

第一章 近代西洋自由論

第一節 西洋近代自由論之兩大主流—以盧梭與彌爾為中心—

本論文的目的，在於分析與詮釋德富蘇峰之「自由」論。在詮釋德富蘇峰之「自由」論之前，筆者認為必須先釐清：近代西洋自由論之思想脈絡。

在近代西洋政治思想史中，盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712-78)¹與彌爾(John Stuart Mill, 1806-73)²分別為十八世紀法國自由主義與十九世紀英國自由主義之主要代表人物。他們身處於不同的時代與地域，亦接受相異的傳統文化。因此，如何詮釋他們的自由論，一直是許多研究者的課題。而在西歐自由主義的發展上，經常從「歐陸」與「英美」的觀點，來分析盧梭與彌爾自由論的異同。

例如，夏皮諾(J. Salwyn Schapiro)在《自由主義：其意義和歷史》(*Liberalism : Its Meaning and History*)³一書中提及：

法國盧梭的貢獻在於對自由國家提出明確的民主觀點。而在十九世紀的英國，最善於表達有關自由的想法、政治、社會與文化，即自由主義哲學家彌爾⁴。

可見夏皮諾分別視盧梭和彌爾為「法國自由主義」與「英國自由主義」的代表者。

盧基爾諾(Guido de Ruggiero)在《歐洲自由主義史》(*The History of European*

¹ 盧梭本為日內瓦人(Geneva)人，至1763年才放棄國籍。然而由於他以法文寫作，以及和法國思想家關係密切，一般政治思想史家都將他視為法國自由主義的一員。

² 約翰·彌爾為十九世紀歐洲思想巨擘，英國著名的哲學家、經濟學家與政治理論家，世人譽為自由主義承先啓後的大師。彌爾由於家學淵源，他自幼就與邊沁、李嘉圖、薩伊等名家接觸，這些大師的學說與思想對他日後影響甚深。主要著作為《邏輯學體系》、《論自由》、《論代議政治》、《政治經濟學原理》等。

³ J. Salwyn Schapiro(1879~1973), *Liberalism : Its Meaning and History*, New Jersey : D. Van Nostrand Company Inc, 1958.

⁴ J. Salwyn Schapiro, *Liberalism : Its Meaning and History*, New Jersey : D. Van Nostrand Company Inc, 1958. p.25, p.44. (拙譯)

Liberalism)⁵一書中，透過「法國傳統」與「英國傳統」兩個相異之思想構造，來闡述歐洲自由主義的發展路線⁶。盧基爾諾再進一步闡明此兩自由主義之特徵，「法國自由主義擁有歷史背景，在個體中包含理性。英國自由主義則傾向於民主與理性」⁷。另一方面，從政治觀點來看，又可將兩者的自由主義區分為「單數」及「複數」的概念。即

法國的自由(liberty)乃抽象之概念。這個概念具有表現個性本質的傾向，而其提昇乃是透過整體歷史與偶然性的經驗。英國的自由(liberties)則是在一複合體中，涵蓋了個人的權利與義務。自由的獲得乃是連續的，並且是循序漸進的。獨立於可能會受到環境影響，使自由時而結合，時而減少的概念性法則之外⁸。

誠如上述，夏皮諾與盧基爾諾皆從「法國傳統」與「英國傳統」的不同來闡述自由主義在歐洲的發展路線，他們認為這兩種不同自由主義的傳統所關心的主題明顯有別，因而形成兩種截然不同之自由主義，以下將說明這兩種自由主義所關心的主題有何異同與特質。

海耶克(Friedrich A.Hayek)⁹在《自由的憲章》(*The Constitution of Liberty*)所說：

⁵ Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1981.

⁶ 盧基爾諾在此著作中逐一論述各國自由主義發展史，包括英、法、德、義大利。這種分類相較於籠統以啓蒙運動涵蓋自由主義的信念要紮實一些，因此很快就被其他研究者所接受，成為編年體或資料輯錄的標準作法。

⁷ Guido de Ruggiero, p.347. (拙譯)

⁸ Guido de Ruggiero, p.347~348. (拙譯)

⁹ 海耶克(1899-1992)可說是當代的自由主義思想家中一個典型的例子。他重建自由主義理論的主義的努力，儘管受到其本人專業知識領域——經濟學上市場機能概念之啓示，然而他並不局限於人類經濟生活領域，而已全幅關照人生價值之開闊視野，來思考人類的自由前途。他根據哲學、政治學、法律學、經濟學等廣泛的知識向度，透視當代人類自由問題，形成獨創性的自由理論。海耶克的自由理論，自1940年代明確提出以來，雖不斷有重要的自由論著問世，而基本論旨，前後一貫，四十年來未嘗稍變。他的自由思想觀點，一方面贏得許多讚許，一方面亦受到來自不同思想觀點之嚴厲抨擊，使他成為二十世紀一位毀譽參半的思想人物。

自由理論的發展，主要出現於十八世紀，開創於英法兩國。英國已通曉自由，而法國則否。

其結果，在自由的學理方面，吾人今日乃遭逢兩個不同的傳統。其一為經驗的及非系統的傳統；另一為惟理主義的傳統。前者努力解釋各種自發生長的制度，但宣稱只有局部或不完備的瞭解。後者志在杜撰一烏托邦，此在歷試而未獲成功者。但因法國傳統之論辯極尊理性，且似合邏輯，益之以誇張的假定，認為人之理性具有無限的力量，故能引人入勝，逐漸得勢。至於英國關於自由的傳統論辯，工巧遠遜，明朗弗如，卑無甚高，不能迎合思維之放縱，則已限於衰落之程途¹⁰。

海耶克在此文中明確地指出近代歐洲自由主義的兩個流派。英國傳統重視「經驗主義」，認為不可忽視傳統與制度。另一方面，法國傳統則偏重「理性主義」，認為理性是無所不能的。因此，隨著自由主義的發展，英國「經驗主義」之影響力漸趨衰落，與此相反，法國「理性主義」的影響力仍持續至今。同時，海耶克更進一步闡述這兩種傳統的特徵，

英國於自發生長的境地及壓迫不存的境地尋求自由的本質，法國則堅信自由必待一絕對的集體的目標達成後，方可獲得；英國主張有機的、漸進的半意識的成長，法國則主張教條式的教訓；英國經由歷試及錯誤的程序(trial and error procedure)，法國則追求強制有效的模型¹¹。

海耶克本來即對英國傳統懷抱著憧憬，「法國傳統的政治學說，過去佔壓導的優勢，主要的原因，乃其訴之於人的自尊及野心……英國哲學家已為雄深正確的理

¹⁰ 周德偉譯，《自由的憲章》(台北：台灣銀行出版，民 63)，p.79。英文原文請參照 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p.54.

¹¹ 同上《自由的憲章》，p.83。此乃海耶克引述自塔門(J.S Talmien)之論點。Ibid., p.56.

論奠立基礎，惟理主義者的觀念則完全錯誤」¹²，可見他認為「英國自由主義傳統較為優越」，並且強調英國的自由概念乃是排除外在限制的「自由」，此乃「消極自由」的觀念。海耶克並肯定英國以「漸進的」方式爭取自由，而否定法國的「急進的」手段獲取自由。再者，海耶克極相信英國傳統之「自然」與「立憲制」，認為應該排除法國大革命之人為干涉的觀點。另外，與海耶克持相反論點之錫登塔(Larry Siedentop)，則較重視法國自由主義傳統¹³。

此外，還有一種從自由概念上來區分自由主義的方式，首先，盧基爾諾在前述之《歐洲自由主義史》一書中，將自由區分為「消極或抗議的觀念」(negative or polemical notion)與「積極或建設的觀念」(positive or constructive notion)¹⁴。他認為「消極或抗議的觀念」的自由特色如下：

自由是一種依自己意志去行事的能力，它是一種選擇的自由，在它自身的行動發展過程中，涵蓋著不受他人妨礙的個人權利。以它嚴密的本質來說，自由其實是不存在的。明確地來說，它缺乏內容，且以規範式的論理詳盡表達其抽象概念，其武斷幾乎無異於任何特殊的規定¹⁵。

盧基爾諾認為自由主義中的「消極自由」觀念源起於十八世紀，「消極自由」乃「抽象的」概念，因此人們喜好用「抗議的」語調定義自由，他們並否定「任何權威與法律」。可見盧基爾諾所說的是法國傳統之自由主義。因此，他認為這種自由乃「消極的」。

另外，他主張「積極或建設的觀念」的自由特色如下：

¹² 周德偉譯，《自由的憲章》(台北：台灣銀行出版，民63)，p.83。

¹³ Larry Siedentop, 'Two Liberal Traditions', *The idea of freedom—Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, 1979. 錫登塔認為英國的洛克、休謨、彌爾固然常被視為西方自由主義的代表，但他們的理論卻也合理化了後世對自由主義的不滿—因為他們的人性預設過於原子化，他們的自由觀欠缺社會學基礎的考察，以及他們只重視私領域的保障而忽視政治參與的道德功能。相反地，在孟德斯鳩、康斯坦、紀德、托克維爾等所構成的法國自由主義傳統中，上述缺點通通可以避免。因此錫登塔認為法國自由主義其實比英國自由主義實際穩健，是我們必須正視的傳統。

¹⁴ Guido de Ruggiero, p.351. (拙譯)

¹⁵ Guido de Ruggiero, p.350. (拙譯)

自由並非無法捉摸，而是一個人可自我決斷的能力，因此自由乃是基於自身之良心，透過自發之行為，在閉鎖自我的現實生活中，克服受到圍限的自我需求與束縛。基於此理，自由並非自然形成，而是不間斷的人格教育之結果，及象徵市民的成熟之物¹⁶。

盧基爾諾認為「積極自由」起源於十九世紀，它並非如同「消極自由」是抽象的論調，而是具體的行動能力。「積極自由」的培養乃循序漸進，屬於「建設的」觀念。可見盧基爾諾所說的這種市民的自由乃英國傳統之自由主義。

柏林(Isaiah Berlin)¹⁷亦是從自由概念上來區分自由主義之代表人物。柏林認為不能只主張「積極自由」¹⁸，也必須重視「消極自由」，可見柏林也較傾向英國自由主義。在其著作《自由論》(*Four Essays on Liberty*, 1969)一書中，從概念上將自由主義區分為「積極自由」(positive liberty)與「消極自由」(negative liberty)，「積極自由」在於回答：「什麼東西、或什麼人，有權控制、或干涉，從而決定某人應該去做這件事、成為這種人，而不該去做另一件事、成為另一種人。」¹⁹而「消極自由」則在回答以下問題：「在什麼樣的限度以內，某一個主體(一個人或一群人)，可以、或應當被容許，做他能做的事，或成為他所能成為的角色，而不受到別人的干涉？」²⁰以下，柏林進一步闡述「積極自由」的特性：

我希望我的生活和選擇，能夠由我本身來決定，而不取決任何外界的力量。

¹⁶ Guido de Ruggiero, p.351.

¹⁷ 以賽·柏林(1909~1997)是當代思想史巨擘，長期擔任英國牛津大學教授。柏林的專業研究領域，本是近代西方思想史，另一方面，他本人又是一位富於原創能力的哲學思想家。在《自由四論》中，包括了四篇緊扣「自由」在當代世界中的處境與意義的文章；這是柏林於目睹人類自由歷經極權主義理論與權力的挑戰之後，痛定思痛，溯源尋根的心得結晶，言近旨遠，隱含悲願，不但在理論深度足可與彌爾的《自由論》先後輝映，而且對廓清當代各種混淆的意識型態，並駁斥極權主義對人類思想的誤導與誘惑方面，有相當大的貢獻。

¹⁸ 柏林認為「積極的」自由觀念，認為自由即是「自主」(self-mastery)，實已暗示了自我分裂交戰之意，在歷史上、學理上、以及實踐上，已經輕易地助成人格的剖分為二：其一是先驗的、支配的控制者，另一則是需要加以紀律、加以約束的一堆經驗界的欲望與激情。

¹⁹ 陳曉林譯，《自由四論》(台北：聯經出版，1986)，p.230。

²⁰ 同上書，p.229。

我希望成為我自己的意志，而不是別人意志的工具。我希望成為主體，而不是他人行為的對象；我希望我的行為出於我自己的理性、有意識之目的，而不是出於外來的原因²¹。

「積極自由」乃在強調「自己成為自己的主人」，因此涉及「個別主體」的問題。而「消極自由」的特性在於：

在沒有其他人或群體干涉我的行動程度之內，我是自由的。在這個意義下，政治自由只是指一個人能夠不受別人阻擾而逕自行動的範圍。我本來是可以用去做某些事情的，但是別人卻防止我去做——在這個限度以內，我是不自由的；這個範圍如果被別人壓縮到某一個最小的限度以內，那麼，我就可以說是被強制(coerced)，或是被奴役(enslaved)了²²。

「消極自由」對自由的定義如下，「若我是自由的，意思就是我不受別人干涉。不受別人干涉的範圍越大，我所享有的自由也越廣」²³，此概念涉及「外在限制」的問題。

如前所述，盧基爾諾在「消極自由」與「積極自由」的定義上，雖與柏林相異。但盧基爾諾的定義仍明確區分自由的兩個概念與特色。但是，現今研究者則大多採取柏林的定義。

柏林根據此論點進一步定義自由主義，他認為盧梭乃是典型的法國傳統自由(liberté)主義者，盧梭的「積極自由」亦即「成立國家的自由」(liberty to... ; 国家への自由)，他強調國家與人民成為一體後，可在其中發現自由；而彌爾是典型的英國傳統自由(liberty)主義者，其自由乃是以國家權力為前提，進而從國家處獲得自由。因此，彌爾的自由理論是「消極自由」亦即「擺脫國家束縛的自

²¹ 同上書，p.241。

²² 同上書，p.230。

²³ 同上書，p.231。

由」(liberty from... ; 国家からの自由)。

根據海耶克、夏皮諾、盧基爾諾、柏林等人之自由理論，將英國傳統與法國傳統自由主義之特徵，整理如下表：

	盧梭的自由論	彌爾的自由論
自由論之背景	法國傳統	英國傳統
	理性主義(rationalism)	經驗主義(empiricism)
自由的特質	積極的	消極的
	急進的	漸進的
	思索的	非體系的
	單一的整體	個別具體的複數
	成立國家的 (liberty to...) (国家への自由)	擺脫國家束縛的 (liberty from...) (国家からの自由)

因此，不論從「法國傳統」和「英國傳統」來劃分，或是以「積極自由」和「消極自由」來區別，盧梭和彌爾的自由理論一直是兩個壁壘分明的代表學說。以下將分別闡述盧梭與彌爾的自由理論。

第二節 盧梭的自由論

本節主要以盧梭在《社會契約論》(*Du Contrat Social*, 1762)中的主張來探討他的自由理論。盧梭在《社會契約論》第一編的第八章〈論社會狀態〉中分別提到了下述幾種自由：

人們由於社會契約所喪失的，是他的自然自由(natural freedom)，以及他想要和能夠獲取任何事物的無限權利；而他所得到的是社會自由(civil freedom)和他所擁有任何東西的所有權。…除了上述所言之外，我們還可以在社會狀態之中加入道德自由(moral freedom)，這使人成為真正自己的主人；因為循情慾的衝動是奴隸，而依從自己所定的法則是自由²⁴。

盧梭在《社會契約論》中提出的國家構想是，沒有奴役、壓迫，主權在民，人人享有自由、平等的權利。為達到此境界，盧梭的《社會契約論》以自然狀態為邏輯起點，論述了人們由自然狀態向社會狀態的轉變過程中，自然人向社會人的轉化，並明確指出人們在由「自然狀態」進入到「社會狀態」時所會觸及的三種自由，它們分別是：「自然的」、「社會的」、「道德的」自由²⁵。由於本論文主旨為闡述德富蘇峰自由論之政治思想層面，因此筆者將側重於盧梭之「道德自由」與「社會自由」，以期明瞭盧梭自由理論中，個人與社會政治生活(及國家)之間的關係。

自然狀態(state of nature)是盧梭的社會契約論賴以建立的前提與基礎，在他看來，自然狀態下的自然人有兩種自然的本性：即自愛心(對自身生存的關切)和憐憫心(對他人的憐憫)；這兩種自然情感在自然狀態下相互聯繫，各自起特殊的作用。盧梭將此自然狀態設定為人類與自然之間相互融合的烏托邦(Utopia)²⁶。而盧梭接著在《社會契約論》中否定人類不可能再回到自然狀態，此時，他進一步須面對的問題變成：如何維持先前的自然自由？為此，他引進「社會自由」，試圖解決個人在社會政治處境中的自由問題。盧梭說道：

問題是在找出一種團結，能以社會的全力保護每個分子的生命財產，同時每個分子一方面與全體相結合，一方面仍然可以只服從他自己，並仍然和從前

²⁴ 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》(台北：商務印書館，1999)

²⁵ 庫倫(Daniel E. Cullen)在《在盧梭政治哲學中的自由》(*Freedom in Rousseau's Political Philosophy*)一書中也認為，我們可以用三種自由觀念來解析盧梭的自由理論。(Cullen, 1993: 2)

²⁶ 盧梭著，李常山等譯，《論人類不平等的起源與基礎》(北京：紅旗，1997)

一樣自由²⁷。

以上是社會契約所要解決的根本問題，亦即解決「個人自由」與「公共權力」之間的衝突。概言之，社會契約論之精神在於：

我們每個人都把自身和一切權力交給公共，受公意(*general will*)之最高的指揮，我們對於每個分子都作為全體之不可分的部分看待²⁸。

承上所述，盧梭所欲闡明的是如何說明政治權力的基礎。且其社會契約論之性質大致可分析為：首先，社會契約中每個結合者及其自身的權利皆轉讓給整個社會，但實際上每個人仍掌握著權利(主權在民)，因為每個締約者既是個人，亦是團體。既與公眾締約又與自己締約。人們透過奉獻自己，讓渡自身權利得到回報，而後可以取得「相同於他自己所許與他人的權利，所以，他獲得相當於他所喪失的一切，並獲得更多的力量以保護他所有的一切」²⁹。其次，由於社會契約是在公共意志的指導下制定的，因此公共意志是社會契約的基礎，並且這種約定不是統治者與被統治者之間的約定，這樣的約定是對全體人們有益、穩固的約定。

盧梭在對當時法國「階級制度」、「專制王權」不滿的情況下，認為近代市民政府應該是在眾人的公共意志之下成立。他強調政府不應該只保護少數人的財富和權利，而是應該著眼於每一個人的權利和平等。不管任何形式的政府，如果它沒有對每一個人的權利、自由和平等負責，那它就破壞了作為政治職權根本的社會契約。盧梭並認為無法達到此功能的政府可以反抗之，並由人民共同創造一理想政府。他反對權威，認為近代市民以天賦人權觀為武器抵抗貴族階級的特權，進而樹立自己的參政權，可見他的社會契約論思想是屬於「急進的」(革命的)觀念。也因盧梭的《社會契約論》意涵革命思想，間接影響 1789 年之法國大革命。

²⁷ 同徐百齊譯《社約論》，p.19。

²⁸ 同《社約論》，p.20~21。

²⁹ 同《社約論》，p.20。

命。

盧梭《社會契約論》的主題可謂「主權在民」與「公共意志」。以下將分別闡述這兩個觀念。在《社會契約論》中的社會組織，最高主權者是一集體的生命。那麼，盧梭是如何界定「主權體」(sovereign)和「主權」(sovereignty)這兩個概念的。他說道：

這種訂約的行為，立即把訂約的個體結成一種精神的集體。這集體是由所以到會的有發言權的份子組成的，並且是獲得統一性、共同性，及其生命，和意志。這種集體，古代稱為城市國家(city)，現在稱為共和國(republic)或政治社會(body politic)。這種共和國或政治社會，又由它的份子加以種種的稱號：從其被動方面稱之為「國家」(state)；從其主動方面稱之為「主權」(sovereign)……至於結合的份子，集合地說來，稱為「人民」(people)，個別地說來，就參加主權言，稱為「公民」(citizens)³⁰。

盧梭在此明確地提出「主權在民」思想。並進一步具體闡明這一理論。

公共的決定，雖因分子的兩重身分之故，足以使一切國民受主權體(sovereign)約束，但不能依反面的理由，使主權體受其自身約束。故主權體如以一種法律來拘束其自身便是違反政治社會的本質。因為主權體只具一種身分，故它的情形正與個人和他自己訂約的情形相同。由此可見沒有亦不能有什麼根本的法律能約束人民的集體，雖社約亦不能約束它³¹。

「主權體」乃是擁有「主權」的「主體」。主權體擁有的「主權」：

³⁰ 同《社約論》，p.21~22。

³¹ 同《社約論》，p.23。

自然給予人以絕對的權力，以指揮他的肢體，社約亦給政治的集體以絕對的權力，以指揮它的份子；這種權力，在公共意志(*general will*)的指導之下，即是我上面所說的主權(*sovereignty*)³²。

主權體是超乎法律之外，沒有任何一種法律可以約束它。其次，主權體的存在是出於契約的神聖性，因此絕不能使自己負有任何可以損害這一原始行為的義務。再者，「主權體，因為是純由各份子共同組成的，故沒有亦不能有什麼違反他們的利害的利害；所以，主權體對於其人民不須有什麼保障，因為團體決不願損害其一切份子的」³³。因此凡是國家需要的，公民都必須致力於滿足其需求。

柏林認為盧梭的「主權在民」概念即「每一個絕對有資格成為社會一份子的人，都有資格享有的公共權力(*public power*)」³⁴，乃是指一種干涉每一位公民「全部生活」的「權利」，亦稱「積極自由」。盧梭的自由概念可說是「單一的整體」，他認為「依從自己所定的法則是自由」，「主權在民」並不意味著每位公民都具備一種管理政治事務的「公共權力」，而是指受到「公共意志」約束的「政治體」具有這項「絕對權力」。同時，在此政治體下人才得以享有自由，可見自由乃抽象的、不可分割的整體。

「公共意志」(*general will*)是理解盧梭民主思想的關鍵，也是社會契約得以實現的基礎。「公共意志」亦即「共同意志」，它是個人自由在社會狀態中的保障，人們透過公共意志相聯合而形成國家，同時也可保有與以往相同的自由³⁵。

爲了不使「公共意志」受到曲解，盧梭刻意區分「全體意志」(*will of all*)和「公共意志」(*general will*)這兩個容易混淆的概念。他認為：

全體的意志和公共的意志常有很大的區別，後者只考慮公共的利益；前者則

³² 同《社約論》，p.42。

³³ 同《社約論》，p.24。

³⁴ 陳曉林譯，《自由四論》(台北：聯經出版，1986)，p.282。

³⁵ 同《社約論》，p.19。

顧及私人的利益，不過是個別意志之總和而已³⁶。

盧梭在闡明「全體意志」和「公共意志」的同時，也將「公共意志」、「個別意志」的差異性加以論述。

個別意志和公共意志即使在某點上可以相合，其相合至少也是不能長久不變的；因為個別意志自然是傾向偏頗的，公共意志是傾向公平的³⁷。

盧梭所謂的「公共意志」，主要是追求並導向公共利益(intérêt commun)或公共的善(le bien commun)的意志。如前述，盧梭清楚看到，若每一個別意志皆只追求個別利益，人與人之間難免起大衝突。而因為公共意志是不可能錯誤也不可摧毀的，公共意志體現了正義與利益的一致性，它使各種分歧的意見有了公正性的根據與標準，這種共同的意志正是盧梭所追求的。

「道德自由」亦是盧梭自由理論的重心。他認為「道德自由」乃是人們藉由社會契約的締結，遵守自己所制定的法律之後才形成的。他以「免於嗜欲支配和自我立法」來界定「道德自由」。盧梭承襲法國傳統之理性主義，認為人應該受理性所支配，真正的自由乃「依從自己所定的法則」，此時的「自我」，需排除個人的私欲，如此方能「成為自己的主人」。柏林即根據盧梭這項說法，肯定他持理性自律的倫理主張。關於盧梭的自由理念是否源自理性指導下的意志或理性自律已有許多相關研究，並非本節探討的重點³⁸。

在盧梭看來，人與人之間的共同意志可以抽象回到天賦的道德情感，例如自

³⁶ 同《社約論》，p.39。

³⁷ 同《社約論》，p.34。

³⁸ 與柏林持不同看法的，如麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)在反省十八世紀以降的道德哲學時，指出盧梭不認為「理性」是人性的基礎，也沒有將欲望和動機從自我抽離。他說道：「盧梭思想中最簡單、核心且強有力的概念為關於人性(human nature)的概念。它受到存在的社會和政治組織所掩蓋和扭曲，但它的真正想要和需要提供我們作為道德的基礎和評判社會組織敗壞的尺度。他的人性概念遠比其他訴諸於原始人性的作家們還複雜，因為盧梭並不反對人性有其歷史且不時轉變，以致於出現了新的欲望和動機。」 Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics*, New York: Macmillan Publishing Company, 1966. p.151.

愛心和憐憫心。在這種自然狀態下所形成的道德規範，發展而來的利他性道德意志才可以普遍化成為「公共意志」。基於此觀點，盧梭在《社會契約論》中才強迫那些不自由的人過自由的生活，因為不論是誰，行使的皆是自我的意志。從另一層面來探討，「公共意志」亦可說是上帝的意志，是自然律、理性的必然原則；社會中經道德教育過後的理性公民(在自然狀態下是「自然人」)，即道德個體，只要是由這些「自然人」組成的共同體，他們定會深諳上帝的旨意，內化自然主義的道德原則；社會契約限制下的各個公民身上所蘊藏的「公共意志」，即是人所共有的「道德意志」，其性質是「自律的」、「利他的」，此道德意志實現了「社會自由」，亦即「道德自由」。盧梭所謂自由主義的道德乃是一種「自律的道德」，亦是「內在的」，它源自於「純粹的自然狀態」(the pure state of nature)³⁹。

柏林視盧梭為「積極自由」理論的代表，因為他在倫理學上是用「自律」來界定「自由」。柏林認為這種界定方式具有以下特色：

我是自由的，因為我能夠自律(autonomous)，而且，只要我維持自律，我就是自由的。我遵守法律，但是我已把它們加在我不受強制的自我之上，而且我就是在我不受強制的自我裡，發現這些法律。自由就是服從，但卻是「服從一種我們為自己而制定的法律」，於是，沒有人能奴役自己⁴⁰。

柏林認為「積極自由」即「去做……的自由」(liberty to.....)⁴¹。他主張盧梭的自由論乃針對人民而發，告訴人民可以做什麼，應當爭取何種形式的個人權利和自由，並且還應服從公共意志，才可確保社會契約的神聖性。此概念亦可謂「成立國家的自由」(liberty to.....；国家への自由)。

關於此節所闡述盧梭的自由理論，可發現有以下特質：盧梭所主張的自由理

³⁹ Cullen, Daniel E. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Dekalb: Northern Illinois University Press, 1993.

⁴⁰ 柏林著，陳曉林譯，《自由四論》(台北：聯經，民75)，p.248。

⁴¹ 同上《自由四論》，p.241。

論，具有「急進的」內涵，賦予人民「革命的」權利，藉由革命推翻不良政府，並由公民共同建立理想政府；此自由概念也可稱為「成立國家的自由」(liberty to.....；国家への自由)。再者，盧梭的「道德自由」雖基於法國傳統理性主義，有強烈的「積極的」、「自律的」傾向，但這只是他自由理論之一部份，他所主張的「道德自由」主要源自於自然狀態。因此，他所謂的「社會自由」亦是以自然狀態為基礎而成立的。而以社會契約來闡明自由概念的方式，乃十八世紀的特色。以下所述彌爾的自由論，已不再採取社會契約來闡明自由概念。

第三節 彌爾的自由論

彌爾的自由論主要見於《論自由》(*On Liberty*, 1858)一書。他在序章中揭櫫《論自由》的主題為「本書所要闡述的並不是恰與「哲學必然論」相反的所謂意志自由，而是公民或社會自由：就是社會對個人可以合法行使的權力的性質和限度」⁴²。彌爾強調這本書關懷的自由是「公民或社會的自由」(civil or social liberty)，亦即社會對個人可以合法干涉權力的性質和限度。換言之，在社會中，「個人自由」應該以何種形式被擁護。對於深受英國傳統經驗主義影響的彌爾來說，他對自由的關心明顯地與盧梭相異⁴³。

彌爾進而提出兩種「自由原則」(the principle of liberty)，一是「關於自己」(self-regarding)，另一個則是「關於他人」(other-regarding)。他並且替「自由原則」下了定義：

只有基於自衛的目的，人類才有理由、集體或個別地，干涉他人行動的自由。

只有基於防止他為害別人的目的，才能不顧他自己的意願，正當地對文明社

⁴² 彌爾著，郭志嵩譯，《論自由》(台北：城邦文化，2004)

⁴³ Larry Siedentop, 'Two Liberal Traditions', *The idea of freedom—Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, 1979. See. Liberal thinkers of the later eighteenth and early nineteenth century who began to reject 'the state of nature' as the proper starting point for political argument and developed instead the first systematic of theories of social change.

為中任何一個人行使權力。僅是為他自己的利益，物質的或精神的，並不就是一個充分的理由。他不能被逼去做一件事或忍受一件事，只因為那樣會對他更好，或會使他更快樂，或在別人心目中，會是聰明或正確的做法。……任何人在行為上須向社會負責的，只限於與別人有關的那一部分。在只關係他個人的行為上，他的獨立(independence)，就權利講，是絕對的。對他自己，對他自己的身心，他就是無上的權力(sov​er​eign)⁴⁴。

根據麥克勒雪(William R. Mckercher)在《自由與權威》(*Freedom and Authority*)一書中指出，彌爾的社會自由涉及「關於自己」和「關於他人」兩個領域⁴⁵。彌爾強調，在不傷害他人的情況下，個人擁有完全的行動和思想的自由。他所說的「關於自己」的自由，可以「行動自由」(the liberty of action)和「思想言論自由」(the liberty of thought and discussion)為主。指人們擁有各種自由權，包括信仰、思想與感情的自由、言論自由、嗜好行事的自由、結社的自由⁴⁶。將「自由」這一概念，劃分成個別、具體的權利與義務時，可見彌爾承襲了英國傳統：他認為自由乃是「漸進的」觀念，人民的自由權應該是循序漸進地從政府處獲得的，此亦稱為漸進主義，與法國追求自由時訴諸於革命的手段相異。再者，彌爾說道：

唯一當得起其名稱的自由，是以我們自己的方式去追求我們自己幸福的自由，只要我們不企圖剝奪別人的自由，或阻礙他們求取自由的努力⁴⁷。

意即「個人自由」只要不損害「他人自由」，自由都是應該被擁護的。而「個人自由」雖是「人類自由的適當領域」(the appropriate region of human liberty)，但絕非人類全部的自由。彌爾在此反覆強調，「個人自由」雖是《論自由》的主旨，

⁴⁴ 同彌爾《論自由》，p.35~36。

⁴⁵ William R.Mckercher, *Freedom and Authority*.Montréal:Black Rose Books, 1989.

⁴⁶ 同彌爾《論自由》，p.38。

⁴⁷ 同彌爾《論自由》，p.39。

但其亦與「社會自由」相互關連。

誠如前述，彌爾的自由理論之構成要素，可初步區分為「個人自由」與「社會自由」。對彌爾來說，「個人自由」之所以具有崇高無上的地位，在於它與個人的自發性(individual spontaneity)有關，海耶克也曾說：「英國於自發生長的境地及壓迫不存的境地尋求自由的本質」，而「理性自律」(rational autonomy)則是使這種自發性得以成立的要件⁴⁸。《論自由》第三章的主題即由「個人行動自由」轉移到「個性的自由發展」上，他在此章以「個性」(individuality)捍衛個人自由時說道：「然而壞的是個人的自發自動，在通常的思考方式中很少被認為具有任何內在的價值，或對它本身有任何值得重視之處」⁴⁹，這是因為彌爾認為在當時的歐洲社會，全社會的人都受到高度箝制，即使是在僅涉於己的生活領域中，個人都不太敢依自己的喜好和個性而行。因此，基於這種對「自發性」的肯定，彌爾強調一個人在智識成熟後，就應當發揮這種能力。再者，彌爾對人性的樂觀由其表現在對人的衝動(impulses)及欲求(desires)的評價上。他認為在面對衝動及欲求這些情感問題時，個人具有意志的支配力。他堅稱「如果他的衝動是他自己的，而且他的衝動是強烈的和在一個堅強意志的支配之下，他就有旺盛的性格」⁵⁰，彌爾不認為衝動與欲求在本質上是惡的，他認為強烈的衝動不必然會導致惡行，只要理性或良心能善加節制，強韌的衝動和欲求反而是可為大用的優質人性⁵¹；這裡所指的「個性」中包含一種「積極的」、「道德的」自由之特質⁵²。可見彌爾的

⁴⁸ 對彌爾來說，「理性自律」指人有主動不受外在目的影響的一面，意謂在個人的領域內，個人擁有絕對的權利。誠如史考路斯基(John Skorupski)所說：「在《論自由》的第三章中，為彌爾對作為幸福要素之的個體性討論。自律的自我發展的人類價值(the human worth of autonomous self-development)，在人類的利益上提供作為一種對政治和社會自由效益論式的證明。在古典形式的自由主義中，這一章提供了彌爾最具特色和最有趣的特徵。他用自我實現這種浪漫主義的積極的概念來說明免於干涉自由的消極的、啓蒙的概念。核心的彌爾式(Millian)主張為：發展的自發性和理性的自律是永久的和一般的利益；只有在社會自由的條件下，積極的自由才有可能滋長。」(Skorupski, 1989：342)史氏極力地強調彌爾是位主張「積極自由」者，「消極自由」只是達成「積極自由」的前提。

⁴⁹ 同彌爾《論自由》，p.90。

⁵⁰ 同彌爾《論自由》，p.94。

⁵¹ 但昭偉譯述，《重讀彌爾的「自由論」》(台北：學富文化，2002)

⁵² 關於彌爾思想中的「道德自由」面向，已有許多詮釋者論及。詳細討論，可參見 Semmel, 1984；Skorupski, 1989；Kerner, 1990.

自由理論也受到理性主義的影響。

彌爾在《論自由》第五章中，進一步論述「自由原則」的應用。所謂的「自由原則」主要由兩部份。如下所述：

首先，個人不應為他的行為向社會負責，只要那些行為不牽涉別人，只牽涉他自己的利益。如果別人為其本身的利益認為必要，不妨給他忠告、訓戒、勸說和要他避免，那也是社會對他的行為能夠正當地表示不快和責難的僅有辦法。其次，對於損害別人利益的行為，個人應該向社會負責，也可以受到社會或法律的懲罰，如果社會認為那種懲罰是為保護社會所必須⁵³。

彌爾雖區分「關於自己」和「關於他人」兩個領域，但界線仍然未定；他並不認為個人的行為真的可與他人區隔開來。彌爾並明確指出公共權力所能適用的範圍，只限於與他人有關的部份。除非個人的行為傷害到他人，否則公共權力不可干涉個人的「自由空間」。彌爾對「公共權力」的觀點，基本上並無脫離邊沁的效益主義，仍以「社會總體利益」為最後歸趨。並認為政府「公共權力」所能干涉的，只能是「個人利益」與「社會總體利益」有關的部份。彌爾堅信：

雖然社會不是建立在一種契約之上，雖然我們為要推論社會義務的來源而去發明一種契約，並沒有什麼用處，每個獲得社會保護的人，都應該報答社會的恩惠，同時他在事實上既然生活於社會，也就不得不在他與別人的行為關係上，遵守一定的界限。這種行為首先要不損害彼此的利益，或者更確切地說，是不損害法律明白規定或默認的某些可被視為權利的利益；其次是在防衛社會或其成員不受傷害困擾所費的勞力和犧牲方面，每個人都要負擔應有的一份義務(以某種公平原則去規定)⁵⁴。

由此可知，彌爾贊成政府以「合法」(合乎法律明文規定，並非合乎效益原則)的方式干涉他人，但必須謹慎為之。他認為「政府應該避免干涉個人或民間的行動

⁵³ 同彌爾《論自由》，p.133。

⁵⁴ 同彌爾《論自由》，p.111。

或事務」，如此才能避免對個人造成限制並損及個人的權益；因此，彌爾認為當政府的干涉比不干涉的結果來得有利，政府就不應該干涉。

彌爾的自由理論強調的是政府對個人的干涉範圍。海耶克則認為英國傳統說明了「國家的正當功能及國家行動的限度」⁵⁵。柏林主張，彌爾對自由的維護，「存在於排除干涉的「消極」目的中」⁵⁶。「消極自由」在於回答「誰干涉我多少？」並且關心「我可以自由地成為什麼、或自由地做什麼事？」⁵⁷根據此觀點，彌爾的自由亦可稱為「擺脫國家束縛的自由」(liberty from.....；国家からの自由)。

眾所周知，身為效益主義者的彌爾，他的信念即：幸福是所有行動的基本、原理與人生的目的，這點不稍改變，因此彌爾在《論自由》中不只從個人主義的立場倡導「個人自由」，他亦持續地修正邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)⁵⁸的效益論思想：最大多數人的最大幸福(the greatest happiness of the great number)。

彌爾在定義「自由原則」之後，又說道：

我對於我的論點，將不求助於可能由抽象權利觀念產生的，與效益論(utility)無關的任何理由。在一切道德問題上，我認為效益主義是最後的歸趨；但也必須是最廣義的效益主義，建築在作為一個進取動物的人的永久利益上(grounded on the permanent interests of man as a progressive being)。基於那些利益，我主張個人要服從外來的管制，但也只以那些關係別人利益的行動為限⁵⁹。

由此可知，彌爾認為自由的問題無法與道德分開來討論。他認為個人自由乃立足於社會自由，具有一種社會性。基於效益論式的道德，彌爾強調凡是在關係

⁵⁵ 周德偉譯，《自由的憲章》(台北：台灣銀行出版，民 63)，p.79。

⁵⁶ 陳曉林譯，《自由四論》(台北：聯經出版，1986)，p.237。

⁵⁷ 同上《自由四論》(台北：聯經出版，1986)，p.240。

⁵⁸ 邊沁為英國效益論哲學的創立者，經濟學家，法學家。對 19 世紀思想改革有顯著影響。邊沁既是哲學家，更是法律、司法和政治制度的批評家。其學說的中心是效益論。包括兩個原理：一是效益論或最大幸福原理，二是自利選擇原理。1789 年在英國發表《道德與立法原理》，因而聞名於世。

⁵⁹ 同彌爾《論自由》，p.37。

的他人的行為上，個人要服從外在的管制。換言之，當個人在追求幸福時，只要行為不妨礙到他人，那麼，在這個領域內個人是可以擁有絕對自由的。這種自由主義的道德屬於「消極的道德」，以不妨礙他人為原則，主張人們只要遵守「外在的道德」就足夠了。彌爾並且欲以效益論來證明自身的倫理主張。在他的《效益論》(Utilitarianism, 1861)中，自由理論究竟如何與效益主義結合乃是以下欲探討的課題。

對彌爾來說，人類的本質乃在於追求「愉悅」(pleasure)本身。因此，人類自然會趨樂避苦，追求幸福。此觀點意味著彌爾的確繼承邊沁的功利主義⁶⁰。但是，正如許多研究者所指出的，彌爾對於幸福內容之定義與邊沁相異。首先，彌爾在表面上支持古典的效益論，但卻主張在計算行動的苦樂時，不僅須考慮到快感或苦痛的量，也需要考慮到質的問題⁶¹。彌爾雖繼承邊沁「最大幸福原則」(the greatest happiness principal)，但他對「目的」的定義則與邊沁有所出入，彌爾說道：

幸福的成份種類是很多的，並且個個成份自身都是可欲，不只是因為它能夠增加總量。效益論並不是說任何快樂，像是音樂，或任何像免除痛苦，例如健康，應該認為取得一個總量叫做幸福之工具，並且因為這個起見，人們才應該欲望它。……依效益論，美德並不是自然是，本來是，目的之一部份，但是它可變成是這樣的；而且在不計利害地愛好美德的人，美德已成了目的之一部份；他們欲望並珍愛美德，不是因為它是取得幸福之工具，而是因為

⁶⁰ 古典的效益論又稱享樂的效益論(hedonistic utilitarianism)。古典或傳統的效益論認定：幸福為快感(pleasure)的取得或苦痛(pain)的消失；因為快感本身是好的，所以應該追求，而苦痛的本身是壞的，故應避免。為了方便快感及苦痛的計算，邊沁設計了一套計算公式，以苦樂的強度、長度、確定性、頻率、多寡、純度及範圍做計算的依據。依此，每個行動所產生的苦樂，都可計算得非常精確，用以判斷行動的優劣，以便做合乎道德的選擇。

⁶¹ 根據史馬特(J.J.Smart)的理論，功利主義的代表者有三人。即邊沁、彌爾、摩爾(G.E.Moore)。邊沁是「享樂的行動功利主義者」(hedonistic act-utilitarian)、摩爾是「理想的功利主義者」(ideal utilitarian)。彌爾則界在兩者之間，亦即「準理想的功利主義者」(quasi-ideal utilitarian)。但是，彌爾所支持的是「行動的功利主義」(act-utilitarianism)抑或「規則的功利主義」(rule-utilitarianism)，至今仍是一樁公案。See. Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself. Rule-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the goodness and badness of the consequence of a rule that everyone should perform the action in like circumstances. (J.J.Smart, *Utilitarianism : For&Against*, N.J : Cambridge University Press,1973.)

它是幸福的一部份⁶²。

彌爾認為「幸福的提昇」並非唯一的目的，他與邊沁不同的是：在「目的」和「手段」的區分中加入「次級目的」，並視之為目的中的「一部分」。他對幸福的擴大解釋，使得自由與自由所捍衛的內在價值也被視為「次級目的」，成為「幸福」的一部份。彌爾畢生嘗試修正邊沁的效益主義，使它不但是達成快樂的手段，同時也能增進個人的完整性，包括情感、正義等抽象觀念的達成。

關於此節所闡述彌爾的自由理論，可發現有以下特質：彌爾所主張的自由理論，具有「漸進的」內涵，他認為自由是透過個人的自發性，循序漸進從國家獲得；此自由概念也可稱為「擺脫國家束縛的自由」(liberty from.....；国家からの自由)。再者，彌爾的自由概念雖然是屬於「消極自由」，但也不可忽視其中包含的「積極自由」，而「積極自由」所培養的自發性亦是捍衛個人自由的要素。彌爾的自由理論雖未偏離邊沁效益論的基本原理，但對「幸福」的擴大解釋，也使得他的自由理論較為廣義。可見他試圖深化英國傳統自由主義的積極。

⁶² 關嘉彥編，《世界の名著 38 ベンサム・J.S.ミル》(東京：中央公論社，1967)，p.498。