

政治與社會哲學評論

第 39 期 2011 年 12 月 頁 59-113

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 39, December 2011, pp.59-113

【一般論文】

價值多元論與自由主義—— 兼論伯林的政治理論方法論

葉浩

國立政治大學政治學系

Taking Berlin's Methodology Seriously:
An Interpretation of Value Pluralism and Liberalism

by

Hao Yeh

Department of Political Science,

National Chengchi University

cogito@nccu.edu.tw

* 本文之研究受惠於國科會補助（計畫編號：96-2414-H-194-001），作者僅致謝忱。作者並且感謝兩位匿名審查人的評審意見，據此對原稿做了修正與補充說明，惟文責由作者自負。

收稿日期：2011 年 6 月 14 日；通過日期：2011 年 8 月 24 日

摘要

伯林提倡價值多元論，同時宣稱支持自由主義。諸多批評者主張，價值多元論本身無法賦予特定價值優先性，所以邏輯上無法支持自由主義，抑或該主義的核心價值。另一方面，也有學者認為，伯林的價值多元論在邏輯上與主流自由主義理論相斥，甚至可以作為一種有別傳統的自由主義之理論基礎。然而，雙方皆無視於伯林的強調，價值多元論與自由主義之間並無邏輯的必然關連性。

本文主張，伯林的政治思想必須依循他所倡議的方法論來理解，一方面將多元論與一元論理解為不可共量的思維模式，不僅對於何謂「價值」與「理性」的理解不同，對於人類作為道德行為者的根本看法也南轅北轍，一方面將〈兩種自由概念〉一文理解成於思想的最抽象層次上對於人類自由的捍衛，進而指出價值多元論必然否定教條式的自由主義，但卻蘊含一種「嚴以律己、寬以待人」的態度，也就是古典自由主義精神的展現。據此詮釋，伯林從事政治思想史的真正意圖，乃在於引導「刺蝟」看見多元價值之存在——他一生所呼籲的「同情理解」，也就是「狐狸」的邀請。

關鍵詞：價值多元論、自由主義、消極自由、積極自由、一元論、同情理解

認真研究另一種生活方式，無非是想讓我們自己的拓展出去，
而不是將它納入自己的現有領域之內。
—— Peter Winch (1972: 33)

狐狸所追求的許多目標經常沒有關連，甚至互相抵觸，
若有相關的話，也僅只於某種心理上或生理上的現實因素，
絕非出自於道德上或美感上的原則。
——以薩·伯林 (Berlin, 1957: 7)

一、前言

以薩·伯林 (Isaiah Berlin) 擅於分類，並且以多種身分留名於世。作為政治思想家，他於 1959 年所出版的〈兩種自由概念〉堪稱是 20 世紀最有影響力的一篇政治哲學文章 (Swift, 2006: 51)；該文基本上是他接任牛津大學講座教授時所發表的就職演說辭，其中所界定的「消極自由」與「積極自由」，半世紀以來幾乎是學界所有討論自由的起點。作為觀念史家，他用以對照「啟蒙運動」的「反啟蒙運動」(Counter-Enlightenment) 概念，亦是今日歷史學界普遍接受的術語，指涉德國浪漫主義以及其他反對理性主義的同路人。至於他將作家區分成「狐狸」與「刺蝟」兩種類型的作法，在文學批評理論領域則是無心插柳柳成蔭。¹ 與此同時，伯林也是上個世紀西方著名的公

¹ 李歐梵 (1994) 以伯林所界定的「狐狸」自居而著有《狐狸洞話語》一書，是漢語文學評論界受伯林所啟發的著名例子。參見 Berlin (1994: 22-81)。

共知識分子，其著作所預設的讀者基本上是受過教育的一般大眾，不是學者專家。無論藉由寫作或公開演講甚至廣播節目，伯林總在強調人類價值的多元性以及「同情理解」(empathy)的重要性，並且不斷提醒「消極自由」的可貴與「積極自由」的危險。

學界今日對於伯林的政治思想之關注，主要在於「消極自由」與「積極自由」的區分，以及所謂的「價值多元論」(value pluralism)之上。關於前者的相關討論幾乎圍繞在三個議題之上：(一) 思想史上，自由是否只有「積極」與「消極」兩種概念，亦即能否有第三種政治自由？²(二) 邏輯上上述兩種自由是否可進一步歸納為一種？³(三) 消極自由是否具有優先性，或說是所有自由的「基本」(basic)形式？至於伯林的「價值多元論」，亦即貫穿其所有著作的主題 (motif)，則引起底下兩個議題的爭辯：(一)「價值多元論」的論述本身，也就是價值是否真如伯林所說的「多元」，其焦點在於諸如「平等」、「自由」、「公義」等價值是否真的相互不可相容 (incompatible) 或不可化約 (irreducible) 甚至於彼此不可共量 (incommensurable)，因而可能導致悲劇性衝突；(二) 價值多元論是否邏輯上支持自由主義，或者可作為一種新的自由主義之理論基礎。關切第一個議題的學家往往假定，倘若不同的價值之間能夠作出排序，或者可以重新界定成彼此相容，甚至是邏輯上互相蘊含 (implied)，則「多元」只是個表象，而且悲劇性價值衝突可以避免。⁴

² 請參照 Quentin Skinner (1984; 1998; 2002)。

³ 參照 Gerald C. MacCallum (1972) 的批評。John Gray (1980) 的“On Negative Liberty and Positive Liberty”一文是文獻上對於 MacCallum 的重要回應。

⁴ Charles Taylor (2001: 116) 指出，分析政治哲學家經常採取的策略是

值得注意的是，學界對於上述諸多議題的討論，傾向將伯林的政治思想切割成板塊來分析與理解，不但無視於其整體性，也往往受限於學門的本位主義。無論對於「自由」本身或與其它價值的關係之討論，分析哲學家所在意的只是「概念」的本身，以及概念之間的邏輯關連，也因此將價值多元論理解為關於人類價值的本體論（ontology）宣稱，一方面視「價值」為「抽象概念」，因此在討論個別價值——如「自由」或「平等」——時，就是在討論概念的定義，一方面視「多元」的宣稱為抽象概念的衝突問題，亦即，如果「自由」與「平等」兩個價值可以相互化約或者理解成邏輯上相互蘊含，就沒有衝突，「多元」就不存在——於是爭議的焦點圍繞在特定核心概念該如何理解或重新界定之上。關注價值多元論與自由主義之間關係的政治理論學者，雖然較為聚焦於文本，不過，往往也僅止於〈兩種自由概念〉（“Two Concepts of Liberty”）一文，甚少提及伯林的思想史著作，既不顧伯林所多次強調，價值多元論與自由主義之間並無邏輯關係，也忽略伯林一生所不斷呼籲的「同情理解」與價值多元論之間的關係。

本文的焦點在於價值多元論與自由主義之間的關係。透過分析學界對於此議題的討論，筆者將指出：伯林政治思想的獨特性在於對政治理論的方法論之重視，而且，〈兩種自由概念〉一文以及對於自由主義的支持與理解，必須藉此才能完整地掌握。本文的進行將秉持「同情理解」的精神，按照伯林的用語來解讀他的思想，並且採取抽絲剝繭的方式，漸進理解價值多元論的多重意涵，同時指出該理論與

將概念重新界定，使原先的衝突不再，甚至邏輯上互相蘊含。參照 Ronald Dworkin（2001）、Thomas Nagel（2001）與 Bernard Williams（2001）的相關討論。

自由主義之間的關係。本文的第二節將對於 Crowder 與 Gray 至今的重要批評與重建工作進行分析，旨在凸顯當今伯林的主要詮釋者，無論在批判或重建伯林的政治思想時，皆採取高度抽象的方法。第三節將進一步指出，上述的抽象邏輯推論方式，與伯林在〈20世紀政治觀念〉（“Political Ideas in the Twentieth Century”）裡所做的的方法論宣言格格不入。不僅如此，這些詮釋者的方法論其實顯露了伯林所反對的「一元論」思維模式特性，而且對於何謂「價值」與「多元」的理解也與伯林的用語之原意有所不同，所以最多僅是價值多元論的「同路人」。本文的第四節將對〈兩種自由概念〉一文進行分析，一方面確立該文為伯林的政治理論方法之實踐，一方面指出價值多元論實際上乃「同情理解」之實踐。第五節則旨在分析價值多元論的本身蘊含的自由主義精神。本文也將於結論之處指出，伯林捨棄分析哲學而從事政治思想史，主要原因在於他清楚一元論與多元論的根本差異：邏輯推論的方式無法說服一元論者成為多元論者，唯一的方法正如 Winch 上面的引言所指，讓他親自理解另一種世界觀，看到另一種生活的可能。就此而言，伯林的思想史著作是引導讀者「同情理解」，培養自由主義的寬容精神之策略——換言之，也就是「狐狸」的邀請。

二、價值多元論與自由主義的邏輯關係

對於伯林的價值多元論與自由主義兩者的邏輯關係之研究，George Crowder 與 John Gray 無疑是最受矚目也是最受爭議的兩位學者。他們各自對於伯林有不同的理解，也互相影響對方的詮釋，並且在幾次提出的不同詮釋當中轉變立場，執意探索價值多元論與自

由主義之間的各種邏輯關連。Crowder (1994) 的文章〈多元論與自由主義〉(“Pluralism and Liberalism”), 可謂集此議題相關討論之大成, 因此提供了極佳的討論起點。根據該文, 企圖建立價值多元主義與自由主義關連性的學者, 必然涉及(一)從價值多元論推導出特定的價值之重要性, (二)再從這個價值推論至自由主義的可欲性 (desirability)。Crowder 的批判不外是, 上述的任何嘗試在第一階段必然失敗, 即使成功也無法在第二階段成功。第一階段必然失敗的原因在於, 價值多元論者在宣稱人世間存在多種不可共量的價值之時, 邏輯上已經失去「獨惠」(privilege) 其中任何一個價值的依據。第二階段無法成功則是因為, 沒有一個特定價值「專屬」(uniquely related to) 自由主義所有; 換句話說, 任何一個能從價值多元論推出的特定價值, 都無法隻手撐起自由主義理論。

根據 Crowder 所理解, 伯林本人提出兩種上述兩段式論證, 分別從「選擇」(choice) 與「人道」(humanness/humanity) 兩個價值出發, 企圖支持自由主義。不過, 他首先討論 Steven Lukes 如下的推論: 倘若人世間存在不只一種「善」(good), 值得人類生活的方式就不只一種, 而且政府將沒有理由強迫人民接受任何特定的一種生活方式;⁵ 同理, 倘若理性無法單獨指向一個特定的解決方案, 沒有人有理由可強迫他人接受任何一個特定的方案, 反而唯有秉持寬容的態度面對他人的選擇, 才是合乎理性——如此一來, 傳統上自由主義所主張的「寬容」(tolerance), 與價值多元論似乎有邏輯上的關連。Crowder 斷言, 這個「寬容」論點在邏輯上自相矛盾, 原因如下: 既然價值多元論意味著人世間存在「同等」值得重視的價值, 且之間缺乏「衡量」彼此重要性的基礎, 宣稱寬容的重要性既違背「寬容」與其它價

⁵ Crowder 所批評的詳細推論, 參見 Steven Lukes (1989)。

值（例如「政局穩定」或「正義」）之間的「平等」，也抵觸了價值無法排序的宣稱。簡言之，反對價值可以排序的價值多元論，邏輯上無法獨惠任何一個價值，包括自由主義傳統上所重視的價值，因此走不出一條邏輯的康莊大道通往自由主義。

反駁 Lukes 的推論之後，Crowder 直指伯林自己提出的論點也犯了同樣的邏輯錯誤。伯林曾在〈兩個自由的概念〉一文宣稱，人們若能正視價值多元的事實，將只能「賦予自由選擇（the freedom to choose）相當高的價值——畢竟，如果他們確信所追求的各種目標之間不會有衝突，抉擇的必要性與當下的痛苦，將隨著自由選擇的重要性不復存在」（Berlin, 1969: 168）。根據 Crowder 的診斷，伯林這個「選擇」論點既無法直接證成價值多元論與自由選擇的關連，同時也過於誇大，甚至不具任何說服力可言。進一步解釋，Crowder 認為，伯林上面這段話最多只說明了，倘若我們不承認價值多元論的真實性，我們將同時失去支持自由選擇的依據，不過，這宣稱既無法證成價值多元論為真，也不足以直接證成自由選擇的價值。除此之外，這段話預設了「唯有承認價值多元論為真，才可證成自由選擇的價值」，全然無視於並非唯有承認價值多元的事實才能有「理由」（reason）支持自由選擇的事實——畢竟自由主義者在伯林提出價值多元論之前就已經重視自由選擇的價值。另一方面，Crowder 也指出，伯林同時也忽略了兩種「選擇」的差別：面對不可共量價值時理性也無能為力的選擇（rationally underdetermined choice），以及一般狀況時的選擇（choice in general）。⁶ 例如，效益主義（Utilitarianism）只排除前者的可能，但不否認後者在人類生活上的存在。如此的忽略，導致伯林高估了價值多元論的特殊性、低估了如同效益主義等一

⁶ 詳細推論，參見 Crowder（1994: 298-299）。

元論（monism）主張的有效性，同時也意味著伯林的推論乃建立在含糊概念的基礎之上。基於上述理由，Crowder 斷定，除非伯林能證明唯獨價值多元論有理由支持選擇的價值，否則不具說服力。

眼明的讀者可以預見，Crowder 將依循同樣邏輯策略，逐一反駁企圖以其它價值連結價值多元論與自由主義的推論。不過，他對於伯林的「人道」（humanness）論點之批評，並不止於邏輯層面。進一步解釋，他的批評乃基於對伯林下面這段話的解釋：

在我看來，比起那些企圖藉由宏偉、有紀律的威權體制來落實階級或民族甚至是人類整體「積極」自我作主的理想，多元主義以及它所蘊含的某程度「消極」自由，似乎是個較為真實（truer）且更加合乎人道（more humane）的理想。較為真實，是因為它至少能正視人類的終極目標既多元且不斷相互競爭，有些甚至於無法「共量」（commensurable）的事實。（Berlin, 1969: 171）

根據 Crowder 的理解，伯林在此獨惠了「人道」價值，此舉無疑與價值多元論的內在邏輯牴觸，也就是犯了與「選擇」論點相同的錯誤。此外，Crowder 也意圖指出，伯林在聲稱價值多元論較為真實的時候，自己卻忽略了人類歷史經驗同樣可證實為真的另一面人性，亦即傾向服從權威，甚至於拒絕自由的特性。Crowder 此刻提醒讀者，伯林在上面這段話之前曾說明，消極自由才是真正合乎人道，因為它不會剝奪人之所以為人的生命所需，也就是作為「不可預測且能自我改造的人類」之一切所需。正視人性的幽暗面，將讓我們不得不接受 Crowder 的判斷：伯林上面這一段話所預設的真實人性只是一種選擇性的片面解讀。如此一來，伯林的價值多元論及其隱含的消極自由，

其實並不比威權體制更加真實或更加符合「人性」(humanity)。倘若我們也接受 Crowder 所主張，「符合人性」乃「合乎人道」的必要條件，那麼我們只能接受他的結論：伯林上面這段話不僅邏輯上自相矛盾，在經驗層次上也站不住腳。

徹底否認伯林的論點之後，Crowder 繼而反駁威廉斯 (Bernard Williams) 分別從「多樣性」(diversity) 與「真實性」(truthfulness) 兩個角度所提出的論點。⁷ 威廉斯的第一個論點是：伯林的價值多元論深諳價值之間無法並存——或說同時實踐——的可能，於是主張愈能容許多元價值的社會——也就是自由主義制度——愈好，反之，愈是單一價值取向的社會意味著愈多的價值被壓抑，也就是愈多人的理想得不到實踐的機會。Crowder 將上述主張簡化為「愈多愈好」的論點，進而指出：既然價值多元深諳價值之間的衝突與無法並存（所以有選擇的必要），邏輯上就不能主張愈多愈好，也不應該渴望社會制度容納愈多價值愈好，除非把「多樣性」本身視為一種價值來追求——不過，Crowder 想說的是，價值多元的事實，本身並不足以構成將「多樣性」視為一種「善」來追求的理由，反倒提供了理由讓社會避免同時追求不可相容的價值。此外，Crowder 也暗指，作為後設倫理學 (meta-ethical) 立場的價值多元論，根本在「誰」能決定社會該容納多少價值的問題上無能為力，所以沒有理由反對人類集體地從眾多（包括非自由主義所重視的）價值之中擇一實踐；換句話說，價值的「多元」本身不足以構成反對選擇非自由主義社會制度的理由——據此，就邏輯上而言，價值多元論與自由主義並無必然關連。

前文已經提及，Crowder 對於價值多元論與自由主義的關係這個議題提出兩個根本詰問，亦即：（一）能否從價值多元論推出特定的

⁷ 威廉斯的詳細論述，參見 Bernard Williams (2004: 1-19)。

自由主義價值？（二）能否從根據這個價值推論至自由主義的可欲性？截至目前為止，Crowder 的批評猶如宣告學者至今的嘗試皆在第一階段就已失敗。然而，對於威廉斯的「真實性」論點，Crowder 卻要求讀者將焦點轉移至第二階段推論之上。進一步解釋，威廉斯的論點包括兩個不同的主張：（一）對於價值多元事實的體認，本身即是一種「善」，一件有內在價值的事情，容許多元價值存在的自由主義制度，從這個角度來看不僅本身反映真理，也讓公民體認真理；（二）自由主義比其他政治制度更能彰顯「價值乃是多元繁複」這個真理（truth）。不過，Crowder 似乎認為讀者至此必然可輕易看穿第一個主張的自相矛盾之處，所以直接進入他的第二個詰問階段。他的批評基本上是針對威廉斯所理解的自由主義。根據後者的看法，自由主義可貴之處不在於彰顯價值多元的「真理」，而是徹底體認到不同價值在人類生命所扮演的角色與重要性，也就是忠於「人性的歷史體驗」（historical experience of human nature）。Crowder 的反駁是，自由主義根本上可理解為一種道德一元論傳統，其原則與制度皆假定人類有個終極目標，只是同時也懷疑我們是否有能力找出該目標的確切內容——作為 19 世紀西方自由主義代表的約翰·彌爾（John Stuart Mill），其思想正是反對價值多元的一元論體系。⁸ 此刻，讓我們避免捲入 Mill 是否為一元論者的爭議，因為 Crowder 的重點在於：自由主義必然涉及排除特定價值，所以無法徹底彰顯價值多元的真理，價值多元論者也不必然要選擇自由主義所認同的價值；此外，威廉斯對

⁸ 事實上，Berlin 所理解的約翰·彌爾是個表面上支持一元論但心理卻真正支持多元論的矛盾思想家，與 Crowder 的理解不同。參見 Berlin（1969: 173-206）。關於彌爾是否為矛盾思想家的詳細文獻回顧，參見 John Gray（1983）。

於人性的理解過於樂觀，畢竟並非所有人都會追求特定的價值——誠如 Crowder 對伯林的「人道」論點之批評所暗示，歷史經驗顯示人性也有看輕價值甚至逃避理想的幽暗面，自由主義並不比其它政治理論更忠於人性在歷史所彰顯的一切。

事實上，Crowder 對於伯林的「人道」論點與威廉斯的「真實性」論點之批評，某種程度上展現了伯林意圖為現代政治思想注入的「歷史感」(the sense of history) 與「現實感」(the sense of reality)，同時也點到了本文的主要論旨之一：價值多元論之最後成敗乃為繫於特定的歷史解讀之上。不過，Crowder 並未進一步探索歷史經驗與價值多元論之間的關連，因為他的焦點仍然在於推論的邏輯。於是，針對「個人自主」論點，他再度套用了原先的邏輯策略進行批評。該論點的基本想法是：對於價值多元事實的體悟，能增益對於個人自主的培養，而個人自主正是自由主義的傳統核心價值之一。Stephen Macedo 的版本強調，伯林提倡的「基進多元主義」(radical pluralism) 正好可以強化我們的「內在價值衝突之經驗」，迫使我們對自己所持的信念進行反思，進而培養個人的自主性。⁹ Joseph Raz 則側重於伯林的價值多元論內所暗示的「理性不足以決定」(indeterminacy of reason)，主張人們在面對抉擇但理性卻無能為力的時刻，反而強化了自主性的創造層面，讓我們更加成為自己生命的主人。¹⁰ Crowder 認為，雖然後者版本較為細緻，不過，兩者都誤以為遭遇多元價值必然引人進行自我反思，無視於反倒可能採取抵抗或本位主義地批評之可能，甚至走向相對主義，放棄對錯好壞等價值判斷的思考。對於 Raz 的論點，Crowder 則進一步強調：即使能促成反

⁹ 參見 Stephen Macedo (1991)。

¹⁰ 參見 Joseph Raz (1986)。

思，也不代表人們會因此而珍惜總是處於必須選擇的情境，或者認同自由主義的寬容策略，畢竟為抉擇所苦之人不見得會對此處境感到滿意。據此，Crowder 最後斷定，「個人自主」論點終究沒能證成價值多元論通往自由主義的必然性，於是宣告失敗。

逐一反駁上述各個論點之後，Crowder 最後重申，價值多元論暗示一種「開放性」，必然與作為一套預設特定價值——或最多只能容納有限價值組合——的自由主義有所衝突。他最後斷言，除了 John Gray 之外，所有當代主流自由主義者，包括 Michael Walzer、Richard Rorty 乃至於晚期的 John Rawls，都未能正視多元價值事實的開放性意涵，其理論基本上都犯了同樣的論證錯誤，以及無法從價值多元事實證成自由主義的可欲性。究竟上述三位主流自由主義者的理論是否能如此輕易地推翻，本文隨後將會討論。此刻必須指出的是，Crowder 對於如何才算是成功地由價值多元論推論至自由主義的關連性，有相當嚴苛的標準，亦即：成功的「證成」必須揭示某種邏輯必然的關係，也就是價值多元論與自由主義之間必須被證明為一種「若且唯若」(if and only if) 的關係——以符號表示，也就是「 $a \leftrightarrow b$ 」或「 $a \rightarrow b$ 而且 $b \rightarrow a$ 」。本文隨後將指出，這種政治理論的想像，基本上是伯林所批判的「一元論」思維，與伯林所呼籲採取的政治思維模式大相逕庭，若以前者理解後者，結果也將只是一種誤解。本文下個部分將本著伯林所建議的「同情理解」方式，藉由討論價值多元論真正意涵來處理這個議題，讓我們在此先進一步理解 Crowder 所謂的特例，也就是 Gray 所作的理論嘗試。

啟發 Crowder 作出上述批判的 Gray，無疑深諳前文提及的邏輯問題：價值多元論邏輯上無法通往當今的主流自由主義，因為根據 Gray (1984) 自己的理解後者乃是奠基於「個人主義」、「平等主

義」、「普世主義」(universalism) 與「改良主義」(meliorism) 之上的啟蒙運動思想遺產，若能據其核心思想推出一套自由主義，必然是能反映價值之不可共量與悲劇性衝突的理論。於是，不若 Crowder 將焦點至於檢驗價值多元論與主流自由主義的邏輯關係，Gray 意圖直接從價值多元論推導初一套政治理論，也就是「競爭式自由主義」(agonistic liberalism)，強調人類價值的多元繁複與衝突，允許各種不同價值與理想互相競爭，從而接受悲劇性衝突的政治制度。就推論邏輯而言，他無疑秉持 Donald Davidson (2004: 35) 所謂的「慈善原則」(principle of charity)，事先假定 (一) 伯林宣稱支持自由主義的陳述為真，並且 (二) 其思想具有邏輯上的一致性，然後再進行推論，因此只能藉由改造主流的自由主義之內涵，才能得出一套自由主義理論。不過，本文隨後會指出 Gray 的詮釋原則終究與伯林向來所呼籲的「同情理解」有所差別，前者的詮釋也因此偏離後者的真正意圖。

無論如何，Gray 所謂的「競爭式自由主義」於 1995 年呈現了微妙的轉變，因為此時的他側重於價值多元論的文化應用層次。¹¹ 根據他的解讀，價值多元論深入人類生活的三個不同層次：(一) 概念層次之上，單一價值可容許不同的理解或詮釋之可能，例如「自由」則可有「消極」與「積極」之分，其差異既無法相容，甚至可能衝突；(二) 單一價值體系之內，不同的價值也有衝突的可能，例如「忠」、「孝」不能兩全，或者面對仇敵時的「正義」與「寬恕」之間，只能擇一落實，之間既不能比較也沒有客觀的排序；(三) 不同的價值體系之間，例如有神論與無神論文化之間，或者不同的宗教之間，對於政治目的乃至於人生意義的見解差異甚大，彼此之間缺乏共

¹¹ 參見 Gray (1995b)。關於 John Gray 思想演變的討論，參見 John Horton (2006)。

量的基礎。此時的 Gray 所關切的是國際上的文化差異與文明衝突問題，主張伯林的價值多元論意味著自由主義與其它政治傳統之間不容許比較或作出排序，因為沒有跨文化或歷史的單一標準；就邏輯上言，這意味著於西方實踐成功的自由民主制度，充其量只證明其區域性的有效性，尚未取得全球性的有效性。換言之，自由主義只是諸多可能的政治體制選項之一，並非「普世」，其「普適」於人類整體的地位仍須與其它同樣有效的體制競爭——Gray 所謂的「競爭式自由主義」，於是在內涵上增添了歷史脈絡的自我理解，也就是對於自由主義本身作為眾多政治制度選項之一的體悟。

前文提及，Crowder 認為 Gray 是唯一正視價值多元論的開放性邏輯意涵之評論者，並且將他置於 Walzer 和 Rorty 的對立面，因為後兩者分別以特有「傳統」與偶然性的「歷史成就」之名，捍衛西方的自由主義。¹² 然而，「競爭式自由主義」的意涵變化，應該讓 Gray 難似上述兩位基進的同路人，而非敵人。不過，事實證明 Gray 與他們同路的旅程並不長久，因為他在掀起一片討論價值多元論與自由主義邏輯關係之後，再度轉向，並且是回頭定睛在他宣稱為自由主義源頭的「暫定協議」(modus vivendi) 概念之上 (Gray, 2000)。此次的轉向讓 Gray 捲入關於霍布斯 (Hobbes) 政治思想詮釋以及何謂自由主義正統的爭辯。一反自己原先對於自由主義傳統的理解，亦即作為啟蒙運動思想遺產的政治理想，他將該傳統的源頭推至更早的宗教寬容策略，旨在尋求和平與共存的「暫定協議」，而非追求一種共同理想生活方式，並且將霍布斯理解為此一源頭的主角。自由主義於是在傳統上有兩張不同的面孔：一為追求人類共同理想生活方式的普世

¹² Crowder 所批評的 Walzer 與 Rorty 之思想，可參見 Walzer (1983) 與 Rorty (1989)。

主義面孔，一為旨在包容多元價值且尋求和平共存的多元主義面孔。

值得注意的是，雖然伯林的思想仍舊重要，但是此刻的 Gray 在論述上已經不再依賴前者的價值多元論，畢竟將多元論的政治意涵追溯至霍布斯的思想，意味著伯林的思想只是暫定協議式自由主義的延續——然而，弔詭的是，Gray 的後期思想反而更接近伯林的原意。本文的結論會對此作出說明。此刻的重點在於：「暫定協議」概念提供了一個角度，讓我們理解伯林的價值多元論及其政治意涵。William Galston (2002: 26) 隨後也將自由主義區分了強調自主的「啟蒙運動」與強調多元的「後宗教改革式大業」(post-Reformation project) 兩種；雖然他將後者確立在宗教改革的寬容策略，而非霍布斯，但基本上認同 Gray (1995a) 所理解的「啟蒙運動大業」(Enlightenment Project)，也維持了其詮釋價值多元論的基調。本文最終將指出，伯林所認同的「自由主義」其實是一種寬容的精神，以及對於個人自由的捍衛，而非一套教條或意識型態。造成如此差異根源，其實在於雙方對於何謂「政治理論」，乃至於何謂「理性」的理解上差距甚遠。讓我們將焦點轉移至伯林所提倡的政治理論方法。

三、伯林的思想風格與「一元論」思維模式

誠如前文所顯示，Crowder 與 Gray 的詮釋在風格上非常邏輯，且兩者分別從不同層次來探索價值多元論的內部邏輯以及延伸至外的邏輯意涵。此一論證方式，其實與伯林的思維模式格格不入，因為伯林所反對的正是如此邏輯且抽象的推論方式。事實上，這種當代主流政治理論的論證風格，按照伯林的分類應該歸屬「一元論者」的思維

airiti

模式。此一思維模式主導了西方的政治理論的推論風格，其影響不僅反映在 Crowder 對於價值多元論的批評，也展現在相對較能同情理解伯林的 Gray 身上，甚至，接受伯林與威廉斯的反駁之後改為支持價值多元論的 Crowder，仍然未能跳脫一元論思想框架，以因此其轉向後所提出的「多元式自由主義」依舊有違於價值多元論的基本精神。本文的第三部分旨在釐清伯林的思想風格，一方面藉由他與威廉斯對於 Crowder 的反駁，循線釐清伯林所謂的「一元論」，進而釐清伯林獨特的政治理論方法論；一方面將價值多元論重新理解為一種思維模式，並藉此指出伯林與其主要詮釋者在方法論上，以及對於何謂「理性」的根本差異。

首先，讓我們進一步理解伯林與威廉斯對於 Crowder 的共同回應 (Berlin and Williams, 1994)。他們承認，價值多元論的核心主張乃價值衝突之不可避免，而且價值之間難以有普遍適用的排序，因為衡量所有價值的共同基礎並不存在，所以有時不得不放棄特定的價值，並且接受如此令人惋惜的後果。不過，對於 Crowder 所謂的「理性不足以決定」概念，伯林與威廉斯重申這概念並非出自於他們的著作，而本身也語焉不詳，所以無從接受。不過，他們進一步分析 Crowder 的批評，認為後者事實上搖擺於兩個不同的看法之間：(一) 任何具體情境之下，理性皆無能為力，無法提供任何依據，讓我們在兩者以上的價值之間作出判斷與選擇；(二) 任何具體情境之下，並非只存在一個理性所能接受的理由，讓我們選定單一價值，排除所有其它價值的相關考慮。伯林與威廉斯認為，上述兩種看法差距甚大，而且他們只能接受第二種。畢竟，多元論者當然也運用理性，在任何價值衝突之間也都會提出選擇的依據，作為理由；只不過，他同時也知道，別人在相同情境底下可能會作出不同的決定，因為他們在價值的排序

上可能有所不同。一言以蔽之，伯林與威廉斯主張（一）並非任何特定情境都只有一個價值應該作為理性考量的依據，（二）相似的情境底下並非只有一個特定的決定符合理性；反過來說（三）任何具體情境之下所做的決定，都存在理性討論的空間。

上述的主張猶如重申：在任何具體的價值衝突之中，理性從不缺席。事實上，伯林與威廉斯的共同反駁，凸顯了價值多元論者與 Crowder 對於「理性」以及何謂「價值」又如何「多元」的理解差異甚大。進一步解釋，Crowder 所理解的「理性」，基本上是一種邁向單一結論的思考，也可以說是一種思想趨向「封閉」的運作過程，過程上既不容許旁枝錯節，結論上也必然暗示可以「回溯論證」，因為之間的關係是個滴水不漏的雙向邏輯關係。據此理解，集體理性也就意味著一群人終將對於特定議題達成共識，也就是意見上的「趨同」，甚至於走向一致。秉持此一理解的 Crowder，於是認定價值之間的選擇，必然以排序的方式呈現，也就是挑選其一的同時，已經否定所有其它價值的相關性或者重要性；換言之，抉擇猶如決定那個價值是——用 Ronald Dworkin（1984）的術語來說——「王牌」，並且一旦祭出，所有其它的價值必須臣服其下。然而，正如他所指出，價值多元論反對如此的排序可能，所以他斷定價值多元論否認價值衝突之中理性抉擇的可能。也正因如此，他在批評「個人自主」論點時主張：價值衝突並不一定會增進一個人的自主性培養，反而有可能讓人採取逃避甚至擲銅板決定的非理性作法（Crowder, 1994: 303）。甚至，支持他的人也可進一步質疑：既然多元論者認定抉擇乃在於兩個價值或理想之間，那麼擲銅板決定也並非不行，畢竟能夠落實其一已屬難得，更沒什麼好惋惜或悲傷的理由！然而，正如上述伯林與威廉斯的解釋所暗示，理性的運作在於提供一個理由，作為選定特定價

值的依據——而且該理由或依據，並非源自於所選的價值本身。以 Crowder 所舉的例子為例，面臨「正義」與「忠誠」兩者之間衝突的道德行為者，在最後抉擇時可能依據這兩個價值之外的考量。

事實上，上述差異的根源在於 Crowder 所理解的「價值」與「多元」，與伯林所主張的價值多元論者有根本上的不同。Crowder 基本上將價值多元論理解為一個關乎價值「概念」的本體論宣稱，並且定睛在價值的抽象理解之上，基本上把不同的「價值」視為「概念」，甚至當作一種具獨立本體論位格的「物件」來看 (Newey, 2001: 36-56)，亦即兩個價值之間的選擇猶如撞球桌上選取兩個相同顏色與分數的紅球之一；然而，當伯林與威廉斯談及價值多元論時，其焦點總是在於價值的「載體」之上，也就是具體道德行為者的身上。於是，他們所理解的價值衝突之焦點在於：處於衝突之中的不同價值，各自所提供的道德依據無法勝過其它競爭者，所以擇取的理由必然不是深陷其中的價值本身，而是基於其它的理由或考量，但這不代表最終的決定否認未被選取的價值之重要性。若借用存在主義者沙特 (Jean-Paul Sartre) 曾用以說明抉擇焦慮的例子來解釋：處於挺身捍衛國家與照顧年邁母親兩難之間的學生，無論作出任何選擇，都必然感到遺憾，而作決定的道德行為者才依然有遺珠之憾，也就是對於無法實踐的價值仍舊感受得到其道德重要性——此一無法躲避的感受正是價值「多元」的證據。¹³ 據此，「價值」乃指涉道德行為者實際能感受到其規範性，且無法輕易忽視或任意選擇的原則或理想，而所謂的感受指的是瞭解並認同其理性基礎，亦即作為決斷時不可忽視的理據；「多元」所指的也並非源自於概念上的無法化約，而是人類理性

¹³ 沙特所用的例子，常見於價值多元論的相關討論，詳情參見 Sartre (1948)。伯林與存在主義之間的關係，則尚未有學者討論。

上所能服膺的規範性原則或理想並不只一個。

無論如何，將焦點從「價值（概念）」的本身轉移至「道德行為者」之後，理性的運作必然是在於具體情境底下所做的考量。對於任何身處類似沙特學生之處境的道德行為者而言，價值多元論者理解，無論他理解其衝突在於「愛國」與「孝順」或者「忠」與「孝」之間，最後的抉擇之依據可能來自對於具體條件的考量，例如戰爭的現實條件只允許其一的實踐，母親的期待，過去曾受惠於國家的栽培，此刻需要作出償還——理由不一，但各自有各自的道理或依據，而且視當時的諸多情況與條件而定，同時也和自己的個性和自我要求有關。伯林的價值多元論認為，擇取其一乃出自於現實的必要，所根據的則是這些價值之外的「實踐理性」（practical reason），而非對於競爭中的價值之間所做的「價值衡量」，因為選擇的結果並不代表獲選的價值在「道德價值上」勝出，或未獲選的價值被打敗（亦即被認定為「相對不重要」）。換言之，理性的運作在於提供一個理由，作為選定特定價值的依據，而且該理由或依據，並非只能源自於所選的價值本身，也不是一個滴水不漏的邏輯推演過程。同理，價值多元論者支持自由主義的理由，誠如伯林與威廉斯所指出，也可以是來自關於「社會與歷史現實」的考量，並非只能藉由價值多元論內含邏輯的推論（Berlin and Williams, 1994: 309）。由於 Crowder 並非如此理解價值多元論，而且始終在非常抽象的層次論證，伯林與威廉斯在澄清自己的想法之後，不再做進一步反駁，也未對於其「社會與歷史現實」考量作出說明，不過，伯林底下關於自由與權威之間如何取捨的一段話，提供了重要的線索：

此一兩難處境無法以邏輯解決：我們無法犧牲自由，或者維護自

由以及最低標準的福祉所需要的組織與安排。解決之道，於是必然在於邏輯不甚工整又具有彈性，甚至於曖昧的妥協。誠如康德（Kant）所言，人性這塊扭曲的木材，不曾造就過筆直的事物，每個情境都有自己獨特的解決方法。這個時代所需要的並非（如同我們所經常聽到的）更多的信仰、強勢的領導，或是更科學的組織管理，反倒是相反：少一點救世主心態的熱情，多一點開明的懷疑（enlightened scepticism），更加容忍特立獨行的行為，更多時候採取因時制宜（*ad hoc*）的方式於可見未來完成目標，也多留一點空間給品味與信念得不到大多數人回應（其正確與否不是重點）的個人或少數族群，讓他們可以達成個人的理想。時代需要少一點機械式或狂熱地套用一般原則，無論該原則有多理性或多正當，而且在套用經科學驗證而認可的解決方案於未經檢驗的個案時，需要多一些謹慎，少一些狂妄與自信……我們必須服從權威，理由不在於它絕不可能犯錯（infallible），而是出自於純粹且顯而易見的效益考量，也就是必要的權衡之計（necessary expedient）。既然沒有解決方案可以保證不會出錯，沒有所謂最終的安排。相較於鬼斧神工所刻劃，強加於事物之上的樣板模式，或許那些脈絡不甚嚴密的思想，以及對於在所難免的效率問題之容忍，乃至於有些耽溺於閒談、無聊的好奇、不受指揮的漫無目的追求等等，也就是「炫耀性浪費」，更能允許自然而然的（spontaneous）個人差異（當事人必須為其負起最後的全責），也總是更有價值。最重要的是，我們必須瞭解，任何教育手段或科學的、宗教的、社會的系統安排保證可以解決的問題，實際上並非人類生活的主要問題。（Berlin, 1969: 39-40，粗體為筆者自己的強調）

這一段話乃是《自由四論》(*Four Essays on Liberty*) 首講〈20世紀政治觀念〉(“Twentieth Century Political Ideas”)的結論，其主旨無疑與伯林和威廉斯的共同回應 Crowder 的方法論立場一致，亦即在於反對抽象邏輯的方式解決政治與道德的問題，強調因時制宜的必要性，也就是「個殊主義」(particularism)的立場。¹⁴ 然而，伯林不僅在此首次闡述他自己的方法論，包括「政治實踐」與「政治理論」應該如何進行，以及所需之態度，同時也藉以說明該立場的時代必要性，也就是真正合乎「社會與歷史現實」的考量。¹⁵

無論如何，正視上述的「個殊主義」方法論立場，意味著不該採取藉由抽象概念進行邏輯推理的方式來理解伯林的政治思想。然而，這正是 Crowder (2002; 2004) 所做的，即便在伯林與威廉斯回應之後轉為支持價值多元論，仍舊脫離不了原有的思維模式。誠然，Crowder 在某程度上容許了「邏輯」之外的理性考量，並且將伯林與威廉斯所謂的「實踐理性」理解為一種亞里斯多德式「情境倫理」(Aristotelian situation ethics)，其核心主張為：任何實際的情境底下，理性在作出判斷或最終決定時必須考量其情境的具體條件與狀況，所以沒有一個特定的價值或道德原則可適用於所有的情境，但這不意味著理性沒有運作的空間。不過，Crowder 所理解的理性運作，卻依然將實踐理性理解為單一答案的尋求，亦即預設了任何具體情境都只允許一個最好的決定，無論其理由源自於個人整體的人生計畫，或是社會的傳統價值體系等等，幾乎沒有斷裂與破碎的空間，因此

¹⁴ 本文匿名審查人建議可將「個殊主義」改為「特殊主義」，筆者斟酌過後仍認為前者較能包含「個別」與「特殊」之意思，故維持此一譯法。

¹⁵ 在此之前，伯林曾經系統性地批評過馬克思主義，並且著重於後者的政治理論方法論上，亦即其一元論歷史哲學——伯林稱之為「historiosophy」。參見 Berlin (1978)。

也等於沒有價值多元論所強調的「悲劇」可能——換言之，悲劇性的感受是種非理性，或至少是理性不夠成熟的展現，並且可藉由理性的培養而削減。此外，Crowder 強調價值衝突情境能培養「個人自主性」，因為它逼迫人們在抉擇時提高自主意識，更加清楚自己的理由，也就是更加理性。

據此，對於 Gray 將價值多元論理解為可應用於「概念理解」、「價值體系之內」以及「價值體系之間」等三個層次的主張，Crowder (2004: 148-70; 2007: 222) 此刻也進行反駁，認為第三個層次之應用乃是錯誤，因為伯林事實上主張世界上存在某一些跨文化的普世價值，也就是啟蒙式自由主義所支持的價值，例如「自由」、「理性」與「進步」等等。如此的詮釋，不但讓 Crowder 將價值多元論連結古希臘的道德傳統，同時也讓他斷定，伯林所支持的自由主義，必須是一種強調個人自主與理性的自由主義，正好與 Galston 的主張相反，因為那意味著「啟蒙式自由主義」而不是「宗教改革式自由主義」。此外，Crowder 先前用以反駁「自由選擇」論點的理由，亦即該論點在獨惠只能作為選項之一的「自由選擇」時已經抵觸了價值多元論的內部邏輯，此刻則被認為是 Michael Sandel 的錯誤觀點，其錯誤主要在於把價值多元論理解為「相對主義」，因而忽略了具體情境之下的理性選擇之可能。¹⁶

關於 Crowder 與 Gray 的分歧，本文留待結論再作討論，此刻重要的是：如此強調「個人自主性」的理論，其實在精神上已遠離價值多元論，畢竟前者是「積極自由」的一種，而伯林所捍衛的卻是「消極自由」。再一次證明，執意採取嚴謹的邏輯論證方式，企圖建立或切斷價值多元論與自由主義之間關連性的諸多學者，在思想風格上與

¹⁶ Crowder (2004: 143); 參見 Michael Sandel (1984)。

伯林所提倡的相當格格不入，因此推論結果當然也是對於價值多元論的誤解。事實上，伯林的學術活動，幾乎以對抗這種思維模式為主軸，因為他知道其誘惑力源自於——如〈20世紀政治觀念〉結論所暗示——對於現實的繁雜與低效率的欠缺「容忍」，甚至是人類對於絕對確定性的心理需求，並且擔憂這種思維模式所引起的政治與道德後果。進一步解釋，讓我們更深入地檢視 Crowder 所賴以切斷兩者之間邏輯道路的概念：價值多元論的內部邏輯——開放性。事實上，就論證的功能而言，Crowder 所謂的「開放性」具有相當「封閉」的特性，因為它暗示：價值多元論意味著衝突之間的價值同等重要，所以任何的選擇都猶如優惠特定的價值，也就是牴觸原先「同等重要」的預設；換言之，其「開放性」乃源自於彼此之間沒有任何一個價值具有特權，值得特殊考慮。弔詭的是，Crowder 旨在藉由如此理解的「開放性」阻絕衝突之中，理性援引其它理由或考量的可能性，也就是「封閉」了具體情境所「開放」給道德行為者的選擇空間，包含各種可能會考慮在內原因與理由，以及基於這些考量所擬定的可能行動與策略。仰賴同樣推論策略，Crowder 斷定，多元論者不得援引伯林與威廉斯所謂的社會與歷史因素來支持自由主義，也就是說通往自由主義的論證道路必須採取「封閉式」的推論模式，亦即完全仰賴價值多元論內部邏輯的演繹過程。

綜上所述，雖然 Crowder 的策略似乎在於凸顯價值多元論蘊含的「開放性」，進而指出其邏輯上牴觸擁有特定或說是「封閉」價值取向的自由主義，但進一步分析可見，該批評似乎有更深一層的預設：「邏輯」層次相較於「經驗」層次的優先性，也就是後者應該受制於前者，甚至必須以前者來規範後者——換言之，這猶如試圖強壓人類經驗於邏輯的框架之內，也就是伯林（Berlin, 1999: 75）所謂的「削

足適履」(Procrusteanism)，也就是以將「邏輯」或「抽象概念」視為比人類真實經驗更為真實的存在物，無視於歷史的偶然性以及人類面對道德困境時的內心掙扎。伯林後期的著作，經常藉由缺乏「歷史感」與「現實感」來指責「削足適履」作法，並且將諸多這類的政治理論理解為「一元論」(monism)，因為此一方法論的上述基本預設，意圖將經驗世界及其因果關係，在本體論上(ontologically)化約為抽象概念與邏輯關連性——或至少在知識論上(epistemologically)企圖以抽象與邏輯方式來理解多元繁複的一切人類經驗。就方法論而言，無視於「邏輯」層次與「經驗」層次的差別，無疑犯了 Gilbert Ryle (1949: 16) 所謂的「範疇錯誤」(category mistake)，也就是把某一範疇的「邏輯」套用於另一個不適用範疇的認知錯誤。然而，當這種方法論應用於人類實際問題時，上述的範疇錯誤將有巨大的政治與道德後果，因為藉此建構的政治論述或國家意識型態，其否認的並不再只是關於人類經驗的知識，而是活生生的人的思想自由與選擇空間，甚至是政治自由。

事實上，伯林在寫作〈20世紀政治觀念〉之前，學術關懷大抵與當時英國主流的知識社群一致，亦即對抗馬克思主義以及從事日常語言分析，並且出版過《馬克思》(Karl Marx, 1978) 專書，以及〈邏輯轉譯〉(“Logical Translation”)、〈經驗命題與假設陳述〉(“Empirical Propositions and Hypothetical Statements”) 等關於邏輯實證主義的論文。¹⁷ 然而，伯林與當時學術主流不同的之處在於，正當主流學者如 Karl Popper (1959: 95; cf. 1945) 以「否證論」(falsification) 反駁馬

¹⁷ 收錄於 *Concepts and Categories* 一書中 (Berlin, 1999)；此外“European Unity and its Vicissitudes”一文則著重在類比的使用之上 (Berlin, 1991: 175-206)，反對將人生比喻為藝術品。

克思主義為一門「偽科學」，或諸多其他主流哲學家以「邏輯實證主義」立場解構「道德陳述」的真實性的時候，前者將焦點置於「經驗命題」與「邏輯陳述」之間的差異，並且直指之間的不可轉譯性。進一步說明，伯林此時所關注的是政治與道德思想的「方法論」問題。他一方面反對馬克思主義的「歷史必然性」(historical inevitability) 概念，另一方面也無法認同邏輯實證主義底下的主張：道德陳述不具客觀驗證的可能，因為其「指涉物」並無客觀存在，甚至，若有「意義」的話，充其量也不過是陳述者主觀的情緒表達。¹⁸ 其反對的理由始終如一：上述兩者皆抵觸了伯林的「歷史感」與「現實感」，基本上都是「削足適履」的實例。伯林所謂的「社會與歷史現實」考量，以及價值多元論的政治意涵，當然也必須置於上述的擔憂框架，才能完整理解。本文的下個部分將繼續以抽絲剝繭的方式，藉由對於〈自由的兩個概念〉的討論，進一步推敲〈20世紀政治觀念〉結論的內涵，並且藉此指出價值多元論與自由主義的內在關係。

四、〈兩種自由概念〉與赫爾辰經驗主義

伯林以〈兩種自由概念〉為題的就職演說，其實是上一節所述對於方法論關懷的延伸，其目的在於進一步對抗「削足適履」的思維模式。德國詩人海聶(Heine)曾警告世人說，「教授書房裡安靜培養出來的哲學概念，足以摧毀一個文明」，伯林的演說則藉此揭示他就任牛津大學政治理論講座教授的任務：於抽象思想層次上對抗所有形式

¹⁸ 所謂的「意義」，對邏輯實證論者而言必須是客觀存在的指涉，亦即其本體論位格乃獨立於道德行為者以外。

的政治一元論 (Berlin, 1969: 119)。不過，必須強調的是，伯林如此看重思想層次，並非本位主義使然，反倒是「現實感」的驅使，讓他理解處於冷戰時期的當時，世界正分裂為共產主義與自由主義兩大敵對陣營，也就是兩個意識型態的對立。不同於其他對抗馬克思主義的主要西方學者，將戰場設定在「真科學—偽科學」(前文提及的 Popper) 或者「自由市場—計畫經濟」的辯論 (Frederick von Hayek 為此一戰線的代表人物)，¹⁹ 出身於分析哲學的伯林直指該意識型態對立的最抽象層次，也就是「自由」概念的理解差異。²⁰

根據伯林的界定，自由的概念基本上有「消極」(positive) 與「積極」(negative) 兩種。²¹「消極自由」指涉一個人有多少「空間」從事自己想做的事情，其保護的方式乃賦予一個「不受外界干擾」的私人領域，如此的空間愈大愈是自由。「積極自由」關乎「誰才是主人」的問題，其主要意義在於「自主」(autonomy)，有時也可理解為「自我主宰」(self-mastery) 或「自我實現」(self-realization) 的達成：無論「自己」指的是個人或集體，愈能當自己的主人愈是自

¹⁹ Hayek (1994) 的 *The Road to Serfdom* 是開闢此一戰線最重要的著作。

²⁰ Michael Ignatieff (1998: 203) 指出這是受到觀念論歷史哲學家 R. G. Collingwood 的影響。關於伯林與 Collingwood 的關係與比較，本文不能詳述，參見 Skagestad (2005)。

²¹ 事實上，19 世紀的英國觀念論 (British Idealism) 代表人物之一的 T. H. Green 早於 1881 便曾於一場題為 *Liberal Legislation and Freedom of Contract* 的公開演講當中使用 *negative liberty* 與 *positive liberty* 這一組術語，並藉此此區分來說明自己的自由主義哲學，開啟思想史上所謂的「新自由主義」(New Liberalism) 年代，參見 Green (1885)。根據 Ricciardi (2007) 的說法，伯林受教育的 20 世紀上半，英國學界其實普遍熟悉此一區分。基於本文所設定的問題意識，筆者無法在此深度地討論伯林的思想臍帶與背景，只能說，西方在二次世界大戰之後對於消極自由與積極自由的討論，的確源自於伯林的界定。

由。伯林（Berlin, 1969: 152）也經常用「門」的比喻來說明「消極自由」，也就是在一個人的面前有愈多的門開放，就是愈自由。若套用於「積極自由」之上，我們也可以說，自由指的是通往特定的一道門才能獲得的成就，愈是靠近或者深入那一道門，則愈是擁有自由。

把握伯林「門」的比喻，他與威廉斯對於 Crowder 的反駁將可理解為，關於「理性」運作過程是否只有一道門的爭議：後者的反駁否認了理性推論的「邏輯」之外空間，前者所謂的具體情境底下之「實踐理性」，則預留了人們考量「社會與歷史現實」的空間，並非是單純的邏輯推演——換言之，之間的爭議其實在於理性的「消極自由」與「積極自由」之間。倘若上述的分析成立，兩種自由之區分的本身，蘊含著「一元論」與「多元論」之爭的面向，而這也解釋了伯林為何傾向消極自由。不僅如此，正如〈20世紀政治觀念〉結論所呼籲，放棄強行套用邏輯於經驗世界的人生重大議題之企圖，容許「自然而然」（spontaneous）的個人差異甚至是漫無目的追求的空間，伯林與威廉斯對於 Crowder 的反駁其實也在捍衛「消極自由」——只不過是在「實踐理性」層次之過程上。政治思想家常常想藉由抽象層次上的理論建構，來規範經驗層次的人類實際生活。伯林的想法則猶如宣告：邏輯的斷裂之處，乃是人類的實踐理性之運作空間，也就是抽象思考時所擁有的「消極自由」。

更重要的是，「消極自由」與「積極自由」的區分本身，意味著思想家即使欲以「自由」進行邏輯推論建構政治裡論，必需在兩者之間作出選擇。當然，思想家或許事先已經預設了特定的「自由」概念，所以思考過程中不會涉及「選擇」，但伯林的區分卻讓我們瞭解，如此之「預設」其實也就是選取了自由的兩個概念之一，同時也讓我們在面對任何基於特定理解的「自由」概念所建構的論述之前，

有理由質疑其「絕對性」。〈兩種自由概念〉所揭露的是：關於「自由」的邏輯推論展開之前，必然涉及選擇，也就是實際上擁有一定理性思考上的「消極自由」，繼而得出的推論結果於是皆只是特定的版本詮釋，並非顛撲不破的真理。伯林乃於最抽象的政治思想層次上捍衛人類的消極自由：「自由」不只有一種理解的方式，也就是——人類並非只有一道門可以通往自由！

關切方法論層次的伯林當然清楚，單一概念畢竟無法獨自撐起一個完整的理論，而且以「自由」為基礎的政治理論也總是涉及「人性」的預設以及其它的社會想像。於是他捍衛消極自由的下一步，便是指出積極自由的相對危險性。其危險性主要來自於「自由」概念容易與「雙重自我」的概念之結合，進而演變成強制他人的論述（Berlin, 1969: 134）。政治思想史上最為顯著的實例，是由「觀念論」（idealism）與「理性主義」（rationalism）所發展來的版本。²² 觀念論的核心在於區隔經驗性的「表象」與超越性的「實相」，並且藉此形上學分別處於經驗世界的「假我」以及穿越表象進入真實世界的「真我」。倘若自由的真諦正如「積極自由」觀點所主張的「自主」，追求自由等同致力於將自己從虛幻的經驗世界之中解放出來，也就是一種成就，而如果自身的能力不足，則可藉由外力來幫忙達成。如此一來，他人或國家於是有理由以強制的手段來協助能力不足者。至此，兩種自由的衝突已現。倘若這觀念論主張作為國家的「大我」才是「小我」的「真我」，還可進一步要求「犧牲小我，完成大我」以成就「真我」的自由。雖然在消極自由支持者的眼裡，這種外力與要求乃是強迫與不自由，但是對於觀念論者來說這卻是獲得「真正」自

²² 關於此部分，石元康（1995）提供了最清楚的中文摘要；參見Swift（2006: ch. 2）。

由，也就是「自我實現」(self-realization) 的唯一方式。

積極自由在「理性主義」的思考框架之下也容易淪為支持強制他人的論述。根據伯林的理解，理性主義預設：(一) 所有人都有一個真正的生存目的，也就是必須接受理性的引導；(二) 理性的人所擁有的目標或理想，彼此之間必然沒有衝突，反而可構成一個和諧的體系，而且有些人比別人更能察覺此以體系；(三) 理性的人之間不會有所衝突，換言之，所有的人與人或社群與社群之間的衝突，以及隨之而來的悲劇，必定是理性的人與非理性（也就是不成熟或尚未發展完成）的人之間的衝突；(四) 人的理性一旦發展完成，將會遵守共通的理性所制定，放諸四海皆準的法律 (Berlin, 1969: 154)。熟悉相關文獻的讀者不難發現，這是伯林首次將「一元論」理解為一組預設。更值得注意的是，作為一組預設的「一元論」之核心並非在於是否獨惠單一特定「價值」，²³ 而是對於人類理性運作的特定理解，亦即：預設理性的「普世性」以及理性推論結果的「普適性」，並且絲毫不允許個人的解讀空間；套用伯林的比喻，其運作如同進行「拼圖遊戲」，答案是既定的存在，理性思考只是循線找到遺落的那一塊 (Berlin, 1991: 6, 201)。據此，理性主義者將可區分理性的人與非理性的人，也可進一步將「自我」區分為受制於種種非理性慾望或情緒的「低階自我」，以及接受理性引導的「高階自我」。由於兩者皆是自我的一部分，當自己缺乏能力壓抑非理性而外力介入協助時，不算是強制；或者說，就算是強制，其目的也在於「迫使獲得自由」(forced to be free) ——如同盧梭 (Rousseau) 的著名例子所宣稱。類似的例子歷史上不勝枚舉，積極自由一旦結合雙重人格「自我」概念之後，淪為成支持強制手段的論述之路也就不遠了。其距離實際上——伯林

²³ Jeremy Bentham 的效益主義 (Utilitarianism) 乃最符合此描述的理論。

(1998a: 478) 借用 Georges Sorel 的譬喻來說——遠遠「小於幼蟲蛻變為蝴蝶」的過程。

Stuart Hampshire (1991: 129) 曾斷言，伯林的政治思想深受休姆 (David Hume) 的經驗主義所影響而不自知 (也不承認)。此處所謂的「經驗主義」包含底下三個互相支持的要點：(一) 藉由觀察歷史上不斷重複的實例，推論出道德結論；(二) 強調人類乃是情感的動物，也是歷史的產物，需要國族認同感或歸屬感，其道德觀念與思想慾念皆接脫離不了這種人類天性；(三) 反對普世、超越時空的理性運作用於道德與政治思考之上，認為那只適合用於數學推理 (Hampshire, 1991: 128-130)。身為伯林摯友的 Hampshire 認為，伯林無論在思想上對永恆真理的宣稱時所採取的懷疑態度，或寫作時在風格上的從容大肚與睿智幽默，都是這種「休姆經驗主義」內化後的外顯——甚至，每每伯林振筆疾書的時候，休姆必然在背後點頭微笑。

沿此線索，Claude J. Gallipeau (1994: 167) 進而主張，伯林的所有著作基本上可以理解為對於底下一組「人性與社會模型」的捍衛：(一) 人類是社會與文化存在，語言的使用者，具反思和理性能力，也擁有心智生活；(二) 作為道德存在，人類有自由意志；(三) 人類有自己的目的，懂得表達，並且能夠自我改造；(四) 人類活在繁複且多元的道德處境；(五) 人類必然生長於特定的社會與歷史情境底下；(六) 人類天生需要一種隸屬特定社群的歸屬感。Gallipeau 在此所強調的是，伯林終究是個「自由理性主義者」(liberal rationalist) (1994: 82)，上述的模型事實上是一個理性的歷史主義者從人類歷史實例當中所推論出真正符合人類事實的「模型」，也就是一份「歷史清單」(historical tableau) (1994: 83)，更重要的是，而且價值多元論與自由主義之間的關係就是：當今真正能彰顯上述模型的政治與社會

制度，唯有自由主義。透過如此的詮釋，Gallipeau (1994: 128) 同時也建立了伯林的自由主義與法國自由主義的連結——伯林對於自由主義的捍衛與時俱進，顧及了時代的需要性，正如貢斯當 (Constant) 曾指出，現代人的自由觀念才正式符合現代的社經政治條件。

針對上述根植於經驗主義的詮釋，本文承認，伯林應該會認同休姆的經驗主義，特別是蘊含其中的懷疑論傳統。然而，伯林甚少提及休姆，也未對英國的政治懷疑主義作出整理或捍衛，在缺乏足夠文本證據的狀況之下，最多只能說，倘若我們——如同曾國祥 (2010) 近來所做——欲將伯林置於英國的政治思想傳統，休姆的懷疑主義肯定是最適當的。此外，正如伯林 (Berlin, 1969: 200) 曾引述羅素 (Bertrand Russell) 的話說明，哲學家真正想捍衛的，往往不是嚴密的邏輯推論所建立的論點，而是一種「人生觀」(vision of life)，也就是對於人類生命的根本看法，關於人的「本體論」預設，馬克思主義的術語則是「人論」，伯林應該不會反對 Gallipeau 所謂的「模型」。當然，Gallipeau 也可將他置於法國自由主義傳統，畢竟，伯林與威廉斯也主張，自由主義是保障消極自由最好的制度。無論如何，雖然本文認同 Hampshire 與 Gallipeau 所注意到的「歷史判斷」乃徹底理解伯林政治思想的關鍵，但是，基於回應伯林所呼籲的「同情理解」方法論，讓我們回歸文本，而文本證據所導向的是他企圖為現代政治注入的「現實感」與「歷史感」。

事實上，〈兩種自由概念〉基本上可理解為一位價值多元論者兼具「歷史感」與「現實感」的政治思考之示範。作為示範，其歷史感表現於：(一) 伯林所舉的皆是政治思想史上的實際例子；(二) 這些實例都在人類歷史上直接或間接造成了慘重的傷亡。批評者時常聚焦於伯林的分析是否窮盡了「自由」的概念。然而，如此的批評失

airiti

焦，因為他的真正意圖乃分析當時冷戰兩大意識型態的「絕對預設」（absolute presupposition）（Ignatieff, 1998: 203），並且指出兩者之間的相對危險性。換言之，伯林的論證方式採取「詮釋性」的作法，亦即以「內部理解」的方式來分析時代的主流政治思想，同時提出批判。至於批判的標準，進一步分析便可發現，不外是伯林所呼籲我們正視人類歷史經驗的「現實感」。正是基於這種現實感，伯林於〈兩種自由概念〉接近尾聲時提及：「比起任何其它的信念，有一個更需要為那些『偉大的歷史理想』祭壇上屠殺人命的行為負責」，而這信念正是政治一元論（Berlin, 1969: 167）。

熟悉伯林思想史著作的讀者想必不陌生，此一「祭壇」的比喻其實來自於俄國激進政治思想家赫爾辰所謂的「抽象理念的祭壇」（the altar of abstractions）：作為一種現代的祭獻方式，活生生的人被犧牲在種種以理想為名義所搭起的祭壇之上——20世紀死於這種祭壇上的人難以計數（Berlin, 1991: 16）。赫爾辰對於伯林的影響，至今尚未引起學界的注意，²⁴但是，前者的底下三個想法無疑是後者對抗文章所「削足適履」思想模式所援引的理由：（一）人生的目的就是生活之本身，不在於未來，而且每個人的生命本身就是目的，不是別人的手段；（二）人類歷史並非一部戲劇，既沒有事先寫好的劇本，期間發生的事件也沒有一定的關連性，因為一切都是偶然；（三）「價值」是人們當作目的所追求，而非視為手段的事物（Berlin, 1994: 92-95）。毫無疑問，無需援引休姆或貢斯當的觀點，藉赫爾辰闡釋的「現實感」與「歷史感」，足以理解伯林反對各種一元論政治理論的理由——讓我們姑且稱之為「赫爾辰經驗主義」。也許，我們應該

²⁴ Herzen 對於伯林的重要性，至今仍被忽略，文獻上至今只有 Aileen Kelly（1998; 2001）長期關注俄羅斯文學語思想對於伯林的影響。

說，當伯林呼籲我們必須更加仰賴日常的經驗觀察以及常人的知識，而不是柏拉圖、黑格爾、馬克思等理性主義者的形上學的時候，其背後靈似乎更可能是赫爾辰（Alexander Herzen）。

不過，倘若進一步閱讀伯林關於赫爾辰的文章，我們將會發現伯林對於赫爾辰的思想並非全盤接受，畢竟後者是個黑格爾主義者，詮釋也不是沒有原創性，因為伯林將這種經驗主義轉化為一種「道德知識論」（moral epistemology），其核心包括一種「價值論」以及一種「人生觀」。換言之，伯林對於赫爾辰的闡釋與讚賞，背後其實還有另一個價值判斷——用羅素的話來說，伯林著書立說正是為了捍衛自己的人生觀。本文的下一個部分，將分析這人生觀在伯林的價值多元論裡所扮演的角色。

五、價值多元論之內的自由主義胸襟

猶記本文第二節所提及，伯林與威廉斯反駁 Crowder 時主張，理性思考必須容許「社會與歷史現實」的考量，事實上〈兩種自由概念〉就是伯林回應時代所需的政治思想。這思想不是建立在抽象概念的邏輯推論之上，而是針對時代的政治思想所做的分析、詮釋與批判。畢竟，時代的問題出在恢宏的概念體系已經太多，無需再添一個，真正所需的只是一種正視人類日常生活的經驗世界——在這世界，「我們日常經驗所遭遇的，是一個面臨選擇的世界，無論是在同等重要的目的之間，或者在同樣絕對的主張之間，落實了這些必然得犧牲掉那些」（Berlin, 1969: 168）。當然，這與赫爾辰經驗主義如出一轍。不過，進一步分析可見，正視如此悲劇性的人生觀，其實是對於

「人之所以為人」的根本價值之捍衛：人乃是「道德行為者」(moral agents)。正如伯林在〈兩種自由概念〉結論所言：

在我看來，比起以階級、民族或人類整體的「積極」自我主宰為目標的那些偉大且嚴格的威權體制，多元論——及其蘊含的某程度「消極」自由——似乎是個較為真實且更加合乎人道的理想。較為**真實**，是因為它至少能正視人類的終極目標既多元且不斷相互競爭，有些甚至於無法「共量」(commensurable)的事實。假定所有價值都可以用同一尺度衡量，而我們只需要審視便可以判定何者具有最高價值，對我而言猶如否定我們對人類乃自由行為者的認知，也讓道德決定淪為原則上只需一把滑尺便可解決的過程。藉由某種終極的、一切沒有衝突並且可以實現的綜合論述，來宣稱義務就是利益，個人自由等於純粹民主或威權體制，說穿了只是丟出一條形而上學的大毛巾，用以掩蓋**自欺欺人**(self-deceit or deliberate hypocrisy)的行為。更加人道，因為它不會像那些體系建構者那樣，以某些遙遠或不連貫的理想為名義，從不可預測且能改造自我的人類身上，剝奪掉對他們的生命而言所不可或缺的事物。(Berlin, 1969: 171，粗體字為筆者自己的強調)

猶記此段話的第一句乃Crowder討論「人道」論點時的焦點所在，而他的反駁是：人類並非總是珍惜自由或樂於選擇，所以消極自由與價值多元論缺乏決定性的歷史證據，換言之，並不比逃避自由更「符合人性」，也因此並不更「合乎人道」。然而，本段的關鍵其實在於伯林所謂的「自欺欺人」，也就是於對價值多元事實的否認——更重要的是對人類作為擁有選擇自由並且為自己的選擇後果**負責**的「道

德行爲者」這一件事的否定。伯林在此所真正捍衛的是一種「人」的概念，否認這個事實將會讓人淪爲環境的產物，不具行爲能力，也（因而）無能承擔任何道德責任與評價（Berlin, 1969: 111）。

當然，伯林的現實感也讓他深知，並非人們都願意正視經驗世界的繁複多元，甚至有可能想藉由理論來逃避思考與選擇的必要。誠如他與威廉斯（Berlin and Williams, 1994: 306-307）反駁 Crowder 時所指出，並非所有的人都願意如此正視人類道德困境的經驗，而且感受不到價值衝突者，「根本就不會踏上價值多元論這一條路」——畢竟，逃避上述抉擇之苦的方法並非沒有；例如，堅信只有一個價值是絕對重要，並且藉此貶低其它的價值或者輕易作出排序，是一個方法；或者，乾脆否定所有價值的真實存在，然後選擇依靠表象或運氣來過日子也是個方法。事實上，轉向前的 Crowder 表明了後者的可能性，並且暗示前者的正確性，亦即認爲這種經驗是種「認知錯誤」，應該予以糾正，或至少可藉由邏輯推理來消解經驗上的價值衝突。不過，伯林卻不認爲這樣的人類經驗可被用來反駁價值多元論，因爲此舉乃「自欺欺人」的作爲。

根據他的理解，無論此舉採取認定單一價值作爲所有一切行爲的最高原則，抑或乾脆否認所有價值的真實存在，都是尋求思想上的偏安。倘若「偏安」舉措乃自己所爲，只是一種「自欺」，若是他人代爲或是政府強壓於人民身上，則是種「欺人」。無論如何，「自欺欺人」的作法不僅否認自己的理性運作空間，同時也等於開啟政治野心家的操作空間。若想徹底阻止此一個人或集體的「偏安」傾向，唯一的方法似乎是揭露理性運作的開放空間，也就是開啟所有人們想替自己或他人關上的門，無論是在「自由」的概念之上，或者作爲限制他人自由的「政治理論」之上，而這正是〈兩個自由的概念〉的主旨：

「自由」不只一種理解方式，其價值也並非可以無限上綱至否定其它價值的存在。

「赫爾辰經驗主義」在伯林的筆下已轉化為價值多元論的人生觀，對立於所有提供理由藉以逃避自由與責任的一元論形上學或政治理論：「人生的目的有許多種，而且其中某些根本無法和其它目的相容；據此，無論是就個人或社會的層次而言，衝突的發生乃至於悲劇的可能性，無法徹底從人類生活中消除。介於眾多絕對性主張之間，並且必須作出選擇，於是乃人類處境揮之不去的特徵」（Berlin, 1969: 169）。此話無疑呼應了上一節所討論的〈20世紀政治觀念〉結語：倘若沒有自欺欺人的理論，人類的處境當呈現多元狀態，也就是該文所謂的「自然的個人差異」，而這正是「多元論——及其蘊含的某程度『消極』自由」這一句話的真正含意。據此理解，悲劇性衝突並不意味著人生的本身是一場悲劇，反而是證實人之所以為「自由的道德主體」之證據。伯林所捍衛的不僅是「自由」，更是人類「道德」的可能性——亦即〈20世紀政治觀念〉結語所說，「當事人必須負起全責」的真正理由。

倘若自由主義指的是對於個人「自由」的捍衛，伯林的價值多元論據本文的詮釋當然與自由主義有「概念上」的關連性。不過，此一關連性並非屬於「邏輯」性質。進一步理解，我們必須分析蘊含於伯林的「道德知識論」之內的「價值論」。本文第三節已經指出，伯林談及「價值」時所關切的乃「道德行為者」的本身，指的是道德行為者的理想與人生追求，而非抽象的概念。這個「價值論」當然是上述的「赫爾辰經驗主義」之核心。其特點有二：（一）具有「唯意志論」（voluntarism）成分，也就是唯有被自由的道德主體視為「目的」而非「手段」所追求者，才能稱得上「價值」；（二）人類價值的「數

量」與「種類」，端視歷史經驗而定且不同的時代與族群所能認同的「價值群組」(constellation)也不盡相同，換言之，「普世價值」的存在與否是個後驗 (*a posteriori*) 而非先驗 (*a priori*) 的問題。²⁵ 據此解讀，「自由」、「正義」、「平等」、「人權」等當然是經由人類歷史驗證過「價值」，但並非以上全是跨時代、跨文化的普世價值；至於「妥協」、「容忍」等伯林呼籲採取的權衡之計 (expedient)，嚴格說則不是本身作為目的之「價值」，因為那只是人類相處的必要手段。

伯林的價值多元論經常被批評為一種「相對主義」，然而他卻一再重申兩者有別，不可混為一談，並且強調人類價值的「客觀性」(Berlin, 1991: 71-72)。事實上，雙方對於「相對主義」的認知南轅北轍。伯林所理解的相對主義，是對於價值體系之間不可互相理解的一種宣稱，同時否定對於過去的客觀理解之可能性；換言之，相對主義的核心主張是對於另時代或他文化的「客觀知識」之可能性。然而，批評者所理解的相對主義，卻是對於任何否定「普世價值」——更精確地說是「普適」人類的價值——存在之主張。根據伯林上述的「價值論」，他只承認「普世價值」的可能性，但是否定「普適價值」的存在，畢竟他的「個殊主義」所主張的是，沒有「適用」於所有時代或情境的解決方案或生活方式，而這當然無法滿足批評者對於「客觀價值」所設下的條件。倘若進一步分析，讀者不難發現如此之差異也與雙方對於康德的理解有所不同有關。傳統上康德倫理學被視為「普世主義」(universalism) 的代表，以自由主義所主張的「尊重個人」(respect for persons) 為其核心，亦即底下的「斷言律令」(categorical imperative)：人必須被視為「目的」而非「手段」。強調康德「扭曲的人性素材」想法的伯林，卻將此一斷言律令延伸至關於

²⁵ 參見 Berlin (1998b)。

價值的主張，也就是在尊重個人為「目的」的同時尊重其選擇之事物——亦即如同赫爾辰所主張，將所有道德行為者追求之目的視為「價值」。

追根究柢，伯林的價值多元論隱藏著一種自由主義者的胸襟。缺乏這種視他人為平等的預設，人既不會做任何努力來「同情理解」（empathize）與自己意見不同的「他者」，也不會尊重他者所追求的事物——無論是個人的理念或集體的生活方式——為「價值」，反而會以自己的眼光與角度來批判甚至詆毀。不僅如此，同情理解更是伯林眼中的價值多元論者「自律」的基礎，也就是落實「信念的實踐必須止於相對的正當性之上」——亦即〈兩種自由概念〉借用熊彼得（Joseph Schumpeter）的名言所做的結語——的必要條件（Berlin, 1969: 172）。這句話並非意味著對錯乃相對的概念，而是表明：值得追求的事物不只一種，所以沒有人可以將自己認定的價值無限上綱，也不應該犧牲別人（的機會）而進行到底，反而在追求理想的同時必須允許別人也有實踐自己理想的自由與空間。如此詮釋的價值多元論，猶如是伯林為熊彼得提倡的自由主義精神所做的註腳。正視人類經驗的價值多元所對於「價值」的界定與理解，以及「多元」的認定，不外就是伯林自己「同情理解」他者的理想與生活方式，所得出的世界觀——換言之，價值多元論本身，就是秉持自由主義胸襟看待他者的寫照，既反映也指出一種自由主義精神的實踐方式。伯林的價值多元論與他所支持的自由主義之間，並非是邏輯推論的關係，而是一體兩面的關係，其核心精神為：（一）寬以待人，留給別人應有的自由空間；（二）嚴以律己，隨時自我反省，並且避免無限上綱自己的理念。

必須注意的是，指出價值多元論具有自由主義胸襟的「內在邏

輯」，並不意味著價值多元論與自由主義政治理論之間存在邏輯必然的關係，畢竟伯林也不只一次強調兩者之間沒有必然的邏輯關連。關鍵在於價值多元論在伯林的思想同時具有三種功能：（一）作為關於人類處境的經驗性事實陳述，指涉值得追求的個人與集體生活方式多元繁複；（二）作為規範性的主張，認定上述的多元現象乃自然的人類處境，與之相反的情境必然有不當的政治權力介入；（三）作為方法論的立場，反對一切將人類化約、壓縮至單一傾向或個性的「削足適履」政治理論進路。簡言之，價值多元論依據同時是「事實描述」、「政理想」與「批判標準」，端視適用的論證——依序為描述性、規範性或批判性——層次而定。掌握此三層次的區別，我們可將伯林的強調理解為：接受「價值多元」為事實的人，並不一定會視其為「理想」，也可能不會以此為「批判」社會的標準。事實上，西方政治思想傳統上將多元事實視為「病症」，而非「藥方」——古代的柏拉圖（Plato）是如此，當代的羅爾斯（John Rawls）與哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）也不例外（參見 McNay, 2008）。相反地，伯林以及他視為多元論者的赫爾德（Herder）與維科（Vico），卻認為「一」的追求乃問題的癥結，而「多」才是解決之道。

倘若本文的詮釋正確，貫穿價值多元論三個理解層次的正是伯林的自由主義精神，亦即視人為自由的道德主體，本身必須受到尊重，其所選擇的生活方式與理想也值得尊重，且寬容對待。價值多元論與自由主義之間，不是一種邏輯推論的關係，而是一種對人的根本看法，亦即伯林捍衛對於人生的根本看法——著書立說不過是捍衛這世界觀的思想武器。不過，這也凸顯了伯林論證上的另一個特點：捍衛自由的方式乃以將所欲捍衛的人生觀「引申」（extrapolation）的方式進行，因此一方面少了從「事實描述」到「規範制定」的推論程序，

另一方面也少了從價值多元論到自由主義的嚴密邏輯推論過程。²⁶ 也正因为如此，事實上伯林與 Hampshire 和 Gallipeau 的理解其實有差距。雖然伯林的確重視歷史事實，並且認為道德與政治思考不可缺少「歷史感」，尤其表現在提醒「積極自由」的危險性時，但是，他在捍衛「消極自由」的時候卻側重於「現實感」，也就是他認定為真——但卻不是經由歷史經驗所推論出來——的「人生觀」。以當代的政治理論概念與標準而言，伯林捍衛自由的方式似乎是——借用錢永祥（2001，頁 131）的話說——「簡陋」了些。不過，如果本文的詮釋至此正確，伯林有理由刻意讓政治理論保持簡陋以維護自由，畢竟，根據他的診斷，時代所需要的是同情理解與對待異己的寬容態度與同情理解的意願，不是恢宏的系統性理論。本文將以討論此議題作為結論。

六、結論

文藝復興藝術家拉斐爾（Raphael）的畫作「雅典學院」（Scuola di Atene），繪有手指著天的柏拉圖與手掌朝地的亞里斯多德，旨在凸顯兩個不同的世界觀，亦即定睛於概念世界的理性主義與正視具體世界的經驗主義。姑且不論如此理解是否正確，價值多元論者與一元論者的思維模式之差異，事實上猶如畫作企圖呈現的天壤之別，而造成如此南轅北轍看法的關鍵，在於雙方對於「多元事實」的根本看

²⁶ Lois McNay（2008）也在哈伯瑪斯的政治思想裡發現同樣特性，因為後者的「民主理想」乃得自於對「語言實踐」的理想化描述，而且其「言說倫理」也同時具有事實描述與規範制定的功能。

法不同。一元論者預設單一理想生活方式與社會模式，於是將「多元事實」視為一個亟待解決的「問題」，並且想像「解決」的方式為藉由政治權力，將抽象邏輯所建立的「模型」強壓於人類的生活之上，無視此舉所造成的痛苦，抑或將這些痛苦視為「必要的犧牲」，甚至是源自於「非理性」的錯誤想法。價值多元論者「假定」個人為自由且理性的道德行為者，並且對其選擇予以尊重，視之為「價值」，於是接受「多元事實」為「自然而然」的人類處境，也就是自由的展現——反之，則必然是來自於「消極自由」在某種程度上被剝奪。前者的出發點為抽象理論，所以否認不符合概念或有違邏輯的人類經驗，後者則是秉持自由主義的道德立場，於是以「同情理解」的方式對待人類的實際經驗。

據此詮釋，價值多元論與政治一元論的主要差別，並非簡單的「一」與「多」的不同，而是整體思維模式與預設的差異。未能領略此差異的 Crowder，轉向後仍然繼續進行一元式邏輯推論，故而主張價值多元論通往以培養理性與「個人自主」為核心的啟蒙式自由主義。之所以能作如此推論，是因為他否定 Gray 所謂的價值多元論第三應用層次，亦即價值體系之間的不可共量。事實上，Crowder 的論證策略本身違背伯林的想法，因為〈兩種自由概念〉作為冷戰時期兩方意識型態的分析，在在顯示伯林意識到價值體系之間的衝突與不可共量。無論如何，伯林所支持的是消極自由，而非作為積極自由一種的「個人自主」，且據其對於一元論「意識型態」的反對，不應該將認定伯林支持任何教條式 (doctrinaire) 的自由主義，因為那對他而言也是一種意識型態。當然，自由主義不一定只能以教條式來理解為意識型態，對於「消極自由」與「寬容精神」的捍衛，乃是約翰·彌爾之所以為被認定為自由主義者的核心思想，而這無疑也是伯林作為

一個政治思想家的終生關懷。

伯林與威廉斯反駁 Crowder 時指出，價值多元論與寬容的關係並非如 Lukes 所想像的簡單。就歷史發展而言，「寬容」概念源自於結束歐洲宗教戰爭的「暫定協議」(*modus vivendi*)，基本上是國與國之間的協議，洛克 (Locke) 則進一步將其轉化為一種憲政精神，亦即面對根植於形而上學的價值體系衝突時政府必須保持「政治中立」(political neutrality)，不介入爭議，基本上是因應英國境內天主教與新教之間衝突的權宜之計。及至 19 世紀的英國，民主已是行之有年的政治制度，時代所需的是對於異己與特異獨行的思想與行為之容忍，於是約翰·彌爾提倡「寬容」精神，視其為民主時代的核心公民素養。冷戰時期的伯林，看到的是諸多意識型態對於特定概念——特別是「自由」——的詮釋權之壟斷，於是一方面藉由指出「自由」概念的理解不只一種，一方面指出導至人們接受如此壟斷的心態，亦即對於一元論的心理依賴，其目的不外在於瓦解上述之壟斷。正如〈兩種自由概念〉的最後一句話所指出，一元論思想的誘惑源自於人們對於「形而上的需求」(metaphysical need)，而讓這種心理需求來主導我們的外在行為則是一種危險，也是「道德與政治的不成熟」(Berlin, 1969: 172)。換言之，成熟的展現在於「寬容」精神的發揮，不僅彰顯於「待人」，也在「處世」的態度之上，亦即在「嚴以律己、寬以待人」之外，還要「容忍」自由的人類處境之下所產生的價值衝突、效率不彰以及未能如理論模型般乾淨俐落的現實情境——伯林的價值多元論，在此猶如為自由主義的核心價值增添了一個符合「社會與歷史現實」的層面。

不過，即使 Gray 較 Crowder 更能正確掌握價值多元論的應用層次，致力於邏輯推論的他卻也忽略了價值多元論的真正內在邏輯：同

情理解。事實上，事實上，伯林的同情理解貫穿 Gray 所謂的三個應用層次，無論在抽象概念層次，特定的價值體系之內，或者不同的價值體系之間，缺乏同情理解將無視於多元的事實。伯林在〈兩種自由概念〉之後，致力於政治思想史的寫作，並且提倡「同情理解」異己的思想與價值觀。雖然伯林喜於戲稱自己捨棄哲學是因為缺乏天份，其真正理由似乎在於，身為價值多元論者再清楚不過：對抗一元論思維模式的方法之有一種，也就是讓人看見多元事實的存在。就抽象的概念層次而言，多元事實可藉由指出特定概念的理解不只一種而證明，正如「自由」可有「消極」與「積極」兩種理解方式。指出此一事實的同時，也證實「選擇」存在於邏輯推論與理論建構的進行之前，所以沒有人可強制別人接受特定的概念為唯一的理解方式，因為那只是個人的選擇結果。然而，伯林深知在抽象概念層次之外，唯有「同情理解」才能讓人看見或感受到另一種人生價值或生活方式的重要性，畢竟一元論者可永遠已自己的價值觀與視角來看待所有的異己，並且據此進行「理性」思考或邏輯推論，最後作出否定「他者」個人與思想的結論。關鍵在於，價值多元論與一元論之根本差異，乃是兩個世界觀的不同，也是個「選擇」的問題，無法單靠理性的培養或邏輯推論而徹底擊倒對方——唯有「同情理解」才能讓人瞭解異己的思想與價值觀也有「合理」之處，甚至值得作為自己的選項。此處所謂的同情理解，遠超過 Gray 所奉行 Davidson 的「慈善原則」，亦即不僅在於假定對方所言有理，然後進行邏輯推演以重建對方的論點，而是在於 Winch 所言，將別人的觀點納入自己的世界觀，嚴格說是一種允許自己原先想法有所改變的作法。

據此理解，作為價值多元式「政治理論」的〈兩種自由概念〉，或許只是伯林迫使人揚棄一元論思維模式的「消極」策略，而之後佔

據其後半生的政治思想史寫作，才是他的「積極」策略——其用意在於讓人真正擴展自己的視界，培養自由主義的胸襟，並且增添理想的選項，也就是增進自己的自由空間。若用伯林的「刺蝟—狐狸」比喻來說，唯有「同情理解」才能讓「刺蝟」看到「狐狸」所看到的世界，而伯林的思想史寫作正是狐狸的邀請。價值多元論所通往的自由主義，不是 Crowder 所認為的教條式啟蒙自由主義，而是一種以「同情理解」為核心公民精神的自由主義（葉浩，2008）。雖然這種自由主義表面上接近 Gray 所謂的「暫定協議」式自由主義，抑或 Galston 所謂的「後宗教改革式大業」，但在精神上其實獨樹一格，因為那是對於多元事實的接受，甚至是擁抱。尼采（Nietzsche）曾將歷史研究區分為「否定生命」與「擁抱生命」兩種，擁有強烈歷史感與現實感的伯林，所書寫的思想史無非屬於後者；²⁷ 然而，歷史弔詭之處則在於，否認價值衝突的一元論已經帶給人類無數的苦難，正視悲劇性衝突的價值多元論，卻提供了一個理解這苦難的方式，同時讓人有理由樂觀地面對多元繁複的人生。

處於意識型態對壘的冷戰時期，伯林藉由反思當時各種體系恢宏的政治理論之預設，從分析「自由」的概念展開，以抽絲剝繭的方式層層揭露擁護不同自由概念者對於「人」的本體論看法與「理性」的知識論預設，逐步逼近內心最深「形而上確定性」之渴望，最後開出了「同情理解」的處方，轉向思想史的寫作，企圖介入公民的寬容精神之養成。對於訓練於當代政治哲學典範底下的學者而言，伯林的論

²⁷ Nietzsche (1995: 85-167)，參照 Raymond Geuss (1999: 167-197) 的解讀。尼采本人也是個價值多元論者，並且主張其時代所需乃一種具歷史感的哲學思考方式 (Nietzsche: 1986: 2)，與伯林的思想有相通之處。不過，伯林認為自己不受其思想影響，參照 Steven Lukes (1988)。

證與處方當然不夠系統性，也缺乏嚴謹的邏輯推論過程，甚至對於許多思想家的解讀也有可議之處，難以和當今的羅爾斯或哈伯瑪斯相提並論。不過，倘若我們以他藉海聶的話所作的自我定位這角度來看，伯林的確成功地以筆對抗了足以摧毀文明的政治理論。此外，我們不得不承認其思想乃針對西方政治理論主流傳統的方法論預設所作的深刻反思。此外，伯林也讓我們不得迴避自由主義的「後設理論」(meta-theoretical) 層次對於「人」與「理性」的看法，例如，嚴密的邏輯推論過程之中是否把人視為工具或限制了人的思想自由？抑或以特定的「理性」標準作為決定是否賦予他人「權利」的門檻？

總而言之，認真面對伯林的思想意味著我們在嘗試建構理論時必須：(一) 考慮現實與理想之間的距離，也就是理論的可行性；(二) 正確理解改革對象(社會或國家)自身的價值觀與理想，亦即必須具備充分的內部理解；(三) 正視被理論當作「問題」一部分的人也是有血有肉、會疼會痛的人。伯林自己所提出與實踐的「現實感」與「歷史感」，的確不夠精緻與細膩，但是，我們可以選擇以邏輯理性的角度批判，也可嘗試將這些考量發展成一套尊重他者且兼顧可行性的規範性政治理論方法論——當然，自由主義者必須捍衛我們的選擇自由，但認同柏林價值多元論的自由主義者卻似乎只能選擇後者。

參考文獻

中文部分

石元康

1995 《當代自由主義理論》。台北：聯經。

李歐梵

1994 《狐狸洞話語》。香港：牛津大學。

曾國祥

2010 〈理論與歷史現實：唐恩的政治懷疑主義析論〉，《政治與社會哲學評論》，34期，頁95-143。

葉浩

2008 〈價值多元式轉型正義理論：一個政治哲學進路的嘗試〉，《台灣政治學刊》，20卷1期，頁11-48。

錢永祥

2001 〈「我總是活在表層上」——談思想家伯林〉，收錄於《縱欲與虛無之上——現代情境裡的政治理論》。台北：聯經，頁119-133。

外文部分

Berlin, Isaiah

1969 *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

1978 *Karl Marx*. (4th ed.) London: Fontana Press.

1991 *The Crooked Timber of Humanity*. London: Fontana Press.

1994 *Russian Thinkers*. London: Penguin Books.

1998a *The Proper Study of Mankind*. London: Pimlico.

1998b "My Intellectual Path," *New York Review of Books* 45(8):

53-60.

1999 *Concepts and Categories*. London: Pimlico.

Berlin, Isaiah and Bernard Williams

1994 “Pluralism and Liberalism: A Reply,” *Political Studies* 42(2): 306-309.

Crowder, George

1994 “Pluralism and Liberalism,” *Political Studies* 42(2): 293-305.

2002 *Liberalism and Value Pluralism*. London: Continuum.

2004 *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press.

2007 “Value Pluralism and Liberalism: Berlin and Beyond,” in George Crowder and Henry Hardy eds., *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books, pp. 207-230.

Davidson, Donald

2004 *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald

1984 “Rights as Trumps,” in Jeremy Waldron ed., *Theories of Right*. Oxford: Oxford University, pp. 153-167.

2001 “Do Liberal Values Conflict?” in Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books Press, pp. 73-90.

Gallipeau, Claude J.

1994 *Isaiah Berlins Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Galston, William

2002 *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geuss, Raymond

- 1999 *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, John

- 1980 “On Negative and Positive Liberty,” *Political Studies* 28(4):
507-526.
- 1983 *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge.
- 1984 *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
- 1995a *Berlin*. London: Fontana Press.
- 1995b *Enlightenments Wake*. London: Routledge.
- 2000 *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.

Green, T. H.

- 1885 *Works of T. H. Green, vol. 3*, ed. by Richard L. Nettleship.
London: Longmans.

Hampshire, Stuart

- 1991 “Nationalism,” in Edna Ullmann-Margalit and Avishai Margalit
eds., *Isaiah Berlin: A Celebration*. Chicago: University of
Chicago Press, pp. 127-134.

Hayek, Frederich von

- 1994 *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.

Horton, John

- 2006 *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge.

Ignatieff, Michael

- 1998 *Isaiah Berlin: A Life*. London: Chatto & Windus.

Kelly, Aileen

1998 *Towards another Shore: Russian Thinkers between Necessity and Chance*. New Haven: Yale University Press.

2001 “A Revolutionary without Fanaticism,” in Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books Press, pp. 3-30.

Lukes, Stephen

1988 “Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes,” *Salmagundi* 120(3): 52-134.

1989 “Making Sense of Moral Conflicts,” in Nancy L. Rosenblum ed., *Liberalisms and the Moral Life*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, pp.127-142.

Macedo, Stephen

1991 *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitution*. Oxford: Oxford University Press.

MacCallum, Gerald C.

1972 “Negative and Positive Liberty,” in Peter Laslett, Walter G. Runciman and Quentin Skinner eds., *Philosophy, Politics and Society* (4th series.). Oxford: Oxford University Press, pp. 174-193.

McNay, Lois

2008 “Recognition as Fact and Norm: The Method of Critique,” in David Leopold and Marc Stears eds., *Political Theory: Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press,

pp. 85-105.

Nagel, Thomas

- 2001 “Pluralism and Coherence,” in Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books Press, pp. 105-112.

Newey, Glen

- 2001 *After Politics*. Basingstoke: Palgrave.

Nietzsche, Frederick

- 1986 *Human, All Too Human*, trans. by Reginald J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 *Unfashionable Observations*, trans. by Richard T. Gray. California: Stanford University Press.

Popper, Karl

- 1945 *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge.
- 1959 *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.

Raz, Joseph

- 1986 *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.

Riccardi, Mario

- 2007 “Berlin on Liberty,” in George Crowder and Henry Hardy eds., *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books, pp. 119-140.

Rorty, Richard

- 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert

1949 *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Sandel, Michael

1984 “Introduction,” in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-11.

Sartre, Jean-Paul

1948 *Existentialism and Humanism*, trans. by Philip Mairet. London: Methuen.

Skagestad, Peter

2005 “Berlin and Collingwood: A Comparison,” *Journal of the History of Ideas* 66(1): 99-112.

Skinner, Quentin

1984 “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives,” in Richard Rorty, Jerome B. Schneewind and Quentin Skinner eds., *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193-222.

1998 *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

2001 “A Third Concept of Liberty,” *Proceedings of the British Academy* 117: 237-268.

Swift, Adam

2006 *Political Philosophy: A Beginners Guide to Students and Politicians*. (2nd. ed.) Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles

- 2001 “Plurality of Goods in Ronald Dworkin,” in Mark Lilla and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books Press, pp. 113-119.

Walzer, Micahel

- 1983 *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell.

Williams, Bernard

- 2001 “Liberalism and Loss,” in Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review of Books Press, pp. 91-104.
- 2004 *Truth and Truthfulness*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Winch, Peter

- 1972 “Understanding a Primitive Society,” in Peter Winch ed., *Ethics and Action*. London: Routledge, pp. 8-49.

Abstract

Isaiah Berlin is well known to have advocated value pluralism and supported liberalism. Many critics have argued that value pluralism by logic cannot prioritize any particular value, and therefore cannot give support to liberalism. By contrast, followers of Berlin have pointed out that value pluralism logically runs against today's mainstream liberalism, but it can serve as the foundation for a new form of liberalism. Yet neither of them have taken seriously Berlin's statement that the relations between value pluralism and liberalism are not logical connections.

Contending that Berlin's political thought can only be fully understood in light of the methodology proposed by him, this article is meant to read his writings strictly in his own terms. The result of this reading is that Berlin's value pluralism and what he termed as monism are two irreconcilable visions of the world – their differences run as deep as how value and rationality may be understood, and ultimately what counts as a free moral agent. And understanding as such paves the way for us to interpret Berlin's distinction between positive and negative liberty as a defence for human freedom at the most abstract level of thought, as well as a way to appreciate value pluralism as a powerful argument against any form of ideology, including doctrinaire liberalism. In the end, it will be clear that value pluralism is an extrapolation of his vision of the world, which in itself is an expression of tolerant and self-critical spirit – that is, undeniably a liberal mentality. Only then could we truly understand

Berlins call for empathy and his life-long engagement with writing history of ideas as a foxs strategy – to convert hedgehogs into value pluralists.

Keywords: value pluralism, liberalism, negative liberty, positive liberty, monism, empathy