

自然秩序的神话：对经济自由主义市场观的反思

刘 牧 孙艳伟

〔摘要〕 经济自由主义者认为自由市场是一种自然秩序，具有客观性和必然性，只要不被人为的干预所破坏将自然而然地发展起来。这种自然秩序观为经济自由主义者反对国家的政策主张提供了强大支持。它认为市场与非市场之间有一条自然的边界，奥地利学派经济学家罗斯巴德即持有这一观点。但对其观点剖析发现，这条边界并非自然的，而是由特定的价值观塑造的，随着价值观的演变，市场会被重新构造，不存在客观的市场模式。很多针对自由市场的干预，其实是变化中的主流价值观对市场的重构，不应盲目反对。

〔关键词〕 自然秩序；自由市场；结构转换；价值观

〔中图分类号〕 F01 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2019) 04-0031-11

一、引言

西方经济学中一直存在着强大的自由主义传统。亚当·斯密是古典政治经济学的奠基人，也是经济自由主义传统的开创者。这一传统一直对国家保持高度警惕，主张限制甚至取消政府对市场的干预，让市场自发运行，即自由放任主义的政策主张。直至大萧条后凯恩斯主义异军突起和干预主义日渐盛行这一思想潮流才暂时衰落。然而20世纪70年代后，随着凯恩斯主义的弊端日益显现，这一传统又以新自由主义（neo-liberalism）的面目重新崛起，主张回归以亚当·斯密为代表的古典自由主义；实践中其对西方国家经济政策的影响力也日益增强，至1989年华盛顿共识的出现更是标志着新自由主义在经济政策领域占据了统治地位。但是，新自由主义的实践成效似乎并不佳，拉美经济长期停滞、1998年亚洲金融危机以及2008年全球性金融危机，在很大程度上都应归咎于华盛顿共识的政策实践。

新自由主义与古典的经济自由主义的核心主张基本一致，都是对自由市场推崇备至，而对政府的干预持强烈怀疑或否定态度。这种态度的成因至少可以有两种解释：功利主义的解释和自然秩序的解释。所谓功利主义解释是指人们之所以推崇市场，是因为市场能够带来富裕和繁荣。在主流的新古典经济学中，这种理由用更技术性的语言被包装，即完全竞争的市场可以自动实现帕累托效率。但这种解释即使是必要的，也未必是充分的，即一个人可以完全赞同不受干预的自由市场能够带来富裕与繁荣，同时又反对自由放任主义。如果一个社会将普遍的富裕和繁荣作为最重要的甚至唯一的目标，而自由市场又能够实现这一目标，那么，市场显然被视为相对于目的的手段。然目的和手段之间的逻辑地位并不相同：如果目的是既定的、唯一的、不可动摇的，那么手段也是可替代的，如果我们的目的是获得粮食，那么农具就是手段，即便在铁犁替代石犁的过程中，获得粮食这一目的仍保持不变。如果目的保

〔作者简介〕 刘 牧，北京化工大学经济管理学院副教授，博士；

孙艳伟，北京化工大学经济管理学院硕士研究生，北京 100029。

持不变是由于主体意志的抉择；那么手段保持不变却往往是由于知识缺乏导致的技术停滞。如果市场只是获得繁荣与富裕的手段，那么在逻辑上实现富裕与繁荣的手段便不是唯一的，自由市场即使是实现这一目标的有效手段，也很难证明它是唯一的手段，总有可能被其他更有效的手段所替代。所以功利主义的理由无法为自由放任主义提供充分的辩护，人们完全可以认为自由市场是实现更高水平富裕与繁荣的障碍。

相反，自然秩序解释则可以为经济自由主义提供更充分的辩护。自然秩序的概念已经超出目的—手段框架。尽管目的和手段都出自人的主观选择，但对这二者的选择差异很大。通常认为，我们是运用价值理性选择人生的目的，运用工具理性选择实现这些目的的手段。但是毕竟都需要运用主体的意志和理性才能进行选择。如果自由市场只是实现富裕与繁荣的手段，那么它是主观性的、看得见的手的产物；我们拥有的市场正是我们想要的东西。但是，如果自由市场是自然秩序的体现，意味着它已经超出了主观性的领域，而并非我们有意识选择的产物，我们既未将它作为目的，也未将它作为手段，它只是“看不见的手”的产物。主观选择的目的和手段都具有任意性和偶然性，我们可以改变自己的人生目标，也可以用新手段替代旧手段。然而我们无法选择自然秩序。因为它是自发形成的，是超越主观性和偶然性的，因而具有客观性和必然性。在笛卡尔开创的主客二分的近代哲学框架中，如果说主观性和偶然性意味着可变性和多样性，那么客观性和必然性则蕴含着稳定性和唯一性。自然秩序是唯一可能的秩序，如果它还能带来富裕与繁荣便可以使得经济自由主义的主张显得更加顺理成章。同时，自然秩序意味着独立性，即自由市场是独立形成的，并非政治、法律、宗教、道德、习俗等非经济因素的产物，所有其他因素都外在于市场；进而，如果市场本身已实现了效率，那么非经济因素对市场的影响只能是负面的，即只会起到干扰和破坏作用。这也是经济自由主义强烈反对干预市场背后的逻辑。

本文的主要目标是对自然秩序解释进行分析，以揭示所谓自由市场的独立性和客观性只是一种假象，不能独立于社会的主流价值观而自发形成；相反，它正是特定价值观的产物。由于价值观本身是主观的，很难说市场秩序是客观的，不同的价值观下形成的市场构造也各不相同，因此唯一、不变、永恒的自然秩序只是一种神话。经济自由

主义的理论基础因此被严重动摇。

二、自然秩序的神话

古典经济学的奠基人亚当·斯密在《国富论》开篇有关分工的章节中所阐述的便是作为自然秩序的市场的形成过程。他指出，给人类带来巨大利益的分工“原不是人类智慧的成果”“它是不以这广大效用为目标的一种人类倾向所缓慢而逐渐造成的结果，这种倾向就是互通有无，物物交换，互相交易”。^①斯密所说的分工体系其实就是自由市场，可见市场并非人类刻意设计的产物，每个人只是为了自己的利益才与他人进行交换。但是无意之中却形成了一个庞大复杂的市场与分工体系。斯密甚至还通过一个假想的例子解释狩猎部落向市场经济过渡的过程：“在狩猎或游牧民族中，有个善于制造弓矢的人，他往往以自己制成的弓矢，与他人交换家畜或兽肉”，发现这样反而比亲自打猎收获更多，“于是为他自身利益打算，他只好以制造弓矢为主要业务”。^②以此类推，其他人也都专注于自己擅长的业务，市场经济形成了，原始的狩猎部落自然解体了。由此而论，似乎市场经济的产生是一件自然而然的事情，只需让人们追逐自身的利益，根本无需有意识地培育。不过这一解释会带来一个有趣的问题：既然狩猎部落如此容易便解体了，为什么还会存在那么长的时间？既然市场经济如此轻易便形成了，为什么不早些形成，以至于狩猎部落根本没有机会存在？

这一问题在此后经济学的发展中并未得到很好地解决，或者说大部分经济学家干脆忽略这个问题。主流的新古典经济学抛开具体的历史进程，直接从自利的经济人出发构造了市场体系：众多的经济人都是彼此孤立地存在，与习俗和传统毫无关联，只是为了自身利益才互相交易，市场由此产生。斯密的经济分析没有脱离具体的情境，但后世的经济学家却越来越青睐虚构的鲁滨逊式的个体，不过这种不自然的论述方式却使市场经济更显得是一种永恒的自然秩序：只要我们假装这种不自然的经济人是自然的，那么市场的形成便会显得是自然的。这正是后世经济自由主义者的论辩技巧，即从一个貌似无辜的前提出发，得到自己想要的结论：难道世界上首先存在的不是众多孤立的自利个体吗？难道市场不是他们的逐利行为的不经意的产物吗？

著名的奥地利学派经济学家穆瑞·罗斯巴德便是这种论辩方式的坚定支持者，他借此作为

自然秩序的市场进行了最坚决的辩护，从而无比清晰地暴露出这种观点的谬误之处。对罗斯巴德的相关论述进行概述不无裨益。罗斯巴德承认鲁滨逊经济学是“古典经济学理论中最常遭受嘲讽的结构之一”，但却坚信“这个模型使人孤立地面对自然，这样，一开始就将人从人际关系中抽象出来，使整个图景变得清晰”。^③这个理由有些牵强，似乎不能证明“鲁滨逊经济学能够并确实为整个经济学和人类行为学的架构提供了必不可少的基础”。^④为什么只有不自然的孤立存在的鲁滨逊才能“使整个图景变得清晰”，而更为自然的模型——比如个体从降生起就处于特定人际关系中——不能堪此重任呢？人类固然必须与大自然打交道，但是极少或根本没有人类的个体从一出生即独自面对大自然的挑战，人类总是以一定的社会组织的方式应对这种挑战。后者难道不已经是一幅清晰的图景吗？

罗斯巴德假设鲁滨逊“以一无所知开始其人生，所有的知识必须后天习得”，并发现“自己想要实现无数的目标和愿望…：食物、住所、衣服等”，为了实现这些目标，他必须制造并使用工具，“制作一把斧头（资本货物），并用其伐木，建造一座小木屋（消费品）。或者他会编织渔网（资本货物），并用来捕鱼（消费品）”。^⑤在改造自然的过程中，由于人类缺乏其他动物所具有的本能，“不能先天地、本能地、自发地知道适合自己的目标以及实现目标的方式，人类必须进行学习”^⑥，即系统运用其理性思维。这些论述也反映出鲁滨逊假说的荒谬性。住所和衣服这类物质是社会性的产物，是在漫长的历史进程中逐渐发展起来的，并非某个个体创造的。对世界一无所知的鲁滨逊会出于本能渴望温暖，但是却不太可能渴望衣服和住所这样具体的东西。同样，鲁滨逊也不可能制造斧头、木屋、渔网，这些看似简单的物品都是人类千百万年智慧的结晶，绝不可能由一个孤立的个体制造出来。罗斯巴德也承认个体为了获得相关知识必须进行学习，但他却把学习首先理解为自学，即仅运用自身的理性思维。实际上，学习通常是一个社会行为，需要首先向他人学习，即使通过书本等形式的自学也并非完全与他人隔绝，只是缺少面对面的接触而已。可见，若脱离了与社会的关联，生产、消费、学习都是不可能的，因此一个孤立的鲁滨逊根本无法生存，更遑论以众多这样的个体为基础建立复杂的市场社会。

当然，以上的分析并不包含价值判断，罗斯

巴德又进一步对权利状况进行分析。他认为，每个鲁滨逊式的个体“享有所有权的范围包括自己的身体，以及其用劳动力改造的物质产品”。^⑦前者即著名的“自我所有权”或“自有权”：每个人都拥有自身，包括自己的身体和劳动能力，且这看起来似乎是无可置疑的；进而“鲁滨逊在岛上发现了未被开发、使用的土地”，通过对无主的土地进行改造，将自己的劳动渗入无主物之中，于是“就将这片土地及其产出转化成自己的财产”“他享有的真正的所有权的范围……只能延伸至自己劳动生产的物品”^⑧，劳动是取得身外物品所有权的充要条件。因此，孤立状态下的个体可以获得对物品的所有权。这一观点也是荒谬的。因为权利或所有权是社会性的范畴，我对某物的权利同时也意味着他人尊重我的权利的义务，如果排除他人的义务，权利也无法被理解。我有权使用我的斧子，无非是指他人未经我同意无权使用我的斧子。权利有强烈的“排他”色彩，它指向他人，并将所有的他人排除在外。若他人不存在，个体孤立地生存，没有他人可以排除，则我单纯使用斧子即可，谈论对斧子的使用权便没有意义。社会已经内含于所有权的概念之内，而罗斯巴德却将完整的所有权概念切割开，并企图以这些碎片重新将整体拼凑出来。

孤立的鲁滨逊构成了分析的出发点，罗斯巴德接下来的任务是阐述这些孤立的个体如何才能形成自由市场。罗斯巴德将孤立个体的生存状态概括为生产，而将基本的人际关系概括为“自愿交换”。捕鱼的鲁滨逊和种小麦的人星期五交换彼此的产品，“两个人可以享有的鱼和面包的数量都大大增加了”，分工使得“交换的机会迅猛增长，从而极大地提高了生产率以及所有参与交换的人们的生活水平（需求的满足）”。^⑨于是，“交换的过程使人类从原始的相互隔绝走向了文明……还形成了一种交换模式——自由市场”。^⑩由于人与人之间的基本关系是交易关系，市场便成为基本的社会形态，或者说所谓社会无非是人与人之间商品和服务交易关系的总和。

罗斯巴德承认人类也可以通过赠与这种非交易的方式获得财富，但却将赠与视为一种偶然的、零散的行为，不足以成为一个社会的基本组织原则，所以自发形成的社会只能是市场社会，而非“赠与社会”，市场经济是唯一可想像的经济形态。但是人类学研究已经发现这种观点是错误的。卡尔·波兰尼在其名著《大转型》中指出，斯密所说的“互通有无，物物交换，互相交易”并非

人类本性，在现代市场经济出现以前，它至多是“经济生活中的一种从属性特征”^⑩，“通过交换来获取利益或利润这样一种动机，在此之前确实从未在人类经济中扮演过重要角色”“尽管市场这种制度自从新石器时代之后就相当常见，但它从来没有扮演过超出经济生活的附带现象的角色”。^⑪在原始社会和传统社会中，不但市场制度从属于经济生活而非经济生活的核心，且个体的经济生活本身也是“浸没在他的社会关系之中的”“他的行为动机并不在于维护占有物质财富的个人利益；而是在于维护他的社会地位，他的社会权利，他的社会资产。只有当物质财富能服务于这些目的时，他才会珍视它”。^⑫罗斯巴德描述的鲁滨逊从一开始就追求“食物、住所、衣服”等物质财富，并围绕这些追求与他人建立社会关联，但这一观点只是经济自由主义的偏见，它似乎将人在孤立状态下的物质需求视为人的核心需求，而将与他人的社会关联视为服务于物质需求的手段。固然，没有食物和温暖，人无法生存，但这并不等于人生是围绕着诸如此类的物质需求展开的。由人类学揭示的人的社会属性分析，个体的核心追求已经是社会性的，比如声望、地位、权利等，这些追求显然不可能出现在孤立的个体身上。在追求这些目标的过程中，“个人的经济利益并非至关重要的”“人类的激情……仅仅被引向非经济目标”，人们遵循社会义务彼此交换礼物，而非为了逐利互相交易，在此基础上形成了“互惠”或“再分配”的社会。^⑬在这样的社会中，“利润的观念是被禁止的；讨价还价是被谴责的；不求回报地给予被认为是一种德性；人们假想的那种互通有无、物物交换和互相交易的人类秉性不曾出现”。^⑭总之，这样的社会绝对不是市场社会。但是，能说它们不属于自然秩序吗？相比于19世纪才出现的市场社会，这些社会似乎其历史更为悠久，分布也更为广泛。如果将以逐利为目的而进行的交易视为人的本性，那么自由市场便是自然秩序；反之，如果将遵循社会义务、进行馈赠视为人的本性，那么互惠式社会显得更为自然。经济自由主义之所以认为自由市场是自然秩序，无非是因为对人类本性做了武断的选择。

三、自由市场的边界

经济自由主义有浓厚的理想主义色彩，其眼中的现实市场都是极不完美的，都是残缺不全的或被扭曲的，完美的市场只存在于理想之中，国

家对市场的干预应对这一悲剧负首要责任。而现代社会中国家对自由市场的限制无处不在：比如最低工资或房租上限等价格管制、禁止童工、规定工作时间上限、颁发药品许可证及医生或律师的执业资格等。经济自由主义者之所以反对政府干预市场，是因为政府对人们的行为进行限制，使人们不能按自己的意愿对资源进行利用，破坏了资源利用的效率。罗斯巴德在《权力与市场》一书中针对政府对市场的各类干预进行了系统的批判，比如指出工作时限立法“损害了想劳动的工人，减少了他们的收入”^⑮；执照制度通过限制相关行业的劳动力与企业数量“减少供应，提高价格和工资水平”^⑯；产品质量标准表面上是为了保护消费者，“实际上却禁止了产品的改进”，从而损害了消费者的利益^⑰；禁止童工的立法表面上是为了保护儿童的权益，实际上“限制了劳动力的供给，降低了经济体的产量，进而降低了社会中每个人的生活水平”^⑱等等，并认为市场正是被这些外来的不合理干预扭曲了，且干预越多，扭曲程度越严重。按照这一逻辑，当这些干预被逐步取消时，市场便越来越接近理想状态；当外来干预完全消失时，完美的市场便在现实中实现了，它反映着客观、永恒、统一的自然秩序。但令人好奇的是，这样的自由市场到底是什么样子呢？我们能否准确描述它的特征呢？其中是不是所有的自愿交换都被允许呢？假如是这样，理想状态的市场便是一切自愿的交换关系的总和，市场将只有一句口号“让我们自愿地交换吧”，进而对任何一种自愿交换的限制或干预都是对市场完美性的破坏，哪怕交易的对象是毒品、人体器官或人身自由，哪怕交易的主体是幼儿或智障人士。但实际上，恐怕连最极端的经济自由主义者也无法接受对市场经济的这种理解，这不仅仅因为诸如人体器官的自由交易违背我们的道德直觉，更主要的原因是这种市场经济在逻辑上不能成立。“让我们自愿地交换吧”这句口号极为空洞，类似于说“让我们开始竞争吧”，在不清楚要竞争什么和按什么规则竞争之前，这句话是没有任何意义的；或者类似于指着一堆小木块说“让我们开始下棋吧”，然而在确定每个棋子的角色和下棋规则之前我们也无法开始下棋，因为仅仅说“我们可以进行任意基于自愿的交换”没有任何意义。首先“我们”的范围即谁有资格充当交易主体并不清楚；其次，交易对象的外延也不清楚；再次，甚至连“自愿”的含义也不清楚。回顾一下宏观经济学中关于自愿失业的争论便会明白，

自愿与非自愿行为之间的边界并不清晰。所有人类的个体都有资格成为交易主体还是某些个体应被排除在外？任意物品都可以被交易还是毒品等应被排除在外？除了有形物品之外，身份、官职、荣耀等无形事物可否被交易？尤为重要的是，如果全部交易主体构成一个集合，全部被交易对象也构成另一个集合，那么这两个集合之间有交集吗？也即某些交易主体可以同时又是交易对象吗？或某些交易主体可以转化为交易对象吗？相反的转化可能吗？转化的条件是什么？这些问题如果不解决，或至少大致解决，市场经济是无法开始运行的。“一切自愿交换关系的总和”的市场看似给了我们最大程度的自由，其实倒不如认为取消了自由。上述论证表明，市场必须被限定才能存在，我们的任务是找出市场的边界，因为正是边界创造了市场。美国哲学家塞尔的观点有助于说明这一点，他将规则分为两类：调控性规则与构成性规则。前者“调控着现在的活动”，比如在交通活动已经存在的情况下，我们运用交通规则对其进行调控；构成性规则“就不只是调控性的，而且还创造了某种活动本身的可能性”，比如我们可能在象棋规则存在之前下象棋，相反“下棋的规则创造了下棋活动的可能”。^⑩前一种规则在做减法，缩小了个体的选择集；而后一种规则在做加法，创造出一个全新的选择集。同理，边界对于市场而言也是构成性的，并非边界缩小了市场，而是边界创造了市场。

接下来的问题是，市场的边界是自然的吗？市场既然是一种永恒的自然秩序，应该拥有一条客观的边界，界定交易者与被交易物的外延。罗斯巴德正是在尝试找到这样的自然边界。首先，他区分了两种类型的人际交往：“和平合作和自愿交往”与“一个人对另一个人实施暴力侵犯”。^⑪自由市场便是以前者即“自愿交换”为基础组织起来的，而国家则系统地进行征税等暴力侵犯活动，因此国家的存在必然严重破坏自由市场的运行，只有取消国家才能实现自由社会。在未来的自由社会中，只有个体之间的自愿交换是合法的，所有违背他人意愿的行为或者暴力侵犯他人人身及财产的行为都将被禁止。但是，自愿只是行为合法性的必要条件，而非充分条件。在自由社会中，某些自愿的交易仍是不合法的。相比其他的经济自由主义者，罗斯巴德的思想更为激进，他对很多通常视为非法的行为都进行了辩护。由于他认为合法性最重要的标准是不以暴力侵犯他人的人身和财产，所以贿赂、讹诈、遗弃

儿童等行为由于不违反这一标准都是合法的^⑫，但罗斯巴德却保留了两个重要的例外。

一是自愿卖身为奴。按照上述合法性标准，暴力掠夺他人作为奴固然是非法的，但罗斯巴德却进一步认为自愿卖身为奴也是非法的。他认为最基础的所有权是“每个人对自己人身及劳动力的所有权”，即“自我所有权”，在自由社会中，全部所有权都可以还原为自我所有权以及“对其开发并投入生产的土地资源享有的所有权”，而自由社会是人们“自愿、互惠地交换所有权的社會”。^⑬不过罗斯巴德随即否定了交换自我所有权的可能性：只有派生的所有权可以交换，而最基础的所有权却不能交换，简言之，一个人“不能卖身为奴”。^⑭这一观点乍看起来是自相矛盾的，尽管奴隶制的非法性和不人道性在当代社会已成共识，但这种共识更多地立足于道德直觉而非理性论证。罗斯巴德既然想为自由社会进行理论上的辩护，就不能仅对此问题诉诸直觉。所有权通常蕴含了占有权、使用权、受益权、处置权、转让权等一系列权利，抽象的所有权必须基于这些具体权利才能存在，后者如果部分或全部被剥夺，所有权也会被破坏甚至消失。如果我们对自己的人身拥有“自我所有权”，却又无权出售它，那么这种所有权是残缺的。考虑到自我所有权在罗斯巴德理论中的基础地位，这一问题显得更为严重。罗斯巴德对自我所有权的这种不完整性进行了论证，他指出“依据自然事实和人之本性，某些重要的物不具有可让与性，即其在事实上即便基于自愿也不能被让与”，具体而言，“人不能让与其意志，即其对自己的心智和身体的控制”，因此对意志和人身的所有权是“与生俱来的、不可让与的所有权”。^⑮而意志之所以不可让与，罗斯巴德给出了两个解释：一个人之所以不能放弃自己的意志，首先是因为“他的意志在将来可能会改变，并否定当前的决定”^⑯；其次是因为“每个人都有权在任何时候对自己的身体和意志的支配改变主意”。^⑰这两个解释表面相似，实则差异很大。前者将意志的不可让与性理解成一种自然事实，依据便是“让与”或“给予”这类词具有模糊性，同一个词在不同场合下的含义是不同的：甲给了乙一本书，这本书真的从甲处转移到了乙处，书本身在这一过程中保持不变，变化的只是它的位置；但是若甲给了乙一个承诺（其内容可能是甲答应在乙生日时送他一本书），我们便不能认为有一个承诺从甲处转移到了乙处，转移的结果是甲失去了一个承诺而乙获得了一个承诺。

承诺是非物质性的，它体现的是人的意志，所谓甲给了乙一个承诺，无非是甲答应乙做某事。但是由于人具有自由意志，能够选择自己的行为，而意志随时可以做出改变，所以承诺随时可以撤销，并无任何效力，因此所谓“给”某人一个承诺只是一句空话，意志并不能真正被让与。第二个解释所依据的似乎不是自然事实，而是一个规范性事实：意志之所以不可让与是因为人们有权对自己的意志改变主意。这一解释的问题是：既然某种权利的存在导致意志无法被转让，那么放弃这种权利障碍不就消失了吗？可放弃性本来就是权利的内在属性，罗斯巴德也并未说明改变意志的权利不可放弃，因此第二种解释看来是有缺陷的，第一种解释应该更符合他的本意。按照这一解释，罗斯巴德认为一个人不能卖身为奴，因为这意味着“他提前放弃了将来对自己人身的决定权”^⑧，但是他又不可能放弃自己的意志，“他的意志在将来可能会改变，并否定当前的决定”。^⑨即使甲在当下真诚地要将自己卖给乙当奴隶，将自己未来全部的人身决定权都交给乙，这一合同也是无效的，因为甲在将来随时可能会反悔，可见他并没有真正将自己未来的意志卖掉。意志是不可让与的，因此卖身为奴的合同无效。这一论证显然是苍白无力的，按照其逻辑，不但卖身为奴的合同是无效的，甚至所有普通商品买卖的合同都是无效的。某人拥有一个物品，意味着他可以将自己的意志施加于该物品之上，我们通常称之为所有权，因此当物品被出售时，“真正被交换的不是商品本身，而是对商品的所有权”^⑩，即所谓出售一物品无非是指放弃将来对该物品的决定权，实际上就是出售针对物品的意志，正如卖身为奴是出售对人身的意志。既然将来反悔的可能性使得卖身为奴的合同无效，这一可能性也同样会使普通商品买卖的合同无效。甲卖掉自己一本闲置的书，即放弃了将来对它的意志，但这种放弃是不可能的，因为没多久就后悔了。罗斯巴德会认为这一合同是无效的并且甲可以随时索回这本书吗？可见在这一点上，卖身为奴的合同与普通商品合同并无不同。为了逻辑的一致性，罗斯巴德有两个选择，首先他可以承认后者也是无效的。在这样的“自由市场”中，任何承诺都可以反悔，任何约定都可以随时推翻，所有合同都是无效的，因此得不到法律保护，于是个体也无法对他人的行为建立稳定的预期，人与人之间的合作将难以展开，我们看不出这样的社会如何兑现经济自由主义者关于富裕与繁荣的承诺。

另一个选择是承认卖身合同同样也是有效的，在一个自由社会里，必须对基于自愿的奴隶制予以承认并保护。为此，罗斯巴德必须纠正自己对合同或契约的一个误解。罗斯巴德否定合同有效性的理由是尽管我现在保证放弃将来的意志，但实际上却无法放弃，将来我的意志还是会改变的。这是对合同本质的误解。合同的本质并不在于以今天的意志取消将来的意志，而是以今天的意志约束将来的意志。如果人具有自由意志，将来的意志当然会改变，合同并不指望能够消除这一事实，它所要求的仅仅是：无论意志在将来如何改变，今天的意志都具有绝对的有效性，它高于任何未来的意志。合同所追求的并不是消除反悔，而是消除反悔的有效性，而罗斯巴德却以反悔的可能性否定了合同的有效性。合同并没有表明我们不会反悔，它只是表明我们不应该反悔，以现在约束未来（承诺与此类似）。

罗斯巴德在卖身为奴问题上将人身权利和财产权利截然对立起来，认为前者不能出售，后者可以出售，但是在另一场合他却倾向于将人身权利还原为财产权利，比如言论自由通常被视为一种人权，即每个人都有按照自己的意愿发表言论的权利，但实际上我们只有在自己的或租来的地产上发表言论的自由，而没有在别人的地产上发表言论的自由，可见并不存在单独的言论自由权，所谓言论自由无非是使用财产（地产）的一种特定方式，正如居住权也是使用地产的一种方式。^⑪一个人有畅所欲言的权利，但仅限于在自己的家里或公共空间，被禁止在他人家中发表言论并不侵犯他的言论自由。各种人身权利都可以进行类似的分析，人身权利不是抽象的，总要结合一定的财产才能实现：每个人都有生存权，只要用于生存的物资是他自己的，而没有用别人的物资满足自己生存的权利；每个人都有行动自由权，只要他穿过的是自己的或公共的土地，而不被允许穿过他人的土地，并不侵犯他的行动自由权；每个人都有劳动权，只要他运用自己的或租来的生产资料，或被雇佣为他人劳动等等。此时罗斯巴德似乎又认为所有人身权利都可以还原为对特定物质财产的使用权，“‘权利’这一概念只有作为财产权才有意义。任何一种人权同时也是财产权”。^⑫既然一个人的人身权利限于自己的财产范围之内，那么每当他卖掉一件财物，其失去的不仅是一定的财产权，同时也失去了一定的人身权利。比如当他卖掉一块土地，他就无法再将自己的意志施加于它，从而缩小了自己的选择集；由

于不能再耕种这块土地，也就无法再从它上面获得生存物资。因此卖掉的财产越多，失去的人身权利也越多。当然，如果交换是等价的，在失去财产的同时又会获得新的财产；但大量交易是不平等的，考虑到市场经济中的马太效应，这种不平等程度可能会相当严重：有些人卖掉的越来越多，换回的却越来越少。甚至极端情况下，如果一个人仅以一片面包为补偿卖掉其全部财产，难道不可以认为他失去了全部人身权利吗？显然这一说法会引起质疑：现代社会中，身无分文的流浪汉似乎并没有失去人身权利，同样与其他人拥有平等的人格尊严。不过，这只是因为现代社会存在大量的公共空间供流浪汉活动，而在罗斯巴德式的自由社会中，如果所有土地都是私有的，卖掉一切的人将在字面意义上无立锥之地，并失去一切人身权利。但是仅仅如此还不能将他理解为奴隶，奴隶的人身是受到某个特定个体或集体支配的，所以可以设想一种更进一步的交易：甲卖给乙的不但是对某物的支配权，而且是甲本人如何支配该物的权利。前一种出售是消极的，甲将一块土地卖给乙，乙有权支配这块土地，有权耕种、闲置或出售它，但是乙的支配不能波及甲，他无权命令甲对这块地做任何事情；后一种出售则是积极的，乙不但有权支配这块土地，而且乙还有权支配甲如何对待这块土地，如果他命令甲去耕种它，甲无权拒绝。我们通常将后一种交易涉及的权利理解为人身权利，但既然人身权利可以还原为财产权，而财产权又是可以出售的，如何支配某物的权利束中也就包含了可以出售。当这种交易完成后，甲在很大程度上丧失了通常所说的人身自由，如果乙召唤他来这块土地上劳动，甲只能从命。如果这种交易进一步扩展，甲卖掉支配任一事物的权利，乙将有权命令甲对任何乙拥有所有权的事物按乙的意愿采取行动，于是甲成为严格意义上的奴隶。可见，一个罗斯巴德式的自由社会应该允许自愿卖身为奴，而一个禁止一切形式的奴隶制社会则是不自由的。

退一步而言，即使我们承认罗斯巴德的论点——人的意志由于会改变故不能被出售——也不能否认卖身为奴的有效性。当一个人只是简单地出售自由意志，而没有能力对自己的自由选择做任何事情，他在交易之后当然可能随时改变主意，但如果出售自由意志意味着设法取消自由选择的能力，交易之后便无法改变主意，也就不存在自相矛盾之处了。我们可以做一个思想实验：某些人对自己拥有自由意志这一事实感到不满，因为

这意味着自己的观点、立场或态度随时都会改变，反映了意志的软弱性，他们宁愿自己拥有钢铁般的意志，即希望自己的态度一旦形成就不再改变。此时某家公司掌握了一项技术，可以在客户头脑中打上“思想钢印”^③，使客户获得坚定的意志。既然个体拥有自我所有权，即有权对自己的身体和精神进行处置，如果自杀（即取消自己的生命）并不违法，那么取消自己的自由意志的行为也不违法。进一步的，如果乙认为打算购买甲的自由意志并通过技术手段使甲在将来服从乙的意志，而同时甲由于痛恨自己缺乏自我管理 ability 宁愿永远听命于乙，于是双方达成交易，消除自由意志的甲将成为乙的永远驯服的奴隶。这种交易由于取消了甲的自由意志，使其不能再改变主意，由于没有自相矛盾之处，因此可以认为真正将甲的自由意志卖给了乙。

如果上述自愿为奴的交易都是有效并合法的，它们完全有可能在罗斯巴德的自由社会中扩散。自由社会的富人有权运用自己的财产优势展开一场声势浩大的宣传运动，告诉穷人成为奴隶是他们最好的选择（这种宣传完全符合言论自由原则），穷人慢慢接受了这种宣传。最终整个社会分裂成奴隶主和奴隶两大阶级，但是这个彻头彻尾的奴隶社会却完全符合罗斯巴德的自由社会的标准，因为它是以自我所有权为基础的自愿交换的产物（也许罗斯巴德正是隐隐感到这种危险才激烈地反对奴隶制，不惜牺牲理论的逻辑一致性）。

二是儿童权利的问题。按照罗斯巴德的观点，一切所有权都来自个体对自身能力的运用，生育能力显然归个体所有，那么，父母将拥有对子女的所有权，“作为婴儿之创造者的父母成了婴儿的所有者”。^④但是由于儿童不同于无理性的动物和无生命的物体，他们会慢慢发展出理性和自由意志，是“潜在的自有者”^⑤，因此父母对子女的所有权将不同于普通的所有权，“从儿童出生开始，父母对其的所有权并非绝对，而是具有‘信托’或者监护性质”^⑥，即父母拥有的只是对子女进行抚养和教育的排他性权利，“以伤害、折磨、谋杀等方式侵害婴儿之人身便属于非法”。^⑦罗斯巴德认为如果父母对子女拥有绝对的所有权，意味着“即一个五十岁的成年人会受到他七十岁父母亲的绝对地、不容置疑地管教”。罗斯巴德将这视为“一种怪异的状态”^⑧，似乎从感情上无法接受它，但是他对自己赞成的贿赂、讹诈、遗弃儿童等行为的合法化却并不觉得怪异。所以这种双重标准的态度本身就很怪异。

罗斯巴德对儿童权利的理解模棱两可，他有时认为“新生婴儿并非……现存的自有者，而是潜在的自有者”^⑨，而在另一处却认为“每一个婴儿一旦出生，不再包含在母体之内时起，就享有自有权”。^⑩不过这两种理解都存在逻辑上的缺陷。前一种理解认为婴儿只是潜在的自有者，但既然只有具备了自我所有权才拥有不被伤害、折磨、谋杀的权利，这反过来意味着仅仅潜在的自我所有者并不具有这些权利，于是，父母可以对子女拥有绝对的所有权，即他们可以对子女进行任意的处置，比如可以通过手术毁掉子女获得理性能力的潜能，子女永远不可能成为自我所有者，而只能成为父母的奴隶。罗斯巴德所恐惧的奴隶制恰恰是他所主张的自我所有权的必然产物。而如果后一种理解是正确的，则直接与罗斯巴德自己的观点相冲突，因为他认为人之所以享有自我所有权是因为事实上具有理性能力和自由选择能力，而不仅是具有获得这些能力的潜能。^⑪婴儿显然尚不具有理性和自由意志，故不应享有自我所有权。一个人只具有未来成为伟大艺术家的潜能，不能要求被当作伟大的艺术家对待；同理，一个人仅仅具有获得自我所有权的潜能，不能被视为已经获得了自我所有权。此外，将获得理性和自由意志的潜能作为授予自我所有权的标准，同时认为全部人类婴儿是仅有的达标者，这种观点既过于狭窄，又过于宽泛。认为它过于狭窄是因为“潜能”是个含糊的术语，我们怎么知道只有人类的婴儿具有理性的潜能呢？如果技术的进步有可能使某些动物也获得理性能力，那么是否应该也授予它们自我所有权？并且人类目前对动物的利用是否是非正义的？认为它过于宽泛是因为实际上并非所有人类的婴儿都具有发展理性能力的潜能，很多先天有严重缺陷的婴儿不可能获得正常理性和自我意志，按照罗斯巴德的观点，他们不应该被授予自我所有权，而只是父母的普通财产，即奴隶。进一步的，既然父母拥有生育能力，也有权按照自己的意愿运用这一能力：他们既可以生下正常的婴儿，也有权通过技术手段生下有缺陷的婴儿，以便使这些婴儿成为自己的奴隶。

否定卖身为奴的有效性和肯定儿童的人身权利是罗斯巴德给自由市场施加的两个重要限制。他试图从自我所有权这一基本假定推导出这两个限制，从而表明这些限制正是市场中自然的、客观的边界。不过如我们所见，这一努力失败了。这些限制根本不是罗斯巴德理论自身的逻辑结果，严格遵循这一激进的自由主义理论，自由社会应

该允许自愿的奴隶和儿童奴隶存在，没有市场设置任何边界。我们事先完全无法预测这种社会的具体形态。如果没有一个成年人自愿卖身为奴，这一社会也许短期内保持罗斯巴德所许诺的自由与繁荣状态，人们都积极努力地创造，彼此间自愿平等地交换。但是随着下一代人的出生，事情开始起变化，也许有一部分父母愿意将子女作为奴隶，也许这种情况还会逐渐扩散，最终所有的父母都将子女作为奴隶。当老一代全部死去后，一个全部由奴隶构成的“自由社会”将如何运行呢？如果奴隶们的自由意志此前已经被父母们通过技术手段消除了，这个问题便更加严重了。即使不考虑儿童奴隶，若一部分成年人出于某种考虑自愿卖身为奴，这便同时意味着也卖掉了对未来子女的所有权，即未来子女也将以奴隶的身份出生。奴隶主一边消除奴隶及其后代的自由意志，一边努力提高奴隶的出生率，这种情况如果不断扩散，这个社会最终将由一小部分奴隶主和占人口绝大多数的奴隶组成。鉴于这些奴隶已经失去了理性和自由意志，不可能进行反抗和谋求解放，将这样的社会称为自由社会似乎很荒谬，它的自由程度甚至低于古罗马的奴隶社会，但它却是罗斯巴德理论的逻辑可能性之一。若出现的概率很高，可以认为不加任何限制的自由市场蕴含着自我毁灭的种子。没有边界的市场正如没有任何规则的游戏一样，要么没法开始，要么勉强开始也会以失败告终。也许正是出于对此的恐惧，罗斯巴德才要努力找到自由市场的自然边界，但是他最终找到的只是反映了特定价值观的主观边界。他之所以反对奴隶制，并非因为这是自我所有权的内在要求，而是因为有一种强烈的价值观促使他反对奴隶制，或者是由于他深刻感受到奴隶制的非人道性，或者是由于他预感到奴隶制有可能导致市场经济的毁灭。通过将交易者与被交易者区分开，并规定二者不可互相转化，这条边界使得罗斯巴德的自由市场得以塑造成型。在这里，规定与限定不仅是约束性的，更是构成性和创造性的，使得一种原本并不存在的市场秩序成为可能。罗斯巴德当然不认为这条边界会侵犯人们的自由，因为自由的范围是由边界划定的，人们本来就不应该拥有买卖奴隶的自由。但如此，经济自由主义者和它所反对的国家干预主义者的立场便相去不远了。通常的理解是，经济自由主义者反对对市场进行干预，要求自由放任；而干预主义者总是出于各种理由对市场进行干预与限制。这看起来是两种极端对立的立场，但是稍加分析，

连最激进的经济自由主义者也会对市场经济进行限制，或者更确切地，也会通过限制使市场成型。对此，唯一可能的辩解是，经济自由主义者要求的是客观的、自然的边界；而干预主义者只拥有由价值观构成的主观的、人为的边界。前者由于是自我所有权的内在要求，因此并未限制自由，后者则对自由进行破坏和限制。通过对罗斯巴德观点的分析，这一区别现在也消失了，因为经济自由主义者也只是拥有由主观价值观划定的边界，它与干预主义者的区别往往只在于价值观内容的不同。如果经济自由主义者有资格认为取消奴隶买卖并不侵犯个体自由，那么干预主义者同样有理由认为禁止童工、限制工作时间、要求企业遵守环保法规等没有侵犯自由，因为当代主流价值观并不认为被禁止的行为属于自由的范畴。所以这两种立场只是在以各自的价值观塑造不同类型的市场，我们不能简单地认为哪一个市场更自由，因为两种价值观对自由的理解本身不同。当一个社会的价值观发生变化时，随之发生的将是市场被重新构造，其边界自然也要被重新界定，而不能认为这是对市场的限制增加了或减少了。在同一价值观之下，由于存在对自由的相对统一的理解，可以对不同的市场进行比较；而不同价值观之下的市场之间则不能直接进行比较。经济自由主义者通常认为童工、环保、工作条件等方面的立法限制了人们的选择，会破坏经济效率，阻碍社会的富裕与繁荣；按照这一逻辑便可以认为，禁止卖身为奴也是对选择的限制，同样会破坏经济效率。为什么经济自由主义者会厚此薄彼呢？这难道不是一种双重标准吗？经济自由主义者之所以将经济效率视为独立的评价标准，只是因为他们误以为市场具有独立性，但是由于市场是由主流价值观塑造的，而价值观才是最根本的评价标准，所以效率首先要通过价值观的检验，且只在符合主流价值观的范围内被认可，允许童工、破坏环境带来的效率提高是不被认可的，正如无论列举多少奴隶制的益处也不会被现代社会所接受。我们在这里运用的根本就不是成本和收益大小的比较，而是字典式排序，价值观作为对是非善恶的最基本判断正是首字母，经济自由主义者对效率的过分强调恰恰是本末倒置。当然，价值观对市场的构成作用并不意味着一种相对主义，不同价值观下市场的自由程度不能直接比较并非意味着不同价值观之间没有对错与高下之分，但这个问题已经远远超出经济学范畴，进入伦理学领域。经济自由主义者的谬误正是在于将市场当

作独立的实体，将对市场的限制程度作为对价值观的判断标准——自由的价值观和反自由的价值观——这同样是本末倒置。

四、历史视角下的市场结构转换

经济自由主义者认为市场具有同一性，虽然在历史长河中经历了无数的变迁——从弱小到庞大、从简单到复杂以及从初级到高级——但是它始终是同一个市场，正如一个人从婴儿长成大人，虽然变化极大，但仍保持了人格的同一性。这是一种简洁明快的线性历史观，其中市场代表了自然的、客观的、“正义”的一方，而各种干预代表了人为的、主观的、“邪恶”的一方，历史进程的基本线索正是市场秩序不断突破人为干扰而逐渐成长的过程。如果将价值观视为市场的构成性因素，而非干扰性因素，那么经济自由主义的历史图景将被修正。市场的变化并非总是连续性的，有时也是断裂性的；并非总是同一个市场发生了变化，有可能是一个新的市场取代了旧的市场。新旧两个市场如果属于不同类型，本质也截然不同，则二者之间是不可通约的，即无法用同一标准衡量，这类似于库恩所说的不同科学范式之间的差异。^⑧这样，原来被视为连续的市场断裂了，原来被视为敌对的干预力量反而成了市场的构成者，原来被视为市场与干预之间永恒斗争的历史现在断裂为不同的阶段，这些不同的阶段之间并没有直接的可比性，同一阶段内市场与干预因素之间也远不是斗争关系。

不同阶段之间的最大区别在于市场边界的变化，通过古今市场的对比可以揭示这一观点。西美尔在《货币哲学》中的相关研究极具启发意义。罗斯巴德坚决反对奴隶制，为此不惜牺牲理论的严谨性，将交易者与交易对象严格区分开，否认前者向后者转化的可能性，这种态度正是现代价值观的体现；而古代与中世纪的价值观与此不同，交易者与交易对象的关系也就不同。在现代社会中，市场与金钱的地位是比较微妙的，一方面随着经济的发展，市场规模不断扩大，越来越多的商品和服务进入市场成为交易对象，个人的生活也受到市场越来越深刻的影响；另一方面，现代主流价值观又竭力在可交易的与不可交易的事物之间划出一条界线，因而总是对市场及其润滑剂——金钱保持警惕，以免它们侵蚀不可交易的事物。尽管这条边界很难清晰地被描述，但是通常不可交易的事物都与人格尊严或崇高的精神价值有关：人身自由、政治权利、荣誉称号、婚

姻、官职等都不被允许进入市场交易。市场中被交易的每一种商品都通过货币使其价值被衡量。但有趣的是，界限另一边的事物并非因为不具价值才不能被交易，相反是由于价值太高所以无法以金钱衡量。现代价值观认为金钱只能衡量价值相对较低、与人格尊严关系相对较远的事物，而界限另一边的崇高事物如果被交易，则会被认为是亵渎，因此“出卖”一词在现代语境中经常是贬义的，它意味着被出卖的事物本不该被作价出售，这即是市场在现代社会中的微妙处境：一方面它被赋予极高的重要性，成为基础性的资源配置方式，另一方面它又被控制在一个较低的位置，以免腐蚀较崇高的价值。但这并非是市场和货币唯一可能的地位，在一些传统社会，尽管市场没有对资源配置起到首要的作用，很多今天不可交易的事物却是可以交易的，很多今天不可定价的事物也是可以定价的。

生命在现代社会通常认为是不可定价的，因此对他人生命的非法剥夺也无法用金钱补偿，但是用货币衡量生命的现象在古代和中世纪却司空见惯，这便是西美尔所指“人的价值与金钱价值的关系支配法律概念”的现象，“只有诉诸于罚款才有可能确定犯人所犯罪行之大小”，因此杀人罪需要偿命金补偿，不同等级的人偿命金数额有所不同，甚至弑君罪都可以金钱赔偿，只是数额极其巨大。^④这种将人的价值以货币衡量的倾向非常强烈，以至于“不仅使货币成为人的尺度，而且使人成为货币价值的尺度”，有时杀人者的赔偿数目会成为货币单位，比如“‘先令（shilling）’这个词本来有‘基本罚金’的意思”。^⑤在这种情况下，用货币衡量人的价值并非是对人的价值的贬低，反而使人的价值得以具体化。当然，偿命金虽然用货币衡量人的价值，但仍不是一种典型的市場现象，而人口买卖则是典型的市場现象，在世界范围广泛存在。与此类似的还有买卖婚姻。在现代社会中，将妇女作为商品买卖是对人格的严重贬低，但西美尔指出“参考一下更早的历史情况，这种感觉并不总是正确的”^⑥，某些民族的妇女并不因自己被买卖而感到屈辱，反而因自己的价格较高而感到自豪。^⑦所以在这些情形下的货币或市场交易都未必是对人的贬低。今天货币仅仅被视为一种抽象的等价物，除了某些与人格尊严、政治权利等相关的以外，货币可以衡量一切事物；相反，在传统社会中和某些原始社会中，货币所能衡量的事物是有限的，因此并不是抽象的等价物，而是“保持着一种较为具体的

特征”，货币甚至拥有一种“神圣的尊严，一种相当特别的价值特性”。^⑧在极端情况下，货币的功能与现代社会甚至是完全相反的。加罗林群岛居民的日常生活是自给自足的，几乎不需要货币，但是“货币在这里仍扮演着重要的角色，诸如娶妻、成为岛上的政界一员以及氏族的政治意义都取决于人们占有多少货币”^⑨，在这样的社会中货币是用于满足较高层次需要的，而在现代社会中货币被用于满足较低层次的需要。相应的，货币的功能也就对应着市场的范围，前者的市场规模比较小，其交易对象在现代社会几乎都是被禁止交易的；而后的市场规模虽然比较大，但代价是只能交易较低层次的事物。关于这一差异可以有不同的解释：可能是因为传统社会经济发展水平低，货币数量稀少，因此比较珍贵，使得人们愿意拿它衡量更崇高的事物，比如人的生命，而现代社会货币数量巨大，稀缺性降低，因此只能衡量价值较低的事物；也可能正相反，由于传统社会认为货币更适合衡量较崇高的事物，所以应该保持较小的数目，过多的货币会稀释其价值，人们不是不能拥有大量的货币，而只是不愿这样做，而现代社会人们则没有这种顾虑，导致了货币数量和市场规模的扩张。但不论是在哪种可能性下，货币都不能衡量一切。当市场也不能容纳一切，市场规模较小时，只有崇高的事物被作价交易；随着市场的发展，被交易的对象日益增加，崇高事物反而逐渐退出了市场。市场并非像阳光一样普照万物，而更像一盏探照灯，照亮一些事物的代价是使其他事物隐没在黑暗中。以这一比喻理解市场有助于破除经济自由主义的偏见，即认为市场的扩张只是单纯限制和干预减少的结果，实际上市场能在一个方向上开放往往是因为在另一个方向上已经关闭。在传统社会中，一方面人格是可以用人衡量的，另一方面很多现代社会常见的交易经常是被禁止或受到严格限制的。在中世纪的欧洲，“地产不是一个独立存在的客体”^⑩，不是人通过自己的劳动和购买从而拥有一块地产，是根据人的才能或内在价值被授予一块土地，土地因此成为人的生命的一个内在组成部分，而不是一种可以与人分离的财产。这就造成一个有趣的对比：一方面人可以用货币衡量，另一方面土地作为人的内在组成部分反而不能以货币衡量，更不能在市场上出售。与此类似，中世纪的欧洲“禁止收取利息，其假设前提乃是货币并非商品”“使用货币时还要求付钱被认为是犯罪的”，但同时“把人当作商品买卖却一点儿也不

认为是犯罪”。^⑨近代以来，土地和货币沿着与人截然相反的轨迹发展。前两者逐渐变成普通的商品，土地可以出售，货币可以收取利息，但是人本身却慢慢地不再能被买卖。这两个同时发生的过程也许是密切相关的：正是由于人退出被交易者的行列才使得土地和货币等有可能成为商品。

近代以来市场的重构并非孤立的事件，它实际上是近代世界观及社会关系重构的一个组成部分。在古代及中世纪的世界观中，人与世界尚未截然分开，因此同其他客体经常可以按同一尺度评价，货币即是这一现成的衡量标准；同时货币也只是一个普通的具体客体，不具有彻底的抽象性，其衡量能力也是有限的。但是从笛卡尔开始的近代世界观却强调主客二分，将人与世界对立起来，这意味着二者的本质截然不同，无法再用同一尺度衡量。这种二元对立导致主体与客体的对比越来越强烈。一方面，“自然规律、事物的客观秩序、各种事件的客观必然性出现得更清楚、更准确了”^⑩，即客观世界中万物被认为由统一的规律支配，从而形成了严格的、必然的秩序，牛顿力学即是这一秩序的集中反映。中世纪被定性看待的大自然逐渐被量化了，这种趋势也迅速渗透社会领域。货币日益成为人类社会中万物的衡量尺度，这使得经济学家有可能建立起类似于经典力学的量化的社会秩序模型；另一方面，“对独立不羁的个体性、对个人自由、对与一切外在的自然的力量相对的独立性的强调变得日益敏锐和强烈”。^⑪万物被认为由必然性的规律支配，而人却被认为是自由和自主的；当万物被量化的时候，主体却拒绝被量化，因为这样就有丧失自

由的危险，因此货币无法再作为人的价值尺度。可见，货币发挥作用的领域发生了巨大变化，从人的领域中退出了，并将其全部力量投入了物的领域；与此相应，市场也剥夺了人的被交易者身份，而将这一身份授予包括土地在内的越来越多的物品。简言之，市场的边界发生了变化，但这一变化并非简单的扩大或缩小，而是市场被重构了。经济自由主义者通常只关注规则的调控性，忽略构成性规则。当他们声称一切对市场的干预都破坏了市场的完美性时，所隐含的假定是，这些干预都是调控性的，是从外部对现在的市场进行的破坏，如果干预是构成性的，只是对市场进行重构，那就不应盲目反对。

因此，不能简单地认为现代市场经济的发展是人类自由的扩展，如果经济自由主义者批评八小时工作制限制了契约自由，那么罗斯巴德反对自愿卖身为奴是不是也表明他是自由的敌人？即使在现代社会，市场的重构也并未完成，随着主流价值观的变化，市场会被不断地重新塑造，譬如环保法规的实施并非是对现在的市场所施加的新的限制，而是人们对自由有了新的认识——企业并没有污染环境的自由，市场的范围因此也需要重新界定，政府的行为并非对市场的外在干预。当自然秩序的神话被破除之后，经济自由主义和干预主义都不再是恰当的名称。市场重构的视角使我们发现，前者并非真的自由主义，而是经常强求我们并不应该享有的自由（比如雇佣童工）；后者也并非真的干预主义，因为“干预”一词意味着干预者与被干预者彼此外在，真实的市场并非独立自存，而正是这种所谓“干预”的产物。

①② 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上，郭大力、王亚男译，北京：商务印书馆，1972年，第12、14页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 穆瑞·罗斯巴德：《自由的伦理》，吕炳斌、周欣、韩永强、朱健飞译，上海：复旦大学出版社，2008年，第75、75、76、77、80、80、82-83、83、92、150-183、87、87、191、88、192、87、88、83、166-167、166、149、147、150、150、149、147、150、214页。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 卡尔·波兰尼：《大转型》，冯钢、刘阳译，杭州：浙江人民出版社，2007年，第38、37、40、40、43页。

⑯⑰⑱⑲ 穆雷·罗斯巴德：《权力与市场》，刘云鹏、戴忠玉、李卫公译，北京：新星出版社，2007年，第36、42、44、56页。

⑳ 塞尔：《社会实在的建构》，李步楼译，上海：上海人民出版社，2008年，第25页。

㉑ 刘慈欣：《三体II》，重庆：重庆出版社，2008年，第244页。

㉒ 托马斯·库恩：《科学革命的结构》，金吾伦、胡新和译，北京：北京大学出版社，2003年，第21页。

㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 西美尔：《货币哲学》，陈戎女、耿开军、文聘元译，北京：华夏出版社，2002年，第277、278、291、293、287、287、245、288、228、228页。