

# 抗戰與蜀州義勇團

## On Chivalry/Liberalism and Cultural Revolution

### 蜀州義勇團

Norman P. Barry

Shanghai Institute of Foreign Studies

1994-1995

抗戰與蜀州義勇團

## 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。

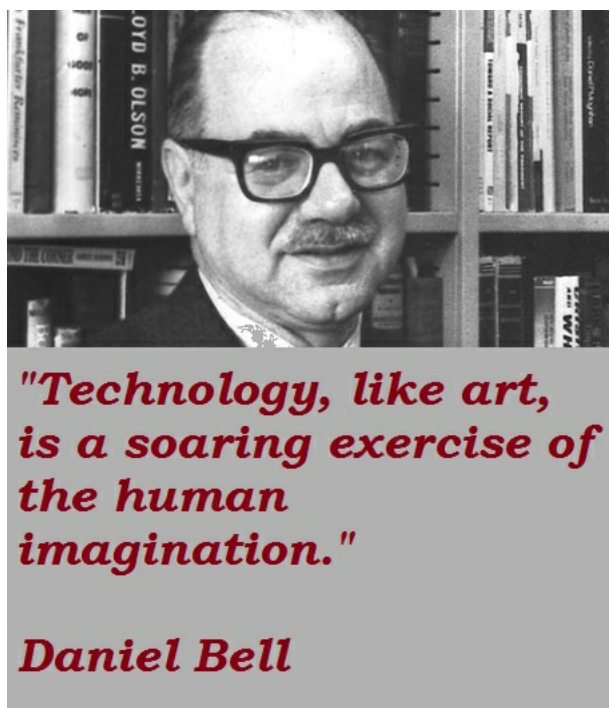
复旦大学国际政治系

年3月



## 一、引言

### I

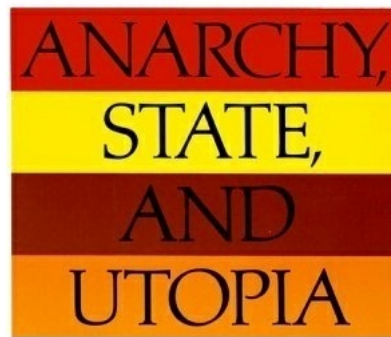


Daniel Bell, 1919—2011

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·耐特、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，而且也包括了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

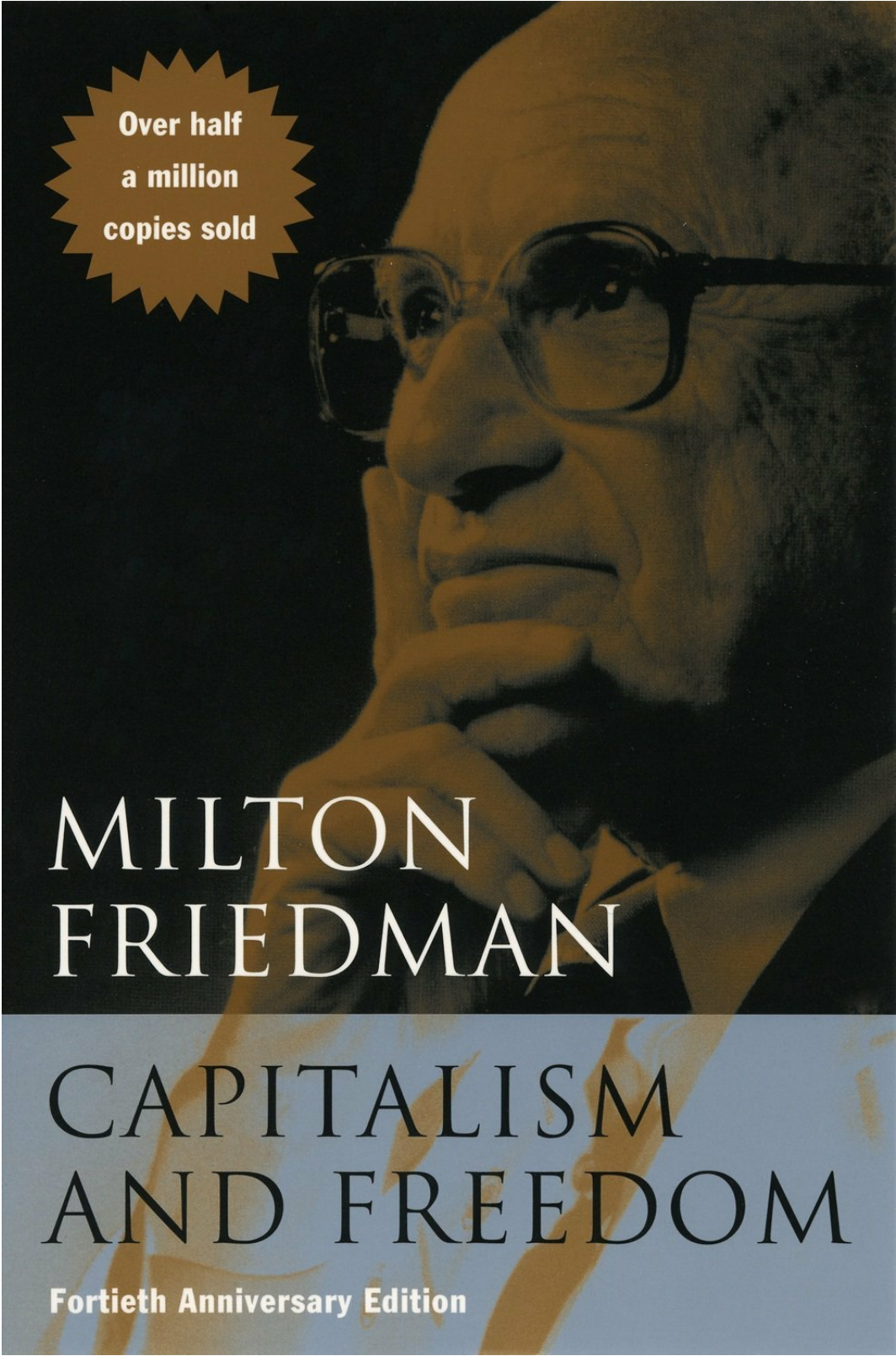
这样，诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》（1974）的重要性恰恰在于，它把人们的视线从根据自由市场（与集体主义的体制相比）的分配效率来为自由的个人主义作辩护，转移到了思考和批判集体主义对一系列确定的自然权利和人权的“暴力”干预。当然，诺齐克并非自由社会中唯一关注伦理和人类而不关注机械的社会科学的理论家。他的著作出版后引发的争论将人们的视线从自由至上主义的其他伦理解释（同样是值得喝彩的）中转移了出去。



### 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衔接（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。



A portrait of Milton Friedman, an older man with glasses, resting his chin on his hand. The image is in a dark, monochromatic style with a blue tint at the bottom.

Over half  
a million  
copies sold

MILTON  
FRIEDMAN

CAPITALISM  
AND FREEDOM

Fortieth Anniversary Edition

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。

## II

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

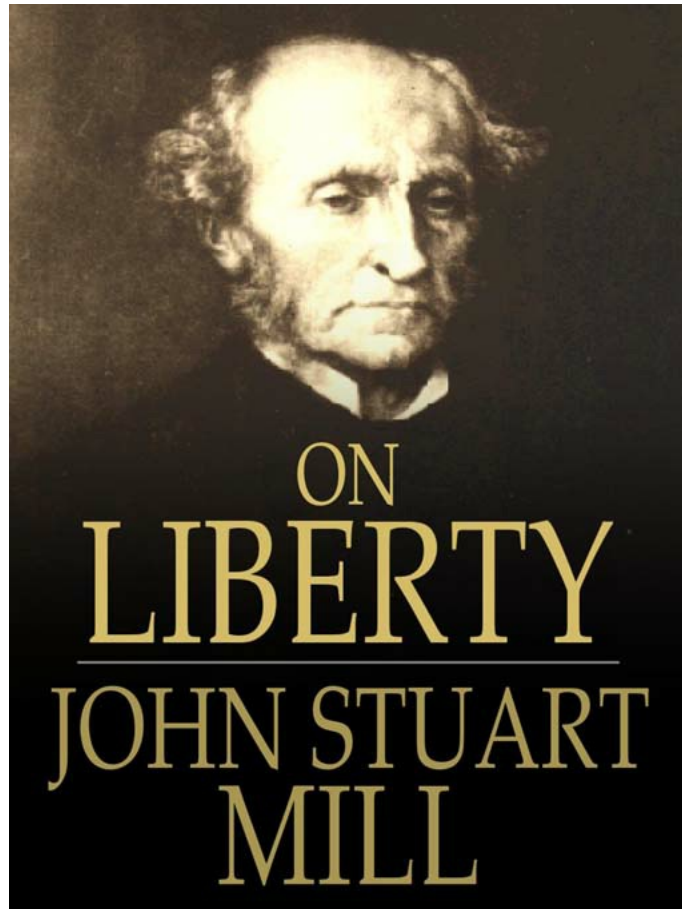
上主义者和非自由至上主义者的界线。例如，约翰·S·密尔在他的《论自由》以及其他一些反权威和反个人主义的论著中看来离开了边沁的集体主义和国家至上的功利主义。然而，他在其一本主要著作——《政治经济原理》中就这一问题所作的评论则反映了一种偏离自由个人主义的具有实质性的、理论上无限制的转向：

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“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

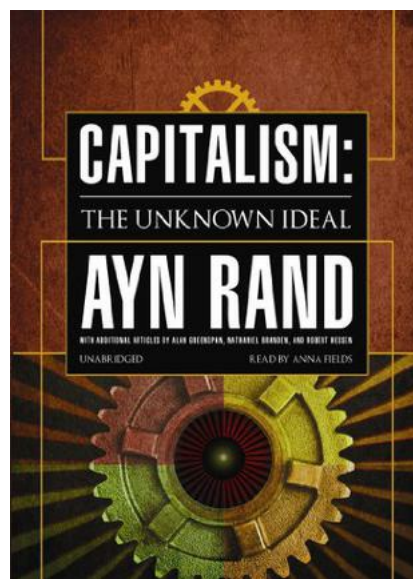
的实质，但是，可以通过纯粹理性的方式来知道自由国家的实质。

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适当的。

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。

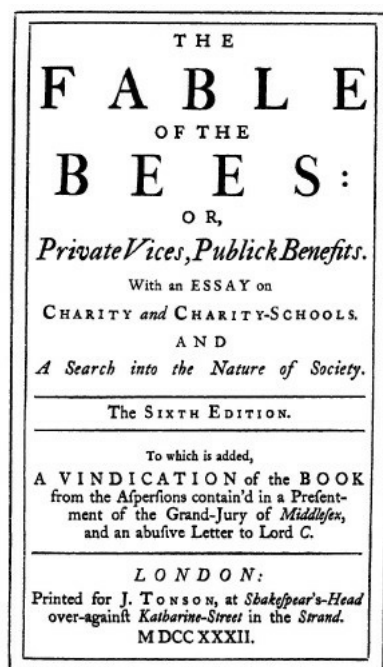
此外，这一总的论点将理性在论证和建议一种规定性的社会哲学中放在了从属的地位。自休谟以来，具有这一传统的论者降低了理性在计算手段与（主观决定的）目标相符中的作用，降低了理性在理解矫正机制（由自主的自然所提供）中的作用。如果理性只不过是“感情的奴隶”，那么它就不能在经验之前向我们提供一整套适合于所有状况，尤其是适合于人的形而上本质（它不是通过感觉向我们展示的）的道德原



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，显得不怎么引人注目。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。









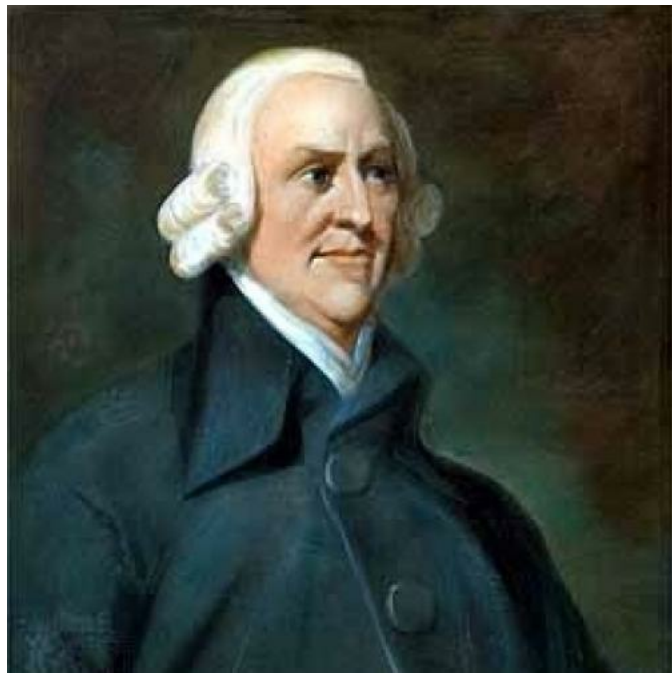
DAVID HUME, *le bon David*, 1766  
FROM THE PAINTING BY ALLAN RAMSAY IN THE SCOTTISH  
NATIONAL PORTRAIT GALLERY, EDINBURGH

*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*





















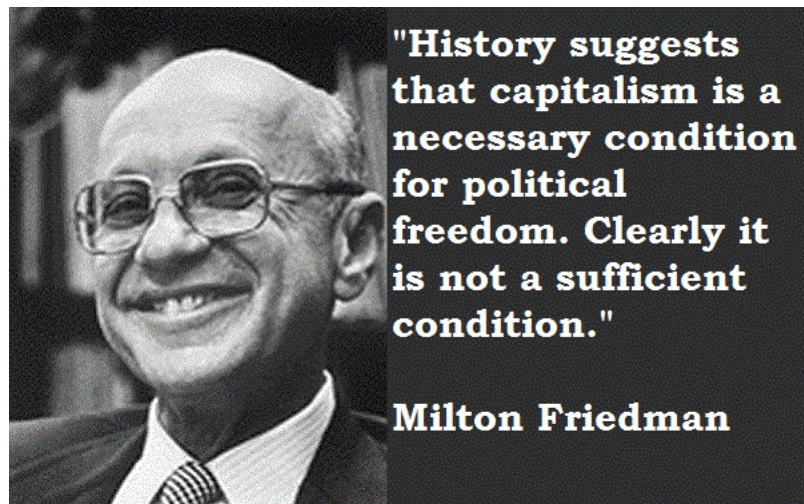


### 三、经济至上：经济自由主义的芝加哥学派

## 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种共识，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一个自由选择，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



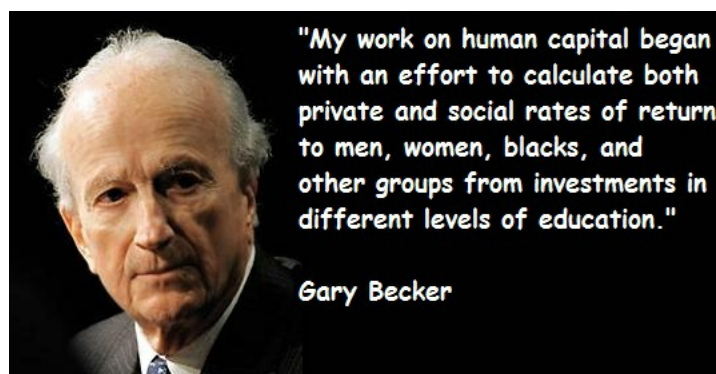
严格的经验的互相关联中是得不到的。

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“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斯派（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。



Garys 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一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，即便偏好在一段时间里是稳定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：如果不发生变动的话，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。



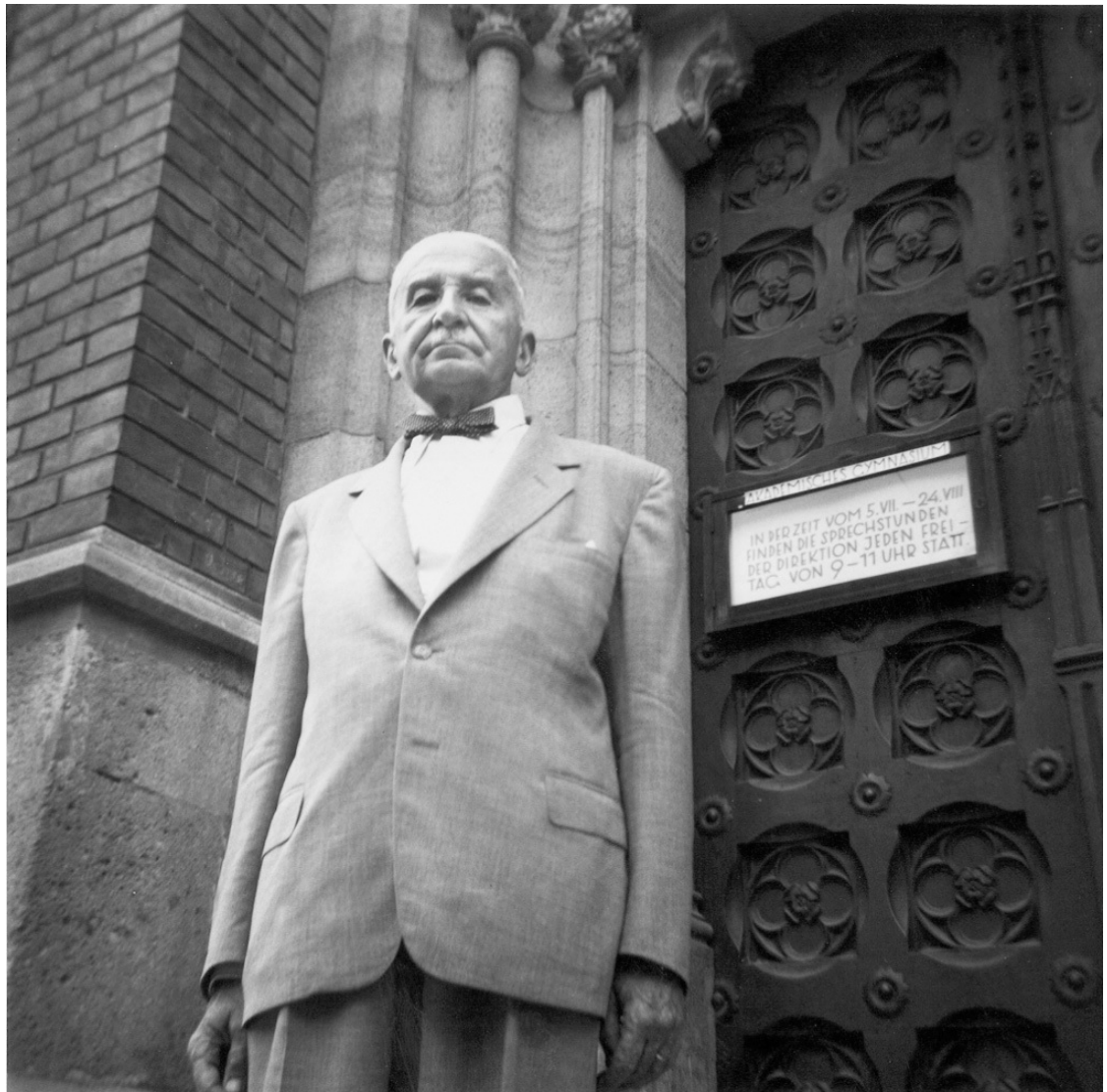


**"If history could  
teach us anything, it  
would be that private  
property is  
inextricably linked  
with civilization."**

**Ludwig von Mises**











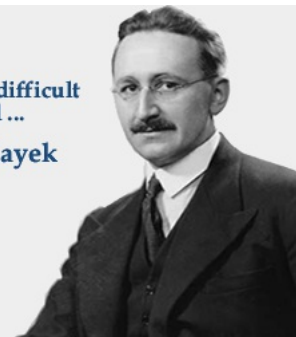


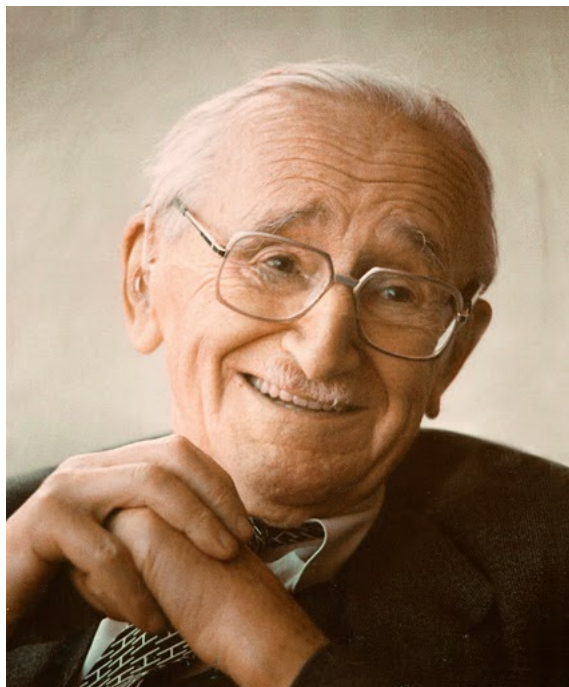




The more the state 'plans', the more difficult  
planning becomes for the individual ...

-F.A. Hayek











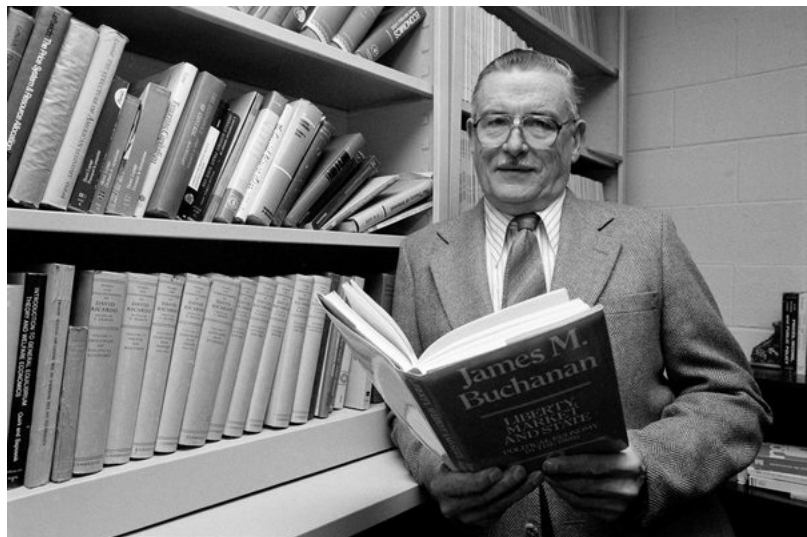
## 五、詹姆斯·布坎南与契约自由主义

### 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 and 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，布坎南可以避开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，我们必须在精神上重建那些这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地制造的“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、法律秩序和干净的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，而且还规避了道德批判。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学不包括的区分（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：“自由主义的精髓是自由。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。

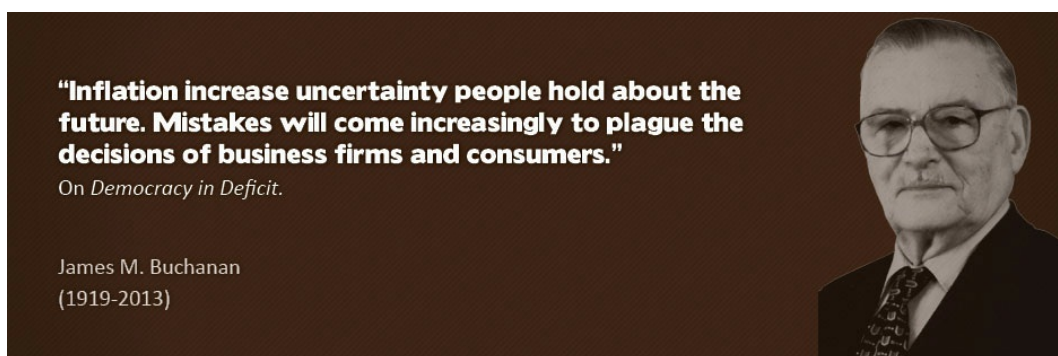
程序自由主义者确实相信这些事，这点毫无疑问。但是，他们的自由主义不是根据这些东西来界定的，而是根据不对某套特定的价值作预先承诺的程序来决定的。我将在后面指出，这一点或许是不可能的。程序自由主义的价值必须有一些相似的先验证实，但这看来不是罗雷和皮科克对像布坎南这样的程序自由主义者的主要批评。他们看来更担心帕累托式的“自由主义”的“保守”含义，以及在一个现代的复杂社会里达成共识的难度。

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（其特征在于有许多“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



在不存在一些决定最初产权的合法性、宪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。我们不应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，以减少在个人防卫上的开支，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）。虽然后者是共同的产物，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所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之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，我们怎样才能在必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。





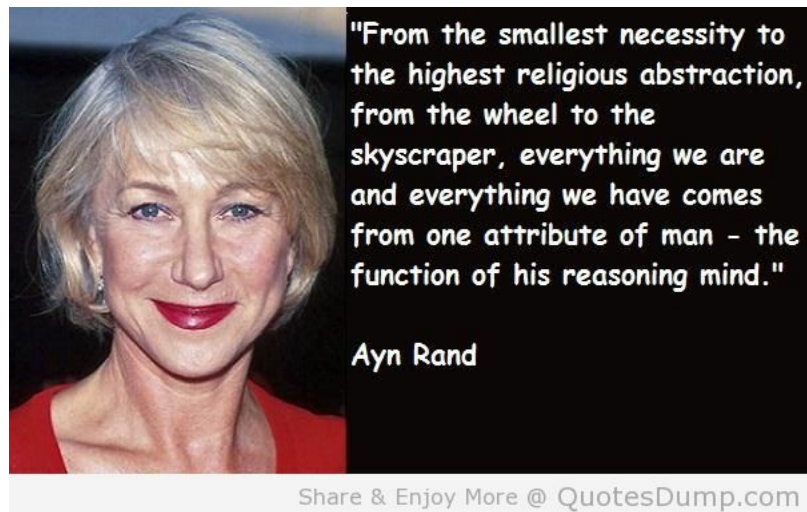






## 七、安·兰德与利己主义

### I



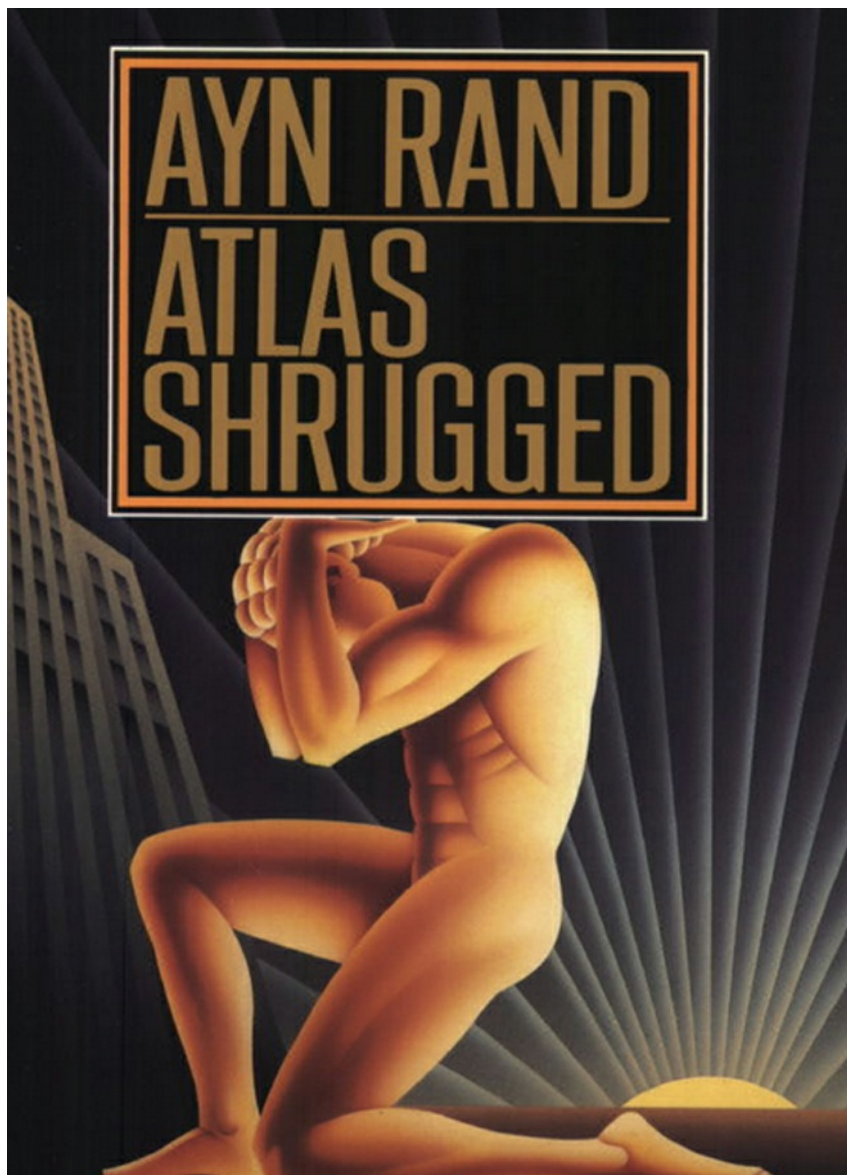
Ayn Rand, 1905.2.2 – 1982.3.6

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。

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”（他们以互相交易谋生）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一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。

### III



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的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。由于存在是毫无疑义的，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—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，甜蜜的糕点从天空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—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—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—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—种信念的行动，但这并不意味着我们是沉湎于—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—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—种政治上的含义，因为波普尔提出了—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成了一种令人可疑的价值。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的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的非功利辩护。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目标的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。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生存所需的东​​西是合法的吗？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治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。

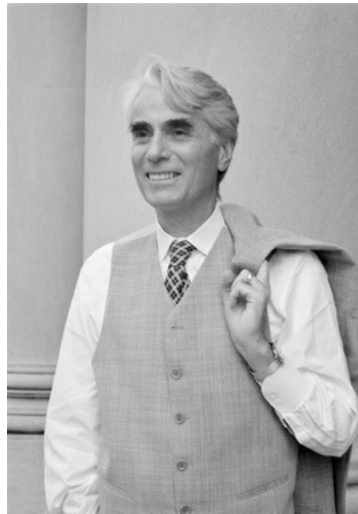
利他主义与利己主义之间鲜明的说教式对照，看来对自由意志理论来说不是必需的。一个自由社会能够适应任何形式的不违反每一个社会成员平等权利的人类活动。这一社会组织形式的首要优点之一是它的原理允许各种不同的目的和目标。即便在兰德自己的价值系统中，增进捐赠者福利的慈善活动（无疑这是大多数利他主义者的一个特征）在道德上也是可以接受的。但这里起作用的无疑是非本体论的原则（即禁止一些人被用来代替他人）。这些原则不受可以说是理性决定的任何目的和目标的约束。

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。





**"I think philosophers can do things akin to theoretical scientists, in that, having read about empirical data, they too can think of what hypotheses and theories might account for that data. So there's a continuity between philosophy and science in that way."**

**Robert Nozick**

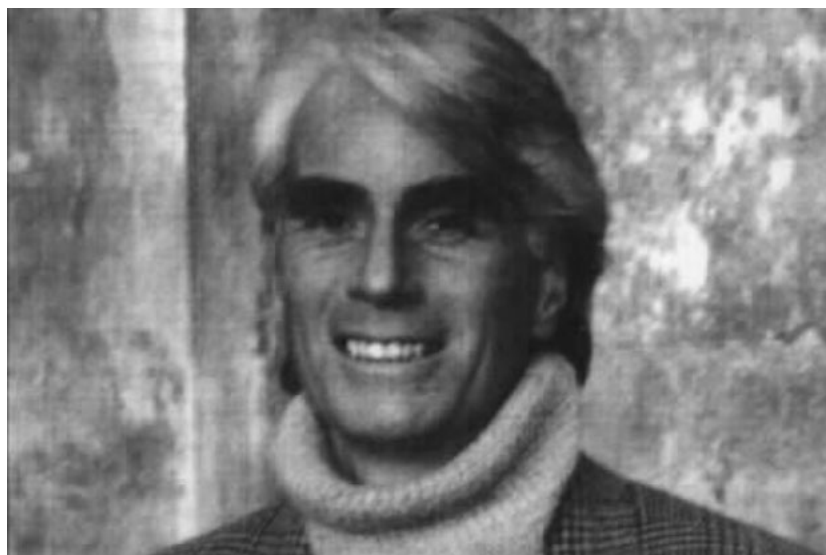










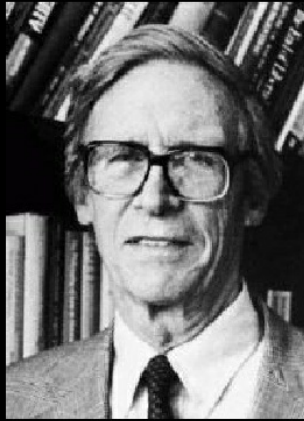








John Rawls



Justice









## 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熟悉的政治权力完全一致的市场“功量”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，进化是一种社会和道德进步的过程，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。正如我们在正統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一个显著特征）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。

## II

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自由的自由概念吗？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

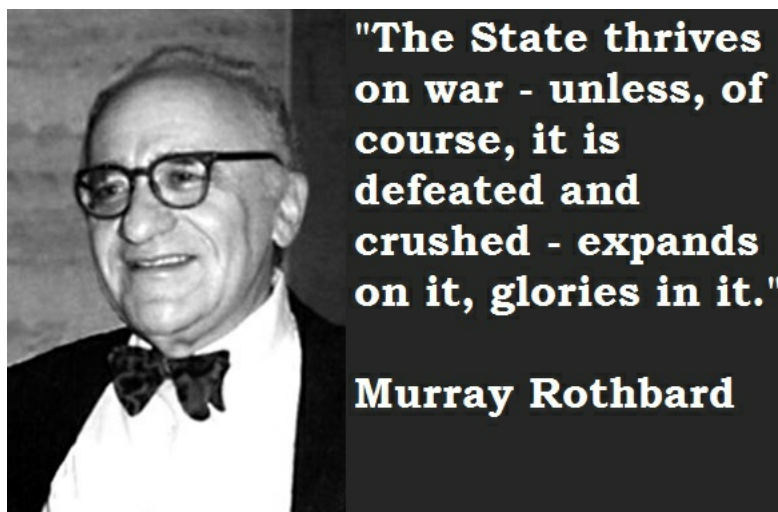
权利箴言而非自然权利的哲学基础的推理。

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。

### III



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就来自这些著作。

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一提的。

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两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的确承认奴役的合法性。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在性问题。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合体。”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。如果人们被涉入“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反映在市场上反映出来，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，对他行为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》一书中对于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”理论的人会考虑，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。



