

# 三種自由觀再探\*

許國賢\*\*

- 一、前言
- 二、貢斯坦論現代人的自由處境
- 三、共和主義對消極自由的攻錯與補充：  
以史基納為焦點
- 四、積極自由不應有其地位嗎？
- 五、消極自由之內部的與外部的輔助機制
- 六、結語

在政治理論裡的三種不同的對於自由的理解當中，消極自由無疑居於最核心之主軸地位，但其他兩種自由觀（亦即積極自由與共和主義式自由）亦有其不容輕忽之意義。艾賽亞·伯林對消極自由的申辯固然有振聳發聵之效，但若能借助積極自由與共和主義式自由之正面元素，當能使民主社會裡之自由處境更臻善境。本文試圖指出，消極自由、積極自由以及共和主義式自由並不是存在於同一個平面或層次，而是各自指涉著不同的平面與層

---

\* 東感謝多位匿名審查人之深入批評，使作者在修改過程中受益甚多。並感謝國科會補助本研究（NSC 99-2410-H-305-037）。再者，和許游先生關於格物致知問題的意見交流，亦令作者多蒙裨益，特此誌記。

\*\* 國立臺北大學公共行政暨政策學系教授。E-mail: gossens@mail.ntpu.edu.tw

投稿日期：2011年11月19日；接受刊登日期：2012年7月10日。

東吳政治學報/2012/第三十卷第二期/頁169-219。

次。易言之，其彼此之關係並不是同一個平面或層次裡的零和關係，亦不是一者之增長必造成另一者之損失或萎縮。相反地，注重共和主義式自由，才能使消極自由更得以被有效確保；而重視個體意義下的積極自由，則更能深化消極自由之實質內涵。亦即，積極自由以及共和主義式自由實可做為消極自由之內部的及外部的輔助機制。

**關鍵詞：**消極自由、積極自由、共和主義式自由

## 一、前言

爭取自由係近代以降的群體生活的主要基調，此一自由當然指的是享有一個不受干預的活動空間，使每一個人得以在其中依其自身之意願而行為。為了此一自由，不同國度不同世代的人們曾經前仆後繼，甚至不惜付出血和淚來奮勇爭取。但如論者所周知，在政治理論裡主要存在著三種不同的對於自由的理解，除了上述的消極自由外，尚包括了積極自由與共和主義式自由。就現實狀況來說，消極自由可謂一直處於絕對支配之地位，這一方面和自由主義在政治實踐的長期歷史積累有關，另一方面則和艾賽亞·伯林 (Isaiah Berlin) 的強力辯護和推廣有關。然而，在現今的民主時代，不同的對於自由的理解所各自具有的實質意義及潛在的可能性，以及其彼此的可能關聯，就群體生活的展望言，仍有待在新的背景系絡下再詳予仔細推敲。

消極自由 (negative liberty) 係從外在束縛、外在障礙、外在干涉的有無來理解自由，故而自由係指涉外在束縛、外在障礙、外在干涉的免除。因此，一個擁有越大的不受干預的行動空間的人，即是越自由之人，這也是伯林所認可及鼓吹的自由。積極自由 (positive liberty) 則從決定一個人該如何行動的內在力量來理解自由，倘若決定一個人之行動的內在力量係其欲望，或其虛假的自我、低下的自我，則即為不自由之人。相反地，倘若決定一個人之行動的內在力量係其理性，或其真實的自我、高尚的自我，使其達致理性的自我做主、理性的自我導向之狀態，方得稱為自由之人。共和主義式自由 (republican liberty) 則從一組特定的政治安排來理解自由，亦即

只有存在著一種政治安排俾使公民們得以去分享統治的權力，得以去共同管理公共事務，那麼，一個人才算是自由的，自由即不受宰制 ( absence of domination; not to be dominated )、不必依賴他人的專斷的意志，即公民的自治。伯林對於自由的影響深遠的討論僅述及消極自由和積極自由 ( Berlin, 1969 )，但在史基納 ( Quentin Skinner ) 等人的倡導下，共和主義式自由則日益受到重視，並逐漸激發更深入的後續討論 ( Skinner, 1998; Skinner, 2008; Pettit, 1997; Viroli, 2002 )。或許可以說，現代政治理論關於自由的討論，已逐漸由二十世紀中葉的伯林論題 ( the Berlin thesis ) 轉移至二十世紀末葉的史基納論題 ( the Skinner thesis )。然而，如果要更完善地探討當代群體生活裡的自由處境的問題，仍然必須同時面對伯林論題和史基納論題，並在此一基礎上尋求新的出路。

就其性質來說，消極自由這項概念可謂是空間譬喻的產物，它關注的是個人究竟被給予了多大的不受侵犯的空間，或者說哪些空間是禁止公共權威及他人進入的個人聖地，此一空間的膨脹與萎縮也意味著個人自由的擴大與縮小。用伯林的話來說，消極自由對應的不是「誰控制我」的問題，而是「我被控制到何種程度」 ( How far am I controlled? ) 的問題 ( Berlin, 2002a: 326 )，它涉及的是「免於...」的自由 ( freedom from )，而不是「去做...」的自由 ( freedom to ) ( Berlin, 2002a: 178 )。相較之下，積極自由這個概念並不建築在空間譬喻之上，積極自由係一具有道德內涵之概念，它將考量的視界從外部轉向一個人的內在性，而此一內在性涉及的則是理性及道德覺醒在其中所起到的作用。因此，對於向來被視為是積極自由之倡導者的盧梭 ( Jean-Jacques Rousseau )，克蘭斯頓 ( Maurice Cranston ) 曾有如下之評論：「自由和德性的重要主題乃是《社會契約論》的

主題...讀者可能會覺得盧梭一開始是把《社會契約論》當作一本關於自由的書來寫，而卻以一本關於德性的書收場；事實上，這整部書的論點是：一旦人類進入了社會，自由就和德性不可分離。」（Cranston, 1968: 25-26）要之，積極自由可謂是一種具有道德內涵的自由或者有德性的自由。而值得注意的是，伯林在討論積極自由時似乎只看到了積極自由可能導致的危險結果，而對於它所可能具有的良善作用則較欠缺同情的理解。至於共和主義式自由則是一種直接和政治社會脈絡相連繫的自由觀，這種在自由主義獲得鞏固之前即已出現的對於自由的理解（Skinner, 1998: ch. 1），可謂源自於一般公民對於其政治自主性的覺醒，故而亦可視為是政治色彩最為濃郁一種自由觀。

無疑地，消極自由、積極自由、共和主義式自由等詞皆係二十世紀政治理論的產物，但其各自所隱含的觀念則確已存在多時。而其彼此之間是否全然互斥，還是在一定程度上仍得以相互強化，並透過此種強化來增益人類的自由處境，則是不容輕忽之重要問題。例如馬基維利（Niccolò Machiavelli）向來是史基納所推舉的共和主義式自由的代表人，然而，馬基維利並不是不承認消極自由的重要性，在《李維史論》一書中他基本上強調的是，不希望受到束縛乃是人的天性和人的普遍的願望，「人民當中的一小部分是為了統治他人而渴望自由，但人民當中的大多數人則是為了活得安穩而才盼求自由。」（Machiavelli, 1970: 156）但重點始終在於，如果未能享有共和主義式自由，也就是說，如果公民們不能共同參與公共事務的管理，不能分享統治的權力，如果公民們不能在一個「自由的國家」裡享有自由的生活方式（a free way of life; uno vivere libero），則不希望受到束縛的期望將會落空，亦即，他們的消極自由即可能

陷入危夷的境地，因此，「那些在建構共和國這件事上展現出審慎思慮的人，都將自由（即共和主義式自由）的確保視為是他們必須提供的最根本的事物之一。」（Machiavelli, 1970: 151）。應該說這樣的提醒對於生活在現代共和體制底下的人們來說，依舊有著高度的參考價值。

本文試圖指出，消極自由、積極自由以及共和主義式自由並不是存在於同一個平面或層次，而是各自指涉著不同的平面與層次。也就是說，它們彼此之間的關係並不是同一個平面或層次裡的零和關係，並不是一者的增長必造成另一者的損失或萎縮。再者，本文亦將為個體意義下的積極自由進行辯護，以期將之從伯林的刻意壓制和掩抑中拯救出來，唯有如此，才能更周全地應對民主時代底下的自由處境的問題。本文的第二節將討論班雅明·貢斯坦（Benjamin Constant）著名的對於古代人的自由與現代人的自由的對比分析，並以此做為考察現代人的自由處境的起點。在第三節裡，我們將探討昆廷·史基納近年的復興共和主義傳統的努力，並分析共和主義式自由的內涵及其對有效確保消極自由所可能起到的關鍵作用。而為個體意義下的積極自由做辯護則是第四節的主要工作，該節一方面將指出伯林解讀積極自由的盲點，另一方面則申說個體意義下的積極自由的可欲性。第五節則試圖論證，即使消極自由的保有是現今民主社會裡的公民的最明確的願望，不過，個體意義下的積極自由與共和主義式自由，仍具有得以使消極自由更為豐富及更為鞏固的輔佐功能。

## 二、貢斯坦論現代人的自由處境

欲考察民主時代的自由的處境及其未來的展望，則貢斯坦可謂是極好的參考借鑑的起點。之所以選擇從貢斯坦出發，係因為在伯林對於自由之解讀的強勢主導下，消極自由以外的其他的對於自由的理解，顯然遭受到極大的掩抑（伯林甚至未曾意識到共和主義式自由）。然而，早在伯林的強勢主導出現之前，貢斯坦即已對現代人的自由處境做出了涵蓋面明顯更為周延的剖析。因此，回到貢斯坦也意味著回到更為豐富的對於自由的理解。

早在十九世紀上半葉，貢斯坦即已看出消極自由與共和主義式自由之間的對比性和互賴性（當然，他的確切用語是「現代人的自由」和「古代人的自由」）。貢斯坦指出，古代人（古希臘人、古羅馬人）所理解的自由和現代人所理解的自由是截然不同的，這種不同也反映了時代環境以及人們的觀念的重大變化，因此，如果不能對此有深入的了解，那麼，在思考當前的政治改革時即可能犯下嚴重錯誤。要言之，古代人所理解的自由是政治自由，古代人的自由表現在分享統治的權威及共同參與公共事務的管理上，或者說表現在「對於集體權力的積極而持續的參與之上（active and constant participation in collective power）」（Constant, 1988: 316）。因此，「古代人的自由在於集體地且直接地行使完整主權的若干部分」（Constant, 1988: 311），例如去參與表決法律案、去討論是否要和某一個外國締結聯盟關係、去討論戰爭與和平的問題、去審查行政官員的財務以及決定是否要譴責或起訴特定的行政官員等等。而現代人所理解的自由則是個人自由，也就是在不受干預的空間裡按照

自己的意願而去行動的自由(亦即消極自由)。<sup>1</sup> 貢斯坦這麼寫道：「先生們，首先請自問，對當今的一個英國人、一個法國人和一個美國公民來說，他所理解的自由究竟所指為何？對他們任何一個人來說，自由指的是不因某個人或某些人的專斷的意志而被逮捕、拘禁、處死或虐待，而是只受法律約束的權利。自由指的是每一個人去表達他們的意見、去選擇及從事某一項職業、去處置甚至濫用其財產的權利；以及不必經過許可，同時也不必說明其動機及理由，而得以遷徙的權利。自由指的是每一個人得以和其他人遂行結社的權利，結社之目的或許是討論彼此攸關的利益，或許是信奉他們共同偏愛的宗教，甚至或許只是以最符合他們的天性或一時之念頭的方式，而來消磨幾天或幾小時的時光...」（Constant, 1988: 310-311）。<sup>2</sup> 換句話說，現代人所掛念的是他的個人自由，他的不受干預的私人空間；相形之下，古代人在現代人所最關注的面向上的處境卻大為不同。古代人可以集體地且直接地參與國家大事、參與公共事務的管理，從而體認到自己存在的價值，並以此為榮，但他們的個人自由則受到極大的社會管制。例如不敢在七弦琴上加一根弦、年輕的斯巴達人不能自由地探視他的新娘、甚至家庭生活亦受到公權力的嚴重介入及管制。因此，古代人的處境可以說是「個人對於社群權威的完全臣服」（the complete subjection of the individual to the authority of the community）（Constant, 1988:

- 
1. 事實上，伯林的以「免於...的自由」和「去做...的自由」來區分消極自由與積極自由原本就不夠清晰。伯林的確切意思應該是，消極自由指的是免於受到外在束縛的阻撓而得以在不受干預的空間裡按自己的意願而去行動。因此，他實際上並未否定「去做...」的重要性，他要凸顯的首先是「免於被束縛或被干涉」這個面向，其次則要強調一個人在不受到干預的空間裡要做什麼事（只要他未涉及侵犯他人），係屬不應被過問之範疇。
  2. 貢斯坦的引句參考了閻克文、劉滿貴的譯文（貢斯坦，2005），但皆由筆者自行逐譯。以下均同。



311)，而他們也認為這種臣服是可以和他們所享有的政治自由相容的。

然而，究竟是什麼造成了古代人和現代人之間的差異呢？貢斯坦指出，最主要的是古代共和國的疆域都相對狹小，由於疆域狹小就使得國家與國家之間的矛盾和緊張就顯得很敏感，因而每一個國家都充滿了好戰精神，戰爭和對抗成了彼此之間的常態，即使不想攻擊別國的國家，也不得不經常保持戰備，其結果是：「所有的國家都不得不以戰爭為代價來換取他們的安全、他們的獨立以及他們的整個的生存。」（Constant, 1988: 312）再者，古代共和國幾乎都是奴隸社會，奴隸承擔了整個國家的生產勞動，這才使得公民們有極多的閒暇去參與公共事務的管理，以及去為國家上戰場。也就是說，在國家與國家的生存鬥爭之中，每一個公民都緊密地和自己的國家網綁在一起，國家的厄運就是自己的厄運，這也使得古代人更重視政治自由。而現代世界的情境則起了很大的變化，每一個國家的疆域都遠大於古代的共和國，而且奴隸階級也不復存在。尤其，更為文明的現代人認識到戰爭是一種極其沉重的負擔，而和平才是人們所渴望的。更重要的是，現代人也認識到戰爭與商業只不過是實現相同目標的不同手段，這個相同的目標就是得到自己想要的東西（getting what one wants）。戰爭是以強力做為手段，而商業則是一種更溫和而有效的手段，「戰爭是徹頭徹尾的衝動，商業則是計算，故而以商業來取代戰爭的時代必然會到來，而我們已進入這樣的時代。」（Constant, 1988: 313）當然，古代世界也有商業存在，古代世界也有重視商業的民族，但古代世界存在著諸種使商業得以普遍化的障礙，例如由於科技條件的限制，使得古代船隻多半只能沿著海岸航行，同時也不適合遠洋航行。航海過程中所隱含的危險

也限制了商業的普遍化。因此，在古代，商業是一種幸運的意外（a lucky accident），而在今天，商業則是正常狀態，商業是所有國家的唯一目標和真實的生活。

要言之，貢斯坦指出，第一，國家規模的擴大，使得現代國家的每一個人所享有的政治重要性（political importance）相對降低。第二，奴隸制度的廢除，使得現代公民必須靠自己的雙手去營生，從而不可能擁有類似古雅典公民所擁有的閒暇，而得以全天候地參與公共事務的管理。第三，商業的一個明顯特徵是，忙碌的商業活動大大剝奪了現代人的閒暇，使現代人無力也無心再像古代人那樣去積極過問國家大事。現代人真正關注的是他自己的事業、生活所需和快樂。古代人的生活被各種強制性的政治職責所填滿，如果不是這樣，古代人就會無所事事而感到苦痛，但這一類的強制性的政治職責只會讓現代人感到困擾和疲倦。第四，「商業激發了人們對於個人獨立性的熱愛」（Constant, 1988: 315），如果國家不橫加干預，則商業就能有效滿足人們的需要和欲望，國家和政府如果要插手個人事務，幾乎只會造成壞的結果。因此，體會到個人獨立性的可貴的現代人，只希望在不受干預的情況下，以自己的方式滿足自己的需要。總結地說，由於時代環境的巨大改變，使古代人和現代人理解自由的方式大不相同，「古代人的目標是有著共同祖國的公民之間的社會權力的分享，這就是他們所認為的自由。現代人的目標則是私人快樂的受到保障的享有，他們將對於這些快樂的制度化保障稱為自由。」（Constant, 1988: 317）在貢斯坦看來，做為生活在商業時代的現代人應該認清，追求個人自由的確保才是當務之急，才是正確的道路。任何錯誤地要將古代的體制移植到現代世界的想法，都是極其危險的，都是時代錯置的。貢斯坦指出，盧梭的

政治主張即是這種錯誤的典型代表，「這位出色的天才把屬於另一個時代的一定程度的社會權力和集體主權移植到我們現代，儘管他是被對自由的最純粹的熱愛所激勵，其結果卻是為多種類型的專制提供了致命的藉口。」（Constant, 1988: 318）在貢斯坦看來，盧梭的盲點在於錯估了時代精神的巨大轉變，從而要去要求現代人做出不可能的讓步。現代人要求的是保障他們的個人自由和個人獨立性，使他們得以不受干預地追求他們的快樂。這正是現代的時代精神的主要內涵。違背這種時代精神的政治構想，一方面決不可能成功，另一方面則極其危險。無論如何，「個人獨立性（individual independence）是現代人的第一需求，因此，決不可能要求現代人為了實現政治自由而做出任何犧牲。故而，古代共和國的許多被過度誇讚的但卻阻礙個人自由的制度，在現代都不可能被接受。」（Constant, 1988: 321）

貢斯坦進一步以古雅典的貝殼流放制度（ostracism）為例，來說明被過度誇讚的但卻阻礙個人自由的某些古代制度，是決不可能被渴望個人自由的現代人所接受的。<sup>3</sup> 在貢斯坦看來，「雅典的貝殼流放制度建立在一項假設上，此即社會對其成員擁有完全的權威。」（Constant, 1988: 321）這樣的假設事實上正是古代的時代精

---

3. 貝殼流放制度是公元前六世紀古雅典著名的政治改革者、被譽為「雅典民主之父」的克利斯提尼斯（Cleisthenes）所建立的一種「制裁違反民主的人」的制度。在當時，雅典的公民大會每年開會十次，在第六次會議時則要舉行一次投票，俾決定今年是否要放逐一位危險而不守法的雅典人。若獲得通過，則於第八次會議時舉行放逐投票。放逐投票是係以貝殼或陶器碎片來投票，必須是投擲下去的貝殼或陶器碎片總數超過六千個，該次投票才能生效。而在被列名放逐的人當中，被投擲數最多的那一個人就必須被逐出雅典。被放逐者十年之內不得踏進雅典的領土，但仍然可以從雅典收取他應有的財產所得。但如亞里斯多德所指出的，在古希臘城邦中，為了個人私利而以貝殼流放制度來對付其政治對手的事例，可謂屢見不鮮（Aristotle, 1981: 1284b）。

神的反映，而貢斯坦強調，這種假設乃是和現代世界格格不入的。對現代世界來說，一切的政治放逐都是政治濫用，任何人都沒有資格對一個公民下這種逐客令，「任何人都無權強迫公民離開他的國家，強迫所有權人離開他的財產，強迫商人離開他的生意，強迫丈夫離開他的妻子，強迫父親離開他的子女，強迫作家離開他的專注的沉思，強迫老人離開他已然習慣的生活方式。」( Constant, 1988: 322 ) 換言之，現代人根本不容許社會權威對他的個人生活進行漫無邊際的管制，這乃是現代的時代精神的基本特徵。倘若現代國家的政府試圖對人民施行古代式的全面性管控，必定會激起人民的反抗。倘若將現代人比喻成一個旅行者，那麼，政府頂多只能提供主要的路線圖，而無權命令人們應該走哪一條路，「我們是現代人，我們希望每一個人都享有自己的權利，我們希望每一個人都能在不傷害他人的前提下，按照他最喜歡的方式去發展他的才智...。」( Constant, 1988: 323 )

不過，貢斯坦也強調，他無意貶低古代人所理解的自由（即政治自由）的價值，政治自由還是會有助於個人自由的確保，只不過我們不可能像古代人那樣，可以為了政治自由而犧牲個人自由，他如此寫道：「讓我再重複一遍，個人自由是真正的現代的自由。政治自由是個人自由的保障，因此，政治自由乃是不可或缺的。但要求我們這個時代的人像古代人那樣，去為了政治自由而犧牲他們整個的個人自由，將會是使人們喪失個人自由的最確定的方法（亦即，必然會使人們喪失個人自由），而一旦造成此一結果之後，要剝奪他們的政治自由也就輕而易舉了。」( Constant, 1988: 323 ) 貢斯坦的意思是，對現代人來說，最重要的是個人自由。但現代人也不能因而忽視政治自由的重要性，雖然我們不可能像古代人那樣，可以

為了政治自由而犧牲個人自由，但是仍然必須承認，放棄政治自由既愚蠢又危險。貢斯坦進一步指出，人類的目標並不僅僅只是獲得快樂，如果僅僅只是這樣的話，那麼，人類的向度就太狹窄了。相反地，人類的本性中還有更良善的部分，驅使我們去獲得更好的提昇，那就是人類還應該進一步去追求自我發展（self-development），「我們的使命向我們召喚的並不僅僅只是快樂，而是還包括了自我發展；而政治自由則是上蒼賦予我們的實現自我發展的最強而有力的以及最有效的手段。」（Constant, 1988: 327）也就是說，現代人的基本目標是快樂（這必須仰賴個人自由），長遠目標則是自我發展，而要實現自我發展則必須仰賴政治自由。在政治自由之中，公民精神才能顯得更為豐富，愛國心才能被有效的養成，同時也才能使公民獲得更良善的道德教育。

再者，貢斯坦也指出，古代人的自由和現代人的自由，各自面臨了不同的危險，「古代自由的危險在於，由於人們僅僅只關注維護他們在社會權力中的額份，因而輕忽了個人權利和享受的價值。」（Constant, 1988: 326）相對地，現代人的自由面臨的危險則頗為不同，「現代自由的危險則在於，由於我們沉醉於我們的私人獨立性的享有，以及追求我們的特定的利益，因而使我們過於輕易地放棄我們的分享政治權力的權利。」（Constant, 1988: 326）貢斯坦的結論是：「因此，先生們，我們決不放棄我向諸位所描述的兩種自由中的任何一種，如我所闡明的那樣，我們必須學習將這兩種自由結合起來。」（Constant, 1988: 327）而對貢斯坦來說，最適合將個人自由和政治自由結合在一起的政治體制就是代議政府或代議制度。而代議民主的重要假設之一就是人民主權。不過，貢斯坦尤其要強調的是，人民主權也應該受到限制，人民主權決不意味著全體人民

在政治上就可以按照他們的願望做一切他們想做的事，此種理解人民主權的方式只會造成悲劇，「如果主權是不受限制的，個人在政府面前將毫無躲避之處。即使你假定了政府必須臣服於全意志，也是徒勞。」（Constant, 1988: 179）那麼，人民主權不能逾越的界限是什麼呢？那就是不能侵犯個人的自由與權利。

因此，當盧梭在《社會契約論》第一卷第六章裡激情地宣示，社會契約的條款可以歸結為一句話，那就是「每一個結合者及其所有的權利，都全部讓渡給整個社群。」（Rousseau, 1968: 60）貢斯坦則質疑，為了某種抽象的利益而要放棄每一個人所擁有的一切，恐將造成極其可怖的後果。貢斯坦進而分析道，盧梭的主權者是全體人民，但在實際運作上，不可能事事都由全體人民親力親為，故而就必須委託某些人來替全體人民代為執行，因此，以全體人民的名義所遂行的行為，在實際上乃是由被委託的一小部人來支配的，「故而當一個人將自己奉獻給全體時，他並不是沒有將自己奉獻給任何人，相反地，他是讓自己臣服於那些以全體的名義而行動的人。」（Constant, 1988: 178）。是故，盧梭的錯誤就在於，他先是被他自己的全部讓渡的政治魔術所蒙蔽（盧梭認為當一個人把自己奉獻給全體時，他等於並沒有將自己奉獻給任何人，但貢斯坦則認為，他在實際上乃是讓自己臣服於那些以全體的名義而行動的人），從而使盧梭未能了解到限制人民主權的必要性。<sup>4</sup> 做為個人自由的辯護者，貢斯坦不厭其煩地呼籲，專斷的權力或專斷性（arbitrariness）既會摧毀道德，同時也是家庭紐帶和民族交流的敵人，「如果專斷

---

4. 關於貢斯坦對盧梭的人民主權論述的批評，可參看（Fontana, 1991: 21-22）。再者，柏林則從護衛消極自由的立場嚴厲批評盧梭：「在整個近代思想史中，盧梭…是自由的最邪惡的以及最可怕的敵人之一。」（Berlin, 2002b: 49）

性（專斷的權力）被容忍，它就會不斷擴張，以致即使是最微不足道的公民都會突然驚覺，專斷的權力已經全副武裝地針對自己而來。讓自己置身事外，讓其他人遭受打擊，這樣是不行的。」（Constant, 1988: 290）要之，專斷的權力是自由的大敵，而臣服於專斷的權力的代議政府，無疑就是不能被寄予任何有效期望的政府。

總結地說，貢斯坦是以敏銳的眼光和宏大的視野探究自由問題的先驅人物，他刻劃了一幅深邃的政治場景（political scenery），並進行了極富見地的宏觀解讀。而貢斯坦關於自由問題的考察，有下列的值得注意之處。第一，貢斯坦並不認為現代人的自由（即消極自由）就比古代人的自由（即共和主義式自由）更為優越，他的用意在於凸顯現代人理解自由的方式和古代人有著明顯的不同，亦在於對比古代情境與現代情境的關鍵差異。而現代人必須洞察時代精神和時代情境的這種巨大轉變，才能找出適合現代人的解決方案。第二，貢斯坦認為現代人雖然無可避免地必然著迷於個人快樂的追求，但仍不應忘卻自我發展這項可貴的目標，再者，政治自由乃是實現自我發展的最強而有力的以及最有效的手段。是故，如果說在標舉個人自由的同時仍兼顧到個體性的成長與發展，乃是約翰·彌爾（John Stuart Mill）政治理論的核心要素，那麼，應該說約莫比約翰·彌爾早了將近半個世紀，貢斯坦就已經明確地總結出在基本精神上大致相彷彿的政治判斷。<sup>5</sup> 而這樣的政治判斷已然包含了積極自由的若干元素。因此，貢斯坦有關自由的析論不僅觸及了消極自由及共和主義式自由，同時也以較隱約的方式觸及了積極自

---

5. 貢斯坦的〈古代人的自由與現代人的自由之比較〉發表於1819年，而約翰·彌爾的《自由論》則出版於1859年。再者，關於約翰·彌爾自由觀之意涵的宏觀分析，可參看（張福建，2005：41-61）。

由。第三，貢斯坦是立足於現代人的自由（即消極自由），而去省思古代人的自由（即共和主義式自由）對現代人來說仍具有哪些可供參酌之處。在他看來，消極自由是現代人在情感上及實際生活上皆不可或缺的基本價值，但問題就在於如果現代人全然不關注政治自由（亦即共和主義式自由），則每一個人能否穩固地保有其消極自由，恐將令人擔憂。

貢斯坦既親身經歷法國大革命的動盪年代，且在社會變貌上亦深刻感受到商業機制與精神的興起，以及其所相應產生的只知營求個人利益而不甚關心的公共利益的時代氛圍。基於對後一發展的憂慮，遂使貢斯坦意欲凸顯古代人的自由的值得省思借鑑之處。就此而言，貢斯坦可謂是時代氛圍的敏銳的觀察者及批判者，並且還將此一批判整合到其視野宏大的政治論述之中。應該說貢斯坦在歷史的流動中洞察了當前波濤的強項及弱點，並果敢地進行理論的介入。而在我們的時代，貢斯坦的洞見則被史基納所繼承，並且著眼於西方近代政治思想史關於自由問題的轉折，展開了饒富新意的考察。

### 三、共和主義對消極自由的攻錯與補充： 以史基納為焦點

當代著名思想史家史基納近年的主要關懷，一方面在於考掘馬基維利所代表的共和主義傳統的實際內涵與歷史意義，另一方面則在於檢討霍布斯對於共和主義傳統的有意的抗拒。而貫穿這兩個面向的考察的問題意識則是，僅僅只注重外在干涉、外在障礙的免除，能否有效地確保消極自由。在史基納看來，如果只注重外在干涉、



外在障礙的免除，而毫不關注公民的責任以及公民對於公共事務的參與，則每一個人所享有的消極自由亦將岌岌可危。史基納固然承認消極自由的確保是群體生活裡的關鍵要務，但他對霍布斯以降的消極自由的倡導者所採取的維護消極自由的方式則頗表憂心，故而試圖從近代共和主義傳統汲取可供借鑑的觀點，以期更好地維護消極自由。<sup>6</sup>

史基納指出，西方世界所繼承的政治理論的傳統，大致包含了兩種截然不同的關於如何才能使我們最大程度地確保消極自由的觀點。第一種觀點主張我們必須嚴肅看待我們的權利，個人權利必須做為可以否決一切社會責任之要求的王牌，亦即，必須在個人的周圍建立一道權利的警戒線（a cordon of rights），並竭盡所能地擴展這道權利的警戒線，從而擴大個人自由的範圍，俾讓每一個人可以在其中依其意願而行動。<sup>7</sup> 第二種觀點則是共和主義的觀點，對共和主義理論家來說，「堅持以權利做為王牌，...簡直就宣告了我們做為公民的腐化，同時也形同是擁抱了一種自我毀滅式的不理性。」（Skinner, 1991: 203）相反地，「我們必須嚴肅看待我們的責任，我們必須盡可能全心全意地履行我們的公共義務，而不是試圖擺脫超出社會生活的最低要求之外的其他一切。」（Skinner, 1991: 203）唯有體認到了這一點，才是政治理性（political rationality）的表現，才足以可長可久地確保個人自由（亦即，消極自由）。顯而易見，

---

6. 必須說明的是，本文的重點並不在於考察史基納對馬基維利和霍布斯的解讀是否精確（事實上，我們認為他的解讀是極有創見的），而是在於凸顯史基納的解讀所呈現的關於自由的處境的全盤景觀。

7. 個人權利必須做為可以否決一切社會責任之要求的王牌這樣的觀點，史基納當然指的是多爾金（Ronald Dworkin）。但必須注意的是，多爾金並未激進到主張個人權利得以否決一切社會責任；再者，多爾金尤其關注的乃是弱勢者的權利，這也是他晚近探討平等與正義的主要立足點，參看（Dworkin, 2000: 65ff, 409ff）。

自近代以降，或者說自從強調自然權利的社會契約論主導了政治理論的後續進程之後，嚴肅看待權利的觀點已蔚為主流，相對地，嚴肅看待責任的觀點雖不是全然不受重視，但始終難以撼動嚴肅看待權利這樣的觀點的主流地位。而史基納顯然認為，如果沒有獲得「嚴肅看待責任」的補充與修正，而只是一味地倚賴「嚴肅看待權利」，終將步上歧途。他的考掘共和主義傳統的工作，正是在此一信念底下展開的。

在史基納看來，共和主義對於自由所抱持的理解（亦即，共和主義式自由的概念），就其淵源來說可回溯至古羅馬的道德哲學，尤其是那些對於古羅馬共和懷抱著欽羨和敬意的理論家，例如西塞羅（Marcus Cicero）、李維（Titus Livy）等人。時序進入近代之後，他們的論證路線再度被文藝復興時代的義大利的理論家（尤其是馬基維利）所繼承，並被用來衛護城市共和國所享有的傳統自由。隨後，英國的哈林頓（James Harrington）、彌爾頓（John Milton）等共和主義者則廣續此一傳統，並用以對抗十七世紀斯圖亞特王朝的專制傾向。而在社會契約論逐漸成為主流之後，共和主義式自由的概念遂逐漸趨於隱沒（Skinner, 1991: 193-194; Skinner, 1992: 216）。而史基納顯然認為，此一傳統的隱沒無疑是莫大的損失，因此，他的重新梳理此一傳統，正是力圖藉著使其重見光明來顯現它對於人類自由的處境所具有的參考價值。

總的來說，共和主義的核心理念乃是奠基在自由的國家（a free state）這個概念之上。對共和主義來說，只有做為一個自由的國家的成員，才可能享有兩項明顯的好處，那就是國家的壯大和富裕，以及個人自由。而在這兩項好處之中，個人自由又是更彌足珍貴的，而這裡的個人自由指的就是消極自由，亦即，外在干涉或外在障礙

的免除 ( Skinner, 1991: 195 )。史基納這麼寫道：「在古典共和主義傳統裡，對於政治自由的討論通常乃是鑲嵌在所謂的生活在一個自由的國家 ( living in a free state ) 究竟所指為何的分析上。」 ( Skinner, 1991: 193 ) 由於極度看重自由的國家的必要性及優越性，因而使得共和主義式自由的辯護者極其鄭重地看待政治體 ( body politic ) 的隱喻。在他們看來，「一個政治體和一個自然體一樣，僅僅只有在不屈從於外在限制時，才算是自由的；如同一個自由人一般，一個自由的國家就是一個能夠依照她自己的意願而去行動，並追求她自己所選擇的目的的國家。」 ( Skinner, 1991: 194 ) 也就是說，一個不能依照她自己的意願而去行動的國家就稱不上是一個自由的國家，這種國家的公民就不可能完善地享有個人自由。因此，對馬基維利來說，一個立意追求偉大的國家，無論如何必須使自己免於陷入任何形式的政治奴役狀態 ( 無論是來自於內部的專制君主所造成的或來自於外部的帝國強權所造成的政治奴役狀態 )，這就意味著當我們說一個國家擁有自由時，指的就是「它使自己得以獨立於除了社群以外的任何權威，因此，自由即等同於自治 ( self-government )。」 ( Skinner, 1981: 52 ) 要言之，近代共和主義者認為，「做為一個公民 ( civis; citizen ) 的要素即在於擁有不同於做為一個奴隸的自由。」 ( Skinner and Gelderen, 2002: 2 ) 一個奴隸係生活在坐擁專斷的權力的主人的支配之下，他不能決定自己的命運，關於他的重大決定係由其主人所做出。但共和國的公民的處境則截然不同，「共和國的公民可以被統治，但不能被宰制 ( but not mastered )。這被認為是區別真正的公民和僅僅只是臣民的最精確的方式。」 ( Skinner and Gelderen, 2002: 3 )<sup>8</sup> 是故，共和主義式自由

---

8. 當代的另一位共和主義的研究者維洛利 (Maurizio Viroli)，其見解大抵也和史基納相似，

強調的是，公民們透過分享統治的權力，以及共同參與公共事務的管理，使自己能夠參與決定和自己有關的事，從而避免淪落到被宰制的依賴地位。

然而，如何才能建構以及維繫一個自由的國家，從而避免陷入被奴役的狀態呢？首先，必須指出的是，當古典共和政體者提到共和國（*res publica*）時，他們指的是一種憲政安排，「在此種憲政安排底下，可以正當地宣稱政府（*the res*）真正反映了整個社群（*the publica*）的意志，並且促進了整個社群的好處。」（Skinner, 1991: 196）因此，共和政體式自由的辯護者大體認為，「一個自治的共和國，乃是唯一一種能夠使處於其下的社群得以邁向強大，同時又能確保其公民們的自由的政權類型。」（Skinner, 1991: 197）那麼，這種唯一可取的、唯一值得擁有的政權類型或政府形式，要如何才得以可長可久呢？最重要的，共和國的公民必須具備公民德性或公共情操。這至少包括了抵禦外來侵犯的勇氣與決心、樂於培養武德（*martial virtues*）的意願，以及使公民們能夠在公共生活中扮演積極角色所必須的慎慮和其他相關的諸種德性（Skinner, 1991: 197-198）。而古典共和主義者也承認，這種對於共和國公民在角色扮演上的嚴格要求，無疑將對其構成沉重的負擔。例如馬基維利即坦承，人們往往會趨於腐化，往往不樂意培養那些有助於達成整體利益的公民德性。腐化意味著忘卻了或未能充分了解下列的道理，那就是「如果我們期望在政治社會中盡可能地享有我們所能獲致的

---

維洛利這麼指出：「古典形式的共和主義，我將其等同於馬基維利，並不是一種參與式民主的理論……而是將公民們在關乎主權的議論中的參與視為是防衛自由之所必須的一種政治自由的理論……」（Viroli, 2002: 4）再者，近代共和主義理論家乃是從羅馬法所強調的「影響眾人之事即須由眾人決定之」（*what affects all must be decided by all*）這樣的信條，推導出自治的原則。

自由，那麼，就有充分的理由要求我們首先必須做為有德的公民而行動，並將公善置於任何個人的及派系目的的追求之上。要言之，腐化就是理性的失靈，就是未能認清我們自己的自由係建築在將自己投入一種有德的及公共服務的生活之上。」（Skinner, 1991: 198-199）<sup>9</sup> 而這種理性的失靈，這種短視而且自以為是的自利，最終只會帶來悲劇。當代的某些消極自由的辯護者甚至樂觀地認為，只要每一個人都追求他的開明的自利，透過看不見的手的巧妙的調節作用，就能達成整體的最大利益。「但從共和主義傳統的觀點來看，這無非只是另一種描述腐化的方式。而克服腐化乃是使我們的個人自由能夠被極大化的必要條件。」（Skinner, 1991: 199）故而馬基維利在《李維史論》序言中不禁喟嘆：「那些為了其祖國而不辭勞苦的人...所做的極其有德的行為，人們寧願表達欽佩，卻不加以仿效，不，每個人在最細微末節的事情上都避而遠之，以至於古代的德性在我們身上全無蹤跡，對此我既感驚訝，亦深覺遺憾。」（Machiavelli, 1970: 98）<sup>10</sup>。

因此，對共和主義者來說，一個至關重大的問題始終是：天生是自利的公民如何能被說服，從而能夠以有德的方式而行動（to act virtuously）？一個明顯的答案是：藉由法律的強制。但必須注意的

---

9. 維洛利曾這麼分析馬基維利的共和主義式愛國主義，那就是公民對其祖國之所以背負著義務，乃是因為他生活中的美好之事皆受惠於他的祖國，他愛其祖國係因他在其中得以享有甜美之自由，「倘若祖國解體成一群狂妄之徒的專制統治，此一義務即告消失，（對祖國的）愛也將轉成恨。」（Viroli, 1995: 33）此外，在古羅馬共和時代，愛國心驅使羅馬公民阻止任何想要腐化羅馬的法律以及威脅羅馬人的共同自由的人，因此，祖國代表的就是法律和共同的自由（common liberty）（Viroli, 1995: 32）。由此可知，國家能否保障自由乃是公民的愛國心的真正基礎。

10. 在中文研究方面，關於馬基維利共和主義思想的特徵的分析，可參看（蕭高彥，2002: 93f）。

是，共和政體式自由的辯護者和消極自由的辯護者對於法律與自由之間的關係的理解，可謂極其不同。在消極自由的辯護者（例如霍布斯、洛克）看來，法律係透過強制其他人來維護每一個人的自由，亦即，要求其他人不得侵犯一個人的被承認的權利，這些權利構成了一道他人不得逾越的防護網。而對共和政體式自由的辯護者（例如馬基維利）來說，「法律並不是只以強制他人的方式來保障我們的自由，法律還直接強制我們每一個人以特定的方式而行動。也就是說，法律也被用來迫令我們走出我們習以為常的自利的行為類型，迫令我們履行我們的諸種公民職責，以便確定使我們自身的自由得以存在的自由的國家，確無陷入奴役之虞。」（Skinner, 1991: 200）是故，對馬基維利來說，法律的正當性並不在於它保障了個人權利，這樣的論點在《李維史論》一書中全然不存在，相反地，法律的正當性乃是在於它強制人們採行得以維繫自由的國家的公民行為，從而避免使國家陷入奴役的狀態（Skinner, 1991: 200）。<sup>11</sup>無疑地，這樣的差異恰恰反映了「嚴肅看待權利」與「嚴肅看待責任」之間的對比。

再者，不難想見，消極自由的辯護者必然懷疑這種要求公民們去更多地承擔社會責任或公民責任的現實可行性。然而，在史基納看來，共和主義者馬基維利對於人的自私與人性之惡無疑是觀察入

---

11. 史基納還指出，霍布斯式的觀點傾向於認為，「任何的消極自由的理論在實際上也必須是一種個人權利的理論。」（Skinner, 1984: 218）這樣的觀點也深刻影響了當代的不少消極自由的辯護者。而馬基維利雖然關注的也是消極自由，但他的理論卻全然不仰賴個人權利的概念，「相反地，馬基維利的理論的精義可以這麼表述，社會自由的獲致並不是關於如何確保我們的個人權利這一類的事，而是無庸置疑地涉及我們的社會責任的履行。」（Skinner, 1984: 218）對馬基維利來說，「審慎的公民會了解到，無論他享有何種程度的消極自由，這都只會是肯於拋棄一切的純粹個人的及私人的目的而去堅定地承認並追求公善所帶來的結果或（如何你樂意這麼說的話）回報。」（Skinner, 1984: 218）

微的，因此，馬基維利在這方面的勸戒始終是從自私的誘因出發的。也就是說，「除非大多數的邪惡之人被給予了去遂行有德之舉的自私的誘因，否則，他們就根本不太可能去遂行任何有德之舉。」（Skinner, 1984: 219）而此一自私的誘因就是，只有公民們能透過有德之舉來維繫自由的國家，他們才能更好地保有他們所渴望的以及不願失去的個人自由（亦即消極自由）。

史基納還進一步指出，消極自由的辯護者認為關於政治自由的討論往往存在著兩種矛盾或錯誤。第一種矛盾就是將自由和自治（self-government）連繫起來，從而錯誤地將個人自由的觀念和公共服務（public service）的觀念相連結。第二種矛盾則是認為我們有時候可能有必要被強迫自由（被強迫獲得自由），從而錯誤地將個人自由的觀念與強制或限制的概念相連結（Skinner, 1991: 185-186）。由於消極自由的辯護者關注的只是外在干涉、外在障礙的免除，因此，他們遂以為上述兩種矛盾乃是誤判了自由的性質所造成的錯誤。但史基納則認為，與消極自由的辯護者截然不同，古典共和主義傳統可謂欣然接受上述的兩種矛盾，並認為個人自由肯定與自治密切相關（這是自由的國家論題的核心要旨）。再者，為了可長可久地確保個人自由，亦有必要強制公民履行他們的公民責任。因此，消極自由的辯護者認為個人自由和公共服務無關，以及個人自由的觀念不應該和強制或限制的概念相連結，才是充滿危險的、經不起檢驗的觀點（Skinner, 1991: 201-202）。

要之，在史基納看來，古羅馬與文藝復興時代的共和主義給予我們的啟示是，「除非我們將我們的責任置於我們的權利之前，否則，我們將不難發現我們的權利本身已遭到侵蝕。」（Skinner, 1991: 205）進一步來說，除非從政人物乃是具備明顯的利他主義精神的

人，否則，他們往往會屈服於圖利自己或者為勢大力強的壓力團體謀求利益的誘惑之下。在這種困境之下，共和主義傳統所傳達的警告信號是，除非我們將公民責任置於個人權利之上，並藉此來避免陷入政治腐化（political corruption）的困境，否則，我們的個人自由與權利必將岌岌可危（Skinner, 1992: 223）。對馬基維利以及近代共和主義者來說，政治腐化指的就是未能將自己的精力奉獻於公善之上，而是將個人利益置於整個社群的利益之上，因此，腐化可謂就是不合乎自由的生活的要求（Skinner, 1978: 164）。而陷入政治腐化的人民就無法維繫一個自由的國家，從而在最終也無法守住個人自由。

消極自由和共和主義式自由的倡導者都同意，國家的主要任務在於尊重及確保其公民的個人自由（亦即消極自由）。消極自由的倡導者認為，只要國家能確保其公民在追求其自我選擇的目的時不受到不義的及不必要的干涉，即可完成此一任務。但共和主義式自由的倡導者則認為，僅僅只是這樣是絕對不足夠的，國家還必須防止其公民陷入依賴他人的善意的處境，「國家不僅有責任使其公民從這種剝削和依賴中解放出來，還必須防止國家的執法者，即使只是以極小的權威的名義，而在執行治理我們的共同生活的規則時專斷橫行。」（Skinner, 1998: 119）史基納感慨的是，當今的西方世界似乎只牢記了消極自由的倡導者的意見，而忘卻了共和主義式自由的倡導者的意見。應該說史基納對近代共和主義傳統的歷史考掘，正反映了他對於如何才能更好地保有個人自由的憂慮。

在以馬基維利為標竿人物考察了近代共和主義傳統的意義與可能的啟示之後，史基納又進而探究霍布斯對於共和主義式自由的刻意排拒。在《利維坦》一書中，霍布斯的一項影響深遠的理論舉動



就是明確地以外在障礙的免除來界定及理解自由，「自由的本義指的是不受到阻礙，而我所謂的阻礙指的是運動的外在障礙；對於無理性、無生物的造物，以及對於有理性的造物，皆同樣適用。」（Hobbes, 1991: 145）因此，在霍布斯看來，一個自由人（*liber homo*）就是在其能力容許的範圍裡可以不受阻礙地依其意願行事的人。霍布斯指出，國家為了能有效保障安全、和平與秩序，就必須存在著一些人為的鎖鏈（*artificial chains*），此即國法（*civil laws*），而在國法所未加規定的一切行為中，人們就享有依照他們的意願和利益而去行動的自由。

而史基納格外關注的是，在強調消極自由的同時，霍布斯乃是有意識地要來對抗或者抗拒另一種對於自由的理解，那就是共和主義式自由。如前所述，共和主義式自由係從一組特定的政治安排來理解自由，自由指的是能夠分享統治的權力，能夠共同參與公共事務的管理，或者說能夠參與決定和自己有關的事。因此，享有了共和主義式自由就意味著不受宰制、不處於依賴他人的地位。但霍布斯顯然認為，在一個國家裡，人們真正應該關心的是他們的自我保全以及（依照自己的意願去行動的）消極自由，至於人們是否享有共和主義式自由則並不重要。然而，在史基納看來，一個人如果未享有共和主義式自由，就意味著他係處於被宰制的地位，係處於依賴他人的地位，係處於仰人鼻息的地位，或者說，係處於由別人來幫你決定你自己的事的地位。而一個人如果處於依賴他人、仰人鼻息的地位，那麼，「奴役就會產生奴性（*servitude breeds servility*）」，這樣的人在行為動機上就會充滿顧慮，從而給自己的行為加諸許多外在限制，更遑論來自於處於宰制地位的人所可能加諸的其他限制了（Skinner, 2008: 213-214）。故而史基納沉痛地指責，「霍布斯是

共和主義式自由理論的最可怕的敵人，他的立意打擊共和主義式自由的理論，構成了英語世界政治思想史裡的一個劃時代的時刻。」( Skinner, 2008: xiv )這個劃時代的時刻在一定程度上導致了共和主義式自由觀的漸趨隱沒。因此，當波比歐 ( Norberto Bobbio ) 從工具式國家觀的誕生這個角度，讚譽霍布斯 ( 連同洛克 ) 恢弘地發起了影響深遠的政治理論裡的哥白尼革命 ( Bobbio, 1990: 9 )，史基納則從全然不同的角度，指陳霍布斯所理解的自由的危險之處。<sup>12</sup>

進一步來說，史基納之所以對霍布斯如此之不滿，實又因為霍布斯似乎傾向於認為，在任何形式的國家或政治體制裡，人皆得以以自由人的身分而活著，因為任何形式的國家都可被宣稱為是自由的，史基納因而評論道：「霍布斯試圖說服我們的是，專制君主政體和最自由、最民主的自由國家一樣，也匹配得上國家 ( commonwealths ) 這樣的名號。」( Skinner, 2008: 210 ) 也就是說，自認為與恐懼是雙胞胎的霍布斯，其所最掛念的始終是安全、和平與秩序，因此，只要是能夠有效維護安全、和平與秩序的主權者或政權，就有資格得到人民的效忠，這種唯安全是尚的保守立場遂使得霍布斯未能看出 ( 或者拒絕承認 ) 個人自由與公共自由 ( public liberty ) 或政治自由之間的關聯 ( Skinner, 1998: 77 )。然而，問題就在於，「對共和主義理論家來說，人類自由不僅會被干涉行動所破壞，更根本地還會被專斷權力的存在所破壞。」( Skinner, 2008: 211 ) 而既然霍布斯認為人民是否擁有政治自由或公共自由並不足以影響到每一個人

---

12. 但這並不是說史基納對霍布斯就毫無肯定之處。史基納在另一部研究霍布斯的專著就曾指出，從《法律要旨》、《論公民》到《利維坦》，霍布斯的明顯轉變是，他認識到了僅僅只仰賴理性未必能有效產生說服效果，除了理性之外，還必須輔以修辭和雄辯，以及訴諸每一個人的自利，才更能夠有效地進行說服。霍布斯的此一轉向，對英國後續的政治論述與哲學論述都產生了既深且遠的影響。詳見 ( Skinner, 1996: 426f )。

所渴盼的安全與個人自由（在史基納看來，這當然是錯誤的），所以，他遂敢於無所忌憚地寄希望於擁有極大的以及不受限制的權力的主權者。史基納繼續指出，與霍布斯明顯不同的是，近代共和主義者（例如彌爾頓）極度強調奴隸的奴性和自由人的直率（frankness）之間的對比，對於在專斷權力威嚇之下而身陷被奴役處境的人，「我們不可能期望他們有任何高貴的話語和行為，有任何敢於對權力說真話的意願，有任何去做出坦誠的判斷從而去依此而行的準備。」（Skinner, 2008: 215）<sup>13</sup> 但這類的憂慮對於一味地高估主權者的善意的霍布斯來說，從來就不構成問題。

對史基納而言，霍布斯對共和主義式自由觀的壓制和攻擊，從其後續的歷史影響來看，固然獲得了相當的勝績，然而，「我們不難看出他贏得了戰役，但值得追問的則是他是否贏得了論證。」（Skinner, 2008: 216）在史基納看來，不關心共和主義式自由而只關心外在干涉的免除，在最終也極可能使消極自由本身受到威脅，使按照自己的意願去行事的自由受到威脅。這也是史基納近年來規模宏大的思想史考察所要申說的核心意旨。史基納曾謂，每一個時代的思想或觀念都有它的時代限圍及時代烙印，都反映了它的某種地方性，因此，「希望從思想史中獲得我們的當前問題的解答，所犯下的不僅是方法論的謬誤，也形同是某種道德上的錯誤。但是，從過去中學習（捨此之外，我們還能怎麼學習）什麼是必然以及什麼是我們自己的地方性安排的偶然的產物之間的分野，乃是去學習邁向自知（self-awareness）本身的關鍵之一。」（Skinner, 2002: 89）

---

13. 本文所稱之古典共和主義指的是古羅馬共和時代的共和主義思潮與實踐，近代共和主義則是指文藝復興時代以降的共和主義思潮與實踐。這兩者共同構成了共和主義歷史傳統的核心成分。

史基納言下之意是，僅僅只將外在干涉、外在束縛視為是唯一妨礙自由之因素的消極自由觀，也是有其時代限圍的偶然的產物。因此，更好地了解消極自由觀的侷限，才能協助我們邁向更有啟發性的自知。

自從伯林為消極自由進行強力辯護以來，外在干涉、外在障礙的免除已成了關心自由者最為掛念之事。這樣的掛念當然是正當且必要的，而史基納的思想史考察給予我們的懇切提醒是，除非我們的國家是一個共和主義理解下的自由的國家，除非我們能有意義地保有共和主義式自由，否則，我們的消極自由亦不可能得到穩固的保障。對於史基納在這方面的論述，我們有如下的總結和省思。第一，史基納並未質疑消極自由的重要性，他質疑的是某些消極自由的辯護者所採取的狹隘的守護個人自由的手段（亦即，只重視外在干涉、外在障礙的免除，並認為如此即足以顧全個人自由）。此種狹隘的手段極易使人們忘卻甚至推諉其公民責任，從而使公共事務落入少數人手中，而只要這少數人當中有利慾薰心且敢於行強力以圖謀不軌之人，則眾人即可能淪入被宰制的依賴地位，從而使個人自由陷於危夷之境。此一道理固然剴切，但若要求一般公民必須從政治及公共事務的業餘參與者這樣的身分轉化成專業參與者，其可行性及可欲性究竟如何就很難估量了。再者，在現今較上軌道的民主國家，其憲政體制亦堪可起到一定的防衛作用，而不至於毫不具備抑制及防範專斷的權力的功能。我們當然承認公民責任和公共精神的重要性，但對於在現代世界裡該如何講究公民責任和公共精神，恐仍須審慎以對。第二，如貢斯坦所指出的，現代人（十九世紀上半葉的歐洲人）之沉溺於他們的私人世界裡的諸種快樂，係時代大勢之所趨，而對於資本主義的各種物質誘惑已然展現更強大的

魔魅的當代世界來說，此一趨勢已明顯更形深刻化。在這樣的背景底下，透過強制性或半強制性的手段來貫徹公民責任和公共精神的要求，都將是可議的，相反地，如何激發自願性的公民責任和公共精神的自覺，或許才是符合時代趨勢的可行之道。因此，如果當代的民主政治繼續以少數政黨或少數權力人物操控下的權力競逐遊戲這種形態而存在，要讓一般公民自發地展現公民責任和公共精神，恐怕不是一件容易的事。這涉及的是當代民主政治的基本構造的問題，或許，有著足夠熱情的共和主義者應該進一步針對民主政治的基本構造的改良做更多的探索。這樣，才不致使有關公民責任和公共精神的呼籲，淪為缺乏結構條件支撐的空談或善意言說。第三，史基納的整體解讀策略似乎反映了對他來說共和主義式自由只具有工具性價值，亦即，共和主義式自由乃是為了更好地促進消極自由的一種必要的手段。我們要指出的是，即使如此，這並不減損共和主義式自由的價值，因為，它至少協助我們更清楚地了解到，意欲更完善地保有消極自由所不能忽略的政治自覺。

史基納和貢斯坦分別從不同的切入點考察了維護消極自由所可能涉及的問題，而他們都共同看到了只以關注外在干涉、外在障礙的免除的方式來維護消極自由，無論如何是不足夠的。他們的探討當然豐富了我們對於自由的處境的理解，但關於自由的處境的另一個猶仍隱晦的面向，仍有待進一步的探索。這也是下一節的主要工作。

## 四、積極自由不應有其地位嗎？

相較於共和主義式自由觀在當代的復興，以及消極自由長久以來所佔據的主流地位，為積極自由申辯的聲音似乎相對薄弱。這種相對形勢的成因，一方面在於消極自由是最容易被一般人所感知的一種自由觀，另一方面則在於自由主義傳統裡的大多數理論家乃是從消極自由的角度來理解自由。但我們要問的是，在個人生活及社會生活中，積極自由難道就全然不重要嗎？或者，在一定程度上注重積極自由對於群體生活難道不會有助益嗎？

在當代關於自由的論辯中，泰勒（Charles Taylor）可謂是明確強調積極自由之重要性的代表人。泰勒強調，自由並不是只和外障有關，亦涉及內在障的問題。泰勒指出，自約翰·彌爾以降，自由做為一種個人的獨立性（individual independence）這樣的觀點越來越受到重視及認同，而此種觀點背後的重要假設就是每一個人都有其獨特的自我實現的方式。如果自由也包括了一個人的自我實現的可能性，那麼，一個人所面臨的內在障也可能影響一個人的自由。這些內在障可能是某種虛假意識或內在恐懼，例如一個人如果對於在公眾面前進行演說懷有不可克服的內在恐懼，這就可能大大限制了他朝某方面進行自我實現的可能性，泰勒因而指出，「但如果我們認為自由也包括自我實現的自由，或者以我們自己的方式來完成自我實現這一類的自由，那麼很顯然地除了外障之外，某些內在的原因也可能使自我實現招致挫敗。」（Taylor, 1991: 142-143）因此，在泰勒看來，霍布斯式的消極自由觀乃是最粗糙、最扭曲的一種消極自由觀，因為他那種僅僅將自由理解為外障

的免除的機械式觀點，完全排除了將自我實現和自由相結合的可能性，同時也完全不曾意識到內在障礙的問題。

其次，即使只談論外在障礙，仍不能不觸及特定行動所具有的重要性的問題。泰勒認為，人們對於特定的行動所賦予的不同的重要性 (significance) 是不可被忽略的，例如一個人住家附近新設了紅綠燈從而增加了其進出所需耗費的時間，這件事以及其所涉及的外在限制的重要性明顯比不上國家試圖對他的宗教活動加諸新的限制，「所以即使是消極自由的觀念的實際應用，我們也需要有什麼是重要的這樣的背景概念，根據此一概念，某些限制就會被視為和自由毫不相干，而另一些限制則會被認為或多或少都有其重要性。」(Taylor, 1991: 151) 再者，在泰勒看來，自由不能只是一種機會概念 (opportunity-concept)，它也應該是一種運作概念 (exercise-concept)。某些消極自由的辯護者由於看到了機會概念無法和積極自由相結合，因為積極自由非仰賴運作概念不可，然而，消極自由則既可以和機會概念也可以和運作概念相結合，因此，他們遂見獵心喜地認為只要堅定地強調自由只能是一種機會概念，即可徹底從根本處打垮積極自由。但這麼做的結果是，消極自由將極大地限縮它可能的理論領域，同時也形同放棄了自由主義最具啟發性的洞見 (Taylor, 1991: 144-145, 162)。要之，對泰勒而言，只強調機會的給予而不看重運作的可能性的自由觀，表面上看來雖然簡單明瞭，但卻明顯窄化了自由的內涵。

因此，泰勒的整體結論是，霍布斯式的消極自由的定義是一種守不住的定義，無論如何，「自由不能只是沒有外在障礙，因為也可能有內在障礙的存在。」(Taylor, 1991: 161) 如果不能有效面對內在障礙的問題，則任何關於自由的定義都將站不住腳，因此，「我

們將不得不放棄純粹的機會概念的自由觀。」( Taylor, 1991: 162 ) 而如果我們不能繼續躲藏在一個平庸而且窄化了自由主義的基本精神的自由觀底下，那麼，「從霍布斯式的定義邁向積極自由觀的第一步，亦即，將自由視為是實現我的目標的能力，而且能實現的目標越重要就越是自由這樣的觀點，是我們不能不走的一步。」( Taylor, 1979: 193; Taylor, 1991: 162 )。<sup>14</sup>

泰勒之強調自由必須包含人的自我實現的可能性，並且主張能實現的目標越重要就越是自由，在自由主義的傳統裡無疑是和約翰·彌爾以及貢斯坦遙相呼應，同時也是希望真誠地面對利用消極自由來過無意義的生活、來浪費生命的問題。例如利用其受到保障的消極自由成天酗酒，或者玩歲悒日且盡做一些雖不傷害他人但卻毫不進取之事。但不難理解的是，將存在著等級性或位階性的自我實現或自我發展的概念導入關於自由的討論之後，也引起了某些自由主義者的質疑與憂慮，而伯林無疑是其中的著名代表。

對伯林而言，消極自由涉及的問題是：「在什麼樣的範圍內，一個行為主體，即一個人或一群人，可以或者應該被允許去從事他所能從事的事或成為他所能成為的人，而不受到他人之干涉？」( Berlin, 1969: 121 ) 而積極自由涉及的問題則是：「什麼或誰乃是決定某個人應該去從事這件事或成為這種人，而不是去從事別的事或成為別種人的控制或干涉的依據？」( Berlin, 1969: 122 ) 或者說，消極自由涉及的是「我被控制到何種程度」的問題，而積極自由涉及的則是「誰控制我」的問題( Berlin, 2002a: 326 )。伯林認為，消

---

14. 必須指出，收錄於不同版本的泰勒的〈消極自由有什麼錯〉一文，在此一引句上略有出入，「能實現的目標越重要就越是自由」一句只見於 Alan Ryan 主編的《自由的理念》一書，見( Taylor, 1979: 193 )。而 David Miller 主編的《自由》一書則刪除了此句，見( Taylor, 1991: 162 )。



極自由和積極自由皆是必須受到節制的終極目的，在人類歷史上這兩種自由觀也都曾被濫用，但兩相比較之下，積極自由更可能導致更為可怕的濫用。因為積極自由觀主張唯有我真正服從我的理性，服從真實的自我、理想的自我或高尚的自我時，我才真正是自由的。相反地，如果我服從的是我的不理性的欲望，亦即控制著我的是虛假的自我或低下的自我，那麼，我就是不自由的。在這種情形下，我就必須仰賴「人類靈魂的工程師」的指引，也就是仰賴那些已然獲得自由的人以及真正知曉如何獲得自由的人的指引，才能使我擺脫低下的自我的控制，並讓高尚的自我、理想的自我真正控制我，從而使我獲得自由。而這些掌握權力的「人類靈魂的工程師」是為了我本身的利益而才來指引我、拯救我。伯林感慨的是，歷史上的獨夫統治者正是巧妙地運用積極自由觀所造成的這種恐懼心理，而來遂行對人民的高壓統治，「在這個世界上，沒有一個暴君不假借理想的自我的名義，而使用此一論證方式來遂行最邪惡的迫害。」（Berlin, 2002a: 328）進一步來說，伯林還認為積極自由若遭到濫用，則往往又會和一元論相結合，亦即，就會深信每一個問題都只有唯一一個正確的答案，而知道此一正確答案的「人類靈魂的工程師」就會以強制的手段脅迫他人接受此一答案，從而產生諸種奴役及悲劇，「而這正是對於積極自由觀的最危險以及最兇殘的詮釋，尤其是在我們這個世紀。」（Berlin, 2002a: 328）因此，伯林嚴酷地這麼論斷：「積極自由的觀念無疑地係建立在某種混淆之上，這種混淆已使許多人付出了生命的代價。」（Berlin, 2006: 205）而這似乎也意味著，正由於積極自由本身在概念上的缺失，才使其有一再被惡意利用的可能。

我們必須指出，伯林的長處在於從價值多元主義的立場為消極

自由進行辯護，但他對於積極自由的抨擊則頗多可議之處。最主要地，伯林雖然同意積極自由觀係「源自於個人之意欲成為他自己的主人這樣的期望」（Berlin, 1969: 131），而且也認為積極自由的原始形式（也就是「理性的自我做主、理性的自我導向」）本身並無可議之處，但他卻頗獨斷地認定，積極自由極容易被誤用，或者極容易退化成某種危險的墮落形態。在伯林關於積極自由的討論中，占據最多篇幅的始終是積極自由會如何被濫用或如何被惡意地利用，以及這樣的濫用及惡意的利用所可能導致的悲慘結局。伯林還曾以詩意的語言這麼嚴厲抨擊積極自由，那就是積極自由會表現為對某一項活動的狂喜式的或入神的自我專注（ecstatic self-absorption），就如同一位竭盡所能地按樂譜的要求演奏出應有的樂音的小提琴手一樣，在忠誠且忘我地服從規則（即樂譜）的過程中，使自己的人格成了規則的一種透明的載體。或者，積極自由也會表現為一個人在軍隊的行軍行列中、在工會或教會的嚴格行動中致力融入配合所造成的自我隱形或自我忘卻（self-obliteration）。甚至，積極自由的「歇斯底里的形式亦可能表現為對他人或自己的暴力毀滅，在上述的所有情況中，其所涉及到的自由恰恰正是自由主義的自由觀的對立面。」（Berlin, 2006: 203）

事實上，馬克弗森（C. B. Macpherson）即曾批評，伯林關於積極自由的討論至少涵蓋了三種意義不盡相同的積極自由，並經常為了其論證的需要而輕率地遊走於其間。最明顯地，伯林先是認為積極自由指的是「自由即個人的自我做主或自我導向」，然而隨即又認為在理性主義的轉化之下，積極自由就會扭曲成「自由即完全理性的人或已實現自我做主的人對所有其他人的強制」。而在馬克弗森看來，這無異於跳躍式的推論，再者，這種轉化的必然性更多地

只是伯林想當然耳的主觀臆測 ( Macpherson, 1973: 108-111 )。無論如何，任何一項基本政治價值若被推衍到極端，都可能出現不堪的面貌，倘若將消極自由推衍到極端，肯定也會如此，但我們並不因此而否認消極自由的可貴。然而，伯林對待積極自由的方式，卻明顯欠缺這樣的同理心。伯林以二分法來析論自由，並極力申說其中的一種自由觀 ( 即積極自由 ) 的危險性，他有意營造出只能在兩者之間擇選其一的形勢，但這並不是人類的自由處境所面臨的僅有的選擇。歸結地說，伯林是在衛護消極自由的激情底下，而以最危殆的、最極端的情境來設想積極自由的可能發展，並藉此來凸顯他念茲在茲的消極自由的優越性。我們相信伯林是誠懇的，但這並不足以保證其論點的正確性；我們相信伯林是關心自由的，但這並不能擔保他一定不會犯錯。因此，如果將伯林對於積極自由的退化的可能性的分析當做是一種出於善意的警告與提醒，那當然是有益的；但如果要求將其視為是一種無可改變的必然的結局，就顯然缺乏說服力了。尤其，如果因此而讓積極自由所可能起到的良好作用被徹底排除，那就得不償失了。同情伯林之論者或許認為，伯林更多地是基於歷史的觀察 ( 亦即基於歷史上的專制獨裁的實例 ) 而憂心積極自由之被誤用的危險。但必須指出的是，如果要將現實上的惡果都歸因於特定的觀念，那麼，幾乎任何一項基本政治價值都有可能成為罪惡之源，又豈僅積極自由獨然！而伯林的可議之處即在於，將現實上的可能的惡果轉化為邏輯上的或論理上的必然。我們當然承認，伯林是極富創見的思想史家，且其用心及本意亦極其良善，但他對於積極自由的抨擊包含了太多的推論的盲點，而且太受其試圖為消極自由辯護的昂熾熱情所左右，以致他雖然有效凸顯了消極自由的可貴 ( 這一點我們毫不質疑 )，但與此同時卻不當地掩抑了

積極自由的可能的價值。<sup>15</sup>

進而言之，積極自由還可進一步區分為個體意義下的積極自由與集體意義下的積極自由。個體意義下的積極自由（或者原始意義下的積極自由）指的是理性的自我做主；而集體意義下的積極自由可謂指的是服膺公共理性的公民的集體的自治（collective self-government）。<sup>16</sup> 盧梭的以全意志為核心的公民自治的理想，即是集體意義下的積極自由的典型範例。伯林在抨擊積極自由的退化或被誤用的可能時，若是以集體意義下的積極自由為對象，或許還比較可能具有論證的說服力（因為別有用心的獨夫統治者有更大的誘因去宣稱他的觀點就是公共理性的具體化，俾要求其他人對他的徹底服從），但他卻偏偏要從個體意義下的積極自由下手，從而陷入跳躍式推論的困境。而本文試圖辯護的就是個體意義下的積極自由，亦即，原始意義下的積極自由。

相較於伯林的激昂與忿憤，史基納對於積極自由的解讀就較為平實。在史基納看來，積極自由的概念最早可追溯至古希臘的道德思想，並且係奠基在兩項預設之上。其一為我們乃是具有獨特人類目的的道德存在，其二為人天生即是政治及社會動物，因此，我們的目的在本質上乃是社會性的。而積極自由如何理解自由呢？「根據積極自由的觀點，只有我們真正從事於那些最有助於幸福（eudaimonia）或人類繁盛的活動，我們才能算是全然或真正自由

---

15. 伯林之為消極自由做辯護，可謂兼採「破」與「立」。「破」的一面即在於陳言積極自由之可能危險，「立」的一面則在於從多元主義之立場證述消極自由之可貴。關於後一方面，可參看（許國賢，2010：1-31）。

16. 此一區分參考了史培克特（Horacio Spector）的提法，他提出的區分是自然的（natural）積極自由和公民的（civil）積極自由（Spector, 2010: 790-793）。在他看來，共和主義式自由的倡導者多半也會認同後一種積極自由，亦即，公民的積極自由（Spector, 2010: 799）。

的，從而才可以說體現了我們的最深刻的人類目的。」（Skinner, 1991: 188）史基納還進一步指出，積極自由概念的出現係企圖回答道德哲學的一個核心問題，那就是遵守道德是否合理的問題。而積極自由的倡導者大體認為，由於我們在本性上即是獻身於特定的規範性目的的道德主體，故而我們始終對道德懷抱著興趣，因此，遵守道德自是合理的（Skinner, 1991: 190）。

而史基納又強調，共和主義式自由和積極自由的一項重大差異是，共和主義式自由的倡導者從未主張，為了使我們成為全然自由的人或真正自由的人，我們有義務去實現的特定的有助於幸福或人類繁盛的目標。相反地，人的稟性各有不同，有的人志在權力與光榮，有的人在意的是家庭和個人的職業生涯，因此，不同稟性的人所渴盼及珍惜的乃是使各自的人生願望有機會被實現的個人自由，對共和主義者來說，「簡言之，自由正意味著在追尋我們因緣際會而為自己設定的各種目標的過程中，得以不受到阻撓。」（Skinner, 1991: 196）也就是說，古典共和主義傳統所訴諸的只是消極自由，並強調若不關心共和政體式自由，則每一個人的消極自由勢必毀壞不保。再者，如果社會設定了每一個人都必須追尋的明確目標，那麼，「就必然侵犯人類願望及目標的內在多樣性。」（Skinner, 1991: 202）。因此，在史基納看來，泰勒等人所建議的將自由視為是一種運作概念的提議，並不是可供我們選擇的唯一選項（Skinner, 1991: 204）。雖然史基納對伯林辯護消極自由的方式頗有異議，<sup>17</sup>但他和伯林都認為，積極自由在最終必然假定了或預設了某種道德目標

---

17. 由於伯林堅持將自由理解成外在障礙的免除，並進而推論道：「在此一意義下，自由無論如何在邏輯上並不與民主或自治相關聯，…個人自由和民主統治之間並無必然的關聯。」（Berlin, 1969: 129-130）而這正是以復興共和主義傳統為己任並強調公民在政治體中的主動角色的史基納所質疑的，詳見（Skinner, 1998: 115f）。

(對史基納來說，這指的是我們必須從事於那些最有助於幸福或人類繁盛的活動)，從而可能對個人自由以及個人對其人生的選擇構成危害。

但問題始終在於，更好地守護社會成員的消極自由與在一定程度上注重及鼓勵追求(個體意義下的)積極自由，並不互斥。設想以下的狀況，倘若一個社會能更好地保障其成員的消極自由，而社會成員亦能自發地從事於那些最有助於幸福或人類繁盛的活動，亦能自發地追求理性的自我做主，這樣的社會生活面貌難道不會更為豐富及更具啟發性嗎？我們的意思是，積極自由的追求應做為一種個人事務，應由個人自發地追求，而不應由政府或公權力來主動規定及介入，相反地，政府或公權力應該關注的是社會成員的消極自由的確保。我們認為這樣的可能性是存在的，並且只要確實守住將積極自由的追求視為是每一個人的個人事務這樣的分際，就不至於導致伯林所憂慮的已然實現自我做主的人對於不知如何實現自我做主的人的宰制與迫害。事實上，泰勒在主張我們應該將自由視為是一種自我實現的能力之後(亦即，上文所提到的「從霍布斯式的定義邁向積極自由觀的第一步」)，隨即語帶保留地指出，「至於我們是否也必須走第二步，即認為自由只有在某種社會形式中才得以實現或完全實現；以及我們跨出了這樣的第二步之後，是否就必然導致以自由之名來為極權式迫害的暴行辯護，這才是我們現在應該思所應對的問題。」。(Taylor, 1991: 162) 泰勒的這項保留所反映的正是對於政府或公權力之主導及介入人們的追求積極自由的活動的憂慮，以及對於是否只存在著唯一一種足以實現積極自由的社會形式的質疑。再強調一次，在消極自由獲得良善保障的格局下，鼓勵每一個人追求原始意義的積極自由(而非慘遭伯林蹂躪的積極自

由)，鼓勵人們自發地從事於那些最有助於幸福或人類繁盛的活動，而不是揮霍式地行使其消極自由，當然可以並行不悖。總之，履善成德是每個人自我惕勵的課業，其之不以此為務者亦不應強制之，而樂意以此為務者，定可使其消極自由的運作狀況更形篤實深刻。

再者，即使積極自由在其源頭上涉及了古希臘式或古羅馬式的對於幸福的理解，但如何使人更為幸福的討論即便在今天仍脫離不了諸種德性的範疇，也就是說，古希臘或古羅馬對於幸福的探討仍足堪做為現代人的參考。德性倫理學(virtue ethics)在當代的復興，即反映了此一事實。重點在於，只要關於幸福的討論未被定於一尊，未被假定為只存在著唯一一種正確的答案，那麼，鼓勵人們更多地表現出智慧、節制、正義、慎慮、誠實、勇敢、慷慨等等德性，亦即，鼓勵擁有消極自由的現代人更多地成為有德之人，一方面既能使共和主義式自由更具備被體現的條件，另一方面亦能使消極自由展現更淳厚的內容。如某位論者所指出的，積極自由隱含了一種對於行為主體的更為健全的觀點，此一觀點的核心要素就是對於自主性的強調，而自主性涉及的可謂是「在價值體系和行動計畫的發展過程中的批判自省的能力。」(Christman, 2005: 87)這種批判自省的能力的養成關係到自我發展的可能性，這也是蘇格拉底遺留給後人的一項未竟之業。要之，積極自由關切的是人的內在性，或者說具有道德內容的內在性，若因為對於可能的後果的疑慮而不加分辨地傾力壓制積極自由(這正是伯林選擇的道路)，絕非明智之舉。對於伯林之熱情倡言消極自由之可貴，我們毫無異議。我們質疑的只是伯林為了申說消極自由之可貴，而對於個體意義下的積極自由的掩抑。有理由相信，生前曾努力捍衛價值多元主義的伯林，應該不會希望被視為是不可挑戰的權威。再者，伯林從未徹底駁倒積極

自由，相應地，本文也未徹底駁倒伯林的論點。在這類價值爭論中，徹底駁倒這種事是不可能的，它只能是持續進行中的不同的立場的說服的競爭。在下一節裡，我們將進一步申論，即使消極自由應該做為現今民主社會的主流對於自由的理解，但個體意義下的積極自由和共和主義式自由仍能起到不容低估的輔助作用。

## 五、消極自由之內部的與外部的輔助機制

消極自由之證立與確保，無疑巨大地扭轉了人類群體生活的基本內涵，且其所隱含的進步意義亦非同小可。近代以降（十七世紀以降）西方政治體制與非西方政治體制之漸呈歧異之發展，其關鍵原因之一亦在於有否將消極自由之確保視為是公共權威之核心要務。而將消極自由之確保視為是公共權威之要務的後續發展，則是反對專斷的權力與主張有限政府，因為唯有通過這樣一組相互鞏固的配套機制，方足以更有效地踐履確保消極自由之目標，這正是洛克的政治理論所陳示的深刻意義。但是，倘若拘囿於僅僅只從消極自由來詮解及領會自由，恐只會限縮自由這個概念對於群體生活所可能具有的進一步的啟發作用，亦即，倘若只以伯林所建議的格式來詮解自由，恐將阻礙我們通過更多樣的路徑來改善我們的群體生活。

如前文所述，消極自由、積極自由與共和主義式自由，並不是存在於同一個平面或層次，而是各自指涉著或涉及了不同的平面與層次。換言之，其彼此間之關係並非一者之得必是另一者之失的零和關係。相反地，現今相對受到擠壓的消極自由與共和主義式自由，若能得到合理地重視，一方面將有益於消極自由之行使與運作，另



一方面則能使群體生活的改善產生新的可能性。既然消極自由乃是現今居於主流地位之自由觀，以下將分別針對積極自由能如何豐富或深化消極自由之內涵，以及共和主義式自由能如何協助鞏固消極自由等兩方面再予細論。

首先，在回答積極自由能如何豐富或深化消極自由之內涵這一問題之前，應該先行指出的是消極自由經常面臨的一項根本性難題，此即人們極可能是以雖然不致傷害他人但卻明顯欠缺高尚意義的方式去行使其消極自由，亦即人們極可能在一個不受干預的空間裡竭力去滿足較低層次的欲望，例如酗酒成癮、終日言不及義、玩歲愒日，我們或可稱之為「對於消極自由的消極運用」(negative exercise of negative liberty)。當然，消極自由的辯護者可以主張，即使一個人只是消極地運用了他的消極自由，只要他不涉及傷害他人，不違法亂紀，那麼，他對於自己的行為擁有絕對的權利，並且不容他人置喙品評。毫無疑問，這當然是自由主義的一項可貴的堅持，但如果過度沉溺於這種「對於消極自由的消極運用」的狀態，其可能造成的可慮後果則不宜輕忽。就個人面向來說，「對於消極自由的消極運用」顯然將無助於自我道德意識之確立與提昇，閒居為不善，久而成習，既已成習則於德性之業勢必形成窒礙。而問題就在於，在現今的民主社會裡，如果一般人民的道德品質不佳，並且不以此為可堪憂慮之事，就極可能造成人人依恃著他的受到保障的(消極)自由，而只顧著營求他的諸種欲望的滿足，從而在這個過程中使社會生活的整體畫面形同是一個個的權利的擁有者(right bearer)彼此之間的交相征伐。我們當然不否認，每一個人立足於其個人自由與權利之上，追求其個人欲望的滿足，乃是極其正當之事。不過，顯而易見的是，組成社會的個人的道德品質的良窳，終將深

刻影響社會生活的整體畫面。一個更能體恤其員工之勞動付出因而更樂於與員工分享利潤的企業主，相較於一個想方設法將利潤據為己有並將苛刻的工資視為理所當然的企業主，其在各自的範圍裡所可能形成的人際互動網絡勢必明顯有所不同，而且其中所隱含的倫理意涵亦將甚為不同。一個樂於助人並能影響感染他人的公民，相較於一個自掃門前雪、只知固守在他的個人自由與權利的碉堡之中的公民，其在各自的生活周遭所可能引起之作用亦當有顯著之差別。要言之，缺乏了有德的公民，就難以促就更具啟發性以及更能相互體恤的群體生活關係，而這並不是執著於法律所保障的個人自由與權利的層次所能彰顯的。必須指出的是，個體意義下的積極自由所鼓舞的正是去關注那些最有助於幸福或人類繁盛的活動，去更好地將履善成德視為是可欲的個人功課。因此，重視個體意義下的積極自由，就意味著試圖透過對於德性的關注來協助成全人類的繁盛。它的重要意義一方面在於避免或減少「對於消極自由的消極運用」，另一方面則在於敦促人們善加運用消極自由，從而展現更具有正面意義的行動。

個體意義下的積極自由在某個程度上亦和儒家惕勉君子成德之主張有其相通之處。儒家思想固然弱在對於專斷的權力的防範，但其在君子如何成德的內在程序的相關言說則甚是精到，且與西人之德性倫理學可謂遙相呼應。代表戰國末期及西漢時代儒家思想主流（亦即孟子至宋明理學之間）的〈大學〉、〈中庸〉二篇，於君子之成德的內在路徑甚為著力，〈中庸〉曾謂：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」〈大學〉亦謂：「誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」也就是說，愈是隱密的意念、愈是微細的心思往往更為明顯可察，心中之所思慮必陳放顯示於外，所以有德者在獨

自一人時務應尤其謹慎。此外，若以王陽明的理路詮解〈大學〉所強調的「致知在格物」，則「格物」當訓為正行為，「格者，正也，正其不正以歸於正也。」（王陽明，1967：65）因此，「欲誠其意者，先致其知，致知在格物」即指欲使自己的意念無作偽之處，須先擴拓自己的價值自覺，而欲擴拓自己的價值自覺，即落在一個個行為的求其正當之上（勞思光，2000：3-4）。王陽明著名的四句教的後兩句即謂，「知善知惡的是良知，為善去惡是格物。」（王陽明，1967：258）因此，從正行為以及為善去惡出發，方能有效貫徹格、致、誠、正（格物、致知、誠意、正心）之內在程序。我們要指出的是，雖然西方的積極自由的倡導者並未著力於〈大學〉所凸顯的此一內在程序，但其之看重成德之重要性則大抵相同。甚至〈大學〉所歸結的內在程序（尤其是王陽明所代表之解讀路線），更可鑲補其不足。綜上所論，忽視個體意義下的積極自由，其所面臨的危機乃是「對於消極自由的消極運用」以及其可能產生的後續惡果。雖然我們並不假設每一個人都不會消極地行使及運用其消極自由，但以現今民主社會的實況言，這樣的危機確實是一直存在的。相反地，如果能合理地正視個體意義下的積極自由，則即使是從個人的角度出發（而且是出自個人的自發意願而不是借助公共權威的強制），使更多的人樂於渴望理性的自我做主，進而展現更優雅的自我節制，最終亦將能有益於人與人之間的良性互動。

其次，關於共和主義式自由能如何佐助消極自由這個問題，這涉及的乃是如何以實質的政治手段來鞏固消極自由。一個清楚的歷史事實是，消極自由之取得和受到法律的保障，皆是透過艱辛的政治奮鬥與抗爭方得以致之。但特定的消極自由一經獲致，並非即可永久確保，納粹當政之後之嚴重限縮乃至剝奪德國人民原先享有之

消極自由，即是顯例。再者，以言論及集會自由之名興起，於掌權之後復又鎮壓言論及集會自由之事，亦不乏其例，這在在顯示了消極自由之保有實有其脆弱危夷之處。於此我們就不得不承認貢斯坦的先見之明，貢斯坦已然洞察了現代人之以最大的熱情追求消極自由（即他所稱之個人自由），實為社會經濟結構產生巨大變化之後的必然趨勢，因此，期盼人們像古人那樣以行使政治自由（即共和主義式自由）為首要之務，可謂是時代錯置的想望。但極其明白的是，只浸溺於消極自由之享有，而毫不關注能否參與決定和自己有關的事，亦即毫不關注共和主義式自由，就極容易陷入被他人所宰制的依賴處境，從而危及現代人所最為在意的消極自由的保有。是故，共和主義式自由乃是使消極自由得以被穩固地享有的必要的政治手段，一種以公民自身的警覺性來確保已有的政治成果的政治手段。如果說以分權（separation of powers）的憲政安排來防範權力的集中與濫用，是政治上的實踐智慧（phronesis）的具體表現，那麼，透過對於共和主義式自由的重視來更良善地鞏固消極自由，同樣也是政治上的實踐智慧的另一次可貴的展現。無怪乎做為貢斯坦之當代繼承人的史基納，在詮釋政治性格最為濃郁的馬基維利時，會尤其著重馬基維利關於共和主義式自由這一政治手段的洞見。<sup>18</sup> 無論如何，即使現代社會日愈細密的專業分工已使專家政治的呼聲甚囂塵上，但如何將專業爭論轉化成較為俗白的語言或科普語言，俾讓公民們有理解的基礎並得以據此參與決定和自己有關的事，從而避免陷入任由少數人決定其命運的不利處境，恐怕也是當代民主社會

---

18. 雖然我們也不免認為，就《李維史論》文本本身來說，馬基維利對於共和主義式自由的自覺，顯然不及史基納為其申說訓解的那般明確。不過，這或亦顯示了做為思想史家的史基納的獨到之處。

裡的一項重要課題。而這顯然是僅僅只關注消極自由所無力做到的。

總之，即使消極自由的保有是現代公民最明確的願望，然而，個體意義下的積極自由與共和主義式自由，仍具有不容小覷的輔佐功能。個體意義下的積極自由可以從一個人的內在性深化消極自由，共和主義式自由則可以從實質的政治安排的面向協助鞏固消極自由。

## 六、結語

消極自由當然是現今對於自由的主流理解，消極自由的獲得保障是人類群體生活更趨文明化的不可取代的標誌，也是自由主義的發展進程中的一座豐碑。然而，伯林式的消極自由觀的獨大，則容易造成護衛消極自由的手段之誤判，這也是史基納梳理共和主義傳統所提出的殷切警告。也就是說，僅僅只著眼於外在干涉、外在障礙的免除，而不重視維護健全的政治體制所需要的公民責任，並不是最牢靠的護衛消極自由的手段。無論如何，沒有足夠的責任的承擔與付出，就難以穩固地保有個人自由和權利。

再者，做為一種隱含著內在道德要求的自由觀，積極自由雖引起伯林等人的疑慮，然而，忽視甚至壓制對於積極自由的追求，只會使人類自由的版圖顯得有所欠缺以及不完整。就其原始意義言，積極自由強調的是一個人的理性的自我做主，以及致力於最有助於幸福或人類繁盛的活動，因此，積極自由就形同是一個德性的提昇與探索的領域，此一領域不像消極自由那樣有著明確的鑑別準則，相反地，它始終是一個有待每一個人努力去營造及形塑的開放領域。而且每一個人所可能為自己擘劃的積極自由的面貌，亦各有不

同。事實上，如果伯林更深入地省思他所揭櫫的價值多元主義的理想，那麼，他其實並不需要懼怕個體意義下的積極自由。因為更豐富多樣且深刻的生命景觀，即是個體意義下的積極自由所期盼達成的目標。此外，在現今的民主時代，這樣的積極自由也形同是個人在享有及行使其消極自由時的某種自律要求，此種自律要求當有助於使民主生活更多地顯現出（制度結構未必有能力營造的）自發的內在秩序。而此一作用所可能具有價值，亦不容小覷。

政治理論對於自由的討論所區分的三種自由觀，亦即消極自由、積極自由和共和主義式自由，確實是從不同的角度來理解及探討自由，再者，它們並不是存在於同一個平面或層次，而是各自指涉著或涉及了不同的平面與層次。因此，並不是多一點積極自由就會減損了消極自由，也不是多一點共和主義式自由就會減損了消極自由或積極自由。易言之，它們彼此之間的關係並不是同一個平面或層次裡的零和關係。如前所述，貢斯坦強調現代人不應該放棄兩種自由中的任何一種（即個人自由和政治自由，或者說消極自由和共和主義式自由），而是必須學習將這兩種自由結合起來（Constant, 1988: 327）。我們則要進一步主張，為了更好地改善民主時代的自由的處境，現代人不應該放棄三種自由中的任何一種，而是應該嚴肅面對並珍惜這三種自由。注重共和主義式自由，才能使消極自由更得以被有效鞏固；而重視個體意義下的積極自由，則可以從一個人的內在性深化消極自由。消極自由當然應該被視為是追求自由之事業的主軸，但倘若因此而忽視了其他兩種自由，將會使我們蒙受理應可以避免的損失。

## 參考書目

- Aristotle. 1981. *The Politics*. Thomas Sinclair and Trevor Saunders. trans. Harmondsworth: Penguin.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 2002a. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 2002b. *Freedom and Its Betrayal*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 2006. *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Bobbio, Norberto. 1990. *Liberalism and Democracy*. London: Verso.
- Christman, John. 2005. "Saving Positive Liberty." *Political Theory* 33, 1: 79-88.
- Constant, Benjamin. 1988. Biancamaria Fontana. trans. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, Maurice. 1968. *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fontana, Biancamaria. 1991. *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*. New Haven: Yale University Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Machiavelli, Niccolò. 1970. Leslie Walker and Brian Richardson. trans. *The Discourses*. Harmondsworth: Penguin.
- Macpherson, Crawford. 1973. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1968. Maurice Cranston. trans. *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1981. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin. 1984. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives." in Richard Rorty et al. eds. *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*: 193-221. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1991. "The Paradoxes of Political Liberty." in David Miller. ed. *Liberty*: 183-205. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin. 1992. "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty." in Chantal Mouffe. ed. *Dimensions of Radical Democracy*: 211-224. London: Verso.
- Skinner, Quentin. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics I*. Cambridge: Cambridge



- University Press.
- Skinner, Quentin. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin and Martin van Gelderen. 2002. *Republicanism: A Shared European Heritage I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spector, Horacio. 2010. "Four Conceptions of Freedom." *Political Theory* 38, 6: 780-808.
- Taylor, Charles. 1979. "What's Wrong with Negative Liberty?" in Alan Ryan. ed. *The Idea of Freedom: 175-193*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1991. "What's Wrong with Negative Liberty?" in David Miller. ed. *Liberty: 141-162*. Oxford: Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio. 1995. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Viroli, Maurizio. 2002. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- 王陽明。1967。《傳習錄》。台北：商務印書館。(Wang, Yang-ming. 1967. *Record of Instructions*. Taipei: Commercial Press.)
- 貢斯坦 ( Benjamin Constant ) 。2005。閻克文、劉滿貴譯《古代人的自由與現代人的自由》。上海：上海人民出版社。( Benjamin Constant. 2005. Ke-wen Yan and Man-guei Liu. trans. *The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns*. Shanghai: Shanghai People's Press. )
- 許國賢。2010。〈多元主義與民主〉。《行政暨政策學報》 50：1-31。

( Hsu, Kuo-hsien. 2010. "Pluralism and Democracy." *Public Administration and Policy* 50: 1-31. )

勞思光。2000。《大學中庸譯註新編》。香港：中文大學出版社。

( Lao, Sze-kwang. 2000. *An Annotation to Daxue and Zhongyong*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press. )

張福建。2005。〈參與和公民能力的養成：彌爾《代議政府論》的一種解讀〉。《東吳政治學報》 21：41-61。( Chang, Fu-kien.

2005. "Participation and Cultivation of Citizenship: A Reading of John Stuart Mill's Considerations on Representative Government." *Soochow Journal of Political Science* 21: 41-61. )

蕭高彥。2002。〈共和主義與現代政治〉。《政治與社會哲學評論》 1：85-116。( Shaw, K. Y. 2002. "Republicanism and Modern Politics." *Societas* 1: 85-116. )

# Three Conceptions of Liberty Revisited

Kuo-hsien Hsu \*

Liberty is without doubt one of the fundamental political values in modern political life. The lack of liberty not only threatens tremendously the legitimacy of a polity, but also diminishes the desirability of living in it. Though a good in itself, liberty is until now a concept without a precise definition that everyone agrees with. On the contrary, there are at least three major understandings of it in political theory, i.e., negative, positive and republican liberty. This article compares the distinctness of these liberties and examines the possible connections among them, with the hope of providing a better theoretical insight into finding a firmer ground upon which a more heuristic human interaction could stand. Finally, this article also endeavors to defend negative liberty in its individual sense, which Isaiah Berlin, though with good intent, has crudely and unconvincingly suppressed in his famous dichotomy of liberty.

**Key words:** negative liberty, positive liberty, republican liberty

---

\* Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.