

港台海外鄂籍学人文丛

第一卷
政论篇

湖北人民出版社

张斌峰 编

殷海光文集

殷海光 一九一九—一九九一—一九六六—一九九一

湖北黄冈人，今团风县一人

他是中国台湾地区

二十世纪五六十年代

最具影响力的哲学家

逻辑学家和政治论家

他以“五四之子”为自称

始终生之心与

精神自由、民主、理性和科学的要义

开展“五四”时代思想启蒙的

历史与心路

从而锲而不舍地把自己锻铸成为

真正意义的自由主义者

——殷海光与自由主义

使他成为中国现代自由主义最有力的

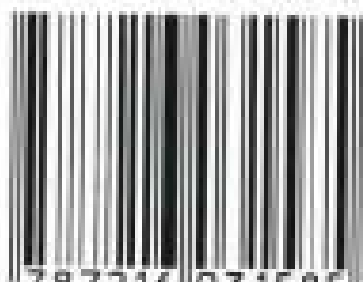
最有力的代言人，和集大成者



政论篇
第一卷

殷海光 文集

ISBN 7-216-03158-X



9 787216 031585 >

港台海外研究文集

第一卷

政论篇

湖北人民出版社

殷海光文集

张斌峰 编



更多好書:

<http://myboooks.googlepages.com>

鄂新登字 01 号
图书在版编目(CIP)数据

殷海光文集/张斌峰编.
武汉:湖北人民出版社,2001.10
(港台海外鄂籍学人文丛)
ISBN 7-216-03158-X

I. 殷…
II. 张…
III. ①殷海光—文集②社会科学—文集
IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 25708 号

· 港台海外鄂籍学人文丛 ·

殷海光文集

张斌峰 编

出版: 湖北人民出版社
发行:

地址:武汉市解放大道新育村 33 号
邮编:430022

印刷:十堰日报印刷厂

经销:湖北省新华书店

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32

印张:49.625

字数:1 150 千字

插页:20

版次:2001 年 10 月第 1 版

印次:2001 年 10 月第 1 次印刷

印数:1-3 120

全套定价:98.00 元

书号:ISBN 7-216-03158-X/C·155

《殷海光文集》编序

殷海光先生,是中国台湾地区 20 世纪 50 ~ 60 年代最具影响力的学者、政论家、哲学家和逻辑学家,而且也是中国现代重要的思想家之一,中国现代自由主义思潮的重要代表人物。1919 年 12 月殷海光先生出生在湖北省黄冈县(今团风县)回龙山镇殷家楼村,他的伯父殷子衡系辛亥革命志士、日知会骨干。殷海光 7 岁随父母迁到本县上巴河镇,1925 年入叶家瓦小学(私塾)念书,1930 年到武昌上初中。1933 年念高中时就与我国著名的哲学家、逻辑学家金岳霖先生通信,并与他讨论有关逻辑学的问题,得到了金岳霖先生的赏识,也因此金岳霖先生在殷海光的思想深处最早播下了自由主义的种子;上高中二年级时,他就在报刊上发表文章,并且翻译了一部 40 万字的译著《逻辑基本》,后来在中正书局出版。

1938年,殷海光在金岳霖的帮助下,考入西南联合大学,并成为西南联合大学哲学系的高才生。正是在西南联大,他接收了五四时代的知识分子为自由民主和科学而奋斗的思想洗礼。1942年,殷海光从西南联大毕业,再以优异的成绩考入清华大学哲学研究所,专攻西方哲学和西方逻辑学。1944年从军抗日,被派往印度西多学习汽车驾驶技术,1945年他因不适宜当军人提前退伍,在重庆独立出版社任编辑,在这期间,他因在《扫荡报》上发表了大量政论文章,被国民党要人梁寒操、陶希圣看中后,调入《中央日报》任主笔,同时还兼任南京金陵大学副教授。他在《中央日报》任职期间,撰写了大量社论、评论,出版了多部理论著作。

1949年春,殷海光去台湾,继任《中央日报》主笔,主编《青年》周刊,并兼任《民族报》总主笔,1949年8月,他因受到无端攻击,愤然辞去《中央日报》主笔职务,到台湾大学任教,同年11月与胡适、雷震等人一起创办《自由中国》半月刊,任编委兼主笔。1954年,他作为访问学者赴哈佛大学考察、研究、讲学一年。1955年,殷海光回到台湾,一面在台大任教、一面为《自由中国》和香港《祖国》周刊写文章。1969年,美国哈佛大学聘殷海光为研究员,并邀请他去美国,遭到蒋氏父子的无理阻拦。由于殷海光不断地在报刊上批评、揭露台湾的黑暗政治,引起当局的极大不满,蒋介石、蒋经国父子利用其控制的党、政、军、特及少数御用文人,对他进行残酷的政治迫害和精神折磨,导致他疾病缠身。1969年9月6日,殷海光含冤去世,终年50岁。殷海光在台大任教到去世期间,因倡导民主与科学,而受到台湾国民党当局的围剿与迫害,但他从不屈服于国民党当局的专制,不向权贵与淫威低头,也因此遭受了无穷的“寂寞、凄凉和横逆”。殷海光先生生活情趣高,道德想象深远,感情真挚而丰富,和他相处可感受到浓郁的人情味与“奇理斯玛”

(charismatic 宗教)震撼。殷海光先生决不是没有可以批评的地方；但他对生活与理想要求一致的努力所显示的光风霁月的道德境界，是令人景仰的。“在现代中国的自由知识分子纷纷向右或向左转的时候，他却锲而不舍地把一个具有不同倾向的气质陶铸成了自由主义者，一位不避横逆的道德英雄。”（章清语）殷海光是一个悲剧时代中的悲剧英雄，他的性格特质，他对学术的敏锐视角，使他用其一生的遭遇与追求衬托出了中国近代史上极为病痛沉郁的一刻。（成中英语）殷海光注定是一个“痛苦的苏格拉底”，注定要被排除在一时性的“直接的结果”的意义之外，但作为一位“超越性”的自由知识分子，他为我们树立了追求知识和真理的典范，特别是追求独立人格和道德理想的典范。（王中江语）

他不仅成为 20 世纪五六十年代台湾岛上最负盛名的抗暴能手、民主斗士，他不仅给予了黑夜前进的人们以不熄的光明之源，而且更为内忧外患的中国人民和自由知识分子树立了思想与言论自由的典范。然而也正是基于对专制主义剥夺个体的“外在自由”的现实性和紧迫性的深切体认，同时又因为他能够在学理资源上持续不断地直追西方古典自由主义及其后承者，他经由罗素、波普尔，而直追海耶克，因此他不仅发现了经济自由是自由民主的坚实基础，而且他还开始由经验论的自由主义的知识论立场，推进到“演进的（或批判的）理性主义”的自由主义知识论的新层面，而最终成就为一个真正的现代自由主义知识分子。

二

殷海光先生的一生是“忠于良知，追求真理”的一生。他毕生致力于弘扬自由民主和科学的精神，热爱祖国、关心中国文化的前

途,致力于中国文化的重建,以期中国迈向光明、进步的社会。他以高尚的情操,崇高的人格和超人的学识和清新、优美,而又犀利的文笔,感召了一大批台湾青年学者和海外知识分子(如林毓生、张灏、张尚德、陈鼓应、韦政通、许倬云、李敖、林正弘、王晓波、黄展骥、刘福增、何秀煌……),正因为如此,他被尊称为“青年导师”、“民主与科学斗士”、“五四后期的人物”。据他的学生林毓生(现任美国威斯康辛大学历史系教授,台湾“中央”研究院外籍院士)在上海远东出版社出版的《殷海光林毓生书信录》中回忆,当时他和许多青年学者一样,深感和殷海光谈话是人生难得的境遇。他那低沉而富磁性的声音说起话来,隽语如珠,灵光闪闪,偶杂含意深邃的幽默(但从未说笑话而幽默),在辞锋犀利的分析中夹着道德的热情,与对中国与世界的关怀:他与学生相处,一向坦诚相见、和蔼若朋友然。但与殷先生接触,无论过从如何亲密,彼此之间总有一种“君子之交淡如水”的距离。殷先生是属于“后五四时代”的杰出人物,是六七十年代的海峡两岸的真正的人文知识分子和真正的思想者。的确,他曾自称在他那个时代他的思想要超越新儒家和胡适一百年,这绝非虚言!殷之所以能做到这一点,正在其自由主义思想家所具有的超越性立场和先进的学术研究方法——文化人类学和精神分析学的研究方法。

林毓生先生说,殷海光先生一生思想探索的意义,并不仅仅停留在学院层次上的理论细节,而且还在于,他以真诚的生命、过人的智慧和纯真的道德热忱投入思索的工作,其道德资源与道德想象力不断促使他认真地吸取失误的教训,并力求自我改进,最后终于从浪漫的激情,落定到以自由主义大方向、大原则为根基的启蒙工作。他那以震撼人心的道德热情,来推动这种启蒙工作。这就是殷海光一生的思想探索所呈现的精神动力,超越了他一生思索

工作的任何限制,而赋予他所坚持的自由主义启蒙工作的道德力量。他生命中所追求的,所持之不移的,与他一生奋斗的过程,实具有永恒的意义。殷海光去世时,哈佛大学十九位教授的联合唁电是:“殷海光教授是一位具有批判头脑与创造天才的学者,又是一位勤奋的教师。他对探究真理的自由与言论自由之献身,已给吾人全体留下一个鼓舞知识尊严与个人勇气的榜样。”这表明:殷海光是有骨气的、真正的中国人文知识分子,又是一位典型的、悲剧性的自由主义知识分子。这在于,透过他富于悲剧色彩的奋斗生涯和具有强烈的启蒙取向的思想著作,无不给任何有良知的人以不绝如缕的启蒙意含和道德源泉。

三

真正的思想者永远是那些直面人生苦难,抵御物质诱惑,渴求精神超越的沉思者、写作者。殷海光短暂的一生,是以笔为旗而奋斗不止的一生。作为一位学院派的自由主义知识分子,作为一个读书人,一位写书人,所能给我们的最为宝贵的遗产,就是他所写下的那些代表中国现代自由主义思想的著作,这些著作总共有一千多万字。现选编为“政论篇”、“哲学篇”、“文化篇”、“书信与随笔篇”。

在笔者选编的这些有限的文字中,集中反映了殷海光坚持以其矫健的文笔和超越时代的头脑,来对抗威权的高压,猛烈地抨击蒋介石的专制、独裁统治,引介欧美哲学新思想、新潮流,阐释自由、民主和科学的要义,开展自五四以来的思想启蒙的历史和心路。

殷海光作为“五四后期人物”,他的思想与风格自然体现着五

四精神。五四时代是一个浪漫启蒙的时代,饱满的情感激越和充沛的情感跃动,支持着简单的信念,而不求深解和理智,易于彻底服膺西学,而一味地反传统。其浪漫的激越大于毫无保留、全面地反对传统。而在作为五四后期人物的殷海光身上,可以说二者兼有。除了最后几年,殷先生的思想发生了认同中国传统文化的转变之外,攻击传统、提倡科学与民主,是他一生言行的目标,在他的著作中,对中国传统中的许多缺陷之揭发,尤其对自由、科学与民主的要义之阐释,往往远远超越早期五四人物的言论,所以说他是“五四思想的集大成的殿军实不为过”。由于中国社会内忧外患,五四精神时常破残,如此情形下的殷海光,身处五四运动文化启蒙、政治救亡革新和历史激速旋转之中,为抵抗国民党的强势威权统治,他有意地继承了五四以降的中国自由主义的传统,而在孤岛上仅以一人之力,以独有清新的健笔和超越时代的头脑,不懈地为自由、民主及真理而奋斗,为重振五四精神而呐喊,并致力于对五四思想的悲剧性重建。

在五四思想的重建上,殷海光在有意识地继承五四以降的中国自由主义的传统,又努力汲取西方自由主义的理论,试图在近代中国的思想与政治脉络之下,构建较为完整的自由主义论述,他的自由主义思想有以下特色:即视自由主义为一套具有强烈当下“针对性的反意识形态”;又视自由主义为一种文化运动,其接受自由主义的主要动力所追求的是某种素朴浓烈人本主义情操;在缺乏自由主义传统又须仰仗国家力量来建立。殷海光突出了倡导科学方法,来全面否定传统文化;因此,殷海光在倡导科学,注重追求纯理知识上,表现出突显五四精神的理性启蒙特征,体现出港台“五四”精神内在发展的后期特征。也因此,殷海光在当时的港台学术界,以独辟蹊径的治学方法,引进罗素、卡尔纳普、波普尔、海耶克

等西方思想家的学术思想,又引入他们的科学实证论来反思中国传统文化。的确,殷海光的自由主义立场有不少罗素的影子,从逻辑经验论和维特根斯坦那里得到了坚强的反黑格尔的理由和反对鄙视儒家文化玄学的哲学理由。罗素的逻辑经验论和维特根斯坦给了殷海光以哲学思想活动的原动力,其直接冲击,在哲学上是反形而上学和玄学;在政治上是反蒙昧的极权专制。从而揭开了中国传统文化的许多缺陷,引入和阐释西方的科学、民主和自由的要义,并以此来展望中国文化发展之未来。他写的《中国文化的展望》(1988年12月在中国和平出版社出版)影响巨大。说殷海光是台港地区现代逻辑发展史上的开创者与领军人是不为过的。殷海光在台港地区的逻辑学的普及、宣传与研究上有着重要成就与贡献,他进而站在中国文化现代化的高度上,合理评价和肯定了殷海光在中国现代逻辑发展史上的独特地位:把逻辑运用于哲学分析、文化批判和捍卫真理,为探索中国文化的现代化作出了独特贡献。诚然,与当代的“大逻辑观”相比较,殷海光的逻辑观是有所偏狭的。然而,殷海光所指谓的“逻辑”无疑是当代整个逻辑大厦的基石,尽管殷海光的学术研究始终未曾聚焦于逻辑理论之“本格”,因而他对逻辑理论本身并没有多少原创性贡献,但他对逻辑本质与作用的阐发,及其在逻辑推广与教学上的贡献,在我国逻辑思想发展史上应占有重要地位。

对逻辑学、逻辑经验论、实证主义和彻底的科学主义的推崇与殷海光先生一生的学术追求有不解之缘。这不仅是因为他以逻辑学作为自己主治的学术专业,而且还在于殷海光处在必须将学术作为某种“政治武器”的时空情境之中,因此,逻辑学、逻辑经验论、实证主义和彻底的科学主义便于他的自由主义思想结合得如此密切了,这也正是殷海光在他的学术专业——逻辑与分析哲学上没

有重大的原创性贡献的根本之因。

尽管如此,殷海光先生却能够把它们作为揭露散布愚昧与虚伪所蒙骗的利器,用之作为建基自由的价值、人权法治、民主制度的理性基础,从而显示出他致力于把科学主义与科学精神、自由与自由主义内在地植根于中国现代文化之中的卓绝努力,这也同样不亚于台港新儒学对中国传统人文精神重建。

正如章清先生所言,殷海光的中国文化观,从文化养成上讲,殷海光显示出与传统文化的疏离感,他是真正的文化新人;从反省殷海光立足于“传统之外”思考中国文化的立场来看,殷海光晚年对于他为学基础的逻辑经验论进行了深刻的反省,才相应带动他思考中国文化的发言位置与问题结构,获得真正转变的契机,并认为对“现代性”提出反思,在中国启蒙思想的发展历史中实具有转捩即往、开拓未来的象征意味,也足以说明殷海光终身奋斗的意义之尤其是他晚年对中国文化的思想所注目的焦点。对此,郭齐勇先生认为,殷海光晚年“转向”有内外两方面的原因,内因在于其道德力与智慧力、价值与知识由紧张而走向融合,学术忧患意识;文化创新的需要;强烈的道德热情;特立独行的品格。外因在于,不仅罗素对殷海光晚年的思想转变上起了重要作用,殷海光并由此对中国传统文化中关于“人生归属的合理解释”(罗素语)、个体生命自由的“至乐”、“天乐”境界产生共鸣,使他对中国传统文化产生了一定的亲和感;并藉此而走向了科学人本主义,并以科学为指引来进行文化的“更新”和“重建”;其次,其学生张尚德、张灏、林毓生的影响,看到了西方文化的现代病日益突出,并通过和徐复观、唐君毅的交往而增强了对传统文化的认同。在对殷海光文化观的定位上,殷海光典型地代表了“后五四”的特定历史时期自由主义西化派对于中国文化的基本认识,殷海光早在五六十年代就用一种

全球意识的眼光来观照中国文化,其思想归趣在于打破了“天朝型模的世界观”,并试图整合中西、融贯宗教与道德,以在自由主义的框架下实现中国文化的重建。显然,殷海光文化观的核心,就是道德的重建,它就是以民主科学为动因,将孔孟仁义、佛家慈悲基督博爱三者整合,以理性开创道德重建,殷海光道德重建的失误之处在于忽略了情感论证和忽视了借助传统,未能避免科学主义和唯理性主义的内在局限。

四

从殷海光思想历程来看,他一生沿着五四启蒙主义的道路,对中国传统的积弊与现实负面作了无情的鞭挞,而到了晚年,他又能以今是昨非的精神,勇敢地否定自己,修正和检讨自己对传统文化的片面理解转而认同传统文化的优长与价值,批判西方现代化的积弊,从而实现了对全盘否定中国传统文化的转变——这象征着激烈的五四反传统思想的后期之光荣发展;同时也象征着五四时代趋于结束,一个继承五四优秀传统,而不受五四反传统限制,追求自由、民主、平等、和谐的人文精神与科学精神并举的新时代已经到来。这是全中国人文知识分子面向 21 世纪所关心的主题与重任。

在人类进入了又一个新世纪、新千年之际,尽管殷海光先生已经永远地离开了,但“文如其人”,他作为中国近现代自由主义思潮的代表性人物和重要的思想家给我们留下了这些不朽的著作。今天只要我们能够静下心来解读和研究殷海光先生的这些不朽的著作,就不难发现,它不仅可以向我们展示一位执著追求自由、理性、正义、道德和人类之爱的人的人生之路、学思历程,超越精神、特立

独行、择师援业等方面,而且还向我们再现了一位启蒙思想者的独特形象和丰富的内涵。也就是说,我们依然可以通过阅读他给我们留下的这些不朽的文字,而来了解他的人格形象、人格理想,客观、科学地了解他的学识与智慧、知识发展的心路历程和道德生命的实质内涵意义和影响力,汲取和发扬五四以来的中国知识分子的独立、自主、献身的道德品格、人格精神与道德理想。

自由主义传入中国不过一百多年,它还从未特别发达过,更没有深入到中国本土社会。然而,历史经验已经证明,自由是人类最好的、最具普遍性的基本价值之一,“五四运动以来的中国志士仁人真正追求的主流思想,始终是自由主义”。殷海光作为中国现代自由主义者的最有力的代言人之一,在惨遭台湾国民党极权专制的“横逆”与迫害之下,却能以炽热的生命热情、如炬的历史眼光、深刻的批判精神,对自由作了终生的珍视、维护与论证。殷海光一生思想探索的意义,并不仅在于学院层次上的理论细节,他的思想探索中所呈现的精神动力,超越了他的一生思想工作的任何限制。殷海光对台湾的政治和社会所发生的实质而长久的影响力,不是来自完整的哲学思想的构建、引介与传播,而是一种精神上的乃至运动精神上的发挥。

然而,为什么他在今日的台湾成为“过去的人物”,而在他的家乡、在中国大陆了解他的人如此之少呢?为什么五四运动已经八十周年了,我们依然还要实现五四赋予我们的使命,我们依然要倡导自由、民主和科学,并且依然要反对封建专制、反对不自由、反对愚昧呢?因此,重温中国自由主义发展史上的重要代表人物殷海光是十分必要的。在目前的自由主义业已成为汉语言学术界的论说热点的情形下,对其进行逻辑检验和历史的清理,则显得尤为重要。也正是在这个意义上讲,我们对殷海光的自由言述应当加以

高度重视。殷海光的人格与事业其实是更为丰富的一个综合体。他是自由主义的积极提倡者,又是一位有社会意识的公共知识分子,一位对人生、文化问题深刻反思的思想家。然而他的机会与资源有限,未能妥当厘清这些身分的不同要求。这正如李维武先生所指出的,殷海光亲身经历了“五四”以后中国知识所遭遇的时代和坎坷历程,从而出现了“观念之士”与“行动人物”之间的紧张;“意谛牢结”与“乌托邦”之间的矛盾;“沉默的多数”与“与孤独的自我”之间的悲凉等多层的矛盾与困惑。如何走出这样的困境呢?殷海光坚持以独立不苟的人格和无所畏惧的精神执著地探寻着,殷认为只有走知识分子的自我完善和中国文化的重新创制之路。殷海光对中国社会自由的缺乏所引起的弊端,对西方自由论说的价值信赖,对西方现代自由观念与中国古典传统关系的分析,对自由言述在汉语言学术中的理论生长点的看法,都对当代的自由主义讨论不无启发。循着殷海光晚年在文化取向上的转变所预示的方向,通过中国传统批判性的更新与创造性的转化,为自由、法治与民主的落实提供文化根基与精神土壤,是走向未来的中国自由主义所不可回避的重大课题。因此,如何走向未来的中国自由主义要避免“先天不足,后天失调”的双重失落,必须变革其知识论基础,而从“无知论”出发,立足经济自由,走向自由的民主这三个路向推进。殷海光作为20世纪五六十年代中国现代自由主义者,在当时对自由主义讨论的机会与资源是有限的,也未能妥当地理清自己所具有的不同身份对自由所持的不同要求。因此,殷海光对自由的探索是有限的,但殷海光对自由的热爱、倡导及其所持的道德热忱,以及他对自由的探索所持有的强烈的问题意识和人格特质有着未尽意义与价值。在当下的中国社会转形之中,回顾和检讨中国自由主义思潮,展现其拥有的问题意识以及其对问题的学

理化解解决之得失,以及其在实践层面上落实自己理想的无力感和悲剧性命运,有助于丰富实现现代化和达致宪政民主的思想学理资源。然而近二十年来,大陆学术界对台湾新儒学等文化保守主义的关注较多,而对台湾更富现代性的台港现代自由主义思潮关注不够。因而,在此情形下出版《殷海光文集》,对于中国文化的重建,尤其是在经济现代化中处理传统与倡导自由、民主和科学的关系,有着较重要的借鉴性意义。

张斌峰

2000年4月于南开大学

凡 例

《殷海光文集》的选编，除了将所选殷著文字由竖排改为横排、繁体改为简体外，还对所选原文及原文中的引文，作了尽可能的校勘。校勘工作的基本原则是：

一、原文中的明显的错、漏字及异体字径改。原文中个别需要解释处加注说明。原文中的个别删节处用方括号加省略号(即[……])表示。

二、原文中的引文的错、漏字亦径改。原文的引文出处错误则加注说明。

三、原文中的1949年(即民国三十八年)以后的民国年号改用公元纪年。

四、原文的标点符号，基本保持原貌，同时为适应大陆读者的阅读习惯作了一些适当调整，如对一些书名加上了书名号(即《 》)、对人名号(即____)作了删节等。

五、原文的第一出处在标题页用星号(即*)加注说明。个别篇章第一出处不明的，则注明所选文集的最初版本。

六、原本有的注释全部作文尾注，用方括号注码表示(即[1]、[2]……)；编者校勘所加的注作当页脚注，用小五阳注码表示(即①、②……)。

目 录

| | |
|---------------------|----|
| 五四与今日 | 1 |
| 中国现代政治思潮 | 4 |
| 自由主义底蕴涵 | 10 |
| 对自由主义的误解 | 11 |
| 自由主义底根本要素 | 12 |
| 自由主义的文明 | 13 |
| 自由主义的四个层面 | 14 |
| A 政治的自由主义 | 15 |
| B 经济的自由主义 | 16 |
| C 思想的自由主义 | 17 |
| D 伦理的自由主义 | 19 |
| 思想的自由主义最崇高 | 20 |
| 政治的自由主义萌芽于古希腊 | 21 |
| 伦理的自由主义不受注意 | 22 |
| 经济的自由主义问题严重 | 23 |
| 资本主义的缺点 | 25 |

| | |
|-----------------------|----|
| 极权经济的祸害 | 28 |
| 重新发扬自由主义 | 29 |
| 罗素论权威与个体 | 31 |
| 引说 | 31 |
| 社会凝聚与人性 | 34 |
| 社会凝聚与政府 | 35 |
| 个性的作用 | 38 |
| 现代技术与人性底冲突 | 41 |
| 管制与创进 | 45 |
| 社会伦理与个体 | 48 |
| 言论自由的认识及其基本条件 | 55 |
| 自由人底反省与再建 | 59 |
| 反省,就是新生命的开端 | 59 |
| 历史与文化的因素 | 60 |
| 由仇外到媚外 | 62 |
| 科学民主,到移花接木 | 63 |
| 由时代的主导者变成了时代尾巴 | 65 |
| 自由人之堕落是结果,不是原因 | 68 |
| 个体贬价,权力者如虎添翼 | 69 |
| “滚石头下山的政治” | 71 |
| 换个角度批评:反省的重点 | 72 |
| 自由与暴乱并无因果联系 | 74 |
| 暴乱是由于少数得势者之不明智 | 75 |
| 自由人急须从思想陷溺中超拔出来 | 77 |
| “存在决定意识”乃不通之论 | 78 |
| 自由精神:自由底人必须条件 | 79 |

| | |
|--------------------------|-----|
| 自由底人独立精神 | 82 |
| 自由底出发点是理性 | 83 |
| 自由人应作这个时代的酵母 | 84 |
| 罗素论权力 | 87 |
| 罗素画传 | 99 |
| 民主底试金石 | 112 |
| 引 说 | 112 |
| A 民主是“多数之治”吗? | 113 |
| B 民主以什么为基础? | 114 |
| C 个人价值的呢? 还是群体价值的? | 117 |
| D 反对呢? 还是暴乱? | 120 |
| E 权威主义的呢? 还是科学心性的? | 122 |
| 结 论 | 124 |
| 自由的真义 | 126 |
| 论科学与民主 | 142 |
| 一、引论 | 142 |
| 二、科学底基本性质 | 143 |
| A 印证的 | 144 |
| B 怀疑的 | 145 |
| C 累聚的 | 145 |
| D 试行的 | 146 |
| E 系统的 | 146 |
| F 互为主观的 | 147 |
| G 运作的 | 147 |
| 三、民主底试炼 | 148 |

| | |
|------------------------|-----|
| 四、民主必须科学 | 153 |
| 五、科学必须民主 | 157 |
| 六、结论 | 162 |
| 民主与自由 | 164 |
| 一、民主与自由不是一件事 | 164 |
| 二、对民主的正反两种看法 | 168 |
| 三、民主的优点 | 176 |
| A 救英而不必砍英 | 176 |
| B 民主政制比较接近自由 | 178 |
| C 民主政制能使大家热心公共事务 | 180 |
| D 镇制权的使用受到限制 | 180 |
| 四、民主的后进问题 | 185 |
| 五、民主的形形色色 | 190 |
| 六、中国的民主问题 | 195 |
| A 在消极方面 | 196 |
| B 在积极方面 | 198 |
| 七、自由的涵义 | 205 |
| A 自由的几种重要概念 | 205 |
| B 波普尔的提升 | 210 |
| C 自由与权威 | 217 |
| D 言论自由问题 | 220 |
| 个人为国家之本 | 229 |
| 自由之再划分 | 236 |
| 重整五四精神 | 252 |
| 政治科学底指归 | 259 |

| | |
|-----------------------|-----|
| 一、有进步无革命 | 273 |
| 二、有行政而无斗政 | 275 |
| 是什么,就说什么 | 278 |
| 怎样研究民族主义? | 286 |
| 近年的政治心理与作风 | 295 |
| 跟着五四的脚步前进 | 306 |
| 胡适论《容忍与自由》读后 | 313 |
| 自由的伦理基础 | 320 |
| 一、引子 | 320 |
| 二、自由主义三大派 | 321 |
| 三、大部伟大的著作 | 323 |
| 四、自由的意义 | 327 |
| (一) 低度的自由和高度的自由 | 327 |
| (二) 自由的健全性 | 330 |
| (三) 自由与团邦 | 333 |
| 五、自由主义和个人主义 | 334 |
| 六、自由和平等 | 336 |
| 七、保持自由的条件 | 339 |
| (一) 保有私有财产权 | 339 |
| (二) 法制 | 343 |
| 八、关于自由的后设理论 | 344 |
| (一) 经验派 | 345 |
| (二) 唯心派 | 347 |
| 九、自由和镇制 | 352 |
| (一) 镇制的意义 | 353 |

| | |
|---------------------|-----|
| (二) 镇制的构成要素 | 354 |
| (三) 镇制的形态及其减少 | 357 |
| (四) “内在力量”的培养 | 359 |
| (五) 两种不同的镇制 | 362 |
| 十、总结 | 363 |
| 海耶克论自由的创造力(代序) | |
| ——从“无知论”出发 | 367 |
| 剖析国民党 | 375 |
| 基本认识和命运 | 376 |
| 政治行为的基石 | 378 |
| 把历史背景转过来 | 379 |
| 蒋氏变成台湾神 | 382 |
| 虐待狂和被虐待狂 | 384 |
| 独夫当政的神话 | 386 |
| “反攻大陆”的实习 | 388 |
| 瞒天大谎的分析 | 390 |
| 次级的极权主义 | 391 |
| 台湾官僚的形成 | 392 |
| 人和社会的堕落 | 394 |
| 极权政治离不开宣传 | 395 |
| 国共两党宣传的异同 | 396 |
| 冷漠地带日益扩张 | 397 |
| 利用“不确定感”统治台湾 | 399 |
| 台湾人的恐惧和焦虑 | 401 |
| 希望变又怕变 | 402 |

五四与今日*

二十世纪二十年代,被辛亥革命所颠覆的满清王朝之余毒祸害着中国。帝制余孽袁世凯死后,大小军阀、割据混战、窃弄政权、卖国求荣,这种动乱的局面酝酿出伟大的五四运动。

五四运动是中国历史进步底里程碑:它象征着由旧的中国蜕变到新的中国。这个运动,在政治方面,导演于反对帝国主义者假手军阀压迫中国人民。然而,它底发展之意义,则更为重大。这一运动揭幕以后,将它底动力扩展到文化方面。胡适之和陈独秀两先生提倡文学革命,主张革除陈旧艰深的文言文,推广明白易晓的白话文。在学术思想方面,则努力于各种新主义新学说之介绍。马克思共产主义、安那琪主义、工团主义等等,都是这时的输入品。罗素、杜威、柏革森、德里舒等名儒大师,都先后来华讲学。“科学与民主”,成为这个时代的口号与标帜。

* 原载于一九四八年六月廿二日《中央日报》。

这个运动底影响于现代中国,是非常深远的。它扬弃了腐旧的中国,而为新中国之政治的和文化的建设指示出一个美丽的远景。几十年来,中国人民,尤其是爱国的自由主义者,无不是照着五四运动所规划的道路而努力前进的。

在五四时代,特别值得今日的我们回忆的,是大学教育所给予当时青年的思想诱导和学术启发。当时的青年在今日成为社会国家底中坚,特别是文学、历史和哲学三方面,当时杰出的青年之成就,至今犹保持国家最高的水准。

五四时代的青年,为什么有这样不可磨灭的成绩呢? 主要的原因之一,是当时领导青年的,乃学识渊博、品格高超、诚意献身于“科学与民主”的大学教授们。他们献身于“科学与民主”,是理性底尊重者,也是自由底崇拜者。当时北京大学自由讲学的风尚,以及蔡子民先生之兼容并蓄的精神,真是为后代矜式。因为当时领导并陶冶青年的,是这样尊重理性和崇拜自由的学者,所以受这个时代影响的许多青年能给予我们新国家底创建上不少的贡献。吾人缅怀往事,实不胜其景慕。

今日何如呢? 人世沧桑,事隔三十年,大学教育底情形颇不相同了。在首都大学教授座谈会上,金陵大学文学院院长倪青原先生慨乎言之:“现在学生跟政治打成一片,而教授却与学生脱节。”这的确是今日大学教育的实情。

今日的大学教育,为什么形成这种现象呢? 原因是十分显著的,在今日若干的大学里,潜伏着少数有组织的学生。他们之来校,是负有特定政治使命的。目前的现实,的确令人气闷,尤其令知识青年不满。少数有组织而负有特定政治使命的学生就在知识青年底这种不满情绪上播散其政治种子,这种播散运动如欲有所成效,必须严格地造成观念形态的统一,即使全校师生共同一致地

主张什么、排拒什么,而不能主张其他、排拒其他。彼等穷年累月有计划地利用一切机会作此类宣传,久而久之,清一色的空气便为之造成。

依吾人所知,学校青年大部纯洁、爱好自由、崇尚真理,故必尊敬抱持自由主义且学识渊博的教授。但是,这类的师生率皆散漫而无组织团结,而学校清一色的空气既为少数有组织的学生造成,大家只好慑伏于此空气之下,听其作精神之挟制,敢怒而不敢言。其余少数教师在学术上站立不住,只有依靠这个组织以自固,顺着少数负特定政治使命的学生规定的口号呐喊。马克思说:“在缺少文学的地方,就用口号来代替。”这类底教师就是如此。这么一来,学问渊博、品格高超的教师只好站在旁边去,勿怪乎“教授与学生脱节”了。

五四运动是中国知识界最光荣的运动。为了恢复知识界的光荣、规正大学教育、发挥五四精神,使自由主义的大学教授有讲学的自由、有思想言论的自由,使学生有学习研究的自由,政府必须以坚决而合法的手段,清除大学教育中极少数的害群之马。

中国现代政治思潮*

十九世纪末叶至于二十世纪初叶,是西方势力入侵古老中国最激剧的时代,同时也是中国新政治思想萌长的时代。

在这个时代,西方强权之政治的、经济的,甚至于军事的力量从海岸向内陆伸展。新兴的日本,刚一挣脱内外的枷锁,也和西方列强站在一起,到中国来一显身手。这些强权底野心侵略和中国底无力抵抗,造成了中国一连串底奇耻大辱。这一连串底奇耻大辱,深刻地刺激着当时醒觉士人底心灵,而思有以改变现状,雪耻图强。当这个时机,由西方政治思想家所创见而由美国独立和法国革命所实践了的民权思想吹向中国大陆。敏感的中国知识分子接受了这种思想,并且体认出这种思想与改革旧中国以缔造新中国具有不可分离的内在关联。在这些知识分子之中,代表人物可数孙中山先生和梁启超,虽则他们底立场和主张各有不同之处。

* 原载于一九四九年十月十日《中央日报》。

今日为全国人民纪念的国父孙中山先生,是中国现代民主运动之理论与实际之伟大的组织者。没有孙中山先生之正确的认识和坚毅的领导,中国不会从专制步入共和,而中国人民也不会得着今天这个光明的日子!

俄国革命领袖列宁说:“孙逸仙论文的字里行间,皆浸润了勇进的真诚的德谟克拉西主义。民族革命的缺点,他是完全了解的。他丝毫没有非政治的观察和轻视政治上自由的表现。”他又说:“没有孙逸仙的文章里所表现的那样真实高尚的德谟克拉西足以激发劳动群众起来实行奇妙的事业,则中国人民不能从古代的奴隶地位中得到实际解放。”这是何等透辟的认识!

远在一八九五年兴中会于香港成立的时代,会员誓词上除了表示“驱除鞑虏,恢复中国”的民族思想以外,更表示了“创立合众政府”的民权思想。到了一九〇五年中国同盟会成立以后,中山先生底民权思想发展的更为明确。在《民报》发刊词上,中山先生说:“……予维欧美之进化,凡以三大主义:曰民族,曰民权,曰民生。罗马之亡,民族主义兴,而欧洲各国以独立。洎自帝其国,威行专制,在下者不堪其苦,则民权主义起;十八世纪之末,十九世纪之初,专制仆而立宪政体殖焉。世界开化,人智益蒸,物质发舒,百年锐于千载,经济问题,继政治问题之后,则民生主义跃跃然动;二十世纪,不得不为民生主义之擅扬时代也。是三大主义,皆基本于民,递嬗变易,而欧美之人种胥冶化焉。其他施维于小己大群之间,而成为故说者,皆此三者之充满发挥而旁及者耳。今者中国以千年专制之毒而不解,异种残之,外邦逼之,民族主义,民权主义,殆不可以须臾缓。而民生主义,欧美所虑积重难返者,中国独受病未深而去之易。”在这个阶段里,中山先生已经很明显地意识到民权和民族、民生是同等重要的。

梁启超虽然未能完全摆脱“忠君”的观念,可是他底思想在当时知识层中无疑居于前进地位。依时代环境而论,梁启超底思想确乎是名副其实地“启超”的。

戊戌维新失败以后,康有为底思想仍然没有一点变化,而梁启超则在日本一面办报,一面习日文读新书,他底思想言论,渐渐脱离康氏底羁绊,而独立自主起来。他抛弃《公羊》、《孟子》不讲,而高谈卢骚、孟德斯鸠、伯伦知理等人底学说。他不讲“保教尊孔”,而“论保教非所以尊孔”起来。这种说法,在当时思想界是多么重大的一个进步!

梁启超在日本办有《新民丛报》、《国风报》等等报纸。其为文“笔端恒带情感”,最易激动读者心弦。千千万万的“七君子”竞起模仿。所发议论,大都趋重打破现状:除对光绪仍称“我圣主”以外,视排满、革命为救时良药,更大张民权革命思想。在《新民丛报》、《敬告我同业诸君》一文中,他说:“……一、二年前,闻民权而骇者比比然也,及言革命者起,则不骇民权而骇革命矣。今日我国学界之思想,大抵不骇革命者千而得一焉,骇革命不骇民权者百而得一焉,若骇变法骇西学者殆几绝矣。然则君之所以向导国民者可知矣。”无论就笔力而言,就胆识而言,就气魄而言,梁启超都足够作风气底开路先锋。在提倡民权思想的运动上,他曾掀起了不可磨灭的影响!

一九一一年清帝逊位,民国成立。民国成立以后,袁世凯窃国,帝制自为,一九一六年蔡锷崛起倒袁,袁氏倒毙,南北军阀割据。南北军阀割据的这种局面,反映到当时政治思想上的,就是掩护割据的“联省自治论”。这个时候,军阀政客,交相构煽,混乱不堪,人民怨愤。

这种糜乱怨愤的局面,激起了伟大的五四运动。一九一九年,

五四运动在北京爆发,这个运动底旗帜是“科学与民主”。在政治上,五四运动底目的,是要打倒割据称雄、卖国求荣的军阀,伸张民意,争取人民底权利。在文化上,五四运动底目的,是要清算旧日的文物制度,迎接欧美新的文学、艺术、科学、哲学。总而言之,五四运动,是从旧中国过渡到新中国底一个契机,是中国历史前进之最显明的里程碑!

随着这个伟大运动而起的,在学术上除了掀动文学革命以清算旧文学而外,并且大量介绍欧美的文学、艺术、科学和哲学。这个时候的介绍,充满着开创时代的特色,对于欧美各种学术思想,尽量吸收容纳,不加取舍。一时各种学说思想,泛滥中国思想界,蔚为大观,先秦时代学术自由,百家争鸣的景象,宛如在目!

在各种思想学说介绍到中国的时候,各种政治思想也随着被介绍到中国来。五四运动以后,各种政治思想,如三月柳絮,扬花处处。安那琪主义、马克思主义、自由主义,如群仙竞舞,争妍斗丽,令人目不暇接!

在这些思想之中,有的因为缺乏雄厚的背景和不能在中国生根,于是逐渐烟消云散。而马克思派的社会主义和英美式的自由主义,因为各有雄厚的背景而且能够在中国园地上生根,于是中国思想界就成了这两种思想驰骋的场所。五四时代的两个领导人物胡适之先生和陈独秀先生,正是这两种思想底代表人物。这两种思想深刻地影响着近三十

年来的中国思想界。在这两种思想底影响之下,中国思想界底面貌,和五四运动以前大不相同了。这也可以说是五四运动底一个最重要的历史意义。

美雨”。在意识形态上,它带来中国的是要求自由解放、反对传统、反对保守、主张言论自由、思想自由。在政治的醒觉上,它带来的是要求实现民主政治,在实际事物上,它带来的是欧美的物质文明和科学技术。总而言之,从大体上观察,自由主义来到中国以后,加速旧的文物制度底崩溃,和旧社会底瓦解,并且灌输欧美文明,启发民智。所以,自由主义是有利于国家社会之进步的。

因为自由主义有这样的价值,所以在中国近三十年来的文化与政治上发生了巨大的作用。可是,在另一方面,由于自由主义者有其缺点,所以自由主义在中国的发展尚未臻理想的境地。中国底自由主义者,正像许多其他国家里的自由主义者一样,先天地不能有组织,行动不能有计划。以个人而论,中国底自由主义者,常常是相当优秀的;可是,因为他们是散漫的,个人习于自由自在,于是这种弱点易于被有组织和有计划的集团所利用,所以,自由主义在中国现代固然曾经开创了一个新的局面,可是中国底自由主义者并没有站稳。他们远没有来得及在自己所开创的新局面之中充分展开工作,他们开创的新局面和一部分的努力成果,就被从背后来的有组织有计划的集团所利用了。这是中国底自由主义者之历史的悲哀!

利用自由主义的就是社会主义者,中国底社会主义者,因曾有组织而且有计划,于是壮大起来,与自由主义平分秋色,分庭抗礼。一九一九年陈独秀在上海组织马克思主义研究会,这是社会主义者正式在中国出现之始。在这一个时代,中国底社会主义者还大部分是理想主义者,充分具有研究精神。[……]

[……]

中山先生从事中国革命数十年,他底政治思想是他底革命实践之反映。在他底政治思想之中,含蕴着民族思想、民权思想和社

会主义的理想。他依照中国政治的实际,将这三种思想予以和谐的配合。中山先生底政治思想,具有高度的可实践性。五十余年来的中国革命史,就是中山先生底政治思想之有可实践性的最好证明。因而,他底政治思想在现代中国具有无比的支配力量。直到现在为止,在中国没有哪一种政治主张能够有效地出乎中山先生底政治思想范畴之外。它是中国现代政治思想底主流!

以中山先生底政治思想为依据的实际政治主张,依然是全国人民所迫切要求实现的主张,这些主张一日不完全实现,中山先生底思想一日还照耀人间。我们全国人民,应该在这开国的日子,纪念中山先生,并且努力实践他底主张!

自由主义底蕴涵*

自由主义,是许多人欣慕向往的对象;同时,也是许多人敌视憎恶的对象。固然,我们有赞成自由主义的自由;也有反对自由主义的自由。自由主义者容忍别人以语言文字反对自由主义,这正是自由主义的精神之表现。不独自由主义可以用语言文字来批评,而且任何学说思想都应可以用语言文字来批评。因为,任何学说思想都是人造的。人造的东西,人就可以批评。俗语说得好:“真金不怕火”。任何主义或学说,如果实在是颠扑不破的真理,那末便不怕批评。因为,它经得起批评。假若不然,一种主义或学说害怕批评,或者甚至于须要藉权势来保护,那末正像中古神学一样,它本身是否经得起知识的考验,恐怕就大成问题了。

真理愈磨愈放光辉。一个自由主义者是应当打扫门庭,欢迎

* 原载《自由中国》,Ⅲ,3(1950.8.1),第7~8页;Ⅲ,4(1950.8.16),第10~13页,小标题系《殷海光全集》的编者林正弘先生所加。

大家进来批评自由主义。不过,批评自由主义底必要条件是知晓自由主义底内容。这是一个有趣的时代。在这一个时代,许多人常常英勇诋毁他们所未曾接触过的事物。而且有经常存在的组体,经常从事鼓舞这类勇气。“一犬吠影,百犬吠声”。自由主义底形体在哪里呢?很少勇士亲眼看到它底本来面目。只不过因极少数的人在一组体中对它大肆攻击,于是群声附和。这样的行径,固然常为实际政治之所必需,可是,我们却看不出对于知识底进步有何裨益。一味把人拉在黑夜里行路,总归是危险的勾当。一个民族不能靠自私的愚昧活下去。

自由主义是否如它底欣慕向往者所意想的那般美丽,这是一个问题。可是,社会主义、共产主义、马列主义,这一类型底思想经过至少三十年的宣传,知道的人比较多。自由主义这个名词虽为大家所熟悉,但熟悉它底内容的人都远不如熟悉它底名词的人多。因为,并没有许多人阐扬自由主义底内容。我们对于反对自由主义的人,至少有义务要促起他们知道自由主义是怎样一回事。

对自由主义的误解

现在,一提起自由主义,许多人立即就联想起放任主义(*laissez faire*)。这好像是,自由主义必然涵蕴放任主义。由此更进一步,自由主义与放任经济成为同义语。这种看法,可以叫做自由主义底经济解释(*economic interpretation of liberalism*)。从经济因果(*economic causation*)来解释人类社会历史演进以及学说思想底形成或素质,本来是直接或间接由共产党训练出来的思想方式和习惯。他们既然很习惯地从经济因果来解释一切,自然也就很习惯地从经济因果来解释自由主义。既然他们很习惯地从经济因果来解释

自由主义,于是也就认为自由主义“必然”蕴涵放任经济。所以,他们一提起自由主义,就扯动放任经济。这种看法,藉着长年有计划的宣传之播散,造成一种空气,使人于无意之间吸进,深入潜意识,便成一种先入为主之见而不自觉了。

即使从经济因果来解释事物不失为一种合理的看法,也不是唯一合理的看法。[……]在事实上,自由主义底成长固然有其经济的层面,但是,不止于经济的层面,它还有别的层面。因此,我们不可一提起自由主义,就以为必然涵蕴放任经济。我们说那是一朵花,不能因之而断说它是一朵黄花。

我们知道,在许多名词之中,“主义”一词似乎含义最多,并且最易引起论争。而在“主义”之中,“自由主义”一词底含义更弄得比较不易确定,同时用法比较广泛。

自由主义底根本要素

“自由主义”一词底语根 liber 底意谓是 free。一提起“自由”,大家便容易联想到活泼、宽宏、大量、无拘无束,反对加于人性的任何形式的抑压,反对加于人智一切桎梏,反对加于人类行动的每一不合理的管制。这是自由主义底根本要素。自由主义底这种根本要素,与其说是被动地产于经济动因,不如说是主动地产生于人类本性底深处。你把婴儿底两手捏紧,它立刻会挣扎反抗,一直到它底两手能够自由活动为止。这样看来,自由主义并非一种教条,无宁是一种能动的(active)精神,一种反抗权威的态度和生命本身底发展动因。没有这种精神,这种态度和这种动因,那末人类势必慑于全能的极权统制者底高压之下,生命能量萎缩,以趋于死灭。

自由主义的这种精神,这种态度和这种动因,在它现实底演程

之中,如果遭遇到外界阻力,那末便像电流遇到炭棒底阻拒,发出极度强烈的弧光一样,激发思想自由运动、政治自由运动、经济自由发展和民族自由奋斗等等。在人类历史演程中,自由与反自由,此起彼伏,一盈一消,俨如阴阳两极。而自由精神和动因,每经强力抑压桎梏一次,便壮大一次,充实一次。否则,一落入物质文明底陷阱,为物欲所蔽障,自由精神与动因便易随之萎缩,这时,如果新的压力形成,威胁自由的生命,自由精神与动因得到新的刺激,乃自物欲枷锁中破壳而出,与自由底敌人奋斗。在奋斗中重新壮大自己,充实自己,并表现而为新文化底创建。

自由主义的文明

政洲近代史和世界今后发展底可能前途,足以说明上述的原理。

西欧经过宗教千年的压制,才慢慢反转出宗教改革和长期思想自由运动,并且酿造出近代西欧的学术思想。在政治方面,长期受君主专制底压迫,才慢慢酝酿出近代的政治的民主主义。而拿破仑底蹂躏欧陆和梅特涅底反动,使自由精神于遭受抑迫以后再度昂扬,并且逐渐衍发而为民族独立运动。在经济方面,由于遭受封建经济底桎梏,中间阶层力求打破这一桎梏,逐渐形成经济的自由制度,并且,由于经济的自由发展,成为一种新的动力,催促政治民主制度加速完成。

以上所说的是西欧近代文明。西欧近代文明是自由主义引带催生出来的。所以,西欧近代文明可以说是自由主义的文明。“近代自由主义是西方文明之现世的形式”。

可是,这一文明,遭受到一个威胁和试炼。这个威胁和试炼,

就是继承拜占廷传统而勃兴于欧亚草原的文化,它底结晶就是极权主义。这一文化之威胁自由主义的西欧近代文化,初试于第一次世界大战,大显身手于第二次世界大战以后。在形势上,这一文化之威胁西方,亦若回教世界勃发时之威胁基督教世界。目前,全世界都暴露于以这一文化为背景的新兴的极权主义势力底威胁之中。举世都感觉到在应付这一新兴的极权主义势力上非常棘手。自由世界底存亡,自由主义的文化之兴衰,自由主义与极权主义斗争底胜败,正在处于一个严重的试炼关头。

在这自由主义与极权主义斗争的严重关头,我们尤其应须注意自由主义:我们要细心研究它底内蕴,看它究竟能否抒发力量,有效地阻挡极权主义的侵袭,而把人类带向和平、安定与进步的前途。

自由主义的四个层面

依照在近代历史中的发展,自由主义这一序列中,至少有四个“层面”:即是,政治的层面、经济的层面、思想的层面和伦理的层面。自由主义之政治的层面叫做政治的自由主义(Political liberalism)。自由主义之经济层面叫做经济的自由主义(economic liberalism)。自由主义之思想的层面,实现而为思想自由,信仰自由和学术自由等等。自由主义之伦理的层面可以叫做伦理的自由主义(ethical liberalism)。我说的是自由主义有这四个层面,而不是有四种自由主义。自由主义底这四个层面是从四个观标得到的分观。在事实上,这四个层面所叙述的事物是相互关联着的而且是彼此相干的。所以,自由主义底体有而且只有一个。

A 政治的自由主义

政治的自由主义,如众所知,表现为民主政治。民主政治是甚么呢!“民主政治是一种政治制度。依这种制度而言,社会上的每一分子都被看作是人,而不是别的东西。”这可以看作是民主政治的基本概念。这一基本概念,乍看起来是平淡无奇的。但是,天下最重要的道理,常常是看来平淡无奇的。这一平淡无奇的道理,于世界大部分地区都没有实现。在极权国家,人不是被看作能消化食物和生殖子女的机器,便是停止自发能力的奴隶。他们说话不算数,甚至于被禁止说话;他们底命运不能自主,前途听强有力者摆布。他们没有人底尊严;了无人生乐趣。

民主政治真正实现,就可能防止这些“把人不当人”的弊端。防止弊端之最佳的方式,就是法治。所以,民主与法治底关联,是正比例的关联。有的学者将法治主义解释为自由主义。愈是民主成熟的国家,愈是谨守法治。英国便是好例子。依此,把自由主义解释成放纵任性,似乎是出于专制或极权心理。专制或极权国家,虽然不一定不讲法治,但是,这种法治似乎只是对于片面的要求;强有力看是否守法,不得面知。英国一部近代史,从一方面看,可视为民主政治奋斗史,同时也可视为作为法治而奋斗的历史。自一二一五年大宪章(Magna Charta)订立以后,对光荣革命时代权利法(Bill Of Rights)订立,把君权削减到象征地步,巴理门权力取面代之,法治才趋于巩固。洛克对于立法权底重要性和尊严性,极力宣扬。他说:“在政府成立的一切情形之下,立法是最高权力”。这种精神,传播到新大陆,成为今日北美合众国取治体制底基本精神骨干。今日世界上所有真正民主国家取治基本观念,都是跟着这条路线来的;跟着这条路线而来的民主政治,[……]人民有选举权,

有言论,集会,结社诸基本自由。政治机构及其执事可依法定程序以变更。所以,他们不能胡作妄为,欺侮人民。

B 经济的自由主义

经济的自由主义,在自由主义底许多层面之中,比较为大家所知道。经济的自由主义,与大规模工业化结合在一起,形成“资本主义”。因而经济的自由主义发展得成为自由主义各层面中最突出的一个层面;所以,也容易被注意。在经济发层底场合之中,“自由”底实质就是“免于国家之干涉”。经济行为免于国家干涉,就成为经济的放任主义(*economic laissez faire*)。“经济的放任主义”与经济的父权主义(*economic paternalism*)恰好是对立的。

经济的自由主义者毫无疑问以私人企业作为扩张底推动因子。自由贸易底动力与工业革进(*industrial revolution*)特别适应,并且由之而迅速在天南地北扩张商业的帝国。在这一过程里,中产阶层发现会议是反对封建领主和农业保守派的工具。经济的自由主义之发展促进政治的自由主义之发展。在这一阶段里,经济因果无疑是具有支配作用的因果。但是,并非在一切时候都是如此。

“一切选定的制度或限制办法完全去掉。自然的自由之显明和简单的制度依其自己底程序而建立起来。每一个人,只要不违犯公正律,可以完全自由地依其自己底方法追求他自己底利益,并且将他底工业和资本与别人或别一组人底工业和资本竞争。”亚当斯密这一段话;可算是放任经济底基本原则;同时也是自由竞争(*free competition*)底张本。

边沁为无限制的财产利益而辩护。他认为经济能力应须可能自由发展,而不受任何政治干涉所牵制。因而,在政治方面,普选、会议,都应保障个人得以自由选择其利益。这种思想发展下去,影

响到美国哲斐逊之流。他们认为“管得最少的政府便是最好的政府”。他们觉得“一个人，一张票”可以产生好的政府。这样的政府的确能够代表选民之合理的政治利益。它不会干涉经济自动发展底原则。

经济自由主义，在十九世纪时对于英美政治和经济发生了很大的影响。

C 思想的自由主义

思想的自由主义导源于三条线索。第一、是宗教改革 (religious reformation)；第二、是近代科学底创立；第三、是哲学思想底演发。这三者交互起来，汇为自由思想之流。

马丁路德倡导的宗教改革，发动于反对售卖赦罪符。他底这种行动，是起于长期沉思圣经上的道理。由于长期的思想反省，他终至反对罗马公教以教会为人与上帝之间的居间者底说法；攻击教会底腐败行径和神学。宗教改革发动，风起云涌，与俗世要求政治独立的势力结合，形成宗教战争。这一连串的烦扰，渐渐产生宗教容忍的观念。宗教容忍的观念，是其后产生十八九世纪自由主义的运动之一泉源。放纵的新教派 (Latitudinarian Protestants) 喜欢中产阶级，厌恶君主和贵族，否认君权神授说，并且认为每一社会有权自己选择其政府。这些早期的自由主义者反对中古时代的一切。他们认为中古底哲学与政治是教权与君权底护符，是为迫害思想而立此说，并且阻碍科学底兴起。当然，这一派同时也反对新起的狂热主义者喀尔文派 (Calvinists) 和再浸礼派 (Anabaptists)。因为，他们底手段比旧派更加严酷。

科学的研究者常为思想自由底先导。当着科学家发现新学说之时，他只觉得这一学说在他看来是正确的。他不屈服于任何权

威。同时,如果他希望别人信服他底学说,他不使用权威或势力,而是藉举出论据来说服别人。在伽利略时代,亚里士多德和教会底权威;至少与亲见亲闻同样有力。科学家们不断与这些权威斗争。在这教权得势的时候,教义是唯一的“主义”,思想和学说为官家专断,私人不能提出何种意见。僧侣阶层与政治权力者结合,钳缄百姓口舌,不许批评。任何思想学说,一与教义冲突,都在排斥之列。迫害事件不断发生。布鲁诺和伽利略诸人底遭际,便是显著的实例。然而,黑暗终于在真理之光面前消失:宗教的独断敌不过科学的真理。几经科学家奋斗,人类底理性挣出牢狱,思想获致自由解放,“理性时代”出现。培根不相信亚里士多德那一套。他著论反对偶像,提倡离开书本和传统而作独立的判断。哥白尼就非常富于“疑古”精神。由于这些人底努力,掀起“知识革进”,把科学从神权救出,而向近代推进。

真正的哲学思想之发生,从来都是以自由思想与思想自由为必要条件。如果我们不能自由思想,而囿于既成权威,或为现有势力所凌逼而无思想自由,那末人就不能发挥一种无挂无碍的自由精神状态。没有自由精神状态,就不能自由探索真理。不能自由探索真理,何由而发现真理?所以,一个真正的哲学家,从来就是一个自由思想者。泰理士(Thales)望海而兴叹:“水哉!万物皆水所成也!”这不是官方所给他的灵感。史太林可以训练出十万个间谍,但训练不出一个自由思想家。以善于怀疑著称的近代哲学家笛卡(Descartes)对于什么都怀疑,最后只剩下一个无法怀疑的“我”。他当然不信时下的那一套、不信仰任何权威;而是睡在火炕里,驰思想于六合,运神识于大化。哲学家罗素,可说是现代自由思想者底典型人物。他不接受象征传袭的爵位。他对于社会问题的许多主张,尤其是关于婚姻问题的,不见容于守旧派,致遭排斥;

在第一次大战时因演讲非战而下狱。这种刚健的自由精神,他数十年持之如一日。

D 伦理的自由主义

伦理的自由主义之基本的动因,在为人性底发展开辟康庄大道。因而,自由主义者趋向人道主义,反对对人的残酷。自由主义底伦理基础是功利主义(utilitarianism),功利主义的公理是“为大多数人谋最大幸福”。依此,自由主义者反对蓄奴,并且因之而进行解放黑奴战争。这一战争之伦理的含意大于别的含意。劳动法案,济贫律,也都是自由主义的伦理表现。自由主义之永恒的精神遗产是一种心灵状态。这种心灵状态,反对随意的或不公正的政治权力以及人加于人的暴虐。

在英国自由主义的传统中,给伦理的自由主义开扩一个新领域的,要推格陵(T. H. Green)。格陵著有《道德义务之原理》(*The Principles of Moral Obligation*)。他仍然主张个体之极终道德目的的信仰。政府底必要任务是保障个体底相互自由。个人从社会而获得某些权利,社会对于个人施行某些权力,同样都是依据一个事实之上,即是,这些权力乃使人成为一道德的存在(a moral being)之所必须。有了这一必须条件,人类乃得有效发展他自身以及别人底完满品格。

由此,引起格陵对于国家的观念。他认为国家自身是“人底一个群体,因其有权利而互相认知,并且保有某些机构,这些机构是为保持这些权利而设立的。”显然得很,这种看法并不承认人必须服从那不能保持个体合法权利的机构。恰好相反,具有合法权利的个体必须与违反自由道德行为的极权主义和绝对主义(absolutism)宣战。这是自由主义传统底永恒核心:从道德方面思观自

由底性质。

依此,格陵更进一步,他不把国家看作“必要的恶”,而是看作好底必须条件(necessary condition of good)。国家应受公民底积极支持,来实现一种积极的计划。因而,一个好的政府,是好人之一积极的道德体制。

实在,格陵比边沁辈更前进一步:他将自由主义与理想主义(idealism)作一新的结合。英国费边社影响之下的劳工运动,是从十九世纪自由主义底道德理想主义得到灵感的启示。他们底本质,正如柯尔(G. D. H. Cole)所说,是属乎道德性质的。所以,他们与马克思底距离遥远得很。

我们在上面已经将自由底四个层面加以勾勒;现在,我们要进一步对这四者加以衡量。

思想的自由主义最崇高

在自由主义底一切层面之中,思想的自由主义最崇高。罗素说:“人类有两种冲动。一种是创造冲动;另一种是占有冲动。”人类是否能够得到和平、幸福与进步,主要地看我们发展哪一种冲动。如果发展创造冲动,那末人类一定可以获致和平、幸福与进步。如果发展占有冲动,那末世界一定产生斗争、苦难和灾害。一切从事政治权力的争夺,无论采取什么形式和什么藉口,都是发展占有冲动。发展占有冲动的人或群体,小之危害社会,大之危害世界。自由思想则不然。自由思想是富于创造性的精神活动。精神活动只在时间绵延,不占空间。这样的活动无限无制地发展自我底精神能力;同时丝毫无碍于他人底精神活动。所以,自由思想是无关利害的纯创造活动。在自由思想与思想自由底前提之下,各

种思想学说,诸子百家,并行不悖。依附政治权势的教条八股是统制工具之一,它当然排斥各种思想民主共存的可能性。因有自由思想和思想自由,才创造出古今中西的精神文化。我们要导人类于真美善之境域,必须扩扬思想的自由主义。

政治的自由主义萌芽于古希腊

政治的自由主义之雏形萌于古代希腊。在漫长历史演程里试验底结果,证明在人间一切已知的政治制度之中,民主政治是较好的政治制度。柏拉图底理念(idea)或共相(universal)可作为具体世界底范型。具体世界总不若柏拉图底理念或共相完整。手画的圆形无论如何不若几何界说的圆那样圆。同理,自由主义者并没有以为民主政治是绝无毛病的。它并非亦不可能是绝顶理想的政治制度。假若我们说人间的政治制度都有毛病,那末民主制度是一切有毛病的政治制度中毛病最少的。

在消极方面,民主政治主张“一个人,一张票”。这样,可以防止不公正的权力,任性而行的祸害和危害基本人权的危险。在这一制度之下,人民可以公开纠举一切机构或个体所作的不利于大众的政治或经济勾当,以免终于一溃而不可收拾。在民主政治深植根基的国家,一切忠心的反对(loyal opposition)都被尊重。所以,在这样的国家,许许多多“内在矛盾”都诉诸选民,而消失于无形。因而,除非有强大的外力作用,民主国家不会因“矛盾”积渐而发生大规模的变乱。

在积极方面,政治权力来自人民,而非源于武力征服。于是政治机构绝对不会与人民处于对立的地位。一切异见被宽容着,个别差异被保持着。少数底存在被尊重着。在这种情形之下,人民

或在野政治组体,对于政治机构的心理状态,是坦然无惧的。大家觉得这些机构是为服务我们而存在。机构底执事是抱着为人民作“公仆”的服务观念而来,并非为满足权力欲,支配欲,或物质欲而来。民主政治与独裁政治底分别之一,就是独裁政治只用一个头脑,民主政治用千千万万人底头脑。独裁政治假定一个人智周万物。民主政治确信并且经验到多数的智慧优于寡头底智慧。民主政治既然造成这样的环境,于是大家得以轻松,活泼,愉快的心情发抒智力;各自贡献力量。这样一来,[……]民主政治之下的社会,可构成一个富有生机的整体,各个部门得以协和发展,共同进步。

伦理的自由主义不受注意

政治的自由主义和经济的自由主义容易被人注意,思想的自由主义特别为知识分子所喜好,可是伦理的自由主义,似乎不大有人注意。这是一件可憾的事。其实,伦理的自由主义应为自由主义的根本基础。注意自由主义的伦理基础,才能显扬自由主义之崇高的道德价值。一切与人生关联的政治思想或制度,一失去道德价值,便立即成为糟粕,甚至变成危害人类的東西。[……]从历史事象上观察,自由主义之衍生,固然导源于文艺复兴和宗教改革,科学思想进步,反对封建和专制,并寻求经济利益。但是,我们更进一步追问,为什么要如此呢?显然得很,都是为了人,为了人能有较美满的人生。所以,“最大多数的最大幸福”成为自由主义者底原则。于此,自由主义的伦理根源便显露出来。既然一切为人,当然又是人文主义的。我们提倡自由主义,除了注重政治民主和思想自由这些层面以外,更不可忽略自由主义的伦理根源和伦

理要素。

也许有人说,你所说的固然不错,可是这还不够。自由主义底伦理根源和要素太浅薄。“为最大多数人谋最大幸福”,用流行的名词说,只限于“功利境界”,未到“道德境界”。它缺乏理想性。因为它缺乏理想性,自由主义一实现化,就陷溺于今日英美的物质文明,墮落人个人现世的自私生活,一遇横逆之来,无以超拔。所以,自由主义的伦理根源和要素是不够的。

这种理想主义者(idealists)底批评是有相当道理的。不过,其中包含的问题很复杂,在此我们没有时间一一讨论。我们现只能指出两点:第一、“为最大多数谋最大幸福”一原则,即使陈义不高,确合今日世界人类之迫切需要。试问今日世界,几人得享幸福?试问普天之下,为政之人,几人照此原则行事?第二、自由主义底伦理基础,从功利主义的边沁起,到格陵之讲“道德义务”,已经加深许多了。自由主义在发展之中,它底伦理基础还有待今后充实。

经济的自由主义问题严重

在自由主义底四个层面之中,问题比较严重的是经济的自由主义。从马克思说出世以来,自由主义的经济学说一直处于受挑战的地位。对于这一方面,我们现在要稍加分析。

在讨论这一方面底问题的时候,我们首先必须将原理(principle)和实际(practice)划分清楚。主张自由经济与非自由经济的论战中,似乎没有从根本上将这二者划分清楚,以致讨论起来常弄得混战一场;有些说法是基于既定政治要求的结论;有些则是无意接受宣传而培养出来的情绪;有些论调甚至是基于一己底私利而发出。这些,都不能接近问题,更不能解决问题。

首先,从原则上着想,自由经济理论与非自由经济理论,即使互不相容(imcompatible),但并非共同穷尽。既然如此,就不是一假一真。从原则上着想,经济自由底原则,如前面所引亚当斯密所揭示的,是无可非议的。人类之应能自由发展其经济能力,以满足生活需要,亦若天赋其他人权之应予发展,没有任何权威应予限制。至少,赞成政治民主而反对经济自由,在理论上不易贯通。经济自由实现了而其他条件未满足时固然未必有美满的人生,可是如果经济失去自由,其他许多自由将随之失去。动物园中的猛虎之所以必需向兽师低头,就是因为它不能自由地到森林中去觅食。苏俄当前的实例是最惨痛的教训。

其次,就实际而论,现在没有百分之百的自由经济国家,只有程度或高或低的实行统制经济或计划经济的国家。凡讲计划经济或统制经济的国家,人民底生活程度不及相当高度自由经济的国家。有的甚至于相差很远。这是事实。

实行统制经济或计划经济的国家可分两种:一种是程度极高的;一种是程度较低的。

实行统制经济或计划经济程度较低的国家,有深厚的民主基础,工业基础和良好的行政机构。[……]

[……]

实行统制经济或计划经济程度极高的国家,目前所呈现的事实,足以告诉我们:经济权力被掌握在政府手里,便成为继军事权力与政治权力之后最厉害的统制武器。军警底枪刺逼在你前面,秘密警察跟在你后面,这还不够数,政府又将你底饭碗抢去(在“生产工具收归国有”底美名下),你听话就给你一块黑面包,或一口粗饭吃,不然,便活活饿死你。你还有气力反抗吗?显然得很,在这样的国家,人民继经济自由而失去的,是政治自由。最大部分人民

变成工奴或农奴。思想、言论、集会、结社，一切自由都被剥夺。鼓掌也要规定。人民生活底每个方面和全部都被管制。整个国家变成一个奴隶国。

[……]

资本主义的缺点

反对极权统治制度而回头提出旧有“资本主义”底那一套以为护符之大成问题，亦若许多标尚反共者想不出新方策而回头乞灵于残旧办法之大成问题。罗素早已说过：“如果从资本家底拥护者底观点来反对布尔希维克主义，那末，照我看来，终究是无益的，而且违反现代历史底进程。”

我们不否认，北美的国家，人民底生活水准高于东欧平原的国家，而且高出多多。但是，这一现象之不足以作“资本主义”优于“社会主义”底论据，正犹之乎有人坐汽车先期到达花莲港之不足以作他较步行后到的人腿长之论据。这一个问题中所包含的历史因素、时间因素、技术因素等等，真是太复杂了。拥护旧有“资本主义”的人，显然健忘了下列的事实。

自十九世纪资本主义勃兴以来，固然带来人类许多物质文明与享受，同时也带来许多灾害。就对内而言，大资本并吞小资本，独占垄断横行；劳资分化发生，贫富悬殊显见；少数人底经济权力增加而支配多数人底经济生活，多数人底经济能力缩小而受制于少数经济权力者。因此，引起严重的社会问题和劳工问题。就对外而言，商品倾销和资源掠夺引起海外殖民地瓜分；由此面常引起殖民地战争。复次，干这些勾当的主要是欧洲白人。因此又引起压迫弱小民族和白人优越感等种族问题。[……]

[……]

我讨论到这里,也许有人说:“这都是经济自由原则所诱导出来的结果。你既不甚赞同旧有资本制度,怎么可以同时主张经济自由原则呢?”兹事体大,请台端弗要性急,让在下略陈一二。

经济自由原则之无可厚非,亦若自由生活原则之无可厚非。经济自由与自由生活有密切的关联。你如不反对自由生活,就不应反对经济自由。经济自由无病,病在资本制度。一个人凿井而饮,耕田而食。在这一阶段,土地没有兼并情形,一人如保有足以维持生活的土地,不会发生“土地问题”。土地兼并情形发生,一人拥田千万顷,沦千万人为农奴,支配多数人底生活,自己坐享其成,这时才发生土地问题。同样,一个人自谋经济发展,例如从事手工业,以满足生活需要;而无害于他人。在这一范围以内,根本不会发生经济自由底弊病问题。在自然经济阶段,人大体上是平等快乐的。什么时候才发生呢?在因工业革进而行大规模工业化的时候。工业革进,大规模工业化实行,生产能量大增,这时,生产设备被掌握于少数人之手,这少数人凭藉其生产能量,扩大资本。于是,这少数人底经济权力大于多数人。多数人底经济生活被操纵于少数人之手的现象形成。这时,所谓“资本制度”底弊病才发生。由此,我们可以知道,同是经济自由,无大规模工业化就不出现“资本制度”及其弊病;有大规模工业化才出现“资本制度”及其弊病,据此可见问题不在经济自由这一原则,而在大规模工业化了。这正犹之乎发明以车代步是好的,但依制本原理大批制造坦克本就要不得。可是,我们不能因军火工厂制造坦克而归罪于发明以车代步的人。经济自由底本身并不必然衍产出“资本制度”。我们更不能因“资本制度”发生弊病而否认经济自由原则底本身。经济自由是基本人权之一。世界上最愚蠢的事莫过于把自己底谋

生自由拱手让给统治机构。这比送枪械给敌人还要危险。剥夺了这种权力,经济不能独立,只有听任握有经济全权的统治机构使唤宰割。或如喂牛喂马,听话就给你吃;不听话就不给你吃。人之所以为人底成分就消失殆尽,至多只成为统治机构之下有生命现象的机械而已。这样的人生,不亦可悲?

但是,社会是进化的。科学昌明,工业化发展,就不能叫它退回手工业时代。既然如此,这一发展附着自由经济原则上,就事实地产生了现代“资本制度”及其弊害。问题既然发生,当然只有面对问题,提出解决的方法。[……]英国提出相似面不相同的解决方案,这类方案正在试验之中。结果如何,恐怕还须等待一个时期才见分晓。可是,摹仿英国的人切勿忘记,英国有深厚的民主基础和工业基础,以及良好的行政制度。否则,东施效颦,一定更糟。

经济自由在工业化的行程中可能引起的毛病,自由主义者并非完全未曾见及。自由主义者对于财产的观念,并非完全相同;而且事实底发展也并非完全朝着“资本主义”前进。葛德温(Godwin)认为财产之适当的分配乃到政治公正之路。他赞成“各取所需,各尽所能”的原则。他认为财富平等为真正民主政治之所必须。林德赛(A. D. Lindsay)认为将君王和祭司辈所特享而不为社会一般人民所享的利益除去了,那末一切更好。边沁派底改革者,对于“公正”特别重视。他们志在从政治上根本改变英国社会底结构。这样,必须对于财富重作分配。显然,这一类底观念,成为迄今英国实际政治动力之一。经济变革运动,在美国一直有许多团体进行,并且发生不太小的影响。大众派(Populists)主张铁路公管,土地所有权底限制。Greenbackers, Knights of Labor 等等都是着重经济改革的社团。这些社团底旨趣和努力,多少将自由主义从放任主义底轨道移出。但是,他们受马克思主义底影响却非常之少。他

们底血缘依然是自由主义的血缘。所以，“资本主义”并非自由主义底代表。我们不能在自由主义的招牌之下贩卖“资本主义”。

恰好相反，旧式“资本主义”是不合自由主义之根本精神的。我们已经指出，自由主义底层面虽有四个，可是它底“体”只有一个。既然如此，四个层面必须是彼此相通而且互相一致的。既然如此，就不能够有一种说法对于一个层面为真而对于别的层面为假。依此，凡能合于政治的自由主义的条件亦必能合于经济的自由主义；至少不可与之冲突。在民主政治中，我们之所以主张“一个人，一张票”，为的是抑制任何人攫取政治特权以支配大多数人。一个人，一张票，于是人人底权利和机会均等。这么一来，少数人底政治特权就取消了。在政治方面是如此，在经济方面何独不然？如果少数人过分发展，掌握生产工具以支配大多数人底经济生活，岂不是握有经济特权？既然自由主义者在政治方面平抑特权，当然在经济方面也应须平抑特权。二者底道理是同一的。所以，作为一个真正的自由主义者，不独不应与剥削压榨的特权选组站在一起，而且，恰恰相反，应该像反对政治特权一样坚持取消不公平的经济特权。

极权经济的祸害

[……]

从上面的分析，我们知道，旧式的资本制度发生了许多弊端。真正的自由主义者至少不应为这种制度而辩护。为这种制度而辩护的人是不了解自由主义之真谛的。[……]

然则，我们应该怎样解决这一纠结的经济问题呢？我们应须在不触犯这一条原则之下来解决。这一条原则就是：既不妨害经

济自由又不致导向由经济的父权主义而造成全能的极权统治。怎样才能在不违反这条原则之下来解决这一问题呢？这是一个重大而专门的问题。我们希望政治经济专家们以睿智和实践来探求这一重大问题底解决。这个重大问题，在许多地方，尤其显得严重。在这样的地方，既无真正的民主根底和工业基础，行政机构又不健全；而且财霸与治理机构深相结纳，融为一体。他们任意决定的一举一动都息息影响着人民生计。人总是为自我利益打算的。结果，在这样的治理之下，对于财霸实行“资本主义”；对于小民则实行“社会主义”。富者永富；贫者愈贫。毒害人民，了无已时。这一严重问题如何解决，更是需要志士仁人深切注意的。

重新发扬自由主义

我们在以上已将自由主义底蕴涵叙述并检讨了一番。从这一番叙述与检讨里，我们知道了自由主义底本来面目与被各种宣传歪曲了的自由主义究不相同。自由主义不等于放任主义，更不等于纵肆主义。它含有更高的人生价值和真实的道德价值。自由主义与极权主义在人性关联上最大的区别，就是，极权主义趋向于捆绑人性，而自由主义趋向于释放人性。本此，自由主义爱护个别差异，并且让各人底潜能作最大限度的发展。凭着这一基本优点，所以，在民主与极权的斗争之中，民主总是最后战胜了极权。在这一次的搏斗中，难道还会例外吗？

同时，我们知道，自由主义底内含有待充实。自由主义者雅不欲掩饰自由主义底缺点。自由主义者从来不相信人造的主义是一字不可移易和神圣不可侵犯的天经地义。社会是一部有待改善的草稿。一切思想学说都在接受批评中趋向完美。自由主义需要自

由的批评。自由主义者不是狂热主义者(fanaticists),他们从来没有打算将自由主义变作不可批评的国教。他们只有一个信念,就是:如果自由主义还有几分真理,它无需穆罕默德底宝剑保护和推销,自然会有神志清明而爱好真理的人来亲近它,让它因被人爱好和批评而发展得更完备,更有益于人类。

现在,正是极权与自由临到最后搏斗的日子。全人类需要自由精神的培育与充实,像电瓶需要充电一样,以便拿充实的自由精神和极权主义者奋斗。自由主义是培育与充实自由精神的渊府。离开了自由主义,自由便失去了思想和精神的来源,游魂散漫无归,或只凭一时血气反抗之勇,而无由从内部抒发出自由精神的潜力。这样的自由,是心理的自由,而不是精神自由。心理的自由,至多不过是一时激起反抗情绪而已。刺激一过,反抗情绪消失,无根的自由要求也随之消失,像雨后干涸的河流。所以,要自由而不要自由主义,正犹之乎杀鸡而取卵,鸡死卵亦尽。

现在,正是自由主义须要从新发扬的时代。这是一个艰巨的工作。这个工作需要爱好自由的优秀知识分子共同舒展心力。

罗素论权威与个体*

引 说

权威与个体之间的问题,是一个根本问题。这个根本问题潜在于(Underlying)组织与自由,统制与放任,群性与个性之间。并且,由之而衍出政治制度,社会结构和生活方式底各种差异。因为这些东西有各种差异,于是而各别地或合同地予人类生活以各种不同的影响。

不幸得很,无论在概念上或本质上,权威与个体二者是不相容的或至少是不易调和的。因为二者是不相容的或至少是不易调和的,于是,主要地受二者之一影响甚至于决定而衍产出来的政治制

* 原载于一九五〇年九月五日、二十日,十月五日《民主评论》二卷五、六、七期。

度,社会结构,或生活方式,与主要地受二者之另一影响甚至于决定而衍产出来的政治制度,社会结构,或生活方式不相容或至少不易调和。既然如此,于是它们难免发生摩擦,时起冲突,甚至演成斗争,人类许多不幸由此形成。自古代希腊以迄现代极权与民主之对演,从一方面观察,正是权威与个体底冲突之具体表现。人类一直自陷于因二者之未能调和所衍成的灾难之中而无以自拔。但是,这一目的易于言说而不易于实现。

人类如欲免除因权威与个体之不相容或至少不调和所衍成的种种灾害,而过幸福与进步的生活,那么,必须设法使二者相容或至少互相调和。

权威之所以得以长期支配人类底大部分,因为它并非全无必要。着重权威,思想容易趋于齐一;个体力量易于凝聚;社会比较少有混乱而易趋稳定。这些因子或其总合,在相当范围内是有利于共同御患求存的。可是,权威的好处里也正潜藏着它的害处。思想齐一一旦趋于凝面,个体的思想便不得自由,智慧发展为之阻碍。如果思想齐一而与权力政治契合,那么思想齐一就变成统制工具或愚蒙万众的魔阵。复次,政教礼俗长期“定于一尊”,囿于定型,则民族创造精神能力日趋萎缩以至于死灭。权威凝固到这一程度,可能使整个民族外而不能御侮,内而不能应变,必至难以适存。大陆性的民族常易陷入这种危险之中。

个体底独立与创进精神之抒发为一切富于精神生活者所向往之最低限度的必须条件。自由主义者追求此种条件尤为热烈。个人底独立创进精神能力得以充分抒发,人类文化易于进步。文艺复兴和近代科学底重大进步就是个体底独立创进精神能力底表现。可是,个体发展并非全然无害。欧洲十九世纪放任经济发展所产生的弊端是一显著实例。假如一个社会完全包含各自独立的

个体,那么各个个体的力量游离而不易凝聚。假若各个个体力量游离而不易凝聚,那么也就不易团结求存。个体生活的内容丰富而凝聚力薄弱的高度文明社会,不易抵御文化虽然较低但团结紧凑的犷野民族之蹂躏。

由此可见权威与个体二者各有短长,二者非予适当安排不可。但是,不幸二者在性质上互相妨害。巩固权威,势必妨碍个体发展。放任个体发展,结果必至推翻权威。我们要予二者以适当安排是非常困难的。不独如此,世界近百年来的发展,尤其是近数十年来的发展,益愈显得这个问题一天比一天紧急,也益愈增加这一问题解决底困难。近数十年来世界政治、经济,与军事的激剧变化,产生了几种型式底极权统制。这几种型式底极权统制构成对于个体自由独立之史无前例的严重威胁。复次,一个现代化国家,即使没有实行极权统制而是实行民主政治,可是,现代科学技术之应用于政治管理,尤其是大规模工业化之应用于经济发展,也不易避免地构成使个体底自由独立日渐消失的趋势。因此,权威与个体之间的冲突问题到了现代更见严重。怎样将权威与个体作一适当安排的问题,到了现代不独没有和缓,反而随着科学技术与工业进步而愈形迫切。

这个问题关系着人类前途的祸福苦乐。许多有识之士苦思焦虑以探求这个问题底解决。老哲学家罗素便是其中之一。他为了这个问题,曾作了一序列有系统的讲演。题目叫做“权威与个体”,(Authority and the Individual)。在这一序列有系统的讲演里,罗素首先从心理方面讨论社会行为与反社会行为底泉源;政府管制底广度与深度;考察历史上,艺术、科学,与道德方面个体所尽的任务;然后,他探求足以决定政府底职能和个体底职能的诸般政治原则。他认为只要无碍于秩序与安全,统制愈少愈妙。他看出将权

力集中到中央的权威以控制庞大的机构,并且将行政权委诸远在中央的官吏,是很危险的事。他相信纵然某种程度的中央管制是必须的,但是,我们依然可能保持个体底创进精神;同时,这也是很重要的事。他并为此提出许多原则和方法。

社会凝聚与人性

在一开始,罗素讨论人性中的许多冲动,这许多冲动使得人类可能有社会性的合作。他说,在一切社会动物中,包括人在内,合作和团结,有其本能的基础。蚁与蜂就是好例。不过,蚁与蜂的社会生活是机械的,刻板的和固定的。它们未能产生伟大的艺术作品,或发现何种科学规律,或创立什么宗教以教化蚁众。人类显然高出一筹。他们有这些创建。人类社会群体生活之最强固的和出自本能的单位是家庭。从家庭又过渡到部落。从家庭过渡到部落之原因,可想象地,也许是由于集合起来打猎比较收效些。在极早的时代,部落之所以团聚,是由于各个部落发生冲突所致。在人类的行为变得优美而复杂以前,群性使得使们一小群一小群地聚住在一起。这时,对内极其友爱,而对外则极端敌视。在这个时候,个体对于群体之效忠,因效忠于一个领袖而增强。在一个较大的部落里,即使各个个体彼此陌生,但首领则为每人所知。

从早先的时代直到现代,战争是扩张社团的主要动力。有战争就有恐怖,恐怖易于使人感到需要一个首领和需要集团。于是,“恐怖心理”代替“部落结合”,而成为社会凝聚底泉源。这种趋势与日俱增。[……]

在文明发展底较后时期,出现了一种新的结合力量。这种新的结合力量就是“信仰”。信仰相同者常常结合在一起。这一因

素,发展到现代,成为社会凝集的有力因素。近几十年来,许多非民主性质的政党通过政府机构将“主义”从个人散漫自由信仰的状况组织而成人民大众一律接受的齐一状况。这样一来,信条之一致,愈益成为社会凝聚的有力因素。这一因素,又作用为藉统制思想而压迫个体自由的工具。[……]并且,超出国界以外而发生一种吸引力。

除了战争以外,现代文明日日趋向于设法增加人类底安全。但是,并非消除了一切危险就可使人幸福。许多中国人以为“平安就是福”。美国北部印第安人宁愿在危险生活中觅取光荣。一个平静的生活简直是一种乏味的生活。许多充满精力的年轻人,常常愿意放弃安定的生活,而冒着危险寻求刺激,一个良好的社会应予以这些人底精力以发泄的机会。否则,无形埋没了人类许多有价值的成就。

社会凝聚与政府

社会单位底扩大主要地乃战争之结果。社会单位如果变得太大,以致各个分子彼此不易认识,那么便需要某种机构来集体地决定事务。这样的机构,渐渐发展下去,经过许多阶段,就成为现代所谓的政府。既有了政府,于是便有些人比其余的人更有权力,爱好权力(Love of Power)的动念使得统治者企图征服别人。当着被征服者没有被杀掉而是沦为奴隶时,征服的企图更形炽盛。于是,因政府有权惩罚不服之徒,社会凝聚大为增强。在这样的社会里,只有少数人在社会上层。这些人,例如像国王,贵族和僧侣,只有他们才需要一种心理的机械律来促进社会凝聚。其余的人众只服从就行了。无疑,在这样的统治之下,广大人众是不愉快的。有许

多帝国之形成,是靠着一个伟大征服者的威望。当着这个征服者亡故,则帝国归于冰消瓦解。因为,这些帝国之统一完全靠兵力,而没有心理的统一。罗马帝国稍胜一筹。因为希腊罗马文明,为受教育者所珍爱,而且这一文明与防线以外的部落的野蛮主义适成尖锐对照。

罗素此言,真是发人深省。在任何场合中,要人效死奋斗,必须让大家真正感觉有值得牺牲生命来保卫的东西——珍贵理想或历史文化。而且领导之者,必须在学问人品方面足以服众。

政府常干涉个体生活。埃及,巴比伦,诸帝国的上层社会分子保有大量个人创进精神的自由,但是由对外征服而获得的大量奴隶人众则没有这种自由。僧侣阶层从多方面干涉人民日常的生活。罗马帝国尝想把文明世界统一起来。这一企图之所以结果不幸,主要地是由于它没有给予人民以本能上的快乐。在罗马帝国末年,国内普遍发生悲观情绪,人民无精打采。大家觉得活在世界上没有什么意思。这种情形有助于基督教以来世永生的福音来团结人民底思想。从十五世纪到现在,政府干涉个人的权力日有增加。在起初,主要地是由于火药发明。政府底权力增加,个人自由日渐失去。所以,崇拜自由趋势也随之增长。所谓“全体战争”出现,几乎置社会每一分子于高度紧密的控制之下。因而,大家更感觉到自由之可贵。

政府,从古至今,有二种功能。一种是消极的,另一种是积极的。政府底消极功能是制止侵犯他人,保障个人底生命财产。政府底积极功能是满足大众底需求。时至今日,政府底积极功能大为增加。因而,中央化之趋势也与日俱增。照情形看起来,这种趋势很不易抗拒,除非它引起灾害而为大众制止。而且,在人类制止因此而产生的灾害以获得个体自由之前,这整个的统制体系崩溃。

这整个的统制体系一经崩溃,无可避免地,会产生无政府状况和贫困。

在一方面,从松懈的和原始的组织型式演进到比较有秩序的政府,是经过周期性的发展程序的。在这一发展程序底某一点,财富和安全大为增加,而野蛮时代底活力依然保存起来并且企图心依然炽盛时,易于在促进文明上获致重大的成就。但是,当着这一新文明定型之后,政府有时间巩固其权力,且风俗,传统和法律都形成足以窒塞企图心的规律时,那么社会就趋于僵固。到这个阶段,人们就开始追忆过去的光荣,怀念祖宗创业的艰难。但是,却没有谁能赶得上这些祖先。这时,艺术变为一种成规的东西;科学的进步则被赞扬权威所阻碍。中国和印度就是如此。社会凝固到这种地步,结果难免遭受外力侵略。当着这样的国家遭受外力侵略时,常用老的原则来抵制老的敌人;但是,当着新型敌人兴起时,它就不能适应新形势以采用新的原则来单独制敌而获得安全。渐渐地,在一种新的但却又多少是无政府的状况之下,活力开始恢复,新的势力抬头。

除了这种周期性的发展以外,还有另一形式。在每一循环底顶点,一个国家所管辖的领土比前此任何时期为大。国家权威对于个人的统治程度较前此任何时期猛烈。罗马帝国比巴比伦帝国和埃及帝国为大。现时的帝国比罗马帝国又大些。[……]既然地球底大小有限。这种帝国扩张的趋势如果不加限制,结果只有产生一个世界国家。

现代技术使政府统制得以更加紧凑。这种可能性已被极权国家充分利用。也许,在战争压力之下,或在战争恐惧之下,或因极权势力之征服,世界保有某种程度的个人自由的地域愈来愈小;而且即使在这些地域,个人自由也愈来愈受限制。这样一来,古代的

罪恶就复发；大部分人类受到奴辱，偏狭的迫害，不宽容的威胁和卑劣的看待。这是人类底不幸，反抗这些不幸，是我们最重要的任务。因着这种理由，时至今日，注重个体底价值，比任何前此时期更较必要。

个性的作用

在讨论了社会凝合与政府管制以后，罗素讨论个体底冲动和欲望之重要。

在未经长期严格统制的社会里，总有某些人，他们不完全同乎一般人底型式。在实际上，一切艺术，道德和知识的进步，都有赖于这类比较特别的人。这些人是从野蛮过渡到文明的决定因子。如果一个社会要有进步，那么需要这些例外的个体。这些个体底努力，虽然是有用的，可是并不须同乎寻常。然而，在一个具有高度组织的社会里，往往有一种趋势，这种趋势就是给予这类特殊分子底行动以不适当的妨害。但是，在另一方面，如果一个社会一点管制也没有，那么能产生有价值的改进事业的个体创进能力，同样可以产生恶行。所以，问题在如何维持社会管制与个人创进之平衡。自由太少使得社会僵固；自由太多会引起混乱。

艺术家是富于创进精神能力的。艺术家在古代很受人尊重。直到现今，我们还是尊重艺术家。可是，我们把艺术家隔离起来，我们以为艺术是与世隔离的东西，而不是社会生活之不可少的部分。

社会上一致认为伟大人物的人物，常为宗教与道德的革进者。纵然，这些人物在死后被人尊从，可是，大多数在生时多少与其社会捍格不入。今日，一切道德上的成就，常为古代蛮性底重现所摧

抑。但是,我们不相信,这些道德家们所表征的道德进步到头来终会消失于人间。

虽然,初发道德进步的先知和圣人们,大部分在生时不为人所尊敬,但在从前并没有人有计划地阻止他们传道。可是,在现代极权国家里,情形比苏格拉底时代恶劣得多。在一个极权国家一个改进者底观念如果不为政府所喜,那么不仅他本人被处死而已,因为在一个勇敢的改进者看来,死根本是无所谓的事,而是完全禁止他传布其主张。在这样的社会里,改进之事,只能由上而下地自政府发动。不过,现在的政府,正像在过去一样,不愿意发动与其自身利益直接冲突的任何改革。所以,在这样的社会之中,一切毛病都成不治之死症。这是人类历史中的一种新事实。这一新事实之所以形成,是由于政府堪能利用现代技术大为增加对于个人的控制。这是一个极其可悲的事实。这个事实表明,在一个极权统治之下,每种道德进步是如何定命地不可能;而只有眼睁睁地见其由日渐堕落腐溃而趋于灭亡。不幸的是人民。

兴念及此,忧时忧世的老思想家罗素,也不禁慨乎言之。

科学,经过长期与神秘奋斗,已经从神秘之中解放出来了。当着科学是知识底系统时,我必须把它看作是有价值的东西。可是,当着科学是技术时,那么它究竟值得我们赞扬或谴责,这要看我们怎样运用技术而定。就科学本身说来,它是中性的,根本无所谓好与坏。我们对于这一事物或那一事物如何作价值判断,不能靠科学作最后决定,而须从科学以外的其他方而去找来源。

罗素对于科学的这种看法,是公平而正确的。这种看法矫正了科学万能观,同时也矫正了科学万恶观。

科学家们,纵然给予现代人类底生活以深远的影响,但常不及政客有权。在现代世界,如果一个个体不能够掌握大的组织,那么

他几乎不可能获致重大的成就。我们猜想在不久的未来的世界也是如此。现今,一个人如果在工作时没有一个组织来帮助他,像一个希伯来先知,或者像斯宾诺萨(Spinoza)这样孤独的哲学家,那么他不能得到在过去的日子相同的人所能得到的同样重要的影响或成就。过去的科学家多单独从事研究,但是现在的科学家需要许许多多设备和助手。凡此等等,要靠政府帮助。在美国,要靠富人资助。因此,时至今日,科学家不复是一个独立的研究者,而根本是某一巨大组织底一部分。这一变化是很不幸的。一个人,除非是一暴君或独裁者,他将很难发展抱负,以期有所影响于大众。一个政客,可以想出办法来做一国底首领。一个科学家可向政府出售他底劳力。但是,在这样的情形之下,他便不是为自己底目的而工作,而是为别人底目的而工作了。

这种情形,不独对于极少数例外的伟大天才为然,对于许许多多有才力能干的人亦然。时代的这一悲剧,乃社会的一切被集中和组织到一种高度,使个体底创进能力大受限制所形成。组织既然这样谨严,个体底创进能力既然大受限制,你如求发展,必须向组织低头,尤其须向控制组织者低头。如此,假若你要从事某行业备,你必须逢迎巴结在这行业占势力的人,从而你方有希望承受他底权力。

作者可依同理推论,在世界某些以专制意识为体而以半现代技术为用的组织中,文人写文章必须逢迎这一组体中权力者底意旨。其他人底行动依此类推。否则,你至少需要具有忍受穷困和准备接受迫害的勇气。

现代人底生活与古代人真是太不相同了。他们被集中化的程序所拘束。集中化底结果是使人在一个大的集体中遭遇太多的竞技者,而且又要服从一种不适当的判断品鉴标准。今日,我们对于

产生美好生活的那些创造情绪感觉得太少。关于重要的事物,我们是被动的;我们所能主动去做的事,常又卑琐不足道。如果我们是从困恼的人生中自拔出来,便必须恢复个体底创进精神能力。我们不仅要本此精神能力去做琐细的事,而是要去做真正重要的事。我们说这话,并不是鼓动人去破坏大多数人赖以生存的那些现代组织之必要部分。我们底思想是说,那些组织应须具有弹性,比较能让地方自行管理,尽量避免因其庞大无情所引起的对于人类精神生活的压迫。

现代技术与人性底冲突

人类与动物不同的地方很多。其中之一是他们常做自己所不高兴的事体。因为,这些事体往往是达到目标的手段。为了要达到所欲的目标,人类常常训练自己自制,审慎,或以意志力克服冲动。但是,这也有一定的限度。如果超过人性所能忍受的限度以外来克制自我,那么便会受到心理的惩罚。在文明的生活之中,一部分的心理惩罚是无可避免的。但是,照我们看来,大部分的心理惩罚是不必要的,而是可藉不同的社会组织来避免的。

奴隶制度底发生,便工作底目的和工作者底目的开始分歧。埃及底金字塔是为光耀诸法老而建立的。但建立金字塔的奴隶并不能分享其光荣。他们之所以工作,至多是为了活命,或者避免监工底笞挞而已。在工业革进以前,消除奴隶制度,手工业兴起,这便得自己作自己底主人翁的工作者之数目增加。这时,他们可以夸耀自己手工的制成品。可是,工业革进以后,大规模机器生产发展起来,情形就一天一天地变得不同。汽车制造就是一例。公司组织底目的是制造车辆,工人只不过为赚取工资而已。从主观方

面着想,工作场合中并没有共同的目标。这种毛病之所以发生,主要地是由于机械化与组织之大规模扩张二者不可分离。由于机械化,没有谁能做汽车底大部分,而只做汽车底一小部分。许多工作需要小技巧,而且做来重复又重复,所以工作显得十分单调无味。由于组织之大规模扩张,在管理与雇工双方并无统一的实感。有二种事物使工作者可以自尊自傲的感觉减少:第一是成品可以买卖;第二是大量生产。一个东西可以买卖,就不是无价之宝。展览会里标价的字画之心理价值远不若深藏高堂的手迹。美国机制的大量香水远不若战前巴黎工艺香水之可贵。

现代工业组织产生二种结果:第一是生产者对于制成品底兴趣大减。因为,那些尽是标准化的一式一样的商品,而不复是含有个人创作成分和性灵特征的艺术品。第二是工作与报酬底距离往往很遥远。一个叫化子扎几只纸人纸马在街头叫卖,马上可以得到现钱。可是,福特汽车销售海外,往往需要很久并且经过许多程序才能拿回售款。这样,一切机械化了,创造意味的亲切感几乎全然消失。

这类底情形,在政治上亦复类似。有些人以为政府是民主的,它就会努力为人民谋取公共福利。这种看法似乎过分乐观。因为,无论政府民主到什么地步,在现代组织中的民主政府,无可避免地受到现代组织底支配,于是现代组织底先天缺点也就成为它底缺点。官僚主义兴隆的地方不必去提,即使没有受到官僚主义毒害的政府,也不易克服官吏与公众之间因距离和分工而发生的困难。在一个高度组织的国家,从部长到低级职员,都有他们自身的利益;而这些利益不见得与公众利益完全符合。其中最显著的,是权力爱好和不喜工作。当着你向一个人民公仆有所要求时,他摇摇头,鼻里哼一声“不行”,便立刻满足了他的权威和尊严感。这

样一来,在某种程度之内,他就似乎变成了他所要服务的人之敌了。他们不认识人众,因而与人众没有亲切感。当着政府与人民距离很远,而公共行政又中央化,并且政权底权威从中遣派到四周时,公民在政府权力之前显得尴尬的情形,是难以避免的。如果民主是确实在所感受之中,而不是仅仅在政府机构底形式中,那么这类毛病是应须设法免除的。当然,独裁政府的毛病,千百倍于此,那是不必提的了。

战争,是调和个体与社会之最明显的工具。在一个艰苦的战争里,当国家独立遭受威胁时,容易将各个个体团结起来,而在一个共同的意志之下活动。如果政府是胜任的,那么人民乐于接受它底命令。这种情形与船触礁时类似。但是,并没有人赞成藉触礁而训练海军;也没有人因战争可促成举国一致而赞成战争。同样,恐惧战争也促成举国一致。但是,当恐惧战争之情促成举国一致之时,人民会变得倦怠,同时易患歇里斯底亚症。依常理而论,将我们日常痛苦归咎于一个敌人,并且引起大家仇恨,往往招致堕落。制造敌忾情绪固然可以激起原始本能的能力,但是结果常造成巨大灾害。最妥善的办法,是消除大家痛苦之源,或使大家了解痛苦与不幸由之而产生的原因。但是,如果强有力的势力在政治上一天存在,而且迫使报纸鼓励歇里斯底亚症的事实一天存在,这一理智的方法便一天难以实行。

英国近年来常呼吁义务感。适值危险之时,无可否认地,义务是必须的,但是诉诸义务感并非永久的解决办法。经过相当长久的时间,义务感会一天一天淡薄下去而失掉效用。因为,在义务感中,包含紧张感觉,并且要长期抵抗自然的冲动。如果我们长期抵抗自然的冲动,会弄得衰竭,并且减少自然的力量。

大多数人赞慕民主的平等,但是,却少有人注意,许多事物和

品质有为民主的平等而牺牲的危险。究其实际,这些事物或品质无需乎为民主的平等而牺牲。在这类事物或品质之中,最重要的也许是自尊。我们所谓的自尊,是高傲之良好的一半,即是所谓“合适的骄傲”。骄傲之坏的一半,是优越感。如果一个人具有自尊感,那么一旦他处于敌人权势威胁之下,可以不致卑情沮丧;并且助使他感觉到,即使全世界是反对他的,他所持的理由,依然正确。

笔者以为这也就是中国人所说的“虽千万人吾往矣”的至大至刚的精神。可惜现在中国底知识分子具有这种精神的人为数太少了。他们不是依附这个权威,便是依附那个权威。自尊感已经不是他们底精神财产。

假若一个没有自尊的品质,他将会认为大多数人底意见,或是政府底意见,是没有错误的。这种感觉,如果普遍存在的话,那么便不能使道德和知识有何进步。

照笔者看来,这样的知识分子,充斥斯土。这才是中国今后真正的危机。作者以为,真正的民主政治不是藉少数人底权威来打杀大多数个体底自尊感,而是给予大多数个体以充分的机会来保持这种自尊感。保持各个个体之自尊感的政治,才是真正的民主政治。

贫困,虐待,与痛苦,应该不复存在于现今文明之世。这些不幸的因素可藉科学和现代技术而刘除。在我们具有恻隐之心并且了解生命与快乐之源时,是可以把科学和技术这样运用的。假若没有这样的了解,那么我们就是于无意之间建立一个新牢狱。人类藉科学与技术建立的新牢狱,是无人可以逃跑出来的。于是,被自己建立的新牢狱所监禁的人类,长年闷恼,无趣,并且精神趋于死灭。

管制与创进

一个健全和进步的社会既需要管制又需要个体的和群体的创进；如果没有管制，那么便成无政府状态；如果没有创进，那么就僵化。在一个社会中，我们所发现的性质，有些在根本上是静态的，有些在本质上是动态的。大致来说，静态的性质适于政府管制；而动态的性质应为个体的或群体的创进精神能力所振奋。但是，如果创进精神能力不是趋于破坏的而是趋于建设的，那么政府就应保障这样的创进精神。依据前述的理由，在现今的复杂世界里，如果没有政府之助，那么个人即使富有创进精神能力，也难以有何成就。但是，不幸得很，世上尽有无创进精神能力的政府。

我们以为政府底原本目的有三，即是：安全、公正和保存。

安全底意思是保障生命与财产。可是，有些国家，在禁止人民侵害别人时，并不以为人民为了自身生命底与财产底安全而可以反抗政府。无论一个国家是怎样强盛，如果政府不依适当法律程序来惩处人民，那么人民就无安全可言。即使政府谨守法律程序，还是不足以保障个体的安全，除非司法独立，不受行政干涉。只有在自由的国家才能做到这个地步。

不过，安全的生活不必然就是快乐的人生。闷恼和单调一样使人感觉不快。这一点我们已经提到。安全是因希望免于恐怖而引起的要求。这种目的是消极的。一个适当的人生必须具有为希望所鼓舞的积极的目标。这并不是说，恐惧之情一无用处。适当的恐惧，可使人因求免于恐惧外界而激发力量而努力奋进。中国所谓“无敌国外患，国恒亡”，这话里就包含恐惧之需要。法国在第二次世界大战时之所以沦亡，就是因为在大第一次世界大战后对于

德国太无所恐惧了。

公正,尤其是经济的公正,在最近若干年来,成为政府所要达到的目标。在经济的场合中,公正被解释成平等。政治上的公正,就是民主。民主是美国革命和法国革命的目标。而经济的公正是一个较新的目标,并且比较需要政府管制,社会主义者主张,凡具关键性的工业和巨大的对外贸易,都由政府管理。照我们看来,这是正确的。

不过,照笔者看来,即使这些东西由政府管理是合理而且必要的,但有一个绝对必须的前提,即是,从事管制的政府必须是真真实实由人民选举而构成人民可控制的政府,而不是在“革命”或任何藉口之下凭武力征伐而造成的政府。凭武力征伐而造成的政府,无论具何形式,它的本质终归是军事独裁性质的。[……]

即使西方热烈拥护社会主义的人,都不能不承认,经济的公正是有限度的。复次,正同所有的人如果都富足时是公正的一样,如果所有的人都贫穷也是公正的。假若我们不设法使贫者变富,而却使富者变穷,这样的公正不见得有何价值。

保存,保安全和公正一样,需要政府来筹划。我们所谓的保存,不仅是保存古迹,公路,桥梁,公用事业等等。我们认为主要保存的工作,是保存世界的自然资源。这件事体非常重要,可是很少人予以注意。过去一百五十年来人类发展工业而开发资源所浪费的自然资源,为数极大,而且这种浪费趋势与日俱增。最显著的例子是汽油。地球蕴藏的资源之数量有一定限度。这样消耗下去,终有穷尽之日。农业方面的情形正复类似。英国的种植方法甚易耗尽地力。这类底恶劣趋势必须设法防止,以保持自然的资源。这类事务私人不克胜任,必赖政府负担。

齐一性,是政府管制之自然结果。有些事需要齐一性;有些事

不需齐一性。并非所有的事都需要齐一性。比方说,在讨论问题时,如果各派抒发不同的意见,这是很好的事。在心灵世界,诸子百家,异说争鸣,最有力的学说最后站得住。艺术家和著作家应须保持差异。不过,著作家底创进精神能力虽然保持至今,可是在许多方面已经受到威胁。如果版权操诸政府之手,政府就得以决定哪一种书可以出版,哪一种书不可以出版。除非图书出版权委诸全无党派偏见者之手,否则,除了合乎主要政客底胃口者外,将没有书籍可以出版。报纸杂志,情形正复相同。在这种范围以内,整齐划一,简直是一种灾害。[……]

我们在前面已经说过,现在的科学家不复容易藉个人单独研究而得到什么成就,而必须藉国家底设备或资助来研究。这样一来,决定谁应得到这些便利的条件,便是一件非常重要的事。如果只有被视作正统派的人才能得到这些便利,那么科学的研究一定为之窒息。如果中央机构为了统制某项事物,在订定方案时好像是经过慎重考虑的,其实是一无所知,那么实行起来,所结果实就是阻碍个体底创进精神能力。

在一个独裁的国家,政治的权威统制着一切公共机构,一个具有特殊创造力的人底命运是很悲惨的。无论他是否触犯法律,也不能将他底观念发展出来,让大家知晓,更无法让大家受到他底观念底影响,抱有政治方面的雄心者底命运常更悲惨。

诚然,活比死好,但我们不能仅止满足于不死而已。我们要快乐地,生气蓬勃地,富有创造力地活着。为此,国家应能给予一部分必须的条件。政府不可阻塞个体底创造冲动。因为,创造冲动使得人活着人味。个体应有其适当的位置,而不应完全从属庞大组织底统制。在现代技术所创造的世界里,防止这种危险是特别必要的。

防止这种危险的办法是让个体的创进精神能力得以在一个团体中尽可能地发挥。如果要办到这一点,必须这个团体很小。如果我们各是一个小团体的一分子,那么我们便有合理的希望来影响这个团体底行动。在一个小的团体中,个体既不被淹没,个体底才智和企图心便容易舒展。反之,在像国家这样的庞大团体中,我们总容易感觉到我们是被治者。某种程度的中央管制如果不可避免,但为了个体创进能力不被抑压而得以顺利舒展,应须逐渐减削国家底权力!将中央权力依地理的,工业的和功能的差异而分化为较小的单位。在这些较小的单位中。个体既具有相当的影响力,可使精力充沛和雄心炽盛的人感到兴趣和满足。这是止息一国内部的祸乱于未然的根本办法之一。

除此之外,我们必须建立一世界政府。世界政府底职能是阻止战争。因而,世界政府必须单独保有军队,有权订定并修正条约,有权仲裁国际纠纷。但是,世界政府不应干涉各国底内部事务。

罗素这一提示,似乎含蕴着“大同世界”的理想。虽然,这一理想距离实现之日尚远,确为止息世界祸乱的一方案。

社会伦理与个体

我们现在来讨论个人的伦理。

没有人是完全自由的,也没有人全然是奴隶。在人有自由的时候,他需要个人道德来指导他底行为。如果一个人严肃地要求有良好的人生,那么他必须对于一般风俗习惯持批评的态度。

从历史记载看来,伦理信仰有二个不同的根源。第一是政治的;第二是关于个人宗教和道德信条的。如果没有公共道德,社会

要归于毁灭。如果没有个人道德,人类底生存就无价值。所以公共道德和个人道德同为一个好的世界之所必须。

无论我们怎样正确地去尽我们底道德义务,伦理不止关系乎我们底近邻而已。因为,履行公共义务并非良好生活之全部;我们还得追寻个人最优美的性行。因为,虽然人类一方面是社会动物,可是究非完全是社会动物。如果我们让政治和社会义务的观念过分成为宰制个人优美性行的观念,这是一件危险的事。一切宗教领袖,以及一切艺术家和知识底创发者,都表现了道德义务感,以满足他们底创造冲动。假若我们有很深的良心信条,要我们做一件事,可是这样做是必遭政府权威谴责的。我们就应该照自己底良心行事。

我们不要以为个人范围以内的行为在伦理价值上比社会义务底伦理价值低。有些最好的行为,至少在情绪上,与其说是社会性的,不如说是个人性的。例如,科学的发现常常出自孤独的个人。当着这类底发现者之主要的创造冲动强烈时,如果权威与其深信为真的东西相左,他们便觉得他们不能服从权威。在道德的事件上亦然。正是这样的人才将我们最珍贵的东西带到世界上来。他们不仅在宗教上,在科学上有所贡献而已,并且在增进社会义务感上,也是一样大有贡献。这样的人常是孤独的。他们底思想和情绪不为群众所支配。

假若我们不愿人生变得索然无味,那么我们必须认识清楚,许多事物虽有价值,但却不必有实际用途。常常某一事物之所以有实际用途,乃由于它是另一事物底工具或手段。而这另一事物,如果不再是其他事物底工具或手段,那么,必须是因其本身之存在而有价值,或者说;这一东西底价值就在它本身。如果没有这一最后的本身具有价值,那么所谓用处也者,不过一幻觉而已。

我们要分辨什么是目的,什么是手段,而且予二者以适当的均衡,是一件很重要的事。不过这件事做来十分不易。最显然易见的实例,在现代政治的许多运动中,当运动发轫之初,领导者标尚一个理想目的,并可藉以激诱大众,同时,为达到这个目的,不能不采取许多手段。但是,行之既久,只看见手段,而原来的理想目的,却成为渺小不可见之物。

远见,乃人类心灵发展之一重要阶段。但远见不易养成,并且需要控制冲动。因此,道德家强调其重要,而且特别劝人“不问收获,只问耕耘”,希望大家为了行当为之义而牺牲眼前的满足。但是,如果我们注重目的而不注重过程,那么,我们也可提出相反的主张。假若没有未来的远景作为目的,那么我们一定感到前途茫茫,黯然神伤了。

现今许多人动辄侈言“现实”。所谓现实,究其实际,多系注重手段。其实,这种人只有一半聪明;其余的一半就是目的。当着我们注意目的时,整个人生会得到一完全的新意义。

但是,一个社会不是,或者至少不应是,为实现一个外铄的目标而存在,而是应予构成社会的各个人以美满的生活。一个良好的社会,是为实现构成这一社会的各个个体底美满生活之一手段。社会不能离开构成它的各个个体而具有其本身单独的目的,或何种抽离的优美之处。

讨论到这里,笔者联想到,几乎所有的极权国家都标尚所谓“理想的社会”,而且严格地要求社会上的每一个体牺牲他们个别底观念,幸福和行动,以从属于这样的社会。这是一件很可注意和值得研究的事体。当然,笔者并不是说,任何社会不能有或不应有由共同的文化基型或生活条件所自然衍生出来的共同信仰。

有人常说,国家是一整个的有机体。如果这种说法漫无限制,

恐怕引起种种错误的结论。人和高等动物是属乎严格意义的有机体。对于一个人好与坏的东西,乃是对于他整个的人好或坏;并非只对于他的这一部分好或坏,或那一部分好或坏。如果我牙痛,那么是我这一单个的人痛,并非别人痛。照我们看来,相信在一群体之间有好或坏,而且这好或坏超乎每一不同个体之好或坏,这种想法是错误的。这种错误的想法简直可以导向极权主义。所以这样的想法是很危险的。

有些哲学家和政治家以为,国家有其优越的目的;并非仅仅是为公民谋取幸福的一手段。我们想不出任何理由来同意这种看法。所谓“国家”是一抽象的东西。它感觉不到苦与乐。它没有希望,也没有恐惧。某些人认为是国家底目标的东西,实际只是指导国家底各个个体行为之目的。当着我们正确地想,而不是抽象地想时,我们便会发现,所谓“国家”,在实际上不过是某些人比最大多数人具有更大的权力而已。依此,究其实际,所谓归荣耀于国家,不过是归荣耀于少数统治者而已。没有一个民主主义者可以容忍这样一种根本不公正的学说。

罗素此言,对于强调以国家目的来消革个人目的之主张,是一付中和剂。虽然,他不无稍嫌言之过火之处。

当前的世界,成为独断的政治信条之牺牲品。[……]但是,如果人类能够不受那些简单的不易说通的政治理论底影响,并且不从事于这样的理论所引起的斗争,那么人类可能藉着聪明地应用科学技术,来给予大多数人努力的机会,并且替大家谋得安全。可是,不幸得很,我们底政治理论远没有科学那样高明。

的确,依笔者观察,至少从一方面而论,中国近几十年来,老百姓就是被不通的政治学说或简单的“主义”害死了!欲救中国,还是“少谈主义”为妙!

总括起来,我们已经辨析了社会活动底二种主要目的:在一方面,是安全和公正。这多少需要健全的中央政府来办理。如果我们能够创立世界政府,那么便可能更为有效。在另一方面,是进步;进步需要最大限度的个人创进精神能力。

达到这二个目标的方法是渐进(Devolution)。世界政府,除了阻止战争这一项以外,必须在每一方面予国家政府以自由。同样,国家政府必须尽可能地予地方政府以自治权。在工业方面,我们不要以为工业国家化,一切问题便可解决。大规模的工业,例如铁路,必须具有大量的自治权。在一个工业国家化的场合,雇工与政府底关系,不应仅是从前资本家与劳工底关系之重演。

凡属有关思想言论的东西,例如新闻纸,书籍,刊物,政治宣传,必须有真正的竞争。政府不应横加干涉;也不可任何其他方式来垄断。但是,这类底竞争必须有益于文化和启迪智慧。

在文化的事体上,差异性是进步底条件。某些独立的机构,如大学和研究团体,在这方面大有价值。[……]

照笔者看来,这类可怜的事,世上正多着哩!在武力与金钱作为基本决定因素的地方,知识的尊严几乎是丝毫没有的。

罗素所讲演的内容虽以“权威与个体”为题,我们依据上述的内容可以抽绎出几个重要的层面(Phases)。

至少在这一序列底讲演之中,罗素没有用过类似“精神文明”和“物质文明”这样的名词。的确“精神文明”和“物质文明”这类底名词是不妥当的,如果在用法上“精神文明”和“物质文明”所代表的内容是彼此绝不相容的或是如水之与油一般可以“调和”的,那么更是不妥之尤。不过,除了这类不妥的用法以外,用“精神文明”和“物质文明”这二个名词所表征出来的许多论争之中,含蕴着一些可争的真实因素。这些真实因素,与人生具有密切关联,因而有

待妥善安排。

显然,至少就中国而论,主张发展“物质文明”的人,在事实上就是着重西方工业文明,注意物理科学;并由之而衍产出类似“全盘西化”的主张。恰恰相反,主张发展“精神文明”的人,厌弃西方工业文明,轻视物理科学。在这一类人之中,有的转而注重民族的精神文化。其中,有的再往前追进一步,就发生思古之幽情。

这二种思想是各趋一端而难以调和的。在罗素于此所讨论的内容里,对于这个问题的解决,至少提出一方面底启示。他所谓的“权威”,与现代科学技术结合,就是所谓“物质文明”底骨干。所谓的“精神文明”,主要地导源于个体底创进精神能力。从罗素底分析看来,所谓“物质文明”诚然是人类文明进步之必至结果,但也并非若干中国人所想象的那样毫无毛病的文明。而个体底创进精神能力则是值得也必须从一部分由现代科学技术所形成的管制威胁之下力予保卫的。因此,“权威”与“个体”之调整,也就是物质文明与精神文明之调整。罗素在这一大问题底解决上之启示,值得世界人士注意,尤其值得为创建新中国而在暗中摸索的中国人士注意。

与这一问题相连的,是对于科学与伦理之估价。许多以为“科学万能”的人,认为科学是最后的知识,它可以代替一切;在今日科学权威之前,道德伦理应须退避三舍。在对于科学底性质理解最深的思想家罗素看来,科学并非一切。科学底本身是中性的。关于价值判断,必须乞助于科学以外的东西。除了科学以外,伦理为合理人生之必不可少的教训。这种健康的看法,对于以科学为万能的偏枯看法,无异是当头一棒。

罗素对于调整权威与个体的关系之提示为促成世界政府与实现单位自治,而把国家这一中间物萎缩到可能小的小限度,萎缩国

家底主张,可想象地,以为国家单位乃不可移易的历史文化单位的黑格尔信徒所深恶痛绝,同样,亦必为权力政治者之所佛然不悦。世界政府底建立是一美丽而必须的理想。打垮苏俄以后,权力日渐强大的联合国可能成为一国际政府。国际政府如可成立,或渐趋成立,各单位自治又实现,个体创造精神能力便有充分抒发的机会。在这种发展之下,中间物的国家不易甚至于不复作为权力政治之残民以逞或侵略征伐的厉阶。这样一来,极大的世界政府与极小的单位自治综合运用,“大同”的理想就为之实现了。

综合起来看,罗素所表现的精神,一言以蔽之,就是不趋于极端的中和(Moderation)精神。这种中和精神,至少自洛克以来,几乎成为英民族底精神特色。这种精神特色,表现到政治上,就成为民主政治。

[……]

言论自由的认识 及其基本条件^{*}

首先,我们应该表示的,言论自由是一种天赋的基本人权。言论自由之为一种天赋的基本人权,亦若吃饭之为一种天赋的基本人权。没有人应该剥夺任何人吃饭的权利。同样,也没有人应该剥夺任何人说话的权利。人生而有口,就应可自由说话,以发挥其功能。这本是不证自明之理。所以,要求言论自由是作人最起码的要求,而并非额外的要求。

可是,在古代由于君主专制,在近代由于极权统治,将人生而具有的这种天赋基本权利剥夺了。习之既久,积非成是,于是君主专制者和极权统治者认为人民之不该有言论自由乃一当然之事,乃一故常之习。在这种故常之习底下,如果人民起而要求恢复与生俱来的言论自由,反而被他们认为大逆不道。因为他们抱持这

* 原载于一九五一年十月一日《自由中国》半月刊五卷七期。

种态度,人间许许多多悲惨的事情由之而发生,于是,争取言论自由乃成为近代政治生活上的一件大事。

也许有人说,你们所主张的,在原则上是正确的,无人可加非议。但是,在情况非常的时候,言论自由就不能不受到限制。这多年来,造乱集团就会利用言论自由来灌输毒素,来歪曲宣传,来造谣惑众,来颠覆保卫国家和维持社会秩序的政府。鉴于这种危险,所以在情况非常的时候,大家不得不牺牲言论自由。

这种论调,流传颇广,似乎为许多忠爱国家的人乐于采纳。乍听起来,这种论调好像很有道理。然而,如果我们诉诸理性而不诉诸意气,稍为冷静思考一下,便会立刻发现这种论调是不能自圆其说的;而且,它所产生的可能后果是很危险的。

言论自由的本身不必有特定的内容和目的。言论自由是一种工具。它可用来造乱,也可用来平乱。造乱集团利用言论自由来造乱,这个目的是很不正当了。我们藉着言论自由来平乱,这个目的是很正当了。如果造乱集团尚且能够利用言论自由以达到不正当的目的,而我们为甚么不能藉着言论自由以达到正当的目的呢?如果我们不能藉言论自由以达到正当的目的,而是害怕言论自由,那末症结在哪里呢?这是十分值得反省的问题。

许多人一听见“自由”二字就头痛,因而也就恶听“言论自由”。这是由于他们将“自由”与“放纵”二者混为一谈。自由与放纵是不同。自由与放纵之不同,亦若珍珠之与鱼目之不同。只见过鱼目而未见过珍珠的渔夫,以为鱼目就是珍珠。同样,只习于放纵而没有享受过真正自由的人,以为自由就是放纵。其实,自由与放纵在表而某一二点看来虽然相似,而内而的精神和出发点之相去,则不可以道里计。我们试拿政治上的首脑人物一比较就可知道。极权国家的首领大都是放纵的。希特勒是现代的典型实例。他高兴怎

样做就怎样做,没有人能限制他。这样的人,当然要剥夺人民的自由。他要将人民的自由化作他一个人放纵之火的柴薪,一直到德国烧焦了,他自己烧死了才罢手。民主国家的政治领导人物是自由的。他们受到舆论和法律的限制,良心和道德的指责,一举一动都得合情合理,否则随时有下台之虞。所以,民主国家的政治领导人物很少坏大事的。威尔逊总统便是好例。这样看来,许多人仇视“自由”实在是一种误解。自由是不易讲的。讲自由有讲自由的资格和条件。放纵的原动力是激情,冲动和私欲;而自由的出发点是理性与责任。二者怎可混为一谈呢?

自由与放纵在本质上之不同,完全投射到言论上。造乱集团所谓的“言论自由”完全是言论放纵。那简直是放野火的勾当。而真正的言论自由,正如真正的自由一样,它的出发点是理性与责任。既然言论自由的出发点是理性与责任;于是它便是本乎科学的精神和道义的态度。既然本乎科学的精神和道义的态度,于是不捕风捉影,不躲闪规避,不撒白溜谎,不无的放矢;而是一字一句,都以真凭实据为张本;并且,自己说了自己负责。唯有对民族,对国家,对当前的危局抱有严重的责任感者,才下辞冒险犯难,据理直言,据事直陈。这样的言论自由,难道不可贵吗?难道不是初学民主者所应加意培护的吗?

凡诚意于实现政治民主者,必须尊重并且培护言论自由。但是,尊重并培护言论自由,必须遵守这二个最基本的条件:

第一、造成一个可以言论自由的环境。这也就是说,让这个环境使大家觉得发表合理的言论时,没有遭受威胁的恐怖。而造成一个可以言论自由的环境之最具体的办法,莫如“以言论对言论”。这就是说,如果你认为别人说的不对,你可以心平气和,根据事实或道理,与对方讨论。如果不此之图,而采取讨论以外的方式,或

施用威胁手段,那末所谓“言论自由”,不过一句好听的空话而已。

第二、就事论事。就事论事是从正面就所谈的题目加以讨论。这话的意思是说,只问是非,不问是谁说的。对于一个问题,无论是否我的朋友说的或不是我的朋友说的,如果是合理的,我们就得赞成;如果不合理,我们就得反对,无论赞成或反对,应该完完全全以论题为范围,而不旁生枝节。这是言论自由必需的态度和修养。本乎这样的态度和修养以从事研究,才能讨论出一个公是公非。有了讨论出一个公是公非的可能,才能培养出正确的言论。

如果我们不本乎这样的态度和修养以从事言论,那末说话就难免离题。说话离题最常见的现象,就是撇开正题不谈,而专门从侧面在说话者这个人的本身找些事情加以攻击。这就是不折不扣的人身攻击(personal attack)了。如果甲找些不相干的材料攻击乙;而且乙也找些材料回敬,那末就变成互相攻击了。互相攻击,那还谈甚么问题呢?从事人事攻击,是不够光明磊落的,是不够大方的,更不是学习民主者之所应为之的。

有言论自由才有健全的舆论。有健全的舆论才有健全的政治。有健全的政治才能平服当前的大乱。所以,我们在这学习民主的起点上,对于言论自由应须具有上述的认识并且满足上述的基本条件。

自由人底反省与重建*

反省,就是新生命的开端

现在是极权势力威胁着整个人类自由的时代。特别是中国,受极权势力底荼毒最深,最大多数的人陷溺於赤流狂澜之中。在这种时际,就情理而论,最需要自由人发挥主导作用,奋起拯救群伦,力挽浩劫。可是,一提起自由人,各人底反应就颇不一致。有的人一听到说自由人,虽引起清新活泼之感,同时却也引起渺远之感。有的人一听到说自由人,便觉得他们是一群有气无力的散漫之人,在目前的激变中是不会发生光热作用的,因而总觉得他们不太对劲。有的人一提起自由人,便觉头痛,认为他们是些欧化的士大夫。这些欧化的士大夫,即不能令,又不受命。在他们心目中,

* 原载《殷海光全集》第十三卷,第148~183页。

自由人是不忠於己,不服从组织的特殊分子。大家一提起自由人,反应这样参差不一,未能发生一致的景仰之忧与热切之望。在这种心理状态之下,希望自由人在这个反极权的巨大运动中起主导的作用,那真是戛戛乎其难了。

一方面我们觉得在反极权运动中需要自由人之主导;另一方面大家尚未看出并且相信自由人底力量。这一现象,显然是目前反极权运动中的一大纠结。反极权运动是一个漫长而艰苦的行程。无疑,这个纠结会深远而且不利地影响着反极权运动之前途的。既然如此,作者将这个问题提出来讨论,希望藉此引起能思的有识之士对此问题的高见。作者在此所言,不过引玉之砖而已。

我们首先要问:为什么大家对于自由人发生这些印象呢?当然,有的印象根本是起于误解,有的印象是起于偏见,甚至于有的印象是出于自私自利。但是,我们还得追问,自由人本身就没有足以招致不良印象底弱点吗?这个问题,照作者看来,较之前面的几种印象,在自我建立的意义上,更为根本面重要。依作者底观察,自由人之不足以膺人望而服众心,除某些人之误解,偏见,与自私自利以外,他们本身到了现今之不够健全,是主要原因之一。这是自由人们在这一个最后时机应该反省的地方。

古人说:“君子之过也,如日月之食。”自由人底弱点在哪里呢?把胸膛亮开面对此一问题,这个时代的人应该不怕反躬自问的。反省,就是新生命底开端。

历史与文化的因素

实在说来,自由人之形成今日的情形,除了个人的因素以外,更有其历史与文化的因素。我们现在既然接触到这个问题,就不

能不将这个问题有关的历史与文化的因素稍稍回溯一下。

自十九世纪中叶以来,一种客体文化与文明及其所形成的实际势力开始大规模地叩击中国底门户。两股河流会合之处常常发生激浪。同样,不同的文化碰头时,常会发生激荡。这一大激荡使中国发生内在的变化与冲突。这一内在的变化与冲突,加上其他外在因素底干扰,便构成现实的动乱,不安,以至陷溺。

依据陶英贝(Toymbee),一个旧的文化碰到新的文化之叩击,该民族为了适应生存,常对此新文化产生反应。反应有适当与不适当。反应适当者,该民族得到新的生命,因而强盛起来;反应不适当者,则趋于混乱与衰弱。陶英贝之言,大概是文化接触时的公例。进一步解析起来,对于外来新文化的反应之适当与否,人是决定的因素之一。就人的因素这一方面着想,对于外来新文化之反应可分两种:一种是无意识的反应(unconscious reaction);另一种是有意识的反应(conscious reaction)。反应之有意识或无意识,重大地影响到反应之结果。无意识的反应没有认识及展望作为指导。这种反应,严格地说,只能算是一种反射动作。反射动作,在生物界是常有的。有一种盲鳗,平时躲在岩穴之中,作半休眠状。当冬季下雪之时,雪光映人岩穴,鳗为雪光刺激,始行出岩,结果为渔翁所捕。这种反射动作都是被动的。有意识的反应则不然。有意识的反应,是有意识或思想作为反应作用之指导。有意识或思想作为指导的反应,对于外来文化事物之迎拒,可有一选择作用:不是盲目的一概欢迎,也不是盲目的一概拒斥。旧的文化对于外来新的文化之迎拒之有否思想或意识反应之指导,重大地影响到反应之结果,如果盲目地以逐奇好新的动机接受外来文化,结果必至丧失所本。可是,在另一方面,如果盲目地本乎主观情感见了新来文化事物即持敌视与拒斥态度,其民族必至无法适存于国际文化社

会之林,而终归消灭。如果我们对于外来新文化与文明叩击自始即能有意识地采取一适当的反应原则,那么便如善治水者,使众水不致激荡,导其平稳合流,以形成一新的文化与文明。这样,现实方面的动乱与不安可能消弭于未然。我们现在依据这个标准来看近几十年来中国人对于西方文化的反应究属何种。

由仇外到媚外

近几十年来,中国底自由人在学术文化以及政治活动上常担任重要角色。我们且约略检讨这些方面底一般情形。

几千年闭关自守的古国,养成一种自以为“天下之中”的心理,对于外来事物一概蔑然置之。鸦片战争以后,一连吃了几次大亏,士大夫当政者流至此才逐渐承认别人“船坚炮利”,但却对之无可如何。于是,他们由蔑外心理演变为仇外心理。义和团之变,是仇外心理之具体的发作。在慈禧太后背后的支持之下,当时拳民手持引魂幡,混天大旗、雷火扇、阴阳瓶、九连环、如意钩、火牌、飞剑,诸般国粹武器,攻打洋人。这一场武行招来八国联军之一场大祸。这一段对外交往的惨致,把国人虚矫之气差不多打扫干净了。可是其影响所及,使许多人由仇外心理转化为媚外心理。在媚外心理之下,自认为自己什么都不如洋人,而洋人什么都比中国好。这一影响是非常深远的。学术文化界也不知不觉受这种影响:一部分人由于仇外心理之沉淀入下意识而对于西方文化与文明持深闭固拒的态度;另一部分人则因自认中国什么都不行而卒至主张“全盘西化”。

三十多年前,新文化运动继清末而大规模展开。学术界从事介绍西方的学术思想。杜威、罗素来华讲学。德理舒、慕禄也相继

而至。各种人物,各种学说,像一窝蜂一样,一拥而至。出洋的学生,捧着人家的鸡毛当令箭,只要是西方的东西,都认为是好的。他们回国来开口闭口“我底先生斯密司”;“我底先生约翰逊”。其实,这些“斯密司”在外国也许根本没有学术地位。

显然得很,那时的介绍西洋学术思想,是没有经过自觉选择的。那时的人之到外洋,有如乡下人骤然到纽约第五街,眼花缭乱,应接不暇,看见这要买,看见那也要买。至于买回去合不合用呢?当时是不大想到的。那时到外洋念书的人,似乎很少能够体察西洋文化底全貌与脉络,而思如何有以接在这棵垂死的大树上,让它起死回生,发荣滋长;而多半是一鳞半爪,零星贩卖回来,眩人耳目而已。

科学民主,到移花接木

三十多年前,新自由知识分子标尚“科学与民主”。毫无问题,科学与民主乃今日中国之必需。只有科学才能把中国带上现代化之路,只有真正实行民主才能打开数千年治乱循环的死结,并结束五十年来杀杀砍砍你争我夺之局,而让千千万万人民过点人的生活。中国今日之所以形成这个样子,并非科学与民主之过,而是太不科学尤其太不民主之过。可是,新自由知识分子于提出“科学与民主”口号之后,究竟做了多少呢?

提倡科学,不只是把人家现成的仪器搬过来应用而已,也不只是学点应用技术而已。这些都只是科学之树所开的花所结的果。我们如果只把人家现成的仪器搬过来应用,或只是学点应用技术,只等于从人家树上采点花摘点果而已。一旦花果用完了,又得从人家那里去贩。提倡科学,得从根本上培养科学之树。而这些科

学之树之根,就是纯粹科学。纯粹科学以物理学与数学为主干。这是开天辟地的百年大计。而这几十年来,主持教育的自由主义者,有几人认清这点,坚持这点,集中精力来培养纯粹科学之研究?几十年来,有几部关于科学史,科学方法的大部头书籍翻译过来?大学里教“科学概论”的人有多少是肯用功以求深通科学精神的?

提倡民主不仅是喊喊口号而已。有见识有抱负有责任感的
人,必定会从深远处培养民主思想。我们应该至少将自洛克(J. Locke)以来盎格罗撒克逊系的民主思想,有系统地介绍给国人,有计划地将其中的代表作翻译注释出来,教育国人,使大家知道民主思想是这么个东西,如果这样做,对于中国之民主化,一定有着相当的帮助。然而,三十余年来,自命为自由主义者的新学者,有几个人这样做了?民主政治思想的大部头书有几本被翻译介绍出来了的?

即使在现今,这样的工作还是十分必须的。[……]然而,现在的自由主义者,有没有认真这样做?也许有人认为这太迂缓了。如果以为这是迂缓的,那么显然是受现实主义底麻痹。关于这一点,作者预备在后面讨论。

我发生上述的批评和疑问,并不是贬抑三十年来新学者们底
劳积,并不是抹杀他们在中国之现代的途程中的努力,尤其不是否认三十多年前新文化运动在历史中有其正面的价值。作者说数十年前的新学者们未曾自觉而有选择地接受西洋文化,这一现象,在数十年后的人看起来已经明白。然而假设我们也身历其境,也未必能看个明白。在一个新文化运动底初期,多少的盲目行动,多少的试行错误(trial and error),只要是人,都是难免的。作者之所以提起这个毛病,主要的用意是希望促使自由人反省。三十多年前的文化运动,在中国历史底进程中,有其启蒙作用。但是,我要指

出的是,这一启蒙运动,虽然其来也其势甚锐,可是,先没有站稳脚跟,而且其所吸收的东西太少了,其所凭依的基础太薄弱了,所以,像一阵暴风一样,其兴也锐;但没有后劲,太不深厚了,所以露出无以为继的样子。五十年现实政治的动乱经历,应该足够使我们痛切感觉到,政治上的变革,如果条件没有成熟,一味揠苗助长,或者急于换块招牌,结果只有引起祸乱。同样的道理也可以引用文化建植上。如果开路先锋们行之太操切,一味地用“快刀斩乱麻”的办法,痛快倒痛快,可是弄到“青黄不接”,“真空出现”的时候,混乱就来了,根本先动摇了,一切便是浮浮荡荡的。

这种影响,也就十足地表现在今日一般自由人身上。

由时代的主导者变成了时代尾巴

自由人曾经一度是时代底主导者,可是曾几何时,时移世变,我们不能否认,自由人现在变成了时代底尾巴。曾作时代主导者的自由人,在这几十年的时代熬炼中,很少经得起熬炼的。他们无复当年的锐气,而纷纷从自我精神的解体中败阵下来。这几十年来,自由人所表现的,上焉者清淡自娱,独善其身;下焉者与物沉浮,患得患失。求一昂昂有刚正之气,作中流之砥柱,负起责任挽狂澜于既倒者,简直渺不可得。这几十年来,大多数自由人所表现的,说好听点是涵养功深,不肯随便表示意见,其实是唯我主义——唯我主义不是个体主义,是矜持绅士身分,而没有责任感。次等的人则认识浮浅,意志不坚,生活散漫,精神瘫痪。

自由人中尚保持一点朝气和进取心,眼看现实的存在这样腐烂,而自己又没有大勇气创立新局面。同时,他们又看着一股不可抗拒的势力在抬头。在他们之中,明智的分子虽然看出这股壮观

的势力背后隐藏着绝大的危机和毒恶,但却没有勇气指穿,并且起来与邪魔奋斗。恰恰相反,久而久之,他们被这股巨大势力底浪潮所震撼,不能自持,目眩神摇,於是身不由主,随着波涛滚滚而去。这类底人平时写点文章表示“前进”;或者在讲台上放言高论,不惜歪曲所学,迎合青年激越之情。变乱临头,有的便索性纵身入水,冀求把自己混在大波浪里,结果为波涛吞没。

暮气深的自由人则太贪爱沉默之自由。上焉者在故纸堆里讨生活,今天找一个字,明天寻一个句,天垮下来都不管;藉此洁身自好,远避狂澜。作者并非说从事这类工作有任何不是之处,更不是说士人不当洁身自好。当今之世,士人之能洁身自好者,百不得一。这样的读书人,自应特别受到矜惜。寻字觅句的工作,当然有其相当的重要:在平时有整理文物之功;在乱时可以显示学人本分。作者对于这类工作之所以引以为虑的,是这类工作所易衍致的精神效应。一般而论,如果纯然从事这类工作,久而久之,不知不觉,形成 departmentalism,或“小宇宙”观念,甚至偏激经验论(radical empiricism)。经验论,自一种意义而言之,为人生之不可或缺者,甚至理性论者亦不能全般否认之。但经验论与偏激经验论之间究有相当距离。一人若持偏激经验论,在逻辑上,势必归结于独我论(solipsism),驯至封闭于一“自我世界”之中。即使是现代科学经验论者,如 Reichenbach 等,亦不能持偏激经验论之说,盖以仅凭经验之穷举,不足以了解吾人所在之世界,必益之以逻辑解析,或“智慧的直觉”。逻辑解析者,广义言之,或至少不从 syntactical dimension 言之,乃解析的理性活动。这是知识之最低限度的必须条件。否则,吾人对于这个世界必觉如一团晓雾,迷迷茫茫,东西莫辨,远近不分。更无从谈趋势与非个人的展望了。

可惜,有一部分学人由于久事上述工作,于是形成上述精神状

态。因为具有上述精神状态,于是彼等面对腐烂堕落的现实存在,像双手捧着一块稀豆腐,连碰都不敢碰一下。他们即使与现实存在有所接触,也是采取事件主义,抓疮痍主义,零零星星,枝枝节节。于是,彼等放下天大的原理原则一字不提,而遇着偶发的细小事件则大作文章。小题大作,大题小作,避重就轻,舍难图易,本末不分,哀而不伤。他们碰着顶严重的问题,常常开个玩笑了之。士人风气如此之浇薄,何能贡诸众黎?更何能启导大家?至于识得透,瞻得远,本乎真知灼见,大义危言,为天下倡,以力挽狂澜者,其有几人?

下焉者则更无论矣!卖弄华彩,曲学阿世,伺承颜色,颠倒黑白,哗众取宠,是这种自由人底拿手好戏。作者在南京时曾遇一“部长”先生。他也是出洋受过新教育的人物,长得很漂亮,口才流利,红极一时。有一次开会,许多人都为一日千里的法币担忧,那时风闻又要发行万元大钞。这位部长先生放言高论:“这有什么关系?只是票面多印几个字而已。人民如果对我们有信心,还不是一样使用?美国不也有百元大钞?”他底经济学是这样用法的,能不令人寒心?作者自从发现开会为浪费生命之良法之后,便很少再行参加。因而这种宏论,作者之所知,恐怕不及九十九牛之一毛。又有些人口中标尚“自由”,但一见权势者流心中不喜自由,便揣摩其意,曲解自由,转弯抹角,将自由说成曲从。读书人为一己之邀宠而丧心若此,国事怎得不为之败坏?

读书人如此没有气骨,疲疲软软,歪歪倒倒,滥用知识,斫丧聪明,难怪稍有权势者不信士人会坚持其信仰,更不信彼等会为自己底信仰而牺牲一切。彼等由若千士人之滥用知识与拨弄是非,转面不信人间有客观的是非;更以为读书人一文不值,无不可以金钱收买与官爵羁縻。一个社会走到这种地步,去地狱不远矣!

自由人之堕落是结果,不是原因

作者分析到这里,也许有人说,你所说的自由人之一般的弱点,诚然不错,可是,你不能全从精神方面去解释。使自由人形成今天的情况,时势与环境有重大的决定作用;掌握枢机者底人为因素尤为直接的原因。

这种诘难是有其相当分量的,而且这正是作者要就商于自由人的地方。问题谈到这一步,作者就无法避免个人怀持的知识论。可是,这个问题又是如此之曲折,作者不能在这里详论。作者现在只好借着威廉·詹美士(William James)底话来不精密地表示个人的这一方面的看法:“看过我那一篇哲学文章的人会知道我所指定的是多元的或个人主义的哲学。照那个哲学说,真理太广大,不是任何单个实在的心灵能够知道它底全体的。纵使那个心灵号称绝对者(the Absolute),也不能够。人生的事实与价值要有许多认识者去领会。没有一个观点是绝对地公共而普遍的。”作者不敢在哲学上作何主张或立何说,特别在这个世纪中叶以来解析学(analytics)突飞猛进,因而使得“哲学”一词必须重加界说的时候。如果作者必须表示在“哲学”上的立场,那么我只能轻声地说,我是一个知识论的多元论者,或者,更 ostensive 一点,我是方法论的多元论者。我不知道我底这一最低限度的立场,会不会与任何形上学的立场发生严重的不相融。我希望不会。因为,一种语言的内涵愈是低限度的,那么与别的语言内涵抵触之机会就愈少。本此,我总不从一个窗户看我们底世界。虽然从一个窗户看世界有时很方便,甚至可以满足统一之情。我们底世界森罗万象,变化万千,这样复杂,这样特殊。我不相信从一个窗口会把这个世界看得清楚。因

之,我以为我们总须虚心地习于从许许多多窗口来看这个世界。

基于作者底这一知识论,我从来没有认为中国自由人之所以到今天这个地步,单单是由于精神堕落。从作者在前面的语言里,也推不出这个结论。而且,我甚至於可以同情地说,自由人底精神之堕落,在某种程度之内,是结果而不是原因。人,不仅包含精神的存在,而且包含物理的存在,或生物的存在,经济的存在,政治的存在,等等。从平面看去,这些存在是可能互相影响的。这样的时势和环境之打击自由人,尤其是现实的存在之糟踏人,作者深有同感,而且所感非常痛切。

个体贬价,权力者如虎添翼

显明得很,现在是作为科学之副产的科学技术呈现其支配力的时代。工业化又是科学底这一副产品呈现其支配力之核心。时至今日,科学技术与工业对人类生活的支配力愈来愈广泛,愈来愈深入。这种力量不仅支配人类底群体行为,而且进而支配人类底个体行为,以至于家庭生活。这种力量,在许多人看来,似乎已经成为一种不可抗力,像自然力过去之对于人类一样。而谁掌握着这个力量在手,谁就掌握着大家底命运。在这种力量底运行之下,个体日渐消亡。今日的个体底活动能量与价值,与十九世纪底个人之活动能量与价值比较起来,其间之相去,真不可以道里计。在十九世纪,个人凭其个体创导力(individual initiative)或聪明才智,可以开办学校,可以开辟矿山,可以伐林,可以从事海外拓殖。相形之下,二十世纪六十年代的个人,简直相去太远了。个人的这些事业,在民主国家,也许可以还有点残迹,在非民主国家,已经成为镜花水月。[……]个体淹没于被紧勒与压制的群体之下而变得毫

无价值。在这些情况之下,个体之贬值,亦若现在纸币之贬值。现在一元纸币,也许只值几十年前的一元纸币价值之几十分之一。现在一个个人底价值,与五十年前一个个人底价值之差,简直无法估计。从前一个在野名士发表言论,朝野重视,乡党敬畏。现在的读书人,除非你直接或间接有助于获取外援,否则你所说的一套,谁都不会理会的。现在的读书人,照权势者流看来,充其量只有工具价值(*instrumental value*),叫他帮同颠倒黑白,淆乱是非。从前的名士,大家如对他敬服,是从心里敬服,是服膺其言行。所以,从前的读书人,如有价值,是基本价值(*intrinsic value*)。这一种世变,是最可怕的基本世变。在这一世变之下,道德伦理动摇了,美变成霓虹红灯了。机器支配着现实,现实支配着人,于是人慑伏于现实之下,过着没有价值的岁月。

这本是现代底一大悲剧。可是,如果科学技术与工业到了权力者手里,那就如虎添翼,更不得了。他就可以藉着这种利器将其私欲作最高度的有效发挥。所以,现代极权统治比古代暴政可怕万倍。秦始皇收天下兵器铸为十二金人。他自以为从此稳当了,可以“万世一系”了。可是,后来乱民揭竿而起,把他底世系推翻了。然而,这类的事件,在现代式的极权统治之下,几乎绝对不可能自其内部发生。透过科学技术与工业的现代中央统治(*central control*),管治着每一个人底衣、食、住、行、用。假若有人开玩笑,将全城底总水闸关上,全城底人恐怕都闹水荒。假若有个顽皮小孩晚上闯进电灯总开关室,把总电门关上了,全城马上就要失明。如果权力意欲通过这样的方式而发挥,其利害为何如,其影响大家者为何如?

“滚石头下山的政治”

中国这几十年来的政象之细节,实在没有什么可说的。作者只用一个名词来涵盖它,就是“热力学第二定律的政治”;或者,通俗点说,就是“滚石头下山的政治”。近若干年来,统治技术向着科学技术“迎头赶上”,突飞猛进;而社会的伦理建构则日趋向下溃腐。所谓“工业化”又在不明智的(unwise)运用之下,没有用来改善一般人民底生活。这样,物质与精神作着方向背反的运动,石头滚的更快,于是加速了大悲剧之到来。魔鬼与天使斗,魔鬼取胜的机会多。人底本能成分多,理性成分毕竟较少。因而,利用声色货利诱人向下实在比利用伦理道德劝人向上省力得多。见美色而不动心,见黄金而不捡拾,只有少数人在较少的时候才办得到。假若有人利用现代科学技术掌握着财货以及一切便利,彼等利用这一点来驱策大家:大家跟着跑,就有这些好处,否则便没有。那么,许多人是否跟着跑呢?达尔文说“适者生存”。这个原则,高等动物,在累积许多经验以后,或者,在试行错误以后,大家都能渐明白。为了趋利避祸,于是大家逐渐跟着跑了。这种趋势,随着经济之困厄与局势之颠危而愈明显。在另一方面,洁身自爱的人,虽不跟着跑,但既然一切机构,物质与便利为一总枢纽所掌握,如果这个总枢纽不动,则一切变革无从着手,有志不能实现,眼看着大地一天一天地腐烂下去,也无能为力。于是,他们只好隐遁于自己底小天地之中了。

以上是从科学技术与现代工业一旦被不明智地运用所形成的一般趋势来观察。从这一趋势来观察,我们不能不承认这种力量,是人类历史上空前未有的一种新支配力量,凡属思考现代问题的

人,如果想将现代生活和人底行为的问题周详地予以正视,对于这个巨大的新因素是不可忽而不论的。如其不然,则我们所接触的,将不是一个现实的如此世界。

换个角度批评:反省的重点

然而,如果我们仅仅从上述的一个方面来观察,那么我们所能说明的,将只是一种全然被动的存在体底存在,而不是有思想、有意志、有情感、有主动力的人之生活。严格地说,以上的观察,是一种外在的观察。从外在的趋势着想,自由知识分子弄成今天这个样子,现实环境应负的责任较多,他们自己应负的责任较少。可是,这样一说,就是假定了我们是一种全然被动的低级存在体了。如果我们是一种全然被动的低级存在体,那么我们底一切行动唯有听任外界势力的摆布。这样,我们还谈什么反极权呢?假若我们不甘于自认为是一种全然被动的低级存在体,而是一种具有主动力的高级存在体,那么,我们对于自由知识分子底行为之批评,就不能仅藉用来批评一种全然被动的低级存在体的标准来批评,以便推诿责任,逃避责任;而是更要升高一个层次,依据批评有思想、有意志、有情感、有主动力的人之生活标准来自行批评。从这一角度来自行批评,便是实行内在的观察。观察人底行为,不仅要从小环境入手,也要从内在结构(internal constitution)入手的。假若从内在结构入手来观察,那么今日的自由知识分子弄到这个样子,我们本身是有着相当分量的责任的。这是我们应该反省底重点之所在。

诚然,科学技术与现代工业形成不可抗的趋势,而权力意欲则又藉此一趋势以恣行扩散,以致大地成今日燎原之势。但是,我们

自由知识分子得反躬自问：我们直接或间接一点没有助长这一动乱吗？我们一点没有因一己之小利小害而无视大利大害吗？或者，因为我们怕得罪人，怕自己惹麻烦，而未曾仗义直言吗？如果从这一方面着想，问题就够多了。这些年来，有许多自由人之转入漩涡，起初的动机原是很好的。他们看见现实的存在如此丑恶败坏，抱着“我不入地狱，谁入地狱”的想法，跳入火坑，以为藉他底努力，可以拨乱反正，或者至少可以使现实的存在少坏一点。抱着这种动机而跳火，是未可厚非的，而且是应该同情的，甚至于是可以尊敬的。但是，既跳入之后，看见其势无可为，上焉者悄然引退；下焉者呢？他们认为反正是没有办法，不如先捞点现成的利益再说。他们自我安慰道：“反正我一个人也救不了”。于是就随世浮沉。有的人呢？甚至变本加厉，很聪明地利用人性底弱点，从面推波助澜。蝼蚁侵蚀于内，豺豹摧毁于外，一座大厦就这样垮了。

固然，现代非民主的统治制度是将政治、经济、教育、交通，置于一中央机构管制之下，因而个人之影响力日小，个人之活动力日形萎缩。但是，无论如何，东方总没有厉害到苏俄那种地步——不与统治机构粘惹就有饿死之忧。在大陆的那个时代，自由知识分子教书的自由总有，修读的自由更未道剥夺。那时，自由的空间是很多的。可是，自由知识分子好好利用了没有？在事实上，大家尽有正当发展的自由机会，可是自由知识分子多未好好利用。许多人士为了想吃现成饭，图一己之名利，加入这个大混乱。我们能说今日之祸，自由知识分子一点责任没有吗？

总面言之，中国底自由知识分子多少是瘫痪了，是溃散了，是被洪水冲垮了，是零落了。如今只剩下几许萎缩的幽人，在那里过度着不冷不热、不痛不痒、不喜不忧的灰色生活。他们已经做了现实存在的俘虏。他们似乎在那里想挣扎，可是又怕响声太大。他

们似乎在那里想干,可是又怕太费劲。他们似乎想说话,可是又怕别人不喜欢。他们似乎想即时行动,可是又怕太迂缓。像这个样子的自由人,自身已经先从精神与思想的基础上崩溃下来,怎么还能启导大家,扭转乾坤,再造一个新时代?

自由与暴乱并无因果联系

然而,我们是不是说,在今后反极权的运动中,根本不需要自由人这类底人呢?不是的。极权主义者彻底剥夺大家底自由,不要自由人起来反极权主义要谁来反对呢?

我说这话,许多人一定不以为然。他们一提起“自由人”,“自由主义”,这些名词就不大舒服。他们以为中国今日之乱,是怪讲自由讲坏了。遑论自由人能反极权?这种念头似乎是出于反射动作。他们说讲自由把中国讲乱了,如果这话有一点理由,就是说讲自由而将浪漫之情和浪漫行动引起了。这浪漫之情和浪漫行动,从某方面说,是有害于秩序之维护和有助于动乱之发展的。可是,我们必须知道,人是个实际的事物,实际的事物有实际事物之不纯净。在自由运动衍发的历程中,浪漫之情和浪漫行动,多少不免一起夹带进来。但这不足为自由病。我们不能“因噎废食”。在妇女解放和恋爱自由过程中,有许多毛病发生。我们能否因此说妇女不该解放?恋爱不该自由?

从大规模的情况来观察,暴乱至多是自由底伴随因子。假若有 x 与 y 二个事件, x 之发生常伴随 y 之发生。我们不能因此就说 x 与 y 有因果联系,更不能说 y 即为 x 之因。只有在 y 发生时 x 亦发生而且 y 不发生时 x 亦不发生,我们才能谈 y 与 x 有因果联系。否则,我们便是作了错误的推理。这是习大学一年级逻辑课的学

生都应该了解的道理。可是,不幸得很,我们这个时代,竟是一个类此错误充斥的时代,而且是藉着组织或力量把这类错误加以凝固,并图扩大且强人接受的时代。假若自由发生则乱事发生,而且自由不发生乱事不发生,只有在这样的关联之中,我们才可断言,讲自由乃祸乱之源。可是,经验事实没有支持我们对于自由的这一厌恶。欧美人讲自由,可是欧美并不能比不讲自由的空间更乱。可见对于自由的厌恶,至多是没有根据的主观情感而已。如果基于这一主观的厌恶,情发而为行动,那么其影响与结果是不难预见的。张献忠、李自成和黄巢,他们总算是作乱的能手。但是没有人听说他们讲自由的。可见自由与作乱之间并无因果联系。

暴乱是由于少数得势者之不明智

事实是这样的,当着作为一文化单位的国家受到外来新文化底刺激,或者内部在久经凝固而发生内部基本变化时,旧的制度不适于生存,便开始动摇。这时,自由运动便逐渐发轫。自由运动之发展在开始的阶段总是比较温和而缓慢的。像火车刚开的时候一样,蠕蠕而动。可是,运动底本身有加速度(acceleration)。久而久之,它成为一种沛然莫之能御的社会动力(socialdynamics);或社会动量(socialmomentum)。这就像火车开了一会儿,便愈跑愈快一样。到了这一阶段,自由运动底结果如何,就多少要看掌握国家或社会机构的得势少数人(dominantminority,借用陶英贝语)是否明智和是否过于自私而定。在民主国家,几乎没有这个问题发生。因为,在民主的政治以及生活方式之下,治理机构时时刻刻在调整并适应社会甚至于个体底这类客观的进步变动。水涨了,船也就高了起来。因而没有灭顶的危险。这类底问题似乎主要地出在专制

或极权国家。近三百多年来,特别是近一个半世纪以来,专制或极权国家常常遭逢旧制度趋于崩解,自由运动展开,社会向着新的道路前进之变局。面临这一新的情势时,如果掌握国家机构的得势少数人比较明智而且不过分自私,那么他们便想办法适应这一新形势。在这样的情形之下,温和的改良运动,君主立宪运动,便相继出现。这样,不经过大砍大杀和改换表面的招牌,社会的平衡维持住了,而且向前进步了。英国底皇室是这一类善于适应新情境的少数得势者的典型范例。

如果不然,掌握国家或社会机构的得势少数人主观的自是之见太重,“我执”太深,而又过分自利自私,多方设法阻抑新力量之成长;那么,在这一反激之下,温和的自由运动,不是失势,便是激化而为激烈的势力。于是,暴乱发生。[……]中国康梁之维新失败,拉那氏之反激,以及其后之扰攘不定与夫天下大乱,也可以例证此理。

本此可知,自由乃从旧到新必有的动力。而使天下动乱者,不在自由分子,其责多在反激之的得势少数人。喜马拉雅山的冰雪溶解了,怎能叫长江底水流不涨呢?不高明的河工之堵水办法,只有使水在反激之下而横溢。这横溢却为蛟龙所利用,决荡九州,泛滥四海。古昔大禹治水最为有功。在今日文化底川脉之发展上,我们也须要一个大禹。这个大禹不是恶新而单旧,也不是喜新而恶旧,更不是愚蠢地在江流有声之中去筑堤堵水,而是站在一个较高的层次,融会众流,疏导溃淤,使之脉络畅通,行流无阻,发而为沛然莫之能御的新力量,来反极权势力,来起死回生。

自由人急须从思想陷溺中超拔出来

如果要实现这一展望,那么必须的前提是展开一个思想自由,言论自由的运动;而不是阙聪、阙智、阙耳、阙口以造成表面的整齐划一。展开思想自由和言论自由,当然必须自由人起来创导,尤其需要有充满了自由精神的自由人起来创导。可是,如果要自由人起来创导,首先必须自由人从自身精神底解体中超拔出来,从自己思想底陷溺之中挺立起来。然而,要做到这一步,必须自由人从其本身底思想之海底深处将束缚并瘫痪他们的一些观念发掘出来,完全抛弃;再确立新的观念,发生新的力量。

我们不否认,在反极权运动的目前阶段,尚有着许多阻碍。历史性的故障当然是阻碍之一。然而,从全盘局势看来,这历史性的故障并不算阻碍中之最大的。从精神因素看来,最大的阻碍是大家在心目中所有意或无意抱持的现实主义。作者默默观察,这现实主义的心理所发生的实际效应,在间接甚或直接延续并扩大了极权势力。[……]在现实主义之有意或无意的支配之下,大家眼睁睁地看着既成的巨大势力存在并延续。即使这势力在价值上是最坏的甚或是一已成之恶,大家茫然望着它发愣,而不思有以改变,甚至于有人对之像天气冷了加件衣服一样,只求顺应而已。今日许许多多自由人,口中虽然喊反对极权,而他底心灵被这种现实主义很牢固地捆锁着。极权从何反起呢?

为什么会有这么多人抱持现实主义呢?原因当然不只一种。外在的原因作者已经在前面指出。内在的原因,如果说出来,是够令人悲痛的。现在许多人口里喊反极权,可是他们于无意之间被极权主义者穷年累月播散的极权哲学征服了。极权主义者常说:

“存在决定意识”。这种观念,像空气一般,散入春风满洛城。许多人未加思考,随便把它吸人了。一旦吸入之后,它就渗入你意识深处,久而久之,就在你心里发酵,以至于影响你这未设防的全部精神领域。既然“存在决定意识”,那么我们何必逆乎洪流行事呢?听任这巨大的盲力摆布好了。这种念头衍发下去,甚至于可成宿命论。这样几步几步进逼,人底“精神武装”解除得也差不多了,于是与低级的被动存在体接近了。

我们要从思想的陷溺之中超拔出来,首先必须破除这种思想。

“存在决定意识”乃不通之论

实在说来,作者不甚明了“存在决定意识”一词底确切意谓。在这个陈述词中,“存在”是决定“意识”的必须条件呢?还是必须而又充足的条件? [……]显然,彼等所谓之“存在”,较之正统哲学唯物论所指的“物质”底范围较狭,乃指“经济”而言。所以,如果“存在决定意识”一词对于彼等有意含(significance),应该等于“经济决定意识”。无论形上学能否通过现代解析学底解析,或者能否通过 cognization,而“存在决定意识”一词,用作者底名词来说,只能算是一个拟似的形上学的陈述词(pseudometaphysical statement)而已。拟似的形上学的陈述词既不是形上学的陈述词,又不是科学的陈述词。它是一个非驴非马的骗人的东西。经济决定意识,这一概念背后所假定的乃经济决定论(economic determinism)。

物质的存在决定意识本已为不能成立的说法。而物质中的经济存在决定意识则尤为不通之论。这一点近代的思想家,如 von Mises 等,已多所指陈,无需作者赘述。然而,尽管经济决定论怎样不通,经济决定论经长期有计划的宣传所造成的思想模型或痕迹,

却普遍地刻入人心。经济决定论所造成的暗影沉入心灵深处,与消极悲观心理化合,与“知命”的宿命心化合,便成宿命论。人之一堕入宿命论之中,便百事不可为了。

从上面的解析看来,现实主义底理论基础是“存在决定意识”;而“存在决定意识”这一命辞底背后所依据的是经济决定论。许许多多自由人有意无意在这一观念的气流之中精神解体和思想动摇,以至于全身麻痹不能动弹。我们知道经济决定论是说不通的东西,所以建立于其上的“存在决定意识”之说也不通。“存在决定意识”之说不通,所以建立于其上的现实主义也说不通。因此,我们应该省察自己底思域,把它清除出去。

自由精神:自由底人必须条件

作个自由人是不容易的。作自由人底必须条件是要具有自由精神。“精神”一词颇易引起误解。这一名词底用法之多,与其所在的系络(context)底类之多少等范。因而,这一名词底意谓或指涉(referent)随其所在的系络之类不同而不同。作者在这里所谓的“精神”可以界说为“一个或多于一个的信念被长期一贯地持执所造成的心理状态”。例如,假若我们长期操持“临财毋苟得”之信念,久而久之,便形成一种强势的心理习惯。这种心理习惯既经巩固,便发生拘束行为的能力,以后我们看见路上有一两黄金,也不屑俯首捡拾。为国家而死守一城的“精神”亦系如此。其他依此类推。从另一方面观察,如果我们将“精神”看作与生俱来的 faculty 或 function,那么自由精神便是一种能动的(active)心理能力。依此,自由精神含有自主与自动二种特征。“待文王而后兴者,凡民也。若夫豪杰之士,虽无文王犹兴。”这是自主与自动精神底表现

之一。其有自主与自动精神的人,不因人成事,不因物即事,不一定要挂搭在现成的架子上面,而是主导地寻求真理,主导地确立实践原理,主导地创造情境。

谈到这里,有些人也许以为这种说法“不科学”。因为经验科学必须假定决定论(determinism)。而这种说法与决定论冲突。如果决定论不是一先在的程序的话,这种说法与决定论并无冲突之处。从科学的观点看,决定论是一种自然律。凡属自然律都是记述的(descriptive)。而人底行为是预设的(prescriptive)。记述的定律与预设的律则不在一个平层之上。实在,后者高于前者一个层次;二者各别地处于不同的元范(category)以内。

我们平常总以为我们底行为受到决定(being determined)便是不自由。其实,说我们底行为受到决定,等于说我们底行为与其前在事件或可能与其后在事件相关联。我们底行为与其前在事件可能与其后在事件关联。并没有不自由之处。决定,并非涵蕴不自由。我们在傍晚散步,欣赏落日余晖,须受到路面与路形底决定。可是我们漫步自如,并没有因此感到行动之不自由。决定乃是一个基础。这一基础乃在记述的层面。自由是一选择,因而它是一个决意。决定的条件好像下棋底规律以及棋底构造。在这基础上,我们怎样构思运子,全凭决意来定夺。在这样的场合,我们常常能够任意布局,极心神变化之妙。以象棋为例,除非棋艺低劣或输急了的人拿马走田字以外,我们没有感到象棋底规律及其构造对于我们下棋有何不自由之处。

在另一方面,许多人常将决定论(determinism)和宿命论(fatalism)混为一谈,其实二者有根本的差别。我们已经指出,决定论是说。每一事件藉着一个或一个以上的律则与其前在的事件相关联。宿命论则不然。宿命论者说,人底命运乃前定的,早已为巨大

的命运之簿记载好了。人底意志不能抗逆命运之前定。因此,如果我们对于世变忧虑,或图有所改变,这是无益的。决定论并没有这样的说法。决定论既然认为每一事件藉着一个或一个以上的律则与其前在的事件相关联着,于是,连人底自发行为在内,也与前在或后在的事件相关联起来。因而,人底自发行为也是决定未来历史的一个因素。

复次,从科学的层面着想,决定论是说得通的。但经济决定论则说不通。经济决定论之不通,不在其决定论的成分,而在经济的成分:拿经济因素作为说明人类底全部行为的唯一因素是说不通的。虽然,从科学的立场看决定论是可以说通的,但是,当着决定论从科学的立场看可以说得通的时候,由之推论不出经济决定论。因为前者是低限度的语言;后者是高限度的语言。低限度的语言真时,高限度的语言不必真。依据人类现有的认知的知识而论,决定论不能附加任何疏状词,否则说不通。如果经济决定论一词有拟似的形上学的夹杂意谓,那是更说不通了。

人类自洪荒时代以来,与天灾搏斗。这些行为之内在的动力,就是自主自动的精神。西方人将这种精神发挥得淋漓尽致,驯至成为“人定胜天,人类征服自然”的人生观念。西方底历史特征之一,可以说是人类克服自然的历史。于是西方人藉此逐渐成就了科学。这种自主与自动的精神,从对自然的搏斗转移到对专制政体与暴君的搏斗,以期改善政治生活,于是而成就了民主政治,并实现了个体自由。自主自动的精神,是人类推动人类历史前进在行为方面的主动力。只有“行健不息”地发挥这种主动力的人,才配作个自由人。愈是高等的存在体愈有自动力。反之,愈是低级的存在体愈少自动力。一块石块,你把它放在哪里,它就待在这里。可是,一颗夹在岩缝中的树,它要向上长。你把一只野鸟关在

笼子里,它要拼命往外挣扎。人,就更应该具有最大的自动力了。只有具备充分自主和自动力的自由人,才有克服目前世界阴暗的真实希望。

希望不在别处,就在你自己底自主与自动。

自由底人独立精神

自由精神与独立精神相互涵衍,或相互蕴生。凡有自由精神者必有独立精神。凡有独立精神者必有自由精神。凡无自由精神者必无独立精神。凡无独立精神者必无自由精神。独立精神一旦放射出来,形之于立身,就是至大至刚之气;形之于知识方面,就是独立的思想,独立的判断;形之于言行,就是独立的言论,与特立独行。

一谈到独立的思想,独立的判断和独立的言论,许多人总有一种印象,以为自由人是一些思想永远不能一致的人,而且他们是趋向于保持思想之不一致。有些自由人自己也常以为如此。诚然,如果自由人具备自由思想的能力和独立自主的精神,常常在事实上各人有各人底想法。但是,我们必须知道,这只是自由人底表像,并不是自由人底本质。思想各殊与自由人之所以为自由人并无必然的关联。自由人可以在某些方面思想与信仰互异,但不能在任何方面与在一切情形之下思想与信仰互异。在许多情形之下,自由人底思想也会一致的。在他们底思想信仰一致的时候,并无损于其为自由人底实质,不妨碍其为完整的自由人。在西方近世知识革进底时代,要求思想自由、信仰自由,这是当时西方自由人共同一致的要求或希望。自清教徒革命三百余年来,废除专制,实现民主,宗教自由,也是西方自由人共同一致的信念。在这些情

形之下,他们有共同的愿望和信仰,但这并未减少他们成为自由人底成分。不独如此,过去西方历史证示,自由人如果各自分离,便没有力量,因而也无从形成一个新力量;自由人如果聚合起来,便产生新力量,因而也就形成一个新时代。

所以,以为自由人先天地不能思想信仰一致,因而在行动上就无从团结,这是一个甚至於自由人自己也易发生的误解。这个误解,是没有真实根据的。可是,这个误解如不移除,倒真会成为自由人结合起来反对极权的一大障碍。在一特定的时空之内,自由人底思想和认识常需有某种程度的或在某方面的一致。现在的问题,主要地不是思想与认识是否一致,而是这种一致是怎样获得的,或是怎样形成的:是自动的呢?还是被动的?从自由人底本质着想,自由人之思想与信仰如果一致,那是由于自动的:即基于共同的从内心发出的认识,即基自己底思想或观察;而不是由于任何权威之压力,或既成组织之推动,或利害之招诱。这些因素如果能够形成思想与信仰之一致,那么这种一致是表面的、是盲从的、是外铄的。表面的思想或信仰之一致,没有真正的精神内容,不能生长,因而也就不会有力量,即使有力量也只是机械力量。机械力量是可计量的,因而有限的。精神力量是不可计量的,因而是无穷的。今日只有藉这无穷的精神力量来运用物质力量才能打败邪恶的极权主义者。这种精神力量,在起支配作用时,比氢弹的力量不知伟大多少万倍!

自由底出发点是理性

自由底出发点是理性,本乎理性出发,如果得出各不相同的结论,各人就应坚持各自凭理性而得到的结论。由此而得到的结论,

不是以之标奇立异,或故意鸣高以惊世骇俗。如果各人从理性得出的结论是相同的,那么我们也不必避免从众,必须固持。总而言之,一再以理性为本。自由而以理性为本,它底基础是坚实的,是颠扑不破的;同时,它所导向的世界是向上的。自由如以本能的冲动为本,它底基础是动物性的,因而它所导向的世界一定是个横决的世界。可惜对于自由底本质无所了解以及对于自由生活没有丝毫体验的人,一谈起自由,就以为自由是本能的放纵。相传大陆内地某省军阀路见美女就当街扯上汽车。这完全不是自由。这是人欲横流,人欲横流,一定导向自由之毁灭。本乎理性的认识而建立的信仰,是值得用生命去保卫的。伽利略为了伸张地动之说与教会底信条冲突,卒至身受酷刑。布鲁诺为了坚持其思想而至遭火焚其身于 Campo de, fiori。在西方,类此为了真理而殉身的事例,数见不鲜。为了实现政治民主与个人自由而与专制魔王奋斗牺牲者,更多至不可胜数。如果不是信之真,持之切,何克臻此?如果没有一超个人的展望在那里鼓舞,何克臻此?只要认得真,见得对,便不顾一切,照着所想的话,依着所认为是的去作,才配作个自由人。“虽千万人吾往矣”。这是自由人应有的气概。

自由人应作这个时代的酵母

自由人不要灰心丧志,以为我们即使抱持真知灼见,也无补于澄清狂澜,[……]显然得很,这些人之所作所为都是变态。飘风不终朝,长夜终有明。变态总是不应能持久的。希特勒与墨索里尼之徒,固一世之雄也,而今安在哉?我们自由人所应守的是常道。“君子守其常”。常道,在一短暂的时间内,难以看出它底效力;可是,在一长远的历程中,它底效力便显而易见。支持这个世界的,

维系人类底正常关系的,启导人类向前进步的,是些常道。自由人底大责,就是发掘,谨守,并发扬这些常道。“智者不惑”、“勇者不惧”。我们自由人面对着这群不能终朝的疯人与杀魔,他们底原身已经看得清清楚楚,他们底末日遥遥在望,那么,守着常道的我们,何所恐惧,何所戚戚,而不勇于笃行所信呢?

不要以为我们自由人太少。面包里的酵母不是很少吗?可是,就凭这点酵母,就把面包发起来了。自由人应做这个时代的酵母,让自己的酵素,在这个时代起应有的作用,使这个时代不致向地狱里沉沦。然而,自由人要使这个时代不致向地狱里沉沦,首先要使自己不向精神与思想底解体中下沉。自由人应该先巩固自己。如果吾人外在的行为遭受束缚,那么我们必须振奋精神,努力于思想自由。我们先在思想中成长一个新的世界。我们内在的生命力、思想力、意志力充实的一天,我们的光辉自然会放射于外,照彻四海。

当然,作者并不是说,做了这种工作便是做了一切。作者底意思是说,在这困苦艰危的日子,这种工作是从自我出发之起点。我们自由人应从这一点起来做许许多多待做的工作,也许有很多人觉得,这是很难的。当然难哪!不难,何以见真信仰?何以见真认识?何以见真抱负?哪一个旋转乾坤的事业不是很难的?

作者深知,人心并未死绝。许多人底灵魂还隐藏在他们底腔子里头。不过,他们像冬天的草虫,在冬季西北利亚的寒风里,蛰伏起来,以待春到人间的一天。可是,我们要知道,这不是御寒的最佳方法。御寒的最佳方法,是自动地创造春天。

罗素说:“近年以来,许许多多的人以为只有残酷的偏执一义者才会产生出活力以勇赴一事。我希望我能鼓励具有善意的人同样能够产生活力以勇赴一事。藉此,我们可以祛除别人对于我们

西方人的一种谴责,说我们不能提出像克里姆林宫底徒从我们所激起的坚定不移的信念。我预料我们是能够的。”我们中国底自由人,面临着极权势力的狂澜,应该三复这位老自由思想家之言。

罗素论权力*

这是一本许多人知道的书,但这是一本很少人能引用的书。这本书之所见不限于东方,但这本书之所见对于东方人不幸常新。

马克思辈以经济自利为历史发展底基本动力,而罗素,在本书中,以权力之取得为社会动态底基本动因。罗素认为,权力(power)之为社会动态底基本动因,亦若能力(energy)之为物理学底基本概念。“权力也和能力一样,有许多种类,如财富,军备,民政,支配思想的势力。在这许多种类底权力之中,没有一种可视为其他一种底附从物,也没有一种是从其他诸种衍产出来的。”

全书分十八章。计有权力底冲动,领袖与徒从,权力底类型,僧侣权力,君王权力,裸露权力,革命权力,经济权力,支配意见的权力,信仰——权力底泉源,组织底生物学观,权力与政体,组织与个体,竞争,权力与道德,权力哲学,权力伦理,与权力底节制诸论

* 原载于一九五二年四月一日《自由中国》半月刊六卷七期。

题。

在《领袖与徒从》一章中,罗素说:“权力冲动底形态有二:明显的,可见之于领袖;隐伏的,可见之于徒从。许多人之所以愿意追随一个领袖,他底意图是希冀凭藉他(领袖)所领导的团体以取得权力,他们以为领袖底胜利即是自己底胜利。多数的人感觉到自己没有能力足以领导他们底团体得到胜利。于是找出一个人,这个人似乎具有博得胜利所必须的勇气和机智,大家奉他为领袖。”这说明了群众服从一个领袖底心理根源。

群众虽服从领袖,但群众中之狡谄者,又常能通过一服从形式而分享领袖所有的权力。上层分给中层,中层分给下层。于是,彼等于服从上一级时所付出的代价,所失去了的人之尊严,俱可取偿于下一级。层层如此,于是构成了一个统治形体。这样的一个统治形体,一定是埃及金字塔形,上尖下宽。因而,在这种统治形体之下,社会阶层不分化而自分化。各层之间的人所分享的政治权力,社会地位,经济利益;种种等等,即使没有十分刺目的显明差异,也有可辨识的差异。而轮到一般人民,便堕入十八层地狱了。[……]

凡自命为英雄或奇才异能者很少不爱好权力。但是,此等人之爱好权力,究竟只限于他有兴趣的某一方面或某几方面;而对于一切方面都有权力欲的人似乎很少。罗素说:“权力爱好,属于种种有限形式的,人类几乎普遍都有;属于无限形式的爱好权力的人很少。”一些太太们在家里管教孩子威风十足,但对于她们外子所管的外务,则很少兴趣。但是,世上也有自以为在一切方面为领袖(Leader in every thing),自以为事事都能干的人物。对于此层,生长于自由与专家社会的罗素,似未注意及之。尝见有一政党首领,彼在组织政党方面或有所长,但彼至某印刷厂视察时,指导工人如何

排印,指手划脚,外行话满口,为技工所窃笑,彼固不之觉也。在现代极权型式底地区,若有人手握炸药,则万事能干;在政治上为领袖,在军事上为元帅,在经济上为计划者,在文教上也为大法师。此种类型底人物,事事爱管,对于任何问题他都有意见。[……]这种“万能权力”,如非发生于欲无限扩展权力于一切方面的权力狂,便是受全体主义的影响。但是,不论由何原因,这种狂妄是奇中之奇。但司空见惯者,则了不以为怪。

领袖和徒从底分类,并非穷尽可能。在领袖与徒从之间,尚有第三种人,这种人即是“退避者”。罗素说:“有一种人,有不向人屈伏的勇气,但也没有高踞别人之上的傲气。像这类底人和社会组织不容易契合。于是,他们竭力寻求逃避的地方,藉以享受几许孤寂的自由。具备这种性质的人在历史上往往颇为重要。早期的基督教徒与美洲底开拓者代表这类人物底两个支派。退避者有时是精神的退避,有时是形体的退避。有时所需为隐士之庐,寂寞而孤寂,有时为僧侣寺院,幽静而合居。精神的逃避者,是隐晦教派中的人。这类人底兴趣已经耗竭于过去愚昧的狂热,至此地步则潜心于深邃寡要之学。形体的退避者,乃追求文化边疆的人,为探险家。例如号称亚马逊河底博物学家贝兹(Bates),居于亚马逊河流域凡十五年。他所接触的除印地安人以外,别无其他社会。在隐士所具有的几许气质中,有许多是美德的要素。因为,这些气质,使人拒绝接受流行的诱惑,使人专心致志于重要的工作,而不顾及一般的漠视和敌意,然后得到与一般流行的错误意见相反的知识。”

此时此日,而谈“隐士底心情及隐士底价值”,不独不易为若干多血质者所了解与同情,且鲜有不触怒于群众者。实则,废乱之世,以黑当白,以伪乱真,以非作是,以丑毁美,一切文化底遗产破

坏尽净,一切善恶标准不存,一切名器皆失其尊严与价值,眼前的动只是盲力与暴力的动,只是人欲横流,只是利害与意气之播弄,只是贪念幻想与势利之结合。这种情境之中愈动愈乱,犹如抱薪救火,越搞越糟。在这种时分,必须有少数人沉静下来,不把头暴露在暴风雨中,保留一点残存的元气,保留一点幸免的生机,维护一点文化的余烬。让它不致全灭,待机在明春发长。在历史上,每个天翻地覆的交替之世,总有少许这类底孤孽之子。所以,这种为超个人的利害而苦撑的人,是绝续之交之所寄,是不断灭的灵魂。

然而,所可惜的是:如今的时代与昔日不同了。如今出现了一种新因素。这种因素就是包天盖地的全体主义的极权统治。在这种统治之下,任何人都是“无所逃於天地之间的”。在从前朝代变更,不从者只要“削发为僧,遁入空门”,便可饶过了。或者,只要你不积极策动反抗,不去作官,混迹江湖,也就算了。这样,抱几本残书,发愤幽思,或可为后世存点种子。今日则不然。今日的极权统治者对于读书人,无一不视作眼中钉,要“清算”,要“改造”,要“学习”。炸药底有效范围,便是权力行使之场所。极权统治的魔掌深入每一角落:深入祠堂庙观,深入学校,也深入每一个人底寝室里。和尚尼姑要抓来配婚。避居穷乡僻壤之士也要弄得他不好过。所以,今日要断绝,便是连根断绝。哪里还有“隐士”藏身之所!

罗素解释组织进步底一种理由:“在怯懦的人中,组织之所以锐进,不仅由于服从领袖,而且更是由于藉着组织一个分子便感到气壮。这种感觉,在一个群体中,人人都有。在狂热的群众集会中,同情主持者之旨趣的,往往甚觉得意,并且感到亲切和安稳。这种情绪逐渐增高,直到最后,一切别的情感都被排除净尽。所剩下的,只有一种欣然自得的权力意识。这种权力意识,系出于自我扩张。团体的鼓动,甘美醉人。浸沉于其中者,神智,仁爱,甚至于

个体自存的观念,都易于消失。浸沉在这种气氛之中的人,逞凶残的屠杀,与英勇的殉道,有同等的可能。”观夫此理,可知“革命”与“群众运动”为何结不解之缘。群众运动者,组织火牛阵之谓也。[……]此类事物,皆是提供苦难群众以幻想,掀起并操纵群众之情绪,激动其情绪,运用其暴力,以事推翻现状,劫夺政权。而政权到手以后,则领头者必收拾此大批火牛,食其肉寝其皮,沦彼等为工奴农奴,打人十八层地狱。盖群情激昂与充满改变现状之群众较之已被颠覆之旧躯壳可怕万倍,不予以收拾则新权力必不能稳站。故近代人之忍狠,无有过于职业性地提倡“革命”者。近代事之惨苦,无有过于以“革命”为专门职业者。[……]

权力不限于政治权力。现代极权统治乃权力全面化之一统治形态。在此统治形态之下,权力扩张于天上以及地下,从精神到物质,从思想信仰到吃饱睡觉,无所不包;权力扩张及于古往今来——改写过去的历史,并发展现在的文教统治。而此诸权力汇聚于政治权力,充实政治权力,并支持此一政治权力;但回过头来,此一政治权力又为此一切诸权力之总枢纽。有形与无形的诸权力相互支持依托,遂成现代极权统治之奇观。此一巨大权力机构,遂得毫无限制地吞噬人权与人身,俨如——巨大恶魔,日食人肉人血以为生然。

罗素说:“支配人类的权力可以根据它影响到个人的情形予以分类,或者依照其相关的组织之种类来划分。”

“个体所受的影响,有:一、加诸人身之直接的实质权力。例如,一个人之系狱或被杀。二、藉赏罚为诱掖或惩戒。例如,职位之任命与罢黜。三、以势力支配思想。这就是最广义而言的宣传。……”

“这些类型底权力之表现于吾人处置动物的情况中,非常坦率

而简单。因为,在处置动物时,不需要伪装和假托之词。如有一头猪,用绳索缚其腰部而拉它。猪在号叫的情形之下被拉至船中。在这种情形之下,猪之所身受者,乃直接加诸其身的实质权力。在另一方面,像俗谚所说,驴子逐胡萝卜而行。对于这样的驴子,吾人可诱之使依吾人底愿望而动作。吾人所取手段为诱导驴子使它相信它是为其自身利益而工作。介乎这二例之间的一个例子,为演技动物之一例。在演技动物之中,习惯乃以赏罚造成。又有羊群被诱登船之一例。这个例子底方式有所不同。羊群首领一经强迫群羊前进,群羊便情愿随之前进。

“这些类型底权力在人类中都可找到实例。

“猪底例子说明军事权力与警察权力。

“驴与胡萝卜一例是宣传权力底表征。

“演技动物表明‘教育’底权力。

“群羊随从违愿而行的首领前进,乃显示政党政治的例子。像通常的情形一样,大家所尊重的一个领袖被一个党派所拘束,或者被党魁一流的人物所拘束。”

明乎罗素所言,则现代极权统治底手法可以大白。

僧侣权力在中古曾大张其势。这种权力,自其表面形式看来,似已不存在于今日世界大部文明地区。实则自其实质观之,这种权力于极权统治中大见恢复。在极权统治下的地区,[……]只有一个党与一个主义被许可存在。在这种情形之下,此一主义取原有国教底地位而代之。于是,保持,注释,并宣扬此一主义的党徒之权力,自取原有僧侣权力而代之了。但此种变形僧侣底知识程度,随政权树立之久暂而不同。在政权树立日久的局势之下,作为新僧侣的党徒,所受教养日深,知识水平渐可与国家知识水平接近。这时,所收信仰可以较大。如果政权初立,则情形异是。在政

权初立或立之不久之时,作为僧侣的党徒,多属宣传员出身。彼辈实不识学问为何物。徒为从龙之众,或趋附之流,以暴力与宣传改变天下。彼等在此种暗示之下,不知天高地厚,擅自造作,自我作古,妄立奇说。政治权力又复从而保护之,人莫敢置评。习之既久,此辈则以自己胡乱之造作为真理矣。那个艾思奇就是这等人物的首席代表。不过,他还没有李森科出风头。(若李森科之说果真,则中国妇女应无一人能跑百米者。)其余步其后尘者,更无论矣。

裸露权力为权力中较显著的一种。“如果一种权力之所以被人民尊重,只因为它乃一权力,而绝无其他原因,这样的权力,就是裸露的权力。因此有一种权力向来属于传统性质的,而当着这种信仰一经不被大家接受的时候,便立即变成裸露于外的权力。所以自由思想与活泼的批评时代,愈易发展裸露的权力。”裸露的权力之存在与延续,不为什么理由,只为要存在而存在。这种权力之存在,完全是权力意志之表现,亦若盲目的生之意志使许多人为求生而求生然。但是,愈是这种权力之本相裸露,则其为裸露的程度愈益显著,因而其存在愈益不固。这可以说明,在裸露权力之下,为何不许言论自由。[……]监狱之窗,岂可以开?

革命权力,近若干年来,在世界混乱地区几乎流行成为一种时尚。但标榜革命者于既取得权力以后,一切作为厥惟如何保持此一权力。但保持此一权力之作为若非创造性的而系占有性的,则惟有导致此一权力与新起势力之冲突与夫本身之趋于崩解。这二者皆需藉消耗社会之物质的潜能以及文教的积累以延续或扩大其斗争的火焰。故在此种情境之下,革命所带来者,恒非幸福,而系更大的灾害,更彻底的破坏,更普遍的贫困,道德沦丧,人心冷酷,险诈百出,马基威尼主义盛行,暴力使用层出不穷。随此诸牺牲而

来者,常为更大桎梏之建立。所以,罗素说:“照吾人观察,传统制度瓦解可能出于两个不同的途径。一是旧有制度所依据的信仰与精神习尚,受不住怀疑论底攻击,因而只有退让。在这种情形中,社会团结只能藉运用裸露的权力来保持。二、一种新信仰,与新精神习惯,日渐对群众起支配力,终于成为很强的势力,足以建立协合新信念的政府来代替被视为已成腐朽的政府。在这种情形中,新革命权力所具有的特征,既异于传统权力,又异于裸露的权力。这种革命若告成功,那么它所建立的制度又确乎迅速成为一种传统制度。”[……]但是,“这种革命斗争若激烈而又延长,那么常常变成博取裸露权力的斗争。”此语颇足助人明了世变。

信仰,恒被认为权力之一泉源。罗素说:“一个团体底权力不仅依靠这一团体底人数与经济资源和技术能力,尤需有赖于信仰。”“现今有一流行的信念,以为主义之一致乃国家力量底要素。这种见解之保持与遵行,在德国与俄国则出以极端严厉的态度。”这种想法无论是否正确,必为权力者所喜好。因为,至少从心理因素来观察,信仰之一致可以易于收团结之效。团结又为部勒底基础。这类办法,退步言之,即使为非常时际之所需要,亦只可选择地在一时施之于一部分的人;而不可盲目地在一切时间施之于一切的人。否则,总较下来,结果必定不佳。罗素说:“服从态度藉强制而得之于从属的,必有碍于智慧之发展。如果在一个社会中,人众至少必须表面接受显然悖理的主义,那么最优秀的人必定对之不感兴趣,或者不满意。结果,智慧水准将会降低,不久必致妨碍技术底进步。这种情形,当着正式的信仰很少有知识人士能以诚意接受时,尤其如此。”所以,在极权统治长久之下,大部分的人会失去思考力与创造力,一个个变得麻木不仁、呆头呆脑,一个社会变成死板的躯壳。[……]

权力有密度可量。权力底密度与组织底强度为同义语。罗素在组织之生物学观一章中说：“权力底密度，或是组织底强度，关联的问题复杂而且重要。在各个文明国家中，国家底活动在今日远甚于往日。在俄国，德国和意大利，国家几乎干涉人民底一切事务。”这是什么原因呢？“因为人爱好权力，更因获得权力的人士爱好权力常大于多数人，当政的人在一般情形之下，希望国家对内的活动之增加，正与希望国家底领土增加无殊。”这正可说明，为什么被支配的空间不增加甚至缩小时统治欲反而扩大。

许多人动辄言组织，殊不知组织底元气远较组织底形式重要。若组织底元气早已斫丧殆尽时，以最大的气力整饰组织底形式，固可壮观于一时，但是否实用，殊难断言。组织底元气，靠新风气，新观念，新精神为之培养。假若一个人底灵魂仍是一个旧灵魂，则虽穿一件较新之衣装，亦属无甚裨益于其前途。旧的灵魂不能丢掉，则技术的改进，譬犹坐一九五二年新型汽车打麻将，结果必定更坏。在西部武打片中，拿打枪的暴客，常比拿戈矛的印第安人更可怕。罗素说：“使得组织变成老旧的因素乃是基于过去的成功而形成的习性。可是，当新的情势崛起的时候，当事者已经是旧的习性过坚，难以改变以资应付。在革命时代，那些有指挥习惯的人绝对不能即时充分察觉当前的情况不复能靠服从的习惯来应付。复次，高贵人物之所以需要别人对之尊敬，原意本在巩固权势。久而久之，遂发展而成牢不可破的礼节。这一套东西，妨碍彼等底活动，使彼等无法获得应付新局面所需的相关知识。君王常因过于神圣，不复能领导作战；且逆耳之言即为真理亦不能告之，因告者将被处死刑。”罗素之言，可谓洞悉底里。

爱好权力乃人之常情。在一合理范围之内，适当地发展权力欲，可促进社会底进步。所以，权力并非在一切意义之下皆为坏

事。但若发展为权力哲学,则危害巨大。“哲学”,就某些习用或俗用的意义而言,非为精灵即为妖魔。前者是否可导人人圣不易确知,但后者则颇可有助于使人作恶。人有一意欲,自称为“哲学家”者,往往基于此意欲而建造一大“哲学体系”,于是横决者气壮矣,狂行者理直矣。黑格尔,费希特,柏革森之流,皆是贩卖此路货色之“哲学大法师”。故彼等为现实世界之权力狂所窃喜。世有好作“哲学的英雄”(Philosophical Hero)者,于不得志于现实世界之余,则“转进”于观念世界,欲挟其“支配意见之权力”以支配世界。助暴长乱,可胜言哉!罗素说得很明白:“爱好权力的心理是正常人性底一部分。但是,权力哲学在某一确切意义中则有狂妄之气。外在的世界,即物质世界与人类底世界二者,其存在为一已知事件。这类事件,可屈抑一定种类之自傲感,但却可遭一狂人底否认。人因爱好权力而使之对于世界抱持歪曲的见解者,在每一疯人院中都可见到。在疯人院中,一个人以为自己是英吉利银行底总经理,另一个人以为自己是一国王,又一人竟以自己是天父上帝。可是,同样的妄念,如果由学者藉深奥的言词叙述出来,结果便可博取哲学教授位置。凡证实了的疯人必遭禁闭,……而未经证实了的疯人则掌握大军权,而能以死亡及灾祸加于其势力范围以内的一切清醒人士。在文学中,在哲学中,在政治中,狂性底成功乃现代种种特色之一。”此语说未令人毛骨悚然。

以权力为基因所形成的害处,众人可见:小之变生宫室,血流五步;大之则杀人盈野,国亡种灭。权力像原子能,用的不得当,可能引起危险的结果。权力必须有高于权力的东西来驾驭。权力必须予以节制。

罗素认为:“爱好权力的心理,必须与权力以外的一种目的相关联,这种爱好方才是一种美德。我底意思并非说人不可为权力

而权力。因为在实际事业底进行途中,这种动机必伴随以生。我底意思是说,企图实现其他一种目标的欲望必须甚为强烈,因而所得权力非有裨于实现这一目标便不心满意足。”罗素提出节制权力之一法是:“……爱好权力的心理必须与一种目标相联。这种目标,广泛地说,乃与别人底欲望相和谐的目标。因而,这种目标,一旦实现,他人将蒙其利。……”这就是说,人不妨好权,但应为一正当目标而好权。

然而,仅以此标准来防范权力之肆虐是不够的。古往今来,大奸雄,大独裁者,[……]哪一个不是标尚正当的目标呢?哪一个不是说“为了人民”呢?哪一个敢明目张胆说我之所为都是为了权力呢?可是,他们不知为了权力而害死多少人。因而,为了防范权力之肆虐,仅仅有正当目标是不够的。不仅不够,在现今权术政治之下,事实证示,好目标大都用作欺骗大家以换取或巩固权力的工具。所以,罗素接着又说:“而这一目标之实现,所用手段须无相随而生的恶果。如有相随而生的恶果,而此恶果又超过原有的目标,那么这种手段便不可采取。”

这是非常重要的。现代政治之中,“必择手段”比空讲目标重要万倍。老实说,仅就目标而论,希特勒[……]不是说得天花乱坠?然而,一付诸实践,糟糕的事就来了。民主政治是实行任何“为人民”的主义之较佳的制度。离开民主而谈任何“好主义”,都是骗人的。民主是个试金石。权力者是否真“为大家好”,或者不过为了自己,只有看他是否实行民主便知。你既然说你底“主义”是为了大家好,为何不让大家作主?为何要你一个人所欲为?如果说大家底知识不够,那么少数人底知识就更够吗?

节制权力在制度方面的途径,罗素认为不能采取克伦威尔[……]与希特勒辈之方法,而民主政治虽非完善的解决方法,但

实为解决办法底一主要部分。罗素说：“民主政治底功用乃属消极性质。民主政治并不保证一定有良好政府，但能防止一定的弊端。”人间的实际事物没有绝对完善的。如说有，不是欺人，便是自欺。一种政治制度，如能防止弊端，大家便可少受许多活罪了。

但是，实行民主政治，在心理上先须有所准备。不然，徒有民主形式，而无民主内容，结果必不见佳。民主政治底心理准备，乃是宽容。宽容底限度是，凡不妨害民主制度与内容的言行皆需听其自然。在这一限度以内，不可排斥过多，又应不具过分强烈之偏好。好恶不能过分主观，尤不可以为凡合于我者为“好”，不合于我者为“坏”。盖人人如此，则解决之道惟有施放炸药，天下鲜不大乱。罗素说得有趣：“这种态度不适于成人。当儿童服从命令时我们就说‘好’，否则说‘坏’。这样的儿童，当其成长而为政治领袖之时，这种观念如深入脑中，那么便会将‘好人’解释为服从我命令的人，而‘坏人’则为抗拒命令的人。因而，我辈中人都是‘好人’，而反对党都是‘坏人’。所谓‘好政府’即是我们所主持的政府，‘坏政府’即是其他政党所主持的政府。……如果严格抱持这种观点，那么社会生活几于不可能。因为，只有暴力才能决定哪一团体是‘好’的，哪一团体才是‘坏’的。”显然，这种精神状态存在一日，世界永无宁息之时。遑论其他，吾人欲谋完全收节制权力之实效，除政治条件以外，经济条件，心理与教育条件，在在都需注意。但是，这些条件之收效，必须在一长远的过程之中。“罗马不是一天建成的。”大家且拿出信心，忍耐地去作，澄清黄河，化积潦之区为肥沃之地。

附记：评 B. Russell: *Power*, Allen and Unwin。

罗素画传*

维多利亚时代是英国历史上的灿烂时代。促使维多利亚式的思想和制度崩溃的,在本世纪有三大人物。一个是威尔斯(H. G. Wells),一个是萧伯纳(G. B. Shaw),还有一个是罗素(G. Russell)。而罗素对于世界底现代思想之启发力与影响之大,则非彼二人所可同日而语。罗素对于东方人民的同情和了解,在西方思想家中,是少有的人物之一。罗素早在三十余年前即在思想上反对布尔希维克主义。这在今日看来,尤觉令人钦仰。罗素今年八十一岁了。藉着这本画传,如果我们能够知悉这样一位思想家底生平和思想之吉光片羽,应该是一桩有趣的事。

罗素生于热芬斯苛夫(Ravenscroft)地方。此地靠近替利克(Trelleck),离第顿(Tintern)约三哩,风物优美宜人。罗素生时为一八七二年五月十八日。其父为安贝勒子爵(Viscount Amberley);

* 原载于一九五三年五月一日《民主评论》四卷九期。

母为克提,史丹来(Kate Stanley),罗素是他们底幼子。祖父罗素艾勒第一(First Earl Russell)乃英国历史上闻名的约翰罗素爵士(Lord John Russell)。约翰罗素爵士曾提出改革法案(Reform Bill)。这个法案于一八三二年成为英国的法律。罗素自幼从他父母那儿承受自由党的政治传统,尤其从他祖父那儿承受到这种传统。这种传统奠定了他日后在政治上的自由思想之基础。

从孩童时代开始,罗素一直浸沉于思想之中,但是,他并不是一个遁世者。如所周知,罗素与一般数学家不同的地方,就是,除了浸沉于抽象的名数世界以外,罗素对于社会人生问题、教育问题,以及战争与和平问题,有着高度的兴趣和热心。他写过关于这些问题的许许多多著作,创办过学校,游历过许多地方,并且曾经下狱。

在早年的时候,罗素就因着他的机智与言词锋利而得名。与罗素合著《数理原本》(*Principia Mathematica*)的怀海德(N. Whitehead)是他底老师。怀海德说:“像世界上其他的人一样,我们也欣赏着他自己底才华。他起先是我底学生,后来是我底同事和朋友。”梅理逊夫人(Lady Constance Malleson)写道:“如果我们和他很熟识了,那么便会发现他是一个很复杂的人。他自己充满一大堆的矛盾。但是,如果我们和他在一起时,便知道他平易近人——为人自然,也充满了特出的机智。”凡读罗素底著作,或听其广播的人,不独可以认知他是一个思路最清晰的思想家,而且是极富于幽默感的人。

罗素具有惊人的文学天赋。据说,怀海德常把简单的东西弄得困难;而罗素则把困难的东西简易地表达出来。罗素底著作不独晓畅易读,而且气味清新可喜,并且在字里行间流露着轻快之感和愉悦之情,绝无一般德国哲学著作底笨重气息。因此,即便是罗

素所写专门性质的书,也使人觉得高兴去念。除此之外,还有一项特殊的本领,为一般哲学家所不及:罗素写作举例取譬,常能恰到好处,趣味横生,将抽象的推理弄得有血有肉、有声有色。因此,罗素之文,也极为普俗刊物所欢迎。

罗素身材中等,相貌并不美观,但面目清爽,银发飘飘,一望而知其人富于智慧,格调不凡;但衣履则不甚讲究,罗素身材固然并不算魁梧,但体格之健实亦如其脑。一九四八年罗素已七十七岁,是年十月,罗素乘挪威飞艇前往霍姆维嘉(Hommelvik),预定该晚对当地专科学校学生讲演“如何防止战争”。当飞船着陆之际,忽起狂风,飞船失事,乘客十九人坠海溺毙。可是,罗素则游水得救。罗素坠海之际,身上还穿得很厚的大衣,在冷澈肌骨的冰水中游泳达十分钟之久,后来才为人救起。当晚的演讲固然延期,可是并非出于罗素本人底请求。

我们再来谈谈罗素为学之发展的经过。十一岁时罗素从其兄习欧基理德几何学。但是,习之未久,他对欧基理德几何学底第一条公理就发生怀疑,以致学习之事几乎中辍。罗素之兄法兰克(Frank)记其事曰:“在那个时候,罗素极其迫切地想要了解关于人生和宇宙的确切真理。有人告诉他,欧基理德已经证明了他所说的这些真理。但,在罗素面前所呈现的是,欧基理德坚持他所认为真的东西必须视为自明之理,可是在罗素看来,这些东西并非自明之理。”法兰克面对着这个非凡的弟弟所造成的这种局面,感到颇为尴尬,穷于应付。他对罗素说,要么你接受欧基理德底公理,要么不念下去。终于,罗素之强烈的求知欲克服了他底怀疑。此后,他浸沉于数学中多年。

十八岁那年,罗素进剑桥大学。这对于罗素面言,乃是开辟了“一个无穷欢悦的世界”。在剑桥,他碰见许多有学识和思想的人,

其中有麦塔格(J. R. Me Taggart)和穆尔(G. E. Moore)。麦塔格是黑格尔派的哲学家。起初,罗素信奉黑格尔哲学。后来,罗素受穆尔的影响,于是洗掉了黑格尔的思想成素。穆尔是剑桥解析学派底开山大师,新实在论领袖之一。他对于现代哲学解析的创导作用建有不可没之功。一八九八年,罗素读黑格尔底《大逻辑》。他认为黑格尔对于数学所说的一切,皆属模糊笼统和搅混不清之论。同时,他又跟穆尔一样,放弃了波莱德雷(Bradley)底学说,波莱德雷底学说在当时是颇有影响的。也就在这一年,罗素代替麦塔格底位置,讲授莱布尼兹(Leibniz)哲学,并着手著作关于莱布尼兹哲学的书。

自十一岁习欧基理德几何学以来,罗素即为数学基础问题所困恼。一九〇〇年,罗素参加巴黎国际哲学大会。其时,意大利数学家柏阿诺(Peano)及其门人与会,讨论时设词精审绝伦,论证方式谨严非常。罗素深受感动。这一次的影响,引致罗素著作《数学原理》(*Principles of Mathematics*. 1903)后又与怀海德合著《数理原本》(*Principia Mathematica*. 1910)。

但是,罗素与一般数学家或抽象思想家之不同的,如前所述,就是他毕生对于社会人生问题发生兴趣。罗素是费边社底社员,与韦布夫妇(the Webbs)颇相友善,过从颇密。后来,因自由贸易问题,罗素退出费边社,加入自由党。罗素虽然热心社会问题,但因长期的数学与逻辑训练,所以不是从情感出发,而是从理性出发。(这里说“理性”,不必是“理性论”。“理性的”(rational)不必是“理性论的”(rationalistic);“理性论的”不必是“理性的”。一个论说如为“理性论”,则可以是“理性的”,但不必然是“理性的”。“经验论”亦然,但“理性的”则不能不是“理性的”。“理性论”是一种观念的创造,而“理性”则是一种知识功能。准此,“理性的”与“理性论的”

二者切不可混为一谈,否则混乱丛生。)因此,罗素虽热心社会人生问题,但不脱其本乎理性的色彩。一九四〇年,他在《我底信仰》中写道:“我底知识上的一致,使我完全不能接受任何好战国家底战争神话。的确,接受那些神话的知识分子是放弃了他们底职守,而以与群众同调为荣,……如果知识分子对于社会还有些功用的话,那么便是在一切情感的煽动之前保持冷静的和不偏不倚的判断。我发现,最大多数知识分子,除了在平时以外,不相信知识有何用处。”

这是千真万确的话。照评者看来,就中国而论,许许多多知识分子,在太平年间,漂漂亮亮,似乎满有道理。但一遇乱世,便惶惶无主,不知何所适从,结果只有一任狂风东吹西卷。近三十余年来,如果中国底知识分子,特别是自由的知识分子,当初勇于面对这样的大混乱,坚信知识的功能不限于乱纸堆中,面对着各种各样的“主义”、“宣传”与“组织”,而处以冷静的头脑和不偏不倚的判断,并且以之教导青年,作中流之砥柱,那么中国的局势也许不致于这样糟透,也许可能出现一个不同的新形势;万一不成,读书人至少已经尽到他们自己应尽的职责。奈何大家六神无主,东倒西倒,以致不可收拾!

罗素由于热心社会人生问题,于是注意到俄国革命后布尔希维克兴起所形成的新形势。一九二〇年,罗素访问苏俄,并且遇见列宁、托洛斯基和高尔基。但是,他在新俄国之亲见眼闻,使他对于俄国所存的希望幻灭。自此,罗素成为英国知识分子中指摘苏俄共党政权最早和最力的人中之一。罗素早就指出,苏俄将如此巨大的权集中於如此少数人之手将来可能的危险为何。自古至今,权力绝对集于少数人之手,未有不造成惨厉凄绝之人祸者。游俄以后,罗素著有《布尔希维克之理论与实际》一书,这本书是对布

尔希维克的观察与了解的最佳著作之一。

罗素描写他抵达俄国之所见道：“我未到俄国去之前，准备忍受身体上的痛苦、不舒适、饥渴。我认为为了人类前途光明的远景，是值得忍受这些痛苦的。孰知刚一跨过边境，我们就吃了两餐饭和一餐丰盛的早点，几支最好的雪茄烟。晚上，我们睡在一个宫殿底豪华寝室里……在我们所经过的车站，月台站满了成队的士兵，而贫民则被小心地赶往视线以外。……每一件事都是依计划而行的；在俄国，组织和分配倒是公平的。所有的人都受一样的教育，所有的人读同样的书，所有的人都信奉同一的主义——的确，是很公平的，而且彼此不致发生嫉妒……”什么都成一样，什么都是“一个”“一个”的，正是共党型类底人物所向往的天国。只可惜这样的天国降临之日，人类最佳的命运就是变成蚂蚁。但是，极权独裁者舍人王不做而做蚁王，又有什么滋味呢？

罗素对于教育问题，一向是很注意的。罗素之所以注意教育问题，主要的原因是教育自己的子女。为了实现或试验自己底教育理想，罗素决定办理一所新奇的学校。一九二七年罗素在培根山(Beacon Hill)开办了一所学校，自己当校长，太太帮忙，收容了四岁到十二岁的儿童约二十名。这是第一所“自由”学校。这所学校底学生教以游戏。学生所提出的问题，老师都予以自由和坦率的答覆。不成问题，体罚是废弃了。学生要顽皮就让他们顽皮，高兴到哪儿去就到哪儿去，喜欢读什么书就读什么书。男女小孩在一起洗澡，在太阳底下晒日光浴，好不快活！

一九二六年，罗素把他底教育理想写成一书《论教育》(On Education)，这本书问世以后，很受欢迎，立刻再版了几次。罗素认为一个人之完好的品性必须是由这四种特征结合起来的：生气蓬勃、勇敢、敏锐和智慧。勇敢即是免于恐惧，也是自尊与非个人的人生

展望之结合。照罗素看来,勇敢可以藉教育养成。

“我所提示的是,没有人应该习于服从,也没有人应该想到要命令别人。自然,我这话底意思并不是说,在合伙的事业之中不应该有领导人物。但是,我认为,领导人物底权威应须像足球队里的队长之权威一样。大家自动自愿地服从这个队长底权威,以便达到共同的目标。我们底目标必须是我们自己底目标,而不是外在权威所加于我们的。而且我们不应该把我们自己底目标强迫加诸别人头上。”评者以为,罗素此言,如从教育推广到人生其他事物上,更见其重要。极权主义者,认为自己所信仰的主张是“尽善尽美”的,便藉宣传、组织和暴力强人接受。于是,造成今日的滔天人祸。无论任何人所抱持的主张怎样“尽善尽美”,任何人都没有天赋的权利强加诸人。任何主张再好,也要别人本乎自由意志来接受。何况人间根本就没有“尽善尽美”的主张呢?更何况那些必须藉宣传、组织和暴力来推销的主张更是经不起一指的呢?许多人所持主张果真是“尽善尽美”的,则人众趋就之唯恐不及,何需藉宣传来掩饰,何需藉组织来维持,何需藉暴力来保护呢?于是,吾人可思过半矣!

我们再来谈谈四十年代以来罗素讲学的情形。一九三八年,罗素在牛津讲演“语言与事实”。两年以后罗素把这个题目扩充三组讲演,先后在美国芝加哥大学、加利弗尼亚大学和哈佛大学讲出。罗素说这些讲演是“富有结果的共同讨论之模范”。尤其在芝加哥大学,卡尔纳普教授(Prof R. Carnap)常常到临听讲。卡尔纳普是现代逻辑语法研究的主要创导人之一。罗素所作的这些讲演,就成为所著《意义与真理探究》一书之基础。

一九四四年,罗素受聘纽约市立学院底哲学教授。但是,该城一个牙科医师之妻控告罗素,要求该校解除罗素聘约。理由是:罗

素不该“主张自由恋爱”！（编者按：罗素是主张结婚后夫妇可以各自与他人自由恋爱，即中国之所谓通奸。通奸而至怀孕，即可离婚。罗素即此一主张实行者。美国并不反对普通意义的自由恋爱。）这位牙医底太座底这一动作是曼林主教（Bishop Manning）所支持的。曼林主教是纽约福音派领袖之一。当时，纽约市立学院底代理院长是梅德博士（Dr. Mead）。梅德力言罗素底工作只限于教逻辑与数学，但卒无效。纽约最高法院法官麦克基罕（Judge John McGeeham）判决取消聘约。理由是说罗素“企图建立猥亵之学”。

后来，罗素接受巴勒斯（Barnes）聘请，在宾塞维尼亚州（Pennsylvania）为巴勒斯基金讲演哲学史。巴勒斯其人，是一个富有的土包子。他奇思满腹，自以为是文化之保护者，为人怪癖，在地方上小有声名。他与罗素订约五年，不意两年以后改变了意思，辞退罗素。罗素控告巴勒斯。巴勒斯赔款二万元了事。罗素在宾州的演讲后来成了名著《西方哲学史》。

一九四八年十月，罗素底哲学著作《人类底知识：其范围与限制》出版。这本书将罗素关于知识论的一切学说都提纲挈要地叙述出来。一九四八年末到一九四九年初，罗素为热弗讲演（Reith Lectures）广播“权威与个体”。播讲六次，讲词已印成书。在第一次播讲中，罗素提出一个重要的问题：“个体创导能力为进步之所必须，社会团结则为生存之所必须。但此二者往往不能调和。吾人如何将进步所必须的某种程度的个体创导能力与维持生存所必须的某种程度的社会团结调和起来呢？”

照罗素看来，罗马帝国之所以衰亡，就是由于不能解答这个问题。而且，时至今日，这个问题威胁着人类底快乐生活，因此也就威胁着人类底安定和生存。那些掌握权力的人，尤其是政客、大工

业家和高等官僚,他们的展望往往太抽象。他们往往忘记实实在在的人是什么样子,他们往往要把人来适合制度,而不将制度用来适合人。现代社会遭受着“由远距离的权威对广大地区施行过分的统治”之苦。

照罗素看来,社会组织属于手段底范围。而时至今日,此手段所欲达之目的反而往往丢在一边。这样一来,就引起一种谬误。这种谬误叫做“行政者底谬误”。行政者底谬误就是惯于将社会看作是一个制度之下的整体。如果社会是属于一种型模的秩序和组织,那么行政者便感到愉悦。但是,一个好的社会乃个体底良好生活之手段,并不是目的。因这个社会是这些个体所组成的。

罗素之言,真是“巨眼观透”。吾人须知,个体创导与社会团结之冲突问题,有而且只有在民主国度里才得到比较适切的解决。在民主国度里,个体创导能力得有机会尽量合理地发挥,没有谁来作无谓的限制。个体创导能力之发挥,不独不危害社会团结,反而因充实了社会底生命内容而使社会团结产生了真实的意义。因为,有而且只有这样的社会才值得团结以图生存与发展。复次,在民主国度里,社会团结不独不害个体创导,而且是成全个体创导的;社会团结为个体创导准备一些必须条件,为个体创导而尽其保护功能。所以,个体创导和社会团结问题在民主国家得到比较妥善的调协。因而,在民主国家,二者不仅不相克制,反而犹人之两条腿,虽一左一右,但能把人带向共同意志所向之境地。

在极权地区,这个问题则从来是一个极其严重的问题。极权统治者解决这个问题之方法,[……]则是根本藉否认个体自由而取消个体创导,纳所有个体於“一个首领”[……],“一个主义”[……]和“一个政党”[……]之下。彼等于藉此手段剥夺千万亿人之个体创导机会以后,便将创导机会独揽于彼等极少数人之手。

彼等“一朝权在手”，则依其主观之妄想，为所欲为，将千万亿人纳于彼等认为“当然合理”之同一模型之中而塑造之，若砖瓦厂之制造砖瓦然。这样的上好办法一行，上焉者将一部分人造成酒醉疯狂之徒，狂驰疾走，如野兽出柙，如火牛出阵；下焉者则把人一个个地压成柿饼，扁扁平平，了无生气，恹恹欲绝。人间世之悲剧，孰过于此！

话谈到这个地步，我们不妨再来对于罗素底哲学思想稍稍勾勒几笔。罗素底哲学思想，可以叫做“解析的经验论”（Analytical Empiricism）。顾名思义，罗素对于哲学传统（Philosophical Tradition）多持批评的反对态度。在《吾人对于外在世界之知识》（*Our Knowledge of the External World*）一书中罗素表示，哲学传统之原本冲动，是由希腊哲学家以推理为万能之信念而来。“于是，希腊哲学家以为仅仅藉着思想，我们就可以得到关于整个宇宙之最令人惊奇的和重要的真理。而且这些真理是确定的，没有相反的观察可以动摇它们。”

结果，时至今日，许多哲学家太过分重视思想家心中怎样变化，许多哲学家断定，因为他们之所能知者乃哲学家心中怎样变化，思想或观念乃知识仅有的泉源，结果也就是唯一的实在；物质只有当着人观察时才存在。

罗素则对一切玄学的思辨都不信任。至于神秘的慧见，他认为不在哲学范围以内。“关于神秘世界之实在或不实在，我一无所知……我所要表示的是，慧见，是没有经过检证的和没有论据来支持的，因而也就不足以作真理之保证。纵然许多最重要的真理首先是由慧见提出的，还是不足以作真理之保证。”

“理性，与其说是一种创造力，不如说是一种调和力。即使在最纯粹的逻辑领域里，我们常首先藉着慧见而有新的发现。”

我们知道,经验事物如此林林总总。人类对于经验事物的了解,常由一个方面一个方面着手,而这个方面底知识往往不免与另一个方面底知识发生冲突。调和不同方面底知识之冲突,端赖理性作用。调和知识底冲突必须在一个假定的“系统”以内行之,但不必然在一个“体系”以内行之。如在一“体系”以内行之,所舍必多。“系统”乃一纯逻辑构造。这一构造底可能性或可展演性不必假定任何一元,在这一构造以内,除逻辑符号以外,可有叙述符号。叙述符号(Descriptive Symbols)可以随意代以不同的一组之值。至少,自语法的(Syntactical)意义言之,逻辑无“体”,故逻辑非一“体系”。但逻辑系统以内的叙述符号既可随意代以不同的一组之叙述的值,于是经过特殊化(Specification)之程序以后,逻辑系统可以塑造成许许多多“体系”。这里所说的“体系”,如果有认知的意义(Cognitive Sense),即是,如果是可印证的(Confirmable),那么便是像“物理学底体系”,或“地质学底体系”,或“森林学底体系”的体系的等等体系。当然,像这样的体系,不仅仅是极端名目论者(Radical nominalists)所谓的一组语句(a set of sentences),而且是与此一组语句相应的一组命辞(a set of propositions)。通常,一组命辞形成一种学说。这一学说与那一学说怎样调和,是学说底学说之研究题材。此种研究,一方面是语意学的问题,另一方面是逻辑问题。无论是哪一问题,主要地是罗素所言知识之调和问题。而一般传统上所谓的“体系”,即所谓“体系哲学”(Systematical Philosophies)所例示者,则大异其趣。一般传统上所谓的“体系”,主要乃一心灵创造。理性论者以为理性可以创造知识。(此处理性论一词,从其广义的用法:包括唯心论)既然如此,人类心灵底其他创造亦如知识一般的可靠。这种说法,问题殊多,因而也就是现代哲学解析家所碍难接受的论旨之一。关于这一类底问题,在在需要专门而细密的讨

论。这只好在另一机会里去进行。

照罗素底意思,他只承认两种知识:经验知识与逻辑知识。经验知识包括常识和经验科学底知识。这一类底知识以观察和试验为根据;这一类底知识包含事实陈述和假设。逻辑知识是演绎的真理。这种知识所涉及的乃语句与语句之间,或类簇与类簇之间,或关系与关系之间之形式的可能联系。这种知识之为真,是以吾人之规约为出发点。但“规约”并不必要蕴涵“随意”。

逻辑抱怨十九世纪德国哲学家们将“逻辑”一词应用底范围扩大,以致将“逻辑”一词之所指在实际上等于一“形上学”。“黑格尔相信,藉着先验的推理,我们可以证明世界必有各种不同的和重要的特征。因为,任何世界,如果没有这些特征,便成为不可能的,而且是自相矛盾的。于是,我们所谓的“逻辑”乃关于宇宙本性的一种研究。宇宙底本性全可从‘宇宙必须在逻辑上自相一致’这一原理推论出来。我自己不相信,从这个原理可以推论出关于这个存在的世界之任何重要的东西。”当然,一个纯然假设的世界,是可以从黑格尔所说的这一原理推论出来的。罗素又说,虽然黑格尔批评逻辑传统(即古典逻辑),可是他却无条件地和不自觉地应用逻辑传统中的原则或技术。

本书共分七章。每章从一个或几个角度来描写罗素。第一章,哲学家和先知;第二章,数学、太平论和婚姻;第三章,儿童、教育与离婚;第四章,第三度结婚和世界大事;第五章,解析的经验论;第六章,哲学、宗教与道德;第七章,罗素底主要著作。

当然,如果从严格的传记体裁着眼,这本画传是差得太远了。它既不够概括罗素思想之梗概,又对其生平事迹记得太少。罗素不仅得到诺贝尔奖金,而且得到英国功绩状;不仅得到功绩状,而且是现代哲学解析之开山大师,与政治上的自由思想之重镇。这

本画传与罗素本人底分量相较,显得太不相称了。

不过,本书是以趣味为主的。在短短七十八页之中,它能够触及上述那些角度,也算是有益于读者的工作。书中图片凡二十八幅,使我们依稀可以想见罗素底生活之一般。第七章所记罗素底主要著作,对于想接近罗素之学者而言,多少是一个帮助。

附记:评 *A Pictorial Biography of Bertrand Russell O. M.* By H. W. Leggett, Philosophical Library, New York.

民主底试金石*

引 说

现在,民主自由之实现,几乎成了普遍的要求。尚未实现民主的地区里的人民,凡有人之自觉者,无不欣向民主自由。即使极权统治者,目前也不敢口里明明白白地反对民主自由。时至今日,民主自由的要求,成为世界政治的洪流,沛然莫之能御。

然而,这个世界规模的政治潮流之发展,对于极权暴政之存立在基本上是不利的,因而在基本上也是不相容的。但是,极权统治者而对这一情势,如前所述,他们不敢从正面反对民主自由。这么一来,现代极权统治者面临一个两难式(dilemma):他们在一方面要消灭民主;在另一方而又需与民主敷衍。那末,怎样办呢?现代

* 原载《祖国》周刊,Ⅷ,12(香港,1955.1.3.),第6~10页。

极权统治是以技术见长的。现代极权统治者,[……]无一不是费尔巴哈(Feuerbach)哲学底信徒:他们相信技术可以改变素来认为不可改变的情境,当然也可以改变人底是非观念。他们怎样解决这个两难式呢?他们主要地靠运用语意学的术法(semantic device):一方面在字面保留“民主”这个名词;另一方面用偷天换日的方法,在原有“民主”的招牌之下,更换民主一词原来所指的内容;或者,曲解民主底意义[……]。西方世界以外的人,尤其是东方人,近几十年来虽然欣向民主,但是,大多数人对于民主的观念模糊不清,对于实际的民主生活方式尤其缺少体验。正在他们热心追求民主的时候,听见人家宣传民主,[……]一般人是习于从语言去摸索内容的。美丽的词句常能驱迫许多人做丑恶的事。于是,他们信这种宣传为真。这样一来,他们立意所追求者虽是民主,而事实上所走的路线则趋向民主的反面。所求者民主,而所趋者极权,岂非南辕而北辙?

[……]

A 民主是“多数之治”吗?

我们最常听见的说法,是说民主政治是多数之治。许许多多人都赞同这种说法。热心支持民主政治的人也是如此。[……]

这一说法通不通呢?只要我们底思想稍做会转一点弯,便立刻发现这一说法是不通的。其不通之处何在呢?不错,“民主政治是多数之治”。但是,我们不能掉过头来说“多数之治是民主政治”。这与我们不能由“凡尼姑是女人”而说“凡女人是尼姑”的道理完全一样。[……]这完全是乘一般人不善思考而弄出来的所谓“理论魔术”。理论魔术是新的愚民术。施此术者,真是欺人已极。历史上不乏暴民政治的事。假如说“多数之治即是民主政治”,那

末我们岂不也得承认暴民政治也是民主政治吗？显然是不可以的。因为暴民政治与民主政治之距离，等于民主政治与专制政治之距离。[……]

B 民主以什么为基础？

任何政治制度，总有其衍发的或现存的基础。君主制度系以君王为基础。人君一身系天下之安危。君权发生变故，常常弄得天下大乱。独裁制度系以独裁者一人底权力作本钱。一旦独裁者底权力失灵，则独裁制度立刻土崩瓦解。民主制度是建立在甚么基础之上呢？最易冲口而出的答复是：民主制度乃建立於多数选民之上。这个答复并没有错。但是，稍微严格思考一下，则嫌其不够，而必须补上一项。如不补上一项，可能导致非常可悲的结果。这一层的考虑在现代尤其显得紧急。

我们知道，在现代民主制度之下有选举之事。但是，我们能否因此说，在有选举之事的地区就是真的实行民主呢？如果我们以为如此，那末就是受玩弄了。[……]我们要明了，选举这一可贵的民主手段，已经被极权统治者吸收了，当作统治手段之一。既然如此，我们只能说，实行民主必须实行选举；而不能随口倒过来说，实行选举就是实行民主。

[……]看来，多数的选举，是不难藉着种种政治技术炮制出来的。既然多数的选举不难炮制出来，这就意含着，表面上的“多数之治”不难炮制出来。既然表面上的多数之治不难炮制出来，于是，在逻辑上，就不难产生许多可怕的结果。多数之治底一面，是多数底思想或意见决定一切政治措施。在每个人底大脑被统治机构占领的地区，所谓多数底思想或意见也者，完完全全是统治机构底配给品。统治机构要千万张口怎样发音，千万张口便怎样发音。

扮演到成熟的地步,真是“机械化”,“标准化”,一点样也走不了。在这样铁的管制之下,高踞众奴之上而又隐身众奴之后的统治者,要导演甚么杀人剧就可导演甚么杀人剧。[……]

就我们在第一节所说的看来,[……]“多数之治”,不过是“少数之治”底手段。这一事实之出现,使以“多数之治”为民主政治之基础的想法,受到严重的考验。在这一考验之下,我们还得向更深的一层去发掘民主政治的真实基础。

民主政治的真实基础是甚么呢?历史文化吗?历史文化是社群长期生活的产果。这样的产果,如用作政治制度底材料,不必就一定导向民主。西洋近代史所显示的商业性的文化固易转化成民主;但是,农业文化,正如罗素所说,则是暴政底垫脚石,离民主远甚。姑无论是哪一种文化材料,都与政治没有直接的相干。要把任何文化材料形变成政治制度,中间还有许许多多转折。文化材料与政治制度根本是两橛。以道德为民主政治底基础吗?如果以道德作民主政治底基础,便与黑格尔底泛逻辑主义(panlogicism)合流。泛逻辑主义则是泛政治主义(panpoliticism)底理论基础之一。而泛政治主义则是极权制度底骨架。在现代技术底影响甚或决定之下,过程比目标更为重要。因为人所亲身接触者为实际的过程,从未尝是理想目标。此点自古已然,于今为烈。实现道德目标的过程如不为道德的,则理想的道德适足以造成现实的灾害。古代的宗教迫害,东方的“大义觉迷录”式的思想所造成的悲剧,以及现代极权统治之形成,都是植根于此。道德本身并没有防止不道德的行为出现之器用。所以,道德丝毫不能作民主政治底基础。退一步说,即今没有这些灾害,道德是在伦理界。它是制度以外的东西,因此与政治制度仍是两橛。

甚么是民主制度底基础呢?就制度而言,民主制度底基础是

诸基本人权。基本人权,不是甚么神秘的东西,而是可以一件一件地计量的。例如,思想、言论、出版、教育、组织、经营、宗教……,等等自由都是。这些基本人权,不是首长授予的,首长不懂这些;不是君王赏赐的,君王如能赏赐,君王就能夺回;不是任何独裁的首领赠送的,独裁的首领没有这样乐善好施。它是甚么呢?应是每一个像他和我一样的人生来固有的。这些基本人权,是民主制度底生命线。这些基本人权,如果受到损害,民主制度便发生动摇。任何国邦或社会,它底基本性质是否民主,端视这一点而定。保有基本人权的国邦或社会,才是民主的国邦或社会。否则不是。

我们有充分的理由进一步说:有而且只有民主的社会才真正是人的社会。换句话说,一个社会是否真正属于人的社会,完全以它是否民主为断。物质建设发达,不是属人的社会之标志;有时反而是悲惨,奴役,桎梏,以及地狱的标志。[……]

当然,这些基本人权,虽然应是我们固有的;但是,我们大多数人权之为固有,并没有自觉。既没有自觉,于是不曾刻意设法保障它,像保护我们底金银财宝一样。因此,自古以来,我们底基本人权,遂横遭首长、暴君和独裁首领之剥夺。事实摆在我们面前:人而把基本人权剥夺干净了,剩下一条赤裸裸的身子,则完完全全暴露于权力者底任意摆布之下,一点抵抗力也没有,只得听其藉任何名义来鞭挞、逮捕、囚禁、奴辱,以至于格杀。这与牛马畜牲何异?失去自由者方知自由之可贵。失去人权者方知人生之可痛。为了人生免于这种过分的人为灾害,我们必须自觉地保障基本人权。要保障基本人权,有而且唯有实行民主政治。我们可以说,民主制度是为保障基本人权面存在的制度。离开了基本人权这一基石,民主将无安顿处,而成为毫无意义和内容的空壳。

C 个人本位的呢？还是群体本位的？

上面所说的基本人权，是对个人面言的呢？还是对群体而言的？毫无疑问，系对个人而言的。所以，所谓“基本人权”，详细地说，应该是“各个人底基本人权”。基本人权，是以一个一个的个人为本位的。个人本位或群体本位，乃民主与非民主的基本分野之一。向群体本位这条路上走，便走向非民主。向个人本位这条路上走，便走向民主。二者之间，真是泾渭分明，丝毫不容混淆。

这里所说的群体，常指国邦、社群，或所谓阶层，以至于举国规模的独一定型的政治组织而言。吾人须知，所谓基本人权，仅仅指着一个一个的个人而言，才能有意义；如指群体而言，便不能有何意义。我们试把“基本人权”底内容予以展开，这个道理立刻显露。所谓基本人权，如前所述，系指言论、思想、组织、教育等项自由而言。以个人为单位，个人与治理机构相对而言，要求或保有言论、思想、组织、教育等项自由，这是有意义的事；至少自法国大革命以来，即系如此。以个人为单位，个人与个人之间，思想、言论、教育各有自由，或各有不同，这也是讲得通的。如果说群体而且只有群体才有这些自由，那末何得谓之为“人权”？整块的群体，根本不能思，不能感。能思能感者，有而且只有其中一个一个的个人。固然，群体中的一个一个的个人之个人交互的(*inter-personal*)思与感可以名之曰群体底思与感。然而，离开此个人交互的思与感，则无群体思与感存在。所以，究极认真说来，离开个人而谈群体底言论、思想、教育诸项自由，是不通之论。

严格解析起来，若干人认为是最后不可减消的许多群体单元，其实是风俗、习惯、约束、意理，甚或武力的产品。这类产品，近代常为黑格尔式的形上学的神话所支持。[……]于是，群体之神圣

不可动摇说,又增筑了新的堡垒。在这一新的“群体哲学”之下,群体取代了个体底地位,而个人则降为此群体中的细胞。个人既然降为群体中的细胞,自然也就被抹杀了独立自由的人格,独立自由的思想,独立自由的言论,……这样一来,基本人权不取消而自然取消了。于是,你底身体,以至于你整个的生命,都得毫无保留地交给那个被哲学词令神圣化了的“群体”,听凭“组织”来分类,炮制、染色,再作何等原料。而不幸得很,群体被神圣化到这个地步时,一定有一个绝对的权力者或组织高踞其上。于是,权力成了真正的目标本身,群体被作了掩饰,个人沦为工具。凡极权体制之下都盛行这一套可悲的“路线”。

在民主制度之下,个人不被视作达到任何目标底工具:每一活生生的个人之本身就是终极的目标。为了实现这样的目标,大家协议建立治理机构。这样的治理机构,不能成为任何个人发泄权力欲的工具;而是每一个人追求生存与幸福的协助者。这种政治思想,自洛克以至哲斐逊,自哲斐逊以至艾森豪,深入西欧以及美国底人心。因而,尽管他们底党派众多,政治花样层出不穷,他们能而且只能在绝对尊重个人的这一基础上玩弄。一离开这个基础,谁打算像苏俄那样不把人当人来摆布,谁就成为众矢之的。所以,自西欧以至美国,一个一个的个人都能挺起胸膛来做人。认真说来,有而且只有在尊重个人的民主社会里,人才尝得到人的滋味。

话说到这个地步,也许有人怀疑:民主制度这样强调个人,何以能讲组织?何以能御外侮?这些是我们最常听见的问题,然而也是最不成问题的问题。首先,我们必须注意,我们在上面所说的“以个人为本位”,系一原则问题,亦即一基本的心理状态的问题。而“组织”也者,“御侮”也者,照民主制度的观点看来,根本是属于

怎样维护这一原则之手段问题。这两种问题,各属不同的层次,各属不同的范畴。老实说,前者是“本”(民为贵),后者是“末”(社稷次之)。二者不可混为一谈,尤其不可本末倒置。

“以个人为本位”,乃民主政治底根本立足点。我们把这个立足点站稳了,其他“组织”,“御侮”等等顾虑,便在基本上都不成问题。许多人一谈“组织”,往往有一项错误的联想:羡慕希特勒,[……]——以为非采取这一路底方法不足以谈组织,不足以发挥力量,不足以齐一意志。诚然,这一路底组织,状貌整肃壮观,且能“迅赴事机”。但是,这一路组织之欣赏者,却忽略了这路组织底基本危机与基本弱点。这种组织底全部精神骨干是权威主义的(authoritarian)。而这种权威主义的精神骨干,又需靠暴力、诈欺与食物来支持;且又益之以“紧急事态”与夫恐怖心理。一旦暴力消减,诈欺失灵,恐怖超过弹性极限,则这种所谓壮观的组织也者,将立即冰消瓦解,一溃而不可收拾。希特勒底武力被扫除以后,热闹的国社党组织则一根草也不剩。“总理大厦”,冷如废墟。这种组织是经不起考验的。它是不幸时代中不幸人民之不幸的产品。富于友爱与同情的民主思想者,永远不打算从这样的不幸之中求取狂热的满足。民主的组织是从个人本位为出发点而又回归到个人身上。因此,它处处为个人着想。所以,这样的组织之本身,乃一有机的发展:它富于弹性,也经得起考验。邓克尔克激战打不垮它,珍珠港事变也炸不倒它。当着保卫群体成为保卫个体的必要手段时,当然没有人应该反对牺牲个人的。因为,个人牺牲的代价,最后依然还原到一个一个的个人:使他们有生命、有幸福。当着每一个人知道团体底希望与利益就是个人底希望与利益时,个人之为此而参加必要的组织是甘心情愿的,个人牺牲底勇气也是无与伦比的。这里没有逃亡,因而也就不必拿铁链子来部勒。散

漫的自由人打不过编队的囚犯。但是,编队的囚犯却打不过编队的自由人。

所以,今日的问题之核心,在是否有人拿群体以成其私。尤其可恶的,是那“以个人作群体之手段”的邪恶哲学及其实际的残酷影响。

D 反对呢? 还是暴乱?

民主政治与极权政治底基本分野之一,乃极权政治绝不容许反对;而民主政治则欢迎反对,鼓励反对,至少容忍反对。

一谈到“反对”,许多人不免心头火起。他们以为反对就是不忠,就是捣乱。而在事实上,许多人从事反对,确乎也是立意对人不对事,确乎也是存心捣乱,确乎甚至宁愿闹得玉石俱焚,同归于尽。于是“反对”之说,更弄得无地容身了。

刚在民主道途上学步的地区,“反对”之说最易道受这种“命运”。其所以如此,骨子里的原因之一,乃实际权利的冲突。这类问题之解决,常非语言及理知所能为力,所以我们“且按下不表”。除实际权利的冲突以外,还有一方面的问题,即是与此有关的思想没有弄通。

许多人,尤其是有势有权的人,其所以听到“反对”一词就心头火起,就是因为他们以为天下之人“不是效忠便是叛乱”,此外绝无第三种可能。所以他们一听到“反对”,立刻不自觉地把它归到“叛乱”之类。叛乱是十恶不赦的,所以反对也是十恶不赦。扑灭之唯恐不速,遑论容忍?更遑论鼓励?在没有民主传统的地区,加之变乱频仍,有势有权者最容易这样想。而急切改变现状者流,潜意识中充满了反抗政治权威的强烈情绪,也最容易分不清反对与暴乱。一上一下都最容易这样想,而一方面又没有大智大德者为之疏导,

另一方面却有阴谋野心者作有计划的构煽，湍流相激相荡，于是演成空前的大悲剧。

从思想方面分析，“不是效忠”并不就是“暴乱”。除了效忠与暴乱以外，还有第三个可能，就是反对。反对不是暴乱。反对不仅不是暴乱，而且正是暴乱之克星。适量的反对，可以消弭暴乱于未然。凡有反对之自由的民主国邦，都激不起暴乱。所以，共党最忌恶反对，也嘲笑反对。他们所要制造的才是暴乱。

也许有人说：“你所说的，在原则上固然是对的；可是，要在反对与暴乱之间划一条几何的界线不容易；而且，在事实上，反对常为暴乱之先声。”

这种疑虑是很有理由的。疑虑总比不疑虑好。对反对予以疑虑，比将反对一笔抹杀，要民主而且进步得多。我们要分清何者为反对，何者为暴乱，固然不若一个西瓜切两半之易，但亦不若目前许多人想象之难。分辨甚么是反对，甚么是暴乱，可以我们在前面所说的一、二、三项为基础。尊重基本人权，尊重多数的利害，尊重个人，并以非暴力的方式，拿意见对意见、拿思想对思想、拿言论对言论，只就事论事，不施行人身攻击，不党同伐异，这就算得是反对。反之，不尊重基本人权，不尊重多数的利害，不尊重个人，以暴力作斗争方式，以动摇社会作手段，以动摇国邦作赌本，不就事论事，专行人身攻击，一味党同伐异，这就构成暴乱。如果以这些标准来把暴乱从反对中分辨出来，那末我们就不惧野心者之假反对为暴乱之先声了。

究竟说来，就一个一个的实例而论，我们要把“藉题发挥”与“忠心的反对”二者予以清楚的分辩，颇需精细的解析能力和高度的耐心。粗俗自用者固可逞快于一时，但后果是不堪设想的。在政治事务中，最败事的思想方式就是“非此即彼”的二分法(di-

chotomy)。世界事象这样复杂,那是简单的二分法处理得了的?然而,这种简陋的思想方式,正被若干庞大的政治组织向几亿人口灌输。这真是人类底不幸!

E 权威主义的呢? 还是科学心性的?

权威主义与非权威主义,乃极权政治与民主政治在精神上的基本分野。独裁政治底形态有许多。极权政治底形态也有许多。然而,在精神上,他们有一个不变的共同点,就是绝对权威主义的。在独裁或极权统治建成的地区,弥漫于群众心理之间的,有一与政治权威搅混在一起的所谓“思想”权威。这个权威,类似中古时期的“国教”,是绝对不许触犯,不许作反面批评的。大家碰到它,只好“行人止步”。良以非如此不足以从心理上收震慑之效,不能从心理上收震慑之效,在一较长远的过程中,就会危及实际政治权力的。所以,极权统治者不仅要占有你底身体,还要占有你底头脑。[……]在这个地球上,任何只许信从不许作理知分析的“主义”,都是权威主义的幌子:它底基本作用在思想镇压。

[……]

民主政治则不然。整个民主制度,在经验中逐渐产生于多数人民底实际需要,因而它也就是置基于大家底共同利益之上。既然如此,民主政治不能也不必拿权威主义来掩护它。因此,在民主国家,没有任何人是碰都不能碰的神圣,更没有任何思想是碰都不能碰的大经大法。民主国邦未尝没有首领,但它底首领常是笑嘻嘻的,富于人情味的,易于同人接近的。他们底存在与大家底存在是一致的。[……]照民主思想者看来,除非人间真有超人,真有天书,否则人造的思想学说人就可以批评。这样世界才能有进步。同样是谈历史文化,在黑格尔泛逻辑主义影响之下的礼法式的人

文主义者讲来,就讲成不可亵渎的“头上太岁”。而民主的科学的人文思想者则把它看成是可以错误的产品。没有错误,哪有正确?

作者希望在以上所说的,不致引起读者一项印象,以为民主国邦和社会是事事反权威的。作者在上面只是说民主政治是非权威主义的(non-authoritarian),并没有说民主国邦和社会是事事反权威的(anti-authoritative)。弄不清此二者的区别,就要差之毫厘,谬以千里。

作者说民主政治是非权威主义的,这话底意思就是说,民主政治之存在与使行,完全不靠权威主义。更进一层说,民主政治不把思想权威、社会权威、经济权威、军事权威,历史传统所形成的权威,以及秘密力量所构成的权威,等等交织起来加以一元化,构成政权。

我们把话说到这里,也许有人怀疑:难道民主的国邦和社会就没有权威?有的,而且比极权国邦多得多。极权国邦底权威,有而且只有那么一个极峰。[……]民主的国邦和社会永远出现不了这样的奇迹和超人。恰恰相反,在民主的国邦和社会里,存在着各种各样的权威。爱迪生是发明底权威,爱因斯坦是物理学底权威,卡内基是事业方面的权威……这些权威是多元地存在于社会底各方面。而最重要的一点,就是这些权威为社会而存在,为人生面存在,并没有被编组到政治权威的架构或体制之中来控制人。

为什么在民主的国邦和社会固然有权威而权威主义行不通呢?这主要是科学的心性(scientific mentality)使然。在西欧以及美国这样的地区,不要说权威主义行不通,任何虚玄的“主义”都不受普遍欢迎。西欧和美国人具有科学的心性。具有科学的心性者注重“实事求是”。详细一点说,科学的心性是:①重印证的(confirmable);②解析的(analytic);③重尝试的(tentative);④运作的(op-

erational);⑤累进的;和⑥自行修正的(self - corrective)。因此,经验论的态度也就遍及英美。实用论(pragmatism)也是经验论之一种。在这一路底思想笼罩之下,帝王崇拜(emperor cult),首领崇拜(leader cult),以至于政府崇拜(government cult)等等神话卖不出价钱。卡内基为什么有他底重要地位?这并非他是“天生圣人”。经验告诉我们,这是他勤力得来。假若我们勤力,我们也可以到他那种地位。这就隐含一个人身真正平等的观念。科学是纯理知之运用。理知之运用,可以使我们生活在一个清明的世界里。唯有在民主的空间,理知才能无阻无碍地发展。所以,科学与民主,在实际上,是不可分的。

结 论

我们在前面将民主与非民主之间的分野勾勒出来。从这里我们知道民主固然是多数之治;但多数之治不一定就是民主。民主底根本基础是人权;凡侵害人权的政治一概都是非民主的,甚至是反民主的。真正的民主政治是以个人为本位的,是从个人出发而又回归到个人的。任何强调群体而抹煞个人的政治无疑不是民主政治。依现代的实例观察,凡倡言从群体出发,而归结起来又不落实于最大多数一个一个的个人之政治,一定是在骨子里为少数个人把持的政治。这类底政治,在古代为专制,为寡头;在近代为独裁,为极权。在民主政治之下,反对是常态。凡不能容忍反对的政治,不能算是民主政治。民主政治在精神方面的特色是非权威主义的。假若有一个政治,它在其他一切方面都是貌似民主的,只有一点不同,就是在社会里弥漫着权威主义的空气——它底政治首领被奉为神圣不可侵犯的人物,它有不可反对的国家;那末,一万

乘零等于零,它不是民主政治。

作者在以上所陈示的,可以说是民主底试金石。任何形态的政治是否真正的民主,在这个石头上一试便知。

自由的真义^{*}

I

旧的社会靠先知底预言和圣人底格言而活动；新的社会靠科学与理知而活动。维多利亚时代的英国社会还是一个旧的社会。在人文方面，促使旧的英国社会蜕变的，有三个重要的人物：第一个是萧伯纳；第二个是威尔斯(H. G. Wells)；第三个是罗素。在这三个人物之中，罗素底影响，不止于英国一国以内，而是遍于整个英语世界。罗素生于一八七二年。屈指算来，今年(一九五五年)他已届八十三岁的高龄了。然而，我们觉得他依然很年轻。去年他还有新著《社会的政治与伦理》(*Human Society in Ethics and Politics*)出版。书中大部分的章节成于他八十一岁之时。书中所论系

* 原载《祖国》周刊, IX, 4(1955.1.24.), 第6~10页。

当前人类社会重大的问题及其解决方法。罗素毕生爱好的有两个不同但又互相关联的东西：自由与理知。他八十多年来，几乎无日不为这二者努力。而他努力底成就和影响，也是逾常的。在理知方面，他于数学、逻辑和哲学上的成就，寝假而形成目前弥漫英美世界的“科学经验论”。在自由方面的言论，深入浅出，于今日自由世界和极权世界对峙的局势之下，读来更能体味其中意义之深切。我们现在将罗素这方面的言论底主要之点，列示出来，并加引申。我们读罢这些论点，当会明了自由底真义、发展、性质以及对于人生的价值。

2

一般人对于名词的了解，最初常从口语定义(verbal definition)人手。抽象名词底口语定义常无直接和特定的“指谓”。这样一来，纠纷或误引就易发生。往往，我们对于我们新接触的比较概括的名词之特定用法和所指经验或其他项目模糊不清时，各种不同的定义呈现在我们面前，我们便不能作理知的选择。这是我们思想没有设防的缺口。有了这个缺口，思想进攻就易得手。谁底宣传次数多，花样巧妙，或接近我们原始的心理状态，谁就能占领我们底头脑。于是，我们只有身不由主地被人牵着鼻子跑。如“民主”，东方人对这个名词底确切意义甚少了解，对于这个名词所指的实际政治及生活方式尤乏经验；所以当有人说“英美民主是资产阶级包办的假民主，只有苏俄无产阶级的民主才是真民主”时，我们无法判其是非，就难免跟着他跑了。“自由”一词亦然。老实说，很少东方人有过真正自觉的自由生活经验。“一盘散沙”式的生活不能算是自由。因此，大家对于“自由”一词底确切所指也就茫然，

充其量不过是模模糊糊的向往爱好而已。既然如此,那厌恶自由但又不敢从正面反对自由的人,就造设种种词令来把自由解释成很坏的东西。近年来若干人对自由的许多误解,例如以为自由就是散漫、自由就是不守秩序等等,主要都是由此而生。然而,时至今日,人世间没有一件东西比自由更高贵,没有甚么事比保卫自由更重要。因此,从正面介绍自由,以澄清对自由之误解,实在是当务之急。

自由是什么呢?罗素说的很明白:

总而言之,自由,在任何有价值的意义之下,意指我们只要求我们底行为决意是出于我们自己底欲求,而不是出于外界力量的强制。外界力量强制我们去做我们所不愿做的事,便是不自由。[1]

显然得很,这里所谓的“强制我们”的“外界力量”,主要地是非民主尤其是反对民主的政治力量。民主的政治力量来自选民。这种力量之存在与行使,在基本上是与大家底意愿和利益同其方向。因此,民主政治机构之存在,大家没有负千斤重担的感觉;民主政权之行使,大家也没有麻烦不堪之感。当然,这话并不涵蕴,民主的政治力量对任何个人一点强制力也没有。在显然必要的时候,民主的强制力会加诸违背法律的个人。不过,这样的强制力不会造成举国规模恐怖的气氛。没有民主的社会对于政府的权威感到有如地震与台风来临的样子。民主的强制力是为了人民大家底便利而行使的。极权的强制力则完全为了统治机构底便利而行使。二者底出发点根本不同,因而行使起来轻重宽猛底程度也就有天壤之别。在现代各种科学技术的综合运用之下,极权的统治机构所

形成的强制力可使个人之自由逼近于零。

什么是自由底基本单位呢？有而且只有一个一个的个人。罗素说：

如果个人底行动并不直接，显著，并且确乎损害他人，则个人自由是应受到尊重的。如其不然，我们天赋的逼害本能，会使我们产生一个俨如十六世纪西班牙那样一个僵固的社会。这种危机是真实的，而且是紧逼的。[2]

吾人须知，个人自由，是一切自由底托子。没有活生生的一个一个的个人之自由，其他一切自由，无疑将成柏拉图的纯观念。柏拉图的纯观念，只能求之于柏拉图的天国(Platonic heaven)。也许，当人底两眼望着美丽的柏拉图天国时，他底肉体正受着礼法道德家底戒尺。当人失去个人自由时，其他的自由都是可望而不可即的。罗素说，如果我们没有个人自由，“我们天赋的逼害本能，会使我们产生一个俨如十六世纪西班牙那样一个僵固的社会。”但是，现代统治技术之综合的运用所能办到的，不止“一个僵固的社会”而已。现代统治技术之综合的运用，能把整个国邦变成一个大工厂，一个大兵营，一个大监狱和一个“大思想体系”底训练所。[……]

“个人自由”不是笼统含混的玄学名词。它是可以开列一张清单来逐条列举的。例如思想、言论、人身、组合、营生，……等等。这一个一个的自由，也就是一个一个不可渡让的基本人权。这些基本人权，都是明明白白地载在文明的民主国邦底宪法上的。在这些可明举的自由中，最富实证意义的无疑是一个人底人身自由。个人如果失去人身自由，身且不保，一年三百六十五日天天暴露在一个专断权力(arbitrary power)底莫测风云之下，遑论其他自由？个

人自由是其他自由底基本。而在个人自由之中,人身自由则又为别种个人自由底必要条件。任何人底人身自由如有顾忌,则他底别种个人自由亦必大打折扣。在人身完全没有自由的诸极权地区,个人底别种自由也就完全失去。暴力统治者看准了这一要害,所以他们集中一切力量把个人底人身置于其魔掌之下。明乎此理,我们就可知道向极权者争自由的第一个步骤是争人身自由,舍此“性命交关”而不图,只谈“挽救历史文化”,那真是太迂腐了,太空洞了,太不着边际了。

在民主的文明社会生活底长期发展历程中,最有价值的自由要算思想自由、言论自由,这一类底自由。罗素说:

我们底思想能够自由,便能创造艺术与哲学,认识美的事物,这样,我们终于能够一部分地克服这个顽强的世界。[3]

有了自由才有创造。古代希腊,先秦,脱离中古以后的西欧,清末帝制行将崩解到一党体制建成以前四、五十年间的中国,尤其是近一百几十年来的美国,都是在相当自由的状态之中的,或可能的自由状态之中的,同时也正是学术思想文明发达的时期。那为了一己统治的便利而窒息人心者,终必使整个社会若兔之死于毒蛇。实例历历可指,不必赘述。

罗素又说:

当思想摆将出来,摆在许多信仰之中,并且与这些信仰竞争,那末我们可以说思想是自由的。换句话说,当一切信仰都能够表白其真相,而既没有法律上的便利来帮助它,又没有法律上的不便来阻挠它;既没有人拿金钱来诱惑它,又没有人藉

金钱来处罚它,这时,思想是自由的。[4]

莱兴巴赫(Hans Reichenbach)说:

逻辑只能在一个完全自由的空气里茂盛;只有在没有恐惧与成见残存的地方才能畅行无阻。[5]

莱兴巴赫系当今有数的科学的哲学家。他最重要的贡献为“盖然论”,尝执教于柏林、伊斯坦堡及加利弗尼亚诸大学。由他此言,可知科学的哲学家所见略同。

然而,“思想自由”,如果只限于自己对自己无声说话的自由,则殊无社会意义,亦无政治意义。思想自由,如果要有社会意义和政治意义,必须转化而为言论自由。言论自由又与意见之自由有密切关联。罗素把这一点说得很明白:

意见之自由与言论自由有密切关联,但意见自由底范围较宽。宗教审讯藉酷刑逼供人藏在心底的秘密意见。当人坦白承认他们接受非属正统教义的思想时,即使官方不能证明他们从前是否公开说出过这种思想,也要予以惩罚的。宗教审讯制度,在德国、意大利[……]这些国邦恢复了。在每次审案之中,他们所持理由,都是说这种思想使政府觉得其地位不稳定。自由底最重要条件之一,在有关意见的事情上,亦如在有关别的事务上一样,乃政治上的安全。[6]

所以,在没有“政治上的安全”的地方,意见便不能自由流通。意见不能自由流通之处,人众终年在哑塞状态之下,昏然欲毙,哪会有

旋乾转坤的力量？

3

自由，根本是人类成年底表现。人类发展到了这一期，他们有了独立的思想和判断力，他们对于自己底行为能自行负责，因而他们也就应能自行创制法律并且改变法律。罗素说：

自然，关于自由言论的原则，有一项显然的限制。如果有一项行为是不合法的，那末我们去赞同它，在逻辑上，我们底言论，也就是不合法的。官方之所以限制构煽谋杀或暴力革命的言论其故在此。但是，在实际上，则这条原则决不能含盖一切情形。如果我们要求有任何个人自由，须有改变法律之自由。^[7]

有人说：“过度的自由毁灭了自由”。许多人相信这种论调。稍微想一想，我们立刻发现这是不通之论。在事实上，毁灭自由的，不是自由本身，而是暴政、是放纵、是暴力。罗素说的很明白：

当暴力发生时，自由则消失于事变过程之中。^[8]

差不多每一次暴力革命底结果都是如此。

对于自觉的自由生活没有经验的人，分不清楚是自由与放纵之别。个人行为 and 言论放纵，这表示他对自己底行为和言论不能负责，也表示他不能自律。这些，也都是他尚未成熟的现象。行为和言论如果损及他人利益，或妨碍大家底秩序，自然要招致他人或

大家底干涉。执行这种干涉者,常为公众委托的代理人。但是,这代理人底本身丝毫没有任何权力。他在而且只在公众委托时,他才有受托付的那些权力。委托在那一秒钟停止,他底权力便在那一秒钟终止。除此以外,举凡“君权神授”、“革命权力”、“独裁权力”等等,无一不构成对自由的威胁。而后二者在现代远较“君权神授”可怖。

依实例观察,暴力革命之后果为个人自由之坟墓。因为,暴力革命底发展恒循这一连串底步骤:始而宣传鼓吹;继而组织;继而产生领导权;再而实行武装暴动;武装暴动成功,则终于一新的统治之建立。当宣传鼓吹之初,受感应的分子有如荷电,的确充满了活力,富于冲动,且骤从旧秩序之下解脱而出。从表面看来,这些人是从“自由的”。但是,经过组织与领导阶段以后,暴动成功,新的统治出现时,所谓新秩序一定随之建立。到了这一阶段,所谓“革命”由升弧落到降弧,旧的敌人既被打倒,建立新的统治秩序要紧,于是早先那些放浪作风必须“收起”。在暴力革命过程中,社会发生空前的动力,因而也就产生空前的动荡。为了藉收缩这种动力以压缩这一动荡局而来建立新秩序,来巩固新政权,新权力者常利用这新起的动力,施用旧有统治者绝对办不到的空前猛烈、广泛,而又深入的手段,从事举国规模的社会镇压。所以,当暴力革命成功以后,照例要“整肃”,要“肃反”,要大杀“老同志”。在这样巨石的压力之下,个人自由的小卵,还有不粉碎的吗?所以罗素说:

当暴力发生时,自由则消失于事变过程中。

东方所发生的事件最足以作此言之证据。

在不自由的地区,企图推翻现状者常拿“自由”的宣传来诱聚群众。一旦严峻的统治机构松弛甚或解体,接着出现半无政府状态或全无政府状态。在无政府状态之后,常继之以大暴政。大暴政出现,自由的萌芽即被摧毁殆尽。俄国自十九世纪末叶至二十世纪初叶的情况是这种发展的典型实例。从这一类底实例,我们可以知道,自由社会与自由制度在没有成长以前即已不存在;而使之致此者为无政府状态与大暴政。既然如此,“过度的自由毁灭了自由”之说,真不知从何说起!在另一方面,像英美这样自由社会与自由制度巩固的国邦,出现不了无政府状态,也未曾出现大暴政。所以,这类国邦没有“自由过多”毁灭了自由之事。

两相对照,我们可知“过度的自由毁灭了自由”之说,没有事实根据。这一说法是因果线索弄错底产物。

谈到人民“须有改变法律之自由”,更是令人感到“好人的路是困难的”。“改变法律之自由”,在罗素生长的地方,谈起来也许是一件轻松的事。然而,在若干东方人听来,则如“天路历程”。有许多“法治迷”,他们以为“法治”是到民主之路。这是一形式主义的错误。行政权不受立法权底限定固然到不了民主;行政权受立法权底限定则不必然到民主:有时可以到;有时不可以到。问题在立法权底权源何在。如果立法权底权源在国邦底主人翁,那末行法治确乎是到民主之路。如果立法权底权源在一个超人之手,几千个立法者所有的权力连乘之积抵不上这个超人点点头,那末这几千个立法者不过是这个超人底书记而已。如果有任何权力骑在立法权之上,那末由此而行的所谓“法治”,究竟会走上什么道路颇不易为人类底语言所名状,但至少不是走上民主之路。现代的统治技术很不难把“法治”作为打消民主自身的工具,[……]这是旧式的自由主义的书呆子们所不甚了了的戏法。政治技术演变到了二

十世纪六十年代,我们不得不严格地说,“法治”根本是中立的工具。这个工具,被执于自由社会手里,固然可以增进并巩固民主;被执于非自由或反自由者底手里,也许“南辕而北辙”。卫鞅之法之苛、之刻、之烦,似乎总不至于有助于民主吧!

4

[……]

5

许许多多因素使得人类免不了争斗。争斗常依两极化(polarization)的方式进行。因而,左拉斯特主义(Zoroastrianism)盛行。左拉斯特主义也是简单的二分法(dichotomy)之一种。这种二分法似乎能鼓起一般人争斗的勇气,因为可图近功;然而,它底最大的副产物则是狂热之情(fanaticism)。实在,狂热之情,比是非善恶更能支配人。人类长期依狂热之情作主,世界祸患何时已?解开左拉斯特死结的,我们只找到自由思想和态度。罗素说:

一般而论,许多重要的文明起源于一个严峻而又充满了迷信的体制。这个体制逐渐趋于松弛;而且,在某一个时期,引发出一个天才的时代。在这个时代,古旧传统好的方面依然被保留起来,而坏的方面则不复发展。然而,当旧制度中的坏恶事物不复能隐藏时,便引起无政府状态。因此,无可避免地,新的暴政发生。在此暴政之下,新的独断体制产生新的综合。旧制度与新暴政之间的这种往复循环,是无止境的往复

循环。自由思想者所持的主张,是企图打破这一往复循环。自由思想底要旨,是企图建立一个社会秩序。但是,这一社会秩序不是建立于不合的独断教条之上的。自由思想者企图获致社会底稳定;但认为这一稳定所用的强制力,不应超过保持社群生活所必需的程度以外。[9]

罗素所说的话,把自由思想在许多思想中的地位勾勒的很清楚。我们从这一番勾勒,也可以认识自由思想在人类社会演进的途程中所起的重要作用(significance)为何。实在说来,奉行所谓“圣哲之教”、“法师之言”,是人类思想尚在幼稚阶段的表现。人类底思想在这一阶段,常是绝对主义的,幽怀远古的,强调“正统”的,排斥“异端”的,以迷信或神话或神秘主义代替理知与知识的,在伦范方面则是礼法式的和严峻教条式的。这些僵固的形式,可以在一个相当的时期维系社会底稳定。一旦社会内部发生新的变化,或受外来新的刺激,它就会或快或慢地挣脱说这些僵固形式的[10]。旧有的思想形态与建构崩解,新的“正统”随着新的暴政建成。这样的往复循环,人众长年挂在钟摆两端,这太痛苦了。自由思想的作用,就是要打破这个恶性循环。自由思想者之打破这个恶性循环,并不是只谈市价,不问是非的调和折衷。只谈市价,不问是非的调和折衷,还是与左拉斯特底两极站在同一层之上(on the same level)的。积极性的自由思想者之求世界泥沼里的问题之解决,首先站在一较高的层面之上(on a higher level)。这样,他们可从较清楚的展望孔,较切实的观点和较新的角度,来了解当前的问题;因而,也就可以想出新的方法来解决这些问题。古方只能应用于旧问题。“遵古炮制”不是解决新问题的有效方法。谁说草药能治癌症?真的,在我们这个时代,没有甚么事比创造新思想新方法来解决

决新问题更重要的。事实证明,这不能求之于思想已经定型了的残余传统主义者,当然更不能求之于只知权利不知其他的混世主义者,有而且惟有寄望于积极性的自由思想者。今后世局之挽救,端赖这一类底人。

积极性的自由思想者为甚么有这样的希望呢?原因很多,可是,在思想方面,由于他们是有意或无意抱持经验论的自由思想(empiricist liberalism)。罗素正是抱持这种思想的典型人物。他说:

我所得到的结论是说,在我们这个时代,正如在洛克(Locke)时代一样,经验论的自由思想是某种人所能采取的唯一哲学。我们所说的某种人,是指在一方面,要他们有所信仰时必须拿出某种科学证据来;在另一方面,他们对于这个党或那个党占优势,或这个信条或那个信条占优势,不太感兴趣,他们比较有兴趣的事,是追求人生幸福。[11]

社会哲学(social philosophy),就其对于人生的作用来说,可分三种:第一种是云端里的哲学;第二种是地狱里的哲学;第三种是人间的哲学。云端里的哲学,是传统主义的、礼法主义的、绝对主义的唯心主义。这种哲学又可以叫做圣谕哲学(oracular philosophy)。圣谕哲学是权威主义的化身。讲圣谕哲学的人就是“大法师”。他们只许人信从,不许人反对。这种哲学底调子甚高,高人云端;对人的要求也甚高,高不可攀。例如,他们要人“饿死于首阳之山”。尽管他们自己逍遥海角天涯,但却“以大义责难”留在虎口中赤手空拳的人“不与魔斗”。所以,这种哲学最易流入矫情,流入狠刻。这种哲学往往以“仁”始,而以“暴”终。这种哲学总是说的

冠冕堂皇,而它底实际影响,在古代流入虚伪做作,为暴君作装饰;在现代则提供极权统治所需之权威主义的与绝对主义的心理空气。罗素说:

登山宝训是可赞美的,然而它对一般人性的实际影响则非始料所及。那些跟随基督的人,并没有学着爱他们底敌人,或者别人打他们底右脸,他们把左脸转过来给别人打。恰恰相反,他们用宗教审讯制度对付异端,并把人置于无知与僧侣不宽容的桎梏之下。而且,数千年来,贬抑艺术,并且消灭科学。[12]

然而,罗素所说的,当系中世纪以前的基督教。现在的基督教已经改善得颇可爱了。罗素之所言,拿来描状若干圣谕哲学底信徒所提倡的圣谕哲学,则在基本上并无丝毫不合之处。这种哲学底影响如是之恶劣,它又太强人所难,因而在静简的农业社会基础尚未动摇之时,在“政教合一”被弓矢保护的局而之下,尚可勉强维持其表面的尊严。然而,等到农业社会基础动摇,“政教合一”的局而改变,弓矢的保护撤消,它与别的“来路货”一同裸露于外,就特别容易伤风咳嗽。这就难怪它于气息奄奄之余,需要被重新抬回神座,并且“勒令派销”。可惜派销的东西,与大家底实际生活不发生亲和作用(affinity),不合大家底口味;所以就算用喂填鸭的方式塞进胃袋,也是不能消化的。

这样悬空的圣谕哲学,不仅碰到硬货色就垮,碰到下流的唯物主义也招架不住。下流的唯物主义就是我们刚才所说的地狱里的哲学。圣谕哲学的宣传者,力竭声嘶,教人高立云端之上,“饿死首阳之山”,“希贤希圣”,下流的唯物论者只要在旁边轻轻说一声:

“来！跟我吃面包去！”许许多多的人立刻跟着他们跑，马上都从云端里跌进地狱了。这是近几十年来东方社会底写实画。圣谕哲学是经不起事实考验的，尤其是应付不了世界变动的。面对着这样的事实，如果还有人不愿正视，还要抬出早已失灵的偶像来镇魔，那末我们不忍说他们“至死不悟”。我们只觉得这种人顽固得可爱！

人间的哲学，我们意指自然论的人文思想(naturalistic humanism)。这种思想，与罗素所说的经验论的自由思想完全同一路数，完全血脉相通，完全同一气味。这种思想，不唱高调，不认为人应为“柏拉图式的观念”而活。自然论的人文思想者认为，人不为观念而生，恰恰相反，观念应为人生而服务，观念应是美好人生之工具。这种思想，也不赞成把人间变成唯物主义的地狱。自然论的人文思想者肯定人须活在平平坦坦的地上，住在光天化日之下。俗话说：“爬得高就跌得低”。自然论的人文思想者既没有要求大家高坐云端，自然也就没有跌入地狱的危险。我们只求生息在这个地球上，依照科学法则改善人生。既然如此，我们承认人底行为多少不免于受生理法则和心理法则底支配。因此，我们也得承认那超生理超心理的“圣贤事业”至少不是常常可致的。于是，动不动拿历史上不世出的特例来衡量一般的行为，这是矫情的。但是，我们也不愿把人间化成地狱。我们不承认人生底唯一大事就是填胃。我们不承认人生除了填胃以外，就没有好奇心，没有真理之追求，没有美的情操，没有爱情，没有超乎实物利害的关系。总而言之，我们不能勉强作“圣人”；可是我们实在不愿作魔鬼。我们想做既能自我发展又能助人发展的人。我们不欺负人，也不希望被人欺负。我们不压迫人，也不希望被人压迫。我们可以欣赏英雄，但更希望在平实的空气里相处。这是伦范的调节。这一伦范底调节，现有丰富的科学知识作资据，已无需形上学家白费心思

了。

根据以上所说的,积极性的自由思想者不能无条件地同意政治上那些“牺牲这一代以为下一代”和“牺牲现在以为将来”之类的说法。因为,这类说法即令现实,其过程常常间接而又间接;有时甚至与目标背道而驰。我们很难证明“这一代底牺牲”对于“下一代底幸福”何以是绝对必要的;而在多数情形之下,甚至简直根本不能证明这种必要。就近几十年的事实观察,叫人牺牲者常含最大的欺诈或诱骗。所以,除非一个人真正出于自愿,否则叫人“牺牲现在以为将来”之类的说法,都是值得怀疑的。

依同理,积极性的自由思想不能同意为这一政治组体或那一政治组体之得势而“着意”。然而,这话并不是说,人不可以结党,恰恰相反,自由国邦多的是党。不过,这些党派之结合,归根究底应是为了人生底幸福。所以,我们应以是否实现人生幸福为何种对政治组体得势与否“着意”之标准。如果以实现人生幸福为树立党派之目标,那末党派就成手段。这样的党派,在某些特定条件之下,是不可少的。但是,如果为“搞党”而“搞党”,则为祸之烈,实不可胜言,像纳粹党、法西斯[……]等,则国可亡,种可灭,党不可不“搞”。这样来“搞党”,是把手段变成目标。这种作风所带来的,不是人生的幸福,而是滔滔者天下之祸。积极性的自由思想者所咒诅的,是这种党。对于以人生幸福为目标的政治组体,积极性的自由思想者应闻而欣喜。所以,“君子群而不党”的话,是有待修正的。罗素自己就曾参加过英国的政治组体。所以,我们从这一较深的层次来观察,才不致误解在前面所引的罗素之言。罗素之言是患昏热症者底清凉散。服了这剂清凉散,保持头脑底清醒,才能找出正确的途程。

注 解

[1] *Our Knowledge of the External World*, pp. 255 ~ 256.

[2] *Sceptical Essays*, p. 86.

[3] *Mysticism and Logic*, p. 51.

[4] “Free Thought and Official Propaganda.”

[5] *The Rise of Scientific Philosophy*, p. 37.

[6] “Freedom and Government.”

[7] *Ibid.*

[8] “My Religious Reminiscences.”

[9] *A History of Western Philosophy*, XXIII.

[10] 这是“事务”(借用维特根斯坦 L. Wittgenstein 语)使然。徒嗟叹“人心不古”,暴怒人众“叛道离经”是无济于事的。人众之“心”既可以“不古”,“经”与“道”既可以“离”与“叛”,就可以证实它们并无“逻辑的必然性”。所谓“先验的道德基础”,纯系形上学造作的空虚字眼。根本没有这回事的。

[11] *Unpopular Essays*, p. 20.

[12] *The Theory and Practice of Bolshevism*, p. 14.

论科学与民主^{*}

一 引论

科学与民主,即使对于中国人而言,也不是一个新题目了。中国一部分醒觉分子之提倡科学与民主,至少将近四十年。将近四十年的时光,不能说太短。那时出世的孩子快到中年;那时的中年已是老年了。提倡了这么久的题目,为什么还要拿来讨论呢?这有几个重要的理由:

第一,这几十年来,虽然有一部分人倡导科学与民主,而且有一部分人也随声附和;可是,最大多数的人在知识上对于科学与民主依然不甚了了。对于一个东西不甚了了而随声附和,其危险正不在对于一个东西不甚了了而盲目反对之下。

* 原载于一九五五年三月七日至十四日《祖国周刊》九卷十期、十一期。

第二,研究科学与实行民主,本是使中国“内新”的平稳大道。可是,有若干传统主义者(traditionalists)不察中国传统底毛病何在,反而将中国近几十年来的动乱归罪于科学与民主之提倡。这一归罪,就把科学与民主予以曲解。他们认为科学是唯物的,又是“浅薄理智主义的产物”;民主是次级的(secondary)东西。中国底问题之根本在于道德沦丧。道德救起了,民主不民主,这根本不成为问题。这种看法,近来颇为若干人士所执著。显然得很,这种看法是对于科学与民主来自右方的曲解。有害于科学与民主之发展,正不下于来自左方对于科学与民主的曲解。有害于科学与民主之发展,亦即有害于中国底前途——假若中国要有前途的话。所以,对于这类曲解,有辩明之必要。

第三,科学与民主并非一成不变的纯概念建构;而是活生生的实际发展。既然是发展,于是常在变动之中,既然常在变动之中,于是迭有新义出现,我们就须常常予以检讨。

于上述三种理由,所以我们要提出科学与民主这个题目来讨论。我们并且希望大家时常讨论。

二 科学底基本性质

说来真是令人惋惜,中国提倡科学已经这么久,可是许多人对于科学的了解,竟与张之洞不相上下。张之洞有句名言,他说:“中学为体,西学为用。”他在这里所说的“西学”就是科学;他所说的“用”就是“制器利用”;所以,科学就是“制器利用”之“学”。他之所以对于科学得到这样的认识,系因当时彼辈所见的无非“船坚炮利”。就张之洞等人初接触西洋文明以及受外人刺激而论,他对于科学只得到这种程度的了解,这是毫不足怪的。可怪的是现在许

许多多人一提起科学,还认为只是制器利用之学。不错,我们不能说科学不是制器利用之学。然而,严格地说,制器利用只能算是科学研究底副产品,不能算是科学活动底正身。器何以制,必有所本,比较有深入一层认识的人所知道的,制器之所本,无非是物理算数,声光电化。然而,我们还得进一层追问:何以西方人发展出物理算数,声光电化,而我们未曾发展出来?原因当然很多,不过,在心理活动方面的,是我们对宇宙,对人生,对事物的看法及态度,与西方人迥然不同。西方人对宇宙,对人生,对事物有他们底看法和基本态度,所以发展出科学。因此,归根究底,有无科学,系由于基本看法和基本态度所致。正本清源,我们要了解科学底基本性质,必须了解那些基本看法和基本态度:

A 印证的

一切经验科学无不注重印证。我们简直可以说,没有印证就没有科学。十九世纪时,赫胥黎(T. H. Huxley)就已经非常着重实证。他说,关于灵魂不朽之说,他既不承认,又不否认。如果要他相信灵魂不朽,除非拿出证据来。达尔文底进化论之所以战胜了传统的特创论,就是达尔文能够提出证据来支持他底这一学说;而特创论者则不能。爱因斯坦底相对论之所以能取信于人,并非靠那一堆普通人不了解的符篆,而是由于他底预言与一九一七年观测到的事实相合。印证原则(the principle of confirmation),近年以来,为科学经验论者最常讨论且亟欲确立的原则。这个原则为什么如此重要呢?人既然不是上帝,那么,欲了解自然底行为(the behavior of nature),只有靠观察来建立一组想法。但是,这一组想法,不必即与自然底行为之章法相合。因此,构成想法以后,我们必须拿证据来证明它是否为真。如其不然,我们便很容易陷入主

观的错误,荀子说的很明白:“无证验而必之者,愚也。”可是,这一点容易说,却不甚容易做到。如果我们没有养成随时求证的习惯,我们固然“懒于”求证;如果我们为种种“如愿的想法”所支配,我们会因怕在证据之前张惶失措而“不愿”求证。

B 怀疑的

我们可以说,怀疑乃科学知识之母。如果我们对于自然与人生的形形色色视若固常,丝毫引不起怀疑之情,那么科学知识是无从发生的。自古以来,看见苹果落地者多矣。然而,大家都司空见惯,不予怀疑,于是也就发现不出什么道理。独有牛顿对于这种大家不以为奇的现象之所以然发生怀疑,穷思苦索,终于发现万有引力的道理。对于风俗、习惯、政教,又何独不然,如果大家对于身在其中的风俗、习惯以及政教,视为固常,不稍怀疑,不问利弊,那么也就没有进步之可言了。

也许有人说,事事怀疑,像这样怀疑下去,岂不是要变成知识上的虚无主义?非也!我们提倡怀疑,并非把怀疑当作知识底终点,而是把怀疑当作求知底起点;我们不把怀疑当做目的,只把怀疑看做过程。近代提倡怀疑的大师岱嘉德(R. Descartes)所提倡的怀疑是“有系统的怀疑”,或“合理的怀疑”,从可怀疑的事物入手,一直推敲下去,到无可怀疑之点为止。再从这无可怀疑之点出发,逐步建立起确定的知识。在大体上,我们说科学起于怀疑,也是与此同一路数的。

C 累聚的

经验科学底进步,不是一蹴而就的;而是在长远过程的发展中,逐渐由零星片乱累聚起来的。这种情形,与致富之勤像起家相

似。这种情形,不独于经验科学为然,于数理科学亦然。从欧几里德几何学演进到非欧几何学,是经过黎曼、罗巴科夫斯基等学人之一一点一滴努力实现的。“罗马不是一天造成的。”科学之得有今日的成就,又何尝不然?

D 试行的

我们在上面说科学知识底成就,是靠累聚而来的。而在科学知识长期发展底过程中,科学知识之得以累积起来,多少要靠着试行错误(trial and error)。人总是自以为万物之灵智慧比别的动物高。在某些方面,人底智慧确乎比其他已知的动物高。然而,无论人底智慧怎样高,他在求知的长远过程中,是无可避免地要走试行错误之路的。人在这方面之走试行错误的路,照有自尊心的人看来,是与做心理实验时老鼠走迷津不同的。其实,在逻辑上,二者完全一样;所不同者,不过程度之差而已。而且,除了求科学知识以外,人在政治选择上所表现的无知与错误,比老鼠走迷津时所表现的,恐怕好不了多少吧!

至少近三四百年来,科学的理论不断地被提出,也不断地被修正。从归纳方法来着眼,科学犹如一支小灯笼,在漫漫长夜里摸索前进。摸索前进,错误是免不了的。但是,错误之减少有助于正确之增加。

E 系统的

科学与常识之别,在前者有系统而后者无系统。零星片断的知识不是科学,科学家喜把他们可能得到的资据(date)归约到尽可能简单的定理、定律或原理与原则之下,并且可以继之预料未来。同在一个系统之中的定理、定律或原理原则,最须满足条

件,就是彼此不相矛盾。所谓彼此不相矛盾,意即互相一致。

也许有人说,你既然说科学是累聚的,是试行的,怎么又说科学是有系统的呢?这岂不是自相矛盾吗?这个问题之提出,系由于把“系统”与“体系”混为一谈。一字之差,差之毫厘,谬以千里。体系,是大陆理性派或黑格尔唯心派玄思(speculation)底产物。这类体系,是藉玄思构造的宇宙图象或行程。照他们看来,这样的体系一旦构成,世间万事便因之得到意义、解释以及预断。这样构造出来的体系还有一项特色,就是,一旦构成以后,便一成即就,不能有所更改。所谓“一字不易”是也。然而,科学的系统不是这样的。科学的系统,不过是一种工作系统(working system)而已。工作系统,仅仅是为了研究工作的便利而设的。它底目的在安排经验语句,并且试行推论。这样的系统富于弹性,随时可以修正,甚至于放弃。所以我们说科学是系统的,不仅不与上述两项相反,而且是相成的。

F 互为主观的

这里所说科学是互为主观的(intersubjective),意指科学知识之为真,不仅相对于一个人私有的知识而言为真,并且是相对于别人的知识而言为真。这就是科学知识底社会性。凡科学知识都须是可公开的,可共知共晓的。任何正常的人,遵循一定的程序,都可对科学知识有所了解,虽爱因斯坦底相对论亦不例外。

G 运作的

我们说科学知识是运作的(operational),这个观念对于我们似乎颇为生疏。其实,这个观念在中国古代即已萌芽。孔子所说的“行以知之”就含有这个观念。不过,后来这个观念未经发展,以致

看来颇觉陌生罢了。运作观念,经物理学家布利基曼(Bridgman)详加发展,已成现代哲学思想界甚有影响的思想。布利基曼把这种思想叫做运作论(operationalism)。依据这一论说,我们可以知道,“知”与“行”不能在事实上截然划分。知之维何,须倚靠行之维何的实际过程而决定。同样,语句之真或假,与此语句由何而得到的实际程序不能分离。换句话说,建立此一语句的实际程序即决定此语句之真或假。从这一看法,我们可以知道,过程与真理并非二元的,并没有离开实际程序而独立存在的理念世界。

我们在以上将科学的要素概括地陈述出来了。从上而一番陈示,我们可以明了,这些要素,如果从心理方面着想,根本就是一些基本态度或看法。有了这些基本态度或看法,再有其他条件与之配合,就产生了科学。如果没有这些基本态度或看法,即使有其他条件,一定不能产生科学。文明史可以充分证明这一点。

也许有人觉得奇怪,这些基本态度或看法,与民主何干?也值得在此陈示?关于这个问题的解答,的确非常重要。我们看了第四节所作的论列,便可明了这一层。

三 民主底试炼

关于民主底基本性质,作者在别的论著里已经说得不少,所以不在此处赘述。我们现在所要讨论的,是对于民主的试炼。吾人须知,有关人类生活的制度,有人赞成,就会有人反对。从远处大处着眼,对于一个制度之反对,乃对此制度之试炼。“真金不怕火来烧”。适合人生的制度,不怕试炼:愈经得试炼,无论在理论上或在实际上愈可站立得稳。民主制度在今日,正是处于受试炼之秋。对于民主的试炼,可以分做两种:一种是来自左方的;另一种是来

自右方的。左方的属于泛政治主义。右方的属于泛道德主义。左方的比较着重从现实政治,尤其是在社会基础上打击民主。右方的比较着重从伦理基础或道德的观点来轻忽民主。二者底立场虽各不同,出发点各异,论据也不一样,可是,二者对于民主所持取消的态度,则无不同。

我们先谈来自左方的打击,在这个世界上,民主的生活方式与政治制度之存在,乃一切形色的独裁极权暴政之威胁。夜晚行劫的最需要黑暗,你老是拿灯照在旁边,他干么不要打熄?民主的生活方式与政治制度一天存在,则一天对照得独裁极权暴政尴尬。因此,一切形色的独裁极权制度必欲消灭民主的生活方式与政治制度而后已。从这个意义说,民主世界与极权世界确乎是不能并存的。然而,时至今日,极权者要从正面明明白白宣称反对民主自由,确乎有点“碍难启齿”。而且,要从正而的理论来反对民主制度,所得结果恐不见佳。怎么办呢?他们从挖掘民主制度底社会基础着手。如所周知,他们说现在盛行于英美的民主是“资产阶级所垄断的民主”,所以是假民主。既然是假民主,还有什么价值可言呢?

这类论调,若干年来,虽为大家所“耳熟能详”,但是可惜经不起分析。这类论调底基本毛病,就在把东方社会传统的“阶级”架子移置到英美社会,再装上英美原有民主的内容。这又是一个理论的魔术给人以暗示作用,使人一提到“阶级”就不自觉地联想起东方传统社会底那一套;一提到“资产”就不自觉地联想起西方社会底那一套;自己又不自觉地在认知作用中把东西二者合并起来,揉成一个所谓“资产阶级的民主”。显然得很,所谓“资产阶级的民主”,在宣传者这一方面,是笔底之花,在被宣传者方面,是想象的虚构(fiction):实际情况并非如此。诚然,美国底“资产”甚多,但东

方式的“阶级”不曾有过。美国社会是凭体力多脑力吃饭的社会。“身分”卖不了钱。在美国,灰猎狗(Grey Hound)公共汽车底司机,一个一个的神气,活像大总司令。开街车的唱歌给乘客听,互为笑乐。大企业多,但股票所有人更多:管理权与所有权有了显著的分化。工厂逐渐为劳资双方所共有:劳资对立的壁垒一天一天地在消逝之中。你如果亲身到美国最普通的工人之家住上几天,你将会发现“阶级”一词是多余的东西。至于英国,传统中留下来的那点架子,给辛酸的第二次世界大战和工党消磨得只剩下一点社会性的礼貌痕迹了。在西方世界,“资本”渐渐被修正,在不久的将来,将不复代表一种“权力”,而变成一种“服务”。于此趋势中,所谓“资产阶级民主”从何说起?美国不曾有过“阶级”,英国底“阶级”在她国内快要变成社交名词。[……]

我们在上面所说的是来自左方的对民主之打击。我们现在要进而讨论来自右方的对民主之打击。如前所述,来自左方的对民主之打击,是从民主制度之实际的社会基础着手。而来自右方的对民主之打击,则是从道德这一类底心理基础着手。从这一方面来打击民主的人,都是传统主义者。凡传统主义者都是保守主义者。这类的保守主义者,遇事持一种泛道德主义的(panmoralistic)观点,而其泛道德主义又系置于一种与黑格尔底泛逻辑主义血缘极其相近的“形上学基础”之上。

这一方面的人之打击民主,姿态与前者不同。彼等之对待民主,亦如其对待任何其他人文活动一样,也是从泛道德主义这一窗孔出发的。惟彼等设词绮复,形上学的陈叙辞与文艺铺陈杂然迸流,以致使人莫敢仰视。其实,一剖其认理成分(cognitive component),并不难用通常语言明白表示出来。泛道德主义者对于民主的批评无非是说:民主制度,一落人制度,就是形下的东西。形下

的东西受形上的精神所决定。形下的东西是形上的精神之表现。今日的问题,已不在制度方面;一落入制度方面,已属枝微末节。今日的问题,发生在道德精神之沦丧。道德精神一沦丧,什么制度都救不了乱。道德一恢复,行什么制度都无关宏旨。道德是精神的本质,民主不过是一种政治形式。道德的精神本质恢复了,天下自然随之大治。譬如言之,面粉坏了,做成馒头固然不好吃,做成花卷还是不好吃。面粉好了,做成馒头固然好吃,做成别样子的东西同样好吃,所以,今日最重要的问题,厥惟挽救道德,何必斤斤于民主形式?而道德依存于传统之中,所以,挽救道德,必须保卫传统。

持此说者,常不直接纠缠于实际政治,并且不热中于实际政治,且多出于论道讲学之姿态。这种说法,又与因恐惧外力面由政治引擎所掀起的一股貌似复古思想契合;同时,又不像来自左方的人那样直接打击民主。因此,这种说法,似乎颇能得一部分抱有怀古之幽情者同情。然而,可惜得很,在稍有解析能力者看来,这类宣传实在是毛病百出。不过,作者这篇文章不是讨论专门哲学问题的文章;我们在此所能陈指的,主要地限于指出这类宣传与实际世界有所扞格的地方。

这种说法所蕴涵的最大毛病,在把思想秩序(*order of thinking*)当做事物程序(*order of things*)。思想秩序与事物秩序常常相差甚远。依现代的解析,思想秩序不可能等于事物秩序。人智之所能为力者,只是“逼近”事物秩序。而要逼近事物秩序,必须时时刻刻针对着经验世界。现代的解析哲学家与过去的玄想哲学家最大的分别之一,在于前者是睁开眼睛想;后者是闭上眼睛想。睁开眼睛想,逼近事物秩序的程度大。闭上眼睛想,等于闭门造车。闭门造车,未必出而合辙,但是,玄想的哲学家常常为自己造作的思想“体

系”所迷,以为自己闭门造作之车,出外必然合辙,甚至挟“大义”强天下从同。毛病就出在这!道德先于制度之说,充其量只是哲学家自己用思想清理出的一个秩序,并非在实际世界真的是道德先于制度。在实际世界,道德究竟是先于制度,抑是制度先于道德,这是有待于社会学,人类学及民俗学来依照经验事实解决的问题。恐怕,要说何者在先,其逻辑上的困难,不下于确定鸡生蛋还是蛋生鸡。既然如此,若于传统主义者所持欲实行民主制度必先挽救道德之说,实乃无根之谈。这类说法,至多只能表示说之者个人之有此愿望而已。

形式与内容之分,严格地说,本是一种设词的方便。在事实上,没有人能把形式与内容作过几何学的划分。所以,如果把这种分别看得太僵,反而会弄出谬误的结果。前而所说传统主义者认为道德本质弄好了,制度形式便随之而好的看法,便是犯了这种错误。认为本质能决定形式的出现,可以叫做本质主义的谬误(essentialistic fallacy)。在实际上,究竟本质决定形式,还是形式决定本质,这也是作难说的。而传统主义者贸贸然认为道德本质决定一切。这不能说不是一种轻率判断。建立于轻率判断之上的行为,怎能期望其有良好的结果!

我们暂且撇开“形上”与“形下”这些玄学名词不谈,也不计较“形式”与“内容”孰为重要,端就事论事,我们且请教道德形上学家,如不保有或建立民主制度,那么你底道德究竟依存于何处?道德行为又怎样展布?君只见!在极权制度之下,宣传道德被看作是贩卖文化鸦片吗?

我们并没有承认民主制度尽美尽善。人世间的东西多少总是有毛病的。民主制度当然有其缺点。不过,民主制度从个人出发,又归结于个人。在一切制度之下,民主制度最尊重个人。因此,在

一切制度之中,民主制度蕴涵着人道主义。人道主义是道德之实践公理。所以,讲道德,在政治上必需落实于民主制度。既然如此,我们与其空谈道德,不迫落实建立民主制度。

依据以上的解析,可知无论来自左方的打击,或是来自右方的打击,确乎都未能取消民主制度。恰恰相反,民主制度反因这些试炼而更见坚强,更加内容充实,更加站立得稳。杜威说:“民主在每个时代都需刷新。”现在正是这个时候。我们必须做的,也正是这种工作。

四 民主必须科学

我们在这一节以及后而一节所要讨论的,是民主与科学二者互为必要条件。这也就是说,民主不可无科学,科学也不可无民主。科学与民主二者,犹人之左右两腿,互相帮助,缺一不可。我们现在先讨论民主不可无科学。

我们在这里说“民主不可无科学”,意指民主必须以科学的基本态度为心理基础。民主如不以此为心理基础,那么,不是易流入虚无主义,便是易因狂热(fanatic)而走向暴民政治。这里所说的科学的基本态度,就正是我们在前面第二节里所列举的那几条。我们现在要进而晒露那几条所列科学的基本态度与民主政治的关联何等密切。

第二节底第一条告诉我们科学底基本态度是重印证的。这一条对于民主政治有什么意义呢?意义重大之至!尤其在与极权政治对照的今天,意义更见其重。科学既然重印证,这就蕴涵一条道理:我们要知道什么是什么(What is What?);而且你所说的直叙语句,我可以凭自己底观察或试验以证其真妄。这是一个最起码的

要求。

这个最起码的要求,如果说给一个自幼生长在自由民主的国邦而没有吃过极权暴政苦头的人听,他一定瞠目结舌,想不出这个要求有何意义。照他看来,这个要求之无意义,与提倡人当呼吸空气之无意义正同。不错,人一生长下来就呼吸空气。当人人有充足的空气可供呼吸时,如果有人大声疾呼,告诫大家呼吸空气之自由如何重要,那么很可能被当做疯子。可是,一旦失去空气,则平常认为不成问题的呼吸空气之事,那才严重哩!同样的道理,明辨是非之事,在民主国邦认为毫无问题者,在极权地区是个最严重的问题。极权暴政之可恶,倒不一定在其幽禁杀戮。专制政体之下也常有这类现象。极权暴政最可恶之处,在从根本上剥夺大家明辨是非真假之自由。而明辨是非真假的基本方法,端在求证。但是,极权统治者根本不许你求证。求证之事,须由他代办。总而言之,说也由他,证明也由他。你只有听的份。他们藉着罩下铁幕,只让你知道他们认为他们在政治方面有利的那些事物。他们因政治需要来替大家从新安排一个知识世界。你终生受知识的禁锢。这如何得了!

自有文明以来,人之得到知识,无非是看我们底了解是否与经验相符(*correspond*),或知识与知识之间是否融贯(*cohere*),或知识对人生是否实用(*pragmatic*)。而在极权暴政之下所盛行的知识论,则为一败坏了的实用主义之形式(*a deteriorated form of pragmatism*)。极权暴政之下,所谓真理也者,早晚市价不同。同一说法,其可印证的条件并无不同之处,然出自政治首领或政治朋友之口,便是“真理”;出自政治敌人之口,便成“假理”。同一说法,其可印证的条件并未变,当权者说出便受拥护,失势者说出便受排斥。同一说法,其可印证的条件并未变,然合政治需要时便奉若天经地

义,一旦不合政治需要,如有人主张之,则又罪不容诛。同一理论,出自本团体内的人,视若珍奇;出自异类者,则粪土之不若。……像这一类底真理观,只好叫做泛政治主义(pan-politicism)的真理观。在泛政治主义的真理观之下,政治需要为一切是非真妄底最后审判官:凡合于政治需要者“真”;凡不合于政治需要者“假”。无怪乎李森科(Lysenko)曾被捧上天,而正统的生物学家则被斥为“资产阶级的走狗”。也无怪乎苏俄与纳粹德国都对爱因斯坦底相对论抱持不友善的态度。苏俄“当局”因相对论在其理论的基础上与辩证唯物论不相容;而纳粹党人则因爱因斯坦是犹太人:所以,同为死敌,但排斥相对论则一。这么一来,我们永远不能生活在一个真实世界。我们所见所闻,将永远是涂上政治颜色的东西,发自政治角度的声音。这也就等于说,人一辈子在少数魔王所布置的政治穹苍中昏昏然作梦以终老。这样的人生,岂不大可悲耶?所以,我们底第一个要求,是能看见真实的世界。而看见真实世界之最佳途径,即是印证。唯有生息于一可印证的世界里,才能第一步确保民主的生活方式。

第二节底第二条告诉我们怀疑乃科学之母。近三四十年来中国底开明觉醒分子极力提倡怀疑精神。而近数年来,在一股因实际权利欲所掀起的虚饰的复古喧嚣之中,有人则厌恶怀疑,提倡信仰。这种动作,当系抱持传统主义之必至的结果。传统主义者着重把人“心”摄向那永恒不变的世界;而厌憎变动。作者并不否认人当有其中心的信仰。然而,在传统废败的目前,叫人“信仰”什么?目前正是处于一切有待创始的阶段,新旧邪说杂陈。吾人必须经过合理的怀疑之历程再有所肯定,才既不流人狂热,又不流入盲目的信仰。

复次,就实际言实际,目前极权气焰方张。在心理生活方面,

极权暴政者最痛恨的就是怀疑精神,而极严格地要求的是对其教条之绝对信仰。所以,通过教育方式,彼辈从幼就培养每一人民底“绝对精神”、“一元思想”,与夫“体系意识”。这一路底“精神状态”,为祸东西世界久矣。这类精神状态一天存在,人一天不能和平相处,也就一天不能过民主生活。民主重讨论。讨论之所以发生,端在意见不同,或在于对他方言论发生怀疑。在民主的国邦,人人享有“怀疑之自由”。怀疑与民主是互相帮助的。

我们在第二节第三条里说,科学求知的态度是累聚的。这一条所形成的心理状态对于民主有什么重要呢?任何国邦,不能没有建设之事。建设思想也可粗略地分为两种。一种是“举国规模”的建设思想;另一种是“累积渐进”的建设思想。前者极权国邦多夸耀之;后者民主国邦多主之。动辄侈言“举国规模”的“建设事业”者,常常弄得废人庐墓,拆人家园,毁人产业,惊天动地,闾里骚然,人力财力,浪费不堪,而所成就者,尽为纪念“政府”之勋业。从事累积渐进的建设事业者,似乎不及前者“痛快”,但不及前者之浪费与牺牲,而一般平民较获实惠。无论英国对外政策怎样,她在累积渐进这一条路上总算提供了典型的范例。英国人懂得建设的艺术。在极权国邦,建设则是一种人为的灾害。孟姜女哭长城之事,在今日已属司空见惯。稍一分析心理底蕴,我们可以知道,极权的建设与民主的建设,其所以不同,在背后的心理状态。隐藏在民主的建设背后的心理状态,是渐进累聚。所以,民主与这种心理状态乃不可分。

第二节第四条告诉我们,科学研究重尝试。政治尤需如此。在民主国邦,政策之施行,当富于弹性,行不通便赶快修正。而在极权暴政之下,提倡“硬干”风气,视“尝试”为迂阔懦弱,不足显示“政府”之极权。所以,遇事主张“大力推行”。政策之施行,多凭少

数狂热分子之幻想,或依空洞的“主义”而制定。如果行之不通,那么为了维持“政府威信”,绝不能中途更易。记着,在极权暴政[……]统治之下者,“政府威信”远比人民幸福重要。这样一比较,作者所提“尝试精神”,对于民主之不可少,便可想而知。

第二节列举的其余三条所产生的心理效应,对于民主之重要,丝毫不下于上述四条。比较详细的解析,作者为了节省篇幅,不拟在此展示。请读者自己试做做。这是一种很好的思想训练。作者在这里所要提示的一点,就是:顺着那几条思路想下去在政治上就可成民主;否则就易走向独裁极权。君子可以不“究几于心意初动之时”哉?

五 科学必须民主

我们在这一节所要讨论的,将是科学以民主为必须条件。关于这个问题,我们可以扼要分析在下面。

首先,我对所要表示的,是民主能提供科学发展以必要的环境。我们要培养蝴蝶兰,必须有适宜的温室。同样,我们要科学得以充分发展,必须供给它以适当的环境。环观斯世,就政治角度而论,有而且只有民主才是科学发展比较适当的环境。科学的发展,是人之纯理知的发展。吾人须知,人的纯理知,要能自由发展而且透露出来,并不是一件容易的事。自古至今,有各种各样的势力来妨害它。即使时至今日,在这样广大的地面,这样众多的人口之中,也只有比较少数的人享有发展纯理知之自由。在中古宗教势力炽盛时,科学的理知只有向它低头。达尔文的物种始源谈,直到最近三十年前美国还有些地方不许在大学讲授。古老的东方,在传统的泛道德主义的形式笼罩之下,科学总无由发展。李之藻扭

不转这个趋势固不用说,就是握有绝对权力的康熙皇帝也无能为力。他底几个儿子之习天文数理,目的只在取得他底欢心冀得神器。神器到了手,天文数理就丢在一旁。中国底算术九章,始终只是算术九章,不能发展成西方数学这样的规模。在专制政体之下,无关乎人生事物的自然科学之发展,还可不受到干涉。然而,近几十年来,绝对主义的党权崛起,囊括心物,并吞六合,严格地把科学研究压缩于其政治套子之中。于是科学完全成为政治工具。纯理知一点也不能伸张。这些势力为什么如此妨害科学底发展呢?除了心理习惯与科学不合以外,还有利害冲突。教会,君权,绝对主义的党权,是建立在各种各色的迷信、教条、传说、风尚、主义或史观之上的。而这些东西,都是乌烟瘴气,经不起清明理知之光照耀的,一经照耀,便如灯之就暗,魅影消散,于是他们底各种权力也就随之崩解。为了保持他们各自底权力,所以他们必须把那些乌烟瘴气救住。为要把那些乌烟瘴气救住,所以不能让科学理知之光抬头——不能让大家清楚认识这个客观世界。时至今日,专制政体已成政治点缀品,宗教多向科学让步。二者俱不足以危害科学底发展。目前重大危害科学发展的,就是挟科学技术与群众心理而崛起的独裁极权暴政。现在,只有民主政治不需要那些乌烟瘴气来掩护,只有民主政治才让我们两支眼睛看清这个世界。所以,有而且只有民主才能提供科学以发展的环境。我们启眼一观,目前的世界,有而且只有在西方的民主世界,科学才能获得独立而正常的发展。

其次,我们所要指明的是,有而且只有民主政治才能安全地控制科学。我们大家都知道现代科学武器发明之可怖。[……]

科学如不自行应用(self-apply)一次,可能对人非常有害。为什么呢?

同样叫做“政府”，民主政府与极权政府实际意含（connotation）大不相同。民主政府只能算是人民“听差的”；极权政府则是“拿鞭子的”。作者说这话并不表示，民主政府底主持者都是天生圣哲，乐于为人听差；而极权政府底主持人，一个一个的都是天生魔王，秉性好杀。在事实上，民主政府的主持人难免间或有一两个地痞流氓。这是近代选举制度之下不易避免的结果。近代选举并不能够十分做到“选贤与能”，它是以量胜而不质胜。复次，我们也没有充足的理由肯定，仅就个人底本性而论，极权政府中简直连半个慈悲为怀的人也没有。然而，根本的问题不在这里。不在个人心性的好坏，而在政权底性质。民主政权底一根绳子，始终抓在选民手里。你如果不好好干，“老子们”下次不选你，你就得下台。为了下次竞选的胜利，民主政府之所作所为，非得选民喜欢不可。但是，极权政权则大谬不然。极权政权是一个自我肯定的永久政权。极权政权不怕人民推翻它。依近几十年的实例考察，现代极权政权除非没有建立起来，一旦建立起来，从内部藉人民底力量来推翻它，几乎是不可能的事。至少，直到目前为止，没有任何一个事例可以证明现代的极权政权可由人民自内部推翻的。这并不是说，现代极权统治者比从前专制的统治者能干，而是由于他们底凭藉比专制统治者好得多。他们现代的凭藉，就是现代工业化的这一套。在这一套之下，个人底作用，相对地日渐缩小；而谁掌握了这一套，谁便扼紧了一切个人。民主与极权两种政权底基本性质既然这样大不相同，于是，在运用科学的成就上，二者底基本着眼点也就大不相同。在民主国邦，最大多数的科学成就来自民间，也用之于民间。福特、莱托、柏尔、伊斯脱曼（Eastman），以至于弗尔敦、斯提芬逊，无不如此。但是，极权国邦根本自身就少科学成就。他们一发现别国有何新的科学成就，第一个动念，就是如何千方百计

弄来作巩固政权之用。这个世界上的许多极权地区，老百姓连电话都少有，而他们底政府则测谎机、录音机、电刑工具、电子显微镜，……这些现代科学工具，几乎应有尽有。这些工具之输入，是为了什么？一些半落后的人民，面对着拥有最新科学技术的统治集团，这意味着什么？[……]科学面无民主，可怕不可怕？

科学而失去民主的控制，所发生的可怖结果，还不止于此。罗素说：

对于意见的控制之完成，端赖各种科学技术。在极权国邦，所有儿童都得上学，而所有的学校悉归政府控制。因此，官方得以封闭青年一代底心灵，使其见不到与官方正统教条相反的任何事物。如果没有纸张便无由印刷，但一切纸张悉被控制于政府之手。广播与电影亦为官方所独占。人民要互通消息，只有靠耳语。但是，侦查技术日益增进，所以即使是耳语也非常危险。老师教导学生，假若父母在家庭里私谈颠覆政府的话，那么孩子们就有告发的义务。没有谁能够担保他最知己的朋友不会告发他。……凡此等等，并非出诸想象，而是每天每刻都有的事实。……

又说：

现在，许多人一谈起卡利古拉(Caligula)和尼罗王来，犹有余悸。然而，他们的罪行和现代的暴君比较起来，实微不足道。在罗马帝国时代，除了在上层社会之中以外，即使处于最坏的帝王统治之下，一般人底日常生活比在现代极权统治之下正常多了。卡利古拉所要的，不过是其敌人一个人底脑袋

而已。如果他看见希特拉在奥希维兹(Auschwitz)所设的科学屠宰场,一定艳羨不置!尼罗王尽他最大的努力建立一个侦查网。他所要侦查的,不过反叛者而已。可是,到头来,他还是被人布置的一个险谋所击败。假若他被苏俄的特务所保护着,也许可以终其天年的。上面所举的,不过是科学嘉惠于暴君的事情中之几件而已。

更有进者:

生理学与心理学底进步,在将来对于人类心性之控制,较之现代极权国邦所为者尤烈。斐希特认为教育之目标在毁灭自由意志。所以,当学童离开学校以后,终其一身,除老师所愿传授者外,没有其他念头,也不会发生其他动作。不过,当斐希特之世,此乃一不可实现之理想而已:[……]在将来,只要有独裁制度存在,斐希特底理想就不会落空。在年龄极小的时候,政府可以给小孩喂以特种食物,注射特种针药,并予以特种训练。这三者联合作用起来,可以产生一种官方认为要得的品性。经过这样一番制作,希望由此程序成长起来的人对政权作严重的批评,这在心理上是不可能的事。在这种环境之下成长起来的人,即使遭际皆不幸之至,他们都相信自己^[1]是快乐的。因为政府告诉他们是这样的。

由罗素之言,我们可知科学技术一旦握诸极权暴政者之手,其危害至何等程度,以及可能至何等程度。而科学技术握诸民主政府之手,对外不致构成莫测之祸,对内则不致妨害“利用厚生”。所以,科学必须民主。科学在民主环境之中,不仅能独立而正常地发展,

并且是被安置在不必令人耽心的去处。所以,科学——离开民主,人间很可能变成地狱。科学不离开民主,世界可以获致和平,人间可以获致利乐。

六 结论

我们在以上几节里,已经将科学底基本性质,民主所受的试炼扼要陈示过了。我们又将民主何以必须科学与科学何以必须民主的理由勾勒过了。我在前所说的种种,不过是引玉之砖而已。因为这个问题很值得有心人多用思考,所以作者愿意在此做个提头的工作。可是,无论怎样,作者不希望以上所说的引起读者一项联想,以为作者认定“科学万能,民主万善”。没有这回事的!当今之世,把任何事物说得尽善尽美的名词,都含有几分危险性。人间找不出尽善尽美的东西。寻求尽善尽美的东西,依现代心理学的解析,是幼稚心理的表现。具有成熟的心理的人所当寻求的,是较善较美的东西。世界这么复杂,科学底成就就这么有限,那里事事是科学解决得了的?事事乞怜于科学,我们底情感在那里安顿?同样的,民主只是在一切制度中较适合人生的制度而已。民主本身,尚待时时改进。作者之所以强调科学与民主,其基本的着眼点,在认出中国目前所急需的实无过于此二者。在一长远过程中,我们当然应须从事比民主与科学更多的东西,但是,我们却千万不能撇开此二者。撇开此二者,我们永远站立不稳。科学与民主是生存于当今之世时建立一个现代国家之最基本的骨干。我们目前之需要科学与民主,正好像建筑一个大厦之必先架起钢骨水泥一样。钢骨水泥架起了,其他雕梁画栋就好办了。

“先其急而后其缓”。作者愿意拿这句话引起为此时代而作相

干的思考与热诚的努力者之同感。

注 解

[1] 以上系译大意。其详情请参看 B. Russell: *The Impact of Science on Society*, *Scientific Technique in an Oligarchy*, 1952.

民主与自由*

一 民主与自由不是一件事

我们常常使用的名词,往往也就是我们不甚了解的名词。“民主”和“自由”就是其中之二。多年以来,这两个名词常被连在一起来说,因此造成大家一个印象,以为民主与自由不可分,甚至二者是一回事。这样的印象有修正的必要。

嘉塞特(Ortega Y. Gasset, Jose)说:

自由主义和民主政制是两件事。在开始的时候,二者并没有关系。至于在趋势方面,演变的结果,二者的意义是互相冲突的。民主政制和自由主义是对两个完全不同的问题之两

* 本文原载《中国文化的展望》(第十二章)。

个解答。

民主政制所要解答的是这个问题：“谁应该行使公共权力？”对于这个问题，民主政制的解答是：行使公共权力之事属于全体公民。

可是，这个问题并未触及公共权力的范围应该是什么的问题。这个问题只是决定这种权力究属于谁。民主政制主张一切人都统治。这也是说，一切人藉所有的社会立法来行使主权。

然而，自由主义所解答的是另一问题：无论由谁来操持公共的权力，其限制何在？回答是：“无论公共权力是操持在贵族手里或操持在平民手里，都不能是绝对的：个人所有的权利不得受国邦的任何干涉。”^[1]

伦纳尔(Max Lerner)也说：

当我在此处说及民主政制时，我要将民主政制和自由主义截然分开。在一般人心目中把民主政制和自由主义混为一谈。没有一种混淆比这一种混淆更大。^[2]

民主和自由确实是两种不同的东西。可是，二者能否“截然分开”，则必须作进一步的分析。纯粹就概念和制度来说，民主政制和自由主义二者之间并没有一一相应的关联。梅特伦(F. W. Maitland)说：“那些把民主之路当作自由之路的人，是把一个暂时的方法错认作一个终极的目标。”^[3]舒彼德(J. Schumpeter)也说：“民主是一个政治方法。这也就是说，民主是某种制度之下的安排方式。我们藉此可以作政治上的种种决定。例如，立法及

行政方面的决定。因此,民主的本身不可能是一个目标。民主与在特定历史条件之下会产生一些什么政治决定无干。”〔4〕

然而,就历史的发展来说,民主政制和自由主义二者是不能截然划分的。英语世界的历史就是显例。

如果自由主义被当作一个目标,那末民主政制似乎自然是实现这一目标的方式。现在有许多人士是这样想的。可是,这并不表示民主政制是实现自由主义的唯一方式。历史告诉我们,从专制政制也可以实现自由主义。而且,从专制政制之路到自由主义,与从民主政制之路到自由主义,究竟那一条近些和容易些,这实在有待历史的社会学同政治科学合作来研究以得结论。复次,我们说民主政制似乎自然是实现自由主义的方式,这也并不表示经由民主政制的方式有而且只有得到自由主义的结果。立于民主政制的原则上,任何人都无法作这种保证。之所以如此,最基本的原因之一,是民主政制的本身并不就是自由主义。如前所述,民主政制只是一种政治方式。可是,自由主义根本是一个价值系统。自由主义是全人类最基层的价值系统。没有了这个价值系统,人是否还能算是人,实在大成问题。然而,同一民主政制的方式,可以用来实现自由主义,但是未尝不可以用来实现“专政”。所谓“民主专政”已经不算新闻了。如所周知,民主政制的重要原则之一是“多数决定”。如果多数决定选出一个独裁者希特勒,那末我们凭什么说是“不民主”呢?实在一点也不算希奇,从东欧以至广大的亚非地区,自第二次世界大战以来,民主政制多少有所进展,可是相形之下自由主义日益萎缩。由此可见一个国邦能否实现自由主义,与是否实行民主政制,其间并无一定的相应关联。一个国邦能否实行自由主义,主要决定于它的社会文化内容。

通常把民主与极权对称;自由与专制对称。这是乱点鸳鸯谱,

配错了对儿。民主政制的反面是专制政制。自由主义的反面是极权主义。这也就是说,在专制政制之下一定没有民主政制;可是不一定没有自由主义。在极权主义之下一定没有自由主义;可是不一定没有民主政制。民主政制和自由主义的排列组合一共有四个可能。

第一,既民主又自由。如果一个国邦的民主制度完成了,比如说有一部像样的纸上宪法,也有选举,同时又已把自由主义收摄作社会文化的基本价值,比如说极尊重个人的尊严和基本人权,那末这个国邦便是既民主又自由的。例如,美国、英国、瑞士、澳洲等等。

第二,有民主而少自由。如果一个国邦的民主制度完成了,比如说有一部写在纸上的民主宪法,也有选举,可是却无视个人的尊严和基本人权并且有计划地挫抑自由主义,那末这个国邦便是有民主而少自由的。第二次世界大战以后东欧若干小国便属这类。

第三,无民主而有自由。如果一个国邦行的是专制政制,但是在社会文化上有相当的自由,那末这个国邦便是无民主而有自由的。欧洲自近代国家出现以后,在君王的专制统治之下,人民享有相当的自由。就中国的历史而论,在两种情况之下出现这种局面:一,帝国大统一,无外患内忧,太平盛世来临的时候。二,帝国的末世,统治松弛,朝代世系形将转换之际。清末到民初出现过这种美丽的朝霞。可惜朝霞过后就是正午的骄阳。

第四,既无民主又少自由。如果一个国邦没有民主的宪法,没有选举,实行的是专制政制,而且又不把人当人,那末这个国邦便是既无民主又少自由的。这一排列组合不止是一逻辑的可能。这种可能的实例在地球上也不太少。

二 对民主的正反两种看法

我不是民主政制的教条主义者,正如我不是任何主义的教条主义者一样。我们还是举个已经说过的例子。时至今日,很少青年男女不把谈恋爱与办结婚的事视为“至上”,而且不容他人干涉。他们多视“父母之命,媒妁之言”为可笑的时代落伍方式。这种想法就是自由恋爱的教条主义。任何主张,只许人奉为绝对真理,不许怀疑与批评,就是教条主义。就我所知,人世间还没有这样的真理。我说现在的青年对恋爱结婚的态度是一种教条主义的态度,这并不涵蕴我赞成复古,主张“父母之命,媒妁之言”。我所要藉此指出的,是这个态度里所含藏的一种时髦的带感情的独断意谓。时下一般青年好像认为已经不成问题,经自由恋爱而结婚当然比凭“父母之命,媒妁之言”而结婚好。可是,如果我们有好追问的习惯,那末我们就追问:你们根据什么来说经自由恋爱而结婚一定比凭“父母之命,媒妁之言”而结婚好?你们作这一判断时,有没有请教过婚姻问题专家?有没有请教过社会学家?有没有请教过心理学家?有没有确实做过社会调查来证明经自由恋爱而结婚的离婚率比凭“父母之命,媒妁之言”而结婚的离婚率低?这样追问下去,我们就会发现这个事体并不如一般想象的简单。这个事体,说来说去,说到底层,还是一个感情问题以及价值观念的改变。一切教条主义后面都藏有强烈的感情因素和价值观念的拥护及峻拒。如果我们对民主政制也持教条主义的态度,那末民主政制的命运与法国大革命时雅各宾式的民主(Jacobin Democracy)殆相同。

海耶克(F. A. Hayek)说:

时下一般人分不清红皂白地将“民主”一词用成赞美之词,这并非没有危险。因为这种用法暗示我们,民主是好东西。所以,如果民主扩张的话,那末往往为人类之福。这种说法,照看起来,是一不证自明之理;但是并没有这种民主。[5]

何以没有这种民主呢?因为,照海耶克所说[6],扩张民主政制至少有两条途径:第一,有投票资格的人投票;第二,藉民主方式而决定提案。在这两条途径之中,我们藉任何一条途径都不能必然造福人群。在这一场合,许多人常常以为既然由多数人来决定提案,他们总会朝对自己有益的方面作决定。这个“总会”的保证何在?在民主的方式里,用电子显微镜也找不出这种保证。当人的动机想作对自己有益的决定时,他所作决定不一定就是对自己有益:可能有益,也可能无益。几乎每个商人经商的动机都是想赚钱。但是,有时赚钱,有时却蚀本。一点也不希奇,在一时一地,即令通过民主的方式,人还是常常做出一些害自己的决定。民主政制并非百灵机。多数所作决定,无论对大家有益或无益,是一个实质的问题。这个问题与作决定的方式毫不相干。民主方式不能使对大家有益的决定变成无益,也不能使对大家无益的决定变成有益。一个决定对大家有益或无益,决定于决定者所在的文化背景,知识程度和价值取向。如果多数决定自杀,就民主方式来说,我们找不到任何根据来救。如果我们要谴责自杀的决定为不当,那末只有在社会文化的伦范里去找根据,在民主程序中是找不出的。依此,民主政制中所说的多数决定,只有在同质的社会里各分子具有共同的向善理想及价值观念时才可无害。不然,有的人认为猪肉很脏,必须禁屠;可是有的人认为猪肉味美,必须开禁。这是很难解决的问题。实在,民主政制的功能怎样,不可能不受它所在的

社会文化之影响。

民主政制和非民主政制孰优，二千多年以前的人就有不同的看法。而且就我已知的来说，在持不同的看法的人物中，有的学识卓越。

早在约纪元前四百三十年，雅典政治家波利克里兹(Pericles)发表了著名的葬礼演词(Funeral Oration)。这篇演词里所说的是最早的希腊民主政制的理想：

我们的宪法并非抄自邻近的国邦。与其说我们的宪法是模仿别人的，不如说我们的宪法是别人的宪法之模范。依照我们这部宪法来施政，不是使少数人受惠，而是使多数人受惠。这是我们的政制叫做民主政制的理由。如果我们细心研究我们的法律，那末我们会发现那些法律对于一切国人的权利给予同等的保障。如果一个人没有社会地位，只要他著有能力来推进公共工作，那末他的社会地位并不妨害到他的功绩。如果一个人能够服务他的国邦，那末他的处境之卑微并不足以阻碍他的工作。他也不因贫乏而被堵塞了为国效力的道路。我们在民主政制里所享受的自由也扩张到我们日常的生活里。在我们的日常生活中，我们一点也不互相嫉妒地彼此监视。我们的邻人要做他所高兴做的事。即令我们因对邻人表示轻侮并不招致罚款，我们也不对邻人表示轻侮。我们私生活中所有的舒适，并不使我们成为没有法律的公民。……

……

我们的城邦值得称赞之处并不止此。我们培养优美感，但没有奢侈；我们鼓励探求知识，但并不柔弱。我们的财富是

为了应用,不是为了夸耀。我们自己承认贫穷,但我们不认为贫穷是一件可耻的事。我们认为只有不去设法消灭贫穷才是一件可耻的事。一个雅典人除了政治事务以外,还有私人事务要做。我们一般的公民,虽然忙于从事实业,但是依然能够正确判断公共事务。因为,我们雅典人与任何其他民族不同。照我们看来,如果一个人不参加公共事务,那末这并不表示他没有野心,而是表示他无用。我们雅典人即令不能创立政策,但是我们都能判断政策是否正确。我们并不认为讨论问题会妨碍我们采取政治行动,而认为讨论乃采取明智行动之一不可少的先决步骤。……我们相信快乐乃自由的果实,而自由乃勇敢的果实。我们面对战争的危险并不畏缩。……

总括起来说,我认为雅典是希腊的学校。雅典人成长起来,发展得多才多艺,长于应变,并且充满了自信。……[7]

波普尔(Karl R. Popper)对于波利克里兹这篇演词简直佩服极了。他说:

这些言词不止是对雅典的赞颂而已。这些言词表示出一个伟大时代的真精神。这些言词是以一定的章法表现了一个伟大的平等主义者的政治构想,以一定的章法说出一个民主主义者的见地。他清楚地了解民主政制不是藉着“人民应该统治”这一无意义的原则所能尽述。他知道民主政制必须建立在理知和人道主义之上。同时,这篇演词是真正爱国的表现,并且是作希腊典范的一个城邦的光荣表现。雅典不仅是希腊的学校,而且,就我所知,是人类过去二千多年的学校以及未来的学校。[8]

虽然,有许多卓越的人物对民主政制这样赞扬,可是也有许多不平凡的人物反对民主政制。在波利克里兹发表了他的“葬礼演说”以后约八十年,柏拉图(Plato)提出了反对的看法。

柏拉图固然强调正义,可是在基本观念上他是否定民主和自由的。柏拉图将自由与无法律混为一谈,将自由与放纵混为一谈,将在法律之前人人平等与无秩序混为一谈。他把民主人士形容为浪荡,鄙吝,傲慢,无耻,残暴及可怖的动物。柏拉图说他们充满了幻想,沉于逸乐,并追求不洁的目标。

过分的自由,无论是国邦的或个人的,似乎沦于过分的奴役。

所以,暴政自然生于民主。而且,暴政和奴役之最激烈的形式是起于自由之最极端的形式么?照我们看是如此的。[9]

极端的自由,确实常以暴政或奴役收场。我们从一七八九年的法国大革命以来的群众性的革命运动之史例,可以看出这类的结局。

柏拉图又说:

为了战争的进行,我们需要许许多多措施和法律。最大的原则是,无论男女,不能没有一个司令者。任何人无论是为着笑闹或是谈正经的,不能自作主张来做任何事体。在战时及平时,他必须注意并且听从他的首领;即令是最小的事也得受他的指导。例如,他的行或止,或习作,或洗涤,或用膳,或夜间起来守卫,以及被吩咐传递消息,都得唯命是从。在危险

时,除了依照上级的命令以外,他既不可追逐又不可退却。总而言之,他不可教他的灵魂习于独自知道做任何事体。[10]

历来反对民主政制的理由有些很强。如果我们真要建稳民主政制的理论和实践,最好先多考虑反对民主政制的说法以及民主政制确实不易避免的弊端。依此,柏拉图以降的若干反民主的学说必须予以深究。即令是倡导民主政制最力的海耶克,对于他所说的独断的民主(dogmatic democracy)也深怀戒心。

民主并非一定不会造成暴政,以多数决定来侵犯少数的权利。与多数决定容易联在一起的,是临时流行的意见所形成的威力。独断的民主主义者总以为多数应该有权决定任何问题。他们又往往以为,一个人或一群人的“阶级地位”是始终不变地决定他们对自身真正利益的认识。于是,多数的决定也就是表现多数的最佳利益。此外,一时流行的多数意见所形成的威力,像台风一样,压倒反面的意见。

这都是民主政制所可能产生的危险。我们必须弄清楚,多数决定是一回事,个人的基本人权是另一回事。个人的基本人权是每个人必须像有的最后的基本权利。这一簇基本权利任何人不可拿任何藉口来侵害及剥夺。这也就是说,个人的基本人权是多数决定的极限。多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中,多数可以决定许多公共问题。但是,到了侵夺个人的基本人权的界限,必须“行人止步”。这是民主政制与极权政制的一大分野。极权政制为了追求效率,在实际上不考虑个人的基本人权的问题。在民主政制之中,所谓多数不以所谓“阶级”来划分,而只以问题来划分。对于某一问题,例如禁酒,某人是

站在少数的地位。对于另一问题,例如种族分隔,他也许是站在多数的地位。台风式的流行意见如果发生压倒性的决定作用,往往是害事的。我们没有理由说,多数一定是对的,少数一定是错的。如果一个主张本来就是错的,那末多数人赞同它就是多错。清末士大夫之主张强硬对外就是实例。“起哄”不一定是稳妥的办法。为了防止这类危险,海耶克认为对于任何问题的决定,临时的多数意见必须受长久建立起来的原则之限制。例如,我们要决定女人是否当兵,这类问题总不能由多数人凭心血来潮来决定。在这一关联中,民主政制必须与它所在的社会文化不脱节。一个国邦,无论怎样民主,总不能藉多数决定来没收每个人的口袋,夫妇全体离婚,儿子每天打父亲三板,种种等等。民主政制不能违背它所在的社会文化之道德价值,伦理规范,风俗习惯,以及宗教信仰。极权政制则全然不顾这些。它悍然与一切已成的道德价值,伦理规范,风俗习惯,以及宗教信仰挑战。所以,它要儿子叫父亲“同志”;逼迫和尚还俗,强制尼姑结婚,花样百出。

“多数决定”固然看起来很合民主而且能满足多数的权力欲,但实在并非没有危险的一种方式。在“多数决定”这顶帽子底下,有一项几乎无可抗拒的论旨,即是边沁(Jeremy Bentham)式的功利主义原则“为最大多数人谋最大幸福”。这个原则一经说出,大多数人就直觉地不能抗拒。谁能说“为最大多数人谋最大幸福”不好?就中国而论,这个原则自民国初年傅斯年等人士提出以后,受到广泛的欢迎。它成为几十年来社会主义性的要求之观念动力之一大股。其实,这是一句好听的空话。它只合诉诸天真的人们。正如赫顿(Graham Hutton)所说,这个原则并不能解决实际的政事问题和社会正义^[11]。尽管如此,这一原则对于人众富于声诉力。就凭着这股声诉力,它把躲在后面的“多数决定”的威力夹带进来。

这就容易造成赫顿所说的多数的暴政(*tyranny of majority*)。约二千年前,柏拉图、亚里士多德,以及居领导地位的希腊和罗马政治家厌恶多数之治。到了十九世纪,轻视多数之治的,有托克维勒、穆勒、斯宾塞(Herbert Spencer)、阿劳德(Mattew Arnold)等灿烂的人物。多数之治容易导出群众的幻想、粗糙,以及标准化的庸俗;而且个人的需要常被忽略,个人的创导力往往受着限制。

托克维勒(Alexis de Tocqueville)说^[12],反对民主政制的人断定一人统治比全民政制较好。照他看来,这些反对者所说的不无道理。假定由一人作决定的政司的知识量和全民政制的知识量相等,那末一人统制比多数之治要整齐,要坚忍,要一致,而且在细节上也要准确些。一人统制用人的选择常比较精细。他认为如果有人不承认这些事实,那末就是从来没有看见过一个民主政制的真相,不然就是对民主制度有偏爱。即令一般人的倾向允许民主制度存在,民主制度也不见得一定有规律,民主政司也不一定能干。他说,就完成一个计划的效率来说,一个民主政司远不及一个练达的专制政司所能够企及的程度。在民主政制之下,常常举办一事未见成效中途即予放弃,但是,有的时候,举办一事,即令结果危险,也遽予冒险尝试。不过,民主政制固然有这些短处,可是总结起来民主政制之下的成就比诸任何一人政制所成就者为多。即令在民主政制之下所成就的优良事项不多,它所成就的事项之数量颇多。民主政制的伟大处不在它推动公共行政,而在没有公共行政的推动时它能有所成就。民主制度并不给人民以最有技巧的政司。可是,在民主政制之下,我们往往能够创造即令是最有能力的专制政司也无法创造的东西。这也就是说,民主政制能够提供我们以充满社会的和无止无休的行动可能性,能够舒发出一种充沛无比的活力,以及与此制度分不开的力量。而且无论环境怎样

不利,在民主政制之下可能产生奇迹。这都是民主政制的真正好处。

三 民主的优点

任何一个真诚的民主主义者都不应讳言民主政制的短处。把短处在太阳底下亮给大家看,这正是自由主义者难以企及的长处。民主政制纵然有许多短处,可是这许多短处抵销不了它的长处。民主政制对人类和平、自由、幸福,及安全所已作的贡献或可能作的贡献,至少就长远的途程来看,不是任何其他政治制度所可比拟的。之所以如此,系因民主政制具有下列特征:

A 数头而不必砍头

极权政制的“长处”就是不容产生两种以上的有同等效力的(effective)的意见;如果竟然产生了的话,它可以迅速变成一种。这种统一意见的方式固然常常表现了高度的效率(efficiency),可是这种效率往往是藉着武断,镇制,屈人从己,以及利用紧急情况造成的。所以,极权政制的内部经常有紧张气氛弥漫。“整肃”的事,多如晚餐。不同的意见固然遭到无情的压服,但却无助于紧张状态之灭除。至少在极权统治尚未稳定的阶段,居于统治地位的少数精干(elite)必须经常谋划各种策略并动员必要的权力,使用于被治的多数,以求权势的稳定。但是被治者的多数并非化石。少数精干拿心理,经济,与军事混成的镇制力施诸彼等的头上,彼等的反应不一定真像三月桃花开。彼等可能脸上开桃花,心里结冰霜。第一次世界大战后苏俄早期的统治状态,第二次大战后东欧若干小国的统治状态,都有这种特征。在有这种特征的统治状

态之下,被治的多数固然经常在恐怖空气里呼吸,居于统治地位的少数人的呼吸也不见得十分轻松。双方的心灵穷年累月都在“备战”的戒严情境之中。“人生不满百”。这样紧张,是为了什么?这类统治形态常由流血造成。谁要改变它,谁就得流血。结果,人人都成为候补的路易十六(Louis XVI)。重大政策的改变。也常需要一场哄斗。这实在太野蛮了。

和极权政制比较起来,民主政制似乎缺乏齐一意见的效率。美国的黑白问题闹了一百多年。对于目前的越南问题,美国学人更是经年议论不休。这些现象,在缺少讨论自由的人士看来,会感到不耐的。他们习于就公共问题要大家一致接受一个意见。这里就涉及一个基本的伦理问题:谁凭什么要大家接受那一个意见呢?着实说来,我之所以为我,你之所以为你,最重要的地方就是想法不一定必须相同。如果一个人把他的想法随便出售给广播公司,或是随便扔到废纸堆里去,那末他所剩余的不过是一个臭皮囊而已。人人的生物逻辑在基本上都是相同的,所以每个臭皮囊在基本上也是相同的。这种挖空了心灵和价值观念的臭皮囊,摆在地球的东边与摆在地球的西边完全一样,赞成什么与反对什么都无所谓,白天事奉上帝与黑夜事奉魔鬼并行不悖,当面恭维人和背后骂人一点也不觉难过。对于这种时代的宠儿,极本不发生意见的差异问题。可是,民主政制的伦理基础高一等。民主政制的伦理基础是从有自己的意见的个人出发,而且各个人的意见不一定相同。如果各个人的意见不一定相同,但是又需相同以决定公共问题,那末怎样办?民主政治的行使,不能靠权威,更不能动辄威胁人的神经。在民主政制之下,要大家齐一意见来决定某个问题,只有诉诸说服,磋商,或辩论。因为,大家都是人。这类程序,也许有人认为缓不济急。人间有些事体是急不来的。牺牲道德原则而换

取效率。是值不得做的。因为,得不偿失。为了应急而断丧社会文化里的道德累积,一定加速社会文化的解体,终至如雪山之崩而不可收拾。从表面看,用民主的方式求意见的协调也许缓慢。可是,一旦意见的协调获致,这种协调是表里如一的协调,也就是真真实实的协调。由真真实实的协调所产生的团结力同活力,较之由强制及胁迫所形成的,显然可靠,持久,并且经得起意外冲动的考验。

海耶克说^[13],当着对于同一问题有几个互相冲突的意见发生但是又只能采取其中的一个时,我们只好取决于多数来解决。“民主是人所已经发现的唯一和平改变的方法。”多数的一面不一定最聪明。但是,既为多数的一面,这就表示他重量大。少数人不一定就错。但是,既然为少数,这就表示他的重量小。为了维系内部的和平,所以少数只好服从多数。所以,米哲士(von Mises)说:“民主政制不是一个革命的制度”。民主制度是防止革命和内战的最佳方式。这一方式就是依照大多数人的意向来和平地调整政事。如果一个政司本来就是大多数人心目中所希望建立的,那末就没有理由要它垮台,而是会自动支持它的。它也根本无需费那么多的注意力来保卫它自己。波普尔说,不需藉暴乱而更换政司的那种制度就是“民主政制”;否则就是“暴政”。这一看法真是一针见血。中国历代为了改朝换代与转移政权所流血之惨,牺牲之重,及引起的动乱之大,在世界上也是很有地位的。如果中国人愿意作为历史性的反省,并且真要在杀伐这条路上退却以导国家于长治久安之途,那末最好是真正实行民主政制。

B 民主政制比较接近自由

我们在前面说过,从纯概念和制度方面着想,民主政制并不

一定产生自由。可是,就事实而论,在一切政治制度中,还只有民主政制是比较靠近自由的。何以呢?这只好说是因为人之喜好自由甚于喜好不自由。当然,人当危险临头时,常自动放弃自由^[14],或被迫放弃自由,或受骗交出自由。但是,当危险的阴霾过去,金色的阳光在地平线上展现时,人们又会怀着兴奋的希望心情,奔向自由的新绿原野。当民主的程序掌握在渴望自由的人们手里时,他们要用这种程序作实现自由的方式。

同为政司,非民主的和民主的各有实质的不同。非民主的政司常透放出一股权威主义的气氛(authoritarian atmosphere)。它像昂着头卷着尾的一条印度眼镜蛇。被治的人众像小麻雀。这样的政司的任何举措,从阅兵到发表统计数字,从办外交到展览电影,或制造核子武器,都是以制造声威为主要着眼点。声威又可形变为对被治者的镇制力,像高位瀑布可以用来发电一样。所以,在一切极权国邦,政司有绝对不可冒犯的权威。处于这样的情境之下,被治者当然不能批评政司。反对政司,即令仅仅是口头上的,也被看作像挖屋基似的危险事。所以,在极权统治之下,所谓“政治犯”特别多。在民主的国邦,因为政治上有一条和平的出路可走,有政治兴趣和野心的人大可在这一条出路上奋斗,所以根本没有“政治犯”这个名词。实行民主政制,是消灭“动摇国本”的治本方法。在极权统治之下,没有一条政治性的通路来改善政治、经济,和社会的痛苦^[15]。但是,统治者又怕人羊大批逃亡了弄得少有唱戏的本钱,所以要建筑看得见的和看不见的围墙圈起来。柏林围墙除了有圈禁人羊的功用以外,还有提醒观光客的功用:教他们明了,自由是多么可贵!

民主政司根本就是一种服务系统。我在这里所说的涉及关于“政司”的一类基本概念。任何“政司”是由这几个系统组成的:第

一,动员系统;第二,权威系统;第三,调协系统;第四,服务系统。不同的政治制度所着重的系统也不同。极权统治着重前两个系统。民主政制着重后两个系统。民主政制的存在既不靠暴力的支持,它是靠“为民服务”的政绩。在民主政制之下,人众有表示对政事不满的权利和充分的机会。政党之执政者要想继续主政,不能靠对人众施展高压手段或哄骗技术,只能靠讨好选民。这么一来,百姓就有地位了,真正是“国家的主人翁”了。

C 民主政制能使大家热心公共事务

托克维勒在前面说民主政制下成就的事项颇多,而且往往能够创造即令是最有能力的政司也无法创造的东西。之所以如此,基本原因之一,系民主政司能鼓起大家自动为公共事务贡献力量的心。德国纳粹式的“义务劳动”是出于身不由己的劳动。[……]把人当牛耕田就是干干脆脆把人当畜牲。一个政司可以在短时间诱骗人众热心服务公事,也可以在长时间强迫人众勉强服务公事,但不能长时间强迫人众热心服务公事。鞭子不一定万能。鞭子可能驱策人的身体,但鞭子打不出热心。强迫的结果是冷漠,敷衍,勉强应付,貌合神离,以及口是心非。近代极权政制在奴辱人众方面的确有了令人惊心动魄的成就。然而,世界这么广阔,人间美好的事物还是可以看到,善意犹有残存,个体的生命这么短暂。值得我们努力的事真是太多了。这些人们为什么一定要这样忙着使世界地狱化!自由的国邦根本不用这套“鞭子政策”。但是,我们看,自由国邦的文化花朵开的多么灿烂!

D 镇制权的使用受到限制

有人说,“理性”是民主的基础。这一说法很少根据。民主政

制不可能在文化真空中施行。民主政制必须总是在一个社会文化里施行。一个社会文化是否注重“理性”决于它的价值取向。我们有充分理由相信,一个国邦把民主政制施行到相当长久的地步,它可能趋向于“理性”。然而,这是结果,不是起点。如果“理性”真是民主政制的基础,那末未把“理性”的发展当作基本价值的社会文化应该永远没有实行民主政制的希望。如果一个社会文化的基本价值取向不是“讲理”,那末我们不能希望它一旦采取了民主制度以后立即就愿意而且擅长“讲理”。因为,“讲理”是一件并不自然的事。“讲理”的态度之培养,和“讲理”的技术之训练,都不是一朝一夕所能办得到的。西方“讲理”的传统是从欧几里德(Euclid)及亚里士多德(Aristotle)等人从二千三百多年前就已经开始建造。在没有这个传统的社会文化里,要从头学习来达到那种水准,谈何容易!民主政制是全民政制。在没有“讲理”传统的社会文化里,要少数人在相当短的时间培养起“讲理”的态度并训练好“理性”的技能,也许比较容易;要大多数人在相当短的时间办到这种地步,几乎是不可能的事。既然如此,我们怎样能拿“理性”作民主政制的基础?所以,说“讲理”是民主的基础,乃一句不切实际的空谈。我们充其量只能说,在一切政治制度之中,民主政制是最适合于训练“讲理”的制度。之所以如此,因为民主制度提供一套议会程序,和站在平等的地位讨论问题的习惯。尤其重要的,在货真价实的民主政制之下,言论之事可在无有顾忌和不受威胁的气氛之下坦然进行。有而且只有在这种情形之下,才能申张真正的民意,才能产生真正的舆论,才会激励出不同凡俗的真知灼见。

但是,这并不表示,一行民主,天国就降临;一行民主,“满街都是圣人”。即令在民主政制之下,人还是有不讲理的时候。人之不讲理,除了用言论以外,可能以行动危及公共安全甚至动摇社会基

础。在这种情形之下,镇制权之使用,便成为必要了。例如,美国联邦政司调动伞兵来镇压小岩城的变乱。谈到这里,就发生了一个关系重大的问题:民主的政司可能使用镇制权,非民主的政司也使用镇制权,二者的分别究竟何在?二者的分别在使用镇制权的限度和作用。极权政司的建立和存在,主要地靠使行镇制权。而且极权政司之使用镇制权是无限地使用。复次,它使用镇制权的作用,主要地是消除异己,以巩固它自己。[……]不仅如此,在这类地区,有时假借惩处普通刑事犯的名义来达到消除异己的政治目标。这是镇制权扩大的一种隐匿形态。于是乎,在这类地区,镇制权有一元化的趋向。从秘密逮捕,到审讯表演,以至于“思想斗争”,“公开批评”,打破饭碗,通通罗摄到镇制权力的天罗地网里,任何一个小民都无所逃于镇制权所及的天地之间。惨!至于民主政司之使用镇制权,目的主要地在维护社会安宁,而不在排除在野政党以巩固它自己。民主政司之使用镇制权,一定受到法律的严格限制。这几种分别之有无,真关系乎民主制度之生死存亡。假定民主政司的在朝党利用它所能操持的镇制权来消灭在野异己,并且不经由任何合法的程序来使用并扩大这种权力,那末一个民主国邦可能在一夜之间自它的内部变成一个极权国邦,实在危险得很!我们姑且以西德为例。以西德的组织之严密,技术之高度发达,以及人民好胜心之强,如果一切其他的条件不变,西德中央政司不难使行镇制力于几天以内把西德变成举世第一流的极权国邦。但是,我们有理由相信西德的民主制度足可保证它不会走上极权统治之路,艾尔哈德本人也不会有这种无聊的野心。所以,同是有高度效率的镇制力,握在极权政司的手里大家总是怕兮兮的,握在民主政司手里大家都可“高枕无忧”。至少就这一方面来说,这实在是两个不同的世界!

从上面的分析,我们知道民主政制和极权政制很不相同;而且,民主政制纵然有些缺点,也比极权政制和易近人得多。我们现在要问:何以民主政制与极权政制有上面所说的不同?何以民主政制比极权政制和易近人得多?最重要的一个原因,是二者的伦理基础不同。二者的伦理基础之不同,我们从它们与被治人民之间的关系差异看出:

专制政司把人民当子女。

极权政司把人民当可能的敌人,或工具(蜗牛)。

民主政司把人民当朋友。

在专制政制之下,皇帝先生一人高高在上,万民俯伏在下。他们之间的地位是绝对不平等的。就中国而论,至少在理论上,皇帝应当“爱民如子”。在事实上,真正“爱民如子”的皇帝聊聊可数。在大多数的情形之下,皇帝作威作福于上,老百姓自生自灭于下。皇帝对于人民多存漠不关心的态度。当然,照其后的许多情形对照起来,这真是颇值得忆恋的岁月。皇帝对于人民漠不关心,这就无异于给人民“放开一条生路”。于是,人民就享有某种意义的自由。当然,在皇帝心目中,人民有两种:一种是孝顺的子孙;另一种是不肖的子孙。对于特别孝顺的子孙,他们高兴起来也给予某些恩奖。对于不肖的子孙,有时抄杀,有时甚至“夷九族”。[……]

极权政制至少在理论上不是专政政体。在现代极权政制之下,君王,贵族,豪富,大地主,都在被消灭之列。因此,这些人物在现代极权政制中毫无立足之余地。现代极权统治是完全由“人民”控制的。不过,说也奇怪,这些由“人民”造成并且由“人民”控制的政权,对于人民特别不客气,对于人民的要求特别多。如果我们的思考力不为名词所雾的话,那末我们立刻会发现这些“人民”的政权对待人民实在远比已被打倒的君王,贵族及豪富苛虐。因为,这

些“人民”所本的统治哲学远较君王，贵族及豪富厉害。贵族及豪富虐待平民时内心总不理直气壮，所以往往遮遮掩掩。而这些“人民”则否。复次，君王，贵族及豪富统治平民的技术更远不及这些“人民”精密。做到最可爱处，他们也不过视一般人民为政权的工具。这好像玫瑰花上蚂蚁所畜的蚁牛一样。

这些“人民”的政权对于权力特别敏感。为了保卫政权，他们假定每个人民是一个可能的敌人。因此，每个人民都可能被他们怀疑。所以，说到穷极处，在极权统治之下，人生的乐趣很少。我在这里无意为已被打倒的君王，贵族及豪富张目。我所要指出的事实是“一蟹不如一蟹”。法鲁克一世(Farouk I)贪玩是他自己的事。正因为他贪玩，他就不会计议着创设一些建制来使人众感到地皮都翻了。从自由的得失之尺度来量，我不认为卡斯楚(Castro)比法鲁克一世可取些。当然，我这话一点也不表示一个国邦不该求革新和进步。要的，我们一定要革新和进步。可是，我得指出，我们不要以为暴政是到革新和进步之路。暴政是“到奴役之路”。奴役之路上没有仁慈。历史可以证明，当仁慈隐没的时候，任何剧烈的政治变动都比洪水泛滥更危险。

民主的政司既不高于被治人民，又不低于被治人民。政司人员和被治人民的关系是平等的关系。既然如此，民主政司的成立及行使政权，必须获得“被治者的同意”。这个条件是民主政司存在的绝对理由。没有这个理由，民主政司使失去了它要存在的任何法理依据。旧金山动物园里养了许多猴子。当猎户把它们捕来交给园长管理的时候，从来没有听说事先须得到猴众的同意。园长对猴众的态度大概不外是，拿来关牢，喂肥些就是了。对于人，能够这样吗？如果能够的话，那末你是否愿意出席旧金山动物园与猴众为伍？如果你不愿意的话，那末便是因为你有点与猴子不

同的什么。你与猴子不同的那一点什么,就是人之所以为人的不可渡让的东西。这点东西渡让了,人便不复为人,而跟猴子无殊。这点不可渡让的东西就是人的尊严,价值观念及依之而行的自由选择权利。这点不可渡让的东西在政事上的表现之一,就是“被治者的同意”。一个民主政司的成立,首先必须通过这一关,然后才能谈及其他。

四 民主的后进问题

民主制度本是西方文化的产物。这种产品随着西方文化的扩张而四向扩张。这一扩张引起一个大问题,就是民主后进的国邦是否适于实行民主。这个问题的解答极为复杂。它关联到两个大的条件:第一是开始实行民主制度的国邦之文化濡化的基线(*base line of acculturation*);第二是该一国邦的社会文化之适应平层(*adaptation level*)的高低。当然,这两个条件是相互关联着的。关于民主后进国邦是否适于实行民主的问题,道格拉斯(*William O. Douglas*)和瓦斯霍恩(*Peregrine Worshome*)曾有过辩论。这个辩论被叫做“一九六一年大辩论”。我现在把这一辩论的要点列示出来[16]。

道格拉斯说,民主政治不像电冰箱,并非可以转运的货物。民主政治是一种生活方式。这种生活方式要在新的土地上生根必须相当的时间;要它开花结果,所需时间更长。民主政制的实施,所涉及的范围是广泛而复杂的。一个民主落后地区要实行民主政制并且要收获成果,需要大家长时期的忍耐和作不懈的努力。一旦民主政制在这里生了根,它开出的花可就茂盛和结的果可就丰硕了。在民主政制之下实行的自治,就是为大多数人民的问题之

解决以及许许多多创造活动预先铺好了道路。民主政制还有一个最大的优点,就是它能涵容不同的人,不同的思想和不同的言论。

有些人反对民主制度。这些人在对付被治者的时候,常好以镇制力代替劝导与说服。他们常好以统治者所作的选择,代替大多数的个人之选择。民主政制提供一般人民以自我实现的机会。同别的政治制度比较起来,在民主政制之下,我们有较多的机会获得或争取自由,平等及正义。民主政制里有一种内发的控制力。任何公民,只要有决心和机会,都可以控制住民主的机构。

透过代表而行使政权,这在现代民主国邦是必要的程序,并且是民主权力的分配之一决定性的步骤。藉着代议方式,少数的权利可以得到保障。民主权力的分配可由三种方式达到:各种权力的分设,选择及任期之规定,以及制定政司绝不可为的某些事项。民主的理论是说多数人知道公共的利益是什么,并且为各别的群体之最佳的利益而努力。在民主政制之下,这些目标的树立是人民自发的;至于怎样实现这些目标的程序,是因新的需要发生及人民知识的增加而不断改变,民主制度的实施是认为一般人民的智慧在长远过程中高于一个治者或一个家族。

道格拉斯知道在民主后进地区实行民主政制的困难。可是,他认为不能等待,而必须开始实施。我们找不到一切条件成熟了才实行民主的那种情况。

华斯霍恩的看法与道格拉斯有所不同。他认为“整个的自由概念,对于许多极原始的民族是陌生的”。他说良心自由和言论自由是实行民主的中心础石,但是只有具独自思想的人才觉得良心自由和言论自由可贵。原始社群里的人不具独自的思想,因此就不会觉得这些东西怎样可贵。大部分亚非地区的人,他们的生活依然被风俗,习惯和迷信所限制。在这种情形之下,根本不可能有

独自的思想发生。他们缺乏所信持的知识,也缺乏怀疑所需的知识。原始民族并不是因他们所在的社群之规律为规律而服从,只是因为相信那些规律合于正义才服从。他们认为那些规律不合于正义时,便不服从。复次,他们之所以服从,是因习惯如此,而且服从较易。他们之所以不服从,除了觉得那些规律不合正义以外,是出于情感作用或自私的动机。我们很难相信,像这样的社群会被鼓劫为着言论自由和良心自由起来抵抗一个随意行使镇制权的政司。在亚非民主未开发的地区,一般人民不太会因着西方民主先进国邦所认为重要的问题而强烈反对政司的。这也就是说,西方民主先进国邦的人民把言论自由,集会自由,结社自由和依适当法律程序审理案件等等看得非常重要。这些事情在西方人已经凝成传统,习惯或生活方式。因此,假定政司违反了这些传统,一定引起轩然大波,强烈抗议,甚至不寻常的骚动。可是,在未曾尝到民主和自由滋味的大部分亚非人民,对于政司的这类举措之反应则常麻木而冷漠。

华斯霍恩又论及经济发展与社会变迁和民主政制的关联。如近世历史所示,英国的工商资产分子大有助于把一绝对王权置于民主政制的控制之下。不过,他们之所以这样努力,并非空虚的由于相信代议政治的好处。他们系受一种实利动机所鼓励。他们之努力争议席,是因统治阶层拒绝给他们以经商和制造货物的自由。为了这种自由,他们不得不争。这么一来,英国的民主力量随着工商业的扩张而作实质的进步。可是,在第二次世界大战以后的亚非一般地区,情形有基本的差别。在这一般地区,工业化的实施是一突出的课程。但是,领导工业化的主要动力,并非民间工商业的资本家,而是新建的政司。因此,政司的权力随着工业化的扩张而扩张。亚非一般地区里的人民。从他们的部落或乡村连根拔起。

他们固有的生活方式和风俗习惯也遭破坏。为了谋生,他们不得不离开破碎的家园,走入城市,去过着与家人分离的生活。白天待在工厂里做枯燥的工作;夜晚睡在单调的木屋里。处于这种苦况之下的人,怎能站起来组成政司并实行管理?即令他们能够组成政司,也很不可能组成一个自由民主的政司。这样一群受到严重挫折的人,只要能够影响政治,便很容易处于极端。因为,他们向往自由的观念本极淡薄。即令他们向往自由,但是受肚子饥饿所生烦躁心理的驱迫,而实无暇顾及自由问题。

华斯霍恩说,这些地区的工人阶层既受饥饿与贫穷之驱使,结果很少要求扩大自由——除非他们弄误会了,以为自由乃得食的手段。显然,他们之志不在争取自由。英国的政治自由并不是从人众争面包而得到的,而是许多利益团体为着使他们的利益不受政府干涉面得到的。亚非地区的饥饿群众如果干涉政治的话,他们最紧逼而又实质的驱动力,并非为着保护自己的利益,因为他们没有什么利益可资保护。驱动他们干涉政治的力量是要求最低的生活资据。这与英国的差别大得太多了。英国是一些“有”的人干涉政治。亚非一般地区是一群“无”的人干涉政治。二者干涉政治时的心理状况,注意所在,目的所在,都很不同。因此,他们对于政治的影响也很不同。英国工商资本家要求政司“少管些”,于是导出自由。亚非地区的饥饿群众要求政司“多管些”,因此导出“统制”,并由之而逐渐集权化。他们不向政司要求他们做什么的权利,他们只向政司要求他们所需要的东西。这类要求占据首要地位时,自由的要求就隐退无闻了。

华斯霍恩又讨论到民主的假装问题。我们知道,在这个地球上,民主政治之赶得上英国水准的并不太多。有些民主只是假装的。如果有人把那表面的假装剥掉,那末里面所藏的可能就是独

裁。于是,现在产生一个重要问题:是假民主好,还是真独裁好? 华斯霍恩的答复是:真独裁比假民主好。

何以呢?

他以亚非地区的巴基斯坦为例。他说,在巴基斯坦军人们不假装民主。他们是明目张胆地实行独裁。阿育布总统(President Ayub)不声言他代表公共意志,也不费心机去搞那些掩耳盗铃式的选举故事。巴基斯坦的政治气氛是没有掩饰的贵族寡头训政。一群受过教育的精干分子依理而发号施令。这种情形虽使巴基斯坦蒙不民主之名,但却有一大好处。什么大好处呢? 它没有把民主之名坏掉。这么一来,如果巴基斯坦的人民日后要实行民主政制的话,那末他们尚有一个明显的奋斗目标。这也就是说,巴基斯坦的寡头政治家没有糟践民主政制之名。这就为后来的民主主义者留下一条干净的道路。我用一句中国的老话来说,巴基斯坦的政治家们“尚存心忠厚”。

据华斯霍恩说,巴基斯坦的统治者虽不民主,可是“他们非常自由”,“他们是自由的贵族”。这些自由的贵族在英国受过教育,深受英国自由传统的熏陶。虽然他们的权力是绝对的,但是他们有自由良心的限制。从一长远过程着想,巴基斯坦的情形比亚非许多其他号称民主的地区距离民主反近。“在那些地区,统治者声言他们系依人民的公共意志而行使权力”,并且是由选举而上台的。在那些地区里,“统治者声言尊重那限制绝对权力的民主制度,而事实上民主制度在那里只是有名无实。在实际上,他们藉着实行民主为名,得到扩张暴政之一极可怕的和有力的新利器。他们藉选举来表明,他们之所作所为是出于人民的要求。因此,无论在公在私,他们得以畅所欲为”。

雅各宾士的民主(Jacobin democracy)是毁灭了君王,教会和贵

族等等原有的封建结构,扫除了建立“人民政府”的一切障碍,然后依照人民的“公共意志”来建立政司,使行无限权力。这样一来,就由民主走上“民主的独裁”。至于苏俄革命,所生的灾害更大。欧洲的经验告诉我们,越是藉国邦的力量来改变社会以将就民主的理想,则自由的前途越是渺茫。可是,修改民主理论以适应社会文化的现实,民主和自由的来临反而较快。

我们现在要问:道格拉斯与华斯霍恩所持见解谁对呢?在肯定民主制度上,二人是没有不同的。他们都认为民主制度是理想中的最佳政府。亚非地区的一般国邦终究会接受这种制度的。这种制度是今后世界政治制度的走向。从苏俄及东欧的实际政治情况的变迁,我们可以看出一个征兆,就是独裁和极权政制都会变质的。他们二人之不同,只在实现民主制度时所采的程序。道格拉斯认为实现民主制度之唯一的途径是立刻开始。华斯霍恩则认为亚非新兴国邦如果确切的了解徒有民主之名而无民主之实是容易招致灾害的,一般人民确乎可以较多获得内政上的自由实质。

道格拉斯的见解比较偏重理想。华斯霍恩是一位新闻记者,他的实际经验使他对民主的实现采取比较现实的看法。二者在原则上并无冲突,只是对民主实现的程序之看法不同。

五 民主的形形色色

我们一般人常常自以为,先有了事实然后再用语言表达,或先有了事物然后用名词来标记。远出乎我们的想象之外,实际并非全部如此。在许多情形之下,我们先有了固定的语言模式然后不知不觉地用它来类分事实,我们往往先有了某些名词然后用它们来指谓事物。这种情形颇像图书分类。一个大的图书馆的图书分

类在基干上是固定了的。各种新来的书按照原有图书分类法安排就是了。可是,同是安排书籍,大规模的图书馆的安排方式和小规模的图书馆的安排方式有所不同。大规模的图书馆的安排方式比较起来分类细密;而小规模的图书馆的安排方式比较起来分类简单。例如,同是哲学书,大规模的图书馆分类起来就很细密。就地域来说,哲学有西方哲学,印度哲学,中国哲学,伊斯兰哲学等等。就内容来分,哲学有知识论、形上学、伦理学等等。可是,小规模的图书馆常无从作这样详细的分类。它不管是什么哲学,统统摆到哲学类去就算了。我们一般人对于“民主”的观念也是这样的。由于受宣传的影响,我们一般人总以为“民主”的对面是“极权”。而且,在这个地球上的政治制度中,不是“民主”便是“极权”,不是“极权”便是“民主”。这是根据名词来了解事实,而不是根据事实来操纵名词。这种思维方式颇为节省脑力,但也颇易招致错误。

就魏伯(M. Weber)所说理构类型(ideal type)而论,民主只有英美目前的类型。然而,一撮同类的种子,掉在不同的环境里,因受不同条件的作用而所结果子多少有不同的变异。同样,如前所述,没有人是活在社会文化的真空中,任何制度也不可能不在一种社会文化里存在和发展。既然如此,这一社会文化的特征会无可避免地要作用于它的发展。民主制度的理构在某一社会文化里的发展也是这样。同样叫做“民主”的政治制度,因在不同的社会文化环境里,长出许多不同的变种^[17]。

“纯种”的民主。美国、英澳联邦、西欧、印度、日本、马来西亚及摩洛哥(Morocco),这些国邦的政治制度都是纯种的民主制度。

至于“变种”的民主,真是形形色色,不一而足。我们在这里且举出下列几种样品:

第一,“民主集中制”。[……]

第二，“人民民主”。[……]

第三，“指导的民主”。印度尼西亚那位勤于制造新闻的人物苏卡诺(Sukarno)先生把他所行的“民主”加上“指导的”这个形容词。班达总统斯密士(Southern Rhodesian Premier Ian South)用二十五万白种人紧紧统治着四百万黑人。他硬说这是“负责的”民主。

第五，“基本民主”。这是巴基斯坦的军人总统阿育布给他的“民主”取的名号。

第六，“警察民主”。这是葡萄牙政治被尊称的雅号。如果“警察民主”可以算是民主的话，那末在这个地球上不民主的国邦就很少了。

显然得很，上面所陈列的这些品种，都是介乎民主制度和非民主制度之间的品种。在民主制度和非民主制度之间的这一全音阶(gamut)之间，尚有并不等于“民主集中制”和“人民民主”的“一党专政”。提起“一党专政”，许多人士皱眉头。他们把“一党专政”与“不民主”在观念上紧紧联结在一起。因此，对他们一提起“一党专政”，他们的反应马上就是“不民主”。“不民主”底下接着就是“专横”、“腐化”、“贪污”、“独裁”，恶目(vices)甚多。的确，在“一党专政”的垄断之下，极易发生“包办”、“把持”、“政治独占”、“政策专断”、“拒绝批评”、“权力玩弄”，强烈的排斥性，拒绝一切认真的批评，等等弊象。可是，即令如此，也只是“一党专政”斯发生的结果之一种，而不是所有的“一党专政”发生的结果之全部。“一党专政”是一种危险的政治专利(political monopoly)。但是，“一党专政”有两种：一种是恶性的；另一种是良性的。复次，同是一个政党的“一党专政”，可能在它的某一阶段是良性的，而发展到另一阶段变成恶性的。据说人的肝病就有这种情形。肝病如果不及早治好，便极易变成肝癌。肝病一变成肝癌。这个人就不可药救了。

依照事实而论,“一党专政”是“两党政治”或“多党政治”的大克星。这好像玫瑰蜗牛是普通蜗牛的克星一样。玫瑰蜗牛一见了普通蜗牛就要把它吃掉。可是,这并不表示,在“一党专政”之下一点民主的实质也不可能有的。可能有的。在这个地球表壳上,不乏既为“一党专政”又有民主实质的例子。肯尼亚(Kenya)的老酋长坎亚塔(Jomo Kenyatta)实行的政治制度是一党专政。他排斥政治上的反对者。但是,这位老酋长却有政治智慧和气度。他在排斥反对者的同时,并没有忘记把肯尼亚一切有代表性的人物集合到他唯一的政府党里来。他又能够组成一个精巧的民主政司。这可以说是良性的一党专政的实例。我们知道,黑色非洲大多数的新兴国邦都采一党政制。因为,这样的政治制度与非洲原有的部落组织易于调和。在部落组织里,长老的决定容易被大众接受。因此,所谓“忠心的反对”,根本没有意义。印度照说是世界“最大的民主”。可是,在实际上,印度所行的是一党政治。印度国会党在政治上占绝对优势。如果有人硬要把西方的两党政治强行之于印度,那末很可能引起印度政制的全面崩溃。

“一党专政”如果不用作一个咒诅或歌颂的名词,而只表示地球上的一种政治现象,那末这种现象是特定的社会文化条件所形成的特定产品,如果一个国邦在它的社会文化的某一阶段出现了“一党专政”,而且实行“一党专政”可以减少动乱和败坏,但为了装点民主的门面而勉强实行两党或多党政制,那末可能的结果也许是比老老实实实行“一党专政”更糟。一个长久泡在君主专制政体之中的国邦骤然出现民治招牌以后酿出了“一党专政”的局面,不算一件太不自然的事。

社会文化是政治的实质基础与真正的原料。政治制度是功能的形式。如果某一政治制度与它所泡在其中的社会文化实质相调

和,那末这一政治制度便能发挥它的功能。否则不能,而社会文化的实质是寓于泡在其中的个人之模式思想和模式行为的。中国近几十年来有许多人高嚷制度的重要。毫无问题,制度是重要的。可是,制度并非万灵丹。就达到一种目标而论,制度是不可缺少的工具。然而,制度的本身像是一个没有生命的网。如果有了这一个网而没有活人去用它,那末还是捞不着鱼的。如果一般正常的现代人所要达到的政治目的是生命、自由和幸福,那末除了建立民主制度以外,人的品质同样重要。我在这里所说的人的品质系指仁爱、公正、讲理、廉洁、热忱服务等等品质。为着使读者易于明了我的意思,我现在作四个假设在而后:

假设一:如果实行民主政制和实行一党专政的人之品质同样好,那末实行民主制度固然好,实行一党专政也坏不到哪儿去。当然,在这种情形之下,我一定选择民主政治。因为,至少就长远的过程而论,实行民主制度比较安全:在民主制度之下,很不容易造成少数人长期把持公共机构以自肥,甚至强迫大家屈从己意的局面。

假设二:如果实行民主制度的人之品质糟,实行一党专政的人之品质也糟,那末我将毫不游移地选择民主制度。何以呢?因为,就制度言制度,民主制度提供政革较大的可能性及较多的机会。我们在政治历史上没有看见在真正实行民主制度的地区大多数人长期受极少数人的罪之实例。因此,在真正实行民主制度的地区,冒着生命的危险来以暴力推翻统治建构,成为毫无必要的事。在民主制度之下,大家拿纸弹代替枪弹。这实在比极权制度少野蛮得多。民主制度的基本价值在此。

假设三:如果实行民主制度的人之品质糟,而实行一党政制的人之品质优,那末我怎样选择呢?我都不选择。因为,对于一个把

制度和人的品质认为同等重要的人而言,这种情形恰好是正负相消。在正负相消的情形之下,选择等于零。

当然,我们不难设想,在这种情形之下,只好让当时的实际情况来作选择。不过,这是目前的讨论界域以外的问题。

假设四:如果实行民主制度的人之品质优,而实行一党政制的人之品质糟,那末毫无问题我选择民主制度。这是一种最不必费思索的选择。

总括起来,在上列四种排列组合之中,我在三种情形之下选择了民主制度。自古柏拉图们只看到上列第三种排列组合,便据之以反对民主制度。后世之反对民主的保守主义者直接或间接从这一条思路来反对民主。其实,柏拉图们之所以作反民主的论断,系因囿于所见:固然有些造乱的人物藉“民主”作幌子;可是并非所有讲“民主”的人都是造乱的人物。

六 中国的民主问题

自从十九世纪末叶以来,以知识分子为主导的中国人即已为民主而奋斗。中国是应须走上民主之路的。我们说中国应须走上民主道路,这并非仅指政治制度在形式上的改换而已。民主政治,尤其当它和自由主义结合在一起时,隐含着—组群式生活原理。这一组群式生活原理,我们在君主专制之下得不到,我们在恶性的一党政制之下离它更是渺远。有而且只有在民主制度与自由主义之中才能得到它。所以,我们应须走上那与自由主义结合在一起的民主制度。

这可以从消极和积极两方面加以观察。

A 在消极方面

人的生活是建立在基本安全之上的。人权的保障是基本安全之一。专制政体特别注重君权的保障。至于人权的保障则颇不受到重视。在专制政体的承平时代,一般人民常享有事实上的人身保障。可是,事实上的人身保障并不等于有了明文保证的人权保障。事实上的人身保障,除了系由于“太平”以外,由于皇帝对于一般百姓不太感兴趣,有时出于“仁民”之念。专制政体之下有法律保障一般百姓的人身,但是皇帝却不受这些法律的拘束。皇帝的喜怒好恶的威力驾乎法律之上。他的情绪作用常般决定细民的祸福生死。我们且看这则消息:

世宗万几之暇,罕御声色。偶观杂剧,有演绣襦院,本郑儂打子之剧,曲伎俱佳。上喜,赐食。其伶偶问今常州守为谁者。戏中郑儂乃常州刺史。上勃然大怒曰:“汝优伶贱辈,何可擅问官守?其风实不可长。”因将其立毙杖下。其严明也若此。[18]

这位皇帝“严明”到真是够“严明”,可惜我们小百姓有点吃不消。我们不易设想一个情况,甘尼迪(Kennedy)请一位演员吃饭,只因一言不合便立刻把他枪毙。如果他真的这样“草菅人命”,那末在民主国邦恐怕做不成总统。可是,在东方式的专制之下,大皇帝“杖毙”个把“优伶”,又算得了什么事呢?

不过,在那种统治之下,只要你没有被皇帝的办事员看中,你“终其天年”的公算是很大的。何况,那种形态的统治,正在迅速地消逝之中!代之而兴的,却有一种与自由主义对峙的“天衣无缝”

的极权制度。实在是一件现代世界的奇事,这种制度最强调“安全”,但它却最威胁着内部人民的安全,也威胁着世界的安全。

专制政体快要成博物馆的遗迹了。时至今日,自然界的水旱疾疫灾害所给予人类的安全威胁已被科学与技术相当有效地控制住了。可是,自二十世纪初叶以来,一种流行的政治疾疫却严重地威胁着人类的基本安全。这种流行的政治疾疫所构成的“人对人”的迫害,其方式的酷烈和程度之深入,不是历史上任何宗教迫害所能望其项背的。它不仅像控制机器一般地控制着治下所有的人之身体活动,而且还要深入他们的脑髓,控制着他们的主要观念活动。胃里的食物不仅要由它配给,心灵的食物也非由它严格规定不可。这真是无所逃于天地之间!这种疾疫对人类安全所构成的威胁之酷烈,实在远甚于欧洲十四世纪的黑死病!自古至今,也许有这一个人愿意用铁链锁住自己,也许有那一个人愿意用铁链锁住自己。但是,我们实在难以想象有整个国邦的人民甘心用铁链锁住自己。不然何必建筑这样那样的“幕”?在民主制度之下,这样整个国邦人民安全的威胁,实在是太难想象其成为可能的事。

作为一个出发点,我们认为凡属生息在这个地球上的人的生命是平等的。也许皇帝自以为或被认为他的生命比唱戏的人贵重。历来有这种看法。可是,在上帝看来,他们同样是这个小地球上两脚悬空的小动物。他们生来都是啼哭。他们死了都没有声息。我想不出任何理由来说有权有势的人的生命比无权无势的人贵重,正犹之乎我想不出任何理由来说有权有势的人的生命比无权无势的人低贱。

当然,这并不是说,在历史上和事实中人没有所谓“贵重”和“低贱”之分。有的,地球上随处都有这些分别。这些分别都是文化造成的。没有文化就没有这些分别。有些贵贱之分系基于血统

或世袭。不过,这一分别快成历史陈迹了。在“资本制度”之下财富多寡所形成的“经济地位”构成社会地位的相对高下。在极权制度下,“政治贵族”的地位取代了血缘贵族的地位。这种“政治贵族”的流动率虽大,但却有不可逆的阶层性。它构成它所在的社会结构的主体骨干。大官就是社会上的大人物。中官就是社会上的中人物。小官儿也是社会上的小人物。一个人丢了官,也就失去了他的社会地位以及随之而来的声威,变成了一个没有光彩的臭虫。赫鲁晓夫等都是眼前报。所以,在这样的制度之下,经常有人像登山协会的会员似的,用最大的努力爬官梯。爬上去以后,又经常拿出吃奶的气力来保住官位,甚至演成权力冲突。人间世总是人间世。在民主制度之下也有不平等的事实。可是,民主制度的弹性大,能提供较多公平竞争的机会。所以,在民主社会里,地位的悬殊并不是铁硬不变的,而是可以改变的;并不是在增加中,而是在温和地减少中。

B 在积极方面

我们再从积极方面来阐明民主制度的真谛。有许多人以为人在远古的时代是很自由的。这是诗人的情怀,并非科学的认知。和真人(*Homo sapiens*)的历史比起来,自由是一件新事。自由并非一个自然状态。在未有政治,经济和社会的建构以前,无所谓有自由或无自由。只有在有了政治,经济和社会的建构以后,才有自由或不自由的问题发生。鸟在天空飞翔,兽在林中奔驰,只有未经意的(*spontaneous*),并不是自由的(*free*)。你可以羡慕它们的未经意的状态(*spontaneity*),但是你不可能在它们那儿找到自由(*freedom*)。自由是不受人为强制而自作主张的一种心灵状态和行为。地球上不同的文化发展的方向有所不同。某些价值实现的程序也

有先后之别。自由的实现也有早有迟。像西欧或英语地区已经实现了自由。但是,有的地方自由只在孕育期,有的地方自由正在酣睡。这些地方都尚在自由先期(pre-freedom period)。我不把自由与民主看作与别的制度是弟兄辈的制度。我把自由与民主的实现看作人类文化成熟之最高的表记。虽然世界目前有许多地区尚在酋长统治之下,尚在专制统治之下,尚在独裁的统治之下,[……]因而不得发展自由,可是终会实现自由。人类为了实现自由,所受的挫折是够多的。德式纳粹,意式法西斯,[……]无一不是自由的死敌。自由之实现固然受到阻遏,但是自由的要求不能被消灭,而且自由终会在人间获得胜利。我作这种预断,是以什么为根据呢?

我作这一预断,是以一种原子事实(atomic fact)为根据的。从历史的行程和大量现象来观察,不利于自由之实现的情形固然很多,并且迫害自由的人和组织常强而有力,但是他们消灭不掉这种原子事实。这种原子事实就是每个成年人在内心深处都趋向于自我发展和自我完成。这种要求常遭挫折,利用或误导。但是,它是一股永远的动力。这一股动力是不会被消灭的。它与人类共始终。从长远的过程来观察,只要人类一天存在,它便一天推着人类向前进,旧石器时期的人类与电动时代的人类就很不相同了。但是,在人类所有的制度中,有的利于这一股动力的发展,有的不利。在酋长统治之下,人是“酋奴”。在专制统治之下,人是“家奴”。在俄式一党统治之下,人是“党奴”。这些统治建构以各种不同的程度妨碍着人的自我发展和自我完成。酋长制度拿风俗习惯和人身崇拜来统治人。专制统治侧重于拿官司系统和靠传统堕性统治人。[……]在这种限度之下,个人主义(individualism)是一项罪名,成为打击的对象。自古至今,在这种种等等非民主及反民主的制度里面,有时人被统治者当做附从看待,有时人被统治者当做“子

民”看待,有时人甚至被统治的组体当做可能的敌人看待。无论在那种情形之下,人都得不到充分的自我发展和自我完成。在实际上,除了居于统治地位的人施威或施恩以外,人有时是七折八扣的活着,有时要活着简直得打对折。无论是打多少折扣,人总是在不同程度的强制之下生活。强制(compulsion)的反面是自由(freedom)。人要能免于强制,必须实现自由。人得到自由,才可能发展自我并且完成自我。发展自我与完成自我是每一个成年人的原子目的。这一原子目的只能说是与生俱来的。谁剥夺了这一目的,谁就是与整个人生为敌。

贝意(Bay)认为自由意即自我表现;或是个人表现他自己所能表现的东西之能力、机会和激因^[19]。希西诺(Cicero)说:“什么是自由?自由是人照着自己的意思而生活的能力。除了正确的事物以外,他只照着他自己的意思来生活。他乐于尽义务。……他的行径都是由他自己来决定的,而且其行径的目标是由他自己决定的。除了他依自己的意志之所向而作的判断以外,再没有别的东西对他更有影响力。”^[20]

在这种年头,人要能“照着自己的意思而生活”,谈何容易?一个人能有自己的想法和判断,能不屈己以从人,能不把有权势的人之偏见奉若真理,能不以有权势的人之爱憎为爱憎,才不是一个小朋友,才算得是一个真正的成年人,才可能不白白作别人的统计小数点以终老。任何人要实现并且完成为这样的人,只有在具备自由的民主制度之中才有最大幅度的可能性。在具备自由的民主制度之中。每个人都是他自己的主人,每个人都可抬起头走路;只要是社会文化许可的,任何人不必看别人的颜色来做他能够做的事;只要不妨害他人,任何人可以照着他自己的意思来生活并求发展。

如本书前面一再表示,近代中国文化在受西方文化冲击的时

候,最紧迫而又基本的要求是变。可是,“遵古”的文化价值取向却最不利于变。古老的政治制度和社会结构又发生拒变的实际作用。这就是在一方面有变的迫切要求,同时在另一方面又百般拒变。二力相激相荡,加上外力的实际作用,于是形成一连串的大小动乱。干戈时兴,遍地刀枪。就中国既存的文化价值和社会结构以及政治建制而论,中国只宜像英国那样和平渐进,而不宜激剧骤变。民主制度有些像水闸,它可以把求变和拒变两种力量加以调节:在一方面既不堵塞水流;在另一方面又可使水流不致泛滥成灾。民主制度是预先消弭大规模动乱并导致长期进步的一种较佳的水利系统。水利系统是有利于灌溉的。

当然,许多人不欢迎变。有不少的人对于变怀抱恐惧甚至厌憎的心理。伟廉斯(Francis Williams)说:“……在民主制度里面根本就含有变的因素。因此,十八世纪唱高调的言论家反对民主。这些言论家相信任何变动都可能变得更坏。另外有些人反对民主。他们反对民主的理由是比较现实性的。这类人士以为变动也许会把他们祖先偷来留给他们的东西变掉了。所以,究极说来,民主对于一切权威主义的制度都是不利的。无论是对基督教,对伊斯兰教,对资本制度,或对共产制度,变都是不利的。这些制度都是权威主义的。他们都是自以为具有绝对的和终极的真理,民主和权威主义是冲突的。固然,这些权威主义的制度里面包含着重要的民主成分,可是他们依然与民主冲突。”^[21]然而,变总是要变的。不变就易乱。所有拒变的人都是与时代为敌的人。与时代为敌的人难免为时代所淘汰。倭仁,慈禧,叶德辉之流岂留下了可爱的记忆?民主制度实在是替变提供了一个很确实可靠的安全活瓣。通过这一活瓣,变之流得以稳步进行。

民族制度对于人才的兴替尤其有利。中国历来旧的统治形将

瓦解而新的势力方在孕育之交,总有一批新的人才出现,新的结合方式发明,新的行动号召提出,新的行为模式以至于新的符号系统造成。这些条件比旧的是富于激发力些。因此,时机一成熟,常能予旧的统治形态以摧枯拉朽式的扫荡,从而创造一个新的局面。可是,等到这个局面稳定了下来,又逐渐凝固。除非遇到洪杨之变这样重大的刺激和挫折才能起用新人以应变,否则人事的新陈代谢常呈机能疲滞现象。这种现象,越是接近权力核心越是显著。“三朝元老”似乎和“远年花雕”同样被轻微赞赏的名词。这样一来,政治上的“老弱机障”就发生。既然民主制度里面根本含有变的因素,于是人事就容易更新,有才能的人士于是多发展才能和抱负的机会。这不仅可以推动社会文化的进步,并且无形之间减少了社会的总损失。

从历史上观察,中国的民主行脚是艰难而又多曲折的。中国行了数千年的君主专制,一般人的政治观念,行为模式,社会结构,都已经整合于这一制度,并且老早定型了。依据前而第三章所说的理由,这些条件岂是一朝一夕彻底改变得了的?清朝末年一部分知识分子之所以倡导变革,主要地是由于受外侮的刺激,把外侮与专制联在一起,以为专制乃外侮的原因。其实,当时入侵中国的国邦,还不是有许多乃专制国?民国成立以后,专制的外壳没有了,还不是照样抵不住外侮?然而,当时的爱国之士大都是这么想的——以为专制无能,不足以抵御外侮。当时大家的注意力偏重在政治形式的变革,而少注意到社会文化的内容更新。共和的形式是出现了,可是承载这一共和形式的社会文化还是承载君主专制的那个老底子。新瓶子装旧酒。旧人儿穿新西服,走起路来总是怪蹩扭的。相似情境的经验有值得借鉴的地方。英国民主制度之得有今日的稳固,如已知悉,是从一二一五年大宪章(Magna

Charta)签订以后,长时期积渐训练出来的。当然,这话并不表示历史必须重演一次,说中国要实行民主也得花英国那么长的时间。可是,如果有人以为大多数人的政治观念,行为模式和社会结构之长期整合于君主专制者,会随着共和新招牌之出现而能于一夜之间更换得整合于共和政制,这在社会文化上是不可能的事。

从高山到平地需经过一个斜坡。同样,从专制过渡到民主共和,为求实行的平稳起见,中国最好有一个过渡的阶段。这一过渡的阶段就是变法维新之类的制度^[22]。但是,当时许多知识分子的心太热,头脑太不够冷静,思想传统地为名词所眩,以慈禧太后为中心的满清朝贵既缺乏近代政治常识又唯恐权力有失,加之国际环境不利,这些条件相乘之积于是中国很难得出现一个变法维新的局面。变法维新遭受严重的挫折,终于催促大变革的局面提早出现。君王专制的躯壳迅速崩解了,政治上的动乱也随着揭幕。当时政治局势之波谲云诡,翻覆无定,比戴高乐执政以前的法国尤甚。民国的外形出现以后,政党纷纷组成。当时的政党之茂盛,据李守孔的研究,不下二百多个^[23]。就内阁的更迭来说,从民国一年一月一日起到民国十三年十一月二十四日止,共计三十五次^[24]。面然由少数人长期把持国柄极易形成化公为私的局面,可是像这样翻云覆雨,又怎能健全而又稳定地推动政事?所以,谢彬大发感慨:

愚为中国内阁更迭史毕,不禁废书而三叹曰:近时政象,何与有明崇祯亡国之时,同一轍耶?崇祯十七年间;更易宰相,多至五十余人。今自宣统三年迄今,为时亦仅十四稔,而内交更迭,已达三十七次。脱无善自为谋,不倒翁之靳云鹏于中撑持两年之久,则其更迭之次数,恐犹不止此也。当明国亡

之秋，内有东林党祸，外则流寇蔓延，正士消沉，奸佞群起。而近今时局，军阀割据，南北哄争，政府命令，不出都门。当局惟知卖国自肥，竞进分利，视诸明末且尤甚矣。语曰：“国将不国”。其殆为今之政象悲乎？不第此也。明季更易宰辅，犹出崇祯之宸衷独断。民国内阁之更迭，多凭强藩悍将之主张，而不出于国会。自民七段内阁首开此端，而靳云鹏承其衣钵，三任揆席，皆遵是道以求之。今且酿成视为当然，颠扑不破之局。贾生所谓痛哭流涕长太息者，尚不足为民国之政象道也。政治败坏若斯，时局糜烂日甚。国内贤达才智之士，复相率独善其身，不愿侈谈国事。其去神州陆沉之日日匪遥矣，传有之曰：“皮之不存，毛将焉附”。愿国内明达才智之士，及各阶级同胞，三复斯言。〔25〕

“废书而三叹”是没有太大用处的；重要的事是吸取经验教训。中国骤然行民主就弄成这幅光景。自古以来，中国“定于一”定惯了。帝制完结，共和民主的外形突然出现，这个“一”不见了，“多”乘机出现。一个大皇帝去了，他的幽灵附着在许许多多拥兵自雄的人身上。他们打打闹闹，藉着各种名义要做皇帝。从袁世凯到吴佩孚，从吴佩孚到笑秦皇汉武的人，在潜意识中无非还是这一套。这一套也许制造了不少壮观的镜头，使历史增添不少声色，但是社会所支付的出演费太大，充当配角的老百姓白赔掉的性命太多。如果变法维新的课题曾有机会进修，那末中国近几十年的历史可能不是这样的。当然，上帝不会为我们把已逝的机会拉回来。可是，这一段历史教训我们，近路是抄不过来的。没有习过的必修科总得要修。中国真要有办法，演进式的民主道路还是必经的道路。黄河之水也许从天上来。但民主不可能朝发夕至。民主先进

国的经验是我们最好的参考资料。注重经验可以帮助我们减少人为的灾祸。

这种贴切实际经验的考虑,不仅并不意含我们对民主的趑趄不前;恰恰相反,它有助于中国民主的切实展进。

七 自由的涵义

A 自由的几种重要概念

自由是许多人恐惧的乌云,也是另外许多人欣喜的朝阳。自由是许多人要扑灭的瘟疫,也是另外许多人需要的滋养。自由是许多人想象的混乱,也是另外许多人欣赏的孤芳。不少人假自由之名以行不义,更有不少的人献身以求实现自由的天堂。自由啊!你的面目怎么这样变幻无常?我要端详您多方!

揭开我的纱幕吧!我本来是如此端庄!

随着时代和情境的推移,自由的意义也变得很多。奥本海门(Felix E. Oppenheim)分析过自由的经验意义和价值意义^[26]。我现在把他的分析择要于后:

(1) 选择的自由

我们可能做某事,与被别人允许着自由地做某事,这二者根本是不同的,因此必须予以分别。当着我们说某人有做医师的自由时,意即别人不会阻止他做医师;或者,如果他真的作了医师。那末并不会受罚。他有才能和经济力来习医。他可作医师,但也可不作。这样的自由是选择的自由。

休谟说:“我们所称的自由,它的意义只能是依照吾人的意志决定作某事或不作某事的权力。”

(2) 自由的感觉

照霍布斯(Thomas Hobbes)说来,一个自由人是一个人,在许多事体上他藉其力量和机智去做。他要做的事他尽管去做,不受到什么阻挠。

所谓自由,是一个人能作他所要作的事。

我们可以将自由定义作一个人实现其目标而不受到外界限制的机会。

从感觉的角度而论,一个人或一群人自由或不自由的确是相对于他或他们所在的社会文化及其所含藏的价值取向。在关闭自守时代的中国人,自少至老没有看见过外面的世界,世世代代“安土重迁”,长年不到外面去旅行,他们从来不觉得不自由。他没有被赋予选择皇帝或知县的自由。他也懒得要这些自由。他认为随便张三年来或李四往都是一样。

(3) 自由行动

自由意即强制的反面。依照这个意义来说,一个人如果不在强制之下,那末他便是自由的。当着他受外界的阻力之作用以致不能满足他自然的欲望时,那末他便是不自由的。

一个盖世太保(Gestapo)藉着暴行来威胁人身,要人泄露秘密。如果这人把秘密告诉他,那末这人便是被迫如此。如果这人忍受暴刑,那末也是受强迫所致。这也就是说,在这种情况下,这个人面临一个选择:要么他忍受苦刑以免泄露秘密,要么不忍受苦刑而泄露秘密。这人虽然面对这一种选择,可是无论选择哪一端,他总不能脱离魔掌的支配。他所作的选择既是出于强迫的。所以,他虽有选择却无自由。

当着我们思想,有决断,有意志之所向时,才可能有自由。当着我们的行动是在我们自己的控制之下时,我们的行动才是自

由的。这也就是说,当着我们的行动是受我们自己的欲求,动机和意图之支配而发时,我们的行动才是自由的。

(4) 自由即自决

照穆勒说来,唯一可称作自由的事,乃用我们自己的方法来实现我们自己认为好的事情。拉斯奇(H. Laski)认为自由意即个人扩张的力量;自由意即个人对他自己的生活方式之选择。个人在作这种选择时,不受外界的限制。

一个能自作决定的人才是一个自由人。一个自由人才是他自己的主人。照柏尔林(Isaiah Berlin)说来^[27],一个人要成一个自由人,他所作决定必须是出于他自己,而不是出于任何种类的外界力量。他愿意成为他自己的工具,而不作别人的工具。他愿意受自己理知的推动,受自己有意的目标所推动,而不受来自外界的原因所推动。

以上所说的自由是自由之经验的意义。除此以外,自由还至少有“价值的意义”。

(5) 自由乃一应享人权

法兰西人权宣言:“自由是在不伤害别人时做任何事的权利。”

自由乃基本权利的保障。一个良好的社会乃每个公民都有自由的社会。在这样的社会里,每一公民都得行使他的基本人权。这里所说的基本人权,即是生命、财产,以及个人的诸自由。这里所说的个人的诸自由,即是信仰、言论、集会、结社,等等自由。任何政司在行使职权时,不得妨害人民所享有的这些自由。

(6) 新自由

这里所称新自由,是人满足基本需要的自由。一个人能自由订约每日工作十六小时,这不算有真正的自由。因为,除此以外,他别无出路。一个人即令有做工的自由,可是在实际上并无工作

可做,这也算不得是真正的自由。如果男女人等得以自由从事他们应能去做的事但他们却不能去做,那末这样的自由成为自由的讽刺。每个人不必工作过量即得适当酬报,才算有真正的自由。

在新的意义之下,所谓个人自由意即个人有能力购买足够的食物,备置房屋、衣服,以保持身体健康,并且有机会接受足够的教育。

自由的意义除了上面所列的以外,海耶克还提出很不同凡响的见解:

但是,当着自由的用处有许多时,自由只有一个。只有当着自由缺少时,诸般自由才出现。当着社会上其余的人不大自由时,自由便成某些团体或个人所可得到的特权或义务的豁免。从历史上观察,自由是一点一滴得到的。可是,一个人被允许着做特定的事情,这虽然可以名之曰“一个自由”,可是并非自由。当着自由和“不许做某些特定的事情”二者相容时,则自由是不存在的。如果一个人所能做的最大多数的事必需得到准许才能行,那末自由也不复存在。自由和诸般自由之间的分别乃两种条件之间的分别。在第一种条件之下,一切的事情都可以做,并没有普泛的条规来限制我们,说不许做这不许做那。在第二种条件之下,一切的事情都在被禁止之列,且没有明文许可我们做些什么。[28]

海耶克所说真是深而有力。在最初的开始,我们必须逻辑地[29]认定自由有始原的完整性(primitive integrity)。自由之始原的完整性属于而且只属于个人。自由在从属于个人时,它是个人权能的主柱。它不能从个人拿走。它一从个人拿走,个人便失去

了权能而只剩下一副生理的皮囊。只有当这个人 and 那个人渡共同的生活时,为了各人的实际便利,自由可以互相调整。例如,进博览会的私人汽车一律靠右开行,出博览会的私人汽车一律靠左开行。不多也不少,这只是为了避免车祸。但是,各个人的自由可以互相调整,并不等于把个人的自由奉送。自由奉送了,个人就可能变成一任权威摆布的活动机器。没有自由的人就不可能有私事。没有私事的人,就像摆在玻璃罐里的热带鱼。当着自由被拆开来评价,权威认为这件事可以自由而那一件事不可以自由时,就是自由遭受外力压迫而濒临全部消失的剃刀边沿。在这种关头,外力高兴把你的自由拿走多少就拿走多少,高兴留下多少就留多少。你已成羊圈里的羊,丝毫没有议价的能力了。

在专制政体之下,在极权制度之中,贵族、权要常有一般平民所无的特权,或豁免某些义务。比如说,贵族打死平民可以不受刑,一般人出境难如上青天而柯希金这类权要则来去自如。这种情形恰好反衬出一般平民的自由因被压缩而稀少到什么程度。在真正的民主国邦,将官打了士兵的耳光要受处分,总统的父亲观剧照样必须购票,皇家跟平民一样要遵守战时的若干管制。这反而证明自由隐伏在富贵贫贱之间,而无分高下。

海耶克还有很深人的观察。这一观察透视着“人事”的里层。他说:

……人有任何程度的享受或舒适或凌驾一般人之上的任何权力,或保有自然的资源,并不就能改变他听其主人任意摆布的地位。……[30]

和珅吸收了那样庞大的财富。等到他在政治上失败了,他的

财富成了他主人的财富。朱可夫享受将级待遇。一旦他的地位动摇了,他的特优待遇也露水般地消逝。一切仰人鼻息而得到的富贵荣华都是如此。一只每天因讨好主人而吃到牛肉的狼狗,似乎并不比野狗自由。自由是不能恩赏的东西。能恩赏的东西不是自由。

当然,这里隐含一个人生的价值的决定问题:拿自由交换食物,还是不要喂食而要自由?

B 波普尔的提示

波普尔提出自由主义的八个原则。这八个原则可以看作理知的自由主义(rational liberalism)的主要内涵^[31]。

(一)“国邦乃一必要之恶,国邦的权力不可扩张于必要限度以外。我们可以把这个原则叫做‘自由主义的剃刀’。这个原则与奥康之刀类似。”^[32]

我们所需要的国邦是保障一切人的权利之国邦。我们容易知道国邦乃一个经常的危险。或者,像我胆敢说的,国邦即令是需要的,但仍是一恶。因为,如果国邦要发挥它的功能,那末它的权力必须比任何个人或公共组合为大。我们虽可设法将国邦的权力之误用减到最低限度,可是我们并不能把这种危险完全消弭。刚刚相反,似乎最大多数的人常常为受国邦的保障而必须付出代价。他们所付出的代价不止是纳税而已,并且甚至要向国邦低头。比如说,当我们碰到恃强凌弱的官员,我们就不免受委屈。现在我们所面临的问题是,即令为了得到国邦的保障,我们所付出的代价不可太大。

波普尔惟恐国邦变成了巨灵(Leviathan)。的确,自古至今,国邦常常变成巨灵。尤其是国邦与现代技术结合以后,更容易变成吞噬人众的海怪。在古巴等地生活的人民,犹如在海怪口里过日子的人民。海怪什么时候高兴找个理由把牙齿磨一磨,许多人就不见了。波普尔等人把国邦视为一“恶”,这种想法与中国道家相似。国邦诚然为一“恶”,但“恶”有必要的和不必要的分别。其间的迹象分明,不容混淆。美国政司向人民征重税,建制海岸防守队,扩大国防武力,等等。这些都可以说是“恶”,但为“必要之恶”。没有美国公民会怀疑美国政司的这些措施是为了巩固民主党一党的权力,也没有美国公民会怀疑美国政司的这些措施是为了囚禁美国公民。然而,反观极权国邦,一个一个的都是动物园。其中的人众简直就是囚在铁笼里的猩猩。古巴政司组织了一支现代化的轻海军武力来防止古巴人民“逃亡”。试问这对古巴人民有何“必要”?古巴人民所需要的是弃绝暴政,追求自由,不是套上链子。任何民主国邦不禁止公民的言论自由,以及求知的自由。但是,所有的极权地区都禁止言论自由,剥夺求知的自由。禁止的手段是找出种种藉口。剥夺的方式,除了控制消息的来源以外,就是拿出一些“天方夜谭”来当做真理。如有不从,那末就威胁饭碗,更进一步就是消灭人身。因此,在这类地区,所有的广播,报纸,刊物的论调都被修理得像是从一个人说出的,简直是出奇的一模一样。站在人众的观点,这又有何“必要”?

当然,我们不能不承认,在现代生活里,个人对国邦的依赖比往时为大;尤其是,在权力冲突的目前世界中,个人的安全有赖国邦的保障。虽然如此,这也不能构成把国邦神话化的理由。国邦一旦神话化,那末站在神话中心的凡人就变成活神了。凡人一变成活神,危险就要临头。尼罗王们的往事且让它被秋风吹过算了。

近代的[……]希特勒,墨索里尼,这类无道德考虑的人物一旦抓住国邦机构发号施令所造成的人为灾害,实在远甚于地震、海啸、山崩及冰河解冻等天然灾害。这类人物为着报复个人心头恨和满足权力欲,驱策千百万生灵爬上高山,奔赴平原,跑向海洋,成堆的化作灰烬。他们说,这是国邦的需要,这是国邦的命令。其实,国邦永远不会说话,会说话的只是那些在神话中心的演员。

历史的事实对于后来的人应该有些教训作用。

(二) 民主和暴政的分别是这样的:在民主之下,可藉不流血来换掉一个政司;在暴政之下则不能不藉流血来换掉一个政司。

波普尔对民主和暴政所作划分可谓干净利落。这话的反转也真。就是,如果一个政司引起流血,那末足证它不是民主。因为,在民主制度之下,政司几年一换。如果你不满意当前的政司,那末请你“稍安勿躁”。下一次你不妨竞选试试。而且,在未更换政府的期间,你可藉言论自由的“武器”,发抒高见,引起大多数的人同情。既然有这样坦荡的“超级公路”可走,于是当然不必走险路去干流血的勾当。如果你真有这种冒险的精神,那末别人可没有兴趣奉陪。所以,在真正的民主国邦动不动兴兵几十万甚至几百万为争夺政权而战,乃是不可思议的事。[……]民主制度在无形之间减少了这方面的巨大浪费。这是民主制度最基本的功德。

(三) 民主所能为力的,不外以一个多少有组织的和圆融的方式供给一般公民以一生活的架构。

民主和极权之最根本的分别是,民主是为人民,而极权是为政

权。在民主制度之下,人民是主体,政司是客体。在极权制度之下,政司是主体,人民是客体。人民可以成千成万的牺牲掉,政司权力则一点也不能损害。这种分别,一点也不是枝枝节节的,而是在基本想法上的。这种想法上的分野,形之于施政,形之于官司办事的态度,简直是泾渭分明。在民主制度之下,根本无所谓“政府的权威”。因为,民主的政司本来就是人民自己的政司。天下岂有自己需要对自己树立权威之理?民主政司之成立,是大家委托一部分人替大家办理公事,以便各人回家各办私事。如是而已,毫无神圣可言。既然是办理公事,最需讲求的是效率。但是,极权政司至少不是大多数人民在温暖的阳光底下和和平选举出来的。它多多少少与“广大的人民”呈“对立”状态。在这种紧张情况之下,一个极权政司要能维持对“广大人民”的“控制”,必须像印度的眼镜蛇之面对一群麻雀似的,使他们怕。这就是要树立“政府的权威”。为了办通这件事,极权国邦常使出最大的注意力并支付最多的金钱。至少新兴的极权国邦常侈言兴利,而少谈除碍^[33]。殊不知兴利太多徒足劳民。劳民之政就是暴政。彼等不知自己恰好是当除之碍。政司管的事太多,一般人民就不便。民主国邦的政司比较少侈言兴利,而多言为民除碍。为民除碍,就是“以一个多少有组织的和圆融的方式供给一般公民以生活的架构。”这种说法乍看起来是消极的,其实不然。一个园丁把草除干净了,说是为好花创造了一个宜于生长的环境。一个政司为一般人民除碍,也就是为他们的生存和发展创造了有利的条件。这样的政司便是世界最好的政司。将来联合国应能对世界最好的政府颁发“最佳政府奖”,以示鼓励。

(四) 我们之所以是民主主义者,不仅因为多数是正确的,而

且因为民主传统乃吾人所知最少罪恶的制度。如果在民主制度之下,多数的决定有利于暴君,那末这就表示民主基础在这个国邦里不稳固。

至少从理论上说,我们不能保证多数一定不会选出一个一人决定(one-man decision)式的政司。如果一个民主国邦居然出现了这样的局面,那末就是把它的民主制度掉在德谟克利斯的剑(Damocles' sword)上!

(五) 一个制度,如果不与传统调合在一起,那末便不足以保证民主的实施。在没有强力的传统支持时,制度可作极相反的用途。例如,议会制度可助反对派防止多数派窃盗纳税人的钱。但是,在同一制度之下,东南欧有一个国邦的反对派却藉此制度和多数派分钱。总之,在制度、意图以及个人的评价之间需有传统构成一种桥梁。

无论我们喜爱或不喜爱,传统在未失去它对一般人的思想和行为的支配力以前,它是一种真实的力量,也是一种真实的基础。如果传统与制度相合,那末二者两利。如果传统与制度相克,那末二者两害。这种道理对于民主制度和它所在的传统同样适用。据此,如果只热心介绍民主制度而不去努力稳步改造不合民主制度的旧传统,那末结果不是民主制度放不稳,便是变得有名无实,易被不诚实的风云人物利用。结果很难免于极权。

(六) 自由主义的乌托邦。这种想法就是以为,要依照理知来设计一个在无传统的白纸上建立的国邦。这是不可能的事。

这是极其重要的提示。中国自清末以来,许多主张急骤变革的人都是乌托邦的狂热分子。他们厌恶既有的一切,想在“无传统的白纸上建立起一个国邦”。无论是有意或无意,甚至初期的康有为也是这样想。如前所说,康有为说“变法三年,可以自立”。他把事体看的这么容易,除了系因求变太急以外,就是由于不明白传统的惯性和阻力之大。他们这些人物忘记了他们自己满脑袋装着传统观念。当他们遇到挫折的时候,心底的传统观念又泛上来。所以,这些人士到了晚年又多纷纷回头走向保守。如前所述,早在一八八三年康有为在他故乡不许他女儿同薇缠足。可是至少到一九四九年以前中国女子还有缠足的。这点事情尚且如此受到传统的阻力以致进展这样迟滞,何况要改变几千年的制度与传统!当然,制度的改变也可推动传统的改变。可是,行之太骤,总是很危险的。

自由主义的原则要求,每个人享有的自由所受到的限制愈少愈好,并且要尽可能予以平等化。但是,我们怎样把这种先验原则应用到实际的生活里去?这类问题只有在实际的传统和风俗、法律、习惯等等里去求解答。

空谈自由主义乃自由主义致败之由。我们要实践自由主义,必须顾到它所在的社会文化情境。

(七)自由主义的原则,与其说是主张更换既存制度,不如说是对既存制度的评鉴;如有必要,予以修改。

评鉴是自由主义必不可无的程序。武断的发律令,盲目的接受引导,都离自由遥远。

(八) 在一切传统中我们认为最重要的,是我们所说的道德架构(moral framework)。道德架构与传统的正义感、公正感,及所达到的道德感密合。道德架构可以公正地调和彼此的利益冲突。“没有任何事比破坏这一道德架构更危险。”(纳粹是有意予以破坏的。)破坏道德架构的结果,引起愤世嫉俗或虚无主义。这么一来,便对一切人的价值漠视。

道德架构拆散了,人际的关系一定恶化,人与人之间的合作便极度困难,要进行任何伟大的事业更少可能。在这种情境之中,人和人的交往之基本原理有而且只有现实的利害关系。如果现实的利害关系相同,那末大家立刻是朋友。如果现实的利害关系冲突,那末大家翻过脸来立刻是敌人。在这种情境之下,所谓“道德”,所谓“正义”,所谓“真理”,无一不被用作掩护现实利益的烟幕。

纳粹固然在欧洲带头破坏道德,但在世界其他地区也不是没有人类呼应。波尔希维克的狂风吹向亚洲。亚洲的狂暴集体利用古老的道德来扩张权力的圈子。他们公开倡导“为目的不择手段”的哲学,张扬“目的可使手段成为正确”的说素。在这类说法之下,任何恶行都看成善举,一切灾殃都是通向人类解救的大道。于是,善和恶的分别,是和非的分别,道德和不道德的分别,完全抹掉了。剩下来的只有暴力、欺言和谋略。起而与之周旋的人唯恐吃亏,于是纷纷效尤。演变所及,两个有形的界线是大致分明的;可是,思想形态、情绪基调、价值系统、对人态度,以及行为模式,都是界限模糊的。在人类长期争斗的历史中,敌对两造在武器方面常易互

相吸收,在观念上也有时难免如此。防毒而不中毒本来是需要高级设备的。在激烈而又规模巨大的长期争斗中,要保持人命是一件难事,要保持道德水准于不坠则难上加难。近半个世纪以来东亚古国在几股巨大动力冲突所激起的权力争夺的过程中,古老的道德残余已经几乎消耗尽净了。人一耗空了道德原则便倍觉“虚无”。“虚无”的人自然也就是心无所守的人。心无所守的人只是一生物逻辑的存在。一生物逻辑的存在随便切成什么形状就是什么形状。

C 自由与权威

我们还有一个属于自由主义的原则须加说明。作为一个理知的自由主义者,对于权威采取什么态度呢?历来自由主义者对于权威总是采取怀疑与否定的态度。他们反宗教权威,反政治权威,也常反既成风俗习惯及道德教条的权威。这仿佛成为自由主义者的特质和气息。这种特质和气息本是革命情绪和浪漫主义的混合品。跟近代西方接触的近代中国,正逢需要从传统“解放”出来之秋,知识分子很容易受这种特质和气息感染。这种特质和气息因与从传统中“解放”出来的一股强烈要求合流,于是铸成“五四型”的自由主义者。五四型的自由主义者固然渴求吸收西方的观念和思想,但是同时又要反过去的权威,于是激化成为偶像破坏主义者(iconoclasts)。偶像破坏主义者之破坏的兴趣,大于建立的兴趣。这是保守主义者疾首蹙额的地方,也是他们归罪于五四运动的主要藉口。

我是怎样看这个问题呢?

一个知识分子,尤其是一个青年的知识分子,适度的对既成权威采取怀疑和批评的警觉态度,是有其必要的。这在消极方面可

以使他不对权威盲目附和；在积极方面可以养成他的批评能力，并且加深他对事理独立思考和认知的本领。这正是知识和思想进步之不可少的动力，也是推动社会文化进步的真实动力。任何一个人或任何一个社会如果没有这种动力都不可能产生真实的进步。就我所知，在这个地球上，没有任何人会完美到丝毫无可置疑的境地。不必批评的人不是这个地球上的人。盲从权威的人根本就是把自已的大脑活动交给乐队指挥的人。至少，善于怀疑并作合理批评的人是经常清醒的人。世界的前程属于他们。

不过，这个问题还须作进一步的分析。

我们必须知道，不问情由，一根扫把扫到底，见了权威就反，与见了权威就捧，同样是不讲理的。那末怎么办？首先，我们必须把权威的（authoritarian）这个谓词和可靠的（authoritative）这个谓词分开。例如说，“秦始皇帝是‘有权威的’”，但是“《康熙字典》是‘可靠的’”二者不同。在圣化的地区，有权威的东西太多，但是可靠的东西太少。不用说酋长，即令是一个大树根，一条小水蛇，对人都可有权威，因此都可成为祭拜的对象。然而，在这类地区所流行的意见，所坚持的传说，所崇奉的信仰，很少能经得起证验的。所以，我们说在这类地区“可靠的东西太少”。

无论怎样，如前所述，人类还没有演进到“满街都是圣人”的境地。在这种实际情况之下，如果说人类一点权威也不需要，这是不切实际的高调。可是，就人类要展开一个美好的前途来说，权威这东西还是越少越妙。权威是一“必要之恶”。人类因有必要而不可能“除恶务尽”时，那末只有把这一恶约束到确实必要的程度上。过多的权威使人窒息，而且使人的思想被桎梏，并阻滞社会文化的健康发展。这从大量现象的对照可以得到证验。在我们这个地球上，民主国邦的权威少，任何公民有权公开批评总统的言论和政司

的施政；极权国邦的权威多，任何公民都不能公开批评行政首领的言论和政司的施政，否则就会发生种种莫测之祸。我们现在要问：一般而论，是民主国邦自由，繁荣，快乐，幸福些，还是极权国邦自由，繁荣，快乐，幸福些？如果权威真是人类普遍乐于接受的东西，那末它的维持就不必要诉诸那么多的镇制力（coercive power）。可是权威的维持常常必要诉诸那么多的镇制力，足见它不是人类普遍乐于接受的东西。波尔希维克之攫取政权，希特勒之攫取政权，……主要地是靠着暴力的。权威是一种人造危险品。权威愈多则人愈危险。权威愈膨胀则在其笼罩之下的个人愈缩小。[……]纳粹党人所造成的灾祸是足够使人类反省的。在现代世界，包括核子武器在内的任何危险品都需加以控制，为什么唯独权威这种人造危险品独可不受控制？

然而，可靠的事物，却不患其多。这在目前世界为尤然。目前的世界，奇技淫巧够多，但可靠的（authoritative）事物却相对地减少。现在公共交通的媒介这么发达。很少人完全不受广播，电视，电影，报纸，刊物等工具之干扰的。我们在这些工具里遇到成千成万的言论。但是，究竟有多少是“可靠的”？因此究竟有多少是值得认真铭记在心的？可是，如果这个世界完全没有可靠的事物，那末人类即令不是不能活下去，也一定不大方便，并且建立不起信赖感。幸好，我们在物理学中有爱因斯坦，我们有一条坦道可走；我们有一部《牛津字典》，习英文便有决疑的裁判所；我们有一部刚才说的《康熙字典》，习汉文便有了一个可靠的工具。依此，各部门的人靠着他们切实的努力都可能有他们的可靠成就。在学术上有卓越成就的人有学术上的可靠性。在企业上有显著成就的人有企业上的可靠性。在军事上有特殊贡献的人有军事上的可靠性。我们都应该分别承认。如果一个人对他人的任何成就都轻忽，对他人

的任何贡献都不承认,那么他恐怕并不是一个自由主义者。这样的人,去妄人不远矣!

D 言论自由问题

言论自由是人的一种基本自由。也唯有具这种自由,人才能显现他的尊严,在极权地区并非不讲求提高一般公民的生活水准。[……]极权统治之所以为极权统治本质并不在这里。一个家庭里狗也得喂饱的。极权统治虽然讲求发展事业,却并不讲求发展言论自由。言论自由和极权统治是不相容的。因为,所有的极权统治都是建立于神话乘暴力之上。言论自由一实现,那些神话容易拆穿,那种脚本的戏就唱不成了。[……]高压的铁腕稍一放松,真正的思想立即露头。极权统治永远是要大多数人放弃自己的意见,唯少数人的意见是听。除了拥有建构化的暴力以外,这少数人凭什么资格强迫大多数人唯命是听呢?当然,他们可以搬出许多堂皇的说词。可是,在我想来,那些说词之中没有任何一条站得住。他们的论证的实质,分析到里层,只有这么一条:“你不听,毁灭你。”[……]这一律则蕴涵着对人的尊严之藐视。从人的尊严出发,任何成年人有言论自由。你有言论自由,我也有。即令最大多数的人是持同一意见,这也不能构成剥夺少数人持不同看法的理由。穆勒说:“如果除了一个人以外全人类都是一个意见,那末全人类没有什么理由不要他表示意见。正如这一个人若果有权的话,他也没有理由禁止所有的人表示意见。”你发表你的意见,我也有权发表我的意见,至于对不对是另一件事。也许你的看法比我高明,但我希望我能被你说服;而不是被打服,被吓服。因为,在星星、月亮、太阳底下,我们的立脚面完全平等。

人不能不营共同的生活。营共同的生活时往往有些共同的目

标,或抵抗共同的敌人,或完成共同的工作。在这些情况之下,有时需要大家拿出钱包,有时甚至需要捐出生命。这些事体一立法化,就形成所谓“国邦的政策”。一涉及国邦的政策,是多么严重的事。这类严重的事,在极权国邦少数人在小屋子里决定了就行了。大多数人在重重强制和层层劫持之下,只得奉命实行:要出钱,就非出钱不可;要出命,就非出命不可。天地虽大,国邦虽众,向谁去告诉呢?可是,这样的事,在民主国邦,一定要经过充分的自由讨论,让各人发表各自的意向。在民主国邦,不得本人许可,任何人不能藉“国邦”的名义拿走一块钱,更不能拉走一条人命。如果说“国邦的政策”是正确的,那末正确的政策应该不怕在真正自由讨论的场合来亮相,来接受多方面的考验。权势只能建立权势,但权势不能建立真理,而且永远不能建立。真理有而且只有在自由讨论上建立起来。关系于人众生命财产之捐献的大事,只有经过充分的自由讨论,才能得到大家心悦诚服的同意。得到大家心悦诚服的同意捐献,才不是变相的劫夺。

我有所根据来承认,有些人的知识比许多人高,有些人的经验比许多人丰富,有些人的才能比许多人大。但是,我找不到任何根据来承认,居于任何地位的人有权决定旁的成年人只能知道他许可知道的,只能阅读他许可阅读的,只能发表他许可发表的。如果有这样的事端,那末这是对人类全体的侮辱。任何人有追求真理的自由;也有表明真理的自由。现在控制公共交通媒介的人实在不难让大家只知道片面的消息,藉此造成“井蛙之见”。井底之蛙如果可巧看见井口有一个小孩,他也许认为世界人类都是那个胖样子的小孩。井底之蛙如果可巧看见井上有一片浮云,他也许就形成了浮云的宇宙观。藉着控制公共交通媒介,把一切认为不合式的消息来源都滤掉了,只留下认为合式的一种消息,使大家构成

同一种世界观。这就是令大家“观念坐牢”。这种虐政是虐政中最虐的一种。观念坐牢的人对于一个问题只有一种反应。除了这一种反应以外,他不知道还有别的选样(alternatives),他更不知世界之大和人间想法之多。他已成思想监狱里的囚徒而不自知。多可怜!我们对于一个问题要得到正确的看法,只听一面之词是不行的,我们必须有机会接触到许多不同的言论。这在言论市场垄断之下是办不到的。我们必须求之言论的自由市场。“不怕不识货,只怕货比货。”任何言论是否可靠,在言论的自由市场里与不同的说法比较,就不难明白。如果一种言论常年封藏在垄断市场里,从来没有遇到反驳,那末我们凭什么断定它是真理?是真理的言论就应该能够在言论的自由市场露面,让持不同看法的人诘难。有而且只有经过这种自由考验的言论,才有希望被看成真理。真理不需真理以外的力量来推销,也不需真理以外的力量来保护。

人间珍贵的事物不易得到。愈是珍贵的事物愈不易得到。言论自由就是如此。在这个地球上一百一十五个国邦之中,真正享有充分言论自由的,只是那些老资格的民主国邦。这里所说“享有充分言论自由”,意即“言论自由若固有者”,而且言论的题材不受政治理由的限制。我们常常听到人说民主政治是舆论政治,而且民主的政司必须接受舆论的指导。这话是否有意义(significance),要看所谓“舆论”是什么内容的舆论,以及是怎么来的舆论。如果舆论的内容太嫩,那末怎样指导施政?如果舆论不是独立性的而是出自政司的加工制造,那末说舆论指导政司岂不是等于说政司指导政司?海耶克说:“政司应须受多数意见指导,这种想法只有在人民的意见与政司独立时才有意义。民主的理想是建立于一个信念之上。这个信念是说,人民藉以指导政府的看法是从一独立而又自发的程序产生的。”^[34]这种原则与非民主的原则刚好相

反。民主国邦是要政司受人民的指导。非民主的国邦则是要人民受政司的指导。这正犹之乎民主的国邦是要政司拥护人民,而非民主的国邦是要人民拥护政司。一切都是乾坤倒转!在这样的原则倒置之下,除了老资格的民主国邦以外,在旁的地区之言论自由问题,就不是一个简单的问题。

旁的地区是以各种不同的程度享有言论自由,也以各种不同的程度忍受着言论的不自由。人的嘴除了吃饭以外,还要谈话。任何专横的统治总得替人谈话的事安排一条出路。在这一安排之下,所谓的言论自由只是对于无关宏旨的枝节小事的言论自由,对于关系重大的问题没有言论自由,对于愈是关系重大的问题愈没有言论自由。穿衣,制肥皂,养来亨鸡,开设电厂,等事大家可谈;而涉及人众前途祸福安危的基本问题则遵照古制“庶人不议”。

道格拉斯(William O. Douglas)论政党政治之“忠诚的反对”时说:

民主初建的国邦的领袖们往往愤恨批评。他们认为批评就是对他们个人的侮辱。因反对党进行无限制的批评,而在朝党便说它是“反叛党”,这在任何国邦都会引起民主程序的破坏。对批评和辩难的容忍,是为着维护一个忠诚的反对。维护一个忠诚的反对,是新建国邦必须学习的第一课。[35]

可见执政党人之厌恶批评和维持“忠诚的反对”之难,乃在民主道上蹒跚试步的国邦时常存在的情形。这些情形之发生于中国,更不足为奇。就中国三千多年的历史来说,“民国”五十多年的历史实在是一段相对短的时间。而且就在这一段相对短的时间以内,也几乎根本没有必需的和平与安定岁月来从事民主建构。中

国的任何政府,不是忙着平服军豪,就是得很吃力的应付日本人,[……]在这样的恶劣情况之下,中国从事政治活动的人之无从养成民主的心性和习惯,似乎是一件势所难免的事。[……]

要一个人能听得进“老实不客气”的批评,这得有“圣贤气象”,或为公而忘我,或具人和事分开的科学精神,要不然有一个制度来推行。在中国,有“圣贤气象”的人多为“道德呆子”。“道德呆子”常与“书呆子”为邻。这类人物“修己”也许勉强可以,“安人”的才力和经验少之又少。而有魄力,霸术,且不受道德羁绊的人物才有希望搞通实际政治。可是这类人物又多是些“予智自雄”之士。彼等一旦登居高位,总以为“天下莫我若也”。他们常年听的是阿谀之词,非常营养,哪里再有雅量吞得下苦涩的言词?中国之进人民主形式不过五十多年。从事政治活动的人物之性格早已在“大清帝国”之下形成了。那种类型的性格是前述权威性格(authoritarian personality)。具权威性格的人较难虚心接受批评。何况无从养成静听批评的习惯?维持“忠诚的反对”更不是一件容易办得到的事。第一,必须在朝党和在野反对党有基本的共同默契,共同的价值观念,及共同的对民主的真诚。例如,党际的任何争夺,一触及损害选民利益的边沿及妨害民主的成长,双方自动停止。第二,在朝党对在野反对党不预存恃强凌弱的心理状态,而且切实尊重在野反对党的地位,并且认为适度的反对有益于政治卫生。第三,在野反对党对在朝党不预存自卑感。有了这种自卑感存在心灵深处,则在朝党的一举一动都会认为是来压迫我的。果然如此,会议变成压迫和遭压迫的表演。这也就是“反对”和“反反对”的角力赛了。第四,在野反对党应有为原则而反对及对问题不对人身的风度。这也就是说,反对者只为原则而反对,不是为反对而反对。根据中国过去的纪录,距离这四个条件的实现何其遥远!为实现民

主制度，“忠诚的反对”是需要的。可是，上列四个条件尚未成熟，而说急行“忠诚的反对”就能使中国的民主制度趋于稳固，这是乌托邦！

在中国历史的这一阶段，比较基本性的批评为什么很难得受欢迎？这个问题，从格斯塔夫逊(Carl G. Gustavson)的分析可以得到解答。他说：

一群新人物在一个运动中起来居于领导地位。这些人都是行动人物。这些行动人物的兴趣是成功和抓权。他们对于成功和抓权的兴趣大于对知识的兴趣。他们往往把主义当做获取对他们个人效忠的工具。照他们看来，对他们个人的效忠比真理还重要。这样的真理是一种制度的心理(*institutional psychology*)。这种制度的心理产生一套一套的义旨。这些义旨和制度的保持息息相关。一个成功的制度之基本观念易于成为神圣化的崇拜对象，而且又是构成效忠的一种要素。[36]

格斯塔夫逊的观察颇为切贴事态。中国近半个世纪以来，无论人事的变数(*variable*)之值怎样代换，政象的发展是以他所陈述的状态为主峰，政事的动理也是以此为主调。主峰和主调是这样的主峰和主调，其拘范言论自由，压抑反对的批评，无宁是一建制的应迫(*institutional imperative*)，是一团体的应迫(*group imperative*)。更何况有几千年的制度作背景？

注 解

[1] Jose Ortega Y. Gasset, *Invertebrate Spain*, P. 125, in F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, Notes to chapter seven, pp. 442

~ 443.

[2] 同[1]。

[3] 同[1]。

[4] 同[1]。

[5] 同[1], p. 104.

[6] 同[5]。

[7] Pericles, the Funeral Oration, in *Western Political Heritage*, edited by William Y. Elliott and Neil A. McDonald, New York, 1949. And consult K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Chapter 6.

[8] Popper, 同[7], p. 182.

[9] *Republic*, book XII, p. 822. (Jowett's translation).

[10] *Laws*, book IIX, p. 677. (Jowett's translation).

[11] Graham Hutton, The Individual and Society, in *Agenda for a Free Society*, edited by Arthur Seldon, London, 1961.

[12] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 110.

[13] Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chapter seven, Majority Rule.

[14] Consult Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1958.

[15] Joh Spanier, *American Foreign Policy Since World II*, New York, 1962, VIII.

[16] The Great Debate of the Year, in *The Great Ideas Today*, 1961.

[17] *Time*, April, 23, 1965.

[18] 清汲修主人(礼亲王)著,《啸亭杂录》,卷一。

[19] Christian Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford University Press, 1958, p.

83.

[20] Cited from Felix F. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, London, 1961, p.

168.

[21] Francis Williams, The Democratic Challenge, in *The Humanistic Frame*, edited by Julian Huxley, New York, 1961, p. 99.

[22] 这是一种演化论的思想。严复老早有这种思想。从下面的一段

话,我们可以看出严义陵的这种思想:光绪三十一年乙巳(一千九百零五年)先生五十三岁。

春,张燕谋学上以开平矿务局讼事,约先生同赴伦敦。时孙中山博士适在英,闻先生之至,特来访。谈次,先生以中国民品之劣,民智之卑,即有改革,害之除于甲者,将见于乙;泯于丙者,将发之于丁。为今之计,惟急从教育上着手,庶几逐渐更新乎?博士曰:俟河之清,人寿几何?君为思想家,鄙人乃执行家也。王遽常,《严几道年谱》,上海,一九三六年,页七四。

[23] 李守孔,《民初之国会与党争》,载在《中国现代史丛刊》,第五册,吴相湘主编,台北,一九六四年,第四章,《政党形势》。

[24] 谢彬著,《民国政党史》,台北,一九六二年,附录一,《中国内阁更迭史》。

[25] 同[24],标点符号改作。

[26] Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, London, 1961, 6, 7.

[27] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon, 1958, p. 16.

[28] Hayek, Chapter one, p. 19.

[29] 这里所说的“逻辑地”,意即依照一个逻辑的系统(logical system)的构造式的想法,我们把自由作为一个始原概念(primitive concept)。既然如此,它不能被别的概念所支持,而它却可以支持别的概念。依次,所谓“始原的完整性”,意即它一出现就是完整的,无待别的概念使它成为完整。

[30] 同[28], p. 20.

[31] Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York, 1962, 17, 3.

[32] 奥康之刀(Occam's Razor)是罗素爱用的思想利器。这把刀是说:“凡不需要的东西不要堆上去。”这里所说的“东西”,可以是概念,也可以是语句。对于同一观念,我们能用三个概念摄取它的内容时,我们绝不用四个概念。如果我们用了这第四个概念,那末它就是多余堆上去的。多余堆上去的概念,必须消去。同样,对于一类事实(比如说),如果我们用五个语句说完,那末我们绝不用六个语句来说。如果我们用了六个语句,那末这第六个语句就是多余堆上去的。多余堆上去的语句必须消去。这个原则,应用到作文就

是简练,应用到说话就是扼要。在现代逻辑中,我们可以利用“独立证明”(independence proof)得到奥康之刀所要求的效果。当然,这种证法在日常语言中不常用。不过,我们同样可以用。

[33] 张佛泉,《自由与人权》,香港,一九五五年,第六章,第三节,(I)。

[34] Hayek, p. 109.

[35] 同[16], p. 38.

[36] Carl G. Gustavson, *A Preface to History*, New York, 1955, p. 162.

个人为国家之本*

在本刊上期社论(一)里,我们曾评论美国总统艾森豪与英国首相艾登在华府会谈后所发表的共同宣言。在人类争取自由的历史上,这个宣言实在有其重大的意义。因此,我们愿再为文申论之,以尽前文未尽之意。

虽然,这篇宣言只是原则性的与概括性的,并未对于世界任何特定地区的特定问题作了特定的决策,可是这篇宣言在自由世界反共制俄的长远历程中,无疑具有指导性的作用。这项指导性的作用,特别表现在这篇宣言的思想背景上。这篇宣言把民主思想与极权思想之不同,刻划得线条分明,清清楚楚。尤其是宣言中关于个人与国家的“对应关系”之态度,更把民主政治与极权暴政之分野,征别得明明朗朗。这篇宣言,一开头就说:

* 原载于一九五六年七月五日《自由中国》半月刊十五卷十期。

我们意识到在今年——一九五六年，相信人类为上帝所造并信奉上帝的人们与仅视人为国家工具的人们之间的由来已久的斗争仍在继续。

因此，我们认为宜于再度宣布若于我们所藉以联合，以及我们相信为所有自由国家所支持的真理和目标。

1. 因为我们相信国家应为个人利益而存在，而非个人应为国家利益而存在，所以我们维护人民自己选择政府之基本权利。

2. 我们的这些信念并不只是理论和学说。这些信念业经化为我们国内政策和外交政策的实际行动。……

民主与极权之不同，实在不是枝枝节节的不同；而是从思想模态到社会建构以及政治设施，从最初的起点以至于发展的大方向，都不相同。认为“国家应为个人的利益而存在”的，是民主政治。认为“个人应为国家利益而存在”的，是极权暴政。这是民主政治与极权暴政在基本出发点上之不同。差之毫厘，谬以千里。二者的基本出发点不同，因此对待人的办法也就不同。民主政治既然认为国家应为个人的利益而存在，于是不会把国人当作政治火焰的燃料，不会挟着压制性的威力要活生生的个人为不可捉摸的“国家利益”作无条件的牺牲。恰恰相反，在民主政治中，一切设施莫不以实实在在的个人利益之实现为前提。这种前提的具体表现就是目前美国及民主国家内的人民生活之欢欣活泼，朝气蓬勃。极权暴政既然认为个人应为国家利益而存在，于是就是认定国家高于一切。既然国家高于一切，于是国家神圣而人民则为刍狗。既然国家神圣而人民为刍狗，于是在极权暴政之下，只要达到国家的目标，把人民作任何牺牲都在所不惜。这种思想的具体表现，就是

铁幕以内成千成万的人被关进集中营,成千成万的人被清算斗争,成千成万的人在特工秘警之下低头求生。铁幕区域,莫不氛围愁惨,死气沉沉。民主与极权因着这一基本出发点之不同而形成的对照,是多么显明!

极权暴政所采取的这种“国家哲学”,是“源远流长”的。我们至少可以回溯到纪元前柏拉图所著“理想国”。洎乎十五世纪,马基威尼把国家置于人生之核心。他甚至认为道德及宗教生活都应唯国家是赖。到了十六世纪卡多诺认为人之所以组织国家,因为个人有许多弱点。十七世纪霍布斯更将此类高论“发扬光大”。霍布斯认为人的本性是专图自利的,因而引起彼此冲突。冲突既久,无可忍受,遂结缔契约,又从契约的限制转化成为一个统治权力。统治权力一经形成,个人便无可移易地受环境支配。十九世纪到二十世纪初叶,可说是历史的理性主义盛行的时代。黑格尔是这一时代的巨灵。黑氏把这一路的“国家哲学”,可说是发挥到了登峰造极的地步。黑氏认为国家乃个人之较大和较完满的表现。国家乃客观精神之结合;道德精神之实践;具体自由之现实化;完全的理性;个人只有在他是国家之一份子时才具有人的真实客观性和道德品质。黑格尔说“国家是在地上的神圣观念”,是上帝在地上行走。因此,国家不会有错,国家无所不能。这么一说,“人为国家工具”真是千该万该了。

如果我们说一种思想当它普及以后多少可以影响时代,那末一种普及了的思想与实际的势力结合以后更能影响时代。黑格尔思想之影响,正不下于马克思思想之影响。黑格尔思想虽然以“道德”与“理性”等名词表出,其所给予人类之实际的祸害,与马克思之以“经济”及“斗争”等名词表出的思想其所给予人类之实际的祸害,是互相表里的。

黑格尔思想在德国之最积极的继承者,是柴奇克之流。柴奇克从黑格尔学说出发,赞扬马基威尼,歌颂权力政治,强调“国家即是权力”,万民应对国家“俯伏崇拜”。他说一切文化底进步实由国家促成,个人实渺不足道。他这一股“精神力”,加强了德国的军国主义,作了德国掀动第一次世界大战底精神原动力。这一“德国民族精神”之战后的产品,就是希特勒。在希特勒统治之下,德国流行的名言是“汝实为物,德意志高于一切”。这一股气流,扩张所及,在东方就是第二次世界大战以前的日本军国主义,以及目前回光反照的“文化全体主义”。文化的全体主义者说:“汝实为物,文化高于一切”。文化既然高于一切,国家是文化发展之体现,所以,转一个弯,又是“国家高于一切”了。

[……]这种“国家哲学”之妙用。彼辈毁弃“历史的国家”,而代以“阶级的国家”。在此“阶级的国家”之中,一个“阶级”凌越其他“阶级”,一切为了这一“阶级”。而在此“阶级”之上,又有精选的干部。在此精选的干部之上,又有一个首领。所以,结果,此一首领囊括这个国家之一切,高踞万人之上,成为人间的上帝。

百余年前倡导这种“国家哲学”,其所衍生的弊害,尚不若今日之甚。今日科学技术高度发达。高度发达的科学技术,用作统治的手段,其效率之高,妨害人民自由生活之深人与普遍,远非百余年前专制暴君所能梦想。所以,时至今日,即使在高度的民主国家,人民亦需时时设法防制其政府滥用这一技术的权力。良以这种权力稍一滥用,堤防一经溃决,便不可收拾。所以,今日如果再倡“国家至上”、“人民应为国家利益而牺牲”的调子,即无异于为手握技术权力的政府大开方便之门,任彼如虎添翼,人民只有慑伏于政府权威的摆布之下过度战栗的生涯。这样一来,民主的实质,将被扬弃于无形。

说来实在可悲,若干年来这一套迷误人类的“国家哲学”,并无真实的经验基础;只是建立于玄学家的幻想之上;而使这一幻想得以凝固与传播者,则为语言的错误用法。如果我们说国家存在,则国家“存在”之意义,与说个人“存在”之意义,截然不同。个人乃自然的产品;个人之存在有其生物学的、生理学的及心理学的机能。我们总不能说国家乃一自然的产品。我们也找不到任何证据来证明国家之存在,具有生物学的、生理学的及心理学的机能。所谓“国家有机说”,是科学不昌明的时代比拟于不伦的一种比附而已。

国家并非一个自然的产品。国家是一种人为的建构。这一建构之存在,完全基于一种“人际活动”。这种人际活动如果一旦消散了,那末任何人不能证明尚有一个“国家”独自存在。所谓“国家行动”,一究其实,无一不是个人的行动,或个人行动交互作用的结果。古往今来,藉“国家”之名以行之事,何一不是人所行之事?所谓文化活动,无非也是一种人际活动。离开了一个一个的个人,有何文化可言?一代一代绵延下去的,是一个一个的个人,并非任何抽象的建构。感到需要经济满足的,是有生命的个人,不是任何抽象的概念。感到需要自由的,是有思想的个人,不是由这些个人形成的建构。任何团体的自由,剖析起来,无非是同一方向的人际自由。所以,“国家自由”是一个不通的名词。只有极权主义的信徒才需要这样的名词。

既如上述,我们可知,国家并非高高在上的司命之神,而是位于大家彼此之间的东西。国家之在大家彼此之间,亦如火焰在炭球彼此之间然。国家并非个人的“衣食父母”。每一个人如不工作,国家何来衣食?国家又何能给人衣食?近代国家是一法治组合。先有个人,然后才能有法治组合。所以,个人先于国家。国家依存于人际。既然如此,人际有何美德可言,国家也有何美德可

言。同样,人际有何缺点与恶行,国家也就有何缺点与恶行。国家所有的,可能不能少于人际所有的,但一点也不能多于人际所有的。既然如此,可知国家不会有错、有错的是人民之说,是毫无事实根据的玄秘之谈。

国家既是由人际生活衍生出来的建构,这一建构当然为人际的生活而存在。因此,如果有人一定喜用“个人应为国家利益而存在”的字样,那末这类字样如有所实指,应该就是“个人应为人际利益而存在”。而所谓“人际利益”,落实来说,就是一个一个的个人之利益。这样一来,所谓“个人应为人际利益而存在”之说,就是“个人应为个人利益而存在”。所以,分析到最后,“个人应为国家利益而存在”之说,如果确有所指,应该是“个人应为个人利益而存在”。美英等西方民主国家的实际情况就是如此的。

然而,这种解释,不是国家至上主义者的原意。他们说,国家利益与个人利益是冲突的,必须牺牲个人利益才能实现国家利益。这又是一种不通之论。国家既是由人际活动所建立,亦即最后由一个一个的个人所建立,如果说必须把个人利益牺牲了才能成全国家利益,岂不是等于说必须牺牲个人利益才能成全个人利益。必须牺牲个人利益才能成全个人利益之说,岂非自相矛盾? [……]因为所谓“国家”,究竟总是要人来代表的。而他们自命代表“国家”。于是,“个人必须为国家利益而牺牲”,在实际上,等于要每一个人为彼一人或一系之利益而牺牲。而“国家”作了这种自私的用途,不亦可悲?

这是[……]极权暴政的基本恶毒之一。这种基本恶毒,又是藉着“国家至上”的玄学衍生出来的。民主国家不需要这样的玄学。民主国家未尝不共御外侮。但是,共御外侮时,民主国家的政治领袖从来不向人民灌输“个人应为国家利益而存在”的说法。

[……]国家之最可实证的一面,是一个一个的个人,个人是国家的根本。如果把一个一个的个人置于恐怖的边缘,呼吸不得畅通,令其不遂其生,便是动摇国家的根本。国家的根本动摇了,还有什么可说的? 国家利益寓于个人利益之中。个人利益有了着落,国家利益才有着落。个人利益充实了,斯即国家利益之充实。目前的美国就是最好的明证,所以,我们要认清个人为国家之本,我们必须保牢这一前题[……]

自由之再划分*

张佛泉教授(以下概称“著者”)著了《自由与人权》一书。照作者看来,本书最重要的贡献是截然地将“自由”一词分作两个指谓;而且又拿“人权”来界定“自由”。著者之将自由分作两个指谓,乃本书底“理论构造”(Theory - Construction)底起点和展开底架构。有了这个起点和架构,全书便依之而形成。

本文所要展示的,是作者同意著者对自由在形式上加以对分(bifurcation),但不能同意他所对分的内容。这也就是说,作者不能同意著者将自由分作“外部自由”与“内心自由”。作者之所以不能同意这一划分,主要的理由,是这一划分,至少到目前为止,根本不能举行,即使强为举行,也不能线条分明,因而几乎没有实际的运作价值。这种划分,除了表示一种愿望以外,是没有政治意义的。

严格地说,作者在本文所展示的,毫无新见可言,是而且只是

* 原载于一九五六年十一月十二日《祖国周刊》十六卷七期。

顺着著者底思路应得的逻辑结论而已^[1]。

我们且先看著者是怎样说的。

著者说：“对于自由之意义经过一番推敲之后，我认为人们所谓自由，实可分析为两种‘指称’或‘指谓’(designations)：一种指政治方面的保障，一种指人之内心生活的某种状态。这两种‘指称’亦可说是两个独立的‘意义系统’(System of meaning)。前一种指称下的自由又称为权利。它的意义是很确凿的。它自成一个很固定的意义系统。后一种指称下的自由则是远较为复杂的。它不只代表‘自由意志’，凡是自发的、主动的、内心的自由生活或理论，都可说包括在后一种指称之下^[2]。”

著者在界定第一指谓之下的自由底意义时说：“诸权利即诸自由”。接着他又说：“自由的意义既经确定为权利，我们便立即可以见得权利，特别是基本权利，乃是可以列举的。”我们必须明了，这里所用界定自由的方法，即是明指界说(Ostensive definition)法。我们藉明指界说法所得到的明指界说是在经验中最直接的界说。这种界说，如果没有其他观念搀入，那么就不易有争辩或曲解之余地。依据诸自由即诸权利的界说，我们有言论、思想、集会、结社、信仰、居住等等权利就是有自由；没有这些权利就是没有自由。我们究竟有没有享受这些权利，大家可以亲知亲见亲闻。这还有何曲解之余地？这种界定方法，是逻辑经验论者在讲知识时所着重的。它比旧式的“本质界说”(essential definition)容易捉摸多了。过去许多“思想家”谈“自由”之所以越谈越是玄远而不可及，原因之一，系因习惯地追求“自由”之本质的界说，而不知采用明指的界定方法。著者之应用这种界定方法来界定自由，就作者所知，在论述政治的汉语著作中，尚属首次^[3]。

诸自由既然既是诸权利，权利是一件一件具体的事物，于是自

由当然可予以“器用化”(implementation)。我们可以说,民主政治是人民基本权利器用化之结果。“所以自由不只是纸上的权利,还是一种实际的保证制度。做到这种保证便是政府的任务。”不过,“作为权利解的自由,既是一种由政府所保证的制度,使人最困恼的问题乃由此起。政府用什么来保证权利呢?政府所倚赖的工具就是武力(force)或称强制力(Compulsion)。”这么一来,问题就发生了:“我们原在讲求自由,结果即引进‘强制力’这个讨厌鬼来。这却如何是好呢?政府挟着它的独特的工具——强制力——如没有限度,它本身便是最强最可怕的搅扰力量。人类几千年的专制史,最近几十年的极权经验,都是最大的证明。”

怎样解决这个严重的问题呢?著者所想的办法是:“我们还必须为这危险的工具特设一道防闲。这界限要放在哪里呢?这自然又不是很简单的问题。一般地说,我们必须把政府的力量限定在人之某些外表行动。这意思原是说,人之内心生活是不容许法律过问的。它所能管制的只是人之外表行动。而人之外表行动也只是一部是可加管制的。其没有必要加以管制的部分,法律仍然不能过问。”因此,著者特别着重地将自由划分作两个指谓。他陈述“自由之两种指称的区别”如下:

自由解作有保证的权利,与人之内心生活又有何不同呢?

二者的不同是十分明显的:

“(甲)权利之有效的保证(第一指称下的自由)只是一种外在的力量对于人之某些外表行动的一般保证。所谓内心生活则指人之自发的个人生活(例如思想及心理情绪等)及‘非强制性的’社会组合的生活(例如家庭、工会、教会等生活)。前者最特殊处就是强制力之必须藉重。后者最特殊处便是绝不藉重‘赤裸裸的强迫’。内心生活且最怕外在的强制力横加干涉。只要稍遭外来强力的干

扰,它便立即变质,立即失去其自身的(即道德之所以为道德,自由之所以为自由的)价值。前后二者在这一点上可谓乃是完全相反的。”

.....

“(乙)前者因带有强制性,其意义必须是确凿的、具体的、有穷尽的、一般的、一致的、固定的、‘形式的’。后者虽不‘必’与此相反(道德亦正有‘律’,但‘可以’与此相反,且无宁说,以与此相反为宜。)人之思想不同、信仰不同、兴趣不同,在能互相容忍之下,便正是自由生活的本色。”

“(丙)人之外表行动的自由,系指一人不受他人任意侵害或横加控制而言,系指人与人之间的外在关系的一种状态。这是西文中‘自由’一词之最初的意义。至于所谓内心‘自由’之‘自由’实在只是借用‘自由’之初义,将之应用到内心生活。实际上,一人之内心并无政治生活中人与人相对而立或互相干扰的情形……”[4]

“根据上面所指出的三点区别,我们便可以说,第一指称下的自由与第二指称下的自由,就各自之意义系统言(非就二者彼此之关系言),实不相侔。二者实各自成为独立的意义系统。”

照作者看来,著者所设的这道“防闲”,是太不够严密了。为什么呢?第一,我们在所谓“外部生活”与“内心生活”之间划不出一条几何学的界线。第二,著者从权利之保证滑到这种“内”“外”之分,这是不必要的。这不仅是不必要的,而且徒然引致危险的混乱。

作者在以下就要将这些命辞的蕴涵展演出来。

所谓“外部生活”与“内心生活”之分,在实质上,以及在沿革上,就是“心物问题”。“心物”究竟是一元还是二元,这个问题迄今未解决。因此,建立于这个问题之上的“外部生活”与“内心生活”

是否可以截然划分的问题也就不能解决。

哲学家所讨论的“心物问题”极为复杂而令人困惑。显然易见,不同的哲学家所注重的,为这个问题之不同的方面。笛卡儿(Descartes)所注重的是“非空间性的本质”,即思想的东西,与具空间性的本质,即物质,如何能有因果关联。十九世纪与二十世纪有些哲学家试行扣击另一有关空间性的问题,即感觉基料之定位问题。另外有许多哲学家试行用质与量或内容与结构之不同来说明心物之别。有些哲学家对于意识之“私有性”和行为及神经生理活动历程之“公有性”刻意钻研。此外有些人认为心理状态中的“意义”、“内涵”、“指涉”诸因素不能与“盲目的”大脑活动视为一事。更有人把“目的”、“自由选择”,与“理性”这些东西放在心理这一边;而把“机械论”、“决定论”,及“因果论”所描写的对象放在物理那一边。于是,他们以为,规范的及批评的判断,如像“正确”和“错误”,“成功”与“失败”,等等谓词,只有用于态度或机能才有意义;用于物理事物或物理事物变化的程序便没有意义。

关于“心物问题”的中心论辩是环绕着“心物一元论”和“心物二元论”而进行的。

“心物二元论”有两个根源。第一,自古以来,有许许多多神话式的、生气论的、目的观的和宗教及道德上的说法。这些说法都认为“心”与“物”即使在实际上是有关联的,也有截然的差别。有许多人以为,人底身体死后,尚有某种东西存在,灵魂可以升天。这种想法,在西方和东方许多宗教和道德的法典中随处可见。这种想法可以说是“心物二元论”之情绪的根源。这种想法也可以说是一种如愿的信仰。这一如愿的信仰在许多民族中植根甚深;在许多文化中流传甚广。第二,除了这一路底根源以外,“心物二元论”尚有科学的根源。“心物二元论”之科学的根源乃现代兴起的科

学。自十七世纪以来,物理科学方法之显著的成功有助于某些人在所谓“心”与“物”之间画一截然不同的界线,并且将“心”予以贬抑,认为它是“物”底一种附着现象,或是次级现象。

但是,自十九世纪以来,现代心理物理学(Psycho - physics)和心理生理学(Psychophysiology)到目前发展而为神经生理学(neuro - Physiology)。复次,完形心理学(Gestalt Psychology)、心理医学(Pschosomatic medicine)和遥控学(Cybernetics)兴起。这些科学使人又走上“心物一元论”之路。或者说,这些科学研究的成果至少有利于“心物一元论”。

不过,近来研究 extrasensory Perception 以及 Psychokinesis 等等 Parapsychology 的人,又认为“心”与“物”乃是“二元的”。还有许多哲学家,或者以形上学的说法为根据,或者在“清晰思想”的名义之下,认为“心”与“物”乃二个不同的种类,二者并不可调和。这样一来,“心物一元论”又受到打击。

从上面所陈示的看来,我们可以知道,迄今为止,“心”与“物”究竟是一元还是二元,这个问题尚未解决。之所以如此,因为这个问题除了逻辑问题以外,又包含着事实问题。事实问题底解决,有待乎心理生理学等类科学底进步。在这一场合,没有哲学家置喙之余地。哲学家不必仅凭思辨或想象来提出什么假设。这一类底假设,只有科学家在作辛勤的经验研究时才能提出。在这一关联上,如果哲学家要提出任何假设,那么他所提出的假设与任何其他非科学专家所提出的假设没有任何理由有所不同。因为,哲学家所能为力者,只是意义之解析;充其量只是考验各种不同的假设是否一致,并且藉考察其逻辑的蕴涵而厘清其内容为何。这种工作,严格地说,只是纯语意的工作。纯语意的工作,只有助于问题底解决,并不涵蕴问题之解决。“心物问题”底解决,主要地有赖于经验

科学研究的成果。然而,如上所述,目前的经验科学研究之成果还不能对于“心物问题”作一最后的决定。所以,“心物问题”,至少就其经验的意义说,是一个尚未解决的问题。

既然“心物问题”是一个尚未解决的问题,于是以之为根据的“外部生活”与“内心生活”之划分可能与否,当然也是一个尚未解决的问题。既然“外部生活”与“内心生活”之划分可能与否是一个尚未解决的问题,于是我们之不能以之作根据来划分自由,应该是一件显而易明的事了。

也许有人说:“我们之划分‘外部生活’与‘内心生活’完全是从政治观点着眼的。上而所说的,与政治的这种划分,可说全不相干。”

我们现在要问:所谓“政治的划分”又是怎样的划分?“政治的划分”怎样着手?以什么为根据?又如何能离开逻辑解析与经验的科学研究二者?

“外部生活”与“内心生活”怎样划分,这个问题,无论在社会界域去讨论,还是放在政治界域去讨论,实质不会有何差异:都得乞助于逻辑解析和经验科学的研究。没有人能够撇开此二者而单独地作一政治的划分——除非他是一位玄学家或不负责的诗人。如果乞助于逻辑解析,那么就跑到哲学范围里去了。如果乞助于经验科学的研究,那么就跑到科学范围里去了。无论是哲学范围或科学范围,相对于政治界域而言,都是在社会界域里。社会界域里对于这类问题讨论之成果,是政治划分,所依据的一个底子。社会界域里对于这类问题讨论之成果与政治性的划分之关系,颇似经济与财政之关系,或生理学与医学之关系。在这一对应关系上,经济是初级的,财政是次级的;生理学是初级的,医学是次级的。同样,关于“心物”和“内外”这些问题在社会界域里的讨论是初级的,

在政治界域里的划分是次级的。如果医学上有某项问题必须在生理学中解决了才能解决,假若生理学中无法解决,那么医学何能解决?同理:如果所谓“外部生活”与“内心生活”之划分因“心物问题”没有解决,如何能在政治界域作一单独的决定?更如何能作一实际运作的处理?

我们可以经验到,从“最外部的”生理动作到“最内部的”潜伏行为之间,有无穷级序,假定这二者算是一个系列(series)之两端的话,没有人能划分从那一级序起算是“内部”,从那一级序起算是“外部”。复次,无论“心”与“物”究竟是一元还是二元,在实验上,没有人能够有“脱离身体而独立存在的心灵活动”(disembodied mental activities)。这也就是说,“心灵”必须与身体同在。既然如此,于是身体活动或扩延于时空,“心灵”也可能活动或扩延于时空^[5]。至少,“心灵”活动在许多方面或某一级距以内不能不与身体一样或一同活动或扩延于时空。在这种情形之下,所谓“内心生活”势必具形(embody)而为某一或某些社会建构(Social institution)。“内心生活”一旦具形而为社会建构,岂不转而为“外部生活”?顺着这一条路径来观察,可见所谓“内外”之分是何等困难。“内外”之分既如此困难,我们要行“强制”,从何处下手呢?

在人群底实际生活中,“决定问题”(decision Problem)之有待解决,实在较数学与逻辑中尤为紧急。所谓“决定问题”乃逻辑中的一个重要问题。就语句演算来说,我们可以找出一个有效验的检试方法。我们藉此方法,恒能决定任一“所设”公式是否为一系统底定理。固然,在这一关联中的问题乃语句演算底决定问题;不过,此义可以扩大,推广应用于经验科学,及人理范围。不幸之至,在人群底实际生活中,“决定问题”之解决,较数学与逻辑尤为复杂而困难。有此认识,在这类场合,我们要尽可能地避免模棱情况,

以及因之而引起的界间问题(borderline Problem)[6]。

就拿著者自己底陈述,我们就可知道“内外”之分之困难。

如前面所已引的:“(甲)权利之有效的保证(第一指称下的自由)只是一种外在的力量对于人之某些外表行动的一般保证。所谓内心生活则指人之自发的个人生活(例如思想及心理情绪等)及‘非强制性的’社会组合的生活(例如家庭、工会、教会等生活)。前者最特殊处就是强制力之必须藉重。后者最特殊处便是绝不藉重‘赤裸裸的强迫’。”著者在这底所举“内心生活”底实例,除“思想”及“心理情绪”以外,还有“‘非强制性的’社会组合的生活”,如“家庭”、“工会”及“教会”等。显然,这些就是评者刚才所说的“内心生活”之具形为“某一或某些社会建构”者。实实在在,类此情形,说它是“内”也可,说它是“外”也可。这类情形,刚好是界间情形(borderline Cases)。既然如此,于是“强制”也可,不“强制”也可。强制或不强制,常常视社会变动(或政治制度)而定。总而言之,碰到这类界间情形,就很难作一普遍的决定。或著者所举实例而论,“教会生活”,在从前是受到严厉“强制”的,近来则视地区而定。至于“工会”呢?问题就很大。以美国而论,“工会生活”已不是一纯“内心生活”,它所影响于社会者至大。因此,美国官方,以或多或少的程度,或软或硬的方式,直接或间接地,干涉“工会生活”。由此可见“内外之分”之难了。

自由也是如此。自由从发乎“内”到形诸“外”,乃一不可分割的序列。所谓“沉默之自由”,乃悲惨世界之特产。这样的“自由”可以叫做“无可奈何的自由”。这个样子的“自由”,乃自由底讽刺。这个样子可怜的“自由”,实系极权暴政注意不到的一“死角”。一旦极权统治者底视线注意到这一死角,立意要消灭这一死角,这一可怜的“自由”便马上也不存在了。因为,无论如何,要保持这种

“自由”，还得要靠人身自由。要有人身自由，必须保有身体。身体不存，自由何在！至少，就政治的意义来说，自由是而且必须是占领时空的实质行为。所谓纯“内心生活”，如唯心论者所艳称的“意志自由”之类，这样的自由即令有之，与外界的任何政治变动及政治施为毫不发生抗力作用。这样的“自由”实在一点政治意义也没有。我们不当在政治界域里去讨论它。（这样的“自由”正当极权统治临头时如果还要讲，那就与从前敌寇破城束手无策的儒学大夫穿上朝服端坐就戮的“正气”有异曲同工之妙。这样的“自由”正好给愚懦书生与奸滑策士回避现实时以貌似高贵的装饰品。它使自由人瘫痪；它使人众受惑，半调子的极权统治者最欢迎人讲这种“自由”的。）时至今日，有而且只有藉“外部生活”来实现自由才能使自由发生实际的政治抗力作用。至于藉“外部生活”来实现自由是否逻辑地必先“发乎内心”，这根本是知识学方面的问题，不可与政治界域里的问题混为一谈。至少就政治界域说，自由愈是向时空扩张，愈能使人对它得到真实感。反之，自由愈是向“内心”收缩，人愈不觉其存在。这样的所谓“自由”便愈趋近于零。真正的自由，像太阳之发光，从光源到光线所及之处，中间并无间断。如果我们不能从太阳发光之光源与光线所及之处强为划分一条界线，那么，同样，我们也不能将自由强为划分“内心自由”与“外部自由”。这种划分，既无逻辑的根据，又得不到经验科学底支持。

从语意学的观点来看，所谓“内外”之内，是用字便利的结果。“内心生活”或其次类(Sub-Class)“内心自由”所指谓的是一组较难观察的潜伏行为。“外部生活”或其次类“外部生活”所指谓的是一组显明于外的行为。但是在实际上，“内”与“外”之间尚有数不清的中间情形。这些中间情形，即使是可以划分的，一定非常细微。这种细微的划分，也许有理论的兴趣，也许对医疗有助；但是，无论

如何,对于实际的政治,毫无价值可言。这正如万分之一英两之差对于买一头牛者之无有影响。然而,一个名词本系用以指谓一组事物中众多事物的。调过头来说,一组事物中众多事物只用一个名词来指谓(或统摄)。既然如此,该一名词对于所指事物具有索引作用。照理而论,我们一用到该名词,就应该想起一组众多的事物。但是,由于名词之便于操纵,以及我们因此而养成的藉名词而思想的习惯,于是久而久之便脱离名词所指谓的经验内容,并且有意或无意地赋予许多意像。我们将不同界说的名词赋予“对立”的意像便是一例。这样一来,我们当不免将名词之“对立”当做实际事物之“对立”。所谓“内心生活”与“外部生活”之划分,以及依之而行的“内心自由”与“外部自由”之划分,其所以成立,至少有一部分的原因是这样构成的。

依据以上的一番解析,我们可以下个结论:著者将人底生活划分为“内心生活”与“外部生活”是一个尚不能决定的划分。因此,依这一划分而行的“内心自由”和“外部自由”的划分也是一个尚不能决定的划分。尚不能决定的划分,当然不便据之以作政治上的任何决定。

那么,自由是否须要划分呢?假若须要划分的话,那么究竟以什么为标准呢?

这些问题之解决,真是“道在迩而不必求诸远”。著者不该在“保证权利”以外又立“内心自由”和“外部自由”作政治“防闲”的门槛。这么一办,不仅因“内心自由”和“外部自由”划分不清楚而门槛关不紧以致“防闲”工作备加困难,并且反而把问题弄复杂了。

我们要把这个问题予以简化。简化底办法是:只问权利有否“保证”的问题,压根儿不问是否有“内心自由”与“外部自由”这样的区别问题。我们之不问这样的问题,亦若我们在政治界域之不

谈“心物”问题。这类问题,要么让经验科学家去解决,让语意学家去厘清,要么让有玄学癖者去扯。这都是社会界域里的事端。“内外”之分,是政治思想史上的遗痕,也是作为科学的政治学与其他经验科学及玄学底界线搅混不清之处。我们现在要扫除这一历史的遗痕,同时也要把这搅混不清之处予以廓清。这么一来,纯政治界域就明白呈露出来,而且自由底划分问题就趋简化。这一简化,不仅不削弱划分自由时所需的力量,反而无拖泥带水之累而增加其划分的力量。

怎样解决前述“保证权利”及因此而引起的“强制”权之使用问题呢?

简单得很,我们只需在制定构成法时明白规定:凡未明文列入托付“保证”的权利,政府概不得过问。

这也就是说,我们托付受托机构“保证”的权利是一件,它就“保证”一件;我们托付受托机构“保证”的权利是二件,它就“保证”二件;……我们托付受托机构“保证”的权利是 n 件,它就是“保证” n 件;不能少一件,也不能多一件。在这种场合,只问已否交付“保证”,而根本不必费脑筋去决定哪些是“内心自由”,哪些是“外部自由”。当然,在制定构成法的过程中,事实上,除了神经发生故障的人以外,是没有人会懒惰到把社会界域藉“内心生活”一词所指的事项交出,委托给别人代管的。这一层是根本用不着过虑的。

不仅如此,作者对自由所作的这一再划分,不仅为了在消极方面避免“内外”划分之困难以及因此而引起的其他困难;而且更为了一层积极的意义。什么积极的意义呢?即令是所谓“外部生活”里的事项,人民没有明文托付受托机构管的,受托机构也不得过问。

循着这条思路前进,我们在一方面不必先绕个弯子来求划分

那实在难以划分的“内”与“外”，然后再谈把那些项目“交付保证”；在另一方面可以径直把“制定构成法”这一程序当做权利已否“交付保证”的界定程序(Defining Procedure)。这样一来，那“第一指称下的自由”一词底界说资财不复是“外部生活”；而是一已经构成法界定了的(Constitutionally defined)资财，即“已交保证的自由”。这种已交保证的自由，可以一一明文列举，丝毫不能含糊。这么一来，我们便可更加扣紧那可明指的和有限的“人权清单”；并且更加贯通“国邦”即“法治组合”之说。

上述办法，显然是以“制定构成法”为“自由”底运作界说(Operational definition)。在这一运作界说之下，“第二指称下的自由”，天然地等于“未交托保证的自由”。这一被划分出来的自由，可以是在社会界域里所称的“内心生活”，也可以是社会界域里所称的“外部生活”。无论“内”也好，“外”也好，反正未曾交托“保证”，你不能管就是了。

吾人须知，科学技术发展到了今天的光景，无论在纯理论上如何，至少在技术上，所谓“内”与“外”的墙壁快给打穿了。测谎机之发明，可为端倪。目前，面对政治现状来高调所谓“内心生活”有独立性想藉以抵制政治压迫的人，完全是不懂科学且在自己幻构的观念世界里梦游的迂夫子。时至今日，“内心生活”一词所指的实际生活项目很少不受“外部生活”一词所指的实际生活项目之影响甚至支配的。目前，谁掌握着人底“外部生活”，谁就能逐步占领甚至塑造人底“内心生活”。现代极权统治对此提供最现实的例证。当然，这也就是现代人所遭逢的最大悲剧。所以，就政治言政治，自由问题底真正严重焦点，倒不在分别“内”与“外”；而在因“保证”权利所可引起的“强制力”实施之界际与程度。因此，本问题底关键，就在将权利交托“保证”时，已否逐条列举清楚。我们能将这一

道总隘口守得紧,其他枝节的弊端就不致产生了。

依“已否交付保证”这一运作界说来划分自由,更足以扫开若干残存的对自由的搅混之谈,让它混不进政治界域。这类搅混之谈,例如“意志自由”、“道德自由”,以及从黑格尔那里抄来的所谓“国家自由”等等。显然得很,说要把“意志”交托给别人,把“道德”交托给别人,把“国家”交托给别人,要别人“保证”你有“意志自由”,要别人“保证”你有“道德自由”,要别的国家“保证”你底国家有“国家自由”,这都是胡说。

这么一来,似乎又发生另一问题:自由经这样再划分以后,著者在本书后面依“内外”之分所作的种种论列,是否可以保存呢?可以的,只要 *mutatis mutandis*(予以必要的改变)就行了。这种改变,并不影响到《自由与人权》一书整个的理论构造。这种改变,在科学理论修正的历史上,是很平常的事。稍予必要的改变后,本书原有依“对分法”(bifurcation)而构成的理论骨架依然可以保持不变。

这样一修正,并不等于抹煞社会意义或情绪意义的“内心生活”与“外部生活”之分。恰恰相反,就社会意义或情绪意义来说,“内”“外”之分虽不能决定,但既无政府底“强制力”侵入,故无伤也。照作者个人看来,在社会界域,我们底“内心生活”愈能扩大,愈能免于政治干扰,人生底内容便愈丰富,于是人就活得更有味了。

注 解

[1] 至少从思维底技术着眼,在许许多多迹象上,著者系停在从形上学到科学的半路上。例如,还在谈“理性”等等,关于这方面的问题,真是说来话长,只好在别的机会里再讨论。无论怎样,这些遗痕,与著者在本书所采取的

基本概念是不一致的。因此,把它们留在同一书中,色调显得颇不调和。关于这一方面的种种,稍具现代哲学解析(Philosophical analysis)训练者,不难辨识于一瞬之间。

[2] 著者所造“固定的意义系统”一词在系统学中不能有何意义。依系统学说来,一个系统只能分作两个部分:所设部分(the given part),所得部分(the derived part)。严格地说,任何系统底所设部分都是随意标立的。这一标立,只有方便与否的问题,简洁与否的问题,或满足美感与否的问题,没有“固定”与否的问题。如果这里所说“固定”相当于英文的 *determinate* 的话,那么离题更远。

纯粹的系统都是未经解释的符号系统(*uninterpreted symbolic system*)。如果一个未经解释的符号系统底基本符号都被赋予意义,那么这个系统就成为一个意义系统。在一个意义系统内部,概念没有不受其衬托(*context*)或系统所约束的。否则,根本不成其为系统。所以,从系统底建构方面来说,“固定”二字放在这里简直是赘词。但是,著者为什么要用“固定的意义系统”这样的词字呢?通观全书底上下文,以及著者将自由分作两个指谓之用意,他是想将第一指谓之下的自由构成一个自成一域的意义范围。在这个意义范围以内,所有的概念都是独立于第二指称下的概念的。例如,道德、意志等等。在这一意义之下,我们可以说,在第一指谓之下的自由是在一个“自足的”意义系统之中。既然如此,作者主张把“固定的意义系统”一词改成“自足的意义系统”(a *selfsufficient system of meanings*)。

如所已知,并非所有的系统都是自足的。欧基里德几何系统就未自足。它内部缺乏明文的推演规律。*Principia Mathematica* 系统是一个自足的系统。它所需要的推演规律它自身无一不备。“自足”者,无求于外也。本书著者之意,无非是想把第一指称下的自由筑成像这样无求于外的意义系统。所以,作者认为把它改成“自足的意义系统”更能适合著者原意。不仅如此,这样的更动,且可减少学术建构方面的毛病。像这一类底名词,在本书中居于关键地位,所以不可不妥为之厘订。

[3] 藉谓词(*Predicate*)所指称的实例而构作的界说叫做明指界说。

[4] 一人底“内心生活”确常与他人“对立”，且常为与他人政治上“对立”底起点。因而，常有“互相干扰的情形”。在大量现象中，有所谓“信条战争”等等。这是时下显然易见者。

[5] 当然，照笛卡儿看来，这话是不是的。可是，照我们看来，笛卡儿底心物观中涵蕴着与我们不同的和此有关的经验知识。除此以外，他对“心”“物”二词所采界说条件也与我们不同。

[6] 这个译名，系采自陈伯庄氏者。陈译比殷译“边界问题”不仅较为确切且较典美，故从之。

重整五四精神^{*}

五月四日这样重要的节日，几乎被人忘记了！

三十八年前的五月四日，是中国现代最有意义和最有价值的日子，这个日子所表征的，是当时醒觉的知识分子开始创导中国的启蒙运动。这个运动的目标，是要洗刷不适于中国人生存的保守文化，提倡进步的新文化。因此，在政治上要实行民主，在学术上要研究科学。实行民主并研究科学，才能使中国由一个腐老的国家蜕变到足以列入世界新国家之林。要实行民主并研究科学必须有便利的语文工具，于是提倡白话文。风气所至，唤醒了全国的青年，影响了全国的知识分子，酝酿成去旧更新的普遍趋向。依这个趋向发展下去，中国可以开始逐步走上现代化的道路。

照理说，五四这个日子，是凡属希望中国新生进步的人士所要纪念的日子，也是凡属真正爱国的中国人所应该纪念的日子。然

^{*} 原载于一九五七年五月五日《自由中国》半月刊十六卷九期。

而,近七八年来,这个日子居然成了不祥的记号。大多数青年竟不知有此节日。少数明白事理的学人只把它藏在心里。五四纪念日,只好在默念中过去。

这是怎么回事呢?这种局势是怎样造成的呢?

这是开倒车的复古主义与现实权力二者互相导演之结果。

复古主义者在情绪上厌恶五四。他们摆出卫道的神气来制造五四的罪状。这正符合现实权力的需要。复古主义者又想藉现实权力以行其“道”。二者相遇,如鱼得水,合力摧毁五四的根苗。于是五四的劫难造成。五四运动成了二者的箭靶。

反五四者说,中国数千年的“历史文化”,曾维系了几千年的人心,稳定了几千年的社会。你们要提倡新文化,打倒固有的文化,造成青黄不接的文化真空状态,共产邪说乘之,于是赤祸滔天,国家大乱。

这其是罪莫大焉。所以,必须消灭五四,根除其影响。

消灭五四以后,又怎样办呢?

除了谈主义、喊口号、贴标语以外,又添上诗经,作文言文,写毛笔字,中医治癌。花样繁多,不一而足。虽然如此,可惜还没有用“半部论语治天下”,只用“半部公文体式大全”治天下。这在怀古之幽情者看来是美中不足之处吧!

把中国目前的祸乱归咎于五四,这个罪名的确不小,可惜是栽赃诬陷,逃不过逻辑与经验的裁判。

说中国的传统文化曾维系了几千年的人心并稳定了几千年的社会之人,而忽略了两种重要的情况。第一,中国历史上固然有“文景之治”、“贞观之治”这些太平岁月,但是也有流寇之乱,尤其是有历来改朝换代所引起的循环砍杀。究竟是治多还是乱多?这不是价值问题,而是一个事实问题。这样的事实问题,必须请严格

的历史统计学家来解答。第二,退一百步谈,即令中国传统文化真的维系了人心几千年并稳定了社会几千年,复古主义者没有稍微用大脑想一想:这样的维系和稳定是在什么情境之下才办到的?那完全是在“闭关自守”的情境之下才办到的。在闭关自守的情况之下,没有旁的文化冲激,没有旁的文化竞争。而且,即使邻近地区有文化,但本来就较为低落。在这种情况下传统中国文化能够维系人心稳定社会,怎能保证在有外来新文化冲激和竞争的情境之下也能维系人心并稳定社会呢?更何能收此效于原子时代?

除了柏拉图这样的人以外,谁都可以依据经验事实看出一种变动:文化是有新陈代谢作用的;文化也受“适者生存”法则的支配。人并非为文化而生活。恰恰相反,文化是为人而生活。文化不是别的,它是弥漫并含孕在一个社群的实际生活之中的生活方式或形态。如果它便于大家的实际生活及可能的生活,那末它会继续存在或且发展下去。如果它不适于大家实际的生活或可能的生活,那末是会遭淘汰的。不过,这一淘汰的行程有快慢之分,淘汰的方式有巧拙之别,淘汰的经过有顺利或不顺利的差异。如果一个旧有文化已不适于大家的生存,那末是经不起外来较适于大家生存的文化之冲激的。这一旧有文化在外来文化冲激之下,内部不能作适当的反应或调整,已濒崩溃的边缘,只余空虚的形式。在这种情形之下,这一文化实如一垂危的老人,只要一点细小的偶然因素,就可致其死亡。自鸦片战争以来,中国旧有文化实在败象毕露,摇摇欲坠。中间经过几次大的内忧外患,适逢其会“欧风美雨”挟排山倒海的优势以俱来,中国旧有文化的维系力和安定作用已经实质地日渐消逝。这是它自己已经腐朽了,哪里能说是五四时代少数书生破坏所致?

五四运动的内容是科学与民主。科学与民主会使中国新生与

进步。既然如此,五四理应为人欢迎之不暇,为什么反受人诟病呢?

复古主义者有一项基本信条,他们认为属于古的事物总是好的。他们凭着对古代的怀念之情把古的事物染上一层神圣的色彩。柏拉图,以及东方的圣人,他们所理想的社会是一个如古的静止社会。他们梦想古代是一个黄金时代。黄金时代保有一切好的“要素”。社会愈是变动,则离此“要素”愈远。离此要素愈远,社会就益衰落。维持这种静态社会的稳定因素就是权威。这一套社会思想藏在复古主义者的心灵深处。而科学所形成的社会则与此大不相同。科学的态度和方法是尚怀疑和重实证。尚怀疑和重实证之风一行,权威就要动摇。至于科学技术之进展,更是日新月异。科学给我们带来一个动态的社会。民主也是权威的对头。科学与民主形成的新思想方式和新社会秩序,都不是复古主义者所堪闻堪问的,也不是他们所能适应的。所以,从情绪上和利害上他们要反对介绍科学与民主之始作俑者的五四运动。

现实权力也憎恶五四运动。这是什么原因呢?第一,最核心而又基层的原因也是由于五四运动掀起一股反权威的心理状态。非民主的权力之维持,主要地是靠着权威。五四运动所掀起的心理状态既是反权威的,宜乎其为现实权力所憎恶。第二,现实权力是靠维持现状而存在。它不能随着社会一起走向新生与进步。随着社会一起向新生与进步,就会使其自身在新生与进步过程中受到实质的“扬弃”。所以,现实权力为了维护自身的存在,必须多方设法阻抑社会的进步。而五四运动是中国现代推动新生与进步之最具代表作用的运动。因此,现实权力憎恶五四运动。第三,近几十年来几个大的群众运动中产生了几十个绝对权力。这几个绝对权力要向群众证明确有其存在的理由,必须各找对象来打来恨;他们

不是说法国人可恶,就是说犹太人该杀;不是说犹太人该杀,就是说帝国主义者包围;不是反英,便是反美;……这都是藉制造对外敌愆而转移对内注意力以维持其统治的手法。如果对外的强大敌人无可反对,或地理远隔时,就在近处找个弱小的目标下手,把一切过失责任诿之于这个目标,让那在无可奈何之中的人众集矢于这个牺牲品,发泄心中无处可以发泄的一般怨毒之气。近七八年来,五四运动、民主、自由,就做了这一策略之下的牺牲品。

依据向量解析(vector analysis),复古主义和现实权力二者的方向相同,互相导演,互为表里,彼此构煽,因而二者所作用于五四运动的压力合而为一。于是五四所给予中国现代的影响也就只有依稀可辨了。

凡属稍有知识的人士都看得明明白白,时至今日而讲复古,无论讲得怎样玄天玄地,根本是死路一条,不会有前途的。从心理方面观察,复古系生于对危亡的恐惧感和对优越事物的自卑感。有自卑感者,一遇到优越的因素或力量之刺激,就会在心理上产生一种自我防卫的机械作用(self-defence mechanism)。目前若干泛谈复古者,无论怎样拿“历史文化”做招牌,无论谈的怎样冠冕堂皇,无论讲得好像是根本乎理性的样子,其最根本的出发点不过是这样自我防卫的机械作用而已。这种自我防卫的机械作用,并不是什么“理性”,只是原始的护短心理作用在作怪。护短,于事何补呢?拿过去的光荣,怎样能弥补现在的空虚?如果提倡开倒车的复古也算是爱国,那末提倡科学与民主以促进国家之新生与进步,为什么反而不算爱国呢?在此时此地,“历史文化”一词究竟作何解释,实在令人莫测高深。这个名词现在已不是一个纯经验的记述名词,而是除了夹带情绪以外,好像已蒙上一层权威的阴影。谁要反对它或批评它,谁就是犯上作乱的样子。一个社会,如果有特

殊的“主义”不能批评；有特殊的政党不能批评；有特殊的人身不能批评；再来一个“历史文化”也不许批评，那末这个社会的“禁忌”真是太多了。禁忌太多的社会，言论自由怎能不大打折扣？没有充分言论自由的社会，又怎能在实质上新生与进步？就科学的眼光看来，“历史文化”并非崇奉的祖宗牌位。因为，“历史文化”并不是别的，只是先民生活努力成绩之总称。如果所谓“历史文化”是先民生活努力成绩之总称，而不是在神龛上的灵牌，那末，当过去的成绩不甚适合现代人的生活而予以批评或修正时，为什么就算是大不敬呢？

凡属稍有眼光的人士也都看得明明白白，时至今日，空谈主义，呼口号，贴标语，已经是时代落伍的一些动作了。这些动作，也许可以麻醉一部分人，也许可收若干人自我陶醉之效；但是却不能真正解决任何铁的问题。吾人纵眼一观，世界高度进步的地区，早已不用这一套社会神话式的办法了。在世界高度进步的地区，要解决实际问题，用的是现代知识和科学技术。现代知识和科学技术之获得，乃提倡科学之结果。而要能提倡科学，必须有一个民主的环境。只有在民主的环境里，才能发展出货真价实的科学。民主与科学是互相表里的东西。科学而无民主，一定要受到歪曲。民主而无科学，一定难有正确的内容。在实际的发展上，科学与民主是不能分开的。

屈指算来，五四运动至今将近四十年了。人到四十就及中年。中年人在心智上是成熟了，在情绪上大致稳定了，在事业上多少有所成就了。然而，四十年来我们的国家如何呢？认真说来，未免令人感慨万千吧！在自我恭维里过日子总会有落空的一天。我们愿意面对现实，愿意正视经验事实。照事实来看，这四十年时光，几乎可以说是浪费掉了。目前，一部分人凭着他们的政治力量与

若干自我陶醉于往古之士互相唱和,把车子倒着开。这种违背时代趋向的自卑作风,究竟伊于胡底呢?究竟要把中国带向何方呢?明白人看到眼里;难过在心里。今后我们不谈反共复国则已,不替国家前途开拓新的机运则已,如果真要反共复国的话,如果要替国家前途开拓新机运的话,除了五四这条光明大道,提倡科学,实行民主以外,还有什么别的路可走呢?

从一个角落看来,五四的生机正在受着顽固后退势力的摧毁,正在受着某种力量的高压而不能抬头。五四的志士们也似乎过着冬天蛰伏的日子。然而,纵眼一观,整个广大的自由世界,何处不是民主为先?何处不是科学昌明?这样广大的力量,岂是一个角落所摧毁得了的?这样广大的发展又岂是一个角落所阻拦得了的?冬天来临,春天还会远吗?科学和民主的力量不是正在浸润着整个的自由世界吗?展望未来,五四运动所孕育出来的种子,将与自由世界这股力量合流;而且将成为中国人自己开拓国运之实质的中坚。看准了这个光明的远景,每个明智的知识分子都应毅然前趋,重整五四精神!

政治科学底指归^{*}

目标:本文构作底立意是列举并批评自古至今影响政治实际的重要人理因素;同时进而为政治科学底建立“扫开一条出路”。

方法:作者在运思时系受逻辑经验论之指引。因而作者所用方法是逻辑解析。

依此,如果作者在这里的论列及其结论与若干人士视作“真理”的情感抵触。那么这只能视作一个心理事件。

逻辑解析只对认知负责,不对任何情感负责。

政治一词底界说:这里所称“政治”系指“对人众底共同事务之决定(decision)”。

在这个界说里有两点必须注意:第一是人众底“共同”事务。如果有的事务不是人众所共同的,譬如说个人私事,(例如行深呼吸,关起门学电影明星照相,自己听自己的心跳,)那么不属政治范

* 原载于一九五七年五月十三日《祖国周刊》十八卷七期。

围。即令是极权国邦,也没有规定人众每日走几千几百里几十几步之可能,亦无此必要。第二是“决定”。政治之所以成其为政治,最核心的一点是对人众底共同事务保持着作种种决定的权力。许多人喜欢“抢政权”,基本原因之一在此。一旦政权到手,他就可以对人众底共同事务作种种决定。一个人或一个政治组织能对人众底共同事务作种种决定,他或他们的支配欲就可以得到满足,或者是“理想”可以实现。就政治之决定力这一点而论,无分于民主与极权。二者之不同,在决定力底来源和强度及怎样更易。如果没有决定力这一核心,如果政治只是服务人众之事,那么,政治与青年会所作的事务殆无不同之处。

构成政治的因素或条件很多:有经济的,有心理的,有属传统的,也有属于自然环境的。我们现在所要列举和批评的是心理及传统的因素或条件。这些因素或条件,我们总名之曰人理方面的因素或条件。我们在这里所说的“人理”之“理”与“物理”之“理”属于同一范畴;二者都是可观察,可实验,及可解析的。总而言之,二者都是可用严格的科学方法处理的。复次,这里所说“物理”中的“物”与唯物论者所说的“物”在字形方面虽然相同,但意指则毫不相干。这里所说的“物”只是一个纯记述的名词。科学不谈“宇宙本质”这类问题。这正犹之乎科学之不谈“现象”问题。“本质”和“现象”的区别是幻想家和文字游戏者底产品。这类造别,科学不需要,因此在科学中毫无地位。

从人理方面着想,影响或决定政治的人理因素之发展,为了叙述的便利,大致可分三个阶段。

第一个阶段可以说是初民阶段。这一阶段影响或决定政治的人理因素是酋长之流底权力欲。酋长之流靠着什么来建立,巩固,并发挥其权力欲呢?除了暴力以外,还靠酋长之言,巫师之言。这

些人所言,大部分无真,假,对,错可说;而多诉诸神话,情绪,情感,利害和传说。尽管如此,初民对于这些东西是绝对信仰的。除了武力和巫术以外,部落首领底权威就是建立于这些东西所形成的心理力量对于初民底心理拘束之上。在若干地区,部落首领,在巫师底协助之下,常幻化而为与神祇有关联的东西,或者他就是临降人间的神祇。他能降福降祸。因此,他能赢得初民底畏惧与拥戴。“天子”观念就是从这一条路衍化出来的。“君权神授说”是这种衍发之最成熟的例证。

第二个阶段姑且叫做传统时代。传统阶段底政治基本动力是君王底权力欲。在或多或少的程度以内,传统时代底人理建构是配合君王之权力欲的。传统时代,在一方面基本地保有第一阶段的主要原素;在另一方面加添了新的原素。这新的原素是“圣人”之教,或哲学家之言,或僧侣底经典。这些东西,乃神话,玄学,伦教,理想,情感和经验之糅合品。因此,有的真,假,对,错可言;有的则没有。在东方,圣人之教于稳定君权方面起了很大的作用。在西方,僧侣底经典和若干正统哲学家之言曾长期稳定着社会生活;虽然,后来教权因与政权冲突而教权逐渐向天上退却。科学底兴起与科学知识及技术之普遍化,实证底硬度逐渐增加。实证底硬度逐渐增加,神学与玄学对科学逐渐让步。让步底结果,产生一种许多人怀抱的期望,即是想以神学与玄学统领形上界域,以科学统领形下界域。(在科学一日千里的今天,还有人希望保持这样的态势。)所以,在这个阶段之中,影响或决定政治的人理因素是半玄学半科学的因素。这一阶段的政治思想或政治学说因之也是半玄学与半科学底杂凑,及情感与理知底混合。在这一阶段,得势的哲学,不是也不曾是纯理知的专技哲学(*technica philosophy*);而是驾凌人众之上的圣谕哲学(*Oracular Philosophy*)。做一个“哲人王”

(Philosopher King)似乎是许多人所认为的领导政治者之范型。弄哲学的则替人众底政治作理想的设计：通过现实的权力或运用其他力量来实现他底“一套理想。”(目前还有人想过这种瘾。)这一阶段的政治虽有浓重的神秘色彩，并受神学，玄学和经典的影响，但是，正因如此，政治局面比较稳定，而且伦范的考虑之成分比较多。因为，神学，玄学和经典都是长期孕育出来的东西，而且长期具有社会的支配力。复次，在这一类因素影响之下之从事政治实际者，不过在于对新的知识与技术，主要地凭着对传统的把握。因为，这一阶段的政治主要是受传统的支配或影响。所以，我们把它叫做传统时代。

第三个阶段是动乱阶段。第三个阶段在大部分的宣传上是反传统的。其实，稍一分析，我们立刻可以发现动乱阶段底政治人理原料大部分还是袭自传统阶段。动乱阶段之从事政治者在宣传上将传统阶段中的“理想”之尚为多数人憧憬而犹未实现者套取过来，他们宣称要实现传统阶段尚未实现的那些“理想”。在另一方面，他们集中力量抨击传统阶段久已暴露的诸种弱点。在“理想”方面，动乱时期并没有什么新发明。在宣传与组织技术方面，动乱时期则有不少的新发明。至少，就动乱时期的群众运动所包含的因素而言，它包含着初民时期与传统时期的主要因素。所以，动乱时期，在一方面固然可以说是传统时期底反动；在另一方面则实在是传统时期底承继。在动乱之初，被宣传与组织的人众之大部分还是受传统熏习的人。这些人底基本观念还是传统所赐予的。如果动乱之初的宣传与传统观念截然不同，那么便不为他们所了解。宣传者所说的话，本来就在你底心里。

动乱时期的群众运动常充分流露人群的原始冲动。在这个时期，常有人以救世主的姿态出现。这种救世主底拿手好戏是藉宣

传与组织来掀起“群众运动”以从事“革命”。救世主们抓住人众底本能需要或集体的光荣感诱导人众趋向“光明”，“美丽”，“伟大”，但却甚为遥远的远景。彼等藉宣传的手段激发人众奔向此一语言幻构之远景，若夜蛾扑灯，若火牛陷阵。所以，动乱时期的特征就是狂热主义(fanaticism)盛行。在狂热主义盛行的时代，人众底反应是纯情绪的：只有对其所执赞同与否的问题，没有什么道理好讲。就算有道理好讲，那也只是片面装饰其狂热或征服反对者之工具而已。演讲，呼口号，贴标语，开大会，是这一时期底例行功课。

救世主常有开山的救世主和继承的救世主之别。大致说来，开山的救世主确常怀救世之心，因之所作所为少为一己权利着想，而较富理想色彩。但是，到了继承的一代，鲜有不利用群众底热情而达到个人底政治目的者。开山的救世主之所事，常在宣传与组织阶段，来不及享受“革命果实”。到了继承的一代，多经过宣传与组织而进入领导与统治阶段。这一代进入领导与统治阶段，就要开始享受“革命果实”。享受“革命果实”者，鲜不变质而成较昔日专制君主远为猛厉的新式极权暴君。到此地步，“革命领袖”常把他底权力欲发展到最高峰。但是，一般人犹为流行的标语口号所蒙，生活于脱离现实的幻想世界，而不觉新的灾难已经临头。近五十年来，世界若干地区就陷入这种可悲境地。

在上述三个阶段中，我们现在所要着重论列的是第三个阶段。这也就是说，我们要着重论列动乱时期。之所以如此，有三种理由：第一，初民时期和传统时期不包含动乱时期所有的新因素，但是动乱时期包含初民时期和传统时期底若干重要因素。第二，动乱时期与我们的关系最密切。第三，分析了动乱时期，我们可以看出政治科学底指归何在。

我们现在要问：动乱时期何以形成？

动乱时期底形成原因是够复杂的。我们现在所要指出的也仅限于其人理因素。

一、急迫的需要。人有人所不易甚至不能克服的急迫需要。食欲就是其中之一。解决食欲在初民时本系一本能问题。然而在现代因食物底分配受制于其他许多因素，以至于把这个问题弄得很复杂——从技术的层界扩张到政治层界以至于心理层界。当着大多数人得食困难时，如果有一项社会思想以堂皇的状貌出现，直接诉诸胃部怎样填满的问题，并藉挑起本能的妒嫉与仇恨及斗争为解决的手段，那么这项社会思想便可成为一种具支配力量的思想。从一方面看来，这种思想系为解决一项急迫的需要；但是，从另一方面来看，这种思想在一实际历程中却掀起暴乱。因为，饥群丧失理知，饿火中烧，相信“最直接的手段是最好的手段”。这种置境，稍一组织，即可转化为暴乱团体。暴乱团体一经出现，独裁的权力常紧蹙其后。可是，这种权力一经树立，饥群底渴望就幻灭无诸。

二、危惧底边沿。现代若干地区里的人最可怜的情形之一，乃经常陷于危疑恐惧边沿。陷于危疑恐惧边沿的人，有如失足落水之驹，其心理最不能自持，对于当前的情况看不清楚，对于前途更感到渺茫，总而言之，陷于危疑恐惧边沿的人在心理上最脆弱。弱城易攻。心理脆弱者最易听信满有把握的肯定语言。他们像一群覆舟者，只要有一根芦苇攀附便觉安全。总括说一句，陷于危险恐惧边沿的人是一群“六神无主”的人。一群六神无主的人最易受人鞭策。他们可以成为暴乱临界线上的奴隶。

三、社会神话(Social myth)。作者在此所说的“社会神话”，所指颇广，不仅指着民俗学中所说的社会神话而言。任何语句或一

组语句,只要含在原则上亦不可印证的成分,作者都叫它社会神话。这样的社会神话,不以逻辑与经验为根据,而只诉诸一般人天真的想象,情绪,如愿的想法等等。所以,意理(ideology)和主义,都包括在这里所说的“社会神话”之中。人底意识有一种堆层(Stratification)情形。这种堆层情形与地层底层叠情形多少相似。在意识作用中,如果我们承认了第一层,那么便容易接受建立于其上的第二层;……依此,本来就普遍地信仰主义者,就较易接受某一特殊的主义。如果有一个人本来就认为“人不可以无主义”,那么他就有一个寻找并迎接某一主义的行为趋向。在这种情形之下,如果有某一主义宣传甚力且与他的另一先在的知识或常在的心情相合,那么该一主义即为其所接受。这种情形,简直可藉向量解析(Vector analysis)来推测。不过,现代的大量问题,若欲谋解决,须藉科学与科学技术。不此之图,而动辄乞灵于意理或主义,则对问题的解决,简直是南辕而北辙。诚然,意理或主义之所以能推动人众系靠诉诸人众底直接感受,但由直接感受所作的引伸则常为无可实证的玄幻之想。这一部分的玄幻之想最易使人被误导,扑向莫须有的理想,而造成现实的灾害。

四、情绪。我们在此论列情绪是纯然将情绪当作一项因子(factor)看待。所以,这里对于情绪一词的用法也就纯然是记述性的,而不作任何价值判断。情绪是盲目的心理作用。从情绪出发或建立于情绪基础之上的思想因而也就不能不是盲目的。凭情绪之激舞来找问题之解决鲜不招致重大危险。所谓“盲人骑瞎马,夜临深池”是也。现代的几个“革命运动”,在发展进程中,总是靠诗歌,小说等文艺作品或音乐来“唤醒群众”。文艺作品或音乐所凭以“唤醒群众”的资财,无非是情绪。这些情绪工具所培养与激发的又是情绪。于是“群众”所走的路线就是情绪路线。情绪路线,

以视科学的理知路线,真是有天壤之别。无论何人,一旦置身情绪路线,就可能变得很盲目,很易冲动,很短视,很易受背后牵线的人摆布。

上述四者并非截然的划分,而系为叙述的便利。这些因素只要发生压倒理知的主导作用,且又被野心者流所转化或利用,动乱时代便即来临。动乱时代既已来临,本“动者恒动”的惯性原则,非气尽力竭,是不会终了的。

除了极少数想乱造时势的人以外,一般而论,大多数人是厌乱的,他们渴望动乱时期结束,而获致太平。怎样结束动乱而获致太平呢?对于这个问题的解答则颇有分歧。大致来说,有人想藉传统的伦教来恢复世界的秩序;另外有许多人认为恢复传统的伦教已不可能;要结束动乱必须建立新的社会秩序。在这二种不同的看法之中,哪一种对呢?我们且先考察前者。

第一种人多半是些传统主义者(traditionalists)或是受传统主义者影响的人。传统主义者认为远古的事物是美好的。柏拉图把远古看作是“黄金时代”。东方的圣人主张“述而不作,好古敏以求之”。传统主义者说古代最有价值的东西是伦教。伦教底中心内容是伦范(norms)。伦范是人心固有的,是先验的(a priori),是普遍的。因此,伦范的效准,不受时间与空间之限制。所以,伦范无间古今皆可通用。古代圣哲之所以伟大,就在他能制作这种伦范,垂教万世。社会愈动乱,离开圣哲伦教逾远。离开圣哲伦教逾远,社会也愈动乱。我们要结束社会的动乱,就必须回到古代圣哲底伦教中去。而古代圣哲底伦教是在历史文化中实现的。所以,如果要回到古代圣哲底伦教中去,就必须回到历史文化中去。

在这种说法之中,隐藏的无根假设太多,我们简直可以说,这种说法是建立于一串无根的假设之上的一串无根的说法。以为古

代的事物是美好的,根据何在?何以见得伦范是先验的?有效于甲时甲地的伦范何以也有效于一切时地?

伦范是否出于先验的,这个问题我们且不去管。我们现在只从一实效的求证(Pragmatic justification)观点来看这个问题:退一步说,就算伦范是出于先天,但须在后天由教育培养之,又可由后天失之。这样一来,肯定伦范是出于先天的,在实效上有什么帮助呢?

世界应不应该向前发展是一个问题。在事实上,世界是不断地向前发展。世界在不断向前发展中,不断地有新的因素或事物出现,因而也不断地有新的价值观念或伦范相应出现。谁能拉住世界使不向前发展呢?谁能证明传统的伦教适合新的世界呢?……稍一解析,就会发现诸如此类的问题。诸如此类的问题,传统主义者不能给予可实证的解答,所以只有谈玄。

建立新的社会秩序之说,是一个大帽子。在这个大帽子底下,有许多枝节不同的内容,我们现在不能讨论。我们现在所要问的是:怎样建立新的社会秩序?我们底解答是:运用科学知识科学技术。谈到这里,也许有的人士大摇其头。他们认为科学管不了这么多。科学发达底结果,世界只有愈乱;科学不能到达心灵世界;科学不能作价值判断。这些是常可听到的反对论调。我们与其说这些论调真有所据,不如说系出于对科学之不甚了了。有些简直是闭着眼睛说瞎话。我们且将这方面的理由梗概陈述如下:

一般所谓科学造成世界灾祸者所说的“科学”,不是科学底全部,只是科学底一部分,甚至只是科学之不根本重要的部分。他们所说的科学,是砍掉了科学的头以后所剩下来的手与脚。科学的头就是科学的态度,理论与方法。科学底手与脚是科学的态度,理论与方法所产生的科学技术。科学的态度尚怀疑,重实证。科学

的理论系本乎经验。科学的方法重解析,视察,试验。这样的态度,理论和方法,怎会制造世界灾祸呢?事实上是这样的:科学的进步领先。伦教底进步落后。现在,地球上大部分的地区还是受禁制(taboo),“主义”,社会神话(Social myth),等等因素支配。这些因素与科学的态度、理论和方法是大相径庭的。但是,在这大部分地区还是受这些因素支配的同时,若干人已经善于操纵科学技术。这就是神话其脑而科学其手了。神话其脑而科学其手,世界岂有不乱之理?近几十年来的信条战争,主义战争,都是明证。这些战争是人类原始冲突的遗痕。重解析重经验的人绝不会为些空中楼阁的信条或主义而作扑灯之蛾或冲阵之火牛的。如果要用科学解决问题,那么不可砍去科学最基本的部分而用其枝节,而是要全部地采用科学:除了科学技术以外,尤其要采用科学的态度、理论和方法。

也许有人说,科学不能接触心灵世界,因而不能作价值判断,怎能用来解决全部的人生问题呢?我们并没有说科学能够解决全部人生问题。直到目前为止,科学所没有解决的问题正多着哩!我们只是说:如果有一个问题 X,用科学方法尚且无从解决,那么从别的途径去解决,结果不是更糟,便是离题更远。科学是解决人生问题之最可尝试的途径。例如,解决经济问题,落后地区的人众不知道可由科学技术来解决,而听信野心家煽动,从事打杀破坏,结果招致更大的灾害。其他事例类推。虽然,科学尚未解决的问题正多;不过,就“心灵世界说”,科学所已触及的深度与广度,远非沉于玄想者流所能企及。而且,科学在这一层界的成就之实际的应用正与日俱增。巴甫洛夫(Pavlov)的发现,弗洛伊德(S. Freud)底心理解析,心理病理学(Psychopathology), Psychosomatics, 心理神经学(Psychoneurosis), 等等部门正在帮助我们进窥“心灵世界”之

奥秘。我们找不出任何理由说,这些部门底科学之成就,有不逮玄学家藉“心领神悟”或内省观察或玩弄文字所得结果之处。诚然,科学不能代我们作价值判断。哲学也不能代我们作价值判断。任何学问都不能代人作价值判断。摆出岸然道貌来代人作价值判断者,常为自觉应作兆民心灵主人之徒。此辈生在专制时代就是帮闲;生在今日就是帮凶。固然科学不能代人作价值判断,但可提供他人以作价值判断时所需的经验知识基础。此点于大量价值判断时尤然。例如,田纳西流域之开发问题。所以,科学虽不能代人作价值判断,但大有助于人作价值判断,何者有益于人生,科学知识所告诉我们者,远较来自其他来源者稳妥。科学家永不说吞服尼古丁可致健康。科学家亦永不说梅毒为卫生的要素。至于“杀身成仁”之说,科学家是不会轻信。

在前面,我们所陈示的是说要建构适于人生的社会必须以科学为知识和技术的基础。我们现在要进一步地陈示政治学怎样有成为一严格科学之必要并且怎样将政治学导入严格科学之途。

依据上面关于影响或决定政治的人理因素之发展底几个阶段之列指,我们可以看出,自古至今,特别是近几十年来,政治事务在许许多多地区之所以成为灾害,主要地是源于较少数人的权力欲之常不得健康发泄,以致搅动较多数人随之兴风作浪。而这较少数人之所以能够搅动较多数人随之兴风作浪,系由于上述许多非科学的(non-scientific)及反科学的(anti-scientific)的人理因素作怪。今后我们要建构适于人生的社会,必须尽可能地将这些非科学的及反科学的人理因素排斥于政治事务以外,而将合于科学的因素导入政治事务以内,予权力以适当的安排。我们要能达到这样的目标,首先必须使政治学自身步入严格科学之途。

怎样才能使政治学步入严格科学之途呢?这包含消极和积极

两个方面。

到目前为止,除了拉斯威勒(H. Lasswell)等人把政治学带向严格科学的道路以外,无可讳言,就现状而论,政治学还滞留在科学前期的(Pre - scientific)阶段。滞留在科学前期的政治学,是传统思想,早期哲学,如愿望想法、情感情绪、图画想法、玄学、伦教和前期科学成素底混合品。政治学如要成为严格的科学,首先必须将其中诸如此类科学以外的(extra - scientific)因素尽可能地剔除。这话并不涵蕴,现在的政治学里完全没有科学成素。有的。但是,当科学成素与其他非科学及反科学的成素搅混在一起时,政治学就被这些成素所累,而不得(至少亦不易)步入严格科学之途。所以,现在想把政治学带向严格科学之途的人之一重要工作,是及早精明地发现政治学中如上所述的那些科学以外的成素。这就是为科学的政治学之建立而做的清道工作。

也许有人说,这么一来,就是一笔抹煞传统。在实际上,人是不能完全离开传统而生活的。所以,我们不能完全抹煞传统。

这个问题之提出,可谓与我们所从事的科学工作毫不相干。尊重传统,正像敬祖一样,是民俗学方面的事体。清除政治学中之非科学及反科学的成素,乃一严格的学术工作。二者不可混为一谈。一个研究政治科学的人尽可以十分尊重他所在的社群或民族之传统,但他不可因此而把他底尊重之情带进政治科学范围以内。否则他只是以研究政治科学为名,而行作民族史诗之实。民族史诗在别的方面也许不为无用,但在科学中毫无地位。研究政治科学者,对于既有的政治学遗产,根本不预先依据是否尊重传统而定去取。他只事先确立科学的政治学之标准。如果既有的政治学遗产完全合于这个标准,那么便毫不迟疑地全部予以保留。如果既有的政治学遗产只有一部分合于这个标准,那么他便保留一部分。

如果既有的政治学遗产全部不合于这个标准,那么他便毫不迟疑地全部予以放弃。这就是科学的态度。总而言之,一个严格的政治科学家之是否保留或放弃既有的政治学遗产,或保留多少,壹是以它究否合于科学标准为考虑之唯一充足而又必要的条件,决不搀进任何其他条件。否则,他也许是一个宣传者,而不是政治科学家。在事实上,如前所述,既有的政治学遗产并不是只有非科学及反科学的成素,而是也含有科学的成素。既然如此,研究政治科学的人就须将这种成素提炼出来。这么一来,就是对既有的政治学遗产部分地保留了。不过,我们说研究政治科学者对于既有的政治学部分地保留,这话丝毫不涵蕴,新旧之调和折衷。“调和折衷”就是不讲理之别名。我们在这里之部分保留既有政治学遗产,是完全全把它当做合于经验与逻辑的材料来处理。我们在处理这种材料时,并不把它装在旧有的系络(con-text)或意义底衬托以内,而是把它从原有的系络或意义衬托以内释放出来,重新安排在科学的理论架构(theory-frame)以内。

政治科学底目标,除了满足政治科学家底理论兴趣以外,还在为人众生存关系之决定上提供知识与技术。粗疏地说,政治科学底目标之一是为入。政治科学底目标之一虽系为入,可是,我们因要将政治科学带上科学之路而正在从事理论建构时,却不可丝毫理论建构作用中搀入人的因素。我们正在建构政治科学时,所需的建构因素,有而且只有逻辑与经验。除逻辑与经验以外,任何人的因素之搀入,都足以阻滞政治学向科学之路前进。我们在前而所说的那些因素,不幸都是人的因素。所以,在我们从事政治科学之建构时,必须有意尽可能地将那些因素刷涤出去。

其实,作者在此所指示的,就科学底发展而论,并非什么新鲜的道路。在事实上,这是一切已有成规的科学所走的道路。物理

学在亚里士多德时代,受着目的观之约束;在牛顿时代,受着机械观之约束;在牛顿以后,又受“最小抗力”观之干扰,以太假设,也困扰着若干优秀的物理学家。洎乎爱因斯坦时代,物理学摆脱了这些人的因素,而得以无挂无碍地发展了。经济学一科,在从前很难说是科学。从前的经济学动不动要讲“主义”,动不动“意见”盈篇。在现代的经济学里,这些人的因素愈来愈少了。我们很难想象,在经济计量学(econometrics)里,怎样搀得进“主义”,如何闹“意见”。现代经济学是向着纯科学的道路迈进了。经济学能够如此,政治学为什么单单不能呢?

我们将政治学内部之科学以外的成分清除了以后,必须更进一步地为政治科学做建设工作。政治科学底建设工作,必须从科学的整合(integration of sciences)开始。

一门学问起源得是否早乃一回事,它是否走上科学之路则系另一回事。有些学问虽说起源得早,可是它却迟迟未能成为一门科学。政治学就是如此。之所以如此,可以说是受过去历史条件底限制。科学虽然分门别类,但常有或多或少程度的相倚。逻辑与数学相倚。化学则倚赖物理学。心理学倚赖生理学和生物学。……就科学的建构说,愈是倚赖其他科学的科学,其建构愈晚。例如,数学与物理学如未发展到相当程度,理论化学是不会出现的。生物学与物理学如不发展到相当程度,生物物理学(Bio-Physics)不可能出现。……各门科学之间的建构有一定的逻辑秩序可循。依照这一事实,我们也就可以明了,为什么政治学早在亚里士多德时代即已有之但至今尚未严格科学化之理由。从科学之际的建构秩序观察,政治学是一门次级科学(Secondary Science)。这里所谓次级科学,意即建立于其他科学之上的科学。因此,它所倚赖的诸门科学如未发展至一地步,政治学即不能成为科学。(它

所依赖的诸门科学,相对于它们所倚赖的科学而言,又是次级科学。)其他依此步步后退。政治科学所须依赖的科学是群众心理学,变态心理学,心理病理学,经济学,文化人类学,社会学。这些学问在从前没有成为科学,所以政治学迟迟未能成为科学。现在,这些学问逐渐步入科学之途了。所以,政治学应须赶紧以之为基础来从事科学的建构。我们说政治学应须赶紧以这些学问为基础来从事科学的建构,这话并不涵蕴,政治学家必须尽通这些学问,这是呆子做的事!政治学家对于这些学问所需通晓的只是这些学问之与政治学相干的部分。我们怎样决定这些学问之与政治学相干的部分呢?这必须求之经验科学底整合。在经验科学底整合中,我们就可以知道诸经验科学因应一种要求而辐辏时所构成的广度与深度。以科学底这一整合为基础,政治学就可逐渐步入科学之途了。

成为科学以后的政治学,会产生一些什么结果呢?

一 有进步无革命

“革命”是落后地区底政治瘟疫。哪一块染上了这种瘟疫,哪一块便陷入重大的动乱、痛苦和死亡之中。

落后地区底人众常困于迫切的物质需要之中,人身又苦于暴政的煎熬,且由自卑感所产生的虚荣心极待满足。在这种情况下之中,他们亟思充实物质需要,摆脱暴政的枷锁,并且满足空幻的虚荣心。然而,他们实在不知道应该怎样办才能达到这些目标。在这一时分,如果有人以弥赛亚的姿态出现,他巧妙地宣传,自称法力无边,说他能以最直截了当的方法在最短的时间以内创造一个理想国,实现大家美丽的希望。“望梅可以止渴”。饥渴之众只有

跟着他跑了。

旋风确会吹垮了地面许多建筑物,吹折了无数木树。革命的气流摧毁力之所及,确会产生一些表面的改变。国号变了,旗帜变了,纹章变了,服饰变了,街道的名称更新了,……这些改变确会令许多人因旧有仇恨标记之消失而感到快意;这些改变确会使若干人耳目一新,这些改变也确会掀引无数人底美丽远景。所以,“革命”有它暂时的迷醉力。然而,旋风可以于一夜之间吹垮一座旧楼房,旋风不能于一夜之间建立起一座新楼房。同样,革命的气流可以在短时间之内造成表面的改变;可是,它不可能在短时间之内实现大家底美梦。

恰恰相反,革命底代价是太高了。付出这样高代价的是大多数从事革命之众;而攫取“革命果实”的则常为隐身幕后的革命策动家。革命被掀成一个气流以后,反而常可被利用作“镇压”的工具。因此,在“革命成功”以后,新政权建立之时,一般人众所受的迫害与压制常远甚于过去的统治之加于其身者。在“革命成功”以后,首先受到镇压和清除的,常为“革命群众”。[……]复次,旧有的事物和人底原始本能冲动,倒被革命拖带出来了。

想藉“革命”解决问题,等于饮鸩止渴。

时至今日,我们必须明了:我们所亟待解决的许多问题是很复杂的,牵涉又是很广阔的。我们要有效地解决这些问题,首先必须冷静地对于这些问题所涉及的性质和真相有所明了,然后再对症下药,讲求切实可行的方法。这就得求助于科学知识和科学技术。政治科学是这类科学知识和科学技术底导发科学。关于权力问题的解决,当然不要请教枪弹,而应请教心理解析家和心理病理学家。如果德国当初有完善的心理病院,那么希特勒可望不致闯祸。其他政治问题由此类推。依科学知识与技术来决定政治问题,固

然缺少大游行或满地流血等壮观镜头,但社会可获致实质的进步。这可由尚科学与尚革命两种地区在实质上的悬殊之对照得到证明。

二 有行政而无斗政

我们在这里所说的行政是 Administration。我们所说行政之最佳的例样是邮政。我们在这里所说的斗政是通常所说的 Politics。通常所说的 Politics 含有一种坏的意涵(bad connotation),即是“勾心斗角”。所以,作者暂且将 Politics 这个字译作斗政。斗政所指谓的是政治利害冲突之心计的运用,而且从事斗政的各方而对于心计的运用如打麻将者之密而不宣,恭候台光上当。斗政是政治的冷战。射击战则是政治的热战。二者有前后阶段可以划分。一个国邦内部是如此;国邦与国邦之间也是如此。无论怎样,斗政是政治不能“开诚布公”底产品。从事政治者之所以不能开诚布公,除了受原始本能的支配和利害冲突所左右以外,就是在彼此之间没有建立解决问题的共同标准。大家要想建立解决问题的共同标准,有而且只有本于科学知识与技术。之所以如此,因为科学知识与技术没有任何民族色彩,阶层色彩,社团色彩,以及个人色彩。科学知识与技术对于任何民族、阶层、社团和个人是中立的。它是“大客观的”东西。大客观的东西才能据之以作解决政治问题的共同标准底基础。这样的标准能够建立起来,有什么问题大家可以像讨论数学问题一样明明朗朗地谈,而且勾心斗角的把戏在科学知识与技术(如测谎机、概然率之推算,等等)烛照之下无所遁形,大家用不着“来那一套”,于是斗政就消失了。

炼丹术是化学前期的东西。占星术是天文学前期的东西。同

样,斗政应该看作是政治前期的东西。政治中把政治前期的成分涤除了,剩下的要素以及应须增进的要素就是行政。行政是独立于一切政党、阶层、社团和个人的东西。它不加选择地为所有的个人服务。这里最佳的例样是邮政。邮政与人接触最多,但是没有人嫌邮政麻烦。如果有人三天不见邮差上门,他也许感到寂寞。政治要能做到这个地步,才算走上了轨道。

政治如果这样上了轨道,那么便不是“管理”人众之事,而是“服务”人众之事。政治如果成为服务人众之事,那么政府底性质多少也要有所改变。例如,交通部就变成“交通服务中心”(Communication Service Center);财政部变成“财政服务中心”,……教育部是根本没有了。政府底性质既然由“管理”变成“服务”,于是政府官员的社会地位(Social Status)跟着有所改变。“政府官员”变成“服务员”。服务员既不“高人一等”,又不低人一等:完完全全平等。服务员所属的总机构叫做“服务府”。

现在从事政治的人被分作两种:一种叫做“政治家”(Statesman);另一种叫做“政客”(Politician)。前者有恭维的意涵;后者有贬抑的意涵。如果政治中只有行政而别无其他,那么政治家与政客的划分天然也就消失了。在这一条件所形成的情况之下,从事政治者底性质与工程师一样。他是应用政治科学的技术专家底一种,因此他与任何技术专家在身分和性质方面都没有分别。尤其是他没有“领导群伦”的雄姿与天命。在这种情况下之中,我们叫一个“政治学家”,与叫一个“原子物理学家”,所指谓的意义型模完全相同。

从事行政的“服务府”,是否保有警察、军队和宪兵呢?这全视是否需要而定。“服务府”是否保有这些东西,颇似我们上山时是否需要拐杖。无论怎样,“服务府”没有拿保有武力作政治资本之

事。“服务府”所经常保有的东西是些什么呢？电子计算机(electronic computer)之类底东西。藉着这类仪器,再加上电视等工具之助,“服务府”得以将大家反应来的共众意见加以精密的计算、传布,并作调整。其调整之灵活,亦若经济市场之调整早晚市价。到了这个地步,“服务府”才算为大家“除碍”,并“开拓了无限众多的可能”。因而权力欲也可在各种场合去满足。生活在这种境界中的人众,才不会觉得权力可怕,才不会觉得政府是一千斤重担,才不会觉得有才智无处施展。而且人人得以各自为其“最大幸福”努力,无需仰求一个大救世主来代庖。依近代的实例观察,人众仰求一个大救世主来“为最大多数人谋求最大幸福”之日,即是他们向奴役之路迈进之时。前面有虎,行人止步!

若干人也许认为,这么一来,政治几乎完全成为机械式的事,我们在政治性的场合里没有发挥创造性的活动之机会了。这完全是过虑。我们在这样的政治场合里依然有充分发挥创造性的活动之机会。不过,在这样的政治场合里之发挥创造性的活动已不再诉诸原始本能的冲动,而是纳入科学的轨范。谁说在科学高度发达的国邦里当企业经理的人不能发挥创造性的活动呢?政治之事唯有经科学之精炼(refinement),才能成为一项可望不致跳到大家头上的事,因而不复成为藉权力作祸之源。复次;这种政治既然能为我们“开拓无限众多的可能”,于是我们底创造活动有的是出路,何患乎阻塞呢?更何患乎权力欲作怪呢?

是什么,就说什么*

——今日的问题 1

我们所处的时代,正是需要说真话的时代,然而今日我们偏偏最不能说真话。今日中国人之不能说真话,至少是中华民国开国以来所仅见的。我们目前所处的情势,正是亟需中国知识分子积极发挥创导能力的关头。然而,目前刚好是知识分子情智最低落的时期。目前中国知识分子情智之低落,是五四运动以来所未有的。

这些情形,谁实为之?孰令致之?

构成这些情形的因素自然是很复杂的,我们现在不能去分析。我们现在所能指出的,只是构成这些情形之最直接的因素。自从大陆沦陷,撤退台湾以来,台湾在一个大的藉口之下,有计划地置于一个单一的意志和单一的势力严格支配之下。这一计划,逐年

* 原载于一九五七年八月一日《自由中国》半月刊十七卷三期。

推进。到今天,台湾社会几乎在每一方面都已被置于严格的管制之下。这种光景,至少也是自中华民国开国以来所未有的。

一个被严格控制的社会,是表面整齐壮观而内面生机窒息萎缩的社会。别的且不说,这七八年来,台湾在思想言论方面居然已弄成以官方为“真理的标准”之局面。官方对于民间思想言论之衡量,是以自己颁定的范畴和尺寸为甄别的标准。凡属合于这个标准的思想言论,便被看作是“正确的”;否则是“歪曲的”,或“有问题的”。这类思想言论就会受到封锁、打击。也许有人说,官方并没有钳制思想言论自由。这话不是出于昧于事实,就是一派官腔。这几年来,弥漫全岛的一股气氛,现代统治技术所造成的天罗地网,和有形无形的力量之直接或间接的可能威胁,明明白白摆在那里,只要不是白痴,谁都可以感觉到。“识时务者为俊杰”、“好汉不吃眼前亏”、“适应环境”、“委曲求全”,都是今日中国人的人生哲学。因此,官方摆着的思想言论尺度在那里,即令没有直接要人依从,很少人胆敢冒险另辟蹊径。于是,这七八年台湾的思想言论形之于表面的,除了极少例外,几乎都是官方或准官方的思想言论了。

在大敌当前的时候,我们诚然需要“意志集中”赖以实现的最低限度的共同一致的思想言论。假若真有一种思想言论堪作大家认识的张本,能作大家行动的指针,那么大家当会自动欢迎之不暇,根本无需藉政治强力来分配勒销。可是,如果一种思想言论愈来愈使我们感到空虚,愈来愈使大家感到迷茫,徒以其有一股力量在背后撑腰之故,大家不得不敷衍,那么它是否真能负起作认识张本和行动指针的任务呢?这真是一个不小的问题。

最近二十年来语意学颇为发达。如果语意学家愿意研究近几十年来中国政治场合里的语意现象,谅必一定有异常丰富的收获。

近几十年来中国政治场合里的语意现象,大都是用一切光明的字眼,掩饰一切阴暗的里层。而其特征则为:一、言不由衷;二、空话连篇;三、推拖抵赖;四、威胁利诱;五、诺言满纸;六、敌友无常。过去的政坛言论是如此。这七八年来,由于时代动荡的煎逼,作官技术之精进,政坛言论向这个方向的发展尤烈。官方言论的品质如此,怎样堪作大家的认识张本和行动指针?

这几年来,官方据以控制言论自由的王牌有如后的几张:曰“国家利益”,曰“基本国策”,……曰“非常时期”,曰“紧急事态”,曰“非国即共”,……如果民间言论对政府稍事批评,或不合官定尺寸,那么不是当做“违背国家利益”,便是认为“违背基本国策”;不是认为非“非常时期之所宜”,便是说“共匪思想走私”。一究其实,这些说词,从无确定的界说,只是官方信手拈来打击异己的工具而已。官方更藉政治便利,穷年累月利用训练方式,甚至教育机构来灌输这一套想法。驯至这一套想法成了净肃思想言论的巨棒,甚至成为决定政策的基本精神。

藏在这一套说法背后的有一些更深沉的想法,就是以为“政党即是政府”,而“政府即是国家”。不幸之至,这些想法是根本错误的,而且是近几十年来祸乱之一源。一个国家以内只可有一个政党的说法,是现代独裁极权政治的说法。在现代民主国家,一个国家以内在同一时期可以有几个政党,但是在同一时期只能有一个政府。所以,除非我们承认独裁极权政治,否则我们不能承认政党即是政府。政府更不是国家。国家是永久的,不可更换的。政治不是永久的,而且是可以更换的。政府只是替国家办理政治事务的机构。我们总不能说替国家办理政治事务的机构就是国家。这正犹之乎我们不能说银行经理就是银行。国家是属于人人的国家。属于人人的国家,人人对于国事当然有发言的权利。如果我

们批评替国家办事的人没有把事办好,这当然不能视同“危害国家利益”。“危害国家利益”的帽子是不能随便乱加的。如果说把问题彻底谈明白就是“危害国家利益”,那么说假话骗人,把真正严重的问题掩饰起来,就算是“维护国家利益”吗?国事办理的好坏,与国人息息相关,因此大家应须抒发意见。这正是民主政治的常轨。

也许有人说,现在是“非常时期”。在“非常时期”,如果这个这样说,那个那样说,意见纷纭,莫衷一是,那么怎能集中意志以渡过难关呢?关于这个问题,我们可以这样想:不经过认真的讨论,是不是由少数人凭其权威来专断地决定?如果大家并不欢迎这种办法,那么唯一合情合理的办法就是充分自由发表意见。在承平的时候,我们倒可以马虎一点,“国事管她娘”。正因时值非常,政治的决定稍有差池,就影响到大家的祸福安危,所以更应集思广益。但是,如果没有思想言论的自由,如何能集思广益?

西方民主国家是有病必治。所以,政治上能消弭祸乱于未然,社会日渐进步,民主日趋安定。我们中国则不然。我们中国由于传统的爱面子心理,错用了“隐恶扬善”的观念,政治上的坏事不让大家说穿。大家在积威之下,也不敢说穿。社会的病症也不去揭露,让它蒙在被褥里腐溃。一味的歌功颂德,粉饰太平。等到腐溃至极,被褥蒙不住了,便肿毒进发,不可收拾。历代的治乱循环都是循着这一个方式发展下去的。这几年来,台湾的新闻,官方的言论,在这一传统上可说达到新的高峰。然而,稍有眼光的人都可知道,隐蔽在这些自我恭维和自我陶醉言论背后的病症,确实不小哩!然而,现在,我们所有的本钱太少了,哪里再能这样浪费下去?有病总是要治的。我们与其讳疾忌医,让病这样拖下去,到头来不可收拾,不如趁早诊断明白,及时医治。任何人总不能说:谈病、治病,是有罪的事吧!

我们立言,以什么为基准呢?我们立言的基准只有这样的一条:

是什么,就说什么。

事实是白的,我们就说它是白的。事实是黑的,我们就说它是黑的。我们绝不把白的说成黑的。我们也不愿把黑的故意说成白的。

也许有人说,这一条基准是一条自明之理,有什么值得特别提出一说的价值?这种想法,真是不思之甚。我们不要小看了这一条基准。这一条基准,是极权与民主的分水岭;也是科学与玄学的大界线。直到现在为止,在我们所居住的这个地球上,只有较少数人在较少的时间以内才能接近这一条基准;而较多数的人在较多的时间以内距离这一条基准不知几千万哩!从最根本的思想和认识模式来观察,民主对极权的抗争,科学对玄学的冲突,都是为了这一条基准。目前,这一条基准,在全世界许多地区更受到加紧的威胁和打击。

马就是马,鹿就是鹿。这似乎是不证自明之理,也似乎是不值一提的道理。如果有人特意提出它来说,那么也许会有人说:“这样的话,请你拿去教幼稚园的学生吧!”诚然如此。但是,如果他将这类的話背后所假定的意义条件忘记了,尤其是将这类的話可以实际说出的普遍可能性看得不成问题,那么他底头脑就是太天真了。你能不能当着赵高的面说:“马就是马,鹿就是鹿,鹿不是马?”[……]在一切独裁极权暴政盛行的地区,都不能容许“是什么,就说什么”的。因为,如果是什么,就说什么的话,那么大家就看清楚了外面的世界,看清楚了自己所在的痛苦环境,看清楚独裁极权者的真相。这样一来,独裁极权的魔术就要不成了。所以,在最基本的地方,独裁极权者必须用尽一切可能的方法来消灭这一条基

准。在思想方面,他们用的是辩证法。这个东西,说“甲是甲又是非甲”,说“对立物可以统一”,别别扭扭。头脑稍不清楚的人,以为它是高深莫测的妙道,在这一妙道面前感到自卑,头脑给搅糊涂了。只要你的头脑给搅糊涂了,施放这一套“玄学巫术”的御用理论家就替他的主人完成了任务。在实际的设施方面,他们必须藉交通、电讯、新闻的严格封锁来建筑铁幕,以及各形各色的幕。他们要藉此让幕中的人看不见铁幕以外的世界,看不清自己的环境,弄不清独裁极权者真正的面目。于是乎,极权就可以关起门来上演。

中国的过去,盛行着各种各样的“讳”。所谓先知先觉们对于一般人民在知识方面存着轻视的心理,说什么“民可使由之,不可使知之”。许多书不让一般人读,许多事不让一般人知道。前一辈的人发生毛病,后一辈的人必须为他“隐”。代代相传,世世如此。历来的中国人从未养成“为知识而知识”的态度和精神。整个社会长期受着泛伦理主义的浸染和支配。在这种氛围和传统之下,有几个人能够想到“是什么,就说什么”?目前,这种余毒是否未尽;甚至更加深刻化,被人利用下去,稍有科学训练的人一看就明白。

照理说来,科学应该能够“是什么,就说什么”了。然而,科学之赢得这一基准,也只是近百余年来的事,在牛顿以前伽利略说地球绕日,非日绕地球。然而,它在当时因与教会的传统说法不合而大受禁阻。生物演化论者说人是从猴子的近亲演化而来的。如果这话合于事实,那么我们就得承认。我们承认这一事实时,既不贬抑人的价值,也不抬高人的价值。“是什么,就说什么”,这应该没有问题了。但是,由于这一发现给人唯我独尊之情以打击而不为宗教人物悦纳,于是倡之者备受迫害。在科学史上,诸如此类的事例,真是不胜枚举。

从上面所指陈的种种看来,我们要实现“是什么,就说什么”乃一件既不简单又需作很大奋斗的事。显然得很,目前在世界许多地区,凡依据这一基准而说的言论,不是受到迫害,就是根本发不出去。独裁极权者要千方百计扭歪、滤过、改编,甚至根本消灭这种言论。然而,同样的显然,凡不从这一基准出发的言论,只不过是受暴力支持的一堆废话而已。暴力过去,这样的废话也就烟消云散,谁也不再理睬。这样的言论,充其量来只是一时一地一个政权的掩饰品。事过境迁,这种掩饰品连小孩子也掩饰不了。它对于国家、社会,人生有何价值?又有何裨益?

所以,无论怎样困难,我们立言不走这种下坡路,而必须以“是什么,就说什么”为基准。

从这一基准出发,我们预备说些什么呢?我们不逃避现实,不作些玄幻无益之谈。我们预备本着积极而实证的态度,而对当前的现实,从本期起,在“今日的问题”这个总题目下,提出一序列的问题。这一序列的问题所触及的范围,包括从政治、军事、经济、财政、司法、思想、文化、教育、宣传等等。

诚然,问题之提出甚为重要。不过,如果仅仅能够提出问题而不能解答,那么还是无济于事。除了提出这些问题以外,我们还尝试着解答这些问题。这些解答,是我们长期苦心思索的结果。我们要贡献出来,以就教于读者。还有我们所不能解答的问题,我们也提出来,激发大家思想,共同寻求答案。

凡属不为当前虚浮的宣传所误的知识分子,对于我们今日的处境多少总有点认识。实实在在,我们知识分子再没有退路,再也没有徘徊瞻顾之余地了。近代的自由思想者是本着刚健的精神积极奋斗才开出民主自由的花朵。今日之势,不作自由人,就得为奴隶。除了这二者以外,真是再没有第三路可走了。中国近几十年

来的进步与革命,知识分子常为主导力量的中坚。说句老实话,目前的局面真是太沉闷了。今后要启揭新的契机,开拓新的局面,还得靠知识分子积极负起责任,我们现在将我们提出的一序列重要的问题呈献于中国自由知识分子之前,冀能引起大家的合作,通力研究,以求得问题之切实的解决。

怎样研究民族主义？*

我们与任何弥漫六合的社会思想接触的样态至少有两种：一种是直觉地、本能地、情绪地、未加考虑地接受或拒绝；另一种是加以认知的批评的解析。

我们在这里所说的“社会思想”，意指在一个时期一个地区流行于一个群体之间各种各色的“主义”、“意理”、“教条”、“时代精神”等等。

社会思想具有这几种征性：

第一、可以有认知的内容(Cognitive Content)，也可以没有。

第二、一定蒙上一层足以激动情绪的色彩。因而，它可以满足

* 原载于一九五七年九月九日《祖国周刊》十九卷十一期。

一种情绪。

第三、提供大的诺言。因而，它看起来是明显地或隐喻地满足一个大的愿望。

第四、通常起于重大社会疾病之时。所以，它是疾病的产品。当然，有时它也起于共同的向往。

第五、它的演变常常经历这三个阶段：一、酝酿时期；二、兴盛时期；三、衰落时期。它可以于相当时间内在一个地区起压倒式的支配作用，但不会支配得太久。

民族主义是我们在此所说的“社会思想”之一种。

民族主义底接近途径有两条：一条是特殊主义的人手法（particularistic approach）；另一条是多科并用的人手法（multidisciplinary approach）。我们现在将此二者依次加以论列。

二

直到现在为止，关于民族主义的研究，多操诸历史家之手。历史家多以为民族主义是他们特有的题材。他们认为民族主义乃历史发展的一基本现象。

从历史来研究民族主义，就无可避免地走上特殊主义的道路。什么是特殊主义的道路呢？我们要明了什么是特殊主义的道路，必须明了什么是特殊主义。特殊主义所言有这些征性：

第一、独特的（unique）。特殊主义者认为其所研究的题材是世界上独一无二的。这独一无二的题材，其存在是独一无二的存在；其性质是独一无二的性质。世界上没有两个与之同样的事物。

第二、不可比较的。既然这样的题材是独特的，于是与其他题材没有共同之处。既然这样的题材与其他题材没有共同之处，于

是根本不能化约而成(reduce to)别的题材。既然不能化约而成别的题材,于是也就没有将这种题材与别的题材加以比较的可能性。

第三、赋予的(ascriptive)。“赋予”观念,中国人特别浓厚。“天子”怎么来的?出于天命。天子底权力哪里来的?出于神授。如果X是Y的父亲,那么这是一项无可移易的赋予了的事实。同样,如果X是Y的领袖,那么这也是一项无可移易的赋予了的事实。赋予即是真理(ascriptio is truth)。既然如此,于是X既为Y的领袖矣。Y就得无条件地拥护X。X就得无条件地袒护Y。赋予关系(the relation of ascription)以内的关系界域自成一个天地。在这个天地里,关系界域以外的价值标准,是非功过观念,赏罚条件,几乎完全用不上。即令用之,也只用到掩饰这一特殊的关系界域内的特殊内容为止。例如,打败仗,照国邦的法令应当治罪的,但在这一界域关系中却升官。被大多数人抨击的官员应该是其位也危的。但是,在这种关系界域中却官越作越大。其他类推。许多人对于这种现象一直不了解。如果他们利用“赋予观念”便马上得到了解。特殊主义者是把这一观念作研究之起点的。因为,他们有意地或未自觉地承认这一观念。这一赋予的要素乃特殊之所以成其为特殊的一要素。泛泛言之,这是“历史”。我们只能改“写”历史。没有人能改“变”历史。

从特殊主义的道路研究民族主义,所得到的结果不能不是特殊主义的。特殊主义的结果,优点在能引起亲切感,短处在不能成为普遍的知识。亲切感能导致极深或极强烈的感情。这种感情可以把一切都感情化。例如,“德意志物理学”。感情发展到此地步,可以变得盲目。盲目的感情常为一股危险的动力。希特勒部下的德国就是好例。

群众是缺乏自我的。在群众中的分子也缺乏自我。在群众中

的个人失去了个性。群众就是一团失去个性的分子之集合。在群众中的个人,把他的意志、判断、选择都交给这一集合。在群众中的个人分享群众底情绪。某一社会思想造成一个气旋,每一个人底自我就没人这一气旋之中,变成一个方向的风暴。一个学人可以置身于群众之中。置身于群众之中的学人,如果并未认知地研究群众的运动,而只是混在群众里,与群众一起运动,分享此一运动所引起的感情,那么他底功能便不复是一个学人,尽管他把这一感情写成哲学或历史。一个学人,只有当他的思想和感情不受群众底影响而能独立运思时,才能尽其为学人底功能。对于民族主义,一个学人所应尽的功能,也是如此。不过,民族主义底作用比较别的社会思想持久,而且与传统比较容易化合,它又由人底“父亲意像”和“远祖感”得到心理的基础,所以被神圣化。在祖宗不可批评的社会里,民族主义是只有崇奉的份儿。在这种氛围里,民族主义更不易受到客观的研究。

其实,民族主义并不是一个价值,只是一个力量。这个力量能否实现一个价值,全视怎样运用而定。一谈到“运用”,就唯科学知识和科学技术是赖。许许多多早熟的民族主义的地区,在政治上常产生独裁暴政;在物质建设方面一团糟,连开火车的人也找不出。至于利用民族主义发动对外侵略的,更大有人在。作者看不出民族主义底本身是一绝对的善。

仅仅有一而旗帜在那里摇,总是一件很危险的事。我们更需要一幅地图。如果我们需要一幅地图,那么就不能从感情与价值出发来描绘,而必须从严格的认知出发来描绘。如果从严格的认知出发来描绘,那么,是山就得还它一个山,是水就得还它一个水;是高就得说它高,是矮就得说它矮。

三

如果我们从认知出发来研究民族主义,那么我们就得将民族主义置于方法学(Methodology)的规将底处理之下。直到最近以前,科学是“各自为政”地以其试行所得的方法从各自的层界探索经验世界。因而,各种科学以或多或少的程度互相隔限。目前,方法学家发现偃卧于各种科学所用方法底下的共同方法结构,基于这一共同的方法结构而组成普遍的方法学。在应用这一普遍的方法学时,科学家有一设准。这一设准叫“可理解底设准”(The Postulate of intelligibility)。依据这一设准,方法学“可”应用于任何经验题材,包含物理的,也包含心理的;包含历史的,也包含平面的。民族主义的题材当然也在其中。

依据现代方法学的光亮,我们知道,要研究民族主义必须从多科并用入手(multidisciplinary approach)。在多科并用入手的道路中,历史只是一个层面而已。仅仅从历史入手,我们充其量只知道纪事。我们无法明了纪事所纪的事之里层构造或规律的交织。所谓“历史哲学”对于历史的解释,是些既不能证实又不能否认的造意。一元论者每好言“见其全”。一元论者所谓的“见其全”只能看作一个要求,并无各种有密度的特定知识作基础。现在科学家藉着多科并用法来研究题材,如果说“见其全”,那么才是有知识作基础的“见其全”,而不是用几个空空洞洞的其大无外但内涵几近于零的名词在纸上晃。

人类底行为是很复杂的。历史家并未备有一切方面的训练来了解人底行为之一切因素。人底行为可以从心理学、社会学、文化人类学、气象学,等等层界去观察。我们要对人类的行为有比较

“全盘”的了解，必须把这些科目整合并用。无论一个人底智巧有多么高，他总不能藉着一个多面体底一个平面来了解这一多面体。迄今为止，大部分保守的历史家很少去深究历史事象底下之心理学的、精神病理学的、经济学的和政治科学的等等构成因素。民族主义是由这些构成因素所形成的。所以，我们要研究民族主义，必须从这些因素着手。于是，我们可以临时藉整合科学来研究这个问题。

四

依波罗门飞(Leonard Bloomfield)底论著所显示，每一科学都有它底语言层界(Linguistic aspects)。每一科学既有它底语言层界，于是在实际的应用上就发生语意问题。民族主义是一科学题材时，当然也不能不发生语意问题。

语言，可以说是“一必要之恶”(a necessary evil)。人类有了语言，才可以表理达意，彼此打交道，……。但是，正因有了语言，语言的虐政才产生。谎言是语言虐政之一。若无语言，骗子行业势必大感困难。讲“主义”乃最大的语言虐政。近几十年来，死于此一虐政之下的人以千万计。狄思锐利(Disraeli)明明白白地说：“我们用字来统治人”。这可以说是语言方面的马基威尼主义者。自古至今，无一大煽动家大法师不是伟大的语言虐政之王。

语言底意义问题，自苏格拉底以来即已有之。苏格拉底在他生时是不受人欢迎的。所以如此，原因之一，是他高声抨击像“美”、“善”和“人性”这类字眼的滥用。苏格拉底要求，在大家进行讨论之前，须把所用字眼加以精确而明晰的界说。在今天看来，这就是一种语意的醒觉及语意的要求。

有许多极其普通的名词。由于用法分歧,于是意义也就分歧。意义分歧底结果,不是各执一词互相非难,便是使人发生“众说纷纭,莫知所从”之感。这也是语言虐政底另一面。我们底时代,正是被语言虐政所苦的时代。像民主、自由、过激主义、独裁主义、资本主义、社会主义、共产主义、法西斯主义、纳粹主义,这些名词,有各种各样的用法,使人眼花缭乱。苏俄所谓“民主”与西方世界所谓民主底意义刚好相反。苏俄官方贬抑西方底资本主义,将西方底资本主义与法西斯主义并称。而西方人士则说苏俄底经济制度是国家资本主义,社会法西斯,或红色法西斯。这些名词,无论在民间团体之间或在外交场合之中,都没有精确而一致的意义。

日常语言里的许多名词,用之愈久,则意产生不同的意义。这是怎样形成的?语言科学家对于这个问题提出一个解答。语言科学家说,语言可比诸越过国界的公民。这一国底公民可以归化成另一国底公民。语言也是一样。例如, Caesar 这个字在德文中成为 Kaiser,在俄文中成为 Tsar。它底意义多少不相同。在每一种情形中,变字以原字为依据而得到它的意义。但是,变字又受到其所在的特殊环境及特殊因素之作用而得到特殊的意义。这一种特殊化的历程,常常可使变字与原字底意义相去甚远,甚至根本相反。前述“民主”便是。这一发展是绵续的、流变的,有时是缓便的。当然,在人为的操纵之下,可以是突现的。

同样,“民族”、“民族性”和“民族主义”这些名词也受这一变迁的影响。Nation 这个字是从拉丁字 Natio 衍变而来的。这个基本名词似乎是意指有共同来源的一群人而言。这一群来源相同的人又具有共同的先天禀赋。这共同的先天禀赋乃“民族”一词意义形成的重要因素。不过,在现代国家形成底过程之中,历史发展里的紧急事态常使人结合在一起。紧急事态底结合力,常远胜于种族

关系。

“民族主义”一词，在自然演变的历程中，它的意义恒与民族底实际行动一致。一九一四年以前奥匈帝国底民族主义，与奥地利人想挣脱哈普斯堡(Hapsburg)王朝的民族主义不同。前者底意义乃要求民族团结；后者底意义乃要求民族分裂。在中国，清朝末年从事革命者所讲的民族主义底内涵只是“排满”；民国成立以后所讲的民族主义底内涵是“反帝”。德国人所谓的民族主义底内涵乃隐伏的泛日尔曼主义(Pan-Germanism)。在第二次世界大战以前，日本人所谓的大和民族主义，实在是对外侵略底别名。如果英国人也讲民族主义的话，那么势必染上“大英帝国”的自傲色彩。义和团的人似乎未曾用过“民族主义”一词。如果他们也用“民族主义”一词的话，那么就是“仇外症”(Xenophobia)底同义语。

五

在通常情形之下，若干人是浸沉在民族主义之雾里。浸沉在民族主义之雾里的人，常以民族主义为最基本的出发点。以民族主义为最基本的出发点所作的认识，只能算是民族观。以民族主义为最基本的出发点来写历史，只能算是该民族之自辩。所谓“民族哲学”也是这一类底产品。这一类底产品，是自我中心的东西，其去知识也远甚。

如果以民族主义为遵从的对象，那么，正如以民族主义为憎恶的对象一样，无知识之可言。如果要以民族主义为一认知的对象，那么首先不可不透过语意的层面。如果我们透过语意的层面来认民族主义，那么，依据第四节的指陈我们就可知道，当我们崇奉或主张民族主义时，我们所崇奉或主张的究竟是什么。我们从心理、

经济、传统和现状来整合地研究这个问题,才能测量出民族主义的效力级距。我们能够测量出民族主义底效力级距,我们在设计用民族主义对抗“阶级主义”时才能算得出成败利钝底概然率(Probability degree)。

科学知识是我们底明灯。

近年的政治心理与作风*

——今日的问题 14

近来常常有人忧虑台湾社会风气之日趋颓败,且忧虑之词正式见于报章。这种“面对现实”的言论,与八九年来官方人士所制造的粉饰太平与进步的纸面气氛对照起来,不能不算是一点真正的进步。不过,综观所有这类言论,大都是些枝节之谈,尚未触及社会风气何以这样日趋颓败的基本原因。之所以如此,不外乎两个情故:一、认知不够;二、并非认知不够,而是明知之而忌讳太多,不能明言。我们的国家与社会到了今天这个地步,对于这样深沉的病痛,如果我们明知其故而尚不能明言,这才是绝望的现象。绝望不是解决问题的方法,如果大家都抱着乐观奋斗的积极心情,我们相信一条新路是走得出来的。这条新路的起点,端在先认清病

* 原载于一九五八年二月一日《自由中国》半月刊十八卷三期。

根,明白剖示,然后对症下药。

八九年来,台湾社会逐渐为泛政治主义所笼罩,政治力量渗透到社会的每一层面和每一角落。时至今日,政治已经成为社会的一部引擎。社会的各种活动都得套上这部引擎的带子,由这部引擎来发动、来支配,于是,政治引擎开向什么方向,社会就得跟着走向什么方向;政治引擎发生什么偏差,社会活动也不能不随之而发生什么偏差。台湾社会不能在这部政治引擎以外作一个社会应有的主动发展。近几年来,台湾社会的种种发展,是这部政治引擎导演与支配之直接的结果。所以,今天,我们要说明台湾社会风气何以日趋颓败,便不能不“正本清源”地从解析近年来台湾的政治作风着手。

稍具政治观察力的人不难看出,近八九年来,在政治作风的基本原则和基本范畴上,官方人士并没有什么新的创造。过去在大陆上有些什么法宝,迁台以后带来的还是那些法宝。这几年来,有些作风,不过是将在大陆时代一些隐而未显的因素加以“发扬光大”而已。当然,由于痛切失败,由于台湾局面狭小,在控制的策略上,较在大陆时代稍具精练。此外,由于时移世变,政治作风中也加添了少许新的技术因素。不过,无论怎样,凡此等等主要地是一些政治心理的直接展现。所以,我们要能把近年的政治作风说得透彻,必须从分析那些一直流行于政治圈内的基本心理状态开始。请读者注意,我们在这里所要做的工作,只是解析的记述,既没有贬抑的意含,又没有颂扬的意含。

近几年来,在台湾最发生推动政治活动的作用之基本政治心理,可以列举于下:

(1) 虚无感 现在台湾搞政治的人在办训练时满口的“主义”和“历史使命”,这些术语叫得震天价响,但叫者的内心则是虚无

的,且充满了幻灭感。征之叫者的行事为人,与口头所叫的相去十万八千里,即可看出彼等所叫者自己也不相信。但是,正因愈是充满了幻灭感,便愈要拿“绝对的信仰绝对的主义”这类口号来弥补内心的空虚,让自己得到象征性的满足:聊胜于无!

每当社会遭逢激剧变动,社会的结构解体,行为的轨范失去效用时,就常出现一对双生子:个人的**虚无**(individual anomie),和**团体的无政府**(group anarchy)。个人的虚无,即人格失去统一与协调,一切价值都看得半文不值;于是,或趋于麻木,或充满凉性的愤世嫉俗之情。团体的无政府,即一个或一个以上的**团体**在一个国家社会以内横冲直撞、为所欲为、肆无忌惮,且不对其行为的后果负任何责任。这种团体的行径,俨如脱缰之怒马,无人能使之纳入轨道——除非它自我毁灭。所谓团体的无政府,并非说该团体一定取消政府的形式。古代的游侠者流是没有政府形式的,现代的**团体的无政府者**则常以夺取政府形式作为无政府的勾当之最高手段。所以,它的无政府之实质更不易为一般人看穿。现代的**团体无政府者**不仅常有政府形式,且多标揭足以愚惑饥饿或情绪不安的人众之意底**牢结**(ideology)或政治神话或主义。[……]法西斯就是具备这些条件的典型产品。除此以外,尚有各形各色的杂交串种。

个人的虚无最易为团体的无政府所乘。团体的无政府,往往可以造成一阵子狂热。但是,一阵狂热既过,政权更迭以后一切更糟,往往造成个人更空虚的虚无。这时,主义不复为人信仰,曾流行一时的政治神话遭一般人鄙弃。到了这个地方,为了维持既有权力,暴力就裸露出来,而成为“**裸露的权力**”。辅助“**裸露的权力**”的重要工具,则有金钱、官爵,以及特殊的秘密力量。如果这些工具得以维持“**裸露的权力**”于一段时间,那末就养成运用者之一种

社会观，“以为一切人类通性，惟见白刃则战栗，见黄金则膜拜，见官爵则心动神摇。”习之既久，成为天性，所谓“为国为民”的理想，早置诸脑后，而穷年利用金钱、官爵以及特殊的秘密力量耍弄权力。到了这个地步，耍弄权力之目的，完全是为权力而权力。权力对于耍弄者而言，成了不可须臾离开的嗜好。嗜好权力到了这种纯净的程度，就前无古人，后无来者，除延续其权力以外，对任何事都不感真正的兴味，这真是虚无到了极点。

(2) 帮会意识 帮会意识在下层社会有其好的作用，但一用到政治上就坏。现代国家之行“政党政治”，是把政党作为国家的工具。帮会意识一用到政治上，就倒过来把国家作一党的工具。直到现在为止，中国并没有英美意义的政党政治——虽然许多人这样希望着。凡少数人利用单一的政治组体想永久独占国家者，未有不是天下为私者。愈是天下为私者，愈要打起“天下为公”的招牌，因为这个招牌可作私图的掩饰。在天下为私的一念之下，帮会意识成为凝固并且充实此念之器用意识。帮会意识可以表现于几个方面。

第一、码头独占。充满帮会意识者占了一块土地时，他们就认为这块土地是“老子流血换来的”，别人想“拿去”，也“只有流血”。他们视国土为禁脔，他人不得染指。这种心理一天存在，天下哪有不“争地以战”、“血流漂杵”之理？

第二、入股有份。这就是说，如果你想分肥，那么你一定得人帮。只问是否在帮，不问有无功劳、才能、学识。人了帮的人，即令学识再差，才能再低，也比未入帮的人得到较好的机会。

第三、小天小地。帮会以内的人每一动念，主要的着眼点只在此小圈子的存亡与利害，小圈子以外则非所问。既然如此心眼如豆，于是在国家的利益与这小圈子的利益不能两全时，小圈子里的

人一动念就是牺牲国家以成全小圈子。事例昭昭,在人耳目。

第四、家丑不可外扬。民主国家有“拨粪运动”。拨粪运动是尽可能地将丑事或坏事公开,让大家公开批评、公开指责,好让类似的事以后不再发生。我们这里则盛行“家丑不可外扬”,宁可让坏事闷在里面发臭,以致溃烂,而不许公开说出,这本是中国传统的社会心理。有帮会意识者,进一步将这种传统的社会心理变成一个组织意识。他们不乐意甚至不许人公开揭露不光彩的事。他们动不动说:“有什么问题向我提出。”问题一经向他们提出,是否能够解决,只有天晓得。不过,这样一来,遮丑的效果可以收到一点,不仅如此,只要大家真的向他提出问题,这也就是典型承认了他是足以代表一切的中心,并且在任何条件之下归向这一个中心。

(3) 民可愚弄 做官的人几乎有一个共同的“基本信念”,就是认为自己才智高人一等,玩弄手法时老百姓蒙在鼓里,永远看不出来。近年来台湾的选举以及若干经济上的措施把官方人士的这种心理暴露无遗。至于政治上的颠倒黑白,造作传奇,那更不用说了。传统的“民可使由之,不可使知之”的训诫,可谓深入官心。他们得到这条训诫,在欺民时更觉得有了深远的基础。这种心理之上再加一条“不可动摇人心”的口号,更可应用不穷,无往而不适。我们不敢说现在官方人士对老百姓惟“唬吓诈伪”四字足以尽之;但是,我们有充分的经验证据说,现在要找为政者之存心与民“诚信相孚”的人,恐怕比沙里淘金还难。即令有这种人,在这种环境里一定行不遗,老早遭到反淘汰了。

(4) 自卑感 潜在的自卑心理,自义和团之乱以来即已植根,迁台后表露得更为显著。患自卑感者唯恐旁人瞧不起。为了要使人瞧得起,于是处处做出种种动作。可是,基于弥补自卑感所做出的种种动作就难免现得矫饰与自大。我们现在将台湾官方报刊上

的语气、词令、色调和命意的方向,与二十年前一家平实清明报刊上的语气、词令、色调和命意的方向作一比较,将会发现一个如何显明的对照!现在,官方人士为了弥补自卑感而导演的节目计有两大类:一类是对于日常发生的细小事件尽量渲染夸大;另一类是夸耀历史过去文化上的光荣伟大。于是,读经、写毛笔字、理学救世之类的复古动作应运而生,浮夸之气也随之弥漫上下。

(5) 疑惧感 着实说来,台湾这几年为一种疑惧感所征服,官方人士的许许多多举措都是从疑惧出发的。疑惧感像一层浓雾,成年笼罩着台湾,并且浸透着每一个人的心身。我们为了疑惧感所付的代价,这一生是偿不完的!疑惧些什么呢?疑惧台湾以外的几种巨大的因素,疑惧台湾以内的因素,又疑惧内外因素之可能的交互影响。疑惧的本身又可产生疑惧。疑惧过度,可以使人神智不清、举措失常、行动乖谬。疑惧感一与自卑感化合,于是疑惧的圈子愈来愈大,疑惧的层面愈来愈深。终于,除了一个极小的圈子以外,无人可以信赖,无人不可疑惧,无事不可疑惧。于是,人与人之间的信赖消失了,社会的合作破坏了,遑论太规模的积极作为?反共,是需要健康心情的。

因为有上述的政治心理,所以直接产生了下列的政治作风:

a. 便宜行事 三十余年来,政治权势人物心目中从无法治观念。所谓“奉公守法”之说,完全是对被治者片面的要求。彼辈心目中所存的观念厥惟“便宜行事”。掩护“便宜行事”的藉口,无非是“革命”,无非是“非常时期”,无非是“紧急状态”。

“便宜行事”所衍生出来的弊端真是不可胜数。“便宜行事”一日不停,法治就一日建立不起来。法治一日建立不起来,中国就永远不能成为一个现代化的国家,中国不能成为一个现代化的国家,结果就站立不起来。而迁台以来,“便宜行事”之结果,竟夹带出一

个“超级权力”。这个超级权力,不公不私,亦公亦私。这个超级权力驾乎政府之上,同时又深入政府骨髓之中。这股势力之存在,你如要明白指出,欲又像是“视而不见,听而不闻”。它在任何政治机构或军事编制之外,且是,它确能在任何政治机构或军事编制里发生主宰的作用。如果任何人不同意它,那么便立即感到它的阻力。许多人一提到它,精神就不由自主地紧张起来。可是,如果你投靠它,那么你也许会畅行无阻。总而言之,这一超级权力在台湾可管一切事,但它不负任何责任,法律更管它不着。它像一部红色救火车,当者披靡。

我们真不明白,这一超级权力古今中外还有第二个没有?如果将来有人替中国写政治史,这一超级权力又归到那一类中去?

b. 只讲利害,不讲是非 比年以来,政治作风中最令人触目惊心的特色是,为政只讲最直接的现实利害,而不讲是非。搞政治的人,只要能够得到最直接的现实利益,其余的是非问题可以搁在一旁不管。行之既久,就把利害当作权衡是非的标准。传统的“义利之辨”,为什么在实际上这样失却拘束力?

只讲利害者,当然唯力是尚。许多人不难感到:这年头,没有什么“理”好讲,一切唯力是视。“力量即是真理”,谁有力量,谁就有“真理”。这里所谓的力量,包括枪杆、群众和钞票。这多少年来,的政治风气几乎完全是力的较量:你有多少枪杆,你就说多少话。枪杆愈多,说话愈响。没有枪杆,纵上千百封万言书,结果与烧冥纸相同。你身后有多少群众,你便被打了多少分数。你被打了多少分数,便得到多少光彩。如果你没有群众,那末随便下一个纸条子就可解决你。如果你有大量钞票,不怕你不受人尊重,更不怕你不会成为新闻人物。如果这三种力量你统统都有,那么你在此时此地搞政治的人物之心目中自然可中上上之选。可是,如果一

个人不具备上述三种力量的任何一种,那么他纵有救国救民的大抱负,纵然有治国平天下之才,虽叫得力竭声嘶,也不会有人理睬。这多年来为政者底作风如此,于是弄得一般人也唯力是尚,而不知讲理为何事。一般人总是多少接受经验教训的动物,当大多数人眼看着讲理的人都吃了亏时,谁还跟在后面做傻子呢?

c. 捧红吃黑 今日政治圈内之捧红吃黑,真是已经显著到路人皆见的地步。请看现在的办法吧!有势力的,捧;有声望的,捧;走红的电影明星,捧;在科学上成就于外国的,捧。可是,在另一方面,躲在静僻的角落里作无声无臭的努力者,谁也不去理会他。真正埋头苦干的人,纵使不受摧残,也任其在生活的困难中挣扎,谁也不伸出援助之手。搞政治者之势利,纵无今日之甚。

d. 海派作风 海派作风与捧红吃黑同出一个心理根源,因此二者有相通之妙。不过,海派作风特别注重花花绿绿的色调,特别努力于制造新闻,特别看重人的娱乐价值。海派作风的特质就是只讲求表面热闹好看,而不顾里面的实际。所以,这几年来,官方人士在庆贺、祝寿、表演、扎彩坊,这些方面特别起劲,亦若天下已大太平。

e. 远交近攻 远交近攻,本是战国时代这国用来对付另外的国家之策略,现在则被政府用来对付人民,这可以说是旧策略的新运用。这几年来,政治权力人物对待人民的态度与办法,和他们的实力所及之远近成反比:他们对待愈远的人愈客气,对待愈近的人愈不客气。换句话说,他们对待愈离其实力所不能控制的范围以外的人愈宽厚,对待愈是其实力所及的范围以内的人愈苛刻。至于对“笼中之鸡”,那就是“随心所欲”了。同是中国人,即令是单帮客、无聊文人,只要来台祝寿观光,有助于官方做成“天下归心”的样子,便待遇优渥,方便多端。同是一位大学教授,在台执教时所

受的尊重并不比一位中学教师多得太多；可是，一旦从香港来台便身价十倍，一旦从美国来台便身价百倍。人的价值，竟随着政治广告需要而定高下！

政风之浇薄，无一时代可与今日比拟！

f. 推拖敷衍 古人说：“君子之过也，如日月之失。”今人之搞政治者，有功归己，有过则归人。此点与口头提倡的旧日文化刚好背道而驰。中国弄成今天这个局面，政治地位愈高者应负的责愈多。但是，我们做百姓的从来没有听见衮衮诸公有任何真心承当责任的话。恰恰相反，迁台以来，若干唯扎台子是务的人士有计划地造成大家一个印象：似乎目前在政治舞台上活动的一批人是从天上掉下来的。至于大陆之沦陷，不是怪外国，就是怪别人不听话；不是怪“思想庞杂”的人，就是怪手无寸铁的人；与他们自己则毫不相干。

这是一个大的推卸责任。有这一个大的推卸责任作模样，并且在整个政事范围里发生暗示作用，底下的各层各级自然“依样画葫芦”，于是整个政事范围充塞着推拖敷衍的气氛。在这种气氛侵袭之中，“分属负责”的制度怎样建立得起来？今日在台湾政府部门里，中下层人的事最难办。他们做对了不见得一定有赏，做错了一定有祸。所以，为了自保，为了远祸，大家心中抱定一个宗旨：“少做少错，不做无错。”人不能永久做傻子。后面的人眼看前面的人吃亏太多，阅历既久，公事场中就磨练出目前盛行的一套推拖敷衍的绝技。

大帽子压人，也是助长政场推拖敷衍的一数重大因素。这几年来，台湾的大帽子之多，在世界上是数一数二的。满天飞的大帽子，真是压得死人。其实，这些大帽子，多半都是空话，没有人知道其确定的意义内容，有的话更是永远不能兑现。虽然如此，但是这

些大帽子却象征着至高无上的权威,所以即令你心知其非,也不敢公开指出。这些大帽子虽然不能发生积极的推动作用,但在消极方面却能发生阻吓作用。目前,在台湾,一碰到这些大帽子,真个是“军民人等,一体回避”。兹举一件很细小的事为例。一月十八日香港《工商日报》载:

三十九年以前,台北市的公共汽车是漆成灰色的,给人的印象十分恶劣,据说理由是为了防空袭。其实,台北偌大一个都市,如果还需要公共汽车在给敌人指示目标,那才是奇闻。后来,灰色变成了黄色,为市区增加了不少美观的成分。不过,官场中人谁都怕负责任,谁都不敢站起来说公共汽车不在乎空袭。因此,改漆黄色之议,还是由美国顾问提出来的哩!

这点细小的事尚且如此,其他的事就可以想见了。

g. 得过且过 行推拖敷衍者,一定是得过且过。今日在官场中,任何事只要当时那一下应付过去就算了。至于是否因此遗祸无穷,谁都不去考虑。官场中充满了“混”的气象。积非成是,现在官场中已经很难找到公开指责“混”是不应该的事之人了。现在官场所余的问题,只在看谁“混”的“得法”。混的得法者,可以扶摇直上;混的不得法者,沉沦深渊。上下交相“混”,“混”之至极就是“人哄人,鬼骗鬼”,大家都不拿出真情实意做事,而是见利必趋,见害必避。这样一来,结果就是:

举目斯世,求一攘利不先,赴义恐后,忠愤耿耿者,不可亟得;或仅得之而又屈居卑下,往往抑郁不伸,以挫,以去,以死。而贪饕退缩者,果骧首而上腾,而富贵,而名誉,而老健不死。

这就是今日所说的“反淘汰”。

上面所陈叙的,是年来台湾政治心理与政治作风的基本部分。也许,有些人士看到这一番陈叙而在情绪上感到不快。对于这样的人士,我们可以奉告一声:当你不快时,请别忘记了眼前的事实。情绪并非真理的标准,我们在上面陈叙的种种,任何一个不带成见的人都可凭他的经验来印证。年来台湾的政治心理和政府作风如此,而政治引擎又发动社会跟着它走,非跟着它走不可,社会风气怎会独不颓败呢?

现在,台湾社会是个什么光景呢?一般说来,缺乏积极活跃的生之动力。老年人冬眠;中年壮志消沉,或蝇营狗苟,或沉于逸乐,打发无聊的岁月;青少年人正常发展的道路大部分被堵死了,因之只有日渐向歪路上走。一切较远大的计划都在被官方疑忌之列;只有吃、喝、玩、乐,网开一面。这样的社会,酒家营业如何不鼎盛?大街小巷的麻将声如何不响?钻营奔竞之徒如何不充塞于途?太保太妹的预备队如何不年有增加?像道不拾遗、扶助老人,这等等事在文明的西方社会老早像呼吸空气一样平常的事,没有人拿着当话题的;而在我们这里,居然有新闻价值,这可以反衬出我们社会已经颓败到什么程度!

在台湾,政治既然是发动社会活动的引擎,所以我们要正本清源地改造社会风气,必须从根本上改造政治心理与政治作风着手。怎样改造政治心理和政治作风呢?所需方法当然很多。但是,目前的先决条件是开放言论自由。开放言论自由,让大家得以将前面所提示的种种病症公开说出来,使之无所遁形,这才是改造的开端。

跟着五四的脚步前进*

在这古老而多难的国家,五四的脚步不是坦易的。科学与民主的论旨之揭橥,固然靠着一股冲劲,一时造成举国规模的感兴;可是,科学的发展和民主的建构,不能仅靠冲劲和感兴,而更有赖乎两大条件:第一,必须有长期和平与安定的环境;第二,必须扫除主观心理的蔽障,运用理知,虚心学习。不幸得很,自五四运动以来,我们很少有机会得到这两个条件。因此,五四的脚步一直局踏在坎坷不平的道路上。

五四运动到现在已是四十年了。回顾这四十年间我们遭逢的环境动荡和思想激变,真是令人不胜感慨系之。第一个动荡是北伐运动。第二个动荡是抗日战争。第三个动荡是反共战争。从北伐运动结束到民国二十六年这十年中,我们可以说是在小康的局而里。在这小康的局面里,社会、学术、建设;等等方而都有若干可

* 原载于一九五八年五月一日《自由中国》半月刊十八卷九期。

观的进步。不幸得很,抗日战争爆发,民族遭逢空前的厄运,人口大事播迁。抗日战争一打就是八年。在这八年期间,我们颠沛流离,困难重重,因此各方面不易进步。民国三十四年抗日战争结束。我们于大难之余,希望从此重整山河,建设一个新国家。然而,[……]反共战争爆发,祸乱延续至今未已。

社会思想常常是社会情况的产物。社会情况常常决定着该一社会中大多数人的思想倾向。我们在前面说过,科学和民主思想,只能在长期和平安定的环境里才能慢慢滋长,只有在大家尊重理知的心理状况之中才能徐徐发展。在动荡、混乱、贫困、落后和焦急的氛围里,没有几个人准备本着理知的态度来了解问题,来解决问题的。于是,科学和民主的思想也就难以在人众之中滋生。没有科学和民主思想领导的人众,常常是盲目的人众。盲目的人众,最易被简单的口号,动听的教条,美丽的诺言,遥远的景象,玄虚的主义,或对过去事物的回忆所吸引。我们且看这四十年来的中国社会思想的几个大的波澜吧!一九一七年俄国十月革命成功,马克思主义的思想威力之震幅可说是无远弗届的。陷于动荡、混乱、贫困、落后和焦急氛围里的中国人民,尤其是青年们,最易受这种思想的感染和诱惑。于是,马克思主义的思想,泛滥成为赤潮。这一赤潮所产生之政治、军事和文化的实际力量,渐渐使当时掌握政权的在朝党派感受到严重的威胁。为了保卫政权,他们怎样办呢?除了武力以外,他们还拿得出什么“思想武器”呢?自己的“主义”吗?自己的“主义”的号召力已经一落千丈了。于是,他们又回头乞怜于过去的传统。因此,读经,提倡中国本位文化,等等节目纷纷演出。同时,一部分人炫于法西斯一时的成功,急于起而效尤。就这样,这几十年来,中国成为极权主义思想和保守主义的思想互相激荡互相对演的大战场。在这样火药气和血腥气交织的战场

里,科学和民主的思想怎能向前迈进一步呢?

依据以上的指陈,我们可以看出中国弄成目前局面的端倪之一。中国之所以弄成目前这个局面,原因自然不止一个。抗日战争所形成的混乱和虚脱,以及国际形势之不利,无疑是重要的原因。但是,在学术、思想和政治上的实质原因,显然是由于科学和民主未能繁荣滋长,并且产生其应有的实际影响。而保守的旧思想又抵不住新起的煽动,于是马克思主义等思想乘虚而入,逐步取得压倒的优势,以致不可收拾。

我们知道,科学的态度,科学的思想方法,一旦巩固,一旦形成习惯,我们便事事求证,不易轻信虚浮无根之谈。这样,我们对于一切煽动的言词,以及不合推论规律的结论,练成灵活的抗力,及坚强而又稳定的免疫性。所以,科学可以抵抗一切“主义”的煽惑。民主的政治制度则可以予权力冲突的问题以适当的解决。民主的生活方式对于极权统治更构成社会性的绝缘抵抗。西方社会之免于赤化,就是显明的例证。这样看来,可知近年少数宣传家将中国目前的祸乱归咎于五四运动,这简直是不明事理之谈:第一,彼辈无视上面所陈示的事实;第二,把毫不相干的因素当作由于其他因素所产生的结果之原因。张冠李戴,这个样子论事,当然是一点也经不起分析的。

也许有人问:五四运动破坏中国旧有文化,怎么能说五四运动不应对中国目前的祸乱负责呢?

这种提问法是“故入人罪”的提问法。这种提问,乍看起来似乎是一个问题;但是,稍加分析,就可发现它不是一个真正的问题。不是一个真正的问题其本身就不能成立。何以呢?五四运动曾否破坏旧有文化是一回事,中国目前的祸乱怎样形成是另一回事,二者不能扯在一起。首先,我们必须划定一个国家祸乱形成的因果

关联之范围。如其不然,则任何一个事件的发生可以牵扯到整个的宇宙。这就是漫无限制。漫无限制的说法,对任何事件的因果关联也说明不了。泛文化主义者对于人间任何问题之发生都归因于文化因素,就是犯了这个毛病。这个毛病之所以发生,系因中了黑格尔的混沌思想之毒。如果我们说中国目前之所以发生祸乱系由于旧有文化遭受破坏,那末就得证明:(1)在历史上中国文化未受破坏时绝无流寇之祸,或毫无天下大乱之事;(2)凡文化破坏的国家一定祸乱大作。历代中国文化未受破坏时也是常有祸乱如麻的事实。复次,在旧有文化崩溃而新的文化方在形成的过程中的国家,不见得即都有中国这样巨大的灾祸。从这一番解析,我们可以明了,将中国目前的祸乱归因于文化遭破坏,这是说不通的宣传。中国目前的祸乱之发生,只能追究一些直接相干的原因,扯不到文化上去的。

有些将历史和文化一起谈的人士把文化谈成一种神圣不可侵犯的东西。这就是**父亲意像之文化**(*culturization of fatherimage*)。所谓**父亲意像之文化化**,就是将**父亲意像**嵌入文化中去,并且又把文化变成**父亲意像之化身**:父亲是尊严的,因而文化也是尊严的。父亲是理性的,因而文化是理性的。父亲是高寿的,因而与历史绞在一起的文化是悠久的。这么一来,文化就被于不知不觉之间赋予人格,而成为崇拜的对象了。这种文化观,颇富于图腾社会的意识形态意味。图腾社会的禁忌(taboo)良多。图腾社会的思想受禁忌的控制,因此不易与之论理。

我们认为要谈文化,必须以科学为基础。搬弄玄学名词,价值判断,情绪片语,是谈不出一个结果的。在文化人类学这门经验科学中,文化一词所表示的只是人与人之间的“调合模式”。文化既是调合模式,于是它非崇拜的对象,而系人群生活的工具。文化既

系人群生活的工具,当然随时可视需要而充实、增进、修正或放弃,以至于再造。复次,伦范之创制,也非古代的人所可独占。没有人能够证明创制伦范的古人一定前无更古之人,后无更新之来者。为了适合现代生活的需要,我们有理由创制新的伦范。所以,五四运动之对于旧有政教制度提出批评,这不仅说不上大逆不道与否,而且是促进社会新生之所需。我们对于文化不取父亲观,而系取工具观,所以很自然地得出这一结论。

也许有人说,无论怎样说,过去的传统消逝了,却使人感到虚无。我们必须知道,感到虚无与否,这完全是个人的心理状态。一个人所爱好的东西消失了,他会感到虚无。当迷信者的迷信被破除而又尚未吸收到新东西的那一刹那,他会感到虚无的。认为天下只有一个东西是好的,当这个东西破灭了时,他感到虚无。可是,当过去的文化传统不复发生有助于人际的调合作用时,如果我们能够迅速适应这一情况,吸收新的知识和技术,建制伦范,铸造新的调合模式,过起新的生活方式,那末便不觉得虚无了。从事这一工作,至少须以科学知识和科学技术为必要条件。科学是建立在经验基础之上的。在吾人所居住的世界上,那有比经验更实在的东西?那有比经验更可靠的东西?如果说经验不及玄幻名词更易把握,那末这真是不可想象的事。

根据以上的解析,我们可以知道,近几十年来反对五四运动的人所提出的问题,乍看起来似乎是一个问题,细看起来则根本不成其为问题。这样的问题之被提出,是出于情绪之不安。这类情绪之不安,是与中国现代化蜕变的历程相始终的。在这一历程中,第一个阶段是对于显而易见的外来事物之反感与拒斥。几十年前,许许多多守旧人物,见了洋服洋房洋东西就生气,必欲毁之碎之而后快。后来“船坚炮利”所产生的效果太“过硬”,抵挡不住了,因此

“在铁的事实面前不得不低头”。事势逼到这一步,于是若干人想出一种自我解嘲的说法,说我们底“政教礼法”还是对的,只是制器利用之巧不如人罢了。因此,我们要学的只是器用之学;政教礼法还要保存。于是出现了张之洞的“中学为体,西学为用”论。顺着这一主张发展下去,产生了“西方人有物质文明,东方人有精神文明”的妙论。顺着这一妙论发展下去,又发展出玄学的文化主义。玄学的文化主义者袭取黑格尔的发展程序,执着斐希特的唯我主义,强调主体意识,托起康德的架构,揉杂孔孟,立脚于狭隘的民俗残垒,来保卫这个“中学之体”。照这类人士看来,西学为“用”是可以的,因这是“外在的”东西,像换一件衣服似的,换换没有关系——无损于尊严。但是,如果我们说一个人头脑里装的东西有问题,那就触及他人格构成的核心,有损其尊严,他会冒火,一定发展出一套“自我防卫的机制”作用的。近若干年来,反五四思想的言论,以及强调文化传统的作品,都是这一心理机制作用的产品,并非知识的产品。

这样看来,目前阻抑五四运动和窒息五四思想的行为和言论是苦乱环境和心理惯性二者交相作用的结果。人当遭逢巨大的挫败,六神无主,正没好出气的时候,抓着五四这个出气筒,便当做泄愤的器皿。我们看得很清楚,大的环境一时不易平靖下来。人们的心理惯性也不是一下子改得过来的。当着一个大家庭破败下来,山穷水尽时,翻翻旧莱家谱也可取慰于一时。看样子,这个夜雾沉沉的局面还有几年混。不过,混不了好久的。世界局势的发展一天一天地朝着打破小格子主义的方向走。现在,天上有地球卫星,水里有原子潜艇。科学已经形成了一股巨大而无可抗拒的力量。面对这股力量,无论你喜好或不喜好,无论你自作何等价值判断,你如不甘心自取灭亡,那末你只有适应它所造成的新形势。

现在的事与势逼着咱们记起五四,逼着咱们承认只有学习科学与实行民主才能救我们免于淘汰。

四十年来,胡适先生是倡导科学与民主的导师。他这几十年间的行谊和生涯,可以说是一部倡导科学与民主的纪录。近年来若干人士播弄的乌烟瘴气,较之叶德辉、徐桐、倭仁所为者毫无逊色。中国今日之需要科学与民主,比四十年前更为迫切。所以,我们仍需要胡适先生领导。胡先生应恢复当年发动五四的精神,促使大家一齐觉醒,照着他自己开辟的道路,跟着五四的脚步前进。

胡适论《容忍与自由》读后*

《自由中国》半月刊第二十卷第六期载有胡适之先生论《容忍与自由》的一篇文章。这篇文章是近四十年来中国思想上的一个伟大的文献。这篇文章底意蕴是中国人应走的大方向的指南针。如果近半个世纪以来,中国人对于政见、对于国事、对于意底牢结(ideology),都抱持这篇文章里所说的态度,那末中国何至于冤死几千万人,我们底国邦何至于弄得像今天这样“天下滔滔”。

近几十年来,许许多多人为了争什么“主义”,而打仗,而流血,这实在是愚而可悯的行为。我们试闭目静思:打仗流血何曾解决了半个问题?这种结果之所以产生,就众人而言,最重要的激动力之一,就是“我不会错”,我“站在正义的一边”,我“代表光明的一面”这类心理。具有这类心理的人,总以为“真理只有一个”,而且“这一个”就在我手里。别人要反对,那还得了!这种想法,一经持

* 原载于一九五九年四月一日《自由中国》半月刊二十卷七期。

之甚坚,就会产生一种狂激情绪。这种狂激情绪,在古代是异教迫害的原动力,在现代是反民主的地区之思想迫害以及政治迫害的原动力。

以为“真理只有一个”而且“这一个”就在我手里的人,常将“真理”看作是巴黎凯旋门那样“不证自明”的东西,常把“真理”看作圣保罗教堂一样巍峨不拔并永垂不朽的建构。这完全是一种独格码(dogma)。自苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,以至于罗素、杜威、爱因斯坦,这些优秀的头脑,无一不是以追求“真理”为最大的努力目标。但是,在这些人物之中,没有一个人说“我已经得到最后的真理”。罗素现在还活着。如果有人问他“什么是真理”,他一定感到困难的。这些第一流的头脑对于“真理”尚且这样感到困难,而我们有些人只凭一点训练,灌输,或扛起“理性”这类字眼,居然就这样十足有把握地说得到“真理”,并且依之而小则骂人,大则取人首级。这与野蛮社会凭做梦来杀人有什么不同?

我们知道,两点之间最短的线不一定是一条直线。二加二并非一定是四。这一切都要视背后的建构条件而定。在人间世,并无绝对的真理,只有相对的真理。在真理的大海之中,我们所取的不过一点一滴而已。我们真个要得到真理的话,除了辛勤之外,还有什么捷径可走?我们有这样的了解,才会知道自我认知能力的渺小,因而可能对于异己养成一种“容忍”的态度。

也许有人说:“这么说来,你是不是认为人不可以坚持己见呢?”从作者在上面所说的,一点也推论不出“人不可以坚持己见”这个结论。我只是认为,当着我们坚持己见的时候,我们不要忽略别人坚持己见的权利。如果我们希望别人尊重我们自己坚持己见的权利,那末我们也就得尊重别人坚持己见的权利。这就是“容忍”的表现。自以为得道,以教主的姿态出现,要善男信女无条件

地信奉,这个时代快近尾声了。科学扫荡盲目信仰的威力正与日俱增。习于科学思想方法的人最能了解“容忍”在理论技术方面的重要。

也许又有人说:“如果我们所见与别人不同,一真面另一为假,互相矛盾而不同真时,那末我们是否不问清红皂白,让二者同时存在呢?”不是这样的。作者并不反对人各是其是,各非其非。我无宁赞同这样。可是,问题就在用什么方式来各是其所是并各非其所非。有人动不动搬出“马列主义”来压人;有人动不动抬出“传统文化”来压人;有人动不动搬出“正统”“道统”来压人;有人动不动拿“革命哲学”来压人。一究其实,这些东西不是诉诸权威,便是诉诸暴力。无论是诉诸权威也好,诉诸暴力也好,一概都是作者所说的“不讲理”。从逻辑的观点看,这些都是不相乎(*non sequitur*)。我们要支持自己的论说,有而且只有诉诸经验与逻辑。这里所说的经验,有两个列指:第一是原手的经验(*first hand experience*)这是一般人可以凭感官直接得到的。第二是全部经验科学知识,包括行为科学在内。

离开了经验与逻辑而谈“真理”,只有越谈离题越远。近几十年的人所谈的“主义”,很少不是空话的。为了空话而打群架,结果只有愈打愈乱。几十年的经验事实告诉我们,战争不能真正解决问题。战争不仅不能真正解决问题,而且制造了更多的问题。近几十年来,中国人一直陷人这个大悲剧之中。人造的“主义”不过是一堆语文而已。为了语文而牺牲性命,这与为着寻求光明而扑灯之蛾何殊?

[……]

从运作的观点看,一切“主义”在文字方面的异同根本不是重要的事。最关重要的事是实行“主义”的实际步骤,尤其是它所引

起的情绪类型和对待异己的反应方式。如果有甲、乙两种“主义”，二者的招牌不同，“理论体系”不同，但是二者实行的步骤在基本上相同，所引起的情绪类型相同，对待异己的反应方式相同，那末，从运作的观点看，二者是异形而同质的，因此二者应该视为同一个“主义”。因为，它们所产生的实际结果，或所予人的实际影响，是一样的。在这种情形之下，二种“主义”的名称不同，“理论体系”不同，对于大多数人是没有意义的。纵然二者互相反对，在身受之者可视为一丘之貉。只有书呆子，或拜字教的信徒，才会在名词术语方面来分别这两种主义，才会因这两种主义在名词术语方面不同而真的把二者当做不同的主义。自古至今，从中到外，几乎没有一个藉搞群众运动起事者不说“我的主义好”。希特勒……这些人物总不会说：“我是要来害人的。”在这种实况之下，在口头上争辩哪个主义好哪个主义坏有何意义？

胡适之先生在这篇文章中所举的例证应能发人深省：罗马旧教是不容忍的。可是，等到新教在中欧北欧胜利以后，新教领袖们又渐渐走上不容忍的老路。喀尔文(John Calvin)竟把一位独立思想者塞维图斯(Servetus)活活烧死。喀尔文居然说“严厉惩治邪说者的权威是无可疑的，因为这就是上帝自己说话，……这工作是为上帝的光荣战斗。”这一段妙语，我们只需改动几个字，就可翻造成中国若干年来流行的“革命”术语：“严厉惩治反革命者的权威是无可疑的，因为这就是人民自己说话。……这工作是为人民的光荣战斗。”

其实，这类异形而同质的事例真是史不绝书。法国大革命时的宣言是《人与公民权利宣言》。这项宣言是卢骚哲学的反映。宣言中最引人注意的语句有：“人是生来自由的并且仍然是自由的，而且是权利平等的。”人的权利是“自由、财产、安全，以及对于压迫

的反抗。”“除非在法律许可的情况之下并依法律所许可的形式，否则不得对任何人提出控诉，予以逮捕，或监禁。”宣言中又明示宗教自由，言论自由和出版自由。照信仰或附和这一宣言的人看来，法国人从此应该可以获致自由、平等与福乐了。可是，继丹敦(Danton)之后，又起来一位罗伯斯比尔(Robespierre)。他是卢骚福音之狂热的信徒。他自认为是最忠实于卢骚福音的先知先觉。他长期控制着雅各宾党(Jacobin Party)和国会，并且利用他底权势清除反对其政策的人。他认为对旧日皇族不应容忍，将其中许多人处死。仅仅巴黎一地，被置于断头台上的约二千五百人。这形成法国大革命期间的“恐怖统治”。

看了这些实例，主义迷们应能觉悟，主义制造家们用语言文字所作的空中楼阁是一回事，实际的行为是另一回事。空中楼阁人人会造。空中楼阁可供观赏。然而，空中楼阁之不同，对于我们实际的居住有什么相干？我们何必去注意？

以“革命”者，卫道者，正统者自居的人士应该知道，“革命”、“道统”、“正统”，这等等名词人人可用。如果你抓住这些名词，你的对方也抓这些名词，并且都以为“我不会错”，而又都不诉诸其他的标准，那末除了在口头文字上作功夫以外，只有搬出胡适之先生所提到的“王制”来“杀”了。杀的结果，就是今日之“天下滔滔”。适之先生十七岁时因反对讲鬼神而要搬出“王制”来杀人，这可以说是“少年胡适之迷妄”。奈何五十年后的今日，一般四十以上年纪的缺乏容忍态度的“革命”者，卫道之士的思想模态，还停滞在“少年胡适”的阶段？甚矣哉，思想成熟之难也！我们不从这条死巷退出，别找活路，中国还会有希望吗？

容忍，在思想言论方面的对象，必须是普遍的，不可有例外。一有例外，则不容忍的“精神”就会从这个缺口挤出去，成为迫害异

己的“大道理”，而造成全面的不容忍。[……]自古至今，卫道之士说，批评别的“邪门外道”犹可，批评“道统”则罪大恶极，于是言论迫害以至于人身迫害临头。这帮子如果一朝手有斧柯，那末我们讲民主与科学的人士殆将成为刀下之鬼。胡适之先生底老朋友陈独秀先生端的不明白这个道理。他提倡白话文太热心，意兴太高，以至于认为别的事都有“讨论之余地”，而“独于改良中国文学当以白话为正宗之说，其是非甚明，必不容反对者有讨论之余地；必以吾辈所主张者为绝对之是，而不容他人之匡正也。……”在陈独秀先生，自以为“改良中国文学”为一“绝对之是”。他为此“绝对之是”，而“努力以赴”，而“不容他人之匡正”，正是“理直气壮”，正是“择善固执”。可惜，他太热心了，热心到狂激的地步，以至陷人武断的态度而不自觉。[……]等到他晚年局踣四川时才开始觉悟自己底错误，但为时已晚了。胡适之先生则数十年来始终谨守着杜威哲学的园地，坚稳地为中国之现代化而努力。[……]

同样是容忍，要求别人对自己容忍易，要求自己对别人容忍却难。同样是容忍，无权无势的人易，有权有势的人难。容忍，是属于自我训练(self-discipline)一类的行为。当无权无势的人面对权势时，他受到种种限制和压力。这种种限制和压力使得他不能不调整自己的言论或行动之角度以适应求存，或达到某一目标。所以，无权无势的人较易对人容忍。阿克顿爵士(Lord Acton)说：“权力使人腐溃，绝对的权力绝对地使人腐溃。”历代暴君的行为就是显明的例子。当着没有外力抑制而犹能自律，这只有最高“心性修养”的人才办得到。在通常的情况之下，一般人是当有外力抑制时他就收敛些；当外力不存在时，他就放肆些。平凡的人总是多些。有权有势的人在“心性修养”方面似乎更属平凡。有权有势的人颐指气使惯了。他言欲为无穷则，行欲为后世法；到了现代更变为

“主义”等类“绝对真理”的化身。要这类人士学习容忍，真比缆绳穿过针孔更难。适之先生是历史大家。他一定知道，就咱们中国而论，自古至今，容忍的总是老百姓，被容忍的总是统治者。所以，我们依据经验事实，认为适之先生要提倡容忍的话，还得多多向这类人士说法。我们认为胡先生不应以这个社会对你底“无神的思想”容忍为满足，而应以使千千万万人不因任何“思想问题”而遭监禁甚至杀害为己任。

“容忍”，无疑是解决中国问题在心理状态方面的基本钥匙，容忍一行，则冲突可消，僵冻可解，且周身“气血活畅”，生机立现，目前的不容忍，无疑是自斫生机。《容忍与自由》这篇文章，可以说是一位老成人物和新文化运动的领导者对目前中国的动乱怎样解决之一个总的启示，也是值得大家细读与深思的文献。

自由的伦理基础*

托克维勒(de Tocqueville)说：“一般而言，在风暴中不易建立起自由。……自由的好处只有在自由已经成熟以后才看得出来。”

一 引子

在目前的世界若干地区的气氛之中谈自由主义，有点像秋天谈扇子。

个体的生命是短暂的，群体的生命比较悠长。在人类的历史上，有时一个制度或观念、思想、学说很风行，可是等到时移世变，便烟云似地消逝了；有时另一个制度或观念、思想、学说不见容于当时，一旦条件成熟，它可能成为一个时代的推动力。一个思想家的本格努力是发现、组织、经营、表达他的观念、思想、学说。如果

* 原载于一九六五年十月一日《文星杂志》九六期。

他的观念、思想、学说能及身而行——见之于制度，那么这是他的幸运。如果他的观念、思想、学说被扼于当时的现实阻力不得实行，甚至遭到摧毁，那么他也不必沮丧。历史的眼光可以帮助他的心灵越过一时一地的障碍，看见那人类文明永恒不息的河流。这条河流，从他的发源地开始，穿过森林，绕过高山，千回百折，终于汇归大海。我对于自由的思想 and 制度在人类文明史中发展的升沉之看法正是这样。在希腊古代，在西方十七世纪末叶至十九世纪末叶，自由的思想 and 制度展露着灿烂的光芒，推动着西方文明的进步。甚至在中国十九世纪末叶到二十世纪初叶，自由也曾展露它的曙光。于今，在东方世界，大地一片昏黑，烽火处处，杀伐四起，一切从属于现实层界的权力，自由的曙光被乌云遮掩了。即令在西方世界，自二十世纪初叶以来，自由主义遭到左右两种极权主义的扑击，失去它往日的光辉和热力。这是人类文明的一大厄运。正在这一厄运临头的时候，西方世界有不少思想家起而努力，重新建构自由的思想系统和自由的制度。海耶克教授(Prof. Friedrich A. Hayek)便是其中最杰出的人物。

二 自由主义三大派

自由主义不是一个简单的观念、思想、学说。同一个观念，因受不同的人之经营，受不同的问题之考验，或受不同的文化环境之作用，而往往起着不同的分殊。自由主义也是这样的。自由主义有三大派别。第一派是英国功利派的自由主义。第二派是欧洲大陆理性派的自由主义。第三派是维格派(Whig)的自由主义。

英国功利派的自由主义之代表人物可推边沁(Jeremy Bentham)。边沁的主旨是要“为大多数人谋最大幸福。”这一派的思想

就是罗素所说的“哲学的极端主义”^[1]。这一派的自由主义照海耶克看来,问题是很严重的。“他们是一些假的个人主义者。这些人社会主义铺路”^[2]。

欧洲大陆理性派的自由主义是想要将一套事先设计好了的蓝图强加于世界,而不是给世界以自由成长的机会。这派认为自由只靠绝对的集体目标得到。这种自由主义是乌托邦式的。它含有法国传统里的“唯理主义”的成分。法国大革命是它的产品。俄国革命是它的延伸。如海耶克所说,我们平常所称“法国传统”的自由主义,主要系从解释英国自由制度发生的。别的国邦照英国的自由制度而形成的概念,主要系以法国作家的叙述为根据。结果到了十九世纪的自由运动兴起,英法这两个传统已经混起来了;甚至居于领导地位的英国自由主义者同等地从法国传统和英国传统得到思想^[3]。

维格派的自由主义是一种生活原理。这种生活原理是主张自由生长和自发的演进,反对一切专断权力的使用。这些观念鼓舞着后来整个欧洲的自由运动,鼓舞着美国独立运动并且制定美国宪法。

海耶克自认是属于维格派这一路的自由主义者。他说,如果所谓自由主义者是阿克顿爵士(Lord Acton)所称布尔克(Burke),麦考莱(Macaulay),及格勒德斯頓(Gladstone)三大自由主义者,或者说托克维勒(Tocqueville)及阿克顿爵士是十九世纪的自由主义者,那么他便是这种主义者,并且他因此感到光荣^[4]。他说的很明白:“我对于思想的演进知道的愈多,我愈自觉到我简直是一个无悔的老维格(Old Whig)。我注重这个‘老’字。”^[5]这也就是说,他不止是一个维格,仅仅是一个维格还不算数,并且是一个属于老牌子的维格。当然,这并不表示他要回返到十七世纪末叶去。他的

意思是说,他虽用现代知识来表达七八十年前还在继续发展的那些观念和主张,可是他所要表达的基本原理是老维格的。他认为这是英国人最卓越的贡献,并且是对世界的赠与。老维格的原理既不是哲斐逊(Jefferson)的过激主义,又不是赫米勒顿(Hamilton)的保守主义;而是默迭逊(James Madison)的思想。这种思想乃美国政治制度之所本。照海耶克所说,这种思想被法国大革命的“唯理主义”所沾染,和社会主义所歪曲。海耶克的志趣是要保持并重建纯种的维格式自由主义。他的这一工作,集大成于一九六〇年出版的 *The Constitution of Liberty*《自由的构成》^① 这部伟大的著作。

三 大部伟大的著作

在《自由的构成》出版以后,评论纷纷。有的赞赏,有的反对。西方知识分子对于自由的伦理基础基于文化的涵化原因是一致赞同的。可是,一谈到经济理论,若干人士的看法就不一样。胡克(Sidney Hook)在一九六〇年二月二十一日纽约时报的书评栏上说:“海耶克先生的言论是审慎的。所以他的言论总是值得注意的。他是一个知识上的主调。但是,在我们目前所处的动乱时代,他的经济理论是走向灾祸之路。”

在英国方向,评论的文字也很多,而且有的已经印成专集。例如塞勒登(Arthur Seldon)所编辑的 *Agenda For A Free Society*《自由社会议程》,这本书就是以评论《自由的构成》为中心,由十位学人执

^① 海耶克的 *The Constitution of Liberty*, 殷海光译作《自由的构成》,今由邓正来先生经过反复地斟酌,译为“《自由秩序原理》”,参见三联书店 1997 年版。

笔写成的。在这本书里,编者塞勒登说:“这本著作所流露的是矜慎、谦逊和对人类的关切。因此,这本书引起人对它的作者尊敬。无论这位作者的判断是什么,他的目标是显著的。他的目标只有一个,就是为人类服务。作者有一种无所畏惧的道德上的完整。这种道德上的完整,使他分析问题时直言无讳,以致他所作结论不为大众所欢迎,并且看来似乎言之过分。作者说他写这部著作的目标是要对‘自由哲学的基本原理重新作一广博的陈述’(页三)他已充分达到了这个目标。因此,这部著作成为政治经济史上的里程碑。”(页七)他认为《自由的构成》这部著作可比亚当·斯密(Adam Smith)的 *Wealth of Nations*《原富》。由此论评,我们可以看出这本著作的地位。

罗宾斯爵士(Lord Robbins)在一九六一年的 *Economica* 里评论说:

海耶克的《自由的构成》一书不能说是容易阅读的书。这部著作的论证虽然清楚而且安排得很好,可是在阅读的时候必须常常停顿下来想一想。一般而论,即令是同情这部书所采观点的人,也不见得完全赞同这部书。这部书所涉及的问题有些是特别困难的。我们想到这些问题便会吃惊。但是,我们必须认真去究读这部论著。我们对于这部论著不能遽下判断以淡然置之。的确,这部论著可以说是对读者的一个考验,而不是对它自己的品质高下之考验。即令这部论著有的地方激起最大的异议,至少它是值得我们尊重的。

又说:

凡属具有最低限度的高尚心灵和识别精美事物能力的人,读这部著作时一定产生感激之情和赞佩之念。我们之所以一定产生感激之情,是因为这部著作对于有关自由问题的伟大辩论作了辉煌的贡献。我们之所以一定产生赞佩之念,是因为这部著作流露着道德的热忱和知识的力量。这二者鼓舞作者从事这部书的写作,并且使这部书得以完成。

《自由的构成》这部书所陈示的是普遍的原理原则。它所讨论的主要是政治哲学上的一些基本问题。虽然如此,在陈示的进行时,这本书所讨论的是一些具体问题。本书分作三部。第一部分析自由社会的伦理基础。海耶克说,在一个自由社会中,自由不仅是一种价值而已,并且是一切道德价值的泉源和条件。他要说明我们为什么要自由,而且要自由做什么。对于这类问题,要能作真确的解答,必须考察那些决定一切文明成长的因素。这一部分的讨论主要是理论和哲学的。这里所谓的“哲学”,意指伦理、政治理论,以及人类学的会合点。在陈示了这一部分以后,第二部接着讨论自由与法律。他考察西方人发展出来以保障个人自由的那些制度。这一部分属于法制范围。海耶克在讨论法制问题时,既不是从一个律师的观点来讨论,又不是从一个历史家的观点来讨论。他是从一个理念成长的观点来看法制。从一个理念成长的观点来看法制,到现在为止,都没有弄清楚。所以,如果这一理念还须被当作解决我们这一时代的问题之南针的话,那么这一理念必须作进一步的澄清。第三部是讨论自由的经济制度和社会主义的经济制度之间的种种关系;并且说明现代福利国邦的经济方法和目标,又探讨其可能性和危险性。本着经验论的态度,海耶克认为经济上的种种原理,必须应用到今日某些严重的经济问题和社会问题

上来加以考验,只有通过了这些考验。我们才知道这些原理是否有效,是否破坏自由。

海耶克是把自由,尤其是康正的个人自由,当作人类存在与活动的原始单位,当作“终极的社会原子”(ultimate social atom)^[6]。从这讲终极的单位出发,人类的价值才能落实。人类的文明才得到源头,人类的文化创建才能展开。个人的潜在才能有而且只有在自由的环境里才能得到充分的正常发展。如果人间没有康正的个人自由,那么一切平等、富裕、健康,都将失去意义。

海耶克教授说,像“人的尊严”、“自由之花”,等等表词,所激起的情操是高贵的,而且是可称赞的;但是,在理知的讨论中这些情操却没有地位。许多人把这类情操圣化了,也曾有许多人起来保卫它,可是却没有把它当作一个思想上的问题来研究。当然,如果我们对于自由没有热烈而普遍的爱好的,那么自由不会成为一个时代的气氛和能量。虽然,在争取自由时对自由的热爱乃得到自由之一不可少的推动力;可是,反过来谈,推动力不一定是可靠的。历史告诉我们,在人类社会,有许多巨大的推动力是盲力。法国大革命时的自由归结到自由的反面。许多高贵的情绪,正像许多真诚的道德动机一样,有时被导向错误的目标,以致毁灭了情绪的高贵和道德的真诚。希特勒和墨索里尼等人之利用“民族情绪”和“爱国热忱”,是现代的眼前活报。情绪而无理知作指南往往是很危险的^[7]。不仅如此。海耶克说,许多从根本上颠覆自由的论证主要地来自知识界。所以,我们必须面对这些论证。而面对这些论证,主要地是一种理论工作。

我在本文的陈述是以海耶克这本著作的第一部为中心而展开的。

四 自由的意义

我们现在要看在自由一词之下有些什么意义。

(一) 低度的自由和高度的自由

自由是一个颇为复杂的观念。自由有低度的意义和高度的意义。低度意义的自由是消极的自由。高度意义的自由乃积极的自由。我们现在分别加以讨论。

1. 消极的自由

消极的自由乃一种没有镇制(coercion)的状态。镇制是什么,这是一个颇为复杂的问题,不是三言两语说得清楚的。我们只有把这个问题留在后面去讨论。如果一个人或一群人经常在确定的甚至不确定的镇制阴影之下生存,那么他或他们必须时时刻刻提防镇制力的来临,时时刻刻小心言行的不利后果,时时刻刻计虑怎样避过镇制的锋头。这样的人是根本无自由可言的。正如柏尔林(Isaiah Berlin)所说^[8],在一般情形之下,我们可以自由到行动不受别人的干涉。在这一意义之下,政治自由即是一个人可以随意做他所要做的事情之范围。如果有人阻止我们所要做的事,那么在这种情形之下我们便不自由。他又征引赫勒维提斯(Helvétius)的话说:“自由人是不在桎梏之下生活的人,也不是被别人的目标所囚禁起来的人,也不是像奴隶般战栗于恐怖之下的人……”^[9]在中国旧式家庭里,儿子常被父亲的目标所囚禁。父亲觉得做医生好,就要儿子习医——不管他有没有兴趣。[……]

也许有人说这种自由的概念是消极的。确实是这样的。和平、安宁、除碍等等都是消极的。如果我们看到自由和奴役之根本

相反,那么我们就可以清楚地看到自由的消极层面也是必不可少的。如前所说,自由的消极层面是“免于镇制”。最低限度,一个人或一群人不必时常耽心镇制力临头他才有自由可言。实实在在,消极的自由是积极自由的必要条件。没有消极的自由,积极的自由将失所依附。所以,一种自由如果是消极的自由,并不足以减低它的价值。我们看古代自由社会的生活情形便可明了这一层。在古代希腊,释放奴隶的规令有下列几条:第一,他是社群中得到法律保障的一分子。第二,不得任意逮捕。第三,有权选择自己所喜的工作。第四,有权自决迁移住处。这些规令包含着十八九世纪欧洲人所认为的自由之基本条件。不过,在这些规令中,没有特别提到保有财产之权。这是因为在古代希腊社会,即令是奴隶也有权保有私人财产,所以用不着特别提出作为释放奴隶的规令。比起古代希腊来,现代极权制度之下的人众似乎还要差一等。

消极的自由其实也是潜在的自由(Potential freedom)。贝意(Christian Bay)说,潜在的自由是外界所加于个人行为的种种限制之相对的减少。这种自由并不是“有所作为的自由”,而是增强我们对于外来的威胁、诱惑、欺骗、利用等等的抗力^[10]。这种自由,至少在中国专制时代,是很丰富的。在这样的时代,只要你不想做官发财,更不想夺取政权,而隐逸山林,作“竹林七贤”,与世无争,你便可以充分享受这种自由,呼吸一点舒展的野逸空气。所谓“不说话的自由”,就属于这类的自由。这类的自由,实在弥足珍贵。

在这个地球上之不同的地区,同是实行极权制度,有高度和低度、成熟和未成熟、虎头和虎尾的分别。在低度的极权制度之下,还有残存的潜在自由。波兰在数学上之所以有优秀的贡献,这是原因之一。在高度的极权制度之下,连潜在自由都剥夺了。所以,一个人活在这样的天地里,没有“不说话的自由”;任何一个成年人

都得编入啦啦队里为权力而歌唱。人必须保有“不说话的自由”，才能保有“良心的自由”。人没有“不说话的自由”，便不可能有“良心的自由”。所以，在这样的制度之下，连人的“良心”都被挖走了，遍地难得找到“良心”。“哀莫大于心死”！

贝意说：“的确，就我们的文化中最大多数的人而言，自由几乎是一切其他重要价值之共同的要素，或不可缺少的部分。自由是其他价值要得到充分成长时所需的土地。”^[11]这是对消极的自由层面的恰当解释。

2. 积极的自由

柏林说，积极的自由乃从个人要作他自己的主人而来。我希望我的生活及决定系由自己作主，而不是由任何外力作主。我愿意成为自己意志的工具，而不是别人意志的工具。我愿意成为一个主体，而不成为一个客体。我愿意接受我自觉的意识所推动，而不愿无意地受外界因素推动。

这里所说的“积极的自由”也就是弗洛姆(Erich Fromm)所说“有所作为的自由”^[12]。这是自由的放射(radiation)。人类生命的光、热、力藉此得到表现。

弗洛姆说：“积极的自由是从一个人之整体的性格之自发活动构成的。”^[13]又说：“积极的自由即是一个人的潜能之充分的发挥，以及他自发自动生活的能力。”^[14]照弗洛姆的了解，除非一个社会文化环境能有利于积极自由的发荣滋长，否则“免于外限制”的自由将会落空。因为，这样的自由使人如失群之马，或断了线的风筝，脱离他原有的种种纽带和群体关系。人和人之间的种种纽带和群体关系是人所需要的。人如果没有这些东西，那么会感到无所从属。无所从属的人会感到孤立。绝对无所从属的人会感到绝对孤立。现代各形各色的极权组织之兴起，刚好能满足人

的这种需求,于是收容大批“孤魂野鬼”而壮大起来。所以,纳粹主义、法西斯主义等等一时势力鼎盛。这些势力构成的心理原料是焦虑(anxiety)。焦虑是由把刺激推广或由挫折所产生的一种无名恐惧[15]。焦虑问题是现代人心理生活上的一个严重问题[16]。言论自由如遭到抑压(repression)[17],会增加这个问题的严重性。人类真正的文明表现于人的尊严。人的尊严表现在言论自由。扼制言论自由即是根本无视人的尊严。世界上真正的文明国度没有不将言论自由列为首要自由的。从精神病理学(Psychiatry)的观点来看,言论自由可以抒发胸臆。抒发胸臆可以缓和焦虑。所以,贝意说,文明社会之最高目的乃所有的人具有表达意见之最大的自由[18]。当然,就实际的情况而论,这是一个理境。人类要达到这个理境,在特定的社会文化条件里常有特定的曲折。因此言论自由常成奋斗的目标。

(二) 自由的整全性

有些人本于“人权清单”或“基本权力”来强调“诸自由”[19]。“诸自由”乃可点数的一个一个的自由。这是自由遭受威胁时所发生的防护现象,或争取自由所发生的现象。在历史中,我们的自由往往一个一个地失去;我们争取自由时,像“收复失地”似的,也往往一块一块地收回。可是,在观念上却不是这样的。在观念上,我们一上来必须肯定自由的整全性(the integrity of liberty)。我们必须确认自由是每个人固有的,不是任何人赏赐的。每个人固有的自由是整全而不可分割的。自由的展开固然因作不同的分殊(itemization)而得到不同的名谓,例如言论自由、谋生自由、集会自由等等,但是,却不可只许有这项自由而不许有那项自由。如果只许有这项自由而不许有那项自由,那么自由的整全性便遭到破坏。

自由的整全性遭到破坏,自由很可能完全丧失。丧失到整全的核心也为之消失。海耶克说:

但是,当“自由”这个名词的用法有许多时,自由只有一个。当自由缺乏时,诸自由才出现;当其余的人不大自由时,“自由”就成为有些团体或个人享有的某些特权或豁免的某些义务。从历史上观察,自由是从一个一个慢慢得来。可是,某人特别被允许着做某一件事,这并非自由,固然这可名之为“一个自由”。当自由和不许做某一特定的事相容,而且我们做事几乎件件都需要得到权威许可才行,那么自由便即丧失。自由和诸自由的分别,乃自由系在一种情况之下一切行为都是许可的,都是不被普遍规律禁止的;而诸自由是在一种情况之下,一切皆被禁止,并且没有明文允许。[20]

这里说“当其余的人不大自由时,‘自由’就成为有些团体和个人享有的某些特权或豁免的某些义务。”这是什么意义呢?为着容易了解起见,我们不妨举例来说明。假设千千万万的人拿护照需要费时两个月的时间去完成那些麻烦无比的程序;但是有一个人只要打一个电话“关照”一声,第二天就把护照送到“府上”。这位人士因此觉得“很自由”。这是否真正的“自由”呢?我们可以说,这位人士对于自由的了解实在是肤浅得可怜。他不明白他所享有的这项“自由”,一究其实,不过是一点特权而已。他之得以享有这点特权,是靠千千万万人无此特权得来。如果这样的特权真是自由的话,那么满清的王爷多得很!

可是,在第二次世界大战的时候,英国皇家用水,跟平民同样受到限制。

“当自由和不许做某一件特定的事相容,而且我们做事几乎件件都需得到权威许可才行,那么自由便即丧失。”这话是什么意思呢?我们也可举个例来解释。当着狼狗主人把皮链子放松时,狼狗似乎可以到处嗅、到处玩;可是,主人把皮链子一紧,他的“自由”立刻被收回:他身不由己。一个人身不由己,要做这样那样时,必须得到主人的许可。既然必须得到主人许可,那就是整个在他掌握之下。既然一个人整个在他的主人掌握之下,还有什么自由可言呢?既有自由,就不是不许做某一件特定的事。既不许做某一特定的事就是不自由。自由像一个轻气球,扎一个小孔整个都完了。

自由是各个人的始原生命要素,于是剥夺自由恒等于剥夺生命的要素。一个人的这种生命要素不被剥夺,必须发挥自由。一个人要发挥自由,就须依照他自己的决定或计划来行事,而不是因受人为了的不可抗力而依照别人的意志来行事。既然如此,于是“自由”和“不许做某一件特定的事”是不相容的。一个人“做事几乎件件都需得到权威许可才行”,他等于古代卖身的奴隶,还有多少剩的“自由”呢?

一个有自由的人是不受任何人任意强制他一定得做某事或一定得不做某事的人。当然,你作明星时常和经理先生签定合同一定得做某事或一定得不做某事,你进西点军校时被规定着一定得做某事或不做某事——有时甚至准备送命。不过,这都是出于自愿的,没有人强迫你,也不见得是有人骗你上钩。所以,尽管如此,你还不失为自由人。你如愿牺牲亮相的自由,大可待在家里种花,没有人能因此请你入狱。自由乃一个人对别人的一种关系。这种关系是一种人际关系。这种人际关系至少要有两个人才能构成。假设这个地球上只有而且只有你一个孤家寡人。在那种状况之下,

你根本无所谓自由或不自由。自由是人理世界的事。星星、月亮、太阳都说不上有自由或无自由。

(三) 自由与国邦

有些自由主义者往往视“国邦为自由之敌”。诺意曼(Franz Neumann)认为这一看法不尽合于事实。他说国邦不一定总是压制自由,国邦也有保障自由的情形;而且,压制自由的,不只是国邦而已,有许多私人组织也压制自由。所以,他认为“国邦为自由之敌”的说法必须相当保留。不过,他却肯定自由的必要条件是免于镇制。他接着说:“纵然有上面所说的两项保留,‘自由即无镇制’这一公式是正确的,而且是必要的,但并不足够。这个公式之所以是必要的,因为以这一公式作根据,我们可以建立文明世界全部的理性法治体系。……自由之有无乃文明国邦和全体主义的国邦之区别。我们不可放弃自由概念的要素。……”[21]

这里有二点值得我们注意:第一,固然有些国邦是自由之敌,但是并非所有的国邦全是自由之敌。有的国邦确实是保障自由的。例如,瑞士、英国、西德、日本等地。当然,我们可以说,所有的国邦是自由的潜在敌体。我们要值自由的潜在敌体不变成现实敌体,必须向自由多作努力。第二,我们如果拿自由之多少来作衡量国格之高低的标准,实在是一件满有意思的事。环观斯世,有稳固自由制度的地方,就是科学发达,民智开畅,秩序安定,而且道德水准较高。反之,自由缺乏的地方,就是科学落后,民智闭塞,秩序紊乱,而且道德水准相对地低落。前者不在一个严厉的统治机构的统治之下,而且根本不需要这样的机构来统治。后者常被控制在一个众意不能改变的硬性的统治机构之下。这二者的高下之别,是一个实质问题。

五 自由主义和个人主义

在已知的人生态度和价值系统中,有而且只有个人主义和共产主义从头到尾不相容。

近代共产主义都是集体主义者。集体主义者攻击个人主义最烈。何以这样?原因并不简单。最基本的一种原因是在人生态度上他们根本放弃做人的念头,他们没有做人的兴趣,他们从头到尾失去独自做人的信心和勇气^[22]。他们甘心于把“自我”(the self)消失在集体的大海里,藉以忘却自己的焦虑、挫折和痛苦,来狂热地追求共同的乌托邦。于是,不知不觉,他们成了权力追求的工具,旧时代的祭品,新暴政的砖石。恰恰相反,维格式的纯种自由主义者无一不是个人主义者。个人主义是自由主义的落实之处。个人主义是自由主义最真实的起点,也是自由主义最真实的终点。自由主义者从个人主义出发,经历社会的程序,及文化的涵化,又回到个人主义。实在,要人类归于和平,要人类得到正常的发展,要人类不向蚂蚁看齐,除了康正的个人主义以外,别无道路可走。

如前所述,个人是“最后的社会原子”。无论一个群体的种族是什么,肤色是什么,阶层是什么,信仰是什么,最后分析起来,无非是一个一个的个人。一个政党,可以分开,可以分成几个政党。一个人不能分开,不能分成几个人。个人不是一抽象项(abstrac-tum),而是一个实实在在的具象项(concretum)。社会中感到苦和乐的最后单元是个人。有而且只有个人才知道国邦的光荣或耻辱。构成文明,尊重价值,尤其是创造伟大思想的是个人。我没有法子想象一百个诗人怎样“集体创作”出一首完整的诗。心灵是属

于各个人的。没有完整的心灵就没有完整的诗。我没有法子想象十万个工人怎样“集体创作”出怀德海思想。而怀德海思想是自由的产品,是个人自由的产品。在这个地球上,个人的自由愈大,则文明的程度可能愈高。需要威权压顶的人,是自己站不起来的人。需要牵着鼻子跑的人,是自己不会走路的人。

几乎不用说,这里所说的个人主义并不等于自私的唯我主义。说也奇怪,愈是排斥个人主义的社会,少数人的唯我主义愈是发达。自利主义不一定是一件坏事。开明的自利主义无宁是人类好走的坦途。损人的自利主义才是祸乱的根源。但是,损人的自利主义常掩饰在利他主义的纱罩后面。在我们目前所处的动乱之中,乱得最可怕的乃真、假、是、非的混淆。在这样的一个时代,要将假从真里分辨出来,需要一番心智上的特别努力。这就需要充分的个人自由。

显然得很,我们所说的个人主义一点也不放弃利他、合作、舍己为群等等美德。我们所要强调的是,这一切美德必须切实从个人出发。从个人出发来展现这些美德乃个人自我的扩张和个人生命内容的充实。如果人人展现这些美德,那么由这样的个人所构成的社会没有理由不是一个康正的社会。

有些人物主张将集体的权力取代个人自由。[……]在近代极权国邦,作这种主张的人物是用集体自由来消灭个人自由。他们强调“集体自由”是最高的价值,个人自由乃最低的价值。在这样的价值观念之下,值们有计划地消灭个人自由的思想 and 行为。

然而,只要人类存在一天,个人自由便一天不会被完全消灭。D.D.T 可能杀死许许多多昆虫,但却不能杀死所有的昆虫。[……]

六 自由和平等

如果你和别人一样,那么何必有你这个人? 有你不为多,无你不为少。

人之可贵,贵在有差异。

海耶克说,个人的差异意即个人潜能上的差异之级距。个人和个人之间的差异是人类最奇特的地方。同是吃东西,狮子和狮子之间,飞鹰和飞鹰之间,差异很小;而人和人之间的差异就大得很。有的人素食,有的人还吃人肉。同是蔽体,山羊们总是那一件皮袄,而人则从貂皮大衣、破棉袍,到尼龙,千奇百怪。同是栖身,狐狸住穴,而人从帝国大厦到小木屋。同是用语言,赵元任通三十几种,而大多数人只通一、二种。爱因斯坦这个人的著作我们大多数人很难了解。人类演化的历程使人类也许成为地上一切动物中最富于变化的。正如罗杰·威尔斯(Roger J. Williams)所说,变化是生物逻辑的基石。这种基石使每个人产生独特的赋性。这独特的赋性是人的尊严之一基础。一个人存在的价值,就是别人无从替代他,至少不能完全替代他。歌德、贝多芬、托尔斯泰、莎士比亚,都是无法替代的。

就潜在的能力而论,每一个新生的婴孩都是一个未知数。他可能是一个张献忠,一个李自成;也可能是一个牛顿,一个孟轲,一个韩非。基因(genes)是个体差异的物质基础。每一个人都成千未知的基因。这个基因彼此互相关联着,并且有许许多多基因型模。这些基因和基因型模有助于婴孩之造成。由于生物的物质基础的某些不同以及教育的作用,新生的婴孩将来也许成为伟大的人物。人和人之间相同的地方之重要是无待言的。如果人和人之

间没有任何相同的地方,那么社会无由构成,团结没有基础,合作不会可能,因而文化也不能造。但是,近代极权主义兴起,过分强调人和人相同的地方,并且利用这些相同的地方。这构成对个人差异的最大威胁。人和人之间的差异,是自由之所本,也是追求自然的重要理由。如果人和人之间没有差异,那么就没有不同的理想有待实现,没有不同的才能有待发挥,也没有不同的需要有待满足,这么一来,自由就显得无关重要了。如果自由无关重要,那么个人的价值也就隐没不见,沙滩上的沙几乎粒粒相同。这多么单调,多么乏味!

时下有一种流行的看法,即低估个人出自禀赋的种种差异,而且把人与人之间的差异归因于环境的影响。环境的影响诚然是重要而不可忽略的。可是,除此以外,我们还得注意一项别的事实,即是,个人和个人之间在一开始的时候就不相同。如果所有的人是在很相似的环境里培养出来的,那么个人和个人之间的差异尤见重要。在事实上,“一切人生来是平等的”这句话不真。这句话只能表示一个道德的要求罢了。我们只能用这句话来表示一项理想,即是希望在法律上和道德上所有的人必须受到同等的看待。但是,如果我们要了解这种平等的理想之真正的意义是什么,或者应须是什么,那么我们首先必须自拔于一项信念,即是不要以为在事实上人人本来是平等的。我们得正视一个事实,即是,人和人之间有不平等之情形。除了在法律上和道德上以外,人和人之间是否在每一种条件之下应须平等,以及是否可能平等,根本就很成问题。毫无问题,每个人在人格上应须是平等的。可是,我实在想不出庞加列(Poincaré)怎样和一位小学的算术教师在学术地位上平等。人人有权利越过在地位和待遇上高于他的人。一个健全的和自由的社会应须为所有的人提供这样的机会。但是,这不等于说,

平等可以强求。强求的平等往往是表面的。表面平等之最小功效是造成一个死气沉沉的社会。

在事实上,人和人之间有许多差异的。这许多差异造成许多不平等现象。如果我们对他们一式一律看待,那么在事实上结果一定是不平等。“打削不平”,似乎只是弄得更不平。如果近几十年的几个群众性的政治运动可以看作几次“打削不平”的实验,那么这几次的实验可以告诉我们,“打削不平”的结果是出现一些“新阶级”。柏拉图说:“如果在平等者之间没有设法取得和谐的话,那么对于不平等者实行平等就变成不平等。”^[23]不平等有两种:一种是不合理的;一种是合理的。不合理的不平等是血缘、特权、巧取豪夺造成的。一个社会如果充满了这种不平等,那么这个社会绝不可能是健康发展的社会。例如,有人“十年寒窗”还当不上一名教师,有人靠“人事关系”忽然当上校长;有人勤劳终日难得一饱,有人靠拉拢“权要”立致暴富,种种不平等。一个自由真正开放的社会,是不能默认这类现象存在的。另一种不平等就不是这样。如果甲乙二人的机会均等,起点相同,受到的支持一样,可是甲努力而乙不大起劲。到了他们人生旅程的某一站路,甲在地位、名望和金钱的获得上都超过了乙。对于这样的不平等,合应该毫无怨言。如果他尚有怨言,那么他应该怨他自己。这类的不平等是合理的不平等,或可容忍的不平等。一个真正自由开放的社会是奖进这种不平等的社会。至少,一个真正自由开放的社会如果出现了这类不平等的现象,那么应该视为当然之事。站在成功塔尖上的人绝无亏心之理。一个社会产生了合理的不平等,才会激起合理的竞争。一个社会有合理的竞争,才有合理的进步。如果一个社会不管学识的高下怎样,每一位教授一律是月薪二千元,跟银行学徒可以媲美,那么一般的人是提不起精神的。蜗牛喜欢爬墙。

人是喜欢爬梯子的。

[……]在开放自由的社会,政司对于触犯法典的人应须一律处治,但却不允许政司采取种种措施使人人的地位和待遇相似。有许多不平等是和政治无关的。教宗的地位高于一般神甫,大明星的收入远多于矿工,我看不出这些差异之中有何政治成分。集中营的奴隶和奴隶之间是相当平等了。他们穿一样的号衣,吃一样的配给,收听一样的政治训词。然则这样的平等有什么可取?我们当然不愿见一个贫富太悬殊的社会,但是我们也不愿见一个因抢夺权力的理由所造成的奴隶式的平等社会。解决不合理的不平等的有效方式并非拿起“革命”的刀子把大家削得“一刀平”,而是创造公正的机会让大家上进,大家致富。在这一关联中,海耶克认为美国的社会平等完全令人欣喜。

七 保持自由的条件

自由如朝露,如早霞,如清风。上帝像是跟人类开玩笑,人间愈是美好的事物愈容易消失。青春、爱情、真理、友善、德行,好像才从右手得到,便从左手溜走。自由是不容易得到的,但却容易消失。极目斯世,暴政、独裁、极权,“紧急事态”的藉口,有一如此,即足以葬埋自由而有余。而“经济平等”的建构,则可从墙脚下把自由挖空。所以,人类要想得到并且保持自由,必须时时努力,刻刻警觉,并且常常主动地去开拓。照海耶克说来,保持自由的条件有两种:一是私有财产权;另一是法治。

(一) 保有私有财产权

保有私有财产权乃保持个体生存之生物逻辑的基础。有了这

种基础,不一定即有自由;但是,失去了这种基础,自由便像无源之水,其涸也可立而待。海耶克说:

所以,承认私有财产或分立的财产,虽然不是防止镇制的唯一条件,但为一重要条件。除非我们确实能够完全控制某些属于物质的东西,否则我们很少能够从事一个有完整计划的事体。当我们不能控制某些属于物质的东西时,如果我们想和别人合作完成一个事体,那么我们必须知道谁控制着某些物质的东西。承认个人的财产私有权,显然是划分私生活的第一步。这一划分,保障我们免于镇制。许久以来,有人看出“反对私有财产制度的人,即失去自由第一要素。”而且“没有人能任意攻击财产的分立但同时又说他是珍视文明的。财产分立和珍视文明这二者的历史不能分开。”近代人类学证实一项事实,即“在人类文化的原始阶段确实已经出现私有财产。”同时,“财产的根源乃一法治原则。这一原则决定人和自然环境以及人为的环境之间的实际关系。就文化的意义来说,财产根源是任何有秩序的行为之不可少的先决条件。”[24]

显而易见,财产私有是人的自由之必不可少的生物逻辑的基础。如果一个人没有私有财产,那么为了生物逻辑的生活势必将就甚至听命于控制他的肚皮的人。至小就大量现象而论,当一般人的基本生存受到动摇或威胁时,道德、理想、真理、是非、曲直、美的情操、高尚的意境……都受到动摇,甚至被迫放弃。我们不能设想跑到吃树皮和观音土的灾区讲莎士比亚会有人感兴趣。荒年卖女,并非绝无仅有的事。如果有理学先生敢于到这种地方高谈“饿

死事小”，那么他恐怕会被煮。理学先生是从来不敢亦不愿面对这类现实的。理学先生很少不是做作而冷刻的。他们缺少热和的“仁心”；是不懂“人性”的。当一般人的基本生存受到动摇或威胁时，弗瑞哲（James George Frazer）所说的驱力（drive）常破道德之桎面出。正在这种关头，如果碰到枭雄来煽动、组织、领导，就可能形成一股沛然莫之能御的洪流。这股洪流可能冲垮既有的建构，也可能闯下大祸。张献忠、李自成等人所领导的群众气旋就属此类。许多人误以为这是自由。这根本不是西方自由主义的自由，而是暴乱。当暴乱高涨时，自由就低落。自由固然必须从奋斗得到，可是自由必须藉和平、安定及富饶来稳定和扩大。私有财产是自由实现的佳壤。当人保有私有财产权而且国邦不得藉故没收私人财产时，他才不会受肚皮问题的牵制。当人不受肚皮问题的牵制时，才可能照着他认为“理之所当然”及“义之所当为”的意思来行事。这就是有了自由。从前中国的知识分子要“出山作事”，是坐在家里等人来“请”。既“出山”之后，看看请形，“合则留，不合则去”；甚至礼貌不周，一言不合，常“拂袖而去”。士人向来不“为五斗米折腰”。因为他们有“将芜之田园”。然而，现在，稍微自敬自爱的知识分子，很少不是“上无片瓦，下无寸土”的。“将芜之田园”何在，差不多的人都无法不“为五斗米折腰”。因为肚皮受威胁，于是自我意志，个人的理想，甚至人的尊严，似乎都顾不得，只好收起来了。

在极权国邦，权力的泉源，除意底牢结和暴力以外，就是财富。在专制时代，权臣和豪门藉势聚敛的事不少，和珅是最著名的例子。可是，他们默认的原则是“藏富于民”。所以，在专制时代，各人的胃是各人自己的，政治势力进人不了胃部。[……]

海耶克进一步说^[25]，在现代社会里，保障个人自由免受镇制

权力扼害的必要条件不只是保有私人财产,而且必须确实保有物质的工具,使之不完全受其他的力量控制。这些工具乃助他完成任何有计划的行为之所需。在这些工具之中,交通工具最为重要。这里所说的交通工具,除了飞机、轮船以外,包括电讯、广播、新闻纸等等大众交通媒介。

有了飞机、轮船等等,一个人高兴到那里就到那里。他之高兴到那里,一点也无妨于别人之不到那里。我们看大西洋两岸的人众之每年来往观光旅行的数量总以几百万计。这是做一个人之不可剥夺的基本人权。在太阳底下,没有任何人有资格剥夺任何人的这一基本人权。凡属真正“文明”的自由开放社会里的人都不成问题地享有这一人权。也唯有不成问题地享有这一人权的国家,才是真正“文明”的自由开放社会。有而且只有在前面炸弹立即要开花之类的情况下,警备人员才有理由暂时停止交通。但是,在现代极权制度之下,一般人众的这项基本人权却被剥夺了。在这样的制度之下,所谓“国”的界线实际就是监狱围墙的界线。谁要越过这条界线到别的地方去,必须得到权威的准许。[……]

在近代文明自由开放的社会里,每一个人享有表达意见的自由。每一个人能够无虞威胁地表达他的意见,这一方面可以把对于大大小小问题的真正意向吐露出来,在另一方面可以把藏在暗处的冤抑、痛苦、迫害拿到亮处给大家看看。人间有多少的不幸,是在黑暗的阴影之下制造出来的!一个文明自由开放的社会之造成和进步,是靠在光天化日之下实现的。这一层要能办到,必须每一个人能利用电讯、广播、新闻纸等等大众交通媒介。每一个人之利用这些大众交通媒介,也是基本人权的行使。照说这是顺理成章的事了。然而,在现代极权制度之下,最怕一般人享有这种自由。因为,所有的极权统治都是建立于暴力乘神话之上。那些神

话,一戳就穿。为着保护那些神话不被戳穿,极权统治机器的工程师们绝对不允许人众公开辩论那些神话,而且彻底遮掉一切不利的言论和思想,再造成有利于统治的知识世界,让千万人呼吸在清一色的空气之中,成为不知有春有秋的呆子。这是对人类的蔑视!这是对心灵的压缩!我们根本不能设想东德敢于和西德来一次无“条件的交通开放战”。凡属通不过这种考试的统治,无论怎样自我宣传“为人民”,其实都是武装掩护的魔术表演!

(二) 法 治

“法治”这个名词似乎很响亮。有些人士倡言“厉行法治”。其实这个名词里藏有夹带。这个名词里之所以藏有夹带,系因它有歧义。通常所谓“法治”,意即一个政司除非依据已成的规章,否则不得对任何人施行镇制。这样一来,就限制了一切政司的权力—连立法权也包括在内。可是,时至今日,法治概念有时和政司依法行事相混。问题逼到这一步,我们必须将法治概念澄清一下。海耶克所见很是彻底而且深刻。他说:

…法治(the rule of law),自然是预先假定政司行事必须完全合法。但是,仅止如此是不够的;如果一条法律给政司以无限的权力,使它得以高兴做什么就做什么,那么它的一切措施都可以说是合法的。但是,这显然确实不是在行法治。所以,法治不止于宪政主义;所谓法治,必须所有的法律是依从某些原理原则。

…所以,法治并非依法而行统治。而是关于法律应须是什么的规律。这是一个后设的立法原则(a meta-legal doctrine),或者是一政治理构。只有立法者感觉到受这种后设的

立法原则或这一政治理构的约束时,法治才会发生效力。在一个民主制度里,这个意思就是说,除非法治成为社群道德传统的一部分,除非被大多数人承认而且无条件地接受,否则法治即不能畅行。

…如果法治行起来便显得不合实际,或者甚至是一不受人欢迎的理想,并且一般人不为其实现而奋斗,那么法治即会很快的消失。像这样的社会便会很快的陷于专断的暴政之中…[26]

所谓“法治”有两种意义:一种意义是政司依法条而行统治。如果所谓“法治”就是这种意义,那么重点和作用可能是摆在保卫政权上面。依照这种意义,一切极权统治都是法治,并且是严格的法治。在极权统治之下,法条又苛又繁,严密无比,一点人情也不讲。据此,我们简直找不到理由说现代极权国邦不是“法治国”。可惜这种“法治精神”在保卫那点统治权力。“立法”的主要着眼点在钳制和镇制被治人众,并便利专断权力的行使。另一种意义是制定并且依照法律来保障人众的基本人权,使之免于受任何滥用镇制权力的侵害或专断权力的冒犯。这种“法治”的“基本精神”在维护自由。因此,立法过程中,它的主要着眼点在防范政司,而不是防范人众。虽然极权国邦的法典中也有堂皇的词令,那些词令只是为了做政治广告,而且实际的运用和自由国邦的法典又有轻重的分别。这二者同样叫做“法”,基本的内容相去何远!

八 关于自由的后设理论

中国自五四运动以来所倡导的自由实在主要的是“外部自

由”。五四运动的领导人物即令主张思想自由,但是依然归结到“外部自由”。后来由中国理学和黑格尔的学说糅合而成的唯心主义逐渐露苗。这一路的唯心主义者认为主张“外部自由”者背后的哲学基础浅薄,于是也连带地认为追求“外部自由”不是根本之图,他们所要致力的是“内心自由”。我们现在要藉此机会把这两种有关自由的说法分析一下。

关于自由的两种说法,实在就是关于自由的两种哲学。这两种关于自由的哲学之本身并非自由,而只是涉及占在自由后面的种种成元。既然如此,用我们的名词和看法来说,这两种哲学是关于自由的后设理论(meta-theorise about freedom)。一种是英国经验派的功利主义的说法,另一种是唯心派的说法。为着分析的方便起见,我先列示前者^[27]。

(一) 经验派

英国经验派的功利主义者是把政治改进的热情和经验论之富于导诱力的哲学联系在一起。这些人物中最著名的是霍布士(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)、休谟(David Hume)、高德温(William Godwin)、边沁(Jeremy Bentham)、雅各·穆勒(James Mill)及约翰·穆勒(John Stuart Mill)。这些人物不承认有所谓先验的应迫(a priori imperatives),和先验的道德伦范。这一路的看法在经济学、心理学、社会学,以及政治学的研究上很成功。

照霍布士说来,所谓自由乃没有外部的阻碍。一个人除非因遭受镇制使他的意志不得伸张,否则不能说是不自由的。照洛克看来,自然法则和社会契约说的功用是说明不可侵犯的人权。人在自然状态里的自由,不受地上任何优越力量的桎梏,不受人的立法权威的支配,而只受自然法则的支配。洛克认为自由和安全不

可分。人必须避免受绝对的和任意作决定的权威之摆布。因为，这和人的保存有密切的关系。立法的目标是增进社会的稳定和安全，藉社会的稳定和安全来增进自由。洛克认为有财产的人有权从事革命以抵抗政司的压迫。休谟说：“在权威和自由之间有长久的战斗。”正如洛克一样，他也认为为着保卫大家的权利，如有必要，可以藉革命来反对政司滥用权力。他极其厌恶政司滥用权力。他说，如果有人看起似乎重视自由法治，但又不认为人民有权抵抗政司滥用权力，这简直是没有常识。这种人实在不值一提。但是，他又认为，只要一点点经验和观察就可以使我们知道，一个社会没有一点权威便无法维持。可是，如果人民不确实服从这种权威，那么这种权威就会坠失，成为轻蔑的对象。这也是经验之谈。

高德温认为政司之建立为了人民的利益，而且政司权力的行使只在对人民有利时方算合理。政司所持有组织的力量往往妨害真理的发展，并且把人心囚在监狱里。高德温认为“政司不过是藉暴力将一个人的想法或是一个集团的想法强加于别人而已。”他说，将政司的权力徐加限制，人众自然会更加自由，并且行为更加合理。在民主制度之中，每个人会因自己觉得自己重要而鼓舞起来。

边沁派把增进福利变成政治科学和立法的骨干。他们的明显目标，如前所述，是为最大多数人谋最大幸福。在这设准(axiom)之下，他们把自由和安全当作达到幸福的工具。他们将幸福当作人生唯一的基本价值。一切社会制度的存废端视能否增进人生幸福为断。人生的唯一要务乃增进他们自己的幸福。他们主张普及教育，藉此使大多数人知所以保卫他们自己的利益，以免豪强侵夺。他们又主张改造巴礼门。

约翰·穆勒极其注重言论自由。他认为言论自由乃人类心灵

上的福祉。所以,增进言论自由即是增进人类心灵上的福祉。而人类心灵上的福祉是人类其他一切福祉之所本。他说,如果强迫任何言论归于沉寂,也许那种言论刚好是正确的。即令被禁的言论是错误的,也许有一部分为真。官定言论即令完全是正确的,也得经过一番认真的论辩才成。如果不经过这种程序,而像一宗成见似的持而执之,无论是否有所根据都是不行的。任何道理,不经过认真的论辩,就成独断的教条,或形式上的说词。这就得不到一般人的衷心支持了。

这些原则,照现在的我们看来,还是觉得其义弥新。

(二) 唯心派

前面所说的“外部自由”,即是免于外界束缚的自由。这种自由只是自由的一个层面。除此以外,自由被唯心派的哲学家看作基本上是个人的内心的问题。

海耶克说:

自由还有一种意义,即是所谓“内在”自由,或“形而上的”自由(有时叫做“主观的”自由)。这种自由也许和个人自由有比较密切的关系,所以容易混为一谈。所谓内在的自由,意即一个人的行为被他自己的意志所指导,被他理知所指导,被他历久的信持所指导,而不是被他临时的冲动所支配,或受一时的情境所左右。但是,“内在自由”的反面并非来自他人的强制力,而是一个人自己一时情绪上的、道德上的,或知识上的弱点。

如果一个人在经历他冷静的思考以后犹不能继续从事他所决定要做的事,那么我们可以说他是“不自由的”,说他是

“他自己的情绪的奴隶”。如果一个人的意图和力量在一个决定性的关头不能支持他,使他无法坚持下去,完成他自己想要做的事,那么我们可以说他是“不自由的”,说他是“他自己的情绪的奴隶。…”[28]

唯心论的哲学家常对历史、社会、文化采取一种全体观。他们忽视个人,尤其是平凡的个人。他们仰视巨人,尤其是伦教上的巨人,以及掌握历史权力的巨人。他们习于从历史、社会、文化的整全和行脚来说明个人的存在和应取的行为方向,或应尽的种种义务。

黑格尔说,国邦是道德的整全,国邦比个人更真实。个人在这一整全中享受自由。“法律、道德、国邦,而且只有法律、道德、国邦才是自由之积极的实际存在和满足。个人的浮动并非自由。个人的浮动受到限制,而且是特殊欲求的放纵。…只有我们的意志服从法律时才是自由的。因为,意志服从它自己,而且意志从属于它自己时,才是自由的。只有当国邦,我们的家乡,构成一个群体时,而且当着人的主观意志从属于法律时,自由的反而及必然才消失。”[29]黑格尔又说:“法律乃自由之实现。”

这不知道扯到哪里去了!这是把自由在大的全体和律则的要求之下消灭了。稍加必要的改变(*mutatis mutandis*),[……]希特勒之流都欢迎这样的自由观。希特勒是要把自由消溶在他的日尔曼民族之中,好让失去人权的日尔曼人供他个人权力的驱策。[……]好让失去人权的一切个人完全泯没在一个组织之中,作毁灭的工具。

我们在上而略述了两种对自由的后设理论。经验派的人常不承认唯心派对自由的想法。唯心派的哲学家则认为经验法的自由

观太肤泛。究竟谁是谁非呢？

首先,我们必须知道,“内心自由”是一切自由的起点。一个人自由或不自由,常常基于一种感觉,尤其是从一组价值观念出发,而不是行为本身的问题。同样是在街头走动,如果我是出自于自动,那么我觉得自由;如果我被[……]逼迫如此,那么我觉得不自由。我常常在自己院内种花、除草,太阳晒得满身大汗。因为这是我自己乐于做的。没有任何人拿起鞭子威胁我,所以我是自由的。可是,如果有一群人造成一种严重的空气,逼使我非每天种花、除草不可,那么我会觉得这是“劳动改造”了。自由或不自由,分别往往在内心。如果一个人根本没有“内心自由”这个念头,尽管他一年到头“云游四海”,那么他是否觉得自由之至,我很怀疑。

所谓“内心自由”,有许多意义。一种意义是道德的意义。在这种意义之中,所谓“内心自由”即是我们的道德主义意志克服了人的欲念。“去人欲而存天理”。巴塞特(Bassett)说:“当人一味追求物欲的满足时,便是不自由的,而且是被奴役着。当他企求道德之实现时,他便是自由的。”^[30]普洛提芮斯(Plotinus)也说:“当我们的灵魂趋向于善时,它是自由的。”^[31]这里所谓“自由”,意即在我们内心“理性”克服了“情欲”,天使战胜了魔鬼。这个意义,推而广之,人要得到自由,必须克服他自己,让自己作自己的主宰,而不“随尸壳子起念”。所谓“圣贤工夫”,大概就是这样的。

另一种意义的“内心自由”,我叫做“开放心灵的自由”(freedom of open-mindedness)。所谓“开放心灵的自由”,同义于“心灵不作囚徒的自由”。一个人想要他的心灵不作囚徒,谈何容易!一个人想要他的身体不作囚徒浅而易行,想要他的心灵不作囚徒则非有超越他的时代和环境的才识及训练不可。一个人要看出布在海边的铁丝网只需一瞥即可。一个人要发觉被布置在他头脑中的铁丝

网,一定得做许多聪明的反思^[32]。梁漱溟这样肯下力思考,为他自己及为中国找出路,但是由于他的思考技术太差,他想来想去,想了几十年,结果思想的小鹿一辈子闯不出从小被布置在他头脑里的铁丝网。以梁漱溟这样认真用力思想的人尚且如此,其余的若干人更不用说了。我们要发现监禁我们身体的牢房容易,而且我们常有一个冲动想冲出去;我们要发现心灵的牢房则是一件很费力的事。而且,即令费了很大的气力发现了自己心灵的牢房,有勇气“逃离牢房”而别建新屋的人则少之又少。在风雨飘摇之秋,中国文化分子一般地是依恋他们住惯了的心灵的牢房。他们的潜意识的小声音告诉他们,做心灵的囚徒比到外面去从事心灵的冒险要安全些。可不是吗?外边的北风在怒号!然而,他们却全忘记了,那心灵牢房里的空气闷塞陈腐酸臭得令人作呕。他们怎么不怕得病?怎不怕窒息而亡?

心灵的牢房至少有两种;一种是未经批评地崇古,于是也将古人无条件地奉若神明,以为“非圣无法”。一个社会如果剃头似地排古,那么表示这个社会不要一切依凭。这样的败家子可以和鲁滨逊一起飘流。如果他不怕寂寞,那么他不妨到“前不见古人”的月球去独住。但是,如果一个社会见古就崇,而且对古人碰都不能碰一下子,那么这样的社会会充塞着“封闭精神”。充塞着“封闭精神”的社会是谈不到现代化的。它只合回到古代去。回到古代去表示对前途茫然。真正有办法的社会,对于文化要件的运用是不预存古今之界的。另一种心灵的牢房,我叫做“时代的虐政”(tyranny of the time)。美国的“时代的虐政”,对一般人而言,是广告所昭示的那些“意识形态”,那些事物、金钱利欲的追逐。一般人一套人那一“鼠蹊”行列里,心智或思想活动也就牢牢嵌入那个系统之中,一辈子很难跳出了。另外许多地区的“时代的虐政”,就是

那些聒噪的无根之谈。欧洲中世纪是“信仰的时代”(The Age of Belief)[33]。无论怎样,那个时代的经典是大家所真心信持的。孔门中也有不少的“真信仰者”。现在则不然,除现实层界的权利以外,一切从人心里幻灭了。于是无论什么无根之谈,只要强力推销,总会有市场的。那些挟威力以俱来的口头禅,可以禁锢人心,横阻了一切理知的追求和客观的讨论。就中国来说,半个世纪以来,一阵又接着一阵的“意见之风暴”,从根儿上拔起了真理的幼苗。强力排演的戏目里,那会有真是真非可言?

人的视力不及飞鹰,体力不及水牛,善走不及奔兔。可是,人脑的会想,则是已知的一切动物所不及。如果人类没有会想的大脑,那么怎能建造出现代文明?然而,人把最精彩的这一部分装进各种各样的牢房,减低思想的效能,甚至使它失去作用。这种损失实在太大了。极权制度更把人的思想之流筑起堤坝,强迫千万人的思想从一个观念出发,照权势规定的方向,流向预定的目标。由此造成的损失,不止残害一代的人。

从上面的指陈,我们可知“心灵自由”或“内部自由”的自由的起点,而且没有“心灵自由”就没有“外部自由”。可是,由此推论不出,有了“心灵自由”就有“外部自由”。二者各在不同层界。当一个人有了“心灵自由”时,也许有“外部自由”,也许没有。有或没有,全视实际的情况而定。无论怎样,“心灵自由”不是“外部自由”的代用品,而且也不可能是。“心灵自由”是每个人的事。我们不可能在一个“运动”里训练人的“心灵自由”。而近代大规模的自由运动所要求实现的则是经验派所注重的“外部自由”。所谓“外部自由”,即是行为自由、言论自由、组合自由等表现的自由。“外部自由”的要求,只有拿“外部自由”来答应。二者的层次不同,不可混为一谈。

一个人尽可以注重内心的自由而不注重表现的自由。但是,如果一个人只能有内心的自由而不可能有外部的表现自由,那么这种内心的自由实际上是一种萎缩的自由。当欧洲往古时寒流来袭而人的兽皮不足以御寒时,人就蹇促在洞穴里。如果因外部自由受到严重的压抑而退缩到柏尔林所说的“内部堡垒”(the inner citadel)^[34],那么充其量只能算是自全的行为。囚徒也可以保有“内心自由”。

海耶克说:“显然,如果一个奴隶仅仅有选举权,那么他不见得就是自由的。他即令有任何程度的‘内在自由’,也不见得就不是一个奴隶。无论唯心派的哲学家怎样试图说服我们有了‘内在自由’的人就不是奴隶,但事实上他还是奴隶。”假定所有的道德家或哲学家都坐在监狱里,而且都讲“内心自由”,一点声光也发不出来,以至于一个一个地瘦死狱中,这样的“内心自由”除了显现一点殉道精神以外,对于人生还有什么实际的作用? 当着一个时代的人为“外部自由”而奋斗但情势不利时,唯心的哲学家板起面孔责备大家浮动,劝人要追求“内心自由”,这一种冷血的逃避主义。理学给予这种逃避主义以一种传袭的自圆其说(rationalization)。自由必须从内心起始,从各个角度并以不同的程度,投向人生的实际生活节目。这就是自由之现实化。有而且只有现实化了的自由,才是健全的自由,我们所追求的自由,应须是这种自由。

九 自由和镇制

自由的最大克星是镇制。如果没有镇制,那么自由就不会发生问题。在那种光景之下,人类也许都成伊甸园的天使。但是,在这样的一个地球上,只要人迹所到之处,就有权力问题发生。时至

今日,随着交通技术的发展,我们已经很不容易找到权力的真空。权力常为镇制的原料。权力所到之处,镇制往往随之而来。镇制一来,自由难免受到妨碍。如果我们用二值逻辑来思考,我们可以说,自由和镇制不相容,犹白昼和黑夜之不并立。夜幕深垂,白昼的光明即行消失。豺豹四出巡猎,行人裹足不前!

(一) 镇制的意义

我们在前面常常用到镇制这个名词。镇制究竟是什么呢?海耶克说:

我们暂且把自由定义为没有镇制。但是,镇制几乎和自由本身一样是一个麻烦的概念。[35]

伦纳尔(Daniel Lerner)说,一般而论,镇制是藉威吓或用力量和权势把外在的规定和管制施诸一个人。镇制有许多种类:有强暴或非强暴的,有合法的及不合法的。国邦合法使用镇制权力往往被看作是国邦的最后手段。例如,镇制暴动。在镇制和操纵二者之间的界线颇不易截然划分[36]。

如果我们必须穿晚礼服才被允许到某高贵宅第宴会,这不能算是镇制。因为,如果你是名士派,不爱穿晚礼服,你大可不必前往,尽可能到附近小咖啡馆坐坐。你作这样的决定,不会引起坐牢之灾或杀身之祸的。如果你去买书,店主要一定的价钱,否则不卖。这不能算是镇制。在自由市场,这是常事。如果你嫌贵,大可另走一家,他不能强迫你非买他的书不可。

然而,如果国邦成为唯一的卖主,情形便大不同了。沙漠绿洲水源的控制就足致人死命。[……]这么一来,政司就于一手拿着

摩罕默德之剑,一手拿着千万人的饭碗。所以,千万人非听命不可。这种盛况,是古代帝王所不能梦想的。托洛斯基(Trotsky, Leon)说:“在一个国邦里政司是唯一的雇主,反对政司意即慢慢饿死。古老的原则是说,不工作者即不得食。这个原则被一个新的原则所代替:不服从者即不得食。”古法是砍杀;新法是饿杀。

武力征服者强迫被征服者服劳役,政司使用暴力使人服从命令,这都是显明的镇制。发现别人不可公开的隐密而向他敲诈,或是使他接受某种条件,不然就公开,这也是一种镇制。从前有的记者就常藉即将揭发隐私而获利。据说台湾曾有一种人士创立一种税目,叫作“恋爱税”。公园里青年男女正在谈情说爱,如果被这种“税收人员”所“撞见”,便勒令征收恋爱税。在这复古声浪高涨的气氛中,青年男女们深恐私事外泄,情急之下,只好如数奉献了事。

从上面所指陈的种种看来,我们可知镇制是镇制者所施展出来的一种力量,或藉力量所布置出来的一种蜘蛛网状的形势,使被镇制者不得不随着镇制者的意向作反应。当一个人不得不顺着别人的意向去做事,一个人不能为他自择的目标做事,就有镇制存在^[37]。

这个概念是颇为复杂的。我们需要进一步作扼要的解析。

(二) 镇制的构成要素

首先,我们要分析镇制的构成要素。古往今来,镇制的形态真是千奇百怪,五颜六色,常使身受者如坠人五里雾中,迷迷茫茫,鲜能识透雾里乾坤。不过,镇制的构成要素则远不若其形态之多。分析到底层,镇制的构成要素只有下面开列的几种:

第一,赤裸的暴力。这是单纯的物理能力(physical forces)。凡属巨棒打得人身上发痛,刀砍在人身上致死,子弹打来人倒地,一

按钮整个城市化为废墟,都是单纯的物理能力。单纯的物理能力自古即构成镇制的基础。当道德或“理性”的力量失效时,往往使物理力量抬头。自第二次世界大战以来,大国忙着作核子竞赛,显明地意含道德力濒临亡失的边沿,而不得不诉诸物理能力来维护世界和平。这种年头,唯有保持巨大的物理能力,说的话才响亮。

人类必须有一天不靠物理能力,纯靠讲理来解决问题。只有这样的日子来临,世界才有真正持久而稳定的和平,我们读书人才能抬头。

第二,神话。我在这里所说的神话,所指较一般的用法为广^[38]。显然易见,在古代神权时期,神话是重要的镇制因素。在民智未开的时代,人类对于宇宙、生命、心灵的了解较现在犹少。他们对于自然现象的变异和地上灾害的流行,常存敬畏和恐惧的意念。在这一时代,神话对人类的想象活动及情感价值的构成具有支配作用。因此,如果有人制度化地搬出神话,那么便收使人震慑俯伏的效果。最跟自然界接近而且“靠天吃饭”的农民尤其“敬天畏地”。像古代巴比伦的祭司一样,祭司类簇成为这个时代的支配者。君王有时兼作祭司,有时敬礼祭司,有时则和祭司实行“共治”。

但是,随着民智发达,这类原始型的自然神话逐渐失去支配作用。代之而起的是君权神话。君权神话的“理性化”的一种,就是“君臣大义”^[39]。这种“大义”表现得令人如立刀山的,可推雍正皇帝因曾静事件所刊“大义觉迷录”。曾静恭维雍正皇帝“以尧舜之君道,复备孔子之师道”。雍正不只是“作之君”,还要“作之师”。总而言之,一切地位、一切学问、一切美德,全给他一个人囊括尽了。雍正的“圣谕”简直不可不是“准乎天理之至公,及乎人情之至安”,而且“圣德”一定是“光明浑全,毫无瑕累”。相形之下,曾静则

是“穷陋无知”、“胸次极狭”、“害理悖义”，并且“犯罪弥天”^[40]。雍正命令各省督抚学政，大小举监员生，共拟曾静的罪状。大家当然都说曾静“罪无可赦”。雍正反而释放了曾静，着他回湖南去。到乾隆元年，乾隆皇帝召他，终于杀掉。这一镇制权力的使用事件，是将“君臣大义”与泛道德主义混同起来构成的杰作。中国历来“犯了法”的人，一定也同时“犯了伦”而且“失了德”。如果一个下属打了上官，那么不仅是一件单纯法律上的伤害案件，并且又是“犯了上”，同时又是“忘恩负义”，“有负栽培之恩”。这样的人是为乡党所不齿的。这真是扯动葫芦绊动了藤，一发而动全身。中国的社会文化形态是如此，要泡在里面长大的人学习西方现代的“解析的思想”(analytical thinking)，在起点上就已经很吃亏了。

时光冲走许多事物。“君臣大义”之类的神话终于淡薄下来，不复成为十足有效的镇制原素。可是，每一个时代都可能有支配那一个时代的观念力量。君主专制的神话渐渐失灵以后，有些意底牢结的力量在欧洲发端，向世界许多不安的地区弥漫。谁有幸运占在浪潮的锋顶，谁就可以把那种神话转变为镇制的一种基本因素。[……]

第三，经济。经济的本身无所谓是一种镇制力或不是一种镇制力，但是可以用作一种镇制力。这从现代极权国邦的建构得到具体的例证。秦始皇帝为求帝业永垂，“收天下兵器铸为十二金人”。[……]如果秦始皇帝在一方面收天下兵器，在另一方面官办食粮生产，而且又将食粮集中起来，由官兵守护，守粮官兵都喂得很肥，那么陈涉、吴广之流要“起兵造反”就困难得多了。“饥民”造得起反来，重要资助之一，是食粮分散民间，他们得以像蝗虫似的一片吃过来。现代即令有陈涉、吴广这种人，可是现代的秦始皇帝们懂得多了。他们从根本上消灭了“造反”的经济资助。颗粒无进

的真正饥民跑不到一百里地就倒下了,哪里还能成就旋转乾坤的大事?经济是比武力更持久的镇制权力。

上面所说暴力、神话和经济可以交互使用。如果交互使用,那么所衍生的镇制力更为巨大,可能更为持久。由此推论,有效于古代的想法不必有效于现代,以古证今常常是错的。

(三) 镇制的形态及其减少

一提起镇制权力的使用,许多人就联想起暴力使用。不错,使用暴力时可能就是使用镇制权力,但是使用镇制权力不一定就是使用暴力。如果使用镇制权力时每一次都得使用暴力,那就是权力不够稳定的表征。如前所述,暴力是构成镇制权力的三大基本要素之一。然而,这三种基本要素的使用却有持久程度和紧迫程度之别,以及直接同间接之分。神话从心灵上构成镇制。这种镇制力可以使冒犯的人感到自卑、感到孤独、感到心神震动,以致于不能自持。经济从生物逻辑上构成镇制。受到这种镇制的人可以经常在生存的威胁之下,甚至基本生存完全失去依凭,以至未流血而死。这两种镇制是经常而持久的。当这两种镇制有效时,简直用不着“诉诸暴力”。如果一个权力的维持时常需要直接“诉诸暴力”,那么就是“图穷匕见”。权力在稳定的状态之下暴力只隐伏在远远的角落里,甚至退缩不见,以至被人遗忘了。当着家牛不需要抵御野兽时,它的角就是多余的东西。中国太平年间,轻易看不见一个穿武服的。这似乎颇合拉马克(Lamarck)的“用进废退”说^[41]。

如果依镇制的强度来分等级,那么暴力是第一级,经济是第二级,神话是第三级。从这三级还可以衍生出许许多多的形态。现代极权制度简直可以看作一个镇制制度(a coercive system)。这个

镇制制度我们可以想象成花园里的一个蜘蛛网。这个蜘蛛网的组织严密，一切纵横线最后都聚摄到一个中央。蜘蛛端坐中央，综揽一切。有蜻蜓飞过，蜘蛛只要轻弹毛腿，振动网纲，蜻蜓就给黏住了。我常常静观这种景象，恍然大悟，这就是现代极权制度的写照[……]。人并不一定全是万物之灵！一个安排有绪的镇制系统，它的有效程度可以从暴力的直接使用以至于放一句话出来，都收到镇制之效。这也就是说，镇制权力的行使，并不一定是需要天天盖世太保式地杀人、抓人、打人；而可以是很文雅的。在实际上，镇制的构成之罗聚形态及其行使，在愈是社会文化简单的地区愈简单——简单到暴力的直接使用，在愈是社会文化复杂的地区愈复杂——有时非常微妙。在许多特定情况之下，老太爷只要一鼓眼、一皱眉就把人镇制住了。中国旧式的家庭关系也常限制个人自由，因而构成镇制。光绪皇帝长年在慈禧太后的镇制之下，以致不能大展鸿图。中国过去有些软皇帝，从正面出台时看起来颇像那么一回事，君临万方，然而一究其实他不过是宫廷俘虏而已。

关系愈近，可能愈易受到镇制。关系愈疏远，所受到的镇制愈少，于是享受的自由也可能愈多。

“日出面作，日入而息。凿井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉？”这种景象，如今只有在梦里去寻。中国古来有些高士宁可不去做官，而愿意隐住山林。魏晋竹林之风，实在有清凉爽快的一面。人越是热中名利，身上套住的蜘蛛丝越多。人越是远离名利，身上缠的绳子就越少。一个人不可能既有名利又不看人颜色。上帝只给你一面，这还算公平！

一个人受制于恶妻、恶夫、恶友，往往可以逃离。一个人或一群人受制于恶劣的政司，像自古“苛政猛于虎”，似乎较难解脱。一个人被另一个人欺压时，也许可以诉诸国邦的权成来平反这一欺

压。可是,国邦的权威是靠有血、有肉、有情、有意的人来行使的。这些人物不见得个个都是“圣人”。而且,事实告诉我们,普天之下,愈是接近权力的人距离圣人愈远。柏拉图所说“哲人王”(philosopher king)不过是一理想而已。愈是能做哲学家的人,愈不能做王。愈是能做王的人,愈是不能做哲学家。在通常情形之下,要掌握权力的人不滥用权力,必须有种种因素或情势来限制它。不然就成为黄泛。在没有“制衡”(check and balance)的情形之下,权力会成脱缰之马。权力是否像阿克顿(Lord Acton)所说的会使人腐败,这需要详加研究。可是,古往今来,权力使人沉醉则是不争的事实。尤其在一切理想与信持坠落的时代,时代的亡羊之操持现实层界的权力,实为填补心灵空寞的便捷法门。对于权威型的性格而言,权力行使时,能使人的支配欲得到高度的满足,能使人在潜意识中自拟于全能的造物者。从古代的法老王到新几内亚的首长无不如此。如果这类人物操持国邦权威凌虐人众以恣己意,那么在“保持国邦主权完整”的挡箭牌之下,任何局外的人不能有效劝止,于是人众悉成孤苦无告的羔羊。[……]

(四)“内在力量”的培养

依海耶克所说,一项镇制对一个人施行时的效力为何,与这个人的内在力量(inner strength)是否坚强相关。自古以来,镇制之对人收效,依次说来,是因:受镇制者顾虑名誉受到损害,地位受到动摇,财产被权威没收,亲戚朋友遭人离间,基本生活的资源被截断,以至于最后个体的生命被权威毁灭。如果权威依着这个表提高“梯次”,步步进逼,那么,受镇制的人可能节节后退,步步放弃,一直退到守住基本的生命线为止。这是一个压缩的过程,和被压缩的反比变化。就大量现象来观察,在一个社会文化场合里,如果权

威的势力压倒一切,有而且只有一种意见流行并且成为主导的观念力量,其他任何不同的观念、思想、言论一概被压缩而寂然无闻,即有所闻,也不过如秋虫之唧唧,凄凄切切,那么这十足表证其中知识分子直接或间接被迫放弃了是非之辩的权利,但求基本的生物逻辑的生存而已。这样的社会文化,就实质来说,根本已经没有高段的道德文化理想。这样的社会文化,就实质来说,根本是挣扎于基本生物逻辑生存的临界线上。除此以外,什么也谈不到了。

每一个人是社会文化的实体。每一个人的“内在力量”则是他这一个人超生物的力量实体的核心。而这一“实体”的核心是社会文化乘个人特质的产品。它不是什么形上学的有元(metaphysical entity),而是人人可以经验的,人人可藉自我观察来认知的,人人可由自我训练得到的。不过,它的内容是够复杂的一比原子核复杂得多。它可以是道德的坚持,可以是宗教信仰,可以是美的情操,可以是对真理的热爱,可以是救世情怀,可以是孔氏的仁,可以是孟氏的义,可以是佛家的慈悲。自古以来,为了发挥或守护这一核心,有不少的人表现了“殉道”的精神,有不少的人杀身成仁,也有不少的人受苦受难,或被火烧死。中世纪已将人类的这一“内在力量”培养到最高峰。孟轲是倡导并且激发这种力量之一伟大的导师。如果一个人的这种“内在力量”够坚强,那么他可能不在镇制的刀尖之前退却的。如果一个人内心真正抱持着一个理想,坚持着道德原则,谨守着一个宗旨,那么就会“富贵不能淫,威武不能屈”。布鲁诺、圣女贞德不怕火烧。如果一个人看透了浮世的是非观念,那么一般的毁誉不能动摇他了。如果一个人在价值观念上和所持生活原理上是一个自足系统,那么有俗世的地位对他无加焉,无俗世的地位对他无减焉。斯宾诺萨(Spinoza)不是德人磨镜维生么?如果一个人不怕寂寞,那么就不怕没有势力的朋友了。

问题逼到最后,如果人对生死问题有所透视因而对死亡无所恐惧,那么任何镇制手段都会失效。这样,极权制度就会冰消瓦解了。

然而,自近代以降,许多新出的因素腐蚀着一般人的这种“内在力量”;许多利用“人的弱点”来建造权势的投机人物,断丧着人的这种“内在力量”;更有许多狂暴集团为了实现狂想曲(rhapsody),有计划地发动这种“内在力量”,转变这种力量,然后从人的内心括净这种力量,使千千万万的人无个性地溶解在一个大的集体里而,毫无保留地供其鞭策。近代以降的这些巨大动因(agents)对人类长期累积起来的这种“内在力量”所构成的腐蚀作用和摧残作用实在深切而又广泛。世变推移所及,真是洪水滔滔,满街都是失落人。时至今日,这种“内在力量”一天一天地稀薄了,有这种“内在力量”的人愈来愈少了。

问题的严重性还不止如此。在特定的社会文化域里,这种“内在力量”的保有,反而妨害着个人基本的生物逻辑的生存。谁保有这种“内在力量”,谁的生活就发生困难。谁多保留这种力量些,谁就吃亏多些。演变所及,大家竞相藉着消耗这种力量以求生存。消耗快到尽头,训至下一代人不识“内在力量”为何事。在该承上取下的人中,老实一点的在“内在力量”面前可能发呆;狡黠的人更向前冲一步,以抖落残存的“内在力量”为“自由解放”。风气形成,反而嘲笑稍有这种力量的人:笑他迂阔,笑他不识时务,笑他自寻苦恼。相激相荡,大家以投机取巧为聪明,以技术胜人为俊杰。被误导了的存在主义成为这些时代骄子的哲学时装,而腐朽道学的倡导正好对这类出格人物提供取笑的资料。在目前这种光景之下,借权势来板起而孔卫道说教,适足以使人远离道德,加速道德的沦亡!

我们须知,提倡道德只有藉道德。道德是没有代用品的。人

的“内在力量”消散时,势必成为一具失去原则的肉体。一具失去原则的肉体,只有听命于生物逻辑。于是,最廉价的恭维可以使人起舞,最浮嚣的抨议可以使人暴跳,少许金钱可以攻破心防,暴力可以决定是非。

这是人类今后更重大的问题。

(五) 两种不同的镇制

虽然,镇制对于自由有这样大的克害作用,但是一种完全无镇制的情境只是一种理想的境地。在实际上,镇制是存在的,而且有的时候是无可避免的。所不同者,有的地方的镇制多节制,有的地方的镇制少节制。所谓“满街都是圣人”,只是一个说词而已。只要人类一天不是“满街都是圣人”,镇制便一天不会绝迹。贝意说:“完全废除镇制,这是一个理想。这个理想可能在实际上永远不会完全实现。但是,我们能够向这个理想前进。而且,我们不能说在原则上不能达到这个理想。”在原则上能否到达这个理想是一回事;在技术上能否到达这个理想是另一回事。即令在技术上我们不能实现到达完全废除镇制的理想,我们不能因之而说在原则上不能到达。前者是一个较高度的要求,后者是一个较低度的要求。他又说:“获致最大程度的免于镇制之自由,是我们应须极力求其实现的。只有在能减少种种更坏的镇制发生时,施行镇制方算合理。镇制之最坏的种类是把暴力实际施于人身……”[42]

民主制度之下不能完全不使行镇制权。美国照样有警察的建置。小岩城等处发生暴动,美国联邦政司也调动伞兵平乱。不用说,极权制度之下也使行镇制权。这二者有什么分别呢?二者的分别有如天壤。第一,民主国邦之使用镇制权力受到严格的限制;极权国邦的镇制权力之使用趋向于无穷大。第二,民主国邦之使

用镇制权力,主要在保障社会的秩序、安宁、和平,以及人众的生命和财产。真正的民主国邦在朝政党从来没有假借国邦的镇制权力来对付在野政党或解决政治争端。极权国邦的镇制权力主要用途在压制内部;并且利用镇制权力延伸到社会的每一角落。造成总全性的独占局面。第三,自由的民主国邦政司绝不干涉私人生活,更把道德目标和政司决策予以划分。可是,在极权国邦,政府干涉私人生活,并且把道德目标从属于政治目标。这样一来,极权政司常藉镇制权力推销道德价值。于是,道德价值赋予镇制威力。因此,同样握有镇制权力、自由的民主国邦里的人众不觉得恐怖,甚至不觉得镇制权力的存在;而在极权国邦里,镇制权力乃恐怖之源。[……]仅仅从解除恐怖而论,自由的民主制度已足值得人生的向往和追求^[43]。

十 总结

自由的伦理基础有而且只有一个：
把人当人。

注 解

[1] Bertrand Russell, *Freedom and Organization*, Chapter IX. Bentham.

[2] To quote J. W. N. Watkins, *Words*, See J. W. N. Watkins, *Philosophy*, in Arthur Seldon edited *Agenda for a Free Society*, p. 47, London, 1961.

[3] See F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chapter Four, *Freedom, Reason, and Tradition*, The University of Chicago Press, 1960.

[4] *Ibid.* P. 407.

[5] *Ibid.* P. 409.

[6] Graham Hutton, *The Individual and Society*, in Arthur Seldon edited *Agenda*

for a Free Society, p. 28, London, 1961.

[7] 我们所说“理知”和法国的“唯理论”不一样。

[8] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, I, The notion of ‘negative’ freedom, Oxford, 1958.

[9] *Ibid.*, p. 7.

[10] Christian Bay, *The Structure of Freedom*, 3, pp. 95 ~ 97, Stanford University Press, 1958.

[11] *Ibid.* 1, p. 19.

[12] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, p. 35, New York, 1958.

[13] *Ibid.* P. 258.

[14] *Ibid.* p. 270.

[15] Consult Horace B. English and Ava Champney, *English A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, p. 35.

[16] Consult Maurice Stein and others edited *Identity and Anxiety*, Free Press, 1962.

[17] 同[15], p. 458.

[18] 同[10], p. 94.

[19] 例如,张佛泉,《自由与人权》,香港,一九五五年,特别是第二章第二节。

[20] 同[3], p. 19.

[21] Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Chapter 7, pp. 201 ~ 202, Free Press, 1957.

[22] 这一陈述,可以从 E. Fromm, *Escape from Freedom* 推论出来,特别是第五章。

[23] *The Dialogues of Plato*, Laws, VI, 757, p. 519, Volume Two, B. Jowett's translation.

[24] 同[3], p. 140.

[25] 同[3], p. 140 ~ 141.

[26] 同[3], p. 205 ~ 206.

[27] 同[10], p. 2.

[28] 同[3], p. 15.

[29] Hegel, *Reason in History*, III.

[30][31] Cited from Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedoms*, p. 155, New York, 1961.

[32] 我所说的“反思”并非“反省”。反思是拿自己的思想来分析自己的思想。这是自我观察的一种。自我观察是认知程序的一种。认知程序和伦理价值毫不相干。反省是以自我观察作方法,依照道德伦范作准则,来省察自己的言行之“得失”。这是一种价值衡量或评判行为。能作反省的人必须多少会作反思。可是,作反思的人没有作反省的丝毫必要。因为,当一个人只要作反思而不作反省时,丝毫不会妨碍他的反思能力。反过来说,如果一个人根本没有反思能力,那么他怎样去作反省,实在不可思议。

[33] Consult Anne Fremantle, *The Age of Belief*, 1954.

[34] 同[8], III, The retreat to the inner citadel.

[35] 同[3], p. 133.

[36] Daniel Lerner's article, in *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kold, p. 98, 1964.

[37] 不过,这里有一种很妙的情形。即是,有些人明明是在为别人做事,却误以为是自己做事。这种情形,似乎愈来愈多。生当今之世,一个人要完全为自己做事并不是一件难于办到的事。如果一个人能相当的办到这一层,那么他可以算得是一个“赛神仙”。在近人中,我只看到一个林语堂。他仿佛是完全为他自己活的。

[38] 我在这里所说“神话”,是从人类学借来的。关于神、宇宙和人的传说以及超自然的解释,我都叫做神话。

[39] 如果从功能上着想,说“君臣大义”是为了安定社会,防止椅子底下的人翻上来,又杀得血流成河,那么我可以勉强同意。可是,如果说“君臣大义”有什么“道德形上学的基础”,那么正是我所说的“神话”之一佳例。

[40] 实在,由镇制压榨出来的创作,事过境迁应该一笔勾销。人在失去自由的情形之下,自主意志已经没有了。在这种情形之下的作品,只能算是镇制者藉被镇制者的手写他自己要写的。在这种情形之下,如果被镇制者不惜牺牲生命写他自己要写的作品,那么当然是一高贵的行为;可是,如果他写出了镇制者要他写的东西时,后世的人予以责难,那就是不仁。这种不仁的根据之最冷刻的一种,就是理学。

[41] 这里不过将这个说法当作一个拟喻。拉马克的这个说法只有历史的兴趣了。

[42] 同[10],p. 94.

[43] 我们对于自由制度和极权制度可作一个直截了当的划分:在自由制度之下,人没有恐惧;在极权制度之下,人经常在恐惧之中。

海耶克论自由的创造力* (代序)

——从“无知论”出发

自来即令是最藐视是非和真理的人物,为了取得现实的利益,也常以极肯定的态度来垄断是非和斲丧真理。这类人物常常毫不迟疑地表示:“真理就在我的手里”。可是,说来似乎有点讽刺,海耶克(F. A. Hayek)在论“自由的创造力”时,他据之以出发的知识学的基础是“无知论”(Theory of Ignorance),他藉无知论来提醒世人,自己所知道的是怎样的少。我们的知识领域愈是开拓了,我们对于自己之无知的发现愈多,既然如此,于是我们所保有的知识不

* 原载于一九六五年十月十八日《时与潮》复刊一九八期。

足以作过多的预测,也不足以负担全盘计划。由此可以推论,一切全盘计划都是愚妄。我们要达到一个美好的社会,可行的途径就是发挥个人的自由创造力。

海耶克所说的“无知论”,向往古看可以追溯到希腊哲人苏格拉底,向现代看则是和科学的哲学家波普尔(K. R. Popper)分享。苏格拉底说:“你也许还要辩称,无知可以使人有知,盲目可以使人看见,而且知识能够使人无知。”(*The Dialogues of Plato, Theaetetus*, 199)波普尔说:“我告诉我的朋友,我希望藉着这次讲演的标题引起大家注意一些虽然没有记载下来但是在历史上却关重要的哲学论旨。在这些论旨之中,尤其重要的是‘无知的诡谋论’。这一论说不只是把无知解释作缺少知识而已,并且认为无知是由某种毒恶的权力造成的。这种无知乃邪辟的影响之源。这些影响败坏我们的心灵,毒害我们的心灵,并且徐徐造成我们一种习惯,使我们抗拒知识。”(Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 3, 1962)“抗拒知识”自古已然。一切形态的极权统治和真知真识不能两立。真知真识的光一照,一切黑暗立即消失不见。所以它要想尽方法抗拒知识。秦始皇“焚书坑儒”算是开其先河。但是,现代极权统治之抗拒知识的技术比秦始皇进步。现代极权统治刻意洗掉一切客观的知识,而换上依其政治需要来织成的一套知识。这一套知识乍看起来似乎也言之成理,真实根本经不起分析的批评。真正无知还不太严重。抗拒知识才是绝症。无知的人总不知道自己无知。人间许多不必要的祸乱常由此造成。

二

从“无知论”出发,海耶克论列自由的创造力。他说我们认识

吾人之“无知”，乃智慧之起源。尤其当我们被现实层界的权势填满五颜六色的似真知识(Pseudo-Knowledge)时，受害远甚于无知。处于这种情形之中，我们应须自视为可怜的病例。为着心灵的康复，我们亟需求治于医师。而“欢迎知识”，是救治的先决条件。

在正常情形之中，我们的知识是从我们置身于其中的文明里得来的。可是，据海耶克说，人类的知识是很不完备的，我们对于社会的知识尤其不完备。古往今来，有许多思想家常对社会的远景作乌托邦式的构想。这类构想者往往以为他们的构想是建立于对社会之完备而坚实的知识上面。殊不知这样的知识迄未获致。所以，这类构想很少不是建立在沙滩之上的。因此，海耶克说这类构想是没有价值的。

这类构想尽管没有价值，但不能阻止人众跑去接受。当着一个构想没有完备而又坚实的知识基础但却能勾起人的幻想时，或者能够使人发生望梅止渴的作用时，就无法不使它发生推动行为的力量。在这种情形之中，社会也许就面临一个大变动的前夜。这样酿成的大变动，也许就是一个风暴式的大灾害。波普尔说：“伟大的人物可能造成伟大的错误。”(Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Preface, 1950)细小人物常只能造出细小的错误，可是古往今来，有许多所谓“先知先觉”，有许多所谓“伟大人物”，常常造出伟大的错误。[……]波普尔沉痛地说：“如果我们的文明要能存续，那么我们就得打破崇拜伟大人物的习惯。”(Ibid.)这真是慨乎言之！回顾人类历史的过去，大灾害常常是所谓“伟大人物”造出来的。如果人类还不打破盲目崇拜所谓大人物的习惯，而且不直接运用自己的观察和思想来分辨事理，来审度利害，那么我们还要受害，我们的子子孙孙还要受害无穷。

为什么呢？基本原因之一，就是海耶克所说的“无知”，“人类

所知愈多,则一个人所能吸收的部分愈少。……知识的划分愈增,则个人所知愈少。”(F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 26, 1960)这是知识分殊之无可避免的结果。而作任何计划同决定,知识是必不可少的条件。所谓“包罗万象的先知”已经是古物陈列馆的遗物了。不过,真知真识的获得,不是一件容易的事。真知真识是冷静而现实的产品。一个人或一群人必须有心灵的勇气,才能“面对现实”。能“面对现实”的人,才可能得到真知真识。不巧的很,芸芸众生之中,能“面对现实”的人竟是那么少。大多数人是在无意之间作幻想的俘虏。不仅如此,我们对于人事界的知识远不及对身外的自然界之知识精确可靠。但是,我们为了处理人事,又非有对人事界的精确可靠的知识不可。既然如此,于是人间出现了一种极为奇妙的现象。许多人常常拿神话当作真知灼见的代用品:制表小事靠精确的科学知识;治国大事却靠不可捉摸的神话。愈是修路建屋的小事,人众愈可公开参加意见;愈是邦国大计愈是不容人众置喙。大家有擦螺丝钉的自由,却没有拿方向盘的自由。千千万万人“盲人瞎马”一般跟着极少数头脑走。这样众智屏息,社会岂有不陷危险之理?

三

海耶克说,关于社会的发展有三种说法。第一种说法是从“部落社会”到亚当·斯密的“大社会”;第二种说法是从柏拉图式的“封闭社会”到波普尔所说“开放的社会”;第三种说法是从目的社会(telocratic society)到阿克夏(Michael Oakeshott)所说的“法治社会”(nomocratic society)。部落社会在基本上是封闭社会,这种社会受酋长统治,禁忌和神话以及风俗习惯固定地支配着群体的生活与

观念,特定的目标成为群体生活的指向。例如,大家共同为着一个什么神只而努力,甚至牺牲一切。(参考海耶克十月八日在台湾大学的讲演)这种部落观念,可以转形而成对天皇的崇拜,以侵华为举国目标;也可能转形为封领袖阿道夫·希特勒(*der Fuehrer Adolph Hitler*)的效忠,以排犹及征服世界为目标。这类社会的目标都赋予“神圣”的色彩。这一“神圣”色彩之哲学化,就变为“完成历史使命”。而历史使命之完成,不能由社会中多元分子定夺,只能由居于神话中心领导地位的奇理斯马(*Charisma*)人物定夺。(这是 W. Weber 所提出的。所谓奇理斯马,简单地说,意即有神奇力量的领导人物。)人众如果有何人生目标,那么不是被严格纳入一个单一的大目标之下,便是被抑压以至隐没不见。所谓“大社会”和“开放社会”的轮廓和结构不够具体及清楚。照海耶克说来,阿克夏所说“法治社会”最为可取。所谓“法治”,这个名词的意义混含。依他的解释,所谓“法治”,同义于“正义之治”。行“正义之治”的社会没有类似所谓“举国一致”的单一目标,更不可能有极少数人趁势将自己的目标强加于社会全体而变成一个社会的目标。在这样的社会只有各个人的特殊目标。这样的社会为各个人的特殊目标之实现而创造机会。但是,这并不是说,法治的社会里各个人的目标一定没有“辐辏”之处。有的。例如,自由的民主国邦当外患临头时各个成员起来御侮。但是,这种国邦里各个成员之起来御侮是出于大家的自动需要。这和利用情势来抓紧人众营造权势在来路和实质上是根本不同的。

四

上面所作的社会分析,和自由的创造力有什么关系呢?

关系密切得很。

开放的和法治的社会在许许多多方面是一个普遍性的和有弹性的社会。这就使自由的创造力得以无限展开。创造力得以无限展开,才能有无限的前途。

一个普遍性的社会,是对其中一切成员提供权利均等机会。这样的社会,并不特别有利于某一特殊人物或某一特殊集团,正犹之乎并不特别有害于某一特殊人物或某一特殊集团。这也就是说,在这样的法治间架以内,所有的个人或所有的团体都有公平自由竞争发展的可能;政司不能利用他的权势来助使某一特殊个人或某一特殊集团作压倒式的发展;政司也不能利用它的权势来阻害某一特殊个人或某一特殊集团的自由发展。依此推论,在这样的“正义之治”里面,任何言论,任何思想,一概可以像日用百货一样,自由地陈列在自由市场,任人自由选择。如果其中有的货品欠佳,那么态度消极的人可以不睬,态度积极的人可以提出充足的理由来反驳。言论问题有而且只有用言论来对付。思想问题有而且只有用思想来解决。别的办法一概是不相干的。亚力山大用剑“劈开”了哥地王的结子(Gordian knot),可是他并没有“解开”这个结子。他很英勇,但是他英勇得做了一件毫不相干的事。

复次,在“正义之治”的社会,没有任何一种言论和思想可以特别居于垄断地位而受到特别的保护。当然,这并不是说,在这样的社会一定没有特别居于支配地位的言论和思想出现。可能有的。但那不是由于真理以外的权势因素所造成的,而是言论和思想在自由市场竞争的结果。各种言论和思想的自由竞争,就是在机会均等的情况之下,直接诉诸各人的观察、判断、分析等等能力。这是一切言论和思想之真理性的一种考验。许多人总爱坚持己见,自以为所持言论和思想是绝对的真理。好的,如果他们真个有这

样可爱的自信,就让他们接受这一考验吧!如果一种言论和思想通不过这种公平考验,而必须托庇在现实层界的权势阴影之下才有门面,那么我们怎么知道它是真理呢?

为什么说一个开放的和法治的社会又是有弹性的社会呢?显然得很,即令是感觉不灵的人也可以感觉得出,一个封闭的社会是一个极度僵硬的社会。在这样的社会,“讲理”成了嘲笑的资料。一切的一切,完全控制于韦伯(M. Weber)所说的“官办制度”(Bureaucracy)。在这样的社会里,不仅外部行为必须依照“规定”办理,连思想、言论,以至于观念活动都得按照表格程式行事。结果,表面是壮观了,可是心灵却枯萎了。巴黎蜡人馆里的男女乍看起来栩栩如生,可是究竟不能结婚生子。一个开放的文明社会不是如此的。这样的社会是富于弹性的:不仅行为富于弹性,思想也富于弹性,因此也就富于适应力。这样的社会,在一方面固然采取自己的文化传统的经验知识,同时也不拒绝吸收外来文化的要件。它不泥守成规,更不会照着老远的遗训行事。它是一个继续不断更新自己的系统。这样的社会没有把任何人当作基督教所说的“全智全能的父上帝”,而是承认人众自由努力创造的价值。海耶克说:“所谓自由意即不直接控制个人的努力。一个自由社会所能利用的知识,远较最聪明的统治者所能想象的为多。”我们之所以向往自由的社会是因为在自由的社会里各人有机会大展长才,而无需顺别人之意,看别人的颜色,甚至跟着别人一样的错以求存。

复次,一个自由的社会不轻易夸言举国规模的建设,而只实事求是从事“片断的社会工程”(K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*),所以常呈现“社会弹性”。有弹性的社会,许许多多事都保有余地,所以容易发展和进步。海耶克说:“如果我们要能进步,那么我们必须在我们的思想中留有余地,以便不断修正我们现

有的想法和理念。”(Hayek, p. 23)又说“自由之所以重要,系因它能为不可知的事及不可预料的事预留地步。”(Ibid. p. 29)面对活动繁杂的今日社会,我们到哪里去找无所不知的拉普勒斯的精灵(Laplacean demon)呢?动辄以“规定”施诸人者,就是给人带上枷锁。带上枷锁的人,他本来具备的能量只能发挥十分之一二而已。这还能有什么创造?一个人或一群人唯有能继续不断地自由创造,人生才有不断开拓的远景。

五

[……]

经济上的解除统治面向着自由经济的道路走去,这一趋势所带来的概念,可以扩大到观念、思想和言论层次。由此延伸,又可能扩大到政治层次。如果扩大到了政治层次,那么就是接近自由建构的全部实现。也许,在这一发展的过程中,尚有许多艰难的曲折,但是水是往下流的。长江的水,经过千回百折,终于奔赴大海。纵眼旷观人类的历史,可知一切拗逆众好以成就少数人之私的建制,终会烟消云散。[……]人类的坦荡道途是自由。在自由的制度之中,各个人才能充分发挥创造力。各个人能充分发挥创造力,文化才可能有多彩多姿的发展。

剖析国民党*

本文是殷海光先生在世时最后写成的一篇最有系统的论文。它是在哈佛大学的欧达伟夫人(Susan N. Arkush)的协助下,于一九六九年四月左右完成;五个月后,殷先生即因胃癌复发逝世。本文的正文长达六十八页打字纸,另有六页注释(共六十二条)。据英文计算,全文约有三万字。若全部译成中文,约为四万字。这里只采其精要,摘译为二万字左右。

殷海光先生在踏进一九六九年后,健康又再度变坏,但他仍勉力用他那生硬的英文写成这篇长文,其间一定耗去不少时间和精力,可知此文在他心目中的重要性。就我个人所知,他写本文时没有向外人透露过。据我个人推测,可能因为他这样落力写这篇文章,而那本传扬甚广的《中国近代思想史》却甚少动笔,恐怕会引起哈佛大学不满。《中国近代思想史》是哈佛大学聘请殷先生研究的

* 此文原载《殷海光全集》第12卷,第1117—1149页。

主题——也是他晚年生活费用的来源。但他对此兴趣不大。他亲口对韦政通承认：“我对这工作，一开始就厌倦；说真的，这是为了解决生物逻辑的问题。”用通俗语言来说，即为了解决吃饭问题。他“真正感到兴趣”的是什么呢？他接着对韦政通说：“我真正感到兴趣的是自由与存在的问题。”也就是批评不给他出境的国民党政权，宣扬自由的可贵。本文原题为 *The Anatomy of an Appendage*。文中充满了殷海光先生对国民党的切身体认和不满，加上旁征博引，正是他最渴望写成的文字，故极具参考和欣赏的价值。

——译者

基本认识和命运

今天的国民党和它在清末出现时的内涵已没有什么相同了，我实在看不出有什么理由期望它源远流长，或在中国历史的未来阶段恢复它本来的面目。它在中国的转型时期现身出来，那时，中国正遭受西方冲击，并作出回应。国民党的党员们代表了边缘人 (*marginal men*) 的许多特征。所以，国民党集团是新与旧、东方和西方的结合体。它在中国的土壤里生根，受入侵的西方列强抚育，国内外的动乱使它茁长壮大。它搀杂了若干中国传统价值，组织方法和宣传控制则以共产党[……]为模范。它受到法国革命的热情和理想的影响，特别欣羡俄国布尔希维克革命的成功并因此得以统治中国。从明治维新把日本由一个积弱的穷国变成强大的富国，国民党获得了灵感。晚近(一九三〇年前后)，纳粹和法西斯的权力集中和独夫决策的成功，也鼓舞了国民党，使它认定这是统一中国和打倒中国共产党的不二法门。国民党把中共视为对其权力垄断的严重威胁。国民党本身既非共产党或法西斯，也不大像日

本。但在解决本身问题并与这些集团竞赛时，国民党总是自自然然、或多或少采纳和吸收俄共、纳粹、法西斯和日本军国教育的某些要素。这些要素和中国道地的君主精神、专制主义、秘密帮会主义的行为模式一拍即合。所以，如果要描述、分析和解剖国民党，我们必须乞灵于各种社会政治元项(entities)，作为交叠的指涉架构(overlapping frames of reference)。

正如大多数研究中国的学者所知，国民党由初次涌现至现在，曾经多次蜕变。大致说来，国民党的演变可划分为三个阶段：第一，它早年在孙中山领导下，略具政党雏形，它“推翻满清，建立民国”的行动颇有理想主义的情操。第二，在昙花一现的和战略性的容共期间，这个革命组织最得人心。第三，当蒋介石取得绝对权力之后，国民党便逐渐走上反动的路线；逃到台湾后尤其变本加厉。由第二个阶段开始以至目前，国民党一点一点地丧失了早期的抱负和原来的政治理想主义。它渴求权力，这驱使它把政治上的犬儒主义(political cynicism)逐步发展到目前的高度。一种凉血的政治哲学于是乎冒出头来：

“世界历史就是世界法庭，生命不论善恶，只要比别人强大、充实、自信，就判决得直，就赋予生存权利。这个法庭以武力和活力牺牲真理和正义。认为真理比功绩更重要、正义比武力更胜一筹的人们都被处死。”

这样的纳粹哲学何等卑下！国民党的领导人不论有意无意，现在总是把这个世界观当作他们一切思想和行动的出发点，并且通过许多渠道把它灌输给绝大多数的老百姓。这种情形已由他们的管训机关书刊反映出来。他们与人民打交道时，几乎一举手一

股足都蕴涵着这种情形。

政治行为的基石

但这并非说国民党初初冒出头便拥有这些认识和命题。它们是国民党与敌人进行你死我活的权力竞争、经历了一系列惨败的结果。在权力斗争过程中,孔仁孟义、谦和宽厚等好歹都扬弃殆尽了。

我们由此可以看到统制着国民党政治行为的基本命题:

一曰“目的使手段正当化”

[……]纳粹和法西斯都奉“目的使手段正当化”为信条,国民党自从蒋介石掌权后亦衷心拥护。国民党遭受挫折的程度和频率越大,这种态度越受欢迎。结果,这一信条应用越频繁,国民党就越脱离原来的政治目的,以及它一直有系统地宣扬的中国传统道德规条和极受尊崇的文化价值。

二曰“分清敌友”

国民党既把政治权力当作人生的最高目标,它就依循这个观点观察世间的一切事物。凡有利于它的政治权力都是好的;凡是不利于它的政治权力都是不好的。我们在台湾看到的各种宣传字句和教科书,莫不以这一拜火教式的划分为基石。[……]

纳粹德国的理论家卡尔·施米特(Carl Schmitl)对这个二分法(dichotomy)曾大力加以加强。这个二分法在中国传统渊源甚深,在意理、政治、教育和社会方面都曾持续地加以制度化。孔子是奠定“正”“邪”二分法的开山老祖,他在关于“正名”的伦理教材里曾

对“正邪不两立”加以反复说明。孔子之后的统治者根据保持政权和现况的需要，老是强调这种划分，把它当作思想武器和制度武器，用来打倒威胁其权力的人。在社会脉络里，“嫡子”和“私生子”的待遇截然而二。私生子使全家蒙羞，而且被禁绝拜祖和走进祠堂。在中国这样的古老文明里，价值和观念的扩散是明显的文化特征。二分法的观念像水银泻地，扩散到差不多各个社会文化领域，然后相互的加强其影响力。在今天的台湾，国民党为其政治利益着想，更进一步运用这个二分法。它称中共为“匪”，在教育制度里连绵不绝地加强这个观念。

由于采用这种划分，使国民党内外到处树敌。专门研究中国问题的美国学者如包大可(Doak Barnett)、麦克·迈考尔(Mark Mancall)、费正清，以及不同意国民党对中共看法的政治人物如甘乃迪兄弟，全是国民党痛骂的目标。一小撮自由知识分子，这些人只是由大陆逃亡台湾的自由知识界残余，亦受到处心积虑的迫害。

把历史背景转过来

从历史观点看，台湾现政权的本质只是中国大陆旧政权的延续。除此之外，舵手的人格和国民党的性格都是台湾现时政情的重要因素，甚至是最强力的发动机。当然，这不就代表台湾没有进步。事实上，在某些地方的确曾经有所改善。可是，就基本因素来说，台湾真的全无新意。当然，台湾与大陆在环境上有若干分别，逼蒋家在政治策略上作出若干修改。但这只是调整而非在态度和政治取向方面彻底改变。他们急功近利，务求取回丧失给中国共产党的一切。

新事物是统治技术的改进。现在的国民党对经济收益贪婪得

多,宣传方法细密得多,同美国人打交道狡猾得多,镇压政治上的反对派冷酷得多,同时,分外卖力把台湾变成具体而微的极权警察国家,供自己长期挥霍。后者对蒋家及其手下最重要。真的,除了“打回大陆”,他们在台湾确似实现了大多数的目的,而这些目的他们也曾梦想在中国大地上实现。

值得注意的是,在这一关联里,正如二十年来表露无遗的,蒋家及其手下在心底里的动机说不上是积极的动机(positive motive)。他们这一群数军之将,但知一味悔恨把大陆的统治权断丧了给“共匪”。

如果不懂得至低限度从一九三七年以来的历史背景,不懂得舵手的人格,不懂得国民党的特征,我们就不可能清楚地了解台湾现政权为什么出现以及怎样出现。它是很多种不同因子的巧合和互相制约的产物。这些因子是:

(一)蒋氏家族和蒋氏父子的权力意志,特别是做父亲的锲而不舍地努力保持他个人的威信和颜面。老蒋一直声称他个人的威信和颜面等于国家民族的光荣。

(二)绝大多数逃亡台湾的大陆人,日夜恐惧被中共屠杀。

(三)美国对华政策。这个政策全无新意,目光狭窄。但基本上是对大陆旧政策的政策的延续。麦加锡主义使这个陈腐的政策变本加厉。但这个政策(如不政弦更张)将来必自食其果。

(四)蒋氏的权力结构有其独到之处。国民党是由一班职业党棍组成的,这些人绝大部分属于老朽昏庸,但正统治着人民和政治上的残存者。为了证明其合法性和重要性,整个国民党都要齐心合力打击敌人。

若问：“为什么我们打不过‘共匪’呢？”

国民党的答覆是：

(一)因为那些鼓吹自由民主的人同“共匪”联合起来，扩大了“匪党”在人民中的政治影响力和心理影响力，削弱了支持政府的我党的声威和力量。

(二)因为很多美国人都受骗了，以为“共匪”真的只是“农村改革者”。

(三)因为马歇尔的谈判软化了我们反共的坚定立场，于是严重打击我们军民的士气。

所以，一切倾向“共匪”的人，例如艾奇逊，都必须加以斥责。

(四)因为国内军豪目光浅窄，自私自利，不认识“共匪”的真面目，不服从“中央政府”的革命和“伟大领袖”的指示。

(五)因为我们的领袖和政府对叛逆者太仁慈，没有采取强硬手段打倒他们。

(六)因为，奇哉怪也，抗战结束后的那段时间对我党及政府非常不利。

总之，国民党，尤其是那位“伟大领袖”，对丧失大陆的控制权完全不必负责任。一切责任都应由美国人或国内唱反调分子承担。

那么，我们在台湾应做些什么呢？

国民党的答覆是：

(一)应该紧记这样的口号：“对敌人仁慈就是对自己残忍。”我们不会再纵容政治上的反调分子了。一经发现，马上清除，“绝不放过一人”。

(二)我们将采取独立自主的外交政策。我们不再受美国的亚洲政策左右。不过,在国际局势不利时,我们应作权宜修改。

(三)叛逆者以前对我们的“伟大领袖”横加侮辱,大大削弱他的威望,最后使他在一九四九年引退,导致“中央”的崩溃。这使我们失去了大陆,让“共匪”轻易获胜。检讨这个失败,我们必须千方百计恢复和重建“伟大领袖”的地位和威望,绝对不容许对他的任何批评。

(四)军队是在中国政治界最有决定性的力量,是我政府最不可或缺的支柱。因此,我们必须千方百计重建和增强军事力量。

(五)使我们失掉大陆的主要原因之一是缺乏正确的情报。为了弥补这个缺憾,我们必须建立一个无所不在、无所不能的情报系统,使每一个角落都在监视和控制之下。这个情报系统不仅渗入堡垒、空军基地、公路、工厂,而且要打进学校、研究机构、印刷厂等等。

有了这些前题,只要国民党政党的权力伸展到哪里,就不可避免地在哪里翻手为云,覆手为雨。

蒋氏变成台湾神

稍具常识的人都知道,蒋介石是七拼八凑而成的将军。当他由大陆溜走时,声望跌到最低点。可是,在今天的台湾,他已被神化为几乎是全知全能的上帝。[……]在台湾,虽然蒋介石只是一败涂地的将军,但没有人敢在公开场合直呼其名。他有什么了不起!

姑勿论是否了不起,总之如果国民党不把蒋介石当作偶像,台湾现政权便没有今天。问题是,败军之将怎样摇身一变而成“伟大

的舵手”呢？这个问题探索起来十分复杂。

原因之一早已由马克斯·霍克海默尔(Max Horkheimer)和塞默尔·弗劳尔曼(Samuel H. Flowerman)指出：

“宣传人员是俗世的个体心理的中介人，他把既存的偏见和风尚混进公开的党义里，最后混进公开的行动里。”

除了对付毛泽东及其部分手下，蒋介石的手腕在中国军政界几乎无往不利。在一九二六至三七年间，他是万众瞩目的宣传家和无懈可击的政客。逃到台湾以后，他用尽种种狡猾和无情的手段清除一切实质的政治反对派，并使所有潜伏的异端无法施展拳脚。今天，他在台湾自己创造的政治环境里可以为所欲为，可以发表自己喜欢的演说，不必惧怕检查或批评。在这样的政治环境里，他得以轻易运用大陆人对中共的恐惧和重返家园的憧憬。这是蒋介石能够把自己从败军之将变成台湾之神的主要原因之一。所以，他虽然在有生之日都是“活生生的时代错误”，但他依然是他个人的政治游戏的主宰和国民党的“伟大舵手”。

写到这里，值得抄录一段巴尔杜尔·冯·席拉赫(Baldur von Schirach)写的希特勒祷文：

“阿道尔夫·希特勒啊，我们信奉你。没有你，我们便孤苦无助。我们这个民族是你赐予的。你还赐给我们青春时期的宝贵经验和同志关系。你把工作、职务和责任托付给我们。你把你的名字(希特勒)赐给我们，这是德意志有史以来最可爱的名字。我们提到这个名字时，必恭必敬；我们紧记这个名字，鞠躬尽瘁。阿道尔夫·希特勒，伟大的领袖和旗手，请信任

我们。青年即你，你即青年。你和千千万万的青年人永不分离。”

这篇祷文热情洋溢，非常有名。另一段也值得注意：

“以前，我们习惯这样说：这是对的，或是错误的。今天，我们应该问：‘领袖’(Fuehrer)怎么说？这种对‘领袖’及其本人的态度是**范畴命令语句**(categorical imperative)，德意志人民的生活必须与它一致。我们担负着无可推诿的义务，必须把阿道夫·希特勒亲自签署的法律当作民族精神的**圣典**。希特勒的权威是神赐予的。所以，他是神定的俗世**德意志正义**(German Right)的战士。”

虐待狂和被虐待狂

在希特勒身上发现神派遣的弥赛亚(救世主)是纳粹的司法部长**汉斯·弗兰克**(Hans Frank)。

究竟是不是有部分国民党党员崇拜他们的“伟大领袖”至这样荒唐的程度，很难知道。我们也许需要运用**罗夏测验**(Rorschach test)去找出来。不过，在科学研究中，我们通常是应用**型模**(model)去分析现象的模式(pattern of phenomena)。纳粹德国的领袖崇拜，就可以当作型模去说明一般性的领袖崇拜。从上面征引的两段文字，我们很容易想象领袖崇拜的心理内容是什么，我们在某个程度上也可以推知这种狂热将产生什么后果。十分清楚，台湾的领袖崇拜并不如纳粹德国那样强烈。同样，前者比后者具有更多人为

成分。不过,无论是否装假,如果国民党党员为了个人理由崇拜领袖,那么领袖崇拜的蠢事便是千真万确的了。

从精神分析的观点看来,台湾政权的人格成分是虐待狂和被虐待狂性格的结合。同时蕴涵了强烈的权威人格和臣妾人格成分。

患了虐待狂的人(a sadistic personality)总是对一切从属者予以征服、操纵,使彼等对自己敬畏备至。他认为自己握有无限权力,于是把从属者(inferiors)当作一己意志的工具,按照一己意志办事。他以征服别人来满足自己的优越感和权力欲。他的动机是渴望全盘控制,并且使从属者完全失去自卫能力。

与此相反,患了被虐待狂的人(the masochistic personality)的自卑感、无助感和失值感(valuelessness)都很重。他不能自己站起来,必须依赖一些外来力量、浮夸的权威、虚有其表的制度,甚至夸张的字眼。于是,崇拜领袖满足了内在的需要。把自己交托给伟大领袖的形象,把自己沉进群众的海洋,就能够逃避责任、隐蔽个人缺憾、逐走寂寞、消除挫伤、脱离惶恐、避开动机的冲突。于是,他把自己溶进自以为是优越、伟大、强盛、光荣的事物中。

权威型人格(the authoritarian type of personality)也很容易认出来。当你走进电影院里,在正片放映前,演奏国敬的时候,看看那位老大哥的姿势和脸部表情,看看街头巷尾的画像,就不难心中有数。臣妾型人格(the subservient type of personality)可见于对官府上级的九十度鞠躬,各种巧妙的送礼方式,函札中的等因奉此,提到某人名字必须抬头或空一格等等。这些都是封建中国的官场陋习,例如后者就是提及皇帝时的规矩。

若说中国历史主要是这两型人格对立的记载,并不为过。五四运动,至一九四九年间,社会文化和政治的进步缓和了这种对

立。但国民党现在台湾又把它复活起来,为自己的政治利益而使它变本加厉。“战争的爆发加强了权威,产生了泾渭清楚、层次分明的从属制度。”国民党政权畏惧公开批评,不敢诉诸公开辩论,为了苟延残喘,它需要权威氛围(authoritarian atmosphere)保护自己,以免受到各种要命的批评;它要为领袖的个人威信建立官僚统治阶层,并且支持以蒋介石为核心的领袖集团。

独夫当政的神话

国民党怎么能统治台湾呢?因为一伙比较大胆的狡猾的人集拢起来,用自命合法的方式,掌握着社会资源,为私利而统治着台湾。而且,实际上是打着“国策”的幌子,以“伟大领袖”的意志,把人民当作自己胡作非为的工具。理由是:“领袖是人民意志的旗手。”

但是,一个人怎么可以这样有权有势地君临千百万人呢?主要原因是他周围笼罩着一股神话空气(mythical air)。这股空气可能是由社会传统传下来的,也可能是这个领袖的手下有意利用他而造出来的;当然也可能是二者的混合。就蒋介石的情形来说,他由溃败到再次站起来,为他重新塑造形象,显然是人为的成分多于真正的传统成分。

汉斯·摩根索(Hans J. Morgenthau)为邹悦所著《美国在中国的失败》一书撰写的序言,开头有两段值得一读:

“一切民族都是靠神话生存的。这就是说,他们为过去描绘图像,满足他们当前的需要,但对历史记载极尽歪曲之能事。某些神话是有益的。例如加强民族信心,在过去、现在和

将来完成时代需要这个民族去做的工作。对大功业、大灾难和大成就的歪由性纪念,都属于这一类。”

“别的神话则贻害无穷,这些神话从经过歪曲的实际教训中捏造而成,以此了解过去,展望未来。它们令集体情绪乐不可支,但使判断和行动乖离实际。它们是以过去铸造将来的符咒,以死亡威胁生存的方针。”

一个国邦的基本而又主要的路线应该建立在理性和知识之上,而不该以神话为基础。神话只是国邦历史发展初期的残余罢了。

但在有益的神话和有害的神话之间划一条清楚的界线,十分困难。一切神话都经受不起严格的推理。历史也告诉我们,一切神话都是有害的。集体的神话更加有害。理由是,集体神话无疑地掌握在一群人手中,由传统把它神圣化(sanctified by tradition),混合各种民间传说,充满群众感情,根本经不起任何理性思考。这种神话很易给希特勒一类的野心宣传家曲解、夸张、加强、扩大。蒋介石及国民党在台湾的政绩,就是另一个令人吃惊的榜样。用来支撑蒋介石及其手下的权力结构,并为他们的各种行径制造理由的所谓“反攻大陆”的口号,就是由蒋介石一伙捏造和圣化神谕的集体神话。这个神话已被建构成“基本国策”,不惜一切代价务求它不受公众挑剔。这使我们想起安德烈·马尔势(Andr'e Malraux)的话:

“神话真实与否不是讨论的题材。它不诉诸理性而诉诸共谋(complicity)。神话并没有发展到指引感情的地步,而只发展到使感情正确化的地步。”

“反攻大陆”的实习

“反攻大陆”是国民党能力所不及的，没有什么比这一点事实更确定的了。但为什么它长期以来整天嚷着这句行不通的口号呢？值得思考的理由有很多：

（一）蒋介石及其心腹自称革命家，但与共产党竞赛却屡遭挫伤、溃败、幻灭，于是需要参与一些盖世勋业来医治内心的彷徨（anomic），缓和心理紧张，稳定摇摇欲坠的威信，修理支离破碎的权威，重建组织，复活失落了的自信。

（二）“生存”是一切生物最关心的问题。很多国民党党员都是中共在长征时和其他困难时期变节的共产党员。内心的负罪感使他们对中共怕得要死，恐惧中共攻下台湾后把他们杀光。于是，逃到台湾的一伙人只有死撑。自卫的上策就是进攻，或是装出进攻的姿态。这形成“反攻”口号的实质。

（三）国民党内有一些秘密会社的分子，这是一种社会现象。国民党在个人关系的行为模式上都与秘密会社息息相连，特别是在上海时期。青帮和红帮在长江沿岸长期以来都在努力扩大各自的势力范围。一般而言，失败的一方绝不会向胜利的一方卖身投靠，否则永无翻身之日。因此，败方首先的任务是保持威信，重建势力。复仇雪恨是其一切行动的最高目标，也是收复失地的不二法门。在某个程度上，由这些帮会蜕变而成的国民党，无可避免地注满这种帮会主义的原始意识。显而易见，这也是三十年代初期以来巩固蒋介石仆从核心的道理之一。顺着这条历史发展基线，惨败的国民党（青帮）的“伟大领袖”一天当权和拥有发表文告的

“自由”，便一天不会向中共(红帮)臣服。

(四) 根据中国传统，一朝的土地落在叛逆手上，即等于“灭国”。这时，负责的皇帝必须自杀以谢国人。但是，蒋介石和国民党却继续跟中共打下去，这表示故事还没有完结。而且，他们一天不停的喊“反攻”，就能一天卸掉在大陆丧师的责任。

(五) 台湾的大陆人都曾经是虚荣的奴隶(占压倒性的多数)，在声势和面子之间团团转。被共产党赶出大陆后，他们绝大多数都丧失了地位和声威，这是他们无法忍受的。于是，他们照旧把自己视为伟大国邦的伟大人民，藉作补偿。所以蒋介石仍然把自己当作伟大人民的总统，握有一个伟大国邦的主权。这些想法最后分析起来是假是真暂且不论，总之它们都带有大陆人的虚荣感。它们虽然是幻觉，却令许多大陆人混混然不致太难过。蒋介石政府的权力因此也日见增强。

(六) 抗战八年，中国人生灵涂炭，国民党对此全无作为，人民对它越发失望。跟着，握国民党又在全国范围打内战，使恶劣局势更加不可收拾。[……]国民党在抗战期间和战后亦没有遵守“救国救民”的诺言。党内除了少数的例外，全是腐败不堪。他们的行径与孙中山的教导和初期入党时的目标南辕北辙。整个国民党可说是面目全非。

可是，“反攻”口号却令国民党党员大大减轻内心的无助感和负罪感。他们自命正统，称共党为“叛逆”，于是，他们有藉口死握权力不放了。

(七) 五十年代初期，美国掀起麦加锡反共狂潮，依附美国的国民党打着“反攻”的幌子，既赢得洋人的欢心和信任，复能堵塞台湾人民的口。

不过，随着时迁世移，返回大陆的念头越来越渺茫了，“反攻”

口号的功用也日渐消失了。

瞒天大谎的分析

卡尔·波珀(Karl Popper)有名句曰：“大人物可能犯大错误。”我认为，由远古至现在，许多伟大的领袖也说过伟大的谎话。希特勒便曾率直地主张说谎话，并且要说瞒天“大谎”，不是“小谎”。

正像希特勒的瞒天“大谎”，蒋介石的应承“领导大家回大陆”也是伟大的艺术杰作。可是，如果不用测谎机，要在逻辑上论定“反攻大陆”这一此起彼伏的口号是瞒天大谎，并不容易。

一句谎话往往包含一个或多个假述词，但把这一命题反过来说却不必然真。一句谎话可能包含一组真假述词。说谎的本质是说谎者为了自己的目的和利益，把语言声诉(linguistic utterance)作精心罗织，使听方(the receiver)懵然以为可靠。

按照这个定义，我们指蒋介石说谎与其说是逻辑上的断言(a logical decision)，不如说是推理的结论(a reasoned conclusion)。

(一) 希特勒在慕尼黑条约会议中声称：“我对欧洲的领土要求，这是最后一次了。”后来他反复重申，却一次又一次背信，从未停止蚕食欧洲。同样，蒋介石在五十年代初说什么“五年反攻”，然后是“三年”，接着是“一年”；好了，到了六十年代，他又说：“即将反攻”。可是，事实证明它只是空话。

(二) 一九五八年，蒋介石与杜勒斯(Allen Dulles)发表联合声明，说中华民国将不使用武力反攻大陆。但是，蒋介石事后并没有把这当作一回事。

(三) 蒋介石一伙曾经巧妙地利用美国某几位口若悬河的政客关于中国问题的演说，以及美国长期以来支持蒋在联合国的席

位的事实,塑造得到美国撑腰的印象,暗示美国将支持反攻大陆。

以上三项都使我们获得一个结论:蒋反复重申“反攻大陆”的政策是彻头彻尾的谎话。

谎话当然是谎话,但这个谎话大得远非在台的大陆人士所能洞识。他们对国邦事务和国际事务所知甚浅,发梦也不会想到最高领袖居然要处心积虑利用他们的希望和恐惧为自己和自己一伙人的私利撒下弥天大谎。蒋介石及其一伙讲谎话时把握十足,充满自信,而且开动一切宣传机器,被传统束缚惯了的大陆人士自然难以看清其假面目。即使发觉,也不知如何是好。

《自由中国》半月刊是例外。它在一九五七年发表一系列文章质问“反攻”口号的真实性,后来被迫停刊,发表人雷震亦于一九六〇年判处十年徒刑。可是迄今还没有人敢指出:“皇帝身上是没有衣服的。”

次级的极权主义

国民党是近代中国历史、社会、经济和政治激烈转变时的独特产物,它采行的极权主义除了具备其他牌子的极权主义的共同品质(trait)之外,也拥有本身特有的品质。

有些人已经看出,台湾国民党政权并没有把芸芸众生都置于它的号令之下。事实上,大多数人在许多方面的日常生活都能随心所欲,享受某些私人生活。在台湾,要看什么电影,无人干涉;与朋友搓麻将,警察也不大理会。

台湾有很多私立学府和私人经营的电台,也有几张私人商贾出版的报纸,以及几家私人投资的银行。部分游客和本地人看到这些外表,每每以为台湾相当自由啊。但是,看深一层,今日台湾

的冷酷实质便暴露无遗了。学校、电台、报纸、银行虽然不是官办的,但并非任由私人随意经营。若说台湾今天没有任何重要的私人机构能脱离国民党的牢牢掌握,此话并不过分。

私立学校在经济意义上是最“私”的,但在教育意义上则不是。即使校方行政也不能摆脱政府控制。学校的教育方法不能标奇立异,课本采取统一供应,课程由教育部规定,教师不能过问教育政策,教师纯粹依据国民党的政策制订人的指示授课。国民党把教育当作“国策”的工具而非目的本身。在这一点上,它做得十分成功。

表面看来,私营报纸拥有出版自由,实际上,它们受到国民党严密监视。在非政治范围内是“自由”的。一旦涉及政治,则非盲从党的路线不可。从政治观点来看,各报基本上是《中央日报》[……]的翻版。私营报纸与《中央日报》不同的地方只是与政治无关的新闻和广告而已。电台和电视的情况也差不多。

中国传统的生活方式是公私不分。国民党现在也拿公私不分充作控制手段。它的策略是:首先把“公”打进“私”,然后夺权,最后达到控制的目的。台湾社会每个角落都有这种情形,包括公立医院和佛教机构。私营银行和大型私人企业差不多都被逼接受官家股份,这些企业的命运于是就得看中央财经机关的脸色了。

所以,我认为台湾国民党是打着自由民主幌子的次级极权主义政权(a substratal totalitarian regime)。

台湾官僚的形成

经历过一九四七年大屠杀的折磨(译者按:这是指当年的台湾左派暴动)、政治动荡的麻痹、台湾海峡战事的惊吓、道德传统的沦

丧；人民日夜戒惧，人与人之间互相怀疑，于是对公共事务亦漠不关心。台湾这样的社会肯定是要原子化(atomized)的。跟着，一般人的个性都变了残废，人格腐烂。所以，他们大多数人不能信守生物层(biological level)以上的任何原则也就不值得惊奇了。有人说过，台湾人民对同胞处于水深火热的关怀比不上东欧人民。现在，台湾这个旧式社会(a traditional society)除了当道的政治权威之外便没有任何公认的权威，除了崇拜国民党为达到政治目的而散播的含混透顶的文化至上主义(culturism)之外便没有任何正统。依附着氏族统治(clan rule)的稳定的个人关系虽然仍旧存在，但已不再像从前那样稳定了。这种关系在农村还是可以看到的，然而，原来的那种稳定的个人关系模式正随着时迁世异而减弱，并且正在逐步与其他关系模式混合。这些被政治动力和经济起飞激化的社会变迁使绝大多数人的认同不是延缓了(in a moratorium)就是成为真空状态。

四十多年来，蒋介石时刻拼命塑造一种特殊人格。这种人格禁闭在官僚制度中，剥掉个性和人类尊严，而官僚制度是生存的唯一保障。这种人没有道德观念和独立判断，一味懂得听从“伟大舵手”的命令，至少在执行职务上是这样。蒋介石挑选爪牙时，盲从和无条件效忠是首要条件。所以，他面对着大陆人民怨声载道而漠然无知，以致终于失势，这是主要原因之一，但他今天在台湾真的塑造出适合自己需要的官僚来了。这种官僚的个性和人格被剥夺殆尽，只剩下一堆行尸走肉，任由权威颐指气使。

赫拉克利图斯(Heraclitus of Ephesus)说过：“战争乃芸芸众生之父、芸芸众生之王。”他又认为：“斗争与紧张乃存在之基本要素。”我不觉得战争能够创造出许多好事，反之，它是许多坏事的根源。现代的极权统治往往与危机手牵手，而战争就是危机之父。

在战争和危机中,人和社会的变质显然要避免也避免不来的。

人和社会的堕落

史学家汉斯·科恩(Hans Kohn)对这种境况说得很清楚:

“生命光辉的夸大,以及对理性的不信任,缔造了一个新的世界形式(Verzauberung);在这个世界里;事事皆与理性作对,领袖和口号重新冒出,魔术师和巫医再次得势,使这个时代增添了各种最新颖的愚民术和群众催眠术。”

他接着告诉我们:

“反对战争的最有力量的理由不在于战争的有形恐怖(physical horrors),而在于它象征着人性堕落。战争本身和西方自由主义的精神背道而驰,不是因为战争使人类伤亡惨重,而是因为人类的自由和尊严、道德判断的自发性表露及人类的平等都必然因烽火四起而停顿。每逢爆发战争,特别是牵涉及千万人类的现代化战争,基本上都会出现严格的纪律,不得作批判性的推理或质疑,甘心接受和运用武力及凶残手段。为了这些理由,一切极权社会即使在和平时亦都仿效军队的模式,随时准备斗争。”

汉斯·科恩这两段仿佛为今日台湾写的话,深刻地勾勒出国民党统治的“基本精神”全貌。由此不难看出:

(一) 政治文化中有一种有趣的现象,就是极权国邦的“伟大领

袖”和平民老是地位悬殊。这种极权统治结构中的悬殊情况也暴露了极权的“内在逻辑”。“伟大领袖”高高在上,平民亦必定贬至一钱不值。若不贬低平民,也就显不出“伟大领袖”的高人一等了。今天台湾便是如此光景:老百姓的尊严扫地,领袖则高不可攀。

(二)近二十年来,在台湾意气风发、触目所及,都离不开伪善、宣传、浮夸、训词等等。结果,权力取代了真理,武力成为正义(might is right),权威笼罩一切,盲从是最高德行,爱心变了做作(affection degenerates into affectation),争权夺利就是人生意义,军事上的需求压倒一切,辩论的产生是为了堵塞辩论,驳辩等于灌输教条,个体主义(individualism)被称为自私自利,由“伟大舵手”领导的“革命的民主”才是真正的民主。于是,质疑和严格的推理(questioning and critical reasoning)就是不忠的象征,在公开场合自发性地表现个人的道德判断便被视为不识好歹或多管闲事。

“权力使人腐败,绝对的权力使人绝对腐败。”台湾那位“伟大领袖”的权力是没有对手的,所以也没有办法阻止他腐败下去。国民党本身和台湾社会将来下场如何,目前还难以断言,但有一点可以肯定的是,使台湾在未来变成模范社会的许多有生力量都给国民党糟蹋殆尽了。

极权政体离不开宣传

众所周知,一切极权政体都要费尽脑筋搞宣传。民主政体也有宣传,但民主国邦的宣传不是国有化的,同时亦接近国邦的实质。可是,极权政体的宣传完全国有化,一律集中吹嘘那个政体的意理和制度的优越性。

自从柏拉图的“理想国”以至汤马斯·摩尔的“乌托邦”面世后,

很多想象力丰富的人都生活在用语言描绘成的世界里。[……]很多真正的信仰者(true believers)都曾经疯狂渴求一个用符号描绘成的世界。现在,为了商业上的目的及其他目的,运用符号和其他工具出卖人民,已达到登峰造极。在地球上的某些地方,符号也被巧妙地用作控制人民的有效工具。

极权政体的统治集团除了投资大量金钱发展“宣传工业”之外,还把宣传机器与强制机器紧密结合起来,务求宣传机器发挥得淋漓尽致。若果说教(indoctrination)和说服(mass persuasion)失败,那么便动用杀手铜,把所有在自己权力范围内而又不遵循党的路线的人压下来。

[……]

极权独裁政体把自己的钦定意理或“党义”奉为圭臬,每一个在它统治下的人都要衷心拥护。作为最高政治领袖和得道高僧的独裁者则把钦定意理当作不可挑剔的正统。把正统加诸极权统治下的人民在某个程度上相当于中国历代清除“异端邪说”的政策。

国民党在台湾的宣传就是这样。但国民党为了达到各种目的,还落力在外国(尤其是美国)搞宣传。目的之一是洗刷他们统治大陆时的肮脏活动。为此,他们大呼大喊,把自己在大陆丧师的原因栽在共党的同路人头上,这些同路人有一部分是真正的自由人。

[……]

国共两党宣传的异同

在教育方面,国民党把自己的党义列为必修科,但不需要认真政读。灌输教条只是用作国民党权力和声威的标帜,所以在社会

方面漠视国民党的官方意理也不致惹祸,但在公开集会场合却不能公开反对它的意理和基本政策。这不是说国民党真的全心全意相信自己的官方意理。反之,国民党员和老百姓一样,对官方意理完全不感兴趣。但意理是国民党抓紧权力和威信不可缺少的根据,因此万分重要。于是,向国民党的官方意理挑衅自然蕴涵着向它的权力和威信挑衅,必须加以残酷镇压。事实上,“三民主义”既没有鼓舞一般人的热情,也没有激发反抗浪潮。人民干脆不睬它。

国民党并没有打算把国邦的各种机关(包括警察机关和司法机关)遍设各地,这一点与中共有所不同。国民党只用向“伟大舵手”负责,又自以为胜过“共匪”、深得民心,对自己的所作所为就不大用心分辩。它做什么都扬言“一切为了反攻大陆”,而“反攻大陆”是不容置疑的。所以国民党在台湾的宣传集中吹嘘“伟大领袖”的地位,肯定“反攻”的必要性,此外都是次要的。

[……]

国民党集中宣传浮夸的主义和诺言,例如“反攻大陆”之类的“国策”,说来确凿无疑,简直碰不得,其实空洞无物。政府既然把人当作“人畜”(波普尔的用词),也就认为无必要花时间向人民解释执行各种命令(特别是涉及苛捐杂税的问题)的理由。开会时,权威人物的一喜一怒便足够给各种命令盖印,并正式通过由政府做妥的各项决议案。政府方面如有不满,另外再吵。人民只有服从国民党的命令。

[……]

冷漠地带日益扩张

在台湾,政治方面的冷漠地带(the zone of indifference)阔得惊

人,而自从国民党统治以来,更逐步扩展。舵手及其统治集团可以为所欲为,甚至“伟大领袖”眉头一皱也可以取决政策。他运用权力时不须认真顾虑一般人民的反应,即使手下将尉也不放在眼内。他认为,除了盲从自己之外,别人是没有其他出路的。这是他心目中的绝对真理。他又认为,执行他的命令毋须公开搬弄强制性的措施。

今天在台湾,差不多每一个人都清楚,忤逆这位“伟大舵手”的意愿会产生什么后果。在这个岛上,不论官方的法规多么扰民,但从没有人敢公开违抗。人民宁愿私下诉苦或不加理睬,绝不会装出公开的反对姿态。[……]像现在台湾这样什么决议都在小房子里通过的情形,在欧洲极权国家里是找不到的。

把台湾这种情形的成因和理由加以清楚的说明真不是易事。这里只能谈谈其中的一小部分。

(一) 绝大多数的台湾土生人士由于跟大陆人相比是属于一种不同的次文化,对政治问题也不大了解,所以对大陆来的统治者多多少少总感到漠然。可是,在绝大多数情形下,大陆人和台湾土生人士都极力避免谈政治。除了和他们的个人利益密切相关的法规之外,一般台湾人干脆就不理会外界的事物。

(二) 台湾土生人士首先经历过日本人统治半个世纪,接着在一九四七年的起义又受到国民党军队和特务的镇压而溃败,使他们对自己的政治前途感到灰心。除了努力改善日常生活和提高社会地位之外,台湾人一般都不热心替别人设想,这当然也是这个时代的特征。

(三) 上文曾经说过,台湾的大陆人是无根的人。为了苟且偷生,他们只有依附权威。生物文化存在就是他们的核心价值。暴露了这个问题,我们便不难看到,差不多一切可以获致的手段都用

来达成这个偷生的目的。除了完成和满足生物文化生存层次之外,他们都把其他鹄的当作异想天开。至于所谓“国家大事”,他们不觉得这是值得关心的问题。他们只会消极地把“国事”交给政府任意妄为。

(四) [……]国民党却从不鼓励人民认真参与政治。因为国民党对群众和发动群众的能力都没有信心,它常常担心参与政治的群众可能失去控制。国民党宁愿利用那些唯唯应诺的挂名领导。

很多不谈政治的人都认为,从政是危险和肮脏的;除非有此必要,否则还是不涉身其中为妙。这是中国传统和人生理想的融会。深受这个传统(另有其他因素)影响的台湾居民也就对政治敬而远之了;有利可图则例外。这种情形亦是扩大台湾政治方面的冷漠地带的因素之一。

利用“不确定感”统治台湾

民主政府的一切行动必须按照法律规定按部就班进行。在这种环境长大的人一定想象不到国民党利用不确定感统治台湾(rule by uncertainty)的伎俩。亨利·布雷克顿(Henry Bracton)说过:

“这是一种绝对的佃工制(villeinage)。服务性质是完全不能肯定的。佃工在晚上不能知道地主明早交托什么任务。总之叫他做什么他便要尽力完成。”

蒋介石所采行的正是布雷克顿的佃工制。但他的佃工手段有两个层面:首先是他挂拿走卒的方法;其二是他运用强制性权力的方

式。

(一) 做蒋介石走卒的第一个条件是交出个人尊严,放弃个人的野心(除非你的野心对蒋介石有帮助),无条件盲从和效忠。他的走卒在晚上不会知道明早有什么任务。为了避免被人抓到痛脚,必须随时准备为他效犬马之劳。就是说,一天二十四小时,你必须日夜准备应召为他服务。这种情形引起的心理效应(另外还有别的效应)是统治者的形象涨大,下属的形象则相对地缩小了。这是一切独裁政体常见的现象。

我在南京的时候,看见很多高官来去匆匆,我往往半开玩笑的问他们:“什么事这样匆忙啊?”回答总是:“噢!老头子召见。”

(二) 如果你是极权统治下的苏俄作家,想批评政府和共党领袖,你可以根据法律估计到将判什么罪。假定你选择坐牢二年或到西伯利亚集中营做五年苦工作为你的壮举的代价,你不妨放胆批评。这说明苏俄政府在某个程度上尚有理路可稽。但在自诩“自由中国”的台湾,却不是这么一回事了。陈农祖和哈诺德·拉斯威尔(Harold D. Lasswell)说:

“海外台湾人一般对世事漠不关心,显然是恐惧国民党对台湾家人不利。国民党政权故意把估量个人活动的标准含糊其词,实施恐怖统治,在这方面是成功的。你从事政治活动时,绝没有合理的方法估计到国民党或宽或严所可能产生的后果。”

自从发生一九四七年的事件之后,国民党在处理任何政治敌对事件时,都聪明地尽量避免采取可能引致爆发全面不满的露骨行动。它运用“尽量少露光原则”,把有关政治纷争的新闻全部掩盖,

好像根本没有那回事。若技术上可能的话则留下小量痕迹。这是为了隐蔽台湾今天的政治实质,而且避免给人指责它宣传说台湾是真正的民主是谎话。虽然部分对政治敏感的人会觉得有点不对劲,但什么不对劲呢?也很难说出所以然来。

台湾人的恐惧和焦虑

在台湾,差不多每个对目前的政治情势稍有一点知觉的人对岛上无所不在恐慌(bugaboo)都有一种近乎非本能的反应。这种反应是装在人体里的自动警钟,阻止全体人民干出对国民党不利的事情,即使是口头上说说亦不例外。由于谁也不能肯定国民党怎样运用权力,法律又多如牛毛,能分清所谓“有利”和“不利”的人也只是极少数,所以绝大多数人自然宁愿在红灯前站定不动了。

利用这种不确定感、含糊其事和隐晦不明的态度的统治技术是巩固和扩大国民党权力的重要因素。关于那些技术,台湾内外都有人作过十分清楚的分析。

加强不确定感的心理因素是恐惧和焦虑。一般来说,生活在极权警察控制下的人民会产生双重的恐惧。他们一方面惧怕围攻弱者的真正的敌人或虚构的敌人,诸如“英帝国主义”和“资本家”;或与这二者合作搞阴谋诡计的人,诸如犹太人。他们另一方面又惧怕当权的统治者。

在国民党统治下的人民并无例外。他们虽然无法直接知道“共匪”什么,但统治者有系统地教他们惧怕“共匪”。他们必须对“共匪”又怕又恨,否则就被疑为同路人或共特。在国民党一手炮制的氛围中,台湾人民至低限度必须对国民党有关中共的宣传保持缄默,即使他们不相信国民党的宣传。无论如何,台湾土生人士

对共产党的恐惧都是间接的,因为他们从未跟共党直接打过交道。但他们直接知道国民党的话并不如它的功业那么可信。他们自从一九四七年“二·二八事件”以来所切身体会到的恐惧,是对于那一帮专门与可怕的“共匪”斗个你死我活的人产生的恐惧。

这种双重恐惧是国民党在台湾建立目前的统治权的心理工具。[……]只要放眼一看,你便会觉得一般的台湾人没有忧郁和沮丧,至少不及恐惧那么厉害。休息了二十年,多多少少都使他们回复正常。但这不是意味着全部台湾土生人士真的默从现政权。若认识深些,就会发觉他们内心事实上是局促不安的。跟你谈观光、生意、电影等等,他们总口若悬河,滔滔不绝。可是,话题一旦扯到现实的政治方面,他们必定一律闭口不言,或顾左右而言他。如果说国民党在台湾有什么实质的政治建树的话,这一点就是了。既然如此,在一九四七年之后当然便不需要进行大规模的清算。这亦使台湾内部的政治实质奄奄一息,了无生气。

希望变又怕变

[……]

国民党在台湾常大叫大喊,说什么“我党的基本政策之一是反攻大陆,完成在蒋总裁领导下的第三期中国革命。”每个革命运动至少要改变一些东西,但在号称革命和实际行动之间举棋不定的国民党政权,已堕入既想变又怕变的尴尬处境中。只要目前的政治形势、政党结构、僵硬的政策和领导阶层一天不变,那么国民党将不可能找到什么出路。

在国际间,国民党只懂一味跟着人家变。它的外交政策基本上是受美国支配。美国的对华外交政策的实际上决定了国民党政

权的存亡,而自一九四九年以来,事实上是保存了它。一旦美国的对华政策有什么风吹草动的话,国民党能不能长久维持现况下去呢?实难逆料。所以,在外交事务方面最令国民党担心的是美国政策可能有变,这对它的政权将十分不利。这方面关注之情切,经常在报纸、杂志和电台广播反映出来。

科技、文化和经济的交流把世界塑造成一个动力的整体(a dynamic whole)。任何政权若长期采取“关门政策”将越来越困难。地球上别的部分的重要变革迟早都会影响到这一部分。国民党已经忧虑到危及其目前地位和引起台岛混乱的国际形势的变化,所以它千方百计为人民描绘一幅国际形势越来越有利于“中华民国”的图画。

国民党十分需要战争的情绪气候(emotional climate),但不是参加真正的枪炮战争。这个代价它是付不起的。它需要战争的情绪气候恢复它那退化了的士气,证明它采用强制性措施是有根据的,并且以“世界反共阵营”成员的身分在人民前而站得英伟些。因此,越战升级了它会鼓掌称快,越战降级了它却感到惶恐万分。这些花样证明国民党实际上是杜勒斯的险著政策(the policy of brinkmanship)的真诚执行者。

在岛内方面,国民党对变革的态度也是对极的(ambivalent)。凡它能控制的变革都会欢迎,凡是它的权力所不能操纵和控制的变革都在怀疑之列。它一方面鼓励(可能有些勉强)技术的变革和经济发展,因为它知道这些变革的结果将使它的政治权力加强;另一方面,它却运用一切可以运用的手段,阻止与它的权力密切相关的价值和制度产生任何变动。