

古典自由主义与自由至上主义

诺尔曼·P·巴利

简介

本书是诺尔曼·P·巴利对自由主义和自由至上主义所作的一个梳理，也是对自由主义者之间正在进行的辩论所作的说明。

[目录](#)

[译者的话](#)

[序](#)

[一、引言](#)

[二、休谟、斯密和功利主义](#)

[三、经济至上：经济自由主义的芝加哥学派](#)

[四、奥地利学派](#)

[五、詹姆斯·布坎南与契约自由主义](#)

[六、个人主义的道德问题](#)

[七、安·兰德与利己主义](#)

[八、罗伯特·诺齐克与最小国家](#)

[九、无政府 - 资本主义](#)

[十、结论](#)

目录

译者的话

序

一、引言

二、休谟、斯密和功利主义

三、经济至上：经济自由主义的芝加哥学派

四、奥地利学派

五、詹姆斯·布坎南与契约自由主义

六、个人主义的道德问题

七、安·兰德与利己主义

八、罗伯特·诺齐克与最小国家

九、无政府 - 资本主义

十、结论

译者的话

本书作者诺尔曼·巴利是英国白金汉大学政治学教授，在此之前曾先后在皇后大学、贝尔法斯特大学以及中部英格兰大学任教，一度曾是美国俄亥俄布里格林大学客座教授。巴利教授长期从事政治哲学、政治经济和商业伦理方面的教学和研究，著有《哈耶克的社会和经济哲学》、《现代政治思想理论》、《新右派》、《福利与商业伦理》，对资本主义理论以及有关现代福利国家的理论和批评作了大量的研究。

本书是作者对自由主义和自由至上主义所作的一个梳理，也是对自由主义者之间正在进行的辩论所作的说明。在作者看来，对构成自由主义的各种不同哲学和见解作一整体说明是非常必要的，因为一些古典自由主义者尽管在政策提议方面有许多相似性，但作者认为形成这些政策的基本理论前提都不尽相同，而这样的差异正反映了政治思想之中的一些最基本和最深刻的问题，并同时政策的建议产生重大影响。

自由主义是西方政治理论中一个历史悠久的话题，也是一个经久不衰的话题。自由主义在历史上既是一种学说，也是一种运动、一种意识形态。例如，英国的古典自由主义将其大部分成功归于三大自由传统：宪政主义、经济自由主义和功利主义。在不同的时期，这些传统对不同的团体产生了不同的吸引力，并在实际上形成了一种现实的政治。自由主义本身也经历了一种复杂的演变。早期的自由主义强调从绝对专制中解放出来，同时强调非人格化的社会和政治控制，即法制和市场的理想性。此外，它也强调个人的自由表达。自由主义者因而支持一种更平等的自由分配、废除垄断、取消贵族特权，并支持一种建立在理性原则之上的法律，因而在历史上表现了它的一种进步性。本书专门有一章讨论18世纪的古典自由主义。

自由主义在后来发生的一个变化是强调自由的积极方面，即形成和完成自我确定的目标的机会，而非摆脱国家的自由。尽管自由个体的中心价值没变，但对理解这一价值和如何取得这一价值发生了变化。这也是作者在本书中力图加以探讨的。这一转向在某种程度上是自由主义本身取得的成功所带来的。大量的政治与经济自由的获得不仅提出了下一步将怎样的问题，而且也提出了自由为谁的问题。资产阶级获得了所需的权利，但社会的普通大众却没有，因而国家的积极作用被提上了议程。这导致自由主义者发生嬗变。现代自由主义主张国家支持个人和受压团体，强调国家的作用。那么，现代自由主义还自由吗？

这样便引发了以米尔顿·弗里德曼和F·哈耶克为代表的对古典自由主义的复兴。本书在这方面有清晰的描述。它向人们展示了奥地利经济学派与其对手芝加哥学派在一些问题上的不同观点。作者详细探讨了古典自由主义的一些极端看法，这些就是自由至上主义者的看法。他们的观点建立在自然权利上，主张把国家的作用只限于国防、之津和秩序，反对所有的国家福利以及分配性税收。本书还讨论了无政府 - 资本主义，它要求完全取消国家并声称市场能提供每一种必要的物品和服务，包括国防和法律。作者还关注于分析自由个人主义经济的伦理，以及各种形式的个人主义思想。所有这些，对于我们了解西方社会的自由主义这一主要思潮（甚至也可以说是一种意识形态）以及同这一思潮有关的政府政策走向都是很有帮助的。

当然，由于分析的角度以及所持基本立场的不同，作者的某些观点不一定为我们所接受。这一点相信读者在阅读中自会得出结论。

本书的出版若有助于我国学界对西方自由主义的探讨，那将是译者高兴的事。译文中有不当之处，请不吝指教。

乾威

复旦大学国际政治系

1999年3月

序

本书的写作花费了很长的时间。我对古典自由主义和自由至上主义一些一般问题的兴趣始于70年代中期，那时我刚开始研究弗雷德里奇·哈耶克的社会哲学和经济哲学。虽然他过去是、现在仍然是当代最负盛名的传统自由主义者，但我很快认识到，他也是那些在社会民主和半集体主义的政治经济舆论流行时期高扬自由主义大旗的许多作者之一。这样，对构成自由传统的各种不同的哲学见解作 - 整体说明在当时看来是重要的，在今天尤其如此。

我也注意到，尽管一些著名的古典自由主义者在政策提议方面有许多相似性，但他们形成这些政策的一些基本理论前提却大相径庭。在古典自由主义和自由至上主义之间也存在着差异。这样，尽管像哈耶克、路德维格·冯·米瑟斯、米尔顿·弗里德曼、安·兰德、罗伯特·诺齐克和墨利·罗斯巴德这样的一些作者常常被放到一起来加以谈论，好像他们构成了智力磐石，但这种描述会产生误导。此外，在他们著作中很容易找到的一些差异反映了政治思想中的一些最古老和最深刻的问题。

我最初想用文献来说明并分析自由主义不同的哲学基础，这一努力形成了一篇文章，发表在1983年的《英国政治学杂志》上。本书的许多工作是这篇文章一些观点的详尽阐述。

不过，杂志那篇文章的许多材料取自当代。我想，如果缺乏这一问题的历史层面的阐述，那么本书就是很不完整的。因此，就有了18世纪古典自由主义一章。然而，这并不意味着这是一本历史著作。它可被较多地看作是一系列集中于某一主题的论文集。坚持休谟和斯密的重要性，在于他们确定了当代大多数有关古典自由主义的争论的议程。在我看来，他们两位在这方面超过了洛克。我试图探讨的是一些同个人主义思想有关的分析性问题和概念性问题。我在“无政府 - 资本主义”一章中专门对此作了论述，这是因为个人主义思想具有它内在的吸引力，而且也因为它以特别鲜明的方式展现了自由主义智力体系的一些一般问题。此外还有这一情况：一些人们熟悉的政治思想史著作差不多完全忽略了个人至上的无政府主义，至少在与社会主义的无政府主义相比时是如此。

本书的一个空缺一定会使读者大感惊讶，这就是少了专门论述哈耶克的一章。这有两个原因。首先，我在其他地方曾对哈耶克作过大量论述。必须承认，对这位伟大而深邃的思想家再作评论，我已有厌倦之感。更何况在过去两年里出现了一些重要的研究和论述哈耶克的著作。但是，尽管如此，在本书“奥地利学派”对自由思想的贡献一章以及其他的章节里，仍然有一些有关哈耶克的论述。其次，我认为注重对个人主义的一些较为激进的看法更重要。多年来，人们只是偶然关注一下这些激进的看法，而现在对这些看法作一分析，此其时矣。

还必须指出，我对政治思想的关心甚于对经济政策的关心。研究古典自由主义者和自由至上者的人士对两者的大多数政策提议是了如指掌的，但两者的哲学基础不同。这样，本书虽然不可避免地在一些地方要谈到政策，但读者会发现，对金融理论和政策、贸易周期、福利问题和减少政府赤字的复杂性，本书未作细致的分析。此外，我对采用的论证方式还要说一两句话。我是从一种内在的观点来看待古典自由主义和自由至上主义的一些哲学问题的，因而对个人主义的整体批评不怎么感兴趣（在集体主义者那里可以找到许多这类的批评）。但是，我热衷于探讨一些学说的内在问题，以及每一个自由主义的思想家是怎样对待这些问题的。本书可被看作是一种对自由主义者之间正在进行的一场辩论的说明。

多年来，在对有关个人主义的思想进行探讨时，与许多朋友和同事的交谈使我获益匪浅。他们是约翰·格雷、约翰·伯顿、马丁·利可特、艾伦·皮科克、吉里米·夏墨、斯坦芬·利特切德、汉尼斯·吉索森、迈克·詹姆斯和克里斯·特姆。尽管他们中的大多数人没有读过本书的手稿，因而也不用对本书的谬误、遗漏和误解负责，但我仍从他们对这一急速扩张的学术领域所作的贡献——一些发表的和未发表的著作中受益良多。

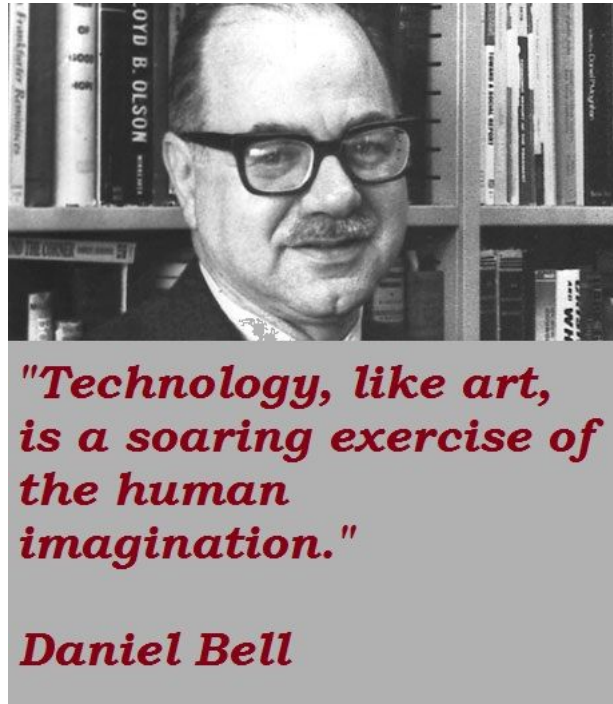
我在白金汉大学完成了这部手稿。我对我的秘书桑达·吉尔伯特深表谢意，感谢她在打印这部字迹难以辨认的手稿中所表现出来的全心投入、勤奋和准确性。此外，本书的写作当我还在伯明翰工业大学以及其他一些地方时已经开始，因此，我也对芭芭拉·爱伯特表示感谢，感谢她以她惯有的效率打印了本书的前三章。

尔曼·巴利

白金汉

一、引言

I



*"Technology, like art,
is a soaring exercise of
the human
imagination."*

Daniel Bell

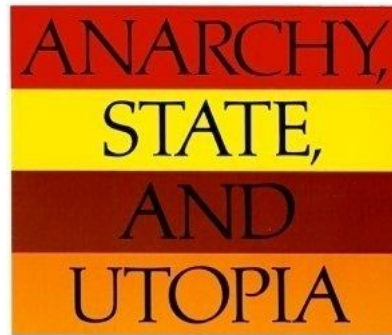
Daniel Bell, 1919—2011

1962年，丹尼尔·贝尔发表了一部尽管简洁，但被证明是影响深远的著作——《意识形态的终结》。在这本书中，他认为自1945年以来在某些社会价值上出现的一致意见已经使得传统的意识形态争论变得多余了。在他看来，这是因为在西方民主国家，已经不会再有意识形态的战斗。人们希望将智力投向巩固现有达成的妥协，而不是建立一种新的世界观。这一观点与分析哲学的这一通行观点——所有伦理判断和政治判断所固有的主观至上导致不可能发现一种建立在哲学原则之上的政治理论——是不谋而合的，尽管这种不谋而合带有偶然性。社会和政治学说缺乏一种形而上的说服力，因知识分子之间在一种政治学说的理想性上达成的心照不宣的默契而得到了补偿。在美国，这种政治学说以“自由主义”著称，而在英国和欧洲，则以“社会民主”闻名。

这种一致意见的破灭无需加以证明。我们目前生活在一个意识形态和政治都飘摇动荡的世界里，这是一个不争的事实。对一些政治价值体系的智力辩护不仅成为一个受人尊敬的领域，而且政治哲学中一些被逻辑实证主义者弃之不用的传统概念（如自然法和自然权利、社会契约）还被从坟墓中挖掘出来，并被再次用来支持一些不同的观点。因此罗尔斯、布林巴利、诺齐克和多肯（仅列举几个最著名的作者）近来的著作指出了哲学与意识形态之间（或解释和建议之间）的区别，这一区别在逻辑实证主义者及其在有些微妙的哲学和社会科学中的追随者看来是主要的。确实，一种或许是真实的情况是，“意识形态”已经失去了在实证社会科学全盛时期所带有的那种贬义性。

随着共识的破灭，首先是集体主义的政治思考（它或是来自马克思主义左翼，或是来自传统的、反理性的右翼）卷土重来。不过，在过去10年左右的时间里，个人主义思考或者古典自由主义的社会经济理论也卷土重来。从某种意义上说，古典的或“旧”的自由主义从来就未偃旗息鼓过，它只不过暂时被并入了“新自由主义”和“社会民主”的政治学说中（同时也悄悄地在某些方面吸纳新古典经济学，这一吸纳达到了这一程度，以至丧失了自己的身份）。20世纪的一些经济理论家和社会理论家，如路德维格·冯·米瑟斯、威尔汉姆·罗普克、弗雷德里奇·哈耶克以及由弗兰克·奈特、亨利·西蒙斯、米尔顿·弗里德曼和乔治·斯

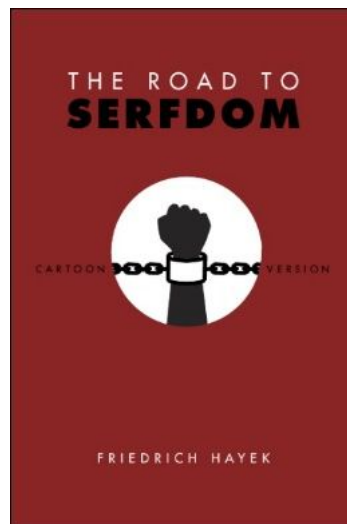
迪格勒以不同方式所代表的自由市场经济的芝加哥学派持之以恒地在建立他们的学说，以至于理解社会过程的一套知识唾手可得。然而，“新”自由主义和社会民主近来的失败并未因一些相似的传统主义观点的重申甚至变化而有所抵消。就一种更宽泛的意识形态而言，自由至上主义出现了。它不仅包括由自由市场作资源分配的经济理论，而且也包括被作为对传统的个人主义价值观具有实质性的智力支撑而提出的各种人的伦理基础和概念。



Robert Nozick

Anarchy, State, and Utopia

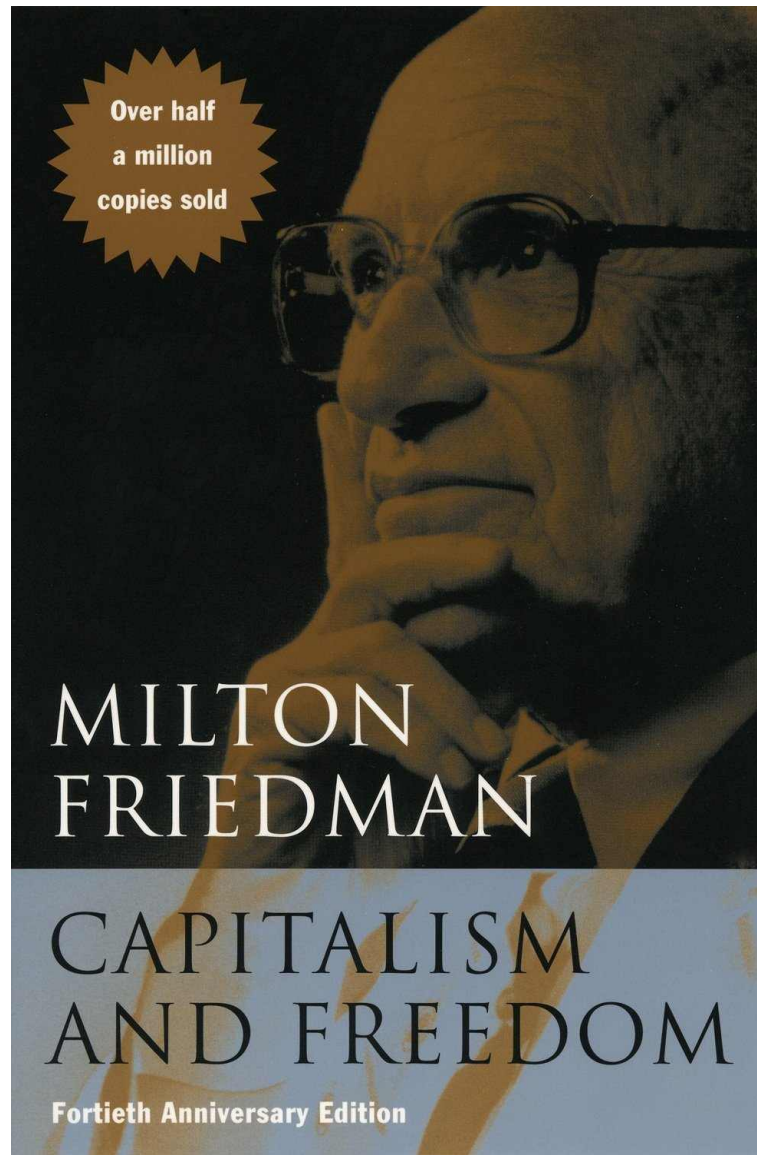
这样，诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》（1974）的重要性恰恰在于，它把人们的视线从根据自由市场（与集体主义的体制相比）的分配效率来为自由的个人主义作辩护，转移到了思考和批判集体主义对一系列确定的自然权利和人权的“暴力”干预。当然，诺齐克并非自由社会中唯一关注伦理和人类而不关注机械的社会科学的理论家。他的著作出版后引发的争论将人们的视线从自由至上主义的其他伦理解释（同样是值得喝彩的）中转移了出去。



The Road to Serfdom

完整的社会和政治哲学需要对人和一种恰当的伦理框架作一特别的说明。承认这一点凸现了自由至上主义的一个难点，因为只要自由市场经济学说、个人自由、有限国家理论以及对健全的金融和法治的信念在科学上（或在辩论中）获胜，那么总有人会不时将一种可以在其中发现这些想法的哲学框架与之衍接（直至最近，即便有人想建立这一框架，也引不起任何注意了）。20世纪最著名的有关自由至上的著述之一，是米尔顿·弗里德曼的《资本主义与自由》（1962）。尽管此书对国家至上作了一个漂亮（且持久）的攻击，并阐述了自由市场的合作机制，但它几乎没有对自由资本主义的道德基础，或作为交换过程载体的

的人作一哲学探讨。哈耶克的《通往奴役之路》（1944）差不多也是如此，这本书只是深刻地揭示了极权主义的倾向（这些倾向甚至在战后提出的重建西方民主体制的一些较温和的干涉主义和福利主义的措施中也是很明显的），尽管哈耶克在后来的岁月里继续煞费苦心地阐述他传统自由主义政治经济学的更带哲学意味的基础。



Capitalism and Freedom

所幸自由至上主义的哲学领域并非一块不毛之地，因为在以往20年里，具有古典自由主义传统的一些论者开始较深入地探讨自由社会的理论基础。有两件事最直接地反映了对这些智力探讨的关怀。第一，出现了自由至上主义的各种各样的基础。虽然以论战和政策为取向的学说看上去在一些共同的问题上团结了当代所有的理论家，但进一步检查他们的研究便可发现，相似的政策方案是建立在一些大相径庭的哲学前提上的。在一些严肃的社会理论和政治理论书籍中常常体现出来的自由主义社会思想之坚如磐石般的团结，事实上只是一种假象而已。同样，或许更有趣的是，这些哲学上的差异有时看来意味着政策上的不同方案。

第二，对自由至上主义提供的不同的哲学基础，总的来说并非当代独创，而是深深地扎根于政治经济思想史中。这并不是说自由思想的新的、令人激动的想法在过去10年时间里没有出现，而只是想指出，它们的出现仅仅是在回应思想史中的一些令人熟悉和长盛不衰的问题。

不过，在探讨这些问题之前，需要知道自由至上想法的整体状况。

指出自由至上主义的定义并不很难，它指的是一系列能得到大多数社会理论家（他们自称是自由至上主义者或古典自由主义者）赞同的经济学说和道德、政治原则。同样，从有关自由体系的总原则的知识角度来预测这些论者在未来一些无人知晓的问题上会站在哪一边，一般来说也不难。

自由至上主义者是从基本的本体论假设——从一种科学的或伦理的观点来看，理解社会现实使得完全的个人主义取向成为必需——出发的。正是从人是一个自主的个体，其行动是选择和目的的产物这一概念出发，才构建了一种关于自由社会的哲学。这一哲学假设每一个人（他的隐私和自主受到了“权利”——不管这些权利是怎样确立的——的保护）都与他的同伴进行交易，以获取自身的价值。从科学的意义上说，自由至上主义者认为，自发的个人活动比起苦心孤诣的理性主义计划来，能偶尔更有效地将社会福利最大化。（正如亚当·斯密所言：“我从未听说许多好事是由那些装模作样为公众利益进行交易的人干的。”）从道德的意义上说，那种试图将个人自主性与强制活动（这种活动通常由国家来进行）联系起来的努力摧毁了每个人的“分离性”和身份，使他成为一种被用来达到某些社会和集体目标的工具。当然，在后一种观点里，个人的自主性必须受到规章的制约；对个人目标的追求必须受到“法律”、最终是道德的限制。一般的观点是，这样的法律和道德应当局限在坚持每个人追求其自身利益的同等权利。

当然，这里对同等权利（或同等自由）及其合法行使的承诺并不意味着同情强制的平均主义这一教义。自由主义的主要论点之一是，强制的平均主义这一教义对一种自由体制来说是有害的，因为它会使一个由个人利益最大化者自发创造的变动不定的世界被迫接受一种平等的模式。确实，这一教义主张一个人在由享有平等权利的个人产生的过程结果（在某些情况下，这一结果终究是不平等的）面前必须是“中立”的。

与自由至上思想家有关的一个特征是他们对经济和社会过程中“生产”和“分配”概念的解释。自由至上理论家拒绝这一对所有集体主义者（不管他们是社会主义者，还是美国式的自由主义者或保守主义者）来说是习以为常的概念——社会制度的产出是一种可以根据一些不同的原则（这些原则与那些解释其生产的原则不同）来进行分配的“给予物”。自由至上主义者（不管他们是经济结果至上论者还是产权理论家，或两者兼于一身）不同意这一人为的两分法。从经济意义上来说，要素的收入分配只不过是一种支付，以获取它们参与生产过程。从道德意义上讲，那些被用来证明收入再分配（财富创造者不包括在内）的合法性的外在道德原则只不过是证明了对合法取得的财产的不道德攫取而已。

事实上，这一点在构筑个人主义的思想中具有极端的重要性，因为它可以作为一条被用来确定自由至上主义者和非自由至上主义者的界线。例如，约翰·S·密尔在他的《论自由》以及其他一些反权威和反个人主义的论著中看来离开了边沁的集体主义和国家至上的功利主义。然而，他在其一本主要著作——《政治经济原理》中就这一问题所作的评论则反映了一种偏离自由个人主义的具有实质性的、理论上无限制的转向：

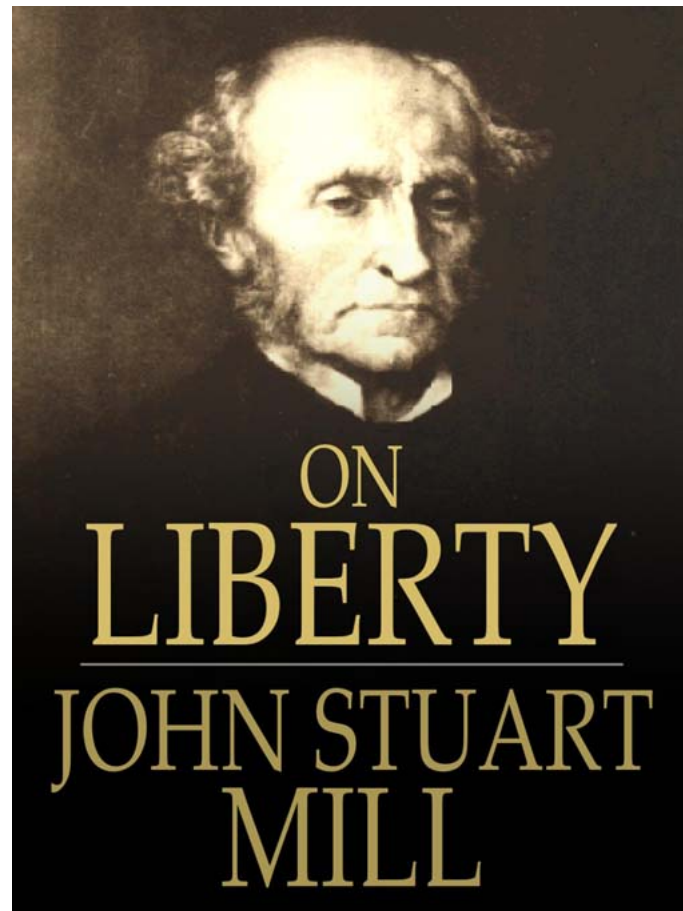
财富生产的规律和条件分享了自然界真理的特征，在这些规律和条件中，不存在选择或专横，这一点与财富的分配不同，它只是人类的制度要做的事。

依据这一点，他在后半生与自由至上社会主义一种形式的调情看上去相对较少祸害。的确，他对社会主义一些惯常形式的苛责，对特别是因这些形式的失败而产生的一些具有人类条件明显特征的术语的苛责，大多数是来自一种无懈可击的自由至上论者的观点。但在以上的引文中，密尔看来忘记了根据正统的自由经济理论，再分配的外在原则必然具有的对生产的影响。

在社会哲学中，这一观点的重要性是基于这一事实：不同意生产原则和分配原则之间的任何区别支持了作为这一学说的定义特征的个人主义。所有被指出的区别意味着一个人通过与他人合作创造的收入不完全是他的（不管在作为一种对要素的支付形式中，还是通过一种道德权利理论，或两者兼有），而是一种通过被称之为“社会”的“虚构”实体可以现成使用的“未占有”的数量。但自由至上论者的观点是：“不存在会牺牲自身利益的慷慨的社会实体，只存在一些在各自谋生的个人。利用一人为他人谋利即利用自己使他人得益。”

人的独一无二的重要性在于他是价值的创造者。在自由至上论者看来，这一价值驳斥了一种根深蒂固的偏见——自由至上学说只不过是代表了“资本家”财产占有“阶级”的“利益”。强调市场秩序的原则被认为是普遍适用的，这些原则提供了一种手段，通过它，任何一个被随机挑出来的人都能在不剥夺他人同等机

会的同时增进自身的利益。换言之，这一观点是，资本主义经济制度的产生不是一种一人得益意味着另一人损失的零和游戏。



On Liberty

市场制度被说成代表了和平与和谐，而以强制作为基础的国家秩序则扼杀偏好，因而阻碍了互相交易（价值因此而产生）的进程。几乎所有的古典自由主义者在这里所作的一个有关的区别，都是将法律概念和国家概念作一区分的。尽管自由至上论者坚持人类状况的某些一般特征（如有限的利他主义、相对的无知、匮乏以及追求眼前利益的倾向）使得指导行为、保护权利和促进交易的规则成为必要，但他们认为，国家（就一种声称垄断了镇压权力的组织而言）在理性上具有同样的正当性是不对的。在过去，没有国家的社会照样存在。假设人类状况的缺陷只能由国家行动来加以弥补，这是错误的。甚至一些主张需要国家来生产公共物品的自由至上论者（应当把具有从18世纪“苏格兰启蒙”到20世纪“奥地利”、“芝加哥”经济学家古典自由主义传统的人包括在内）也激烈地否认国家是法律的唯一来源，它不能受成文法和自然法的限制。

在自由至上思想史中，人们常常将自由与权力、国家与社会、自愿与强制进行比较。这样，他们常常根据两种人（一些从交易中获取收益的人和一些从压制——通常但不完全指国家的镇压权——中取得收益的人）之间的永恒的冲突来描述人类的状况。当小说家和哲学家安·兰德根据“武士”与“商人”之间的斗争而不是根据阶级战争来描述人类的历史时，她就把事情写得栩栩如生了。

不过，自由至上论者在用自由制度和自发性的优点说服他人时碰到了一个困难，这个困难部分是基于这一事实：自由至上论看来而且也常常与被接受的西方的道德传统发生直接的冲突。这种传统看上去不仅仅在一些需要我们承认他人权利的领域，而且也在一些导致纯粹自我实现的行动（尽管这些行动并不取消或剥夺这样的权利）中鼓励一种迫使自我约束的道德。换言之，这种传统根据为他人价值牺牲自我价值来理解道德的完美。

正是出于这一原因，“资本主义”的道德经历看来是有污点的。资本主义的经济成功被说成是道德沦丧所付出的代价，因为一些推动经济制度前进的机制（例如自私，以及被说成是不顾一切的竞争冲劲）在违

反西方道德正统上是成功的。这样，在西方思想史中，有必要对“商业”和“美德”作一比较。

完整的自由至上的社会和经济哲学体系的任务之一，是将美德与商业（或道德与经济）联系起来。这样，自由至上论者不仅仅必须满足“应当意味着能够”这一论点，即他们为重组社会秩序所开的道德药方是与经济学、社会学“定律”的规定（它们将必要的限制强加在我们的理想上）相一致的，而且他们也被要求论证商业本身并不违背道德。因此，根据效率来论证自由市场秩序优于其对手是不够的，因为自由意志论者必须表明这与自由的道德（它赞赏人的理性）相一致。

不幸的是，正如我们看到的，自由的“道德”一直是这一学说史中最令人棘手的问题。这不仅仅是因为不同的自由主义论者对他们最基本的原则提供了不同的证明，而且也因为他们中有相当多的人认为道德原则和政治原则不会有任何完全理性的证明，必须用其他的方法而不是用道德评价的方法来建立一种自由的秩序。当然，这并不是说他们在自由的道德价值或个人权利上是中立的。恰恰相反，他们对用大量的道德词汇表述的政治观点和社会观点的有效性是深表怀疑的。

III

现在，简单地来列举一些具有一股自由至上主义传统的当代论者的观点（这些观点揭示了一些被用来支撑这些通常被坚持的思想的截然不同的基础）或许不无益处。

在《自由的宪法》中，哈耶克构筑了一种自由社会中大体上反理性主义的理论：“在涉及我们的目标和福利成果所依赖的许多因素方面，个人自由主要在于承认我们所有的人都会不可避免地遭到忽视。”他继续说道：“如果有全能的人存在……那么就没有自由之类的事。”这里，赞成自由的观点是建立在经验之上的：在经济、法制和一般的社会过程中，个人采取的自发行动以中央计划者（他们只具破碎的人类理性）不能相比的方式与必然分散的社会知识相协调。确实，理性的傲慢在于想从最初的一些原则来设计一个法律、经济和道德体系。在哈耶克的社会哲学中，理性发挥的有限作用似乎表明，资本主义秩序的优点不能被确定为是居先的。恰恰相反，这一观点指的是，如果个人能自由地安排自己的事情，那么适合市场体系的制度就会随着自然选择的过程而出现。正是经济自由制度的生存，而不是它们对抽象理性提出的标准的满足，才向我们建议了这些制度。

不过，值得注意的是，哈耶克的前辈（在某种程度上可称之为导师）路德维格·冯·米瑟斯（1881 - 1973）在今天称之为“奥地利经济学派”的发展中，对自由主义提供了一些不同的基础。虽然他的政治哲学大体上是结果至上的，但其原理则是根据认识论来构筑的。这一认识论从人类意愿的某些规律性引申出经济和社会的规律性。典型的自由经济政治制度与提出繁荣、自由的目标，这两者之间的必然联系是可以在经验之外加以证实的。正如冯·米瑟斯所写的：“不管政治和社会问题被置于的领域有多高尚，它们仍然指的是一些有关人类控制、因而必须根据人类理性的准则来判断的事。”

当然，尽管人们并不一直选择这些目标，并在选择时常常误解了对于实现其目标来说必不可少的手段

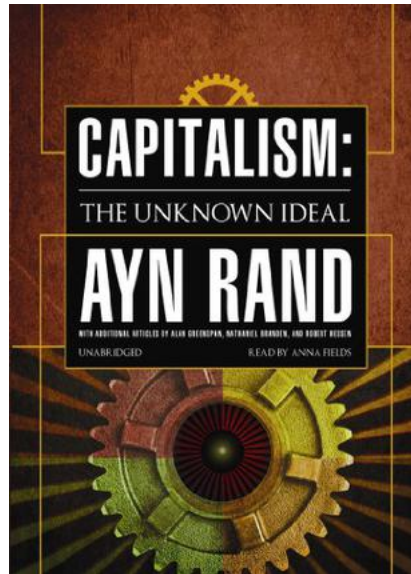
的实质，但是，可以通过纯粹理性的方式来知道自由国家的实质。

现在，虽然米瑟斯的政治理论可被称作是实用主义的，但它与诸如米尔顿·弗里德曼和自由市场政治经济学“芝加哥学派”的功利主义有着微妙的不同。在米瑟斯从无疑真实的前提出发，运用格言方式进行推理的地方，弗里德曼总是以纯经验的理由试图证明古典自由主义较其对手所具有的优势。这样，真正的政治的和经济的争论只有当不同的政治理论可以被改造成实证假设（然后用事实来加以检验）时才是可能的。客观的“事实”成了争论的裁判者。在这个意义上，自由资本主义的胜利在理论上只是暂时的，因为未来的实证证据可能会反驳这一学说的主旨。

然而，政治经济学的“芝加哥学派”和“奥地利学派”之间有一个重要的相同点，这一相同点反映在他们对道德基础的态度中。他们当中几乎所有的人看来都是主观主义者和非认识论者，即他们认为道德声明并不传递有关世界的信息，而只不过表达了声明宣读者的个人偏好。这样，对价值本身就不能再加以争论，不管是根据米瑟斯式的证实性推论，还是根据芝加哥学派式的事实。当来自实证派阵营的米尔顿·弗里德曼说人们之间有关经济和社会的争论只是围绕着事实而展开，“而非来自一些价值上的根本差异、一种人们最终会为之而战的差异”时，他大胆地树立了一个主观主义的实例。

不过，当将所有这些大胆的结果至上的方法与安·兰德的自然主义和自我主义作一比较时，这些方法之间的差异就变得微不足道了。在兰德看来，结果至上主义者的任何有利于资本主义的观点都严格地从属于道德和形而上的关怀。她在《资本主义：不为人知的理想》一书中声称：“资本主义的道德证明在于这一事实：它是唯一一种与人的理性本质相符的制度。它保护人的生存，它的至高原则是正义。”这样，有

关人的一种实在论的和亚里士多德式的概念就被用来发现自由的一种理性主义的、客观的道德。当然，由于20世纪道德的堕落以及自由资本主义秩序的逐步瓦解，兰德特别责备道德思想中的实证主义传统，这一传统否认“理性”和“自然”可以成为一种客观道德的来源。



Capitalism

兰德的自由至上主义特别批评了各种形式的实证主义和机械社会科学，哪怕这种研究的结果可能有助于自由体制惯常表述中的一些因素。兰德对资本主义秩序的辩护不能被错误地冠之以“浪漫主义”。这种浪漫主义体现在小说、新闻以及偶尔的随笔中，却不会体现在一篇系统的论文形式中。她的思想最引人注目的方面在于试图使资本主义和个人主义的经济制度变得恰当，并适合于人类一种最佳的理想，同时使这种制度具有来自古希腊而非古典自由主义的那种美德。

的确，正是“自然法”和“自然权利”学派为自由所作的辩护构成了一种对形形色色的经济结果至上主义的主要替代。这一点，约翰·赫斯帕斯（他赞同例如芝加哥学派的经济学家所有的政策提议）在他的声明中作了简洁的表述——自由至上主义使

……每个人根据自己的选择进行生活的自由成为必要，倘若他不试图压制别人，不让他们按自己的选择生活的话。自由至上论者认为这是一种不可让渡的人权。这样，由至上主义代表了一种对个人权利的主要承诺。

但当我们看一下权利方法的一些基础时，我们就会发现基础之多犹如各式各样的结果至上之多。个人的权利在人的形而上概念中的位置只是众多可能的理解个人权利的方式之一。罗伯特·诺齐克的自由至上主义特别否定了存在着一种明确的自然概念（这一概念一直产生个人主义的信条）这一想法。相反，他认为，权利是作为对行动的附带制约（它制约了一个人可能对另一个人实施的行为）运作的。这些制约与任何人性概念毫不相干。例如，在诺齐克的哲学中，这些制约防止我们以残忍的手段对待动物；而在兰德式的自然主义中，这些手段是可以接受的。换言之，诺齐克试图构建一种远离康德道义学的道德自由至上主义，在这样的自由至上主义中，“道德哲学为政治哲学的边界确定了背景”。相比之下，兰德式的自然主义是一种目的论的学说，在这一学说中，自由的个人主义的制度对于人的生存和自我实现是极端必需的。

这样，自由主义的政治意识形态表面上的一致即使在最肤浅的分析下也分崩离析了。这对学说带来了严重的后果，因为个人主义论者之间的分歧并不代表在任何一种政治理论（这种理论尽管具有严重的规范倾向，但在最根本的层面上深刻地反映了分歧）的政策层面上将发生的不可避免的细微差别和看法的转向。任何寻找由整合精良的意识形态（在这样的意识形态中，所有问题和似是而非的论点都因运用体系的一个或更多的基本信条而得以解决）提供的智力保障的人虽然能在对学说的一种或两种不同的说明中找到这种保障，但他在自由至上主义中将找不到这种保障。

有意思的是，自由至上思想结构中的这些争论的本质在于，这些争论深深地镶嵌在自由至上学说的历史中。更有甚者，导致自由至上论者分裂的哲学观点恰恰是那些在政治思想史的其他分支中引起激烈争论的观点。一个明显的例子（后面将作较详细的探讨）是关于“自然”和“理性”在人类和社会事务中的作用。正如那些将其政治药方建立在人的形而上“实质”之上的社会理论家反对这些令人可疑的、实证主义的观点

（这些观点声称自然不仅没有提供给我们一种独一无二的评价标准，而且把这种评价建立在人的准事实说明之上，其本身旨在不合逻辑地从事实陈述中取得规范性陈述）一样，一些自由主义者也是如此。理性主义的自由至上论者难以招架那些传统主义者和反理性主义者的批评，后者声称理性对于构建大规模的社会理论显得太脆弱。比起领先的推测，经验能更好地指导政治实践。的确，今天一些从自然权利和自然法这些抽象概念中作出其社会理论的自由至上论者正在采取大卫·休谟200多年前精彩地揭穿过的一种智力观点。他的怀疑主义和反理性主义是当代结果至上和功利至上的自由主义的主要来源之一。这一事实本身真是一种极大的嘲讽。不过，也存在着一种有着特殊印记、远离上述传统的古典自由主义，它与弗吉尼亚学派的公共选择经济学相联。虽然这一学派学者的主要学术贡献是将经济的、个人主义的计算运用于公共官员的行为，但毫无疑问，存在着一种重要的规范性输入，在这种输入中，他们有确凿的理由来选择（一般来说）资源的市场分配和自由的宪政秩序，而不是选择国家。然而，这些观点的基础是霍布斯式的和契约式的。他们极端的主观主义和个人主义确实将他们排斥在通常的功利主义者行列之外。弗吉尼亚学派之所以形成，即在于它强调合法的社会结构必须最终来自个人的选择这一事实。不过，正如我们将看到的（第五章），使该学派可能变得非自由主义的是公共选择政治经济学家表现出来的价值上的主观主义使得一些非自由的政权有可能与他们的方法非常一致。个人可能有充分的理由不选择从现有状况走向一种更自由的经济和社会制度。

IV

从以上对自由至上主义的不同基础的简述中可以明显看到，很难在按顺序的意义上区分自由至上主义展现的各种概念上的观念。不过，一个有用的起点可以在上面已提到的自由的经济（或功利）结果至上学说和道德之间作一形式上的区分。并非“芝加哥”或“维也纳”学派的经济自由主义者认为来自自由价值的道德评价没什么意义（正如逻辑实证主义者和感情至上者所主张的那样），而是——从任何一种认识的意义上说——不可能说服一些还未接受自由的人，说自由是一种至高的价值。因此，必须把为自由辩护的观点看作是从经验上消极地反对非自由的政策和制度的一些可观察到的结果。然而，很容易表明，这种没有理性的经验至上（以及一些奥地利人的一种先验的理性主义）必然是不充分的，因为有关财产权、结果评价以及作为一个交换对象的人的概念之类的哲学问题，显然是不能通过经验证明（或通过先验的推理）来加以回答的。不仅如此，结果至上形式中的各种政策目标需要得到解释和理论说明，如果不把它们仅仅看作是互不协调，是对政治环境的一种特定回答的话。事实上，结果至上论者的各种自由至上主义（不管它是经验主义的，还是理性主义的）使得政治从属于经济，并看上去否认了人的道德或政治上的自主性。所有政治的、道德的观点都可转化成经济观点（它们要么是经验的，要么是可以证实的），并假设在这一观点上可以达成一致。

对自由至上主义纯结果至上的证明所产生的一个问题，是这些证明不能充分地对待财产这一中心概念。尽管结果至上论者认为交换过程使得个人拥有进行交换的合法产权变得必要，但他们对最初的产权却不置一词。仅仅说一个人有权接受作为市场支付的东西或礼物和遗赠是不够的。作为一种抽象理论，市场的看法预先假定一些进行交换或继承的东西最初不是以交换或继承的方式产生的。事实上，在一个完整的社会哲学看来，必须有一些使可以成为交换对象的土地和其他资源的权利合法化的规则。正是出于这一理由，一些非结果至上的自由至上论者采用了洛克的产权的“劳动权利”理论，即一个人是通过他自己的劳动取得并完善的这些自然资源的合法拥有者，如果以前无人拥有这些资源的话。

换言之，对取得物品的纯粹的市场解释不能产生一些交换系统的运作在逻辑上必需的原则。由于这一系统所需的规则最终必须是一种道德的规则，因此一种试图取消道德评价所需的结果至上必然是不当的。

自由至上主义的这些不同概念所产生的问题，可以通过理解它们当中“自然”和“理性”的作用来加以阐明。正如所有的理论家都全神贯注于理解社会秩序和道德一样，个人主义者关注于表明在建立解释性和规范性理论时需要什么样的有关自然和理性的概念。这里，自由至上主义各种组成部分之间的差异既令人吃惊，又富有启迪。

简而言之，结果至上的观点是，社会中存在着规律，可以并非不准确地称之为“自然”，因为它们不是精心设计或估量的产物。结果至上主义者尽管在基本的认识论层面（就如何认识和理解而言）上大相径庭，但他们却一致同意社会“自由至上”学取决于这一观点——在任何社会秩序中都存在着某些自然规律的因果关系。在自由经济中决定资源分配的生产规律和分配规律是对经济学家调查的事件的自然秩序如何运

作的描述。当然，这一秩序不像物理学世界中的自然秩序，因为它是个人（他们的行为不能以机械的方式加以预测）的企图、目的和行动的产物。不过，它展现了足以被称之为“自然”的秩序和规律。

法律秩序也可被说成展示了相似的特征，在这些秩序中，一些对个人行动的限制（这是人们为了公正地对待人类状况的一些基本的普遍特征而确定的）采用了具有普遍必需性的行为规则的形式。论证规则体系可以自发（即没有指导和控制）建立起来，将会使对法律秩序的解释完全等同于对经济秩序的解释，从而完成一种对社会系统的博物学家（而非物理学家）的解释。

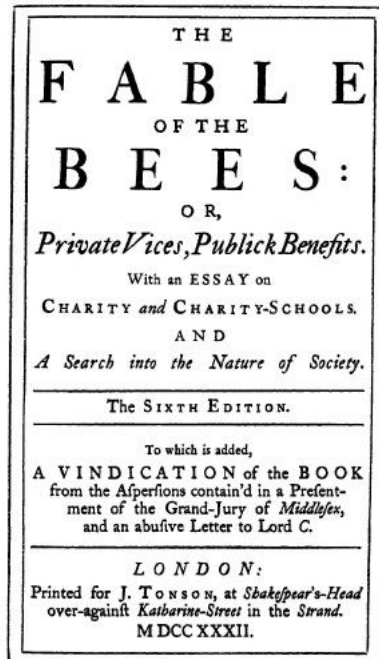
社会是一个由各个互相依赖的部分构成的系统（它的矫正机制显示了一种自我平衡和维持的自然倾向），这一观点当然始自亚当·斯密。他的“自然的自由”系统是围绕着这一假设建立起来的——一个人的内在行动（尤其是由自恋引发时）当不受物质（威胁或其他）干扰（人们最熟悉的这种干扰就是国家的强制行动）的冲击或抑制时，会产生一种温和的结果。借用19世纪一位通常与资本主义无涉的思想家——蒲鲁东的一句著名的话来说：“自由乃秩序之母，而非秩序之女。”

不过，论述到这里，这一自然过程理论并不产生一种有关个人和自由的特别带有道德性的观点。自然所涵盖的概念是一个替补的、工具主义的概念，它不产生任何道德药方。催促自然过程各行其道至多意味着这些过程的结果很可能是温和的。尽管这一脉传统的理论家不难表明自由的工具价值在追求“有效”的经济和社会体制中是不可或缺的，但他们在论证道德的急迫性方面（即我们应当使道德成为社会政策的唯一考虑）却并不成功。

此外，这一总的论点将理性在论证和建议一种规定性的社会哲学中放在了从属的地位。自休谟以来，具有这一传统的论者降低了理性在计算手段与（主观决定的）目标相符中的作用，降低了理性在理解矫正机制（由自主的自然所提供）中的作用。如果理性只不过是“感情的奴隶”，那么它就不能在经验之前向我们提供一整套适合于所有状况，尤其是适合于人的形而上本质（它不是通过感觉向我们展示的）的道德原则。它至多向我们提供的是“批判的理性主义”，这种理性主义能使我们从对社会过程的机制所具有的知识来评价一些竞争的社会生活“宪章”，它特别禁止展示任何人类价值的绝对性。

正是这一理性的明显匮乏，才将古典自由主义（从休谟、斯密到哈耶克）的整个传统与自然法和自然权利的变异（它预先假定人的客观本质，这种本质可以由理性来决定）作了划分。这向我们提供了能用来支撑那些制度和政策（它们界定了一个自由社会）的道德知识。在这一传统中，据说古典自由主义缺少的道德来自主要是亚里士多德和托马斯的自然概念。我们所拥有的有关自然的知识并不仅仅是指那些我们应当（从工具意义上来说）按此来调节我们行为的规律（如果我们想达成目标的话），它还包括有关目标本身的实质性内容。虽然实证主义者令人可疑的认识论意味着自然是一个太杂乱的概念，以至不能永久地依附于任何一套目标，但是自然法自由至上主义学派则认为，一种积极的理性可以使客观道德所需的自然的一些不同概念之间的差别成为必要。

为了说明这一点，略提一下巴纳德·曼德维尔的著作是有帮助的。在其应得声誉的《蜜蜂的寓言》中，他首次提出前面提到的“美德”、“商业”两分法，一个自产生以来一直萦绕于自由主义的两分法。曼德维尔认为，道德的传统原理和惯常原理与推动商业利益的自利主义和罪恶的自然冲动是不一致的。这里，传统的“罪恶”，例如追求利润的欲望（以及寻求如嫖妓之类的丑恶活动）在结果至上的意义上是完全有益的。



The Fable Of The Bees

自曼德维尔以来的有关自利的知识史中，我们发现了这一概念的逐渐转变和“道德化”。这一过程在20世纪安·兰德的自由主义的道德（它声称自利是一种美德，因为自然认可它）中达到了顶峰。自利主义作为一种经济机制不仅是有用的，而且它在道德上也是绝对必要的。当然，这是一种受到制约的自利主义，但这些制约本身是由一种积极的理性决定的，与自然的本质概念相一致。用这一观点来看人，就不存在美德和那些统治商业秩序的冲动之间的冲突了。在“自利”这一概念中，美德和商业之间的差距被自由主义的道德联结了起来，这种自由主义道德彻底拒绝占统治地位的西方道德传统，即一种根据在诸如“社会”或“人道”之类的抽象利益中压抑自然和自私的冲动来界定道德行为的传统。

在自由至上思想史中，自然法和自然权利对自由秩序的证明比起过分的结果至上的证明来，显得不那么引人注目。这部分是因为这一事实——结果至上主义者（如休谟）在摧毁自然法的形而上基础中极为成功。然而存在着一个共识：即功利主义（不管其形式是何等精妙）不足以产生一种全面的、自由的社会哲学。当然，有人试图从结果至上内部来否认美德和商业的两分法，其中最显著的是斯密试图在他的《道德情操论》中驳斥曼德维尔，但与结果至上论者的自然和理性相关的怀疑主义使得他们很难构筑一种具有普遍说服力的传统的自由主义。

V

这一对研究基于结果至上和功利主义之上的自由至上主义所作结论的预先警告，并不意味着自由至上主义的自然法基础是唯一令人满意的基础。正如我们将看到的，建立一种基于自然法道德之上的自由主义面临了重重困难。这些困难涉及了对以下诸如此类的问题存有的疑虑——对自然的任何描述能否向我们提供道德的来源？这一来源是否必然是自由意志的（事实上，过去大多数自然法道德是集体主义的）？还涉及最后一个、也许是最重要的问题——任何规定性的道德和据称来自自然“事实”的政治是否必然要在“是”和“应当是”之间作不合理的移动？在这一观点看来，自由至上主义面临了这些同样难以对付的、使其他规范的社会哲学变得混乱不堪的哲学问题。如果它现在不能解决这些问题，那么将来很可能也解决不了。这不是因为自由至上思想结构中存在着一些逻辑上脱离常规的东西，而是因为任何规定性的、建立在据称自然的无可争议的事实之上的社会哲学本身是有缺陷的。

本项研究的主旨和结论是，对那些使我们感到困惑的个人主义价值系统和制度的最终辩护无需感到惊恐。除了绝对几何式的证明方法之外，所有的政治理论在智力上无疑都是具有说服力的。重要的是，这一探讨揭示了只有一种自由主义学说的想法是一种错觉。一些批评这一学说智力基础的人一再重现这种错

觉，这实在是一种误解的产物。真实的情况是，自由主义的历史记录展示了一场对话（或争论），在这场对话中，许多不同的声音争抢听众，只是在极少的场合，一种声音才完全压倒其他声音。

以下的章节不是旨在对这一过程作一历史说明，而要指出一种分析个人主义观点的框架。前言部分主要与结果至上者的基础有关。从历史上来说，第一批重要的自由至上结果至上者是18世纪的古典自由主义者。尽管可能较难把这些论者（尤其是休谟）描述成“自由至上论者”，但他们无疑为后来这一传统的思想家提供了智力工具，并用这些工具来构筑这种哲学。正是出于这一理由，了解和思考主要是亚当·斯密和大卫·休谟的思想是至关重要的。

不过，有一点必须首先加以澄清，这与使用“自由主义”和“自由至上主义”一词有关。至今我一直互相交换地使用这两个词。我现在想遵循卡尔·波普尔的意见——我们不要拘泥于定义和词的含义，而应当关注理论，关注它们是对还是错。不过，尽管单单澄清是远远不够的，但澄清在社会和经济哲学中又是至关重要的。因此，“自由主义”通常被用来指经济结果至上者一类的“古典”的自由主义，“自由至上主义”则指自由主义的自然法和自然权利的变异。事实上，我怀疑如果不是出于这一原因——在当代的美国政治中，“自由主义”一词已经被集体主义者盗用了——那么“自由至上主义”这个词本来是不会被发明出来的。当然，存在着一种被称之为“无政府 - 资本主义”的自由至上主义的纯粹的、未受玷污的形式。这一形式将古典自由主义的观点带进了它的合乎逻辑的结论，并建议废除国家（尽管不废除“法”）。它具有道德的和结果至上的基础，两者将被分开对待。这也就是说，我将努力在争论的各个阶段更深入地解释古典自由主义和自由至上主义之间的一些差异。

二、休谟、斯密和功利主义

I

当人们考虑对个人自由和自由市场作功利主义的辩护时，他们通常会考虑由边沁主义原则（或J·S·密尔同一学说的更富“人情味”的说法或歪曲）界定的功利主义。当对功利主义作这样的界定，以至它包括了18世纪传统的经济学家和哲学家时，人们也很少对后者的自由系统和边沁及其追随者的自由系统作一区别。甚至自由经济和社会思想史上的一些著名人物，如路德维格·V·米瑟斯和米尔顿·弗里德曼（作为从亚当·斯密和大卫·休谟——通过边沁和功利主义者——到今天的无差别的延续）也常常展现了他们智力上的嫡传。但在将边沁的学说（它为艺术家、福利主义者和政府的激进作用辩护）与苏格兰启蒙中谨慎而满怀疑虑的人物的工作作一分类方面，总有一些残忍和误导的事发生。



Jeremy Bentham, 1748-1832

这种误导的一个原因在于这一事实：那些寻求自由传统的人强调在公共政策（它勾画了众多不同论者的特征）上表面的一致，而不是深入到这些看上去相似的政策议程的智力基础。这样，边沁就常常被贴上了自由的标记，因为他以雄辩的语言认为，一个不受限制的经济市场会自发地产生社会功利，尽管他对人和社会的总的观点表明，社会秩序是设计和智能而不是温和的自然的产物。

事实上，恰当地理解古典的自由传统需要对两种类型的功利主义作一区分，或对一般的结果至上和与边沁及其追随者相关的具体的功利主义形式作一区分。从某种意义上说，所有从经济学产生其社会学说的自由至上论者都是结果至上主义者，因为他们确信，由私有财产制度提供的市场合作机制和激励结构一直在附带地产生有利的结果而不是人所周知的各种选择。不过，这里对结果的解释完全不同于正统的“传统”功利主义或边沁主义。

这种差异基于这一事实：边沁主义者的功利主义预先假设存在着一种通过成文法机制直接了解和推广的客观的社会利益，尽管它来自个人的偏爱。由于唯一的价值是可测量的效用，这一学说看来就像一种一元论道德，在这种一元论道德中，其他的一些价值（如正义、自由和个人权利）被看作仅仅是产生快乐的手段上的补充。尽管从理论上说，个人最终是效用的承担者，但一旦产生一大堆快乐成为立法的唯一目的，它们的意义就会消失。正是出于这一原因，自由至上论者（如诺齐克）认为，正统的功利主义对集聚的功利的强调摧毁了作为自由至上道德核心的个人的“独立”和“身份”。

非边沁主义的经济学家在更加技术性的层面上一直坚持认为，集聚的功利的计算取决于一种个人间功利的不合理比较，以及大量对功利可测性的假设。这一批评意味着，边沁主义者那种产生一种客观道德和社会政策科学的主张落空了，意味着“功利”和福利的目的是主观的，就像传统的自然法道德的目的一样。

此外，尽管传统功利主义者带有表面的经验主义，但这一学说并不依赖经验，尤其是在边沁那里，它就像启蒙时代一些较理性的学说。这在法的理论中尤其如此，在那里，人们假设无所不知的立法者能在没有经验的情况下设计一种适合于一种功利社会的法律秩序。正是在这一认识论基础上，哈耶克不接受自由秩序的传统功利基础。叫一个主张集权的官员去掌握边沁主义快乐的设计者所要求的知识是不可能的，因为这种知识扩散到了整个共同体。尽管要求一种合作性的个人自由，但只有在自由的政权下，个人才能（附带地）产生那种任何个人不曾打算过的有利的社会结果。

一个难以理解的事实是，边沁直接的或积极的功利主义中很明确的理性主义，使得他比亚当·斯密更意识形态化和更极端地主张自由放任，以及从理论上预示现代福利主义和集体主义。在《捍卫高利贷和政治经济指南》一书中，他比其前辈追求一种更激进的自由放任的经济政策。例如，斯密在《国富论》中支持航海法、道路的公共规定（零价格上）、国家制币、公共邮政系统，甚至支持一种强制最大利率的立法，但边沁却以一种严格的非干涉主义的政策（从个人主义的自我利益原理中演绎而来）反对这些措施。然而，可衡量社会功利的理性主义假定，加上他坚信功利在个人之间的可比性，使他指出贫困、失业和福利等问题可以通过精心的衡量而得以减轻。这样，如果能表明市场无力测试功利，那么就没有进一步的理由来反对来自一个温和和无所不能的政府的干预。还有，尽管坚信与经济有关的正统边沁主义表现了自发的自然过程，其核心的信条仍在于强调追求集体目的的技能和设计。正是出于这一原因，许多思想家将传统的功利主义与自由至上主义作了区别。的确，一些自由至上论者会声称，市场体制的美德与理性是无关的，而恰恰是只有当允许自然的社会过程自行其是时，市场才会出现，无需用必须限制和一些脆弱的理由来证明市场的美德。

在后一种观点中，对自由的辩护因而是一种结果至上的辩护，而不是一种表面上是功利主义的辩护。也许这一低调的结果至上主义与传统功利主义之间最引人注目的区别是如何对待法律，因为在前一种观点中，自然过程本身建立了适合于自由的规则，而在边沁主义中则会出现一种不受羁绊的推论，它要求在建立法规时要有一个不受拘束的权威。

II

自由体制可以在一种反理性主义的自然理论和传统中建立起来，这一思想具有悠久的历史。在亚里士多德那里可以看到这一端倪；经院哲学派的经济学家（特别是16世纪西班牙的耶稣会教士）建立的市场定价和主观价值理论，揭示了一种基本上是社会学而不是理性主义的自然法概念，这一点被17、18世纪的理论家采纳了（他们通常不承认）。

不管这些来源的历史重要性如何，第一个系统地、从自然主义角度说明自由秩序的是巴纳德·曼德维尔（1670 - 1733）。在《蜜蜂的寓言》一书中，他表明建立在自利基础上的交换这一自然过程（尽管与一种普遍的自然法道德不一致）就其结果来说是仁慈的，繁荣的确立取决于计算一些迄今被认为是与秩序不合并打乱这一秩序的冲动，因为这些冲动与传统的道德无关。这样，曼德维尔在表面看上去有些糟糕的人性素材中确立了一种劳动分工和国际贸易理论，以及一种一般的、个人主义的经济和谐模式。

是哈耶克指出，曼德维尔的社会理论包含了秩序的自发形式和规则及制度以一种未经计划的方式演变这一“双重思想”，它对自由思想的确立至关重要。事实上，曼德维尔的社会理论预示了我们通常将其与亚当·斯密相联的“看不见的手”的过程和“未经打算的结果”这些思想。不过，斯密的目标是表明产生“自然的自由体制”所需的这些机制，其本身并不打乱非理性主义的道德秩序。换言之，不存在美德和商业之间的二分法，正如曼德维尔声称的那样。

III

许多与价值的非理性主义自由系统相联的问题最初是由大卫·休谟提出的。尽管休谟没有系统地确立过一种经济哲学或一种政治哲学，但他总的哲学研究包括了构成一般的自由社会理论所需的足够多的非系统的观察和反应。在政治思想史中，休谟的学说在建立一种基于彻底反理性主义和怀疑主义的自由价值的理性系统上，也许是一种最精妙和最具有说服力的尝试。虽然他的学说某些方面（如相信社会等级制的价值以及传统的重要性）使他与后来一些更理性主义的、和更激进的自由主义相比略显保守，但他对建立某些智力机制（它们在联结后来的信条中是至关重要的）是尽责的。



DAVID HUME, *le bon David*, 1766
FROM THE PAINTING BY ALLAN RAMSAY IN THE SCOTTISH
NATIONAL PORTRAIT GALLERY, EDINBURGH

Allan Ramsay painted a portrait of David Hume, dressed in scarlet with rich gold lace. George III thought the picture very like, but thought the dress rather too fine. "I wished," said Ramsay, "posterity should see that one philosopher during your Majesty's reign had a good coat upon his back."—BOSWELLIANA

David Hume, 1711.4.26-1776.8.25

尽管人们通常认为休谟对政治和道德判断的理性主义的自然法基础持坚决驳斥的态度，但他的政治哲学无疑可被称为一种自然法理论，因为它建立在或多或少是人类状况的持久特征这一假设之上。正是由于这些一致性，休谟指出，一种预示性的政治学在原则上是可能的。我们所观察的许多习俗和社会安排并非人类各种生活方式的一种功能，而是各种状况和制度背景（从中可以发现习俗和社会安排）的一种功能。这样，人们必须围绕这一事实——可以用相同的因果律来解释所有人的行为，政府计划（它意味着人类生活方式的最大革新）是极富想像力的——来构建任何一种社会哲学。至于就道德准则和那些人们因秩序所需的社会安排这两者之间的关系而言，休谟说，这一关系必须建立在人类本性难移这一事实之上。人类所能做的是改变其状况，使特殊群体的眼前利益成为一种正当的惯例。

休谟的哲学中显然没有“人当即自己”这一概念。在这一概念中，理性不仅在决定一些实现主观决定的目标所需的手段方面，而且在客观显示这些目的是什么方面发挥了决定性的作用。理性如果仅限于运用分析性真理和评价实证资料，那么它是不能决定人的目的的。这些目的永远是热情、感情和感觉的产物。但是，如果理性是“感情的奴隶”，那么很显然，休谟已经削弱了所有政治和道德哲学的主张，包括他自己声称的对自由的美德、法制和市场自然进程的信念，这使他对其他社会学说的过度热情的尖锐批评变得毫无价值了。然而，休谟确实想表明，证明人类事务中理性的相对重要性并不要求所有的政治和道德判断都同样武断。有一些理由表明他更喜欢不可知论的结果至上，而不是热心者的乌托邦计划。

休谟试图表明，我们通过理解自然过程选择了适当的行为规则。当然，这不意味着我们的道德和政治义务来自一些自然事实。休谟本人是赞成在事实和价值之间作逻辑区分的最著名的论者，但是一种延续的社会秩序要求其规则与某些人类状况的持久特征相一致。

这样，这一理论不可避免地导致一种结果至上的形式，因为它将理解引向检查一些人们能将其主观利益最大化而非决定一整套客观目标的方式。在那些将乌托邦强加于人的热心者看来，休谟必须表明，这些计划是与人即自己这一经验性命题背道而驰的，因而它们只是与“当即自己”的空想人相联。这样，他的自由 - 保守主义的优势就在于不是一种比其对手更理性的功能，而在于它成功地处理了人的不可改变的特征。

那么，这些必须对所有社会理论提出的特征以及人性事实是什么呢？首先，人对其所爱有一种自然的偏心，这一说法不是那种导致人与人的战争（人们从中只能以理性和技能加以逃避）的霍布斯式的自私自利的说法，而是一种经验事实的说法。这种经验事实明白无误地表明，虽然人确有恻隐之心，但这种感情太脆弱，社会秩序不能建立在这之上。第二，人们有一种追求眼前利益（比较长远利益——他们有相对成熟的时机进行选择）的倾向。这样，虽然一种热情可能将人们引向其较伟大的长远利益，但它总会受到一种更强大的、使人们偏离这一利益的热情的抗击。这些特征之外还有短缺这一普遍的事实，以及人和社会虽然偶尔会变、但通常却相当稳定这一事实或“规律”，自然法这一适当的概念应当在这之上建立起来。并非自然和热情与理性相冲突——休谟特别对传统的自然法论者在“理性道德”和热情之间所作的对照提出批评。事实上，休谟是在回答曼德维尔。后者认为，虽然就产生快乐和繁荣而言，运用我们自然的感情的结果是有利的，但是，我们自然的感情却是有害的。休谟认为，既然所有的道德都建立在感情之上，那么在任何意义上都不能说感情是不合理的，除非它建立在虚假的假设上，或选择一些不足以达到理想目标的手段。

当休谟开始解释人们如何找到那些能防止自然感情毁损人们长远利益的惯常规则时，他的社会自由理论便出现了。不过，这些规则尽管惯常，休谟也确实常常把它们说成是反应的产物，但是对这一观点的分析揭示了这些规则并不是技能或独立的理性的产物，而是自然过程（在那里，人们以一种特殊的方式对自然作了界定）的产物。

休谟在他社会思想的许多方面都利用了自由理论的传统观点。他认为，纯粹的自然现象（如气候、独立于人的意志而存在的物质世界的结构）与因袭现象（如作为人的设计和思考的直接产物的国会法令）之间的古代区别是不完全的，因为它忽略了聚合的社会结构这一“第三世界”，即起凝聚和管制作用的制度。

作为习惯法体系、市场过程和金融信贷体系的这种“聚合”构成了这一“第三世界”的样板，因为它们——就其独立于人们之外的行动而言——显然不是自然的。然而它们也不是任何个人打算的产物（尽管它们可以是）。它们是众多个人互动的自发产物，这些人没有一个想到过这种聚合的结构。自然和因袭之间的古代区分意味着人类的法律和制度只是因袭的，正是这一点准许了后来的理性主义者和干预主义者在假定制度可被任意改变的基础上设计和再设计制度。虽然自发过程的结果并不一定有利（比如，亚当·斯密就对商品社会自发秩序的某些结果的道德价值表示了高度怀疑），但是，古典的自由主义观点都认为，这些（我们今天所称之的）自然过程的确包含着一种“独自的理性”得不到的“隐藏”的智慧和美德。

休谟至此熟悉了自然进程这一概念。他在反重商主义的观点中采用了一种逻辑上相似的解释方式，另外在《条约》一书中也以这种方式来解释作为货币的黄金的出现。更重要的是，他是如何解释和论证其正义的规则（自由社会的结构就建立在这些规则之上）的。尽管他称正义是一种人为的和“因袭”的美德，但这只是与“自然”美德（例如仁慈）相比较而言的。他并没有说正义的规则是武断的、可以任意修正的，而是说“虽然正义是人为的，但它的道德感觉却是自然的”。

这种自然有两个方面。第一，在短语——“占有的稳定性、经同意转让的稳定性以及承诺的实行”——里描述的他的交换正义的规则，规定了短缺和有限的慷慨这样一些自然事实。第二，在休谟看来，这些规则是以一种未经设计的方式出现的。虽然它们符合公共利益，但事实上它们是由个人的自爱自发动机产生的：“尽管决定产权、权利和义务的那些规则……都有一种直接和明显的公共物品倾向，但‘自爱’是规则产生的真正起源。”人们在自然活动中为其私利作出安排，但这样做，他们便不经意地确立了一种为每个人的利益的系统，“尽管发明者不打算去取得这一目的”。需要有关产权的特别规定的一个额外理由，在于产权在握感到放心，这一感觉意味着一旦失去产权就会产生极大的不安。

这表明虽然理性不能提供给我们有关自然的知识（它包括了正义的一些绝对和普遍的、与经验毫不相干的标准），但休谟对某些人类倾向的说明偶尔（如果不是从逻辑上）会使人跃跃欲试地采用这些规则。

这样，“虽然正义的原则是人为的，但它们并不是任意形成的，称它们为自然法也未尝不可，如果我们通过自然来理解什么对于任何物种来说是共同的东西的话”。

强调自然过程的自发性和重要性，只是古典自由主义的一部分，这个世界资源短缺，并居住着着实是自私的人类——这一事实只不过确定了有必要建立一些分配规则，它本身并不表明这些规则是自由的规则。事实上，休谟特别拒绝非功利自由主义史上最常使用的自然法权利规则——洛克的产权的“劳动权利”理论。他的怀疑态度使他认为，劳动仅仅是与先前未被占有的自然物体的“结合”，其本身不能作为一条抽象的原则（它决定了对财产的要求）来加以构筑。劳动原则本身是非常含糊不清的：“存在着多种职业，在这些职业中，不能说我们已经把我们的劳动与我们取得的东西联结起来，好像牛在吃草就说我们占有了草地一样。”休谟继续说道：“除了打比喻，不能说在任何事情中都有我们的劳动。”产权规则不能由一种独自的理性决定，规则的权威是由对同情和想像的自然主义的呼唤而确立的。

同样，休谟不同意财产分配中诸如“功过”和“平等”之类的抽象概念，这些概念缺乏必要的理性基础。由于这些概念不能明确地自成一统，因此，将它们付诸实践的努力会打乱社会秩序的稳定和可预示性。不过，休谟提出的一些原则——支配、占有、规定、接近和继承——不仅会发生冲突（例如当前的占有——它可通过暴力产生——会取消其他所有的占有），而且看来只不过是在证实任何求诸想像和感情的现存的分配罢了。当然，任何现有的财产占有都可能包括从理性主义自然法的所有制标准看来是无效的权利。

休谟的反理性主义的结果至上可以并非不理性地被用来证实这一观点——它与其说与我们拥有一些规则有关，不如说与产权的实质性规则是什么有关。休谟似乎想强调的要点是规则看上去应当是“自然”的（表明先于它们之前的自然性是不可能的）。事实上，休谟承认，正义规则与“迷信”之间的唯一差异（尽管是极端重要的差异），在于前者具有一种明显的社会功用，这种功用可被现成用来理解规则自身价值并非天生就有的。当然，理性主义对财产的要求，加上一种强制的修正规则来改正以往非正义的获取，会对秩序这一休谟的政治理论为之欢呼的概念造成威胁，这一点也确实如此。

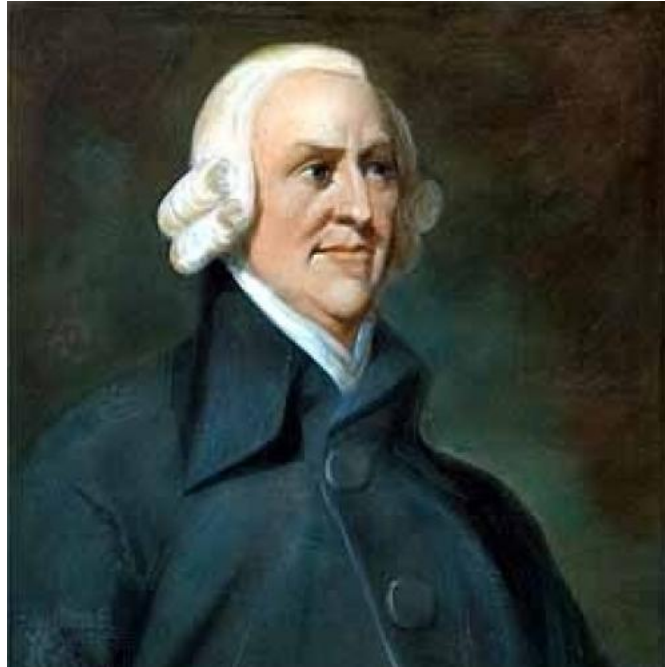
不过，休谟有关产权的正义理论的不足是很明显的，这一点只要在他对最初的捐赠所作的解释中就可以看出来：“一致同意的转让”原则表明，交换的自然过程应当被看作是后来一些权利的恰当基础。这样，他的功利主义并不是那种授权政府千方百计地增进公共物品的行动型功利主义，这一概念确实包含着理性主义的这一谬误——一个集权机构有可能懂得如何进行就某一领域来说是必需的计算。一个共同体的福祉偶然受到了增进，从“贪婪与勤勉、奸计和奢靡的风气”中间接产生了一个无所不能的立法者（如果有这种人的话）本来打算计划的有利的结果。

现在回到最先的问题：如果理性不能确定自然的理想化概念（这一概念分解了互相冲突的道德要求和政治要求），那么休谟的规范性政治理论具有什么特别的地位呢？正义当然是一种感情，从逻辑上说并不居于其他感情之先。但是，将人为的正义规则的全部复杂性与热心者的计划作一区分的，是正义给文明带来的好处引发了我们对它的自然认可，它基于人类的一种深厚的同情心之中。与人类其他一些面临改变的发明不同，“正义的规则”就像人类的本性一样坚固和不可改变。

这样，这些规则就不是严格的传统主义的产物，也不是一些革命过程的产物。它们是来自有关人类状况的放之四海而皆准的事实性陈述的构造。因而相关的问题就是：这些规则是否足以产生一种实质性的自由的意识形态，或者，我们是否需要超越休谟的方法论，以便更广泛地使用理性来作出那样的结论？

IV

斯密和休谟的思想具有明显的相似性：两人都是反理性主义者，因而都致力于发现有关自然而非理性的复杂的道德理论和政治理论。不过，在斯密那里，我们不仅发现他更广泛地探讨了社会系统的自我矫正过程，而且也发现他对自然本身这一概念的分析更令人困惑。看来斯密赋予了自然在证实道德判断本身中一种更具实质性的作用：对对和错的判断是合理地、不带功利考虑地作出的。斯密的确偶尔把自然和理性这两个概念当作一种个人主义道德的基础来使用，其方式与那些羽翼丰满的自然法自由至上论者没什么不同，尽管斯密自己总的社会哲学是相当功利性的。



Adam Smith, 1723.6.5- 1790.7.17

斯密的《道德情操论》、《国富论》和他的（据说）《法理学讲演》（他活着时没能完成有关立法和政府的一些想写的论文）构成了一种拱型的一般理论，在这一理论中，斯密根据自然过程描述了道德的以及社会和经济的系统，这些过程包括一些产生均衡或趋向一端的机制，因而经济和社会关系中可观察到的和谐一致并不是理性和设计的产物，而是一种无意识的冲动。此外，不一致通常可根据干预对自我均衡过程造成的破坏性影响来加以解释。正如我们将看到的，尽管斯密并未完全排除技巧在纠正自然过程中的作用，因为这些过程本身会产生一些意想不到的不理想结果，但他有关道德和经济的看法是认为两者都具有一种自我矫正机制。这样，我们所理解的社会的秩序就完全从属于自然法，而自然法的运行则不以我们的意志而转移。

理性的式微可以在斯密对社会劳动分工出现所作的人们耳熟能详的解释中找到：

从起源上讲，劳动分工并不是人类智慧（这一智慧预见并计划了劳动分工带来的普遍富裕）的一种结果，它是人性某一倾向——以物易物的倾向，它看来并未带如此强烈的功利性——的一种非常缓慢和渐进、但却必需的结果。

同样，在道德问题上，他写道：“假设最初有关对和错的看法出自理性，那便大错特错了。”它们是感情和感觉的产物，对道德实质的反应揭示了道德秩序的稳定具有这样一种功能——它协调（通过同情和无偏见）我们是赞同还是不赞同某些行动。

这样，《道德情操论》和《国富论》的哲学基础是相同的，说两部著作存在着某些不一致（因为后者推断的含义来自人完全受自利驱使这一概念，而前者则出自富有同情心和仁慈的人这样一个模式）是错误的。事实上，自利信条对两者来说是共通的。“同情心”一词是斯密用来描述作道德判断时起作用的机制的词语，它并不表明仁慈而非自爱这样一种自然癖性。同情心这一概念具有认识论而非实质性道德的意义。两部著作都关注描述自然过程，如果两者有什么不同，那么这种不同就在于道德哲学比经济理论较少依赖技巧机制来纠正自发秩序的运作。

在斯密看来，自然过程指的是在没有具体干预（或是政治的，或是暴力的）的情况下个人间的互动将发生什么，或事件将以什么形式出现。

市场行为是这种自然现象的一个显而易见的例子。市场体系的自我调节特征并不是一种设计思想的产物，而是价格机制的一种自发结果。可以从人类本质的某些共同性（当然包括“生活得更好”这种自然愿望）推断出当政府干预这一自我调节过程时将会发生什么。这样，斯密指出了学徒年限法、对国际贸易的限制、公司的特权等是怎样扰乱（但不能完全压抑）了自然的经济倾向的。市场诸要素的互相依存带来了市场的自发秩序，任何对这一秩序的干预不免自找失败：“没有哪一种商业管制能在社会的任何部分（除了其资本能维持的之外）增加产业的数量，它只会将本来不受管制的部分转向受管制。”斯密的“自然的自

由”指的是一种系统，在这种系统中，每个人——如果他不违反（消极的）正义规则——都有足够的自由以自己的方式来追求自身的利益，并将其勤奋和资金带入与他人的竞争中。

斯密在一种结果至上的意义上，尤其是在与理性和设计相比较时，将价值赋予了自然过程，这一点很清楚。道德判断本身是自然感情的产物，这一点也很清楚。然而，尽管斯密的自由道德体系的基础总的来说是自然主义的，但他对自然并无一种非经验的或理想的感觉，这种感觉将人描绘成应当是怎样的人，并作为个人应当遵守的理性道德的一个来源发生作用。人的这些弱点（它们构成了道德世界的特征）本身是经验本质的一种功能——人们在判断其作为时是天然不完全的，斯密指出这是“自我欺骗，人类的这一致命弱点是人类生活一半无序的来源”。

然而，对自我欺骗的矫正（这是稳定道德秩序所需的），其本身是现成的有关人的经验概念的产物。不过，有趣的是，斯密确实常常以一种理性主义的声音来谈论一些事情，尤其是一些与“自然正义规则”有关的事情。这表明，自然法这一更宽泛的概念隐藏在他通常对道德判断的基础所作的经验性描述背后。

虽然人们通常认为斯密自身的规范性判断大体上是功利主义的，但他急于将他对道德的解释和描述与功利主义拉开距离。他希望表明，我们对对和错的判断先于对行动的结果至上的计算。这些判断（面对精心描述的矫正机制）在涉及自然的感情和感觉而非当即计算可见的好处时才是有效的。

在功利之前，一项行动的道德取决于它的“得体”，或对它抱有的正确感。既然得体是由某些自然“事实”决定的，那么它最终也要由共同体成员的认可来决定。个人采取行动以取得其同伴的同意，他们不仅希望将其可辨认的私利最大化，而且也希望对此讨个好说法。

通过一个包含同情心和“无偏见的旁观者”之类概念的过程，共同体对道德达成了一种共识。同情心或同伴的体谅，是我们置身于他人处境设身处地地想像我们自己的一种智能。不带偏见的旁观者是一个假设的人，他在道德争论中坚守中立，故而能从一种超然的立场来作评价。假如，当他人对某一行动抱有同情，旁观者又倾向这一同情时，有分寸地不满这一行动就成了一种道德评价。

这样，他说（与休谟相对）正义是一种自然而非人为的美德，因为人们马上就同情对非正义行为抱有不满的人，这种有分寸的不满最终获得了旁观者的认可。因此，正义的道德是自然感情而非功利计算的一种作用，尽管它在确定某些具体的规则时姗姗来迟。

虽然我们对自己所作的评价很可能是不完整和不可靠的，但它们受到了适应于我们同伴的态度和看法的过程的修正。此外，我们老是以良心或如斯密指出的“反省”局限在自己的行动中。事实上，道德世界与自我调节的经济并没什么不同，在道德世界中，同情的机制带来了主要由自爱——但绝非全是自爱——激发的道德力量之间的和谐，就像价格体系带来协调各经济力量的“消极反馈”一样。

应当注意，斯密（就像休谟一样）的正义概念是一个严谨的、可替换的或消极的概念——这与当代的分配概念形成了鲜明的对照。可以精确形成的正义规则施惠于我们避免冒犯他人的自然自由（以及合法取得的财产），它并不给仁慈强加任何责任。这样，一个人便可安坐在那里施行正义。虽然斯密可能承认仅仅包含正义现则的道德是不完整的，但他依然认为，所有这些都是商业社会所需要的，因此，“根据达成的定价而进行的官职的唯利是图的交换，仍然可能“坚持了道德”。

从理论上讲，一个道德共同体是一个自然的过程，在这一过程中，感情而非理性产生了合作。《道德情操论》有一段特别引人注目的文字，在这段文字中，斯密对体现在实践、习俗和传统中的道德一致作了辩护，以反击理性主义哲学家的猜测。这段文字是：

他似乎在想像他能像在棋盘上摆弄棋子那样容易地安排一个大社会的不同成员。他没想到，棋盘上的棋子除了双手摆弄它们之外，并没有什么运动原则，但在人类社会的大棋盘中，每个棋子都有自己的运动原则，所有这些原则都不同于那些立法机构可能选择用来安排它们的原则。

与理性主义者相对照，斯密认为，道德规则是偶然产生的，现有道德结构的凝聚力是同情机制和无偏见的旁观者的作用的自发产物。与曼德维尔有关人性的冷嘲热讽的观点相反，斯密认为，驱动市场的那些价格和自利机制与一种被恰当理解的自然主义的道德并不是对立的。在斯密的道德世界模式中，道德行为并不是完全根据仁慈来定义的。事实上，道德更与那些我们为了增进作为共同体成员的利益而强加给自己的制约有关。就像许多具有自由传统的论者一样，斯密在计较个人利益中看到了一种积极的美德，这不仅仅因为这一“自私”的道德并不强制他人付出，因而不经意地提高了无名公众的福祉。只有一种理性主义的利他主义美德的概念才与商业本能不相一致。

一个有趣的问题是，斯密对自由秩序的辩护是否只是结果至上式的辩护，或他对道德判断的自然主义基础的描述是否可以被解释为一种可替代的自然法（它将建立一种更加一般的个人主义）？此外，对这一

问题的回答决定了斯密的社会哲学是否可被理解为一种对传统价值的功利主义辩护，或一种更激进的对自由意志主义的维护？

从表面上看，摆在斯密面前的事实是，功利主义看来势不可当。当然，他的功利主义（就像休谟的功利主义一样）不是一种理性主义的学说，他的功利主义认为福祉是个人自利的不经意的产物。对“自然的自由”的辩护看来是它的实行会导致普遍繁荣，而非对自由的剥夺是一种权利的废除。容许人们虚荣浮华，奢望超越其需要的奢靡，其原因在于，这种行为（当它在“看不见的手”的指引下时）通过加速工业车轮的转动而改善了穷人的福祉。因此，当斯密在以下一段常被引用的话里说“我们所需之正餐并非来自屠夫、酿造师或面包师的仁慈，而是来自他们对自己利益的考虑”时，这不能被看作是对自利主义（即当一个人增进了自己的利益时他就是有道德的）的辩护。恰恰相反，自利主义被合法化仅仅是因为，如果允许这一机制发挥作用，那么一个社会的利益就能得到最好的增进。

虽然这些考虑看来是至关重要的，但还存在着另外的事实。这一事实表明，在斯密的自然道德结构中还存在着这样的暗示：“得体”这一概念和“无偏见的旁观者”的决定表达了一种自然法的立场。的确，行为的得体和不得体是不受功利决定的（这一点在同正义的关系中尤其重要）。旁观者有时以一种显然非休谟的方式来谈论一种自然理性。例如，在《国富论》中，学徒年限法虽然因功利的理由受到了谴责，因为这些法歪曲了劳动力市场中的价格信号，但这些法也被说成是“对工人以及那些有意雇佣他的人的自由肆意侵犯”。

再者，虽然道德因之而产生的一种感情和赞同的自发过程看来只产生了一种惯常的规范结构，即道德只是传统认可的东西，但是斯密确实指出，“就行动和行为的一般风格和特征而言，习俗从不使我们的感情违反常情”。的确，斯密常常受习俗（可以用一种更一般的道德对此加以拒绝）认可的行为形式的困扰。

问题是，自然的正义和人的神圣权利（斯密在《国富论》中对此曾有所论及）这些具有普遍吸引力的规则可能是对一般传统立场的奇异表述。的确，“无偏见的旁观者”可能只是“克莱芬公共马车”上的人的早期表述，而非鼓吹个人主义道德这一永恒标准的发言人。斯密确实在他的《法理学讲演》中谈到自然权利“对理性来说是显而易见的”，但这里说的理性是什么样的理性则不清楚。如果它被用来表明一种普遍有效的道德，那么斯密显然削弱了他自己的道德的基础（这些基础通常是非理性主义的）。

这是斯密在零星谈起的法的理论中发生的一大问题。尽管他是纯实证主义法理学的坚定批判者，但这一批判来自理性主义的自然法观点还是来自因袭的习惯法观点尚不清楚。

从我们对斯密法理学的不多的了解中可以很清楚地看到，在他的法律模式中，法律秩序是自然过程的产物，因而他反对法律的统辖理论，忠于自发确立的法律规则。他对习惯法的赞美看来不仅是因为它比法令产生一种更通常、更可预见的秩序，而且还因为它更可能满足一些一般的自然正义的标准。因此，他对道德主义的那种统辖模式作了许多批评。《道德情操论》的最后一部分涉及解释现有的实证主义法律系统怎样没有满足正义的一般标准。这样，虽然对斯密来说，正义先于法律这一点很清楚，但是，成文法偏离自然的正义是否意味着偏离一种现有的意见一致（正如“无偏见的旁观者”所解释的那样），或对人和社会本质的反映是否给予了我们真正的超越本性的道德知识，这一点还不清楚。

V

可以根据不经意的结果和均衡机制而非理性主义的设计对自由主义和自由至上主义作最好的理解——这一观点在一种更直接的、自由的功利主义阴影中一直存在。不过，在19世纪，在奥地利经济学家卡尔·曼格（1840-1921）的方法论著作中，我们在他以下的发现中找到了对基本理论的重申——“人们早在历史的各个时期就接触了语言、宗教、法律甚至是国家本身……和许多其他社会结构，在这些结构中，我们不能像旨在建立这些结构那样恰当地谈论共同体有目的的活动。”曼格本人以解释货币的产生对自发秩序的理论作出了有意义的贡献。然而，他并未运用这一自然主义方法论的洞见来建立一种自由主义的规范的政治哲学，只有一个引人注目的例外，后来的一些构建了自由的結果至上学说的奥地利学派经济学家比起18世纪的一些主要理论家来，在更加理性主义的基础上这样做了。

这一例外当然就是F·A·哈耶克。这里有趣的一点是他将自发性论述推向了人们怀疑斯密和休谟会沿着走的方向。这是因为他给不经意的结果增添了革命的色彩，以至于从竞争中生存下来的规则和制度受到了我们智力的尊敬，尽管我们或许不能在理性的基础上来展示它们的优点。不过，虽然不能设计法律和自我

矫正机制演化过程的一些结果，但每一事例中的过程显然是不能辨识的。当然，制度和规则演变发展的理论会产生一种有悖于传统和激进自由至上主义理论的保守主义。

正如我们将在下面（第四章）看到的，哈耶克在方法论上离开了休谟和斯密。在休谟那里，从演变过程中生存下来的那些道德和政治规则逃脱不了那些怀疑主义的责难，他以这些责难分析了所有人们提供的价值基础。休谟对自由规则的小心翼翼的辩护是这些规则与人类状况的某些普遍特征相一致的一种功用，不存在为什么像规则采用的具体形式能成为一种哈耶克所追求的哲学辩护这一理由。

斯密的情况比较复杂。正如我们表明的，在总体上是保守的功利主义和规则的自然法自由至上方法之间存在着一种矛盾。在他的法理学以及对各种政治和社会组织的兴起和形式的解释中也存在着演变理论的因素。他甚至谈到了“等待着不管哪种宪法状况的命中注定的消亡”。

斯密的自由主义并不是那种认为自发秩序的结果必然是有益的自由主义，这点毫无疑问。斯密对自由放任所作的修正是人所共知的，尤其是在这些修正预期公共产品理论的地方，并不一定会遭到甚至是一些自由至上主义者的拒绝。令人困惑的是，他认为分工（商品社会绝对必需的东西）的结果可能会产生愚蠢的、懒散的和“异化”的人，这些人越来越不能作《道德情操论》中所描述的那些道德判断，而这些判断对自由的道德秩序是至关重要的。

虽然休谟和斯密的道德和政治哲学的形式上的表达看上去是在建议一种与后来的自由至上论的社会哲学相比显得非常保守的观点，但我们已经看到（尤其是在休谟那里）这里有一种深厚的认识论基础。虽然这位根本上属不可知论的哲学家如果没有他政治思想中的自然概念便一事无成，但这一概念与后来的论者使用的概念相比要苍白得多。事实上，它可以很好地被用来只解释可预见的秩序本身这一概念，而不被用来为一种特殊的自由秩序辩护。不过，可能也存在着对这一概念的历史性解释。休谟和斯密看上去有些保守，这正是因为他们正在为一种社会制度（其本身大体上是自由的）辩护。在对后来建立自由主义的原则和制度时所受攻击的回应中，一种在认识论上更激进的自由主义便应运而生。

VI

超然地评估这一反理性主义的传统，首先与回答一个极端重要的问题有关。对理性和对通常本质是仁慈的矫正机制的证明所抱的怀疑态度，足以产生那些我们通常将它们与自由的个人主义相联系的价值和制度吗？或者，为了防止这一谨慎的结果至上主义陷入一种老练的保守主义，一种更宽泛的理性和更积极的自然人的概念是必需的吗？换言之，休谟和斯密及其追随者在“削弱”理性的要求方面是成功的吗，以至批判的才能在对价值和制度普遍赞成面前丧失了战斗力，因而局限于在智力上只对一种继承下来的社会秩序唱赞歌？产生这一秩序的那些矫正机制的优点真的被提到了一种个人主义自由的要求之上吗？如果是这样的话，那么传统本身就会禁止自由行动的一些形式，因为，虽然理性主义的自然法和以自然权利为基础的自由个人主义会允许这样的行动，但这些行动可能对观存的秩序产生一种未料想的有害结果。我们在一些论20世纪自由主义的最著名的论文中发现了一个令人瞩目的例子——哈耶克的《个人主义：真实还是虚假》。哈耶克在文章中特别驳斥了冯·亨勃尔特和约翰·S·斯密的理性主义的自由主义。针对吹捧从社会秩序中抽象出来的个人这样一种自由主义，他指出：

这种“个人主义”不仅与真实的个人主义毫无关系，而且还对个人主义系统的顺利运作造成了严重的障碍。如果人们在虚假的意义上太“个人主义”，如果他们太不愿意自愿地遵循传统和习惯的话，那么一个自由或个人主义的社会能否成功地运作，还是一个悬而未决的问题……

这里奇怪的是人们通常并不认为密尔是一个自由至上论者，其主要原因在于他的某些经济学说的社会主义倾向，以及他对生产和分配理论的观点——他在论证自由的美德中避开了对自然权利和自然法的呼吁。

在休谟和斯密的非经验的人的“本质”概念中，正是缺少这种呼吁，才促使阿拉斯达·麦金太尔（他本人是个“自然主义”的道德理论家，尽管他不强调一种自由至上论的说教）不赞同这一说法——18世纪的自由主义者正在宣告有关人和社会的放之四海而皆准的看法。在麦金太尔看来，休谟的这一观点——理性在决定价值中是无力的，所有道德都来自热情——意味着他的“社会哲学”只不过代表了在他看来与18世纪生活中那些“绅士”式的热情相适宜的一种选择。这样，正义的规则以及休谟（和斯密）暗示的财产权并不代表由一个我们所知的“经验”的人的普遍特征所支配的那些一般规则，而是代表了一个特定的社会（1688年后汉诺威王朝的秩序）为保留其财产和阶级结构所需的地方性规则。他写道：

这样，呼吁一种具有普遍性的定论变成了向那些在生理上和社交上都赞同休谟的看法和世界观的人进行呼吁时所戴的一张假面。人们选择一些人而非另一些人的热情，谁的选择居支配地位？是一些接受产权稳定的人的选择……还是这样一些人——他们认为时间的流逝使那些最初通过暴力和侵略得到的东西获得了合法性——的选择？

麦金太尔的观点是人们熟悉的，由于休谟不同意将形而上作为建立道德和政治评价的基础，因而他使（从理性上）区别“偏见”的不同形式成为不可能。

认为休谟和斯密指出的行为规则是偶然的而不具有普遍性的，它们成了有助于一个特定的阶级（根据财产和地位来界定这一阶级）而不是所有的人（如果他们乐意于一种社会秩序所需的规则性和可预见性的话）必须遵循的准则——这一论点恰恰忽略了一种至关重要的、勾画了自由的结果至上主义的系统化特征。就斯密（他对急不可耐地谋取自身特权因而干扰了市场自动协调过程的商业“阶级”一贯持斥责的态度）而言，这一批评尤其不合适。在《国富论》著名的一段文字中，斯密说道：“同一行业的人很少为消遣和娱乐聚到一起，他们的谈话一涉及提价方法便戛然而止。”

正义和自由的规则不是有利于个别团体的规则，恰恰相反，如果非常抽象地制定这些规则，那么它们将增进无个性特征的公众的利益。社会理论的困境（一个休谟和斯密都敏锐地认识到的困境）在于，任何现有的阶级和团体对逃避这种一般规则都感兴趣，即使老是逃避这种规则会损害公众的利益（每一团体最终又都是这一公众的成员）。有鉴于其他的社会理论家通过乞灵于“人当即自己”（或“将是自己”，针对现存社会和产权结构对行使自主美德的限制而言）这一概念来解决这一困境（在这当中，人们在自动追求他们的共同目的中行使道德），斯密和休谟的创新在于，他们不用这一人的“空想”概念，他们决心在经验观察这一常识基础上构建一种自由学说。经济与道德都是“系统”（它们是个人行动的偶然的产物）。在某种超验的意义上，它们或许是“有效验的”，或许是“无效验的”。不过，问题依然存在——在社会制度和人类本性缺乏适当“契合”的情况下，那些人类的动机如自利和“完善自己”的愿望（这些动机本来偶尔会产生一种合谐和合作的秩序）永远可能产生一种相反的状况。

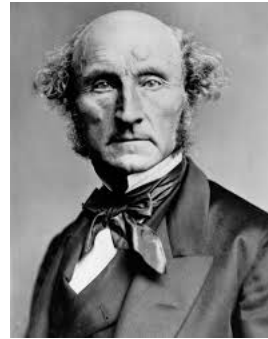
一个不同的、但也许同样有关的批评是，休谟和斯密在其有关自然的事实性描述中对重商主义的说明本身是不充分的。斯密的“看不见的手”（它必然引导自利的人们去产生一种有利的、并非他们打算的结果）这一概念足以解释自由秩序吗？我们已经指出，斯密本人并非完全相信“商业精神”永远会产生一种令人满意的社会秩序。“苏格兰启蒙运动”中的其他一些人（尤其是亚当·弗格森）认为，完全受消极的正义规则制约的自我利益，其运作不会永远有助于“公共美德”。问题是没有人向我们提供标准，考虑到反理性主义的力量，我们或许无法在自发过程产生的有利结果和有害结果之间作一区分。没有这样的标准，自发秩序的理论（这是自由的结果至上主义的一个关键因素）就会蜕化为一种同义反复。如果有害的结果永远是某些对本来是自然的过程横加干预的产物，那么这一理论就失去了所有可预测的价值：无序在无国家的状况下永远不会发生，这在定义上是对的。但是，如果是这样的话，我们怎么能区分那些有助于一种自发过程所需的规则和无助于这一过程所需的规则呢？

然而，从一种自由至上的观点来看，斯密、休谟及其追随者的古典的自由主义的一大不足，在于他们的反理性主义使他们无力构筑一种可以在这些自发过程（它们产生秩序）之外被独自加以具体化的个人主义道德。换言之，激进的自由至上论者认为，不管从追求“自然的自由”中渐增的结果至上的好处如何，对个人自由一定有一种令人信服的道德上的评价。然而，这一断言的根源预先假设了一种道德认识论（具有这一传统的论者对它特别加以排斥）的存在。最令人注目的是他们满怀疑虑的经验主义，这种经验主义妨碍了我们获得有关独立于经验之外的人性的知识，而在这一知识之上可以建立一套自然权利和不受侵犯的权利。但是，同样也可以指出，行动的“限制”这一概念（通常被用来作为反对个人——这一个人是在代表公共利益的集体主义功利这一概念上使用的——的道德支柱，也被说成全然不顾人的形而上概念）同样很难在纯结果至上的个人主义范围中得到确立。说斯密和休谟驳斥了与这一个人主义有关的哲学基础，这完全不是事实。他们也认为，这种猜测鼓励并助长了那些“热情”的、抽象的社会学说，这些学说危及了使其自由概念得以兴旺的那种“秩序”的稳定。

不过，说自由主义的结果至上的基础完全禁止道义学原则进入道德结构，这恐怕也不确实。正义的（消极）原则在我们所涉及的论者的思想中扮演的角色是如此重要，以至于至少要考虑它作为对个人行动的一种具有决定性的制约在发生作用，并作为一种社会稳定所必需的原则在发生作用。这在休谟那里看来不怎么可能。虽然他同意“单一的正义行动常常与公众利益相悖”，但他坚持认为它在道德计算中仍然是至关重要的，不能被对眼前功利的考虑所压倒。支撑这一立场的原理是最终的功利，而不是反本体论的，因

为他继续说道：“不管单一的道德行为可能怎样与公共利益或私人利益相悖，有一点是确凿无疑的，即整体的计划或方案对支持社会和每个人的利益来说是非常有助益的，或者说是绝对的先决要求。”

斯密的情况就不那么清楚了。我们已经指出，在他的道德中，正义的认识论基础寓于“产权”这一概念，而不是寓于对结果的直接呼吁之中。他也指出，在一种功利过程中，作为“个人”而非代理人的人们拥有“权利”。当然，斯密的反理性主义并不准许一种不加鉴别的传统主义，在这样一种传统主义中，一种未受玷污的结果至上主义可能会（并非有意地）被遗忘。



John Stuart Mill, 1806.5.20 - 1873.5.8

J·S·密尔（即便在斯密和休谟描述的意义上，人们通常也不认为他是一个自由至上论者）列举了一个最有趣的思想家的例子，这位思想家既相信功利的可证明性，又怀疑它的规定性是否穷尽了自由的道德。在《功利主义》的第五章——“论正义与功利之间的联系”中，他危险地接近了认可对以权利为基础的正义（一种独立的、脱离任何结果至上考虑的有效概念）的要求。他给非正义所作的明确解释是：“从任何对某一东西享有道德权利（斜体字原有）的人那里拿走或扣留这一东西。”他继而说道：“……我们发现，成为正义思想的本质概念，即权利寓于个人之中，暗示并证实了这一受约束的义务”（斜体字原有）但是，由于密尔认为不建立在功利之上的道德评价生来就是主观的、不能获得理性的人的一致支持，因此他坚持这样一种权利最终会受到“社会”的认可，正义本身除了功利外没有其他的（维护道德的）约束力。当然，这显然不是边沁的那种功利主义，它责成我们摆脱通常的道德约束。如果这样，我们便能直接地将一些量化的社会功利功能最大化，但即便如此，它也不会产生20世纪的自由至上主义所需的纯洁的个体这一概念。

我们所谈的结果至上的自由至上主义传统，可被大致解释为一种对启蒙运动遗留下来的一些智力问题的具体回答。虽然18世纪欧洲的理性主义者把人类从迷信观念的束缚中解放出来，并在对自然和社会现象的解释中证明了人类理性的力量，但他们在自由的起因上留下的遗产有害也有利。一方面，他们对权威的批判态度和对个人行动的信仰使得有可能对传统制度的重建作出道德评价，并使自由民主和市场秩序取代传统制度成为可能。另一方面，他们对人类理性的无尽力量的非理性崇拜会最终导致破坏这些自由的制度和价值（这些制度和价值的优点恰恰在于它们是自然和传统过程的产物）。虽然休谟和斯密在某种意义上是启蒙运动的思想家，但他们对那种迫使人们走向整体重建的社会秩序的傲慢批判，恰恰是对某种启蒙运动思想（预先假设独自的理性可以证实一种我们应当遵循的普遍的自然法，也可以证实那些对自由秩序来说唯一恰当的制度）的批判。

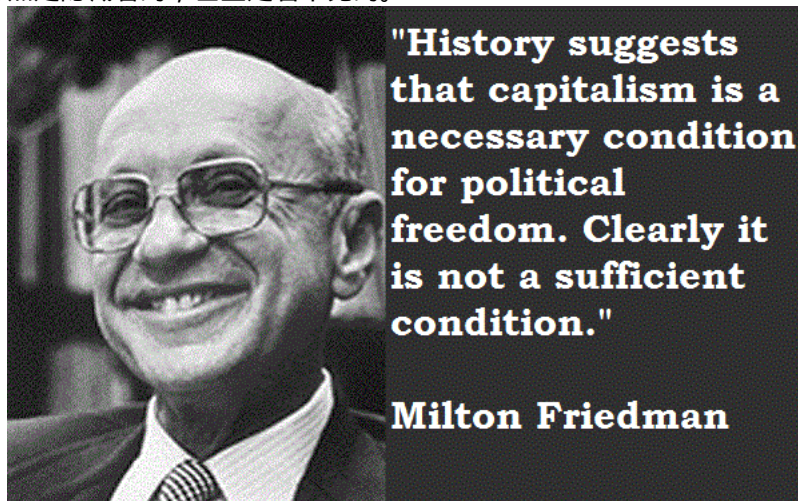
然而，一个可能的情况是，启蒙运动的智力纲领（它会被具有休谟 - 斯密传统的论者谴责为理性主义的）不仅对自由至上主义来说是至关重要的，而且也受到当代倡导重建古典自由主义的人的召唤。这是因为对传统和自然过程的过多依赖会使理性本身丧失它的批判作用。的确，那些非常自然的过程就其规定的目标来说也许是含糊不清的。这样，在下一章里，我们将看到当代的功利主义者和自由学说的结果至上基础是怎么利用这些受到休谟和斯密责难的智力效力的。

三、经济至上：经济自由主义的芝加哥学派

I

20世纪自由主义和自由至上主义占支配地位的智力基础毫无疑问是经济学，这意味着论证的流行形式是功利的（从广义上说）。这主要是因为经济学（由于它探讨人类行动——面对各种或多或少必需的限制——的各种过程的结果）本身是一种功利的学科。可以认为，即使在古典自由主义备受知识界冷落的阶段，它也留下了被新古典微观经济学的图示和等式部分遮盖了的身影。正如哈耶克常常指出的，探索一些我们将其与社会科学相联的规律性，只有在一个居住着能作自由选择的人的世界里才有可能，因为另一个可供选择的世界是政治权威专横跋扈、其价值变幻莫测的世界，统治这一世界的是不可预测性和无规律性。虽然传统自由主义和自由至上主义都不接受这一荒唐的概念——人只受狭隘的经济考虑支配，但是，20世纪“传统”的自由派论者则用经济的方式来解释世界，即他们强调经济学的价值中立本质，并认为理性只胜任确定目的和手段的联系。因此，不存在诸如人的“自由”目的之类的事。自由主义只不过告诉我们怎样才能达到多种目的，每一具体的目的必然是每一个人的主观的、理性上不能证实的选择。

当然，在这一论点中，他们继承了休谟对理性的贫乏的说明，继承了他对价值基础所抱有的怀疑主义。正如我们将看到的，他们明显修改了这一方法的重点。当我们看一下本世纪经济自由主义的两个最主要的学派——芝加哥学派和奥地利学派时，我们发现了一种对社会事务的典型的启蒙运动方法，在这种方法中，传统和经验（广义上的）听命于某种经济的理性主义。这样，虽然这两个学派在其方法论基础上大相径庭，但它们都行使一种自由主义的形式。在这种形式中，几乎所有那些与“18世纪”的用语紧密相联的保守的和传统的因素都被抛弃了。当然，正是对米尔顿·弗里德曼或路德维格·冯·米瑟斯这些20世纪保守的思想家对自由的个人主义表现出来的极端敌意所作的解释，它成了一种“意识形态”，或一种理性主义的技术，一种对社会问题的普遍解决，它在改革的热情中令人悲哀地忽略了社会秩序的复杂性以及维持这一秩序的那些微妙的机制。在传统的反理性主义者看来，这些复杂性和机制在自由的理性主义者（他们对世界的看法只受经济学的渲染）眼里必然是隐藏着的，甚至是看不见的。



Milton Friedman, 1912.7.31 - 2006.11.16

这样，虽然路德维格·冯·米瑟斯和米尔顿·弗里德曼引人注目地代表了经济学基础和社会科学基础中的反对意见，但他们两人都可被称为启蒙运动的后代。一个把他的自由主义作为一种未经理性发酵的事实，另一个则把他的自由主义作为一种未经事实发酵的理性，但两者都未对社会科学的这一形式——它既非完全是一种来自观察到的事实的概括，也非一种先验推理的结论——表现太多的尊敬。

20世纪古典自由主义的芝加哥学派和奥地利学派还有一个相同点，即就道德和价值而言，两者都是实证主义的。此外，两者对自由的意义或自由主义要求的最终证实都故意避开形而上的猜测。冯·米瑟斯的

评论贴切地表明了两种观点惊人的一致性：尽管自由的经济学是一种科学的社会学说，但不存在这样的事——“绝对的价值独立于犯错误的人的主观偏好”。同样的观察几乎可以在芝加哥学派传统的学者有关政治经济的任何一本书中找到。这意味着两个思想学派都极大地利用了这一概念——大多数共同体对目的有共识，自由主义只告诉我们达到这些目的的手段。至此，对一些批评者而言，说奥地利和芝加哥经济学家在一些说法上不一致——即他们一方面声言其方法的价值中立，另一方面又是个人主义和市场经济的首要提倡者——这种说法会产生误导。问题是，在他们看来，自由主义就是适用社会和政治问题的经济科学。困难不在于他们混淆了解释和建议（他们并未混淆），而在于自由主义是否能仅仅在“科学”的基础上得到维持。

除了一些表明现代古典自由主义特征的方法论创新之外，还有一种对新问题的关心。这样，即便在政策层面，当代的古典自由派人士也没有重复亚当·斯密的一些真理，好像它们构成了一些不可改变的教义问答手册。现代古典自由主义者提炼了传统的学说并增加了新的内容，将它适用于一些传统学说开创者没碰到过的问题。前者最引人注目的是，坚持不懈地将19世纪70年代“边缘主义革命”产生的主观主义运用到经济解释的各个方面（这是奥地利经济学家的一个功绩），后者最引人注目的是，社会主义、凯恩斯主义和福利主义的现代“歪门邪说”为所有结果至上的自由至上论者构成了一些适当的靶子。

在讨论20世纪结果至上的自由学说时，我们将对奥地利学派而不是芝加哥学派的方法多说几句，这部分是因为奥地利的经济学家对政治和社会作了更系统的论述，部分是因为他们的观点是对建立来自价值中立的社会科学的自由主义政治理论所作的一种最老到、最持久（如果最终是有缺陷）的努力。但是，对芝加哥学派的功利主义作些讨论是至关重要的，这主要是因为——对知识界来说——它在各种各样的古典自由主义中是最负盛名的。

II

在芝加哥经济学家提供了一种“社会哲学”的意义上，这一哲学构成了可以被冠之以“经济至上”的一个最壮观的例子。这里我并不是说他们在狭义上把人看成完全是由经济冲动激发的，而是说他们试图以经济分析的分解力以及经济分析的一个特殊形式来对付这些使他们感兴趣的社会和政治理论问题。此外，在更具实质性的层面，芝加哥经济学家在指出这一观点——自由最终依赖资本主义的经济，政治活动不仅有害于经济自由，而且有害于自由本身——时是“经济主义的”。经济学能在私人企业、市场体制与自由体制之间表明某些因果联系。这样，证明这一体制的合理性就能用纯粹的结果至上的用语表达出来，而不必涉及自由所固有的道德价值或人的形而上概念。必须一开始就注意，芝加哥学派这一称号是极其广泛的，它包括了各种有时互相冲突的信念和态度。我主要关心（但并非完全如此）的是一种与米尔顿·弗里德曼及其追随者相联的看法，一种就其说服力而言主要依赖于一种暗示而非明确表达的方法论和哲学观点的古典自由主义的看法。虽然这一基础与道德自由至上论的基础大相径庭，但具有芝加哥传统的思想家就像反国家思想史中那些思想家一样极端地支持个人主义。

芝加哥学派对自由个人主义系统美德的证明，取决于他们对据说是控制经济和社会秩序的因果关系的解释具有什么样的典型性。对构成因果关系的东西的解释具有逻辑实证主义的特征，在这一解释中，被说成是对社会的描述的规律是一些归纳性概括。米尔顿·弗里德曼在他著名的论文——《实证经济学的方法论》中，明确地接受了逻辑实证主义在一些纯分析性陈述之间的区别，这些陈述不传递有关世界的信息，但能使我们调动知识，并组织一些对那些本来会变得空洞而同义反复的纯理论提供经验数据的观察性陈述。经济学中的因果律是根据出自观察揭示的社会规律性建立的，经济学关注“提供一个概括系统，这一系统能被用来正确地预示环境中任何变化的结果……”。这样，解释事件中“客观”事实的想法便取代了据说先验推理和内省的不可靠和“交观主义”。由于世界上存在着构成经济规律数据的规则性，由于这些规则性并不在智力上重建活跃的思想以整理复杂的世界数据，因此它们永远是偶然而非必然的。这样，这一方法论就面对了人们熟悉的、首先是由休谟提出来的“归纳问题”——即以往对规则的观察都不足以保证这些规则在将来重现。

所有这些与古典自由主义的联系是再清楚不过的，结论是可用经济学的方法来驳斥国家至上和干预自由市场的主张，如果将这些主张置于一种可对其进行实证测试的形式中的话。乔治·斯迪格勒（在许多方面是一位最老到的芝加哥结果至上主义者）在他的《市民与国家》一书中写道，政治经济学家的能力“包括理解经济体制怎样在可供选择的制度框架内运作。如果他们对受欢迎的经济政策的讨论作出自己一点贡献的话，那就是对政策和政策结果之间的关系的具体理解”。

的确，他指出了古典自由主义者和干预主义者在政策问题上的辩论是如何“脱节”的，因为哪一方都没有准备从数量上来分析其政策建议的含义（在集体主义者那里尤其如此），结果便是互相责难对方的动机。但是，含义是一种逻辑实证主义的含义，即只有通过因经验主义方法而变得理性的辩论，才能把这些问题联结起来。弗里德曼和斯迪格勒都假设，至少在西方工业化的共同体中，仅仅出于使目的和手段相符这一理由，繁荣和自由的价值便受到了足够的认同。

因此，在经验的理由上，必须坚持只有竞争的市场（它利用自利这一自然机制）才能在一个复杂的社会里有效地协调一些分散的因素，对此加以改进的企图将摧毁自由和繁荣。相似的例子还包括：一直导致失业的最低工资法（使劳动的价格高于它的市场价格）；在短期内创造就业但最终导致更多失业（长远来看，著名的“菲利普曲线”成垂直线）的通货膨胀；鼓励低居住占有率因而导致无家可归的房租控制；以及在零价格上提供社会福利，它增加了需求因而也增加了福利数量。这里尤其重要的是斯迪格勒的著作。斯迪格勒不仅对古典自由主义者关于国家的立法作用问题作了深入调查，而且也调查了国家在它从事的不管什么活动中的运作。例如，他认为，政府管制（诸如电价、股票市场）对经济行为并没有产生令人感觉到的影响。

指出这一构筑自由主义哲学的方法的不足（当然，这不是芝加哥经济学家的意图）并不难。在基本的方法论层面上，如果芝加哥经济学家围绕着经验主义建立其政治自由主义，那么他们必须接受这一方法的局限。这里的一个明显局限是，经验主义只告诉我们干预主义的政策可能已经失败。虽然这一建议——经验的规则性（芝加哥学派的政策建议或政策禁令就是建立在这一规则性之上的）在将来可能发生变化——看来不免流于空想，但并不存在一种理论上的原因来说明为什么一项具体的干预行为的失败并不导致要求更多的干预。事实上，通过诉诸“客观”事实来一举解决对立学说之间的争论几乎是不可能的，即使争论的双方都是经验主义者也是如此。社会调查者面对的资料的复杂性意味着很容易避开据说是可靠的经验法则的含义。与物理学（芝加哥学派在此之上建立了他们的经济学）相对照，对那些倡导设计“免疫战略”的人来说，在政治经济学中有更多的机会来防止其理论受到反驳。

摆脱这一困境的出路在于，要么构建一些一般的对社会的先验解释，以克服“归纳法”问题，要么构建一种禁止干预主义的道德评价，而不管结果至上的考虑。但弗里德曼及其追随者明确的逻辑实证主义排斥了以上两条逃避的路线：前者涉及放弃对分析性和经验性陈述（他们的经验主义认识论建立在此之上）作严格的区别；后者将破坏他们对道德的主观主义看法（这意味着不能对道德价值作理性评价）。

作为这一方法论观点的一个结果，出现了一种有关“人”的、与自由传统相悖的看法。虽然像弗里德曼这样的政治经济学家千方百计地回避有关人的任何形而上的概念，但他们僵硬的经验主义并未产生（哪怕偶然产生）这一概念。以丰富的经验内容来发现可预见的社会规则性的努力，完全取决于人对机械过程的消极反应，或一个代理人对环境而非自主的造物主的反应。如果他是后者，他就不能展示实证社会科学和芝加哥自由政治经济学所依赖的可预言性。然而，一些正统的芝加哥实证主义者所倾向的行为主义暗含了可能的顺从者这一概念（人们有一天也许会预见他将自主地对政府的压制和极权形式的表现作出反应）。虽然芝加哥经验主义者老是在喋喋不休地谈论自由，但他们对自由的信念只是一种迷信，因为从一种哲学意义上来说，他们的社会科学的说服力取决于人的行为是完全可以预测的。

这样，不愿介入对自由的争论又产生了问题。例如，弗里德曼的政治哲学从不明确讨论自由的含义，不过，他含糊地采用了一种人们熟悉的“消极”的说明，这种说明认为，一个人只有在现有的（可改变的）制约（通常以法和禁令的形式出现）不减少选择的情况下才是自由的。一个人在市场上不受阻碍地进行选择将是自由的一个范例。

然而，拒绝对代理人（这一自由为其所有）作一说明产生了一些难题。不受阻碍地在市场上进行选择并不表明市场选择因而是个自由选择，因为常有人认为，可能还有其他一些决定代理人行动的因素，以至他的选择不能展示一种哲学自由主义所需要的人的自主性。这是一个人们熟悉的论点，即由于导致他以某种方式行动的一些社会因素的影响，即便一个人看来没有任何明显的制约，他也是不自由的。

这一重要观点的一种表述是试图建立一种供需的互相依赖，它声称，不是生产者对自主的代理人（它是消费者主权的一个至关重要的概念）的需要作出反应，而是生产者能创造本来不会有的消费需求。这一令人难以置信的观点（如果确实如此的话，那么它将意味着生产系统只是满足生物学上必需的“客观需要”，其他选择只不过是“主观”的和人为产生的）在这里不是一个问题，重要的是，弗里德曼的实证主义及其极具顺从愿望的人的概念，使它在这种批评面前显得软弱无力。

芝加哥结果至上主义的又一个推论是，考虑到对自由和人所作的少量说明，一个不自由的社会会有哪些特征，这一点一直是不清楚的。在芝加哥经济学家的笔下，好像自由只是意味着一种满足已有愿望的机

会，在他们的描述中，市场选择显然是对这一愿望的证明。但正如人们常常指出的那样，在这一方法看来，结束一种本身不向往的选择不能作为一种对自由的制约。考虑到行为主义者用实证方法对人的含蓄说明，我们对那些没有经历过因丧失自由而导致不满的人该说些什么呢？斯迪格勒说，大多数美国人对丧失经济自由（这是20世纪国家作用的扩张所产生的一个结果）未感不满，他们只关心对社会自由和政治自由的威胁。当他这样说时，他已经接触到了这一问题。不过，他并未探究这种说法的哲学含义，而只是涉及了这样一个问题——是否存在全面控制经济生活以取消个人自由这一趋势的确凿的经验证据呢？

事实上，来自实证主义的芝加哥自由主义与其说是哲学的，不如说是务实的，它对一些具体的干预主义措施的攻击获得了极大的成功。最重要的是，它证实了经济自由和政治自由之间的联系，说明了“比例代表制”对市场的影响（它排除了一个人得票多于对方的感觉），以及批判了权力的集中，尤其是政治权力的集中。

然而，从一种政治意义（与经济意义相对）上来说，缺乏一种稳固的理论基础意味着并非一直有可能预测芝加哥学派在一些问题上的立场。例如，为什么芝加哥学派（一般来说）在控制货币供给上不是自由至上论者？芝加哥经济学家把货币看作是一种自然垄断，它最好由（面对规则的）政府来提供，但这一问题上的经验证据几乎是不确定的。再者，虽然大多数芝加哥学派的学者都接受一个有限的国家，但米尔顿·弗里德曼的儿子戴维则是一个真正的无政府主义者。他不仅不赞成有限国家的“公共物品”（这是大多数芝加哥经济学家使用的）观点，而且认为规则的内容应当由供给和需求来决定（见第九章）。这一观点的原理看来与其说是哲学的，不如说是工具的和经验的。

这一芝加哥经验主义者的务实的和工具主义的方法，以自己的方式成为一种形式的理性主义，一种大卫·休谟和亚当·斯密及其追随者不会同意的理性主义，因为仅仅通过政策、法律和制度的一些可衡量的结果来对它们作出评价，他们就排斥了社会分析和评价的其他形式。不仅存在着对经验主义明显的拒绝（没有任何数量的观察能一劳永逸地表明一种据称的规则性），而且更重要的是，在社会系统中还存在着不能用简单的经验关系就能搞清的复杂性，还存在着（除了通过感觉直接向我们展示的知识外）其他的社会知识类型，存在着某种有关弗里德曼研究社会事务的方法的“先验”的经验主义。例如，不难指出，限制毒品自由市场的法律会提高毒品的价格，并导致绝望的吸毒者为了得到毒品去干他们本来不会去干的犯罪勾当。换言之，可衡量的伤害来自对市场的制约。不过，经验感觉不了解的是放松这些法律而产生的不经意的结果。正统的自由保守派人士因而认为，经验和传统能提供给我们有关社会行为形式的知识，而这种知识在严格的经验的互相关联中是得不到的。

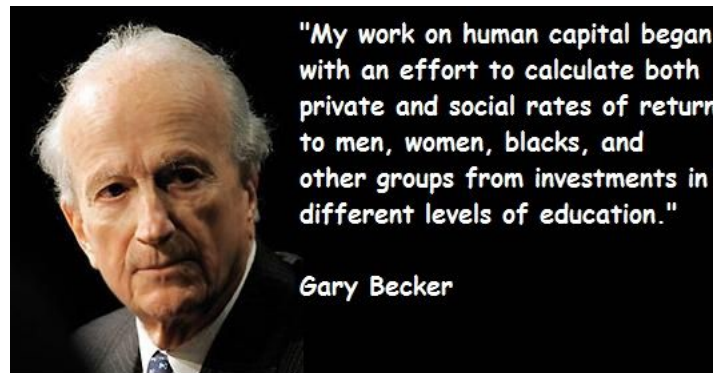
此外，实证主义者有关价值的主观主义的含义是令人惊恐的，它意味着一种认定的平等虽然赞同通行无阻的资本主义（与所有形式的社会主义相比）改善了所有人，包括最潦倒的人的福利，但它又断言，由于这种资本主义要求结果的不平等以吸引劳动力作出最佳表现，因而它在道德上是令人反感的，即使强制取消资本主义会使每一个人（包括最穷的人）变得更糟。实证主义者会以自由的主观价值来主张平等的主观价值。芝加哥学派的“事实”不能与这些主张相契合。的确，作为被称之为“铁板一块”的芝加哥学派的又一异质性特征，有必要指出，这一特征有一种修正过的平等传统。这可以由亨利·西蒙斯为代表。尽管他是一位提倡自由市场古典自由传统的主要发言人，并坚定地相信健全的货币，严厉批评工会的垄断，但他却非常认可政府对收入和财富的再分配，撰写了大量论证累进收入税制有理的文章。

III

不过，对自由的一些更具哲学性的问题明显缺乏兴趣，也并非没什么好处。在一个日益变得实证至上的时代，芝加哥经济学家无情的经验主义在与对立的集体主义者在有关政策的辩论中被证明具有一种极端的战略重要性。这最显著地体现在“货币学派”与“凯恩斯主义”就客观经济理论和政策展开的人所共知的争论上，但这只是芝加哥经验主义领域的一个重要方面。更重要的是，在纲领的微观经济部分，产生了（也是不经意的）一种非直接的政治和哲学性的有利结果。这是经济学方法向社会行为领域延伸（根据经济学家的计算和人类行为最大化模式，这种延伸通常被认为是不适于分析的）的一种结果。

毫无疑问，这一“经济学帝国主义”中的主要人物是加里·贝克。他在歧视经济学、犯罪与惩罚经济学、人力资本经济学、生育经济学、爱情和婚姻经济学中所做的开创性工作，为古典自由主义者提供了大量反对集体主义者的致命武器。他在这些研究中描绘了作为理性消费者个人的永恒的（受人喜爱的？）形象。这一消费者个人面对熟悉的和必要的制约自主地进行选择，以便以传统的方式将其主观功利最大化。在这一形象准确无误的意义上，它构成了对加尔布雷思派（以及新马克思主义者）的驳斥。后者把消费者

歪曲成广告商和大公共公司的“心甘情愿”的受害者，并漫画式地把个人描绘成一种百依百顺的实体（其本质上短暂的嗜好由一种异己的和阴谋的力量所决定），而非或多或少稳定的偏好的承担者。此外，贝克无情的方法论中的个人主义反击了这一观点——理解社会过程是团体、阶级和其他一些“虚构的实体”显示的历史规律性的一种效用。



Gary Becker, 1930.2.25-2014.5.4

这一分析填补了弗里德曼的人的“形而上”中的一个重要缺口。后者的哲学，正如我们看到的，的确指出了人是顺从的（因而他的嗜好是可以改变的），但是，如果能表明人的偏好在这段时间里或多或少是稳定的，那么这就强烈地暗示他不断变化的购买反映了他调整手段以适应目的的新方法，而非由外在力量“导致”。当然，就某些人而言，可以永远坦率地说，即便偏好在这段时间里是稳定的的是一个通常可靠的假设，但这并不排除它们会因某些外力作用而产生这一可能性。因而不是自由意志的产物。从根本上说，贝克的方法论尽管与正统的“芝加哥学派”没什么大的不同，但当他使用理性最大化的人这一概念时，他便极大地向前跨进了一步。

贝克在一句揭示性的文字中浓缩了他的整体方法论——“无情地、坚定地使用由最大化行为、市场均衡和稳定的偏好互相交融的假设”。人是理性的、会计算的动物；他会调整手段以达到目标；他的行为不是由非理性的力量或无意识的愿望改变（或决定）的，而是由他所面对的选择的代价的变动性改变的。除了生理特征外，人永远是代价（即以往多种选择）的理性计算者。尽管这些看上去最令人熟悉不过了，但贝克增添了对时间作用的重新考虑，修正了工作与闲暇之间的区别，并深入分析了作为一个小型公司的家庭。也有一种典型的芝加哥学派式的对均衡的关怀：相信市场几乎永远有效，对由国家指导的潜在的帕累托改进的效率深表疑虑。总之，坚持对行为命题作经验性测试。正如早已指出的，真正的创新在于将这一方法运用到一些不用货币术语来直接理解价格（即代价）的地方；这一方法可以用一些随机的例子来生动地加以阐明（尽管必须注意，贝克的理论是非常复杂的和数字化的）。

现在来谈谈消费主义。有种观点认为，当代醉心于一些小玩意和买了就扔的东西是“不必要”开支（它是不停变化的偏好的一种作用）的一个典型。贝克毫不费力地指出，这种消费行为是相当理性的。随着实际收入的增加，消费品的相对价格会下降，但时间价值会提高，即在边缘上工作是更有利的。人们因而自然会在节省劳力的小玩意上多花钱，如果他们的购买能留下更多的时间用以进行有成果的活动的活动的话。这样，人们就不会被诱至去购买诸如洗衣机（他们声称并不“需要”）之类的东西。他们的偏好还是和以前一样，只是洗衣机的相对价格和时间发生了变化。因此，不能把消费品看作是买来满足当前需要的东西——恰恰相反，它们是将消费者长远功利最大化所需的“输入”。

贝克用“经济最大化”一词进行分析的一个更有争议的领域是婚姻（正是这一分析产生了许多招摇过市的拙劣的模仿作品，著名的例子有布林德的“刷牙经济学”）。难道选择婚姻伴侣是个人的事，它只受感情的驱使而不受经济推理的影响？难道婚姻问题就不需要社会学家和人类学家来处理？当然，赞同此类观点的说法的确存在，但是，难道在婚姻现象中就不存在足够的规则，以表明经济学家来自人的理性最大化的预测力可以照亮迄今人类行为的黑暗和朦胧之处？

在他对婚姻制度（以及因婚姻而诞生的家庭）的精细和复杂的理解中，婚姻看来是一种特殊类型的类似公司的经济组织。这样，婚姻就被看作是一种促进专业化和劳动分工的合作活动（这样就从中产生了交易中一些令人熟悉的收益），婚姻关系因而仅仅在（假设的、但很重要的）交易者从合伙人以及经济输出中获得固有的价值这一点上不同于一家公司。尽管在这里有可能解释内部通婚（即夫妇来自相同的社会背景）以减少个人的风险，但事实表明，婚姻双方通常具有相同的智商，但他们的挣钱能力大不相同。

当丈夫和妻子挣钱能力的差异达到最大化时，就产生了婚姻交易中最大的收益。由于妇女通常比男子挣得少，这样，双方都从妻子专注家务那里有所得。因此，顺理成章的是，妻子的挣钱能力越强，婚姻交易中的收益就越少。的确，经验事实有助于表明较高的离婚率通常发生在妻子是职业妇女的夫妇中，因为在这样的婚姻关系中，只存在较少的经济价值。

与此相对照，贝克的人力资本理论看上去几乎没什么创意。不过，这一思想——个人是人力资本的拥有者，因而会对教育进行投资，如果教育产生的未来收入足以（或更多地）抵消接受教育时丧失的收益权的话——具有重要的社会和政治的含义。它排除了只根据“资本”和“劳动”这些同质材料来分析经济社会：在一个自由社会里，我们都是资本家，即便我们当中的一些人在股票或有形资产方面一无所有。

贝克的自由社会理论（且不论它固有的启迪价值和令人击节赞叹的聪明）方法的重要性何在？正如已经指出的，比起弗里德曼的理论，它在更坚实的基础上确立了消费者的理性概念。他将经济最大化模型延伸到了某些不同寻常的领域，与此同时，他保护经验主义者，反击对他的这一指责——在他的方法论中，人是百依百顺的。此外，通过表明某些性格特征或多或少是普遍的，这一理论鼓励对社会主义管理者精英集团以纯粹利他主义方式指挥计划经济的可能性表示怀疑。

对此的一种严厉批评来自自由主义者阵营内部，这种批评同完全用“最大化”一词来看一个人生活于其中的社会的稳定性有关。难道自由秩序不是在相当程度上建立在社会规则必需的内在化——一种蔑视用需求最大化进行解释的理性——之上？如果每个人都用直接的功利词汇（贝克有关犯罪与惩罚理论的一种含义）来看遵守刑法的效益和成本的话，岂非会鸡犬不宁？难道就没有一种亚当·斯密和大卫·休谟所坚持的传统概念（它包含着纯粹计算性分析所不能揭示的一种内在智慧，这种智慧对于巩固自由秩序是至关重要的）？

事实上，贝克试图回答这样的问题。他虽然不认为一个完全由理性最大化者构成的社会是真的可以想像的，但他还是用计算术语来谈论这一问题。简单地说，整日整夜地计算是于事无补的。信息的代价可能很高，一些花在也许毫无结果的计算上的时间放在另一地方可能会更有效。这样，遵守传统的行为规则，甚至是本能地遵守这些规则，是完全理性的。当然，这也许使贝克的整篇科学论文变得真实可信：如果不发生变动的話，那么所有行动就其定义来说都是理性和正确的，社会永远处于均衡之中，因为人们认为变革的代价太大。

不过，对规范性的古典自由主义来说，这具有一种相当令人困惑的含义。如果说任何传统都是最理想的（因为没有一个人理性的代理人具有一种变革的动机），那么我们批评传统或对互相对立的传统加以区分不就显得丧失了战斗力？这样做必然要对区分制度和实践的理想性作一种评价，一种被贝克认定的芝加哥实证主义排斥的评价。

然而，贝克理论的一些规范性含义仍然引人注目。这些含义可简单地归结为这一观点：具备或多或少稳定的偏好，个人的理性行为而非（通过其他最大化者进行的）国家指导是其自主的而非束缚的标志。如果自由和自主是所有政治哲学的目标的话，那么一种对市场运作不屑一顾的社会理论肯定是有缺陷的。当然，这恰恰是集体主义所为。

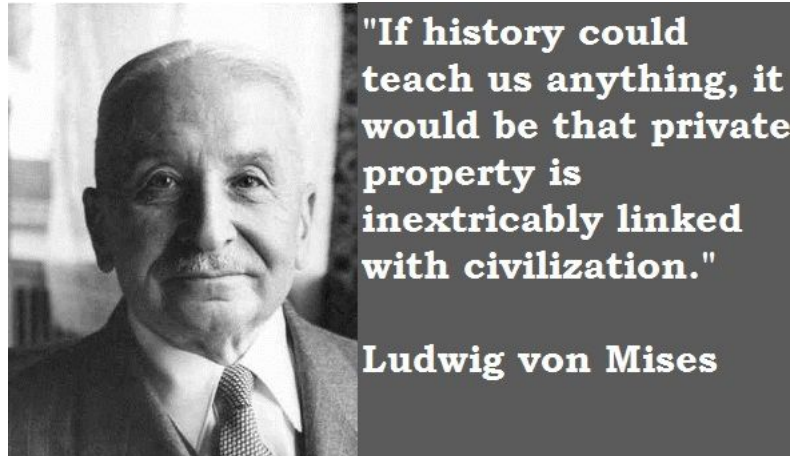
四、奥地利学派

I

尽管芝加哥学派和奥地利学派的方法论和观点有差异，但他们对有关经济的理论和政策以及政治哲学的解释大致都是功利主义和结果至上的。这样，20世纪主要的奥地利政治经济学家冯·米瑟斯（尽管他拒绝功利主义的方法论）在道德和政治价值上是一个坚定的实证主义者和非认识论者——我们对有关对和错、正义和非正义等之类的评价，就像我们在市场上对商品和服务表达的主观偏好一样，建立在牢固的智力基础之上。虽然米瑟斯在政治和政治思想方面著述颇丰，但他对政治知识几乎没什么贡献。他的政治评价来自他的经济宇宙观，缺乏任何独立的智力身份。这样，米瑟斯有关政治的大量著作几乎没有什么可构成一种具体的政治哲学的东西。相比之下，20世纪另一位伟大的奥地利经济学家哈耶克则提供了较多的对政治的实质性说明。但有意义的是，在他对一种更全面的社会哲学的追求中，他除了从经济学，还从其他的智力资源中吸取养料。

在本章对奥地利政治自由主义的探讨中，我将主要利用米瑟斯的政治学著作，这不仅仅是因为我在其他地方写了很多有关哈耶克的论述，而且也因为米瑟斯的政治可以很好地代表那种人们难以理解的、先验的、理性主义的功利至上（它勾画了奥地利自由主义的特征）。与芝加哥学派的经验主义相对照，自由秩序的建立并非基于一种可供选择的和社会和经济秩序形式的经验，而是基于一种——如果某些社会条件得以满足的话——这一秩序如何得以形成的理论看法。

因而一种自由秩序（就其所有的金融、经济、政治和法律方面而言）是一种精神的建设，其基本特征——即便在没有直接经验的情况下——在智力上是可以辨别的。与秩序和自由有关的18世纪古典的自由主义在这里得到了反映，但休谟-斯密在建立一种自然的自由体制时充满的怀疑主义几乎完全被抛弃了，以利于一种可以决定社会组织适当形式的积极理性，而不管经验所固有的知识和智慧。确实，在米瑟斯所有论述规范的社会哲学和经济哲学的文章中，他看来都以一个被错误寄放在20世纪的启蒙运动的后代的面目出现，对人们为什么看不到理性（它使人们获得了达到其主观决定的目的的必要手段）的支配深感怨恨和困惑。在他看来，“启蒙运动的社会哲学为实现在市场经济（资本主义）中得到完善的自由的纲领——经济自由铺平了道路。它在宪法上的必然结果是代议制政府”。正是出于这一理由，米瑟斯作为一个错误的社会和经济学说的批判者（尽管他的一些攻击不免怒气冲冲），看来比作为一个牢固的政治哲学的有说服力的创造者来得更有效。一个显著的例子（下面会谈到）是米瑟斯对社会主义计划所作的扫荡性批判——一种完全来自结果至上经济学而无任何道德考虑的批判。



Ludwig von Mises, 1881.9.29-1973.10.10

米瑟斯的政治观首先在《社会主义》（1922）、《自由主义》（1962）、《官僚主义》（1944）、《全能政府》（1944）、《反资本主义的心态》（1972）和其他许多小册子、文章以及偶然具有直截了当的政策性质的片断（其中有些——不是全部——是很有争议的）中表达了出来。不过，为了比较全面地评

价他的自由的世界观，就需要理解他一般的方法论和哲学著作，比较重要的著作是《经济学的认识论问题》（1933）、《人类行为》（1949）和《经济学的最后基础》（1962）。阅读这些著作可以综合米瑟斯对经济学和政治的观点，这些观点与自由思想史中一些令人熟悉的对立观点在理论用语（如果不一直是政策用语的话）上形成了鲜明的对照。这里的一些主要特征是他有关人、人类行动和理性的概念，以及他的一种先验的方法论和近乎残忍的功利主义道德。

II

首先要注意的他的哲学中的东西，是它与休谟的理性观点（见第二章）的对照。虽然他接受休谟以及实证主义的这一观点——理性无力宣告人们应当追求的目的（这样，一个自由的社会比起其他社会来，在表面上不会对我们的智力有更高的要求）——但是他对于理性在决定那些人类和社会行动的“规律”（它们指导我们选择不管什么样的目的，或告诉我们在目的选择上一些必要的限制）中的作用却持有完全不同的看法。自由主义事实上成了一种应用经济学（或人类行为学），或一种社会“技术”，它在智力上的有效性是它与人类社会的一种先验理论相一致的功效。

人类行动的规律（或人类行为学），例如供应与需求、报酬递减律、货币理论等，并非来自经验（因而是可以更正的），而是限制我们所有选择的绝对的必然性。自由主义并非令人可疑地来自我们一些与大致基于实证观察的人性相反的系统的经验，而是一种建议行动着的人遵守绝对规律（用洛德·罗宾逊的话来说是，“人类行动面对的必然性”）的政治禁令。

举一个简单的例子——房租控制。根据经验或实证经济学，重复的观察告诉我们，房租控制错误地分配了住房贮存（如需求规律预测的），造成了无家可归。但在米瑟斯的理论中，这一结果是从这一格言——资源短缺的世界里自私的人类行动——中推导出来的必然结论。这一命题的正确性在经验之前便可知道。此外，它甚至不能被经验证伪（“……没有哪种经历能迫使我们放弃或修正一种先验的定理”），因为房租控制未产生预期效果很容易以均保持不变的理由得到解释。这样，经济理论的预测性永远是定性的（它告诉我们经济领域的主要结构），而不是定量的（它声称能预测经济某些部分的准确运动）。经济学规律永远是对的，但规律运用的条件并非是一直具备的。米瑟斯最初对待社会和政治政策问题的方法是将经济计算运用到整个政府行为领域中去。尽管其观点远比这里来得复杂，但米瑟斯的社会思想给人的第一印象是，它是一种简单的理性模式，在这一模式中，有关社会政策的规定性陈述（像“如果……那么”之类）是来自与经验无涉的简单的人性定理。

事实上，所有这些，欧根·冯·庞巴维克（他的说法最引人注目）不仅在《卡尔·马克思与其体系的终止》一文中所作的具体主观主义的批评中谈到过，而且也在他对社会、对马克思主义的更一般的批评中谈到过。在《是控制还是经济规律》这篇重要论文中，勃姆·巴维克指出，存在着“自然”的经济规律，这些规律作为像短缺这种不可改变的现象的一种结果，以及作为价值是主观选择的一种功能这一事实的结果，普遍地发生作用。因此，它们不仅仅属历史或社会的“范畴”。这样，他驳斥了这一观点——“控制”可以改变由经济规律决定的事件的进程。他对一些历史学家和社会学家表示异议，认为“权力”永远不能“在与经济的价值规律、价格规律和分配规律相矛盾的情况下影响任何事情……”。它永远不能使规律无效，它只能证实和满足这些规律”。接着，他用标准的自由结果至上主义的方法表明了工会的垄断力量如何不能永远地改变工资和利润的比率，而只能在被雇佣阶级中如何再分配收入；表明了雇主联盟如何只能暂时地将劳动力价格压在其市场价格之下，以及政府控制如何不能改善市场的自动均衡过程。



Eugen Bohm-Bawerk, 1851 ~ 1914

米瑟斯这一方法的出色之处，不仅仅在于他坚持不懈地将其运用于经济和社会生活的所有方面，因而产生了一种坚定的自由放任（虽然绝不意味着资本主义）的经济哲学，而且还在于他是从一种特殊的人的形而上（比起前面谈到的经验模式，它对传统自由政治哲学的结构具有更有利的含义）中获得这一方法的。

III

这里不打算对米瑟斯的方法论作深入的探讨，但很显然，其方法论对他的自由哲学具有重要的意义。米瑟斯并不试图从一种外在的观点（即通过以一种科学的方法来观察可衡量的实体）来理解一个社会，而是用内在的观点，通过对个人行动的特征进行直接推理来重建一种秩序的特征。他将人类行动（以在不确定世界中作自主选择为其特征）与反应性行为和本能行为（受因果关系影响而决定）作了一个明确的区分。此外，理性概念与行动概念被紧密地联结了起来：“每一件我们认为是人类行动的事（由于它超越了仅仅是由人类身体部分器官引起的反应性行为）都是理性的。”理性行动并不与“非理性行动”相对照，而是与一种反应性的、自主的行动相对照。这样，即使一个人犯了错误——例如选择了不适合一种（必需的）主观决定的目标的手段——他也会照做不误。他的行动不是“非理性的”，因为对他来说，获得有关选择“正确”手段的信息或许代价太大。当然，从管理意义上说，可以合法地把这种行动说成是“无效”行为。

这里勾勒的人类行动的思想对古典的自由主义者来说只具表面的吸引力，因为它排斥了对人类行为的直接控制、安排和预测。它看来只是在表面上与经验主义者的自由市场经济有所不同，因为这一理论的观点假设人的某种顺从性（它由对规律的观察所揭示）。然而，没有一个古典的自由主义者可以忽视世界中存在的规律这一概念，因为他的世界观要求一个自由人的行动与秩序相一致，要求在作为一个自主选择代理人的人这一概念和有关市场中可观察、可预测的行为的理论之间有一种智力上的一致。

当然，米瑟斯确实相信世界的秩序，例如，市场显示了一种均衡的趋向。但这一真理并不是一种经验的东西（如哈耶克和一些具有更正统的“看不见的手”传统的人所认为的），而是直接从行动概念本身，“从那些急着从差价结构中获利的企业家、推销员和投机商的活动那里演绎出来的”。但这并没有解释：为什么一种秩序会在没有中央指示的情况下必然在个人的主观选择中产生，为什么不会有（如果不发生混乱的话）一系列不赞同主观主义学派的经济学家所提出的不均衡。但是，秩序这一概念对米瑟斯的政治道德来说是非常重要的，因为这一哲学完全是一种功利主义的哲学，它取决于来自资本主义的优点，而非来自任何个人可能拥有、并只受资本主义制度保护的“自然”权利。

如果说现存的经济秩序完全可以从一种先验的前提中推断出来是令人可疑的话，那么这一想法——作为成功的市场体制先决要求的政治秩序和法律系统概念因而可从中得以产生——就未免流于空想了。当我们详细探究米瑟斯的人的概念时，便可发觉米瑟斯也有这一想法，而且有过之而无不及，因为它展示的是对和谐的自由社会前景来说极端不妙的个人行动和道德。

米瑟斯并没有一个清晰表述的政治的概念，有的只是对人类行为主要原因的一些零敲碎打的东西，这些东西可归结为一种霍布斯式的看法——不知疲倦的人类力量永不停息地追求一些新的目标。他写道：“自利主义是社会的基本规律，一旦（人的）愿望得到满足，新的愿望便随即产生。”虽然人是一种自主的力量，但在米瑟斯极端的反行为主义看来，这一自主性完全是根据愿望的满足来定义的，这些愿望的来源是非物质的。确实，米瑟斯反对社会主义的部分理由在于它预先假设了一些对人性的乌托邦式的改造。而在他看来，人的本性是不变的。

虽然这具有休谟式的外观，但根本的一击则是霍布斯式的。因为没有一种观点旨在指出这些自利主义者是怎样才能将这些对维持自由社会来说是必需的价值内在化，或指出怎样才能限制个人以推进真正的集体主义目标（即那些甚至米瑟斯都承认对社会运作来说必不可少的公共物品）。但是，“社会”被定义成“共同参与的行动和合作，在这一行动和合作中，每一参与者都将其他参与者的成功看作是一种达到自身成功的手段”。但在没有详细说明合作将如何产生（如通过看不见的手的过程，或通过对规则适应的一种变种的传统解释）的情况下，很难理解除了技巧，还有什么能产生秩序。虽然米瑟斯在解释市场过程时的确常常谈到看不见的手和贝斯塔特的“上帝的手指”，但成功的交换活动预先假设了一整套保证某种可见的规则，而米瑟斯对这些规则（如果不是它们的原理的话）的起源却不吭一声。

IV

这样，这一人的概念会引向一种对道德的十足主观主义的说明就不令人奇怪了。价值是人类行动的主要原因，所有价值（不管是市场中物品的价值，还是有关道德原则的价值）完全是人类选择的一种功能。他不断否认“自然”可以提供给我们一种价值的绝对标准，因而拒绝任何“客观”的自然法道德：“在所有这些幻觉中，最糟糕的是这一想法——‘自然’赋予了每个人某些权利。”这同米瑟斯的自由行动概念（它认为价值可以是除了武断之外的任何东西；有目的的、自利的最大化者可以受到一种“客观”自然法的薄弱制约）是不一致的。然而，米瑟斯不反对由先验的经济规律界定的自然法语言，因为这个世界存在着规律，这些规律才是对可能坚持的价值的唯一限制。确实，从结果至上的意义来说，它们对决策是极有助益的。

不过，奇怪的是，米瑟斯并不一贯坚持这一观点——道德评价的难以纠正的主观性意味着思想无力辨别对立的规范性要求。他一而再、再而三地，不成系统地主张道德在功能上（从功利的意义上来看）是与社会的生存相联的。这里表现了对这一观点——客观道德包括了那些有助于稳定的道德（或审慎的）规则——隐含的承诺。



Ludwig von Mises

这样，他在《人类行为》中写道：“除了有社会联结的地方之外，不存在对和错。”在同一本书（原文如此，后面注23的出处为《反资本主义的心态》。——译者）中，他声称：“正义的最终衡量标准是有助于保存社会合作。”的确，他在一个地方写道：在新霍布斯用语中，“每一件保存社会秩序的事都是道德的”。撇开如何给这一残酷的功利道德提供基础这一问题不谈，重要的是要注意到，在米瑟斯自己的道德本体论中，不存在为什么要将社会合作的道德置于其他道德之上的理由。因为，如果所有的道德都是私有的、主观的东西，那么我们能有什么样的标准来辨别不同的道德呢？

此外（或许更具有破坏性的是），为什么有助于保存社会秩序的任何事情必然有助于一种自由哲学，这也是没有任何道理的。他指的是任何一种社会秩序，还是一种其中通过互动来完成社会合作的社会秩序？很显然，在米瑟斯那里，他指的是后者，但是这需要对与制度保存无关的另一秩序作一些道德上的证明。

V

如果道德是一种如此不稳定的东西，那么怎样对社会秩序作一解释呢？如果任何一种社会学说（包括自由主义）的基础对我们的智力要求如同品尝一种特殊牌子的可口可乐那样简单，那么怎样才能证明一种具体的自由主义道德呢？米瑟斯对此有很多看法，但没有一种看法是成系统的。它们一会儿说政治经济是一门无需任何价值评价的价值中立的科学，一会儿说功利主义的一种特殊形式只包括一种可接受的社会哲学。

第一种观点看来显然是站不住脚的，它旨在把自由主义（被简单地当成了应用经济学）当作一种“技术”——一整套在逻辑上要求产生主观决定的目的的规定。为了坚持自由的信条，就需要这一实在的假设——这些目的是人们共享的。米瑟斯一再重复这一假设。在《理论与历史》中，他声称“在选择最终目的方面，人们中间存在着一种意义深远的一致性”。对于那些想坚持自由的政治经济是一门价值中立的学科，可在道德之外来阐述其真理的人来说，这是一种花招（对自由市场秩序的先验论者和经验主义辩护者来说都一样）。

假设这些具有或多或少一致性的目的是自由和繁荣，市场及其相关的政治结构是唯一适合取得这些目的的手段，那么，社会主义在道德上就没错，只不过是误解罢了。一种明显反对这一点的意见是，根本就不存在取得一致同意的目的等级。较有说服力的说法是，人们通常会有一些互不一致的目的，政治评价首先与这些目的的令人满意的排列有关。这一观点与米瑟斯式的道德主观主义（在这一主观主义中，这些目的的最终价值与从属这些目的的价值最终都是任意的）相一致。

此外，根据米瑟斯自己的理性行动定义，很难理解怎么会将社会主义和干涉主义（与自由市场相比，不管它们的效率有多低）谴责为“非理性”？根据米瑟斯的定义，任何行动都是理性的，如果选择的手段通向一个主观决定的目的的话，即如果这一手段不是习惯性举动或操作性条件反射的产物的话。这样，一项干预主义政策（如操纵货币供应，以刺激全面就业）就不会是非理性的。当然，一个局外观察者可以运用人类行为学的经济理论，从效率意义上来指出这类政策的错误。但是，执行他的政策则必然招致他的手段——目的关系概念强加于他人。

当然，价值中立方法主要依赖于一种学习过程，行为者可以根据更先进的知识来纠正以往的“错误”。但是，这里存在着一种社会生活的重要特征（根据米瑟斯对人类行动的理解，这种社会生活不可能产生这一特征），这就是“囚徒的困境”。它指的是这样一些环境，在这些环境中，按米瑟斯术语界定的理性行动在现代社会的间隙便是自取灭亡。它更指的是深受福利主义和干涉主义措施影响的人。举例来说，以补贴的形式从国家那里拿到好处；立法同意垄断、以避免来自国外的竞争。所有这些都是理性的、自利的生产商集团所追求的，即便到头来对大家都有害（包括集团成员自身），如果这些实践被普遍化的话。不能补贴整个经济。不过，即使集团成员知道这一手段——目的关系的必然结果，他们也不指望（根据米瑟斯对理性行动的看法）去改变他们的行为，因为他们不能确定他人会给予合作。

米瑟斯认识到了这一点，他在好多场合对集团特权与自由秩序的不合拍作过一些富有洞察力的评论。但是，他从未探讨这一点对他有关纯价值中立的政治经济学（来自一种严格的人类行动概念）的看法所带来的破坏性影响。的确，在一次重要的承认中，他对集团问题的认识迫使他危险地接近放弃这些立场。在《自由主义》一书中，他写道，在一些必需的要求方面，道德“包括了每个社会成员都要求的所有社会存在”。他进而指出，“牺牲”暂时的好处可以被证明是有理的，如果（仅此而已）这一牺牲有助于每个人的长远好处的话。他正确地指出（以他自己变化的道德而言）为牺牲而牺牲是可笑的，但就短期来说，至少有一点是清楚的，即牺牲暂时的好处是一种为察觉不到的好处作自我牺牲的行为。此外，就米瑟斯的理性行动标准而言，不要指望任何人为每个人的长远利益而行动，即使知道这些长远利益是什么。

米瑟斯认为在“自利主义”和“利他主义”之间存在着一个人为的割裂，这确实有些道理。自曼德维尔以来，人们都知道自私的行动并不一定有害。千方百计地追求公共利益（这是纯粹的利他主义所要求的）最终会自取灭亡（确实如此，一个人怎么知道这种利益是什么），这也不错。但是，米瑟斯领先假设的自私和社会责任的一致不能单单来自政治经济，因为这种一致只有在一种特定的制度框架（一种本身需要得到证实的规则结构）内才变得可能，而这是一个无人有兴趣产生的结构。

米瑟斯用以支持其有些雄心勃勃的价值中立的唯一道德是一种相当杂乱无章的功利主义。尽管米瑟斯力图避开一种集体主义的功利主义（在这种功利主义中，快乐基本上是可以衡量的，个人间的功利是可以比较的，这样我们就能排列和比较集体的最终状况），但它也是一种理性主义的类型（与其实它具有斯密或休谟的谨慎保守的功利主义，不如说它与——至少在形式上——边沁主义更相同）。上面引用的对道德的评论表明，他把完全保留社会秩序作为一个效率问题，而这一目标具有压倒一切的优先注。这一点在他《自由主义》一书的观点中表现得更令人毛骨悚然——如果消灭私有财产符合公共利益的话，那么自由主义者就会支持它。更令人担忧的是，在《社会主义》一书中，米瑟斯认为智力上对工资的一致反对，在于工资不能充分地完人类的目标：“私有财产所有制是大规模确立劳动分工的唯一必需的条件。对工人的奴役并不一定要创立私有制。”

米瑟斯指的是他的这一私有观点——私有财产和个人自由的道德并没有认知上的意义，功利为行动和制度提供了一种公共的检验。不幸的是，正如他早已指出的，米瑟斯式的功利主义本身就是一种私有道德（在他自己的非认知的观点来看，这种私有道德对我们的智力要求如同道德的其他系统对我们的智力要求一样）。不存在为什么人们应当把市场带来的繁荣作为社会生活的唯一目标这样的理由。因此，即便米瑟斯指出人们一直以人类学的理由来拒绝消灭私有财产和奴役制度，但这对建立一种自由的政治道德于事无补。

米瑟斯试图以无可置辩的理由来建立自由主义的系统，而事实上他缺乏说服力。尽管奥地利学派经济学家在今天更多地被认为是政治哲学家，但他们对价值中立的坚持意味着奥地利学派经济学家自身不能产

生一种全面的形而上的自由主义。自由主义的政治经济（尤其是在米瑟斯的著作中）成了一种笛卡尔式的理想主义学说（它的价值完全在于它的内在一致性，而不在于它在智力上成功地使人相信可以从中进行无情的演绎推理的前提的真实性）。同样重要的批评是，米瑟斯并没有解释财产权利的起源。虽然道德的一种功利系统可以很容易地解释并证实来自交换和赠与的财产权利，但它不能证实自己声称对最初财产的占有。它也不能令人满意地解决这一问题——向一种稀缺资源（不动产，例如土地）的幸运拥有者支付“经济租费”是否合法。这些重要的问题留待后面讨论。

VI

尽管米瑟斯最终的自由主义哲学有明显的缺陷，但地这一学说本身所作的大量贡献（甚至是一些来自正规经济学以外的贡献）是相当引人瞩目的。同样重要的是，他准备将其（尽管未被证实）自由前提的含义推向自由至上主义——虽然不是资本主义——的极端。这些贡献可概括为一整套可称之“积极的”和“消极的”思想。积极方面包括他从人类行动理论以及从他对自由社会的描绘中引出的激进含义，消极方面是他对社会主义和干涉主义的尖锐批评。

在政治经济学中，米瑟斯最积极的贡献涉及货币、贸易周期、市场过程研究以及企业家理论。作为基本的经济范畴的企业家概念与自由社会的哲学（从功利意义上加以理解）有些关联，它对于米瑟斯理解人类行动是至关重要的。

如果把社会看作是一种自发的秩序，它的成员都是一些具有目的的行动力量，那么他们的选择和行为必然是不可预测的。顺理成章的是，没有哪个中央计划者具备一种执行有效的经济秩序所需的知识。经济秩序的“一般均衡”模式在这里是个目标，因为——在米瑟斯看来——这一理论描述的体系“不是由一些进行选择、会犯错误的活生生的人组成的，而是一个没有灵魂、不会思想的自动化过程。它根本不是一个人间社会，而是一个蚁冢”。如果人们的行动可以从量上重复和可预测的话，那么计划一种早已知道的结果就会获得成功，自由主义的一些特殊特征和制度就会在整个社会中变得多余。

但是，在自由社会中，米瑟斯假设合作是由企业家——一种人类行动的范畴，它描述个人怎样利用他们现成的知识来决定那些适合于实现目的的手段——自然产生的。虽然这是行动的一个普遍范畴（可以推测，它在政府以及市场体制中是现存的），但在一个自由社会里，竞争会产生精英分子，他们对这种活动的形式是驾轻就熟的。当然，非资本主义社会也有他们的精英，但是（基于功利的理由），他们在制定那些米瑟斯设想的人人共享的繁荣和稳定的目标方面却不怎么有效。

米瑟斯勾勒的自由社会的原则只不过是这一经济学说的政治对应物而已。这些原则来自人的一个普遍适用的概念，并被说成在任何时间、任何地方都适用于人。米瑟斯以一种特别的理性主义的方式提出了这一观点——人们用像经济理论那样严谨确凿的方式来谈论自由主义，却没有表现出对历史和社会因素（这些因素被认为与接受或不接受一种政治学说相关）的敏感。米瑟斯在好多场合暗示，只有精英才能认识自由主义的优点。在《人类行为》一书中，他写道：“我们大量的同代人在精神和智力上都不能适应市场社会的生活，虽然他们自己和他们的父辈通过他们的行动无意创造了这个社会。”意识形态是由精英创造的，这固然不错，精英至上和自由主义之间在原则上是没什么不一致的，但自由的意识形态的一个特别困境在于，由于它具有公共利益这一特征，因此与其他意识形态相比，它不那么具有直接性。

不过，自亚当·斯密以来，没有哪一个思想家在证明经济自由主义和学说的无阶级本质方面更直率和更具理性的说服力了。市场原则并不符合财产占有者的利益（他们中的许多人千方百计地想获取国家授予的特权），但对任何社会的芸芸众生有好处。传统经济学家在解释国家产品分配给三个森严的“等级”——地主、资本家和工人时，对这一相反的观点给予了某些肯定（尽管很偶然）。在米瑟斯眼中的一个易变的、流动的、开放的和渐进的市场社会里，一个人可以具备上面所有的特征。此外，虽然可以合法地把市场社会看作是一种游戏，但游戏的结果却不能预先知道。这不是一种只有输家或赢家的零和游戏，而是一种旨在使参与者都得到好处的合作活动。它也不取决于资本家的任何特殊的美德。由于他们像其他任何人一样，也是人类行动者，因此，不能指望他们会拒绝政治好处（这些好处最终会破坏整个体制）。社会改革并不旨在使人变得更有美德，而是旨在设计一些恰当的制度来将他们的精力引向对社会有用的目的。

米瑟斯几乎不掩饰他对“政治”的蔑视。这一蔑视背后的智力上的原因，在于政治行动会打破市场的均衡倾向。他以一种典型的理性主义的方式假设，仅仅由逻辑证实的经济学体系远胜过政治过程的经验和“积累起来的智慧”。看来文化和历史之间的差异不能对自由纲领的有效性产生任何差异，尽管米瑟斯本人会承认它们可能影响了它的适用性。一个令人瞩目（也是冷嘲热讽）的例子是他在《全能政府》中的这

一观点——战后美国政府应当严格地控制从欧洲来的移民，因为大多数欧洲人都不可救药地受过纳粹的影响。的确，不管他的理性主义如何，米瑟斯的著作充满了一些对本来严格地运用自由主义的政治经济来说是特定的例外。

然而，所有这些都在解释一个根本的问题——自发性的局限。市场经济的秩序一定要取决于一种法律系统，取决于并非自发力量的产物——国家吗？能够用“看不见的手”来解释这些制度安排本身吗？第一种观点显然是理性主义的。它不关心制度的产生或维持制度的过程这一问题，它只关心它们是否与一种对世界的特定看法相一致。当然，在米瑟斯那里，这是功利 - 自由的乌托邦。

这样，米瑟斯显然对有关法律和国家的理论问题缺乏兴趣。他很少提到促进交换的法治的确立（可被看作是一个自发的过程）和国家的出现（通常是暴力的产物）两者之间的、与古典自由传统相关的区别。毫无疑问，米瑟斯相信中央集权的国家的必要性。他在《自由主义》一书中写道：“在自由主义者看来，国家是绝对必需的。”在欧洲出现暴政后写的《全能政府》中，他明确承认国家的强制性：“国家本质上是强迫和压制的工具。”这一工具的必要性在米瑟斯看来是显而易见的：“就人类本质来说，国家是一种必需的、不可或缺的机构。”

这里没有有关国家活动的系统的、有条理的理论。讲到底，如果人的本性是如米瑟斯指出的那样（即具有攻击性和不满足性），那么，把主权授予任何一个人或任何一个团体都可能是灾难性的。米瑟斯对“中央集权论”的不断指责，以及他毫不费力地证明国家经济行动的反作用，并不迫使他一本正经地欣赏甚至是无政府 - 资本主义的理论。他不断地、论据确凿地争辩地区甚至是城镇不作为正式的国家组织进行选择无疑表明了这一点。同样，他怀疑国家在诸如毒品和教育领域中的活动，并坚持个人主义和消费至上（“在资本主义下，私有财产是消费者自决的极致”）。所有这些都使得他的古典自由主义变得特别激进。这便是他的理性主义的一个结果：将人类学原理简单地适应政治行动，这一政治行动并不因考虑这些激进意见未曾料想的结果而被激发起来，也不因欣赏传统可能体现的深层智慧或策略知识而被激发起来。

然而，米瑟斯从未有过完整的法律理论，这种法律理论指出一个私有社会怎样与最少的公共控制和管制相合拍。他对人抱有的类似霍布斯式的观点迫使他接受法律和国家的纯压制性的观点，好像这两者是相同的设计。这样，虽然这一点——人类学原理能解释市场如何毫无压制地与人类行动相协调——在抽象意义上或许是正确的，但人的本性使这一点在实际上是是不可能的。这就是为什么米瑟斯的国家理论具有一种特别的光环的原因。

VII

米瑟斯对国家至上政策的批判比他重建古典自由主义的基本原则要来得有效得多。尽管他的许多批判受到他因暴怒而流向笔端的尖利词锋的伤害（或许因为这样就产生了一个不幸的副作用，使他的著作不能到达更多的人手中），但这一批判确实表现了他的一些最好的分析眼光。这一点最好不过地表现在他在著名的“计算的辩论”中对社会主义经济计划的驳斥上。这一驳斥起源于米瑟斯1920年的一篇著名文章——《社会主义共同体中的经济计算》。在这篇文章中，他认为若没有提供物品和服务的市场，价值的计算是不可能的，所需产品的生产会受到严重削减，如果实际上不会不生产的话。

这一观点在他1922年的《社会主义》一书中得到了阐发、提炼和追踪（有时不免冗长乏味）。这里重要的不在于对社会主义方法本身的具体批判，而在于更一般地驳斥了国家将市场从其“自然”道路（一条最终由个人消费者决定的道路）偏离的企图。诸如价格控制之类的行动最终会招致自我灭亡。最重要的是，他驳斥了平等主义者不断在生产和分配上制造的差异（虽然它可能源自约翰·S·密尔）。这一差异预先假设国家的再分配收益是不受市场决定的，对总的生产不产生重要影响。正是这一点，而不是直接的社会主义，对通常是市场经济的分配特征最具破坏力。人们注意到，米瑟斯的观点没有哪一个建立在与产权或不平等“美德”有关的道德问题上。

虽然米瑟斯在本世纪30年代并未直接加入与“市场”社会主义者的争论，但他最初对社会主义方法的批评却与此非常相关。像奥斯卡·兰吉和阿伯·勒纳之类的思想家认为，他们通过复制一般均衡模式的结果（没有人们熟悉的私有财产制度、资本市场和企业家现象），已经解决了计算问题，其方法是允许自由消费和自由择业，并迫使国家管理者遵循最佳生产规则。

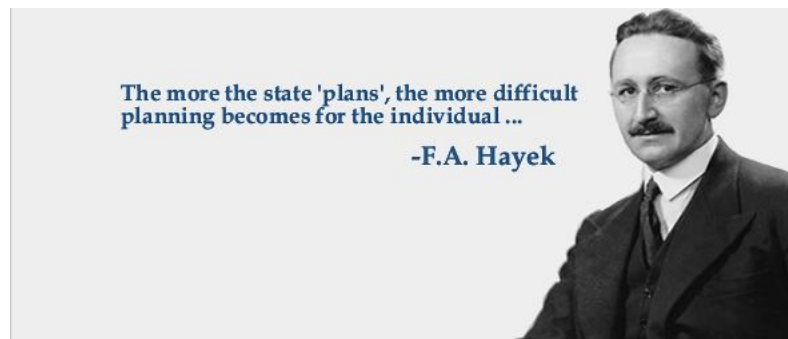
不过，米瑟斯对经济理论的最初贡献旨在指出，在一个变化不定和不可预测的世界里，重复均衡的最终状况严格说来是不可能的。如果人类行为是重复的、机械的，那么就有可能复制。但是米瑟斯指

出：“人的特征恰恰在于他是有意识行动的。人是行动的动物。”如果他是行动的动物，那么他的选择就是不可预测的，因而未来必然是不可预测的。

米瑟斯对社会主义计划的大多数批评主要是建立在这一假设上——没有企业家，就不能协调行动着的个人的计划。但是，社会主义社会的政治结构防止企业家“阶级”的产生，因为企业家（如果有效的话）要求人们必须承担其财产的风险。因此，生产方法中没有私有制就意味着存在一个对计划社会来说极为困难的刺激问题。

此外，米瑟斯轻描淡写地指出，现存的社会主义经济能够达至某种生产力水平，因为计算问题通过提供价格信号的一些相关经济得到了部分解决。这一点在资本主义国家经济中的公共企业也是如此，这些企业可以以市场确定的价格购买劳动力和原料。在缺乏这些东西的情况下，国家管理者只能对特别是投资政策作（信息不全的）猜测，更进一步的方法（在这一方法中，信息问题在社会主义经济中得到了部分解决）就是腐败。确实，没有这些因素，米瑟斯最初（受到很多批评）的论点——社会主义经济事实上会破产，而不仅仅是无效——听起来似乎更有理。一种完全理性的社会主义计划——由于它无需各种分权知识——会产生一种极不理性的经济，如果它被成功地执行的话。

VIII



Friedrich August von Hayek, 1899.5.8 - 1992.3.23

虽然F·A·哈耶克是当代最著名的奥地利经济学的阐释者，古典自由主义最直言不讳和最主要的发言人，但这并不意味着他的政治学说像米瑟斯一样来自他的经济理论。他的大量的、内容广泛的社会思想带有比奥地利应用经济学秘方更复杂、更微妙的影响印记。尽管他的经济和政治政策大纲与米瑟斯的大纲无太大区别，但比起后者，它们是对人类状况更有系统的反思的结果。主要的影响是18世纪的反理性主义传统，它对尤其是哈耶克的非经济著述的影响之深，以至于他的奥地利经济学的激进主义受到了没顶之灾的危险。虽然哈耶克的著作被说成“大体上是功利主义的”，但它是一种更复杂、更晦涩的功利主义，至少与米瑟斯相比是如此，它对功利的描述整体上是含糊不清的。

哈耶克思想的最引人注目的特征，在于它的反理性主义，以及差不多都来自休谟 - 斯密传统的智力态度和政治态度。政治原则并不仅仅以一种机械的方式居于经济原理之外，它必须来自对许多微妙因素（这些因素解释了一个复杂社会的运作）的较完整的鉴别。的确，理性本身是一种不充分的解释和证明复杂秩序的工具。在一篇早期文章中（1945），哈耶克认为，真正的自由需要人们乐意去承诺一些传统的规则，“只要人们没有确定的理由不这样做”。在接受盲目的传统力量 and 接受占优势者的秩序之间是无选择可言的。

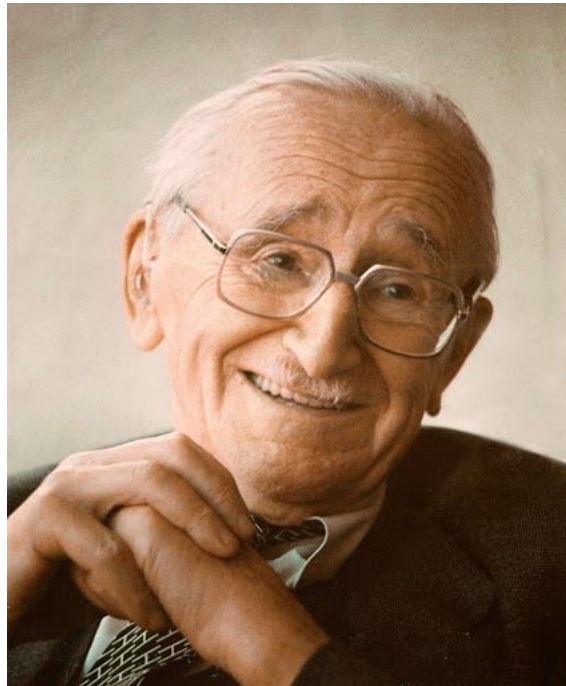
与对设计的理性主义强调，以及从一些最初的原则中建立一种理想的社会秩序相对照，哈耶克建议对自发确立的制度采取一种“谦卑的”态度。这种态度会证实它们的功利价值，因为它们在自然选择过程中生存了下来。一些社会会通过这一过程——“模仿”成功的社会而非理性地表明这些成功的公式——来迈向取得共识的目标。

解释哈耶克对傲慢的理性的持久批评在于他对知识的看法，以及我们对社会过程和制度的一些更具体的知识。比如经济中的价格和生产成本知识可能为数以百万计的行动者所了解，它不能被任何一种思想或制度集中起来。此外，由于这一知识一直在发生变化，因此不可能在新古典派的一般均衡的等式以及这一等式的变异——社会主义生产体系的理性计划——中复制一种经济。

资本主义体系（在它们自发确立这一点上）因而可以被理性地证明是对人的宪法无知的恰当回答。这里哈耶克描绘了那些最初由亚当·斯密所描述的“看不见的手”的过程，这些过程以一种优于独自的理性的方式将分散的知识组合起来。哈耶克的社会纲领的特别自由的特征，在于一些受正义行为一般原则支配的、不经意地产生有凝聚力的社会秩序的人人互动过程。这样，任何将社会一些复杂因素的最终状况或理想构造（见第五章）强加于一个自发形成的社会的企图，必须与协调过程联系起来，并最终因人不可救药的无知而走向失败。20世纪这种最通常的失败（除了一些旨在“理性”经济计划的试图之外）是社会正义政策，一种不可避免地破坏资源的市场分配并对所有人造成伤害的战略。

这样，自由不是寓于其自身权利中的一种价值，不是人的一种不可取消的道德特征，而是一种社会进步的手段。在《自由的宪法》中，哈耶克写道：“如果存在无所不能的人，如果我们不仅能知道所有影响满足我们当前愿望的东西，而且也知道我们未来的要求 and 价值，那么就不存在自由这样的事。”他进一步认为，“自由的好处因而并不局限于自由的人，或一个人至少不能从利用自由的某些方面得到好处”。

因此，在功利的基础上现经济自由和其他自由经久不衰，哈耶克在这方面具有奥地利的传统。但这是一种奇特的功利主义。而在米瑟斯的理论中，经济和政治毫无疑问都来自经济理论的基本原理（虽然我们仍停留在主观主义的反自由的道德上，这一道德足以拒绝这些含义）。哈耶克认为，理性不能向我们提供一整套有关经济和社会制度（包括那些经济自由主义的制度）的先验的功利价值。的确，由于我们不能知道提议的行动过程会产生的所有结果，这或许禁止了将这种制度强加于传统社会的头上，尽管奥地利经济学可以轻而易举地指出它们的功利主义价值。



Friedrich August von Hayek

哈耶克在反理性主义中产生的保守主义看来在他后期的著作中得到了加强，最明显的是在《法律、立法和自由》三部曲中。在那里，社会演变的学说看上去已经补充（如果不是取代的话）了他早期著作的“意识形态”的传统自由主义。这一点表现在他热衷于表明市场秩序不可或缺的法律规则是如何从司法决策（如在习惯法中）的类似市场价格产生的自发过程中产生的。如果规则在一个飞速变化的复杂社会里不能适应合理预期的目标，那么人们就会放弃这些规则。这显然是说给理性主义的法律计划者（他们预先假设人类思想可以设计出能处理无数事件的法令）听的。

哈耶克对法理学的贡献无疑具有重要意义。除了曼格（哈耶克对他的法律理论尽管依赖不多，但在一些重要的方面依赖了他的理论）是一个显著的例外，奥地利经济学家对市场经济所需的法律形式几乎不置一词。例如，在米瑟斯的著作中，看上去有一种相当简单的、也许是霍布斯式的设计这些规则的假设。当然，这与他的理性主义是相一致的。

然而，正如我们常常指出的，危险在于，在哈耶克决定驳斥对社会秩序的较为严厉的功利主义解释时，他或许在批评现有的社会结构（许多这种结构并未表现出自由秩序的一些人们熟悉的特征）方面使自

已失去了战斗力。这一点在《自由民族的政治秩序》（法律、立法和自由》第3卷）的跋——“人类价值的三种来源”中表露无遗。他写道：“……由于我们把社会秩序归功于一种我们不完全理解的规则的传统，因此所有进步都必须建立在传统之上。”后来他有些凌乱地写道：“传统不是一种经久不变的东西，而是受成功而非理性指导的选择过程的产物。”这种传统主义——加上其他地方表达的某种相对主义——与米瑟斯的古典自由主义大相径庭。至于道德，哈耶克认为“道德不是选择，我们从未设计过道德，也设计不了”。

事实上，当涉及合法的国家干预时，哈耶克并未完全使用传统的古典自由主义的功利标准，而是依赖于法律规则的学说。拒绝直接求诸政府行动演变产生的结果（行动 - 功利主义）直接来自哈耶克的反理性主义——由于未来不可知，因此不可能从数量上计算和比较可供选择的行动过程。一种提议的行动进程只有在能以一种一般规则的形式（适用于非特定的人和非追溯既往的事）得到表达时，它才是可以接受的。权宜的考虑只有当这些条件得到满足时才是有关的。这样，政府行动的价值最终是其合法性而非其实际目的的一种功效。

当然，尽管法制学说是自由信条的不可分割的一部分，但人们通常把它看作是正确行动的必要条件而非充分条件。非功利的自由主义者通常将法制置于权利之下，这是因为（正如许多批评家指出的）使反个人主义的政策与法制相一致是可能的，其原因在于这是一种形式的而非实质性的限制。不过，哈耶克的反理性主义足以反驳这一观点——存在着许多传统和经验之外的自然的、不可取消的权利。从严格的经济意义上讲，宣布反自由的、与法制相一致的措施无效（正如哈耶克明确宣布过的）是不够的，因为政治和社会哲学并不把效率作为人类行动的唯一目的。

当然，奥地利经济学的确含糊其词地宣布过这一点。当哈耶克走向直接的政策声明时，他保留了这一传统。他的货币、贸易周期、市场过程等理论以及他对社会主义计划的拒绝（不是建立在道德之上，而是由于在没有市场价格情况下不能克服的计算问题），是经济理论这一传统的深刻的、独创性的继续。确实，他的某些建议（如提议货币的非国家化）具有令人惊讶的激进性。不过，说他使用的较有哲学意味的观点（特别是那些反理性主义、社会演变和法制的观点）产生了那种他深信不疑的古典自由主义——这一点是不明显的。这里不是对这些作为一股社会理论的观点作一评价。然而，它的确表明，哈耶克为自由 - 保守主义而不是从哲学上证实的古典自由主义或自由至上主义提供了一个具有说服力的例子。

虽然奥地利经济学家的政治学而非经济学至少已经为非专业的知识界所知，但必须承认，他们对古典自由主义的描述和证明几乎都来自政治经济学和人类行动理论。哈耶克尽管在这方面是个例外，但他增添的理论基础（如进化学说）与大多数奥地利政治经济学的理性主义是大相径庭的，甚至是与其发生冲突的。在他看来，自由的哲学不能简单地是一种应用经济学，因为社会秩序的条件（法制、宪政至上等）本身需要得到解释。然而，在哈耶克的智力世界里，解释的经济模式和政治模式在理论上是是一致的。

当然，市场经济的认识论基础（它强调知识的分散性）直接意味着在协调人类行为方面，中央集权的国家比起市场来是一种更差的机制，但这不足以使我们洞悉政治权威本身的性质。不过，消极的奥地利政治经济学家相信政治权威的必要性，这一点是毫无疑问的。然而，除了卡尔·曼格这一可能的例外（他暗示但未详细阐述国家以与货币物品相似的方式出现的可能性），对政治权威的纯奥地利式的经济说明并没有建立起来。

奥地利经济学认为，理想的国家形式是法制国家，即一种由成文的法律规则界定和制约的制度。尽管应当指出“后来者”哈耶克喜欢习惯法胜于成文法，但这种法只限于与传统经济学的“守夜人”国家相关的一些职能。考虑到奥地利人认识到典型的人类行动的水不停息性和最大化特征，重要的附带条件是应当受到严格的规则的制约。是后来的一些“美籍”奥地利人（如墨利·罗斯巴德，见第九章）在这当中发现了不一致，并提出了这一问题：考虑到比如米瑟斯描述的人类行动本质，一个垄断机构怎么能受到如此的制约呢？

在奥地利经济学偶尔涉及的政治权威中，看来存在着一个准黑格尔式的国家概念。不是黑格尔的那种国家无所不能、是一个类似上帝一样的机构的流行（也许是庸俗的）观点，而是国家居于市民社会中理性的最大化者的活动之上并调节他们的活动的无偏见的机构。这一观点（如果是对奥地利国家理论的直接描述的话）在美国的公共选择经济学家看来是不堪一击的。后者尽管采用了许多奥地利的主观主义经济学，但对此却持激烈的批判态度，并急切地将国家放回普通的社会互动领域，在那里，当然可以以新古典经济学通常的功利最大化工具来分析国家官员的行为。

不同的欧洲和美国经济也许部分解释了在这些观点上的差异。奥地利经济学家看来当然向往一种稳定的政治秩序（这一秩序在欧洲的历史中也曾短暂地存在过一个时期），这一秩序由致力于为社会上少部分

但却至关重要的人服务的精英加以管理。在哈耶克极富启发性的短语中，它应当像一个“保养队”，完全服务于一种本来可以自我调节的系统。在美国，正如我们将看到的（见第九章），历史上存在着一种强烈的、有别于任何形式的国家活动的个人主义传统。

毫无疑问，除了军事占领和暴力革命外，对市场自发均衡过程的最大威胁是20世纪民主（尤其是以无限多数的形式出现的民主）的兴起。在奥地利的政治经济学中，一种以政治矫正行动方式展开的自然的社会过程是别无所求的。不过，竞争的政党民主制这一流行趋势倾向于使经济生活政治化，这一趋势表现在从理论上说应该是个人进行的经济决定转向了政治决定，从而使选举竞争和压力集团活动成为主题。

米瑟斯和哈耶克都注意到了这一问题。米瑟斯认识到，在西方的民主中，政党倾向于代表利益集团，每个政党都在从政府那里追求特权，这打乱了市场的自我矫正过程。哈耶克晚期不断强调这一事实——在竞争性的政党民主中形成了利益的联盟，这些联盟虽然可能满足了多数人统治的程序，但并不代表一种真正的公共利益。米瑟斯 - 哈耶克反对无限制的民主的要点在于，这一民主坚决倾向于缩短政治行动者的时间，并将他们引向对公众的眼前好处（以后必须以更大的代价偿付，正如经济力量迫使他们的那样）作出承诺。

但两位论者都把民主看作是无法避免的一种力量，一种不能对它加以反抗，而只能加以抑制的力量。尽管米瑟斯的确将市场自身看作是民主的（因为它包含了一种持续不断的消费者的公民投票），但是，他承认需要有一个公共场所，在这个场所里，人们要求的投票只是作为一种对暴力的替代。再者，哈耶克强调，规定政府活动的领域要比担心“权力之手”的政治控制（不管这些手是独裁者之手还是人民之手）更重要。在后来的几年中，他专注于为控制政治权力而设计一些宪法上的安排。



Mises and Hayek

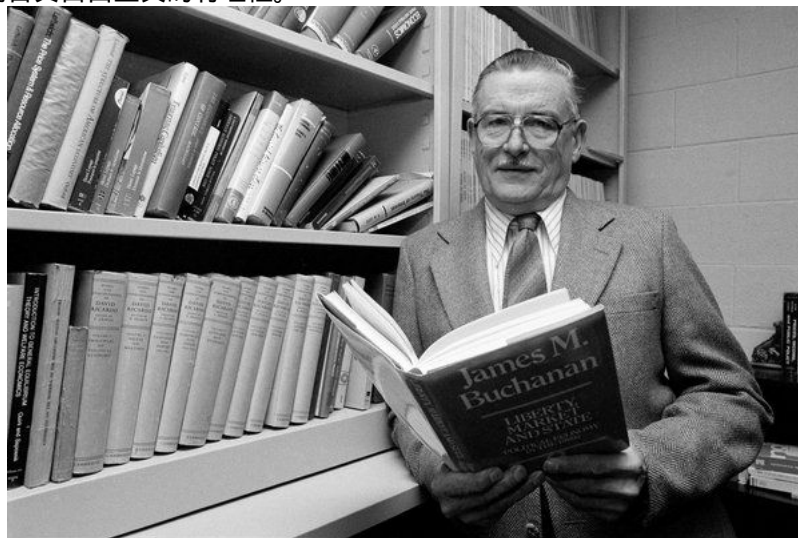
五、詹姆斯·布坎南与契约自由主义

I

在前几章里，我们看到有多少不同版本的功利主义被用来发现古典自由秩序的基本原则。功利主义主要出自对这一点的怀疑——在道理上可以向道德自由价值提供一种客观的基础。道德的主观主义传统对自由思想的结构具有一种令人惊讶的控制力。呼唤功利主义的价值主要是一种根本的怀疑主义（即是否有可能表明一种客观的自然规律和自然权利理论）在起作用。

不过，撇开功利主义的道德价值问题不论，很显然，证实自由主义的一种纯粹的结果至上方法具有内在的不足。一个交换过程以产生理想的社会结果的方式产生不管什么样的价值，从逻辑上讲，它不可能穷尽所有的社会价值，这是因为（就逻辑而言）一种交换过程必然会产生一些其本身不属交换产物的客体。正是以权利的理由来追求这一客体，使得许多古典的自由主义者有些偏离了自然法和自然权利领域。

正是公共选择自由派经济学家的重要人物詹姆斯·布坎南打算构建一种自由社会的理论，这一理论旨在解决上面提到的概念问题，与此同时，对传统的自然法和自然权利保持一种因袭的实证主义和主观主义的批判。这里我并不关心布坎南对一种过分实证主义的政治经济学所作的杰出贡献，而是关心他怎样试图利用这一知识来回答由自由政治哲学提出的一些传统的规范问题。具有特殊意义的是，布坎南试图使用一种基本上是霍布斯式的架构来证明古典自由主义的有理性。



James McGill Buchanan, 1919.10.3 - 2013.1.9

布坎南对道德问题采取的实证主义是无可置疑的。在一篇《公共选择之前》的论文中，他认为他的整个程序旨在避免“倒退到对导致理性论述终结的个人价值作无谓的争论”。在一句不断重复的话中，他谴责了正统的社会哲学家，指责他们试图在表明一套主观决定的社会价值优于其他的价值时“装扮上帝”。

这样，人们可能会想布坎南的事业注定要从头开始。当证实自由的宪政至上价值、法治、个人权利、私有财产的工具是如此粗糙迟钝时，那么怎么才能证实这些布坎南赞同的价值呢？一种私人权利的规范结构和宪政制约怎么能来自政治经济学的实证前提？当然，难道不能从空瓶中来畅饮自由主义的红葡萄酒吗？虽然本章的结论对这些问题的回答都是否定的，但这并不贬低布坎南推理的精细和富有创意，或降低他提出的问题的极端重要性。

布坎南的社会哲学是围绕着三个相关的概念建立起来的：一致，帕累托最优和法律、政策及制度演变的程序性方法。这里需要作一些阐释。

“一致”概念在布坎南的思想中是自然法的一种道德代用品。在他看来，在没有对道德真理作客观陈述的地方，唯一可行的程序是寻找一致：“真理，讲到底，是受一致检验的。如果人们不一致，那么就没有

真理。”一致在它的最纯粹的形式中意味着全体一致。如果一个人不同意一个价值命题，那么严格地说，这一命题不管怎样就没有真理价值。这一彻底的主观主义看来给政治和道德辩论作了限制（正如我们将看到的，布坎南本人并不严格地坚持对所有问题的一致要求），因为普遍赞同的可能性是微乎其微的。

但是“一致”概念不能完全从自由的政治词汇中消除，它具有对自由既有利又不利的含义。有利的含义是，普遍一致的要求承认每个人都是其自身价值系统的自主的主人，没有人在决定政治道德时享有一种先有的特权。在这个意义上，道德的主观理论（它否认存在着一种被称之为“我们必须遵循的客观自然规律”）与个人自我决定的自由目的之间有着奇特的相近性。作为这一状况的一个结果，哲学（仅仅与经济相对）自由能截断个人选择和自由市场的自由意识形态、私人财产、宪法至上以及法治之间的联系，并声称任何社会的和经济的制度在它诞生于一致和共识的意义上都是合法的。当然，这是布坎南的立场。自由主义不是根据主观的政治目的，而是根据方法来界定的。

不利的含义应当很清楚。一致（作为真正自由主义者的信条的一个重要组成部分）不伴随这些制约是没有用的。这些根据非主观主义者的自然权利界定的制约应当为合法的一致确定条件。这样，一个认为自由主义的精粹包括指出某些价值（如自由选择和公正的法治）天生正确的理论家显然不想让这一正确性取决于其他人的同意。这一点的政策含义在于，在某种特定的状况中，如果剥夺那些享有无偏见运用正义原则这一例外的个人和团体的自由选择，那么无需普遍的同意来纠正这些缺点就在道德上是合法的。此外，在正统的自由理论家看来，通过恐惧而达成的“一致”是不具约束力的。

这些简单的观察所表明的是，如果一致要有助于一个自由派理论家，它就必须从属于其他的一些道德概念，这些道德概念证实所称的一致有效性并使其合法比。古典的自由派理论家确实没有一致产生有关这一道德的有说服力的陈述。忠于个人自由的原则在一些最终意义上超越了理性证实，这或许确有其事，但是，从中却得不出这样一个结论——价值观点是不能争论的。这样的争论不可避免地要考虑人的概念、社会规则的本质和证明，以及控制人类行动的一些限制。但是，要求这样的考虑在布坎南看来不会有效，因为他的道德主观主义意味着自由主义的基础（在它们不根据一致来定义的意义）上从逻辑上说，其信誉不过像法西斯主义、纳粹主义或多数民主一样。在那些将其价值系统建立在客观的道德自然法之上的自由主义者看来，严格的一致要求是不可接受的，因为它使任何一个人都可以否决其他一些理想的建议。的确，人们可以（并非完全轻薄地）问道，为什么每个人应当（与布坎南自己的彻底的怀疑主义相一致）同意接受作为社会变革唯一的规范标准的一致？

II

我们将在下面看到，布坎南可以避免陷入彻头彻尾的唯我论的唯一方法，是在试图将“一致”概念与自由主义学说相结合时利用诸如“国家本质”和“无知掩饰”这类抽象的词汇。正如他一直痛心疾首地指出的，现代社会空隙中的“囚徒的困境”阻碍了个人同意那种从功利意义上来说将提高共同体福祉的自由主义政策和改革。在布坎南看来，一个功利的自由主义者只是在“扮演上帝”，如果他的处方违反了一致的话。因此，我们必须精神上重建那种一致可能会在其中发生的状况。

布坎南社会思想的第二个主要成分是使用帕累托制造的“帕累托最优”这一经济概念。简单地说，这一原则认为，资源分配中的任何变化（在增长至少一个人的福利时不损害其他人的福利）可以被说成增加社会福利。虽然这看上去像一种对社会福利的评价，但它不同于传统的功利主义。这表现在它绝对禁止在功利方面作个人间的比较，坚定地停留在方法论上的个人主义框架之内（它在这一框架内否认在个人价值之外还存在着集体价值）。虽然经济学家在分析自由竞争市场的福利特征时对这一概念耳熟能详，但布坎南试图用维克塞尔的公正纳税的一致原则在政治和法律领域内再造它的特征。如果一项政治规则能取得一致赞同或仅作微小修改，那么它就能满足最优标准。

布坎南在他的早期著作中承认，帕累托最优是一种价值判断，但他又认为“它是一种需要最低前提、博得广泛赞同的判断”。它的内容当然不多，例如，它对一种暂时伤害一人而极大地增加了其他所有人福利的改革福利效果不置一词。它对使帕累托改进得以进行的产权结构也不吭一声。不过，一些论者（著名的有C·K·罗雷和A·T·皮科克）把它说成远非一种琐碎的原则，而是一种其道德含义大可争议的原则。由于它需要一致同意一项可接受的变革因而保护了现状，因此与自由主义的道德学说（它认为个人自由和私有财产是天生的价值）形成了鲜明的对照。其他的批评包括这一论点——竞争的市场与帕累托最优之间没有必然的联系，因为一个信息灵通、理性的社会主义计划者能够掌握帕累托最优；也包括这一看法——（据称）无所不在的“市场失败”（它要求政府干预以生产诸如国防、法律秩序和干净空气之类的公共物

品)可以给大规模的集体主义发放许可证。因此,有人认为,帕累托最优和古典自由主义的联系是一种永久的联系。

布坎南对帕累托最优原则的解释是如此直接,以致许多对帕累托派福利经济学家的耳熟能详的批评都走了题。由于他选择严格的个人主义和一致需要,因此存在着帕累托改进的非市场可能性这一想法是不会打扰他的。如果一个社会主义的计划者打算控制一种特别的、质人民愿望的社会结果和经济结果,那么在布坎南的意义上,它将不是帕累托最优(尽管从管理意义上可以想像它或许是“有效”的)。但是,如果一种社会主义的非市场秩序打算从一致中产生,那么这与他的道德本体论便不谋而合了。再者,虽然一些帕累托派经济学家使用了市场失败这一观点来证明国家的各种干预是有理的,但是不能把这一指控对准布坎南。正如我们将看到的,虽然他的确在理论上为提供公共物品的“生产性国家”进行辩护,但它的范围是极有限的。许多公共物品问题的存在仅仅是因为人们对产权作了不恰当的定义。这样,由他人经济活动造成的外在损害的受害者就不能提出赔偿的诉求。以环境污染这一人们熟悉的例子而言,如果有一个允许外在影响内在化的适当的法律框架,那么就无需某种类型的国家行动了。

事实上,布坎南并没有以误入歧途的福利经济学家的方式来使用这一标准,以把某一“国家事务”说成多“有效”。恰恰相反,他设想政治经济学家是客观地建议个人如何通过一致和赞同去改进他们的福利。在后来的著作中,尤其是在《自由的限制》一书中,他致力于确立最初的产权(交易中的互利是从这里开始获得的)是如何得到的。因此,说布坎南的观点有瑕疵,因为帕累托标准是一种对我们的智力无过高要求的道德评价,它可能体现了一些确实的不利条件——这种说法是不正确的。恰恰相反,是他对任何道德要求的十足的怀疑主义,才使他采用了共识和“一致”概念。当然,他的整个事业是否暗含了一种忠于现状的价值,这个问题还需留待讨论。

顺着这一线索,我们可以找到布坎南社会哲学的第三种主要成分,即他的这一观点——一个社会哲学家(更具体地说,一个自由派哲学家)应当关心程序或过程,即规则和原则(通过它,个人之间的互动很少产生某种国家事务),而不是关心“最终状况”,即社会结果或社会事务本身。在《自由的限制》一书中他写道:“作为一个经济学家,我的自然倾向是将最终的价值置于过程或程序之上。”言外之意,将来自自由人一致意见的东西(它不受结果本身的固有评价的约束)都界定为“善”。他对那些后阿罗温式的福利经济学家——他们试图从所称的经济力量的偏好中获得一种(集体的)社会福利功能或最终状况,然后授权一个“仁慈的暴君”将这一东西强加于社会——特别反感。在布坎南看来,外在观察者不可能知道偏好(由于它与生俱来是主观的),并将它转变成一种集体的价值判断。除了系统地、深入地表明官僚和政客的反社会的功利最大化的行为之外,布坎南的观点是,最终状况方法使以一种引人注目的方式扮演上帝成为必要。

有关程序方法,人们可能会问两个问题。第一,我们如何评价程序规则?可以假设的是,唯一可接受的规则是那些通过一致达成的规则。但正如我们在前面指出的,古典的自由派理论家将道德测试强加给据称在程序规则上的一致意见。当他们使用“自然状态”时,他们以这样一种方式加以定义——在这一状态中,暴力不能证明契约的有效性;当他们的描述涉及人类力量时,他们依据的是他们具有一种最低程度的“道德意识”概念。但是,布坎南是一位坚定的霍布斯主义者,因此不能将任何先决条件强加在理性最大化者达成的一致上。确实,当他大谈特谈程序规则的一致时,他常常谈到了“自由人”之间的共识,但他对这种自由包括什么却避而不谈。我们必须假设,所有的一致意见不仅仅初看起来是合法的,而且还回避了道德批判。的确,自由看上去可以完全依据偏好的表达来加以定义。从布坎南的实证主义中可以得出的结论是,政治经济学家无力评论产生最初偏好的状况。

此外,如果我们打算把程序的一致意见说成是源自自由人,难道我们就不需要对人类媒介作些说明吗?布坎南在某一场合承认,他的方法需要我们区别人类行动的“理性”和“非理性”形式,但他并未详细说明这种区分的标准是什么。的确,难道这不是他的形而上不包括的区分(它阻止我们将我们认为善的概念强加于他人)而不管他们的行动可能怎样稀奇古怪?

第二(与以上讨论无关),有可能完全取消对古典自由主义的最终状况的评价吗?有可能表明事情的不理想状况怎样从无瑕疵的自由程序中产生吗?例如,如果有人打算合法地全部买下某一房屋持有人周围的财产,然后同样合法地不让他自由走动,那么自由主义者会怎么说?再者,在哈耶克的一个人们熟悉的例子中,我们能将一个沙漠中的社区的自然过程(放弃水的垄断供应)的结果看作是“善”吗?尽管这种例子不免怪诞,但它们的内在逻辑迫使一些古典自由主义者谈论作为制约纯粹由规则指导的市场过程的运作“底线”。不管怎样严格地定义,并从福利意义上来看,不管这种“底线”如何小气,难道不能说这些“底线”向更加过分的“最终状态”学说(古典自由主义者急于要对此加以谴责)展示了一种相同的逻辑吗?

事实上，罗伯特·诺齐克（见第八章）否认他们这样做。他坚持认为，“洛克式的附带条件”的运用给财产权利的取得加上了程序性限制，这些限制会排除发生这些理论灾难。这样，个人——通过最初占有或转移——滥用对于他人生存来说至关重要的东西的全部供应是非法的。就沙漠中只有一个水洞而言，并不是“垄断水价”的最终状况是非正义的，而是占有者对水的权利是不正义的。但这条逃避路线在布坎南那里是得不到的，因为权利理论（逃避路线从中产生）独自地占有“一致”。如果布坎南的程序自由主义经得起这一指责——这一自由主义将灾难性的结果合法化了——的话，那么他一定会乞灵于一些能界定并证实正义程序的背景性道德。

不过，古典自由主义者在程序和最终状况之间所作的区别是至关重要的。的确，不理解这一点导致了两位最有名的帕累托主义的批评者——罗雷和皮科克的批评，相比之下布坎南则稍逊一筹（尽管帕累托理论在当代的误用已经够多了）。罗雷和皮科克看来把自由主义说成是一种最终状况学说：“自由主义的精粹是自由。因此，自由主义不是一种工具，甚至不是一种人类的偏好，而是一种寓于其自身的道德价值。”他们继续说道，他们“……致力于建设一个为其每一个公民获得最大程度选择自由的社会……这个社会承认个人对所作选择所具有的责任”。他们加上了竞争性市场、私有财产、法治以及最终形而上的前提这些人们熟悉的内容。

程序自由主义者确实相信这些事，这点毫无疑问。但是，他们的自由主义不是根据这些东西来界定的，而是根据不对某套特定的价值作预先承诺的程序来决定的。我将在后面指出，这一点或许是不可能的。程序自由主义的价值必须有一些相似的先验证实，但这看来不是罗雷和皮科克对像布坎南这样的程序自由主义者的主要批评。他们看来更担心帕累托式的“自由主义”的“保守”含义，以及在一个现代的复杂社会里达成共识的难度。

事实上，罗雷和皮科克向我们提供了一种对自由主义的描述（尽管从一些无可挑剔的资料中再三挑选而成），而不是赞成这一自由主义。他们作程序性思考的捷径，是指出自由主义者必须使社会中的“多数人”相信自由主义的优点，尽管他们自己曾正确地反对过多数至上。但是，为什么一个人应当在一个特定的意义上及时地接受自由主义呢？这一问题在现代福利社会（其特征是有许多“囚徒的困境”和“公共物品”的陷阱，对一些人来说，想从中逃脱将是代价昂贵的）中特别尖锐。在这种状况中，罗雷和皮科克“构筑”的自由秩序就需要有大量的强制。他们的自由的最终状况的确是一种其中无人扮演上帝的最终状况，但布坎南的消极的（如果不是破坏性的话）道德主观主义意味着这种状况在没有一致情况下的存在是上帝般干预的产物。在他看来，否认在任何现有社会中的人（他们不想走向一种其本身以自由选择的思想为特征的社会秩序）的选择是错误的。

总而言之，这三种成分使我们得以理解布坎南令人费解的“规范性”政治。他的社会哲学并不谴责任何一种具体的“美好生活”的概念，而旨在表明人们怎样才能在一种宪法秩序（它不允许对所有的人实行一套价值）上取得一致意见。他的自由哲学因而必须是契约式的，因为这是能从理论上适应其严格的“一致”概念的唯一方法。因此，当布坎南谈到“宪政革命”的可能性时，他的意思是人们可以对他们的制度结构再思考和再设计，以使他们能从西方民主国家宪政的衰微力图阻止的交易中互有所得。此外，当他建议“宪政态度”时，他指的是只有通过一种重新恢复的对规则和程序的信念，人们才能避免那种当每个人都想扮演上帝时必然会产生不和谐。

III

"Inflation increase uncertainty people hold about the future. Mistakes will come increasingly to plague the decisions of business firms and consumers."

On Democracy in Deficit.

James M. Buchanan
(1919-2013)



在不存在一些决定最初产权的合法性、宪政法则和政府恰当作用的自然法道德的情况下，布坎南便乞灵于一种假设的自然国家来解释这些事是怎么发生的。确实，也只有在这种假设的状况下，才可能有“一致”概念与实质性的自由政治哲学之间的同一性。我们不当依照一些理想化的道德的“真实判断”来评价

现存的宪政结构和产权（在宪政结构下获得的）的贡献，而必须根据应当给予政府（它来自一种最初的一致）的限制来进行这样的评价。主张有限国家、产权有效性和区分法律与国家的古典自由主义观点，是个人在类似霍布斯式的自然状况的条件下进行选择的内在产物。《自由的限制》描述了这一过程。

在一个无政府的自然状态（布坎南把它描述成“无法无天”，这与把无国家秩序看作是由规则在控制的极端的自然法自由主义者形成了鲜明的对照）中，个人（假设在天赋和才能方面是不平等的）之间会为争夺稀缺资源进行斗争。由于他们的活动部分是生产性的，部分是掠夺性的和防卫性的，这样每个人都有机会来改善他的福利，因而每个人也都有一种创造一个“国家”的积极性，以减少在个人防务上的开支，并使背弃一致的单项行动付出高昂的代价。注意到这一点是很重要的——受到尊敬的财产权既不是洛克式自然法权利的产物，也不是来自国家“积极的”法律，它们来自最终建立在暴力之上的“无政府主义均衡”的“自然分配”。这样，财产权就不单单来自生产，而且也深受掠夺、防卫活动的影响。布坎南的道德主观主义妨碍了他注重通过抢劫积累起来的财产。此外，最初构成的一致意见不仅以财产的全部转让为特征，而且在未来的时间里，有可能随着肯定会发生的“自然分配”的变化而出现进一步通过谈判后的转让。在这一景观中，由暴力产生的一致与其他产生的一致同样合法。

“国家”的两个概念来自“无政府主义均衡”这一结构——一个是“保护性国家”（根据契约来执行中立的、一致同意的法律），另一个是“生产性国家”（它提供真正的公共产品）。虽然后者是一致的产物，但它可能通过少于一致的规则运作，倘若在契约阶段这些规则受到一致同意的话。而“保护性国家”则以客观的方式运作以确定违规，“生产性国家”的行动面临着与市场选择程序相似的但不一致的选择。

布坎南如何使用这一结构来评价当代的宪政发展，应当是清楚的。一些现代国家正在变成非自由的国家，因而正在剿灭偏好，因为制约的机制失灵了。“保护性国家”已经停止无偏见地执行一致同意的法律，而为自己制定实在的法（这里的一个例子是美国最高法院，它以轻浮的赞同过分地制定“法律”）。“生产性国家”不仅仅生产公共产品，而且还广泛地干预私人经济，扩张税收权力，所有这些都使得公共官员增进了所谓的社会目的，而与之相伴随的则是个人偏好的湮没。

不太清楚的是，布坎南为什么不同意——从一种古典自由的观点来看——这一无疑令人沉闷的过程。“最初契约”的消失和国家手中逐渐积累的权力不能因这一理由——它破坏了一种客观的自然规律——而受到谴责，因为布坎南那里没有这种东西。正统的经济效率观点可以用来表明许多国家干预的无效，但在每个人都同意执行自由政策带来的变化之前，这样的观点是没什么意义的。在产生宪政秩序的过程中，“公共物品的陷阱”和“囚徒的困境”的广泛存在，使得这种一致几乎不可能。一个人所能说的是，现代社会的“招致反对”的特征代表了一种从最初契约的“非法”偏离。但为什么它们是“非法”的？

布坎南的超道德排除了存在着一种遵守宪政秩序（它把制止违反任何假设的契约作为一种责任）的道德义务。当然，公民不管怎样不会去参与制定这种假设的契约，因而也就免除了这一义务。不过，布坎南在他抽象的宪政结构中确实具体地谈到过政府强制的合法性。在《自由的限制》中，他说，最初的契约会为公共物品的供应写上一项强制条款，假如这一条款本身是有效一致规则的产物的话。但这对确定特定历史时期内的公民和官员的责任是没有作用的。

宪政结构缺乏道德层面，意味着公民的义务完全是不确定的。一个人可以以能在无政府状况下干得更好为理由，在特定的宪政秩序之外进行选择，因而放弃一些据称是社会运作自然增长的好处。布坎南欣然承认，能力的“自然分配”是因时而变的。一项经重新谈判的契约（伴随着财产的转移）应当反映这一点。但他坚持认为，这种贯穿着一致与反对的重新谈判必然是“宪政态度”（它产生了这样的一致）的失落，以及一致被一种对规则的蔑视所取代。不过，“宪政态度”是一个规范性概念，它不能来自一种前契约结构（这一结构本身就排斥了这样一个令人羡慕的自由概念）。

正如我们在前面注意到的，布坎南考虑过直接运用少于一致的原则。这与后宪法阶段——授权“生产性国家”供应公共物品——有关。其原理需要作些解释，因为它与证实传统自由理论的有限国家结构这一问题直接相关。

布坎南在他的早期著作《一致的计算》（与戈登·塔洛克合著）中，从理论上指出了“生产性”国家是怎样从理性的、考虑自利的契约人中产生的。一个理性的契约人希望代价最小化。没有一个“生产性”国家，他就不能利用这些机会来减少集体行动所允许的代价。然而，国家的危险是，如果它不受制约，它本身就会通过违背他的偏好而使他付出更高的外在代价。

在一个小集团里，一致规则（它完全消除了这些政治外在性）或许能允许从技术上有效地生产公共物品。但在一个大集团里，又一个因素冒了出来——决策的代价。虽然许多人的一致并不是不可能的，但其中讨价还价的代价差不多肯定是极其昂贵的，最后一个人也许会为他的不可能从交易中有得的一致而支

付这一代价。因此，在不确定的条件下，理性的契约人会一致同意减少决策代价的少于一致原则。但是，与此同时，他们希望保证这些规则不要太随意，以至于允许集体性机构抹去了个人的财产权。在这些状况中，布坎南的预测——适合于“生产性国家”运作的一些像2/3多数规则的东西在宪政阶段会得到一致赞同——是相当有道理的。确实，他对通常多数统治民主制（不管它的道德特征）的技术效率特征的批评很容易为人所接受。理性的契约人不可能授权一个只受多数统治制约的“生产性国家”。

然而，当我们分析《自由的限制》所描述的宪政结构时，情况就有些不同了，因为这里的问题是宪政阶段产权的有效性。在《一致的计算》中，由于契约人的财产占有并无争议，因此，政府规则的选择事实上就成了实证政治经济学的实践。但在后一本书中，过程中相关的因素不只是理性的契约人对未来的捉摸不定，而且还在于他们的能力和天赋是不平等的。顺理成章的是，预测将采用什么样的后宪政政治规则是不可能的。拥有大量财富的人会拒绝合作，除非一致可以制约政府的整个行动。其他没什么财富要保护的人会赞同通常的多数统治。由于财产权有可能通过暴力获得，因此他们很可能处于不停的争论中。

换言之，尽管可以说用于供应公共物品的2/3多数规则是有效率的（这一效率将规则交托给了实证政治经济学家），但很难指出它与政治哲学的关联。当然，一个自由的政治理论家会以其他的理由（主要是道德的理由，而不问在一个假设的自然状态中可作什么选择）提出对国家的行动加以限制。

IV



James McGill Buchanan

以上评论指出，布坎南推荐的宪政契约模式（就像——对自由主义更传统的道德要求来说——可估价的代用品）是不完整的。如果我们简略地再检查一下来自无政府的均衡走向宪政契约的运动这一状况的话，这一模式就更不完整了。尽管国家在权利分配中确实没有作用，因而可以合法地批评它侵犯权利，但是最初的分配最终是建立在暴力之上的。这样，掠夺者会像生产者一样对财产提出要求。在这种背景下，“一致”和“自由”这些概念看来与传统自由主义学说仅有一种脆弱的联系。

即使宪政契约学说可以作为一种评价机制，但它所具有的不管什么样的价值都因布坎南的这一观点——现状是神圣不可侵犯的，除非人们一致同意改变它——而遭到了无可弥补的损害。这意味着当我们将时间维度引入分析中去时，那些历史上曾发生过的、但不受一种假设的契约所允许的变化就会成为社会结构的一种永恒的特征，直到它们被一致否定。在“无知的面纱”后运行的宪政结构，只不过启发式地表明了权利和资格系统看上去像什么。

这样，我们要求的是对现状的理解。现状被定义为“在任何时间段上的整套规则和制度……”。这样，它不仅包括了一套既定的产权，包括了那些授权官员采取行动的规则和惯例，而且也包括了在任何时候都能获得的任何要求，例如福利要求。现在，问题是能否使这一现状概念与一致的标准（人们需要它将社会变化合法化）相适应。事实表明它不能。

正是由于宪法规则才赋予了一个官员无需一致就采取行动的权力。然而，当这种宪政规则中的变化如果得到赞同才是合法时，那么还应当加上那些授权在现有制度安排下采取政治行动的人的赞同。尽管政治行动者会作一些不受到赞同的决定（这类事情如税收、产权分配），但在没有一致同意改变现存规则结构的情况下，这些决定必然是合法的。“一致”概念的模糊性直接来自这一尝试——将可接受的变化的帕累托标准从经济领域变换到政治领域。

为了表明这一点，让我们想像一个立宪君主。他在现有的体制下引进了所有社会主义政府干预的方式。所有这些东西在自然法和自由主义的自然权利下都是非法的。再作进一步假设，在对经济自由主义的经典作了仔细研究之后，他确定他以前的政策全错了，因而他将引进自由放任政策。不过，这一改变会使大量的人至少在短期内境况变糟。因此，他们的赞同不可能唾手可得。当然，这些人在布坎南的原则下会得到补偿，但从逻辑上讲，不存在迫使他们为其一致付出代价的限制。因此，在布坎南的原则下，他们会坚持无限期地预付给一个自由社会。

另一方面，难道我们的立宪君主就不可能声称他有权利在现有的体制安排下自由行动，而禁止他这样做——用宪法条款来说——将使他境况变糟吗？问题在于，一致或赞同就其含义来说虽然并不（从规范上说）保守，但却实实在在是模糊不清的。如果——正如我指出的——作为一种程序规则的一致就其规定性来说是不确定的，那么我们不就必然会被迫根据我们的立宪君主的提议，就一些道德和经济标准是对是错来评价这些提议吗？当然，这将对布坎南的诅咒。

随着现代社会中民主国家在“短期”养老金安排问题上不时传出令人惊恐的消息，一个有关的问题发生了。在没有征得下一代人的同意的情况下就对他们征高额的税收，这合法吗？一方面，那些拒付这种债务的古典自由主义者必须从道德上证明由这种拒付导致的违背人民的立法意愿是有理的，另一方面，像布坎南这样的程序理论家允许从百姓（他们当中没有人对此事有发言权）那里强行提取其收入。事实上，从一个不自由的甚至还带有温和的集体主义色彩的体制到一个自由社会，这一转向对传统自由主义的各种学说都提出了一个难以解决的问题。

布坎南在《契约的使用和滥用》一文中有一段揭示性的段落。在这一段落中，他看上去承认了现状这一概念产生的困难。他写道：“我们必须假设，所有被单方面激励起来的、在有关人士执行权力范围内的变革早已发生了。”但正因为如此，所以我们不能假设，因为宪法授权人们通过时间进行行动，所以停止这种授权的唯一可能是改变使权威得以行动的规则。当然，这取决于一致同意。在政治行动中，根据某种均衡（在这种均衡中，所有变革的可能性都被穷尽了）来进行表达是不可能的。这是一个不停的过程，它使得在没有严格一致的情况下决定决策的范围成为必要。布坎南认识到，政治行动的一些形式必须在没有直接同意的情况下发生。这一认识在他对自由意志的无政府的批判中是清楚的，也不是无足轻重的。

现状概念（即使可以明确地加以定义）在布坎南的社会哲学中扮演了一种奇特的角色。它显然不仅是对保守主义的辩护。一个保守主义者为了捍卫现状而提出一种规范性观点，但布坎南对现状的好坏不予置评。这就是我们出发的地方：一种形而上的必然性，就像时间和空间一样。的确，他的许多努力都旨在表明，我们怎样才能在既定的现状中作帕累托改进。这一方法直接来自他的非认识性超道德：我们必须接受由现状界定的资格和权利，因为“不存在可供选择的手段来对变革作出可接受的评价”。在这种情况下，人们可能极力主张现状并不具有与时空相同的哲学地位。一个真正的自由主义者除了评价它之外，别无选择。虽然现状无疑有它的优点，但是，从哲学上信任自由的人有时必须（像爱尔兰人在一个著名的玩笑中）说：“哦，我本来并不从这里出发。”

布坎南试图表明，对现状的至关重要性的承诺严格来说不是一种价值评价，虽然“除非人人同意，否则就不应当有社会变革”这一观点毫不奇怪地被每个批评家当作价值评价来接受。布坎南这样做有一个特殊的理由，这个理由当然是他特别的非认识性超道德。这样，如果它是一种道德评价，它就能像其他评价一样经受指责。指责扮演上帝本身成了另一种不能接纳的天命。不过，如果它不是一种道德评价，那么古典自由主义经济哲学的基础就一点也没有了。政治经济学家只不过在每个人接受时提供一些具有政治（如果不是认知）意义的建议罢了。在结束本章时还可以加上一点：考虑到现代社会中为数甚多的“囚徒的困境”和布坎南自己对人类行为的机械性解释，个人改变其想法以影响一种和平的宪政演变的可能性看来还非常遥远。

但对这一观点——布坎南为了价值和政策的可接受性而强加给我们的一致性要求看来正在满足一些我们将其与古典的自由传统联系在一起的标准、宽容和看法的多样性——显然还应说几句话。布坎南在《征税的民主价值》一文中有一段揭示性的文字，他说道：“在我看来，民主价值必须建立在康德的这一基本

概念上——每个人最终都是一个道德单位。”这一点自然不错，但需要进一步的论点来表明这一道德格言与政治经济学的实证学说的联系，如果确实可以表明这样的联系的话。

我们需要一种康德的“尊重人”的概念来对信奉程序规则给予规范性一击，使“宪政契约”概念成为取代传统的个人主义自然法道德的有效的评价性替代。否则，“一致”会使奴役伪装成自由，使盗窃构成一种产权。的确，通过仅仅涉及契约来建立一种产权理论的企图，最终会在堕落的西方社会民主政体的“无政府主义丛林”中认可那些布坎南曾正确地谴责过的建立在权力和暴力之上的对物品的要求。顺理成章的是，自由的哲学不能仅仅来自实证经济学的前提，除非它是这一经济学说（一致要求耗尽了它任何真正的政治意义）的贫乏的翻版。

六、个人主义的道德问题

I

到目前为止对自由的基础的讨论中，还留有一个令人尴尬的空白。虽然自由主义的哲学表述和流行的政治表述都强调个人的神圣不可侵犯性，但是对个人的在不同程度上受到篡改的不可侵犯的权利，对几乎不费吹灰之力就可精确无误地指出的政府强制领域的不恰当性，以及对一种支撑这种思考的高深莫测的道德哲学，却都不置一词。确实，缺乏这样一种基础（如果像米瑟斯、弗里德曼、斯迪格勒和布坎南这类论者确实对此不津津乐道的话）被当作一种人类的思想无力加以改变的智力必需品而加以接受。当然，所有论者都认识到这一事实：私人财产交易经济的理论描述，需要一种个人主义道德理论的补充。但是，一个令人瞩目的事实是，“理性”看来与这种构建毫无关系。

在这种道德怀疑主义中，功利的古典自由主义（尽管对其有不同解释）表明了它与20世纪逻辑实证主义之间的一种姻亲关系。甚至是哈耶克（他的方法论与“维也纳”学派的“非理性的实证主义”截然不同）也在很大程度上和他们一样，拒绝给理性作价值评价的可能性。当然，这不意味着在哈耶克看来道德评价只是武断的或“相对的”（即对一具体的人或团体而言），而是意味着道德评价是行为传统中固有的。人们通常断言，传统永远贮存着的智慧要高于一种独自の“理性”的智慧。

看来，无论是传统主义的结果至上还是自由市场应用经济学家的量化的功利主义，都不足以产生那种完整的自由哲学所需的特定的个人主义。人们常提起方法的个人主义（通常是正统的新古典微观经济学的起点），好像它可以为逻辑上不同的政治（或道德）个人主义辩护。哈耶克在《科学的反革命》中明确承认个人主义和集体主义的方法论版本和政治版本之间的差异。不过，在他大量的政治性撰著中，他并没有明确提出过一些逻辑上独立的、赞同政治个人主义的观点。当然，这样做不可避免地要求诸一些被行为的演变形式合法化了的抽象原则。

自我利益也是这样。它通常与利己主义不同，主要理由是一个利己主义者（根据标准的解释）不能对自己进行规则所需的约束。利己主义者通常被认为是一个不稳定的、不可预测的人。他倾向于为眼前利益打破常规，即便遵守正当行为的一般规则从长远来说符合他的自我利益也罢。但是，利己主义者哲学的一部分（我们将在下面谈到）反对这一道德要求——在一个被称作“社会”的实体利益中，利用个人是错误的。这一观点认为，个人自由行动的权利被断言在任何方面都不依赖一些集体的授权或传统的行为模式。

这样，虽然亚当·斯密（举个例子来说）被当作自我利益的代言人，但这通常不取决于一种个人主义权利的理论。在一段常被人引用的文字中，斯密断言：“我们就餐，并非来自屠夫、酿酒师和面包师的仁慈，而是来自他们对自己利益的考虑。”这意味着自我利益的原理存在于它在协调过程中的一种必要作用中，而不存在于推进一种具体的个人主义形式中。托马斯·索维尔在对市场体制所作的精细的当代证明中，更明显地指出了这一点：“言论自由的权利不是一种难以理解的个人的‘神圣’权利，更不用说其他的权利（如财产权）是‘神圣’的个人占有了。所有这些，都受到其社会权宜的不定测试的证实（或不证实）。”个人自由的存在有助于一个自由和繁荣的社会。在这样一个社会里，任何被随机点出来的人都会得益——这一事实仍然意味着对个人自由的唯一证实，在于它有助于一种社会秩序。

不过，这一点确实如此——斯密在《道德情操论》中并未将自我利益看作只是一种增进繁荣与和谐秩序所必需的工具，它有一些固有的价值。这来自他对与他的同代人弗朗西斯·哈奇森有关的这一观点的批评——仁慈是值得我们认可的唯一美德，因而仁慈也应当为每个有知识的人所具备。在这一对道德哲学的热望中，任何恰巧被其他动机沾染的仁慈行动，其价值都会相应减少：“在任何行动中（假设抱有仁慈之心开始的行动），只要发现有一些其他的动机，那么我们对这一行动价值的感觉——在相信这些动机影响这一行动时——就会大打折扣。”爱自己是一种最可能使道德失去光彩的动机。在这种情况下，斯密声称爱自己是一种人类特有的美德。这一声言是与精明联系在一起的——它迫使我们照顾自己和与我们最相近的人，而不问人类的需要。毫无疑问，适当培养起来的爱自己能最好地满足精明的要求。斯密确实明确反对曼德维尔在道德和商业之间所作的对照，并认为启动商业社会所需的自我利益并不一定就是不道德的。

更有甚者，斯密对传统的自尊和自我控制的道德特征的强调，使得他那一般的道德哲学比起其他人的思想来更令人震惊。虽然他没有提出一种利己主义的道德，而他对市场体制的证明最终也是功利主义的，

但是他确实指出了一些可在其上面建立一种受限制的利己主义形式的基础。我们将在下面安·兰德的道德与政治哲学中看到，为资本主义和市场体制的辩护是怎样以这一利己主义壮观的版本提出来的。

II

不过，功利主义的古典自由传统并不是在其不成系统地涉及个人主义时才暴露出它的不足的。一个重要的领域是最初产权的最终合法性，我们在探讨詹姆斯·布坎南的政治哲学中已经看到了这一问题的必要性。需要重复一下在那里谈到的这一观点：交易过程建立在这一心照不宣的假设上——自动转让的产权本身是合法获得的，但我们如何知道这一点？

在正统的功利主义传统中，这一问题并不重要，或未受到理会。人们认识到，财产的当前占有者或许是以往“非法”获得的受益者。但是，米瑟斯或弗里德曼的道德实证主义把它们从最初财产要求的合法性中排除了出去。当前的分配通常被作为一种“给予”。人们也承认，土地所有制提出了一个具体的问题：由于这一要素或多或少是一种固定的供应，因此它会给幸运的主人带来地租收入。难道这不表明一些道德标准应当与分配这种必需的资源相联吗？一个集团能够合法地“买断”所有可得到的土地而不让别人分享吗？许多功利主义者会认为这没有实际意义。在资本主义社会中，地租在国家收入中所占比率很小。一个人因无权利占有任何土地而使自己的生存受到威胁的可能性，只是坐在椅子上空想的道德哲学家所喜欢的一个理论上的“危机”例子。还有一种不同寻常的功利主义观点——来自土地的地租收入事实上是零：只要占有土地就涉及了企业家身份，因为存在着一个机会成本，即它可以有选择地使用土地。因此，征收土地“地租”税会对资源作错误的分配。对国家来说，直接占有土地会减少国家收入，因为市场理论告诉我们，资源的公共控制必然导向无效率。

然而，不能在经济学家确立的主观框架内来回答自由主义（作为权利的基础）的一些问题和财产的一般问题。此外，从一种以国家干预为特征的秩序转向一个自由社会，还提出了一个巨大的实践问题。如果主观主义者的这一说法——道德评价最终是武断的，它既不能令人相信它来自人性，也不能令人相信它来自一种客观的自然规律——是正确的话，那么任何一个利用干预主义社会中本来是“非法”的特权的人就不能在道德上受到谴责。如果“选择”是政治和道德评价最终的基础的话，那么哪种道德准则可用来谴责那些不选择自由秩序的人呢？

正如我们看到的，布坎南的契约模式中包含了一种最后绝望的企图——发现自由秩序的纯主观主义的政治和经济，但它产生了一种似是而非的论点——一种独裁主义的秩序可以从个人的选择中产生；也产生了一种困境——严格地运用帕累托标准会造成僵局。这是勾画这一契约方法的霍布斯式的因素的一种结果。因为，如果霍布斯式的“权利”概念包括了一种毫无保留的选择的自由的话，如果道德不给契约人强加一些限制的话，那么一种自由秩序的前景就会完全依赖于行动者在社会过程中的相对力量和（主观）倾向。

III

与各种功利主义（从斯密到米瑟斯、哈耶克和芝加哥学派）和纯粹的主观主义的契约传统相比，热衷于为自由提供一种更真实的基础的当代古典自由主义者和自由至上论者，与其说受到了政治思想史中其他论者的影响，不如说受到了约翰·洛克的影响。虽然洛克的契约工具并不被经常使用，但他对一种客观的自然规律的信念、他的真实的自然权力以及（他的所有理论中最重要）取得产权的原理仍然在当代自由至上论者的小册子和更具学术性的论文中占据着支配地位。就我们的目的而言，指出洛克对诺齐克构建最小国家和财产的正义理论（见第八章）的影响，以及对罗斯巴德的无政府-资本主义理论（见第九章）的影响就足够了。

这里特别重要的是洛克的自我所有权的思想，因为正是这一思想，具备了一种使小心谨慎的功利主义的古典自由主义向自由至上主义的革命学说转化的潜力。在《政府论》（下篇）中他指出：“每个人都有他自己的一种财富，这种财富除了他，没有其他人能具备。我们可以说，他身体的劳动和双手的工作是他特有的。”后来的激进自由至上论者认为，这一点是对所有形式的国家干预主义的一种决定性的、不能取消的反对，因为这些干预形式使一个人指挥另一个人（他不能成为自己的自然主宰）的行动成为必要。这种反对被说成是坚持不问可能从干预主义中自然增长的任何集体福利（或功利）好处。

正是从这一自我所有权思想中产生了有人所说的自然的财产权：“一个人从原始状态中产生出来的东西已经注入了他的劳动，并使它为他所有，因而也就成了他的产权。”这样，财产先于成文法存在，当然，产权与契约无涉。

除了财产理论，还有一个至关重要的问题是倾向于区分古典的自由主义和自由至上主义。那些我们现在毫无保留地称之为自由至上论者的人注重表明，在道德法下，国家可能并不比私人握有更多的权力。在资本主义的变种——自由至上主义中，这一观点排除了通常所理解的国家的合法性，因为这一制度概念上的特征是在于它对强制的垄断。当然，诺齐克一直在试图表明，一个不违反自由意志的道德法的国家在理论上是可能的。

这看来不是一个具有准功利性的古典自由传统的问题。这里我们主要关心的是表明自由秩序（在这一秩序中，个人能因有利于芸芸众生而兴旺发达）的一些显著特征。政治秩序应当是这样的一种秩序，在这一秩序中，没有哪一个人权利的前社会概念会受到违背——这一点不具首位的重要性（当然，有人争辩说，可以有这样一种权利的概念）。正是出于这一理由，古典自由主义的政策建议较少（但并非一直较少）极端性。

使所有有关政治权力的预先假设都服从道德法则，对这一问题的关心（就像财产理论一样）首先是来自洛克。在他的政府理论中，政治权力因一致赞同而得以合法化。政府只不过是执行市民社会中的那种在自然状态下每个人都有权利执行的道德法则罢了。不过，有关这一点的一个也许更有趣的例子是在赫伯特·斯宾塞的早期著作中。他进一步在逻辑上说明，这一有关政府和道德的观点使得在国家外进行选择成为必需。

《社会静力学》一书早就提出了许多现代自由至上主义的定义特征。正义被完全消极的用语定义为将义务强加于个人，以避免对他人的权利造成危害；平等权利人人天生固有；不受限制的自由放任的经济优点被时时强调；政府机构只不过被看作是一种方便，旨在随着工业的进步和人所固有的道德感情的逐步完善而萎缩。斯宾塞的社会结构建立在平等的自由法则上：“每个人都有随意行动的自由，如果这一自由不侵害他人享有的同样的自由的话。”各种人类行为的合法与非法可以从这一根本的道德法则而不是从权宜中推断出来。（我在这里撇开了一个重要问题——平等的自由最终是否具有一种功利上的正当理由。）

如果政府同样受平等的自由法则的约束，那么，在斯宾塞看来，“除非承认无视国家的权利，否则国家的行动在本质上是一种犯罪”。政府不一定非法，但如果它践踏根本的道德，压制守法公民，那么它就会变得非法。这样，他所称之为的“自动的逍遥法外”就是或应当是可以允许的。一个人可以在遵守道德法则的同时，在技术上置身于国家的管辖范围之外。后来，斯宾塞的著作越来越充满了进化论。他对平等的自由法则的道德含义的强调让位给了保守主义。然而，他在《社会静力学》中阐述的立场则成了当代思考个人和国家关系的起点，尽管斯宾塞常常得不到特别的承认。

IV

虽然当代的道德自由至上论者会把斯宾塞的基本的道德原理作为其自由社会理论的关键，但是，在如何使这一立场具体化方面却有许多不同的观点。罗伯特·诺齐克和安·兰德的两种最有影响的学说非常漂亮地阐述了那些勾画大多数今天对资本主义和自由进行非本体论和目的论思考的道德本体论。

自由的非本体论基础最终来自康德的道德，它强调人的神圣不可侵犯性以及某些压制形式的不可接受性。在诺齐克看来，政治哲学旨在关注国家不能做什么。最重要的是，它不能提出一些摧毁人的“分散性”的集体目标。换言之，对行动的“附带制约”（通常但不全部根据权利的不可侵犯性来加以定义）从根本上决定了什么是可以接受的，什么是不可以接受的。就政治哲学来说，这一点具有极为重要的含义——国家虽然可以采取强制行动，但它只有在对私人的强制合法化的情况下才能这样做。也就是说，它不能超越个人防卫性地反击非法侵害的权利。因此，不能提出一些为“公共利益”行动的权利或一些由其他的功利主义或结果至上考虑而授予的权利，如果这一行动不为个人所接受的话。

因此，需要指出的是，行动的合法与非法永远不是根据对个人或集体的目的的考虑来进行评价的。“社会状况”通常不是根据它们所固有的本质，而是根据它们在历史上是怎样产生的，即根据它们的产生是否包含了对权利的违背这一问题来加以评价的。这样，就与我们在分析布坎南哲学时提到的自由主义的“程序”概念有相似之处。不过，它面临着一个重要的限制条件——人们通常断言权利结构是受到限制的，不管一种自然状态（布坎南的结构模式中称之为“道德空白”）能否产生什么样的权利。

在非本体论的自由主义看来，个人是权利而非功利的载体。政治哲学活动包括探究政府行动的权利影响本质，而不是人的具体概念对法律和政府所具有的含义。这一方法大量使用了“一般性能力”这一概念（一种证实道德评价有效性的标准），如果——仅仅如果而已——它们能被运用到所有较小的事例中去的话。

提及一下权利的非本体论理论就能轻而易举地说明这一点。这里的权利被解释为一些反对他人停止干预个人自由运动、反对合法取得的财产等要求。事实上，权利是因国家（或其他潜在的强制性机构）的消极活动而非积极活动受到尊敬的。只有在这一形式中，它们才能是普遍的。因此，“福利”权利概念（它被理解为一个人有权利得到一些以有保障的收入、免费医疗照顾等形式出现的有利的待遇）必然具有一种内在的不一致性，因为很显然，福利理论并未暗示每一个人都能得到优厚待遇。非本体论的古典自由主义摒弃福利国家，恰恰是因为不违反平等权利原则，就不能推行福利国家。自由至上论者对康德的准则——没有一个人可以被合法地用来当作实现另一人目的的手段——妄下论断，说富人不应被用来作为满足穷人的手段，尽管这是对当代福利哲学的一种冒犯。

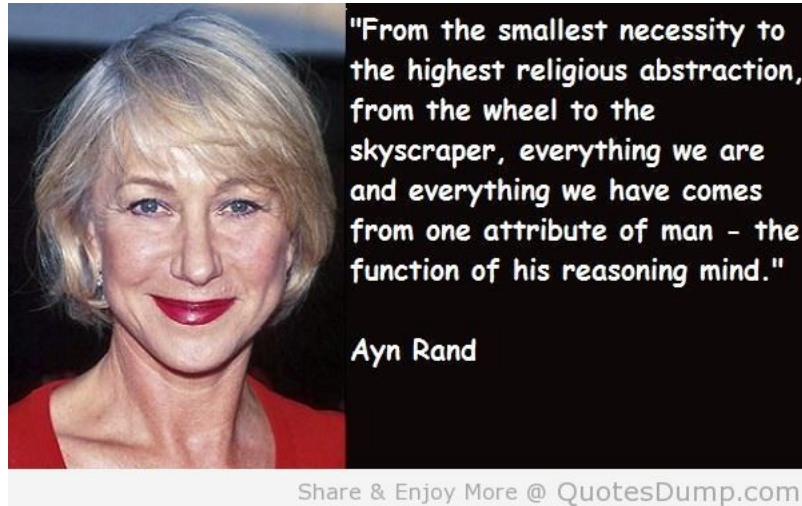
古典自由主义及其自由至上论变种的目的论基础，对大多数研究政治思想的学者来说比较陌生，但是，它与前面的非本体论观点却大相径庭。两者的差异成了自由理论的中心。这样，虽然诺齐克和（比如）安·兰德的最小国家学说看来在其直接的政策含义方面是极为相似的，但两人所依据的基础却截然不同。的确，诺齐克对兰德的社会哲学（特别是它的形而上学的基础）作了极有力的批判，尽管非本体论自由主义和目的论自由主义毫不动摇地坚持权利学说，但在前者看来，强调这些权利只不过是出于防卫，它并没有人的概念这一基础，而在后者看来，这些权利完全取决于一种人的本质和目的学说。

正是这一点，才使目的论自由主义（主要与兰德相联，在某种程度上也与无政府资本主义者墨利·罗斯巴德相联）成为一种奇特的结果至上的学说。也就是说，对自由资本主义秩序的证明恰恰在于它对独一无二的存在——人的理性目的的至关重要的贡献。这样，在利己主义的目的论学说看来，人的目的在于自我实现，牺牲自我成全他人（更不用说成全被称之为“社会”这一虚构的存在了）是有悖常理的。因此，这一学说显而易见与另一目的论学说——常规的功利主义没有任何关系。

目的论自由主义的形而上骨架包括了一种亚里士多德主义和托马斯主义的混合。亚里士多德的逻辑能使人理解宇宙以及人在宇宙中的位置。托马斯为自由主义者提供了一种旨在指导人们行为的客观的自然法则。应当注意到，这里有一个特别宽泛的“理性”概念在起作用。因为正是我们理性的本能（加上经验）才使我们理解现实和确定适合于人的法则的结构。这就与休谟 - 斯密 - 哈耶克传统（它强调人类理性的局限，特别是在声称理性本能是一种太脆弱的、决定人的目的的工具时强调人类理性的局限）的怀疑主义特征没什么大的不同了。的确，休谟是第一个将这种目的论自由主义者与那些“坚持党派观念的人”和“热心者”（他们论及“人当为其人”这些空想的概念，而不是通过我们的感觉去认识人）作区分的人。

七、安·兰德与利己主义

I

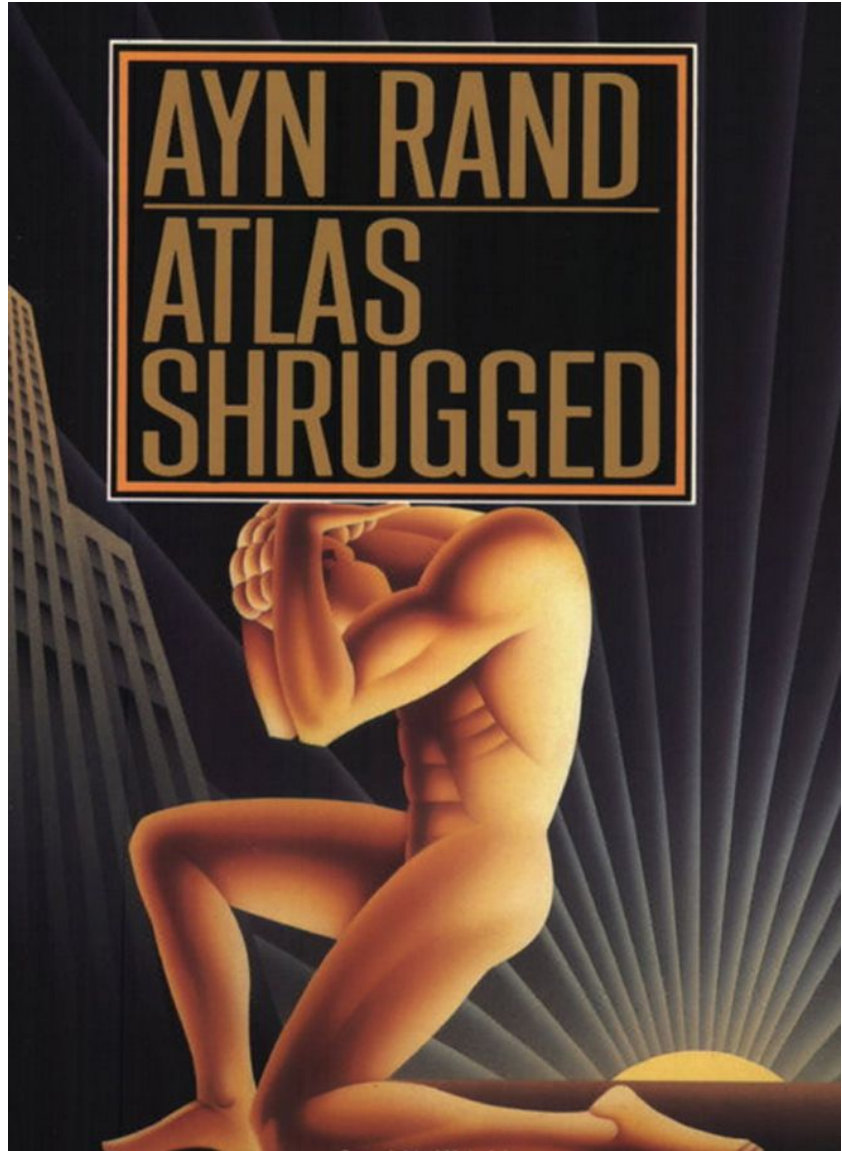


Ayn Rand, 1905.2.2 - 1982.3.6

虽然欧洲很少有人知道作为哲学家或小说家的安·兰德（1905-1982），但她多年来的工作支配了一小群通常在社会科学学术团体外自行其是的自由至上论思想家。有鉴于当代一些著名的自由思想家都是大学的社会科学系统（尤其是经济系）的教员，兰德小姐却从未有过大学教职。她是好莱坞编剧、小说家、散文家和新闻记者。她从未写过一篇正式的有关政治哲学的论文。她的论点（虽然构成了一个连贯的整体）需要从她的随笔和散见的篇章中去加以重新构筑。这（加上她的战斗性极强、极端教条主义的风格）无疑会忽略她的工作。此外，她的个人哲学、道德和政治观都是在整个知识界一致讨伐她的年代里形成的。作为一个来自苏联的流亡者，她对原版的美国价值表现了一种近乎狂热的忠诚（她在好多场合表达了这一观点——美国一度是个唯一“理性”的社会），而对她何以是欧洲文明的后代则加以鄙视。

兰德通过她的杂志《客观主义者》来表达其哲学、政治、道德和经济的观点。一些最重要的文章被编定成册出版。《客观主义者的认识论》包括了她的形而上学的主要成分，《资本主义：不为人知的理想》、《自私的美德》、《新左派：反工业的革命》和《致新知识分子》则包括了一些不仅表达她对当代问题和事件的刺耳尖刻的评论，而且还将这些评论置入一个首尾一贯的理论框架中。她最著名的合作者是纳赛尼尔·布兰登。在他们两人1967年被广为报道的决裂之前，以上提到的一些文集中也包括了他的一部分作品。正如我们指出的，虽然兰德的工作在正统的哲学界几无影响可言，但是哲学家约翰·霍斯帕是一个对她抱有同情心的批评家。另两位较年轻的哲学家爱里克·马克和蒂博·麦肯试图将她的一些主要观点纳入到一些更通常的理论框架中。著名的哲学杂志《个人主义者》在一段时间里发表了许多带有兰德观点的哲学文章。

虽然我们将不怎么关注兰德小姐的一些小说，但必须认为这些小说是她个人世界观的不可分割的一部分，它们生动地刻画了她的一些主要思想和哲学理论。最著名的一些小说有《源泉》，说的是一个建筑师拒绝为一些盛行的正统观念牺牲他的个人主义原则。《阿特拉斯耸耸肩》是本部大部头小说，它虚构了一种政府管制的资本主义经济的破产。在这一过程中，资本家（“有思想的人”）开始罢工。这部小说确实建立了一个忠诚于兰德原则的乌托邦资本主义共同体。约翰·吉尔特在《阿特拉斯耸耸肩》结尾时所说的一段著名的话，也许是兰德小姐的哲学观的最贴近的表达。



Atlas Shrugged

因此，兰德的哲学和小说是交织在一起的。事实上，与其认为她的小说是文学作品，不如认为是传达其主要哲学和道德思想的媒介。在一篇谈论艺术理论的文章《浪漫宣言》中，她写道：“艺术是沟通道德思想的一个不可或缺的媒介”。在她的小说中，人物都是概念化的，而不是活生生的、有血有肉的人。他们的互动纯粹是道德的，而不是可认识的人类。在她看来，艺术的基本目的“不是说教，而是将人的本质及其在宇宙中的位置具体化”。她的人和社会的理论的基础工作由哲学来完成，而理论的表达则是艺术的任务。

II

可以对兰德的政治哲学作一简单概括。在她的体系中有一个理性不能理解的客观现实。理性本能（它区分了人与其他有感觉的存在）可以使我们建立一个基于利己主义之上的道德密码，一种理性生活包括追求纯粹个人目的的思想。一种利己的道德哲学承认每个人追求不受任何他人阻碍的目的，正如吉尔特在《无奈的阿特拉斯》中所说：“正如我不把他人的快乐作为我的生活的目标一样，我也不把自己的快乐作为他人生活的目标。”这样，它比人们通常理解的利己主义（它被描述为一种排斥人们遵循规则和承担义务可能的学说）要来得更复杂。

资本主义允许人们通过生产劳动和自愿交换去追求其目的。事实上，兰德把人分成了“商人”（他们以相互交易谋生）和“武士”（他们靠他人努力而过着一种寄生生活）。利己主义不是一种对自我利益毫无约束的学说，而是一种人们应当怎样根据绝对道德原则而行动的规定性理论。它不是功利主义（在某种程度上，亚当·斯密的道德哲学）中达到目的的手段，而是理性生活中一种必需的特征。根据行动对诸如“社会”、“功利”或“福利”等抽象概念的贡献来证明这些行动的有理性是在摧残个性。个人拥有的权利从生命的观点来看是不言自明的，是必需的。剥夺个人的权利就是在寻求一种“死亡”的哲学。一个难点（下面将讨论）在于，权利的一种纯粹的目的论基础（这是利己主义看来所需要的）与限制个人行动的原理（这是一个有组织的资本主义社会所需要的，此外，它不必建立在任何一种具体的目的论上）之间的联系。

虽然福利国家和混合经济（兰德把后者绝非不准确地描述成一种“压力集团的不道德的战争”）同与兰德的利己主义和不受制约的自由放任（经济组织唯一理性的形式）相互对立，但这不排除一些政府形态。兰德小姐绝不是一个无政府资本主义者。尽管她把政府活动谴责为一种“寄生”或“掠夺”的最高级形式，但是一种具有垄断力量的机构还是需要的：“政府是在客观控制（即客观界定的法律）下报复性地运用物质力量的一种工具。”但政府不能拥有超越客观主义的理性道德规定的权力（即由权利概念授予的权力）。在她的理想中，政府财政来自自愿付费。任何再分配的税收系统都包括为他人的好处而使用个人的价值。

毫无疑问，兰德将人类历史的进程看作是由思想决定的。人们不以机械的、行为主义的方式来对其环境作出反应，他们用概念工具来制造事件。如果他们有关现实的思想是错误的话，如果把使用一种潜在正确的理性归入休谟式的一些计算作用的话，那么灾难是不可避免的。兰德明确指责现代人的政治错误不仅仅表现在一种错误的道德主观主义和实证主义上，而且还表现在任何一种怀疑人类理解现实的认识能力的主观主义的或怀疑主义的认识论学说上。在一篇攻击60年代左翼激进学生的言辞激烈粗暴的文章中，她写道：

人类不能指望在数十年知识裂变的辐射下依然不受损伤。这种裂变有“理性无助于知道事情的真相——现实是不可知的——确定性是不可能的——知识只是一种概率——真理就是那种行得通的东西——思想是迷信的——逻辑是一种社会习俗——道德就是主观上承诺一种武断的假设”。

她的分析并未简单地断言学生的“言论自由”运动是马克思主义煽动起来的组织的真相和“阵线”的堕落，而是试图根据受康德思想激发的西方哲学的瓦解来解释这些运动的深层原因。这一过程通过逻辑实证主义和语言分析的真理 - 破灭哲学而走向终点。

此外，与哲学和政治学中的功利主义者和主观主义者形成鲜明对照的是，兰德反对对资本主义作纳粹分配主义的辩护。在休谟 - 斯密 - 哈耶克的传统（这一传统主张自发性以反对理性，并将道德规范追溯到人类的思想不能完全理解的一些过程）下，兰德主张私有财产和市场体制的普遍性：“从道德上证明资本主义有理是在于这一事实：这是唯一一种与人的理性本性相符的体制，它保护人的生存的资格，它的占统治的原则是正义。”

不管兰德的自由至上论的政治哲学看上去可能怎么肤浅，如果把它看作不仅仅是一套主张的话，就必须把它作为一种更一般的框架的基础。重要的问题是，在兰德的系统中，资本主义是否只是被简单地假定作为一种理想的体制，以至于她的形而上学结构必然支持这一体制；或一种一般的有关人和道德的知识理论是否必然产生市场秩序。反理性主义的怀疑论的、甚至是（如果不特指的话）古典自由主义的主张，有权利认为前一种程序是事实。断言（兰德常常如此）那些不接受她的客观主义的形而上学和绝对道德的人是神秘主义、迷信和非理性主义的供应者，这一说法看来是令人难以置信并傲慢无礼的。但毫无疑问，自由主义的许多最有说服力的陈述是建立在被兰德作为非理性而加以抛弃的基础之上的。

再者，这一说法（兰德就如此断言）——“从未有过一种攻击（或限制）理性的哲学、理论或学说（它们也不宣扬屈服于某一权威的淫威）”——真的是如此吗？在对兰德小姐的政治哲学的研究中，我们必须记住这一事实：她不仅攻击了现代社会主义的部落式集体主义，而且也攻击了被许多古典自由主义者和自由至上论者所接受的整个知识系统。



Ayn Rand

在兰德看来，哲学给我们提供了有关生存（或正如她的小说人物常常说“A”就是“A’）的基本的和不容置疑的知识。怀疑现实的存在，断言我们无法知道宇宙的本质，认为我们对真理的评价是务实的或临时的，真理的确立依赖于一致——所有这些都在破坏知识的可能性。它最终会否认我们可以在作为一个进行选择、有目的的理性的人与作为一些面对行为法则的形而上实体的人之间作一区别。在兰德看来，我们可以以绝对论的感觉来认识现实，这点很重要，因为她明确希望设计一种从形而上学命题通向道德、政治和经济的无可置疑的进程。

兰德的认识论使实证范畴或理性主义范畴的分类落空，尽管最终可以说这种分类只不过是包括了一些理性主义的主张而已。我们有关世界的知识是通过先于所有经验的概念取得的，而知识本身是居后的，是通过一种认知过程获得的。不存在什么与生俱来的思想，甚至理性本身就是一种获得的本能，但我们不能通过概念标准来确定事情的本质。这样，虽然我们通过经验来认识事物，但事物独自存在于我们的主观经验之外。在兰德看来，使知识完全取决于经验将会滑向一种不幸的相对主义，并毫无保留地接受这一点——不存在客观地区分真实与虚假（最终是对与错）的方法。

这样，尽管假设的一种独自の理性本身能提供给我们一种知识是错误的，但是，正是不可或缺的“本能”才辨别和整合了感觉所提供的“材料”。如果可以通过逻辑法则来控制和指导现实本质的感觉经历，那么就不会在有关现实本质的理性媒介上产生分歧。

一种亚里士多德的因素在这里是首要的，因为在兰德看来，至关重要的不是道德或政治（亚里士多德的某些道德观点和政治观点是与自由市场、个人主义和利己主义的社会相对立的），而是亚里士多德的思想规律。由于存在是毫无疑问的，那么世界的结构就是通过运用非矛盾律、排中律和同一律来理解的。事实上，在兰德看来，必须用同一律（A是A而非 - A，存在物存在着）来指出所有的差别。不能把因果律解释成一种经验原则，而可以说它只是一种“用于行动的同一律”。我们预先知道所有的事情都有其原因的，怀疑这一点就是使自己陷入相对主义和非理性，使自己相信通过理性是不能认识世界的。

无疑，这是对实证主义者在分析性命题和综合性命题（即一些通过检验可以表明是确凿无疑的真实，但不提供经验知识的命题，如形式逻辑和数学命题，以及一些科学的或历史的命题——尽管这些命题传递信息，但它们必然在不同的程度上是暂时的、不确定的，因为它们取决于观察和事实）上所作区别的一种拒绝。兰德明确指出，我们可以通过同一律和因果律来对原本信息丰富的世界（她认为重要的是社会和政治世界）作绝对真实的陈述。

在当代哲学中，分析一综合的区别无疑已经受到了攻击，有人认为甚至逻辑法则也必然有经验相关性，但兰德并不系统地研究这些。与其说她的认识论命题在分析上得到了证实，不如说这些命题得到了维护。她在怒斥当代一些沉溺于分配而对生产不闻不问的福利主义的社会哲学家时，常常列举一些常识性的同一律和因果律例子。正如吉尔特在《阿特拉斯耸耸肩》中所说的：

他们的非物质、非营利的世界是河里流淌着牛奶和咖啡的乐园，在那里，美酒因飞落的冰块飞溅，甜蜜的糕点从天上直落他们张开的大口。

这确实可以被解释为一种同一律的例子，即现实不是一种不受任何限制的吸引人的东西；也可以作为一种因果律的例子，即财富在被消费之前，必须先被创造出来，或早已存在。但是，人们怎样才能最好地利用其资源这一实质性的生产问题，则不能直接从逻辑法则那里得到回答。芝加哥派经济学家坚持认为，

资本主义制度是产生财富的最好手段，但他们是从一个严格的经验观点作出这一结论的。米尔斯·弗里德曼的著名论文《论实证主义经济学的方法》是围绕着含糊接受分析—综合两分法构建的，能否因而说这样的理论家是“非理性”的？

传统上理解的逻辑法则只不过是迫使我们在概念和言语上保持一致。这些法则的确定性是概念和言词之间必须具有的关系的一种效用。在这些法则下，传递有关物质世界或社会世界的信息的命题，生来是可以纠正的，是假设性的。这一观点认为，那些看来是我们有关现实本质的最确定的结论之类的东西也只是猜测而已，其脆弱性如同未来所作的修正或驳斥。

否认实质性结论来自逻辑法则，并未消除从人类的演说中进行推理。首尾贯一的推理、用同一概念来解释相似的现象，是人类任何探询形式的第一个优点。但是，我们的结论的正确性取决于我们前提的正确性，非矛盾律、排中律和因果律本身并不能产生像冰块会使酒溅起这样的正确性。如果知识要发展，那么只有通过依据理性和经验来测试和修正理论才能做到。在这一过程中，逻辑法则可以固守阵地，但对这些实质性问题提供不了答案。兰德声称“客观有效性是由涉及与经验有关的事实决定的”，但这本身并未回答这一问题——这些事实是什么？如何解释这些事实？或它们是否形成了一些必需的因果联系？事实上，兰德使用的概念只不过是一些空洞的同义反复而已。

兰德也未成功地对她假设的理性主义和反理性主义作一明确的对照。她认为理性范围的缩小使神秘主义和主观主义成为必需，这一观点显然是不真实的。许多思想家（著名的有卡尔·波普尔先生）承认，没有循环论证，因而不采用一种“任何事都在变化”的认识论，那么理性的运用（最终）不能被理性本身所证明。采用科学方法和逻辑法则在相当重要的程度上是一种信念的行动，但这并不意味着我们是沉湎于一种有关科学、道德和社会的武断或主观主义。

此外，沉湎于客观知识，拒绝实用主义、主观主义和无情的实证主义，是当代某些哲学的一个特征（兰德无暇于此）。波普尔毫不犹豫地相信存在着这种客观知识。他对逻辑实证主义的批评如同兰德一样，但是他坚持认为，这种知识只能通过实证科学的猜测方法才能得到。这里没有教条式的确定性，有的只是恰恰相反——对我们大部分的基本信念表示怀疑并提出疑问。

事实上，这里并没有一种政治上的含义，因为波普尔提出了一种自由的认识论形式：科学界不停地对假设提出问题，理论和观点代表了自由和理性的最好价值。在这一观点看来，客观性不是一个科学家的特征，而是来自科学社会（这种社会中没有权威，“真理”是通过自由产生的一些理论之间的竞争而逐步取得的）的制度框架。当然，这与其说是对科学界的描述性说明，不如说是规范性说明，因为在实践中，一些特定的科学部门可能是以一种知识权威至上（它阻碍了知识的进步）为特征的。

对照之下，兰德的认识论是权威主义的；知识是确定的、不容置疑的；是通过从最初的原则中进行推演而得到的。虽然很难（也许从概念上来说是不可能的）在认识论和一种规范的政治理论之间建立一种直接的联系，但值得对这一事实作一评论——波普尔的立场是与古典的自由传统更为一致的，这种传统的继承者确实假定了在怀疑态度和自由制度之间有某种联系。他们也指出，绝对主义者的真理理论鼓励了政治中的绝对主义。当然，兰德的社会哲学是个人主义和自由主义的，但不难看出，一种集体主义的道德是如何从某些前提（这些前提本身被断定是绝对正确的）下推论出来的。

IV

正如知识不是我们主观印象或一种一致意见的效用一样，道德标准也是如此。兰德完全不同意道德思想中的后休谟传统（一种在感情至上中达到顶峰的传统，是相当自由的政治哲学的一个特征，它贬低理性在作价值评价时的作用）。她指出：“不管还有其他什么他们不同意的，今天的道德主义者同意道德是一个主观问题，受这一问题范围阻遏的三个东西是理性 - 精神 - 现实。”当然，在她看来，这就是为什么“世界现在正在一步步堕落，甚至堕落到地狱”的原因。这样，理性规定了一种可以直接感受到的道德哲学；这一说法——一种适当的法典差不多很偶然地会从实践和习俗（在这当中，理性本能差不多是空白）中产生——并不存在。

此外，在兰德看来，对一般性能力的测试（一种方法，通过它，当代的非认知主义者从一系列的价值中选择一些可接受的道德原则，所有这些价值几乎最终都来自偏好和倾向）是不够的。（逻辑上的）普遍化规则可以被运用到任何道德目的或价值中，它不能区分对立的道德学说的实质性内容——这一点就一般性能力而言足以被谴责为主观主义者了。兰德的道德扎根于一种截然不同的传统，即古典希腊的注重美德的传统，以及对美好生活概念的描述——一种源自人的本性的描述。

对那些旨在用客观主义说明道德的人来说，一种对人性的呼唤是不可或缺的。如果能提供一种对人性的毫无争议的说明，那么这一说明就能作为一种价值尺度（它将规定人们的目的和目标、他们的权利和义务，从而把我们的规范性评价从武断和幻想中解放出来）起作用。确实，主张个人主义和主张集体主义的道德政治哲学家都呼唤这样一种可靠的试金石。这本身表明，人性概念是一个有些杂乱的，没有哪种学说可以永久依附的概念，因而在构筑一种客观的道德法典中就成了令人可疑的价值。此外，休谟的这一（逻辑上的）观点——不能从事实前提中推断道德评价——作为一种取得纯粹自然主义的道德的可怕障碍，仍然在发生作用。在这种状况下，兰德说道：

价值评价的证实是通过涉及现实的真相而作出的。一个活生生的存在这一事实决定了它应当做什么。所有问题都是“是”和“应当是”之间的关系问题。

这样，兰德旨在表明人的概念的描述将提供给我们一些必要的道德真理。

这样，“是”和“应当是”之间的差距就由功能主义理论（在这一理论中，道德是由理性决定的一些主要手段，以使人实现其目的）填补了。道德通常被定义为“指导人们选择和行动的价值法典……伦理学作为一种科学旨在发现和界定这种法典”。

人的目的是生存。客观主义者的道德“把人的生命看作是价值的标准，把他自己的生命看作是每一个人的道德目标”。这样，不管我们的幻想和倾向如何，理性和同一律总是告诉我们生命本身是价值的客观标准，价值根据其对生活维持行动的贡献而言是理性和非理性的。的确，活着本身就是追求价值。一个活着的人就是追求价值，这与机器人形成了鲜明的对照。后者可以具有一些机械功能，但不能有目标或目的，不能以适当的道德感觉正确或错误地行动。

因此，道德最终取决于选择——“没有选择，也就没有目标和价值”。人类的显著特征在于他们的生存不是自动的或本能的，而是选择产生的一种功效。我们是否采取改善生活的行动或遵循“死亡哲学”，这是一个意志问题。不过，一旦我们在生死之间作出选择，我们的自由就立即减少了，因为需要生存的价值受到了客观必然性的支配。在含糊地乞灵于“理性自由”中，兰德说道，真正的自由包括承认某些直接来自生死选择的道德必然性。不承认这些，事实上就成了主观幻想的俘虏。同样（在古典希腊的方式中），兰德看到了作为非道德性来源的错误和无知，尽管错误当然可以由一些认知行动来纠正。

然而，不清楚的是，为什么“生命”本身应当是一种价值，而不是一种纯粹的主观感觉？或者，我们怎样才能客观地知道这些改善生命的行动？有人以直截了当的功能主义方式指出，健康的标准在于糟糕的医生和错误的诊断之外，但这并不告诉我们为什么健康在客观上是良好的。这点姑且不谈。由于在兰德看来生死之间的选择是主观的，那么有什么理由可以来证实生是好的这一断言呢？面对这一状况，兰德说道，从定义上说，活着就是追求价值，因而可以假设活着也就是面对理性道德的约束。但是，只是在同义反复的意义上生才是好的，很难理解道德法典必然会从中产生。

此外，不惜任何代价地生存显然不能成为一种价值。生命不仅仅是一种生物上的持续，毕竟还有理性自杀的事。在《无奈的阿特拉斯》中常常被提及的一段文字中，吉尔特宣布他宁愿去死也不愿看到泰格尼·塔格特受到折磨。但他说道，这不是一种自我牺牲的行动，因为生命必须根据一些理想、自豪感和自尊而活着。一个思想被囚禁、被教唆从事邪恶目的的生命，是没有价值的生命。然而，承认这一标准就偏离了原版的“功能主义”的道德观点，并减弱了道德标准的客观性。在任何有关生命的命题中，无疑存在着一种主观的成分，它通过涉及其他的标准来限定纯粹的生存。如果将一些具体的内容给予生命这一概念，那么为什么不从所有的道德和政治目标中选择一些东西呢？

正确的行动被说成是生命改善行动，但在兰德看来，“生命”很显然不只是一种生物学的标准。它是一个包含着一种有德行的存在的看法（这一看法本身是由一种独自的理性所决定的）的活生生的概念。当然，这一看法是利己主义的：“获得自身的幸福是一个人最高的道德目标。”兰德的美好生活这一概念（根据自豪感、自尊和生产活动来界定的生活）——就是来自利己主义。资本主义被客观地评价为一种唯一能达到这些目的的经济体制。利他主义（被假设为集体主义的道德基础）则被谴责为一种“道德上的同类相食”。

这样，利己主义受到了目的论的解释。但很清楚，这不是一种与功利主义相联的目的论。利己主义的冲动并不是一种对人类动机（这种动机并非有意识地恰巧产生一种良好的社会结果）的现实说明。这将掩盖资本主义和社会主义之间的差异，因为它将这个论点变成了一个仅仅与手段有关的论点。兰德的论点在于，它把利己主义规定为唯一的一种自我成就形式，一种同样具有吸引力的禁令，如果社会中都居住着一些利他主义者的话。很显然，她的论点受到了利他主义的破坏性特征的功利性展示的支持，但是对一种更

基本的道德认识论（它在个人幸福的成就中寻找价值）来说，只是一种副产品（虽然是一种必要的副产品）。

作为道德标准的利己主义概念有违西方的道德传统。难道这一传统不是通常将道德视为一种责成人们为了超验的道德法典的利益而压制个人欲望的活动吗？如果人类只是道德的媒介，能承认义务并承认他人权利，并确实循规蹈矩的话，那么这毫无疑问与作为唯一的道德标准的纯粹的自我成就思想是不合拍的。

西方的道德可被解释为一种对利己主义冲动（它被说成是所有人类行为的特征）的必然反应——这一点固然不错。换言之，道德规则以霍布斯的方式被解释为一些对安全和自我利益来说是必需的保护性机制。但这不是一种把追求自我利益作为道德生活的一种理想形式的方法。的确，它的提倡者坚持认为理性无力区分一些对立的道德法规。在这一观点看来，道德标准是一致和同意的结果，而不是理性的产物。

不过，对利己主义最具破坏力的批评是指它缺乏内在的一贯性，即没有矛盾就不可能配制这种利己主义。这种批评在相当程度上依赖于作为道德论述的一种逻辑特征的一般能力概念——一个被兰德作为一种道德的必要条件而非充分条件加以接受的概念。不过，这种批评没有区分个人的利己主义和非个人的利己主义，它只是在批评前者时是极为有效的。

个人的利己主义认为，我不仅应当去寻求我的利益，而且不要指望我对他人追求其利益袖手旁观，即我没有义务避开那些伤害自由和他人福利的行动。但是，由于利己主义者说他的自由和价值必然是好的，因此他要求这些自由和价值应当得到他人行动的保护。然而，将这一原则——不管他人的利益、自由和价值受到危害，每个人都应当以毫无约束的方式来追求其利益——普遍化是不可能的。在一个没有约束的世界里，没有哪一个人的利益、自由和价值是合法地具有决定性的，否则其结果必然是冲突。

事实上，是否任何一个政治理论家（马克斯·斯特纳可能是一个例外）都坚持一种完全没有约束的个人利己主义，这是令人怀疑的。这当然不是兰德的观点，它显然与资本主义社会不一致。不过，可以想像会存在这样一种社会交往的形式，在这种形式中，每个人都受到他签订的契约的制约，并对那些没有加入契约的人不承担来自一般道德原则的义务。换言之，一个人对陌生人不承担什么严格的义务。

兰德的利己主义是非个人的。在这样一种非个人的利己主义中，追求自我利益受到了一种客观道德的约束。她声称：“理性的自私——它意味着人生存所需的做人的价值——意味着人类生存的价值不是由理想、感情、情绪、幻想或非理性的动物性需要产生的价值……”这样，追求自我利益就不是满足眼前的愿望，而是遵循一种包括承认他人追求其自身利益的权利的理性的行为准则。这与一般性能力的标准是一致的。它是一个必要条件而非充分条件。每个人都应当在保护他人利益的理性的道德约束下追求自身的利益——这一禁令是具有普遍性的，如果能表明在理性的媒介之间没有利益的冲突的话。

难点在于，怎样使行动的约束与根本的道德禁令（即我们应当追求自我利益）相一致？兰德试图通过断言生活的必需品决定了我们应当如何行动来了解问题。这样，尽管我们的确选择价值，但“价值一般取决于并来自于先验的‘生命’概念”。但中命是被规范定义的，它不只是生存，它还是一种依据理性的生存方式。

因而，针对这一观点——“掠夺者”和“寄生者”（他们不靠自己的努力劳动，而依赖他人的创造性活动过活）也是在追求他们的自我利益，正如他们（主观）感觉到的——兰德必然断言，这最终不会给他们带来幸福。幸福是一种“无矛盾的欢乐的状态”，在这种状态中，感情受到了一种客观理性的控制：一种寄生的生活是支离破碎的生活，它必然导致个人的悲剧。

这一观点在于，寄生至上、福利主义以及所有其他现代性的错误——以某些经济的结果至上的理由（它最终反映了一种有关社会目的的功利主义主张）来看——不仅是一种错误，或违反了（非本体论界定的）权利，而且无助于个人的福利。但这不能算是一种来自功能主义道德的客观表述，因为说寄生至上是自我毁灭其实不是那回事。当然，这一点在逻辑上是对的——如果每个人都过这样的生活，经济的生产力就会迅速消失，每个人的状况就会变得更糟。但在每个人不过这种生活的意义上，寄生至上并不是个人的自我失败。如果确实如此，那么功能主义的道德批评就失败了，而必须以其他的理由来批判寄生至上。

这一问题在当代复杂的福利国家（它是这样一种社会，在这种社会中，根据理性生活事实上是不可能的）中尤为尖锐。例如，从一般的法律规则那里故意摒弃福利好处和免税（它不受一种客观主义的道德的授权），就需要一种兰德的目论的道德所不可能要求的自我牺牲措施。或者，它可能这样要求吗？

一个相关的问题涉及从一个集体或甚至半集体社会转向一个“理性的”自由社会。这很可能不仅包括自我牺牲，对“合法”期待的失望（虽然这些期待很可能在非理性的原则下产生出来），而且也包括创制某种程度的暴力，因为这种转向极可能不是一致通过的。

正如我们看到的，唯一认真面对这一问题的古典自由主义者是公共选择学派经济学家。但布坎南一贯的主观主义产生了这样一种状况，在这种状况中，每个人都能否决（本来是理想的）变革，因为理性不能规定一些特别的生活形式。在兰德式的道德和政治中，这种状况就会变得不同，因为理性能够区分生活的一些对立形式。难道这就可以对现有期待不惜一切代价地来进行一场革命吗？兰德对此并未给我们一个准确的答案，但含糊的回答看来对此是肯定的。

兰德看来对那种暴力得以使用的条件是很清楚的：“没有人可以首先使用反对他人的物质力量。”当暴力只有被用来还击一种对权利的侵犯时，它才是合法的。这样，在她看来，政府对暴力的垄断是必要的。在涉及“非理性”社会转向“理性”社会这一问题时，使用政府力量剥夺某些人至今享用的非合法好处或财产（即使这些人本身不对这些非法好处或财产负有责任）是合法的吗？毫无疑问，兰德会说，这种行动并不涉及使用暴力。即使使用，所有非法获得的东西并不要求理性的保护。尽管这可能是这样，但它并未掩盖这一事实——在从非自由向自由的运动中存在着一些巨大的问题。

V

我们常常把“权利”说成是兰德式道德的一个主要特征——一种绝对主义者的权利和不能取消的权利。在这方面，兰德小姐的立场基本上无异于对资本主义的标准非功利辩护。这一辩护认为，国家干预必然会破坏财产权和交换。这一理论问题是如何证明这些权利是有理的？通常的古典自由主义传统是洛克式的，或至少是一种来自任何神学基础的洛克式看法。不过，人们只是常常主张个人权利，而对这种权利的道德和政治含义则要加以探讨。

此外，这些有关权利的主张通常采用了一种非本体论的形式，它们不是来自人们无结果至上考虑的任何必需的目的和一种尊重权利的义务。权利是人们为制止他人不正当地干预其自由行动而制定的要求。作为权利承担者的个人——与功利承担者相对——因而有必要预先容忍他人。但要注意，当权利以这种形式出现时，它们不仅得到了不受通常的功利主义考虑约束的支持，而且也得到了不受其他有关理性目的和本体论观点约束的支持。换言之，A做X的权利（在B不能接受的意义上）并不取决于X的道德价值（除非X本身是一种违反权利的行动）。因此，在有权利做事和做恰当的事（或权利和善）这一“权利讨论”范畴中，存在着一个至关重要的差别。一个人可能有权利做错事。

至少从表面来看，对权利的非本体论解释看来更适合于资本主义社会的道德结构。交换劳动产品的权利、享受交易成果的权利以及消费者主权，看来与其说是取决于资本主义行动的一些内在价值，不如说是取决于一种容忍的体制。许多人在市场上的选择，根据本体论的标准可以被认为是不道德的，但在公平交易的规则来看，又是可以接受的。确实，资本主义的优点之一在于，它恰恰允许交易过程的任何结果，假若这一结果不违反权利的话（见以上第四章）。这一点——对资本主义的功利证明并不利用很多自然权利和不能取消的权利——当然是确凿无疑的，但有人认为这恰恰是其弱点所在，因为它使对这一秩序的辩护只是暂时性的。

在兰德的权利理论中，非本体论的成分和本体论的成分兼而有之。提出对行动进行约束的观点是绝对必要的，如果自我主张的道德学说不堕落成一种道德虚无主义以及使社会秩序无效的话。这样，在兰德看来，权利是“人的求生本质所需的生存条件”。权利的存在使这一点成为可能，因为有了一些避开某种行动的义务。这种权利完全是消极的，它们不向任何人强制一些采取任何行动的积极责任。一个人不能被迫去帮助他人，除了他人的福利已经融入其自身的价值结构中。这样，帮助一个朋友不是一种利他行为或一种自我牺牲，而是增进个人的快乐。

这一消极的权利观的含义是，不存在像“福利权利”（在这种权利中，要求福利权利的人被说成有资格通过强制性的政府从他人那里获得好处）之类的事。这样，对每个人来说，不可能对福利有一种同样的要求，因为提供好处必须剥夺他们的一些权利。提供“积极的”（即福利）权利必然不可避免地涉及违反容忍的权利。此外，如果西方社会中的公民当前享有的“福利”权利是适当的“自然”权利的话，那么，这就意味着这些权利应当在全世界普遍化。这会使大规模的资源再分配（这种权利的提倡者通常是不准备接受这种分配的）成为必要。消极的权利带有普遍性，因为它们主张避开某些行动。

当然，尽管兰德会赞同这些对消极权利或福利权利的批判，但她自己对有限的或消极的权利观点的证明却来自她独立存在的道德哲学。除了容忍的权利之外，任何事情都包括寄生至上和对人性的摧残。这事实上意味着，靠他人有成果的努力过活是道德的，而靠自己生产谋生是不道德的。这种结果对福利接受者的利益和对被迫做好事的人的利益是一样的，因为它最终导向缺少自尊，导向一种依赖性的生活。

然而，一个理论上的问题是，这种权利的最终基础何在？正是在这里，目的论特征应运而生了。在兰德的政治哲学中，权利直接来自她的认识论：“人的权利不是源自神授的法则和国会的法律，而是源自同一律。A就是A，人就是人。”对人的这一定义的理解使承认人有权利这一事实成为必要。这与人们所接受的一种哲学传统（它否认实质性的道德结论可以来自一些定义——这些定义充其量只是分析性真理而已）是相冲突的。在兰德看来，理性告诉我们：“如果人活在世上，那么用他的脑子思考是他的权利，在自由判断的基础上行动是他的权利，为价值工作、拥有劳动产品是他的权利。”这样，一个权利的概念看来不是来自人家归功于他的容忍，而是来自他作为一个有目的、有理性的动物的特征。拥有一种权利看上去合乎逻辑地取决于做恰当的事。对一个古典的自由主义者来说，这是一个异乎寻常的结论，因为对古典自由主义者和自由至上论者来说，指出这一点已经是驾轻就熟的了——由于我们不知道什么是对的，因此我们就将权利归于由他人的同等权利确定的范围内，以使他们在其各种不同形式的生活中具有进行试验的自由。

在兰德的政治哲学中，对权利的辩护完全依赖于一种人的规范性定义。但是，能从中引申出这一点——表现出理性和生产性特征的人就没有权利吗？它意味孩子和疯子没有受到他人容忍的权利吗？显然不能，因为在兰德的哲学中，对使用暴力的唯一辩护，在于报复一些违反权利的行为，即个人有不被理会的权利。但这显然来自一种非本体论的道德，而不管权利享有者表现的质量。

虽然纯粹非本体论的权利观有一个难题，即它对人的概念缄默不语留下了一些被看作权利享有者不受制约之类的东西，但是本体论理论具有潜在的缺点，因为它使权利依赖于一些并非所有人都能满足的理性标准。但是，所有的自由主义者无疑都同意，一个人在不允许干预他人的意义上有权做一些事，尽管他所做的是非理性的、不道德的和无结果的。当兰德谈到可以合法使用暴力的状况时，她体现了较多的因袭的自由至上传统，而当她试图在人的形而上概念中安置权利的基础时，她变成了又一个人。

可以用兰德自己提供的一个例子很容易地阐明这一问题。在她的散文《阿波罗和狄俄尼索斯》中，她把与美国登月（1969年）有关的态度和行为同在伍德斯托克参加摇滚乐集会的嬉皮士和“花权”人士的态度和行为作了比较。美国的月球探险计划得到了赞赏，因为它展示了人类一种令人惊叹的成就；而伍德斯托克集会的人则因他们的无知、懒散和寄生性受到了谴责。正如兰德指出的，这一点无疑是对的——后者确实是依赖他人而生。伍德斯托克事件的确涉及了不是接受者支付的医疗和其他服务，摇滚乐迷们常常侵犯他人的权利。但是，他们并不一定要这么做。参加摇滚乐集会当然不是一种要在道德上受到谴责的行为。此外（这一点与这个论点更密切），不管美国的月球探险具有什么样的优点，它也依赖一些——根据兰德的伦理学来说——道德上受到谴责的东西，即超越了国防需要的征税。

目的论要求和非目的论需要之间的冲突的另一面是这个问题：是否允许在追求生命改善的目标中违反权利？如果生存是客观主义伦理学的基础，那么必须采取的保证生存的行动难道有可能不侵害他人的权利吗？这只是一个更大问题——理性的道德媒介之间在利益上是否有冲突——的一个方面。

在客观主义的伦理学中，人不能受制于一种在紧急情况下为陌生人的利益而牺牲自己的道德义务，这一个人的价值放在了另一人的价值之上。一个更困难的问题是，如果侵害他人利益是保证自己生存的唯一途径，那么这种侵害是否可以接受？当面对饥饿时，我们有权利偷窃吗？将整个道德系统建立在或依据于一些不真实的或不可能的例子上，也许是不妥当的，但兰德派人士已经考虑了这些问题。

不过，注意力通常集中在一些冲突的例子上（在这些例子中，不存在权利，更不用说为生存而需要违反权利了）。爱里克·马克举了一个两人陷于海中一块木板上的例子。没有一个人有义务不采取任何会提高其生存可能性的行动。虽然在这样的例子中明显有利益上的冲突，但并不清楚它们涉及了一些特别的困难。当不存在道德义务和对这种义务的利他主义反应变得可笑时，任何道德系统都会考虑到极少的紧急情况。不过，很清楚，需要违反一种先行的权利的状况是很不相同的，因为它们包括了一种生存的目的论目标和容忍的非目的论权利之间的冲突。

典型的兰德式观点是，利益的冲突在理性社会里通常是不会兴起的，受到权利制约的利己主义行动（这些权利本身是由利己主义来证实的）从来不会对道德造成破坏。理性社会和法治下的市场经济比集体主义的社会展示了更多的合作机会，这一点确实如此，因为在共同所有制下，财产权受到了曲解，（在什么意义上一个共同体能“占”有一些东西呢？）分配是通过政治方式得以完成的。在这当中无真正的一致同意可言。同样，这一点也是确实的——在游戏和竞争（如市场）中，可能会出现只有一个赢家的状况。但是甚至在这里，参与者在保持那些行为准则（它使过程有可能进行）方面也具有一种共同的利益。在当代的行话中，交易通常不是一种零和游戏。

当然，从严格意义上说，在竞争中存在着利益的冲突，因为参与本身旨在有所收获。但是，兰德声称的东西是输家没有资格得到他人的宽容。这也得到了一些理性媒介的承认。不过，这只有在一个没有统制经济缺陷的、理想的市场社会中才有可能。现存社会充满了兰德式道德无法解决的义务与利益之间的冲突。

同样，甚至在一个纯粹个人主义的社会里，难道真的就没人具备一种道德责任来减轻他人的痛苦吗？资本主义能在这种严酷的道德基础上生存吗？

一个自由、文明和理性的社会的标志在于财产，在于存在着一种通过创造性劳动和与他人自愿交换取得财产的权利。在兰德看来，“财产权不是一种针对物体的权利，而是一种针对行动的权利，针对产生或拥有这一物体的结果的权利”。这样，从不允许干涉一个人争取财产的行动这个意义上说，一个不拥有任何东西的人仍然是拥有财产权的。这基本上是一种将所有合法的占有追溯到个人的占用和交换行动的洛克的观点。

不过，兰德没有探讨的是，如何证实自然物体（如劳动所作用的土地和自然资源）占有这一问题。我们已经注意到这一问题在分析詹姆斯·布坎南的政治理论（见第五章）中的重要性。这里，霍布斯式的分析提供了最初财产所有权的资格基础。但这种主观主义的道德在兰德对财产的道德性解释中显然是不被接受的。不过，对她以及对布坎南具有讽刺意味的是，财产关系的道德性看来只是在取得财产后才发生作用。这仍然留下了一个悬而未决的问题——占用一些本质上为他人的生存所需的物品是合法的吗？罗伯特·诺齐克对此作了深入的探讨。

VI

不管兰德对资本主义的辩护在形式上是如何自信和好斗，她的直言不讳的辩护有许多还是值得介绍的。的确，她对当代问题的大多数看法可以不用哲学原理（这些看法据说是建立在这些原理的基础上）来加以评价。她对“新左派”的反动本质及其明确的集体主义和部落式的思想的批判是众所周知的。她代表消费者（资本主义经济进步的主要受益者）发出的声音在本世纪50年代和60年代几乎（但不完全）没有回应，这是一个在美国发生智力辩论的时代。一些对社会主义经济走下坡路和市场社会明显获胜毫无所知的知识精英支配了这场辩论。

特别有趣的是，她将众所周知的个人主义原则运用到一些至关重要的问题上，如电波的所有权，有关专利和版权的恰当的法律框架。虽然她缺乏市场经济学家那种在这些领域里的高精尖专业知识，但她能够指出，在许多领域，对“市场失败”需要政府干预的传统假设是没有根据的。许多所谓的“外在化”可以在一种建立在私人财产之上的适当框架中内在化。

不过，她赞成将政府的需要和个人自由的原则和谐一致的观点，在这方面，她不像其他的自由至上论者那样来得成功。她当然主张一种垄断暴力的机构，并特别反驳那些无政府——资本主义者（他们在60年代开始接受一些听证的东西）。她坚持认为，“作为一个政治概念，无政府状态是一个天真的、不固定的抽象概念”。“一个不存在有组织的政府的社会会对第一个出现的、会使社会陷入帮派战争混乱之中的罪犯抱有怜悯之心”。不过，她常常指出，政府本身就是掠夺和寄生至上（她把这些看成是现代社会的特征）的一个主要原因。当然，对所有古典自由主义者来说，这是一个长期的问题——如果政府是主要的权利违规者，那么怎么能赋予它保护权利的任务呢？

兰德的建议与那些有相同传统的人没什么不同。政府应当被局限在内务和国防上，局限在提供一种法治体系以解决争端上，它的财政来自一种“自愿税”（包括一些执法的附带费用）。这里不清楚的是，如何防止具有暴力垄断权的政治堕落到一种极权状况，如果政府固有的行动具有那些她如此谴责的特征的话。无政府 - 资本主义者赞同政府与私人企业政策部门的竞争，虽然这种观点在今天中央集权统制经济的社会里无法运用，但比起兰德呼唤一种最小的国家来，这些观点更具理论上的中肯性。她著作中的不足是对政治规则和宪政至上的严肃分析。

此外，当兰德谈到一些具体的问题时，她的最小国家至上倾向于滑向一种较积极的类型。可注意她对驻在越南的美国军队的支持（即便她起先从自由至上论立场出发曾正确地反对美国的卷入）。尽管通过这些不成系统的评论使她整个哲学或兴或衰是不公平的，但很难理解一种个人主义的目的论是怎样成为一种集体主义的目的论的。这种可能性是目的论和非目的论（它居于兰德社会思想的中心）冲突的一种结果。

困扰她思想的一些更具哲学性的问题——理性在人类事务中的作用以及利己主义与利他主义的联系——看来最为急迫。理性能确定人的所有目标，人具有客观的目的和目标而不管其愿望和倾向——这一假

设显然是难以置信的。的确，难道柏拉图以来的理性主义的认识论不是产生了独裁至上的政治结构吗？理性（连同经验）在为和谐和控制一些必然冲突的愿望和倾向而设计社会规则和制度方面，要比确立目的更有效。此外，兰德本人常常写道，理性在确定目标方面似乎没有在收集整合知识（我们主观选择的实现必须建立在这些知识之上）方面来得积极。

利他主义与利己主义之间鲜明的说教式对照，看来对自由意志理论来说不是必需的。一个自由社会能够适应任何形式的不违反每一个社会成员平等权利的人类活动。这一社会组织形式的首要优点之一是它的原理允许各种不同的目的和目标。即便在兰德自己的价值系统中，增进捐赠者福利的慈善活动（无疑这是大多数利他主义者的一个特征）在道德上也是可以接受的。但这里起作用的无疑是非本体论的原则（即禁止一些人被用来代替他人）。这些原则不受可以说是理性决定的任何目的和目标的约束。

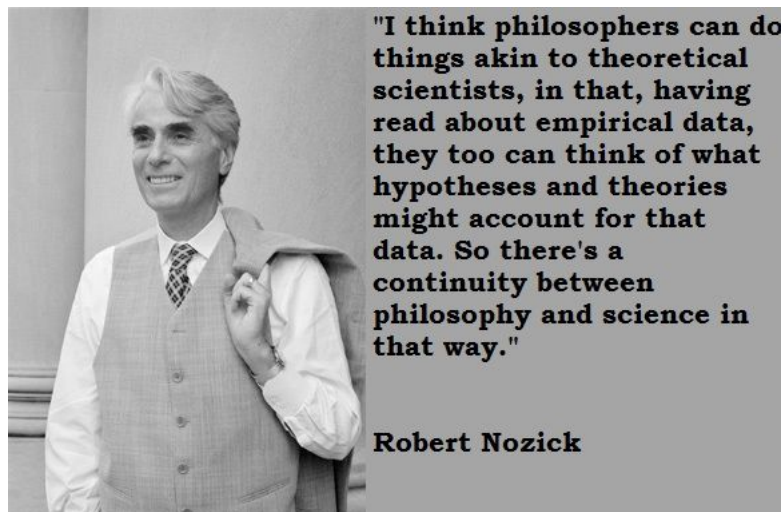
具有重大意义的是兰德的含糊主张——自由社会的生存在于依赖坚持一种特别高尚的人类美德的概念。她看上去处心积虑地指出，美国的资本主义是成功的，其原因在于商人的道德。因而她不停地赞美商界这一“受到迫害的少数”。但是，结果至上的自由至上论者和古典自由主义者才华横溢地描绘的东西，是一种不受商人打算的约束，并确实与大量的道德动机相一致的合作和自我纠正的资本主义秩序。与法律和社会制度相伴随的市场经济是一种制度性结构，而不是一个美德的例子。

亚当·斯密对商人的不义行为（千方百计地共谋操纵价格和利用国家的特权）的著名评论，得到了许多其他传统主义者（他们急于将市场的无个性特征和行善的运作从被指定的阶级和集团中摆脱出来）的共鸣。美国的“大商业”——兰德小姐赞扬的对象——一直有种与政府和其他反市场活动共谋的负罪感。虽然她谴责这一点（她在小说中对这一点作了不断的谴责），但她哲学的含义是，德行的变化是解决问题所需要的东西。但是，休谟的观点——人的特征或多或少是不变的——从直觉上来看似乎更有理。

兰德对资本主义秩序的辩护是一种荒谬的“罗曼蒂克式的理性主义者”的辩护，充满了对习惯、传统和经验的蔑视。虽然休谟 - 斯密谨慎的经验主义传统可以常常赞同某种内在的保守主义，但它对我们的哲学和道德资源不提什么要求。它围绕着一种对人的或多或少常识性的描述构建了一个首尾一贯的经济和社会思想系统。休谟（当然还有哈耶克）对人类事务中的理性作用的批评，其政治性要点恰恰在于这一作用很可能被用于独裁主义的目的，而不是自由意志的目的。

八、罗伯特·诺齐克与最小国家

I



Robert Nozick, 1938.11.16 - 2002.1.23

罗伯特·诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》（1974年第1版）是战后出版的一部论述自由至上政治思想的最重要的著作。这有两个原因：第一，该书的作者是一位极富才华的哈佛哲学家。他将哲学技术（其中一些借助于社会科学）引入了主流，以回答自由社会理论的一些关键问题。第二，为自由所作的复杂辩解是出自道德观点而非经济观点。的确，诺齐克的超道德是明确反对功利主义的。这并不是说在《无政府、国家和乌托邦》中就没有经济主张，恰恰相反，诺齐克大量使用了当代一些最精妙的经济理论。但是，反国家至上的主要观点来自某些与应当或不当怎样对待个人有关的重要的道德命题。

当然，正如我们看到的，在诺齐克之前，已经有人主张赞同自由至上主义的道德观点，但大多数表现平平，毫不出众。此外，诺齐克正面回答了自由至上的道德和政治理论的一个根本问题——国家本身的合法性问题。因为，如果一种自由至上的自然法对人类那些使自由成为可能的行动规定了这些限制的话，那么通常根据掌握一种垄断的压制权来定义的一种机构即国家是怎样居于这些限制之上的？如果自卫权利是一种普通权利的话，那么什么样的自由至上的道德可以准许国家的存在必然导致这一权利的放弃？政治媒介怎样才能占有那些道德媒介未占有的权利？

国家的功利主义取决于标准的公共物品及市场失败观点。某些服务（包括国防，因为它们没有消费竞争对手，是非排斥性的，因而也就出现了搭便车问题）市场供应不足（或者一点都不供应），因此，就需要采用强制手段以产生假设的“最佳”。但是，这个观点本身并没有提出这一问题——怎样才能合法强制一些甘愿受道德制约的人？这个观点也没有回答国家对公共产品生产（即使自由放任的无政府主义者接受——事实并没有接受——它们的存在）的限制这一政治和宪法问题。我们如何制止一个最小国家成为一个最大国家？

诺齐克不是一个功利主义者，他主张无需借助直接（或间接）的结果至上思考就可以证明国家的正当性。他的伦理学是康德的和非本体论的——存在着不受功利制约的道德责任和道德约束。因此，他为自己提出了一个极其艰巨的任务——指出像国家一样的实体与这些责任和约束的一致性。由于权利来源于道德约束，因此，他必须表明一种具有垄断强制权的制度怎样不侵害这些权利。

此外，诺齐克的观点有些论据不可靠地区别于那些非功利主义的自然法目的论的观点，后者从人的某些形而上的特征（最显著的是自主性和理性）中推导出自由的秩序。虽然诺齐克怀疑这些特征使一种自由至上的政治哲学成为必需，但我们将在下面表明，当他谈论他的道德约束观点的基础时，他并没有完全从他的政治哲学词汇中抹掉这些特征。的确，通常对非本体论方法的抱怨是指它产生了一种无力产生人类目

的和目标的难以辞认的道德媒介。这样，虽然诺齐克竭力批判兰德的目的论，但他也认识到一种纯粹的非本体论道德的不足。

虽然本章的重点放在具有自由至上传统的《无政府、国家和乌托邦》出版后引起的争论上，但必须承认，正统的社会民主的和集体主义的知识“精英”也感受到了这部著作的重要影响。诺齐克解剖了马克思主义和新马克思主义赞同工人控制的观点；解剖了他们认为资本主义产生不可救药的“异化”的观点，以及个人自由与财产的集体所有制相一致的观点。对许多这些反集体主义的情感，人们在诺齐克之前已有所耳闻，但诺齐克不仅以无与伦比的辩才，而且还以一种迷人的智慧和神韵来展现这种情感。人们看到他把集体主义体制描述成赞同“禁止具有共识的成人间的资本主义行动”。

也许对自由社会理论来说意义更大的诺齐克的这一迷信——市场过程和交换关系在资本主义和社会主义之间是中立的。这样，他的最终反对社会主义的观点不在于社会主义与生俱来就不理想，而在于它的不理想只是因为它来自对行动的道德约束（或正如他所说的“附带的约束”）的违反。如果市场确实居于两个竞争的极端之中，那么自由至上主义当然具有一种比集体主义来得大的智力优势，因为它消除了竞争的目的上通常无法解决的冲突的必要性。它在涉及布坎南的社会哲学中也关注了一个至关重要的问题，即自由至上主义是不是一种有关社会过程的学说，或者，它是不是一种对某一特定终结状况的描述？

在后面的论述中，我们将首先描述诺齐克的政治哲学活动的概念以及他的道德和权利理论，这些将与他的最小国家理论联系在一起。本章将以对诺齐克的自由至上主义的基础的分析而告结束。

II

诺齐克是从这一假设开始其论证的——政治哲学是一个应当以特定的道德术语来进行的领域：

道德哲学为政治哲学及其边界确立了背景。人们之间互相可以做什么或不可以做什么，制约了他们通过国家机器表现出来的行为，或制约了他们确立这样一种工具。得以实行的道德禁令是国家根本的强制权所拥有的不管什么样的合法性的来源。

事实上，诺齐克是希望以非政治的格言来解释政治现象的本质和原理。政治不是一种自我证实的活动（一些政治学家和政治哲学家倾向于作这样的假设），它需要一些额外的政治（即道德）证实或合法化。因此，对所有政治（包括压制性的）制度的证实必须建立在它们与额外标准的一致上。只有能够表明国家对一些非政治性替代物来说是一种更好的选择，国家才确立了它的合法性。的确，必须认真地把无政府作为一种似乎可能的选择。

如果有人能够指出国家甚至优于大多数人喜爱的无政府状况（人们实际希望的最好境界），或国家能够通过一个不涉及道德犯禁的步骤的过程出现……那么这将为国家的存在提供一种基本原理，它将证明国家是正当的。

这里我们看到了诺齐克对合法性的解释与主观主义者（著名的有布坎南）的解释之间的一个现成对照。政治行动是根据道德背景来评价的。这样，尽管《无政府、国家和乌托邦》没有提供具体的权利的认识论起源，但是，这些权利的确以一种客观的道德标准在发挥作用。而布坎南的自然状态是霍布斯式的，权利通过一种一致的形式从这一状态中产生。诺齐克则是洛克式的，这一状态中的居民被假设为先于政治权威建设的道德媒介。

不过，政治行动的合法性得以产生的方法论程序不是契约式的，而是一种“看不见的手”的过程，尽管这一过程具有像一种持相同意见的人之间的社会契约那样的道德报偿。诺齐克凭借斯密 - 哈耶克的传统，试图指出，作为一个无人打算制造的人际自发行动的结果，国家（就像货币一样是一种事实上的垄断）是怎样产生的。如果过程的每一步都是可以接受的，那么其政治结果必然是合法的。不过，与那些相信自发秩序的其他论者不同，诺齐克是坚定不移地反对功利主义的。“看不见的手”的过程没有固有的价值，它的价值在于它是一种与权利（它们被说成是防卫任何具有潜在进攻性的制度或人）相一致的功能。

诺齐克的哲学框架的一个重要部分，是他对被归于一些权利的实体的本质的思考。对诺齐克的道德本体论所作的一个通常批评，是他没有为权利提供一种哲学基础——他只不过是声称了这些权利，这样，他的自由至上的道德与政治就成了一种精心制作的具有致命缺陷的堂皇结构，因为它缺乏人类本性的基础。如果确实如此，那么这意味着那些权利要么不能令人满意地局限在消极的自由至上主义的权利中（如果只是声称权利，那么为什么不能如此要求经济权利和社会权利呢？），要么无法提供有说服力的理由，因为根本就没有权利可言。

事实上，诺齐克确实对做一个权利享受者意味着什么作了应当说是一种猜测性的说明，他的非本体论不是一种非常贫瘠和自私的非本体论。他承认，仅仅描述理性、自由至上、演讲能力、选择能力、建立一套普遍的个人主义权利的能力是不够的。毕竟，如果能在不同程度上表明这些体现了此类本质的人（他们通常是这样），那么这难道不意味着一种道德上平等的权利结构吗？诺齐克想要表明的是，存在着一些与人的特征无关，因而使他们有资格被当作目的而不是手段——传统的康德方式——加以对待的有关人的价值。考虑到人是一种存在，因而存在着“一种额外的特征，即一种根据一些选择接受的整体概念调节和指导其生活的能力”。这样，将一些计划强加于人们头上是不能接受的，即使这种计划最大化了其快乐，这是因为人并不是一种被功利主义（作为一种道德学说）所舍弃的“快乐机器”。

正是人的“分离性”，使他们成了权利而非功利的享有者。因此，我们不能合并和总计他们对某些社会福利功能的偏好，因为这样做不仅会犯增加和比较功利的错误，而且也会摧毁人之间的“分离性”，正如诺齐克曾有力地指出的：

……不存在具有为自身利益而牺牲这一利益特征的社会实体，只存在每一个有其各自生活的人。一人为大家，大家为一人。

不过，诺齐克对我们归之于权利的社会实体的本质的评论是一种推测——这确实如此，尽管比起那些本体论的自由理论家来说，其说服力毫不逊色。不过，他的主要论点在于对行动的道德制约不受任何人的概念的束缚。这样，不管一个人想干什么或想成为什么，这必须是他自由至上的产物，如果他想自由的话。因此，道德的规则在目的和目标之间是中立的，必须被局限在这一限制性结构之内，使人从那些强迫他们服从其意志的专制者那里解放出来。

正是这种对自我的观点，才截断了非本体论的自由主义与像利己主义或利他主义这种人类特征的必要联系。个人不必瞄准任何事情以保持自主，自由的社会结构将是一种容许争取各种各样的目的的结构。这与兰德的利己主义形成了鲜明的对照，不用加以评论，然而，值得强调的是（至少表面上如此），由于对立的目的之间的中立性，非本体论的自由主义看来与一种自由主义本质的本能概念更一致。

但很显然，诺齐克的道德概念并没有被这一非本体论完全穷尽。因为，在特别提到的一段文字里，他雄辩地、有说服力地指出，存在着一些我们对于动物的责任，尽管我们并不打算根据一些归之于人类道德媒介的特征来界定动物。在古典的自由理论（目的论的或相反）中，动物是被当作财产对待的，它们的主人不受任何限制地处置这些动物。诺齐克的相反的观点看来与他的一些其他的道德本体论有些不一致，因为它主要是依赖于动物经受痛苦和磨难的能力（一种最先由边沁阐释的观点）。

诺齐克打算把如何对待动物放在道德范围内，这一努力具有一种有趣的政治含义。在他的非本体论自由主义中，强制法局限于执行正义行为的规则（即保护先验的、自我的道德规则），一般性地增进道德是不允许的。很容易看到如何使这一要求与习惯法相一致。但是，几乎不可想像的是，这一管辖权（司法权）会自发地延伸到包括对动物的保护（通常被认为是一种不可实行的道德之类的事）。然而，在这一领域内同意成文法，就可能为守夜人国家的理论提出一些可怕的问题。在诺齐克那里，不清楚的是，在如何对待动物上的限制是不是属于可实行的道德的一部分。

III

仅仅断言个人为了保护自己有权反对国家潜在的非道德的入侵是不够的。我们必须知道权利意味着什么，它们的哪种形式能更好地取得对个人主义的智力辩护。只要通过要求国家避开所有侵害行为（越界行为）就能充分保护权利，这种说法并不符合实际，因为这一说法认为可以通过违反权利来取得对大量权利的保护。即便在一个有限的国家里，人们还是被要求征税，以用于一些保护性的服务（司法和警察），尽管在个人主义的无政府主义者看来，这是一种侵害活动。不过，一个几乎不变的观点是，如没有这种强制，每个人就更容易受到侵害。确实，在自由至上思想中，存在着这种引人注目的观点：权利受到侵害是可以接受的，如果这一侵害会带来对更多权利的保护的话。

诺齐克通过将作为绝对附带限制的权利理论与权利的功利主义的理论作一区别来处理这一问题。在后者看来，最低程度的权利侵害是在进入最终状态时确立的（这样，最终状态不是在传统的功利主义那里被享乐主义地界定的）。因此，不存在对权利侵害的绝对禁止，而只存在一种“违反某些人”的权利的要求（当这样做最小化了社会中的权利侵害的数量时）。在前者看来，越界行为是不允许的，因为这种行为包含了（至少）放弃人身自由。

从表面上看，功利主义的权利观似乎更有道理。虽然它是一种类似最终状态的学说，但它不要求从个人的偏好那里产生总计可测量的功利，因而摧毁了人的分离性。权利侵害的原理必然是这种行动会导致对权利的更多保护，而不是对权利的更多伤害。的确，人们从直觉上感到这一理论——将分量放到附带制约，即使这会导致一些灾难性的后果——是难以置信的。

但是，诺齐克并未采取权利的功利主义方法，而是选择了这样一个更危险的做法：“将权利的非侵害作为对行动的一种制约……而不把它建成一种要实现的最终状态”。对权利运作的功利主义的反对，在于它将一种掺假的成分引进了非本体论的自由主义。如果古典自由主义的国家提供作为一种公共产品的保护，它必须包含一种不合法的分配因素（强迫一些人为他人提供福利）。如果这是合法的，诺齐克问道，那么为什么它被局限于提供保护性的服务？为什么不能以相似的分配理由来提供福利？当然，这将我们带回到最先这一问题：一个类似国家的实体与权利侵害的一致性。

在分析诺齐克对这一问题的回答之前，有必要首先谈一下他的权利理论中的又一因素，这就是他把权利概念延伸到包括“程序性”权利。在传统的权利“消极”理论中，权利是每个人都享有的他人一方的克制。这些权利不会在个人一方产生一种积极行动，而只是一种来自权利废除的节制。正如我们看到的，这就是使权利成为普遍和平等的东西，因为将积极的责任强加于个人之上会产生一种权利的不平等分配。但诺齐克声称，人们不仅需要克制，而且还需要程序权利，以受到可靠的、值得信赖的程序的公正对待：“……每个人都有这样一种权利：让风险最小、人所共知的确定有罪的程序来确定其有罪。”的确，诺齐克的使国家合法化的观点之一，恰恰在于一种永恒的自然状态是由不可靠的保护程序产生的。从这里看来可以引申出，每个人不仅需要克制，而且还需要他人以保护性服务形式出现的积极行动。如果这些是真正的权利的话，那么强迫行使这些权利就是合法的。

确实，所有通常的消极权利理论家都面临了这一难题。如果他们以这一理由——福利权利要求积极行动因而不能被普遍化——在消极权利和福利权利之间作一个范畴区分的话，那么这一理由将不复存在（如果能指出——显然是可以做到的——对消极权利的保护需要国家采取积极行动的话）。的确，可以想像在某些事件中（如在一个经过战争蹂躏的富国），提供福利权利或许要比提供保护性服务更可行。因此，如果一个人打算使用康德的“应当意味着能够”这一观点（正如莫里斯·克兰斯通所做的那样），那么在这些状况中人们需要福利甚于需要保护便是顺理成章的了。

这样看来，仅在逻辑上无可辩驳的消极权利观点只是一种个人主义的无政府主义者的观点——他声称市场将在没有再分配或强制的情况下提供保护性服务。正是这一点，诺齐克才试图加以驳斥，因为他认为，权利在没有类似国家这样的实体的情况下永远是不牢靠的。

IV

诺齐克试图加以驳斥的无政府主义者的观点，最终建立在一种法和国家的根本区别之上。在个人至上的无政府那里，取消国家的观点不是基于人性的一种变化，人们因而无需规则或强制就能进行合作；也不在于这一观点预先假设普遍的稀缺会消除，因而无需对财产权作一严格的规定。法（作为对行为的指导和一种具预见性的保护者）是与国家的概念相联的。正是国家（一种具有垄断力量的机构）才被看作是自发出现（如果人们彼此和平相处的话）的合作形式的一种外在障碍。保护性服务很容易产生市场，就像其他任何人们所需的商业活动很容易产生市场一样。此外，自然法（建立在道德之上）和成文法在法理学上的一个人们熟悉的区别受到了个人至上的无政府主义者的严肃诘问，至少国家的成文法是否可被称为唯一真正的法。

诺齐克在某些场合看来是认识到了这一区分，但他的大多数观点都认为若没有国家，一种法律秩序是不可能的。虽然自然状态是一种洛克式的道德秩序，但这不是一种适当的法律秩序。他想表明一个国家将在不违反洛克式的自然状态的道德的情况下出现。一些典型的国家特征将包括领土完整、一种制定“公”法的体制、集权的机构和禁止私人行使正义规则。

最令人瞩目的事实是诺齐克接受了这种对国家的通常定义，其中至关重要的是最后这些特征（以及一种集权的和统一的司法体系）。但是，如果政治哲学受到道德哲学的局限和抑制，那么又怎么能使这样一个被如此描述的国家与附带制约相一致呢？当然，他的国家的存在导致了两方面的权利侵害，局限在道德规则内的个人被剥夺了通过市场向自己提供保护的权利，提供作为一种公共利益的国家服务（虽然这需要一些资格，见下面）涉及了分配问题。

诺齐克试图表明，所有这些都天才地使用“看不见的手”对社会机构的出现所作的解释合法化了。如果能表明国家是无意产生的（就像习惯法和货币一样），那么就不存在什么可以侵害的权利。这里的结果与一致同意的契约有相同的道德特征。

程序的细节是人所共知的，可以作一简单的勾画。从一种以互相竞争的保护性机构（人们可以自由加入和离开）为特征的自然状态出发，诺齐克设想出玩一种自然的或事实上的垄断——占统治地位的保护性机构Dominant Protective Agency（DPA）。DPA被说成是一种自发过程而非武力的结果。当它不准其他一些保护性机构对待它的一些有争议的顾客时，它就成了一个最最小的国家。不过，DPA并不声称对这些机构之间的纠纷作出判决。

请注意，在那里，DPA并不要求任何超越个人在道德法之下拥有的权利之上的权利。DPA只是因为保护性服务的特殊性作为一种自然的垄断而出现的：“不存在DPA声称唯有它才拥有的权利。”最最小国家通过为那些本来不加入一些保护性机构的人提供“免费”保护而成了最小国家。这些保护性机构因其行使正义权利的明显丧失而受到补偿。事实上，防卫并不是以零价格提供的，正如通常的公共产品不是无偿提供的那样，补偿是以这一形式——“足以补偿因受禁而丧失权利的人的数量减去受禁团体本来可能造成的代价——进行的，如果补偿不赞成受禁的话”。如果保护是“免费”提供的，那么它就会产生“搭便车者”问题。这些搭便车者会达到这一比例，以至使通过征税来资助这些服务成为必要。当然，对诺齐克的无政府主义批评声称，不管怎样，这种情况都会发生。

最小国家只不过是古典自由理论的守夜人国家而已，它不能超越其唯一合法提供保护性服务的功能。此外，诺齐克在一段缺乏说服力的文字中，认为“最最小国家的运作者在道德上不得不产生最小国家”。

在国家不要求个人掌握的权利总量之外的东西的情况下，怎样以这种方式来解释一个国家呢？为了回答这一问题，诺齐克广泛地运用了两个概念：危险和补偿。正是在这里，他招致了个人至上的无政府主义者的严厉抨击。

诺齐克的观点是，在保护性服务的一个自由市场中，个人会面临一些来自令人可疑的防卫机构的危险性活动。正如我们看到的，他认为人民应当有一种公正和可靠的程序性“权利”。现在，危险本身必须是一种主观的东西。“厌恶危险”因人而异，就像在保险市场上可以看到的。但诺齐克将“害怕”这一心理事实融入了一种个人的危险之中，这就使得危险变得更具主观性了。正是因为这一点，诺齐克才主张“禁止”某些个体（即保护性机构）确实有权进行的危险性活动是合法的。不过，只有对那些其权利因而受到伤害的人进行补偿（这一补偿应足以恢复到其受到禁止之前的状况）才是合法的。

无政府主义者反对这一观点。其典型的论点是，危险在数量上是不可衡量的，这是使受惩罚的人回到其原来的状况这一规定所需要的。当然，这一点是确凿无疑的——国家的确禁止某种形式的危险性活动，但这样做的理由通常是无情的功利主义。此外，个人至上的无政府主义者坚持认为，危险事实上是取消不了的。通过竞争而不是允许一个垄断机构来为自己决定什么是危险性活动和什么不是危险性活动，能更好地防止危险。难道国家本身的存在不就是一个巨大的危险吗？

补偿概念本身面临了同样的批评。这里的要点是，补偿原则隐含的“价格”在市场决定本身之前是不可能知道的。当然一个个人至上的无政府主义者从不接受对剥夺其自己权利的补偿。还可以注意的是，存在着一种家长式统治的因素，在这种因素中，补偿是以“仁慈”而不是以现金支付的——这是古典自由主义对现代福利服务的一种最通常的批评。

诺齐克对最小国家的引申和描述的一个最显著的特征是它的权力。尽管作者坚持它是由一只“看不见的手”的过程产生的，但是它给人的印象是“权利”随力量状况而来。诺齐克写道：“虽然占统治地位的机构不声称垄断，但它确实根据其权力占有了一种独一无二的位置。它（也仅仅是它本身）对他人的正义程序施加禁令，只要它认为是合适的。”更有甚者：“作为一个最有权势的原则的运用者（它赋予每个人正确运用原则的权利）它行使自己认为是正确的，来自内在的意志。”对于这些具有明显霍布斯口味的观点，诺齐克认为，最小国家的官员——作为一种道德要求——会对各保护性机构提供补偿。这一观点听起来——说得轻一些——颇费猜疑。此外，如果最小国家坚持运用权力来反对一些对立的机构，那么有什么样的东西能保证对那些自由至上的道德分配给它的这些任务持克制态度？它只是受道德义务的约束防止越界，还是存在着一些防止此类事情发生的机制？

这就是使诺齐克的最小国家与传统的守夜人国家哲学大相径庭的东西。在后者那里有一种对规则和宪法保护机制的迷恋。古典自由主义者对联邦主义的设置、分权和司法审查的由衷赞美，意味着对任何形式的集权感到悲观。不过，正如罗依·切尔兹精明地观察到的，诺齐克的最小国家是一个摆脱人们熟悉的宪法制约的私人公司，在那里，法律和国家的区别是重要的。如果存在着一种不受无常的政治权威约束的法

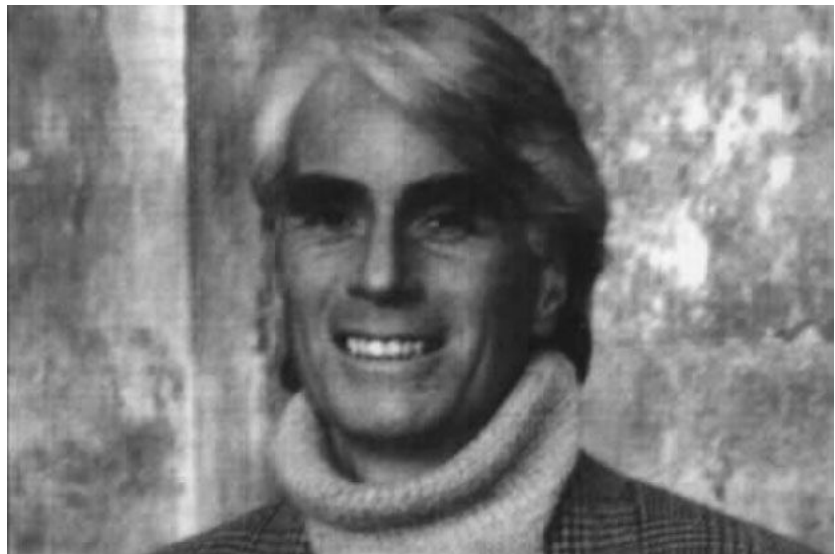
源的话，那么国家才真正受到了制约。来自这一法源的规则必须以一种诺齐克对人类机构的说明所不包括的方式被公民“内在化”。这样，宪法约束可以以一种自发的方式出现就并非不可想像了，尽管诺齐克把“看不见的手”的运作局限于国家的出现。

诺齐克的理论完全是假设性的，据认为，国家以那种方式出现在理论上是可能的。来自诺齐克的自然状况的另一种景象在什么状况下是完全可能的呢？一种可能是，DPA本身是不稳定的。诺齐克式过程的内在逻辑意味着成为一个保护性机构的吸引力大到足以威胁最小国家的生存。诺齐克很敏锐地指出，虽然不会无偿地对每个人提供保护，但补偿的代价会不可避免地提高DPA服务的最初购买者的额外费用，从而危及其经济生存。

考虑到个人至上的无政府主义者永远不会接受这一事实——国家在不侵害权利的情况下不能生存，国家永远是企图和设计的产物，而不是看不见的手的过程的产物——通过运用诺齐克自己的权利的功利主义理论来表明一个有限的守夜人国家的优点，这种做法似乎更有道理。尽管这么做仍然保留了作为附带性限制的权利这一概念，但这么做接受了人类社会一个几乎无可置疑的事实——如果要维持社会合作的条件，权利有时就不得不遭到侵犯。这种方法尤其与“灾难”性事件有关（《无政府、国家和乌托邦》一书的后半部分对此作了详细探讨），在这些事件中，生存本身取决于一些权利的减少。当然，这会涉及一些再分配，但很难看到甚至一种作为绝对附带制约的权利理论怎样才能避免这一点，如果一个国家是以诺齐克描述的方式建立起来的话。

那种认为不存在为什么不把再分配扩大到其他领域的理由的观点，是站不住脚的。如果保护的强制性本质因防止了权利进一步受到伤害而被证明是有理的话，那么将国家局限于此的宪法规则就可以建立起来。当然，这不会使个人至上的无政府主义者感到满意，因为他公理式地假设，权利哪怕是最轻微地被缩小也是非法的。诺齐克为什么最终驳斥这一方法，其理由可追溯到他的非本体论的道德——这种道德以最纯粹的形式使个人成为唯一掌握自己命运的人，不管这种命运是什么。但是，一旦建立在这种道德之上的权利理论与（或多或少）通常的国家理论相结合，就产生了一个无法解决的问题。

V



Robert Nozick

诺齐克力图建立一种非本体论的自由主义，这一工程的大部分涉及驳斥社会主义的主张。最小国家局限于为保护作为权利享有者的个人而执行规则，以比如保证福利标准或在收入的“自然”所有者之外进行收入再分配的方式超越这种局限，必须加以禁止。为什么要这样做？什么是“所有制”的本质？“社会正义”学说一直遭到古典自由主义者的反对。一般来说，这一观点来自正统市场经济学的效率标准，它最终是功利主义的。社会正义理论（不管是马克思主义式的、社会主义式的还是罗尔斯式的）在生产和分配之间预先假设了一种与传统的新古典经济学相悖的区别。支付（或再分配）给生产要素的收入（比如劳工的薪水、资本的利息、土地的地租）只不过是代表了保持这些要素最佳使用所需的東西罢了，不存在根据一些外在

的标准——如美德、需要或绝对平等——来进行再分配的现存的“社会馅饼”。任何这样做的企图最终必然歪曲市场经济的信号过程，从而妨碍取得经济的最佳化。

尽管这一批判建立在方法论自由主义这一前提之上，但它事实上是一种最终状况学说。一种假设的最佳化是预先设定的，实现这一最佳化的一些至关重要的机制，是从人们通常接受的人类行为原则那里推导出来的。它的价值——从功利意义上说——来自它优于那些达不到最大生产可能的终结状态。这一点甚至对新古典正统经济学的奥地利变种来说也是如此。尽管这里的这一想法——把经济行为看作是取得一种完美均衡的终结状态——受到了驳斥，以有助于市场过程，但是，规范的含义则完全是功利主义的。从生产意义上说，市场优于我们所知的其他任何选择。毕竟，如果不在资本主义的结果和社会主义的结果或终结状态之间作一比较，那么著名的“计算的辩论”还有什么内容呢？

再者，虽然财产私有制概念对于理解市场合作过程来说是至关重要的，但是不存在一种私有财产的道德理论，私人占有对经济过程而不是对一个有价值的存在自身（即对一个冒风险者和功利承担者而非一个权利占有者）来说是至关重要的。

甚至是哈耶克的经济哲学（它是这一观点的最富才华的表述）也未提出除了作为利益最大化者之外的有关人的概念，因此他的评论在市场边际生产率理论中是唯一对合法收入的解释，因为“物质奖励被用来作为一种对某一人对其同伴的特别服务所具有的价值的回报”。社会正义的道德问题因否定口头正义对任何结果的适用性而得以解决（或被丢在一边）。人们不驳斥社会正义的要求，它们被假设在用语上是不可接受的，没有任何意义。因此，哈耶克把社会正义作为一种“海市蜃楼”而不予考虑。

虽然这一点作为一种完整的自由至上道德理论是不够的，但哈耶克确实找到了个人主义的正义理论的主要特征。这就是这一概念描述了那些指示媒介之间互相行动的公正法则，正是这些程序性法则使国家的强制成为合法。

这些问题的难点和对社会正义的类似反驳，同功利主义自身的一些人们熟悉的困难是联系在一起的。尤其重要的是这一事实——如果功利主义的个人主义政治经济确实依赖于一些终结状态概念的话，那么市场的终结状态为什么比起一些社会正义的选择来在道德上更令人向往呢（当然，这一批评与哈耶克无关）？但是除此之外，还有一个辨认产权最初的正义名分问题，这是布坎南提出的一个问题，如果说他并未给予令人满意的答复的话。比如，财产权应当允许绝对的土地所有权吗？由于土地或多或少在固定地向幸运的所有者提供“地租”，这样做合法吗？这一点很重要，因为一些新古典经济学家认为，由于“地租”因素，因此可以在不影响效率的情况下对土地价值的增长征税。此外，还有被声称是可以接受的程序性正义的规则问题以及对此的证实。

在最后这一点上，为了与布坎南作一比较，先谈一下诺齐克的观点是值得的。诺齐克的理论是一种反对用外在的道德用语来评估结果的过程或程序理论，布坎南的理论也是如此。但是，所有的诺齐克式过程都面对着一种自由至上道德提供的制约，因而正义原则不受人的偏好的约束。而在布坎南那里（正如我们已经看到的），制约来自霍布斯式的自然状态下的人们的一致意见。因此，它是过程道德的一种最纯粹的例子——尽管它是否与自由主义相一致是另一个问题。诺齐克为程序性规则提供了一种可供选择的理由了吗？

在诺齐克的正义理论中，他完全接受了以上古典自由主义观点的含义，但他力图将这些观点置于一种更有连贯性的道德学说之上。它是围绕着这一思想——把共同体财富当作一种脱离其自然占有者的“集体财产”——建立起来的，这种想法旨在摧毁对人的自主性（来自非本体论的自由主义）来说至关重要的人的“分离性”。他认为，不存在“从天上掉下来的”不期而获的东西，只存在“进入早已依附于对这些东西享有权利的人的世界的”东西。就道德而言，一个人已不可分解地与他合法获得的财产联系在一起。把这种财产当作一些集体财产的一部分来加以再分配，就是利用这个人来达到他人的目的。

指出诺齐克这一观点的特征的一个方法，是将它与约翰·罗尔斯的观点作一简单对照。罗尔斯的作为公正的正义的理论遭到了持久的批评，原因恰恰在于它把应当是个人占有的财产集体化了。人们注意到，罗尔斯不仅把有形资产（以可销售的物品的形式出现）当作一种适合于再分配的公共财产或遗产，而且把人的自然能力也当作了这种财产。他写道：

差异原则事实上代表了一种把自然能力当作公共财产进行分配，并分享这种分配（不管它以什么形式出现）好处的一致意见。

表面读来，再也没有比这与非本体论的自由主义之间更大的反差了。

但奇妙的是，在诺齐克和罗尔斯的形而上学之间存在着某种密切的关系。两者在本质上都是非本体论的个人主义者和康德派。罗尔斯激烈地抨击功利主义，恰恰是因为它把个人偏好集结到了一些集体之中。

他像其他任何自由的新古典经济学家一样，对试图比较和增加个人的功利持批评态度。不仅如此，罗尔斯至少在原则上是个过程理论家，他的社会契约的道德背景迫使一个在无知的面纱被撩起后接受一种社会过程的结果，不管是什么样的结果。

为什么罗尔斯看上去能将其集体主义的观点与显然的个人主义的非本体论相联呢？其原因在于他对“自我”的令人好奇的观点。罗尔斯并不认为人是其自然能力的占有者（在下一章里我们将看到，“自我所有制”概念对无政府 - 资本主义来说是如何重要），对这些能力的分配被理解为似乎它是一些偶然过程或随手摸彩的结果，这种分配本质上是武断的。因此，罗尔斯能够指出：“基本结构可以加以安排，以使这些偶然性有利于不幸的人的利益。”这就是罗尔斯这一断言的基础。没有人“应当得到”在社会秩序中的最终位置，因为一些由惯常的道德评价的特殊能力（由于功过产生的本质）并不是一种固有的“自我”的一部分，它们只不过是偶然的。

正是这一人的概念，才使诺齐克下苦功加以驳斥的。因为，如果它是对机构的一个正确说明，那么一种个人主义的市场收入分配的正义就会破灭，几乎任何一种集体主义的形式都会冒充一种伪装的个人主义。诺齐克敏锐地指出，入及其特征之间的这种区别是不可想像的，因为如果抹去人类个性的一些令人最熟悉的特征，并将这些特征归入偶然因素，那么我们实际上就消灭了一个人，自我也被削减成了一个空壳。他极有说服力地写道：

这一差别是如此紧迫，以致是否存在着一个有关人的前后一致的概念还是一个悬而未决的问题。为什么要向我们这些各具特征的人高呼（只有）我们自身内的这种纯粹的人才不被认为是手段，这一点仍不清楚。

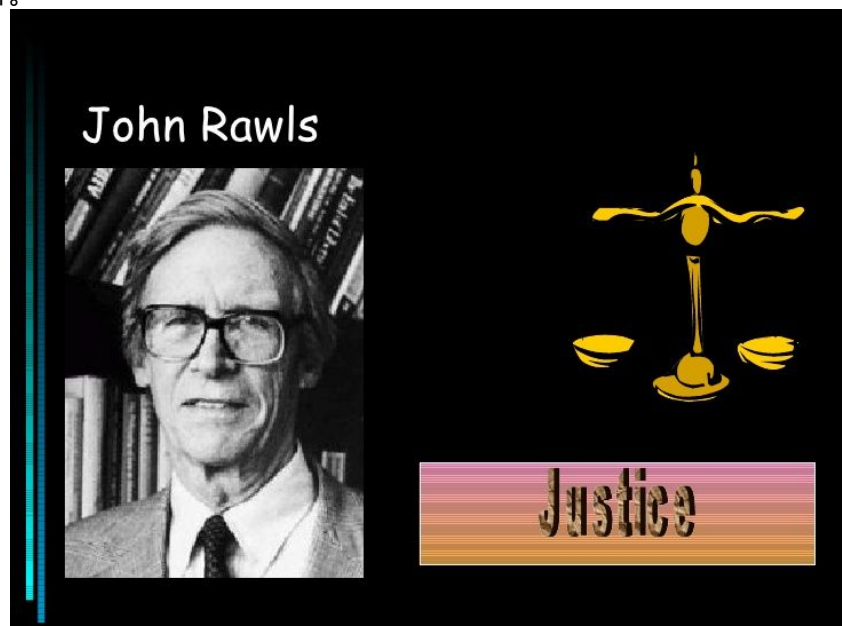
罗尔斯的自我概念对一种个人主义的正义概念来说是不充分的，因为它撤去了这种概念所需的权利的基础。如果“我不能占有甚至我自己的自然才能，那么‘社会’也会对这些才能作再分配。”诺齐克虽然没有明确地采用这一观点——自我所有权这一概念决定了与财产相关的所有合法性问题——但他的权利理论接近这一点。

诺齐克的正义权利理论取决于历时原则和他所称之的“共时原则”之间的区别，前者将财产占有的合法性与一种具体的分配如何出现联系在一起：

.....当一个人通过正义原则或通过修正非正义的原则取得或转移他所享有的财产时，那么他的占有物是正义的.....如果每个人的占有物都是正义的，那么所有占有物的分配都是正义的。

后者将人们的注意力转移到了对现存经济安排的评价上：

.....正义的共时原则认为，分配的正义是由怎样分配东西所决定的（谁有什么），正如它是由一些正义分配的结构性原则来评价的一样。



John Rawls 《A Theory of Justice》

共时性原则事实上是终结状态原则，它们留意一些社会和经济结果的一些固有特征，而不是留意结果得以产生的过程。诺齐克对终结状态原则与定型原则之间作了进一步的区分：“……如果分配原则具体指出区分因自然层面、自然层面的分量或自然层面的词汇排列而已，那么分配原则就定型了。”定型原则是一种亚历史原则、如果一个社会旨在指出收入的分配应当找出功过，那么人们就会采用一个建立在以往产生功过之上的类型。有必要指出的是，当一些自由的新古典经济学家以收入分配反映了边际生产率为理由，（从道德上）来证明现有的收入分配有理时，他们同时也在表达一种定型原则。还存在着收入的其他来源（加显然不反映边际生产率，但对自由至上论者来说同样可以接受的遗产、馈赠）。这样，如果一个自由主义者只是在边际生产率之上来证实收入分配理论的话，那他将是愚蠢的。

诺齐克自己的理论是一种历时的、非定型的理论。如果分配是通过公正获取（即通过一个人自己的劳动生产率或在不使用欺诈和暴力情况下开发以前无人占有的资源，或通过自愿的馈赠和送礼）而产生的，那么这种分配就是正义的。矫正原则认为，正义需要矫正以往非正义的获取。如果个人行动是正义的，那么来自自由这些规则控制的过程的收入和财产不管怎么扩散都是正义的。这一点与诺齐克的非本体论自由主义是一脉相承的：只有人才能受到表扬或指责，“结果”不是人，它只不过是作为人的行动的一种无意结果而发生的。

顺理成章的是，诺齐克可以接受罗尔斯对作为可能的奖励基础的个人功过的拒绝，但这并不意味着不存在对产品或自然财富的权利，人们对它们的权利来自他们作为“分离”的力量的权利。

这一观点在这里是对“可据以推定”的假设（这一假设对有关社会非正义的理论讨论来说是共同的）提出来的。它认为，所有对最初假设的平等的偏离必须通过某些外在标准（即必须对每一不平等有某种说法）来加以证实。用罗尔斯的话来说：“所有的社会价值——自由、机会、收入、财富和自尊的基础——将被平等地分配，除非一种不平等的分配对每个人都有好处。”尽管应当注意到，假设推定的观点并不必然产生平等的结果，因为可以为一些巨大的差异制造理由（罗尔斯的学说就是这样）。

但是，自由至上论者问道：为什么会存在一个有利于平等的预先假设呢？在权利理论中，事情仅仅是刚好发生。除了非本体论道德规定的个人权利，并不存在有利于任何特殊分配的预先假设。

再者，权利理论针对的是预先假设的社会正义理论（这一理论确实同意把功过作为评估收入的标准）。摇滚乐歌手可能不值得挣那么多钱，投机商可能不值得挣那么多利润，恶棍可能不值得有那么多遗产，因为所有这些人都不具道德上的“美德”——他们的所得显然大大超过了他们的付出。但是，他们拥有对这些利润和遗产的权利，人们有权与歌星和投机商做交易，遗产的合法性是一个人给予权的一种功能，而不是接受者的“道德”状况。

但是，表明权利程序本身的合法性这一问题依然存在。说对某一物（不管是什么样的东西）的占有为合法是不够的，因为这涉及规则自身的有效性问题。标准的诺齐克的批评在于，他并没有为这些据说人们拥有的权利提供一种持久的赞同意见。他确实漂亮地揭示了终结状态平等的分配的不稳定性。他说道，任何冻结收入和财富的“理想”扩散的努力需要不断地干预自由，因为人们交换的自然倾向是难以遏止的。尽管这话具有说服力，但它们仍然是对反自由至上的分配理论的消极批评，而不是权利理论的必需品的积极展示。

诺齐克的正义产权理论的基础是洛克式的获取理论的翻版。作为我个体的所有者，我有权将我的劳动与以前本人占有的自然物体结合起来，有权利与（他人）自主地转移和交换我合法获得的东西。不过，这里没有提出一种成熟的自我所有制学说，因为诺齐克认为存在着一些对积累的严格限定，这些限定是在一种无约束的自我所有制学说中得不到的。

诺齐克通过一些有趣的例子注意到，洛克的“混合劳动”学说作为一种正义性获取的标准，存在着一些难题。如果我用篱笆把一块地圈起来，难道我就马上拥有这一块被圈起来的土地？如果我将一罐番茄酱倒入海里，“我因而就占有了海或我愚蠢地浪费了我的番茄酱？”不过，看来无需进一步证明就可以接受这一点——混合劳动“并不对所有制确立一种显而易见的要求”（显而易见是因为伴随任何所有制的资格）。推测起来，权利必须来自人的非本体论概念，因为一个人若不被允许占有他以劳动将某些从自然状态下改造过来的东西，其劳动（即他本人）就受到了他人的控制（假设改造的东西必须由一些人占用）。事实上，诺齐克对一种本来合法的（即不是来自暴力或欺诈）权力的制约的兴趣，要高于建立一种财产所有权的劳动理论的兴趣。

根本的原则在于他人的权利不能因任何占用行为而受到侵害，因此，其含义就是这些权利有可能受到明显的暴力或欺诈行为的侵犯。占有的权利受到了“洛克式”附带条件的较不严格的翻版的制约。洛克认为，占有应当受到（其他姑且不论）这一条件（即应当留给他人“足够的和好的”占有的东西）的制约。这

对一种自由至上的政治哲学来说太严格了，因为它意味着差不多所有的占有稀缺资源的行动（尤其是与土地有关的行动）都会使侵犯权利成为必要。如果每个人对先前没有占用的东西具有平等的权利，那么当占有不受制约时，这样的平等就不能得到。这一问题当它与后人（他们可能发现自己诞生在一个没有任何东西可以占用的世界里）的权利联系起来时，就变得更加严重了。

为了避免这种情况，诺齐克重新解释了洛克的附带条件，指出占有行动不能使他人的境况变得更糟。存在着一条“底线”，超越了这条底线，进一步的获取就变得非法了。这样，即使（比如）一些人合法地获得了所有可得到的土地，并不留一点给他人，也不必然使他人的境况变得更糟，因为他们可能从私人所有制中获得更高的生产率。人们最初的平等占有权看来会受到侵害，但实际上他们得到了补偿。事实上，补偿原则作为一种使看来非法的获取变得合法化的一般性条款在发挥作用：“一些其占有本来会伤害附带条件的人可以占有，倘若他对他人作了补偿，以至他们的境况不因此而变糟的话。”诺齐克头脑中想到的是“灾难”（一些可能会发生、然而又与权利规则相一致的灾难性结果）问题。

建立一些假设的境况（它将突破洛克附带条件的诺齐克式翻版）是可能的。对自由至上论者来说，他们喜爱的一个例子是一个人受到他人（这些人合法地买进足够的土地，以防止他自由行动）围困的可能性。在这一例子中，灾难是通过一种合法交换的过程发生的，但洛克式的附带条件就像运用于最初的占有一样，同样运用于这种状况。

诺齐克深入探讨的一些例子与最初占有有关。他头脑中的这一类东西是占有某一地区所有的水供应（哈耶克用这一例子来解释合法的政府干预）：“这样，一个人不会占有沙漠中唯一的一个水洞，并任意要价。”这种结果在一个完美的竞争性市场（在那里，价格与边际开支相等）中也会出现，如果所有的水洞突然都干涸了。这种现象确实将人置于底线之下，因为他们的状况的确因水供应的垄断而恶化了。

诸如此类的例子与其他类型的自然垄断形成了鲜明的对照。如果一个人将可得到的自然物质混合起来，生产了一种治疗绝症的药，那么他就可以随心所欲地叫价。人们也不会因他的行为而处在一个更糟的状况中，因为他人也仍然可以作类似的发明。当然，如果这个人占有了所有必需的物质，那么情况就大不一样了。

应当注意到，在这些例子中，诺齐克坚持他未滑向一种终结状态的分析。他并不因产生了一些不理想的结果而对一些本来是合法的程序加以限制，而是重新定义坚持权利的方式。要反对的不是处于垄断价格的水的最终状况，而是（在他人不可能获得必需品的情况下）一个人占有对他人生存必需的东西的权利。虽然终结状态与过程之间在这一点上的区分危险地接近于无差别的区分。

在《无政府、国家和乌托邦》一书的其他地方，还潜伏着对程序安排的另一制约，这种制约适用于交换而不是获取，它就是诺齐克所荒唐主张的禁止“非生产性交易”。说他荒唐，是因为“非生产性交易”这一概念看来是自相矛盾的。当然，一项自愿的交易肯定是生产性的。大量的讨论与讹诈问题有关：“虽然人们看重一个敲诈者保持缄默，并为此付出代价，但是，他的沉默不是一种生产性活动。如果敲诈者根本不存在，他的受害者本来要好过得多……”他指出，这意味着敲诈性契约是侵犯权利的，应当加以禁止（虽然他并未向敲诈者建议一种复杂的补偿形式）。

事实上，极端的自由至上论者的确认为，从严格意义上讲，敲诈性契约在法律上是可以实行的。他们毫不犹豫地同意敲诈是“不道德的”，但是他们敏锐地对道德（我们应当怎样活着，而非怎样被迫活着）与正义的规则（它们能够而且必须得到实行）作了区别。他们认为，如果敲诈者合法地取得其信息，那么支付其沉默就是一种生产性交易，因为比起将这令人不快的消息传播出去，受害者要好过得多。（顺便说一下，这种做法比起传播流言蜚语者使其受害人毫无选择，不是显得敲诈者更有德行吗？）必须强调，在一个自由至上社会里，如果敲诈者在达成契约后又翻脸要求更多的钱，那么他就破坏了契约。如果他打破沉默，就可以告他。

这个问题与由一些假设的（也许是真的）灾难引起的问题一起，向一种纯权利理论提出了难题。它可能产生一些反直觉的结果。严谨的理性主义的自由至上论者对可能的灾难性后果是问心无愧的（至少在智力上是问心无愧的）。人们通常声称保险市场和特别设计的契约会照顾到一些不可能的灾难。这一观点在于，生命不管怎样最终是桩危险的业务。从可能的灾难中产生的危险要比从授权一个国家禁止任何自主交易或将占有合法化产生的危险来得小。墨利·罗斯巴德建议那些受到有敌对情绪的地主包围的人“尽快去发现一些朋友，或至少收买一些同盟者”。

令人更感兴趣的是奥地利经济学家伊斯雷尔·柯兹纳对诺齐克的获取的约束提出的批评。他认为，对人们能发现的东西（即在他人有同样的权利发现一些有价值的东西的基础上）加以制约会产生误导，因为正是发现本身这一行动产生了有价值的东西。正是发现者对价值所具有的洞察力，才使得某一东西实际存

在。如果我们承认一种未被发现的物质对那些不认识它的人来说并不（在相对意义上）存在，那么，诺齐克的关心就失去了它的正当理由。对一些不存在的东西不可能有什么权利可言，即使一个人的确占有供应一种有价值的东西或物质，他也没有侵犯一些可能发现这一东西但对此全然无知的他人的权利。

甚至在一个有关水洞（以及与此相联的获取）的“令人棘手”的事例中，何兹纳也坚持认为，第一个发现水洞的人很好地展现了他那种企业家的机灵性，其他人本来也可以察觉这一状况的重要性，因此很难想像这一行动违反了诺齐克的正义法则。尽管柯兹纳急急忙忙增加了这些，但“不管人们（在正义占有者一方）会求诸什么样的其他的道德结构来批评一种自私的行为，尤其是在对生命造成威胁的状况下批评这一行为”，正义法则依然故我。柯兹纳分析的含义是，诺齐克在试图使自己免受人们熟悉的一种反市场的、严谨的正义道德规则理论批评时碰到了难题。当然，这是诺齐克必须给予回答的，如果考虑到他的非本体论的道德本体论的话。

诺齐克假设，他关心的要加以防范的灾难在市场社会里是不可能发生的（也不会通过交易或占有过程发生），但是这一假设与其他一些自由至上论者觉得需要的一种适应这些灾难的自由理论不同。这是一种根据个人的“行动自由”来描述一个自由社会的理论，而不是一种其中自由是根据获取财产的权利（只受可执行的正义规则的约束）来界定的理论。后者是一种完全依赖自我所有制学说的理论。在诺齐克看来，问题在于，在个人一边积累财产的自由会禁止他人行动的自由。因此，他关注于重建洛克的附带条件，且使其有用，并建议其他一些限制来制约一个人用他的“权利”可能做的事情（尽管应当注意到，诺齐克并不接受自愿的奴役性契约的合法性）。不过，这一点倒是确凿无疑的——如果诺齐克想维持一种行动自由的学说，那么他需要对他的正义的权利理论加上一个道德框架。因为问题在于，如果他将一个自由社会中的书完全建立在简单的正义的程序规则之上，那么就可能产生一些其本身对自由来说是有害的结果。

在结束探讨诺齐克的正义的权利理论之前，有必要指出矫正规则，因为这也并非不无困难。就其最简单的形式来说，它意味着强制性机构矫正以往非正义地获取财产是合法的。因此，它完全是一种“往后看”的概念（正如正义的权利理论中包括的所有规则一样），这样，社会功利不再有影响在矫正规则下判决所有权的问题。这作为一种理论，不管具有什么样的优点，很显然，作为一种为社会实践所作的建议，这种严格的非本体论观点给我们带来了极大的难题。

如果当前的占有是正义的话，那么它必须是来自正当的占用、送礼或交易，但在运用矫正规则方面我们要向后退多远？事实上，人们要求我们将社会发展的胶卷往后倒，并定格在据称不正义发生的点上。A先生的土地可能在300年前被B先生不正义地夺了过去，B先生的子孙又开发了这块土地。因此，我们有义务对A先生的子孙进行赔偿。但赔偿多少？可以假设的是，A先生的子孙有资格保留他们对最初占有所附加的那点价值。然而，这不仅难以计算，而且A先生的子孙可能会说最初的非法获取已剥夺了他们开发这块土地的权利，因此他们事实上有资格享有一些（如果不是全部的话）不管怎样附加的价值，这些问题可能是无止境的。

很显然，主要的难点之一是指出以往非正义的受害者。一个简单的方法是，限制将这些规则运用到那些实际上能追溯到认领非正义的有名有姓的受害者的人身上，但这可能限制矫正那些发生在两三代人之前的非正义。不过，当代的争论是，一个群体的人（在美国通常是黑人和印第安人）是否有资格因以往的非正义而受到补偿（甚至是赔偿）？但这一方法在自由主义面前已不复存在，因为它把“虚构的实体”（不是一个个人）作为权利和责任的对象。就其当代的集体主义形式而言，它也涉及了大量的非正义，因为它“惩罚”人民，特别是白人，叫他们对他们可能不承担责任的行为付出代价。

但自相矛盾的是，当诺齐克在讨论矫正原则的复杂性时，他事实上承认了这种事（尽管他否认它涉及了矫正）。他认为，社会中那些境遇较糟的群体很可能是以往非正义受害者的后代，而那些境遇较好的群体则很可能是那些从非正义中得利的人的后代。因此，“指导矫正非正义的大致的规则指南是：把社会组织起来，以最大限度地提高社会中不管哪个最终其境遇变得糟糕的集团的地位”。事实上，有人也建议把罗尔斯的“差异原则”作为一揽子解决矫正问题的方案加以运用，国家较大的作用因而变得不可避免。

很显然，这一点的含义在诺齐克的最小国家的一般理论看来是令人警觉的。不过，指责诺齐克在这里前后不一，是吹毛求疵的，因为他对矫正原则的评论必然属猜测一类。问题可能永远不能解决，甚至在一个建立在正义的权利理论之上的社会里，除了对一些人实行非正义外，别无良策。（应当强调，诺齐克从事的是哲学探讨而非提供考虑其可行性的政治建议。）不过，这一问题确实揭示了一个隐藏在等待任何理性主义牌号的古典自由主义下的陷阱。反理性主义和准功利主义的自由传统（从休谟到斯密再到哈耶克），通过解释自由秩序的生存所需的条件而非关注个人权利的落脚点，尽可能地避免了这些问题。一种可行的自由秩序能容忍某种程度的混乱。

《无政府、国家和乌托邦》的内容要比国家理论和社会正义批判的内容丰富得多。自由至上论者尤其感兴趣的是对可能的乌托邦的思考。虽然我们不习惯把古典自由主义者当作乌托邦主义者，但这主要是因为以往的乌托邦理论的生存性一直是依赖于一些人性的变化，它们的经济药方通常包括一些对“自然法则”（经济理论属这一范畴）的蔑视。但一种纯个人主义社会的想法（它不主张消除贫困，消灭贪欲，并在地球上建造一个天堂）则充满了一种乌托邦式的基本色彩，要是世界上所有的共同体没有、也从不在纯粹的市场交易原则之上组织起来，那该多好啊。此外，那种社会可以以最低限度的强制组织起来的想法与所有乌托邦思考的基本延伸是不谋而合的，这一想法显而易见是旨在将行动的自由最大化。不过，使乌托邦个人主义别具特色的是，它抛弃了这一可笑的概念——免除对人类行为某些管制的必要性是完全可能的。这是自由至上论区分法和国家的核心所在。

诺齐克的乌托邦理论直接来自他的市场关系中立性这一想法，来自他的正义的程序理论。如果自由因交换关系而遭到几乎（我说“几乎”是因为在一些本来是合法的交换上存在着一些制约，正如我们看到的那样）毫无保留的剥夺，如果这些关系受到正义规则的保护，那么乌托邦就成了一种能产生任何社会形式的过程，我们就能从理论上交替进入社会主义、共产主义或任何其他形式的经济组织。这样，所谓乌托邦就是将这些东西作为终结状态强加在一些对此不乐意的个人身上。

顺便要注意的是，不管《无政府、国家和乌托邦》的反平等主义如何健全，这本书的逻辑除了能排斥一些使平等得以获得（如果能完全获得的话）的方法之外，都不能排斥平等本身。平等主义者常常理解不了的是，市场原则上有助于减少不平等。在瓦尔拉式的完美的竞争性均衡中，对每一要素支付的收入足以保持它进行生产。有人假设竞争横扫了纯“利润”（主要来自企业谋略），尽管资源占有的不平等毫无疑问会存在。由于不平等在一些有害于市场的条件（主要是由政府的干预造成的）下滋生蔓延，因此一项主要指向平等主义的政策应当——具有讽刺意味的是——排除这些干预。

新古典范式的奥地利变种对此所作的分析没什么不同。尽管它强调瓦尔拉模式的不真实，强调企业“利润”赋予体制动力这一前景的必要性，甚至证明自然性垄断的出现是合理的，但是，它对作为一个竞争过程的市场的描述强烈地意味着过度的“利润”一直在流失。然而，平等主义者假设了这样一种优先——政治方法能比市场更有效地产生平等。

对这一命题——市场在竞争的生活方式之间是中立的——的反对似乎更有道理，如果这种反对意见注重获取资源的不平等，而不是强调有人指称的来自交换过程的结果不平等的话。然而，不违犯诺齐克严谨的权利理论，就没有办法“矫正”对资源的获取，因为任何平等获取资源的想法必须包含把权利减少到一个人已经合法获得的遗赠，减少到选择一个人的所选，不管结果如何。

但是，诺齐克本人并未完全从功利主义的感染中摆脱出来。在讨论土地（一种对幸运的占有者提供“地租”收入的必然有限的资源）这一令人烦恼的问题中，他暗示，土地私有制有理的原因，在于这种体制比人们所知的一些其他选择能更有效地利用土地。无地的状况不会因他人的占有而“恶化”，因为私人企业有较高的生产率。

不过，自由思想中存在着这样一种传统（赫伯特·斯宾塞在其生涯中曾一度支持这种传统），这种传统认为，土地的最初占有的确剥夺了他人。尤其是后代的土地权，因此国家占有土地并将土地出租给公民是合法的。如果能指出来自土地所确的大量收入确实是经济上的地租，因而能对之征税而不影响生产率，那么诺齐克赞同无限制的土地私人所有制看来无论从权利还是从功利上来说就不那么安全了。土地所有制的合法性问题很可能在自由至上论思想的未来发展中会变得至关重要。

最后，应当对诺齐克自由至上主义的实质说几句话。市场中立性以及非本体论的超道德，使诺齐克的自由至上主义成了一种明显的程序自由主义。和布坎南一样，诺齐克的自由秩序是根据方法而非结果来界定的。不过，与布坎南不同，诺齐克的过程一直面对着一些附带制约（当然，布坎南式的自由社会也确实有约束的规则，但这些规则是来自一种并不面对道德制约的自然状态的一致同意），这既是其强点，也是其弱点的来源。其强点在于，他防止了自由至上主义瓦解成一种哈耶克式的反理性主义的保守主义，在这种保守主义中，我们的本能看来无力对演变的过程作一种理性的评价，或我们的本能被陷入一致同意的泥潭。

其弱点在于，权利得以构建的不安全基础，意味着有关权利的一些对立的观点看来同样似乎有理。例如，诺齐克提供的权利的一个可能的基础，是一个人必须有机会来“争取一种有意义的生活”。但是“有意

义”一词的含糊性当然鼓励了其他论者认为，对一些人而言，“真正有意义”的生活是得不到保证的，除非给予他们一些福利，否则他们的生活是毫无意义和质量下降的。但是，由于诺齐克的非本体论道德排斥了任何强制性福利的形式，“有意义”的标准看来对这一观点来说是多余的。确实，诺齐克的自由至上主义的力量看来是大量地来自其对集体主义观点犀利的反驳，而不是来自对一种成熟的个人主义的形而上的论证。

在本书看来，大多数对诺齐克的自由主义的有关批评，是来自自由主义者阵营内部。看看这一事实——诺齐克的学说禁止所有国家福利、再分配和征税，并使取消对毒品交易和（自愿的）性交易的限制成为必要——或许会令人吃惊。但是我们已经看到，他构建的最小国家是怎样没有满足个人至上的无政府主义者的（或无政府 - 资本主义者的）。

无政府 - 资本主义（这是在过去20年时间里随着智力的发达而建立起来的一种学说），既来源于功利主义的前提，也来源于自然权利的前提。但是，不管出自哪一来源，它预先假设，建构一种纯个人主义的社会秩序（在这一秩序中，没有哪一个机构有资格或以他人不能接受的方式授权进行行动）在理论上是可能的。换言之，国家是可以消亡的。我们已经看到诺齐克的基本问题是怎样试图作这一努力的——把接受一种传统的国家定义与一种对个人权利的自由至上论说明结合在一起。无政府 - 资本主义者断言，这在概念上是不可能的。个人不断地处在与国家的冲突之中，这恰恰是因为国家要求某些特殊的权威。

此外，在正统的古典自由主义背景下，无政府 - 资本主义者声称，一旦我们接受一个国家，在理论上就不存在国家可以被局限到只扮演一种传统的守夜人角色，特殊权威的特征在共同体中播下了非法权力的种子，它最终必然会演变成专制。成文宪法、法治、分权以及司法审查在今天被说成是软弱无力的，这恰恰是因为它们存在的理由（至少在现代世界）在于它们是国家本身的一种功能。

现在我们转向无政府 - 资本主义。

九、无政府 - 资本主义

I

古典自由主义和自由至上主义严格意义上的区别这一问题的提出，与对无政府 - 资本主义的分析无关。无政府 - 资本主义（以其最明显的方式）是从所有国家行动（在大多数事情上）的无效性和非道德性这一格言式的假设出发的。政府机构被认为是一种外来的强制力量，或是一种不仅有害于自由，而且在一种潜在的和谐社会秩序中对人类合作行动的毫无必要的设计。事实上，无政府主义的乌托邦是一个没有政治的世界，在那里，政治被理解作为一种最终以强制性的、无条件的决定（它将一些价值至少强加在一个共同体的部分成员之上）形式出现的过程。

说无政府主义者拒绝所有的权威，这一点一般来说是不确切的。一个始终如一的无政府主义者可以接受规则的强制性本质，这一本质在一些场合会阻止实现一些眼前的愿望。无政府主义者反对的是政治权威，这种政治权威意味着一个机构会脱离一种理性的道德而行事。这只不过是前面提到的法律与国家的区别的翻版而已。一个界定的社会必须有规则，这些规则能使人们对付不确定性、无知、稀缺、潜在的暴力这些人所共知的人类状况的特征。但是，需要一个垄断性的国家来强制实行这些规则（例如像诺齐克声称的那样）的想法，则遭到了无政府主义者的坚决反对。

这一点应当很清楚：我们正在谈论个人至上的无政府主义，这种无政府主义也以产权无政府主义或无政府 - 资本主义闻名。在人们熟悉的政治思想史中，无政府主义差不多一成不变地被描述成一种排斥财产私人占有权的集体主义学说。无政府的集体主义学说部分是一种几乎完全是根据压迫来描述国家，并想像一种乌托邦未来（在这种未来中，不仅“政治规则”会被取消，而且货币、财产和劳动分工都会被取消）的学说。这些都被看成是一些产生国家权力的起因。

集体主义的无政府的要求看来是荒谬的，这不仅仅在于财产的集体所有制的经历要求运用大量的国家权力，而且还在于在平等（这看来是集体主义的无政府主义者要求的一种实质性的结局）和个人自由（它是所有反国家学说的基础）之间一定存在着一种理论上的冲突。如果自我被描述为不仅仅只是人类自主的一种预兆的话。那么它必须毫无疑问地允许在（合法）取得财产权的过程中自由地行使本能。

赞成无政府的集体主义观点，差不多都依赖于人性中一些消灭个人积累欲望的变化。不管这一学说有什么分析上的可行性，它是建立在一个极为可疑的观点上的——市场社会中必需的财产的不平等占有构成了一种与更为人们熟悉的政治权力完全一致的市场“力量”的形式。它有时也指出，在交换体制下，自主选择是不可能的，因为据称社会权力掌握在邪恶的资本主义势力手中。后一观点会不考虑自由与强制之间的区别，因为（对集体主义的无政府主义者来说）个人任何不受欢迎的选择都会被说成是强制的而非自主的。

个人至上的无政府主义者声称，其无国家的社会理论的优点在于，这一理论既不建立在人性的根本变化上（尽管有一些传统的自由主义者——如赫伯特·斯宾塞——指出，进化是一种社会 and 道德进步的过程，因此所有强制性机构最终都将是多余的），也不建立在自我的一些特别高尚的定义上。的确，作为功利最大化者（他们的选择是一些社会解释得以开始的资料，而不是用因果关系术语可以来说明的现象）的人这一概念，从19世纪的自由放任和有限政府理论那里被接手过来，并被扩大到了异乎寻常的领域。虽然无政府 - 资本主义理论并不一定把人性看作是固定不变的，而且也可能合理地期望取消中央集权的机构会产生一种更高尚的人（尤其与博爱和善举相关），但是他们的一种无国家的社会的组织理论一点都不建立在这之上。正如我们将在下面看到的，这一人性“最低限度”的概念的唯一真正困难在于，这一问题（此时不可能有一种紧迫的实际重要性）如何从一个中央集权的社会过渡到一个真正自由意志的社会。考虑到这一过渡肯定会使那些对中央集权至上作了重大投资（有时是不可避免的）的人的（合法？）期待产生失望，因此需要自动放弃中央集权的特权，如果能和平地影响它的话。

个人至上的无政府主义预先假设，是任何关系而不是交换（在这当中，人们为互利——或者选择给予——而自愿达成一致意见）减少了人的主权。正是这一主权，这一对个人自我和资源的统帅，才构成了无政府 - 资本主义的定义特征。即使一个人在有形物品方面空空如也（社会主义批评家声称在市场社会很多人都这样），一个自由的人仍能控制他自己的身体。正如我们在正统的芝加哥式的经济学中看到的，人类资本理论在走向破坏所谓有产和无产“阶级”（这是集体主义经济学的显著特征）之间的区别方面作了漫长的跋涉。无政府 - 资本主义通过强调个人主权的道德又进了一步。在自我和有形财产之间没有实质性

的区别，因为所有制（除了馈赠和遗赠）的道德基础是将一个人自己的劳动或是运用于先前无人所知的资源，或是通过劳动契约来加以运用。

这种个人主权只有在“自然社会”中才能真正得到实行。在无政府主义理论看来，不管从历史意义上说还是从分析意义上说，社会都先于国家而存在。自由主义的著述充满了稳定和谐的无国家社会的例子。一些共同体就是这样的例子，在这些共同体中，司法安排和防卫机构是以分权的方式从人们的自愿交往中产生的。

一些人完全用强制力来解释国家的起源。20世纪的社会学家弗朗兹·奥本海默认为：“没有哪一个历史上所知的原始社会是以其他方式产生的。”他对人们必须用来取得物质的两种方法作了简明的对照：“这两种方法就是工作和抢夺，即人们自己的劳动和强行占有他人的劳动。”这样，“政治”方法（完全是按暴力来定义的）与“经济”方法（其特征是和平交换）就穷尽了人类所有可能的安排。

虽然不能确凿无疑地把奥本海默说成是一个无政府主义者，但他对人类两大类行动所作的根本的两分法透露了大量当代的无政府 - 资本主义。然而，虽然无政府 - 资本主义思想有些强调对国家出现的社会学解释，但是对国家的起源却没有一种一贯的和肯定的理论。当然，奥本海默的分析是有缺陷的，这表现在它差不多完全集中在一个社会集团对另一社会集团的外部入侵上，并把这作为国家产生的原因，排斥了共同体的内部过程。不过，存在着这样一种一致意见——国家不是自发出现的，它的存在构成了对权利的侵害，存在着对必然不完美的人进行管制的社会组织形式。

除了反对国家（它要求行使大于对普通公民来说可得的权力）之外，无政府 - 资本主义者也反对政府机构，其理由是，这些机构一旦建立起来，就不可能对它们加以监督。这里，经典的自由放任理论的有限国家不可能是有限的，正如戴维·弗里德曼（一个起源是功利主义者的无政府 - 资本主义者）所写的：“有限政府的逻辑是培育（充其量是宪法提供的）一种适应的。暂时的限制。”当然，这是一种来自19世纪无政府主义思想家的共同观点，以往一百年的经验证据无疑证实了政府权力超越最小国家范围这一看上去不可抗拒的趋势。认为这一趋势必然如此的观点来自这一点——如果监督政府行使权力的“机制”（即法院和司法系统）以及对宪法的解释本身就是国家机器的一部分，那么它们不可能是独立的。在这一理论中，只有各种司法和保护性机构之间的竞争，才能防止滑向极权主义。

当然，即使这一观点不对，无政府 - 资本主义也不会被击败，因为它主要的主张是，不授予个人的、由国家最低限度行使的权利，就是对个人主权的一种侵犯。事实上，无政府 - 资本主义者会明智地避免大谈特谈这一点，因为严格地说来，它不能被证明是无根据的，甚至长期来对政府行动有效的宪法制约（美国曾经历过）也不能当作是对这一理论的驳斥，因为它一直可以断言，过程必须在某一时间里开始。这一观点作为一种科学见解，意义不大，如果比较它作为一种对“最小国家”的自由至上论者和毫不妥协的无政府 - 资本主义之间的策略性辩论的贡献的话。

对两者来说共同的是一种附加的反对国家的观点，这一国家的全体人员中包括了一个靠自然社会成员的生产性活动过活的寄生的“社会等级”和阶级。用弗雷德里克·贝斯塔特（他本人不是一个无政府 - 资本主义者）的话来说：“国家是一个伟大的虚构，通过它，每个人都试图不惜牺牲他人过活。”这一思想与早期（根据所有制来定义的）马克思主义的国家理论的一个变种有共同性。这一变种认为，从事具体管理活动的人建立了一种与人们更为熟悉的阶级利益迥然相异的集团利益。这种国家观（它在逻辑上是独立的）似乎是很有道理的，并与个人主义的无政府主义理论有共同之处。

问题在于，由于国家使用暴力，因此国家能为自己获取一种独占权来提供（通过税收）高于自由市场价格的服务并收取费用。政府雇员成为“寻租者”，公共部门中这种垄断性租金的存在鼓励了公共部门的扩张。虽然这一点在当代公共选择理论中是一种平凡不过的观察，但这一观点的萌芽在19世纪反国家至上的社会思想中已经存在了。法国经济学家古斯塔夫·德·莫里纳利（1819 - 1912）在《明天的社会》中写道：“就像其他的事情一样，国家不承认目的，只承认利益，它将利益与保存和扩大其利润等量观之。”在《人与国家》相当有先知之明的一段文字中，赫伯特·斯宾塞不仅指出了所有政府活动的扩张趋向，而且也认识到在公共雇佣和增进公共利益之间没有必然的联系。他说道：“……立法者的个人福利并不受到有效的公共责任运作的制约。”此外，斯宾塞还看到，日益增长的政府行动的主要受益者是受过教育的中产阶级年轻一代，任何记得急于安置其后代的上等阶级和中产阶级的人将看到，鼓励扩大立法控制现在是来自那些——只是出于个人利益——本来对这一控制抱有敌意的人。

假设无政府-资本主义的各种说明具有一个相同的哲学来源，将是一个错误。我们在正統的古典自由主义和最小国家自由至上主义中发现的一些哲学基础的差异，反映在个人至上的无政府主义之中。在当代世界，自然权利学说、功利主义和自利主义构成了无政府-资本主义的三个最令人熟悉的基础，尽管它们的根源都可以在其学说的历史中找到。

不过，将三者联系在一起的或多或少是18世纪的休谟、斯密和当代的哈耶克曾谴责过的那种明确的理性主义。他们广泛地使用自发性力量，竭力反对任何将“计划”强加于个人行动的企图，但他们这样做并未排斥建设一个其本身是理性一种产物的自由社会。基本的前提是功利主义还是以权利为基础的对道德或政治问题的回答，其结论是通过演绎推理的方法得出的。至今就我们对事件的未来进程毫无把握并以此来证明自由秩序的有理而言，无政府-资本主义的自由社会理论是一种绝对相信某些前提的真实性，绝对相信从这些前提中进行必要推理的技能的真实性的产物。而哈耶克的这一观察——我们不知道所有人类行动的结果——却对几乎所有还未有经验基础的改革建议迎面泼了一头冷水，无政府-资本主义者对其未来社会的革命性建议则没有这种禁令。

在明显无视经验方面，无政府-资本主义理论代表了一种笛卡尔主义的形式。针对这一点，人们可以反驳说，个人至上的无政府主义思想的所有形式的确从历史上的无国家社会形式中吸取了经验，因为他们声称无政府主义不仅在概念上是可能的，而且在实践上是可行的。不过，他们论点的智力力量并不是建立在这一具有相当因果关系的经验主义之上，而是建立在理论本身的内在连贯性上。这并不否认无政府-资本主义在表明一个无国家的社会怎样在实践中行之有效时采用的大量的独创性（这些独创性在其探讨互相竞争的防卫机构和司法系统中随处可见），而恰恰是要表明他们一种坚定的非历史的方法论，这种方法论在进化论者的理论或思想家偶尔提出的一些猜测中反映了出来。这些理论和猜测暗示工业的进程和人类可能的道德进步将导致国家的逐步萎缩，不管对这一萎缩作了什么样的理性主义设计。不过，这一点在当代世界已难以为继了（除了哈耶克这一饱受批评的企图——在革命的框架中附加一种较正統的传统自由主义），理由很明显：尽管一些革命进程与一种市场哲学（纯经济学意义上的）是相适应的，但在涉及法律和其他社会制度时，这些进程极不可靠。不管社会演进对无政府主义者（以及大多数古典自由主义理论）具有什么样的价值，这一演进总是受到外在理性原则（通常属道德一类）的矫正的。

无政府-资本主义的功利主义基础几乎毫无例外地来自经济学，来自资源分配中效率原则在防卫和司法管理这些迄今“受保护”的领域中的运用。这取决于社会中存在的像物理定律那样确凿无疑并最终无情发生效力的“自然规律”（尽管它们并不以同一方式运行）。无政府主义的功利主义假设，生产任何想要的物品和服务若脱离价值和价格规律运行，都是错误的。

德·莫里纳利是指出这一方法的第一个无政府主义理论家。他在一篇题为《保障的生产》的文章中指出：“……我认为经济规律类似自然规律，我对劳动分工原则和劳动交换原则深信不疑，正如我对万有引力深信不疑一样。我相信，尽管这些原则会受到干扰，但它们不接受例外。”

他在这篇文章中继续说道（尽管他在一本更为人所知的著作——《明天的社会》中修正了他的立场），保障的提供不能有例外，“否则建立在经济学之上的其他一些原则都是无效的”。当代功利主义的无政府主义者（其中戴维·弗里德曼是最深奥的）采用了大致相似的方法论观点。当然，这不是说任何脱离市场过程的生产产品或服务的想法都必然引起混乱（社会的“自然”规律不像物理定律那样令人信服），但是，当这种混乱发生时，必然会有相当的功利受到损失。

功利主义的无政府主义的一些主要问题是经济的和道德的。经济上的问题在于，由于存在着“公共物品的陷阱”，某些想要的物品和服务的最佳供应是不会从供需规律的自然运作中出现的。防务（内务，但尤其是国防）通常被假设具有公共物品的特征，因为一旦提供，它就不能拒绝那些不情愿对此支付的人（即“搭便车者”）。因此，市场也被说成会不充分地提供保护。这是一个令所有无政府-资本主义者困惑的问题，我们将在下面对此作一探讨。

纯粹功利主义的无政府主义还有一个额外的问题，这个问题与前面提到的从国家至上的社会到一个无国家社会这一过渡涉及的问题有关。如果所有的东西都由市场提供，那么用功利的语言来说，一个社会从总计上或许要比以前好得多——这一点尽管不假，但是终结与国家至上相联的因袭特权，会迫使某些人付出沉重的代价。当然，难道功利主义从逻辑上就应接受他们的愿望而低人一等吗？一些人所得超过另一些人所失，这种说法就是接受个人主义的功利的可测量性和可比性，这是功利主义经济学（如果不是政治理论的话）通常加以禁止的。这一问题的出路或许在于设计一些补偿计划，尽管这一点本身不会太复杂或花费太多，但它肯定包含了大量的强制，因而在一段时间里需要保留国家。

道德问题开启了从整体上对功利主义的反对。运用诸如“社会的自然规律”这样准科学的表达，并不掩盖它们本质上的规范企图。经济规律确实是描述性的，但它们是对某些事物状况——即有效地利用资源——的描述，它们既不要求我们接受其逻辑，也不要求接受其本质。用洛德·罗宾的话来说，它们的确构成了“人类行动所面对的必需品”。它们划定并限制了从科学上可能的行动和政策的范围，但它们仍允许在这些范围内有极大的选择自由。在一些古典的功利性无政府主义的学说看来，在描述性的自然规律和规定性的自然规律之间不时存在着一种冲突。但是很清楚，只有一致同意效率是唯一要追求的目的，在生产每一物品和服务中遵循经济规律的指令才使人可信。

也许存在着一个更重要的证明产权（尤其与最初占有有关的产权）的问题，功利主义对这个问题并未提供令人信服的答案。应当注意到，这里所谈的功利主义并不允许强制性的收入再分配，因为它会扰乱市场的效率特征，但这一功利主义没有一种权利理论。当然，所有有价值的资源的私人占有都具有一种功利上的正当理由，但这并不告诉我们谁对资源拥有最初的权利，也无助于回答土地占有的合法性这一令人困惑的问题。

当然，对古典自由功利主义的一般反对同样适用于无政府主义的变种，不过，后者具有一种智力上的优点——较强的连贯性（尽管这里不打算评论它的可行性）。功利主义的无政府主义者当然谴责国家作为一个权利侵犯者的存在，但他们不以任何人的形而上概念来加以谴责。取消国家可能导致减少对权利的侵害，但它必然会使——即便在最顺利的情况下——一些人得不到保护。难道不能以功利的理由对此加以驳斥吗？

个人至上的无政府主义的一些更为人们熟悉的基础是自然规律、自然权利以及——足以令人吃惊的是——自我至上（非兰德式的）。虽然后者的意义已经减弱，但一个重要的历史事实是，马克斯·斯特纳的自我至上对19世纪后期美国的个人主义者——最著名的有本杰明·塔克（1854 - 1939）——具有重大的影响。这些基础的一个问题在于，它们不屈不挠的反功利主义把个人主义从一些据称可以优先考虑的社会性照顾的污染中隔离了开来。这样，尽管个人间的互动是任何真正的社会合作的基础，但是一种社会秩序只能发源于自由。正如塔克指出的：“正像自由是秩序之母这样确凿无疑一样……国家是暴力之母。”政治理论的一些问题涉及到一种具有如此这般毫不妥协的自由主义的社会秩序是否可能，以及这些基础本身是否具备足够的智力上的说服力。

无政府主义的自然权利基础将在下面与政治思想的当代主要解释者——墨利·罗斯巴德联系起来讲，但现在作一些初步的观察（特别是那些与自我至上有关的观察）是恰当的。

最引人注目的问题在于，自然规律和自然权利构成了一种不受我们主观幻想和倾向约束的，当然也不受任何成文法约束的客观道德。更有甚者，与诺齐克的非本体论不同，自然规律的客观性成了一些有关人性的明确说明的基础。这样，虽然自然规律不能束缚一个人的身体（不像物理定律可以束缚一个人的身体），但道德的强制性像科学一样，是可以理性地表明的。这里要注意，对这一观点的坚持常常是与经济学和社会科学的一种价值中立方法联系在一起的。在自然规律的无政府主义者（如罗斯巴德）看来，科学和价值、分析和政策在逻辑上的区别不允许一种整体的道德主观主义，而是恰恰相反。

客观自然规律注定的一些权利，无疑属于自我占有的权利。权利的两种概念或许有助于指出这一区分。在一种概念中，享有一种权利就是得益于他人的责任和义务（也许来自一致同意或承诺），而在另一种概念中，享有一种权利就是对自己拥有一种独占性的主权。后一种概念支配了无政府主义的自由意志至上，正是在这一意义上，权利的行使只受所有人同等拥有这项权利这一条件的制约。这样，像诺齐克部分承认的东西，就是个人至上的无政府主义者独占性地宣布的东西。自我所有标准因而击败了任何国家形式（包括最小国家）对权威的所有诉求。因此，这一学说是绝对的，并必然是革命的。

这一观点的一个问题可以在此作一预测。这一点还不很清楚——这一权利概念必然支持人们熟悉的自由社会概念（尽管不能用它来暗示一些人们熟悉的概念是正确的）。如果一个人对自己拥有一种绝对的所有权（可随心所欲地处置），那么每个人都如此这般行动，以致非常自愿地交换掉了他的自由，这难道不可能吗？难道这种交换过程不会有时导致——如诺齐克暗示的——缩小“行动的自由”吗？霍布斯的权力主义的政治哲学建立在与“个人所有权”并非不相似的权力的绝对含义上，这也许不是一种偶然。同样，格老秀斯（从这一相同的未受污染的个人主义前提出发）也可以表明自愿奴役的合法性（正如诺齐克所做的，不过他是从一种缺乏纯粹自我所有权的立场出发的）。

问题是，根据财产概念界定的自由概念是否足以涵盖对自由的可行的说明。如果权力主义的秩序与合法的道德状况不相符合，一种可接受的自由社会理论难道不需要一种不受财产和个人所有权约束的行動的自由概念吗？正如我们将在下面看到的，罗斯巴德的哲学把我们的注意力吸引到了这一问题上。

无政府主义的自利基础以一种奇怪的方式将自我所有权概念又向前推进了一步。在这里，真正自由的人不会受到并非他自主意志的产物的任何道德的制约。这样，一种据称客观的自然规律和自然权利道德——在未获得他同意的意义上——就不能在道德上对他加以制约，因而对一个斯特纳式个人主义者来说，自然法强加的义务（即便属个人主义一类）必须是外在的、与他相异的，正如国家至上学说和道德学说是外在的和相异的一样。一种成熟的“自我所有权”学说，使个人摆脱任何并非其意志的直接产物的制约。

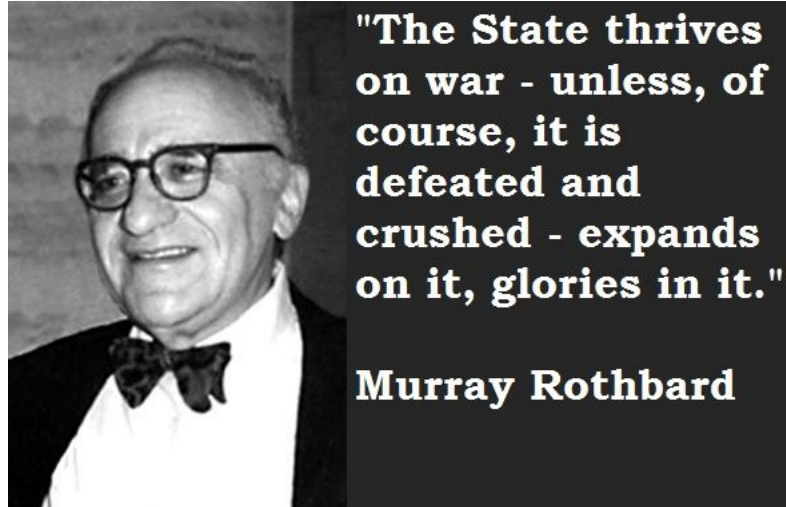
在斯特纳看来，国家“.....永远存在着这样一种唯一的目的——限制个人，引导个人，使个人俯首听命，使他正视一些一般原则或其他原则。”这种强劲有力、毫不宽容的反国家至上的观点，需要一些可供选择的机制来解释秩序。由于斯特纳拒绝自然权利，唯一可供的选择就是“习俗”和“一致意见”。自利主义者可以进行合作，只要这种合作对他有好处。这样，“自利主义者联盟”从他们增进个人利益这一意义上说（在逻辑上）是可能的。但是，支撑这一“联盟”的习俗和一致意见，都甚至不能在“权利”这一词的首要意义（即享有一种权利就是从他人的义务中得到好处）上创制权利，因为没有哪一个自利主义者（除非他自主地选择）能在道德上受到制约，除非作为自利主义者的我们老是毫无拘束地打破诺言，因而使自利主义之下的权利概念一触即溃。

斯特纳的自利主义对当代个人至上的无政府主义的影响也许不大。不过，从历史上说，美国无政府 - 资本主义的发展表明了一种在鼓吹以权利为基础的反国家至上和鼓吹自利主义的反国家至上之间存在着一种持久的冲突。莱桑德·斯普纳（1808 - 1887）在他的《自然法》、《正义的科学》、《陪审团审判》和《蓄奴的违宪性》中表达了强烈的反国家至上的观点，但它是建立在传统的自然权利学说之上的。的确，在这种背景下，美国宪法本身被发现是有缺陷的。不过，斯普纳对无政府主义的主要贡献在于他来自自然权利箴言而非自然权利的哲学基础的推理。

令人感兴趣的是在美国最重要的无政府主义者本杰明·塔克身上发生的从权利到自利的立场变化，这可以在19世纪80年代他的一份极有影响力的杂志《自由》中发现。他开始接受斯特纳的观点——即如果自我是至高无上的话，那么就不存在不受人们确立的一致意见和习俗约束的权利。但他坚持认为，人们仍然必须承认他人同样的自由，承认一个无国家的社会所必需的非侵害原则。如何使这一学说与自利主义相一致，这一点还不很清楚。

不过，塔克最著名的两个观点产生了相当强的自利主义影响。其一，他认为，如果火灾危及一个城市，那么一些人炸掉非侵害性公民的房屋并非不合法（在紧急状况中，自我保存本身就表明了行动的恰当性）。其二，他认为，一个母亲将其孩子丢入火中并非为过（理由是婴孩必须被当作其父母的财产来对待）。

因此，这位无政府 - 资本主义的哲学家提出了这样一个问题——一种成熟的个人主义道德怎样才能不陷入一种唯我论，因而也提供了一种支离破碎的自由社会的理论。此外，如果这一理论像社会理论一样可行（不管它作为一种个人道德的价值观），那么一些传统上与结果至上的无政府主义相关的问题就必须得以解决。这些问题主要是与提供所谓“公共物品”有关的效率问题，以及市场上的个人交换能否提供这些物品的问题。荣誉属于主要的无政府 - 资本主义理论家墨利·N·罗斯巴德，是他给自己提出了无国家的社会秩序理论的道德问题 and 经济问题。



Murray Rothbard, 1926.3.2-1995.1.7

罗斯巴德的社会思想（当代的社会科学教学非常不合理地忽略了他的思想）引人瞩目地将经济学、政治学、法理学和社会科学哲学诸种知识融于一体，它完全针对着自由社会的问题及其前景。他的著作——如果在这一特定的社会哲学通史中不算最有力、最深奥的话——构成了也许是本世纪最有力、最深奥的个人至上的无政府主义。他的思想的伟大意义在于试图分析一种无政府秩序中的经济问题（以及社会组织问题），并同时论证这种秩序必须最终依赖的道德基础。这样，虽然他较早博得了作为一个奥地利传统（他对该学派的复兴贡献良多）的价值中立的经济学家名声，但他仍然坚持认为，他“……在任何时候都不相信价值中立分析或经济学或功利主义（经济学标准的社会哲学）能足以为自由确立实例。经济学能为自由至上的观点提供许多材料，但它不能确立政治哲学本身”。这样，在一个专业化占支配地位的学术世界里，罗斯巴德著作的自成体系的特征就受到了特别的欢迎。

对市场过程本质上属功利主义和结果至上的分析，可以在两卷本的《人、经济和国家》以及《权力和市场》和《走向重建功利和福利经济学》中找到。社会科学哲学在《科学的外壳》中作了简洁的归纳，《为了一种新的自由》和《自由的伦理》包含了大量有关一个完全自由的社会的政治观点和道德观点。我对罗斯巴德的政治哲学的说明主要来自这些著作。

正如对待其他任何重要的思想家一样，在分析罗斯巴德的世界观时指出他的政治理论来源是有用的。这些来源大致可以分为四种“学派”或思想运动：洛克的自我所有权及产权理论；奥地利经济学及其对整个经济交换过程的人类行为学分析；来自奥古斯丁的自然法传统，它向罗斯巴德提供了一种从本质上对人的说明；以及“土著美国人”的无政府主义传统，这种传统除了提供一些重要的政策看法外，还使罗斯巴德的著作充满了一种奇特的道德热情，这是一种典型美国式的道德热情，尽管他在偶尔或明显宣传性的文字中公开表示了“反美主义”（尤其是在涉及外交政策时）。

可以首先简单地考虑一下最后一种影响。美国个人至上的无政府主义传统尤其是来自这个国家的历史。这个国家在18世纪的政府是受到严格制约的政府，那时甚至流行无政府主义；没有封建主义以及由“家宅”原则推动的大片土地的开垦，创造了一种高度有助于一种比欧洲更极端的个人主义的文化。洛克的权利和产权理论（它们形成了正统的美国宪法传统的一个重要组成部分）不可避免地形成了一种评价19世纪正在美国增长的国家至上的似乎可行的标准。对更激进的个人主义的两个进一步的刺激，是反教权主义和担心一种由强制以及（更重要的是）反蓄奴运动所产生的国家宗教。激烈反对蓄奴制的自由至上原则被用来建设一种一般的反国家至上。除了前面提到的斯普纳和塔克，乔赛亚·沃伦（1819 - 1874）作为一个无政府主义思想的先锋是值得提及的。

作为一种有条理的学说，美国土生的无政府主义的不足之处在于它误解了经济。它的大多数发言人的著作要么超前谈到，要么忽视了经济理论中的“边际革命”，其结果是误解了价值、货币和利息的实质，以及市场交换经济的报酬递减规律。的确，许多土生的美国无政府主义者坚持劳动的价值理论（并明确称自己是“社会主义者”），相信国家机构防止了劳工取得只是其努力的回报。他们看来不懂，根据自由经济的分配规律，资本可以合法地取得回报。此外，虽然他们正确地认为，在自由社会，货币的好处会自发地产生（并正确地诊断了对一种国家化的货币体系产生的垄断性金融业的鼓励），但他们还有这样一种错觉

——自由的货币体系的主要优点看来是将利息减至零。最后，提出这一点很重要——他们反对那些他们认为剥夺了其他人占有土地的正当机会的土地所有制形式。

罗斯巴德的“美式”无政府主义，是被“边际主义者”革命的奥地利变种富有见地地修正过的货真价实的斯普纳 - 塔克传统。他在主观价值、市场过程和货币理论等方面基本上采纳了米瑟斯的观点，认为国家从来就无助于个人至上的交换。当然，他坚持认为，所有的国家行动都是对和平的市场的“暴力”干预，人们甚至不需要这些行动来产生“公共物品”。当然，在这一点上他比米瑟斯走得更远。任何在美国无政府主义中徘徊的社会主义因素，随着完全拒绝劳动的价值理论以及适当地阐明资本家在市场中的作用而遭到了抛弃。此外，他以功利的理由（与一种产权观点无关）反对乔治事件中对地租实施的征用税。在他看来，土地所有权会产生一种纯经济租金的想法是错误的，土地可以有选择地加以使用，私有制扮演了一种至关重要的促进者角色。因此，对甚至未经开垦的土地的租金征税，都会对市场的合作过程产生极为有害的影响。

要注意，罗斯巴德的功利主义并不是米瑟斯那种非经验型的功利主义。政府对市场干预的不和谐后果，是公式化地从人类行动的基本原则那里推断出来的，它们不是通过观察确立的。此外，他的功利主义与由政治哲学表明的人类自由的基本原则，只不过是一种巧合而已，它并不确立这些原则。正如我们注意到的，这些原则是那些土生的美国传统所展示的那些原则，但它们的哲学基础是欧洲的自然法和自然权利。

与米瑟斯（他认为我们所有的道德价值是主观选择的产物，正如市场上有价值的物品一样）截然不同，罗斯巴德认为，这些价值是通过理性以及对人性的反思指示我们的。形而上学是托马斯主义的，尤其是目的论的。这样，正如物质世界是由强制我们的规律控制的一样，道德世界也是如此。如果我们拒绝这些规律，我们就会犯错误。他写道：“……道德自然法与物质或‘科学’定律同在。”

罗斯巴德步阿奎那后尘，认为“可以通过理性来理解目的对人来说客观上是好还是坏”。应当强调，这里“目的”一词的运用是有限制的，不存在一种人们应当追求的必需的目的和生活方式，恰恰相反，人被定义为一个需要有一些适当的社会组织形式来实现其本质的目的追寻实体。正如物理学揭示了无生命的物体一样，道德科学则旨在研究人：“如果所有的东西都有本质，那么毫无疑问人的本质是向检查开放的。因此，当前粗暴地拒绝人的本质这一概念是武断的，是一种先验。”罗斯巴德想建立的是一种一方面是对信仰主义者（他们武断地从上帝那里引申出人的责任）的理性替代，另一方面是对那些说理性和本质不能提供给我们一种客观道德的怀疑论者（来自休谟）的理性替代。

不过，罗斯巴德的这一观点——理性能够提供给我们一种客观的自然法——差不多等于在说它必须是这样。事实上，罗斯巴德在据称人类理性的创造力上并无大的进展。那些声称理性能规定我们目的的人在这些目的假设的内容上则大相径庭，这是人所共知的。罗斯巴德本人也认识到这一事实——托马斯主义哲学家（罗斯巴德从这些哲学家的形而上中汲取了大量的东西）通常建议一种独特的公有社会哲学。

此外，在“是”和“应当是”之间存在着对自然法哲学家来说已经证明是无法衔接的一种差距。虽然当代的道德哲学家迄今为止对事实性陈述和评价性陈述之间严格的二分法还不那么有把握，但罗斯巴德除了声称价值天生就是与那些由所有有感觉的存在打算实现的意向联系在一起的之外，并没有再提供什么观点。在现阶段还无法表明，人性的差异能够产生一种完整的无政府 - 资本主义道德。令人感兴趣的是罗斯巴德从资本主义道德，而不是从他偏离道德本身而得出的这一激进结论。

人（它构成自由的对象）这一概念到底是什么？人的差异，包括他运用语言、推理——更重要的是——理解控制其环境的规律的能力，“不具备一种无意识本能，因而每个人必须了解自己和世界，运用他的脑力来选择价值，懂得因果关系，以有目的的行动来维护自己并改善其生活”。尽管罗斯巴德既是一个明显的方法论个人主义者，又是一个道德个人主义者，但是他确实接受了文化和传统会影响性格的形成（尽管没有一种宿命的意义）的观点。他明显不接受的是这一想法——这些文化和传统会支配一种自然法道德。这必须永远与作为一个普通的实体的人有关。这样界定的人所占有的是权利。

正是在托马斯主义的人的概念上增添了洛克的权利，才产生了道德个人主义。托马斯主义的政治观点是与社会和国家联系在一起的，因而社会存在的条件看来需要对个人主义的目的和国家（当然面对自然法）的目的作一鉴别。洛克对自我所有权和个人财产权的强调使社会和国家面对道德，因而将一种保守的、国家至上的自然法学说演变成了一种革命学说。洛克的自我所有权概念因此成了罗斯巴德智力大厦的基石，所有的自由至上价值绝对地、不可避免地从中而来。

罗斯巴德的权利当然是消极权利，权利就是一种在追求个人目的中不能被加以阻挡的要求，如果这一要求不剥夺他人追求其同样的权利的话。怎样来证明这种权利是合理的？在罗斯巴德看来，他不认为权利

为个人所有是意味着否认正义与分析个人之间关系的相关性。同兰德一样，他假设人的本质本身必须包含着一种权利的思想。否认个人的权利就是否认他们的“人性”并同意他们被当作动物或无生命的物体来加以对待。在休谟 - 哈耶克的传统中，建立一种没有自然权利概念的自由的秩序是可能的，但这种建立是试验性的（在某种意义上是暂时的），充其量也次于罗斯巴德设想的一种（概念上的）完全的自由社会。

赞成个人所有权权利的主要观点集中在否认这些权利的道德结果上。例如，断言人类的某一阶级优于另一阶级就是否认另一阶级的人性。此外，否认个人的自我所有权以及来自这一所有权的合法要求，认为每个人在一种集体主义的经济和社会制度中有一种共享的权利，这在实践上是行不通的。

在罗斯巴德看来，人权只不过是一种保证合法分配地球资源的财产权而已。他的获取先前无人占有的资源这一理论的激进之处，在于他在承认其他人享有自我所有权的同等权利之外，并不对通过运用劳动的公正的占有（这是一种对从洛克到诺齐克的自由传统来说很熟悉的占有）施加任何限制。这样，“家宅”权（19世纪在美国的一种合法占有土地的方法）就是自我所有权的一种必然结果。在罗斯巴德看来，后代就不能（就定义而言）享有对土地或其他自然资源的权利，因为唯一合法的资格是现在占有，因此不存在他们永远被剥夺的问题。

虽然对“家宅”权有一种限制，但这种限制并不源自他人的权利，而是源自对占有者的物质限制——真正的占有权不能超越“一个人自己所能达到的力量”之外。罗斯巴德运用这一“原则”来表明首先发现大陆的人可能提出完全占有大陆的要求的可笑性。但还不清楚这一洛克原则的重新制定不存在含糊不清的东西——它能区分各种解释。在一种观点看来，一个人或许能圈起一大片土地，但在体力上却耕种不了它。然而很清楚，罗斯巴德不想对仅仅这片土地的正当占有（一个人可以直接控制的）施加限制。事实上，当代实际上完全占有可耕土地的条件，使得整个讨论具有启发意义。在现代世界，所有权差不多完全是交换和馈赠的一种功能，人类关系是在行动框架内加以处理的。

把任何非个人至上的公正分配排除在外的，是罗斯巴德的所有财产都归私人拥有这一格言式假设：“一个或更多占有者的占有权意味着对所拥有的物品的独占性控制和使用，所拥有的物品即人所共知的财产。”这样他认为，被称之为“公共”财产的东西实际上是私人财产，因为它最终是由一个一个的官员控制的。这听起来很奇怪，但这是从罗斯巴德产权理论的推理中得出的一个必然结论。如果存在着诸如“公共财产”之类的东西，那么它就只能如此，因为一些控制和使用各种不同类型的财产的规则建立了起来。的确如此，绝对的私人所有权只不过是一种经验（和概念）可能性。不过，公共财产显然不仅仅是私有财产的代用品而已，因为官员们不能将它赠送给他人（因而他们并没有一种独占权）。人们更熟悉的一个反对“公共财产”的论点包括从功利上表明公共所有权的无效，但这不是罗斯巴德基本的产权道德理论的特色；他的理论不是一种产权的社会规则理论，而是一种合法要求个人占有的理论。

罗斯巴德反复强调的重要区分，是正义（可实行的规则）和一般的道德（不可实行的）之间的区分。由于所有的正义和权利问题都与财产和所有权有关，那么万一这些规则遭到破坏，使用暴力便是唯一合法的途径。在一个自由至上论者看来，向人们告知色情、讹诈和吸毒的不道德是可以接受的，但是只要这些活动不涉及侵犯性行动，对它们的强制性干预就是非法的。因此，作为道德形式的利己主义和利他主义之间的区别，与界定自然法的特征是无关系的，虽然罗斯巴德毫无疑问地强调了市场中作为人类进步一个极为重要的推进器的利己行动的重要性。

道德对罗斯巴德来说是不言自明的——道德问题的解决是可以从基本的自我占有制原则中推断的。在他的体系中，不存在对摆脱自然法基本原则的问题和政策的评价。一个具有启发性的例子是征税。自亚当·斯密以来，古典自由主义者一直受到与通常功利性考虑无关的税收规则的正义性这一问题的困惑。一些规则被认为比另一些规则更“公正”。例如，按收入比例的税收规则通常被认为比累进税更公正，其理由是它们是一视同仁的，并不对高收入者有歧视，即它们与法制的规范性学说是一致的。不过，在罗斯巴德看来，收入的比例税和累进税之间的区别不是一个正义问题，征税是非正义的，因为它涉及强力剥夺个人合法取得的财产。不过，尽管其具有逻辑上的一致性，但这一观点仍具有广泛的反直觉的含义。如果较少的岁收是通过令人不能容忍的“不公正”的税收规则，而不是通过“公正”的税收规则增大的，那么前一种情形就更可取，因为它使较少的国家“罪行”成为必需。通过相同的推理，所有的免税（不管怎样武断专横）都是值得欢迎的。

罗斯巴德的道德理论的形式结构是绝对主义的，因而（在逻辑上）不存在一些真正的道德冲突的可能性。甚至在“救生艇”事例中，或在灾难性的紧急状况中，自然法仍然规定应当做什么，即使这对个人来说是灾难性的。相比之下，兰德式的利己主义确实承认，在这样的一些极端例子中（他们认为在这样的例子之外，一种一般的道德是不能建立起来的），对个人来说做任何事情（包括侵犯权利）以获致生存都是允

许的。当然，诺齐克乞灵于“底线”，正义禁止个人掉入底线之下。而在罗斯巴德的道德中，“救生艇”事例则不存在什么问题，船主可能根据他的喜好分配座位，严格来说，任何无占有权的人爬上船都是错误的。这一学说的力量只是因为罗斯巴德的这一看法——一般的道德原则（与可实行的正义规则相对）规定了（但未命令）在极少的、绝望的事例中放松严格的财产要求——而稍为有所缓和。一些来自自我所有权和财产的正义原则不会产生冲突，而在一般道德的要求和自然法保证的财产权之间确实会产生一种相当含糊的冲突。

现在应当很清楚，在罗斯巴德看来，自由的整个概念是从属于或寄生于财产的，除了在合法的占有权确定的范围内行动的权利，不存在此类自由行动的权利。这样，每个人的行动自由是他所占有的东西的一种功能。此外，这一目的在于排斥道德和政治冲突的可能性，例如，运用权利来和平地加以论证。在多元道德中，在要求这种权利和要求公众具有安全的街区的权利之间，通常存在着二对二的胜率，但在一个产权政体下就不存在冲突，因为街区是私人拥有的，决定如何使用其街区是拥有者的权利。同样，所有其他一些传统的自由（如言论自由）都是可以从产权形式中推导出来的。

这种严格的产权基础使得罗斯巴德对自由的分析很难置于当代有关自由的哲学讨论之中。虽然自由显然不是用“积极”的词汇（即一个人的自由不是其打算行动的一种功用）来定义的，对所称一个人的自由的行动也未确定生理条件，但是说这是一种“消极”自由的变种就会产生误导。这是因为自由不只是被定义为没有限制，理由是——在罗斯巴德的哲学中——限制行动的自然法的存在并不减少自由。一个人不能“自由”地去做他没有权利去做的事情。

换言之，从分析角度来说，自由在不同的生活方式之间不是中立的，而是（从概念上说）与自我占有权和产权社会道德联系在一起的。自由是根据自我占有权被规范地加以界定的。在《权力和市场》一书中，罗斯巴德认为，说保护和区分财产限制了自由（从限制一些人使用他人财产的自由这一意义上）是误用了“自由”一词。他写道：“就定义来说，自由不能因此而受到限制，因为自由是被界定为在不骚扰他人的情况下自由地控制他所拥有的东西。”自由的权利来自财产权，不存在个人有权（自由地）侵犯他人的权利。

从这一定义出发，罗斯巴德能够指出，社会上存在着一种完全的和不受制约的自由。这样，在一个强制者停止干预的意义上，我们并不会遇到这样一种状况——一个人的新的自由会因强制者丧失自由而得到平衡，除非一种净增的自由，因为强制者并未首先拥有这一“自由”。在罗斯巴德看来，整体自由是可以最大化的，因为在他的自由定义和所有权理论中，不存在两个人对自由的要求是冲突的。在国家停止干预的意义上，它允许和平的交易最大化，因而在积累财富的同时增进一般的自由。

声称整体自由的政权是可能的（在那里，自由、平等、公共利益和政治生活的目的之间不存在概念上的交替使用），这听起来就像被艾赛亚·伯林先生指责为绝对极权的自由哲学的一元论方法一样令人生疑。罗斯巴德式的自由至上论者声称，他们的自由概念不像其他的绝对主义者那样容易受到这种指责。自由的财产权观点在原则上接受出现各种各样的生活方式，这恰恰是因为对人们可能所作的唯一限制包含在禁止使用暴力的自然法中。

然而，正如我们早先指出的，最初获取的过程和随之而来的产权交易发展到了这一地步，以至人们确实发现他们合法行动的自由受到了（尽管不怎么严重）限制。作为行动自由的自由观点，自然把土地的垄断占有或限制在私人所有的街区内的行动这种状况谴责为“不自由”，尽管它们可能是自发产生的。从经验上说，资本主义社会既最大化了行动的自由，也最大化了作为财产占有权的自由，这一最大化与有关自由的理论观点是无关的。至少从概念上说，指出这一点似乎是有理的：从多元主义退到一元论的自由至上主义涉及了违反自由通常所具有的含义。

这里，问题又回到罗斯巴德使用的道德推理的方式上。它是格言式的、演绎推理的，类似奥地利一种先验的经济推理的道德推理方式。不过，这意味着，如果一些人打算拒绝这一根本的前提（推理是从这一前提出发的），那么道德和政治上的争论便立即偃旗息鼓了。由于罗斯巴德根据产权从规范角度定义自由，因此他的自由意志理论对一些拒绝产权的人来说是毫无令人信服之处的。这些考虑产生了这一令人沮丧（如果说不令人惊奇的话）的结论——一些主要的道德和政治上的不一致简直就是无法弥合的。

在讨论罗斯巴德的自由概念时还要澄清另一个问题，这就是允许不允许自愿的奴役。对那些签订将对其生活的控制永久转移到他人那里去的契约的人来说，这种自愿的奴役与自由相一致吗？我们早已指出，那些根据个人主权来解释权利概念的论者确实承认奴役的合法性。人们不禁会想，一些像罗斯巴德那样具有一种强烈的自我所有权概念的人会同样接受这一荒谬的观点吗？如果我的的确确占有我自己，那么我一

定可以自由处置我选择的自我吗？但情况并非如此。在罗斯巴德看来，自愿的奴役这一想法在概念上是不连贯的。他的观点与他的意志的自由概念和契约理论是背道而驰的。

罗斯巴德坚持认为，在一个从劳动（显然是一种交换的经济所必需的）中异化了的人与一个从意志中异化了的人之间是有差异的。如果他想出卖自己，甘受奴役，“这意味着他控制自己的未来的意志已经预先屈服了……因为他不能把自己从自身的意志中解放出来，这在未来可能会改变和否定当前的安排”。当然，这并不排除一个人通过契约接受一种特别繁琐的表面上与奴役相似的劳动安排。

不过，这一事实——一个人可以改变他的想法——本身当然不能将本来不合法地履行自愿的奴役契约合法化。事实上，罗斯巴德观点的真正力量是来自这一看上去惊世骇俗的观点——任何契约都是可以不予履行的。在他的社会理论中，自由社会需要的不是实行这一承诺，而是进行互相交换的产权。因此，简单的承诺并不是可以适当执行的契约，因为违反这些契约并不涉及侵犯产权或明显的偷窃。这样，如果A在答应给B一台电视机（假设B给他一台洗衣机作为回报）后得到了一台洗衣机，但拒绝给B电视机，那么他就犯了盗窃罪。在罗斯巴德看来，所有契约法事实上都成了刑事法。这样，可以实行的奴役性契约的唯一特征，是“奴隶”本来可以得到的任何一种没得到的财产，其他的东西可以立即被抛弃。

罗斯巴德在有关契约的一种传统的道德和政治思考中发现的一个错误，是相信一些安排有效且有制约力，因为它们产生“期待”。当然，在这当中，罗斯巴德支持英国的不成文契约法。这确实通常需要在契约合法地发生制约力之前“思考”一种因素（即财产利益）。

罗斯巴德在他的《自由的道德》中，以令人赞叹的明晰和说服力分析了许多相似的道德问题。他以一种不懈的热情和连贯性追寻自由至上原则的含义。他对征兵和强制性的陪审团制度的反对，是非常引人注目的。他在这些方面以及其他领域的观点，并未受一种特别深厚的道德认识论的支持，但这并未贬低这些观点的严肃性和独创性。不过，困难在于，他展示的首创性对一些不接受其一元的社会哲学这一根本前提的人是不起作用的。功利主义者和多元论者会坚持认为，对一种产权自由至上主义的忠诚会导致一种站不住脚的、片面的道德观点，并得出一些看上去稀奇古怪的结论。

在功利主义的古典自由观点看来，完全根据演绎推理来发现解决社会、政治和道德问题方法的道德哲学，必定是有缺陷的。这是因为，正统的古典自由主义者更关注自由和秩序问题，而这些问题在一些最初的原则中是无法解决的。在罗斯巴德看来，从某种功利意义上来说，社会秩序不管有什么要求，都不能减少他认为是绝对吸引人的个人权利的本质的东西。这无疑引来了一个问题：在没有国家的情况下，是否有可能存在着一种将个人自由最大化的社会秩序？无政府 - 资本主义在一种不只是抽象的哲学的意义上是可能的吗？

IV



Murray Rothbard

在罗斯巴德看来，国家是权利的违规者，是一种准确意义上的犯罪组织，因为它的存在破坏了自然法，它的行动阻止了本来是个人的和平交易。当它在实行法律、秩序和保护个人财产权时，它必须这样做，因为——根据罗斯巴德的看法——防卫性机构和一种司法体系会在国家不在场时自发地出现。这样，我们所拥有的是一种对国家的本质上的定义，在这一定义中，垄断是国家的至关重要的特征：“国家通过强制性的垄断将以下功能揽到了自己手中：警察和军队、立法、司法决定、铸币、未使用的土地（‘公共领域’）、街道和高速公路、河流和海岸，以及邮政手段。”在20世纪，国家的权力已经无所不包。

考虑到罗斯巴德的本质性定义，那么在（比如说）有国家的权利保护和没有国家的权利保护之间就不再有一种功利主义的比较。然而，罗斯巴德社会哲学的独创性部分在于，他试图用人类行为经济学来表明，所有旨在使国家合法化的功利主义福利经济学的公共利益观点都是虚假的。他的著作通篇描述的是互相对立的保护性机构是怎样在实践中进行竞争的。

我们已经讨论了与其他的自由至上论者相关的公共物品和外生性问题。罗斯巴德对这些问题的解决，既包括方法论的考虑，也包括实质性的考虑。要注意，他的观点并不是那种某些自由市场经济学家的观点，即公共物品在某种状况中能由私人来提供。如果真是这样，那么就可以以经验的理由来说明公共物品问题。国家在提供公共物品方面优于市场吗？当然，罗斯巴德坚持认为，一些人们（错误地）认为是公共物品的服务可以由市场来提供，从历史上来说，这种服务一直就是由市场提供的。但是，他的论点的主要一击是否认存在着像公共物品或集体物品之类的东西。

这来自他彻底的方法论上的个人主义。这是这样一种学说，它认为有关社会的唯一真正科学的观点，是那些可以简化为个人行动和侵犯的观点。事实上，在这种情况下，把本体论个人主义的稍有不同的学说

归于罗斯巴德是更为恰当的。这一学说认为，我们只有在与个人联系起来的时候才能谈及愿望和偏好。集体主义是无法行动的。社会科学哲学中的这一差异是重要的，因为这一哲学有可能在坚持这种集体主义不能具有愿望和偏好的同时，认为在集体行为中存在着不可简化的一致性（经得起科学检验的）。这看上去是一种芝加哥学派宏观经济学家们的观点，这些经济学家确实在相信货币总量的意义的同时，采用一种个别的微观经济学。

正如我们在前面提到的，在无政府 - 资本主义下，由于公众并不能在任何有意义的层面上“拥有”物品，这样，公共财产就由政府官员拥有。同样，罗斯巴德认为，当在实践上提出一项符合公众利益的政策时，它代表了这些官员的愿望和偏好。他否认存在着集体愿望：“集体愿望这一概念是一个令人可疑的概念，因为这个概念必然意味着存在着一些现有的将愿望付诸实行的集体。”这样，由于缺乏一致性，个人的偏好就无法转变成一种集体决定，如果在两者之间不进行强制性执行这一决定的干预的话。这样，社会可能出现“囚徒的困境”（即也许存在着每个人都向往的国家事务，但这些事务不是通过个人偏好的表达而产生的）。这一点并不在罗斯巴德的考虑之列。

不管这一点对分析公共政策是如何充分，它是与罗斯巴德的选择实质理论（即他称之为展示的偏好）相一致的。这意味着“实际的选择表明或展示了一个人的偏好，即他的偏好是可以从他所作的选择中推演出来的”。一个人向往的国家事务的唯一证明体现在他的选择中，因此，不存在诸如“假设”的愿望之类的东西。任何对已经展示的选择的替代必须由他人来加强或干预。如果人们被卷入“囚徒的困境”，那么事实上只能有一个可能，即真实地表达其偏好。因此，任何一种出自有关“个人价值天平”想像的“均衡”（或“假设的社会状况”）概念都必须消灭。由于已经展示的偏好只能在市场上反映出来，因此，在交易关系之外，不存在“帕累托改进”的可能性。

这是一种惊世骇俗的激进学说（它对亚当·斯密的背离就像对任何当代集体主义的福利经济学家的背离一样），它差不多反叛了公共经济学的整个传统。它阻止了任何人说由于“搭便车”问题，市场便“不充分地供应”（比如）防务这一公共物品，因为根据理论，没办法知道除了市场之外，还有什么能最佳地提供这种服务。逻辑上相似的外在性问题，受到了同一种方式的对待。诸如污染之类的事不是“集体的丑行”，而是对个人财产权的侵犯——这一财产权在一个真正自由的市场社会中是可以被激活的。

这种不屈不挠的个人主义，加上使用概念时的严谨，是很难加以驳斥的。罗斯巴德以一种极其简单的个人理性行事，选择只不过是一些政治经济学家用以研究的资料而已。因此，不可能去数落人民，说他们的行动产生了“错误”，这些错误是“非理性行为”（它使国家至上的干预得以成立）的佐证。这样，即使自愿方法“没有”提供足够的国家防务，这一点也不能证明所提议的非市场提供的有理性。当然，人们不断地通过市场过程在改正其缺点，但在一些具备通常的“公共利益”的领域，矫正是不可能的，尤其是在国防领域。

功利取向的无政府主义者戴维·弗里德曼确实承认，虽然国防对极端的个人主义的社会理论来说是一个“很艰难的问题”，但只有它能在怎样非强制性地提供国防（正如非强制性地提供彩票、保险或慈善援助一样）上提供一些纯理论的思考。同样，他的确接受正统福利经济学的公共利益观点的原理。只要苏联对美国的威胁存在，所有古典自由主义者和一些自由至上论者都不可能据称公共利益观点的“不合逻辑”所打动。罗斯巴德对国防问题漫不经心，部分原因在于他否认苏联对美国是一种威胁。

自由至上论的无政府主义者的观点，在与内务联系起来时听起来较为有理。建议一些互相竞争的公司以各自不同的价格提供保护并对个人收费，就像对其他服务收费一样，这一建议并非稀奇古怪。事实上，这种状况在国家至上的社会里，当人们购买额外的保障服务时早已发生。无政府 - 资本主义观点认为，搭便车因而人们不想支付保障的开支是最主要的问题，因为国家在它的供应中已经预先占有了市场。如果国家打算从保障领域退出，那么人们对保护的真正偏好也许会显示出来——与正统福利经济学的传统智慧大异其趣。

罗斯巴德对国家经济上的破坏活动和权利侵犯行动的解释（尤其可见其《权力和市场》虽然不乏闪光之处，但并未证实无政府 - 资本主义的论点。由于他所有的社会原理都是在必须真实的格言形式中加以思考的，因此不可能具体指出这些格言错误的环境。如果当代社会通过一些奇迹可以突然放弃其对主权的要求的话，我们将永远不会知道和平的、守法的无政府状态是否可行，因为如果一个强制性的垄断机构以通常定义的国家的形式出现，或者，如果对立的保护性机构产生一种霍布斯式的状况，那么至少从概念上说，这将优于一种具有主权权威的国家事务。

当然，如果人们遵循自然法，那么一切都将相安无事，但问题是——正如霍布斯指出的——被处置的每一个人不管处境有多好，对他人的担心和疑惑都会促使人形成国家。无国家社会的历史事实无法证

实霍布斯式的观点，这一观点认为，必须在某些地方具有一种集中的权威。这并不是指权利的灾难性丢失——如果一个国家管理的社会打算单方面终结自身时，保护就会发生。

罗斯巴德竭力主张国家和法律之间在概念和经验上的差异。取消国家仍然会留下一个由法律管理的社会。虽然他的法理学是不完全的，但其主要成分却清晰无疑。一个自由至上主义社会的成员会同意生活在一种法典（它建立在这一根本前提之上——个人及其合法取得的财产是不可避免的）之下。这种法典将允许不同的有关法律具体细节的法律规则自然地出现。大多数的不成文法将盛行起来，虽然在与非理性主义的古典自由主义者相比时，罗斯巴德坚持认为它的规则必须参照客观的道德标准来加以评价。法院将是私人性质的，竞争将取消一些不现实的程序、统一的或等级制的司法机构将不会存在，虽然罗斯巴德建议一种具有终审性质的两阶段的上诉过程。如何对不愿接受终审法院决定的人强制实行该决定，这一点仍不清楚。

将罗斯巴德无政府 - 资本主义的本质上是自然法的法理学与结果至上的戴维·弗里德曼的法理学作一比较，是很有益处的。弗里德曼认为，个人至上的竞争将决定所有法律的内容，这意味着每一个人在加入一个保护性机构的同时，也选择了一种要遵守的具体的法规。现在，这些法规很可能互相雷同，因为一些保护性机构将不得不预先同意它们将使用什么法规和什么司法体系。为了吸引客户，它们必须提供一种有效率的解决争端的服务。当然，会存在一些司法权问题，因为这些问题很可能是一些受惠于使用这些不同法律规则的机构的个人之间的冲突。事实上，这不像它听起来那样稀奇古怪，因为在国际法中，常常有有关什么样的法适用于一种具体状况的问题。在一个无政府 - 资本主义的社会里，司法权问题将通过保护性机构之间的讨价还价和谈判来解决，最终市场要求会决定哪些法将占上风。几乎不存在一种将谋杀和抢劫合法化的要求。在一个自由社会中，人们常常喜欢搬到法律适合他们的要求并能得到实行的地方去居住。“坏”的法律看上去就像“外在性”一样——每个人不得不支付所有打算避免的费用。

因此，自相矛盾的是，一个自由至上主义的社会不会必然地从一种竞争的法律市场中出现，因为对（比如说）实行反对“无受害者”罪行的法律有极高的要求。这是弗里德曼结果至上及其拒绝参照道德来评价法律的一个结果。这与罗斯巴德大相径庭。罗斯巴德认为，如果法律与基本的自由意志主义的法典相冲突，那么这些法律就是无效的。对那些并不侵犯任何人权利的毒品推销人和色情文学家强征额外的税收是不道德的。

罗斯巴德和弗里德曼之间的差异，事实上有其各自道德认识论的来源。弗里德曼是一个功利主义者，也是一个道德主观主义者。正是因为在任何科学说服力的意义上，我们不知道“真正的”道德，因此互相对立的法则之间的竞争将使主观功利最大化：人们将（最终）得到他们想要的东西，不管其“好坏”。但是，罗斯巴德是一个道德和法的客观主义者（尽管在其他方面他是个主观主义者）。弗里德曼的一些激进观点在这里是有启发性的（虽然他必须以一种细致和系统的方法来提出他的政治哲学），因为我们已经期望功利主义者和主观主义者在其个人主义而非权利理论方面少一点激进性。

V

罗斯巴德对无政府 - 资本主义的原理及合理性作了令人印象深刻的详细阐述，并将个人主义自由这一主要问题与所有有关的经济法律、政治哲学和历史学科联系了起来。不过，对他的社会哲学著作的一般评价，必须从这一显得易见的起点开始：他并非主要致力于一种理解社会过程本质的方法，而是主要致力于以一种完全理性的方式来建议对当代社会的组织进行一场革命性的变革。这并不意味着否认或贬低他的价值中立经济学的许多内容的重要性。的确，他在《权力与市场》一书中对干涉主义类型的区分，以及这些干预对自动调节的市场过程的结果，所有这些都是批判性的、准功利主义的社会分析和经济分析中极为出色的一部分。

不过，当涉及政治哲学时，他却坚持不懈并乐此不疲地主张一种最终来自形而上（以及无法展示的）前提的观点。这样，他便倾向于不仅无视一些不具古典自由传统的论者所提出的问题，而且也无视那些赞成一般的智力立场的人的观点。

我们已经花一定的篇幅讨论了一个根本的问题。这是一个与完全依赖于一种产权理论（尽管是最广义上的产权，包括人的占有权）的自由定义有关的问题。如果一些人只是不同意这种自由观，那么要理解他怎样或在什么意义上是“错”的，就会比较困难。当然，一个坚持正统的自由“消极”理论的人 would 考虑，那些对可能来自一种市场过程的行动的禁令是真正的限制，而这些禁令的消除将增加社会中的净自由。

此外，罗斯巴德的自然法自由至上主义准许立即解散国家机器，不管这一解散会使某些人承担什么样的代价。这些人不仅包括那些已经对国家机器作了“投资”的人（官员等等），而且也包括那些被强制加入公共福利、保险和养老金计划的人。任何将义务延伸到未来的社会政策将给无政府主义造成一些严重的问题。当然，无政府主义者的回答将是，类似“一走国家即付”的养老金计划不会产生一种真正的义务，而只会产生一些不牢靠的、自然法无法证明其合理性的“期待”。这些“期待”可随时被抛弃。

在像布坎南这样的主观主义者看来，这一抛弃本身是非法的，因为任何偏离现状的行动都需要得到赞同。自由至上理论因而看来是陷入了一个困境：要么“客观”的自然法认可完全抛弃一些本来是合法的期待，要么走向自由的运动受到了一致同意的（过度？）要求的阻碍。

撇开假设的从一个集体主义（或半集体主义）的社会向自由社会过渡中涉及的一些具体问题不谈，存在着这一过渡怎样发生这样一个一般的问题。罗斯巴德看上去认为，当代的福利国家将在干涉主义的重压下分崩离析。这些国家确实包含着一些人类行为学的政治经济学可以解释的与生俱来的“矛盾”，但是，不管怎样，它们显示了一种非同寻常的生存能力。从罗斯巴德式的革命立场可以引申出——自相矛盾的是——日益增长的国家干预将受到支持，因为它加速了瓦解的过程。然而，在道德理由上，国家从市场上的任何一种退出却必须得到同意，因为这必须增加个人自由的总量。

罗斯巴德确实有一种准社会学的观点，并以此来支持他对未来自由至上社会的“乐观”看法。他的定论是，所有的社会（不管其政治结构如何）都是由精英管理的，大众对政策无影响力可言。在这里，他深受米歇尔的“寡头统治铁律”的影响。他同时也坚持这一观点——是思想而不是既得利益才是社会变革的最终起因。这当然至少是哈耶克和凯恩斯共同坚持的一种理论。这样，罗斯巴德坚信，具有一种自由至上意识形态的知识精英在芸芸众生中的扩散，最终足以导致干涉主义国家的灭亡。

在这里，政治经济学的公共选择学派似乎指出（至少是暗示性的），对未来的一种悲观的观点可能是更恰如其分的。尽管它表明一种真正的公共利益很少在通常的民主统治下得到贯彻，但这种观点的结果是：大众远不是死气沉沉的。当把他们在压力集团的形式下组织起来，并成功地（通常以市场过程例外的形式）从政府那里取得特权时，他们便会对社会和政治变革构成重大的障碍。民主国家的政治领导人在一种真正的意义上能成为、并确实成为既得利益的俘虏。在这种状况中，这样一种可能性——自发地“一致同意”自由至上的法典的要素——的出现看来的确还遥遥无期。

十、结论

I

探讨各种古典自由主义和自由至上主义及其理论基础的著作，是没有真正的结论可言的。只要对我们时代的强硬的或“左”或“右”的集体主义倾向存在着一种个人至上的回答，那么前几章里探讨过的一些争论仍会继续下去。虽然自由思想中的一些细微差别和确实存在的一些根本差异在公开的政治争论中是无关紧要的，但它们显然对社会理论具有一种非常深远的意义。我们已经讨论过的与自由主义有关的理性主义与经验主义、主观主义与客观主义、权利与功利主义等之间不停的对话，是政治思想史中一些人们熟悉的话题。这些与自由思想有关的问题之所以被广泛深入地讨论，其合理性是在于，这些问题以前很少在标准的这一主题史中被提及。

贯穿本书的是断断续续地涉及古典的自由主义和自由至上主义之间的区别，然而，在最后的一些段落中重复和澄清这一问题的某些方面，或许是有裨益的。作者并不清楚，是否可以把任何哲学原理作为区分两种不同的自由主义的分界线来使用。虽然我们习惯于将权利理论家看作是严格的自由至上主义者和结果至上者，而把功利主义者看作是古典自由主义者，但这显然是一种不充分的区分。例如，不管戴维·弗里德曼显而易见的功利主义如何（其父亲米尔顿·弗里德曼也是如此），把他说成只是个自由至上论者，这显然是不准确的。

这不只是与政策建议有关的一种极端主义的事，而是一个各种不同的个人主义立场如何在智力上被明确表达的问题。古典自由主义者（从休谟、斯密到哈耶克）关注的是建设一种个人自由在其中可以被最大化的社会秩序，社会秩序和自由确实是连带确立起来的。原则和过程（几乎偶然地）来自个人的行动，但个人决不是从社会过程中抽象出来的，不管是作为权利的承担者，还是作为功利的承担者。这样，顺理成章的是，政治权威不是作为一种先验而被拒绝的，它确实有一种不能简化为清白的个人主义原则的原理。值得重复一下哈耶克对那些以一种抽象的个人主义标准对每一机构提出疑问的人所作的令人疑惑的评论。他说，这“不仅与真正的个人主义无关，而且还确实证明是一种对个人至上体制运作的巨大障碍”。哈耶克教条主义地反理性主义，并未得到所有古典自由主义者的赞同，但不管怎样，它毕竟代表了与这一学说一直表明的整体社会变革有关的谨慎（如果不是保守主义的话）。

一丝不苟的自由至上论者也坚持认为，自由和秩序最终是互相和谐的，与由反复无常的政治行动者武断的干预所带来的不确定和恐惧相比，自由的个体之间的交换则产生了和平和可预见性。但是，这一假设——社会的持续性无需政治——常常是一种先验的假设，是一种概念性定义而不是理论分析或历史事实的产物。自由至上论的一个关键点在于，没有哪一个政治权威可以拥有比归于个人的权力大得多的权力。这一格言式的要求看上去是不受社会秩序的要求的约束的。这一立场是真正的诺齐克提出的“最小国家”。他的观点旨在特地表明可以有一个满足这一道德要求的国家。这样，虽然无政府-资本主义者会坚持认为诺齐克的这一努力失败了，但双方都在这一概念篱笆的同一边上。

II

简单地考虑这一问题（此刻是假设性的）——从一个统制的或一个“温和的国家至上”的共同体过渡到一个真正自由的社会——并作出结论，而不是继续这场无休止的讨论，也许是恰当的。这里不仅涉及巨大的实际困难，而且也涉及与以上问题密切相关的理论难题。我将讨论主要与自由至上主义（而不是古典自由主义较温和的学说）相关的问题，并对公共选择理论的一些令人沮丧的含义谈一些看法。

主要的问题在于，只有在某些状况下（举其要者有有限政府，严格地执行法治），自我利益的伦理学才与那种表明市场经济是如何比所知的其他选择更好地产生一种有利于芸芸众生的理论相一致。虽然这些问题得到公认，但这一主张——自由至上主义优于其他的学说，因为它不需要个人牺牲和实现人性的变革——似乎更有理。不幸的是，大多数西方民主国家在福利主义和集体主义的道路上走得如此之远，以致对许多不喜欢受惠于一个自由至上的经济和社会（理论上）创造的繁荣的人来说，向自由至上秩序的过渡代

价太昂贵了。即使罗斯巴德防务可由私人提供的观点是健全的，也不能否认，几乎所有通向一个自由社会的主要运动涉及了一个占有极大比例的“公共物品”问题。

事实上，在当前的自由民主国家中，公共选择理论可被用来表示自由至上主义的不可能性。人们已经发现，在缺乏一个顶峰的情况下，一种民主体制是不稳定的，各种利益的联盟会形成，这一联盟将满足多数规则程序，但并不必然代表大多数的利益（当然，即便偏好的秩序被单独列出，这也只能产生一种自由至上的结果，如果居于中间的选民的偏好是自由至上的话）。由于联盟通常是通过只有政府才赋予的特权，以及通过战略上“贿赂”选民建立起来的，因此，竞争性的政党民主必须系统地破坏公共利益。强劲的“临界效应”将保证选民继续支持那些有利于其团体利益的联盟，而不是那些“无名”的公众组成的联盟。公共选择理论的理论含义是，一个利益集团联盟只有通过机遇才能出现，并满足自由意志理性的规定。

为什么有利于自由至上主义的大规模公众舆论不可能产生呢？一个重要的原因是，在大多数民主社会中，个人在持续一种国家至上的福利主义系统中都有一种既得利益，不管他们认为这一系统如何无效。由于他们一生的大部分都被迫为他人支付福利，他们不可能要求取消这一体系，因为他们有足够的理由相信，他们也有“资格”得到他人的好处。“未备基金”的国家退休养老金计划是一个极好的例子。在这一计划中，一代工作者缴税支付给现有的退休者，其假设是这一代工作者也会受到后一代人同样慷慨的对待。这样的安排不只是一个计算或保险统计的问题。它们涉及政治哲学的一些终极问题，其中最重要的问题是几代人之间契约的“有效性”问题。无政府 - 资本主义者声称，由于最初的养老金“协议”是不道德的，因此它必须被立即取消，即使它会造成不公正地对待一代人（差不多肯定是这样）也罢。毫无疑问，这一说法未免太过于随便了。同样的问题在福利体系的其他方面也发生了。

公共选择的悲观结论是建立在这一观点上——利益而非思想是社会事务中具有决定性的因素。这与持相反观点（包括凯恩斯）的米瑟斯 - 哈耶克 - 罗斯巴德的传统形成了鲜明的对照。罗斯巴德的社会哲学的含义是，一个自由社会将通过知识精英扩散自由至上的思想而得以出现（这是其系统中道德重要性的理由之一）。这样，具有讽刺意味的是，较“现实”的自由至上的社会科学理论预测，在道德自由至上主义者将行将失败的国家至上要求改变人类的本质时，一个自由社会是不可能出现的。自由至上主义中也有一种准革命的观点，这种观点认为，国家至上的福利主义体制将不可避免地建立在人类行为学的规律之上。除了这种体制表现了一种不同寻常的生存能力之外，在当前不能认为这些体制在一种自由至上的秩序崩溃之后的前景是好的。很明显，存在着一些解释持续性和间断性（这是人类行为学分析的准确逻辑所抓不住的）的历史因素和社会学因素。

自由至上主义内部的争论很可能集中在“最小国家”论者和无政府 - 资本主义者的主张上。有限政府的拥护者会认为，他们的观点是与公共选择理论的结果相一致的，因为他们坚持认为设计一些宪法规则（这些规则将竞争的民主体制造成的外在性花费减少到国家的活动仅局限在执行自然法）是可能的。无政府 - 资本主义者认为此路不通，他们对国家所作的本质定义排斥了它受任何一般规则的制约。因此，赞成有限政府的人强调无政府 - 资本主义确实需要改变人类的本质，如果取消法律规则、宪政主义和法的公共宣讲不会被无法无天和帮派火并取代的话。