范围，而不施加任何积极义务。⁴⁹ 此种行为准则得以使市场行动者知所适从，从而营造出一个理想的自发性市场秩序。

在哈氏著作里，“自发秩序”（spontaneous order）被视为是自由社会的本质。此种秩序既不是任何人有意识地创造出来的产物，其运作方式亦与中央集权的“组织”有根本的差异。在多中心的自发秩序里，存在着各种互相竞争的经济单元和组织，而没有任何一方能主宰整个过程及其结果。由于没有人能掌握所有的知识和信息，也很难完全预料到他的行动所可能造成的后果，所以任何特殊的后果都称不上是某人所欲的，而是各种元素一连串互动、竞争之下的产物。⁵⁰ 这种秩序的伟大之处在于使多元分散的知识和信息“得以有效地用来造福所有人”、“使得人的欲望获得更大的满足”、“大幅改善了所有人满足其欲求之机会”等等。我们之所以必须选择自发秩序，不外乎是因为此种秩序所造成的整体后果或状态最为理想。⁵¹

对哈耶克来说，“自发秩序”并不等于自由放任，而必须靠一个强而有力的法治国家才得以存续。哈耶克反对累进税制，认为等比例的所得税制才符合法治原则，并（在一九六〇年）表示百分之二十五的所得税是他可以接受的上限，而这等于是肯认了国家职能的扩张有其一定的必要性。⁵² 他反对庞大的公部门经济、反对经济重分配、反对国家以实现社会正义为由干涉市场，但却不反对国家为了市场经济的需要而扩充职能，如建立最起码的生存安全网、提供市场所无法提供的公共财货、制定建筑法规、食品法规、环境法规、基本的安全法规及健康法规、反垄断法、执照认证等等。在教育与健康领域，哈耶克亦不反对国家财政介入，但强调国家不必成为财货或服务的直接提供者。⁵³ 为了因应社会与经济发展所带来的新问题，为了确保市场秩序的稳健运行，哈耶克承认国家职能难免必须有所扩张，而新的行为规范亦有制定的必要，或必须对旧规范进行调整。⁵⁴

如果正义/法治不应该关切后果或事态，则无论旧的行为准则造成了什么后果或事态，基本上都没有修正调整的必要，但这显然不是哈耶克所采取的立场。事实上，哈氏明白表示“所有正义行为之准则都必须指涉某种事务状态”。⁵⁵ 除了必须具备普遍、抽象、众所周知、确定、一视同仁等基本属性外，所谓“『正义』行为之准则”还指涉了哈耶克所憧憬的理想事态，即自发性市场秩序。

哈耶克认为，在自发性市场秩序里，只要每个人的行为都是合乎正义的，则无论这些行为（经过一连串互动过程之后）造成了什么结果或事态（尤指社经资源的分配状态），原则上都是正当的、必须被接受的。按照他的说法，谈论事态的正义与否，必须先问谁是造成此种事态的罪魁祸首，而他认为这唯有在中央集权的“组织”里才能够办到。由

于自发秩序里的资源分配状态既非某人所意欲、亦难以预料、也找不出罪魁祸首，所以谈论其是否合乎正义乃是十分荒谬的。是故，哈耶克强烈反对社会/分配正义，并认为所有这类主张皆难以见容于市场秩序。56 如前所述，哈耶克不反对、并且再三强调现代政府有必要建立起一个最起码的生存安全网，或曰“保证的最起码收入”，以防止极度不幸之发生。这或许是“共同体里所有成员的道德义务”，但哈氏坚持此与社会正义无关。57 对他而言，所有社会/分配正义之主张都是有问题的，因其意味着某种中央集权组织进行计划性的经济分配，而使社会过程愈来愈趋近于苏联式的极权体系。58

综上，我们可以归纳出哈耶克的几项主要看法。第一，正义行为之准则必须具备三项基本属性：普遍性、众所周知及确定性、平等对待。第二，正义行为之准则指涉某种理想的事务状态，即自发性市场秩序。第三，自由法治国必须根据市场秩序的实际需要，来评估是否必须制定新的行为规范，或对旧规范进行调整。第四，在市场秩序里，谈论事态（尤指社经不平等及社经资源分配状态）之正义与否是不正当的，所以任何社会/分配正义之主张都是不正当的。以下我们所关切的问题是：这些论点是否具有足够的说服力，足以说服吾人采取反社会正义之立场？

首先，哈耶克似乎假设了金钱政治或黑金政治等问题并不存在。在《法、立法与自由》的第三册里，哈耶克主张靠某种类似于过去英国上议院、独立于民主过程、由上了年纪的贤达之士所组成的太上机关，由上而下地监控政府部门的立法，以确保市场秩序及法治体系不致受到民意之扭曲。59 如果这种违反了“绝对权力就是绝对腐化”定律之政治理想真的能够实现，那么以社会正义为名要求矫治金钱政治，自然是全无必要的。否则，使用正义概念来批判金钱政治这种事态，不但并不荒谬，反而非常合乎哈耶克本人的政治理想：一个不受特殊利益所污染、以公共旨趣为着眼点、公正公开的宪政法治国家。

另一项争议焦点在于：哈耶克的三项法治判准（普遍性/抽象性、众所周知/确定性、及法律之前一律平等）是否足能决定任何特定的行为规范？例如，“宗教自由”、“禁止所有宗教活动”与“单一宗教”同样可以满足哈氏的法治判准，但自由主义者咸认为“宗教自由”才是合乎正义的，而后两者则严重侵害了个人自由。哈耶克式的法治国家似乎无法区辨这些立场间之重要差异，而吾人因此可以合理怀疑其自由主义之属性。60

针对此类质疑，哈耶克重申，几乎任何行为都有可能干涉到他人，而对他人构成不同程度的伤害，所以我们必须根据某些普遍抽象的准则，以界定出私人自由范围的界限，而不应以复数的“基本自由”（basic liberties）为思考起点。61 但问题的关键在于：哈耶克的法治判准是否足能界定出基本政治准则，而毋需进行更实质的规范性论述？以宗教自由和言论自由为例，这两项自由之所以经常被列为宪政基本自由，并不意味着以宗教为名进行恐怖活动、或毁谤是正当的，但确实意味其（相对于其它道德考虑而言）具有优位性而不得任意剥夺。在不论何谓基本自由、何谓社会正义的情况下，哈耶克反复强调“法治”的重要性，但“法治”却似乎不足以回答他自己所提出问题：受保护的领域该如何界定？复数的基本自由及权利或许太过具体、不够抽象，但至少相对明确地界定出了一个应受保护的领域，并且（至少在原则上）防止国家以追求某种崇高理想为名而任意侵害之。除非这些基本自由及权利不必予以保障，或不具政治道德上的重要性，否则，吾人可以正当地视其为最基本的“社会正义”要求。

此外，哈耶克的法治判准是否足能界定出任何特定的社经政策，而毋需进行更实质的规范性论述，也是具一定争议性的。反对累进税制的哈耶克认为齐头式的等比例所得税制（如每人纳百分之二十五的所得税）才符合他的法治判准，但事实却似乎并非如此。等比例的所得税就是不等比例的财产税，而诸如“无论男女老少、收入高低、财产多寡、有无工作，一律按人头抽取固定额度的人头税”看起来也很符合普遍性/抽象性、众所周知/确定性、及法律之前一律平等这些判准。62

终究来说，所有正义行为之准则“都必须指涉某种事务状态”，也就是必须取决于市场秩序的实际运作情况。在此，吾人不难发现哈耶克思想所隐含的另一项基本假设：何种规范、政策或法规有利于市场经济，哪些成份是“自发”秩序的构成要素，哪些又算是不当的“人为”干预，是有客观（或相对客观）答案的。此项假设是具高度争议性的，并非本文所能深究。但笔者以为，十九世纪以来的各项社会立法如关于工时限制、劳动安全、禁止剥削童工、基础教育、防止垄断、环境保护、消费者保护、食品药物安全、反性别歧视、反种族歧视、基因科技、生化恐怖、飞航安全等等，从某方面来看，全都是不利于自发性市场秩序的“人为”干预，但换个角度来看，也全都可以诠释成是“自发性”的社会过程，并具有“助使市场秩序稳健运行”之功能。毕竟，在历史过程中，哪些成份算是自发的、哪些又是人为的，恐怕只有上帝才能准确分辨出来。63 至于“何种行为准则有利于市场秩序”此项问题，似乎也不可能标准答案，因为各具特色的美国、日本、德国、法国、荷兰、瑞典等成功的市场经济体显示：“条条大路通罗马”。要言之，自发秩序理论所排除掉的是极权主义，所主张的是以市场作为最主要的协调机制，但除此之外，各种不同的规范、政策或法规都未必与其相冲突。

最后，我们还是必须追问：市场经济何以不须要满足一些基本的道德判准？使用正义概念以评估社经事态何以是不正当的？如前所述，哈耶克一则容许贤明统治者评估社经事态（自发秩序）的理想与否，另则反对自由主义者谈论社经事态的正义与否，而其理由是正义的对象不能是无人必须为之负责的事态。但事实上，倘若所有正义行为之准则「都必须指涉某种事务状态」，那么谈论事态之正义与否不仅是正当的，也是有必要的。

值得强调的是，自发秩序理论从不反对国家矫治不理想、但无人必须为之直接负责的事态。原因在于，当某种不理想但却可以被调整或改变的事态（如某种污染）出现时，我们可能找不出真正的罪魁祸首（因为潜在的污染源众多），但却可以透过对行为的规范来矫治此种不理想的事态。所以，问题的关键并不在于罪魁祸首是谁，而在于是否应该改变可以被改变的现状。这是哈耶克本人所接受的看法，也是自发秩序理论的基本假设。

基于同样的道理，吾人不仅可以谈论事态的理想与否，也可以正当地谈论事态的正义与否。不理想但却可以被改变的事态有许多，却未必都应该被改变，也未必都是不合乎正义的。所谓“不合乎正义的事态”指的是某些可以被改变、不改变在道德上是不对的、应该被改变的事态。此种规范性论述之目的在于厘清究竟哪些事态具足够的道德重要性，而必须予以高度关切。反之，在许多情况下，如果吾人缺乏独立的规范性判准以评估事态（如黑金政治）之正义与否，则亦难以谈论行为（如贿选、利益输送）与行为准则（如政治献金法）之正义与否。使用正义概念来评估政治及社经事态，原则上既无不妥之处，亦有其必要。（至于现实世界里人们对“社会正义”、“法治”、“民主”、“自由”等名词之滥用，则是另一个层次的问题。）

哈耶克曾经指出，一旦选择了自发性市场秩序，就不该再问其结果是否合乎正义，但在此之前，我们仍可以质问“有意地选择市场秩序作为导引经济活动的方法”是否“是合乎正义的决定”。⁶⁴ 换句话说，选择某种经济秩序的确牵涉到其是否合乎正义的问题，而这必须仰赖一套独立的规范性判准。环顾今日世界，真正须做的选择并不在于“市场秩序”与“极权主义”之间，而在于各种不同的市场经济体制之间。在各种可能的选项之中，选择哪种市场经济体制才是合乎正义的决定，终究来说取决于吾人之社会正义思考。交由市场决定何谓正义之立场，放在反极权主义的脉络下可以理解，但作为一种正义思想和政治行动纲领，恐怕是不太妥当的。⁶⁵

六、结语

本文初步地探讨了“社会正义”与“市场正义”这两种观点的思想渊源和主要分歧，此外，亦针对哈耶克的市场正义思想、及全盘反对社会正义之立场，提出了一些批评。“社会正义”旨在于对主要的政治、社会及经济制度进行规范，以使其合乎正义，而笔者认为这是一项正当的政治概念。受限于篇幅，本文无法就现代自由主义者之社经正义主张及其哲学基础，以及政策面上的各种争议，提供更充分之说明。这些缺憾或许无碍本文主旨，但相关课题都仍有待进一步厘清。

注释：

1. Marshall (1950)、Rawls (1971)。

2. Rawls (1971; 1993)。本文的一位审查人认为：“Rawls社经平等的理据是差异原则 (the difference principle)，而政治自由的公平价值与公平的机会平等不是社经平等的理由，反而是对社经平等的限制”。笔者的立论依据是，按罗尔斯 (esp. 1993) 自己的说法，在政治自由的公平价值、公平的机会平等、以及差异原则这三项规范社经不平等的正义原则之中，以政治自由的公平价值最具优位性，其所要求的社经平等程度亦最高，其次才是公平的机会平等，然后才是最不具优位性的差异原则。

3. Walzer (1983)。

4. Hayek (esp. 1976)，另见Nozick (1974)、Friedman and Friedman (1980)及Flew (1989)。关于当代新古典自由主义思想，参见Barry (1986)和Kymlicka (1990, ch.4)的讨论。另见Roche (1992)论新右派政治思想。

5. Rawls (1971)、Hayek (1976)。

6. 在中文里，“正义”是外来名词的翻译，系由十九世纪日本学者翻译出来之后，才辗转流入中文世界。若作“宜”解，“义”与柏拉图师徒所常用的dikaiosune一字在语意上颇为亲近，与后者相对应的英文字是righteousness或appropriateness，但多半更笼统地被英译成了justice。

7. Aristotle (1990, pp. 377-8)。

8. 见Aristotle (1990, pp. 382-3; 1996)论政治正义。

9. Aristotle (1990, p. 378)。

10. 见Aristotle (1990, pp. 379-81)论矫正正义，另见Miller (1995, pp. 68-74)的相关讨论。

11. Aristotle (1990, pp. 380-1)。

12. Aristotle (1990, pp. 378-9)。另见MacIntyre (1981)论亚里士多德的“德行”思想。

13. 见Finnis (1998, ch.6)论艾奎那的交换与分配正义思想。

14. 参见Macpherson (1985, p.9)、Hont and Ignatieff (1983, pp. 35-38)及Boyd (2001, pp. 14-20)论霍布斯、普芬道夫、洛克等论者对公平价格/交换正义之看法。

15. 参见Hont and Ignatieff (1983, pp.28-31) 及Horne (1990, pp.9-28) 论葛洛休斯与霍布斯之生存权主张。 (<http://www.lecn.cn>)

16. 参见Tuck (1979, ch.3)、Haakonssen (1985) 及Hont and Ignatieff (1983, pp.28-31) 论葛洛休斯的正义与权利思想。 (<http://www.lecn.cn>)

17. 洛克 (1960, II, s.135) 认为“最基本的自然法乃是人类之保存”。

18. 关于洛克之生存权主张及正义/慈善之别, 最常被引用的是下面这两段话: ‘Men, being once born, have a right to their Preservation, and consequently to Meat and Drink, and such other things, as Nature affords for their Subsistence.’ 以及 ‘Justice gives every Man a Title to the product of his honest Industry, ...so Charity gives every Man a Title to so much out of another’s Plenty, as will keep him from extreme want, where he has no means to subsist otherwise.’ 见Locke (1960, II, s.25; I, s.42), 另见Boyd (2001)、Waldron (1988, ch.6) 和Tully (1993, ch.3) 的相关讨论。与葛洛休斯所不同的是, Locke (1997, p.188) 主张靠国家公权力强制履行慈善之义务, 也就是设立公共济贫系统以使生存权获得保障, 并主张严惩因失职而置人于死的济贫官员。 (<http://www.lecn.cn>)

19. 参见Schneewind (1987, 1993), 另见Rosen (1993) 及O’Neill (1996) 论康德思想里的正义与慈惠之别。 (<http://www.lecn.cn>)

20. 见Hont and Ignatieff (1983)、Haakonssen (1996, ch.4) 及Griswold (1999, ch.6) 论亚当斯密的正义思想。另见Miller (1981) 论休谟的正义思想。 (<http://www.lecn.cn>)

21. Smith (1976, pp.869-70)。

22. 从亚当斯密到马尔萨斯这段思想发展, 参见Winch (1996)。

23. 参见Claeys (1987) 论十九世纪早期之英国基进主义与社会主义思潮。

24. Paine (1967, esp.p.340), 另见Horne (1990, ch.6) 及Claeys (1989) 论佩恩的社经正义思想。

25. 参见Hayek (1976, p.176) 对“社会正义”一词之考证。

26. 弥尔关于“社会与分配正义”的讨论, 散见于他一八四八年之后的著作如《政治经济学原则》、《功效主义》以及身后出版之《论社会主义》, 分别收录于Mill (1994, 1993, 1989)。 (<http://www.lecn.cn>)

27. 见Miller (1999, pp.3-4) 的相关讨论。

28. Hobhouse (1994)、Rawls (1971)、Walzer (1983)。

29. 关于弥尔的政治经济学, 见Mill (1994)。

30. 参见Mill (1993, pp.46, 64) 论“配得”。

31. 见Mill (1989, pp.119ff.) 论女性投票权。

32. Mill (1989, pp.230-1)。

33. Mill (1989, pp.231-2)。

34. Hayek (1976, p.176) 引述了弥尔的这几段话, 另见Mill (1989, pp.229-32) 的相关论述。

35. 见Mill (1994, pp.167ff.) 论税制。

36. 关于弥尔的社经改革构想, 参见Hollander (1985, ch.9 & ch.11)。

37. Mill (1989, pp.221ff.)。

38. Hayek (1983, p.53)。

39. 基本社会权条文广见于世界各国宪法及国际公约。如以中华民国宪法为例, 除了第二章所列出之教育权、生存权及工作权外, 另于第十三章内规定了如下之基本国策: 应救济失业; 具有工作能力者, 应予适当之工作机会; 应制定保护劳工及农民之法律; 妇女儿童从事劳动者, 应予特别保护; 为谋社会福利, 应实施社会保险制度; 人民之老弱残废, 无力生活者, 应予适当之扶助与救济; 应保护母性, 实施妇女儿童福利政策; 应普遍推行卫生保健事业。 (<http://www.lecn.cn>)

40. Dworkin (2000, ch.1 & ch.2)。

41. Rawls (1971)、Walzer (1983)、Dahl (1985)。

42. Rawls (1993, pp.5-7)。

43. Rawls (1971, esp.275-8; 1993, pp.7, 228-9)。

44. 见Rawls (1971, pp.225-7) 论如何实现「政治自由的公平价值」, 另见Rawls (1993, ch.8) 的相关讨论。

45. Rawls (1971, pp.272-84), 另见Krouse and Mcpherson (1988) 的讨论。

46. Walzer (1983, pp.116-22, 298-303)。Cf. Dahl (1985)。

47. Walzer (1983, p.318 & ch.3)。

48. Walzer (1983, pp.151-4)。

49. 见Hayek (1960, pp.208-10 & ch.10) 论三项法治判准, Hayek (1976, ch.8) 论“正义行为之准则”,

另见Kley (1994, pp.71-7) 的讨论。

50.Hayek (1973, ch.2; 1976, ch.10)。早在一九三五年，哈耶克编辑出版了《集体经济计划》一书以质疑苏联式计划经济的可行性，旋即引爆了著名的“社会主义计算” (socialist calculation) 大辩论。哈耶克等奥地利学派论者认为，由于市场和价格机制的阙如，理性的经济计算在苏联式计划经济中乃是不可能的，所以这种经济从一开始就注定了失败的命运。时至今日，哈耶克的反计划经济论点业已获得了高度肯定，但他却运用极为类似的说法 (市场 vs. 计划) 反对“社会正义”，彷彿其与“计划经济”、“极权主义”只有一线之隔。参见Hayek (1935, 1944)。

(<http://www.tech.cn/>)

51.Hayek (1976, pp.63-5, 70-2)。

52.Hayek (1960, ch.20, p.323)。

53.Hayek (esp.1979, ch.14; cf. 1960, Part III)。

54.Hayek (esp.1973, pp.88-9)。

55.Hayek (1976, p.34)。

56.这些是Hayek (1976, ch.9) 反对社会正义的最主要理由。

57.Hayek (1976, p.87)。另见Hayek (1960, p.303; 1978, p.145; 1979, p.55) 论「保证的最起码收入」。

58.Hayek (1976, p.68)。

59.Hayek (1979, ch.16 & ch.17)。

60.不少评论者提出这类质疑，参见 Kukathas (1989, pp.142-162)，另见Gray (1994) 对哈耶克法治观的讨论和批评。本文的一位审查人认为，这里笔者所提到哈耶克法治判准不足的问题，似乎「忽略了哈耶克的meta-legal doctrine此一核心概念」。笔者其实并未忽略哈耶克meta-legal doctrine以及“法治之法”等核心概念，但受限于本文主题和篇幅，难以在这方面进行更系统性的讨论。笔者的看法是，前述法治判准不足的问题，正反映出哈耶克的meta-legal doctrine在诠释上以及实践上的不确定性 (indeterminacy)。这并不是笔者个人独创的见解，评论者如Kukathas和Gray亦有类似看法。

(<http://www.tech.cn/>)

61.Hayek (1973, pp.101-2; cf. 1960, ch.1)。

62.Cf. Viner (1991, pp.351-2)。

63.本文的一位审查人质问：“市场机制是哈耶克认为最具代表性的自发秩序，难道这也需要上帝才能分辨”？笔者并无意否定“市场可以理解为某种自发秩序”此项看法，然则，在吾人所身处的市场社会里，许多规范、政策或法规，从某方面看似是人为的，从另一方面看则仿佛是自发的。在这里，“市场是最具代表性的自发秩序”之基本观点，并不足以帮助吾人分辨出到底哪些规范、政策或法规是自发的，哪些又是人为的。

(<http://www.tech.cn/>)

64.Hayek (1967, p.171)。

65.本文的另一位审查人提出了两项大体意见。第一，尽管哈耶克看似全盘反对社会正义，但他心目中的“社会正义”似有某些特定指涉对象；换言之，哈耶克所反对的可能只是某些特定的社会正义观，而不是所有的社会正义观。第二，“去挑剔哈耶克反对以『正义不正义』来评估社经事态，并不是真正的重点。哈耶克的挑战是：政府是否有（在多大程度上有）能耐去落实最后三项主张”？关于这两点意见，笔者的回答是，尽管哈耶克对各种社会正义观的反对程度不一，但本文把讨论焦点放在他全盘反社会正义的基本立场，恐怕并不是一种挑剔。如本文所显示的，市场正义与社会正义这两种观点的分歧其来有自，是理解西方自由主义传统内部论争以及哈耶克思想的重要线索。某项主张是否攸关“正义”，并不是可有可无的名词之争而已，不然西方思想家们也不会为“正义不正义”的问题持续争论数百年之久而至今未歇。本文的目的在于厘清两种正义观点的主要分歧，因此未能深究当代自由主义内部各种社会正义观的理论基础、以及孰优孰劣等问题，而仅在第四节中归纳出当代社会正义论者的几项大体主张。但正如审查人所指出的，当代各种社会正义观之间的区辨，以及哈耶克对某些特定社会正义观的批判，也同样应该受到注意。此外，审查人认为哈耶克未必会反对本文所归纳出的几项社会正义主张本身，而主要是在质疑政府是否有能耐去落实这些主张。我则认为哈耶克确实反对这些“社会正义”主张，而无论哈耶克是否反对这些“主张本身”，使不使用“正义”一词确实是项至为关键的差异。再者，我认为哈耶克的反社会正义立场不能仅仅理解成是对“政府的能耐”和“主张的落实程度”之质疑。在一九六〇、七〇年代，哈耶克似乎并不怀疑西方政府促进“社会正义”的能耐，他因此企欲说明“社会正义”的荒谬和不可欲。

(<http://www.tech.cn/>)

参考文献

Aristotle (1990), *The Work of Aristotle, Vol.2*, ed. Adler, M. J., Chicago: University of Chicago Press. (<http://www.tech.cn/>)

Aristotle (1996), *The Politics and The Constitution of Athens*, ed. Everson, S., Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tech.cn/>)

Boyd, R. A. (2001), 'Whig History and Lockean Political Economy', www.src.uchicago.edu-politicalth

- Claeys, G. (1987), *Machinery, Money and the Millennium*, Cambridge: Polity Press.
- Claeys, G. (1989), *Thomas Paine: Social and Political Thought*, London: Unwin Hyman.
- Dahl, R. A. (1985), *A Preface to Economic Democracy*, California: University of California Press.
- Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Finnis, J. (1998), *Aquinas*, Oxford: Oxford University Press.
- Flew, A. (1989), *Equality in Liberty and Justice*, London: Routledge.
- Friedman, F. and Friedman, R. (1980), *Free to Choose*, London: Secker & Warburg.
- Gray, J. (1994), *Hayek on Liberty*, Oxford: Blackwell.
- Griswold, Jr. C. L. (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Haakonssen, K. (1985), 'Hugo Grotius and the History of Political Thought', *Political Theory*, 13, p.239-65. (<http://www.tech.cn>)
- Haakonssen, K. (1996), *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. (1935), ed., *Collectivist Economic Planning*, London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1944), *The Road to Serfdom*, London: Routledge.
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul. (<http://www.tech.cn>)
- Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*, Vol.1, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty*, Vol.2, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul. (<http://www.tech.cn>)
- Hayek, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty*, Vol.3, Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1983), *Knowledge, Evolution, and Society*, London: Adam Smith Institute.
- Hobhouse, L. T. (1994), *Liberalism and Other Writings*, ed. Meadowcroft, J., Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Hollander, S. (1985), *The Economics of John Stuart Mill*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hont, I. and Ignatieff, M. (1983), 'Needs and Justice in the Wealth of Nations', in Hont, I. and Ignatieff, M. eds., *Wealth and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-44. (<http://www.tech.cn>)
- Horne, T. A. (1990), *Property Rights and Poverty*, Chapel Hill and London: University of North Carolina Press. (<http://www.tech.cn>)
- Kley, R. (1994), *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- Krouse, R. and McPherson, M. (1988), 'Capitalism, Property-Owning Democracy, and the Welfare State', in Gutmann, A. ed., *Democracy and the Welfare State*, New Jersey: Princeton University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Kukathas, C. (1989), *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1960), *Two Treatises of Government*, ed. Laslett, P., Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Locke, J. (1997), *Political Essays*, ed. Goldie, M., Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macpherson, C. B. (1985), *The Rise and Fall of Economic Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (1989), *On Liberty and Other Writings*, ed. Collini, S., Cambridge: Cambridge University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Mill, J. S. (1993), *Utilitarianism*, ed. Williams, G., London: Everyman.
- Mill, J. S. (1994), *Principles of Political Economy*, ed. Riley, J., Oxford: Oxford University Press. (<http://www.tech.cn>)
- Miller, D. (1981), *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.

Miller, D. (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
Miller, Jr. F. D. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press.

(<http://www.tecn.cn>)

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.

O'Neill, O. (1996), *Towards Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

Paine, T. (1967), *The Writings of Thomas Paine*, ed. Conway, M. D., New York: AMS Press.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Roche, M. (1992), *Rethinking Citizenship*, Cambridge: Polity.

Rosen, A. D. (1993), *Kant's Theory of Justice*, Ithaca: Cornell University Press.

Schneewind, J. B. (1987), 'Pufendorf's Place in the History of Ethics', *Synthese*, 72, pp.123-55. (<http://www.tecn.cn>)

(<http://www.tecn.cn>)

Schneewind, J. B. (1993), 'Kant and Natural Law Ethics', *Ethics*, 104, pp.53-74.

Smith, A. (1976), *The Wealth of Nations*, eds. Campbell, R. H. and Skinner, A. S., Oxford: Clarendon Press. (<http://www.tecn.cn>)

Tuck, R. (1979), *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, J. (1993), *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Viner, J. (1991), *Essays on the Intellectual History of Economics*, ed. Irwin, D. A., New Jersey: Princeton University Press.

Waldron, J. (1988), *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press.

Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford: Martin Robertson.

Winch, D. (1996), *Riches and Poverty*, Cambridge: Cambridge University Press.

(陈宜中，康桥大学博士、台湾中央研究院中山人文社会科学研究所助理研究员)

原载：许纪霖、刘擎编《丽娃河畔论思想——华东师范大学思与文讲座演讲集》第2辑，华东师大出版社2006年版。

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511

电子信箱：cassethics@yahoo.com.cn