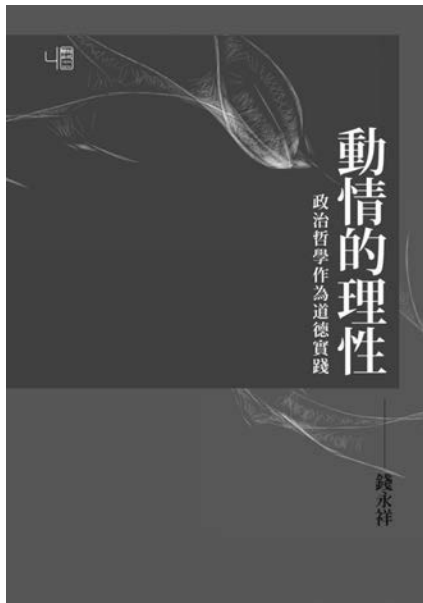


自由主義作為一種底線政治學說 ——評錢永祥《動情的理性：政治哲學 作為道德實踐》

● 陳曉旭



錢永祥：《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2014）。

錢永祥的《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》（引用只註頁碼）一書收集了他近十年來發表的十三篇文章。這些文章側重各有不同，但構成了錢氏對自由主義道德

基礎的系統思考。這些思考既汲取了西方自由主義傳統的理論資源，又有對中國大陸及台灣所面臨的現實問題的關懷。而所謂「動情的理性」，其實就是指：對政治哲學問題的理性思考背後存在着一顆對人類苦難的悲憫之心。因此，錢氏的對話者既包括西方政治哲學家，也包括與他一樣深切關懷當代中國命運的中國自由主義者，還包括對自由主義有所質疑的思想家。全書在理性說理中處處可見作者之「情」，尤其是對中國人所受苦難之「不忍與不甘」。如錢氏所言，「政治哲學完全是一種理性的活動；惟其說理，才能趨近更妥當的認知，也唯有靠說理自身內建的普遍主義性格，我們才能平等地考量所有相關者的利害」（〈序言〉，頁iv）。在此，筆者先將「不忍與不甘」暫時放下，集中梳理與檢視該書對自由主義政治哲學諸多問題提出的論證，並給出自己不同的見解與作者商榷，以期促進對這些問題的理性思考。

書中涉及的問題很豐富，本文不擬一一探討，只想集中處理其關

錢永祥《動情的理性》一書收集了他近十年來發表的文章，構成了錢氏對自由主義道德基礎的系統思考。而所謂「動情的理性」是指：對政治哲學問題的理性思考背後存在着一顆對人類苦難的悲憫之心。

以個人是價值之來源以及作為價值之主體來為自由主義奠基的做法似乎很難成功。理由有二：一是個人作為價值之源的說法初看起來過於普通，說服力不夠；二是似乎將「價值來源於何處」的回答看做一種形上學立場。

注的核心問題，即自由主義的哲學奠基問題。筆者將其分解為兩個問題：(1) 以個人作為價值之源能否為自由主義成功奠基？(2) 自由主義是一種狹義的「政治學說」還是關於社會、文化、價值的全面主張？本文前兩部分分別處理這兩個問題，並對書中由導論到第二章的核心主張與論證予以討論和批評；第三部分則簡略給出筆者對於自由主義奠基的一點思考。

一 自由主義與個人自主

錢氏認同林毓生對中國自由主義的批評，即把個人的價值理解為一項工具，缺乏對個人內在價值的重視與論證。但是，幾十年來中國自由主義的主要使命仍在於對抗集權主義和威權主義，集中批判政治勢力的壟斷與壓迫，而並沒有對其道德基礎予以深入細緻的探討。錢氏認為，倘若自由主義的道德基礎沒有確定，其在「政治、社會、經濟各方面應該提出甚麼要求，也會難以確定」(頁26)。於是該書第一章的任務就是試圖給出這樣一個道德基礎，而這道德基礎的給定主要在於對個人價值的肯定，對個人價值的肯定又意味着「回到個人本身，強調他的價值主體身份」(頁33)。

作者認為，康德(Immanuel Kant)與密爾(John S. Mill)的自由主義給了「個人作為一項獨立的價值，甚至是最高的價值」最為明朗的陳述，而「個人之所以取得這種地位，乃是因為就個人與他的利益以及價值認定之間的關係而言，個人乃是這類價值的源頭，而這種價

值主體的身份，具有最高的道德價值」(頁33)。錢氏認為，康德與密爾作為哲學史上義務論與效益主義的代表人物，「在哲學上的立場與取徑，堪稱南轅北轍」，但在一點上是一致的：

關於個人在甚麼意義上取得最高的道德地位、成為一項絕對的價值，他們都強調了個人作為價值來源——由個人來認定外在事物的價值、賦予價值，而不僅是追求、遵從客觀價值——這項基本預設。不承認這項預設，個人的自主性即成泡影。承認了這項預設，則個人的價值與尊嚴即可以成立。(頁37)

而自由主義所主張的制度也是為了維護個人的價值和尊嚴，由此而來的個人權利和自由，就可以獲得正當性。

然而，筆者認為錢氏以個人是價值之來源以及作為價值之主體來為自由主義奠基的做法似乎很難成功。理由有二：一是個人作為價值之源的說法初看起來過於普通，從而說服力不夠：個人當然是價值之源，沒有人哪有價值？二是如果不將其視為普通的主張，他似乎將「價值來源於何處」的回答看做一種形上學立場^①。將價值來源放在個人身上的做法即使成功，也僅僅排除了其他的形上學立場：如認為價值來源於上帝或其他類似上帝的實體，又或者認為價值是這個世界之事實的一部分，只是等待我們去發現。需要指出的是，這種在形上學層面的爭論，即價值(包括是非、對錯、善惡、好壞等等，廣義上還可以包括其他類型的價值，如美學價

值)來源於何處的主張並不能保證以下兩點：第一，必然得出一個特定的規範性結論；第二，支持唯一一個政治哲學學說，比如自由主義。

關於第一點，錢氏似乎認為承認了個人作為價值之來源是個人自主性與個人尊嚴之充分必要條件，如前所述：「不承認這項預設，個人的自主性即成泡影。承認了這項預設，則個人的價值與尊嚴即可以成立。」然而，這說法很難成立，因為從個人作為價值之源的形上學立場並不能直接得到關於個人自主與尊嚴的結論，即使是元倫理學上的神令論 (divine command theory) ②，也可以與肯定個人自主和尊嚴的主張相容。此外，錢氏所使用的康德與密爾兩個例證也支持了這一點，在規範倫理學立場上，康德是道義論者，密爾則是效益主義者。錢氏也承認康德與密爾的哲學取徑差別巨大，而僅在將人作為價值來源這一點是相同的③，但是這點相同其實更可能由於二者皆處於啟蒙時代——那個時期的思想家大都認可價值來源於個人，但是卻發展出迥異的規範理論，而這一點與這兩位哲學家的自由主義學說的關聯則更弱，比如那時期的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 同樣將價值來源放在個人身上，但卻發展出與自由主義觀念相悖的理論。這也就支持了第二點。我們還可以列舉其他將人作為價值之源的政治哲學學說但卻給出全然不同於自由主義的理論與制度陳述，如馬克思主義。

錢氏使用康德的例子為自由主義奠基的另一個問題是，這與他在導論中對人的理解是有衝突的。在導論中，他提出「以關懷為旨」的

自由主義，強調關懷人的苦難。具體來說，他強調人甚至其他動物作為生命的脆弱與無助，而「不少道德理論在設想(人類)道德主體的時候，卻正好忽視、鄙視，或者試圖克服、擺脫這種與生俱來的生物的、動物的肉體與情緒因素，寄道德希望於理性、意志、信仰的獻身、養浩然之氣、勇敢堅毅的性格、權力意志(超人)、聖人等等」。在他看來，這些理論的問題在於只要求主觀努力，並且認為道德旨在幫助人「進入一種獨立、掌握了己身意志，不為情欲、身體與外在橫逆命運所左右的自主狀態；進入這種狀態，是道德所要求的義務，也是一種道德意義上的成就」(頁18)。進而，他認為這些理論「忘記了具體生命本身原是脆弱而本質上就隨時會受傷害的，結果反而忽略了無處不在的人造苦痛，貶抑了苦痛在道德上的分量，阻礙了同情憐憫之情的發展；甚至於由於苦痛而反映着受苦者的脆弱無助，有失人性的體面，會發展出各種對於受苦者的鄙視」。因此，他建議將道德的焦點轉向「關懷個人的生活遭遇，關懷一切個體蒙受的不公道的傷害與苦痛」(頁19)。

有趣的是，上述錢氏所批評的道德理論明確涵蓋了康德哲學。錢氏提倡的道德意識轉向關注人作為易受傷害、能力有限的脆弱生命，然而康德卻認為「經驗自我」所具有的欲望、情感、脆弱性等等是不足以提供道德對錯之基礎的，相反，還構成個人自主的障礙④。所以，錢氏試圖為自由主義所尋求的價值奠基與他所理解的自由主義的道德意識之間似乎並不融貫。而隨

康德是道義論者，密爾則是效益主義者，都認可價值來源於個人，卻發展出迥異的規範理論。我們還可以列舉其他將人作為價值之源的政治哲學學說但卻給出全然不同於自由主義的理論與制度陳述，如馬克思主義。

如果自由主義是關於社會、文化、價值的全面主張，並追問「個人的關鍵利益」，亦即「追求理想的人生」，那麼，自由主義要做甚麼才能讓人們追求理想的人生？

之而來的問題是：以減少和維護血肉之人的脆弱性為道德基礎與以促進個人自主為道德基礎，至少在理論上是競爭性的，筆者懷疑它們所奠基的自由主義版本是否相同；若然不同，錢氏則需要考慮做出取捨。當然還有一種可能：兩者的理論位置不同，即一個處於較為基礎的奠基位置，一個處於更為表層的被奠基位置，但這也需明確的論述與釐清。讓問題變得更為複雜的是，錢氏在第二章明確支持德沃金(Ronald Dworkin)的建議，認為自由主義所基於和要維護的是「個人最高層級的利益」(頁60)，即追求理想人生。然而，「關懷苦難」、「提升個人自主」與「追求理想的人生」並不總是相一致的，筆者認為，錢氏需要對三者在其自由主義理論中到底起了甚麼作用做出更明確的說明與論證^⑥。

二 自由主義作為底線政治學說

對自由主義的奠基方式可以顯示出一個自由主義者如何理解自由主義。錢氏在書中批評了近二三十年在美國政治哲學界流行的政治自由主義學說，指它們將自由主義的證成與內容僅僅限定在政治領域，「其目的不在於解決爭訟不休的實質價值議題，而是尋找一個各方均有理由(道德的理由或者利害的理由)接受的架構，讓大家即使想法迥異甚至於衝突，仍能夠經營共同生活」，「如何評價現代性、資本主義，乃至於鼓吹某一種文化或文明

的地位，並不是自由主義的課題所在」(頁55)。他認為自由主義是關於社會、文化、價值的全面主張，對人的理解不能僅僅限定在「公民身份」上、僅僅關注「個人須要是公民、需要在制度上保障其自由與平等」，而必須追問「個人的關鍵利益」(頁59)。而一旦如此追問，就會涉及政治領域之外的問題。那麼「個人的關鍵利益」當如何理解？如前所述，錢氏採納德沃金的建議，給出的答案是「追求理想的人生」。

那麼，問題在於自由主義要做甚麼讓人們追求理想的人生？錢氏認為自由主義要提供一系列制度性的條件以「庇護和協助個人追尋美好的人生」。他承認這些制度性條件(包括各類自由、各項權利、可獲得的多種知識與價值觀以及各種物質資源)大都可以由政治自由主義所關注的「公民身份」所涵蓋。然而，「公民還必須從事高度評價性的活動，詮釋並且找到理由去認同這套公共生活」(頁62)，在這個時候，自由主義若然僅僅局限於政治領域就不足夠了，它必須進一步追問「價值觀的抉擇」是怎樣一回事。根據他的論述，這種思路意識到「所謂的價值選擇、生命的安排，並不是單純的個人『偏好』之挑挑撿撿；任何一種關於個人與價值之間關係的設想，都涉及了對於社會生活方式的理解與評價，以及自我的身份如何界定，也就是會牽涉到一套關於社會的想像，以及一種關於自我在其中的位置、自我與他人的關係的敘事」(頁63-64)。正因如此，他宣稱這種思路的立論「更強韌而積極」：

它可以導出更多的維護個人所需的資源與條件；它有可能根據各種價值觀究竟是不是正視了個人的最高層級利益，而在其間有所評比軒輊，不至於墜入「一切皆可」的相對主義；它也對於個人提出了高度的挑戰，以一種非形上的自主觀要求反思的生活，讓自由主義成為一套更彰顯人文價值的政治思想。這樣的自由主義，不但不會迴避有關現代性、資本主義，甚至於文化認同的議題，反而樂於介入相關的爭論，提出一己的明確主張。(頁63)

筆者與錢氏同樣對自由主義自限於政治領域與公民身份的做法不滿，但是我們對政治自由主義的批評有所不同。錢氏對政治自由主義的批評主要在於其將自由主義作為一種狹隘的政治學說來對待，但他卻意圖將自由主義發展成一種關於社會、文化、價值的全面主張，並試圖顯示這麼做的優點。而筆者對政治自由主義的批評則在於它在奠基和證成上對於政治文化與公民身份的依賴。同時，筆者認為錢氏的理論發展反而削弱了自由主義最有力度的核心主張，這種削弱在考慮到中國大陸的現實時尤為突出。

首先，筆者認為，自由主義首要地是一種政治主張，是就政治問題給出的一套獨特的哲學理論，是對政治問題的哲學思考。雖然「何謂自由主義」這個問題並沒有一個標準答案，但是作為一種有幾百年歷史的學說，即便沒有一個標準答案，至少也可以找出一些共同的核心主張，而正是這些主張使得歷史上一些(而非另一些)思想家被稱為自由主義者，如洛克(John Locke)、

密爾、貢斯當(Benjamin Constant)、洪堡(Wilhelm von Humboldt)、柏林(Isaiah Berlin)；以及當代的自由至上主義者(libertarian)和自由主義者(liberal)，也就是現在所謂的「自由右派」和「自由左派」，如哈耶克(Friedrich A. von Hayek)、諾齊克(Robert Nozick)、羅爾斯(John Rawls)、德沃金，還有不好劃在這兩個派別中的拉茲(Joseph Raz)。

那麼自由主義的核心主張有哪些？綜合歷史上的自由主義論述，筆者認為有以下幾點：第一，對絕對權力的警惕和懷疑；第二，對個人平等權利的保護，由此也可以得到對個人信仰的寬容；第三，倫理個人主義，即認為個人是最終的倫理考量單位^⑥。但是這些主張未必被其提出者和擁護者成功證成，因此給出奠基和證成是當代自由主義者的任務之一。當然，人們在認可這些核心主張的前提之上，也可以發展出更豐富的自由主義理論，如羅爾斯的正義理論。但是，沒有了這些核心主張，則很難理解為何這些具體理論主張各異的人可以用「自由主義」的標籤來概括。

當代的自由右派與自由左派之爭都是在同意這些核心原則的基礎上對於分配正義問題的爭論，或者可以說，這些核心主張都在美國的制度層面得到了很大程度上的落實，因此，當代的美國自由主義者在發展自由主義理論時，其側重點就不再是證成這些主張，而是因應當下的問題提出更為豐富的自由主義理論。由此，筆者對中國的自由主義者在面對中國現實時，通過參與這種爭論的方式去介入現實的方

自由主義的核心主張有三：第一，對絕對權力的警惕和懷疑；第二，對個人平等權利的保護，由此也可以得到對個人信仰的寬容；第三，倫理個人主義，即認為個人是最終的倫理考量單位。當代的自由右派與自由左派之爭都是在同意這些核心原則的基礎上對於分配正義問題的爭論。

自由主義首要地是一種政治學說，但對其證成必須是非政治的。政治自由主義的問題在於將其證成也限定為「政治的」；而試圖將自由主義發展成全面的關於社會、文化、價值的學說，無疑削弱了自由主義對當下中國社會的公共討論可能作出的貢獻。

法持懷疑態度，因為我們現在面對更重要的問題是對自由主義核心主張的論證，也就是：如何顯示這些核心主張同樣適用於中國。需要注意的是，這些核心主張都是政治主張。這當然意味着自由主義對不違反其政治主張的文化、宗教、價值等領域不做太多的言說，但這又是否價值虛無？不是，因為其政治主張中包含了豐富的價值訴求，如對平等權利的重視。在這個意義上，將自由主義理論自限於政治領域是爭取共識的明智之舉，能夠與中國文化中的其他有益資源做最大程度的會通與合作^⑦。因此，從實踐的角度來看，我們有很好的理由將自由主義限定為一種政治學說。

但是必須指出，這種自限與政治自由主義不同，後者是在證成上的自限，即在證成上預設了自由民主社會的公共政治文化以及公民身份。這種自限存在的問題既有現實的，又有理論的，且後者更為根本。從現實的角度來看，在沒有一種自由民主社會的公共政治文化作為起點的社會（如當代中國），政治自由主義只能是沉默的，與社會現實完全不相關。而中國的自由主義者要讓自由主義與中國的現實真正相關，就必須對自由主義的政治主張給予哲學上的堅實奠基。可以承認，在自由民主社會中，也就是羅爾斯後期所關心的社會，他對自由主義做這種適用範圍的局限有其理由，而且在一定程度上可以得到辯護——因為這個社會已經有了自由主義的政治文化，也保障了基本的權利與自由，擁有了一個制度化的講理平台去訴求權利。但這僅僅是從現實的角度看待政治證成，

從理論的角度來看，更為重要的問題是「政治證成」本身存在的問題。

我們必須追問：政治證成真的具充分的理由支持嗎？這是很值得懷疑的，因為它已經預設了「某種政治的」主張，即樸素意義上的自由主義的主張，但需要被奠基和論證的恰恰是這種主張：為甚麼人是平等的？為甚麼要保障人的基本權利？為甚麼要限制絕對權力？甚至為甚麼人有權利？這些問題是自由主義奠基理論必須正面處理，而非直接預設的。而奠基是一個哲學事業，需要在哲學上用充分的理由來論證。用「政治的」來限制理由，無疑排除了其他類型的理由，而這種排除意味着政治自由主義的證成是失敗的。因此，在這個意義上，筆者認為羅爾斯事實上用哲學上的妥協來解決一個政治上的實際問題，即人們如何好好生活在一起的問題。然而，這種解決方式在哲學上不徹底，政治上不現實。

簡單來說，筆者認為自由主義首要地是一種政治學說，但對其證成必須是非政治的。政治自由主義的問題在於將其證成也限定為「政治的」，而錢氏試圖將自由主義發展成全面的關於社會、文化、價值的學說，這無疑削弱了自由主義對當下中國社會的公共討論可能作出的貢獻，即在限制公權力、主張個人平等權利、建立以及維護講理制度平台等問題上提供堅實的哲學根據，這是其他關於社會、文化、價值的學說所不具備的，而其他學說卻同樣可以說自己在關懷苦難、引導人過理想人生。儘管如此，從邏輯上來說，自由主義當然可以被發展成一種全面主張，但是筆者認為

這種發展並不具備理論和現實的優先性，而且會讓自由主義變得面目模糊。

其次，錢氏的自由主義雖然在價值預設上比政治自由主義更加強勢，但如前所述，「它也對於個人提出了高度的挑戰，以一種非形上的自主觀要求反思的生活」。他認為這個挑戰是好事，但是筆者認為不然。這種要求人過反思的生活的「厚」自由主義（頁68）與自由主義尊重的個人自由和權利會產生張力。比如一個人就是喜歡按照欲望生活，過不反思、不自主的生活，自由主義會對這樣的人說甚麼？密爾版本的自由主義會說：如果這個人因此而沒有完成社會責任或家庭責任，我們會譴責他沒能完成這些責任，但卻不能指責此人的生活選擇本身（如酗酒）；康德給出的答案當然是：此人沒有按照自主的原則做事，因此是不理性的、不道德的——這也是很多人（包括密爾本人）並不把康德看作自由主義者的理由。

自由主義學說作為一種尊重個人平等權利的學說，對一個人的生活選擇本身是否自主、道德，是不做道德評判的，甚至是不做傳統意義上的理性評判的，筆者認為這一點是自由主義學說的理論要求^⑧。從歷史與現實的角度看，這也是自由主義的優點，因為一旦允許這種評判，就可能會在制度上產生伯林一直提醒我們警惕的問題，即由關注個人積極自由到極權主義的神奇轉化。伯林指出，一旦接受了反思的自我（自主的、理性的自我）與欲望的自我（非理性的自我）的對立^⑨：

這兩個自我……被更大的鴻溝分割開了：真正的自我可能被構想成某種比個人（以這個詞通常被理解的意義而言）更為寬泛的東西，作為社會的「整體」，而個人只是其中的一個元素或方面：部落、種族、教會、國家，那些活着的、死去的和尚未出生的人組成的大社會。這個實體於是被等同於「真正的」自我，通過將它集體的、「有機的」單一意志強加到那些不服從的「成員」身上，從而達到它自己的，因此也是他們的「更高的」自由。

確如伯林所擔憂的那樣，人類歷史上以「個人解放」為口號的宏偉政治設計落實到現實中都是極權主義式的壓迫。誠然，如周保松所言，在積極自由與極權主義之間並無邏輯必然性的聯繫^⑩，然而它們之間在歷史與經驗上的相關性卻不容忽視，也是每個做政治哲學的人必須予以重視的。這種重視甚至要超出對邏輯必然性的重視^⑪，因為政治與歷史很難說是以這種邏輯必然性的形式往前推進的，而歷史的教訓以及人類為此付出的代價卻提醒我們，在做概念分析時必須小心謹慎。

自由主義政治學說與其他政治學說的區別，恰恰在於它首先關心的是，個人即便是作為受欲望控制的「經驗自我」，在某個領域之內也有不被國家指手劃腳的權利與自由。至於在這個領域之內，個人要做聖人、君子、隱士抑或是康德式的個人，當然也是個人的自由；自由主義者未必會推崇某一種具體的理想個人，比如密爾與羅爾斯所推崇的個人肯定是不一樣的；即使推

自由主義學說作為一種尊重個人平等權利的學說，對一個人的生活選擇本身是否自主、道德，是不做道德評判的，甚至是不做傳統意義上的理性評判的，這是自由主義學說的理論要求。

自由主義政治學說與其他政治學說的區別，恰恰在於它首先關心的是，個人即便是作為受欲望控制的「經驗自我」，在某個領域之內也有不被國家指手劃腳的權利與自由。自由主義最基本的任務是守住這個底線，而非弘揚個人自主的理想。

崇，也是他們作為自由主義者的個人推崇，未必能夠得到哲學奠基。自由主義最基本的任務是守住前面一個底線，而非弘揚個人自主的理想，因為這一理想可能違反了自由主義的基本主張^②。

至此，筆者討論了文章開始時提出的兩個問題，並論證指出：(1) 個人作為價值之源並不能為任何一種特定的政治哲學主張奠基；錢氏有關自由主義理論基礎的主張內含張力，需要進一步釐清各種理論主張的位置；康德式的對個人價值(自主的、反思的)的認定，不適合作為自由主義的道德基礎；(2) 自由主義首先是一種底線政治學說，雖然從邏輯上來說它可以被發展為一種全面主張；對自由主義的證成不能僅僅是政治證成，這在理論上不徹底從而欠缺說服力，在現實中不能廣泛適用而不具操作性。

三 結語：自由主義的奠基

那麼，自由主義可以被如何奠基或證成？筆者還沒有明確的答案，事實上，歷史上的自由主義哲學家也都沒有提供令人滿意的解決方案。他們有的預設了個人的基本權利，從而沒有給出權利來源的說明(如洛克等社會契約論者)，有的建基於有問題的理論基礎(如密爾的效益主義)。康德式自主之所以成為具吸引力的學說，是因為它在哲學上給出了「個人應該被如何對待」、「人不是奴隸」等一種有力的

說法和根據。但是，如筆者在上文所指出的，其問題也很明顯，即沒有平等地尊重權利：憑甚麼人們不能過一種不自主的、沉溺於欲望的生活？然而，我們又憑甚麼認為一個沉溺於欲望的人與蘇格拉底式的人具有平等的權利？根據是甚麼？筆者認為對這一系列追問的回答是奠基自由主義的關鍵所在，而只有奠基完成，才能正面論證筆者與錢永祥先生有分歧的主張。

註釋

① 嚴格來說，追問「來源問題」可以具有非常強的哲學批判力度，但是要倒逼出來，而非作為樸素直覺提出。另外，「來源問題」並非傳統的形上學問題，但是這裏姑且僅僅處理成傳統形上學關於價值、對錯是甚麼的爭論。

② 簡言之，神令論認為道德的對錯由上帝的命令決定。

③ 錢永祥在《動情的理性》中指出，他認為密爾在《論自由》(*On Liberty*)中所使用的主要是「自我發展」的論證，而效益論證則是針對「那些最需要說服的人」的輔助論證(頁30，註釋4)。這一點筆者並不同意。密爾的思想從整體來看，包括其《效益主義》(*Utilitarianism*)、《政治經濟學原理》(*Principles of Political Economy*)等著作顯示，他從根本上便是一個效益主義者，而且在《論自由》一書也明確說自己的論證是效益主義論證。參見 John S. Mill, "On Liberty" (1859), in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 213-300。如特納(Piers N. Turner)所言，或許密爾並不是我們希望的那樣

是一位堅定的自由主義者。筆者以為，給出密爾邏輯一致的解讀的關鍵在於對「效益」與「傷害原則」的理解，參見C. L. Ten, "Mill on Self-regarding Actions", *Philosophy* 43, no. 163 (1968): 29-37; Piers N. Turner, "'Harm' and Mill's Harm Principle", *Ethics* 124, no. 2 (2014): 299-326。

④ 嚴格來說，康德只是談論意志的自主 (autonomous) 與他主 (heteronomous)，進而探討行動所依據的原則是否自主，而非談論個人的自主。參見Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals* (1785), in *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37-108。

⑤ 錢氏對康德哲學存在的內在衝突所持的態度耐人尋味，其實是否可以將康德作為一個自由主義者來看待，也是個值得討論的話題。羅爾斯 (John Rawls) 把康德作為整全式自由主義者來對待，而康德卻被密爾與伯林 (Isaiah Berlin) 明確作為站在自由主義的對立面來看待。如高伊斯 (Raymond Geuss) 指出：「康德在十九世紀的大部分時期以及二十世紀早期被自由主義的哲學家 (包括貢斯當、密爾、伯林、邊沁以及杜威) 看做自由主義的死對頭」 (Raymond Geuss, "Liberalism and Its Discontents", *Political Theory* 30, no. 3 [2002]: 325)。我們在密爾與伯林的論述中都可以找到根據支持這個論斷。毋庸置疑，康德對個人尊嚴、價值和自主性的哲學論證強而有力，然而，如伯林所指出的，康德在「經驗自我」與「先驗自我」之間所設定的一個鴻溝，使得人必須否定「經驗自我」才能達到「先驗自我」。也就是說，人要理性地做事，意味着不從屬於任意的權威，包括外在的權威以及內在的激情與欲望，而後兩者恰恰是「經驗自我」常常會犯的過

失，也是「經驗自我」要被超越的原因。

⑥ 關於筆者總結的這些核心主張，需要說明三點：第一，它們或許會遭遇不同意見，但是筆者猜想可以得到大多數自由主義者的認可，所以以此為預設進一步討論問題；第二，這幾個主張在不同自由主義學說中的理論地位並不相同，將哪一個放在更為基本的位置，往往與自由主義者對自由主義學說提供的奠基相關，如洛克與密爾的自由主義會給予個人平等權利不同的位置；第三，基於對自由主義奠基的思考，筆者也認為三個主張在自由主義學說中的理論地位不同，這一點對自由主義奠基本身很關鍵，但對當前這個討論還不重要。

⑦ 參見秦暉：《傳統十論：本土社會的制度、文化及其變革》 (上海：復旦大學出版社，2010)，頁167-248。

⑧ 當然，要確立這一點，筆者必須已然奠基了自由主義，現在還只能是一種主張。

⑨ 參見Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf, 8。

⑩ 周保松：〈消極自由的基礎〉，《南風窗》，2013年第19期，www.nfcmag.com/article/4272.html。

⑪ 這裏談論「邏輯必然性」並不準確。實際上，筆者將另外撰文論證個人自主並不能奠基自由主義，而一旦這一點成立，對於伯林所談問題的重視就不再僅僅是基於歷史的和現實的理由，而是基於哲學理由。

⑫ 之所以說「可能違反」，也是因為這要在自由主義的奠基真正完成——從而這些基本主張不再是個人直覺——之後才能確定。