

權威與自由： 自由主義在近代中國的歷程

• 丘為君

晚清到民初是具有長期而穩定特徵的中國舊社會政治秩序崩解的年代。在此一傳統權威瓦解與新秩序重建的「轉型期」(1895-1925)歲月裏，近代中國面臨一種兩難局面：一方面以彌賽亞主義(Messiahism)式的心情思慕西式的自由理念，期盼能早日免除於兩種帶有深刻壓迫感的權威——來自國內的、有千年之久傳統的帝制專制，以及來自國外的以武力為後盾、以經濟利益為目的的帝國主義；另一方面，近代中國又在充滿不確定感的矛盾心態中仰望新權威的來臨——一個能給人民帶來福祉的強大國家與政府。這種渴望自由但又企盼權威的衝突心境，變成了近代中國知識菁英焦慮的主要來源之一。

晚清到民初是具有長期而穩定特徵的中國舊社會政治秩序崩解的年代。在此一傳統權威瓦解與新秩序重建的「轉型期」裏，近代中國面臨一種兩難局面：一方面以彌賽亞主義式的心情思慕西式的自由理念；另一方面，近代中國又在充滿不確定感的矛盾心態中仰望新權威的來臨。

個人意志與集體意志

對近代中國的知識菁英來說，作為意志之展現的自由，究竟是走向個體還是群體？應該保障個人意志的伸張還是集體意志的伸張？他們是感到惶惑焦慮的。例如在以「誓起民權移舊俗」自命的梁啟超看來，個體自由固然重要，但是它必須結合在群體自由裏才能獲得真正的保證。作為近代中國最早介紹盧梭(Jean-Jacques Rousseau)學說的思想家之一，梁任公認同盧梭的「自由權為道德之本」與「保持己之自由權，是人生一大責任」的見解，因為從「以國為重」到「以民為重」的歷史發展，是「舊主義」向「新主義」發展的新趨勢，而盧梭思想不過是順應此一趨勢罷了。〈盧梭學案〉說：「凡號稱為人，則不可不盡此(個體自由權)責任。蓋自由權之為物，非僅如鎧冑之屬，藉以蔽身，可以任意自披之而脫之也。若脫自由權而棄之，則是我棄我而不自有云爾。何也？自由者凡百權理之

本也。凡百責任之原也。責任固不可棄，權理亦不可捐，而況其本原之自由權哉！」

這裏梁氏的確表明了他認同個體自由不可侵犯的嚴肅性。但是他從盧梭《民約論》中強調邦國的地位，看到個體自由與集體自由的潛在衝突。梁任公質問到，邦國是一身的全體，而個人不過是其各個器官；按照此一說法，則人民便是國家的附庸，個體只是集體的工具；就權利而言，則只有邦國可以擁有自由權，而個人的自由權不過是人體中「冥頑無覺之血液，僅隨生理循環之轉動」，難道這真的是盧梭論說的本意嗎？

青年梁啟超很快便從盧梭的「民約」理論體悟到個體自由可與集體自由取得一定妥協的可能性。在他的理解裏，盧梭的確提出為了維持邦國，個體在財產以及自由權上必須有所犧牲的論點。但是，盧梭並不是要個人捐棄其全部的權利以服從國家的需求。在梁啟超看來，盧梭只是要個體在群體的利益上捐棄部分權利。根據梁氏，盧梭思想的精義不在為了集體權利而犧牲個體權利，其價值在於提出了：當個體捐棄個人部分的權益以更有效地維持群體的權益後，個人不僅其權利分毫無失，反而因為「民約」所得的利益比還未立約以前更多。

「民約」是野蠻時代與文明時代的分水嶺。在野蠻時代，個人自由勝而團體自由亡；在文明時代，團體自由強而個人自由減。換句話說，梁啟超從《民約論》中獲得的啟示是，為了集體的自由權利，犧牲個體部分的自由權利不僅無損於個人利益，反而因為整體權益的鞏固，而使個體的自由權有了加分的效果。這種個體自由與群體自由唇齒相依、共存共榮的看法，成了他日後發展國家主義 (statism) 的基礎。

必須指出的是，以不忽視集體價值為前提的自由主義，雖然是近代中國代表性知識菁英的共識，而此一共識的確在十九世紀末二十世紀初、帝國主義橫行與民族主義情緒高漲的中國得到進一步強化，但是隨着歐洲個人主義精神在「五四」時期被引入，另一種具有反國家主義傾向的聲音於是在中國悄悄地開展。

胡適用以提倡個人主義的易卜生主義 (Ibsenism) 並不正面地與國家主義或以國家主義為形式的集體主義衝突，而是婉轉地將社會與個人自由的矛盾升高起來。在〈易卜生主義〉一文裏，胡適要大家思考這麼一個問題：何以中國有那麼多陳腐的習慣、老朽的思想，以及極不堪的迷信。個人生活在這樣的社會中，是不可能不受影響的。個人若是受到這樣的影響會產生甚麼後果？是不是社會自身沒有了生氣，不會進步？胡適提醒大家，易卜生戲劇中有一個極為明顯的理論，就是社會與個人互相損害而不是互相助益。社會與個人為甚麼互相損害？因為社會偏好專制，而專制摧毀個人個性、壓制個人自由獨立的精神。而當個人個性都消滅了，自由獨立的精神也就完了，社會自身自然也就沒有生氣。

胡適對國家主義以及以國家主義為形式的集體主義是感到不安的。他在「五四運動」前後所提倡的「健全的個人主義人生觀」，就是在闡揚易卜生的「救出自己主義」，用易卜生的話來說：「你要想有益於社會，最好的方法莫如把你這塊材料鑄造成器」。對於這一個人主義的自由主義觀點，他在十年後〈介紹我

胡適對國家主義以及以國家主義為形式的集體主義是感到不安的。他用以提倡個人主義的易卜生主義，婉轉地將社會與個人自由的矛盾升高起來。他認為犧牲個人自由以求國家的自由，在程序上是錯誤的。正確的做法應該是：爭取個人的自由即是爭取國家的自由。

自己的思想)一文裏反省早期於「五四」時期所主張的思想時，仍然不改其志，認為犧牲個人自由以求國家的自由，在程序上是錯誤的。正確的做法應該是：爭取個人的自由即是爭取國家的自由。「現在有人對你們說：『犧牲你們個人的自由，去求國家的自由！』我對你們說：『爭你們個人的自由，便是為國家爭自由！爭你們個人的人格，便是為國家爭人格！自由平等的國家不是一群奴才建造得起來的！』」

自由與倫理

梁啟超以及他在中國的追隨者相信，社會的基本單位——個體，會在讓出部分的權益給集體後，因為「民約」(社會契約)的機制而獲益，即個體自身的權益不僅無所損失，反而會比未立約以前增加更多的利益。這裏梁啟超看到「民約」的前提：群的概念。

梁啟超認為盧梭的「民約」理論，是在以群體利益為考量的前提下，發展個人的自由權。這裏梁啟超以及那一代的知識菁英面臨一個問題：既然彰顯在個體上的自由權必須透過集合眾人之力的集體(或代表集體的組織如政府和國家等)來保障，那麼這是否意味着自由只是強者的價值？

在盧梭看來，「民約」強調「群」的概念和以「群」為前提的設計，的確會對個體權益造成一定影響。但是總的來看，個體獲得的利益一定會比失去的利益多。盧梭認為人們在「民約」上失去的是所謂「自然的自由」，即隨心所欲地取其所需的無限權利。而在訂定「民約」之後，人們所獲得的是「社會的自由」，這種權益保證人們在社會裏經由正當方式所取得的利益不受外界侵犯。這兩種自由都有它的限制：「自然的自由」受限於個人的力量，「社會的自由」則受限於公共意志的力量。

為了確定個體的自由權能在以「社會的自由」為前提的「民約」設計中獲得保障，盧梭透過「平等」的觀念來救濟人由於生而有強弱智愚之別所可能產生的權益落差。而如何在社會中落實平等觀念，盧梭強調這需要透過法律的機制。在《民約論》第六章，盧梭論道：「有了社會契約(民約)，便有了政治的社會及其生活，其次是要有立法，使之活動及有意志；蓋因原有的社約——政治的社會所據以構成和結合的——未嘗決定應該怎樣去保衛該政治社會的自身」。這裏盧梭認為法律之所以需要，是因為人有了政治社會生活的緣故。

就於社會中以法律的機制來落實平等觀念而言，盧梭這裏顯然不認為自由權是強者的價值；但是，他在東方的詮釋者似乎並不如此體會。受到進化論洗禮的梁啟超，基本上將自由權與強者的權利(強權)等同起來。在接受「強者哲學」的梁氏看來，天下沒有所謂的權利(right)，而只有權力(power)而已，有權力的個體或集體，才有資格談權利。也就是說，「強權與自由權，其本體必非二物」(《自由書》〈論強權〉)。

就人類的歷史經驗來看，在野蠻的國度裏，只有擁有權力的統治者才會有

受到進化論洗禮的梁啟超，基本上將自由權與強者的權利(強權)等同起來。在接受「強者哲學」的梁氏看來，天下沒有所謂的權利，而只有權力而已。在他的理解裏，權益不是別人施捨的，而是爭取來的。這裏所謂的爭取權利，就是指使自我轉變成為一個強者的意思。

自由權。即便是最講究民主與法治的希臘羅馬時代，也只有統治者與貴族才有自由權。梁啟超同意康德 (Immanuel Kant) 的見解，認為統治者對於被統治者、貴族對於賤族所施之權力，即是自由權。換句話說，在梁啟超的理解裏，權益不是別人施捨的，而是爭取來的。這裏所謂的爭取權利，就是指使自我轉變成為一個強者的意思。他相信自由權並不會平白地由強者 (統治者) 手中奉送給弱者 (被統治者)，弱者 (弱國) 要像強者 (強國) 般享受自由權，只有先求改善自己的體質，使自己也成為強者。

中國知識菁英視自由權為強者的權益，那麼這便引入另一個倫理問題：作為一個自由人，他有無放棄自由的自由？的確，自由的主要精神之一在於以自我的意志做出選擇。如果這個精神是被肯定的，那麼個人當然有權利以自由意志對自我的行動做出決定。對此問題，梁啟超的回答是否定的。

從自由的角度而論，梁啟超認為天下有兩大罪惡：第一種罪是侵犯他人的自由。第二種罪與其相反，是放棄自我的自由。比較而論，放棄自由的罪比侵犯他人自由的罪還來得嚴重。他的解釋很令人玩味：天下若沒有放棄自由的人，則必無侵犯他人自由的人。梁並沒有充分的經驗證據來支持他的見解。但是在他的理解裏，就人性而言，個人對其自由權的擴充，從來就是不知厭足的；而不知厭足將導致侵犯他人自由的結果。這是為甚麼西方那些談論自由的人要說「人人自由，而以他人之自由為界」。

然而「人人自由，而以他人之自由為界」畢竟是一個理想，因為人與人之間本來就存在着各種差異。梁啟超說，兩人中若有一個弱者，那麼強者必定伸張其權益，擴張其自由權，並跨越「以他人之自由為界」的那條界線。從進化論的觀點來看，天下萬物沒有不爭取自我生存的空間，沒有不竭盡所能來爭取自我的生存權。反過來看，天下萬物既沒有自甘於劣勢者，也沒有自甘於失敗者。基於上述這種推理，人人若堅持不放棄自我的自由，那麼必然不會有侵人自由的事情發生。從這一角度來看，梁啟超在〈放棄自由之罪〉(《自由書》) 中宣稱，放棄自由之罪是遠甚於侵人自由之罪的。

與「放棄自由的自由」相關的另一個倫理問題是，自由是一種手段還是目的？在以洛克 (John Locke) 和盧梭為代表的西方主流價值裏，自由是人在自然狀態下所享受的自然權利——即「自然的自由」。在契約觀念產生後，自由雖漸被「社會的自由」觀念取代，但是它作為一種文明世界中不可出讓的權利，則是一般的共識。換句話說，在西方的主流價值裏，自由不是任何人或東西的手段，它本身就是目的。

嚴復這位最早將自由觀念介紹到近代中國的思想家，的確對西方視自由為目的而不是手段有一定的認識。他在1895年發表的〈原強〉一文裏所說的名言：「自由為體，民主為用」，最能展示他對西方文明的深層處有深刻的體悟。但是受到社會達爾文主義的影響太深，他在「救亡意識」的驅策下，終究要視自由為邁向富強與步入文明的手段。在他看來，西方富強的秘密在於建立一套有利人民的政術，而此一政術的秘密又在於能讓人民自謀其利。那麼，如何讓人民自謀其利呢？關鍵在於給他們自由的權利。為何要給人民自由權呢？因為人民有

在西方的主流價值裏，自由不是任何人或東西的手段，它本身就是目的。嚴復對此有一定的認識。他的名言：「自由為體，民主為用」，最能展示他對西方文明深層的體悟。但是受到社會達爾文主義的影響太深，他在「救亡意識」的驅策下，終究要視自由為邁向富強與步入文明的手段。

了自由便會自我管理，而那些懂得自我管理的人，必定能知道寬恕待人與「人人自由，而以他人之自由為界」的道理。

與嚴復的情形相似，梁啟超基本上也是從進化論的角度來看待自由的概念。他在《新民說》〈論自由〉一文裏指出，一部西洋文明發展史不過是「不自由毋寧死」六個字的寫照。具有深厚歷史意識的梁任公觀察到：西方自中古以後便進入所謂的「黑暗時代」，到了十四五世紀當馬丁路德 (Martin Luther) 起來批判舊教後，才有了「思想之門開，新天地出現」的歷史局面，而此一現象便是「爭宗教自由的時代」。其後至十七八世紀時，美國與法國人民相繼發起大革命，奮身而起爭自由，其震撼力遍及歐陸各國，此一時期便是「爭政治自由的時代」。從十六世紀到十九世紀，民族主義當道，世界各民族國家爭相獨立，這便是「爭民族自由的時代」。而自十九世紀以來，美國有禁止黑奴買賣之令，俄國有廢除農傭之制，另外，世界各地則出現層出不窮的罷工事件，此一時期可以稱之為「爭生計自由的時代」。

這種歷史的趨勢使梁啟超相信「自由」二字乃係社會發展的原動力，而中國既不能也不會自外於此一「物競天擇，適者生存」的天演公例。他以一種近似功利主義的心態宣稱，自由乃天下之公理、人生之要具；因此，只要建立並堅持對自由的信念，中國人便可以像西方人一樣永享完全的文明。

梁啟超相信「自由」乃係社會發展的原動力，而中國也不能自外於此一「物競天擇，適者生存」的天演公例。他以一種近似功利主義的心態宣稱，自由乃天下之公理、人生之要具；因此，只要建立並堅持對自由的信念，中國人便可以像西方人一樣永享完全的文明。

結 語

《舊約聖經》〈出埃及記〉中摩西受到神的指示，引領在埃及做了430年奴隸的以色列人渡過紅海，逃離法老的奴役。在這一場人類文明史上第一次集體奔向自由的經驗裏，以色列人並沒有順利地得到神當初所承諾的「美好寬闊流奶與蜜」的美地。如所周之，以色列人在獲得神賜予的自由之後，許多人並未感恩珍惜，反而是迷失方向地毀棄了在西奈山下與神的約定。人與神毀約的代價是，在摩西領導下的以色列人，在沙漠裏白白流浪了近40年的歲月。一直要到繼承摩西的第二代領導人約書亞產生之後，以色列人才得順利抵達「應許之地」迦南。

近代中國在嚴復、梁啟超與胡適等三代「先知」的帶領下，嘗試從數千年的專制傳統裏解放出來以航向自由的國度。梁啟超的「新民」理想，更是希望新的中國能建立起一個民主、法治與自由的家園。他於1901年在《自由書》裏的三大願景：思想自由、言論自由與出版自由，到今天還是大多數中國人的奢望。在台灣的華人雖然比起中國大陸與港澳地區能享受到更多的政治自由，但是他們與沙漠裏的以色列人一樣，雖然能遠離法老的奴役，但也迷失在自由之中。「人人自由，而以他人之自由為界」，依舊是一個遙遠的理想。