

文化叢刊

縱欲與虛無之上

——現代情境裡的政治倫理



錢永祥 著

目次

序	i
第一編 祛魅之後——現代式倫理的艱難	1
黑格爾——西方古典哲學傳統的最後一位大宗師	3
走出神話國之後——讀劉大任《走出神話國》	17
空氣中的叛逆精神——馬庫色與1960年代的消逝	29
歷史與傳記——讀瑪麗安娜·韋伯的《韋伯傳》上冊	41
韋伯與盧卡奇——消散在時代風暴中的友誼	55
水晶般的精神——喬治·威爾與西班牙內戰	67
馬克思主義的原始動力與現代課題	83
在縱欲與虛無之上——回顧韋伯的《學術與政治》	95
紀念伯林之死	103
美國自由主義的觸骸地	113
「我總是活在表層上」——談思想家伯林	119
權力與權利的辯證——《聯邦論》導讀	135

第二編 自由主義——平等與多元的倫理	149
個人抑共同體？	
——關於西方憲政思想根源的一些想法	151
自由主義與政治秩序	
——對《自由中國》經驗的反省	179
「分而治之」——從黨派與代表試論《聯邦論》中	
政治領域的獨立性格	237
社會整合與羅爾斯自由主義的政治性格	271
社群關係與自我之構成	
——對沈岱爾社群主義論證的檢討	295
霍布斯是自由主義者嗎？	
——談自由主義的一項必要成分	317
自由主義的政治性格	
——般海光與羅爾斯的對照	327
自由主義為什麼關切平等？——當代的一個看法	347
自由主義與國族主義——兩種政治價值的反思	371
現代性業已耗盡了批判意義嗎？	
——汪暉論現代性讀後有感	381
第三編 眾生平等：迴避不得的動物倫理	401
動物福祉與社會進步	403
貓與我——一段道德啓蒙的經驗	407
一個「論述」的里程碑	
——《我的猩猩寶貝》序言	413

第四編 責任與自制——知識分子的倫理	417
學術權威如何善盡社會角色	419
略談「公共型」的知識分子	423

第一編

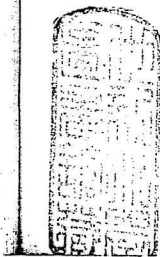
祛魅之後——現代式倫理的艱難

黑格爾

——西方古典哲學傳統的最後一位大宗師*

對大多數的人來說，「黑格爾」並不是一個陌生的名字。大家都曉得黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)是一位有高超成就和深遠影響的德國哲學家，但除了「世界精神」、「辯證法」等幾個名詞之外，一般人對他的思想所知也就不多了。這個現象不足為奇，因為任何處理近代西方思想或意識型態的著作，大概總難免要提到黑格爾，但是如果讀者想要進一步了解黑格爾思想的內容，卻面臨很大的困難。第一，黑格爾本人的著作以艱澀著稱，無論一般讀者或專業哲學工作者，閱讀時都不容易掌握住黑格爾到底是在說什麼。第二，黑格爾的思想背景和

* 原發表於台北《聯合月刊》第36期，1984年7月。——2000年追記：這篇文章乃是十餘年之前的舊作，其中主要論點我以為仍有參考價值，但是有關於西方——尤其是英語世界——研究、發展黑格爾哲學的介紹，則顯然嚴重地過時。近十年以來，英語哲學界關於黑格爾的思考與研究，不僅跨越了早先分析哲學／歐陸哲學的無聊藩籬，並且由於哲學性的問題意識遠遠超過了歷史訓詁考證的興趣，業已將黑格爾的哲學意義又推上了一個高峰。而就詮釋黑格爾而言，新一代的哲學家也有一些很傑出的著作，特別是關於《精神現象學》以及黑格爾的倫理、政治哲學。這些，就需要另外再寫一篇更長的文章才能交代了。



時代環境，和今天的世界相去甚遠，因此今天的讀者，不容易看出他所面臨的問題是什麼，也很難了解他在處理這些問題時所用的基本概念用意何在。這兩個因素非但妨礙了一般讀者對他的興趣，也使得大多數較平庸的詮釋性二手著作，不能提供太多的幫助。

但是話說回來，顯然黑格爾又不是一個可以忽視的哲學家。從他在1831年去世之時開始，他的幽靈一直在騷擾著近代思想的發展。150年來，西方國家幾度掀起「黑格爾復興」，隨之而起的必然是強烈的批判浪潮，而以新的思想取向收場。但每過一段時期，這隻火鳳凰又從灰燼中現身，對新一代人發揮莫名的吸引力。1840年代德國產生的青年黑格爾學派，隨著1848年革命失敗後的反動浪潮，被實徵主義取代；19世紀末葉英美的新黑格爾主義，被羅素、穆爾的新實在論及詹姆士、杜威的實效論淹沒；20世紀初期在德國、義大利茁壯的「黑格爾復興」，很快便遭現象學、存在主義及納粹意識型態所壓倒；1930及1940年代在法國出現的黑格爾研究，旋即被佛洛伊德、尼采、馬克思等新題目所掩蓋。

直到1960年代末期開始，整個西方才又重新燃起對黑格爾的興趣。新的全集及版本不斷出現，新的翻譯陸續問世，每年都有大約兩、三百篇關於他的論文在學術刊物上發表，而過去10年間，單是英語世界，就有大約40種以他為主題的專書出版。法國哲學家梅羅朋蒂(Maurice Merleau-Ponty)在1946年曾說：「對黑格爾作詮釋，就是在我們時代一切哲學、政治和宗教的問題上，採取某種立場。」再沒有比這句話更能綜括黑格爾的

重要性的說法了。因此，雖然巴柏(Karl Popper)在1945年曾經寫道：「這場黑格爾鬧劇已經造成夠多的禍害了。我們必須把它制止。我們必須說話了——即使因此我們得去碰觸這個醜惡的東西，沾髒我們的手。」愈來愈多的人卻已開始不忌「沾髒」自己的手，想去一探這個「醜惡的東西」的真相。

為什麼一個過去的海澀哲學家會有這樣奇特的命運？

這個問題自然不會有簡單的答案。1976年，美國哲學家考夫曼(Walter Kaufmann)曾在英國《泰晤士報文學副刊》中，撰文討論這個問題。他認為，1960年代末期以來西方對黑格爾興趣的驟升，有四個原因：因為黑格爾的思想本來便很有意思；因為對於受實徵主義支配已久的英美哲學界來說，黑格爾代表另一條出路；因為學生運動以後一般學生開始對黑格爾發生興趣；因為整個西方知識界對馬克思有濃厚的興趣。1977年，另一位美國哲學家柏恩斯坦(Richard J. Bernstein)認為考夫曼所列的「原因」只是現象的敘述，而沒有說明為什麼有這些現象。柏恩斯坦舉出了當代哲學三個最活躍的領域：科學的哲學、知識論及行動理論，指出在這三個領域之中，黑格爾提供了基本、重要而新穎的見解，非但和當代哲學家的取向有不謀而合之處，並且往往能夠對當代哲學家的摸索，提供切要的啟發。更進一步，柏恩斯坦從思想史和廣義的知識社會學的角度觀察，指出黑格爾之所以再度成為西方思想的注意焦點之一，是因為黑格爾所關心的問題，實際上正以不同的形式籠罩著現代人，因此他的思想和作品，無可避免地會引起現代人的興趣。柏恩斯坦的這個說法，顯然是說明黑格爾的現代意義的一個最佳途

徑；而事實上，這個作法，也正是過去十餘年來研究黑格爾的主要取向之一。

按照黑格爾在《精神現象學》和《歷史哲學》二書中提供的架構來看，近代世界的特色，是人作為「主體」的出現。這裡所謂人的主體地位，是相對於在人以外的宇宙秩序、創造神、傳統權威以及整個客觀世界來說的。在這個新的時代中，人逐漸把自身之外的事物和秩序平凡化、機械化、對象化、效益化。不同於古希臘、羅馬及中世紀時代的觀點，這些事物和秩序似乎失去了內在的意義和目的，也不復具有本然的理性和價值。人不再依循一個有意義的宇宙大秩序來界定自己的身分和價值，也不再按照傳統的社會組織去尋找自己的安身立命之所。反之，上帝被趕到一個超越的「彼岸」去，宇宙自然秩序不過是一套機械的運動，傳統的社會政治權威，則被列為挑戰的對象。這個黑格爾一代人稱為「祛神聖化」(Entgotterung, desecralization)的過程，十分類似後來韋伯借用稱為「祛除迷魅」(Entzauberung, disenchantment)的過程(雖然黑格爾昂揚、樂觀的結論，和韋伯宿命、悲觀的結論，形成鮮明的對比)。這個過程剝奪了人一切外在的憑藉和支柱。人現在是宇宙的主體，他要檢視外在世界的運作、排定價值的高下、設計社會的組織，對萬有賦予秩序和意義。在近代，客觀世界的存在，是一種相對於人的存在，因為人的觀點、需要、價值和概念架構，決定了客觀世界的存在方式。這種對於人的主體地位的肯定，以極為不同的程度，在極為不同的形式下，表現在笛卡爾的懷疑和「我

思」，表現在宗教改革提出的人和上帝的關係，而集大成於啓蒙運動、康德哲學及法國大革命。

如果黑格爾只是拾人牙慧重述這樣一套近代的主體觀，那麼充其量，他不過是啓蒙運動在落後的德國(政治上沒有現代國家、經濟上未見資本主義、社會猶屬於封建制度)的一員小將，用德國唯心論的笨拙語言和浪漫主義的浮誇詞藻，學舌鼓吹法國大革命的理念罷了。但是黑格爾畢竟是一位1789年之後的人物，也是頭一位看出「啓蒙的辯證性」的思想家。終其一生，他始終肯定啓蒙運動及法國大革命的正面意義(據說，在每年的巴斯底獄陷落紀念日，他都要舉杯慶祝一番)，但是對於啓蒙思想，他也提出了極其嚴厲的檢討。黑格爾對啓蒙理念錯綜複雜的態度，在很大的程度上，決定了他整個思想的特殊性格。在某種意義上，我們可以說，黑格爾一生工作的焦點，便是以啓蒙運動和康德哲學為代表的近代主體觀。

啓蒙思想家(包括康德在內)高舉的大纛是理性。用理性衡量一切，以理性為基礎重建一切，在啓蒙思想家看來，乃是人類的救贖希望所在。這種對於理性的堅持，有兩重意義。一方面，理性代表著一種「否定」的原則；它不承認外在的事實或既存的現狀有價值上或存在上的絕對獨立地位，而要用理性為主導原則去檢查、說明甚至改變外在的現存狀況。理性的原則是主，客觀的存在是從；這種主從關係表現在理性的否定性上面，因為只有經過這種否定，理性才能保持住它的自主地位，並進而支配世界、改造世界。

在另外一方面，近代人又要求理性能夠在主體身上體現。

理性最突出的標誌是普遍性——從康德的道德律到法國大革命的口號，都表現了這一點。普遍性是理性的特徵，因為唯有普遍性才能保證理性已經擺脫了客觀存在的制約：普遍性代表抽離——從一切特定內容的抽離。在近代思想中抬頭的主體，力求體現這樣一種理性，因此近代哲學中的主體——從笛卡爾的「我思」到康德的「先然自我」——儘量排除掉經驗性的內容和對於特定個體的指涉，以求臻於普遍性的地位。法國大革命之後，這種對普遍主體的追求，在費希特、謝林等德國激進哲學家看來，乃是和自由的問題緊密連在一起的。主體之有自由，正在於它能擺脫掉個別經驗中對象的特殊性的限制，由自我來界定自我；這是後來黑格爾譏為「空洞的同語重複」的「我=我」的公式的起源。

面對著這樣一套對於主體的看法，黑格爾致力於經營出另外一套既能保存其自主否定的能力、而又具有具體內容的理性主體觀。在黑格爾看來，人是一種不斷創造而又不斷「回歸自身」的有限主體。創造者是生活在特定文化、社會及歷史發展階段中的人，被創造物則是人週遭世界及社會中所呈現的意義和秩序。每一套意義及秩序，都有其特定而具體的內容；惟有在掌握和認識這種特定性之後，主體才能透過反省，掌握到自身的構成及追求的理想是什麼。因此，近代主體觀的頭一個錯誤，正是以為主體可以丟開客觀的存在，憑空蹈虛找到一個純粹的自我。

其次，意義和秩序如何能具有特定而具體的內容呢？這是因為它體現了一套客觀的架構，因為它寄身在特定文化的語

言、規範、儀式和制度之上。但所謂客觀，其實是一種互為主觀性，也就是說在一個社會共同體中成員的互相了解及溝通中，才能夠滋生出有特定內容的意義和秩序。因此，近代主體觀的第二個錯誤，是以為它可以找到一個超時空、超歷史和超特定生活方式的先然主體，作為意義和秩序的來源。

最後，語言、規範、制度和價值等意義的具體媒介，不時地會喪失這種媒介的功能，轉而成為自主的存在，獨立於活生生的社會意識，反過來表現為一種異在而「物化」的支配性力量。用黑格爾的話來說，這表示「一種生命的型式已經老化」。因為新的意識已在醞釀之中，舊的世界遂顯得「疏離」而難解其所以然。但是，這乃是一種在歷史發展中進行的過程，因為新的意識來自舊世界的母胎，新的秩序感和意義的觀念來自舊世界所提供的脈絡。這也就是說，理性的否定作用只能是特定的、有具體對象的否定，而不是全盤的、沒有一個襯托脈絡的否定。因此，近代主體觀的第三個錯誤，是以為它沒有歷史性的前提、以為它代表一個新紀元大破大立的嶄新開始。

當然，黑格爾的整套主體觀，不是和啓蒙觀點對照就能窮盡的，但這種對照，可以幫助我們體會到黑格爾的「現代性」。黑格爾哲學的精神所在，是他用意義的投射和揚棄的過程，來說明人類經驗的基本模式、說明人類理性的構成和發展、以及人類歷史所能顯現出來的目的和意義。他的說明，讓我們了解到近代人為什麼如此迫切地追求「意義」，意義的生成有什麼條件，以及何以一套意義有其從生成到物化的生死過程。黑格爾用「辯證」來指稱這個過程中肯定和否定交織的性格。這個

辯證性的過程，基本上人類處境中兩項要求之間的緊張關係所決定的：一方面，人自覺地要求自主和自由；他方面，這種自主和自由又必須植根於一套客觀的意義和秩序。人的有限性，在於這套客觀的意義和秩序不斷威脅到人的自主和自由，但脫離了這套客觀的意義和秩序，人的自主和自由又缺乏任何具體的內容可言。套用當前研究黑格爾極有成就的泰勒(Charles Taylor)的話來說：黑格爾的問題是如何給自由找到具體的處境(situating freedom)，而又不使這處境完全控制甚至癱瘓了自由的可能性。泰勒以及其他一些思想家認為，這個問題正是1960年代以降西方社會中主體意識又一次興起後所面臨的問題，也是新興國家追求民族獨立及社會主義國家追求階級解放在遭逢幻滅性的經驗之後，必須嚴肅思考的問題。泰勒、柏恩斯坦及其他一些學者指出，正是因為這個緣故，黑格爾不僅不容忽視，並且在事實上已經成為西方當代思潮的主力之一。

中國人開始注意黑格爾，是本世紀初的事。根據賀麟在1980年一篇題為〈康德黑格爾哲學東漸記〉的文章中的考證，中國最早介紹黑格爾的文章，是馬君武於1903年在《新民叢報》上發表的〈唯心派巨子黑格爾學說〉和嚴復寫於1906年但到1916年才在《寰球學生報》上發表的〈述黑格爾唯心論〉。1924年，曾留學美、英、德等國攻讀黑格爾的張頤回國主持北京大學哲學系，開始講授黑格爾哲學，並在1925年由上海商務印書館以英文出版他的《黑格爾倫理學說的發展、意義及其限制》。這時開始，瞿菊農、張君勱、賀麟、朱光潛、朱謙之、周谷城、

謝幼偉、施友忠、唐君毅、張東蓀等人也陸續開始撰文介紹黑格爾，而以1931年黑格爾逝世百年紀念時《哲學評論》的「黑格爾號」專輯為高潮。中文第一本介紹黑格爾的專書，是郭本道在1934年出版的《黑格爾》(此書稍早在台灣仍在出版中)；而中國第一次翻譯黑格爾的原著，則是1932年王靈皋翻譯的《黑格爾歷史哲學綱要》，1933年張銘鼎翻譯的《黑格爾之歷史哲學》，及1936年王造時、謝詒徵翻譯的《歷史哲學》(這個譯本在台灣有翻版，稍早仍可以買到)。

此後四、五十年間，黑格爾的主要著作陸續被譯成中文，最近幾年在台灣也有翻版出現。介紹黑格爾的二手著作，不論是國人自撰或譯自外文者，多少也出版了一些。要讓黑格爾對近代中國人發生意義，似乎是一件非常困難的事；這有其內在和外在的原因。如果我們在上一節中對黑格爾思想的母題所作的素描不算離譜，那麼顯然，近代中國思想及文化的發展，是和近代歐洲從宗教改革到法國大革命所走的思想路線完全不同的另一條路。在這個意義上，黑格爾沒有對中國近代思想產生較大的作用，毋乃是十分自然的事。

至於翻譯黑格爾，中國人的語言、概念及思路的推展，對黑格爾的思想似乎有莫大的抗拒作用。因此，除了朱光潛翻譯的《美學》之外，大多數黑格爾原著的中譯，都相當令人失望。如果讀者轉而求助於二手著作，在台灣能找到的不多。當年賀麟譯有美國魯一士(Josiah Royce)著《黑格爾學述》和英國開爾德(Edward Caird)著《黑格爾》(兩書皆由台灣商務印書館重印出版)。魯一士書出於一代大哲學家兼大學者手筆，有其不可磨

滅的價值。開爾德屬於蘇格蘭—牛津版的德國唯心主義傳統，對德國唯心論的發展及18世紀末期德國的文學、思想氣氛爛熟胸中，寫黑格爾尤其見高明之處。這兩本書都是值得細讀的好書。相形之下，曹敏和易陶天合譯的斯塔斯(W. T. Stace)原著《黑格爾哲學》(台灣黎明書局出版)，就顯得失色太多，既缺乏哲學上的啟發，又少見歷史上的會通效用。不過開爾德之書出版於1883年，魯一士之書(賀麟取魯一士兩本著作中論黑格爾的篇章合為一書)分別出版於1892年和1919年(魯一士於1916年去世)，年代久遠，20世紀末葉的讀者讀來難免有扞格之感(即便斯塔斯之書，也是1924年的過時之作)。今天在台灣的人要了解黑格爾，資料的缺乏是一個很大的問題。

現在，澳洲哲學家辛格(Peter Singer)原著、李日章中譯的這本《黑格爾》¹，讓我們有了一本比較理想的入門導論。這本書的英文版出版於1983年，又是專門為了未曾接觸過黑格爾思想的人而寫，因此它能夠以今天的一般讀者為對象，用淺顯易懂的文筆，勾劃出黑格爾思想的大要。不論這本書有多少缺點，但能夠以一百頁的淺淺篇幅，讓讀者在心裡對黑格爾產生一個大概的圖像，便是一項值得稱道的成就。

在全書結構的安排上，作者從黑格爾的歷史哲學入手，導出黑氏對「自由」這個概念的了解。然後以「自由」問題為主導問題，作者敘述黑格爾對政治及社會組織的看法。這是全書

¹ 辛格著，李日章譯，《黑格爾》(台北：聯經出版公司，1984) / Peter Singer, *Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

最引人興趣的一段，也是最見黑格爾的「現代性」的地方(特別是頁29-39關於「消極自由」與「積極自由」的討論)。接著，作者勾劃出《精神現象學》的大略內容，說明《精神現象學》一書的主旨和黑格爾在政治、歷史等領域討論的「自由」概念有什麼關係。最後，作者用10頁篇幅，勾勒出厚達800頁的《邏輯學》的主旨，並大要地介紹黑格爾的兩個主要觀念：「辯證法」及「絕對觀念」。受篇幅的限制，作者對所觸及的問題都只能淺嘗即止。不過作者用現代的語言去重述黑格爾的觀點，多少可以使讀者領略到黑格爾不是一位完全失去意義的哲學家，這是本書最大的貢獻。

但是，當我們讀完全書，卻難免會覺得有些迷惑。很明顯的，今天的讀者會感到興趣的，是在本書第二章「歷史自有目的」和第三章「自由與社會」中出現的黑格爾，而不是在第四章「心靈的旅程」及第五章「邏輯與辯證法」中出現的黑格爾。第二章及第三章所呈現的黑格爾，是《歷史哲學》及《法哲學》的作者；這是一個提出了重要慧見的黑格爾。第四章及第五章所呈現的黑格爾，則是《精神現象學》與《邏輯學》的作者；這是一個發形上囈語與訴求「萬有在神論」式的「絕對精神」的黑格爾。作者費了一些筆墨去說明這兩個黑格爾之間的關係(頁78-80)：自由的特色是理性，而理性之取得，正是《精神現象學》所要演證說明的，因此，從表面上來看，《精神現象學》所要證明的，乃是《歷史哲學》及《法哲學》所依據的自由觀念的可能性，而《邏輯學》所要演繹出來的，則是這個自由理性的思維內容。這樣說來，顯然《精神現象學》和《邏輯學》

才是黑格爾哲學的主幹。如果讀者只對枝葉感到興趣，而不覺得主幹有什麼特別的價值，豈不正好證明黑格爾的哲學有了嚴重的內在缺陷？

這是一個很有啟發性的問題，雖然這也是一個正在騷擾當代整套西方哲學的問題。黑格爾是西方古典哲學傳統的最後一位大宗師；他樂觀地相信思維的反思發展會逐步導致理性的萌芽茁壯，進一步成為自然及社會的理性秩序的基礎。因此他覺得有可能就思想的性質進行反省和經營，得出一個絕對的立場，消弭思維和存在、主體和客體、理性和自然、本質和現象、乃至於個人和社會之間的對立狀態，以觀照在「同一」之中顯現出來的普遍理性。

這是一個現代人絕對無法想像的觀念：今天的人已經無法接受任何正面的、實質的、終極的理性之可能了。對現代人來說，經驗是有限的、思維是一種在已知和未知之間的交界線上摸索進行的活動、事物的秩序並沒有一套終極的理性基礎可言。道理和秩序——當代哲學界爭論不已的「合理性」(rationality)問題——只是特定的生活方式所涵蘊的一套安排世界的方式，而由於生活方式的有限性和模糊性，並沒有一套道理和秩序能夠完整而終極地說明自身、定立自身。黑格爾本人，對於這一點有深刻的認識；在《精神現象學》和《邏輯學》中，一套又一套的道理和秩序(rationality)，因為沒有辦法用自身的原則來說明自己的整個經驗，遂被認為包含有非理性的因素而被「揚棄」。

但是黑格爾不認為這種「揚棄」的過程是一個徒勞無功、

無法有止境的過程；他忠於西方古典形上學的傳統，要以絕對知識和絕對理念作為思維和存在的最終根據。這是黑格爾思想中使現代人最難接受的一個部分。

不過，誠如黑格爾本人所言，理性同時有一個否定的面向和一個肯定的面向。在這個肯定的面向之下，黑格爾的思想逐步導出一種主客天人完全合一的理性主義體系。但是否定的面向同樣是理性的基本功能之一。理性不承認事物的現狀是最終極的狀態，而要求透過反省和批判，用普遍的原則去說明現狀所表現的道理和秩序。在這個意義之下，理性居於審判官的地位，向現狀提出質疑，要求現狀逐步在更大的程度上符合理性的原則。易言之，相對於任何現狀而言，理性代表著一種否定的原則。這是過去一百年來一代又一代的批判式思想家——從馬克思到哈伯瑪斯——企圖從黑格爾形上系統的廢墟中挖掘出來的「合理內核」。

可惜的是，本書作者對於這種批判思考的結構與延續未置一詞。他習用老套，用正反合的形式架構去解說辯證法，殊不知這種說法非但在歷史上及理論上都和黑格爾無關，也早已被西方研究黑格爾的學者所放棄。因為作者沒有涉及批判式思考方式和辯證法的關係，黑格爾的形上綜合遂變成解說黑格爾哲學的重點。這恐怕是本書最大的一個缺點。作者說他選取題材的考慮之一是「什麼是對20世紀末葉的人們仍然重要而有趣的。」(頁iii)在筆者看來，黑格爾對批判式思考方式所作的經營，應該是他對20世紀末葉的文化及思想最重要的遺產之一。

走出神話國之後

——讀劉大任《走出神話國》*

在台灣，劉大任有著相當獨特的一個身分。他不是擅於用題材討好讀者的作家，因此他的作品並沒有受到一般讀者的重視。至於重視他的少數有心人，卻又不會把他當成單純的作家來看待。畢竟，這位聯合國秘書處的職員，二十多年前便曾介入台灣文壇的前衛運動，又是1970年代北美「鋪天蓋地而來的保釣」中的激進領導人（有人當還記得，當年國民黨《中央日報》對他的稱呼是「劉匪×任」？）。他的《浮游群落》¹ 1985年6月在台灣出版後，雖然沒有形成龍應台式的聲勢，卻也在一些中年人和青年人的圈子裡激起不小的漣漪。就筆者耳聞所及，台大便曾有兩個學生團體，在內部討論這本「生動地反映出1960年代中國知識分子在台灣的生活」的書。

當然，到了今天——用劉大任的字眼就是「台灣發了」以

*原發表在台北《當代》雜誌第一期，1986年5月。

¹劉大任，《浮游群落》（台北：遠景出版公司，1985）。

後——所謂「前衛運動」、所謂「保釣」，在許多人眼中已經成了難以理解的歷史煙雲。不過，每一代都有人要面對「行動的迷惘」，要用頭腦甚至於生命去認識「行動」的意義以及限制。因此，即使時空已經滄桑，但是以劉大任這種特殊的經歷、以他敏感的觀察力和反省力、他對於政治行動在我們這個時代中所呈現的難局所發的檢討，仍然值得注意。

1986年元月，劉大任出版了《走出神話國》²，「以海外知識分子的立場，對政治、文學、思想、文化作檢討」。這似乎是他頭一次以非小說的形式表達他的信念和觀點，引起了不少人的重視和反應。在本文中，筆者不擬零散地討論劉大任在各篇文章中對個別問題及現象所發的意見，因為這些意見筆者大體上是同意的。我只想針對他在這些文章的後面隱隱約約地表現出來的一種對「政治」的曖昧態度，做一點粗淺的分辨。筆者必須要說明，劉大任書中並沒有直接明白地對「政治」這件事做學理的分析或者倫理性的反省，因此所謂「劉大任對政治的態度」，大有可能只是筆者捕風捉影、強作解人的結果。不過，有見於這個問題的重要程度，我們應該儘可能地把它弄清楚。若因此有誤解、委屈劉先生的地方，希望他以及讀者原諒。

《走出神話國》集結了34篇劉大任從1978年到1985年在台、港以及美國華文報刊上發表的評論性文章。用《走出神話國》作為書名，劉大任有經過斟酌的理由：

² 劉大任，《走出神話國》（台北：圓神出版社，1986）

第一、無論是用意識型態或社會制度作標準而區分的東方與西方，或者是用發展程度劃開的南方與北方，這個世界，從1980年代前後開始，似乎隱隱約約，出現了一脈清醒的潛流。……我個人以為，這一脈潛流，或者可以稱為「走出神話國」；第二、這本集子裡的文章，內容頗為龐雜，體裁風格也不一致，但是，撇除了外觀，從思路和著眼點上仔細審視，又彷彿有一種基調，貫穿在首尾各處。這個基調，……也應該叫做「走出神話國」。（頁1-2）

劉大任所謂「神話國」，主要是指「政治彌賽亞」：以「創造完美社會、創造新人類為最終目的」的「極權主義」（這是劉大任對totalitarianism一字的中譯）。（頁50-51, 113-14）這種政治彌賽亞高舉一套烏托邦式的人類完美境界為鵠的，以狂熱的理想主義為號召，以「歷史的洪流」作為證據，以動員、組織、控制為手段；訴求的對象，則是渴望投身到一種強烈信仰中以滿足自己心理上的救贖需要的群眾。「神話國」在近代西方歷史中不時出現，在東方最具體而殘酷的表現，則是中國大陸的十年動亂——「無產階級文化大革命」。

「神話國」的出現，當然有非常複雜的各種原因，不過劉大任沒有去追究。他只告訴我們：

……組織人的心態，往往為編造神話從而掠奪權力的人提供了市場，要打破這個循環，似乎只能從這方面的反

省開始。(頁3)

因此劉大任強調：「不能以組織取代組織，也不能以意識型態取代意識型態。」走出神話國，就是拒絕一切美麗動人的政治神話，拒絕任何狂熱而絕對的道德理想主義，拒絕爲了在此世實現虛幻的天國而犧牲個人的良知、良心和自主。要做到這一點，「每一個個人，就以個人的良知爲依據」，最好是同「權力」、「組織」這一類東西保持一定的距離。

當然，走出神話國，並不表示這個世界上沒有黑暗勢力的存在，也不表示人類數百年來付出極大代價追求的價值和理想純粹是欺人的煙幕，更不表示人類從此便只能接受既成體制的控制和支配。劉大任的每一篇文章，都充滿著向政治(以及其他)權威挑戰的批評精神；在論及作家的本質時，他更強調對現實的批判，強調不能摻水的「反叛精神」。在走出神話國、拒絕權力和組織之後，劉大任並沒有走入虛無；他只是要把「反叛精神」落實到「撇開左右兩翼的歧路，堅持中間壯大，在社會基層草根孕育生機的長遠策略。」(頁206)

劉大任這個戰略的理論背景，在〈殷海光的道路〉一文中，有比較清楚的陳述。借用近代西方政治思想中「市民社會」和「國家」這一對關鍵概念，劉大任指出，社會的力量，代表著「民間」，而國家則是一個號稱體現全民「公意」(general will)的政治力量。這種政治力量，爲了要支配社會，便塑造出一套烏托邦式的集體目標，作爲動員、組織和控制的藉口。這便是劉大任所要摧毀的神話。如何恢復社會力量的主動生機，把它

從國家的全盤支配中解放出來，轉而支配國家，是近代世界最迫切的課題之一。劉大任所要的，是讓社會中的各種力量和利益，在政治的途徑之外走自己的路，在一個多元價值的架構中進行多元的活動。這種活動最重要的特色，在於它們的社會性。簡單地說，劉大任揭示出來的行動的路，是一條和傳統的、政治性的、有組織的途徑完全不同的路。這條路有什麼特殊意義呢？

雖然劉大任不會用過這個名詞，但我們猜測，他心中所想的，和近十年來先進資本主義國家中聲勢浩大的「新社會運動」(new social movements)相當接近。這類運動的種類和數量雖然都很多，但其中最具代表性的，大概是婦女運動、和平運動和生態運動。大體言之，這種新的社會運動有幾個特色：就訴求主題而言，它們關心的是一個或少數幾個和社會之功能性的運作沒有直接關係的議題(issues)，因此，這類新運動比較不受社會分工所形成的角色限制及活動領域限制的束縛；就組織而言，這類運動的組織型態非常鬆散、民主而自發，和既有的政黨、利益團體、社會組織至多只會形成偶然性的聯盟關係；就手段而言，這些運動至多只進行遊行、宣傳、戲劇性的示威和抵制，而不會介入暴力的反抗或權力的爭奪；就意識型態而言，這類運動通常只提出對特定問題的一般性看法，它們沒有嚴格界定的世界觀或社會觀，也不會要求跟從者全面的信仰或獻身。這類運動，是社會力量針對現實生活的方式和品質所發的關懷、檢討和改良要求。它們所代表的意義之一，就是由社會

內部的力量來決定社會生活的內容和方式。

到目前為止，無論在國外或國內，這類新社會運動都已經逐漸在發揮龐大而健康的影響。雖然現有的理論思考與歷史經驗，尚不足以讓我們對這類運動作出全面的評價，但它們的積極功效是不用懷疑的。不過，和任何社會現象一樣，新社會運動也必然會產生一些理論上及實踐上值得思考的問題。針對劉大任的主題，我們或許可以考慮一下新社會運動和政治的關係。

表面上看起來，這類「社會」運動似乎不具有太多「政治」的意味，但是在兩個層次上，這種印象又似乎並不完全正確。不錯，這些運動不會以奪取國家政權為目標。也不會直接介入選票的爭奪或者政黨的競爭。但這並不表示社會運動和權力的問題完全無關，而只是表示權力的活動空間從國家、政府、政權的領域，擴展到了社會的領域。因為權力概念的社會化，我們遂可以從一個更廣泛的角度去了解「政治」的意義，但是「政治」並沒有因此而退到後台。其次，這類社會運動必定會和既有的法律體制、社會權威、價值規範、物質利益發生衝突。這種衝突不會表現為對政權的角逐，但其為權力的衝突則一（當然不祇是權力的衝突），因為無論是群眾自發性的抗議、道德性的壓力、文化、生活方式領域中的價值衝突，乃至於民間的不服從(civil disobedience)，幾乎無可避免地會牽涉到一股制度性的力量對其他人思想和行為的支配能力——而這不就是經典意義下的「權力」嗎？既然如此，我們便很難說新社會運動與政治無關；充其量，我們只能說它們是在試圖發展出一種新型態、新風格的政治。

問題是在今天人們尚不太清楚這種新政治和傳統理解中的政治有多少異同。因此，在做進一步的探討之前，就先斷言「組織」、「權力」的有無，是兩種政治的區別所在，恐怕稍嫌武斷。古典社會思想家——包括馬克思和韋伯——常把政治了解為社會主要利益團體之間有組織的鬥爭。他們有一項深刻的見地：社會現象，是社會力的運作和互動的結果，而不是原子式的個體的行動的累積。因為各家對社會組織原則的看法不同，對社會力的構成，也就有了不同的說法。馬克思透過階級關係來了解社會力，韋伯則使用一個包括了階級、身分團體、政黨等多元的架構，來描述社會力的成型和運作。如果我們從近代社會科學的這項基本前提出發，把社會運動看成社會力的運動，而不只是「個人履行良知的要求」，社會運動和組織的關係，便顯得比較清楚。社會力要擺脫盲目、癱瘓、缺乏自覺的狀態，發展出相當程度的自我意識、共同綱領，提供規範以及動員的能力，在在都需要「組織」。「組織」會不會發展成「先鋒黨」、「革命政黨」，甚至於「黑手黨式的嚴格組織」，牽涉到許多複雜的外在內在因素，恐怕不容易有輕鬆俐落的答案。組織的發展會有怎樣的結局，要由它身處社會的性格和組織本身的邏輯來共同決定。在這方面，馬克思的信念既不切實際，又和後來的歷史事實相違；韋伯的構想比較接近現實，但卻悲觀得令人不忍接受。他們兩個人對組織的命運有不同的預言，但兩人對政治與組織之間的緊密關係，則有非常相近的看法。我們有很好的理由來指斥他們對「組織」這個觀念的著迷嗎？他們如此注意組織的問題，究竟是因為他們的視野受到了

歷史條件的限制？還是他們對人類社會中的權力關係有比較深刻的見地，使他們必須用一種比較實際的角度來看人類的政治現象？

劉大任當然不會天真到反政治的地步，但綜觀《走出神話國》全書，他對政治以及政治的實體——有組織的力量——確實表現了強烈的反感。這種反感，有著一定的道德內容，我們可以作同情的了解。但劉大任在倒洗澡水的時候，是否把盆中的嬰兒也一起倒掉了呢？政治活動在道德上所造成的難局，韋伯有十分深刻的認識。他曾冷靜地指出，「從事政治的人，是在撩撥魔鬼的力量」³，因此企圖實現某種精神價值、道德理想或宗教性的救贖的人，不能以政治作為手段。但是如果一個人所關心的並不是人間的博愛、世界的大同，而只是他身處的社會如何運作，他的行為和利益如何被制度、法律、他人所影響和決定，他的生活和命運如何因為權力與資源的分配狀態和運用方式而受壓抑、挫折，他便不能不正視政治，甚至介入政治。在《走出神話國》中，劉大任嚴厲地揭發、抨擊道德化的、救贖化的政治；這和韋伯對「心志政治」(Gesinnungspolitik)的批評相當一致。確實，近代世界歷史中已經有太多的悲劇，都是因為企圖以政治為手段實現世上的天國、洗滌人間的罪惡，結果以更大的罪惡收場。但是走出神話國之後，劉大任對政治本身卻不時表現出一種縱欲後的疲憊厭倦(blase)，或者雖然鼓勵

3 文中所引的韋伯文句，均取自韋伯1919年的著名演講〈政治作為一種志業〉，中譯收在錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集I》，台北允晨文化實業股份有限公司出版，1985年初版，1991年修訂版。

我們向民主開放的社會繼續前進，卻又再三告誡我們「遠離權力、遠離組織」，甚至「先把自己從『行動』的迷惘中救出來」(頁229)。我們可以了解他的深苦用心，但我不以為這種態度有助於新一代的中國人對政治這回事建立起健康的心態和切合實際的認識。政治有其特定的課題，有其特定的規範，也有其特定的限制。這些都有待我們仔細謹慎地思索、學習、掌握。徒然因為政治的罪惡傾向，就企圖用一種犬儒式的道德優越感來驅逐政治，非但不會有實際的結果，反而會使得我們沒有能力來處理「政治這門尊貴的藝術」。誠如韋伯所言，「在政治中盤踞著魔鬼的力量」：

這些力量是一刻都不會放鬆的：它們對人的行動產生影響，甚至對他本人的內在人格發生影響。人如果沒有了解它們，便只能束手無策地聽憑這些魔性力量的擺布。

回顧百年來中國滿目瘡痍的歷史，再讀《走出神話國》，韋伯這句警語的意義顯得格外深沈。

讀完《走出神話國》，讓我們回頭再看一遍《浮游群落》。小說中，哲學系畢業的小陶總是在「一方原始的黑暗」中找不到出路。他追求

……那個踏踏實實的世界，一個保證沒有惡夢地活下去的世界……在那裡，不就是那個你慌亂他不慌亂，你迷

失他不迷失，那個從不潰散，從不逃亡，那個你茫然他不茫然，你怔忡他不怔忡，那個不動的東西？(頁212)

到了出國前夕，小陶終於知道如何尋找這個「不動的東西」了：用「反抗」代替「我」——

……用憤怒代替痛苦，而培養憤怒的竅門，其實也沒有什麼複雜、精微的程序。閉上向內張望的眼睛，鑽進屈辱的人間去。如此而已。(頁225)

《浮游群落》的主要角色中間，只有小陶出了國。他搞前衛藝術的朋友，被台灣社會逐漸支配了一切的商業文化迅速捲走；他參與反抗政治的朋友，則被統治機器的血口吞噬。《浮游群落》只是長篇小說三部曲的第一部，因此我們尚不知道小陶出國之後有什麼樣的遭遇和轉變。如果小陶繼續追求那個「不動的東西」，那麼，在20年的激情和虛無之後，他應該已經知道，「用憤怒代替痛苦」沒有用，因為憤怒不夠支撐任何必須以十年、百年為計時單位的事業；「鑽進屈辱的人間」恐怕也不夠，因為屈辱之後跟著來的，常常是幻滅和失望，而這些往往只會滋生恨怨、庸俗，甚至麻木、逃遁。小陶如果真想找一個「不動的東西」，或許韋伯的一句話對他會比較有幫助：

誰有自信，能夠面對這個從本身角度來看愚蠢、庸俗到了不值得自己獻身的地步的世界而仍屹立不潰，誰能面

對這個局面而說，「即使如此，沒關係！」，誰才有以政治為志業的「使命與召喚」。

——或者以任何一種現世性的人類理想活動為志業的使命召喚。

空氣中的叛逆精神

——馬庫色與1960年代的消逝*

全面的抗議、全面的反叛、全面的否定、全面的希望——這是1960年代西方世界千萬青年人的情緒和信念，也是20年後的我們幾乎無法理解的一段歷史騷動的最直接寫照。1960年代已成既往。今天或許仍有人願意肯定1960年代的理念，但這些理念已經無法用對我們有意義的語言來陳述；或許有人仍在緬懷當年空氣中瀰漫的叛逆精神和樂觀心態，可是又有誰能在歷史的嗤鼻冷笑聲中，重新為這種叛逆和樂觀提供任何真實而具體的內容？20年前激越亢奮、如火如荼的抗議運動，隨著時間的推移，終於成了一段不聞聲息、不見光熱的歷史軼事。

「不要哭，不要笑，但是要理解」——1960年代已成過去，今天的問題是：我們應該如何去回顧1960年代？在歌頌、留連與批評、否定之間，能不能找到一個比較妥當的觀察角度，讓我們既能掌握住1960年代的基本脈息、又能看出它的限制，既能體會到它的強勁動力、也能顯示它如何註定要被歷史的邏輯

* 原發表於台北《當代》雜誌第2期，1986年6月

所捉弄和擊潰？

在此，我們不敢奢求對1960年代的現象提出一套全面的說明。不過，1960年代的精神面貌有一條基本的線索；試著去索尋這條線索，不但對1960年代可以獲得一些比較深入的洞見，同時還有助於我們整理出1960年代抗議運動的精神系譜。如果我們的著眼點在這裡，那麼正是1960年代激進思想的代言人馬庫色 (Herbert Marcuse, 1898-1979) 的作品，可以為我們提供一些啟發。就這個目的而言，他那本對1960年代學生運動起過最大影響的《單面人：先進工業社會意識型態的研究》¹，值得在今天重新細讀。

馬庫色是猶太裔的德國人，生在柏林，少年時曾參加德國社會民主黨，就學於柏林、福萊堡等大學，攻讀哲學、文學。1929年起，他受教於哲學家海德格門下，但他自己的研究興趣，則是黑格爾、馬克思等「辯證」思想家。1933年，他在法蘭克福加入「社會研究所」(Institut für Sozialforschung)，成為後來以「法蘭克福學派」或「批判理論」知名於世的一群思想家中的重要人物。同年納粹取得政權，馬庫色先赴日內瓦，旋於1934年轉赴美國。

在美國，馬庫色繼續參與整個逃遷到美國的社會研究所的研究工作。1941年，他出版《理性與革命：黑格爾與社會理論

¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964).

的興起》(*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*)。1942年到1951年，他受聘於美國國務院的情報研究處，負責中歐地區的情勢研判工作。1951年開始，他轉到在哥倫比亞及哈佛的俄國研究所任研究員。直到1954年，他才在布蘭黛絲 (Brandeis) 大學任哲學及政治學教授，開始他一生第一次的教學工作。1955年，他出版《性愛與文明：對佛洛伊德的哲學探討》(*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*)，又在1958年出版《蘇維埃馬克思主義：批判性的分析》(*Soviet Marxism: A Critical Analysis*)。

從這個簡略的經歷來看，到1960年代初期為止，馬庫色過著那一代德國左派流亡學者典型的尷尬生涯。1964年，66歲的馬庫色出版了《單面人》，這個情形倏然改觀。這本篇幅不大的書，很快變成一本名著，五年之間，在美國本土的銷售量即超過十萬冊，在海外則被譯成16種文字。對於一整代的激進青年來說，這本書道盡了他們的感受、澄清了他們的認識、鼓舞了他們的鬥志、提供了他們所需要的道德理由。到了1960年代後期，馬庫色開始以進一步的著作和具體的行動去支持、引導學生運動，終於使他的名字和1960年代末期及1970年代初期的世界性風潮緊密地結合在一起。

不過我們不要忘記，《單面人》並不是為了學生運動而寫；在這本一般公認是馬庫色最悲觀的書中，他非但沒有指認學生是革命的主體，他甚至懷疑先進工業社會有發生革命的可能。不錯，後來他對學生運動採取了比較積極的態度，但是在他眼中，學生運動固然或多或少代表一種對於現狀的拒絕和反抗，

卻不足以成爲革命的主力(馬庫色在這個問題上的立場,引起了不少誤解)。至於先進工業社會是否有可能發生質的改變,他後來的立場雖然比較樂觀,但其中希望的成分,仍遠遠超過政治綱領所應有的具體展望和信心。事實上,在《單面人》這本對1960年代產生過最直接、最深刻影響的書中,馬庫色的關心所在,並不單純是先進工業社會在1960年代正好碰上的某些議題。對於具備深厚歷史意識的馬庫色來說,1960年代這個短暫的階段,並不是孤離的、斷絕的,而是近代世界的歷史發展過程中的一個段落。它承繼了近代歷史的一些趨勢和特色,而以前所未見的尖銳程度,表現了在近世工業文明中人的傳統地位被威脅和侵蝕的狀況。在這個意義上來說,馬庫色的終極關懷,也同樣是繼承兩百年來歐洲人文主義的傳統,著力於思考新興工業文明的各種後果。這個關懷,是他一生思考的主題,貫穿他在《單面人》之前和之後的每一本著作。正是這個關懷,使我們不僅可以指認出一整個激進的思想傳統,也可以看出這個傳統在1960年代的西方世界又一次興起和歸於失敗的內在原因。

馬庫色思想的這個主要關懷,很生動地反映在《單面人》這個書名中。什麼叫做「單面人」?單面人就是眼中只有現存世界的人:「……一種單面的思想和行爲模式便告出現,在這種模式中,凡是在內容上超越(transcend)了現存的言談及行動範域的理念、嚮往、目標,都或者遭驅逐,或者被同化到這個範域裡去。它們都被現存體制及其量的擴張〔背後的〕一套理性

重新界定。」(p.12)和「單面」相對的,是「雙面」(two-dimensionality):雙面性的世界,是一個保留住了應然與實然、本質與表象、潛能與實態之間緊張關係的世界,也就是讓批判性的、否定性的、抽離性的思想發揮其作用的世界。(pp. 97, 142)單面人執著於事實、執著於現存的體制、思想、價值、行爲;他認爲現存的事態是唯一可能的事態,因此他只能跟隨著現存制度及秩序已經決定在先的目標、規範和方向走下去。雙面人則能考慮到現狀之外的另一套選擇,相信現狀絕非真理和價值的最後標準,認定在事實和現實這個面向之外,尚有一個超越的面向,這個面向的超越性,在於它對現狀構成一種否定、一種可能的替代。

當然,在這裡所謂的「超越」,不是形上意義或宗教意義下的超越。馬庫色的界定很謹慎:「『超越』這個動詞和名詞,完全是就經驗性、批判性的意義來使用的:它指在某一個社會中「衝出」(overshoot)了現存的言談及行動之範域,而朝向其歷史性的另一套選擇(實在的可能性)[發展]的理論及實踐趨勢。」(p. xi, n. 1)易言之,馬庫色在談超越的時候,非常強調「超越之嚴格歷史性的性格」(p. xi)。這意思也就是說,他所關心的,是從現存社會內部的發展趨勢和緊張關係中,找出足以全面改變這個社會的現存組織方式及發展方向的力量及條件。

在馬庫色看來,在18世紀的新興市民社會和19世紀的新興工業社會中,都可以見到這種歷史性的超越契機:在前者,是在個體自由主義理念下追求理性自主的市民階級,在後者,則是志在反抗資本主義壓迫和剷除階級區分的工人階級。在思想

上，有啓蒙運動及德國觀念論所提出來的「理性」觀念，以及馬克思主義所包含的批判性社會理論，分別在這兩個階段維繫住「超越」的可能性。但是到了20世紀，特別是在二次世界大戰之後，先進工業社會已經相當徹底地化解掉了社會內部這種否定性的變革力量。先進工業社會的成就之一，就是在內部達到了極高度的穩定和整合，結果這種社會在結構上、意識上，都不再得見反對、異端的力量存在。

先進工業社會這項史無前例的重大成就，馬庫色歸功於科技的驚人進步以及科技理性(technological rationality)的得勢和猖獗。科技深刻地改變了人類進行勞動的方式，也改變了勞動的組織以及人和勞動的關係。但是科技不僅止於是一套生產和消費的工具，同時還進一步成爲整個社會在組織和安排其政治、經濟、社會、文化等層面的生活時的決定性因素。「科技協助建立新的、更有效率的、更令人愉快的社會控制及社會凝聚的形式。」(p. xv)這種形式下的控制及凝聚，力量直透個人的意識、感性、欲望、需求、以及一般的行爲規範，把傳統上保留給自主個體的「私」的領域，也納入科技理性影響及操縱的範圍。「在當代，科技的控制和操縱，彷彿正是理性的具體顯現，對所有的社會群體及利益都有利——這種情形如此之甚，凡相違則顯得無理性，而一切反抗皆不可能。」(p. 9)科技及科技理性帶來的後果，用《單面人》正文開篇的第一句話來表達，就是「一種舒適的、平順的、合理的、民主的不自由，瀰漫在先進工業社會中；這正是科技進步的一個表徵。」(p. 1)

在科技理性的支配之下，原先在社會中代表「超越」傾向

的力量，如何逐一被圍堵化解，馬庫色在《單面人》一書中，分別就「單面的社會」和「單面的思想」，做了相當動人(雖然不盡嚴謹)的描述。在討論單面的社會時，馬庫色敘述工人階級如何被同化成爲社會的忠誠成員；階級支配和政治權力，如何被粉飾成行政管理的功能性運作；高級文化及藝術如何因爲商品化、平俗化而喪失了其原來的疏離、超越性格；即使是「性」這件對文明具有破壞力量的本能，也因爲放任的性關係、性訊號的氾濫、性之感性的商業化，而被馴服、利用，成爲文明及社會的消閒及去除挫折感的工具(馬庫色的性觀念，也引起許多誤解；其實，庸俗放蕩的性解放，正是他所批判的「壓迫性的反昇華」(repressive de-sublimation)的典型例子)。到了討論單面的思想時，馬庫色先追述西方古典哲學傳統中超越性的理性觀，然後指陳在當代科學及哲學中，科技理性如何把這種理性觀所蘊涵的否定思維(negative thinking)轉化成爲和現實相安無事、甚至爲現實服務的肯定思維(positive thinking)。

《單面人》是一本悲觀的書：它的分析所得到的結論告訴我們，社會生活中原本代表超越了這個社會的運作原則的各種契機，在先進工業社會中，都已經心滿意足地被納入體制。在這種單面的社會中，充斥著一種「幸福意識」(happy consciousness)：「相信實在的便是理性的，同時現存體制履行了它的許諾。」(pp. 79, 84)馬庫色當然要抗拒這種庸俗的幸福意識；他在《單面人》一書中未曾明言的一點希望，其實是建立在一種和幸福意識成對比的「憂煩意識」(unhappy consciousness)上。這種憂煩意識典出黑格爾的《精神現象學》，

指一種在對現狀的不滿和對超越的渴求中掙扎的靈魂。唯有這種憂煩意識，才意識到了「超越」的可欲而不可及，意識到了此世的有限和空幻，意識到了世界的割裂，意識到了「可能性的被擊潰，希望的無可實現，許諾的被背叛」(p. 61)。為什麼這樣一本悲觀而以「超越」這種陌生的、近乎宗教性的價值為基調的書，竟然會引發了一片燎原的政治怒焰？

說馬庫色的思想有宗教的面向，當然是無稽之談；把馬庫色具有明確歷史唯物主義傾向的思考完全化約到哲學層次上，更是對他的嚴重扭曲。他始終肯定生命(life-affirming)，否認任何在生命之外的救贖可能。早在1930年代，他就指出哲學已在不同的歷史條件之下轉化成了批判性的社會理論。在這方面，馬庫色不折不扣地站在馬克思的人文主義立場上。

不過，正如馬庫色本人也一再強調的，他的思想有很突出的浪漫主義及烏托邦傾向。浪漫主義提供了一套「整全的人」的理念，在這套理念的指導之下，馬庫色開始注意感性、本能、藝術、文化的領域，彌補了正統馬克思主義及一般社會理論的一大缺陷。在另一方面，浪漫主義的人觀，也促成了他對資本主義及工業文明的批判態度，讓這種批判得到更深更廣的文化及道德內容。至於他的烏托邦傾向，則表現在他對單面性的檢討，對潛能的重視，對高於現實原則的「另一套選擇」的肯定。

但是，浪漫主義是從什麼角度來對抗資本主義及工業文明的呢？

在近代歐洲，浪漫主義是一支源遠流長的有力思潮，從18

世紀末葉開始，它孕育了好幾股文化及政治上的運動及意識型態。它雖然敵視啓蒙運動的理性主義及工業文明的新秩序，但正由於這種敵視，它和19世紀末以及20世紀初好以實證科學自命的馬克思主義對資本主義的攻擊並無瓜葛。可是到了20世紀初期，一種被學者稱為「浪漫主義的反資本主義」(romantic anti-capitalism)²的心態，開始在中歐的知識分子圈中出現。一整代的傑出人物從這種心態出發，終於在1917年前後接受了馬克思主義。這批人物的出身以及走上馬克思主義的道路，使他們和傳統工人運動及社會主義的領導人物有別。這種獨特性，在這批人物發展出來的「西方馬克思主義」(Western Marxism)身上，起了決定性的影響。盧卡奇(Georg Lukacs, 1885-1971)、卜洛赫(Ernst Bloch, 1885-1977)，以及其他幾位法蘭克福學派的主要人物，都可以歸屬到這個浪漫主義的反資本主義的範疇中去。馬庫色是這個傳統中最一致、最堅定的一位代表。

原始的馬克思主義固然有著相當濃厚的浪漫主義傳承，但在基本上，它是一套旨在說明社會變遷的歷史性的理論。不論所謂早期的人文主義階段，在什麼程度上決定了後期馬克思理論的性格，馬克思很明確地把工業文明及資本主義放在其歷史的脈絡中來看。因此他所關心的，是這個制度運作的機制(mechanism)。他雖然也曾大力撻伐這套機制對人的處境及存在造成的惡劣影響，但他畢竟沒有用一套「文化批判」來取

2 見 Michael Lowy, *Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism* (London: NLB, 1979). 書裡指出，無論就社會基礎、或者就意識型態取向來說，馬克思的社會主義都與反資本主義的浪漫主義沒有瓜葛。

代「政治經濟學批判」。

但是「浪漫主義的反資本主義」則不然。這個傳統的出發點，並不是作為社會組織原則的資本主義，而是伴隨著資本主義而生的一系列文化現象。他們之所以要反資本主義，並不是因為資本主義制度下的剝削、階級支配等現象，而是因為資本主義帶來了機械式的、原子式的、商品式的生活型態及社會關係。在他們眼中，資本主義最大的罪惡，就是一切價值被化成了交換價值，一切人際關係被化成了契約關係，一切人性中的崇高嚮往被化成了功利性的考慮。他們之所以會轉向馬克思主義，除了因為「物化」、「異化」、「商品拜物教」等觀念正適合他們的理論需要之外，馬克思主義還許諾給他們一支和資本主義對立的真實社會力量——無產階級——以及一個和諧圓融的有機共同體——共產主義社會。

當然，「浪漫主義的反資本主義」和無產階級的調情，並沒有任何結果。但是它和資本主義在文化價值上的對立，卻深化了這一派人物和20世紀現實社會的疏離。這種疏離感，最後發展成一種所謂的「悲劇的世界觀」(tragic view of the world)：在資本主義無所不在的影響之下，整個客觀世界，包括社會的組織、制度，都已經無可挽回地變成工業文明這部大機器的零件。面對這個墮落敗壞、物化庸俗的世界，精神性的主體已經無法在此世找到安居之所，僅能以信仰的心情，孺慕彼岸世界的絕對價值。這正是黑格爾所描繪的「憂煩意識」的現代版。

不過，馬克思主義不僅早已宣稱要把真理從彼岸移回此岸，它甚至已經指出了社會革命這條道路，讓精神性的價值，

能夠蕩除世界的墮落，重新回復伊甸園的靜謐和諧。這是「浪漫主義的反資本主義」逃離「憂煩意識」的最佳途徑。

可是這類浪漫主義者和馬克思主義畢竟有一項重大的差異：浪漫主義者把資本主義(或工業文明)當成一種生命型態或價值的系統來看，由而對資本主義的批評和反抗固然得到了強烈的道德內容，但資本主義或工業文明這種再實際不過的制度與力量，也隨之被化約成了可以藉著生命型態或價值系統的衝突而匡正的罪惡。社會性、政治性、經濟性的矛盾，竟然都變成了兩種生命型態或兩套價值觀之間的倫理性的矛盾。這個矛盾兩造之間的對比，幾乎無法用政治、經濟或社會性的語彙來形容，而只能以道德性的、價值性的或理念性的字眼來描述。最後，這種反資本主義的取向，變成了生命情調的抉擇；它沒有資源發展出任何具體的社會分析與可行的政治綱領。這個難題，生動地反映在當時一系列關於聖潔的目的是否可以使暴力手段成為正當的討論中。

在這個情況之下，滿心企求從「悲劇的世界觀」得到解脫的浪漫主義者，除了以一種曖昧的「超越」做為寄託希望的支柱之外，又何堪面對工業文明帶來的這片鋼筋混凝土荒原？

說到這裡，我們應該已經可以看出，馬庫色以及整個1960年代西方的抗議運動，基本上繼承了這個「浪漫主義的反資本主義」的傳統。唯其如此，馬庫色對先進工業文明的批判為何能夠進入知識分子的心中，1960年代抗議運動為何能夠表現出強烈的道德意義，這股道德的怒焰為何註定要停留在聲音與憤

怒的階段，便不難索解了。儘管二十餘年來「幸福意識」的支配力量比1960年代更加擴大，我們卻反而可以更真實地感知「悲劇的世界觀」有其真理的成分：在現世的惡與超越的善之間的區別，似乎正維持住了我們不與現實同流的一線希望。

因此，當馬庫色根據這套悲劇的世界觀建構他的超越原則時，他其實是在向人性中的一個常數作訴求：人永遠不能完全接受這個有限、破碎、荒謬而庸俗的現世生活，而必須設定一種超越的絕對價值。人類生活中宗教、文化、藝術、道德等層面上的成就，完全繫於這個超越層面的鼓勵和召喚。在這個基礎上，馬庫色和《單面人》掌握住了1960年代青年的靈魂，對今天的我們亦不稍減其道德上的吸引力。

不過，靈魂的吶喊抵擋不住電視節目的宣傳，繽紛的花朵不會停止機器的運轉。1960年代的抗議運動以最大的道德熱情否定一切、希望一切，但一整個世代的熱情僵固成了停格的紀錄片。馬庫色本人的思想為否定性的思考留下了彌足珍貴的遺產，但他的批判精神只有道德上的典範作用，到今天已沒有任何真實的政治意義。1960年代已往，馬庫色業已去世，在1980年代的我們，要如何才能算是有尊嚴地面對一場夢的破滅呢？

歷史與傳記

——讀瑪麗安娜·韋伯的《韋伯傳》上冊*

美國社會學家密爾斯(C. Wright Mills, 1916-1962)在闡釋「社會學的想像力」(the sociological imagination)時，曾以屬於個人的生命經歷(biography)與整個社會的歷史過程(history)相對照，強調社會學的課題即在於取兩者併觀，互相闡發，因為「無論是一個個體的生命，或者一個社會的歷史，若未得一併了解，則兩者皆不可解。」

密爾斯這個說法，用意並不是要在結構論或意志論這種機械的二分法之間作折衷。個人的意志、判斷、選擇和行動誠然會在一定程度上影響到當事人生涯中的各種起伏、成敗、順逆和得失；但是同樣明顯地，個人的努力及遭遇，是在一個特定而不依己意移轉的歷史脈絡中進行，因此個人的生命史，也必然受制於歷史和社會所賦予的機會、條件和限制。密爾斯摒棄習見的決定論語言，代之以界限(limit)和可能性(possibility)的構思方式，於是個人所處的龐大而往往無名的社會脈絡，並不

*原發表於台北《當代》雜誌第4期，1986年8月。

因果式地直接操縱個人的命運，而是彷彿像一個有特定界限和力場的空間，個人在這種空間裡的「自主」活動，同時具有兩重意義：在積極方面來說，這類活動表現了人性相對於界限而言的各種可能性；在消極方面，則襯托出了人性的有限和負擔。這個觀點，或許馬克思說得更清楚：「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。」

從這個觀點來看，個別人物的生命經歷 (biography)，乃至於旨在為生命經歷做記錄的傳記 (biography)，是有超乎傳主一己生命的客觀意義的。終極言之，一個不平凡的生命，應該就是一個在某方面對人性的可能性做了獨特而深沈的詮釋的生命。所謂詮釋，意思是說當事人有意識地指認出了他所處的社會及歷史空間的特質，然後以隨俗從眾的幸福和安逸為代價，用自己的思想和生活，表現出人性在這樣的一個空間中有什麼樣的機會、受到什麼樣的限制、面對什麼樣的力量和挑戰、以及如何去處理和——最重要的——超越這些不斷企圖主宰、淹沒自己生命的外在力量。如果一個人的生命經歷在這個意義上有一定的成就 (這和他是不是「大人物」毫無關係)，這個生命便有自成一格的典範地位；而如果一本傳記能把傳主的生命這方面的特點生動地呈現出來，便是值得一讀的傳記。這種人物的這種傳記，對讀者有最大的啟發和感動作用，因為它為人性的可能性，留下了一次客觀的詮釋和見證。

馬克斯·韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 畢生的關懷所在，是

人在現代(modern)世界中的處境和命運。誠如張漢裕先生跋他1960年所譯的《基督新教的倫理與資本主義的精神》時所言，「韋伯在學問上最關切的，是西方現代文化與現代人的特性及其誕生的原因如何的問題。」在個人的人格及道德層面上，韋伯則「面對時代之宿命的肅殺面容」，追求一種不依賴幻覺、也不遁入虛無的生命實踐。易言之，韋伯的一生，同時以學術工作和個人生命去探索近代人性的處境和出路，恰好構成了我們上面所謂的一個不平凡的生命。瑪麗安娜·韋伯(Marianne Schnitger Weber, 1870-1954)為她的丈夫所作的這本傳記，讓我們有機會從一個相當獨特的觀察角度，對韋伯的一生有所了解。讀這本傳記，我們不僅得知韋伯生命史的諸般細節，也可以看到一個敏感而熱情的心智巨人，在近代世界中為人類尊嚴奮鬥的生動記錄。

李永熾先生這次翻譯出版的《韋伯傳》上冊¹，恰好是瑪麗安娜·韋伯原書的一半篇幅(20章中的前10章)，內容涵蓋了韋伯的家世、成長、求學、婚姻，以及一直到本世紀初旬為止的生活經歷和思想發展。雖然中文讀者能見到的只是韋伯的前半生，但這也是韋伯在心靈上及理知上掙扎搏鬥相當激烈的成長時期。他的家庭內部的氣氛和衝突，當時德國在政治及社會方面的局面，在在對他構成了困擾和負荷。透過這本傳記的上冊，

1 瑪麗安娜韋伯著，李永熾譯，《韋伯傳》(上)(台北：大人物出版社，1986)。德文原本見Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild* (1926/1950)。我祇讀到英譯本：Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, trans. by Harry Zohn (New York: John Wiley, 1975)。

讀者可以在相當程度上窺見這些問題是以何種面貌出現，對韋伯造成什麼樣的困擾，以及他面對這些問題時的一般態度。

終其一生，韋伯承受著一些幽闇的心靈壓力的折磨，因此，總有一些人想從心理的角度來解釋韋伯的思想特色和道德觀點。他和父母的關係以及晚年的外遇，遂變成臆測的焦點。在這方面最大膽的嘗試，當推米茨曼(Arthur Mitzman)的《鐵籠：韋伯的歷史詮釋》²。米茨曼甚至把注意力轉到韋伯的性生活上面，不僅斷言韋伯夫婦的婚姻中沒有性關係(p. 276)，並且認定韋伯晚年和他的第一個女學生愛爾賽·凡·李希特霍芬³ (Else von Richthofen, 1874-1973)的戀情，對韋伯的思想發生了決定性的影響。

這種研究角度的有限發現，誠然可以在某種程度上照顧到一個人思想及世界觀的複雜心理起源及流動方向，但它永遠無法掌握住思想及世界觀的豐富內容及重大義蘊。在《韋伯傳》裡，瑪麗安娜·韋伯避免用私人(甚至只是私人的潛意識)小世界中的風波，來詮釋韋伯面對歷史及社會問題時的嚴肅思考。這非但不必如某些批評者所言是為親者諱，反而適足以見出她在寫人敘事方法上的分寸和在歷史意識上的自抑謙遜。

2 Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Alfred A. Knopf, 1969).

3 這位特出的女性是韋伯的同事Edgar Jaffe的妻子，見《韋伯傳》，p. 253、p. 304。她的妹妹Frieda一度曾經是英國作家勞倫斯(D. H. Lawrence)的妻子。這對姊妹與韋伯兄弟，以及與當時一些激進前衛知識分子的複雜故事，見Martin Green, *The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love* (New York: Basic Books, 1974).

不過，《韋伯傳》確實讓我們對韋伯的人格特質有若干了解，而這些人格特質，顯然和他的家庭及時代有密切的關係。

許多人都曾注意到，在1897年到1902年之間，韋伯因精神崩潰而完全停止了他的工作和事業。一般認為，這段不幸的事件，和他與父親老馬克斯·韋伯(1836-1897)的緊張鬥爭有關。1897年6月，為了堅持讓母親單獨來兒子家中作客，韋伯和父親發生了嚴重的衝突，兒子命令父親離開他的家；7週之後，噩耗傳來，父親在海外因急病去世。在韋伯的眼中，父親是庸俗、自私的獨裁者，母親則是柔弱的基督教制欲精神的典型代表。在表面上看來，這場父子之間的決裂，是一次近代版的Orestes悲劇，兒子為了保護自己所認同的母親，竟然「弑殺」了控制、威脅母親的父親，結果自己也心碎崩潰。

不過也有人提議，如果我們做比較大膽的比附，韋伯和父親的關係，意義便不僅止於此。老韋伯是典型的德國反動時期的資產階級，名義上雖然繼承了早期自由主義的立憲理想和德國的統一事業，但隨著俾斯麥的政治操縱，外加他們對新興進步力量的恐懼，這類「不肖」(epigone)的自由主義者已經和現實妥協：他們縱容甚至支持俾斯麥的保守政策，又和封建的地主舊勢力結盟。在韋伯的心目中，父親一代對原則的背棄和政治上的無能，嚴重地危害到了德國在帝國主義時代的民族利益。這一代老人在俾斯麥的指揮下，以獨裁、偏狹、自私的方式，對國家的政治及社會生活施加嚴密的控制和支配。韋伯認為國家的強盛，需要有成熟的人民、成熟的政治家、成熟的支配階級。這種希望，在庸俗、昏聩、短視的保守力量壓制之下，

毫無實現的可能。在相當程度上，韋伯和父親的衝突，象徵著他對當時德國政治的憤懣和幻滅。

但是，正如瑪麗安娜在《韋伯傳》中一再強調的，父母分別代表的兩種人格類型之間的衝突，可能在韋伯的心靈中造成了最大的緊張。據瑪麗安娜的敘述，早在1870年代，韋伯的父母之間便出現了明顯的裂痕；母親在那時便已悲嘆：「他已不跟我同行。」(p.43)剛愎霸道的父親，內心的欲求「傾向於家庭內外安樂舒適的布爾喬亞生活的享樂和社交界的體面」(p.44)。和老韋伯庸俗的俗世化對比，母親有強烈的宗教情操、自我犧牲的精神、對社會中弱者的關懷，以及對超越世界的嚮往。在《韋伯傳》中，瑪麗安娜兩度(p.69, p.95)告訴我們，韋伯很早就意識到他必須在父母分別代表的人格與價值之間做一抉擇。

可惜的是，我們很難明確地說出這種抉擇是以什麼面貌在韋伯的生命中進行的。米茨曼曾不甚一致地斷言：「在韋伯眼裡，父親的特色——在家庭中權威式的專制、在公事上官僚式的屈從——以及母親在家傳宗教心態中被他視為資本主義精神的那一面——制欲式的強迫性勞動慾望，正好象徵著那聯合起來將社會理性化，毀滅了個人自主的力量。」(米茨曼前引書，p.179)我們很難評估米茨曼這個揣測的是與非。不過米茨曼觸及理性化及個人自主的問題，倒值得我們借來做為進一步揣測的線索。

1902到1903年之間，韋伯的健康逐漸恢復。此後十餘年之久，他的工作的焦點，集中在社會科學方法論及宗教的「經濟倫理」兩個主題上。如我們所知，在方法論的領域裡，韋伯所

關心的是意義與人類行動、價值與理性認知之間的複雜關係；而在宗教社會學中，他的問題直接牽涉到各個文明的理性化過程中價值的運作和命運。價值與意義的問題，為何對他具有如此的吸引力？在《韋伯傳》中，瑪麗安娜為什麼強調方法論中的價值問題「……與〔韋伯〕精神人格的核心直接連在一起」(p.346)，而《基督新教的倫理與資本主義的精神》則「……與他人格最深密的根有關，即使無法明確說出來，總之也烙下了他人格的痕跡。」(p.367)韋伯人格的「核心」或「根」究竟是什麼？

如果我們試圖在《韋伯傳》中為這個問題尋找答案，我們會發現，韋伯父母所提供的人格類型，幾乎都被韋伯拒絕了。在《韋伯傳》中，瑪麗安娜曾提及兩種可能的人格型式：

……無藥可救的利己主義者，本質上無道德可言的享樂主義者，藉著自己比別人高明的智力，取得強迫他人為自己的目的服務的權利；……〔或者〕老早就在精神上停止活動，滿足於一個安適的位置——比如說在小鎮上擔任法官。(pp.95-6，據英譯本p.85更動)

或許這段描述最近於韋伯父親的性格。至於在母親方面，韋伯承認母親心性的高貴和理想的高超，但他清楚知道一點：母親正是一位以信念逃避責任的弱者；母親以為對丈夫的依賴和順從乃是神定的義務，卻因此給自己帶來莫大的痛苦，也造成長子和父親的對立。(pp.156-7)無論是父親或母親的人格類

型，都和1903年之後韋伯逐漸在理知上和道德上形成的價值觀點相衝突。這一點，驗證了彌爾區別「私人困擾」(trouble)和「公共問題」(issue)是有見地的。

韋伯的成熟價值觀點，要到一次世界大戰之中及之後才獲得比較完整的表現，但在他的成長時期，我們已經可以窺見他在道德方面的氣質(moral temperament)。在《韋伯傳》的上冊中，這種氣質可能在關於韋伯對錢寧(W. E. Channing, 1780-1842)的態度上看得很清楚。

據瑪麗安娜的敘述，錢寧的思想是一種以此世的制欲追求彼岸絕對價值的道德理想主義。錢寧的制欲精神，和康德的道德自主概念十分接近：最高的價值，至高之善，是一種精神上的(geistige)自由，這種自由的本質，在於抗拒一切感性、物質、命運、恐懼、習慣、權威，用心守護一己靈魂的自由與獨立，由對神的希望和信仰中導出義務，而後為了履行這義務，產生了行動和承受苦難的力量。錢寧這種對自由的了解，「從內在撼動青年韋伯」。據瑪麗安娜說，「馬克斯·韋伯不論對這教義採取什麼立場，精神和道德的自由，由『當為』(Soll)而來的人格自我決定，終其一生，都是他的原則。」(p.99)

但是錢寧對於彼岸絕對價值的排他性信仰，卻和韋伯的道德氣質相衝突。從這種信仰中，錢寧引引伸出一套絕對性的倫理準則，排斥甚至取代一切屬於此世的法則和規範。因此他不僅認為基督教的泛愛倫理和國家及人間的社會秩序相牴觸，並且還進一步要求人們在社會中按照福音的絕對倫理行事。在年輕韋伯的眼中，這種要求正好會暴露神的秩序與人的秩序之間

的鴻溝。如瑪麗安娜所言，在當時韋伯尚不知道各種價值之間必然的扞格，但他後來思想中的「價值的多元論」，在此時已見端倪。當時韋伯只是認為，基督教意義下個人靈魂的完美成全，和超乎個體靈魂的現世文化的實現，同樣是不容置疑的「律則」(p.100)。他不相信錢寧能把這些分別位在彼岸和此岸的價值，調和成一個完整一致的體系。

從韋伯對錢寧的態度，我們看到他的道德氣質的兩個重點：「他從未喪失他對於博愛之福音的深邃崇敬，並接受這種福音在個人生活中的各種要求。不過，他同時也接受屬於此世的價值：一種不容撼動的尊嚴感，一種主動的英雄倫理，對於豐富了現世生命的超個人文化價值的服務。對他而言，福音書的神絕對不能對靈魂有排他的獨佔控制。上帝只能與其他的「神」——特別是祖國及學術真理的要求——共享人的靈魂。」(p.101，據英譯重譯)

在此，我們應該特別注意瑪麗安娜·韋伯這段話中「此世的價值」一詞。韋伯始終堅持一個基本的觀點：人受制於此世的法則，因此人的一切活動和成就，人對於「眼下的要求」的滿足，也必然是在此世中進行的，必然是在這些法則的範圍以內完成的。但是「此世」有一個最重要的特色：倫理上的非理性(the ethical irrationality of the world)。一方面，這個世界無法給任何價值提供客觀的基礎，也無從在各種價值之間排出高下先後的客觀秩序；另一方面，實現此世的價值的手段，必然從屬於現世的規律，而這些規律或者不具有道德的意義，或則甚至是違反道德的。易言之，此世的價值性的活動，既要求當事

人依自主的信念選擇、設定自己的目標，更必須借助和這類目標沒有道德上的關聯的手段。從這種選擇方面的自主，和手段在道德上的曖昧地位，韋伯導出了他的「責任倫理」原則。

韋伯對現世性價值難局的這套論斷，構成了他的道德氣質的特色。他的基本觀點，來自他對近代世界理性化趨勢的掌握，沉痛地表現了這個理性化趨勢對人的道德處境所形成的壓力和考驗。人必須在一個不知有神、也不見先知的世界中自行尋覓、堅持自己的價值和信念；人不能有幻覺，對世界的道德地位不能有童駭的樂觀，更不能期待任何此世或他世的力量或秩序，來保證自己行動的後果在道德上的地位。一個人如果不能認定一個終極價值並對之獻身，則他只能對世界的現狀認同，隨著這個在倫理上無理性的世界的法則運作、漂盪；這樣的人沒有「個體人格」，因為「……人格的本質，在於個人和某些終極價值及生命意義的內在關係的堅定不渝……」。在另一方面，一個人如果不能冷峻平實地面對世界的現實，則他所有的只是和現實無關的信仰以及亢奮激發的盲動；現實的邏輯會調侃他的熱情，擊潰他的信念，扭曲他的理想，把他的努力化為空幻；這樣的人，其實是無能與現實相掙的弱者，他無法承受「我們時代的這種命運」。

在一個虛無的世界中重建文化的意義，不憚用魔鬼的力量來完成人間的事業——這是韋伯的道德氣質的一個綜述。韋伯相信上帝的死亡、諸神的隱退，以及世界的理性化誠然使人有失怙之苦，但這也是人類趨於成熟的機會。近代世界剝奪了人的一切外在依靠，由而人類終於能夠在獨立中享受自由，在自

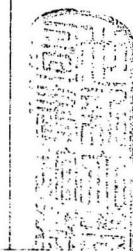
由中負起責任。韋伯畢生追求這種成熟的自由和責任；在近代社會中，這種成熟要以多大的情感上的痛苦和堅忍自持為代價，他用一生的體驗和學術工作做下了見證。

最後，讓我們對《韋伯傳》上冊的中譯表示感激，也提供一點批評性的意見。在台灣介紹韋伯，居首功的當然是張漢裕先生；早在1960年，張先生即將《基督新教的倫理與資本主義的精神》譯成中文出版，讓國內讀者能透過這本名著，窺見韋伯的學術成就中很重要的一環。其次，李永熾先生在1970年將日本學者金子榮一的《韋伯的比較社會學》譯成中文，十餘年間，這是中文世界唯一一本(到目前為止也是僅有的兩本中較好的一本)⁴對韋伯作全面介紹的著作，對國內一代又一代的讀者，提供了莫大的幫助。今天，李先生又譯出了這本《韋伯傳》上冊。國內對韋伯有興趣的人，都應該感謝李先生的深心和辛勞。

李先生的譯筆相當忠實流暢，偶然會有難解的句法，或是不易看出上下連貫的段落，讀者只要用心推敲，大致上都可以讀出原著的意思。但有些地方，譯文的意思或者很難掌握，或者和原文相異，就很顯然是譯者的責任了。這種問題大體上可分為三類。

首先，我們因求全而相責於李先生(及一切譯者)者，是李

4 2000年補註：這句話在今天當然完全不能成立了。不過我願意保留它，做為歷史的記錄。李永熾先生原擬繼續譯出《韋伯傳》下冊，據說由於外因使然，已經放棄此念。本文對上冊譯文的意見之所以保留，是因為這些意見似乎還有參考的效用。



先生應該勤查參考資料、勤加譯註。像《韋伯傳》這樣的書，預設的是一套非常特定的時空文化背景，今天台灣的讀者讀起來，一定非常陌生。因此格外需要譯者儘量以譯註解說書中涉及的人物、事件、典故、名詞。李先生替大多數人物附加了註解，但事件、典故、名詞就幾乎沒有解釋。什麼是「文化鬥爭」或「文化戰爭」(p.128)？「中央黨」或「中間政黨」(p.129)是怎麼一回事(或兩回事)？什麼叫做「幸福主義」(p.239, p.337)？「各個時代的要求」(p.101)、「現在要求」(p.118)、「日日之要求」(p.349)豈不都是韋伯常常引用的歌德同一句話的不同(而錯誤)的譯法嗎？其實，《韋伯傳》英譯本在這方面已做得不錯，李先生不妨把英譯註釋直接譯出，相信可以方便讀者不少。

其次，在有些段落中，李先生的譯法(或日譯本)沒有把其原意充分地表達出來。舉個例子來說，韋伯給弟弟Alfred的信中有一段話，李先生的譯文如下：

……但是有些人尚未到這地步便去評估我們的認知手段——從絕對的見地觀之——最不足道的價值及其脆弱性，而有所領悟，他們即使知道在理論上犯錯的可能性，也絕不會想放棄對認知本身的努力。這裡所說的理論是指和那些決不從屬於我們經驗的現實事象相關的理論。一旦真正凝視這類思考，就會去探究其中是不是有某種程度的自我欺騙，或者去探查其中是不是也有悲觀論所具有的魅力……(p.115)

這段話誠然不好解，但根據英譯本，其意思卻也清楚：

但是，任何人只要對我們的認知工具所具有的(如果我們從絕對的觀點來看)最起碼的價值和弱點略有了解，並且把這些限制記在心上，他就絕對不會因為涉及人類經驗以外事物的理論有犯錯的可能性，而想放棄對知識本身的追求。我非常想對〔你所表達的〕這類想法仔細研究一下，看看它是不是含有某種程度的自欺，是不是還牽涉到了悲觀心態所具有的吸引力……。(p.104)

最後，李先生的譯文也有與英譯本相扞格之處，例如：

不能忍受這種認知的人就不能向學術提出問題。學術(或科學)若不始終忠於自己，就不能給他任何答案。他只好去問先知或救世主；只好相信自己，跟隨自己。(p.357)

按照英譯本，這段話卻是在說：

凡是無能承受這項透見的人，也不應該向學術求助，因為只要學術忠於自己，它便不會給這類人任何答案。讓這種人去請教先知或救世主，讓他相信和跟隨先知或救世主。(p.325)

我們熱切地希望李永熾先生繼續把《韋伯傳》的下冊譯出來，也相信李先生會不憚辛勞地精益求精。畢竟，像《韋伯傳》這麼重要、這麼感人的傳記著作，是值得譯者的奉獻和讀者的仔細研讀的。

韋伯與盧卡奇

——消散在時代風暴中的友誼*

據說韋伯在他生命的最後一個時期，曾經講過這樣一段話：

一位當代的學者——特別是當代的哲學家——的誠實，可以從他對尼采和馬克思的態度來衡量。誰若是不承認不靠這兩個人的工作便無法進行自己工作中最重要的部分，誰就是在詐騙自己，也在詐騙別人。在很大的程度上，我們的理知世界是由馬克思和尼采所塑造的。

在學術和思想方面，韋伯發展出了一套足以和馬克思分庭抗禮的社會研究傳統；在政治方面，韋伯對社會主義的懷疑和敵意，也使他與馬克思分處於對立的兩極。但是這兩位思想家之間的

* 原發表在台北《當代》雜誌第七期，1986年11月。

對比甚至對立，往往顯示了他們之間關係的緊密與深邃：兩個人的研究主題以及研究動機是相似的——近代西方社會的特質，以及個人在其中的命運。或許正是因為兩個人在關懷以及成就上的相類，一些學者要稱韋伯為「資產階級的馬克思」。

韋伯(1864-1920)和馬克思(1818-1883)及恩格斯(1820-1895)不會有過任何直接的交往，也不常直接討論他們的著作。不過，韋伯和馬、恩身後馬克思思想傳統的發展，卻有一段淵源。韋伯生命的最後20年，正好也是馬克思主義一個重要的轉型期。當時所謂的馬克思主義，主要分為兩個型態：一方面，是以伯恩斯坦(1850-1932)的修正主義及考茨基(1854-1938)的正統派為代表的第二國際；另一方面則是以俄國的列寧(1870-1924)及德國的盧森堡(1871-1919)為代表的布爾什維克。到了1920年代，後人所謂的「西方馬克思主義」開始成形、發展，終於構成20世紀歐洲思想的主流之一。韋伯自然無法見到這項新生事物。但是說來有意思，「西方馬克思主義」的主要人物之一、匈牙利籍的盧卡奇(1885-1971)，在韋伯去世前的8年之間，和韋伯有私交上及思想上的親密關係。從1912年到1917年，盧卡奇遊學海德堡，一方面發展自己的思想，一方面和以韋伯為首的一群知識分子往來。在這個時期，韋伯正處於他的思考生涯最波濤壯闊的一個階段，全力經營他對近代西方文化的分析和批判。韋伯和比他小21歲的盧卡奇之間互相影響的方式和程度究竟如何，在後人到目前為止的研究中，似乎尚未得到系統而具體的結論。從一些零星的資料來看，他們彼此對對方似乎都造成了相當程度的衝擊。

1912年初，年方27歲但已在匈牙利薄有文名的盧卡奇，和他的朋友卜洛赫抵達海德堡。在此之前，他曾在柏林受教於另一位社會思想家齊默爾(George Simmel, 1858-1918)。齊默爾的「文化之悲劇」的概念，已經啟發了盧卡奇日後「物化」理論的基調。當時的海德堡，既是新康德學派文化哲學的重心，又有韋伯、托洛爾區(Ernst Troeltsch, 1865-1923)等社會理論的大師坐鎮。有證據顯示，盧卡奇赴海德堡的動機之一，就是要接近韋伯。

在韋伯的妻子瑪麗安娜所撰《韋伯傳》中，有如下的記述：

在完全另一極的世界觀，韋伯夫婦也結識了一些在當時甫露頭角的東歐哲學家，特別是匈牙利人蓋歐格·盧卡奇；韋伯夫婦和他建立了親密的友誼。當時他正在發展一套美學，旨在構成來日一套體系的一個部分，同時也期望藉此獲得學院的職位。韋伯對這項研究發生了莫大的興趣。……盧卡奇深邃而優美的文章〈精神的貧匱〉¹也給韋伯留下了深刻的印象；〔在這篇文章的論點中，〕愛之帶來救贖的創造性力量，獲得了突破倫理規範的權利。對於超越神遣來的新使者一種

¹ 〈精神的貧匱〉是盧卡奇青年時期的一篇小文章，寫於他的另嫁女友自殺之後。題目所謂的「精神的貧匱」，典出耶穌山上訓辭，漢譯有做「虛心」、「神貧」者；見新約瑪太福音第五章（「虛心的人有福了……」）。「精神的貧匱」當然是極為笨拙的中文譯法，不過流行的聖經譯法似乎也難違意。這篇文章，堪稱盧卡奇的思想成形過程裏最關鍵的一篇記錄。

末世論的期待，鼓盪著這些哲學家；他們認為以博愛為根據的一套社會主義制度，構成了救贖的基礎。在盧卡奇看來，此世文化的華麗輝煌，特別是其美感的一面，代表著反基督、一種針對上帝之力量的屬於「魔性」的對抗。不過這個領域已注定要有充分的發展，因為個人在此岸世界和超越界之間的抉擇，是無法推卸逃避的。上帝和魔鬼之間的最後鬥爭尚未來到，〔其結局〕端視人類的選擇。終極的目標，是從這個世界解脫出來得救，而不是如蓋歐克(Stefan George, 1868-1933)及他那派人所認為的，在這個世界之內獲得成全。

盧卡奇的思考力量，顯然給韋伯留下了深刻的印象。杭尼格斯漢(Paul Honigsheim)當時在海德堡與韋伯和盧卡奇有密切的往來；在他的回憶中，盧卡奇是「真正對韋伯的思想發揮過影響力的人」。杭尼格斯漢強調韋伯和盧卡奇相互推崇，也互相影響；他們討論美學，辯論馬克思主義以及知識論的問題。他們的價值觀點雖然往往背道而馳，但韋伯有一次對杭尼格斯漢說：「我每次和盧卡奇談過話之後，都要思索好幾天。」再據瑪麗安娜的記載，當時每個週日下午在韋伯家的聚會中，大多數的參與者都被韋伯所吸引或壓倒，只有極少數的人有能力發表自己的觀點，成為獨立的興趣焦點，而盧卡奇是其中之一。

韋伯和盧卡奇彼此之間思想上的影響，在做仔細的比較分析之前，只能浮泛地揣測一二。我們有理由相信，韋伯關於近代世界理性化趨勢的說法，必定影響過盧卡奇，因為韋伯在這個主題

上澎湃而細緻的工作，可以說是把齊默爾關於近代文化之問題的哲學性討論，放在比較歷史和社會學的紮實基礎上，進行更廣泛更深入的建構。盧卡奇從1910年代初期開始的思想轉變，到他最後接受馬克思主義，清楚地表現了韋伯在這方面的影響。

至於盧卡奇對韋伯的刺激，據密茨曼(Arthur Mitzman)的推測，大致可以分成三個方面。第一、形式美學作為一個問題，開始進入他的視野。我們當記得韋伯在〈學術作為一種志業〉裏所提的問題：「藝術作品存在——它如何成為可能」；這個問題乃是盧卡奇對韋伯的啟發。第二、斯拉夫文化對韋伯的價值觀點，構成了一套以「反現代」為重點的挑戰；這涉及了托爾斯泰、杜斯妥也夫斯基、神秘主義、恐怖主義。第三、對於愛慾現象，韋伯開始從他私人的角度、也從社會學的角度產生了興趣與關切。除了這三方面之外，我們似乎還可以指出，盧卡奇關於行動倫理的討論，格外受到韋伯的重視。上面我們提到過盧卡奇寫於1911或1912年的〈精神的貧匱〉一文；1914年春天，韋伯從義大利寫信給妻子時，提到一位甫自獄中獲釋的無政府主義友人：

……他無法停止思考「善」的意義。善的行動產生的結果竟然常常是非理性的，「善」的行為竟有不好的後果；這類事實使他懷疑人應該選擇善行，也就是說他是根據結果，而不是根據行動本身的價值，來評估道德行動。目前，他尚沒有看出來這中間有一個謬誤。我要設法替他弄一本《卡拉馬助夫兄弟們》，以後再找一份盧卡奇

關於精神之貧匱的對話給他看；這篇對話便處理到了這個問題……。

讀者若略知韋伯晚年對行動倫理的看法，當可以從此猜想盧卡奇透過這篇文章對韋伯造成的衝擊，以及韋伯對這個問題思考過程的複雜與曖昧。

1917年秋天，盧卡奇離開海德堡，返回布達佩斯。行前，他將一箱信件、筆記、手稿寄存在海德堡一家銀行的保險庫中。這批文稿在1970年代初被發現，經人編輯整理之後，陸續在匈牙利及德國成書問世。其中有一部分信件和早先在他處覺得的一些信函，在1986年譯成英文出版，題為《盧卡奇書信選》²。這本選集收錄160封信，其中包括了韋伯寫給盧卡奇的14封、和盧卡奇寫給韋伯的3封信。如果讀者的目的是要了解韋伯和盧卡奇之間思想上的關聯，這些信件並沒有太大的價值，因為大多數信件或者只涉及生活中的瑣事(7封)，或者討論如何為盧卡奇在海德堡大學取得任教資格(Habilitation)(6封)。從這些信件來看，韋伯對盧卡奇的教職問題非常關心，也出了不少力氣；他對盧卡奇的欣賞和支持超乎尋常，兩人之間的交誼也非常親密。不過，比較有意思的，是韋伯去世前三個月(1920年3月)，從慕尼黑寫給在維也納亡命的盧卡奇的一封信。我們先把這封

2 Georg Lukacs, *Selected Correspondence, 1902-1920* (New York: Columbia University Press, 1986).

信譯錄如下，再交代這封信在一個動亂的年代兩個人生命中的背景：

親愛的朋友：

我很高興終於從一個可信的來源知道你的狀況……。在此之前，我所得到的唯一消息，是你親愛的父親來的一封信非常急切的信；關於詳情我一無所知，除了你還是完全陷在政治裡，或者至少還陷在政治的後果裡。

最尊敬的朋友：當然我們的政治意見完全相左。(我絕對地相信，這些實驗只能有並且將會有的結果，是使社會主義在未來一百年之間名譽掃地。)此外，容我直言，不管對這個問題的回答是什麼，對另外一個問題——你的「志業」便在此嗎？還是怎麼回事？——顯然你有不同的答案。當然，唯有你才有權利去做決定。不過，只要我想到近來(1918年以來)的政治事件，在毫無疑問非常有價值的人才這方面帶給我們的損失(不論他們選擇的「方向」，比如熊彼德)³，這回是你，而既看不出這一切何時才結束，同時在我之見也不會成就任何結果(畢竟，我們不是都受制於外來的力量嗎?)，我便無法不對這種無意義的命運感到悲憤。……在慕尼黑市這裡，我給你弄到居留的許可是極端不可能的；我根本不

3 經濟學家J. A. Schumpeter (1883-1950)。按熊彼德在1919年離開教職，擔任奧地利新共和政府財政部長。

知道有行得通的辦法。不論你的計劃是什麼，你應該離開維也納那種一切都在原地繞圈子的氣氛。義大利或者德國如何？——因為我看巴黎在這時候絕無可能。至於德國，護照是主要的困難，我看不出我在這裡能幫什麼忙。在此地，你所能期望的，最多是14天的居留許可——即便是這一點，我也以為在目前是幻想。不過，還是讓我知道我能幫你做甚麼。（在最近的公開呼籲上我沒有簽名，因為早先我已為你寫信給布達佩斯的司法部，信中說過我不會另外參與任何公開的行動。）這個局面應該想個辦法結束，你應該回到你給自己定下、也是你的才智給你定下的工作上，特別是處於在未來幾十年間一切都將是反動的這個時代……。

我們知道，早在1914年，韋伯和盧卡奇便因為對第一次世界大戰的態度相左，而有了政治上的歧見。1918年開始，相對於德國及匈牙利兩國國內情勢的發展，兩個人所走的道路愈發背道而行。在韋伯這方面，基於對於戰後德國前途的展望，以及對社會主義的反對，他對德國左派的革命活動提出愈來愈激烈的批評。1918年冬天，左派在慕尼黑成立蘇維埃政府；韋伯在1919年一月發表〈政治作為一種志業〉這篇演講，在慕尼黑當地嚴厲批判左派人士的浪漫與不負責任。

至於盧卡奇，在經過相當的躊躇之後，1918年12月參加了甫於一個月前成立的匈牙利共產黨。次年3月，共產黨與社會民主黨宣布成立匈牙利蘇維埃共和國，教育及文化部長一職即由

盧卡奇擔任。到了7月，短命的革命失敗，盧卡奇躲入地下，潛伏到9月始逃亡到維也納。匈牙利新政府經過缺席審判判他死刑，要求奧地利政府引渡他回國。幸虧靠包括湯瑪斯·曼在內的一批文化界知名人士的公開呼籲（韋伯不肯簽名），奧國政府拒絕了引渡要求。盧卡奇在維也納繼續參與匈共的政治活動，並於1923年出版了「西方馬克思主義」的開山經典《歷史與階級意識》。直到1929年，他才被迫逃亡到莫斯科。當韋伯在慕尼黑發表〈政治作為一種志業〉的演講時，盧卡奇也不約而同地發表了一篇題為〈策略與倫理〉的小文章。這是他公開支持布爾什維克暴力革命路線的第一篇文章，從倫理的角度，為革命暴力行動辯護。和韋伯對德國左派的抨擊相對，他的論點正是要用一種浪漫的、救贖性的歷史哲學信念，重新詮釋所謂革命者的「責任」——一種不惜犧牲自己靈魂的純潔，採取恐怖暴力的手段，以實現理想目標的「責任」倫理。

韋伯信中所說的「實驗」，便是指在慕尼黑的德國革命及在布達佩斯的匈牙利革命。韋伯的最後一封信，對盧卡奇顯然沒有發生什麼作用。一場深厚的友誼，在時代的風暴中終於被迫無聲地消散。

此後50年間，盧卡奇在國際共產主義運動中經歷無數的風浪。透過許多著作，他逐漸變成20世紀最重要的馬克思主義哲學家和文學理論家；但他也被批判、被迫做過好幾次自我批判、逃亡，甚至一度被開除黨籍。53年後，在一次接受訪問時，他會有這樣的對答：

問：當時，你是韋伯的朋友，你現在如何看他？他的同事宋巴特(W. Sombart, 1863-1941)最後變成納粹，若是韋伯活著，你想他會不會和納粹妥協？

答：不會，絕對不會。你必須了解，韋伯是一個絕對誠實的人。例如，他對德國皇帝極為鄙視，曾在私下對我們說，德國的大不幸，就是〔德國的〕霍亨索倫王室和〔英國的〕斯徒亞特王室及〔法國的〕波朋王室不一樣，沒有人被砍頭。你可以想像，在1912年說這種話，不會是普通的德國教授。韋伯和宋巴特很不一樣——比方說他從未對反猶太主義讓步。讓我告訴你一個很足以表現他的故事。某德國大學有一個教授職位出缺，請他推薦人選。回信中，韋伯列了三個名字，按照優秀的程度排列。然後他寫道：這三個人每一個都是絕對合適的人選——他們都非常優秀；但是你們不會選他們中間的任何一位，因為他們都是猶太人。所以我再附上三個名字，這三個人每一位都比不上前面那三個，不過你們一定會選用這三位中間的一位，因為這三個都不是猶太人。不過即使如此，你必須記住，韋伯是一個堅定的帝國主義者，他的自由主義，牽涉到的只是他相信必須要有一個有效率的帝國主義，而唯有自由主義能保證這種效率。他堅決反對〔俄國1917年的〕十月革命和〔德國1918年的〕十一月革命。他是一位不凡的學者，又非常反動。晚

期的謝林和叔本華所開啓的非理性主義，他是最重要的代表之一。

問：你皈依十月革命，他有什麼反應？

答：據說他說過，盧卡奇的這種轉變必定是信念和觀念上的深遠改變，而托勒⁴的同樣轉變，只是情緒上的混亂。不過從那時以後，我和他就沒有關係了。

在幾乎同一時期的另一次訪問中，盧卡奇又被問到同樣的問題：

問：在你後來對齊默爾和韋伯的意見裡……你對他們兩個人都不含糊地加以譴責。

答：不過在道德方面，我始終很肯定韋伯……。⁵

顯然，政治行動的道德與個人人格意義下的道德，是有相當距離的；即使是這一對傑出友人之間的道德共識與相惜，也無法填補這個距離。當年，韋伯和盧卡奇必定曾在海德堡的靜謐氣氛中多次辯論過這個有趣的題目。但是，時代的風暴捲襲

4 托勒(E. Toller, 1893-1939)是左派的無政府主義者、也是多才多藝的劇作家、評論家。他與韋伯相當親近；當他先後因為鼓動罷工、以及參與1919年的革命被捕受審時，韋伯兩度出庭為他作證。在韋伯心目中，托勒是「心志倫理」的典型代表人物。納粹當政後，托勒流亡國外，最後在紐約自殺。

5 兩段訪問分別見Georg Lukacs, *Record of a Life: An Autobiographical Sketch* (London: Verso Editions, 1983), pp. 175-6, p. 38.

而來時，他們竟要用親身的經驗來驗證這中間的道理，大概也不是當事人始料所能及的吧！

水晶般的精神 ——喬治·威爾與西班牙內戰*

你的名字和你的事跡
在你的骨骸乾枯前已被遺忘，
你被謊言屠殺
那謊言已埋在更大的謊言之下；

但我在你臉上所看見的
沒有力量可以自我心中奪走；
沒有炸彈的爆炸
能震碎你那水晶般的精神。

——喬治奧·威爾(1943)

1936年7月18日凌晨，佛朗哥將軍率領軍隊發動政變，企圖推翻合法的共和政府，恢復王室、教會及舊封建勢力的統治。

*原發表在台北《當代》雜誌第12期，1987年4月。

共和政府措手不及，只有工會所組織的民兵團，對佛朗哥的法西斯武力展開激烈的抵抗，延續兩年半的西班牙內戰就此爆發。

就戰事本身的規模和影響而言，這場內戰自然不能和先後兩次世界大戰相提併論。不過，在意識型態的層次上，西班牙內戰是20世紀左右兩個陣營在歐洲最慘烈的一場鬥爭。介入這場內戰的力量，包括了已在德國及義大利取得政權的法西斯主義，正在世界經濟大蕭條中掙扎的資產階級與社會主義政黨，在斯大林支配下的共產國際，以及必須同時抵抗法西斯和斯大林的左派反對派。這些力量之間奇特的勾結和敵對關係，決定了西班牙內戰的發展途徑與結局。西班牙內戰雖然基本上屬於西班牙歷史，雖然內戰直接、間接殺死的60萬人是西班牙人民，但是所反映的衝突與鬥爭，卻具有強烈的國際性格和意識型態的色彩。

在西班牙內戰中有大批外國知識分子介入，適足以表現內戰的這種背景和性格。許多文人、藝術家或者志願遠赴西班牙參戰，或者在本國以文字與作品表達自己對內戰雙方的立場，名單開列出來堪稱琳琅滿目。這個現象，構成了西班牙內戰一個突出的特色，竟致有人稱之為「詩人的戰爭」。當然，意識型態的政治，難免對介入的知識分子施加最嚴厲的考驗，西班牙內戰也不例外。它摧毀的固然是西班牙工人階級的肉體，敗壞的卻往往是歐洲知識分子的靈魂。只有少數人渡過這場考驗，冶煉出「水晶般的精神」(the crystal spirit)。這中間以喬治奧·威爾(George Orwell, 本名Eric Arthur Blair, 1903-1950)最突出；他的經驗，頗值得我們玩味。

要了解奧威爾的西班牙經驗，我們需要先略述當時歐洲左派知識分子的處境。

1930年代的知識分子，面臨的處境相當艱難。他們眼前的最大威脅，是日益壯大猖獗的納粹及法西斯勢力。但是他們能站在什麼立場上反抗法西斯呢？第一次世界大戰的餘悸猶在；這場戰爭的帝國主義爭霸性格，讓人無法再度以護衛傳統西歐政治體制為名作戰。世界性的經濟恐慌，嚴重的失業率，顯示資本主義已瀕臨危難，因此傳統的經濟體制與社會體制，也同樣無法作為足以和法西斯抗衡的另一條路。保守派、自由派、社會民主派，若非附從法西斯的邪焰，就是對滔天的亂局一籌莫展。在這種情況下，許多知識分子轉而把希望寄托在蘇聯。畢竟，只有蘇共一貫地指斥第一次世界大戰為帝國主義戰爭，只有蘇聯正受到資本主義列強及法西斯勢力的圍堵和威脅，也只有蘇聯的新生制度，象徵著歐洲社會的一條出路。許多歐洲知識分子變成了蘇聯的「同路人」，1930年代也就變成了「粉紅色的年代」。

在事實上，當時的蘇聯，已經喪失了老布爾什維克的國際主義與革命要求。在蘇聯境內，斯大林獨攬權力，建立中央集權的官僚體系行恐怖統治，積極剷除左翼和右翼的反對力量。在歐洲，隨著德國、匈牙利、義大利、英國工人階級運動一連串的挫敗，以及納粹的威脅，國際共產主義已從國際革命的先鋒，淪為維護蘇聯一國利益的工具。驚弓之鳥般的斯大林，非但不敢再在資本主義國家鼓動革命，反而以「一國社會主義」、

「保衛社會主義祖國」為口實，積極和西方資產階級結盟，向英法等國求歡，目的只是要照顧蘇聯一國一黨的安全和利益。不過，這個政策並沒有贏得資本主義國家反法西斯的決心，也沒有遏制納粹勢力的擴張。它只是犧牲了歐洲工人階級的利益，癱瘓了他們的鬥志和組織力量。

在莫斯科的操縱之下，共產國際在1935年的第七次大會中，決議採取「人民陣線」(popular front)，作為反抗法西斯的鬥爭策略。所謂「人民陣線」，就是放棄工人階級社會革命的激進路線，改為和資產階級及社會民主黨共同採取階級合作的戰略。緣於蘇聯的革命聲望以及反抗法西斯的客觀需要，開始時，人民陣線確實為民主派與激進派提供了團結的機會。但是很快地，人民陣線的內部矛盾開始爆發：在經濟、社會與政治各方面，資產階級和工人群眾有著本質上不同的要求。西班牙的革命局面裡，這種矛盾愈演愈烈，終於發展成左派陣營內部的鬥爭。在斯大林的導引之下，鬥爭進一步變成了蘇聯國內政爭在國際上的延續，鬥爭手段也無所不用其極。任何人，只要對斯大林的恐怖統治表示批評，對蘇共或國際的領導表示懷疑，或是堅持無產階級的激進革命路線，都被指為「托洛茨基派」、「在客觀上協助法西斯」，成為暴力或文字打擊的對象。

1930年代向蘇聯靠攏的西方知識分子，很少有人看出斯大林主義的反動本質。在反法西斯的熱情鼓舞之下，他們盲目地歌頌斯大林的統治，粉飾蘇聯國內大整肅的暴行，義正詞嚴地誣蔑不接受斯大林路線的獨立左派。到了莫斯科大審的真相逐漸浮現，德蘇協定公布，左派反對派被捕殺殆盡，許多人才逐

漸憬悟。一夕之間，昨日毫無原則地吹捧蘇聯的粉紅色知識分子，今日又毫無原則地泣訴自己的幻滅。他們演出的這齣鬧劇，和奧威爾在反法西斯鬥爭中的犧牲和成長，構成了鮮明的對比。

在西班牙內戰中，人民陣線的策略，第一次走上戰場和法西斯交鋒。這場實驗的結果是西班牙民主派及左派的失敗，法西斯的勝利，以及人民陣線口號的破產。奧威爾親身經歷這一過程，在他的名著《向卡塔隆尼亞致敬》¹中，嚴厲控訴斯大林與其同路人背叛西班牙工人階級。透過他的西班牙經驗，他沒有走上變節或幻滅的末路，反而發展出堅定的「革命社會主義」（這是奧威爾所用的字眼）信念。

據奧威爾自己的敘述，他之所以赴西班牙參戰，並不是因為他有強烈的社會主義信仰，或志在追求任何意識型態的聖杯：

在我初抵西班牙及其後相當一段時期裡，對於西班牙的政治局勢，我不僅是沒有興趣，甚至根本不曉得有這麼一回事。我知道有一場戰爭正在進行，但並不清楚是什麼樣的戰爭。當時你若是問我為什麼加入民兵團，我的答覆會是：「和法西斯戰鬥」。你若是再問我戰鬥是為

1 George Orwell, *Homage to Catalonia and Looking Back on the Spanish War* (Harmondsworth: Penguin Books, 1966)。文中引錄此書時，簡寫為HC，後附頁碼。

了(追求)什麼，我會答說：「為了基本的做人道理 (common decency)。」(HC: 46)

把「common decency」譯作「基本的做人道理」，或許讀者會側目。但這個譯法至少有一個優點：它彰顯了奧威爾政治動機的樸素與實在。事實會證明，只有這種樸素與實在的動機，才是革命者可以憑藉的道德資源。

奧威爾的「政治教育」，開始得非常偶然。當時大部分前來參戰的英國人，都會經過英共的安排，加入屬於共產國際系統的國際旅(International Brigade)。可是英共拒絕對奧威爾提供協助，他只好透過英國獨立工黨(Independent Labour Party)中友人的介紹，在巴塞隆納加入聯合馬克思主義工人黨(Partido Obrero de Unificacion Marxista, 以下簡寫為POUM)。這是一個屬於激進左派的組織，在意識型態上攙雜有無政府主義及托派的成分。它的領袖寧(Andres Nin, -1937)一度曾經擔任過托洛茨基的秘書，後來在POUM被鎮壓時，死在俄國人手上。

據奧威爾說，巴塞隆納是他第一次見到的「由工人階級當家做主的城市」，而POUM則是「整個西歐」政治意識最強、最具革命性的工人團體。他生活在一個「革命的氣氛」中：

將軍和小兵、農人和民兵，都以平等相待；大家領同樣的薪餉、穿同樣的衣服、吃同樣的食物、互相都以「你」和「同志」相稱呼；沒有老闆階級、沒有下人階級、沒有乞丐、沒有娼妓、沒有律師、沒有教士、沒有奴顏諂

媚、沒有畏葸求恩。我呼吸的是平等的空氣……。(HC: 66)

奧威爾是在1936年12月底抵達巴塞隆納的。在前線戍守4個月，他沒有真正作戰的機會，每天只是窮於應付寒冷、飢餓、睏倦、以及無事可幹的無聊。在這段期間，西班牙左派陣營已經發生了重大的變化，但他幾乎全無所知。

1936年底到1937年初，在卡塔隆尼亞省的人民陣線已經發生嚴重的內部矛盾。1937年5月3日，共和政府、共產黨、社會黨的聯合武力，開始攻擊POUM以及屬於無政府工團主義的工會CNT。左派在巴塞隆納的這場巷戰雖然很快就結束，但資產階級和共產黨已決心要消滅POUM。

五月事件發生之前，奧威爾已回到巴塞隆納。原先他有意離開POUM，參加國際旅，以便調到比較有戰況的地方去。經過五月事件，他完全放棄了這個念頭。他和POUM在一起的四個月生活，讓他有機會呼吸到以「平等」為基素的「革命氣氛」。在他的心目中，這是社會主義最重要的內容。但是現在他已知道，這種「社會主義」，和斯大林派的社會主義有截然的差異。斯大林式的「社會主義」，是一種將一切社會生活納入一元的官僚機器支配的統治方式，而他心目中的社會主義，著重點卻是個人的平等和自由。奧威爾似乎缺乏理論思考的興趣和能力，因此他沒有用概念來鋪陳自己的觀點。他只是平實地透過內戰中一些深刻的經驗，尋找自己的路。POUM是他的正面範例，斯大林派在巴塞隆納的行徑，則是最有力的反面教材。

在《向卡塔隆尼亞致敬》中，奧威爾對西班牙內戰的性質提出了他的看法：這不單純是一場內戰，同時還是一場革命的開始。這個陳述，其實正是當時左派辯論的核心問題。

共產黨及一般左傾知識分子支持內戰論：在內戰中，西班牙共和政府和資產階級、工人階級聯合抵抗法西斯，護衛西班牙的資產階級民主制。POUM則持革命論：工人階級在戰爭中抵抗法西斯的同時，還要建立以工人為主體的政權和武力，改變原有的社會制度和階級關係。

奧威爾起初接受的是共產黨的說法，但逐漸地，他開始接近POUM的立場。他的轉變，不涉及理論層次的反省或社會學的分析，而是起於經驗和觀察。他不信共產黨的策略對反佛朗哥的戰事有利，他懷疑斯大林有誠意維護西班牙工人階級的利益，他痛恨自由派及共產黨同路人用謊言誣蔑POUM，他更看出了斯大林及共產國際打擊異己時手段的殘忍和卑鄙。

不過，對他產生最大衝擊的，可能是他在4月底從前線返回巴塞隆納時目睹的改變。當初在POUM及CNT控制下的巴塞隆納，是一個革命而平等的城市。到了他重返巴塞隆納時，「革命的氣氛已經消失了」，「社會中正常的貧富、上下階級區分，已經又出現」。「在漂亮的餐廳和旅館裡，擠滿了有錢人狼吞昂貴的大餐，對工人階級而言，工資雖然沒有增加，食物的價格卻巨幅飛漲」。政府及共產黨正在努力把巴塞隆納變成一個「正常」的城市，在這個過程中犧牲了的，自然是工人階級。

這個怵目的經驗，替奧威爾解決了應該選擇共產黨人民陣

線策略抑是POUM革命路線的問題。他所關心的不是理論分析，不是意識型態，而是對工人階級的認同。當5月3日政府及共黨所支持的官方武力對POUM以及CNT發動攻擊時，

問題對我已經很清楚。一邊是工會，另一邊是警察。對於布爾喬亞的共產黨人心中所想的理想化的「工人」，我沒有什麼特別好感，不過一旦看到真實而有血有肉的工人和他的天敵——警察——發生衝突，我不需要再問自己要站在哪一邊。(HC: 119)

奧威爾很自然地與POUM并肩作戰。

1937年6月15日，POUM遭宣布為非法組織，共產黨控制的秘密警察四出搜捕POUM分子。當時奧威爾不在巴塞隆納(因為5月20日他在前線負傷，這時正申請退伍)。到了6月20日他返回巴塞隆納時，警察正在找他。他躲藏了幾天，終於平安離開西班牙，6月底回到英國。

離開西班牙的前夕，奧威爾在寫給友人的信說：「我已見到了了不起的事情。我終於真正信仰社會主義了；在以前，我從不曾真正相信過」。在《向卡塔隆尼亞致敬》中，奧威爾再三申述民兵團中「平等」的經驗，如何鞏固了他的「社會主義」傾向。他有一段話，值得我們長篇引錄：

幾乎是靠偶然的機緣，我闖進了在西歐唯一的一個以政

治意識和對資本主義的不相信為常態的小社會。在阿拉岡(Aragon)這裡，你處在成千上萬的人之間，其中絕大多數來自工人階級，大家在同樣的水平上生活，平等地來往。在理論上，一切都是完全平等，即使在實際中，離完全的平等也不算遠。就某個意義上說來，我們確實是初嚐社會主義的滋味——我的意思是說，瀰漫著的精神氣氛，是社會主義的氣氛。文明生活的許多正常動機——倨傲做作的身段、攫錢貪財、對老闆的畏懼等等——完全不復存在。社會上一般的階級劃分消失的程度，在充滿銅臭味的英格蘭，幾乎是無法想像的；這裡只有農人和我們民兵，誰也不是主人，可以擁有另外一個人。當然，這樣的一種狀況無法持久。它只是正在整個地球表面進行的一場大遊戲中的一個暫時的、局部的階段。但是這已經足以讓經驗過的人，受到它的影響。不論當時你怎樣詛咒，事後卻會發現，你接觸到的是某種奇異而可貴的東西。你處在一個小社會裡，其間希望比冷漠無情或者玩世不恭來得正常，其間「同志」的稱呼，代表同志之情，而不是像大多數國家中一樣，只是騙人的玩意兒。你呼吸到的，是平等的空氣。我知道，現在的時尚是否認社會主義和平等有關係。在世界上每一個國家裡，都有一大群黨裡的文棍和油滑伶俐的小教授，忙著「證明」社會主義不過是指計劃性的國家資本主義，貪婪動機則原樣不動。幸運的，是還有另一種與此大不相同的社會主義觀。社會主義之所以能吸引普通

人，使他們願意為它犧牲，也就是社會主義的「魔力」，正是平等這個理念；對於絕大多數的人，社會主義指的是沒有階級的社會，否則它實在毫無所指。正是因此，在民兵團中的幾個月，對我是可珍貴的。因為當時，西班牙的民兵團是一個具體而微的無階級社會。在那個沒有人意在圖利，一切都短缺，但見不到特權，見不到奴顏諂媚的小社會中，或許正可以粗糙地窺見社會主義的開始階段可能是什麼一番模樣。到底，它非但沒有使我幻滅，反而對我產生了強烈的吸引。它的效果是讓我比以往更迫切地希望看到社會主義的建立……。(HC：101-103)

這樣的文字，讀起來當然顯得太過天真、太過浪漫、太過理想主義、太缺乏理論的內容和現實的意義。但是寫這段文字時的奧威爾，距離他在西班牙戰地吃盡苦頭，身負法西斯的鎗傷，被共產黨的祕密警察追捕，不過才幾個月而已。在這麼真實的個人經驗的擠壓之下，他不太可能一反自己的習性，開始做理論的分析或是政治的宣告。在這段文字中，他其實是在整理、反省自己最真實的經驗和感受，找出那對自己生命有最強大支配力量的道德價值。

這樣來看，奧威爾的西班牙經驗，同時在政治方面以及道德方面，對他產生了「教育」效果。據他的1946年自述，從西班牙內戰之後，他找到了自己「政治上的取向」。這種取向，

是如何從他道德領域中的信念衍生出來的呢？

對於政治，奧威爾的態度是冷靜而平實的。他再三強調，當代的作家不可能不是政治性的作家；但是他也頻頻提醒介入政治的人，政治是一種有限而骯髒的活動。1948年，在一篇題為〈作家與利維坦〉（‘Writers and Leviathan’）的文章中，呼籲作家應該以非作家的身分主動或者被動地介入政治時，他這樣說：

……我們看出了參與政治的必要，同時卻也知道政治是何等骯髒、何等降低尊嚴的一回事。可是我們大部分人，卻仍然有一種留存不去的想法，認為一切選擇——尤其是一切政治上的選擇——都是善與惡之間的選擇，認為凡是必要的事，就當然是正確的事。我想我們必須去除這種托兒所階段的想法。在政治裡，人所能選擇的，永遠不過是決定兩惡相權何者為輕；在某些情況中，人只有像惡魔或瘋人一樣行動，才能闖出一條生路。

奧威爾這個說法，並不表示人不能用政治為手段追求理想，不過，所謂理想，也應該在塵世的層次上落實。1944年，奧威爾針對柯斯特勒（Arthur Koestler, 1905-1983）的作品寫了一篇書評。柯斯特勒早年是共產黨員，參加西班牙內戰後，因為對蘇聯的幻滅，終於離開共產黨，寫出了曠世名著《正午的黑暗》（*Darkness at Noon*, 1940）。奧威爾說：

不論〔塵世的樂園〕是否應該存在，問題是或許它不可能存在。某種程度的苦難，或許是無法從人生中完全消除掉的。人所面對的選擇，或許永遠是兩害之間的相權。或許就連社會主義的目標，也不在於使世界完美，而只是使它變得比較好。一切的革命都是失敗，但它們並不是同樣的失敗。柯斯特勒之所以會一時走入死巷子，原因就是無法承認這一點……。

在這個意義上，奧威爾所認定的道德價值，便是很真實的東西了。在他看來，所謂社會主義，所謂平等，原本都是人生日常經驗的一部分，在人人身受的羞辱、迫害、剝削、壓榨中，在受難者的掙扎、反抗、詛咒與希望中，這些概念逐漸結晶，變成理想的存在。因此，由這些概念所引導的行動，也不須要去配合任何歷史的邏輯、社會的發展規律、或是超經驗的原則。在這些概念指引下所發的行動，無法構成任何正統（orthodoxy），因為它們無意提供全面的答案。這樣的行動，不需盲目的信仰，也不需要理知的犧牲。這種行動者所關心的，據奧威爾說，其實是一個很單純的選擇：一般凡人能有機會過一種像人的、合人性的生活呢？還是沒有這種機會？是再讓這種人被推回泥濘中掙扎呢？還是不容許這種事發生？

為了答覆這些問題，奧威爾參加了西班牙內戰。初抵巴塞隆納時，他遇到一位義大利來的參戰者。他們沒有交換姓名，也無緣再見面，但是這個義大利人的臉，給奧威爾留下了深刻

的印象。那是一張「凌厲、悲哀而直率」(fierce, pathetic and innocent)的臉孔。本文開篇所引的詩句，便是奧威爾寫下紀念這位義大利人的一首詩的結尾。²奧威爾認定，以這個義大利人爲象徵的一般凡人會在鬥爭中獲勝，他只是希望，這種勝利能夠早點來到而不是晚點來到，在一百年以內來到，而不是在一千年之內來到。他說：「這是西班牙內戰、二次世界大戰、以及未來一切戰爭的真正問題。」

從西班牙內戰之後到他去世，奧威爾始終堅持著他的「社會主義」立場。他繼續抨擊法西斯、抨擊斯大林主義、抨擊資本主義社會，但他的立足點，從未離開過這種以平等爲基調的社會主義情操。在他眼中，資本主義社會的剝削與階級支配、共產主義及法西斯主義的官僚一元支配(totalitarianism)，不論在其他方面有多少差異，但它們否定了人類的平等則一。他相信唯有在平等的條件之下，個人的自主和自由才能蓬勃發展。

今天的人所認識的奧威爾，往往只是《動物農莊》(*Animal Farm*, 1945)與《一九八四》(*Nineteen Eighty-Four*, 1949)的作者。這兩本書出版時，冷戰的年代正好開始。在當時的氣氛下，奧威爾被賦予一個反共、反社會主義的形象。可是如果我們前溯他的西班牙經驗，尤其是讀《向卡塔隆尼亞致敬》，或許可以比較清楚地掌握住他在後期兩本書中所要傳達的訊息。臨死

2 2000年註：奧威爾與這位義大利人見面的情形，以及本文開篇處所引奧威爾紀念他的詩句，中譯請見董樂山編，《奧威爾文集》(北京：中國廣播電視出版社，1997)，頁87-89。

前，他公開強調《一九八四》用意不在攻擊社會主義或英國工黨，而是對瀰漫全世界的一元整體主義的趨勢提出警告。這個說法，應該放到奧威爾從西班牙內戰開始的心路歷程中來了解。

西班牙內戰結束已近50年，西班牙以及整個世界的局勢，都有了基本的改變。當年曾帶給奧威爾多少焦慮和痛苦的斯大林主義與法西斯主義，已經暫時消散，不過他所憂心的一元整體主義，仍在以其他的型式威脅著人類。他所謂的「社會主義」、「平等」、乃至於他時時強調的「基本的做人道理」，今天聽起來確實嫌空洞，但這並不表示他努力想用這些形式來落實的道德價值是虛幻的。我們能不能像奧威爾一樣平實而樸素地肯定這些價值，找到新的形式讓它們落實——這才是真正的問題所在。

馬克思主義的原始動力與 現代課題*

1840年代開始，馬克思主義逐漸成形發展，歷經四、五代人的經營，到今天已經有將近150年的歷史了。在這段不算長但也不能說短的時間裡，它有過發揚蹈厲的時刻，也經歷了困頓黯淡的歲月。不過，在時空的移變和各種起伏順舛之間，馬克思主義始終是一個有高度自我意識的思想傳統，能夠秉持相當一貫的取向，對環境和時代做自主的介入和反應。在這個過程中，它雖然犯過無數歷史性的錯誤，暴露了許多缺陷，但也表現了驚人的自我調整和成長的能力。這種能力，至少在三個方面可以略窺其端。

這一百多年來的人類世界，充滿各種急劇、龐大、影響深遠的變化。一連串的事件與變局，構成了人類歷史上相當曲折、多事、具有爆炸性的一個階段。馬克思主義積極介入這個階段

*原發表於台北《當代》雜誌第19期，1987年11月。

的每一步重大轉折，其深其廣，近代恐怕鮮有其他思想傳統能出其右。這種和近代史的共生關係，一方面見證了馬克思主義的入世切事性格，一方面也讓它有機會汲取豐富的歷史經驗，轉化成一項可貴的資產。但最重要的，則是在這種恆常的介入中，證明了自己和現代世界的緊密關連。

在思想的領域，也有類似的現象。從問世伊始，馬克思主義便積極與其他思潮學統爭論、對話，批判地吸收不同的觀念和理論架構；幾乎近代每一種重要的文化潮流，都會受到馬克思主義的借用或挑戰。雖然也有許多教條主義者，力圖保持它的「正統」和「純度」，但事實上，各式各樣的「唯心的」、「資產階級的」、「反動的」思想，正是馬克思主義不可或缺的養分。吸收了這些養分，馬克思主義反而能比較全面、細緻地正視人類處境的各種問題，配合每一代人的新角度和新觀點，對這些問題保持警覺和敏感。馬克思主義的這種開放性格和學習能力，值得我們重視。

當然，這一百多年之中，馬克思主義也曾迭現危機。一種危機，就是面對新局面，其原有的理論工具無足應付，於是無法提出綱領策略，陷入一種癱瘓的狀態。另一種危機，則是個別論點被「駁倒」，被指責為「過時」與「錯誤」。這兩種情形在馬克思主義的歷史中屢見不鮮。不過，馬克思主義並沒有因此被迫退出人類思想與行動的舞台。反之，每一次挫敗之後，它總能再覓新徑出發，繼續針對新一代人的問題提供選擇。這個屢敗屢起的現象，是了解馬克思主義的一個關鍵性的問題。

今天許多人好談新的馬克思主義，首先應該知道，所謂的

「新」，只是馬克思主義在這三個方面演變成長的最「近」一個階段而已。

「新馬克思主義」一詞，在意義和指涉上相當含混。以時間而論，新舊之分大概往往劃在1917年的俄國革命，但1917年之後馬克思主義的新綜合，並不能都算是新馬克思主義(托洛茨基主義便是一個精采而往往被忽視的例子)。以國別地域而論，德國、法國、英國、義大利、美國，以及若干東歐國家(甚至日本和拉美國家)，都有和列寧主義分道揚鑣的新發展，但其間差異又非「新馬克思主義」一個標籤所能盡括。以主題而論，新一代的馬克思主義者的關心和興趣極端分散，其間的統一性恐非泛泛列舉所能顯示。以所用的理論架構和方法而言，各家更是各取所好莫衷一是。最後，即使各家所援用和詮釋的馬克思原典，也非常明顯地有輕重取捨上的不同。

在這種情況下，要談「新馬克思主義」，難免流於空疏浮泛、或者僅是憑獨斷的界定來取捨。一個全面的、系統的敘事分析架構既不易得，或許我們可以暫時不去深究「新馬」各家的思想內容或其間的家族系譜，而是把視野拉遠，把新馬克思主義當成一個思想史的階段來了解。這時候，我們面對的不是一個其來無自的新款式思潮，可以隨巴黎或法蘭克福的流行而侵襲第三世界各國首都的小知識分子。相反，爲了了解新馬克思主義，我們的第一步工作應該是了解馬克思主義傳統的過去、現在與未來。這個題目，有三層意義：

第一，馬克思主義發展了150年，迄今仍爲顯學，其間必有

重大的思想史意義。一套於19世紀中葉發展出來的理論，用在批判當時的產業資本主義，為何到了20世紀的後半期，仍然具有強大的吸引力和批判力量？顯然，在當初馬克思主義成形之時，它一定會觸及近代人面對的某些基本問題與嚮往，結果儘管滄海桑田，只要近代人繼續提出這些問題、被這些嚮往所鼓動，那麼馬克思主義就不會消萎。確定這些問題和嚮往是什麼，有助於我們對馬克思主義的整體了解，也有助於說明新馬克思主義的思想史地位。

第二，在確定了馬克思的思想傳統在什麼意義上對20世紀末葉是一個有意義的思想泉源之後，我們才算找到了一個立足點、一個標準，去衡量新馬克思主義各家的功過得失、他們的開創或偏離、他們的貢獻或扭曲。易言之，這是一個以內在批判的方式檢討新馬克思主義的必要工作。

第三，確定了馬克思主義在今天的潛能之後，我們便有了一個前瞻的機會：以馬克思主義的資源而言，今天的人尚有多少進一步發展、推進的可能？其方向應是如何？和其他的傳統比較起來，馬克思主義有什麼樣的潛在優勢或缺陷？這個問題，牽涉到馬克思主義的未來命運和實質貢獻，是一個相當重要的問題。

這些問題說來容易，處理起來卻是龐鉅的工作，可能唯有每一代人持續的反省才能漸竟其功。但在筆者的印象之中，絕大多數有關新馬克思主義的討論，都把注意力集中在新馬諸家身上，卻忽略了這些根本的背景問題。這種討論方式，違背了馬克思主義基本的歷史精神，也在方法論上失去了問題意識。

沒有問題意識，是不可能進行真正的批判和創新的。

馬克思主義的經典人物，對自己在思想史上的傳承有高度的自覺。以馬克思和恩格斯而言，從馬克思的《費爾巴哈提綱》、馬恩合著的《德意志意識型態》、到恩格斯的《費爾巴哈與德國古典哲學的終結》，在在見證了他們強烈地意識到自己繼承前人的思想遺緒，接受了前人交下來的未竟課題和成就，進而檢討自己進一步的拓展和方向。對他們來說，「馬克思主義」不是突發的思想建構，而是近代人自我意識發展史中的一個新環節。在他們的心目中，德國古典唯心主義是人類思想在當時所能到達的高度；人類的自由與解放，已經由這套哲學提供了形式的答案；他們則志在為這套形式的答案發展出一個現世的、此岸的陳述。

馬克思去世30年後，列寧對馬克思主義的歷史傳承背景做過一次總結。在〈馬克思主義的三個來源和三個組成部分〉一文中，列寧強調馬克思主義「……絕不是離開世界文明發展大道而產生的偏狹頑固的學說……」。馬克思的全部天才正在於他回答了人類先進思想已經提出的種種問題。」接著他指出這三個來源分別是德國哲學、英國的政治經濟學，及法國社會主義。這個說法，漸漸獲得普遍的接受，成為「正統」馬克思主義自我形象的一部分。在今天看來，列寧的說法非但不算錯，甚至還有相當的啓發性。不過，列寧這篇簡短的文章，有嚴重的形式主義弊病：馬克思確實利用這三個傳統，在哲學、經濟和政治三方面發展出了一套「完整世界觀」，但是這三個「來源」

在近代歐洲思想史裡居於什麼樣的位置？在什麼意義上這三個來源呈現了當時人的問題與嚮往？唯物主義哲學、資本主義經濟批判、階級鬥爭的政治，誠然是馬克思從這三個傳統得到的建設性材料，但這些材料是爲了什麼目的而預備的軍火？勝利後的情景又體現了什麼樣的道德景象(moral vision)？列寧沒有深入處理這些問題，但我們若要掌握馬克思主義的發展和潛能，就不能不把這些問題列入考慮。

晚近，寇拉科夫斯基在《馬克思主義主要潮流》¹第一卷的總結中，認爲馬克思主義其實包含了三項母題(motifs)：浪漫主義、普羅米修斯式的人文主義，以及啓蒙運動思想。浪漫主義取一個美好的「過去」來對比，抨擊近代工業社會及文明的異化、疏離趨勢；普羅米修斯式的人文主義推崇人性的無限能力和完美可能，敦促人憑一己之力在此世建設完美的天國；啓蒙思想則獨尊理性主義的原則，認爲人類社會和歷史必定遵循不可矯變的鐵律演化、進步，終於實現一個擺脫一切非理性因素的明智王國。寇拉科夫斯基指出，這三個母題貫穿馬克思的整個思想，縱使在不同的時期個別主題所佔的輕重分量有異。他說，這些主題「……影響了他思想的方向、他使用的概念、他提出的問題以及他提供的答案……。」和列寧的說法比起來，寇拉科夫斯基的這個架構更有實質的意義(當然，寇氏的說法並非獨得新論)，因爲這三條線索一方面把馬克思擺放到近代歐洲

¹ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

思想運動的脈絡中，一方面也比較具體地交代了是什麼道德景象激發了馬克思的終身工作。

這三個線索，共同勾勒出了馬克思的終極關懷；這個終極關懷，可以說明馬克思理論的特定走向和個別要求，也指出了150年後新馬克思主義的出現和發展。

論者或許會說，馬克思一生的事業，是要了解資本主義體制運作的規律、動能、矛盾，及其超越之道。通常大家因此把他的理論視做一套哲學、一套經濟學、一套政治學，甚至一套革命理論。大家相信，馬克思主義的妥當程度，一方面繫於對資本主義的描述及剖析是不是一套妥當的經驗性的理論，另一方面要看它對另一套經濟/社會/政治體制(社會主義)的少許提示，是否足以發展成在現實中可行的一套計畫。馬克思主義的價值與意義，主要要根據它在這兩方面的成就來評估。

這個要求當然完全合理；正是因爲馬克思等人認爲他們的理論是這種意義下的一套經驗理論，他們才會著重強調「科學社會主義」和「空想社會主義」之間的涇渭分明。不過，依筆者之見(當然這也不是新說法了)，馬克思主義並非只是一套對資本主義社會的功能性批判：把馬克思看成一位經濟學家或社會學家，只企圖認識資本主義體制的運作，指出其運作所涵蘊的內在機制與障礙，無異於把馬克思完全移出了他當時所處的歐洲思想背景。另一方面，馬克思也不是列寧式的革命家，企圖依照社會主義的藍圖，透過政治的手段，進行制度性的社會工程。我們不要忘記，「列寧式」的政治乃是20世紀現代國家的發展進入高峰期之後的現象；在馬克思的時代，這種「社會

工程」的念頭幾乎無法想像。

這兩種對馬克思「在幹甚麼」的了解，都犯了時代誤置的錯誤。我們所了解的「社會科學」和「社會工程」，都是19世紀末20世紀初的新生事物；在這兩個領域中，馬克思都有奠基性的貢獻，但是他本人的思考方向，卻屬於前一個時代——我們或可稱之為意識形態的時代。在此，「意識形態」一詞不帶貶義，而是要指出一個現象。在這個時代中，人類的思考焦點不是哲學性的辯護或科學性的整理詮釋，而是介乎兩者間的一種社會理想主義：設定一套關於人與社會的價值性理念，再從這套理念出發，對社會現狀進行批判，並提供一幅理想社會的遠景。這種社會理想主義最戲劇化的一次表現，見諸啟蒙運動諸子對法國大革命的影響。

在這個意義下，掌握住馬克思主義關於人和社會的價值性理念，是了解馬克思主義生生不息的力量的關鍵。馬克思從這些價值設定出發，找到趁手的理論工具，展開他對資本主義體制的解剖和批判。以這些價值預設為原點來觀察，我們便會了解，資本主義的性格可以在某種限度內改變面貌，馬克思的理論工具可以汰舊換新，甚至連馬克思主義本身的內容都可以做大幅度的修正，但是馬克思主義的發展會繼續進行，直到它的價值設定得到實現，或是這些價值設定在這個世界上不再有意義為止。

寇拉科夫斯基列舉的三項母題，表面上看來固然都是思潮運動，但實際上，它們乃是強烈的信念、十足的價值認定。它

們反映了近代人近乎偏執的一些理想，企圖在各種傳統的桎梏和人為的壓迫之間，為近代西方甫告萌生的人性主體爭得一席之地。細究之下，它們甚至無足以構成學說(doctrines)，而只是些熾熱但模糊的情感(sentiments)。既然是情感，便帶有濃厚的烏托邦式的、理想主義的、甚至彌賽亞式的性格。它們都是嚮往；而一切這類嚮往，都像是康德所說的鴿子，「在空氣中自由飛翔，感受到了空氣的阻力，遂嚮往若是處在真空之中，牠的飛翔可以更輕快。」

不遇，近代世界非但不是輕風徐揚的穹蒼，反而是寸息難透的鐵籠。近代人經營出來的三項理想，在近代歷史的煎熬中業已窘態畢露。啟蒙運動要人在理想中建立成熟和自主，結果卻是規模愈來愈龐大、手法愈來愈細緻的理性管理和社會工程；浪漫主義追求人和自然及社會共同體的復合，追求一個圓融統一的個體的出現，結果卻是個人在民族理念中的消失，或是個人在感性甚至虛無主義中的放縱；普羅米修斯式的人文主義讓人的地位與天地齊，結果卻是人的傲慢(hubris)，以放肆的欲望為動機，憑仗膚淺短視而有限的理知能力，在地球表面用人和大自然為材料，進行肆無忌憚的實驗與揮霍糟蹋。

馬克思主義在這三項理想的激發下誕生，隨著這三項理想在近代世界中的奧德賽行而轉折發展，也因應於這三項理想的正反兩面，而分享過勝利的光彩和挫敗的重擔。歷久彌堅，浪漫主義、啟蒙理念，以及激進的人文主義，在今天仍有重大的正面意義：這個世界，絕對尚不是一個理性的、通達的、自主的主體可以自由而有尊嚴地生活的世界。但行遠自邇，這三套理念的正面意義

在今天究竟能表現什麼樣的具體目標，發動什麼樣的真實鬥爭，推導出什麼樣的行動綱領，完全繫於今人相對於現狀能根據它們揭櫫什麼樣的道德景象(moral vision)。就這一點而論，70年來的「新」馬克思主義有所推進，但也有其不足。

持平而論，和馬克思主義在前幾個階段的發展比起來，新馬克思主義的若干流派，對於其自身的價值預設的自覺，已經深遠了許多。可惜的是，這種意識到最後還是凝聚到資本主義這個頭號敵人身上，結果新馬克思主義者鼓吹的往往是比較人道的資本主義、比較乾淨的資本主義、比較有效率的資本主義、比較合乎歷史需要的資本主義。這一套雅痞式的馬克思主義，其實和雅痞式的資本主義互補相成，可以相安無事，共同構成一幅近代開放社會的夜宴圖。

但是話說回來，只要新馬克思主義保持清晰的自我意識，它就能發現，馬克思主義的道德母題所涵蓋的範圍，遠遠超過了資本主義這套體制的問題。這些道德性的母題所關心的，並不祇是生產和分配，不祇是權力和資源。在現代性(modernity)的籠罩之下，這些問題都彷彿是骰子擲下之後點數已定，待爭論的只是誰作莊、誰下注而已。可是近代受這些道德母題激發的運動都企圖另尋出路，在這套資本邏輯之外另行樹立自己的典範和規則。這時候，浪漫主義的整體共同體、啓蒙運動的批判理性、以及激進人文主義的主體人，在在都與現代性呈現緊張狀態。

新馬克思主義若能掌握這股動能，把自己變成現代性之外的另一條選擇(alternative)，它就是一股有前景的革命力量；反

之，若沒有意識到己身傳統價值取向，而只是徒然地陷在資本邏輯的細節之中，它便是馬克思主義150年發展的最後一步。

馬克思主義的生死其實意義不大。今人焦急的，毋寧是誰能再次奮起，接受啓蒙運動、浪漫主義與普羅米修斯人文精神的感召，在這片被神放棄的土地上，重新建立人的希望。

在縱欲與虛無之上

——回顧韋伯的《學術與政治》*

我生而有幸，興趣與職業能夠合一。讀書便是我的興趣兼職業。多年來讀過的書不能稱多，不過倒也確實讀到了一些比較難忘的書。

我用「難忘」一詞，避開習見的「好書」這個標籤，是因為「好書」總需要一些客觀的標準，「難忘」則憑藉主觀的感受已足。其實撇開純粹專業閱讀的情況不談，我們對一本書的評價，最後多半要訴諸它對自己造成的衝擊與引發的共鳴。一本書為甚麼會使讀者難忘，恐怕不容易找到一個明確、一貫的理由。

舉例而言，我沈迷於英國作家雷卡瑞 (John le Carre) 的小說，冊冊數十讀而不倦，雖然我猜想他進不了文學史、氣質又有許多另一個時代的殘餘。我崇拜黑格爾的《精神現象學》，不過我看懂了的部分大概僅及全書章節的十分之一，其他部分的論證我沒有能力用自己的概念語言重新陳述（這應該是哲學

* 原發表在台北《聯合報》副刊，1995年6月20日。

書有沒有讀懂的基本判準)，只能遙遙嚮往其中描寫的朦朧境界。我認為麥金太爾(Alasdair MacIntyre)的《德性之後》(*After Virtue*)¹乃是本世紀英語世界道德哲學最吸引人的一本著作，可是其結論少有人能接受，更有許多人懷疑其哲學的可信度。(說來諷刺，麥金太爾嚴厲批評的主要對象之一，正是下文所要推崇的韋伯的立場。)這些書都曾經給我留下強烈的印象，雖然我永遠無法(也無意)勉強「證明」它們是具備了某項客觀價值的好書。

跟上述三個例子比起來，韋伯的〈學術作為一種志業〉和〈政治作為一種志業〉在我心中的難忘程度要更進一步。我不僅細心研讀過這兩篇演講，並且有幸投入出版中譯本之前的編譯、注釋等辛苦工作²。這兩篇演講處處有慷慨動人的激情隱藏在紙面文字之下，翻譯過程因此也夾雜著太多情緒起伏的經驗，許多中文段落從而鐫刻在我的心裡，至今無法忘卻。

當然，不能忘卻的還包括了韋伯在這兩篇演講裡提出的問題、答案，以及凜冽的挑戰。

韋伯的問題其實每個人都很熟悉：自己生命以及週遭的世界究竟有沒有「意義」？如果你有宗教信仰、或者在心態上屬於韋伯所謂的「宇宙—倫理觀上的理性主義者」，你會相信世

1 A. 麥金太爾著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》(北京：中國社會科學出版社，1995年)。

2 錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集I》(台北：允晨出版公司，1985年；修改增訂版，遠流出版公司，1991年)。

界是一個有意義的體系，其中的事件安排均有其理由可言，這類理由最後可以回溯到神的旨意，或者是某種天道、某種彷彿有目的的秩序的運作。個人生命只要在這套秩序裡有所安頓，就自會取得意義；人的活動只要與那客觀的目的有所關聯，就自有其價值。

近代文明的一個主要特徵，就是摧毀了這一套認為生命的意義有其客觀來源的信念。韋伯借用德國詩人席勒的字眼，稱近代人「祛除了世界的迷魅」(直譯為「解除了世界的魔咒」)：世界從倫理角度來看是「非理性的」、只是機械性的規律運轉，沒有任何內在本有的意義或目的可言。人可設法認識事物的因果規律，以便利用厚生，但這規律並不構成一套客觀的道德秩序，因此也就不可能提供生命的安頓、導出人生的方向與目標。

近代文明的這個轉折，一方面具有強大的解放效果，使人在自然與社會兩個領域均擺脫了自然天成的道德秩序的指導羈絆；另一方面卻也賦予個人沈重的責任，因為現在個人必須自行建構價值與目的、為自己的生命找到意義。可是，在除魅後的世界裡，當宗教之類的傳統救贖力量失去作用之後，個人又有甚麼資源處理這麼沈重的課題呢？

韋伯探討學術與政治這兩種「志業」，正是想要回答這個問題。在近代世界，學術與政治似乎是最奪目的兩種力量。學術知識發現客觀的真理，透過計算支配萬物；政治行動實現美好的理想，憑藉權力改造整個社會。科學真理掃除蒙昧迷霧，讓人知道該如何生活；政治理想取代不義的體制，讓所有人生活在自由、平等、博愛之中。這兩種活動不僅本身具有重大的

價值，可以讓以它們為志業的人取得自己生命的意義；它們似乎還都可望指出理想的人生應該如何操持，幫助每一個人找到生命的方向與準則。這種情況下，許多人對學術與政治寄予莫大的希望與信心，甚至把它們看作新的「神」，要求學者與政治人物扮演昔日先知發配意義的角色，也就不難理解了。

在兩篇演講中，韋伯對於近代學術與政治的思想預設、制度條件、內在性質、可能作用，均作了精細的分析。這些分析對讀者有極大的幫助，幫助我們了解學術與政治的性質與定位。可是在這些冷靜的分析之外，兩篇演講同時還提出了動情的呼籲。傾聽他的呼籲，我們會警覺到藉學術或政治追求生命意義的尊嚴一面與徒勞一面。

韋伯認為，學術與政治誠然有其重大的價值，但它們也均有嚴重的局限。學術一方面幫助人認識事態之間的相互關聯，相對於既定目的提供手段的考量；另一方面則幫助人理解自己的實踐抉擇如何與終極價值立場保持一貫，也就是讓人對自己的行為的終極意義有所自覺和交代。

可是針對生命的根本問題——個人應該選擇、信奉甚麼終極價值立場——學術是無法提供答案的。客觀宇宙秩序崩解所帶來的「價值多神論」，迫使學術必須守住自己的神，從而也就不免得罪其他的神。假如學術以理知真理為神，那麼它就必然要背棄善、美、幸福、靈魂得救等其他神祇、其他價值。學術沒有資格在交戰諸神之間充當裁判，沒有能力排列證明各種價值的高下。終極價值的抉擇，也就是自己該侍奉哪個神，必

須由個人自行決定。

在〈學術作為一種志業〉裡，韋伯指出「學術不是靈視者與先知發配聖禮和天啓的神恩之賜，也不是智者與哲學家對世界意義所作沈思的一個構成部分。」因此他尖刻嘲諷「領國家薪水並享有特殊地位的教授」在課堂裏扮演先知或救世主的角色，認為這類表演徒然使年輕人無法認清一件基本事實：「今天人的命運，是要活在一個不知有神、也不見先知的時代。」學者扮演假先知的罪惡後果，就是掩飾這個重要事實，讓人繼續靠幻覺生活，結果無法為自己的價值抉擇負起嚴肅的責任。

至於政治，韋伯雖然視它為「尊貴的藝術」，掌握著「歷史的舵輪」，但是他強調，企圖藉政治實現理想價值這個想法，在除魅後的世界裡同樣面對著嚴苛的挑戰。既然沒有一套客觀的道德秩序來保證意圖與後果之間的一致（韋伯稱那種相信善因得善果、惡因有惡報的人「在政治上是個幼童」），追求理想的動機與最後獲得的結果便往往相去甚遠。在這兩極之間，有些人只注重意圖、動機、用心的良善高貴與否，只著重理想是否符合某種道德標準；這類人的態度，韋伯稱為「心志倫理」。（這個詞也有譯作「信念倫理」或「意圖倫理」者；不過最近中研院李明輝先生提出「存心倫理學」新譯，似乎更為高明。）另一類人則相信行動的後果更重要，行動者應該承擔的責任，不在於目標或者用心是否正確高貴，而是後果是否有價值、與原初目的又相去多遠；這種態度，韋伯稱為「責任倫理」。

從心志倫理的角度來看，政治的要務是追求某種理想的實現。但是韋伯指出，我們不要忘了政治所使用的特定手段是武

力，而「武力之中盤踞著魔鬼的力量」。武力有其本身邏輯所決定的特定後果，不僅會使得理想的意圖與行動的後果之間的悖反更為嚴重，甚至會迫使原先的理想迅速淪為空洞的政治「咒語」，掩飾權力的諸般醜態。有懷於這個事實，政治人物必須放棄心志倫理的童駭信心，採取責任倫理的踏實準則。這時候，我們會發現政治行動所能提供的意義或許極為有限，可是卻更能表現一種韋伯所謂的「英雄倫理」：不賴幻覺、無懼於希望的破滅，面對真相下的世界追求有限的現世理想。這也是韋伯心目中的政治人物典範。

在我的體會之中，韋伯的這些呼籲似乎可以用「縱欲」與「虛無」的對立兩極來襯托表達。如果對於意義的渴求是一種慾望，縱欲指的便是對於意義的存在有太多幻覺、對於人類的作為創造意義的能力有太大的信心。相對於此，當縱欲的亢奮高潮帶來的只是虛脫挫敗，幻覺與信心會在瞬間崩解，淪為對於一切價值的麻木虛無心態。在除魅後的近代世界裡，意義的問題逐漸浮現，解決的唯一資源又只剩下作為主體的人自身，縱欲與虛無之間的輪替交迭自然愈演愈烈，表現了人類每一次建構意義時從張狂得意到失敗喪志的循環。

但是縱欲與虛無還有深一層的共同根源，那就是它們都企圖逃避現代性的要求。韋伯再三強調，近代世界中的意義問題，受制於特定的思想與現實條件。這些條件，幾乎可以用「冷酷」一詞來形容。他在一些洋溢著悲情的段落裡指出，對近代人而言，最艱難的事就是「面對時代宿命的肅殺面容」而猶賈勇自

持。如果時代宿命代表著荒涼世界中一切希望的破滅，賈勇自持所要求的就是以堅韌的心腸面對這個局面而說：「即使如此，沒關係」(dennoch)。與這種態度相反，縱欲者靠奢侈的希望而生，不敢正視希望破滅的事實；虛無者則放棄一切希望，不敢在廢墟中再有所堅持。兩種心態所表現的傾向其實是一樣的：軟弱而無能承擔時代所提供的機會與責任。

回想起來，翻譯韋伯這兩篇演講已經是十多年以前的事了。那段經驗在勞累中夾雜著興奮，興奮於自己有幸翻譯到這麼深刻動情的作品。韋伯提出的問題、分析與呼籲在在切入近代文化的內裡，在西方世界固然已不易見到堪與倫比的文化反思，中文世界的淺薄童駭，自然更不可能感觸到他那種屬於悲劇的眼光和情懷。當時，只要想到台灣的年輕人可以就此讀到如此深刻的文化反省與倫理思考，不必如我少時一般坐井觀天，以為胡適或者羅素便是所謂的「思想家」，逐譯過程中的無數困難挫折，便有了設法去克服解決的動力。

10年之後重看當年譯本，雖然發現了很多缺點，不過比起幾個英譯本以及稍後出現的大陸中譯本³，我們這個譯本似乎仍然比較翔實完整。而只要開始閱讀，我仍然不禁又被韋伯的凌厲分析與激情呼籲吸引而難以釋卷。1919年初，韋伯在慕尼黑對以左派激進學生為多數的聽眾演講〈政治作為一種志業〉，

3 王容芬譯，《學術生涯與政治生涯：對大學生的兩篇演講》（北京：國際文化出版公司，1988年）。當然，寫作本文的時候，馮克利譯，《學術與政治》（北京：三聯書店，1998年）還沒有問世。

結尾的段落是這樣開始的：

屆此，在座的各位貴賓們，讓我們約定，十年之後再來討論這個問題。很遺憾，我不能不擔心，到了那個時候……反動的時期已經開始，你們之中許多人以及我都在盼望、期待的東西，竟幾乎無所實現……。到了那一天，我個人是不會喪志崩潰的；但不容諱言，意識到這種可能性，也是心中一大負擔。到了那一天，我非常希望再見到你們，看看諸君……有甚麼內在方面的變化。

韋伯在次年去世，10年之後德國捲起了希特勒的風暴。我當然無法預言10年之後的台灣會是甚麼面貌；大家今天的興奮期待，是否會由於外力、內因而仍然歸於徒勞破滅；熱情的心志，是否會陷入韋伯列舉的「恨怨、庸俗、麻木、抑或遁世」等等結局。但我希望10年之後還有機會重溫這兩篇演講，也希望有機會知悉新一代的人曾經自其中獲得學術或政治方面的啟發。我更希望自己在學術與政治兩方面能夠發展出比較深沈成熟的反省。畢竟，正如麥金太爾之評所顯示的，韋伯的觀點含有嚴重的問題，後人不能不努力突破它的限制。而當然，若是力有未逮，自己無能開發出新的論述境界，那麼只要再找到一本令我同樣感動難忘的書，藉翻譯讓我分享其中的悲情 (pathos) 起伏，於願亦足矣。

紀念伯林之死*

艾薩·伯林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 是當代一位令人不得不正視的思想家。他的《自由四論》¹ 與《俄國思想家》² 兩本文集固然為讀書人所周知；〈刺蝟與狐狸〉(1953)、〈馬基亞維利的原創性〉(1972)、〈反啓蒙運動〉(1968)、〈民族主義〉(1978) 等多篇文章也長久膾炙人口；〈與俄羅斯作家的會面〉(1980) 已成文壇傳奇文字 (伯林此文追記他在1945年及1956年與巴斯特納克和阿克瑪托娃的會面談話經過)；〈自由的兩種概念〉(1958) 更是相關人文、社會學科一代又一代學生必讀的小經典。不過，伯林作為思想家，與我們心目裡習見的思想家形象卻有些不同；指出這些不同，在我們了解他的思想時，有一些不應低估的實質意義。

* 為柏林在1997年11月5日去世而作，原發表在香港《二十一世紀》雙月刊第44期，1997年12月。

1 *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969)；陳曉林中譯，《自由四論》(台北：聯經出版公司，1986年)。

2 *Russian Thinkers* (London: Hogarth Press, 1978)；彭淮棟中譯，《俄國思想家》(台北：聯經出版公司，1987年)。

伯林出身牛津分析哲學；這是20世紀最排斥邏輯建構和哲學答案的哲學門派之一。可是他名世的學術身分乃是思想史家。確實，他的主要觀點，幾乎都是藉由對人物、運動、思潮的思想史研究來表達的。與此相應，他的思想史著作也表露了明確而深厚的問題意識和思想深度，從不流於排比材料、或者做即興廉價的詮釋與批評、更不用說簡單天真的社會學、心理學化約。在另一方面，伯林深信理念、思想在歷史中發揮著重大的作用：歷史人物的行與止的意義脈絡，來自他們的認知、感情、想像與目標；這些，必然呈現了理知與價值的認定。只要沒有把思想簡化為個人頭腦裏突兀出現的念頭，否定思想的歷史作用，不啻否定了人作為自覺的——也就是知道自己在幹甚麼的——歷史角色的可能。此外，伯林會堅持，思想觀念並不是超歷史的抽象存在，而是自有歷史可言的實踐活動。在人們接續塑造歷史的過程裏，理念也在轉化變形，與歷史本身一樣，同時呈現了延續與新貌。伯林從事思想史的工作，不僅是因為他要了解歷史、要了解觀念的歷史命運，也是因為他要肯定人類自覺、主動地影響歷史的可能。

伯林的思想史研究，在三個方面襯托出了這位思想家的獨特色彩。

第一、他無意於營造系統的理論、也沒有提出全面的學說。他不是康德、黑格爾，也不是羅爾斯或者哈伯瑪斯。除了早年的少數專技性哲學文章，他幾乎未再脫離思想史的脈絡去抽象地擺弄概念。我們無法想像伯林像羅爾斯那樣從設想的「原初情境」經營「正義的兩項基本原則」、或者像哈伯瑪斯那樣基

於「理想言談情境」建構「溝通倫理」。同情地理解早先思想家如何面對歷史變局的困擾擠壓，再細密地梳理其間的慧見與盲點，從而描繪出人類心靈的內在糾葛與難局——這種接近藝術移情的歷史理解方式，自然更註定了他的思想主調會迥異於古典的系統哲學家、或者是19世紀以「科學」為圭臬的社會理論家。

第二、即使接受了思想史取向的特色，我們也會注意到，伯林縱貫60餘年的著作，題材異常分散，而體裁也以文章為主。如果我的印象和查對無誤，除了極早年的《卡爾馬克思》(1939)是寫成章節完備的專書，此後他的作品均是單篇的議論(essays)、長短論文、演講、廣播談話、乃至於訪談和雜文；發表場所也往往是在《遭遇》(Encounter)、《紐約書評》之類的文化刊物。這些文章，直到1975年以後，才開始由他人擇其要者逐冊結成文集。而他討論的主題，則泛及政治哲學、文化意識、歷史理論、近代西方的幾大思潮、俄羅斯文人知識分子的命運、當代人物的風采、乃至於維柯、赫德、哈曼等遭主流思想史掩沒的邊緣思想家。由於這種著述方式，伯林的影響雖然廣遠，卻少了一般思想家一氣吸盡西江水的霸業雄圖氣味。

第三、伯林當然也有他的「主張」，不過這類主張往往是批判性的(critical)而不是建構性的(dogmatic)，旨在指出限制而不在堆砌希望，目的在於儆醒而不在鼓吹。他的思想中間，幾乎沒有任何許諾的成分，因為他知道，誠實的學者無能為人類的困惑提供解答或遠景。但是他也相信，期待解答或遠景，原本是人性極為高貴、獨特的追求，只是由於我們對人類的處境

有所高估或者低估，結果往往陷入幻覺或流為犬儒。我們稱伯林為思想家，一個原因就是對於了解人類的局促、尷尬而又不忌狂妄的處境，做出了人文批判意識濃烈的貢獻。伯林選擇思想史途徑，來進行這種必須兼顧同情理解和無情解剖的「除魅」工作，可以說很明智：一方面，思想史比較能夠尊重和呈現思想與歷史處境的密切結合，從而顯示思想的權威具有無法泯滅的相對性格；二方面，藉助於歷史研究應有的疏離效應，他避開了文化批判常見的高亢尖苛的道德主義，也為自己的思想——一種兼顧道德考量和厭惡道德優越感的思想風格——在形式與實質之間取得了和諧。

就這裡所謂的除魅企圖而言，伯林的思想雖然在表面上沾染著不少英國的保守世俗色彩，實質上的悲劇意識，卻更接近於韋伯。或許是他的俄裔猶太移民背景使然，他對英國菁英知識分子的樂觀庸俗和自足自負心態，始終有所警覺。可是我仍不免好奇，淵博如伯林，從容遊走於俄、義、英、法、德多國思想傳統之間，何以竟然終身不曾正面討論過與他思想接壤的尼采和韋伯？一次世界大戰前後的德國末世思潮，對於二次世界大戰前後的牛津紳士教員來說，是否構成了難以面對的挑釁甚至隱痛？這個問題，或許將成為當代思想史值得探究的公案之一。

熟悉韋伯「價值多神論」的人，其實已經掌握住了伯林思想的核心議題，那就是他稱為「多元論」的一種基本觀點。伯林深信，人類所追求的目標和價值不僅雜多，並且相互衝突；這些價值無法形成一個高下各有定位的層級體系，也缺乏一個

可以共量、從而判定先後次序的尺度。價值衝突不僅在團體之間與個人之間都存在、在不同的人類活動領域之間存在、在各個人的內心深處也會不時爆發。因此，即使是平常人的日常生活，也註定充滿著疑惑、將就、矛盾、猶豫、不安與永遠游移無定、永遠無法饜足的嚮往。可是人類無法忍受多元論所蘊涵的不確定的存在方式，於是產生了對於一元論體系的渴求。

伯林所謂的一元論，泛指一種極為普遍而根本的信念，認為無論是世界萬有、還是我們的知識、或者人類所追求的目標和價值，本質上共同構成了融貫、和諧、統一的整體；藉助於某種資源——無論是科學研究、宗教啓示、個人修為、或者形而上學的思索——我們最後總可以發現這些體系的整合原則與終極目的。理性因此不僅客觀表現在這些具有完美秩序的架構之中，也應該是人類認知與行動的指導；因為一旦理性協助我們捕捉到了存有或價值的根本原則，有關人生、社會或者宇宙的擾人疑難，也就得到了可以一以貫之的終極答案。這種一元論心態，韋伯嘗稱為「宇宙—倫理觀的理性主義」。伯林指出，西方思想的主要傳統，基本上都是一元取向的。他終生的批判對象，也就是這種瀰漫延伸兩千多年的理性主義一元論傳統。

撇開古典哲學和基督教這兩個龐大的一元論救贖體系不論，近代西方的一元論取向，主要訴諸普遍理性與普遍人性這兩道柱石，企圖將雜多衝突的現象和價值，整合成為明確和諧的系統。啓蒙運動——無論是其知識論還是社會理論——在伯林眼中乃是這整個趨勢的範例。

中文讀者若是不留心西方學者反省啓蒙運動時的歷史思考

脈絡，很容易產生誤會，以為批判啓蒙，就代表回歸前現代的保守主義、或者大躍進到後現代的美麗新世界。在此我們必須強調，伯林從來沒有全盤否定啓蒙運動的歷史貢獻和啓蒙理念的重大意義；相反，如果說啓蒙理念的核心，在於面對外在權威(教會的思想箝制、封建等級式的身分束縛、絕對王權的恣意統治)的侵凌而堅持平等個人的主體性，那麼伯林所謂排除了外來強制的「消極自由」狀態，用意正是在啓蒙的精神下，為個人的主體存在與積極活動，維繫一片有限但是真實的空間。他所批判的錯誤，屬於另外一個層次：並不是啓蒙的理性自主理想本身有問題，而是啓蒙思想家對於主體和理性的解釋太過於偏狹霸道。在他們的理解之下，「主體」的意思並不只是排除了外力支配，而是必須將自我提煉淨化、從而體現一套「真實」「正確」的普遍理性；這套理性又可以滿足主體的所有需求和嚮往，因為真正自主的主體，必然已在理性之光的引導下，滌除了人性之中不合理性的渣滓與雜質，體現了理想的普遍人性。至於理性本身，它的崇高地位乃是基於它能夠君臨流變混亂，將多樣的經驗和紛雜的價值，依照自己的原則統合於一個完美和諧的一元系統，形成理想社會的藍圖，完成理性主義的一元論使命。

可是藉助於普遍的理性或普遍的人性，真能夠整合價值、解消價值的衝突嗎？直到今天，各式各樣的理性主義者仍在嘗試；但在歷史上，類似的企圖在現實裏從不曾成功。伯林幾近急切地指出，這類唯恐找不到「終極答案」的努力儘管出於善意，代價卻常是以實現「合理」的理想社會或者理想人性為名，

將某種「正確」的秩序和「真實」的價值觀，強加於心靈和社會，抹煞多元與差異，結果扼殺了一切自發的選擇與創造可能。伯林撰寫〈自由的兩種概念〉，用意即在於戳穿啓蒙思想躲在各種「積極自由」說詞背後的整體一元傾向。

早期西方的反啓蒙人物，已意識到了啓蒙思潮中的一元主義趨向，並且試圖發展相對的觀點。伯林專注於挖掘這個傳統，主要動機來自他的多元主義關懷。當年反啓蒙的思想家這樣追問：相對於啓蒙的單線進步觀，歷史真有一個朝向某種終極目標的直線發展方向嗎？相對於啓蒙用理性壓制所有非理性的官能，抽離的理性真的能夠掌握天生自然的多樣風貌嗎？相對於啓蒙視個人為理性的完備主體，原子式的抽象個人真的可能滋生價值嗎？相對於啓蒙賦予理性的普遍效力，各種文化的獨特性真的可以用一套普遍的標準來衡量臧否嗎？必須注意，在伯林的一系列相關著作發表之前，這類反一元主義整合、反理性主義建構的質疑，幾乎已遭近代的「進步」文化意識遺忘殆盡。多虧伯林，我們陡然找回了一個可以汲取養分的思考傳統。

不錯，啓蒙與反啓蒙在18世紀的對立方式，今天看來或許多已失去尖銳性；但是其背後一元與多元、普遍與個別的爭執，在當前的某些領域裡，仍以其他形式方興未艾。進一步言，一元與多元的爭執，其實正表現了人類的生命處境中的對立兩極，因此均有其不容抹煞的正當性：某種對於「秩序」的形而上慾望、總是會與現實的凌亂多樣、生命的豐富多變衝突，永遠無法解消。用政治社會的理論與實踐為例，普遍主義與相對主義之爭、自由主義與社群主義及多文化主義之爭、公民身分

的平等權利與身分差異之爭、乃至於民族主義從「對外求異」到「對內求同」的曖昧性格等等討論，用意都是企圖安頓一元與多元兩方面的要求，卻又難以得到其間的解決。

在哲學和文化理論的領域裡，這類爭執就更明顯了。這裡，正可以藉對照而說明伯林思想的一個關鍵特色。不錯，諸神已死，後現代論述似乎已經接收享用了全部遺產。可是，當後現代主義有如尚不解事的頑童，只知爲了喪事的熱鬧和嚴父去世後的無拘無束前景而欣喜雀躍之際，伯林與他們的不同，或許不在於具體的論點，而是在於他更爲了失怙之後的沈重責任與坎坷前路而憂心焦慮。

作爲一個人，伯林距離中文讀者說得上遙遠。他出生於拉脫維亞首府里加(Riga)的富裕猶太家庭，以俄語和德語爲母語，自幼在英國的菁英環境裡成長，在牛津大學求學任教一生，出入英國和歐美的高級文化學術圈，興趣廣及西方文明的許多方面(例如歌劇與文學)，入世關懷所在則是猶太民族的命運。他從來不曾討論過任何涉及東方世界的議題。不過這種距離，並不妨礙我們在他的思想裏，獲得相當豐富的啓發與警惕。

最後，伯林的文筆也值得一記。許多人會同意，閱讀伯林的著作，是一種愉快的「發現」經驗。他的文字雖然雕琢講究(據說他的英文句法較爲接近俄文)，理路與意思卻並不詰屈晦澀。可是即使讀來感覺清爽會心，你會發現他在文字背後早已經意地織下了重重關連與層層視野，可以容有心人盡情深入思索(假如你有思索的資源)，逐步展現一個豐富的思想世界。他寫友朋人物和寫俄國知識分子的文章，低眉信手嘈嘈切切，極其文化

素養與直諒以論人事之能事，尤其令讀者不忍釋卷。據說伯林私心最親近的思想家，是19世紀的俄國人赫爾岑。他可能沒有像赫爾岑寫《往事與隨想》³一樣，留下一部自傳(他自承沒有寫日記的習慣)。那麼這些寫人物的文字，正如旅人的報導多少反映了報導者自己的眼光和心境，應該可以算是較能呈現伯林其人品味風格的生動資料了。

這樣一位識得人心和世道的思想家如今去世，令我感到幾許悵然。

3 赫爾岑著，項星耀譯，《往事與隨想》(3卷)(北京：人民文學出版社，1993年)。

美國自由主義的髑髏地*

在戰後西方世界，1960年代似乎具有歷史轉捩點的意味：原先自滿、保守而有強烈支配性格的體制，在許多國家遭到年輕一代以及邊緣群體的激烈指控和挑戰。抗爭的形態不一而足，從民權運動到學生運動、從都市巷戰到反對越戰、從迷幻藥新經驗到另類文化、從新的藝術形式到草根民主；挑戰的戰果則勝敗參差，有些訴求促成了社會文化的改變，有些夢想則終於歸為鏡花水月。

由於蔓延1960年代的這片廣泛的運動有聲有色，其中戲劇性的青春理想主義和文化解放色彩，又與傳統的社會政治運動截然不同，它在人們的心目中，便始終保持某種浪漫形象。運動止息之後，大眾文化將它的浪漫一面承繼渲染，政治社會結構卻反而沒有因為它的衝擊而出現革命性的改變，遂使得留給後人的記憶愈來愈超凡脫俗、也愈來愈虛幻。許多當年的參與者，隨著年華老去、加上不堪1980年代保守氣氛的逼人，對1960

*原發表在台北《聯合報》1998年8月17日「讀書人」版。

年代的回顧不免流於眷戀，更加強了它限於心理、文化、生活風格層面的「自發」意味。它似乎變成了純粹的「事件」，晴天霹靂之後去得飄渺瀟灑，反而缺少了歷史的承先啓後意義。

這本《60年代》¹，可能是第一本譯成中文的1960年代史。作者柏納專業研究20世紀美國史；這本1996年出版的學術著作，所談的1960年代祇限於美國。一反許多自戀式的追憶，這本書為1960年代提供了一個客觀具體的美國歷史脈絡：1960年代運動的來由，要從泛稱為「新政」的1930年代美國自由主義傳統追索；對其後果的評價，則要參照1980年代新保守主義回潮和1990年代身分政治下自由主義的癱瘓。這樣的歷史敘事脈絡，當然有見有蔽。不過這種敘事角度，將1960年代的經驗，直接關連到自由主義在今天的發展可能，卻格外有思想與政治的意義。

「1960年代的歷史，便是自由²主義心態崩解的歷史。」——作者認為，1960年代由黑人民權運動和甘迺迪主政揭開序幕。這兩股力量，在很多方面本可以共同延續由羅斯福新政所表現的「美國本有的社會民主傳統」，推動社會的改革，實現一個比較平等而公正的社會。但是在朝的自由主義者，對民權運動的支持口惠多於實質，結果激發了黑人內部的民權派與黑權派的分裂；在冷戰架構下，自由主義政府逐步升高越戰，又迫使左派與自由主義陣營勢同水火；自由主義雖然宣稱追求社會平

1 《60年代》，David Burner著，許綏南譯（台北：麥田出版公司，1998年）。

2 中譯本在此贅「民主」二字，實乃畫蛇添足。

等，可是對於特權和財富又不敢有傷，遂激化了大批更激進的人士。

這種局面之下，黑人民權運動分裂、社會改革力量分裂、反戰和平運動分裂，相互傾軋之餘，撲滅了「這個時代極為蓬勃的道德活力與想像力」，也使美國自由主義就此一敗塗地。

台灣的讀者不免疑惑：美國自由主義的問題何在？要為1960年代自由派的首鼠猶豫辯解，一個不能忽視的事實是，在當時的政治局面裏，保守派才是自由派更強悍的對手。在民權（保守派對黑人要延續「隔離而平等」）、冷戰（保守派不惜對共產勢力發動核子熱戰）、以及社會福利（保守派根本反對）幾方面，保守派都提出了更為反動、也相當獲得選民支持的主張和作法。自由派畏首畏尾，一部分原因在於它忌憚保守派的政治實力。

可是作者提出的檢討要更深一層。他相信，在20世紀，體現了美國「固有」的社會民主傳統的乃是新政自由主義，不過1960年代的自由主義和左派團體，正好拋棄了這個傳統。結果，1960年代的運動「欠缺一個清楚又可以達成的民主理想」。所謂美國固有的社會民主傳統指的是什麼？柏納沒有清楚的說明，可是他強調，美國的政治理想本來是一個「工作者的共和國」，許諾的美景則是「勞動與正義」。在新政時期，這個理想整合了全國，推動社會改革與經濟復甦。到了1960年代，改革分子卻沒有去追尋「一種可以公平分配權力、財產和工作的新秩序」。取而代之的是身分政治（台灣流行的用詞是「認同政治」）、意識形態的純粹性、政治正確，以及脫離現實的爭議和

內鬥。

作者的立場在此表露無遺：他是一位新政式的自由主義者、美國式的社會民主派、或者也可以說一位左派的自由主義者。本書的缺點也在此：他對於美國的社會民主理想，除了文學式的謳歌嚮往，再無具體的探索說明。他根據自己的立場，批判美國自由派、乃至於其他激進派的貧瘠失血，可是他在書的〈序論〉和〈尾聲〉兩章中殷殷寄望的新政自由主義的復甦，在今天的美國究竟會是何種面貌，卻無一語道及。這個關鍵的空白，原因又何在？

像柏納這樣的自由主義左派，寧可逆時髦趨勢去緬懷新政年代的社會民主理想者，在當前美國的代表思想家，大概應推政治哲學家羅爾斯(John Rawls)和阿克曼(Bruce Ackerman)。前者念念不忘社會乃是一個「自由而平等的個人在公平的條件下進行社會合作」的體制，後者則期待全國性的「人民」會在關鍵時刻出現，超越日常的私領域生活和利益政治，英雄式地肯定整個主權在民的理念。這兩個局部的例子足以說明，左派自由主義對於正義的追求，前提繫於一個整體的社會合作生活的理念必須仍然具有意義。

1960年代的激進思潮，同樣肯定這個理念。可是為了揭發當日「體制」如何挪用這個理念掩蓋少數人支配的現實，激進分子發展出了一套論述，全盤否定了這個理念落實的可能。到了1980年代，雷根和柴契爾夫人之流，進一步斲傷了「社會合作」的概念。他們發展出了一套新保守主義的論述，強調效率、

勤奮、競爭的個人主義。至於社會的整體性，則由民粹式的、威權式的道德共識來維繫。結果，左派與右派不謀而合，徹底摧毀了社會合作的正義條件和正當性。

隨著蘇東社會主義陣營的瓦解，西方社會主義者被迫回頭檢視自己的改革理念；是要投靠右派的放任資本主義，將社會合作寄望於民族主義、族群政治的幻景？是要隨潮流起舞，奢談身分政治，不惜顧鏡自憐，將社會合作寄望於他人的愧疚？還是肯定某種兼顧權利與義務的個人主義，將社會合作寄望於承認差異、而又設法補償差異的公平的體制？最後這條路，顯示了社會主義與羅爾斯之類左派自由主義結盟的出路。

這個檢視和反省的努力，目前正在進行之中，結果還難預料。可是非常顯然，由於社會條件的改變、個人自我認知的變化，對於政治的期待已有大異動、對於社會生活的理解也不同。這時候，1930年代新政、乃至於所謂「美國的社會民主傳統」、「勞動與自由的共和國」等等理念，勢必需要調整。不變的是社會在正義條件之下合作的要求，可是這個要求在今天該以何種形式陳述，目前還屬未定。莫怪乎柏納要無言以教今天的一代，聽任他的社會民主理想保持模糊。

倘使今天還有人在緬懷1960年代那場感人的悲喜劇，柏納教授論1960年代的這本書，不啻對大家提出了一個根本的問題。如果要忠於當年的理想、要不辜負20世紀最豔麗的青春怒火、要給「激進」這個字眼常青的意義、要不讓庸俗、玩世的勢力篡奪一整個世代的夢想，首要的職責，便是要在這個只能以自私和自滿來形容的世界中，設法恢復正義條件之下的社會

整體生活的觀念。

最後，我們應感謝許綬南先生的翻譯貢獻。這本書不是很好譯，可是中譯本讀來輕快流暢，許先生的成績不容忽視。不過譯者以簡御繁有時過頭，很多關鍵轉折處失準，幾個出現多次的譯法也需要商榷。activists大概是書中最常出現的字眼，許先生譯作「實踐主義者」歉難同意；或許「運動分子／積極分子」較為達意。Beat Generation譯作「披頭世代」，顯然會造成太大的誤解。「反貧窮戰爭」譯為「貧窮戰爭」也不妥。原書「尾聲」一章的行文激亢，作者企圖以春秋之筆傳達他的曠野呼聲，譯者求簡明之餘，忽略了太多頗具道德呼喚意味的言外之言，也有點可惜。

「我總是活在表層上」

——談思想家伯林*

英國思想家伯林於1997年11月5日去世。大量的報導與紀念文字，隨即在世界各類新聞媒體與文化刊物上出現。他生前所享的聲望與讚譽，超過一般的學者；他死後所引起的注意與評論，在跨越國際之餘，也遠遠超出了學院的藩籬。1998年11月，身兼學者、記者、作家三重身分的伊格納悌夫，出版了以10年時光無數次訪談伯林後撰寫的《伯林傳》¹。一如預期，此書問世頗為轟動，紛至沓來的書評，再次見證了伯林在許多人心目裡的地位。我們不禁好奇，一位思想史與政治哲學的教授，什麼原因會受到這般重視？

翻讀《伯林傳》，這個問題可以輕易找到幾個浮面的、簡單的答案。其一，伯林在牛津大學活動任教60年，同事與學生無數，其中不少已是各國學術文化界的執牛耳人物；其次，他因緣際會，結識了歐美許多重要的政治、媒體、學術、藝文界

* 原發表在北京《讀書》雜誌，1999年4月。

¹ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (London: Chatto and Windus; New York: Metropolitan Books, 1998).

的名流；其三，他的俄羅斯和猶太背景，使他的影響力擴展到一般西歐文人難以輕易進入的社會。換言之，伯林的名望，有一部分來自他的背景和廣泛交往、以及他的高明社交本事。

除了這些原因之外，伯林의思想和著作，有其相當獨特而耐尋味的風格，也不容忽視。《伯林傳》書裡透露，伯林自小就是一個特別多話、近乎喋喋不休的人，直到老年不改。而他的饒舌，似乎總能引起聽者的興味，從大學時代開始就以擅於聊天出名。後來，由於英國國家廣播公司經常邀請他「空中」演講，他的口才更是名聞遐邇。1957年，伯林受英國王室封以勳爵頭銜，他的一位女友寫信諷刺說，這個爵位是爲了表彰他「對於談話的貢獻」，令他終身羞惱不已。可是讀伯林的著作，這位高明的聊天夥伴居然不失本色。那種對於不同時代與不同環境裡人物行止的觀察、理解與同情，那種犀利的分析繼之以溫和但堅定的褒貶，廣徵博引之後將自己的觀點娓娓道來、餘韻深沈，雖有議論但從不以天真的邏輯辯證——或者道德優越感——咄咄逼人；這些獨特的伯林筆法，留給讀者強烈的印象，也部分說明了他的著作爲什麼對於許多人別具吸引力。

可是說到最後，對於絕大多數人，既無幸親炙他的個人魅力和社交手腕，也不願意饜足於文采的雕琢與風格的獨特，伯林是一位值得重視的思想家嗎？他的等身著作，究竟提供了甚麼有意義的觀點或洞見？無需諱言，以理論建構的韌性和寬廣來說，伯林不如羅爾斯、哈耶克、哈伯瑪斯；論思想的深邃與力道，他當然無法望海德格、維根斯坦的項背；論以思想介入時代的影響力，他也難與杜威、沙特之類人物並論。用這些尺

度來衡量，伯林分明是一位次要的思想家。

不過，爲思想家排名次，多少有點無聊；當事人是否發展出了有意義的問題意識，運思架構是否比別人高遠、寬闊、深厚、或者細緻，才是我們該關心的。就伯林而言，他的整體貢獻即使有限，仍然提出了值得參考的見地。伊格納悌夫的《伯林傳》以寫人爲主，對思想學術相對著墨較淡。據說伯林的一位門生Roger Hausheer，正在以思想爲主線另寫一冊傳記。在後書問世之前，伊格納悌夫有關伯林思想的敘述以及串連過場都夠精要，對於一般讀者，仍有相當的助益。

伯林的學術身分，主要建立在思想史著作上。他在這方面的成就，不僅吸引了極多讀者，也是自己的思想工作的基礎。他寫馬基亞維利、維柯、赫德、哈曼、啓蒙運動、浪漫主義、尤其是19世紀的俄國知識分子，多數都成了廣受傳誦的名作。這些作品的特色何在？首先，它們均不是狹義的史學文章，而是有一個鮮明的問題意識貫穿其間，藉著理解、思索前人的摸索顛覆，設法探討伯林自己的思想關懷。換言之，伯林投身思想史，從事的卻仍是哲學家的事業。這種堪稱獨特的學術風格，讓他的史學工作取得一般性的思想意義，也賦予他的思想工作一種夙昔典型、警效在耳的臨場感。

爲甚麼伯林傾向於這種學術風格？伊格納悌夫告訴我們，從幼年開始，伯林一直具有一種退縮的旁觀者性格：他喜歡在一個安全距離之外，觀察周遭發生的事情；而如果必須進場，他總是設法透過另外一個身分表達自己。這種本能的「腹語術」

傾向，令伯林自己也極為不快；它所散發的怯懦、逃避意味，令他常常急於為自己辯解。我們不用去猜這種傾向的來由（伊格納梯夫暗示，這與伯林的俄羅斯—猶太移民身分有關）。不過這個傾向，似乎正好說明了為甚麼伯林必須藉由寫他人來抒發自己的思想塊壘。他最深邃精闢的作品，幾乎都是描寫某一位思想家、某一種特殊思想心態的產品。

這種隱藏自己主體性的傾向，賦予他另外一種特質：藉投射而設身處地了解別人的能力。尤其詭異的是，他最感興趣、也最能夠深入內裏的人格與心態，往往與他本人相反，儘是一些激動、極端、混亂、有旺盛生命力與強烈信仰的異端分子與魅力型領袖。對於法國啓蒙思想家的狂熱理性主義，他抨擊有加；他的批評之所以力量入骨，是因為對於這種理性主義的霸道面，他有切膚的理解。對於反啓蒙思想家的浪漫主義，他的讚賞充滿著同情，不過他知道那不是他能歸屬的世界。對於19世紀俄國思想家的亢奮與誇張，他的掌握可能難有出其右者，不過他卻深識這些人的無力與虛幻。連他所崇拜的20世紀人物，如他對伊格納梯夫所言，也沒有一個是「溫文、善良、客氣的自由派」。這種移情共感的能力，即使並非起自某種補償情結，渴望由替身填充自己的缺憾，仍有助於說明他的思想史著作何以引人入勝。他能將思想與斯人結合；讓主角的觀念、慾望、情緒、嚮往合為一體；最後輔之以自己入戲的旁白，做生動的呈現。

在漢語世界，只要提到伯林，大家首先會想到的，大概就

是有關「積極自由」與「消極自由」的分辨。這兩個對比的概念，當然並非伯林所創；18世紀的康德、19世紀的龔斯當（不用提黑格爾、格林與彌爾）、20世紀寫歐洲自由主義史的de Ruggiero，都使用過這對名詞。伯林發揮這雙對比概念，大概是來自龔斯當的啓發。從伯林的解說來看，消極自由，指的是「免於強制」的自由，而積極自由，指的則是「去作某些事」的自由。望文生義，讀者自然會把前者理解作某種形式的自在無為，以回歸個人的私領域為尚；而把後者理解做積極有為的政治權利、某種意義下的政治參與與追求。這樣的理解，雖然不算離譜，卻並沒有掌握到伯林的完整用意。伯林的區分，所關心的並不是政治參與的消極或積極，更不宜引申簡化成洛克式自由主義與盧梭式民主至上的對立。對伯林而言，問題的癥結在另一個層次。

伯林留給讀者的另外一個重要話題，就是他以刺蝟與狐狸為象徵，描寫兩種思想家的形態：「狐狸多所知曉，而刺蝟只識得一件重大要事」。這個來自古希臘詩人的區分，意義何在？難道它所描述的只是個別思想家的心態習慣？兩類思想家所代表的思想原型，又各有甚麼意義？為甚麼不同的思想家一定要回歸到這兩個類型之一？細讀伯林的解說，我們會知道，他所想要說明的，主要倒不是思想家的思維風格，而是西方文明的認知與價值取向的兩種原型。狐狸與刺蝟並不祇是思想家由性情決定的類別，而是西方文化既有的兩種基本思考模式；屬於哪一種取向，其實吐露了關於價值、理性，以及世界的某些根本假設。換言之，刺蝟與狐狸之辨，不是基於觀察歸納而為思

思想家分類，而是基於哲學假定，解釋西方思想的根本範疇、西方思想史的發展理路。

要較為完整地掌握伯林所提積極自由 / 消極自由、和刺蝟 / 狐狸這兩組區分，必須回到他的思想的「母題」。這個界定了伯林的思想架構的觀念，就是所謂的「價值多元論」。

價值多元論的基本想法不難把握：人類所追求的價值、尤其是終極性的價值與目標，不僅(1)眾多，不僅(2)相互衝突而難以共存，並且由於缺乏一個共通的衡量尺度，根本(3)無法在其間比較高下，以便排定先後順序。這個局面之下，追求價值與理想，必須要靠選擇；而對價值作選擇與認定，不僅無法有理性的標準提供完整的理由，並且選擇某項價值，往往表示必須放棄其他的價值。因此，人生不僅沒有完美圓滿可言，並且每次抉擇，都代表進入了價值的衝突以及捨棄。生命永遠有缺憾偏廢，缺憾代表著無法解消的衝突和割捨；這種情況，伯林以悲劇稱之。

伯林主要透過對於西方思想史的研究，陳述他的價值多元論。他認為，西方思想，從古代理性主義、中世紀理性主義、一直到啓蒙運動所開啓的近代理性主義，始終以一元論為主調。這種「柏拉圖式的理想」相信，第一，所有真正的問題都必然只有一個真確的答案；第二，這類真理的發現必然有可靠的途徑；第三，這些真確的答案，彼此必然共同構成一個和諧的整體。古希臘、中世紀基督教、文藝復興、啓蒙運動、乃至於19世紀的哲學體系和進步思潮，都接受了這個基本的思考架構。換言之，典型的西方思想家，都在追求一個能夠籠罩全局

的終極答案，在這個答案裏，人類所嚮往的各項普遍價值，綱舉目張地構成一個和諧體系。這種理性、一元的世界觀，正是伯林所謂的「刺蝟」之道。另一方面，據伯林自述，直到讀過馬基亞維利、維柯、以及赫德，他才發現了一群反主流的思想家、一類屬於「狐狸」型的人物，所呈現的是另一種思考眼界：在道德、文化，以及生活形態等方面，人類所面對的，其實是雜多而且無法調和的目的、價值、和認知。

識者立刻會指出，這套想法，韋伯在伯林之前已經以「價值多神論」為名，做過極為生動的敘述。在1917年的演講《學術作為一種志業》裡，韋伯對於價值多神論的情境、它產生的歷史源由，以及它所構成的挑戰，都有精要的探討。在其他的著作裏，韋伯也明確將價值多神論作為文化科學和社會科學方法論的出發點。令不少人納悶的是，伯林不可能不知道，韋伯在這個題目上早已經說過了他要說的話，可是他畢生未曾提過韋伯這方面的貢獻；自然，他也從未交代，他的價值多元論與韋伯的價值多神論，同異究竟何在。

這個問題牽涉到韋伯與伯林各自所持的自由主義的特色，有一定的理論意義；在此雖無法詳論，仍然值得稍作觀察。

當韋伯提出價值多神論、並且因而強調抉擇的重要之時，他的思考脈絡，是近代世界「除魅」後的理性化與官僚化趨勢。在這種趨勢之下，實質理性喪失客觀地位，工具理性支配整個社會生活；一個完全理性化了的文化、一個徹底官僚化了的社會，代表著個人自由的消失和意義的枯竭。此時，個人的自由繫於——表現在——個人最主觀的價值認定：自由就是以一種

近乎存在主義的投入方式，突破工具理性的封鎖，肯定自己的生命之神，藉以恢復世界以及生命的意義。在政治層次，韋伯這種對於創造性個人的期待，轉化成了對於卡里斯瑪型領袖（在近代的制度就是「民粹式的領袖民主制」）的期待。他相信，在常規化、官僚化的情境裏，唯有這種領袖，才能衝破現代社會的「鐵籠」，容許社會取得新的動力和目標，由而允許個人的創造力的發揮。換言之，韋伯談價值多神論，強調價值來自抉擇，目的在於描繪出一種近代「除魅」後的世界裏的自由人格：一種英雄式的個人，敢於獻身、敢於負責、敢於面對庸俗、機械的世界追求理想。

這種以主體性為尚的自由主義，無疑與德國社會、政治的「後進」狀態有關。由於缺乏現實制度的支撐和社會力的支援，德國自由主義只能寄身於個人道德層次的訴求：自由的問題，於是變成了關於主體性或者自主性的問題。伯林處身於20世紀中葉的英國，自然不須煩心這個問題。另一方面，德國自由主義有其獨特的思想史傳承。從馬丁路德到康德，自由便是心志層面的問題；從浪漫主義一路到尼采，自由又成爲一種對於「個性」的嚮往。對於通熟德國浪漫主義傳統的伯林，這些應該都不陌生。可是他畢竟比韋伯多見識了一段歷史。經歷過希特勒的狂飆，伯林無法再像韋伯一樣，將價值的抉擇聯繫到某種具有創造力的人格，視人格的主體性為自由的精髓所在。不錯，他認識到價值多元的「事實」，因此價值的抉擇無可規避。可是這種抉擇的道德意義該如何定位？如果這種抉擇構成了自由的定義，我們能賦予它構成人格、取得生命意義的功能嗎？伯

林的答案是否定的。這是伯林式自由主義與韋伯的不同之處。

如果價值多元論才是世界與人類處境的真相，那麼一元論不止謬誤，甚至有危險。因爲在多元的情境中，倘若強行遵照一元論的邏輯來安排社會生活，就必須仰仗霸道的手段。基於這個合邏輯的判斷，伯林鋪陳他的自由主義。也只有參照這個基本的判斷，我們才能比較準確地理解消極自由與積極自由區分的意義。簡單言之，從多元論的立場來說，最有意義的道德事件就是「抉擇」，至於選擇的結果的是非對錯，則缺乏客觀的評價標準；可是對於一元論來說，「抉擇」只是起始的第一步，如何排除主客觀兩方面的欺瞞干擾，依循正確的途徑，最後尋獲那「真正」正確、根本、真實的價值去認定，才是真正有意義的道德事件。這兩種追求都需要自由，可是前者所需要的自由，只是不讓外力的強制阻礙了選擇；後者則由於關心選擇時的條件和選擇本身的品質，所以對於選擇的主體和過程，加上許多限定（理性的還是盲目短視的、科學的還是空想的、自主的還是他律的、受意識形態支配的還是經過解放的）。結果，前者的消極自由，猶能維持選擇的可能性，後者的積極自由，卻給選擇平添了一元論的、理性主義的桎梏。

伯林主張消極自由、排斥積極自由，可以說掌握到了自由主義應該持有的一個根本立場：如果人的行為與生活，應該是個人自行選擇的結果，那麼自由主義首要關懷的，當然不是人所選擇的結果是否真的有價值、選擇的品質是否經得起詰疑檢驗，而是進行選擇的機會是否存在、是否有實際意義。這個分

辨，與政治態度的積極或消極，顯然並沒有直接關係。在價值多元情境的煎逼之下，自由主義比較清楚地顯露了它以「尊重人」而不以「管教人」為主旨的本色；消極自由與積極自由之辨，對此做了重要的澄清。在這一點上，伯林的貢獻不能抹煞。

可是這也是伯林的限制所在。在伯林的論述方式下，自由主義的問題，似乎簡化成了對於「選擇」這個概念的澄清與維護。所謂「簡化」，意思是說他沒有把自由看成一個需要由社會生活來說明和滿足的概念。考慮個人的自由或者選擇是怎麼一回事，誠然不是無謂之舉，但是自由主義作為一套政治／社會理論，企圖回答的問題並不在此。選擇的自由為什麼重要？一類習見的答案，是訴諸自然權利之類的說法，在今天已經難有說服力。另一類答案，是從肯定個人的尊嚴或者人性入手，認為剝奪選擇的權利，就是對於人之為人的侮辱和否定。不少自由主義者，常推出這類論證。可是這類論證，預設了某種關於人性的認定（例如理性、自主性、個體性、效益的極大化），最後往往不免要對人的選擇是否符合這類預設作檢查。這種結局，正是伯林批駁積極自由時所要排除的。但是伯林所引出的消極自由概念，即使避開了這類關於人性的認定，卻沒有跳出祇從個人著眼的理論格局。自由的意思誠然是「人為的壓制或障礙之闕如」，可是由於他談自由的時候，脫離了社會共同生活的脈絡，這個定義無法根據「共同生活如何可能的條件」獲得實質性的說明。他沒有從社會基本制度著眼，說明在群體之中生活的個人，為甚麼有權利擁有自由、制度必須給他甚麼自由、這些自由的範圍如何限定。嚴格說，這種祇談個人選擇的

理論，不能算是完整的自由主義、具有政治／社會視野的自由主義。

我覺得（這是從當代如羅爾斯之類政治哲學家所學到的見地），自由主義與以個人自由和選擇為原點的理論，是有微妙但關鍵的差異的。自由主義追問的核心問題是：既然人與人之間在信念、價值與利益各方面都相異甚至衝突，社會的共同生活如何可能？這樣陳述自由主義，或許和一般的印象相左。可是讓我們注意，回答這個問題，其實乃是所有社會政治學說的責任，自由主義並不例外。自由主義獨具特色的出發點是：在「現代」世界，此前維持社會整合的因子，諸如自然感情、歷史傳承、文化認同、利益的一致、價值觀的統一等等，基本上都已經無法作為社會共同生活的基礎；它們的效力註定是局部的，只能影響局部的小團體。在這一點上，自由主義的認識可以說最清醒也最踏實，與保守主義、民族主義，或者現代化理論、馬克思主義都相逕庭。前二者仍寄望於某些傳統力量的整合效用，後二者則期待社會利益的趨於一致能夠復甦某種或虛或實的共同體。另一方面，雖然在現實世界裏，幾乎所有社會都不免訴諸權威勢力的壓制，以維繫社會的共同生活，可是自由主義提醒我們，這種強制手段無法解決道德與政治兩方面的正當性問題，從而也就缺乏穩定性。

換言之，自由主義的特色，不必求諸它的道德理論或者人性論，以圖藉此肯定個人的自由。它的特色，在於它對於「社會共同生活如何可能」這個問題，在規範層次有它獨特的答案；而肯定個人的自由，乃是這個答案的一個關鍵的環節。基於上

段所述的出發點，自由主義認為，除非採用強制壓迫的手段，人們的利益、想法、與價值選擇，事實上必定分歧多樣。面對這種分歧甚至衝突的局面，唯有賴社會的基本制度滿足一些條件，才能使其成員自願地參加社會共同生活。這些條件可以歸納為兩個原則：第一，承認分歧多元這件事實，因此允許最大程度的自由；第二，承認分歧各元的平等地位，因此以公平的方式對待它們。這兩個原則的具體內容與意義極為複雜、所推導出來的基本制度也聚訟紛紜，在此無法深論。不過，自由主義揭櫫自由與公平，盼望藉制度落實(1)選擇的平等權利與(2)選擇結果的平等地位，以資在公平的條件下進行社會共同生活，確實構成了今天自由主義理論的特色與目標。為了簡明起見，我願意稱這個基本的認識為「多元的平等主義」。

這樣一套問題意識，即使有許多問題未能解決，但比起伯林的視野，就要顯得寬廣、周密得多了。舉例而言，它可以比較細緻的處理自由與平等的緊密關係，說明各種自由的運用規範，交代限制某項自由的道理何在；它可以進一步設法發展關於基本權利、憲政體制、民主程序、尤其是社會分配制度的原則；它甚至可以跳出經典自由主義的窠臼，面對社群、性別、族裔、國家之類集體性價值的挑戰，因應之餘還豐富了自己。這些問題(除了民族主義)，伯林幾乎完全疏忽。另一方面，自由主義雖然基於經驗的理由，承認價值的多元是無可矯變的事實，卻無須發展一套歷史哲學或是價值理論，以資一般性地「證明」價值多元論；它也無須對人性、對人的道德資質或者形上地位作斷言，以便「證明」人具有天賦權利或者道德自主性。

最後，自由主義可以承認選擇的優先地位，卻不用賦予它任何存在主義式的非理性意味，自然更無須墮入韋伯的英雄倫理說。這些差別，在在顯示伯林式的自由主義雖然用心良苦，作為現代的社會/政治理論，卻可能是簡陋了些。

這種簡陋該如何解釋？二戰到冷戰年代政治黑白化的窒息效果？英國學術思想界的自滿與貧瘠？伯林自己的退縮性格？明確的答案不容易找，不過有一個觀察，或許值得一說。本性使然，政治哲學的發展，特別需要一個充斥著懷疑、異議與衝突的思想環境。假如統治秩序已經獲得普遍的承認、流行的基本政治價值沒有受到懷疑，政治思想勢必停留在一種自滿、慵懶、安逸的狀態。二次世界大戰結束直到整個冷戰年代，西方的狀況正是如此。由於種種原因，當時的政治思想，基本上建立在一個自信而強大的共識之上：對西方體制的效率的共識、對它的道德性、正當性的共識。伯林稱自己是個「溫和左派」；可是在當時的英國，溫和左派正是這種共識的主流代表。伯林(以及他那個時代)政治思想的萎靡，原因是否在此？對比之下，較右傾的哈耶克，由於不滿西方體制對計畫經濟與福利國家的迷信，反而更有批判的焦點，也取得更完整的成就。而到1960年代，原有西方的秩序與價值觀(「東方」其實也未能豁免)遭年輕一代猛烈攻擊，冷戰式的自由主義民主體制威信掃地，我們才能在羅爾斯身上，見到政治哲學蓬勃復興的契機，就是另一個生動的對比了。

總結而言，伯林留給後人的知識遺產，最有意義的會是他

的思想史著作，尤其是一系列討論俄國思想家的文章。這些著作對於人類在精神世界裏的活動與掙扎，有極其深刻的理解與刻劃。作為近代歐洲思想幾個引爆點的記錄，它們本身自有價值，無需攀附任何理論的粧點。

伯林的價值多元論，作為他思想史著作的問題意識所寄，也因而有一定的意義：價值多元論有助於呈現人性的複雜和人的處境的困難，也幫助我們了解一元論理性主義的誘惑與霸道。不過，作為一套獨立的理論，無論視之為歷史哲學或者價值形上學，價值多元論都嫌模糊。它對人類處境的解讀雖然發人深省，可是由於它的預設直接與人的許多傳統關懷相牴牾，因此它本身註定祇是可能的價值選擇之一；它不可能完全消除價值一元論的誘惑。

至於伯林作為自由主義的思想家，我個人覺得最有不足。他有關積極自由與消極自由的區別，局限於個人選擇的層次，無足以構成一套政治／社會理論；他所強調的價值多元論，自由主義也完全沒有需要取為理論性的基礎或前提²。伯林的自由主義，號稱政治哲學而無法肯定任何社會公共生活所必需的政治價值，作為政治理論而無法發展出任何有制度涵義的政治原則，不能不說是相當嚴重的失敗。

這樣評價即使粗糙，也足以顯示，伯林是一位對人性有透見慧識的智者；這種智慧的基礎，是一項在理論上發展不足、

² 為了避免誤解，這裡需要說明：自由主義當然以價值多元論作為前提，但是它將價值多元視為現代世界的事實，而不願意假定或者設法證明一套形上的、或者歷史哲學的價值多元理論。

但仍有深刻見地的哲學觀點；可是在社會政治方面，他對這套觀點的運用脫離了社會生活的脈絡，卻難免構成了一位政治思想家的致命傷。

我們需要用這麼嚴重的字眼來批評伯林嗎？企圖透過傳記了解一位思想家，總是很危險的；可是真到閱讀思想家的傳記時，誰能擺脫這種誘惑？伊格納梯夫在《伯林傳》的〈尾聲〉章中告訴我們，他曾問伯林為甚麼活得如此安詳愉快，伯林回答謂，他的愉快來自淺薄：「別人不曉得我總是活在表層上。」一位東歐出身猶太裔的政治思想家，看遍20世紀（伯林稱之為有史以來最壞的一個世紀）的許多大小悲劇，而猶能以「生命之輕」（伊格納梯夫兩次用這四個字形容伯林）自詡，大概也不會太在意身後的褒貶議論了吧。

權力與權利的辯證

——《聯邦論》導讀*

在西方政治思想的經典著作之林，《聯邦論》首先引人矚目的特色，可能就是它的三位作者的政治身分：借古羅馬政治家帕布里亞斯¹為共同筆名的漢彌爾頓、麥迪遜、以及傑約翰，雖然飽學精思，卻都不是書齋學院中人，而是美國的開國元勳、制憲的要角（麥迪遜號稱為美國憲法之父）、新共和國的領導人。這樣的角色來談政治權力的邏輯，自然非比尋常。

或許因為執筆者具有如此崢嶸的經驗與背景，這本書突出地表現了一種或可稱為「公共論述」的性格：它的問題是公共關懷所在、論述的理據取自公共資源、而以公共的實踐為依歸。

* 謝叔斐譯，《聯邦論》（台北：貓頭鷹出版社，2000年）。這個譯本，係根據香港今日世界出版社1966年的版本重印。

¹ Publius Valerius（活躍在約公元前500年前後）是建立羅馬共和政府的英雄人物，地位相當於古希臘的立法者Solon。羅馬人對他極為敬愛，尊稱為「愛民者」（Publicola）。

分別稍加發揮，我們可以說，第一，這本著作的主旨，不是經營一套慧眼獨具的抽象理論，而是在一片焦慮與爭議聲中，向時人詮釋、辯解美國新國體草圖的優越和背後的理念；現實的關懷與論戰的硝煙，使得它的行文與說理別具現場迫切感。第二，它的構想與論據完全來自一套歷史與經驗的論述，屬於當時美國人的共同思想資源，所仰仗的關於人性與社會運作規律的假定，又極為平實低調；此之所以它容易取得較為廣泛的共識和理解。第三，它用現實政治的邏輯推出理念，又用理念闡明具體的制度設計；實務與理念交織，讓它的論點既不蹈空也不膚淺，制度的可行性才是見理念的價值之處。展讀本書，它的這種公共性格值得讀者重視。

美國聯邦憲法是近代世界出現的第一部成文憲法，也是實行迄今歷史最為久遠的一部憲法；而《聯邦論》則號稱解釋美國憲法的聖經。今天，美國的政治體制常常在其他國家受到推崇甚至模仿。可是我們了解它的設計與運作的原意嗎？要綜覽美國的憲政體制，最直接的方法當然是讀一遍美國聯邦憲法的本文。不過在這部只有四千餘字的文獻裏，讀者看到的僅是枯燥的條文。至於條文背後的理由、考慮，也就是這套憲政體制的基本精神與理念，長達17萬5千字的《聯邦論》（大陸譯本題作《聯邦黨人文集》²），才是最權威、最生動、也是最雄辯的陳

2 程逢如、在漢、舒遜譯，《聯邦黨人文集》（北京：商務印書館，1982年）。《聯邦論》是否還有過其他的中文譯本，尚待進一步搜尋。筆者另見過嚴欣淇譯述，《美國憲法原理》（蘇州：法聲新聞社出版，民國37年），即為本書「去繁就簡」編譯而成，惟縮減、改寫、重組處過多，

述。

不過《聯邦論》在闡釋美國憲法之外，也是西方政治經驗自成一格的結晶。它所包含的觀念，對於近代人的政治生活提出了相當獨特、也相當深邃的分析。這是它之所以能夠超出一時一地之限，躋身經典之列的主要原因。在這篇〈導讀〉裏，我將以極有限的篇幅，勾畫、強調《聯邦論》書裏一個比較基本、關鍵、可能也是比較能見其思想貢獻的論點：以制衡作為政治組織的基本原則。

二

《聯邦論》85篇文章的寫作緣起和作者身分，在後文所附羅西特教授的序言³裏，已有簡略的介紹，在此不須重複。不過美國制定聯邦憲法的歷史背景，與我們進入《聯邦論》的思想世界有關係，值得稍加說明。

並不適合今人閱讀。讀者手裡的這個謝叔斐的譯本，雖然仍有許多不盡人意的地方，比起上述兩個譯本，似乎要高明一些。

3 《聯邦論》在美國當然長銷而且暢銷，所以流通的版本也有好幾種，羅西特的Mentor叢書本(1961)祇是其中之一。幾個常見的平價版本，都有很傑出的編者導言。其中，我個人覺得Penguin叢書版(1987)由編者Isaac Kramnick所寫的長篇導言最有助益。《聯邦論》的18世紀英文，常會給讀者（以及中文翻譯者）造成困擾。Garry Wills在他編的Bantam版(1982)書後附了一個小字彙，解釋一些意義與今天用法已不同的英文字，特別值得參考。最近美國甚至出版了一冊「翻譯」，將全書「譯」成今天的英文：*The Federalist Papers in Modern Language*, Mary E. Webster, ed. (Bellevue, Washington: Merril Press, 1999)，可能更符合一些讀者的需要。

1774年9月，北美洲英屬殖民地的12個「州／國」（喬治亞原先沒有參加），組成大陸會議（continental congress），處理殖民地與英國日益嚴重的衝突。翌年4月，獨立戰爭終於爆發，延續6年有餘，到1783年才正式締約結束。此前，1776年夏天，大陸會議已發表《獨立宣言》；又在1781年3月通過《邦聯條款》（Articles of Confederation），是為「美利堅合眾國」將13個「眾國」結為一個政治體的法律基礎。如果邦聯也算國家，這應該是美國的第一部憲法。

為什麼美國在宣布獨立之後11年、《邦聯條款》公布之後6年，又制定了今天我們所謂的美國聯邦憲法？那是因為1787年夏季在費城集會的這批「制憲者」，發現《邦聯條款》業已失敗。換言之，決定了美國憲政體制的這部聯邦憲法，乃是對於獨立革命的經驗、以及邦聯之經驗的一個反省兼反動。注意到美國制定聯邦憲法的這個背景，有助於我們理解美國政體的基本精神。

《聯邦論》再三致意，聯邦新憲法的基本精神，在於同時肯定了政府的「權力」與人民的「權利」，以為是任何政體不可偏廢的兩大基本價值。這個「精神」，看起來平實到了陳腐無趣的地步，可是細想之下，要兼顧這兩項價值，其實毫不容易。政府的權力要大，一個條件是政府要能夠相對地獨立自主，不受被統治者的指揮干擾。人民的權利要不受侵犯，一個條件是讓政府掌握在人民自己的手裡，也就是削弱政府的獨立自主。這個說法也許流於簡化、誇大了權力與權利的矛盾，不過權力與權利之間有其衝突，應該不難理解。

美國人的政治意識，起源自拓荒移民社會的自治精神、茁壯於對英國政府和國教的反抗。在獨立革命的年代，對於權利與自由的追求，自然地成為人心嚮往的首要政治價值。在這種意識的引導之下，獨立之後，美國出現的政治體制，強烈傾向於不信任政府，盡量設法讓權力保留在人民可見、可及的範圍之內。根據《邦聯條款》，美利堅邦聯其實沒有中央政府；所謂大陸會議，並沒有獨立的決策與執行權力；各州均保有完整的主權與軍隊。在州內，議會的權力獨大，不僅掌握人事與財政權，並且壓倒行政權和司法權；為了避免政治人物自行其是，議員的任期被壓到最短，一年甚至半年即須改選。這種情況的結果不難預料：在《邦聯條款》的年代，各州之間紛爭不斷，各州內部秩序紊亂。激進民主與平等主義的流行，讓下層階級有機會挑戰原有的社會等級、甚至侵犯私有財產，尤其令各州的社會菁英焦慮。

1787年4月在費城參加制憲會議的人物，正是來自各州的這種菁英階級。他們眼見以人民的權利與自由為首要價值的政治設計，已經造成流弊，遂決意要重新肯定政府的權力。可是要賦予政府充分的權力，是否需要限制人民的自由呢？美國聯邦憲法的設計，完全係針對這個問題而發；《聯邦論》嘗試以所謂的「共和制」取代「民主制」，便是對於這個問題的回答。

三

拿「共和」與「民主」作對比，可能會令讀者感到意外。

這兩個通常混用而不加區分的概念，可能有具體的差別嗎？按照《聯邦論》獨樹一幟的定義，這兩種制度的差異，在於共和制以民選產生公職人員主掌政府，而民主制則由人民自己主掌政府；換言之，前者是間接民主，在人民與政府權力之間有「代表」⁴作為中介，後者則是直接民主，務求縮小人民與政府權力之間的距離。撇開細節不論，這兩種制度是有差異的。問題是，《聯邦論》強調這個差異、甚至貶抑民主制而主張共和制，就一般性的憲政問題而言，究竟有甚麼特殊的意義？

簡單的回答是：「共和制」代表著一套完全獨特的政治組織原理。就實踐面言，它主張，為了防止人民之間多數串連而欺壓少數、為了防止政府集權而欺壓人民，可恃的防禦並不是人民或者民主，而是多元制衡的政治結構；而只有在代表體制之下，才有可能形成這種結構。在理論面言，相對於一般習見的「一元層級式」的政治組織形式，《聯邦論》借用民主制／共和制的對比，提出了一種「多元對抗式」的政治結構模式⁵。

讓我們撇開理論，先就憲政實踐面說明一下這個想法。

按照較為素樸的民主觀念，盡量讓人民直接掌握權力，乃

4 這裡所謂的「代表」，包括一切民選的行政與立法人員，因此聯邦的總統與國會議員、州長、州議員等等都算代表，不局限於我們所謂的「民意代表」。

5 在文獻裡，不難見到用字不同但含意類似的區分。「一元階層式」與「多元對抗式」兩個概念，見於 Scott Gordon, *Controlling the State: Constitutionalism from Ancient Athens to Today* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)；書中詳述了這兩種結構原則的大意，以及它們在西方憲政思想史上的對立演變。

是防止政府侵害人民自由的不二法門。而為了讓人民掌握權力，政治單位應該愈小愈好；直接民主需要小國寡民，乃是明顯的道理。如前面一節所述，革命獨立之後，美國人強烈反對統一的中央政府，希望保有原先的州主權，原因主要在此。

可是《聯邦論》認為，這種素樸的民主觀是錯誤的。它的理由很簡單也很值得玩味。在自由的環境裏，由於人與人在想法、偏好與利益上必然分歧互異，形成派系集團 (factions) 而黨同伐異的情形事屬必然；而在直接民主的體制裏，由於幅員勢必狹隘，某一個黨派很容易形成獨大的局面，產生壓制少數的後果。換言之，愈是人民自己作主的制度，愈容易演成多數欺壓少數、派系利益壓倒公共利益的情形。

也就是在這裡，《聯邦論》開始提出以制衡限制權力的想法：由於派系生於自由，可是又不能藉限制自由解決派系問題，理想的解決方法，就是通過代表制使廣土眾民成為可能。在廣土眾民的情況下，派系數目增多，彼此相互競爭相互抵制；而也因為廣土眾民，一個橫掃全國的派系不易形成。換言之，派系之患的解決，靠的是派系之間的相互牽制與抵消。

可是代表制固然使得廣土眾民可能，卻也使政府與人民的距離擴大，豈不是違背了直接民主的首要目標了嗎？如果人民選出來的掌權者濫用權力，分成派系而相互牽制的人民豈非淪為刀俎上的魚肉？針對這個問題，《聯邦論》的解決方案依然是分權制衡。

一個在當時與在今天都一樣流行的想法，認為只有訴諸人民，政府才不會流為專斷暴政。《聯邦論》口頭上也承認這是

「最基本的辦法」，可是讀者不難發現，它真正仰仗的卻是它所謂的「輔助的預防辦法」，也就是「用野心來對抗野心」，靠著各個政府部門之間的相互節制與競爭，達成權力的平衡。《聯邦論》第51篇，將這個基本想法表達得淋漓盡致。聯邦憲法建議的三權分立與相互制衡的制度設計，目的即在於消除政府濫權的可能；作為經驗豐富的政治人物，《聯邦論》的作者（我們應該說麥迪遜，因為關於分權制衡的各篇幾乎都是出自他的手筆）根本無法信任人民有能力節制政府。

事實上，他們也不願意信任「人民」。制衡的設計之所以比直接民主制優越，原因在於人民本身也是有「野心」的，也是有可能結成多數、攫取政權、欺壓少數的。第51篇稱美國聯邦制度為「複雜」（compound）的共和制，而非「單純」（simple）的共和制，用意即在於表達制衡原則如何貫徹在美國聯邦的政治秩序之內。一方面，聯邦與州相互對立制衡；二方面，聯邦政府與州政府本身也都受到三權分立的制衡；三方面，在政治制度之外，社會上各種集團黨派也相互制衡，無一可能成為支配性的力量，亦即無法形成多數壟斷政府而欺壓少數的局面。制衡、而非民主，才是《聯邦論》構作政治秩序的基本原則。

四

對於台灣乃至於中文世界的讀者來說，推崇制衡而貶抑民主，聽起來多少有點古而怪。這些讀者對於美國的民主或許有許多嚮往，卻可能沒有意識到，美國的憲政架構與他們的民主

信念是有一些距離的。照他們所熟悉的政治思考模式，各種政治制度如果列成光譜，構成的應該是一道以極權（或者威權）和民主為兩個極端的光譜；制衡充其量是民主制度的次要屬性，豈能代替民主成為節制權力的首要力量？不過我們不妨反過來思考一下：如果《聯邦論》所傳達的詮釋無法套進這個威權／民主的光譜，究竟是讀者的認知應該調整，還是《聯邦論》本身已經流於保守、過時，無法解說現代政治完全不同的運作規律？

這個問題極為複雜，不能夠在此進行周全的處理；不過我想提出一些觀察，或許有助於本書讀者的思考。

首先，我想強調前面已經致意過的一個論點。《聯邦論》開宗明義指出，任何憲政設計，都必須兼顧兩項最基本的政治價值：政府的權力必須完整強大，而人民的權利必須獲得最堅固的保障。如果說前面一種價值取向構成了國家主義，後面一種價值取向構成了自由主義，我們就可以說，對於《聯邦論》的作者來說，任何政治體制都必須具有國家主義的成分。表現在《聯邦論》的論述中，這個成分就是讓政府在面對社會勢力時擁有相對的自主性，使社會勢力和中抵消、使國家脫離社會勢力的干擾控制。一旦認清這種對於政府自主性的需求多麼要緊，我們就知道，一套政治體制的特色，不是單獨一條以人民參與程度、或者政府專斷程度為標準的軸線所能窮盡的。可是由於威權統治始終籠罩著我們的有限政治經驗，這個基本的政治道理，在中文世界並沒有獲得正視。

其次，關於民主制度的功能，《聯邦論》的理解也與我們

有些距離。許多段落顯示，當書中要用民主語言說明政府與人民的關係時，最常用的字眼是政府「依賴」於人民。依賴人民的甚麼呢？簡言之，依賴人民給政府提供正當性。民主的功能，主要是用人民作為政治正當性的來源；以人民的同意，作為要求人民服從統治者的口實。此之所以民主的最重要制度表現，竟然是選舉統治者！相對之下，中文讀者通常對於民主有更浪漫、更高調的期許，相信民主制度能夠讓具體的人民取得權力、參與決策。這兩種理解方式何者較為恰當，不容易有定論。不過在前一種理解之下，藉制衡限制權力的必要比較明顯，而在後一種理解之下，由於人民對於自己的政治角色與效能幻覺較多，限權的需要比較會遭忽略，卻也是不爭的事實。

第三，關於「人民」這個概念，《聯邦論》的理解顯得較為清醒、甚至冷酷。它對於人性的了解，正如張灝教授所言，帶有沈重的「幽暗意識」；即使人性還不算惡到徹底，也不能寄望人性本身能夠為善。書中最有名的雋語之一，就是「若是人都是天使，根本就不需要政府」；而論及人性之墮落敗壞、人際的猜忌覬覦，作者們更是時時引為論證的假定。這種意識使然，《聯邦論》當然不會把「人民」看作聖潔無玷的道德羔羊，艱苦抵禦著環伺四週的邪惡勢力。相反，人民彼此構成威脅，需要政府的控制，而政府則需要「控制自己」。

對比之下，中文政治文化多少趨向於一種「人民拜物教」（在台灣，「人民」有時候稱作「民間」），相信濁世板蕩沈淪之餘，僅存的醇美善良的力量，就是一個只受壓迫而從不壓迫人、只遭剝削而從不剝削人、與權力和利益均徹底絕緣的「人民」。

至於如何將芸芸眾生搏揉成一個集體人格，服務各種政治目的，那就是政治勢力的專利了。在人民拜物教的引導之下，不僅統治者的正當性找到了安身之所，世間黑白善惡的區辨也昭然若揭。政府只要能取得人民的祝福，自然也就沒有制衡限權的需要。

最後，我們也不得不承認，無論東西，「一元層級式」的模式，影響我們關於政治組織方式的想像至深；結果，面對組織的原則問題之時，我們往往疏於認真考慮「多元對抗式」的利弊與意義。由於「一元層級式」的組織，在古今中外、政治領域內外都極為普遍，而現代國家的基本理念，又正好就是一元層級式的建構；我們很難想像一個政治體不是一個上下層級分明、指令路徑清晰的一元系統，其最高一個層級即是主權所在；我們所關心的，只是誰佔據那個最高的層級——皇帝、黨、領袖、還是「人民」。至於多元對抗式，由於面貌顯得陌生，多元與對抗這兩項要素又不僅在社會結構裏缺乏基礎、在文化上也令人尷尬，結果，即使憲法形式上有了類似的設計，運作起來卻仍然易於流為鬥爭僵局、或者沉澱合作，都背離了制衡的基本精神。

筆者認為，由這四方面來看，《聯邦論》其實代表著一種比較成熟、比較踏實的政治文化。中文世界的人，在努力擺脫子民身分、追求公民權利的過程裏，似乎也應該設法吸取本書相當不同的經驗與視角。

五

可是不容諱言的，《聯邦論》也確實傾向於保守——畢竟，1787年齊集費城的那批制憲者，盡是白種的大地主男性家長，乃是不爭的事實。不過這裡所謂的「保守」，撇開18世紀與20世紀的當然差異不談、撇開流行的政治正確台詞不談，還有一層特別的意思值得說明，也值得作為這篇〈導讀〉的結語。筆者認為，這本經典的保守性格，主要不是來自於它的政治哲學、或者它有關政治價值的信念，而是由它所處理的主題——政治權力——的性質所決定的。照自由主義傳統的觀點，所有的憲法（即使它是革命的產物）都應該是一套保守性格的文件，因為憲法的一個主要功能，原本便是節制權力、防堵權力為惡，而不是助長權力、協助權力成就偉大的事業。權力本質上是一種壓迫性、擴張性的事物，因此它有其內在的危險性；這個事實，不是掌權者主觀的善意能夠改變的，更不是權力所可能達成的目標之迫切或者崇高所能掩飾的。

有趣的是，這個基本的想法，絲毫不妨礙本書的作者們盛讚自己在費城完成的制憲事業，自詡為「神意的安排」、「人類的榜樣」。制度本身的謹慎保守、相對於這套制度所引發的莊嚴使命感，生動呈現了政治領域裏的「偉大成就」如何定義的問題。在近代世界，由於政治所能集結的集體力量，遠遠超過了其他途徑所能（宗教一度曾經擁有這種能力），對於無數個人命運的操弄，程度也高於其他活動，政治業已儼然成為當代生活的核心，社會由它來畫界線，個人身分由它來定範疇，共

同體的目標由它來下定義，連真、善、美的標準，似乎也需要政治力的品題。這種情況下，藉政治達成最高的人類成就，毋乃是極為自然、正常的期待？

《聯邦論》始終企圖避開對於政治的這種期待。它明白指出，政治的目標，主要是建立一套公平、自由的制度。至於成員的幸福、民族的使命、乃至於物質的充實、道德的提升，雖然都有一定的價值，因此它在行文時也都不忘提及，卻顯然不是政治的真正關懷所在。除了維護國家安全與個人權利，政治沒有其他更重要的目的。在這個意義上，設計憲政體制，而能成全國家的充分權力與個人的完整權利，豈非就是政治的最高成就？

第二編

自由主義——平等與多元的倫理

個人抑共同體？

——關於西方憲政思想根源的一些想法*

不久以前，張灝先生將他近年來的一些學術及評論文章結集成書，以《幽暗意識與民主傳統》為題出版¹。張先生提出「幽暗意識」這個觀念，目的在於彰顯西方自由主義思想的某些特色，並深入而有系統地檢討儒家人性論在這方面的轉折以及缺失。筆者相信，對思想史的研究、對政治理論的經營，這個觀念都是一個極為有用的概念工具。張先生超越了中國自由主義者泛談自由民主理念的窠臼，在前人未曾意識到的深度上，挖掘出一個不容忽視的基本預設，其貢獻值得我們重視。

張先生開篇即指出，一般人常認為自由主義基本上是一種

* 原發表在《台灣社會研究季刊》二卷二期（台北，1990年）。2001年補註：這篇文章僅是研讀若干二手文獻的讀書報告，並不具有直接的學術意義。不過或許是由於中文中相關文獻太少見，一些讀者讀過本文後，覺得有一定幫助，故收錄於此。

¹ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北，聯經出版公司，1989）。以下引張先生文字均出自該書，除註頁碼外不另說明來源。

對人性和人類前途持樂觀態度、對社會之改善充滿信心的政治思想。但是事實上，自由主義有另一個重要的「思想層面」：正視人本質上的罪惡性和墮落性，從而對人性的了解蘊有極深的幽暗意識。所謂「幽暗意識」，指的是：

發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟：因為這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。(p.4)

據張先生的說法，西方思想中幽暗意識的來源，是古希伯來的宗教與基督教。從基督教看來，原罪這個觀念充分說明了「墮落」乃是人性中不可泯除的一個特色，因此人世間不可能有完人，也因此基督教傳統裡很難產生追求「聖王」和「哲王」的觀念；這一點，和儒家或柏拉圖之追求一個完美的人格作為統治者，有極大的差距。其次，基督教因為對於人性的幽暗傾向有所警覺，因此不相信能夠由一個完美的人格去淨化權力，而是重視客觀的法律制度，以便對權力施加制度上的防範²。

² 基督教的性惡論與近代人「苟安良心」的對比，在Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941/1964) 中有深入透徹的討論，值得詳讀。這本經典著作早先已有中譯：尼布爾著，謝秉德譯，《人的本性與命運》(香港，基督教藝出版社，1959/1989)。張灝先生曾面告筆者，他思想上深受Niebuhr的影響，尤其欣賞Niebuhr在*The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944/1960) 中「人的正義能力使正義成為可能；人傾向

張先生進一步指出，基督教幽暗意識的影響，對西方自由主義的發展發揮了不可忽視的推動作用。他舉出17、18世紀英美自由憲政運動中的加爾文派清教徒，以及19世紀的阿克頓爵士(Lord Acton)為例，說明自由主義限制權力的想法，如何和基督教傳統裡的幽暗意識有密切的關係。這包括了早期清教徒「對有權位的人的罪惡性的警覺」，洛克(John Locke)的「政府分權說」，美國開國人物的「權力分置，互相制衡」主張，以及阿克頓爵士對權力的戒慎警惕。

張先生最主要的目的，是以幽暗意識的顯隱為對比的尺度，說明儒家思想對生命的缺陷與人世的遺憾雖然也有其感受和警覺，但對幽暗意識，基督教是作正面的透視與直接的彰顯，而儒家的主流，「……大致而言，是間接的映襯與側面的影射」(p.125)。這種表現的不同，說明了何以基督教不認為人有體現至善的希望，而儒家則認為不論成德的過程是多麼艱難，人仍有體現至善、變成完人之可能。儒家這種樂觀的精神，影響到儒家的政治思想走上了追求「聖王」與「德治」的基本途徑，從而奠定了儒家政治思想的基本信念：「政治權力可由內在德性的培養去轉化，而非由外在制度的建立去防範。」(p.28)可是

不義的能力使民主成為必要。」(“Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary.” ... p. xiii.) 一句話對政治理論的深重意義。關於猶大/基督教傳統中墮落及原罪的神學理論，以及Niebuhr對這套理論的貢獻(“responsibility despite inevitability”)，筆者參閱了Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought* (New York: Oxford University Press, 1986), Ch. 5的提要介紹。

民主憲政的著眼點，正是在於設法藉客觀的制度約束權力，自然與儒家這種著重主觀德性的培養，期待一個理想人格挺身主政的路數大相逕庭。既然儒家思想未能一本幽暗意識警覺到政治權力的危險性，張先生得到的結論是：

衡之幽暗意識在西方自由主義傳統的重要性，我們也可由此瞭解到中國傳統之所以開不出民主憲政的一個重要思想癥結。(p.31)

以幽暗意識為問題的切入點，剖析自由主義與民主制度所預設的人性觀，由而凸顯儒家人性觀的樂觀精神相對構成了民主憲政制度的障礙，是張先生發人深省的貢獻。這個工作，非但在中文文獻裡難以找到先例，即使在西方，如張先生所言，似也不易見到有系統的專著，「因此幽暗意識與西方民主傳統之間的關係，在歐美學術界，也是一個極待釐清的問題」(p.4註)。張先生在自由主義傳統的複雜淵源中，發掘出幽暗意識這個線索，可謂別具慧眼。

張先生關於儒家人性論的剖析，筆者沒有能力置喙；幽暗意識在自由主義思想中的地位與作用，筆者在此也不擬討論³。

³ 我們應該注意到，有關英美清教徒政治運動的確實面貌，「幽暗意識」對Locke, Harrington以及美國「開國諸父」制憲思想的影響等，張先生的簡賅敘述仍有相當大的爭論餘地。張先生對這一點也非常了解，從他行文的保留及限定語氣可見一斑。不過一般而言，自由主義傳統包含了相當強烈的「幽暗意識」色彩，殆為不爭之論。

但是西方憲政制度的思想預設，確實值得我們設法有所認識，以資逐漸加深、拓寬我們極為膚淺的憲政思考基礎。本文擬就張先生所開啓的這個主題，利用晚近二、三位西方學者的著作，對於中世紀教會法(canon law)貢獻於憲政思想之處略作介紹。西方憲政思想發展的歷史極其繁複駁雜，學界眾說亦至為紛紜，論者或許會認為，在幽暗意識之外另列出教會法，不過是又添一說，並無太大意義。但是，幽暗意識畢竟屬於一種共享而難以明言鋪陳的心態，作為憲政思考的深層資源雖有極大作用，制度層面的影響相對較不明朗。而如果筆者所引學者的說法可信，那麼教會法不僅在時間上較早，在內容上較豐富，在具體的法政制度上較完備，並且在極大程度上，正好是16世紀以後憲政思想的明確源頭。更重要的是，教會法不僅對權力有非常清楚而「現代」的認識，它的限權思想卻又以相當不同於「現代」——自由主義的與個人主義的——的前提為基礎。對教會法略有認識，或許可以使我們對張先生的主題形成較寬廣的視角。

二

在以下兩節，筆者擬先提出兩項概念性的區分，藉以說明憲政思想的特定預設。如果這兩項區分妥當而且有意義，那麼佐以適當的歷史證據，西方憲政的發展極可能一反通常的啓蒙主義說法，需以中世紀教會為起點。

照一般的了解，以客觀的法律或制度性設計，對政治權力

施加規範或限制，即構成了所謂的「憲政」(constitutionalism)。在近代以前，傳統、宗教、或哲學性的法則(例如自然法)，往往也具有限制權力的效果，因此即使針對近代國家出現之前的時代，我們仍可以有有意義地討論憲政體制的發展歷史。

這個觀點不算完全錯，不過筆者認為，在了解憲政思想史的時候，我們必須先澄清一點：對權力施加規範，並不一定就是對權力施加限制。這兩個概念在表面上看來雖然極為相近，可是若分析其背後相當不同的基本預設，我們會發現，「限制權力」這個想法，對於「權力」有其較為特定的了解。

大致而言，「權力」這個概念在西方作為一個獨立的現象出現，是基督教的獨特貢獻。在古典時代，相應於當時流行的(神學的或理性主義的)目的論宇宙觀，政治生活以及政治組織主要屬於道德的範疇，權力並不是一個自成一格的思考對象。柏拉圖認為政治的原理取自理型世界，政治的目的在於建立合於宇宙理性的秩序；亞里斯多德認為政治生活是成全個人人性的途徑，理想的政治組織在於均衡與至善，均是明顯的例子。但是隨著羅馬帝國的成形、共和體制的式微、以及羅馬帝國內部的發展，人逐漸體認到自己並非生活在一個理想的「政治結合」之中，而是受一個「權力組織」的統治。沃林(Sheldon S. Wolin)在指出這個演變之後，作了如下的說明：

在強調〔羅馬的〕這個新政治組織的權力性格時，我並非主張在帝國時代以前人拒絕承認權力是統治的基本部分。我只是要指出，主要係由於政治社會的其他因素

被降到次要的地位，權力遂告突出，成為政府的特徵。柏拉圖與亞里斯多德對權力這個現象有所認識，不過他們把這個現象夾在以其他考慮為主的脈絡中。在他們看來，政治結合之所以存在，目的在於滿足成員的物質與教化需求。為了妥善滿足這些需求，誠然必須由權力來協調和指揮人的活動，可是這並不表示這種由各部分協同組成的組合，須以權力為其主要標誌。不過，一旦上述各種考慮喪失其迫切性，視權力為最主要的政治事實，就很自然了⁴。

權力之獨特性格的突顯，在基督教的影響之下更為明確。我們知道，基督教(特別是早期基督教)因為具有強烈的末世論期待，反政治的傾向相當濃厚。既然屬於凱撒的事物與屬於上帝的事物截然有別，此世的制度又係上帝之國降臨之前的過渡性安排，基督徒對現世的政治秩序，態度上便始終是疏離的。從這種心態出發，基督教一反古典時期推崇政治生活的傾向，拒絕賦予國家道德上的價值，反而明確認定國家乃是一種壓迫性的權力組織⁵。這個趨勢，一方面影響到了人們心目中國家性格的改變，同時也開啓了教會發展出本身組織的運動。

可想而知，如果古典時期對權力現象的認知較為隱晦，那麼「限制權力」這個觀念自然也較難有萌芽或發達的機會。對

4 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London: George Allen & Unwin, 1961), pp. 90-91.

5 Wolin, *Politics and Vision*, pp. 105-6.

於希臘時代，這個說法應該沒有太大問題。麥克伊文 (C. H. McIlwain) 曾經指出，

柏拉圖與亞里斯多德可以設想出一個理想，現實中的政府必須設法模仿，方克被視為好政府，但是他們顯然沒有一套明確的優位法這種概念，政府必須符合這套法律，方能稱為正當⁶。

值得我們注意的是，亞里斯多德有名的政體分類學說，後人雖常稱之為「憲法」，但這套分類的主要著眼點，在於城邦政體的穩定與力量，其目的在於藉混合政體 (mixed constitution) 發揮社會各階級的貢獻與和諧，並沒有「限制權力」的用意⁷。

共和羅馬的情況，可能會引起學者較多的爭論。一般而言，亞里斯多德的均衡政體 (balanced constitution)，似乎仍為當時國家觀念的主流。羅馬以其高度發達的法治理念，建立了一個以法律規範為組織原則的社會，並且它的法律明確以人民 (*populus*) 為正當性的來源，看來極有利於發展出限制權力的法

6 C.H. McIlwain, *Constitutionalism and the Changing World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), pp.246-7. 參見 C.H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1947), pp.36-7. 後面這本書，是介紹西方憲政思想的經典名著，雖有中譯，卻不甚達意，遭國人普遍忽視：C. H. 麥克伊文著，涂懷瑩譯述，《憲政制度論》(台北：正中書局，1961 / 1970)。

7 參見 A. P. d'Entreves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 71-4.

治制度。可是主權在民的觀念，在當時缺乏制度上的堅強表現與支撐，共和制疲弱後，君主很快便豁免於法律之外 (*legibus solutus*：君主不受法律約束)，同時也很快便取得了獨立的立法權 (*quod principi placuit legis habet vigorem*：君主所中意者即有法律的效力)⁸。至於思想方面，羅馬雖然繼承晚期希臘哲學的影響，有西塞羅 (Cicero) 之類人物提出自然法的觀念，但是這套觀念主要是應用在個人倫理方面⁹，同時對實際的羅馬法體系也未能發揮太大的影響¹⁰。事實上，因為古代的自然法觀念始終具有濃厚的道德性、典範性，而不是著眼於限制或強制，它對憲政思想的貢獻不宜太作誇大。考文 (Edward S. Corwin) 認為，我們有必要分辨古典自然法與中世紀才產生的限權說：

[中世紀以法律限制權力的構想]，用意正好與古代流行的想法相反：它無意說明遍布宇宙中的正義是什麼，而是要糾正遍布的不正義，不是要為當權者啓蒙，而是要對權威施加限制。易言之，古典對自然法的了解認為，它能成為人間權威理性行動的一個部分，從而發揮其主要功能，可是中世紀的想法卻是它從外部對權威進行防堵和限制¹¹。

8 參見 J.H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450* (Cambridge: The University Press, 1988) pp.45-7, p. 426.

9 Burns, *Cambridge History*, p. 24.

10 Burns, *Cambridge History*, pp. 44-5.

11 Edward S. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law* (Ithaca: Cornell University Press, 1955), pp. 22-3. (2001

考文這個說法雖係針對自然法而發，但是其中反映的古典觀點與中世紀觀點的差異，對其他節制權力的觀念應該均可適用。

因此，筆者認為，在追溯憲政思想的淵源時，我們應該先注意到權力觀念是否已有相當程度的明晰存在。如上面所言，在古典時期（希臘及羅馬），權力可能尚不是一個獨立的思考範疇。這種情況下，限制權力的想法或許需待基督教對權力的意識有進一步發展後，才有滋生的條件。

三

在探討憲政思想發展的歷史時，另外一項重要的概念性區分，也值得我們重視，那就是權力的來源何在的問題。這個問題直接涉及「限制權力」的想法是否必須預設特定的權力來源觀點，也就是說，是否只有在某類關於權力來源的理論出現之後，我們才能有意義地探討憲政思想的產生與成長。

阿爾曼 (Walter Ullmann) 在研究中世紀政治思想的著作裡，一再運用一個基本的分析架構，組織中世紀政治思想的流變趨勢。這個架構追問的是：法律的源頭何在？有拘束性的法律是由

店，1996年)。考文進一步說明道：“In ancient theory *jus naturale* was a *terminus ad quem*—a goal toward which actual law inevitably tended; in medieval theory it was a *terminus a quo*—a standard from which human authority was always straying. Cicero’s optimism regarding human nature offers a similar and not un-related contrast to the Christian doctrine of original sin.” (p. 23n.)

誰制定的？阿爾曼認為，答案只有兩種：

關於政府和法律，有一種看法可稱為上升觀 (the ascending conception)，認為制定法律的權力在於共同體或人民……：權力集中在人民本身，由而我們可以說權力由下往上走。統治權力和法律以金字塔形狀從寬廣的底部上升。……這種對政府和法律的看法，由於其庶民論的色彩，又可稱為庶民論 (populist) 的觀點。……相對於這種上升觀，另外一種對政府和法律的看法，則可稱為下降觀 (the descending conception)。照這種看法，政府權威與制定法律的權責從一個最高的機構下降：權力「從上往下」分布，形狀仍為金字塔，但是凡是在金字塔「下部」的權力，均非……原始權力，而是從上面導出的權力。這個一切權力所居、並且將權力「向下」交付的最高機構，即是上帝本身，祂在人間指定了一位代理人；就事實而論，擁有全部權力的乃是這位代理人，因為他已從上帝獲得這些權力。……既然一切權力均屬於神，……下降觀又可以稱為神權論 (theocratic) 的觀點¹²。

根據阿爾曼的看法，「上升觀」與「下降觀」的分野，是憲政制

12 Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London: Methuen, 1978), pp.20-21; 又見 Walter Ullmann, *Medieval Political Thought* (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), pp.12-13.

度能否出現的關鍵所在。

如阿爾曼所言，在「神權一下降」式的政府觀之下，不可能發展出憲政意義下的限制權力之想法——「這是在概念上不可能的事」：

如果統治者——不管他是教皇、國君、皇帝——自成一等，在每一方面均居於最高的地位，不受法律管束；而另一方面，如果共同體的成員只是他的屬民，不得參與政府或立法，只能像接受「神賜」一樣從國君口中接受法律，那麼，如何制定憲政架構，好讓子民對統治者的君主絕對意志 (monarchic-sovereign will) 之發揮有所箝制，的確非大殫智竭慮所能得解的¹³。

阿爾曼在否定「下降觀」產生憲政思想的可能性之餘，和歷來許多思想史及制度史的學者一樣，強調封建制度在憲政發展史中的關鍵性地位。在封建制度之下，國君不過是各級封建領主之層級裡的最高一層 (overlord)，上一層封建主與下一層封臣 (vassals) 之間的權利義務關係，乃由契約關係所建立，而契約自然預設了某種意義的平等。進一步言，在這類契約關係中，君主頒布法律或政令，通常必須經過封臣的諮商及同意方有效力。這種情況，顯然可以對君主的權力在實質上發揮極大的限制效果。因此，阿

13 Ullmann, *Medieval Political Thought*, pp. 145-6; 參見 Ullmann, *Principles*, pp. 144-5, 150.

爾曼雖不忘指出封建制度本身並不在意 (indifferent to) 「上升」或「下降」的權力觀，同時封建制度也絕對不能算作一種庶民論¹⁴，但是就憲政體制的發展而言，封建制度卻是起過決定性影響的一個因素。阿爾曼再三強調：

……在封建制度已成為政事的實際型態之處，例如中古英格蘭，它有助於讓從君主神權到立憲君主制或有限君權的變遷過程較為平順。從神權的基點到憲政政府，路途血跡斑斑，革命為其路標；從封建的基點到憲政體制，其路途則以平穩的演進為特色¹⁵。

阿爾曼甚至以這個區分為根據，解釋日後君主權力在英國及法國的不同命運¹⁶。

不過，思想史必須兼顧歷史事實與概念性兩方面的考慮。封建制度限制權力的實際效果固然不容否認，但是要用它來說明憲政思想的起源，卻有一個根本的概念性困難：在封建制度下，並沒有一個最高且唯一的權力 (sovereign power) 可言，因此，所謂「限制權力」，其實是各具自主權力的封建等級之間的互約，這也就是說，封建式的限制權力觀念，應該歸於私法的領域，而不是以法律和制度為本，對於政治社會中的主權者 (the sovereign) 施加約束。在這個意義上，我們似乎可以說，需要先有主權國家以

14 Ullmann, *Principles*, p. 215.

15 Ullmann, *Principles*, p. 24, p. 154; 又見 *Medieval Political Thought*, p. 148.

16 參見 J.H. Burns, *Cambridge History of Medieval Political Thought*, p. 120.

及公權力的觀念，憲政思想才能有附身的土壤。(英國老一輩法制史學者Plucknett說過：「只有到了政府不再被視為私有財產，……我們才能開始談政治思想以及近代非封建意義下的憲法。」¹⁷)易言之，封建制度或許對憲政思想有啟發推動之功，但我們不宜逕行認定兩者有直接的關聯。

在這裡，阿爾曼所謂的「上升權力觀」，便格外有意義了。不同於下降權力觀及封建制度，上升權力觀是中古末期能同時提供「主權」以及「對主權之法律約束」的最重要思想來源。從後人熟知的主權在民觀點來看，這兩個觀念似乎都是近代民族國家興起之後的產物，與近代民主有雖非等同、但卻相近的關係。不過就中古末期上升權力觀而論，「主權」及「對主權之法律約束」，卻有另外一套思想的和社會學的源頭，並且對後世主權在民思想的架構，提供了許多最基本的概念。阿爾曼指出，上升權力觀的社會基礎，在於中世紀末期組合(corporation)現象的盛行。藉組合經驗之賜，中世紀末期政治思想在發展「人民」這個概念時，所指已不是一群未見法律結構的「子民」或「眾人」，而是一個已有「憲政組織」可言的社群。要追溯西方憲政思想的發皇，我們似應對這段特殊經驗有所掌握。

四

阿爾曼討論上升權力觀在中古時代的複雜演變時，並未以憲

17 引自 McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, p.155 n. (中譯本將此註略去)。

政思想的發展為焦點。歷來憲政史學者，似乎也往往將注意力放在所謂條頓民族的某些特性上，少有人重視在中世紀瀰漫的神權、教權氣氛裡，上升權力觀的實際表現對於憲政思想有何貢獻。近年來，有幾位學者重新考察教皇葛雷高七世(Gregory VII, 1073-85在位)所發動的教權革命，以及其後相應發達的教會法，方使大家意識到，或許11世紀以降西方教會的內部經驗，才是了解日後近代憲政思潮的關鍵所在。

西洋史教科書通常會告訴我們，葛雷高七世的改革，是中世紀政教衝突的一個分水嶺，從此教皇取得了在整個基督教世界裡的最高權威。但是這場改革的意義，不應只從教會權力與俗世權力的頡頏消長來看。一方面，透過所謂「神職授與鬥爭」(the investiture struggle)，葛雷高七世所開啓的運動，排除了俗世統治者對教會及神職人員的指揮和任命權力¹⁸，並且進一步侵奪俗世統治者的神權地位，削弱他們的正當性依據。不過在另一方面，這場改革建立了教會內部的統一管轄體制，使教皇成為整套神職官僚體系的最高領袖。易言之，葛雷高七世發動的改革(雖然他本人未見其成)，最後的結果是把原先分散、並且在地方性的俗世統治者控制下的基督教會，在對外及對內的雙重意義上，統一成為一個自主的龐大組織。有人認為，葛雷高七世的革命，產生了近代西方國家(the modern Western state)，而其第一個例子，竟然是教會本身。這個看法，看來極有道理：葛雷高七世之後的羅

18 我們不要忘記，在當時的社會裡，俗世統治者必須完全仰仗神職人員擔任行政工作，主教轄下的大幅領土，也往往是俗世統治者籌募兵源及財源的重要對象。因此，授予神職的權力，對統治者而言關係極為重大。

馬教會，發展出了「最高權力」的概念，具備了自主的立法權，自視為一個獨立而階層有序的公共權威，擁有自己的行政體系¹⁹。不過，我們感到興趣的，是這樣一個教會所發展出來的「憲政」，竟成為後日俗世「憲法」概念的藍本。

學者們追索葛雷高七世改革在這個層面上的意義時，根據的材料是葛雷高七世本人去世後，由Gratian在1140年左右編纂的《教會法集成》(*Concordia discordantium canonum*)——通稱《教諭》(*Decretum*)。這套教諭一方面是當時制度的權威所本及統治工具，另一方面則鮮明表達了當時教會的制度與觀念中所包含的「憲政」特色。筆者在閱讀極少數研究這些教諭的著作後，發現這些憲政特色在頗大程度上，符合前文所述的憲政思想的基本預設。

首先，我們必須注意，《教諭》以及以《教諭》為宗的教會法學家(通稱Decretalists)，對教會內部的權力，提出了一個意義重大的區分：聖品權力(*potestate ordinis*)有別於統治權力(*potestate jurisdictionis*)²⁰。這個在11世紀末到12世紀之間才明白出現的區別，目的在於釐清教皇權力的性質與來源。聖品權力是

19 Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p.113. (2001年註：中譯見哈羅德·伯爾曼著，賀衛方等譯，《法律與革命：西方法律傳統的形成》(北京：中國大百科全書，1993年))。伯爾曼將Gregorian Revolution列為西洋史上第一次大革命經驗，其下分別為宗教改革、英國、法國、美國、及俄國革命。他的理由有一部分是概念性的(pp. 99 ff)，但他也舉出不少歷史學家的論斷為佐證(見pp. 574-8所引各家說法)。

20 Berman, *Law and Revolution*, pp. 206-7; 參見Ullmann, *Principles*, pp. 41-4. 對這個區分在早期教會中情形的解說。

主持各種教職任命及聖禮儀式的權力，其來源為使徒傳承(*apostolic succession*)所遞交下來的神恩；統治權力則是教皇與主教按管轄體系行立法、行政、與司法的權力，來源在於整個教會作為一個組合體(*corporate body*)的授權。在教皇身上，這個區分相當清楚：任何人經選舉而擔任教皇後，即獲得教皇的統治權力，但是他的聖品權力，卻不是來自教皇身分，而是來自他的羅馬主教身分。

在這個區分的基礎上，教皇以及各級主教雖然同時具有聖品權力和統治權力，但因為這兩項權力的來源不同，受到的限制情況也就有異。統治權力是教會首席者的權力，來自教會整體(或各個主教區)，因此一旦由教會(非上級主教)選出，便是以教會代理人的身分執行這種權力，相對的也就需要向教會負責。可是教皇以及各級主教手中的聖品權力，卻不受到這種監督和限制。教皇的聖品權力被形容為「完滿權力」(*plenitudo potestatis*, fullness of power)，但他的統治權力則被形容為「充分權力」(*plena potestas*, full power)；完滿權力只有神能賦予，充分權力則是由教會在某一個託付範圍內所授予的權威²¹。教皇的統治權力雖然「充分」，卻不能侵犯下級主教的統治權力。各級主教在本教區內仍然是最高的立法、行政、司法首長，在下級教會的授權及同意下運用其統治權力。選舉、教區的自治、教會內部管理功能的分工、上下層級井然有序的政府組織等等，構成了11世紀以後幾個世紀裡「教會國」的特色。這種「憲政」色彩濃厚的安排，最

21 J.H. Burns, ed., *Cambridge History*, p. 433.

重要的基礎當在於聖品與統治兩類權力的區分。這個區分，證明了教會法時代對權力作為一個獨立的範疇，已有清楚的體認。在教會體系籠罩下，這些法學家居然能將統治權力的獨特地位標舉出來，排除了宗教（聖品）及道德範疇與統治權力的可能混淆，不能不說相當驚人。

五

不過，教會法學之所以能成為近代憲政思想與制度的嚆矢，主要原因還是在於它對教會首長統治權力的「構成」，有一套相當成熟的「上升觀」理論。教會法學家借用一項當時相當普遍的社會組織型態，將教會看成「組合」（*universitas, corporation*）²²，然後根據組合的組織原則，解答憲政理念的一個基本問題：如何既肯定統治者擁有凌駕一切的權力去進行統治，同時又肯定整個社群（*community*）有凌駕一切的權利免受濫權之害²³？

根據Brian Tierney的敘述，11至12世紀時，教會法學家已經有了極為清晰的教皇最高權力（*papal sovereignty*）的觀念。他們利用聖經中聖彼得的教訓，羅馬法裡頭「君主所中意者即有法律的效力」等傳統觀點，發展出了教皇的統治權力「充分」的看法。但是在另一方面，教會法學家又有強烈的共同體（*community*）意識，視教會為一個「信仰者的團契」（*community of the faithful*），

22 Berman, *Law and Revolution*, pp. 216 ff.

23 Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 16.

高於任何領導或代表這個團體的個人（即使是彼得）。其實，世上教會是一個共同體的觀念，在早期教會中即已盛行，並且構成了基督教對西方政治傳統最重大的貢獻，恰好補足了希臘及古典時代後期哲學家的缺失²⁴。但是基督教之所以能夠對西方政治傳統發揮它在這方面的影響力，主要契機正是12世紀教會法學家重振了教會傳統的「共同體」的想法。

教會首長的統治權力與教會共同體的絕對權利這兩個看似牴觸的要求，用「組合」的觀念正好可以加以調和。這是因為在中世紀的組合經驗裡，一個團體的領導者與其成員之間的權利義務關係，已經釐清到了相當周全的地步²⁵。教會法學家繼承了早期教會的理念之後，套進中世紀組合的組織原則裡去，認為整個教會便是一個組合，有其人格與意志，非但不等於其個別成員的累積總和，並且也不等於其最高統治者。這個共同體被稱為「基督聖體」（*corpus christi*）或「神秘聖體」（*corpus mysticum*），意思是說信徒既團契成為一體，又共同結合於「元首基督」；既表達了共同體內部的超自然契合，又肯定了教會領導者的統轄權威。作為共同體組合的整體教會，在信仰方面言是神聖而永不會犯錯誤的；相對之下，包括教皇在內的一切神職人員以及個別信徒，

24 Wolin, *Politics and Vision*, p. 97. 關於基督教如何經營「共同體」之概念，並進而為西方政治思想提供了「參與」以及「政治體」（*body politic*）等基本概念，Wolin書中此章的分析相當深入透徹，值得參考。

25 教會法學家對組合的觀念，參見J. H. Burns, ed., *Cambridge History*, pp. 443-53. 組合的法律理念，可以見Berman, *Law and Revolution*, 217 ff. 關於組合作為中世紀社會的一項組織特色，見Ullmann上引二書中討論庶民論權力觀的章節之開篇部分。

均不具有同樣的權威。爲了表達教會這種獨特的身分地位，教會法學家明白指出：「非由教會本身作爲組合體所爲之事，不可以說是教會的行爲。」²⁶這就引起了一個具有深遠憲政意義的問題：在什麼情況下，一個行爲才能算是教會共同體的行爲呢？

圍繞著這個問題，11、12世紀的教會法學家提出來的想法，顯示憲政思想在其發端階段，非但已能相當完備地照顧統治者與共同體的關係，並且在肯定共同體的優越地位時，無需訴諸後世流行的個人主義預設。

Brian Tierney舉出三個基本觀念，來說明教會法學家如何經營共同體的「主體」地位。首先，他們用「主要而較明智的部分」（“*maior et sanior pars*”）這個說法，交代一個共同體組合如何形成其意志。在平民民主制度出現以前，這個概念是共同體表達主權屬於整個社群而非統治者的典型公式，後來經過Marsilius of Padua的「有分量的部分」（“*valentior pars*”）之變型，響到立憲君主制混合政體（mixed constitution）的憲政理論。它是主權在民論的前身；而此處所謂「人民」，當然不是指個別的人或抽象的公民，而是特定身分團體（*estates of the realm*），例如英國由國王、貴族、有產平民在國會裡的象徵性組合。12世紀的教會法，用這個觀念發展出了主教會議（council）爲教會真正主權所在的理論，認爲主教會議的地位高於教皇，而教皇之所以具有最高領導者的權威，是因為他的職權係在主教會議內部發生。教會法因此

26 “That is not said to be done by the church which is not done by the corporate body itself.” Tierney, *op. cit.*, p. 20.

提出一個說法：「教皇在主教會議裡時，權力大過他在主教會議之外時。」這立刻讓我們看出，英國憲政在17世紀開始奠定的重要原則：「國王在國會中（King in Parliament）時，他的權力超過了不在國會中時」——易言之，真正的君權不在於國王本身，而在於「國王在國會中」——的歷史淵源。12世紀教會法學者這個主權屬於共同體（按照「主要而較明智的部分」來理解的共同體）的理論，到了15世紀，演成了「主教會議至上論」（*conciliarism*）運動，對後世影響甚大。

相應於共同體意志的這種形成方式，教會法學家也發展出了代議（*representation*）的理論。代議者有「充分權力」，因爲他們係由共同體推選產生，可以自行達成決定，是爲整個共同體組合的意志。這樣的代議者，自然是不同於接受指令的代表（*delegation*）：前者可以經由共同體之託付，成爲共同體主權所在，後者卻不可能。值得注意的是，在直接民主成爲可能之前，唯有賴這種代議制度，方能產生共同體監督統治者的效果。教會法代議制觀念，是後來英國「主權在國會」說法的先河。英國憲政秉持洛克等人主張人民在革命後已將主權讓渡給國會的理論，至今仍奉「主權在國會」的原則，沒有「主權在人民」的想法，足以顯示教會法裡代議理論在歷史上的重大意義。也唯有賴代議「充分權力」的說法，方使共同體主權意識獲得制度上的容身處。

不過，共同體的意志、代議者的充分權威、以及教皇由此取得的統治權力，之所以對整個組合體有約束力，終極的原因仍在於某種正當性依據。早在教會法的時代，便已認定這種正當性的

來源在於同意 (consent)。教會法學家爲了表達這個觀念，借用了羅馬法中一個只涉及私法的原則，卻賦與它憲政的公法意義：「凡影響眾人者，需經眾人同意」 (*Quod omnes*

tangit ab omnibus approbetur)。同意說在後世憲政思想及主權在民學說裡扮演的關鍵角色，在此無須贅述。可是我們必須注意，教會法學家雖利用這個原則，逐步發展出一些前所未見的憲政原則，並且強烈預示了後來的許多理論，但他們的思想預設，並未涉及天賦人權、個人道德自主等「現代」自由主義的價值。這似乎足以顯示，近代憲政思想的歷史淵源，比我們通常的看法要複雜得多、久遠得多²⁷。

六

以上的粗略介紹，只是筆者閱讀少數學者的相關著作後，整理出來的一篇讀書心得，無足以僭稱對西方憲政思想史的研究。誠如一位歷史社會學家所言，憲法學和人類學一樣煩瑣，艱深又不次於經濟學²⁸，本非外行人能輕率涉獵。何況筆者限於語文、學力、和接觸資料的機會，無法對一手材料進行研究，本文自然也就說不上什麼學術價值。

在另一方面，本文的寫作契機雖然是因閱讀張灝先生的書而

27 Tierney關於這三個基本觀念的介紹，見 *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought*, pp. 23-25.

28 Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978), p. xiii.

起，用意卻不在批評張先生的論點。張先生強調幽暗意識對西方憲政思想有重大的推動作用，而如本文開篇所言，這是一個無需爭論，甚至饒具意義的說法。

不過，筆者仍希望藉本文提出一個試探性的看法，以冀拓寬我們了解憲政制度時的視野。在現代憲政體制中，上文所述「以法律限制政治權力」和「上升權力觀」兩項要求，幾已成爲不需明言的絕對預設了。但是不同於早期的憲政思想，在近代，自由主義幾乎已成爲限制權力意義下的憲政思想的代言人和唯一理論基礎。憲政的根本問題，例如人民的自由和權利、政府的功能和目的、權威的來源、服從的理由，等等，大家均已習於用自由主義的概念架構來陳述和了解。

而由於自由主義傾向於視個人爲權利、知識、利益、以及意志的根本分析單位，於是憲政思考的重點，也就自然地放在個人與政府的關係上。這種情況下，當我們要爲憲政的基本要求及設計尋找理論上、而尤其是道德上的根據時，通常便不得不訴諸個人的道德自主地位、天賦權利，或其他個人主義式的依據。

這種趨勢的利弊得失，恐怕會一直聚訟紛紜，難有定論。不過，若取早期憲政思想中的共同體理念與後來自由主義所倚重的個人主義對比，我們會發現，前者比後者更能承認社會的法理與實質地位。在共同體的理論架構裡，社會自有其獨立而且完全的組織原則，無待國家或政治權力出面締造；相反，社會組織本身業已包含了政治權力之產生及運作的規範，亦即統治者的位置及權限，乃是社會本身組織原則的結果。自由主義同樣否認社會的組織與運作需要國家指導，可是由於其個人主義取向，卻很難說

明由個人累積 (aggregate) 所成的社會，如何會成為有效的動因，實質引導社會的政治生活。憲政思想的領域裡，這個問題涉及了上升權力觀如何凝聚成主權在民的理論。

在此，我們無法進行深一步的討論。不過，古典自由主義者洛克在這個問題上的曖昧態度，頗能說明主權在民理論對共同體概念的需要程度。

為了對比，我們無妨先指出霍布斯的極端個人主義論點，完全否認了主權在民說的可能性。他認為，在最高權力者 (the sovereign) 出現以前，人處於自然戰爭狀態，既無最高權力，也不成為社會。一旦人經由互約而形成社會，即表示業已將權力交給最高權力者，人依然沒有最高權力。易言之，政府的出現和社會的組成是同一個過程；沒有政府，人民只是聚眾 (multitude)，既無意志、也無權力。

可是洛克在說明從自然狀態到設立政府的過程時，認為這個過程分為兩個階段：先經過所有人的同意，成立政治社會 (political or civil society)，再由政治社會成員依多數 (majority) 原則表達之託付 (trust)，成立政府。洛克對這兩個階段的區分，交代不是很清楚。但是到他討論政府的解體時，則明確認定政府的解體 (dissolution of government) 不等於社會的解體 (dissolution of society)：人民若動用抵抗權發動革命，只代表政府解體，不表示社會解體²⁹。從這種區分來看，洛克似乎認為，經由契約結合

29 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), II, Ch.xix.

而成的社會，乃是一種自有意志的主體，不僅可藉多數決替其他人做決定，並且抵抗權屬於這樣的「社會」，而不屬於個人³⁰。

洛克的道德理論，無疑是個人主義式的；但他不需要走上霍布斯的絕對權力說，原因之一當係他肯定了社會的獨立完整存在，能夠正當並且有效地推翻政府，另立新憲。唯有如此，主權在民說才能變成一個融貫而且實在的憲政原則。後世自由主義者——托克維爾便是一個熟知的例子——均能肯定社會自類似主性的重要，不過如果法理上的唯一實體只是抽離的個別公民，民間社團除了存在的權利外又缺乏實質的自治機會，社會的自主便會流於虛幻，與國家的實質權力相形之下，註定扮演次要 (subaltern) 的角色。洛克大概不會想到這個層次，不過今天的自由主義者，在企圖用主權在民的原則重建民主憲政體制時，勢必要對這些問題倍加注意。

目前，自由主義者與其一些較激進的盟友，正在這方面試探

30 洛克在這些問題上的說法，近年來引起學者激烈的爭論。但Sabine早已指出，洛克思想的一部分，視個人及其權利為終極原則，不過到了另一部分，社會又變為終極原則。Sabine認為，這是因為洛克揉雜了兩種觀點，卻無力調和：一種觀念，來自Hooker和中世紀，賦予人民或共同體以組合性的或社會性的實在；另一種觀點則來自霍布斯的唯名論個人主義。見George H. Sabine, *A History of Political Theory* (Hinsdale: Dryden Press, 1973), pp. 458, 484, 491. 晚近最重要的討論，見Julian H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Franklin將Locke直接上連George Lawson，利用Lawson十分明確的「組合」主權論，把Locke歸入組合論的系譜。另外，Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought From the Twelfth Century to the Present* (London: Methuen, 1984), pp. 151-2，也持類似的看法。

結合的可能。晚近的一些發展似乎顯示，無論在理論上或實際中，社會或共同體的觀念，至少是個人道德意識及道德價值的背景，至多則本身具有不容化約的道德價值，和個人價值有的地位³¹。

和晚近這些反省對比，中世紀教會法學家的共同體組合觀念當然尚不夠進步。不過，如果這些中世紀人物能在肯定共同體的道德地位之餘，發展出相當完備的憲政思想，那麼我們便不啻在自由主義的個人取向之外，多了一個值得參考的思想資源。如果說自由主義的憲政思想較注意的是以個人的權利為重，限制統治者的權力，那麼肯定共同體的權利，或許既可為個人的權利找到更豐富的內容，又可以對統治者的權力發揮更具體的限制作用。

英國政治多元論思想家J. N. Figgis是最早強調教會法學及政治思想對近代憲政思潮之意義的學者之一，早在1905年，他便說道：

目前，我們必須保障的是社群 (Societies) 自行發展的自由和能力，而不是國家 (State)³²。

確實，在國家權力不斷擴張，憲政制度愈來愈喪失其限制權力的

31 筆者願以社群主義 (Communitarianism) 對自由主義的批評為理論方面的代表；在實際方面，少數者團體 (minorities) 的特殊權利，以及無法化為私有財產的生態權利，似均預設了社會或族群本身的道德地位。

32 引自 John Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso Press, 1988), p. 1.

功能之時，原子式的個人或公民也愈來愈顯得抽象，愈來愈需要社群力量的輔濟。我們很難回到政治多元論所提倡的組合，自然更無法回到教會那樣的普世共同體或中世紀的組合。不過這並不是重點。重要的是我們必須設法發展以社會為中心的政治理論，藉以肯定國家與個人之間的其他組織原則，並且能賦予它們某種自主的道德地位。

這是一個龐大而尚屬含混的問題。指出這樣一個問題的存在，便是本文的目的。

自由主義與政治秩序

——對《自由中國》經驗的反省*

一、導言

在近代中國，自由主義是一支相當醒目的思想潮流，即使它在實際政治中所扮演的角色微不足道。自由主義在中國無法造成影響，原因不難索解。第一，它在西方產生和發達所依賴的主要歷史條件，在近代中國的社會、經濟、政治狀況裏顯然並不存在。其次，近代中國知識分子的主要關懷，也與自由主義有緊張甚至相悖的關係，因而許多人雖有自由主義的傾向，卻無法建立起清楚一貫的自由主義立場。最後，中國自由主義者的思考模式有其內在難局，結果在政治上及文化上限制了自由主義在中國環境裏的可能發展。許多學者，已從這些角度對中國自由主義做過詳細的研究。而這類角度似乎都預設了一個不需證明的假定：自由主義（或至少某一形式下的自由主義）本身，是一套融貫妥當的政治學說。

* 原發表在《台灣社會研究季刊》，一卷四期，1988。

1949年之後，中國自由主義在台灣有過一次劫餘重生，那就是雷震所主持的《自由中國》半月刊。到目前為止，筆者尚無幸見到史學家對這份刊物做過專題研究¹。但正因為《自由中國》棲身發展的所在地是1950年代的台灣，它的經驗有若干特色，格外值得反省。一方面，由於時局及環境的需要，《自由中國》自由主義的政治性格比較鮮明，與早期中國自由主義者摻雜了民族主義與反傳統文化運動的廣泛關懷對比，它的自由主義有比較集中的政治焦點。二方面，1950年代國民黨正在台灣積極展開政權的鞏固工作，由於本地的社會及政治傳統勢力都已經或者即將被掃除或收編，加上大陸失敗的餘悸猶存，國民黨這番在小格局下國家形成的過程，特別具有整體主義國家 (totalitarian state) 的性格，恰好構成自由主義最典型的挑戰。在第三方面，《自由中國》雖主要為知識分子的組合，不過它在最後階段曾試圖組織反對黨參與選舉；胎雖死於腹中，但它的積極政治行動不失為創舉，格外增添它的經驗的特殊性。在這些因素的影響之下，該刊被迫不斷發展和釐清自由主義的立場，結果，《自由中國》的自由主義者，在思想與行動兩方面，都要比早期泛談自由民主的五四人物深刻一些。由此觀之，對這份刊物進行比較深入的研究，應有相

1 筆者所知的唯一專題研究，是魏誠所撰《自由中國半月刊內容演變與政治主張》，政大新聞研究所碩士論文，1984。他以內容分析的方法，研究該刊社論，筆者受益甚多。但該文主旨係整理《自由中國》政論議題的分布態勢，並配合當時台灣政局，對該刊的政治主張加以評估，並未涉及這些主張背後的理論及思想問題。——2000年補註：今天情形當然迥異，研究《自由中國》的著作與論文已經有了一些積累，不過其中能見到完整問題意識的似乎還是不多。

當的價值。

本文並不是《自由中國》半月刊的專題系統研究。筆者的目的，是以政治秩序這個問題為焦點，配合西方若干學者對自由主義的政治秩序觀所做的檢討，觀察這一套觀點在《自由中國》發展歷程中的表現形式以及引起的困難。筆者相信，自由主義的政治秩序觀有一個值得商榷的設定：政治秩序有獨立於或者先於政治過程的妥當性及正當性。這個設定悄然支配著《自由中國》同仁的思想，甚至影響該刊的論政策略，直到被停刊為止。不過，在該刊的末期，當組織反對黨的活動趨於積極之時，幾位主要人物的反應不同，其間略可窺見癥結在於他們對於政治秩序的形成可能有不同的看法。當然，該刊始終沒有直接討論到這個問題，甚至不見得意識到這個問題的存在。但筆者希望能夠以淺略的分析來證明，至少在邏輯上，該刊的某些立場及言論，確實預設了一套具有先然妥當性的政治秩序。

筆者另外一個目的，是對「政治秩序」這個概念本身，試著做一點理論性的探索。在文獻中，這個概念似乎尚不容易找到明確的界定。在本文裏，筆者用「政治過程」一詞，泛指社會上的個人、群體，以及各種利益，為了爭取或維持有力的地位，透過各種途徑去進行的運作；這類運作所遵循的規範性的規則，構成了筆者所謂的政治秩序²。在一方面，這類規則預設了在政治生

2 這當然不是一個正式而完整的定義，在目前筆者也無法對這個概念的各個層面做周詳的考慮和分析。林毓生教授近年來的一些文章，特別是〈兩種關於如何構成政治秩序的看法——兼論容忍與自由〉（《知識分子》，第1卷第4期，1985）是中文世界討論政治秩序問題的僅見著作，對筆者啓

活中衝突是必然的；在另一方面，爲了使共同體的生活在衝突之餘仍有其可能，則一些旨在規範及調和衝突的規則，顯然有其必要。不過，這類規則本身的正當性要如何建立？一代又一代的自由主義思想家，對這個問題提供了各式各樣的答案。但筆者認爲，自由主義者一般傾向於將政治秩序的正當性與政治過程截然分離，亦即企圖將政治秩序的正當性，建立在非政治的來源上，而不以爲政治秩序本身，需經過政治衝突的洗禮和考驗，在最後的調和中取得正當性。

在本章第二節和第四節，筆者試著說明自由主義對政治秩序的這種基本觀點，並探討這個設定有什麼問題。在第三節和第五節，筆者擬以前一節的討論爲線索，指出《自由中國》經驗的若干面向，如何反映了自由主義政治秩序觀的一般傾向。

自由主義是一個歷史悠久、內容豐富、形態多樣的 political 思想傳統，而政治秩序以及相關的政治之本質等問題，也極具爭議性；本文簡短粗略的討論勢必有偏。筆者用意在於陳述一個問

發甚大。這些文章已結集成書，題爲《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》，即將由聯經出版公司出版。有興趣的讀者，當可藉此書對相關問題做較深入的思考。林教授著力於釐清政治與道德兩個領域的分際，進而檢討中國自由主義者欲藉道德或理知途徑建立政治秩序的企圖，並指出這種想法與西方自由主義以制度和法治導出政治秩序的觀念完全不同。關於政治秩序的形成，林教授則根據哈耶克的說法，強調其自發與演進的特性。林教授對中國自由主義者思考模式的分析，確實展現了中國自由主義的基本困境，值得重視。至於政治秩序的自發及演進性格，筆者在本文中所著重的是演進過程中特別屬於政治活動的一面，尤其強調唯有政治過程才能爲秩序提供所需的正當性。因為林教授在文章中尚未特定地涉及正當性的問題，本文將不正面討論它的觀點。

題，並對照《自由中國》的經驗，挖掘這個問題的內涵。就當前台灣的政治發展而言，自由主義仍是一個饒具意義和價值的思想資源，政治秩序的問題更有其迫切性。值此之時，本文若能引發批評討論，或可進一步澄清有關政治秩序的一些問題。也因此，筆者在借用批評自由主義的論證及觀念時，特意限在同情自由主義者之列，以免因其他問題的介入，分散了討論的焦點。由於這個選擇對本文的論證方向有所影響，合當在文前先予說明。

二、自由主義的政治秩序觀

自由主義的核心觀念，是個人的自由。不過爲了避免誤解，我們有必要對這個核心觀念的含意略做說明。自由主義所謂的個人自由，是一個消極的概念；所謂消極，意思是說它不是一個像溫飽、幸福、公利、效益這類具體目標一樣的實質價值，也不是達成這類目標的手段或途徑。自由主義認爲個人是價值的主宰，各類實質價值的認定和追求是個人的事。因此，自由主義的規範立場，中立於特定的目的或價值，只要求這類目的與價值有公平的機會去競爭與實現。基於這種考慮，在道德哲學上，自由主義常採取本務論 (deontology) 的取向：道德的評價，不假任何特定的非道德——「非道德」當然不是「反道德」——的價值 (the good) 來提供判準，而是端視行爲是否符合某種正當 (the right) 的概念³。對社會制度，自由主義不預設特定的社會目標，而是要求一

3 本務論的自由主義 (deontological liberalism) 是羅爾斯 (John Rawls) 在 1970

個公平的 (fair) 架構，讓個人在公道 (justice) 的前提下盡量追求自己選擇的目的。在政治方面，自由主義所著重的不是特定的權力分配方式，而是相對於權力，保存個人的權利 (rights)。這種對價值及目的保持中立的立場，是自由主義的一項特色。在不同的時空條件下，個別的自由主義者會提出特定的社會、經濟、政治主張。但我們必須了解，這些主張對自由主義而言是次要的、工具性的。要對自由主義做比較深入的檢討，應該從它的目的中立性 (ends-neutrality) 著手。

這種消極的自由概念，直接影響到自由主義政治理論的基本取向。政治思考的主題自然是政治權力，但自由主義對權力做思考，重點不是權力本身，而是限制權力，以保障個人自行選擇的權利。它當然承認權力存在的事實以及必要，對權力的某些特質，它也有非常深刻的認識。但興趣使然，自由主義之所以關心權力、關心政治，並不是因於權力和政治活動本身的價值及功能，而是因為權力必然地會與權利衝突，所以才要為了權利而去處理政治權力的問題。結果，自由主義雖然肯定許多與個人權利有關的價值，不過，它心目中若有真正的政治價值 (political value) 可言，只有個人的權利、或反權威 (anti-authority) 庶可當其名⁴。

年代重振自由主義哲學基礎的利器。自從他的 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971) 出版之後，自由主義的本務論原則似受到普遍的承認，以19世紀效益主義為代表的目的論自由主義 (teleological liberalism) 漸失聲勢。筆者在行文中假定本務論是自由主義的道德哲學，主要是想要突出自由主義在歷史上的一貫性。至於本務論原則對自由主義的理論及歷史能涵蓋到什麼程度，非本文所能置喙。

4 John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge,

也因此，自由主義的政治理論，常常表現出相當濃厚的反政治色彩：與其說它是一套政治理論，不如說它是一套旨在對政治領域施加限制的理論。

自由主義對政治制度的看法，也反映了這種消極的政治觀。在目的中立性的要求之下，自由主義在考慮政治體制時，著眼點主要不是體制能夠達成什麼特定的政治或社會目標，而是能否有效地節制政治權力、保障個人的權利。因此，在歷史上，只要能發揮保障權利的功能，自由主義可以認同的政治體制不只一種，其間甚至會有相當大的差異。這種消極的政治觀還有另外一層結果，就是既然權利有絕對的優先地位，自由主義在構想理想的政治秩序時，為了避免政治本身的邏輯、或者政治活動可能具有的特定目的會侵蝕權利，往往會設想這類權利先於政治過程而存在，或是強調政治權力的運作之正當目的原本即在於維護權利。可是如果權利的存在可以從政治過程裏抽離出來，這類權利的政治性格便顯得曖昧了。再進一步言之，為了避免政治權威或政治活動本身的邏輯及需要會自行創建一套政治秩序，傷及個人非政治性的權利，自由主義往往會設法抹煞政治秩序的獨特性，挪用其他社會領域的秩序去指導政治秩序，以資降低政治領域的自發積極作用。以政治性格曖昧的個人權利為原則、以非政治領域的秩序為政治秩序的張本，結果就是自由主義心目中的政治秩序，

1979), p.29; E. K. Bramsted and K. J. Melhuish, eds., *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce* (London, 1978), p.xvii. 這個說法，當然需要許多限定，但為了掌握自由主義在歷史上的一貫性、以及相對於其他政治立場的獨特性，無妨暫時採用。

抹煞政治秩序的獨特性，挪用其他社會領域的秩序去指導政治秩序，以資降低政治領域的自發積極作用。以政治性格曖昧的個人權利為原則、以非政治領域的秩序為政治秩序的張本，結果就是自由主義心目中的政治秩序，蹈空在現實政治活動之上；它志在規範政治，但它本身並不是政治活動的產物，也不容許政治活動積極發展出自身的規範與秩序。

在自由主義的歷史中，幾乎每一項用來限制政治權力的權利工具，背後都有一段激烈的鬥爭歷史，也發揮過一定的解放作用。但在限制權力之餘，它們多半不承認本身的政治性格，反將其正當性寄託在非政治性的根據上。溫森(Andrew Vincent)將這些限制政治權威的構想泛稱為國權構成論(constitutionalism, 也就是習稱的立憲論)，並依其訴求根據分為三類：歷史的與法律的限制(historical and legal limitations)，制度的設計(institutional devices for limitation)，以及道德的與哲學的限制(moral and philosophical limitations)。第一類的限制，包括了古憲法(ancient constitution)及習慣法(common law)、成例(convention)、成文法典(written documents)等主張；第二類指的是分權、制衡之類的制度性安排；第三類則涵蓋自然法(natural law)、自然權利(natural rights)、契約論、同意說(consent)、主權在民、民主、及市民社會(civil society)等學說制度⁵。雖然這些理論在歷史上的表現極其複雜多變，不容簡單的化約，但大體上，它們有一共同的傾向，就是認為相對於特殊的政治目的

⁵ Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford, 1987), pp. 91-114.

和利益，它們本身的訴求具有普遍性(universal claim)和中立性。各方利益在政治過程中的鬥爭儘管激烈，自由主義秩序的根據卻是基於傳統、歷史智慧、普遍理性、個人的絕對尊嚴、無目的性、無意識的演化等普遍性的考慮，因此對具體的政治過程保持中立。這種說法，當然有助於自由主義對掌權者的意識型態鬥爭，卻也沖淡了政治秩序的政治性格。到最後，自由主義所提出的政治秩序理念，概以「超然」為重點；其方法，則是以非政治性的秩序理念強加於政治領域。

自由主義之所以如此依賴外在於(或先在於)政治的規範架構來節制權力，除了表現它對政治及權力的高度不信任之外，一個更重要也更現實的動力，是近代社會的基本組織原則有所移轉：從宗教、政治、或其他的傳統威權式組織，轉移到經濟的自發性組織原則。這個趨勢，在近代的其他意識形態中也很明顯，特別是無政府主義及各類社會主義。在分工制度裏，古典經濟學家看到了一種人類可以各盡所能、各得所需，既保持住社會中成員的相互倚賴、但又不需要權威來指導調整的自發性秩序。他們認為，社會若以這種方式進行整體經濟活動，則效率、秩序、公平、以及社會的整合等要求均可望得到滿足，可是這一切又並不待權力的驅迫或者權威的介入。利益的衝突及分配，可以靠不具人格的市場機能來解決。個人的權利與自由，不受人為力量限制，卻在市場規律中得到最大的認可和公平的約束。這類發現，對自由主義有莫大的鼓舞。古典經濟學家及早期的自由主義者並沒有假定人只是經濟人，但既然社會在經濟活動中可以有秩序地運作昌盛，既不賴政治權威干涉，

又保存了個人的選擇權利，為什麼不用經濟秩序作為政治秩序的原型典範呢？如果每個個人的自利活動，結果可以自然地形成整體的秩序，又何需人類意志有意識地立法或指揮以建構政治秩序呢？

這類想法的結晶，就是弗格森(Adam Ferguson)的名言：「各民族在偶然中發展出了各種制度，這些制度確實是人類行動的結果，卻不是人類設計的產物。」⁶這句話，充分表達了自由主義關於人類秩序的基本看法。

在這種觀念的影響下，政治秩序的獨特性格以及功能自然大為削減。沃林(Sheldon H. Wolin)曾取霍布斯與洛克比較，以見自由主義如何貶低政治的地位⁷。沃林認為，在表面上，這兩位思想家的論證頗為相似：兩人都設定一個自然狀態，人透過社會契約，設立政治權威，是為政府的起源。但是在表面的相似之下，兩人的前提和結論截然不同。霍布斯的自然狀態，是一種無政府的「所有人相戰爭的狀態」(war of every man

6 “……nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action but not the result of human design.”引自F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), p. 96. 當代闡釋發揚這個觀點最力的是哈耶克，今人熟知弗格森這句話，主要也是靠哈耶克在他的許多著作中時常引用。——2000年補註：見弗格森著，林本椿、王紹祥譯，《文明社會史論》(瀋陽：遼寧教育出版社，1999年)，頁136-7。

7 Sheldon H. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London, 1961), pp.305-14. 沃林此書，是一本卓越的西方政治思想史。其最大特色，是有一個清楚的問題意識貫穿全書：政治觀(conceptions of politics)在西方的演變及其意義。

against every man)：

當此之時，工業農業，皆無由興；航海通商，皆無以成；築建也，交通也，皆無人理之；至於地理之學，時間之紀，技藝，文學，社交，更無論矣。蓋此時人人救死不暇，何能計及其他。故其生活也，孤獨、貧困、齷齪、粗暴、而短壽⁸。

這種混亂蒙昧狀態，是天賦權利的直接結果：所謂天賦權利，就是「人人皆有之自由，而得任意用其力以保其生者。」話說回來，既然天賦權利會導致「自保」(self-preservation)這項權利的必然落空，人們會用理性追隨手段性的自然法(laws of nature)，設法追求和平；其結果就是把權利讓渡(give up to)給具有絕對權力的國家(the sovereign)。如沃林所言，從霍布斯的觀點來看，國家帶來政治秩序，而政治秩序乃是社會和文明的基礎。

相形之下，在洛克的心目中，國家的重要性遜色太多。洛克所設定的自然狀態，是一種「完全自由的狀態」(a state of perfect freedom)⁹，在其中每個人都自由、平等、獨立。但這並

8 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch.13. 譯文引自朱敏章所譯《利維坦》(台灣商務印書館，1972年2月台1版)。下面關於天賦權利的引句，出自Ch. 14。

9 John Locke, *Second Treatise of Government*, §4. 這本書在台灣市面上可以找到兩種中譯本，譯文均不甚理想。筆者的引文曾參考葉啓芳、瞿菊農譯，《洛克政府論次講》。

不是一個「放任的狀態」(a state of license)，因為「自然狀態有一種為人人所應遵守的自然法對它起著支配作用」¹⁰。洛克所謂的自然法，是神的賜予。因為有了自然法，自然狀態中雖然「人依理性生活在一起，世上沒有一個有權威在他們之間做裁決的共同上級」，卻「沒有人可以傷害他人的生命、健康、自由、財產(possessions)。」¹¹那麼人為什麼還要脫離自然狀態，設立政府呢？那是因為自然法雖然已經設定了一個完美的秩序，現實中的人卻不一定能遵守¹²。

既然自然法並沒有明文寫下來，除了在人的心中之外無處可見，結果若沒有裁判者在位，因情欲或利益而誤引或誤用自然法的人，很難知道自己的錯誤。……〔因此導致了〕這些在自然狀態中傷害到人們財產的不便(inconveniences)¹³。

所謂不便，「……是由於每個人是自己主張的裁決者而必然產生的」¹⁴。換言之，除了因自然法可能解釋紛紜各執一詞所引起的「不便」之外，自然狀態已經有了充分的秩序可言。政府的功能，不過是參考自然法的秩序來彌補(remedy)這些不便罷

10 洛克《政府論》，§6。

11 《政府論》，§19，§6。

12 沃林的解釋是洛克在自然狀態與政治狀態之間插入了一個「墮落的自然狀態」(a fallen state of nature)，見沃林上引書p. 307。

13 《政府論》，§136。

14 同前書，§90。

了。當然，洛克讓政府有依循公意詮釋及執行自然法的能力，實際上仍給政府相當的活動空間。但是「秩序」本身來自自然法、來自神的旨意；它不是政府、國家、或人民政治活動的創造。根據這點，沃林說：

……對洛克式的人而言，政治秩序永遠不是發明，而只是重新發現自然秩序……〔它〕有如給居有屋室的人提供的一套較好的居住條件，而不是無屋可棲的人在迫切中搭建的容身處¹⁵。

這樣的政治秩序，不具有重要的意義(minimal character)；但洛克卻由此開啓了自由主義輕視政治秩序的先河¹⁶。沃林認為自由主義這種以社會、經濟的自發秩序取代政治秩序的傳統，不過是渴求一套非政治的狀態罷了¹⁷。

沃林對自由主義的政治秩序觀所做的檢討雖然有趣，不過他本人並沒有仔細討論政治秩序的「政治」性格是如何構成的。但細讀*Politics and Vision*全書，他對這個問題的想法仍然有跡可尋。西方政治思想的傳統中，另一位強烈反對政治的人物是柏拉圖。沃林指出，柏拉圖對政治的了解其實相當切中肯綮：爭取相對的有利地位、在各個團體之間分配利益、因社會及經濟關係的不斷變動而引發的不穩定狀態，構成了「政治」的特性

15 沃林書，p. 306。

16 同上，p. 308。

17 同上，p. 313。

18。但是柏拉圖認為這些由「政治」來涵蓋的現象，卻是一個社會不健康的跡象。政治思考及政治統治的目的，即在於治療社會、祛除政治，以達到完美健全的無政治狀態。不過如沃林所強調的，政治的獨特性在於衝突，在於無止境地尋找一個基礎，承載社會中的大量衝突。統治的藝術若要不淪為強加一套秩序，便只能以調和為途。沃林接著說：

調和的政治(politics of conciliation)所蘊涵的秩序觀，與柏拉圖主張的秩序觀顯著不同。如果調和是統治者必須不斷從事的任務——「政治」的本性似乎要求如此——那麼秩序便不是一個定型(set pattern)，而是類似一種岌岌可危的平衡狀態，一種逼迫〔當事人〕願意接受局部解決的狀況。可是對柏拉圖而言，秩序在性質上乃是一種遵照神聖的典範塑造出來的模子，一個在按照某種特定形象打造社會時使用的概念。但是一種志在抹除衝突的政治學——也就是志在消除政治的政治學——能產生什麼樣的秩序？倘若秩序只能在沒有衝突和抗爭的情況下健在，那麼這樣創生出來的秩序已經喪失了其獨特的政治因素：它可能仍然算是秩序，但卻不是「政治性的」秩序。因為一套「政治」秩序的本質，原即在於有一套確定的制度性安排存在，這套安排旨在以各種方式處理群體生活產生的活潑力量(vitalities)。……這不

18 同上，p. 42，參見pp. 10 - 11。

是說無法用強加的方式讓社會獲得秩序，而只是說這樣的秩序不是「政治性的」。從這樣一個「政治性的」社會的想法來看，政治的藝術應該從以下的假定出發：秩序是一種在社會之內達成的東西；也就是說，在一個共同體內部的各個力量與團體之間達成的東西。秩序這個理想，必須在與現存的各種趨勢最緊密關連的狀況之下形成，同時必須受制於一項冷靜的認知：政治理念——包括秩序這個理念——永遠不會完全實現，一如沒有什麼政治問題是可以一勞永逸地解決的¹⁹。

柏拉圖的政治秩序觀當然與自由主義南轅北轍，但是如果沃林的說法成立，兩者心目中的政治秩序卻有一點相似：都缺少明確的政治性格。柏拉圖要以超越政治的形上理念世界為準則，自由主義則是以外在於政治的社會、經濟秩序為典範，或是以先在於政治的權利、法典為圭臬。兩種在其他方面大異其趣的政治哲學，之所以表現出這樣一個共同的趨勢，根源當在於兩者皆誤解了政治這種活動的獨特存在條件，以及在這類條件的限制下，政治秩序的人為性格(artificial nature)——就是沃林所謂的「在社會之內達成」。

稍後，筆者將試著對政治秩序的這項特性做進一步的推敲。但首先，我們要從《自由中國》的艱辛思想歷程中取出一條線索略作回顧，看看1950年代台灣的自由主義者如何提出他

19 沃林書，pp. 43 - 4。黑體字強調處係按原文。

們的自由主義主張。這條線索，就是自由主義關於政治秩序的想法對《自由中國》的影響。

三、前期《自由中國》的自由主義

1949年初，徐蚌會戰(淮海戰役)結束，中共部隊已控制長江以北。爲了挽救時局與人心，胡適、王世杰、雷震、杭立武等人商議，初步決定發動一個「自由中國運動」，以自由主義爲號召來反共。胡適隨即離滬赴美，在旅途中寫了一篇〈「自由中國」的宗旨〉，寄給當時尚在上海的雷震。不旋踵中共渡江，國民政府全面敗退，美國更在八月間發表對華白皮書，表明對國共內戰不干涉的政策。10月1日中共在北京宣布中華人民共和國成立，國民政府一路逃遷台北，整個中國大陸實質上納入中國共產黨的統治。在這樣「風雨如晦」²⁰的時局背景下，雷震於1949年11月20日在台北出版了《自由中國》半月刊的第一期。刊物的宗旨，便是胡適所撰〈宗旨〉，此後每期刊載其中列出的四條「我們想要做的工作」，直到10年9個月又10天、出版了260期之後，雷震被捕，刊物停刊方止²¹。

20 3:1, 44。以下在引錄《自由中國》的文字時，概在引文末註明出處，三個數字分別表示卷、期數、及該卷頁數(非該期頁數)，例如此處所引即係在第3卷第1期第44頁。

21 關於《自由中國》創辦的緣起，筆者僅參考了幾種坊間常見的資料：雷震，《雷震回憶錄：我的母親續篇》(香港：七十年代出版社，1978)，pp.58-9；李筱峰，《台灣民主運動四十年》(台北：自立晚報社，1987)，pp.56-9；司馬桑敦，〈雷震與《自由中國》半月刊〉，《香港明報月刊》

伊始之際，《自由中國》基本上代表了國民黨內外一些自由派人物在兩個方面的努力：一方面，對抗共產主義勢力，另一方面，促進國民黨的改革。發刊詞明言：

……這個刊物，正是要闡明蘇俄對於世界——尤其是對於中國——的禍害，和中共對於國家和人民的罪惡。我們並要討論如何阻止這個禍害，如何洗滌這些罪惡。
(1:1, 4)

7個月後，在第3卷的卷頭語中亦有言，這個刊物的主要任務是「闡明反共抗俄的意義」與「督促政俗的改進」(3:1, 2)。頭幾卷的內容，一方面有大量的論述、通訊、及文藝方面的反共文字，另一方面也有相當數量的文章，檢討國民黨的失敗。大體言之，反共是《自由中國》在這個階段的主要特色，至於檢討，則多半偏於「洗心革面」(3:8, 296)之類的反省，關於要如何「補過去之缺失，策未來之成效」，所建議的內容似不脫「舉賢任能」一類「一掃過去的積習，而與民更始」的賢政要求(2:6, 178, 208)。

不過，雖然當時的危機意識至爲強烈，反共、革新的要求又極爲迫切，《自由中國》的言論仍清楚揭櫫自由、民主的原則。主要執筆者對這兩個概念的了解，或許仍停留早期中國自

(5卷11期、12期，1970年11月、12月)；傅正，〈種籽發芽了一雷震案的歷史意義〉(《自立晚報》，1988年10月13日)。胡適所寫的四項宗旨，在《自由中國》各期及上列各資料中均可見，不贅。

由主義者相當含混的層次上，但這兩個原則在當時並非空言，因為在國民黨的改造運動雷厲風行聲中，提出這兩個原則，便直接引起了反共手段的爭論，觸發了國民黨改造後民主抑革命性質的問題，也衍生《自由中國》對選舉、書刊檢查、及各項法政金經制度的一些議論。無論這些言論在今天看起來多麼溫和，處在當日台灣的時空環境下，可以想像這份雜誌已沾染了相當明顯的異端色彩。1951年年中，由於一篇批評金融管制措施的文字，保安司令部甚至威脅到雷震的人身安全，該刊被迫發表道歉式的社論²²。一般而言，若干執筆者雖然用到「自由主義」一詞，該刊在這個階段並沒有強調這個標籤。殷海光的〈自由主義底蘊涵〉(3:3/4)，似是該刊第一篇正式提出自由主義來做有系統的陳述的文章。

1950年6月，韓戰爆發，美軍參戰，杜魯門並宣布以第七艦隊防守台灣海峽，台灣內部的氣氛為之一變。中共的威脅彷彿略緩，國際上的反共氣氛也轉濃，《自由中國》開始以相當多的篇幅討論國際局勢，以往血淚控訴式的反共文字，逐漸轉移到呼籲建立國際反共聯線。同時，鼓吹自由、民主，批評時政言行的文字，也有增加之象。誠然，該刊仍強調「反共抗俄為本刊出世的使命」；督促政府的原因是「上雖英明，下仍不免沿襲欺罔的弊俗」；而爭取自由，所指主要是「憲法所賦予的各項自由，聯合國人權宣言的各項自由」。(5:1,3-4)但批評金

22 這次事件，似乎是《自由中國》與當道的頭一次衝突，前註所引各項資料均提到此事。

融管制措施引起的風波發生後，刊物上有多篇文章討論輿論的重要，將輿論與民主並論，顯示該刊的論政姿態已較趨積極。到了1951年底，該刊在敘述本身的目標時，已有「消極方面在乎反共抗俄，積極方面在乎民主自由」的提法。甚至明揭實施民主自由為「團結一致反共抗俄」的「前提」(5:12,375)。這固然部分反映了雷震兩次衝命赴香港與第三勢力聯絡的角色要求，不過更主要的，還是《自由中國》的自由主義性格開始從燃眉的反共急務中逐漸浮現使然。只是在這個階段，這個自由主義似乎尚不具有理論策略上的具體形貌。

1951年底，夏道平曾做〈兩年來本刊內容的分析和檢討〉(5:10)。根據夏氏的分類統計，《自由中國》在這個階段文章的重點分布如下：在社論部分，「關於內政的批評和建議」的篇數，與「促進民主國際之合作」篇數相當(各占社論總數的42.3%)；在專論部分，除了「國際及外交問題」占25.6%之外，反共文字的比例(24.7%)，超過了「民主自由理論之闡發」(19.3%)和「內政及社會問題的批評及建議」(14.5%)；在通訊部分，反共文字更超過一半，其次為「報導國際動態」，占28.9%。這個布局，相當具體地說明了《自由中國》在早期的一般性格。

1952年以後，也就是從該刊的第6卷開始，《自由中國》與國民黨的距離，有顯著的擴大跡象。次要原因，自然是該刊的政評，難免令當道不快。但主要的原因，恐怕還是在國際形勢轉為對國民黨有利之後，國民黨正積極發展勢力，鞏固政權，建立全面的支配態勢。1950-52年間，國民黨員的人數從5萬人突

漲到25萬人，遽增5倍²³；各地民眾服務站的設立（從1952年開始）、青年反共救國團的成立（1952年10月31日）、及國民黨宣布改造成功、舉行第七屆全國代表大會（同年10月10日；第六屆是在1945年召開的），都是這個趨勢發展過程的里程碑。相應於這個趨勢，《自由中國》的反對立場也開始明顯。它的態度，從1950年3月蔣介石復職時的「願望」、「謹獻芻蕘」（2：6, 178），中經「我們擁護政府，不忘記規箴政府」（5：10, 299），逐漸發展到提出民主、守法、多數黨、黨內民主、聯合陣線等五項政治性明確的「期望」（7：7, 199-200）。在另一方面，該刊的自由主義思想，也開始出現一個饒具意義的變化：在此之前，該刊談自由、民主，主要的標的是反共，或是一般性的介紹；但從這個階段開始，雷震、羅鴻詔、殷海光等人在闡釋自由或民主之類的要求時，焦點已落向台灣的政治現實。這幾位先生在這個時期的《自由中國》上的文字，固然現實意義已很明顯，胡適「自行爭取言論自由」的呼籲（7：12），亦當做如是觀。1953年初，軍方政工系統首肇其端，發動國家自由與個人自由論戰，也證明了當權者業已認識到，《自由中國》的自由主義在島內的現實意義，遠超過了其反共的工具價值。我們似乎可以說，不論該刊同仁如何了解自由主義，從這個階段開始，自由主義

23 這些數字係由吳乃德提供，見Nai-teh Wu, *The Politics of a Regime Patronage System: Mobilization and Control Within an Authoritarian Regime* (Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 1987), p. 367；下文所述民眾服務站之設立，引自同一來源，pp. 54-5。另參考彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》（台北，自立晚報社，1987），pp. 71-2。

才在台灣扮演其異議意識形態(dissent ideology)的角色。

自由主義能扮演異議角色嗎？可以，如果它面對的是絕對或一元整體的國家(absolutist or totalitarian state)。歷史上，西方自由主義在提倡天賦權利的年代，基本上便是一種革命性的理論²⁴。有意思的是，當《自由中國》的異議色彩，因外在環境的凝聚逼迫以及國民黨的黨國絕對化，比以前的中國自由主義都更稜角明現時，它也是以「權利」為理論的入手點。在這方面，主要的理論啓發者似是張佛泉。

1954年，張佛泉出版了《自由與人權》²⁵。今天讀來，言本書表現出來的對西方自由主義的認識水平，在以前與以後中文世界，尙都未見可與之匹敵的著作，批評自由主義的人，更沒有堪與張氏之博約相埒者。張佛泉「於民國37年12月中離平，避地來台，侘傺幽憂，不能自釋，乃下帷讀書，專心於英美人權學說及民主制度之探究。」²⁶ 1953年，張氏開始提出「諸自由即諸權利」的說法²⁷。張氏指出，「自由亟需一個定義」，但不能乞靈於「本質主義」：

24 G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4th ed. revised by T. L. Thorson (Hinsdale, Illinois, 1973), p. 609.

25 張佛泉，《自由與人權》，台著出版社重印。根據《自由中國》上的廣告，這本書當初是由華國出版社出版。作者序言所記日期，為民國四十三年五月。

26 同前註，p. 1。

27 見張佛泉，〈自由與國際和平〉（8：9, 276-82）；〈自由之確鑿意義〉，（8：10, 314-20）；〈亞洲人民反共的最終目的〉（11：2, 37-9）。

……本質主義的方法恰恰與科學的方法是相反的。以科學的態度，欲尋出自由的涵義，就不要再問：「自由的本質究竟是什麼」？卻祇要問：「自由都包括些什麼」，或「民主國家的人所講的自由都指些什麼而言」？……這樣我們便可以將「自由」分解為「諸自由」。我們並可以進而證明諸自由也就是「諸權利」。換言之，諸權利也就正是「基本的諸自由」。(8：9, 277)

這個說法，對《自由中國》影響很大。半年後，迴響就在一篇社論中出現：「所謂自由，其本質即為人權」(9：9, 265)。再過半個月，編者報告中又重覆：「民主政治的主要的即在保障人權，而人身自由則是人權(即諸自由)的基礎」(9：10, 327)。殷海光明顯受到張佛泉的啟發，「將諸基本人權用來定義個人自由」(10：2, 14)，擺脫了以往對自由的常識性了解²⁸。在這個影響之下，《自由中國》的自由主義形貌益趨明顯確定。

乍看之下，張佛泉的貢獻，似乎只在於為當時的自由主義者釐清他們所要求的「自由」是什麼。可是在當時的環境中，這種釐清，可以立竿見影轉化為政治上的綱領。對於憲政制度，《自由中國》自然一向認同不疑，但迄1954年，在他們的觀念

28 《殷海光選集》的編者針對殷氏這篇〈政治組織與個人自由〉說：「本文主要係著者因校讀張佛泉教授的名著《自由與人權》獲得啓迪後的發揮，它結束了著者以前在『自由』學說方面的粗糙認識，正式提出諸自由即諸人權的理論：這是著者個人思想歷程劃階段的文獻。」見盧蒼編，《殷海光選集：政論篇》(台北：桂冠圖書公司，1988年)，頁233。

體系裏，憲法並不具有理論上或策略上的突出關鍵地位。1954年，國民大會召開第二次大會。會前，該刊發表〈行憲六年〉之檢討，也僅以「有法勝於無法，守法總好過違法」的消極態度，要求「國人珍視這部憲法，大家努力遵守，然後國家的政治才可走上軌道」(10：4, 121)。但在國大開會期間，憲法的存在突然進入大家的意識，同時護憲之聲在會中頗有應和，《自由中國》自然也開始重視憲法在當時的政治環境裏的規範力量。在這個關鍵點上，張佛泉用「權利」概念重建自由主義，正好為《自由中國》在自由主義與護憲要求之間，建立了理論方面與策略方面的橋樑。

張氏所提供的權利概念，在17世紀的激進思想中，這種權利是「亞當的子孫」或「英國人的天生權利(birthright)」²⁹。在1950年代的台灣，人權雖然找不到這麼顯赫有力的家世，但中華民國憲法的權利條款，仍能替這類人權提供正當性。於是，

29 Sabine 前引書pp. 445-6。「權利」這個概念，可以導出極為不同的政治結論，包括激進的民主以及共產思想。這一點在清教徒革命時的「帕特尼辯論」(Putney Debates)中，表現得生動而清楚。Levellers與Cromwell一派皆主張「權利」，辯論的核心是權利與財產的關係。Thomas Rainsborough 的名句「……The poorest he that is in England hath a life to live as the greatest he」，在這個辯論中代表Levellers的立場。欲讀這份極有意義的文獻，一個比較容易找到的版本是Eric Cochrane, Charles M. Gray and Mark A. Kishlansky, eds., *Early Modern Europe: Crisis of Authority*, vol. 6 of *The University of Chicago Readings in Western Civilization*(Chicago, 1987), pp. 349 ff. Rainsborough的話在p. 351，可惜張佛泉在敘述權利觀念的演變歷史時，並未觸及其較激進一路的發展，因此他對這個觀念在這方面的內在緊張，似乎並無所覺。但這是許多自由主義都有的傾向，非張氏一人的問題。

1954年3月，在題為〈行憲與民主〉的社論中，《自由中國》將自由主義傳統的天賦人權說，與憲法的正當性結合在一起，提出了屆此為止最充分的自由主義要求：「憲法的存在，不一定是民主政治之實行。這第一要看是怎樣的一部憲法，第二要看憲法構成民主政治之精髓的那些條款，是否能切實施行。」至於憲法是否民主，標準是「憲法條文，是否對人民的基本權利，作了充分的保障」。有了這些保障，「在野黨派就一定能夠獲得其正常的發展」。因此，

我們認為保衛我們這一部民主憲法，主要就應該爭取憲法第二章所列舉的各種自由權利之充分實現，其他處所，倒是可以不必苛求；尤其是在今天這種特殊情勢之下，我們更無法過於苛求。(10：6, 185)

這篇社論，可以看作是該刊用基本權利的保障，作為民主政治及反對黨出現之關鍵的第一份聲明。

此後，憲法是《自由中國》的問政利器。它以「切實遵行憲法，培養憲政基礎」為「未來蔣總統六年任期內，最重要的任務」(10：7, 250)。與憲政之觀念併行，該刊又提出了與過去的「賢政」有異的「寡政」建議，益增其自由主義的鮮明度。胡適先談〈中國古代政治思想史的一個看法〉(10：7)作為發端；兩期之後的社論〈更多的民主與更多的自由〉裏，也說到「個人自由活動的範圍之大小，與政府執掌的範圍之大小，總是成反比的」(10：9, 287)。但要如何利用憲法的節制，以達到寡政

的目的，始終沒有變成《自由中國》憲政言論的重點。相反的，在該刊同人的意識中，憲法首先是政治批評的基準和正當性的來源；其次，憲法為各項政治要求之正當性，提供了依據和保證；在這兩方面，憲法的保護作用似乎猶高過其他意義。但是最後，也是特別重要的，該刊似乎認為，憲法所勾勒的政治秩序若能實現，可以促成該刊政治要求的實現。這一點，大概是該刊鼓吹憲政的積極政治意義之所在：「根據這部憲法，建立民主制度。」(11：10, 306)

這個時候，《自由中國》半月刊存在已滿5年，出刊120期，發表文章近8百萬言，身負「權威刊物」之譽(11：10, 306)。該刊的理論主張、批評態度、政治主張，輪廓已大體具備；人權、法治、憲政、民主、言論自由等要求，幾乎無期不出現。這些極為一般性的概念，在邏輯上或現實中究竟應以何種方式連貫起來，該刊誠然尚無明確定論。不過單純做為一個理論問題，憲政制度應可提供一個架構，解決這個問題，使該刊的論政立場有更系統的焦點。但是就實施憲法這個實際問題來說，《自由中國》卻必須在最危厄不利的處境下，面對自由主義的傳統難題：政治秩序(包括憲法所界定的政治秩序)究竟是先於政治活動的規範，抑是政治活動的結果？其妥當性與正當性究是政治過程的一時產物，抑是另有外在於政治的獨立基礎？

四、政治秩序的政治性格

在此，我們必須對憲政制度的一項含義略作澄清。

在比較庸俗的了解下，憲政體制所指不外一紙憲法的存在，規定了國權的構成方式、政府的權力運作方式、以及人民的基本權利與義務。這種了解很容易引起誤會，因為憲法的要點不只是「根本大法」，而是在政府的權力之上有一套法律(a higher law)，對政府的權力構成限制：在法治之內行有限政府，才構成憲政制度；憲法的成文存在與否，反而是次要的考慮³⁰。因此，憲政規範所要約束的主要對象並不是一般社會，而是國家或政府等權力機構³¹。

憲政體制的這個基本理念自然會引起一個問題：憲政規範用什麼力量來約束權力機構？在西方，中世紀的教會及近代的國會都發揮過這種力量³²。在有習慣法傳統或者有違憲審查制度的英國、美國，獨立的司法權也有很大貢獻。不管如何，約束力量的存在，表示在國家或政府之外，尚有其他的有組織力量，足以對權力機構形成抵抗。這也就是說，憲政制度之所以能夠發揮效能，前提是統治者尚未形成一元全盤式的整體主義支配(totalitarianism)。憲政制度或許是約束權力之威權式運作(authoritarianism)的有效設計，但是在整體主義的政治局面裏，

30 David Fellman, "Constitutionalism", in Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, (New York, 1973), vol. 1, p. 485.

31 前引Vincent書有一語中的的說法："constitutional rules……are laws which govern the State, rather than laws by which the State governs."(p. 78)

32 Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (Cambridge, Mass., 1974 / 1968), pp. 174-75. 但Watkins指出，國會必待擴展其早期的有限階級基礎，容納新興的無產階級，才較能達成這個功能。

它根本沒有發揮功能的機會，因為只要透過一套強大的社會控制系統、嚴密掌握住國家及社會的各部門、各團體，甚至在制度形式上獨立的立法、司法部門，統治者便仍可以在憲政的格局下行其全面支配。在20世紀，主要的整體主義政權所擅於運用的社會控制系統，就是政黨。

除了法國大革命時所謂的「整體主義民主」(totalitarian democracy)³³及19世紀之後的激進民主運動外，古典自由主義對整體主義並沒有多少經驗。但到20世紀，尤其是冷戰時期中，自由主義者對於整體主義的現象關心倍增。在意識形態上，自由主義與整體主義誠然站在對立的兩極³⁴。不過，就政治秩序這個問題而言，整體主義的出現卻對自由主義的理論構成嚴重的考驗：既然整體主義的威力如此無遠弗屆，伸張到社會的每一個角落，剝奪了各個領域的自主性，這些領域如何會有能力為政治領域提供秩序的張本？

當然，如果情況如此極端，政治領域本身更難從嚴密的命令系統中發展出自由的政治秩序。不過，如果我們改變觀察的角度，不只是問哪一種人類的社會性活動所根據的規則較難(或

33 J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952 / 1970).

34 如Hayek再三強調的：「自由主義的相反是整體主義，民主的相反是威權主義。」見Chiaki Nishiyama and Kurt R. Leube, eds., *The Essence of Hayek* (Stanford, 1984), p. 346；又見F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, 1960), p. 103. 這句話值得深思，尤其是自由主義與威權主義的關係、民主與整體主義的關係、以及自由主義與民主的關係，都值得釐清。

較不宜於)由整體主義的統制系徹底掌握，而是問哪一種社會活動所預設的條件(也許可以稱之為人在從事這種活動時的「處境」)和整體主義的要求構成較直接的衝突，我們會發現，政治活動的本身，即含有反整體主義的抗體；它的存在所需要的條件。正好和整體主義的要求相牴觸。

這個說法顯然與一般的意見相去甚遠。如果要提出充分的論證，除了必須分析人類其他活動的預設條件之外，更重要的是必須嚴格釐清政治一詞的含義。在此，筆者無力深入這麼龐大的課題。不過，或許我們可以做這樣一個粗淺的觀察：在人類的各種活動中，都會有利益、看法上的相歧與衝突。有些衝突，因為涉及的爭端並不嚴重，兩造可以寬容併存，也就說不上調和或解決；有些衝突，因為爭端太過深固或太過廣泛，在人性的限度內已無調和或解決的可能。這兩類衝突，我們在此不論，因為它們都不是政治所能過問的事。但有許多衝突，或者必須解決、或者可以解決。針對這一類衝突，才會發生一個進一步的問題：解決衝突時所依據的原則、標準是什麼？

在近代社會的許多領域裏，由於其運作邏輯使然，大體上都發展出了相當夠用的基本設準，作為指導運作、解決衝突的依據。經濟活動及知識生產固然是明顯的例子，公共政策及社會各層次的管理也莫不多少有此特性。在這些領域裏，爭論及衝突當然存在，但通常只要訴求於一些目的性的或程序性的原則，它們便可以獲得解決。不過，有時候這類衝突會發展成政治性的衝突，其原因，往往在於原先以調節和解決衝突為宗旨的原則，本身變成了爭議的項目。這個事實，正好凸顯了政治

的一項特質。

照美國學者巴博爾(Benjamin Barber)的看法，「政治狀態」(the political condition)的存在有其條件：人類之所以進入政治狀態，是因為某種具有公共意義的行動成為必要，因而人必須在沒有獨立的判斷根據的狀況下，面對衝突做出合理的公共抉擇³⁵。巴博爾的主要考慮似乎是這樣的：政治要處理衝突，但如果衝突可以根據確定的知識、真正的科學、哲學上的第一原理、或絕對的權利來解決，根本就不用再有政治。政治的存在，預設了在政治領域中沒有獨立於政治的判斷根據存在。

政治所要求的抉擇，不能說是恣意，但也不會是完全對的、真的、或科學的。抽象的理性並不涉入，因為這個概念代表著某種先於政治的真理標準、某種至少有關形式性的規範的協議，羅爾斯所提出的標準，以及哈伯瑪斯看起來所想要建構的，即屬於此類。但是實際上，正

35 Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, 1984), p. 122. 此處引句的中譯尚待推敲；原文為“the need for politics arises when some action of public consequence becomes necessary and when men must thus make a public choice that is reasonable in the face of conflict despite the absence of an independent ground of judgment.”(斜體字依原文)。另見Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, 1988)。巴博爾常被歸入批評自由主義的社群主義者之列，這方面文獻已多，不贅列。但巴博爾似乎儘量避免其他社群主義者的哲學、倫理學及歷史取向，僅以政治論域為論證的空間，由他所謂的「社群/共同體」比較有具體的含意：公民在本身生活世界的參與民主。

是因為沒有這種規範存在，政治才告產生³⁶。

巴博爾的主張，似乎有三個方面的義蘊。消極言之，它排除了非政治規範的僭越，維持政治領域的自主。積極方面，它指出政治領域所使用的概念及價值有一個特性：本質上的可爭議 (essentially contestable)。政治概念的意義及使用、政治價值的內容與實現，本身便是政治性的現象、政治性的活動；它們沒有在政治領域之外的先然存在或超然存在。唯有在政治過程中，政治概念及價值才會逐漸取得比較明確的意義；但它們也必須在政治過程中面對永無休止的爭議、考驗、修正、以及正當化³⁷。

巴博爾強調在政治領域中沒有獨立的判斷根據存在，最主要的目的是證明他所謂的「濃民主」(strong democracy)比較忠於政治的本質，而自由主義的各種民主以及威權式、整體式的民主，均因企圖援用外在規範作為政治判斷的根據，故傾向於「淡民主」(thin democracy)，脫離了政治的領域。本文不擬檢討巴博爾在這方面的正面建議。不過他提出政治領域中沒有獨

36 Barber, *Strong Democracy*, p. 127.

37 同前註，pp. 156-7。政治概念「在本質上可爭議」的說法，巴博爾取自 William Connolly，後者又係自 W. B. Gallie 借來此觀念。參見 John N. Gray, "On the Contestability of Social and Political Concepts", *Political Theory*, Vol.5 (1977, pp. 331-348)。Gray 指出，任何政治概念的使用，都預設了對一組同樣可爭議的概念的特定了解；這種本質上可爭議的概念架構在使用時有一個特性：對某種特定的社會生活形式的認同和支持 (endorsement)，見 p. 332。

立於政治過程之判斷根據的說法，對整體主義的問題、以及政治秩序的內在性問題，似均有所啓發，值得略作延伸。

政治學者對整體主義的定義，多著重在統治者以意識形態的操縱對政治、社會、思想文化各方面的生活，行其徹底的集中管理及統一管制³⁸。確實，整體主義與威權主義的不同，正在於整體主義最重要的工具是意識形態的力量，透過社會心理的理操，以達成集體的「全面共識」(total consensus)為旨。不過，雖然在歷史上整體主義的意識形態均具有強烈的烏托邦末世論或歷史主義的色彩，但這個側面並不是整體主義全面共識的唯一來源。一套世俗化、日常化、理性化的整體主義不僅在邏輯上有可能，更有人——例如法蘭克福學派的思想家——認為它在事實已經出現³⁹。同樣地，雖然歷史上的整體主義與多元論適成對立，但是如果多元論的社會模型只是資本主義的市場，由而有效地遏止了非資本主義市場式的社會組織方式出現，則其整體主義的效果如一。整體主義與非整體主義的區別，不在於表面上的理性或多元，而是在於社會秩序是否預設了一

38 Karl Dietrich Bracher, "Totalitarianism", in Vernon Bogdanor, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions* (Oxford, 1987), pp. 614-6. 下面「全面共識」一詞，亦係借自 Bracher 條目。David Miller, et. al., eds., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford, 1987) 中 "Totalitarianism" 條目即係巴博爾所撰 (pp. 524-6)，有趣的是巴博爾根本否定這個概念在社會科學裏的價值，寧可視之為研究冷戰意識型態的材料。

39 極端的例子是馬庫色，見他的 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, 1964), p. 3。主題，是貫穿整個法蘭克福學派思想的紅線，非 Marcuse 個人獨見。

套高於政治過程的規範——這也就是說，政治過程中衝突與調和這兩項基本活動，是否永遠不可能以這些規範本身為對象。⁴⁰

從這個角度來看，政治活動之不預設獨立於衝突和調和過程的判斷根據，才是在理論上及實質上對抗整體主義的有效途徑。憲政制度固然是這種衝突及調和過程的規範性表現，而不是先於政治的根本大法；面對整體主義對憲政制度的威脅與利用，也只有靠積極加強政治生活的活力及各個方向的可能性，才能消除整體主義「全面共識」的溫床。

說到這裏，所謂政治秩序的內在性格，意思也就比較清楚了。首先我們必須注意，要掌握「政治秩序」這個概念的特殊含意，重點應該放在「政治」而非「秩序」二字之上。生命的各個領域有各自的價值上及功能上的設定，因此每個領域的秩序自成一格局，不容抽象的通論，此其一也。秩序一般意指一套穩定的階層式組織，在這個意義上，政治並不是達成秩序的唯一或最有效的途徑，暴力與強迫往往更直接；但如英國學者柯瑞克(Bernard Crick)所言，在整體主義或極權政權(tyranny)裏雖然也有秩序，這種秩序卻不是政治性的秩序，此其二也⁴¹。政治活動有其重大但有限的功能，這種功能決定了政治秩序的特色，此其三也。要言之，政治秩序應該是政治活動所表現出

40 筆者在此無意抹煞多元主義與整體主義之間的重大分野。但有懷於近代社會同質化、集中化的強大趨勢，以及其更精緻的形式，筆者認為多元論必須再做一次深切反思的工作。真正的多元主義，重點不應放在秩序上，而應該放在公民不斷創造和修改秩序的可能性上面。

41 Bernard Crick, *In Defence of Politics* (Harmondsworth, 1964/1982), pp. 18-9.

來的規範性理則，而不是將一個異質的秩序概念移植到政治領域中。

那麼政治活動的獨特功能是什麼？上文所引的柯瑞克⁴²以及前面引過的沃林及巴博爾，都認為政治旨在相歧的利益與看法之間求得調和與妥協⁴³。這種看法明顯地預設了衝突的必然與群體社會生活的必要，以及其間永難消弭的緊張性。這種緊張關係中一極的獨大，結果便是無政府狀態或者霍布斯的自然狀態；另一極的獨大，又會造成極權統治。因此，政治活動所欲達成的調和，一個首要原則便是在鬆緩這個緊張關係時，以任何一極為代價。這也是任何政治秩序的必要前提。

不過，要將政治秩序所體現的這個緊張關係維持在一個平衡的狀態上，顯然沒有現成的公式或規範可套：衝突的限度與群體生活的要求，雖然不是漫無邊際的概念，卻也無法以理知的證明、道德的說服或暴力的壓制來確定其界限與內容。這不是說現實上這些途徑無法奏效；相反的，政治思想史、各個社會的意識形識歷史、乃至於歷史上正當暴力與非正當暴力的充斥，在在顯示人類極擅於循這些途徑解決政治的問題。但這些解答必然地要面對挑戰與爭議，我們也承認這類異議在政治世界裏有其正當的位置。這適足以證明，衝突的必然與群體生活

42 同前註，pp. 21-2。

43 到目前為止，本文在討論政治活動的特質時，有兩個重要的概念沒有出現：一個是權力，另一個是政治的公共性格。筆者不是不能領會這兩個概念在任何政治觀中的關鍵地位，但相對於本文的主題，筆者必須儘量避免涉及兩個極端複雜的概念。筆者希望這種省略不至於太過影響到論證的效力。

的必要之間的緊張關係，不僅是政治秩序所欲解答的問題；它根本便是政治秩序的必然常態、是其結構的一個部分，因為這個關係的兩極之所指內容，本身便只有在政治過程中才能取得不斷改變的意義。

柯瑞克便指出，政治的調和與妥協沒有止境(finality)可言⁴⁴。但所謂沒有止境，正是因為政治的調和並不假定一種先在的道德共識(moral consensus)：「一個自由國家的道德共識，不是一個神秘地先於政治或超政治的東西；它是政治本身的活動。」⁴⁵據此，柯瑞克批評自由主義的「無政治」(a-political)態度⁴⁶。政治活動只能在一種政治性的秩序中進行，但政治秩序本身，乃是政治活動的產物。可是自由主義者想享用政治的一切果實，卻不需支付其代價，或正視其艱辛。他喜歡頌讚這些果實，而不願理會樹本身；他想摘取每一顆果實——自由、代議政府、政府的清廉、經濟的繁榮、義務教育等等——然後禁止這些果實再與政治有接觸⁴⁷。

為了達到這個目的，自由主義盡力設法在政治之外找到某種天賦權利、憲政制度、某種自然的秩序(如某種經濟制度)、

44 Crick, p. 22.

45 Crick, p. 24. 柯瑞克所謂的自由國家。意思不過是一個承認衝突存在，並以政治途徑來調和衝突的國家。

46 在柯瑞克的描繪中，保守主義是非政治(non-political)，社會主義則為反政治(anti-political)。見Crick, Ch. 6, "A Defence of Politics Against its Friends".

47 Crick上引書，p. 123。

某種選舉辦法、某種基本大法⁴⁸。不過如柯瑞克所言。在歷史上自由主義者必須隨時修改這類基本秩序，正好證明了這類秩序的政治性格。自由主義追求秩序，以對權力的運作加以規範、對衝突的限度加以節制。但這類秩序本身仍是政治的設計，也即是說，它們必須被接受、被信任，而接受與信任不外是衝突及調和的產物，必須在衝突與調和中面對考驗⁴⁹。

柯瑞克的書雖比巴博爾的書早出版二十餘年，但兩人不約而同對沃林所提出的政治秩序內在於政治活動的說法，做了進一步的闡釋。巴博爾關心的是政治判斷的政治性格，柯瑞克關心的是政治共識的政治性格。兩人的論證策略不盡相同，但基本上，雙方有一項共通的設定：政治空間是由衝突的必然與調和的必要這兩件原始事實所界定的。這一點，是亞里斯多德以降西方政治哲學的一貫認知，自由主義也不例外。不過自由主義者卻絕難相信，僅憑這樣一個政治空間內部力量的運作，可以衍生出一套秩序，而猶能確保自由主義所珍視的價值。後期《自由中國》的經驗，在相當程度上表現出了自由主義者在這方面的躊躇心態。

五、後期《自由中國》的轉折

1957年8月，《自由中國》開始發表「今日的問題」系列社

48 同前註，p. 128。

49 同前註，pp. 147-8。

論，轟動一時。在整個系列的〈結論〉中，該刊對當時台灣的局面，做了一個沈痛的全面評估：

自從大陸淪陷，撤退台灣以來。台灣在一個大的藉口之下，有計劃地置於一個單一的意志和單一的勢力嚴格支配之下。這一計劃，逐年推進。到今天，台灣社會幾乎在每一方面都已被置於嚴格的管制之下。這種光景，至少也是自中華民國開國以來所未有的。(17:3, 67)

這段話不僅顯示《自由中國》已切膚認識到整體主義黨國在台灣的逐漸成形，也反映了該刊幾年來護憲、行憲的呼籲並沒有得到效果。事實上，在臨時條款的掩護下，加上執政者對修憲、釋憲機構有充分控制，在當時的台灣，憲法所提供的形式正當化功能，遠勝於其可能有的限制權力功能。何況主政者在主觀、客觀上既沒有以憲法自限的準備，反對者也沒有足以為憲政後援的任何資源。

早在《自由中國》對憲政制度最熱衷的時候，與自由主義應有相當思想距離(即使當日這種距離既無實際意義，也未必為雙方所自覺)的民社黨員蔣勻田，便曾提出一個既明顯而又擾人的問題：「僅憑憲法所規定的人民權利，『徒法不足以自行』，則自由依舊會落空的。」格外耐人尋味的，是蔣氏對張佛泉「保障自由之方法」的委婉批評。張氏的「方法」始自人權清單、憲法、議會、法治……，而終於社團、輿論、反對黨、普選。蔣勻田在引述之後，卻將張佛泉(或許無心)的先後次序「倒轉

連鎖上去」，得出的結論是「所以自由保障的契機，是有強大的在野反對黨；而不是任何完美的憲法」。(10:3, 94)

《自由中國》最後因雷震等人籌組反對黨而遭扼殺，但像蔣勻田這種以反對黨猶重於憲法的主張，在該刊實屬異數。誠然，從創刊之始，該刊便不斷有文章呼籲反對黨的出現。但比較而言，到1954年為止，反對黨在該刊的政治性議題中，並沒有重要的地位；在1958年以前，該刊未曾以反對黨為題發表過社論⁵⁰。一般性的文章中雖常見鼓吹反對黨的文字，不過多係將反對黨與其他民主要求並列，並未賦予關鍵性的戰略地位。1954年初，雷震曾惋惜「行憲六年之中，我們最感遺憾的一件事，就是未能出現一個有力的反對黨」(10:4, 121)。但到年底，他仍然說：「至於有力的反對黨應如何產生，或由現在的國民黨分化而成，或由在野黨聯合組織，或以新的黨派出現，我們都沒有成見」(11:10, 306)。該刊早期在反對黨問題上有如此躊躇審慎的態度，原因頗難確定。唯恐遭忌自然是重要的因素；環境不成熟、社中同仁的心態及思想未朝這個方向發展，應該也有影響。但不容否認，在該刊對憲政之路的期待未幻滅之前，自組反對黨這條崎嶇而抗爭激烈的途徑，不會太大的吸引力。

一直要到1958年，《自由中國》才在「今日的問題」15篇

50 參考魏誠，《自由中國半月刊內容演變與政治主張》，表二。在魏誠的分類統計表中，1955年在反對黨項下列有一篇，惟查對該年社論，似僅有13卷11期〈對民青兩黨的期望〉一篇涉及反對黨；但該文以民青兩黨為對象，係針對兩黨內部分裂所發之批評。雖有「政黨是人民參與政治的工具。離開政黨，選舉便是盲目的，任何完善的制度也都會落空的。」(13:11, 330)之語，但該文主題顯然並非鼓吹反對黨。

社論系列的總結篇〈反對黨問題〉中，大膽斷言「這是解決一切問題關鍵之所在」。(18：4, 111)爲什反對黨在該刊的心目中終於取得這麼重大的地位？這要稍微檢視一下該刊從一般性地鼓吹反對黨，到獨舉反對黨爲戰略關鍵的演變中，先後爲反對黨提出了什麼樣的論據。

蔣勻田在前面所引文章中曾說到：

我之所以反覆說明反對黨之重要者，意在說人民的自由，必須有足夠保障的力量；而這種保障的力量，不能有賴於外礫，而須人民自由意志，形成組織力量，願爲自由而戰，能爲自由而犧牲，使反動力量無法襲擊，然後自由始有確切的保障。(10：3, 94)

這種激烈的論調，在《自由中國》的篇幅中相當突出，因爲該刊大部分主張反對黨的理由，主題皆爲競爭與監督。早在1950年，雷震初談〈反對之自由及如何確保〉，便認爲「民主政治，必須是多黨政治」，但反對黨的貢獻，主要在於便利經多數決形成決策、保護少數、督促政府、制衡執政黨等幾項。(2：7, 222-3) 1955年批評民、青兩黨內鬨的社論，主調亦爲反對黨的制衡功能。到了1956年，先後發行11版的「祝壽專號」中，張士棻、陳啓天、蔣勻田、魏正明等人涉及「扶植有力的反對黨」的文章，亦莫不以反對黨競爭、監督等途徑有助於政事革新爲立論的基礎。

大約從1957年年中，也就是該刊第16卷開始，關於反對黨的討論轉趨積極。某位「國內有名的政論家」化名江宗一，發表〈什麼是民主政治的真諦〉，賦予反對黨的意義便較爲正面：「朝野兩黨以上的對立，始能使人民的利益與興趣，有充分的代表」(15：10, 707)。牟力菲、朱伴耘等人尤爲急進，鼓吹反對黨時所用的論據，已在過去較消極的功利論證之外，添上「人民集體意志之實現」(16：7, 222)之類的積極訴求。朱伴耘在他前後7篇論反對黨的文章中頭一篇便有言：

與其求政府的容忍，求政府的扶持，不如先大張旗鼓向世人宣稱一聲，我們就要形成正式的組織了，以待政府的反應。(16：7, 224)

朱伴耘的快語豪情或許與他撰文「於美國西雅圖」有關，但此後組黨之聲益熾也是事實。半年之後，朱氏又發表〈再論反對黨〉，認爲「在台同胞」支持反對黨的理由是確保憲法所賦予的各種權利，以及更好的公僕。

嚴格說來，當時鼓吹組黨的主張之積極，畢竟遠超過組織反對黨所根據的理由之積極。組織反對黨誠然是激烈的政治行動，但這種行動的意義是否激進，一時尚沒有人特別留意。或許正是因爲如此，在這片逐漸擴大的組黨聲浪中，始終可以聽到一股較爲冷靜、較爲消極、較爲妥協的低音。在「今日的問題」系列論反對黨的社論中，《自由中國》給組黨提供的理由並不脫改良主義的色彩：

我們為團結反共而容忍一黨政治，這個一黨政治卻正好成了一切進步的阻礙。我們不能進步，又如何能建立反攻勝利的憑藉？(18：4, 111)

新黨的領導核心必須為知識分子；反對黨與政權的關係為……

不必實際掌握政權，卻必須爭取取得政權的可能性。因為，唯有這種可能性，才能發揮督促政府從事改革的功效。

而「督促政府，使其能夠從事種種必要的改革」，才是新黨的「迫切任務」(18：4, 112)。在這類考慮的限制之下，該刊所提出來的新黨構想，其實相當低調。

平心而論，《自由中國》在這篇社論中所表現出來的踏實、自抑態度、今日讀來猶令人起敬感動。可是該刊一向奉為精神領袖的胡適，以為這樣仍不夠消極。他不認為有了反對黨，就能夠解決「今日的問題」；他反對「反對黨」這個名詞，以免「不明道理的人」害怕；他重述自己早年的希望，由國民黨分為兩個黨，

這樣等於都是自己的子女，今天我的大少爺執政，明天我的二小姐執政，結果都是自家人，這不是很好的事嗎？國民黨的黨員有政治組織的經驗，由他們分出一部

分黨員出來辦黨，憑他們的政治經驗、組織經驗，也許可以比現在兩個友黨辦黨得好一點，也許比另組新黨更好一點。這句話已說了好多次，但到現在還是沒有實現。……現在可否讓教育界、青年、知識分子出來組織一個不希望取得政權的「在野黨」。一般手無寸鐵的書生或書獃子出來組黨，大家總可相信不會有什麼危險。政府也不必害怕，在朝黨也不必害怕。……這樣一個在野黨，也許五年十年甚至二十年都在野也無妨。(18：11, 324)⁵¹

胡適這段話的真正用意，今天已難追索。在當時，殷海光迅即發表一篇題為〈創設講理俱樂部〉的文章，文前先為胡適的話做了一個註解：「……為了祛除在朝勢力底疑忌，談到組織在野黨，胡適先生就先打這一個招呼。」(19：2, 46)一年之後，朱伴耘在〈六論反對黨〉中，則針對胡適的意見提出強烈駁斥，相當露骨地呼籲組黨工作應打倒「偶像崇拜」，不必等待「自由英雄」在「風燭殘年」時出來領導。(20：10, 310-11)至於胡

51 在該期《自由中國》篇末〈給讀者的報告〉中，編者迫不及待地說明：「相信大家在看過胡先生的〈從爭取言論自由談到反對黨〉講演後，非但可明白爭取言論自由和組織反對黨的重要，且可明白胡先生也是支持這種行動的。」(18:11, 364)次期，該刊又發表社論〈積極展開新黨運動！〉，委婉解釋該刊的反對黨主張與胡適大體相合，只是胡適期望國民黨分為兩個黨，該刊以為「顯然是無望的」(18:12, 371)。這篇社論的用意，大概是為了避免外人以為該刊背棄了胡適的偉大教導，或胡適切斷了對該刊的支持保護。至於標題的急切之情，則或許是為了振作胡適講稿可能造成的躊躇觀望態度。

適對《自由中國》本身的影響，則可以在1959年初該刊10周年回顧的社論中窺其端倪。在談到反對黨時，該刊表示：

我們認定民主政治主要地要靠政黨的制衡作用。……我們承認胡適先生所說的，有了反對黨不見得就可解決一連串的今日問題，但是我們卻深信，……反對黨雖然不是解決問題的充分條件，卻是一個必要條件。
(20：1, 6)

所謂必要條件，殷海光做了權威的解釋：

誠如胡適所說，中國底問題很不簡單，並不能因組織反對黨而解決。但是，一黨專政確是卡死滿盤棋子的絕著。走活這一著棋，則新生之機立見。所以，結束一黨專政，至少是中國國運轉機底必要條件。(20：9, 283)

這個「必要條件」在殷海光的思想裏預設了什麼觀點，我們稍後再做討論。

《自由中國》雖然照胡適的意見在措詞做了一點限定，思想上並沒有受到他的取消主義的影響。組黨的言論與活動繼續進行，而尤其有意義的，是該刊開始將組黨的問題與台灣地方選舉掛鉤。

《自由中國》開始注意台灣的地方選舉，約與積極開始討

論反對黨同時，也是1957年(16卷)的事⁵²。大約同時，地方政治人物也與該刊有了接觸。該刊認識到「台灣一省乃……中國人民能自由行使其政權的唯一地區」(16：7, 221)。也體認到「本省人民較諸大陸各省，更具有自治的迫切願望」(17：10, 291)。稍後，積極鼓吹組黨的牟力菲，曾有這樣的觀察：

台灣同胞要求成立在野黨的呼聲，一向就很迫切；因為民性爽直認真，擇善固執，他們很不習慣在政治上自造人格分裂和精神分裂。(19：3. 74)

接著，該社論中呼籲〈急救台灣地方政治〉，指為「今天自由中國第一個重要課題」(19：5, 134)。兩期後，秋水氏在〈台灣人對陳內閣的期望〉裏，提出明確的參與要求：尊重台灣民意、起用台灣人才。(19：7, 210-12)。此後，台籍地方政治領袖在《自由中國》撰文者明顯增加，除了較早的余登發、李萬居之外，後來又有楊金虎、王地、李賜卿、李福春、楊基振、何春木等人。雷震更進一步透過地方自治研究會及後來的地方選舉改進座談會，與這些政治人物建立了聯繫，並由此展開新黨的籌備工作⁵³。

52 根據魏誠所列議題分析表，《自由中國》關於地方選舉14篇社論中，有11篇發表在1957年以後；關於地方自治的8篇社論中，1956年占一篇，其餘均在1957年之後。魏誠，前引碩士論文，表二。一般性的文章裏，這個趨勢更為明顯。

53 關於《自由中國》介入地方選舉問題及籌組新黨的經過，除了李筱峰前引書，pp.70-82之外，也可參考鄭枚心，《台灣議會政治四十年》(台北：

筆者在此所關心的，不是這段經驗本身，或它在當時環境裏的意義，而是這段經驗對《自由中國》以及雷震個人的反對黨概念可能產生的影響。在地方選舉問題的強烈衝擊之下，過去以競爭、監督、制衡、督促等功能為主調的反對黨概念，逐漸凝聚出一個焦點：反對黨的主要目的，是要經由選舉掌握權力。1960年5月，雷震發表〈我們為什麼迫切需要一個強有力的反對黨〉，文中一反過去有關於反對黨如何有助於民主、改革等苦口婆心的反覆進言，他率直肯定反對黨、選舉、政權交替、民主四個概念之間的直接關係。他說：「民主政治是不發生流血慘劇而能和平交替政權的政治。」(22：10, 307)

政黨組織的目的，……在於「推翻」現有的而已經喪失人心的政府而奪取政權。但民主政黨之奪取政權，……惟有依賴民眾意見，透過選舉獲得之。……這個新黨的「功用」，就是要用選舉的方式以求獲取政權為目的。(22：10, 309)

在此我們必須注意，這段話並不代表雷震突然發現了權力的重要性，或認為時機條件已允許新黨展開奪權的準備。雷震從來不是這麼天真的人。在他的反對黨與奪取政權這兩個概念之間，有一個高一層次的中介概念：民主。但這裏所謂的民主，

自立晚報社，1987)，pp. 187-7。相關的文章及資料，已收入《自由中國選集1：地方自治與選舉》(台北：八十年代出版社，1979)。

所指已不是憲法、人權或某些制度上的設計。相反的，末期《自由中國》的民主概念，主要內容是政權交替。三個多月前，該刊在〈向蔣總統作一最後的忠告〉社論裏，對民主的界定已顯示這一點：

要防止權力的絕對化，橫的方面為權力的制衡，縱的方面為權力的交替。權力的制衡與交替，構成了現代民主政治的兩大問架。

這個在前此社論中幾乎無法一見的強硬說法，不旋踵即由楊基振在論地方選舉的文章中引用(22：6, 168)。又過了六期，社論〈土耳其政變的教訓：兼論反對黨的正面價值〉裏，「和平轉移政權」與「申張公意」、「制衡、監督」並列為反對黨的三大「作用」。(22：12, 327)至於雷震本人，在他被捕前二十餘天，寫下了在《自由中國》半月刊上發表的最後一篇主要具名文章，題為〈駁斥黨報官報的謬論和誣蔑〉。文末他為組織反對黨提供了這樣的理由：

反共鬥爭的基本意義，為民主與極權之爭，自由與奴役之爭。這些話，我們過去10年間在自由中國雜誌上一再強調的。本此基本的認識，我們確切相信，為求反共的徹底與有效，必須積極從事民主政治的建立……民主政治的建立，在於政權的「有效制衡」與「和平交替」；而政權的「制衡」與「交替」，則有賴於強有力的反對

黨之存在。(23：4, 105)

這應該算是雷震在《自由中國》時代的「最後見解」。

10年前，雷震在《自由中國》上頭一次談反對黨，破題便引述《陳獨秀的最後見解》：「民主政治的具體內容……『特別重要的是反對黨派之自由』」(2：7, 222)。從那時開始，沒有證據顯示雷震曾經改變過這個信念。既然如此，那麼除了行動轉為積極，要求更趨激烈，以及論證的著重點有在同一概念空間內的移動之外，他本人的「最後見解」有何特殊新意呢？即使雷震關於反對黨的想法前後有所不同，10年之間時空環境以及當事人的心境變化，不是更可以說明其間差異嗎？

確實如此。不過筆者認為，雷震的最後見解所預設的政治秩序觀有其重大的特色，不僅與他前此的觀點有異，也造成了他與胡適、殷海光之間的不同。或許我們可以這樣說：由反對黨透過選舉以求奪取政權，由而落實民主制度，就政治秩序這個問題而言，至少有兩項涵蘊。

第一，反對黨之積極參與政治過程，代表當事人接受了一項設定：政治秩序可以甚至必須靠有意識的政治行動來改造或形成。對於身居霸權地位的統治者及其綿延廣布的支配體系，反對黨固然構成了實質的挑戰。不過在《自由中國》所處的政治情勢中，反對黨這個概念本身，似乎尚預設了一個區別；社會上一支異質力量興起後，採取政治行動表達政治意志，意思並不僅是將原有的一元體制變成二元或多元，而是將原來整體主義控制下所謂的秩序，變成一個必須經由衝突及其調和才能

形成的秩序。這一點，在當時《自由中國》的篇幅中，只有劉世超一篇題為〈從常識論政黨制度的功用：在於建立自由社會的秩序〉(21：3, 74-77)的文章，表現了清楚的認識。但很顯然地，雷震等人的組黨言論，包括政權的和平交替這個想法，都預設了這樣的秩序觀。當然，雷震及他的新黨同志，在自由主義思考模式的影響之下，並沒有看出這種秩序觀強調了政治衝突創造政治秩序的潛能與必要，不啻否定了任何秩序的先在權威。他們多半會設定自由主義政治秩序的先天應然性，認為組黨只是履行憲政體制裏的一項正當權利，新黨的功能在於使政黨政治能成為現實；易言之，只是企圖實現一套理所當然的秩序。但這裏「實現」會是什麼意思呢？顯然，他們的一番努力不是為了滿足憲政體制的要求，自告奮勇在民主劇本裏認擔一個角色，好讓這齣戲能照劇本上演。相反的，所謂實現，意思其實是締造：反對黨的積極的參與，其意義在於此舉為台灣當日可能出現的政治秩序，創造了一項條件⁵⁴。

用胡適來做對比，雷震的最後見解所涵蘊的政治秩序觀的特色，或許可以更形清楚。胡適雖然也同意反對黨的必要，他的反對黨概念所預設的政治秩序觀卻大異其趣。當初，他為《陳獨秀的最後見解》寫序，針對陳氏「特別重要的是反對黨派之

54 翻讀《自由中國》，難免會注意到一個奇怪的現象：該刊在頻繁地引述先進民主國家的政黨政治時，幾乎皆以已成形的兩黨政治為例，絕少注意歷史上新興政黨或新興勢力的出現過程。比方說19世紀英國數次改革法案，婦女參政權等鬥爭史，20世紀工黨的發展史，均難在該刊篇幅中見到。這多少反映了該刊對既成政治秩序的迷戀，以及對秩序出現過程的忽視。

自由」一句話，有如下的發揮：

在這十三個字的短短一句話裏，陳獨秀抓住了近代民主的生死關頭。近代民主政治與獨裁政治的基本區別就在這裏。承認反對黨派之自由，才有近代民主政治⁵⁵。

胡適雖有這樣的認識，卻未曾根據歷史條件分辨反對黨在「近代民主政治」中的具體角色。在《自由中國》的末期，他的反對黨概念只有最低度的內容：由知識分子組成，功能在於監督、制衡，不以取得政權為目的。姑不論這個概念何等不真實，也不問這樣的反對黨如何能成為「近代民主的生死關頭」，胡適心目中反對黨的形式意義顯然大於其實質意義。這有兩種可能的意思。在一方面，他希望看到反對黨出現，但既然環境不利於真正的反對黨，那麼徒具形式的反對黨，甚至由國民黨分化為兩個黨，也都無妨將就，一切寄望於未來的發展。不過，這個比較同情的解釋恐怕不是胡適的真正想法，因為多年來他見過的類似組合已多，沒有理由再作童駮的樂觀；他若真地樂觀，

55 轉引自張忠棟，《胡適五論》（台北：允晨文化公司，1987），p. 257。在該書附錄一，〈胡適心目中的民主和反對黨〉，張氏曾簡短綜述胡適對反對黨的看法（pp. 299-302），認為胡的看法「受到時代環境的限制」（p. 300），「未免稍嫌保守」（p. 302）。其實保守無妨，重要的是胡適的反對黨概念是否和他的整個政治思想融貫。另外尚有人認為「……先生不贊成政黨政治，不相信民主政治必須經過政黨政治這個階段……。」見傅豐誠，〈理想與實證的結合——胡適的政治思想〉，收在周陽山，楊肅獻編，《近中國思想人物論：自由主義》（台北：時報出版公司，1988），pp. 345-376。引句見p. 370。

就沒有理由堅決拒絕介入這樣一個無害的團體；此外，他也沒有理由不對民社、青年黨寄以同樣的祝福。

在另一種意思下，所謂形式與實質之分，涉及了他關於政治秩序的看法。胡適對於政治問題素來關心，但他對於政治行動的意義卻缺乏信心。他顯然不認為反對黨能完成什麼重大的任務，遑論在喧囂的衝突中浮現秩序的可能。在他而言，反對黨、憲政、法治、民主這類制度上的設計，只是形式的架構。進步的政治需要這些架構，不過更重要的是領袖以及一般國民的理知及道德資源⁵⁶。既然如此，反對黨當然最好是由身負啓蒙重任的知識分子組成，反對黨的功能也以滿足憲政體制之形式要求為已足。政治秩序的來源是個人寬容、開明之類的道德心態，或是具有實驗精神的理性。若這些條件不完備，形式的架構仍有其意義，因為它有助於培養民主政治所需的個人性向與能力，對政府也有拘束之效。若這些條件完備，則政治秩序自在其中。在形式的架構與可望給它提供實質生命的非政治途徑之外，胡適看不出政治行動可能有什麼正面功效。他不以為一個徒具形式的反對黨有何不足，因為他根本上便不會相信反對黨或任何政治力量的積極參與，竟可能是達成政治秩序的必要條件。而這點，卻正是雷震的最後見解中呼之欲出的假定。

不過，雷震關於反對黨的最後見解，尚有另一項意義更重

56 見Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge, Mass., 1970), pp. 326 ff. 在中文裏，只有林毓生曾經正面處理到這個問題，見上文註2所引〈兩種關於如何構成政治秩序的看法〉。

大的涵蘊。積極的反對黨活動，必須按照政治領域的邏輯來進行，因此衝突的限度及調和的可能之類的問題，遲早會使自由主義的先存秩序觀，在政治領域裏面對考驗。傳統上，自由主義為本身主場構作論據時，常雙管齊下，自道德與功利兩方面著手，證明自由主義原則的價值。這類論據是否堅實我們不需懷疑，不過道德與功利的考慮是否足夠作為政治秩序正當性的來源，卻是一個真實的課題。在前文第四節，筆者曾引述巴博爾關於政治沒有獨立的判斷根據之說法，指出自由主義每欲以外在於政治的秩序理念，充當政治秩序的原則，結果抹煞了政治秩序的內在性格。在晚期《自由中國》的經驗中，這個問題是如何表現出來的呢？

大體上，《自由中國》繼承早期中國自由主義者的進步史觀，將民主、自由這類價值看做人類進步的指標，其本身的妥當性無庸置疑（雖然其確切意義有待澄清），只要社會上大多數成熟、進步到相當程度，這類價值及制度自然會得到大家認同。因此，鼓吹民主與鼓吹自由是一體的兩面；用民主制度檢驗自由主義的想法固然不會發生，民主制度可能有害於個人自由更是無法想像。

但是如前文對《自由中國》發展途徑的簡略說明所示，到了組黨活動趨於積極之後，民主的要求逐漸取得上風，相形之下，自由與個人權利似乎不復是訴求的重點。在〈我們為什麼迫切需要一個強有力的反對黨〉一文中，雷震賦予民主幾近絕對的地位，卻無一語涉及個人權利的保障。當然，這不表示他個人在有意識地做輕重取捨。這個階段，他的關懷是組黨與地

方選舉；在這樣的脈絡中，民主自然會特別突出。同時，在當時台灣的環境中，民主不過猶是甫見雛形的可能性，西方自由主義者對民主的戒心當然沒有必要列入考慮；作為政治訴求而言，民主與自由的緊張分際事實上並不存在。

不過，正如上文所言，《自由中國》的反對黨概念，是有創造政治秩序的涵蘊的。一旦以這個概念為主調的民主要求變成訴求的重點，自由主義的原則勢必會喪失其高於政治過程的指導地位。這並不是說民主制度註定會與自由主義背道而馳；相反的，由民主過程產生一個自由主義的政治秩序雖不容易，至少在邏輯上有其可能。但根據前文第四節的論證來看，在衝突的必然與調和的必要之間，功利及道德的考慮並不具有對政治的免疫力；衝突的性質、限度以及調和的可能，往往取決於社會矛盾的程度和其他偶然的因素。自由主義所信奉的價值，勢必要在政治過程中經過各方政治意志的爭議、考驗與接受，其結果則難有事先的保證。在這個過程裏，自由主義的道德及功利論證並沒有遭到否定，但它們在政治過程之外或之上的妥當性，不會不喪失其絕對地位。

在西方，自由主義對這個問題有深刻的經驗。當近代的群眾政治參與把民主撐成一個激進的要求，威脅到在先存在的自由主義體制時，自由主義發展出了「自由主義的民主」(liberal democracy)。不過如de Ruggiero所言，在這個概念中，「自由主義的」這個形容詞的作用是限定⁵⁷：民主的程序、範圍及正當

57 Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Eng. trans. by R. G.

權威，須受到自由主義原則的限定。易言之，大的政治秩序應該循自由主義的原則來決定，民主制度只能在這個秩序之內運作。在西方，縱使有強大的自由主義傳統及制度作後盾，這一套構想也難免隨現代性(modernity)的危機而出現疲態：自由主義者固然以民主勢力的擴張為憂，政治理論學者關於正當性危機(legitimation crisis)的討論日盛，更顯示自由主義傳統的政治秩序，已難以應付高漲的正當性要求⁵⁸。前文所述巴博爾的「濃民主」質疑，亦係針自由主義的民主所發。

雷震及他的新黨友人對這個問題會持何種態度，頗難揣測。以主觀傾向言，他們會走上自由主義的民主這條路殆無疑義，由而暫時會依自由主義的原則解決或擱置政治秩序問題。不過在當時台灣的情況下，社會的具體條件既不具備，正當性的問題又只能以最扭曲的面貌存在，這條路走來必定險阻艱難。但他們至少已經走出了在政治領域面對這個問題的第一步。

相形之下，殷海光對這個問題的反應便截然不同，同時就中國及台灣後來的自由主義思想史而言，有特別的象徵意義，

Collingwood (Boston, 1959), p. 379. 到了1960年代，殷海光開始正視自由主義與民主的複雜關係，見《中國文化的展望》(台北，1966)，第十二章。但這已經進入了另外一個時期，本文不擬討論。在《自由中國》的階段，民主與自由主義的關係，不過是「真民主」與「假民主」的問題。

⁵⁸ William Connolly, ed., *Legitimacy and the State* (Oxford, 1984)，輯這方面的重要文獻於一冊，可為代表。編者導言中對現代性與正當性危機之關係敘述極為清楚，值得參考；Connolly 本人另著有專書討論此問題：William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford, 1988)。

值得略作觀察。

關於反對黨，殷海光在晚期的《自由中國》上發表過兩篇署名文章，分別是在1958年7月發表的〈創設講理俱樂部〉(19：2, 46-49)和在1960年7月發表的〈我對於在野黨的基本建議〉(23：2, 39-45)。在後一篇文章中，殷海光表示：「我認為一個我所希望的在野黨之出現，乃中國政治民主化之所必需。」但他表明他個人不從事任何實際政治活動，因此也不會參與反對黨。他的建議，分別就稱呼問題、基本目標、基本政綱、工作重心、基本態度等項目，逐一陳述他對新黨的期望。在基本目標方面，他特別重提多年來的觀點：以基本人權作為自由民主的「基本安頓」。這篇文章大體是他針對新黨本身的要求和告誡，較少涉及新黨的活動在現實政治局面裏的意義，因此與政治秩序的問題比較沒有直接關係。

但〈創設講理俱樂部〉卻是直接針對政治秩序的問題而發。殷氏以為，「中國歷史的一個死結」，就是在朝勢力與在野勢力的政治衝突必以消滅對方為收場，如此循環不息。要解開這個死結，

有而且只有藉著民主政治。因為有而且只有在民主政治中，權力欲才能得到安排，權力才能均衡。但是，民主要能真正實行，必須講理。如果大家不願講理，或願講理而不知怎樣講理，那末民主政治不會得到最佳的實現。(19：2, 46)

接下來，殷海光並未進一步說明民主與講理究竟有什麼關係，而是解析語句真假對錯的判別標準，指出邏輯與經驗所構成的「科學方法或方法學應用於一切題材」，便是他所謂的講理。講理俱樂部也談政治。

不過，我們談政治與自來的談法不同：大致說來，自來的談法，不是搞宣傳就是鬧偏見。我們談政治是純科學的談法。這也就是拉斯威(H. D. Lasswell)談「政策科學」(policy science)的談法，……講理俱樂部之談政治，是解析的談法，不作任何「主張」。如果在野黨底人士提出什麼政治問題，那末講理俱樂部就像醫師分析大便一樣，作技術的解析，推演其結論，這就是講理俱樂部之講理。我們深信這個樣子講理將大有助於促進民主政治。(19：2, 49)

顯然，殷海光雖然相信民主可以解決衝突，安排權力的問題，但民主所根據的秩序另有所本：邏輯、經驗以及拉斯威的政策科學。易言之，政治秩序的合理或正當性，應該從科學方法導出。殷氏倒沒有把科學方法完全解釋為「方法」。他指出科學方法有現實的要求：「真理之前人人平等」和能夠「是什麼就說什麼」的自由空氣⁵⁹；也預設了講理方法、基本詞彙、

⁵⁹ 在早年的一篇文章裏，殷海光曾討論科學與民主如何互為「必須條件」，但他清楚說明他是在「心態」的層次上分析兩者的關係。見前引盧蒼所編之《殷海光選集》，pp. 325-351。

基本假設等方面的共識。但無論如何，殷海光在這篇文章中確實認為科學方法是高於政治的秩序典範。

殷氏這篇文章的措詞不無誇大之處，甚至偶有嘲諷之音，後來他在其他著作中再無類似的極端說法，即為一證。不過在基本主張上，這篇文章與他的整個思想是一致的。而就科學方法的抽象性及它在殷氏心目中與政治的距離而言，殷氏的說法不過是以誇張到扭曲程度的形式，反映了自由主義在非政治的理念界追求政治秩序的本能。

殷海光在這篇文章中對科學方法的信心，今天讀來，難免令人莞爾。不過，在一個政治生活完全被扼殺的年代，有人會向彷彿最確定而無垢的秩序——科學方法——中尋找秩序的理念，不是很自然的嗎？何況對於殷海光這樣慣於「後設」思考的科學主義者？推廣而言之，既然人類對秩序的渴求如此迫切，而現實政治的熙攘與不確定又如此不堪，自由主義要在政治之外尋求政治秩序的傾向，也就不難索解了。到最後，哲學家殷海光必須停留在自由主義的理論架構裏，而政界出身的雷震，幾幾乎便走到了自由主義世界的盡頭。諷刺的是，一個反自由主義的力量，剝奪了他下一步跨出自由主義界線的機會。

六、結語

以上的討論，當然不足以說明《自由中國》11年間論政策略演變的全貌。許多涉及該刊在1950年代台灣社會所扮演的角色的問題，必須留待史學家去做較細緻的研究。本文單從思想

上做邏輯性的推敲，不太可能掌握住真實的歷史圖像。不過，就政治秩序這個問題而言，《自由中國》的經驗可以反映自由主義若干一般性的趨勢。筆者希望在以上諸節的分析中已得到證明。對這段經驗做反省，應當是有超乎《自由中國》時空的一般性意義。

論者嘗指出，人類從有政治生活以來，便一直在從事政治思想考和設計，但20世紀的政治思考有一個特色：正當化(legitimation)的問題具有前所未見的迫切性⁶⁰。其實，從世界進入近代時期，韋伯所謂的「世界之除魅」(disenchantment of the world)過程出現之後，西方政治理論便有了一大轉折。以往關於政治活動之道德目的的考慮，被正當性的考慮所取代：政治義務(political obligation)的問題，變作了「近代」政治哲學的核心課題。既然政治權威無法再直接從宗教或宇宙秩序導出其地位，人民的服從，便須另闢具有正當化功能的源頭。一個途徑是意志(will)，由此產生了各式各樣的社會契約論及後來的民主理論；另一條途徑，則接近沙爾(John Schaar)所謂的(正當性的)「舊定義」：統治者在他個人之外或之上另覓權威的來源，而這類來源有一共同特色，即「在人類作為(deeds)的範圍之外：或者根本不是人創造的，……或至少不是由統治者所創造的。」

61

60 Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century* (New York, 1984), p.2.

61 John H. Schaar, "Legitimacy in the Modern State", in William Connolly, ed., *Legitimacy and the State* (Oxford, 1984), pp. 104-33; 此處引文係 Hannah

作為一套近代的政治理論，自由主義同時採取了這兩個途徑，但做了有趣的搭配。它承認意志是正當性的要素，不過它強調，意志雖可以用來說明個人何以有道德義務去服從政治權威，卻不足以說明政治秩序本身的妥當性與正當性。以意志作為秩序的基礎，會把秩序化為一套約定(conventions)，受制於意志的變幻恣意，喪失其穩定性和規範的力量。政治秩序仍須另有獨立於人之意志的起源和理則，不容有限的人類理性和欲求擅作詮釋和更動。用這種雙管齊下的方法，自由主義既保全了近代的主體性原則，又為這項原則的應用提供了堅實的規範，以遏制意志可能發展出的狂熱與虛無傾向。

自由主義這個高明的策略要奏效，需要一個前提：秩序確實能獨立存在，沒有受意志干擾的跡象。在早期的近代社會中，許多似乎「自然」運作的制度，彷彿都驗證了這個前提。但在近代社會進一步發展後，國家(the state)卻逐漸侵蝕了這個前提。國家活動範圍的不斷擴張，已成為所有現代社會的共同趨勢，由而國家憑政治意志塑造秩序的行跡愈來愈明顯。如果行政、立法、司法、經濟、教育、社會等每個領域都有國家的介入，也就是都有政治意志的介入，則政治秩序必難保持其在人的意志之上的超然地位，其正當性勢必要成為各方政治意志爭議齟齬的主題。

Arendt的話，自此文p. 108轉引來。關於意志在近代政治哲學裏的獨特地位，可參考Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass., 1982).

這不外是表示，到了近代晚期，除了正當化的需求更殷之外，正當性問題本身的性質也有了改變。自由主義早期的策略，已不復勝任新的課題。

在今天，自由主義所欲維護的價值有比以往都更重大的意義，自由主義者必須嚴肅思考如何面對新的挑戰。他們能否發展出新的策略，在目前尚屬未知⁶²。不過自由主義一向強調，社會領域必須有相對於國家的自主性。在過去，它向一套非政治性的秩序做訴求，以保障這種自主，結果不過是剝奪了社會領域形成政治意志的能力。如今既然秩序本身已成為政治爭議的對象，那麼讓社會領域積極參與這類爭議，反而有助於社會力量在政治秩序的形成中取得主導權。這或許才是自由主義再度成為一個有意義的政治力量的機會所在。

62 2000年補註：當年我為何對自由主義如此消極而沒有信心，今天已不復記得。如本書的其他文章所示，我在九十年代正是用自由主義的資源處理相關議題的，即使我還沒有動用到有關公共理性、協商式民主等討論。因此，我也許還沒有答案，可是我沒有理由說自由主義還沒有答案。

「分而治之」

——從黨派與代表試論《聯邦論》中政治領域的獨立性格*

一、前言

《聯邦論》(*The Federalist*)一書早已享有「美國產生的最重要政治學著作」(Rossiter 1961, vii)之美譽，也一向公認為美國聯邦憲法的最權威詮釋。這一系列最初在紐約州報紙上發表的文章，主要目的是針對1780年代反對聯邦制全國性政府、主張各州主權的邦聯論者(Confederalists)或反聯邦論者(Anti-Federalists)¹的主張提出尖銳批評，並深入解說和鼓吹1787年夏季費城制憲會議所提出的聯邦新憲草案。為了這項任務，它的作者們——或者說普布利烏斯(Publius)²——必須證明以全國

* 原為會議論文，收入何志青、洪裕宏主編，《第四屆美國文學與思想研討會論文選集：哲學篇》(南港：中央研究院歐美研究所，1995)。

1 關於這個稱號的解釋分辨，見1981, p.79 n.6.

2 《聯邦論》的三位作者是哈密爾頓(Alexander Hamilton, 1757-1804)、麥迪森(James Madison, 1751-1836)、與杰依(John Jay, 1745-1829)，但以「普布利烏斯」為筆名發表。本文中提到的全書觀點時，將泛用「普布利

為範圍的聯邦中央政府的優點。反對者抗拒聯邦新憲的一個重要理由，就是援引孟德斯鳩的「權威」論點，認為共和制度僅能行之於寡民小國；當時疆域已達日後美國領土四分之一的美利堅聯邦，勢必會與共和原則抵觸。普布利烏斯為了反駁這種說法，在《聯邦論》中以相當大的篇幅陳述他心目中代表制度(representative scheme)³的真義，企圖說明遼闊幅員加上代表制非但不違反共和原則，反而正好可以彌補共和制度的固有弊害。在這個脈絡之下，他發展出了關於社會勢力與國家權力之間關係的一些特殊看法，在文獻中的討論尚有不足，值得進一步探究。

國家權力與社會力量之間的關係，本來可以當作一個獨立

烏斯」為該書三位作者的總稱；但涉及特定篇章的論點時，則以該篇作者作為引述的主詞。各篇作者的指認，根據Wills 1982所編的版本，文中引用《聯邦論》一書時，也以此版本為準，第一個阿拉伯數字指篇數，第二個數字指頁碼，中間以冒號分隔。這個版本號稱是Jacob Cooke(1961)年批評定版的頭一次平裝版本，但仍有極少數的錯漏之處，編者的導言以及索引更是非常不足。不過它附有一份字彙，就書中若干十八世紀的英文字眼有所解釋，可望對於不熟悉18世紀英文的讀者有所幫助，故本文仍用此一版本。引文中譯係由作者自譯，但參考了程達如、在漢、舒遜譯，《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館，1982)。這個譯本的品质參差不齊，並有一些嚴重的錯誤，若讀者不得不使用，必須格外謹慎。

3 在本文中，“representation”一字若用在美國聯邦體制，一律譯做「代表制」，但所指若為英國體制，則譯為「代議制」。這是因為在美國體制下，整個政府都是代表所組成，一切權力以人民為名義，行政、立法、與司法權皆作為人民的「代表」行使權力。可是在早期英國制度中，政府的三個組成部分裡只有下院議員「代表」人民，貴族與國君並不是這個意義之下的代表，同時這類代表在理論上只有立法權，沒有行政權。

的問題處理，藉以突顯政治範疇在近代世界中的獨立性格。可是由於學者們一度相信，「民主」才是一個更有明確意義的概念，國家與社會的關係通常被化約成為民主這個概念之下的一個次要問題。《聯邦論》的作者能不能——以及在何種意義下——稱為民主派，一向有若干學者提出質疑。近年來，質疑的角度或者集中在他的精英主義傾向，或則重新發揮反聯邦論者所偏好的直接民主理念，進而批評《聯邦論》對民主的了解⁴。但是追究《聯邦論》或是美國憲法中的民主成分，會得到妥善的答案嗎？至少從三個方面來說，這本書所構想的政治體制，無法直接用「民主」這個範疇去掌握。第一，如我們將會說明的，普布利烏斯提出代表制度的一個主要目的，乃是為了確立他心目中民治政府「人民產生政府，但人民不參與政府」這項關鍵性的特色；但是這項特色，顯然並非民主一詞所能輕易排斥或含括的。第二，《聯邦論》從未對個人——除了黑人以外——的政治權利施加限制，但卻強烈限制了社會力量——也就是說有政治意義的個人組合——的政治作用；這個情況，顯然突顯了民主一詞本身的曖昧性格及其應用的局限。第三，也是最重要的，這本著作所構想的政治體制的一大特色，在於權力的節制靠的乃是政府內部的分權制衡，而不是任何來自人民的外部約束；這表示它是一套雖然獨立卻仍然有限(limited)的政府；民主之概念，也無法掌握這項特色。

4 有關菁英主義，見Wood(1969), ch.12的詳細舉證；Wood 1980提綱挈領地敘述了同樣的論點；White的同樣論點見White(1987), pp. 213ff.根據參與式民主批評普布利烏斯的著作，較近的一本是Miller(1991), ch. 5.

基於這些考慮，在試圖說明普布利烏斯的制度設計的特色時，國家與社會之間的關係，似乎比民主這個範疇更為有用。同時，以這個關係為著眼點，我們也才能說明，他如何在民治政府的架構之下，發揮近代政治領域的自主傾向，排除社會力的影響干擾，畫出一個獨立的國家領域。就西方政治思想史的演進而言，《聯邦論》在這一點上有著畫時代的貢獻。

以下的討論，我們將先敘述普布利烏斯對共和制的了解，以及共和主義在美國脈絡中所面對的新問題。接著，我們將簡述他心目中共和制的潛在危險何在，以及其補救之道。防堵黨派與建立代表制政府，是他論證中的關鍵步驟，也是本文用來檢討《聯邦論》國家思想的兩項指標；但我們將證明，這兩項設計分別從消極與積極兩個方向，回歸到同一個基本關懷：維持政府的獨立，避免社會力量的干擾。最後我們將指出，雖然他有關政府獨立的論證係以認知性的考慮為依據，但這種認識理性的說辭，只是為了滿足民治政府的意識形態需要；他的最終目的，乃是基於國家理性(reason of state)的要求與邏輯，建立自主的國家。

二、美國共和制度的新問題

在普布利烏斯的眼中，聯邦憲法草案最重要的一個特色，就是它的共和性格。在《聯邦論》開卷的第一篇，哈密爾頓綜述全書大綱時，就明白指出了這一點。在他所舉出整個系列85篇文章的六項主題中，後三項旨在積極為新憲辯護；其中的第

四項——也就是《聯邦論》1788年5月初版中由第2卷卷首第37篇展開的主題——便是「所提憲法草案符合共和政府的真實原理」(1:5)。針對這個首要問題，麥迪森的態度毫不含糊：

顯然，〔除開嚴格屬於共和的政府形式，〕沒有別的形式可以與美國人民的精神調和、與美國革命的基本原則調和、或是與驅動所有自由之信徒的決心調和，這項尊貴的決心，就是將我們的一切政治實驗，奠基在人類從事自治的能力上。(39:189)

他直言無諱，倘使新憲竟然偏離了共和性格，那就無詞可辯了。

由此可見，共和乃是《聯邦論》政治思想的基本原則。那麼它的作者們是如何了解這個概念的呢？說來有趣，普布利烏斯對他心目中共和體制的描繪與辯護，焦點所在竟然不是對比於其他政府形式贊揚共和制的優點，而是凸顯與診斷他的對手以及時人所理解的共和制度的弊病。

這個情形，當然與普布利烏斯寫作時所欲達成的政治目標有直接的關係。具體而言，當時有關新憲的爭議，幾乎完全不涉及在君主制、貴族制或共和制之間的傳統選擇。獨立以來，美國已經是由行共和制的13個州所組成的鬆散邦聯；新憲的更動之處，主要在於大舉褫奪各州的主權地位，鞏固加強中央聯邦政府的最高權威。因此，以普布利烏斯為代表的聯邦派，面對反對新憲草案的反聯邦派，非但沒有必要去從頭細說共和制的優點，反而必須在肯定共和制的前提之下，證明聯邦憲法草

案比舊有邦聯體制更符合共和的原理。

但是深一層來看，聯邦派與反聯邦派之間這場屬於共和陣營內部的爭議，牽涉到了一個非常根本的問題，並且由於美國是頭一個在近代條件下面對這個問題的國家，它需要新的處理方式。如果用《聯邦論》的字彙，稱爭議的兩造所追求的分別為「共和」與「民主」，那麼誠如戴蒙(Martin Diamond 1959, p.54)所言，這兩種政府形式都是民治政府(popular government)的子類。可是在民治政府中，要如何構想人民與政府的關係呢？聯邦論者與反聯邦論者均深知，傳統輝格理論所熟悉的統治者(國君、貴族)與被統治者(「人民」)之分，原係針對君主制政府或混合制政府(mixed government)而發，在革命後的美國民治政府裡已經不再適用。此刻的問題，是要說明政府或統治者在甚麼意義上是人民的一部分、或者出自人民，俾免「民治」一詞意義盡失。在早先的西方政治傳統裡，似乎唯有古典共和主義直接肯定公民自治，未假定獨立於被統治者的某類身分制統治者。可是如果這種全體公民直接參政的情形已不復可能，民治政府就只好求助於西方政體裡面唯一屬於人民的制度：代議機構，因為代議機構一向被視為人民的代理人、甚至是人民具體而微的「呈現」。由此觀之，美國共和制的關鍵問題，正在於如何將代議制度進一步推展，轉化為代表制政府(representative government)。這種政府的特色，似乎正好在於它橫跨了統治者與被統治者兩個範疇，從而滿足了「民治」此一概念的基本要求。可是代表制政府的這種兩面性格，也正是它的曖昧所在：它可以在從統治者到被統治者之間的光譜上移

動，使得「民治」一詞的意思，呈現從比較直接的民主到高度間接民主的許多可能⁵。從這個背景來看，聯邦派與反聯邦派有關共和抑或民主的爭議，所涉及的其實是民治政府「屬於」人民的程度，也就是在代表制聯邦政府或代表制州政府兩種情況之下，組成政府的代表者與人民的關係，孰者更合於「民治」的要求。

在當日的爭論中，雙方思考這個關係的主要焦點，集中於國家大小所造成的影響上⁶。可是我們不得不問，各州與整個聯邦在人口疆域上的懸殊對比，為甚麼會對政府與人民之間關係有這麼大的意義呢？依照爭議雙方的問題邏輯來看，這是因為人口以及疆域的大小，一方面決定了人民藉著代表者的管道進入或影響政府的程度，另一方面決定了代表者的性格。他們認為，在民治政府裡，人民究竟能參與政事到甚麼程度、代表者又是在甚麼意義上代表著人民，與疆域大小有著莫大的關係，從而州制與聯邦制的爭議，也就取得焦點和重大的理論意義。

於是我們見到，反聯邦派根據歷史先例以及孟德斯鳩的權威，有充分的理由堅持，寡民小國中方可見到名符其實的代表者，方可實行比較直接的人民參政制度，這樣才合於共和原則。在另一方面，由於普布利烏斯其實是在企圖篡用共和這個舊詞

5 本段的敘述，尤其是代表者的兩面性格之說法，主要根據Morgan(1988)，另外也參考了Wood(1969)。

6 反聯邦論者主張小共和國的理由，以及聯邦論者的反駁，可分別見Storing(1981), pp.15ff.與pp. 41ff的綜述。

建構一種新的體制⁷，他不得不採用釜底抽薪的對應策略：他不能再一味謳歌共和制的優點，而是必須採取攻擊態勢，指出主張寡民小國的人所高舉的參與式傳統共和制度，有其固有的流弊與危險，在舊有邦聯體制下已經形成禍害，唯有靠在廣袤的疆域中實行比較間接的代表制度才能克服；並且這樣的一個「廣袤的共和國」(an extended republic)，完全不失其共和性格。但是我們希望證明，這樣的共和國，其實對政府與人民的關係，提出了非常特定的看法；它與傳統共和理念相去之遠，已不可以道里計了。

三、舊共和之弊與新共和之利

在普布利烏斯的眼中，傳統共和制的內在禍源在於黨派(factions)。這個概念，可以說是他排除寡民小國實行民治政府的幻想、建立整個有關代表制廣袤共和國的論證時的起步點。但我們將會見到，在防堵黨派之害的大纛之下，「廣袤共和國」達成的效果，卻是鞏固了政府的獨立自主，大幅度沖淡了民治的實際意義。

在第9篇中，哈密爾頓用一段動人的開場白，引出了黨派的問題：

試讀希臘和義大利一些小共和國的歷史，對於一直使它

⁷ 聯邦論者之擅於占用舊詞表達新義，藉以取得論爭優勢，見Ball(1988)。

們不安的騷動、以及使它們永遠擺盪於暴政和無政府狀態這兩個極端之間接續不斷的革命，不可能沒有驚懼和厭惡的感覺。即使它們出現了偶然的平靜，也只不過是曇花一現，適與接踵而至的風暴構成對照。如果幸福的間歇亦有露臉之時，我們屬目之餘還是不免惋惜之感，因為想到眼前的可喜景象，不久就會被暴亂和黨派爭鬥的巨浪所淹沒。(9：37-8)

以歷史為背景，哈密爾頓指出共和國普遍有陷於黨派內爭的趨勢。接著，麥迪森在全書最受推崇的第10篇裡，就黨派的起源、性質、以及抑制之道，做了詳細的說明。他強調，要禁絕黨派之害，不能藉消除黨派的起因為之。要消除黨派的起因，可以從兩個方面進行：一途是消滅自由，因為「自由之於黨派，正如空氣之於火，是它須與不可缺乏的養料」；另一途則是使所有公民都有「同樣的想法、同樣的情緒、同樣的利益」。但是麥迪森隨即表示，前面一種藥方的禍害更甚於疾病本身，而後一種途徑則註定不可能見效，因為想法、情緒、利益的差異乃是人性天成。換言之，黨派不僅是歷來共和政府的普遍痼疾，並且是人性在自由社會裡的自然產物，與共和體制共生滅。這種情況下，既然黨派的成因不可能去除，挽救之道就只有「從控制其後果作用的手段」中尋求了。

麥迪森相信，無論一個黨派是居於多數抑或僅構成少數，共和制均可以從「控制後果」這個方向提供針砭救濟之道。若一個黨派是由不足以形成多數(majority)的人所構成的，共和原

則可以讓其餘的多數人藉尋常投票途徑擊潰「其陰險的企圖」。可是當某個黨派構成了多數之時，民治政府的形式，卻適足以「讓這個黨派將公共福祉與他人權利作為當道情緒或利益的犧牲品」。因此，如何在共和形式底下對公共福祉與私人權利有所保障，不受這種多數黨派的侵犯，「乃是我們的探討所要追求的偉大目標」。(10:45) 他自信在《聯邦論》一書中劃時代的出色貢獻，就是設計出了這種「共和制政府最易罹患的病症的共和藥物」(a Republican remedy for the disease most incident to Republican Government)。(10:49)

可是讀者不免要問，麥迪森為何如此急於圍堵這樣一種生於自由、發自人性的現象？當然，他對黨派提出了強烈的道德譴責(危害「公共福祉與他人權利」)，不過如果從上述他與反聯邦論者之間爭議的主題來看，黨派的嚴重意義究竟何在？要回答這個問題，我們需要留心麥迪森討論黨派問題時的思考脈絡。

多數學者似乎並未注意到，在第10篇裡，麥迪森從開始就特別指出，黨派之害主要不是出在黨派本身、不是出在黨派的社會角色、也不是出在政府，而是發生在黨派對政府的影響上。黨派「帶進公共議會(public councils)的動盪、不公、與混亂」，乃是古今一切民治政府的致死絕症。美國建國以來許多屬於黨派為禍的現象，也不能「錯誤地」僅歸咎於政府的運作，而是起於「我國公共政務在黨派精神的污染下，失去了定力與公道」(“...the unsteadiness and injustice, with which a factious spirit has tainted our public administrations”)(10:43)。他進一步指出，黨

派與利益的分化固然是屬於社會內部的現象，但是「管理各式各樣互相傾軋的利益，構成了現代立法的主要任務，並且把黨派的精神，帶進政府各項必要而且例行的運作之中」(10:44)。接下來，他質疑這個情況違反了「人不得裁決涉及自己的案件」這個習慣法的基本原則，因為在黨派的影響之下，立法者將同時又是涉及黨派利益之法案的辯護士與當事人。

在下一節我們將會看到，麥迪森有關黨派的定義著重在道德譴責，缺乏區分黨派與其他非黨派性社會結合的功能。但是從上段所引他的行文來看，他思考黨派問題的脈絡，原本即不在黨派的社會作用或其道德屬性。他對黨派為禍的看法，涉及了社會與政府兩個範疇的分合關係：黨派乃是屬於社會的現象⁸，政府的工作本是調節黨派之間利益的衝突，可是結局卻是政府自身被黨派——特別是居於多數的黨派——污染或挾持。在這個脈絡之下，麥迪森處理黨派問題的可行之途，便是盡量讓政府能夠獨立於黨派。可是由於在《聯邦論》的架構中，黨派乃是人民或社會力量直接影響政府立法政策的唯一形式，政府相對於黨派的獨立程度，自然會節制人民進入或影響政府的程度，以及代表者代表人民的方式。麥迪森告訴我們，在民治共和體制之下，黨派問題只能循擴大人口及疆域的途徑來思考，但是屆此我們已經可以看出，這條思考途徑，所關照的其實是如何維持政府獨立這個更一般性的問題。

8 Carey(1978)即為持此說法的一例，以及White(1987), pp.166-8.說來奇特，雖然許多人為了Beard將黨派解為經濟階級的說法爭辯不休，卻少有人因此注意到黨派的社會性格。

從這個脈絡來了解，麥迪森有關共和制與民主制的區分，背後深一層的政治意義，可以格外清晰地看出來。照他的說法，純粹民主(pure democracy)極其狹隘地僅指「一個公民人數寡少並且由他們親自集會、管理政務的社會」；至於共和，則是指「一個採用代表制的政府」、或是「人民經由代理人或代表人集會、管理政事」(10：46, 14：63)。麥迪森強調，民主與共和的差異主要有二：第一，在共和制裡面，政府被委託給由其餘公民選舉出來的少數公民；第二，在共和制之下，國民的數目可以比較眾多、國土的面積可以比較廣大。在麥迪森看來，第一項差別，使第二項差別成為可能；第二項差別，則是達成上述預防多數黨派為禍之目的的主要條件。在廣土眾民的情況下，黨派與利益的種類與數目都會增加，多數派自然較難成形；而即使這樣的共同動機存在，當事人也因此難以估計自己的實力，以及形成一致的行動。麥迪森思考的邏輯似乎是這樣子的：在民主制之中，由於人民必須親自集會處理政事，故只能局限在小國寡民的情境；但在小國寡民的情況下，上述預防多數黨派為禍的方法注定失敗，因為在寡民小國裡，不僅同一種慾望或利益易於驅動多數的人，這樣的多數也易於形成協力的行動。在共和制之中，由於政務由代表者執行，故國家的範圍可以擴張為廣土眾民；這時候，居於多數之黨派出現的可能性，就大為降低了。

可是我們稍前所言已經指出，圍堵多數黨派的意思，並不是使社會上不復有黨派的存在——麥迪森已經說過那是不可能的；而是說沒有一個居於多數的黨派可以污染或挾持政府。易

言之，廣土眾民的結果，就是政府可以相對於社會勢力保持其獨立與自主；這種情況，意味著人民與政府的關係僅是最低度的參與或影響。在下一節，我們將從麥迪森有關黨派的正式定義，說明普布利烏斯企圖把這個要求推廣到最廣泛普遍的程度。

不過在第10篇裡面，麥迪森要說的不止於此。當人民被排除在政府之外，政府的民治性格，就必須完全仰仗人民的代表了。可是代表者為甚麼比一般人民更適合擔當政府的職責？代表制度有甚麼實質的優點，足以取代民主制度？針對這類問題，他進一步強調，代表制的功能，不只在於一改民主制之下、寡民小國裡面一個居於多數的黨派橫行的宿命，讓廣土眾民的自主共和國成為可能。進一步，代表制度尚有它自身的實質長處，並且這種長處會因為它所帶來的廣土眾民情況，而更形發揮。

麥迪森在這個問題上的思考是這樣子的。在代表制度下，一批精選出來的公民，由於其智慧最足以辨識國家的真正利益、其愛國與愛正義的情操最無虞將這種利益作為一時與局部考慮的犧牲品，可望對公眾意見產生「提煉與開擴」(to refine and enlarge)的作用。結果，「人民的代表所發出的公共意見，比人民自己為了同樣目的而集會時所發出的意見，更符合公共利益」。(10：47) 這個情況，放到廣土眾民的條件下考慮，就顯得更為突出。因為在代表者的人數總有其上下限的前提之下，寡民小國裡的代表者占人口比例高，眾民廣土國家裡的代表者占人口比例低。但基於人口中適任之才的比例固定的前提，顯

然在眾民廣土的國家中，選出適任之士的機會比較大。進一步言，在眾民廣土的國家裡，個別代表者必須面對較多的選民，從而野心家想靠惑眾手法當選會比較難，同時選民也可以在比較自由的情況下選出最具優點、最德高望重的人士。

在這個方向上，麥迪森明確提出了他有關代表者如何「代表」的看法。這個問題，一方面可以顯示代表者與人民的關係，另一方面，也明白指出了代表者取得獨立於社會或人民的理由。我們將在第五節中探討。

四、防堵黨派的實際效果

《聯邦論》對於黨派的界定，看起來直截了當：

我所理解的黨派，就是某個數目的公民，不論相當於全體裡的多數抑或少數，因某種共有之情緒或者利益的推力而結合、鼓動，同時這種情緒及利益危及(adverse to)其他公民的權利、或者危及整個共同體的長遠及總合利益。(10:43)

可是這個廣為人知的定義，卻一直引起許多爭論。在此，我們不計其餘，只考慮一個比較被忽視的問題：普布利烏斯心目中的「黨派」這個概念，在他的憲政設計中，究竟扮演甚麼樣的特殊政治角色？當黨派這種痼疾痊癒之後，健康的共和制度又是甚麼面貌？

從前一節的簡略討論可以知道，對普布利烏斯來說，黨派在事實上會在共和制之下蓬勃存在、在政治上則可望藉著廣袤國家裡的代表制節制其作用。但是這些有關黨派的看法，似乎應該預設了一套關於黨派之認定的判準；我們自然地會希望知道，面對一群人結合起來追求某個目標時，如何判斷他們是否已經構成黨派。倘若這種判準無法提供，是不是面對人民的任何結合時，我們均須認定它為黨派了？定義的功能原本在於幫助我們指認一個現象，但是上段所引麥迪森的定義，能有這種效果嗎？顯然，他的定義的主要用意，是對黨派作道德譴責（

White 1987, pp.65, 187-8），可是這類道德定性，有助於現象的分辨和指認嗎？

這種質疑最典型的代表，無疑應推達爾(Robert A. Dahl)的陳述。他詰問道：「莫非黨派有可供辨識的烙印嗎？」他接著指出，「非常顯然，〔在上面所引麥迪森的定義中，〕只要我們不知道何謂『其他公民的權利』、或者『整個共同體的長遠及總合利益』何所指，我們便一籌莫展。」達爾認為，麥迪森對「黨派」的定義，不僅因為定義項本身的所指並未確定，故而沒有「運作」意義；這個定義本身排除多數黨派出現的用心，也使得定義項所提供的兩個重要判準，無法在政治過程裡面——他指的是多數決的方法——找到確定其意義的途徑。(Dahl 1956, pp. 25ff)總而言之，達爾認為麥迪森有關黨派的定義，完全沒有在人民的各類組合之間作分辨的能力。

可是即使達爾的批評完全成立⁹，我們仍有必要考慮一下，普布利烏斯須要遵照達爾的知識論偏好，為「黨派」尋找一個可以「運作」的定義嗎？對黨派作出界定性的說明，是麥迪森的政治論證所需要的嗎？

麥迪森相信，黨派的起因乃為人性所固有，隨著自由社會(civil society)生活的不同狀況而有不同程度的表現。廣泛言之，隨著人在各類問題上的意見不同、隨著人們對不同領袖的擁戴、甚至只因為最瑣屑、最微不足道的歧異，都會產生黨爭。(10:44)但是說到根源之處，人的理性之必然有所不足(fallible)、以及天生稟賦之不平等，乃是黨派的根本起因所在。由於人的天生能力不平等，因此只要容許個人自由運用，就會造成財產的不均，形成利益(interests)的分歧，從而形成不同的黨派；由於人的理性必然會有失誤，因此只要容許個人自由運用，就會造成意見(opinions)的不同，引發情緒(passions)的激盪，同樣會形成黨派¹⁰。

在此我們須注意到，麥迪森有關黨派起因的說法，並不是他心目中黨派成形及作用之過程的全貌。他所舉出的黨派「起因」(cause)，重點在於人會因為人性的某些特色而有不同的意見、情緒、與利益；黨派因於這些不同而起，但是這些不同的想法與感受，顯然只是對個人發生作用，黨派卻是集體的行動。眾多個人是如何結合形成集體的？麥迪森認為，在起因之

9 在White(1987), ch.11, 有對Dahl論點的詳細反批評。

10 有關普布利烏斯對情緒與利益的了解，可參考White(1987), ch.7的討論。

外，黨派其實尚需要另外兩個配合因素才會發生作用：他分別稱之為「推力」(impulse)與「機會」(opportunity)。推力是指眾多個人同時感受到了同樣的情緒或利益，機會則是指採取合作行動的可能。嚴格地說，「起因」只是存在於個人心裡的想法或目標，「推力」是眾多個人形成黨派的過程，而他們協調合作共同行動的可能則繫於「機會」。照這種三重區分來看，在他給黨派所下的定義中，「危及其他公民的權利、或者危及整個共同體的長遠及總合利益」這個道德譴責子句，究竟是在哪個階段發揮辨識黨派的功能的呢¹¹？

毫無疑問，從麥迪森給黨派所下的定義來看，他是用驅動黨派的情緒或利益在道德上的分類，來辨識黨派的。我們沒有理由假定，他認為一切情緒與利益都注定將「危及其他公民的權利、或者危及整個共同體的長遠及總合利益」。相反，他在其他地方的說法、他在黨派定義裡的行文措辭方式，均足以顯示，他認為黨派性的情緒和利益，只是人可能具有的無數情緒和利益之間的一個子類。(White 1987, pp.176-7)

可是到了麥迪森談黨派的起因無法消除之時，所謂社會上的諸多個人在意見、情緒、與利益等方面的不同不可能消除，所指顯然無分軒輊地概括了一切這類動機。這時候他似乎認定，即使這些「起因」的道德地位大有不同，但其不可消除則一。同情的讀者或許可以說，在這裡他所譴責的對象，是已經挑出來的一類情緒與利益，也就是會推動黨派的那個子類。不

11 有關黨派的起因、推力、與機會這三重區分，請見White(1987), ch. 9.

過不僅他尚未告訴我們如何從人類眾多情緒與利益中挑出這個子類，並且他為黨派起因無法消除所提供的理由，更是對一切情緒與利益均適用，因為自由與人性顯然並不只是孳生某一類情緒與利益的溫床。換言之，雖然黨派應該由驅動它們的起因來分辨，但是麥迪森在討論黨派的起因無可禁絕之時，他卻沒有必要在各類情緒與利益之間做分辨。

這個情形，在麥迪森有關控制黨派之後果的討論中，變得更為明顯。在第10篇中，他指出，為了防止一個居於多數的黨派產生妨礙公利、傷害他人權利的狀況，可行之道僅有二。一是控制黨派的「推力」：不要讓同一種情緒或利益同時在居於多數的人心裡存在；另一則是當這個情形已經出現的時候，控制黨派的「機會」：讓這些人因於其數目和地理分布狀況，無法協同一致地行動。換言之，藉著使形成黨派的「推力」不要出現，或是當這樣的推力在多數人心裡同時出現時，讓他們實際合作行動的「機會」不要出現，麥迪森希望黨派之成形與作用的可能性可以減到最低。有趣的是，在這兩個階段，他的構想仍然完全不要求我們在黨派與非黨派——也就是其情緒或利益不屬於「危及其他公民的權利、或者危及整個共同體的長遠及總合利益」者的那些團體——之間做分辨。

這個事實，評論者普遍未予重視。可是稍事省思，我們就會發現，如果按照麥迪森的思路來看，無論是防止動機的傳播、或是防止行動的呼應，控制黨派後果的影響所及，顯然無分軒輊，對一切黨派或團體均會發生同樣的圍堵效果。我們記得，普布利烏斯為代表制聯邦所提供的主要論據，就是代表制使得

一個國家可以包納廣土眾民。「主要就是這個條件」，麥迪森強調，

使共和政府之下的黨派結合沒有在民主制之下那麼可怕。社會愈小，其中相異的黨派與利益的數目大概也就愈少；相異的黨派與利益數目愈少，同一個黨派形成多數的機會就更多；構成多數所需的人數愈少，他們活動的範圍愈小，他們就更容易協調執行他們壓迫他人的計劃。擴充疆域，包納進來的黨派與利益的種類就愈雜多；這時候，整體裡多數的人，大概較不會有同樣的動機去侵犯他人的權利；而即使這樣的共同動機出現了，被它影響到的人也很難通通曉得自己的實力，並且彼此協調行動。(10:48)

在這裡，廣土眾民帶來的結果，先是黨派與利益的多樣，其次才是多數的出現較不可能，最後則是這個多數派採取一致行動的機會較為渺茫。顯然，為了控制黨派之害，麥迪森的設計的主要目標，是先求控制一切團體與組合，使它們勿成為多數、更勿有合作行動的可能；至於它們是否符合他的道德譴責子句，則是次要的考慮。換言之，在整個第10篇中，麥迪森所標舉的目的，雖然是以共和原則克制黨派之害，可是他所提出的克制之方，卻足以防止任何多數團體的成形與運作，不問其所由生的情緒與利益的道德地位，更不問他原先所提出的黨派定義，即使有其辨別的功能，是否也因此變得毫不相干。

這個情況，似乎已足以顯示，在麥迪森式的廣袤共和國之中，雖然黨派之害可望減到最低，但是從另一種角度來看，社會裡的一切力量，也將永遠停留在少數、局部的地位，無法形成足以挾持操控政府的力量。易言之，防堵黨派為禍的結果已經排除了社會的干預，消極地建立了政府的獨立。可是一個獨立的政府，又能與甚麼樣的代表制民治政府相容呢？麥迪森的答案，是訴諸代表者理知與道德的優越地位。如果說《聯邦論》控制黨派的設計，實質上褫奪了人民一切結合的政治作用，同樣的設計，卻也為政治人物開啓了壟斷政治事務的機會。政治人物之所以被賦予這種機會，普布利烏斯說出來的理由是他們的資質優於尋常人民。相對之下，雖然麥迪森並未斷言一切情緒與利益均會危及他人權利與公共利益，但是他仍然覺得有必要防堵人民的一切組合發揮政治意義，原因也正是在於，他時時不忘把認識能力以及道德品質，當作進入政治世界的重要條件。可是這種有關認識資質的說辭，應該稍做分析；我們會見到，應用這類說辭的目的，其實是畫出一個與社會及個人不同層次的利益領域：國家的利益。

五、代表者的認識地位與政治功能

在普布利烏斯式的美利堅共和國裡，代表制度居於「樞軸」(pivot)的地位。(63：321)他在書裡為這個說法所提供的理由，大抵分為兩個方面。一方面，代表制度使廣土眾民成為可能，從而節制了黨派之害；另一方面，代表制度使得資質優於一般

人民的「天生菁英」(natural aristocracy)出頭，取得領袖地位，負責洞察真正的全民利益。在本節裡，我們將探討後一方面的說法，並說明他如何借用這種利益的特性，去界定人民與代表者的關係，以期了解普柏利烏斯賦予政治領域的獨特地位。

普布利烏斯關於代表制度的想法，有一個新穎突出的特色，就是他排除了到當時為止仍有勢力的社會性或有機性的代表觀念。傳統英國視國會為「王國等級集會」(estates of the realm)的舊說法，在新大陸雖然已不可能再複製，反聯邦論者卻仍然因襲這套觀念，要求代表機構成為整個社會具體而微的縮影，其組成應該像鏡子(mirror)一般，忠實反映社會的組成。代表者要能夠與他們所代表的社會性範疇——例如身分團體、地域、利益——有所類似(resemblance)或共感(sympathy)。哈密爾頓稱這套想法——代表機構要能集合整個社會裡面一切階級、利益、感情，或是「人民中的各個階級均由屬於本階級的人擔任代表」——「不可行」、「無必要」、「純屬幻想」。他相信在自由投票的情況之下，商人、大地主以及專業人士，會自然取得其他階層行業的信任，被選為代表者，理由在於這幾類人方具備了合適的能力，發揮代表之功能。(35：166-8)相對於這種較為傳統的代表觀，普布利烏斯提出了一種更為現代的觀點。代表的功能並非有如鏡子，具體而微地複製社會的組成、呈現一切利益，而是像過濾器(filter)一般，對社會上各種意見、利益，發揮「提煉與開擴」的作用，從而使真正的公共利益能夠出現。「鏡子觀」與「過濾器觀」的差異，顯然不僅涉及代表制度的目的與功能，也涉及了代表者與人民的關係，最後則

涉及代表制政府在甚麼意義上「代表」人民¹²。

針對代表者與人民的關係，Terence Ball曾借用皮特金(Hanna F. Pitkin)的分類，將反聯邦論者的代表觀畫為「指令論」(mandate theory)，聯邦論者的代表觀則為「獨立論」(independence theory)。(Ball 1988, pp.62ff.)但是Ball的興趣僅在於描述反聯邦論者有關代表者與人民關係的立場，未著意突顯普布利烏斯關於代表制的一些重要的概念預設。我們因此需要進一步問，他的代表觀，為了發揮「過濾器」的特殊功能，預設了甚麼樣的假定？

除了探討指令論與獨立論，皮特金其實尚發展出了一組更深一層的概念性問題，作為說明「實質代表」(representing in the substantial sense)這個光譜之內代表者與被代表者之間關係的指標。(Pitkin 1967, pp.210-4)由於我們的企圖是對《聯邦論》如何界定政治領域有所了解，這組問題尤其有意義，因為正如她所說，這些問題涉及了當事人對於最廣義的政治生活的看法、也就是或可稱為他的「後設政治」(metapolitics)的一些預設。(Pitkin 1968, pp.145-6)發掘這類預設，可以幫助我們看出普布利烏斯用代表制所建構的政治世界的某些特點。皮特金提出來的問題有四：被代表的是甚麼；利益、福利或意願的性質；代表者與選民的資質；以及代表者所處理的問題的性質。我們將逐一探討普布利烏斯給這些問題的答案。

12 關於當時有關代表制的「鏡子」觀與「過濾器」觀，參見Kramnick(1987), pp. 40-47的綜述。

參照皮特金的分析，我們首先需要問的問題是：被代表的是甚麼——選民個人、抑或獨立於任何個人或團體的利益(unattached interests)？皮特金本人認為，普布利烏斯心目中的代表者所代表的乃是個人(Pitkin 1968, p.191)；嚴格言之，這個說法只對了一半，因為我們會看到，普布利烏斯認為代表者的重要功能，正在於他們代表或呈現脫離了個人的國家利益。

皮特金提出這個問題的意義在於，被代表的是甚麼，決定了代表者與被代表者之間的獨立或依賴程度。例如在一套柏克(Edmund Burke)式的代議觀點下，由於代議者所代表的是完全脫離了特定選民的利益，代議者可以說完全獨立於他的選民。普布利烏斯不會承認他有這種想法；他多次強調，代表者的當選與連任完全由選民決定，因此在這個意義之下「依賴」(dependence)於人民、並且是個別的人民。(例如 35: 168, 57: 290-1)但是我們應該注意到，在普布利烏斯的心目中，代表者並不因此就不能獨立於選民去認定他所應該追求的利益。事實上，普布利烏斯的一個特殊想法，正是在於肯定代表者需要獨立於選民的意思——但是「了解他們的傾向偏好，並且容許他們的適度影響」(35: 168)——找出正確的公共利益。我們可以說，普布利烏斯認為代表者代表個人，可是他的作為、他所呈現和追求的利益，卻不一定是人民自己的選擇。

這是甚麼意思呢？要釐清這個看似矛盾的說法，普布利烏斯關於「利益」的性質所作的分辨，必須列入考慮。照他的說法，在一方面屬於黨派性的、局部或地方性的、眼前而一時性的利益，與另一方面屬於全國或全面性的、長遠的、「真正」

的利益之間，有極為實質的不同。代表者會照顧前一類利益，但他的真正職責是找出——經由「提煉與開擴」這些他的選民會關心的利益、或是經由獨立判斷——並且追求後一類利益。在這個意義上，代表者雖然保持著「依賴」人民的特性，可是他的作為、他對國家整體利益的認定與追求，卻必須獨立於人民。這個情況，正好可以用所提出的第二個問題來陳述：當被代表的是人的時候，他們的利益是客觀的、要由另外的人來判斷的，或是由他們去自行認定即可的？對這個問題，普布利烏斯的答案顯然傾向於前者。

習於自由主義憲政論述傳統的學者，絕少正視《聯邦論》有關整體客觀利益的說法；從一般解讀《聯邦論》的角度，我們也很難得知普布利烏斯如何畫出他所謂兩類利益的分辨標準。在這方面著墨最多的White也僅指出，普布利烏斯誠然沒有給真正利益(true interest)做出定義，不過他心目中的真正利益，具有客觀、全面與長遠這幾種特色。(White 1987, pp.118-22)但除了這種形式方面的特徵之外，普布利烏斯所謂的真正利益，似乎更應該從一個旨趣與自由主義迥異的政治角度去理解：許多涉及公共利益的政治議題，已經超出了代議體制下代表者與被代表者之間關係的格局；這類全國性的政治議題，涉及國家的政治生存、整體的利害、或是政府達成統治任務的能力，雖然也與人民福祉息息相關，卻不能算是個別人民具體利益的函數或總合，而是屬於所謂國家理性(reason of state)層次的問題

¹³。在《聯邦論》書中，這類問題被歸在政府的「能力」(energy)這個總名之下出現，與人民的「自由」(liberty)相對，並且與自由並列為任何憲法或政體均不可偏廢的兩大目標(例見哈密爾頓執筆的1:4, 26:125, 麥迪森執筆的37:177)；這種「能力」包括了政府達成其目的的必要「工具」(means)(例見23:112, 41:203)、以及政府本身自保的工具(59:299)。簡言之，當普布利烏斯在代表制政府的脈絡中賦予代表者追求公共利益的任務時，他的一項重要考慮，是要求他們擔負起維持國家的權力、資源、以及自保的責任¹⁴。

這樣一套概念，在美國的民治政府架構裡，顯然不容易找到容身之處。在舊日英國，國家理性是王權政府的存在理由，

¹³ 本文無法對「國家理性」這個概念有所討論。簡單地說，國家理性至少包含兩個命題：第一，國家以及國家所設定的目的，具有最高的價值，若與其他價值——例如個人所追求的價值、或是道德上所肯定的正義、博愛之類價值——發生衝突，國家價值可以根據「國家理性」取得優先地位；第二，國家的基本生命法則乃是保持並擴張權力，以及善用權力達成它所設定的目的，它必須遵照這套「國家理性」的法則行事。有鑒於國家的目的至少有二：自身的存在與整體公共利益；因此第二項命題要求國家忠於這些目的，並盡量設法取得足夠的權力資源實現這兩項目的。而若國家在這樣做的時候與個人的利益或道德有衝突，第一項命題要求國家壓抑這類相對的考慮。美國聯邦憲法第一條第八款裡面通稱為common defense and general welfare clause與necessary and proper clause的條款，便可以視為國家理性有關國家目的與權力資源的看法。

¹⁴ Kramnick(1987), pp.16-28.對這個問題的背景提供了清楚扼要的介紹。他指出，美國聯邦憲法所代表的是「政府」、「權威」、「權力」壓倒了「自由」取得勝利；當日憲法草案的支持者與批評者均有這種了解。在討論《聯邦論》的二手著作中，筆者僅見到Epstein(1984)注意到了書中對政府能力這個主題的重視，見ch. 2；Wolin(1989)從幾個方面細緻地論證《聯邦論》以及美國憲法的國家主義傾向，特別值得參考。

類似的國家利益概念，可以用政治共同體(body politic)等傳統政治觀支撐、用國君的治國特權(prerogatives)或國政奧密(arcana imperii)之類名義來屏障，同時這類利益，也不是以維護人民私權利為己任的代議國會的職權所在¹⁵。可是在近代政治觀崛起後的民治政府中，豈可能有脫離了個別人民利益的國家利益？又豈能讓人民選出的代表者掌握不容人民過問的治國特權、獨立地界定政府的需要與任務？普布利烏斯當然不敢干犯這種政治忌諱，可是身為明智踏實的制憲建國者，深知國家理性的鐵律無可矯變違逆，他又必須為國家或政府保留相當的資源與自主空間。他的因應作法是放棄以國家理性為依據的論證途徑，轉而訴求於認知性的理由。他現在假定，國家的真正利益本非被代表者所能判斷，而是要由另一類稟賦超群的人來決定。參照關於代表者與被代表者之間關係的第三項指標，我們可以說，普布利烏斯為了維持代表制政府的獨立自主，必須假定代表者具有特殊的資質稟賦；這批人所指認的公共利益，才是國家應該追求的目標，無須反映人民所主觀認知的當下利益。

一般而言，普布利烏斯雖然未曾直接質疑人的理性能力本身，但他始終不忘強調，人的判斷能力會受到各類人性弱點的限制，無法發揮理性之長，指認真實利益的所在，尤其是在考量國家的長遠利益之時。哈密爾頓相信，「……片刻的激情與眼前的利益，比全面長遠的政策、效益、或正義之考慮，對人

15 這些有關英國王權與國會權的簡單敘述，主要參考Judson(1988), chs. 1-3, 特別是pp. 23-34。

的行為有更積極而強烈的控制」(6:24)。經驗顯示，設立政府的目的，正是因為「如果沒有約束，人的情緒不會聽從理性與正義的指示」(15:72)。在有關道德與政治知識的推理上，「曖昧之出於推理者的情緒與偏見者，多過起自主題者」(31:148)，而如果人對道德上自明之理竟然無法認同，那一定是因為「認識器官的缺陷或失常，或是因為某種強烈利益、情緒、或偏見的影响」(31:147-8)。麥迪森除了在第10篇中詳述黨派對人的情緒與利益的激動作用之外，在他處也多次強調，個人處身在眾人之間的時候，理性會遭情緒淹沒(49:256; 55:281)。

無論普布利烏斯企圖用這類論斷證明的是甚麼，他有關人的理性受制於情緒、利益、甚至於地域遠近(17:81)等因素的憂慮，是《聯邦論》的一個明白主張殆無可疑，並且眾所週知，構成其「人性論」的重要一環。但我們更應該注意到，這些有關人性的論斷雖然貌似普遍，卻容許了一類例外：那就是包括了參與費城會議的制憲者——普布利烏斯本人自然也列身其間——在內的全國性天生政治菁英。

普布利烏斯對於政治領導者的特質有所期待，在麥迪森的一段話中說得很清楚：

每一套政治憲法的目標都在於或者應該在於，第一，找到最有智慧去辨識、同時最有德性去追求整個社會的公共利益的人，擔任統治者；其次，採取最有效的預防措施，使他們在擔負公共託付的期間，保持他們的德性。(57:289)

在第10篇裡，麥迪森用「開明的政治家」(enlightened statesmen)(10:45)一詞，形容能夠超越黨爭的領袖。他相信，共和國家裡的代表者，「其智慧最能洞察國家的真正利益，其愛國心與對正義的熱愛，使他們最無可能為了一時的、局部的考慮而犧牲掉這種利益」(10:46-47)；他們的特色是「高明的見解與高尚的感情」(10:48)。正因為聯邦制度能使這類人出頭，這類人的認識能力與排除情緒影響的道德特質，證明了聯邦制度的優越。杰依相信，在全國性政府裡，只有在才智與其他資格上擁有較廣泛聲望的人才能取得職位。(3:11)哈密爾頓擔心，全國性政府的運作很少能被一般公民(the mass of citizens)所注意，結果其益處只有「思考深遠的人(speculative men)才會察覺關心」。(17:82)反過來說，正是因為中央政府裡的代表者在理知與道德方面均優於地方政府，因此中央政府會比地方政府更好。(27:131)說到最後，即使「人民通常志在公共利益，……但他們對於實現公共利益的途徑不一定有正確的推理」(71:363)，那麼相對之下，合理的作法顯然是由全國性的代表者擔任公共利益的判定人。代表者的認識能力之優越與獨立，賦予他們獨立於人民去指認公共利益的權利¹⁶。

可是如我們稍前所言，由於這類需要憑藉優越認識能力去

16 Nordquest(1991)認為，憲法草案中各部門的決策特性，與普布利烏斯心目中認識過程的階段相對應。這個說法頗有趣，不過這種將制度的政治意義化約為認識考慮的作法，與我們從認識層次的論證挖掘政治意義的取向，正好背道而馳。

界定的公共利益，已經不只是人民當下直接利益的函數，而是涉及了政府的權力、資源、自保等屬於國家理性領域的問題，代表者以認識能力為名取得的判斷權利，其實乃是這個國家理性領域獨立存在的權利。有鑒於民治政府的邏輯困擾，普布利烏斯不直接採用政治性的理由建立這個領域維持自主的必要，而是用認識能力的理由為它設立屏障。但是認識性的論證能達到這個效果，正好驗證了皮特金用她的第四個指標所欲說明一個論點：政治議題愈被視為屬於認識或知識的問題，代表者就愈可以獨立於被代表者。涉及國家理性的政治問題，原則上本與認識理性的距離最遠，可是為了在民治政府體制下鞏固政治領域的自主，普布利烏斯竟然採取了認識理性的論證策略，不能不說是相當高明的作法，在西方政治思想史裡的意義尤其耐人尋味。

六、結語

本文在起始處所自許的目標，是要探討《聯邦論》有關社會與政治權力之間關係的看法。在整理普布利烏斯關於防堵黨派之害的設計時，我們的分析顯示，由於他對黨派的興趣主要不在黨派本身、而是在某個黨派形成多數的可能，這套設計會造成一切社會組合均無法變成多數的效果。本文認為，既然他心目中黨派之害產生在社會性的黨派與政府交壤之處，這套設計的用意，就是不容許任何社會組合以政治上有意義的力量影響政府。在這個部分，普布利烏斯可以說從社會的方向防止了

社會力量影響政府的機會。

接下來，我們整理了普布利烏斯關於代表制政府的想法。借用皮特金提供的指標來觀察，普布利烏斯有關代表者與被代表者之間關係的立場，顯然高度傾向於代表者的獨立與自主。

《聯邦論》使用的論證皆以認知理性為依據，強調代表者認識能力以及道德資質的優越，希望藉此導出他們壟斷有關公共利益之判斷的權利。可是若注意書中對這類真正利益的了解，我們會發現，公共利益其實是國家理性意義下的國家利益。無論如何，這個部分的分析應可顯示，普布利烏斯企圖用代表制度屏障一個屬於政府或國家的領域，擺脫社會或人民的干擾。

屆此，我們從社會與政治兩個方向，發展出了同樣的結論：《聯邦論》所主張的政治體制，特色在於政府的自主獨立，以及社會力量的分散荏弱。當然，這個說法不能直接應用於美國憲政體制，因為這套體制尚有其他的部分——例如州政府——並非循同樣原則建立的。即使在《聯邦論》的理論層次，我們的結論也還需要考慮到諸如權力分置等含義深遠的設計，離定論的地位尚遠。不過，目前我們已經可以看出，這本著作並不是一份單純以自由主義或有限政府為念的文獻，更不可能超出它的時代，以後人所理解的民主制度為其圭臬。它有它自己的問題，也就是在近代個人利益的要求高漲、社會勢力蠢蠢欲動的時機下，從事建國任務的一批人所面對的問題。本文似乎已初步顯示，這個問題的重點其實不僅是權利、民主等等被統治者所關心的制度保障，而是在於國家理性所涵蘊的「政治」(the political)的優越地位。畢竟，建國的意思乃是建立新的政治支

配架構，本是統治者的事，尤其對於建國之前已是天生精英的人更是如此。從這個角度去讀《聯邦論》，對普布利烏斯的用心或許會有更完整的了解。

引用書目

Ball, Terence

1988 "Reconstituting Republican Discourse," in *Transforming Political Discourse: Political Theory & Critical Conceptual History* (Oxford: Basil Blackwell), pp. 47-79. A shorter version, under the title 'A Republic—If You Can Keep It,' is in Terence Ball & J.G.A. Pocock, eds., *Conceptual Change and the Constitution* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas), pp 137-146.

Carey, George W.

1978 "Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics," *American Political Science Review*, 72: pp.151-64.

Dahl, Robert A.

1956 *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: The University of Chicago Press).

- Diamond, Martin
 1959 "Democracy and *The Federalist*: A Reconsideration of the Framers Intent," *American Political Science Review*, 53: pp.52-68.
- Epstein, David F.
 1984 *The Political Theory of The Federalist* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Judson, Margaret A.
 1988 *The Crisis of the Constitution: An Essay in Constitutional and Political Thought in England, 1603-1645* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Kramnick, Isaac
 1987 "Editor's Introduction," in his edition of *The Federalist Papers* (Harmondsworth: Penguin Books), pp.11-82.
- Miller, Joshua
 1991 *The Rise and Fall of Democracy in Early America, 1630-1789* (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press).
- Morgan, Edmund S.
 1988 *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (New York: Norton & Co).
- Nordquest, David A.
 1991 "The *Federalist* on Truth and the Constitution," *Polity*, 23: pp. 527-547.
- Pitkin, Hanna Fenichel
 1967 *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press).
- Rossiter, Clinton

- 1961 "Introduction" to his edition of *The Federalist Papers* (New York: Mentor Books).
- Storing, Herbert J.
 1981 *What the Anti-Federalists Were For*, vol. 1 of *The Complete Anti-Federalist* (Chicago: The university of Chicago Press).
- White, Morton
 1987 *Philosophy, The Federalist, and the Constitution* (New York: Oxford University Press).
- Wills, Garry
 1982 *The Federalist Papers*, edited and with an Introduction by Garry Wills (New York: Bantam Books).
- Wolin, Sheldon S.
 1989 *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Wood, Gordon S.
 1969 *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (New York: Norton & Co).
- 1980 "Democracy and the Constitution," in *How Democratic is the Constitution?* Robert A. Goldwin & William A. Schambra, eds. (Washington: American Enterprise Institute), pp. 1-17.

社會整合與羅爾斯自由主義的政治性格*

一、前言

羅爾斯在1980年代發表了一系列的文章¹，針對他於1970年代發展出來的正義理論，作了一些重要的重新陳述與補充說明。這些文章大體上可以說並沒有更動「正義即公平」(Justice as Fairness)理論的實質內容，但卻大幅度地改變了這套理論的性

* 原發表在錢永祥、戴華主編，《哲學與公共規範》(南港：中研院社科所，1995年)，頁115-133。

¹ 這些文章通常指Rawls 1980, 1985, 1987, 1988, 1989。本文僅企圖探討羅爾斯的理論在這個階段展現的一個突出特色，以資澄清他心目中自由主義的政治性格；我無意對他的整套理論本身在目前的架構與全貌有所申論，更不擬回到《正義論》(1971)，去細考這套理論從早期到今天的演變。因此，本文將盡量以羅爾斯在Rawls 1985, 1987, 1989的陳述為本，再取其他著作作為說明的輔助。本文寫作時，筆者尚未讀到羅爾斯的新著《政治自由主義》(Political Liberalism, 1993/1996)以及其後的著作。好在就本文的主題而言，概念性格尤高於對羅爾斯的詮釋，所根據的三篇文章已經足以作為討論的基礎。

格、對象、以及立足的環境。羅爾斯為甚麼要做這種調整和改變？如他所言，此舉的主要目的，在於強調「正義即公平」乃是一套關於正義的「政治觀」而非「形上觀」。那麼他所謂的政治觀何所指？他心目中擺脫了形上考慮的政治性理論，其政治性格應該如何理解？尤其值得我們思索的是，當羅爾斯強調他的「政治性自由主義」(political liberalism)有別於傳統自由主義時，這種對於政治性格的著重，在甚麼意義上代表他已經為自由主義開啓了一個新的面向？或許是因為這類問題已經逸出了狹義政治哲學的範圍，偏向政治思想的角度，文獻裡較少見到討論。本文擬以這幾個問題為焦點，進行初步的探討。

「政治」作為人類活動的一個範疇，其特性並不容易歸納成明晰的界定。因此當我們將某一個對象歸類為「政治的」之時，我們的理由往往並不明確。不過在西方政治傳統中，一個相當一貫而且普遍的理解，就是把政治活動以及政治學說看作在分歧(diversity)之間尋求整合(unity)的努力²。下文中我們會見到，羅爾斯的問題意識完全忠於傳統的這種理解。當然，何謂整合、以及整合的途徑為何，不僅不可能有定論、並且正是政治爭議的焦點所在。在這些方面，羅爾斯也提出了他的看法。他對整合的獨特了解、以及視排除形上學說為達到整合的途

2 這個說法，早已有人提出，不過Crick 1982第一章的陳述特別明確，另外Wolin 1960也早已從思想史角度提出相同的論斷。Crick並非自由主義者，他的書初版也早在1962年問世。他的看法(甚至所使用的字眼)居然與羅爾斯不謀而合，或可佐證本文所謂西方政治的傳統，在西方人的政治意識裏確實相當普遍。

徑，均從自由主義的基本立場出發，但又糾正了認為自由主義忽略整合問題的傳統誤解。本文的建議是，在了解羅爾斯心目中他的理論的政治性格時，我們應該掌握住他的基本關心所在，如此方克突顯他的政治性自由主義的新意。

二、羅爾斯的「政治觀」：形上與政治的抉擇？

從1985年開始³，羅爾斯在先後幾篇文章裡，就他所謂的政治觀，做了用字遣詞幾乎完全相同的描述。他告訴我們，「正義即公平」並不是一套全面性(comprehensive)的道德理論，適用於人的一切關係、行為、與品質，也不是這種全面性理論對政治秩序的特殊應用。在另一方面，無論是建構它所需的資源、或是證明它的妥當性根據，均不依賴任何一般性(general)的形上——包括哲學或宗教性的——學說。「正義即公平」是一套關於正義的「政治觀」(political conception)，而所謂政治觀，羅爾斯舉出的特色有三：

3 筆者假定，「政治觀」一詞從Rawls 1985才開始出現。不過在Rawls 1980中，這個概念的要素已經大體完備，例如見他有關「公共性」(publicity)(pp. 563ff.)的討論。但他當時貫穿全文所用的字眼均為「公共的正義觀」(public conception of justice)以及「一套政治與社會正義的觀點」(p. 538)、「社會觀點」(pp. 570-1)等較為一般性的字眼。有鑑於「政治」一詞在後來著作裏所佔的突出地位，如果羅爾斯本人認為「正義即公平」有足夠的理由宣稱業已離開康德(p. 554)，我們根據同樣的理由，似乎也可以認為Rawls 1985是一個新的開端。

1. 它的建構以及應用焦點，乃是針對一類特定的對象——近代憲政民主體制裡的基本結構(basic structures)，也就是這種社會的主要政治、社會與經濟制度；
2. 它不預設或依賴任何一般性或全面性的哲學、宗教、或道德學說；相反，它容許眾多這類學說、乃至於眾多關於人生目標與實質價值的不同想法(conceptions of the good)共存，無需由它在其間作裁決、判斷、與取捨；
3. 它的出發點，乃是憲政民主社會的公共政治文化業已涵蘊在先的一些基本直覺理念，特定言之，即是視整個政治社會為自由而平等的公民從事社會合作的一個公平體系；這些理念，乃是它經營正義或其他政治概念時所取用的唯一資源。(Rawls 1985, pp.224-34; 1987, pp.3-8; 1989, p.240)

據羅爾斯自己的解釋，秉持這些特色的要求建構政治觀，目的在於讓政治哲學在一個價值與信仰之多元狀態已成定局的時代，能根據寬容的精神，避開各類關於價值、信仰、真理的重大而無解的爭議，轉而在一個特定社會的公共政治文化的基礎上，建立各方均可望自願接受的政治觀，俾便形成對社會基本制度的認同，作為社會合作的張本。

從羅爾斯的說明中，我們可以看出，他對「政治觀」的了解，大體有三個方面：以社會的基本結構為首要對象，獨立於一般性與全面性的形上、宗教與道德學說，以民主社會的公共政治文化為資源。這三個面向，表達了羅爾斯對「正義即公平」理論之政治性格的了解，他因此稱這套理論為「政治的」正義

觀。

但是我們必須追問，為甚麼一套理論具備了這三項特色之後，便成為一套「政治觀」？這三項特色，在甚麼意義上造就了該理論的政治性格？

一種常見的答覆是，羅爾斯有關「政治」一詞的用法，主旨在於排除形上學說的拖累。這也是他自己多次揭櫫的用意。從這個角度看，可能他只是照日常語言的了解去使用「政治」這個詞，這時候他的意思大抵不脫「實際/可行」(practical/practicable)等等；另外一個可能，是他接受了近代世界政治領域趨於自主的歷史演變，這時候他的意思在於強調，政治事務必須排除其他領域——特別是宗教、道德及宇宙秩序——的支配，發展自身的目標與規範。無論羅爾斯心裡想的是哪一種情況，他所謂的「政治的」就是擺脫了形上學說羈絆的狀態，殆屬不爭之論。政治觀的三項特色，重點在於從不同的方面說明這個狀態，因此它們構成了理論的政治性格。

這樣的說法，與羅爾斯在行文中表達的意向十分符合，因此並不失真。但即使羅爾斯對政治一詞的了解來自日常用法或歷史論斷，我們仍然可以問：為甚麼一個理論要取得政治性格，必須以排除形上學說為代價？略做思索，我們就知道上面兩個猜測並不是全部的答案。縱使我們尊重日常用語，承認政治便是實際可行之考慮，我們仍有必要指出這種考慮要求排除形上學說的理由。至於有關獨立政治領域出現的歷史論斷，更有必要說明為甚麼羅爾斯可以避開這類論斷通常產生的反自由主義——例如國家理由(*raison d'etat*)說——結論。

當然，羅爾斯提出了他自己的歷史論斷，並且賦予它樞紐般的重要地位。他的歷史論斷，主旨在於多元論已是近代(某一部分)世界的既成事實。他進一步說明，因為「政治哲學的目標，取決於它所面對的社會。……一個近代民主社會的歷史與社會狀況，要求我們用某種特定方式去考慮針對其政治體制的正義觀。」(Rawls 1987, pp.1-2)，所以在多元論之歷史事實的牽制之下，他認定一套適用於近代民主社會的正義理論，必須是排除了形上學說預設的政治觀。

可是這種強調政治哲學之歷史性格的取向，正好顯示排除形上學說，無足以直接說明政治性格之為物。因為如果政治觀避開一般與全面性的學說，是因於多元論這個歷史事實的要求，那麼顯然，在其他歷史事實作用的情況下，我們只能說政治觀會有其他的相應特性，但不能說當事的社會僅有形上學說或全面性的道德學說，卻沒有政治觀。我們可以更一般地說，羅爾斯關於政治哲學之時代特色的說法，其實假定了政治哲學的任務中，有某個必須隨時代特色而調整的成分在。多元論這項時代性的事實，迫使這個成分以擺脫形上學說的面貌出現；換到其他時代狀況下，這個成分又必須做其他形態的理解。不假定這樣一個成分，我們沒有理由說政治哲學的任務取決於其時代，因為這時候我們沒有理由說，不同時代關於政治的哲學探討，是雖有其變但仍不失為有關政治的哲學探討的一種活動。這個成分，我們似乎比較有理由視做一套理論的政治性格之所在。

從羅爾斯在幾處的行文敘述，我們也可以看到，如果「政

治」這個屬性的寄身所在，只狹隘地局限於形上預設的排除，他所舉出的政治觀三項特色中，至少有兩項會引起相當棘手的問題。首先，就基本結構而言，羅爾斯從未要求這類「一個社會的主要政治、社會與經濟制度，以及這些制度如何搭配形成一個統一的社會合作體系」，必須具有獨立於形上或道德學說的明確政治性格。他也沒有理由做這種要求，規定一個社會應該如何了解本身的基本結構，因為正如羅爾斯自己所言，這種了解乃是特定歷史演進過程的產物。即使在他引為最可望出現純粹政治性的觀點去詮釋基本結構的俗世化美國，我們也可以想像，諸如三權分立體制的人性論基礎、墮胎權利爭議所涉及的生命定義等等問題，都顯示了基本結構難以擺脫非政治的全面性學說之累。這時候，一項政治原則的建構既然必須以基本結構為考慮的出發點(in the first instance)，那麼它是應該設法排除形上學說的考慮呢、還是忠於這個社會的自我詮釋呢？

當然，羅爾斯談政治觀的真正用意，是期望找到一個獨立於形上學說預設的「政治角度」，「中立」地——也就是純粹政治地、以獨立於形上學說背景的方式——去處理不免具有多少形上背景的基本結構。他相信某種政治文化可以提供這樣的角度。從羅爾斯幾次的綜合說明中可以見到，他之所以相信他關於正義的政治觀可以排除形上學說，原因還是在於他相信民主社會的政治文化裡所隱含的基本直覺理念——社會是一個自由與平等的人從事合作的公平系統——並不包含任何形上預設。以這樣一套對社會的了解為基礎，我們可以建構一個「政治角度」，以便獨立於形上預設去看社會的基本結構，取得關

於其間安排原則的政治觀。政治觀來自政治角度，而政治角度又由一個社會的政治文化提供；政治角度相對於形上學說的中立性格，保證了政治觀可以躲避掉形上及價值爭議。政治觀的可能性，最後是基於純粹政治詮釋角度的可能性。

這個說法，引起了另一個問題：所謂的政治角度，是特屬於羅爾斯心目中的現代憲政民主政治文化的產物，抑或不同的政治文化也都可以有自己特有的政治角度可言？羅爾斯的立場似乎傾向前者。但他的若干行文又似乎顯示，雖然各種政治文化詮釋本身基本結構的方式，往往參雜著大量形上或價值學說，有失其政治純粹度，卻仍無礙它們由此導出各自的政治觀。一個例子就是他所說，在以宗教教派、社會階級或奴隸制等制度界定基本權利的社會裡，我們會有不同的關於人的政治觀。(Rawls 1985, pp.241-3)這似乎表示，政治角度不一定需要排除形上的立場。再進一步言，如羅爾斯所說，在民主社會公共文化下，公民「在他們的政治思想裡、在他們對政治問題進行公共討論時，不把社會秩序看作一套固定的天成秩序、或看作一套由宗教價值或菁英價值所支持的制度性層級」(Rawls 1985, p.231)，因此可以說他們採取了政治觀點，那麼另一個文化裡的政治思想、公共討論，如果預設了宗教價值或菁英團體的價值，是否便不能算是政治觀點呢？

只從形上學說之排除著眼，這兩個問題都很難處理。因此總結以上的質疑，我們必須承認，政治觀之為政治，與形上學說預設的有無雖然有關，但這種關係需要另尋說明。如果我們不把排除形上學說當做政治性格的唯一定義，而是更深一層，

從羅爾斯心目中政治哲學的基本任務著手，我們會發現，不僅所謂政治觀點的政治性可以獲得說明，政治觀的政治性格、以及在多元論這項時代特色之下排除形上學說的必要，也都昭然若揭。尤其重要的是，羅爾斯的政治性自由主義的特殊之處，也可望更形明朗。

三、從社會整合說明「政治性格」

當我們說羅爾斯基於「多元論之事實」的考慮，認定現代民主社會中的政治理念及其建構，必須排除形上學說的預設之時，我們應該從更根本的一個層面上注意到，他這樣做的主要目的，完全在於處理一個自由主義的傳統——相對而言——比較隱諱疏忽的課題：社會的整合(social unity)⁴。他想躲開一般性與全面性的學說，提出「政治觀」這個想法，用意正是企圖說明，像正義即公平這樣一個政治觀，如何藉重疊共識獲得公共認可，讓民主體制雖不免受困於多元論之紛擾，卻仍可臻於穩定的社會整合。(Rawls 1987 p.2)我們可以說，多元之事實與社會的整合這兩個相互矛盾的要求，共同決定了羅爾斯整套工作的主題；而在這兩個要求之間，多元之事實屬於歷史所命定的時代特色，社會整合才是羅爾斯心目中政治哲學的任務。筆

4 Galston 1989指出，羅爾斯近年逐漸突出的一個「核心關懷」是「在分歧之間鑄造整合」(p. 711)；Raz 1990也特別強調，羅爾斯心目中政治哲學的任務，在於追求「整合與分歧之間的微妙平衡」(p. 7)。在本文開始處，我們已經指出，這個關懷正是西方政治傳統的核心。

者因此建議：羅爾斯對於「政治」一詞的了解，不應僅從形上預設之排除以及提出這種要求的多元論之事實著眼，而應更深一層，從社會整合這個目標下手。

要證明這個論點，我們可以循如下的途徑理解羅爾斯的思考方向，從而整理出所需的論證。我們應該注意到，排除形上學說，只是在多元論已成事實的歷史情況下，對社會基本結構達成重疊共識的方法或手段；這個態度本身（以及多元論這個現象本身），並不涵蘊對於基本結構的任何興趣或認可。相反，單純談形上立場之間的寬容與中立，可能代表懷疑論或不關心，可能代表對任何暫訂協議的接受，而多元論更可能涵蘊著眾「元」之各行其是，根本放棄社會之整合這個理想。但是相對於此，社會整合卻必須以基本結構為著眼點；而因為它所關心的是社會在多元論的情況下針對基本結構形成共識，所以排除形上學說才成為必要的途徑。可是基本結構為甚麼居於這麼關鍵的地位？羅爾斯曾經指出，基本結構的功能之一，乃是提供個人與私團體(associations)之行動的背景(background)。由此可知，社會整合在關切基本結構之時，著眼點乃在於維持社會生活有一個超乎個人與私團體的公共面。如果多元論以及迴避形上立場等要求的邏輯結論，可能只是視社會為個人或私團體之堆積，那麼對比之下，社會整合所著眼的公共面，恐怕才更有理由稱得上「政治」⁵。

⁵ 在本文1995年的原文中，以下接著如下一段文字，如今我認為有嚴重的錯誤，必須說明更正。原文這段文字是這樣的：

「羅爾斯本人的一些說法，似乎也可以驗證上述觀察。他不僅假定政治

為甚麼以基本結構為對象的社會整合，會使這種整合所根據的原則獲得政治性格？那當然是因為基本結構有其特色，必須劃為政治範疇。雖然羅爾斯關於社會基本結構以及其特殊角

哲學的目標，在於達成穩定的社會整合；在談社會整合時，他還指出社會整合可以有各種不同的了解方式。在行文中，他至少舉出了三種情況，而這三種整合原則均被他列為政治觀。第一種，我們可以泛稱之為目的論的：這類原則肯定某種理性價值(rational good)，並且以對這種價值的認同，作為建立社會整合的基礎；羅爾斯舉出了古典哲學(譬如亞里斯多德)及基督教傳統(譬如阿奎納斯)、以及古典效益主義為例(Rawls 1985, pp. 248-9)。第二種，就是霍布斯式的暫訂協議(modus vivendi)：在各方完全為自己的利害考慮的情況下，產生各方在現有條件下均可接受的某種制度安排，形成社會整合(Rawls 1985, pp. 247, 250; 1987, pp. 10-12)。第三種則是羅爾斯式「政治性自由主義」的了解：對於適用於基本結構的政治性正義原則形成重疊共識，作為社會整合的基礎(Rawls 1985, pp. 249-50; 1987, p.2)。羅爾斯將這三種社會整合觀點均稱為政治性的，因為它們均企圖說明社會整合所需的對於基本結構的共識是如何建立的；至於它們有無形上學說的預設，則明顯是相對於歷史條件的次要問題，與它們是否是「政治」的無關。」

這段話的問題，當然就是目的論的政治理念，能不能成為政治觀形式下的政治理念？目的論的政治理念(例如正義)，是不是註定只可能構成道德的正義觀、形上的正義觀、宗教的正義觀，而不可能構成政治的正義觀？羅爾斯的基本想法正是如此；我在原稿裡不應該疏忽掉他這個基本想法。不過翻查原文，我原來的引註並沒有錯誤；翻查晚近結集的John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman, ed., (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 411-12, 原文也沒有修正。可是羅爾斯在《政治自由主義》裏(英文本p. 134)重寫我所引的Rawls 1985的相關段落時，的確沒有將目的論列在政治觀之列。

不過訓詁考據在這裡沒有甚麼意思；由於本文的目的，乃是要確定政治觀的「政治」性格由何而來，故而具有明顯形上性格的觀點不能稱為政治觀，其理由還待進一步分析，不能當成政治觀的政治意義已經得到說明。

色的說明並不算完全清楚，仍有待進一步的討論分辨⁶，不過就我們的目的而言，他關於社會契約的一些解說，已經足以彰顯基本結構的某些特性，我們可以從這裡去摸索它的政治性格何在。

在羅爾斯有關政治觀的提法出現之前，他就曾經以專文(Rawls, 1978)說明過，基本結構所提供的乃是一套「背景狀況」(background)，其範圍涉及所有的社會成員(all-inclusive)，而個人以及私團體的行動與作為，係在這個背景的內部進行。換成另外一個說法，羅爾斯強調，基本結構的規則，與直接適用於個人與私團體之特定來往交易的規則，其間有所分工。(Rawls 1978, pp.53ff.) 進一步言，由於這個對比，羅爾斯又強調，最初協議——也就是社會契約——以及社會成員的公民身分，必須與在基本結構之背景內部訂立的特定協議、以及從而形成的私團體有所分辨。(Rawls 1978, p.59) 羅爾斯指出的分別，主要涉及兩點：一方面，社會成員的身分是從生到死強制性的，無可選擇，而私團體的參加與否卻可以斟酌計算；另一方面，社會整體沒有自身的目的可言，但個人與私團體卻必定有其特定的目的。(Rawls 1978, p.60)

羅爾斯關於基本結構的了解，除了見諸上述對比——在一邊是屬於基本結構的各類制度、另一邊則是個人以及私團體——之外，同時還可以從另外一組對比中窺其主旨。他強調，正

6 關於羅爾斯對基本結構的了解，以及其間的模稜之處，筆者參考了Pogge 1989, pp. 21-28.

義即公平對基本結構的著重，在一方面要對比於放任自由主義(libertarianism)之用浮泛的契約概念，抹煞國家與私團體的分野；在另一方面則對比於效益主義之用一般性的理論，混淆了基本結構與私團體需要不同的正義原則。此外，他也特別指出，以基本結構為著眼點，可以讓契約論答覆黑格爾提出的「有力」批評。在羅爾斯心目中，黑格爾的批評重點，在於指出契約論錯誤地(“illegitimate and uncritical”)把僅能適用於市民社會的觀念越界用到國家：前者是私利益與個人利害的領域，後者則是以普遍性為形式與內容的公法領域。但是羅爾斯相信，以基本結構為特定對象的社會性契約，並沒有混淆這個重要的區分。他並未借用黑格爾的字眼，稱基本結構就是國家，因為從一開始，他便謹慎地將基本結構界定為規則而非機構。不過，他利用黑格爾在國家與市民社會之間的分野來做說明，確實彰顯了基本結構與個人及私團體的對比，重點在於前者有其公共而普遍的特性。

有學者曾經指出，在西洋政治思想史的傳統中，這種對於超乎個人以及私團體之上的一個「普遍」(the general)領域的關懷，正是「政治」(the political)這個範疇的典型特色⁷。在本文

7 見Wolin 1960書中多處，尤其是pp. 9-10, 429ff.在此值得說明，「普遍」(the general)只是設想統一/整合(unity)的可能方式之一，雖然它也是最具有政治性格的方式(見Crick 1982, Ch. 1)。其他的方法，例如暫定協議、由「看不見的手」所形成的自然和諧、乃至於強權專政、強勢者的獨大支配，均可以達成整合，但卻均沒有實現「一般」這個特色，因此也就不是嚴格意義下的政治整合。自由主義對於整合的理解，尤其必須掌握住一般這項要求。

中，我們將假定這項重要的論斷是正確的，不奢望對它做進一步的推敲。不過常識似乎也告訴我們，政治事務不僅與個人及私團體的事務有範疇上的分別，並且政治問題係在社會整體秩序的層面上發生，而個人與私團體的問題，則係在這套秩序的架構內部發生。羅爾斯關於社會整合的思考，與這種常識觀點完全吻合。值得注意的是，羅爾斯在此對於基本結構之特性的說明，為傳統政治哲學有關「普遍性」的說法，提出了一個較為特定的新陳述：個人與私團體的考慮與作為，屬於特定而且局部的情境，因此，(1)其正義性無法從社會觀點來考量，(2)其累積的後果效應可能破壞原先合於正義的基本結構，同時(3)個人與私團體並沒有責任、能力與資訊去判斷自己行動的整體結果，也因此，需要一個超乎特定與局部情境的基本結構，去修正個人與私團體造成的偏離效果⁸。但我們會見到，羅爾斯關於普遍性的了解，並不僅止於此。

基本結構除了作為個人與私團體行事的背景之外，另外一個功能，就是供一個社會的基本政治價值(political values)，取得制度性的表現。羅爾斯深信，政治哲學必須關切實際的政治可能性。(Rawls 1987, p.24) 因此，他所關心的問題，不僅是劃出一個由基本結構所構成的政治領域，並且找到適用於它的正義觀。他更關心的，是合於這套正義觀的基本結構，能夠取得社會成員的廣泛認可支持，也就是藉著人民對這套正義觀的接受，進而接受符合於它的基本結構，最後達成社會整合的目標。

⁸ 見Rawls 1978，以及《政治自由主義》英文本pp. 265-69.

在多元論的前提之下，政治觀針對基本結構而經營出來的政治價值，必須取得個人及私團體所認定的各種實質價值觀(conceptions of the good)的認同。羅爾斯的讀者通常都會同意，後面這個工作正是正義即公平理論之政治性格的來源之一。可是我們希望能夠證明，從一個比較被忽視的角度來看，後面這個層面的考慮所依據的政治性格，與前面有關基本結構的考慮，幾乎是同樣的一回事。這是我們了解社會整合的政治性格時，所取的第二個觀察角度。

在此，先讓我們看看羅爾斯如何說明政治觀取得的支持。他告訴我們，要達成這樣的認同，涉及兩個方面的問題。一方面，政治觀本身的內容與結構，必須從公共性的資源出發；另一方面，對這個政治觀的認同，必須以跨越特定價值立場的重疊共識為途徑。前者涉及一個政治觀的資源，後者則涉及這個政治觀的正當性。

在羅爾斯近年的著作裡，這兩者的關係有一個逐漸釐清的過程；從1985到1989，他逐漸把這兩個問題的距離擴大。原先，政治觀之資源的政治成分，已足以解決社會整合的問題；重疊共識的作用，只在於保證這樣達成的整合有其穩定性，從而顯示重疊共識意義下的社會整合，有別於暫訂協議意義下的社會整合。可是在羅爾斯調整他的陳述方式之後，政治觀只能經營、表達那些應用於一個特定「政治領域」(the political domain)的重大政治價值，不處理這些價值與非政治性實質價值的關係。這類關係要到重疊共識的層次才開始處理，因此社會整合的任務，就變成說明各種非政治的實質價值立場，如何認可一個以

政治價值為主體的政治觀的問題。

筆者認為，羅爾斯做這個調整是正確的，因為一套政治觀是否成功地表達了某政治文化裡隱含的政治理念，與這套政治觀能否取得公民的普遍認同，乃是不同的問題；政治性的自由主義，對於這種認同的取得方式尤其有其特別的要求，因此羅爾斯才會如此關切重疊共識這個設計。但在本文中，由於我們的目的僅在於確定羅爾斯對於「政治」這個特質的了解，筆者將把政治觀的資源與可望獲取的認可集中到一個主題上觀察：政治觀企圖建立的社會整合所表達的政治價值、也就是在獲得重疊共識認可之後表現在社會整合這個理念身上的價值，具有甚麼特色？

在羅爾斯的早期著作裡，人們從事社會合作、關心社會整合的正義原則，是因為基本結構所負責提供、分配的「社會基本有用物」(social primary goods)，對任何實質價值立場或人生目標都是有用的。因此，社會整合所表達的政治價值，似乎只有工具性的意義。到了Rawls 1980，他的陳述有所改變；追求社會基本有用物的動機，在於使道德人(the moral person)成為可能、並協助他們施展道德能力，包括實現個人的實質價值觀。(Rawls 1980, pp.526-7)。在這個意義下，社會整合的價值仍然以工具性為主，雖然現在它們服務的目標受到了限制。可是在Rawls 1989中，他不再藉基本有用物的工具價值，說明人們追求社會整合的動機；現在他直接劃出一個特定的政治領域，然後說這個領域的「重大政治價值」是非常重大的價值，不容其他非政治的實質價值立場取而代之(override)。(Rawls 1989, p.244)

這代表羅爾斯肯定了社會整合在工具意義之外的獨立價值嗎？

筆者認為他並沒有放棄社會整合的工具意義；相反，他前後著重點的不同，正好突顯了這裡所謂「工具」的特色。在早期的陳述中，社會整合藉社會基本有用物所發揮的服務功能，旨在有利於所有實質的價值立場與目的。它們是工具，但它們的貢獻是一般性的，不局限於任何一項目的，不是任何局部性實質價值觀的禁錮。到了晚近的陳述裡，社會整合所表達的政治價值之所以重大，不容許實質價值觀取代，是因為它們不僅以所有公民為服務對象，並且它們要保障政治權力的公有性格，不容局部性的實質價值觀自行取用政治權力，為己身的特定目的服務。社會整合所表現的價值所具有的特色，現在或許比較清楚了：一如稍前我們企圖相對於各種個人與私團體的行動情境，尋找基本結構，現在的要求是相對於各種特定與局部的實質價值信念，尋求一些一般性、普遍性的政治價值。如果說上面關於基本結構的討論顯示，政治觀必須以一個超乎眾多私領域的公共背景為對象，那麼關於政治價值的追求，就可以說必須以一種超乎眾多特定實質價值立場的公共價值為目標，雖然這類價值由於其工具性格，與可以作為人生目的的各種實質價值，仍然必須有所分別。

可是政治價值在工具意義下的一般性與普遍性，又正好足以顯示，它們之所以有價值，並不是從個別實質價值立場推導出來的；作為價值，它們並不依賴實質價值立場。就來源而言，政治價值相對於各類特定實質價值觀，亦有一種一般的性格；這就是羅爾斯頻頻強調的「共有的資源」(shared fund)——「我

們的公共政治文化本身，包括其主要制度，以及詮釋這些制度的歷史傳統」——也就是一套貫穿整個社會的一般性政治文化。不錯，羅爾斯強調，各種實質的價值立場，均可以從自己的角度去了解和認同政治價值，相信它們可以實現自己原先參加社會合作時所期許的利益。(Rawls.1985, p.232) 但是我們已經知道，這種局部的了解，僅是各個實質價值立場的「私」了解，並沒有掌握到政治價值的通用工具(all-purpose means)地位。筆者相信，在羅爾斯的心目中，只有政治性的自由主義，是用這個角度了解政治價值的。

四、代結論：政治性自由主義的特色與貢獻

綜合以上的觀察，我們似乎可以得到如下的初步結論：

1. 羅爾斯雖然強調，他的正義之政治觀以排除形上及道德學說為特色，我們必須把這個說法，放到他的理論脈絡中了解。政治觀本身，並沒有必要排除一般性與全面性的學說；他的正義政治觀雖然因應多元論這項時代事實，排除這類學說，但那是為了一個更根本的目的——社會整合。政治觀的政治特性，應該從這個目的去尋找。

2. 社會整合這個概念，涵蘊著對於社會生活裡一個一般性層面的關切。西方政治傳統，正是從這個層面理解所謂「政治」這個範疇。從這種對於「一般性」的關懷來看，不僅羅爾斯對

政治性自由主義的了解與期許均包括在內，他有關公共共識、摒棄形上學說等被視為特屬於政治範疇的要求，也均可以獲得說明。

這兩個論點，當然還需要更深入而且廣泛的分析、論證，才可望得到充分的證明；本文只希望顯示了它們有初步的可信度，值得繼續探討。不過，以上的討論如果不算太失真，適足以幫助我們了解羅爾斯自由主義的一項特色。

在前節的結尾處，我們指出政治價值相對於實質價值的工具性格。但是我們知道，依照政治自由主義的定義，它沒有任何屬於自己的實質價值立場；如果有，它注定要與其它實質價值觀發生衝突，羅爾斯的整個正義的政治觀便將歸於一場徒勞。那麼政治自由主義基於甚麼考慮，要去關心只能為他人——各種一般性、全面性的實質價值立場——做嫁衣裳的「重大政治價值」呢？顯然，那是因為政治性的自由主義關切社會整合。出於這種關切，它要求排除形上學說、設法經營工具性的政治價值，以求在一方面在多元論已成事實的情況下維持社會整合，同時在另一方面，用這些價值吸引實質價值立場從自己的角度認同社會整合。

可是自由主義——任何自由主義——通常不是對「整合」之類的概念多少懷有疑慮嗎？羅爾斯式的政治自由主義，為甚麼可以肯定社會整合是一件值得關切的價值？我們必須注意到，自由主義之所以對「整合」有所疑慮，是因為整合通常帶有用整體否定或淹沒個體以及局部價值的意蘊。但是我們已經看到，羅爾斯對社會整合的了解，至少在原則上沒有這種結果。

社會整合寄身在超乎個人與私團體之上的一套基本結構，不過基本結構志在修正個人與私團體追求本身目標時造成的不正義後果，它對這些目標本身沒有限制、它自己也沒有設定可能代替這些目標或者與這些目標衝突的實質價值。社會整合肯定了一些政治價值，可是至少在理論上，這些價值均是可以為個人與私團體所用、但不容它們壟斷的工具性價值。基本結構與政治價值均具有「一般」(the general)的特色，因此與「特殊」(the particular)相對，可是這類一般者無法吞噬、排除、或取代特殊者，因為作為基本結構，它們僅是背景規則，而作為政治價值，它們是對一切特定者適用而且有利的通用工具。結果，如羅爾斯所言，基本結構表現為社會的背景性的制度，政治價值表現為憲政基本規範(constitutional)以及自由公共理性(free public reason)，但是在這些之上或之外，社會整合本身——照上面的理解，僅涉及若干一般性的規則和一些工具性的規範——在實際中卻無從另外構成一個實質的社會(substantive community)，也就是有其自身實質價值——並且通常是居於支配地位的實質價值——的政治組織。

這樣說起來，羅爾斯所謂的社會整合，是不是太缺乏社會學的意含了？它能夠翻譯成實際的社會範疇嗎？

羅爾斯似乎未曾直接談到這個問題，但我們可以試著作一點推測。社會整合不等於國家、社會或任何機構性的社會組織；社會整合是一種對基本規則與價值的認同，屬於態度及信念的層次，因此，它最可能表現在文化的層面，也就是「公共政治文化」。羅爾斯對這個概念的說明，或許可以借Walzer所謂的「共

有意義的世界」(a world of common meanings)來做最經濟的形容，其內容包括了公民們對自己、對自己的目標的理解，以及有關我們公共生活的歷史與傳統的認識⁹。對羅爾斯而言，公共政治文化不僅是政治觀建構程序的出發點，也是政治觀在達成社會整合任務之後的成果，因為這時候政治文化的效力，已經在取得重疊共識的漫長過程中進一步深入和擴散¹⁰。一個社會有沒有達成整合，終極言之要看這樣一套公共文化的成形與普及的程度¹¹。

拉莫耳(Charles Larmore)曾經強調，政治性的自由主義需要一個關鍵性的假定，就是人們在有意按照自由主義的原則組織其政治生活時，必須已經擁有共同生活，並且還因於共同生活的歷史教訓而關切共同生活的組織原則。他指出，一般而言，自由主義的思想家對這個假定不夠注意。(Larmore 1990, p.352)

9 表達這層意思的相關文字頗常見，例如Rawls 1980, p. 519, 另外見Walzer 1983, pp. 28, 62.

10 這一點，他在幾篇文章裏都提到，比較系統的陳述，見Rawls 1987, pp. 18-23.

11 在這個意義上，羅爾斯不僅是Gardbaum 1992所謂的後設倫理學意義下的社群主義者(pp. 693-95, 705-7)，他並且還會同意Gardbaum解釋下的社群主義立場：社群的公共生活值得培育加強(fostering the value of community)，因為相對於個人的主觀偏好、以及普遍性的客觀哲學真理，特定的歷史社群才是價值以及規範的來源。這篇文章是一篇非常有用的綜合討論，所提出的社群主義分類架構尤其值得重視。可惜他對羅爾斯的晚近著作不夠注意，結果既未能將他放入後設倫理學的社群主義者之列，同時又沒有掌握到羅爾斯對公共政治文化的倚重，一個例證就是他竟然說羅爾斯關於政治社群的概念乃是「純粹形式的」(“purely formal”, p.727)。

確實，在自由主義的傳統裡，對於個人自由領域的維護、對於私團體自主地位的關切、對於社會凝聚的疑慮，一向超過了對於公共生活整合原則的重視和經營、也沖淡了公共政治文化所提供的重要整合資源。可是對比之下，羅爾斯的自由主義卻揭櫫社會整合為終極目標，然後在多元論的前提之下，尋求整合的自由主義原則。更有意義的是，他相信這些原則、以及最後達成的社會整合，均內在於近代憲政民主社會的政治文化中。政治性的自由主義，將以具體的社會生活為根據、為目標。在這個意義上，羅爾斯在自由主義的歷史發展中，不能不說有開啓新方向的重大貢獻。

引用書目

Bernard Crick

1982 *In Defence of Politics*, 2nd ed., (Harmondsworth: Penguin Books).

William A. Galston

1989 "Pluralism and Social Unity," *Ethics*, 99, pp. 711-726.

Stephen A. Gardbaum

1992 "Law, Politics, and the Claims of Community," *Michigan Law Review*, 90, pp.685-760.

Charles Larmore

1990 "Political Liberalism," *Political Theory*, 18, pp. 339-360.

John Rawls

1978 "Basic Structure as Subject," in A.I.Goldman and J. Kim, eds., *Values and Morals* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.), pp. 47-71.

1980 "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-572.

1985 "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, 14, pp.223-251.

1987 "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, pp.1-25.

1988 "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy and Public Affairs*, 17, pp.251-276.

1989 "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York University Law Review*, 64, pp. 233-255.

Joseph Raz

1990 "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence," *Philosophy and Public Affairs*, 19, pp. 3-46.

Michael Walzer

1983 *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).

Sheldon S. Wolin

1960 *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London: George Allen & Unwin).

Thomas W. Pogge

1989 *Realizing Rawls* (Ithaca and London: Cornell University Press).

社群關係與自我之構成 ——對沈岱爾社群主義論證的檢討*

一、前言

社群關係(community)¹除了明顯具有各種社會學、心理學層面上的功能性價值之外，是否還是一種自有其根據的實質價值，具有某種道德地位，應該加以保障、提倡？當代政治哲學裡的社群主義(communitarianism)，似乎是這種主張的主要代表。通常被歸類為這一立場的哲學家，由於出發點、關懷各異，對這項主張的詮釋、證明方式也相當不同。他們所提出來的論證，在近10年來政治哲學界構成了主要的爭論焦點之一。本文

* 原發表在江宜樺、陳秀容主編，《政治社群》（南港：中央研究院社科所，1995年）。這篇文章最早是一篇會議論文。

¹ 用「社群」翻譯英文的“community”一字，在台灣似乎已經成為定局，不過我個人還是頗為留戀舊時的「共同體」譯詞。「社群」帶有強烈的社會學意味，似乎無法傳達文化、價值方面「共同性」這個意念。台灣另有「社區」一詞，原本較為中性，近年也被用來傳達「共同體主義」的意識型態。這個翻譯時細微的差別，實踐中造成的一個結果，就是原本較有進步意義的「社區運動」，逐漸被主流論述轉換成了「共同體運動」，進而為新國族主義服務。

將試圖以沈岱爾(Michael Sandel)的著作為例，對當代社群主義所採取的一個論證方向，略做整理和檢討。

社群主義者所發展出來的哲學論證雖然多樣，自我(self)或個人正身(identity)²的構成是否——以及在甚麼意義下——需要借助社群關係，卻是他們一個很普遍的主題³。他們之所以特別關切這個問題，是因為整個社群主義運動的起始動力之一，即在於著重社群關係，企圖藉以修正或者取代自由主義傳統（以及瀰漫在近代哲學、倫理學、社會思想裡）的個體主義傾向。而羅爾斯重建的康德式自由主義⁴，大力強調自我相對於其處境、

2 英文“identity”一字譯作「認同」，在台灣業已行之多年，並未受到質疑。筆者通常也好隨俗而行，無意另作新譯。不過翻譯若牽涉到概念性的問題時，謹慎斟酌推敲是有必要的。案「認同」為一及物動詞，含義係指向一外在並且先在於「我」的對象，對它表示認可、贊同、加入、皈依等態度，用來逐譯“identification”尚稱合適，但用它來翻譯“identity”一字，對於有關自我之層層問題就不免有預設立場之嫌了。這些問題——諸如「我」究竟是經驗的條件還是產物？是價值的來源抑是須參照外在價值才有自我可言？應該以何種（主觀的或客觀的、描述的或價值性的、個人主義的或集體主義的、普遍的或者特殊的、等等）語言描述？相對於對象世界是否具有超越的地位？它的自主性是幻覺還是居於最高地位的道德理想？——莫不涉及「我」與可能的外在對象之間的複雜關係，當然不可以用「認同」一詞隱含的客觀主義立場來強作結論。「正身」一詞未必高明，不過在自我問題上它比較中立，故暫用之。

3 這個主題在社群主義的主張中間居於關鍵地位，幾乎每一位社群主義的哲學家都不免要處理到這個問題。參見Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992/1996)。

4 對於八〇年代後期以來的羅爾斯，這個標籤需要有區別地小心使用。晚近的羅爾斯認為，就「證明」而言，康德式的自由主義也建立在一種「全面性的學說」之上，而他所發展出來的「政治性的自由主義」，卻只需要「重疊共識」即為已足。但是羅爾斯始終未曾離開康德式的本務論傳

關係及目的的優先性，堪稱近代文化所推許的「最高個人」(the sovereign individual)觀念的典範，更直接刺激了沈岱爾對這個主題的關心。有關這個問題的討論，有人稱之為「行為者論戰」(the agency debate)，以便有別於社群主義的其他主題⁵。有鑒於個體主義的主體觀在自由主義理論中的關鍵地位，社群主義會在這個問題上投注大量心力，當然並不意外。

在行為者論戰的文獻當中，沈岱爾的《自由主義與正義的限度》⁶一書，常被視為社群主義有關自我或行為者之觀點的典型代表。在書裡，沈岱爾以批評羅爾斯的主體觀為討論媒介，逐步發展出自我須由社群關係構成的主張，再以社群關係的構成功能攸關主體的正身為理由，強調社群關係乃是一種值得保障、維繫的實質價值，甚至可以限制羅爾斯賦予正義的優先地位。這一套論證方式雖然較為極端，卻足以代表不少社群主義者從自我問題推導社群主義結論的基本論證策略，同時也表露了這個方向的一些內在難題。本文擬對這套論證方式，作初步

統，卻也是明確的事實。不過社群主義興起時所針對的參考對象，尚是早期的羅爾斯，故本文仍沿用「康德式自由主義」一詞。

5 見Stephen A. Gardbaum, "Law, Politics, and the Claims of Community," *Michigan Law Review* 90(1992), pp. 692-5. 有關社群主義的綜合整理，文獻已相當龐大，特別以議題為主軸而較有系統的處理，可以參考這篇文章，以及上面所引的Mulhall and Swift, 1992/1996，以及Simon Caney, "Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate," *Political Studies*, 40(1992), pp. 273-289.

6 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982/1998). 下文中引述此書時，將直接以括弧中阿拉伯數字表示頁數。

的檢討和批評。

二、先在的自我與構成的自我

沈岱爾有關自我之社會性格的說法，屬於一種關於道德主體之構成(constitution)的理論，用意在於取代羅爾斯式屬於本務論(deontology)取向的自我理論。依照沈岱爾的「重建」(reconstruction) (p.20)，本務論基於「正當先於價值」(the priority of the right over the good)的一般立場，必須將自我視為一種「個體化在先的主體」(antecedently individuated subject)：

……其正身的在先決定(is given)，獨立於我所擁有的事物，也就是說獨立於我的利益、目的以及我與其他人的關係(p.55)。

根據這種認定「自我先於其目的」(the priority of the self over its ends)的主體觀，自我具有一種近乎康德式的超越、優先地位，它所追求的目的或價值、它的經驗與反思，均不可能牽涉到或者改變它的正身(identity)。可是沈岱爾相信本務論的自我觀無法自圓其說。因此，首先他企圖提出另外一種主體的模式，容許自我有一個由其目的、價值、經驗來構成的過程，從而取代先行個體化了的「抽象」主體。其次，沈岱爾強調，本務論的自我由於沒有在經驗中構成的過程可言，特別會陷入抽象的個體主義，尤其會排除社群關係之價值的構成功能(pp.62, 64-

5)。因此，他的自我理論除了要建立主體的構成特性之外，還需要證明社群關係對主體的構成有必要的作用。為了分辨起見，沈岱爾針對本務論的先在自我觀而提出來的一套自我有構成可言的理論，我們可以稱為「構成論」；至於針對本務論的個體主義傾向而提出來的一套主張社群價值的論證，則可以稱為「社群論」。前面一套論證，在邏輯上必然先於後面一個論證；同時我們會看到，較強的社群主義的著根論——自我的正身，在概念上即必然著根在(embedded in)它所處的社群關係裡——必須由構成論來展開，但是要由社群論來完成⁷。

沈岱爾建立構成論的著手點，是構想描述一個「擁有主體」(subject of possession)的模式，這個模式呈現了自我與其目的(ends)或情境⁸之間的距離問題。自我與其目的必須有其距離，使「我」(what is me)與「我的」(what is mine)有別，否則自我會被眾多目的所淹沒，沒有自主的選擇活動可言，而「喪失了自我」。但是自我與其目之間的距離又不能太遙遠，兩者之間

7 這兩個主題的分辨(雖然並沒有用到這兩個稱呼)，參見Mulhall and Swift, 1982, pp. 15-18, 56, 112. 這個分別也相當於Elizabeth Frazer and Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate* (Toronto: University of Toronto Press, 1992), pp. 107-112. 所分辨的社會構成論(social constructionism)與價值社群論(value-communitarianism)。

8 沈岱爾與本務論自我觀的爭執焦點，正是「自我」與其「擁有」(possession)——泛指個人的歷史、社會關係、身分、處境、慾望、目的、天生稟賦等「屬性」(attributes)——的關係究竟為內在抑或外在於自我的正身。在沈岱爾書裡，討論「擁有」時所用的範例是個人所追求的目的，但我們應該記住，目的只是「擁有」這個一般關係的特例而已。

必須維持有意義的關聯，否則「我」與個別目的互不相干，說它們是「我的目的」並沒有嚴格的意義 (pp.54-7)。沈岱爾因此探討：自我取得目的的能力(agency)應該是甚麼樣的一回事，才能讓自我與其目的及情境之間的距離適得其當(pp.57ff.)。

依照沈岱爾的詮釋，本務論的主體理論對這個問題提出了一套完整的說法。由於它認為自我先於一切目的的存在，這種自我沒有被目的吞噬淹沒的危險；對於它來說，「我」並不構成問題，問題在於如何找出「我的」。這樣一個先在的自我，要如何聯繫到自始即外在於它的「我的」目的呢？照沈岱爾的說法，在這裡，自我取得目的的能力，是從意志論的模式來了解(agency in the voluntarist sense)：自我基本上是一種選擇的能力，自我出於意志的選擇，構成了自我與目的之間的關聯，讓「我」能夠有意義地指稱一項目的是「我的目的」。只要我回答了「我應該選擇甚麼？」這個問題，我也就取得了我的目的。結果，由於自我在目的之先存在，按照意志論的模式取得目的的過程，對自我的正身不會有任何牽扯或影響。本務論的自我「個體化在先」，其正身沒有在向外的慾望或抉擇的經驗中構成或修正的問題 (pp.22, 58, 152)。

相對於此，沈岱爾提出的另外一種主體理論，完全不假定自我先於目的已完成個體化，取得輪廓明確的正身。雖然自我因此有被目的淹沒的危險，但是沈岱爾認為，這才是自我建立正身的契機。對於這種自我來說，目的已經在經驗中作為「我的」可能目的的存在，因此問題並不是找到我與目的之間的聯繫，而是在於從眾多「我的」目的之中分離出「我」。在這裡，所

謂「自我取得目的」，意思是說自我透過所持的目的去了解自己，認識自己的特色與身分；探索自己為甚麼會肯定這些目的而排除另一些目的，從而建立自己相對於目的的自主；畫出自己與目的的適當距離，從而支配目的，不再被目的所支配。沈岱爾認為，自我這種取得目的的能力，須從認知的模式來了解(agency in the cognitive sense)：自我能夠藉目的進行反思(reflection)，認知自己的本性與經驗，從而有意義地說明一項目的為何真正是「我的目的」。這時候，我必須先回答「我是誰？」這個問題，才能夠「發現」我的目的，而我所指認的目的，也局部答覆了「我是誰」這個問題。在這個意義上，按照認知的模式取得目的的過程，其實是對自我正身的界定與建構。自我的正身，乃是在經驗中認知與反思過程的產品 (pp.22, 58-9, 152-3, 157, 172)。

從以上的簡略敘述可以看出，沈岱爾要證明主體的構成性格，指出「完構」在先主體觀的不足，就必須要證明認知論模式針對自我與其目的之間關係的分析，比本務論的意志論模式更為貼切、妥當。他尤其須要證明反思能夠扮演他所期待的角色，因為明顯可見，反思這個概念所包含的，不僅是自我與目的之間的交互說明的可能性，更是主體自主地塑造正身的唯一途徑。沈岱爾企圖根據認知論證明他的構成論；要了解這套構成論的限制，我們可以檢討他的認知論以及反思概念的曖昧之處。

三、構成論與後設性的社群主義

說來意外，沈岱爾在幾處有關認知論模式的敘述裡 (pp.22, 57-59, 152-3)，對於循這種模式構成自我所需的「反思」活動，除了少許簡短而生動、具象的描寫之外，幾乎沒有做任何較深入的分析。他指出，羅爾斯式個體化在前的自我所能進行的反思，只能及於主體的動機、慾望或目的；認知論所容許的反思則能及於主體本身，進而摸索鉤畫其正身。至於這種「反思」究竟是甚麼樣的過程，又涉及了甚麼構成主體的因素，他並沒有提供自己的說法。全書中唯一一處對於反思概念之構成功能的進一步解釋，是援用泰勒 (Charles Taylor)「單純衡量」(simple weighing)與「強評價」(strong evaluation)兩個對比概念，去類比兩種反思的差異，並利用強評價的概念，說明認知論的反思如何能夠以「我們是何種人」為對象 (pp.160-1)。可是本文想要指出，如果沈岱爾認真看待泰勒的強評價概念，他會發現他的構成論會因此走上一種後設意義的社群主義，並且這種社群主義，會妨害他在社群論論證裡所想要達成的結論。為了說明這一點，我們須要回顧一下泰勒的基本觀點⁹。

泰勒所謂的強評價與單純衡量的主要差異，在於後者對於慾望的考慮衡量，雖然透過反思和比較，牽涉到了慾望的各個

⁹ 泰勒的分析散見於他的許多著作，本文的簡要敘述主要根據 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 1-12, 15-44, 以及 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 3-52。

方面，包括慾望的強度、達成慾望時所帶來的狀態之合意程度、成本效益的評估等等，卻唯獨缺少了針對慾望本身之高下貴賤 (worth) 所下的判斷。只有強評價才能做這類判斷，因為強評價所運用的，乃是質的分辨 (qualitative distinctions)：區分慾望的高尚或質野、動機的高貴或卑鄙、情緒的深邃或淺薄、人格的勇敢或懦弱等等。最關鍵的是，這類質的分辨一方面被用來評價我們的慾望，另一方面也描述了各類慾望所表達的生命品質；根據這種評價去選擇慾望的時候，我們同時還在抉擇不同的生命形態、不同的自我界定。循強評價模式進行反思，會讓當事人思考慾望與自我形象、自我認知之間的相稱問題，從而喚起對於自我意識的反省。在這個意義上，反思過程不只是描述或者評估主體的對象，還可以對主體的正身產生認知、改變、塑造的功能。沈岱爾要引用泰勒的強評價概念說明認知論模式下主體取得目的的反思過程，原因便在於泰勒「質的分辨」意義下的反思，不同於一般「量的分辨」，能夠同時及於選擇活動的對象與選擇活動的主體。

可是在這裡，我們必須注意到泰勒的一個重要的論點。他指出，強評價在進行質的分辨的時候，所運用的概念都是在對比中 (contrastively) 取得意義的：某種質的分辨所用到的一對或一組概念，彼此之間構成了對比；個別概念的意義須在這種對比中決定，同時對比關係的改變 (例如概念光譜的某處插入了新的概念)，會使個別概念的意義隨之改變。強評價概念這種系統性的對比性格，顯示了它們不會是個人主觀的創造，而是社會性的公共資源。而由於強評價概念一方面對慾望的高下貴賤做

分辨評比，另一方面對主體的生命品質做描述、定位和判斷，它們的社會性格，自然也會滲透侵入我們對於慾望及自我的了解之中。舉例而言，可能我排斥聽流行歌曲的慾望，因為我認為跟隨流行品味乃是盲從大眾之舉，不符合我追求孤傲獨立人生的價值觀；或者我肯定聽流行歌曲的慾望，因為我認為接受流行品味代表認同廣大人民，表現了我追求入世博愛人生的價值觀。這兩套針對某種慾望以及它所代表的自我所發的評價雖然背道而馳，但是其中所用到的強評價概念（跟隨流行品味是「盲從大眾」或「認同人民」、它所反映的自我形象是「孤傲獨立」或者「入世博愛」）的意義以及應用規則，都需要社會性的對比系統來定位，不可能是我自己的發明。在這個意義上，強評價一定是在社會性的概念架構裡進行，雖然這個架構不一定會規定每一項強評價的結論。

從強評價的社會性格，泰勒導出了他的社群主義立場，在此我們不擬深論。不過這種社群主義的一項取向或特性，值得我們注意。簡單地說，強評價所使用的質的分辨，反映了社會對於這些分辨概念的了解；因此，主體透過這些概念了解、塑造自我的正身時，其實是在應用社會所提供的一套「語言」。但是一如語言的社會性格，並不致於妨礙人用它表達最貼近個人的思想和感覺，強評價質的分辨所運用概念的社會性格，也不會妨礙主體用它們建立最個人取向的自我了解與價值抉擇。這不啻是說，當泰勒指出強評價所塑造的正身與外在社群的關係時，他只是肯定了社群關係有其後設性的概念功能：社群提供了強評價——以及進一步形成自我的正身及價值觀——的概

念架構；他並沒有因此說，社群關係本身或是社群關係所代表的價值必定是強評價的一個部分，從而也直接決定了主體正身的形貌與個人的價值選擇。社群關係的後設功能和社群關係本身是否被「社會」認定為一項具有道德意義的實質價值，應該是兩回事；泰勒的強評價概念所肯定的只是前者，並沒有要求後者。

總而言之，社群關係的後設功能與這種關係作為一項實質價值，並不一定相抵觸，可是也不一定相搭配。在進行強評價的時候，我們根據社群資源所提供的質的分辨，透過自我了解的過程，一方面塑造自我的正身、一方面抉擇慾望與目標。毋庸贅言，在社群所提供的質的分辨之列，極可能包括了對於社群關係之價值的高度肯定（以及對於「自私」的個人主義價值的相對貶抑），認為個人與其所屬社群的關係乃至尊的臍帶、人性的高貴在於盡力維繫此一「大我」的存在與發達、個人為此目標作出犧牲乃是生命的成全等等。在這樣一套評價架構之下，個人的自我了解與認同，自然會傾向於肯定實質的社群關係。另一方面，在一個資本主義、個人主義的歷史階段，社群所提供的質的分辨，應該會以個體主義價值為支配性的價值，從而個人的自我了解與認同，自然會傾向於壓抑實質的社群關係。而當然，對任何一套評價系統，都會有異議出現，也許來自具有個人主義傾向或集體主義傾向的叛徒，也可能起於「修正主義者」想插入世界主義（既非個人、也非特定的族群）這個第三種方向。我們要說的是：社群關係會提供甚麼樣的評價架構，顯然是歷史、社會等因素的機緣使然，沒有概念性的先天

必然¹⁰。

無論如何，泰勒的論證顯示，認知論模式下的反思，已經足以得出後設意義的社群主義結論了¹¹。這種存有論層面的結論或許不夠徹底，推導不出直接而特定的政治含義。不過存有論的社群主義、也就是社群主義的構成主張，是有很重要的實踐含意的：從社群的後設功能出發，我們正好可以主張社群的價值應該受到肯定，我們應該去追求、提倡、保障個別的社群，因為它們乃是其中成員進行強評價的概念背景與文化脈絡，從而也就是某些人的道德判斷與正身構成之所繫、是具有很高價值的精神資源。這樣得出的一種社群主義立場，會有明確的實踐涵蘊，並且它可能會要求我們去維持、保障一個以個人主義為主要特色的社群，只要這正好是使得我們（現有）的個人主義價值與人格成為可能的條件。

但是這顯然不是能令沈岱爾滿足的結論。他企圖建立的社

10 這個說法，正是通常被列為社群主義者的瓦爾澤(Michael Walzer)的基本論點，見Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18(1990), pp. 1-23.

11 泰勒曾經區分作為一種社會生活之存有論(ontology)的社群主義、與作為一種立場主張(advocacy)的社群主義；他相信存有論的社群主義可能提出個體主義的立場主張，例如19世紀德國思想家洪博特(Wilhelm von Humboldt, 1767-1835)以及他本人。泰勒認為，沈岱爾與他均是以存有論為著眼點，但是顯然沈岱爾並不以提出存有論為已足，他的立場主張也明顯不是個人主義。見 Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12(1984), pp. 81-96. 泰勒的區分見Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

群主義，正是針對個體主義而發，因此他的社群主義立場所追求的社群，必須是一種特定的人際關係樣態，以社群關係為核心價值，並且與個人權利、自主等個體主義價值分庭抗禮甚至衝突。易言之，他把社群關係看作一項獨立的實質價值，社群主義的目的便在於鼓吹這種價值。可是上文已經顯示，沈岱爾用泰勒的強評價概念建立起反思的可能性，僅僅等於證明了我們在上面稱為「構成論」的主張：自我係由其目的、價值構成，並不是先行個體化的主體。而如果一定要由此導出政治結論，那極可能是一個肯定個人主義社會的「社群主義」立場。這樣來說，就沈岱爾的目的而言，「反思」恐怕乃是一把雙面利刃，固然有助於排除本務論的自我觀，卻也更可能產生與他的反個體主義大異其趣的另一種社群主義。

四、沈岱爾實質社群主義的曖昧

實際上，泰勒強評價概念中後設性社群主義的含蘊，沈岱爾完全沒有理會，而是逕直認為，如果要達成他所設定的社群主義的結論，在突破了本務論自我的絕緣外殼、證明了自我的構成性格之後，接下來他的工作是去證明「社群論」：證明社群關係對於主體的構成有必要並且實質的作用、必然進入自我正身的構成，從而在最強的意義下應該獲得主體肯定，成為一項實質的價值。顯然，他的理論所追求的社群關係，不能只是一套後設性的評價用概念架構，而應該是指某種實質價值；我們並且還須要指出，這種實質價值具有某種道德地位，因為對

它的肯定或者否定，含蘊著對於自我之正身的肯定或否定¹²。這層道德推理構成了沈岱爾心目中社群主義主張的特色：我們不得不肯定、認同社群關係，因為它乃是自我的正身之所繫。由於沈岱爾的社群主義主張具有這種起於自我問題的特殊邏輯，於是在他的書裡我們會看到，他無意提供正面的論證，直接證明社群關係是一項固有價值或者具有道德性格，而是在自我問題的脈絡裡企圖顯示，如果社群關係乃是主體正身的一個構成部分，主體就應該承認它是一項道德價值，應該提倡保障。他的觀點如果加以一般化，無異是認定：凡是構成自我之正身的事物，便是具有道德意義、應該提倡保存的價值。我們將設法指出，這個觀點是有問題的。

那麼他是如何證明社群關係必然是主體正身的一個部分的呢？整理他的說法，我們會發現，他同樣沒有正面直接證明自我的正身須由社群關係構成，而是採取了一條較為迂迴的路。

沈岱爾有關社群關係之構成功能的論證，起始點只在於批

12 本文假定沈岱爾將社群關係的價值了解為道德性的，不過他並沒有明確指出他心目中社群關係的價值究竟有甚麼地位。有時候他說，社群關係可以類比為 Hume 所謂的正義之條件，因此似乎只是道德思考的外緣條件；可是有時候又似乎認定社群的目標及要求具有道德的性質。無論如何，他有關保障、提倡社群關係的要求十分強硬，似乎必須賦予這個概念某種道德地位。至於在什麼意義下社群關係是一種道德價值，沈岱爾也沒有比較充分的提示。不過一種理解這裡所謂「道德」的途徑，可以從對人的尊重之假定著手。筆者相信這是沈岱爾最可能採取的思考方向，而這也就是多文化主義所走的論證途徑。不過這個途徑有其難題，請見下文。社群主義在社群價值之地位問題上的曖昧，可參考 Andrew Mason, "Liberalism and the Value of Community," *Canadian Journal of Philosophy*, 23(1993): 215-240.

評羅爾斯的個體化在先的主體觀，完全排除了主體在經驗過程中構成的可能性：

……一個如此徹底獨立的自我，排除了任何與構成意義之下的擁有 (possession) 結合在一起的價值或負價值之概念 (conception of the good or of the bad) (p. 62, 參見 p. 55)。

在提出這個一般性的批評之後，他才特定的強調，在被排除的價值之列，包括了足以產生構成意義下的社群關係的價值與目的。可是社群關係一定是自我之構成要素嗎？沈岱爾沒有從正面提供論證，而是迂迴地強調，羅爾斯需要這樣一種「較寬廣的主體」(a wider subject of possession) 的概念，他的差異原則 (the difference principle) 所要求的視天生稟賦為共同資產的想法，方能在自由主義的架構裡成立，不會產生功效主義式利用某些人為手段的結果。可是這樣的主體已經超越了形體意義下的個人，乃是沈岱爾所謂的「跨主體意義下的自我」(self in the intersubjective sense)，而這種自我觀就含蘊了「構成意義下社群關係的存在」(p.80)。

在此讓我們假定，羅爾斯的差異原則確實如沈岱爾所言，需要超乎個人之上的一個寬廣主體。這樣一種寬廣主體的概念要達成其任務，就必須讓「我」向這樣一個寬廣的「我們」認同，讓「我」的付出不只是為「他人」服務、而是對「我們」有所貢獻(p.143)。沈岱爾認為，我對「我們」這種特定意義下的認同，繫於我的自我反思能夠告訴我，「我」的正身是在這

個「我們」的關係裡形成的。寬廣主體對個人正身的形成有所作用之後，「我」會發現自己屬於某一個社群，或者說

……〔一個社會的成員〕視他們的正身……在某個程度上由他們所屬的社群關係所界定。對他們來說，社群關係所描述的不只是他們身為公民擁有甚麼、而是他們是甚麼，它不是一種由他們去選擇的關係（例如志願性結社的狀況），而是一種由他們去發現的歸屬（attachment），不僅為一種屬性、而且是他們正身的構成因子。（p. 150）

由於「我」和「我們」有共通的正身，差異原則所要求的分享方有道德上的正當性。沈岱爾相信，他的迂迴論證足以證明，如果接受了差異原則，也就是承認了社群關係對自我的構成作用。

在此，讓我們再次假定沈岱爾的論證是妥當的。可是從這裡能夠證明社群關係的道德價值嗎？我們能夠因為社群的構成功能，得出社群關係是應該保障、提倡的價值這個結論嗎？有幾個問題，有必要加以檢討。

首先必須指出，從差異原則的預設，證明自我的正身必須屬於一個寬廣自我，事實上假定了自我需要在可能的認同對象之間進行搜尋；對這個過程，沈岱爾也做過仔細的描寫（pp. 142-7）。但是他所關心的，只是如何找出我的分享對象以及我願意認同的寬廣主體，卻完全未探討在這個搜尋正身的過程裡，自我應該運用甚麼道德考慮去做抉擇、決定。即使拋開正

身這個概念的單純形上意義不談，而僅將它視為一個具有道德含義的概念，有理由要求受到尊重和承認，它的實質內容也不能與抽象的人格（person）概念等同，取得超然的道德地位。由於自我的「正身」這個概念在道德上的地位尚屬曖昧，由它來導出構成性社群關係的道德價值，顯然也相當牽強。姑且不論較批判性的社會理論早已強調，正身的社會生產過程有多少屬於製造、欺罔的成分，也不論沈岱爾也承認反思的結果永遠難以擺脫朦朧、暫時的狀態，不過他相信正身的認定是主體本身的權利，「終其一生」（p. 153）以逐漸取得一種真實的自我意識為目的，殆屬無疑。但是主體有這種權利，並且是一種應該受到尊重的權利，並不代表運用這個權利所得到的結果，也就是它所認同的「寬廣主體」，在道德上一定是正當的。當事人宣稱最真實（authentic）、最獲得主體認同的身分，有可能是在道德上完全無法辯護的身分；某些種族主義者、性別主義者、民族主義者自封的身分，即為例證。可是如果正身的形成過程缺乏這樣一個道德面向，它所牽涉、認同的社群關係，又會有甚麼特別的先天道德價值？

其次，沈岱爾似乎假定，構成性的社群關係屬於一個特別的範疇，並且比其他類型的社會結合方式，在道德上有更高的意義或地位。因此，社群主義才能根據它們的構成功能，主張對它們保障、提倡。可是針對不同種類的社群關係，他並不會做過道德層面的分類或比較。他曾經把社群關係分為工具意義下（the instrumental conception）的社群、感情意義下（the sentimental conception）的社群、以及構成意義下（the constitutive

conception)的社群。這三種社群關係的分辨，在沈岱爾的眼裡似乎是由它們所發揮的功能或價值來決定的。工具意義下的社群關係的價值(the good of community)是「個人從合作追求他們的唯我目的中所得到的利益」(p.148)；感情意義下的社群關係的價值，在於「在這種合作中可能具有的、並且在過程裡會增強的動機以及感情關係的品質」(p.149)；至於構成意義下的社群關係，價值似乎是在於「對於自我的構成有所作用」(p.149)，「社群關係的價值更深遠地進入當事人，從而所描述的不只是他的感覺，更是一種自我了解的模式，部分地構成他的正身，部分界定了他是誰。」(p.161)可是這種區分方式，顯然不足以突顯三類社群關係各自的特殊道德地位。如同我們在上一節結尾處所言，構成功能本身，並不足以確定社群關係是一種具有道德意義的實質價值，應該受到保障、提倡。

第三、沈岱爾的論證似乎還假定，所有構成性的社群關係都有一樣的道德價值，其間再無道德性分辨的必要。這個想法顯然極不可信。構成性社群關係的唯一特色，就是它們對某個主體的構成有所作用，當事人對它產生強烈的認同，視之為自己的正身所在。這個特性所容許的社群關係，顯然各類雜陳，其中有許多非但在道德上極具爭議性，身在其中的「我」也可能不會賦予它們無條件的認可，而會設法修正甚至背棄，另尋在道德上較可接受的「寬廣主體」；這一點，當代女性主義者批評社群主義時已多有論及¹³，也是自由主義必須堅持的個體

13 例如Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the

自主性之道德價值所在。沈岱爾的社群主義論證未必要排斥這種檢討、修正社群認同的可能，但是這種可能卻預設了主體相對於其所處社群關係有較高的獨立自主程度，其道德資源要比沈岱爾設想的認知論模式更為複雜。

這幾項特定的問題，其實指出了用自我正身作為社群關係之價值依據的論證方式，有一種內在的曖昧性格：自我向某一社群有所認同，視之為自己正身之所在，無足以證明該一社群關係的道德價值；相反地，認同所根據的理由或原因各式各樣均有可能，從而相應的社群關係對當事人也會有各種不同的意義。僅從這些意義，我們不可能得出社群關係應該獲得保障、提倡的一般性結論。

五、結論

社群主義的理論貢獻，已經成為當代政治思想的重要資產之一，不容輕忽略過或者率爾否定。但如本文開篇處所言，社群主義的論證途徑及結論的內容、強度均相當多樣，我們應該加以分辨，再做批判的選擇。沈岱爾的論證，志在藉著對自我正身問題的探討，建立較為「強」的社群主義結論。本文針對這套論證略做檢討，指出就方法而言、就道德考慮而言，這套論證均有內在的曖昧之處。在方法上，由於沈岱爾對「反思」

Community," *Ethics* 99(1989), pp. 275-90; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

概念的模糊理解，他無法消除後設性社群主義的可能挑戰；在道德考慮方面，由於他企圖從社群關係對於自我正身的構成功能，直接推出社群關係應該受到保障、發揚的結論，他忽視了社群關係並不是一種無條件的價值，當事人的認同更不是某一項社群關係道德地位的保證。這種情況下，本文認為沈岱爾的社群主義論證基本上是失敗的。這個論定當然不代表社群主義的其他嘗試不會成功，更不表示對於社群主義的一般立場有所否定。不過筆者相信，社群主義企圖從人的正身及對社群的認同著手，希望導出社群關係的價值，似乎並不是很好的論證策略。

泰勒最近有關多文化主義(multiculturalism)的重要討論¹⁴，在這個問題上很有啟發的作用。多文化主義正是以社群關係呈現了成員的正身認同為理由，要求各個社群所表現的文化特色及成果，不僅受到平等的尊重，並且獲得同樣的評價。泰勒相信，由於人的正身應該受到承認(recognition)，正身所繫的社群關係認同，的確也應該受到尊重。這種尊重，含蘊了每一種文化均有權利享有一項假定(presumption)：它們具有同樣的價值。可是這種權利不能妄加推展，從假定變成要求對於它們的高下貴賤(worth)的實質評價也應該平等。泰勒的理由，完全在於他深信評價這個概念含蘊著客觀標準的存在；丟棄客觀標準，評價與同情或者冷漠將無二致，而這兩種態度表現的其實都是紆貴降尊的優越感(condescension)而已。

14 Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 64ff.

本文批評沈岱爾從自我正身的需要、證明社群關係的價值的做法，在精神上是與泰勒的關切一貫的。由於多文化主義與沈岱爾式的社群主義一樣，都是一套「正身／認同政治」(politics of identity)的邏輯產物，泰勒對於多文化主義的批評，也可以應用到沈岱爾的社群主義身上。一般而言，如何找到客觀的道德標準，對可能的認同對象做批判檢討，再決定自己的正身何在，是任何政治立場——無論是否是社群主義——的首要責任。一種政治理論如果忽略了這項任務，它所肯定的價值將永遠無法擺脫部落主義、保守主義的色彩。可是這種訴諸外在並且居於相對超越地位之規範的反思方式，卻正好是沈岱爾的論證方式所不允許的。改寫沈岱爾在全書結尾的兩句話¹⁵，我們或許可以從另一個方向提出警告：「一味以認同為最高價值理想的社群主義，忽略了當政治出問題的時候，不僅會帶來失望，還會產生部落主義；它也忘記了當政治進行順利的時候，我們會共同接受一個目標，這個目標卻是我們在獨處時不會願意妄加認可的目標。」

15 沈岱爾的原文是：「[自由主義把自我當成政治之外的超越價值而一味信仰，]忽略了當政治出問題的時候，不僅會帶來失望，還會產生失所之痛；它也忘記了當政治進行順利的時候，我們會共同認識到一個目標，這個目標乃是我們不可能在獨處中有所知曉的目標。」(p. 183)。——2000年註：在《自由主義與正義的限度》的1998年的第二版裏，沈岱爾加了一篇新序，題為〈社群主義的限度〉，澄清他並未像典型的社群主義一樣，認為一個社會的主流價值、或者任何社群主張的現存價值，在道德上必然是正當的。沈岱爾的這個說法有甚麼意涵，在此無法討論。不過他意在避開本文所批評的那種嚴格社群主義立場，則是很明確的，請讀者注意。

霍布斯是自由主義者嗎？

——談自由主義的一項必要成分*

霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)是「現代」式政治哲學的開創者；他的利己主義道德觀和個人主義契約論雖然流於極端，卻典型地呈現了現代政治哲學議題的一個主要走向。由此產生的一個有趣的問題，就是他與稍後興起的自由主義傳統的關係。霍布斯能不能稱為自由主義者，一向眾說紛紜。指陳他是自由主義者(或者略加限定，稱他為自由主義的先行者、奠基者)的人，根據的理由多是(1)他主張個人主義式的自然權利。而若認為他不是自由主義者，理由則多是(2)他所得出的政治結論——政治秩序的成形，在於人們締約放棄所有的自然權利，設立一位絕對的主權者維持秩序——充滿著威權色彩¹。在本文

* 原在「南台灣哲學研究1997」學術研討會(1997年9月12-14日)中宣讀。這次以文字形式刊布前，做了一些修改。

¹ 多數研究霍布斯的著作，都會觸及他與自由主義的關係。限於篇幅，在此我無法提供比較詳盡的文獻回顧。不過要窺一斑，前面一個說法可以

中我想一探的問題，不是判斷這兩種說法何者更忠實地表達了霍布斯的立場，而是後退一步，看看究竟什麼才是成為自由主義者的標準；我想追問，主張個人的絕對自然權利，是否便足以賦予一個理論某種自由主義的特色或資格？當然，以下的討論之所以有必要，前提是(1)並不必然地涵蘊(2)。

不過，要勾勒自由主義的標準定義，或是證明霍布斯是否符合這樣的定義，即使有可能，也是一件繁雜的工作，在此無法嘗試。藉這篇小文章，我只想發展一個較為單純直接、但卻絲毫不失其關鍵意義的論點：自由主義的理論，在特性上首要必須是一套關於社會生活的理論，而因為霍布斯沒有提出這個意義之下的社會概念，因此他不可能是自由主義者。換言之，我想要借用霍布斯這個有代表性的個案證明，一套政治理論屬於自由主義傳統的一個必要條件，就是它將自由主義的原則應用到社會生活的架構之上。

要交代和證明這個主張，顯然需要分別說明幾件事。第一、在甚麼意義之下，自由主義首要是一套社會理論，而不只是鼓吹個人自由的價值²；這裡，須要說明自由主義所追求的不可能

見 John Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press, 1986/1999)，他所引證的人物包括了 Leo Strauss, Michael Oakeshott 以及 C. B. Macpherson, Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。則是另一個例子。後面一個說法，可以以 Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear," in Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989) 為例。

2 用英文表達，這個問題就是 "in what sense is liberalism a theory about society rather than simply a theory in favor of the free individual."

祇是自由的個人，而是使得自由的個人成為可能的社會制度。第二、自由主義之為一套社會理論的特色何在³，也就是「社會」這個形容詞如何加到「理論」上，也需要有所辨別；這裡須要說明，為甚麼不談自由社會的基本結構的話，便無法談個人自由。第三、自由主義理論的社會性出發點，如何維持它的自由主義特色⁴；這裡，須要說明這種自由主義的理論，在何種意義之下正是關切自由的個人。

二

羅爾斯曾經著力強調，社會的基本結構(basic structures)乃是正義理論的首要對象；他在這方面的論述，可以幫助我們簡要地處理以上所舉三方面的問題。就我所知，在自由主義的思想傳統中，羅爾斯大約是頭一位人物，有意識地強調了自由主義乃是一種以社會為對象的理論。此一貢獻，似乎尚未得到重視。這情形多少反映了我們對於自由主義理論的一個基本特色，尚沒有準確的認知。

現在，我想根據羅爾斯的說法，簡單地呈現自由主義的社會理論特色。

第一、要說明自由主義為何首要是一套社會理論，不外是

3 用英文表達，這個問題是問 "what is it that makes liberalism a theory about society."

4 用英文表達，這裡問的是 in what sense is such a social perspective still liberal.

說明為何個人自由的問題，根本並不是在孤立的個人的層面上的問題；它所關切的，應該是如何在共營社會生活的眾多個人之間維持個人的自由。自由成爲問題，原因在於人與人之間相互的阻礙或威脅；即使對魯賓遜這樣的狀況而言，我們也是因爲其他人的闕如才會稱他是自由的。換言之，只有放到人際關係中，自由才是一個有意義的概念。

但是說個人自由這個概念需要人際關係作爲脈絡，已經踏入了社會的領域，而不是抽象個人之間的原子碰撞。「人際關係」形形色色，但每個關係的特色(identity)無不來自社會性的角色、規則與實務(practice)作爲概念性的背景。在這個意義上，當我們判斷某個狀態是自由或不自由，我們必然預設了社會性的生活與理解架構。談自由的時候，我們永遠是在各種社會制度的背景裡面談。因此，如果我們關心個人的自由，我們其實是在關心特定制度(以及這些制度所結合搭配成的社會關係體系)是否容許個人擁有自由。在這個意義上，自由主義需要成爲一套社會理論，也就是發展出一套理論，說明自由社會(liberal society)的面貌和組織原則。相對之下，對於個人自由的強調，乃是這樣的理論得到的結果，而不是該理論的主要內容。

第二、羅爾斯的正義理論，可以說是這種意義之下的自由主義理論的最佳例證。借用羅爾斯的觀點，我們可以更具體地說明自由主義如何成爲一套社會理論。羅爾斯曾經基於四點考慮，著力區分開社會的基本結構、與基本結構之內的個人與結社關係：(1)個人的行爲或結社的關係是否合乎正義，有賴於基本結構所構成的社會背景才能確定；(2)即使原先合乎正義的安

排，也可能逐漸背離正義的原則；(3)個人或私團體(associations)無法——也沒有理由被要求——預知自己行爲的宏觀影響；(4)因此需要有兩種有關正義的規則，分別處理背景正義的問題與特定關係的正義問題⁵。撇開後面這兩點所考慮的個別行爲者對於宏觀環境的知識問題不談，羅爾斯的基本著眼點就是：個人或社會裡面局部的正義狀態，非但無法決定整體的正義狀態，反而須要依賴規範整體結構的正義原則來決定。

這個對於基本社會制度之概念優先性的觀察，雖然是對正義的問題而發，對於自由的問題似乎同樣適用。一些有關自由概念的說法，如果完全解釋爲以個人爲指涉，往往會因爲忽略了背景狀態中各種對於自由的理解方式和影響因素，以致於無法區別自由狀況極爲不同的情境。舉例而言，伯林的消極自由概念，無法說明各種不同的限制爲何不一定均是對於自由的妨礙；或者即使構成了妨礙，卻有程度上輕重和意義上要緊與否的區辨。彌爾的「傷害原則」，似乎對於自由的範圍做出了簡明的界定。可是「傷害/不傷害」這個概念本身，取決於更廣泛的社會對於個人利益的理解和評價。僅停留在個人的層面談，一件行爲對於他人是否構成了傷害，往往找不到明確的標準以資形成判斷⁶。

5 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993/1996), pp. 265-9; 萬俊人中譯本,《政治自由主義》(上海:譯林出版社,2000年),頁282-7(這個中譯本附有原英文版頁碼,可資按索)。

6 各種自由有輕重先後之別,而單純的(個人)自由概念無法提供區別的標準,可以參見Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977/1978), Ch. 11; 信春鷹、吳玉章中譯本,

這類考慮可以顯示，為甚麼一套自由主義的理論必須盡量考慮到羅爾斯的建議，以社會基本結構作為首要對象。可是須要注意，基本結構之所以具有羅爾斯賦予它的功能，主要原因不是在於基本結構是由眾多的個人或私團體組合累積而成，因此具有較廣泛、宏觀的範圍；而是由於它們乃是制度性的架構，個人或私團體的行為只能在其中進行，才會取得它們特定的意義和價值。這一點足以說明，基本結構在概念上並不是與個人或私團體同一個層次的事物，而是自有其獨立地位的背景架構。由於自由主義所關心的主要是這個層次，我們可以說自由主義乃是一套社會理論。

第三、最後，我們看看為何這樣一套以社會為著眼點的理論，可以稱為自由主義。自由主義所關心的是個人的自由與權利；但是作為一套社會理論，對於自由的問題它又必定採取一個社會的角度思考。這兩種取向之間，是否必然有某種緊張存在？

羅爾斯提出基本結構的一個主要效果，就是他可以在目的性的個人活動以及私團體關係，和必須對於這些目的均保持公平(fair)的基本結構之間做出區辨。個人與私團體永遠追求特定的利益和目的，因此基本結構做為他們的活動的背景，如果要對這些目的保持公平，本身必須沒有目的。一個自由主義的社會，之所以與非自由主義的社會以及與個人和私團體的有目的性有別，正是由於這項區別。在這個意義上，自由主義的社會

《認真對待權利》(北京：中國大百科全書出版社，1998年)，第11章。

理論已經可以稱為自由主義了。可是由於自由主義社會仍然追求對於成員的公平，因此它也有目的可言，這個目的就是追求一個合於公平原則的社會合作制度。這一點，又使得自由主義社會不同於「私性社會」(private society)：個人或團體純粹為了一己私人的利益優勢而進行社會合作⁷。在這個意義上，自由主義又保持了社會理論的本色。

三

現在我們可以回來思考霍布斯與自由主義的對比。我們的問題是：霍布斯有關自然權利的想法，足以使他成為自由主義嗎？

正如「自然」一詞所表示的，霍布斯所理解的自然權利，完全是一種先於社會的權利：一己生命的維持和保存乃是自然之理，具有最高的「道德」地位。作為權利，它無待任何權威的賦予或認可，也不需要其他人的尊重和承認。霍布斯強調自然權利的絕對地位，目的之一即在於使它與社會絕緣，不可能需要社會的認可、也不容由社會來限定和節制。自然權利同時又是一種無涉於社會生活之原則的權利：它祇關心當事人自己自然性命的保存，再無其他目標和規範須要考量。這樣一種完全由當事人主觀決定其運作的權利，由於缺乏外在節制，勢必導致衝突，形成霍布斯所描述的戰爭狀態。這段故事的下文眾

7 見Rawls 前引書 pp. 201-2。

所周知，在此毋需贅述。

可是這樣的權利概念，即使局部表現了自由主義有關個人權利優先性的理想，卻無法成為自由主義理論的一個構成部分。霍布斯所謂的自由，無論就其以個體自然生命的保存為出發點而論、或是就其排除、抽離了社會脈絡而言，均假定了自由的概念可以在單純個人層面上取得明確的意義。可是從前段的討論可知，這個想法不啻緣木求魚。(1)自然狀態裡的絕對自由，顯然是從社會狀態的抽離結果，並沒有概念上的獨立地位。(2)從以個體自然生命的保存作為自由的原則出發，霍布斯認為能導出自然權利的絕對性，因為既然保存一己性命的目標是絕對的，任何(當事人認為)有助於達成該目標的行為也都是絕對的權利。可是有趣的是，假如一項權利的對象是一切事物，它顯然不可能對其他人造成尊重的義務。換言之，將自由放到孤立個人的層次談，雖然導出的自由無限制可言，可是這也正是為甚麼這種自由不可能有實質的價值。(3)每個人都享有自然權利，並不表示這項權利可能成為制度性的安排，取得穩定的存在。事實上，由於它沒有權利與義務的對稱性，這種權利或自由不可能表現為制度。它的意義(它所指的行為的可能)永遠無法確定。反過來說，這也即可顯示，從霍布斯的自然權利，無法導出一套有關個人權利的社會理論。

四

既然以上我們採用了羅爾斯的某些觀點，檢驗霍布斯是否

算是自由主義者，他關於霍布斯的評論，也值得我們稍加討論。羅爾斯在討論不同的社會整合(social unity)概念時，曾經以霍布斯式的暫定協議(modus vivendi)，作為從私利益的一時均衡為考量的社會整合觀的代表⁸。他並且將這種社會整合概念，列為自由主義的一支。

首先須要指出，羅爾斯這個說法，並不是歷史中的霍布斯本人的看法。霍布斯的社會契約雖然出自立約者的一己利害考量，但是由於自然狀態與立約後的社會狀態之間的利害對比是絕對的，這種契約並不是暫時性的，會因為權力關係的改變而失去意義。其次，暫定協議式的社會整合，恐怕不能算是一種「社會」觀。這裡的問題，不僅僅如羅爾斯所言，祇涉及這種整合是否穩定；而是這樣理解的社會，更接近羅爾斯所謂的「私性社會」。在這種社會中，個人自由的概念，並不會符合自由主義傳統所要求的普遍與平等原則，從而也不會變成關於制度的公共理想。基於後面這項考慮，我以為羅爾斯將暫定協議列為自由主義關於社會整合想法的一支，並不合適⁹。

8 見John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1987), pp. 1-25. 他一共舉出三種自由主義的社會整合觀：霍布斯式的暫定協議、康德或密爾式的全面性的形上學或者道德學說、以及在此兩者之間的政治性自由主義對於政治性正義觀的交疊共識(overlapping consensus)。

9 羅爾斯在Rawls 1987, p.2, n.1的歷史交代無足以澄清這個問題；Bernard Mandeville似乎才是最接近以私利為基礎建立社會合作的思想家，可是我不記得羅爾斯在他的著作裡談到過Mandeville。

自由主義的政治性格

——殷海光與羅爾斯的對照*

一、前言：自由主義理論的兩重任務

在羅爾斯的晚近著作中，清楚指出自由主義理論的建構要分為兩個階段。在第一個階段，我們設法得出一套自由主義的正義觀，說明自由而平等的個人從事社會合作的公平條件；到了第二個階段，我們設法得出一套自由主義的正當性原則，說明在自由而平等的體制內必然出現的多元論情境下，這樣一套正義觀如何構成「重疊共識」的核心，取得穩定性¹。這樣一套正義觀的自由主義性格，見於(1)其原則明定了若干基本的權利、自由和機會；(2)賦予這些權利等相對於公共利益與完美主義價值的優先性；並且(3)保證了所有公民獲得有效使用這些權

* 本文原題〈從殷海光先生的思想特色談自由主義的政治性格〉，係參加湖北大學「海峽兩岸殷海光學術研討會」（1998年6月18-20日）論文；會後又做了若干修訂。

¹ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993/1996), pp. 140-1. 萬俊人先生的中譯本《政治自由主義》（南京：譯林出版社，2000年）頁邊附有英文本頁碼，極易翻查。

利等的資源²。這樣取得的正當性的自由主義性格，則見諸自由而平等的公民，在合理的情況下，可望依據共通的人類理性，同意某些原則或制度³。換言之，自由主義的理論，不能只關心自由主義的社會的組織原則是甚麼，還要關心這些原則如何在自由主義的方式之下取得正當性。

羅爾斯有關這兩個任務的說明極其繁複，非本文所欲處理。本文的目的，僅在用殷海光先生有關自由主義的論述為對比，凸顯羅爾斯針對後一項任務所強調的「政治性」自由主義的意義。殷海光的自由主義論述，在近代中國的自由主義思想史上有一定的代表性，對中文讀者來說也比較熟悉。將他的論述方式的某些特色與羅爾斯的觀點對比，除了有助於讀者了解羅爾斯所謂自由主義的政治性格之外，也可望作為檢討中國自由主義的得失的一個出發點。

二、殷海光自由主義論述的四項特色

在台灣自由主義的坎坷歷史上，殷海光先生居於一個關鍵的地位。起先是為了因應共產主義的挑戰、後來更為了抵抗國民黨的強勢威權統治，他有意識地繼承五四以降中國自由主義的傳統，又努力汲取冷戰時期西方自由主義的理論經營，企圖在近代中國的思想與政治脈絡之下，形成較為完整的自由主義

2 Rawls, *Political Liberalism*, pp. xlviii, 223.

3 Rawls, *Political Liberalism*, pp. xlv, 137.

論述。在1950到1960年代臺灣的環境裏，由於他的著作具有強烈的啓蒙涵意，也因為他個人突出表現了一介讀書人對抗統治者的凜凜風骨，殷先生贏得了許多人的尊敬。

時過境遷，今天在臺灣，殷海光雖然仍受到追念，可是他所揭櫫的理念，卻已被排擠到了邊緣的地位。這可能是啓蒙思想家常有的命運：由於啓蒙人物在新舊之間均嫌尷尬的特殊位置、以及有明確針對性的論述特色，他們很容易被後來的事態發展所超越。可是殷海光認識和談論自由主義的方式，是否有一些值得我們體認與學習的難題，也是必須列入考慮的。殷海光所表現出來的限制，有些屬於自由主義理論本身的限制，有些屬於在中國或臺灣發展自由主義的歷史條件限制，都值得探討。當然，還有一些更屬於殷海光 and 同輩自由主義者自身的限制；這些我們將暫不考慮。

粗淺而言，殷海光探討自由主義時的取向，有幾個特色。

第一，他理解與詮釋自由主義的時候，有強烈的當下針對性：對他來說，自由主義是對抗國民黨與共產主義的利器；這個基本的著眼點，使他的自由主義著重在批判這兩種政治勢力，相對輕忽了自由主義本身與相近立場的分辨。當然，思想家通常不免要針對時代所提供的問題作反應；如果殷海光不是壯年早逝，面對日後台灣政治局面的轉變，他的思想內容應該會有更縝密複雜的轉折發展。可是無論如何，他所遺留的自由主義論述，畢竟無足以讓台灣的後起自由派產生清楚的思想自覺。結果到了台灣本土意識上升、國民黨的統治「自由化」之後，自由主義有如秋扇見捐，快速遭其他反國民黨——卻不一

定屬於自由主義——的立場所淹沒。許多昔日以反對國民黨為唯一用心所在的自由派，終於走上了民族主義與國家主義的路子，並不是偶然的現象⁴。

其次，在中國的環境裏談自由主義時（而不僅是整理西方自由主義的理論內容時），殷海光心目中的自由主義，首要是一種文化運動。這種看法，當然屬於早期中國自由主義的賡續。可是新文化運動時期中國自由主義的這種取向，結果卻造成了中國自由主義一直必須與傳統文化或其各類詮釋者、捍衛者發生衝突；殷海光在台灣也有同樣的遭遇。這種將文化運動與自由主義結合的習慣，影響所及，似乎形成一種看法：必須在文化問題上站在某種立場，才能成為自由主義者，而不接受這種文化主張的人，則必然是反自由主義的⁵。

4 自由主義在台灣的發展歷史相當複雜。我個人認為，從《自由中國》半月刊和殷海光先生開始，中間經過《文星雜誌》、《大學雜誌》，到1975年可以算作一個階段。七五年開始，本土的政治人物開始經營反對力量，遂進入了黨外時期和黨外雜誌時期；這個時期裏，許多菁英分子繼承了早期《自由中國》和殷海光的自由主義論述，可以算是又一個階段。1987年民主進步黨成立，台灣意識開始蓬勃發展，加上稍後李登輝推進的本土化潮流，自由主義逐漸乏人問津，可以算是自由主義在台灣的第二個——也是最失意的——階段。這三個階段之間，反對派人士所運用的論述的傳承與轉變，可以說眉目分明，值得仔細研究。

5 殷海光將自由主義視為一種文化運動，最明白的例子就是他在《中國文化的展望》（1965）中對自由主義的整理（第八章）。不錯，在這裡，他的主題是中國近代知識分子「關於文化的思想」（p. 254），因此難免會用文化主張來標誌自由主義者。可是中國自由主義者能夠在文化問題上構成一個明確的陣營，本身就說明了他們與文化運動的緊密關係。在此值得指出，在一個更基本的層次上，中國自由主義者對於文化問題的關心，極大程度出自林毓生先生所檢討的「藉文化與道德形成政治秩序」

第三，殷海光接受自由主義的主要動力，來自他相當素樸濃烈的人本主義情操。這個立場，他未曾有系統地深入說明過，可是在著作裏，俯拾可見他強調人應該有尊嚴、受尊重（包括了面對現代文明的非人化趨勢時的尊嚴）的呼籲與感慨。因此，他常常好以一種以「人」為基本價值的角度，解說或者奠定自由主義的基石⁶。可是他能夠如此作，正是因為他未能察覺到，即使在自由主義的傳統之內，「人」這個概念也有相當紛歧的意思。更廣泛地說，用這樣一個充滿形上、宗教、道德爭議的概念來界定自由主義，其實治絲益棼。這種做法忽略了自由主義對於人之概念的理解並不一致，也忽略了其實非自由主義者不一定就否定了人的最高價值，而祇是對於人性等等概念，有不同的理解（幾十年來美國有關墮胎問題的無止境的爭議，即為生動的例子）。

第四，在沒有自由主義傳統、甚至甫從反自由主義政治體制掙脫的社會裏，想要建立自由主義的制度，似乎不可避免地要仰仗國家或政治力量。這個弔詭的事實，說明了為什麼在許多後進國、尤其是在中國，自由主義者對於當權者往往有較高的

的想法；見林毓生，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版公司，1989）。

6 一個突出的例子，見〈自由的倫理基礎〉（1965）。與這個問題正好形成類比的另外一個問題，就是殷海光常常企圖將自由主義與某種有關知識或科學的哲學觀點結合在一起，渴望證明自由主義與知識——某類合乎實徵主義定義的知識——的累積、進步有直接的因果關係。他忽略了知識與人性一樣，都是充滿分歧意見的概念；用它來支持自由主義，徒然給自由主義構成不必要的負擔而已。由於知識論問題更為技術性，本文將完全不予討論。

善意期待。即使對於專政者嫉惡如仇如殷海光者，也不免會寄望於國家領導人從善如流，自行開始容忍——甚至實行——較為接近自由主義的體制。由於這種國家多半缺乏統治機器之外的社會組織架構，在這種不利條件之下鼓吹自由主義，幾乎無可避免地會暫時撇開自由主義立場，對於國家的中立角色有錯誤的了解和估計。可是這樣做，正好模糊了自由主義有關國家角色的一個重要主張。

殷海光理解與鼓吹自由主義的方式會有這些特色，當然有其極為真實的時空條件的因素。指出這些特徵，目的不在於輕浮地否定殷先生的貢獻或者無聊地臧否他對自由主義的了解。相反地，我們可以確定，一如羅爾斯對「啓蒙自由主義」的描寫可以佐證的⁷，對於心態與環境均可與西方啓蒙思想家比擬的中國自由主義者而言，這些談自由主義的方式，毋乃是極為自然的。可是把自由主義當成一套「針對性的反對意識形態」來談、或是視之為一套文化主張、或者說它追求的是某種人本主義、或者將自由主義視為可以由國家來「建立」的制度，均可能正好與自由主義的基本正當性原則有些距離。在今天追念殷海光先生的成就之際，我們正可以思考一下，以這些方式來談自由主義是否妥當。

7 見Rawls, *Political Liberalism*, p. xl.

三、以價值多元論為出發點對自由主義的涵蘊

歷史上，自由主義一詞雖然紛歧多義、所指浮泛，可是在自由主義與許多近似的立場、尤其是那些對於威權政體持異議的「自由派」之間，仍然必須有所區分。這種區分當然有其理論的意義；我們對於自由主義的內容，可以藉此有更深入、精確的了解。不過這樣做，主旨並不是為了追尋自由主義某種純粹的「本質」，而是還有深一層的考慮。隨著特定歷史關口以及社會政治的議題出現，各種可能的反應勢必多樣；這時候，除了某種反應是否稱得上自由主義這個問題之外，我們還有必要知道，它是否能夠在自由主義可以認可的方式之下，為社會所接受。換言之，自由主義不能以提出某種社會構想為已足，還必須注意到它的構想的成立（被視為正當而獲得接受）根據。這個要求，似乎是自由主義的一項特質⁸：自由主義常常會以社會契約論的形式，探討政治秩序的基本原則，原因就在此。

在這個意義上，所謂「主張個人的自由」一個粗淺的說法，顯然不足以構成自由主義一個明確的標誌。這不是說「自由」不是自由主義主張的基本內容，而是說我們有必要經過對於相關概念的分析，更進一步確定自由主義所講的「自由」這個概

8 各種政治理論，對於正當性的問題均有其「內建」的看法。這是因為，各種政治理論對於它們身處的思想世界的特色，也有自己的一套預設。這類預設，會決定該理論解決正當性問題的取向。一般而言，一個理論的「現代」性格愈強，愈注意自己的正當性基礎；這當然是因為現代性對於自我正當化有最強的自覺和要求。就這個意義而言，自由主義乃是最具有「現代」意識的政治學說。

念本身的涵蘊⁹。

自由何指？為甚麼它是一項值得追求的重大價值？歷來思想家基於人的某種本質、道德生活的某項要求、或者自由可能帶給個人或群體的各種效益，給這個問題提供了林林總總的答案¹⁰。可是我們必須理解，自由主義首要乃是一套由「現代性」帶來的論述；它之關切自由，是在一個極為特定的思想史前提之下進行的，有其特定的問題脈絡，而不是把自由泛泛當作一個一般的理想去追求。這個問題脈絡，韋伯曾用「世界的祛除迷魅」一詞，做過生動的描述；正如韋伯所言，現代性的這個過程帶來了價值多神論的結果，也就是價值的眾多、衝突、以

9 在此必須說明，以下討論自由主義的角度，雖然是七〇年代以來在羅爾斯影響之下英語政治哲學比較常用的方式，卻忽略了從蘇格蘭啓蒙運動衍生出來、晚近由哈耶克集大成的另外一套論述。羅爾斯繼承了社會契約論的傳統，面對的問題，是處理在價值多元的情形下對於社會基本結構產生共識的道德/政治條件；蘇格蘭的政治經濟學家，則是從社會演化論的角度出發，企圖說明個人出於有限觀點的(利己)活動，如何形成了整體的自發秩序。這兩個傳統都接受了價值多元與社會中立的觀點，因此它們之間的差異對本文的簡單論點並不構成妨礙。可是我們應該知道，它們的問題、思路和論證，乃至於許多哲學、社會學的預設，均差異極大。兩者的比較非我能力所逮，文獻之中似乎也還沒有見過正面的完整討論。

10 這幾類理由，殷海光在前前後後眾多著作裏為自由辯護時，都曾引用到；王中江在所著《萬山不許一溪奔——殷海光評傳》(台北：水牛出版公司，1997)第四章中，提供了簡要的綜述。可是這些理由是不是可以兼容並蓄、是不是相互緊張甚至衝突，殷海光似乎並未列入考慮。這種大意，或許是因為他無法想像，「純正的」自由主義立場之間也有嚴重的歧見；或許是由於他太急於去說服一個不解甚至有敵意的社會，結果甚至不忍矛盾，必須動用一切他所曉得的論據。

及個人抉擇的無可逃避¹¹。自由主義關懷自由，乃是在價值多元論的前提之下展開的¹²。正是因為價值已不復基於某種「宇宙—倫理的理性主義」的客觀原則，呈現明確固定的層級秩序；正是因為價值的多元與衝突，乃是無法克服的現實事實，自由主義才堅持個人需要自由，以便自行選擇價值、作為一己人生的指引。經過近代的理性化轉折，在個人的抉擇之外，已經沒有其他權威能夠具有道德的正當性，越俎代庖揭櫫價值原則。而如果有甚麼權威(例如教會或國君)企圖這樣作，也必然屬於恣意專斷，侵犯了個人的抉擇權利。

這樣說，表示自由之所以有意義，積極而言，是因為在一個僅能由個人自行抉擇價值信念的道德荒原中，自由提供了個人從事選擇的機會；而消極的說，自由之所以是個人的權利，最基本的原因在於，就個人的價值抉擇而言，外力的任何介入都不可能是正當的。

11 見韋伯的兩篇有名演講：〈學術作為一種志業〉(1917)與〈政治作為一種志業〉(1919)，中譯見錢永祥編譯《韋伯選集I：學術與政治》(台北：遠流圖書公司，1985/1991)。類似的說法在其他思想家的著作裏也不難見到；特別用來說明自由主義的問題意識者，可以見伯林(Isaiah Berlin)的著作，例如〈自由的兩種概念〉(1958)，中譯見陳曉林譯《自由四論》(台北：聯經出版公司，1986)。

12 這個意義下的「價值多元論」，乃是另一種全面性的學說，與羅爾斯所謂的「合理多元論」(reasonable pluralism)有重要的區別；見Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Ch. 7. 由於篇幅所限，本文不處理這中間的差異；就本文的目的而言，這個混淆似乎還不至於造成嚴重的問題。David Dyzenhaus對Larmore的書評討論(*Canadian Journal of Philosophy*, 28(2), 1998, pp. 269-286)，比較了韋伯、伯林、和Rawls/Larmore的價值多元論。

這個思想史的背景，說明了何以今天的自由主義思想家，要用價值觀(conceptions of the good)的抉擇權利，作為自由問題的切入焦點¹³。在價值多元的時代裏，唯有自由才能容許個人排除外力的不正當介入，有機會和能力去自行選擇、實現、修正自己人生的方式、目標與內容。用羅爾斯的話來說，保有這種機會和能力，是個人「最高層次的利益」所在¹⁴：所謂「最高」，意思是說自由在賦予個人選擇價值和人生方式的機會之餘，乃是一種作為道德人的基本條件，並不與任何價值衝突。在另一方面，既然個人的選擇乃是價值的唯一正當來源，我們有理由說，個人在自由狀態下自行選擇某種目標，作為一己生命的指引，要比經由強迫或他人指示採取同樣一個目標，會使得生命來得更更有價值、更富有意義¹⁵。

總結而言，以上的說法表示，(1)自由之所以有意義，是因為在理性化的現代世界裏，基於價值多元論的事實，藉由自由去選擇、追求和修正一己的人生方式，對於個人具有最高的價值。自由之所以被賦予極高的價值，原因在於它是滿足「個人最高層次的利益」的必要條件。這個說法也表示，(2)特定的自由彼此之間，可以因為對於這個目標的相干貢獻程度，而有重要程度之分。易言之，自由的重要，來自自由乃是個人選擇人

13 用這個概念架構，重新敘述西方重要自由主義哲學家(Locke, Kant, J.S. Mill)的論證，並不困難。

14 John Rawls, *Political Liberalism*, p.74.

15 Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp.12-13.

生目標與方式所需；而各類自由，也根據這個功能而有重要性之別。最後，這個說法還表示，(3)傳統自由主義所強調的各類自由之所以重要，是因為有了(例如)人身自由、信仰自由等，個人才能選擇與實現自己的價值，而有了(例如)言論自由、出版自由、學術自由等，個人才能檢討、修正自己所認定的價值。

可是自由主義絕對不僅是一套專談個人自由的理論。它更是一套社會理論；也就是說，它所關切的問題，乃是在社會生活裏如何保持個人的自由。它正視一個事實：僅就個人而言，自由其實不構成問題，因為唯有在社會生活裏、在個人與個人之間、在群體規範對個人所施加的限制上，才有自由的問題。自由主義必須是一套社會理論，並且是一套試圖從社會角度處理個人自由問題的理論。

一旦從社會的角度來看，前面僅就個人而言的自由問題，就加上了一個人際與制度的面向。既然找到屬於自己的人生方式，對每個人來說都是最高層次的利益。那麼平等地尊重每個人，意思也就是平等地尊重每個人選擇、修正與追求一己人生方式的機會(這裡所謂的機會，包括了實際從事選擇、修正與追求等活動所需的各類資源)。在社會的層次上，每個人的自由乃是平等的。可是，在肯定每個人所擁有的自由是平等的時候，自由主義也必須肯定藉自由所追求的價值觀也是平等的。這不是說自由主義必須流於價值的相對論，而只是說，站在尊重個人抉擇的前提下，對於價值觀本身的評價誠然還是可以進行，卻不能以公共制度來在其間有所軒輊、更不可以以公共力量來對某一項價值觀進行鎮壓。公共制度與公共權力的目的在於維

持社會的基本秩序，而不是擔任社會成員的價值先知、生命導師。

化為制度的語言，自由主義在這裡得到了它最具特色的結論：國家、社會制度、乃至於個人，即使對於當事人主張的特定的價值觀不同意或者不喜歡，也不可以剝奪任何人選擇、實現和修正這種價值觀所需要的各類自由。用大家熟知的一個方式來說，就是國家須在各種價值觀之間保持「中立」。在每個人得到平等的自由這項前提之下，不得對特定價值觀有所偏愛或排斥。

四、自由主義的政治原則之「政治」特色

以上的整理有兩項用意。第一、我們希望說明自由主義主張自由的特定理由。我們見到，這個理由在於，自由可以滿足每個個人自行追求理想人生方式的「最高利益」；自由的重要性不在於實現其他的實質理想或目的、或者可能帶來的益處。第二、我們希望說明自由主義對於政治權力施加嚴格限制的理由。我們見到，由於政治權力作為公共性的權力，以全體人民的名義運作，便不能設定某種理想價值或者人生意義，強迫社會或個人去追求；為了獲得道德的正當性，它必須盡量扮演中立的形式角色。

以上所言似乎都耳熟能詳，沒有爭議的必要。可是這種說法還有幾項更深一層的涵蘊，可能對於常識就較為逆耳刺目了。以下，我們想做簡單的討論。

第一，這種情形之下，社會的整合——持有不同價值觀的人，如何同意在同一套基本原則之下進行社會合作——依據何在？基於以上所言，自由主義顯然要說，所謂「整合」，不是讓社會針對道德或價值觀念找到共識；既然每個人所持的價值觀不會一樣，社會整合的先決條件必然是尊重價值觀的差異。因此，整合的基礎、整合時大家所「認同」的對象，也就只能是各種價值觀依據本身的立場都能接受的「政治」原則。其政治性格在於，這種原則本身無須預設特定的價值立場。無庸諱言，這種想法，在現實裏極難貫徹。幾乎每個社會，都要動用一些文化、道德、宗教的設定，作為共識的基礎。另一方面，現代政治體所需的內部凝聚力量，似乎也不容整合僅以某種形式的、政治性的原則為主體。舉例而言，在世界各地，自由主義永遠無法與民族主義的勢力相頡頏，適足以顯示，在許多渴望有所歸屬的人眼裡，自由主義顯得蒼白貧血，無法滿足集體凝聚力的需求。這是自由主義亟需有所回應的一個問題。可是放棄它的政治性格——也就是說投靠到某種實質的價值立場上求取支撐——不啻毀棄了價值多元的基本立場，絕對不是自由主義能夠採取的回應方式。

其次，要「政治」原則超越各類價值觀，不啻是使政治的領域因此受到極大的限制。由於社會所遵奉的政治原則獨立於特定價值觀，政治結構與政治權力顯然不宜過問有關價值的問題。可是這樣一來，極其廣泛的社會生活的領域，都必須從政治領域排除出來。這個結果不難了然。我們都會承認，社會生活的絕大多數組織與活動，都有各自的明確目的與價值設定；

既然如此，這些組織與活動，就必須與政治有明確的劃分，因為政治組織的原則，在這個意義上乃是無目的的¹⁶。這個說法或許令我們感到詫異。可是試想，秩序、安全、穩定、正義、自由等等政治性的價值，非常明顯與(例如)經濟組織活動所追求的利潤、學術教育組織活動所追求的真理、宗教組織活動所追求的救贖、社交聯誼活動所追求的交誼娛樂等等價值，不是屬於同一個層次的概念；後面所列出的價值，也不像前面那些一樣，可望為全體社會成員所認同接受。相對於後面這些難以枚舉羅列的實質性的目的，前面那些屬於形式或條件式的政治價值，確實難以同樣稱為「目的」。可是也就是因為政治領域在這個意義上是沒有目的的，才能包容以上各類活動以及它們所肯定的價值，也因此包容社會裏的每一位成員。在這個意義上，政治的範圍普遍卻又實在有限。許多人生之中最重要、最基本的事體，例如真、善、美、救贖、人際的感情、文化的傳承發達、個人生命的安頓等等、等等，都不在政治所能、或應該處理的範圍之內。其實，用羅爾斯常說的話來形容：這些事體太重要了，所以不應該留給政治來處理。可是這是今天的人願意採取的看法嗎？

16 見Rawls, *Political Liberalism*, pp. 41-2; 參見Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), II. 關於civil association與enterprise association的對比。政治組織的「無目的性」，我相信較早提出最有系統、最徹底的論證的人，應推霍布斯。偉大的利維坦式絕對政治秩序，雖然有權力否決一切信仰、權利與利益的主張，所能完成的使命，竟然僅是最基本的「秩序」，適足以顯示近代政治與早期目的論式的政治理論如何南轅北轍。

第三，最後值得正視的，就是在這種情況下，政治的原則與價值，必須在社會一般文化之外另尋資源，作為其內容的來源。社會一般文化，係由日常生活以及其豐富多樣的各類目標價值所浸淫形成，註定屬於局部、特定的價值觀，相互衝突之餘，自然無法取得政治領域所要求的中立性格。那麼政治原則還能向何處求取資源呢？在自由主義式的憲政民主制度業已累積出文化共識的社會裏，或許會有羅爾斯所謂的「公共文化」可以作為奧援。在這種社會裏，成員儘管擁有自己的特定價值觀，針對公共領域，卻均能根據具有權威的憲政傳統與政治文化，承認一些基本的想法，例如「社會乃是由自由而平等的個人在公平的條件之下進行社會合作的體制」，並且盡量根據這個基本理念，設計社會的基本(政治)架構¹⁷。羅爾斯的這個說法，無異表示承認，在另外一種政治文化裏(例如不相信人乃自由而平等的、或者對於社會的組織方式或目的另有想法的——不以公平為尚、或者對於社會合作另有他解)，自由主義的政治體制，不可能以中立的面貌出現。這個說法或許有道理。可是明顯可見，政治文化的傳統與整個社會的文化傳統之間的關係，只會因為這種區分而更形複雜；在沒有民主憲政傳統的社會裏固然如此，在羅爾斯心目中的英、美社會裏，情形也不見

17 Rawls, *Political Liberalism*, pp. 13-14. 「自由而平等的個人在公平條件之下進行社會合作」聽來有點像口號式的陳腐常談，卻是羅爾斯(以及他心目中西方憲政民主傳統)的最基本的政治理想，在著作中每個論證開始之前都必須重述，不可等閒視之。其中自由、平等、公平、以及社會合作四個概念，可以視為羅爾斯理論的四大基石；他關於它們的深入解說，構成了他的著作的主要內容。

得就較為單純。

從這三方面看，自由主義其實必須是一種高度自制、拘謹的學說¹⁸。有見於它產生時的思想史背景(世界的除魅)與歷史情境(從宗教戰爭到宗教寬容)，這種與宗教、道德、哲學乃至於一般價值立場保持距離的基本取向，也不難理解。當然，在自由主義二、三百年的發展史上、在今天有關自由主義的豐富討論中，這個取向有各種變調、各類不同的正反反應。妄想稱以上的形式為自由主義的「本質」或唯一正確的陳述，將是莫大的錯誤。可是從價值多元論的前提出發，自由主義必須站穩兩項最基本的、最具特色的主張，應無疑義。第一，承認社會中價值觀的多元、衝突非但是無可避免的、也是有其意義的。其次，承認社會沒有能力、也沒有權利試圖用自己所中意的價值偏好，解決這類衝突，而只能訴諸某種獨立於特定價值觀、但能為各個價值觀都接受的政治原則，作為社會整合的張本¹⁹。隨著身處的歷史情境以及面對的問題不同，自由主義必須發展

18 這三項特色，均來自羅爾斯關於他的自由主義之「政治性格」的闡釋，見Rawls, *Political Liberalism*, pp. 11-15, 223, 376; 參見John Rawls, 'The Idea of Public Reason Revisited,' (*The University of Chicago Law Review*, 64(3), 1997, pp. 765-807), p. 776. 所謂「政治性格」，指的是這套自由主義有意識地擺脫了哲學、道德、文化或宗教的預設，在(1)成立的依據上(膚淺)、(2)規範的對象上(有限)、以及(3)內容的來源上(局部)，均祇訴諸一個獨特而有限的政治範疇。本文標題的來源在此。

19 在民主生活中解決價值的衝突，需要修正許多有關民主過程的基本想法。特別是由公民根據公共理性進行開放的、制度化的討論，取代公民根據私下決定的多數決投票。最近所謂的商議式民主(*deliberative democracy*)這個概念，在西方哲學界及政治思想界引起了大量討論，值得重視。本文限於時間和篇幅，將不涉及。

出不同的綱領、論述、著重的側面；可是它無法背離上述的原則。

五、自由主義有限性的意義

對自由主義作這樣的理論認識，相對而言是一件簡單的事；一旦要將自由主義視為有意義的政治訴求，期待這樣子自制、拘謹的觀點能成為有意義的公共論述，我們才面臨真正棘手的困難。社會、文化的需求與歷史條件的限制，似乎總是引導自由主義擺脫它本性的限制，提出比自由主義有「過之」或者「不及」的訴求。在西方歷史上、在今天世界許多地區、在中國的近代史中，都可以看到這類波折與考驗再三上演。這個問題，雖然衍生自實踐的領域，其實也是對於自由主義理論的嚴苛考驗。殷海光在臺灣的陳述自由主義的艱困經驗，可以給我們許多反思的材料。

首先，從以上的分析來看，自由主義必然要能夠與許多政治立場有分別，即使這類立場也會反抗威權的統治者、會主張自由市場、會鼓吹民主制度等等。在原則上，自由主義的基本信念，乃是價值和價值觀的眾多、歧異與衝突，以及這種情形的必然與無可避免。從而自由主義無法接受一種價值觀獨大的情況，自然更反對用政治力量提倡某一種價值觀、而壓制其他價值觀的做法。可是反對威權政體、主張自由市場、或鼓吹民主制度，不必然連帶對於價值問題採取這種多元與中立的態度。自由主義有必要掌握這中間的分際。進一步說，對於依據

某種價值立場的觀點，例如儒家的文化保守主義、文化或種族性的民族主義、國家主義、等等，自由主義也應該知道彼此之間立足的層次是不同的。

其次，自由主義對於文化問題，也只能採取極為自制的態度。不錯，自由主義會希望社會之中最後有某種公共文化出現，承認個人的自由、平等，以及在公平條件之下進行社會合作的可能。可是這樣的文化，只能涉及人的政治態度；至於整個社會所浮現的文化應該具有何種特色（西化或傳統取向、科學或宗教為尚），在相當限度之內，不是自由主義所應該僭越決定的。這不是說自由主義的寬容毫無邊際。價值的多元，畢竟涵蘊了個人自由選擇的機會必須存在。因此，對於（例如）種姓制度、種族主義、性別歧視、貧富懸殊、階級隔離等屬於社會範圍內的文化，如果抵觸了個人平等和價值多元的基本立場，仍然是自由主義所無法容忍的。

第三，對於許多美好的社會理想，例如人文主義的世界觀、社會的啓蒙與進步、科學的精神、經濟的發展等等，自由主義也不應該見獵心喜，輕率取為自身主張的理據。這完全不涉及這些理想本身是否值得接受，而祇是因為社會的成員之中，有人可以很合理地不認同這些理想，或者對這些理想有其他的詮釋理解。一個鼓吹「科學立國」的國家，顯然無法令宗教信徒對其體制心生認同。如果自由主義忠於自己的多元主張，自然便不可以排斥這些不同的主張。

可是，這些從自由主義的體質所推論出來的態度，真的妥當嗎？這樣的自由主義在理論上說得通嗎？它是否因此變得貧

乏虛弱，對於今天許多的問題失去了介入和發言的權利？在現實社會裏，即使拿英、美之類國家為例，自由主義制度文化的發展，真的是循著這樣的道路嗎？我個人覺得問題不會這麼簡單。可是當我們檢討殷海光先生的成就與遺產之時，卻又不得不承認，困擾他乃至於早一輩中國自由主義者的思想歧路，對我們也同樣是極為真實的難題。

我想，問題可能需要分兩方面來看。在一方面，我們有必要繼續理解自由主義的理論傳承與資源；最後也許會發現，經過某種接近於林毓生教授所謂的「創造的轉化」的過程，自由主義的理論在華人文化的環境裏的面貌，會發展得比較明確、會取得較為豐富具體的內涵。另一方面，我們也要體認到一個重要、但是中國知識分子極不易習慣的觀點：自由主義不是全面性、普遍性的學說；它只能處理極為有限的問題、並且也祇應該去設法處理這些適合它的問題。這些問題涉及社會的基本結構（包括憲政體制與基本的政治、經濟和社會制度）是否公平。沒有人能說這不是極度重要的問題。可是在這個問題之外，還有太多重大、根本的問題，從個人的人生操持、人際關係的耕耘維繫、各種人類活動的發達進步、一直到文化的傳承昌盛、國族的存亡興衰、歷史的延續方向等等深廣而且義蘊無限的問題，才真正在決定人生的幸福與意義。可是企圖逼迫自由主義處理這些問題，無異於刻舟求劍、緣木求魚。這些問題，需要循別的角度、別的資源和別的標準來處理。

這樣觀察之下，我們反而發現，殷海光的人格與事業，其實是更為豐富的一個綜合體。他是自由主義的積極提倡者；可

是他也是一位有社會意識的公共知識分子、一位對於人生、文化問題有深刻反省的思想家。他的機會與資源有限，並未能妥當釐清這些身分的不同要求。可是今天我們身處的文化氛圍和社會結構都較為分化而豐富，應該可以用較為分殊的角度，去思考他關於文化、政治和社會發展的不同意見，不必全面的肯定或否定。而當然，如果我們有心把他的未竟之業做得更好，那麼採取一種多角度、多方位的問題意識，就應該是基本的要求了。

自由主義為什麼關切平等 ——當代的一個看法*

一、前言

最近幾年，中國大陸一部分具有現實關懷的知識分子，展開了一場相當熱烈的論戰，那就是「1997年底開始出現的自由主義與新左派的公開對峙」¹。囿於多方面的距離與隔閡，筆者對於這場爭論的焦點與戰線並沒有完整的掌握。不過硝煙之中

* 本文曾經先後在香港大學主辦「邁向二十一世紀的中國法律及政治理論」學術研討會(1999年8月23-25日)以及紀念殷海光先生學術基金會主辦「自由、平等、社會正義」學術研討會(1999年9月16-17日)上宣讀。現在這個版本，得力於香港大學陳祖為先生的嚴格批評(當然我的回應離他能滿意的程度還遠)，也參考了徐友漁先生的意見，作過一些修改。

¹ 許紀霖 1998, 頁11; 許先生標出1997年，我猜想是為了突出「公開」兩個字。歧見可能早就在醞釀發酵，只是未到任劍濤 1999頁35稱之為「二元對壘」的局面。筆者所讀到的論戰文章數目有限，不過在香港的《二十一世紀》雙月刊近幾年各期，讀者可以找到論戰主要人物的一些代表性的文字。台灣《中國時報》記者沈宏菲也曾作過報導，例如民國88年5月6-7日，〈大陸知識分子爭塑21世紀的中國〉；又見《中國時報》民國88年7月3日記者陸家報導〈一本雜誌與一代知識分子〉，以北京《讀書》雜誌的轉變，作為自由主義與新左派衝突的象徵。

有一個議題格外醒目，那就是在中國「改革開放」之後逐漸浮現的新局面裏，面對著政治權力、國有財富、經濟機會、社會資源、個人所得和生活條件等方面的分配差距日益惡化的趨勢，社會的制度發展，應該如何在自由與公平之間取捨或者調和？中國知識界所謂的「自由主義」和「新左派」兩種立場，對於現象和趨勢的指認大體沒有歧異，可是對於病徵的診斷與處方卻涇渭分明。如果不忌簡化，我們可以說，一部分人(姑且稱之為自由主義者)主張加強經濟的開放與自由市場化，以為如此才能達成改革開放的政治與經濟主旨，逐步解決社會正義的道德要求；另一部分人(姑且稱之為新左派)則呼籲節制市場自由所掩飾的政治壟斷與經濟掠奪，有效建立以公平與平等為導向的社會制度。

對於這麼複雜多面的問題，當然不可能找到簡單現成、是非分明的答案。政治哲學尤其不會妄想取代社會科學對社會實相的了解、或者政治家做出政治判斷的嚴峻責任，逕行根據先驗的原則，直接指導社會政策。不過，哲學仍然可以檢討公共討論裏習用的一些概念，分析大家所追求的各種價值的意義與關係。自由與平等的互斥選擇，如果真的在上述自由主義與新左派的爭論裏構成了一個焦點，我們就有必要思索，這兩個概念之間的相容與相斥究竟是如何發生的。可是如果平等在自由主義裏其實是一項居於構成地位的價值、又如果自由乃是任何合理的——左派想必不會自外——平等理想的基本要素，那麼中國知識分子在熱情之餘，就有必要重新界定他們爭論的議題究竟是在什麼層次出現、又涵蓋了什麼內容，而不必動輒還原

到原則、立場、甚至於道德用心了。

自由主義與社會主義、或者自由與平等的關係，在西方政治傳統裏也是懸而未決的棘手難題。30年來自由主義的學院生命之所以復甦，正是由於羅爾斯替自由與平等之爭找到了一個新的討論「語境」。本文將根據英語政治哲學晚近的一些發展，檢討平等在自由主義中的核心地位。本文自限於概念的分析，雖然不涉及特定的社會，但是以下的論述，至少就展現問題的複雜面貌這一點而言，對於中國大陸當前的論戰雙方，或許仍有些許參考價值。

二、問題的提出

照一般的了解，自由主義所肯定的政治價值，以「自由」為最優先。自由主義所追求的理想社會，應該在制度上容許個人享有最大程度的自由。在自由主義的對立一極，則是社會主義，以「平等」為最高的政治價值，追求一種能夠實現最高程度的平等的社會。這個光譜，有時也會有所調整，將放任自由主義(libertarianism)(或者新保守主義)²視為傾向自由之一極的代表，將社會主義視為崇尚平等一極的代表，而把自由主義放在中間，說它企圖調和自由與平等的衝突，或者企圖同時實

2 很多人並不在意放任自由主義與新保守主義的區別，Kymlicka 1990, p.155, n.1卻根據它們對於傳統社會倫理的態度，提供了一個有趣的分辨：雖然兩者都主張最開放的資本主義市場體制，反對國家或非經濟力量的干預，但是放任自由主義可以在個人道德問題上也持完全放任的態度，新保守主義卻鼓吹回歸傳統價值，反對道德問題的放任。

現這兩項價值。

自由主義在肯定自由之餘，不會否定平等，殆為不爭之論。不過這個說法不夠明確。自由主義涵蘊著什麼樣的平等？除了道德、法律意義上的平等還需要釐清其所指之外，過去二十幾年來有關分配的「什麼的平等」(Equality of What?)的熱烈討論，也充分說明抽象的平等原則要具體化的時候，會產生多少困難與歧見³。此外，有人會希望區分不同種類的自由與平等，例如政治領域與經濟領域便應該分開，在各個範疇裏自由與平等這兩個概念的內涵並不一樣，不可以一概而論。因此，自由與平等並舉這個說法雖然沒有錯，但還需要加上一些限定。可是也有人強調，社會的基本結構與制度，應該受一套更為基本的正義原則所規範；這套原則如何處理自由與平等的關係，才是真正的問題所在。基於幾方面的考慮，本文是在後面這個意義上，談自由與平等的關係⁴。換言之，我們假定，自由與平等具有某種基本的意義與價值，應該在社會制度裏儘可能將它們表現出來，雖然隨所面對的問題不同，它們的實現方式，可能具有相當不同的形貌。

那麼自由與平等兩個概念的基本意義是什麼？它們在概念

3 這場延續迄今的討論，參與者包括了J. Rawls, R. Dworkin, A. Sen, G. A. Cohen, R. Arneson等人，相關文章構成了近年英語政治哲學裏的一批小經典。

4 這些理由，有一些來自羅爾斯，見Rawls 1993, pp. 265-71有關為何要關注基本結構的三項理由。另一方面，像Walzer 1983那樣的“complex equality”的想法，似乎也無法避開關於平等與自由的基本理解的問題；他所說的，只是一般性的理解移進特定領域時的應用問題。

上的關係應該如何理解？這裡我們首先會碰到一個問題：是否這兩項價值互相獨立，也就是說其一的界定毋需涉及另一，因此兩者可以並列？而如果它們不是互相獨立，下一個問題就是：那麼何者優先、何者的界定需要以另一者為基礎⁵？

有人認為，自由與平等兩個價值是相互獨立、甚至無可共量的。在這種想法之下，一部分人甚至認為，某一項價值的得勢，勢必代表另一項價值的失落；生命的本質使然，不可能藉調和取得和諧完美⁶。那麼有無可能，自由與平等雖然相互獨立，卻並不衝突抵觸呢？現實經驗顯示，這個想法太過於樂觀。如果我們堅持讓兩個概念的定義彼此獨立，那麼自由似乎必然涵蘊最大程度的按己意行動的空間(liberty as license)，可是由於平等涉及人際關係的規範，卻不得不對這類行動有所限制甚至干預、引導。除非有一個更高的原則或者價值作為參考，我們碰到這種情形的時候，不可能知道如何在其間抉擇。

在下定義的時候就讓兩個概念相互依賴，似乎可以解決這個問題。常見的一個做法，就是用自由來界定平等：所謂平等，就是在大家都擁有「同樣自由」的情況之下活動的結果。習見的「機會平等」⁷的說法，典型地表達了這種概念。至於用平等

5 有關自由與平等之間的衝突或者相容的意見極為紛紜複雜，很難做簡單的綜述。簡明的整理，可以見Lukes 1991。

6 Isaiah Berlin便表示過這種看法，可是他沒有提供論證。

7 (形式的)「機會平等」概念的問題，以及它與「公平的機會平等」(fair equality of opportunity)的區別，見Rawls 1971, pp. 72-3的簡要說明。按市場模式了解的「機會平等」，Dworkin稱為「欺騙」，見Dworkin 1985, p. 207。

界定自由，似乎比較難以想像如何起步。因此，一般印象以為，自由主義認為自由乃是最高的價值，而平等乃是從自由導出的價值，也就不難理解了。

自由與平等的關係，主要當然是一個哲學問題。這個問題涉及我們對於這兩個概念的了解，涉及了我們在道德上評價一些基本政治價值時的依據。不過，這個問題也具有非常重大的制度與政策意義。它涉及政治制度的選擇與設計，也涉及我們對於現代社會一些最重要的制度(社會福利、市場、公共領域的組成)的定位與評價。最後，它更是一個具有嚴峻迫切現實意義的問題。今天，許多地區與社會，再度面臨社會基本制度的抉擇問題，也就是在社會主義與資本主義這兩種威信分別以平等為尚和以自由為尚的體制之間的選擇或者折衷⁸。這時候，對於自由與平等的關係做較為深入的思索，當然有一定的益處。

三、自由的價值何在？

首先，我們有必要探討，自由這個理想，在什麼意思之下構成了一項獨立的價值。在這裡，我們需要釐清的問題是：自由誠然可貴，但是它的可貴係來自它所服務、保護的其他有價值的事物，還是來自它本身的某種獨立、固有的價值？如果自由的價值來自它所協助實現的其他價值，自由似乎會遭貶抑到某種從屬的、工具性的地位；它的價值是有條件的，取決於它

8 Szacki 1995關於波蘭經驗的討論，可以供參考。

所服務的目的。重視自由的人因此心懷隱憂，惟恐自由的價值遭相對化。可是強調自由的獨立、固有價值，雖然表面上很有說服力，卻面對至少兩個相當嚴重的概念問題，必須正視⁹。

頭一個疑難，牽涉到自由的價值不會是一種單一、同質的價值，因為「自由」不可能是指一個一般、浮泛的自由狀態(liberty in general or liberty as such)，而應該是指特定項目的自由(liberties)，針對人的特定活動類別而取得內容。這個意思，可以簡單的表明如下。如果有所謂一般的自由，並且這種自由的多寡可以用限制——無區別的、一般性的限制——的多寡繁簡來衡量，那麼某一個社會中的限制如果較多，它所包含的自由，就會比另一個限制較少的社會所含的自由較少。可是倘使有人因此就主張，前者比後者較不合於自由的理想概念，我們大概都不會立即同意。我們會追問，兩個社會各自實施的限制究竟是些什麼限制、這些限制究竟妨礙了什麼行為，以及這些被妨礙的行為有多重要，然後再去判斷與比較兩個社會的自由程度¹⁰。這個情況可以說明，談自由的時候，我們一定是在談具體而特定的自由，並且這些特定項目的自由所包含的價值並不一

9 以下兩項概念性的詰疑——一般自由相對於特定自由、特定自由相對於它們所保障的利益——均基於一項直覺：我們之所以重視自由，原因必須在特定自由的功能或目的裏找。這兩項論證，綜合了Charles Taylor, Ronald Dworkin, 和Kymlicka的觀點。相反的意見見Carter 1995。

10 Charles Taylor用阿爾巴尼亞(據他說該地紅綠燈限制很少、但沒有宗教自由)與倫敦(他說該地紅綠燈限制極多、不過沒有信教的限制)的對比為例說明這一點，Kymlicka也沿用為例子。這個例子本身當然無足以證明一個自由的社會應該重視什麼自由，可是它說明了判斷一個社會的自由程度時，我們勢必已經預設了對於特定自由項目的重要性的判斷。

樣。換言之，所謂自由的可貴，指的乃是各項特定自由的可貴，並且它們的可貴程度不會一樣。

既然我們肯定自由這個價值，並不是一般、全面、不加分辨地肯定，而是在個別自由之間有所軒輊，那麼它們的價值差異起自何處？不言而喻，隨著所涉及的自由項目不同，我們有的時候可以接受政府／社會對某些自由施加限制(例如民刑事法律、各類關於交通、公共衛生、選舉捐獻的規則)，但對另外一些自由則視為絕對，不容許任何勢力依據一般的理由來輕易剝奪(例如信仰、言論的自由)。這充分顯示，各種自由之間會有輕重之別，而我們必須說明這種輕重之分別所依據的標準。各種自由之間，是如何進行輕重的比較的呢？顯然，「自由」這個概念本身的內容，無法提供比較的尺度。一方面，各項自由無法用一個共通的尺度加以量化，然後做「自由含量」的比較。另一方面，各種自由之所以具有價值，所依據的理由顯然相當歧異多樣，因此各類自由之所以重要的理由，不會是同一種的理由，更不會是一個一般、浮泛的「自由狀態」；這種情況下，各類自由之間，也就不可能根據它們對一個獨一的目的所作的貢獻，來論斷和比較其重要性。

要避開這兩項問題，需要我們換個角度，理解為什麼自由具有重大的價值。既然自由本身無法說明各類自由之間的價值輕重差異，就表示自由的價值其實不在自由本身。那麼我們認為某些自由攸關緊要而不可剝奪、另外一些自由的存廢卻無傷大雅，原因何在呢？一個明顯的答案，就是各類自由牽涉到當事人「利害」的種類、程度與方式有所不同。我們堅持某項自

由不容侵犯、或者容許某項自由受到限制，通常只能從個別自由所牽涉到當事者的利益的相對重要性來說明。如果有人認為自由自身自有其絕對價值、不願意見到遭「利益」這樣的概念來拖累，可以試想，倘若一項自由居然毫無涉及人的利益，它的維持或廢除，又會有什麼有意義的差別？這個說法，相信沒有問題；問題其實出在「利益」這個概念何指。

四、人的最高利益：追求理想生活

所謂自由的價值在於它們所保障或者實現的「利益」，聽起來有點古怪。莫非自由有助於滿足我們的慾望、目標或者需求，因此有其工具價值？為自由做辯解的人，通常不願意將自由的價值寄託在這類工具論的基礎上。因為萬一有某種反自由的途徑，竟然也可以達到同樣的目的，自由的價值豈不就蒙上陰影了？

但是自由與我們的某些關鍵利益的關係，並不盡然是這種手段／目的或者條件／結果式的關係。不錯，自由確實可能循這類模式，帶給我們許多有價值的事物¹¹。可是人類另外還有

11 J. S. Mill 論自由與真理的關係、Hayek 論自由與人類進步的關係，都屬於這裡所謂的手段／目的、或者條件／結果的模式。他們似乎認為，唯有透過自由的制度，才能夠得到更好的知識或者社會的進步；可是真正要在這種工具論的模式下辯護自由的價值的話，他們還需要證明，即使有其他方法可以達到這兩項目標，那藉自由得到的知識和進步才是真正有價值的。不過這兩位思想家對於知識或者進步的理解極為複雜(Mill 可能並不一貫)，可以說業已在先排除了循自由以外的途徑達到知識或

一種利益，唯有透過自由才能實現、卻又不是通常意義下的實質目的或結果，那就是在自由主義傳統裏，藉著各種形式一再強調的自主決定、自我選擇這項「利益」。自由主義認為，自主的選擇或決定所得到的結果(例如某一種價值信念、某一項生活目標、某一套人生規劃)，即使循其他的途徑(例如宗教的啓發、他人的教誨、權威的指點)也可能獲得，可是透過自由的途徑去獲得同樣的結果，要比循其他途徑獲得有價值得多；從另一方面說，它有價值，不是由於它本身在某種意義上最佳，而是因為它來自當事人自己的選擇¹²。自由主義的這個想法根據何在？

德沃金(Ronald Dworkin)曾經借用羅爾斯使用的字眼指出，人具有一項「最高層級的利益」(highest order interest)：使自己的生命過得儘可能接近理想(leading as good a life as possible)。(Dworkin 1983, 26)這個觀念，涵蘊著兩方面的要求。第一，這是用理想價值觀(conceptions of the good)的語言，重新表達自由主義傳統的「自我決定」、「自主性」的理想。人在生活中決定行止去從的時候，總會訴諸某些對於自己的了解、期許、規劃；這些關於自我的形象與構想，從具體特定的事例、上升到一般性的信念與期望，逐漸凝聚成一套映照一己的人生之路的整體價值觀。我們的許多選擇與決定，要參照這套終極的價值觀，才取得了其「屬於我」的意義。人的決定與抉擇，

者進步的可能。

¹² 這個論點，最好見J. S. Mill, *On Liberty*(1859)(尤其Ch. 3)的雄辯。

必須是在這樣一個架構裏形成，才說得上是自我的決定與選擇，因為這時候，這些選擇與決定，才是基於自我所認同、認可的理由和價值所達成的。自由主義認為，基於自我所能認同的理由去行事，比基於自我所不能認同(甚至不能理解)的理由去做同樣的事，要來得有價值；基於我所認定的價值觀去安排生命，要比基於別人強加於我(或者是在不情願的情況之下接受)的價值觀去過同樣的生活，要來得更有價值。因此，要滿足「使自己的生命過得儘可能接近理想」這項利益，人必須能夠在自由的環境裏，選擇自己的價值觀與人生理想。自由的價值，不在於它所帶來的任何實質的貢獻，而是在於它使自主的人生成為可能，「無形」中賦予了人生較高、較多的價值。

可是第二方面，所謂合於理想的人生，不可能是指當下我認為理想的人生、或者任何時刻我認為理想的人生，而是指「真正」理想的人生；要滿足「使自己的生命過得儘可能合於理想」這項利益，當事人必須假定，他現在(或者任何時刻)所持的人生理想，可能有錯誤或者需要更張調整。理想的人生這個概念，涵蘊著追求更好的人生構想的可能。人生活動的價值，不在於實現我當下認定的價值與理想，而是實現「真正」理想的價值與理想。換言之，上述的自主選擇的過程，無所謂止境；對於理想生命的追求，涵蘊著不斷的掙扎、摸索、懷疑。同樣一套人生觀，若是經過懷疑和摸索而後得到，要比來自未經檢討的一己固有信念、或者特別確定高明的認知，都要來得更有價值。這是自由主義強調自主的決定與抉擇的另外一個考慮。基於此，人的最高層級的利益，要求個人一定要有機會去比較、反

思、檢討、修改自己的理想認定與價值觀。(Kymlicka 1990, 204) 這項要求，同樣需要自由的環境。

總而言之，「追求儘可能理想的人生」這項最高層級的利益，其實包含了三項對個人極為重要的利益：第一，自我選擇與決定的可能；第二，檢討與修改我們的人生觀與價值觀的可能；當然(我們在本文並未討論)，還有第三，按照這個過程所得到的結論付諸實行的可能。這三項利益，表達了自由主義的終極理想。自由的價值，在於它照顧著這三項利益。各類自由之間有輕重緩急之別，原因即在於，有些自由(通常稱為基本自由(basic liberties))在絕大多數的情況裏都正是實現上述三項利益的可能性所寄；它們保護著這三方面的行為可能。這類自由，乃是最重要而不容妥協的自由項目。另外一些自由，則比較不直接涉及這三項利益，因此我們容許它們受到限制¹³。

13 有人會說，如果自主性是一項利益，那麼「自決」或者選擇本身就是一項利益，因此自由也是一項利益。這個說法在經驗上很難成立(證據顯示，人通常並不喜歡擁有很多自由或者自主選擇的機會；「逃避自由」的說法並非無的放矢)，同時也扭曲了自決選擇與「使自己的人生過得盡量理想圓滿」這個最高利益(自主性)的緊要關係。自由的價值在於使這個「最高利益」得到滿足，而不是自有其本身的價值。我們完全可以設想，某些運用自由的方式，會傷害這項利益，或者與這項利益無關；例如追求片段及時的慾望滿足，或者各種形式的自我否定。這類例子足以顯示，自由與上述的最高利益是兩回事。事實上，這項最高利益對於自由的定義與價值都會有所限定，反之卻並不然。

五、抽象的平等原則

如果自由的價值，在於自由協助實現個人的最高利益、也就是設法過儘可能理想圓滿的人生這項利益，那麼人是否有自由的權利，就要看人是否有權利按照自己的了解去追求與實現理想的人生。自由主義對這一點並無疑義。可是非常明顯的，由於這項權利所維護的利益極其基本、所預設的個人特色與處境的差別跡近於無，不僅我們沒有理由說任何人沒有這項權利，也沒有理由在任何兩個人的這種權利之間軒輊¹⁴。換言之，這項權利要求平等；它要求每個人追求與實現自己理想生活方式的利益，受到一樣的、平等的看待¹⁵。

14 也就是說，我們不可能找到在道德上相干的理由，分辨某個人比另外的人更有資格擁有這項權利。不過德沃金對基本利益的平等根本不曾提供論證。以上的說法，借自羅爾斯有關原初情境的想法，而羅爾斯發展「原初情境」的概念，正是想要說明人的道德平等的涵蘊。

15 Raz 1986, Ch. 9提出過重要的反駁：真正的平等主義原則(egalitarian principles)，必須與普遍權利原則(principles of universal entitlement)區分開來。前者以平等(消弭差別)為目的，後者則只是要求對相同的事例以相同的方式對待。這兩種原則的差異，在於普遍權利原則的依據，只是當事人自己是否具備某項獲得某權利的特色，別人的情況與她是否擁有該權利無關，因此，即使只有她一個人存在，她的該項權利也不受影響；平等主義原則的依據，則是同樣具備某項特色的人之間是否有差別待遇，因此，只有在同樣的他人擁有某事物時，她才有權利擁有該事物。在這個意義上，「平等的關懷與尊重」不是一個平等主義的原則；「平等」一詞，只有「修辭」的作用，就好像「所有人的財產都應該獲得尊重」一樣，缺乏平等的涵蘊。這是一個有力量的批評，尤其是將平等要求與普遍化要求分開的想法，更值得深入思考；我尚無力做充分的回應。不過，以下的簡單論點，或許有助於釐清為什麼這個說法不會損害Dworkin的原則的平等主義特色。Raz提出了他所謂的平等主義原則的典範形式如下：(6) "All Fs who

在這裡，前述自由應該受平等要求所節制的說法，理由就更為明朗了。一項自由的存在理由，是因為它有助於當事人實現他的最高利益；因此相對於這項利益，各種自由之間有輕重之別。可是一項自由如果會侵犯、妨礙別人的這項最高利益，或者說妨礙到別人選擇、修改、實踐生活理想的機會，那麼根據平等的原則，這項自由就應該受到限制¹⁶。自由的價值來自自主這項每個人的最高利益；由於人的最高利益須要得到平等的對待，因此自由的權利也須從屬於平等的原則。

不過，這裡所謂每個人的最高利益應該受到平等的看待，需要進一步的分辨。用德沃金的陳述來說，平等的看待，就是對於每個人的遭遇與挫折有平等的關懷、對於每個人如何生活

do not have G have a right to G if some Fs have G.”由此我們知道，非平等主義原則(平等主義原則的否定)的典範形式為(-6)“Some Fs who do not have G do not (thereby) have a right to G even if some other Fs have G.”我們如何(在道德上)證明應該接受(6)而拒絕(-6)?顯然，我們需要一個前提，斷言“All Fs are entitled to (have a right to) G on the strength of being F.”沒有這個前提，我們沒有道德上的理由去接受平等主義或者拒斥非平等主義。換言之，這個前提乃是平等主義的前提，即使它的平等主義意含還需要Raz的(6)來具體化。——我必須感謝陳祖為迫使我注意這個問題。

16 所謂「自由的限度在於不侵犯他人的自由」在直覺上看來無懈可擊，可是它的廣遠涵蘊該如何劃下界線？言論自由不包括毀謗他人，大家都會點頭稱是；勞動市場的自由不包括工時太長的、工資太低的、工作條件違反人道的工作，大家也可以首肯(雖然在二〇世紀的美國，這種對「契約自由」的限制，要靠聯邦最高法院用三〇年的時間修正、推翻自己的判例〔Lochner 1905〕才告確定)；那麼社會裏財富的集中、醫療資源的私營、高昂的競選參政費用、乃至於許許多多由於資源配置差異、因而造成個人生命機會有實質差異的例子，是不是也算是「侵犯他人自由」、「妨礙他人追求最高利益的基本權利」？

的選擇與決定有平等的尊重。(Dworkin 1977, 272-3)可是這個抽象的原則，根據德沃金進一步的區分，意思並不是要求「平等的待遇」(treating equally)，而是指「視為平等的人對待」(treating as equals)。平等的關懷與尊重所要求的，並不是單純給每個人一樣(平等)的待遇，無視人與人之間的差別；而是視所有的人都是平等的生命主體，也就是在將個人之間的(天生的、社會的)差別列入考慮之後，對於個人安排、抉擇一己生命(上述的最高利益)的機會與權利，施以「平等」的待遇。這個意思之下的平等，由於業已將差異列入考慮，必然涵蘊著對不同的人可能極不相同的待遇。

在這個意義之下，上述平等原則雖然抽象，它的涵蘊卻相當複雜而且激進。對人的平等關懷與尊重，現在要求我們視每個人為平等的人，也就是每個人都能在平等的情況下決定、修改、和實現一己的理想人生。可是上面說過，所謂平等的情況，還需要我們考慮到人的差異。就人「使自己的生命過得儘可能合於理想」這項利益而言，差異何所指、有什麼差異是相干的？

就這項基本利益而言，顯然有三項差異會存在。第一，每個人所選擇的人生理想與規劃，會有極大的差別。第二，個人的處境與稟賦(包括先天與後天)，會有極大的差別。第三，個人按照一己的抉擇、依憑處境與稟賦所提供的資源生活，最後的成敗、得失、包括物質與精神兩方面的滿意程度，會有極大的差別。將人視為平等的人看待這項原則，會要求我們如何處理這些差別？

照德沃金的詮釋，自由主義對這個問題有其獨特的回答。

自由主義會對第一項差異保持最高的寬容；個人的選擇權利，必須得到平等的尊重與待遇，即使選擇的結果與社會或他人的標準不相符。對於第二項差異，傾向平等主義的自由主義，會要求降低差異的影響；這個項目下的差異，無論是個人資質稟賦、身心健康或者是處身的階級、家庭、族群、性別環境、更不用說政府或者社會的成見，都不是出自當事人的選擇，因此這些環境因素所造成的有利條件或者不利條件，在道德上來說都是「不配得的」(undeserved)，需要調整或者藉著重新分配加以補償；自由主義對於平等的了解，不能容許這種差異造成人與人之間的不平等。至於第三項差異，自由主義的平等觀所要求的處理方式，必須將個人選擇與環境條件分開，設法形成一種資源的分配方式——用德沃金的話來說——「不隨環境條件(的差異)而變動、但隨選擇(的差異)而變動」(“endowment-insensitive, ambition-sensitive”, Dworkin 1981, 311)，也就是說，每個人所獲得的資源，不會因為環境稟賦不同而有差異，可是會因為自己選擇的生活方式與目標而有差異。這裡，自由主義所強調的，是當事人對於自己的選擇必須負責任。

六、平等的難題

以上的討論，由於比較煩瑣和抽象，其中的涵蘊一時之間還難清理。可是就本文的主題而言，這種以平等主義論述重新鋪陳自由主義的方向，有什麼意義？假如它可以完全照顧到自由主義的傳統關懷，同時卻又能為資源的重分配提出了合於自

由主義的理論基礎，自由主義是否就解決了平等的問題？

第一，從傳統自由主義的角度來看，上面所述從平等的最高利益導出平等的自由的論證方式，可能問題不大。自由的價值，在於保障個人的某些基本利益(例如自主)；具體的自由項目之間的輕重先後的比較，正是由各項自由與基本利益的關係遠近來決定的；個人的基本利益應該受到平等的看待，因此每個人都應該擁有平等的自由。這幾個命題，大概任何自由主義者都不會否定。或許有些人不會喜歡用這種方式來表達自由的價值，可是在多種價值相競爭的情況之下，要用自由本身的相對價值來證明自由的絕對可貴，我覺得實在不可能。

其次，上述抽象的平等原則，也就是平等地關懷與尊重每個人的生命安排，自由主義也毫無異議。其實，這個原則與其說是一項政治原則，不如說是所謂「道德觀點」(the moral point of view)在政治領域的直接運用。它的內容，包括了兩個成分：對於道德主體的利益要做平等考量、以及道德主體的基本利益在於發揮其自主性；這兩個成分，自由主義當然都會接受。

可是抽象的平等原則，一旦應用到政治領域，可以產生不同的詮釋。什麼叫做平等的關懷與尊重？用當前幾種較重要的分配哲學為例，效益主義、放任自由主義、福利主義、自由主義，各自提出了自己的詮釋，也就是提出了自己基於平等考量的分配原則。效益主義者會說，平等考量每個人的利益，然後求取最大的平均福祉，就構成了平等的關懷與尊重；放任自由主義者說，在最低的干預情況下，容許每個人憑能力、幹勁和運氣追求自己的目標，就構成了平等的關懷與尊重；福利主義

者說，使每一個人最後得到的福祉與其他人平等，才構成平等的關懷與尊重。(Dworkin 1987, 10-11)可是這幾種理論，都沒有認真看待個人的平等所牽涉到的幾個基本面向。照上述自由主義的平等主義詮釋，平等的關懷與尊重，要求沒有人會因為環境與稟賦的差異而受到不利的待遇，雖然每個人最後的收穫與所得，可以因為各個人的生命規劃選擇不同而有差異。這裡涵蘊的分配政策太過複雜，本文將不討論。可是其基本理念，將環境與稟賦看成非屬於個人的「所有」，而是需要由社會再分配、利用與補償的「不配得」的資產，卻令許多自由主義者不安。這種重分配的要求，豈不是侵犯到私有財產、甚至於最神聖的人身(包括天資能力、出身環境)了嗎¹⁷？

以上的疑問，我想可以分成幾個層面來分開思考。在道德的層面，平等主義將選擇與環境分開來談，要求當事人對於自己的選擇負責任，同時對於非屬選擇的環境因素，則要求資源的平等，以落實平等的對待，我覺得的確是對於平等理念的深入詮釋，也完全保持了對於自我決定的尊重。

在社會的層面，我們清楚知道，所謂環境因素，對於個人的自由選擇與活動，確實構成了決定性的影響；無數社會學的調查研究告訴我們，成就與遭遇，除了少數傳奇性的例外，主要取決於個人在社會學分類中所居的位置。這個無情而冷酷的事實，自由主義必須正視處理，否則所謂的自由選擇、乃至於

17 這裡牽涉到Nozick的「自我所有」(self-ownership)理論。對放任自由主義這個重要觀點，本文無法討論，讀者可以參考Kymlicka 1990, pp. 103-25的批評。

自由主義所珍視的自主性、人作為「目的自身」等等觀念，很難有實質的價值，徒然令自由主義喪失其理想的、批判的性格。

可是我們也要警覺，平等的對待這項原則，之所以具有強大的說服力，正是由於它還停留在抽象的層次。要使它具有實質意義，甚至可以衍生出制度原則和公共政策，首先就必須在環境與選擇這兩個範疇之間做清楚的劃分，可是這卻是在概念層次與現實層次都非常困難的工作。在群體的層面，環境因素的影響還比較容易指認，例如所得、階級、種族、性別、地域等等因素對於群體成員的生活機會的影響，可以做統計性的確認。可是就個人而言，環境與選擇的分辨卻極為困難；這種指認與調整的工作，更有可能變成大規模的社會工程與官僚操縱，從而嚴重遏制了個人的自由與選擇機會。

七、結論

以上所言，企圖藉概念的分析，一則證明自由的價值根據在於維護個人追求理想生命的基本權利；二則顯示這項權利要求受到平等的關懷與尊重；三則說明自由主義對於這項要求有獨特的詮釋；四則指出這種詮釋對於分配的平等與正義有相當激進的政策涵蘊。關鍵的問題是：對於「平等的關懷與尊重」這項原則，自由主義確實有必要接受德沃金(以及羅爾斯)所建議的詮釋嗎？在上一節，我們提到這個意義之下的自由主義，與效益主義、放任自由主義以及福利主義對這個原則的詮釋方式構成對比。我們不得不承認，就尊重個人及其選擇(相對於效

益主義的祇重效益的積累而忽視個人)、堅持公平的機會平等(相對於放任自由主義祇著重形式的機會平等)以及要求個人對於自主的選擇負責任(相對於一切以福祉或欲求之滿足為著眼點的福利主義取向)這三方面來說,以平等為基礎原則的自由主義,更切實地繼承了自由主義的傳統關懷。

自由主義的這個思考方向,當然還面對著很嚴重的理論/概念與政策/技術兩方面的困難。可是以上的討論,可以提醒我們,要比較完整地陳述與發展自由主義,平等這個議題不僅不能忽視,並且應該是一個核心的議題,在道德、政治、資源分配等多個層面,對於自由主義的理論完整性,發揮著關鍵的整合作用。

另一方面,自由主義作為一個歷史性的思想傳統,能不能用平等的理念來重新整理和敘述,我覺得也是值得探討的課題。自由主義的思想史,曾經有過幾度的「論述」轉變,可是如此巨變居然沒有中斷這個傳統,顯示這些論述之間有其共通的基本主題。17世紀的自然權利(例如洛克)、18世紀的自主主體(例如盧梭與康德)、19世紀的社會改革(例如格林與密爾)、20世紀的社會公平(例如羅爾斯與杜威),可以說是自由主義隨著西方世界歷史性的鉅變(特別是資本主義擴張與工業化),配合新的思想與社會局面而發展出來的幾個「宏大論述」。今天回顧,這些基本樞紐概念,在表面的差異之下,所要表達的是否正是人的平等,我個人認為值得認真的進一步研究。

在這裡,回頭反省中國當前有關自由與平等的爭議,不能不說這場爭議的各方,還沒有將問題挖掘到應有的深度。綜合

上面的討論,可以知道問題絕對不是在自由或平等兩個孤立的價值之間,作非彼即此的痛快抉擇。這兩個概念,本身並沒有明確的內容;除非先經過一套關於人類自主性(也就是自主生活的意思與條件)的背景理論的明確詮釋,其本身無所謂價值的高下、或者政治上的接受與否的理由。易言之,「自由」與「平等」是否衝突、應該如何化成集體生活的制度與理想,不可能在基本的道德層次上判斷。各類自由的意義是如何決定的、平等又是指什麼方面的平等,都不是簡單的立場宣示所能解決的複雜問題。中國的新左派與自由主義知識分子,似乎並沒有企圖說明什麼叫做「平等的關懷與尊重」,自然也就還沒有開始具體地探問這個原則的制度與政策涵蘊。這種情況之下,西方政治哲學業已累積多年的豐富討論,或許值得中國知識分子參考。

引用書目

許紀霖

1998 〈啓蒙的命運：二十年來的中國思想界〉，《二十一世紀》雙月刊(香港)1998年12月號，頁4-13。

任劍濤

- 1999 〈解讀新左派〉，《天涯》雙月刊(海口)1999年1月號，頁35-46。

Carter, Ian

- 1995 "The Independent Value of Freedom," *Ethics*, 105(1995), pp. 819-845.

Dworkin, Ronald

- 1977 *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- 1981 "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs*, 10(1981), pp. 283-345.
- 1983 "In Defense of Equality," *Social Philosophy and Policy*, 1(1983), pp. 24-40.
- 1985 *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- 1987 "What is Equality? Part 3: The Place of Liberty," *Iowa Law Review* 73(1987), pp. 1-54.

Kymlicka, Will

- 1990 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).

Lukes, Steven

- 1991 "Equality and Liberty: Must They Conflict?" in his *Moral Conflict and Politics* (Oxford: Oxford University Press), pp. 50-70.

Rawls, John

- 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- 1993 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Raz, Joseph

- 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).

Szacki, Jerzy

- 1995 *Liberalism after Communism* (Budapest & New York: Central European University Press).

Walzer, Michael

- 1983 *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell).

自由主義與國族主義

——兩種政治價值的反思*

一、前言：政治論述與政治價值

一般來說，一個社會在特定的發展階段，相應於它所面對的內外環境，會形成某種特定的政治論述，一則藉以澄清它所必須處理的政治問題，二則藉以凝聚關於政治價值的共識。這種論述的發展與演變、積累，構成了一個社會的政治集體意識的歷史，對於其成員的自我認知與邁步方向，有相當的影響。因此，看看什麼論述特別突出、什麼論述又掩沒不彰，可以揭露這個社會集體意識的內容與結構。

舉例以言，回顧1949年以來的台灣，我們會注意到，就近代各國政治史上常出現的各類政治取向而言，台灣社會的意識光譜有兩塊獨特的空白：這個社會的成員，始終沒有發展比較

* 原為時報文教基金會主辦「邁向公與義的社會(3)：如何撥亂反正打造新政治」研討會主題報告，1999年11月20日。

突出的保守主義取向、也缺乏社會主義的反抗傳統；相應地，社會裡則缺乏一個比較自覺的傳統勢力、也沒有比較突出的階級衝突。殖民地的背景、國民黨政府的統治方式、冷戰大局面的作用之類因素，不難說明這種意識形態光譜的構成。可是保守主義與社會主義的缺席，對於台灣人民的自我認知造成了深遠的影響。其結果，就是台灣的政治選擇，似乎總是擺脫不掉菁英層次比較右傾的、或者庶民層次比較民粹的兩種可能。今天台灣的政治體制如果還可以用「民粹威權主義」¹這個概念來形容，其政治文化的根源，與這種意識結構不無關係。

相對之下，1950年來對於台灣的政治意識起過較大定調作用的論述，大概主要是自由主義與國族主義。廣義的自由主義與國族主義，先後各自提供了一套具有正當性的問題與討論方式，供社會形成共識、凝聚意見，在現實中發揮了一定程度的影響。觀察它們的對比、消長以及各自所體現的政治價值，有助於我們在此刻對於過去和未來的省思。

二、自由主義與國族主義的更迭小史

無論在理論上或實踐中，自由主義在台灣都未曾有過較為完整、深入的經營與發展。可是回顧1949年以後台灣民間——或者應該說「半」民間——主流政治論述的形成，自由主義的

¹ 這個概念的發展，見王振寰、錢永祥，〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉，《台灣社會研究季刊》第20期（1995年）。

確產生過一定的影響力。這一頁歷史由《自由中國》半月刊發端，後來歷經幾分刊物（例如《文星》、《大學雜誌》、《美麗島》以降發揮過強大普及作用的眾多「黨外雜誌」，以及《中國論壇》）此仆彼起的鼓吹，一套在浮泛意義上可以稱為自由主義的言論，為回歸憲政民主與政治改革的要求，提供了較為完整的論述資源。《自由中國》半月刊所提列的一系列政治議題、它探討這些問題時所運用的概念、所鋪陳的價值、所劃定的基調與訴求，幾乎塑造、界定了後來近30年台灣社會裏政治論述的基本面貌。拿1980年代政治熱潮中黨外雜誌的議論、《聯合報》、《中國時報》兩大報的評論與專欄、乃至於《中國論壇》等刊物中的文字，與《自由中國》的言論對照，我們會為了其間驚人的重複而嘆息歷史的捉弄。

如果1950-85年這個時段，也就是《自由中國》式的政治論述貫穿民間政治意識的時期，可以稱為自由主義的時期；那麼1985年迄今，則可以稱為國族主義的時期。當然，這種時段的劃分不可能精確俐落；例如從1975年《台灣政論》創刊開始、到1985年前後為止的「黨外時期」，便應當看作一個頗為戲劇性的轉型過渡時期，也是台灣的新興民主力量摸索、尋覓自己的「正身」的時期。大略的說，這個時期的特色在於人與論述兩方面的移轉。相對於原先以外省籍知識分子為主的論政組合，本土政治人物在這個階段開始主導政治言論；相對於原先以自由主義、西方現代性為主軸的論述，他們以延續自由主義論述為始，卻終於開啓了以台灣獨立與更新國家認同為號召的另一套政治論述。

《自由中國》所開啓的自由主義傳統，主要以對抗國民黨的威權統治為其存在理由。可是到了1980年代後期，這個功能急速退化消失。兩方面的變化，迫使自由主義退出論述舞台。一方面，台灣本土主體意識抬頭，威權體制面對沛然難禦的挑戰，節節敗退。在民進黨的領導之下，這種意識順勢進逼，發展成建構台灣民族與台灣國家的具體主張。結果，往昔民主反對論述的自由主義內涵，逐漸由民族主義取代。另一方面，隨著李登輝時代展開，著力推動人事與權力基礎的本土化，體制本身的「外來」、壓迫色彩也告淡化。透過總統直選，李體制不僅取得了龐大的民主正當性，也具體呼喚、凝聚了台灣人以族群為主軸的民族意識與國家意識。

到了1990年代後期，特別是在幾度以修憲為焦點的激烈爭議中，自由主義與國族主義兩套政治意識形態的更迭交替正式完成。國族主義的勝利是有理由的：它有「中華民國在台灣」這樣的現實國家機器作為基礎、有主要族群人口長期受到壓制後所形成的集體記憶與嚮往作為動力、更可以遙指海峽對岸一個明確的「它者」作為對比。現實的國家利益、廣泛的民主利益、加上排它的主權利益，使得國族主義在台灣終於取得了道德與政治兩方面的制高點。

三、國族主義與自由主義：政治價值的分歧

眾所皆知，自由主義與國族主義之間，理論上存在著頗為尖銳的緊張。不錯，在具體的制度設計或政策選擇中，它們不

必然要時時刻刻發生衝突。可是我們理解，它們各自背後的推動力量，乃是極為相左的政治價值。意識到這個事實，有助於我們在面對衝突時的調適與選擇。

國族主義所追求的價值，就是賦予國家高度的自主與優先地位，藉以集中意志與力量，達成政治共同體——也就是民族國家——的生存、穩定、自保、與發展。建構新的台灣民族與國家，正是以落實這項價值為鵠的努力。這件任務，有它本身的發展邏輯。所謂建立新國家，意思就是以重新界定的政治正當性為基礎，透過制度的安排，追求權力的集中與壟斷，決策的集中與統一，以及由一個領導中樞，對國家意志與國家利益做出明確絕對的界定。而所謂新民族的建構，則是為了讓一個一統而同質的人民集體出現，落實新國家所主張、所自詡的民主正當性。台灣的歷次修憲，業已將這個基本取向逐步實現；在這個問題上，國、民兩黨菁英以及社會主流是有堅強共識的。

相對於國族主義，自由主義的關懷迥異。由於著重個人，它會抗拒集體性的目標和價值；由於信仰社會的自主，它會反對政治力由上而下的整合模式；由於強調多元，它會挑戰「人民」、「民族」、「生命/命運共同體」這類整體主義的建構；由於對權力的疑懼，它會要求以分散、制衡、限權為特色的體制；由於擔心統治者取得道德權威，它也會提防原本旨在表達民意的制度(例如選舉、公民投票)，淪為提供正當性的工具。在這些方面，自由主義本來即不容易與新國家運動同調。至於新民族的建構，自由主義出於種種顯然的理由，就更加猜忌疑懼了。

經過10年的發展，我們必須承認，國族主義在台灣已經取得了可觀的戰果，而自由主義則益形與社會主流意見脫節。明顯的事實是，國家意識強化、國民意志凝聚、而國家統治體制既取得了民主的正當性、又取得了相對於社會的自主性。詳細的變化無須在此列舉。只要回顧10年以來，國家認同、政府體制與公共政策這三類議題引起爭議的程度已經有所逆轉，就可以知道，國族主義業已扭轉了台灣政治論述的座標。在這個過程裡，自由主義處境日蹙，對於民族主義式的國家認同與國家主義式的政府體制，今天已經沒有置喙餘地了。

四、國族主義與自由主義：國民身分理念的分歧

對於政治共同體的目的與結構有不同的構想，並不是自由主義與國族主義的唯一分歧。事實上，自由主義對於民族主義與國家主義有所保留，並不是因為它抗拒國家與民族這兩件事物本身，而是考慮到國族主義的內在限制。就一個現代社會而言，「營建國/族」不可能是唯一的政治要務；社會的組成是否能夠以公民身分為原則、社會成員相互對待的方式能否符合自由、平等、正義的普遍標準，都是重要、棘手的難題。可是在國族主義的基礎上，達成這些屬於公民社會的目標，卻有其內在的局限。事實上，正是由於這兩項工作極為重要，而自由主義在這兩方面所能提供的理論資源又比較多，自由主義對我們的時代——這個矢志追求社會正義但始終難竟其功的時代——才一直保持特殊的意義。

近代民族國家賦予它的成員的身分殊堪玩味，乃是由兩股相互排斥的力量所形成的。民族國家本身作為一個「現代」的現象，對於由傳統與自然範疇(例如等級、血緣、親屬、宗教等關係)所提供的身分認同，必須加以挑戰；民族主義作為現代化的先鋒，必須將個人拉出傳統、自然的關係網路，賦予他們一種普遍而平等的身分：「國民」。可是一方面，國民的建構，卻仍然需要經由「國有化」了的自然或傳統因素來達成，務求這類表面看來前於政治的「國民性」，與國家的政治組織同一外延；此之所以「同胞/族民」與「國民」的所指能夠完全吻合，發揮同樣的召喚能力以供國家動員。另一方面，國民概念所涵蘊的平等、抽離、普遍主義的取向，又賦予個人平等的權利、義務，驅使個人走向民主、法治觀念，鑄成了「公民」的身分認同。我們可以說，就身分問題而言，國族主義的傾向是追求從屬於民族國家的國民(nationals)，而自由主義則傾向於實現民族國家無法完全吞噬消化的公民(citizens)。兩種立場都沒有否定民族國家的現實，可是兩種立場所產生的成員的認同與意識，卻有著細微而重要的差異。

回顧過去10年來台灣國族主義的發展，我們不能不說，就國家成員的身分建構而言，重點偏向於擺在「國民」而非「公民」的一端。即使旨在超越族群藩籬的「新台灣人」，也仍然強調對於土地、歷史、文化、語言等等半自然因子的感情認同與意識。毫無疑問，作為個人或者團體的文化意識的基礎，這些尋求「歸屬」的作法都是值得鼓勵的。可是作為國家建構國民意識的基礎，它們卻是對於公民身分的誤解。「公民」畢竟

不等於「鄉親」。公民身分應該由平等的權利義務來界定；公民的認同對象首先應該是憲政秩序與民主程序；公民之間的合作基礎應該奠基於公平的體制；最重要的是，公民身分所肯定的平等價值，本身具有潛在的反思與批判傾向，對於現有的制度、傳統與習俗，必然會維持批判的距離。成熟的公民，乃是對於習見的事物與想法保持抽離態度的公民。這種態度，與動輒回到民間、回到鄉土的坊間時興，不免形成雙方都尷尬的對比。

國民概念一旦壓倒公民概念，直接的一個影響，就是台灣的公民社會的發展，容易受到內生的干擾。公民社會的一個特色，在於其中個人或者團體的交往與活動方式，必須具有公共的性格。公民社會的公共性格，首要表現在其成員能夠以公開而基於普遍性規範的方式，介入社會性的互動過程。它並不排斥許許多多私性的、特殊的認同與人際關係，例如感情的、文化的、屬於特定族群、傳統或者生活方式的目標與規範。可是任何領域或團體，仍必須與外界維持對話與互動的關係，接受普遍性規範的約束與衝擊，而不能構成封建式的封閉勢力。在台灣，儘管經濟的發展可觀、人口的流動也頻繁，可是由於國族主義傾向於用家族、地域、鄉里、族群等範疇界定國民，國民意識的私性格反而有所增強，開放、對話與批判的傾向則相對降低。這種情況下，社會裏即使有許多人熱心公眾事務，公共領域的成形還是面對許多障礙，整個社會的組成還是難以呈現公民社會的特色。

公民意識低於國民意識的另外一個影響，就是關於社會正

義的理解趨於模糊和保守。社會互助與社會福利，本來應該看作公民的基本權利與責任，也是公民之間形成連帶感與整合意識的物質基礎。可是近年來，許多攸關正義的制度與措施在提出的時候，理由卻正好不是為了落實公民身分的普遍權利與尊嚴，而是基於傳統性的社群連帶、同胞感情、「用愛心愛台灣」之類的傳統主義說詞。這種情況之下，社會自然無法形成廣泛強大的道德共識，將社會正義看作基本、迫切而有超越地位的社會目標去追求。影響所及，台灣社會的進步力量逐漸萎縮，理想性格日見消褪，社會的改造與制度革新淪為空洞而遭政治力量（乃至於商業力量）無情操作的口號。對於台灣這樣一個缺乏社會主義傳統的社會，這個問題尤其值得正視。

五、結語

公平地說，台灣社會主流會如此積極走向國族主義的道路，不僅有其主觀的選擇理由，也有其很難抗拒的形勢誘因。站在自由主義的立場，對於國族主義的趨勢以及成果可以提出許多批評；可是這類批評是否掌握到了台灣人的政治價值選擇的背景、是否真正面對了台灣的政治現實與艱難的處境，恐怕也值得批評者自我警惕。

話說回來，在民族國家的時代，國族主義與自由主義的對峙之所以持久而尖銳，一個原因正在於這兩套價值雖然針鋒相對，卻又難以偏廢。當年美國的制憲者清楚意識到這個事實，強調制度的設計必須兼顧國家的「能力」與人民的「自由」，

多少表示他們有心在前者的國家主義與後者的自由主義之間求取平衡²。美國的日後歷史顯示，這種平衡沒有定法，而是需要每一代人根據時代條件用智慧來調整的。而美國式的民族主義之構成，必須在複雜的地域、族群、文化、宗教之間無止境的摸索協調，也足以說明，民族主義需要自由主義的節制，否則容易形成一個壓迫、窒息、保守、排他的社會。

不過，台灣的自由主義論述，由於其理論傳統的羸弱和政治經驗的膚淺，似乎還無力承擔這麼沈重複雜的任務。尤其近

10年來政治發展的趨勢推波助瀾，台灣自由主義者本身也陷入了「我是誰？」的迷惘。許多在威權時代尚能保有幾分自由主義傾向的知識分子，今天紛紛離開自由主義的啓蒙立場，多數投入了台灣國族主義的溫馨懷抱，少數滑進了後現代的化妝舞池，另外也不乏向中國民族主義回歸者。總地來說，自由主義在台灣會式微，與其埋怨國族主義的致命誘惑太強，不如歸因於自由主義者本身缺乏思想的資源、歷史的覺悟以及道德的承擔和自信。這種自由主義，在台灣社會開始反省50年來積累的政治價值信念之時，所能做的貢獻，恐怕也相當的有限。

² 美國的憲政原則包含著強烈的國家主義成分，值得我們在思考相關問題時參考。有興趣的讀者，請參見錢永祥，〈「分而治之」：從黨派與代表試論《聯邦論》中政治領域的獨立性格〉，收入何志清、洪裕宏主編，《第四屆美國文學與思想研討會論文選集：哲學篇》（台北：中央研究院歐美所，1995）。

現代性業已耗盡了批判意義嗎？

——汪暉論現代性讀後有感*

晚近的中國大陸思想界，對於「現代性」這個議題，有一些以批評為主的反思。這個現象其來有自：中國社會內部規模龐大而進度急遽的變革、西方最新的思潮影響下對中國近、現代史的重新理解以及中國民族意識面對西方強勢文化壓境時的反彈，在在使得現代性成爲一個觸動層次繁複的敏感議題。不過，「現代性」的理解與評價問題均極爲複雜，以全面的肯定或者全面的否定去面對它，幾乎必然有失。那麼它的複雜性何在？這是本文想要探討的主題之一。在這種複雜的理解之下，對「現代性」的評價必然也需要複雜化，這是本文準備探討的主題之二。經過較爲複雜的探討之後，我們對現代性的進步意義，或許可以得出較爲正面的看法。

* 原發表在《台灣社會研究季刊》37期（2000年）

一、現代性的雙重意義：文化現代性與社會現代性

約20年前，爲了回應新保守主義與「青年保守主義」（也就是傅科、李歐塔等在哈伯瑪斯心目中名爲後現代、而實則反現代的思想家）對於現代性的批判，哈伯瑪斯回到韋伯，檢討韋伯有關現代性的奠基論述。他發現，儘管韋伯明確掌握到了現代性問題的起源（世界宗教的理性化趨勢在世俗世界的延續），卻由於概念架構的限制，他將「現代」局限在「社會現代性／社會理性化」（societal modernity / societal rationalization）的面向上。結果，韋伯心目中的現代，等同於目的／工具理性所界定的理性化，也就是單純由資本主義經濟和現代官僚國家所呈現的現代。哈伯瑪斯認爲，這個片面、選擇性的現代性觀念，決定了新保守主義與青年保守主義對現代性所採取的負面態度。

相對於「社會現代性」，哈伯瑪斯建議我們正視「文化現代性」（cultural modernity）的歷史意義。儘管哈伯瑪斯對於這個概念的經營既複雜又有爭議，它的確有助於我們較辯證地理解現代性的深厚內容，因爲它既說明了爲什麼現代性不等於資本主義與現代國家，也說明了爲甚麼現代性始終蘊含著批判的潛能。在這裡，由於憚於其複雜，我不能正面探討哈伯瑪斯的理論建構。不過借用他有關文化現代性的說法，似乎可以爲中文世界有關現代性的討論，適度地增加其複雜面¹。

¹ 哈伯瑪斯的論點，見Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project"

文化現代性的出發點，立足在韋伯的「世界的祛除迷魅」這個戲劇性的意象。由於世界的除魅，一統而融貫連續的整合世界觀宣告崩解，生命所必須經營、呈現的價值，遂告分化成了幾個不連貫而自主的領域。哈伯瑪斯借用韋伯的理論，再根據自己有關溝通理性的分析，說明現代性的特色在於三大價值領域的分化：相對於客觀對象世界的認知領域、相對於客觀社會世界的規範領域、以及相對於主體內在世界的感性表達領域，分別成爲獨立的價值單位。所謂獨立，意思是說領域之間沒有概念與價值的延續性：任何一個領域裡的價值，均無法成爲另外一個領域裡的評價基礎。

在哈伯瑪斯的心目裏，文化現代性——以及隨之而生的價值領域的分化——的重大意義，在於自然、社會與主體內在這三個世界得以獨立地發展出豐富的文化意義。這裏所謂獨立，一方面指獨立於前現代的超越性（因而確定而且霸道）的根基，另一方面又指強烈的自覺與自主。這樣發展出來的科學、道德與藝術，自內部自行營造、證立本身的價值認定，從而對這類價值認定發展出了高度的自我意識。於是，面對自然世界，認知—工具理性預設了以「實」（true）爲導向的妥當性主張；面對社會世界，道德—實踐理性預設了以「對」（right）爲導向的妥當

（德文本1980），in M. P. d'Entreves and S. Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), pp. 38-55；完整的論述，見Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*（德文本1981），English trans. by Thomas McCarthy, in two volumes (Boston: Beacon Press, 1984, 1987).

性主張；面對內在世界，感性－表達理性預設了以「真」(authentic)為導向的妥當性主張。根據哈伯瑪斯的語用學(pragmatics)分析，妥當性主張(validity claims)最後指向一個公共性的、開放性的規範世界：參與這些領域中活動的人，對於這些價值的妥當有共識；而若對這類共識發生疑義、爭議，還可以藉理想的溝通與討論去修改共識的內容。換言之，在文化現代性之下，價值與規範必須由當事者藉溝通自行提供正當性。

在此引述哈伯瑪斯這套規範性的現代性概念的建構，不是因為他的建構完全服人；而是因為他的問題意識，為我們評價現代性的批判潛能，提供了一些啟發。建構一套現代性的概念，需要滿足兩項形式的要件：第一、我們需要有一套論述，能夠在現代與前現代和後現代之間，作出一貫的區別；第二、這套論述能夠在現代性內部作分辨，也就是能夠發展出現代性本身的內在批判，而又不淪為反現代。哈伯瑪斯的理論，似乎滿足了這兩項要求。

於是，哈伯瑪斯的現代性概念強調，在傳統的、形上的或其他種類的規範基礎流失之後，文化現代性指向一種用後傳統、後形上、後理性主義的方式，建立引導性的(regulative)價值理想的可能。這也代表一種建立內在的批判標準的可能。這種引導性的價值理想，雖然內在於特定的實踐活動，卻由於不是任何特定實質傳統的禁嚮，又對挑戰與對話保持開放，它們具有超越一時一地實踐脈絡的普遍性。反思與批判，於是有了

實踐中的立足點。放棄他這套問題意識(或者具有類似自覺的問題意識)，意味著兩種可能。或者，讓社會現代性、也就是資本主義與官僚國家作為代表的現代化意識，壟斷所謂的現代性，批判者於是走上「啓蒙之辯證」的悲觀絕望，或者如後現代一輩思想家，轉而訴諸感性主體的反現代姿態。又或者，為了反抗這種現代性的窒息鐵籠，於是追求另一種形態的社會現代性，也就是非資本主義式的社會經濟發展、非官僚國家式的政治組織方式。後面這種態度，在中國這樣一個矢志發展出「具有中國特色的社會主義」的大國，對知識分子曾經有過可觀的影響，雖然這條路幾十年來的經驗(文化大革命應該是最突出的例子)，還很難令人對前景樂觀。

二、當代中國語境裏的「現代性」概念

由於近代中國歷史的曲折遭遇，無論是在「啓蒙」或者「救亡」的論述取向裏，現代性幾乎都等同於社會的現代性，也就是說「現代性」每每悄然無聲地變成了「現代化」。早期知識分子的努力在此不論，到了1949年以後大陸的情況，藉由汪暉先生的大作〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，我們清楚地見到，社會現代性如何業已氾濫成了現代性的全貌。

這個說法可以分成兩個部分。第一、汪暉說明了當代中國各類思想主流——無論是批判的或體制內的——如何均陷身在社會現代化的思想架構裏。這個論斷可能極可爭議，不過汪暉

的看法，是值得當事各方認真回應的，因為這個問題不僅具有深厚的思想史意義，更牽涉到了當代中國人的自我意識與自我定位；它是一個有重大前瞻意義的議題。第二、有趣的是，汪暉自己也認為，凡是肯定現代性價值——例如自由、解放、啓蒙——的思潮，必然因此肯定了現代化(社會現代性)的價值，從而對於資本主義與官僚國家的意識形態，也就喪失了批判能力。換言之，不僅中國的思想主流將現代性等同於社會現代性，汪暉這樣一位對於社會現代性有強烈質疑(質疑社會現代性本身的價值、質疑接受社會現代性的人如何能與追求現代化的國家保持批判的距離)的批評者，也一樣將社會現代性等同於現代性²。中國思想界在這個問題上的共識程度，於此可見一斑。

這種思想上的共識，我願意相信是現實的忠實反映：中國的現代性，確實始終是由社會現代性所包攬的。不過汪暉的論述，也讓我們看出，在中國國家的現代化目標、社會不同部門對現代化的迎拒、以及思想文化界對現代性及啓蒙理想的理解之間，存在著某種有機的連帶。這種連帶的基礎何在？為什麼

2 從汪暉的其他著作，可以看出他熟悉哈伯瑪斯關於兩種現代性的分辨與討論；他並且批評哈伯瑪斯的這個區分只有形式的意義，缺乏歷史—現實的意義。一個例子是他的長文〈科技作為世界構造和合法化知識〉，收在汪暉，《死火重溫》(北京：人民文學出版社，2000)，頁190-297。可是該篇長文裏的理論思考，似乎沒有反映在現在這篇有關中國現代性問題的討論中。我們也應該注意到，在其他著作裏(例如上引書中的〈現代性問題答問〉，頁3-41)，汪暉對現代性的評價要較為複雜曲折；他深知現代性包含著對自身的反思與批判、對現代性的質疑包含著對現代性的認定(他用的字眼是「承諾」)。可是在這篇文章裏，卻只能見到否定的一面。

一個如此龐大的社會，多時代與多空間的交錯雜陳如此令人目不暇給，居然在首肯社會的現代性這一點上，表現出如汪暉所描述的驚人一致？

原因當然很多、很複雜。不過汪暉的一個論點，值得特別重視。他認為，中國的啓蒙主義與社會主義，一樣都是以民族國家的現代化為主要關懷。而啓蒙主義(精確地說，1979年改革開放以來蹣跚出現的新啓蒙主義)版的這個訴求，到1980年代末葉為止，發揮過很大的批評功能。可是一旦追求現代化成為中國國家的目標，啓蒙運動的歷史使命即告結束。由於新啓蒙主義自己陷身在現代化方案的局限裏，它業已「喪失了診斷和批判已經成為全球資本主義一部分的中國現代性問題的能力」。

說中國現代性的歷史發展以民族國家的現代化為主要動力，應該是很確實的。可是不難理解，民族國家所仰仗的道德論述，也就是民族主義，正好是一項以現代為形式、卻以前現代為實質的論述。它的現代形式在於提供普遍而平等的成員身分(國民、公民、人民)，將個人由傳統、自然的關係中解放出來，代之以政治性的身分界定；它的前現代實質在於，民族主義的論述，莫不企圖提供某種自然的、文化的、或者歷史哲學式的超越建構，作為民族的集體身分所寄。民族主義這種半現代、半前現代的特色，會影響到民族國家的現代性走向。

這種影響之一例，就是前述的文化現代性的發展，總是保留了一些前現代的胎記。從社會生活的一般面貌、到思想文化的演變、到個人的身分認同，都可以見到一些傳統的、天人合

一式的(cosmic-ethic)價值與規範，藉著民族主義的論述發揮著作用。這類社會可能在社會現代性方面相當先進，卻無須直接面對「世界解除迷魅」的全部後果，因為這樣的社會，總可以攀附著某些無須由它自行正當化的價值基石。這樣的社會，享受著前現代的安適，同時又追求著現代的資本主義與國家機器。可是它的幻覺很容易遭驚動，而它的整體正當性，也是很容易出現缺口的。

最容易暴露的缺口，可能就是這個社會的社會整合(social unity)的基礎。所謂整合的基礎，是指社會成員關於價值性的信念與認定是否有共識。社會成員關於身處的社會、關於自己、關於自己的利益與目的和社會的利益與目的之間的關係，都需要一套說法，一套意義性的敘事。這套敘事的一個重要功能，在於為社會的共同性——由原本個別的個人來進行社會合作——找到一個根基。在前現代式的社會裏，維持社會整合的因子不一而足：血統紐帶、歷史傳承、文化認同、利益的一致、價值觀的統一等等。這些因子有一個共同的特色：它們的妥當、也就是正當性，乃是先於個人意志的，也就是說它們有獨立的正當性根據，無賴於個人的認可。可是隨著現代性的擴展，這種可以豁免於正當性挑戰的共識基礎，逐漸喪失地位。簡單地說，這類宣稱代表實質價值的因子，已經無力再將雜眾熔鑄成整體。

近代的一些思潮，對這個情形深感不安。可是它們的反應，並不是破釜沈舟地咬牙面對、因應現代性的要求，而是憧憬過

去整合狀態的溫馨安逸，企圖在今天重建、複製某種前現代的理想。浪漫主義、社群主義寄望於某種傳統、有機的生命共同體；民族主義寄望於一個文化、歷史性的命運共同體；馬克思主義寄望於社會經過改造之後，成員的利益能夠趨同而凝聚成超越於個別利益的人性共同體。這些努力當然無法成功，卻徒然轉移、迴避了文化現代性所提出的嚴峻問題³。

我覺得，民族國家這種集現代與前現代於一身的特色，正是許多由國家擔任現代化推動者的社會所面臨的困擾之一。藉著壟斷論述與權力，國家一方面強化社會的現代性，另一方面窒息文化的現代性。莫怪乎由國家領導的現代化，最後容易走上專權體制與民族主義。這種社會裏，文化現代性所要求的自我正當化，事實上沒有制度的、文化的管道由社會成員來自行反思進行。

3 以上的說法，或許有人會以為不盡公平。他們會說，這些思想取向，不必然盡是高懸海市蜃樓的「共同體」為將至鴻鵠——無論前面加上的形容詞是「生命」、「文化」、「命運」、抑或「人性」。在另一種較為積極的詮釋之下，它們都有一定的抵抗與批判的涵蘊，因此是進步的。例如從趙剛所謂的「培力」(empowering)的角度來看，這裡所列的幾種思潮都可能具有積極功能；相反，自由主義式的個人，由於脫離了任何「連結」的可能，將淪為權力的芻狗而毫無抵禦能力。見趙剛，《告別妒恨：民主危機與出路的探索》(台北：台灣社會研究叢刊，1998)。又或者從汪暉所謂的「社會防衛」的角度看，民族主義、社會主義(包括馬克思主義)、社群主義也都可能有進步的意含與功能。趙剛和汪暉的關懷可以理解，不過問題不在於如何找出甚麼共同體是消毒無菌的，而是如何讓人們在清醒實際的條件上集結成社會力量。夢不怕美，而是怕醒。

三、自由主義作為文化現代性的承擔者

我們必須承認，中國的「現代性」的程度與性質，還有待分梳定性，不是可以信口斷言的。我更必須強調，中國的現代性經驗，涉及了傳統的延續以及西方的進逼；兩方面的愛恨交織與迎拒兩難，使它所建立的自我意識因而更是糾結周折，遠遠超出了本文的架構所能處理者。以上所言，只是提供了一個進一步觀察、驗證的角度而已。至於中國的現代化努力，包括逐漸(被)捲入全球資本主義的秩序中，是否真的消滅了現代性所蘊含的一切批判能力，就值得懷疑了。至少，衡諸其他更屬於資本主義核心圈的社會的經驗，並不能直接證實如此消極的論斷。

前面的討論業已隱含地指出，現代性的批判潛能，繫於文化現代性必須抗拒社會現代性的壟斷、也必須抗拒保守傾向的前現代訴求。這表示，文化現代性本身，必須設法提供一套對於「現代情境」裏人的道德生活的詮釋。這套詮釋，需要能夠落實「自行營造、證立、修改引導性的價值理想」這項現代的需求。廣義的啓蒙，正是這樣的一套詮釋；而自由主義則可以看作啓蒙原則的社會／制度性主張。

關於啓蒙的理解，當然聚訟紛紜。不過把啓蒙看作在現代情境裏建立價值理想、尤其是作為社會生活所需的共識對象的價值理想，啓蒙原則所揭櫫的要求其實相當明朗。我想舉出四

點來呈現這套價值理想⁴。(1)啓蒙肯定理性，是因為認定一己以及共同生活的安排，需要由自我引導而非外在(傳統、教會、成見、社會)強加；至於理性這個概念是否適當的表述了人的自主與反思，那是另外一個問題，要看我們如何發展出一套後形上時代的理性概念。(2)啓蒙肯定個人，是因為認定個人不僅是道德選擇與道德責任的終極單位，更是承受痛苦與追求幸福的最基本單位；至於這種個人是否一定淪為抽象、原子、普遍式的個人，從而忽略了社會脈絡與集體身分的主張，也是另外的問題，要看我們關於個人之構成的理論是否層次豐富。(3)啓蒙肯定平等，是因為認定每個人自主性的選擇，所得到的結果，具有一樣的道德地位；至於這種道德地位的平等，涵蘊著什麼樣的政治、經濟、社會條件的平等，又是另外一個問題，要看我們對於「待人為平等的主體」發展出了甚麼樣的政治理論和資源分配原則。(4)最後，啓蒙肯定多元，因為所謂自主的選擇，預設了能夠在其間選擇、調整的眾多選項、也涵蘊著不同的選擇與修正結果；至於選擇有沒有限制的必要與可能、多元是否涵蘊著相對主義、懷疑主義，又是另外的問題，要看我們準備給多元主義甚麼樣的道德限制。這些，也就是個人的自主與生活形式的多樣與平等，我覺得表達了啓蒙的基本訴求，也比較明確的呈現了一套社會理想。

⁴ 這四點並不是隨興數家珍；它們其實都是「自主性」這個概念所涵蘊的要件。否定這些原則中的某一項，就是否定自主性這個概念的融貫；這四個原則，合起來也完整地說明了什麼叫做自主性。不過在此我無法對這樣的分析多做說明。

值得注意的是，這套理想滿足了前述現代性概念的兩項形式要求：它明確體認到現代與前現代道德情境的差異，也就是認識到虛幻性的公共價值之不可恃；它也致力於發展公共的正當化過程所需的條件，也就是強調理性、個人的認可、平等、與多元等幾項必要條件。事實上，啟蒙理想的這兩個面向互為奧援；用羅爾斯的話來說，它一方面剔除全面性（道德、宗教、形上）學說的政治整合功能，另一方面則找尋「自由而平等的個人進行社會合作的公平條件」⁵，作為社會整合的基礎。在這個意義上，啟蒙的動機、以及自由主義運用這些條件對於啟蒙動機的說明，構成了現代性、並且是有批判意義的現代性的典範理論。在這個意義上，自由主義承擔著文化現代性的基本嚮往。

當然，沒有哪一套歷史上的啟蒙「論述」，完全落實了上述的幾個側面。各種歷史條件與主體位置，決定了上述幾個概念的詮釋要受到什麼樣的擠壓與扭曲。可是這套社會理想是否屬於「現代性」的一部分？追求現代化的民族國家，結構上是否有與這套社會理想的某些因子相抵觸之處？當全球化的趨勢據說將中國整編到全球資本主義體系之後，這套理想是否就喪失了現實的或者批判的能力？如何回答這些問題，相當程度上取決於如何詮釋個人自主與多元平等這兩項基本訴求。在今天，自由主義正在經營這套社會理想；除了自由主義之外，各

5 這是羅爾斯自由主義的出發點也是終結點。見John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993/1996)。萬俊人先生的漢譯本《政治自由主義》（南京：譯林出版社，2000）將「條件」譯做「項目」，恐怕難稱達意。

類自許為「現代」的政治思想，例如社會主義、放任自由主義，也都在這個大方向之下摸索⁶。誠如汪暉所言，自由主義能否妥當處理相關的問題，還屬於極為龐大的未知⁷。不過自由主義至少不能離開個人自主與多元平等的基本立場，而真誠放棄了啟蒙價值的政治思考者，在宣稱進入後啟蒙之際，究竟準備如何

6 見Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990)。有關當代政治哲學之共通性的說法。從這個觀點來看，近年來中國大陸知識界所謂的自由主義—新左派論戰雖然喧騰一時，其性質仍亟待當事者再加以確定。論戰要有收穫，需要不時釐清爭執的層次何在、彼此的異同何在。我猜想，經過整理之後，這場論戰各造會發現，他們的分歧多部分來自對於現實現象的理解與判斷（當然不免摻雜有搶佔道德制高點的心理需求），其次一部分來自關於政治原則的理解與詮釋，真正原則上的差異所佔分量相對是輕微的。這場論戰的一些代表性文章，已收在李世濤主編，《知識分子立場：自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000）。話說回來，類似的「意識型態」論戰，在台灣的文化界、學術界已經無法想像；這中間的原委得失，也值得台灣知識界有所反省與檢討。

7 自由主義有沒有能力應付現代社會的結構性衝突，我目前沒有明確答案。讀者可參考Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1992)。所提的質疑與批評。另一方面，自由主義當然是受到嚴格局限的；真、善、美的問題，人生的目的與幸福的問題，文化命運與人性前景的問題，它都無言以對。可是這不是特屬於它的症候，而是現代以及現代人的症候。自由主義的實踐問題則是，它在鉤畫出現代社會生活之自我正當化所需的必要條件之後，由於不願意賦予任何主體在認識、道德、或者歷史目的論上的優勢地位，它的論述缺乏確定的行動者。相對之下，民族主義、社群主義、多文化主義、乃至於放任自由主義、保守主義、當然還有社會主義，都會特別中意某個價值的承載者、某種在道德、認識、或者政治上居於選民地位的主體。自由主義無法變成社會運動，原因或許在此。可是這是應該批評的缺點嗎？我還在猶豫如何陳述這個問題，自然也還沒有答案。

看待這些基本價值，似乎還沒有見到完整的說法。

四、普遍與特殊：現代性面對的考驗

此處之所以著意使用自由主義的語言，重述啓蒙主義的理想，除了屆此為止曾略述的概念性的理由之外，也是因為汪暉將中國啓蒙論述的凋零，聯繫到自由主義在「全球化」與「市場社會」下的萎縮這個更為特定的診斷。他的診斷接觸到了真實的問題，可是這類趨勢對於自由主義構成的挑戰究竟多麼嚴重，仍然有待追究與釐清。在此，由於其跨騎在現代與前現代之間的尷尬姿勢格外富有啓發性，我想只處理一個汪暉視為當然的論點：文化、族群、性別、國族、乃至於各類各種的社群的特殊要求與主張，是否必然否定了啓蒙的個人主義和普遍主義⁸？

汪暉所關切的問題，可以說就是如何打破啓蒙的普遍主義

⁸ 這個問題，在汪暉的思考架構裏佔有相當沈重的分量。在另外一篇文章裏，他直接處理這個問題，表達了如下的判斷：「當代自由主義沒有能力在一個同質化與異質化相互交織的世界裏提供普遍主義的權利理論」(2)；「如果說自由主義的權利理論為先前的民族解放運動、民權運動和婦女運動提供了平等的基礎，它的那種抹平差異的平等概念對於這些新近發生的「承認的需求」則是十分陌生的。」(4)進一步他還說：「權利自由主義是一種普遍主義的、懷疑集體目標的模式，它不理會保存文化差異這樣的集體目標。」(14)。見〈承認的政治、萬民法與自由主義的困境〉，收在《死火重溫》頁298-357。這篇文章原是汪暉給汪暉、陳燕谷主編，《文化與公共性》(北京：三聯書店，1998)所寫的導論。上引頁碼係《文化與公共性》一書的頁碼。

霸權；攻擊的突破點，汪暉選在自由主義，尤其是自由主義以西方的政治規範強加於其他文明、文化等等的企圖。這類對自由主義的質疑，近十餘年來在英文文獻裏也頻頻可見。容我取巧，姑且簡稱之為普遍主義與特殊主義之爭。我現在要觸及這個問題，原因主要不是贊成或者反對汪暉的質疑，而是由於這個問題有助於說清楚現代性的一些特色。

自由主義的「普遍主義」究竟是何物、又為何必須否定特殊主義？普遍主義的主張，似乎可以粗略地分成三個方面來看：一、知識論與/或實踐哲學中關於理性的看法，認為某種理性概念的妥當是普遍的，可以得出普遍妥當的是非對錯標準；二、道德哲學裏關於主體的看法，認為主體具有無差別的道德地位，也就是所有這類主體在道德上都是平等的；三、制度上關於公共身分的看法，認為某種公民身分是由一些無差別的權利與義務所構成的。

在這幾點上，特殊主義與普遍主義衝突嗎？試想一下否定這三個命題的後果有多麼荒唐或者恐怖，我們就知道衝突不會發生在這個層次。衝突，其實牽涉到上述「理性規範」、「主體」與「公民」三個概念是如何取得其內容的。由於發展這類概念的傳統途徑，多是利用一套先於/超越社會生活之偶然性、特殊性的「道德觀點」(the moral point of view)，這些概念的推導，走的常是一種直接否定特殊性的路向。而這種名為普遍的路向，自然會忽視現代性一個最基本的要求：妥當性或者正當性是開放的、是要由人們在溝通交往的過程裏逐漸建立、

認可、修改的。不經過這個過程，哲學論證、道德勸說、乃至於民主、科學之類的「現代文明」招牌，恐怕都不可能具有太多說服力。

可是在一個現代／後形上學的視野裏，道德觀點的出現並不需要否定偶然與特殊。道德觀點所要求的，只是平等的尊重與相互對待。這種道德觀點所涵蘊的普遍主義，企圖在平等尊重與平等對待⁹的條件下，經由溝通與討論，建構具有普遍妥當性的規範、具有平等道德地位的個人、以及公平的權利義務關係¹⁰。這種普遍性不會吞噬或者掩沒特殊性，但是它注定要挑戰特殊性；挑戰的理由，不是它在任何實質的意義上比對方來得進步、明智、全面或者理性，而是因為它迫使特殊者面對具

9 「平等」的意思在這裏至為關鍵。我覺得Ronald Dworkin有關「視為平等的人對待／以平等的方式對待」(treating as equals/treating equally)的區分，和 Benhabib 所謂「具體它者／一般它者」(concrete others/generalized others)的區分，乃是透過不同的語言，表達「平等」涵蘊、重視個人自主性的基本精神。尊重自主，必然涵蘊著尊重自主者的選擇結果；由於這個結果是當事者身分的一部分，因此應該受到尊重，於是也就應該由當事者為它負責(這種倫理，Dworkin會稱之為ambition-sensitive的倫理)。這個題目，值得進一步探討，以資顯示所謂「權利自由主義」其實有遠遠多於權利的關懷。

10 當代思想家中，Seyla Benhabib可能是這個取向比較自覺的代表，見她的*Situating the Self* (New York: Routledge, 1992)，以及後來她回答批評者的幾篇文章。不過這個取向，在其他思想家的著作裏也可以見到，包括羅爾斯。至於純粹概念性的陳述，黑格爾關於普遍(單純自在的存有)一特殊(面對他者的存有)一個體(回到自身的自在自為的存有)的辯證發展邏輯，極其一般性地呈現了這種由主體面對「他者」之後方能取得(具體)普遍性的模式。可是由於黑格爾的主體概念仍限於一個未分化的「意識」，他關於這個過程的說明總嫌模糊。

體的「它者」而進行反思，藉著與它者的對話，達到更深一層的自我意識、自我認知與自我修正。這種由它者「回歸」自身的普遍性，乃是一種成就、有成敗是非可言，而不是一種預設、無須面對它者的考驗。因為藉著面對它者，主體才能設法超越自己的信念、歸屬、位置、身分與認同，逐漸形成「後俗成的自我」(post-conventional identity)。後俗成的主體、後俗成的規範，共同構成了一套後俗成的普遍主義。

自由主義所要求的普遍性，正是這樣的後俗成意義下的普遍性；這樣的普遍性，也正好符合前述的啟蒙自主性理念。那未曾與自己的「既予」戰鬥過的，不算自主；那未曾背叛過自己的天賦、社會祖產的，不算自主；那未曾橫眉冷對自己的出身、身分、認同的，不算自主。戰鬥、背叛、冷對之後，也許還是回歸(甚至有道德的義務必須回歸)。但用蘇格拉底的名言來說，經過反省的，才是有價值的。在這裏，身分政治、族群政治、乃至於性別政治，都要受制於自由主義的普遍要求，卻並非注定要受到普遍性的斷傷。

自由主義的批評者，卻往往忽視了這項普遍主義要求的進步意義。自由主義有可能將個人淘空為抽象的幻影、將自主化為毫無理由可言的偏好之抉擇、讓平等流為形式的一致、讓多元成為商品銷售策略。可是自由主義沒有必要假裝白癡，按照批評者的泛黃劇本重蹈這類早已為人熟知的覆轍。相反地，自由主義的普遍性主張涵蘊著明確的實質要求。它要求自由主義的理想社會維持一個開放的文化，也就是維持最多樣的文化、

身分、價值、生活方式的選項；它要求社會維護一個選擇、批評、改變的空間；它還要求社會提供實質的平等，讓每個人的選擇機會獲得實質意義。自由主義所堅持的，只是這類選項或者集體性的價值，不得凌駕於個人之上、不得違背它們為個人存在、而非個人為它們存在的原則。這正是汪暉視為自由主義缺陷的一個特色：集體性目標的重大價值不在其自身，而在於它們構成了個人自主多元生活之可能性的條件；它們的意義，在於它們是個人從事反思與選擇時所亟需的資源，而不在於它們自身的內在價值。換言之，社群主義、多文化主義、乃至於傾向於身分政治論的各種主張，正確地強調了社群、文化與其他群體特色對於個人的自由、發展、以及生活內容的重大意義；根據這個理由，自由主義要求這些集體性的事物受到尊重與保障。在這裡，自由主義沒有理由與上述各類主張直接衝突。

不過，自由主義同時也會堅持，這些群體性的事物，需要根據個人的自主、發展和追求更豐富的生活的需要，來加以檢驗與批評。自由主義不是文化保守主義、不是排它的民族主義、更不會相信集體的價值與行為方式的存在，直接便保證了其合理。自由主義的確自有其「普遍」的標準，也因為這個標準，它才能夠成為一套具有批判能力的學說，跳出現實存在的各種集體信念與實踐，保持批評的距離。相對於它，社群主義、多文化主義以及身分政治的某些流行版本，由於矯枉不惜過正，不免洋溢著多少的保守氣息和現實崇拜。在這個節骨眼上，「啓蒙」事業的嚴峻意義之難以承擔，表現得格外明顯。

五、結語

本文由文化現代性與社會現代性的對比出發，說明現代性不僅不同於單純的現代化，並且由於文化現代性具有反思與自我正當化的基本特色，現代性內部其實涵蘊著豐富的批判能量。這種批判性格，在自由主義的基本立場上，可以見到明確的表現。在我看來，自由主義其實是現代性的承載者；不面對現代性的嚴肅考驗，不會感受到自由主義的真正意義。值此「現代」的脈動衰竭、現代化的魅力黯淡、現代人業已「自主」得疲態畢露、意興闌珊之際，我們見到各類傳統勢力甚囂塵上、各種保守意識正忙著提供興奮劑與避風港。這時候，我個人覺得，正視現代性的真實內容，乃是維持社會改造的動能、維護社會進步遠景的重要一步。

這一步，當然並不好走。以上的敘述，並沒有進入任何問題的內部，展開實質的分析討論，所以本文既未能面對真實的議題，也沒有資格做樂觀或者悲觀的預言。不過，如果歷史注定我們要活在一個後形上的時代，而我們仍願意維持「敗而不潰」(non-defeatist)的方向，我看不出還有什麼其他選擇¹¹。

11 「敗而不潰」一詞格外見真章，來自Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), pp. 43ff., 150ff. Cooke根據哈伯瑪斯，說「敗而不潰」的意思就是「頑強地批判」(stubbornly critical)；它包含兩個意思：超越既予的脈絡背景以及維持烏托邦的遠景。

第三編

衆生平等——迴避不得的動物倫理

動物福祉與社會進步*

在「關懷生命協會」的安排之下，我有機會參與了這本《動物解放》的中文翻譯工作，對於個人而言不啻一償夙願，也等於接受了一次再教育。如今中文本已將出版，讀者可以自行追索作者的觀點與分析、論證，無須譯者置喙贅詞。不過讀者會發現，擺在我們身處而且熟悉的文化架構——由語言、概念、思路、感情形態、切身利益、價值觀等等共同構成的一個生活世界——裡，辛格這本書既不好譯也不好讀。這涉及了本書的兩項特色，值得在此稍做說明。

首先須要強調，這本書的主旨雖然在於呼籲人類改善對待動物的態度與方式，它所採取的途徑，並不是以溫情訴諸人的憐憫、同情、慈悲，或者企圖用動物的可愛、無辜等討好人的性質，去打動人的感情。作者把動物的議題當成嚴肅的道德與政治問題來談，因此他也必須認真地探討人類與動物的關係在

* 為彼得辛格著，孟祥森、錢永祥譯，《動物解放》（台北：關懷生命協會，1996年）所寫的譯序。值得一提的是，這個譯本現在已有大陸版，由北京光明日報出版社於1999年出版。

道德與政治上所牽涉到的是非與利害的問題。面對這種客觀的、牽涉到心態、制度、以及龐大利益的問題，感情的訴求、溫情的感化，至多只能居於次要的地位。首要的工作應該是指出現實中隱藏的系統性壓迫與殘虐行爲，然後揭發其下的利益關係、其上的意識形態煙幕。這個以「運動」爲導向的任務，決定了本書讀起來一點都沒有「動物書」可預期的可愛溫馨的氣息。

其次，從本書相關章節（尤其第5與第6章）可以看出，動物的定位牽涉到人的整體世界觀，人對動物的態度，更牽涉到了我們所使用的基本道德概念是否具有確定而且融貫的意義。這些都是複雜的哲學議題。動物的權利（或者沒有權利）必須用哲學論證來證明、釐清；所得出的結論，則直接衝擊到人類對待動物方式的是非對錯判斷。在這個意義上，「動物問題」在相當程度上是道德哲學的問題。本書作者也採取了這個看法；而他身爲專業的哲學家，主攻倫理學或者道德哲學，也特別適於從事這項工作。他必須盡量利用專業學術的資源與標準，探討動物問題的倫理內容。通常動物問題被列在實際倫理學（practical ethics）的領域，本書也通常被歸屬於這個範疇。這個以「哲學論證」爲導向的任務，決定了本書讀來會比較辛苦，要了解其中的論點與涵蘊也相當費心思。

研讀本書時，每個人大概都會油然而生一些不忍與慚愧的心情。不過我個人最強烈的感受，莫過於一種「解放」的感覺：從根深柢固的偏見中獲得解放。人類剝削、虐待動物時的基本

意識形態，作者辛格以「物種主義」（或許「人類中心論」是更達意的譯法）一詞名之。他選擇這個名稱的目的，是要突出種族歧視（認爲自己種族——例如白人——的利益優先於其他的種族）、性別歧視（認爲自己性別——通常是男性——的利益優先於其他性別）與物種歧視（認爲自己的物種——人類——的利益優先於其他物種）三種偏見之間的相同結構。偏見的特色，在於它並不是外來的威權壓迫，而是內在於我們心靈與制度之內的蒙蔽與強制；偏見的力量無孔不入而振振有辭，是因爲它總是顯得如此自然正常、如此天經地義、如此理所當然。種族主義與性別主義一向都具有這種特色。到了今天，它們的錯誤大家多少都已承認，即使在日常生活中、在許多制度性的安排中，這兩種偏見仍然盤根錯節流連未去。對比之下，多數人恐怕連「物種主義」是否是一個有意義的概念都會懷疑，那麼它以何種形態存在、它在道德上的錯誤何在、又應以何種途徑設法消除它，自然就更不確定了。本書讓我們意識到問題的存在，提出詳細的論證顯示其謬誤，更佐以大量實例，說明這種成見在日常生活（包括我們自己的日常生活）裡的深入與普遍。讀者即使沒有被本書的論點說服，也仍然可望開始檢討自己關於動物的想法與態度。這時候，偏見會喪失其「自然正常」、「天經地義」、「理所當然」的面貌，人可以自覺而主動地選擇自己對動物的立場與作法（並且爲自己的選擇負道德責任）。這個過程，幫助我們從習慣進入自覺，擺脫偏見的支配，稱之爲「解放」並不算誇大。

近幾年來，台灣興起了一些社會運動，其中以環保、婦女、

勞工運動比較受到矚目。值得注意的是，這些社會運動除了其明顯的社會、政治意義之外，還應該看作是一個社會的道德感性發展程度的指標，而其影響所及，更有助於培育社會成員的道德敏感度。對於各式各樣、或隱或顯出現在日常生活中的支配、壓迫、歧視、剝削，雖然自己不一定是直接受害者，卻仍然能夠有所意識和反抗，需要我們能夠對於他人身受的痛苦、屈辱、傷害有所意識和關切。對於任何人而言，這都是一種極為重要、但也極為難得的能力，需要在社會生活和社會鬥爭中培養和訓練。今天，台灣對於動物處境有所關懷的人還很少。常聽到的一個理由是：「人的事都管不完了，還能管動物嗎？」其實，正是因為動物「非我族類」，要對於動物的痛苦能夠有所意識、能夠發揮道德的關懷，所需要的道德敏感度也就更高，所要求於人的設身處地能力也愈多。培養對於動物的關懷，其實是在促使整個社會的道德感性更普遍、更深入。在這個意義上，讓動物解放運動成為台灣社會運動的一環，是有重大意義的。

以上所言，一味強調動物解放議題對於本書讀者或者台灣社會的意義，似乎正好陷在本書所批判的物種主義的窠臼裡：我們鼓吹動物解放，究竟是為了人與社會的改善、還是為了幫助無數身處苦痛煎熬、面對屠殺威脅的動物？這個問題，請讀者細心閱讀本書，為自己找到答案。我個人深深相信，說到最後，這兩件任務其實是無法分開的。

貓與我

——一段道德啓蒙的經驗*

10年之前的某一天下午，街坊幾個小學生正在擺弄一隻初生未久的小貓。他們從同學處要來這隻還未斷奶的幼貓，荒唐地給牠「洗澡」，卻又因為怕家長反對而不敢帶回家飼養。妻子路過，他們請求「阿姨」接收這隻狼狽的小動物。妻子一時心軟，居然答應了。從此，我們開始養貓。

我用奶瓶哺乳的小貓一轉眼就成年。由於我們的無知和放縱，牠在不知何處懷了孕。在我們的臥榻上，牠生下了四隻小小貓。幾經周折，其中兩隻留了下來，連同媽媽貓，三個人支配我們的生活之大半，直到今天。

我一向喜歡動物，對於自己豢養的貓咪自然更是疼愛。照顧貓的吃喝拉撒（包括吃草清胃的需要），我從不以為煩。貓咪需要人的陪伴、愛撫，我樂於奉獻時間。坐在書桌前工作時，總有貓要爬上人腿休憩。睡覺時，貓也要分享被褥。在我們看

* 原發表在台北《人本教育札記》114期，1998年12月。

來，幾隻小生命既然已經進入了我們的生活，我們就有義務好好照料牠們。所幸我們沒有小孩，用心照顧貓似乎並不構成負擔，反而愉快、輕鬆、而又獲得了許多感情的回饋和歡笑。

我們對貓的疼愛或許超出常情，引起了一些朋友的嘲笑。一個常聽到的奚落之詞，就是這種愛貓之舉，反映了我們感情上的某種幼稚或者耽溺（朋友自重，還不敢當面說我們是因為無後所以感情空虛）。確實，就常情來看，人與動物縱然會有情感的聯繫，可是由於彼此缺乏「共同性」（感情形態、思考方式、需求等方面的共同性），這種聯繫應該祇能說是發乎人對其他生物的仁慈感，有限得很。到了飼主視動物為具有某種人格的家庭成員，認為自己有義務使動物過得滿足愉快，甚至覺得動物跟自己在情緒上有平等的互動，那就未免有點病態了。對於朋友的類似訕笑，我們自慚有失成年人應有的世故與冷淡，通常也只好支吾以對。

從理論上談人應該如何對待動物，乃是一個嚴肅而複雜的道德哲學問題。人與人之間的相互對待方式，應該受到道德規則的節制，大概算是不爭之論。可是人類的活動所波及的範圍極廣；人以外的各種形式的生命，我們應該如何對待呢？從各種動物、植物、乃至於河流溪谷山峰海洋、乃至於層層相套的生態系統，似乎各自都有某種存在的「價值」。有些人認為，「價值」這個概念只有相對於人類的需求才有意義，因此只要人類有需要，盡可以恣意使用這些資源。宰殺動物吃牠的肉、砍伐樹木奪取木材（君不見台灣大學新建的圖書館，皮藏雖然無

足以耀眼，卻仍不忘以擁有「原木」書桌為傲？）推平山丘開發社區、流放污水荼毒海洋，似乎都是人類理直氣壯的作為。可是這些做法，是否違反了甚麼道德規範呢？災難發生後，「大自然反撲」等等警告，仍只是從人類的利害計算的角度來談。究竟有沒有其他的角度，讓我們檢討「人類支配一切」的觀點的錯誤呢？畢竟，讓我們承認道德哲學的第一原理：祇從第一人稱的角度出發的思考，當然不能算是道德性的思考。

把範圍縮小一點，動物與人類的關係比其他生物更為密切，因此動物在人類手下的犧牲也最可觀。為了人類的口腹之慾，數以億計的動物日日遭屠殺；為了人類的健康和美容，數以千萬計的動物在實驗室裏累月遭折磨；為了人類的情緒排遣，數以千萬計的動物被迫在扭曲的環境裏經年扮演「寵物」的角色。這些龐大的數字直逼到你的眼前，如果你對自己行為的道德涵義還有所關心，你不能不在某個時刻自忖：我對待動物的方式，究竟有沒有出問題？我使用動物（例如優雅地咀嚼其屍體殘骸）的時候，究竟應該遵循甚麼道德規範？

我是一個還算勤奮的學術工作者，因此我也利用機會，格外努力閱讀了不少有關動物倫理學（或者說「人應該如何對待動物」的倫理學）的文獻（我還在孟祥森先生的帶領之下，翻譯了彼得辛格的《動物解放》一書）。我學到了不少理論、事實材料、還有分析的角度。坦白說，任何以人類為價值中心的意識形態，大概都經不起這些新觀點的挑戰和駁斥了。人類對待動物——至少就有感知痛苦能力的動物來說——的方式，不僅應該受到道德原則的規範，並且人類對待動物的原則，與人類彼此對待

的原則，其實不應該有太大的差異。祇談道德理論的話，一切以動物為工具（為饜足食慾、學術求知心、商業野心或者情感需求）而損害動物利益的做法，都是在道德上錯誤的。這個原則不是沒有例外，不過這種例外的情況要成立，需要道德上極為有力的理由。

我的朋友們，絕少有人聽得進這樣的道德理論。她們可以反駁說，一套這樣的理論，即使邏輯上無懈可擊，可是由於其結論與我們的道德直覺和道德常識相去太遠，太缺乏真實感，這樣的道德理論一定有問題。這種反駁，我覺得很有道理。一種道德分析，如果無法與我們的道德感覺有某種接榫、某種契合，當然是不可能成為一種真實的道德理論的。

可是反過來說，我們也得問，人的道德直覺如果扭曲得過頭，還有資格構成對道德理論的反駁嗎？舉個例子來說，如果某個人的道德常識，完全籠罩在男尊女卑的觀念之下、或者黑人劣於白人的觀念之下，那麼任何要求人類平等、或者性別平等的道德主張，在他看起來豈不都是背離常識而不真實的嗎？這種情況下，應該修正的是道德理論、還是這種人的封閉心靈和貧乏經驗？

在我們今天的生活裏，動物卻正好已經不是一個真實的經驗對象了。牠們的存在大體不脫食物（在市場、餐桌、麥當勞）、觀賞物（動物園、馬戲團）、或者寵物這三種身分。可是這三種身分，正好使得我們關於動物的觀念極度扭曲。我們沒有動機、也沒有能力把動物看作正在活、並且想要活的主體；我們無意

去理解動物的心理情緒和身體感覺是怎麼一回事；牠們的孤獨、恐懼、疼痛、絕望，我們也不會設法去想像和體會。換言之，我們與動物是隔絕的，至少在情緒感覺的層面上是隔絕了。（試想，若不經過這樣的隔絕，我們每餐的食慾如何振作得起來？）可是既然有了這層隔絕，道德理論如果要求人類「尊重」動物的權利與利益，我們怎麼不會覺得莫名其妙？

與三隻貓生活在一起，幫我衝破了這層隔絕。牠們討得你的歡心，然後迫使你面對牠們的各種需要、迫使你去了解牠們、最重要的是去想像牠們的感受和希望。當然，理解會失敗，想像往往是錯誤的。可是話說回來，不經過這種努力，人要怎樣擺脫自私與成見累積而成的冷酷與麻木呢？所謂設身處地、同情共感的能力，要從何而來呢？沒有這種能力、不培養這種道德敏感度，我們又怎麼會有動機去跨出自己、關懷它者呢？而若是缺乏道德敏感度，拒絕承認你的對方有牠（或者他、她）的利益和感受需要你列入考量，一切道德規範與道德理論，豈不都註定是空洞的公式，缺乏「真實感」嗎？

養貓，對於我自己是一個教育的過程。這樣說，並不表示我贊成飼養寵物。養動物和養小孩可能差不多，都需要極其大量、極其長期的付出、耐心和學習。以今天大多數人的生活方式和心態來說，飼養寵物往往會變成虐待動物。尤其兒童，如果沒有充分的教導和協助，照料寵物更是太過沈重的負擔。可是如果有動物已經進入了你的生活，或者你實在渴望身邊有個小生命相伴，我願意貢獻以上的感想供你參考。而我也誠心相

信，如果小孩子在成長時期有過與動物相處的美好經驗，在日後，她對人或者對其他生物，都會有更真實、自然的關懷能力。

我不是動物專家，就好像大多數的父母也不是育兒專家；我只是有過某些切身銘心的反省與收穫，在此簡略錄下。最後必須提醒讀者，如果你一定要找個動物陪伴，請通過動物保護團體或者獸醫師收養流浪動物，千萬不要去寵物店和養殖場購買。這些地方的暗處，其實瀰漫著無數動物的痛苦、嘶喊與血腥。

一個「論述」的里程碑 ——《我的猩猩寶貝》序言*

人類對於周遭的人與物，總有一種施展「差別待遇」的必要與本能；而實施差別的待遇，又勢必需要指出某種本質上的差別作為口實。於是，爲了要辯解歷史上各種針對某些群體的歧視、壓榨和迫害，人類便不厭其煩地開發和渲染「他們」與「我們」的不同：男女之辨、身分階級之辨、膚色種族之辨、野蠻文明之辨、正信邪教之辨、我族外人之辨等等，不勝枚舉。

在人類的內部，這種「分辨以便歧視」的做法，到今天仍以各種形式在推陳出新。可是在另一方面，追求普遍平等的呼聲——也就是反對以某些差異（例如性別、膚色、種族）作為差別待遇的理由——雖然仍屬微弱，至少已經獲得可觀的正當性。性別歧視與種族歧視雖然仍很普遍，可是少有人敢露骨地發表這類理論了。女人與黑人的奮起回擊，是造成這種變化的主因。

* 傅茨、米爾斯著，廖月娟譯，《我的猩猩寶貝》（台北：胡桃木文化事業公司，1999年）。

可是還有一項分辨，由於受害者毫無出聲回擊的能力，也就最遭到施害者的麻木遺忘，那就是人獸之辨。人類爲了滿足自己的各種需求與利益，以大到駭人聽聞的規模，肆無忌憚地虐待、利用、折磨、屠殺動物。相應地，人類爲了證明這類做法並無不當，也就必須發展與渲染人類與動物之間的差別。普通人會用各種半常識、半幻想的觀念來形容動物之「異」；只要整理語言裡面用動物來罵人的那些字眼，便可以知道我們把動物劃在多麼遙遠低下的異域（插一句話：如果刪除許多旨在「異化」動物、女人和殘障人的字眼，中文還能用來罵人嗎？）。有學問的人則會指出更有學問的區別，例如動物沒有語言、沒有理性、沒有自我意識、沒有道德感……。無論有沒有學問，人類強調人獸之異，目的通常祇有一個：讓人類繼續以輕鬆的心情享用動物。

近20年來，動物倫理學以及動物行爲的研究，在西方世界有蓬勃的發展。動物倫理學的一個重要課題，就是探討動物究竟有沒有道德地位。如果動物具有道德地位，那麼人對待動物的各種方式，就必須受到道德原則的節制、有道德上的對錯是非可言。目前，相當多的哲學家，似乎已經大體同意了這樣的前提與思考方向：

第一，凡是有感知（痛苦的）能力者，就有利益可言；而有利益可言者，就應該獲得基本的道德地位，也就是進入了道德考量的範圍。很明顯的，相當多數的動物，在這個意義上都具有道德地位，也就是說人在決定如何對待牠們

的時候，應該將牠們的利益列入考慮。

第二，由於道德的要求具有普遍性，所謂動物的利益應該列入道德考量的範圍，意思是說，針對某一項利益來說，除非人類與動物的差異具有道德上的相干意義，對於這項利益的考量便不應該在人獸之間有所軒輊。

第三，人與動物之間的差異誠然可觀（人與人之間的差異又何嘗更小？），可是這些差異是否相干？又相干到什麼程度？差異大到足以完全忽視動物的利益嗎？換言之，如果需要將動物的利益列入考量，顯然必須對於動物的特質有所說明，並且設法與人類的類似特質作比較，以便判斷其間差異是否在道德上相干、是否真的具有道德意義。

在這裡，有關動物的行爲研究，便顯得格外重要了。這方面的研究，可以告訴我們動物的感知、思考、情緒、以及個體及群體生活的各種真相，從而讓我們知道動物的利益究竟何在、與人類的異同又該如何比較。進一步，這些異同可以指出，人對待動物的方式，是否違背了道德所要求的一項基本原則：除非有相干的差異，人與動物的待遇應該盡量平等。

在有關動物行爲、動物倫理學的文獻中，黑猩猩華秀（Washo）極爲知名，因爲牠代表一個「論述」的里程碑。華秀徹底證明，某些動物具有相當高的語言能力與感情生活，因此也就具有自我意識、具有後天形成的個性與性格、具有因物而喜因己而悲的各種情緒。在這些方面，黑猩猩的心靈能力與意識高度，大體上與人類兒童相當。這個事實一旦確立，人類目前

對待黑猩猩的方式(獵捕、囚禁、進行痛苦甚至致命、卻往往缺乏科學意義的實驗)，就顯然違反了道德的基本要求。華秀的例子充分說明，以差異為理由，對黑猩猩施加不人道的待遇，只是私心與成見作祟的結果。在這裡，強調差異，目的只是為了辯解虐待有理而已。

現在，研究與照顧華秀30年的傅茨教授，將整個華秀的故事寫成了一本親切動人的記錄。這是一本重要的著作，因為作者以流暢可讀的方式，引領我們進入近代一項意義深遠的科學實驗和發現。另一方面，雖然華秀與傅茨可以說互相成就了對方：傅茨教導華秀手語、為華秀提供了一個相對而言安適的生活環境，華秀則讓傅茨進入黑猩猩的世界、同時取得了學術成就與聲望。可是不難看出，傅茨本人的人格成長與道德覺醒，似乎得力於華秀尤多。這種藉著與動物互動，發展自己道德感性和人格深度的經驗，我個人以為比倫理學的形式思考更有價值。這方面，我個人一向受用良多。讀這本感人的書，再次驗證了這個基本的道理。

第四編

責任與自制——知識分子的倫理

學術權威如何善盡社會角色*

在總統選舉的最後關頭，李遠哲先生以奇特的方式，公開表達了他對某位候選人的「認同」。李先生這樣作，一定有他縝密、深沈的理由，外人很難管窺。不過，這整件事涉及了一些很複雜、很困難的一般性問題，具有一定的公共意義，值得化為公共討論。

一、學術權威可能轉化成道德權威，進而在政治領域裏發揮權威的作用，施展遠遠超過個別選民千萬倍的影響。這個現象看起來雖然自然，是否妥當卻值得思索。就承載權威的當事人而言，當社會透過這種過程，賦予他這麼龐大的權力之時，他應該如何負責任地運用這種權力？在兩方面，他似乎應該擔負一些責任：第一，他應該協助維持這個權威的可信度與中立性。至少他要知道，這種權威背後牽涉到了龐大的社會信任與社會的價值信念；他如何運用這種權威，會影響到這種社會信任的維繫與社會價值的完整。例如，這種人物不會願意去作商

*原發表在2000年3月12日台北《聯合報》第15版。

品廣告；因為那就代表權威的濫用，會傷害到權威的基礎，留下一片虛無。第二，他也應該協助維持這種權威發揮積極但是有保留的功能，不要使這種權威竟然傷害到社會各個領域的自主與運作邏輯。例如，李遠哲先生不會希望介入宗教的爭議或者文學作品的品題，因為一旦如此，宗教或者文學領域的自主性，就被一個不相干的權威騷擾了，會使得社會自主規範的發展受到傷害。根據定義，權威本來就比一般人有更強大的行動能量，因此，權威人物也就需要更多的睿智判斷與自制。

二、在號稱民主的社會，權威介入政治領域的時候，對於民主程序應該格外尊重。民主政治不同於賢人政治，它的特色不在於它的程序可以得出最好的決定，而是在於它藉著多數人的同意，建立了權力的正當性。理想之中，公民根據清明自主的判斷，藉民主程序表達偏好。這個理想可能從來未曾實現過，可是這並不代表我們可以否定這個理想。社會權威如果對民主制度有所信仰，當然應該協助民主架構的健全發展，例如設法壓抑黑金勢力的囂張，批評選戰中各種在品味上可議、法律上可疑、公平性上令人齒冷的策略運用，建立公平的選舉規則。可是權威若不圖此，卻曖昧地對個別候選人表示支持，唯一結果只是影響若干選民的投票方向，對民主程序是可能有扭曲的作用的。

三、權威介入政治領域的時候，對於憲政體制與責任政治原則要有一定的尊重。舉個眼前的例子來說，利用社會中各類權威組成體制外的「國政顧問團」，對於體制本身的運作受否會造成干擾？這個由學術與企業界的「半神」人物組成的體制

外機制，在未來的總統決策過程裡，居於什麼位置？他們會不會與專業文官、與立法機關衝突？沒有衝突的話，是因為他們原本便是虛設、總統也無從用他們為政策背書？抑或公務員或者立法委員有所忌憚，不敢挑戰這批半神的權威？他們在發揮影響力之後，準備負什麼責任？又如何負責任？

四、今天，「知識分子的社會責任」這個口號，意義愈來愈含混，我們有必要略作分析。為什麼其他行業的人介入政治，不叫做「善盡社會責任」，只有知識分子擅專此一桂冠呢？那是因為知識分子被視為與現實利害有一定的距離，因此他們的介入必定是中立超然、動機一定是出自責任感的召喚。這個圖像無論如何失真，卻也點出了社會的期待、以及知識分子盡其社會責任時的限制。不忌簡化，我個人認為這個分際在於，對於議題、對於事情，知識分子有責任提出主張、揭櫫目標、站穩立場、發表批評；可是對於人物、對於黨派，卻不能以知識分子的公共身分去擁戴或者支持。這個分際的根據不難理解：對事站出立場，是有是非之辨的；理想狀況之下，最後可以取得社會的共識；對人的擁戴支持，卻只造成敵我之辨；最理想的狀況之下，最後也只有輸贏可言。顯然，前者符合社會期許於知識分子的功能，後者則不然。

五、至於「國家利益」這個概念，在此無法細論。不過一個基本的觀念問題，仍然值得一說。選舉期間，從候選人到選民，舉國上下沒有人不是在以國家利益為名發言。可是讓我們正視一件無須諱言的事實：選舉的結果，除了對於國家政策會有一定幅度的影響之外，主要還是在決定無數大小官職與利益

的重分配。佯裝這個事實不重要，就無法解釋為什麼各方都要將龐大的資源投入選舉、為什麼候選各陣營會如此窮凶極惡。換言之，選舉除了涉及國家利益之外，主要涉及個人與黨派的利益。這種情況下，以國家利益為口實支持特定候選人，恐怕難免矯情之譏。事實上，如果選舉的結果真的會涉及國家利益，那更說明需要讓公民們有平等的權利來影響選舉結果。大家反對金錢介入選舉，不也是出自這種政治權利平等的要求嗎？既然如此，社會上的道德權威、學術權威是否應該更慎重自制呢？

六、許多人會說，李先生此舉，代表一種高貴的良知。本良知做事的說法雖然可敬，卻混淆了兩種範疇有別的责任。在許許多多事務上，人最後負責的對象只能是自己的良知；這是人性處境的現實條件。可是在公共事務上，特別在涉及政治的問題上，人卻必須無所旁貸地為自己的言行的公共性的後果負責。這裡，個人的良知與信念，絕對不是最後的法庭。

台灣社會開始有公共領域可言，時間還不算久，經驗的積累還淺。各種角色和言行的規範，許多亟待分梳、建立的價值，大家都還在摸索之中。在這個意義上，李先生是以他的言行為身教實例，鼓勵我們展開更深入的思考與討論。我們不要辜負了這個集體學習、建立公民文化的難得機會。以上的幾點意見，算是我對社會繳出的一篇學習心得。

略談「公共型」的知識分子^{*}

在一篇紀念殷海光先生逝世30週年的文章裏，張灝先生談到了知識分子的類型問題。他認為，在大家較熟知的、由葛蘭西 (Antonio Gramsci, 1891-1937) 所提出的「傳統型」與「有機型」知識分子之外，還應該分出一種「公共型」的知識分子。確實，「公共型」知識分子的概念，近年來時見使用（特別是在美國）。雖然這個概念的來源與精確意義不容易考訂，不過它似乎確實帶出了知識分子的某些特質，值得略事思索。

「傳統」與「有機」兩個類型的特徵，關注的都是知識分子與社會的關係；「公共」這個類型也不例外。近代政治思想所謂的「公共」，指的乃是一種社會生活的形態，特色在於其間既充滿差異、而又必須藉非權威的方式求取共識。讓我們不辭煩瑣，對這個說法做一點概念分析。「差異」指的是利益、認知、信念、價值觀、乃至於身分認同各方面的差異；一群人如果相互沒有差異可言，那是一種同質統一的狀態，稱之為有

* 原發表在香港《二十一世紀》雙月刊第61期，2000年10月。

機的共同體可以，無足以構成公共生活。「共識」指的是設法接受經營共同生活所需要的規範與權利、義務關係；人們如果不求取共識，無異是說他們沒有共存合作的需要，這樣的一群人稱為偶然的萍聚可以，無足以構成公共生活。所謂「非權威」的方式，指的是這種共識的形成無從訴諸一個先在的目的或者價值標準，以資提供無庸爭議的理由；如果共識可以由權威的方式達成，那表示權威之所以為權威，在先已經有了共識；這種團體具有其他的特定屬性或者特定目的，卻無足以構成公共生活。關於「公共」這個概念，我們其實都有一些直覺的理解。稍事反思，我們會發現，這些理解都預設了「差異」與「非權威的共識」這兩個側面。

公共生活的這兩個側面，乃是現代知識分子得以取得形貌與角色的社會基礎。在今天，知識分子的特色，當然不會在於他的知識、專業技能或者職業分類。在學者、專業人士、公務員、作家等等身分之外，需要另立一個「知識分子」的範疇，說明了直覺上知識分子是另有其特質的。或許我們可以證明，這種特質，正是「公共」這個概念所企圖捕捉、表達的。

知識分子的特質，大抵有兩方面。其一，知識分子理應以寬容開放的說理與溝通來探討議題；這意思是說，知識分子探討議題的時候，不能訴諸人格、身分、學術、專業、傳統、信念等等權威。這種以說理途徑處理議題、卻不能訴諸特定領域之權威的情況，乃是公共領域的特色；抹煞這種特色，我們就離開了公共領域，回到了教室、工廠、機關、董事會或者教堂。當然，這不是說公共的說理毫無依據可言；經驗與邏輯都有遵

循參考的必要，可是它們不是足以判定正當與否的權威。這個說理概念，羅爾斯曾經以「公共理性」名之。

其二，所謂沒有可以直接訴求援引的權威，意思不啻是說，進行公共說理的時候，不能不對所面對的權威有所質疑和反思。為了貫徹公共的說理與溝通，知識分子不得以懷疑與反思的態度，面對現存的事實、規範與價值觀。換個方式說，現存的共識，本身對於公共性便構成了潛在的威脅，因為這種共識可能絕對化，成為拒絕接受說理考驗的權威，也就是成為阻礙公共生活的因素。科學可能絕對化變成科技掛帥、效率可能絕對化變成經濟獨斷、秩序可能絕對化變成法治掃地、道德也可能絕對化變成人性蕩然。

以上所言，顯示知識分子的特質，在於以開放而平等的方式針對議題進行說理。這種開放與平等，當然不是單純的道德理想所能產生，而是反映了現代社會裏「藉非權威的方式在差異之間形成共識」的結構性的基本需要。這種需要，促使公共型的知識分子扮演他們的角色。如果他們充分發揮了這個角色，社會議題就能獲得比較開放而合理的陳述，也為社會提供了較多的說理與討論的資源。對社會的民主生活，這可能是知識分子所能做的較大貢獻。

這裡有兩個明顯的問題。第一，如果社會還不允許差異存在、不容許非權威的方式形成共識，知識分子該怎麼辦？我想，除了協助差異性的論述出現、協助非權威性的說理方式出現之外，並沒有什麼事是一定需要知識分子做的。換言之，面對一個封閉壓迫性的社會，知識分子的反抗義務不會比一般公民

少，可是也不會多於一般公民。在這個意義上，我懷疑所謂「有機知識分子」的特殊地位。問題在於，由於知識分子的職業本能是進行開放的說理和對權威的質疑，往往他們會與壓迫勢力直接衝突。權威與反權威的衝突，最後演變成道統與政統的衝突。身為道統的承載者，知識分子會取得道德的地位，一則形成保護傘，再則也維繫、號召一般人的反抗意識。就後一點而言，知識分子成為「傳統型」知識分子，往往被視為社會良知，是有一定道理的。

這就聯繫到了第二個問題：知識分子自己是否願意接受差異、接受非權威的共識之路，作為社會公共生活的準繩？以我個人的有限經驗來觀察，漢語世界的知識分子，在這個問題上的警覺與自惕還不夠。不夠的基本原因在於，漢語世界一般而言，社會分化的程度與容納異己的必要都較為有限。不夠的徵候很多，其中之一是喜好用道德語言進行公共論述，另一就是喜好用學術權威干預公共討論。

用黑白善惡的語彙描述社會現象、區分不同的立場，雖然是人情之常、卻也是知識分子應該避免的廉價武器。這不是說我們可以放棄道德觀點，而是說在從事公共性的論述說理之時，以普遍與平等為念的道德要求，應該對於發自實質價值信仰的道德裁判、發自道德優越感的譴責和傲慢有所節制。前者以程序和權利為形式，維持了公平與平等，後者則註定會傷害公共領域的差異與共識原則。道德優越感如果進一步隨鬥爭的需要而蔓延，僭稱自己為清流、為社會良知所在，認為自己所支持的立場屬於正義的一方，他人則甘於沈淪、甘為鷹犬，自

然就更有藉道德口實裹脅公共論述的危險。

另一方面，學術知識應該只是公共說理時運用的資源，而不應該成為「學者專家」壟斷公共生活的權威藉口。知識分子追求學術獨立不遺餘力，卻往往會忘記學術還有維持中立的必要。「學術獨立」是為了保障學術領域的自主，「學術中立」則是為了維護其他領域——尤其是必須留給公民平等參與的公共領域——的自主，不要讓學術權威干擾了其他領域的運作邏輯，尤其是公共領域中平等說理的規範。這個道理，當年韋伯曾經致意再三；他強調知識人應該謹慎遵守自己的限制，行動人則必須勇敢承擔投入的責任。不過，這種激進的多元論的深重意義，在一個結構性的分化還不算很深的社會、文化環境裏，可能不是容易體會的¹。

1 2001年補註：我在這裡強調「學術獨立」與「學術中立」的分野，並不是無的放矢。漢語世界的知識分子，由於長期面對政治壓迫、政治誘惑、和政治利用，很自然地會認知「學術獨立」的必要，卻由於傳統賦予知識子的神聖地位，對於學術領域的應有界線缺乏尊重，由而也就不甚理解甚麼叫做「學術中立」。李達哲先生是一個清楚、令人愕然的例證：當台灣一些政治人物質疑他逾越了學術中立的規範時，他答覆謂「學術只有獨立的問題，沒有中立的問題」。雖然我極不願意涉嫌與政治人物唱和，我還是想指出，李達哲先生的說法似是而非。學術必須擺脫政治勢力、經濟勢力、各種社會勢力的干擾——這是學術獨立的要求。可是學術工作者也必須體認，自己不要濫用學術的權威，干擾其他領域的正常運作——這是學術中立的要求。台灣知識分子並不以心靈簡單著稱，可是對這種需要一些思考能力的區分，好像很難掌握。當初我呼籲李達哲先生珍惜台灣人民對他的信任與期待，不要介入總統選舉的擁/反是非之時（見本文集收錄的〈學術權威如何善盡社會角色〉一文），台灣兩位舉足輕重的學者發表了不同的看法。見陳其南，〈政治、專業與公民的角色〉，《中國時報》，89年3月13日；杜正勝，〈國家走向：左右

總而言之，知識分子一本公民本分，進入公共領域發揮他們的說理本業與文化素養，為公共論述提供亟需的理知資源與說理典範，構成了公共型知識分子。如果以上的觀察不算無的放矢，那麼在漢語世界，公共型知識分子的出現和成長，就還是一個亟待努力促成的理想。這個理想，由於關係到社會生活的公共化、民主化，重要性並不亞於任何體制的改革或者是民主的鞏固。在今天，《二十一世紀》幾乎是唯一一份有心照顧整個漢語世界的知識分子刊物。用以上的一點反省，紀念這份刊物10年以來的努力，或許也有前瞻的意義吧。

的思維？上下的抉擇？），《聯合報》，89年3月14日。他們的論點都著重在知識分子應該積極介入總統選舉這個（在他們眼裡）極為關鍵的改革契機。我卻認為，這種判斷應該留給公民（知識分子也是公民）透過公共討論自行決定。至於眾多領域的相互獨立作為一個學術問題，還是必須回到韋伯的原始概念。Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (London: George Allen & Unwin, 1984). 對這個問題有清楚的討論，值得參考。在當代，Michael Walzer也發揮過這個「領域」多元論（而不僅是「價值」多元論）的想法。

文化叢刊

縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理

2001年12月初版

定價：新臺幣350元

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 錢永祥
發行人 劉國瑞

出版者 聯經出版事業公司
臺北市忠孝東路四段555號
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號

責任編輯 張怡菁
校對 婁桂梅
封面設計 陳枝強

電話：(02)26418661

台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號

電話：(02)23620308

台中門市地址：台中市健行路321號B1

台中分公司電話：(04)22312023

高雄辦事處地址：高雄市成功一路363號B1

電話：(07)2412802

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：26418662

印刷者 雷射彩色印刷公司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 957-08-2339-9(平裝)

聯經網址 <http://www.udngroup.com.tw/linkingp>

信箱 e-mail: linkingp@ms9.hinet.net