

胡適論自由

林載爵

（胡適一向被視為「自由導師」，從留美期間認識西方近代的自由思潮，回國後發表「易卜生主義」，宣揚個人自由與個性解放，創辦《努力週報》鼓吹「好政府」的政治工具主義，到「民主與獨裁」論戰中堅持民主政治，二次世界大戰後，疾呼民主與極權的分野，遷台後，參與《自由中國》，到晚年鄭重表示「容忍比自由重要」，胡適的一生幾與「自由」分不開）然而，胡適的自由觀念為何則需加以進一步的分析。

一、自由的認識

（中國近代知識分子對自由的親身感受，大體來自對國外民主體制的觀察與了解，就像嚴復留學英國時，「嘗入法廷，觀其聽獄，歸邸數日，如有所失。」^①親自體認了英國民主自由的真實情況，胡適於一九一四年就讀康乃爾大學時也曾前往旁聽綺色佳城的公民議會，見識民主政治的實際運作，他不禁感到「此等議會真可增長知識」，而「其共和平權之精神可風也。」^②他也發現到

自由已是美國人民的生活方式，「故其人安之若素，不復知自由代價之貴矣。」^③

（除了親自的觀察外，民主自由思想的演進也是他關心的主題。一九一四年一月，他表示天賦人權說的沿革是他近來所關心的問題之一），^④在這方面，英國維多利亞時期政治思想家的主張成為他關注的焦點。他必然讀過彌爾（J. S. Mill）的作品，「我之自由，以他人之自由為界」是他日後不斷提起的一句名言。他也了解斯賓塞的著作，認為「斯賓塞之個人主義，本競爭生存優勝劣敗之說，以為其倫理學說之中堅，……其說以『公道』（justice）為道德之公理。而所謂公道之律曰：人人皆得恣所欲為，惟必不可侵犯他人同等之自由。」^⑤而不論彌爾所謂的「自由以勿侵他人之自由為界」，或斯賓塞所謂的「公道之律」，或康德所謂的「無條件之命令」（the categorical imperative），都是小之至於個人，大之至於國際的一以貫之之術，也就是繁複難盡的人生倫理中的一致性（consistency）。^⑥他更讀過格林（T. H. Green）的《倫理學發凡》（*Prolegomena to Ethics*），對於第三章「公益範圍之推廣」（The Extension of the Area of Common Good）尤有所感，認為「其立論與我年來所持一一脗合，……深喜古人先獲我心。」^⑦

往前追溯，十七世紀以來西方政治思想的發展，也是他留學時想了解的範圍，並藉以比較先秦的政治思想。他認為儒家也有主權在民的觀念，所缺者為「立法權在民」，孟子即是主張主權在民而未嘗言立法權在民的觀念。他也提到盧梭是人民總意論（general will）的最大鉅子，而其辨總意與人人私意之總（the will of all）甚切，若與墨子相較則有類同處。墨子所非者為「一人一義，十人十義」，「人是其義，以非人之義」，這是屬於盧梭所謂的人人之私意，而非總意。總意所在，非盡人所能免，故墨子有尙同之說，以壹同天下之義，使民交相愛，交相利，此即天志，亦即人

民的總意。⑧

這些理論上的認識，使他在一九一四年九月赴哈佛大學訪友時，第一次發表了有關自由的見解。他說中國今日之病不在於無自由平等之說，而在於不知道此諸字的真諦。今天的平等自由之說已不再是十八世紀學者所持的平等自由。以前說「人生而自由」，果真如此，初生嬰兒不就也有自由？「人生而平等」之說尤其大謬。人天生有賢愚能否的差別，有生而顛狂者，神經鈍廢者，有生具慧資者，如何可謂平等？自由的真諦是一人之自由以他人之自由為界，只要不侵越此界則個人得隨所欲為。但有時連此項自由不可得，如飲酒並未侵犯他人自由，但今人皆知飲酒足以傷身，對社會及子孫都有不良影響，故有禁酒的提倡，個人自由便不再能成為反對禁酒的藉口。而所謂平等之說，並不是指人生而平等，而是指法律之前，不論貧富，人人平等。胡適總結道：「今日西方政治學說之趨向，乃由放任主義而趨干涉主義，由個人主義而趨社會主義。」⑨

回國之後，在一九二二年，胡適對於西方近代自由思想的演進又有了更完整的介紹。他引用英國政治學家白爾克(Ernest Barker)的著作，敘述其流變：自一八四八年到一八八〇年是放任主義盛行的時代。放任主義有兩層意思：對內，把政府活動的範圍縮到最小的限度，對外，實行自由貿易的政策。代表性作品是斯賓塞的《社會靜止觀》(Social Statics, 1850)和《個人與國家》(The Man Versus the State, 1885)，但放任主義已近末路。一八八〇年格林在牛津大學演講政治義務的原理，主張國家得排除侵犯個人自由的障礙，自此以後，不論馬克斯主義者或是費邊社會主義者都想把經濟生活完全放在國家或社會的支配之下。胡適說：「白爾克說得好，當一八六四年，凡不信任國家的都是正統派，凡是信任政府干涉的都是異端。到一九一四年，凡信任國家

的都是正統派，凡是趨向無政府主義的都是異端。」這是從放任主義變到干涉主義的明證。與此相關的新觀念是國家不再只是孤立的個人的集合體，而是建築在絲絲相接的群上。^⑩在這個時候，「自己要爭自由，同時便想到別人的自由。所以不但自由須以不侵犯他人的自由為界限，並且還進一步要求絕大多數人的自由，這都是『社會化』的趨勢。」^⑪

很明顯，從一九一四年到一九二二年，胡適認識自由的重點是放在十九世紀英國政治思想中從彌爾、斯賓塞到格林所代表的從個人式自由主義(Individualistic Liberalism)到集體式自由主義(Collective Liberalism)之間的轉變。在這種轉變中，個人的地位、國家的角色，以及兩者之間的關係都有了相當大的調整。對胡適個人來說，他所服膺的顯然是集體式自由主義的觀點，這種態度對日後胡適發揮自由的主張產生了極大影響。

二、自由的取得

在胡適看來，自由的基本內容包含：一、宗教信仰的自由，也就是良心的自由。「宗教是一個人

個人的事，誰也不能干涉誰的宗教，容忍的態度最好。」^⑫二、思想自由。在文學上發展出來就是言論的自由，表現於美術品、工業就是創作的自由。^⑬三、政治自由。在信仰與思想自由方面，東方歷史上也有很大膽的批評者與反抗者，從墨翟、楊朱到桓譚、王允，從范縝、傅奔、韓愈到李贄、顏元、李璫，都可以說是為信仰、思想自由奮鬥的東方豪傑之士，但東方的自由主義運動始終沒有抓住政治自由的特殊重要性，所以始終沒有走上建設民主政治的路子。^⑭四、容忍反對

黨，保障少數人的自由權利。¹⁵

人如何獲得這些自由？胡適自始至終反對天賦人權說，早在一九一四年留美期間胡適就已明白質疑「人生而自由」的主張，¹⁶在一九五三年的一次演講中，他重申舊論，認為「人權並不是天賦的，是人造出來的。所謂民主自由的平等，都是一個理想，不是天賦的。如果是天賦的，就沒有人投票選舉了。在某種社會上，人如果沒有力量保護自由，專制的人可以把你的自由奪去。我們過去經過很多年的專制社會，那時我們的自由權利一點都沒有，所以我們現在漸漸明白民主自由都不是天賦的人權，是人慢慢感覺得自己的尊嚴，人是有價值的，人格是寶貴的，慢慢的才自己感覺到某種權利與他們的發展有很大的關係。有了某種權利，才能使他的教育完整，發展他的聰明才智、人格道德。」¹⁷

假如自由並非天生，那麼，人類如何取得自由？關於自由的演進過程，胡適有六種說法：

一、信仰自由這個原則，雖然在遠古的時候就有開明的君主主張，但一直到「宗教改革」以後才漸漸為人所承認。有了信仰自由，思想自由亦漸漸長成，這都可以溯源到文藝復興。「文藝復興」就是反抗歐洲中古思想上種種的拘束回到古代比較自由的思想，人們得有思想的自由，非特在科學和工業上產生了鉅大的進步，並且也引起了政治的革新。英國在十七世紀就有一個政治的革命，十八世紀在歐洲的法國和美洲的美國，都有政治的革命，所謂法國革命與美國獨立的運動。十七世紀英國的政治革命，十八世紀法國與美國的革命，這三件大事造成後來所謂的政治改革。從信仰自由、思想自由到政治革命，造成我們今天所謂民主政治的文化。¹⁸

二、自從四百多年前馬丁路德發動宗教改革以來，爭取各種自由的運動漸漸成功，打開了一

個學術革新，思想多元發展、社會革新、政治改造的新鮮世界。如果沒有思想、信仰、言論、出版的自由，天文、物理、化學、生物進化的新理論當然都不會見天日，洛克、伏爾泰、盧騷、節浮生，以至馬克斯、恩格爾的政治社會新思想也當然都不會流行傳播，這是世界近代史的明顯事實。¹⁹

三、民主主義的生活方式，根本上是個人主義的。由歷史觀點看來，它肇始於「不從國教」，這初步的宗教個人主義，引起了最初的自由觀點，保衛宗教自由的人們，寧願犧牲自己的生命財產，反抗壓迫干涉的鬥爭。個人按照自己的意思敬奉上帝，乃是近代民主精神與制度在歷史上的發端。這種不從國教的精神，也和其他各種自由，有密切的關係，如思想、言論、出版、集會等自由。根本的問題是，我人企圖獲得機會，自由發展與表達自己的感覺、思想、與信仰，於是成了一種爭取我行我素的權利爭鬥。²⁰

四、自由、平等、博愛這個新宗教、新道德信條成了十八世紀的革命口號。美國的革命、法國的革命、一八四八年全歐洲的革命運動、一八六二年的南北美戰爭，都是在這三大主義的旗幟之下的大革命。美國的憲法、法國的憲法，以至於南美洲諸國的憲法，都是受了這三大主義的絕大影響。舊階級的打倒，專制政體的推動，法律之下人人平等的觀念的普遍，「信仰、思想、言論、出版」幾大自由的保障的實行，普及教育的實施，婦女的解放，女權的運動，婦女參政的實現，……都是這個新宗教、新道德的實際表現，這不僅僅是三五個哲學家書本子裡的空談。²¹

五、自由主義在歷史上有解除束縛的作用，故有不能避免流血的革命，但自由主義的運動在最近百年中最大成績——例如英國自從一八三二年以來的政治革新，直到今日的工黨政府——都

是不流血的和平革新，因為在民主政治已上了軌道的國家裡，自由與容忍鋪下了和平改革的大路。

22

六、不管在內政或外交上，都認為急進的革命是絕對必須的手段，這個基本觀念是極權政治與近代民主政治根本的不同點。所以說「近代」二字，因為在一百五十年前，有許多主張共和主義者，像羅帕斯比爾、聖鞠斯特、巴伯甫等，也都曾相信並實行急進革命的方法，甚至倍因也認為，歐洲各國政治制度終久會遭遇一次普遍的革命，並曾以此自慰，他在一七九二年二月致拉法夷脫的信裡說：「等到法國四周圍都起了革命，法國就得到和平與安寧了。」²³

胡適上述說法的共同點是，從文藝復興開始，人類在自覺地爭取下，經過無數次的革命，才獲得了基本的自由權利，儘管「近代的民主主義已拋棄了急進革命的念頭，……近代民主政治程序的基本哲學是，認為殘暴的破壞行為決不會產生進步，」²⁴但是，這也是一百五十年以來的近代的事。儘管他也曾辯解革命也有歷史演進的背景，也有歷史的基礎，「政治上所謂『革命』，也都是不斷的歷史演進的結果。美國的獨立、法國的大革命、俄國的一九一七年的兩次革命，都有很長的歷史背景。」革命和演進只有程度上的差異，其根本方法在於用人功促進一種變化，因為無意的自然演變是很遲慢的，很不經濟的，而自覺的人功促進往往可以縮短改革的時間。²⁵但革命之為革命總「不能避免流血」，總是急進的。

胡適這種經由革命獲取自由的觀念，顯然與他的社會演化觀相違背。胡適反對革命是留學時期即有的態度，一九一六年一月三十一日的日記中，他用英文寫了一篇「論革命」的短文，反對早熟的革命，認為「瓜熟蒂落」才是最好的狀態，良好的政治沒有捷徑，應由底部建立基礎，他

的態度是：“Come what may, Let us educate the people, Let us lay a foundation for our future generations to build upon.”但這需要緩慢的過程，而這是唯一的方式。²⁶他認為中國的前途只有一條路：「就是認清了我們的問題，集合全國的人力智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革，在自覺的指導之下，一點一滴的收不斷的改革之全功。」²⁷他相信「進步是許多具體的改革積聚起來的結果，」他引用杜威關於進步的理論說：「進步並不是一種批發的買賣，而是零售的生意，應當一部一部的定約，一批一批的成交。」這種進步觀念，既不致引起急進的革命，也不會發生宿命論的放任主義。²⁸

既然社會的進步，政治的演進都是「一步一步」、「一點一滴」的改革的結果，為什麼胡適要認定一百五十年以前，自由是經由革命取得的？這個矛盾使胡適完全忽略了西方自中古以降，社會經濟制度的發展為自由權利的獲得所提供的基礎。

三、自由與個人

儘管嚴復在一八九九年已經翻譯了彌爾的《論自由》(On Liberty)，但是彌爾所要宣揚的個人的地位、個性的價值以及個人如何免於社會的專制等觀念，一直要到胡適才得到發揮。

一九一五年二月二十二日的日記中，胡適提到：「今日祖國百事待舉，須人人盡力始克有濟，位不在卑，祿不在薄，須對得住良心，對得住祖國而已矣。幼時在里，觀族人祭祀，習聞贊禮者唱曰：『執事者各司其事』，此七字救國金丹也。」²⁹這是對個人地位的肯定，同一個時候，他也

提到尊重個性的重要：「有人謂我大病，在於好立異以為高，其然？豈其然乎？所謂立異者何歟？不苟同於流俗，不隨波逐流，不人云亦云。非吾心所謂是，雖斧斤在頸，不謂之是。行吾心所安，雖舉世非之而不顧。——此立異者也，吾竊有慕焉，而未能幾及也。」³⁰他在康乃爾大學結交的女友韋蓮司女士的狂狷性格更是他所謂的「立異」的最好榜樣：「其人極能思想，讀書甚多，高潔幾近狂狷。……余戲謂之曰：『昔約翰彌爾有言：今人鮮敢為狂狷之行者，此真今世之隱患也。』狂乃美德，非病也。」³¹韋蓮司女士更以英國政治家毛萊(John Morley)的「姑息論」(On Compromise)一文相薦，該文申論人應按自己所信之真理而活，胡適「讀之不忍釋手」。³²

一九一五年十月一日的日記討論了「調和之害」：「調和者，苟且遷就之謂也。張亦農言：『凡人之情，自趨於遷就折衷一方面，有非常之人出，而後敢獨立直行，無所低徊瞻顧。如此，猶恐不能勝人性遷就苟且之趨勢。若吾輩自命狂狷者亦隨波逐流，則天下事安可為耶？』此言甚痛，為吾所欲言而不能言。」³³

留學期間的胡適已經充分肯定了狂狷立異，獨立直行的重要，而且個性的價值不僅在於維護人格尊嚴，更與「天下事」有關。一九一八年五月，在那篇有名的「易卜生主義」一文中，他借用易卜生的戲劇說明個人與社會的關係。社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神，等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣，不會進步了。社會進行專制的工具是「輿論」，以及一種最通行的迷信：「服從多數的迷信」。³⁴所以胡適提倡健全的個人主義，這種思想有兩個中心見解：第一是充分發展個人的才能，第二是要造成自由獨立的人格，這種人格是社會進步的最大動力。³⁵他告訴少年朋友：「現在有人對你

們說：犧牲你們個人的自由，去求國家的自由！我對你們說：爭你們個人的自由，便是為國家爭自由！爭你們自己的人格，便是為國家爭人格，自由平等的國家不是一群奴才建造得起來的！」

36

如果追求個人自由是新文化運動的主要內容，那麼，在胡適看來，民國十五、六年的國民革命運動至少有兩點和民國七、八年的新運動不同：一是蘇俄輸入的黨紀律，一是那幾年的極端民族主義。蘇俄輸入的鐵紀律含有絕大的「不容忍」態度，不容許異己的思想。³⁷一九三四年十二月他呼籲國民政府領袖諸公應該早日停止一切統制文化的迷夢：「在這個文化落後的國家，應該努力鼓勵一切聰明才智之士依他們的天才和學力創造種種方面的文化，千萬不要把有限的精力誤用到消極的制裁壓抑上去。」³⁸

四、自由與國家

（胡適確信「凡是承認自由是個人發展與社會進步的基本條件的，……都是自由主義者。」³⁹）
 一個「自治的社會，共和的國家，只是要個人有自由選擇之權，還要個人對於自己所行所為都負責任。若不如此，決不能造出自己獨立的人格。社會國家沒有自由獨立的人格，如同酒裡少了酒麪，麵包裡少了酵，人身上少了腦筋，那種社會國家決沒有改良進步的希望。」⁴⁰當個人成為國家的基本單位，並且是社會國家有沒有改良進步的希望的先決條件時，個人品質的高低自然成為必須解決的問題。一九一六年八月二十二日作詩送任叔永時，胡適就已表示：

救國千萬事，造人為最重。

但得百十人，故國可重造。⁴¹

對於個人品質的問題，胡適自己曾經有過一次親身經歷。一九二二年八月二十六日，胡適到北京平民自治協會講演，參加者是「道地老百姓」，演講主題是對於市民的希望，包括：一、希望市民不放棄自己應享的投票權。二、希望投票人本自己良心的主張行使投票權。三、希望市民負責監督選舉和市政的責任。四、希望市民自己奮鬥，構造良好的市政府，不可盼望別人把良好的政府送給他。胡適說的極淺，但還是有些人不大明瞭。「後來陳長衡君上去說『候選』、『無記名投票』、『不分區』的學理，就幾乎沒有聽了。」⁴²如果有興趣於參加「平民自治協會」的「道地老百姓」的表現都是如此，社會國家如何改良進步？這顯然是胡適必須解決的難題。

但是，如何造人？胡適的解釋是：「社會上的『良好分子』並不是生成的，也不是個人修鍊的，……古代的社會哲學和政府哲學只為妄想憑空改造個人，故主張正心、誠意、獨善其身的辦法。這種辦法其實是沒有辦法，因為沒有下手的地方。近代的人生哲學漸漸變了，漸漸打破了這種迷夢，漸漸覺悟：改造社會的下手方法在於改良那些造成社會的種種勢力——制度、習慣、思想、教育等等。那些勢力改良了，人也改良了。……我們的根本觀念是：個人是社會上無數勢力造成的。改造社會須從改造這些造成社會，造成個人的種種勢力做起。改造社會即改造個人。」

43

在一九二〇年的這個見解上，胡適終於在一九二一年得出了「好政府主義」的結論，並且利用演講的機會加以公開宣揚，其基本內容是：

一、好政府主義是一種有政府主義，是反對無政府主義的。無政府主義的缺點：

(1) 因反對某個政府就反對一切政府；因反對某種法律就反對一切法律；是論理上的錯誤。

(2) 他們假定一種可以自然而善的人性，是心理學上的錯誤。

(3) 現在的禍患由於實無政府，而他們還要用無政府來補救，是事實上的錯誤。

二、好政府主義的基本觀念是一種政治的工具主義 (Political Instrumentalism)。

(1) 「人類是造工具的動物」(柏格森)。政治的組織是人類發明的最大工具，因為有許多事業是個人或小團體不能做的，或是個人或小團體能做而不如大組織做的更好的，故有這種大工具的需要。政府的存在是由於這種工具的需要。

(2) 這種工具是一種有組織、有公共目的的權力。法律制度都是這種權力的表現。權力若無共同的目標，必至於衝突，必至於互相打消。政治與法律的權力，因有組織，因有公共目標，故可指引各方面的能力向一個共同的趨向走去，既可免衝突，又可增進效率。

(3) 這種工具，若用的得當，可發生絕大效果，可以促進社會全體的進步。人類社會的惰性極大，偏向保守「習慣的生活」。若靠自然的演進，必致沒有進步，或進步極慢。政府的機關，若用的得當，乃是督促社會進步、打破社會惰性的唯一利器。

而實行好政府主義的條件則是：一、要有一簡單明白、人人都可懂得的公共目標——好政府。

二、要一班「好人」都結合起來，為這個目標積極奮鬥。三、要人人都覺悟。政治不良，什麼事都不能做。⁴⁴

胡適顯然已經認定個人的進步，社會的改良只有在一種良好政府的環境中才能成功。一九二

二年五月十四日《努力週報》第二期刊登了胡適起草的「我們的政治主張」，這篇宣言被認為是中國自由主義者第一次有系統的宣告。⁴⁵其主張完全是「好政府主義」的延伸。

這篇宣言提到，所謂「好政府」在消極方面是要有正當的機關可以監督防止一切營私舞弊的不法官吏，在積極方面是：一、充分運用政治的機關為社會全體謀充分的福利。二、充分容納個人的自由，愛護個性的發展。所要求的是一種「有計畫的政治」，因為中國的大病在於無計畫的漂泊，計畫是效率的源頭。⁴⁶

胡適所期待的是利用一個「有計畫的政治」所展現的國家力量來同時謀求社會全體的福利與容納個人的自由。在這裡，胡適充分肯定了國家的積極功能，這種看法是與他對政治思潮的了解相一致的。早在一九一四年他就說：「今日西方政治學說之趨向，乃由放任主義而趨干涉主義，由個人主義而趨社會主義……蓋西方今日已漸見十八世紀學者所持任天而治（放任主義）之弊，今方力求補救。」⁴⁷一九二二年九月撰寫「五十年來之世界哲學」一文時，他又作了更進一步的說明：十八世紀主張自由、平等的放任主義，到了十九世紀下半反而成了有力階級壓制無力階級的政治，於是工人要求政府干涉資本家，要求改善勞工待遇的立法；所以赫胥黎批評斯賓塞的放任主義為「行政的虛無主義」。現代的思想所以不反抗干涉主義，正因為大家漸漸明白政治的機關是為人民謀福利的一種重要工具。這個工具用的得當可以保障社會的弱者，可以限制社會的強暴，可以維持多數人民的自由和社會的平等。所以現代的政治問題不是如何限制政府的權限的問題，而是如何運用這種重要工具來謀求大多數的福利。他認為與其稱之為「干涉主義」，不如叫他做「政治的工具主義」。⁴⁸

相對於十八世紀的新宗教信條是自由、平等、博愛，胡適甚至認為：「十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義，這是西洋近代的精神文明，這是東方民族不曾有過的精神文明。」⁴⁹而救濟十九世紀以來個人主義流弊的方法便是「國家利用其權力」，進行各種社會立法。⁵⁰

一九一六年七月，在他返國前夕，他已指出：中國「今日第一要務在於打定主義，定下根本政策，既定之後，以二十年或五十年為期，總要有百折不回，有進無退的辦法，才有救國的希望。吾國幾十年來的政府，全無主意，全無方針，全無政策，大似船在海洋中，無有羅盤，不知方向，但能隨風漂泊，這種漂泊，最是大患。」⁵¹十一年後，一九二七年七月，他取道蘇俄到英國出席中英庚款全體委員會會議。在莫斯科時，他被俄國人的理想主義色彩所感動，寫信給張慰慈說：「他們的理想也許有我們愛自由的人不能完全贊同的，但他們的意志的專篤(Seriousness of Purpose)，卻是我們不能不十分頂禮佩服的。他們在此做一個空前的偉大政治的新試驗，他們有理想、有計畫、有絕對的信心，只此三項已足使我們愧死。」胡適甚至表示：「去年許多朋友要我加入『反赤化』的討論，我所以遲疑甚久，始終不加入者，根本上只因我的實驗主義不容我否認這種政治試驗的正當，更不容我以耳代目，附和傳統的見解與狹窄的成見。我這回不能久住俄國，不能細細觀察調查，甚是恨事。」⁵²

胡適在蘇俄受到極權統治的迷惑，正是來自於他對具有強大力量，訂有長遠計畫「好政策」的期待。他相信最好的政府是最有為的政府，能夠根據既定的計畫，以國家力量的發揮，有效率地加以推行貫徹，如此則社會獲得改造，個人品質得以提昇，個人自由得到保障，大多數人得著幸福的生活。胡適把這種信念稱之為「民治的宗教」：「這種民治的宗教，不是專為個人的自由，

也不是專為別人的自由，乃是設法使個個男女都能得自由。除了用科學與機械增高個人的快樂之外，還要利用制度與法律使大多數人都能得著幸福的生活。」⁵³

五、容忍與自由

胡適的自由觀念裡，最讓人熟悉的莫過於他的「容忍比自由更重要」的主張。胡適對於容忍的體悟，首先大概是來自於宗教信仰的啟發，「一九一四年十月五日的日記中記載了耶穌容忍異己之教的精神。」⁵⁴然而，最大的影響，應該是他對「高潔幾近狂狷」的韋蓮司女士因特立獨行而引起與母親之間的不協調所作的思考的結果。韋蓮司女士問他：「若吾人所持見解與家人父母所持見解扞格不入，則吾人當容忍遷就以求相安乎？抑將各行其是，雖至於決裂破壞而弗恤乎？」⁵⁵針對這個問題，胡適於一九一四年十一月二日寫了一封長信給韋蓮司女士，表示了他的看法：

昨天上午我們討論「容忍」這個題目，我只說了我早年薰染的東方見解。時間未容我說現代和西方的見解。我想把後一種見解寫出來，在寫之前，我還要將東方見解用簡單的話概括一下。

東方見解可以叫做一種「利他的容忍」(altruistic toleration)，那就是，以對於別人，對於一個人所愛的也是愛他的人們的，關切和尊重為前提的容忍。若我們把那些在我們是已經死掉的而在他們還是不可少的理想的神聖性突然打破，這對他們便是很大的痛苦，我們在觀念上是年輕而有創造精神的，但是他們已過了人生的形成期了，故不能再接受我們的新

偶像去代替他們的舊偶像了。正因為有對他們這種考慮，我們便要，本著我們的自由意志 (at our own volition)，容忍他們的種種信仰和觀念，而不至於對我們自己的個性與性格的發展有重大妨害為限。這不是懦弱，也不是虛偽，而是利他，是愛。

我說「以不至於對我們自己的發展有重大妨害為限」，我已從東方見解轉到西方見解了。西方見解，依我的理會，大致是這樣：比其他一切都重要的是，我們有對我們自己的責任，我們必須對自己忠實。我們必須自己用思考，並且絕不可以妨礙我們的個性與性格。我們，有幸福能夠在新的啟示之下看真理的人，必須堅持我們所見到的真理。我們絕不可妥協，為著我們的理想——真理——不容有任何妥協。

易卜生在他的劇本「傀儡家庭」裡把這種見解表示得最好，你若要看這個劇本，請在電話中告我，我可以把我的本給你。

這種見解絕不是利己主義的 (egoistic)。這種見解也正是利他主義的，因為個人應該有發展到極限的充分自由，對於社會的利益也最有好處。只有每個個人堅持緊守他所相信是真的與善的東西，而不肯滿足於「事物的既成秩序」，人類才可以有進步。換句話說，我們的進步是靠激進派和反叛者 (radicals and rebels) 的。

這是盾的兩面，我採取了兩面，在我的家庭關係上，我一向站在東方這一面，這大半是由於我有一個非常非常好的母親，她對我的恩無所不至，我長期離開她，已使我心上十分沉重，我絕不能硬心腸對她，等我和她在一起時，我也許——這是我的希望，——能漸漸改變她的見解。

在我的社會政治見解上，我向來站在西方這一方面。我是一個激進分子 (a radical)，或者至少是努力作一個激進分子，一個「radical」我指的是那追到事物的根的人：這正是「radical」這個字的本源意義。⁵⁶

次日（十一月三日）的日記，胡適把上述觀念加以總結。他以為東方人的見解是「為人的容忍」(altruistic toleration)，意即「其容忍也，出於體恤愛我者之心理」。如果父母所信仰，子女雖不以為然，但不忍拂愛，只好容忍遷就，甘心為愛我者屈。西方人則大不相同，為一己之責任為最先，對一己不可不誠，真理一而已，不容調護遷就，但這也是「為人」，並非自私之心，因為「人類進化，全賴個人之自蓋。思想之進化，則有獨立思想者之功也。政治之進化，則維新革命者之功也。若人人為他人之故而自遏其思想言之獨立自由，則人類萬無進化之日矣。」胡適的結論是：「吾於家庭之事，則從東方人，於社會國家政治之見解，則從西方人。」⁵⁷

這裡所透露的訊息是，青年胡適把容忍限定在親情的範圍內，在思想言行的獨立自由上，則站在西方這一方面，堅持真理不容遷就，甚至自謂是「激進分子」。胡適何時才把容忍也擴大到「社會國家政治之見解」上？最早的正式紀錄也許是一九二六年五月二十四日鑒於周豫才、周作人、陳源三人深仇也似的筆戰，胡適於是寫了一封信給他們三位，表達了他的態度：

我是一個愛自由的人——雖然別人也許嘲笑自由主義是十九世紀的遺跡——我最怕的是一個猜疑、冷酷、不容忍的社會。我深深地感覺你們的筆戰裡雙方都會含有一點不容忍的態度，所以不知不覺地影響了不少的少年朋友，暗示他們朝著冷酷、不容忍的方向走！這是

最可惋惜的。⁵⁸

一九四七年後，胡適對於容忍與自由的關係有了更多的談論，收集在《我們必須選擇我們的方向》這本小書中的幾篇文章，尤其是「我們必須選擇我們的方向」（一九四七）與「自由主義是什麼？」（一九四八）兩文，都有更多的發揮。簡言之，「自己要爭自由，同時還得承認別人也應該享受同等的自由，這便是容忍。」⁵⁹而自由主義在這兩百年的演進史上，還有一個特殊的、空前的政治意義，就是容忍反對黨，保障少數人的自由權利。多數人的政權能夠尊重少數人的基本權利才是真正自由主義的精髓。⁶⁰

一九五九年一月，「陳懷琪事件」爆發，三月十二日胡適完成了「容忍與自由」一文，可以說是關於這個問題比較有系統的一次談論。其主要意旨是：「一切對異端的迫害，一切對『異己』的摧殘，一切宗教自由的禁止，一切思想言論的被壓迫，都由於這一點深信自己是不會錯的心理。因為深信自己是不會錯的，所以不能容忍任何和自己不同的思想信仰了。」因此每個人都應當戒律自己決不可「以吾輩所主張者為絕對之是。」胡適講得最重的一句話是：「有時我竟覺得容忍是一切自由的根本，沒有容忍，就沒有自由。」⁶¹

六、胡適自由觀念的檢討

誠如余英時先生所言，胡適出現在五四運動前夕思想上正處於一片空白的關鍵時刻，⁶²在自由觀念的認識與傳播下，也正是如此。繼嚴復之後，他把英國十九世紀末期的自由理論作了更綜合性的介紹，尤其是引進了托克維爾與彌爾有關多數的暴力、尊重少數以及個人自由與個性的發

揮等等概念，為中國近代自由思想的發展注入了新成分、新精神。

除了闡揚彌爾所代表的個人自由不被侵犯的最低限度的個人式自由主義觀點外，胡適更把重點放在格林所代表的假如人民要有效地獲得自由，國家必須做些什麼的集體式自由主義。兩者之間，斯賓塞與赫胥黎的觀點也略有觸及。對於十九世紀末以降，自由主義者多已比較不關心如何防止國家角色的擴張，強烈質疑國家，反而傾向於國家對個人自由的助益的這個趨勢，也有明確的把握和認同。

然而，新觀點的引進，並沒有讓胡適完全脫離中國近代自由思想的主流之外，天賦自由說的否定，便是其中最重要的一個例子。從嚴復、梁啟超到孫中山都一致的反對人生而自由的理論，其結果便是認定自由是經由運動或革命而來。胡適也不例外，在自由如何取得這個問題上，他甚至完全放棄他一向堅持的，「文明不是攏統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上攏統進化的，是一點一滴的進化的」社會演化觀，⁶⁴而一再認為自由是文藝復興之後，經由無數個人的犧牲奉獻與集體的革命運動才獲得的。這種解釋使胡適徹底忽視西方自中古封建制度以來，歷經契約的履行、城市的興起、商業的復興、資本主義的發展等長期生活方式與社會經濟制度的累積所提供給自由的良土沃地。當然也看不清政治構造與社會經濟組織之間的緊密互動關係。這種缺陷一直要等到一九六三年張佛泉出版《自由與人權》時才得到彌補。

由於忽視了西方近代自由長期演進的豐富內容，因此所能提供給國人思考、啟發的依據也就相對的減少。就像嚴復說言論自由只是平實地說實話求真理，一不為古人所欺，二不為權勢所屈。

⁶⁴ 梁啟超認為個人自由意指消除心中的奴隸，成為自己的主人：一、勿為古人之奴隸，二、勿為

世俗之奴隸，三、勿為境遇之奴隸，四、勿為情慾之奴隸。⁶⁵兩人並同時舉證，古代中國早有自由的先例，胡適也在一九四九年三月二十七日發表了一次題為「中國文化裡的自由傳統」的演講，申論中國從古代以來都有信仰、思想、宗教等自由的記載，期勉大家為這自由傳統而努力。⁶⁶傳統的自由先例，並非不能成為一種精神資源，但在追求中國所一向欠缺的外在自由——政治自由上，顯然有所不足。

彌爾的《自由論》旨在對抗社會的壓力，保衛個人所具有的最高價值的個性，定下國家不得侵犯的個人自由的合法領域。胡適接受了個性價值的部分，但在個人自由的合法領域上，胡適卻偏向於格林的主張。以飲酒而論，彌爾認為為了防止酗酒而下的禁酒令是對私人生活自由的嚴重剝奪，代表了社會權利的濫用。格林則強調倘若我們所遇到的人是給愚昧、酗酒或貧窮絆倒了，國家便必須進行干預，可以要求它的公民限制或甚至完全放棄並非十分可貴的買賣酒類的自由，以便消除這種愚昧、酗酒或貧窮的現象。胡適的態度則是：「今人皆知飲酒足以戕身，……對社會為失才，對子孫為弱種，故有倡禁酒之說者，不得以自由為口實也。」⁶⁷在彌爾與格林之間，胡適選擇了格林。

這使得胡適自然做出了強大的「好政府」的期待。他希望透過強大的國家力量的施展，同時造就社會公益與私人自由兩者。但是胡適忽略了現代國家的權威是「非個人性的」(impersonal)，也就是，行使權威的人並不把權威支配下的人視為個人，所以更具強迫性，對個人自由也就必然帶來直接的損害。因此，胡適在提出「好政府」的理想時，並沒有對公權力的行使及私人與公權威擁有者間的權利與義務劃分作明確的界定。國家可以成為增進自由的條件，但也可以阻礙自由

的發展，樂觀的胡適並沒有注意到這個悲觀的微妙事實。

再者，一個能夠有效推動長遠計畫的「好政府」必然是一部龐大的政治機器，政府的各種程序、權力與義務必須清楚界定，也需要一套繁雜的規則來指引統治者與被統治者。換句話說，必須具備有效的政治與法律秩序作為支撐，以使私權利與公權力有所分界，這點同樣也被胡適所忽略。

儘管胡適在「民主與獨裁」論戰期間，曾經有過「無為的政府」的主張，但不可視為胡適的中心觀念。同樣，儘管他曾說：「人性是不容易改變的，公德也不是一朝一夕造成的。故救濟之道不在乎妄想人心大變，道德日高，乃在乎制定種種防弊的制度。」⁶⁸但是胡適對於制度的建立卻用力甚少。他在說完上面這句話後，馬上回到他一貫的態度：解決問題「必須先有一番心理建設，……一種新覺悟，一種新心理。」⁶⁹

一九二二年五月，胡適所作的「後努力歌」，⁷⁰便是另一個「新覺悟，新心理」的例子：

「沒有好社會，那有好政府？」

「沒有好政府，那有好社會？」

這一套連環，如何解得開呢？

「教育不良，那有好政治？」

「政治不良，那能有教育？」

這一套連環，如何解得開呢？

「不先破壞，如何建設？」

「沒有建設，如何破壞？」

這一套連環，又如何解得開呢？

當年齊國有個君王后，

她不肯解一套玉連環，

她提起金椎，一椎搥碎了。

我的朋友們，你也有一個金椎，

叫做「努力」，又叫做「幹！」

你沒有下手處嗎？

從下手處下手！

「幹」的一聲，連環解了！

在胡適看來，解開玉連環的最好辦法就是「提起金椎，一椎搥碎。」

因此，胡適所宣揚的自由，比較不放在社會經濟的基礎上來考慮，比較多的時候，自由是一種信念、一種精神、或是一種啟蒙。至於容忍與自由的關係，林毓生先生已經指出其根本問題是

很少討論到如何建立法治以形成容忍的社會。⁷¹可以再補充的是，假如所有信仰、言論都應受到容忍，則若與保存公民社會所必要的道德規則相對立的話，該怎麼辦？這個洛克式的「信仰容忍」與「道德容忍」的問題，仍然是胡適的容忍論中所缺乏的。

一九五四年三月五日，胡適出席「自由中國半月刊社」的茶會，發表了「從『到奴役之路』說起」的演講。他在演講中，對於一九二六年所寫的「我們對於西洋近代文明的態度」一文中所提：「十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義」一語，表示了公開的懺悔。⁷²觀念改變的原因，除了他自己所說，是三十多年中極左派失敗的教訓以外，也反映了上述胡適自由觀念的幾個內在問題。

註釋

- ① 嚴復譯，《法意》（台北：商務印書館，一九七七），第十一卷第六章「案語」，頁八。
- ② 《胡適留學日記》第一冊，頁一九六。
- ③ 同上書，第三冊，頁六四九。
- ④ 同上書，第一冊，頁一六八。
- ⑤ 同上書，第二冊，頁四三四。
- ⑥ 同上，頁四三七—四三八。
- ⑦ 同上，頁四三八—四三九。

- 8 同上書，第三冊，頁八七八，八八四。
- 9 同上書，第二冊，頁三九五—三九六。
- 10 胡適，「五十年來之世界哲學」，《胡適文存》第二集，頁三一—三一二。
- 11 胡適，「我們對於西洋近代文明的態度」，《胡適文存》第三集，頁十。
- 12 《胡適的日記》，頁三八六，一九二二年六月二十四日。
- 13 胡適，「三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向」，《胡適言論集，甲編》（台北：華國，民國四十四年），頁六六—六七。
- 14 胡適，「自由主義是什麼？」，《我們必須選擇我們的方向》（台北：自由中國社，四十六年），頁二六。
- 15 同上。
- 16 《胡適留學日記》第二集，頁三九五。
- 17 胡適，「三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向」，《胡適言論集，甲編》，頁六五。
- 18 同上，頁六七。
- 19 胡適，「我們必須選擇我們的方向」，《我們必須選擇我們的方向》，頁一四。
- 20 胡適，「民主與極權的衝突」，《我們必須選擇我們的方向》，頁五三。
- 21 「我們對於西洋近代文明的態度」，《胡適文存》第三集，頁十一—十二。
- 22 「自由主義是什麼？」，《我們必須選擇我們的方向》，頁二八。
- 23 「民主與極權的衝突」，同上書，頁四九。
- 24 同上。

- 25 「我們走那條路」，《胡適文存》第四集，頁四三七—四三八。
- 26 《胡適留學日記》第三冊，頁八四二—八四三。
- 27 「我們走那條路」，《胡適文集》第四集，頁四四二。
- 28 「民主與極權的衝突」，《我們必須選擇我們的方向》，頁四九—五〇。
- 29 《胡適留學日記》第三冊，頁五六七。
- 30 同上，頁六二。
- 31 同上書，第二冊，頁四二八。
- 32 同上，頁四四七—四八〇。
- 33 同上書，第三冊，頁七九五。
- 34 「易卜生主義」，《胡適文存》第一集，頁六三七—六三八。
- 35 胡適，「個人自由與社會進步」，《獨立評論》一五〇號（一九三五年五月十二日），頁二—五。
- 36 「介紹我自己的思想」，《胡適文選》，頁八。
- 37 「個人自由與社會進步」，《獨立評論》一五〇號（一九三五年五月十二日），頁二—五。
- 38 「汪蔣通電裡提起的自由」，《獨立評論》一三一號（一九三四年十二月十六日）。早在一九二九年九月的「新文化運動與國民黨」（刊於《新月》二卷六—七期）一文中，胡適已提出相同的批評。
- 39 「自由主義是什麼？」，《我們必須選擇我們的方向》，頁二五。
- 40 「易卜生主義」，《胡適文存》第一集，頁六四五—六四六。
- 41 《胡適留學日記》第四冊，頁一〇〇六。

- 42 《胡適的日記》，頁四三八—四三九。
- 43 「非個人主義的新生活」，《胡適文存》第一集，頁七五。
- 44 《胡適的日記》，頁一七四—一七五。時間是一九二一年八月五日。
- 45 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p.190。
- 46 胡適，「我們的政治主張」，《努力週報》第二期，一九二二年五月十四日。
- 47 《胡適留學日記》第二冊，頁三九六。
- 48 「五十年來之世界哲學」，《胡適文存》第二集，頁三一九。
- 49 「我們對於西洋近代文明的態度」，《胡適文存》第三集，頁十。
- 50 同上，頁十一—十二。
- 51 《胡適留學日記》第四冊，頁九六〇。
- 52 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》（台北：聯經，一九八四年），第二冊，頁六四五—六四六。
- 53 胡適，「東西文化之比較」，同上書，第三冊，頁七七三。
- 54 《胡適留學日記》第二冊，頁四二〇。
- 55 同上，頁四四二。
- 56 徐高阮，「關於胡適給韋蓮司女士的兩封信」，《胡適和一個思想的趨向》（台北：地平線，一九七〇），頁三一—三三。
- 57 《胡適留學日記》第二冊，頁四四二—四四三。

- 58 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，第二冊，頁六三。
- 59 「我們必須選擇我們的方向」，《我們必須選擇的方向》，頁十五。
- 60 「自由主義是什麼？」，同上書，頁二六—二七。
- 61 胡適，「容忍與自由」，《自由中國》二十卷六期，四十八年三月十六日。
- 62 余英時，《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經，一九八四），頁十五。
- 63 胡適，「新思潮的意義」，《胡適文存》第一集，頁七三六。
- 64 嚴復，《群己權界論》序。
- 65 梁啟超，《新民說》。
- 66 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》，第六冊，頁二〇七九—二〇八一。
- 67 《胡適留學日記》，第二冊，頁三九五。
- 68 胡適，「請大家來照照鏡子」，《胡適文存》第三集，頁二一。
- 69 同上。
- 70 「後努力歌」，《努力週報》第四期，一九二二年五月二十五日。
- 71 林毓生，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經，一九八九年），頁三一七三。
- 72 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》第七冊，頁二二七五—二二七六。

