

康士坦論自由、平等與民主政治

江宜樺*

- 一、前言
- 二、現代商業社會中的自由
- 三、政治平等與經濟不平等
- 四、憲政主義與代議民主
- 五、康士坦自由民主思想的特色與問題
- 六、結語

本文分析康士坦的自由觀念、平等思想與憲政民主主張。康士坦區分自由為古代人的自由與現代人的自由，大體上褒揚後者而懷疑前者在商業社會的實踐可能。不過康士坦絕非柏林所說的「消極自由」代言人，他事實上也重視政治參與的價值。在平等思想方面，康士坦採取蘇格蘭政治經濟學派的立場，認為政治權利的平等與經濟權利的不平等並非水火不容——雖然在宗教情操的影響下，人類最終還是會達致普遍平等的境況。康士坦的憲政主義排除至高無上的主權概念，堅信基本人權不容侵犯，而權力分立與代議民主則是落實此項原則之保障。最後，本文也比較康士坦所代表的十九世紀自由主義與當前自由主義思想的異同，指出在「普遍主義」、「價值中立」、「愛國情操」等議題上，康士坦的思想如何可能提供我們關於自由主義的另類思考。

關鍵字：康士坦、自由主義、自由、平等、民主、憲政主義、普遍主義、價值中立、愛國情操。

* 台灣大學政治學系副教授

東吳政治學報/1998/第九期/頁31-58

一、前言

現代西方民主國家所採行的政體是自由主義民主政體（liberal democracy）。這種政體既不同於古希臘城邦時代的直接民主，也迥異於現代共產國家所奉行的「人民民主」或「極權民主」。自由主義民主發軔於十七世紀末英國光榮革命的憲政主張，經十八世紀啓蒙思想的滋養與美國獨立、法國大革命的洗禮，於十九世紀確立為現代西方政治體制的典則。在三百多年的歷史發展中，自由民主體制的理論基礎並非一成不變。它曾經提出自然狀態說與契約論來解釋政治社會的起源，也嘗試過比較符合歷史經驗事實的自然模式。它曾經主張基本人權為天生不可剝奪的權利，也考慮過人權出自社會規約的可能。但是不管理論基礎如何轉變，自由民主體制以「自由」、「平等」為根本價值之立場不變，它以「憲政民主」為落實此兩項價值之立場也不變。

雖然「自由」、「平等」是西方民主政治所追求的基本價值，其確切涵義及兩者間的關聯仍然不是三言兩語可以交待。事實上，從十八世紀到十九世紀，西方自由主義思想家即已針對此核心問題不斷發表意見、相互辯駁。如果說盧梭的參與式民主是對洛克有限政府理論的挑戰，那麼密爾的代議政治也可視為後來者對盧梭的反撲。如果說傑弗遜「人生而自由平等」的信念代表了樂觀主義的態度，托克維爾所觀察到的自由平等之衝突就反映了審慎保守的心思。隨著每個思想家對這些問題的不同答覆，近代自由主義的內涵乃日趨豐富，也日趨分歧。

在上述自由民主思想的演變過程中，班雅明·康士坦（Benjamin Constant, 1767-1830）無疑占據了一個重要而關鍵的地位。Isaiah Berlin 說：

法國大革命對於許多法國人而言，雖然造成了個人的自由受到嚴重限制的結果，但是，至少從它那雅各賓黨的形式來看，它卻正像許多大革命一樣，是大部分覺得整個國家都獲得了解放的法國人，對集體「自我導向」的「積極」自由之欲望，突然爆發的結果。……十九世紀上半葉的自由主義者，

很正確地看出，這種意義下的「積極」自由，很容易會摧毀許多他們認為神聖不可侵犯的「消極」自由。他們指出：全民的主權，可以很輕易地摧毀個人的主權。……沒有人比康士坦將兩種類型的自由之間的衝突，看得更加透徹，或表達得更加清楚。……（康士坦的）觀念，和那些相信「積極」自由、或「自我導向」意義下的自由者的目的，幾乎背道而馳。持有這種觀念的人，想要約束權威本身；而相信「積極」自由的人，則想要把權威握在自己手上（Berlin, 1969: 162-66）。

Berlin 對康士坦自由觀念的瞭解是否正確，我們稍後會加以討論，但是他對康士坦在自由主義思想史上的地位，倒是界定得相當中肯。因為康士坦歷經法國大革命的起伏動盪，不僅深切瞭解「舊體制」（*L'Ancien Régime*）已走入歷史，而且也看出繼起的時代乃是商業貿易的時代。在這種商業社會中，人們必須以享有不同於古人之自由權利為滿足，切不可試圖顛倒時空，追求城邦秩序中的政治權利。順著此一洞識，康士坦也反駁了革命前夕流行一時的全民參與理論，認為代議制度才是符合現代生活秩序的合理安排。康士坦對自由觀念的詮釋、對政治平等的堅持、以及對憲政民主的肯定，構成了十九世紀自由民主思潮的基調。他的思想隨後影響了托克維爾及密爾，並且在三個人的貢獻下，十九世紀自由主義呈現了一種與啓蒙時代自由思想既一貫又有別的風貌。研究康士坦的政治思想也因此就是研究十八世紀自由主義轉變到十九世紀自由思潮的一個必要工作，在這個基礎之上，我們才可能看清二十世紀自由主義的困境與突破所在。

二、現代商業社會中的自由

康士坦對自由觀念演變的主要貢獻是提出了「古代自由」與「現代自由」的對比。古代與現代的對比原本是法國大革命前後歐洲思潮的重點之一，康士坦早期的著作已經預設了這個架構。到了一八一九年，當他以「古代人的自由與現代人的自由之比較」為題發表演講，此一著名的二分法遂成為後世傳誦之分類概念。

所謂古代人的自由，是指人們可以「集體、直接地行使完全主權的諸多

部分；可以在公共場合審議和戰問題；可以決定是否與外國政府締結盟約；可以投票決定法案、宣布判決；可以監督、追究官員的行為與責任；可以要求他們面對群眾大會，譴責之或罷免之。」（*PW* 311）。¹ 換言之，古代人的自由以雅典城邦公民所享有的政治權利為典範，其本質是「積極且經常地參與集體權力」（an active and constant participation in collective power）（*PW* 316）。由於這種自由與政治參與息息相關，康士坦也稱之為「政治的自由」（political liberty）。

相對地，現代人的自由是指一個民主國家公民所能享有的種種權利。

他們每個人都有權利只服從法律的規定，而不被恣意逮捕、拘禁、處死或凌虐。每個人都有權利發表自己的意見、選擇職業、處分財產、或甚至濫用財產。人人可以來去自如，不必向任何人交待其動機或徵求其同意。人人可以與他人自由結社，不管是出於利害一致或信仰類似，或僅僅因為一時興起、臭味相投而耗在一起過個幾天或幾小時。最後，人人也有權利對政府的治理發揮一些影響力——或者是透過選舉官吏，或者是透過代議制、請願等等政府當局不得不重視之方式（*PW* 310-11）。

這些自由（權利）都是我們耳熟能詳的權利，其本質在於「平靜地享受個體的獨立性」（peaceful enjoyment of individual independence）（*PW* 102、316）。由於這些權利與近代市民社會的形成息息相關，康士坦也稱之為「市民的自由」（civil liberty）。²

康士坦認為兩種自由各有其優點：古代人的自由使公民充分感受到統治國家的樂趣。每一個人經由這種政治自由的行使，體驗到效能感與愛國的情操。現代人的自由則使公民享有追求個人幸福的快樂。在不傷及他人權益的前提下，可以實現最大程度的自我滿足。後者比較欠缺權力效能感的享受，但卻是一種「反思的愉悅」（pleasure of reflection）。前者比較刺激、踏實，

1. 本文以*PW* 代表Constant, *Political Writings*. Edited by B. Fontana. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。收在本書中的康士坦作品包括「征服的精神與篡弒及其與歐洲文明的關係」，「適用於所有代議政府的政治學原理」，以及「古代人的自由與現代人的自由之比較」。

2. 在多處地方，康士坦明白列舉以下項目為市民應享有之自由：個人人身自由、宗教信仰自由、思想言論自由、私有財產權之保障、以司法程序防止專斷權力侵犯之自由（*PW* 172、180、261）。

屬於一種「行動的愉悅」(pleasure of action) (PW 104)。

兩種自由不僅各有特點，更重要的是彼此似乎互不相容。康士坦說：古代人固然在公眾事務上人人皆為主權者，但在私人領域中卻無異於奴隸，因為他們必須克制自己的情慾私念以成就國家之需要。「他們認為要求個人完全臣屬於共同體的權威，與其所享有之集體自由是相容的」。因此，古代人無法享有隱私權、職業選擇權、宗教信仰自由、或言論結社自由等(PW 311)。另一方面，現代人固然在私人事務上完全自主獨立，卻永遠只是表面上的國家主權者。他們的政治自由只表現於間歇性的選舉權，而在大部分的時候，他們等於是放棄了主權(PW 312)。這種互斥相剋的現象使兩種自由的得失顯得像是利害多寡的交易。古代人比較能從政治參與中得到滿足，所以當他們犧牲個人自主於公共事務時，「他們所失者少所得者多」。而現代人珍惜私人生活之享樂，所以他們如果模仿起古人之從公好義，「他們所失者多而得之者少」(PW 104)。

其實，將自由區分成政治自由與市民自由並不是康士坦的發明。在康士坦之前，就有 Jean Louis de Lolme、Joseph Priestley、Madame de Staël、Jean Charles Simonde de Sismondi 等人已發表過類似的意見(Dodge, 1980: 43-44)。但是康士坦的獨特性有二：他完全以時代為區分之基礎，而不同時代又反映了不同的社會經濟條件，所以他的自由觀念是有濃厚的社會學意義的。他不像別人那樣只區分自由為兩種互斥的類型，而是試圖在兩者之間建構一種互斥又互補的微妙關係。這兩個特色都值得我們進一步解釋。

首先，康士坦認為古代人與現代人所享有的自由之所以會如此不同，主要是由於兩個時代的社會條件差異太大。古代的城邦國家疆域狹小，為了維護本國的生存與安全，各邦經常以武力相向，所以古代社會也可視為「戰爭社會」。相反地，現代歐洲列國的疆域及國力比古代城邦增強不知凡幾，所以各國已沒有隨時備戰禦敵的需要。另外，文明的進化也使得大家不必訴諸武力以遂其所欲，而可以透過商業貿易之往來滿足所需。因此商業等於取代了古代戰爭的作用，「商業可以說是一種透過彼此同意，以獲致那些不再能

靠暴力取得之物的企圖」。商業與戰爭都是攫取財物的手段，只不過戰爭越來越不合時宜，而商業則越來越便捷可靠。現代社會的基本精神就在商業貿易，現代社會也可以簡稱為「商業社會」（*PW 312-13*）。

具體而言，現代社會基於四個條件而不再適合追求古代人所重視的政治自由。第一，國家的領土變大，人口增多，使得每一個人參與政治的效能感與可行性降低。第二，古代社會行奴隸制度，自由民因此有充足的閒暇參與公共事務。但現代社會蓄奴代勞已漸失其正當性，一般公民因此不見得有閒暇參政。第三，現代社會既以貿易往來為滿足需求之主要手段，人們自不願浪費時間於政治辯論，而寧可盡力於私人財富之累積。第四，商業活動也會進一步激發人們追求獨立自主的欲念，使人越來越不喜歡接受政府的干預。因此在商業社會中，人們所理解的自由就只會是前述各種現代人的自由，而不再是古代人的政治自由（*PW 314-15*）。

我們應該注意在康士坦的理論中，自由的界定已經不再依附於純哲學性的思辨。當他說古代人喜歡政治參與時，他不像亞里斯多德那樣訴諸「人是政治的動物」等目的性的論證，而是直指城邦生活條件的約束（*Holmes, 1984: 58-60*）。同理，當他說現代人珍惜市民自由時，他也不像洛克那樣宣稱「人在自然狀態下即享有如何如何的自然權利」。現代人的自由不是天賦的，它形成於特定的歷史背景與社會條件下。沒有近代民族國家的格局或是商業資本的推動，今人不可能要求種種以追求一己私利為主旨的現代自由（*Fontana, 1988: 27; Holmes, 1984: 32*）。³ 在這個意義上，康士坦確實可以說是屬於比較重視歷史脈絡與社會基礎的自由主義者（*Siedentop, 1979*）。

由於自由的內涵深受時代條件約制，因此古代人無法想像現代人為什麼會重視私人幸福甚於公共參與；而現代人如果顛倒時空，企圖重建古代的自由觀，也會釀成不可原諒的悲劇。就法國大革命的經歷來看，許多知識分子就是因為太迷戀古代政治自由，以致要求革命政府仿效古代的德性共和國，

3. 相較之下，*John Lachs* 認為康士坦與密爾一樣主張權利出自人性或天性之說，就比較有問題。見 *Lachs, 1992: 88-89*。不過這個問題我們在第五節再詳談。

對人民採取嚴苛的監督與不斷的動員，結果民不聊生，人人活在「恐怖統治」(the Reign of Terror)的陰影下。康士坦認為其中影響最大的人物有二，一個是盧梭，一個是馬布里神父(Abbé de Mably)。他們都在仿古精神的催動下，要求公民完全聽令於國家以證明自己是主權者，要求個人臣服於社會以體驗真正的自由。康士坦認為這些想法十分荒誕，可是由於他們以古希臘羅馬之光榮事蹟為例証，竟然吸引了眾多政治人物，成為他們改造法國人民的思想憑藉(PW 106-109、317-21)。

然而，既然現代社會明明不是古代社會，一般人當然不會隨著知識分子或政治人物的主觀想像而起舞。他們珍惜私人自由，抗拒國家政治動員的號召。此舉激怒了仿古派統治者，於是「他們更加重其動員要求，而人民也更加強其反抗，最後種種罪行終於伴隨這一連串的錯誤而來」。為了貫徹政治自由的建立，統治者不惜訴諸專制手段。他們承認私產制，卻剝奪人民公敵的財富。他們舉辦公職選舉，卻不允許規劃的人選落選。他們鼓勵公開討論，可是質疑政府施政者一律被視為顛覆謀反。「在自由的名義下，我們獲得了監禁、斷頭台、以及無數的迫害，千萬種奇特而暴虐的手段奉自由之名而行使，使得人人痛恨自由、畏懼自由」(PW 110-114)。康士坦的感嘆令我們想起羅蘭夫人的名言：「自由，多少罪惡假汝之手完成！」這種自由的恐怖與悲劇來自誤解時代的本質，當社會已完全市民化、商業化，復古的參與訴求只會顯得格格不入，有害無益。

但是，在「古代自由／現代自由」演講稿的最後幾段，康士坦突然話鋒一轉，號稱他並不是要貶抑古代人的自由，而是建議我們在兩者之間求一個適當的平衡。他說：「我再重述一遍：個人自由 是真正的現代自由，而政治自由則是其保障，因此政治自由也是不可或缺的」(PW 323)。政治自由之所以為市民自由的保障，理由在於人人若不關心政治，則最終都會成為暴君施虐的對象。因為暴君樂得看到臣民各遂其私，安於服從而不造反。就像托克維爾在幾十年後所詳加論述的，康士坦也說：「現代自由蘊含一個危險，就是當我們完全沉浸於私人自主事務之享受、完全只想追逐特殊利益時，我

們很容易就會放棄分享政治權力的權利，而當政者卻巴不得我們統統這麼做」（*PW* 326）。因此，政治參與至少具有一種工具性的價值，可以幫我們「保障」市民自由不致遭受政府侵犯。可是政治自由只具有這種功能嗎？

康士坦顯然對政治自由懷有更多的期待，他說「幸福並不是人生唯一的目標」。在人性之中有一個比較高尚的部分，它會激勵我們、要求我們去擴展知識、開發潛能。「我們的命運不能只是追求幸福而已，而是要自我發展。政治自由是上天所賦予我們的、促進自我發展的最有效手段。」康士坦進一步說：「透過要求所有公民好好關心他們最神聖的利益，政治自由充實了公民的精神，提昇其思慮，形成一種知識的品質，從而建立整個民族的榮耀與權力」（*PW* 327）。換言之，即使現在已經不是古代社會，康士坦還是情不自禁地相信古代式的參與自由可以替現代人帶來一些重要的精神力量，可以幫我們實踐自我，也可以在國家之中培養出「純潔、深邃、真誠的愛國情操」（*PW* 327）。政治參與並不只有工具價值，它也成爲一種人生活動的目的了。

康士坦在同一篇演講稿中的立場變換，使許多讀者感到困惑。*Holmes* 替這個情形提出了一個頗有說服力的解釋，他說：「兩種自由觀的對比」初稿完成於一七九八年，當時革命政府的政治動員經驗猶然歷歷在目，康士坦爲免國人沉溺於參與之狂熱，乃呼籲今人不可仿效古人實踐政治自由。但是等到一八一九年發表演說時，復辟政府及保守勢力的作爲使得自由主義者如康士坦無法忍受，他因此修改文章之結尾，號召法國人民不要囿於一己利害之考慮，而必須拿出「真正的愛國心」，挺身投入政治改革運動。時代的變遷、政局的轉換是康士坦顯得前後矛盾的原因（*Holmes*, 1984: 36-43）。不過，也正好由於這個修正，我們才有機會看到康士坦的自由理念並不單純屬於 *Berlin* 所說的「消極自由」一派。在商業社會中，一般人所能合理期待的自由權利確實是各種市民自由，可是積極參與的政治自由不是不重要，兩者必須妥當地結合在一起，現代人的自由才算得到實踐。

三、政治平等與經濟不平等

一般研究康士坦政治思想的人都對他的兩種自由觀印象深刻，但是對康士坦如何看待「平等」這個價值則不甚了了。這種現象不難理解，因為康士坦在主要的作品中不太討論平等的問題，而且他在分析自由時，也並不特別關心自由與平等的關聯。不過事實上康士坦在某些早期的著作中，的確反省過平等的問題。Beatrice C. Fink 把這些資料整理起來，為我們提供了一個切入點。

Fink 認為康士坦思想的終極價值並不是自由，而是平等。這個大膽的論斷奠基於某些康士坦的早期資料，以及 Fink 所謂的「倫理學—目的論」推理。在最早的一篇政治性短文中，康士坦以一種深具啓蒙色彩的筆調寫道「平等是人類生存意義的起始與終點」。所謂起始，指的是人類生而平等；所謂終點，表示人類必須克服社會生活所產生的種種障礙以求最後復歸於平等。隨後幾年中，康士坦又以「人類的完善性」（the perfectibility of human being）與「人類的平等宿命」為主題寫就幾篇文稿，年代不詳，但其中主張「人類以追求平等為目的」的論旨卻十分清楚（Fink, 1972: 307-308）。

基本上，康士坦確實肯定平等的價值。他認為平等不僅是人類本有的天性，也是人類「原始的、根本的、不可抹滅的、經常的」需要。就其為一種「欲望」來看，追求平等屬於人類「自然的衝動」之一，沒有人希望自己立於不如他人之地位。因此，平等符合人類生存秩序的「真理」，它甚至是人間「正義」寄託所在（Fink, 1972: 309）。

人既然生而平等也邁向平等，那麼現存社會一切造成不平等現象的建制——如階級、財富、權力等——就是改革的對象。在這個地方，康士坦採取盧梭在《論不平等的根源》一文中的論述策略，指出人之不平等待遇固然源自社會風俗，並為社會建制所鞏固，但是因為人有追求完善之本能，不會甘於種種枷鎖之桎梏，因此終必重新設計生活秩序，在歷史的長期進程中逐步實現平等之使命。換言之，社會既是阻絆人類平等發展的原因，也是刺激

人類追求自我完善以臻平等的所在。從這個意義上看，平等不僅與追求自由的意念相容並進，甚至比自由還重要，因為自由只不過是克服特定問題的便利工具，而平等卻是促使文明進步的「真正激情」（*veritable passion*）（Fink, 1972: 310）。

值得我們注意的是：康士坦不僅以上述「歷史目的論」的方式替平等講話，他還輔之以某種宗教、倫理的考慮。宗教情操是康士坦極為重視的人類特質，它基本上是一種追求崇高，不惜自我犧牲、自我貶抑的能力。宗教使人發掘自我內在較為良善的一面，以之克制各種即時、短期利益的引誘，使一個人忍受得住各種折磨、苦難，艱苦卓絕地邁向不可知的救贖力量。由於宗教情操使人明辨世間之真假利益，因此它也幫助一個人擺脫單純幸福生活的享樂，而把目光投向四週之不幸，伸出援手，務期人間實現平等之正義而後已。職是之故，宗教倫理也在人的平等化旅程上扮演了轉化促進之角色。康士坦的平等觀念既然帶有這種崇高的宗教考慮，Fink 乃標榜其思想為結合倫理意涵的「目的論式平等主義」（*teleological egalitarianism*）（Fink, 1972: 311）。

然而在實踐的過程上，我們發現「平等」並不是真的處處與「自由」相容，更不見得處處優先於「自由」。大體上，政治上講求平等與康士坦的自由觀較無衝突，可是經濟上如何調合兩種價值，卻不見康士坦有令人信服的解釋。Biancamaria Fontana 說得好：康士坦事實上只做到了政治權利的平等化，在財富與社會地位上，他仍然支持不平等的制度（Fontana, 1991: 68）。這種「政治平等、經濟不平等」的立場似乎才是康士坦成熟時期的意見，而其何以如此，就是下文所要解釋的。

政治平等與現代人的自由不僅不衝突，而且還必得是一體兩面，因為兩者都是啓蒙運動所追求的目的，都隨著啓蒙的普及而日益為歐洲人所接受。康士坦說：「啓蒙造成進步，理性質疑機遇，而比較與反思則發現人人平等，從而教我們反抗宰制」（*PW 98*）。啓蒙運動原本是一種知識力量普及化的改革運動，隨著啓蒙精神的擴散，大家對自己的能力與判斷越來越有信心，

而專制者則會感到自己僭稱主宰的正當性越來越薄弱，因為他再也不能訴諸「個人優越」（the supremacy of individuals）的理由了（PW 98-99）。

康士坦注意到古希臘羅馬歷史中，每當有知識教養的人群增多，政治野心家就不容易出現。因為任何人想要欺騙大家相信自己擁有統治的特權，都必須先證明自己在某些方面出類拔萃。可是在一群有知識教養的公民面前，這種優越性很難証成。這多少也解釋了為什麼獨裁者只好以不斷對外征戰來合理化自己的統治，因為只有在落後的異邦蠻族之中，他才能顯出自己的優越性（PW 98-99）。宰制跟高下相對勢力是分不開的，平等與高下矛盾，當然也就打擊了宰制的企圖。

事實上，不只希臘羅馬的歷史可以證明政治平等與自由的關係，就是法國革命的經歷也足以支持此一論斷。康士坦說：

法國大革命的重大成就之一，就是使得中間等級的人參與了國家的治理。這個成就甚至可以彌補革命本身所造成的所有罪惡。按中間等級可以說是國家力量之所在，當他們能名正言順地分享國家利益之管理，他們就不再是特權階級無恥打擊壓迫的對象。從此以後不再有特權，不再有政治權力的壟斷。⁴

追求政治權力的平均分享毫無疑問是康士坦努力的目標，這與他的「目的論式平等主義」宗旨一貫（Fink, 1972: 312）。同時，權力分享亦即打擊特權，讓統治者有所警惕，不得恣意侵犯人民之基本權利，因此與康士坦所重視的自由（不管是政治自由還是市民自由）也毫無扞格。政治平等對比於專制統治（despotism），專制統治的原則是權力恣意行使。標舉平等既實踐了公民的參政自由，也保障了百姓的私人福祉。既防止獨夫之崛起，也限制了權力的濫用。從這種種關聯看來，自由與平等可以是相輔相乘的。

不過，啓蒙運動固然鼓勵知識力量普及、政治參與擴大、財富分享均霑，從而符合大方向上平等主義的趨勢，可是康士坦始終不認為財富分配真的可

4. 見於「論土地財產的擴散」，引自 Fontana, 1991: 72。

以完全平均，或應該設法求其平均。在這個層面上，他受到蘇格蘭啓蒙運動及政治經濟學的影響顯然極爲深刻。

如前所述，財產權是康士坦重視的市民自由之一。康士坦並不像洛克那樣認爲財產先於社會而存在，相反地，「財產僅僅是一種社會約定」。社會形成之後，人們發現大家平安分享共同財物的最好方式，就是讓每個人擁有一部分財物，於是才有了財產權觀念。財產雖非天賦或自然狀態中所有，卻絲毫不影響其神聖性或不可侵犯性，因爲財產對人生活動太重要了。「沒有財產，人類將無法進步，永遠停留在最原始、最野蠻的生活狀態中」。財產使分工成爲必要，分工刺激了文明繁複化的過程，這是人類歷史演進所見證的事實，因此財產權必須受到保障（*PW 261-62*）。

保障財產權意味不採取共產思想，也不接受強制性均產的主張。事實上，若是順應財產經營自由發展，其必然的結果將是貧富不均，經濟不平等。但是康士坦認爲這種結果仍然值得肯定，因爲人類境遇的真平等並不就是財富平等。他知道有些哲學家視財產爲罪惡淵藪，必欲去之而後快。可是平心而論，除非科技改良進步到人類不必工作，或是大家願意平均分擔社會的必要工作，否則這個理想只能是一場夢。康士坦認爲「完全免除勞力工作遠非我們目前所能想像」，而平均分工「並不符合分工所欲達到的目的」——它只會使一些人平白喪失沉思創造的閒暇，使一些人放棄勤儉堅忍的工作習慣，而使大家汲汲營營，不再知道自己爲何而活。「消滅財產只會摧毀社會正常的分工，破壞所有科學技藝改善精進的前提。……那些哲學家所追求的粗鄙的、強迫的平等只會變成一層難以克服的障礙，阻止了真平等、幸福、與人類啓蒙的逐步增進」（*PW 263*）。

可見康士坦雖然倡導平等，他心目中還有「粗鄙的平等」（*gross equality*）與「真實的平等」（*true equality*）之分。粗鄙的平等是隨便要求共產或均產，由於這個要求與人類社會之實際狀況矛盾，因此動用暴力來達成此目的乃不可免。真實的平等並不預設所有權平分，反而人人善自努力經營自己的財富，再輔之以宗教倫理「善待他人、消弭悲慘」的情操，才是體現公平正義

的正途。康士坦的平等觀因此沒有偏離古典政治經濟學的主要道路，他仍然是相信自由放任原則的。

那麼，目的論式平等主義與蘇格蘭的放任經濟學傳統究竟能不能平順地結合在一起呢？Fink 基本上認為這是可能的，而其結合的關鍵是在時間。在長時期歷史發展的架構下，康士坦不必煩惱其目的論所預見的普遍平等如何可以不要人為經濟干預來完成。只要歷史真的有此目的，時間自然會解決一切問題（Fink, 1972: 314）。但是別的學者沒這麼樂觀，Holmes 就明白指出康士坦的自由主義留下若干限制，其中兩項是：輕忽了經濟權力在契約自由的掩護下不斷坐大，以致形成社會中強弱階級不平等對待的事實，而這個事實絕非無害，因為它會使啓蒙所追求的「人性獨立自主」落空。國家畢竟得承擔某些財富重分配的工作，否則財產權完全自由發展的結果會離平等的境界越來越遠。二十世紀以來西方自由主義國家的逐一福利國家化，說明了經濟秩序不容過度放任樂觀。（Holmes, 1984: 260）。

無論如何，康士坦畢竟不是十九世紀末的唯心派自由主義，他仍然看不出自由放任政策會是弊大於利，也看不出經濟地位上的不平等如何可能侵蝕政治權力平等的基礎。在他的思想系統中，現代人的經濟自由與政治平等都是啓蒙所應許的價值。歐洲人只要繼續秉持理性從事改革，不管在政治制度上或是社會經濟秩序上都將達到一個理想的境地。至於產業革命及資本主義生產方式所可能帶來的衝擊，他只能留待馬克思及密爾去討論了。

四、憲政主義與代議民主

從制度面來講，康士坦與政治經濟學派存在一個相當重要的差別，就是對於貫徹民主憲政的決心堅定許多。政治經濟學家普遍信任市民社會的潛力，認為不管一個政治共同體採行的是絕對專制或是憲政體制，只要它們不阻擾商業社會運轉的邏輯，社會自然會緩緩完成一切有利其展開的制度建立。事實上在商業活動優先的考慮下，傳統的專制制度有時候還會比英國式

的有限政府來得合適——這種思惟即使在今天的東亞國家或轉型中的東歐地區仍然是十分盛行的。相對地，康士坦對政治制度的影響就比較重視。法國本身的變動讓他深深感受到商業社會確實需要某種相應的政治制度來加以維護，否則市民生活擺盪於傳統與現代之間，財產收益無法確保，人身安全危在旦夕，根本無法真正形成商業社會，當然也就不會有進步和啓蒙（Fontana, 1988: 16-19）。

與商業社會呼應的政治制度必須是一種能保障現代人自由的制度。現代人的自由包括個人人身自由、宗教信仰自由、思想言論自由、私有財產自由、以及司法程序保障等等，這些權利都必須得到絕對的尊重，否則現代商業社會只是一句口號。保障前述自由的方法有許多，最重要的是實施憲政。「憲政是人民自由的保障，任何與自由有關的事情都可以入憲」（PW 171）。康士坦一生在政治勢力的鬥爭中換過好幾次立場（反過專制王朝、支持革命黨派、反對拿破崙稱帝、幫助拿破崙立法……），但是他對憲政主義的基本原則倒始終是堅定不移的。

所謂憲政主義的基本原則，就是國家以立法來表明政府對人民若干基本自由的尊重——無論在任何情況下，人民的思想信仰、人身財產、集會結社等自由都不得恣意加以侵犯。康士坦認為現代政治運動所爭取的是人民的自由權，而最有可能侵犯人民自由的則是各式各樣的專斷。為了防止專制之濫權，人們會想到把政治權威分開來使彼此制衡。但是，「不管你如何進行分權，只要權力的總合仍屬不受限制，那些分割開的權力只需要形成聯盟，你就仍然拿專制沒轍。我們真正關心的不是權利能否被一個權威當局在未經另一個機關同意下加以侵犯，而是若干權利根本就不能被侵犯，不管是那一個機關都一樣」。康士坦對自由權利的捍衛是極其清楚有力的，他說：「有些事項是立法者根本沒有權利加以規範的。換言之，主權的行使有其限度，無論是人民本身或其代表，都沒有權利行使某些意志。這是我們必須明白宣告的，因為這是重要的真理，是我們首當確立的永恆原則。」（PW 180）。

我們經常將憲政主義掛在嘴上，有時說它是分權制衡，有時說它是權責

相符。其實憲政的根本精神在於政府權威有限，永遠不能侵犯某些人民的基本權利。這些權利有人視為上天賦予，有人視為人性本有，有人視為神聖永恆，有人視為與時俱變。康士坦自己對這些權利的屬性立論不一（詳下節），但對於它們之為「不可侵犯」（*inviolable and inprescriptible*）則從來沒有懷疑。這一點比起「分權制衡」、「權責相符」、「依法行政」等等更為基本而重要，因為這才是後者所以成立的理由。

康士坦所確立的憲政主義，用當時學術界的語言來講就是「人民主權有限」的原則。「人民主權」（*the sovereignty of the people*）是近代西方自由民主運動的最高政治原則，洛克以之合理化光榮革命的正當性，盧梭以之神聖化「總意志」的訴求。當康士坦開始討論這個政治原則時，他的心情是複雜的。一方面，他認為以人民意志為統治正當性來源之觀念是正確的，他也同意民主社會中，總意志必須超越特殊意志，政治共同體才能凝聚在一起。但是他認為主權不應該被神秘化、被想像成所謂「至高無上、不可分割、沒有錯誤」的一種權威。因此他試圖提出自己對人民主權原則的看法，以作為憲政民主的合理根基。

康士坦接受「總意志」概念，認為人民主權就是總意志的表現。不過，所謂總意志，在他的想法中其實等於是「統治正當性」的代名詞。他說：

無論是神權政治、君主政治、或貴族政治，當他們的統御得到民心，就是總意志。相反地，當他們不得民心，就只是武力之謂。簡單地講世界上有兩種權力：一種是不正當的，就是武力。另外一種是正當的，就是總意志。我們既然承認總意志的權利（也就是「人民主權」），我們就有必要瞭解其確切的性質與範圍（*PW 175*）。

人民主權之所以不可懷疑，係因為這是一個政治權力平等的時代。在古代社會，君主或貴族可以以「個體優越」的原則合理化其專斷統治，排除一般公民對最高統治權的企圖。但在現代社會中，世襲制度的神聖性已經沒有人相信，少數精英壟斷國家事務管理的理由也日益薄弱，平民百姓在長期啓蒙的影響下，擁有不容小覷的政治知識與實踐能力，因此政權勢必開放，參與勢必普及。就這個意義講，民主時代已經來臨。即便一個國家可能因傳統

或權宜之考慮保留君主或貴族勢力，但是「人民透過選舉來表示接受統治」的原則已經確立。歐洲此後只會看到與普選並行的君主立憲制（如英國），卻再也不可能回到專制之路了，那怕是開明專制。

不過，康士坦固然承認人民主權原則，他十分堅持主權必須有所限制。他說：

人的存在有一部分是必須保持個別獨立的，這個領域在任何社會權力所能置喙之外。主權因此只能擁有一種有限、相對的存在性，在個體獨立存在開始的地方，主權的管轄就告終止。如果社會逾越了這個界限，就跟專制者一樣有罪。……無論在什麼情形下，多數的同意都不足以合理化其行動，因為有些行動就是沒有任何機關可以核准的。當某個權威當局觸犯這個禁忌時，不管其權力來源是什麼都一樣。無論它自稱出於個人或出於國家，都不能改變其不當干預之事實（*PW 177*）。

康士坦的意旨是清楚的：許多人以為民主政治對抗的只是少數君王貴族的統治，其實統治不分形態，只要執掌統治權的單位自以為擁有無所不屆的權柄，專制的餘毒就依然存在。過去人們以為將主權託付給整個社會，就能像盧梭所說的「服從全體，等於只服從自己，沒臣服於任何人」，這是幻想。民主的多數如果不嚴守對個人自主性的尊重，到頭來跟少數獨夫對無辜百姓的迫害沒有兩樣。盧梭的錯誤在於美化了主權的集合個性，說它是抽象且至高無上的。由於他的主權已經加總了眾人的意志，因此很難推論這個意志會反過來傷害個體。實際上康士坦知道這個反噬的過程如何發生：「他們把權力委諸整個社會，而權力必然從整個社會流動到多數人身上，然後再從多數人轉移到少數，最後則掌握在一個人手裡」（*PW 176*）。僭稱代表整個社會的其實只是具體的一個人或少數人，他們一旦肆無忌憚地行使起抽象的主權權力，沒有人能夠阻止他們。康士坦說：盧梭或許有感於此種結果太可怕，不能真正讓它發生，於是在《社約論》中又改口說主權不可讓渡、不可代表。但這麼一來無異於宣佈主權無法運行，盧梭的矛盾終於摧毀了人民主權原則，一切回到原點（*PW 178*）。

康士坦認為在這個問題上，霍布斯比盧梭坦率多了。霍布斯不說主權是無限的，他用的字眼是「絕對」。絕對的主權（與洛克、盧梭想像的一樣）

來自個別人們讓渡自保的權力，集中於一個君王手裡，使之成為共同體內外唯一的仲裁者。這種絕對權威以武力之壟斷為主要特色。由於臣民不一定時時可以理喻，所以此主權者可以用壓迫令其服從。由於共同體必須防禦外敵，所以主權者可以動用武力對外。由於共同體必須有一體遵循的規範，所以主權者也是國內的最高立法者。這些都是主權之所以為「絕對」的地方。但是，康士坦認為這種推理是荒謬的。因為主權者固然因上述種種需要而有懲罰權、戰爭權、立法權，可是懲罰僅止於犯罪，戰爭僅用於防禦，立法也必須只為符應正義。「沒有所謂絕對或任意的主權權威」。「絕對」一詞是霍布斯偷渡進來的，一旦權力被視為「絕對」，自由必遭侵犯，和平、幸福也不能保。「民治政府將只是凶猛的暴政，而君主政府則是權力集中的專制而已」（*PW 178-79*）。

如果人民主權不想淪為矛盾無用的字眼，民意必須容許代表。如果統治權威不可變成專制任意的巨獸，人們對主權者必須有定期監督的辦法。順著這些原則性的思考推下來，康士坦的政體理論就呼之欲出了。

首先它必須是代議政治。全民直接參與在現代商業社會中既無可能也無必要，現代人所珍惜的自由可以在私領域（或社會中）得到滿足，所以政治參與只要維持起碼的水平就夠了。事實上，康士坦認為我們不必像盧梭那樣捨不得公民德性的減弱。一個時代有一個時代的社會基礎，代議制度完全是因應現代秩序的發明，古人固然無法想像今人會如此不在意國家大事，今人卻大可以為這種發明感到驕傲（*PW 310*）。當然，代議制度並不是完美的制度。在實施代議民主的初期，各種混亂失控的病象尤其無法避免。譬如議員會作威作福、欺騙選票、煽動情緒、知法犯法，議會有時也會爭吵終日、一事無成，或是出爾反爾、規避責任。但是，康士坦認為我們不能因此失去實施憲政民主的信心。一方面，我們要記得議會畢竟是統治權力正當化的唯一途徑，沒有民意代表的監督或認可，行政權必然趨於濫用。另一方面，代議制仍然是國家政治活力的總匯與表徵，「只有議會能替政治體注入新生命」（*PW 197*）。議會的激情演出可以徐圖改善，但代議政治不能輕言放棄。康士坦

在一個半世紀前的勸誡對今天許多初嘗民主苦果的國家仍然是十分有啟發的。

議會的體質既然是一個國家政治活力的表現，如何逐步改善其組成乃重要之事。康士坦提出的辦法是定期改選，並且儘量擴大選舉權。就定期改選來講，康士坦強調唯有改選才能避免議會形成壟斷的派系，也才能讓變遷的社會利益透過選舉不斷反映到國會去。當一批議員為非作歹，只有選舉可以讓他們下台，創造更新國家政治精神的可能。事實上，康士坦與後來的密爾一樣，都鼓勵才德出眾的精英出來參與選舉，因為比較具有政治判斷力的能人志士若只想潔身自愛，國家大事必然敗壞在小人手中，因此優秀的人才應該參選，而且不必對他們的連任次數設限（*PW 209-10*）。

在擴大選舉權方面，康士坦的作法與同時期英國國會改革運動的方向是一致的。基本上康士坦堅持選舉權必須直接而且普及。直接選舉是必要的，否則代議民主的優點將完全喪失。當選民可以用選票表達對政治人物的好惡，民意或輿論的力量才會得到真正的肯定。議員將不敢輕忽他對選區的責任，行政官員也會尊重議會背後的民意支持。當然，選舉有選舉的弊端，像是賄選、暴力、黑函、煽動……，但是康士坦指出選民往往可以透過選舉學習更理性的行為。「當他們行使了投票權，由於心滿意足，就更願意服從居上位者的權威與統治，彷彿這麼做完全符合自己的利益。在選舉之後的第二天往往見不到選舉當天的騷動，人們回復日常工作，而公共精神則經歷一次有益的衝擊，足以使生命更有活力」（*PW 204*）。因此，選舉雖然看起來微不足道，不像古代政治參與那樣緊湊、刺激，可是它畢竟提供了一個聯繫議員與人民的機制，其原始動機容或只是各為私利，最後卻蔚為一種可觀的公共德性。這就是直接選舉值得支持的理由（*PW 207-208*）。

談到私利與公共德性的轉換，也許我們應該順便交待一下康士坦如何看待利益的表達。盧梭曾經假定總意志與特殊意志必然衝突，而為了共同體的生存與茁壯，個人利益或部分利益必須讓步給公共利益。康士坦完全沒有這種觀念。他在蘇格蘭政治經濟學思惟的影響下，主張公共利益不外多種特殊

利益溝通妥協的結果。公共利益與特殊利益當然有區別，可是兩者不一定對立。前者是後者各部分妥協的加總，其關係就像身體之於部分。民意代表既為各地區選民的代表，當然應該忠實反映地方的利益。只是在爭取利益的過程中，必須瞭解別人也代表一定的利益訴求，所以大家要有妥協折衝的準備。當最後妥協的結果出爐，每個人最好都能欣然接受，因為除此之外再也找不到兩不相傷的方法。就像康士坦所說的：「每個代表都偏袒他的選民，但是所有的偏袒湊合在一起，反而就會產生一個對大家都公正的有利結果」（PW 205-206）。在這種論調裡，亞當斯密的影子當然遠勝於盧梭。

最後，關於選舉權有多普及的問題，我們也得注意康士坦並非無限制主義者。他主張擁有一定財產（特別是土地財產）的人才能享有選舉權，因為太窮的人或者受制於勞動，或者易受金錢誘惑。他們對政治事務的知識判斷比一個小孩好不了多少，對國家福祉的關心也不見得比外國人多。因此選舉權設限是有必要的。財富本身並不是絕對有效的指標，不過卻是當時所能想到的最好判準。除非一個國家要採取極端民主制度（亦即參政權不設任何限制），否則所得收入仍是最簡單有效的過濾器（PW 213-221）。康士坦對政治權力加以經濟條件，在今天看來似乎保守，但是在當時他的標準已是各種提案中最開明寬鬆的。他事實上企圖以此方式進一步擴大選舉權，只不過改革的同時還得安撫舊勢力，使他們願意接受此提議，因此我們似乎不必多予苛責（Fontana, 1991: 77-78）。

五、康士坦自由民主思想的特色與問題

康士坦的思想淵源複雜，有承續法國啓蒙運動的地方（如相信理性及改良進步），有得自蘇格蘭政治經濟學派之影響（如重視商業社會的特色、駁斥社會契約論），有效法英國憲政傳統的部分（如君主立憲及國會兩院制度主張），也有日耳曼浪漫主義及喀爾文教義的痕跡。這種雜燴式的背景使康士坦很難被一種標籤決定，即使是「自由主義」這個標籤。

康士坦當然算是一個自由主義者，他維護個人權利、反對政府干涉、主張分權制衡、支持自由貿易……。可是康士坦並不像是一個我們今天所謂自由主義的人物。在二十世紀的下半葉，自由主義不僅標榜維護個人權利，而且好像得相信人權自由乃萬世不易的普遍價值；自由主義不僅反對政府干預，而且要政府對一切倫理道德的事務保持緘默；自由主義尊重公民的自主選擇，最後尊重到讓人懷疑它能否召喚公民為國犧牲。自由主義在這個時代確實有許多過去沒有的特色，如果以這些特色來衡量，康士坦算不算個自由主義者是很有疑問的。

先看普遍主義的問題。John Gray 信誓旦旦指出自由主義必須對自己所堅持的價值——如自由、平等、民主、人權——抱持普遍有效的信心。通常這種普遍效度來自自由主義對人性的基本認知：人都是愛好自由、平等的，或者說，人生而有權利要求自由、平等。從洛克、盧梭、潘恩、到傑弗遜，西方確實有許多思想人物為這個命題留下優美典雅的註說。在康士坦的著作裡，我們也找得到不少類似的文句。譬如他在一七九七年就主張基本人權的保障乃是「確定、不變的原則」。這些原則「在任何時代、任何地方都是正確無誤的。不管一個國家的領土大小、民情風俗如何、信仰習慣如何，這些原則永不變異」（*PW 171, no. 1*）。康士坦甚至認為這些原則的普遍效度來自人性，因為侵犯個人自由權利就是「威脅到我們個人存在的最高貴部分」，一個人若不尊重這些「關於正義與慈悲的永恆原則」，就必然「破壞、或者背離其天性」（*PW 181*）。以此看來，康士坦雖然拒絕採用契約論「自然狀態——自然法——自然權利」之推理，他仍然肯定權利的「神聖性」。

可是，這些描述與康士坦的真正立場有多一致是令人懷疑的。首先，康士坦從來區分自由為古代與現代模式，兩者內涵與精神不同，分別反映兩個時代兩種政治社會秩序所提供的可能性。如果古人無法想像今人重視的個人自由，而今人也不能模仿古代以德性為核心的政治自由，那麼憑什麼又說（現代的）自由權利乃是「在任何時代、任何地方都正確無誤」？康士坦曾經批評別人談論自由問題時完全沒有考慮時間及社會學因素，他自己當然也不能

忘記這個限制。個人自由權利可以是「神聖、不可讓渡的」，但沒有證據顯示它們「基於不變的人性」或是「先於社會而存在」。他對財產權的討論已經充分說明他採用的是「非普遍主義」式的思維，我們相信這才是康士坦真正的風格。

其次，康士坦也明白反對有任何價值或規範可以一體適用。他說：

顯而易見，不同地方、不同情境、不同風俗長大的人，不能強迫他們遵守完全一樣的形式、用法、實踐、與法令。硬要這麼做必定弊大於利。因為人從出生後就是靠著種種觀念而逐漸形成其道德人格，這些東西不可能被外在、獨立於他們意志的純名目之物所改變（*PW 76*）。

事實上康士坦對統一與歧異的看法始終是偏於後者的。他認為「歧異才能構成有機組合，一致則只能造成機械形式。歧異代表生命，一致代表死亡」（*PW 77*）。他反對拿破崙以所謂法國革命的價值硬加於歐洲諸國之上，而這些價值正是啓蒙以降的普遍原則。因此我們不能說康士坦的自由民主觀念具有普遍主義特色，他應該是個特殊主義的自由思想家。

自由主義不僅可以分成普遍主義與特殊主義兩種，它似乎也有價值中立的與價值不中立的品種之分。二十世紀知識分子習慣把自由主義說成一種價值中立的思想體系，其意義或者表示自由派不堅持什麼是真理、美善，或者表示政府必須在規範性事務上維持中立，不能在「墮胎／反墮胎」、「信仰上帝／崇拜邪靈」等等之間持特定立場。這種刻意迴避倫理德性的作法在十九世紀自由主義思想家看來簡直是不可思議的，至少康士坦會覺得匪夷所思。康士坦當然主張政教分離，因為這是宗教戰爭之後即確立的文明規則。可是政教分離不表示政治共同體不需要包括宗教在內的道德精神基礎，更不表示政府要刻意規避宗教情操或道德心靈的培養。康士坦的著作中有一大部分在講宗教，即使是政治性作品也不忘提醒宗教情操的功能。他說：「宗教是正義、摯愛、自由、憐憫等等觀念的共同核心。透過這些觀念，我們才得以在浮生之中得到人性的尊嚴，拯拔自己超越時間的洪流與罪惡的苦海」。宗教開拓了一個理性所不能及的世界，以一種神秘的方式讓我們經驗大愛大

恨、苦樂悲歡、榮耀與美善。它幫助人類形成所謂的道德情操，也提供人們最重要的精神慰藉、抒情與昇華。一個沒有宗教情操的民族「其心靈是荒蕪的、其精神是輕浮的，其靈魂為卑鄙瑣碎的利益所籠罩，其想像力了無生機」。放棄宗教，等於放棄所有的道德與人之所以為人的本質（*PW 277-79*）。

由於宗教對人生如此重要，任何政府既不可輕言控制宗教，也不可絲毫不在意宗教。政府若是試圖以宗教為統治工具（如盧梭之國民宗教所示），將是對宗教最無禮大膽的侵犯（*PW 280-88*）。但是政府如果對宗教不聞不問，則無異放任人民的精神生活隨波逐流。至少對於宗教一般共有的基礎，如相信神靈存在、相信死後來生、相信善有善報惡有惡報等等，政府必須肯定並予維護。因為世俗秩序若欠缺這類公民德性的基礎，很難想像法令秩序或一般習俗信用會有何人遵守。康士坦強調專制者總是不遺餘力打擊宗教信仰，因為他們必須動搖人們對善行惡行的一般理解，也必須讓百姓對上天的救贖力量失去信心，如此他們的專斷統治才能維持（*PW 128*）。相反地，一個想要長治久安政府則應該善待所有宗教教派，或者由國家代付僧侶教士薪水，或者斥資興建教堂寺廟，如此以表示國家相信神之存在，以及國家樂意幫助人民與上天溝通（*PW 289*）。因此，當二十世紀的自由主義者唯恐政府流露任何同情宗教或支持心靈改革的態度，康士坦反倒擔心政府放棄此種承擔。他說：

我們總是以自己這個時代的啓蒙為傲，也慶幸政教之爭的消弭與精神力量的破除。但是我承認如果能有所選擇，我寧可接受宗教的束縛也不願意政治專制。在前一情況，奴隸之間至少還保有真實的信仰，只有暴君一個人腐化。而當壓迫與宗教完全脫離時，奴隸與奴隸主都一樣沉淪無救（*PW 129*）。

在十八世紀的啓蒙與二十世紀的後現代之間，康士坦的思想顯然提供了一種很不同、也很有意思的啓示。

除了特殊主義與價值不中立外，我們也可以從愛國心的討論來欣賞康士坦自由主義的特色。現代的自由主義常被批評為「無法產生真正的愛國情操」，因為自由主義強調權利，不重視義務；因為自由主義強調制度規則，

不重視一個國家的歷史、文化、習俗與民情。我們發現這些指控在康士坦身上同樣無法適用。康士坦對愛國心的討論十足像個當代的社群主義者，他說：「愛國心……是對某特定地方的習俗、生活方式、利害等有強烈依附之情」。愛國心並非來自國家法令的規定，統治者也不光靠良善制度的提供就能使國民忠誠。事實上「法律的優點遠不及一個國家的精神重要」。一國國民如果會樂意遵守法令，必然是其所居息的土地充滿生活記憶，值得捍衛保障。真正的愛國心「起於某種社區榮耀感，此社區可以是鄉鎮或者省分，總之它是歡樂與德性之所在」。所謂熱愛祖國、奉獻犧牲，指的就是為這個出生地而戰。人之天性與鄉土及歷史分不開，鄉土的習慣風俗與歷史的集體記憶構成一個人之所以為他自己的素材。如果人否定了這些東西，等於否定了自己的存在。因此，康士坦才會說，許多政治人物模仿古代立法家，硬要其子民盡棄所有以接受一嶄新的良法美制，他會寧可這些人婉拒制度之美，安於自己舊有的民俗與風情（*PW* 74-77、254）。康士坦如此珍惜地方歷史文化之遺產，與當代自由主義之依恃制度規則確實有天淵之別。

我們列舉了一些康士坦自由思想的特色，主要目的是想對比十九世紀自由主義與二十世紀自由主義的差異，以指出思考人類面臨的問題有多少可能的選擇。但是為了避免誤會，我們最好也檢討康士坦自由思想的限制，以免產生凡事今不如昔的錯覺。

康士坦對自由主義傳統最著名的貢獻是提供「古代自由」與「現代自由」的區分。我們在上文也指出他的用意不在標舉其一、貶抑其二，而毋寧是兼容並蓄，以豐富人類的自由精神。可是康士坦最後想要兼採兩種自由的企圖，其思考理路與調合方法都暴露了嚴重的問題。首先，「論古代人的自由與現代人自由之比較」原本一路推崇現代社會之市民自由，反對政治人物復古模仿、鼓勵參與的自由。當文章（或演講）直轉急下肯定政治自由之功能時，康士坦的理路發生了一個衝突。一方面，他強調政治自由是保障市民自由的一種工具，市民自由的享受才是目的本身。另一方面，他卻又認為政治參與能豐富公民的愛國精神，使之瞭解自我發展勝過幸福生活之追求。然則政

治自由也是一種具有崇高價值的目的，不光是保障私人福祉的工具而已（Holmes, 1984: 40）。

根據康士坦的推理來看，第一種理由是比較站不住腳的，因為如果以市民自由的保障為著眼點，政治參與根本不是一個最好的工具。康士坦明白指出，「在現代社會中，由於我們在意個人自由遠甚於古人，因此當這自由受侵犯時，我們必須以更技巧、更堅決的方式來保護它們。我們事實上有一些古人所沒有的方法來捍衛個人自由」。康士坦所謂「古人沒有的方法」就是商業活動。商業活動賦予個人財產以流動性，使財產變得更不易掌握，不易剝奪。過去的暴君只要沒收了人民的土地房舍，人民的自由就深受打擊。現代資金流通便利且無跡可循，專制者越來越無法以侵犯財產來控制人民。這是商業社會特有的現象，也是康士坦認為今人不必再靠參與政治來硬生生抵抗專斷權力的理由（*PW* 324-25）。可是如果這個論証成立，現代人追求政治自由就必須是出於別的理由。

別的理由是「自我發展、自我實現」，這倒多少符合古代人行使其政治自由之理趣。可是代議制能夠滿足這個需求嗎？康士坦認為代議制是兼顧政治自由與市民自由的唯一設計，「透過代議，一個國家使少數人代為料理全國國民無法親自處理或不願處理的事情」。這種情形就好像「窮人凡事必須自己操勞，富人則可以雇用管家」。現代人可以自視為富人，選擇一些能幹的僕人及管家來代為照料政治事務。如此他們就可以優游於自己在意的事業，僅僅在必要時監督好代表就可以了（*PW* 305-26）。然而，這個設計顯然與人人透過參與發展自我的理想有一段落差。代議制度下，能夠體驗參與公共事務之可貴經驗者恆為少數，即使改選代表的效率再怎麼提高（一年一選？），一般國民仍然免不了成為盧梭所講「只有選舉那天才當主人」的消極公民。如果想要落實普遍參與之實踐，除了回歸古代秩序（而這是不可能的），就只有貫徹地方自主，以社區參與取代精英齊集中央的格局。當然在康士坦的思想裡，在地民主化（*local democracy*）大概還未見雛形，但是本世紀的草根民主運動，則開始替他的理想找到了實踐的開端。

康士坦的自由思想另外還有一個限制，就是未曾深刻反省平等所可能帶來的危險與衝擊。康士坦與托克維爾、密爾常被列為十九世紀最具代表性的自由主義人物（Berlin, 1969: 165; Kelly, 1992: 89），可是後二者對自由與平等相衝突的疑慮，在康士坦身上幾乎完全看不到。托克維爾曾經區分平等為「與自由相容的平等」及「與自由不相容的平等」兩種面向，前者指涉人人有權追求美好的人生，在不受外力干預之下充分展現積極主動的活力（Tocqueville, 1969: 244）。後者則包括極端個人主義的擴散、公民無力感的產生、以及多數專制的危險等等（Tocqueville, 1969: 247-48、506-507、845-46）。密爾繼承了托克維爾的洞見，以更大的篇幅警告世人平等的民主社會將如何以多數輿論的方式扼殺少數天才（Mill, 1977）。奇怪的是他們對民主社會的負面效應，以及對公眾輿論的專橫可能，在稍早一點的康士坦身上都未曾形成足夠的關懷。

康士坦不僅不煩惱多數專制，他對多數輿論的信心簡直是令人印象深刻。他說：「開放是防止社會失序的最有效手段。開放替你贏得全國多數人的支持，使你不必費力壓制它或與它為敵。多數將會助你一臂之力。理性站在你這邊，你只要以理性啓蒙社會大眾，不讓它無知，你就能得到多數的幫助」（*PW* 234）。康士坦認為多數的好惡是一個國家的感情，政治人物應該時時注意此感情之動向，讓輿論自由自在地表達出來，然後一切改革就都可以借助其力量而完成（*PW* 150-51）。除了極少數例外（*PW* 276），他從來不認為多數輿情有何值得擔心。Holmes 說他缺乏一種「文化批判」的能力——沒有認真反省過社會平等化對哲學、科學、藝術、個體性可能造成的傷害，不過又為他緩頰說這是比較前進、不懷舊的心態（Holmes, 1984: 258-59）。我們則覺得意識到平等與自由的衝突不是懷舊，而是政治思想家應有的理論敏感度。康士坦欠缺這種敏感度，無論如何是他個人思想體系的缺憾。

六、結 語

康士坦在英語世界向來未得到應有的重視，在中文的政治學世界裡更是聞所未聞。本文試圖就有限的資料簡介這個人物的主要觀念，希望有助於增進我們對西方十九世紀自由主義的瞭解，以及康士坦在其中所扮演的角色。

如果就現實的政治判斷或立場選擇來講，康士坦一生的政治參與可以說是與他的愛情羅曼史一樣轟轟烈烈而一事無成。造化的作弄使他既無法效忠於波旁王室也無法支持激進的革命黨派，錯誤的判斷使他游移於依違拿破崙的立場而顯得十分投機可笑。這些遭遇多少影響了他的作品在後世人心裡的評價。可是如果我們不以人廢言，康士坦的觀念啓示與流利雄辯依然是西方自由主義傳統珍貴的遺產。

康士坦對自由的分判與堅持，是 Berlin 在一個多世紀後寫作其經典著作時的思想泉源，而康士坦兼採政治自由與市民自由的立場卻遠比 Berlin 片面推銷消極自由的作法，要來得穩健而富有啓示。康士坦對平等問題的考慮有欠週詳，以致未能注意福利經濟的趨勢與平庸化社會的專制危機。可是他以政治自由結合原始政治平等的理論，仍然是自由民主體制完成其現代轉型的重要關鍵。康士坦一生所堅持的憲政主義替任何時代反對專斷統治的黨派樹立了清楚有力的標竿，這個成就應該會超越他在現實政治中的失敗，使他成爲永恆性的人物。

當然，一個時代或一種體制理論的完成不是任何單獨一個人的力量。如果我們想要比較完整地瞭解十九世紀西方自由民主體制理論基礎的形成，除了康士坦之外，還必須繼續研究托克維爾、密爾、以及其他相關的人物。我們希望這樣的研究最後能夠幫助我們透視西方自由民主思想的來龍去脈，並且替問題越來越多的現代自由主義找到一個自我救贖的機會。

參考書目

- Berlin, Isaiah, 1969, Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press.
- Constant, Benjamin, 1988, Political Writings. Ed. by Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodge, Guy Howard, 1980, Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fink, Beatrice C. ,1972, "Benjamin Constant on Equality," Journal of the History of Ideas 33: 307-14.
- Fontana, Biancamaria, 1988, "Introduction," to Constant: Political Writings. Cambridge University Press.
- — ,1991, Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind. New Haven: Yale University Press.
- Holmes, Stephen, 1984, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. New Haven: Yale University Press.
- Kelly, George Armstrong, 1992, The Human Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lachs, John, 1992, "Mill and Constant: A Neglected Connection in the History of the Idea of Liberty," History of Philosophy Quarterly 9: 87-96.
- Mill, John Stuart, 1977, On Liberty. In J. M. Robson ed., Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 18. Toronto: University of Toronto Press.
- Siedentop, Larry, 1979, "Two Liberal Traditions," in Alan Ryan ed., The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin. Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis de, 1969, Democracy in America. Translated by George Lawrence, edited by J. P. Mayer. Garden City: Doubleday.

Constant's Ideas of Liberty, Equality and Constitutional Democracy

Yi-Huah Jiang

In the article I examine Benjamin Constant's ideas of liberty, equality and constitutional democracy. Constant is celebrated for his contrast of "the liberty of the ancients" and "the liberty of the moderns," with a seeming praise for the latter and doubt of the former. Close reading reveals, however, that Constant is as affirmative to "positive liberty" as to "negative liberty." His concept of equality also displays an ambiguous spirit: the equality of political rights is compatible with the inequality of wealth and property, though in the long run human beings are destined to live in a condition of general equality. In the issue of constitutionalism, Constant criticizes Rousseau's idea of unlimited sovereignty and Hobbes' absolute power, arguing that the only way to safeguard civil rights is separation of powers and representative democracy. Last, I point out in what sense Constant's liberalism can throw light on the weakness of contemporary liberalism, at least in regard to the question of universality, neutrality and patriotism.

Keywords: Constant, liberalism, liberty, equality, democracy, constitutionalism, universality, neutrality, patriotism