

第五章 「論語」、「孟子」的自由觀

一、自由觀念的鋪陳

有關自由的論述，當以柏林(Isaiah Berlin)的積極自由與消極自由的區別最為著名。

消極自由(否定的自由)，解釋為個人對個人以外的干涉力量(主要是國家，但道德的、社會輿論的干涉也很重要)持否定態度，在個人與國家、社會之間劃定一個清楚明白的界線，為個人保留一個國家或社會力量絕對不允許進入，不允許干涉的私人領域。(1)

積極自由即是自律、自我作主、自我導向的自由。在觀念論與形上理性主義轉化下，積極的自由會演變理性的人對非理性的人之強制。(2)積極自由，每每將自我分裂成情欲我與理性我，並與個體(小我)與社會(大我)概念結合，導入以全體強使個體服從全體規範的自由論辯。(3)積極自由，如盧騷的普遍意志、康德的意志自由、黑格爾的絕對自由概可屬之。

論、孟的自由觀，頗近於積極自由觀，又與康德的自由觀念相當接近。因此，要提及康德的選擇自由、消極自由、積極自由等三種自由觀念。

康德在「純粹理性批判」中指出，自由是超驗理念，自發性的，以自己作為動作起點，不必再受自然因果性支配，意志獨立於感性衝動之必然性而作自我決定，又稱為實踐的自由。(4)受感性欲求，自然因果決定的選擇自由，不是真正的自由。

是先有道德法則概念，而後有自由概念。自由不是我們能直接認

知的，因為有道德法則這一事實，所以必需有自由；否則，道德法則無意義。⁽⁵⁾那道德法則來源為何呢？它來自理性主體本身，康德稱之為自律(autonomy)，中國儒家稱之為良知。

選擇自由是現象界機制，超脫現象界自然因果支配，不受欲望或傾向決定，則是為消極的自由。而自律、自己決定自己，自為動因，則是積極的自由。⁽⁶⁾

良知的呈現，是自我作主，自我決定，不受外在環境所影響。良知的仁之覺、惻隱之情，即是純之又純的道德感情，它有動能驅策良知覺潤萬物，成己成物；所以；它是自律的，積極的自由。

牟宗三藉康德底自律概念來詮釋儒家義理。康德將良心與道德情感僅視為主觀的感受性，使之旁落到感性層，而將意志僅視為實踐理性，結果形成一個心理為二的間架。牟氏指出，要極成自律之義，便應將良心與道德情感提至超越層面，使之在心即理的義理間架中成為一個實體性的覺情。

孔子由「不安」說仁，孟子由不忍人之心或惻隱之心說仁，就是這樣的一種覺情，是即心即理的。……這覺情是即心即理，即明覺即法則的，故是實體性的覺情。只有當把康德所說的道德情感復原為覺情，自由才不只是一設準，而是一朗現。蓋亦正因此覺情，智的直覺始可能故。⁽⁷⁾

心即理間架上，由覺情源出沛然莫之能禦力量，是為積極自由中的自律。

儒家論、孟的自由觀，較屬柏林、康德氏的積極自由觀。底下，再解析迥異於積極自由觀的消極自由觀之層面。

彌爾他不討論意志自由(liberty of will)而討論公民或社會的自由(civil or social liberty)，亦即是社會能夠對個人合法行使權力的性質

與界限。(8)界限何在呢？第一是要限制政府權力，以發展個人能力為目的。第二是要防止社會多數專制，多數流行的輿論和感情，比政治的壓迫更可怕。(9)

彌爾更進一步申論。

(一)良心、思想、感情與意見的絕對自由。

(二)只要不傷害他人，個人依自己的方式訂定計劃，做喜歡做的事之嗜好與追求的自由。

(三)個人以不傷害他人為目的之自願結社自由。(10)

彌爾強調的是個人與政府邊界的公民自由，個人能夠不受別人阻礙地作自己想作的事。

二、「論語」、「孟子」的自由思想

康德倫理學是自律倫理學。自律即是道德主體（意志）之自我立法，我們的意志所須服從的道德法則正是它自己制定的法則，而非來自其他來源。如果我們在道德主體以外尋求道德法則之根源，便是以他律為原則。自律即是自由。

論、孟的人性自由觀，即是康德型態的自律倫理學。茲摘錄相關篇作為參考。

吾十有五而志於學，三十而立；四十而不惑；五十而知天命；

六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。（為政）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（八佾）

苟志於仁矣，無惡也。（里仁）

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（里仁）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。（述而）

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（述而）

仁者不憂。(子罕)

克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？(顏淵)

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。(顏淵)

人能弘道，非道弘人。(衛靈公)

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。(子張)

由仁義行，非行仁義也。(離婁)

仁樂禮智，非由外鑠我也。我固有之也，弗思耳矣。(告子)

乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。(告子)

人之有是四端也，猶其有四體。有是四端而自謂不能者，自賊者也。(公孫丑)

心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。(告子)

仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉；君子不謂命也。(盡心)

操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。(告子)

盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。(盡心)

三、「論語」、「孟子」自律自由觀之討論

論、孟的自我立法爲道德原則之自律自由觀，將人的發展分成德性我與生理我。如果任屬人性沈淪於生理我，則受到自然界欲望因果法則的支配，毫無自由可言，所以淡漠了消極自由中的公民自由之存在。克己復禮之謂仁，德性我要剋扼生理我的盲動，達致自律的自我

立法自由，讓人性成爲道德性的存有。

政治生活，本是生活世界的一部份。在論、孟的自由觀中，政治自由也是德性自由的一環。政治自由非僅是當代的服從法律規定，不被恣意逮捕、拘禁、處死或凌虐，每個人有權利發表自己的意見，選擇職業、處分財產、甚至濫用財產。⁽¹¹⁾政治自由更還是發展自我、實現自我，達致德性自由的一個階梯；最後政治自由與德性自由不可分，合而爲一，成爲德性自由的一元論；這是論、孟自律自由發展的可能途徑。

論、孟的自律自由觀，與政治自由的辯證發展，或許可以盧騷主義傳統(Rousseauistic tradition)名之，其歸結如下：

- (一) 盧騷、黑格爾、馬克斯等民主傳統。
- (二) 道德、知識、個人自由與建立合理的政治權力等目標，可以緊密結合在一起。
- (三) 政治道德化，追求止於至善（樂觀人性論）。
- (四) 樂觀主義認識論。⁽¹²⁾

政治道德化了，政治不再只是權利的捍衛與保護，政治還是德性良善的追求，公民品質的提昇，論、孟的自律自由觀所含蘊政治自由發展善的本質，恰是政治的道德主義者。

忽略了生理我的消極自由之存在，淡漠了物理障礙排除的外在行動自由，更省去了國家政府政治結構之矗立，沒有處理個體與政府權力規範之邊界。論、孟的自律自由觀，可能發展的德性一元論，消失了政治結構，僅有倫理的組織。

自律自由觀，可能發展的德性一元論，認爲德性解決了一切皆解決了，將解決的關鍵置於自律的自由，無法開展出政治的間架結構，犯了一元簡易的心態。自律自由觀，不重視消極自由的政治自由層

面，消極自由講求的是權利的保障，而自律自由追求的是德性的發揚。消極自由保障權利，讓出廣闊空間，任由個體追求自己的生命計劃，生命中的各種善；因此，政治自由容忍多元諸神的局面，善的種類沒有高低的順序，而積極的自律自由，則是一元論的格局，只承認某種善的存在。

自律自由觀，諸神自由有了高低層次的標準，低層次的自由必需向高層次的德性自由發展，茲以盧騷為例。他認為人類自由有三種，自然的自由、社會的自由與道德自由，代表著發展的三種階段。

自由是天賦人權，社會自由是法律自由，服從普遍意志自由。社會自由是人性的一種恢復，重新獲得了天賦人權，而且獲得更多的社會權利。在社會契約下生活比自然狀態中生活更為自由。⁽¹³⁾

社會自由更高層次是道德自由，才能使人類成為自由的主人。嗜欲和衝動便是奴隸狀態，唯有服從人們自己所定的法律，才是自由。⁽¹⁴⁾自由是循序漸進，階段的發展。

黑格爾亦為一例。自律自我是以自覺為特質的自由基礎，也是整個倫理生活的基礎。⁽¹⁵⁾自覺，令自由含藏著無限動力，也讓自由脫離蒙昧與經驗世界的框框。

自律自由不是孤子存在，理想的自我要化身為社會整體，如部落、種族、教會、國家或偉大社會，個人不過是其中一分子，個人服從國家，乃是服從真實的自我。因此，循序進入民族生活共同體，法律世界又稱為自為的自由。道德世界，自我意識橫向活動，稱為自在自由。倫理與道德世界統一，自為與自在合一，就是主觀客觀精神辯證統一絕對精神之表現。

自律自由是最高層次的，餘之政治自由不過是第二義的。自律自由是道德發展的圓成，它跨越昇揚了政治自由；自律自由追求道德德

性的實踐，政治自由要求的是權利的保障。善與權利便發生矛盾齟齬，甚至爲了善而可以取消權利的保障；如此，強迫自由的極權之治可能產生。

所以，西方世界多元論的學者，皆反對積極自由的一元論說法；他們認爲政治自由是基礎，它捍衛權利。政治自由與自律的道德自由判成兩極，才不會形成泛道德一元論的化約取向，善與權利殊途。此種論調，又稱之爲彌爾主義的傳統。

- (一)道德、知識、個人自由與建立合理的政治權力等目標，無法融和在一起。
- (二)人類智性根本是不可靠的。
- (三)悲觀主義的認識論。
- (四)民主可能淪爲多數專制。
- (五)批評自治，人民擁有自己管理自己權力。
- (六)政治道德化不可能、悲觀人性論。⁽¹⁶⁾

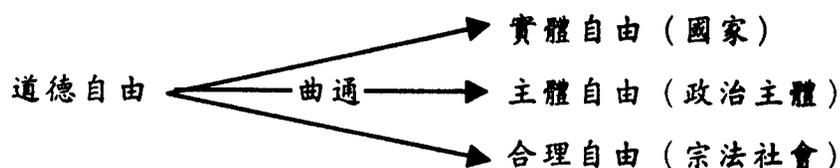
論、孟的自律自由觀，讓政治生活成爲道德的存有，政治自由是爲了促進道德自由而存在；政治自由失去了獨立運作的空間，無法挺立出捍衛權利的政治自由間架，容易淪爲道德解決一切的一元化格局，甚或專制獨裁之勢。優劣之處，要如何加以解決，當代新儒家摸索一套解決的機制。

四、當代新儒家—重構政治主體與公民社會

論語、孟子的德性自律自由，提昇涵攝了政治自由，令政治生活非僅只爲權利的捍衛，還是道德的追求、正義的探索。政治不再爲權力現象的交集，而是如何過更好生活的建制，稱之爲政治道德主義。論語、孟子的自律自由，代表著最高階段道德的圓成。外在的法律、

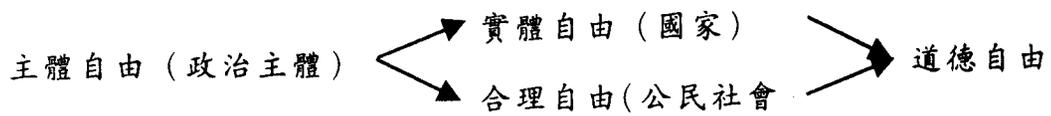
制度，不再是外在行為的框限，而是融攝為一，服從法律等於服從自我的自由意志。自由分成不同的自由，所有的自由向自律自由來發展。道德與政治合而為一，較為激越的，否定政治自由，而僅存單一的自律自由，造成專制獨裁之局。

上述都是論、孟自律自由可能發展的趨勢，政治道德主義是其專擅，而泛道德一元化又是其橫受旁人斥責之處。當代新儒家大儒牟宗三亦發覺到儒家道德自由、政治自由一元化的流弊。但牟氏仍認為道德的心一知的直覺是乾坤的萬有根基。道德的心即是自律的自由，可是道德的心因為理性運用表現開展不出政治自由來。所以，他提出道德的坎陷曲通之說。



經過道德自由的曲通坎陷，從道德心轉為認知心，從無對轉為有對，開闢出近代自由主義的立憲政治，由憲法之治來保障基本人權的政治自由。道德自由曲通為主體自由，豎立政治主體的存在，開展了民主政治的建構，自由人權典章保障化，吸收了彌爾、柏林等自由派的自由內蘊。

可是，牟氏的實體自由，合理自由還是由道德自由直通。雖然，保持了國家倫理道德的本質，但還是易蹈泛道德、泛政治化的批評。依筆者之見，可以下圖表之。



理應由主體自由政治主體來規範實體自由（國家），去道德國家化、國家道德化之後，成為契約論的工具操作型的國家。而血緣性縱貫軸的宗法社會，也在治主體契約式的橫向聯結，而步入市民社會及後市民社會的公民社會。

唐君毅哲學體系以道德理性為中心，自由的論述也以道德理性為主軸。道德理性是自我主宰，自律自發的意志自由，所以自由是必然的。意志自由潛藏於各種人文活動（政治、經濟、教育、文化、軍事等）中，各種活動當能自覺提撕，提昇形成最高仁心自由的交光網，所以唐氏肯定的判定必然是當然的善。自發自律自由分殊於各種人文活動，政治自由不過是其中之一，而且為第二義的，為自律自由所涵攝。

在仁心自由涵攝下，分成消極自由、外在自由、內在自由、仁心自由等不同層次。政治自由是第二義，隸屬於第一義仁心自由底下，僅擔任維持秩序的消極功能，排除妨礙人生文化價值的障阻。因此，政治自由如同自由主義的立憲政制，是消極的。積極的功能，則由大社會的機制來運作，又同於自由主義二元論的主張。

唐氏提出自由主義立憲政制的主張，來揭示政治自由的存在，的確重視了消極自由的功能。但道德與政治的隸屬涵攝，同出一源，又可能引致積極自由極權化的批判，此又為唐氏不脫論，孟自由觀的傳統。

唐氏道德與政治一元化的傾向，以仁攝智，道德自由涵攝政治自由。人的個體存在、社會存在、道德存在合為一體化的結構。唐氏不似論、孟政治結構純為倫理的組織，他還安插自由主義立憲政制於其中，這是唐氏政治現代化的表徵，或較可免極權化的傾向。但唐氏還是保留政治權力可由內在德性培養而轉化的途徑，並非由外在制度加以防範，如此可能將政治權力交給體現至善的聖賢手中，讓德性與智慧來指導和駕馭政治權力，⁽¹⁷⁾造成極權專制的傾向。

另一大儒徐復觀，也以仁心自由為源起與終歸。在政治自由範疇方面，皆以自由主義立憲政制為基礎，來捍衛天賦的自由與人權。

徐氏卻認為自律的仁心自由可與政治自由平行發展，道並行而不相害，已不是隸屬涵攝的關係，從垂直縱貫系統，一轉而為平行橫貫系統。心的自由若涉及政治自由的領域，可能會造成極權烏托邦的傾向。徐氏這一步，代表了文化保守主義與自由主義契合的一大步。

政治自由取得獨立空間，捍衛了私領域自主性，社會多元團體活潑的展開，避免政教合一的糾纏。但是心的惻隱之仁，又可為政治自由的道德基礎，並為政治自由涵攝提昇的力量。

當代新儒家還是循著論、孟自發自律道德自由涵攝政治自由的途徑發展，但已加入自由主義立憲政制的法治基礎來保障政治自由。如果政治自由追求的不外乎是權利與正義（善），那麼當代新儒家對於論、孟的泛道德泛政治一元化傾向的改造，兼具權利保障與善性的發揚，也不失為一條循序漸進的路。

註 釋

1. 胡傳勝，《自由的幻像—柏林思想研究》，南京大學出版社，二〇〇一年，頁八七～八八。
2. Isaiah Berlin, *Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1969, pp.145ff.
3. 同前註，pp.132-133.
4. 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，台北：谷風出版社，民國七十六年，頁一〇四。
5. 孫振青，《康德的批判哲學》，台北：黎明文化公司，民國七十三年，頁二二六～二二七。
6. 同前註，頁二四〇～二四一。
7. 牟宗三，《現象與物自身》台北：台灣學生書局，一九七五年，頁七〇。
8. John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Ed. John M. Robson. 33 Vols. Toronto: University of Toronto press. CW18, 1988, P.217.
9. 同前註，CW, 18:220-219.
10. 同前註，CW, 18:225-226.
11. 江宜樺，《自由民主的理路》台北：聯經出版社，二〇〇一年，頁六六。
12. 黃克武，《自由的所以然—嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》台北：允晨出版社，民國八十七年，頁二一、二二、二八、三一。
13. 盧騷著，李平滙譯，《愛彌爾—下卷》北京：商務印書館，一九

九一年，頁一七〇九。

14. Jean Jacque Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》台北：唐山出版社，民國七十六年，頁三〇。
15. John Palmenatz, History as The Realization of Freedom, in Z.A. Pelczynsk; (ed.), Hegel's political philosohpy-problem and prospectives. Comhridge: Cambridge University press, 1971, P.30.
16. 同註(12)。
17. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》頁二八～二九。