

# 老子與柏林—自化與自由的對比\*

曾瑞池\*\*

## 摘要

自由的可能與方法，是古今中外哲人共同探討的議題。兩千年前的老子，主張形上道體遍在萬物，故萬物雖各自殊異，地位卻是平等，必須尊重萬物，藉以延伸出成全物我本性，因自化而自由的觀點。此路徑可以用作個人修養，也可指導執政者，以無為治國，使人民效法形上道體，透過自化而實現自由。

柏林從經驗主義與個人主義的角度出發，認為自由有「積極自由」與「消極自由」兩者，以為消極自由才能達到真正的自由。然而不論是何種自由，都是以個人主義為核心的自由。人必須有自覺，擺脫「決定論」，重拾自主權，並對自己的決定負責。

**關鍵詞：**老子、自化、柏林、自由

---

\* 收件日期：2018/11/30；修改日期：2019/3/20；接受日期：2019/3/30。

\*\* 國立中興大學中國文學系博士班學生。

# Laozi and Berlin - Comparison of Transformed by them and Freedom\*

*Ruei-Chi Tseng\*\**

## Abstract

The possibility and method of freedom is an issue that is discussed jointly by ancient and modern philosophers both at home and abroad. The two thousand years ago, Laozi advocated the formation of Taoism in all things. Therefore, although all things are different, their status is equal. Everything must be respected, so as to extend the view that the whole thing is my own nature and free because of self-ification. This path can be used as a personal cultivation, or it can guide the ruling party, and use the inaction to rule the country, so that the people can imitate the law and achieve freedom through self-transformation.

From the perspective of empiricism and individualism, Berlin believes that freedom has both "positive freedom" and "negative freedom", and that negative freedom can achieve true freedom. However, no matter what kind of freedom, freedom is the core of individualism. People must be conscious, get rid of "determinism", regain their autonomy, and be responsible for their decisions.

**Keywords:**Laozi, Berlin, Transformed by them, Freedom

---

\* Received: November 30, 2018; Sent out for revision: March 20, 2018;  
Accepted: March 30, 2018

\*\* Department of Chinese Literature National Chung Hsing University  
doctoral student.

## 一、前言

人是自然界中的一份子。人活在世上，必然受制於自然、因果層面的限制，但人同時也具有價值理想。前者是必然的被決定，後者則呈現人的自主意願。故人透過主體意識的建立，就有機會能超越單純的「被決定」而獲得自主空間。在自主空間中進一步追求自由。

西方的自由精神，來自於個人主義，可上溯至古希臘時期的「理性自覺」。至中世紀時，受基督教原罪思想影響，發展出「限制權力以獲得權利」的政治思想，但並未出現「個人自由」的觀念。近代 17-18 世紀時，發展出古典自由主義，內涵為：個體不應受壓迫、限制與阻礙。自由進而分成兩種：「消極自由」與「積極自由」，前者主張平等，後者容易發展成不自由。以賽亞·柏林(Sir Isaiah Berlin, 1909 年-1997 年)，是 20 世紀歐洲的自由主義思想家。出生於拉脫維亞的里加（當時屬於沙皇俄國）的猶太人家庭，後成為牛津大學社會和政治理論教授，是英國哲學家和政治思想史家，20 世紀著名的自由主義知識分子之一。

要落實自由，需同時從主體與群體著手。老子與柏林都對自己的時代有深刻的觀察，都善於省思歷史，也都對政治提出建議，但二人又各自具有東方集體思維與西方個人主義的差異，也由此延伸出不同的政治、人生主張。老子與柏林，都在社會動盪中沉思，面對大動盪、大變革的時代，思考秩序、制度與個體的矛盾。老子與柏林，一個生在兩千多年前的中國社會，一個生活在現代歐洲。將這兩個人聯繫起來，似乎顯得突兀。然而，在人類歷史上，需要解決的，永遠都是那些終極性的問題，即使年代相隔遙遠，物質文明進步，往往還是會有遙相呼應的吶喊。本篇論文嘗試比較兩人的思想。二人在歷史上，無疑沒有關聯。但透過這種平行的比較，就能發現二人思想有相似與相異之處。老子是道家主要代表人物，主張無為而治，以「順應自然」、「清靜無為」為政治理念，使人民自化。柏林在 1958 年的演說「兩種自由概念」(Two Concepts of Liberty)中，承繼了古典自由主義，針

對 19 世紀的民族主義與專制政權所擴張的積極自由，提出自己的主張，認為應當限縮政府對人民的干涉。將二人做比較，有必要，也有意義。

## 二、自由的由來—本體論之比較

「人是否有自由」？必須先探討「自」與「由」之義。「由」著「自己」，隨順自己，即是「自由」。何謂「自己」？自己會出現哪些欲望？人該隨順哪些欲望？哪些欲望不該被滿足？這些問題，是「自由」所要解決的問題。

### （一）老子的無為順性

老子以「道體」為宇宙萬物的根源。「道體」無形無相，無法觸摸，感官無法感受。道體含有氣（力），含有生命的根源——精：

恍兮惚，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真<sup>1</sup>

「道體」含有精與氣，故能成為萬物的根源，可以創生萬物，「大道泛兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭」<sup>2</sup>，物不離道，道亦不離物。不過道體生成萬物，是自然而然的生，不是「刻意」的人偽造作，所以老子說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。  
道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。<sup>3</sup>

道體無權控制或干涉萬物，乃因為道是「無為」。作為創生源頭的道體，道在一開始就隨順萬物個自的發展。人是生物之一，與其他生物相同，都有著先天上的限制。這些限制，不是不自由，而是自然。自

<sup>1</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月），頁52。

<sup>2</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁86。

<sup>3</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁136。

然本身並不具有自由的屬性。順著自然發展，是自化。在自然的自化狀態下發現自己的目的或理想，並將目的或理想與自然結合時，自然才進入自由的領域。《老子》第二章「萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居」。「生」就是「為」，但道的「為」，不雜有私欲，只依循物的自然之性而生。雖生，但不主宰、不干涉。道的作為自然而簡單，就是「無為而生」，讓物順性而生，也使萬物順性而死。

道是一，德卻因遍在萬物而多元，道體具有「否定性格」，否定「定於一尊」的一元論。《老子》第二十四章：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」，定於一尊，並非道體的本貌，而是人假冒道體。假冒道體者，與道體「無」的法則相悖，註定陷於自我認定的一元價值中。人「堅持」以自我為中心，世界將變得狹隘而使主體無法自化。順性的自由，需透過「無為」，而「去自」、「無我」則是體現「無為」的方法。老子以為，人可以秉持自己的「德」來決定自己。所謂「德」，不包含人為造作的欲望，如：人為了生存，必須滿足食衣等基本需求，卻不該追求錦衣玉食。

人是「道」的產物。在體證道的路上，人將會認識自己，扭轉環境與欲望對人所造成的扭曲，回復本來該有的面貌，進而努力實踐道體所賦予的「我」。老子以為，唯一能做出選擇或決定的，只有「自己」，不是別人；唯一能被決定的，也只有「我自己」。道體雖能生成個體，但只有個體能決定自己：決定去做某事，決定成為某種人。

道體除了創生宇宙萬物，同時也安排了「返化終始」的宇宙秩序。「道」不可見，「道」未曾言說宇宙秩序和規律，但宇宙運行卻隱含規律與秩序，這便是「道紀」。然而，道體的秩序，只是一個「大原則規範」，這個規範充滿彈性，即是「自然」。

世間萬物存在的秩序，都由「道」在背後規範，由此也可以看出道的普遍存在。人既是道體所生成，故老子以為，人當效法道體以立身處世<sup>4</sup>。道體對萬物一視同仁，沒有好惡之心，不存私心，亦無宰制欲望，只是自然的運作。道體如此，所以宇宙能運轉。萬物若起好

<sup>4</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 63。

惡私心或宰制欲望，就會侵擾干涉他人，妨礙他人成為他自己。除此之外，自己也會成為欲望的奴隸而失去自由。

## (二)「與道合一」的實現自我

道的本質是「自然無私」，無心於萬物，任萬物自然生滅。老子以為，道成就了人質樸的本性。但是人因後天的私欲，使自己質樸的性格被欲望所蒙蔽、扭曲。老子主張人必須致力克制私欲，使自己生命能回到人創生之初，以貼近「道」的純樸無為狀態，如嬰兒般，這便是與道合一。與道合一之後，就能「體道」，進而在現實生活中實踐「無為自然」。體道既是對自然法則說「是」，也是對人為扭曲造作說「不」，從而得到自由。

人的生活，有許多項目，都是人為造作出來。這些項目的特色，就在於不自然，亦即「希望控制其他人或物的結果」。當人迷失在種種人為項目中時，必定偏離「自然無為」的狀態。老子主張，人必須盡量去除人為欲望的控制，回歸自然，以「自然無為」行事。若發生不自然的事情，仍要秉持無為的作法，因為不自然的事，最終也會自然地消亡，這便是「飄風不終朝，驟雨不終日」、「天地尚不能久，而況於人乎」的道理。

老子所主張的無為，能讓萬物適性發展的另一重要原因，即是「道體」的遍在意義。既然萬物同源，皆由來自於道體，那麼萬物理應生而平等，沒有任何生命應該被宰制。在老子，道體並不具備啟示者或審判者的角色，人必須效法道體：

道的原意極指所行的途徑，就是人類為了生存而必須依據的法則，但是，這項法則的內容則完全有賴於生人才能理解。……自然之天也顯示雙重性格：自發與必然。自發性是指天之無為，一任萬物之自然。必然性是指天的法則之確定不移與無所改易。了解並依循天的這雙重性格的人，即是聖人。<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 傅佩榮：《儒道天論發微》（臺北：聯經出版社，2010年），頁281、282。

任何生命都該被尊重。萬物自然有其生命週期，人類不能橫加干預；人都有其自然本性，沒有人應該被強迫改變。老子本體論核心思想中的「無為」，提供萬物適性發展、自成其德的指導，使價值選擇趨向多元。

### (三) 自由的形上理據

「人有選擇的能力嗎？人有選擇嗎？人所做的一切，真的是出自自我的意願嗎？這種意願怎麼來的？能被剝奪嗎？」柏林的「自由論」，來自於對這些問題的探討。

自由意識的生成時間較晚。自由意識的形成，標誌著西方哲學逐漸擺脫神學思想：

從先驗的層面來看，自由個體的概念是一種世俗化的新教個人主義 (Protestant individualism)，在這種個人主義中，理性生活 (rational life) 的概念，取代了上帝的位置，個體的靈魂不再追求與上帝的結合，代之而起的是以下這個概念，亦即：個體生而賦有理智，他努力追求理智指引，而且也只受理智支配，絕不依賴任何可能利用他的非理性本性，而使他誤入歧途、使他陷入幻覺的事物。個體要求自律，不要他律導向；要自主行動，而不要只做行動的對象。<sup>6</sup>

柏林的「理性」來自個體，不是來自於外在的「上帝」或「天」。因為理性來自個體，所以只有個體明白自己想要的、想實現的是什麼，也只有個體能夠約束自己。當個體出現「理性的自覺」時，個體能打敗自己非理性的部分而自主行動。柏林的「理性」，具有濃厚的個人主義色彩，強調自我實現，照著「真正的我」所要求的方式去生活。

「真正的我」，體現的是「個人主義」：

---

<sup>6</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin (譯為：以賽亞·柏林)，陳曉林譯：《自由四論》(臺北：聯經，1986年)，頁250。(原書 Berlin, I. [1969]. *Four Essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.)

（個人主義）是自由主義思想的形上學和本體論的核心，也是道德、政治、經濟和文化存在的基礎。個人先於社會而存在，也比社會更為真實。對個人的優先性有不同的解釋：它可以指自然的優先性或是道德的優先性。各種價值也與個人有關，個人乃是道德和真理的標準(touchstone)。因此，個人主義傾向於一種平等主義(egalitarianism)的形式。每一個人都具有同樣的價值。<sup>7</sup>

用自然權利的觀念來說，一個人是他自己身體和能力的「所有人」(proprietor)，對社會並沒有任何虧欠。人們所生產的財貨被認為是對身體所有權的延伸。因為標榜個人，每個人都受到內在慾望和熱情的驅使，所以個人的慾望和利益將被抬高到至高無上。每個人是其自身利益最佳的裁判者。從這個意義上說，只有個人才能為自身負責，各種組織應該避免代替個人作判斷。

#### （四）以「自由」推翻「決定」的柏林

西方中世紀社會，人們相信「一切都是被上帝決定、安排好的」，所以個體沒有自由。西方的本體創生源為「上帝」。上帝決定一切，是為一元論。一元論者認為世界上存在一個融貫、和諧、統一的整體。一元論者主張透過各種方式，包含科學研究、宗教啟示、個人修為、或是形上學的思索，以發現這世界的整合原則或終極目的，使世界成為一完美和諧的理想系統。只要找出這個系統，人就可以順從系統的安排，找出自己的生命價值。足以代表系統的，就是「上帝、造物者」。

上帝又是如何出現的？柏林從歷史的角度出發，認為所有的形上學（包含上帝），都是用來解釋歷史的，可說是「歷史創造了上帝，而非上帝創造了歷史」。在柏林之前，已經有學者批判一元論。一元必然會以某種「正確秩序」或「真實價值觀」為理由，消滅多元與差異，扼殺一切自發的選擇與創造的可能，如此將使人失去自由。價值

<sup>7</sup> [法]文森特(Vincent, Andrew)著，羅慎平譯，《當代意識型態》（臺北：五南出版社，1999年），頁50。

應該多元，多元代表選擇，選擇必然衝突，唯有如此，人才保有自由。一般人害怕多元的複雜不安，所以選擇一元價值；批判一元價值者，以為一元價值將使人順從某種完美假設，反而失去自由。柏林承繼批判精神，進一步批評西方的形上學者之說：

人類最深刻的一種欲望，即是要尋找一個統一的模式，把人類的全部經驗，包含過去的、目前的、未來的、實在的、可能的、以及未實現的，都勻稱排列在這裡面，為了表明這一欲望，人們往往會說：許久以前，這世界上曾經存在著一種「和諧的統一」。<sup>8</sup>

形上學者的這種思維，可以回溯至古希臘哲學家阿納克撒哥斯拉 (Anaxagoras, 500?~428?B.C.)：

他被宇宙中所顯示的計畫、秩序、美與調和所感動，他以為這些現象決不能僅乎以盲目的動力來說明。這個世界顯然是受著合理的支配的世界。<sup>9</sup>

早期西方哲學中的宇宙論觀點，世界存在著一個最高的支配者。人類所追求的目標和價值不但雜多，而且互相衝突，無法形成高下分明的層級，也缺乏可以判定先後次序的量尺。價值衝突在社會與個人間、個人與個人間，甚至是個人內心。理論上，人類應該可以包容多元價值，但人類因無法忍受多元所蘊含的不確定，無不充滿著疑惑、矛盾、將就、猶豫，所以渴求一元體系。柏林認為，「最高的支配者」都是用歷史結構在解釋這個世界，而這些解釋都流於先驗。所以柏林認為，所謂上帝云云的形上學，都是虛構的故事：

下述這個看法無疑問題重重：客觀的道德價值或社會價值，即永恆、普遍、而不受歷史變遷所影響的價值，是存在的。任何一個具有理性的人，只要凝神諦聽，就可以發現到這些價值。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin, 陳曉林譯：《自由四論》，頁 209。

<sup>9</sup> 傅偉勳：《西洋哲學史》（臺北：三民書局，1965 年 11 月），頁 42。

<sup>10</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin, 陳曉林譯：《自由四論》，頁 29。

柏林不相信美好理想世界的存在，也不企慕這種存在，更否定這種境界或可能。他認為，探求「先天決定的存在」，會使人失去對自身的責任感。「凝神諦聽」，意味著一切已經被決定好了，個體不需要選擇，也不需為自己的行為負責，個體只是「聽命行事」。而且在這種形而上的世界中，一切和諧美好，人已經不需要「選擇」，沒有選擇，意味著沒有自由。<sup>11</sup>

柏林反對決定論，主張人有「理性」。柏林對「理性」的理解是：

每個人都自有獨特的性格、能力、理想與目標。如果我能夠瞭解這些目標與本性果為何物，以及它們之間的關係如何，我就可以使它們都獲得滿足。理性的意思，就是瞭解人類與事物的真相，例如，我不應該用石頭製造小提琴，也不應該叫一個天生的小提琴手去玩笛子。<sup>12</sup>

柏林認為，人的理性可以使自己變成自己所期待的那種人。因為真正的自由，應該要能規劃自己的生活，且是「正確規劃」自己的生活，實現對自己的期待，其前提有二：人具有內在理性因素、人的期待必須是合理的。主體想正確計畫自己的生活，就應該具有「充分的自由」。每一個有資格稱為「人」的人，都具有先天內在的理性因素，可以讓個體擁有真正的自由。內在理性因素，就是柏林自由思想的形上根源。

然而柏林對中世紀神學「上帝」、「自由」的理解，並非《聖經》中的理解。在《聖經》中的〈詩篇 119 篇〉，提到許多關於上帝的律法、誡命或法則。律法是否等於不自由？《聖經》的律法原則是「限制了會造成傷害的選擇」，因為不是每件事都對人有益處，而且人必須對自己的作為負責任，甚至付出代價。神學中的自由，不是「想做什麼就做什麼」，而是「可以做的不想做」。

---

<sup>11</sup> 柏林以赫胥黎小說《美麗新世界》為例，認為在極權政府塑造了一些可以使它們的體系免於突發性震撼、或緩慢性腐敗的「神話」、生活、與思想習慣。人的一切都被極權政府安排好。

<sup>12</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 261。

## (五) 老子與柏林的本體論批判

老子的本體論從「道」出發，透過道的遍在性，延伸出「萬物平等」的觀念，這指導後人對待人我物的「尊重勿干涉」原則，也開啟莊子「齊物」思想；「道」無意志無目的，生滅萬物皆非出自暴戾，恩澤萬物非出於仁義，妙化天地萬物非緣於巧智，一切都是自然，故個體皆有自生自化之可能。

老子道體的「無為」，提供萬物自由選擇與成長，讓萬物可以成為自己；道體的「德」，使萬物生而平等，故萬物應當受到平等的對待。道體供了一個崇高的、值得追尋的自由價值——「成為我自己」。個體來自道體，個體去除種種扭曲與造作，即能「成為自己」。「成為自己」即是「與道合一」。個體可以用無為的態度來對待萬物。而當個體被有為地對待，也就是個體遭遇寵幸或侮辱時，老子以為「寵辱皆驚」，主張人們必須無為，對寵辱淡然處之。這樣的做法，不免消極。若被為政者操弄，將合理化暴政，並要求人民順從，成為被人詬病的愚民政策。

柏林為政治學者，其本體論繼承 18-19 世紀西歐政治自由的理性主義，將人的主體價值，從相忍為國的民族主義中解放出來，尊重個體選擇、尊重自發規律和秩序，捍衛個人自由，著重個體的自主與多元的選擇，認為個體追求的目標都可以視為「善」，而指出善與善之間有可能不相容。

西方的理性，為的是追求主體認知的「真善美」。當自由與理性脫離時，會轉而追求自我的生命意義，這有兩條路線：一是從自由到選擇，關懷群體，展現責任；另一條是從放縱到頹廢，最後走向虛無。放縱式個人自由，容易產生純粹的利己主義，為了自我實現，將不惜犧牲他人，更不惜踐踏「社會」這一虛幻實體。而自我的自由，不能只是一己之私的自由，因為人人的一己之私，必然演變成個人的衝突爭執。

柏林以「理性」作為本體思想。柏林所主張的理性，其前提是：清楚事物與我之間的關聯在先，對事物產生追求的欲望在後。只要是理性的欲望需求，追求過程也能保持理性，那幾乎不會有意外，目標必能達成，而且他人的理性與我的理性也不會有衝突，每個主體都能自由。柏林主張，在追求欲望的過程中，「不要算計、不要遷就結果，要是純粹的自主」<sup>13</sup>，這正體現個人主義的其中一精神——「自主」。而個人主義的另一精神則是「平等」，這正是西方自由主義最大的矛盾處——「個人」與「平等」這兩個概念難以相容。「個人」意味著「利己」，「平等」意味著「利他」，「利他」正好與「利己」相悖。柏林雖以代表平等的「多元價值」修正代表個人的「理性追求」，仍無法調和二者。

老子的道體所發展的世界，會是一個「有生有死、自然圓融」的理想世界；柏林的自由論與多元主張，出發點都是個體，認為個體應該設法滿足自己的追求，但個體與個體之間的價值不可能和諧。柏林的自由論，不談個體的自我探索與群體的共同關懷，只談「人身自由的不可侵犯」與「理性欲望應當被滿足」，這樣的主張，如果實現，世界勢必充滿衝突，不免出現「狼的自由就是羊的末日」。

### 三、老子與柏林對自由的看法

老子的自由，建立在本體與個體的自然無為之上。道體本身無為，而個體又有秉道而本具的「德」，一切的行為皆出自個體的自主意識。自由與否，端看個體是返璞歸真。個體可以透過降低欲望來達到無為與自由。

柏林反對「決定論<sup>14</sup>」，認為人有自主權，所有的選擇都該是出自個體自主意識，做或不做，都由自己決定。所有伴隨在決定之後的責任，個體也必須完全承擔。柏林的自由有二：「積極自由」與「消極

---

<sup>13</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin, 陳曉林譯：《自由四論》，頁 242。

<sup>14</sup> 柏林認知的決定論，就是人們相信有著「最高主宰」、「造物主」、「命運」，祂已經決定好一切事物的發展。

自由」。

### (一) 老子自化來自萬物平等

關於「自由」，在中國先秦思想中，最早提出的是莊子<sup>15</sup>，莊子的逍遙，是讓萬物還其自己，做自己，讓萬物各得其所。「各得其所」即是自由。莊子思想承老子而來。老子的「自化」也就是各得其所，是形上道體「遍在性」的延伸。萬物各有稟性，承稟性而發展自我，所以萬物不同。但稟性又上承自道體，因為這個本源，使人我可以相通，天人可以合一，物我可以和諧，道可以使萬物通而為一。道體的遍在性格，延伸出「萬物平等」的觀念。萬物發自天性，為生存而做出的一切行為，老子視為生物自然。老子主張，個體的自由，發生在個體能意識到本源道體的自然無為本質之後，效法自然，降低自己的欲望，減少外在事物控制自己的機會，也減少自己對其他人事物的控制欲望，並探索自己秉持「道」而生成的「德」究竟為何，探索最適合自己的生命目標，讓自己可以「由著自己的天賦」，認真安頓自己，發展自己，這是老子的自由。

老子的「法自然」有一前提，完全出自個體的自主意識，而非外力的強迫就範。自由是個體自我控制後的成果，自我控制的愈好、愈無為寡欲，就愈能順「德」而生活。就故老子的自由，不在「我可以做我想做的事」，而是盡可能區別出「自然」、「人為造作」，去除人為造作的刻意行為，接受自然的結果。

### (二) 老子自化的工夫

老子的自化，乃是透過道體的「自然無為」，使人能「無為無執」。

---

<sup>15</sup> 老子思想中，並未明確提出自由的觀念。其原因，可能是在當時的時空，人尚未意識到自由與否的問題。在食衣住行都匱乏的時代，人連最低的「人身安全」需求都不一定能保有，對自由的概念，當然不可能如後代般清晰多元。但老子思想中，確實有著自由的精神。

老子的無為無執，並非企圖毀滅現實世界的一切，也非斷絕與現實物質世界的牽連，因為毀滅一切與斷絕牽連，是「大為特為」。「無為」是一種心境，強調「無分別心」。只要無心，即使有作為，也屬於無為。反之，若心有圖謀，即使隱忍無作為，也屬於「有為」。

要自然無為，主要得靠自律，控制自己的欲望<sup>16</sup>，過著樸素的生活。老子認為，被欲望控制的人談不上自化。「控制自己欲望」乍看是「有為」，但這是一種「去除人為造作」的作為，使個體回歸無為純樸。「天人合一」就是老子對自化的最終目標，要達到這個境界，需透過「致虛極，守靜篤」的工夫。

道生萬物，不存分別意識。人若能效法道的「不評判、不干預」，心不執著於現象，現象也就不會沾黏於心。「虛、靜」是老子極為重要的修養工夫。「虛」不是虛無，也不是消除外物的存在<sup>17</sup>，是無「物的干擾」，是對物「視若無睹」；「靜」是心的沉澱。物是物，我是我，只要心中對物不存欲念，存在的物就不能干擾心的寧靜與充實。心不落於現象的有無，就能包容而不評判干預現象。如此，現象與個體就能兩相自化，自己也能得到自由。

心「不存欲念」是老子自化的初步，進一步則「我不是我」，我只是「道」的一部份，道平靜虛靈，故我也平靜虛靈。老子以為，執著於人為造作，將會造成人的負累。想要回歸於道，回歸至天生本真的自然真實，必須靠主體心靈的工夫與體悟，去除自己的人我是非的造作分別心。

造作分別心起自人對世界的認知。人有求知的熱情，喜歡「認識、分析、判斷」事物。但這些認知，都是人的主觀認定，不見得是物的本來價值與意義。認知再多，也只是停留在資料蒐集的層次。人的「知」由耳目感官而來，耳目感官只是被動的接受物象，無法自覺反省。當人只以感官與外界接觸，就容易被事物牽引，使心陷溺，致使主體無

<sup>16</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 28。

<sup>17</sup> 南宋·葛長庚：《道德寶章》云：「道非欲虛，虛自歸之。人能虛心，道自歸之。」

法自化。而且每一個人對事物都會有各自不同的解讀，一旦分辨，徒增無謂紛爭。為了能自化，老子主張「多言數窮，不如守中」。<sup>18</sup>

老子教人，以純粹虛靜之心來化解人為的造作，透過「沉澱與虛靜」的修養工夫，使心澄淨，如水般照鑑物我的真實本相，讓「夫物云云，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」<sup>19</sup>，超越現象而回到道體，現象就不能干擾虛靜的心。如此，心就無執無欲，物與我都能順著本性，悠遊於世間而得自由。老子的自化，乃透過「致虛極，守靜篤」的自我修養，效法道體的虛靈清靜本質，用以擺脫物質欲望的束縛，尋求精神的和諧寧靜。

### （三）柏林反對「決定論」

早期西方哲學有過兩種主張：其一，宇宙中的任何事物均受因果法則控制，認為人沒有自由意識，也不可能有自由的選擇，此為「決定論」(Determinism)；其二，認為在現象界中，人的一切必然受因果法則束縛，但在精神意識界，人保有自由。精神意識，就是人的理性，理性來自神性。每個人若能將自己重世俗的欲望中解脫出來，就有完全的自由，是為「自我決定論」<sup>20</sup>。

自由對人究竟有何意義？假定人有自由，人就能有選擇。然而「選擇」不是一件容易的事。若將安全與自由二者並列，許多人會選擇安全，而非自由。為了安全，人往往願意交出自主權。人渴望有一個安全的避風港，即使這個避風港狹窄、黑暗、孤立。人會為了這份卑微的安全，願意讓別人控制自己。「自由選擇」會帶給人煎熬。更重要的是，人必須為自己的選擇負責。當人不想負責時，就會交出自主權，一切交由別人決定。再者，自由必須界定在「行動的機會」，而不是「行動的展現」。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 13。

<sup>19</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 35。

<sup>20</sup> 主張此說法，早期有斯多葛主義(Stoicism)。

<sup>21</sup> 「行動的機會」與「行動的展現」不同，比如已故科學家霍金，他的行動受限

柏林反對「被決定」，柏林認為，如果決定論是真的，那麼一切的悔恨，都沒有意義：

我們卻不能感到反悔。因為，假如我們反悔的話，那就不只表示，我們相信我們本來可以不必這麼做，而且也表示，我們相信我們之所以這麼做，可能是出於我們的自由選擇。<sup>22</sup>

如果行為不是出自個體自主，而是背後一個更大更高的「整體」在後面支配，那麼個體都不必負責。該負責的，是背後的那個更高的「整體」；如果行為不是出自個體自主，那麼一切都是必然，都被安排好，不只悔恨或責怪毫無意義，甚至連讚美也沒有意義，因為這些成就與失敗，都是「整體」操作「個體」的結果。

何為「整體」？可能是歷史因果，可能是非理性的存在，也可能是潛意識。無論「整體」為何，人類始終在設法告訴自己：「我能決定、自主的事物、空間太少」<sup>23</sup>，所以告訴自己不必為了「無法選擇」難過。柏林批判這種心態：「反正沒了選擇，也就不必負責，也不必焦慮」<sup>24</sup>。當一個人不會因為失去選擇而痛苦時，他心中反而會得到某種平靜。柏林批判這種心態是「享受監獄中的寧靜」<sup>25</sup>。抱持這種心態的人，不願意「跳出牆去，面對那些紊亂的自由所造成的衝突和困惑」<sup>26</sup>。柏林討論的自由，是政治社會層面中的自由。柏林批判的，則是威權極權者統治下的人民。這些人民的心態，柏林認為可議：

我起初欲求幸福、權力、知識、或某些特定的東西。但是我卻無法隨心所欲。於是，我選擇了避免失敗和枉費，來面對這一情境，因此，我決定不要去爭取我沒有把握得到的東西。我決心不去欲求自己得不到的東西。暴君威脅我，要毀城我的財產、

---

於他的四肢。若將其納入自由的範疇，則使自由涵義過廣。自由的核心議題是「人有沒有權利與自由去行動」，「行動的展現」則要再加上「能力」，這涉及每個個體各自不同生命狀態，如此討論將沖淡了自由的核心議題。

<sup>22</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 115。

<sup>23</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 215。

<sup>24</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 215。

<sup>25</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 216。

<sup>26</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 216。

要囚禁我、要放逐我、或者要殺死我鐘愛的人。但是，如果我不再眷戀財物，不再介意我是不是入獄，如果我已經扼殺我內心的自然情感，那麼，他就無法強迫我屈從他的意志了。我沒有把握得到的東西，就不是我真心想有的東西。<sup>27</sup>

柏林以為，人應該捍衛自己的幸福、權力、知識、或某些特定的東西。當別人要來剝奪我的東西，或透過剝奪來逼我就範時，人必須要挺身而出，捍衛自己的權利。「當我沒有受到任何我無法控制的力量或事物所束縛，我才是自由的」。<sup>28</sup>

柏林批判「決定論」，主要是因為接受決定論的人，給自己種種理由，讓自己安於被壓迫的狀態。柏林的批判，偏重政治社會的實用目的，因而缺乏促使主體反省自主的論述。人類的行動，完全依據動機。動機決定目標。如果意識當中沒有目標，那麼人根本無法思考或進行任何事。個體能判斷出什麼是「對自己最有利的選擇」，但不一定能為自己的選擇負責。當主體自覺到「為選擇負責」時，才能喚醒主體的自覺自主。具有自主意識，且能為選擇負責的人，才能算得上是自由的主體。

#### (四) 兩種自由

柏林認為，自由有兩種，「消極自由」與「積極自由」。古典自由主義稱頌每一個人的價值，主張每個人都有同樣的權利去享受平等的自由。傳統上，這樣的自由被理解為消極的自由，也就是免於專斷壓迫的自由。

積極自由主要是回答什麼「我有多少權力可以去做我想做的事」，權力的賦予涉及到政治與社會制度。柏林的積極自由，就是「我有實現我的想法欲望」的自由。這種自由的權力來自何處，柏林沒有明確指出，柏林僅指出，積極自由來自「個人想要成為自己的主人」

<sup>27</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 252。

<sup>28</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 248。

的期望，我的生活與選擇都是出自我的決定，我不是神或其他人的工具。要產生積極自由觀，關鍵在於人能否意識到自己是一個有思想、有意識的人，願意為自己的選擇負起責任。但柏林以為，積極自由有弔詭之處。常有人假藉「實現真實自我」為名，欺凌、壓迫、折磨其他人。積極自由發展到極致，容易走向主張存在主義的沙特<sup>29</sup>所謂的「地獄就是別人」，別人為了他的權力與自由，容易在無形中壓迫到他人，造成他人的不自由。政治社會上的種種不自由，都與自由的過度膨脹有關。

消極自由主要是回答「在什麼範圍內，一個（群）人可以且應當『被容許』、『不被干涉』做他想做的事、成為他想成為的人」，消極自由談的是「我有權利不受權力的干涉」。這樣的主張，就是平等的人權，乃與生俱來。這種主張，仍有著〈聖經·詩篇 119〉中的「自由是『可以做的不想做』」的影子。柏林以為，消極自由比積極自由好，因為它避免了被持「積極自由論」者挾持的危險。當不同對象的價值觀衝突時，其中一方不得以「我是為你將來好」為理由，強迫另一方放棄自己的理念。

### （五）柏林自由論的探討

柏林提出一種假設說明「積極自由」的弔詭：如果有一暴君，設法制約他的人民，使他們喪失了對自己生活原有的期望。暴君進一步將自己的欲望「內化」到他的人民心中，使人民依憑暴君所設計的方式過日子，如此人民將認為這樣的生活是自由的。暴君無疑洗腦了他的人民，以方便暴君遂行了自己的欲望。若不從這國度的人民觀點來看，改從別個國度觀點，很容易發現受暴君控制的人民毫無自由可言。柏林以此推論，政府認為好的東西，不該以「因為你的無知，所以我幫你做決定」、「這對你有益，所以我幫你做決定」為藉口，強行

---

<sup>29</sup> [法]尚·保羅·沙特（法語：Jean-Paul Sartre，1905 年-1980 年），著名法國哲學家、作家、劇作家、小說家、政治活動家，存在主義哲學大師及二戰後存在主義思潮的領軍人物，被譽為二十世紀最重要的哲學家之一。

改變他人的意志，因而推論積極自由將帶來不自由。柏林這種想法，與孔子「己所不欲，勿施於人」相呼應，甚至更深刻的揭示「己所欲，勿施於人」。

柏林批判了禁慾主義者與佛門聖徒的「自我解脫」，他這種批判他人信念的作法，反而該受批判。這正是在「積極自由」之下，自我過度膨脹，不了解不尊重其他價值選擇，自以為是的糾正他人。柏林批判他不了解的事情，足以讓人們看見積極自由的矛盾與危險。

依柏林對自由的定義，只要是出自自主意願，就不該干涉。對「幸福、權力、知識、或某些特定的東西」等等所有的「追求」或「放棄」，都是個人自由。選擇放棄，可能與能力、條件、價值信仰有關。在批判個體自願放棄對某些東西的追求之前，應該先分析，「這種自願」是出自「他人的干涉影響」，或是「自我削減過度的欲望」。若是出自他人的干涉剝奪，即使是「自願放棄」，也只是形式上的自願，實際上仍是被迫的。這種「得不到故不追求」的問題癥結點，在於剝奪他人基本自由的專制者，應該予以反抗，以爭取自我該有的權利；若我不敢爭取，那才能算是逃避。柏林批判禁慾主義與佛教門徒，但禁慾主義乃屬於「自我削減過度的欲望」，佛門聖徒追求的是「人須從種種束縛中解脫出來」，這不該被批判為「逃避」。真正該批判的，是那些「威脅我，要毀城我的財產、要囚禁我、要放逐我、或者要殺死我鍾愛的人」的暴君。柏林的批判，應該區分「自我節制欲望」與「別人壓抑我的欲望」，而不是單純批判「壓抑欲望」。

再者，人的所有欲望，不一定是出自理性，實現慾望不等於自由。如康德，就視自由為對欲望的抵抗與控制<sup>30</sup>。當欲求不出自理性，就很難被滿足，甚至不該被滿足。若個體暫停對欲望的追求，轉而反思自己欲望的可行性與正當性，將會從「欲望的奴隸」解脫出來，成為更有自主性的人。柏林企圖證明「縮減欲望不等於自由」，卻忽略「產生或減少欲望」也是自主意識的高度展現。具有自主意識，不一定就是具有理性。一個人光有自主意識是不夠的，太過標榜「個人」，

<sup>30</sup> 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 248。

是否能滿足個人尚未可知，但注定會發生許多衝突。許多不同的個體，都有屬於自己的自主意識。自主意識要達成自由，就須檢視其中內涵。若自主意識能結合自律意識，就不會一味標榜個人色彩，也不會一味遷就他人。當減少欲望是出自個體的體悟與選擇，就不必細究造成個體欲望減少的原因，「減少欲望以得自由」，從來都是有自覺的個體才會做的事。

柏林修正他對自由的定義：

在「兩種自由概念」的初稿中，我曾經說到：自由就是能移不受阻礙地遂行個人的願望。這是「自由」一詞普通的意涵，或許是其最普通的意涵，但卻不能代表我的立場。因為，如果認為自由，在消極而言，只是不讓別人阻正我遂行願望的話，那麼，滅絕欲望也將可以算是達成這種自由的一個途徑。我曾對此一定義，以及全文中的這一系列想法，提出批評，但是沒有察覺到，我的批評和我最初的論點，並不一致。假如自由的程度，即是欲望滿足程度之反映的話，則我除了用滿足欲望的方法之外，也可以用消滅欲望的方法來獲得自由。我可以對人類（包括我自己）施以「制約」(conditioning)，使他們失去那些我決定不讓他們獲得滿足的欲望，如此，也可以使他們得到自由。我可以不去抗拒、或移除加諸於我身上的壓力，而將他們予以「內化」(internalize)。希臘斯多噶派哲人伊比克底特斯(Epictetus) 聲稱，「做為一個奴隸，他比他的主人更自由」時，他所達到的便是這種境界。我可以漠視障礙的存在，忘記它們、「超越」它們，不去意識到它們，從而獲得和平與寧靜；我可以憑著崇高的精神，對困擾著別人的恐懼和怨恨，保持一種超然的距離，從某種意義而言，這也確是一種自由，但卻不是我所說的自由。<sup>31</sup>

柏林以為，欲望或者願望，只有兩種結果，「被滿足」與「被他人壓抑」。真正的自由，「是願（欲）望的滿足」。滿足欲望的方式，最快

<sup>31</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin, 陳曉林譯：《自由四論》，頁 250。

的方式是財富。柏林認為，「個體」是理性的，理性的欲望應該被滿足，故個體應該「追求欲望的滿足」，不會也不該「減少自己的欲望」，每個個體都能追求自己的欲望，也該保障追求欲望的權利，如此才算是自由且平等。

自由原來考量的是「平等」，但當「平等」不再時，「自由」就會失控成為專斷與壓迫。「平等」不再的原因，乃是出自主體的欲望無限制的膨脹。以財富為例。當經濟財富逐漸聚集在少數人手上時，這些人是否仍堅持「每一個人都有相對平等的權利從事生產和消費」呢？從實際狀況來看，答案顯然是否定的。

柏林的自由學說，乃針對政治而發，前提是人人都有理性，但「理性」雖是天賦，卻不一定能彰顯在每個人身上，柏林誤以為所有欲望背後都有理性。其次，柏林也未提出彰顯或回歸理性的方法。柏林的修正，前後矛盾。若理性是天生的，那就不可能會有暴君，也不會有人民被暴君控制、人民更不會把將暴君的欲望「內化」成自己的價值觀。出現暴君、人民會被暴君「內化」，正意味著「不理性」可能是普遍的存在。不理性的人，其特徵是：缺乏「堅持自己願望、判斷自己是否應當協助他人實現願望」的能力，甚至淪為暴君逞欲的工具而不自知。故柏林的修正，正凸顯自己的盲點，柏林完全忽略欲望的另一種發展：「減少」，忽略「知足寡欲」這一中間選項的存在。

柏林主張「多元價值」，認為所有人都會有自己的價值取捨。柏林認為價值與價值之間往往不相容，所以不會有一致的價值觀，也不會出現「和諧一致」。他的觀點，有其深刻之處，政治須顧及公平，但永遠不可能公平。當衝突在所難免時，「和諧」就容易成為暴君的藉口。民主自由政體需要解決的問題就是「衝突」，發展出來的技巧是「協商」。柏林支持「消極自由」，以為人的自由不該被侵犯。柏林不批判侵犯自由權的政府，反而批評那些離開政治、走向個人精神發展的人是逃避：

凡我無法獲有的事物，我必須訓練自己，不去欲求；欲望一旦被消除，或者已成功地受到抵制，即等於欲望得到滿足。這樣

的學說，容或崇高偉大，在我看來，卻不折不扣是酸葡萄心理的一種形式：我沒有把握獲得的東西，就不是我真心想的東西。<sup>32</sup>

柏林對「欲求沒把握獲得」，只有兩種意見，一、專制者剝奪人民滿足自己欲求；二、人民自己退縮，不敢爭取自由。這兩種都有可能，但卻不是只有這兩種可能。柏林不理解，「知足寡欲」從來都是有自覺能自律的個體自主選擇的道路，專制者要操控「知足寡欲」並不容易。他對寡欲者的批判，已經違背自己多元價值的主張。

## （六）小結

早期西方哲學認為上帝創造世界，萬物都只是上帝神智中某一概念的實現。這個說法貫徹下去，必然導出「一切都由上帝安排決」。上帝是純善的存在，所以人的一切行為都當符合道德美善。這種性善觀，乃是理想、形上價值，不當以經驗觀點檢視。但當上帝已經安排好一切事物，人必然失去選擇的自由。所以柏林反對任何形式的「決定論」。

在中國，並未像西方世界一般，發展出一至高無上、決定一切的造物主。老子理解的萬物根源，乃是「道體」，這個萬物根源的特色是「生而不有，為而不恃，長而不宰」。道家思想與決定論的差異，在於道家之道體沒有預設目的，講究「無為」，決定論則是「刻意為之」；道家講究「順其自然」，決定論必定要有一個目的，所以「積極實現」。

道家理想中的自化，需經歷「致虛守靜」的修養工夫，收斂自己對欲望的追逐，從外觀看來，像個愚者，不懂爭取，缺乏表現。道家以為，欲望與認知有關。一般人以為認知愈多，智就愈高，殊不知「民之多智」往往是逞能炫智，不是真正透析事物人我的根本原理。老子的「損之又損」，在柏林來看，是逃避、是酸葡萄；柏林以為的個體

---

<sup>32</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin, 陳曉林譯：《自由四論》，頁 252。

自由，在老子來看，只是在追逐欲望滿足過程中迷失自我，談不上自由。

柏林思想中一矛盾處，就是他否定有一外在決定的可能，卻又相信人有天賦理性。如果人人皆有天生理性，應該不會出現壓迫人民的暴君。正因為人有不理性，所以才會出現不自由。柏林首先需解決的，並非否定「決定論」，而是「如何恢復或實踐理性」。

柏林反對「決定論」，認為宇宙計畫與個體自主不同，柏林抬高人的自主意識，有其深刻性。但柏林鼓勵每個人都去實現自己的欲求，那勢必妨礙到其他人的自由；要實現柏林的「消極自由」，必須是在「別人不能阻礙我」的時候。要實現這種自由，卻必須期待政治權力的介入，無法自主。再者，消極自由平時無法察覺，一旦察覺被人阻礙，要向他人討回自己失去的自由，意味著已然失去自由。柏林的「多元價值衝突」，幾乎等於「不在乎他人，卻要他人在乎自己」。

柏林的自由，乃與生俱來，完全相信「只要出自理性，目標就能達成」；柏林鼓勵人「做自己的主人」，卻沒教導人如何做主；柏林關心個體的自主與負責，只提出「價值多元衝突」，卻不處理衝突；只講「我從別人手中爭取」，否定「我成全他人」。老子謙卑地認為，萬物皆能體現道體的平等無為，所以不敢輕易干涉非我，不敢輕易發展自我，而是以平等無為之心關懷芸芸眾生，在根本上減低欲望的發展，以獲得自由。

柏林支持消極自由，主張「個體有不受打擾的權利」，老子則主張「個體沒有打擾其他生命的權力」。老子面對欲望膨脹的社會，提出「歛歛焉」，限縮自我，致虛守靜，減少欲望，減少負累，讓自己自化而自由。老子式的自由，走「承認外在客觀必然，但不妨礙主觀差異感受」之路，主客觀、內外在調和。柏林西方式的自由，則是個人主義下的產物。

#### 四、老子與柏林的政治自由觀

「自由」觀念早期往往模糊，當人類文明發展出「政府」，自由與政治就脫離不了關係。影響自由最多最早的是「專制政體」。專制政體者往往視他權力所及的一切人，只是供應他生活所需的素材，他懂得包裝自己的欲望，以「更高價值」為名義，欺瞞或強迫他人去追求。這種依自我意識去塑造他人的作法，都是玩弄、欺瞞、誘惑人民，剝奪人民的自由。老子的政治自由觀，旨在「以無為約束專制君王」，以及「去除人為造作，還給個體自然」；柏林的政治自由觀，則在爭取「自由參與政治社會」。

### (一) 老子的「無為而治」觀

老子任周朝守藏室史，是貴族。老子書寫《道德經》的用意之一，乃在教育貴族如何治理國家人民。老子的無為，本屬個人修養。老子推廣這種個人修養，以「無為治國」指導統治者：

聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。<sup>33</sup>

道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。<sup>34</sup>

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲。<sup>35</sup>

政府減少對人民的干涉，人民不見得就能發展出高度的自覺力，不見得就會探索、認清、成全自我。大多數的情況是，所有人的自主意識，只是用在日常生活，決定生活瑣事，而非追求自由、道德、智慧、解脫等較為崇高的目標。老子的政治自由，除了期待人民有機會能效法自然的「自化」，發展出屬於自己的道之遍在意的「德」，才可能有機會讓人民產生自主意識。

<sup>33</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 6。

<sup>34</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 91。

<sup>35</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 8。

老子思想中較少提及「面對橫逆」。面對橫逆，老子主張是「自然」，具體表現是「以德報怨」。

飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？<sup>36</sup>

「德」不是道德意義，而是「自然」。以「自然」面對橫逆，「讓時間去解決問題」。人若選擇以更積極有為的方式去處理橫逆，或許可以消除眼前的橫逆，但「和大怨，必有餘怨」<sup>37</sup>，必然會衍生出其他的問題。老子相信天道，認為自然之道可以化解一切橫逆，因為事物本來有起就有落，有生就有死。以無為面對橫逆，讓橫逆自然中止或消失即可：

天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。

38

橫逆之起，才是問題的癥結。老子主張「夫唯不爭，故無尤」<sup>39</sup>。老子以為，要讓人民「自化」享有自由，執政者必須無為無爭，降低對人民的干擾。

老子思想中，提出對文明的檢討與批判。文明帶來更多的欲望，欲望扭曲人心，造成種種衝突。所以老子主張「使民無知無欲」。去除知與欲，確實是另一種干涉。但「知、欲」來自何處？是來自個體的自主意識嗎？還是來自一種不容易察覺的控制？老子所去除的，正是君王在暗處強加、主導的「知與欲」：

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福。<sup>40</sup>

老子思想中的「智愚」，與一般認知的智愚不同。老子的「愚」是「淳

<sup>36</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 57。

<sup>37</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 188。

<sup>38</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 186。

<sup>39</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 20。

<sup>40</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 168。

樸」、「本真」，沒有人為的痕跡，含有「褒義色彩」。「智」是「巧智」、「權謀」，有明顯的人為造作痕跡。老子所棄絕的，都是帶有人為造作的價值觀，如「學」、「聖智」、「仁義」、「巧利」。這些價值觀，老子以為都是人刻意區別出來的，已經違反自然。這些價值觀區分得愈細，表面上是人的文明發展愈趨精緻，實際上是人在這些人為造作的價值觀中，愈陷愈深，忘記自己的本來面貌。去除這些「知欲」或許是「有為」，但這些「知欲」本就不適用於所有個體。強加上去的價值觀必須移除。不論是執政者或人民，在老子來看，都不該去造作出這些非自然的價值觀，因為這些價值觀，正是干擾人民，讓人民無法自化，不能自由的主要因素。要去除知欲，又要避免干涉，較好的做法，是指導人民，讓人民自覺，自願棄絕造作出來的價值觀。

老子的「無為以自化」來自道體。道體本是無為，能體證道體遍在的人，就能體會無為的真諦，不會去造作或制定出「制度、階級、文化、共同利益、普遍意志」等觀念或理論，歸還個體自化自由的空間。在一切的存在物中，人是唯一具有這種「說不」的自由品格。「說不」足以象徵人在宇宙中的地位，「說不」也就有了形上的意義。說出「不」之後，老子說「德」：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德無為而有以為。<sup>41</sup>

德，源自於道。「萬物有德，德源自道，道生萬物」。一物自身已經自成完美，讓自己、讓他人順從與生俱來的德，發展出最適合自己的生命樣態，就是「自化」。「自化」拒絕強加於身的標準，但不排斥認同他人後效法他人。「自化」必須去除自己身上的人為造做，不把他人的價值或理想強行套用在自己身上，同時自己也不對任何人事物上加諸人為判別。

## （二）柏林的政治自由觀

<sup>41</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 93。

柏林的政治自由觀，緊扣著反抗任何形式的決定論與威權政體。

柏林認為，任何形上觀念，都會使「自我」分裂出更高層的、真實的、理想的自我，以統御低層的、經驗的、心理的自我或天性。這個觀念，初步是人的自律，後來這個「更高層的自我」，就發展成混同於「更好的、更理想的制度、教會、國家、種族、邦國、階級、文化、黨派」或更含糊的「普遍意志、共同利益、開明的社會力量」。這些「更高層的」觀念或力量，將積極介入「較低層」的一切，極端的權威或壓迫於焉誕生，「不自由」的感受也就出現了。

站在國家的立場，國家為了使每個人健康安全，為了使每個人獲得「免於匱乏、免於恐懼的自由」，往往會採取一些「帶著善意」的「仁慈行徑」。國家這樣的行為，雖能縮小個體可能犯錯或陷入困境的機會，但同時也限制了個體嘗試探索的自由。失去這些自由，生活在一切都規劃好的環境中，個體就難以創造出嶄新的東西。因此，柏林支持消極自由，認為人在一定個範圍內，不應當被干涉。

柏林以「消極自由」作為「我應當被管理到什麼程度」的解答，那柏林應該要意識到，「消極自由」雖是「與生俱來」，卻得等待管理者「核准」。這種自由，一定有其限度。當管理者改變想法時，個體所被賦予的自由程度也會隨之改變。然如果不加以「約束管理」，不論是「消極自由」還是「積極自由」，極容易淪為放任無度。柏林自己也察覺到，所謂的「不應當被干涉」，往往被國家或財團用來當成自己遂行「積極自由」的護身符，專制者往往採用這種說法來控制人民：「如果你沒有辦法訓練自己達到理智，我就必須代替你來訓練你，使你達成理智」。這種說法會成為專這政權工具的原因，在於專制政權扭曲了其中兩個關鍵處：扭曲「訓練」為「控制」、扭曲「理智」為「滿足管理者的私慾」。為了解決這個問題，往往迫使自由主義者反向承認：

為了減輕被放任的私人企業所造成的不人道現象、為了保護弱者的自由、為了保護追求幸福、正義與自由所不可或缺的那些基本人權，人類勢必調整社會生活，甚至是控制。而這些工作，

卻只有「國家」能夠完成。<sup>42</sup>

國家的強制行為，是積極自由的展現。個體不希望被干涉過多，則是消極自由的主張。自由主義的矛盾之處，即是「為了消極，必須積極；積極過度，則需消極」。柏林主張，政府或社會必須堅守「個人自由」。然而弔詭的是，透過政府或社會建立出保障個人自由的「制度」，勢必會約束人民。一群人被管理，需先探討是哪些行為或思想受到管理，才能進一步認定是否依舊享有自由，或者已經失去自由。再者，完全不受自律與他律的行為，即便是自由、自覺或自主，也只是對世界造成否定與破壞。人具有自主意識。意識一方面離不開內在主體心理作用，另一方面又受一定外在價值取向的影響。前者是感性上的取向，後者則是理性的作用——比較、權衡。所以自主或自由，必然受到感性與理性的制約。換言之，自由就是在個體意識與群體價值中得到協調。當然群體價值太強，則主體特性無法彰顯；但若只有個體意識，容易為滿足自己而干涉他人。

自由如何能不變成放任？自由該如何限縮？自由的個體如何能實現自我？沒有了約束，是不是就能充分發展實現自己？柏林雖提出「負責」以處理這些問題，但自己也陷入這些糾纏之中，無法妥善解決這些問題。問了解決問題，柏林又提出「價值多元的衝突」，用衝突來解決問題。然而「多元」是萬靈丹嗎？多元價值的存在，是政治自由的結果。拿平息紛爭的結果來處理製造紛爭的要素，顯然不可行。

人民要爭取政治、生活的自由，必然與當權者發生衝突。解決衝突的方法，或是當權者的成全讓步，或是人民向當權者抗爭以提出平等的要求。前者顯然比後者理性。不過柏林反對退讓與成全，即使自己能力充足，只要對方未開口求援，我就不能主動介入。對方即使開口求援，我也不能越俎代庖。柏林的主張，就是盡可能避免干涉對方。柏林鼓勵人民爭取自己不被干涉的消極自由，但自己卻可能陷入「面對一群希望保持現狀的人民，我卻以我的積極自由鼓吹人民，忽略人民或許正享有他的消極自由」而不自知。

<sup>42</sup> [拉脫維亞] Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，頁 84。

### (三) 小結

老子認為，不論是執政者或是人民，都是握有「生而有、為而恃、長而宰」權力的主導者，若能篤守「無為」的原則，才能讓自己與萬物自由。柏林主張透過政治、社會、法律等實際生活來實踐兩種自由。

柏林與老子都反對「強制」的概念。老子以為，人要效法自然的無為之道。人對自己，需去除人為造作，讓自己回歸自然；對非己，則以平等觀點，無為地尊重萬物。人若想有作為，只能以「引導」方式，引發自己或對方的自然本性，不可將自己的意志強制加在他人身上。面對別人加諸己身的橫逆時，老子主張「無為」，不積極反抗，等待橫逆的消失。柏林以為，「強制」是某些人故意在我本來可以自由行動的範圍內，對我橫加干涉。這是侵犯我的自由。但如何因應，柏林則無明確指導。

老子的政治自由，可用於對執政者的指導，也可以轉化為個體的道德修養。柏林的理論，只能應用在實然的政治生活，對應然的道德生活，則因為柏林並不鼓勵個體自發地去關懷周遭，故而闕如。

個體自發，意味著「不透過外在國家或社會的規範」。消極自由主義主張「國家不必去關心公民們的積極福祉，國家只需要保障供民間相互的安全與不受敵國的侵犯」<sup>43</sup>。消極自由主義的主張，是建立在對異己的承認、包容、尊重之上，消極自由主義對抑制個體慾望的膨脹，確實有貢獻，但因消極自由乃是建立在「個人主義」之上，即使承認眾善本就具有相異性(*diversity of goods*)，但也只完成了部分的工作。更深層面的說，西方的自由主義，一貫的脈絡，都從身體自由權利延伸到財產權利，財產權利本身就容易受到慾望的宰制。要達到完整的自發而平等，就得包容多元，消解、不堅持個體意識，才可能達成。但柏林反對消解，因為他始終認為，個體不必消解，若發生消解，必是被政體削減，這也是東西方自由觀的一大差異。

<sup>43</sup> [德] 洪伯特(Humboldt)，《國家行動的限制》(*Limits of state action*)，轉引自《當代意識型態》(臺北：五南出版社，1999年)，頁53。

柏林的政治自由有所期待，充滿衝突。涵養不夠的人，自認自己代表正義真理，往往將自己的價值觀加諸他人身上，一旦遭遇質疑，就會有狂躁情緒與激進行為。柏林不思考「狂躁情緒與激進行為」產生的原因，只處理「狂躁情緒與激進行為」，他的處理方式，是透過立法，建立制度，規範限制這些人，讓這些人不能造成他人的不自由。多元價值本該守護，但多元要並存，就必須和諧。柏林完全忽略道德涵養。柏林的「避免干涉他人」，只訴諸政治社會制度的規範。柏林若能意識到「平等」，就能明白任何人都沒有權力去掠奪不屬於自己的資源；柏林若能意識到「平等」，就可能會主張「節欲知足」，如是才有可能發展成和諧社會與道德意識，避免不必要的「多元價值衝突」。

## 五、結語

人無法從社會制度的安排或他人手中獲得主體的自由，因為自由建立在主體的自覺與追求，在內在價值觀而不在外在制度規範。若個體沒有自主，即使環境再如何開放，依然不得自由。

自由的討論，常常與意志結合。意志決定行動，意志不自由，行動就算不上自由。自由所以無法輕易獲得的原因，在於個體與群體意識無法得到協調。個體意識過強，容易變成自利；群體價值太強，則主體無法自主。

「追求自由」是永恆話題。人具有自主意識。意識一方面離不開內在主體心理作用，另一方面又受一定外在價值取向的影響。前者傾向感性上的取向，後者則是比較、權衡。自主或自由，必然受到感性與理性的制約。換言之，當自主意識能安頓自我的理性與感性，在個體意識與群體價值中得到協調時，個體就能擁有真正的自由。

自由不是一切的解藥，自由不保證快樂；自由意味著可以選擇，但也造成「不知道該選擇什麼」的困擾；選擇也不意味能完全負責，有太多事情是人力所不可及的，有些選擇後的代價更是人類所負擔不

起的。但有選擇的自由，總比根本放棄選擇，聽任他人擺佈來得好。在經濟、政治失敗的環境，社會貧窮混亂，人就會對「社會控制」產生嚮往。而當社會邁向富庶，人得到過多的自由時，若缺乏自覺自律，則容易流於欲望或激情的奴隸。現代人深信，經濟力量決定一切。沒有經濟自主，就沒有精神自主。經濟自主方法有二：一是增加經濟力量，然經濟力量愈強，欲望也隨之愈多；一是減損欲望，減少經濟對自我的控制。老子的自化，就是減損慾望，回溯生命本源的無為，不讓自己落入現象界，因為現象界太多元，太多人強加自己的執著，彼此間又互相牽引。人落入現象變化，只會隨之變化而迷失自己。落實在政治實踐上，就是小國寡民、無為、烹小鮮的不擾民。而柏林，不論是積極自由或消極自由，都是在現象界中奮鬥，追求政治社會制度的健全。東西方的政治思維，差別及在於此。

柏林抗拒形上的決定論，以為一元價值下的個體，必然在服膺一元之下而失去自由。當一元兼具遍在與超越兩種屬性時，世界上所存在的一切，都是來自這背後的一元，不論是以何種面貌存在於世，都是一元的賦予，彼此平等，反而能強化包容多元的穩定程度。因為有一元的最高存在，故萬物有依循的對象，不致迷失自我，也不會受到壓迫；因為個體活出自我價值就是彰顯一元所賦予的生命價值，有多少個體，就有多少種價值，這種前提的價值多元，才能真正多元。

個體與個體之間，必須捍衛平等，對於彼此價值衝突時，價值衝突的各方都必須主動化消「自我」的欲望，效法一元對待萬物的平等，尊重差異。個體心中產生價值衝突，個體必須效法一元的「致虛守靜」特質，自發地消解自體的欲望，接受生命必然存在的責任、缺憾與不穩定，安頓種種衝突。當每一個主體都自主地減少欲望，那麼每一個主體就能得到發展真正自我的機會。

柏林以為「決定論」的一元價值拒絕包容不同，但他所主張的多元價值卻只對主體有效，拒絕包容他人。柏林在放棄「必有一最終、最高的和諧存在」，走向經驗主義。柏林若能謙卑地想：「我探索不到，我該換個方法繼續探索」，改變既有的「因為我達不到，所以我否定這個最終的存在」，柏林的學說，就能再發展出「道德工夫論」，因為

自由不是萬靈丹，尤其是依賴政權維繫的自由。

柏林的自由、理性，具個人主義色彩，與老子自然無為的最大差異，乃是在西洋哲學史上，「上帝」為一超越的存在，上帝造萬物，但上帝卻不遍在於萬物，所以西洋哲學早期較少有「平等」的原則。老子學說以「道」為中心，道遍在萬物，故發展出平等、尊重的觀點。

老子的自由自化，乃透過「道體」，以「無為」為原則。於己，隨遇而安，寡欲易足，可以處在自由的境界；「於人」，無所求，不擾人，讓「非己」的一切都能以其本來樣貌出現在我眼前，還非己的自由。以「無為」執政，透過潛移默化的方式影響對方，減少物質欲望對人的影響，鼓勵人探索自己的「德」，喚醒人民的天賦能力，使人民自化。

老子與柏林的學說，本身亦有其缺陷。老子著重於對抗人為造作與欲望，對個體的「德」的指導偏少。這與老子無為主張有關。既主張無為，對個體的「德」，不宜介入太多，因此只主張去除人為造做，至於生命如何活出最適合自己的樣態，那就因人而異。柏林不提「工夫論」，應與他所主張的理性有關。理性既是天生，具本體意義，就不會偏失，故不需工夫論。再者，工夫論涉及修行，屬於「神祕主義」，柏林認為，他若提了工夫論，等於提供其他人「干涉他人自由選擇」的藉口。柏林的理性，缺乏實踐的指導，故只能是一種認知。對有心追步柏林的人而言，只能盲目摸索。

老子所糾正的，是執政者主宰一切的欲望，最終目的是追求自然無為之道的「自化」；柏林所欲推翻的，是上帝或歷史意義的決定論，最終目的是實踐自我欲望的自由；老子與柏林的學說都有困境。二人自身都具有高度實踐的自覺自律，但後人往往只引用其學說，忽略了他們的實踐。引用老子學說者，往往將之汙名為消極、愚民；誤用於政治，就成了權謀。引用柏林學說者，容易將之誤解為兩種極端：干涉過多與過度放任，這也是柏林主張「多元價值衝突」的弊病。若修正為「多元價值尊重」，或許能解決困擾。

柏林的方法，乃是透過制度，引導或控制那些會誘使人浪費精力的因素，這是政者學者的觀點，而非哲學的觀點。柏林一再否定形上的存在，否定任何形式的決定論，卻又提出人具有與生俱來的理性，這是柏林第一個矛盾。柏林主張自由，但提不出對自由負責的理論與方法；柏林一再主張個體的自主與責任，最後卻是由政府建立的制度來維繫自由，這是柏林的第二矛盾。柏林仰賴政府制度，使得其自由論停止步於生存，未能提升至自我實現。柏林所關心的，是自由、正義、幸福、安全、公共秩序等價值，沒有提出任何提升自己能力或道德的主張。故只能說他是一政治學者，卻不是一哲學家，其「兩種自由」也只是承繼前人，繼往卻無能開來，缺乏完整的理論體系，無法進入哲學與道德的領域。對東西政治而言，問題不是出在「是否有選擇的自由」，而是在於「是否有選擇的智慧」，有智慧，才有可能「反宰割」，才能在多元選擇中，做出較正確、不侵犯他人的判斷。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。

### 二、近人專著

1. 〔伊朗〕雷敏亞罕拜，楊孝明譯：《以撒·柏林對話錄：思想的瀚海》，臺北：正中書局，1994年。
2. 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，陳曉林譯：《自由四論》，臺北：聯經出版社，1986年。
3. 〔拉脫維亞〕Isaiah Berlin，趙國新譯：《自由及其背叛》，中國南京：譯林出版社，2011年。
4. 〔法〕文森特(Vincent, Andrew)著，羅慎平譯：《當代意識型態》，臺北：五南出版社，1999年。
5. 〔德〕洪伯特(Humboldt)，《國家行動的限制》(Limits of state action)，轉引自《當代意識型態》，臺北，五南出版社，1999年。
6. 石元康：《當代自由主義》，臺北：聯經出版社，1995年。
7. 吳怡：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1994年。
8. 張正修：《西洋哲學史—近代哲學》，臺北：翰蘆圖書，2006年。
9. 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：聯經出版社，2010年。
10. 傅偉勳：《西洋哲學史》，臺北：三民書局，1965年。
11. 劉笑敢：《兩種自由的追求：莊子與沙特》，臺北：正中書局，1994年。
12. 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2000年。
13. 錢永祥：《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》，臺北：聯經出版社，2001年。
14. 魏元珪：《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版社，1995年。

## 二、期刊論文

1. 陳愛君：《柏林對「兩種自由概念」的論證及其影響》，西南大學哲學系碩士學位論文，2009年。