

安·兰德的伦理学和德性论

——读《自私的德性》

○ 张曙光

(中国社会科学院 经济研究所, 北京 100836)

〔摘要〕安·兰德提出了“理性自私”的思想,认为“人必须为自己而活着”,应当把追求“自己的幸福作为最高目标”,并严厉批判了利他主义和集体主义伦理学,将其形象地比作“道德食人主义”。其依据是,“有机体的生命就是其价值标准:延长生命即为善,威胁生命即为恶”。这似乎为客观主义伦理学找到了它的本源,但却把伦理学泛化了,她在作了一系列深刻分析的同时,也有些极端和绝对化。其哲学和伦理学思想的核心是个人主义,而非客观主义。它集中体现了美国精神,所以在美国传布广泛,影响颇大。但中国毕竟不是美国,美国精神不可能成为中国精神,中国的“官家主义”传统必须批判地加以改造。

〔关键词〕理性自私;伦理学;客观主义;个人主义;美国精神;中国传统

一、美国精神的正解和传布

安·兰德是美国著名的作家、思想家,是最有影响、也颇具争议的公共知识分子。由于她喜欢使用直接、明快的语言,把一些深奥的理论讲述得简洁明了,通俗易懂,因而深受社会大众的欢迎。据说,她的作品在美国的销量仅次于《圣经》,她的小说《一个人》在台湾翻译出版时,封面上印着“在美国销售 250 万册”,甚至像格林斯潘(前美联储主席)、埃里森(甲骨文公司 CEO)等一些美国大佬都是安·兰德哲学的粉丝和信徒。也正因为她不搞繁琐的概念推理和逻辑演绎,不使用复杂的模型,不遵循学院派的套路,因而也受到学术界的排挤,以至哈佛

作者简介:张曙光,中国社会科学院经济研究所研究员,中国社会科学院研究生院教授、博士生导师,北京天则经济研究所学术委员会主席。

的名教授认为她是个疯子。不过,在笔者看来,安·兰德在美国之所以影响广大、深受欢迎,最主要的原因还在于她对美国精神,即个人主义思想和理念做了正确、彻底,甚至有点极端的解释和广泛的传播,因而正中美国社会之的,满足了美国人的需求,抓住了美国的人心,形成美国社会的共识。这也许是我读安·兰德以后最为深刻的印象和体悟。

在美国以外,安·兰德不为人熟知,甚至在欧洲也是如此,在中国知道的人更少,也与她偏爱美国精神有关。她的著作《自私的德性》1993年由生活·读书·新知三联书店译介到中国,书名译为不伦不类的《新个体主义伦理学》,印数只有2000册。到了本世纪,一些出版社出版了安·兰德丛书和安·兰德传记,学界才有了一些了解。

二、客观主义之名,个人主义之实

安·兰德的哲学标榜客观主义,她著有《客观主义认识论》《客观主义伦理学》,她说,“对人类的生存而言,伦理学是客观的、形而上的必需品;它不是超自然的恩惠,不是你邻居的恩惠,也不是你奇想的恩惠,而是现实和生命本质的恩惠”,“客观主义伦理学的价值标准——人判断善恶的标准——是人的生命,或者说是人作为人而生存所必须之物”。^①“客观主义伦理学把人的生命作为价值的标准——把每个人自己的生命作为他的伦理目标”,“伦理学的任务就是教人如何像人那样生活”(第14页)。又说,“在形而上学中,生命是唯一以自身为目的的现象,它是一种价值,只有通过连续的活动过程才能获得并保持。在认知论中,‘价值’的概念通常依赖于且来自于‘生命’这一前提概念”(第6—7页)。这样界定和论述都相当明确,在很大程度上揭示了伦理学的本源,似乎没有可置疑和讨论的问题,因为,无论是形而上学,还是认知论,都是人类社会的概念,是人类的认知和活动。但是,如果联系到前后的一些论述,有些地方就值得推敲。

为了论证伦理学的客观性,安·兰德引用高尔特关于生命体性质的论述以后,明确指出,“只有生命体才能够拥有或创造目标。只有一个生命体才有自发的、有目的的行动”(第5页)。“有机体的生命就是其价值标准:延长生命即为善,威胁生命即为恶”(第6页)。这样就把伦理学泛化了,即一切生命体都有伦理问题,都有价值标准,都需要区分善恶。事实上,目的、价值、善恶都是对人而言的,除了人类,其他生命体并无所谓伦理的要求和善恶的区分。也许,在安·兰德看来,这样的论述就把伦理学的问题追溯到它的根本层次,就能为自私的德性找到基因和本源,但是,这样也就把伦理和道德问题完全归之于自然及其恩惠,却偏离甚至否定了伦理和道德问题的社会性质。事实上,正如哈耶克(1962)所说,个人在本质上也是社会的,伦理道德以及伦理学和德性论也是在人们交往和互动的社会活动中产生、演化和发展的。

为了论述伦理学的客观性质,安·兰德对价值和美德做出了自己的界说,她说,“价值是一个人行动所要获得和/或者保持的对象;美德是人要获得和/或者

保持价值时所采取的行动”(第15页)。这与一般人的理解不完全相同,也与亚当·斯密的解释有明显差异。按照主观价值论,价值并不是一种客观的对象物,而是由人的主观评价和判断决定的;美德是一种有价值的行动,虽然脱去了其在一般人心目中的神秘色彩,但却抽离了人们的同情共感。斯密就是从人们之间的同情共感出发来建立他的伦理学的,他说,“一切行为如果不伴有一种自我认可的情感,就不能恰当地将其作为一种德性来看待”。^[2]他认为,同情共感是人类的一种基本情感,既不是自私的,也不是利他的,而是中性的,不仅论述了同情的正当性和合宜性及其判断标准,而且提出了“公正的旁观者”,主张把自制、公正的旁者和全面的合宜性三者结合起来,建立他的德性伦理学。

安·兰德主张的伦理学有三个重要价值和三个美德,是一个十分重要而又非常有意思的思想,为人们的价值判断和道德规范确立了一个明确的标准。三个价值是:理性、目标和自尊。这三种价值一起构成通向终极价值(亦即生命)的途径,并使终极价值得以实现。与这三个价值相对应的美德是:合理性、创造性和自豪。她说,“对于有理性的人,创造性工作是其生活的核心目标,是将他的其他价值结合起来并决定他们的等级的核心价值。理性是创造性工作的源泉和前提,自豪则是结果”(第15页)。这是安·兰德伦理学的核心观点。

安·兰德对合理性美德做了高度评价和深刻分析。她认为,“合理性是人类的基本美德,是其他所有美德的来源”(第15页),它“意味着承担自己做出判断的责任,承担依靠自己头脑的工作来生活的责任(这是独立的美德);意味着不得为了他人的观点和希望而牺牲自己的信念(这是正直的美德);不得企图以任何方式粉饰现实(这是诚实的美德);不得追求和接受不劳而获、无功受赏之物,不管是在物质上还是精神上(这是公正的美德),不得渴求无因之果,不得逃避自己造成的后果”(第15—16页)。对美德的这种阐释和论述相当精辟,且并不是高不可攀、遥不可及的空中楼阁,而是可以实践和可以追求的。这与斯密关于谨慎之德、自足之德、仁爱之德和自制之德的阐释和论述既有相同之处,也有不一样的地方。不过,安·兰德认为,“合理性的美德意味着承认和接受理性,把理性作为知识的唯一来源,作为对价值的唯一判断,作为对行动的唯一指导”(第15页),似乎有些绝对化,既没有为感性和悟性留下空间,也有点理性完全、理性万能的味道,而没有经济学家关于理性不及、理性局限的思想。事实上,理性的狂妄造成了不少人类灾难。

安·兰德对“自尊”的美德的阐释也很到位。她认为,自尊“意味着承认这个事实:‘由于人必须生产出维持生命所必需的物质价值,因此他必须获得一种个性价值,让生命值得维持下去。由于人是靠自己的奋斗来创造财富,因此人也是靠自己的奋斗来塑造灵魂。’”(《地球的颤栗》)‘道德抱负’一词最好地描述了自尊的美德。自尊的美德意味着人必须使自己的道德臻于完美,从而争取权利,实现最高的自我价值”(第16页)。但她又认为,最重要的是,自尊的美德意味着“拒绝任何视自我献祭为美德或责任的教条”(第17页),这就否定了把道德看作是

“为了大家的利益而牺牲自己一时的利益的一种行为规范”，^[3]是否也有点绝对化，是否否定了一切自我牺牲的行为，是否把泰坦尼克号船长和乐队指挥那种视死如归的精神也归之于这样的教条？

从以上的评述可以看出，安·兰德哲学思想和伦理学思想的核心是个人主义，而非客观主义，或者说是客观主义其表、其名，个人主义其里、其实。这一点在《自私的德性》中表达得非常清楚。她把实现自己的幸福看作是人生最高的道德目标，她说，“客观主义伦理学的基本准则是：正如生命自身就是目的，同样，每一个活着的人自身也是目的，而不是实现他人目的或者福利的手段。因此，人必须为自己而活着，既不能为他人而牺牲自己，也不能为自己而牺牲他人。为自己而活着意味着实现自己的幸福是人最高的道德目标”（第 17 页）。“维持生命与追求幸福并不是两个独立的问题。把自己的生命作为终极价值，把自己的幸福作为最高目标，这是同一成就的两个方面”（第 19 页）。这是多么明确、多么独到、多么精辟的观点。

为了论述“人必须为自己而活着”，应当把追求“自己的幸福作为最高目标”，安·兰德提出了“理性自私”的思想，对自私作了一点限定，排除了从各种非理性的情感、欲望中产生的以及只顾眼前蝇头小利的自私。她说，“客观主义伦理学骄傲地提倡和支持理性的自私。理性的自私意味着人作为人而生存所需的价值，意味着人类生存所需的价值”（第 21 页）。她认为，爱就是珍视，关心自己所爱之人的幸福是人的理性自私；帮助自己所爱之人，不是“无私行为”或“牺牲”，而是诚实，是忠于自己的信念和价值。“爱和友谊是个人的、自私的价值，十分复杂；爱是自尊的表达和确证，是对自己的价值体现在他人身上的回应”（第 37 页）。“只有理性的自私者，只有自尊的人，才能够爱——因为只有他能够持有坚定、一致、不妥协、不背叛的价值。不珍视自己的人也不可能珍视其他任何事物或任何人”。据此，安·兰德得出结论，“只有在理性自私的基础上，在公正的基础上，人类才适合共同生活在一个自由、和平、繁荣、仁爱和理性的社会中”（第 22 页）。因此，安·兰德的伦理学是彻底的、纯粹的个人主义伦理学。

为了把自己的理论逻辑贯彻到底，把理性自私建立在更坚实的基础上，安·兰德还对妥协和宽容作出了精彩的分析。她明确指出，虽然人类生活需要妥协。但在道德原则上不能有丝毫的妥协。因为在善恶之间不能妥协，也无法妥协。妥协只能发生在善的领域。宽容是美德，必须以分清善恶为前提，善不需要宽容，恶不能宽容。因为，在个人、行为准则和一般道德问题上，“黑与白”意味着“善与恶”，道德是黑白分明的规范，主张灰色道德，也就不存在任何道德。所以灰色道德论是道德取消论，是反道德论。虽然宽容以分清善恶为前提，但是，善不需要宽容，恶不能宽容，那么人们宽容什么呢？作为道德规范，善恶的确是黑白分明的，但是善恶是可以相互转化的，人们宽容的也许是转化为为善的为恶者。不仅如此，妥协和宽容的确重要，但自制也许更为根本。因为，要能够妥协和宽容，首先就得自我克制。

三、利他主义与集体化伦理学等价

安·兰德理论和思想的个人主义本质,不仅在于她把理性自私看作美德,而且在于她对利他主义和集体化伦理学的严厉批判。她把利他主义形象地比作“道德食人主义”。因为,利他主义把帮助他人的问题提升为伦理学的核心和首要问题,从而毁灭了人与人之间任何可依赖的仁爱心和良好愿望。而“毫不利己,专门利人”正是利他主义的要求和体现,它把重视他人看作是牺牲自我,认为爱慕和尊重他人是对自己生命的威胁,并根据人们放弃、否认、背叛其价值的程度来衡量其美德。

为了把问题讲得更清楚,安·兰德的合作者纳撒尼尔·布兰登还对利他主义和利己主义进行了比较,认为二者之间是冲突的。其表现是,利己主义认为,人自身就是目的;利他主义认为,人是实现他人目的的工具。利己主义认为,在道德上,行动的受益者应该是采取行动的人;利他主义认为,在道德上,行动的受益者应该是采取行动者之外的其他人。利己主义认为自己的利益才是首要的目标和指引行动的有意识的目的,利他主义认为,他人的利益才是首要的目标或目的。这就划清了二者的界限。

安·兰德不仅赞同对利他主义和利己主义的区分,而且对利他和利他主义做了区分。她认为,利他是一种善意行为,而不是一种责任。一个人对他人的唯一义务,就是维护合适的社会体系,让人们自由地完成、获得和保持其价值。正是基于对人类价值的一般善意和尊重,人们才在危急时刻帮助陌生人,且只在危急时刻才帮助陌生人。这就意味着,“他不能让自己的生活服从于他人的福利,他不用为了他人的需要而牺牲自己,减轻他人的痛苦不是他首要关心的对象,他给予的任何帮助都只是例外,不是常规;是慷慨行为,不是道德责任;只是少量的、偶然的行——正如在人类存在的过程中,灾难是少量的、偶然的事件一样;而且人类生命的目标首先关心的对象和动力是价值而非灾难”(第43页)。这说明,利他是必要的,但却不是主要的,不能成为人们道德伦理生活的主体,而利他主义其所以是错误的,就在于它把利他作为人们道德伦理生活的主体,甚至全部,企图构建一个空想主义的乌托邦和君子国,把人类社会引向毁灭的道路。

十年前,笔者曾经多次讨论过道德问题,^[4]提出和区分了人们的三种行为方式及其目的和结果:即利己利人、利己不损人、损人利己以及利己、互利和利他。认为除了损人利己以外,其他都是符合道德的,并且利己利人和互利是最普遍和最基本的道德行为。同时指出,利己不损人是底线道德,人人起码都应当做到;损人利己就冲破了道德底线,因而是不道德的;利他是高线道德,只有视道德为生命的极少数人,才能践履损己利人的道德。笔者的这一论述与安·兰德的伦理学思想在基本方面是一致的,但也存在着一些差别。这种差别也许与中西文化的差异有关,或者是后者的一种反映。

安·兰德不仅批判了利他主义,而且批判了集体化伦理学,认为利他主义—

集体主义规范都是专制的僭越和吃人道德,不管怎么样,它都能够以牺牲他人作为代价,确保某些人的利益和安全。她尖锐地指出,“如果,在集体主义的讽刺画中,贪婪的富人以‘不在乎价格’为前提,沉溺于肆意挥霍物质奢侈;那么,今天的集体化心态带来的社会进步就是以‘不在乎人类’为前提,沉溺于利他主义的政治计划”(第84—85页)。安·兰德把这种心态看作是史前野蛮习俗和部落心态,它有一种不言自明的、差不多是“本能”的观点,把人类生命视为实施任何公共项目的饲料、燃料或手段。而它的一个最好的标本就是种族主义。“只有思想被集体化的人才会在僵化的空想中认为,人类生命可以互相交换;只有这样的人才能够期望:为了公共科学、公共工业和公共音乐会可能给未出生者带来的所谓的利益,牺牲几代活着的人是‘有道德’或‘令人向往’的事情”。这种批判一针见血,深刻至致,它撕去了集体化伦理学温情脉脉的虚伪面纱,暴露出其冷酷无情的本质。不过,据此认为“所有的公共项目都是坟墓,不光外表相似,而且付出的代价也相似”(第87页),也有些绝对化。难道参与者一致同意、并受到严格监督的公共项目也是坟墓吗?当然要真正做到这一点并不容易。

为了彻底批判利他主义—集体主义伦理学,安·兰德讨论了人类的权利和集体化权利。她认为,“‘权利’是一个道德概念,这个概念提供了一种逻辑转换,即从指导个人行动的原则转变为指导个人和他人关系的原则;这个概念在社会环境中保持和保护了个人道德;权利是个人道德规范与社会法律规范之间的纽带,是伦理学与政治之间的纽带。个人权利是让社会服从于道德规范的手段”(第90页)。所以,在安·兰德看来,权利属于个人,社会没有权利,“‘个人权利’一词根本上是个冗词,世界上不存在其他类型的权利,除了个人之外,也没有其他实体拥有权利”(第98页)。因此,生命权是一切权利的来源,财产权是实现所有权利的唯一工具,私有制是道德之神。因为,人不得不通过自己的劳动来维持生命,无权拥有自己劳动产品的人也就无法维持生命,如果一个人的劳动产品被剥夺,那么,他就是一个奴隶,这种剥夺他人劳动的制度也就是奴隶制。

安·兰德认为,任何群体或“集体”,都是由个人组成的。除了个体成员的权利以外,群体不拥有任何权利。“集体权利”的观点(认为权利属于群体而非个人的观点)意味着“权利属于某些人,却不属于另一些人;意味着某些人可以随心所欲地处置其他人”,这就是标准的和典型的特权。所以,在权利问题上就像在所有道德问题上一样,不存在双重标准。将权利的概念从个人权利转换为集体权利,就意味着用“暴徒的权利”取代“人的权利”。可见,实行集体主义的唯一方法就是使用强制和暴力。这是多么可怕的一种情景,但却是至理名言。而在自由社会中,任何群体的权利都来源于其成员的个人权利,只能通过其成员个人的自愿选择和自由契约来获得,并且只能将这些个人权利运用于特定事业。所以,每一个合法群体的事业都基于其参与者的自由契约、自由交易和自由联合。这些观点与哈耶克等的自由主义和个人主义理念(2012)是一致的,但在安·兰德的著作中,却对自由主义进行了严厉的批判。

四、伦理学的政治准则和政府的本质

安·兰德把他的伦理学推广到政治领域,得出了一个基本的政治准则:“没有人会首先使用武力对付他人”(第 22 页)。这条准则意味着,任何人都不能通过武力从其他人那里获得价值,首先使用武力就是罪恶,反抗武力而使用武力就是道德责任。

如果禁止在社会关系中使用武力,那么人们就需要建立一个机构,这就是政府。这样,政府也就垄断了武力的合法使用,是一个必要的恶。对此,安·兰德明确指出,“政府必须获得此项垄断权,因为政府是控制和防止使用武力的代理;而且正是出于同样的原因,它的行为必须得到严格阐释、限定和限制;在政府行为中,不允许有丝毫的奇想和随意性;政府应该像个没有个人喜好的机器人那样,把法律作为它唯一的动力”(第 109 页)。这是对政府的存在和性质所做的恰当的解释,当然这种解释只是理论的设想而不是现实的情况,因为,政府也是由有血有肉的具体人组成的。正是基于这样的理论分析,安·兰德得出结论:“除了法律禁止的事情之外,个人能够做任何事;而政府官员除了法律允许的事情之外,他不能做任何事”(第 110 页)。“宪法是对政府而非个人的限制,它只对政府行为而非个人行为做出限定,它不是维护政府权力的宪章,而是保护公民不受政府侵害的宪章”(第 114 页)。这才是现代法治社会的思想和理念,多么精彩的醒世警句和治世格言!如果对照一下我们的现实,不仅有着巨大的差距,而且在很多重要方面,也许事情正好相反。

安·兰德还讨论了政府筹资的正确方式,主张政府筹资的自愿方案。其所以如此,因为政府不是公民所有者,不能随意使用公民的收入,“正当政府服务的本质必须由宪法限定,不能让政府拥有权力来随意武断地扩大其服务范围。因此,政府筹资的自愿原则把政府视为公民的仆人而非统治者,视为必须为服务收取费用的代理人,而不是给予无偿服务的施恩者,它不会无偿付出”(第 118 页)。不过,安·兰德也非常清楚,政府筹资的自愿方案是通往自由社会的最后而非最初一步。只有当自由社会的基本原则和机构建立起来之后,政府筹资中的自愿方案才会着手实施和发挥作用。

五、美国精神和中国传统:个人主义和官家主义

安·兰德在对伦理学的个人主义原则进行了充分而准确的阐释以后,对它在美国社会的实践也给予了相当的肯定,认为“美国社会是有史以来第一个道德社会”(第 91 页)。她认为,美利坚合众国最深刻的革命成果就是让社会服从于道德规范,个人权利的原则体现在从道德到社会体系中的广泛领域,如对州权的限制,个人对集体主义暴力的反抗,强权对权利的服从等。在美国,把人本身视为目的,而把社会作为众多个体和平、有序和自愿共存的手段。《独立宣言》规定,“造物主赋予人若干不可剥夺的权利”,“要保障这些权利,政府将创立于人民

之中”。这就为政府的存在提供了唯一正当的理据,并说明了政府唯一正确的目标是通过保护人们免受暴力侵犯,从而保护人的权利。在她看来,美国已经接近实现这种文明社会的模式。这就是安·兰德所倡导的真正的美国精神。不过,她认为,美国政治哲学的主要意义和目的隐含于个人权利的原则之中,这个原则并没有得到明确的阐释,也没有被完全接受,更没有得到一贯实行;它受到了利他主义—集体主义伦理学的干扰和冲击。因此,美国精神也没有发扬光大。这也是安·兰德伦理学和德性论的宗旨,她一生的全部活动就是要为之实现而奋斗。

如果说安·兰德所钟情的美国精神是个人主义,那么作为中国政治哲学的主要意义和目的,什么是行之有效的中国传统?对此可能是见仁见智的事情,也许存在着完全相反的观点。在笔者看来,也许用吴思先生提出的“官家主义”来概括比较恰当。君不见,尽管从清末以来,我们经历了百多年的现代化洗礼,但是,我们的社会基础仍然没有摆脱 2000 多年皇权社会传统的束缚。我们的社会仍然是一个明君、贤相、清官、顺民的结构,个人权利、个人自由、个人独立、人人平等的观念并不是大多数老百姓的诉求,也没成为社会的共识和人们的实践。人们总是盼望有一个好皇帝,以便替自己做主;社会没有形成道德共识,个人没有什么道德责任,如果说个人还懂得和保持有一些私德,但却普遍地缺乏公德;一旦脱离乡土熟人社会,私德也就没有了约束,顺民往往变成暴民。正如美国总统林肯所说,“有什么样的人民,就会产生什么样的政府”。人们仍然迷信于政府高明和政府万能;政府无所不能、无所不为也就是正常现象。我们不想否定中国社会和理论思想的进步,也看到了个人独立和自主意识的初步觉醒和缓慢生长,但是,“官家主义”仍然是一种主流意识和理念。中国毕竟不是美国,美国精神不可能成为中国精神,但中国传统也必须加以改造,以适应并与现代理念相一致。这是我们的责任和义务。否则,中国虽然经济增长了,人们口袋里的钱多了,但人们的行为方式往往像一个为富不仁的土豪,我们的精神和道德还是落后的和贫乏的,我们的社会也不可能真正现代化,我们也就愧对列祖列宗。

注释:

[1] [美]安·兰德:《自私的德性》,焦晓菊译,华夏出版社,2014年,第12页。以下凡引自该书只注页码。

[2]《道德情操论》原文为:No action can properly be called virtuous, which is not accompanied with the sentiment of self-approbation。商务印书馆和中国社会科学出版社的译本均有错误,日译本较为准确,此处为罗卫东校勘时的译法,参见罗卫东:《情感·秩序·美德——亚当·斯密的伦理学世界》,浙江大学出版社,2006年,第172页。

[3] 茅于軾:《中国人的道德前景》,暨南大学出版社,1997年,第265页。

[4] 张曙光:《走向市场经济的制度结构:市场、政府和道德》,《天津社会科学》1998年第3期;张曙光:《经济学(家)如何讲道德——祝贺茅于軾教授70岁寿诞兼评〈中国人的道德前景〉》,《读书》1999年第1期;张曙光:《校勘与解读,生财与修德——读罗卫东著〈情感·秩序·美德——亚当·斯密的伦理学世界〉》,《中国书评》,上海人民出版社,2006年。

〔责任编辑:刘姝媛〕