

自利、权利与合作秩序^{〔*〕}

——安·兰德的合作秩序思想

○ 刘业进

(首都经济贸易大学 城市经济与公共管理学院, 北京 100070)

〔摘要〕安·兰德从人的本质和客观主义伦理出发论证个人权利的至高无上和最低限度功能的政府。从政府可能作恶这一假设和历史经验出发, 论证如何捍卫个人权利与防范可能作恶的政府, 提出一个对政府服务自愿付费的融资安排(税收)设想。她激烈地批判各种违背个人权利至上和有限政府理念的理论和政治实践, 同时指出人类以联合生存的方式收获累积知识和分工的巨大好处, 因此我们需要一个政府。但她没有一以贯之地将其运用于她的道德和政府的起源与运作的分析中去, 显示出一种强微观还原主义的个人主义和重构理想政府形式的乌托邦幻想。

〔关键词〕个人权利; 财产权; 政府

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.08.006

从社会存在中人们可以获得两种主要的价值: 知识和交易。人类是唯一这样的存在(文化物种)——安·兰德^{〔1〕}

一、理性、自利与人

安·兰德试图为至高无上的个人权利找到最后的伦理学基础。什么是价值? 人为什么需要价值? 安·兰德从考察生命现象开始, 推导生命载体的价值感知, 然后从价值推导出规范含义。安·兰德试图从她的“客观主义伦理学”所

作者简介: 刘业进(1974—), 首都经济贸易大学城市经济与公共管理学院教授, 研究方向: 制度经济学、演化经济学。

〔*〕本文获得国家社科基金一般项目“基于现代演化经济学的‘中国经验’及其可持续性问题的研究”(16BJL002)资助。

揭示出来的一组关于个体生命的原初命题,推导出的一组关于个人权利、政府的起源和职责的规范含义。客观主义伦理学之所以“客观”,安·兰德意在说明构成一个文明社会必存在一组伦理规则,这一组伦理规则不会因为其他任何“神秘主义”“主观主义”“集体主义”的侵扰而动摇;没有这一组伦理规则的存在,就没有文明社会,也就没有文明社会中的人;没有这一组伦理规则人所感知的存在的空间,也就没有“人”存在的空间。客观主义伦理学所揭示的一组伦理规则从根本上揭示了人之为人的规则基础,以及文明社会成为可能的规则基础。文明社会必有其客观存在的伦理规范基础,这就像地球上存在重力这一事实一样。

安·兰德的客观主义伦理学重新强调康德哲学关于“人是目的”的立场,人的世界是一个“诸目的”的世界。人首先是一种动物,动物是一种生命现象,物质世界总是存在,但生命现象则不然,它面临一个根本抉择:存在还是消失。在个体生命的全部过程中,生存还是死亡的抉择始终存在。任何生命的第一命令是复制、存活、延续生命,如果生命不能延续自身,世界归于死寂。无生命现象世界无所谓价值,价值是生命现象演化出来的一种“适应”,价值是为生命的存续服务的。这样,“价值”就与生命延续联系起来。只有生命的概念才能让价值概念成为可能^[2]。从最初级的生命形式到人类,所有生命共享一个目标:维持和繁衍生命。维持生命是一个持续对抗熵的过程,因此生命以负熵为食。从初级生命形式到人类,生命体对抗熵的方式发生了重大改变。为了个体和种群的存续,生物有机体都会发展出某些功能和机制,从最初级的感觉能力、知觉能力,到意识的产生、语言能力的产生、理性能力的获得。对价值的感知,需要感觉和知觉能力的参与,但这是不足够的,“人类需要来源于观念性知识的观念性价值观,来引导其活动和生存。然而,观念性知识是不能自动获得的”^[3]。理性是人类存在的独有方式。然而从最初级的意识的诞生到理性能力的获得,再到价值观的获得,其中固然有一些历经漫长生物进化而来的物质条件支持,如大脑,但需要个体被抛入到文化传统中不断学习,才会具备理性思考能力和价值判断力。人是生物进化和文化进化双重过程的产物,因而存在着二元继承系统,个体被抛入特定传统中的学习过程首先是一个文化继承过程。

理性是人类特有的生物学和文化性状,是人类的基本存在方式。安·兰德^[4]据此提出一个基础性的善恶判断标准:“适合于理性生命存在的就是善,而否定、反对或毁灭理性生命的就是恶”。具备理性能力的生命发挥其理性能力无非两个方面:思考、生产性劳动/创造性工作。如果人在其生命过程中不思考而生活,那么他无异于一般动物。如果他不靠自己生产性劳动创造财富来生活而是靠抢劫、武力占有他人的财富甚至奴役他人来生活,那么他“就是靠自己的受害者生存,他们所抢夺的是受害者思考和产生的财富”^[5]。在系统层面思考这个问题,靠抢夺来生存是不能自洽的,因为抢夺的前提是有人在生产,一个由100%抢夺者构成的群体是无法生存下去的。不思考的人、靠抢夺和奴役他人来生活的人,都从根本上违背了“人作为理性存在物”这一基本进化事实。一旦人

类全面退回到“不思考”和“抢夺”状态,无异于作为理性生命形式的人的自我毁灭。总之,自由价值的终极依据,在安·兰德看来可以从理性推导出来。现实是可以理解的,因为人是理性的动物,理性是获得有效知识和基本生存工具的基础。人的生命是价值标准,而道德是维持人的生命所必需的行为准则。由于生命是通过思考和行动来维持的,因此人有权利思考和行动,并有权利保持思考和行动的结果——对生命、财产和自由的权利^[6]。

理性能力意味着选择能力。人之为人异于其他动物,在于理性能力,这意味着“理性的生命在整个一生中生存所需的条件、方法、环境和目标,……他都能够作出选择”。“人不得不通过选择而变成人——伦理学就是教人如何像人那样生活”^[7]。安·兰德的客观主义伦理学认定终极价值是生命(人之为人的生命的保存、延续)。在终极价值引导之下,进一步导出三个次级价值:理性、目标和自尊。与三个次级价值相对应,个人追求和恪守价值的行动体现为个人美德,这三项美德分别是合理性、创造性(生产性,与掠夺性相反)、自尊^[8]。在安·兰德^[9]看来,合理性的美德意味着把理性作为知识的唯一来源,对价值的唯一判断,对行动的唯一指导;承担自己作出判断的责任,依靠自己的工作来生活的责任,不追求不接受不劳而获;正直和诚实等。创造性的美德意味着充分、有意识地利用自己的理性能力,按照自己的价值观,充满自信地开展创造性工作,而不仅仅是满足于执行。自尊的美德意味着始终保持自尊,“拒绝扮演献祭动物的角色”。总之,在个人美德层面,安·兰德强调的是个人运用理性思考、独立性和自我负责;作为一个负责任的独立的个体,“不为他人而牺牲自己,也不为自己而牺牲他人”;在理性自利的边界内,实现自己的幸福是人最高的道德目标。从客观伦理主义认定的终极价值——生命,安·兰德得出客观主义伦理学的基本准则——生命是目的,每一个具体的个体生命是目的,而不是实现其他任何目的的手段。

安·兰德支持的是“理性的自利”,理性的自利是不损害其他人利益的自利。事实上,理性的自利是不能静态理解,也不能下一个静态性质的“理性自利”定义。但可以明确的是,理性自利的基本特征是基于同意的交易、以价值交换价值^[10]。人类是超级合作者,最基本的合作乃是基于交易的大范围匿名合作。因此,安·兰德指出,“交易的原则是唯一理性伦理原则,适用于所有人际关系——个人的、社会的、私人的、公共关系的。交易的原则就是公正的原则”。安·兰德把交换的原则推到极致,以至于认为,“爱、友谊、尊重和崇拜……是人们为交换个人的、自利的愉悦而给予的对他人的美德所作出的精神支出”^[11]。其实,情感乃是不同于理性的另一种人类适应,它的适应机制不能被刻画为成本收益之理性计算。作为适应器的情感恰恰是摆脱了即刻的成本收益计算而引导人类行为,它极有可能是塑造人类合作的另一种与理性并列的能力和运作形式。

安·兰德注意到人类的情感机制在守护和执行价值观上的不可替代的作用,同时又指出情感系统的中性特征,它守护和支持什么价值,则取决于个体是否运用理性去选择什么样的价值观。在运用思考能力和理性能力选择正确的价

值规范约束下,幸福是伦理学的目标,而伦理学的责任则在于发现什么是正确的价值规范。安·兰德因此把自己和享乐主义者区别开来,因为享乐主义者(“正确的价值是让你快乐的任何东西”)在没有前述约束的条件下服从于无条件对幸福的追求,这时候情感系统同样在强化错误的价值观上发挥作用。追求个体幸福是客观主义伦理学所强调的伦理目标,然而,享乐主义和利他主义在没有正确价值规范约束下却可能导向“要获得幸福,就要伤害他人”的后果,安·兰德就此引出其“理性自利”这一重要命题。

安·兰德多次措辞严厉地批评“利他主义”。她指的利他主义究竟是什么?“那些无私的人道主义信徒声称,自己的欲望是实现人类的兄弟情谊,他们从不认为自己的私利只能通过一种非牺牲关系得到满足”^[12]。也就是说安·兰德定义的“利他主义”坚持,自利个体之间不能相容,任何自利的实现意味着他人的利益的牺牲。对自己所爱的人的帮助,对朋友的帮助,对危急时刻的陌生人的帮助,在安·兰德看来都不是“利他主义”。帮助爱自己的人,是诚实的美德;帮助朋友,也是诚实的美德;在危急时刻帮助陌生人,是基于对人类生命价值的一般善意和尊重。

演化生物学中,利他主义的严格定义是:为增加其他个体的遗传适应度而降低自己的遗传适应度的行为,或者说,为了其他个体的利益而采取对自己不利的行为^[13]。威尔逊^[14]认为,人类利他主义行为的多数形式最终都含有自利性质,但这一论断也没有否定严格定义的利他主义行为的存在。演化经济学则扩展了利他行为的策略空间,这样利他的行为不必然意味着牺牲自己的利益,事实上存在一个自己的利益和他人的利益兼容的广大空间,尤其是引入群体选择因素以后更是这样。演化经济学研究用“社会偏好”来刻画“利他”行为,并明确地定义,个体支出成本 c ,使被帮助者得到 b 的收益即利他行为,并且提出社会偏好演化成功的“汉密尔顿法则(Hamilton law)”:当,

$$rb > c \text{ 即 } r > c/b \text{ 时,}$$

利他主义行为将得到自然选择的青睐而扩散开来,并在群体选择中使群体获得优势,并间接地也使得个体获得生存优势^[15]。(其中 b 为行动者付出的成本; c 为受助者得到的收益; r 为行动者与受益者之间的遗传关联度,父母子女为 0.5、陌生人之间为 0)。在演化心理学家顿巴^[16]看来,利他主义定义是:为别人提供收益 b ,并且为此付出自身代价 c 的行为。这里顿巴并没有明确定义 b 和 c 的大小,以及它们与遗传关联度的关系。实际上,一种扩展的利他主义包含三种行为:亲选择、互惠利他、互利共生。在群体选择层面上,具有一定比例的利他主义行为个体的群体获得进化优势。作为人类五大合作机制之一的“群体选择”,生物学家和数学家诺瓦克^[17]认为,多层次选择理论已经证明了“虽然群体内部的选择偏好自私特性,但那些有着许多利他主义者的群体往往会更加优秀”。

演化经济学、演化心理学和演化生物学的研究提醒我们的是,有必要摆脱自私、利他的狭窄概念,取而代之,需要在群体和多层次选择的理论框架下,采用

“内含适应性(inclusive fitness, 广义适应性, 指加上利他主义行为者受助方的适应度的扩大了适应度)”“社会偏好”“亲社会性策略”“高社会性行为”“合作”, 以阻止“反社会性策略”“低社会性行为”“背叛”, 才可能更清晰地探查社会繁荣和自由的个体行为原因。

安·兰德并没有完全否认利他主义行为, 她并不鼓吹对他人漠不关心、其他人的生命毫无价值或者在他人处于危急时刻不给予帮助, 相反, 特定情形下的利他主义行为都被安·兰德予以肯定。安·兰德真正强调的是, 减轻他人的痛苦不是她首要关心的对象, 给予他人以帮助是例外而不是常规, 帮助他人是慷慨行为而不是必须的义务或道德责任; 同时, 危急时刻也不是人类生活的常态。当安·兰德断言“自利的人忠实于自己的判断、信念和价值观, 这代表了深远的道德成就”时, 她已经意识到和承认了人类的结构化事实, 在这种基于规则的人类合作结构中, 自利的人们因为遵循道德规则而彼此获益。

二、等度自由与合作秩序

安·兰德以对个人权利的辩护和捍卫著称。何谓“人”? 人有哪些权利? 真正构成一个良好秩序的社会个人权利概念是什么? 兼容权利和等度自由如何建构良好社会合作秩序? 安·兰德初步给出了答案。

(一) 人类九大独特性状。“人”的定义等同于人与其他动物相比较的独特性状描述。人有什么样的独特性状? 根据分子生物学证据推断, 大概从 700 万年前开始, 最早的人科动物与黑猩猩分道扬镳, 250 万年前出现脑容量大增的人属, 大约在 3.5 万年前才出现有语言能力的现代智人^[18]。人类具有高度可塑性的社会组织形式并发展成种族形式; 人类拥有文化能力并用文化调节其行为; 联合和相互利他的复杂网络, 其中个体就像换面具一样有意识地随时变化角色^[19]。人首先是一种高度社会化的动物, 因此对人的独特性状的描述不可避免与人类社会相联系, 而所有人类性状的独特性都以语言能力为支撑。在演化生物学中, 人类社会独有的一般性状见下表:

表 1 人类社会独有的一般性状

	人类性状
1	真正的语言、精细的文化
2	贯穿于月经周期的连续的性活动
3	明确禁止乱伦和非血缘关系的婚配规则, 产期稳定的异性联系
4	成年男女间的劳动协作分工以及一般劳动分工
5	玩耍行为
6	延长的母亲关照; 年轻者明显的社会化; 母子间联系增加
7	文化、艺术、仪式和宗教
8	道德和伦理
9	见表 2

资料来源: E.O. 威尔逊: 《社会生物学: 新的综合》, 北京理工大学出版社, 2008 年, 第 517、533 页。

威尔逊的这个人类性状刻画把人和其他灵长类动物与任何其他动物区分开来。毫不奇怪,在这个人类性状描述中,我们看不出奴隶和自由人的区别。为了区分奴役状态和自由状态,我们需要引入一组新的概念来刻画。按照经济学家诺斯的解释框架,有文字记载的人类历史至今,人类社会被划分为两个进化阶段或两类:封闭社会秩序和开放社会秩序。其中开放社会秩序的特征如下:

表 2 开放社会秩序特征及在开放社会条件下人的性状

	开放社会秩序特征	人类性状: 9
1	永久性国家	自由
2	对暴力的统一控制	
3	公民普遍秉持包容、平等、共享成长等一系列信念	
4	参与经济、政治、宗教和教育的权利不受限制	
5	对各领域的各种组织形式的支持适用于所有人	
6	法治对所有公民都公正地实施	
7	非人格化交换	

资料来源:诺斯:《暴力与社会秩序:诠释有文字记载的人类历史的一个概念性框架》,上海三联出版社,2013年,第154页。

对照演化生物学意义上的人类性状加上开放社会秩序带入的人类新性状,我们就得出人类所具有的九大独特性状。不具备以上九大性状就不能称为人,它要么是动物,要么是奴隶。

(二)权利兼容与等度自由

安·兰德认为,开放社会(用安·兰德的概念就是“资本主义社会”)的基础原则是个人权利原则。所谓个人权利是开放社会中形塑个人行为的原则具体化为个人与他人之间关系的原则,或者说,是开放社会基本规则的个人化表达。个人权利是使社会服从于道德规范的手段。在这个意义上,开放社会是人类历史上第一个道德社会^[20]。权利总是个人的,“社会”没有权利,而政府的唯一道德目标就是保护个人权利。个人所有的真正意义上的权利,只能用一个概念来表达,即自由,更加明白地说,是洛克意义上的自由^[21],或者柏林^[22]意义上的“消极自由”^[23]。非“自由”意义上的权利都是伪权利,也是对权利概念的滥用。

生命权是所有权利的源泉。如果生命都是不值得珍视和敬畏的,那么所有其他权利都会失去源泉。即使在有语言能力和理性能力的动物世界都存在对生命的珍视和保卫行为。因此,生命权对我们多定义的“人”来说不证自明。没有生命权,人类繁衍将不再可能,在没有人类的世界,没有讨论任何有关人的性状与价值的可能性和必要性。正如洛克^[24]所言,最根本的自然法,是尽可能地保存人类,是保护社会以及其中的每一个成员。财产权是人们对自己的合法财产拥有完全使用、收益和转让的权利。财产权也是实现和保卫其他权利的工具。哪里取缔财产权,哪里的正义也将随之消失。如果说自由是一组消极权利集合,那么,没有财产权就没有自由。言论自由意味着一个人有权自由表达而不受到政府或其他力量的胁迫与干涉。财产权是基本权利,作为自然权利的财产权不需要其他人的公开同意。根据洛克^[25]传统,合乎自然法之财产来源是,在自然

状态下,人们付出了劳动获得的财产,以足够自己享用且留下足够多足够好给别人,则人们拥有其财产权。在复杂的分工和交易网络的现代社会中,物质远比初民社会丰裕,因此可以认定,根据自由契约劳动所得,人们对其拥有财产权。此外,按照罗尔斯^[26],讲真话和坚持信仰,或一般地,言论自由和信仰自由也是一条根本的自然权利。

在安·兰德看来,对权利概念的滥用是现代的时代病症。所谓“工作权”“住宅权”“教育权”“医疗权”“获得公平薪水权”“农民权”“工人权”“雇员权”“雇主权”“老人权”“未出生者权利”“经济权”……都是伪权利,都是对权利概念的滥用。因为这些权利如果真的得到贯彻实施,那么必然意味着对其他人权利的侵犯,因为满足这些权利所必需的资源何来?如果这些伪权利得到合法保障和实施,也就意味着不经同意的财产劫掠变得合法起来,按照诺齐克(R.Rozick)的推论,这与“强迫劳动”无异,这就是“奴隶制”。不能实现人际间兼容的权利是伪权利,人际间不等度的自由是伪自由。

关于权利概念滥用的讨论把我们带入一个更深的问题,就是权利的兼容问题。如果说“自由”就是一组基本权利,那么在人际间适用于任何人的基本权利的兼容性意味着“等度自由”。也就是说,“权利兼容”与“等度自由”是一回事。安·兰德坚定地捍卫个人权利,同时也初步意识到权利兼容问题。她指出,“如果一个人的所谓权利必然侵犯他人的权利,那么这种权利就不是权利”^[27]。在一个良好合作秩序中(个人拥有消极自由且冲突尽可能少的社会),个人权利必须是彼此兼容的,这些彼此兼容的权利集合为个人所拥有,个人所拥有的自由就是等度自由。基本权利清单由于其消极自由性质,很难开列一个无所不包的完备清单。不仅如此,拥有哪些自由,每一种自由的限度,只有在一个开放试错过程不断积累经验才能沉淀下来作为共识,这种共识在代际间传递而不断巩固。假定人们初步设定一组自由 R , R 由 $r_1, r_2, r_3 \cdots r_n$ 组成。首先,人们需要在经验中检验每个人都拥有的某个特定 r 是否构成冲突。其次,需要检验 r_1 与 r_2 与 $r_3 \cdots$, 如此等等,所有 r 之间彼此是否构成冲突。最后,人们还需要检验每一个 r 的边界和限度,例如美国人有持枪权并不意味着个人可以持有大规模杀伤性武器。所有这些检验过程并不是在一代人之内完成的,而是在世世代代的探索性实践中“精炼”和累积完成的。因此,等度自由是良好合作秩序的规则基础,而等度自由本身是一个动态演化过程的产物。这也意味着,安·兰德有关个人权利的辩护并不能完全诉诸抽象的形而上学思辨,而需要引入动态演化的经验检验。良好合作秩序最终是通过自然选择过程进化出来的,支撑良好合作秩序的等度自由条件也是进化出来的。

三、合作秩序中的政府

作为社会性生物的人类,一般社会利益成为人类进化的基本诱因,一般社会利益实现的差异化构成强有力的群体选择压力,因此,各人类文化群体的人际结

构、分工和交易网络发展对其成长至关重要。如何理解作为支撑人际结构化、支撑分工深化和交易向非人格化扩展的制度与组织条件的政府？毫无疑问，在一个人际互动的分工交易网络中，政府组织作为产权保护的提供组织是文明社会必不可少的分工组织，它通过垄断暴力提供保护与公正来换取税收。由于政府对暴力的垄断，所提供服务的——保护与公正的垄断性质，政府的暴力潜能又常常成为其保护对象的暴力侵犯者，为此，文明进程又可以看作一部约束政府使其实现其理想功能的探索史。按照经济学家诺斯的解释，从有文字记载的人类历史至今，只有“两打”国家基本实现这一目标。然而，匆匆 300 年的人类时间在文明演化史上不过是眨眼之间的工夫，在一个人类合作秩序中如何实现一个强大有力和权力受到严格限制的政府目标上，我们还有很长的路要走。

（一）我们需要一个强大而又受严格限制的政府

安·兰德不是无政府主义者，不是竞争性政府的支持者，安·兰德是有限政府主张者，她对政府拥有的合法暴力保持最大的警惕——政府拥有合法暴力也可能运用其暴力潜能侵害需要保护的對象。政府的唯一正确、合乎道德的目标是保护人民的权利免受暴力侵害，即保护人民的生命、自由和财产，以及追求幸福的权利。其中，财产权极其重要，它是其他一切权利的基础，没有财产权，其他权利都不会存在^[28]。

人们组织成社会，能够获取的最大好处：第一，文化遗产，这是一种经验的累积和进化过程。第二，分工。如斯密所言，分工有三大好处，分工是财富的根源。交易支持分工的深化，交易把分工的人们结构化，让人们得以彼此互惠。在这一经验不断累积和充分利用分工好处的社会中，有一个不可或缺的组织——政府，而政府的一切行为所指向的目的只能有一个——保护和捍卫个人权利。在另一处，安·兰德指出与此类似的关于人们组织成社会的两大好处：代代相传的知识宝库和交易/分工^[29]，重申了上述观点。

安·兰德认为，客观主义伦理学的基本原则是，没有人有权首先使用武力对付他人^[30]。文明社会禁止在社会关系中首先使用暴力，也禁止对首先使用暴力者以暴力回击，一个例外是政府的合法暴力运用。政府合法暴力只能用于反击那些首先使用暴力的人。首先使用暴力是一种罪恶，而为反击暴力而使用暴力则成为道德责任^[31]。极端和平主义者反对一切暴力，包括反击暴力的暴力。安·兰德说，如若这样的话社会将会陷入丛林世界，极端和平主义者的方案并不可取。正是在社会关系中禁止个人使用暴力，人们需要一个客观的法律规范下承担保护公民权利的拥有暴力潜能的机构，这个机构就是政府。不过，安·兰德马上补充道，保护公民权利是政府存在的唯一道德合理性与原因。

正如经济学家诺斯看到“政府的悖论”，安·兰德对政府拥有暴力又可能滥用暴力保持最大警惕。政府何时以及如何使用暴力必须受到严格控制，用安·兰德的话，将反击性暴力的使用置于客观阐释的法规控制下^[32]。政府的行为必须严格阐释、限制，避免任何恣意运用。一个自由社会要成为可能，政府就必须受到

严格控制。

安·兰德认为,政府和它所保护的个人和组织,二者的权限可以用负面清单来清晰阐释:政府——法无授权不可为;个人和组织——法无禁止皆可为。

除了提供安全和保护服务,政府的第二项职责是提供公正的仲裁,即安·兰德所谓的“仲裁的功能”^[33]。文明社会中经常存在复杂而长时期的交易契约,确保契约得到履行对文明社会运转至关重要。安·兰德认识到,单方面违反合同等同于间接使用武力,因为违约一方通过违约侵占对方利益,这是在未获得所有者同意的情况下保留财物,这等同于抢劫;欺骗也是一种有时滞的间接使用武力;同样,敲诈勒索也是间接使用武力。所有这些,都需要一个公正的、不偏不倚的仲裁并执行这种仲裁。政府提供“公正”的基本原则是,任何人在未得到所有者同意时,不得从他人那里获得任何价值,无论是通过欺诈、敲诈、违约或直接使用暴力相威胁。归结起来,政府提供两大类服务:一类是保护,保护公民免受外国入侵(国防军),免受国内犯罪分子的侵害(警察);二类是仲裁,用法律解释纠纷,或仲裁(法庭)。安·兰德似乎完全排除了斯密所说的政府的第三类职责:提供必要的公共设施。

基于以上论证,安·兰德不支持任何形式的“无政府主义”,不支持所谓“竞争性政府”。对于前者,安·兰德提醒人们,人不是天使,人的道德不完美性是一个绕不开的现实,不仅如此,即使没有恶意的伤害,和平的人们之间发生纠纷也是难免的,因此仲裁是必须提供的。安·兰德也反驳了所谓竞争性政府的不可能性。当两人发生纠纷时,各自所属的A政府的警察和B政府的警察彼此不承认对方的权威,纠纷如何处理?

论证了一个合法垄断暴力的垄断政府的必要性和充分性以后,安·兰德提出,宪政治理的绝对必要性,即通过宪政安排对政府实施限制。宪法是用来限制政府的,不是用来限制个人的。宪法从来就不是维护政府权力而是保护公民不受政府侵害的法律。当今世界最常见的现实是,很多政府偏离了作为个人权利的保护者角色而成为个人权利最为危险的侵害者;政府不是在保卫自由而是在建设奴隶制。在安·兰德看来,这是一种“令人恐怖的道德倒置”。走出“政府的悖论”,文明世界任重而道远。

(二)如何为政府提供广义公共产品自愿付费

在交换范式框架下,研究者对为政府提供广义公共产品自愿付费语焉不详。安·兰德初步讨论了如何自愿付费的可能性。

交换,意味着交换双方自愿契约。在政府—公民的交换关系中,必须明确的是,政府不是公民收入的所有者,政府服务必须由宪法阐释和限定。我们已经讨论了政府提供广义公共产品的必要性,以及这种契约的必要性,那么如何实现需求方—公民自愿付费呢?税收,本质上是对武装部队、警察和法庭的购买支付。即使政府根据宪法被控制在正当的基本功能时,自愿付费问题仍然是一个悬而未决的事情。安·兰德提出了两个自愿付费的可能途径。一是政府彩票,二是

保护服务合同支付。对于前者,与体育彩票等一般彩票操作无异。安·兰德细致地考察了第二种方案的可能操作模式。在合同支付方案中,假设政府只保护那些愿意支付的契约方。支付的额度,按照合同所保护的交易所保护的数额并依法定比例支付。那些没有订立保护合同的个人和组织将不会受到政府保护,但也不会因为不购买政府保护而受到惩罚,可能的后果是,没有签订合同的个人和组织在经济社会中发生的各种纠纷将得不到法律仲裁和强制执行。事实上,只是部分个人和企业与政府签订这样的购买合同,真正发生对簿公堂的仲裁和强制执行是极小部分(我们对安·兰德的这个判断存疑)。即便是这极小部分的合同执行范例,以及法庭的存在本身,也会产生极大的正外部性。因此事实上,许多这样的政府服务是免费无偿提供的。安·兰德判断,如此为政府支付的费用足以资助政府实施其所有正当功能。安·兰德承认,这个方案“不是作为最终解决办法,其中涉及巨大的法律和技术难题”^[34]。这样的难题包括,政府可能的霸王条款,如政府单方面主导合同内容,以及政府单方面主导保费的标准;如私人和企业不会为防止外国入侵而付费,以及为当今世界各国政府应对全球变暖、应对恐怖主义等事务而做出的这种努力付费。如此等等,则自愿为政府付费方案“必定是遥远未来的目标”^[35]。

在自愿付费方案中,安·兰德特别说明了那些没有参与为政府服务付费的“经济水平最低的人”所获得的“间接利益”,以及这种间接利益无论如何不能转变为“直接利益”。由于经济能力较强者优先付费事实上维持了一个武装部队、警察和法庭系统的运行,强烈的外部性使得经济能力较低的人获得“附带好处”而不必做出任何付出。国防和警察服务的“非竞争性”使得事实上为经济能力弱者提供保护也不会减少付费者所享有的公共产品。这里安·兰德强调:“对未纳税者的免费保护这种间接利益,只是纳税者自己的利益与花费的间接后果。这种好处不能延伸到直接利益,也不能像鼓吹福利的中央极权论者那样宣称,直接向非生产者施舍对生产者有利”^[36]。这样,在一个自愿为政府服务付费的框架下,没有任何财富再分配的法律可能性。没有任何通过强迫劳动和勒索收入来给予不劳而获的人以经济支持的集体行动空间。

四、批评:一种强微观还原主义的个人主义

人类在 20 世纪所经历的灾难足以让人们警醒,任何为极权和集权政治背书的理论都应当受到批判甚至禁止。安·兰德站在了对集体主义鞭笞的最前列,她对政府可能作恶提出了最强烈的警告,她是个人权利和自由价值最坚强的捍卫者。安·兰德试图从人的本性和人的心智本性出发来讨伐政府可能的恶,以及如何防范这种恶,可是,也正是她的论证目标设定和急于达到她的目标,决定了她的论证可能偏离了对人的本性不带偏见的认知,从而也偏离了对政府不带偏见的认知。对于前者,安·兰德在为个人权利辩护的时候难免滑向强微观还原主义的个人主义,忽略了人的忠诚,以及对权威的服从秩序的必要性;对于后

者,安·兰德难免忽视政府之于文明社会的正面积积极含义,在设计一个理想政府形式时陷入乌托邦幻想。

人的定义,人区别于其他动物的独特性状,可以被概括为“人是社会性物种”和“自由价值”两个方面的联合。所以休谟概括的人性原则就是“与他人的同胞感”。社会性生物是我们的根本存在形式,这意味着存在一种休谟所谓“社会普遍利益/效用/幸福(或公共的效用)”^[37]的东西使每一个人从中受益。作为有语言能力和理性能力的社会性生物,人类进化出一种心理机制来作道德判断,这就是休谟^[38]所谓“明智的旁观者(judicious spectator)”^[39]。人有能力突破本能的个体自利视角,而代之以明智的旁观者视角对其他个体和组织的行为或品性,以及制度进行道德判断。当个人的行为、品性以及制度与社会普遍利益兼容或促进社会普遍利益时,明智的旁观者就作出肯定和赞赏的道德判断。如果没有突破本能的个体自利的视角,每个人只从自己的立场出发考虑,在特定制度或行为的好坏问题上就达不成一致判断。一方面是人类始终面临资源稀缺这一基本环境事实,另一方面人类以联合的方式生存这一社会事实,施加在以上两个事实上的自然选择的压力导致那些有利于人类生存的支持人类来联合的规则(即道德规则)、组织(特别是政府)和遵守那些道德规则的心理机制被选择出来。

鉴于安·兰德对政府的强烈批评和强烈警惕,就其规范含义而言无疑是正确的,但是就其解释含义而言则有待商榷。休谟的解释是对安·兰德的不当之处的一个很好的纠正。“假如人人都有充足的明智时时刻刻感知到那种约束他遵从正义和公道的强大利益,都有足够的心灵的力量坚定不移地坚持一种一般和长远的利益,以抵制当前的快乐和好处的诱惑,在那种情况下,就决不会有任何政府或政治社会之类的事物(以及成文法、裁判官)”^[40]。休谟这里指出,政府是人类社会进化出来的“有用”的事物,这里的有用,是“广义功利主义”意义上的公共效用和社会普遍利益从而间接地对个人有用。安·兰德试图用彩票和合同购买方式为政府保护服务提供资金以实现最低限度政府功能的理想,对此休谟^[41]曾经告诫过我们,“一切假定人类生活方式进行巨大变革的政府设计方案,显然都是幻想性的”。既有的实践表明,唯有通过法治、联邦制和分权制衡以制约政府权力的政治实践来实现最低限度的有限政府理想。制度创新应该基于既有的有效实践在边际上展开,否则难免限于幻想。

人首先是动物,又是联合生存的社会性动物,同时又是具备语言能力、理性能力和道德能力的动物。人类是独一无二的文化物种。人如此钟情于个体私利,而人的私利根本不同于其他动物的私利来源,因为即使是个人感知到的完完全全的个人私利,也根源于联合生存、联合生产这一人类社会事实。“由一切人维护社会、遵守正义规则所得到的这种利益既然是巨大的,所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的”^[42]。数万年的人类文明演化足以使人能够在个体利益与遵守正义规则和既存社会安排之间,建立紧密的因果联系,并在本能、情感和理性等维度上作出适应性调整,将这种因果联系表达为顽固的心理

机制和审慎的理性省察。而响应来自联合生存和联合生产的适应性心理机制正是“明智的旁观者”，以及对正义规则和社会安排的“服从”和“忠顺”的“新责任”/品质^[43]。自利偏好和社会偏好，因此自利行为与规则遵循行为（以及捍卫规则的行为），是准确刻画人类行为不可偏废、不可或缺的两个方面。

注释：

[1][美]安·兰德：《新个体主义伦理观——安·兰德文选》，上海三联出版社，1993年，第106页。

[2][3][4][5][7][8][9][10][11][12][20][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][美]安·兰德：《自私的德性》，华夏出版社，2014年，第5、9、13、13、14、15、15—17、21、21、20、91、95、23、22、22、108、109、110、117、118、119页。

[6][美]安·兰德：《理性的声音》，新星出版社，2005年，第381页。

[13][19][美]E.O.威尔逊：《社会生物学：新的综合》，北京理工大学出版社，2008年，第99、514页。

[14][美]E.O.威尔逊：《论人性》，浙江教育出版社，2001年，第139页。

[15][美]塞缪尔·鲍尔斯、[美]赫伯特·金迪斯：《合作的物种——人类的互惠性及其演化》，浙江大学出版社，2015年，第68页。

[16][英]赖巴：《进化心理学》，中国轻工业出版社，2011年，第18页。

[17][美]马丁·诺瓦克、[美]罗杰·海菲尔德：《超级合作者：利他主义、演化以及为什么我们需要彼此成功》，浙江人民出版社，2013年，第118页。

[18][英]理查德·利基：《人类的起源》，上海世纪出版集团，2007年，第113页。

[21]洛克定义的自由与柏林的精神实质是一致的，“自由意味着不受他人的限制和强暴”。什么可以确保个人不受到他人的限制和强暴呢？是法律。所以洛克经常在提到自由时同时强调法律。哪里没有法律，哪里就没有自由。而法律的作用，不是废除和限制自由，而是保护和扩大自由。[英]洛克：《政府论》（下），商务印书馆，1964年，第36页。

[22][英]以赛亚·柏林：《自由论》（自由四论扩展版），译林出版社，2003年，第189页。

[23]以赛亚·柏林定义的“消极自由”：一个人或群体被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事情、成为他愿意成为的人的那个领域是什么？因此消极自由是“免于……的自由”。而与此相关而且区别甚大的“积极自由”：什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源？柏林认为，积极自由常常成为残酷暴政的华丽伪装。消极自由指的是没有人或群体干涉我的活动而言，我是自由的。自由意味着不受干涉，不受干涉的领域越大，我的自由也就越广。消极自由意味着，存在一个最低限度的、神圣不可侵犯的个人自由领域，如果这个领域受到入侵，就是专制。这个领域至少包括：宗教、言论、表达、财产权等，它的更浓缩版本是：生命、自由与财产。因为消极自由的消极性质，我们无法开列一个“完全合同”意义上关于消极自由的完备清单。柏林借此推导出两个规范含义：“除非受到两个多少相互关联的原则统治，没有一个社会能是自由的。第一个原则：只有权利才是绝对的。不管什么样的权力统治他们，人们都有权利拒绝非人性举动。第二个原则：存在着并非人为划定的疆界，在其中人是不可侵犯的。这些疆界的划定依据的是这样一些原则，它们被如此长久和广泛地接受，以至于对它们的遵守，已经进入所谓正常人的概念中，因此也进入什么样的行动是非人性与不健全的概念中”。[英]以赛亚·柏林：《自由论》，译林出版社，2003年，第186—239页。

[24][25][英]洛克：《政府论》（下），商务印书馆，1964年，第12、82、21页。

[26][39][美]罗尔斯：《政治哲学史讲义》，中国社会科学出版社，2011年，第120、188页。

[37][38][40][英]休谟：《道德原则研究》，商务印书馆，2001年，第157、141、158、56页。

[41][43][英]休谟：《休谟政治论文选》，商务印书馆，2010年，第161、24页。

[42][英]休谟：《人性论》，商务印书馆，1980年，第574页。

【责任编辑：马立钊】