

約翰 密爾論自由、功效與民主政治

江宜樺

台灣大學政治學系副教授

一、兩個密爾？

思想史上的重要人物經常留給後世兩個（或甚至兩個以上）不同的印象與遺產。這也許是因為深邃的哲學家原本體大思精，能夠冶眾說於一爐，故矛盾對立之理論雖並存而不相害。又也許只是因為後人痴愚，不識鏡花水月真幻之別，故強指一貫者為不一貫、一體者非一體。無論如何，我們已逐漸習慣了思想家有兩個本尊的說法。柏拉圖（Plato）有兩個，一個栖栖惶惶，以建立共產公妻的哲君制度為終身不渝之理想；另一個則憂讒畏譏，以遠離政治為哲人亂世自保之上策。亞里斯多德（Aristotle）也有兩個，一個將好人等同於好公民，堅持人人皆為政治的動物；另一個坦言政治榮耀有其侷限，政治參與不如靜觀沉思。馬基維里（Machiavelli）的兩面性表現在《君王論》的現實主義與《羅馬史論》的共和主義，同時也就表現在他對平民大眾時而鄙夷輕賤、時而推崇歌頌之複雜情感。盧梭（Rousseau）以社會契約論之合理化贏得了捍衛自由平等的美名，卻又在曖昧的全意志學說中令人感受到極權統治式的恐懼。類似的命運降臨於黑格爾（Hegel）身上，使他既成為主張憲政君主制的自由主義者，又是鼓吹日耳曼至上論的國家主義者。馬克思（Marx）的割裂性相對而言容易理解，因為這基本上只是歲月造成的差別：青年馬克思的異化論裡有濃厚的人道主義情懷，而晚年的馬克思似乎就只知鼓吹冰冷的歷史唯物論、階級鬥爭、共產主義革命等等。

有的思想家比較單純、比較明確，似乎沒有「兩面性」的困擾。但其實這也只是程度的問題，因為即使體系嚴謹如霍布斯（Hobbes），或文字清楚如托

克維爾（Tocqueville），也不乏視之為本尊分裂的詮釋者。因此，當我們論及約翰·密爾（John S. Mill，1806-1873）的思想遺產時，就不會驚訝於為何連這位現代自由主義的理論大師，竟也遭人議論紛紛，彷彿根本存在兩個不同的密爾。譬如當代思想史巨擘艾薩·伯林（Isaiah Berlin），就曾在他那著名的關於密爾思想的演講中，反覆強調密爾的終極關懷是多元性、多樣性、以及獨特的人生選擇，而不是如一般所以為的追求功利與幸福（Berlin，1986：299-308）。伯林所看到的兩個密爾是「多元主義的密爾」與「功效主義的密爾」，而另一位研究者 G. Himmelfarb 所看到的則是「自由主義的密爾」與「社群主義的密爾」。Himmelfarb 說：密爾在《自由論》及《論婦女的屈從》中視個人自由為最高價值，故致力於人類所受種種社會桎梏之解放。至於在《代議政府論》與《功效主義》等著作中，密爾則轉而標榜美德、傳統、社群關係與慎思明辨等價值，因此個體自由得到一定程度的節制，不致僭稱為人類最高的理想（Himmelfarb，1990：xvii-xxii；張福建，1995：104-105）。

將密爾的思想一分為二，或是分離出密爾思想的兩種面向，究竟有什麼意義呢？對某些人來說，這足以證明密爾在不同著作中留下相互矛盾的理論，而此一矛盾甚至使我們有理由懷疑若干作品並非出自密爾之手。譬如《自由論》就經常被認為是反映其夫人之觀點，而非密爾本人的意見。這種猜測其實根據薄弱，因為正如本文稍後證明，密爾絕大部分觀點都曾經在不同著作中出現。我們最多只能說他的強調重點有別，卻不能推斷作品之間存在著系統性的斷裂。另外，也許有人採取了 Leo Strauss 所批評的「歷史主義」（historicism）的立場，在詮釋古人經典時，認為我們有可能看出古人所未掌握的歷史脈絡，從而比古人更瞭解他們自己（Strauss，1988：66-68）。如此一來，點出密爾的兩面性不就說明了我們徹底知道密爾思路的糾結所在，即使密爾本人自以為理論一貫？這種詮釋觀點當然也值得保留，因為密爾可能確實談不上有任何矛盾，所謂密爾「兩面性」的問題也許只是今人在現存脈絡下所意識出來的問題，而密爾本人則未曾、也不必要煩惱這些問題。換言之，對於古人不自覺有問題的文本，今人固然有權利將之問題化，但我們得提醒自己，這可能是今人對自我存在處境焦慮之投射，所謂密爾的問題其實不屬於密爾，而屬於我們自

己。從這個角度反省，將密爾的思想一分为二，也許最大的意義不在發現密爾的內在矛盾，而在於透過他的「矛盾」觀察我們現實處境上的困惑與不安。

在接下來的分析中，我將大致依循伯林的詮釋，將密爾的兩面性界定為「自由原則」與「功效原則」。「自由原則」代表的是個體性、自由、欲望，「功效原則」代表的則是群體性、幸福、德性。這兩個原則並不是分別體現在不同著作的原則，而純然是分析上的對比概念。它們的作用在於標示兩種性質不同、理趣相反的理論原點，順著這兩個原點推演下去，人類行為的是非與政治社會組織的良窳將會出現截然不同的評斷標準。接著在第三節中，我將進一步把這個對比聯結到密爾對代議民主制的討論。我們會發現「自由原則」所要求的是一個消極有限的政府，而「功效原則」則預設了一種積極有為的民治政府。密爾對後一種政府形式的肯定，顯示他「最終」還是比較堅持「功效原則」，而不是伯林所說的「自由原則」。在最後一節中，我將以種種困擾現代人的社會問題檢視密爾政治學說的適應性，並試圖說明密爾的兩面性必須復歸為一，否則我們將被目前所流行的自由主義版本所誤，坐失解決問題的契機。而這種復歸為一的密爾觀點，也正是一種力求「自由」與其他價值保持動態均衡的自由主義觀點。

二、自由原則與功效原則

密爾的「兩面性」有許多種不同的詮釋，譬如「個人主義」對比於「社群主義」、「自由主義」對比於「社會主義」、「普遍主義」對比於「特殊主義」、或「帝國主義」對比於「不干涉主義」等等。本文選擇切入的角度是「自由原則」對比於「功效原則」，主要原因是這兩個概念都是比較具有哲學意涵的概念，它們在密爾的思想體系中也都扮演著綱領性的角色。透過這組綱領性哲學概念的對比，我們比較容易看出密爾思想體系的斷層所在。但是筆者要強調，這組原則的對比基本上是概念分析上的對比，不是《自由論》與《功效主義》兩部著作的對比。雖然「自由原則」的展開以《自由論》敘述最為詳盡，而「功效原則」則完整地呈現於《功效主義》之中，但是《自由論》並非只提倡「自由原則」，「功效原則」也清楚地有其一席之地。同樣的情形不僅

在《功效主義》中出現，甚至密爾的其他作品也有類似狀況。因此，重要的不是作品與作品之間的對比，而是所有作品內部兩種綱領性原則的對比。當然有些人認為這種概念上的分裂與對比根本不存在，所謂兩面性只是我們誤解密爾所導致的結果。在回答這個質疑之前，且讓我們先試著分析這兩個原則分別代表什麼。只有釐清這兩個原則的意蘊與推論之後，我們才能判斷密爾思想究竟一貫還是分裂。

所謂「自由原則」（the Principle of Liberty），是指一個人應該享有最大程度的思想、言論與行動自由，只要這個人不侵犯其他人的權利、不傷害其他人的利益，外界就不能隨便限制或剝奪他（她）的自由。眾所周知，自由原則乃是密爾《自由論》的核心論旨，也是我們一般觀念中英美自由主義傳統的終極信仰。在確立了自由原則的優先性之後，有限政府、分權制衡、政教分離、法治程序等等自由主義的信條才會逐一推演出來。因此自由原則確實是一種綱領性的原則，它體現了自由主義維護個體自主性的基本信念，往下則展開了現代立憲民主政體及自由經濟制度的龐大設計。

密爾自述他之所以伸張自由原則，乃是有鑑於歐洲人在民治政府逐漸普及之後，誤以為專制暴虐已不復成為個人生活的威脅。其實民主政治中的「人民」（the people）仍然可能成為壓制少數人的暴君，而這種「多數專制」（the tyranny of the majority）卻是歐洲人在推翻君主專制之後，所必須警覺與面對的一種新禍患。「當社會本身成為暴君時——社會集體地對付組成的各個份子——其專制的手段就不會侷限於政府官員的一切可能作為。它所實施的社會專制要比許多政治壓迫更為可怕，因為縱然這種專制通常並不以嚴刑峻罰為後盾，卻少有逃避的餘地，它更深入生活的各項細節，而且奴役人的心靈」（L 8-9）。¹ 如同密爾所明白承認，他並不是第一個警覺到社會專制危險的思想家，因為托克維爾先前在《美國的民主》中，已反覆指陳社會輿論專制之可

¹ 本文使用的密爾原文版本為 J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, edited by John Gray. Oxford:

Oxford University Press, 1991。內中包含 *On Liberty*、*Utilitarianism*、*Considerations on*

Representative Government 及 *The Subjection of Women* 等四部作品。本文分別以 L、U、RG、

SW 等縮寫代表上述四種著作，阿拉伯數字為 Gray 版本之頁數。

怕。² 但是托克維爾對付多數專制的辦法是提倡獨立自主的結社組織、分散中央政府權力、以及加強民眾的政治參與；密爾則另闢蹊徑，主張確立某種規範群己權界的「簡單原則」，據以保障每個人免受社會或政府不當干涉的自主領域。

密爾的「簡單原則」今天已成大眾耳熟能詳的原則，它的規定是這樣的：

只有基於自保的目的，人類才有正當理由，以個別或集體的方式，去干涉任何成員行動的自由。只有基於防止他傷害別人的目的，才能不顧他的意願，正當地對文明社會中的任何成員行使權力。若是為了他自己的利益，不管是身體上或道德上的利益，都不算是充分的理由。任何人的行為，只有涉及他人的部分才須向社會負責。在僅只涉及本人的部分，他的獨立性，就權利而言，乃是絕對的。對於他本人，對於他自己的身體與心靈，個人乃是最高主權者（*L* 14）。

這個「非常簡單」的「自由原則」所要說明的是：人的行為可以分成「涉己」（self-regarding）與「涉人」（other-regarding）兩大部分，其中涉人的行為若傷害到他人的利益，則社會有權利以法律或其他方式加以懲處。至於純粹涉己的行為，則無論這些行為對當事人造成什麼影響，別人都不能加以干預。他們儘可表達他們的關切、勸告、或者嫌惡、不以為然，但是沒有權利透過法律手段或社會輿情加以制止。這個當事人儘管可能由於不聽別人的勸告，而做了一個錯誤的決定，但是比起他人為了他的好處而強迫施加的影響，前者的壞處還遠不及後者（*L* 83-85, 104）。

具體地講，密爾所要保障的「自由行為」包含三大領域。首先是內在意識方面的自由，這又進一步涵蓋了信仰自由、思想自由、以及表達意見的自由。意見的表達與出版雖然實際上會涉及他人，但由於其重要性和思想自由幾乎無分軒輊，因此也必須獲得充分的保障。其次，個人也應該擁有追求品味及志趣的自由，人人都可以為自己規劃適合自己的生活藍圖、去做自己想做的事。只要這些事情並未損及他人，不管行為本身在他人看來如何愚蠢或乖張，也不必向社會負責。第三，人與人之間可以有相互結合的自由。只要結合的目的並不

² 詳見 Tocqueville, 1969: 282-319; 江宜樺, 1999。

是為了傷害他人，則成年人均可在不受蒙騙或強迫的情況下相互結合（*L* 16-17）。以上第一種領域即為思想言論自由，第二種領域為表現「個體性」（individuality）的自由。這兩大領域分別是《自由論》第二、三章的主題，密爾為它們提出了許多精彩的論證，本文限於篇幅無法一一轉述。但筆者願意指出，密爾在討論這些自由時，不僅展現出了極具懷疑論色彩的經驗主義（因為他認為我們不能假定自己相信的真理永遠無誤），而且假定了自由討論與自由個性必然有利於人類社會之進步發展。人類的「進步」（progress）意謂著人類整體幸福（happiness）的增進，而增進幸福即是追求「功效」（utility），因此自由原則與功效原則在他的瞭解裡並無任何衝突。

自由個性與社會進步雖然在原則上沒有矛盾衝突，但是密爾對自由原則的鋪陳卻顯示出兩者之間難保和協一致。譬如在主張個體性應充分發揮時，密爾強調特立獨行的表現之所以值得鼓勵，並不是因為它們提供了什麼機會，使我們可以發現更好的行為方式或更值得普遍採行的習慣；也不是因為我們認為智識優越的人，應該有理由在生活上自行其是。事實上不管智愚賢不肖，每個人都應該有權利以自己喜歡的方式表現自己、追求自己的人生目標。「人類的生存，沒有理由要建立在某一種或某幾種模式之上。如果一個人具有相當的常識與經驗，他為自己所規劃的生活方式就是最好的方式，那並不是因為它本身是最好的方式，而是因為它是他的方式」（*L* 75）。這種論證說明了密爾極端重視特異行為的發展。雖然少數人的特殊行為或想法在某些時候會被推崇為天才（genius），在另外一些時候被排斥為怪異之舉（eccentricity），但其實天才也好、怪胎也好，密爾認為這些邊緣性的表現都必須受到保障。即使社會大眾覺得不習慣、厭惡、或無法忍受，只要它們並沒有對別人造成直接或明顯的傷害，密爾仍然主張社會必須容忍之。

這種「只要不傷害他人，就可以從心所欲」的態度正是自由原則的精髓。用密爾自己的話來說，「唯一實稱其名的自由乃是以我們自己的方式去追求我們自己利益的自由——只要我們不企圖剝奪別人這種自由，或阻礙他們求取自由的努力」（*L* 17）。當自由的領域被定義得如此寬廣，自由是不是必然帶來進步或繁榮，已經不是關鍵的考慮。密爾本人自然相信兩者永遠可以並行不悖，而且整個社會的進步與繁榮似乎也是我們放任個體自由發展的終極理由。

但是如同伯林所意識到的，強調個體性、多樣性與自主的人生選擇，並不一定要以促進社會進步為著眼點，如果特異的思想與行為明明被社會大眾認定有害社會安定，在自由原則的理路下，它們仍然應該受到保障。這是為什麼伯林認為密爾的終極關懷在於自由選擇與多樣性，而不在於功效或社會進步的原因。更重要的是，支持密爾自由原則的論證之中，有一個說法是強調「每個人都是自己利益的最佳維護者」。密爾相信沒有任何人會比當事人更關切他自己的利益（interest），因此也沒有任何人會比當事人更瞭解自己的利益所在（*L* 84-85；*RG* 245-46）。這個假定不僅幫助密爾完成一個重要命題——亦即，人人都有權利以自己認為最好的方式追求自己的幸福——而且它也成為現代自由民主政治之所以肯定普選權的重要前提。Robert Dahl 曾經說，民主政治必須假設「人人都是自身利益的最佳判斷者」，否則我們沒有理由不採取類似柏拉圖主張的「護國者制度」（guardianship），由那些更瞭解我們利益所在的人來替我們規劃人生（Dahl，1989：52-79）。這確實是自由原則與民主政治結合的一大關鍵，儘管其有效性仍值得商榷，但我們已經可以從中窺見自由原則的內在張力了。

相對於自由原則的是功效原則，所謂「功效原則」（the Principle of Utility），是指人類行為的對錯應以該行為是否促進幸福而定，凡是越能增進人類幸福快樂的，就是對的行為；凡是可能帶來痛苦的行為，就是錯的。因此功效原則基本上是一種倫理學的主張，其作用是為了判斷行為的對錯。密爾認為自古以來哲學家都比較鄙視功效原則，因為他們不喜歡把道德建立在增進快樂或免除痛苦這一類「低俗」的衡量標準上。對這些哲學家而言，道德行為的本質應該是「德性」（virtue），或者「義務」（duty），否則我們無法解釋犧牲奉獻或克己復禮的高尚行為。但是密爾繼承功效主義的傳統，認為德性或義務等等其實都依附於追求快樂的欲望之上，而追求快樂幸福乃是人類天經地義的生活目的，因此道德行為應該以增進快樂、免除痛苦為主要依據。密爾說：「功效主義的信條以功效原則，或者說最大幸福原則，為道德的基礎。它主張行為之為是（right），與該行為增進幸福之傾向成正比；行為之為非（wrong），則與該行為產生不幸福的傾向成正比。幸福是指快樂、免除痛苦；

不幸福，則是指痛苦和喪失快樂。快樂以及免於痛苦乃是人生中唯一值得追求的目標」（U137）。

為了避免誤解，密爾在《功效主義》中反覆申明功效原則所追求的快樂幸福，並不是以肉體或感官的快樂為限。其實精神方面的快樂——包括智能、感情、想像力、道德情操——在功效主義中具有比感官快樂更高的價值。我們一般認為邊沁（Bentham）所創立的功效主義並不考慮精神層面的快樂，但密爾則設法為之開脫，或至少設法使自己的理論與邊沁的功效主義看起來一致。他說：

我們必須承認一般功效主義的作者都看重心靈的快樂甚於肉體的快樂，主要是因為前者更持久、更穩當、更不花錢等等——也就是，在於它們附帶的好處而不在於其本性。就這些方面而言，功效主義者已經完全證明他們是正確的。然而，他們也可以採取另一種立場（或可稱之為更高的立場）而保持體系一貫。他們大可以承認某些種類的快樂比其他種類更可欲也更可貴，這麼做與功效原則仍然是融合無間的。當我們評量其他事物時，總是把品質與份量一起考慮；如果在評估快樂時，竟只以數量為度，那就未免荒謬了（U138-39）。

密爾對早期功效主義所做的擴大解釋具有多重意義，一般人注意到的是「質量並重」，從而改變（或甚至終結）了原先功效主義的企圖。但對本文而言，真正值得注意的有如下幾點。首先，密爾相信每個人感受快樂痛苦的能力有別，有些人具有比較高的品味，因此寧可放棄低俗的享樂以追求高尚的快樂，但品味低下的人則沒有這種辨識好壞的能力。後者之所以欠缺辨識力，密爾認為是經驗不足所致，只要真正體驗過各種不同的快樂與痛苦，一個人就不會滿足於低俗的快樂，而知道如何培養高尚的嗜好。因此，在評價生活方式的好壞時，「那些知道兩種生活內涵的人應該有最後的發言權；或者，如果他們意見不一致，則其中佔多數的意見必須有最終的決定力」（U141）。我們稍早討論自由原則時才說密爾不論智愚賢不肖，主張人人都有權利依他們自認最好的方式決定自己的人生，而不管他們的選擇在外人看來是如何可笑或可惡。但是現在依功效原則的詮釋，則生活方式顯然有高下之別——如同密爾的名言所說：「當一個不滿足的蘇格拉底要強過當一個滿足的笨蛋」，而且那些個知道

高尚生活的人顯然有權利指導無知的人如何安排人生。因此功效原則與自由原則開始有了矛盾，前者假定生活方式可以排列出一個等級秩序，後者則完全否定這種層級思考，主張價值的多元性與不可共量性。前者認為智者賢者足為平凡大眾之楷模，而如此形成的多數意見又足為少數意見之標竿；後者則反抗主流文化不遺餘力，寧可保障怪異乖張之行為也不願臣服於多數。

其次，密爾在討論功效主義與其他倫理學流派的優劣時，為了確保「追求幸福」可以作為人類行為的最高目的，不惜擴大「幸福」的解釋，使它包含德性、正義、權利等等項目。譬如他說：「功效主義的道德觀的確承認人類具有犧牲奉獻的能力，可以為了別人的利益而犧牲自己最大的利益。功效主義只是不承認犧牲行為本身構成一種利益罷了。功效原則決定行為的對錯，幸福則構成衡量功效的標準，但所謂幸福並不是當事人自己的幸福，而是所有相關的人的幸福。在衡量自己的幸福與他人的幸福時，功效主義要求一個人必須盡可能公正無私，宛如一個沒有利害關係、充滿善意的旁觀者」（U148）³。如此一來，功效原則固然顯得面面俱到、顛撲不破，但功效原則所追求的快樂就已經不是一般享樂主義（hedonism）所追的快樂。「快樂」變得不同於一個人欲望之滿足，反而意指著克制欲望以成就智能或道德方面的實踐。然而人生的意義究竟在於「以自己的方式去追求自己的利益」呢？還是「以所有相關者的幸福為真正的幸福，犧牲自己的利益以完成大我的利益」？前者是自由原則所教導我們的生活態度，後者則是修正後的功效原則對我們的期望。當一個人「剛好」以完成大我為自己的利益時，自由原則與功效原則確實調合一致。但假如一個人就是以自利考慮為生命的目的，同時這些自利行為又不構成對社會的傷害時，自由原則與功效原則或者毫無交集，或者會產生嚴重的矛盾。譬如一個人儘可為了貪圖方便大量使用免洗餐具，而不太考量生態環境所付出的代價。依自由原則觀察，這種行為並無不法，自然可以我行我素。但是從功效原則的角度來看，這種行為其實是一種「錯」的行為，因為當事人並沒有好好衡量私利與公益，沒有發揮「犧牲一己方便，成就大家生態利益」的精神。又譬

³ 更有意思的是，密爾說功效主義倫理學的精神，在耶穌基督的山上寶訓中體現得最完全。「己所欲，施於人」、「愛鄰若己」都是功效主義道德觀的理想典範，見 U148。

如，功效原則可以期待一個人主動擔負起鄰里守望相助的義務，或慷慨捐助慈善機構；但在自由原則的邏輯下，一個人大可抱持「各人自掃門前雪」的心態，而且他也可以一毛不拔，因為這都是他的自由。難道說，密爾對人類行為的對錯竟有兩套完全不同的標準嗎？

上述疑難促使我們注意到另外一個問題，或許牽涉到密爾自由原則與功效原則的根本衝突。傳統上，凡是認為密爾體系一貫的詮釋者，多半有一個回答上述質疑的方法，就是區分法律責任與道德責任。他們引用密爾本人的解釋，主張自由原則所談的是法律所不能橫加干預的行為領域，而功效原則則涉及道德所關切的人類行為。最有力的說法出現在《功效主義》第五章，密爾在那裡提到行為對錯的區辨預設了該不該懲罰的觀念。所謂「對」的事情，就表示我們認為該行為值得稱頌，我們可以勸告別人或強迫別人照著那樣去做。所謂「錯」的事情，就表示我們認為該行為值得懲罰，不管是用貶抑或表達不悅的方式為之（U184）。但是這裡「錯誤行為」所遭受的「懲罰」並不必然是法律制裁，很可能只是道德性的譴責。在《自由論》中，密爾也做過類似的區分。他說我們當然可以對品性惡劣的人表示不滿或鄙夷，例如對粗暴、固執、自大或縱慾的人表達輕蔑，或勸告別人不要與之為伍。但是這種性格的人對別人沒有直接的傷害，當事人頂多因此遭他人排斥，算是適如其份的懲罰。另外有些行為則構成道德上的罪過（moral vices），譬如自私自利、虛偽待人、貪求非份、幸災樂禍等等。這類行為對別人造成較明顯的傷害，別人若是對他表示憤怒、憎恨，乃至集體加以抵制，都是正當的反應。其中涉及法律問題者，甚至該接受司法上的制裁（L 85-88）。

但是，密爾的自由原則真的贊成社會大眾對那些具有性格瑕疵或犯下道德過錯的人加以排斥或譴責嗎？從《自由論》第一章的文本看來，這個解釋是十分可疑的。我們應該還記得密爾對社會專制的戒心，並不是由於社會上的多數人打算將行為乖張者繩之以法，而是由於多數輿論可能對少數特立獨行的人形成看不見的壓力，迫使他們循規蹈矩、唯唯諾諾。如果個體性、原創性真的想要有發展的機會，那麼自由原則所要求於社會的將不只是法律上的豁免，還必須是道德上的寬容。換句話說，對於一種看起來像是自私自利的行為（譬如故意吃胖以逃避兵役），功效原則雖然沒有辦法加以刑罰，卻可明白斥之為非並

放任社會輿論加以聲討，以造成當事人承受某種道德上的壓力。但是依據自由原則，則增加體重以逃避兵役不僅無法可罰，而且社會大眾還應該自制一點，不能妄加指責，以免當事人的個體性遭受多數專制的壓迫，喪失了「以自己認為最佳方式追求人生理想」的選擇權。這種困局不只點出了自由原則與功效原則的矛盾，更暴露出密爾區分「涉己／涉人」、「不悅／懲罰」的脆弱性。

當然，如同本文一開頭所強調，密爾的自由原則與功效原則事實上並存於各主要著作。因此在《自由論》中，我們也讀到他對功效原則的推崇。他承認功效才是「所有倫理問題的最終訴求」，而自由則絕非抽象的權利，更不可能「獨立於功效之外」（*L* 15）。他知道唯有訴諸功效，許多「積極的行為」（positive acts）才能被期待發生，諸如上法庭作證、保衛國家、拯救他人性命、保護弱小等等（*ibid*）。但是這個認知並不妨礙他繼續倡導自由原則，彷彿這兩個原則相安無事地共存於倫理的宇宙。由此看來，密爾似乎認為「消極不受侵犯」是自由行為的下限，而「積極幫助他人」則是功效原則對人性期待的上限。在上限與下限之間，我們可以悠遊於消極自由的領域，也可以選擇積極有所作為，而這一切都隨人而定。但是問題卻遠比這個構想複雜，因為當自由不再只是促成進步的工具，而逐漸獲得它自己的正當性，自由與功效就不再是下限上限，而會變成同一位階的衝突性原則，使人類的每一種行為都承受來自兩個不同方向的拉扯。最終而言，人們還是得決定自己應不應該做某一件事，應不應該對他人的某一種行為加以褒貶，而在這個關鍵時刻，密爾的建議卻是模糊的。

三、民主政治的構成法則

我們在上一節中討論了密爾的自由原則與功效原則，指出這兩種原則的對比表現了密爾的兩面性。在這一節裡，筆者將試圖以另一個方式來呈現密爾的兩面性，也就是透過他對政府功能的看法。我將試著說明，密爾對政府功能看法的歧異，在一定程度上呼應了自由原則與功效原則的對比。因此，自由、功效與民主政治的關係是環環相扣的。

密爾對政府功能的第一種觀點是典型放任自由主義式的觀點。在《自由論》的最後幾頁，密爾開始討論政府權限的問題，他認為基於「不侵犯個人自由」的前提，我們有三種主要的理由反對政府擴大權限、輕易干涉人民的生活。首先，有許多事情由個人做，可能會比政府做得好，因此政府當然不必插手。通常經濟活動是最典型的例子，但是還有許多其他活動——如文藝、民俗、休閒娛樂等——大概也都可以劃入這個範疇（*L* 121）。

其次，有些事情由個人去做，未必比政府做得好，但是為了藉以培養人民做事的能力，最好還是由人民去做。具體的例子包括陪審制度、慈善事業、地方市政以及地方性的產業組織。密爾認為政府放任人民自己從事這些活動的結果，將可以「增進他們的活動能力，活絡他們的判斷、以及讓他們對自己所要做的事情更有知識」。這種過程事實上等於某種全國性的精神教育或國民教育，也是任何自由民族為了培養積極公民所必有政治教育（*ibid*）。

第三，反對政府職權擴大的最重要理由，是唯恐政府會變成一個強而有力的中心，吸收了全國最優秀、最有理想的人才，而民間社會反而失去活力，完全無法與政府抗衡。密爾這個論證與托克維爾討論中央集權的弊病、以及公民社會的必要性時所用的理由完全一致。他們兩人都認為政府職能的擴大，表面上造就了一個很能為民服務的萬能政府，但是實質上削弱了民間社會的活力，同時又徒然使政府變成一個龐大而無效率的官僚組織。誠如密爾所說：

如果社會上每一種需要有組織合作或廣博見聞的事業，都操在政府手裡，如果政府的職位總是由最能幹的人擔任，那麼除去純粹思考的方面以外，所有國內具有高深教養和實踐智慧的人就都將集中於人數眾多的官僚組織中，而社會上其餘的人也將在一切事情仰承他們的意旨：平凡大眾期待指導和命令，要他們做些什麼事；能幹而有志的人，就期待個人的昇遷。在這種政體下，不僅官僚組織之外的大眾，因為缺乏實際經驗，沒有能力批評或遏止官僚政治的作風，就算偶爾專制機構出現意外，或由於民眾機構的自然運作，居然會讓一個或幾個有志改革的統治者晉升到最高的職位，任何違反官僚政治利益的改革也仍然行不通（*L* 123-24）。

因此，密爾在「不侵犯個人自由」的大原則下所主張的政府，比較接近古典自由主義所說的自由放任（*laissez-faire*）政府。這種政府本身並不需要太強

勢、太能幹，它只要盡量保留一些空間給民間組織去活動，政治自然會上軌道。

但是，在《代議政府論》中，密爾對政府功能的看法顯然與上述觀點頗有差距。他不僅主張政府要能幹一點（否則如何增進多數人的最大幸福？），也主張政府要積極一點（否則人民如何自動變成有種種德性的公民？）。密爾之所以有此轉變，當然又與他切入討論的基點有關。前面自由放任型政府的出現，是在「不侵犯人民自由」的大前提下推演出來的。而在《代議政府論》的開頭處，密爾卻大談進步與秩序。當密爾發覺「進步」並不是一個十分明確的概念，他就轉而從人民的素質來衡量政府的好壞。其結論是，好的政府形式必須具備兩種主要的功能：(1) 教育人民、增進人民的智識與德性；(2) 組織賢能的人管理好公共事務。密爾的說法是這樣的：

我們現在已經為任何一套政治制度所能擁有的優點，找到一種雙重分類的基礎。一方面，它要能促進社會的一般性精神進展，包括智識、德性、實踐能力、以及效率的進步；另方面，它也要能完善地將社會現有的道德、智識與活動的資產組織起來，使對公眾事務發生最大的效果。一個政府的好壞，要看它加諸於人的行動，以及它加諸於事物的行動；要看它把公民培養成什麼，也要看它與公民共同完成了什麼；要看它的傾向是使人民改善還是惡化，也要看它為人民所做的事以及透過人民所做的事是好是壞。政府既同時是一種對人心有重大作用的影響力，也是一組處理公共事務的組織性安排。就前一種功能來說，它的有益行動主要是間接的，但並不因此減少其重要性，而它的有害行動卻可能是直接的（RG 229）。

在這段引文中，值得我們注意的焦點有二。第一，密爾現在認為最好的政府不是放任無為的政府。一個好政府必須將全國才智之士組織起來，或至少吸收許多才智之士，使他們能「對公共事務發生最大的效果」。這種積極性與前述處處提防強勢政府的立場是南轅北轍的。第二，好政府不只要會做事，而且（更重要的）要能增進公民的智識、品德及行動的效能。簡單地講，要能改善人心（human mind），造就積極向上的國民。這個功能完全背離自由原則對政府的規定，因為在自由原則之下，每個人要成為什麼樣的人，基本上不是社會輿論或政府官員所能置喙。但是從功效原則的角度來思考，密爾此處所賦予政

府的「改造人心」之功能又顯得十分順理成章。因此，自由原則與功效原則的矛盾再一次展現在密爾對政府功能的看法，使《代議政府論》看起來比較接近《功效主義》，而與《自由論》對政府的討論越行越遠。⁴

密爾一旦確立了優良政府的兩大條件，就進一步檢討何種政府形式最能滿足這兩個條件。很快地他就發現民主政治比起其他政府形式，更能符合好政府的標準。他認為：就促進福祉、辦好公眾事務這項要求來看，民主政治必然要比君主制度或寡頭貴族好。因為正如我們上面所說，密爾相信每個人都是他自己利益的最有力捍衛者，他也相信一般而言每個人都傾向於自利甚於利他。因此，在照顧人民的福祉這件事情上，沒有什麼方式會比主權在民更為妥當。其次，就政府對人心的影響來看，他也認為民主政治最能提昇公民的智識、道德及實踐能力之水平。他先迂迴地詢問何種人格比較可欲——是「積極的人格」還是「消極的人格」？經過一番比較之後，他認為積極的人格較可取，因為積極的人格才有綿綿不絕的動力去探求新知、改善品性、以及參與實務。接著，他就指出只有民主政治才能培養大量的積極人格，因為民治政府「不僅使每個公民在最高主權的行使上有發言權，而且至少有時會被徵召去實際參與政府運作，親自擔任某些地方性或一般性的公家任務。」透過政治參與，人民的素質可以得到顯著的提昇，因此民主政治在兩項要求上都拔得頭籌（RG 244-252）。

密爾對政治參與的重視，其實不下於在他之前就極力鼓吹公民社會理論的托克維爾。密爾說，人生大部分的光陰都是在平凡無奇的規律性作息中度過。然而在日常作息中，每個人所念茲在茲的不外是私人事務的安頓與未來。只有透過參與公共事務——無論是社會性的還是政治性的活動——人心才會振奮起來，開始向外饑渴般地吸收、學習、表達。原先自私自利的私民會轉而從公共利益的角度衡量事情，原先孤僻不群的個性也會變得尊重團體紀律與人際合作。「他會打從心裡感到自己是社會的一份子，凡是有益於大家的事也都對自

⁴ John Gray 試圖透過密爾在《政治經濟學原理》中的若干說法，調合《自由論》與《代議政

府論》在政府功能上的衝突。在我看來，他的解釋並沒有說服力。參見 Gray, 1991: xxii-xxiii。

己有益」(RG 254-55)。密爾在這裡所描述的，不僅是日後 Carole Pateman 所推崇不已的參與式民主 (participatory democracy)，同時也等於預告了當前西方「審議式民主」(deliberative democracy) 理論的來臨。⁵

不過，密爾民主理論的弔詭之處就在於他並不能堅持政治參與的理想。當他講完公民參與的種種優點之後，忽然話鋒一轉，表示由於現代民族國家的規模太大，無法容許每個人都親自參與政府的運作，因此代議制度乃成為最佳政府的形式 (RG 256)。密爾由參與式民主轉成代議民主所做的說明不過聊聊幾行，卻使後世對他民主理論的評價有了天壤之別。大體上，《代議政府論》的前三章都指向普遍參與的必要性，但是第四章以降，密爾卻完全以代議制度為理所當然。於是他勸選民不要凡事都想直接指示代議士如何投票，不要以為每票等值的選舉制度是最好的制度，甚至於主張民主政治必須吸收行政官僚制的優點，結合專家與訓練有素的官僚 (RG 291, 334-36, 381-83)。除了明白講出「人民也許並不真正喜歡政治參與」之外，《代議政府論》的後半部倒是極符合我們一般對自由民主體制的觀感——各自追逐私利的選民、參與度有限的選舉、相互制衡的政府部門、爭權奪利的議會。也許我們不能過於大膽推斷，強指這是自由原則結合民主政治的結果。但是相對而言，功效原則似乎比較吻合《代議政府論》前面幾章所建立的論旨。不管怎麼說，密爾確實放棄了人人平等參與的民主，轉而鼓吹一種「比例的民主」了。

所謂「比例的民主」，也就是密爾心目中「真正平等的民主」(a really equal democracy)。密爾認為當時流行的民主觀念指涉兩種不同的制度，一種是「人人平等被代表，所有民眾統治所有民眾的政府」，他稱此為「民主的純粹概念」(the pure idea of democracy)。另外一種則是「多數人統治所有民眾的政府」，這種政府所代表的是多數的利益，不是全民的利益，而其中最容易遭到壓迫的便是欠缺代表的少數。密爾說後者已成為流行的民主觀念，可是他主張選舉制度必須繼續改良以促成前一種民主。他說：「在一個真正平等的民主國家中，每一部分或任何部分都會被代表，並不是不成比例的，而是成比例的。選民的多數始終會有多數的代表；但選民的少數也始終會有少數的代表。」

⁵ 參見 Pateman, 1970: 22-44; Barber, 1984: 150-55; Cohen, 1989。

以一人對一人，他們正和多數一樣有充分的代表權。除非這樣，否則就沒有平等的政治，只是一種不平等和特權的政治」（RG303）。但是密爾事實上並不真的希望看到「一人對一人」的代表制，如果真的「一人對一人」，則簡單多數決的結果勢必造成社會中人數較多的一方輕易贏得所有選舉、支配所有決策，這是密爾所擔心的「階級立法」（class legislation）現象。為了對抗此一危機，他主張少數人（受過高等教育的、家境富裕的、事業有成的精英）的選舉權應該加權計算，如此才符合真正的「比例」。因此，密爾的「平等」觀念跟我們一般所謂的「平等」觀念完全不同。他的平等著重比例上的平等，而這個「比例」卻又不全然依數量決定，而是基於其他的政治考慮。他為了保障少數秀異分子的政治影響力，硬是主張那些人應該有投兩張票以上的權利。在他看來，如果不透過這種「複票制」（plurality of votes）來保障少數菁英的政治權利，他們就會「不成比例」地被多數選民以「階級立法」的方式壓制下去。密爾的想法在今天已成為一種笑話，不過笑話背後所蘊含的焦慮恐怕並未完全過時。

對密爾來講，這種落實「比例平等」的複票選舉制完全合乎他對政府功能的觀點，也符合他自己對「自由」與「平等」兩種價值兼而有之的期待。就政府功能言，密爾希望好政府必須能「藉由擴大參與以提昇人民素質」，又能「組織賢能以辦好公共事務」。前者的實踐方式是賦予全國民眾選舉權，使人人有機會參與政治；後者的落實則有賴「複票制」一類的設計。如果說普選權的擴張代表了密爾對「平等」價值的承諾，則「複票制」或「比例民主」可以看成他為保障「自由」（特別是少數人的自由）所付出的苦心。因此在他自己的瞭解裡，代議民主制既實現了自由也實現了平等，同時又最能達成良好政府應有的功能。誠如他為複票制辯解時所說的：「雖然每個人都應該有發言權，要每個人都有平等的發言權卻是一種全然不同的主張。當兩個在任何事業中有共同利害的人，有了不同的意見時，是不是把兩種意見看為有同樣的價值，就是公平呢？如果兩個人的品德相等，一個人在知識和聰明方面超過另一個人，或者如果聰明相等，一個人在品德方面勝過另一個人，那位有較高品德和知識的人的意見和判斷就應該比另一位更有價值。如果國家的制度在實際上主張他們有相等的價值，這種主張將是空洞的主張。在兩人當中，那一個更聰明或更

優秀，就應該佔有更大的比重。對共同事務完全沒有發言權是一件事，讓別人有更大的發言權，因為別人有較佳的管理共同利益的能力，卻又是一件事。這兩件事不但不同，而且也不能相提並論」（RG 334-35）。

但是，密爾認為沒有矛盾的地方，在我們看來卻大有疑問。筆者綜觀密爾對民主政治的討論，認為其中隱隱然存在兩種對民主政治本質不同的看法，一種是強調專家行政的代議民主，一種是強調公民參政的參與民主。這兩種觀點又呼應了我們先前所分析的自由原則與功效原則，使前者可以建構成比較消極的民主政府，後者則發展為蓬勃積極的民治政府。換言之，依著自由原則的邏輯思考，每個人都可以有自己的人生規劃，別人不能隨意干涉，所以他不一定要對政治參與有興趣，大可以把公共事務的管理委託給一群有興趣、有政治能力的行政官僚與國會議員。這樣所造就的代議政府不必凡事向選民請示，而掌握統治權的少數菁英則可以名正言順地治理國家，不用擔心低層群眾獲得普選權後所形成的階級立法危機。這種政府所須擔負的功能比較有限，主要是管理好公眾事務，讓民眾覺得福祉有保障。相反地，若是依著功效原則的邏輯思考，由於集體生活的目的在於增進最大多數人的幸福，而幸福又只有在社群成員彼此關切、捨私從公的情況下才算徹底實現，因此人人應該彼此勉勵，以追求具備德性智能的高尚人生。在增進德性智能上，政治參與是一個不可或缺的途徑，所以人人都應該有機會親自擔任某種公共職務，而不只是選舉投票。他們即使選出議員代為處理國家大事，也仍然有權利（及義務）督促公職人員善盡其職。因此相對而言，政府也有責任主動關切一般人民是否智能提昇、道德精進。它不能只以料理公共事務為滿足，而必須思考如何培養民眾、教育民眾，使之成為積極上進的現代公民。

長久以來，密爾作為自由主義的理論大師，總是輕易被歸屬於倡導政府功能有限的放任學派。其實密爾的思想有著兩面性，在我們比較不熟悉的那個層面，密爾相當強調社群、德性、公共利益、熱心參與的民眾、以及積極有為的政府。這一個重視政治參與的密爾，曾經在《代議政府論》中寫下如後的一段話，即使百年之後讀之，仍然令人低迴不已：

如果人民的道德情況壞到證人普遍說謊、法官和其下屬受賄的地步，程序規則在保證審判目的上又有什麼效用呢？又，如果人民對市政漠不關心，

不能吸引忠實而有才能的人出來管理，反而把職務交給那些為謀取私利的人去擔任，制度又怎能提供一個好的市政呢？如果選民不關心選擇最好的議會成員，而是選擇為了當選而願花最多錢的人，最廣泛普及的代議制度又有什麼用處呢？如果一個議會的成員可以被收買，或者如果他們性情暴躁，欠缺公共紀律的矯正或個人的自我克制，使他們不能作冷靜的考慮，並且在下院議席上動手打人或互相開槍射擊，這樣的代議制議會又怎能為人民的利益而工作呢？（*RG* 225-26）

我們期望的，其實不是自由原則下所建構的代議民主，而是比較呼應功效原則的參與式民主。如果民主沒有這些要求或內涵，那麼民主就不是什麼值得期待的夢。

四、兩種自由主義

平心而論，本文的主要目的並不在於仲裁密爾的自由原則與功效原則何者為優，或決定代議民主與參與民主何者可取。筆者試圖說明的是密爾思想的兩面性。我們一方面指出這兩面性如何呈現於密爾的著作，另方面也解釋為什麼密爾自己認為它們毫無矛盾對立，而我們卻又振振有詞地認定其間存在不容忽視的緊張關係。事實上，自從《自由論》問世以來，密爾就被大家推崇為西方自由主義思想的宗師之一。奠基於《自由論》中自由原則的精彩論證，密爾的確開啟了一個自由解放的時代。他的激進性表現在反對清教徒立法禁酒、反對禁止毒品買賣、反對限制政治性言論（包括「弑君論」）、反對查緝賭博、反對處罰男女通姦、反對禁止色情交易（或至少反對政府只查辦妓女而縱容嫖客）等等（*L* 106-111）。這些主張即使在今日看來，都還有不少爭議餘地，何況在一百年前維多利亞時代的英國？

但是毫無疑問地，密爾所開啟的方向，始終有許多人樂於追隨。同樣打著自由解放的旗幟，今天已經有人進一步主張毒品應該完全自由買賣、槍枝可以自由擁有、賭場可以設立、娼妓及檳榔西施應有工作權。「言論自由」早就包括朝人臉上丟雞蛋、踐踏或焚燒他人的照片、公共場所牆壁塗鴉，而「反對政府干涉人民精神領域」也已擴大到反對所有政府推動的道德重整運動或所謂心

靈改革運動。其他方興未艾的解放運動還包括人民有權透過代理孕母生育後代、同性戀者婚姻合法化、性行為澈底開放。有些發展密爾也許贊同，另外一些他可能反對。但不管贊成反對，這些主張都是順著密爾自由原則邏輯推演的結果——只要當事人出於自由意願、只要該行為無法證明會對他人造成明確傷害，那麼憑什麼政府或社會輿論要加以干涉呢？如果密爾居然反對這些主張，那是密爾對自己的自由理論不夠忠實。密爾可以因為跟不上時代潮流而變成保守派，但自由原則的進展將永無止境。

密爾如果被打成保守派，當然會覺得滿腹委屈，因為他自己從來不曾單方面地肯定自由、從來沒說自由原則可以片面地無限推演。在《自由論》裡，他就信誓旦旦地說過他並不把自由看成某種「抽象的權利」，自由只是促進人類進步改良的「泉源」。簡單地講，它只是手段，真正的人生目的是幸福或功效。而且也正因為社會整體的幸福優先於個人的自由，所以他才會主張有酒後傷人前科的人應被禁止再度喝醉酒，而懶惰不負責任的父親可以被強制去勞動（L 108-114）。在這類例子裡，顧及社會連帶責任的考慮顯然優先於尊重個人行為的自由，即使那些行為都還未造成明顯而立即的傷害。

事實上，密爾除了為他贏得後世聲名的自由原則外，確實還有與自由原則相左的一面。在這個比較強調社會功效的面向上，密爾的言論不僅不像個（所謂）自由主義者，簡直就是社群主義的翻版。試看他在《功效主義》裡怎麼說：

（功效主義）確實有一種堅強的自然情操為其基礎。這個堅固的基礎就是人類的社會感情（the social feelings of mankind）。人有一種欲望想要與同類成為一體，這種欲望目前已經是人性中的一大原則，並且可喜地是，這個欲望即使沒有特別的教誨，也會受文明進化的影響而日益強烈。人們深知自己可以與他人合作，提出集體的（而非個人的）利益為他們行動的目標（至少是暫時的目標）。在他們合作的期間，他們自己的目的和別人的目的變成同一了；至少他們暫時覺得別人的利益就是他們自己的利益。一切對社會聯繫的加強，以及社會的一切健康的發展，使人人覺得在實際上顧到他人福利對於自己更加有益；這種增強與發展也使

人越把自己的感情與別人的福祉視為一體，至少越來越會對別人的利益給予實際上的重視（U164-65）。

由於肯定人的社會性，因此密爾不會全盤否定社會輿論的作用。《自由論》裡頭他大力抨擊社會輿論的專制，視之為個體性自由發展的主要障礙。但在同一本書裡，他也強調人群彼此以意見求全責備的重要性。粗暴、狂妄、縱慾的人都會受到社會輿論的指責或集體排斥，「對於這種結果，他們沒有權利抱怨」（L86）。

在密爾之後一百多年來，我們對自由主義的理解通常都是循著他所建立的自由原則而推論。於是自由主義不僅代表尊重個體自由甚於社會連帶，也代表價值多元及道德中立。但是密爾本人不僅重視社群關係有如上述，而且其道德堅持及道德「不中立」也值得我們留意。實際上，密爾雖然為了維護個體性而顯得凡事無可無不可，但骨子裡仍然有相當明確的道德標準。他在《自由論》列舉過一些「道德罪過」（moral vices），如虛偽待人、佔人家便宜、自私自利、殘暴易怒、作威作福、幸災樂禍等等，這些都是我們應該加以聲討譴責的對象（L87）。到了《功效主義》，他更是明確地指出有些價值或人格特質才是好的特質，可以幫助一個人獲得幸福的人生。這些特質包括樂善好施、富有智慧、慎思明辨、克制不當嗜慾等等（U144-46）。有人喜歡強調自由主義並不預設什麼樣的人生目標或生活型態才是好的人生，他們應該仔細看看自由主義者密爾到底怎麼說。

同樣地，自由主義的信徒也常常強調一個人處事必須完全無私，不能偏愛自己的熟人甚於陌生人，否則就不夠「中立」。密爾當然也贊成這種就事論事的原則，並期待人民參與公共事務時能摒除一己之私。但是在合法的範圍內，密爾卻同意「偏袒」是人之常情，不可能也不必要完全壓制。他說：「人們認為偏私及偏袒並不全然該被譴責，事實上被譴責的多半是例外而非原則。一個人在不違背其他責任的情況下，如果不讓他的家屬或朋友比陌生人在獲得好職位上有點優勢，那麼他被罵比被稱讚的機會怕要多些」（U180）。這個論調下的密爾聽起來確實比較有人情味，也比較合理，可惜自由主義的主流理論大概避之唯恐不及。

但是，難道密爾不就是一個自由主義的代表人物嗎？難道我們所謂的自由主義只是擷取了半個密爾的自由主義？任何人稍微反省一下，應該都會為這個問題覺得好笑。原來目前大家所瞭解的自由主義是一套根據密爾自由原則所建立起來的思想體系，為了保持體系的一致性，我們決定排除與自由原則不調合的所有部分，包括功效原則或社群主義式的考慮。其結果是產生了一個邏輯清楚的自由主義思想系統，由尊重個體性、自主意志、自由選擇、為所欲為、互不干涉，一直推到價值多元、寬容異己、政府維持中立。其中發揮主導作用的觀念是自主性，而唯一具有限制作用的命題是「不能傷害他人」。這的確是一個「非常簡單的原則」。然而功效主義呢？德性呢？傳統習俗呢？公共利益呢？社群關係呢？它們都到哪裡去了？

它們原本不必移到別的地方去，因為密爾原本希望它們在他的理論中也有一席之地。如果密爾的理論最後會被稱為自由主義，那麼這些元素應該也是自由主義的元素，只是它們都被聲勢凌人的自由原則排擠掉了。密爾若是地下有知，可能會為此發展感到心痛。因為全然奠基於自由原則的自由主義並不是他心目中的自由主義，他的自由主義——如果我們能創造一個新字眼的話——是一種「力求平衡的自由主義」。他曾說：

除非有利於民主政治和貴族政治、財產和平等、合作和競爭、奢侈和禁慾、群性和個性、自由和紀律、以及實際生活中其他對立事項的種種言論能夠被人以同樣的自由去發表，並且以同樣的才能和精力去貫徹和維護，否則這兩種元素都不會有機會得到公平的對待，必然會像天平的一邊高起來，另一邊降下去（L 53-54）。

因此在密爾的心中，安定與進步、自由與紀律原本都應該取得平衡的。我們所看到的兩個密爾原來是一個密爾，而自由原則與功效原則雖然在概念分析上水火不容，卻也是應該維持動態均衡的。只有將自由原則與其他價值等量齊觀，密爾才能復歸為一，而密爾復歸為一之後，自由主義或許比較能夠面對我們這個時代的挑戰。畢竟，正如伯林生動的比擬所描繪的，密爾身處的十九世紀是一個「幽閉恐懼症」（claustrophobia）的時代，在那種時代，自由原則是許多優秀挺拔的知識份子所衷心企求的。然而二十世紀下半葉的我們卻彷彿置身於「曠野恐懼症」（agoraphobia）的情境中，大家對分崩離析的恐懼，遠遠

超過突破限制的渴求。「人們害怕享有過多的自由，彷彿過多自由將使他們墮入一個巨大無涯的、毫無友情的真空，亦即失落在沒有通路、標誌與目標的大沙漠中」（Berlin，1986：330）。歷史既然時時遊移於曠野與密室之間，人類的行為規範便不能只以一套原則對應。當後現代情境已寢寢然成為這個時代的主要徵象，我們即使不敢要求價值的天平傾向功效原則或社群主義的一端，至少可以期盼天平的均衡點移過來一點。這種不斷尋求新的平衡點的自覺，或許是密爾自由主義所帶給我們的最大啟示。

參考資料

江宜樺

- 1999 托克維爾論自由、平等與民主政治 , 《台灣哲學研究》, 2 期。排印中。

張福建

- 1995 社群、功效與民主：約翰 彌勒政治思想的另一個側面 , 收於陳秀容、江宜樺主編, 《政治社群》。台北：中研院社科所。

Arneson, Richard J.

- 1982 "Democracy and Liberty in Mill's Theory of Government," *Journal of the History of Philosophy* 20: 43-64.

Barber, Benjamin R.

- 1984 *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

Berger, Fred R.

- 1984 *Happiness, Justice & Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press.

Berlin, Isaiah 著, 陳曉林譯

- 1986 《自由四論》, 台北：聯經。

Chopra, Y. N.

- 1994 "Mill's Principle of Liberty," *Philosophy* 69: 417-441.

Cohen, Joshua

- 1989 "Deliberation and Democratic Legitimacy," in Alan Hamlin and Philip Pettit eds., *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 17-34.

Cowling, Maurice

- 1990 *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crosson, Frederick J.

- 1988 "Mill's Dilemmas," *Interpretation* 16: 229-245.

Dahl, Robert Alan

- 1989 *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

Donner, Wendy

- 1991 *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

Gray, John

- 1991 "Introduction" to *On Liberty and Other Essays*, edited by J. Gray. Oxford: Oxford University Press.
- 1996 *Mill on Liberty: A Defence*. 2nd ed. London: Routledge.
- Gray, John and Smith, G. W. (eds.)
- 1991 *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge.
- Himmelfarb, Gertrude
- 1990 *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. San Francisco: ICS Press.
- Mill, John Stuart,
- 1961 《論自由及論代議政治》，郭志嵩譯。台北：協志工業。
- 1969 《功用主義》，唐鉞譯。台北：商務。
- 1991 *On Liberty and Other Essays*, edited by John Gray. Oxford: Oxford University Press.
- Pateman, Carole
- 1970 *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan
- 1987 *The Philosophy of John Stuart Mill*. 2nd ed. London: Macmillan Press.
- Strauss, Leo
- 1988 *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Semmel, Bernard
- 1984 *John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue*. New Haven: Yale University Press.
- Skorupski, John
- 1989 *John Stuart Mill*. London: Routledge.
- Skorupski, John (ed.)
- 1998 *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sullivan, Eileen P.
- 1983 "Liberalism and Imperialism: J. S. Mill's Defense of the British Empire," *Journal of the History of Ideas* 44: 599-618.
- Tocquevill, Alexis de
- 1969 *Democracy in America*, trans. by George Lawrence, edited by J. P. Mayer. Garden City, N.Y.: Anchor.
- Thompson, Dennis F.
- 1976 *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton: Princeton University Press.

