

# 托克維爾論自由、平等與民主政治

江宜樺

台灣大學政治系副教授

## 摘要

本文以研究托克維爾的自由平等思想與民主政治理論為主旨，在問題意識上特別著意於自由與平等的關係、民主政治的潛在危機、以及托克維爾自由主義的特色等要點。研究中發現托克維爾期盼自由與平等能同時體現於民主政治中，但是他也關心平等（做為一種社會價值）可能會在現實中威脅到自由，因此民主社會必須設法預防身分平等所帶來的若干社會效果，使平等與自由可以完善地結合在一起。依此，他點出了民主社會的潛在危機，包括多數專制、個人主義、中央集權等等。為了對付這些挑戰，他呼籲大家要重視出版自由、結社自由、政治參與、地方分權。此外，托克維爾也不像當前自由主義那樣強調普遍主義、個人主義、價值中立等，而十分重視民情風尚、公共利益、以及宗教信仰與道德規範對民主政治的重要性。因此，托克維爾的自由民主理論至今仍然充滿啟示，值得關心民主政治前途的人思考。

關鍵詞：托克維爾、自由、平等、民主政治、自由主義

投稿日期：014/01/1999

接受刊登日期：24/03/1999

## 壹、前言

一九八九年東歐共產集團的崩解，通常被視為自由民主國家的一大勝利。如果蘇聯、東德、羅馬尼亞、南斯拉夫等國所奉行的政治經濟原則是社會主義集權體制，則其驟然潰散自可說明中央統制型政經制度經不起時間的考驗。隨著崩解後的前共產國家舉步維艱地摸索自由社會構成之道，西歐民主國家的政治經驗理所當然地成為學習效法的對象。天賦人權的概念、立憲政府的理想、政黨競爭的規則、市民社會的運轉等等，莫不成為東歐國家模仿引進的標的。從一個意義上講，這幾乎可以說是一百多年來西方兩大意識形態鬥爭的結局。獲得勝利的自由主義如今可以睥睨其社會主義對手，沾沾自喜於其根本原理之高出一籌。其影響所及，使得近兩三百年來為自由主義打造理論基礎的哲學家也備受推崇。洛克、潘恩、亞當斯密、康士坦、托克維爾、密爾……都成了人類歷史發展的先知先覺，而馬克思、恩格斯的行情則跌落谷底，乏人問津。尤其那些預見市民社會重要性的思想家——如托克維爾——更是大受青睞，搖身一變而為當代自由主義思想的典範，榮膺擊敗馬克思主義的令名（Siedentop, 1994：v）。

然而將托克維爾當成自由主義與共產主義意識形態鬥爭的終結者，既錯估了托克維爾在自由主義傳統中的地位，也誤解了托克維爾畢生奮鬥的意義。誠然，托克維爾自始至終以十九世紀的自由主義者自奉，也徹徹底底反對當時方興未艾的社會主義。但是我們不能忘記托克維爾在一八三〇年代所看到的社會主義，並不是馬克思在一八四八年以後鼓吹的社會主義。我們更不能忘記托克維爾在其著作中所念茲在茲的問題並不是自由主義如何戰勝共產主義，而是自由民主社會究竟能不能克服其內在矛盾，使人類在邁向身

分平等的必然歸宿時，猶能確保自由人格的一線機會。他的終極關懷是自由民主社會之內、而不是自由民主社會之外的問題。

在他的成名作《美國的民主》序言中，托克維爾寫道：「（本書）寫作時始終專注的一個思想，是認為民主即將在全世界範圍內不可避免地普遍地到來」。但是由於這種新興的政治社會體制與舊日的貴族王朝相比，仍顯得利弊相參，因此托克維爾對新體制的來臨事實上是戒慎恐懼。他知道「隨著我們將要建立的是民主的自由還是民主的專制，世界的命運將會有所不同」。因此，他認為他們那一代人肩負著一個重大任務，就是「對民主加以引導」，而不是盲目地隨著時代的潮流前進（*DA* 1-2, 8）。這種心情，托克維爾在一封致友人的書信中表露得更為明白。他說：「我是在一個漫長的革命之後才來到這個世界，這個革命摧毀了舊有的國家，卻未創建任何可大可久的制度。當我出生之時，貴族制已經死亡，民主制仍未誕生。因此我的本能既不會引領我盲目地趨向前者，也不趨向後者。……我是如此徹底地置身於過去與未來之間的均衡狀態中，因此我的自然本能讓我不會輕易為這兩種制度所吸引」（*SL* 115-16）。就像二十世紀的政治哲學家漢娜·鄂蘭（*Hannah Arendt*）一樣，置身於過去與未來之間的人總是不容他人輕易以政治標籤指認。這種人經歷的時代有著超越尋常格局的特色，因此他們的思考與著述也散發一股出奇非凡、難以既有語彙描寫的氣質。他們都是堅信「嶄新的時代需要嶄新的政治學」的人（*DA* 8；*Arendt*, 1968：7, 77）。

本文限於篇幅，將無法完整交待托克維爾「新政治學」的面貌。筆者關切的是：作為一個十九世紀西方自由主義的重要代言人，托克維爾如何理解自由、平等的根本意義與價值？而奠基在自由平等價值上的民主體制又呈現了什麼特色與問題？托克維爾如何在理論上回應這些問題？他的對策在二十世紀的今天是否仍有學習反省的餘地？筆者認為，任何一個對西方自由民主體制的精神有興趣的人，都必須理解這種體制在十九世紀形成過程中所激

起的哲學討論。而任何一個想要洞察當今自由民主社會流弊之根源、以及尋求市民社會再造契機的人，都必須嚴肅思考托克維爾所提出的觀點與建議。托克維爾的著作並不專為法國人民而寫，它是所有相信民主體制之來臨勢所難免、而又想對民主體制進行批判性反省以「引導」其方向的人，所不可不讀的思想典籍。

## 貳、舊體制與大革命

眾多研究托克維爾思想的學者都認為，托克維爾畢生著述預設了一個重要的二分架構，亦即「舊體制 vs. 大革命」（the *ancien régime* vs. the revolution）。<sup>1</sup> 這個二分架構是有歷史根據的。就像康士坦（Benjamin Constant）的「古代自由 vs. 現代自由」脫胎於法國大革命前後知識界的流行觀念，托克維爾的二分概念也是來自他青年時期所關注的一場大辯論。在一八二二至一八二三年之間（當時托克維爾是個十七、八歲的青年），復辟的波旁王朝受到極右的保皇派之操控，試圖恢復種種革命前的貴族特權。此舉激怒了改革派自由主義者，他們在 Royer-Collard 的領導下與當權派進行了一場激烈的鬥爭。雙方所代表的立場分別被標誌為「舊體制」與「大革命」，「舊法蘭西」與「新法蘭西」，「貴族」與「民主」。托克維爾目睹這場爭辯的經過，在心中埋下了若干日後即將用於社會分析的概念，譬如「中央集權」、「地方分權」、「個人主義」、「原子化」等。不過，影響他最重要的概念恐怕還是「舊體制」與「大革命」的區分（Siedentop, 1994: 5-6）。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> "*ancien régime*" 一詞現行的譯本翻譯成「舊制度」，筆者譯為「舊體制」。

<sup>2</sup> 托克維爾關於法國大革命的研究原來希望包括革命前的歐洲、拿破侖的崛起、以及革命後的影響，可惜他未能完成此寫作計畫即與世長辭。目前通用的《舊體制

新舊社會體制的區分固然是瞭解托克維爾思想不可或缺的概念架構，但是我們也不能過度誇大這個二分法的絕對性。當托克維爾晚年回顧法國大革命對法國人所造成的影響時，他說：「一七八九年，法國人以任何民族所未曾試過的最大努力，將自己的命運截為兩段，把過去與未來用一道鴻溝隔開。……他們不遺餘力地要使自己面目一新」。但是仔細反省之後，托克維爾卻認為大革命的斷裂效果並不如外人所想像的那麼鉅大。「我深信，他們在不知不覺中從舊體制繼承了大部分感情、習慣、思想，他們甚至是依靠這一切領導了這場摧毀舊體制的大革命；他們利用了舊體制的瓦礫來建造新社會的大廈，儘管他們並不情願這麼做」（AR 1）。然則在舊體制與大革命之間、在貴族王朝與民主社會之間，可能存在著一種既斷裂又連續的關係。唯有清楚掌握托克維爾心目中這兩種社會秩序的複雜關係，我們才有可能善用上文所說的二分架構，而不致得出托克維爾「唾棄貴族制、擁抱民主」、或「懷念貴族、抗拒平等」的簡單論斷。

舊體制當然有些結構性的特色足以彰顯它與革命後社會的不同，其中最主要的差別是封建制度（feudal system）。托克維爾在《舊體制與大革命》一書詳細討論了革命前法國的社會生活型態，他認為相較於歐洲其他地區，法國的封建制度已經是人民遭受苛政折磨最輕的地方。但是無可諱言，法國畢竟仍然是個保有中世紀制度遺跡的國度。革命前，法國貴族雖然不再是領土上的行政首長，但是他們保留一部分的司法權，儘管這種權柄的主要作用是增進收入，而非裁決生死。土地貴族享有的其他封建權利包括：強迫人民為其領地服徭役，磨麵及壓榨葡萄汁，徵收道路通行費及市場稅，享受專有

---

與大革命》乃生前出版之部分，其餘手稿及註記收於全集之中。John Lukacs 根據 Mayer 的編定本，節譯其精華而定名為《歐洲的革命》，連同托克維爾與 Gobineau 的書信一起出版。見 John Lukacs ed., *"The European Revolution" & Correspondence with Gobineau* ( Garden City, N. Y. : Anchor, 1959 ) 。

狩獵權，以及徵收依於土地之年貢、地租、現金或實物稅。同樣地，教會僧侶階級也擁有類似的特權，可以對其教區領地上的人民徵收年貢、勞役與什一稅（AR 33-39）。托克維爾一方面認為法國貴族與教士所享有的這些特權遠比德國、英國之貴族還少，但是另一方面他也瞭解比較輕微的封建特權「激起的仇恨反倒更大」。原因無它，因為貴族已經變成只享權利不盡義務的階級了。他說：

當貴族不僅擁有特權，而且擁有政權時，當他們進行統治管理時，他們的個人權利更大，卻不引人注意。在封建時代，人們看待貴族近似於我們今天看待政府：為了取得貴族給與的保障，就得接受貴族強加的負擔。貴族享有令人痛苦的特權，擁有令人難以接受的權利；但是貴族確保公共秩序，主持公正，執行法律，賑濟貧弱，處理公務。當貴族不再負責這些事情，貴族特權的份量便顯得沉重，甚至貴族本身的存在也成為疑問。（AR 40）

因此，從一個最根本的意義上講，大革命就是要推翻這些令人民難以忍受的貴族及教士，取消他們的封建特權，以建立一個人人地位平等的社會。可是除此之外，舊體制下的政治社會生活事實上與大革命之後的法國社會沒有太大差異。托克維爾認為，無論是革命前或革命後，法國人民對中央政府的仰賴都一樣深重。從農產品的耕種與防災、報刊資訊的傳佈、到一個教區能否重建鐘樓，各地方皆翹首仰望中央政府的指示。「大家都認為，若是國家不介入，甚麼重要事務也搞不好」。於是「政府取代了上帝」，成為無所不在、無微不至的照顧者（AR 66-74）。在此情況下，中央政府所在的巴黎乃不斷擴大，成為整個法國能否運動的樞紐。而各個地方省分則日趨消沉，

形成一種直接依附於巴黎的地位（AR 75-79）。此外，由於貴族不斷趨於貧弱，因此人民彼此之間越來越近似，形成一大群沒有特色的個人。藩籬自然繼續存在，但是「所有這些彼此隔離的人，卻變得如此相似，只要變換一下他們的位置，便無法再認出他們」。托克維爾稱這種現象為「集體個人主義」，是後來大革命後民主社會中真正的「個人主義」之前身（AR 80, 97-98）。換句話說，無論就人民對政府的依賴、中央集權的發展、或是個人主義社會的形成，大革命之前的法國社會都已經具備了相當的條件，大革命在這些面向上並不是割裂過去、另有創新，而是依循既有社會結構的進一步激化罷了。

但是話說回來，在封建制度下，卻存在某些奇特的自由，使得王權專制並未成為所有人民的主宰。托克維爾以略帶同情的眼光分析這些自由，試圖呈現出舊體制比較美好、比較值得懷念的一面。首先，托克維爾指出舊日的中央政權「為了千方百計撈錢，就出售了大部分官職，因而自己也就失掉了任意封官免職的能力」。中央政府的貪婪限制了自己的權力慾，使得鬻賣出去的官職意外地變成抵擋中央政權的一道防線！其次，政府本身對自己所擁有的權柄究竟有多少也不是很清楚。它彷彿一頭畏首畏尾的巨獸，一方面令人驚懼於其侵凌的能力，另一方面卻猶豫逡巡，不敢肆行冷酷之蹂躪。因此，界限不明的行政權利「固然有利於國王剝奪臣民自由的企圖，但對於保衛自由也常常有利」。再其次，貴族階級也扮演了一個抵制行政當局的重要角色。他們雖然不復擁有權力，卻仍然保持著祖先傳下來的驕傲氣質，「既仇視奴役，也仇視法規。他們毫不關心公民的普遍自由，對政府在公民周圍加強控制心安理得；但是他們不能容忍政府的控制落在他們自己頭上，為達到這一目的，他們必要時甘冒種種危險」。結果，貴族在王權面前反而展現了某種崇高的精神與品質，成為舊體制下捍衛自由最堅定的一群人（AR 109-110）。我們可以想像，當大革命爆發後，貴族階層隨著封建制度走入歷史，托克維

爾勢必認為人民少了一道防衛中央專制的機制，從而更加懷念昔日貴族制之貢獻。托克維爾說：

永遠值得惋惜的是，人們不是將貴族納入法律的約束下，而是將貴族打翻在地徹底根除。這樣一來便從國民機體中割去了那必需的部分，給自由留下一道永不癒合的創口。多少世紀中一直走在最前列的階級，長期來發揮著它那無可爭議的偉大品德，從而養成了某種心靈上的驕傲，對自身力量天生的自信，慣於被人特殊看待，使它成為社會軀體上最有抵抗力的部位。它不僅氣質雄壯，還以身作則來增強其他階級的雄壯氣質。將貴族根除使它的敵人也萎靡不振。世上沒有甚麼東西可以完全取代它；它本身再也不會復生；它可以重獲頭銜和財產，但再也無法恢復前輩的心靈（AR 111）。

這段話可以說是托克維爾對貴族制最露骨的禮讚，即使他寫作的時間已經是封建秩序一去不返的一八五〇年代，我們仍然可以強烈感受到他對舊體制美好一面的懷念。<sup>3</sup>

除了貴族階級之外，教士與法官也同樣得到托克維爾的高度肯定。托克維爾認為教士由於擁有不可剝奪的土地特權，因此在世俗政權面前往往顯得獨立不屈。他們「同第三等級或貴族一樣，仇視專制制度，支持公民自由，

---

<sup>3</sup> 托克維爾對昔日貴族的肯定還表現在他閱讀完一七八九年「貴族階級陳情書」之後的感嘆。他發現革命前夕的貴族事實上極能反映時代的精神，他們關心個人權利、社會義務、極力主張發展公共教育，並且和第三等級一樣希望改革徹底、國家強盛。「總之，讀貴族階級陳情書時，人們能夠肯定，如果這些貴族是平民的話，他們就能發動這場大革命」（AR 218-19）。托克維爾是否過度美化貴族階級，當然可以留給歷史學家去判斷。



熱愛政治自由」，剷除了教士的土地特權，人民也失去了自由的一個極大成分。至於法官方面，由於法官實行終身制，且不求升遷，這兩點大大有利於司法的獨立，從而多少發揮了保障個人自由的作用。況且法庭的辯論要求公開性、形式性、適法性，「這些都與奴役性格格不入，而是舊體制留給我們的自由人民教育的唯一部分」（AR 111-16）。

最後，即使在資產階級和一般人民身上，托克維爾也認為某種自由氣質是革命後的人群所欠缺的。舊體制下的資產階級喜歡效法貴族階級，這些「假貴族」因此無意中承襲了真貴族的驕傲與抗拒精神。他們習慣追求一個舞台，在這個小小的舞台上捍衛共同的尊嚴與利益。而當時的人民，固然有極多毫無反抗能力的順民（通常是農民），但也不乏勇於抗爭的好漢。至少托克維爾認為十八世紀的人「很少追求那種容易導致奴性的物質享受」，他們往往可以拋棄金錢與享樂，致力追求某種高雅美妙的東西。他們對國王的忠誠，主要出於某種類似敬愛父親的真情，而非出於強制。「因此他們往往在極端的依賴性中，保持著非常自由的精神」（AR 114-18）。

總而言之，托克維爾認為舊體制絕不是一個充滿奴役與依附的社會，透過鬻官制、貴族、教士、法官、資產階級、以及中央政權的自我節制，法國人民事實上享有不少政治自由。這些自由是非正規的、病態的、與階級制度相關聯的，但是它們自有其生命力，使人們心中「培育著自豪感，使熱愛榮譽經常壓倒一切愛好」。托克維爾在忘情之餘，甚至認為舊體制下的人「有著比我們今天多得多的自由」，不過他也知道這種自由難以幫助法國人「建立起和平與自由的法治國家」（AR 118-19）。關鍵所在，仍然是因為這種自由乃是封建制度下的產物，一旦大革命推翻了封建制度，就不能奢望舊式自由繼續保存於新的民主社會中。民主社會如果要在人人平等的基礎上兼有自由，必須另謀制度性的設計。

在理解了托克維爾對舊體制的評價之後，我們可以進一步探討他對大革命的看法。舊體制既然以封建制與階級制為主要特色，大革命的意義自然在於「摧毀若干世紀以來絕對統治歐洲大部分人民的，通常被稱為封建制的那些政治制度，代之以更一致、更簡單、以人人地位平等為基礎的社會政治秩序」（AR 28）。托克維爾認為，在舊體制的最後幾年裡，法國人民不僅對封建社會的不平等狀況感到強烈不滿，而且出現了一種尋求自由解放的熱情，這兩種激情結合起來，引爆了震驚全歐洲的大革命。他對這個革命的評價是這樣的：

一七八九年無疑是個無經驗的時代，但它卻襟懷開闊，熱情洋溢，充滿雄勁和宏偉：一個永世難忘的時代，當目睹這個時代的那些人和我們自己消失以後，人類一定會長久地以讚美崇敬的目光仰望這個時代。那時，法國人對他們的事業和他們自身感到自豪，相信他們能在自由中平等地生活。在民主制度中，他們便處處設立了自由制度（AR 198）。

然而，法國人民對革命的準備基本上是不足的。當時人們腦中充滿著自由平等的幻想，可是這些觀念卻是由一群沒有實際政治經驗的文人知識份子所灌輸，而不是由具備貴族氣質的政治人物所領導。「經濟學派」（或「重農學派」）熱烈地追求平等，卻無視於新政府權力的集中與擴大。他們剷除了一切分隔人與人的階級界線，把托克維爾所說的舊體制下的集體個人主義轉變成徹底的個人主義。於是某種「民主專制制度」逐漸形成：社會中不再有等級，人民彼此平等而相像，在所有人民之上有一個代理人以他們的名義處理一切事務。法律上，這個領袖是人民的公僕；實際上，他是主人（AR 139, 157-58）。

因此，大革命雖然消滅了封建制度，可是舊體制的中央集權制度卻完整地留傳了下來。法國人以爲強大的中央政府是革命的成就之一，托克維爾卻冷靜地指出這只是舊社會殘留的遺跡。對他來講，大革命摧毀了封建社會的大部分結構，但保留了原本與封建制格格不入，卻最能適應新社會的東西。貴族制的消亡，加速了人民接納中央集權制的速度，托克維爾認爲這是大革命最大的悲哀（AR 42, 63, 65）。徹底的革命必然使舊體制中的壞因素和好因素同歸於盡，有人寧可爲了新秩序而放棄舊有的一切，托克維爾則較爲保守，寧願革命不要造成天翻地覆的變動。他說：「當我考慮到這場革命摧毀了那樣多與自由背道而馳的制度、思想、習慣，另一方面它也廢除了那樣多自由所賴以存在的其他東西，這時，我便傾向於認爲，如果當初由專制君主來完成革命，革命可能使我們有朝一日發展成一個自由民族，而以人民主權的名義並由人民進行的革命，不可能使我們成爲自由民族」（AR 162）。<sup>4</sup>

那麼，托克維爾究竟是個自由派還是反動派呢？他顯然緬懷舊社會貴族制的若干貢獻，可是他也知道大革命其來有自，勢所難免。新舊社會以人民地位之平等不平等爲分界線，但無論在民主社會或舊體制中，都可以看到中央政府權力不斷擴大的陰影。這種威脅若不能及時加以制止，人們終必喪失一切自由。因此，擺在托克維爾眼前的問題顯然不是回歸舊制或擁抱革命，而是在民主社會成爲事實的情況下，思索民主的自由如何可能。誠如他在《美國的民主》最末一章所言，「過去已經不再能爲未來提供借鑒，精神正在步入黑暗的深淵」。托克維爾在這種過去與未來交界之處「既感到恐懼又懷有

---

<sup>4</sup> 托克維爾生命即將結束前，曾在一封致 Gustave de Beaumont 的書信中表達類似的觀點。他說：「有時候，我認爲欲使有生機的自由重生於法國，其唯一的機會是在平和之中、在表面上建立起專制制度（despotism）。……過去七十年的歷史證明了人民無法獨力完成一場革命，只有當啓蒙階級的一部分人士介入革命，革命才能變成無可抗拒」（SL 367-68）。

希望」，他恐懼的是中央集權制將會像它在舊社會中蠶食政治自由那樣，繼續危害新社會的自由制度；他希望的是平等的民主社會能夠珍惜人類愛好自由的本性，用行動來證明民主仍然可能造就一個高尚而繁榮的社會（DA 882-85）。托克維爾的期望能否落實，我們必須轉而分析民主社會的構成原則之後，才能提出適切的答覆。

### 參、民主社會與平等原則

托克維爾對民主政治的分析主要見於《美國的民主》，這部經典實際上分為上下兩卷，上卷出版於一八三五年，是托克維爾一舉成名的代表作。下卷出版於一八四〇年，是托克維爾意圖再創風潮的續集，可惜未如人意。由於兩部作品相隔五年之久，學術界裡向來有所謂「托克維爾的兩種民主政治論」之爭辯。部分人士認為《美國的民主》上卷談的是開明的自利、多數的專制，下卷談的是粗鄙的個人主義以及行政權集中的問題，無論在方法上、語調上、關懷的議題上都有所不同。反對這種說法的人認為托克維爾其實極為一貫，許多議題在兩卷作品中都重覆提到，最多只有輕重長短之不同（Schleifer, 1992）。對本文而言，托克維爾的《美國的民主》究竟是一貫還是分裂，並不是重要的問題。比較關鍵的是：他究竟怎樣理解民主政治？很不幸地，在這個問題上，許多學者也都指出托克維爾的界定並不一致（Zetterbaum, 1967：53；Holmes, 1993：23）。

為了讓我們的討論有個清楚的起點，筆者打算先讓托克維爾自己說話，從他所寫過的文字中最接近於定義「民主」的部分談起，然後再討論「民主」有什麼衍生或曖昧的意義。依這個標準看，我們很驚訝地發現《美國的民主》一書事實上完全沒有替「民主」下定義。托克維爾彷彿認為「民主是什麼」

大家已經有一定的共識，所以他可以直接了當去分析民主的條件、民主的制度以及民主的影響等等。他真正回過頭替「民主」下定義的，都是在其他的著述裡。在一八三五年一封致友人書信中，他提到：「我深信我們正被法律與民情風尚頭也不回地帶向人人平等的境遇。一旦社會身分趨於平等，我承認我們將只有兩種選擇而無居間妥協之道：或者是採納民主政府（a democratic government），或者是接受一個人毫無節制的統治。而所謂民主政治，我並不指涉共和國，而是指一種社會狀態，其中人人或多或少皆參與於公共事務（a state of society in which everyone more or less would take part in public affairs）」（SL 93）。另外，在《歐洲的革命》中，他也以同樣的內涵界定民主政治。他說：「民主，就其真正的意義言，只能意味一件事，就是人民或多或少參與其政府管理之政府型式（a government where the people more or less participate in their government）」。<sup>5</sup>

從類似上述的定義看來，托克維爾所瞭解的「民主政治」並不十分特別或充滿歧義。然而問題是，托克維爾在談論民主的條件、制度、影響等比較廣泛的議題時，並不以「民治政府」為民主之唯一意義。借用 Stephen Holmes 的話來說，托克維爾的「民主」既是一種政治制度，也是一種社會秩序。就前一意義言，民主確實指涉人民參與政治決策的政府形式，並且要求統治者對選民負責。就後一意義言，民主指涉的卻是社會平等化的現象，尤其是指舊有階級結構崩潰後所建立起來的新社會秩序（Holmes, 1993：23）。筆者認為這個區分相當能呼應上一節所述，托克維爾對舊體制與大革命所做的政治社會分析，因此下文就從這兩個主要意義著手討論。

政治意義上的民主，可以用「人民主權」（the sovereignty of the people）這個原則來涵括。所謂人民主權，是指一切統治的正當性都來自於人民。托

---

<sup>5</sup> 轉引自 Zetterbaum, 1967：54。類似的定義還可參考 SL 101。

克維爾考察美國社會之後，認為美國是全世界「人民主權」原則最貫徹的國家。「人民之對美國政界的統治，猶如上帝之統治宇宙。人民是一切事物的原因和結果，凡事皆出自人民，並歸於人民」（DA 64）。人民統治整個政治世界的方法是透過選舉，他們選出代議士來從事立法工作，選出行政人員來執行法律，因此選舉與民主具有某種內在的關聯性。托克維爾稱許馬里蘭州政府是「最民主的政府」，原因就是它第一個宣佈了普選權（DA 63）。根據這個原則去推論，凡是選舉權越普及的地方，就應該越符合民主的標準。不過，托克維爾顯然不在意人民參與政府管理的方式是「直接」的還是「間接」的。他認為不管像雅典城邦那樣由全體人民制定法律，或是像美國社會那樣由議員代表人民立法，基本上都是民主。<sup>6</sup> 過去困擾盧梭的「意志不能代表」問題，並未在托克維爾的著作中引起任何討論。這裡也許可以看出托克維爾比較務實、比較不在意哲學性爭論的特色。事實上近代民主政治的發展，必須經歷此一轉折，才能朝向代議式的自由民主體制演變。否則，若是受制於人民直接統治、意志不容代表的直接民主理想，西方各國將無法發展出具有實踐可能性的民主制度。

社會意義上的民主，筆者認為可以用「身分平等」（the equality of conditions）這個特殊詞彙來表達。所謂身分平等，是指人人在法律規範及社會地位上一律平等，並且具備相差不多的權利、教育和財產（equal rights, education, and wealth）。不過，我們要注意《美國的民主》中譯本將這個概念譯成「身分平等」，固然掌握到它在社會結構上的意義，但不能完全涵蓋托克維爾所指涉的範圍。這是因為「身分」乃是社會階級方面的表徵，而托克維爾卻注意到大革命之後的新社會，不只是身分地位人人平等，同時在政

---

<sup>6</sup> 不過，在(DA 583)托克維爾又強調雅典只能算是一個貴族共和國，因為其普選權僅及於三十五萬居民中的兩萬公民。但是，如果真的以此標準計算，則一八三〇年代的美國也稱不上民主，因為黑奴及婦女根本沒有選舉權。

治權利、實質財富、教育水平，乃至欲望需要、行為習慣與價值標準方面，都有逐漸拉齊扯平、趨於統一的現象（*DA 806*）。我們或許可以說，身分地位的平等乃是民主社會的界定特徵，而其他各方面境遇之愈趨相似則是其自然結果。因此 *equality of conditions* 既指身分地位平等，也含糊地包括了生活處境平等的意義。<sup>7</sup> 托克維爾認為人人身分平等，是一個「事實」（*fact*），並且不斷在擴大其影響。而所謂民主社會的隱憂，多半指的就是此一發展所帶來的問題。

在《美國的民主》扉頁上，托克維爾直言「身分平等」乃是在美國考察時感受最新奇深刻的現象。身分平等與民主社會的關係十分密切，有時候他小心翼翼地將前者與後者分開，只說西方世界正受到這兩種力量的影響。但是大部分時候，他根本沒分辨平等與民主，彷彿平等就是民主，而民主就代表平等。譬如在討論美國社會的家庭關係與男女關係時，托克維爾認定「民主鬆弛了社會聯繫，但緊密了自然聯繫；它在分隔公民聯繫的同時，卻使親族彼此更接近」（*DA 738*）。能夠產生這種疏離或凝聚效果的，當然不是政治意義上的民主參與，而是社會身分平等。事實上只有依照這種用法，我們才能理解托克維爾所說的「男女之間的民主或平等」。

身分平等的趨勢雖然在本質上是一種「事實」或「現象」，是托克維爾所說的「事所必至，天意使然」（*something fated*），但是它其實也帶有道德上的色彩。道德色彩的來源之一是：托克維爾相信上帝是全知全能、神聖無訛的。平等的逐步開展既然具備一種「至高無上的上帝的神聖性質」，因此「企圖阻止民主就是抗拒上帝的意志」（*DA 8*）。雖然托克維爾對歐洲社

---

<sup>7</sup> 筆者原先傾向於以「境遇平等」翻譯 *equality of conditions* 一詞，但兩位審查人皆有所保留，認為「身分平等」仍然比較貼切。幾經考慮之後，筆者決定接受此一建議，以「身分平等」作為該詞的主要譯法。另外，在早期的文獻中，張震東也認為「身分平等」是個貼切的翻譯，見張震東（1991：201）。

會在平等化的初期亂象有若干批評，但是整體看來，他認為這個大方向是「對」的。他無法相信上帝導引人類幾百年來邁向平等的社會，最後竟然是要人類接受專制制度的統治（*SL* 94）。其次，在具體的社會分析中，托克維爾也充分表露他做為一個自由主義知識份子對於人類地位平等的堅持。他在討論美國社會最棘手的黑奴問題時，明白反對人與人之間經由立法所造成的種族不平等。他說：「純由法律規定的尊卑，是人們所能想像出來的最大虛構！在分明是同類的人之間建立的永恆差別，是對人性的最大違反！」（*DA* 398-99）。托克維爾所批評的不只是美國的黑奴制度，也包括歐洲的奴隸制度，以及一切基於偏見所產生的尊卑對待。他指責不敢反對奴隸制度的人「喪盡天良」、「沒有勇氣伸張正義」（*DA* 423）。因此，身分平等顯然是人類歷史發展的正確方向，它不僅「是如此」，而且「應該如此」。

在明瞭托克維爾「民主」概念的本義與歧義之後，我們可以進一步分析他如何具體地觀察民主的功過。

就「人民普遍參與統治」此一根本意義言，托克維爾認為民主實在不是理想的政治組織方式。托克維爾從不諱言「最合理的政府組織並不是任由所有利害相關的人參與其中，而是由社會中最賢明、最有道德情操的階級來指導」（*SL* 56）。民主政治鼓勵庶民參與政府，但是「人民沒有時間和辦法去做這項工作。他們的判斷總是匆匆忙忙做出的，並且只看事物的表面特點。因此，各種騙子能夠施用他們取悅於人民的花招，而人民的最忠實友人卻不能取信於人民」（*DA* 224）。其結果是選舉權越普及，越不能保證選出優秀的領袖，也越不能得到最佳的決策。如果以美國參眾兩院的選舉為例，直接選舉的產物（眾院議員）通常比不上間接選舉（當時參院採兩階層選舉），人民普遍直接參與的結果反而使他們享有更少的「政治自由」（亦即優良代議士的保障）（*DA* 225, 229）。



民主政府的領導階層不僅比較無能，而且還比較貪污腐敗。托克維爾說貴族時代的政府官員大都是富人，他們只貪圖權勢，但很少貪污。民主國家與此相反，政府官員大都不甚富有，因此莫不希望升官發財。由於名譽地位不是他們可以奢望，於是金錢物質方面的報酬就形成誘惑的來源。更糟糕的是，普通公民眼見這種無才無德之人竟然可以飛黃騰達，嫉妒之餘也群起效尤，寧可出賣自己的靈魂也要追求名利與實惠（*DA* 251-52）。托克維爾在一百六十年前觀察到的現象，直到今天還在全球的民主國家上演。

由於托克維爾曾經擔任過外交官，因此他又從實務經驗上發現民主國家比較沒有能力對抗外敵入侵或秘密地處理好複雜的涉外事務。他認為民主制度下的人民空有熱情，卻缺乏深思熟慮的習慣與堅忍不拔的毅力，因此他們只能治理承平時代的政府，或是應付一時突發的挑戰，但是要他們「長期抵制威脅國家政治生活的大風暴」則殊屬不易（*DA* 254）。同理，民主社會的公民也「難於調整一項巨大事業的各個細節」，他們不像貴族那樣有專業訓練及恆心毅力，因此必然在外交事務上成事不足、敗事有餘（*DA* 261-62）。

雖然民主政治有上述種種弱點或弊病，它倒也有許多優點和長處，其中頗多正可彌補其不足之處。首先，托克維爾指出，由於民主政府顧名思義是人民主權的政府，因此領導者與被領導者的利害大致上是一致的。貴族制的統治階級固然才德出眾，但是他們著眼的多半是自身的利益；而在民主制中，統治者不會產生同被治者利益相反的利益。利益一致，或許比在上位者有才德更重要。因為一旦上下交征利，則「德便幾乎不發生作用，而才也將被用於幹壞事」（*DA* 265）。<sup>8</sup> 此外，民主政治的統治者雖然無能且易於

---

<sup>8</sup> 我們必須注意托克維爾並沒有盧梭式「普遍意志」下的利益之觀念。對托克維爾來講，民主政府的統治階層可以反映大多數人的利益，為大多數人的福利服務，但絕非「促進所有階級的興盛」。他說：「我決不認為，統治者具有同全體被治

腐化，但是它也有一種內建的防弊機制，就是定期改選。托克維爾一方面認為凡民大眾知識水平及判斷能力有限，經常被政客煽惑而做出錯誤的決定；但是另一方面他也強調民主制度具備很強的自我改進能力。他說：「民主制度失誤的機會雖多於一個國王或一群貴族，但它一旦察覺失誤，回到正確路上的機會也多，因為民主制度本身一般沒有與大多數人對抗和反對理性的利益」。這個命題當然有個先決條件，就是人民的文明及知識水平必須達到一定程度，使他們足以從過去的經驗中汲取教訓才行（*DA 256-57*）。

在號召民眾捍衛國家的效果上，民主制也呈現了一種不同於貴族制、卻可能比貴族制更有力的動員方式。托克維爾說，舊體制中人們的愛國心是一種本能的愛國心。它混淆著許多成分，通常既有對古老傳統習慣的愛好，也有對祖先的尊敬和對過去歷史記憶的留戀。這種祖國之愛有時會轉移效忠的對象於國君之上，認為國君就是國家的化身。相對的，民主制度下的愛國心則比較冷靜而理智。它來自真正理解自我與國家的關係，並在法律的規範下隨著公民權利的行使而成長。換言之，一個人之所以關心本國的安危與盛衰，「首先因為這是一件對己有利的事情，其次是因為其中也有他的一份功勞」。這種理性（而非感性）的愛國主義在民主政治中比較容易培養，因為「使人人都參加政府的管理工作，是我們可以使人人都關心自己祖國命運的最強有力手段，甚至可以說是唯一的手段」。托克維爾認為這正是美國的情形，因為美國早期的移民來自歐洲各地，並無共同的傳統習俗或歷史記憶，因此在美國很難產生本能性的愛國心。可是美國人普遍關懷鄉土及國家，主要的原因就是人人都有權利管理公共事務。所以，普及的公民權利與參與意識「也是民主政府的最大優點之一」（*DA 268-73*）。

---

者的利益一致的利益也很重要，因為我還不知道那裡有過這樣的利益」（*DA 265-66*）。托克維爾的自由主義，基本上容不下拿破崙式的民粹領袖。

由這個角度，我們就可以隨著托克維爾而看到他心目中民主政治的最大好處——活力充沛的市民社會，人民自己管理自己。托克維爾在美國考察的時候，曾經寫信告訴友人他最敬佩美國人的地方有二，其一是非常尊重法律，其二是人民管理自己，無需政府事事介入（*SL 57*）。這兩者其實息息相關，因為人民普遍具備參與政治之權利，所以踴躍組織社團、舉辦活動，力圖做好種種與自己利害相關的事情。同時，他們既然能透過選舉議員制訂反映民意的法令，自己當然也就願意遵守議會的立法。民主社會因此顯得生氣蓬勃，並不因領導階層的平庸而一事無成。托克維爾說：

在民主制度下，蔚為大觀的壯舉並不是由公家完成的，而是由私人自力完成的。民主並不給予人民以最精明能幹的政府，但能提供最精明能幹的政府往往不能創造出來的東西：使整個社會洋溢持久的積極性，具有充沛的活力，充滿離開它就不能存在和不論環境如何不利都能創造出奇蹟的精力。這就是民主的真正好處（*DA 280*）。

因此整體而論，托克維爾給予民主政治的評價相當不錯。民主政治既反映了身分平等的大勢，又能藉由普遍參與而彰顯政治自由，它可以說是自由與平等兩種價值的聯合實踐。不過，托克維爾注意到平等似乎與民主制有著比自由與民主制更密切的關聯，當平等與自由必須二者擇一時，民主社會中的人民通常會棄自由而就平等，這種偏袒傾斜的現象始終是托克維爾警惕的問題。托克維爾說，理想上我們可以假定自由與平等完全匯合在一起，就是當所有公民都能參與政府的管理工作，而且人人在這方面都有平等的權利。但是自由與平等畢竟是兩種不同的價值。自由所能帶給人們的好處多半需要長時間才能顯現，而其壞處（如過度放縱）則明白可見。相反地，平等帶來

的好處總是立竿見影，而其壞處則不易察覺。人們在簡單比較兩者利弊後，很容易下結論偏好於平等，這樣自由與平等的調合點就失去平衡了。托克維爾說：

民主國家的人民天生就愛好自由，你不用去管他們，他們自己就會去尋找自由，喜愛自由，一失去自由就會感到痛苦。但是，他們追求平等的激情更為熱烈，沒有止境，更為持久，難以遏止。他們希望在自由之中享受平等，在不能如此的時候，也願意在奴役之中享用平等。他們可以容受貧困、隸屬和野蠻，但不能忍受貴族制度（DA 624）。

當人們愛好平等甚於自由，平等的弊病就會在不知不覺中擴散成長，變成民主社會真正的、最大的隱憂；而自由若不刻意提倡之、保障之，則將淹沒於一切追求平等的世界。整治這個問題的辦法只有一個，就是以加強政治自由去克制身分平等所帶來的潛在危險。用托克維爾的話說：「許多法國人認為身分平等是一大罪惡，政治自由是第二罪惡。當他們不得不接受前者時，至少要想方設法避免後者。至於我，我認為要抵制平等所產生的邪惡，只有一個有效的手段，就是政治自由」（DA 634）。托克維爾究竟如何理解身分平等所潛藏的威脅，而政治自由又如何能夠應付這些問題，我們接著在下一節要詳細分析。

## 肆、自由與人性尊嚴

自由與平等的複雜關係向來是學者們研究托克維爾思想的重點。最常見的說法是：平等帶來庸俗化，需要自由所保障的偉大才智來加以平衡。就像 Zetterbaum 所說的，在民主的平等正義 (justice) 與自由的卓越才德 (human excellence) 之間，托克維爾希望找到一個完美的結合 (Zetterbaum, viii, 84-86)。但是也有人認為托克維爾的真正意旨不是用自由以救濟平等，而是用更多的自由去糾正自由的濫用，用更極端的民主去防止民主的流弊 (Holmes, 23)。平心而論，雖然兩種說法都有文本上的證據 (分見 DA 634 及 DA 220)，但是前者失之鬆散簡化，後者則誇大了托克維爾在分析某特定問題時的立論，使之變成貫串托克維爾所有思想的綱領。嚴格來講，托克維爾從未直言「平等」是「自由」的敵人，因為它們都是人類的理想。在一個完美的社會中，「因為人人都將完全平等，所以人人也將完全自由；反過來說，因為人人都將完全自由，所以人人也將完全平等」 (DA 620)。雖然自由與平等在現實上會蘊涵著緊張的關係 (詳下文分析)，但兩者在理想中卻應該能並行不悖。至於托克維爾所謂要用極端的自由去糾正自由的濫用云云，那是在分析結社自由的利弊得失時所下的結論。政治結社多少有可能出現極端組織試圖以暴力顛覆政府，可是托克維爾主張擴大結社權 (亦即極端自由) 以防止任何一個團體壟斷民意的表達，並擴大普選權 (亦即極端平等) 以揭穿任何政黨號稱自己代表大多數民意的神話，如此民主與自由才能確保 (DA 219-20)。托克維爾此一充滿玄機的雋語並不應該被擴大解釋為他討論自由平等問題的最終立場。

筆者認為托克維爾無意以自由對抗平等，他真正要做的是以平等的自由對抗平等的專制。平等的自由是指未來民主社會中的公民能夠積極參與公共事務、團結於各種結社之中；平等的專制則是指互不關心的原子式個人鬆散地並置於一個絕對權威的統治之下，既無獨立個性也無團結精神。這兩種意象的對比，事實上貫穿托克維爾所有的作品。在《美國的民主》中，他說：

難道不應當認為逐漸發展民主的政治制度和民情，不僅是使我們自由的最好手段而且是唯一手段嗎？其次，如果不喜歡民主的政府，又怎麼能把它作為醫治社會目前的弊病的最適合和最良好的藥劑而加以利用呢？

我承認，民主的意向是常變的，它的執行者還不精幹，它的法制還不完備。但是，如果在民主的統治和獨夫的壓迫之間確實很快就將沒有任何中間道路可走，難道我們與其自暴自棄地屈從於後者，而不如傾向於前者嗎？而且，假如我們最後必然變得完全平等，那末，讓自由把我們拉平不是比讓一個暴君把我們拉平更好嗎？（*DA 366*）

只要自由能夠與平等攜手並進，就有機會擺脫暴政與平等相結合的「民主專制」之危機。這個論調，托克維爾在《舊制度與大革命》中一樣堅持：「我敢肯定，只要平等與專制結合在一起，心靈與精神的普遍水準便將永遠不斷地下降」（*AR 8*）。即使到了臨終前的一八五六年，托克維爾仍然在私人書信中提到這個重要的對比。他說：「我完全同意您的看法——掌管公共事務的人所能期待的最大成就，就是促使世間的財貨與權利儘可能平等地分配。我只希望政治上的平等要做到人人享有平等的自由，而千萬不要像我們目前隨處可聞的，人人平等地屈從於同一個主人」（*SL 337*）。就這些證據看來，筆者比較同意 Wilhelm Hennis 與 Joseph Alulis 的看法。因為他們都注意到平等不是自由的對抗價值，平等可以與自由相容，其關鍵是不要盲

目服從一個權威的支配，而形成平等的專制之局面（Hennis, 1998：75；Alulis, 1993：42）。<sup>9</sup>

平等本身不會威脅自由，但是平等蘊含著幾種可能流弊卻會在民主社會中形成對自由的威脅，這倒是托克維爾擔心的地方。

平等的第一個流弊是「多數專制」（the tyranny of the majority）。所謂「多數專制」，是指社會中個別成員由於畏懼整個社會大多數人的無形力量，從而讓自己屈從於主流意見的統治之下，喪失獨立自主的判斷力。托克維爾認為舊體制中，人們畏懼、防患的是君主或統治貴族的權威。但是到了民主社會，人們不再擔心政府專制，卻必須逢迎社會多數人的價值與判斷，這種新的專制壓迫型態比過去的一人專制更可怕。多數意見在民主社會中會成為壓迫個體的力量，自然與民主社會的人民主權原則有關。正是由於人人平等，所以誰的意見也不能號稱比別人的意見正確；但是當個別的人必須做一個決定時，他又得參酌某種超越自己主觀感受的標準。這時他沒有特定的參照對象可以選擇，就只能追隨最大多數人的想法。因此多數基本上是從它的數量上取得正當性，當大家都認為多數人聯合起來總會比一個人的考慮週詳，大家就習慣於聽從多數。接著，人們又認為多數人的利益應該優先於少數人的利益，因此他們更覺得自己應該服從多數所表達出來的偏好。多數在這種微妙的心理運作中取得了道德上的正當性，越來越多人自然只能小心翼翼地摸索多數的意向，逢迎這個主導力量，並縱容這個力量無限擴大（DA 282-87）。

托克維爾認為多數專制明顯侵犯了個體的自由，它使小我噤不敢言，完全放棄自己的判斷力與獨立思想，因此必須加以防制。防制之道有三，首先

---

<sup>9</sup> Dannhauser 進一步指出平等甚至可以促進自由，而自由也能增進平等，兩者之間屬於一種「相互聯結」（interlockings）的情形。見 Dannhauser, 1984：157。文本上的證據詳見 DA 838-39。

是在行政組織方面增強地方鄉鎮與郡縣的自主性，使民主國家的人民有一個抗拒全國性法令或流行意見橫行無阻的基礎。其次，加強法學家在民主社會中的角色。因為「在法學家的心靈深處，隱藏著貴族的部分興趣和本性」，他們天生謹慎有節、愛好規範，正足以抗衡民主社會朝三暮四、好大喜功的群眾心理。第三，學習陪審制度或陪審制度的精神。在托克維爾的心目中，美國的陪審制度是一個極具公民政治教育作用的設計。它有助於使法官的思惟習慣滲透進所有公民的腦中，讓人民養成獨立思考、尊重權利與正義的習慣。它也教導人民參與的重要性，敦促他們對自己的決定負責，並不斷提高他們的知識與智慧（*DA* 301-19）。透過這些機制，民主社會才能抗衡多數意見所造成的無形專制，使自由不致萎縮。

平等的第二個重大流弊是極端的個人主義（individualism）。托克維爾曾說，個人主義是一個新興的現象與新興的詞彙。它與舊日的「利己主義」（egoism）不同，「利己主義是一種激烈的、過分的對自己之愛，它使人們凡事只從自己的角度著眼，使人愛自己甚於一切」。然而「個人主義卻是一種冷靜而經過思慮的情感，它使每個公民同其同胞大眾隔離，遁入自己親人朋友所構成的小圈圈。因此每個公民只管順著自己的愛好建立起小社會，而聽任大社會自行發展」。就源頭上講，一個社會越是趨於平等，就越能製造出大量的「個人」，這些人無所求於人也無所負於人，凡事皆孤立地思考，認為自己的命運操在自己手裡。托克維爾認為，從外表上看，個人主義不像利己主義那樣直接扼殺公民的德性，它只是將德性的泉源遏阻下來。但是久而久之，它必然破壞一切公民德性而與利己主義合流（*DA* 624-27）。

對付個人主義的方法其實與對付多數專制的手段差不多，主要的策略就是鼓勵人們積極參與公共事務。托克維爾說：「當公民們都參加國家的治理工作時，他們必然走出個人利益的小圈子，有時還會放棄自己的觀點」。具體的政治參與是選舉投票以及地方事務管理，這兩種活動看起來不甚了了，



但托克維爾賦予頗大的意義。他知道選舉的負面效果很多，像是派系對立或中傷造謠等等，可是選舉制度本身「能使原來不相識的眾多公民長期地接近下去」，這樣一來人人彼此孤立的情形就能獲得改善。同理，地方層次的事務雖然沒有什麼偉大的作用，但爲了管理好地方上的共同事務，「這些居民自然要經常接觸，而且可以說他們不得不彼此認識和相互討好」（DA 631-32）。托克維爾彷彿是在現代國家中引進希臘民主的實踐，他設法使公民們因政治活動而經常接觸，透過彼此不斷的討論而相互關懷、相互扶持。

平等的第三個重大流弊是造成中央集權政府的出現，並因此形成民主的專制（democratic despotism）。托克維爾說，民主社會中的人由於覺得自己與他人處境平等，因此普遍地喜歡簡明而統一的觀念，認爲國家應該由同一樣式的公民組成、由同一個權力當局領導。他們很難理解適用於自己身上的法規爲什麼不能同樣地應用於他人，他們也厭惡人群之中產生享有任何特權或特殊地位的團體。這種思考傾向基本上已經有利於中央集權政治，然而他們又進一步認爲個人在整個國家中十分渺小，只有整個社會以及代表這個社會的政府才是崇高偉大的。這兩種心情加起來，就造成民主社會中的人們習慣於仰賴強勢的中央政府來替自己解決諸多生活上的問題。托克維爾把這個奇妙的心理轉折描繪得十分傳神，他說：

在平等時代，人人都沒有援助他人的義務，人人也沒有要求他人支援的權利，所以每個人既是獨立的又是軟弱無援的。這兩種既不能分開而論又不能混為一談的情況，使民主國家的公民具有了十分矛盾的性格。他們的獨立性，使他們在與自己平等的人們往來時充滿自信心和自豪感；而他們的軟弱無力，又有時使他們感到需要他人的支援，但他們卻不能指望任何人給予他們以援助，因為大家都是軟弱的和冷漠的。迫于這種困境，

他們自然將視線轉向那個在這種普遍感到無能為力的情況下唯一能夠超然屹立的偉大存在。他們的需要，尤其是他們的欲求，不斷地把他們引向這個偉大存在；最後，他們終於把這個存在視為補救個人的弱點的一的和必要的靠山（DA 847）。

換句話說，民主社會的身分平等既造成前面所分析的原子式個人主義，又同時造成人人仰賴強勢政府的心理。這兩種現象的結合產生了前所未有的政治組織形貌，亦即托克維爾最擔心的「民主專制」。所謂民主的專制，是指社會中出現無數相同而平等的人，整天只為追逐他們心中所想的小小的庸俗享樂而奔波。他們每個人都離群索居，對他人的生死漠不關心。而在他們的頭上矗立著一個無比龐大的政府，這個政府負責保障他們的安全與享樂，其權威至高無上，其照顧無微不至，它永遠把公民們當成孩子來監督、照料，從而這些孩子永遠也長不大。托克維爾形容這種政府為民主的專制：「它的範圍將會很大，但它的方法將會很溫和；它只使人消沉，而不直接折磨人」。然而它的效果是可怕的，它使人「不太運用自己的自由意志，使每個公民逐漸失去自我活動的能力。……它不實行暴政，但限制和壓迫人，使人精神頹廢、意志消沉和麻木不仁，最後使全體人民變成一群膽小只會幹活的牲畜，而政府則是牧人」（DA 868-71）。

在托克維爾的瞭解裡，中央集權乃是當時社會主義的共同主張，他們試圖擴大政府的職權，使之提供更多的福利、滿足民眾的需求。但是托克維爾根本反對以此理由所造成的行政權柄膨脹，因為個體將因此喪失自由意志以及替自己生命負責的心靈。為了對抗這種流弊，托克維爾主張設法培養具備舊日貴族精神的人群，使之領導社會抵制民主政府的專制。具體地講，就是要鼓勵人們踴躍組織各種團體，以營建一個活力充沛的市民社會。托克維爾說：「我深信世界上不會再建立新的貴族制度；但我認為，普通的公民聯合

起來，也可能建立非常富裕、非常有影響、非常強大的社團，簡而言之，即建立貴族性質的法人」。透過這種自由組成的次級團體，托克維爾相信「個人的自由將會更加有保證，而他們的平等也不會削弱」（DA 874-75）。事實上，托克維爾關於這種次級團體的重要性，以及言論自由、報刊出版自由與結社權的關係，在《美國的民主》中有十分詳盡的討論。本文主旨不在贅述這些廣為人知的理論，因此點到為止。<sup>10</sup>

以上筆者分析了平等的幾種可能流弊，也討論了托克維爾整治這些問題的對策。在行文中，我們隱約可以感受到托克維爾堅持要維護人類本有的自由。然則是什麼自由呢？筆者認為，不管是地方分權、參與陪審也好，或是選舉投票、組織中介團體也好，這些活動基本上都屬於廣義的「政治自由」。它們比較不像十七、十八世紀自由主義思想家所強調的「免於政府干涉之自由」，反而比較接近共和主義傳統所宣揚的「積極參與公共事務之自由」。由此我們不禁好奇托克維爾心目中的自由究竟具有哪些內涵？他對自由的核心定義又是什麼？

在〈革命前的法蘭西〉一文中，托克維爾曾試圖替「真正的自由觀念」下定義，他說：「每一個人，假定被自然賦予必要的智力以經營自己的生命，從一出生就應該擁有平等的不可廢除的權利，在事涉己身利害的事務上不受他人控制，隨其所願地過生活」（引自 Zetterbaum, 1967：27-28）。這個定義明顯傾向 Isaiah Berlin 所說的「消極自由」，也就是英美自由主義傳統所強調的「免於干涉的自由」。然而，托克維爾雖然提出了這麼一個傾向「消

---

<sup>10</sup> 強調「次級團體」在民主國家中的重要性，也是托克維爾與盧梭最大差異所在。托克維爾雖自承深受巴斯卡（Pascal）、孟德斯鳩與盧梭三人之影響，但是盧梭的民主政體中排除了次級團體的地位，視之為分裂全民意志的亂源。托克維爾則十分珍惜各類中介團體的存在意義，認為它們是市民社會活力的泉源。關於此一對比，參見 Sidentop, 1994：66，Lakoff, 1987：118。Hennis（1998：70）過分強調托克維爾與盧梭的一致性，恐怕有誤。

極自由」的基本定義，但是他在各部作品中實際討論的自由卻遠非此一單純定義所能涵蓋。Roger Boesche 曾經整理托克維爾各種「自由」的用法，結果發現托克維爾的「自由」既指涉「地方分權」、「政治參與」、「自我做主」，也可指涉「人際相互依賴」、「克服自利傾向」、「追求民族的榮耀」等等（Boesche, 1987）。筆者認為 Boesche 所列的自由內涵稍嫌花俏，因為托克維爾雖然在不同地方分別討論到 Boesche 所說的「內涵」，但許多用法只是不經意的聯結，Boesche 本人引申發揮的成分恐怕多於托克維爾本人的企圖。

托克維爾真正偏離他自己定義的地方是大量使用了「政治自由」一詞。他的「政治自由」包括出版自由、結社自由、選舉及參與公共事務之自由，以及爭取地方分權以對抗中央政府的自由（*DA* 203, 217, 630-34, 847；*AR* 155）。這些自由權利與個人消極地要求政府不干涉私人事務有性質上的差別，但是托克維爾對它們的關心顯然超過一般自由主義者所在意的信仰自由、財產自由等等。當然我們得承認托克維爾是生活在 Berlin 區分「消極自由／積極自由」之前的古人，他沒有義務要解釋自己的自由概念為什麼同時包含了兩個層面。我們感興趣的是他對自由的熱愛幾乎是一種本能性的、毫無妥協餘地的堅持。誠如他一再強調的：「我不從屬於任何傳統，不屬於任何黨派，不受制於任何綱領，我只相信自由與人性尊嚴」（I have no tradition, I have no party, I have no cause, if it is not that of liberty and human dignity.）「我的激情唯一，就是熱愛自由與人性尊嚴」（*SL* 115, 257）。「自由」對托克維爾來講，是屬於人性不可或缺的一部分；放棄了自由，等於放棄了做人的尊嚴。他之所以力抗民主社會的種種專制力量（包括多數輿論、中央政府），為的就是要確保自由。在這個意義上，他堪稱西方思想史中最堅定的自由主義者之一。

但是，托克維爾並不是盲目的、毫無理由地讚頌自由。有人說，自由的吸引力來自於它能促使被壓迫的民族獲得獨立，或是它能替廣大的人民帶來財富與繁榮。托克維爾對此類說法嗤之以鼻，他認為自由的魅力就在自由本身：「多少世代中，有些人的心一直緊緊依戀著自由，使他們依戀的是自由的誘惑力、自由本身的魅力，與自由的物質利益無關；這就是在上帝和法律的唯一統治下，能無拘無束地言論、行動、呼吸的快樂。誰在自由中尋求自由本身以外的其他東西，誰就只配受奴役」（AR 163）。可見托克維爾對自由的定位是至高而終極的，自由是一種「崇高的志趣」，只有對自我人格期許最強的人才能體會得到。它是上帝的恩賜，只會進入那些準備好接受這種愛好的偉大心靈之中。至於人格羸弱、不堪容受自由之光熱的平庸靈魂，「就不必試圖讓他們理解了」（AR 163-64）。

話雖如此，托克維爾還是苦口婆心地想向世人解析自由的可貴價值。他的說服方式是透過描述民主社會的特性，從而點出自由之不可缺。他認為未來的民主社會充滿了狹隘的個人主義者，中央集權的政府會扼殺公民的共同感情與共同行動志趣，使他們更形同自顧自的原子。在此情形下，只有自由才能提供必要的救贖。

事實上，唯有自由才能使公民擺脫孤立，促使他們彼此接近，因為公民地位的獨立性使他們生活在孤立狀態中。只有自由才能使他們感到溫暖，並一天天聯合起來，因為在公共事務中，必須相互理解，說服對方，與人為善。只有自由才能使他們擺脫金錢崇拜。擺脫日常私人瑣事的煩惱，使他們每時每刻都意識到、感覺到祖國高於一切，祖國近在咫尺；只有自由能夠隨時以更強烈、更高尚的激情取代對幸福的沉溺，使人們具有比

發財致富更偉大的事業心，並且創造知識，使人們能夠識別和判斷人類的善惡（AR7）。

自由可以使人「彼此聯合」、「與人為善」，也可以使人「熱愛祖國」、「提昇志趣」、「判別善惡」，這種自由絕對不同於十六世紀以來自由主義傳統所說的「免於政府不當干涉」的自由，它可以包含後者，但範圍上比消極自由廣泛許多。我們無法以當代慣用的區分法加以描繪，不如姑且稱之為「托克維爾式自由」。在下一節中，筆者將進一步分析這種特殊型態的自由主義思想對當代社會有何啟發。

## 伍、托克維爾式自由主義

具有原創力的思想家都是難以輕易歸類的，托克維爾也不例外。Boesche 研究托克維爾的政治思想後，發現他既不是單純的自由主義者，也不是保守主義者；他有激進派的若干想法，也有反動派的成分；他批評社會主義，但與馬克思一樣反對新興社會的分工體系；他提倡德性政治，但也不無帝國主義的色彩（Boesche, 1987：265-66）。我們對這種情形並不意外，因為十九世紀以來所發明的標籤，都只能反映各種政治意識形態的原型。在實際的時代與人物中，所有的思想元素都可能重組，以反映特定歷史傳統與背景系絡所加諸思想家身上的影響。以托克維爾為例，他雖然是十八世紀法國啓蒙運動思潮的繼承人，但是出身貴族世家的背景，以及大革命結局的複雜性，都使他的自由主義思想帶上濃厚的個人色彩。他一方面接受了盧梭、孟德斯鳩等人所開發出來的智識遺產，另一方面也對上個世紀的知識活動多所質疑，其

結果是修正了啓蒙時代自由主義的諸多命題，自成一家之言地呈現了十九世紀法國自由主義的特色。

托克維爾式自由主義的特色之一是反對抽象理論與概念，重現實際的、特殊的經驗之作用。托克維爾研究法國大革命的遠因時，曾詳細討論了十八世紀法國文人知識份子的習慣。他說這些人「熱愛普遍的思想與體系，蔑視古代的哲理」。他們的生活「遠遠脫離實際，沒有任何經歷使他們天性中的熱忱有所節制」。因此當他們著書立說談論治國大道時，他們唯一的憑藉就只有抽象的理性。「他們以為借助理性，光靠理性的效力，就可以毫無震憾地對如此複雜、如此陳舊的社會進行一場全面而突然的改革。這些可憐蟲！」（*AR* 139-42）托克維爾對這種普遍主義式自由主義十分不滿，他認為人類事務經緯萬端，從來不是任何普遍觀念可以一語涵蓋。不幸的是文人沒有實務經驗，不像舊日貴族政治家那樣至少還知道政治實踐的複雜邏輯，因此在文人知識份子鼓動下所發生的法國大革命，幾乎註定了巔躓無已的命運。

相對地，托克維爾盛贊美國人民的務實精神，他說「美國的居民不從書本去汲取實際知識和實證思想。書本知識只能培養他們接受實際知識和實證思想的能力，但不能向他們直接提供這些東西。美國人是通過參加立法活動而學會法律，通過參加管理工作而掌握政府的組織形式的」（*DA* 353）。事實上，托克維爾認為民主社會中的人原本比較容易接受普遍統一的觀念，因為他們彼此身分平等，沒有太大差異。而這個傾向也是上文所說，平等社會容易出現中央集權政府的原因。但是托克維爾發現美國人以行動避免了這個弊端，主要的關鍵是美國人習慣親自管理公共事務。在實務操作中，美國人糾正了原先持有的普遍觀念，讓問題的細節幫助他們找到事物的真理。因此，托克維爾相信「強迫每一個公民實際參與政府管理工作的民主制度，可以節制人們對於平等所造成的政治方面的一般理論的過分愛好」（*DA* 536）。

「懷疑抽象原理、相信實務經驗」表現在托克維爾的民主理論上，就形成了他著名的「民情說」。托克維爾在分析各種影響民主政治成敗的因素時，反覆強調民情比法制重要，而法制的作用又勝過自然環境的影響。所謂「民情」(*moeurs, mores*)，是指一個社會共同遵循的價值規範與一般想法。托克維爾自己下過一個界定，他說：「我在這裡使用的民情一詞，其含意與其拉丁文原義一樣。它不僅指嚴格意義下所說的心理習慣方面的東西，而且包括人們擁有的各種見解和社會上流行的不同觀點，以及人們的生活習慣所遵循的全部思想。因此，我把這個詞理解為一個民族的整體道德和智識面貌 (the whole moral and intellectual state of a people)」(DA 332)。

托克維爾認為影響一個政治共同體命運的因素主要有三，首先是自然環境(如山川、氣候、物質資源)，其次是制度(亦即政府架構和各種法令)，再其次則是民情風尚。其中以民情最為重要，因為民情反映一個民族的價值思想、生活習慣、以及精神水平。美國之所以日益壯大，主要因為他們有一個優良的民情風尚。在托克維爾的眼中，美國人承認公理與是非的權威，相信個人的利益可以與社會共同的利益相合，堅持人人生而擁有自治的權利，也服膺人類生活不斷進步的理念(DA 436)。這些民情支撐了美國民主制度的運轉，其效力猶在自然環境與法律制度的影響之上(DA 354-58, SL 294)。通常我們熟知的自由主義者都強調法政制度對民主的重要性，彷彿只要建立了合理的憲政制度以及公平的法律體系，國家就可以長治久安。托克維爾的分析令我們眼界一開，迫使我們深思民情風尚的改良與整飭，可能更是決定民主政治發展成敗的關鍵。

民情之中以宗教信仰為大宗，而宗教信仰也確實是托克維爾討論民主政治時的重要條件。托克維爾認為「有信仰才是人的常態，沒有信仰只是偶然的現象」，因為行動預設著信念，而所有的信念又根源於人類對幾個重大問題的想法。這些問題包括人與上帝的關係，人與他人的關係，人對自己靈魂



本性的瞭解等等。宗教的作用之一，是對前述問題提供了清楚、確切的答案，使人從而獲得行動的動力。因此「人要是沒有信仰，就必然受人奴役；而想要有自由，就必須信奉宗教」（*DA* 537-39）。事實上，宗教信仰不只是堅定個人行動之精神支柱，它也是文明社會之所以存在的基礎。在傳統社會中，宗教提供人們關於是非善惡的標準；在民主社會中，宗教更發揮了凝聚公民感情及相互關懷的作用。如前所述，民主社會有若干平等的流弊，如自行其是、彼此隔離孤立等等。這時極需宗教信仰所堅持的道德是非來穩定浮動的人心，也需要宗教所呼籲的互助關懷來使人跨出自己生活的小圈圈。誠如托克維爾對美國社會所下的評斷：「法律雖然允許美國人自行決定一切，但宗教卻阻止他們想入非非，並禁止他們恣意妄為」。因此維持一個自由社會運轉、使其成員不至於各行其是的真正力量還是宗教信仰。反過來講，托克維爾會質疑「當政治紐帶鬆弛而道德紐帶並未加強時，社會怎麼能免於崩潰呢？」（*DA* 339-41）。

托克維爾雖然再三強調宗教信仰的重要，但是他並未明指究竟何種宗教才能發揮穩定社會秩序的作用。基本上他自己十分同情天主教，認為法國革命後民間普遍反對天主教的現象主要是針對過去政教不分而來，並不是天主教教義本身有何缺失（*DA* 333-34, 348-49；*AR* 147-49；*SL* 132）。他對新教也是欣賞的，因為美國的新教信仰顯然是這個民主社會免於道德崩潰的關鍵（*DA* 337-41）。至於其他宗教呢？托克維爾原則上認為所有的宗教都是勸人為善，它們宣揚的都是類似的道德。其中比較核心的信條包括：相信上帝（或造物者）之存在，上帝希望人類趨善避惡，善惡各有報應，人生應該有比物質享樂更重要之生存目的，奉獻犧牲、幫助別人，死後有來生（靈魂不朽）等等。只要一個宗教大體上符合上述意旨，信什麼宗教差別不大。托克維爾因此大膽立論：「對於社會來說，最重要的不是全體公民信奉什麼教派，

而是全體公民信奉宗教」(DA 337)。這個說法雖然不像馬基維里或盧梭的公民宗教那樣世俗化，其賦予宗教信仰某種政治作用的意義是一致的。

托克維爾的自由主義肯定了宗教與自由的關係，當然也肯定了道德與自由的關係。托克維爾說：「人類永遠和普遍需要制定出一套使任何人在任何地方和任何時代都不敢違反，害怕違反時會遭到斥責和恥笑的道德規範。違反道德規範的行爲，被稱之爲作惡；遵守道德規範的行爲，被稱之爲爲善」(DA 775-76)。善惡標準的確立是任何社會必然進行的基本工程，而在民主社會中，這個工程的重要性尤其顯著。因爲民主社會中的人自以爲人人平等，不必服從任何權威，因此在道德選擇上也容易產生虛無主義的傾向。道德虛無主義進一步鼓動人心只以現世可見的物質享受爲目標，全然不顧個人對社會的責任，也不在意死後來生的輪迴問題。這種虛無主義、物質主義的個體對人群社會造成的腐蝕作用是不容小覷的，它使社會無法凝聚共同的信念，喪失人際互動的合理期待，最後則沉淪於不斷追逐物慾的享樂中。

托克維爾認爲「民主國家的立法者和一切有德有識之士，應當毫不鬆懈地致力於提高人們的靈魂，把人們的靈魂引向天堂。……使永恆的愛好、崇高的情感和對非物質享受的熱愛洋溢於民主社會」(DA 677)。可是難道政府應該介入宗教領域或頒布全民必須遵守的道德規範嗎？托克維爾並不主張這種赤裸粗暴的做法。他說：「我不相信官方的哲學能夠繁榮和長存。至於國教，我一直認爲即使它暫時有利於政權，遲早也要給教會帶來損害」。因此，一方面托克維爾仍然堅持政教分離的原則，另一方面則提出一個建議，要政府在每個行動上以身作則。「我認爲政府只有在大事情上認真遵守宗教道德，才能以身作則教導公民在小事情上承認、熱愛和尊重宗教道德」(DA 679-80)。托克維爾的想法十分有意思，接近於中國「爲政以德，風行草偃」的政治哲理。他說這個想法必然爲當時的政治家們所反對，可是這是唯一讓人民在自願（而非強制）的情況下提高道德水平、堅持是非善惡的辦法。

因此，不像當代自由主義理論家所強調的「政府價值中立」學說，托克維爾基本上認為政府不能在道德問題上保持沉默。他認為試圖區隔政治與道德的作法是「政治無神論」（political atheism）。當時有人倡導「是非善惡無法辨認，不如淡漠以臨之」。托克維爾怒斥這些人「眼中只見權力，而無榮耀國家、振興故土」的胸懷，他說：「我絕對不想把道德與政治區分成兩個截然不同的世界，在其中一個世界熱烈地追尋美與善的標準，而在另外一個世界則俯臥在地，忘情地嗅聞糞土之味」（*SL 81*）。他希望國家領導人本身就要有堅定的道德信念，隨時鞭策自己揚善去惡，如此對整個社會才會有風行草偃的效果。從這個地方看，托克維爾固然繼承了西方共和主義的傳統，但顯然不是馬基維里的信徒。他批評《君王論》是一本膚淺庸俗的作品，其中充滿政治事務的惡棍之學。如果凡事可以如此不顧是非善惡之原則，則人間當然永無正義可言（*SL 110-11*）。<sup>11</sup>

強調宗教信仰與是非善惡的重要性，無形中等於要求人們接受一些外在的精神權威，這跟民主社會身分平等的基本原則如何協調呢？它跟自由主義所尊重的個體自主性又該如何共存呢？托克維爾在此問題上提出了若干說法，替自由與權威找到了聯結之道。他說人生在世，多少需要一些教條性信仰（dogmatic beliefs）。所謂「教條性信仰」，即人們不加論證而接受的某種信念。一般崇尚個體自由的人以為自由的幅度端視一個人免除教條性信仰的多寡而定，其實這是錯誤的理解。托克維爾說：

---

<sup>11</sup> Zetterbaum 認為托克維爾同馬基維里一樣，以降低道德標準來遷就人性，從而也就等於變更了人性。這個說法其實嚴重誤解了托克維爾與馬基維里的差別（Zetterbaum, 1967：89-144）。當然 Zetterbaum 的詮釋方式可能從一開始就受到 Leo Strauss 的影響，參見 Strauss, 1953。關於托克維爾與馬基維里的比較，另可參閱 Alulis, 1992：37-54。

假如每個人都要親自去證明他們每天利用的真理，則他們的求證工作將永遠沒完沒了，或因求證先遇到的真理累得筋疲力竭而無法繼續去求證後遇到的真理。人生非常短促，一個人不但沒有時間去那樣做，而且由於人的智力有限，也沒有能力去那樣做。因此，他還是要相信許多他沒有時間和能力親自考察和驗證，但早已被高明人士發現或被大眾接受的事實與真理。他只能在這個初始的基礎上，去構築自己思想的大廈。這並不是他自願如此去受人指揮，而是限於他本身的條件不得不如此（*DA 524-25*）。

托克維爾承認，一個人若是基於聽信他人的權威意見而接受了某個觀點，自然會使自己的精神受到某種奴役，可是他強調「這是一種能夠使他正確利用自由的有益的奴役」。完全沒有外在權威指引的人是不可能想像的，因為他等於凡事懷疑，凡事從頭來過。事實上個人無法享有這種完全的獨立性，「個人的獨立性可能有大有小，但它並不是漫無限制的」（*DA 525*）。現在問題是，我們要接受何種權威呢？托克維爾心目中理想的教條性信仰包括「相信上帝」、「為善去惡」、「死後輪迴」、「精神勝於物質」等等。可是這些信仰與基督教息息相關，在一個政教分離，甚至基督教不再是主要宗教的國度裡，我們還可能接受什麼政府所宣揚的道德信條呢？托克維爾的回答是：「執政者必須盡一切力量在為政當中排除沒有長遠打算的僥倖心理」（*DA 685*）。托克維爾知道民主社會中信仰之光日漸黯淡，懷疑精神則日漸普及。可是正因為人們缺乏了信仰，所以眼光短淺，容易把行動的目標擺在距離眼前最近的地方。結果是「人們不斷受日常的偶發欲念的驅使，拋棄必須經過長期努力才能達到的目標，不肯去做偉大的、穩妥的和長期的事業」。一個社會若無長期耕耘以求收穫的想法，很快就會被短視近利的風氣

所腐蝕。因此，越是在懷疑主義與平等信念同時盛行的時候，政府越是應該努力以宗教之外的方式來恢復人們對未來的憧憬，使公民知道名利與權力必須以辛苦勞動為代價，否則倖進之徒飛揚跋扈，勢將扭曲整個社會的價值觀（DA 483-86）。<sup>12</sup>

到目前為止，我們所談的都是托克維爾自由主義思想重視道德的一面，但是我們不能忽略他的思想也有重視物質考慮的一面。托克維爾由於深知平等的時代人人皆習慣以私利增進之有無來評量事物，因此若想對抗這種天經地義的自利傾向，絕對不是唱高調要人潔身自好就可以。宗教信仰本身如果效力依舊，民主社會也不會出現追逐物質享樂的個人主義。現在的問題是：如何以一種不違逆享樂主義的道德學說來矯正或導引享樂主義，使之不趨極端、不傷害民主社會所需要的公共德性？托克維爾在此提出了著名的「正確理解的私利」（self-interest properly understood）之理論。所謂「正確理解的私利」是說一個人可以追求自己利益的滿足，但是他應該也要理解真正的利益並不排除對社會做出適當的貢獻。換句話說，一個人即使每天對社會做出一點小小的犧牲奉獻，也不見得違反自利原則，反而是符合自利原則的舉動。托克維爾認為這個學說淺顯易懂，但只有美國人才徹底奉行，成為大眾的生活哲學。事實上，這個原則對一個社會公共德性的維繫是十分重要的：

「正確理解的利益」的原則不要求人們發揮偉大的獻身精神，只促使人們每天作出小小的犧牲。只靠這個原則還不足以養成有德的人，但它可使大批公民循規蹈矩、自我克制、溫和穩健、

<sup>12</sup> 當然，就托克維爾的理論體系而言，強調民主社會必須建立一套公是公非的道德標準，甚至鼓勵政府支持這種規範性活動，會不會產生他自己所擔心的「多數專制」的效果呢？這個矛盾顯然是托克維爾自由主義思想的一大問題，但是他似乎沒有意識到此一衝突，也沒有提出化解矛盾的原則。

深謀遠慮和嚴於律己。它雖然不是直接讓人依靠意志去修德，但能讓人比較容易地依靠習慣走上修德的道路（DA 653）。

托克維爾在分析宗教信仰的現世作用時，其實運用的也正是這個原則。宗教信仰勸導人們不要汲汲於眼前的物質享受，而去追求更長遠的、來世的福報，歸根究柢，可以說是「正確理解的私利」邏輯的運用。其差別只是宗教把享受收穫的時間往後延長，把人們所做犧牲的報償放在來世，而非現世（Zuckert, 1992：29）。托克維爾認為宗教信仰與自利主義在這裡等於各向對方靠攏了一步。對宗教來說，信仰的本質原來不在利益，但是無可否認「利益也是宗教用來指導人的行動的主要手段」。透過來世償報理論的建立，宗教更有力量吸引那些關心個人福報多寡的人，讓他們把希望放在來世。對自利主義來說，如果所有的報酬都以此世中所見者為準，那麼我們將很難說服人們對社會做出貢獻，用托克維爾的話說：「不管你付出多大精力去證明德性的好處，如果一個人不面對死亡，你也無法教他好好做人」（DA 656）。因此，「正確理解的私利」使宗教世俗化了，而「來生信仰」則使自利主義得到適當的約制。在這種情形下，民主社會會出現某種溫和的享樂主義，但不至於產生過度的享樂主義，這種安排是托克維爾的自由主義所能接受的。

所謂溫和的享樂主義，是說社會中人人都有一些小小的物質欲望，希望此生此世能夠實現。譬如多購幾畝良田，經營一個果園，建築一所住宅，增加一點收入等等。這種人人夢寐以求的小小欲望不會與社會秩序對立，反而有利於社會秩序與經濟繁榮的形成（DA 663）。而所謂過度的享樂主義，則是當物質需求的發展快過一個社會的文化和自由習性的發展時，人心就會過度激動而無法自制。「由於他們一心一意要發財，所以再也不去理會把他們的個人幸福與全體繁榮聯繫起來的緊密紐帶」。這時人們開始厭惡公民的政治義務，既不想投票，也不想共同負擔一些公共事務。他們爲了舒適的享受，

寧可放棄自己管理自己的權利。托克維爾擔心長此以往，政府會變成無人看守的大廈，最後則落入野心家的手中（*DA* 671-73）。

只要人們記得自己的公民責任，適度的享樂並不是自由民主社會所該排斥的活動。托克維爾的自由主義鼓吹政治自主、道德信仰，另一方面也支持實業開發，促進生活享受。在他的民主政治生活與商業活動之間，確實存在著 Stephen Holmes 所說的微妙平衡，有時政治參與可以緩和人們追逐物慾享受的傾向，而有時致力於商業活動則可轉移人們搞派系鬥爭或鬧革命的精力（Holmes, 1993：37-41）。<sup>13</sup> 如果民主社會不允許物質主義的適度發展，政治秩序只會更形動亂。美國為托克維爾提供了一個理想的範例，讓他的自由主義思想可以名正言順地接納商業活動，而又不滑落為資本主義式的弱肉強食的社會。

## 陸、結語

本文以研究托克維爾的自由平等思想與民主政治理論為主旨，在問題意識上特別著意於自由與平等的關係、民主政治的潛在危機、以及托克維爾自由主義的特色等要點。研究中發現托克維爾固然有若干理論上的瑕疵（譬如一方面憂慮社會輿情的多數專制，另一方面卻堅持民主社會仍需某些教條性的信仰及道德共識，兩者間的可能衝突未見具體討論），但其洞識之深，令人激賞。就自由與平等的關係言，托克維爾從未表示自由與平等不能相容，或理想的社會應追求自由而輕視平等。他曾在私人通信中明言：「我基於品味而愛好自由，基於本能與理性而愛好平等。許多人假裝他們兩者皆愛，我則

---

<sup>13</sup> Satz 則有比較保守的意見，見 Satz, 1993。

確信我是從內心深處產生這兩種熱愛之情，我也確信我可以為它們做出重大犧牲，在所不惜」（*SL 100*）。托克維爾希望自由與平等能同時實現，但是他也關心平等（做為一種社會價值）可能會在現實上威脅到自由，因此民主社會必須設法預防身分平等所帶來的若干社會效果，使平等與自由可以完善地結合在一起。依此，他點出了民主社會的潛在危機，包括多數專制、個人主義、中央集權等等。為了對付這些挑戰，他反覆提醒大家要重視出版自由、結社自由、政治參與、地方分權。他的分析構成了一幅多元主義市民社會的美好藍圖，至今仍為西方政治學家所津津樂道。

本文另一旨趣是置托克維爾於十九世紀西方自由主義傳統加以觀察。筆者曾於另文指出：二十世紀的自由主義以普遍主義、個人主義、價值中立等為基本命題，但十九世紀的自由主義思想則似乎比較相信特殊主義、群體主義、以及政治與道德的關聯（江宜樺, 1998b）。在康士坦身上，我們已經看到他對普遍主義的質疑，對價值中立學說的反駁，以及對愛國主義的提倡。現在從托克維爾的著作中，我們再度看到十九世紀的自由主義人物如何批判十八世紀啓蒙思潮的普遍主義，如何強調民情風尚的重要性，以及如何呼籲宗教信仰與道德標準對民主政治的根本價值。雖然康士坦對托克維爾究竟有沒有直接的影響是一件學術史上的懸案（Kelly, 1992：39-84），但是他們兩人同樣對十八世紀的自由主義做了一個方向上的調整，往下則明確影響了約翰·密爾自由理論的形成。如果沒有托克維爾等人所展現的想像力與社會分析能力，我們將會誤以為當代的自由主義就是西方自由主義獨一無二的繼承者。

事實上自由主義當然不只有一種傳承（江宜樺, 1998a），自由社會的挑戰與對應也不只有一套固定不變的劇本。十七世紀英國自由主義必須回答政治秩序如何建立以保障新興中產階級的天賦人權；十八世紀法國的啓蒙思想家忙著打造成套的思想利器，以求徹底、普遍地推翻歐洲各地的專制王權。



我們這個世紀的自由思潮曾成功地對抗極權主義的挑釁，也曾因激起全球性的民權運動而風光一時。但是世紀末的自由社會卻因個人主義的過度擴張，以及價值相對主義的橫行而搖搖欲墜、一籌莫展。我們已不再因為一個領袖人物的連續緋聞與說謊而考慮動用彈劾（只要他能使經濟繼續繁榮），卻又覺得這種色情消息少上電視新聞為妙；我們已習慣以尊重他人為由對鄰居小孩的逃學吸毒視若無睹，卻又常常在強暴撕票的社會悲劇發生後，感嘆世風日下人心不古。我們社會心靈的割裂狀態是整個社會不斷上演荒謬劇的源頭，但是許多人仍然在哭喊之後復歸麻木不仁。托克維爾的著作並非針對今日世界而寫，一百五十年的時光也不可能逆向倒轉。然而世紀末展讀托克維爾，仍然令人覺得心有戚戚，仍然不知今人究竟從前人的心血中學到了什麼。

## 參考文獻

### 原典部分：

本文所採用托克維爾著作之版本如下。英文字母代表書名之縮寫，阿拉伯數字為該書之頁碼，例如（AR 35）即代表《舊制度與大革命》第 35 頁。

《論美國的民主》部分中譯不甚貼切，筆者參考英譯本後稍予修改。*Selected Letters* 之引文則直接譯自英文版。

AR： 《舊制度與大革命》，馮棠譯，香港：牛津大學出版社，1994。  
〔另行參考之英譯本為 *The Old Régime and the French Revolution*, trans. by Stuart Gilbert. Garden City, N.Y.: Anchor, 1955.〕

DA： 《論美國的民主》，共二卷，董果良譯，北京：商務印書館，1991。  
〔另行參考之英譯本為 *Democracy in America*, trans. by George Lawrence, edited by J. P. Mayer. Garden City, N.Y.: Anchor, 1969.〕

SL： *Selected Letters on Politics and Society*, edited by Roger Boesche, trans. by James Toupin and Roger Boesche. Berkeley: University of California Press, 1985.

### 二手文獻：

江宜樺

1998a 〈自由主義哲學傳統之回顧〉，《當代》，第 127 期。頁 16-29。

- 1998b 〈康士坦論自由、平等與民主政治〉，《東吳政治學報》，第9期。頁31-58。

張震東

- 1991 〈托克維爾論民主社會之自由問題〉，收於戴華、鄭曉時主編，《正義及其相關問題》，台北：中研院社科所。

Alulis, Joseph

- 1992 "The People and the Great: Tocqueville and Machiavelli on the Art of Being Free," in Eduardo Nolla ed., *Liberty, Equality, Democracy*. New York: New York University Press.
- 1993 "The Promise of Democracy and the Problem of Liberty," in Peter Augustine Lawler and Joseph Alulis eds., *Tocqueville's Defense of Human Liberty: Current Essays*. New York: Garland Pub.

Arendt, Hannah

- 1968 *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking.

Boesche, Roger

- 1987 *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press.

Dannhauser, Werner J.

- 1984 "Some Thoughts on Liberty, Equality, and Tocqueville's *Democracy in America*," *Social Philosophy & Policy* 2(1): 141-160.

Hennis, Wilhelm

- 1998 "Tocqueville's Perspective," *Interpretation* 16: 61-86.

Holmes, Stephen

- 1993 "Tocqueville and Democracy," in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer eds., *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, George Armstrong

- 1992 *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakoff, Sanford

- 1987 "Liberty, Equality, and Democracy: Tocqueville's Response to Rousseau," in George Feaver and Fredrick Rosen eds. *Lives, Liberties and the Public Good: New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*. New York: St. Martin's Press.

Satz, Debra

- 1993 "Tocqueville, Commerce, and Democracy," in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer eds., *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schleifer, James T.

- 1992 "How Many Democracies?" in Eduardo Nolla ed., *Liberty, Equality, Democracy*. New York: New York University Press.

Siedentop, Larry

- 1994 *Tocqueville*. New York: Oxford University Press.

Strauss, Leo

- 1953 *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press

Zetterbaum, Marvin

1967 *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford: Stanford University Press.

Zuckert, Catherine H.

1992 "The Role of Religion in Preserving American Liberty -- Tocqueville's Analysis 150 Years Later," in Eduardo Nolla ed., *Liberty, Equality, Democracy*. New York: New York University Press.

# Tocqueville on Liberty, Equality and Democracy

*Yi-Huah Jiang*

## Abstract

The paper explores Tocqueville's ideas of liberty, equality and democracy, as well as his unique version of liberalism. Tocqueville believes that a sound democracy should be able to realize the values of liberty and equality, yet he also realizes how the equality of conditions can turn out a threat to individual freedom. To prevent the wicked results of social equality (such as the tyranny of the majority, extreme individualism and centralization), Tocqueville proposes the freedom of publication, freedom of association, political participation, and decentralization. I also find that Tocqueville's liberalism is characterized by an emphasis on social mores, public good, religious belief, and moral doctrines. With this sharp contrast to contemporary liberalism, which underscores universalism, individualism and neutrality, Tocqueville's liberalism remains an intellectual treasure for those who are concerned with the future of liberal democracy.

**Keywords** : Tocqueville, liberty, equality, democracy, liberalism