

外国政法学术资料

(内部参考)

1

北京大学法律系編譯室

1964

两种自由权概念

(英) 柏林 (Isaiah Berlin)

英国伦敦牛津大学出版社出版，1958年

编者按：

伊赛亚·柏林继柯尔 (G. D. H. Cole) 之后，在英国牛津大学主持切吉尔社会和政治理论讲座，《两种自由权概念》就是他在1958年10月31日在该校所作的就任讲演，这篇讲演稿同年以小册子形式出版。

作者开宗明义强调观念的力量，说什么“只有一种十分庸俗的历史唯物主义”才加以否认。在他看来，“当前最重大的问题是两种文明和两种观念体系之间正在进行的公开论战”，论战的中心问题是服从和强制的问题，其具体表现为两个自由权概念：消极的自由概念和积极的自由概念。消极自由权所回答的问题是：“我可以自由地做什么或成为什么？”，而积极自由权所回答的问题则是：“谁可以说我将是什么或做什么以及我将不是什么或不做什么？”柏林表明自己是站在消极的自由概念一边的。他把所谓民族主义、权力主义和权威主义，同马克思主义混在一起，都放在积极自由的范畴内，说什么在它们的信念深处，都有着“积极的用理性来解放的学说”的社会化形式，其中包含的自由权概念是自我命令或自我控制的概念。“这样，理性主义的论据，连同它的单独一个真正解决方法的假设，从一个个人责任和自我完善的伦理学说，归结为一个服从柏拉图式保护人的优秀分子的指示的独裁国家。”他的论争的全部矛头是指向马克思主义和社会主义，一句话，说它是抹煞了个人自由。作者也不放过对亚非民族解放运动进行恶毒诬蔑，他说这些国家由于追求“地位”并眷恋承认，乃至不抱怨本民族成员的粗暴对待，反而抱怨“审慎的、公正的、温和的、善良的”外国统治者的统治，而当他们现在被剥夺了最起码的人权时，反而认为“比过去当他们拥有更广泛的利权时享受更多的自由。”

作者认为积极的自由权概念是“以牺牲人的生命为代价来保持我们的绝对范畴或理想”，主张这种概念的人是“在巨大的、有纪律的、崇尚权威的结构中寻求阶级、民族或整个人类的‘积

极的'自我控制理想",而同这种自由权概念比较起来,"消极的自由权是一个更真实的和更人道的理想"。它之所以是更真实的,是因为它承认人类目标是多种多样的这一事实;它之所以是更人道的,是因为它不借口剥夺人们作为人的生活所不可缺少的东西。

柏林的观点是彻头彻尾反动的,他特别以对社会主义国家的刻骨仇恨,对马克思主义竭尽歪曲和诬蔑之能事。本刊节译他的这篇讲演,以供政法学术界的参考和批判之用。

如果人们对于生命的目的始终抱有一致的看法,如果我们的祖先在伊甸园中一直没有受到扰乱,那么切吉尔社会和政治理论讲座(Chichele Chair of Social and Political Theory)所致力研究,几乎是不能设想的。因为这些研究是从不一致中产生的,而且是基于不一致而兴旺起来的。

在一百多年以前,德国诗人海涅(Heine)警告法国人不要低估观念的力量:在教授书房的寂静之中培育出来哲学概念可能毁灭一种文明。他把康德的《纯粹理性批判》说成是一把用来斩断欧洲的自然神论的利剑;他把卢梭的著作描绘为罗伯斯比尔(Robespierre)拿在手中用来摧毁旧制度的沾满血污的武器;他又预言,费希特和谢林的浪漫主义信念,会有一天被他们狂热的德国信徒们用来向西方的自由主义文化发动进攻,而产生可害的效果。事实并没有完全使这种预言落空;但是如果教授们能够真正掌握这个非常重要的力量,难道别的教授们,而且单单是他们,就不能把他们解除武装么?

只有一种十分庸俗的历史唯物主义,才否认观念的力量,并且说理想是单纯的伪装物质利益。可能,如果没有社会力量的压力,政治观念将流产:可以肯定的是,除非这些社会力量用观念来表现自己,不然它们是盲目的和没有领导的。

每一个牛津大学教员都从未忘记这个真理,甚至在今天亦复如此。这个讲座的第一位主讲人之所以在他生活过的世界里产生这样大的影响,正是因为他理解了政治观念在理论和实践中的重

要性，并毕生致力加以分析和传播。哪里人們关心政治或社会問題，那里人們都知道道格拉斯·柯尔 (Douglas Cole) 的名字。

牛津大学的我的这一代的許多成員，从他那里，至少同样从他的著作中，学到了政治理論是道德哲学的一个部門，它是从发现或应用政治关系領域里的道德概念出发的。我的意思并不是說，象我认为有些唯心主义哲学家可能相信的那样，所有历史的运动或人与人之間的冲突都可以归結为各种观念或精神力量的运动或冲突，甚至我的意思也并不是說，前者是后者的一些結果（或一些方面）。但是我的意思是說（而且我不认为柯尔教授会不同意），要了解这些运动或冲突，首先就是了解它們所包含的对生命的观念或态度，而只有这些观念或态度才使这些运动成为人类历史的一部分，而不是一些單純的自然事件。政治言辞、概念和行为，只有在关于区分使用它們的人的問題中，才是可理解的。所以，除非我們了解我們自己世界的主要問題，不然我們自己的态度和活动似乎对于我們是含糊不清的。当前最重大的問題是两种文明和两种观念体系之間正在进行的公开战斗，它們对于一向是政治的中心問題——服从和强制的問題，提出了不同的和互相冲突的答案。“为什么我（或任何人）應該服从任何另一个人呢？”“为什么我不應該象我所喜欢的那样生活呢？”“我一定要服从么？”“如果我不服从，我可以被强制么？誰强制我，强制到什么程度，用什么名义强制，以及为着什么而强制？”

关于对可以容許的强制限度的問題的答案，当今世界中存在着相反的看法，每一种看法都得到大批人的拥护。所以，我认为这个問題的任何方面都是值得探討的。

(一)

强制一个人就是剝夺他的自由——但这是免于什么东西的自由呢？几乎在人类历史上的每一个倫理学家都頌揚自由。我不建議討論思想史家們記錄下来的关于这一变化不定的詞的历史或它的两百种以上的意义。我建議只探討它的两种意义——仅仅这样

一些重要意义，它們在自己的背后具有悠久的人类历史，而且我敢說，它們还有更多的人类历史。自由 (freedom) 或自由权 (liberty) ——我将使用这两个詞来指一个东西——的第一种政治意义，我将称之为“消极的”意义，这种意义包含在对下列問題的答案之中：“主体（一个人或人的集团）是或应该在什么样的范围内，被容許在不受其他人干預的条件下做他想做的事，或成为他想成为的主体？”第二种意义，我将称之为积极的意义，包含在对下列問題的答案之中：“什么东西或者誰是控制或干預的渊源，能够决定某人做这件事而不做那件事，成为这样的人而不成为那样的人？”这两个問題是分明不同的，尽管对它們的答案可以重迭。

“消极的”自由的概念

沒有人干預我的活动到什么程度，通常就說我在这个程度上是自由的。在这个意义上的政治自由权，仅仅是一个人能够做他想做的事的范围。强制意味着其他人在我愿意行为的范围内任意进行干預。压迫的标准是其他人在直接或間接破坏我的愿望中我认为他們所起的作用。从这个意义上來說，我的意思是，自由就是不受他人的干預。不受干預的范围越广，我的自由就越大。

当古典的英国政治哲学家們使用这个詞的时候，他們肯定指的是这个意思。他們对于自由的范围可能或者应该是多广，并无一致的看法。他們想象，按照情形看来，自由是不能不受限制的，因为如果它不受限制，那么就会产生一种所有人都能漫无限制地干預所有其他人的状态；而且这种“自然的”自由会导致社会的混乱，連人們的最低限度需要都得不到滿足；弱者的自由权就会受到强者的压制。因而，这些思想家們假定，人們自由行动的范围一定要由法律来加以限制。但是，特别是象英国的洛克和密尔以及法国的孔斯当和托克維尔那样的自由主义者，他們同样地假定，必須有一定的絕不受侵犯的最低限度的个人自由范围；因为

如果这个范围被侵犯，个人将处于一个太狭窄的范围内，甚至他的天然秉賦得不到最低限度的发展，而只有这种发展才使他有可能去追求，以及甚至設想，那些人們认为好的、正确的或神圣的种种目的。結果是，在个人生活的領域和公共权威的領域之間，一定要划出一条界綫。

有些对人类本性抱有乐观看法并相信人类利益有协调可能的哲学家們，如洛克或亚当·斯密以及密尔，在一定語气上他們相信，社会协调和进步是与为私人生活保留一个国家或任何其他权威都不容許侵入的大范围沒有矛盾的。霍布斯和那些同他一致的人，特别是保守的或反动的思想家們，則爭辯說，如果不让人们互相残杀和把社会生活变成丛林或曠野，則一定要設置較广泛的保障，使人們各守本位；而且他們相应地愿意扩大集中控制的范围和縮小个人的范围。但是双方都同意，人类生存的某个部分一定要独立于社会控制的范围之外。侵犯这个哪怕是很大的領域，将会是暴政。如果我們不打算“貶低或否认我們的本性”的話，我們一定要保持一个最小限度的个人自由范围。我們不能絕對自由，而且我們一定要放弃我們的某些自由权以保持其余的自由权。但是全部自我放弃乃是自我摧毀。既然正义要求所有个人享有最低限度的自由，那么就有必要不許所有其他个人去剝夺任何一个人的自由，如果有需要的話，用武力这样做。誠然，法律的全部职能正是防止这种冲突，国家就降低为拉薩尔所輕蔑地描述的守夜人或交通警察的那些职能了。

是什么东西使个人自由权的保护对于密尔如此神圣呢？他在他的著名論文中宣称：除非让人们象他們所愿意的那样“在仅仅关系他們自己的道路上”生活，不然文明就不能前进；由于沒有观念的自由市場，将出现不了真理；将沒有自动性、首創性、天才、精神毅力、道德勇气的活动余地。社会将被“集体的平庸”的重力所压碎。一切关于公民自由权和个人权利的主张，一切对于掠夺和屈辱、对于公共权威的侵害或者对于习惯或有組織的宣

传的群众性催眠的侵害的抗議，都是从这个个人主义的和爭論不休的人的概念中产生的。

关于这个論断，可以指出三个事实。第一，密尔混淆了两个不同概念。一个概念是：一切强制本身就其損害人类愿望來說是不好的，尽管它可能不得被应用來防止其他的、更大的弊端；而作为强制的对立面的不干預，其本身是好的，尽管它不是唯一的好的东西。这是“消极的”自由权概念的古典形式。另一个概念是：人們應該寻求发现真理或发展密尔所贊同的某种品质——无畏的、有創見的、富于想象的、独立的、不順从到反常地步等等——而且只有在自由的条件下，才能发现真理和培养这种品质。这两种概念都是自由主义观点，但是它們并不是一样的东西，而它們之間的联系，至多也只是經驗的。沒有人会爭論說，哪里教条扼杀了一切思想，那里真理或自我表現的自由就能兴盛。但是历史事实傾向于証明……，正直、热爱真理和强烈的个人主义，在严格紀律化的共同体中……或在軍事紀律下，同在容忍的和一視同仁的社会中，都至少一样經常地发展起来；如果接受这一点的话，那么密尔的关于自由权是发展人类天才的必要条件的論断，就站不住脚了。

第二，这个学說是比較近代的。不受侵犯、自己管自己的要求，不論在个人和共同体方面，都是高度文明的一个标志。

这种自由权概念的第三个特点更为重要。特点就是：这个意义的自由权同某些种专制政治、或无论如何同沒有自治并不是不相容的。这个意义的自由权主要地同控制的范围有关，而同自由权的渊源无关。这个意义的自由无论在邏輯上是同民主制或自治沒有联系的。总的說来，自治可以比其他制度为保持公民自由权提供更好的保障，而自由主义者是这样加以辯护的。但是个人自由权与民主的統治之間並沒有必要的联系。对“誰統治我？”这一問題的答案，在邏輯上是不同于“政府干預我到什么程度？”这一問題的。消极自由权和积极自由权的巨大差别，最終就存在于

这种不同上。因为，如果我们试图回答的问题不是“我可以自由地做什么或成为什么？”，而是“我受谁的统治？”或“谁可以说我将是什么或做什么以及我将不是什么或不做什么？”，那么“积极的”意义的自由权就出现了。民主制与个人自由权之间的联系，要比这两方面的许多拥护者所想象的更为烦琐得多。对由我自己来治理的要求，或无论如何对参加到控制我的生活的过程中去的要求，可以如同对一个自由行动的范围的要求，是一样强烈的愿望，而且在历史上或许更要老些。但是它并不是对同一个东西的要求。它是如此不同，以致的确引起了支配我们世界的巨大的意识形态的冲突的结果。因为正是这一点——“积极的”自由权概念：不是免于什么的自由，而是对什么的自由——“消极的”概念的信徒们经常把它说成是并不比残忍暴政的表面伪装好些。

(二) 积极的自由的概念

“自由权”一词的“积极的”意义是从个人希望自己成为自己的主人的愿望中产生出来的。

成为一个人的自己的主人的自由以及我进行选择不受其他人阻碍的自由，从表面上看，似乎是在逻辑上并无多大距离的概念——不过是说明同一个东西的消极的和积极的方式。可是“积极的”和“消极的”自由概念向着不同的方向发展，直到结果彼此发生直接冲突。

弄清楚这一点的一个办法，就是依据自我控制的暗喻所取得的独立动量。“我是我自己的主人”；“我不是任何人的奴隶”；但是我能不能（就象例如格林经常说的那样）成为自然的奴隶呢？或者成为我自己的“奔放不羁的”慾念的奴隶呢？人们不是有过从精神奴役或从自然的奴役中解放自己的经验么？在这个过程中，人们不是一方面发觉有一个支配着的自我，和另一方面发觉在他们本身有某种东西随之而来么？于是这个占统治地位的自我，就分别地同理性，同我的“较为崇高的本性”，同盘算和指

望最終將滿足它的東西的自我，同我的“真正的”、“理想的”或“自主的”自我，或者同我的“盡善盡美”的自我等同了起來；於是它就同下列東西對立了起來：非理性的衝動，不受控制的願望，我的“較為低賤的”本性，對眼前愉快的追求，我的“經驗的”或“他律的”自我（這個自我受願望和慾念的每個激動所衝擊，要使它盡量上升到它的“真正的”本性的完全高度，就需要嚴格地加以訓導）。用有機的暗喻來為某些人為了提升其他人到一個“較高的”自由水平而使用強制辯護的危險，是人們經常指出過的。但是這一類語言之所以好像聽起來說得通，這是由於我們承認，以某種目標（讓我們說正義或公共衛生）的名義來強制人們是可能的，而且經常是容許的，如果人們更有教養的話，他們自己也會追求這個目標，但是他們並沒有這樣做，這是因為他們無知、愚昧或腐敗。這就使我很容易設想，我是在為着他們自己、為着他們的而不是我的利益而強制其他人。於是我在主張，我比他們自己更知道他們真正需要的東西。這充其量需要的是，如果他們有理性，而且象我一樣聰明，並象我一樣了解他們的利益的話，他們就不會反抗我。但是我可以進一步主張比這還要多得多的東西。我可以宣稱：他們在蒙昧狀態中有意識地反抗的東西正是他們實際上指望的東西，因為在他們本身存在着一個神秘的實體——他們的潛在的理性意志或他們的“真正的”目的——而且儘管這個實體為他們公開地感到的、做的和說的一切所否認，它却是他們的“真實的”自我，關於它，在空間和時間上可憐的經驗的自我可能並不知道或知道得很少；而且這一內在的精神正是值得考慮其願望的唯一自我。一旦我採取了這個觀點，我就可以無視人們或集團的實際願望，代替和代表他們的“真實的”自我威吓、壓迫和折磨他們，確有把握地認識到，凡是人的真正目標（幸福、履行義務、智慧、公正的社會、自我滿足）都一定是同他的自由——對他的“真正的”雖然是隱蔽的和不清楚的自我的自由選擇——相一致的。

人們經常揭露这种自相矛盾的話。我可以为了我自己的好处而被强制，而我由于无知看不到这种好处，这是一回事；如果它是我的好处，我未被强制，因为不管我知不知道这一点，我希望要它，而且甚至当我可怜的肉体和愚蠢的精神强烈地拒絕它、并奋不顾身地同那些力求把它强加于我的人进行斗争时，我还是自由的，那是另外一回事。

这种魔术般的变化或戏法（威廉·詹姆斯就此很正确地譏笑过黑格尔派学者們），无疑也可以很容易地同“消极的”自由概念乱用在一起，在这里，不应该受到干預的自我不再是那个具有通常被設想的实际愿望和需要的个人，而是內在的、同他的經驗的自我所不曾梦想过的某种理想目的追求等同起来的那个“真实的”人。而象在“积极地”自由的自我的場合一样，这个实体可以被膨胀而成为某种超人格的实体——被看作是一个比經驗的自我更为“真实的”属性主体的国家、階級、民族、或历史本身的发展。但是“积极的”作为自我控制的自由的概念，連同它的把一个人分成同他自己相对立的建議，更容易地致力于把人格分裂为二：先驗的、占統治地位的控制者，以及經驗上的一束需要加以約束和教导的愿望和慾念。这表明了（如果有需要表明这样明显的一个真理的話）自由的概念是直接对于由什么东西构成一个自我、一个人格者和一个人所持的观点产生出来的。只要对人的定义給以足够的摆布，那么摆布者怎样愿望，就可以使自由具有什么意思。最近的历史指出得再清楚沒有了，这个問題不是單純的学术問題。

如果人們考虑到自我指揮——被一个人的“真正的”自我所指揮——的愿望在历史上所采取的两种主要形式，那么区别两种自我的結果，将甚至看得更加清楚了。这两种主要形式是：第一，为了取得独立而采取的自我克制的形式；第二，为了达到完全相同的而采取的自我实现，或者与一个具体原則或理想完全自我等同的形式。

(三) 退向內在的堡壘

暴君以毀滅我的財產、以監禁、以流放或處死我所愛的人來威脅我。但是如果我不再眷戀財產、不再在乎是否坐牢，如果我已在我的內心扼殺了我的天賦感情，那麼他就不能使我屈從他的意志，因為我所剩下的一切東西不再受經驗的恐懼或願望所支配了。這仿佛是我已經作了一次向一個內在堡壘——我的理性、我的靈魂、我的“本體的”自我——的戰略撤退，不論人家可能做什麼，任何外在的無目的動力或人類惡念都不能觸及這個堡壘。我退到了我的內心深處；在那裡，而且只有在那裡，我是安全的。一切政治上的孤立主義、一切經濟上的自給自足、各種形式的自主，在其本身都有着這個態度的某種因素。我用放棄道路來排除在我的道路上的障礙；我退到我自己的宗派、我自己的計劃經濟、我自己有意識地將其隔離的地區中來，在這裡，我不再需要傾聽任何外來的聲音，而且任何外在的動力都發生不了效用。這是一種尋求安全的形式；但是人們也稱之為尋求個人或民族的自由或獨立。

應用到個人來說，這種學說距離康德一類人的思想，已不太遠了。這些人的確並不是把自由與取消願望等同起來，而是把自由與抵禦願望和控制願望等同起來。我把我自己與控制者等同起來，從而避免陷於被控制者的奴役地位。我是自由的，因為我是自主的，而且是在我自主的程度內才是自由的。我服從法律，但是我是把法律加在我自己的不受強制的自我之上，或在我自己的不受強制的自我中間找到法律。自由是服從，但這是“對我們自己制定的法律的服從”，而且任何人不能自己奴役自己。這裡不是討論這個古老和著名的學說的有效性的地方；我只願意指出，作為抵禦（或逃避）不可實現的願望和作為獨立於因果律範圍的有關自由概念，在政治方面如同在倫理方面一樣，都曾起過重要的作用。

或許值得指出的是，在其個人主義的形式下，逃到他的真正自我的內在堡壘中去的理性哲人的概念，似乎只是當外在世界分外暴虐、殘酷和不公正時才產生的。

禁慾主義的自我否認可能是正直和精神力量的一個淵源，但是很難理解它怎麼能夠被稱為自由的擴大。只要我生存於自然界中，我絕不能完全安全。在這個意義上的全部解放（象叔本華正確地瞭解的那樣），只能從死亡中得到。

我生存在一個世界中，我在裡面遇到了我的意志所受到的障礙。人們或許可以諒解那些拘泥於“消極的”自由概念的人，如果他們認為自我克制不是克服障礙的唯一方法，如果他們認為也有可能用去除障礙來做到這一點：在非人的對象的場合，通過體力行動；在屈人的抵抗的場合，通過強力或說服，例如當我在某人的車子里勸使他讓給我位置，或者去征服一個威脅我自己國家的利益的国家。上述行為可能是非正義的，它們可能包含暴力、殘酷和對其他人的奴役，但是很難否認，行為者由此得能在最真實的意義上增加他自己的自由。下列情況是一個對歷史的諷刺：某些否認這個事實的人恰恰最有力地在做這樣的事，這些人甚至當他們奪得了權力和行動的自由時，仍然拒絕“消極的”自由概念，而贊成它的相反的“積極的”自由概念。他們的觀點統治着我們的半個世界；讓我們來看一看這個觀點是建立在什麼樣的形而上學基礎之上的。

（四）自 我 實 現

有人告訴我們，得到自由的唯一真正方法是使用批判理性、了解什麼是必然的和什麼是偶然的。這是從斯賓諾莎直到最近的（往往是無意識的）黑格爾門徒的啟蒙理性主義綱領。慾念、成見、恐懼、神經質，都是從愚昧中產生出來的，並採取了神話和幻想的形式。知識通過自動地排除不合乎理性的恐懼和願望而進行解放。

海特 (Herder), 黑格尔和馬克思以他們自己的活力論的社会生活典型, 代替了較旧的机械論的典型, 但是他們如同他們的对手一样相信, 認識世界就是获得自由。他們不同于他們的对手的, 仅仅在于他們強調变革和发展在使人成为人中間所起的作用。社会生活是不能凭从数学和物理学中得来的类推来理解的。人們还一定要了解历史, 也就是了解支配个人和集团的相互作用及其与自然界的相互作用的特殊的不断发展法則。馬克思和他的信徒們认为, 人的道路不仅受到自然力量或他們自己品质的缺点的阻碍, 而且甚至更多地受到他們自己的社会制度的运用的阻碍, 这些制度是当初他們 (往往不是有意識地) 为了一定目的而創造的, 但是后来他們开始誤解它們的作用, 从而它們就成为对它們的創造者們的前进的阻碍。

我們为暴君——制度、信念或神經质——所奴役, 只有通过对它們进行分析和了解, 才能把它們去除掉。只有而且仅仅只有我能按照我自己的意志計劃我的生活时, 我才是自由的。計劃产生規則。如果我有意識地把一个規則加于我自己或自由地接受它, 因为我了解了它, 不管它是我或其他人所发明的, 只要它是合乎理性的, 也就是說符合事物的必然性的, 那么这个規則就不是压迫我的或奴役我的。要求必然的法則成为不象它們事实上的那样, 是为一个不合乎理性的愿望所俘虏, 这个愿望是要求必須是某种东西也應該是必須不是某种东西。再进一步而认为这些法則不是它們必然地是的那样, 那是发疯。这是理性主义的形而上学核心。其中包含的自由权概念, 并不是关于一个沒有障碍的領域, 一个我行我素的真空的“消极的”概念, 而是自我命令或自我控制的概念。

这就是积极的用理性来解放的学說。当代的民族主义的、馬克思主义的、权力主义的和极权主义的信念深处, 都有着这种学說的社会化形式。在它的进化过程中, 它可能已經离开了它的理性主义系留具。虽然如此, 在民主国家和独裁国家中所爭論的正

是这个自由，今天在地球上許多地方为之而奋斗的也正是这个自由。我不企图追溯这个观念的历史演变，而愿意評論它的某些变化。

(五) 薩拉斯脫魯庙堂^①

那些相信自由是合乎理性的自我命令的人早晚不得不考虑到，怎样把这一点不仅应用于一个人的内心生活，而且也应用到他与他的社会的其他成員之間的关系上去。我愿意象我的理性意志（我的“真正自我”）命令的那样自由地生活，但是其他人也一定是这样。我怎样避免同他們的意志发生冲突呢？在我的（合乎理性地决定的）权利和別人的相同权利之間，界綫是在什么地方呢？因为如果我是有理性的，我就不能否认，对我說来是对的事情，一定由于同样理由，对于同我一样有理性的別人說来也是对的。一个合乎理性的（或自由的）国家，会是一个为一切有理性的人愿意自由地接受的那些法律所治理的国家；这就是說，如果他們被請来做的話，他們自己就会把他們作为有理性的人所要求的东西制定为那样的法律。因而，界綫将是一切有理性的人认为对于有理性的人說来是正确的界綫。有理性的人們将尊重彼此中間的理性原則，而沒有彼此斗争或統治的一切愿望。統治的愿望本身就是非理性的一个象征，它是可能用合乎理性的方法来加以說明和补救的。斯宾諾莎提出了一种說明和补救的方法，黑格尔提出了另一种方法，馬克思提出了第三种方法。压迫的存在将是社会生活問題尚未获得真正解决的第一个象征。

如果宇宙为理性所統治，那么将不需要强制了；一个所有人的正确計劃的生活，是同一切人的充分自由——理性的自我命令的自由——相符合的。如果而且只有如果这个計劃是一个真正的計劃——唯一滿足理性要求的独一无二的型式——情形将是这

① 薩拉斯脫魯 (Sarastro) 是莫扎特《神笛》里的祭司。——译者

样。它的法則将是理性所規定的規則：只有那些人，他們的理性不在起作用，他們不了解他們自己的，“真正的”自我的真正“需要”，才会对这些法則感到厌倦。自由并不是做不合乎理性的、愚蠢的或坏的事情的自由。把經驗的自我放在正确的模子里并不是暴政，而是解放。自由权不仅并不同权威不相容，簡直与权威完全相同了。这是十八世紀一切人权宣言的思想和語言，也是所有那些把社会看作依照明智的立法者、自然、历史或上帝的理性法則建立起来的一項設計的人的思想和語言。边沁几乎是唯一的一个人，頑固地重复，认为法律的任务不是解放而是限制：“每个法律都是对自由权的一种违犯。”

在理想的場合，自由权符合于法律，自主符合于权威。一个法律禁止我做我作为一个精神健全的人不能想象会愿意去做的事，这个法律并不是对我的自由的一种限制。在由完全負責的人所組成的理想社会中，法律会逐渐消亡。只有一种社会运动敢于公开地闡明这个假定，并敢于接受其后果——那就是无政府主义者的社会运动。但是建立在理性主义的形而上学基础上的一切形式的自由主义，都是这种信念的各种或多或少冲淡了的提法。

順次地，致力于根据这些方向来解决問題的思想家們，面临了怎样在实践上用这个方法使人們具有理性的問題。显然，他們一定要受教育。因为只有未受过教育的人才是非理性的、他律的，而且只要使生活成为对于有理性的人是可以忍受的、只要他們得能生活在同一个社会中而不是被迫迁往一个沙漠或某个奥林巴斯山似的高山，他們就需要被强制。但是不能期望未受过教育的人了解他們的教育者的目的，或与之进行合作。費希特說，教育一定要必然在这样的方式下起作用，以致“你嗣后将理解我現在正在做的事情的理由”。“强迫也是一种教育。”你要学服从高一等人的伟大美德。如果你不能象一个有理性的人一样了解你自己的利益，那么在使你具有理性的过程中，你不能期望我会向你

諮詢或依从你的愿望。圣贤比你更知道你自己，因为你是你的慾念的牺牲品，你是一个过着他律的生活的奴隶，愚鈍而没有能力了解你的真正目标。你想要做一个人。国家的目的就在于满足你的这个愿望。

費希特提出了他的所謂理性的主张；而拿破侖、卡萊尔（Carlyle）或浪漫主义的权威主义者則可能崇拜其他价值，并在他們用武力建立的事业中看到了通向“真正的”自由的唯一道路。

孔德粗率地提出了从古希腊最早时期以来理性主义政治理論中所包含的东西。在原則上，只能有一种正确的生活方式；智者自发地領導着这种生活，这就是他們之所以被称做智者的緣故。愚者則一定要用智者所掌握的一切社会手段被拖去过这种生活；因为为什么要容忍极其明白的錯誤继续存在和繁殖呢？一定要让不成熟的和沒有教养的人對他們自己說：“只有真理才能解放；我們学到真理的唯一方法是，今天盲目地做知道真理的你所命命我或强制我做的事情，确信只有这样做，我将具有你的那种远大眼光并象你一样自由。”

这样，理性主义的論据，連同它的单独一个真正解決方法的假設，从一个人責任和个人自我完善的倫理学說，归結为一个服从柏拉图式保护人的优秀分子的指示的独裁国家。

如果这会导致专制，尽管是最好的或最明智的——导致《神笛》中的薩拉斯脫魯庙堂——但是毕竟是专制，它竟变成和自由相一致，难道在論据的前提中有什么差錯么？难道基本假設本身在什么地方有錯誤么？让我把这些假設再重述一遍：第一，所有的人都有而且只有一个目的，即理性的自我命令的目的；第二，所有有理性的人一定有必要适合于单独一个普遍的、和諧的模型，某些人对于这个模型可能有能力比其他人看得更清楚些；第三，一切冲突，从而一切悲剧，是单单由于理性同个人或集体的非理性的或不够理性的东西——生活中的不成熟和不发达的因素