

紀念柏林之死

● 錢永祥

柏林 (Isaiah Berlin, 1909年6月6日—1997年11月5日) 是一位令人不得不正視的當代思想家。《自由四論》(有陳曉林君中譯本) 與《俄國思想家》(有彭淮棟君中譯本) 兩本文集固然為讀書人所周知；〈刺蝟與狐狸〉、〈馬基亞維利的原創性〉、〈反啟蒙運動〉、〈民族主義〉等多篇文章也久已膾炙人口；〈與俄羅斯作家的會面〉已成文壇傳奇文字 (柏林此文追記他在1945年及1956年與巴斯特納克Boris Pasternak和阿克瑪托娃Anna Akhmatova的會面談話經過)；〈自由的兩種概念〉更是相關人文社會學科一代又一代學生必讀的小經典。不過，柏林作為思想家，與我們心目裏習見的思想家形象卻有些不同；指出這些不同，對我們了解他的思想有着不應低估的實質意義。

柏林出身牛津分析哲學——二十世紀最排斥邏輯建構和哲學答案的哲學觀之一，可是他名世的學術身分乃是思想史家。確實，幾乎他的所有觀點，都是藉由對人物、運動、思潮的思想史研究來表達的。相應於此，他的思想史著作也表露了明確而深厚的問題意識，從不流於排比材料或者做即興廉價的詮釋與批評，更不用說簡單天真的社會學、心理學化約。在另一方面，柏林深信理念、思想在歷史中發揮着重大的作用：歷史人物的行

與止的意義脈絡，來自他們的認知、感情、想像與目標；這些，必然呈現了理知與價值的認定。只要沒有把思想簡化為個人頭腦裏的突兀念頭，否定思想的歷史作用，不啻否定了人作為歷史積極角色的可能。此外，柏林會堅持，思想觀念並不是超歷史的抽象存在，而是自有歷史可言的實踐活動。在人們接續塑造歷史的過程裏，理念也在轉化變形，與歷史本身一樣，同時呈現了延續與新貌。柏林從事思想史的工作，不僅是要了解歷史、要了解觀念的歷史命運，也是要肯定人類主動影響歷史的可能。

柏林的思想史研究，在三個方面襯托出了這位思想家的獨特色彩：

第一、他無意營造系統的理論，也沒有提出全面的學說。他不是康德 (Immanuel Kant)、黑格爾 (Georg W.F. Hegel)，也不是羅爾斯 (John Rawls) 或者哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)。除了早年的少數專技性哲學文章，他幾乎未再脫離思想史的脈絡去抽象地擺弄概念。我們無法想像柏林像羅爾斯那樣從設想的「原初情境」經營「正義的兩項基本原則」，或者像哈貝馬斯那樣基於「理想言談情境」建構「溝通倫理」。同情地理解早先思想家如何面對歷史變局的困擾擠壓，再細密地梳理其間的慧見與盲點，從而描繪出人類

柏林無意營造系統的理論，也沒有提出全面的學說。柏林的著作，題材異常分散，而體裁也以文章為主。這種著述方式，少了一般思想家一氣吸盡西江水的霸業雄圖氣味。柏林當然也有他的「主張」，不過這類主張往往是批判性的而不是論斷性的。

心靈的內在糾葛與難局——這種接近藝術移情的歷史理解方式，自然更注定了他的思想主調會迥異於古典的系統哲學家與十九世紀的社會理論家。

第二、即使接受了思想史取向的特色，我們也會注意到，柏林縱貫六十餘年的著作，題材異常分散，而體裁也以文章為主。如果我的印象和查對無誤，除了極早年的《卡爾馬克思》(1939)是寫成章節完備的專書，此後他的作品均是單篇的議論(essays)、長短論文、演講、廣播談話、乃至於訪談和雜文；發表場所也往往是在《遭遇》(Encounter)、《紐約書評》(The New York Review of Books)之類的文化刊物，直到1975年以後，才由他人擇其要者逐冊結成文集。他討論的主題，泛及政治哲學、文化意識、歷史理論、近代西方的幾大思潮、俄羅斯文人知識份子的命運、當代人物的風采、乃至於維柯(Giambattista Vico)、赫德(Johann G. Herder)、哈曼(Johann G. Hamann)等遭主流思想史淹沒的邊緣思想家。由於這種著述方式，柏林的影響雖然廣遠，卻少了一般思想家一氣吸盡西江水的霸業雄圖氣味。

第三、柏林當然也有他的「主張」，不過這類主張往往是批判性的(critical)而不是論斷性的(dogmatic)，旨在指出限制而不在堆砌希望，目的在於儆醒而不在鼓吹。他的思想幾乎沒有任何許諾的成分，因為他知道誠實的人無能為人類的困惑提供解答或遠景；但是他也相信，期待解答或遠景原是人性極高貴的追求，只是由於我們對人類的處境有所高估或低估，結果往往陷入幻覺或流為犬儒。我們稱他為思想家的其中一個原因，就是他了解到人類侷促、尷尬而又不忌狂妄的處境，做出了人文批判意識濃烈的貢獻。柏林選擇思想史的途徑來進行這種必須兼顧同情理解和無情解剖

的「除魅」工作，可以說很明智：一方面，思想史比較能夠尊重和呈現思想與歷史處境的密切結合，從而顯示思想的權威具有無法泯滅的相對性格；另一方面，借助於歷史研究應有的疏離效應，他避開了文化批判常見的高亢尖苛的道德主義，也為自己的思想——一種兼顧道德考量和厭惡道德優越感的思想風格——在形式與實質之間取得了和諧。

就這裏所謂的除魅企圖而言，柏林的思想雖然在表面上沾染着不少英國的保守世俗色彩，但實質上的悲劇意識卻更接近韋伯(Max Weber)。或許是他的俄裔猶太移民背景使然，他對英國菁英知識份子的庸俗樂觀和自足自負心態，始終有所警覺。可是我仍不免好奇，淵博如柏林，從容遊走於俄、義、英、法、德多國思想傳統之間，何以竟然終身不曾正面討論過與他思想接壤的尼采(Friedrich Nietzsche)和韋伯？一次世界大戰前後的德國末世思潮，對於二次世界大戰前後的牛津紳士教員來說，是否構成了難以面對的挑釁甚至隱痛？這個問題，或許將成為當代思想史值得探究的公案之一。

熟悉韋伯「價值多神論」的人，其實已經掌握住了柏林思想的核心議題，那就是他稱為「多元論」的一種基本觀點。柏林深信，人類所追求的目標和價值不僅雜多，並且相互衝突；這些價值無法形成一個高下各有定位的層級體系，也缺乏一個可以共量從而判定先後次序的尺度。價值衝突不僅存在於團體之間與個人之間，也存在於不同的人類活動領域之間，甚至在各個人的內心深處也會不時爆發。因此，即使是平常人的日常生活，也注定充滿着疑惑、將就、矛盾、猶豫、不安、永遠游移無定與永遠無法躋足的嚮往。可是人類無法忍受多元

柏林思想的核心議題是他稱為「多元論」的一種基本觀點。柏林深信，人類所追求的目標和價值不僅雜多，並且相互衝突；這些價值無法形成一個高下各有定位的層級體系，也缺乏一個可以共量從而判定先後次序的尺度。

柏林終生的批判對象就是瀰漫延伸兩千多年的理性主義一元論傳統。在此我們必須強調，柏林從來沒有全盤否定啟蒙運動的歷史貢獻和啟蒙理念的重大意義；相反，柏林的用意正是在啟蒙的精神下，為個人的主體存在與積極活動，維繫一片有限但真實的空間。

論所蘊涵的這種不確定的存在方式，於是產生了對於一元論體系的渴求。

柏林所謂的一元論，泛指一種極為普遍而根本的信念，認為無論是世界萬有、我們的知識或是人類所追求的目標和價值，本質上都構成了融貫、和諧、統一的整體；藉着科學研究、宗教啟示、個人修為或者形而上學的思索，最後總可以發現這些體系的整合原則與終極目的。理性因此不僅客觀表現在這些具有完美秩序的架構之中，也應該是人類認識與行動的指導；因為一旦理性協助我們捕捉到了存有或價值的根本原則，有關人生、社會或者宇宙的擾人疑難，也就得到了一以貫之的終極答案。這種一元論心態，韋伯嘗稱為「宇宙—倫理的理性主義」。柏林指出，西方思想的主要傳統，基本上都是一元取向的。他終生的批判對象，也就是這種瀰漫延伸兩千多年的理性主義一元論傳統。

撇開古典哲學和基督教這兩個龐大的一元論救贖體系不論，近代西方的一元論取向，主要訴諸普遍理性與普遍人性這兩道柱石，企圖將雜多衝突的現象和價值，整合成為明確和諧的系統。啟蒙運動——無論是其知識論還是社會理論——在柏林眼中乃是這整個趨勢的範例。

中文讀者若是不留心西方學者反省啟蒙運動時的歷史思考脈絡，很容易便會產生誤會，以為批判啟蒙就代表着回歸到前現代的保守主義，或是大躍進到後現代的美麗新世界。在此我們必須強調，柏林從來沒有全盤否定啟蒙運動的歷史貢獻和啟蒙理念的重大意義；相反，如果說啟蒙理念的核心在於面對外在權威（教會的思想箝制、封建等級式的身分束縛、絕對王權的恣意統治）的侵凌而堅持平等個人的主體性，那麼柏林所謂排除了外來強制的「消極自由」狀態，用意正

是在啟蒙的精神下，為個人的主體存在與積極活動，維繫一片有限但真實的空間。他所批判的錯誤，屬於另外一個層次：不是啟蒙的理性自主理想本身有問題，而是啟蒙思想家對於主體和理性的解釋太過偏狹霸道。在他們的理解之下，「主體」的意思並不只是排除了外力支配，而是必須將自我提煉淨化，從而體現一套「真實」「正確」的普遍理性；這套理性又可以滿足主體的所有需求和嚮往，因為真正自主的主體，必然已在理性之光的引導下，滌除了人性之中不合理性的渣滓與雜質，體現了理想的普遍人性。至於理性本身，它的崇高地位乃是基於它能夠君臨流變混亂，將多樣的經驗和紛雜的價值依照自己的原則統合於一個完美和諧的一元系統，形成理想社會的藍圖，完成理性主義的一元論使命。

可是借助於普遍的理性或普遍的人性，真能夠整合價值、解消價值的衝突嗎？直到今天，各色各樣的理性主義者仍在嘗試；但在歷史上，類似的企圖在現實裏從不曾成功。柏林迹近急切地指出，這類唯恐找不到「終極答案」的努力儘管出於善意，代價卻常是以實現「合理」的理想社會或者理想人性為名，將某種「正確」的秩序和「真實」的價值觀強加於心靈和社會，抹殺多元與差異，結果扼殺了一切自發的選擇與創造可能。柏林撰寫〈自由的兩種概念〉，用意即在於戳穿啟蒙思想躲在各種「積極自由」說詞背後的整體一元傾向。

早期西方的反啟蒙人物，已經意識到了啟蒙思潮中的一元主義趨向，並且試圖發展相對的觀點。柏林專注於挖掘這個傳統，主要動機來自他的多元主義關懷。當年反啟蒙的思想家追問：相對於啟蒙的單線進步觀，歷史真有一個朝向某種終極目標的直線

發展方向嗎？相對於啟蒙用理性壓制所有非理性的官能，抽離的理性真能夠掌握天生自然的多樣風貌嗎？相對於啟蒙視個人為理性的完備主體，原子式的抽象個人真可能滋生價值嗎？相對於啟蒙賦予理性的普遍效力，各種文化的獨特性真可以用一套普遍的標準來衡量臧否嗎？必須注意，在柏林的一系列相關著作發表之前，這類反一元主義整合、反理性主義建構的質疑，幾乎已遭近代的「進步」文化意識遺忘殆盡。多虧柏林，我們陡然找回了一個可以汲取養分的思考傳統。

不錯，今天看來，啟蒙與反啟蒙在十八世紀的對立方式或許已失去尖銳性；但是其背後一元與多元、普遍與個別的爭執，在當前的某些領域仍以其他形式方興未艾。進一步言，一元與多元的爭執，其實表現了人類處境中的對立兩極：某種對於秩序的形而上欲望，總是會與現實的凌亂多樣及生命的豐富多變衝突，兩者永遠無法解消。用政治社會的理論與實踐為例，普遍主義與相對主義之爭、自由主義與社群主義及多文化主義之爭、公民身分的平等權利與身分差異之爭、乃至於民族主義從「對外求異」到「對內求同」的曖昧性格等等討論，用意都是企圖安頓一元與多元兩方面的要求，卻又難得其解。

在哲學和文化理論的領域裏，這類爭執就更明顯了。這裏，正可以藉對照而說明柏林思想的一個關鍵特色。不錯，諸神已死，後現代論述似乎已經接收享用了全部遺產。可是，當後現代主義有如尚不解事的頑童，只知為了喪事的熱鬧和嚴父去世後的無拘無束前景而欣喜雀躍之際，柏林與他們的不同，或許不在於具體的論點，而是在於他更為了失怙之後的沉重責任與坎坷前路而憂心焦慮。

作為一個人，柏林距離中文讀者

說得上遙遠。他出生於拉脫維亞首府里加 (Riga) 的富裕猶太家庭，以俄語和德語為母語，自幼在英國的菁英環境裏成長，在牛津大學求學任教一生，出入英國和歐美的高級文化學術圈，興趣廣及西方文明的許多方面（例如歌劇與文學），入世關懷所在則是猶太民族的命運。他從來不曾討論過任何涉及東方世界的議題。不過這種距離，並不妨礙我們在他的思想裏獲得相當豐富的啟發與警惕。

最後，柏林的文筆也值得一記。許多人會同意，閱讀柏林的著作是一種愉快的「發現」經驗。他的文字雖然雕琢講究（據說他的英文句法較為接近俄文），理路與意思卻並不詰屈晦澀。可是即使讀來感覺清爽會心，你會發現他在文字背後早已經意地織下了重重關連與層層視野，可以容有心人盡情深入思索（假如你有思索的資源），逐步展現一個豐富的思想世界。他寫友朋人物和寫俄國知識分子的文章，低眉信手嘈嘈切切，極其文化素養與直諒以論人事之能事，尤其令讀者不忍釋卷。據說柏林私心最親近的思想家是十九世紀的俄國人赫爾岑 (Alexander Herzen)，他可能沒有像赫爾岑寫《我的過去與思想》(My Past and Thoughts) 一樣留下一部自傳（他自承沒有寫日記的習慣），但他那些寫人物的文字，正如旅人的報導多少反映了報導者自己的眼光和境界，應該可以算是較能呈現柏林其人品味風格的生動資料了。

這樣一位識得人心和世道的思想家的去世，令我感到幾許悵然。

錢永祥 台北中央研究院社科所副研究員，專攻政治哲學與西方政治思想史。

在柏林的一系列相關著作發表之前，反一元主義整合、反理性主義建構的質疑，幾乎已遭近代的「進步」文化意識遺忘殆盡。多虧柏林，我們陡然找回了一個可以汲取養分的思考傳統。