

【後記】

兩文的緣起與二十年後的反思

林毓生

一

一九八二年由時報文教基金會主辦，假宜蘭縣內棲蘭山莊舉行的「中國近代的變遷與發展」研討會，是一次十分令人懷念的學術會議。我想在這裡就此會之緣起以及從二十年以後的今天來看，當時我在會中宣讀的論文的意義何在，作一初步的反思與說明。

開會之前的頭一年（一九八一）暑假，我在威斯康辛大學麥迪遜校區與南京大學交換計畫下，由我任教的學校派赴南京大學講學兩個月以後，和家人於返美途中道經台北，小住一週，藉以省親訪友。很高興與老友胡佛先生和楊國樞先生重聚，並與他們討論大家多年來共同關心的，在中國建立自由與民主的制度以及發展自由與民主的

文化等問題。同時，向他們敘述我在大陸的觀察與體驗所得以及我的感想。

大陸自一九七九年改革開放，兩年來人民的生活，比起過去腥風血雨的日子，已經好了不少。但，生活凋敝、文化殘破、連一般人的語言、文字都非常政治化、教條化了。知識份子的言論，要揣摩官方開放的尺度，稍一不慎，後果不堪設想。他們對於外面的世界，很有興趣多知道一點，但三十年來被禁錮、被隔離的境遇，使得他們對外面世界的理解，變得非常之幼稚與機械。

另外，以下三項「發現」，雖然對其原因、過程、及後果可做歷史的分析與解釋；然而，與它們親身接觸而得的具體而鮮明的實感，帶給我的震撼是很大的：(1)中共的極（全）權統治像水銀瀉地似的，無孔不入。民間社會與民間道德均已被其扭曲、破壞殆盡（當然也有少數的例外）。(2)中共的革命是以創建「真正的民主」、「真正的平等」為號召的。這個激發千千萬萬熱血青年為其奮鬥、為其犧牲的革命運動，其實際的結果，恰恰是它底崇高理想的反面：中共統治的社會是一個最分等級、最不公平、最不公平的社會。社會、經濟、與文化，完全控制在政治的手上。權力只有一個來源：政治^①。社會成員的等級與身份的高低是和他與政治權力的距離的近遠成正比。(3)從三〇年代開始，中國知識份子的主流向左移動。中共之所以在二次大戰結束以後，於數年之內即能席捲中國，原因當然很多，包括蔣氏政權的腐化與無能、毛澤東的組織能力很強、戰略甚為高明等等；其中另一個主要的原因則是：它獲得了大多

數中國知識份子的支持——中國知識份子的支持給它賦予了革命的正当性（legitimacy）以及後來取得政權以後統治中國的正当性。然而，我在大陸生活與觀察了兩個多月的經驗卻具體而切實地使我知道：大多數中國知識份子支持或同情中共革命的抉擇是錯誤了！他們從理想主義出發所做的錯誤的抉擇，影響太大了。這是絕大的時代悲劇！

兩害相權，蔣氏法西斯政權要比中共的極權統治好得多。蔣氏政權有時非常殘暴，它的高壓政策非常令人窒息，它的社會與文化政策底虛偽性與矯飾性使得社會與文化變得扭曲。然而，蔣氏威權統治，比起中共的極權統治，其破壞力畢竟少多了。一些社會、文化、與教育的活動因此仍可在政治力未及的罅隙中生存或發展。何況蔣氏政權到台灣以後，還能發展經濟，提高國民的生活水平，以及准許有限度的地方選舉。

然而，台灣本身卻也問題重重。我與胡楊兩位聚談的時候，距離美麗島高雄事件（一九七九年十二月）還不到兩年。不過，黨外參選運動，則越挫越勇。整個台灣瀰漫著一股從威權高壓下掙脫出來的能量。而蔣氏政權在美麗島事件使出白色恐怖式的最後一擊以後，似乎再沒有足夠的精力（與蔣經國患病可能也有不少關係）繼續以猙獰的面目，殘酷的手段，把如火如荼的美麗島家屬和黨外新生代參選運動，硬壓下去。於是，威權統治自然有所鬆動了。既然黨外運動已經壓不下去，蔣氏政權是否有

主動從事民主的**基礎建設**②，用以導正充滿了反對威權的能量，但對於民主政治的複雜理念及其實踐所需要的精緻技能均不甚了了的黨外運動呢？答案是否定的。這個問題所蘊涵的要求蔣氏政權脫胎換骨的工作，由於它先天的限制，它是做不來的。台灣社會此時正處在以選舉為主要形式的政治民主，勢在必行；但卻沒有多少走向自由的民主意義之下的憲政民主的條件的局面。（此種情況使我感到相當憂慮；不過，當時卻無法想像在蔣經國逝世以後——蔣氏父子所經營的威權體制在新的時空中已不可能用同樣的方式繼續存在的時候——台灣竟變成了野心家利用政治民主的形式實現反民主的民粹主義的天堂。）

另一方面，台灣經濟持續強勁地發展（雖然伴之而來的，有許多新的問題）。隨著經濟的發展與威權體制的鬆動，兩大報的事業，蒸蒸日上，在輿論立場上均主張爭取言論自由、促進民主發展。當時，一般人的生活已經獲得普遍的改善，不過尚未掉入消費主義、享樂主義的夢魘之中。而民間的政治意見主要聚攏在反抗威權體制的旗幟之下；省籍意識尚未被政客炒作得使大家過分分歧；民粹主義也尚未登場。大家注意力比較能夠集中，集中的焦點之一，便是兩大報的言論。

胡楊兩位告訴我，明年（一九八二）是大家素所敬仰的陶百川先生八秩壽辰之期。他們問我是否願意一起籌辦一次，結合海內外關懷自由與民主在中文社會的前途的知識份子，大家來參與一次研討會。將來出版會議論文集，一方面藉以祝賀百川

先生八秩壽辰，另一方面，藉以釐清一些與自由與民主有關的觀念和史實，對於導正民間反對威權的能量及釐清自由與民主的政治和文化的理念，或可略盡棉薄。

我因剛從大陸回來，受到那兩個月的體驗與觀察的影響，難以保持心情的平衡；所以，特別把在中文社會發展自由與民主的希望，放在台灣這塊土地上。（我認為只有在純正的自由與民主的政治、社會、和文化秩序之中，我們才能有一個比較合理、合乎人道、比較能夠舒展性靈的人間秩序。）過去，我一向對於在中文社會發展自由與民主的制度和文化的前景，比較悲觀；因為這些在西方歷史中發展出來的東西，到了中文社會就走樣了，有時走樣走到不成樣子！然而，一九八一年我與胡楊兩位老友聚談時的心情，卻不是我的理智判斷所告誡的那個樣子。我對胡楊兩位的提議感到非常高興，立即同意參加，並答應返美後即與余英時先生和張灝先生聯繫，敦請他們一起來共襄盛舉。（我的高興的心情也掩蓋了我對於台灣發展民主的憂慮，把那些憂慮推到內心的底層。）

胡楊兩位跟我說，他們想與《中國時報》方面聯繫，擬請《時報》主辦這個研討會。《中國時報》作風明快，精力充沛，其關懷自由、民主在中國的發展，有目共睹。當時胡楊兩位與《中國時報》高層還不很熟悉；他們說希望沒有問題。

我返美後不久便接到他們的來信，得知時報文教基金會非常樂意主辦這個研討會。我便與余張兩位聯繫，也得到他們立即的首肯。次年七月，他們二位返台開會

時，都提出了根據多年思考所得而撰成的極有份量的論文。事實上，一九八二年七月在棲蘭山莊的研討會，是我們海外三個人第一次正式與台灣主張自由與民主的學者，坐在一起討論共同關懷的問題的場合，也是我們第一次與余範英小姐率領的《時報》支援團隊結識的場合。余小姐真摯而有判斷，後來大家都成為好友。棲蘭山莊位於台灣東北部山谷中，環境清幽。與會同仁晝夜討論；剛巧颱風過境，電沒有了，便秉燭討論。當時大家的心情比較高昂。現在回想起來，令人懷念。

二

因為上述的緣由，我當時以為，台灣比中文社會任何其它地區更能接納為未來自由的文明鋪路的工作。自由的文明需要政治、經濟、社會、文化、和思想等各種條件的支撐，才能發展。而這些條件，雖然相互影響，卻不能相互化約；所以，在思想上為中文社會的自由文明的實現，盡一己之力，自覺是一件有意義的事。我於是在相當興奮的心情下，準備用心撰寫一篇題作〈論自由與權威的關係〉的論文，試擬提出，在制度上和在思想上，發展自由文明的基本綱要，並說明其理據。（後來的〈再論〉是補充說明。）

兩篇拙文之所以從探討自由與權威的關係入手，主要是因為過去中國自由主義的

有關著作，大多是爲了反抗壓抑個人自由、摧殘個人尊嚴的傳統權威而作。「個人自由」與「個人尊嚴」，是極爲有效的攻擊傳統的武器。然而，從不合理的權威的壓抑中解放出來的過程，並不是一個正面發展的過程。解放本身並不能發展自由的文明。自由文明的發展需要秩序，而秩序的建立則需要正當的權威。因此，我的分析的主軸是建立在對於權威的不同類型（「心安理得的權威」vs.「壓制性的『權威』」）的區分及討論「心安理得的權威」與自由文明的發展的正面關係上。「心安理得的權威」在以上兩文中，指的是維護「外在自由」（或曰「消極自由」）的法治的權威、促進自由文明發展的普遍的與抽象的規則的權威、以及培育與發展「內在自由」（或曰「積極自由」）的資源的「奇理斯瑪」的權威。

現在重讀二十年前撰寫的這兩篇拙文，我感到欣慰的是，當我談自由的意義及其效益的時候，並未陷入西方自由主義某家某派的窠臼。我是爲了探尋中華文明未來發展的有效原則而綜合各家（尤其是海耶克、博蘭尼、與席爾斯）之長來進行的，並不是以堅守任何一家學說的壁壘，據之以與別的學派進行辯論的方式來進行的。我的綜合，自然有所偏重，但這些偏重是與我關懷中華文明的未來發展有關，是有其理據的。

換句話說，我在綜合有所偏重的各家之中，是有所取捨的；一切是以中文社會發展自由的文明的需要爲準。例如，海耶克先生的自由哲學，通常均視之爲偏重外在

（消極）自由^③。我對外在自由，當然也非常看重，而且視之為內在（積極）自由的條件，故有其優先性。因為如果沒有外在或消極自由，也就很難有內在或積極自由：如果一個人沒有免於外界強制或干擾的自由，他便很難根據自己的意思去做自己想做的事。這裡所謂外在（消極）自由是指：在法治的保障與自由的文明性^④的支撐之下，每個人均有不外界強制或干擾的自由空間。外在（消極）自由不談自由的內容或自由的內涵。只談外在（消極）自由的人，則認為每個人在這樣的自由空間之內是否主觀上感到自由或自由地做自己的事，不是那麼重要。外在自由注重的是，使個人獲得這個自由空間的條件（如法治等）。內在（積極）自由是指：自己做自己的主宰，自己可以根據自己的意思做自己想做的事。

特別注重外在（消極）自由的人，如柏林，雖然認為外在（消極）自由與內在（積極）自由並不必然矛盾，但他認為提倡內在（積極）自由，會有種種危險。例如，當一個人說他要自己的主宰時，他內心很可能有「大我」與「小我」之分；那麼，當他說他要自己的主宰時，他實際上變成了由他認同的大我（國家、民族、或代表國家、民族的領袖）做他的主宰了。柏林所論，在歷史上確有許多例證。作為從歷史得來的警惕，有其重大意義。然而，作為自由哲學，柏林的論斷，則有其限制。

柏林在一九六九年出版的《自由四論》導言中，雖然已不像十一年前（一九五八）最初發表《自由的兩個觀念》那樣堅持消極自由，並說積極自由與消極自由都是具有

普遍意義的目的。但，他在一個注釋中卻仍然以形式分析的方式說：「一個人在掙脫加諸他的桎梏或一個民族在反抗奴役時，他或他們無需有意地追求下一個具體的目標。一個人無需知道他將如何運用他的自由；他就是要拿掉套在他身上的束縛。」^⑤這種說法，在邏輯上沒有什麼不對。不過，深受分析哲學影響的柏林的形式分析的局限性，也就顯露出來了。

關鍵在於個人除了在受到外在的強制或干擾時，會失去自由以外，如果他的意識，正如前文〈再論自由與權威的關係〉中所指出的，「被怨恨、恐懼、與無知所佔據，無論外在（消極）自由的架構多麼完美，他仍然是沒有自由的。」因為生命是有目的性的；人在追求目的的時候，才會覺得生命有其意義。既然人要追求目的，就必需有內在的資源來支持這樣的活動。然而，人生在世經常有不少內心的衝突，如要克服這些衝突，需要強有力的內心資源，人只有對生命有清楚的自覺，對生命的資源有清楚的自知的時候，才真正能以自己做自己的主宰的方式，克服內在的衝突，展現內在（積極）的自由。

泰勒在討論內在（積極）自由時，曾舉了幾個很恰當的例子來做具體的說明^⑥。其中一個例子是這樣的：如果有一個人，他生平最大的志趣是做學校的教師，對他而言，教書是最快樂、最有意義的事；不過他卻怕在大庭廣眾中講話，如果他被這樣的恐懼所佔據，他便無法作自己的主宰，亦即沒有內在（積極）的自由。爲了追求自己

的目的，他必須設法鍛鍊自己，使自己免於在公眾之前講話的恐懼。他之所以能夠做這樣的決定並堅持下去，其背後需要強有力的價值判斷的支持，而這樣的價值判斷，則需要在「對生命有清楚的自覺，對生命的資源有清楚的自知的時候」，才能辦到。

由於在上述兩篇拙文中，我除了重視外在（消極）自由以外，也同樣重視內在（積極）自由；所以，就內在（積極）自由而言，探討如何培養它的資源，變得極為重要。只有當一個人與展現道德與創造自主性的具體實例相接觸的時候，才能真正受其啓發。這是為什麼我在〈再論〉的最後一節，特別要分析「內在自由與『奇理斯瑪』權威的關係」的緣故。

另外，內在（積極）自由也是對付民主生活所造成的社會同一性的重要資源。民主是建立在平等的價值之上。以平等的價值做主導的社會生活自然鼓勵每個人根據自己的喜惡來做決定。大家都是平等的，事情應由自己來決定，而不需要遵從別人或別的權威來做決定。所以，當平等的價值在社會上壓倒其它價值的時候，「自己應該做決定」的氣勢迫使「自己是否有能力做決定？」這個問題銷聲匿跡了。於是不問自己是否有能力做決定，大家便都認為自己應該做決定。民主的社會與文化自然會養成自我肯定自己應該並有能力做決定的風氣；其它形式的權威（老師、家長、教會等等）都相對削弱了。這樣以民主所主導的社會與文化生活，自然產生了一個弔詭現象：自己事事應該並自認有能力做決定，但自己做決定的內在資源卻相對地減少。自己根據

什麼來做決定呢？通常是社會上流行的東西，即使學術界也往往如此。職是之故，在民主作主導的生活中，人們覺得自己是根據自己的意思做決定的；而實際上是把社會流行的壓力內化以後而當作自己的資源來做決定的。對付這種民主生活所產生的社會同一性（social conformity）的有效資源，則是我在這裡闡釋的，具有內在根據的積極自由。

註譯

①別的国家比較多元的社會中，權力當然不止於一個來源：經濟力量、社會力量、甚至文化力量也是權力的來源。

②民主的基礎建設，包括法治的確立，公民文化和公民道德的培育，以及公民社會的養成。

The rule of law（法治或法律主治）與 the rule by law（法制或以法統治）不同。法治是指：合乎法治原則的法律作為政治、社會、與經濟運作的框架：一切政治、社會、經濟的運作必需在合乎法治原則的法律之內進行。法治作為制度而言，有其優先的重要性。

專制國家有時也講一點效率，所以有時也注意到法律的好處。它推行的法律有許多違反法治原則的地方。有的專制國家自稱所推行的法制是法制，而不用法治二字，這在名詞上倒是清楚的。實行法制的國家不一定能夠改進或演化到憲政民主，亦即：法治之下的民主。

談到法律，以「合乎法治原則的」加以限定，這樣的表述當然意味著也有不合法治原則的法律。那麼，什麼是法治原則呢？它包括以下兩點。(1)一切法律不可違反更高一層的法律；最高的法律是憲法。(2)憲法則不可違反「法律後設原則」(meta-legal principles)：亦即，自歐洲中古歷史至英美憲政歷史發展出來的四項共同規範：(a)國家有義務保障境內所有人的基本人權；(b)國家中的行政權、立法權、及司法權均需經由法律予以限制；(c)法律必需平等地應用到任何人（法律之前，人人平等），同時法律必需不為任何團體或個人的具體目的服務；(d)經由法律程序通過的憲法，如果不符合上述「法律後設原則」，則仍然是違憲的。

公民文化和公民道德是指：參與民主的政治過程所需要的文明性(civility)與公民德性(civic virtue)，包括尊重別人的意見，勇於表達自己經過考慮過的意見，以及個人在群體生活中所應有的自我肯定與完成這些肯定所需要的知識和技能等。

公民社會是指公民參與政治過程的社會機制。

③事實上，海氏視外在（消極）自由有其優先性以後（“It [liberty] describes the absence of a particular obstacle—coercion by other men. It becomes positive only through what we make of it.” F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [Chicago, 1960], p. 19.），他在著作中也重視內在（積極）自由：“Freedom to order our own conduct in the sphere where material circumstances force a choice upon us, and responsibility for the arrangement of our own life according to our own conscience, is the air in which alone moral sense grows and in which moral values are daily

recreated in the free decision of the individual. Responsibility, not to a superior, but to one's conscience, the awareness of a duty not exacted by compulsion, the necessity to decide which of the things one values are to be sacrificed to others, and to bear the consequences of one's own decision, are the very essence of any morals which deserve the name." F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, 1944), p. 212.

④自由的文明性是：人們自知自我節制。英國人的生活方式是其顯例。

⑤ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. xliii.

⑥ Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", in Alan Ryan ed., *The Idea of Liberty* (Oxford, 1979), pp. 175-193.我在討論積極自由時，受到此文的幫助很多，僅誌於此。