

國立政治大學碩士論文

消極自由有什麼錯：多元文化論的觀點

指導教授：鄭光明教授

國立政治大學哲學系碩士生 漆書淳

口試通過時間：中華民國一〇二年一月二十四日

國立政治大學哲學系

漆書淳 所撰之碩士學位論文

消極自由有什麼錯：多元文化論的觀點

業經本委員會審議通過

論文考試委員會委員

徐佐銘

林正弘

鄭光明

指導教授

鄭光明

系主任

漆書淳

中華民國一〇二年元月廿四日

消極自由有什麼錯：

多元文化論的觀點

摘要：伯林為了保護個人選擇的權利範圍，以及人在此方面的自由與權威性，而採取一種被動與消極的方式處理個人對於群體的認同與互動；試圖壓抑群體對於個人自由與選擇權的影響，然而講求社群認同的多元文化論則認為對於個人對群體認同的忽略反而會使得個人在社會上的權利在實質上受損，本文旨在討論伯林在處理人與群體的問題時是否真的將遭遇到以上的問題。

關鍵字：自由主義、多元論、多元文化論、以賽亞·伯林。

目次

第一章、 導論.....	3
第二章、 人權自由的敵人們.....	6
第三章、 消極自由的主張.....	9
第四章、 伯林對積極自由的批評.....	16
第五章、 多元文化論與消極自由的戰場.....	24
第六章、 泰勒的機會原則與操作原則.....	27
第七章、 秦力克與自由主義的文化論.....	31
第八章、 楊與女性主義和差異政治.....	38
第九章、 結論.....	45
參考文獻.....	46

第一章 導論

以賽亞·伯林 (Isaiah Berlin) 在《兩種自由概念》(Two Concepts of Liberty) 一文中，將一般對於自由主義的觀點區分為「消極自由」(Negative Liberty) 與「積極自由」(Positive Liberty)。在此文之中，伯林基於人類歷史上的發展現象；認為注重著選擇範圍與障礙排除的消極自由比起注重著選擇與障礙來源動機的積極自由更加合乎真實與人性；並且較好地保持了社會的寬容性 (Toleration)；而積極自由強調對於自我實現的追求則往往由於對於自我目標上的高低之分，導致個人走向集體而成為了極權主義的溫床¹；基於這樣一套觀點，我們往往將伯林視為「消極自由」的擁護者。

為什麼伯林要這樣子地去區分這兩種自由？這樣子的分法正確嗎？有意義嗎？一些哲學家，如麥考倫 (Gerald MacCallum)，就質疑著這種對於自由的區分，他認為伯林將自由區分為消極自由的「免於……而自由」(freedom from) 與積極自由的「自由去做」(freedom to)，僅僅只是對於自由的兩種不同面向的要求；而實際上，一個真正形容自由的語句總是同時包含著這兩種面向的²。

然而，伯林的消極與積極自由的本來就不是在一塊土地上以一條國境線一分为二並彼此對立交戰的區分³——至少他們不一定非得彼此對立；但他們確實有時必須要彼此對立。伯林的消極自由與積極自由的區分法，不過就是描述了在表達自由主義看法上兩個歷史上的事實；有一些人，他們認為自由就是不受他人干涉，而有一些人，他們認為自由就是自由地做自己想做的事；這兩種看法在一些情境下是相安無事，甚至可以說是相輔相成的，然而在有些時候，這兩種看法會產生衝突。這時我們應該怎麼辦？我們應該選擇哪一邊呢？而伯林就是在告訴我們：如果在這樣的情況下，我們有什麼東西是一定要注意的是。

為什麼這兩種看法會有所衝突？伯林認為原因就在於：如果問我們說我們做

¹ Berlin, I., 1969, 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press. New ed. in Berlin 2002. pp. 9-10.

² MacCallum, Gerald C., Jr., 'Negative and Positive Freedom', in D. Miller, ed., *Liberty*, London: Oxford University Press, 1991. pp. 102-6

³ Berlin, 1969, p. 1. 就曾提及自由的意涵多達 200 種以上，因此伯林不太可能天真地就這樣將自由的定義一分为二。

自己想做的事情，有一些人會認為，我們每個人的回答都會不一樣；但也有些人認為：只要身為人，起碼我們說出來的答案裡有一些會是完全一樣的⁴。那麼，我們回答的答案裡，究竟有哪些地方是每個人都一樣的呢？結果針對這個問題，每個人又有不一樣的答案。基於這項事實，如果我認為有些事情是人類都想做的，結果另一個人卻沒有這樣做，那麼在我的看法裡，他不是自由的；基於每個人都應該是自由的這項事實，我應當教導他自由是什麼，我應當幫他排除掉那些讓他無法獲取自由的障礙；那這就表示說：我有一些理由可以去干涉他人了，但我這樣子做的目的是幫助他自由地去做自己想做的事。那麼，在某些情況下，如果某些人要獲取自由，他就一定要被他人干涉。而這就是消極自由的觀點與積極自由的觀點衝突的地方。

依照伯林的說法，消極自由對於自由的定義是「做事情不受干涉」⁵，而積極自由對於自由的定義則是「能夠自由地去做想要做的事情。」。換言之，消極自由關心的是障礙的多寡與範圍的大小，而積極自由關心的則是行為的性質與動機⁶，有別於「積極自由」主張著人應該「自由地去做什麼」；「消極自由」則主張人應該「免於什麼以自由」⁷。伯林主張人有某種個人的權利範圍，而在這權利範圍之內，人們可以自由地選擇去做想做的事情，而沒有任何人或著任何權力（Power）可以對此權利進行妨礙⁸。

伯林主張消極自由的目的是為了否定一個一元論的社會而要確保一個多元價值觀的社會存在，也就是多元論（Pluralism）的主張，他強調人的自主性與差異性；而這種差異性與這些差異性之間所引起的衝突與矛盾乃是無可避免的，因此他不去談論人的內在，不對於這些差異性去做價值觀的高下區分，以免有人去推銷其被認為比別人更優秀的價值觀；而導致人們放棄自主性⁹。

然而這樣的對於自由的主張與看法，著實引發了不少來自各方的回應與挑戰¹⁰；筆者以為這些回應與挑戰針對著伯林的自由主義主張的一個很大的癥結點：是否真的只要確保了人的權利範圍就足以保證人的自由，而我們完全不應該去干涉人的內在，比如無知、愚昧、懦弱等等心智上的素質？比方來說，如果人是如此的無知與懦弱，完全不在意自己的自由而自願將自己陷入奴隸的境地。這樣的情形

⁴ Ibid.. p.5. 伯林提到人類對於人性本質為何的問題一向爭論不休，而以後也會一直爭論不休。

⁵ Ibid.. p.3.

⁶ Ibid.. p.8.

⁷ Ibid.. pp. 2-3.

⁸ Ibid.. pp. 5-6.

⁹ Ibid.. pp. 8-9.

¹⁰ 比如查爾斯·泰勒(Charles Taylor)、約翰·葛雷(John Gray)、傑拉德·麥考倫、黛安娜·庫勒(Diana Coole)等人。

有可能發生嗎？這樣的情形又是合理的嗎？總歸來說：缺乏對人的內在層面的關懷，是否真的能產生一個自由與多元的社會？

有些人認為是不行的：如查爾斯·泰勒在其《消極自由有什麼錯？》（**What's wrong with Positive Liberty**）一文中，就指出消極自由忽視對於內在障礙不做出操作以排除亦會導致人獲取自由的困難¹¹。

在泰勒的此文中，他分析伯林區分的消極自由與積極自由，他認為消極自由是建立在「機會概念」（**opportunity- concept**）之上，也就是將自由著重於選擇範圍的大小與障礙排除的多寡，而積極自由注重於我們行使了什麼樣子的自由，所以積極自由是建立在「運用概念」（**exercise- concept**）。泰勒還進一步認為：消極自由由於不願意涉及到對人的內在障礙的處理，而選擇只建立在某種粗糙而簡單的機會概念上；結果會導致我們無法對人出於內心的價值觀做出評斷；而在導致人在自由的判斷與選擇上會得出某些荒謬的結論¹²。

然而姑且不論泰勒對於消極自由的批判是否正確（筆者將在之後會提到這個問題）；泰勒至少提出一個重要的問題：那就是「機會概念」與「運用概念」的問題。如果依據泰勒的分析：消極自由只建立在機會概念上；一方面也意味著：消極自由缺少對自由此一事實是否真正實踐的關懷。

對於如泰勒一類，我們稱為多元文化論（**Multiculturalism**）¹³的學者而言，伯林的多元論與消極自由對於一切價值觀的無區別性雖然維持了中立與公平；然而其對於自由的能為的忽略反而無法確保一個多元社會的存在。因為這樣的主張徹底忽視了一個人的自主性中有著自我認同（**Self identify**）的成分；而這些自我認同中的成分不僅僅來自於個人；而是來自於國家，歷史，文化，族群等等的集體要素；而一方面來說，實際上這些集體要素在一個社會中亦仰賴著公眾領域上主流大眾的認同（**recognition**）而存活；而多元論對於一切價值觀的無區分雖然維持了中立與公平；但他們並未注重這些文化社群對於主流社群的差異而導致疏離感，甚至因而在現代社會類似市場機制的多元文化市場式微；導致他們對社會失去認

¹¹ Taylor, C., 1979, 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in Miller 2006, pp. 142-3.

¹² Ibid., pp. 148-9. 關於阿爾巴尼亞是否比英國更自由的問題。

¹³ 多元文化論強調對於少數族群價值觀的認可，並往往主張在政治上基於根本上承認差異性以及主流文化的壓迫，應當給予少數族群特殊權利以協助他們生存。可參照 Charles Taylor, 1992, "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press. 以及 Iris, M, Young, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

同感¹⁴。而在這種市場機制的趨使之下：將會使得少數文化社群的成員紛紛放棄自己的社群而被主流社群同化，而非主流社群也會因此而消失；反而使得社會無法呈現出一個多元的結果。

諷刺的是：伯林的消極自由正是為了反對一元論而確保一個多元的社會提出的；而如果伯林的消極自由只注重在人的權利範圍與行使權利的機會；而缺乏對自由的實踐的關懷，真的能夠確保一個多元的社會存在嗎？本文將對此一議題進行探討；並嘗試以多元文化論的角度進行檢驗。

第二章 人權自由的敵人們

在伯林的《自由與其之背叛：人權自由之六敵》(Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty)一書中；提出了六個他認為危害人權自由的六個哲學家；他們分別是：愛爾維修(Claude-Adrien Helvétius)、盧梭(Jean Jacques Rousseau)、費希特(Johann Gottlieb Fichte)、黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)、聖西門(Comte Henri de Saint-Simon)、以及梅斯特爾(Joseph de Maistre)。

要說這六個哲學家有什麼共同點，彼此又有什麼關聯？首先，他們都活躍於法國大革命的前後；大約是在啟蒙時代的末期；浪漫主義的萌芽期間。而克勞德(George Crowder)認為可以將這六個人依其思想類型再區分成三組¹⁵。

第一組為梅斯特爾；伯林將其視為近代法西斯主義的先驅；梅斯特爾否定啟蒙時代以降認為的人在自然上是充滿理性與良善的；他認為人在自然上是邪惡的，血腥的，黑暗的。因此，人類應當被一個強而有力的穩定獨裁政權所控管；而這種獨裁政權的來源不能是理性的，因為他認為人的理性極端不可靠，是隨時可被挑戰的¹⁶。因此一個穩固的政權必定要是反理性的，讓人們不可質疑的，而這種政權的來源與性質便是宗教與奴役¹⁷。總結而言：梅斯特爾假定人性是愚蠢且邪惡的；因而必須要用一種神祕的，強力的，不可質疑與反抗的神權政體來管理與約束。

梅斯特爾的思想看起來很像中世紀神權思想的復辟；然而伯林卻不這麼認為：

¹⁴ Kymlicka, 1995, pp. 88-9.

¹⁵ George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge, Polity, 2002, p. 58.

¹⁶ Berlin, I., *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Liberty*, Princeton University Press, Hardy, H ed. in New Jersey, 2002, pp. 137-140.

¹⁷ Ibid..p. 144.

他認為梅斯特爾的思想是極為現代的；可以說是今日反自由，反民主思想的來源，比如法西斯主義中往往產生的對領導者與國家宗教狂熱般地崇拜¹⁸。

第二組為聖西蒙與愛爾維修，他們是忽略自由價值的一類；相較於梅斯特爾徹底反對自由的價值；聖西蒙與愛爾維修則認為人類有其他真正應當去追求的價值；而人的自由與之相比較不重要，甚至可以犧牲。這類想法是典型的啟蒙主義科學理性的思想。愛爾維修認為人活在世上只為了追求快樂的極效化，然而人的理性卻被現今的社會所腐化，因而無法理解真正的快樂為何，因此只有讓那些有智慧的人對大眾進行某種嚴厲的獎勵與懲罰的方式：好比當驢子做對事時就餵他胡蘿蔔，做錯事時就用鞭子抽他；如此才能矯正社會上的人的思想，進而建立起人人都快樂的烏托邦¹⁹。聖西蒙則認為：人類的進步與發展是建立在人的需求被極效地滿足上；所以應當建立一個能夠以最有效率的方式滿足人類需求的社會，這樣的社會應當是具有先進的技術與健全的組織，因而聖西蒙認為：這樣的社會應當由工業時代的社會菁英們所掌控：那就是資本家與科學家們²⁰。對上述兩人而言：自由是可有可無的東西，與人類某種應當追求的東西是否被極效地滿足相比。

第三組為盧梭、黑格爾、費希特；這一類的人不是反對自由也不是忽略自由；他們也提倡人的自由，甚至認為自由是某種最高價值；然而這些人最終還是成為自由的敵人。對盧梭而言：沒有什麼東西比自由更加重要，然而基於人與社會之間的關係；人往往要犧牲一些個人自由以換取社會整體的安全；因此對盧梭而言，解決這種問題最好的方法就是重新界定自由：人的自由不是那種原始粗野的自由，而是一種屬於更好、更高尚的真實自我所追求的真正的自由：那就是在一個國家社會裡面付出以完成真實的自我²¹。而對費希特而言，人類一樣有某種更高的自我：那就是自律的自我；而這種自律的自我使得自身得以融入一個整體之中；並在這整體之中獲得一個更好更充實的自我²²。這樣的觀點則在黑格爾的世界精神之中被放得更大，那就是人類的歷史進程是絕對的合理，在歷史上的勝利者就是正確的：因為他被時代所選擇，而一個人的真實自我就是了解這種歷史進程；並順應著這種進程去完成它²³。

盧梭、黑格爾、費希特都從一個真實自我的探討出發；最終都得出了類似於人在融入某個更大、更超越的群體之中才能得到一個更好、更優秀的自我；而也

¹⁸ Ibid.. p. 153.

¹⁹ Ibid.. pp. 13-6.

²⁰ Ibid.. pp. 122-4.

²¹ Ibid.. p. 44.

²² Ibid.. pp. 68-9.

²³ Ibid.. pp. 96-7.

就是這種自我才了解何謂真正的自由。然而對伯林而言：盧梭主張的人必須在國家社會中完成的真實自我；最終成了一個國家正當壓榨個人的藉口²⁴，費希特的集體自我決定最後導致了人在國家機器前放棄自我的想法²⁵，而黑格爾的歷史進程則成了掌權者行使一切集權手段的來源²⁶。

儘管這六位哲學家立場都不盡相同，但他們有一點共同點，那就是他們都認為：有些思想與理念遠比其他理念更為重要，更為高等。而為了這些思想與理念，人往往要犧牲或著捨棄一些被他們其他的思想；因為這種逐步捨棄更新的作法就是人類歷史上精神文明發展的進程：我們難道不是捨棄了原始野蠻的貪婪鬥爭的本性而得以形成一個社會並持續發展的嗎？我們難道不是摧毀了某些舊的、原始的東西才得以誕生更新更好的東西嗎？

伯林在此書的開始便給予我們一個問題：「人為何要聽命於其他人？」²⁷。這些哲學家各給了我們一個這樣的理由：那就是為了讓我們擁有一個更好且更理想的生活狀態。那麼，什麼是更好且更理想的狀態？這六位哲學家每個都給了我們不同的答案；而這些答案看起來都是很好，很正確的。結果就是，對於：「人為何要聽命於其他人？」這個問題，我們只好承認：答案實在是太多了²⁸。

只是如果正確答案那麼多個，那麼我們要如何說：我們為了其中一個正確答案，而要捨棄或著貶抑其他答案？

這六位哲學家的思想最終都成為了自由的敵人²⁹，而除了梅斯特爾之外的其他五人都承諾給予人類更加「自由」的自我³⁰——只要我們為了一個特定的東西去捨棄其他東西。可是或許那要被捨棄的東西，卻有可能被某些人認為是最重要的東西，而如果他們不願意拋棄那些他們認為最重要的東西。他們將會被扣上愚昧、封閉、野蠻、保守的帽子，他們是我們獲取自由的障礙，而他人將有理由去「幫助」我排除這個障礙，這就是一個為何一個積極自由概念會造成極權之理由。因為那樣的積極自由概念假定了價值觀的高下區分，而別人有那樣的理由去貶抑並否定我的價值觀，以及我依循在此之上的一切作為。

但實際上我們是常常遇到被他人否定價值觀這件事的：我覺得我留龐克頭很

²⁴ Ibid.. p. 47.

²⁵ Ibid.. pp. 70-2.

²⁶ Ibid.. pp. 102-4.

²⁷ Ibid.. p.1.

²⁸ Ibid.. p.7.

²⁹ Ibid.. 5.

³⁰ Ibid.. 5.

帥，但我老媽卻覺得很醜。我覺得重金屬樂很好聽，但我老爸卻覺得根本是鬼吼鬼叫。我們是被否定了價值觀，但我們很難因此就覺得自己不自由或受到迫害，如果我們會覺得我們在這兩件事情覺得不自由，那就是政府下令留龐克頭跟聽重金屬音樂的人都要被判刑、罰款、流放、送勞改營等等，因為這些是「不好」的價值觀。

以此來看：伯林並未否認一個價值觀的高下區分，而是認為以一個價值觀的高下區分為自由之準則是毫無意義的，因為我們不可能有正當性去利用這種準則干涉其他人。自由的準則就是「不受干涉」，而這只有在政治自由上生效，因為那些就是我們真正在意自己是否真的自由的地方：只有在此政治與權利的領域上面自由的議題才真正浮上檯面。

因此自由六敵中除了梅斯特爾之外的五人都錯估了一個自由的命題：恐怕如果我們要談論到是否自由，只有在我們感到自己受到干涉與強制的時候，而不是看見別人很好，我卻不是那樣子的時候，因而伯林的消極自由，便開始從自由的定義重新著手。

第三章 消極自由的主張

消極自由的產生的一個核心問題：在於一個最基礎的問題；什麼是自由？

在兩種自由概念一文的一開始，伯林便拋出了這個問題；而消極自由的概念，也就是在回答此問題：那就是「不受干涉」。或著筆者以為至少該說：「不受到任何強制」³¹。

伯林提出的消極自由與積極自由的差異，也可視為對此一問題的兩種不同層面的答案。如果說，消極自由的答案是：範圍內不受干涉，那積極自由的答案應是：自己作主。然而，先不論消極自由的權利範圍，積極自由的自我作主不會是什麼都可以的，我們當然不會認為自我作主要成為強盜或殺人魔一類的想法叫做自由，如果我們不想要擁有這種立志成為強盜或殺人犯的自我作主；那自我作主之中有些東西是應當置於其他東西之上的；因而這種東西變成為了自由的條件：人類必定重視某樣東西勝過某樣東西，或著人擁有這樣的特質，他就成功地自我作主，因而他就是自由的。然而無論這種特質是什麼，都蘊含了另外一個意義：

³¹ Berlin, I., 1969, 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press. New ed. in Berlin 2002. p. 3.

當人不重視這樣東西或著缺少了這個條件，他就是無法自己作主的；他是不自由的。而這就是伯林所懼怕的：一個所有人都應當具有的內在特質與高度目標，因而為了達成此一特質與目標而傾向於得以犧牲一切。

在前言我們提到過：伯林主張消極自由的目的是為了確保一個多元價值觀的社會存在。然而這背後真正的目的，是出於對一元論的價值觀，以及建立在一元論價值觀上的烏托邦的恐懼³²；那就是：認為有一種最高或著是最普遍的理想或理念：可以將各個不同的人們化為一個和諧的整體；而人們只要並且只能依循這種理想或理念來獲取幸福與自由。

伯林卻認為，在事實上，我們常常看見很多理想中的政治理念或著思想都會和個人自由起衝突；而即使是一些看似很基礎的理念：比如正義與寬容，也會和少數群眾的理念起衝突³³。而更糟的是：歷史上有許多最殘暴的獨裁者或君王的產生，不是因為他們的邪惡，而是因為他們堅信自己的所作所為都是為了完成某種最好且最完美的理想；但是這種理想卻只是出自於他們自己片面且獨斷的認定³⁴。

因此，伯林否定人們認為有某種公式可以化約人們雜多的理想為一體³⁵。伯林相信：每個人的理想與目的有時候是根本不相容的。而如果有人如前述的暴君與獨裁者而認為自己的理想與目的可以化約所有其他人的理想；那就會產生無可避免的衝突與悲劇。伯林強調的是每個理想與目的的「不可通約性」(incompatibility)³⁶；那就是伯林否認有某種可以通約一切善的原則的通則；這些價值上的衝突是無可避免的，而我們無須對此去尋求一個最終的解答。

然而，如果伯林主張世界上沒有一種通約一切的價值觀，那麼很顯然的：伯林主張的自由主義本身也不會是這種東西。如此一來我們面臨到一個問題：世界上存在著一些與自由主義的價值不能通約的價值觀，而自由主義在多元之中與這些價值觀是站在平等地位，然而這些價值觀卻可能主張損害他人的自由。因此，如葛雷(John Gray)就認為：在伯林的多元主義之下自由主義沒有優先權³⁷：因為有些非自由主義的價值觀與自由主義是也不可通約的。那麼在某些時候：我們

³²可參見 Berlin, I., 1991. *The Decline of Utopian Ideas in the West in The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf.

³³ Berlin, 1969, p. 29.

³⁴ Ibid., pp.29-30.

³⁵ Ibid., p. 30.

³⁶ Berlin, I., 1991, "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought", in I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf. pp. 79-80.

³⁷ Gray, J., 1996. *Isaiah Berlin*. New Jersey: Princeton University Press p. 155.

是可以依照非自由主義的價值觀去行動的；而這有可能反而造成他人的不自由。

這其實牽涉到一個問題，伯林的多元主義是不是價值相對論？也就是強調所有價值都是相對主觀的；沒有客觀的價值可以在這些價值之間做出評斷。如果是的話：那麼自由主義的價值於其他非自由主義的價值確實沒有優先性：意味著我們沒有辦法以自由主義的立場去評斷違背自由主義的行為。如果不是的話：那麼伯林的多元主義可能不是寬容一切的，至少他可能無法對那些從根本上反對自由主義的價值觀有太大的寬容。

事實上，伯林自己就曾否認他的多元主義是價值相對論³⁸；價值相對論的重點主張在於否認客觀價值：伯林的多元主義並沒有否定客觀價值，而是根據拉摩爾（Charles Larmore）所言：多元主義是與一元主義相對的：其意義在於終極的價值是複數還是單數³⁹。換言之：多元主義認同的是有多種同樣客觀且不相容的終極價值存在⁴⁰。

伯林的消極自由確實強調某種客觀價值；那就是權利的範圍；也就是說：每個人有著同樣大小的權利範圍是他人無可侵犯的，而人擁有這麼大的權利範圍就是伯林的消極自由中所表達的基本價值；而伯林也認為：人類之間起碼有一種普遍性與客觀性，如果沒有這些普遍性與客觀性：人類無法形成文明而存活至今⁴¹。因此：伯林的多元主義並非價值相對論。而伯林的自由主義則可以合理地站在這些普遍性與客觀性上去批判非自由主義的行為與思想。

而伯林的權利範圍實際上是建立在一套平等的概念上；這種平等概念是出於一套歷史發展的結果；那就是每個人都是一個有力的意志主體；而每個意志主體張開其活動範圍的衝突點上，由一個發展而來的社會規範去劃分他，而筆者以為這只有在人與人相互視他者為意志主體而產生尊重的情況下才產生之結果，亦是西方自由思想之成果；當然這其中亦包含許多血腥錯誤的經驗，權利範圍就是為人的自由劃下國界；而權利範圍的概念並不是要創造一個無衝突的烏托邦，但是衝突要如何不成為一個零和的遊戲或是全輸的悲劇；這就是人類在歷史發展上付出昂貴的學費而獲得的寶貴成果。權利範圍一方面限制自由，一方面又得以保護

³⁸ Berlin, I., 1991, , “Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, in I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf. p. 87.

³⁹ Larmore, C., “Pluralism and Reasonable Disagreement” in Ellen F. Paul, Fred D. Miller, Jr., & Jeffrey Paul, ed., 1994, p.63.

⁴⁰ Berlin, 1969, pp. 28-9.

⁴¹ Berlin, I., 1991, “The Pursuit of the Ideal”, in I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf. p. 18.

自由，那就是免於強欺弱，一個毫無限制的自由社會實際上如同弱肉強食的原始社會。

因此，儘管世界上沒有通約一切的價值觀，但仍然有多個人類抱持著個客觀價值存在；有時他們可以共存，而有時他們卻會相互衝突，令人類陷入兩難之中，然而這種「人生並不完美」的看法恰好與伯林長久以來反一元論及反烏托邦的思想與立場相應⁴²。有時人就是必須要作出選擇，比如在「異教徒的道德與基督徒的道德」之間。

伯林的多元論之中允許多個客觀價值彼此競合，而人在這些價值之間做出選擇；但是這樣的多元論不是相對論，伯林在人類選擇上的過程中否認價值觀高下的存在；亦即：伯林認為人類在選擇上應當盡可能避免特定價值觀的干涉與介入，然而這和其他人認為的真正反對價值觀的區分有所不同，人類在做出選擇這件事上應當是無干涉的；但這並不意味著人類做出的選擇沒有好壞之分，然而這好壞亦僅止於人類的選擇。

伯林所要嘗試的，是將價值的判斷主權與責任回歸至個人身上，而試圖排斥歷史與群體要素決定了人如何判斷價值的說法，更反對因為人的價值判斷完全由群體與歷史走向所決定，因此對人在歷史上的作為做出個人評斷是無用的說法。換言之，伯林認為歷史與環境這些種種的集體要素分擔並且規避了個人在價值判斷上所需負起的責任，而這也意味著人的自由判斷失去其意義與價值⁴³。因為他成為一個沒有對錯，無關痛癢的東西，而僅僅成為個人的情緒抒發⁴⁴；如此，人的自由判斷的重要性便也隨之貶值；那麼，重要的，有價值的就是那些對於歷史與社會的解讀的思想，這將會使得集體判斷的價值凌駕於個人判斷之上。

如果伯林的多元論不是價值相對論，亦即我們是在多個客觀價值中作出選擇，卻不是擁有所有。然而這又衍生出一個問題：界限在哪裡？什麼樣的理念可以在伯林的自由主義下被容忍？什麼樣的理念又不行呢？而正如我們在第5頁所提過的，如果價值多元的主張是有太多正確答案存在，那麼這是否也意味著錯誤答案還是存在的？這意味著我們要如何判斷：什麼是與自由主義相衝突的客觀價值？而什麼是應當被自由主義排除的價值？

之前我們在自由六敵的章節提到過梅斯特爾的思想，而我們也知道梅斯特爾

⁴² Berlin, 1969, pp. 29-30.

⁴³ 錢永祥，「伯林論歷史與個人」，新史學第23卷2期（民國2012年6月），頁221.

⁴⁴ 同前註，頁229.

的思想本質上是反對自由主義的，看起來伯林應當不會允許這種思想存在在這種社會之中；其實不然，伯林認為：允許梅斯特爾這樣的思想存在也是自由主義重要的一環；自由主義是應當允許這種與之相對的聲音的，如同「浮士德中批判上帝的魔鬼一樣。」⁴⁵。

然而之前我們已經知道，伯林的多元論並不是容忍一切的多元論——起碼是伯林自己這麼說的，最終我們還是要探討，既然伯林的多元論不是容忍一切的；那他的界限與標準何在？如果他的界限過於狹隘：那他會否其實是一個披著多元論外皮的一元論？如果他的界限過於寬鬆：那他會否也和價值相對論相差無幾？

莫西度（Stephen Macedo）曾提出一個有名的美國法院判決案例⁴⁶；儘管政治自由並不一定和伯林的消極自由有關（關於這點將在後面的部分討論），但他在此篇文章提出的看法，或許我們可以拿來當作借鏡。

在此文中第一個提到的案例，發生在 1983 年美國田納西州的霍金郡，一些基督教基本教義派的人控告當地的教育委員會，原因是在該校的閱讀課程中，教導孩子多元且包容的宗教觀念；而這種觀念與基督教基本教義派的觀念大相逕庭，因此這些基督教基本教義派的人認為這種課程干擾到他們家庭信仰的自由，因此這些家長要求學校允許其子女不上這門課，雖然學校一開始允許這些人的子女參加其他課程，但是之後卻規定所有學生都必須要上這門課程，不願參加者則會被退學。

法官後來卻判決這些父母敗訴；原因是：第一、讓孩童接受多元的宗教觀並不會干擾宗教信仰的自由；原因是被教導這種觀點並不等於灌輸或洗腦這種觀點。第二、學校應當教導學生民主社會重要價值；而寬容這種精神正是其中之一。

這些基督教基本教義派的父母除了以憲法保障的宗教自由為訴訟依據外，還有就是有名的 1968 年的尤德案。

有三名阿米希人被威斯康辛州州政府逮捕，原因是他們未讓其十四至十五歲的小孩上高中。這些阿米希人認為：持續讓他們的小孩接受世俗的教育會危害到

⁴⁵ Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Liberty*, Princeton University Press, Hardy, H ed. in New Jersey, 2002, p. 154.

⁴⁶ Macedo, S., “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls” *Ethics*, 1995, pp. 470-2.

他們社群的生存，並且會危害到他們宗教信仰的自由。然而威斯康辛州政府抱持的立場是：政府要保障孩童能受到適當的教育，以讓他們能在大社會之中生存；而阿米希人的作法等於讓這些孩童只能選擇在阿米希人的社群中生存；根本上失去自由選擇的能力。

此案的結果法院卻判決州政府敗訴，原因在於：第一、若要讓孩童得到適當的教育，則阿米希人父母的作為足可達成。第二、憲法保障的宗教自由有優先性，除非該自由之運作與該州有不得不具有之利益；而州政府沒有有力事例顯示義務教育為該州必須之利益。第三、強迫一定年歲以上之兒女接受義務教育確實危害到阿米希人社群之生存。

這兩個案例看起來十分相似，也十分的適合拿來談論容忍的界限；首先要指出的是：無論是阿米希人社群或基本教義派；其核心的思想都是與自由主義無法通約的，這兩者分別都以宗教信仰的自由與社群之生存訴諸法律。結果卻得到兩個截然不同的結果，這是為什麼呢？

根據莫西度的說法，阿米希人與基本教義派的決定性差異在於其對於差異性所抱持的態度；儘管阿米希人的在其社群之中並未給其成員太多選擇的權利；然而，一來阿米希人在其成年之後，是可以選擇離開社群過著一般人的生活的；二來，阿米希人儘管過著封閉的生活，然而他們並未攻擊其他外界民主自由社會的人，因此如他們封閉的社群不會對民主自由的社會造成威脅。而基本教義派的人則不是這樣的；基本教義派的基本思想本就缺少對其他思想的寬容，甚至於他們的教義中的一部分就是對於其他教派存在的否定與攻擊，如果一個自由社會選擇接受他們的訴求，是會對整個民主自由社會的寬容精神造成威脅：一個自由社會不會為了思想上的不同利用政治資源去打壓不同意見的團體，因此基本教義派的訴求與主張永遠不可能在一個自由社會被認同，除非他們做出改變⁴⁷。

在自由主義的標準下，這兩種思想都對其成員的選擇設限，也就是都與自由主義的思想相違背，亦即兩者都稱不上與自由主義相容的思想；然而，由於這兩種思想對於多元的看法的寬容程度；而成了法院對於兩案做出不同結果的判決的關鍵。

我們不要忘記，莫西度在本文中所談論的是政治自由；而非伯林的消極自由，因此光舉出這例子尚不能代表什麼，但是，或許我們可以藉由這樣的思想，來找到伯林的多元論的寬容界限何在。

⁴⁷ Ibid.. pp. 479-81.

我們重新提起伯林的多元論的性質：它具有競技的性質，他既承認有多個無法通約的客觀價值，而又允許他們同時存於社會供人民挑選。

如果伯林允許梅斯特爾的思想存在在他的消極自由的社會之中，那麼，就如同此二案例一樣：思想本身與自由主義是否相容，不是伯林的多元主義決定是否要對其寬容的評判標準。筆者以為：思想本身是否帶有寬容之性質才是伯林的多元的寬容界限的評判標準。然而，一個思想是否是寬容的，與一個思想是否是自由的，沒有絕對的關係，一個自由思想是有可能缺乏寬容性的，他有可能強調特定理念而貶抑甚至打壓其他理念，如同伯林在《自由與其之背叛：人權自由之六敵》所提到的六種思想一樣。

或許這正是伯林在自由六敵中所告訴我們的，提倡自由概念的思想卻有可能因為他的缺少寬容性與強制性而導致不自由的結果；如果對比起我們之前得出的一些結果：伯林反對的，是這種的思想中帶有的強制性；那麼這兩者可算是前後相應。而這種寬容性便是伯林的多元論中帶有的競技性質⁴⁸的根本：那就是歡迎任何思想在他的自由社會中發聲；即便是伯林所反對的烏托邦思想或是一元論亦然，只要那個思想願意寬容其他思想與其在社會上做公平的競爭。換言之：伯林的多元論所寬容的，應當是那些承認自由主義的寬容原則，而願意與其他思想公平競爭的思想。而伯林的多元論不能容忍的，是那些貶抑其他思想與其公平競爭的思想，比如思想中對於特定思想的查禁，或是否定特定族群的基本權利。

從此脈絡之下；筆者分析伯林的消極自由在其自由領域所要排除的對象，並非一種人性論的高下區分，不是通約一切的一元論，也不是非理性，非道德，非自由的思想；伯林所想要排除的從來都只有一種東西：權威；那就是透過某種理由，而得以強制脅迫他人。自由與非自由的思想都可能帶有這種東西；如同在自由六敵一書中；伯林攻擊一套高度自我的人性論是由於他認為這種人性論導致權威；在兩種自由概念之中，伯林攻擊積極自由是因為他認為高等的價值觀與真實自我的概念導致權威。然而；伯林從來沒有反對高度的價值觀與真實自我的概念，只是伯林以為；即便這樣高度的價值觀與真實自我有多麼偉大；人類就是有些東西是無法動搖也無法干涉的，那就是權利範圍——什麼權利範圍？那就是人不受任何干涉地選擇的權利範圍。而正是因為有這種權利範圍在，各式各樣的高度價值觀與真實自我都得以發表他們的理念以乞求認同；並非人因理念而自由，而是理念尋求自由之人的認同。

⁴⁸ Gray, 1996, p. 145.

但是我們能否說伯林的權利範圍其實才是凌駕於一切高度價值觀與真實自我之上的最高價值觀，因為他要求所有理念都不可侵犯與動搖這個領域？如果這種權利範圍不是某種最高權威；那他又要如何排除那些不願意遵守這種遊戲規則的思想？

如果我們將伯林的消極自由定位為政治自由；則事情便簡單許多，政治自由不同於傳統的自由主義，政治自由只處理公共領域的事情，因而政治自由不是一個全面性的學說，而是僅僅針對公共社會之議題而產生之學說⁴⁹。而將一切對於高度價值觀的追求放在私領域。只要其不違反公共領域的規則；如此一來，消極自由不需要對人灌輸任何形式的價值觀，人不需要知道自己有多大的權利範圍以獲取自由；權利範圍是一種社會規則，不是一種需要灌輸進任何東西裡的價值觀，所以他不是是一套通約一切的價值觀；因為他沒有「通約」任何東西。

我們可以從羅爾斯的政治價值來檢視一個政治自由的情況：為了形成一個穩定的多元社會；一種特定的政治價值是形成這種社會的先決因素；這種政治價值是「後設價值」⁵⁰。他不是一般的優位價值；他不是一個與其他價值相比永遠在其之上的價值；而是一切價值得以在此社會中互動的基本規則；而這種價值的優位亦只有在政治領域有效，而不及於私人領域。

如同羅爾斯的正義原則作為如此的政治價值，伯林的權利範圍如亦能作為一套如此的政治價值將是比較好的：權利範圍的政治價值保障了人民自由地發聲；而出於伯林所預設的人的多樣性此一前提，自然地形成多元的社會；而在私領域上人們還是可以追求自我認定的優位價值；並尋求認同，在不違反公領域的規則的情況下；如此一來：由消極自由中的不可侵犯的權利範圍守護著積極自由中自我實現的權利。伯林雖然沒有很強烈地定義消極自由為政治自由之價值；然而，我們可以從兩個自由概念的開頭中看到一些跡象。我們看見，伯林是如何地區分政治自由與經濟自由⁵¹，並以此開始提出他自由就是不受干涉之定論；那麼，我們可以說：消極自由或許一開始就是從政治自由的角度出發。

第四章、 伯林對積極自由的批評

如果我們說：伯林的消極自由是為了制衡那些擁有高度價值觀念的，伯林

⁴⁹ Rawls, 1993, p. 12.

⁵⁰ Doppelt, G., "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?" *Ethics*, 99: pp. 822-4, 1989.

⁵¹ Berlin, 1969, p. 3.

定義的所謂的「積極自由」的話；那我們也要探討伯林對這些「積極自由」看法與態度是否正確。

首先我們想討論的是：伯林對於積極自由的態度與處置。

Crowder認為消極自由與積極自由之間的關係，容易形成一種迷思，那就是認為消極自由與積極自由是相對的；而伯林要以消極自由作為唯一的自由概念來取代積極自由，而將積極自由的概念完全地排除於自由價值的領域之外⁵²。

事實上，我們已經在前面的章節討論過，與其用「伯林反對積極自由」這種簡單而粗糙的說法；不如說伯林反對的是積極自由所導致的權威；換言之：如果一個積極自由不會導致權威，那就沒有從這點去反對的理由，所以這邊衍生出的問題是：伯林何以認為積極自由會導致權威？而是否積極自由必然地導致權威？或著至少，傾向於導致權威？

如果說一個積極的概念會導致或著傾向於權威，伯林以為：那是因為積極的概念導致了某種高度自我與高度理念的存在，而這種高度自我與理念被伯林認為是獨裁的藉口與根源，這我們在之前的章節討論過。

這種比較高度的自我或是理念的思想，來自於「真實自我」的概念。而「真實自我」的概念；又是由於人的自我實現，或著該說，自我作主的渴求。這種自我作主的想法實際上是一般自由思想都會蘊含的積極概念；那就是人渴望著成為自己的主人，而不受任何事物奴役的慾望，希望能夠以自我之思想來決定一切⁵³。

這種自我作主的理念或許一開始是沒有害處的，然而如果我們說：一個荒野上的人類是自由的，因為他不受到任何約束而可以自我作主；這將會很有問題：實際上，他將會受到飢餓壓迫而必須花費一整天的氣力尋找食物，他將會因為可能被其他猛獸獵食的恐懼而必須隨時隨地隱匿行蹤——我們絕對無法說他是自由的，因為飢餓與死亡的痛苦使得他在行為上別無選擇，雖然沒有一個真正的主人在奴役他，然而他就像是受原始的慾望所驅使著一般；甚至他心中也不可能想到「自由」這個理想。

受到慾望所驅使似乎是人身為生物的宿命與本能；然而人類社會終究是克服這些本能過來的，這代表人具有某種理想性，這種理想性可以超越這種本能與欲

⁵² George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge, Polity, 2002, p. 69.

⁵³ Berlin, 1969, pp. 8-9.

望；將人從這種原始粗野的自然激情中解放，換言之，人的欲望在人類社會進步的過程中不斷地提升，如果人類可以從原始的欲望提升為之後較高層次的慾望，那他也能從現在的欲望提升為未來更高層次的欲望；那麼，人就能如同從動物進步為智慧人一樣再一次得到解放，而根據那解放的經驗來看，這將意味著更多的自由。

那麼我們就可以說：這種得到更高層次解放的人擁有更多的自由，是由於他們擺脫了那些生物性的渴求；他們的欲求是比那些原始欲求更高層次的，更具有高度理念的；而這才是人所謂真正的，理想的自我，而在這種自我層面上獲取的自由也才是真正的自由概念⁵⁴。

當這種欲求與理念的高低劃分一旦開始，經驗自我與理想自我的分界也被劃開了，這種經驗與理念上自我的分裂導致了「真實自我」概念的出現。即是上述的：去除掉原始低等的本能或無知的束縛，而得以獲得解放的自我。而這往往導致——依照伯林的看法，這在歷史上導致兩種形式的結果：一是不斷地縮求慾望以及依求，也就是透過自制以完成人格上的獨立自主；二是將自我完全認定於某種特定的理想以獲求人格的提升與解放⁵⁵。

伯林卻以為：這種只是強調縮減慾望以完成人格自主的觀念；是一種封閉自我的，如同禁慾主義式的對現實的逃避；然而，這種依循禁慾以完成人格解放之觀念是屬於新教個人主義的，深受康德影響之概念——便是將理性放入上帝的位置。個體生而皆有理智，而人要依循這種自我理性之自我導向；從那些身不由己的情感之中解脫以獲取自由⁵⁶。

這種從「身不由己」之中解脫的看法，屬於康德的「自律」觀念；然而伯林以為康德的「自律」是對慾望之控制，而不是慾望之滅絕；康德的自律就是一種自我立法之概念；而這種概念是建立在對身不由己之他律的反抗；亦即從那些自我無法控制之自然解放；而必須將自身之自由置於經驗世界之上。姑且先不論伯林理解的是否正確，他認為有兩種成分起碼影響了日後在政治與個人上的自由概念：一是對經驗世界之身不由己的抵抗之觀念；二是將自由視為超然於因果律之上⁵⁷。

因而這種藉由理性排除經驗世界中這種身不由己的情形，或著乾脆將其視為

⁵⁴ Ibid.. pp. 15-6.

⁵⁵ Ibid.. p. 11.

⁵⁶ Ibid.. pp. 11-12.

⁵⁷ Ibid.. pp. 12-3.

某種純粹受到外界干擾與刺激而產生的慾望；便可以打著自律以獲取自由之名號，展開了理性的自我導向與自我實現；而一旦這種理性上的自我導向的自由被確立之後；意味著：自由即是擁有如此的人格或理念，那麼如果一個社會之中人人皆為自由；這意味他們都要具備同種不可拋棄的人格或理念；如果有人不具備或違抗這種理念：那他恐怕是陷入了某種原始的，粗野的，虛幻的慾望中而身不由己；因而他或許需要他者給予一套內心之啟蒙與改造以從這種蠻荒之心靈中解放。而在伯林眼中：這就成了一套建立權威的手法。

如果我們要說：積極自由的概念必然地導致獨裁，這當然是過於武斷的，因此，伯林實際上要處理兩方面的問題。首先，一個積極的自由概念在多大程度上「傾向」於導致獨裁？第二，是否所有種類的積極自由概念都會形成獨裁？

第一點看似是伯林的致命傷；因為，如果伯林可以在利用消極自由保護好基本權力的同時，也允許人追求積極的意義的話；那麼積極自由也可以採取類似的手法：即便是世界上有這樣一個應當追求的積極意義，但要求人們獲取積極意義的手段不可違反他們的自我作主。如此一來，積極自由在提倡自己的積極意義的同時，也能保有人自我作主不被侵犯。

然而真實情況上卻不是如此，原因在於如果這積極意義真的是在一個社會中的一個自由的條件，那麼人們會傾向於放棄「自我作主」以獲取這個積極意義，伯林指出：這種追求積極意義的以獲取自由是一種追求認同的行為：他們常常背後不是什麼遠大的目標；僅僅是不想遭到疏離或著是不被人所輕視；對他們而言，這些心理上的不安就是他們人生中的巨大障礙；而為了獲取生存在一個社會之中的安逸，他們便可以放棄自己一部分至所有自我作主的權利以換取這種安逸感；如果我們要說自由就是擁有某種積極意義，那麼這樣子的情形便會發生⁵⁸。

筆者以為這種追求認同感的原因來自於人與社會的不可分割，人的自由必然是在社會之中獲取；因此，人會希望在社會中具有地位，具有一個美好面容；得以在這社會中找到一個安身立命之地；因而，人會為了這些東西去承認並接受一個社會的價值，並改變自己得以融入這個社會之中，這就是人社會化的過程；一般我們認為這種社會性是獲取自由的一種不可或缺的要件。然而如果我們將他誤解為人的自由的來源便是與自由的原義背道而馳。

伯林認為這種人與社會的關係源自於康德有關人類自由的學說；毋寧說是其社會性的翻版；然而康德的自由人毋須群眾對其自由進行認可；因為一個自由人

⁵⁸ Ibid.. pp. 22-24.

所進行的自律永遠是為了自身之自由為目標，那就是我希望著我能夠被如此對待，因而我這樣去對待別人，自我永遠是自律自由的出發點與終點；如果說，一個人在社會中採取身不由心之行為僅僅為了獲得他人與群眾之認可，這完全是建立在與他者之關係上；換言之，這是他律導向的，而非康德所主張的自律⁵⁹。

事實上，伯林以為這種追求的積極意義時常與自由本身混淆，也就是平等、尊嚴、正義等等之類的；然而他們終究不是自由意義⁶⁰；確實擁有這些東西我們或許得以獲取一個堅強的人格；能夠活的快樂、充實，確實這些都是大部份人都想要的；然而追求這些依舊不等於一個自由的意義。伯林以為無論如何，就是有一個無可侵犯的自我範圍存在，而這就是自由，亦是人在一個社會中被公共所保障的權利；而只有將自由定義於這樣一種天然的範圍，自由才是不會受野心家或獨裁者利用其邪惡智慧與領袖魅力扭曲的事實。

筆者以為，如果要說伯林有多麼擔心積極自由在很大程度上導致獨裁，那可能是這一點：這一些打著自由之名實際上卻不是自由，或著不是政治自由的理念能夠使人們自我作主地放棄自身之自由以換取他們。在這種情況下：與其說自由是什麼積極的理念，不如說自由是一種無須努力就存在在四周的環境，如同自然呼吸到的空氣一般的存在，這種消極的意義比較安全。

然而筆者以為值得注意的是：如果說伯林要特別指出那些其實不是自由概念的積極理念；然而那些積極理念之所以為害自由的原因是因為他們是一種積極的理念？還是因為他們其實就是打著自由的名號招搖撞騙？感覺伯林如果要特意區別自由上政治與其他領域，比如平等、尊嚴、經濟、認同等等的差別，那麼看起來真正的問題不像是出在這些是積極的自由概念；而是因為這些不是自由主義的理念被誤認為自由主義，或著是不是政治自由的自由理念侵犯到了政治自由的領域才是。

總之，問題就在於：自由主義的領域真的不能由一個積極的自由概念主導嗎？只要這理念切合著自由理念的領域。或著，在自由的領域裡面根本不該有這種積極的「自由」概念？

如果說：一個積極的自由概念其實不是自由概念；那他就無法使用之前提到過的：在鼓勵人去追求積極的自由概念的同時也保障人的自由範圍——如果這個概念不是自由概念，而他又鼓勵人們去追求他；有些人可以不費吹灰之力獲取他，

⁵⁹ Ibid.. p. 23, 請參照註釋 49

⁶⁰ Ibid.. pp. 24-5.

然而有些人則否——而由於其概念實非自由之概念；可能有些人必須要付出很高昂的代價才可獲取他，而這個代價很有可能就是其實被認為是自由的東西。

然而有些概念則不是如此——那就是那些真正切合自由主題的積極理念；比方說；我們可以要求人們行使「自律」這種積極自由概念，卻又同時保障了人的自由範圍。為何？因為自律的目的就是這些自由範圍，我們不能又要放棄這些目的以追求這些目的。自律的結果就是在視己如視他者之下，承認他自身之絕對權威也同時承認自身之絕對權威；這不會隨著理念之差距而有付出代價上之不同；因為自身即是其目的，自身至自身之距離不可能有著度量上之差距。

Crowder認為，伯林看待這些積極自由概念多少缺乏了他們是「自由」概念此一觀點⁶¹，而事實上：伯林也確實認為其中一些不是自由概念，或著至少不是政治自由概念：比如國家社會，經濟平等，認同感；然而也有些與自由密切相關的概念，比如自律作為一個積極概念就是一個很好的例子；自律之概念不過是對經驗自我的一個限制；然而這個限制依舊是以個人自由為目的，雖然他是一個人人在社會之中的個人自由，卻不是那種追求社會整體之下的——伯林所批評將產生高度與低度自我之分的「真正自由」；然而其依舊是一種積極概念，只因他還是需要主體做出一定程度的應用，而像這種積極概念既不會導致自我的高低區分，也不會導致極權的產生。

然而即便是其他的積極自由概念，要走向極權又真的那麼簡單嗎？難道我們在追求某些東西時：如平等，尊嚴，安定，就會那麼簡單被說服捨棄掉自由嗎？

一般伯林所認為的這些積極概念導致極權的主因在於：這些概念的提倡導致了高度自我的自由產生，使得人們可以為了這種高度自我的自由而自願放棄那些所謂低度自我的自由。

那麼，如果一個積極自由概念如果不會產生自我的高低之分；比如自律，是否就沒有這種問題了？

如果我們從那些伯林批評的對象來看：比如黑格爾，比如盧梭，如果他們的積極概念會產生自我之高低之分而導致極權，那是因為他們強調「在一個整體之中」的個人自由的產生；也就是他們過度強調人必然處於整體之中的宿命，所以導致伯林認為他們的理念看起來就是「人對這個整體改變以乞求自由」一般。

⁶¹ George Crowder, 2002, P. 69.

但是自律的概念同樣牽涉到個人與社會之間，卻不是如此，自律的概念是「個人」在一個整體中產生自由。這是由於目的性的不同：自律從未追求一個整體——我們不是在向整體乞求自由，而是我們每個自由的單元必然構成一個整體時的自由的形式：換言之，自律即是以自體之自由為目的，他對自我的操作不過是為了在一個整體之中「展開」本來的自由⁶²，而不是成為另一個「融入整體的自由」，那種所謂的更高的自由。

以此來看，如果一個積極自由概念會導致極權：那就是他們獲取自由的方式是「向那個高度理想」乞求自由；而人「必然」要如此操作以獲取自由，若他失敗便不是自由的。然而自律的概念卻不是如此，即使主體在整體中對自律的操作全然失敗，他本身依然是自由的，因為他本來就是，他只是需要承擔操作失敗的後果，然而我們卻不能說這後果就是導致他喪失一個自由的本質；更不是一個能以勸誘甚至是強制來剝奪其自由的藉口。

然而我們還是必須重新強調：在伯林的眼中，自由主義並非那麼容不下積極自由概念，伯林只是要將自由以「消極」的機會概念語句定義；而非「積極」的操作概念語句。因此人在不一定如此操作時就不會與其他人產生自由之差距：而只是不能很好的行使自由——在伯林眼中，這和沒有自由還是有差距，至少從政治自由的角度來看是如此，人因為沒有錢買東西，這是他沒有能力行使買東西的自由，然而這不是政府或法律去禁止他買東西，這才是真正的失去自由。

然而事實上，沒有一名有思想的人會滿足於自由存在卻無法好好地被實行；這如同一條無能力好好實行的法條在徒然地降低法律的權威一樣。無論是消極自由或是積極自由的哲學家都一樣，伯林也一樣，自由的存在於人類是被動而消極的；而他的實現則仰賴人類的主動與積極。伯林的消極自由的概念當然也要仰賴一些積極的概念去實現；事實上克勞德就認為：伯林的多元論如果真的要消極自由之下實現，其實是要仰賴自律此一積極概念的⁶³。

筆者以為伯林為了將積極自由的操作概念排除於自由的定義語句之外而過度強調了一個積極自由概念容易導致極權的可能性，好說服讀者接受這樣子的自由定義；然而不只是積極操作的目標的目的是那些消極自由概念的積極自由概念可以因為操作的手段不可能與目的相違背而可避免挖東牆去填西牆的極權之外，即使強調某些與自由相關的積極自由概念——如果該思想真的是以自由觀點著手，要成為極權似乎也不是那麼容易的事，從「人人皆生而平等」到「但是有些人比

⁶² Ibid.. pp. 85-6.

⁶³ Ibid.. p. 86.

其他人更平等」，這之中的改變應當是：這種平等本身是粗糙淺薄的，或著是沒有或著很少自由觀點，或著在這之中失去了自由觀點；如果一個積極自由概念簡單地成為了極權，那他就是失去了自由觀點；然而一個好的，能夠受人認同的積極「自由概念」，真的會如此粗心或是獨斷地，與那些伯林認為的人所注重的那些基本權利一點關係也沒有；甚至毫無藉口加以保護嗎？

在一個導致極權的成因之中，最根本的原因就是：權力的過度集中與膨脹，除此之外無其他成因，而積極的自由思想只不過是其中一個手段，卻不是全部手段。然而其實這種思想的內容的合理性難道真的是被獨裁者與獨裁者的追隨者所關注的嗎？事實上：那些獨裁者的崛起憑藉著的不是他們的思想，而是他們的煽動力與魅力。我們不會認為希特勒的「我的奮鬥」之中真的有什麼令人感動的大道理，而事實上在希特勒崛起之前，這本書還處於滯銷狀態。或許一個獨裁者會提出某個積極思想，然而在內容的意義上而言，不過是一位獨裁者抒發著自己的想法；而那些追隨者因其魅力追隨著那個想法，靠的不是理念的迷人程度，而是獨裁者個人的迷人程度。

即便該獨裁者提出的是一個迷人且具理想性的理念，然而這之中這種理念早已失去其自由精神而成為一個獨裁者的神德，而我們應當知道原因是因為人民不顧那個理念中的自由精神而不斷交出權力給獨裁者。然而這並非一個好的積極概念，更別提是積極自由概念的專利，而是在有任何思想的政權之下都很容易發生的事情，因此並不能說：積極概念鼓勵或著傾向於讓人民這樣做，即使這種積極自由概念如同自律一般以自由本身為目的；當人民對一個總攬大權的獨裁者已產生宗教上的狂熱性支持時：無論何種思想都已經無所謂。筆者以為這之中的邏輯是：積極自由概念是獨裁者常用的利器，他借用宣揚某種積極的「自由」概念來讓追隨者心甘情願為他付出一切，但卻不是一個積極自由概念造就了獨裁者活躍的環境。

所以，筆者認同克勞德的看法，認為伯林不僅過度嚴苛地看待積極自由概念；甚至對於積極理念與積極自由理念有著過少的區別。這導致伯林似乎將一切內在的差異在政治上的區分視為導致極權的工具。然則筆者以為在導致極權的原因，一個迷人的理想與願景只是眾多成因的一環，甚至不是非常重要的一環；筆者以為導致極權的成因只有單純的一項：權力過度膨脹與集中。伯林站在一個對極權反對之立場，是過度地將內在的區分放大為極權與擴權的主因了。而這種結果，將導致多元文化論的不滿，這就是我們下一章節所要討論的。

第五章、 多元文化論與消極自由的戰場

如果在伯林的消極自由之下的多元社會為真，則一個人在社會之中就如同在一個無限雜多的世界之中自由地攫取自己想要的東西來充實自我；然而以多元文化論者而言並非如此。人類不是就如此地處在一個具備無限雜多的社會，儘管社會並沒有限制人們在這無限之中做出選擇，然而人自身有限的視野與活動範圍限制了人的選擇範圍，這種選擇範圍往往就是那個與個人最為貼近且親密的環境，也就是多元文化論者所強調的「文化社群」⁶⁴。

文化社群之所以重要的地方在於：人對自己的看法與認同以及價值觀並不是完全處在一個雜多社會之中自由選擇的結果，而是從一個有限視野中慢慢攫取最接近自己的東西來擴充意義，進而得到成長以擴充視野。

一些多元文化論的學者，比如秦力克（William Kymlicka）、泰勒、或是沈代爾（Michael Sandel）；都強調一個自我要在文化與社群的脈絡下才有意義，沈代爾認為一個文化社群的價值與內在決定了一個人的價值和理想⁶⁵，而泰勒也認為活在社會文化之中是人發展理性，成為一個道德主體的必要條件⁶⁶。而泰勒更進一步指出；人與社群之間的關係是一種「對話式」的關係，人的自我認同的形成是與有意義的他人的互動和對話；因此自我認同的形成既有外在部份也有內在部份；這就是為何自我認同需要公眾的承認（recognize）⁶⁷，而這就是人對一個認同感的追求。

伯林曾經分析過認同感，他認為認同感起因於人希望在這社會中展現能為，希望自己在這社會之中做出的選擇是有意義的，有價值的；雖然承認這是人類的天性，但伯林以為這是一種以他人觀感做為自己行動準則的他律想法，而且認為人往往為了這種被認同的感覺，不顧一切地交出自己的權利；只為了融入一個群體的認同之中，因為這樣子能夠獲得社會意義上的滿足與心安⁶⁸。

然而對於多元文化論者而言，認同感或許也是出於人渴望做出一種有價值的

⁶⁴ Kymlicka, 1995, p.76.

⁶⁵ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 172-83.

⁶⁶ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.190-1.

⁶⁷ Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Charles Taylor, et al. *Multiculturalism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p.32.

⁶⁸ Berlin, 1969, pp. 22-4.

選擇，但並不能說如此就是他律；如果說人僅僅只是為了求得心安，求得充實而試圖融入群體，或許這可以說是他律；然而在多元文化論者眼中，我們所渴求認同的那一東西不是一種全然外在的東西；而是在人的成長環境與過程中已然被我們內在化的東西；因此這種追求認同感並不只是希望自己的選擇是有意義的，而是希望自己是有意義的⁶⁹；而希望自己是有意義的是人之所以追求自由的重要主因：那就是我們不希望自己過著奴隸般的生活，不是一個被人使喚的工具，而是一個有著自己的目標與想法，有價值的生物。

毋寧我們這麼說：伯林認為的認同感的追求是完全屬於他者的，是人基於環境所改變自己，或著以壞的方面來說，扭曲自己的行為。而多元文化論者所認為的認同感至少有部分是自我的，儘管他們不完全是與生俱來的，然而這些東西與人對自己的認知是如此地貼近以至於完全可被視為人的面貌，尤其在特別說到人與社會的關係時。若人進入社會是無可避免的宿命，則我們非得先知道社會上的「我是誰？」⁷⁰然後我們才開始決定「我要什麼？」對於一個社會人而言，這種認同感就與人自身的一部分一樣。

筆者亦以為實際上如果要說：一個文化社群內部的認同感不一定是來自於外在，他也有可能是身體性的，感官性的；比如同性戀這種對於性癖好的取向。這在以往常常被視為是需要被治療的精神上甚至是生理上的疾病，然而在今日我們已經知道這些人僅僅是身體性上與人不同。而這樣出自於身體性的認同往往也因為社會性的需要而形成一個社群。

因此，一個文化社群追求著認同感的原因，很難說全部只是為了那種他律的原因，其所追求的其實某部分與歷史發展人所追求的平等與正義一樣：他們希望自己不要因與身俱來的，或著命中注定的東西而與他人有著社會上待遇的不平等，如此而已。

這樣看起來伯林對於認同感的看法犯了一些錯誤，但實際上站在伯林的立場上來說也不能說他犯了錯；因為這種認同感不管是自我的還是他者的，都是屬於帶有性質的形上的東西。伯林的消極自由本就是無關形上的性質而存在的，即便有人真的與身俱來不同也無妨，他也不會因為與身俱來不同而失去自由，自由就是那些已經被權利範圍中已經被保障的東西；如果有人因為其與身俱來的不同而損害到那些被保障的權益，自然公權力要為他討回公道，而公權力更不會因為她

⁶⁹ Abbey, R., *Charles Taylor*, Princeton University Press, 2000, pp. 58-72.

⁷⁰ Taylor, C., *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, P. 35.

與生俱來的不同而讓他的權利範圍有任何損失；對伯林而言，這就已經是自由了。

伯林顯然是站在一個政治自由的角度看待這個問題；我們前面舉過禁止買麵包與沒錢買麵包的問題，如果搬到這裡來說就是：政治上我們沒有限制這些種種差異的任何權利，然而確實這些人有可能因為自己的差異在生活上遇到不便：比如工作比較難找或著得不到某些權益之類的；那些屬於其他方面的自由，那些困境可能屬於心理上，可能屬於經濟上。在伯林的理論上：你還是可以說這些人的困境需要幫助，需要救濟；然而你不能說的就是這些人沒有自由——他們從未被公權力禁止任何東西，公權力沒有任何對他們不利的地方。

我們可以看出多元文化主義與消極自由的矛盾點：在消極自由的觀點之下，一個被制定出來的公權力保障好那人的權利範圍便可說那人擁有自由；而在那人的權利範圍那人是否做了有價值有意義的選擇以完成自我，即便我們可以去關懷此一問題：卻不能說是關乎自由問題。簡而言之消極自由對於文化社群與認同感的立場大概是：雖然這很重要，但是他不能算是政治自由問題；甚至我們如果要將此積極自由概念導入自由領域，不似自律這種本身以自由為目標的積極自由概念，是有違背自由原則的可能性的；如同獨裁者們如何地運用國家民族的認同感。

如果說站在一個消極自由的立場，認為這種關乎集體的認同感：無關乎自由議題，而更甚者，因為危害基本權利的可能性而排斥其進入政治自由的議題。多元文化主義者除了強調認同感與文化社群對一個人有多重要以外，要針對的應該是：文化社群與認同感的議題是關乎一個自由議題的。

實際上這一樣可以從兩種層面下手，一種是自由的事實，一種是自由的展現。自由的事實指的是：若消極自由認為政府的公權力的保障便是政治自由議題的全部，那麼多元文化主義者就要說：政府的公權力的保障不是政治自由議題的全部，亦即即使確保了政府的公權力的保障，也無法認為這就是自由的事實。

而自由的展現的議題是指：公權力固然確保了一個自由的事實；但是維持一個自由的多元社會不只需要自由的事實。追求平等與認同種種的問題對於完成一個自由的多元社會是必須的。

實際上，多元文化主義者與消極自由之間是否真的有如此的衝突點存在呢？還是需要提出一些實例；究竟多元文化主義者的問題是否真的屬於自由議題，或著強烈地關乎自由議題呢？

第六章、 泰勒的機會原則與操作原則。

如果說，我們要檢視一個多元文化主義者與消極自由的衝突，那麼筆者以為我們要從兩種面向去檢查：第一是其是否很好地回應了消極自由的質疑，第二是其是否證明了認同感與文化價值對於自由主義的相關性。

泰勒對於伯林的消極自由有一些批評，首先他分析伯林區分的消極自由與積極自由，他認為消極自由是建立在「機會概念」(opportunity- concept)之上，也就是將自由著重於選擇範圍的大小與障礙排除的多寡，而積極自由注重於我們行使了什麼樣子的自由，所以積極自由是建立在「運用概念」(exercise- concept)之上⁷¹。

消極自由建立在「機會概念」之上的含義是指：消極自由將自由概念定義為一個不被干涉的個人選擇範圍；這也意味著，主體不需要進行任何活動，便享有這種以無限選擇之可能性形式存在的自由；而積極自由建立在「運用概念」的含義是指：積極自由將自由概念定義在人自由地活動上，因此一個運用概念的自由必定牽涉到人如何地活動，才能夠判斷其是否為自由的。

泰勒認為消極自由將其理論純粹建立在機會概念上是非常簡單且粗糙的⁷²；因為這種概念等於是將自由視為一種可以以統計表單量化的數據；這是因為消極自由不去區分價值觀有先後高下的區別。而泰勒進一步指出：消極自由並不是非得建立在機會原則之上：假如消極自由肯承認人對於自由的實現有內在障礙的存在，而去除這些內在障礙將仰賴某種實踐原則，那麼消極自由將可同時建立在機會原則與實踐原則上⁷³——我們利用某種內在實踐以讓我們的機會範圍擴大。

而泰勒以為：消極自由不願意去承認內在障礙的存在：是因為不願意去區分價值觀有高下之別，而消極自由對於區分價值觀的高下的恐懼與排斥，乃是出自於歷史發展上極權主義產生的結果⁷⁴。這是我們之前就提過的，這些極權主義鼓吹有一種高尚偉大的價值觀，而人只有活在這種價值觀之下才擁有自由；而不具有這種價值觀的人心靈是無知或蒙昧的；他們必須要接受某種實踐以排除他們的內在障礙，才能獲取真正地自由；因而獨裁統治反而可以以這種幫助所有人獲取

⁷¹ Taylor, C., 1979, 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in Miller 2006, pp. 143-4.

⁷² Ibid.. pp. 142-3.

⁷³ Ibid.. pp. 144.

⁷⁴ Ibid.. pp. 144-5.

自由的名義而獲得正當性。

對於這種質疑，泰勒的回應是：這種作法永遠不可能獲得正當性；基於人的獨特性與多樣性：他人所看見的只是自我的其中一個面相，換言之：他人的指導絕不會是絕對正確的理念或方法；我們或許承認有些人比我們更聰明：他們的智慧或許可以帶給我們的自我實踐很多幫助，但在幫助我自我實現這件事情上：他未必比我們自己高明。他們或許可以給予我們建議，但假如他要以某種強權般的方式去指導我們：這反而破壞我們其他面相的自由⁷⁵。

泰勒對於消極自由最大的質疑點在於：由於不願意區分價值觀的高下而不承認內在障礙；消極自由選擇將自由的領域純粹建立在機會概念上；而泰勒的主張是：第一，價值觀的高下與內在障礙對於自由的判斷是強烈相關的；第二，主體在價值觀高下存在的情況下永遠有可能判斷錯誤；因此自由的判斷上主體的主權不是絕對的，而因此自由不能只立足於他者無法介入的機會概念上；而是要引入他者可以介入的運用概念上。

首先我們從第一點看起，泰勒以為價值觀的高下與內在障礙對於自由的判斷是強烈相關的，這建立在一件事情上：人在判斷自由時，是建立在一些特殊的事件，那就是我們在乎的事件上；而不是自由範圍大小與選項多少；即便是機會原則也是如此：我們不能僅憑量化的範圍與數量來決定自由，否則我們將會得出一些荒謬的結論，比如英國與阿爾巴尼亞之間孰較自由的問題⁷⁶。

而我們對於這種自由的輕重之別是受到我們價值觀區別的影響的，而一個價值觀的認定是受到內在障礙，諸如恐懼，無知等等所影響的，這些非理性的要素往往使得我們的欲求無法滿足自己的需求；這會導致我雖然自由地去選擇卻不能得出自由的結果。

如果說機會原則要承認內在障礙，又要堅稱主體的對於自由判斷有絕對的主權，泰勒認為是不行的；因為我們只有在生理性的欲求上才不會出錯，比如免於飢餓與寒冷，飢餓與寒冷是出於自身的切身感受；主體對此的判斷永遠不會出錯。然而愛或憎恨，卻不是某種主體純生理性的感受；我們對於恐懼與憎恨的情感是來自於特定情境的經驗，而這牽涉到我們如何地去看這些經驗；也就是說：這些情感實際上是經驗所給予我們的，而這是會出錯的⁷⁷。

⁷⁵ Ibid.. p. 147.

⁷⁶ Ibid.. p. 150-1.

⁷⁷ Ibid.. pp. 155-6.

這種錯誤是：我們對於一個欲求是否該被滿足或著該被捨棄的認定，是決定這些欲求是否我們的幸福造成影響，可能我認為沒有這種欲望我會更自由。而這與其是否是生理性的無關；我們還是可以克服生理性的欲求，比如煙癮或毒癮；來讓我們自己更為幸福，而我們一些非生理性的欲求，比如對於極權主義的恐懼：放棄他則很有可能對自由造成很大的影響。非生理性的感受是會出錯的：卻不是一定被認定為該捨棄的；所以我們有可能會將一些錯誤的非生理性的感受當成自己的真正欲求：而從根本上認為完成這種欲求是一種幸福：一個肉票有可能因為斯德哥爾摩效應而瘋狂地愛上綁匪。在這種情況下，泰勒認為：主體對於自己是否自由的評斷並沒有絕對的主權⁷⁸。

所以泰勒認為，在自由的判斷上，人必須要承認有價值觀的高下區分，而價值觀的高下區分必然牽涉到價值觀，價值觀的判斷將會牽涉到內在障礙，而一旦承認內在障礙存在：人有可能陷入一種無法自救的困境中而無法獲得自由，因此，自由的判斷上消極自由不能只仰賴他者無法介入的機會概念上，而要具有他者可以介入的操作概念上⁷⁹；而基於獲取自由的目的性，給予他者一些介入空間不會如此輕易使得主體失去大量主權。

首先在價值觀的高下區別之上，我們知道：伯林從未否定價值觀的高下區別；再來，伯林並未否定價值觀的高下在自由的實踐上的重要性，伯林所反對只有：自由本身的定義具有價值觀的高下；即便人本身有智力與價值觀的區別；這會影響他對於自由於其本身的實踐，卻不會影響他在政治上是一個自由人這件事。

所以我們要討論的是，自由本身是否包含著自由的判斷？還是自由的判斷只屬於自由的實踐而不影響政治自由上的本質？然而如果自由的判斷屬於自由本質的一部分，那他又是如何去影響這自由本身？

在伯林的定義下，所謂的自由本身就是由公權力保障出來的權力範圍，理論上而言，個人對於自由的判斷不會影響公權力的內容（至少在一個現代社會的自由民主體制上），如同人對於法律知識的不足並不影響法律及於所有人皆為平等。公權力及於個人，亦是將個人判斷的影響排除於外的。我們可以從自願為奴的問題看起，若一個人極度地懶惰與軟弱，以致於其想放棄其一切自我做主的權力，僅為安心溫飽而去做為他人的奴隸，這事合理嗎？這種情形便是伯林在〈兩個自由概念〉中描述的那種情況：人僅僅為了內心認同自我做主去放棄自身之權力，

⁷⁸ Ibid.. p. 162.

⁷⁹ Ibid.. p. 162.

而這就常常是積極自由的惡用導致。然而在消極自由之下，公權力的就是如此地規定在此國家社會之中奴隸制度不合法存在，即便他熱切地想要放棄這一切，這依然不會影響公權力在其之上的作用。如果說，積極自由是以讓其不那麼愚蠢與軟弱來防止這種情形，消極自由則是以無內在條件的公權力保障來避免這種結果。

如果我們純粹將公權力，以及公權力與權利範圍視為本來就存在的產物，這當然是沒有問題的；然而我們無法簡單地如此認為：因為我們了解人文之產物即是出於人之意志與理念之產物；我們當然不會認為公權力就如同陽光與空氣一般的自然物，儘管公權力在理想上應當是要成為那樣子的東西。

如果公權力與權利範圍也是出於人之理念；那麼實際上使用公權力對於人之權利範圍之保障以維持多元恐非如此理所當然的事情。

如果我們不深入去討論權利範圍與公權力的來源的話，泰勒對於消極自由「由於無法去除判斷價值觀時的內心障礙，而導致人會陷入無法自救的錯誤。」這樣的指控是不對的。因為消極自由的自由本質本就不建立在個人之判斷上，人是不會因為內在障礙而在自由上有所差異的，筆者認為這恰好符合伯林所想表達的精神：人是多元的，有智力或著個性上等等的差異，因而人並不會因為他的個性、智力、或理念上等等的差異而變得不自由。

換言之，伯林的權利範圍是一個被動的概念，亦即他本來就是無需主體的運用就可達成的自由；而主體的內在也不會影響這個權利範圍：因為此權利範圍在伯林的定義上是不涉及任何主體的內在成分的；只要伯林堅稱其權利範圍不涉及人的內在成分而可自由，泰勒對於人的內在對於其自我實現的重要性的論述似乎很難擊中痛腳。

筆者以為我們不能否認即使泰勒對於消極自由的批評目的上是失利的，然而他著實提到了一些有趣的地方。

首先就是：在價值觀的判斷上，無論消極自由與積極自由都有討論一個優先順序的必要，這一點泰勒所指出的是正確的，卻並未將其使用在好的地方。因為泰勒所認為的自由標準判斷與否是基於個人之感受與判斷，所以他以此證明價值觀上優先性判斷的必要；然而其所舉的例子：阿爾巴尼亞與英國的政策，其實是公共性的，這與他後來偏重於談論個人之判斷與感受的主題不吻合，並非不足，而是太過。

會造成這樣的情形而讓伯林的消極自由逃過一劫的原因是，泰勒談論此點的目的只是為了指出價值觀判斷的重要性；而至少在本文中並未區分公眾之判斷與個人之判斷，因此當他將自由之意義關聯至個人之自由判斷上，戰場便存在於自由是否依賴於一個個人自由之判斷上。因此，消極自由可以以自由之本質不受個人自由判斷之影響而迴避。而免於回答一個更大的問題：如果內在價值觀的評斷是必要的，那在公共上我們是否也要對權利範圍這個價值觀的內在內容進行評斷？

我們暫且將此爭議放在一旁，泰勒指出的另一個有趣的地方是：消極自由可以具有運用概念，只是為了避免價值觀的區衍生出的內在障礙問題而選擇徹底排除運用概念，這個說法與我們之前批評伯林對積極自由過度嚴苛的說法相呼應，我們知道伯林犯了一個錯誤，而這個錯誤導致於其對積極自由的批判是過於嚴苛的：那就是其將所有的積極自由概念一概而論成導致獨裁；然而其中有些概念本來就缺乏自由要素，是不能和那些以自由本身為目的的概念混為一談的。

伯林本就從未說過在自由的領域只需要類似權力範圍此類的機會概念就好了；然而伯林對於積極概念的否定方式，看在解讀的人眼中確實讓人誤會為消極自由完全排除了人展現自由的運用，實際上，伯林只需要反對的是那些不包含達成某種政治自由為目的運用概念，而不應該也不需要對所有的運用概念一概否定的。

第七章、 秦力克與自由主義的文化論

秦力克認為，傳統自由主義注重於給予每一位在其國家社會之中的公民平等的權利，然而卻忽略了一個國家社會之中族群的生存權利，以致於那些少數族群逐漸衰亡⁸⁰。

因為傳統自由主義注重個人的權力範圍：因此在這個個人的權利範圍之下，包含少數族群之下的成員也自由地去選擇自己想要的生活方式，結果導致那些傳統的少數族群文化因為缺乏人認同而逐漸消失。因此，一個社會應當重視這些族群及其成員的差異性，給予其因差異而相應的待遇⁸¹。

⁸⁰ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 207-8.

⁸¹ Kymlicka, 1995, p. 113.

針對這個說法，我們可以提出兩個核心問題，第一：文化社群的存在對個人自由重要嗎？第二：為何一個自由多元社會之下一些文化社群會衰亡？

文化社群重要的地方在於他與我們的選擇有關，秦力克認為我們任何個人的選擇是從我們認為有價值的選項中進行的；而我們選擇的範圍並非由我們自己所選擇的，而是由一個文化傳統決定的，因而一個文化是一個人做出選擇所依循的一套脈絡。文化社群先提供給予我們價值觀，然後我們利用這些價值觀做出選擇。因而產生了不同且多樣的生活方式⁸²。

這在一個現代自由社會中對我們造成的影響是一個共同感，秦力克認為許多傳統的自由主義學者，比如彌勒(J. S. Mill)、葛林(T. H. Green)，哈布浩斯(L. T. Hobhouse)、或是杜威(John Dewey)等人都重視文化身分與自主性之間的關係⁸³。他們所提到的乃是一個共同感的概念，也就是追求某種認同的渴望，那就是渴望世界上有與我著相似價值觀與經驗的一群人，因而這意味著我的存在與選擇與這一些我遇到的人同樣地具有尊嚴與價值，這可以視為與自律同一來源的心態：我們視他人如同視己；因為我們當然渴望著他人與自己有著相同或著至少相似的特質，而這將讓我們感覺自己在一群體中佔有地位與力量。

因而我們當然會希望自己的特質與選擇在世界上是有價值的；而要證明此點的方式就是在公眾之上探求，而這便是一個文化社群的力量凝聚以及形成，倘若一個文化社群的消亡，意味著一個人他根深蒂固的某些特質是不受認同的，是無價值的，而這同時也意味著其做出的選擇的無用與無價值，這就是對一個人的尊嚴的否定，使得個人在社會上缺乏安定的基礎，最終產生疏離感⁸⁴。

那麼，什麼時候文化會衰亡？依照一套文化的價值觀做出的選擇，我們當然希望他在整體現代社會也是充滿尊嚴以及有價值的。那麼如果，我的文化社群給予我的價值觀在這個社會上其實是沒有價值並且得不到認可的呢？那我可能就會放棄這樣的價值觀去適應社會，而這就導致了一個文化社群的衰亡。

因此，秦力克要求的，是能夠以特殊的權力來協助這些社群維持自己的生存，那就是用這種特殊權力讓每一個文化社群成員的選擇與特質是充滿價值的，即便原義上他們不適應於現代社會，因而減少文化社群成員放棄該價值觀的可能性。這麼做的方式，就是將文化視為一個個體，而自由主義之下的正義原則不只要重

⁸² Ibid.. pp. 164-5.

⁸³ Ibid.. p. 207.

⁸⁴ Ibid.. pp. 88-9.

視個人之平等，也要重視文化之平等⁸⁵。為少數文化與其成員陷入困境並非因為選擇，而是因為環境——一些他們無法選擇的要素：比如地區、種族等等。因此：基於正義，一些保障與補助少數文化的作為以讓他們生存下去是必要的⁸⁶。

這種要求憑藉的道理是什麼呢？在傳統自由主義的眼中，難道這看起來不像是個乞求特權的說法嗎？在一個多元的自由社會中，瓦爾準(Jeremy Waldron)就如此認為，是萬花筒形式的社會，因此那些少數族群的成員本來就應當可以自由地選擇自己認同的身分，並且一個族群的成員甚至可以擁有多個文化身份，這是一個自由社會的公民的權利同時也是特質⁸⁷。換言之這樣子的說法就是：文化社群的認同在現代自由社會就如同一個自由市場（free market）一樣的機制，不同的文化社群在這個雜多的社會之中像商品一般供自由社會的公民挑選，這就是一個理想中自由多元社會的願景。

秦力克卻認為這種說法大有問題，他認為各個文化社群對主流文化的整合程度與需要付出的代價是不同的，這就是各個文化因應於現代社會的差異性，因而並不是所有人都能自由遊走在多個文化之間⁸⁸。

在多元自由社會之下，理想上文化社群是雜多的，然而正如我們所了解的：如果依照一個對於多元的真正理解，世界上存在著之間無法通約的或著至少是難以通約的文化社群，因此擁有多個文化認同確實不是那麼自然的事情。

如此來看，在一個多元文化社會之中，越貼近並越能適應現代多元自由社會的文化社群將會佔有優勢，而越遠離此中心思想的越處於弱勢，為何？因為那些貼近現代多元自由社會思想的文化社群的成員，對他們而言，他們的文化和多元自由社會思想的相容度高，因此他們的成員能夠輕易保有自己的思想並且很好地適應現代社會。而那些偏離現代多元自由社會思想的人，由於他們天生成長伴隨的思想可能與這社會相去甚遠甚至難以通約，如果他們想要很好地適應現代社會，往往他們需要做出痛苦且未必成功的抉擇，而這樣的結果往往導致其文化社群成員的流失；或者導致該文化社群捨棄原有的型態而做出改變，結果就導致了文化的同化與衰亡。

秦力克認為：自由主義站在一個中立的立場保護多元：實際上會對少數造成

⁸⁵ Ibid., pp. 102-6.

⁸⁷ Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative," in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, New York: Oxford University Press, 1995, pp.99-100.

⁸⁸ Kymlicka, 1995, pp.85-6.

一個「無害的忽視」；這正是導致少數族群陷入不利的原因；在社會上陷入少數的族群無法凝聚足夠的力量，實際上是無法在自由競爭之下為自己取得利益的；這種情形是同時發生在政治與經濟層面上的⁸⁹。

回來談到伯林的消極自由，伯林的消極自由也是以一個個人的選擇與自由範圍做為自由的基礎，那麼，秦力克對於傳統自由主義的批評是否也可以適用於消極自由呢？

首先：秦力克所批評的傳統政治自由主義或許是自視為站在一個中立的立場以保護多元，然而筆者以為我們不能以同樣的眼光看待消極自由，因為消極自由從未自認站在一個中立的立場執行公權力，伯林的消極自由並未說以此自由達成政治上的公平與正義，而僅僅是一個基礎的權利不受侵犯，消極自由的權利範圍的目的性是後設的，那就是為了基礎權利的保障，他不是一個積極主動地去面對所有問題的主張，而是被動的原則。

因此伯林的消極自由並不是站在中立去保護多元，而是如同莫菲（Chantal Mouffe）所說的：多元是保障權利範圍所造成的結果⁹⁰。造成多元的是人的價值的不可通約性與多樣性，消極自由針對的是一個企圖否定並消滅這種人選擇上的多樣性的理想與權威，因此多元於消極自由而言沒有一個直接的目的性，我們知道的是：伯林害怕一元論的理想與權威去侵犯人自由選擇的權利，因而他用消極自由保障權利範圍，以保障人自由選擇的權利，人在權利範圍中選擇的自由才是消極自由的目的，而多元是人自由之下的必然結果。

所以我們不能將消極自由本身看成一個維護多元社會的工具，消極自由的工作就是自由具有一個一定的基礎；只要這基礎是完善的，多元就自然會產生，多元是一元社會無法成形的成果而非刻意的劃分；說穿了，伯林的多元是一個自由社會成形的後設理論，而非原則。

消極自由的政治立場不是前提上非得站在一個中立的立場，甚至來說，不是前提上非得站在一個多元的立場；但有一點一定確定的是：沒有任何理念得以利用政治手段來讓他人的基本選擇機會有任何的減少：這是最清楚的原則。

如果說：秦力克所說的少數弱勢族群真的陷入如此困境；那麼只要該手段不要違背不侵犯個人選擇機會的原則，伯林的消極自由即便沒有支持的理由，但也

⁸⁹ Ibid.. p. 109.

⁹⁰ Mouffe, 1992, pp.11-4.

沒有非得要反對的理由；但如果該手段將會侵害到社會上其他人的權益，那這就是很難被允許的。

然而問題沒有輕而易舉地得到解答；因為秦力克的給予特權很明顯牽涉到政治手段，因此問題就在於：這種少數民族的特權會侵害其他族群的權益嗎？以及，這種少數民族的特權會侵害到該族群成員的權益嗎？如果是，我們能通融嗎？還是完全沒有通融的空間？

我們首先從第一個問題開始回答：也就是給予少數族群特權的正當性問題。如果在不涉及政治權益的情況下；僅僅是為了正義、平等、或是慈善的理念，我想很少有一個現代社會的思想會徹底反對此點。然而一旦涉及政治權益，情況就複雜得多，個人以為關鍵點在於少數族群的訴求類型以及權益上分配的問題。

若我們對於少數族群的理念的政策僅僅只是進行保護並不干涉的特權，這只適用於某些族群，然而有些族群的生存卻仰賴在公共領域的發聲與認同⁹¹，比如一些少數宗教。問題在於：如果我們承認多元社會下有彼此不可通約的價值存在，則一個族群的發聲往往有可能變成另一族群權益的損害。

有可能嗎？如果該族群在本質上不承認合理歧見就有可能，也就是有些族群的思想便是以剝奪其他族群的權益為其目的，比如三K黨與納粹，像這樣的族群的權益是不能在公眾得到認可的。

合理歧見是一個連結多元主義與自由社會的重要思想，那就是：一個社會是如何包容各種相互不能通約的意見？那就是：如果我們每個人都有發聲權與追求權，那麼我們不能侵犯彼此的權利，我們彼此承認對方的發聲權，即便我們的意見不同。

如同我們在前面之章節所提到過的基本教義派的案例，基本教義派的權益之所以不受到保障，原因就在於保障基本教義派的教義從根本上否定他宗派的生存與發言權，因此承認他的權益等於損害其他族群的權益。這邊值得注意的是：我們同樣不是以一個合理歧見的理念來營造一個多元自由社會，合理歧見如同多元是個人權利保障下的產生之形式，而非某種主義，所以一個合理歧見不是一個既支持某些理念又否定某些理念的具有特定核心思想之理念或著純粹誤站在一個假中立的立場。因為在這議題中我們不關心理念的立場：每個人可以說自己的理念

⁹¹ Macedo, S., "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls" *Ethics*, 1995, P. 468.

比別人好，可以批評別人的缺點，可以為自己爭取想要的特權，不可以做的就只是為了自己的目的去損害他人之權利，原因是為個人自由的保障，不是為了達成某個合理歧見形式的理想社會。

那麼，那些思想中並無損害他人權益的理念，是否在特權的要求上就毫無疑慮，完全不會損害到其他族群的權益了呢？理論上是的，一個族群因為自己在經濟與文化上的困境而要求政府提供某種協助與保護，這種訴求是正當的；雖然這種訴求有時會造成某種「反向的歧視」，也就是在一個利益有限的範圍，對特定族群成員的保護政策壓縮到其他族群的權利；比如限定名額中的保障名額，然而這終究只是手段問題而非原則問題，我們不能拿這種反向歧視的現象去否認少數族群爭取公權力上政治權益的正當性。

那麼接下來進入第二個問題：為了社群的生存，文化社群能否以不自由之手段限制該社群成員的選擇權？

無論對於消極自由或著傳統自由主義者而言，這種為了某種特定理念而去犧牲個人權益的作法無疑地是犯了大忌，然而，我們不能就此一概否定之，如果我們將其與第一個問題做結合的話。

這樣的問題之所以產生，是由於大部分會遇到秦力克所提出的那些困境的少數族群，本來常常就是與一個主流的現代自由社會相距較大之社群；他們的理念可能鮮少有自由主義的理念成分存在，因而要求這些族群的特權保障也看起來格外地複雜。如果說：該社群本來就缺乏自由理念以致於用某種非自由主義形式的手段以維持整個社群，那我們很難既保護該社群之生存，又要每個人的選擇權利得到落實。

秦力克認為，少數族群維護生存的權利可分為兩種，那就是「內在限制」與「外在保障」⁹²。內在限制是以權力限制內部異議份子的手段，外在保障則是以權力保障不受外在政策衝擊之手段，而秦力克可以接受的是後者之理論；因此，在秦力克的理論中，個人之自由依然是最優先考量的部分，恐怕這樣的想法與庫克色斯的想法相似：保護社群的原因是因為其關乎於個人的利益。所以，保護社群的意義終究是因為他關係到一個個人的自由的展現。

我們綜合兩個問題的答案來看：秦力克依舊是站在一個自由主義立場，有野心想要增加自由主義的包容度；然而我們可以看出：消極自由與傳統自由主義一

⁹² Kymlicka, 1995, pp. 35-6.

樣，無論如何都不是包容一切理念：那些非得侵害個人權益不可的理念就不會被包容。

然而我們說自由主義去包容什麼理念，這樣子的說法不太恰當，因為那些理念之所以不被容許不是以自由主義之理念去檢驗並判斷是否容許，而是：他們訴諸於侵犯個人權利，當他們在社會上的訴求被否定，他們的理念運用於社會之上也就自然地遭到否定，因而這樣的社群當然無法為自己爭取什麼政治特權。

我們分析秦力克的問題至此，消極自由與秦力克訴求幫助少數族群的理念似乎沒有太多互相衝突的地方，因為只要社會全體任何一個人之權利本身不受到任何損害，這樣子對弱勢團體與少數族群的幫助當然有助於個人自我實現之理想。

但我們再仔細分析秦力克的問題，秦力克問題的來源是：自由主義維持每一個人的自由，而對自由選擇之下許多少數族群的衰亡冷漠且毫不過問。這樣的問題的成因是什麼？如果自由主義本來就「可以」幫助弱勢族群？

筆者以為的答案是：自由主義「可以」幫助弱勢族群，但並不是「非得」幫助弱勢族群。自由主義幫助弱勢族群的生存是因為他們對人的自由有幫助，但是：我們卻無法說，在自由主義的社會之下他們遭到了公權力不自由地對待；因為他們自由發展的機會完全未受到公權力的剝奪。即使在一個維持自由社會的立場，自由主義的政府「可以」幫助弱勢族群，甚至「應該」幫助弱勢族群，但不能說「必定要」幫助弱勢族群，因為自由主義政府對於弱勢族群的困境並沒有直接的責任，那是維護個人權利自由選擇之下的一種結果，而一個好的自由主義政府會嘗試彌補這種結果，但這不會影響一個自由多元主義政府是否自由之正當性。

談到消極自由的看法也是一樣，伯林就特定去區分了政治自由與經濟自由的例子，許多人在這些領域上的無能為力影響到了自己對於自由的發揮，卻不能說自己是不自由的；同理，那些少數族群的發聲不被認同或是成員因競爭而離去，卻不能說是一個自由多元主義政府去剝奪並壓迫他們的生存空間，自由多元主義政府就是在保障個人自由的同時維持一個社會的存在，使之不至於成為一個因價值不可通約而死鬥至零和之戰場，或是成為一個弱肉強食之叢林；若是站在一個這樣的立場，消極自由幫助弱勢族群還是好的，因為他會影響實質上價值的公平競爭，但這是由於這樣子做是好的，而非消極自由在此方面有什麼缺陷需要去修正。

因此，無論將一個價值觀的認同說的再重要，消極自由都沒有「責任」去幫

助這種價值觀的認同。即使退一步來說：自由社會的形成排擠了這些特定少數族群的價值觀與生存權：那也不是一個中心價值觀去排擠另一個價值觀的結果；僅僅就是對於個人權利保障，個人憑其所好選擇下的結果。

即便這樣子的所好可能不是純粹的所好，而是有參雜了經濟上生存的考量或著是僅僅追求流行。但站在一個機會原則的立場上，是不會去追究這些選擇背後的考量與目的的，因為其就是與最終「人的選擇範圍有多大？」這個自由的本質無關。

只要沒有侵犯到一個實質上政治的權利，那就沒有強的理由去禁止。站在消極自由的立場上，不會去過問一個選擇的動機；也不會去關心一個理念的性質。如果僅僅就秦力克所指出的，消極自由當然有一個弱的理由去幫助那些弱勢團體，但如果說消極自由要有一個強的理由：無疑地等同於指控一個自由社會的建立要為這些少數族群的衰亡負責，自由社會對於這些少數族群的衰亡並非直接地有關，並非自由主義的主張消減少數族群，而是個人權利的抬頭；如果一個自由主義社會能良好地擁有某些正面特質，比如慈善與關懷，而想到要以政治手段對這些族群做出補償，這也就夠好了。

如果是說：「只要不侵犯基本權利就沒有理由阻止」的這種說法，當然無法讓多元文化主義者認同。因為多元文化主義者就是認為：社會上的認同感與尊重對於人的自由也同樣地重要。消極自由或許也認為他們很重要，卻不是在政治自由的領域上重要；而是在一個綜合性的自由發揮上重要，卻不能說這些缺乏導致的不自由是由於一個政治上的壓迫導致的。

換言之，消極自由就是可以堅稱：自由領域的事情如果沒有牽涉到權利的損益，而僅僅只是一個人因其非政治因素而面臨困境，那消極自由實無義務去幫助他的困境，因為一個政治自由的理念最低限度上只需要為他政治上導致的不公負責。

第八章、 楊與女性主義和差異政治

如果說，一個多元文化主義者想要消極自由「非得要」照顧那些在自由多元社會之下遇到困境之人或團體；如果只是說認同感與尊嚴對於人的自我實現有多麼重要，這樣子是不行的，因為消極自由認為的自由的實質是眾多機會的權利範

圍，而不是人如何地完成自我實現。認同感與尊嚴無論多重要，那都是「私領域」上追求的事情，消極自由注重的是公領域上對政治平權與法治平等的保障。

因此要讓消極自由非得要照顧弱勢團體，最直接的方法就是證明僅僅確保一個權利範圍而不重視認同感與尊嚴是無法形成自由的，即使政治上亦同；也就是要證明確保每個人與社群的認同感與尊嚴於自由是必須的，而非僅僅只是「大有幫助」。

然而我們知道的是：消極自由與這些多元文化論者想追求的自由（先不談那些否定自由主流價值的多元文化論者）是有一段差距的。消極自由認為認同感與尊嚴這種過度涉及私人與內在的東西不該介入一個政治自由，那麼，多元文化論者的策略將是：政治自由包某種程度上理應具有內在的東西，否則便不能形成一個真正自由平權的社會。也就是，多元文化論者準備要針對的是自由定義的根本問題：自由，即便是政治自由，真的沒有或不該有內在成分嗎？

一些女性主義者就對這種「自由」的定義很不滿；有些人，如庫勒(Diana Coole)，從根本上質疑一個價值的來源，認為一個消極自由形成的成份充滿了男性的理性與法治思維，而缺乏一些女性注重的要素，比如關懷與溫情的成分；這使得消極自由之定義如同一個冰冷的對人的保護外殼，而欠缺對人的關懷⁹³。

克勞德認為庫勒弄錯了伯林的想法，那就是：消極自由的成因並非因為理性，相反地，消極自由的成因便是因為不理性⁹⁴，消極自由的成因是欲望；因為每個人的欲望彼此衝突，為了生存與利益而彼此界定出一個範圍，這之中雖然說有著某種自律的轉向，然而這不能說是理性成因，原因是：即便一隻野獸也很難落入同樣的陷阱兩次，人類是從血腥的教訓中學到自我約束與疆界之劃分。

消極自由並非某種道德觀念，或許他比較接近一種史觀，一種人如何從彼此毀滅到彼此合作的進程，在消極自由的理念中充滿了根據歷史事實的後設理論；如果要說消極自由為何將一個自由說得如此「冰冷」，那是因為整個消極自由看見的便是情熱帶來的悲劇，那種對於烏托邦，對於神王，對於至善的情熱；造就了無數次以正義之名的清洗與屠殺；因而消極自由是冰冷的，他的冰冷是為了替一元論的熱情降溫。

⁹³ Coole, D., 1993, *Constructing and Deconstructing Liberty: A Feminist and Poststructuralist Analysis*. *Political Studies*, 41: pp. 87-91.

⁹⁴ George Crowder, 2002, pp. 91-2.

即便這樣說，卻產生一個問題：如果消極自由出於一套觀念而非出於純理念，女性主義對於歷史與社會結構本就有著一套不同的觀念；換言之，他們可能看見社會的不同面向：人類的歷史與自由的產生有著不同情感。

另一個女性主義哲學家楊(Iris. M. Young)就認為，傳統自由主義所依循的原則是分配典範的原則，也就是將自由保障的正義問題只設定為對那些可量化，可物資化的東西的平權。楊認為這導致兩個問題：第一、只關注物資性的分配，而忽略分配物資制度上的結構與內涵，第二、將一些非物資性的，如權利與權力之類的，當作其為一種靜態的物資一樣地分配，而忽略這些東西其實是一種動態之過程⁹⁵。

因此，楊提出三種這種分配性結構所忽視的問題，那就是決策結構，分工，與文化⁹⁶。要說自由主義真正忽視了什麼，楊認為：那就是做如此分配的理由與過程，像權利或權力此類資源，代表的不僅僅是如同個人財產一般的東西，還代表人與社會的關聯與互動，然而事實上，所有資源的取捨都可看做是人與社會的關聯與互動，自由主義只重視一個結果上的平權，卻忽略了平權的來源亦是人所擁有的權力的重要性質。

如果要說在自由制度之下的正義問題除了資源分配還有什麼。楊認為，那就是一個人實現自我的價值，這包含兩種層面，一是發展自己的能力與表達自己的意見，二是參與決定自己與自己行為的過程。站在這種立場下，那種僅由一個公權力維持表面上平權的社會，仍免不了某種壓迫的存在。

楊還提出了五種壓迫的類型，那就是剝削、邊緣化、無權力、文化帝國主義、與暴力⁹⁷。這五種壓迫一言以蔽之呢，就是在一個社會之中強勢的社群如何合法地壓迫弱勢的社群，包括了異化、漠視、蒙蔽、歧視與偏見等等之手段；這些壓迫的存在確實地影響到了一個自由社會之中的公平與正義問題。因此自由主義對於弱勢族群不能僅僅只是採取一種「對弱勢的救濟」的方式與心態，而是應當從根本上去承認各種文化的異質性；才能真正地救濟這些族群面臨之問題。

即便楊所批評的對象是整體傳統自由主義下的正義問題而非針對消極自由，然而就一個自由的定義來看；楊所批評的自由定義的資材化似乎可以適用於消極自由對於自由的認定：難道消極自由不是認為一個被界定的權力範圍為自由的本

⁹⁵ Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 15-8.

⁹⁶ Ibid 20-30.

⁹⁷ Ibid.. pp 39-65.

質嗎？

筆者認為：在不指涉純而泛論一個自由主義類型的情況下，這種權利範圍的界定即是自由的指控可以成立；然而恰好伯林的消極自由可以免於這樣的指控，因為一個權利範圍如果變為可以分配之資材，那意味著：對於權利只有唯一一種度量方式，或著所有的資源彼此之間可以相互通約，否則我們永遠不可能去談一個公平正義的分配，只有感覺上的舒不舒服，這對於消極自由而言：難道不是某種自由定義上的一元論嗎？

能夠免於這種一元論的指控，並不是因為消極自由站在反對一元論的立場，而是消極自由的權利範圍不是那種重視分配結果的結果論式分配形式，恰好相反的是：消極自由的權利範圍的概念是一種關係概念而非結果概念，那關係就是「不受侵犯」。

消極自由雖然不斷地強調一個權利範圍的必要，但這個權利範圍的來源不是以一個公平正義原則為前提；而是對於平等此一事實之後設，是出自於我們之前提過的：人與人相互爭鬥的關係；即便消極自由在界定這種概念時使用的是一個如同可以量化的機會概念，但伯林使用這種機會概念的理由不是因為他方便我們量化與計算，而是因為他是被動的，不需要人任何地或著判定為是否成功地就對於我們有效。所以伯林的權力範圍表達的是對這種衝突關係的解藥：人在理念與意義上有各種程度的不同，但有些東西並非能用這種差異性與優越性進行干涉。所以消極自由中的權力範圍概念從未表達一個公平式正義之概念，也與那些將權力視為資材一般分配的思想不同。消極自由的權力範圍概念是：第一，他表達的是立足點之必要之基礎而非開展之後的全體；第二，由於其概念源自人與人的衝突關係，所以是如同國土疆界一般地動態的，而不是被視做資材一般的靜態。

那麼，如果消極自由的權利範圍不是處理公平正義問題的，那消極自由怎麼處理公平正義的問題？

消極自由如果做為一套政治自由的理論；則他不必像傳統自由主義一樣全面地處理一個公平與正義的問題。亦即，伯林從未說過：「保障了個人最低限度的權利範圍，這就達成了公平與正義。」這樣的話；也不會說這樣的話，因為伯林的消極自由理應是無理念的，所以不會為了公平與正義而服務。

對伯林而言，像公平與正義這種是需要去「達成」的事情（也就是說是應用概念），不需要進入政治自由的領域；這被設定為要達成的目標大都該屬於私領域

的事情；我為我自己與和我有關的這個社會設定了一個目標想要完成，而這將使得我的人生充滿意義：卻不能代表所有人的人生都充滿了意義。

然而如果我們再跟著楊的問題衍生下去：消極自由是否缺乏對政治差異性與內涵的關懷？我的答案是：消極自由的立場是有意識地將這些內在的東西排除在政治領域之外。但我們不能說伯林沒有意識到這種差異性與內涵，只是楊看到的是：從根本上承認差異性才能根本上以差異手段保護少數族群；而伯林看見的是：從根本上承認差異性導致某種特權以差異手段迫害其他族群，或許政治上差異性的承認這東西如同兩面刃，他可以以此名目給予少數族群最具關懷的照顧，但他也可以提供特殊階級最無可置疑的霸權；如果我們對待如印第安人或阿米希人是根本上承認文化與內涵的差異而給予關懷；那麼婆羅門對待吠舍甚至首陀羅也是一樣的手法：我們從梵天不同的部位而生，從根本上就有不同。所以基於這種考量，伯林選擇將差異性與內涵的性質排除在政治上的自由決策之外；因為伯林看見的是這種差異性的錯誤使用。

然而另一方面，伯林也從未否定人去追求像公平與正義這種「好的」價值，如果有一位具有這種好的願景的人參與政治而將願意在政治上推動他所認為地這個理想，在不違反那基本原則之下那當然是件好事。然而在政治運作上，一個好的理想不一定導致好的結果，這也是事實，所以永遠有一個避免悲劇的底線守在那邊，換言之：如果想要達成如此一個公平與正義的社會，每個人可以在不違反基本原則的前提之下去推動那個理念；但他永遠不會成為一個政治原則。

然而我們面臨一個最後的問題，而且是和傳統自由主義面對的問題相同：不管出於什麼理由，不重視差異性與內涵而只重視一個權利的事實真的足夠在政治上自由嗎？消極自由認為純粹政治自由上應當是無內涵、無理想、或是去內涵、去理想的，那麼：政治自由的運作上是否有無可避免的內涵與理想？

筆者以為政治自由在運作上有無可避免的內涵與理想，那就是執政者本身，執政者本身的內涵與理想就是一般我們說的政治運作上的內涵與理想，而這種執政者本身是充滿了不確定性的：他可能是最好的人，也可能是最壞的人。但是因此消極自由才打著這樣的算盤：將一個政治自由的本質維護好，如此執政者不管是個什麼樣的人，自由的本質始終維持在一定程度，不至於遭到扭曲。

楊也看到了這一點，而他的想法卻是：政治自由的本質沒有那麼理所當然地與其運作區分：首先，在楊的批判依據下，一個政治自由的運作一定程度上會影響政治自由的本質：出於公義性的權利跟出於施捨憐憫的權利，即便他們要的可

能是同一種權利，在楊看起來：這絕對是不同的。

照理說，伯林應當是最意識到差異性此一特性的哲學家，何以在他的自由思想中選擇將差異性的運作排除在外？因為在伯林眼中，差異性是兩面刃，我們可以利用差異性做理所當然地支援，但也可以利用差異性做理所當然地迫害；在政治上從根本上被承認的差異可以給弱勢族群需要的幫助，也可以給原本就強勢的族群更穩固的特權。因而伯林才以為：這種差異性應當放置於公權力無可介入的私領域，這種做法意義上不只是將意志與理想排除在公共領域外，同時也是以一種保護環的方式保護每個人的意志與理想。

但如果說楊提到了一個權力的內涵與來源之重要性，我認為消極自由起碼忽略了一點，那就是權利的範圍的擁有被定義是理所當然，卻不是那麼理所當然，那就是一個基本權利的內涵與來源的問題。

伯林的基本權利的內涵與來源，有別於一般的自由概念，經由之前討論整理出大概有兩個特點：第一、關係性的而非物質性的，那就是預設人與人的價值觀不可通約甚至為敵的關係，而如何在為敵的情況下仍能形成一個社會，而不是假設一個物資性質地權利去做公平性之分配。第二、經驗性的而非理想性的：基於一套史觀結果的後設而非某種理想願景的概念。

然而從價值的不可通約而為敵乃至於可以以合理歧見之方式相處並非理所當然的，這伯林自己也知道：那是人類歷史發展以來血淋淋的教訓，然而：如果這種東西不是一個固定的物資，而是一種關係，一種類似恐怖平衡，軍事疆界的關係——這是顯而易見的，因為這是一種進程下的結果，他的可靠是因為自律的概念，而這不是一個容易出錯的概念，因為這是求得生存的基本欲望而非理性。但只要是關係，就是具有動態的性質，亦即這個關係有可能改變。

這是由於伯林為了減低社會或歷史等群體性的影響對個人自由產生的危害，而試圖將個人自由的條件中的與群體有關的部分壓抑到最低，然而錢永祥教授就認為：即使伯林不是不了解歷史決定論中所提及的環境與時空等等群體要素的重要，伯林對於這方面的處理是卻是消極的⁹⁸。因為人類對群體的解讀與跟群體產生關係是無可避免的，因為人如果要做出自由的選擇，不僅僅只是憑藉著原始的慾望與衝動，人類在選擇時，會評量目標在社會上代表的價值，會衡量做出這項選擇的利益；因此選擇這件事即是個人與多種環境因素有意識的互動⁹⁹。然而伯

⁹⁸ 錢永祥，「伯林論歷史與個人」，新史學第23卷2期（民國2012年6月），頁221。

⁹⁹ 同前註，頁235。

林並未告訴我們個人要如何面對群體，個人和群體又該如何互動，而將個人與群體的互動上視為一個純粹消極的地位，也就是「最好不要被群體干涉」的想法。因此，伯林在處理人與社會的關係上，缺乏了對人與群體的互動的處理¹⁰⁰；而伯林所提及的自由選擇的權利，卻實際上就包含著群體與人的關係的問題。

伯林對於極權的產生似乎有著某種誤解：極權的直接成因應該是過度龐大的權力，而不是一個關乎群體的理念或解讀，確實我們無法否認：有些積極自由概念在運作上註定要賦予執政者過大的權力¹⁰¹，但我們不能說一個獨裁政權的產生是因為一個積極自由概念：除非那積極自由概念的目標包含建立一個獨裁政權。或許一個權力的膨脹的手段，一套用於欺騙世人的積極自由概念是其中之一，但一個權力之膨脹還有很多種方式，比如經濟上的資源獨佔與資訊發言平台壟斷，這恰好是伯林所認為的私領域上的不公，但這些私領域的資源在一個現代社會卻可以輕易地轉為公領域之特權。

真正危害到人權自由的不是積極自由概念，而是極權——權力的過度集中與膨脹，特定形式的理念只是這種權力的集中的其中一種原因，而當權力集中膨脹到一定程度時，某種積極自由概念也只是諸多壓迫手段的其中一種；而伯林為了特別防範這造成集權的其中一種原因與手段，而選擇將內在成分排除於政治自由之考量外，而以為這就保護好一個自由的底限。然而，筆者以為伯林所認為的權力範圍之來源本就來自於一個力量上的平衡狀態：力量上的平衡狀態起始不是只有政治上的，政治是為了處理這樣的狀態而發展的一個後設平台，亦即，當權力事實上過度集中之後，自由的基本權利之保障就不再是理所當然的，而是充滿危機的。

所以，伯林避談一個政治權力的內在成分，對於這些弱勢團體而言，就是對於他們如今在實質權力上的不對等的事實的漠視，即便我們現代大多數人在社會關係上都是良好受到現代自由思想保障的公民，換言之是主流團體，但對那些弱勢或曾經是弱勢的團體，比如女性而言，缺點顯而易見：他們是如何地從不能參與政治決策到現在權利上與男性幾乎毫無不同，他們相當地清楚：不是靠著自由社會的施捨與慈悲，而是靠著一些事件——這些事件證明了女性的能力，靠的是先在經濟與資訊上佔有了平等的力量，然後得到了政治的權力；而少數族群的人也是知道，在歷史上，他們的祖先是如何地因為力量的不足而未能參與一個社會的形成與決策，以至於他們又是如何地如今需要自由社會的施捨與慈悲。

¹⁰⁰ 同前註，頁 237-8.

¹⁰¹ 筆者以為在政治制度上這通常起因於需要政府進行太多操控。

因此，伯林確實是忽略了一個自由的本質與自由的實踐並非兩種不同的東西，他們是有著密切的關係，而且會相互影響：當一個人失去自由的實踐：他也將很容易失去自由的本質，而不是純粹是講究一個政治上公權力的保障如此簡單。

第九章、 結論

即便我們談論至此，我們依然可以說，伯林所強調的自由的本質：也就是一個權力範圍的概念，依舊是一個自由的本質的良好定義，而這種本質依舊是被動的，不需要任何運用便應該生效的。

然而一個自由的本質是被動的，是消極的，卻不代表一套建立在這種概念之上的自由理論也非得是被動與消極的。

自由的本質是消極的，這是表達其毋須人做任何運用就該運用於人之上此一特質，也就是消極自由一直堅持的：人的內涵不影響其是否是自由的此一概念。但是這並非代表其自由的性質理所當然地永恆，如果在歷史上其因為某種轉變而發展出來，那其亦會因某種轉變而消失：那種轉變便是權利的來源與內涵之轉變。

權利的來源與內涵並非是一種加諸在權利本身之上的性質，而是他會與權利的本質互動，改變權利的本質：權利是爭取而來的還是被施捨的，是被運用的還是被漠視的：這些特性不僅僅是點綴，而是表達了人與社會之關係性質，而其亦為一個伯林所提此一自由之本質產生的依據。

換言之，伯林所提出的自由之本質——即權利範圍，雖然理應是被動附與在人之上，但其產生卻仰賴某種關係性的內涵，那麼仰賴某種關係性的內涵也可以衰亡：其產生於權力實質之均等，其衰亡於權力實質之不均等。

如果證明了一個實質權利上內涵的必要性，那麼僅僅將自由設限在一個機會上的概念是不足的；如果我們要關懷權利的內涵與來源，那麼我們勢必是從一個社會關係著手，而這非得我們進行運用不可。

換句話說：伯林的權利範圍是需要積極的運用概念去保障並維護的，而這並不與機會概念的權利範圍有所衝突；如同泰勒所說：消極自由是可以同時建立在機會概念與運用概念之上的。如果此運用概念之目的是維護或著至少不違背那自

由之本質的話。事實上，如果伯林的消極自由如果沒有某種運用上的概念，那消極自由之下的多元從一開始便只是無秩序地強凌弱的野生環境；一個理念至少他必須承認一個消極自由下的競技規則才可被消極自由容忍。

因此我的結論是：伯林的消極自由所提出的權利範圍的消極概念雖然重要，但他卻忽略了權利的運用上會實質上影響到權利本身的本質；因此在運作上一個完全擺脫運用概念的權利範圍是不可能的：這是由於伯林在極權的成因上對積極自由概念的過度嚴苛所導致，積極的概念所導致的差異性概念是獨裁的間接成因，卻不是直接成因；也是成因之一，而不是全部成因；然而積極的概念所導致的水平的差異性概念也才能給予弱勢真正的幫助：伯林選擇將兩者一概否定純以消極的自由概念來定義政治自由。卻忽略了獨裁還有其他成因，而如果我們不能以積極的運用達成實質上的平權，反而不能防止這些其他成因。做為一個反對一元論與獨裁的思想，若僅僅只是要防堵一套一元論思想間接導致的獨裁，卻犧牲了其他防止一個實質上一元與極權的方式，恐怕是不足的。

因此，在伯林的消極自由中，積極自由概念應當至少佔有一定重要的地位；以維護一個機會概念的自由本質的恆定性；也才能更完善地防止一元與極權的產生，以確保一個多元的社會存在。

參考文獻

Abbey, R., 2000, *Charles Taylor*, Princeton University Press.

Berlin, I., 1969, 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press. New ed. in Berlin 2002.

Berlin, I., 1991, "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought", in I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf.

Berlin, I., 2002, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Liberty*, Princeton University Press, Hardy, H ed. in New Jersey.

Coole, D., 1993, Constructing and Deconstructing Liberty: A Feminist and Poststructuralist Analysis. *Political Studies*, 41.

Crowder, G., 2002, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge, Polity.

Doppelt, G., 1989, "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?" *Ethics*, 99.

Gray, J., 1996, *Isaiah Berlin*. New Jersey: Princeton University Press.

Kymlicka W., 1989, *Liberalism, Community and Culture* , Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka W., 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995

Larmore, C., 1994, "Pluralism and Reasonable Disagreement" in Ellen F. Paul, Fred D. Miller, Jr., & Jeffrey Paul, ed.

MacCallum, Gerald C., Jr., 'Negative and Positive Freedom', in D. Miller, ed., *Liberty*, London: Oxford University Press, 1991.

Macedo, S., 1995, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?" *Ethics*, 105.

Mouffe, C., 1992, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London : Verso.

Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press.

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

Taylor, C., 1979, 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in Miller 2006.

Taylor, C., 1985, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* , Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron J, 1995, “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,” in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, New York: Oxford University Press.

Young, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference* , Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

錢永祥, 「伯林論歷史與個人」, 新史學第 23 卷 2 期 (民國 2012 年 6 月), 頁 217-239.

