主题研究: 政治哲学视野下的自由、权利与人性

**DOI:** 10. 3785/j. issn. 1008-942X. 2014. 05. 272

# 伯林的自由概念与人性

#### 徐向东

(浙江大学 哲学系, 浙江 杭州 310028)

[摘 要]以赛亚·伯林对自由的批判性反思在道德和政治哲学中产生了重大影响并激发了热烈的争议和讨论。很多批评者认为,他在不遗余力地推行消极自由的同时也诋毁和拒斥了所谓的积极自由。然而,不论是伯林对积极自由的理解,还是他对待这种自由的态度,实际上都比很多批评者所设想的要复杂得多。在从思想史的角度来解读积极自由的观念在现代政治实践中所遭到的滥用的同时,伯林实际上也让我们看到了积极自由同样是人的一种深层渴望。因此,可以通过考察人性的双重本质来探究自由与人性的关系,进而在理论上澄清伯林的自由学说及其与自由主义的本质联系,最终会发现伯林对消极自由的捍卫不仅是可靠的,而且也为他所设想和倡导的那种自由主义提供了理性辩护。

[关键词]伯林;人性;理性;积极自由;消极自由;价值多元论;自由主义

#### Isaiah Berlin's Conception of Liberty and Human Nature

Xu Xiangdong

(Department of Philosophy, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: No matter how we conceive and make sense of liberty at the level of philosophical reflection, it is our intuition that liberty primarily implies making decisions and choices based on one's own understanding, and being free from others' interference or constraint in acting. The very idea of liberty is thus from the very beginning related to the notion of value; it is not that liberty is needed or required in whatever we are doing or will do, but that it is needed or required only in what matters most to us. It follows that liberty is at least instrumentally valuable. However, further analysis shows that liberty may also be intrinsically valuable to the extent that it helps to cultivate and promote the self-perfection of our nature as human beings. Therefore, so long as we are interested in having a certain goal as that on which we start and pursue our life as a human individual, and undertake to pursue or achieve such a goal through the rational agency of our own, liberty will become indispensable to us.

Isaiah Berlin's thinking about liberty almost runs through the whole of his academic career. However, some tensions can be identified in his doctrine of liberty, typically in his seminal and

[收稿日期] 2014-05-27

[本刊网址·在线杂志] http://www.journals.zju.edu.cn/soc

[在线优先出版日期] 2014-07-31

[基金项目] 国家社会科学基金一般项目(11BZX079); 浙江大学社会科学研究院规划项目"马克思主义与全球正义"

[作者简介]徐向东,男,浙江大学人文学院哲学系教授,博士生导师,哲学博士,主要从事伦理学、政治哲学、早期现代哲学和分析哲学研究。

yet highly debated paper "Two Concepts of Liberty" and other related works. Berlin initially held that liberty simply consists in doing whatever one wants to do without being interfered by other agents (including other individuals and social institutions). However, very soon he came to realize that the understanding of liberty will give rise to an intuitively implausible result; the less one desires, the more freedom one has. To avoid this result, Berlin turned to claim that liberty lies in being capable of freeing from obstacles to one's possible choice or activity. This fact shows that even when Berlin construed liberty in a negative sense, he did not take liberty merely as the power to escape from actual obstacles to one's actual choice or action. In Berlin's view, what he called "negative liberty" is mainly concerned with answering the following question: in what kinds of domain is one permitted (or should one be permitted) to do what one is capable of doing or to become what one wants to be, without being interfered by others? Given this, it is not difficult to see that if Berlin also included counterfactual choice or action in his conception of negative liberty, this kind of liberty would include not merely the power to escape from all of the actual or possible external obstacles, but also the ability to set goals, deliberate and make choices. It follows, as it seems, that Berlin's conception of negative liberty cannot be so negative as some commentators have thought or suggested.

This point needs our attention because it will help us to see the distinction and connection between these two conceptions of liberty as construed by Berlin. According to Berlin, the conception of positive liberty is by and large aimed at answering a quite different question: what is it, or who is it that determines the control or interference that can decide one's doing this rather than doing that? It can be easily seen from the manner in which Berlin defined positive liberty that the notion of positive liberty bears an essential connection to the idea of autonomy. However, in accordance with an intuitively acceptable understanding of the notion of autonomy, insofar as choice or action is concerned, autonomy largely depends on which part of the agent's self is to be identified as possessing the supreme authority over the agent. The concept of autonomy accordingly presupposes the idea that any actual human individual does not yet possess a perfectly unified psychological structure or personality. However, this idea, properly understood, does not necessarily have any implication for politics. Human nature is imbued with a series of dualistic oppositions, for instance, opposition between sensibility and understanding, or between desire and reason, or between social ideals and personal aspirations, and the like. The issue of autonomy will always exist and persist so long as no perfect harmony or integration has been achieved between our motivational system and our evaluational system. It follows that the aspiration to positive liberty would never cease if there had already been some intelligible connection between the idea of positive liberty and the idea of autonomy. On the basis of a detailed examination of this connection as well as the essential features of human nature, the paper shows that while Berlin had powerful reasons to give a normative priority to negative liberty in the political society and its construction, he did not have to deny that the idea of positive liberty can serve as an important or even indispensable ideal of personal life.

**Key words:** Isaiah Berlin; human nature; reason; positive liberty; negative liberty; value pluralism; liberalism

笔者相信,只要认真研究以赛亚·伯林的《两种自由概念》以及其他相关文本<sup>①</sup>,我们就会发现,当他从思想史的角度把他提出的那两个自由概念(对自由的两种理解或设想)区分开来时,他实际上并不想彻底诋毁或拒斥所谓的"积极自由"概念,进而把所谓的"消极自由"设立为人类生活中唯一值得捍卫和促进的自由。例如,在《两种自由概念》首次发表 40 年后所撰写的《最后的回顾》(1998)中,伯林说:"我认识到(自由的这两个含义)是不同的,是对两个不同问题的回答;但是,尽管它们同源,在我看来它们并不是相互冲突的,也就是说,对其中一个问题的回答并不必然决定对另一个问题的回答。两种自由都是人类的终极目的,都必然是有限制的,这两个概念在人类历史上都有可能被滥用。"[1]326-327伯林的这两个自由概念实际上对应于他对两个问题的解释和回答,或者说是从他的解释和回答中抽取出来的。尽管这两个问题看似不同,但它们之间存在着错综复杂的联系,而从思想史的角度来阐明这种联系就成为伯林整个学术生涯的主旋律。本文旨在揭示,伯林对消极自由的捍卫不仅是可靠的,而且实际上也为他所设想和倡导的那种自由主义提供了理性辩护。

### 一、理性与自由

不管我们如何从哲学反思的层次上来具体地设想和理解自由,直观地说,"自由"在根本上包含 着在决定和选择上"自我做主"、在行动上不受他人妨碍或束缚的思想。自由的观念从一开始就与 价值发生了联系:我们并不希望和要求在任何事情上都要"自我做主"、在任何方面都要具有那种在 行动上不受限制或束缚的自由;只是在我们认为对我们来说特别重要的事情上,例如在与我们的人 生观或者生活理想相关的重大选择上,自由才显得特别有价值。如果这一理解是正确的,那么它就 暗示了一个重要思想:无论我们如何理解自由,自由都是有价值的。然而,这个思想本身需要进一 步加以审视。首先,明显的是,自由对于实现我们想要追求的目标是必不可少的,从这个意义而言 自由是工具上有价值的。我们需要思想上的自由来做出一个自主的决定或选择,我们需要这种自 主性,不仅因为只有经过自主选择的生活才说得上是"真正有意义的",而且也因为唯有如此我们才 能对我们的生活以及作为其构成要素的行动和选择负责(这一点在笔者看来更加重要)。因此,只 要我们有兴趣把某个目标确立为自己的生活目标,只要我们打算通过行使自己的能动性来追求或 实现这样一个目标,自由对我们来说就变得不可或缺。一旦我们把自由的概念与能动性的概念联 系起来,我们就很容易明白为什么伯林会修正他原来对自由的理解。伯林原先认为自由就在于没 有欲望实现的障碍,不过,他很快就意识到这个定义会产生一个直观上不合理的结果:欲望越少,越 自由——没有欲望或者把欲望彻底灭绝的人是最自由的,正如某些斯多亚学派理论家所暗示的那 样。为了避免这个不合理的结果,伯林转而认为,自由就在于在可能的选择或活动上没有障碍。这 个理解表明:甚至当伯林在所谓的"消极"意义上来设想自由时,他并没有把自由仅仅理解为摆脱一 个实际的选择或行动的实际障碍的能力②。在伯林看来,消极意义上的自由涉及对如下问题的回 答:究竟是在什么领域中,主体被允许或应该被允许做他有能力做的事情,或者成为他想要成为的 那种人,而不受其他人的干涉[1]169?由此可见,在这样来界定消极意义上的自由时,伯林不是说自

① 例如,《自由论》中的其他文章以及最近出版的《浪漫主义时代的政治观念》,参见 I. Berlin, *Liberty*, edited by H. Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002; I. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, edited by H. Hardy, Princeton: Princeton University Press, 2006。

② 这就是为什么某些批评者对伯林的批评实际上是对他的"消极自由"概念的误解,例如 G. C. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," & C. Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in D. Miller(ed.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 100 – 122, 141 – 162。

由在消极的意义上仅仅是指在实际上做出选择或者采取行动时没有受到外在阻碍(其他行动者的干涉或干预)。如果伯林把反事实的选择或行动也包括在他对消极自由的理解中,那么这种自由就不仅包括了摆脱一切实际的和潜在的外在障碍的能力,也包括设定目标、进行慎思和做出选择的能力。

因此,伯林的消极自由概念其实并不像很多批评者所认为的那么消极。强调这一点,是为了进 一步说明这个概念与积极自由概念的区别和联系。按照伯林的说法,积极自由的概念涉及对如下 问题的回答:什么东西或什么人是能够决定某个人这样做而非那样做(或者成为这种人而不是那种 人)的那种控制或干涉的根源?从伯林界定积极自由的方式中很容易看出,积极自由的概念与自主 性的概念具有本质联系。大致说来,如果决定我的行动的根源在某种意义上是"内在于"我的,而且 与我鉴定为我的"真实自我"的那个东西具有本质联系,那么这样的行动就是自主的。在对"自主 性"的这种直观理解中,与所谓的"真实自我"具有本质联系这个条件很重要,因为(比如说)在某个 价值承诺是我所具有的一个承诺的意义上,我的某个欲望也可以是内在于我的,但是,当这样一个 欲望与我的理性评价发生冲突而我却在这个欲望的驱使下采取某个行动时,我的行动就不是自主 的了。这就是说,行动的自主性取决于我把我的自我中的哪一部分视为对我具有至高无上的权威。 于是,自主性的概念就预设了这样一个思想:任何实际的人类个体在心理结构或个性结构上是不统 一的,甚或是"分裂的"。然而,很容易表明这个思想本身并不必然具有政治哲学含义。比如说,任 何一个欲望的满足一方面取决于我们的能力,另一方面取决于世界向我们所能提供的资源,因此我 们并不总是能够满足自己的欲望。于是,如果欲望之间在这个意义上发生冲突,那么我们就需要一 个理性原则来组织和协调我们的欲望。这样一个原则可以是深谋远虑的合理性原则,也可以是行 动者所认同的某个道德原则,或者某个更加复杂的原则,比如在这两个原则发生冲突的情况下可以 对冲突做出判定的原则。但是,只要一个行动者理性地认同这样一个原则,并利用它来组织和协调 自己的欲望及其满足,那么他在这个基本的意义上就是自主的。只要在我们的个性结构中评价系 统和动机系统并不总是协调一致,自主性的问题就总是存在;另一方面,只要我们已经具备了基本 的理性思维能力,我们就可以自主地行动。这个自主性概念预设了用理性原则来引导行为的思想, 因此也预设了理性的权威。不过,只要我们经过深思熟虑的考虑和反思认同了理性的权威,就没有 理由认为,当我们服从这样一个原则并用它来协调欲望的满足时,我们会陷入某种形式的"自我异 化"。因此,如果积极自由的概念在某种意义上来自我们对自主性的这种理解,那么这个概念本身 是不成问题的,积极自由也是一种有价值的东西[1]178。

理性与欲望——或者更确切地说,那些被约定地划归在"理性"和"欲望"或"激情"下面的东西——的分离,是人类心理结构的一个本质特征。不管我们如何具体地理解"理性",我们都有理由认为,理性也是人类社会生活的一个必然要求和必然结果。然而,也正是因为人类个体必然具有的社会维度,自主性或积极自由的概念也就变成了一个格外错综复杂的问题,因为只要理性的观念与人类个体的社会性相联系,"理性的自我引导"这一思想也就有了被误用和滥用的可能性。伯林所要攻击的显然不是积极自由的概念本身,而是它在历史上所遭到的滥用。自我一方面试图维护和维持自己的边界,即那种在第一人称的观点下、由"我自己的"最重要的利益和观念来界定的边界,另一方面又是诸多自我中的一员,因此就必须承认其他自我的观点也具有同等的重要性,这样就必然要经历一个"理性的社会化"过程。这种张力很容易在个体的心理结构或个性结构中产生一系列二元对立,例如"低级"自我和"高级"自我的对立,"本体"自我和"现象"自我的对立,或者"自律的"自我和"他律的"自我的对立。相应地,一旦"真实的"自由被视为一种与制度、教会、国家、民族、种族、阶级、文化、党派乃至某种意义上的理性相联系的东西,自由的学说也就很容易被转化为权威的

学说<sup>①</sup>。正是因为伯林深切地认识到了积极自由的概念在历史上的转变及其所带来的极权主义含义和后果,他拒绝把这种自由视为一种政治上值得向往的东西。不过,他并不拒斥这个概念原来所包含的那个核心观念,即自我引导或自我管理的思想<sup>[1]327</sup>。

显然,如果积极自由的概念所表达的是真正的自我管理或自我导向的思想,那么我们就没有理由把它作为一个个人生活理想来加以拒斥,因为只要我们承认自己是诸多自我中的一员,或者只要我们承认自我必然有一个社会维度,那么某种形式的自我管理或自我导向就变得必要,而且实际上很有可能是实践理性的一个标志。然而,这个概念的本质含义(自我管理或自我导向)却可能被误用:只要一个人的个性结构中那个"更加真实"的自我被视为某个"外在的"来源,或者被视为与之具有某种本质联系的东西,那么自我管理或自我导向就在于服从这样一个外在来源,或者服从用某种方式把这样一个来源表达或体现出来的人。于是,"真正的自由"好像"就在于完全服从那些自认为知道真理的智者精英……或者那些理解人类命运是如何被造就出来的人"[1]327-328。如果积极自由的核心就是自我管理或自我导向,而后者的根据或根源就是与自我全然相异的某个原则、目的或理念,那么所谓的积极自由也就被转化为其对立面——与政治上的极权主义统治相伴随的他律和奴役。

那么,积极自由的概念是否必然会产生这个结果呢?或者更具体地说,一个人如何可能用与其 "自我"全然相异的某个原则、目的或理念来管理和引导自己呢?这是一个格外复杂的问题,在这里 无法予以详细探究。不过,出于本文的目的,指出一些相关的要点就足够了。按照伯林的说法,从 纯粹现象的观点来看,积极自由的概念之所以变得必要和可能,是因为在我们的个性结构中出现了 两个"自我"。我们往往觉得需要用理性和意志来管理和引导我们的欲望和激情,这样,如果欲望和 激情可以被认为构成了我们的一个自我,那么对它们进行引导的理性和意志就构成了我们的另一 个自我,即所谓的"真实自我"。从自然主义的观点来看,我们有理由认为欲望和激情构成了行动的 原初动机。然而,在我们自己的内在体验或反思中,我们也意识到,若不用某种方式来管理和约束 我们的欲望和激情,我们就会陷入混乱,甚或被它们所摧毁。这倒不是因为我们的欲望或激情是 "盲目的",本身没有任何目的性或意向性,而是因为欲望的满足取决于我们能够在世界中实现某种 变化,从而使欲望的对象变成我们能够获得的东西。也就是说,任何一个欲望的满足都取决于我 (即行为主体)有相应的正确的认知信念且有能力获得欲望的对象。为了成功地满足一个欲望,我 必须对自己的认知能力和行动能力有恰当的估计和评价,因此就要求一种自我认识和自我评价的 能力。另一方面,欲望之所以是欲望,就是因为它们的产生具有某种程度的随意性,并不总是受制 于我们的理性规划。因此,当在我们的欲望系统存在着内在张力乃至内在冲突的时候,我们就需要 按照某个原则、生活理想或价值观念来调整欲望系统。只要我们能够成功地引导欲望的形成和满 足,我们也就有了一种自由感,而不是被动地被任何单一的欲望所驱使。这种自我导向就是伯林所 说的"为了获得独立而采取的自我克制"。

因此,只要我们不用一种极端的方式把理性和欲望绝对地对立起来,例如不加分辨地认为理性表达了我们本性中"好的"方面,而欲望代表了我们本性中"坏的"方面,那么,只要一个人用来引导其欲望的原则或观念是他自己理性地认同的,就不存在任何形式的"自我异化"问题。然而,人类个体有可能会超越他对欲望的自我管理,进一步去寻求一种自认为能够把他的生活的根本价值或者存在的终极意义体现出来的东西,于是就有了伯林所说的积极自由的第二种主要形式,即所谓的"自我实现"——把"自我"完完全全地认定为某个特定的原则或理想,并以此来统辖自己的全部生

① 伯林对这种转变是如何发生的提出了详细而生动的论述,见 I. Berlin, *Liberty*, edited by H. Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 20 - 54, 178 - 200, 287 - 321。

活。如果人类个体已经超越了纯粹动物性的方面,也就是说,超越了本能欲望的满足和基本需要的追求,那么对存在的价值和意义的自我追寻也就成为人类生存状况的一个基本方面。换句话说,在人类个体这里,自我理解和自我认识的需要以及人类存在的社会性必然会把自我实现的渴望产生出来。如果一个社会在基本需求的层次上已经向人们提供了各种可能的有价值的生活目标,那么自我实现并不是一件特别令人费解的事情。只要一个人有兴趣、能力和资源去追求这样一个目标,以此来成就自己的自我实现,那么,在康德的"外在自由"原则(每个人对自由的享有都不能妨碍每一个其他人享有同等的自由)下,自我实现大概也不会产生什么政治恶果。实际上,在思想观念上与伯林有诸多共同点的密尔就倡导这种自我实现的理想,尽管密尔把它归结在"个性"的概念下。而且,在把一个原则或理想认定为自我实现的目标时,只要一个人是在自己的理性慎思的基础上真正地认同了那个原则或理想认作为自我实现的自我导向与作为自我克制的自我导向实际上并没有什么本质差别。那么,究竟是什么东西让伯林对这种形式的自我导向如此反感呢?他对卢梭、康德以及后康德的德国观念论传统<sup>①</sup>的自由学说的评论也许暗示了他在这个问题上的本质思想:

在我内部的理性若要取得胜利,就必须消除和压制那些使我成为奴隶的"低级的"本能、激情和欲望;同样……社会中的那些高级要素——那些受过更好的教育、更加理性、"对其时代和人民有最高的洞见"的人们——可能会运用强迫来让社会的非理性部分变得理性。因为……我们是通过服从理性的人来服从自己的:不是像我们实际上所是的那样沉陷在我们的无知和激情中,成为受疾病折磨、需要医生的虚弱者,成为需要监护的未成年人;而是成为我们在具有理性的情况下能够成为的样子。[1]196

如果自我实现就是用伯林所描述的这种方式来实施的,被认为体现了我们的"真实本性",因此 让我们获得了"真正的"自由,那么结果也许就是伯林所看到的那个样子:"自由并非完全与权威不 相容,反而实际上变得与之同一。"[1]194 但如果自我实现作为积极自由的一种形式,确实导致了适 得其反的结果,那么它并不是无条件地把这种结果产生出来的。伯林的论证至少依赖于两个相关 假定。首先,在我们的心理结构中,被称为"理性"的那个东西必须被设想为与我们的本能、欲望和 激情处于绝对对立的地位,否则其胜利就不可能被描述为彻底"消除和压制"后者。其次,这样一种 理性必须是伯林所谓的"客观理性",它可以是(或表达了)斯多亚的宇宙的理性秩序、黑格尔的绝对 精神,抑或浪漫派心目中作为有机整体的自然,而不能是(比如说)从对自然和社会环境的适应中逐 渐产生出来、并非与我们的感性本质全然不相容的理性。实际上,尽管康德把自律和理性在道德法 则下的自我决定等同起来,并因此提出所谓的"超验自由",但他也不否认人类行动者能够拥有经验 意义上的自由。只要我们不是受任何一个感性欲望驱使而行动,而是能够利用某个原则(包括深谋 远虑的合理性原则)在感性欲望之间进行选择,我们就是经验上自由的,即康德所说的"实践自由"。 这里需要顺便指出的是,如何证明超验意义上的自由对康德来说始终是一个没有在根本上得到解 决的问题。不过,不管怎样,康德实际上并不否认追求幸福对于有限的理性存在者来说是一个合法 要求,而只是拒绝把对幸福的考虑设定为道德的基础,因为他明确认识到对幸福的合法追求必须受 制于道德约束。因此,在康德的实践哲学框架中,我们的理性本质与感性本质并不是根本上对立 的,后者只是需要接受前者的引导。进一步,尽管康德把人的尊严与人的理性本质联系起来,但他 所说的理性很难说就是伯林称为"客观理性"的那种东西。实际上,如果我们可以用一种建构主义

① 在其他地方,也包括浪漫主义传统,可参见伯林的如下论著: I. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, edited by H. Hardy, Princeton: Princeton University Press, 2006; I. Berlin, *The Root of Romanticism*, edited by H. Hardy, Princeton: Princeton University Press, 1999。对浪漫主义的政治含义的精彩论述,见 C. Larmore, *The Romantic Legacy*, New York: Columbia University Press, 1996。

的方式来理解康德在《纯粹理性批判》中对理性的观念的演绎,并正确地理解理性的观念对感性材料(在其实践哲学中,对欲望)的调节作用,那么他的理性实际上并不是伯林心目中的"客观理性",即一种不依赖于任何人类个体的反思能力而被先验地给予我们的东西。

此前说过,不管我们如何具体理解"理性"及其内涵,理性都与我们作为人类存在者的本性 和处境密切相关。自柏拉图以来,理性就被认为是把人类动物与其他动物区分开来的本质标志 或规定性特征。理性能够引导我们去组织和满足我们作为动物而无法弃绝的感性欲望,在这个 意义上,理性也是人类自由的一个前提。另一方面,正如进化生物学表明某些具有协调作用的 规范必然会从具有一定智力水平、为了适应自然环境而过群体生活的动物中产生出来一样,我 们有理由认为,理性及其功能至少部分地是在人类个体的社会化过程中逐渐塑造和成形的,因 此理性就与"教化"具有了某种概念联系。不过,也很容易看出,只要人类个体已经具备了初步 的理性反思能力,不是生活在一个绝对封闭和保守的环境中,那么理性与教化的关系就会变得 格外复杂。比如说,并非一切理性原则都是经过社会适应的过程由约定俗成的社会规范来确定 的,相反,只要理性反思能力已经形成,人类个体一般来说就不会总是消极地接受社会规范对他 所产生的影响和冲击,而是能够按照某些理性原则(或者某些基本的生存法则)来评价任何既定 的社会规范。换句话说,除非一个社会已经形成了极权主义的政治结构,以至于某些人可以通 过政治权力用所谓"客观理性"的名义来强制其他人"变得理性"(或者用卢梭的话来说,"变得自 由"),以满足个人利益或集团利益的需要,否则,具有反思能力的人类个体就总有可能质疑所谓 的"客观理性"以及相关政治权威的合法性。因此,只要一个社会允许其成员自由表达自己的思 想,我们就无须把理性的概念与所谓的"高级自我"联系起来,并进而认为任何既定的理性规范 必定对我们的感性欲望具有绝对无可置疑的权威。我们需要承认的是这样一个直观认识:我们 的感性欲望确实需要得到组织和管理。只要承认这一点,只要我们所生活的社会足够合理,我 们也就可以在反思的层次上逐渐认识到哪些既定的规范和原则是我们可以理性地接受的。实 际上,我们有理由相信理性规范本身就是用这种方式凸现出来的,并受制于进一步的反思和批 评。就像我们无法弃绝我们的感性本质一样,我们也无法弃绝使人类生活变得更加丰富和复 杂、使个人生活在某种意义上变得更有价值和意义的理性本质。

### 二、价值多元论与消极自由的优先性

事实上,从人类个体的观点来看,对积极自由(至少在自我管理或自我导向的基本意义上)的渴求从未停止,因为这种渴求实际上体现了人的自我理解和自我认识的本质需要。我们只要生活在社会世界中并具备基本的理性反思能力,就需要设法管理我们的欲望和激情,以便能够追求唯有通过生活在这样一个世界中才有可能获得的目的或目标。因此,如果理性确实发挥了调节和管理欲望与激情的作用,那么这个意义上的理性就不可能是一种纯粹外在于人类个体的东西。在运用理性来引导我们的行动和选择的同时,我们也获得了人所特有的尊严,并因此学会把每个人类个体都视为具有同等的重要性。因此,我们可以合理地认为理性和自由具有某种内在联系(即使不是简单的同一关系)。另一方面,如果各种形式的权力关系已经渗透到(不管是必然地还是偶然地)我们所生活的社会世界中,并实际上成为它的一个构成部分,那么由此而导致的支配和被支配的关系也就自然地产生了对自由和承认的渴望。当伯林强调对承认的渴求是对被理解和被包容的渴求时,他似乎未能充分认识到这种渴求也可以是对差别和个性的渴求,从而不甚合理地把它与自由绝对地分离开来:

然而,不管是在"自由"这个词的"消极"意义上还是"积极"意义上,大概都不能把个人自由

视为对地位和承认的渴望。这种渴望同样是人类深刻地需要并充满激情地争取的东西——它是一种与自由相似但并非就是自由的东西……自由观念的本质不管是在"积极的"还是"消极的"意义上,都是抵御某事或某人……对承认的渴望是对某种不同的东西的渴望:对联合、亲密理解、利益整合、同生共死的渴望。正是因为对自由的渴望被混淆于对地位和理解的这种深刻而普遍的渴望,进而被混淆于社会的自我导向的概念(在这里,要被解放的自我不再是个体,而是"社会整体"),人们才有可能在屈从于寡头政治的执政者或独裁者的权威的同时,声称这种服从在某种意义上解放了他们。[1]204

人们会因为共同的价值观念乃至共同的利益而结成一个群体,如果这个群体受到了社会上其他某个群体的支配,那么,在合适条件下,它迟早就会产生摆脱被支配的冲动。如果它成功地做到了这一点,那么我们似乎就没有理由不把这种解放视为一种自由。这种自由确实是以集体解放而非个体自由的形式表现出来的,但是,只要个体能够理性地把自己认定为这个群体的某个根本方面,如通过分享它在某些核心价值或根本利益上的承诺,这种集体解放就能让他在个人生活方面享受到某种自由,正如一个摆脱了殖民统治的国家的公民能够享有他们此前无法享有的某些自由,例如把本民族的语言当作官方语言来使用的自由。如果社会生活在某种意义上是人类生活必然要采取的一种形式,比如说因为人类个体本质上不是自我充分的,那么就没有理由把个体与社会绝对地对立起来,因此也没有理由认为,不论社会的自我导向其实质性内容如何,都会导致对个人自由的压制①。

由此看来,似乎没有强有力的理由认为自我实现必然导致自由的对立面,即权威和奴役。实际 上,伯林明确地认识到个人自由的观念是在特定的历史和社会条件下才出现的。在古希腊时期,公 民在自我管理的意义上享有自由,从而把自己与城邦紧密联系起来,而只有在私人生活的可能性已 经出现的现代社会中,个人自由的重要性和现实性才变得特别突出和紧迫。如果消极自由的观念 确实是现代社会的一个产物,那么两者实际上都是在历史上偶然产生出来的。同样,积极自由的观 念在现代政治实践中的滥用,在一个社会所具有的特定文化形式是偶然产生出来的意义上,也是偶 然的。这个主张其实符合伯林自己对历史决定论的反感和拒斥——如果人类历史已经是注定的, 或者是用一种决定论的方式展现出来的,那么自由在人类生活中也就变得毫无价值和地位。实际 上,在伯林看来,正是因为历史决定论强调某种本体论意义上的"历史精神",或者强调某种有机论 和目的论的历史观,它才为极权主义提供了一个理论基础,同时产生了一种"个体不对历史负责"的 观点<sup>②</sup>。然而,就像密尔一样,伯林对个人自由的论证也与"个体要对自己的行动和选择负责"的思 想紧密相连。因此,没有理由认为,伯林对积极自由的观念在现代政治思想史上的命运所做的观察 和分析意味着他原则上否认积极自由的观念。当然,伯林可以坚持认为,这个观念在现代政治生活 中产生了不可接受的极权主义后果。有可能的是,正是因为伯林深刻地认识到这种危害,他才被迫 对自由采取了一种"过于消极"而令很多批评者觉得不甚合理或者难以接受的理解。但值得指出的 是,《两种自由概念》首先是一项思想史的工作:在这篇论文中,伯林旨在对这两个观念的历史演变 及其政治含义和后果做一番思想史方面的清理和反思。因此,尽管他不时提醒我们积极自由可能

① 实际上,密尔自己很清楚自主性或个性的发展并非在根本上与用开放的心态来虚心听取别人意见、看法和劝告不相容。见密尔《论自由》第四章。一些相关的讨论见 W. Donner, "Autonomy, Tradition, and the Enforcement of Morality," & R. Young, "John Stuart Mill, Ronald Dworkin, and Paternalism," in C. L. Ten(ed.), Mill's On Liberty: A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 138 – 164, 209 – 227。

② 关于这一点,请参见: I. Berlin, "Historical Inevitability," & "The Birth of Greek Individualism," in I. Berlin, *Liberty*, edited by H. Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 94 - 165, 287 - 321; I. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, edited by H. Hardy, Princeton; Princeton University Press, 2006, Part II and IV.

导致的极权主义后果,但很难说他就此否决了一般而论的积极自由的概念。其实,到目前为止我们可以看出,为了表明消极意义上的自由才是贡斯当所谓的"现代人的自由",伯林就必须引入他的价值多元论假定。这是因为:如果生活在一个多元主义社会中意味着不可能发现一个具有统一或整合作用的"终极的"价值标准,由此可以在不同主体之间判定和评价他们的欲望和选择,那么社会或政府就不能强制性地推行一个得不到所有理性行动者认可的价值观念,像卢梭所说的那样去"强迫人自由"。若没有这个假定,伯林就不能合理地辩护他对积极自由的拒斥(如果说他确实在政治上拒斥了这个概念的话)。也就是说,这个假定一方面构成了伯林批判和拒斥积极自由概念的一个理论基础,另一方面又成为他推荐和维护消极自由概念的一个前提。

这里略详细地阐明这一点。大致说来,伯林对消极自由的论证采取了两条路线:正面的路线旨 在通过观察和分析人类历史和人性引出价值多元论的结论;负面的路线旨在通过考察积极自由的 概念在历史上的转变来表明为什么这个观念是成问题的。本文此前的分析主要集中于负面路线。 然而,正如笔者已经表明的,这条路线不可能令人信服地表明积极自由的两种主要形式——自我克 制和自我实现——本身是不值得向往的,因为我们有理由认为它们与我们对自由的直观理解具有 本质联系。如果我们把自我克制理解为对"内在自由"的寻求,那么自我实现就可以被理解为个体 寻求承认的一种努力,而这不仅是人的社会本质的一种自然体现,实际上也是密尔借助于"个性的 发展"这一概念所要表达的东西。密尔自己很清楚,个性的发展不仅需要一系列实质性的自由作为 前提,而且个性的发展本身对于维护和促进一个健全的自由社会来说也具有至关重要的意义。密 尔说,人性"不是一部按照一个模型来建造的机器,被设置来严格去做为它规定好的工作,它毋宁是 一棵树,需要按照使它成为活物的那些内在力量的趋向生长,并在各方面发展起来"[2]134。人被赋 予了各种各样的精神才能和道德能力,这些能力只有在被使用的时候才能得到进一步的发展和改 进。对密尔来说,这些能力的运用和发展不仅彰显了人所特有的尊严,而且对人类福祉来说也是本 质的:即使我们内在地具有了这些能力和禀赋,但对于任何一个人类个体来说,什么样的生活是有 价值的或有意义的仍然是一个需要自己去探究的问题,需要通过密尔所说的"生活实验"来解决的 问题。密尔的意思是说,一个人只有通过运用自己的能力而理性地选择和认同的生活对他来说才 是有价值的或有意义的。这个说法不仅意味着个性的发展和完善或许没有现存的或既定的目标, 而且也预设了一种多元主义的价值观念——若人类生活已经有了一个被先验地给定的终极目的, 所谓的"生活实验"也就变得没有必要了。

这里提到密尔的价值多元论,只是为了用一种对比的方式来阐明伯林对待价值多元论的态度。就像密尔一样,伯林把选择理解为人的存在状况的一个本质特征。他进一步认为,在任何适度复杂的社会中都存在着不可组合乃至不可通约的善和恶,而任何合理的道德也必须承认这一点:"我们在日常经验中所遭遇到的世界是这样一个世界:在它当中,我们面临着要在同样终极的目的、同样绝对的主张之间做出选择,而其中一些目的或主张的实现必定不可避免地涉及牺牲其他的目的或主张。实际上,正是因为人们本来就处于这种状况,他们才给予自由选择以如此巨大的重要性。"[1]213-214 倘若如此,我们就不能指望能够发现某个准则,以此来解决分歧或冲突,或者在各个目的或主张之间实现某种和谐统一。伯林由此断言:"冲突和悲剧的可能性是永远都不能从人类生活中被消除的,不论是在个人生活中还是在社会生活中。在各个绝对的主张之间进行选择于是就成为人类状况的一个不可避免的特征。"[1]214 这不是说在很多日常的选择中,我们无法按照某个原则来权衡我们所面临的各个选项;而是说,在某些极端的选择状况中,我们所做出的任何一个选择都意味着某种价值丧失,或者多多少少都带有点悲剧色彩。进一步说,如果我们必须设法解决某个冲突,哪怕这样做只是为了让生活继续下去,那么按照伯林的说法,我们所能提供的解决方案就只能是让选择与一个人的最根本的生活理念相融合。不过,这是因人而异的,因此并不存在任何普遍的

解决方案。这样,总的来说,在个人选择上就总是存在跨人际的冲突。大概正是因为这个缘故,伯林认为那种以社会的自我导向为基础的自我实现可能是道德上不可接受的,因为那意味着用个体或许不能理性地接受的价值或原则来统辖他自己的目的或追求。

那么,在何种程度上我们可以自由选择我们想要追求的生活呢?对伯林来说,对这个问题的回 答不仅取决于如何把这种自由与我们所持有或认同的其他价值(平等、正义、幸福等等)进行权衡, 也取决于如何看待其他个体所拥有的同一种类型的自由。即便我们确实生活在伯林所描述的那种 多元主义社会中,人类生活的可能性依然在最基本的意义上取决于每一个人都要继续自己的生 活——对于任何一个正常的人类个体来说,这是他们最根本的愿望,因此也是值得充分尊重的愿 望。因此,尽管伯林并没有充分明确地指定自由的内涵,但他实际上并不认为自由是绝对的或者无 论如何都是不可侵犯的。他无疑会同意康德的外在自由原则或者密尔的伤害原则。不过,伯林认 为,在正常情况下,违背一个人的自由就是在把他"非人化",把他当作单纯的对象来处理,而不是把 他视为具有自己的目的和能动性的主体:因此,即便自由不是最高的价值,它肯定也是把人的地位 和尊严独特地表现出来的特殊价值 $^{\circ}$ 。既然人类个体不是自我充分的,他们之间相互交流(不限于 言语上的交流)的基本需要就构成了人性的限制性条件,据此我们就有可能把一组基本的、可以分 享的核心价值归纳和表述出来。这组价值也许包含了某种形式的自由,但就像自由的价值一样,它 仅仅是规定了让人类生活变得可能的基本条件。也就是说,如果这样一组价值得不到充分尊重,我 们或许就没有资格把我们实际上所过的那种生活称为"人类生活"。然而,在这组核心价值之外,人 们要去追求什么样的生活目标或生活理想不应该成为一件社会强制的事情,而只能属于个人自愿 选择的领域。"多元主义及其所蕴含的'消极'自由的标准",伯林指出,"与那些在纪律严明的专制 结构中去寻求由阶级、人民或整个人类来实施的'积极的'自我支配的理想相比,在我看来是一个更 加真实、更为人道的理想"[1]216。这样,只要我们正确地理解了伯林对积极自由概念的思想根源及 其在历史上的滥用所做的思想史分析,我们就不难看到,价值多元论的存在确实使消极自由具有一 种规范的优先性。

## 三、自由与自由主义

人性和人的存在状况使得对自由的渴求成为我们内心深处最深刻、最自然的一个渴望。必须承认,感性本质是人性和人的心理结构的一个必然的构成要素,因此它不仅是我们无法在根本上摆脱的,实际上也是我们不能合理地压制的。有理由相信:理性,或者我们称为"理性本质"的那些东西,一开始只是为了引导感性欲望的合理满足而进化出来的,例如在协调冲突欲望的意义上,因此就给予了我们一种自由感,或者成为我们内在自由的一个基础。不过,随着社会交往的需要和社会生活的复杂化,理性本身也超越了对感性欲望进行引导和规范的基本内涵,获得了更加丰富的含义,成为把人类生活与其他类型的生活区分开来的一个本质标志。理性在这个方向上的发展,正如卢梭在论述人类不平等的起源时已经暗示的,一方面导致了法兰克福学派理论家所批评的"理性的工具化",另一方面也使自我实现的理念变得可能并被付诸实践,因为在某些社会条件下,人类个体已经不再满足于基本欲望的满足,而是希望获得进一步的承认和理解,并把这种成就与一种更高级的自由的观念联系起来。我们无须认为这个自由的观念本身是不可接受的,缺乏任何理性根据,因为只要我们已经超越基本欲望和基本需要的层次,作为不断地寻求自我理解的存在者,我们就必然

① 关于伯林对自由社会的两个根本原则的论述,见 I. Berlin, *Liberty*, edited by H. Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 211。

具有一种伯林所说的"根深蒂固、无可救药的形而上学需要"[1]217。我们开始去追问存在的终极价 值和意义——不仅针对我们自己和我们有限的生命,也针对整个人类及其历史和未来。然而,既然 人类个体是有限的和可错的,由他们所构成的任何特定的人类社会也是如此,那么也就没有理由认 为我们对"终极的价值和意义"的任何设想都必定具有一个绝对可靠、无可动摇的基础。进一步而 言,人类的生存状况也许本质上使得支配与被支配的关系总是存在于任何现实的人类社会中,于是 我们就可以看到人类生活中一个不足为奇的现象:一些人会利用"终极价值"的观念巧妙地迫使其 他人为自己的利益服务,并因此而奴役和支配其他人;另一方面,一些人也会利用同样的观念(也许 仅仅是在实质性内容上有所不同)来谋求社会地位和争取社会承认,因此把通过这种自我实现而获 得的解放当作自由(不管这样做是否正确)。这是人性中的两个自然冲动:一方面,用合理的方式来 满足自己的基本欲望和需求,从而获得一种"自我把握"的内在自由;另一方面,在社会世界中去寻 求进一步的承认和理解,从而获得对个体生命的价值和意义的一种确认。在正常情况下,这两种冲 动构成了人类个体行动和生活的根本动机,因此在造就丰富多彩的人类生活的同时,也导致了人类 生活中的种种张力和冲突。这两个主导动机也造就和维持支配和被支配、自由和不自由、解放和奴 役之间永不停息的转变和转化。大概正是在这个意义上,伯林断言这两种自由都是人类的终极目 的,相应的自由概念在人类历史上都有可能被滥用。不过,对伯林来说,消极自由的理想因为严肃 地看待价值多元论的事实,因而显得更加真实;另一方面,这个理想也更为人道,因为"它不用某个 遥不可及或前后矛盾的理想的名义,来剥夺人们(用一种不可预测的方式而不断地发生自我转变的 人类存在者)发现对他们的生活来说不可或缺的很多东西的权利"[1]216-217。

正如上文已经试图表明的,伯林其实并不反对一般而论的积极自由,在《两种自由概念》以及相关文本中,他的主要目的是要通过揭示积极自由的概念在历史上的滥用来向我们表明:既然人性和人类的存在状况就是他向我们描绘的那个样子,消极自由在人类生活中就应该占据一种规范的优先地位。伯林提出这个主张,目的不是要把积极自由的观念从人类生活中完全而彻底地排除出去,而是要把积极自由的追求和实现看作是一件纯属个人生活领域的事情。在一个社会中,如果某个积极自由的观念得不到全体公民的理性的一致认同,那么就不能合法地把它作为每个公民都要追求的理想来强制推行。笔者相信伯林对积极自由的分析以及他所得出的结论已经蕴含或预设了当今所谓的"自由主义的政治中立性原则"。因此,如果他的确试图通过考察积极自由概念在历史上的滥用来为消极自由论证,那么他对消极自由的间接论证就不仅是自由主义导向的,而且其本身也具有自由主义含义。

笔者相信伯林对消极自由的负面论证不仅比他所提出的正面论证更加系统和全面,而且在思想和见识上也更为深刻。在他对消极自由的正面论证中,价值多元论确实充当了一个关键环节,因为正是不可通约的根本价值的存在使得我们无法合理地或合法地把自我实现当作一个政治生活的理想来加以落实。这个结论本身已经为标准的自由主义提供了支持。然而,在伯林的评论者中,不止一人论证说价值多元论并不必然导向自由主义(或者能够为之提供一个基础)<sup>①</sup>。但是,这个看法是否可靠实际上取决于如何理解"自由主义"这个概念。从历史上来看,价值多元论的社会现实确实是作为一种政治理念和政治实践的自由主义产生出来的一个背景,甚至也是一个必要条件。

① 约翰·格雷是一个典型例子。不过,甚至就价值多元论与自由主义的关系而论,格雷的观点似乎也不是那么简单。参见 J. Gray, Isaiah Berlin, Princeton: Princeton University Press, 1996。尽管其他一些评论者争辩说价值多元论不可能为自由主义提供任何理性辩护,但他们也认识到两者的关系可能很复杂,参见 G. Crowder, Liberalism and Value Pluralism, London: Continuum, 2002。不过,也有一些理论家试图在自由主义和价值多元论之间建立某种紧密联系,例如 W. A. Galston, The Practice of Liberal Pluralism, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; W. A. Galston, Liberal Pluralism, Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press, 2002。

不过,从理论重构的角度来看,或许没有理由认为在自由主义和价值多元论之间存在着概念上必然的联系。如果对个人自由以及保证个人自由的各项权利的强调就是自由主义的一个本质特征,那么自由主义就无须与价值多元论具有本质关联,因为甚至在一个具有单一的主导价值的社会中,也有可能存在因利益的冲突和权力的不对等而产生的支配和被支配关系,因此在合适条件下也会产生对个人自由的渴望,并进而产生用权利来保护个人自由的意识。尽管自由主义者确实把个人自由提升到了一个很特殊的地位,但也没有任何理智健全的自由主义者会声称自由具有绝对价值,无论如何都不能与其他重要的人类价值(例如正义或公正,甚或在极端情况下生存的基本需要)相妥协。不管伯林能否成功地表明价值多元论为自由主义提供了理性辩护,他对价值多元论的承诺都明确表明,他不会把自由(哪怕是消极意义上的自由)设想为绝对的,他只是强调,在正常情况下,对自由的侵犯在某种意义上就意味着无视或剥夺被侵犯者作为人的地位。自由主义者完全可以合理而合法地声称,任何人的自由都可以或者都应当在同等自由的原则下受到限制,正如我们很容易在康德或密尔那里看到的,而伯林也持有同样的思想。

因此,即使对权威的恐惧和理性多元主义的事实都可以成为自由主义得以产生的条件,笔者也 更愿意相信自由主义的主要经典来源是对个体生命的尊重和对平等尊严的强调<sup>①</sup>。如果我们这样 来看待自由主义的本质精神,并把伯林对积极自由在历史上的滥用的分析与他对消极自由的捍卫 联系起来,那么我们就可以看到,他用来支持消极自由的两条论证路线总体上来说确实为自由主义 提供了理性辩护。换句话说,伯林固然可以在字面上声称:"(消极自由)并非与某些形式的专制统 治不相容,或者无论如何并非与自治的阙如不相容……正如一个民主社会事实上可能会剥夺个体 公民在某个其他社会形式中可能享有的大量自由权,我们完全可以想象,一位具有自由精神的专制 者会允许其臣民们享有大量的个人自由。"[1]176但是,他对消极自由的负面论证(对积极自由概念在 历史上的滥用的分析)清楚地表明:消极自由的概念并不是道德上中立的、缺乏任何实质性的道德 承诺。没有理由认为自由的概念(不论是积极自由还是消极自由)本身就能为制度设计提供实质性 的指南,因为自由的价值是一个本身需要得到说明的东西(即使每个人在日常的社会生活中可能都 体会到了自由的重要性),正如密尔通过诉诸个性的概念以及个性的发展对一个合理而健全的社会 的重要性来说明自由的价值一样。伯林很清楚:自由对我们来说之所以如此重要,是因为在任何一 个已经存在多元价值的社会中,不管我们最终决定要追求什么生活理想,我们都是通过选择来成就 自己的,而选择就像康德已经有力地论证的那样已预设了自由。能够按照自己的理解和兴趣来进 行选择是人的一个本质标志,尽管这也是一种需要有意识地加以培养的能力,但也需要适当的社会 条件。如果消极自由的概念本质上与选择在人类生活中的重要性相联系,那么它本身就已经具有 道德内涵,因为它意味着从根本上剥夺一个人选择的自由已经不是在把他作为"人"来对待。自由 确实具有这种与我们对"人"的理解密切相关的重要性,尽管其价值不是绝对的。在这一点上,伯林 向我们提供了如下生动描述:

自由和平等都属于人们数个世纪以来追求的基本目标;但豺狼的完全自由就意味着羔羊的死亡,强大而有天赋的人的完全自由与弱小和不太有天赋的人要求正当存在的权利不能共处……平等可能要求限制那些有支配欲的人的自由;为了为社会福利留下余地,为了让饥者有食、寒者有衣、无家可归者有一席之地,为了照顾其他人所享有的自由,以便让正义和公正得到实现,可能就不得不缩减自由——但是,如果没有某种最低限度的自由,就没有任何选择,因此也就没有继续成为我们所理解的人的那种可能性了。[3]10-11

① 参见查尔斯·拉莫在这一点上所做出的澄清: C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Chapters 6-7。

伯林显然意识到自由只是诸多重要的人类价值中的一个,不过,在这段话中,他想要强调的是,自由(或者对自由的渴望)与人之为人的本质具有最紧密或许也是最重要的联系。若不假设每个人类个体原则上都具有理性选择的能力,并因为具有了这种能力(或潜力)而具有尊严,若不假设每个人类个体都具有平等的尊严和价值,我们大概就无法合理地理解这段话以及伯林在其中对自由的价值的强调。因此,当伯林通过诉诸价值多元论来论证选择在人类生活中的重要性时,他并不缺乏实质性的道德假定,而其中一些假定确实是古典自由主义的遗产。因此我们就只能说,在伯林的消极自由概念和自由主义之间并非存在着某种"鸿沟",以至于它不可能成为自由主义学说的一个可靠基础;而是,对伯林来说,消极自由的概念、价值多元论和自由主义之间的联系无疑是很复杂的——从他的一系列相关论著中可以看出,他并不寻求从其中的一个到另一个的"线性的"说明或辩护关系,而是从思想史的角度和一种整体论的立场来阐明它们之间错综复杂的联系,而这正是伯林对自由主义的思想史阐释比很多单纯的哲学论证都要高明的地方。

总的来说,伯林对积极自由的概念在历史上所遭到的滥用及其恶果的观察和分析旨在表明,我 们必须放弃人类生活本身有一个实质性的终极目的的想法。在这一点上,伯林的历史观并非本质 上不同于康德对人类历史的观察。康德相信我们只能把实现全人类的永久和平设想为人类进步的 唯一目标,而且,这个目标的实现不仅取决于我们必须从人类苦难的历史中认真吸取经验教训,也 取决于我们把它作为一个"理性的观念"来引导我们的生活和行动。然而,人类历史的实际状况表 明,康德设想的这个理想对我们来说仍然遥遥无期。我们无须指责伯林对人类生活所持有的悲观 意识,因为人性的双重结构注定了我们必然生活在这种状况中。对自由的渴望从来都不会消失,但 不论是从个体的还是从整个人类的观点来看,自由也从来都不会被完整地实现。在这种情况下,个 体选择和实现自己理性地认定的生活理想的自由就显得弥足珍贵——即使没有宏大的理想让人类 个体去加以实现,他依然能够从自己对生活的价值和意义的把握中去寻求有限的生命的价值。伯 林对消极自由的强调体现了他对个体生命的尊重,因此也体现了他对个人的自主选择的尊重。如 果实际上没有任何东西能够在竞争且不可通约的价值之间做出裁决,那么人类个体的生活就会不 可避免地承受悲剧性的丧失。那么,我们是否可以通过诉诸某些"实用的"价值,例如社会生活的可 能性所要求的某种基本的稳定性,来解决价值冲突的问题呢?也许可以,但为了这种稳定性而牺牲 某些个体的自由,对后者来说同样是一种丧失。于是我们就只能说,如果我们必须把规范的个体主 义设想为任何政治社会的合法性的一个基础,那么在每一个社会成员那里得不到辩护的"稳定性" 都只能是一种霍布斯式的临时妥协。这是人类生活的悲剧性状况的一个方面。我们所看到的人类 生活的一切困境或许都来自于康德的一个洞见:人是社会存在,但在任何特定时刻都没有被充分地 社会化。换言之,如果在个性和共性之间总是存在着不可避免的张力和冲突,如果两者都是人类生 活的必然要求,那么我们就只能处于这种生存状况之中。伯林的消极自由的概念若正确地得到理 解的话,似乎是我们减缓人类生活的悲剧状况的一个有效途径,它在一定程度上破除了政治生活在 各种实际上得不到真正辩护的名义下所设立的形形色色的乌托邦。

#### [参考文献]

- [1] I. Berlin, Liberty, edited by H. Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- [2] J. S. Mill, Utilitarianism and on Liberty, edited by M. Warnock, Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- [3] I. Berlin, *The Proper Study of Mankind*, edited by H. Hardy & R. Hausheer, London: Pimlico Publisher, 1998.