詹康撰

自由的分類架構

大陸雜誌第八十八卷第四期至第五期抽印本
中華民國八十三年四月十五至五月十五日出版

自由的分類架構（上）

(A Classificatory Scheme of Freedoms)

國立臺灣大學
政治學研究所　詹康

近年來的自由理論，頗有一種「超越消極自由和積極自由」(beyond negative and positive freedom)的呼聲，有的是發自於思想史的重新詮釋，有的則是發自於新的自由理論的研發（註一）。這一方面反映了在一九五八年Berlin演說〈兩個自由的概念〉的三十年後，自由理論的演進已經突破了「消極自由」與「積極自由」的傳統區分，而在另一方面，各種理論主張又有兼採「消極自由」和「積極自由」不同成份加以混融的情形。爲了因應最近的理論發展，吾人當需要一種新的分類架構，以取代傳統的「消極自由」和「積極自由」的二元區分，並有效標示出各種理論主張的特性和異同所在。這就是本文撰寫的目的。

關於本文的性質，有兩點尚須先做說明。第一，本文所討論的自由理論，是政治哲學中的自由理論，也就是藉「自由」之名，「可以要求政府政策不得干涉個人的能力，或是反而去增進那種能力，以使個人反省他們發展成人的方式，及反省構成該發展的條件」(Christman 1991a: 24)。這些自由權有政治意義，與政治體制發生關係，卻不全是影響政治過程的行爲，所以本文標題並未採用「政治自由」之名。在憲法學上，「政治自由」指的是參政的權利，比起政治哲學所探討的「自由」狹窄得多。涉獵英文論著的人必可發現，英美學者爲其論著所取的書名或篇名亦只言「自由」，而不言「政治自由」，其緣故可能即在於此。

第二，各種自由理論的主張，向來有激烈的競爭和交互的指責。本文的目的在於建立分類架構，以對各種自由理論鏡別源流，辨明屬性，而不是從批判的角度去證立某些理論與否定某些理論。當然，如果各種主張之間的交互攻擊可以成立的話，將導致某些理論主張不能證立，從而影響本文在分類時的取樣範圍。但筆者認爲這種可能性是不存在的，所以我們在取樣上，不必事先顧慮各該理論所涉入的攻防戰，只須直去辨別其理論特性即可。筆者的理由會在本文結論中交待，但本文的主體則是建立一個新的分類架構，並依此架構的變項將各種自由理論一一定位。

第一節　「自由的主體」和「行動的標準」變項

學界對於不同自由理論的整理工作，是不斷在做的。從前只有「消極自由」和「積極自由」二大陣營，所以學者整理的對象是這兩類自由理論下的各種定義途徑，如McCloskey (1965)、Parent (1974a)等。但面對日趨多樣化的自由理論，學界已逐漸開始調整原有的認知，企圖趕上新的局面。一九八七年Flathman出版其解析「自由」的大著，就將不同的自由理論分爲五種，依序是：freedom1運動的自由，freedom2行動的自由，freedom3自律的自由，freedom4合群的自由，freedom5完全成德的自由。他在行文時，隨手在 freedom字右下方附加阿拉伯數字，既可不破壞文氣，又可準確指定各段落討論的「自由」是何含意，這樣的做法的確是很便利。

Flathman的五分法還可以再改進，這是由於他沒有突顯五種自由所以不同之道。例如freedom1、freedom2、freedom3的不同是在於享有自由的主體，freedom1的主體是物體，freedom2的主體是有欲望的人，freedom3 則是有自我批判能力的人。而 freedom3、freedom4、freedom5 的不同是在於行動所符合的規範，freedom3 所欲符合的是其個人所能辯解的規範和原則， freedom4 所欲符合的是社群中的權威規範和原則， freedom5 則是可證明爲值得遵守的社群規範和原則(Flathman: 322)。這顯示了他的五分法包含兩種變項，一個是自由的主體，另一個是行動所應符合的標準，如果他能採用二維的形態，相信能將他的分類方法表達得更清楚一些。

本文所提出的分類架構，即是以「自由的主體」和「行動的標準」兩個變項所組成的二維陣列。本文如此的提議，並非單純的和

Flathman所見略同而已，而是有更根本的依據。這必須由「自由」此一概念的結構來談起。

Berlin 的著名演說〈兩個自由的概念〉犯了一個語病，那就是將「消極自由」與「積極自由」的位階訂於「概念」(concept)，而不是對「自由」這一概念的不同「構思」(conception) (eg. Berlin 1969: 166)（註二）。吾人就其類屬關係而論，宜將「自由」訂在「概念」的層次，而將各種不同的具體詮釋訂在「構思」的層次。不論思想家提出何種自由理論，都是屬於某種對「自由」的「構思」，不能違反「自由」做爲一個「概念」所特有的屬性（這就是說，我們不能把「自由」理解得像是「權利」、「民主」等其他概念）。「自由」在其「概念」層次的屬性，下文將稱爲「自由的結構」。

迄今對「自由的結構」做最完整研究的，當推 Gerald C. MacCallum, Jr. (1967)（註三）。他認爲所有的自由理論都須包含三元(triadic) 的結構，此三元爲行動者 (agent)、限制或阻礙、和目的。自由的結構是：「某人X免除於（或不能免除於、自由於、不自由於）Y的限制而做（或不能做、變成、不能變成）Z。」我們在一般語言情境中有時不夠嚴謹，對這三元不一定明顯提及，但是我們的思想上若缺乏任一元，則語言將變爲不能傳意(not intelligible) (p. 314)。這個結構是不能違背的，所以「積極自由」和「消極自由」的種種理論爭執，不在於對三元結構有任何異議，而在於對結構中之三元素的認定：(1)擁有自由的行動者，其身份識別是什麼？(2)對行動者的自由，什麼算是「障礙」、「阻礙」、「限制」、「干涉」？(3)什麼是行動者可以行使他的自由去做的事 (pp. 320-321)？

MacCallum 對「自由」的三元分析雖然已成權威，但我們也不必完全套用。這是由於MacCallum 有他想要回應的特定問題，那就是當時的學界有一種普遍想法，以爲「消極自由」和「積極自由」的區別很簡單，前者是「freedom from免於……的自由」，後者是「freedom to可做……的自由」。因此 MacCallum 提出「自由」的三元結構，說明任何的自由理論都應包括freedom from和freedom to的意含，以破除學界對於「消極自由」與「積極自由」的常識性誤解(p. 318)（註四）。但是如果不從那樣的學術環境來評估MacCallum 的研究成果的話，我們可以認爲，「免於何種限制的行動」和「可達何種目的的行動」兩者是同義重覆的，因此「自由的結構」可以簡化爲二元，僅包含行動者和行動的合理範圍，便足夠了。例如 Feinberg 只用「限制」一個變項，便建立一個分類架構，他的理由是：「如果沒有任何事物阻止我做X，則我有自由去做X；相反的，如果我有自由去做X，則沒有任何事物阻止我做X。『免於……的自由』和『可做……的自由』之間的邏輯連結即是如此。」(pp.6-7)（註五）如此看來，「自由」這一概念僅有兩個不可化約的元素，一個是享有自由的主體，另一個是行動的標準（亦可稱爲行動的合理範圍、行動的限制、行動的目的、行動的品質等）。

本文所欲提出的分類架構，即是以「自由的結構」中的兩個元素所組成的。由於不同的「構思」對這兩個元素有不同的認定，所以這兩個元素也就是兩個「變項」。關於「自由的主體」之變項，可有四種規定：

1. 有自發行爲能力的生命體：其行爲稱做「運動」(movement)。
2. 行動者 (agent)：指具有自我控制能力，能發展欲望、追求目標的生命體。其行爲稱做「行動」(action)。
3. 自律的行動者 (autonomous agent)：指能產生高階欲望（對欲望的欲望），並使高階欲望凌駕低階欲望的生命體（註六）。
4. 特定性格的行動者 (identity-specific agent)：指生命體的性格特質中有某些與生俱來的傾向，或後天習得的深層信念，這些傾向或信念是非常穩定的，以致決定了該生命體的活動方向。

以上四種對「主體」變項的規定，涵蓋面由寬而隘，標準由低而高，需求要件由寡而多。第1種不須以欲望或意志爲要件，第2種則要求如此。第3種進而要求生命體對自己的諸多欲望加以判斷，以形

成眞實意志（real will）。第4種反對任何「將自我空洞化」（disembodied self）之主張，認爲生命體在產生欲望或形成意志之前，已有某種更爲根深蒂固的因素，預先決定了欲望或意志的形成方式和內容。

有一點是需要補充說明的。上面的介紹刻意的迴避「人」一字，而採用「生命體」，這是因爲「人」的界定正是這四種規定所爭論的焦點。法律上的「自然人」指的是在生物品種上屬於人類，有享受權利、負擔義務的資格，但不問其有無思想能力和行動意願，故這種界定是屬於第1種。而屬於第3種的學者，則主張動物也有欲望，人的獨特性在於可以評估自己的欲望，以形成更高階的欲望，所以高階欲望才是人的特徵（Frankfurt: 5-7）。屬於第4種的學者中，有人更嚴格的堅持唯有實踐道德的人可稱爲人，其他人過的是低賤的生活，他們的生命意義同於禽獸。是以「人」之一字已成爲各種自由理論爭取正當性時的戰場，如果吾人對各種理論無所偏好，此處自以迴避此字爲宜，不得將此字授予任何一種理論。

關於「行爲的標準」之變項，是指各種理論用以評估各種行爲可否接受的標準，反映了各種理論容許國家干預的程度、設定人民自由活動的範圍、向人民要求的行動品質、與鼓勵人民的目標。這種標準不論如何微弱，都不能不存在，否則人民做任何行爲都不受到懲罰，自由即淪爲放縱（licence）（Locke: Second Treatise, §6, §57）。對於此變項的規定，我們可提出五種：

A、「對錯」標準（right/wrong）：這是一種維持人際和平、社會合作的道德標準。在現代政治哲學中，此種標準的主要化身是「正義」（justice）。

B、社會習俗和規範：指能有效規制社會成員的行爲準則。文化相對論認爲，社會習俗和規範在社會內部是絕對的，但在不同社會之間是相對的。

C、公民道德（civic virtue）：這是專用於政治行爲上的德行，包括積極參與政治、關心公眾事務優於關心私人事務、捍衛國家等。

D、美德（virtue）：這是指一般的德行，但不包括第C類的公民道德。社會習俗和規範（第B類）如果可以通過獨立理論的檢驗，則也是美德的標準（Flathman: 322）。

E、全面的「好壞」或「善惡」標準（good/bad）：上述第C類是在政治活動上應用「好壞」或「善惡」的標準，第D類是在非政治活動上應用「好壞」或「善惡」的標準。本項則指不論在政治領域和非政治領域中，人民都應做出「好」或「善」的行爲。這一項等於C加D。

如果從各種標準所留置的自由行動空間來看，第A類充分肯定多元價值，完全尊重個人自訂的生活計劃。第C類只規範政治領域的行爲，在非政治的領域也肯定多元價值。第B、D、E類反對多元價值，肯定單一價值。

最近學界頗盛行「生活計劃」之概念，與此處的討論也有關係。大致而言，「生活計劃」是一個長遠的目標，我人一生中的行動都應與該目標有所關連，相反的，把不同的目標湊在一起，縱然各目標都能自行符合不同的價值標準，但彼此不能連結爲完整的體系，則不算是「生活計劃」。此外，「生活計劃」也反映了我人的基本信仰和立場，我人贊同什麼、反對什麼，都由「生活計劃」中強烈的表現出來，所以有「生活計劃」的人才是人格完整的人（Flathman: 70）。以本文的「行爲的標準」變項而言，第A、C行是道德的「對錯」標準，不要求人民的長期行爲須是不矛盾、有連貫的，也不相信可有某些標準來判斷人民的「生活計劃」是否眞有意義。第B、D、E行是社群規範或道德的「好壞」標準，則不但要求人民須有「生活計劃」，而且必須有一定的內容。

下面就是我們用「自由的主體」和「行爲的標準」變項所建立的二維陣列。至於各家自由理論的歸屬，將在以下各節陸續披露。

有自發行爲能力的生命體 1	行動者 2	自律的行動者 3	特定性格的行動者 4				
					A「對錯」	B 社會的習俗和規範	C 公民道德	D 美德	E「好壞」或「善惡」
純粹消極自由	消極自由	Christman	Kant		無、任何	一定	無、任何	一定	一定
		Dworkin	社群論						
	古希臘民主 古典共和論 (Machiavelli		Rawls						
			Plato Aquinas Hegel						
		Taylor	Aristotle Rousseau						

第二節　消極自由的理論（1A、2A）

「消極自由」理論在「自由的主體」變項上，一向強調普通人即合格，反對「積極自由」理論中含有特殊哲學預設的人。即如 Mac-Callum所說，「消極自由」所說之人，是我們指著街上而說「那是一個人」的人，或是法律所認定的「自然人」。如果未出生的胎兒是否屬於「人」，對「消極自由」論者造成界定困擾的話，我們也同受困擾（p.323）。可見「消極自由」的論者亟想將「自由的主體」等同於常識的理解。

在「行爲的標準」變項上，「消極自由」理論是多元價值的擁護者，認爲個人享有的自由，擴及於生活方式的選擇、「善」概念的界定、和對自我的認知(Berlin 1969: 171-172; Gray 1980: 524-525)。所以他們只贊成爲了實現其他重要價值、維持社會秩序、保障個人生命財產、增進共同福祉等理由，可犧牲部份自由，除此之外任何逾越的限制都是非份的(Berlin: 161, 170)。這是採用「對錯」標準的行爲準則。

以上是從兩個變項對「消極自由」理論做的最概括勾勒。在此種共同立場上，還尚有許多理論議題有待解決。例如妨礙自由的限制，其形式除了使人喪失能力 (debility)外，諸如恐嚇 (threat)、懲罰(punishment) 、利誘 (offer)、勸告 (advice)等干擾，是否構成限制？而喪失能力的情形中，能力可復原 (repairable) 和不可復原(unrepairable)，是否又有不同？再如限制的來源，是否應區分蓄意的妨礙和過失的妨礙？社會建制，特別是經濟、財產制度，是否限制了自由？文化、輿論、和廣告對人類意識的影響作用是無疑的，是否可算左右人的自由呢？自然界非人爲的干預，算是限制自由嗎？這些問題與本文目的無關，故不做討論。但是對「消極自由」的各種定義，及相關討論，可在此做一介紹。

一、不受限制 (no restriction) ，不受強制 (no coersion)：如霍布斯界定自由爲：「自由指沒有『反對』（『反對』是指運動的外在限制），因此不但可適用於理性者，也可適用於無理性或無生命者。」(Hobbes: ch.21, p. 261)主於此定義者，尚有Alexander von Humboldt(1769-1859)和Herbert Spencer(1820-1903)等人(McCloskey: 486) 。

這個定義很直截的說出一般人對「自由」的印象，是其優點。而缺點則是過於潔淨，對於限制或強制的對象沒有做進一步的說明，以致於無理性、無生命者也可適用此定義。這顯然有礙政治哲學的討論，所以大部份學者都以此一定義爲基幹，做進一步的界定。

二、對「能力」(ability) 不加限制：學者討論不自由，常舉的例子是對人身的禁錮，使人無法自甲地到乙地，因此「自由」似乎取決於「能力」的有無。有人更主張，免於干預即是增長能力 (Nonin-terference by others is what does the enabling. 見Simhony:

一

37)。

質疑者如 Day，認爲「能力」是談「自由」時所預設的條件，並不等同於「自由」(1970: 180; 1977: sec.4)。Berlin及其他人認爲貧窮、無知、缺乏工具等人的能力限制，並不剝奪人的自由，而是減少「自由所帶來的價值」(worth of liberty) (Berlin 1969: liii; Weinstein: 150; Rawls 1971: 204; 1982: 40; Parent 1974a: 151, 152,166)。

三、對「欲望」(desire) 不加限制：對「想要做的事」(do one want (wish) to do) 不加限制：

反對本定義者，認爲即使我不想做某事，我的自由並不因此喪失，我仍有充分的自由可做該事，故「自由」應與「欲望」無關 (Day 1970; 1977: sec. 2)。若以爲兩者有關，則可能發生以下嚴重問題：(1)如果自由是欲望的實現，則經由斯多葛學派的禁欲訓練，或催眠、洗腦、思想改造等等，可以消滅欲望而使人民的自由增加，或使某種限制不再成爲限制 (Parent 1974a: 151; Day 1983: 22; 1986a: 117; Steiner: 34-35)。這個論證使Berlin放棄1958年演說中界定「自由」爲做所想要做的事，而改用「機會」(Berlin 1969: xxxviii，參見下文)。(2)我們也可以巧辯，我們限制一個人不准做他不喜歡做的事，並不妨害他的自由 (Day 1970: 182, 190; Parent 1974a: 152)。這一派學者堅持「自由」與欲望無關，也與其他相近概念如情緒、興趣、目標、信念、意圖、理由等無關，他們自詡於概念有澄清之功，號爲「純粹消極自由」理論 (Pure Negative Freedom)。

「純粹消極自由」理論雖在一些論點上能逞其詞令，但整體而論並不得宜。他們實際反對的，是因障礙的存在而改變相關的欲望，不能反對「自由」表現於人可隨時隨地改變其欲望 (Christman 1991b: 353)。我們如果不參照人類普遍欲望，則任何作爲都有解釋爲限制的可能，「自由」的概念將流於空泛。例如我們不會覺得馬路上多設兩個交通號誌，是妨礙了我們的自由，而頂多是造成不便而已，可是如果政府干涉人民的宗教信仰，則是嚴重的妨礙自由。這表示我們在認定「自由」和「限制」時，是以某種理解或知識做爲基礎的，由於人類有欲望、有評價的能力，所以才會以爲某些目標或活動比其他的更爲重要 (Taylor 1985b: 218-219)。故於界定「自由」之時，「欲望」的概念實難拋卻。

「純粹消極自由」理論更可非議之處，是依其設想，享有「自由」的主體，乃是剝奪欲望的個體。Flathman 指出，欲望是人做爲「行動者」(agent) 的特徵，他對「行動者」的定義是：能接受和持有某些信念，依信念而組織欲望和興趣，並遵照他們的意圖而嘗試有所行動的人 (Flathman: 1)。如果吾人討論的自由，不僅賦予給這種行動者，而也濫予給任何有自發行爲能力的個體，吾人即是將大量的個人所無法控制之生化作用、神經作用、心理作用所產生的行爲，都稱爲自由的行爲。此時吾人是把「自由」賦予給一個肉體，而不是賦予給一個人 (Flathman: 30-32)。

筆者同意 Flathman 的分辨，因此在安排分類架構時，就將「純粹消極自由」理論置於2A。

四、對選項不加限制 (non-restriction of options)：Berlin 在 1969 年放棄欲望的界定，而改採「行動的機會」、「行動的可能性」(1969: xlii)。對這個定義有更重要貢獻的是Benn & Weinstein (1971, 1974)。他二人所謂的「選擇」，不是任何可能性，而是依社會文化的「標準期盼」(standard expectation) 而成立的最大可能性 (1974: 436)。例如社會的「標準期盼」是購物需付款，沒有不勞而獲，當一個人沒有錢，「買雞蛋」的選項就不成立，因此他不能說自由被剝奪，因這不是有選項而被限制的情形 (1971: 201-2)。如果工地的「標準期盼」是工頭沒有僱用工人的權力，工頭就不能抱怨工地主任限制他們的自由，因他們本來就不享有此選項 (1974: 436)。本定義廣被採用。

五、覺得自由 (feeling free)：本定義爲第三、四項的變化。

有人以爲如以主觀心理認知界定自由，恐有不妥。請看下面推論：(1)人可以感覺自由，實際上不自由：法律限制的事務，有些可能只有少數人有興趣，如走私海洛英，因此大部份人不感覺到法律的限制

，覺得很自由 (Day 1970: 179-80; 1977: subsec. 5.4; Steiner: 34-35)。(2)人可以感覺不自由，實際上自由：基於訊息傳遞不周延，我可能不知道國會上週通過法律廢止案，而以爲我仍受法律限制，行動不自由(Day 1970:180)。上述的兩種批評，後者建立在訊息延誤上，並非正常的情形，可毋深究。前者則與「純粹消極自由」理論之主張「自由」與「欲望」無關，同出一理。

六、保障個人私生活 (immune personal life)：Berlin 曾說在私人生活和公共權威間應有一界線 (1969: 124)，這裏似乎是說自由等於隱私權。事實上，隱私只是自由的一部份，所以我們不能說，監獄囚犯享有很多隱私，所以他很自由 (Parent 1974a: 150; Gray 1980: 512)。

七、最後一個值得一提的定義，是不做界定，或訴諸常識、語言習慣。如 MacCallum說，「消極自由」對自我、限制、目的的認定，和我們常人的腦袋所想的一樣。人是我們通常口中說的人，障礙是我們一般所說的障礙，可以做的事是我們「普通」觀點認爲可以做的事。我們用以衡量人是否想做某事的標準是最簡單的，也就是如果他說過他想做，他有行動嘗試過等 (p.323)。

這種界定方法明顯需依存於社會發展的階段。在西方社會，「自由」的定義曾是嚴重的、根本的、急待解決的社會議題，而渡過這個階段後，這種一般性的政治討論只能殘存於學院中，社會大眾轉而關切特定自由權利的訴訟案 (Flathman: 320-321)。Flathman相信「自由」在現代西方人心目中已佔有 elemental 的地位 (pp. 315-321，此字不易翻譯)，因此定義「自由」的需要只發生在爭訟時，而且上述各種定義的差異，都不致成爲法院審理時的重要考慮因素。平時一般人民並不急欲知道「自由」的眞義，然而彼此均以爲所謂之「自由」是同一件事。「自由」的定義及定義的地位，可由某種「共識」律定之，這也是一種定義。

我們很難說上列各種定義那一個是最好的，或缺點最少。事實上「消極自由」包含了許多特性，或許我們應將此一概念，看成上述定義所共構的函數，才能獲得最周延的說法。

註釋

註一：關於對思想史的重新理解，例如 Skinner 1986、Simhony 1993。關於新的自由理論之開發，例如 Christman 1991b、Young 1986。

註二：Gray (1980: 510) 澄清後人對Berlin的誤解，指出Berlin自覺認知「自由」是concept，而「消極自由」和「積極自由」是 conceptions。

註三：MacCallum 的研究被廣爲接受的情形，可見於四年後 1971 年 Rawls 出版的《正義論》，毫不猶豫的採用 MacCallum 對自由的三元關係界說 (Rawls 1971: 202)。同年 Benn & Weinstein 發表一篇也屬里程碑性質的論文，在開頭就提到 MacCallum 的貢獻已經是個 commonplace (1971: 194)。在 1987 年 Flathman 說，MacCallum的三元分析是大家已經很熟悉的了，並謂討論自由的意見現在是如此的分歧，而MacCallum 指出的三元關係令大家在分歧之中還有共同點 (p. 19)。

註四：Feinberg: 3-5 也由同樣的理由而達到同樣的結論，但其時間晚於 MacCallum。

註五：以符號邏輯來表示 Feinberg 的意思，是這樣的：

∴1. "Freedom from" → "Freedom to"

2. "Freedom to" → "Freedom from"

∴3. "Freedom from" = "Freedom to"

註六：Taylor 在 "What Is Human Agency?" (1985a: 15-44) 文中認爲高階欲望的行動者才是眞正的行動者，與筆者對「行動者」(agent) 的用法不同。筆者追隨的是Flathman，但另有一個輔助的理由：如果將第2種稱爲行動者，則第3種可順理成章的稱爲高階欲望的行動者；如果將第3種稱爲行動者，則對第2種不好命名。

自由的分類架構（下）
(A Classificatory Scheme of Freedoms)

國立臺灣大學
政治學研究所　詹康

第三節　古希臘民主國家和古典共和論的自由理論（2C）

本節所欲討論的古希臘民主國家，主要是以西元前五世紀至四世紀的雅典做爲代表，並包括該地區其他城邦的民主政治。古典共和論(classical republicanism)最初是由古羅馬共和國所孕育出的一種思想，但它綿延於西洋政治思想史的時間甚長，經過中世紀的消沈後，在文藝復興時代曾輝煌的重生，有馬其維利（1469-1527)等一流政治思想家加以提倡，十七世紀受到契約論的侵削而式微，以後僅在十八世紀的孟德斯鳩（1689-1755)和美國「開國諸父」的思想中略現蹤影。我們將這兩種政治思想合而論之，是因爲他們的共同處都在於鼓勵公民直接和普遍的參與政治，也正因爲如此，這兩種古老的政治思想在現代又得到了重視，許多不滿於現代人對民主過程疏離的學者，受到這兩種思想的鼓舞，而建構出參與民主和直接民主的理論，成爲新興的規範性哲學。

以本文所關切的課題而言，在享有自由的主體方面，古希臘民主國家和古典共和論的自由理論，都以有欲望的行動者爲主體。在行爲標準的方面，這兩種思想希望人民對政治有積極的興趣和參與的意願，但對人民的非政治活動，則不做任何管束（但由於許多活動都會牽連到國家的存亡，所以與政治無關的活動，可能不如今日自由主義社會所界定者之多）。在兩者的類似理論主張背後，有著類似的論證過程，這是下文介紹的重點。所不同的是古典共和論後來居上，提出了「公民道德」或「心在公益」的觀念，以明確凝聚他們提倡公民普遍積極參與政治的精髓價值，而古希臘民主政治則未發明如此的觀念，以致訴求力量不能那麼集中而已。故以下先介紹古希臘民主政治的自由理論，次介紹古典共和論。

西元前五世紀至四世紀之間，希臘的民主政治雖然在實踐上有輝煌的成就，卻並未孕育出有體系的民主理論，不過從傳世文獻來看，當時的悲劇、喜劇、歷史撰述、宣傳小册、以及哲學家的著作，都有片段觸及民主，表露當時人對民主的理解（Raaflaub: 518)。在古希臘，民主與自由有種特殊的連結，那就是在希臘世界的兩大政治體制中，只有民主國家以「自由」自相標榜，而寡頭國家對於「不自由」的控訴，似乎無力反擊(pp. 520, 525-527)。Sabine認爲雅典民主政治的理念可以總結成一個概念，即「自由國家中的自由公民」(Sabine: 33)，可見「自由」對古希臘民主政治之重要（註七）。他們對「自由」的理解，可以從政治領域和非政治領域兩方面分別加以描述。

在政治領域中的「自由」，古希臘人以爲是每個人盡其才能，以理解和商談城邦的事務，並將一己的力量貢獻於城邦。這種積極參政的自由，應爲全體公民所共享，不應依社會階級或財富而有差別。以古希臘民主最重要的文獻、柏立克里斯（495?-429 BC)的國殤演說爲例，其中說：「我們的國民同時照顧公共和私人的兩種事務，不會讓自己因種種私人雜事而分心，干擾到他們對城邦的知識。我們與其他國家不同，認爲遠離公共生活的人不是『好靜』的人，而是無用的人。我們對所有的政策都加以小心的決議和辯論，這不是基於我們相信言論和行動很難契若符節，而是基於我們相信行動如果未經商談，就必然注定失敗。」(Thucydides: II.40)

在非政治領域中的「自由」，古希臘人以爲是每個人不受他人的干預，可以自己做主，追求自己的目標。柏立克里斯的國殤演說中說：「我們在公共生活上授予每個人民自由，也將同樣的精神貫注到日常生活中與他人的關係上。如果鄰居喜歡他自己的做事方式，我們不會去討厭他或惡言相向，這種無教養的行爲縱然不構成法律上的犯罪，也會使見者爲之不快。」(Thucydides: II.37) 柏拉圖(427?-347? BC) 描述在民主國家中：「自由的言論充斥各地，任何人可做他想做的事，每個人可以安排自己喜歡的生活方式。」(Plato 1945: Bk. 8,

557)

在古希臘人的觀念中，一切與城邦有關的事都是政治。西方語文中的「政治」和「政治的」即是淵源於古希臘文的「城邦」。因此古希臘人所享有的個人私生活，主要只限於以下二方面：一、與眾人無關的私事、私人行爲、職業營生、思想等。二、家務管理。古雅典人在這兩方面所表現出的活力，可能是前此的民族所未見的。他們有選擇職業的自由，不受制於「子繼父業」的觀念。個人思想和情感，可以藉演說、文章、雕塑品等形成表達出來，雅典文化的獨立性、多端性、獨創性即是根源於這些自由。在家務管理方面，雅典人普遍從事於獲利的行業，雅典且有處罰遊民的法令，以引導人民在生產和工商行爲上盡力發揮 (Ferguson: 272-273)。

蘇格拉底 (470?-399 BC)在雅典法庭上陳述：「由於知識討論占去我的時間，所以沒有空暇來參與公共事務，也沒有時間照顧私人家務。我的生活極度貧窮，是爲了祀奉神明之故。」(Plato Apology: 23b)如欲理解蘇格拉底的辯詞，須對古希臘民主理論有所認識：蘇格拉底有選擇職業的自由，但他選擇的行業卻妨害了他參加政治的自由，和增殖家財的自由。他對於不能符合雅典人的理想，無從開脫其惡，唯有強調他以哲學教育其子弟，是遵奉神明的旨意，同時也是對城邦的最高讚美 (ibid.: 30b)，甚至用誇飾說詞，宣稱他是神明送給雅典的大禮 (ibid.: 31a)。希臘的宗教是城邦的宗教，蘇格拉底以神明做爲護身符，冀求法庭寬恕他不中規矩的行爲，由此亦可覘知古希臘人所界定的「自由」了。

上述政治領域和非政治領域的兩種不同之「自由」，與「自由」在民主政治中的崇高地位，後來被亞里斯多德 (384-322 BC) 簡要的綜述出來：「民主形態的憲法之基本精神是自由，一般的論調中以爲惟有在民主中才能享有自由，且又以爲自由是每個民主政體的目標。自由的形態不只一種，其中之一是〔政治的，意爲〕輪流的統治與被治。……另一種形態是〔社會的，意爲〕『隨你所意』。民主人士辯稱，這種生活是自由人的機能，正如奴隸的機能是不能隨他所意的過活。這是民主的第二個目標。」(Aristotle: Bk. VI ch.2, 1317a-b)

我們立即可以發現，古希臘民主所追求的非政治領域中的「自由」，與「消極自由」極爲相近，但他們所追求的政治上的「自由」，亦即樂於參與政治和擔任大小公職之行爲，則與「消極自由」追求的絕對不受拘束，相去甚遠。如果我們能參照當時的政治實況，當有助於理解古希臘人爲何做如此的組合。

其一是公民與非公民的區別。雅典推翻寡頭政制以建立民主的過程，即是公民權逐漸擴大的過程。貴族與平民的界線逐漸泯滅，取而代之的是公民與非公民的區別，當時的非公民，是指異邦人 (metics) 和奴隸。異邦人和奴隸是沒有參政權利的，因此雅典公民的自由，便須藉由不斷的參與政治，以表現出來。而奴隸又是沒有選擇勞役之自由的，因此雅典公民的自由，也表現在選擇職業上，和在勞動之餘參加藝術的活動。奴隸沒有自己的家務可以管理，而雅典公民則有。

其二是國內政治與國際政治的關連。古希臘世界的民主國家和寡頭國家有激烈的抗衡，雅典人面對的敵國（主要是波斯、斯巴達、馬其頓）都是贊成寡頭體制的，並將寡頭體制植入他們所征服的國家。而在國內政治上，雅典人也充分體驗到在國家發生重大危機時，貴族和富商容易爲了保有權力和安全，而出賣國家的自主地位。因此爲了對抗國外的寡頭勢力，和制約國內的寡頭傾向，所有公民都應參與政治，決不放鬆議政的權力，一起爲城邦的命運而奮鬥(Raaflaub: 522)。

這裏我們將接觸到一個現代人比較陌生的概念，即「國外自由」(external freedom)，這是相對於「國內自由」(internal freedom)而言的。「國外自由」意同國家的自由，指一國在國際政壇上有其獨立的意志，不從屬於任何霸權之下。「國內自由」則是一國之內的人民所享有的自由。國家的自由可能會因一般民眾不關心政治，而被少數人所葬送；人民的自由則可能因國勢衰弱，而受到削弱。由於國家的自由和人民的自由是唇齒相依的，故人民的自由不能是在「選擇生活方式」上有完全的自由，至少在政治生活中，人民只有參政的自由

，而無不參政的自由。因此「國外自由」和「國內自由」兩個概念，可以藉著「國家的集體自治」(collective self-rule)的概念做爲中介，而視同爲一個概念：因人民統治國政，所以國家是自由的，人民也是自由的(註八)。

古典共和論所界定的「國外自由」和「國內自由」的關連，與古希臘民主政治所見極爲雷同，這點最近已有學者指出(Farrar: 103n. 15)。比起古希臘民主政治思想，古典共和論的著述量較多，各思想家之間也有差異，因此不利於在有限篇幅內做高度概括的介紹。簡易的辦法，是以現代思想史家Skinner所發揮的馬其維利爲例，我們的理由，不僅是因爲這是截至目前爲止，我們所唯獨可見的關於古典共和論之自由理論的研究，而且是因爲吾人之能得知古典共和論對「自由」有一套獨特的理論，完全是拜Skinner拓荒之賜(註九)。

關於「自由的主體」變項，馬其維利與一般「消極自由」理論相同，對人性並無憧憬，認爲貴族、富商(grandi)的欲求莫過於權力和榮耀，一般人民(plebe或popolo)所追求的僅是安定的生活，希望「自由享用他們的財產而不必擔心，對他們的女人和小孩的脾氣非常瞭解，對自己從不畏懼」(Skinner 1984: 205轉引馬其維利的Discorsi)。可是人的欲求常因情慾而流於貪婪，貴族和富賈追求權力和榮耀，常會作賤別人成爲自己的工具以擴張權力，例如長期競選擔任重要公職以培育一批忠貞的追隨者，散發家財取悅人民，或以自己的崇高聲望左右人民的視聽(1981: 69, 70-1; 1984: 208)。不擔任公職的百姓，因爲更珍視他們的自由，常會漠視公共利益，要求政府減少干預他們的生活，即使法令的理由正當，他們仍常不願奉行(1981: 56)。

過份追求自由，可能毀滅自由。不自由即是奴役。馬其維利認爲奴役的情形有兩種，一是受國內的暴君肆虐，一是受國外的強權壓迫。因此說人民享有自由，即是說國家不屈服於國內少數人或國外的意志，而唯奉行社群全體的意志(1981: 52)。此時，個人的自由不能離開集體的自治，一個自治共和的政體，才能使其人民享有充分自由(1986: 241)(註十)。此處便可使「國外自由」和「國內自由」等而爲一。

自治的共和國，是古典共和論所追求的目標。然而根據古典的想法，任何政體都有腐化衰敗的危險(1981: 56)，就國外威脅而言，其他殖民國家和帝國主義者發動戰爭，強取豪奪，將他國收爲殖民地。就內在不安而言，政治的上層階層腐化於權力，發展派系，任意把持政治，互相傾軋。一般人民則過於尊崇自由，放蕩無節，終底於毀滅自己。自治共和國如何防杜這些危機呢？此問題換一方式而言，即是如何維持「公民參與」於不墜的問題。古典共和論認爲，欲維持「公民參與」，只有將一種高級的品質灌注到人民的心靈之中。這就將帶領我們接觸古典共和論的核心。

古典共和論將這種品質稱爲「公民道德」(civic virtue)或「心在公益」(publicspiritedness)(1986: 242)。對外敵而言，人民要有「勇氣」或決心悍衛國家，也要有「審慎」以計算外交軍事行動的得失(ibid.)。因此文藝復興時代的論者，對當時有些城市僱用外籍兵團，很不以爲然，認爲象徵了公民責任感的弱化，而且外籍人防衛城市永不可能比本籍人願意犧牲(1981: 31-2, 75)。對內患而言，首先也需具備「審慎」，能判斷各種政策的實際利弊，這不僅是政治家所須具備的美德，而是任何人都應具備，以免盲動而招致損失。其次是「節制」，約束任何放縱或失序的行爲，這樣在公眾集會討論議案時，集體才能做成明智決定。因此公民在消極上，是「警覺性高的守衛員」(a vigilant guardian)，對國政異常關切、熟稔，嚴密注意任何國政的警訊(1981: 67)；積極上，公民利用參與政治之機會表達自己對公共利益的關懷，備妥隨時可出任公職的操守，在公共事務上採取主動角色，並樂意承擔義務性或無報酬的公共服務(1981: 68; 1986: 242)。

相反的，如果公民喪失參與政治的興趣，對公共利益不再關懷，對公職的神聖性不再重視，或甚至雖有參與政治的興趣，但實際上是利用公職謀求個人和黨派的利益，古典共和論稱公民精神的淪喪爲「

腐化」(corruption) (1981: 57; 1986: 243) 。「腐化」是古典共和論的另一個重要觀念，指的是我們爲了個人立即的利益，輕易犧牲對群體的責任。通常而言，人民常會短視近利，忘記了什麼才是眞正利益。但古典共和論者指出，如欲永遠享有自由及追求各人的目的和價值，人民唯有將公共福祉擺在個人利益之前，做積極參政的公民 (1986: 243)。西塞羅 (106-43 BC) 說爲了維護個人自由，我們要「做公共利益的奴隸」，李維 (59 BC- 17 AD) 數度形容政治自由是「我們財產項目中的一項：奴隸籍」，其中的意念和字句矛盾修飾法爲後來的論者完全承襲 (1984: 214)。

古典共和論主張的公民道德，是政治生活中的德行，不等於所有的道德和所有「好」的行爲。古典共和論的藥方是以與國家長治久安者爲限，所以並不關心個人的成德和天賦的發揮，有時還主張爲了國家生存，可以違反道德。如馬其維利肯定「勇氣」、「審慎」、「節制」，但不贊成同屬「四樞德」的「正義」。西塞羅對「正義」的定義是平時不傷害他人，戰時不殘酷殺戮，而馬其維利認爲戰時殘酷處置敵人有其必要，平時可用非法手段處決意圖顚覆國體的失意政客或復辟份子，這是「審慎」的表現 (1981: 54, 68, 72) 。西塞羅又定義「正義」爲對的事情，而馬其維利覺得作戰一定要欺敵，而在平時政治運作中，欺騙的效用雖然值得爭議，但不可否認歷史上好些偉大的成就是應用欺騙手段以確立的 (1984: 214-5) 。

我們由古典共和論的「公民道德」概念，再回過頭看古希臘民主政治思想，許多意義都變得較爲顯豁。古希臘民主政治所崇尚的價值，和古典共和論的完全相同。關於「勇氣」，柏立克里斯在國殤演說中諷刺斯巴達人從小接受軍事教育，而他們雅典人「平時自由的過活、任意的玄想，戰時仍舊能出征，面臨完全相同的危險」(Thucydides: II.39)。關於「審慎」，柏立克里斯說雅典人集會議政的長處是：「我們聞名於世之處，是採取行動時非常進取，而在事前又非常深思熟慮。其他民族都因無知而大膽，而一旦去考慮，又會使事情自始不成。」(Ibid.: II.40) 。關於「節制」，柏立克里斯說雅典人是有禮守法的民族：「我們的公共行爲都嚴守法律的分際，我們知道何時應該尊敬，我們服從執政者，服從法律，並特別服從保護受迫害者的法律，及違反後會得到羞辱的不成文法。」(Ibid.: II.37)

至於將國家利益凌駕於一般道德之上，也是古希臘民主政治所遵奉的。柏立克里斯顯然認爲，雅典公民的自由權爲雅典城邦帶來了優越的國際地位。又如希羅多德 (485?-425? BC) 認爲，保障人民的自由權是爲了贏得軍事勝利和擴張城邦霸權 (Milgan: 14) 。因此雅典認爲使它的人民過自由的生活，與它向外擴張的帝國主義，是不矛盾的，因爲在他們看來，「自由」的主要表現法之一是將他人收爲奴隸，將權力加諸他人是擴張了自己的自由 (pp. 9-10) 。雅典帝國之逐步成立，與雅典涉入國際戰爭，都是其公民經由民主制度，基於國家利益，而同意遂行的，這就是最彰著的例子。

近二、三十年來，古希臘民主政治的理念和古典共和論有復興的趨勢，並向參與民主、直接民主理論澆灌了重要的養分。其實他們兩者有好些論證前提和背景，都已不適用於今日。例如現代人相信，一件事物若對部份人是好的，就應對所有人都是好的，因此一個人不可爲了享有更大的自由，而將他人收爲奴隸。再如當今的國際秩序，已不容易發生國與國間有主奴關係的情形。但是有一點也許是千古不變的：保有一個權利的唯一方式，是行使那個權利。如果人民經常忽略政治的重要性，也許有一日他們就不再是國家的主人，一切自由也就連帶的喪失了。依據亞里斯多德對當時民主政體的理解，這種政治上的自由和非政治上的自由之組合，其成因是：「關於社會的自由，此中議題從理想的角度而言，是追求不受政府干預的自由。若謂勢有所不能，則亦惟有治人者與治於人者輪流迭代之一法而已。」(Aristotle: Bk. VI ch. 2, 1317b) 此言值得三思。

第四節　自律理論的自由（3A、3B、3E）

「自律」概念的根本意含是由自己統治自己，凡不違背此意含的

理論，都屬於研究「自律」的理論。不過本文所考慮的，只是眾多自律理論的一種版本，其特色是以「第二序欲望」(second-order desire)或「高階欲望」(higher-order desire)之概念爲其理論核心。這種自律理論與世所熟知的康德哲學非常不同，一則此派學者不認爲「自律」完全是「意志」的屬性，與「欲望」絕對無關，二則學者不同意「自律」必須是獨立於時間和空間的本體界 (noumena)概念，他們對「意志」的形上地位不置可否，而多致力於實徵分析(Christman 1988: 115)。這種自律理論相當晚起，最早出現於1971 年Frankfurt的論文〈意志的自由和人的概念〉，但近來在學界中頗受囑目。

Frankfurt選擇問題的出發點，是「人」應該如何界定(p. 5, 6)。他發現動物的意志是由第一序欲望(first-order desire)所組成，而人的意志是由第二序欲望 (second-order desire)所組成，因此第二序欲望就成爲人的特徵。所謂第一序欲望，是以事物或行爲爲對象的欲望，而第二序欲望，是以（第一序）欲望爲對象的欲望。我們人在眞實生活中，常常同時或在同事物上有許多衝突或不可得兼的欲望，每個欲望的後果不同，繫屬的情感不同，其中有一個是我們最想要的，這個「希望某個欲望成爲行動動機」的欲望，或「希望意志能等同於某個欲望」的欲望，就是第二序欲望 (p.8)。然而意志是否能等同於我們所希望等同的那個欲望，也就是說第二序欲望能否有效，則人人的情形不同，因此這個現象便與「自由」有關(p.14)。這是說，當第二序欲望能有效決定意志的形成，其人是自由的；而當某個第一序欲望強烈到意志無法不屈從，不能聽命於第二序欲望，這個人便是不自由的 (p.15)。例如一個吸食迷幻藥者希望戒除毒癮，他知道吸毒不好，且盡一切力量戒除毒癮，但是毒癮發作到最激烈時他耐不住痛苦，戒毒的決心崩潰，重新食用藥品，他的意志屈從一個他不想要的欲望，所以說是不自由的。反之，如果他能克制毒癮，這表示他的第二序欲望成功的貫徹爲意志，這時他是自由的 (p.9,11-13)。由於Frankfurt 將「自由」之概念取決於第二序欲望是否能獲得主導地位，動物沒有第二序欲望，自然無自由之可言，因此我們便得到了「人」之概念的正確界定。人是「他的自由會發生問題」的生物(p.14)。

Taylor對 Frankfurt的理論做了進一步的補充。在某些決策的狀況，例如點菜時選擇龍蝦還是牡蠣，休假時選擇佛羅里達的陽光還是五大湖的壯麗，縱然每一個最後決定都是出自第二序欲望，但我之偏愛某一個而放棄其他，是個人的喜好，難用言語解釋 (1985a: 17)。且上述的選擇情境所以發生，是因時機的適然組合，如上餐館的預算有限，或休假假期不夠長等，如果不是適然的因素阻撓，理論上各種欲望可以兼顧(p.19)。可是有些欲望不是如此，例如一個步入中年的公司職員厭棄單調的工作，想到世界各地流浪，或一個饞嘴的大胖子不堪生、心理的壓力，想要減肥。他們的第二序欲望是可以宣說的(articulate)，可比較何者較有價值的，而且諸多第一序欲望是不可得兼的(pp.18-19)。事實上，此時各種第一序欲望是對立的、且價值相反的，有高尚或卑下、道德或邪惡、純潔或污穢、深厚或浮面之分，故Taylor將此時的抉擇稱爲「對比性評價」(contrastive evaluation) (pp.19-21)。這種「對比性評價」蘊含了我們所希望追求的生活模式和生活目標 (pp.22-27)，反映了自我理解(self-interpretation)和自我認同(self-identity) (pp.34-35)。在最深刻的評價中，我們將發覺任何原先確信不疑的道德尺度都幫不上忙，逼使我們重新挖掘意識深層中最模糊而無系統的信念，以重塑我們的人生觀，對生命賦予新義 (pp.39-42)。由於不是所有第二序欲望都能觸及自我 (self)，Taylor 認爲具有「對比性評價」之能力才是「人」的眞正特質。

由上述可見，Frankfurt 的理論偏重於對意志、行爲的「眞正掌握」，企圖區別何者屬於我的、何者不屬於我的。而 Taylor 的理論補充說明了這種「掌握」牽涉到知性的運作，可以論較和宣說，及可以適用價值意味的語言。此種知性的評比，也可稱爲「對各種價值的切實解悟」(a certain appreciation of values)，當我人應用某些價值標準以策定行爲時，對彼等價值有充分的解悟，與無此解悟，又自不同。故「眞實掌握其行爲」和「對各種價值的切實解悟」，應同爲自律的兩大要件 (Benson: 469, 475)，前者的重要性，在於促成行爲之實際遂行 (p. 479)，後者的重要性，則在於揭露自我(self-

disclosure)，使自己或他人得以對我加以評判，以幫助自己眞切的信服某些價值，如此才眞正言「自己統治自己」(p. 481)。

Dworkin 綜合前人的意見，對「自律」定義如下：自律是人類的高階能力，此能力是用來批判的反省低階的欲望、喜好，及依據高階欲望、價值來接受或更改低階欲望、價值。人類運用此能力時，也隨著界定了自己的本性，替生命賦予意義和完整性，及爲自己將會成爲何種人負起責任 (p.20)。

另一位學者 Christman則擔憂「第二序欲望」的概念可能引發「無窮倒退」的理論困境，因此提議由欲望的產生、取得之過程來修正「自律」的定義。他修正後的定義是：當欲望產生時，其人贊同或並不反抗導致該欲望產生的諸因素，或其人當時雖然未自覺到有欲望產生，但假使他自覺到的話，不會去反抗；及這個贊同或不反抗的判斷，必須至少具備低度理性，且不得含有自我欺騙的成分 (1991a: 22, 另參 1991a: 11, 1991b: 347)。

以上 Dworkin和 Christman兩位學者的定義，是本文所追隨的。下面我們再以「自由的主體」和「行爲的標準」兩個變項，來展示自律理論對於「自由」概念的全幅衝擊和改造。

在「自由的主體」變項方面，所有研究自律的理論必定反對將主體貶抑爲「他律」和「失序」(anomie) 的地位，本文所考慮的「高階欲望」的自律理論之版本也不例外。但由於這種版本將「欲望」予以階層化，所以「他律」和「失序」的意義也隨之而有調整。

一、「他律」的原始意義是使自己的意志屈從於他人的意志。本文所考慮的這一派學者，當然反對外人違反我的意願，將我所不願接受的欲望強加在我的身心上，或削弱我的自我反省能力，或提供不實的資訊以誤導我的決定 (e.g. Christman 1991a: 19-20)。但「自律」的眞義是由第二序欲望來主導最後的意志，所以假如旁人的善意干預，與我的第二序欲望不謀而合，或我事後發現受到旁人的設計，但我不以爲忤，這時旁人的干預和我的自律是相容的，甚至可說增加了我的自律。這是這一派理論對「他律」概念所做的重大修正。

Taylor認爲第二序欲望所牽涉到的對比性評價，是對我人的欲望做出質的區分，而不是量的區分。其意爲，促成我們在各種不可得兼的第一序欲望之中做出抉擇的動機，不是對某一欲望的喜好強度勝於對其他欲望的喜好強度，而是一種高下優劣的判斷，我們希望自己接受某種欲望的引導而成爲高尚的人，而不希望屈從相反的欲望而成爲庸劣的人(1985b; 220)。可是在現實生活中，由於各種生理誘惑、心理痼疾、或對自我的錯誤認識，我們常會將壞心眼的計謀誤認爲是自己眞正的利益，我們也可能由於個人不幸的遭遇而產生幻覺、錯覺、或扭曲的視野，如果我們一定要自以爲是，則我們可能會走上錯路而不自知，等到醒悟時已經太晚(pp.227-228)。Taylor 因此主張請熟悉我們而又閱歷豐富的人做「事後諸葛亮」(second-guessing)，在實際生活中常是必要的(p. 223)，而 Young 更主張爲了不讓一時的利慾蒙蔽自我，破壞長程的生活計劃，可以接受外人以「父權」的資格對當事人做必要的指導 (ch.6)。

Dworkin 認爲人的道德思辨能力有差異，是不可否認的事實 (p. 47)，因此他主張，對於提供幫助給我們的人，我們可以信賴他的「人」，而不必一一檢查他的意見，這就如同我們信賴數學家或醫生一樣，我們是信賴他的資格，而不是他所說的每句話都要我們親自驗證，才算是自律。Dworkin 認爲目前爲止，還沒有人能證明道德領域和專業知識領域應該分別適用不同的檢驗法，這是指，至今尚無人能證明我們對技術專家只須信賴其人的資格即可，但對旁人的道德建議卻非要逐一檢驗不可 (p. 46-47)。即使有人願意逐一檢驗他人的道德建議，這種嚴謹態度也不能否定道德思考有客觀性，及有些人的道德思辨能力優於其他人是個事實，而且必須承認某些權威、傳統對於我們的道德生活是有正面意義的 (p.47)。

總而言之，這一派的「自律」理論認爲，在一個人建立自律的過程中間，旁人的協助幾乎是必要的因素。只要旁人的協助符合本人的第二序欲望，或本人事後發覺而無憤怨之感，即不構成「他律」。

二、「失序」在這裏的用法，是指一個人不能形成第二序欲望，或完全不在意第一序欲望的產生或取得，當他對事物發生直接欲望，就據以行動，如果欲望消失，就停止行動（註十一）。Feinberg 形

容「失序」像是道路上擠滿了交通工具，卻沒有警察和規則來維持秩序：我們心中的各種欲望、衝動、目的不斷的生滅，想把我們引導至各種方向，結果是我們什麼方向都去不了。當我們不受任何外在拘束，可以做任何我們想做的事，我們將各種欲望依其重要性加以排列的能力就喪失了，反而是使我們迷惘，失去方向感，及遭受失敗的沮喪(Feinberg: 9)。或用 Frankfurt 所舉的吸毒例子來看，「失序」的人是一個毒癮發作時便吸毒，毒癮滿足後便不吸毒的人，他從不反問自己喜不喜歡毒品，也不關心吸毒和不吸毒的兩個相反的欲望，那個才應該成爲主控的欲望 (Frankfurt: 11-15)。這樣的人當然不能視爲是自由的（註十二）。

在「行爲的標準」變項方面，這一派的自律學者有不同的主張，我們可舉三人爲例。首先是 Christman主張道德的「對錯」標準，其次是 Dworkin主張社群的規範，最後是 Taylor 主張道德的「好壞」標準。

Christman 主張「自律」概念和道德標準是兩種理論，一個人自律與否，不應以道德標準來衡量。他的理由是現代的道德理論是見仁見智的，甚至最根本的道德價值也都遭受懷疑，我們不能等到道德理論統一以後，才來決定每個人是不是自律的。而從另一角度來說，雖然當前的道德理論並沒有共識，可是我們仍然在意人的自由行動之問題，足可證明在我們的心目中，自律或自由並不需要倚靠某種正確的價值來判斷 (Christman 1991b: 358)。其實 Christman 有更深層的憂慮，他擔心如果「自律」必須以外在標準來衡量，則「自律」可能變爲社會制度或政權干預人民的藉口 (1991a: 14)。所以他主張自律理論應該採用「內容中立」的立場，也就是不去限定人類的欲望之內容 (1991a: 22; 1991b: 359)，但這不表示我們對他人的自律完全沒有客觀的檢驗方法，我們至少有兩個方法：一個是其人的欲望必須一致或相容，不得有明顯矛盾 (1991a: 15)。另一個是其人必須有說得出口的「好理由」來辯護他的決定 (1991a: 23; 1991b: 359)。

如果我們不能以外在標準來衡量「自律」，則我們等於容許一個過著邪惡生活的人是自律的人。Christman 曾意識到這種理論後果，但他認爲這種寬泛的認定不應成爲其理論的缺點(1991a: 22)。此處我們應該指出的是，Christman 純是以發展理論的角度來將道德標準排除在外，而不是主張人的行動不應受到道德的限制，也就是說，他認爲「自律」概念不應含有道德標準，但他未曾反對人類應該犧牲一些自律以免違犯道德標準。因此我們可以認定Christman 主張的「行爲的標準」是維持社會和平和合作的「對錯」標準，而將他的理論定位爲第３Ａ型自由。

Dworkin 從人的社會性來說明「自律」必須符合社會的規範。他以爲，自律的人所做的決定，雖然是自己做主的，但其中所牽涉到的知識則不專屬於他一個人。以人類的生長經驗來說，一個人從誕生以至充分成熟，中間接受了父母、兄弟、同儕、文化、階級、天氣、學校、意外事故、遺傳基因、人類歷史的許多影響，因此人的思想無法憑空發明。以道德理論的性質來說，道德規範的解釋本來就與習俗的理解相去不遠，不論是父母對子女的義務、我們對親戚的接待、對陌生人的協助、表達道歉或尊敬之方式等，都必須配合社會一般人的理解，因此我們即使發明一套道德規範，也不能強迫他人接受 (p. 36)。此所以第二序欲望所編織而成的生活模式、生活目標、自我認識，脫離不了社會集體的知識和價值，屬於第３Ｂ型自由。

Taylor對行爲的要求，是政治領域和非政治領域都須是道德的，此須解釋。先論非政治的領域。Taylor 曾明示主張他的立場，是認爲「自由」與他人干涉並不相悖，但容許他人干涉並不等於容許政治權力引用某種教條來干涉。這是因爲他相信每個人實現自我的方式都是獨特而有原創性的，所以有些人真正熟悉我們，且智慧又高過我們，的確有資格來指正我們，但任何教條希望將性格不同的人繩以一律，則是大大違反自我實現的需求(1985b: 212, 216)。此說似乎與我們給他的定位不合。筆者認爲，從 Taylor 的全盤理論來考量，他所揭櫫的立場是無法包容於其理論中的。他認爲「自由」與旁人干涉並不相悖，但這些「旁人」僅限於少數幾位熟知當事人、且智慧高過當事人的人嗎？並非如此，因爲 Taylor 說過，我們決不能同意理智的殺人魔王是自由的 (1985b: 228)，這種判斷人人得而爲之，而人人

得以爲之的原因，則是社會公用的「對比性語言」。因此Taylor所主張的自由，至少是符合社群習俗和規範的自由。Flathman進一步論證在Taylor的體系中，合群的自由必然也是成德的自由，其論甚諦，讀者可自行參閱（p.74）。

其次，在政治領域中，Taylor對共和論屢屢表示讚賞，主張人民應多多參與政治事務。他的理由是：一、由於人類需要政治組織以遂行其生活，所以人類必須明白承認自己歸屬於某個政治團體，才能在該團體中享受自由。二、實現自由的過程，有部份取決於我們的社會形態和文化，所以我們爲了保障自己的自由，必須關切我們的社會形態和文化，並集體的決定其未來的走向。三、我們對社會形態和文化所發表的意見，若不是有意影響政治決策，則只是私人情緒的發洩和私人利益的攫奪。後二者只能產生輕狂的批評，鮮有對於集體事務的審思。所以集體決策本身即是向我們提供了一個他處所沒有的機會，我們若能利用這個機會，眞心實意的共同思考那些約束大家的事務，那麼實是行使更爲充分的自由（1985b: 208）。

綜上所述，Taylor主張人類行動不論在政治或非政治的領域，都應成德，故屬第3E型自由。

第五節　特定性格的行動者做爲主體（4A、4B、4D、4E）

前三節所討論的自由理論，除「純粹消極自由」外，都屬於我們分類上的第2、3列，他們的特色是以「欲望」（或近似觀念如情緒、興趣、目標、信念、意圖、理由等）來做爲人類自由與否的基準，而以下兩節所將討論的自由理論屬於分類上的第4列，是以內在於人的一些重要屬性來判定行使自由權的合理方向。這兩種不同的理論取徑值得做進一步的說明。

以「欲望」等觀念來解析人之所以爲人，基本上是對所謂的「本質」、「性好」等問題不聞不問，其所把握的是人的「意志」，也就是人有可以選擇不同目的的意志。人的選擇是無限的，這意謂了沒有那一個目的是我們人類非選擇不可的，沒有那一個事物是我們人類不得不形成欲望的。「自由」的意義在本質上即指人類的意志可朝所有方向敞開，人類選擇目的的能力不受節制，以及人類的欲望無法做優劣高下的評比。「意志」、「選擇」、「欲望」三者因此組成了理解人之所以爲人的關鍵概念（Sandel: 58-59）。

而認爲人類有特定性格的研究取徑，則希望證明人類有某種本質或性好，不論其爲先天生成的也好，或後天取得的也好，都構成了人類日後行動的內在機制。當我們的行動符合這種機制，就會覺得安心、寧靜，甚至當危急時我們會不待考慮的爲所當爲；而當行動違背這種機制，就會感到焦慮和有罪惡感。所以我們的首務不是向外選擇，而是向內反省，以發現我們到底是什麼樣的人。反省的結果即成爲「自我知識」，我們根據這種知識方能清楚企劃未來的生活目標，追求特定的目的（Sandel: ibid.）。這些目的必然是有限的，因爲什麼是對我們最好的，必須視我們是什麼樣的存有者而定。有些目的對所有的存有者都是好的，其中只有一部份對動物是好的，而更有極小的一部份對理性存有者是好的，所以我們人類做爲理性存有者的一種，所宜追求的目的決無可能是無限的（MacIntyre 1990: 134, 138）。「本質」或「性好」、「反省」、「自我知識」三者是這種取徑下理解「人」的關鍵概念。

第一種取徑不過問主體的內在構成狀況，只考慮主體有什麼欲望，因此它只能有「Mine」的概念，而沒有「Be」的概念。第二種取徑認爲主體的內在構成狀況預訂了主體的成長方向，因而主體沒有選擇荷載不同欲望的可能，也就是否定「Mine」的概念，而只有「Be」的概念。「Mine」和「Be」兩個概念，可以做爲兩種對人類主體的研究取徑之不同代表象徵（Sandel: 54-56）。

以下二節所考慮的各家「特定性格的行動者」取徑之理論，包括亞里斯多德、柏拉圖、多瑪斯、盧梭、康德、黑格爾、Rawls、社群論等。其中把康德和Rawls納入，需要做特別解釋。康德自覺與傳統的道德理論不同，因爲他批評傳統的道德理論，是從行動主體的內在目的或特性導出道德的規範，其規範的格式是「實然假言令式」

(assertoric hypothetical imperative)，不是他所找尋的「斷言令式」(Kant: 415-416)。現代學者Sandel認爲康德和Rawls的超越哲學主張「自我先於目的」，也就是人類主體不能由其所追求的目的來理解，這種做法使得「自我」空洞化了。因此初看之下，康德和 Rawls的理論似乎應歸類於本文所介紹的第一種取徑，而非第二種。但筆者以爲如再仔細推敲，康德和Rawls 二人與其餘學者的理解誠然有別，不過他們二人並未拋棄人有特定性格的想法，這兩派的差別毋寧是在界定途徑上，康德和 Rawls是由超越的理路來制定人的性格，而其餘學者則由歷史和社會來導出人的性格。康德所主張的理性人，容易流爲一種抽象、無特色、無目的的人，這種批評自黑格爾以來已是迭見層出（見 Flathman: 55-57 引黑格爾、葛林、布辣德雷、鮑山葵、Taylor等的意見，Flathman本人也贊成這種批評，見 p. 57, 58, 68），但這種批評並不完全正確。

我們可以做一個簡單的比較。主張第2、3列的「自由的主體」的學者，可以說這樣的話：「他能行動，所以他是自由的。」但主張第4列的學者，卻可以說：「他能行動，所以他體現了他原來具有的『自由的性格』。」第二句話是Rawls 一再用來形容原初立場的立約者和良好組成的社會中之公民的，其理論源自康德也是Rawls 本人公開承認的，但這句話是第2列和第3列的學者所決不敢言，因爲他們不敢假設人類有「自由的性格」(identity of freedom) 或任何固定的性格。反之，第一句話對康德和Rawls 則是廢話一句，完全未表現「人」和「自由」的本質性關係。

康德和 Rawls之「自我先於目的」的理論取徑，雖然排斥掉了好些可能充做人類性格的元素，但在另一方面也擁抱了其他一些元素，特別是對自由的渴望和正義感。就人類性格對於人類行爲的決定作用而言，對自由的渴望和正義感加於人的影響力，和猶太教加於猶太人的影響力，二者的理論地位是不殊的(Gutmann: 311 n.14)。因此，即使康德和社群論自覺彼此理論有差異，但就其均設定人類有固定的性格此一事而言，這些學者的大立場是一致的。

以下便循圖表由左至右的順序，舉例分析各種自由理論的主張。

但第4C型自由的實例是 Rawls，他的理論需要做較多的解釋，所以這一型的自由將另闢一節討論。

關於第4A型自由，我們找到的實例是康德。雖然康德認爲人類有完全的意志自由，可以做到只服從自己的理性，但他也認爲善的形式條件不能含有經驗的成份，所以道德不能由行爲的結果中成就，而須從動機中成就。一個道德的行爲，其動機不能出於強制，不受強制即是自由，因此道德亦即是自由。妙的是，康德認爲政治的本質是強制，所以政治活動不能使人民做出道德的行爲，而政治活動的強制性也無法使人民自由，如果政治的目的是使人民具有道德性，這個目的是自相矛盾的(Taylor 1985b: 327)。但康德也相信政治是必須的，這是因爲他所提出的格律（個人主觀的日常行爲原理）晉級爲法則（所有有理性的人所採用的客觀行爲原理）的三個令式，第一個是須有普效性，第二個是必須平等的應用於每個理性存有者，第三個是每一理性存有者的意志乃是一個制定普效性法則的意志（每個人都是在目的王國中的一個立法成員），恰好都可適用於國家法律，因此人類進入政治領域，互相承諾接受同一法律的拘束，是人類成就道德的必經之路 (p.328)。不過，基於政治活動的強制性本質，我們不能把所有的普效性法則都給政治化，而是惟有那些超越個人能力範圍的事務才宜於政治化，那些就是牽涉到人際間的和平與秩序的事務 (p.327)。因此，康德以爲法律的最高理想是正義 (p.334)，而就如我們所知道的，「正義」是一種道德的「對錯」標準，卻不是道德的「好壞」標準。政治體制必須保障每個公民的最大平等自由，使人人以自己的方式追求良善的生活，而不是去採取某一種「好壞」標準來規範每個公民的人生意義(p.332)。敘述至此，康德的自由理論之性質已很明顯，人類藉由政治活動而共同自願的隸屬於一套法律制度，可以展現人類做爲理性存有者的本質，但這一套法律只是道德的「對錯」標準，不能是道德的「好壞」標準，否則將完全扼殺人類成德的空間。

對第4B型自由，我們想舉當代的社群論爲例。社群論對於人類性格的基本主張，是以爲人類成長過程中吸收太多社群的經驗，因此人類不僅將社群價值當做客體來追求，而更是將其納入成爲主體的一

部份；這是說，人類不僅是一種可以擁有合群的情感、獻身於社群目標的生物，人類就是由這種社群的價值所構成的，人類對自我的認識有很大部份可以解析爲我們所處身的社群所傳承的價值(Sandel:150)。我們的自我認識又不僅是一些信仰和性好而已，一個完備的人生觀還包括了妥善履行我們在社會網絡中的角色和義務，例如我是某人的兒子或女兒，我不能說這只是一種生理關係，除非我願意，否則我父母的行爲與我無關。每個人都在某個家庭、城市、部落、國家中成長，因此無不擔負了各種大大小小的義務、期盼(MacIntyre 1984:220)。這些義務、期盼和信念、價值就是我們的性格，「我的生活歷史永遠是附著在社群的歷史之中，我從社群的歷史取得我的性格」(ibid.: 221)，所以我們在行動時，便須考慮何種行動對「我是什麼樣的人」最相宜(Sandel: 180)，或更明確的說，良善的生活就是促成我的性格與社群規範結合爲一的生活(MacIntyre 1984: 218)。

社群論沒有發展出第4D型自由，是值得注意的現象。僅管這一派的論者主張符合社群的規範即是美德，吾人卻不能同意他們的講法，我們的理由是美德的標準必須由哲學理論加以設定，而不是由眾人同意而成立的。如與黑格爾相比，社群論的立場就可容易分辨。黑格爾的理論簡言之，是認爲理性內在於社會和政治生活之實際歷史發展中。雖然歷史中所包含的成分有些是不合時宜的，有些是由國外傳入而不合本國需要的，有些是由於國人誤解誤用而保留下來的，但歷史的發展是辯證的，它逐漸的由偶然性與主觀性發展爲必然的與客觀的，而理性作用至此也充分顯現。因此現代國家之國民的眞正自由是去理解法律、習俗和規範，並有意的遵守它們，因爲它們是理性具體化後的產物。黑格爾是這樣的建立一個哲學理論，來證成社群的規範是眞正的道德規範，但當代社群論卻不敢肯定一種絕對的標準，這是因爲一方面道德理論進入本世紀後已呈離析瓦解之狀，另一方面文化相對主義也使西方人開始尊重不同的文化，所以社群論所主張人民應該符合的社群規範，只不過是另一種主觀、無常的規範而已。如果承認不同的社群各自有其道德的標準，及承認每個社群的歷史理性都不相同，這就等於說我們並沒有有效的道德理論以決定何種行爲才是美德。因此社群論在「行爲的標準」變項上，只能主張符合社群的習俗和規範，而不能躋身爲符合美德的標準 (Flathman: 63-68)。

我們在分類表上列入第4D型自由的，除黑格爾外，還有柏拉圖和多瑪斯。這裏也只能做簡單的說明。柏拉圖將理想國的國民分爲三等，第一等是哲學家國王，第二等是衛士，第三等是農工商人。哲學家國王和衛士都應接受教育，因爲知識是統治和守護城邦的基礎，但佔人口大多數的農工商人卻不必歷經完整的教育過程，他們只須具有「節制」的美德，服從統治階層的指揮。換句話說，一般人民必然不具有「公民道德」，這是由於他們的道德潛能，在教育體系篩選後，剝奪了發展的機會。但一般人民是具備一般美德的，因爲他們靈魂的各部份和諧相處，高下有序，就如同理想國中的各階層人民均恰如其分的盡其職責。由此觀之，柏拉圖主張的「行爲的標準」變項是第D行的美德標準。

多瑪斯 (1225?-1274)的人性論結合了亞里斯多德和奧斯定(354-430)的思想，既以爲人的本性中有發展道德的潛能，又以爲人性中本有親近上帝的傾向。這是一種有特殊性格的人性。而在「行爲的標準」方面，由於多瑪斯贊成王制，並認爲王制取法於上帝統治全體宇宙的模式，基本上排除了培養公民道德的條件。但他對政治組織的見解，則承襲亞里斯多德的思想，認爲國家是人類組織的最高形態，政治是人生所必須的，也是促進人生之良善的。他的法律理論可以支持他的見解。他依各種理性所觀見的不同，而將法律區分爲四種，俗世的法律（「人爲律」）雖然位階最低，但如果它的制定能符合人類的理性對於道德問題的觀見（「自然律」），則它的本質即無殊於天主指導萬物以達成各自目的的明智計劃（「永律」）。因此就國家而言，其責任是促進人民做出「好」的行爲 (Copleston 1955: 238)，其所制定的法律應力求能約束人民的良心 (p. 240)；就人民而言，人民必須先做好公民，才有可能成爲好基督徒 (Nelson: 92)。因此多瑪斯認爲「自由」是適用於那些發自理性的行爲，他稱這種行爲叫「人性行爲」(actus humani: human act)，而其他由人而來，但並非發自理性的行爲，則稱做「人的行爲」(actus hominis: act of man)

，並不適合以「自由」的概念討論之 (Copleston 1955: 193-194)，這種見解當然也適用於政治領域之中。

最後是第4E型自由，我們想舉亞里斯多德和盧梭爲例。亞里斯多德的人性論在現代被稱爲「自然主義的倫理學」，意指人原本就是道德的生物，人性中已具備某些特定的目的，因此道德的根源不是外在的規範或神的指令，而是人的本性（Skinner 1986: 232，「自然」和「本性」在西方語文中爲同一字）。亞里斯多德又認爲社會組織也是「自然的」，其意爲基於人性的需求而必然發生的，因此社會組織的目標是幫助人類實現其本性中的道德目的，而國家（在古希臘是城邦）做爲最大的社會組織，其目標是實現最高的善。此最高的善是全面的，不僅應表現在社會、經濟的生活領域，也應表現在政治生活的領域，這就是藉著參與公民大會和輪流擔任公職，使每位人民都有思考和管理眾人之事的機會，此時每個人將理智做最大程度的運用，便是達到了人生的最高目標：自我實現。所以對亞里斯多德而言，自由、美德、公民道德，與人性、人生的目的是分不開的。

盧梭 (1712-1778)的理論重情感而不重理智，他認爲自然狀態中純樸的人有兩種情感，其一是自愛，這是對自己的珍重，及由此而謀求一己的利益，其二是憐憫，指眼見自己族類痛苦或死亡時，感到一種自然的厭惡。自愛不是自私 (egoism)，因爲自私是不擇手段的追求名利、權位和榮耀，壓迫他人以成就自己，這是文明社會中才有的現象，而自然狀態中沒有任何階級制度，人類不會互相比較而產生嫉妒之心，因此不會自私 (Copleston 1960: 75)。憐憫則是以自愛爲基礎 (p.76)。人類進入文明社會之後，自愛可能流爲自私，因此盧梭提出「全意志」的概念，以爲各人的意志經過加總和互相抵消後，可以得出一種完全造福全體人民而不含個別私利的意志，由於這種「全意志」與每個人眞心期望之事相符，所以盧梭說服從權威和享受自由並不相悖。猶有甚者，盧梭認爲當個人的意志符合全意志時，其人即是道德的(Rousseau, D.P.E.: 173)，又說自然狀態中沒有道德，設立契約後，人類行爲才有道德之可言(Rousseau, S.C.:Book I ch. 8)。究其對「道德」一詞的用法，乃是指促進公共利益而言(Nelson: 197)，因此可以得知盧梭提倡的，是經由集體政治參與，使個人認識公利，並堅定其促進公利的決心，這就是我們所說的「公民道德」。但在盧梭的理論之中，促進公共利益同時也是非政治性的美德，因爲這種行爲在人性中也有其基礎，此即是憐憫他人之情和關懷同胞之愛，所以將自我的利益等同於集體的利益，也是關懷和友愛的表現。一切法律和社會習俗規範可以由「全意志」的角度加以重新理解，搖身變爲我的本性所願之事，我遵守它們，即是服從自己，同時亦是締造良善的生活。故自由、美德、公民道德名義雖殊，卻可在一個行爲中通通達成。

第六節　Rawls 的「康德建構方法」(4C)

在本節中，想要討論特定性格的行動者配合公民道德的情形，其例證是 Rawls 的「康德建構方法」(Kantian constructivism)。

Rawls 的「康德建構方法」視人爲自由而具同等理性的存有者 (free and equal rational being)，並有展現該存有特性的欲望 (e.g. 1971: 252)。更具體而言，人類有理解什麼是「對」和什麼是「善」的能力，而發揮此二個能力以確實形成我們對於「對」和「善」的「構思」(conception)，是人類的兩個「最高興趣」(highest-order interest) (1980: 525)。在類似自然狀態的原初立場中，我們應用對於「對」的構思而決議出共同接受的「對」之原則，此即爲正義原則，準此以制定社會的基本結構。在符合正義原則的「良好組成的社會」(well-orderd society) 中，人民不只是行爲外貌上符合正義原則，他們的行爲是出自於心底的對於「對」的構思(conception of the right) 或正義感 (sense of justice)，因此他們不是自私的爲了促進自我利益而遵守正義原則，足以被稱爲「道德人」(moral person) (1971: 568; 1980: 521, 525)。

Rawls 視社會爲一眾人合作的體系，而符合正義原則的社會，將表現出「合理」(Reasonable) 和「理性」(Rational) 兩個特色。「合理」是指社會合作的條件 (terms of cooperation) 是公平合理的

，大家都樂意接受。「理性」是指社會容許人民各自發揮理性，追求自己認爲最有價值的目標 (1980: 528; 1982: 14)。正義的社會之所以有「合理」和「理性」的特色，其實是基於人類有理解什麼是「對」和什麼是「善」的能力，所以在訂立契約時對社會基本結構如此設計 (1982: sec. 5, 6)。

康德建構方法的兩種人類道德能力，和兩個社會特色，導致Rawls對政治自由和其他自由產生了不同的主張，以下我們先論政治自由，次論其他自由。

Rawls 看到「自由」和「自由所帶來的價值」區別後，「自由」有徒具形式的危險，因爲當資源分布極度不均時，擁有強大社經勢力的個人或團體，如資本主義國家中的大企業，或社會主義國家中的政府機關，可以長期影響行政和立法，削奪他人利益(1982: 40)。因此他雖然容許其他種類的自由對人的價值，可以因各人的社經地位而有不同，可是他規定政治自由必須對每個人都有相當的價值(fair-value)，以保證每個人都有平等的機會召喚公設的機構，維護法律所保障的權益 (1982: 42-43)。政治哲學必須保障政治自由對每個人均有「相當的價值」，顯然是因爲政治自由能影響法律和政策，牽動社會基本結構和其他自由，因此具有某種根本性的緣故 (1982: 24, 43) 。

保障價值等值的政治自由，在理論設計時雖屬「機會」的概念，但是在正義的社會中將會成爲「健行」的概念（關於這一區分，請見第七節）。Nozick 指出 Rawls 的正義理論是種「模式化」原理 ("patterned" principle)，不接受財富自然分配的結果，而欲依照某些預先決定的模式，將財富按比例重新配置(Nozick:155-60, 167n)。「模式化」原理必須經常打斷社會正常的經濟運作，干擾人民日常生活，以維持財富的分配符合理想的模式(p. 163)，而人民原本得到的利益，由於可能影響模式的公平分配結果，而被國家所課徵(p.219-220) 。Rawls提出「差別原則」，確有改正自由市場經濟的用意。「差別原則」的維持和運作，不是交予政府少數人辦理就可以的，如果人民不能時時監督政府，貫徹扶助弱勢人口的精神，則社會中佔有社經優勢的階層，可能逐步消蝕差別原則的運作，直到有一天，差別原則所執行的財富重分配不足以維持政治自由的價值等值，一般人民將無力禁止正義的社會結構被少數人篡改(Rawls 1982: 43)。所以正義社會的人民，必須是「古典共和論」所說的「警覺性的守衛員」，異常關切國政，並具備隨時行使政治自由的能力，以制止任何危害正義的傾向。Rawls承認他希望的公民是ㄅ在公益的(public-spirited)、自然具備一定的政治美德的 (having a certain natural political virtue)，否則談一個自由的國度將是空想 (1982: 86-87)。

社會是大的合作體系，我們之會相信正義的社會是「合理」的，是因爲我們有理解什麼是「對」的能力。發展這項能力，使我們變爲「講理」 (be reasonable) 的人，是我們二種最高興趣之一 (1982: 16) 。「康德建構方法」認爲，維護正義的制度是我們的「善」，因爲我們有遵守在原初立場中同意的原則之欲望，以展現我們的自由和具有同等理性的本性 (1971: 528)。反之，如果有人由於錯誤的知識，不認同正義社會的「合理」性，爲了維護社會合作，刑罰只好施諸其人。「在他們的情形，正義制度的確未能滿足他們的本性，因此在其他條件相同下，他們的快樂不如他們能肯定其正義感之時來得多。可是這裏我只能說：他們的本性是他們的不幸。」(1971: 576)

以上是由人類對「對」的構思和社會的「合理」性，說明 Rawls 的政治自由概念是積極參與、謹防國政腐化、和可以「強迫自由」的，這是公民道德的主張。但是在非政治領域，Rawls 並不要求人必須做「善」、「有益」之事，這需由人對「善」的構思和社會的「理性」性質加以說明。

Rawls 深信多元主義是一價值，也是西方自由主義的眞髓(1982: 17-18)，因此每個人抱持不同的對於「善」的構思，依此而設定自己的生命計劃，不應該被統一(1971:447-448)。我們在原初立場談判未來的正義原則，是以保障每個人實現生命計劃的最大可能性爲務，因此正義原則在先天上便不允許干涉、批判個人的對「善」之構思(1982: 28) 。價值多元的意義是唯有自己才能審判自己，即使有人設定計算不同幾何圖形草皮內的草片數量，是他生命計劃的最高目標，我們也只有附和他的決定 (1971: 432-433)。這是社會的「理性」性質對獨

立個體性的保障，因此不能採用「美德」的行爲標準。

復次，善人必須對道德律則有明確的理解，對內在的道德本性有清楚的認知。可是在Rawls的正義理論，行善並不需要自覺：「很多人並不反省他們襲得的信念和目的，而僅當做信仰，或認爲這些是習俗和傳統而不加深究。他們不可因此受到批評，因爲自由主義認爲在正義的許可範圍內，沒有任何政治或社會的標準可批評對『善』的構思。」(1982:28)

第三，有些美德被 Rawls摒除在成爲「好人」的必須德行之外，這些他稱做「非必要道德」(supererogations)，如仁愛、慈悲、英勇、自我犧牲等 (1971: 117)。促進別人的「善」如保護別人免於巨大傷亡是好的行爲，也是我們做爲「人」的自然職責(natural duty)，但若爲別人造就過大的福利或致使自己蒙受過重的損失，此等仁慈並非自然職責，而是我們在規定之外自願多做的 (1971: 438-439)。反觀「美德」的標準，則決不會承認道德有必要和非必要的區分，愈能無私助人，愈能成就完整的德行。

以上依序由人類的性格、政治領域的行動、非政治領域的行動三個方面，來呈現Rawls的自由理論。Rawls認爲人有追求「對」和追求「善」的雙重欲望，而且這兩個欲望是每個人定然會有的，所以他理論中的「人」是有特定性格的人。人類謀求集體生活，必須協調各人對於「對」的構思，以求其統一，並在制定社會制度之後繼續的積極行使公民權，以防那一個統一的對於「對」的構思遭受扭曲，因此人民無論在訂定契約之前或之後，都須積極的參與國政。但各人對於「善」的構思則是社會制度不應干涉的，因此也不必符合任何標準。

第七節　結　論

本文提議以「自由的主體」和「行爲的標準」兩個變項來建立「自由」的分類架構。其中有二十種組合，本文檢討了十一種，其餘未有例證的可能組合，則有待繼續閱覽文獻和發現。不過我們留了有一個根本的問題尚未回答，那就是：這些不同的自由理論可能成立嗎？

自有「積極自由」和「消極自由」的爭辯以來，「消極自由」理論不斷攻擊「積極自由」理論談的不是「自由」。他們的主要理由是：「自由」指的是不受限制，但「積極自由」大談從限制中獲得自由，所以在概念上根本矛盾。有的學者如Weinstein則承認「積極自由」可以成爲一個政治理想，此意見表面上似乎較爲寬厚，但他的意思仍是說「積極自由」是冒牌的自由理論 (p. 146, 150, 152-153)。Berlin也表示「積極自由」只是內在的、精神的自由，不是政治學者所應研究的政治自由，後者是有多少個、多少種門戶（實微意義的）向行動者敞開的問題 (1993: 297)。

「消極自由」的學者對異己的攻擊，殊難成立。由於「自由」的概念不能沒有「自由的主體」和「行爲的標準」兩方面的主張，而這些主張是不能用絕對的標準來判別眞僞的，所以只要理論家能夠維護他對兩個變項的主張，並建立兩者的連結，就是有效的理論。誠如 Simhony 所指出，「消極自由」之排擠「積極自由」，純是由於後者跟它不同而已，但此事實並不能使後者遭罹「不正確」的罪名，因爲「消極自由」本身也沒有絕對的標準可供依憑(p. 46)。各種自由理論的彼此指責，只能看做樹立自身理論特性的手法，不能眞的動搖對方的理論。所以我們尋求新的分類架構，不僅在理論蓬勃發展的今日，有其迫切的需要，而且我們不涉入理論間的競爭，也是正確的選擇。

如果本文所提出的架構，可以更有效說明各種自由理論的主張，則傳統的一些分類法即可揚棄。首先如「消極自由」和「積極自由」的二分法，早已不敷今日學界的需求。例如 Skinner將馬其維利的理論稱爲「與消極自由有著相同的預設」的自由理論，Christman 將自己的理論稱爲「個體的積極自由」(1991b)，Taylor 則認爲「瞭解自己」是浪漫主義之後對「消極自由」的另一傳統詮釋(1985b: 212, 213)。今日我們已經目睹「消極」和「積極」二形容詞已經沒有公定的用法，任由理論家隨興應用，結果是極容易混淆各自的特點和彼此的差異。

其次如 Taylor 提出的區分，是以典型的消極自由爲「機會」的

概念，及以典型的積極自由爲「健行」的概念。前者意謂「自由」是行動的機會，機會愈多愈自由，但利用機會與否則是個人的事。後者意謂「自由」是實際的行動，特別指掌握和塑造自己的生活而言。按Taylor之意，他所主張的「自我瞭解」，是「健行」概念的「消極自由」，與典型的消極自由不同(1985b: 213-214)。不過據Baldwin批評Taylor的理論說：「我們可以肯定克服錯誤觀念的撓擾或焦慮等內心的障礙，和評斷什麼是人的眞正利益，可以使人處於行動狀態，可是這並不是說如此得到的自由，其意義要比『有機會行動』爲多。」(Baldwin: 131-132) 筆者認爲 Baldwin 的批評是對的，「健行」的概念應修正爲既要向內的認識自我，又要向外的做出更實際的行動。因此「機會」概念相當於本文分類上的第1A、2A型自由，「健行」概念相當於第3B－3E、4B－4E型自由。

Taylor的分類法之最大問題，尚不在其不夠精密，而在於第3A、4A型自由，與第1B－1E、2B－2E型自由，無法納入其分類。例如屬於第2C型的馬其維利，要求人民公民參與政治、服務社會，但這些行爲不必出於自覺的反省。馬其維利研究古羅馬成功的原因，發現在於法律和宗教。古羅馬政制設有貴族的議會和平民的議會，議案需由兩個議會通過才成爲法律，故黨派利益無法作祟，唯有促進共同利益的法案才會通過。這是利用牽制，以保障人民的自由。宗教的功能表現在出師前至寺廟宣誓，兵士作戰不免危及自己生命，但違背誓言而苟生，卻是欺騙神明，報應更重。因此兵士都能堅守陣地，奮勇殺敵，這是羅馬人所發明驅策國民英勇作戰的最佳方法(Skinner 1986: 245-246)。可見「古典共和論」欲達到公民道德，透過適當的政制設計即可完成，不必如 Taylor 所說的：每個人都有自覺的想找尋生命的意義，且又明白知道前項工程必須在社會中進行，所以不得不參加集體自治，以創造有利於前項工程的生活條件。所以「機會」概念與「健行」概念的分類法實有不足。

Flathman 的五分法與本文的架構可以對映如下：

運動的自由 freedom1 ＝ 1A
行動的自由 freedom2 ＝ 2A
自律的自由 freedom3 ＝ 3A
合群的自由 freedom4 ＝ 3B，4B
完全成德的自由 freedom5 ＝ 3D，3E，4D，4E

Flathman的分類有所不足，在他的書中已有端倪。他寫完三百頁，已經討論完關於「自由」的種種問題，準備要總結全書了，才開始敘述和批判馬其維利的自由理論，而且沒有說明馬其維利的自由理論應歸類於他的五分法中的何種。我想這個遺漏不是無意的，因爲Flathman的五分法中並沒有一種是在政治領域做出好或善的行爲，而在非政治領域不要求做好或善的行爲。另外，他的五分法包含了兩種變項，但他並未意識及此，這一點已在本文第一節指出過了。

經過對於「自由」概念結構的檢討、實際的應用、和與其他分類法的比較，本文所提出的分類架構應是可行而有效的。分類活動的本質，是以有條理的方式突顯異同，所以分類方法是吾人掌握同等性質之學說的利器。但這也僅是獲得巨視的觀點而已，以後還須由微視的觀點，研討個別的理論，才能與西方學界做深入的交流。

註釋

註七：Sabine所說的「自由國家」，意爲法律主治的國家，而非統治者的意志高於法律的國家，後者他以爲即「暴君政體」(p. 32)。但在本文的用法中，「自由國家」是指由本國人治理、不受外國強權統治的國家，與其相對的概念是「殖民地」、「託管領土」等，下文自明。這個解釋不是 Sabine 的原義。

註八：古希臘有句成語是：「由於人民統治國政，所以城邦整體是自由的。」(Raaflaub: 522 ; Farrar: 103)

註九：本文是第二序的研究，因此對於古代大思想家的理論特色之描述，通常是採自已有的第一序研究成果。這種做法不可避免會遭遇兩種侷限：第一，Skinner 所教給我們的馬其維利，可能不是眞正的馬其維利。例如 Flathman 在評析時，就

用「Skinner's Machiavelli」，而不直率的認做馬其維利本人的思想。第二，古典共和論既然包括了多位思想家，故他們的論證也不會是同質的。例如據Burtt (23-35) 研究，古典共和論的論證骨幹可分爲三種：對欲望的教育、對利益的調停、及將義務強加於人。 Skinner 所呈現的馬其維利，屬於「對利益的調停」之論證(Burtt: 26 n.9) 。至於其他兩種論證，當可能在「自由」問題上有不同的推論。筆者初步判斷「對欲望的教育」亦可發展出第2C型自由，但「將義務強加於人」可能發展出第3C型自由。

註十：Skinner (1986: 241) ：「我現在所討論的理論，其中心思想是：自治的共和國是唯一能夠力量壯大，而在同時保障公民自由的社群。這是馬其維利的通常觀點，哈靈頓的一致觀點，彌爾頓最後必須接受的觀點。」如Skinner 所述，馬其維利的立場不很明確，有時亦支持混合政體(Skinner 1981: 65) ，或也不反對君主政體 (ibid: 52) 。

註十一：「失序」原來是涂爾幹用以形容社會的概念，但現在已成爲可用於intrapersonal 的概念。這就好像「自律」一樣，原是指國家不受他國的統治，但卻早已用來形容人的意志。

註十二：Feinberg: 9 認爲「失序」的人可稱爲「不自由的」，這是本文的依據。但 Frankfurt: 11, 14-15 認爲這種人不能稱爲「人」，因而既不能說他是「自由的」，也不能說他是「不自由的」。這是由於他主張「人」的定義是必須能產生第二序欲望的生物，所以一個有戒毒意願的人，抗拒不了毒癮而重新吸毒，是「不自由的」，但從不反省各種欲望的「可欲性」的人，不具備做爲「人」應該有的能力，因而不得稱爲「人」。Frankfurt 將這種等級的生物稱爲 wanton ，包括所有有欲望的非人類生物，和所有年幼的小孩 (p.11) 。顯然的是，在實驗室中被注射毒品的實驗動物，當然不會反省吸毒是好或不好的，這種 wanton 和他所欲區隔的人類的 wanton 是相同的。

參考書目

Aristotle, 1946, The Politics of Aristotle, ed. & trans. by Ernest Barker, Oxford: Oxford University Press

Baldwin, Tom, 1984, "MacCallum and the Two Concepts of Freedom", Ratio, Vol. 26 No. 2, pp. 125-142

Benn, S.I. & W.L. Weinstein, 1971, "Being Free to Act, and Being a Free Man", Mind, Vol. 80, pp. 194-211

_____ & W.L. Weinstein, 1974, "Freedom as the Non-Restriction of Options: A Rejoinder", Mind, Vol. 83, pp. 435-438

Benson, Paul, 1987, "Freedom and Value", Journal of Philosophy, Vol. 84 No. 9, pp. 465-486

Berlin, Isaiah, 1969, Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press, 臺北：時英出版社

_____, 1993, "A Reply to David West", Political Studies, Vol. 41 No. 2, pp. 297-298

Burtt, Shelley, 1990, "The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue", Polity, Vol. 23 No. 1, pp. 23-38

Christman, John, 1988, "Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy", Ethics, Vol. 99 No. 1, pp. 109-124

_____, 1991a, "Autonomy and Personal History", Canadian Journal of Philosophy, Vol. 21 No. 1, pp. 1-24

_____, 1991b, "Liberalism and Individual Positive Freedom", Ethics, Vol. 101 No. 2, pp. 343-359

Copleston, Frederick, S.J., 1955, Thomas Aquinas, NY: Barnes & Noble Books

_____, 1960, A History of Philosophy, Volume VI: Wolff

to Kant, NY: Image
Day, J.P., 1970, "On Liberty and the Real Will", Philosophy, Vol. 45, pp. 177-192
————, 1977, "Threats, Offers, Law, Opinion and Liberty", American Philosophical Quarterly, Vol. 14 No. 4, pp. 257-272
————, 1983, "Individual Liberty", On Liberty, Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 15, ed. by A. Phillips Griffiths, pp. 17-29
————, 1986a, "Is the Concept of Freedom Essentially Contestable? ", Philosophy, Vol. 61, pp. 116-123
————, 1986b, "Collective Liberty and Religious Liberty", American Philosophical Quarterly, Vol. 23 No. 3, pp. 243-254
Dworkin, Gerald, 1988, The Theory and Practice of Autonomy, Cambridge: Cambridge University Press
Farrar, Cynthia, 1989, The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens, Cambridge: Cambridge University Press
Feinberg, Joel, 1980, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty, NJ: Princeton University Press
Ferguson, W.S., 1940, "Polis and Idia in Periclean Athens: The Relation Between Public Service and Private Activities", American Historical Review, Vol. 45 No. 2, pp. 269-278
Flathman, Richard E., 1987, The Philosophy and Politics of Freedom, Chicago: University of Chicago Press
Frankfurt, Harry G., 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", The Journal of Philosophy, Vol. 68 No. 1, pp. 5-20
Gray, John, 1980, "On Negative and Positive Liberty", Political Studies, Vol. 28 No. 4, pp. 507-526
Gutmann, Amy, 1985, "Communitarian Critique of Liberalism", Philosophy and Public Affairs, Vol. 14 No. 3, pp. 308-322
Hobbes, Thomas, 1968, Leviathan, ed. by C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin
Kant, Immanuel, 1990, 李明輝譯、《道德底形上學之基礎》、臺北：聯經出版事業公司、民國七九年初版。引用之頁碼為書中所附的德文標準版之頁碼
Locke, John, 1988, Two Treatises of Government, ed. by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, student edition
MacCallum, Gerald C., Jr., 1967, "Negative and Positive Freedom", Philosophical Review, Vol. 76 No. 3, pp. 312-334
McCloskey, H.J., 1965, "A Critique of the Ideals of Liberty", Mind, Vol. 74, pp. 483-508
MacIntyre, Alasdair, 1984, After Virtue, 2nd edition, IN: University of Notre Dame Press
————, 1990, Three Rival Visions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, London: Duckworth
Mulgan, Richard, 1984, "Liberty in Ancient Greece", in Zbigniew Pelczynski & John Gray eds., Conceptions of Liberty in Political Philsolophy, NY: St. Martin's Press, pp. 7-26
Nelson, Brian R., 1982, Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology, 臺北：台大圖書有限公司
Nozick, Robert, 1974, Anarchy, State, and Utopia, Oxford:

Basil Blackwell

Parent, William A., 1974a, "Some Recent Work on the Concept of Liberty", Amerilcan Philosophical Quarterly, Vol. 11 No. 3, pp. 149-167

————, 1974b, "Freedom as the Non-Restriction of Options", Mind, Vol. 83, pp. 432-434

Plato, 1945, The Republic of Plato, trans. by Francis MacDonald Cornford, NY: Oxford University Press

————, 1981, Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo, trans. by G.M.A. Grube, IN: Hackett Publishing Company, Inc.

Raaflaub, Kurt A., "Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens", Political Theory, Vol. 11 No. 4, pp. 517-544

Rawls, John, 1971, A Theory of Justice, Cambridge: Harvard University Press

————, 1980, "Kantian Constructivism in Moral Theory", The Jouranl of Philosophy, Vol. 77 No. 9, pp. 515-572

————, 1982, "The Basic Liberties and Their Priority", The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 3, ed. by Sterling M. McMurrin, Salt Lake City: the University of Utah Press, pp. 1-87

Rousseau, Jean-Jacques, 1983, On the Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality, Discourse on Political Econcmy, IN: Hackett。引用時、對 On the Social Contract 簡稱 S.C.、對 Discourse on Political Economy 簡稱 D. P.E.。

Sandel, Michael J., 1982, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press

Simhony, Avital, 1993, "Beyond Negative and Positive Freedom: T.H. Green's View of Freedom", Political Theory, Vol. 21 No. 1, pp. 28-54

Skinner, Quentin, 1981, Machiavelli, Oxford: Oxford University Press

————, 1984, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy, ed. by Richard Rorty, J.B. Schneewind, and Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193-221

————, 1986, "The Paradoxes of Political Liberty", The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 7, ed. by Sterling M. McMurrin, Salt Lake City: the University of Utah Press, pp. 225-250

Steiner, Hillel, 1975, "Individual Liberty", Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 75, pp. 33-50

Taylor, Charles, 1985a, Human Agency and Language: Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press

————, 1985b, Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press

Thucydides, 1943, The Peloponnesian War, trans. by Sir Richard Livingstone, NY : Oxford University Press

Weinstein, W.L., 1965, "The Concept of Liberty in Nineteenth Century English Political Thought", Political Studies, Vol. 13 No. 2, pp. 145-162

Young, Robert, 1986, Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty, NY: St. Martin's Press