

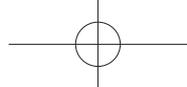
## 小 引

去年（2014）春季，我應鄭培凱教授的邀請，於1月中旬偕內子祖錦抵達香港城市大學中國文化中心，擔任為期四個月的訪問教授。我的主要任務是，主講（分為10個子題的）“反思現代性與中國革命經驗”系列講座。

這個講座，與“中心”所舉辦的其他講座一樣，對校內師生與校外人士開放，歡迎各界自由聽講。2月12日第一次講座開始時，出乎主辦方的預料，竟然來了七、八十人。在頭幾次講座進行期間，來聽的人們則有變化：有的人聽了一、兩次，不來了；另外，卻有新的聽講者出現。聽講者的數目與哪些人來聽穩定下來以後，直到4月23日最後一講為止，經常是在六、七十人左右。聽講者除了本校的學生以外，包括相當多大陸來港在各個高校就讀的研究生與本科生、在高校任教的教授們、以及相當多的社會人士。講堂的擴音設備一流，有專業人員調控音質與音量。大家濟濟一堂，氣氛十分熱烈。

鑒於聽眾如此熱烈的反應，我本來要以輕鬆、漫談的方式進行的計劃，必須放棄；改以嚴格論證的方式進行。因此，必需重讀許多材料並仔細準備每次開講之前發給聽眾的各個子題的大綱。就這樣，我們（祖錦和我〔我不會打字，均由祖錦代勞〕）又重溫了兩個多月非常緊張的教研生活。

來聽講座的社會人士當中，一位韓佳小姐於一次講座結束

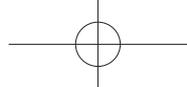


後，跟我說她是香港商務印書館的編輯，在聽講期間，曾看過從圖書館借閱的，我於上世紀 80 年代在台灣出版的兩本文集《思想與人物》與《政治秩序與多元社會》。她說其中一些篇章可以選出來出版一本面對港澳讀者的文集。這對香港讀者會很有用處：香港一般讀者關於政治，過去多是在行政層面上討論，而現在香港的許多讀者已經“覺醒”，對於甚麼樣的政治才具有正當性，很有興趣。而我那兩本文集裏的文章有的正是討論自由、民主、法治、理性等重大課題的複雜性、深刻性與正當性的中文著作。那些篇章禁得起數十年時間的考驗以後所展示的理解與論證，現在正是適合香港有興趣的讀者參考的時候。她接着邀我偕內子與該館副總編輯毛永波先生和她一起餐敘。

我與毛先生見面，交談十分暢快。此事就這樣定了下來：由商務編輯部與我共同決定從上述兩書選出 7 篇。稍後，我覺得僅重印“舊文”不太好，建議另收入 5 篇近十幾年來發表的直接或間接有關的“新作”，也得到毛、韓兩位的同意。韓佳今年 1 月離職他就；編輯工作則由毛永波先生親自接手。

當我接到這 12 篇編好的文字檔進行校讀的時候，發現各文的論旨與論證（除了一篇以外：見本書“附錄”注 1）不必改動；不過，書稿文字表達方式，有的地方相當枝蔓，需要調整或刪除；有的地方則不夠清晰，需要斟酌、改進。這項修訂工作，無可避免地花去許多時間。

此書既是文集，讀者自可按自己的興趣選讀或通讀。希望為讀者的選擇提供一點方便，下面列出選入本書的“新文” 5



篇的題目（讀者自可據之與本書目錄作一比照，即可知道哪些篇章是選入本書的“舊文”）：

〈論台灣民主發展的形式、實質、與前景——為紀念殷海光先生逝世三十三周年而作〉

〈學術自由的理論基礎及其實際含意——兼論消極自由與積極自由〉

〈反思儒家傳統的烏托邦主義〉

〈自由主義、知識貴族與公民德行〉

〈紀念殷海光先生逝世四十五周年：專訪林毓生——兼論法治與民主的基礎建設〉

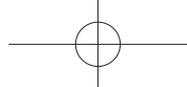
另外，各文之後注明的出處，表示最初發表的地方，並不表示其文字與現在收入本書的文字完全一樣。

感謝韓佳小姐，如果沒有她最初的構想與提議，本書不可能出版。在本書編輯過程中，遇到了一點曲折，對於毛永波先生慷慨而堅定的支持，衷心銘感。我的修訂工作，屢屢遲延，幸賴永波先生惠予同情的理解，從未施以催促的壓力，終於在我的能力範圍之內完成工作，這是我十分感謝的。和往常一樣，內子宋祖錦女士對於我的無條件的支持與協助，是本書終能出版的一大動力，謹此向她敬致謝忱。

林毓生

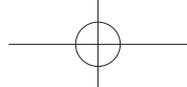
2015年6月21日

於美國威斯康辛州麥迪遜市



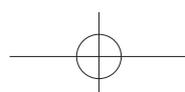
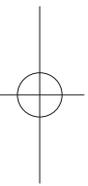
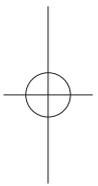
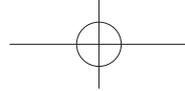
# 目 錄

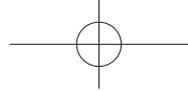
小 引.....	i
<b>第一部分</b>	
論政治秩序、自由與容忍.....	1
兩種關於如何構成政治秩序的觀念 ——兼論容忍與自由 .....	2
論台灣民主發展的形式、實質，與前景 ——為紀念殷海光先生逝世三十三周年而作 .....	42
<b>第二部分</b>	
論理性、自由與權威 .....	67
甚麼是理性 .....	68
論自由與權威的關係 .....	94
再論自由與權威的關係 .....	107



### 第三部分

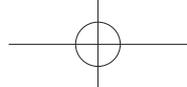
論近現代中國的思想、文化與政治.....	121
學術自由的理論基礎及其實際含意	
——兼論消極自由與積極自由 .....	122
中國人文的重建 .....	141
反思儒家傳統的烏托邦主義 .....	188
史華慈 (Benjamin I. Schwartz)、林毓生對話錄	
——一些關於中國近代和現代思想、文化，與政治的感想 ....	204
自由主義、知識貴族與公民德行 .....	232
紀念殷海光先生逝世四十五周年：專訪林毓生	
——兼論法治與民主的基礎建設 .....	246
附 錄 .....	257
民主散論 .....	258





## 第一部分

# 論政治秩序、自由與容忍



# 兩種關於如何構成政治秩序的觀念 ——兼論容忍與自由

## 引言

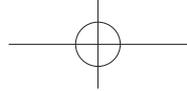
這篇文章源自我在 1984 年 7 月 26 日在台北（提前）舉行的“殷海光先生逝世十五周年紀念學術座談會”的談話紀錄。當時因為時間的限制，只能大概地談個梗概，後來看到一篇以同情的立場所作的簡單報導，但內容卻有許多錯誤；我才更確切地體會到，在中文世界裏，如要討論一些自由主義的基本觀念，一定得作較為詳盡的說明。

自由、民主，與法治做為口號來講，在中國已有近百年的歷史。然而，由於我們過去的歷史、文化的發展軌跡和方向與西方的歷史、文化的發展軌跡和方向甚為不同，所以，與西方歷史、文化背景關聯深切的自由、民主、法治的觀念，到今天對中文世界裏的許多人而言，仍是相當生疏的。基於這項認識，我原先只想就黃柏棋君的紀錄稍稍訂正盡速發表的計劃，必須放棄；我不得不將那份紀錄作大幅度的修訂與擴充。

不過，本文受了文章體裁的束縛，所能論及的自然仍是相當有限（詳切的論析，要靠大部頭的著作才能辦到）。基本上，我藉論析中國自由主義先驅人物胡適先生與殷海光先生在談論容忍與自由時所呈現的歷史的意義與思想的局限性來說明：受儒家思想影響的中國人一向認為道德與思想是政治秩序的基礎。這種看法與西方民主國家以法治為政治秩序的基礎的看法，是根本不同的。進一步地說，雖然儒家文化所主張的政治秩序乃由道德與思想構成的觀念，是中國知識分子使命感所由生的精神與思想資源之一；但，這種觀念，如被僵化地或原教旨式地（fundamentalistically）堅持着，反而會成為建立法治的阻礙。在這個脈絡中，我試圖說明西方自由主義所肯定的容忍、多元、法治的觀念在思想上相當複雜的意義，與在歷史上相當曲折的演化軌跡。我並藉西方純正自由主義所持之社會理論（social theory）說明了為甚麼法治是建立自由與民主的必要基礎。

### 胡殷關於容忍與自由的言論

本文是從論析胡適先生與殷海光先生關於容忍與自由的言論出發的。在 50 年代底，胡先生有關容忍與自由的討論與殷先生讀後的回應，是中國自由主義發展史上的一件大事。所以，我覺得在“殷海光先生逝世十五周年紀念學術座談會”上提出來討論，有其紀念的意義。然而，更重要的理由是：在中國主張自由民主的人，過去都多多少少受過胡先生或殷先生，或他們兩位共同的影響；因此，我如從論析他們的言論出發，這樣容易使我的論析比



較能夠具體一點、切實一點。胡殷兩先生在中國自由主義發展史上，均有歷史性的貢獻；不過，他們的思想也呈現了歷史性的局限。今後如果我們不關心自由與民主在中國的前途則已，如果我們要想在中國促使理性、法治、自由、民主往前推進一步的話，那麼我們就必須突破胡殷兩先生所遺留下來的歷史性的局限。我想這是合乎他們所肯定的，根據自由精神來討論大家關心的問題的方法與態度。

## 一、殷海光先生的自由精神

主席、各位女士、各位先生、各位朋友：

我今天是懷着深切的感激之情來參加這個座談會的。第一，我要感謝主辦機構舉辦這樣一個學術座談會——以學術的立場來談論我們共同關心的問題是與殷海光先生的精神非常符合的。殷先生一生的很多方面，並不能用知識或追求知識的精神來完全涵蓋；但我們不能否認，追求知識的精神，在殷先生的整個生命中佔着一個非常重大的部分。另外，我想拿一個個人的經驗與感情來說明一下為甚麼我是懷着深切的感激之情來參加這個座談會。

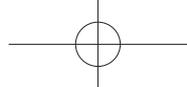
時光荏苒，先師殷海光先生已逝世 15 個年頭了，而我離開台灣大學也已經 26 年了。在這 26 年當中，影響我最大的精神資源是我在大學時代跟隨殷先生讀書的那一段經驗。殷先生對我個人來講，有身教與言教兩方面的影響。在身教方面，我們做學生的在跟他接觸的時候，深切地感到作為自由主義者

的莊嚴和樂趣。雖然我們那時還並不太了解自由主義的深切與複雜的內涵；但，我們跟他接觸的時候，已經呼吸到了真正有生命力的東西。這種有生命力的東西促使我在後來的 26 年當中，繼續謀求發展殷先生所發展出來的一些思想與精神。（此處“發展”並非指謂狹意的“持續”。）在言教方面，殷先生所給我的影響是認真追求知識的態度。這種態度雖然在中國傳統裏面並不是沒有，但它畢竟顯得不夠強烈；殷先生在這方面所表現的精神是相當西式的。由於這種精神的導引，我在堅持殷先生所提示的大方向、大原則的前提之下，近 20 幾年來在論析自由主義的時候，已與殷先生所談的內容有相當的不同，甚至有相當衝突的地方。但是，我覺得這些差異毋寧是秉承先師的自由主義精神的自然發展。

## 二、對於胡適與殷海光論“容忍與自由”的評析

今天我想與大家共同討論的題目是：“兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由”。我想從自由主義的觀點來討論一下這個題目所涉及的一些問題。這個題目牽涉的範圍很廣，不可能在限定的時間之內說得周延；所以我想先用一個實例，具體地說明一下。這樣也許比較容易探究問題的核心。

在民國四十八（1959）年 3 月 16 日刊行的《自由中國》第二十卷第六期上，胡適先生發表了一篇很重要的文章：〈容忍與自由〉。後來殷先生緊接着在《自由中國》下面一期發表了一篇回應的文章，題做〈胡適論《容忍與自由》讀後〉。殷先生在



這篇文章中對胡先生的言論，一方面採取了相當尊重的看法；在另一方面，他對胡先生的意見也做了一些推衍與批評性的補充。我們可以從這兩篇文章說理的方式和思想的內容來看一看當時的自由主義者在精神和思想上的承擔與在精神和思想上的負擔。“承擔”指的是他們的使命感：他們在當時的政治環境中為了自由主義的理想，做了他們認為應該做的呼籲。“負擔”是指：他們的思想在經過分析以後，呈現着內在的局限性與內在的困境。

### 容忍是自由的根本

胡先生的文章相當短。他自述寫本文的緣起道：十七、八年前他在母校康耐爾大學與一位史學家談話的時候，那位史學家跟他說：“我年紀愈大，愈覺得容忍比自由更重要。”胡先生接着說，他自己也有“年紀愈大愈覺得容忍比自由還更重要的感想，有時候我竟覺得容忍是一切自由的根本；沒有容忍，就沒有自由。”胡先生又說，他 17 歲的時候，根據《禮記》〈王制〉裏面的“假于鬼神時日卜筮以疑鬼，殺”一條經典，以衛道態度痛責《西遊記》與《封神榜》，因為那時他已是一個無鬼論者、無神論者，為了破除迷信，他毫不容忍地發出那些“狂論”，竟不知〈王制〉中所列的罪名都可以用來摧殘宗教信仰的自由。胡先生說這種年少氣盛的看法實在是很要不得的，因為它不能容忍不同的思想。社會上如果彼此不能容忍不同的意見，社會上便無自由可言了。但，胡先生接着又說：“我自己總覺得這個

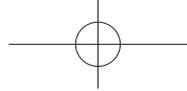
國家、這個社會、這個世界絕大多數是信神的，居然能有這雅量，能容忍我的無神論……我覺得這個國家、這個社會、這個世界對我的容忍態度是可愛的，是可以感激的。所以我自己總覺得我應該用容忍的態度來報答社會對我的容忍。”

從這些話來看，我們知道胡先生的基本出發點是着重社會中每個人的態度問題，他所說的容忍與歷代儒家所一再強調的恕道並沒有多大不同。從這種思路推演下去，全文所談的，主要是容忍的態度與自由的關係。胡先生認為，如果大家希望享有自由的話，每個人均應採取兩種態度：在道德方面，大家都應有謙虛的美德，每人都必須持有自己的看法不一定是對的態度；在心理方面，每人都應有開闊的胸襟與兼容並蓄的雅量來寬容與自己不同甚至相反的意見。換句話說，採取了這兩種態度以後，你會容忍我的意見，我也會容忍你的意見，這樣大家便都享有自由了。胡先生此文的主旨，便如上述<sup>1</sup>。

殷先生在言談之中和與朋友、學生的通信中，對胡先生——尤其是胡先生後半生的言論——並不是很尊敬的。雖然他在大方向、大原則方面與胡先生所肯定的，有不少共同之處；但，他認為胡先生的思想比較膚淺。然而，在這篇回應的文章裏，他卻對胡先生表示了相當的敬重，並順着胡先生的思路加以推衍，觸及到了幾項胡先生的文章沒有涵蓋到的地方；不過，他也對胡先生的意見做了一些含有批評性的，必要的增補。我個人覺得殷先生的這篇文章是他比較重要的一篇著作。

---

1 請參閱下文。



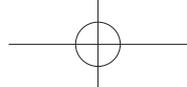
文章一開始，殷先生說，胡先生那篇文章是“一個偉大的文獻”，“是中國人應走的大方向的指南針”。接着他繼續發揮胡先生的看法。他說：假使大家都認為不會錯，我是站在正義的一邊，代表光明的一面，這種心理使人以為真理只有一個，而且“這一個”就在我手裏。這種心理往往會產生一種狂激的情緒。這種狂激的情緒實在是一種古代迫害異教的原動力，在現代是反民主地區之思想迫害以及政治迫害的原動力。他在這裏與胡先生所採取的立場完全一致，他認為這種自認自己了不起的狂激情緒，自認只有自己才對的心理應該盡速予以摒棄。

### 容忍不可漫無限制

殷先生接着說，雖然我們應該容忍別人的不同意見，但我們是不是仍然可以堅持己見呢？他認為這兩者之間並無矛盾；我們一方面應該容忍別人的不同意見，同時我們也可以堅持己見。因為堅持己見是我們基本的權利。不過，這樣子的話，大家的看法可能都不一樣，將來怎麼辦？怎麼能溝通呢？他說，基本上，我們應該訴諸經驗與邏輯。這當然是做為邏輯實證論者的殷先生的基本立場。接着，殷先生提出了一個胡先生未曾注意到的問題。胡先生主要是強調謙虛的美德與開放的胸襟對於社會上個人自由的重要。但，他所主張的這種容忍的態度是否可以適用到每個人的身上，每一個主義的身上呢？換句話說，容忍的態度是否應該有一個限度？殷先生的答覆是：容忍的態度不可漫無限制，應該有一限度。他認為“已構

成危害人羣的罪犯行為”的任何人、任何集團與任何主義都不應該加以寬容。殷先生以其一貫的反共立場，認為共產黨與共產主義是無可容忍的。他更進一步，以運作論的觀點，強調應以“主義”的“實際步驟”來做為是否可以對其加以容忍的抉擇標準。他說：“一切‘主義’在文字方面的異同根本不是重要的事，最關重要的事是實行‘主義’的實際步驟，尤其是它所引起的情緒類型和對待異己的反應方式。如果有甲、乙兩種‘主義’，二者的招牌不同，‘理論體系’不同，但是二者實行的步驟在基本上相同，所引起的情緒類型相同，對待異己的反應方式相同，那麼，從運作的觀點看，二者是異形而同質的，因此二者應該視為同一個‘主義’。因為，它們所產生的實際結果，或予人的實際影響是一樣的。在這種情況之下，二種‘主義’的名稱不同，‘理論體系’不同，對於大多數人是沒有意義的。……只有書呆子，或拜字教的信徒，才會在名詞術語方面來分別這兩種主義，才會因這兩種主義在名詞術語方面不同而真的把二者當作不同的主義。”

這一段話似乎隱含着一個預設——認為兩個不同“理論體系”的主義可以產生基本上相同的“實際步驟”。假若殷先生有這樣想法的話，也許他未曾察覺到，這種想法實際上蘊涵着相當強的反知主義的 (anti-intellectualistic) 色彩。而從嚴格的知識的觀點來看，他對“意締牢結” (ideology) 的性質及其影響的了解也顯得相當粗疏。不過，在回應胡適先生的言論的這篇宏文中，殷先生能夠提出這一觀點，實在有其時代的承擔與尖銳性；它同時也反映了 25 年前一個中國自由主義者的苦悶。



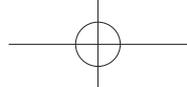
## 殷海光對胡適文章提出的意見

最後，殷先生提出了幾點對胡文含有批評性的增補意見。殷先生的意見是以濃縮的方式表達的，但言簡意賅，蘊含的意義很豐富。他的意見涵蓋着兩個問題。第一個問題是：“容忍的態度是否能夠很容易在每個人的道德意識與心理中產生？”對於這個問題，他的答案是否定的，他認為容忍的態度並不容易在每個人的道德意識與心理中產生。那麼，第二個問題便很自然地在這個脈絡中出現了：“容忍產生的難易，是否與容忍者所處的環境有很大的關係？”換句話說，除了呼籲每個人在道德的意識上都需有謙虛的美德，在心理的態度上都需有開闊的胸襟與兼容並蓄的雅量，與除了描繪一個大家如能彼此容忍，社會上便有個人自由的美好遠景以外；落實地說，每個人是否能夠很容易養成容忍的意識與態度？不同的政治環境是否對養成容忍的意識與態度會產生很大的影響？關於這些問題，殷先生的意見是：

同樣是容忍，要求別人對自己容忍易，要求自己對別人容忍卻難。同樣是容忍，無權無勢的人易，有權有勢的人難，容忍是屬於“自我訓練”(self-discipline)一類的行為。當無權無勢的人面對權勢時，他受到種種限制和壓力。這種限制和壓力使得他不能不調整自己底言論或行動之角度用以適應求存，或達到某一目標。所以，無權無勢的人較易對人容忍。阿克頓爵士(Lord Acton)

說：“權力使人腐潰，絕對的權力絕對地使人腐潰。”歷代暴君底行為就是顯明的例子。當着沒有外力抑制而猶能自律，這只有最高“心性修養”的人才辦得到。在通常的情況之下，一般人是當有外力抑制時，他就收斂些；當外力不存在時，他就放肆些。平凡的人總是多些。有權有勢的人在“心性修養”方面似乎更屬平凡。有權有勢的人頤指氣使慣了，他言欲為無窮則，行欲為後世法，到了現代更變為“主義”等類“絕對真理”的化身。要這類人士學習容忍，真比纜繩穿過針孔更難。

殷先生這一番話，很犀利地指出了胡適先生論述容忍與自由的言論的癥結所在。在形式層次上，胡先生的看法當然是對的。如果大家在社會上都能容忍不同與相反的意見，那麼，每個人便都能享有個人的自由。這是很淺顯的道理。其實，從社會中的人際關係的角度來看，容忍不過是自由的異語同義字而已（從別的角度來看，當然不是如此，但從社會中的人際關係來看卻是如此），那麼，認為社會上有了容忍，個人便有自由，這種說法當然是對的了。但，在實質層次上，問題卻不是這麼簡單。基本上，胡先生的看法牽涉到兩層困難。第一，對一般人而言，容忍並不是能夠很容易做到的（“同樣是容忍，要求別人對自己容忍易，要求自己對別人容忍卻難”）。因此，在形式層次上說些“如果大家在社會上都能容忍不同與相反的意見，每個人便就都能享有個人的自由”——便難免不是空話了。換言之，如何使社會變成容忍的社會，首要之務是如何對付與限制



社會上政治權力的問題，而不是在形式層次上反覆申明大家一見便知、一見便能同意的異語同義的意見。

第二，從個人內心的修養來談如何建立容忍的社會——由社會成員內在的自覺來訓練自己產生容忍的道德與心態——無可避免地，要面臨一個無法由自身資源加以解決的矛盾與困境。因為這種方式，一方面是精英性的，但另一方面卻必須假定它是普遍性的。事實上，由個人內心的修養達到胡先生所指謂的容忍的心靈，是只有少數人才能做到的事。用殷先生的話來說：“當着沒有外力抑制而猶能自律，這只有最高‘心性修養’的人才辦得到。”然而，胡先生的言論卻必須先假定這件事並不是只有少數精英才能做到，而是每個人都同樣地能夠做到——這樣，他的話才有意義；否則，少數有“心性修養”成就的人能夠容忍大多數的人，但大多數的人並不能容忍這些少數人，也不能彼此容忍；那麼，社會上自然沒有甚麼個人自由可言了。尤有進者，胡先生的論點，既然必須先假定每個人都同樣地能夠在道德與心理狀況中產生容忍；那麼，他也必須假定有權有勢的人也能產生同樣的容忍。但，我們知道，這種假定，從阿克頓爵士的觀點來看，一定是要落空的。<sup>2</sup>

然而，為甚麼胡先生的論點會如此浮泛呢？從我個人研究“胡適思想”的觀點來看，其主要原因是由於他未能深切地、批評地省察，影響他至深且鉅的儒家思想的分析範疇 (categories of analysis) ——亦即儒家思想的思想模式 (mode

---

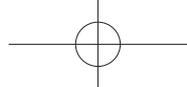
2 關於胡適先生對於殷海光先生的評論的答覆，請參閱下文的分析。

of thinking) —— 的緣故。換言之，他深受儒家思想的分析範疇的影響，以致視其為當然；因此他未能察覺到，在中國推行自由主義的時候，這些分析範疇所帶來的困擾與阻礙。

### 儒家對政治的看法

雖然儒家在歷史的發展中產生了許多派別，它們之間也有許多爭執，但，基本上，儒家思想中的各家各派對於政治的看法是一致的。這種看法可以孔子所謂“政者正也”這句話做為表徵。對於社會中政治權力的現象，它們只想用道德力量加以化解與提昇——所謂“內聖外王”，那是各派儒家的共同理想。同時，它們又假定政治權力是的確能夠道德化的，所以握有政治權力的人又有教化百姓的責任。在化解不了政治權力所產生的各種問題的時候，則只有對之加以譴責。因此，政治之為政治，無法在中國思想中產生中性的獨立範疇。

但從西方自由主義的觀點來看，任何社會，只要它是一個社會，就會無可避免地產生政治權力的現象，而這種現象，在社會上不可能化約成為別的東西。社會中的許多事，必須靠政治權力的使用才能達成；所以，在一個特定的意義上，它是中性——對社會而言，可能產生好的效果，也可能產生壞的效果，所以不應該不分青紅皂白，就對之加以譴責。如何在社會上使它適當地得以運用而不自我擴張與腐化，則需靠有效的制度的建立（如三權分立，法律對言論自由[包括新聞自由]的保



障等)。這樣，有政治權力的人無法任意使用他的權力，而它的使用也被限制在一特定範圍之內了。儒家思想卻不採此種觀點。因為政治道德化的理想在儒家思想中被認為是一個必可達成的理想（之所以如此，與傳統的儒者認為堯、舜的聖王之治是確實發生過的“歷史事實”，關係很大），所以儒家無法承認在社會上，政治只能是政治——必有其獨立的範疇；同時儒家也因此沒有運用制度對最高政治權力加以制衡的觀念。<sup>3</sup>（從自由主義的觀點來看，儒家思想中“修身”與“治國平天下”之間的緊張性 (tension) 是很有限的，這主要是因為由“內聖”臻於“外王”的理想，在傳統中國從未被突破的緣故。<sup>4</sup> 中國官僚體制中，當然有許多“制衡”的設施，如後來發展成的地方官三年輪調制度，與不准在原籍任官的規定等等。這些設施主要是為了保障皇權，防範地方官與地方勢力的勾結、坐大而建立的。就制度來講，它們反而幫助了皇權的穩定與持續。當然，皇權受了傳統中國的社會

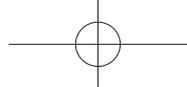
- 3 如要特別仔細，這一說法應稍加限定。唐初宰相制度（政事堂）有“議”君的權力，而這個制度的理念也蘊涵了君子有四“不可”。（李華的〈中書政事堂記〉曰：“政事堂者，君不可以枉道於天，返道於地，覆道於社稷，無道於黎元。〔按：“黎元”指人民，此處當是避太宗之諱。〕此堂得以議之。”）另外，諫官，如魏徵，對君主犯顏直諫，也可能對君權產生一些道德的約束力。然而，“政事堂”的光輝為時極暫，對後世絕對的君權及其觀念並沒有發生多大影響；再就諫官的功能來說，天子不但可以對他的諫言不予理會，而且尚可對其治罪。概括而言，儒家傳統並沒有發展出來一套系統化運用制度對於最高政治權力加以制衡的觀念，殆為不爭的事實。關於這方面的史實及其涵義，暢達而允當的討論見余英時，〈君尊臣卑下的君權與相權〉，《歷史與思想》（台北：聯經，民國六十五年（1976）），頁 47-75。
- 4 關於“內聖外王”觀念的烏托邦性質與運作的實際困難，參閱陳若水，〈“內聖外王”觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《史學評論》第 3 期（民國七十年（1981）4 月），頁 79-116，及〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，《中國文化新論——思想篇——理想與現實》（劉岱總主編，黃俊傑主編）（台北：聯經，民國七十一年（1982）），頁 211-242。

結構與文化的牽制，並沒有辦法無限制地擴張；但，那是另一問題。傳統中國沒有運用制度對皇權加以制衡的觀念，殆為不爭的事實。) 職是之故，當一個儒者看到了政治腐化的現象，他設法使之改善的資源是很有限的。他只能繼續訴諸他所肯定的，政治人物的人性中自覺的力量，希望他們能夠利用自覺，得到思想與道德的改造；這樣，政治人物的氣質變化了，自然就不會濫用權力了。事實上，這種不從外在的制度上加以規範，而要求政治人物從內在的心靈上自我改造以致使政治終究要變成道德的辦法，是一極為不容易——幾乎不可能——實現的，一廂情願的空想。但，深受儒家思想範疇影響的人，卻無法認清它底烏托邦的性質。這種把“理想”當作“事實”的混淆所產生的唐吉訶德式的想法，在胡適先生身上，使他毫不困惑地假定，他在形式層次上，對容忍與自由之間的理想關係所做的說明，是有實質的有效性的。換句話說，他因深受儒家思想範疇的影響以致無法分辨政治思想中形式思維與實質思維的不同。

### 儒家秀異式 (elitist) 的政治思想

另外，儒家政治思想基本上是秀異式 (elitist) 的，所謂“民，可使由之；不可使知之”，<sup>5</sup>“勞心者治人，勞力者治於

5 受了西方思想衝擊的影響，有的注釋家曾想盡辦法把孔子在這章裏的意思附會成為一項與西方民主的觀念沒有任何衝突的意見。事實上，中國在傳統中壓根兒就從來沒有民主思想，雖然有民本思想。關於此點，請參閱拙著《思想與人物》(台北：聯經，民國七十二(1983)年)內的兩文：〈民主自由與中國的創造轉化〉，頁 277-292，與〈論民主與法治的關係〉，頁 423-435。



人”。但它的秀異性卻被“性善”觀念所蘊涵的普遍性的信念淡化，以致秀異性思想與普遍性思想之間的矛盾無法彰顯出來。受儒家的思想範疇影響很深的人，動輒認為由普遍性的“性善”觀念所衍發出來的“人皆可以為堯舜”的信念，為一確可實現的將來境況。這個想法與儒家思想的另一分析範疇——“藉思想、文化以解決問題的方法”<sup>6</sup>相匯合，自然使受其影響的人覺得每個人，只要動員內在的道德與理知資源，便可獲致道德的與思想的重建，或道德的與思想的革新。（因時代與環境的不同而有不同的意願，但達成不同意願的基本資源則被認為是相同的。）這樣想法自然也強化了儒家思想中烏托邦的性質。但，受其影響的人，卻不認為他們的想法是空泛的；他們深信他們的想法是實際可行的。這些想法反映在胡適先生的頭腦中，很可能使他不自覺地以為，只要他把他的觀點說清楚了，它們便有實現的可能。他也許因此忽略了在形式層次上清楚的展示及在形式層次上取得大家的贊同，與在實質層次上的實現，是還有一大段距離的，甚至關係遠到不相干的地步！他或因此連形式層次與實質層次的分際都未能看清！

根據由高度的道德關懷所導致的道德想像力，殷先生在他的宏文的結尾，隱涵地指出了胡適論點的浮泛。但，他只能指出胡文論點的浮泛；自己，除了站在老百姓的立場發出正義的

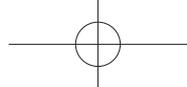
6 “藉思想、文化以解決問題的方法”預設思想與文化的變遷必須優先於社會、政治、經濟的變遷，反之則非是。換句話說，它認為人間最根本的變遷是思想本身的變遷，而所謂最根本的變遷，是指這種變遷是其他文化、社會、政治，與經濟的變遷的來源。關於這方面的分析，請參閱前引拙著頁 139-196：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉。

吼聲以外，卻也拿不出具體的辦法來超脫胡先生的困境。殷先生說：

適之先生是歷史大家。他一定知道，就咱們中國而論，自古至今，容忍的總是老百姓，被容忍的總是統治者。所以，我們依據經驗事實，認為適之先生要提倡容忍的話，還是多多向這類人士說法。

殷先生這一段話，顯然與前面他批評胡先生的話發生矛盾了。因為，既然他認為“容忍是屬於自我訓練一類的行為”，“當着沒有外力抑制而猶能自律，這只有最高‘心性修養’的人才辦得到”，而且他又贊同阿克頓爵士的名言，以為“權力使人腐潰，絕對的權力使人絕對地腐潰”，那麼，要求胡先生向那些多已被權力腐潰，“在‘心性修養’方面似乎更屬平凡”的有權有勢的統治者“多多說法”，不也是一句空話嗎？

換句話說，殷先生既然認為那套依靠理性的說服力去喚醒人們內在的自覺，相信由他們內在的精神與理知的自覺便可導致道德上的與心理上的容忍的說法，是很難奏效的；那麼，他的思路在此已逼出以外在的法治的制度來限制與疏導政治權力的觀點了。然而，中國在當時卻沒有甚麼實際的資源來導致法治制度的建立。雖然殷先生已明確地指出了胡先生論點的不足之處；但，他自己卻也只能站在不放棄中國自由主義的理想的前提下，在形式的層次上，以運用知識分子自身的本領（理性的說服力）的立場，繼續呼籲——呼籲胡先生要多多向有權有



勢的統治者說法。如此，殷先生所做的這樣的呼籲與他在實質層次上所做的分析便無可避免地產生矛盾了。<sup>7</sup>

### 三、上一代自由主義者源自中國的傳統性思想 資源（與限制）

從以上對於兩位中國自由主義前驅人物有關容忍與自由的言論的分析，我們很沉痛地看到了中國自由主義的發展在當時的困境。無論胡、殷兩先生對他們的困境是否有清楚的自覺，

---

7 殷先生一生有關闡揚自由主義的言論，主要是着重在對於自由與民主的意義及效用的說明。他對在西方歷史中，自由及民主的發展與法治之間的密切關係，則較少關注。雖然有時他也提到法治的重要，但在他的著作中則較少論及法治的確切內涵，與法治是自由與民主的基礎—沒有法治便沒有自由也沒有民主—這項自由主義的關鍵要點。例如，在〈言論自由的認識及其基本條件〉（《殷海光選集》第1卷（香港：友聯出版社，1971），頁141-144）一文中，他並沒有特別指明法治是言論自由的基本條件。他所指謂的“基本條件”乃是構成言論自由的基本態度。在〈治亂的關鍵〉（前引書，頁171-187）一文中，他指出了民主憲政的重要性；但他所着重的，也仍然是對於實行民主憲政以後美好遠景的描繪；至於**如何**在中國的環境中達成法治的建立，**如何**使民主憲政落實等具體問題，則並未論及。在他逐譯哈耶克先生的《到奴役之路》第六章“法治底要旨”時，他在“譯者的話”中所陳述的意見，則顯露了他對法治的了解是相當混淆的。見殷海光譯，《到奴役之路》（台北：文星書店，民國五十四年（1965）），頁89-91。在殷先生的那個時代，許多人（包括不少知識分子與政治人物）連“自由不是放縱”，“自由與責任密不可分”這些基本常識都沒有，作為中國自由主義的前驅人物，殷先生面對的迫切問題是向讀者解釋甚麼是自由？甚麼是民主？至於**如何實現**自由？**如何實現**民主？這些問題當時尚無暇顧及。換句話說，許多人連甚麼是自由主義都弄不清，當時自然還談不到如何實現自由主義的問題。殷先生的貢獻，是以他帶有道德熱情與道德勇氣的健筆，對於自由與民主的意義及效用的苦口婆心的反覆說明；在50年代與60年代，中國自由主義的理想之所以還能維持不墜，主要是由於他與他的朋友們不懈的奮鬥。今天我們從關心如何實現自由主義的觀點來看，他的言論自然有其不足之處。這是不必為賢者諱的。殷先生在他的一生，已竭盡所能，利用他底理知與道德資源，做出了他所能做出的貢獻。我們今天以虔敬之心紀念他的貢獻之餘，應該認清他的思想的性質，這樣或可隨着時代的演進來面對中國自由主義的下一個課題。我想這是一項符合自由主義精神的紀念殷海光先生的方式。