

《海纳百川·藏书博览》

简装书库·政治

（政治理论）

论自由

01

[英]

约翰·斯图亚特·密尔

上海市黄浦区教育信息中心

重印“论自由”序言

约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill，1806—1873）是十九世纪英国的一个唯心主义哲学家、逻辑学家、经济学家，资产阶级自由主义的典型代表人物之一。他接受了柏克莱、休谟、他的父亲詹姆斯·密尔、边沁以及孔德等人的影响。除“论自由”（1859）之外，他的主要著作还有“逻辑体系”（1843）、“政治经济学原理”（1848）、“论代议制政府”（1861）、“功利主义”（1863）以及“威廉·哈弥尔顿哲学的批判”（1865）等等。

“论自由”这本书是代表密尔的急进自由主义思想的主要著作，同时它也是体现十九世纪五十年代到六十年代间英国资产阶级的要求的。那时英国的资产阶级在政治上已经取得政权并已巩固了自己的统治；在经济上，资本主义已经发展到成熟阶段，并开始向垄断资本主义过渡。在国内，资产阶级要求进一步扫除封建势力的残余，扩大统治权；在国外，一方面要求保持前几个世纪夺取到手的广大殖民地，另一方面还要求无限制地向外扩张，以便开拓更多的殖民地，攫取并垄断世界的原料和市场。总之，当时英国资产阶级的主要思潮是在自由主义的口号下，要求破除一切障碍，实行自由竞争，自由贸易，以便无所忌惮地追求利润。密尔的“论自由”，恰恰就是这种追求利润的狂热的呼声。尤其是，密尔并不是单纯地、消极地提出要求，而是积极地从理论上加以论证，美其名曰争取“自由”，这就既可以蛊惑一般人民群众，又为资产阶级的钻营谋利提供了“理论的”根据。

“论自由”这本书还有另一方面的作用也是不容忽视的。十九世纪中叶以后随着英国机器工业和资本主义生产的大大发展，英国国内的阶级关系也发生相应的变化。在十九世纪五十年代，在英国的工会运动中，本来是自由主义占优势的时代，工会领袖还只是自由党的附属品。与此同时，科学社会主义思想已经在无产阶级中间开始传播。当1859年密尔发表“论自由”一书时，伟大的“共产党宣言”已经发表十年以上。在欧洲，包括英国在内，工人运动已经有了革命化的倾向。自由主义就蜕化成资产阶级的官方思想体系。当时，与马克思主义进行斗争成为自由主义的主要目的——引诱无产阶级放弃反对资产阶级的斗争的目的。显然，密尔的“论自由”也是为这个政治目的服务的。

如果用一句话来概括密尔思想的实质，那就应该说他是一个折衷主义者。这是由他生活的时代和他个人的出身所决定的。

密尔生活的时代，英国资产阶级已经巩固自己的统治地位，丧失了他们早期的革命性；而且他们正在抛开他们曾经依靠来冲破封建主义束缚的工农群众，转向公开地反对无产阶级。伴随着资产阶级在政治地位和政治态度上的这种转变，资产阶级的学术思想也起了剧烈的变化。密尔的思想 and 政治主张中就充分反映了这种变化和阶级矛盾的尖锐化。再就密尔本人说，他既是一个资产阶级学者，又是长期在掠夺殖民地的枢纽机构东印度公司供职的文官，后来又做了英国议会的议员，直接进入资产阶级统治集团之内，他对英帝国是无限忠诚的，他甚至把英国与其殖民地印度的关系、英国对印度的压迫与剥削说成是父母对子女的关系，说成是爱护。他对实际政治的态度也就由此可见了。但是，他又不愿单单为资产阶级献计，而还想以他拥有的学者身份，替人民群众说几句话，于是他就妄想把资产阶级的利益和无产阶级的要求加以调和，这就产生了密尔在政治经济学上的庸俗的折衷派。密尔并不

否认资本主义社会的矛盾，甚至还承认无产阶级的某些要求是正当的。虽然如此，密尔绝没有根本否定资本主义的思想；他只是企图在亚当·斯密和李嘉图旧学说范围内解决资本主义社会的矛盾。这种枉费心机的努力只能证明资产阶级政治经济学在解决资本主义社会的矛盾的问题上是无能为力的。

在政治主张上，正如马克思所指出的（“论边沁和功利主义”。译文见“新建设”杂志，1952年9月号），密尔鲜明地代表了那个取得统治的、已经发展了的资产阶级。正是由于他代表着那已经发展了的，并且还在要求更大发展的资产阶级，密尔才要求越多越好的个人自由，要求越少越好的政府干预，要求自由贸易、自由竞争。正是由于他代表着那取得统治地位的资产阶级，他才害怕人民群众的力量。所以他一方面鼓吹议会制度，要求议会具有最大的权力，另一方面又担心人民群众的力量会渗入议会，会左右议会。于是他既主张实行公开选举，又主张限制选举权，让纳税多的人和受教育的人有两票乃至两票以上的选举权，而剥夺穷人的选举权。这就分明是在维护资产阶级反动统治者的利益。

关于“论自由”这本书，密尔在引论中开宗明义地说，他所要讨论的是“公民自由或社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”。全书要义可以概括为两条基本原则：一、个人的行为只要不涉及他人的利害，个人就有完全的行动自由，不必向社会负责；他人对于这个人的行为不得干涉，至多可以进行忠告、规劝或避而不理。二、只有当个人的行为危害到他人利益时，个人才应当接受社会的或法律的惩罚。社会只有在这个时候，才对个人的行为有裁判权，也才能对个人施加强制力量。

这就是密尔划定的个人和社会之间的权力界限。

密尔直截了当地说，他认为唯一名副其实的自由就是“按照我们自己的道路去追求我们自己的好处的自由”。所以，他强调个人自由，强调个性发展，并且认为完全的个人自由和充分的个性发展不仅是个人幸福所系，而且是社会进步的主要因素之一。

如果再向前追溯一下，那么支配密尔这套资产阶级个人主义和自由主义理论的，还有一个更高的原则，那就是功利主义。正如密尔自己所说，“的确，在一切道德问题上，我最后总是诉诸功利的”。密尔把追求个人利益、满足欲望，奉为人生的最后目的和人类行为的最高道德准则。因为，在他看来，只有每个人自己对于本人的利益关切最深，了解最透，因而个人之有支配自己的意志和行动的绝对自由，这乃是天经地义。

事情很清楚，在阶级社会里，既有剥削者同被剥削者、统治者同被统治者的对立，“自由”便只能是剥削者、统治者的自由和劳动群众的被奴役。

“有了剥削阶级剥削劳动人民的自由，就没有劳动人民不受剥削的自由”（毛泽东：“关于正确处理人民内部矛盾的问题”）。在这里，“自由”和“奴役”是既对立又统一的，是阶级社会里的同一社会事实的两个方面。密尔，作为资产阶级的代言人，只看见了资产阶级的自由，而抹杀了阶级内容，空洞地高唱个人自由、个性发展，实质上只是在鼓吹资产阶级随心所欲地发展经营、进行剥削、扩张政治势力的自由。列宁曾经对资产阶级叫喊的自由进行无情的揭露，列宁说：“资本家总是把富人发财的自由和工人饿死的自由叫做‘自由’”（“共产国际第一次代表大会”见“列宁全集”第28卷，第438页，人民出版社，1956年版）。又说：“在建筑于金钱的权力上的社会中，在劳动群众作乞丐和一小撮富人作寄生虫的社会中，“不可能有真正

的和实在的‘自由’。”（“党的组织和党的文学”，第7页，人民出版社，1954年版）。

即使运用密尔自己设定的原则，也足以戳穿资产阶级关于一般自由的谎言和伪善。难道资本家“自由”地剥削工人，“自由”地吮吸劳动人民的脂膏，竟没有危害到劳动人民的利益么？难道资产阶级把自己的享乐建筑在千万工人群众的痛苦之上也算没有危害他人的利益么？而事实证明，资产阶级恰恰危害了工人阶级的最根本的利益——生存的利益。

其实，即使就资产阶级内部来说，象密尔所要求的这种个人行为不受拘束的自由——追逐更大利润和损害别人以满足自己的钱袋，也并不是真能得到的。在资本主义制度下，一个资本家或一个资本家集团，有时幸运地达到了自己预期的目的，有时则在大鱼吃小鱼的无情的竞争中遭到失败，乃至破产。看来，一切是被偶然性支配着的。实则，这些在表面上起作用的偶然性，骨子里是服从着一种隐蔽的必然性（规律）的。资产阶级对自由的要求，归根结底还是要服从资本主义本身所固有的无政府状态和竞争规律的。资产阶级没有、也不可能发现这个规律，而又不得被这个规律所播弄。象密尔这样的资产阶级思想家，只是从情感和愿望出发，提出什么自由，事实上资产阶级是永远也得不到真正的自由的。

马克思主义的自由观是与资产阶级的那种对自由的想法根本不同的。马克思主义给予自由以积极的意义，开辟了自由的一个新时代。马克思主义认为自由不是仅仅消极地摆脱限制，而是对于必然的认识。也就是说，自由乃是一种认识并掌握客观规律，进而控制自然、控制社会生活、控制人类历史的实际能力。所以自由对于我们来说，正如民主一样，是一种手段而不是目的。它的目的是在于实现人类的无阶级、无剥削的幸福生活。按照恩格斯的说法，在没有阶级区分的社会里，才能“第一次说到真正的人的自由，说到与人所认识的自然规律相协调的那种生活”（“反杜林论”，第118页，人民出版社，1956年版）。马克思主义认为自由不是和客观规律相对立的。人对于客观规律的认识越是深刻化，人对一定问题的判断就越能自由。在这个意义上，我们可以断定，从社会主义向共产主义的过渡中，人是越来越自由的。这些都不是资产阶级所能理解的。他们侈谈什么个人自由、个人发展、把个人行为之不受拘束奉为生活的目的等等，最终都不能认识真正的自由，最多是把并不自由的资本主义社会涂上一道“自由”的色彩而已。

早在1903年（光绪29年），“论自由”这本书就由严复翻译介绍到我国来（密尔译为穆勒，书名为“群己权界论”，由商务印书馆出版）。那时，我国还是一个半殖民地半封建国家，还处在旧民主主义革命阶段，马克思主义还没有传到中国，我国思想界的先进人士正在渴望从西方国家寻找真理，探求富国强兵之道，不少人提倡资产阶级“新学”，鼓吹走资本主义道路，严复当时就是一个“新学”的提倡者，他翻译“论自由”一书，正是想借以宣传资产阶级自由主义思想。在当时我国的社会历史条件下，这本书是应该起到一些促进向封建思想作斗争、为旧时期的中国资产阶级民主革命服务的作用的。

现在我们又把这本书重行翻译出版。前后两次翻译出版这本书，时间相距虽然只有五十多年，但是五十多年以来，我们的国家经历了翻天覆地的变化，我们已经从一个半殖民地半封建的社会经过旧民主主义革命、新民主主义革命、社会主义革命而跨入伟大的社会主义时代。今天，我们是把它当作

人类文化史或西方资产阶级思想史上的一种材料供大家加以研究的。

商务印书馆编辑部

1959 年 2 月

第一章 引论

这篇论文的主题不是所谓意志自由，不是这个与那被误称为哲学必然性的教义不幸相反的东西。这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。这个问题，很少有人用一般性的说法予以提出，更从来没有用一般性的说法加以讨论，但是它却在暗中深刻地影响着当代一些实践方面的争论，并且看来不久就会被公认为将来的重大问题。它远非什么新的问题，从某种意义说，它几乎从最远的年代以来就在划分着人类；不过到了人类中比较文明的一部分现在已经进入的进步阶段，它又在新的情况下呈现出来，要求人们给以一种与前不同而且较为根本的处理。

自由与权威之间的斗争，远在我们所最早熟知的部分历史中，特别在希腊、罗马和英国的历史中，就是最为显著的特色。但是在旧日，这个斗争乃是臣民或者某些阶级的目民与政府之间的斗争。那时所谓自由，是指对于政治统治者的暴虐的防御。在人们意想中（除开在希腊时代一些平民政府中而外），统治者必然处于与其所统治的人民相敌对的地位。所谓统治者，包括实行管治的“一夫”，或者实行管治的一族或一个世袭阶级，其权威系得自继承或征服；无论如何，他们之握持权威绝不视被管治者高兴与否；人们对其至尊无上的地位从不敢有所争议，或许竟不想有所争议，不论会采取什么方策来预防其压迫性的运用。他们的权力被看作是必要的，但也是高度危险的；被看作是一种武器，统治者会试图用以对付其臣民，正不亚于用以对付外来的敌人。在一个群体当中，为着保障较弱成员免遭无数鸷鹰的戕贼，就需要一个比余员都强的贼禽受任去压服它们。但这个鹰王之喜戕其群并不亚于那些较次的贪物，于是这个群体又不免经常处于须要防御鹰王爪牙的状态。因此，爱国者的目标就在于，对于统治者所施用于群体的权力要划定一些他所应当受到的限制；而这个限制就是他们所谓自由。谋取这种限制之道有二。第一条途经是要取得对于某些特权即某些所谓政治自由或政治权利的承认，这些自由或权利，统治者方面若加侵犯，便算背弃义务，而当他果真有所侵犯时，那么个别的抗拒或者一般的造反就可以称为正当。第二条途经，一般说来系一个比较晚出的方策，是要在宪法上建立一些制约，借使管治权力方面某些比较重要的措施须以下列一点为必要条件：即必须得到群体或某种团体的想来是代表其利益的同意。上述两种限制方式之中，第一种曾在多数欧洲国度里迫使统治权力或多或少有所屈服；第二种却未能这样，于是要求做到这种限制，或者在已经达到某种程度之后还要求更加完全，就到处都成为爱好自由的人们的主要目标。从历史上看，只要人类一天还满足于以另一个敌人去攻斗一个敌人，还满足于在多少有些有效保证足以对付主人的暴虐的条件之下便由一个主人来统治自己，他们就还没有使自己的渴望超越这点之外。

但是，在人类事务前进过程中来到了这样一个时代：人们对于管治者之成为一种独立的权力而在利害上与他们自己相反对，已不复认为是一种自然的必要。他们看到，国家的各种官府若成为他们的租户或代表，可以随他们的高兴来撤消，那就要好得多。他们看到，只有那样，他们才能享有完全的保证使政府权力永不致被妄用到对他们不利。这个想使统治者出于选举并且仅任短期的新要求，逐渐变成了平民政党——只要哪里有过这种政党——所

致力的显明目标，在相当不小的程度上代替了以前仅要限制统治者的权力的努力。随着这种要使统治权力出自被统治者的定期选择的斗争的前进，有些人开始想到，从前对于限制权力本身这一点倒是看得过重了。那（看来可能）原是用以抵制在利害上惯于和人民反对的统治者的一种办法。而现在所要的则是，统治者应当与人民合一起来，统治者的利害和意志应当就是国族的利害和意志。国族无须对自己的意志有所防御。不必害怕它会肆虐于其自身。只要有效地做到使统治者对国族负责，可以及时地被国族撤换，那么国族就不怕把自己能够支配其用途的权力托给他们。统治者的权力实即国族自己的权力，不过是集中了，寓于一种便于运用的形式罢了。这种思想形态，或许毋宁就是感想形态，在前一代欧洲的自由主义当中曾很普遍，而在大陆的一支当中则至今还明显地占着优势。现时在欧洲大陆上，若还有人认为对政府所可做的事情可以有所限制——对于他们认为根本不应存在的那种政府是另一说——他就要算是政治思想家当中光辉的例外了。拿我们自己的国度来看，同样的情调也许到今天还会得势，假如那种在一个时期曾经鼓励这种情调的情势始终未变的话。

但是，在政治理论和哲学理论当中，正和在人当中一样，成功倒会把失败所会掩住的错误和弱点暴露出来。那个认为人民无须限制自己施用于自己的权力的观念，当平民政府还只是一个梦想的东西的时候，或者还只是一个见诸载籍存于远古的东西的时候，听来颇成一条自明的公理。一些暂时性的反常情况，就象法国革命那样，也并不必然会摇动那个观念，因为那种情况最坏也不过是篡窃者少数的运用，无论如何也不属于平民政制的恒常运用，而只算是反对君主尊制和贵族专制的一个突然的、骚动性的爆发。可是，时间过去，终于出现了一个民主共和国，占据着地球上很大的一块，表现为国族群体中最有力量的成员之一；既有这巨大的现存事实足供窥察，于是这种选举制和责任制政府就成为观察和批评的对象。这时人们就觉察出来，原来所谓“自治政府”和所谓“人民施用于自身的权力”等类词句，并不表述事情的真实状况。运用权力的“人民”与权力所加的人民并不永是同一的；而所说的“自治政府”亦非每人管治自己的政府，而是每人都被所有其余的人管治的政府。至于所谓人民意志，实际上只是最多的或者最活跃的一部分人民的意志，亦即多数或者那些能使自己被承认为多数的人们的意志。于是结果是，人民会要压迫其自己数目中的一部分；而此种妄用权力之需加防止正不亚于任何他种。这样看来，要限制政府施用于个人的权力这一点，即在能使掌权者对于群体，也就是对于群体中最有力的党派正常负责的时候，也仍然丝毫不失其重要性。这个看法，因其既投合思想家们的智虑，又同样投合欧洲社会中那些在其真实的或假想的利害上与民主适相反对的重要阶级的意向，自然不难树立起来；在今天的政治思想中，一般已把“多数的暴虐”这一点列入社会所须警防的藉种灾祸之内了。

和他种暴虐一样，这个多数的暴虐之可怕，人们起初只看到，现在一般俗见仍认为，主要在于它会通过公共权威的措施而起作用。但是深思的人们则已看出，当社会本身是暴君时，就是说，当社会作为集体而凌驾于构成它的各别个人时，它的肆虐手段并不限于通过其政治机构而做出的措施。社会能够并且确在执行它自己的诏令。而假如它所颁的诏令是错的而不是对的，或者其内容是它所不应干预的事，那么它就是实行一种社会暴虐；而这种社会暴虐比许多种类的政治压迫还可怕，因为它虽不常以极端性的刑罚为后

盾，却使人们有更少的逃避办法，这是由于它透入生活细节更深得多，由于它奴役到灵魂本身。因此，仅只防御官府的暴虐还不够；对于得势舆论和得势感想的暴虐，对于社会要借行政处罚以外的办法来把它自己的观念和行事当作行为准则来强加于所见不同的人，以束缚任何与它的方式不相协调的个性的发展，甚至，假如可能的话，阻止这种个性的形成，从而迫使一切人物都按照它自己的模型来剪裁他们自己的这种趋势——对于这些，也都需要加以防御。关于集体意见对个人独立的合法干涉，是有一个限度的；要找出这个限度并维持它不遭侵蚀，这对于获致人类事务的良好情况，正同防御政治专制一样，是必不可少的。

这个命题虽然在一般的说法下大概不会有何争论，但实践的问题在于究竟应该把这个限度划在哪里？也就是说，究竟应该怎样在个人独立与社会控制之间做出恰当的调整？这就是一个几乎一切工作向待着手的题目了。凡一切足使存在对人有价值者，莫不赖对他人行动有所约束。因此，必须有某些行为准则，首先由法律来强加于某些事情，而对于许多不宜由法律来起作用的事情，还要由舆论来办。那些准则究竟应当是什么，乃是人类事务中的首要问题；假如把少数最明显的情事除外来说，这也是在解决方面前进得最少的问题之一。没有两个时代，也很少有两个国度，对这个问题的决定是一致的；一个时代或一个国度的决定在另一个时代或另一个国度看来就感到诧异。可是任何一个特定的时代或国度的人们对这问题却并不感到任何疑难，恰象对于一个全人类所见一直相同的题目一样。他们在自己当中所获致的准则，在他们看来乃是自明的和自当的。这个普通的错觉可说是习俗的魔术性的势力之一例。习俗这东西，不仅如老话所说是第二天性，简直是一向被误待为第一天性。否俗在阻止对于人类所相互强加的行为准则发生任何疑虑这一点上更有着完全的效力，因为在这个题目上一般都不认为必须提出理由，不论是一人对于另一人，或者是每人对于他自己。人都习惯于相信，亦曾受到某些热烈倾向于哲学家性格的人们的鼓励去相信：在这种性质的题目上，他们的感想是优于理性的，从而就使理性成为不必要。导引他们达致关于约制人类行为的意见的一条实际的原则乃是各人心中的这样一种感想，即认为凡人都应当被要求按照他和他所与有同感的人们所愿意他们做的那样去做。确实，没有一个人对自己承认，他的判断标准乃是他自己的爱好；但在有关行为的问题上，一个没有理由作根据的意见实在只能算是一个人的择取；并且假定提出了只是诉诸他人的同样的择取的理由，那仍不过是多人的但非一人的爱好罢了。但是在一个常人看来，他自己的并且有他人与之相同的这种择取，对于他在道德上、趣味上、或者礼俗上所抱的观念来说，不仅是一个完全圆满的理由，而且一般说来是他所有的唯一的理由；那些观念并没有明白地写在他的宗教信条之中，但即使在宗教信条方面，指导他的看法的东西主要也是他自己的解释，这就可见，人们在什么可褒什么可贬这一点上的意见，乃是为影响着他们对他人行为的意愿的一切纷繁多样的原由所左右。影响人们在这一点上的意愿的原由，也和规定人们在其他任何问题上的意愿的原由一样，为数是极多的。这有时是他们的理性，有时又是他们的成见或迷信；往往是他们的社交性的爱好，时而又他们的反社交性的爱好；是他们的妬意或忌心，是他们的妄自尊大或鄙薄他人；而最称一般的则是他们为自己的欲望或恐惧，也就是他们的合法的或不合法的切身利益。特别要指出，若是哪个国度里有着一个占优势的阶级，那么一国的道德必是大部分发自那个

阶级的阶级利益和阶级优越感。例如斯巴达人（Spartan）与其赫劳特农奴（Helot）之间的道德、殖民者与黑人之间的道德、君主与臣民之间的道德、贵族与平民之间的道德、以至男人与女人之间的道德，便大部分是那些阶级利益和阶级优越感的创造物；而这样产生出来的情操反过来又对优势阶级的成员们自己相互关系中的道德情绪起作用。另一方面，若是以前居于优势的阶级已失其优势，或者其优势已不孚众望，那么当时得势的道德情操就往往带有一种痛恶优越的意味。此外，关于法律或舆论所支持的行为准则，无论是许为或者是不许为，还有一点重大的、决定性的原由，就是人类对其现世主人或所奉神祇的假想中的善恶取舍的奴性服从。这种奴性服从，尽管本质上是自私的，却非伪善；它育出一种完全真纯的憎恶情操，竟至使得人们会烧死眩人和异端者。至于说到其余许多较低的影响力量，其中当然有社会一般的和明显的利害这一点在导引道德情操方面起着一分而且是颇大一分的作用，但这与其说是出于理性，说是由于社会利害自身，还不如说是出于从社会利害中生出的爱憎之感者为多。这爱憎之感对社会利害很少或者全无影响，在树立各项道德方面则表现为很大的力量。

这样看来，在实际上决定那些在法律惩罚或舆论支持之下要大家注意遵守的行为准则的主要东西，乃是社会的善恶，或社会中一些有势力的部分的善恶。对于这个情形，一般说来，就是一些在思想和感想方面走在社会前头的人们也从未从原则上加以攻击，尽管他们在其中某些细目上会和它发生冲突。他们宁从事于探讨何事为社会所当好所当恶，而不去究问社会的善恶对于个人是否应当成为法律。他们宁愿就着他们自己持有异说的某些特定之点努力去改变人类的感想，而不把保卫自由、保障一切异端作为一般性的主张。只在一宗情事上，也只是随处有个别的人采取了有原则的较高的立场，并且一贯地维持下去，那就是在宗教信仰方面。这事在许多方面都有启发指示的意义，而就所谓道德感觉之不能无误这一点说来，尤不失为一个最显明的例证；如神学家之相仇，就一个真诚的执迷者说来，确是道德情绪的最明白的事例之一。那首先冲破所谓一统教会的束缚的人们，一般说来，原也和那教会一样不愿允许宗教意见有所歧异。但是当冲突的热劲已过，各派都没有取得完全胜利，而每一教会或教派都降至仅希望保持其已得阵地的时候，这些少数派既见自己没有变成多数派的机会，乃不得不向他们所无法改变的人们吁请允许分歧。于是在这个战场上，也几乎仅仅在这个战场上，个人反对社会的权利才在有原则的广阔立场上为人们所主张，而社会想对倡异者施用权威的要求也才受到公开的争议。那些替世界创获它所享有的宗教自由的伟大作家们，多数都力主良心自由乃是一种无法取消的权利，都绝对否认一个人须为他自己的宗教信仰来向他人作出交代。可是人类在他所真正关心的事情上是这样自然而然地不能宽容，以致宗教自由实际上竟很少在什么地方得到实现，除非把那种厌恶神学争吵扰乱宁静而对宗教漠不关心的情况也加在宗教自由方面来算。即使在最富宽容的国度里，在几乎一切宗教人士的心中，对于宽容的义务的承认还是带有暗含的保留的。这一位在有关教会政府的问题上会帝着异议加以容忍，但在有关教条的问题上则又不然；另一位能宽容一切人，独不能宽容一个天主教徒或一神教徒；又一位，只对信仰神启的宗教的一切人士都表宽容；还有少数人把宽容更稍稍推展一步，但碰到相信上帝和相信彼界时则又不能通融。总之可以说，凡在多数之感还真切强烈的地方，就不会看到服从多数之主张会有多少减弱。

在英国，由于我们政治历史上的一些特殊情况，和欧洲多数其他国度相比起米，舆论的束缚虽然或许较重，法律的束缚则是较轻的；在这里，对于使用立法权力或行政权力来直接干涉私人行为这一点，有着相当不小的嫉恨；这种嫉恨与其说是出自对于个人独立有什么正确的看法，倒不如说更多地是由于人们还存有一种思想习惯，把政府看作代表着与公众相反的利益的机构。多数人还没有学会去体认政府的权力就是他们的权力，政府的意见就是他们的意见。一旦他们学到这样，个人自由或许会遭到来自政府方面的侵犯，一如它已经遭到来自舆论方面的侵犯。但是，就目前论，这里正有着一一种相当分量的情绪，随时都会引起来，去反对任何想要使用法律在人们迄今未曾受惯法律控制的一些事情上面来对个人进行控制的企图；至于这个事情究竟是否应当在法律控制的合法范围之内，这种反对情绪则并未怎样加以审辨；因此这种情绪，整个说来固属高度健康，但在应用到特定的事例时，也或常常被误用，正如它也常常有很好的根据一样。事实上，我们并没有什么公认的原则，习惯地用来测定政府干涉之当与不当。人们对此的决定都是依据本人的挥取。有些人看到有什么好事要做，或者有什么灾祸要救，就情愿唆使政府去担负这个任务；另一些人则宁愿忍受任何数量的社会灾祸，而不愿在人生利害各部类当中加添要听从政府控制这一项。在一切特定的事件上，人们把自己分别列入这一边或那一边。他们在决定时，是依据他们情操上的这种一般方向，或者依据他们对于拟议中要由政府来做的这件特定事情所感到的利弊程度，又或者要看他们怎样相信政府会或是不如他们所喜欢的样子去做；若说他们一贯抱有什么定见认为什么事情宜由政府去做，那是非常少有的。在我看来，由于这样没有准则或原则，结果是，就现在说，这一边和那一边同样常都错误；人们几乎相等地不是不适当地乞灵于政府的干涉就是不不适当地加以谴责。

本文的目的是要力主一条极其简单的原则，使凡属社会以强制和控制方法对付个人之事，不论所用手段是法律惩罚方式下的物质力量或者是公众意见下的道德压力，都要绝对以它为准绳。这条原则就是：人类之所以有理有权可以各别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉，唯一的目的只是自我防卫。这就是说，对于文明群体中的任一成员，所以能够施用一种权力以反其意志而不失为正当，唯一的目的只是要防止对他人的危害。若说为了那人自己的好处，不论是物质上的或者是精神上的好处，那不成为充足的理由。人们不能强迫一个人去做一件事或者不去做一件事，说因为这对他比较好，因为这会使他比较愉快，因为这在别人的意见认为是聪明的或者甚至是正当的；这样不能算是正当。所有这些理由，若是为了向他规劝，或是为了和他辨理，或是为了对他说服，以至是为了向他恳求，那都是好的；但只是不能借以对他实行强迫，或者说，如果他相反而行的话便要使他遭受什么灾祸。要使强迫成为正当，必须是所要对他加以吓阻的那宗行为将会对他产生祸害。任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。

或许无须多加说明，这条教义只适用于能力已达成熟的人类。我们不是在论幼童，或是在论尚在法定成年男女以下的青年。对于尚处在需要他人加以照管的状态的人们，对他们自己的行动也须加以防御，正如对外来的伤害须加以防御一样。根据同样理由，对于那种种族自身尚可视作未届成年的社

会当中的一些落后状态，我们也可以置诸不论。在自发的进步途程中，早期的困难是如此严重，以致在克服困难的手段方面竟难容许有所选择；因此若遇有一个富有改善精神的统治者，他就有理由使用任何便宜方略借以达成一个非此就许不能达成的目的。在对付野蛮人时，专制政府正是一个合法的型式，只要目的是为着使他们有所改善，而所用手段又因这个目的之得以实现而显为正当。自由，作为一条原则来说，在人类还未达到能够借自由的和对等的讨论而获得改善的阶段以前的任何状态中，是无所适用的。不到那样的时候，人们只有一无所疑地服从一个阿喀霸（Akbar）或者一个查理曼（Charlomagne），假如他们幸而找到那样一位大帝的话。但是，一到人类获得了这种能力可以借说服或劝告来引他们去自行改善的时候（这个时期，所有国族老早已经达到，这里也必须提到我们自己），强制的办法，无论出以直接的形式或者出以如有不服则加痛惩的形式，就不能再成为为着他们自己的好处而许可使用的手段，就只有以保障他人安全为理由才能算是正当的了。

应当说明，在这篇论文中，凡是可以从抽象权利的概念（作为脱离功利而独立的一个东西）引申出来而有利于我的论据的各点，我都一概弃置未用。的确，在一切道德问题上，我最后总是诉诸功利的；但是这里所谓功利必须是最广义的，必须是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。我要力争说，这样一些利益是享有威权来令个人自动性屈从于外来控制的，当然只是在每人涉及他人利益的那部分行动上。假如有人做出了一个有害于他人的行动，这就是一樁一望而知要对他处罚的事件，可以用法律来办，或者当法律惩罚不能妥善适用时，也可以用普遍的谴责。还有许多积极性的对他人有益的行动，要强迫人们去做，也算是正当的：例如到一个法庭上去作证；又如在一场共同的自卫斗争当中，或者在为他所受其保护的整个社会利益所必需的任何联合工作当中，担负他的一分公平的任务；还有某些个别有益的行动，例如出力去拯救一个人的生命，挺身保护一个遭受虐待而无力自卫的人，等等。总之，凡显系一个人义务上当做的事而他不做时，就可要他对社会负责，这是正当的。须知一个人不仅会以其行动贻患于他人，也会因其不行动而产生同样的结果，在这两种情况下要他为此损害而对他人负责交代，都是正当的。当然，要在后一种情况下施行强制，比在前一种情况下需要更加慎重。一个人做了祸害他人的事，要责成他为此负责，这是规则；至于他不去防止祸害，要责成他为此负责，那比较说来就是例外了。尽管是例外，在许多足够明显和足够重大的情事上却足以明其为正当。一个人在有外涉关系的一切事情上，对于涉及其利害的那些人在法理上都是应当负责的，并且假如必需的话，对于作为他们的保护者的社会也是应当负责的。也常有些好的理由可以不对他课以责任；但那些理由必须是出自特殊的权宜之计：不外是因为情事本身就属于这样一类，若由社会依其权力中所有的什么法子来对他加以控制，反不如听他自己考虑裁处，整个看来似乎会办得更好；或者是因为若试图加以控制，将会产生其他祸害，比所要防止的祸害还大。应当指出，既有这样一些理由免除了事先的课责，这时主事者本人就应使自己的良心站入空着的裁判席，去保护他人的那些没有外来保护的利益；要更加严格地裁判自己，正因为这情事不容他在同胞的裁判面前有所交代。

但是也有这样一类行动对于社会说来，就其有别于个人之处来看，只有（假如还有的话）一种间接的利害。这类行动的范围包括一个人生活和行为

中仅只影响到本人自己的全部，或者若说也影响到他人的话，那也是得有他们自由自愿的、非经蒙骗的同意和参加的。必须说明，我在这里说仅只影响到本人，意思是说这影响是直接的，是最初的：否则，既是凡属影响到本人的都会通过本人而影响到他人，也未可知，那么，凡可根据这个未可知之事而来的反对也势须予以考虑了。这样说来，这就是人类自由的适当领域。这个领域包括着，第一，意识的内向境地，要求着最广义的良心的自由；要求着思想和感想自由；要求着在不论是实践的或思考的、是科学的、道德的或神学的等一切题目上的意见和情操的绝对自由。说到发表和刊登意见的自由，因为它属于个人涉及他人那部分行为，看来象是归在另一原则之下；但是由于它和思想自由本身几乎同样重要，所依据的理由又大部分相同，所以在实践上是和思想自由分不开的。第二，这个原则还要求趣味和志趣的自由；要求有自由订定自己的生活计划以顺应自己的性格；要求有自由照自己所喜欢的去做，当然也不规避会随来的后果。这种自由，只要我们所做所为并无害于我们的同胞，就不应遭到他们的妨碍，即使他们认为我们的行为是愚蠢、背谬、或错误的。第三，随着各个人的这种自由而来的，在同样的限度之内，还有个人之间相互联合的自由；这就是说，人们有自由为着任何无害于他人的目的而彼此联合，只要参加联合的人们是成年，又不是出于被迫或受骗。

任何一个社会，若是上述这些自由整个说来在那里不受尊重，那就不算自由，不论其政府形式怎样；任何一个社会，若是上述这些自由在那里的存在不是绝对的和没有规限的，那就不算完全自由。唯一实称其名的自由，乃是按照我们自己的道路去追求我们自己的好处的自由，只要我们不试图剥夺他人的这种自由，不试图阻碍他们取得这种自由的努力。每个人是其自身健康的适当监护者，不论是身体的健康，或者是智力的健康，或者是精神的健康。人类若彼此容忍各照自己所认为好的样子去生活，比强迫每人都照其余的人们所认为好的样子去生活，所获是要较多的。

这条教义虽然绝非什么新奇的东西，并且在某些人看来还有不言自明的意味，但是它却与现有意见和实践的一般趋势直接相反，没有一个别的教义比它更甚的了。社会曾尽其全力试图（照其所见）强迫人们适应于它对人的优越性以及他对社会的优越性的观念。古代的共和国认为自己有权实行，而古代哲学家则表示赞助，使用公共权威去制止私人行为的每一部分；其根据是说国家对每一公民的全部体力的和智力的训练是有着深切关怀的。一些被强敌包围着的小的共和国，经常有被外来攻击或内部骚乱推翻的危险，即使在一个短的时隙中精力和自制若有松懈，也易成为致命的损害，因而就不容它们等待自由发生健康的永久效果——在这样一些小的共和国里，这种想法曾是可以认可的。在近代世界中，政治群体的体量是较大了，还有最主要的一点，即灵界的和俗界的权威是分开了（这就把对于人们良心的指导权放到另外一个不控制人们世俗事务的手里），这些情况就阻止了法律对于私人生活细节的那样大量的干涉。可是道德压迫的一些机器却又被更有力地挥动起来去反对在仅关本人的事情上与统治意见有所分歧，甚至比在社会性的事情上反对得还要出力。即以在参加形成道德情绪中最称有力因素的宗教来说，它就几乎永远不是被教吏团的野心控制着——它是企求控制人类行为每一部门的——就是被清教主义的精神控制着。就是某些反对旧时宗教最力的近代革新者，在主张精神统治的权利方面也并不后于一些教会或教派。其中要特别

指出孔德（Comte），他的社会思想体系，如他在“论现实的政治”一书中所展示的，目的就在于建立一种社会对个人的专制（虽然用道德的工具多于用法律的工具），竟超过了古代哲学家中最严格的纪律主义者在其政治理想中所曾思议到的任何东西。

除开思想家们个人的特殊学说而外，世界上还广泛地有着一种日益增长的倾向，要把社会凌驾于个人的权力不适当地加以伸展，既用舆论力量、甚至也用立法力量。既然世界上发生着的一切变化是趋向于加强社会的权力而减弱个人的权力，可见这个侵蚀就不是那种趋于自动消失的灾祸，相反是会增长得愈来愈可怕的。无论作为统治者或者作为公民同胞，人类之倾向于把自己的意见和意向当作行为准则来强加于他人，是有着人类本性中难免带有的某些最好和某些最坏的情绪的如此有力的支持，以致从来几乎无法加以约束，除非缺乏权力；而权力却又不是在降减，而是在增长，除非能筑起一条道德信念的坚强堤障以反对这种祸害：这样，在世界现势之下，我们就只能看到它在增长了。

为了便于论列，本文不打算一下子就进入这一般的论题，而在开头只限于这论题的一个分枝，在这一分枝上，这里所举陈的原则，假如不是全部也是在某一点上为流行意见所承认的。这一个分枝是思想自由，还有不可能与它分开的与它同源的言论自由和写作自由。这些自由，虽然在一切宣称宗教宽容和自由制度的国度里已经在相当分量上形成了政治道德的一部分，可是它们所倚靠的哲学上的和实践上的根据，在一般人心中恐怕还不大熟悉，甚至有些舆论领导者也未必认识透澈，象可以期待的那样。那些根据，一经受到正确的理解，就不只适用于这总题的一个部分，而可以有宽广得多的应用；这也就是说，对于这个问题的这一部分的彻底考虑乃是对于其余部分的最好的导言。当然，我这里所要论的，对于某些人说来并不是新的东西；因此，如果说关于这一个三个世纪以来已时常经过讨论的题目我还敢再作一番讨论，那么我只有希望他们原谅了。

第二章 论思想自由和讨论自由

这样一个时代，说对于“出版自由”，作为反对腐败政府或暴虐政府的保证之一，还必须有所保护，希望已经过去。现在，我们可以假定，为要反对允许一个在利害上不与人民合一的立法机关或行政机关硬把意见指示给人民并且规定何种教义或何种论证才许人民听到，已经无需再作什么论证了。并且，问题的这一方面已由以前的作家们这样频数地又这样胜利地加以推进，所以此地就更无需特别坚持来讲了。在英国，有关出版一项的法律虽然直到今天还和在都铎尔（Tudors）朝代一样富于奴性，可是除在一时遇到某种恐慌而大臣们和法官们害怕叛乱以致惊慌失态的时候而外，却也不大有实际执行起来以反对政治讨论的危险；¹而一般说来，凡在立宪制的国度里，都不必顾虑政府——无论它是不是完全对人民负责——会时常试图控制发表意见，除非当它这样做时是使自己成为代表一般公众不复宽容的机关。这样说来，且让我们假定政府是与人民完全合一的，除非在它想来是符合于人民心声时从来就不想使出什么压制的权力。但是我所拒绝承认的却正是人民运用这种压力的权利，不论是由他们自己来运用或者是由他们的政府来运用。这个权力本身就是不合法的。最好的政府并不比最坏的政府较有资格来运用它。应合公众的意见来使用它比违反公众的意见来使用它，是同样有害，或者是更加有害。假定全体人类减一执有一种意见，而仅仅一人执有相反的意见，这时，人类要使那一人沉默并不比那一人（假如他有权力的话）要使人类沉默较可算为正当。如果一个意见是除对所有者本人而外便别无价值的个人所有物，如果在对它的享用上有所阻碍仅仅是一种对私人的损害，那么若问这损害所及是少数还是多数，就还有些区别。但是迫使一个意见不能发表的特殊罪恶乃在它是对整个人类的掠夺，对后代和对现存的一代都是一样，对不同意见于那个意见的人比对抱持那个意见的人甚至更甚。假如那意见是对的，那么他们是被剥夺了以错误换真理的机会；假如那意见是错的，那么他们是失掉了一个差不多同样大的利益，那就是从真理与错误冲突中产生出来的对于真理的更加清楚的认识和更加生动的印象。

¹ ①正待写出这几句话时，恰巧出现了 1858 年的“政府检举出版条例”，好象是我这番话的一个有力对照。可是，对于公开讨论的自由这一失当干涉并没有导使我改动本节中的一个字，也丝毫没有削弱我的这一信念，即：除恐慌时期外，使用刑罚来对付政治讨论的时代在我国已经过去了。因为，第一点，这检举条例并未得到坚持；第二点，正当说来，这检举也不是政治性的检举。条例中所指的罪行不是对制度的批评。也不是对统治者的行动或人格的批评，而是传播一种被指为不道德的教养，即认为诛杀暴君具有合法性质的教义。本章的论据如果还有些真实性，那么就要说，作为一个伦理信念问题来讲，关于任何教养，无论认为它怎样不道德，都应当有最充分的宣奉它和讨论它的自由。所以，关于诛杀暴君那条教义是否能称为不道德，这问题与本章的论题根本无涉，不必在这里加以考究。但我也愿意说明几点：（一）这问题历来就是一个公开的道德问题；（二）一个公民私人杀掉一个罪人——暴君乃是把自己置于法律之上因而为法律惩罚不到控制不着的罪人——这在一切国族看来，在一些最好和最聪明的人士看来，都认为不是罪行，倒是一樁具有高尚品德的行动；（三）不论是对还是错，这行动总不属于暗杀性质，而属于内战性质。既然如此，所以说到对于这个行动的煽动问题，我认为，在特定案件中，这可以成为惩罚的恰当对象，但是只在确有显著行动随之而来并能在行动与煽动二者之间至少找到或然的联系的情况之下才成。即使这样，也只有由被攻击的政府自身在进行自卫当中来施罚予以恢复为目标的攻击才不失为合法，若由一个外国政府来干，那是不合法的。

有必要对上述两条假设分别作一番考虑，每条在与之相应的论据上自有其各别的一枝。这里的论点有两个：我们永远不能确信我们所力图关闭的意见是一个谬误的意见；假如我们确信，要关闭它也仍然是一个罪恶。

第一点：所试图用权威加以压制的那个意见可能是真确的。想要压制它的人们当然否认它的真确性。但是那些人不是不可能错误的。他们没有权威去代替全体人类决定问题，并把每一个别人排拒在判断资料之外。若因他们确信一个意见为谬误而拒绝倾听那个意见，这是假定他们的确定性与绝对的确定性是一回事。凡压默讨论，都是假定了不可能错误性。它的判罪可以认为是根据了这个通常的论据，并不因其为通常的就更坏一些。

对于人类的良好辨识可称不幸的是，在他们实践的判断中，他们的可能错误性这一事实远没有带着它在理论中倒常得到承认的那样分量；即每人都深知自己是可能错误的，可是很少有人想着有必要对自己的可能错误性采取什么预防办法，也很少人容有这样一个假定，说他们所感觉十分确定的任何意见可能正是他们所承认自己易犯的的错误之一例。一些专制的君主，或者其他习惯于受到无限度服从的人们，几乎在一切题目上对于自己的意见都感有这样十足的信心。有些处境较幸的人，有时能听到自己的意见遭受批驳，是错了时也并不完全不习惯于受人纠正——这种人则是仅对自己和其周围的或素所顺服的人们所共有的一些意见才予以同样的无限信赖；因为，相应于一个人对自己的孤独判断之缺乏信心，他就常不免带着毫不置疑的信托投靠在一般“世界”的不可能错误性。而所谓世界，就每个人说来，是指世界中他所接触到的一部分，如他的党、他的派、他的教会、他的社会阶级；至于若有一人以为所谓世界是广泛到指着他自己的国度或者他自己的时代，那么，比较起来，他就可称为几近自由主义的和心胸广大的了。这个人对于这种集体权威的信仰，也绝不因其明知其他时代、其他国度、其他党、其他派、其他教会和其他阶级过去曾经和甚至现在仍然抱有正相反的思想这一事实而有所动摇。他是把有权利反对他人的异己世界的责任转交给他自己的世界了；殊不知决定他在这无数世界之中要选取哪个作为信赖对象者乃仅仅是偶然的机遇，殊不知现在使他在伦敦成为一个牧师的一些原因同样也会早使他在北京成为一个佛教徒或孔教徒——而这些他就不操心过问了。可是，这一点是自明的，也象不拘多少论据能够表明的那样，时代并不比个人较为不可能错误一些；试看，每个时代都曾抱有许多随后的时代视为不仅错误并且荒谬的意见；这就可知，现在流行着的许多意见必将为未来时代所排斥，其确定性正象一度流行过的许多意见已经为现代所排斥一样。

对于上述论据看来要提出的反驳，大概会采取如下的形式。这就是要说，在禁止宣传错误这件事情中比在公共权威本着自己的判断和责任所做的其他事情中，并不见更多地冒认了不可能错误性。判断传给人们，正是为了他们可以使用它。难道可以因为判断会被使用错误，就告诉人们完全不应使用它吗？要禁上在他们想来是有害的事，并不等于要求全无错误，而正是尽其分所固有的义务要本其良心上的信念而行动，纵使可能错误。假如我们因为我们的意见可能会错就永不本着自己的意见去行动，那么我们势必置自己的一切利害于不顾，也弃自己的一切义务而不尽。一个适用于一切行为的反驳，对于任何特定的行为就不能成为圆满无缺的反驳。这是政府的也是个人的义务，要形成他们所能形成的最真确的意见；要仔细小心地形成那些意见，并且永远不要把它们强加于他人，除非自己十分确信它们是对的。但是一到他

们确信了的时候（这样的推理者可以说），若还畏怯退缩而不本着自己的意见去行动，并且听任一些自己真诚认为对于人类此种生活或他种生活的福利确有危险的教义毫无约束地向外散布，那就不是忠于良心而是怯懦了。因为在过去较欠开明的年月里其他人们曾经迫害过现在相信为真确的意见，人们就会说，让我们小心点，不要犯同样的错误吧；但是政府和国族也在其他事情上犯过错误，而那些事情却并未被否认为适于运用权威的题目。它们曾征收苛税，曾进行不正当的战争；我们难道应该因此就不收税，就在任何挑衅之下也不进行战争么？人、政府，都必须尽其能力所及来行动，世界上没有所谓绝对确定性这种东西，但是尽有对于人类生活中各种目的的充足保证。我们可以也必须假设自己的意见为真确以便指导我们自己的行为；而当我们去禁止坏人借宣传我们所认为谬误和有害的意见把社会引入邪途的时候，那就不算是什么假设了。

对于这个反驳，我答复道：这是假定得太多了。对于一个意见，因其在各种机会的竞斗中未被驳倒故假定其为真确，这是一回事；为了不许对它驳辩而假定其真确性，这是另一回事：二者之间是有绝大区别的。我们之所以可以为着行动之故而假定一个意见的真确性，正是以有反对它和批驳它的完全自由为条件；而且也别无其他条件能使一个象具有人类精神能力的东西享有令他成为正确的理性保证。

我们且就意见史或人类生活中的普通行为想一下，试问，这个人或那个人之所以不比他们现在那样坏一些，这应归因于什么呢？当然不应归之于人类理解中固有的力量，因为，对于一椿不是自明的事情，往往会有九十九个人完全无能力而只有一个人有能力对它做出判断，而那第一百位的能力也只是比较的；因为，在过去的每一代中，都有多数杰出的人主张过不少现在已知是错误的意见，也曾做过或赞成过许多现在没有人会认为正当的事情。可是在人类当中整个说来究竟是理性的意见和理性的行为占优势，那么这又是什么原故呢？假如果真有这种优势的话——这必定是有的，否则人类事务就会是并且曾经一直是处于几近绝望的状态——其原故就在于人类心灵具有一种品质，即作为有智慧的或育道德的存在的人类中一切可贵事物的根源，那就是，人的错误是能够改正的。借着讨论和经验人能够纠正他的错误。不是单靠经验。还必须有讨论，以指明怎样解释经验。错的意见和行事会逐渐降服于事实和论证；但要使事实和论证能对人心产生任何影响，必须把它们提到面前来。而事实这东西，若无诠释以指陈其意义，是很少能够讲出自己的道理的。这样说来，可见人类判断的全部力量和价值就靠着一个性质，即当它错了时能够被纠正过来；而它之可得信赖，也只在纠正手段经常被掌握在手中的时候。如果有一人，其判断是真正值得信任，试问它是怎样成为这样的呢？这是因为他真诚对待对他的意见和行为的批评。这是因为，他素习于倾听一切能够说出来反对他的言语，从其中一切正当的东西吸取教益，同时对自己，间或也对他人，解释虚妄的东西的虚妄性。这是因为，他深感到一个人之能够多少行近于知道一个题目的全面，其唯一途经只是聆听各种不同意见的人们关于它的说法，并研究各种不同心性对于它的观察方式。一个聪明人之获得聪明，除此之外绝无其他方式；就人类智慧的性质说，要变成聪明，除此之外也别无他样。保有一种稳定的习惯要借着与他人的意见相校证来使自己的意见得以改正和完备，只要不致在付诸实行中造成迟疑和犹豫，这是可以对那意见寄以正当信赖的唯一的稳固基础。总之，一个人既经知道

了一切能够（至少是明显地）说出来的反对他的言语，而又采取了反对一切反驳者的地位——深知自己是寻求反驳和质难而不是躲避它们，深知自己没有挡蔽能够从任何方面投到这题目上来的任何光亮——这时他就有权利认为自己的判断是比那没有经过类似过程的任何人或任何群的判断较好一些。

即使人类当中最聪明的也即最有资格信任自己的判断的人们所见到的为信赖其判断所必需的理据，也还应当提到少数智者和多数愚人那个混合集体即所谓公众面前去审核，这要求是不算过多的。教会当中最称不宽容的天主教会，甚至在授封圣徒时还容许并且耐心倾听一个“魔鬼的申辩”。看来，对于人中最神圣的人，不到魔鬼对他的一切攻开都已弄清并经权衡之后，也不能许以身后的荣誉。即使牛顿（Newton）的哲学，若未经允许加以质难，人类对它的真确性也不会有现在这样感到有完全的保证。我们的一些最有根据的信条，并没有什么可以依靠的保护，只有一分对全世界的长期请柬邀请大家都来证明那些信条为无所根据。假如这挑战不被接受，或者被接受了而所试失败，我们仍然是距离确定性很远；不过我们算是尽到了人类理智现状所许可的最大努力，我们没有忽略掉什么能够使真理有机会达到我们的东西；假如把登记表保持敞开，我们可以希望，如果还有更好的真理，到了人类心灵能予接受时就会把它找到；而同时，我们也可以相信是获得了我们今天可能获得的这样一条行近真理的进路。这就是一个可能错误的东西所能获得的确定性的数量，这也是获得这种确定性的唯一道路。

奇怪的是，人们既已承认赞成自由讨论的论据的真实性，却又反对把这些论据“推至其极”；他们没有看到，凡是理由，若不在极端的情事上有效，就不会在任何情事上有效。奇怪的是，他们既已承认对于一切可能有疑的题目都应有自由讨论，却又认为有些特定原则或教义因其如此确定——实在是他们确信其为确定——故应禁止加以质难；而还想这不算是冒认不可能错误性。须知对于任何命题，设使还有一人倘得许可就要否认其为确定，但却未得许可，这时我们若还称为确定，那就等于把我们自己和同意于我们的人们假设为对于确定性的裁判者，并且是不听他方意见的裁判者。

在今天这个被描写为“乏于篇信而怖于怀疑”的时代里——在这里，人们之确信其意见为真确不及确信若无这些意见便不知要做什么那样多——要求一个意见应受保护以免于公众攻击的主张，依据于意见的真确性者少，依据于它对社会的重要性者多。人们申说，有某些信条对于社会福祉是这样有用——且不说是必不可少——所以政府有义务支持它们，正和有义务保护任何其他社会利益一样。在这样必要并且这样直接列于政府义务之内的情事面前，人们主张说，就是某种不及不可能错误性的东西，也足以使政府有权甚至也足以迫令政府，在人类一般意见支持之下，依照其自己的意见去行动。人们还时常论证，当然更时常思想，只有坏人才要削弱那些有益的信条；而约束坏人并禁阻只有坏人才会愿做的事，这总不能有错。这种想法是把束缚讨论的正当化简题说成问题不在教义的真确性而在其有用性；并借此迎合它自己而逃避自许为对于意见的不可能错误的裁判者的责任。他们这样迎合他们自己，却没有看到其实只是把对于不可能错误性的假定由一点转移到另一点。一个意见的有用性自身也是意见问题：和那意见本身同样可以争辩，同样应付讨论，并且要求同样多的讨论。要判定一个意见为有害，与要判定它为谬误，同样需要一个不可能错误的裁判者，除非那被宣判的意见有充分的机会为自己辩护。再说，若谓对于一个异端者虽然不许他主张其意见的真确