

第四章 兩種自由概念^①

如果人們未曾爭議過有關「人生目的」的問題，如果我們的老祖宗至今安居無擾於伊甸園中，那麼，很難想像這個「齊契利社會與政治理論講座」(the Chichele Chair of Social and Political Theory) 要研究些什麼。因為社會與政治理論的研究，本就發源於人類意見之紛歧，而且因為意見紛歧，相關的研究才會不斷滋生繁茂。有人可能會以下面這個理由，來質疑我的說法：即使在一個由聖徒般的無政府主義者組成、對終極目的不可能有衝突看法的社會裏，政治問題，諸如憲法或立法的問題，也仍然會出現。但是，這項反對意見的理由是錯誤的。人們對於「目的」的看法，一旦趨於一致，剩下來的，就是「手段」的問題，而手段問題只是技術性 (technical) 的問題，不是政治性的問題。換句話說，這些問題可以由專家或機器來解決，就像是工程師或醫生之間的爭論一樣。這就是何以若有人信仰某種巨大無比、旋乾轉坤的現象，例如「理性的最後勝利」、或「無產階級革命的最後勝利」等，便也必然相信一切政治或道德問題，都可以轉變為技術上的問題。聖西蒙的名言：「用『管理事情』來代替『治理人們』」，以及馬克思預言：國家的凋

^① 這篇就職演說是一九五八年十月三十一日在牛津大學發表的；同年由克拉蘭頓出版社 (the Clarendon Press) 出版。

萎，就是真正人類歷史的開始，所指的都是這個意思。有人認為，這種有關社會和諧的完美狀態之類的玄想，只是一種無聊的幻想，於是稱之為「烏托邦式」的看法。不過，若有一個從火星來的訪客，參觀了當今英國或美國的任何大學之後，如果產生一種印象，認為雖仍有專業哲學家，嚴肅地關注於根本的政治問題，但一般大學成員還是生活在很像這種純真而具田園風味的美好狀態中，則他之所以具有這種印象，也許倒是可以諒解的。

然而，這種情況不但令人驚訝，而且相當危險。令人驚訝，因為在近代歷史上，也許從不曾有這麼多人——包括東方人和西方人——的觀念以及生命，被狂熱的社會與政治學說所改變，有時甚至被猛烈翻攪。相當危險，因為如果應該注意觀念的人，也就是說，訓練有素、能對觀念作批判性思考的人，忽視觀念的話，觀念有時候就會形成一股不受拘制的動力，對廣大人群產生無可抗拒的影響力，這些力量會變得極為暴烈，不是理性批判所能左右。一百多年以前，德國詩人海涅（Heine）就曾經警告法國人，不要低估觀念的力量：一位教授在他寧靜的書房裏孕育出來的哲學觀念，可能毀滅一個文明。海涅認為康德的巨著〔純粹理性批判〕（*Critique of Pure Reason*），是一把處決了歐洲「自然神論」的寶劍；盧梭的著作在羅伯斯比的手中，變成一種沾滿血漬的武器，摧毀了歐洲的舊體制。海涅並預言，有朝一日，菲希特（Fichte）及謝林的浪漫信仰，將由他們狂熱的德國信徒，轉用於抵拒西方的自由文化，因而產生可怕的效果。事實證明，海涅的預測並非完全錯誤。然而，如果教授真正能發揮這種致命的力量，那麼，可不是也只有其他教授或其他思想家、而並非政府或國會委員會，才有辦法化除他們的力量麼？

很奇怪地，我們的哲學家，似乎沒有意識到他們的活動，所具有的這些破壞力。其原因可能是，由於被自己在抽象領域內的卓越成就沖昏了頭，對於一個根本性的發現似乎不可能作成、精細分析的才具似乎不可能得到酬賞的領域，他們之中的精華份子，不屑一顧。這些哲學家們雖然用一種盲目的煩瑣哲學式的迂腐態度，將哲學與政治這二種不同領域內的工作，分別開來，政治卻仍然盤根錯節地和各種哲學研究工作，糾纏在一起。如果我們認為：政治思想由於缺乏穩定的素材，界限不夠清楚，無法用定型的概念、抽象的模式、或其他適用於邏輯或語言分析的精妙工具，來加以處理，因此就逕自忽略了政治思想，也就是說，只在哲學上追求一種「方法的統一」，從而拒絕所有無法用這個方法加以處理的素材，那麼，我們就等於是自暴自棄，放任一些原始幼稚的、未經批判的政治信仰，左右了我們的生活。否認觀念的力量，並且認為理想只不過是物質利益的偽裝而已，這種想法，純粹是一種非常鄙俗的歷史唯物論而已。如果沒有社會力量的驅迫，政治思想或許也還能夠產生，但是，我們可以確認：社會力量如果沒有披上觀念的外衣，必將只是盲目而無所適從的力量。

即使今天，牛津大學的教師，也並非人人都錯過了這項真理。這個講座的首講人，其所以對他生活的世界，造成如此重大的衝擊，就是因為他深深體會政治觀念在理論與實踐上的重要性，並且奉獻畢生心力，去分析與宣揚政治觀念。凡是關心政治和社會問題的地方，大抵無人不知柯爾（Douglas Cole）之名。他的名聲遠播於牛津大學之外，甚至英國之外。他是一位完全獨立、誠實、同時深具勇氣的政治思想家；一位異常明晰而雄辯的作家兼演說家，一位詩人兼小說家；一位才華卓越的教師及「思想鼓吹者」（animateur）

des idée)；最重要的，他是一個岸然無畏，奉獻畢生心力，去支持一些並不是很普遍的原則的人物，同時，也是一位無視於困難與挫折，不屈不撓，熱情維護正義與真理的人物。這位最豪爽慷慨、最富有想像力的英國社會主義者，今天為人所知者，主要也就是以上的這些特質。此外，另一項相當顯著、或許還是最具特色的事實是：他雖然擁有這種聲望與地位，但是卻不曾犧牲他自然的人道感、情感的自發性、以及永無止境的個人善意。尤其，身為一位有教無類的老師，他對這個職業隨時在作出深刻而審慎的奉獻，而他的博學多識及幾乎令人難以置信的記憶力，使得這種奉獻，更加可觀。這位偉大牛津人的道德與智識特質，是英國的一項資產，同時，也是世界各地追求正義與平等者的瑰寶。如今，我能夠有機會嘗試把我自己及其他許多人對他的感覺，在這個講座上發表，實在是我的最大快慰與驕傲。

在我這一代牛津人當中，有許多人都是因為聽了他的課、或至少是讀了他的作品，才明白政治理論是道德哲學的一枝，而道德哲學的起點，是在政治關係的領域裏，發現、或應用道德觀念。我並不像有些唯心論哲學家那樣，相信所有的歷史運動、或人與人之間的衝突，都可以化約成觀念或精神力量的衝突；我也不認為歷史運動只是觀念衝突的結果（或層面）。然而，我認為：瞭解這一類運動或衝突，就是要瞭解其中所牽涉到的思想或生活態度，唯有透過這些思想或生活態度，它們才會成為人類歷史的一部分，而不僅僅是自然的事件，我想柯爾教授也不會反對這一論點。政治言論、觀念和行為的背後，都有某些使人產生不同意見的問題，為其背景。我們若不去瞭解這些背景，就無法了解這些政治言論、觀念或行為。因此，除非我們理解我們這個世界的重要問題，我們可能就無法清楚地認識我們自己的態度和活動。

這其中最大的一個問題，便是兩種思想體系之間的公開戰爭，這兩種思想體系為古老的政治中心問題，即：服從與強制問題，提出了互相衝突的不同答案。這些政治中心問題大抵是：「我（或任何人）為什麼要服從別人？」「我為什麼不能按照我喜歡的方式去生活？」「我必須服從嗎？」「如果我不服從？我會不會受到強制？誰來強制？強制到什麼程度？用什麼名義強制？為什麼？」

關於強制力的許可限度，這個問題，當今世界人們持有互相對立的看法，每一種看法都有很多信服者。因此，在我看來，這問題的任何一個層面，都值得加以檢討。

一、兩組不同的問題

對一個人施以強制，就是剝奪他的自由，問題是：剝奪他的什麼自由？在人類歷史上，幾乎每一個道德家都頌揚自由。正如「幸福」、「善良」、「自然」、「實相」一樣，「自由」這個名詞的意義也很模糊，所以，幾乎能夠容納絕大部分的解釋。我並不想去探討這個變幻莫測的字眼的起源，也不打算去研究思想史家為它所提出來的兩百多種意涵。我所要探討的，只是這個名詞在兩個層面上的意義——但卻是最重要的兩個意義，各自背後都包含了許多歷史事件。同時，我敢說未來也有許多歷史事件，將會與這兩種意義下的「自由」，發生關連。我將和前此許多人一樣，把我所要探討的第一種「自由」（freedom or liberty，我用這兩個詞眼來表示同一種意思）的政治意義，稱為「消極的」（negative）自由；這種「消極的自由」，和針對以下這個問題所提出的解答有關，亦即：「在什麼樣的限度以內，某一個主體（一個人或一羣人），可以、或應當被容許，做他所

能做的事，或成爲他所能成爲的角色，而不受到別人的干涉？」第二種意義的自由，我稱之爲「積極的」(positive)自由，則和以下這個問題的答案有關：「什麼東西、或什麼人，有權控制、或干涉，從而決定某人應該去做這件事、成爲這種人，而不應該去做另一件事、成爲另一種人？」這兩個問題的答案，雖然可能有重疊之處，但卻顯然是不同的問題。

「消極」自由的觀念

正常的說法是，在沒有其他人或羣體干涉我的行動程度之內，我是自由的。在這個意義下，政治自由只是指一個人能夠不受別人阻擾而逕自行動的範圍。我本來是可以去做某些事情的，但是別人卻防止我去做——在這個限度以內，我是不自由的；這個範圍如果被別人壓縮到某一個最小的限度以內，那麼，我就可以說是被強制 (coerced)，或是被奴役 (enslaved) 了。但是，強制一詞無法涵蓋所有「不能」的形式。例如，我無法跳過十英尺高；我是瞎子，所以不能閱讀；或者，我無法了解黑格爾著作中比較晦澀的部分等。如果基於以上這些理由，而說：在以上這些限度以內，我是被別人強施以壓力、被別人所奴役，那就是偏頗之論了。強制的意指：某些人故意在我本可以自由行動的範圍內，對我橫加干涉。惟有在某人使你無法達到某一個目的的情況下，你才可以說你缺乏政治自由^②。僅僅是沒有能力達成某一個目的，並不代表缺乏政治自由^③。現代人的兩個用語：「經濟

② 當然我並沒有暗示，反過來說就是正確的。

③ 哈維修斯曾經清楚說明這一點，他說：「自由的人是不被枷鎖束縛、不被囚禁的人，同時，也是不像奴隸那樣，被懲罰所恐嚇的人…不能像老鷹那樣飛翔，或者像鯨魚那樣游泳，並不就是缺乏自由。」

自由」(economic freedom) 及與此相對的「經濟奴役」(economic slavery)，闡明了以上的說法。有人主張說：一個人如果窮得連某些法律不禁止他獲得的東西，例如，一片麵包、環遊世界、或訴諸法院等，也無法獲得，那麼，他其實也就和法律禁止他去獲得這些東西，一樣的不自由；但是，如果我的窮困是由於疾病——因爲我生病了，所以我無法去買麵包、或無法去爲環遊世界之行付款、或無法請求法院給予我公平的判決，正如因爲我跛了腳，所以無法去跑步一樣，在這種情況下，我無法做到某些事，基本上不能被指爲缺乏自由，更談不到缺乏政治自由。如果說我無法獲得某些東西的原因，是由於別人刻意加以安排，使我無法獲得足夠的錢去買這些東西，但是別人卻可以弄到那些錢，惟有在這種情況下，我才認爲我是被人強制、被人奴役。換句話說，「自由」這個名詞在此處的用法，是取決於特殊的社會和經濟理論，這些理論可用以說明我之所以貧窮和無力的原因。如果我是因爲身心能力的不足，才導致物質上的缺乏，那麼，我便只有在接受以上這個理論^④的情況下，才會說我的自由被剝奪了，而不僅訴說我的貧困。除此之外，如果我是因爲經過別人的刻意安排，從而處於我認爲是不公正、或不公平的情況中，那麼我才認爲是「經濟奴役」或「經濟壓迫」。盧梭就曾經說過：「事物的本性不會使我們瘋狂，唯有不良的企圖，才會使我們如此。」我是否受到壓迫，其判別的準則是：別人是否直接或間接、有意或無意地，使我的希望不得實現。在此一意義下，若我是自由的，意思就是我不受別人干涉。不受別人干涉的範圍愈大，我所享有的自由

④ 此一理論的最佳典型，當然是馬克思的「社會定律」(social laws) 概念；但是此一理論也是某些基督教的、功利主義的、以及所有社會主義學說的一個重要成份。

也愈廣。

英國古典政治哲學家在使用「自由」這個字的時候，他們所指的，也就是上述這個意思^⑤。自由的範圍可能有多大、應該有多大，他們的意見並不一致。他們認為不能漫無限制，因為如果這樣的話，人們就可以漫無界限地干涉彼此的行爲；這種「自然的」(natural)自由，也會導致社會的混亂，在這種混亂中，要不是人類的最低限度之需求，無法獲得滿足，就是弱者的自由，會被強者所剝奪。因為他們體認到：人類諸多目的與活動，不會自動地趨於和諧，同時，無論他們信從什麼學說，因為他們對其他目標，諸如正義、幸福、文化、安全、以及各種程度的平等，持有極高的評價，所以他們願意爲其他的價值，而限制自由。其實也就是爲「自由」本身，而限制自由。因為若非如此，便無法創造他們認爲可欲的(desirable)人際聯合。因此，這些思想家認爲：人類自由行動的範圍，必須由法律施以限制。但是，他們同樣又認爲，尤其是英國的洛克與穆勒、以及法國的康斯坦和托克維爾等自由主義思想家認爲：個人自由應該有一個無論如何都不可侵犯的最小範圍，如果這些範圍被逾越，個人將會發覺自己處身的範圍，狹窄到自己的天賦能力甚至無法作最起碼的發揮，而惟有這些天賦得到最起碼的發揮，他才可能追求、甚至才能「構想」，人類認爲是善的、對的、神聖的目的。根據此一推論，我們應當在個人的私生活、與公眾的權威之間，劃定一道界限。這一道界限應當劃在何處，極費爭論，簡直是一個討價還價的問題。大體說來，人類畢竟是互相依賴的；沒有任何人的活動是完全「私人」而永不干

^⑤ 霍布士說：「自由的人即是那夠做他想做的事，而不受到阻礙的人」；法律總是一種「鎖鍊」，即使它使你免於其他更重要的枷鎖，如某種更具壓抑性的法則、習俗、或專斷的專制制度、混亂狀況的束縛等，也是一樣。邊沁所說的內容，大抵和此相同。

擾到別人的活動。「梭子魚的自由，就是鱸魚的末日」，於是，某一部份人的自由，必須受到約束，另一部份的人，才能享有自由。我們都知道，有人還說過：「一個牛津大學院長的自由，和一個埃及農夫的自由，完全是兩碼子的事兒。」

這一句話背後，隱藏著某些真實而重要的道理，但這話本身，仍然只是一種政治噱頭。對那些吃不飽、穿不暖、生了病、不識字的人，說要給他們政治權利，而且不讓政府來干涉他們，等於在嘲弄他們的落魄；因為他們必須先獲得醫療上的幫助，必須先接受教育，然後才能瞭解他們所能享有的自由，再進一步去運用這種自由。事實上，對於無力運用自由的人，自由又算是什麼呢？如果不先提供人們運用自由的必要環境，自由又有什麼價值？事有本末先後，正如一位十九世紀俄國激進作家所宣稱的：在某些情況下，皮靴優於莎士比亞的作品；個人自由並不是每一個人的重要需求。因為自由並不僅僅意味著不受任何挫折——如果以此爲自由的意義，則自由這個字的意義終必膨脹——最後它所代表的意義，要不是太多，就會太少。埃及農夫在享有個人自由之前，必須先獲得衣物與醫藥，同時他對後者的需要也更甚於前者；然而，今天他所需要的最低限度的自由，或者明天他可能需要的更多的自由，和教授、藝術家、百萬富翁們所需要的自由，卻是同樣的東西——而不是某種特別屬於他的自由。

我認爲，西方自由主義者之所以會感到良心不安，並非由於他們相信人類追求的自由，隨其社會或經濟環境的不同，而有所分別，而是由於他們相信少數人之所以擁有自由，是因為他們剝削了大多數沒有自由的人、或至少是對大多數人缺乏自由的事實視若無睹，而得來的。他們相信：如果個人自由是人類的一項終極目的，則任何人的個人自由都不能被別人剝奪，這是相當有道理的。某些人更不能犧牲別人

的自由，而享受自由。自由的平等，己所不欲，勿施於人；誰使我享有自由、繁榮與啟蒙，我便回報誰；最單純與最普遍意義下的正義；凡此種種，都是自由的道德基礎。自由並不是人類的唯一目標。我可以像俄國批評家別林斯基（Belinsky）那樣說：如果別人的自由被剝奪，如果我的同胞兄弟仍然生活於窮困污穢之中，如果他們還生活在腳鐐手梏之中，那麼，我也不要自由，我用雙手拒絕這些自由，我寧願和我的同胞兄弟，同甘共苦。但是，我們如果僅以這種說法，把用語攪混的話，卻得不到什麼好處。爲了要避免顯著的不公平、或者到處可見的悲苦情況，我隨時願意犧牲我的一部分自由、或全部自由；我可以情願而自由地這麼做：但是，爲了正義、平等、或同胞愛，我犧牲的是自由。在某種情況下，我如果不做這樣的犧牲，我的內心將會充滿、而且理當充滿罪惡感。但是，一種犧牲不會增長被犧牲的東西，犧牲自由並不會增長自由，無論那種犧牲，在道德上有多大需要或補償，都是如此。一件東西是什麼，就是什麼：自由就是自由，不是平等、公平、正義，不是文化，也不是人類的幸福、或平靜的良心。如果我自己、或我的階級、或我的國家的自由，是建立在許多人的不幸上面，則促成此事的體制就是不公正、不道德的。但是，如果我爲了減少不平等的恥辱，因而去削減、或者喪失我的自由，卻又沒有能藉此具體地增益別人的個人自由，那麼，所發生的是自由的「絕對喪失」（absolute loss）。這雖可以由正義、或幸福、或和平的收穫來補償，但是，喪失的卻畢竟是喪失了；如果我們硬要說：我雖然失去我個人的、「自由主義式」的自由，但是別種形式的自由，即「社會自由」或「經濟自由」，卻增加了，則這樣的說法，不啻是混淆價值。不過，爲了使某些人獲得自由，有時候其他人的自由，必須削減，這一點仍然沒

錯。問題是：在什麼原則下，我們才能如此削減某些人的自由？如果自由是神聖而不可侵犯的價值，那麼，我們將找不到任何這樣的原則。無論如何，在實際上，這些互相衝突的規則或原則中，有些必須讓步：這種讓步並不一定都基於某些可以明確陳述的道理，更不是都能概化成規則、或普遍的公理。無論如何，我們仍然必須找到一個實際的妥協辦法。

對人性抱持樂觀態度，並且相信人類利益能彼此和諧的哲學家，諸如洛克或亞當斯密，以及某種心情下的穆勒，他們相信社會的和諧與進步，與爲個人保留一個不容國家、或其他權威任加干涉的廣大私生活範圍，是可以相容的。霍布士，以及其他一些和他持相同看法的人，特別是一些保守、反動的思想家，則主張：爲了避免人類的互相殘殺，因而使社會生活變成一處叢林或荒野，我們必須建立一個更高一等的安全防衛，使人類能夠各安其位；基於這個緣故，霍布士主張加強中央控制的範圍，減少個人自由的範圍。但是，以上這二派，都一致認爲：人類生活的某些部分必須獨立，不受社會控制。若是侵犯到了那個保留區，則不管該保留區多麼褊小，都將構成專制。自由與隱私權最雄辯的維護者康斯坦，忘不了法國雅各賓黨人的獨裁，他宣稱說：至少，宗教、意見、表達、財產的自由，必須受到保障，不容橫加侵擾。傑佛遜（Jefferson）、柏克、潘恩（Paine）、穆勒等人，也都各自列舉了一些不同的個人自由，但目的都同樣是不使權威過度擴張。我們必須維持最低限度的個人自由，才不致於「貶抑或否定我們的本性」。我們無法享有絕對的自由，因此必須放棄某些自由，以保障其他自由。但是完全的自我放棄，便是自我挫敗。那麼，這個最低限度應該是什麼呢？如果我們拋棄它，就是違逆了我們的人性本質——這就是最低限度的自由。然則，所謂人性本質卻又是什麼東西？它又隱

含了那些標準呢？對於這個問題，人們一向爭論不休，將來也仍會永遠爭論不休。然而，無論這個不准干涉的範圍，是根據什麼原則來劃定的，無論它是根據自然法、或自然權利、或功利原則、或某種康德所謂的無上命令 (categorical imperative)、或社會契約的神聖不可侵犯性、或是人類用來釐清並支持他們的信念的其他任何概念，來訂定的，在這種意義之下，自由都是「免於……的自由」(liberty from...)；也就是：在變動不居的、但永遠可以辨認出來的界限以內，不受任何干擾。一位最有名的自由鬥士，曾經說過：「惟一能以自由為名，而當之無愧的，是用我們自己的方式，追求我們自己利益的自由。」果真如此的話，我們是否有理由強迫任何人做任何事？穆勒認為我們毫無疑問地具有這種權利。既然正義的意義，是每個人擁有最低限度的自由，我們當然有必要對其他的人加以約束，必要時還可以強制執行，以使他们不致於剝奪在何人最低限度的自由。其實法律的整個功能，也就是預防這種衝突：在這種情況下，國家就成為拉塞爾 (Lassalle) 所譏諷為守夜者、或交通警察之類所代表的功能。

穆勒的自由理念

為什麼穆勒會認為保障個人自由，是如此神聖的事呢？他在他有名的論文中表示：除非人們得以按照他們的希望，「按照只與他們自己有關的方式去生活」，否則文明就不會進步，真理也不會顯現，因為我們會缺少自由的觀念市場；人類的自動自發、原創力、天才、心智能力、道德勇氣等，也將無從發揮。社會將會被集體的平庸所壓抑。習俗及妥協的習慣，將會造成「才能萎縮」、「心地偏狹」、「性格扭曲」的人類，從而使社會中，任何豐富且多樣的東西，都受到遏抑。「異教徒自以為是的作風，在基督教的自我克制，

同樣具有價值」。「一個人不顧忠告與警告，而犯下的所有錯誤，其為惡遠不如任令別人強迫他，去做他們所認為的好事。」自由的維護，存在於排除干涉的「消極」目的中。對一個人施以威脅說：除非他屈就於一種無法自己選擇目標的生活，否則就要迫害他；堵塞他所有去路，而只留一扇門，那麼，無論這扇門開向多麼高貴的遠景，無論作此安排的人，動機多麼慈悲仁道；這些作法，都違反了下述的真理：他是一個人，他有他自己的生活方式。以上所說的就是近代世界中，從思想家伊拉斯瑪 (Erasmus) 的時代，有人可能會認為甚至從奧坎 (Occam) 的時代以降，一直到現在為止，自由主義者心目中的自由。所有關於公民自由與個人權利的呼籲，所有對於剝削與羞辱的抗議，對於大眾權威侵犯個人生活的反抗，以及向習俗和有組織的宣傳對羣眾的操縱，所發出的抗議，都是源自於這種個人主義式的、議論紛紜的「人之概念」。

從以上這種立場，我們可以注意到三點事實。第一，穆勒把兩種清楚分明的觀念混淆了。其一是：所有的強制行為，雖然或許能藉以防止比它本身更大的惡事，然而就它阻遏了人們的欲望而言，它卻是不好的；而和強制行為相反的不干涉，雖然不是惟一的善，但是就它不阻遏人類欲望而言，它卻是好的。這就是古典形式的「消極」自由的概念。另外一點是：人們應當設法發現真理，或者去發展穆勒贊同的那些性格類型——具有批判性、獨創力、想像力、獨立性、近乎奇僻的不妥協等等；而只有具備自由的條件，才能找到真理、才能培養這種性格。這兩種觀點都是自由主義的觀點，但是它們並不相同，它們之間的關連，充其量也只不過是經驗性的關連。沒有人會主張，在一個所有思想都被教條所壓制的地方，真理和表達的自由，能夠欣欣向榮。但

是，誠如史蒂芬 (James Stephen) 在 [自由、平等、博愛] (*Liberty, Equality, Fraternity*) 一書中，猛烈攻擊穆勒時所主張的，歷史的證據卻顯示：在蘇格蘭或英格蘭的喀爾文派清教徒那種紀律嚴明的社羣中、或是在軍隊中，廉潔的品德，對真理的喜好、強烈的個人主義等，至少也和比較寬容、比較冷漠的社會中，一樣常見；這一見地若是屬實，則穆勒所持人類才華的發揮，係以自由為必要條件的論點，就站不住腳了。如果事實證明，穆勒的兩個目標不能並存，他就要面臨一個殘酷的兩難式，更不消說他的學說與嚴格的功利主義、甚至與他自己那種較重視人性的功利主義，不相連貫，而產生的進一步困境了^⑥。

第二，這種自由學說較為晚出。在古代，我們似乎看不到任何把個人自由當做是一種有意義的政治理想，相對於實際上存在著的自由，而加以討論的主張。康多塞曾經說過，羅馬人和希臘人的法律概念中，沒有個人權利；就猶太、中國以及其他所有出現於世界的古代文明而言，情形也是一樣^⑦。即使在近代西方歷史上，這種理想盛行的時期，也仍然是例外，而不是常態。此一意義下的自由，也不會構成廣大人類羣眾在陣前的吶喊之聲。無論就個人或社羣而論，不願遭受侵犯、而願自行其是的欲望，都是高度文明的表徵。隱

⑥ 除了極少數的人以外，大多數的思想家都相信：所有他們認為「善」的事，都互相密切地聯接在一起、或至少是可以相容的——穆勒的這種想法，不過是這一種傾向的另一個例證而已。前後不一致、至少是乖離的要素，會被人為方法束縛在一個專制的體系之下，或因為面臨了共同的敵對觀念，而維繫在一起，這種例子，在思想史中和民族史中都屢見不鮮。等到危險時期一過，本來彼此互相支持的觀念，就會產生衝突，而這種現象，往往破壞了本來的體系，但是却為人類帶來了重大的好處。

⑦ 請參見維利 (Michel Villey) 對此所做的有價值的討論——即 [權利哲學史] (*leçon d'histoire de la philosophie du droit*) 一書。維氏認為「主體權利」(subjective right) 的觀念雛形，是奧坎所構想出來的。

私權的意識，個人關係的領域自有其神聖性的意識，是來自於一種晚出的自由概念；這種自由的概念，雖然有其宗教上的淵源，本身發展完全的時間，卻不太可能早過文藝復興時代，或宗教改革時代^⑧。可是，這種自由概念的式微，卻將成為文明死亡的標記，以及整個道德觀死亡的標記。

這種自由觀念的第三特徵更加重要。這特徵即是：這種意義下的自由，與某幾類專制政體，或至少與自治 (self-government) 之闕如，並非不能相容。這個意義下的自由，所涉及的主要是「控制的範圍」，而不是它的「來源」問題。正如一個民主社會，事實上可能剝奪一個公民在別種形式的社會裏，所能享有的許多自由。我們也完全可以想見：一個具有自由心態的專制君主，可能會容許他的子民，享有相當大尺度的個人自由。這種給予他的子民享有相當大自由範圍的專制君主，或許是不公正的，或許助長極度的不平等，或許不重視秩序、美德、或知識；但是，假使他不抑制人民的自由，或至少比其他政權約束得更少，那麼，他就合乎穆勒的特定標準了^⑨。至少從邏輯上來說，這個意義下的自由，和民主或自治沒有什麼關連。大體說來，自治和其他的政權形態，比較起來，更能保障公民的自由，自由主義者便是持此一理由，來為自治做辯解。但是個人自由和民主統治之間，沒有什麼必要的關連。「誰統治我？」和「政府干

⑧ 基督教 (以及猶太教、回教) 認為：神聖、自然的法則，具有絕對的權威，並且認為上帝之前，人人平等——此一信仰，和「個人有權過自己所喜歡的生活」這種信仰，是很不相同的。

⑨ 富有想像力、原創性的人，創造的天才、以及各式各樣的「少數集團」，所受到的迫害，所感受到的壓力，包括來自制度與習俗的壓力，和前此以及其後的君主政體比較而言，到底是在菲特烈大帝 (Fredrick the Great) 時代的普魯士 (Prussia) 中比較輕微呢？或者是約瑟夫二世 (Josef II) 時代的奧地利，比較輕微呢？——這的確是個值得爭論的問題。

涉我多少？」這兩個問題，從邏輯的角度來看，是完全不一樣的問題。總結來說，「消極的」與「積極的」兩種自由概念之間的重大對比，與這個區別正相一致^⑩。因為如果我們要瞭解「積極」自由的意義，則我們要問的是：「誰統治我？」、「誰有權決定我是什麼人？不是什麼人？應該怎麼樣？做什麼事？」，而不是去問：「我可以自由地成爲什麼、或自由地做那些事？」。民主與個人自由間的關連，遠

⑩ 在一個特定的情況中，我們很難估量其中所包含的「消極的自由」，究竟有多少。乍看之下，這似乎只取決於至少在二個機會中，做選擇的能力有多大。然而，「選擇」(choices) 却並不都是同樣自由的選擇，或根本就不是自由的選擇。如果我在一個極權國家中，因為受到酷刑的威脅而出賣了我的朋友，或者，我根本是因為懼怕失去工作而如此做，無論是那一種情況，我都可以很合理地說：我的行為不是自由的。然而，我却確實曾經做了選擇，至少在理論上說，我也可以做另一個選擇，而讓別人來殺死我、折磨我、或因禁我。因此，就「自由」一詞的正常意義而言，僅祇是「機會選擇」的存在，並不會使我的行為，就此變得自由，雖然這行為可能是自願的。我所享有的自由程度如何，似乎要決定於下述幾個條件：(a) 我所擁有的「可能機會」有多少。雖然行動的機會，並不是像蘋果那樣的實體，可以一一去數，於是，我們對此只能有個印象式的約略估計而已；(b) 這些機會實現的難易程度；(c) 就我本身所擁有的個性、與現實的情況而言，這些機會互相比較起來，在我的生活計劃中的重要程度如何；(d) 人們的故意以人為力量來開放、或關閉這些機會的程度有多大；(e) 行為者本身，以及他所存在的那個社會裏，一般人對不同的機會，所做的評價如何。我們必須把這些層面的問題「整合起來」，然後獲得一個不一定精確、或不一定無可爭辯的結論。很可能，這世界根本就存在著許多不可互相比較、不同程度的自由，我們無法把它們放在一個惟一的尺度上，來衡量它們的輕重。此外，以不同的社會為例，我們還會面臨下述這種在邏輯上說來，是荒謬的問題，例如：「和B、C女士以及她們之間的D女士，一起比較起來，X項的安排是否能給A先生更多的自由呢？」當我們想要應用「功利性的標準」時，也會出現同樣的困難。不過，如果我們不苛求精確的度量的話，我們可以很合理地說：「一般而言，瑞典國王所統治下的平民，要比西班牙或阿爾巴尼亞的平民，享有更多的自由」。生活的「全盤模式」(total patterns)，必須要以整體來做比較——雖然我們的比較方法、結論的真確性等，都很難、或竟無法加以闡明。但是，概念的模糊性、以及標準之多重性，乃是「主題」(subject-matter) 本身的特徵，而不是我們度量的方法不完美、或我們無法做精確思考，所造成的。

比雙方的擁護者所認爲的稀薄。想要自己治理自己，或參與控制自己生活過程的欲望，可能和希求一個能够自由行動的範圍的欲望，同樣深刻。而從歷史的角度來看，前一種欲望，或許還發生得更早。但是，這兩種欲望所希求的，不是同樣的東西。實際上，它們的區別非常重大，以致於造成了今天主宰著我們這個世界的、各種意識形態的衝突。因為相信「消極」自由概念的信徒，認爲「積極的」自由概念，有時只不過是殘酷暴政的華麗偽裝而已；而「積極的」自由觀念則認爲，自由不是「免於……的自由」，而是「去做……的自由」——去過一種已經規定的生活形式的自由。

二、積極自由的概念

「自由」這個字的積極意義，是源自個人想要成爲自己的主人的期望。我希望我的生活與選擇，能够由我本身來決定，而不取決任何外界的力量。我希望成爲我自己的意志、而不是別人意志的工具。我希望成爲主體，而不是他人行為的對象；我希望我的行為出於我自己的理性、有意識之目的，而不是出於外來的原因。我希望能成爲重要的角色，不要做無名小卒；我希望成爲一個「行為者」(doer)——自己做決定，而不是由別人決定；我希望擁有自我導向，而不是受外在自然力影響，或者被人當做是一件物品、一隻動物、一個無法扮演人性角色的奴隸；我希望我的人性和角色，是自己設定自己的目標和決策，並且去實現它們。當我說我是理性的，當我說理智使我成爲一個人，而有別於世界其他事物時，我所指的，至少有一部分就是上述的意思。人，最重要的，我希望能够意識到自己是一個有思想、有意志而積極的人，是一個能够爲我自己的選擇負起責任，並且能用我自己的思想和目

的，來解釋我為什麼做這些選擇的人。只要我相信這一點是真理，我就覺得自己是自由的，而如果有人強迫我認為這一點不是真理，那麼，我就覺得在這種情形下，我已經受到奴役。

以做自己主人為要旨的自由，和不讓別人妨阻我的選擇為要旨的自由，表面上來看，似乎沒有什麼重大的邏輯差距，只不過是同一件事的「消極」與「積極」描述方式而已。但是，在歷史上，「積極」與「消極」的自由觀，卻朝著不同的方向發展，而且不一定依照邏輯常理，終至演變成直接的衝突。

要弄清楚這個現象，其中一個方法，就是去瞭解自主 (self-mastery) 這個比喻，本身所造成的影響力。最初，這也許是並無害處的影響力。「我是自己的主人」、「我不是任何人的奴隸」，這種想法並沒有害處可言。但是，如柏拉圖學派 (Platonists)、或黑格爾學派所想探討的：我會不會是自然的奴隸？我會不會是我自己那種「不受約束」的激情的奴隸？這些，難道不也同樣是「奴隸」？進而言之，有些人是政治上的、或法律上的奴隸，有些人則是道德或精神上的奴隸？人類不是曾經有從精神的奴役中得到解放，或者從自然的奴役中，得到解放的經驗嗎？同時，在這個解放過程中，人類不是曾經一面知覺到那個在主宰事物的「自我」 (self)，另一面，又知覺到在他們內心裏，有某些東西也被馴服了嗎？隨後，人類就把這個「自我」看成理智、看成「更高層次的本性」，看成那個計算、並爭取終能使它滿足之物的自我，看成「真實的」、「理想的」、或「自主的」自我，或看成「表現得最好時候」的自我，接著，人們就把上面這種自我，對比於非理性的衝動、不受控制的慾望、我之「較低層次的本性」、立即樂趣的追逐、以及「經驗界的」 (empirical)、「被他人或別種律則支配的」 (heteronomous)

自我，從而認為：這個自我被欲望與激情所左右，如果要上達它「真實」本性的充分高度，就必須受到嚴格的紀律。目前，我們更可以認為這兩種自我，還被一條更大的鴻溝隔開：那個真實的自我，還可以被看成某種比個人（一般意義下的個人）更廣泛的東西，它可以看成個人只是其中一個因素、或一個層面的社會整體，例如：一個部落、種族、教會、國家，以及由現在活著的人、加上已逝者、和未到人世者，所構成的「偉大社會」等。這個「整體」於是被看成「真正的」 (true) 自我，它將集體的、「有機的」 (organic)、獨一無二的意志，強加在頑抗的「成員」身上，從而獲得它自己的「更高層次」的自由。思想史上，有人強制他人，要將他們提升到「更高」的自由水平；而使用有機體的比喻，來辯護這種強制，也已經有人指出其中的危險。但是，這一類語言之所以能顯得有理，是因為我們承認：以某種目標的名義，例如正義、或大眾健康的名義，來對人們施以強制，是可能的，而且有時是有理由的；因為羣眾若是在民智已開的階段，他們自己也會去追求這些目標，如今他們沒有去追求，只是因為他們盲目、無知或腐化。如此一來，我很容易認為，我是為了他們自己、為了他們的利益，而強制他們。於是，我就是在宣稱：我比他們自己，更明白他們真正需要的是什麼。其中隱含的意思，充其量只是：如果他們和我一樣理性、睿智，並且也和我一樣，瞭解他們自己的利益，他們就不會抵制我。但是，我卻可以利用這一點去作更多的要求。我可以聲言，他們實際上是在追求他們於矇昧狀態下有意抵制的目標，因為他們內心裏有某種奧妙的東西，某種潛在的理性意志 (rational will)、或「真正的」目標，這種奧妙的東西，雖然被他們表面上的感覺、行動、或言語所掩飾，卻正是他們「真實的」自我。而處於現實時空中的、可

憐的「經驗自我」(empirical self)，對這個「真實的」自我一無所知、或所知極少。只有這個內在精神的自我，才是惟一的自我，它的願望，才值得我們考慮^①。一旦我採取這樣的觀點，我的立足點，就可能使我忽視人類或社會的實際願望，借人們的「真實」自我為名，並且代表那個自我，去欺凌、壓迫、折磨他們，同時心裏卻還堅持認為：只要是人類的真正目標，諸如：幸福、責任之履行、智慧、公正的社會、或自我完成等，便一定能和他們的自由相融合，而這自由即是：自由地選擇他「真正的」、但卻經常埋沒而未得表明的「自我」。

這種弔詭，經常被人揭露出來。主張說：「我知道什麼對X君有好處，而他本人並不知道」，甚或說：「我為了X本人好，才忽視他的願望」——這是一回事；但是，這和以下的說法，是完全不同的事，此即：他自己選擇了那些事情，雖不是有意識地，不是日常生活裏的他所做的選擇，而是那個「經驗自我」所不知道的「理性自我」，做出的選擇，也就是那個能體察何者為善，且當善一經揭露，就經不住要選擇「善」的「真實」自我，所做的選擇。把X實際上追求、並選擇的東西，和假如X是另一種人、或X還未發展成的那一種人，可能會去選擇的東西之間，畫上等號，是一種可怕的作偽，是一切主張「自我實現」(self-realization)

① 一八八一年，格林曾經說過：「真正的自由理想，乃是使全體人類社會的成員，能將最佳的自我發揮到最大限制的力量」。這說法除了會和「平等的自由」相混以外，它還隱含著這樣的意思，即：假如某一個人選擇了某種即刻的享樂，那麼，將不會使做最佳的自我發揮——然而，從誰的觀點來看？什麼是最佳的自我？格林並未說明。他只認為，在這種情況下，此人所使用的，並不是「真正的」自由，因此，如果此人失去了這種自由，也並不會失去什麼重要的東西。格林是一位真正的自由主義者，但是，他這一個公式，却很可能為許多暴君利用，當做最壞的壓迫行為的藉口。

的政治理論的核心。主張說：基於某些我自己無法看到的「好處」的緣故，別人可以對我施以強制力，認為這樣做有時會對我自己有好處，實際上，它還可能會擴大我的自由範圍，這是一回事；主張說：「如果對我有好處，那我就不算是被人強加壓力，因為不論我自己是否知道，這是我的『意志』本身要求我這麼做的，而且，不論我這可憐的臭皮囊、我這愚蠢的腦袋，如何強烈地反對它，不論我如何絕望地反對那些由於仁心善意，而努力把它強加在我身上的人士，我仍是自由的、或仍是『真正』自由的。」卻完全是另一回事。

對「消極的」自由概念，人們無疑也可以輕易施展這種魔術般的轉化或「戲法」，威廉·詹姆士即曾很公正地以此來嘲弄黑格爾學派的人物。在轉化後的情況下，「不准別人干涉的自我」，已經不是一般人心目中，擁有一些實際希望與需求的個人，而是內在的「真」人：這個內在的「真」人，在追求某些「經驗自我」所無法想像到的理想目的。同時，就像「積極」自由的自我一樣，這個東西還可以脹膨成某種「超個人的」(super-personal)的東西，如國家、階級、民族，歷史的邁進等。這些東西都被認為是比「經驗自我」更能代表某些特徵的、更「真實」的主體。但是，事實上，「積極的」自由觀念，認為自由即是「自主」(self-mastery)，實已暗示了自我分裂交戰之意，在歷史上、學理上、以及實踐上，已經輕易地助成了人格的剖分為二：其一是先驗的、支配的控制者，另一則是需要加以紀律、加以約束的一堆經驗界的欲望與激情。具有廣泛影響力的，就是這一歷史事實。如果這麼明顯的真理，也需要舉證的話，那麼，這個事實證明：自由的概念，直接導源於自我、個人、人類，係由何物構成的看法。對人的定義施以足夠的操縱，

則自由是什麼意思，便唯操縱者的意願是從。近代歷史已經昭然顯示，這個問題不只是個學術問題而已。

將自我一分為二的後果如何，只要考慮要求自我導向的欲望、要求以一個人「真正的」自我為導向的欲望，在歷史上採取的兩種形式，就更加清楚。這兩種形式：其一，是爲了獲得獨立，而採取自制（self-abnegation）的態度；其二，是根據某一特定的原則、或理想，來「實現自我」，或將自我完全認同於某一特定的原則、或理想，以求取自我獨立的目的。

三、退隱於內心的碉堡中

我是理智與意志的擁有者，我構想我的目標，並且想要追逐那些目標；如果我受阻而無法達成這些目標，我就不再覺得自己是人生情境的主人。使我不能達成這些目標的原因，或許是自然的法則、或許是偶發的事件、或許是人的活動、或許是人類的制度所造成的影響，而且往往不是故意設計的影響。這些力量可能會使我受不了。我要如何才不致於被他們壓垮？顯然，我必須從我已知爲無法實現的欲望中，解放出來。我希望能成爲我自己王國中的主人，但是我的邊境綿長而不安全；因此爲了減少、或消除易受攻擊的地方，我把我的國度縮小。我起初欲求幸福、權力、知識、或某些特定的東西。但是我卻無法隨心所欲。於是，我選擇了避免失敗和枉費，來面對這一情境，因此，我決定不要去爭取我沒有把握得到的東西。我決心不去欲求自己得不到的東西。暴君威脅我，要毀滅我的財產、要囚禁我、要放逐我、或者要殺死我鍾愛的人。但是，如果我不再眷戀財物，不再介意我是不是入獄，如果我已經扼殺我內心的自然情感，那麼，他

就無法強迫我屈從他的意志了，因爲我們所剩下的，已經不是經驗界的恐懼或欲望，所能左右的東西。如此一來，我就好像是作了一種戰略性的撤退，退入了一個內在碉堡——退入了我的理性、我的靈魂、我的「物自身」(noumenal self)，而退入這些之後，不論人們怎麼做，外界的盲目力量、以及人類的邪惡意圖，都已無由觸及。我已經退隱到我的內心之中了——在那兒，也惟有在那兒，我才是安全的。這彷彿是說：「我的腿受了傷。我有兩個辦法可以消除痛苦。其一是治好我的傷。但是，如果太難治，或沒有把握治得好，還可以用另一個方法。我可以切掉我的腿，擺脫傷口。如果我訓練自己，不去需要我靠著腿才能擁有的東西，我就不會覺得有所缺憾。」這就是禁欲主義者、寂靜主義者、斯多噶學派、佛門聖徒、以及各種教徒或非教徒所一慣使用的「自我解脫」(self-emancipation) 之途，他們逃離了世界，逃開了社會與輿論的枷鎖，其方法是某種深思熟慮後的「自我轉變」(self-transformation)，這一轉變使他們能不再介意那些世俗的價值，能維持自我的孤立，而獨立自處於世界的邊緣，世界的武器已不再能傷害他們^②。任何政治孤立主義 (political isolationism)，任何經濟獨立政策，任何一種形式的「自主」(autonomy)，都帶有一點這種態度。爲了要消除道路上的障礙，我乾脆放棄這一條道路；我退隱到我的宗教、自己的計劃經濟、自己刻意孤立起來的領域之中，在這裏面，我不必聽外人講話，外界的力量都不再具有影響。這是一種追尋安全的形式，但也有人稱之爲追尋個人或國家的自由與獨立。

^② 聖安布羅斯 (St. Ambrose) 說過：「一個聰明人即使是身爲奴隸，也是自由的；據此而論，一個傻子雖然統有天下，但也仍然是個奴隸。」伊比克底特斯 (Epictetus) 或康德，也很可能會說這樣的話。

有些人，例如康德，並不完全把「自由」當做欲望之滅絕，而視自由為對欲望的抵抗與控制，前述義理應用於個體之時，與這些人的觀念，相去不遠。我把自己視同控制者，而逃開被控制者所受的奴役。我是自由的，因為我够自律 (autonomous)，而且，只要我維持自律，我就是自由的。我遵守法律，但是我已把它們加在我不受強制的自我之上，而且我就是在不受強制的自我裏，發現這些法律。自由就是服從 (obedience)，但卻是「服從一種我們為自己而制訂的法律」，於是，沒有人能奴役自己。「外律導向」(heteronomy) 是對外界因素的依賴，在這種情況下，我很容易成為我不能完全控制的外在世界的玩物，於是，在這一意義下，外在世界也就控制了我，「奴役」了我。我沒有受到任何我無法控制的力量、或事物所「束縛」——惟有在此程度之內，我才是自由的；我無法控制自然法則，因此，在理論上，我就必須把我的自由活動，提昇到以因果關係為主的經驗世界之上。在這裏，不適宜討論這個古老而著名的義理，本身的正確性如何，我只想加個按語：這種視「自由」為抵抗、或逃避無法實現的欲望，以及超然獨立於因果世界之外的一組觀念，在政治和倫理上，都扮演了重要角色。

這些人認為，如果人的本質，在於他們是自主的生命，亦即是價值與目的本身的創造者，而這些價值與目的之具有終極權威，是因為它們出於自由意志，則天底下最壞的事情，就莫過於不把人類當做是具有自主性的人，而把人類看做被因果影響所玩弄的自然物件，或看做可以受外界刺激左右的動物，認為人類的統治者，可以用威脅利誘的手法，來操縱他們的選擇。如此看待人，就是把人視為不能自我作主的生靈。康德說：「誰都不能強迫我，依照他自己的方式去享受幸福。因此，『家長保護主義』(paternalism) 是最壞

的專制主義。」其所以如此，是因為不把人當自由人看待，而把人當做是「我」的人類素材，可以讓「我」這個善意的改革者，拿來根據「我」自己的、而不是他們自己選取的目的，加以塑造。這當然正是早期的功利主義者所建議的政策。哈維修斯及邊沁等功利主義者，不是主張去抵抗人類那種成為自己感情奴隸的傾向，而要利用那種傾向；他們想把「賞」與「罰」懸垂在人類面前搖幌，這是最極端的「外律導向」形式，如果這麼做能使「奴隸」們更快樂的話^⑬，他們認為便應該如此去做。但是，試圖操縱人類，慫恿他們去追求那些社會改革者所看到、而他們自己可能不會看到的目標，卻是否定了他們的人性本質，將他們當做沒有自我意志的物體看待，因此，也就等於貶抑了他們的人格。這就是何以對人類撒謊、欺瞞人類，也就是說，把人類當做達成自我獨自構想的、而不是他們自己的目的之工具，如此做法，即使是為了他們本身的利益著想，實際上也等於已把人類看成了次等人 (sub-human)，認為他們的目的，不如我的目的，彷彿只有我的目的，才是終極而神聖的。我要藉由什麼名義，才能強迫人們去做他們沒有意志要去做、或不同意去做的事？我只能假借某些比他們本身更高的價值為名義，才能够這麼做。但是，倘若正如康德所說，一切價值之所以成為價值，是因為出於人類的自由行動，唯其如此，才能稱為價值，那麼，顯然沒有什麼價值比個人更高。因此，假借名義屈人從己，其實是假借了終極性不如人類本身的某種名

^⑬ 布爾雪維克黨人 (the Bolshevik) 的領袖布哈林 (Nikolai Bukharin)，在一篇發表於一九二〇年的作品中說：「任何形式的無產階級強制行為，從處刑到勞動改造，聽起來似乎都是吊詭離奇的，但它們却都是把資本主義時期的人類素材，改造成共產主義人類的方法。」——這一番話，尤其是「人類素材」(human material) 這個名詞，很生動地表達了這種態度。

義，來強制人類，使他們屈從於我的意志，或是屈從於某人對幸福生活、對權宜之計、或對安全與方便的特殊渴望。如此，我是以我、或我的集團所欲求的事物為目標，而以他人作為手段，無論動機是什麼，或動機如何高貴，事實就是如此。然而，這卻和我所知的人類相抵觸，因為：人類本身就是目的。因此，凡是玩弄人類、誘惑人類，從而違反他們的意志，而依照自己的模式塑造他們，所有這一類的思想控制與制約^⑭，都是否定使「人」之所以為人，以及使「人」的價值成為終極價值的行徑。

康德的自由個體，本是一個超然的存有，超乎自然的因果關係領域之上。但是，在經驗層面——亦即在以日常生活觀點看待人類的層面，這項義理，卻是十八世紀深受康德與盧梭影響的、西方道德與政治的自由人文主義之核心。從先驗的層面來看，自由個體的概念是一種世俗化的新教個人主義 (Protestant individualism)，在這種個人主義中，理性生活 (rational life) 的概念，取代了上帝的位置，個體的靈魂不再追求與上帝的結合，代之而起的是以下這個概念，亦即：個體生而賦有理智，他努力追求理智指引，而且也只受理智支配，絕不依賴任何可能利用他的非理性本性，而使他誤入歧途、使他陷入幻覺的事物。個體要求自律，不要他律導向：要自主行動，而不要只做行動的對象。對那些認為人類可能成為「激情之奴隸」的人士來說，這一說法，不僅是一種隱喻而已。使自己脫離恐懼、愛情、或順從的欲望，即是將自己從不能控制的某種專制裏，解放開來。柏拉圖曾轉

^⑭ 康德、斯多噶學派和基督教徒的心理學，大抵是這樣的：認為人類身上，具有某種成份，即「心靈之內在堅定性」(inner fastness of mind)，可以不受「制約行為」(conditioning) 的影響而動搖。然而，催眠、「洗腦」、昇華性之暗示等技術的發展，已經使這一個先驗性的假定——至少就做為一種經驗性的假說而言——變得較難令人信服了。

述索福克里斯 (Sophocles) 的言談，這位希臘悲劇作家說過，他惟有在晚年，才把自己從「愛情」這個殘酷的主人，所造成的桎梏中，解放出來。索福克里斯所述的這種經驗，顯然與自暴君或奴隸主的桎梏下解放出來的經驗，同樣真實。看到我自己屈服於某種「卑賤的」衝動、受一種自己不喜歡的動機指使而行動、做某些自己在做它的時候就感到嫌惡的事，而事後回想起來，則覺得當時的我「不是我自己」，或我當時是「身不由己」等心理經驗，都屬於這一類的思維與說話方式。我認同於具有批判力和理性的我。我的行為造成了什麼後果無關緊要，因為我無法控制它們，重要的是我的動機。這就是那些對世界不屑一顧，並且把自己從人事枷鎖中解放出來，獨與天地精神相往來的思想家，所抱持的信條。在這個形式下，上述學說看起來像是一種倫理的信條，根本不具有政治意味；但是，它卻的確具有清楚的政治意涵，而這種政治意涵融入自由的個人主義傳統的程度，至少和「消極的」自由概念融入此一傳統，同樣深刻。

或許值得指出：似乎外在世界變成格外貧瘠、殘酷或不義的時候，逃入真我的內在堡壘，這種「理性聖徒」式觀念，才以個人主義的形式興起。盧梭說：「人只欲求他所能完成之事、只行他所欲求之事，是謂真正自由。」一個人追求幸福、正義或自由——不論何種意義下的自由，卻因為發現太多行動的途徑，都遭堵絕，以致不能有多少作為，則在這種世界裏，想要退入自己內心的誘惑，可能變得令人難以抵抗。希臘的情形可能就是這樣，當時獨立的民主政體崩潰，中央集權的馬其頓 (Macedon) 專制政體代之而起，斯多噶學派的理想，與這一情境不可能全無關連。基於同樣的

道理，共和時代以後的羅馬，情形也是如此¹⁶。在十七世紀中，因三十年戰爭而深受國族之恥的日耳曼諸邦，也曾經發生這樣的情況；當時政治生活的特色，尤其是在小邦國之中，迫使珍視人類生活尊嚴的人，採取一種「內在移民」(inner emigration)的態度。這不是歷史上第一次、也不是最後一次事例。坦率說來，凡我無法獲有的事物，我必須訓練自己，不去欲求；欲望一旦被消除，或者已成功地受到抵制，即等於欲望得到滿足，這樣的學說，容或崇高偉大，在我看來，卻不折不扣是酸葡萄心理的一種形式：我沒有把握獲得的東西，就不是我真心想有的東西。

至此，以「為所欲為」的能力，作為消極自由的定義，何以行不通，就很明白了。其實，這也就是穆勒採用的定義。因為，如此一來，倘若我發現我想做，而實際上能做的並不多、或根本不能做，那麼我便只要縮減、或消滅我的願望，我就自由了。按照這個定義，設若有某個暴君、或某個「隱形的說服者」(hidden persuader)，設法「制約」了他的子民（或顧客），使他們喪失了原有的期望，從而擁抱他為他們發明的那一套生活方式，甚至將那一套生活方式「內化」(internalize)，那麼，按照這一定義來說，這暴君或說客也是將他們「解放」了。無疑，這樣的暴君會使他們「感到」自由——正如哲學家伊比克底特斯 (Epictetus) 比他的主人感到更自由一樣，因為據說這位有名的好人，在受拷刑的時候，也覺得快樂。但是，伊比克底特斯所創造出來的哲學，卻正和「政治自由」背道而馳。

禁慾式的克己苦修，或許是正直、寧靜與精神力量的來

¹⁶ 若我們說東方聖者的「寂靜主義」(quietism)，和這種行為類似，都是對獨裁專制政治的一種反應；它們特別盛行的時期，正是當個人特別容易被那些擁有實質壓制性工具的君主侮辱，至少是忽視、甚或殘酷統治的時期，這個假定，可能也並不致於太過牽強。

源，然而，我們卻很難了解，為什麼克己苦修可以被稱為「自由的擴張」(enlargement of liberty)？假若有敵人來了，我躲到屋子裏面去，並且把所有的進出口堵住，因而倖免於難。如此一來，我確是比被他捉去要自由得多；但是，這會比把他打敗、把他捉起來，所獲得的自由更多嗎？如果我做得太過份，把我自己關閉在一個小空間內，我終不免要窒息而死。而從邏輯上看來，如果有任何東西可能對我造成傷害，我就將這個東西毀滅，則到頭來，不免會以自殺作結。因為只要我存在於自然世界，我就不可能萬全無虞。於是，一如叔本華很正確地察覺到的：在這種意義下，惟有死亡才能帶給我們完全的解放¹⁶。

我所處身的世界，是我的意志會遇到阻礙的世界。那些執著於「消極」自由概念的人，如果認為，自我否定並不是克服障礙的惟一方法，我們還可以將障礙物移開，而克服它；如果這障礙來自人以外的東西，我們就用身體的行動來移除它；如果障礙是人為的抵抗，我們就用武力、或說服，來克服它，例如，我可以勸誘某人在他的馬車上，為我留個空位，或可以征服一個對我國利益有威脅的國家，這一類的想法，或許還是可以原諒的。這些行動可能不公正，可能涉及暴力、殘酷、奴役他人之類，但行動者由此便能最名符其實地增加自己的自由，則是難以否認之事。不過，否決這個

¹⁶ 有一點特別值得一提，此即：在這段日耳曼「寂靜主義」盛行的時期，那些在法國追求個人、或國家的自由，並不惜為其而戰的人士，並沒有採取這種態度。其中的原因，是不是正因為在法國，儘管君主所行的是專制政治，一些特權階級的行為也很倨傲與專橫，然而，由於法國當時是一個既驕傲又強大的國家，而實際的政治權力，也不是才具特殊的人士所不能掌握的，所以從戰場上退隱，而遁入某個凌駕於其上的安靜天堂，使那些自負的哲學家，可以從這裏俯視下界的政治鬥爭，並不是惟一的逃避方法？同樣的道理，也適用於十九世紀及其後的英國，當然，也適用於今日的美國。

真理的人，卻就是最用力實行這個真理的人。這可說是歷史的反諷。那些人甚至在征服權力、征服自由之際，就已拒斥了「消極」的自由概念，而偏向於「積極」的自由概念。這個看法統治了我們半個世界；我們且看看它根據的形上基礎，究竟是什麼？

四、自我實現 (self-realization)

有些人告訴我們說：獲得自由的惟一方法，是運用批判性的理智，亦即瞭解什麼是必然的、什麼是偶然的。假如我是個小學生，數學上的真理，除了最簡單的幾項之外，都成爲我心靈自由活動的障礙，我無法了解那些定理之所以必然爲真的道理；這些定理，是某種外界權威聲稱爲「真確」的東西；而在我看來，它們是陌生的東西，人們卻機械地期望我能把它們吸收到我的腦子裏。然而，一旦我理解了符號與公設 (axioms) 的功能，以及規則的形成與變化，亦即理解了如何去獲致結論的邏輯運思，並且明白了這些道理非如此不可，因爲它們似乎是從支配我本身的理性法則中，推演出來的^①，這些數學真理，就不再只是強加在我身上、無論如何非得接受不可的「外物」(externalities)了，它們現在反而成爲我在本身理性活動自然產生功能的時候，自由地想要求取的東西。對於一個數學家來說，證明這些定理的工作，是他們天生推理能力自由運用的一部分。對於一個音樂家來說，他把作曲家的樂譜融匯貫通，把作曲家的目的變成了自己的目的以後，演奏就已不是一種順服外界法則的行爲、不是一種強迫的行爲、也不是自由的障礙，而是自由自在、無

^① 或者，如某些近代理論家所主張的，這是因爲我自己發明了、或有能力發明它們；因爲「規則」(rules)本是人類所訂立的。

拘無礙的發揮。這時，演奏者並沒有被樂譜束縛住，如同牛被拴在犁上、工人被束縛於機器那樣。他已經把樂譜吸收到他自己的體系之中；同時，因爲瞭解了樂譜，使自己認同於樂譜，於是，已將樂譜從一種阻礙自由活動的束縛，變成自由活動本身的一個成份。持以上這種看法的人，告訴我們說：適用於音樂或數學的道理，在原則上，也應該適用於其他所有的障礙。阻礙自由自在、自我發展的許多外在形式，無非即是這一類可以克服的障礙。自從史賓諾莎以降，一直到最近的黑格爾學派的徒眾（有時是不自覺的徒眾）爲止，他們心目中「開明的理性主義」(enlightened rationalism)所計劃的，就是這一套東西，即所謂：「勇於面對知識」(Sapere aude)。只要你具有理性，你就不能要求你所知道的事理變成另外一種樣子，因爲，你瞭解什麼是「理性的必然」(rational necessity)。而如果在既有的前提之下、在支配世界的必然道理之下，你還要希望某些必定如此的事理，變成另外的樣子，則就這一點而言，你若非無知、就是不理性。激情、偏見、恐懼、精神官能症等，都起源於無知，而以神話或幻覺的形式出現。這些神話，無論是那些想要欺騙我們、從而利用我們的狂妄之徒，用他們生動的想像力所編造出來的，或是由於心理上、或社會學上的原因，而造成的，一旦我們受制於這些神話，那就是一種「他律導向」的行爲，也就是說，被一種未必出於行爲者意志的外在因素，所主宰了。十八世紀的科學決定論者認爲：自然科學的研究，以及依此爲典範而創造的社會科學，會使這一類原因的作用，變得透明、清晰、無所遁形，並且使個人能夠認識到，他們自己在一個理性世界的作用裏，所扮演的角色，而唯有人們誤解此一角色時，才會受到挫折。一如伊比鳩魯斯 (Epicurus) 在許久以前所教導我們的：知識會自動消除非

理性的恐懼與欲望，從而使我們獲得解放。

赫德爾、黑格爾、馬克思都曾經以他們自己的生機論式的 (vitalistic) 社會生活模式，來取代已經陳舊的、機械化的模式，但是，他們卻和他們的敵手一樣，相信「理解世界就是獲得自由」。他們和他們的敵手不一樣的地方，只是他們強調使人之所以成為人的「變遷」與「成長」，所扮演的角色而已。他們認為用數學或物理學作為類比的模型，無法理解社會的生命。我們也必須理解歷史，亦即是：理解在個人彼此的互動及對自然的互動中，居於主導地位的、有關「持續成長」(continuous growth) 的特殊定律，因為不論是藉「辯證」(dialectical) 的衝突、或以其他方式而來的「持續成長」，都有特殊的定律可循。根據這些思想家的說法，不去理解這種法則，就是犯了一種特別的錯誤，此即：相信人性固定，相信人的基本性質，無論何時何地都是一樣，或相信人性受制於不變的自然法則（不論是神學的、或唯物論式的法則），而這信念引出一個謬誤的結論，即是以為：在原則上，睿智的立法者，不論何時何地都可以藉著適當的教育與立法程序，來創造一個完全和諧的社會，因為不論在任何時代、任何國家，具有理性的人類，都有同樣的、不變的基本需求，而且必定總是要求同樣的、不變的事物，來滿足那些需求。黑格爾認為以前的人、及與他同時代的人，都誤解了制度的本質。因為他們不瞭解創造與改變制度、並轉變人類性格與人類行為的理性法則，這些法則來自於理智的運作，因此，是可以理性地加以瞭解的法則。馬克思及他的徒眾則主張說，阻礙了人類路途的不只是自然力、或人類本身性格上的缺陷，更重要的是人類社會制度的運作，所造成的影響。人類原是為某些不一定自覺到的目的，而創造了這

些制度，但後來卻有系統地誤解了這些制度的功能¹⁹，因此，這些制度也就變成了他們進步的障礙。馬克思提出一些社會與經濟的假說，來說明為何人類「必然」會產生此類誤解，特別是以下這個幻覺，即：以為這種人為的安排，是某種獨立的力量，是和自然法則一樣，不可避免的力量。關於這種「假客觀」(pseudo-objective) 的力量，他舉出下面一些例子，諸如：供需法則、財產制度、貧富之間的永久區別、雇主與工人的劃分，以及其他許多不變的人類範疇等。惟有當我們達到一個能破除這些幻覺的階級，也就是說，有足夠的人們，能夠理解到：這些法則與制度本身，原是人類的心靈與雙手創造出來的，是因應歷史上某一個時期的需要而存在的，可是人們後來卻誤以為它們是不可變易的客觀力量；唯有到達這一階段，我們才能够摧毀舊世界，並且用更適當、更能使人類獲得解放的社會制度，未取代以前的制度。

制度、信仰或精神官能症所造成的專制，奴役了我們，我們惟有去分析它們、理解它們，才能够排除它們。我們被我們自己所創造出來的惡靈，束縛住了，雖然，我們並不是有意識地創造這些惡靈，但這些惡靈確實束縛了我們。惟有當我們變得「有意識」(conscious)，並且採取適當的行動，我們才能驅走這些惡魔。對馬克思而言，所謂理解 (understanding)，其實也就是適當的行動 (appropriate action)。如果我按照我自己的意志，去計劃我的生活，我就是自由的，而且也才是自由的。計劃之中就隱含了「規則」；某一規則，如果是合乎理性的，也就是說，合乎事物之必然性的，則不論這規則是我自己、或是別人所發明的，只要我理解了它，而有意識地把它施於我的身上，或是自由地接受了

¹⁹ 這一點，在實踐行為中，比在理論中表現得更清楚。

它，那麼，這規則就不是迫我屈從的外物。瞭解事物為何必須如它們所應該呈現的那個樣子出現，意指你的意志要它如此呈現。知識之所以能使我們得到解放，其原因並不是知識為我們提供了更多的選擇機會，而是因為知識使我們不致於為了追求達不到的目標，而遭受挫折。希望「必然的法則」變成另一個樣子，其實就是成了非理性欲望的奴隸。非理性欲望無異於希望「應該是X的東西，不要成為X」。若是再進一步，相信這些法則不是它們必然應有的那種樣子，就未免陷於瘋狂了。這就是理性主義的「形上核心」(metaphysical heart)。這其中所含的自由概念，並不是指謂一個沒有障礙存在的領域、或是一個沒有任何事物在阻礙我的真空(vacuum)，這一類的「消極」概念，而是「自我導向」(self-direction)或「自我控制」(self-control)的觀念。我可以按照我自己的方式，做我想做的事。我是一個理性的人，不論是什麼事理，只要我能向我自己證明它必須如此，證明在一個理性的社會中——亦即一個由理性的心靈指導，朝向理性的生靈所必會追求的目標邁進的社會中——這事理不可能不是如此，那麼，作為一個理性的人，我就不能排除它。我把它吸收到我的體質裏，一如我吸收邏輯、數學、物理法則、或藝術規則那樣，我吸收主導我所理解、因而所意欲的一切事物之合理原則，我吸收理性目的，由此，我絕不會遭到挫敗。因為我不可能期望事物不是它所應有的那個樣子。

這就是積極的「理性解放」(liberation by reason)學說。這種學說的社會化形式，雖然種類紛紜，彼此也互相衝突，卻是當今許多民族主義、共產主義、權威主義，以及極權主義信條的中心概念。在其演化過程中，它可能會遠遠偏離了它原有的、理性主義的淵源。但是，在當今世界上的許

多地方，不論是民主國家或獨裁國家，人們所爭論不休、甚至為它而戰的，卻正是這種「自由」。我不打算追溯這個觀念，在歷史上的演進過程，卻願意對這個觀念所經歷的一些變遷，做一個評論。

五、薩拉斯特羅(Sarasstro)的殿堂

相信自由即理性的「自我導向」者，遲早終必考慮到一個問題，此即：這個原則如何能既適用於人的內在生活，又適用於人與社會上其他成員的關係。在這些人士當中，即使最具個人主義傾向者，例如盧梭、康德、非希特等人，開始探討這些問題的時候，絕對是以個人主義為出發點，當他們探討到某一點上的時候，也要自問：理性的生活是否不僅適用於個人，同時也適用於社會？如果是的話，我們要怎樣做，才能造就這樣的一個理性社會？我希望能依照我的「理性意志」(rational will)，即我的「真正自我」所要求的方式去生活，然而，別人也希望能如此。我要如何才不致和他們的意志衝突？依照理性所界定的「我的權利」，和別人的權利之間，界限何在？因為，假如我是有理性的話，我就不能否認說：基於同樣的理由，對我來說是合宜的事，對其他和我一樣具有理性的人，也必然是合宜的。一個理性的（或自由的）社會，必然是一個由所有具有理性的人都自由地接受的法則，所支配的社會；也就是說，當一個人在被問及做為一個理性的人，他所需求的是什麼的時候，他自己就會制訂這些法則，而這個社會，就是受這一類的法則所支配的。因此，這些界限，必須是所有具有理性的人，都認為適合於理性的人所應接受的正確界限。但是，事實上，這些界限要由誰來決定呢？這一類型的思想家主張說：如果道德與

政治問題是真正的問題，則原則上，它們一定是可以解決的，而道德與政治問題，當然是真正的問題；這就是說，這些問題必有一個、而且只有一個真正的答案。原則上，所有的真理，都會被任何具有理性的思想家發現，同時，也能由他們清楚地證明，清楚到所有其他具有理性的人，也不得不接受它們，而事實上，在新近的自然科學中，絕大部分的情形，便是如此。基於此一假定，我們只要建立起一種公正的社會秩序，一個理性的人，都得到他所應該得到的東西，就可以一舉解決政治自由的問題。很顯然地，我對不受束縛的自由之主張，乍看之下，有時候無法與你同樣絕對的主張相調和；但是一個問題的理性解決方式，卻不可能和另一個同樣真確的解決方式，互相衝突；因為，從邏輯上講起來，兩種真理不會是不能相容的；因此，原則上，一個公正的秩序，必然是可以發現出來的，在這一秩序裏，理性的規則，使一切可能發生的問題，都得到正確的解決。有時，人們把這個理想的、和諧的狀態，想像成「人類墮落」(the Fall of Man) 以前的伊甸園；我們曾經從這個伊甸園中被驅逐出來，然而，我們卻仍然滿心渴望著它，將它當做仍然未能達到的黃金時代，在這個黃金時代中，人類由於已經具有理性，再也不會陷於「他人導向」(other-directed)，更不會「疏離」或挫辱他人。當然，在現存的社會中，正義和平等的理想，仍然須要受到某種程度的強制，因為如果我們過早取消社會的控制，可能會使弱者與愚者，受到精幹狂妄型強者的壓迫。但是，根據這一學說，造成人與人之間互相剝削、互相羞辱的行為者，只是人性中的非理性一面。有理性的人，會尊重彼此之間的理性原則，而不願意去互相戰鬥、或爭奪控制權。「統治的欲望」(the desire to dominate) 本身就是非理性的表現，我們可以用理性的方法來解釋它、

並且糾正它。史賓諾莎提出一種解釋與改良之道，黑格爾也提出另一種方法，馬克思則提出了第三種方法。在某一個程度上，他們的某些理論，是可以互相擷長補短的、有些則不能合而為一。但是，他們卻都認為，在一個由完全理性的人所構成的社會裏，控制他人的欲望，是不存在的、或者是無法產生效果的。「壓迫」之存在、或「壓迫」之欲望，只是社會生活問題尚未得到真正解決的第一個表徵而已。

我們可以換個角度來闡明這一點。自由就是「自我作主」(self-mastery)，就是消除阻礙我的意志遂行的東西，而不論這些障礙是什麼。不論是自然的阻抗、我自己不受控制的情感、非理性的制度、或別人與我相反的意志和行為，所造成的阻抗等，都是這種意義下的障礙。對於自然，至少在原則上，我總是可以技術性的方法，去塑造它，使它成為合乎我的意志之狀態。但是對於那些不肯心甘情願受我支配的人，我要如何對待？可能的話，我應當也把我的意志，強加在他們身上，依照我的模式來「塑造」(mould) 他們，為他們在我的劇本中，安排一個角色。但是，這豈不表示惟有我才自由，而他們卻是奴隸？如果我的計劃，只和我的期望與價值有關係，而和他們的期望與價值，不具有任何關係，則他們確實是奴隸。然而，假如我的計劃充分具有理性，這個計劃就能容許他們完全發展他們的「真正」本性，亦即實現他們作理智決定的能力，而「人盡其才」——這也就是我實現自己的「真正」自我的一部分。所有真正問題的正確解決，必然是可以相容的，不僅如此，這些解答還應該能形成一個獨一無二的整體，因為這正是我們之所以稱它們為「理性的」、以及說宇宙是「和諧的」時，所持的道理。每個人都自有獨特的性格、能力、理想與目標。如果我能够瞭解這些目標與本性，果為何物，以及它們之間的關係如

何，只要這些目標和本性，合乎「理性」，則至少在原則上，如果我具有足夠的知識與能力，我就可以使它們都獲得滿足。理性的意思，就是瞭解人類與事物的真相，例如，我不應該用石頭製造小提琴，也不應該叫一個天生的小提琴手去玩笛子。如果宇宙由理性支配，我們就根本不需要強制；對於所有的人來說，一個正確計劃的生活，應當與「充分的自由」(full freedom) 相融合，亦即與理性的「自我導向」之自由相融合。而惟有當這個計劃，是一個「真正的」計劃時，也就是說，是惟一實現理性之主張的獨裁模式時，上述的境地，才會實現。這個計劃的法則，是理性所制定的法則，惟有那些理性猶在昏睡之中，不瞭解他們「真正」自我的真正「需要」之輩，才會厭惡這些法則。只要每個人都瞭解、並且都扮演「理性」所賦予他的角色，亦即明瞭他自己真正的本性，並且察覺他自己真正的目標，則社會就不會有衝突存在。每個人在這一幕宇宙性的戲劇中，都將成爲一個獲得解放的、自我導向的演員。因此，史賓諾莎才告訴我們說：「兒童雖然受到強制，但他們卻不是奴隸。」，因爲「他們所服從的命令，是爲了他們的利益而下的命令」，而「一個真正的共和國裏的人民，不會是奴隸，因爲這個共和國的共同利益裏，就包含了他們自己的利益。」同理，洛克也才會說：「沒有法律，就沒有自由」，因爲理性的法律，是人類「適當利益」、「共同利益」的導引；洛克並且補充說，既然這樣的法律，是「使我們免於陷入泥沼、或墮入懸崖」的東西，把他們稱爲「束縛」(confinement)，是沒有道理的；也因此，他才會說，要逃避這種法律的企圖，不是理性的，是「放縱的行爲」、「沒有人性」等等。孟德斯鳩在這一問題上，也忘了他那自由主義的主張，而說：政治自由並非扭曲我們做想要做的事，甚至也不是任由我們做法律允許之事，政治自由只不過是

「有力量去做我們應該想要做的事」；康德也重覆了同樣的主張。柏克宣稱，基於個人自己的利益，我們必須限制個人的「權利」(rights)，因爲，「我們假定所有有理性的人，都會與事物的既定秩序相一致，而同意這種限制。」這些思想家，以及在他們之前的經驗哲學家，在他們之後的雅各賓黨徒、及共產主義者的共同假定是：不論我們那可憐、無知、充滿欲望與激情的「經驗自我」如何反對，我們每個人「真正」本性中的理性目標，都必定互相融合、或必須使它們互相融合。自由並不是去做不理性、愚蠢、錯誤之事的自由。強迫我們的「經驗自我」去合於正確的模式，並非暴政，而是解放¹⁹。盧梭告訴我們說：如果我們自動把我們的全部生活，都奉獻給社會，我們就造成了一種「實體」(entity)，這一「實體」不會傷害它的任何成員，因爲它是每一個成員犧牲了同樣多的東西，所造成的；我們又聽說，在這樣一個社會中，傷害任何人，都對任何人沒有好處。「我把我自己奉獻給所有的人，等於沒有把我奉獻給任何人一樣」，在這種情形下，我所復得的與我曾失去的一樣多，並且有足夠力量保有我的新收穫。康德告訴我們說：「一個人如果完全拋棄他狂放不羈的自由，他就可以在一個依賴法律的狀態中，重新獲得這些自由——絲毫沒有損失」，而惟有這樣才是真正的自由，「因爲這個依存關係，是我以自己的意志作爲立法者，而造成的」。如此，自由非但不是不能和權威相容，反而實際上變成了權威本身。十八世紀裏所有關於人權的宣言，所包

¹⁹ 關於這一點，我認爲邊沁所說的是最具決定性的話，他說：「自由不是做壞事的自由，又是什麼？我們不是說『我們必須剝奪痴人與壞人的自由，因爲他們濫用自由』嗎？」請把這段話拿來，和同一時代的一項雅各賓黨人的典型宣言互相比較，後者說：「當一個人在做壞事的時候，他就不是自由的。防止他去做壞事，就是使他獲得自由。」十九世紀末的英國唯心論者(British Idealists)，幾乎異口同聲地迴應了同樣的論調。

含的便是這種思想，所使用的便是諸如此類的說辭；同時，所有認為社會是依據一睿智的立法者、或自然、或歷史、或「超人的神靈」(the Supreme Being)而設計與建立的人士，所持有、所使用的，也都是這種思想與說辭。幾乎只有邊沁倔強地重申說，法律的任務是要「拘束」(restrain)，而不是要解放：「每一則法條都是違反自由的」——甚至當這種「違反」的行為，會使自由的全部含量增加時，也不能例外。

倘若上述看法背後的基本假定是正確的，即：倘若解決社會問題的方法，和解決自然科學問題的方法相同，假如理智(reason)果真是如理性主義所說的那樣無所不能，則上述的推論，便都是順理成章之事。在理想的情況下，自由即等於法律，而「自律」即等於「權威」。某一件事，是我作為一個正常人，所不應該希望去做的，則某一法條限制我去做那件事，就不是限制我的自由。在理想的社會中，在由完全負責的人物與規則所構成的社會中，統治者會漸漸消逝，因我根本就不會意識到他們存在。膽敢明白表示這種假定、並且接受其後果的，只有一種社會運動，此即無政府主義者(the Anarchists)的社會運動。然而，所有建立在理性主義者的玄學基礎上的各式自由主義，也都是這種信條在或多或少淡化之後，所呈現的結果。

有朝一日，傾其精力往這方面探求解決問題之道的思想家，終會遭遇到以下這個問題，亦即：在實際的層面上，我們如何能夠使人類變成如此的「理性」？很顯然，我們必須教育他們。因為未受過教育是無理性的、無法自主的，必須被人施以強制。即使只是為了要使有理性的人，覺得生活是可以忍受的，我們也必須如此做。因為，如果他們必須和這些未受過教育的人，居住在同一個社會之中，如果他們不被迫隱遁到沙漠之中，或某些人跡罕至的深山之中，他們如何能

夠忍受？然而，我們卻不能期望沒有受過教育的人，能瞭解教育者的目的，或者是和教育者合作。非希特說過：無可避免地，教育必須以「以後你就會明白我為什麼會這樣做」的方式進行。我們不能要求兒童明白，大人為什麼要強迫他們上學，同樣，無知的人、或即目前社會上大部分的人，也無法明白，為什麼他們必須遵守那些法律，雖然，那些法律很快就會使他們變得有理性。「強迫也是一種教育」。你會學到服從能力見識高人一籌者的美德。如果你不明白，做一個有理性的人有何利益，那麼，在使你變成有理性的過程裏，你就不能期望我徵詢你的意見。到最後，即使你不同意，我也必須強迫你去接受預防天花的注射。甚至連穆勒也有意要說如下的話：如果我來不及警告某人說，某一條橋就要塌了，我可以強行阻止他通過這道橋；因為我知道、或我有理由假定，他不可能希望落水。非希特當然比他那個時代裏未受過教育的德國人，更明白他們希望如何，及希望做些什麼。聖人比你更瞭解你自己，因為你是自身激情的受害者、你是一個無法自主的奴隸，因為你是愚蠢而盲目的，無法明白你自己真正的目標何在。你希望成為一個「人」。國家的目標就是要滿足你的這個願望。「強迫是有道理的，因為它可以教育你，使你在將來能夠具有真知卓見」。於是，我本性中的理性，若要獲得勝利，它必須消除、或壓制那些使我變成奴隸的「卑賤的」本能(lower instincts)，亦即消除、或壓制我的情感與欲望；同樣地，社會中比較優秀的份子，也就是受過較良好教育的、比較有理性的，那些「具有他們的時代與人羣之最高智慧」的人物，也可以使用強迫的手段，去使社會中無理性的人，變成有理性的人，這種從「個人」轉變為「社會概念」之間的重大改變，幾乎是無法察覺的。因為黑格爾、布萊德雷(Bradley)、波桑葵(Bosanquet)

等思想家，都屢次向我們保證說，如果我們服從具有理性的人，我們就等於服從我們自己——不是受無知與情感愚弄的我們，不是一個需要治療的病夫，也不是那種需要監護人的我們；而是，如果我們有理性的話，我們將可以變成的那種人。而理論上，每一個有資格稱為「人」者，都具有內在的理性因素，只要我們肯聽從內在理性的指引，我們甚至在當前就可以成為理性的人。

從主張強硬而嚴格中央集權的「機體」國家者，如非希特，以至於主張溫和而人道的自由主義者，如格林 (T. H. Green)，那些倡導「客觀理性」(Objective Reason)的哲學家，當然都認為他們是在實現：存在於每一個有知覺的人心中的理性需求，而不是在抵制這些需求。無論這理性需求多麼不夠完美，畢竟存在於每一個人內心中。然而，進一步落實時，我卻可能會拒絕這種「民主的樂觀主義」(democratic optimism)，同時拋棄黑格爾學派的「目的決定論」(teleological determinism)，轉而採取某種「意志主義」(voluntarism)的哲學立場，從而想要把我自己這一套用理性的智慧所構想出來的計劃，為了社會本身的好處，強加在我的社會之中，但話雖如此，我可能會遭致我大多數同胞的長久反對。於是，假如我不堅持到底，這一套計劃可能就永遠沒有機會展現成果。或者，我可能會完全拋棄理智，而把自己想像成一個充滿了靈感的藝術家，就像畫家把顏色調配在一起、作曲家把聲音調配在一起那樣，我用我獨特的眼光，把人類塑造成某些模式；人類本是未經琢磨的素材，我把我富有創造力的意志，強加在他們身上，而在這個過程中，雖然有人因此受難，甚或因此喪生，但人類卻可被提昇到一個較高境界之上，而非非我用強制性、而富有創造力的方法，去冒犯他們的生活，他們或許永遠都達不到這個境界。每一個為他們行

為，找尋某些道德上、甚或美學上藉口的獨裁者、異端審訊者 (inquisitor)、與暴徒等，所使用的，便是這一種論辯方式。我必須為人們做一些他們自己無法做的事情、或與他們一起做這些他們自己無法做到的事情，而我也無法徵詢他們的許可與同意，因為，他們根本無法明白：什麼事情對他們最有好處。事實上，他們所願意接受的，或許根本就是一種庸碌可鄙的生活，或許根本會為他們帶來毀滅，造成自殺的後果。讓我再一次引述此一英雄式學說的真正創始人非希特的話：「任何人都沒有權利違背理智。」「人類懼怕將自己的主觀性，臣服於理智之下；他寧可選擇傳統、或一己的任性」但是，人卻必須臣服²⁰。非希特提出他所謂「理智」的主張，拿破崙、卡萊爾、以及浪漫的權威主義者，則或許崇拜其他的價值，而無論如何，他們都認為，他們憑強制力所建立的秩序，正是惟一通往「真正」自由的道路。

孔德也曾經很尖銳地表現出同樣的態度，他曾經提出這樣的問題：「既然在化學或生物學中，我們不容許自由思想存在，為什麼在道德與政治中，我們就必須允許它的存在？」為什麼呢？倘若對所謂「政治真理」的討論是有意義的，倘若「政治真理」即是指一旦發現之後，由於人之所以為人的本性，人類必然會一致同意的那些社會目標 (social ends)，而誠如孔德所相信的，倘若有朝一日，科學方法自然會發現這些目標，那麼，意見自由或行動自由又有什麼容身之地？至少，倘若視意見自由或行動自由本身為一種目的，而不視其為只是對個人、或團體的知識氣氛的一種激勵，便沒有什麼意義可言。事實上，為什麼我們應該容忍任何未經合適的

²⁰ 「強迫人類採取正確政府形態，用強制力使他們接受自己的權利，這不僅是每一個具有真知卓見而有能力如此做的人，應有的權利，而且是他們的一項神聖的責任。」

專家授權過的行爲？至此，孔德已將自古希臘時代開始，隱含在理性主義的政治理論中的涵意，直接了當地陳述出來了。在原則上，正確的生活方式應該只有一種；睿智的人自然而然會領導羣倫，這就是他們之所以被視爲睿智的原因。智者必須運用所有他所能掌握的社會工具，把魯鈍的人引導到正確的路途上，因爲：我們爲什麼要容許明白可見的錯誤，繼續繁衍？我們必須使那些不够成熟、未經啟蒙的人們明白：「惟有真理才能使我得到解放；惟有在今天盲目地依照明白真理的『你』所命令的、所強制的去做，未來，我才能明白真理，因爲我確實知道，惟有如此，我才有可能像你一樣，具有清晰的洞察力，也才有可能像你一樣的自由。」

至此，我們確實已偏離了我們的自由主義的出發點了。以上這番辯論，是非希特在他最晚時期所使用的說詞，在他之後，另一些權威維護者，從維多利亞時代的學校教師和殖民地行政官以降，直到晚近的民族主義者、或共產主義獨裁者所援引的說辭，也不外如此。而這一番說詞，其實是斯多噶學派、及康德學派，根據「自由的個人，有權依其內心的理智行事」爲理由，在道德上，強烈反對的立場。在這種情形下，理性主義者的說詞，因爲假定了「單一而真正的解決之道」存在，一步一步地從主張「個人責任」與「個人自我追求完美」的倫理學說，轉變成一種主張服從於某些類似柏拉圖式守護者的「精英份子」(élite) 指示的集權國家 (authoritarian state) 學說。這些步驟，或許在邏輯上看來，是說不通的，但從歷史、心理的觀點看來，卻是可以瞭解的。

康德那種嚴格的個人主義，在某些思想家的手裏，卻變成了某種幾近純粹極權主義的學說 (totalitarian doctrine)，而這些思想家中，還有人自稱是康德的門徒。是什麼原因，

造成這種奇怪的逆反現象？這個問題，不僅是一個具有歷史興味的問題而已，因爲不少當代的自由主義者，都曾經歷過這種特殊的轉變。無疑，康德確曾繼盧梭之後主張說：「自我導向」應是每一個人都具有的能力；道德上的事情，應該沒有所謂「專家」之類的人，因爲道德並不是某種特殊的知識，並不是如功利主義者與啟蒙運動中一些「哲士」所主張的那樣，而是普遍的人類潛能之正確運用而已。因此，使人類獲得自由的途徑，並不是要按某種能改善自己的方式去行動，這一點是可以被強制做到的，但並不是自由的要諦；重點在於：人們瞭解，爲何他們必須這樣做？而這一點，是任何人無法代替任何人去做的。然而，即使康德本人，當他論及政治問題時，他也承認，法律絕對不可能剝奪我的任何自由，因爲，如果這項法律是我做爲一個理性的人，應該贊同的法律，則既是我自己已贊同的，它自然不可能剝奪我的自由。這個想法，就爲「專家統治」(the rule of experts) 開啟了方便的大門。我不可能在制訂每一條法條的時候，都徵詢每一個人的意見。政府不能一天到晚舉行公民投票。此外，有些人並不像別人一樣，那麼容易聽從理智的指揮。事實上，有些人根本就聽不到理智的聲音。如果我是一個立法者、或統治者，我就必須假定：如果我所制定的法律是理性的（而關於這一點，我也只能徵詢我自己的理智），則只要社會成員是些有理性的人，這法律就應該會得到我的社會中所有成員的同意才對。因爲，他們如果不贊成的話，則從上述意義而言，他們就顯然是無理性的；如此，我們就必須用理智來壓制他們，至於到底是根據他們自己的理智、或是我的理智，就無關緊要了，因爲每一個人心中的理智表現，本是相同的。我發號施令，如果你拒絕服從的話，我自己就必須負起責任，壓制存在你心中的那些反理智的、非理性的因

素。我會嘗試著教導你自動去壓制它，若能做到，我的工作就會輕鬆了許多。但是，我必須為公眾的福利負責，我總不能等到每一個人都完全有理性的時候，才開始行動。康德或許會反對說：人民的自由，要旨本是在於：惟有人民自己，才能為自己下必須服從的命令。但是，這只是完美的說法。如果你沒有辦法訓練你自己，我就必須代替你來訓練，你不能抱怨說如此你就缺乏自由，因為康德的「理性裁判」(rational judge) 已使你成為囚徒，這一事實，就足以證明你沒有聽從你自己內心的理智，同時，也證明你就像一個小孩子、一個野蠻人、一個白痴一樣，尚未成熟，無法自主，或者，根本永遠無法自主^②。

^② 康德在他的一篇政治論文中曾說：「人類最大的問題，是建立一個普遍依循法律而運用權利的文明社會。人類的本性，迫使人類必須解決此一問題。惟有在一個擁有最大自由的社會中，惟有以嚴格的決心與界限之保證，來限制個人自由，使它能夠和別人的自由共存共榮，大自然的最高目的，即大自然全部能力之發展，才能在人類社會中實現。」——這一段話所勾勒出來的理想，與「消極自由」的理想，最為相近。除了「目的論」(teleology) 上的含義以外，此一說法，乍看之下，和正統的自由主義並無多大差別。其關鍵是在於：我們如何才能為個人自由的「嚴格的決心與界限之保證」，訂立一個標準？近代大多數自由主義者，在他們的思想最為一貫的時候，所要求的，即是一個「最大多數的人，能夠實現他們的最大多數目的，而除非這些目的妨害了別人的目的，否則我們對此類目的本身，不妄作評價」的狀態。他們希望僅從「避免人類諸多目的互相衝突」的觀點，來為個人自由與羣體自由劃訂界限，因為那些目的，常被認為是具有同樣的「終極性」、是同樣「不可加以批判的」云云。康德及屬於他那一類型的理性主義者，並不認為所有的目的，都具有同等的價值。在他們看來，自由的界限本是運用「理智」(reason) 的規則來訂定的，而理智並不只是此類規則的一種適性而已，它還能夠創造、或揭露人類本身所具有的、適合於全人類的目的。借這一理智之名，任何非理性的事物，都可被加以譴責，也因此，我們對諸多個人的想像與癖好，所驅使人類去追求的目標，例如美學上的、或其他非理性的自我表現的行為，便都可以假理智之名，而加以壓制，至少，在理論上而言，是可以壓制的。而假如惟有理性的目的，才是一個「自由人」的「真正」本性所追求的「真正」目的，那麼，理智的權威、及理智所加諸於人類身上的責任，與個人自由原是同一回事。我必須承認：我從來就不瞭解上述這一段話中，「理智」的意義何在？我只想要指出：此一哲學心理學 (philosophical psychology) 的「先驗」假定，是和「經驗主義」(empiricism) 不能相容的——這就是說，它和任何以我們對人類經驗之瞭解為基礎，所建立的學說，都是不能相容的。

這種說法如果導致專制，縱令是由最卓越者或最睿智者所統治的專制，結果畢竟還是專制，正如〔魔笛〕(Magic Flute) 一劇中薩拉斯特羅的殿堂^②，畢竟還是煉獄一樣。然而，這種專制的結果，卻又與「自由」成為同一回事，則在這個論辯的前提中，是否可能有什麼東西被忽略了呢？這些基本假定的本身，是否發生了錯誤？讓我把這些假定再重述一次：第一，每個人都有一個真正的目的、而且只有一個真正的目的，此即：理性的「自我導向」。第二，所有有理性的人，其目的都必然會合於某種獨一無二的、普遍而和諧的模式，而某些人則比其他，更具有察覺這種模式的能力。第三，所有的衝突，也就是所有的悲劇，都是由於個人、或團體生活中，非理性、或未完全合乎理性的因素，也即生命中不成熟、或未發展完全的因素，和理智互相衝突，所引起的；這些衝突，在原則上是可以避免的，而它們也不可能發生在絕對具有理性的人身上。最後一點是：當我們使所有的人，都成為有理性的人之時，他們就會遵從自己天性中的理性法則，而這法則在每一個有理性的人的心中，都是一樣的，同時，人類也因此能夠絕對而完全地獲得自由，並絕對而完全地遵守法律。這就是兩千餘年來，蘇格拉底、以及追隨他而締造了西方主要倫理與政治傳統的人，大體的論點。然而，他們是否可能都弄錯了？莫非美德根本就不是知識，而自由也根本就不等於美德或知識？「知識就是美德」這個有名的看法，當前雖然遠比過去任何時候，都影響更多人的生活，然而，是否它的基本假定，根本就是無法加以證明的？甚或根本就是錯誤的？

^② 譯註：此一殿堂為高僧薩拉斯特羅，為使〔魔笛〕一劇中的公主、王子獲得幸福，而安排的「試煉之廟」。

六、地位之追求

在歷史上，還有另外一種探究這個問題的重要途徑，該途徑將自由和它的姊妹——平等與博愛——混淆在一起，因此也導致了同樣違反自由精神的結論。自從十八世紀末葉，人們開始探討這個問題以來，他們就不斷地質問「個人」(an individual)到底是什麼意思，這個質問，隨著時代的發展，而變得愈來愈強而有力。只要我置身於社會，我所做的每一件事，就都無可避免地影響到別人，而且也受到別人的影響。在審慎的檢視之下，甚至連穆勒要為私生活與社會生活劃一道界限的苦心，也都只能歸於徒然。事實上，穆勒的所有批評者都已經指出：我所做的每一件事，都可能會對別人造成不利的影響。除此之外，我是社會性的動物這一事實，所指的，也不只是我和別人之間，有互動的情形存在而已，它的意義比這還要深刻。因為，在某一個程度而言，所謂「我是什麼樣的人？」，不正是別人心中所想的、所感覺的「我是什麼樣的人」嗎？當我自問「我是什麼人？」並且回答說：我是一個英國人，中國人、一個商人、一個無名小卒、一個富翁、或一個罪犯時，略經分析，我便不免發現：我之所以具有這些特性，就是代表了社會中其他的人，認為我是屬於某一特殊的羣體或階級；而大多數描述某些我最具私人性、最固定的特徵的詞彙、也都隱含了人們對我這種「認可」(recognition)。我並不是脫離肉體而存在的超然「理智」(reason)。我也不是在孤島上離羣索居的魯濱遜。我之所以是社會的一份子，並不僅只意謂我在物質上，和別人互相依存，也不僅祇意謂我之所以成為什麼樣的人，是社會力的影響使然而已。更重要的是：唯有透過我所存在的那個「

社會之網」(這隱喻不能作太近於真實的解釋)來觀察，某些我對於我自己的看法，甚至是所有我對我自己的看法，特別是我在道德上、以及社會上的認同，才可能顯得有意義。有時候，某些人、或某一羣體，抱怨說他們缺乏自由，其實他們所指的，只不過是他們沒有獲得別人的相當「認可」而已，這種情形和真正缺乏自由的情形，一樣常見。我所追求的目標，或許並不是穆勒想要我去追求的那些目標：不被人施以強制壓力，不被人無理逮捕，不受暴政威脅，不被剝奪某些行動自由，以及擁有一個我可以合法地自由行動的小天地。同樣，我所追求的，或許也不是一個合理性的社會生活計劃，也不是心如止水的聖人所追求的那種「自我完美」(self-perfection)。我所要追求的，或許根本只是不要被人忽視、不要被人保護、不要被人輕蔑，或不要被人把我的大多數想法，看做是「理所當然」而已——簡而言之，我不願意別人只把我看作一個個體、而不完全承認我的獨特性，我不願意被當做是某種不具特色的、集合體中的一個成員，或是被當做一個統計單位，而沒有屬於我自己的、明顯可辨的人性特色和目的。我所要反抗的，就是這種貶抑我的人格的行為，我奮力以求的，並不是「法律上權利的平等」，也不是能夠「依己意行事」的自由，雖然我也可能需要這些自由；我奮力以求的，往往是希望能達到這麼一個境界：在這個境界上，我能感覺到自己是負得起責任的行為者，因為別人承認我就是這樣的行為者，我的意願會被別人考慮到，因為我有權具有這些意願；若能如此，即使因為我是如我這個樣子的人，或因為我做了我所做的選擇，而被別人攻擊、被人迫害，我也在所不惜。這是一種對「地位」與「被人認可」的熱切期望：「英國最貧窮的小子也和最偉大的人一樣，有屬於他自己的生活的」。我渴望被人瞭解、被人認可，即使因此

而不受人歡迎、甚至受人唾棄，也無所謂。而能够給我這種認可，從而讓我覺得「我是個有份量的人」，卻只是與我屬於同一社會的成員，而從歷史上、道德上、經濟上、甚或倫理上說來，這個社會也就是我自己覺得我從屬於它的社會²³。我那個別的「自我」，並不是某種可以從我和別人的關係中，脫離出來的東西，也不是可以從我的某些特徵中分離出來的東西；而這些特徵，主要也是由別人對我的態度，所構成的。因此舉例而言，當我要求擺脫政治上、及社會上的依賴性時，我所要求的，其實是希望別人能够改變他們對我的態度，因為，這些人的意見和行爲，助使我決定了我自己對我自己的看法。以上這些對個人而言爲真確的道理，對社會、政治、經濟、宗教性等羣體而言，也同樣真確，因為這些羣體，都是由具有自覺的需求和目標的個人所組成的。被壓迫的階級、或國家，所要求的，通常並不是純粹能使其成員依照自己的意思而行動的自由，也不是社會與經濟機會的平等；更不是要在一個有理性的立法者所設計出來的、毫無衝突的有機狀態之中，取得一席之地。被壓迫的階級或國家，往往要求別對它們的階級、國家、膚色，或種族給予一

²³ 這種看法，很明顯地和康德有關人類自由的學說，有相似之處，但它却是康德那一套看法的「社會性」及「經驗性」的翻版，正因如此，幾乎和康德的學說背道而馳。康德的「自由人」，不必羣來對他的「內在自由」(inner freedom)，表示認可。假如「自由人」被用來做為達成某種外在目的之工具的話，那是他的剝削者所犯的錯誤，但是，他本身的「物自體」(noumenal) 地位，却絲毫不受影響；不論受到怎樣的待遇，他是完全自由的、全然完整的一個人。而此處所論及的需要，完全是繫於「我和他人的關係」；假如我得不到別人的認可，則我就沒有價值或意義可言。我不能像拜倫那樣，對我的價值與使命，具有充分的自覺。從而以輕蔑的眼光去忽視別人的態度，我也不能適應到我的「內在生活」之中，因為在我眼中的我自己，就是別人眼裏所看到的那個我。我和我的環境，在觀點上合而為一：我覺得我是個要人、或是無足輕重的人物，完全要取決於我在社會整體中，所具有的地位與功能。這應是我們所能想像到的最「他律導向」(heteronomous) 的情況。

種認可，承認它們是一個獨立的活動根源，是一個具有自我意志的團體，也是一個想要依照自我意志而行動的團體（至於這意志是否良善、是否合法，是另一回事）；它們不希望被人統治、被人施以教育、或被人指導行事，無論這種統治、教育、或指導的行爲，是如何輕微，它們都不以爲然，因為那種做法是不盡合乎人性的，因此也就不盡是自由的。這樣的說明，要比康德那種純粹理性者的說法：「家長保護主義是人類所能想像的最大專制」，具有更廣泛的意義。「家長保護主義」之所以專制，原因並不是由於它比赤裸裸的、殘酷的、昏庸的暴政，更具壓迫性，也不只是由於它忽略了融於我內心的那種「超越的理性」(the transcendental reason)，而是因是它對下述概念構成了侮辱，這概念即是：我作爲一個人，有權利決心按照我自己的目的去生活，這目的未必是合理的、或有益的，但畢竟是我自己的目的，尤其重要的是，別人也應承認我有如此生活的權利。因為，如果沒有得到這樣的認可的話，我就可能無法承認自己的地位，我就可能會懷疑「我是一個絕對獨立的人」這樣的主張，是否真實。因為，「我是怎樣的人」，大部份是取決於我的感覺、和我的想法；而我的感覺和想法如何，則取決於我所從屬的那個社會中，一般人所有的感覺和想法。照柏克的意思來說，我並不是這個社會中可以獨立存在的一個原子，而是一種社會模式中的組合成份——這個譬喻很具危險性，但是卻是不可少的。在不被人承認我是能够自我主宰的個人情況下，我可能會覺得不自由，但是作爲一個沒有被人完全承認、沒有獲得人們充分尊重的團體中的一份子，我同樣也會感到不自由：在這種情況下，我就希望能够脫離我的整個階級、社團、國家、種族、或職業團體。有時候，這種追求地位的欲望，會變得非常強烈，以致於我

寧可被我自己的種族、或社會階級中的某些人羞辱，或施以不當的統治，因為他們雖然苛待了我，但是，他們至少是把我當做一個「人」、一個「競爭者」、一個「地位相等的人」(an equal)來看待；我寧可如此，而不願意被某些較高級、或較疏遠的羣體中的人物，以善意和容忍的態度相待，因為這些人物不承認我是我心目中的我。當今，許多個體與羣體，以及各種職業團體、階級、國家、與種族，強烈吶喊要求「被承認」，最主要的追求，也就正是這一點。我從我所屬的社會成員的手上，雖然可能得不到「消極的」自由，然而，他們畢竟是我從屬社會中的一份子；他們瞭解我，我也瞭解他們；這種瞭解，就可以讓我在我的內心感覺到，我是一個「有份量的人」。如今，在大多數權威型的民主國家(authoritarian democracies)中，人民有時寧可有意識地選擇被他們自己的成員統治，而不願意被最開明的寡頭政府統治，其原因便是這種得到「互相認可」(reciprocal recognition)的渴望；某些新近獲得獨立的亞非國家人民，當他們被某些小心、公正、溫雅而善意的外來官員統治時，怨言不少，而當他們被自己族內、或國內的人物，用極粗魯的方式來治理時，卻反而較少抱怨，其原因，有時也是由於有這種求「互相認可」的渴望存在的關係。除非對這種現象有所瞭解，否則，那些失去穆勒所說的基本人權的整個民族，它們的理想與行爲，便會成爲不可理解的矛盾現象。事實上，這些民族雖然喪失了穆勒所說的基本人權，但是卻能絕對誠懇地表示說：在這種情況下，它們所享有的自由，反而比廣泛地擁有此類人權時爲多。

然而，我們卻不能輕易認爲，這種追求「地位」與「認可」的渴望，就是追求「消極的」、或「積極的」個人自由的渴望。這種渴望和自由同樣是人類所深切需要、並熱烈爲

其而戰的東西，它和自由相似，但是它本身卻不是自由；它雖然隱含了整個羣體的「消極」自由之意涵，卻和團結、博愛、互諒、以平等方式結合的需求等，更爲接近，而所有這些觀念，有時都被稱爲社會自由(social freedom)，雖然這種稱呼，有時也會令人產生誤解。社會性與政治性的用語，必然都是模糊不清的。有時候，我們想要使政治語彙變得更加精確，結果卻反而使它們變得失去作用。可是，對於各種語彙的用法採取太過鬆懈的態度，卻也對真理無益。無論是「積極的」或「消極的」自由概念，其本質都是對某些東西、或某些外人的拒斥，例如拒斥非法侵入我的領域之人，或是拒斥聲稱對我擁有權威的人；或是拒斥縈繞於懷的欲望、恐懼、心理症、非理性力量等，總之，是拒斥各種各樣的侵擾者或專制者。至於追求「被認可」的欲望，卻是一種不同的欲望，它追求靈性的結合、更密切的瞭解、利益的契合，以及一種彼此共同依存、共同爲某些事理而犧牲的生活。人類在臣服於寡頭統治、或獨裁者的權威之時，卻會認爲，他們在某種意義上而言，是獲得解放了，究其原因，只有一種可能，那便是把追求自由的欲望，和以上所提到的這種深刻的、普遍的對「地位」與「瞭解」之渴求，混淆在一起，然後又把追求自由的欲望，當做是追求「社會的自我導向」(social self-direction)的緣故。而在這種情況下，獲得解放的「自我」，其實不是個人，而是「整個社會」。

社會羣體對其成員的控制與約束，已經不是一種允許個體自由活動的「自我約束」、或要求個體自動自發的「自我控制」；把這種社會羣體，當做純粹是諸多個人與諸多「自我」，是一種謬誤的觀念，關於這種謬誤觀念，已有許多人撰文論及。然而，即使是從「有機的」(organic)觀點來看，我們把「被認可」與「地位」的需求，看做是某種第三種意

義下的「自由」需求，是否合適？是否有價值？也不無值得商榷之處。人類向某一羣體要求「認可」，則這個羣體本身，也應當具有相當程度的「消極」自由，即：不受外來權威的控制，否則，它的認可，也無法使追求這種認可的人，得到他所需要的「地位」。但是，我們可以把追求更高地位的努力，亦即擺脫卑賤地位的期望，稱作「為自由而奮鬥」嗎？如果把「自由」一字的意義，限制在我們以上討論的意義之下，豈非純粹是一種迂腐炫學的做法？或者，如我所懷疑的：我們不是在冒著一種危險，把任何一種社會情況的改進，都稱為是「自由的增加」，這樣做，不是反而會使「自由」這個字的意義擴張無度，變得模糊，從而使它在實際上，變得根本毫無意義可言？然而，我們卻不能把這個情況，又當做是「自由」的觀念，與「地位」、「團結」、「博愛」、「平等」的觀念，或某種此類觀念的結合體之間的混淆，就含糊帶過。因為，從某些角度來看，渴望獲得地位的欲望，和渴望成爲一個獨立行爲者的欲望，確是相當接近的。

我們或許可以認爲追求這些目標，並不能稱爲是在追求「自由」。但是，認爲個人與羣體之間的類比，或有機體的擬喻 (metaphor)，或「自由」一詞本身具有多種意義，都純粹是一種謬誤，即：認爲都出於將諸多「實體」之並不相似的地方，當做相似，或出於單純的語意混淆，卻也未免有失膚淺。人們願意把自己的、或別人的個人行動之自由，拿來換取他們羣體的地位，或他們自己在此一羣體之中的地位，則他們的意思，並不僅是要爲爭取「安全」，或爭取某種在和諧的階層體制之中的穩固地位，而獻出自由。惟有在該一體制之中，所有的人、所有的階級才都各安其位，並且都願意把痛苦的選擇特權——亦即「自由的負擔」(the burden

of freedom) 卸除，以換取在某一權威體制，或集權體制下的和平、舒適和愚鈍。無可置疑，世界上是有這樣的人、這樣的欲望；這種獻出個人自由的情形，也頗有可能發生、而且確實經常發生。但如果我們認爲：被外族統治的國家，以及被另一階級，用半封建式的體制或其他某種階層體制所統治的階級，其所以會被民族主義、或馬克思主義所吸引，只是因爲這個緣故，那麼，我們就大大誤解了我們這個時代的特質。他們所追求的，其實更類似穆勒所謂「異教徒式的自我肯定」(pagan self-assertion)，然而，卻是屬於一種集體化、社會化的自我表現形式。事實上，穆勒爲自己列舉的許多渴望自由的理由，諸如：「膽識」(boldness) 與「不屈服」(non-conformity) 的價值，在流行輿論下伸張個人意見的價值，以及不受社會上正式立法者與教育者所擺佈的、堅強而自立的人格等，和他視自由爲「不干預」(non-interference) 的概念之間，並沒有太多關連；但是這些理由，和人類渴求自己的人格不被低估、不被人當做無法從事自主、獨創、而「真實」(authentic) 行爲等，追求自我肯定的欲望，卻大有關係。即使這種行爲會受到責難、會受到社會約束、會被法律禁止，人還是有這種自我肯定的欲望。這種想要伸張自我的階級、羣體、或國家之「人格」(personality) 的渴望、和「權威的領域應及於何地？」這個問題的答案有關，因爲這個羣體不能被外來的主人干涉；同時，更與「誰來治理我們？」這個問題的答案有關，因爲不論治理得好或不好，也不論是以自由的方式治理、或壓迫的方式治理，最重要的是：「誰」來治理？而像以下這樣的答案，諸如：「由我自己和別人自由選出來的代表來治理」，或「由我們全體定期集會來治理」，或「由最優秀或最睿智的人來治理」，或「由代表各式各樣人物和制度的『國家』來治理」，或「由聖明的領袖來

治理」等，從邏輯的角度來看，有時，從政治與社會的角度來看，也是一樣，實在與「我或我的羣體，到底享有多少我所要求的『消極』自由？」這一類問題並無關連。「誰來治理我？」——這問題的答案，如果是我能視為「我自己的」(my own)的「某些人」，或「某種東西」，即：屬於我、或我所屬於的那些團體或人物，則我就能使用一些傳達博愛與團結之類情感、以及「積極」自由之部分涵意的字眼，將它描述為某種混合形式的自由；總之，我能將它描述為比當今世界上任何其他東西都更重要、但在目前卻沒有任何字眼可以確切適合它的東西。以自己那「消極」的、穆勒式的自由為代價，來換取此物的人，在這種混淆而感受強烈的意義下，當然可以聲稱他們已藉此而獲得「解放」。利用這個方法，我們可以使「祂能給我們完全的自由」這個概念世俗化；同時，我們也可以用政府、國家、種族、議會、獨裁者，或我的家庭、環境、或我自己，來取代神的地位，而且，不會因此而使「自由」二字變得毫無意義²⁴。

無疑，「自由」二字的任何詮釋，不論多麼特殊，都必定包含最低限度的、我所謂的「消極」自由。我必須擁有一個領域，我在其中不會遭受挫折，實際上，也沒有任何一個

²⁴ 此一辯論方法，必須和柏克或黑格爾某些門徒的傳統論述，分別開來。他們說：「既然我之成其為我，是由社會或歷史所造成的，則想要逃避此一情況，當然是不可能的；企圖要逃避也是非理性的。」無疑，我當然不能擺脫我這塊皮囊，或在身體外面做呼吸；然而，由此而聲稱：我就是我，我不可能從我的基本特徵中獲得解放，而其中有些特徵是社會性的特徵。這只是同義反覆 (tautology)。但是，這却不是說，我的所有特徵都是真實的、不可讓渡的，因此我無法在「社會架構」(social network) 或「宇宙網絡」(cosmic web) 中，企求變更我的地位，因為這二者決定了我的本性。假如情況是如此的話，則「選擇」、「決定」、「活動」等字眼，也就沒有意義了。假如我們要使這些字眼具有意義的話，則「保護我自己，不受權威威脅」的企圖，甚或「從我的崗位與責任上逃走」的企圖，就並不能被斥為非理性的、或自尋死路的，而全盤排除於討論之外。

社會，將它成員的自由全都施以壓制；一個人如果被別人限制到無法憑己意去做任何一件事的地步，則即使一個病理學家、生物學家、甚至心理學家，有心把他歸類為「人」，他卻根本已經不是一個「道德的行為者」(moral agent)，從法律或道德觀點來看，他也都已不能算是「人」。然而自由主義的創始者：穆勒與康斯坦，所要求的卻不只是這種最低限度的自由。他們要求的是：在最大程度的不干涉裏，保持社會生活的最起碼需求。除了少數文明與自覺程度都很高的人士之外，其他人似乎都不可能要求這種極端的自由。在大多數的情況下，大多數人類必然願意為其他的目標，如安全、地位、繁榮、權力、美德、來世的報酬，或正義、平等、博愛、以及其他許多似乎完全、或部分與「最大程度的個人自由」互相衝突的價值，而犧牲自由主義者的那種要求；同時，也必然不會以獲取這種自由，為他們實現自我的先決條件。無論過去或現在，人們之所以願意為一些叛亂行為、或「解放戰爭」而獻身，並不是為了要為每一個人爭取「生存空間」(lebensraum)。通常，為自由而戰的人，都是為了爭取由他們自己或由他們的代表來治理的權力——必要的時候，只要讓他們參與，或讓他們以為他們是在參與立法、及參與管理他們的集體生活的程序，他們也願意只享有極少的自由，而被人用一種斯巴達式的嚴厲方式來治理。而進行革命的人所宣稱的自由，也往往只是意味著由某一些特定主義的信仰者、某一種特定的階級、或其他一些或新或舊的社會羣體，來取得權力和權威而已。他們勝利，必然會使那些敗退下來的人遭受挫折、有時還會使許許多多的人遭受壓制、奴役、或放逐。但是，這一類的革命分子，經常覺得有必要做如下的辯解，亦即：他們的理想，就是每一個人的理想；他們認為，那些拒斥這種理想的人，雖然迷失方向，

或者因為某種道德上、或性靈上的無知，而誤認目標，但即使是這些人的「真實自我」，也是在追求這種理想；因此，他們可謂是自由的鬥士，或「真正」自由的代表者。這些說法，和穆勒的自由觀，幾乎沒有什麼關係，穆勒認為：只有在有傷害他人的危險時，自由才要受限制。今天，某些自由主義者之所以會對他們身處其中的世界，認識不清，或許就是因為他們拒絕承認這種心理上、與政治上的事實，而「自由」一詞顯而可見的曖昧後面，即潛伏著這種事實，他們的說辭是很明確的，他們所追求的目標是公正的。但是，他們卻不承認人類的基本需要，是多樣性的。同時，他們也不承認人類具有一種聰明智慧，能夠圓滿證明通往某一理想的道路，也會把人引導到另一個相反的目標上去。

七、自由與主權

法國大革命對於許多法國人而言，雖然造成了個人的自由受到嚴重限制的結果，但是，至少從它那雅各賓黨的形式來看，它卻正像許多大革命一樣，是大部分覺得整個國家都獲得了解放的法國人，對集體「自我導向」的「積極」自由之欲望，突然爆發的結果。盧梭曾經狂喜地指出：自由的法律，或許會比暴政的桎梏更加嚴苛。暴政是對人類主宰者的服務。而法律不可能變成暴君。盧梭所指的自由，並不是個人在某一特定範圍內，不受別人干涉的「消極」自由；他所指的自由乃是：每一個絕對有資格成為社會一份子的人，都有資格享有公共權力（public power），而不只是某些人才有資格享有這種權力；而所謂公共權力，則是一種有權利去干涉每一位公民的全部生活之權力。十九世紀上半葉的自由主義者，很正確地看出，這種意義下的「積極」自由，很容

易會摧毀許多他們認為神聖不可侵犯的「消極」自由。他們指出：全民的主權，可以很輕易地摧毀個人的主權。穆勒曾經耐心解釋說，所謂「民治」（government by the people）並不一定就能構成「自由」，而穆勒此說是難以辯駁的。因為主持治理的人民，不一定就是被治理的人民，而民主式的自治，也不是各人治理自己的意思，在最好的情況下，也仍是「每一個人都由其餘的人治理」。穆勒和他的信徒，都曾經談到「多數人的暴權」（the tyranny of majority），以及「流行感覺和意見的暴權」（the tyranny of the prevailing feeling and opinion），並且認為這種暴權，和其他任何侵犯到人類神聖和生活領域的暴權之間，並沒有太大的分別。

沒有人比康斯坦將兩種類型的自由之間的衝突，看得更加透徹，或表達得更加清楚。康斯坦指出：一種「無限制的權威」，即通常所稱的「主權」，已經成功地崛起，因而，使這個主權從某一些人手上換到另一些人手上，並不能使自由增加，只不過是將奴隸的擔子換由另外一些人來承負而已。他很合理地質問說：一個人對於他到底是被一個全民政府、一個君主、甚或一套強制性的法律所迫害的事實、為什麼要那麼耿耿於懷？他發現：對於那些渴望「消極」的個人自由的人士來說，主要的問題，並不是「誰」來運用這個權威，而是任何運用這種權威的人，所能擁有的權威，應該有多大。因為他相信，漫無限制的權威，不論落在什麼人手裏，遲早都會摧毀某些人。他認為，人類往往抗議這些、或那些統治者，是壓迫者，但造成壓迫的真正原因，卻是「權力之累積」（accumulation of power）這一事實。不論這權力存在於何處，這種絕對權威的存在本身，就足以威脅到自由。他寫道：「不公正的並不是手臂，而是手上那些過重的武器，有些武器之沈重，是人類的手所無法負荷的。」民主

政治或許能夠消除某一寡頭政權、某一特權人物或特權階級的害處，但民主政治仍然可以像它以前的任何統治者一樣，對個人施以無情的打擊。他在一篇比較今人與古人所享自由的文章中說：「平等的壓迫——或干涉——的權利，並不就等於自由。」眾人一致同意犧牲自由，這個事實，也不會因為它是眾人所一致同意的，便奇蹟似地把自由保存了下來。如果我同意被壓迫，或以超然及嘲諷的態度，來默許我的處境，我是不是因此就算是被壓迫得少一點？如果我自賣為奴，我是不是就不算是個奴隸？如果我自殺了，我是不是不算真正的死了，因為我是自動結束我的生命？「全民政府（popular government）是發作無常的暴權，而君主政體則是最有效、最集中化的專制。」康斯坦認為盧梭是個人自由最危險的敵人，因為盧梭曾經聲稱：「把我自己奉獻給所有的人，我就等於沒有奉獻給誰一樣。」康斯坦看不出來，即使主權操於「每個人」手中，何以它就不應會壓迫到它那個不可區分的「自我」成員中的某一個人？如果它決定如此做的話，它顯然可以壓迫到某一些人。我若是少數人之一，我當然或許寧願讓一個議會、家庭、或階級，將我的自由剝奪以去。因為這樣或許可以給我一個機會，使我有朝一日也能說服其他的人，去替我做我覺得我有權利做的事情。但是，由我的家庭、朋友或同胞，來剝奪我的自由，就自由被剝奪這一點而言，也同樣有效。無論如何，霍布士是比較坦率的，他不以欺人之言，指說：一個「主權」不會奴役人民，他為這種奴役行為，找到另外的藉口，但他至少沒有厚顏地稱之為「自由」。

在整個十九世紀中，所有的自由主義思想家都認為：如果自由牽涉到要「限制任何人強迫我去做我不願意、或可能不願意做的事」的權力，則不論假借什麼理想的名義，對我

強施壓力，我都是不自由的；他們認為「絕對統治權」（absolute sovereignty）的理論本身，就是一種暴虐的理論。「除非某些人，例如絕對的統治者、或全民議會、或議會中的國王、法官、某種權威的集合體、或法律本身（因為某些法律具有壓迫性）授權人家侵犯我的自由，否則，我的自由就不受侵犯」——如果我要保障我的自由，我就不能僅發表這樣的聲明，就算了事。我必須建立一個自由的社會：在這個社會中，自由具有某種疆界，任何人都不能逾越這個疆界，來侵犯到我的自由。我們可以用各種不同的名稱或性質，來稱呼決定這種疆界的規則，我們可以稱這些規則為「天賦人權」（natural right）、「上帝聖諭」（the word of God）、「自然法則」、「功利要求」或「人類的永久利益」等。我可以認為這些規則，都是「先驗地」（a priori）有效，或主張它們本是我自己的終極目的，或是我的社會或文化的目的。其實，這些規則所共同具有的特點是：它們已經廣為眾人接受，而且在人類的歷史發展過程中，也一直深植在人的實際本性之中。現在看來，它們恰構成了我們所謂「一個正常人」的基本部分。真正相信個人自由中，有一個最小限度的不可侵犯部分的人士，必然會採取某一種絕對立場。因為很明顯的，對所謂「多數人的統治」，是沒有什麼可以期望的；民主本身，從邏輯上看來，並不與多數人的統治息息相關，而從歷史上看來，民主若要忠於自己本身的原則，有時便不能保護多數人的統治。有人已注意到：極少政府在促使人民產生政府所希望產生的意志之時，會發現有多大的困難。「專制的勝利，在於逼使被奴役的人，宣稱他們自己是自由的」。這可能不用強迫；奴隸們可能會誠懇地宣稱自己的自由——但他們畢竟仍然是奴隸。對於主張政治上「積極」權利的自由主義者而言，參與政府事務的主要價值，或

許在於這種參與行爲，是一種保護他們心目中的「終極價值」的手段，亦即是保護個人的「消極」自由的手段。

但是，如果連民主政治都可以在不違反民主的原則下，壓制自由，至少對自由主義者所謂的「自由」，構成壓迫，那麼，一個社會要怎樣才能真正獲得自由？對於康斯坦、穆勒、托克維爾、以及他們所屬的那個自由主義傳統而言，一個社會，除非至少遵循由下列兩個互有關連的原則，否則，絕對無法獲得自由，這兩個原則是：第一，惟有「權利」(rights)才能成爲絕對的東西，除了權利以外，任何「權力」(power)都不能被視爲絕對；惟有如此，所有的人才能具有絕對的權利，去拒絕從事非人的行爲，而不論他們是被什麼權利所統治。第二，人類在某些界限以內，是不容侵犯的，這些界限不是人爲劃定的，這些界限之形成，是因為它們所包含的規則，長久以來，就廣爲衆人所接受，而人們也認爲：要做一個「正常人」，就必須遵守這些規則；同時，人們認爲如果違犯這些規則，就是不人道、或不正常的行爲；對於這些規則而言，如果我們認爲它們可以由某個法庭、或統治團體，用某種正式的程序，予以廢止，是荒謬的想法。當我說某一個人是個「正常人」的時候，我所指的意思中，也包含了「他不可能破壞以上這些規則，而絲毫不感到嫌惡、或不安」。一個人未經審判就被宣稱有罪、或者被一種「溯及既往的法律」(retroactive law) 懲罰；命令小孩子污蔑父母，要朋友互相背信，要軍人用殘酷的手法殺人；或者當人們遭受拷打、遭受謀害時；或少數人因爲激怒多數人或暴君，而遭到屠殺時，所破壞的就是這些規則。即使在今天，諸如此類的行爲，也會造成恐懼，縱令統治者已使這些行爲，變爲合法，情形也是一樣。這是因爲人們體認到：無論法律上作何規定，在道德上說來，人類使用某種「

絕對的屏障」(absolute barrier)，以阻止某些人將他們的意志，強加在別人身上，終究是正確的道理^②。在這個意義之下，一個社會、階級、或羣體的自由程度爲何，便取決於這些「屏障」的力量如何；同時，也要看這些羣體，爲他們的成員——如果不是全體的話，至少也包括他們之中的許多人——所保留的「通道」(paths) 多寡、及重要性如何而定^③。

這種觀念，和那些相信「積極」自由、或「自我導向」意義下的自由者的目的，幾乎背道而馳。持有這種觀念的人，想要約束權威本身；而相信「積極」自由的人，則想要把權威握在自己手上。這個問題的重要性，非比尋常。這並不是關於某一個單一概念的兩種不同解釋，而是對「生命目的」的兩種極爲不同、而且互不相容的看法。我們在現實生活中，往往必須在這兩者之間，取得某種折衷，即使是如此，我們最好也要明白這一事實。因爲這兩者都提出某種「絕對」的聲稱。而它們的要求，卻無法同時獲得滿足。可是，我們如果無法體認到：它們兩者所追求的，都是某種終極的價值，而不論從歷史、或道德的觀點來看，這些終極價值，都同樣有權利被看做是人類的諸多利益之中，最深刻的利益之一，如果我們不承認這一事實，那麼，我們對社會及道德問題，就未免太欠缺理解了。

八、「一元」與「多元」

——在偉大的歷史理想之祭壇上，諸如正義、進步、未來子

^② 請參見導論，第十頁。

^③ 在英國，這樣的法律權力，當然是由憲法授予絕對的君主，即議會中的國王。英國之所以能變得比較自由的原因，是在此一理論上具有全能的實體，受到習俗與理論的約束，不能以絕對權力擁有者的姿態出現。很明顯地，重要的並不是這種約束力，屬於何種形式，例如法律的、道德的、抑或憲法的，而是在於它的有效性如何。

孫的幸福，或某一國家、種族、階級的神聖使命或解放，甚至是自由本身，因為有一種自由，要求個人為社會的自由而犧牲，在這些理想的祭壇上，有許多人遭到了屠殺，這主要是肇因於某一種信仰。那就是：人們相信，從某個地方，一定可以找到一個最終的解決之道，這個解決之道，或許是在過去，或許是在未來，或許是在神的啟示之中，或許是在某個思想家的心靈之中，或許是在歷史或科學所揭示的道理之中，也或許在一個正直不苟的純真心靈之中。而這個古老的信仰，是建立在以下這個信念之上，亦即：人類所信仰的所有積極價值，到最後一定可以相容、甚或是彼此互相蘊涵在對方之中的。歷史上最傑出的人物之一，曾經說過：「自然用一條不可分離的鎖鍊，把真理、幸福、美德都繫在一起」，「而在論及自由、平等、正義時，人們大抵也有類似的看法」²⁷。然而，這是正確的嗎？事實上，我們卻常常看見政治平等、有效組織、社會正義等，都和大多數的「個人自由」互相衝突，當然更不能和無所限制的「放任主義」相容；而正義、寬容、公眾的與個人的忠誠、天才的要求、社會的要求之間，也會產生嚴重的衝突。從這些情形之中，我們差不多也可以得到如下的結論，即：並不是所有的「善」，都可以相容融貫，人類的各種理想，當然更無法完全相容。可是，

²⁷ 這些話引自康多塞的〔人類精神進步史略說〕。康多塞宣稱：社會科學的任務，即是要闡明「大自然是怎麼把啓蒙運動之發展和自由、美德、以及對天賦人權的尊重，互相結合起來的；這些理想，單獨看來，都是真正的『善』——它們原本是互相分離，以致被人認為是不可相容的；為什麼，當啓蒙運動在多數國家中，同時達到某一階段的時候，它們反而會變成不可分離的呢？」接著他又說：「人們依然保留了他們的孩童時代、他們的國家、他們的時代的錯誤——雖然他們早已明瞭，要消除這些錯誤的真理何在。」很諷刺的是，他認為這種必需、且有可能把各種「善」結合起來的信仰，很可能便正是他自己描述得極為清楚的那種錯誤之一。

人們卻一定會告訴我們說：這些價值必然能在某處、以某種方式，和平共存；因為，若非如此，宇宙就不成其為宇宙，也就不是一個和諧的狀態了；若非如此，價值的衝突，就要變成人類生活中與生俱來的、不可消除的一種因素了。承認我們的某些理想之實現，在原則上，可能會使其他的理想，無法獲得實現，也就等於是承認說：人類理想全部實現的觀念，本是一種形式上的矛盾，是一種形而上的妄想。對於所有理性主義的形上學家而言，從柏拉圖以降，直到黑格爾及馬克思的最後門徒為止，放棄這種「必定有一最終的和諧狀態存在，使所有的暗謎，均得到解答，使所有的矛盾，均得以化解」的觀念，乃是鄙俗的經驗主義(empiricism)作風，等於是向殘酷的事實投降，不啻是使理智在事實面前破產。也就是一切解釋、論證、以使任何事理都化約於一種體系的企圖，宣告失敗，這是理智深為不滿、而無法接受的事。然而，我們假如無法「先驗地」確知：我們在某處必能找到一切真正價值得以全然和諧的狀態，或許是在某種理想的領域內，但是因為我們所知有限，所以無法想像到這理想領域所具有的一些特徵，於是我們就必須回過頭來，求諸於經驗層面的觀察結果(empirical observation)，以及日常的人類知識。而這些觀察結果與日常知識，則必然無法向我們保證，我們假定「所有的善，最後都能彼此協調一致」、或基於同樣的理由，「所有的惡，最後也都能彼此協調一致」的說法，是正確的。甚至，觀察結果與日常知識，無法保證我們理解以上的說法，究竟是什麼意思。我們日常所經驗到的世界，是一個使我必須在同樣「終極」的目的、和同樣「絕對」的需求中，有所抉擇的世界，而在這些目的和需求中，某一部分的實現，也必然會使其他部分遭受犧牲。其實，人類所以要如此重視「選擇的自由」(the freedom to choose)的價

值，也正因為人類是處在這樣的情況中；人類如果能够確知，他們在這世界上，必能找到一個使他們所追求的一切目標都得以和諧相處的完美狀態，那麼，人類就沒有必要去苦思焦慮，作出選擇，而「選擇的自由」之重要性，也將會隨之消失。因此，不論必須犧牲多少自由，人類為了使這個最終的完美狀態早一日出現，所使用的任何方法，便似乎都是有理由的。我堅信：歷史上某些最殘暴無情的暴君與迫害者，其所以會泰然堅信他們一切所作所為，因為目的是合理的，所以行為也都是有道理的，其原因便是這種「獨斷式的確定感」(dogmatic certainty)。我並沒有說「自我完美」的理想，不論是個人、國家、教會或階級的「自我完美」，本身該受到責難；我也不是說人類在為這種理想做辯解的時候，所使用的說詞，都是在混淆文字、耍弄文字、或是歪曲道德與心智的觀念。事實上，我是想要向大家說明：國家或社會的「自我導向」的需求，推動了我們這個時代裏最具影響力、道德上企求也最公正的羣眾運動，而這種「自我導向」的需求，其中心觀念，則是「積極」意義下的「自由」。若不認清這一點，就無法真正瞭解我們這個時代中，最重要的事實與觀念。然而，在我來看，我們卻也同樣可以證明：「在原則上，我們可以找到某種單一的公式，使人類的多樣目的，都在和諧的狀態下，獲得實現」這種信仰，其實是虛謬的。我相信，如果人類的目的，不只一種，而這些目的並不都是可以相容的，那麼，我們就無法完全排除人類生活中，發生衝突與悲劇的可能性，無論其為個人的、抑或社會的衝突與悲劇。因此，「在絕對的要求之間作選擇的必要」，仍是人類境遇中所無可避免的一項特徵。這就使阿克頓爵士心目中的「自由」，具有了它的價值。阿克頓所主張的自由，本身即為一種「目的」，而不是從我們混淆的觀念、及

紊亂而非理性的生活中，隨意冒出來的暫時性需求，因此，並不期盼有朝一日，會有某種萬應靈丹，來解除自由的困境。

我的意思並不是說：即使是最開明的社會中，個人自由也是衡量社會行動唯一的、甚至最主要的標準。我們強迫孩童受教育，同時我們也不准動用私刑。這些都是對自由的某種約束。我們之所以認為這些約束有道理，原因在於我們認為，無知的矇昧、野蠻的教育、殘酷的享樂和刺激，比我們壓制它們之時所免不了的「約束」(restraint)，更為不好的緣故。這樣的判斷，取決於我們如何判定何者為善、何者為惡，也就是說，取決於我們的道德、宗教、理智、經濟、與美學的價值；而這些價值，則又和我們對人類的看法、以及對人類天性中基本需求的看法，息息相關。換句話說，這類問題的解決之道，是奠基於我們對「什麼樣的人生才是完滿的人生」的看法，這種看法有意識、或無意識地在指導我們的行動。相對於穆勒所謂「萎縮偏枯的」、「狹隘扭曲的」人性而言，什麼樣的人生才是完滿的人生呢？這就端視我們的價值觀念而定。我們若反對有關檢查制度 (censorship) 或個人道德的法律，認為這些法律是對個人自由的一種不可忍受的侵犯，則我們必先相信，這類法律所禁止的活動，是一個善的社會中，人類的基本需要，或逕直是任何社會中，人類的基本需要。而維護這樣的法律，就是主張這些需求，不是基本的需求；或是認定，為了滿足這些需求，我們無法不犧牲某些比「個人自由」層次更高的、能滿足更深刻需求的價值，而這些價值，不僅是由某一主觀的標準所決定，而且另外一些具有經驗上、或先驗上客觀地位的標準，也確定了這些價值要高於個人自由。

一個人、或一個民族所能享有的「依自己希望去生活的自由程度」，在份量上，必須和其他某些價值比較衡量，最

顯著的例子或許是平等、正義、幸福、安全或公共秩序等價值。基於這個緣故，這種自由就不能漫無限制。涂納(R. H. Tawney)曾經很正確地提醒我們：不論強者的力量，是身體上的、或經濟上的力量，我們都必須對他們的自由，加以限制。這句格言，值得我們尊重，並不是因為這是某種「先驗的」規則，從而在這規則下，對一個人的自由之尊重，在邏輯上即蘊涵了對和他一樣的別人的自由之尊重，而只是因為，在人類的天性之中，對「正義原則」(principles of justice)的尊重、或對顯著的不平等待遇的羞恥感，與對自由的渴望一樣，都是最基本的需求。「我們不能擁有所有的東西」，這是必然的真理，而不是偶然的真理。柏克呼籲我們要經常補償、協調、與制衡；穆勒呼籲我們要做新的「生活實驗」(experiment in living)，雖然這種實驗可能總是有差錯的地方。正是因為知道：即使在一個由全然善良而理性的人們與全然清晰而明朗的思想，所構成的理想世界中，我們也無法得到直截了當的、確定無疑的解答，這不僅在原則上是如此，在實際上也是如此。承認這一事實，可能會使那些尋找終極的解決之道、以及尋求獨一無二、包羅一切、永久有效的體系的人士，為之瘋狂。然而，那些和康德一樣，認知了「人性本是扭曲的素材，不能從中產生直截的事物」這一真理的人，卻無法不獲致這樣的結論。

無論是從理智上、或情感上來講，「一元論」(monism)及對惟一標準的信仰，都是使人獲得最深刻的滿足感的東西，對於這一事實，我們不必多加強調。這惟一判斷的標準，不論是來自對未來某種完美境地的憧憬，例如十八世紀的「哲士」(philosophes)、及他們在當今的繼承者——那些主張「專家技術政治」(technoerats)的人物心中所想像的境地；或是源於對「過去」的看法，即對所謂「大地與死

者」(la terre et les morts)的看法，例如德國的歷史定論主義者(historicists)、法國的神權政治擁護者(theocrats)、或英語國家中的新保守主義者(neo-conservatives)所主張的觀點，如果不具足夠的彈性，都必然會遭遇到某些不能預見、也無法預見的人類歷史發展，並不合乎它的標準；然後，這種無法合乎標準的情形，又會被當作削足適履的野蠻行為之藉口，就像古希臘強盜普羅克拉蒂斯(Procrustes)綁縛犯人加以切割，以符合他那具刑床的尺寸那樣，我們也根據對大多屬於想像的「過去」、或全然屬於想像的「未來」，所做的極易錯誤的理解，而將實際的人類社會活生生加以肢解，以使社會符合於某一固定的模式。於是，削足適履的野蠻行為，竟取得了「先驗的」理由。為了維持我們的絕對範疇或理想，而犧牲人類性命，是同時違反科學原則、及歷史原則的；而在我們這時代，右派與左派的人士中，都同樣有不少人仍持上述這種削足適履的態度，這和尊重事實的人所持有的原則，是互不相容的。

在我看來，「多元主義」(pluralism)，以及它所蘊涵的「消極」自由，是比較真確、比較合乎人性理想的主張，要比那些在大規模的、受控制的權威結構中，尋求階級、民族、或全人類「積極」自我作主之理想的人士，所持有的目標，更為真確、也更合乎人性。多元主義比較真確，因為它至少承認：人類的目標不止一個，而這些目標，也未必都能用同一的標準，加以比較，其中有許多還不斷互相對立抗爭。認為所有的價值，都可標刻在同一個尺度上，我們只要加以檢視，即可以決定何者為最高價值，這一類論調，在我看來，似乎違背了我們認為「人類是自由的行為者」的知識，而且將道德抉擇，誤視為原則上可以用計算尺衡量完成的一種工作。主張在某種終極的、調和萬物而又確可實現的

「綜合」(synthesis) 之中，「責任即是利益」、「個人自由即是純粹的民主政治（或集權國家）」，只是在「自欺」或「偽善」之上，蒙覆一層形上的遮掩物的行為而已。人類本來就具有不可預測的「自我轉化」(self-transforming) 的潛能，人類已經發現他們的生活之中，有許多對人類的自我發展而言，係屬不可或缺的東西；多元主義不會假借某種遙遠而不能自圓其說的理想之名義，來剝奪他們這些東西，如某些「體系建構家」所做的那般，因此，多元主義比較合乎人性²⁸。到了最後，人類總要在諸多終極的價值之間，加以選擇；他們之所以照他們的方式去選擇，是因為他們的生活與思想，取決於基本的道德範疇與概念，無論如何，這些範疇與概念，在長久的時間與廣袤的空間之中，已是他們的存有與思想，以及他們認同感的一部份，同時，也正是人之所以為人的一部份因素。

在我們這個已趨沒落的資本主義文明中，這種「能自由選擇」的，但不主張這些目的「永遠正確」的理想，以及與此有關的「價值多元主義」(the pluralism of values)，或許只是一種晚出的成果；或許是遠古時代及原始社會從未體認到，而後世子孫也將投之以好奇、甚至同情的眼光，但卻仍不太瞭解的一種理想。這或許會是事實，但是在我看來，我們卻不必因此而推出懷疑主義的結論。「原則」並不會因為我們無法保證其有效持續，就變得比較不够神聖。坦率說來，想要保證我們的價值，在某種客觀的境界中，可以取得

²⁸ 關於這一點，我認為達沁說得很好，他說：「個人的利益即是惟一真正的利益……難道有人會那麼荒謬……以致於寧可企望那些他看起來不像他本人的人？難道有人願意假借促進那些未生下來、或永遠不會生下來的人之幸福的名義，而對現在活著的人，加以折磨？」這是頗少見到的、柏克和達沁兩人觀點一致的情況；因為這段話是經驗論的政治觀之核心理念，與政治上的形上觀念背道而馳。

永恆與穩固，這種欲望，或許根本只是對「童稚性的確定感」(the certainties of childhood)、或對我們原始時代想像中的「絕對價值」之渴望而已。我們這個時代裏，一位可佩的作家曾經說過：「文明人之所以不同於野蠻人，在於文明人既瞭解他的信念之『真確性』(validity) 是相對的，而又能夠果敢地維護那些信念。」我們內心或許都有一股欲望，想要追求較此更進一步的東西，這欲望本是一種深刻的、不可救藥的形上需求，然而，讓這種欲望左右我們的實際行為，也正是道德與政治上，一種同樣深刻、而卻更危險的不成熟之表徵。