

五〇年代臺灣自由觀念的系譜： 張佛泉、《自由中國》與新儒家*

蕭高彥

中央研究院人文社會科學研究中心研究員

本文運用系譜學以及脈絡主義的分析取向，以《自由與人權》成書過程為主軸，闡釋五〇年代臺灣自由主義者以及新儒家對於自由的不同觀念。張佛泉的原始計畫乃是「諸權利即諸自由」的經驗主義式論述。這個觀點引起了徐復觀的批判，導致張佛泉修正其計畫，區分自由的兩個意義系統：人權保障與內心自由，並且運用觀念論來闡釋內心自由。本文同時分析殷海光對於張氏的修正有所保留，並檢視同時期牟宗三的「民主開出論」。通過系譜學的爬梳，本文呈現五〇年代臺灣自由觀念的多樣面貌，去除「自由主義者主張消極自由、新儒家主張積極自由」的定見。

關鍵字：張佛泉、自由、消極自由、積極自由、新儒家、英國觀念論

壹、前言

一九四九年國府播遷來臺無疑是中國現代史上最重要的歷史斷裂之一。除了政治權力的轉移以及人民的流離遷徙外，政治價值的衝突，以及其與現實政治間之關係，特別是五四以後自由主義與社會主義運動的分道揚鑣，無

* 本文的寫作基於國科會補助研究計畫 (NSC 100-2410-H-001-021-MY3)，初稿發表於中央研究院人文社會科學研究中心「政治思想研究專題中心」所舉辦的「民主與國族主義：現代性的規範涵蘊」學術研討會，作者感謝潘光哲先生對初稿的評論，以及本刊兩位匿名審查人的指正。

不讓當時的知識分子心懷憂患意識，並從根本上反省，開啓另一階段的思潮。隨著國府遷徙來臺的自由主義者，以胡適為精神領袖，以《自由中國》雜誌為堡壘，奠基了五〇年代臺灣第一波的自由主義論述。儒家文化保守主義者，則以香港的《民主評論》雜誌為基地，重新思索儒家思想與現代政治間之關係，並發展出當代的新儒家。

自由主義以及新儒家之後都發展茁壯，成為深具影響力的政治或文化政治論述，各有其追隨以及發揚者。本文的目的，並不在於全面檢視自由主義與新儒家的根本主張以及歷次的辯論，因為在這方面的文獻已經相當充裕（薛化元，1996；江宜樺，2001: 285-317），亦不乏對此議題的深入探討。如錢永祥（2001: 179-236，特別是頁 194-203）分析《自由中國》將臺灣五〇年代自由主義論述，聚焦到關於人權以及保障人權的憲法之上，使得臺灣自由主義運動產生了現實的切入點；李淑珍（2011: 9-90）則以主要學者的學思為主軸，細緻地勾勒出翔實、微觀的思想史。

本文的主旨在於分析其中的一個思想史議題：在張佛泉具有代表性的政治哲學著作《自由與人權》刊行前後，《自由中國》的其他作者如殷海光以及雷震等就著自由的意義，與《民主評論》的主要撰稿人徐復觀之間，通過一連串論文的發表、意見交換以及書評，展開了自由主義與新儒家之間一次重要的思想論戰，主題集中在「政治自由」與「道德自由」間之關係。

李明輝在〈徐復觀與殷海光〉一文中，已對此議題，由新儒家的視野，提出了分析（李明輝，1994: 89-127），並基於當代政治哲學的論述，重建新儒家與自由主義者論辯的兩個根本問題：

- (1) 中國傳統文化是否妨礙科學之發展與民主政治之建立？或者換個方式說，中國要現代化，是否必須先揚棄傳統文化？
- (2) 民主政治是否需要道德基礎？換言之，政治自由是否必須預設道德自由（意志自由）？（李明輝，1994: 99）

在這樣的問題意識之下，李明輝所提出的解釋（*ibid.*: 99-100），符合學界一般對於自由概念的區別：新儒家認為民主政治必須建立在道德理想的基礎

上，所以是以撒·柏林（Isaiah Berlin）所提出的積極自由概念。

的確，當代政治哲學關於自由概念之分析，最重要的首推柏林所提出的「消極自由」（negative freedom）以及「積極自由」（positive freedom）此一著名區分（Berlin, 1969: 118-172; 柏林, 1986: 225-295）。對柏林而言，消極自由乃是針對「行動者在何種限度以內應被允許不受他人干涉？」此一問題所提出的答案；而積極自由則牽涉到「行動者應如何做出選擇？」這個完全不同的議題（Berlin, 1969: 121-122; 柏林, 1986: 229-230）。換言之，消極自由乃是「免於……的自由」（freedom from），而積極自由乃是「去做……的自由」（freedom to）。在其後的文獻討論中，這兩種自由觀被統稱為免於受干涉之消極自由以及追求自我作主（self-mastery）之積極自由。

基於柏林的區分，李明輝認為自由主義者承襲英美傳統，基於經驗主義的觀點而支持消極自由；相對地，「新儒家則認為：這種自由雖然很重要，但其成立必須預設另一種意義的自由，即以撒·柏林所謂的『積極自由』——不依靠任何外在力量而自作主宰的自由」（李明輝, 1994: 100）。在柏林兩種自由區分的前提之下，李氏主張「新儒家與中國自由主義有關自由問題的爭論可以說是反映了德國理想主義傳統與英國經驗主義傳統間的爭論」（ibid.: 100-101）。

相近的理論取向，可見於何信全的分析。他指出，「當代新儒家自由觀念的基本性格，乃係屬於積極自由一系」（何信全, 2000: 189）。而在對於西方當代政治哲學所討論的自由觀念加以對比之後，他認為「儒學通向現代民主之路，似乎未必順暢」（ibid.）。何氏進一步主張，當代新儒家積極自由的觀念是否真能通向現代民主之路，關鍵在於能否將道德意義上的積極自由觀念，與政治的消極自由觀念兩者加以銜接（ibid.: 192）。基於此，何信全期望「唯有吾人把握倫理與政治界域之區隔，儒學通向現代民主所存在的理論糾結，乃得以透過理論底疏導而獲致解決」（ibid.: 198）。

相對於此，本文將運用脈絡主義（contextualism）以及系譜學（genealogy）的分析，檢視自由主義者以及新儒家關於政治自由的道德基礎的論辯。脈絡主義著重歷史背景與行動者動機或意圖之探討；而系譜學運用到歷史分析，依據當代思想史家昆丁·史金納（Quentin Skinner）所述，則意味著「追溯

一個概念的系譜學，就是要找出過去這個概念的不同運用方式。因此，我們需要一套批判方法，反思目前這個概念如何為人所理解」。他並援引尼采的主張，「唯有沒有歷史的事物才能受到定義」來說明系譜的理解，而非哲學式理解，對於思想研究的重要性（Skinner, 2009: 325）。

對於五〇年代自由主義者與新儒家之間關於自由民主的論辯，特別需要強調系譜學所重視的偶然性（contingencies），因為在論辯之中，雙方都會訴諸某種傳統的權威性：以新儒家而言當然是中國文化的基本重要性，自由主義者則與五四精神加以聯繫。另一方面，當代詮釋者則很容易基於之後所發展出來的思想觀念來詮釋前期的價值論辯，包括前述過分依賴柏林兩種自由概念的思想史詮釋，如此一來，難免產生時代錯置（anachronism）或預期敘事（prolepsis）的謬誤（Skinner, 2002: 72-79）。筆者認為不少現有對於自由主義與新儒家論辯的哲學分析，都落入了此種時代錯置謬誤中而不自覺。當然，柏林兩種自由的概念架構並非完全不能運用，而是有必要避免直接將自由主義者理解為必然主張消極自由，對立陣營必然主張積極自由的直觀預設，進而妨礙了歷史詮釋的準確性。基於此，本文將嘗試運用系譜學與脈絡分析，重構五〇年代中葉兩造交鋒時，實際上所各自建構出的自由觀念。

本文以張佛泉《自由與人權》一書的撰寫過程為分析的焦點，¹ 第貳節在具體脈絡的層次，說明張佛泉於 1953-1955 年所發表的系列論文之原始計畫是提出「自由實即權利」，當其觀點引起徐復觀批判性回應後，張氏隨即區分出自由的兩種「意義系統」：人權保障與內心自由。第參節進一步分析《自由與人權》中關於內心自由或道德自由的論述，整合了觀念論（idealism）關於權利的哲學觀點。第肆節則討論殷海光對《自由與人權》之書評，顯現出他對於張佛泉修正其原始構想後提出之「自由的兩種意義系統」，並不贊同。第伍、陸節探討殷海光以及牟宗三對自由民主的分析。由於軟禁幽思，晚年的殷海光在討論自由的後設理論時，重新標舉「內心自由」乃是一切自由的起點，產生了「積極自由」的取向。而牟宗三所主張的「民主開出論」具有強烈的黑格爾式歷史哲學色彩，缺乏政治哲學的分析建構。弔詭的是，

1 對於張佛泉政治哲學的分析，請參閱蕭高彥，2012。

張佛泉在《自由與人權》中所討論，社會界的道德主體如何通過「權利清單」而形成自由民主邦國的政治哲學系統，恰恰提出了一種基於康德主義的政治哲學。可惜的是，在成書之前對張佛泉提出批判的徐復觀，在《自由與人權》出版後，並未提出任何進一步的評論；新儒家除了零星暗諷之外，也沒有系統回應，讓這一個可能產生對話倫理的情境，在歷史的洪流中消逝。通過這樣的系譜學重構，本文希望能對五〇年代自由主義與新儒家的論戰，提出一個更為趨近歷史現實，且具理論意涵的分析。

貳、張佛泉與徐復觀的交鋒

張佛泉在大陸時期所撰寫的史論作品，往往具有相當強烈的現實意義及對政治制度實際運作的討論，但在播遷來臺之後，他的心情顯然產生了巨大的轉折，所以當雷震邀請他擔任《自由中國》的編輯委員時，他雖然應允，但以忙於專書著述的理由，推卻了日常時論性的文章寫作。是以，他在五〇年代初期所發表的文章，基本上都是《自由與人權》（張佛泉，1955b）各章的初稿。本書在1955年8月由香港的亞洲出版社刊行，在此之前，張佛泉所發表的論文包括：

- 〈自由與國際和平〉（《自由中國》第八卷第九期，1953.5.1）；
- 〈自由之確鑿意義〉（《自由中國》第八卷第十期，1953.5.16）；
- 〈自由觀念之演變〉（《民主評論》第四卷第十二期，1953.6.20）；
- 〈亞洲人民反共的最終目的〉（《自由中國》第十一卷第二期，1954.7.16）；
- 〈自由與民主的起碼意義〉（《祖國週刊》第九卷第三期，1955.1.17）；
- 〈從「人權」觀點評中共所謂「公民權利」〉上、下（《祖國週刊》第九卷第十二、十三期，1955.3.21, 28）。

而當張佛泉陸續在不同雜誌發表《自由與人權》部分章節初稿時，已經引起了相當激烈的論戰，可以說是《自由中國》的自由主義者與新儒家對於自由

觀念意涵的一次重大論戰。這個論戰所牽涉到的相關文本大致如下：

殷海光，〈自由日談真自由〉（《自由中國》第十卷第三期社論，1954.2.1）；

雷震、殷海光、張佛泉、徐復觀，〈自由的討論〉（《民主評論》第五卷第六期，1954.3.20）；

徐復觀，〈張佛泉先生的一封公開信——環繞著自由與人權的諸問題〉（《民主評論》第五卷第十六期，1954.8.20）。

第三篇文章大體上為論戰劃下了句點，然而要充分理解前述論戰的精義及其影響，則不能不注意到同時期的相關討論，包括殷海光的書評：

〈自由之再劃分〉（《祖國週刊》第十六卷第七期，1956.11.12），

以及張佛泉對殷海光書評的答覆：

〈論自由之限度——答殷海光教授〉（《祖國週刊》第十八卷第十一期，1957.6.10）。

筆者不厭其煩地依據時間順序，列出張佛泉以及同時期相關討論的作品，因為它們構成了脈絡以及系譜性瞭解這一次論戰的基本文本。更重要的是，經過詳細比對張佛泉諸篇文章的初稿與《自由與人權》的定稿，吾人將察覺在義理層次上，張佛泉其實回應了新儒家對其自由與權利理論的初步批評，以下即對此過程加以分析。

張佛泉最先發表在《自由中國》以及《民主評論》的三篇文章，大體上代表了他最原始的構思情況，分別構成了《自由與人權》一至三章的初稿。其中最值得注意的是，在論述自由的確鑿意義時，張佛泉（1953b: 11, 13）所強調的乃是「自由實即權利」，或「自由即權利，且為權利制度的生活：這就是自由的確鑿意義」。這也正是張氏在最初所呼籲的，為自由尋找確定

的定義，不能乞靈於「本質主義」，因為這樣的窮究只會造成無窮退後。他指出：

我們研究自由的問題，不能從玄虛處、整個處、高遠處講起。而要從具體處、低微處、切近處講起。我們在這裏不談「自由意志」的問題。我們祇限縮（delimit）於政治經濟的範圍，祇限縮於人的某些表面生活。這乃不想窮追本質，不妄想拿一句話來回答天大的問題，所必採的態度。（張佛泉，1953a: 5）

從這個「縮限」的明白宣示，可以看出在張佛泉**原始構想**中，處理的對象完全限縮在可通過政治、法律加以保障的自由，而此種自由即為權利。不僅在〈自由之確鑿意義〉一文中沒有提到自由的兩種指稱，而且在〈自由觀念之演變〉一文論述所謂近代自由觀念的「否定派」時，張佛泉也只簡單陳述了「這些謬誤的發生，都是由於不肯承認自由或人權乃一種理範（norms），而理範與事實之間必有一些差異」（張佛泉，1953c: 7）。相同論述的文本，到了《自由與人權》，就改寫成『膚淺派』與『取消派』為什麼都認為真正自由民主的共同生活本不可能呢？就是因為兩派都未能將自由之兩個指稱分清，都未能看到外在的權利保障與內心自由在性質上的差別」（張佛泉，1993: 50）。換言之，張氏在專書中所建構的「自由的兩種指稱」，在原始的構想中是不存在的。筆者主張，這個轉折具有重大的理論意涵，而其轉變原因應在於徐復觀在閱讀這三篇文章後所提出的批判回應。

徐復觀的批判源自於一個外在的偶因：《自由中國》第十卷第三期社論在談「真自由」時（殷海光，1954: 2-3），對於自由概念的兩種誤用提出批評。首先，部分思辯哲學家將自由一詞解釋為「心靈自由」或「內心自由」，這樣一來自由就變成了「意志自由」的事情，從而轉變為個人德行修養，而非政治領域的事項。另外一種誤用，則是用自由一詞來解釋「國家自由」，到最後甚至為國家自由可以犧牲個人自由。而這篇社論最後的結論乃是：

我們把問題分析到這裡，就可以看出，「自由」一詞之本格的意

義，既非「心靈自由」，又非「國家自由」，而係個人自由。個人自由一點也不含糊空泛，可以明明白白開了一張清單，就是諸基本人權，例如，人身、財產、言論、思想、學術、結社、居住、行路這類一項一項可以數得出來的自由權利。吾人須知，這些基本人權是做人的必須條件，因此不容剝奪。（殷海光，1954: 2）

這篇社論引起了徐復觀的強烈反應，因此他寫了一封信給雷震，²認為本文「大約係張佛泉先生論點」，並且對於國家自由以及自由意志與個人自由的問題提出反批判。徐復觀提到，張佛泉曾告訴他「政治問題不必談道德，道德問題中又有什麼自由的問題可談呢？」（雷震等，1954: 15）對於這個被誤認為張佛泉所寫的社論，徐復觀提出了如下的回應：

「人生而自由」的另一含義，應為人即是自由，所以會浸透於人的一切生活之中。反自由即是反人性。何至像先生們僅准留住自由在政治中的一部分，而要將其他的部分都斬斷，有如戚夫人被刑後的「人彘」呢？我一樣認為僅靠道德不能解決政治問題；道德的自由，不能代替政治的人權自由。並承認實現政治上的自由，為實現其他自由的先決條件。但我不覺得道德一定要和政治隔離，道德自由一定要和政治自由隔離。（雷震等，1954: 16）

雷震將徐復觀之信函轉交殷海光以及張佛泉，兩位各自提出了覆函，其中張氏的回函提及了其修訂的狀況：

佛觀先生所提的問題，在弟「自由與人權」一書之第二及第六章均有較詳細討論。第二章改定稿已請海光兄閱過。佛觀先生來北市時甚願將二六兩章呈請指正。弟近正將西人所用「自由」分析為兩個「指稱」，或兩國〔按：應為兩個〕「意義系統」：一指經

2 參考雷震，1989-1990, Vol. 35: 231（《雷震日記》，1954.2.26）。

政府保證的諸權利，一指「內心自由」（或「不自由」）。弟站在政治學立場祇著重講解第一個指稱下自由之意義，絕無抹煞第二個指稱下的自由之用意。恰恰相反，若有抹煞第二指稱下的自由之意，我們就不必要講第一指稱下的自由了。講求第一指稱下的自由，正為的人人可以隨己意講第二指稱下的自由，我想此義若能說得清楚，便可免佛觀先生一肚子氣了。（ibid.；黑體強調為筆者所加）

由於徐復觀已經在此短文指出，在〈自由之確鑿意義〉一文發表後，他與張佛泉曾就此有所討論（雷震等，1954: 15），所以可明確地看到，張佛泉對於兩種指稱自由的重新構思，源於與徐復觀的論辯。本來這可以是一個良性互動，足以產生實質的學術成果。然而，可能是張佛泉覺得徐復觀在討論問題時咄咄逼人，所以張氏雖然開始修正其自由觀納入第二指稱的自由概念，但是他在1954年7月份，就著當時關於「亞洲人民反共會議」宣言的脈絡，寫了一篇短文，其中提到：

作者近來特別覺得在我東方祇提「自由」一詞是不夠的。東方人對於西方自由制度是如此陌生，如此想像不到它的規模，幾乎完全不能相信何謂自由制度。因之，祇要一提及「自由」時，我們東方人第一個聯想便是些玄天玄地的問題，並堅決地拒絕將它看做日常生活的方法。作者去年曾初步介紹英美人幾百年來所講自由之確鑿的意義。我的話尚未得說完，便已經有人開始向我辯論道德自由的問題，並抗議我將自由「退限」（delimit）到政治範圍，抗議我將政治與道德「界劃」為二。這種爭論之起乃由於很簡單的道理，這祇是由於對西方自由制度太陌生，而東方的「意理」（ideology）卻牢結而不可破。由於這種辯論，使我感覺到，欲使我東方人徹底瞭解英美人之自由民主，實附帶著更多一層的困難。我們許多先入為主的觀念永在作祟。（張佛泉，1954: 37）

張佛泉的文章，再度引起了徐復觀強烈的不滿，認為受到「誣衊」，於是再發表了一篇給張佛泉的「公開信」（徐復觀，1954）。此信基本上似已流為意氣之爭，不過對於理解《自由與人權》一書的脈絡，仍然提供了一些珍貴的史料。徐氏基於新儒家的立場，認為張佛泉對於中國文化乃至東方民族都有誣衊之嫌，而且張氏對於西方思想史乃至聯合國的《世界人權宣言》之理解，也有許多問題。不過，總體而言，徐復觀強調關鍵的爭議仍在於道德自由與政治自由間之關係。徐氏注意到前述張佛泉的改變，但認為「現在你雖然勉強承認『內心自由』，或『不自由』，但並不真正瞭解其意義」（*ibid.*: 61）。徐復觀認為，張氏所主張「自由即權利」的意思，「當然是把道德自由的範疇抹煞了」（*ibid.*: 62）。而對於他們之間的基本爭論，徐復觀陳述如下：

你〔按指張佛泉〕說「由道德界談自由起，一直貫穿到政治界，都是不可以的」，這是因為你堅持「在政治層次中沒有道德問題」的緣故。朋友，我雖多少次說過道德的自由，不能代替政治中的人權自由。但道德是在人類的生活行為上面，而政治是人類的重要生活行為之一，所以政治中當然有道德問題，政治與道德當然有相互的關連；就其關連處（當然也有不相關連的）而從道德界談自由起，一直貫穿到政治界，為什麼不可以？（*ibid.*: 79-80）

這個堅持，似乎表達出新儒家與《自由中國》自由主義者之間的基本差異。然而，二者的差異真的像徐復觀所相信的那麼截然不同嗎？筆者認為，《自由與人權》一書中，其實已經鋪陳了可能調解的理論元素，下一節即檢視張佛泉的理論建構轉變。

參、張佛泉論「自由的第二個指稱」

如前節所述，《自由與人權》在成書以前各篇論文以及成書之後的系統，對於「道德自由」或「內心自由」的理論建構取向有所轉變，但徐復觀認為這個改變是勉強的。在徐復觀批判之後，張佛泉的論文才產生自由第二個指

稱的論述，也就是道德自由或內心自由的概念。事實上，在〈自由與民主的起碼意義〉一文中（1955.1.17），張氏才首先提出了這個區分，並主張用「語意學」的方式來分析自由作為一個「高階層抽象概念」：

原來英文中對於「自由」（liberty 或 freedom）一詞多年來實有兩個用法，一個用以「指稱」（designate）自由制度，一個用以指稱內心自由或主感自由（subjective freedom）。我們因即名前者為「第一指稱」，後者為「第二指稱」。我們這樣將自由之兩種「指稱」分開之後，立即可以見到，第一指稱下的自由乃是具體有所指的，它的意義是很確鑿的；而過去有關自由之意義的紛亂，主要正限於第二指稱或第一指稱的糾纏。自由不僅可分這兩種指稱，這兩種指稱並且是各具獨自的「意義系統」（system of meanings），**我們很可以將第二種指稱劃開不論**，而專研求第一指稱下的意義。（張佛泉，1955a: 6；黑體強調為筆者所加）

張佛泉在這篇文章對基本權利、權利的制度以及民主作為自由的「器用化」等提出討論，可說是《自由與人權》一書之綱要。然而，與大半年之後成書的《自由與人權》相對比，吾人將察覺，在成書之時，作為內心自由的「第二指稱」，並沒有如張佛泉所說，被「劃開不論」。

前節所引述張佛泉對徐復觀的覆函提及其修訂的狀況，其書稿第二、第六兩章將有所回應。參照《自由與人權》一書，指涉的應該是第二章第五節以及第六章第二節。前者界定了自由的兩種指稱，並強調，權利的有效保證乃是「一種外在的力量對於人之某些外表行動的一般保證」，這也保障了第一種指稱下的自由。張佛泉強調不願意跟隨舊的用法，區分政治自由、道德自由或意志自由；「因『政治自由』與『道德自由』本非一種自由，我們因而在一起始便將自由分為兩個大的『指稱』」（張佛泉，1993: 23）。從這個文本吾人清楚地看到，雖然張氏強調不願意跟隨舊的用法，但他所區別的兩種自由之指稱，恰恰相應於徐復觀所討論的政治自由與道德自由。依循這個脈絡，第六章第二節討論基本權利以及法律對人身的限度。這一部分討論的前

提是，法律制約的是人們的外表行動，而張氏基於此前提，對「外表行動」以及「內心生活」做出區別。

然而，《自由與人權》實質的架構與內容，對於「自由的第二種指稱」並不僅限於第二與第六兩章的部分內容。事實上，隨著張佛泉成書時概念架構的擴展，「第二指稱的自由」也就是內心自由或道德自由，取得了關鍵性的系統意涵，不再是一個「劃開不論」的對比性概念，而成爲一個實質的哲學預設。在兩個議題上，張氏進入了自由的第二種指稱之實質討論，包括：「權利」作爲自由的根源，以及「除礙原則」作爲公共政策的價值判準。在這兩部分的論述中，張佛泉都借用了觀念論哲學，從而形成了一個以「自由的第二個指稱」爲基底，以自由的第一個指稱爲政治制度原則的新理論。茲分述如下。

一、權利之「源」

張佛泉對於自由的討論（第一至第三章）明顯地集中在政治與法律面向，避免觸及形上學以及倫理學的議題，而在他對基本人權性質的討論（第四章）上，也採取了類似取向，僅處理「諸權利」的政治與法律意涵。張氏的自由論述中，除了指出自由的兩種指稱外，並未就自由概念自身來探討其倫理學的預設。然而，在權利概念的討論中，他不再迴避終極倫理學以及哲學人類學的預設議題，並在第五章加以探討，構成了全書最核心的道德哲學的論述。

張佛泉指出，洛克的理性與自由觀念是西方近代權利觀念的人性論基礎，之後通過十七、八世紀的自由民主學說以及美國獨立宣言的發揚，「逮至康德，特別著重『人當人』之義，以人均應爲『目的』，各成一理想，自爲一極則，而不只爲『工具』或『方法』專供他人利用或役使，始更將自由平等自由精神說得透徹無遺」（張佛泉，1993: 127）。基於洛克到康德的思想資源，以及當代人文社會科學研究所發展的「人之哲學」，張氏對於「不可出讓的權利」提出了根源性的三個命題（*ibid.*: 127-129）：

- (1)人乃「生而爲人」，彼此須「立地」無條件承認。
- (2)人之自由及人之價值皆由於理知與自覺。

(3)理知與自覺無法「出讓」，自由亦無法「出讓」。

在這三個基於觀念論的先驗命題討論中，張佛泉完成了抽象的權利以及自由概念的證成，並指出，接受這三個原則之後，我們不需要假定自然狀態、自然法、或社會契約，但仍可以談「自然」權利，因為：「我們今日所謂『自然』(natural)，乃作『應該』或『當然』解。自然權利乃謂人人在彼此承認之下，人與人之共同生活中所必當有的條件，並非為人在未開化之前即曾有過此等權利」(ibid.: 129)。

在這三個關於權利根源的命題當中，以第二個命題最為重要，因為它不但界定了作為權利主體的「人」的基本特性，更重要的是，人對於自身理智與自覺所產生的自我意識，並非僅僅是「為己」的，而且是「為他」的，亦即同時將其他人視為同樣的自主體。而且，作為互相尊重的「權利主體」，構成了人之作為自覺的道德主體(ibid.: 128)。在趨近於黑格爾「相互承認」(mutual recognition)的概念取向中，張佛泉提出以下說明：

人在社會生活中，演至某一階段，不惟理知在彼此砥礪下，愈自發達，且復生出一種高度的自知自覺。自覺什麼？自覺自成一「目的」；自覺立身當「為己」，不只應「為人」；自覺是一主體。如此開化之人不僅自覺是一主體，且同時覺得他人亦正是同樣的自主體。由這樣的彼此承認中，實已生出權利意識的端倪。由這些端倪擴而充之，更佐以一二千年的社會和政治經驗，人乃得開列出具體的權利單子，進而確定為政治的權利制度。至此，「人當人」的道德原則已一轉而獲得了十分確鑿的政治意義。人不但以此尊奉為自覺的道德主體，並必須互尊為權利之主體。禽獸無此理知、自覺、與互尊，遂亦無社會可言，且談不到自由和權利。(ibid.)

值得注意的是，在此脈絡中對於「權利之源」的討論，其分析取向似乎由「自由的第一指稱」，轉變為「自由的第二指稱」或道德自由的論述。事實

上，在權利根源性三個命題中，(2)與(3)的命題均由人之自覺推論出「自由」(而非「權利」)：人之自由出於理知與自覺，因此自由無法出讓。在此，吾人必須探究，張佛泉在此處所運用的「自由」一詞，係「第一指稱」還是「第二指稱」？³ 筆者認為，此處不可能指涉具有確鑿意義的政治與法律自由，因為根源處之人、自覺、理性以及自由，乃是「確鑿意義的政治與法律自由」之哲學前提，它源於觀念論的 *Recht*，指涉作為觀念論傳統所指人的道德自主性以及維護自主性的法權架構，所以應為第二指稱之自由。

進一步而言，如殷海光(1956: 9)書評所指出，「諸權利即諸自由」的提法是一種「明指界說」(ostensive definition)；也就是說，以意義確鑿的政治與法律的權利，來界定自由，所以張佛泉才能宣稱這是具有確鑿意義的自由觀念。但在討論「人類權利的根源」時，張氏無法運用「明指界說」，而步入了道德哲學層面。所以，在《自由與人權》第五章第一節關於權利之源的論述，其中「權利」一詞開始有歧義，也就是產生了兩種不同的指稱：其一為政治法律層次，另一則為道德層次。前者的指謂接續第一章以來的論述，也就是「諸權利即諸自由」中的權利。然而，在道德哲學層次，論述人由於其理知與自覺而構成一目的，而且其他人也是相同的道德主體，而在一種「彼此承認」的關係中，形成了權利意識的根源；這樣的觀點，就已經脫離了之前政治法律層次的權利觀念，而進入康德以及其後觀念論傳統的道德自主性論述。關鍵在於，同樣是「權利」，能夠作為界定自由第一種指謂的權利，是具體的、屬於個人的諸權利 (rights)；但在論述彼此承認的道德主體所預設的「權利」，就不是此種屬於個人的具體權利，而是在抽象層次所談的「應然」，也就是張佛泉所熟悉德國觀念論傳統所說的“*Recht*”。換言之，《自由與人權》第五章第一節所述之「權利／*Recht*」，其意義已經轉變成「人人在彼此承認之下，人與人之共同生活中，所必當有的條件」(張佛泉，1993: 129)的一種應然狀態。作為康德式的先驗條件 (transcendental condition)，作為「權利之源」的這種 *Recht*，指涉的是「自由的第二種指稱」。

3 張佛泉(1993: 311, 註18)強調，探問哲學家運用「自由」一詞的確實指稱是必要的，因為在哲學論述中兩種指稱往往雜揉在一起。

是以，在《自由與人權》中，「自由的第二種指稱」並非僅僅用作於對比而已，它事實上構成了張佛泉自由與權利理論最核心的道德哲學論旨。張氏將具體的、具有確鑿意義的自由與權利觀念，在根源上建基於觀念論的 *Recht* 之上。基於此，吾人不難理解，何以張氏引用英國觀念論（*British idealism*）重要思想家格林（*T. H. Green*）對權利的分析，並稱許格林之思想為「最為深刻精鍊」（張佛泉，1993: 152，註 12）。事實上，張佛泉本節之論證幾乎絕大部分都取材自格林對於權利觀念的討論，⁴ 也就是英國觀念論者將康德與黑格爾的政治哲學轉化成英國式自由主義的關鍵論證：一方面，個人權利根源於社會脈絡中每個人所共享的道德意志（*Barker*, 1915: 34-35）；另一方面，國家干涉必須是一種消極的樣態，也就是國家干涉僅能作用於去除對人行使其自由能力的障礙，而且限制外在的行為，因為國家不能積極地促使其成員提升道德（*ibid.*: 46-47）。

基於此理解，吾人方能恰當詮釋張佛泉對於「除礙原則」的討論。

二、「除礙原則」

在「權利之源」外，張佛泉受到觀念論影響的，還有在討論保障與「器化」權利的議題時，所提出的「除礙原則」，或稱「阻礙之阻礙的原則」（張佛泉，1993: 178-189）。

在討論除礙原則之前，我們實有必要觀察張佛泉如何處理另外兩個重要的自由原則。其一為小穆勒（*J. S. Mill*）的《論自由》一書基於「涉己」（*self-regarding*）以及「涉他」（*other-regarding*）的區分所提出的主張：法律的強制力只有在個人在涉他行為中可能受到傷害的自保狀況時，才能運用（*Mill*, 1974: 149）。這個一般稱為「傷害原則」（*harm principle*）的觀點，張佛泉（1993: 94）將之稱為「自衛原則」，並主張自衛原則基本上是司法性的，懲處少數人破壞自由的原則。另外一個相關的自由原則，則是「不妨礙他人之自由始為自由」的說法（*ibid.*: 186-189）。這個自 1789 年法國《人權及公民

4 Cf. *Green*, 1986: 89-121. 由張佛泉本人的引述，大體可以看出格林的名著 *Lectures on the Principles of Political Obligations* 對其產生的重大影響，包括 §134-136, §138, §148（張佛泉，1993: 107，註 21，152，註 12）。

權宣言》第四條所提出的著名原則，張佛泉認為並不能恰當地將權利或自由加以確定。張佛泉舉了如下的例子：自願賣身為奴，雖然違反每個人自己的自然權利；但是並沒有妨礙他人，所以假如用不妨礙他人的自由來界定時，反而無法明文禁止自願賣身為奴的情況。

基於此，張佛泉認為，「自衛原則」和「不妨他人之自由始為自由」兩個原則都只能作為司法裁判權處理與自由有關的糾紛，而無法確立自由的範圍；也就是說，只能作為輔助原則，而不能作為主要原則（*ibid.*: 189）。張佛泉主張，若欲確立自由以及權利，則唯有「除礙原則」方克擔任此大任，其說明如下：

這個原則，本應稱為「阻礙之阻礙的原則」(principle of the hindrance of hindrance)。它的意義就是當確立一基本權利或立一法時，我們應先問：此一法律行動之目的祇在除去生活中嚴重的障礙呢？還是以強制力促進道德或幸福呢？若是前者，則此法便亟需制訂；若是後者，則立此法便為多事。（*ibid.*: 179）

張氏指出，此除礙原則為康德所發明，⁵ 後為英國觀念論者格林（Green, 1986: 161）和包三癸（Bosanquet, 2001: 187-191）發揚光大。

假如依據之後柏林對於「積極自由」與「消極自由」的區分，此處的除礙原則，是一種積極自由的運用。由於張佛泉在援引除礙原則理論時，刻意降低此原則所預設的社會整體觀，特別拒斥包三癸將除礙原則與國家理性意志相關連的黑格爾式分析（張佛泉，1993: 185-186, 208，註43），所以從《自由與人權》一書的文本較難看出此種積極自由的面向。但誠如巴克爾（Barker, 1915: 48, 70）的分析所指出，除礙原則雖然是以消極的方式來界定國家或政府干涉的樣態與界限（也就是不直接促進積極的道德作用）；但是在格林與包三癸的論述中，相對於英國古典自由主義者，其實賦予了國家積極干涉的

5 康德指出：「某項自由之行使，對足以當為一般定律的自由成為阻礙的，就是『不對的』，任何強制力『足以當為阻礙自由之阻礙』便是『對的』，這也就是權利或法律」。張佛泉此處係部分引述，他同時引了康德《道德形上學探本》的原文，見張佛泉，1993: 208，註41。

功能。如巴克爾所述：

這個觀點表面上是消極的，事實上則是足夠積極的。首先，爲了要維持（自由的）條件並移除障礙，國家必須積極地干涉到所有傾向於違反（自由的）條件或強加障礙的情況。它必須運用力量去驅除反對自由的力量（it must use force to repel a force opposed to freedom）。其次，它的終極目的永遠是積極的。將人類的能力加以解放以獲致朝向共善的自我決定即爲其目的；而沒什麼比此更爲積極的了。（Barker, 1915: 47-48）

爲了降低觀念論色彩，張佛泉強調除礙原則作爲一種「雙重反面」的表述方式，比起其他的政治原則（如功效主義「謀求最大多數最大幸福」，甚至黑格爾學派以邦國實現更高之自由），更能使政府在施政時採取一種審慎的態度，避免追求單一的政策目標而導致更大的禍害（張佛泉，1993: 180）。對張氏而言，在理論層次，「除礙原則」真正的意義乃在於界定新的基本權利。他運用巴克爾對「社會」與「國家」的區分，⁶指出人們在日常生活中，將不斷地有新的需要，也會有新產生的阻礙；面對這種情境，有必要在社會的領域內，由各成員審慎地審議討論，等到成員們對此問題已經獲致結論與共識，並認爲這個問題已經可以轉移到邦國以求得最後的解決時，此時「方經正式政治程序，制爲新的基本權利或次要的法律，以排除那已存在的阻礙，而爲人之某一面的生活開闢一新境地」（ibid.: 181）。這是《自由與人權》一書重要的政治原則，因爲它在之前通過政治契約使得基本人權以權利清單的方式構成憲法而成爲邦國最高的主權者之後，證成了邦國之內最主要的立法原則。而此立法原則的積極作用，是讓成員以民主程序，決定新興的社會阻礙是否應當加以移除，然後通過立法來除卻障礙。這代表著立法的積極主義，或以巴克爾對英國政治思想史的詮釋，「除礙原則」實代表著英國在 1870 年開始所產生的國家介入思潮（Barker, 1915: 30-31）。由於張佛泉（1993: 212，

6 請參閱蕭高彥，2012: 15-17。

註 72) 曾經援引巴克爾對英國政治思想的詮釋，所以不可能對英國十九世紀下半葉的思想趨勢有所誤解，「除礙原則」的積極性當然也在其理解之中。

基於本節所論，《自由與人權》可以有兩種不同的閱讀方式：除了一般所認為的經驗主義方式外，有著觀念論的潛流。前者是張佛泉構思的原始架構；後者則是成書時對「權利」觀念的哲學預設深入分析時才發展出來。從兩個不同的角度切入，來閱讀《自由與人權》的實質內容（包括人權清單、政治契約，憲法創建以及邦國之締造以保障人權等），⁷ 將對自由的意義產生不同的理論觀照點。而這個重大的轉變，如前所述，與徐復觀的批判有著密切的關連；但同屬《自由中國》陣營的殷海光卻無法同意，並提出了相當強烈的批判。

肆、殷海光的書評

殷海光（1956）對於《自由與人權》的書評非常重要，因為這篇短評指向兩位自由主義者在這一時期的某些根本差異性。張佛泉在《自由與人權》一書的序言中，有如下的謝詞：「在友好中，我必須特別感謝徐道鄰、牟潤孫和殷海光三教授。他們在閱讀本書原稿時所給的批評與指正，實最為寶貴。殷海光教授所費時間與腦力尤多。若沒有他的嚴格的監察，本書必較現在的樣子還要鬆弛許多」（張佛泉，1993: [9]）。顯然，在張氏撰述本書的過程中，與殷海光有許多互動，對於原稿也提供許多意見。值得注意的是，在《自由與人權》出版後，殷海光原已經答應雷震在《自由中國》撰寫書評。⁸ 不過，未知何故，殷海光的書評並沒有在《自由中國》刊登，而於 1956 年底在香港的《祖國週刊》發表。⁹

7 Ibid. 必須強調的是，在張氏的理論系統中，並沒有一直採取觀念論的進程，而是在論述「權利之源」後，馬上轉回自由主義的取向，從而迴避了觀念論的形上自由觀，這大概也是張佛泉認定自己對自由第二種指謂「劃開不論」的原因。張氏的興趣，仍在於點出觀念論式「權利之源」後，進而發展出以「權利清單」以及「諸自由」所形成的消極自由政治系統。

8 雷震，1989-1990, Vol. 36: 182（《雷震日記》，1955.12.2）。

9 《自由中國》所刊出的，是東方既白（1955）以及崔寶瑛（1956）兩篇介紹與書評。

殷海光在為《自由與人權》所寫的書評中，以「自由之再劃分」為題，其評論完全集中在自由的兩種指謂之區別上。對殷海光而言：

本書最重要的貢獻是截然地將「自由」分做兩個指謂；而且又拿「人權」來界定「自由」。著者之將自由分做兩個指謂，乃本書底「理論構造 (Theory-Construction)」底起點和展開底架構。有了這個起點和架構，全書便依之而形成。(殷海光，1956: 6)

殷海光的書評主要的論旨在於，他「同意著者對自由在形式上加以對分 (bifurcation)，但不能同意他所對分的內容。這也就是說，作者〔按指殷海光〕不能同意著者〔按指張佛泉〕將自由分做『外部自由』與『內心自由』」(ibid.)。殷海光認為他自己的評論「是而且只是順著著者底思路應得的邏輯結論而已」(ibid.)。然而參照殷海光所做的註解就可以看到，他所謂按照著者張佛泉底思路的意思，其實是不滿意於張佛泉「在許許多多跡象上，著者係停在從形上學到科學的半路上」(ibid.: 10, 註1)，所以張氏《自由與人權》的結構沒有按照應有的邏輯前提加以開展，應當加以重構。

對於張佛泉所提出的兩種自由之指謂，殷海光不認為可以區分為兩個獨立的意義系統。對殷氏而言，從科學以及分析哲學的角度，人的外部生活與內心生活之間無法畫出一個明確界線；不僅如此，第二指謂自由觀念的引入，使得張佛泉從自由作為權利之保證的清晰觀念，滑到此種內外之分，不但不必要，「而且徒徒引致危險的混亂」(ibid.: 7)。在長篇引述這個二元對立其實是哲學中所謂「心物問題」的引申，以及當代心理科學的發展之後，殷氏認為這已經變成一個難以區分的問題。而「從發乎內到形諸外」不可分割的自由，也就是觀念論者所稱的意志自由之內心生活，「這樣的自由即令有之，與外界的任何政治變動及政治思維毫不發生抗力作用。這樣的『自由』實在一點政治意義也沒有。我們不當在政治界域裡去討論它」(ibid.: 8)。基於此，殷海光拒絕將人類的生活劃分為內心生活與外部生活；而依據這個劃分所產生的「內心自由」和「外部自由」區分，也就是張佛泉所標舉的自由的兩種指謂，也成爲一個「尚不能決定的劃分」(ibid.: 9)。

在拒絕自由兩種指謂的區分理據之後，殷海光強調只需要討論作為保證權利的自由。而整個理論的開展，只要論述制訂憲法時明文列入託付保證的權利，就構成自由，政府一概不得過問。殷海光主張：

可以逕直把「制訂構成法」這一程序當作權利已否「交付保證」的界定程序（defining procedure）。這麼一來，「第一指稱下的自由」一詞底界說資財不復是「外部生活」；而是一已經構成法界定了的（constitutionally defined）資財，即「已交保證的自由」。這種已交保證的自由，可以一一明文列舉，絲毫不能含糊。這麼一來，我們便可更加扣緊那可明指的和有限的「人權清單」；並且更加貫通「國邦」及「法治組合」之說。（*ibid.*: 9）

殷海光所著重的，顯然是張佛泉自由的第一個指謂。在以憲法作為界定程序而重述了自由概念後，殷海光認為所謂「第二指稱下的自由」，便等同於「未交託保證的自由」。此種未經憲法明示保證的自由，存在於社會領域，至於在社會領域之中，是屬於內心生活還是外部生活並不重要；而由於未曾交託憲法保證，政府自不能干涉（*ibid.*: 9-10）。這個結論呼應了殷海光在書評篇首所說，他雖然同意張佛泉在形式上將自由加以對分，卻不同意這個對分的內容的基本主張。換言之，殷海光以「未交託保證的自由」來消極理解「第二指稱下的自由」，意在批判張佛泉在「權利之源」的討論中援引觀念論的傳統加以哲學證成。作為曾經與張氏詳細討論全書初稿的評論人，殷海光非常清楚地意識到，他所做的評論，也就是對於《自由與人權》所提的「自由之再劃分」的根本批判，將影響到全書的結構。所以他的總結是，在本書後面依據內外之分所做的種種論述，雖然可以保存，但須「予以必要的改變」。他並認為此種改變不會影響全書的理論構造，而只是如科學史中，科學理論的修正而已；經過必要的改變後，「本書原有依『對分法（bifurcation）』而構成的理論骨架依然可以保持不變」（*ibid.*: 10）。

對於殷氏的書評，張佛泉在其回應中強調，在區分兩種自由的指謂之後，他論述的主要對象乃在第一個指謂，也就是「自由即權利」的意義；而對於

第二個層次的自由，基本上是「存而不論」，僅在提出之後作為一個對照，「藉以反映出『自由一』的特點，並藉以確定『自由一』的界限」（張佛泉，1957: 6）。殷海光長篇討論內心生活與外部生活無法截然分割的問題，而這些在張佛泉看來不過是對於「自由二」的論述，基本上不感興趣。張佛泉採取一種法律主義的切入點，主張重點在於判定是否對外部行動構成干涉，而「權利交界線須待劃定時，主要還得藉著司法的裁判」（*ibid.*: 6），而裁判時必然牽涉到某些立法時所未曾預想到的情況，此時如何妥善地適用法律，有時必須運用到被明確列在人權清單以及憲法中的權利，並運用某些對「自由二」的詮釋，方有可能。另外，張佛泉並強調，人具有「理知」與「意志」，是法律系統必要的假定，因為法律以人為對象，假如沒有這個基本的假定，則不生人的法律責任。

張佛泉與殷海光在全書的醞釀期，對於原稿有密切的溝通討論，但是在全書刊行之後，殷氏反而對《自由與人權》的基本架構提出根本質疑，這讓吾人意識到，在系譜學層次，《自由中國》派的自由主義論述有著內在差異。

伍、系譜學的討論(一)： 臺灣自由主義者與積極自由

基於本文之詮釋，《自由與人權》一書的理論取向，隨著張佛泉區分自由的兩種指稱而產生了兩種取向的理論建構。這本書原始的構想，應該是以美國的憲政主義以及聯合國〈普遍人權宣言〉為本，以「諸權利即諸自由」的取向建構理論。然而，從第五章開始，當本書由政治與法律權利的概念，進而探討權利之源時，張佛泉原來所認定僅作為對比的「內心自由」或第二義的自由逐漸產生影響理論建構的關鍵性。而從第五章以後，張佛泉運用觀念論的自由與權利哲學，在權利的根源以及其器用化的「除礙原則」中，產生了觀念論的轉向。

正是基於《自由與人權》成書時，與之前陸續發表單獨篇章的內容有所不同的哲學論述，使得殷海光在撰寫書評時，對於本書二元的區分，提出了批判。這個觀念的交換具有重要的思想史意義。一方面，以臺灣自由主義的

發展史而言，《自由與人權》一書畢竟代表著《自由中國》派最重要的政治哲學作品。而殷海光在被軟禁之後，潛心撰述所完成的著作是跨學科研究性質的《中國文化的展望》，而非嚴格意義下的政治哲學作品。另外，必須強調，當代政治理論所熟悉，由柏林提出的「積極自由」與「消極自由」的區別，是1958年才發表的。所以，在詮釋五〇年代初期關於自由的論辯時，雖然可以參酌兩種自由觀念的區分，但應審慎避免時代錯置的謬誤。以張佛泉而言，他在運用英國觀念論傳統的自由與權利論述時，抱著相當謹慎的態度，所以對於包三癸的「真實意志」或國家實現更高自由等明顯黑格爾色彩的理論觀點，均加以摒棄（張佛泉，1993: 76-77），而在援引格林的權利論述時，也有所選擇。不過，在最終的理論綜合中，仍具有觀念論的色彩，而與殷海光的邏輯實證論以及當時影響臺灣思想界甚鉅的早期海耶克思想有別。

據周德偉（1981: 368-370）回憶，胡適在《自由中國》雜誌社週年所發表的〈從到奴役之路說起〉的談話，恭維資本主義，並明白放棄他早年贊成社會主義的見解。¹⁰ 在這個脈絡中，周氏強調海耶克的《到奴役之路》在1950年代初期對《自由中國》的學者所產生的關鍵性影響。據其回憶，從民國40年冬起，周氏在其寓所每兩週約集若干學人討論反共思想問題，參加的人包括了張佛泉、徐道鄰、殷海光，以及若干臺大研究生。周氏提出了海耶克以及經濟學的奧國學派之代表作品，認為這些著作能夠促進反共思想的建構。所以：

為求易於著手，我從書架上取出「到奴役之路」交予殷海光先生，做了一個簡短的介紹，並謂殷先生：「你喜愛做政治論文，此書遠超過拉斯基的作品。最好由殷先生翻譯出來，我則從事另一較大的工作。」殷先生立即接受了我的意見。我並謂張、徐二先生：「你們是政治學家、法律學家，英國自休謨、柏克以來建立的個別主義、功效主義的政治哲學，亦是反共的主要武器。」張、徐二先生亦同意這個意見。張先生並表示已開始著自由與人權，將來可

10 雷震，1989-1990, Vol. 35: 229, 237（《雷震日記》，1954.2.23，1954.3.5）。

提出討論。……不幸這個座談會只維持半年就沒有繼續辦下去。殷先生譯「到奴役之路」，分期刊載於自由中國，但殷先生過於喜愛加上自己的意見，附註太多，若干人誤會這是一本詆毀政府的書，貶損了本書的普及。(ibid.: 369-370)

這個回憶點出了在五〇年代初期，當全世界都在面對極權主義的幽靈，而後期的海耶克或柏林兩種自由的論述尚未開展時，孕育臺灣自由主義論述的思想資源乃是《到奴役之路》，且殷海光與張佛泉曾共同討論這本書。然而，《到奴役之路》畢竟是海耶克在二戰期間較早完成的作品（1944），著重對社會主義以及其所預設的集體主義的批判，尚未如其後《自由的憲章》（1960）一般，建構了完整的自由理論。

海耶克批判分析社會主義者所倡議的「自由」一詞，成了力量（power）與財富的別名，但其自由的指涉乃是「要人免於受必然之限制，要人免於那無可避免地限制人的選擇範圍的環境之強制」，從而以新自由之名，來要求財富的平均分配，這造成自由概念的混淆。對此段，殷海光的評論是：

譯者按：以上兩段對於自由的解析，乃語意學的解析之一實際的運用。這種解析，可與「要素論」（essentialism）一當頭棒。要素論，一如高度的形上學，危害民主生活久矣！對於政治方面的要素論之駁擊，中國文字方面者，可看張佛泉先生最近的論著《自由與人權》。（殷海光，2009: 33）

值得注意的是，《到奴役之路》第二章的譯文刊行在《自由中國》第九卷六期，¹¹ 殷海光所指的當然是本書的初稿，而他的理解，便是張佛泉運用語意學的方法來反駁形上學與本質主義者對於自由的論述。

關連到本文的論旨，則張佛泉的《自由與人權》，作為五〇年代初期臺灣自由主義理論最高水平的著作，在方法論的層次，似乎在海耶克經濟理性的

11 1953.9.16，頁 15-18，評論在頁 16（殷海光，1953）。

個人主義與觀念論的道德個人主義之間有所纏繞。這在《自由與人權》第十章有關方法論的檢討中可以明白地觀察到。張佛泉（1993: 293-308）列舉本書所運用的方法包括「方法上的個人論」、「名目論」、「對比法」、以人權為「基設」，以及以人權為信仰等五者。在這五者之中，真正跟方法論有關的是前三項，而在有關方法上的個人論，吾人明確地看到，他所強調的「個人」，必須是「普遍主義的」（*ibid.*: 294）。而此處所說的普遍主義，乃是康德意義之下，「人人必須都看做是人，沒有人應該成為例外。人必須彼此承認為人，彼此承認為目的（ends）」（*ibid.*），¹² 也就是第三節所述觀念論的論點。

事實上，張佛泉早期思想（1930年代）在政治哲學的理論層次的核心問題，乃是在當時中國的國家處境中，如何形構「國民與國家同證」（張佛泉，2010: 264），而所謂的「同證」，就是現在所說的認同或同一性（identity）。對於這個關鍵的政治課題，張氏認為當時獨裁的倡議者並不理解，由於缺乏宗教的凝聚力以及個人與國家之同證，中國即使要模仿納粹或法西斯實施一黨專政也無法成功（*ibid.*: 56）。相對地，張佛泉這時期的主張，則是一種國家建設與「民治」的同時發展：一方面政府集中權力以應付國難，但另一方面則給予人民自由，並通過立法機關來節制政府權力（*ibid.*: 57, 63, 207, 254）。在民治理論方面，他又進一步發展一種可以作為人民自治（self-government）的情感基礎之民族主義論述，而且著重於將此民族主義通過義務教育而形塑國民的政治認同。這樣的政治視域，他曾以「民族的民治」（national democracy）加以稱呼（*ibid.*: 277）。

在發展此種政治哲學的理論分析中，張佛泉明顯地受到英國觀念論傳統的深刻影響。就文本的主旨而言，青年張佛泉應該特別受到包三癸（早期譯為「包桑葵」）的深刻影響。在批判密爾的自由觀念時，他完全重述包三癸關於個體在全體生活中所產生新的貢獻，並認為「只上面這一段話，已完全回答了密爾同拉斯基的問題」（*ibid.*: 117-118）。他也完全贊成包三癸所述「只有能戰勝與摒除那些暫時的，游離的，衝突的私欲時，才足以促進自我的實

12 可參考張佛泉，1993: 230-231 對於「普遍主義的個人論」的說明。

現」(ibid.: 119)。理解了張佛泉早期所受到包三癸的影響後，¹³ 更加彰顯出他在 1949 年前後思想變化的重大意義。但即使在後期，轉向比較經驗主義式自由主義論述，並遭遇到自由與權利根源等議題時，很自然地仍援引他所熟悉的英國觀念論論點。只不過，在極權主義的衝擊下，後期的張佛泉更大程度地依賴哲學論述比較精微的格林，而有意識地放棄了包三癸的黑格爾式國家理論（除了仍引用其對除礙原則的解釋）。

至於殷海光本人，在接觸海耶克之前，他的自由主義也頗有觀念論色彩。¹⁴ 1950 年所撰寫的〈自由主義底蘊涵〉中，他根據歷史發展區別出自由主義的四個層面：政治的自由主義、經濟的自由主義、自由主義的思想層面，以及倫理的自由主義，四者緊密相連。特別值得注意的是，他對於「倫理的自由主義」的基礎理解為功利主義的「為最大多數人謀最大的幸福」，並由此反對隨意的或不公正的政治權力以及人加於人的暴虐。殷海光之後並特別推崇英國自由主義的傳統中，將「自由主義與理想主義 (idealism) 做一新的結合」(殷海光, 2011: 700)，其中最重要的思想家便是格林(殷氏翻譯為格綾)。在短短三段的文字中，殷海光對於格林的《政治義務之原理》做了相當好的整理，並且引用格林對國家的概念的界定是「人底一個群體，應具有權利而互相認知，並且保有某些機構，這些機構是為保持這些權利而設立的」(ibid.: 699)，所以格林不把國家看做是「必要的惡」，而是看做「好底必須條件 (necessary conditional good)。國家應受公民底積極支持，來實現一種積極的計畫。因而，一個好的政府，是好人之一種積極的道德體制」(ibid.)。

然而，在接觸了海耶克的早期思想後，殷海光的政治理論取向開始有所轉折，這反應在他對張佛泉的書評中。

值得注意的是，殷海光最後期(1965)所撰述的〈自由的倫理基礎〉一文(殷海光, 2010)，是在海耶克的《自由的憲章》以及柏林的《兩種自由概念》刊行之後所進行的反思，且以海耶克的著作為主軸，**反而呈現「積極自由」的面向**。他在討論自由的「整全性」議題中，對於張佛泉的理論於十

13 關於張佛泉所受英國觀念論傳統(特別是包三癸)的影響，可參閱張洪彬, 2010: 166-167。

14 可能是受到乃師金岳霖的影響。金岳霖在哥倫比亞大學所完成的政治學博士論文即以 T. H. Green 為主題。

年後提出了不同的見解，認為「諸自由」以及「人權清單」的觀念，表達出一種自由是可以一個個失去或爭取回來的物件。但基於整全性的考慮，必須強調自由是整體而不可分割，若此整全性遭受破壞，自由也有可能完全喪失 (ibid.: 1136)。更重要的是，在討論自由的後設理論 (meta-theory) 時，殷海光陳述了英國經驗主義的自由觀 (從霍布斯到穆勒所論「自由乃沒有外部的阻礙」) 以及唯心派的自由觀 (以全體主義的立場，強調自由的積極存在乃在於國家)。他重新討論「內心自由」乃是一切自由的起點。他強調內心自由的兩種意義：其一為道德意義，也就是「道德主體意志克服了人的欲念」(康德的道德自主性)；另外一種內心自由，殷海光則稱之為「開放心靈的自由」，而開放的心靈意指其心靈不為囚徒。心靈的牢房有二：未經批評的崇古，以及時代的虐政。心靈自由或內部自由是自由的起點，沒有心靈自由就沒有外部自由；唯兩者層次不同，因此無法斷定有了心靈自由便有外部自由。殷海光此處所提出的個人觀點，似乎是為經驗派與唯心派的自由觀提出一個綜合的陳述，有著積極自由的色彩，這和他在 1956 年《自由與人權》書評中所主張，內心自由與外部自由的界限無法劃分，而應以實然的外部自由作為討論重點，顯然大異其趣。這些後期的觀念，反映出殷海光在軟禁之後，不得不退於精神內在堡壘 (柏林所謂之 inner citadel)，所發的憂憤之思。由於是在海耶克與柏林關於消極、積極自由的論述已經發展完成之後，特別引人注目。

陸、系譜學的討論(二)：新儒家的「民主開出論」

本文的分析指出《自由與人權》一書中關於自由的第二指謂或內心自由的論述，極有可能是張佛泉在受到徐復觀的批評與辯難之後，對原稿修正「政治自由」與「道德自由」之後所產生的理論建構。從這個角度加以觀察，筆者主張，《自由與人權》在自由的第二個指謂議題上所建構的理論系統，為殷海光書評所質疑者，恰恰可能成為自由主義與新儒家對話討論的基礎。可惜的是，在成書之前對張佛泉各篇論文提出猛烈抨擊的徐復觀，在《自由與人權》於 1955 年出版後，並未提出任何進一步的評論；新儒家除了某些

不具名的引述之外，也沒有加以回應，讓這一個可能產生對話倫理的情境，在歷史的洪流中消弭無蹤。以下僅簡短分析兩個相關議題：第一，同時期新儒家對《自由與人權》的引述與評論；第二，《自由與人權》所分析的第二指稱之自由，與同時期新儒家所致力發展的「儒家文化由道德主體開出政治主體（民主）」論述的比較。

在徐復觀發表〈給張佛泉先生的一封公開信〉後不久（1954.8.20），牟宗三致函徐復觀，讚許其論點「非常好。只有兄顯豁之文可以廓清」，並說：

張佛泉只學得一點拉斯基的論調，便橫掃一切，一如殷海光只學得一點維也納派，便橫掃一切。苦難時代仍未打動他們書齋中入股習氣。只是個人自私要創立一個門戶。遂假借一先生之言，橫衝直撞。……至於反對本質主義，那是近代唯物論以及英美經驗主義、唯名論、實用主義反傳統哲學的一個支流趨勢。哲學方面且不說，若在人生方面，便表現為反對實然而普遍之人性。馬克司如此，杜威亦如此，現在存在主義的剎特利亦如此。張佛泉復用之以講「自由即人權」來隔絕道德，釘死自由。沒落殆哉，實在令人洩氣。（轉引自李淑珍，2011: 69）

即使兩年後牟宗三讀了《自由與人權》，他的書信批評張佛泉對於黑格爾派的批判「皆不對，太隔了」（*ibid.*: 70）。的確，《自由與人權》一書對於黑格爾的批評不免失之矯枉過正；然而，牟宗三在這個議題上產生強烈反應，或許與他在同時期正通過黑格爾的歷史哲學，來發展其儒家文化開出民主的歷史哲學理論有關。

牟宗三同時期發表於《民主評論》的系列論文，後集結為《政道與治道》（牟宗三，2003b）一書。在最具理論性的第三章〈理性之運用表現與架構表現〉¹⁵中，牟氏指出，他曾在其《歷史哲學》（牟宗三，2003a）中以「綜合的盡理之精神」來解說中國文化的基本精神，此種理性是一種「運用表現」，也

15 原發表於《民主評論》第六卷第十九期（1955.10.5）（牟宗三，1955）。

就是一種直接的功能表現。相對地，西方文化則擅長「分解的盡理之精神」，其理性是以「架構表現」加以展現，具體而言是通過一種「對待關係」，由之而形成一種「對列之局」(co-ordination)，從而撐出一個整體的架構（牟宗三，2003b: 51-52, 58）。中國文化缺乏理性的架構表現能力，使得民主與科學無法在自由的道德主體之中開出，所以牟宗三提出「新外王」的儒家政治觀念，並在哲學層次致力於從理性的「運用表現」轉出一種「架構表現」，從而能使民主制度在中國植根。然而，由於中國文化向來注重運用表現，強調「攝所歸能」、「攝物歸心」，在主體中將對象免除其對立收攝進來成為絕對自足的存在 (ibid.: 58)，在這種狀況下，要轉換成「架構表現」，便只能「曲通」，而不可能「直通」。這個轉折的意義如下有二：

一、內聖之德行與科學民主有關係，但不是直接關係；二、科學民主有其獨立之特性。這兩方面的意義即表示既獨立而又相關。運用表現與架構表現既獨立而又相關。這如何而可能；我們如何真地把它們貫通起來？(ibid.: 62)

針對這個理論議題，牟宗三提出了良知或道德理性的「自我坎陷」，¹⁶ 也就是絕對自足的良知，暫時地對其「運用表現」存而不論，轉而讓知識主體以及政治主體，能夠依據各該領域的獨特性發展；而在創造科學與民主的活動之後，再用道德理性加以貫穿 (ibid.: 64)。此種自我坎陷在政治領域所形構的體制，就其權力的安排以及權利義務的規定等，皆是對等平列的，所以必定為民主政體 (ibid.: 65)。

就在這個脈絡中，牟宗三暗諷批判張佛泉的人權理論。牟氏指出，政治學不依據實踐道德理性來討論，「把『自由』散而為各種權利，而說『自由即人權』，亦未始不可」(ibid.: 65)。不過他馬上強調，這只不過是稍微熟悉近代意義政治的人都知道的常識；1930年代中期，羅隆基在天津便曾告訴牟氏，

16 也就是黑格爾式的絕對精神，通過自我否定而產生定在存有物的辯證，參考黑格爾《小邏輯》§91-§97 (Hegel, 1991b: 147-152)；在歷史哲學中的展現，參閱 Hegel, 1975: 47-53。

近代政治上最大的貢獻就是把政治與道德分開。這不是羅隆基的發現，當然也不是張佛泉的創見，只不過是轉述一種流行的意識（*ibid.*: 65-66）。

牟宗三基於理性的架構表現，並不反對政治的相對自主性；但是對於將政治與道德截然劃分，則無法苟同：

祇在民主政治的大括弧下就對等平列的事實而確定的說出就夠了。這祇是政治學教授的立場，不是為民主政治奮鬥的實踐者的立場，亦不是從人性活動的全部或文化理想上來說話的立場，所以那種清楚確定祇是名言上的方便。至於說到真實的清楚確定，則講自由通著道德理性，通著人的自覺，是不可免的。我們不能祇從結果上，祇從散開的諸權利上，割截地看自由，這樣倒更不清楚，而上提以觀人之覺醒奮鬥，貫通地看自由，這樣倒更清楚。……自由必通著道德理性與人的自覺，……各種權利祇是它的客觀化的成果而在民主政體中由憲法以保障之。……（若）祇停在觀解理性上，囿於政治學教授的立場，遂祇割截地把自由下散而為諸權利，並以為一上通著講，便是抽象的玄虛，形而上學的無謂的爭論。這還不算，並以為一通著道德理性人的自覺講，便成為泛道德主義，有助於極權，這都是在割截下只知此面不知彼面為何事的偏面聯想，遂由此一往籠統抹煞之論。（*ibid.*: 66-67）

這段對於自由、權利與道德主體的評論，明顯地是對於張佛泉所指稱「泛道德主義」的反批判。¹⁷ 然而，基於本文以上所論，張佛泉在《自由與人權》一書中，通過自由兩種指涉的對比方式，已經為道德界與政治界的關連，提出了一個基於英國觀念論傳統所建立的辯證關係，與牟氏所主張「真實的清楚確定，則講自由通著道德理性，通著人的自覺，是不可免的」，並無扞格。無論是基於尚未讀到全書，或閱讀之後仍然在意於張佛泉對於泛道德主義的批評，牟宗三對於《自由與人權》一書的暗諷，可以說漠視全書的基本論旨。

17 關於張氏對泛道德主義的批判，可見於張佛泉，1993: 300-301。

牟宗三自 1949 年起，懷於中國大陸之淪喪，思考如何對抗共產主義的思想，在其 1950 年代的系列著作中，可以明確看到其理論建構的途徑是通過黑格爾的歷史哲學。¹⁸ 他一方面接受黑格爾歷史哲學的觀念論要素，也就是歷史作為人類自由精神的展現；但另一方面他又困思於黑格爾所描述的中國專制主義，在其中只有皇帝一人有自由，其他人都處於沒有自由的奴役狀態。通過黑格爾歷史哲學的吸納與重構，牟宗三（2003a: 84-94, 319）分析中國文化的內在倫理要素，爬梳出前述「理性的運用表現」以及「天才、美學等等要素」之後，他更企圖將黑格爾的歷史哲學「倒轉」，將中國傳統政治當中阻礙民主的某些要素去除，使得開出民主與科學的中國文化，能夠成為現實性最高的歷史最高階段或精神表現方式（*ibid.*: 198-199, 219-220）。

此種黑格爾主義色彩，解釋了牟宗三在閱讀《自由與人權》時，對於本書中對黑格爾派不盡公允的評論所產生之反感。跳出個人的意氣之爭與學派見解，筆者認為牟宗三與新儒家¹⁹的文化論述，是一種**社群主義（communitarianism）取向的歷史哲學**。當代社群主義者如沈岱爾（Sandel, 1982: 150-151, 179-183）以及麥肯泰（MacIntyre, 1981: 186-187）基於黑格爾以及亞里斯多德的目的論實踐哲學，主張社群需要有一種構成性（constitutive）道德傳統，使得個人認同得以教養形塑，不致流於原子式個人主義。²⁰ 新儒家則在說明某些對民主與科學不利的障礙並非儒家文化之基本特質，並排除與改造這些非本質障礙之後，儒家文化可以開出民主與科學的果實；進一步而言，對於民主與科學的接納與內化，也必須預設中華文化的持續存在與繁榮昌盛，否則樹根枯萎後，如何可能有繁茂的樹葉與果實？此種關於儒家文化「構成性」的主張，基本上是社群主義歷史哲學式的；因為它是一種對於

18 牟宗三，2003a，第二部，頁 77-84，462-463，並請參閱陳忠信（1988）、蔣年豐（1991）以及黎漢基（2004）；主張牟氏外王學仍應基於康德（而非黑格爾）哲學加以詮釋，則有李明輝（1991: 1-16, 99-115, 135-153；1994: 53-87，特別是頁 61-62）。

19 新儒家的主要集體發聲，自然以牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅（1958）等四人所發表的《為中國文化敬告世界人士宣言》最具代表性。在此宣言中用綜合的方式陳述了四位作者共同接受的以新學為本之中國文化，以及如何由之開出認知主體（科學）與政治主體（民主）的政治論述。

20 關於當代社群主義與民主政治之關係，請參閱 Shaw, 2010。

過去歷史過程，就其根源以及終極目的所提出之史論，並指向未來歷史實踐之應然。²¹ 即使吾人接受此種歷史哲學，在新儒家的諸多論述中，仍然缺乏基於牟氏所稱「理性的架構表現」，運用「分解的盡理精神」實質地分析在當代中國所應實施的民主制度具體內涵；彷彿在提出了社群主義的歷史哲學，以及知識論層次的「良知自我坎陷」理論前提後，此種理性架構表現便能夠如其所應然的實踐，並發展出適合中國的民主制度。

然而，政治制度的安排並非歷史哲學所能解決，而必需由歷史哲學的層次轉到**政治哲學**的層次。即使在黑格爾的系統中，「自由的理念」也不僅僅是在精神的發展史中就能開展出來。它的具體樣態，特別在現代世界中，除了個人的「主觀自由」以及客觀的政治社會制度（黑格爾所說的「倫理實體」）外，在抽象的法權之後，將在家庭、市民社會以及國家中產生具體的形構（Hegel, 1991a），而黑格爾在《法哲學原理》（而非《歷史哲學》）之中，也的確善盡了西方「分解的盡理精神」，對這些制度的構成，提出了詳盡的論述，這才是政治哲學層次的論述，但這在新儒家後續發展中似乎並無進展。

柒、結語：從系譜學到政治哲學

本文運用系譜學以及脈絡主義的分析取向，以張佛泉《自由與人權》一書的撰寫過程為主軸，闡釋五〇年代臺灣的自由主義者以及新儒家對於自由的不同觀念。張佛泉成書之前所發表的系列論文，顯示出原始計畫乃是一種經驗主義式的「諸權利即諸自由」的自由主義論述，但是這個觀點引起了徐復觀的批判，並導致張佛泉修正了原始計畫，區分自由的兩個意義系統：人權保障與內心自由，並且運用觀念論哲學來闡釋內心自由。本文除了指出殷海光對於張氏的修正有所保留外，並同時檢視徐復觀與牟宗三同時期的自由民主論述。通過系譜學的爬梳，本文呈現出五〇年代臺灣自由觀念的多樣面貌，並不能以「自由主義者主張消極自由、新儒家則主張積極自由」的定見

21 李明輝（1991: 8）則加以康德化，主張儒家開出民主與科學之必然性，是一種「實踐的必然性」。

加以理解。

張佛泉所建構的自由兩種指謂，以及通過權利清單、憲法制訂的民主審議過程作為社會與邦國間之關口等理論，當奠基在觀念論的道德主體作為權利之源的理論基礎時，乃是一種基於康德主義的自由主義政治哲學。可惜的是，在成書之前對張佛泉提出批判的徐復觀，在《自由與人權》出版後，並未提出任何進一步的評論；新儒家除了零星暗諷之外，也沒有系統回應，讓這一個可能產生對話倫理的情境，在歷史的洪流中消逝。只有一位匿名的觀察者「凌空」（1955a；1955b；1955c）在當時就已敏銳地觀察到，《自由中國》學派與《民主評論》學派，二者都接受康德的哲學精神，希望能「復活切中時弊的討論精神」。²²

在系譜學以及歷史分析之外，本文也指向重構政治哲學的必要性。在《自由與人權》成書時，康德並不是政治哲學界的主要取向，但自上世紀七〇年代以來，在羅爾斯（John Rawls）以及德沃金（Ronald Dworkin）等自由主義者的理論建構中取得核心的地位，當代政治哲學也由個人尊嚴到基本自由等觀念，重新建構了完整的體系（錢永祥，2014：51-68）。值得注意的是，新儒家後來的發展，也脫離了黑格爾歷史哲學的架構，走上康德主義的取徑（李明輝，1994：61-71）。拉到當代的場景，是否有可能通過康德主義而再建立一個對話或學術討論的空間？

若以核心的理論議題而言，則需要回到本文前言所引李明輝提出的兩個理論議題——「(1)中國傳統文化是否妨礙科學之發展與民主政治之建立？或者換個方式說，中國要現代化，是否必須先揚棄傳統文化？(2)民主政治是否需要道德基礎？換言之，政治自由是否必須預設道德自由？」經過本文系譜學之考察，筆者主張，**第二個議題實際上並不存在**，因為張佛泉接受了內心自由以及道德主體性的重要，並且依據觀念論修改其政治哲學論述，這顯示了自由主義整合道德自由觀念並無窒礙。真正需要面對的是第一個議題，但這個議題有必要從另一角度同時加以考察：是否**唯有**立基於中華文化傳統（或更確切地說，儒家學說）方有可能建構中國人的道德自律性，並在此基

22 徐復觀（1955）對此有所回應，不過他認為是自由主義者不願真誠討論。

礎上在華人社會開創自由民主？新儒家由於反對五四運動的激烈反傳統主義（林毓生，1983: 121-196），主張中華文化並不妨礙科學之發展與民主政治之建立；但這個命題並不蘊含在華人社會唯有以中華文化或儒家學說為基礎方有可能建構現代民主。但是儒家學說若只是民主社會可能的文化資源之一，那麼儒家文化將喪失社群主義歷史哲學所強調的「構成性」面向。換言之，關鍵問題不在於道德自律性是否必要，而在於社群主義式歷史哲學與多元主義間的扞格；自由主義者在這個議題上方才與新儒家有著根本的區別。張佛泉雖然依據觀念論修改其政治哲學論述取向，接受道德自由與政治自由的關連，但他仍拒斥將此道德哲學與特定的文化傳統（包括儒家內聖外王之說）相連結，²³ 故與新儒家仍有根本差異。

參考資料

A. 中文部分

江宜樺

- 2001 《自由民主的理路》。臺北：聯經。(Jiang, Yi-hua, 2001, *The Logic of Liberal Democracy*. Taipei: Linking Publications.)

牟宗三

- 1955 〈理性之運用表現與架構表現〉，《民主評論》6(19): 2-8。(Mou, Zong-san, 1955, "The Functional Presentation and the Constructive Presentation of Reason," *Min Zhu Ping Lun [Democratic Review]* 6(19): 2-8.)
- 2003a 《道德的理想主義、歷史哲學》，《牟宗三先生全集》，第九冊。臺北：聯經。(Mou, Zong-san, 2003a, *Moral Idealism and Philosophy of History*, *Mou Zong San Quan Ji [Complete Works of Mou Zong San]*, Vol. 9. Taipei: Linking Publications.)
- 2003b 《政道與治道》，《牟宗三先生全集》，第十冊。臺北：聯經。(Mou, Zong-san, 2003b, *Rulership and Governance*, *Mou Zong San Quan Ji [Complete Works of Mou Zong San]*, Vol. 10. Taipei: Linking Publications.)

牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅

- 1958 《為中國文化敬告世界人士宣言：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識》。現收錄於唐君毅，1974，《說中華民族之花果飄零》，頁125-192。臺北：三民。(Mou, Zong-san, Fu-guan Xu, Jun-mai Chang, and Jun-yi Tang, 1958, *A*

23 張佛泉（1993: 184）宣稱「『內聖外王』不能當為民主理想」，因為將倫理與政治屬雜之故。這當然也深化了與新儒家間的芥蒂。

Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sino-logical Study Relating to World Cultural Outlook. Pp. 125-192 in Jun-yi Tang, 1974, *Chinese Culture in Diaspora*. Taipei: San Min Book.)

何信全

2000[1996] 《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》。臺北：中央研究院中國文哲研究所。(Ho, Hsin-chuan, 2000[1996], *Confucianism and Modern Democracy: A Study of the Political Philosophy of Contemporary Neo-Confucianism*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.)

李明輝

1991 《儒學與現代意識》。臺北：文津。(Lee, Ming-huei, 1991, *Confucianism and Modern Consciousness*. Taipei: Wenjin.)

1994 《當代儒學之自我轉化》。臺北：中央研究院中國文哲研究所。(Lee, Ming-huei, 1994, *Self-Transformation of Contemporary Confucianism*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.)

李淑珍

2011 〈自由主義、新儒家與一九五〇年代臺灣自由民主運動：從徐復觀的視角出發〉，《思與言：人文與社會科學期刊》49(2): 9-90。(Lee, Su-san, 2011, "Liberalism, New Confucianism and the Democracy Movement of Taiwan in the 1950s: From Xu Fuguan's Perspective," *Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Sciences* 49(2): 9-90.)

周德偉

1981 《周德偉社會政治哲學論著》。臺北：龍田。(Zhou, De-wei, 1981, *Zhou, De-wei's Essays on Social and Political Philosophy*. Taipei: Longtian Press.)

東方既白

1955 〈介紹張佛泉著：「自由與人權」〉，《自由中國》13(12): 28-30。(Dongfang, Ji-bai, 1955, "An Introduction to Chang Fo-chuan's *Liberties and Human Rights*," *Zi You Zhong Guo [Free China]* 13(12): 28-30.)

林毓生

1983 《思想與人物》。臺北：聯經。(Lin, Yu-sheng, 1983, *Thoughts and Personalities*. Taipei: Linking Publications.)

柏林 (Isaiah Berlin)

1986 《自由四論》，陳曉林 (譯)。臺北：聯經。(Berlin, Isaiah, 1986, *Four Essays on Liberty*. Xiao-lin Chen (trans.). Taipei: Linking Publications.)

凌 空

1955a 〈介紹反共文化運動中的兩個學派 (上)〉，《祖國週刊》9(10): 26-28。(Ling, Kong, 1955a, "An Introduction to the Two Schools in the Anti-Communist Culture Movement (I)," *Zu Guo Zhou Kan [China Weekly]* 9(10): 26-28.)

1955b 〈介紹反共文化運動中的兩個學派 (中)〉，《祖國週刊》9(11): 26-28。(Ling, Kong, 1955b, "An Introduction to the Two Schools in the Anti-Communist Culture Movement (II)," *Zu Guo Zhou Kan [China Weekly]* 9(11): 26-28.)

1955c 〈介紹反共文化運動中的兩個學派 (下)〉，《祖國週刊》9(12): 25-27。(Ling, Kong, 1955c, "An Introduction to the Two Schools in the Anti-Communist Culture Movement

(III),” *Zu Guo Zhou Kan [China Weekly]* 9(12): 25-27.)

徐復觀

- 1954 〈給張佛泉先生的一封信——環繞著自由與人權的諸問題〉，《民主評論》5(16): 2-9。現收錄於黎漢基、李明輝（編），2001，《徐復觀雜文補編》，第二冊，頁57-83。臺北：中央研究院中國文哲研究所。(Xu, Fu-guan, 1954, “An Open Letter to Mr. Chang Fo-chuan: Many Questions Concerning Liberties and Human Rights,” *Min Zhu Ping Lun [Democratic Review]* 5(16): 2-9. Pp. 57-83 in Han-ji Li and Ming-huei Lee (eds.), 2001, *Xu Fuguan Za Wen Bu Bian [Addendum of Xu, Fu-guan's Essays]*, Vol. 2. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.)
- 1955 〈如何復活「切中時弊的討論精神」〉，《民主評論》6(9): 15-18。(Xu, Fu-guan, 1955, “How to Revive ‘the Deliberative Spirit to Probe the Current Problem’,” *Min Zhu Ping Lun [Democratic Review]* 6(9): 15-18.)

殷海光

- 1953 〈偉大的烏托邦——海耶克教授著「到奴役之路」之第二章〉，《自由中國》9(6): 15-18。(Yin, Hai-guang, 1953, “The Great Utopia—Chapter Two of *The Road to Serfdom* by F. A. Hayek,” *Zi You Zhong Guo [Free China]* 9(6): 15-18.)
- 1954 〈自由日談真自由〉，《自由中國》10(3)社論: 2-3。(Yin, Hai-guang, 1954, “Let’s Talk about the True Freedom on World Freedom Day,” *Zi You Zhong Guo [Free China]* 10(3) Editorial: 2-3.)
- 1956 〈自由之再劃分〉，《祖國週刊》16(7): 6-10。(Yin, Hai-guang, 1956, “The Re-demarcation of Freedom,” *Zu Guo Zhou Kan [China Weekly]* 16(7): 6-10.)
- 2009 殷海光（譯），海耶克（著），《到奴役之路》。現收錄於林正弘、潘光哲、簡明海（編），《殷海光全集》，第四卷。臺北：國立臺灣大學出版中心。(Yin, Hai-guang (trans.), 2009, Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*. In Cheng-hung Lin, Kuang-che Pan, and Ming-hai Chien (eds.), *Complete Works of Yin Haiguang*, Vol. 4. Taipei: National Taiwan University Press.)
- 2010 〈自由的倫理基礎〉，見林正弘、潘光哲、簡明海（編），《殷海光全集》，第十四卷，頁1125-1174。臺北：國立臺灣大學出版中心。(Yin, Hai-guang, 2010, “The Ethical Foundations of Freedom,” pp. 1125-1174 in Cheng-hung Lin, Kuang-che Pan, and Ming-hai Chien (eds.), *Complete Works of Yin Haiguang*, Vol. 14. Taipei: National Taiwan University Press.)
- 2011 〈自由主義底蘊涵〉，見林正弘、潘光哲、簡明海（編），《殷海光全集》，第九卷，頁690-711。臺北：國立臺灣大學出版中心。(Yin, Hai-guang, 2011, “The Implication of Liberalism,” pp. 690-711 in Cheng-hung Lin, Kuang-che Pan, and Ming-hai Chien (eds.), *Complete Works of Yin Haiguang*, Vol. 9. Taipei: National Taiwan University Press.)

崔寶瑛

- 1956 〈書刊評介：自由與人權〉，《自由中國》14(4): 24-29。(Cui, Bao-ying, 1956, “A Book Review on *Liberties and Human Rights*,” *Zi You Zhong Guo [Free China]* 14(4): 24-29.)

張佛泉

- 1953a 〈自由與國際和平〉，《自由中國》8(9): 4-10。(Chang, Fo-chuan, 1953a, “Freedom and International Peace,” *Zi You Zhong Guo [Free China]* 8(9): 4-10.)
- 1953b 〈自由之確鑿意義〉，《自由中國》8(10): 10-16。(Chang, Fo-chuan, 1953b, “The Exact

- Meaning of Liberty,” *Zi You Zhong Guo* [*Free China*] 8(10):10-16.)
- 1953c 〈自由觀念之演變〉，《民主評論》4(12): 3-8。(Chang, Fo-chuan, 1953c, “Changes of the Concept of Liberty,” *Min Zhu Ping Lun* [*Democratic Review*] 4(12): 3-8.)
- 1954 〈亞洲人民反共的最終目的〉，《自由中國》11(2): 37-39。(Chang, Fo-chuan, 1954, “The Ultimate Purpose of Asian People’s Anti-Communist Activities,” *Zi You Zhong Guo* [*Free China*] 11(2): 37-39.)
- 1955a 〈自由與民主的起碼意義〉，《祖國週刊》9(3): 6-11。(Chang, Fo-chuan, 1955a, “The Minimum Meaning of Liberty and Democracy,” *Zu Guo Zhou Kan* [*China Weekly*] 9(3): 6-11.)
- 1955b 《自由與人權》。香港：亞洲出版社。(Chang, Fo-chuan, 1955b, *Liberties and Human Rights*. Hong Kong: Asia Press.)
- 1957 〈論自由之限度——答殷海光教授〉，《祖國週刊》18(11): 6-9。(Chang, Fo-chuan, 1957, “On the Limit of Liberty—A Response to Professor Yin Hai-guang,” *Zu Guo Zhou Kan* [*China Weekly*] 18(11): 6-9.)
- 1993 《自由與人權》。臺北：臺灣商務印書館。(Chang, Fo-chuan, 1993, *Liberties and Human Rights*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.)
- 2010 《自由與權利：憲政的中國言說》。北京：清華大學出版社。(Chang, Fo-chuan, 2010, *Liberties and Rights: The Chinese Discourse of Constitutional Politics*. Peking: Tsinghua University Press.)
- 張洪彬
- 2010 〈張佛泉的生平與思想簡述〉，《政治思想史》3: 162-171。(Zhang, Hong-bin, 2010, “A Brief Account of Chang Fo-chuan’s Life and Thoughts,” *Journal of the History of Political Thought* 3: 162-171.)
- 陳忠信
- 1988 〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉，《台灣社會研究》1(4): 101-138。(Chen, Chung-shin, 1988, “On the Neo-Confucian Doctrine of the ‘Self-Generation of Democracy’: An Epistemological Critique,” *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 1(4): 101-138.)
- 雷震
- 1989-1990 《雷震日記：第一個十年》。現收錄於傅正（主編），《雷震全集》，31-35, 38-40冊。臺北：桂冠。(Lei, Zhen, 1989-1990, *Lei Zhen Ri Ji: Di Yi Ge Shi Nian* [*Lei Zhen’s Diary: The First Decade*]. In Zheng Fu (ed.), *Lei Zhen Quan Ji* [*Complete Works of Lei Zhen*], Vols. 31-35, 38-40. Taipei: Guiguan.)
- 雷震、殷海光、張佛泉、徐復觀
- 1954 〈自由的討論〉，《民主評論》5(6): 14-18。(Lei, Zhen, Hai-guang Yin, Fo-chuan Chang, and Fu-guan Xu, 1954, “A Discussion on Liberties,” *Min Zhu Ping Lun* [*Democratic Review*] 5(6): 14-18.)
- 蔣年豐
- 1991 〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉，見賴澤涵、黃俊傑（主編），《光復後台灣地區發展經驗》，頁37-100。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。(Jiang, Nian-feng, 1991, “The Postwar Taiwan Experience and Hegel in Tang Jun-yi’s and Mou Zong-san’s Thoughts,” pp. 37-100 in Jeh-hang Lai and Chun-chieh

Huang (eds.), *The Development Experience in Taiwan after the Retrocession*. Taipei: Sun Yat-sen Institute for Social Sciences and Philosophy, Academia Sinica.)

黎漢基

- 2004 〈牟宗三的政治理念與其對黑格爾歷史哲學的省思〉，見李明輝、陳瑋芬（主編），《當代儒學與西方文化：哲學篇》，頁 173-199。臺北：中央研究院中國文哲研究所。(Li, Han-ji, 2004, "Mou Zong-san's Political Ideal and Reflection on Hegel's Philosophy of History," pp. 173-199 in Ming-huei Lee and Wei-fen Chen (eds.), *Contemporary Confucianism and Western Culture: Philosophical Perspective*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.)

蕭高彥

- 2012 〈張佛泉自由主義中的憲政與民主〉，《政治與社會哲學評論》42: 1-38。(Shaw, Carl K. Y., 2012, "Constitutionalism and Democracy in Fo-chuan Chang's Liberalism," *Societas: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 42: 1-38.)

錢永祥

- 2001 《縱欲與虛無之上》。臺北：聯經。(Chien, Sechin Y.-S., 2001, *Political Ethics in the Modern Context*. Taipei: Linking Publications.)
- 2014 《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》。臺北：聯經。(Chien, Sechin Y.-S., 2014, *Reason with Passion: Political Philosophy as Moral Practice*. Taipei: Linking Publications.)

薛化元

- 1996 《自由中國與民主憲政：1950年代台灣思想史的一個考察》。臺北：稻鄉。(Hsueh, Hua-yuan, 1996, *Free China and Democratic Constitutionalism: On the Intellectual History of Taiwan in the 1950s*. Taipei: Dawshiang Publishing.)

B. 外文部分

Barker, Ernest

- 1915 *Political Thought in England, 1848 to 1914*. London: Williams & Norgate.

Berlin, Isaiah

- 1969 *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bosanquet, Bernard

- 2001 *The Philosophical Theory of the State and Related Essay*. Gerald F. Gaus and William Sweet (eds.). South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.

Green, T. H.

- 1986 *Lectures on the Principles of Political Obligation, and Other Writings*. Paul Harris and John Morrow (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F.

- 1975 *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*. H. B. Nisbet (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991a *Elements of the Philosophy of Right*. Allen W. Wood (ed.), H. B. Nisbet (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991b *The Encyclopedia Logic*. T. F. Geraets et al. (trans.). Indianapolis: Hackett.

MacIntyre, Alasdair

1981 *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.

Mill, J. S.

1974 *On Liberty*. New York: Penguin Books.

Sandel, Michael

1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shaw, Carl K. Y.

2010 “Civic Republicanism and Democratic Politics—Michael Sandel and Contemporary Theories of Political Community,” *EurAmerica: A Journal of European and American Studies* 40(4): 923-945.

Skinner, Quentin

2002 *Visions of Politics, Vol. 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

2009 “A Genealogy of the Modern State,” *Proceedings of the British Academy* 162: 325-370.

A Genealogy of the Idea of Liberty in Taiwan: Fo-chuan Chang, *Free China*, and Neo-Confucianism

Carl K. Y. Shaw

Research Fellow

Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica

ABSTRACT

This article examines the formation and receptions of Fo-chuan Chang's classic *Liberties and Human Rights* from the historiographical perspective. Deploying the methodologies of genealogy and contextualism, I reconstruct the different ideas of liberty in the political discourses in Taiwan in the 1950s. Contrary to the dominant interpretation, which is inspired by Isaiah Berlin's distinction between negative and positive freedom, this article demonstrates that the early liberals in Taiwan construct an idea of negative freedom based on moral autonomy. The influence of British Idealism is also examined. Moreover, new light is shed on the well-known debates between liberals and the neo-Confucians at the time.

Key Words: Fo-chuan Chang, liberty, negative freedom, positive freedom, neo-Confucianism, British idealism