



林毓生

一九四三年生於瀋陽市

學歷：一九五四～一九五八就讀台大文學院歷史系時師從沈剛伯、殷海光、勞貞一。一九六〇～一九六四就讀芝加哥大學社會思想委員會（Committee on Social Thought, University of Chicago），師從海耶克先生與鄂蘭女士。一九六五～一九六六年在哈佛大學史華慈先生指導下，撰寫博士論文。一九六九～一九七〇於哈佛大學東南亞研究中心從事博士後研究。一九七〇年獲頒芝加哥大學社會思想委員會哲學博士學位。

經歷：一九七〇年秋季開始執教威斯康辛大學麥迪遜校區，現任該校歷史系教授。一九八八～一九九〇任新加坡東亞哲學研究院高級研究員。一九九七年底膺選中央研究院院士。二〇〇一年七月底始任中研院中山人文社會研究所研究講座。

著作：The Crisis of Chinese Consciousness · Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era (Madison · University of Wisconsin Press, 1979) 《思想與人物》，《中國傳統的創造性轉化》，《政治秩序與多元社會》，《熱烈與冷靜》，《殷海光·林毓生書信錄》，《從公民社會談起》，《林毓生自選集》等。

論自由與權威的關係

林毓生

一

自「五四」以來，一般中國知識分子多認為自由與權威是不相容的。自由不但不能依靠權威，而且是要從反抗權威的過程中爭取得到的。他們這種看法，凡稍知中國近代思想史的人，當然都能給予很適當的解釋：自「五四」以來中國最有實力的思想與文化運動是反抗傳統權威的思想與文化運動。（保守運動往往是對反傳統運動的直接回應，可見反傳統運動的影響之大。）在「五四」前後，中國進步的知識分子，在接受了他們所了解的西方現代價值（自由、民主、科學、進步）以後，發現圍繞著他們四周的舊風俗、舊習慣、舊制度、與舊思想都是與他們所接受的價值不能相容的，所以如要使這些新的價值在中國社會中生根，他們認為必須將那些支持舊風俗、舊習

慣、舊制度、與舊思想的權威打倒不可；如此，保障人的尊嚴，使人的思想與情感得以合理發展的新價值與新觀念才有希望在中國發榮滋長。我在別處曾詳論五四時代激烈反傳統主義的種種^①，在這裡我所要強調的是，雖然這個運動的產生有其歷史因素，而一般人都不易超越歷史的環境，因此我們對五四人物不必責之過甚；但，有思辨能力的人並不一定、也不應該只做歷史環境的應聲筒。所以五四時代主張「全盤化反傳統主義」的知識份子是无法對其言之過甚的主張之缺乏反省，完全辭其咎的。不過，從歷史發展的大方向來看，反對傳統權威的運動之所以能夠那樣地如火如荼，不能不說是與中國傳統中各式各樣的權威變得過分僵化與頑固有很大的關係。這種歷史的包袱是很不幸的。事實上，自由與權威是相輔相成的，合則兩美，離則兩傷。但在「五四」的前後，傳統的權威既已那樣地沒有生機（倒不完全是因為與西洋的價值與觀念過份不同的緣故），所以五四人物覺得如要使中國人接受自由、民主、科學、進步等新價值與新觀念的話，首要之務是非先從這些壓迫他們的傳統權威中解放出來不可。因此，傳統的權威與新價值與新觀念被認為是敵對的了；在這種情況下，自然很少人會探究它們之間甚為微妙的相輔相成的關係。

另外，五四人物所接受的西方文化是十八世紀啓蒙運動的主流，及其二十世紀的代表（實證主義與實驗主義）。它最大的特色是基於對於「理性」特質的誤解而產生的兩項禁不住嚴格批判的主張：(1)對傳統權威的反抗，(2)對未來的過份樂觀（認為未

來一定比過去要好，人類歷史一定是在進步中，反映在胡適的言論裡，則是他所謂的「不可救藥的樂觀」。這兩項啓蒙運動的主張，當然也有其歷史因素。簡單地說，法國啓蒙運動的前身是英國的自由運動。英國的自由運動可分兩支：(1)反對權威的自由論——科學的真理只能從亞理斯多德的權威下解放出來才能獲得。如果每個人都被允許自由發表意見，真理便會在這種自由競爭與切磋中，以其言之成理的論式壓倒反對者而成立；(2)哲學懷疑論——在宗教信仰上，我們無法確定那一派是真的；所以，如洛克所主張的，應該彼此寬容。這種英國的自由論傳到了十八世紀的法國，因受法國本身文化傳統的影響，被推展到了極端。從哲學的觀點來看，十七世紀以來，法國本身思辨傳統的主流之一是笛卡兒的理性建構主義，或唯理建構主義（Cartesian rationalist constructivism）——這種思潮遂把從英國傳來的自由論法國化了。

笛卡兒認為一個哲學家的基本責任是思想，而思想最大的特色是懷疑，他必須懷疑一切可以懷疑的東西。當某件東西禁不住懷疑的時候，那就不能認為他是真的。從各種觀點去努力懷疑，最後發現有的東西無法再加懷疑，這種東西才是真的。這種懷疑論從某一個觀點來看，是言之成理的。一般人通常是馬馬虎虎的，哲學家卻不應如此。笛卡兒用他的普遍懷疑論（the doctrine of universal doubt）來懷疑一切，最後發現有一點，他懷疑不了；因此，他認為這個東西是真實的。這一點就是：他不能懷疑他在懷疑。所以，他認為「我思故我在」。笛卡兒這個人是真的還是假的呢？存在不存在

呢？他說當他思想的時候，他無法懷疑他的存在，所以他是存在的。他思想的時候，他是在做懷疑的工作。他在做懷疑工作的时候，他必須先存在才能懷疑他的存在，至少在他懷疑的那個時刻他必須存在，才能懷疑他的存在。至於他是否真的存在？他不知道。但至少在他懷疑他存在的時候，他必須存在，否則他無法懷疑他的存在。這種思想是很精銳的；但，影響卻很糟糕。這種思想的涵義是：什麼東西都可以被懷疑，只有思想不能被懷疑；所以，思想是宇宙中唯一存在的東西。根據這個觀點，很容易導向（滑落）到下面這樣一個看法：世間的東西，只有經由思想創造出來的，才能真正的合理。這個看法再一滑落便會產生另外一個觀點：宇宙裡的東西，都是由思想產生的，只有思想本身是創造的泉源，宇宙不是創造的泉源。這樣便產生了笛卡兒式的「建構主義」。既然真正合理的東西都是經由思想所創造的，凡不是經由思想所創造的都是不合理的；所以我們要用我們的思想的根源——理性——來創造一切、決定一切。從笛卡兒的觀點來看，一切文化必須經由他所謂的理性來建造，這樣才能合理。因此，笛卡兒式的「理性」變成了超文明的主體，既然理性是每個人人生而具有的，所以人應該應用理性——人類真正的資源——衡量一切、創造一切。任何權威皆不可恃，理性是唯一的權威，所以從笛卡兒的觀點來看，歷史是沒有意義的。再加上法國教會的權威相當龐大而專橫，建基於理性而對教會的反抗，變成了正義的吼聲。另外，法國啓蒙運動的人物多半不是真正的科學家（數學除外），他們一方面對科學研

究的本身性質不甚了了，另一方面卻非常驚異與驚羨自然科學中他們所認為的理性運作所帶來的輝煌成果；因此，對於未來的自然科學研究與他們所強調的應該應用自然科學方法的社會科學研究，產生了無比的樂觀。例如 Baron d'Holbach 在一七七〇年曾說：人之所以困苦，是因為無知的緣故。所以在思想自由的環境中，只要運用理性，人類便可從貧窮、仇恨、欺侮中解放出來。從這種觀點來看，多半依附傳統而構成的各種權威，便變成了進步的絆腳石。所以，法國啓蒙運動基本上是反權威的。五四人物，直接或間接地接受了這種啓蒙運動主流的意見，以為它是西方的進步思想；他們自然更理直氣壯地反傳統、反權威了。

二

但，自由與權威的關係是不是就像五四人物或啓蒙運動主流所說的那樣呢？要答覆這個問題，我們應該先探究一下自由的真正意義和權威的真正意義，以及我們之所以要爭取自由的理由，和在何種社會、政治與文化的條件下才能獲得自由。

自由可分為外在的自由與內在的自由。外在的自由是指個人在社會中的行為所能遭遇到的外在的強制壓力（coercion），已經減少到了最低程度的境況。這種英國式對自由所下的消極的（negative）定義，從來不是一個絕對的觀念。自由當然不包括

使別人沒有自由的「自由」。爲所欲爲的放縱不但與自由絕不相容，而且是自由的大敵。所以自由與法治是不可分的。應用勞爾思（John Rawls）較爲積極的話來界定自由，則是：「每個人均平等地享有最廣闊的基本自由的權利，但這種享有基本自由的權利必須與別人享有同樣的權利是相容（不衝突）的。」另外，自由與責任也是不可分的；如果自由不與責任並談，則自由的理想便變得毫無意義。一個人如果對自己的行爲不能負責，換句話說，他不能根據經驗事實以他所能預見或想像得到的行爲後果來考慮應該怎樣做的話，那麼，談論自由的理想實是一件很可笑的事。這不是說人可以超越社會與文化的影響，而是說人在社會中的行爲，能夠因考慮與預見不同的可行途徑的後果而決定取捨。所以自由主義者一定肯定人類具有理知與道德的能力。（此處所謂的理知是：認定人基本上有思辨和學習的能力；思辨是指推論和知道思想的連貫、一致或矛盾的能力。這裡所謂的「理知」與笛卡兒的唯理建構主義中所謂的「理性」應做一嚴格的區分。又，此處所謂的道德是指個人的道德〔personal morality〕，如愛心、同情、守信、誠懇等。）

甚麼是爭取外在自由的基本理由呢？我們首先要強調的是：從肯定人的價值的觀點來看，易言之，從道德的觀點來看，我們必須爭取外在的自由。當社會上的每個人，不論貧富、出身、才智、教育程度、性別，均受法律的公平保障，均可不受別人意志的干涉，自己在法律的範圍內可以自由自在地做自己所要做的事的時候，這個人

才不是別人的工具，他的生命才有道德的尊嚴。一個人生活在世界上，不應做別人的奴隸，社會中的人際關係應該是一個道德的關係，在這個道德的關係之中，每個人都目的是目的，不是手段。這個社會就是康德所謂的「諸目的的王國」(Kingdom of Ends)。一個社會如果沒有法治，在這個社會裡的人，便不能是諸目的的組成的王國裡的一分子。基於上述的理由，我們要爭取外在的自由。

其次，爭取外在自由的主要理由是：在這種自由的社會裡，文明較易進步。因為自由的社會是最能受惠於知識的社會。換句話說，從有效地享受知識所帶來的好處的觀點來看，自由的社會是一個最有組織、最有效率的社會。許多人認為自由是散漫的，愈有計畫、愈加管理的社會才是愈有效率的社會。但事實的真相，卻正相反。不由政府加以指導與控制的自動自發的社會秩序 (spontaneous social order) 反而是最有效率的。這項頗為辯證的 (dialectical) 事實，以海耶克先生多年來的論著解釋得最為透徹。

人類知識的進展常常受到不少偶然因素的影響，這些因素是無法預知的。其次，無論才智與毅力的多寡，每個人所能知道的東西都很有限，所以無法預知整個知識領域進展的遠景。更精確地說，人不是上帝，他的心靈只能在社會與文化的演化過程之中活動，不能站在這個過程之外全知一切。因此，如果允許每個人在遵守普遍的與抽象的規則 (rules) 的前提之下，在知識與訊息可以自由流通的社會之中，根據自己現

有的知識對自己所要解答的問題，以自己的理智來決定如何追尋答案，這種辦法從個人的與社會的觀點來說，都是最有創造性、最不浪費的。從個人的觀點來說，他可以自由地做自己所要做的事，不必花時間與精力去做不相干的事，他的情緒容易高昂，可以加倍地努力。

從社會的觀點來說，表面上好像是各自為政、散漫而零碎的知識，由於自由社會的基本原則必須是使知識與訊息自由地流通，如此每個人都可根據自己的需要，以最有效的方式高度利用各方面的知識，這樣反而使得社會中的知識極有效率地組織起來，得到了最高的發揮。顯然得很，自由的社會不是紊亂的社會，而是很有秩序的社會。這種自由的秩序是自動自發地演化而得的，不是任何人設計出來的。這種秩序的整體運作不是由感官可以觀察得到的，它是一個經由推論所得知的抽象的秩序（abstract order）。經由自由的原則，社會得以發展成為極為複雜的秩序，愈複雜愈分工，每個人所能做的事愈有區別，每個社會成員愈能獲得更多的服務。

一個經由中央計畫一切、指導一切的社會，其最大的弱點是：無論任何一個人或一組人，即使懷有最大的誠意與決心，他們賴以計畫的知識是注定極為有限的。他們對下屬某一階層的指示，比這一階層的人在知識與訊息自由流通的情況下，根據自己對工作需要與問題的理解所提出的對自己現有問題的解決方案，要貧乏而無當得多。這是假設在中央從事計畫的人，一心一意要想做好的結果。事實上，權力使人腐化，

作威作福、頤指氣使慣了，在上的人所做的指示不但因知識的貧乏而不當，而且會因自身的腐化，在未使用有限的知識之前，即已把應做的事扭曲了。結果是下面的人爲了生存，需花許多時間與精力來設想種種辦法去應付上面的指示。這種應付往往是與等待解決的問題的本身甚少關連。職是之故，任何由中央控制的地方經濟與社會必然會有許多無謂的浪費，必然是沒有效率的。

那麼，尊重人的尊嚴，並使文明最易進展的自由社會，究竟如何才能建立起來呢？前已提及，在這種自由秩序裡的人必須遵守普遍的、抽象的規則（rules），否則他們彼此的行爲不但不能相互爲用，而且還會相互抵消。所謂「普遍的」是指規則的應用不分等級，一視同仁；所謂「抽象的」是指規則沒有具體的目的，也不能加以形式的明確說明；但，人們遵守以後卻可根據自己的意圖與知識，達成自己的目的。那麼這些規則是如何得到的呢？基本上，它的傳承是要依靠一個穩定而不僵固的傳統架構，而在這個傳統的架構中，學習這些規則的人的主要工作是：學習與模仿工作範圍內他所信服的權威人士的具體行爲所展示的风格。因爲抽象的規則無法形式化，所以在學習它們的時候沒有按圖識路、明顯的步驟可循。此處所要特別強調的是：學習這種抽象的規則主要是需要與具體的實例接觸才成。對這項辯證的事實，博蘭尼（Michael Polanyi）與海耶克兩位先生的說明最爲深切、精闢。以博蘭尼的名詞來說，這種學習是在潛移默化中與規則的具體實例接觸後，使它們變成支援意識（sub-

sidary awareness) 的一部分。一個人在集中意識 (focal awareness) 中想要解決問題的時候，這些在支援意識中的規則便產生了它們的作用。

一個人從學習的階段進展到有所主張，有所創造的時候，他是不是就獨立於權威了呢？關於這個問題，我可用科學家的工作性質與同僚的關係來做一點說明。科學家最主要的工作是要對宇宙的自然加以了解，但每個科學家所能精確知道的自然世界卻很有限，他的研究工作必須依賴其他成千成萬的科學工作者研究的成果；可是這些成果是否正確，他卻既無時間也無能力加以鑑定，所以他必須承認他們的權威性。而他自己的研究成果，也是在許多其他研究者未對之加以鑑定而被承認其權威性的。在承認相互權威性 (mutual authority) 的前提之下，爲了幫助自己的研究的進展，每個人根據自己的需要與興趣學習與研究別人的貢獻的某些方面，此種研究是未經中央機構指示、自由地進行的；而這種學術的自由，主要是以相互權威性的傳統結構爲基礎的。

科學家的社群在「相互權威性」的基礎上，演變出來了一套約定俗成的衡量科學貢獻的標準，這種標準，既然變成了一個傳統，當然有其保守性，此種保守性保障了科學界的穩定，否則科學界將被各種大膽的假說所沖毀，學術的討論在漫無標準的情況下，也無法得到豐碩的成果。但，這種保守性是不是對原創理論產生了拒斥作用呢？科學史上有些例子使我們知道，過於超越時代，特別尖銳的原創理論在提出來的

時候，有時是會遇到很大阻力的。但，如果這種原創理論在解釋「真實」上的確有其獨到之處，早晚會被別的追求科學真理的人所了解、所肯定（因為許多人無法抗拒它的真理性）。科學界的「相互權威」無法變成絕對權威，「相互權威」不但允許科學家的學術自由，而且是學術自由的最主要的基石。在自由研究的空氣中，更能展現宇宙真實的新理論，當它所能解釋或解決的新的問題逐漸被其他科學家意識到的時候，早晚要被別人肯定，而產生突破性的影響。

三

以上說明了外在自由與權威相輔相成的關係，這裡所謂權威——維護自由的法治中法律的權威與促使文明進步的普遍與抽象規則的權威——都是在傳統中演化而成。不過有了外在的自由以後，人是不是就有了內在的自由呢？如果一個人的內在意識被怨恨、恐懼與無知所佔據，無論外在自由的架構多麼完美，他仍然是沒有自由的。一個人只有他在對生命有清楚的自覺、對生命的資源有清楚的自知的時候，才能發展內在的自由。換句話說，一個人依據生命的自覺及對於生命資源的自知，才能以自由意志去追尋人生中道德的尊嚴與創造的意義。一個沒有尊嚴與創造生命的人生，是沒有意義的。這種創造與尊嚴並不是只有知識分子才能追尋，其實那些靈魂腐化的知識分

子，反而特別不易達到這種境界。一個農夫或工人在面對人生種種挑戰與困境之時，照樣可以根據他自己的自覺與資源獲致道德的尊嚴與創造的經驗。然而這種道德的尊嚴與創造的經驗究竟如何追尋、如何獲得呢？這不是一個形式的問題；只在形式層面喊些口號或做些推論是與我在這裡所談的問題不相干的。一個人必須在實質層面真正得到啓發，才能對人生的意義產生清楚的自覺、對生命的資源產生清楚的自知，才能獲致道德的尊嚴與創造的經驗。易言之，他必須有所根據。這種根據是，他所接觸到的具體的、韋伯所謂的「奇理斯瑪的權威」(charismatic authority)。一個愛好文學的人，他真正心悅誠服地受了杜思妥也夫斯基啓發的時候，他自己的創造的想像力才能豐富，才不會被羈絆在文體與詞藻的層次。只有具體的實例，才能在潛移默化中給予他真正的啓發。這種情形，在道德成就上、學術研究上都是一樣的。

從以上的分析來看，無論外在的自由或內在的自由，在實質的層面，均與權威有密切的關係。但，這裡所說的演化的權威與外在自由的關係，以及「奇理斯瑪」的權威與內在自由的關係，當然要與強制的、專橫的、形式化的假權威做一嚴格的區分。從本文的觀點來看，用政治、金錢、或僵化的社會階級的力量——或是爲了維持政治或社會階級的利益——所造成的假權威，是與我所指謂的權威的權威性不相干的。

至於以平等爲基礎的民主觀念，在理論上是反權威的。當一個人認爲他自己與別人平等，所以應有權利爲自己的事做決定的時候，他常會以爲自己也有能力爲自己的

事做決定。這種混淆是思想與文化進展的阻力。如果一個社會把民主的觀念與民主的價值當做社會與文化生活的主導力量，這個社會便易被大眾文化所主宰，那是一個膚淺的、趨附時尚的社會。但，作為制度而言，實行民主通常可以避免極權或獨裁，至少人類尚未找到其它更有效的制度來防止極權或獨裁。（極權的民主〔totalitarian democracy〕是民主的病態。但，無可諱言的，這種病只有在全民參政的「普遍民主」觀念出現了以後，才能發生。帝王可以變成暴君，羅馬的共和可以變成獨裁政體；但，那些都不是極權政體。近代全民普遍參政的觀念興起以後，始出現左派與右派以全民參政為藉口來控制全民全部生活的極權的民主。）職是之故，為了自由，我們必須建立民主制度；但民主與自由之間存有一個不可避免的「緊張」關係。以民主制度來維護自由，民主是手段，不是目的。既然是一個手段，而且是一個——只要運用得當——有效的手段，我們應該努力使它在中國真正地實現，在它實現的過程當中，我們要監督它，使它不致氾濫，同時我們更要努力使民主制度不斷改進，使它成為更有效的維護自由的手段。

綜上所述，我們知道五四式為了反對傳統中僵化與專橫的成分而產生的全盤化（或整體主義的）反對傳統權威的運動，是錯誤的。這種錯誤確有其歷史的因素，吾人不必對過去人物過分深責。然而，二十世紀中國的政治與文化的危機，是與演化的權威無法在穩定的環境中演化，以及真正的「奇理斯瑪」的權威過分貧瘠，有密切的關

係。這種現象的歷史原因是繁複的；但，五四式全盤化反對傳統權威的運動，不能不說是主要的原因之一。可是，在我們批評五四思想的時候，我們不能不肯定經由思想得以解放的五四信念，以及許多五四人物爲了努力促進自由、民主與科學在中國的實現所展現的奮鬥精神。那是五四遺留給我們的寶貴遺產。面對當下和未來，我們則需要以邁出五四的工作，來光大五四的精神。今後，如何使演變的權威在中國的泥土上漸漸生根，如何鼓勵真正的「奇理斯瑪」的權威在中國出現，以便使自五四以來追求自由、民主、科學與進步的運動，產生實質的內容，這是中國知識分子再出發的重大課題。

註釋

- ① Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)

此書中譯：林毓生著，穆善培譯，蘇國勛、崔之元校《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》增訂再版，貴陽，貴州人民出版社，一九八八。