

進階問題思考

PASSERELLE



文本閱讀 3-1

亞里斯多德

亞里斯多德 Aristotle
公元前384-322

Q3：國家是否應該對公民施行道德教化？▶見第一冊的〈國家〉

1. 國家應該培養未來公民共同生活的能力

根據亞里斯多德（▶見文本閱讀3-1，12頁），教育是城邦團結與幸福的條件，目的並不在於個人的成功，而在於傳播共同價值。

2. 國家傳播價值卻不妨害自由

根據羅爾斯（▶見文本閱讀3-2，13頁），藉由公正的公共機構，公民能發展出某種道德感，而無需喪失自由人的地位。

公民應該共享相同的道德價值

亞里斯多德把公民的道德教育視為國家的主要任務。這裡指的是傳播各種對集體福祉有益的共同價值。

因此，立法者¹首要應該關注年輕人的教育，這是無可爭議的。
（政治學第八書第一章 1337a11-12）

[...]再者，關於所有能力與技藝，預先教育與習慣養成是必要的，而德性活動顯然也是一樣。既然整個城邦只有一個目的，那顯然所有人的教育必定是相同的，而這種教導關照也必須是相同的，並非像當前這樣每個人以私人的方式教導自己的子女，隨個人所認為最好的施教。那麼關於公共事務的訓練應該也是共同的。同時也不應該認為任何公民都只屬於自己，而應該認為所有人都屬於城邦，因為每個人都是城邦的一部分。對於整體的教導關照本質上就是對於每個部分的教導關照。（政治學第八書第一章 1337a19-30）

亞里斯多德，《政治學》，第八書，根據原文校譯

1 | 意即政治權威

Q：在一個教育體系底下，培養「屬於自己」的個人和培養「屬於城邦」的個人，兩者的差異是什麼？

Q：「所有城邦都只有一個目的」，這個觀點是否危害到個人自由？

羅爾斯屬於自由主義傳統，主張限制國家對個人的干預。然而他也承認教育具有某種政治功能。

如果在一個良序社會¹中，公民承認彼此是自由且平等的，基本制度²就應該教育他們如此設想自己，並且公開展示與鼓勵此一政治正義的理想。[...]熟悉這種公共文化並參與其中，是公民學習設想自身是自由與平等的方法之一。

[...]基本結構包含了某些社會制度，在其中，人們能夠發展自身的道德能力，並成為由自由平等公民所組成的社會裡充分合作的成員。[...]這種結構能提升人們樂觀的態度與對自身未來的信心，以及在公共原則下被公平對待的感受。

羅爾斯·《作為公正的正義》
本文根據英文校譯



文本閱讀 3-2

羅爾斯

約翰·羅爾斯 John Rawls
1921-2002

- 1 | 這指的是一個根據公正原則組織起來的社會，這樣的社會透過應用這些原則，改正社會不公的影響，保障對公民權利的尊重。
- 2 | 這指的是國家 (État)，但也指國家的各種機構，此處指的首先是教育體系。

長文閱讀

TEXTES LONG



| 宗教法庭焚燒異教徒，細密畫，中世紀，收藏於土魯斯市立圖書館。

尼采：《道德系譜學》，〈第二篇〉

口試

道德是種矯正嗎？

1. 應該恢復道德意識的歷史起源

道德以某種內在的形式呈現，例如某種負罪感，或是決定履行某種承諾等等。從自然的機制出發，這種內在的強制能力是如何形成的，似乎難以理解。在《道德系譜學》中，尼采試圖理解道德意識發展的真實歷史條件。

2. 只有確實矯正，道德意識才能得到發展

綜觀各時代與文明，我們不能忽略各種施行在人類身上的規訓方法，例如虐待、處決等等。這種道德矯正可以從自然現實得到理解：為了生存和宰制他人而進行的鬥爭。一旦道德價值得到確立，便會與生命進程對立，抑制肉身的能量，這幾乎可說是種疾病。

Q：在歷史上，道德原則大多是如何強加到社會上的？



長文閱讀

尼采

費德利希·尼采 Friedrich Nietzsche
1844-1900

作品介紹

《道德系譜學》是尼采的作品，出版於1887年。本書旨在於理解作為動物的人類如何變成能夠遵循道德的存在之歷史過程。從生物學的觀點來看，人類由衝動構成，完全沒有內在約束的傾向，他的生命價值與道德價值甚至是有所對立的。生命價值驅使身體不斷改變並肯定身體的能量，道德價值則鼓勵約束和出世傾向。因此有必要確實去矯正人性，將人身上的動物性能量轉移，人因而以衰弱與腐化告終。

1. 將一隻動物培育成可以做出承諾——這不正是自然在關於人的問題上為自己設立的矛盾任務嗎？這難道不是從人那裡來的最根本的問題嗎？……對於完全知道該如何評價其對立力量（即遺忘的力量）的人而言，這個問題在很大的程度上得到解決，必然是令他們感

承諾的能力變成了人類作為道德存有的特徵，這種能力並沒有自然的根源。

到驚訝的。遺忘並不只是慣性力¹，如膚淺者所認為的那樣，更是某種主動的、在最嚴格意義上正面的阻擋能力，影響了那些我們所經驗的、所體驗的、被納入我們自身的、在消化的狀態（亦可稱之為「併入靈魂」[成為靈魂的一部分]）而很少進入意識當中的，如同我們的肉體吸收營養——所謂的併入肉體[成為肉體的一部分]——所呈現出來千變萬化的過程一樣。意識的門窗被暫時封閉，以避免嘈雜與紛爭的打擾，那些我們服務性的官能世界贊成或對立於彼此而產生的嘈雜與紛爭；有了些許的安靜、意識些許的空白，才能讓出位置給新的事物，尤其是讓位給那些高等的官能與主事者，讓位給支配、預測、規劃（因為我們的有機體被設置成寡頭政治）——如前所說，這是主動遺忘的用處，就像門衛一樣，遺忘是一個靈魂秩序、安靜、規則的維持者：這是顯而易見的，在某種程度上，沒有遺忘可能就沒有幸福、愉快、希望、驕傲、當下。當一個人的這種阻擋機制受損或中斷，他就如同一個消化不良²的人（並且不僅僅是如同——），將無法「完成」任何事……

相反地，遺忘是種維生機能。在此遺忘包含了從無意識的必要生理過程到同化與機體穩定的過程。

¹ | 意即某種自發傾向，因此是非自願的力量。

² | 消化不良（dyspepsie）是種消化道—腸道疾病。

人就是這個必然遺忘的動物，在人身上遺忘代表一種力量，一種強大健康的形式。人在自身培植出一種對立的能力，一種記憶，藉著它的幫助，在一定情況下，遺忘被擱置，——即在應當承諾的情況下。因此，那個使人一無所成者，不可能僅僅是對過去已刻入印象的被動的無法擺脫，不僅僅是對過去某個誓言的無法釋懷，而是主動的不願擺脫的意欲，是對於曾經意欲的事物的持續意欲，是真正意志的記憶。如此，在原來的「我想要」、「我將做」和意志實際上的爆發（即它的行動）之間可以無需思量地置入某種世界，某種充滿新的陌生事物、情況與意志行動自身之世界，而無需切斷這條漫長的意志鎖鏈。然而，這一切預設了什麼！為了在一定程度上預先支配未來，人首先必須學會從偶然事件中區分出必然事件，學會因果式地思考、視未來如當下並且預先認識什麼是目的、什麼是對此的手段，能夠確切地預估、計算與估算，——為此，人自己首先必須成為可估算的、規律的、必然的，包括對自己的理解，為了最終能夠像一個承諾者所做的一樣，確切預知他自己如同預知未來！[KSA 5, 291-292]

承諾的能力，意味著記憶的某種積極形式。這所指為何？

做出保證的能力，讓我們能了解責任概念的出現。

2. 這就是責任起源的漫長歷史。一如我們已經認識到的，那個將動物培育成有權力去承諾的任務包括了作為條件與準備工作的近程任務，亦即使得人在一定的程度上成為必然的、單一的、與同類相似的、規律的和最後成為可估算的。這巨大的被我稱之為「習俗的道德」的工作（▶參見《朝霞》，第7、13、16頁）——這份人類在漫長的人類史中對自身所做的真正工作，他整個史前的工作在此獲得了意義、巨大的合法性，無論此工作包含多少冷酷、暴虐、驚鈍與愚蠢：藉著「習俗的道德」及社會的強制外衣的幫助，人真的被造就成為可估算的。

「風俗道德」指的是被描繪為某種訓練的社會生活。

這種訓練似乎產生了某種存有，具有更優越的人性，擁有對自己的主權（une souveraineté sur lui-même）。

這種更優越的人性給了他某種對自己的優越性和價值的感受力。

道德訓練首先是肯定某種統治菁英的方法。

責任感不是別的，而是某種良知。因此，對尼采而言，道德良知是先天固有的還是後天獲得的？

尼采再次描繪了道德化的過程，強調「道德化」現實的方式。

相反的，讓我們站在這個巨大過程的終點，在那裡，大樹結出了果實，社會性及其習俗的道德終於暴露出它們作為手段背後的目的：如此，在它們的大樹上我們找到了作為最成熟果實的「獨立自主的個體」，那個只與自身相同者，那個再次擺脫了習俗的道德之人，那自律的、超越習俗的個體（因為「自律」與「習俗」相互排斥）。簡而言之，那個具有自己的獨立與長期意志的人，那個有權力承諾者——在他身上有一種驕傲的、在所有肌肉中顫動著的意識，意識到在那裡他最終得到的以及已化成他自己的一部分的那些，一種真正的力量意識與自由意識，就是人類的完滿感受。

這個成為自由者，這個真正可以承諾的人，這個自由意志的主人，這個獨立自主者——他怎麼會不知道，他因此在哪些優勢上勝過一切無法承諾以及無法估算自己的人，他喚醒了多少的信任、多少的恐懼、多少的敬畏——這三者都是他應得的——並且藉著這個對自己的控制，他又是如何將對環境的控制、對自然和所有意志薄弱者以及不可信任者的控制必然地握在手中？這個自由的人、這個漫長未曾中斷的意志之擁有者在這個擁有上也有著自己的價值標準：由自身出發去看待他者，尊敬他或蔑視他；正因如此，他必然尊重與自己相同者，那些強者以及可信賴者（那些有權力承諾者）。[...]——同樣地他也必然準備好踢瘦弱的輕浮者一腳，即那些沒有權力卻許諾者，對於那些誓言才剛說出口就立刻違背的欺騙者，他也準備好了他的管教鞭子。這種對於責任非比尋常之特權的驕傲認識、對於這種罕有的自由、這種對於自己和命運的權力意識，這些在他身上都沉入他的最深處並且成為他的本能，成為主導的本能：——當他必須用一個詞來指稱這個主導本能時，他將如何稱呼它？毫無疑問：這個獨立自主的人稱它為他的良心……[KSA 5, 293-294]

3. 他的良心？…可以預料到，良心這個概念——在此我們面對的是它最高、幾乎是最令人驚訝的形式結構——在它背後已有著漫長的歷史以及形式轉變。有權力估算自己，並且驕傲地有權力肯定自己——如前所述，這是一顆成熟的果實，但是是一顆遲來的果實：——這個果實必須酸澀地在樹上懸掛多久的時間！而且在這之前漫長的歲月中完全不見這般果實，——沒有人能夠承諾它的出現，即使樹上的一切都已準備好，而且正是為了這顆果實而生長！——「如何使人類動物能夠記憶？如何在這種半是驚鈍半是浮躁的片刻知性理解中、在這個遺忘的化身中刻印下某事物，使得該事物能夠保持在當下的狀態？」…

可想而知，這個古老的問題並不是用溫和的答案與手段解決；或許在整個人類史前歷史中沒有任何事物比它的記憶術³更加可怕、更加陰森。「烙印下某事物，為了讓它停留在記憶中。只有不間斷造成痛苦的東西能夠保留在記憶中」——這是世界上所有最古老的（可惜

也是最久遠的)心理學的主要定律。人們甚至可以說,只要世界上有任何地方的人與民族的生活中還存在著莊重、嚴肅、隱晦、陰暗的色彩,那裏就有著由恐怖而生的某物持續在作用,從前世界各處都伴隨著這種恐怖而被承諾、被擔保與被讚美:每當我們變得嚴肅時,那悠遠、深沉與嚴苛的過往便對著我們低語、湧現在我們心中。每當人認為記憶是必要時,從來都免不了鮮血、折磨與犧牲;駭人聽聞的犧牲與典當(頭生子的祭獻就屬此類),最令人作嘔的殘害(例如閹割),所有宗教祭禮中最殘酷的宗教儀式(所有的宗教就其最根本而言都是殘酷的體系)——這些所有都起源於那一個本能,那個本能發現了,幫助記憶最有力的手段就在痛苦之中。[KSA 5, 294-295]

尼采·《道德系譜學》·〈第二論〉·段落一至三·根據德文本校譯

「風俗道德」指的是被描繪為某種訓練的社會生活。

³ | Mnémotechnique, 記憶的技術與方法, 在本文中, 這些技術與方法建立在進行某種持久的束縛之上。

口試問題

1. 道德教育是否都必然具有某種形式的訓練?
2. 就生命的生物學定義而言, 一切教訓人的道德形式, 在多大的程度上與生命對立?
3. 是不是沒有生物學的基礎, 就該放棄建構道德?

延伸思考

OUVERTURE

- 1 | éthique de la vertu，根植於亞里斯多德的倫理學。德性指的是個人發展出在特定處境中做更好決定的能力。
- 2 | éthique déontologique，將道德建立在放諸四海而皆準的義務之上。康德是主要的代表。

定義

道德與我們一般對善惡區分有關。**倫理學**指的是道德面對具體而殊異的應用領域（例如醫療、商業、性傾向、運動、環境等領域中）所遇到的衝突時，進行道德反思的努力。

定義

效益主義的傳統，最早源自十八世紀末邊沁，再來是十九世紀初的彌爾。這個傳統的道德判準是追求可能範圍的最大效益，也就是相關的感性存有的總體福祉。

哲學時事

訪談：道德哲學對倫理的論辯有什麼貢獻？

彼得·辛格（Peter Singer，以下簡稱「辛」）是澳洲哲學家，他反思的倫理問題是動物權利、安樂死與胚胎的使用，以及反抗貧窮的鬥爭。他的見解是建立在「**效益主義**」的道德哲學傳統。

哲學雜誌（以下簡稱《哲》）：德性倫理學¹和義務倫理學²與您所捍衛的效益主義，各為西方古典哲學的三大倫理學傳統之一。您的主張包括哪些內容？

辛：效益主義者透過檢視自身行動的後果來判斷行動的善惡。他們也同樣主張，在其他條件相同的情況下，我們永遠應該採取的行動，是對於受我們行動所影響的男男女女而言，會產生最佳後果的行動。效益主義者支持的是，當我們在說到責任或是德性時，我們所斷言的事，應該重新放回效益主義的觀點來看。意思是：一件事情是善的，是因為做這件事能獲得最好的結果，而一件事只有在我們能期待其實踐可獲得最好的結果時，才會是一項義務。

《哲》：在倫理學大傳統的核心，像是自主性與理性等範疇，對效益主義者而言占有什麼樣的位置？

辛：理性位於效益主義的核心，因為我們應該理性思考，以便從各種可能的行動中，決定哪個行動可以獲得最好的結果。此外，如果我們是哲學家，我們就能試著運用理性，賦予效益主義本身某種理性基礎。不過不是所有的效益主義者都認為這是件有可能完成的事[...]

《哲》：根據您的觀點，對於您一直以來提出的這些困難的問題，哲學的貢獻是？

辛：哲學最大的貢獻是提升公共論壇中的論辯水準。事實上，在最好的情況下，哲學在論理中確立高度嚴格的準則。哲學應該闡明——而非遮蔽——當前的重大問題，以及應該透過某種每個人都能理解的語言來這麼做。既然哲學家傾向於提出令人尷尬的問題，挑戰我們以為或先入為主的想法，他就能引出更新、更好的觀點。

彼得·辛格與諾曼·貝拉傑的對談。
《哲學雜誌》，2009年10月號，60-64頁。

反思哲學問題的現實性

為了處理以下主題：「道德經過反思是否會變得更好？」本文有助於區分反思性的道德與直覺式的道德。

- a- 根據盧梭的文本（▶見文本閱讀 1-1，6頁），在多大的程度上，對他人受苦的同情是自發的道德反應？
- b- 作者提倡的效益主義內容為何，可以用來檢視我們的道德直覺嗎？

精神分析

道德意識如何內化？

父母親在形塑道德意識上所扮演的角色

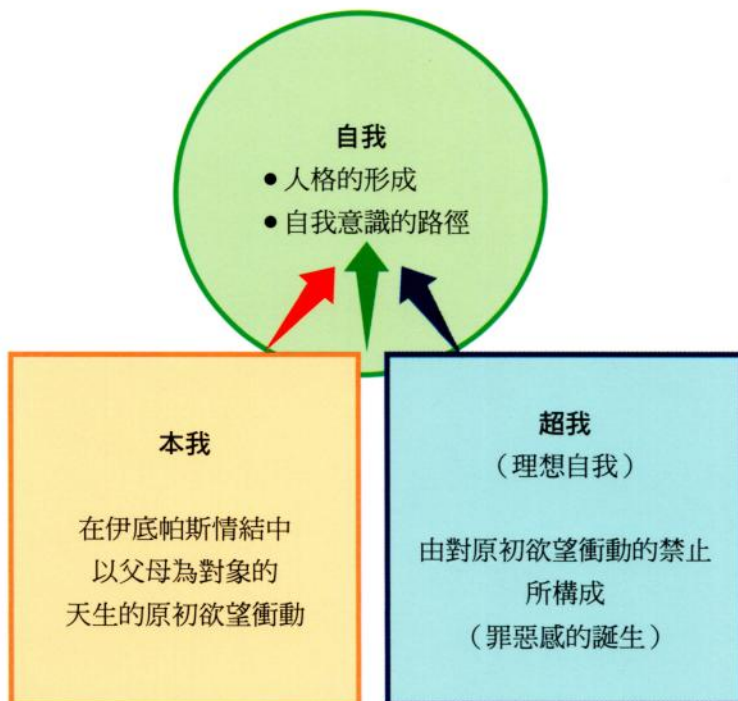
佛洛伊德將道德意識定義為某種理想的自我，或稱超我，這是透過伊底帕斯情結來形塑，也就是當兒童放棄實現對父母的某種欲望衝動，就出現了理想的自我。



文本閱讀

佛洛伊德

西格蒙德·佛洛伊德 Sigmund Freud
1856-1939



佛洛伊德的第二解釋圖，概括解釋道德意識的形成

然而超我並不只是本我原初選擇的殘餘，還代表了形成反作用力去反對這些原初選擇¹。超我與自我的關係不是以下的告誡能完全說明的，即你應當如此（像你父親一樣）；超我與自我的關係還包含了某種禁令：你沒有權利這樣（像你父親），也就是說你沒有權利做他所做的事情；某些事情是專屬於他的²。理想自我的這種雙重面貌來自於一個事實，即理想的自我竭盡所能要壓抑伊底帕斯情結，甚至理想自我的誕生應該要歸功於它打倒了伊底帕斯情結。要抑制伊底帕斯情結，顯然並不容易。父母親，特別是父親，被視為實現伊底帕斯欲望的障礙，之後像孩子般的自我為了壓抑這種欲望，便在自己內在樹立起同樣的障礙，從而讓自己變得更強壯。他以某種方式模仿父親身上的必要力量，而模仿的行為，後果特別重大。超我保存了父親的特徵：先前的伊底帕斯情結越強，壓抑產生得越快（在權威、宗教教導、教育、閱讀的影響下），隨後超我對自我的支配就越嚴厲，而如同道德意識，或甚至是無意識的罪惡感。

1 | 對佛洛伊德而言，無意識主要是由衝動所構成，也就是各種可能互相衝突的能量。

2 | 年幼的嬰孩了解到對父母的某些衝動是不能被滿足的，漸漸抑制自身的伊底帕斯情結。

[...]既然自我會和自我的理想比較，那他對自己的不足所做的判斷，便會產生宗教般的卑微感，信徒在懷舊的虔誠中正是求助於此。

在此之後的發展過程中，教師與權威繼續扮演父親的角色，他們的命令與各種禁令對於理想自我而言依舊強而有力，並透過道德意識的形式開始施行道德審查。在道德意識約束與自我實現之間的張力，被感受為罪惡感。社會感正是建立在對他人的認同之上，以相同的理想自我為基礎。宗教、道德與社會感——人身上最高等的主要內容——原本就是同一個東西。

佛洛伊德·《自我與本我》，根據德文本校譯

練習：道德意識的內化

1. 從文中找出表徵三個心理現象「位置」（本我、自我、超我或理想自我）的主張。
2. 當自我放棄了伊底帕斯情結的衝動，超我如何從中形成？
3. 除了道德意識，佛洛伊德用超我解釋的是哪種信仰？

練習1 掌握詞彙

1. 從康德討論過的範例（「你不該做出自己明知無法履行的承諾」，見文本閱讀2-1，9頁），提出其他能夠構成道德規則的一般陳述。
2. 為每項一般陳述想像一個無法成立的特殊情況。
3. 一個社群的成員雖然共享一些道德規則，但某些規則卻還是特殊個別的。請解釋。
4. 在什麼條件下，我們能夠肯定某項道德規則具有普遍性？

練習2 文學範例運用▶見本冊的〈自由〉

在集中營裡，一個年輕的波蘭女囚犯正面對極端困難的抉擇：她的兩個孩子正要被送進煤氣室，但有人給了她一個提議。

「妳可以留下一個小孩。」

蘇菲說：「什麼？」

那人重說了一次：「妳可以留下一個孩子，另一個得送走。妳想留下哪一個？」

「您的意思是，要我選？」

「妳是波蘭人，而不是猶太人。這給了妳特殊優待——妳可以選擇。」

她的思考逐漸減緩，停滯。突然間，她感覺到自己的雙腿在抖。

她開始嚎啕大喊：「我無法選！我不能選！」

醫生警覺到他們已經引起了不必要的注意：

他下令：「閉嘴！快點，看在老天的份上，選一個，不然我兩個都送走。快選！」

她不敢相信這會是真的。她不敢相信自已正跪在混凝土地板上，凹凸不平的地面咬著她的皮膚，兩個孩子緊抱在懷裡，直到他們幾乎要喘不過氣來，力量之大，彷彿就算他們身上披著粗厚大衣，她的肌肉也要融入他們的身體。一種難以置信、令人發狂的錯亂，壓垮了她[...]

她喃喃自語地抗辯著：「別逼我選，我沒辦法選。」

威廉·斯泰隆·《蘇菲的抉擇》，
M. Rambaud譯本，Gallimard，1981，594頁。

1. 納粹軍醫給予蘇菲機會，讓她在兩個孩子中選擇拯救一個。如何描述軍醫的動機？
2. 如果蘇菲應該拒絕在兩個孩子中選擇一個，理由為何？我們能提出什麼反對意見？
3. 相反地，如果蘇菲應該在兩個孩子中選擇救一個，理由為何？我們能提出什麼反對意見？
4. 如果蘇菲選擇救一個孩子，是否有道德上可以成立的標準，去決定她應該這麼選擇？

5. 在這樣的處境下，蘇菲的選擇自由表現出什麼特點？從這個例子出發，針對下述主題，草擬一段論述：「自由指的是有選擇的權力嗎？」

練習3 分析一幅藝術作品



《草地上的午餐》，馬奈，1863年，油畫（208×264公分），收藏於巴黎奧賽美術館。

1. 既大量的學院作品（即被正式承認為典範並屬於先前時期的作品）都有裸體，這幅畫為何會冒犯到馬奈同時代人的道德觀？
2. 這幅畫今天是否還會引起公憤？我們又如何推斷？
3. 違犯社會規則與道德習俗是藝術創作的根本任務嗎？
4. 藝術是否因此與所有形式的道德教育對立？

練習3 試答

1. 古希臘或是文藝復興的繪畫有大量的裸體，但經常是表現現實之外的神話人物。此外，這些人物都表現出某種完美的特色，因此其裸體並不被認為是缺乏羞恥或是誘發了邪惡。相反地，《草地上的午餐》的表現手法是寫實的，裸露的身體可以是現實存在的女人的身體，而因為畫中的男人都穿著衣服，裸體就更明顯，因而激起更大的反感。
2. 有鑑於習俗演進與審查的減少，這幅畫今天已經不會再引起公憤。每天都有數千名旅客在奧賽美術館觀賞這幅畫。對於裸體的描繪，寬容的極限似乎提高了。更一般地說，一個社會對冒犯與否所界定的邊界總是可以改變的。
3. 藝術創作的功能之一，正是透過探索邊界甚至超越界限去檢視界限。在十九世紀，有大量的藝術作品衝擊主流的中產階級道德，也因此，中產階級道德在二十世紀便逐漸失去了影響力。文學角色經常顯示某些行為的極端特徵，但正是這點引起人們的興趣與公共的反思，也包括人們感到震驚的時候。
4. 並非所有作品都有挑釁或冒犯的企圖，某些作品甚至還會試圖傳遞某種符合主流道德觀的教訓。但最重要的是，檢驗規則與社會習俗，不一定表示要放棄一切道德規範，也有可能是反思並意識到道德規範必要性。

綜合整理

定義

道德是一整套對於行為與價值觀的規範，伴隨著某種對於什麼是善與惡的描繪。這種描繪沒有明確的起源，但道德有助於個人評判自己與他人的行動。

提問 Q1：道德是建立在習俗之上嗎？

癥結

所有人類社會都有一套道德規範，只是形式非常多元。因此，道德或許只是與文化或歷史發展有關。

答題方向

根據盧梭的看法，同情的天性在人類身上構成了自然道德。
根據巴斯卡的看法，道德信仰的極端多樣性正是其文化根源的證據。

引述

「同情是種自然的情感 [...] 促進所有人之間相互保存的活動。」(盧梭,《論人類不平等的起源與基礎》)
「我們的自然原則如果不是我們習俗的原則,還會是什麼?」(巴斯卡,《沉思錄》)

提問 Q2：道德規範能容許例外嗎？

癥結

在必須做出決定的情況下，我們期待道德能幫助我們。然而一項道德規範的應用可能會導致的惡有時可能比善更大。

答題方向

根據康德的看法，一項規範的價值在於其普世性。
對亞里斯多德而言，某種德性的實踐強調在各種特定處境下審慎估量我們行動的後果。

引述

「我固然能夠去撒謊，也無法讓撒謊成為普遍法則。」(康德,《道德形而上學基礎》)
「一個好的深思者是 [...] 使盡全力要抵達對人類而言最好的、可實現的善。」(亞里斯多德,《尼各馬可倫理學》)

論文練習：分析以下主題

- 我們是否能夠客觀地判斷某個文化的價值？(科學組, 2006)
- 我們是否只對於被我們認為是好的東西有欲望？(社經組, 2002)
- 正義的要求與自由的要求是否可以分開？(文學組, 2002)
- 熱情是否妨礙我們履行義務？(科學組, 2000)

2 | 自由

絕對的自由：烏托邦？



Q1. 自由是指做一切我們想做的事嗎？

Q2. 我們是否擁有自由意志？

Q3. 我們是否真的想要自由？

Q4. 對我的自由而言，國家是朋友還是敵人？

▶見第一冊的〈國家〉

Q5. 言論自由是否有某些限度？

▶見第一冊的〈正義與法律〉

拉伯雷在《巨人傳》(Gargantua)中，曾經想像過一座超凡的「美善修道院」，在這座修道院裡，絕對自由取代了傳統規則，就如支持這種自由的格言所述：「做你想做的事。」

他們的一生並不受法律、法令或規範指導，而是根據他們的善良意願和自由意志。他們在自己覺得合適的時候起床、喝酒、吃飯、工作，入睡也憑興之所至。沒有人能叫醒他們，沒有人能強迫他們喝酒、吃飯，或是做任何事情……這就是高康大(Gargantua)所訂立下的規則。他們一切的規則都在這項條文當中：做你想做的事。

因為人只要是自由的、出身良好、教育良好、交往正派，自然就有一種本能刺激他永遠趨近德性、遠離罪惡。這就是人們所謂的榮譽感。這些人，當他們被征服而在受束縛¹的生活中受到傾軋、被迫為奴時，會以他們對自由的高貴情感而轉向美德，好解除、違抗奴役的枷鎖。因為我們總是會想做被禁止的事情，覬覦我們得不到的東西。

因著這種自由，他們進入了某種令人稱許的競爭，只要能讓一個人高興，他們什麼都會做。如果有個人說：「喝酒。」所有人都喝酒。如果有人說：「玩遊戲。」所有人都玩遊戲。如果有人說：「我們到田野中玩耍吧！」所有人都會加入。

1 | 一種可鄙的宰制

拉伯雷，《巨人傳》，1534，現代法文改寫：O. Gechter。

一般看法

思考之後

自由是自發的、不經大腦的、利己的

「自由止於他人的自由開始之處」，我們經常聽人複述這句話。在內心深處，每個人都想自由地做任何自己喜歡的事，但不想讓其他人這麼做，因為這最終會回過頭來抵觸自己的自由。我們也很容易就能猜到，某種絕對的自由是難以維繫的，因為這會讓每個人各行其是，無視自己的同類。

自由需要學習

對拉伯雷而言，失去自由會產生惡，而充分、完整的自由才能帶來正直的品性。然而，這指的是美善修道院裡那種集體的自由，由經過精挑細選、「出身良好、教育良好」的個人所組成的集體，換句話說，就是一群道德高尚又教養優秀的年輕貴族。自由是否應該保留給真正懂得自由的人，意即受過良好教育的人？人在能夠真正活得自由之前，是否應該學習如何自由？

在一個和諧的社會裡， 如何能夠與他人一起生活， 又活得自由，沒有禁制或束縛？

從定義尋找問題意識

定義

自由就是使行動與自我一致的能力，且不受任何人干涉。

能力

自由只是種能力。因為在先天上，沒有人非得運用他的自由不可，確切地說，是因為他有這麼做或不做的自由。但此外，自由卻有不同程度與不同形式，是我們或多或少可以運用的：遷徙自由、言論自由、思想自由、宗教自由、結社自由等。

行動與自我一致

自由就是能實行自己的欲望和意志，以至於最終能夠自我實現。

不受任何人干涉

處於我和我的（物理、道德、司法等方面的）行動之間的、阻礙我的自由的一切，或是某種有妨礙的束縛。

「奴隸只要能支配他的欲望，就是自由人。自由人只要屈服於自己的享樂，就是奴隸。」——肯迪（Al-Kindi），公元796-873，中世紀阿拉伯著名哲學家。

定義提出什麼問題？

這個定義指出，重要的是行動與「自我」要一致。這個「自我」確切地說是指什麼？是我的個性、我的欲望，還是像人們常說的那樣，指我的意志？► **Q1：自由是指做一切我們想做的事嗎？**

如果沒有任何東西、任何人能夠影響自由的選擇，那所做的決定就不服從於任何理由動機，不被任何東西所限定。但是否可能有這樣的處境：在其中，沒有任何事物能將我們帶往這個或那個方向？在沒有理由或動機的情況下，我們能行動嗎？► **Q2：我們是否擁有自由意志？**

我們永遠可以選擇是否要行使我們的自由，甚至可以選擇是否服從他人。我們是否會為了避免承擔我們的自由，而想要逃避自由？► **Q3：我們是否真的想要自由？**

問題思考

COURS

「自由在於做法律允許之事。」——孟德斯鳩，《論法的精神》

關鍵字區分

普遍意志、公共意志 (volonté générale) / 特殊意志、個別意志 (volonté particulière)

根據盧梭的看法，**普遍意志** / **公共意志** 是一個共和國運作的根本概念，因為這是擁有主權的人民的表達。**普遍意志** / **公共意志** 並非所有 **特殊意志** / **個別意志** 的加總，而其目的是為了做出最符合普遍公共利益的決定。

1 | Auto-nome，源自希臘文「自我」(autos) 和「法律」(nomos)。

Q1：自由是指做一切我們想做的事嗎？

保羅·瓦勒里哀嘆：「自由是可憎的字眼之一，這種字眼的價值高過意義，唱得比說得大聲，問題比答案還要多。」(出自《觀乎今世》)。我們是否透過經驗就能知道自由所指的一切意義？

1. 做令人高興的事並非總是等於做自己想做的事

要解釋自由的意義，我們腦海中本能想起的第一個概念是：自由就是做一切我們想做的事，意即隨心所欲 (►見文本閱讀 1-1，29 頁)。這個定義提出了兩種困難：

——我們的自由如果只在於做一切我們想做的事，但在社會上，我們必須尊重其他人，那麼我們如何能夠自由？將自由定義為做一切我們想做之事的權力，等於認為只有離群索居才能讓我們自由，也就是我們在現實生活中幾乎永遠不會有自由。要不然我們就得將自由限制在我們被容許去做的事，而非我們可能可以做的事。

——有時會遇到這種情況：我們想要某個東西，卻在下一刻發覺我們想要另一個東西。如果我們的意志本身並不自由，那我們如何在做自己想做 (或我們相信是自己想做) 的事情時，宣稱自己是自由的？在這些條件下，問題變成了：意志要如何才能像拉伯雷所想的那樣，是自由而清晰的？這個問題未曾獲得解決，卻被迴避了。

2. 自由就是擺脫他人的意志

要充分感受自由，最重要的就是得經歷過受束縛的處境。當我們說「自由交流」、「言論自由」或是「自由落體」時，假設了自由乃在於沒有束縛、沒有障礙，簡言之，自由在於獨立。例如：「自由詩句」不服從任何規範 (例如十二音律詩體)，「自由的」動物是靠自己存活的動物。這種將自由視為獨立於一切外在障礙的定義，和霍布斯所給的定義一致 (►見文本閱讀 1-2，30 頁)。

3. 自由就是能在自己的欲望中獨立自主

然而自由還假定了某種內在的理由，換言之，自由的主體本身就是其行動的原因。因此，盧梭並不把自由與律則所形成的依賴相互對立，而是把自由與奴役對立起來，被奴役所指的總是對另一個人的屈服。將共和國的**普遍意志** (或譯公共意志) 視為主權權威而對其順服時，公民確實不是獨立的，但卻是自由的，因為他並不服從於任何外來的**特殊意志** (或譯個別意志) (►見文本閱讀 1-3，30 頁)。此外，法律藉由解除他人的意志給予公民自由，因為他人的意志是唯一真正的壓迫者。自由的人應該依此被視為自我立法者¹，這樣的人想要律則，並根據他自願接受的律則來指引自己的行動，並管理

自己。例如：為了某個理由而投入一件事或是尊重自己的承諾。這樣，我們便是自由地行動。

然而，當我們服從自己時，我們如何確切定義這個我們服從的「自我」？我的衝動欲望（但這很可能只是一時的）、我的個性（但我對它的認識很少），還是我的理性（但這很有可能完全不屬於個人）？

Q2：我們是否擁有自由意志？

我們都有過做出決定的經驗，有能力說要或不要，或是推遲判斷，或是做這做那，或甚至什麼也不做。因此我們會覺得自己具有判斷及選擇的力量，並認為這種感受是難以否認的。然而，這種感受是否真的符合人類最高形式的自由？信任這種感受是否恰當？

1. 自由意志是否存在？

「自由意志」是以任意的方式做選擇的能力，且不受任何外在秩序所影響，也就是有意識的主體在做決定時的絕對自主性。然而，我們的行動是否可能不受任何外在原因推動？還是我們遺漏了外在原因？我們總是受到自己不知道的理由左右，自己卻意識不到這一點（►見文本閱讀2-3，33頁）。因此，這種所謂的自由只是幻象。因為意識認得自身的各種欲望，卻會忽略決定這些欲望的各種原因。

2. 自由意志是否只是用來服務道德或是法律的人為手法？

因此，對自由意志的信念，或許首先是種思想上的要求，因為只有這種要求才能夠避免**決定論**甚至是**宿命論**。實際上，人們必須假定自由，好將自己的行動及其後果歸因於（意即讓責任歸屬於）自己（►見文本閱讀2-1，32頁），當然這也會連帶讓個人產生罪咎感（►見文本閱讀2-2，32頁）。因此，首先是道德（以及司法）方面的要求，使得自由意志不可或缺，好讓所有人都必須承擔自己行動責任的義務，意即必須負責的義務。

定義

決定論：這種學說認為，一切現象都產生於因果的必然連結，包括人類的意志。

宿命論：根據宿命論的學說，一切都是預先寫定，人類只能順服於命運，因此沒有自由存在的空間。

Q3：我們是否真的想要自由？

因此，自由的概念顯現出來的後果，比起初看來更為重大。假設所有人都想要自由或是更加自由，這種說法可以說是毫無根據。擺脫某種太讓人困擾不堪的自由，豈不是更有吸引力？

1. 我們可能喜歡受奴役甚於自由

在封建制度的君王或是暴君統治底下，拉·波埃西 (La Boétie) 已經驚訝地發現人們習慣於服從，然而他們大可輕易地起身反抗 (►見文本閱讀 3-1，35 頁)。這是因為自由令人恐懼嗎？其實這正是康德所證實的，藉由順從，人們發現任由別人為自己選擇和思考更為容易，康德為此感到憤慨。確實，為自己的自由承擔責任，同時勇於自己思考，這並不容易。然而，這些事沒有人能為我們代勞 (►見文本閱讀 3-2，36 頁)。

2. 苦惱與焦慮是自由應付的代價

活得自由並不容易，讓別人去負責則舒服得多。但希望藉此逃避自己的責任是徒勞的。沙特所說的「自欺」，指的就是找藉口合理化自己的選擇，逃避必須承擔的苦惱與焦慮，好裝作看不見這種責任。例如：躲在「這不是我的錯」或是「我不是故意的」等藉口背後，好進一步否認自己的責任。自由是種負擔，是必須一輩子肩負並承擔的重量。人類的處境是，我們注定是自由的 (►見文本閱讀 3-3，37 頁)。拋棄自己的自由，正如盧梭所說的，就是拋棄自己作為人的身分。

哲人看法

TEXTES

Q1：自由是指做一切我們想做的事嗎？

「我是自由的，我想做什麼就做什麼。」「這不干別人的事。」「這是我的選擇。」這些說法是真的在要求自由，還是只是任性的利己主義者的表達（若是不大聲宣稱自己只聽自己的話，他們可能害怕自己就不存在了）？

做我所想做的，還是想要我所做的？

這個世界是否應該屈服於我的願望？曾為奴隸的斯多噶派哲學家愛比克泰德的說明正好相反：智者若能充分地掌握自己，好讓自己的願望符合命運，那他就是自由（並幸福）的。



| 法布里斯·伊貝·《哭喊·書寫》·2007·金銅雕塑（370×95×30公分），收藏於法國巴黎市盧森堡公園。

有個瘋子跟我說，既然所謂自由的人，是指一切事情都照他的意思發生的人，那我也希望一切發生在我身上的都是我喜歡的事。唉，我的朋友，瘋狂和自由是永遠不會相配的。自由不單是美好的，還十分理智，但是任由輕率的欲望成形，又希望事情照我們預先所想的方式發生，沒有什麼比這更不理智的了。[...]不，我的朋友，自由指的是事情發生時，我們想要的，不是照我們喜歡的樣子，而是照事情發生的樣子。

愛比克泰德·《對話錄》·Dacier譯文·1715。

Q：為何愛比克泰德的對話者是個「瘋子」？

Q：為何自由是「理智的」？

Q：愛比克泰德是建議我們要順從宿命論嗎？



文本閱讀 1-1

愛比克泰德

愛比克泰德 Épictète
50-125

卡門：我不願受人折磨，更不願被人左右。我要的是自由，做我想做的事。

堂·何塞：妳是魔鬼嗎？

卡門：是。

——比才，《卡門》

定義

在古羅馬時期，被征服的民族以及欠債的人，或是做出不名譽行為的人，經常被貶為奴隸。因此他們的地位就處於物（可被買賣）與人（必須受到合適對待並可獲得自由）之間。

定義

許可／放縱

指的首先是自由做某事的權利（例如：執照是某種許可）。但在某種貶意，在某種過度、不理智並且對他人不利的情況下，也指對自由的濫用。放縱的人只照自己的喜好行動，以不受拘束的方式任由自己沉溺於欲望的支配，而這正是服從於欲望的方式，因此是種不自由的方式。



文本閱讀 1-2

霍布斯

托馬斯·霍布斯 Thomas Hobbes
1588-1679

自由是沒有束縛

自由是發揮時碰不到障礙的力量。但霍布斯為自由所下的定義，更多在於解釋自由不是什麼（或是相對於什麼），而非自由實際上是什麼。

自由（liberty 或 freedom）一字，準確地說指的是沒有反對者（opposition）。我所理解的「反對者」是運動中的外在阻礙，而且這種說法可用在缺乏理性或無生命的受造物上，一如運用在有理性的受造物上。不論什麼東西，一旦實際上受到束縛，或被包圍，以至於無法移動，如果這發生在一個被某個對立的外在物體所界定的空間之內，那我們就會說，這個東西沒有更往前進的自由。

正因此，關於被監禁或困在四壁之中或被鎖鏈束縛住的活物，或是受限於堤岸或容器而沒法流溢到更大空間的水，我們通常會說，這些東西不能自由自在地移動，不像沒有外在阻礙的時候那樣。

相反地，「自由的」和「自由」等字眼，若不用在可以運動的物體上，就是對語言的濫用。因為不能運動的東西無法碰見阻礙。

因此，舉例而言，當我們說「這條路可自由通行」時，我們說的並不是某種屬於這條路的自由，而是路過的人不會被阻擋。而當我們說到某種贈與是自由的，我們說的不是那贈品本身擁有自由，而是指捐贈者並非受限於法律或契約而這麼做。

霍布斯，《利維坦》第21節〈關於主體的自由〉，1651，根據原文校譯。

Q：請說明為何這段選文所討論的自由主要是運動的自由。



文本閱讀 1-3

盧梭

讓·雅克·盧梭
Jean-Jacques Rousseau
1712-1778

自由並非獨立

盧梭想說明，既自由又服從有時候是可能的，因為在他看來，真正的問題毋寧是：我們服從什麼或是服從誰？

人們徒勞地希望獨立與自由是同一件事。這兩者是如此不同，彼此甚至相互排斥。當所有人都做讓自己高興的事，我們就經常會做讓其他人不快的事，而這不能稱為自由的狀態。自由不在於依照自己的意願行動，而在於不需按照他人的意願行動，自由更在乎無需讓他人的意志服從我們的意志。不論誰當主人，他都不是自由的，而統治就是服從。[...]

因此，沒有無律法的自由，也沒有人是凌駕於律法之上。就算在自然狀態下，人類也只有藉助支配一切的自然法，才能擁有自由。一

個自由的民族會服從，但不受他人奴役；他只有領袖，卻沒有主人；他服從律法，但也只服從律法，而正是藉由律法的力量，他可以不服從任何人。[...]一個民族，不論其政府形式為何，都只有在他們的統治者不看個人只看法律的機制時，才會是自由的。簡言之，自由永遠必然跟隨律法的結果，跟律法一起統治或是消亡。我對此再確定不過了。

盧梭·〈第八封信〉·〈山居書簡〉·1764·

「服從我們為自己所規定的律法就是自由。」——盧梭，《社會契約論》

Q：第二段開頭所說的「就算在自然狀態下」指的是什麼？

Q：為何作為主人無法擁有自由？

Q：律法所提出的義務，從何而來？

從本文到論證——文本閱讀 1-1、1-2、1-3

使用上述文本，處理下述主題：「要真的獲得自由，是否應該不服從任何法律，也不要任何束縛？」請你在前言中，讓服從與自由互相對立（或許只是表面上的），再予以超越。

第一部分：只要一點點束縛，就會妨礙我本能的自由（►見文本閱讀 1-2，30 頁）。因此，某些律法會妨礙我擁有充分的自由。

第二部分：但永遠會有各種我們無法避開的束縛：自然法則（重力、死亡等等）、道德法則與政治原則。那是否就得拋棄自由？必須區分束縛的**強制**與**義務**，好說明服從並非總是受奴役（►見文本閱讀 1-3，30 頁）。

第三部分：要贏得自由，就得超越這些束縛的強制，讓這些束縛不再主導，或是控制這些束縛。自由並非某種既定的事物。自由需要爭取，自由在與自我的關係中，即在如何思考並如何體驗這些束縛的方式中建立起來（►見文本閱讀 1-1，29 頁）。

問題：這三個部分的次序，是否能夠更動？如果可以的話，應該如何更動？請提出你的答案。

關鍵字區分

義務 (obligation) / 強制 (contrainte)

強制是外在的，是主體所忍受的，而主體可以根據自己，自願地、不受拘束地，因而自由地賦予自己義務。

Q2：我們是否擁有自由意志？

我們覺得自由，但這其實是種矛盾的感受。當我們感到自由，事實上是相信自身擁有某種力量，可以用不同於以往真正做過的方式去行動。然而這樣的感受是否可靠？我們難道不就是、甚至是在我們毫無所知的情況下，就決定去行動嗎？



文本閱讀 2-1

阿奎那

多馬斯·阿奎那 Thomas d'Aquin
1225-1274

自由意志存在嗎？

阿奎那告訴我們，如果自由意志不存在，就會有可怕的後果：再也沒有人能為自己的行動負責，而道德規範和法律將不再有任何意義。

人類擁有自由意志，不然所有的建言、激勵、訓誡、禁止、補償、懲罰等等，就都沒有意義了。——要確立自由的證據，我們首先得考慮到，某些特定的存在者，他們或它們不帶任何判斷地行動，例如石頭朝下墜落，以及一切沒有知覺的存有。——其他根據某種判斷而行動，卻不自由的存在者，這指的是各種動物，例如母羊一看到狼，就判斷自己必須逃跑，這種判斷出於本性，並不是自由的，因為母羊的判斷並非透過資料的蒐集，而是透過自然的本能。這適用於動物的所有判斷。——但人類根據某種判斷而行動，人類根據自己辨識的能力，判斷必須逃離或是追捕某個對象。然而這種判斷並非基於自然本能，而是對資料進行某種理性比對的結果¹。這正是人類根據自由判斷而行動的原因。

1 | 在這種意義上，自由意志在此並非武斷隨意的，因為這種自由意志來自於某種由理性所啟發的判斷。

阿奎那，《神學大全》(1266-1274)，Les Éditions du Cerf，1984，721頁。



文本閱讀 2-2

尼采

費德利希·尼采 Friedrich Nietzsche
1844-1900

自由意志對誰有利？

對尼采而言，倘若沒有所謂的自由意志，也就不會有所謂的罪惡感。

自由意志的謬誤。——如今我們對於「自由意志」這個概念不再有任何同情。我們太清楚它是什麼了——它是所有神學家戲法當中最聲名狼藉的，其目的就在於讓人類在他們的意義上成為「負有責任的」，這意味著使得人依賴他自己……[……]每次有人想要「建立責任感」，經常就是想要懲罰與審判的本能在發揮作用。當任何一個如此或那般的存在事實被歸因於意志、諸企圖、責任性的諸行為時，生成變化的無罪性就被剝奪了。關於意志的學說在根本上就是以懲罰為目

的，或者說是以感到有罪的意欲為目的而被虛構出來的。整個古代心理學——即意志心理學——產生的前提是：它們的發明者，也就是那些位居古代社會頂層的僧侶們想要創造一種施加懲罰的權力，或者想要為上帝創造這種權力……人被設想為「自由的」，是為了使人可以被審判和懲罰，為了使人可以成為有罪的，因此任何行為都必須被設想為故意的，任何行為的根源都必須被設想為立基於意識當中。

尼采·《偶像的黃昏》〈四大謬誤〉第七節，1889·KSA 6·95頁·根據原文校譯。

- Q：比較兩個文本中關於本能的引文。我們可以從中得出什麼結論？
- Q：承認自由意志的存在，是基於必要，還是某種託辭？
- Q：除了我們對自由的感受之外，我們對於自己的自由，是否有任何證據？
- Q：依你看來，阿奎那和尼采哪位比較有說服力？

自由意志的幻象

根據史賓諾莎，人類之所以覺得自己擁有自由，是由於對理性無知，才一廂情願地以為人擁有自由。

孩童以為自己可以自由地想要哺育他們的奶水；生氣的時候，以為可以自由地去報復；害怕時，可以自由地逃離害怕。酒醉的人更是這樣，相信自己是精神上完全的自由，說出一些自己清醒後會想收回的話。極度興奮的人、喋喋不休的人、孩童和其他這一類的人，都相信自己是根據靈魂的自由決斷而說出某些話，然而可以肯定，他們是無法克制自己說話的衝動。因此，經驗與理性都可以證實，人們只有在了解自己的行動時才會認為自己是自由的，而人並不知道決定他行動的原因。

史賓諾莎·《倫理學》第三部分〈情感的起源及本性〉命題II(1677)·
Saisset, Charpentier 譯本，1842。

- Q：你是否能舉出其他例子，類似於史賓諾莎文中所舉的例子？
- Q：史賓諾莎是不是否認任何形式的自由存在？



文本閱讀 2-3

史賓諾莎

巴魯赫·史賓諾莎 Baruch Spinoza
1632-1677

關鍵字區分

原因 (cause) / 目的 (fin)

原因一定會產生某些結果，然而目的卻是人們所針對的目標，因而假設了某種自由的選擇。

文獻

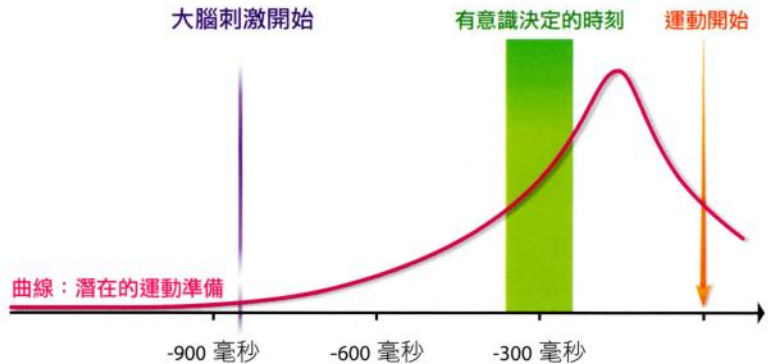
自由意志具有神經學上的實在意義嗎？

這是美國神經社會學家李貝特 (Benjamin Libet) 於 1983 年所進行的實驗。

受試者的大腦先連接到電流導體上，接著要自願彎起一根手指，並指出自己在什麼時刻決定完成這個動作。

1. 我們觀察到，在大腦宣布決定與相關肌肉的運動之間有 0.2 秒的間隔，這是正常的。在做出決定的時刻與實際運動的時刻之間，總是會有生理學上的自然差距，有點像是短跑者的反應時間。
2. 但我們也測量到，從大腦刺激到受試者意識到刺激，中間隔了 0.5 秒，而這段時間長得令人驚訝，這促使我們思考：有意識的決定比大腦激化要晚得多，似乎在受試者有「決定」按壓按鈕的印象時，大腦早已按下按鈕了。

實際上，關於這個實驗所得出的結論，科學家有許多爭論。對李貝特與瓦格納 (Daniel Wagner) 這些人而言，這項實驗證實了意識並不能啟動行動，也不決定任何事情，意識不過是種自動反應。相反地，其他科學家 (像是 Robert Kane 和 Daniel Dennett) 則較謹慎，認為某種決定論的現實的存在，可和某種形式的自由意志相互調和：在兩個神經元網絡——即兩個可能的選擇——強度相當時，就會產生某種不確定性，也就是我們體驗到的遲疑感。



Q：一個學說如果聲稱能從神經實驗說明自由，我們如何能證實其有效性？

Q3：我們是否真的想要自由？

理論上，所有人都想要自由。而想要之外，還必須能夠實現這個自由。然而，在實踐上，我們有時會同意自己受人奴役。是否只有英雄承擔得起自己的自由？

奴役大獲支持的矛盾

在諸多暴君統治的十六世紀，拉·波埃西十分震驚，人們竟如此不熱衷於解放自身、擺脫暴政。為何他們在所謂最為出色而尊貴的人面前，一直處於消極被動的狀態？



文本閱讀 3-1

拉·波埃西

艾蒂安·德·拉·波埃西
Étienne de La Boétie
1530-1563

我只是單純地希望有人能讓我了解，為什麼這麼多人、這麼多城市、這麼多國家，有時竟會忍受一個暴君的一切，但這人除了人們賦予他的權勢，沒有其他權勢！[...]要擁有自由，需要的只是想要自由；如果只要想要就已足夠，那世界上有哪個國家會覺得，為了獲得自由，一個簡單的願望是過於貴重的付出呢？[...]

為了獲得自己想要的財富，勇敢的人類無懼任何危險，任何痛苦也不能讓勞動者灰心喪志。只有懦夫和麻木不仁的人，既無法忍受不對的事，又無能獲得他們認為好的東西，只能在旁邊流口水。他們的怯懦已經劫持了他們，不讓他們去追求力量；他們剩下的，只是想要擁有力量的自然欲望。這種欲望，這種天生的意欲，不分智者和愚人、不分勇者與懦夫，人人都有，這種欲望讓他們希求擁有一切能讓他們感到幸福與快樂的事物。我不明白為什麼，人們只對一樣事物沒有同樣強烈的欲望，那就是自由：如此巨大而美好的事物，一旦失去，所有不幸便尾隨而至，而沒有自由，任何其他美好的事物都將因為受到奴役的腐化，完全失去美妙的滋味。

拉·波埃西，《論自願為奴》，1548。

- Q：請解釋作者這句言論：「[暴君]除了人們賦予他的權勢，沒有其他權勢！」
- Q：要獲得自由，光是想要自由是否足夠？還是必須要有強烈的意志？請說明你的回答。
- Q：如果我們選擇接受奴役，換句話說，如果奴役是自願的，我們還是自由的嗎？



依曼努爾·康德 Emmanuel Kant
1724-1804

文本閱讀 3-2

康德

承擔自由需要勇氣與膽量

康德為「啟蒙」¹運動的到來賦予意義，並且指出通向個人解放的道路，以及主要的限制：懶惰與怯懦。

啟蒙 (Les lumières/Aufklärung) 是：人們走出自己所造成的未成年狀態。未成年狀態指的是，無他人之指導便無法使用自己理智的無能。自己所造成的指的是，造成這種未成年狀態的原因並非出於缺乏理智，而是出於缺乏不依他人的指導來運用理智的決心與勇氣。勇於思考 (Sapere aude)²！勇於使用你自己的理智！這就是啟蒙運動的座右銘。

為何極大多數的人，儘管自然已讓他們擺脫受他人控制的狀態³ [...]，卻仍然自願當一輩子的未成年人？為何其他人能夠輕易就自命為他們的監護人？原因是懶惰與怯懦。未成年狀態是極為舒適的狀態：如果我有一本書可代替我的知性，有個神職人員可代替我的良知，有位醫生來代替我決定吃喝什麼……我就不需要為自己操勞。只要我能付錢，我就無需思考，其他人會為我承擔起這份繁瑣的工作⁴。絕大多數的人（包括全體女性⁵）都認為，邁向成年不僅艱辛，並且極為危險。那些監護者注意到這一點，並好意⁶為他們行使監督之責。他們首先讓他們的家畜變得無知，並慎防這些和平的生物跨越監禁牠們的養殖場，然後向牠們指出試圖自行走路的可能危險。然而，這個危險也不是真的那麼大，因為跌過幾次之後，牠們最後終將學會走路。

康德，《答「何謂啟蒙」之問題》，根據原文校譯。

1 | 十八世紀的文化運動，鼓勵知識的進步、社會的改造與人民的精神解放。

2 | 拉丁文：勇於思考

3 | 意即長大成人

4 | Besogne：工作，差事

5 | Le sexe faible：指女性

6 | 這顯然是句諷刺的客套話

理解命題的論據——文本閱讀 3-2

命題：人類維持在未成年狀態的主要責任在於自己。他們出於恐懼，同意讓自己被奴役。

論據一：自由包括從未成年過渡到成年。當然這指的並非年齡，而是理性上的成年。

論據二：比起成為公民和自由的個體，躲在安逸中並將就於依賴的地位容易得多，在政治上更是如此。

論據三：某些意圖不善的「思想大師」故意讓人們保持在「未成年」狀態，透過保護人民的藉口，強化了他們嬰孩般的恐懼。

確實理解了嗎？今日是否還存在著類似「監護人」的人物？

人類注定被迫自由

存在主義哲學家沙特認為，人類不但是自由的，而且這種自由還是絕對的，沒有人能試圖從中逃脫。我們是如此自由，以至於我們沒有不如此自由的自由。

杜斯妥也夫斯基寫道：「如果神不存在，一切就都被允許。」這就是存在主義的起點。確實，只要神不存在，所有都被允許，人類因而無所依憑，因為他在自身之內、自身之外，都找不到任何可攀附的可能性。首先，他找不到藉口。事實上，如果存在先於本質，我們就永遠無法參照某種既定不變的人類本性來解釋這個本質；換言之，決定論並不存在，人類是自由的，人類就是自由。另一方面，如果神不存在，我們在眼前就找不到任何價值或是秩序來證明我們的行為是合理的。因此，在價值的光明領域裡，我們在眼前或身後，都找不到任何辯解的理由或是藉口。我們是孤獨的，無從推託。我說人類注定被迫自由時，想表達的就是如此。注定，是因為他並未創造自己，但卻又是自由的，因為一旦被拋入這個世界，他就對自己所做的一切負有責任。

沙特，《存在主義是一種人道主義》，1946，© Gallimard，1970，36-37頁。

Q：為何沙特聲稱，對人類來說，「存在先於本質」？

Q：某件事物是否有某種「既定不變」的本性？

Q：沙特為何形容價值的領域為「光明的」？

從本文到論證——文本閱讀3-1、3-2、3-3

根據這些文本、你的文化背景和個人反思，請試著提出幾個最可怕的自由的經驗，真實的或是想像的皆可。

請用這些例子來探討這個問題：「自由是否令人恐懼？」



文本閱讀 3-3

沙特

尚-保羅·沙特 Jean-Paul Sartre
1905-1980



拉封丹的寓言：〈狼與狗〉，版畫。

進階問題思考

PASSERELLE

| 布魯塞爾的「憤怒者」運動遊行，
2011年10月15日。

定義

空想 (chimérique) 是種吸引人卻不現實又不可能實現的計畫。Chimère 原本指的是某種獅頭、羊身、蛇尾的想像動物。

Q4：對我的自由而言，國家是朋友還是敵人？

▶見本章〈自由〉 ▶見第一冊的〈國家〉



1. 國家為個人自由設下障礙

在集體中的生活，似乎先天就對個人自由構成某種障礙，因為集體生活迫使個人服從各種規範、法律與習俗，這些並不是經由個人選擇的，也不是個人意願所想的。但國家同時似乎又是必要的，因為國家可藉由法律與公權力，使公民的自由得到尊重，也就是由警察負責確保安全。秩序是種保護，讓每個人都能利用自己的自由（▶見文本閱讀4-1，39頁），但秩序也會生出對自由的限制（▶見文本閱讀4-2，39頁；文本閱讀4-5，42頁）。

2. 國家應該保護不同類型的自由，使之共存

為了保護自由，必須假設某種與自由相反的外在力量（▶見文本閱讀4-3，40頁），這豈不矛盾？該如何定位國家？在重大的政治對抗中，這個問題經常貫穿這兩方之間：一方想要限制國家力量，以求非政治的個人自由得以充分開展（▶見文本閱讀4-4，41頁），另一方則認為非政治的個人自由不過是純屬空想。

國家的目的是自由

國家以束縛為手段，然而終極目的乃是盡可能為公民提供最好的條件，以實現公民自由，以確保和平、安全、教育養成與充分發展的可能，也就是能照他們認為合適的方式實現自我。

共和國的目的並不在於將理性的人改造成野獸或是木偶，相反地，是要讓人們的精神與肉體能運用所有功能，並讓他們能運用自由的理性，不用懷抱著恨意、憤怒或是詭計彼此相爭，並讓他們能彼此扶持，遠離不公不義。因此，國家的目的確實就是自由。

史賓諾莎·《神學政治論》第20章（1670）· Ellipses · 2011 · 36頁。



文本閱讀 4-1

史賓諾莎

巴魯赫·史賓諾莎 Baruch Spinoza
1632-1677

國家的自由造成我被奴役

比起古老的政體，現代民主國家是否為自由提供了更好的保障？對施蒂納而言，國家所造就的正好相反。

「政治自由！」意何所指？是指個人獨立於國家與法律嗎？完全不是；相反地，這是指個人臣服於國家與國家的法律——那何來「自由」？因為在我與國家之間，再也沒有任何中介居間調停，而我則直接和國家建立關係；因為我是公民，不再是任何他人的臣民，這個他人在過去就是國王；我鞠躬不再是因為他身為王室成員，而是他身為「國家領袖」的資格。政治自由——自由主義 (Liberalisme)¹ 的基本原則——不過是新教 (Protestantisme)² 的第二階段，而正是「宗教自由」與之相呼應。實際上，「宗教自由」意味著什麼？一切宗教的解放？顯然不是，這指的只是除掉擋在天堂與您之間的所有人。撤消居間的教士，廢除「世俗教徒」與「教士」的對立，讓信徒與宗教或神直接溝通，這就是宗教自由的涵義。人們只有成為有宗教的人，才能享受宗教自由，宗教自由並非不要宗教，而是去親近信仰。

政治自由與宗教自由一個指國家、民族是自由的，另一個則指宗教是自由的，如同良心自由指良心是自由的；面對國家、宗教或是良知，我對自由與獨立的理解都將被完全扭曲。這指的完全不是我的自由，而是統治我、壓迫我的力量的自由；我的暴君如國家、宗教或是良知，才是自由的。而它們的自由，造成我被奴役。

施蒂納·《唯一者及其所有物》，1845· R.L. Reclaire 譯本· 1899 · 125-127頁。



文本閱讀 4-2

施蒂納

麥克斯·施蒂納 Max Stirner
1806-1856

1 | 自由主義是個人主體為權利與自由的來源。

2 | 新教徒拒斥天主教的原則，即教士層級位於信徒之上的原則。



文本閱讀 4-3

托克維爾

亞歷西斯·德·托克維爾
Alexis de Tocqueville 1805-1859

民主體制中的平等先於自由

國家無需懷抱惡意便可威脅自由。根據托克維爾所述，自由在現代民主體制中確實受到威脅，但卻是以難以察覺、柔和、無聲也無形的方式在進行。歐洲民主誕生於法國大革命，滋養了那些最沒有特權的人的某種真實的恨意，讓他們回想起舊制度的貴族。由於狂熱的平等主義，對自由的愛在對平等不計代價的追尋中消失了，最後反而可能危及自由。

人們不厭其煩地說，我們這個時代的人對於平等，有種比對自由更火熱而根深柢固的熱愛，但我發現人們完全沒有充分地追溯到這件事實的原因。我將嘗試看看[...]

對大部分現代國家，特別是歐洲大陸的一切民族而言，只有在各種條件開始變得平等的那一刻¹，以及這種平等變成結果時，自由的欲望與理念才開始誕生與發展。在努力拉平臣民之間的地位差異上，出力最多的，正是那些專制國王²。對這些民族而言，平等走在自由前面；而當自由是某種新鮮的事物時，平等已經是過去的事了。平等已經創造出各種觀點、各種習俗、各種專屬的法律，而自由則第一次獨自顯現出它的存在。因此，自由依然只存在於理念與愛好中，而平等則滲透到人們的習慣之中，征服了習俗，生活中最細微的行為已經產生某種特別的變化。若是如今人們喜歡平等勝於自由，有什麼好訝異的呢？

我認為那些民主的民族對自由有種天然的愛好：他們全身投入，尋求自由，熱愛自由，他們看著自己與自由被隔開時，只有痛苦。但他們對平等有種熾熱的、難以滿足的、永恆的、不可遏抑的熱情；他們希望在自由時也有平等，而如果無法達到，他們在受奴役時還是想要平等。他們可以忍受貧困、奴役與野蠻，但他們無法忍受貴族。

托克維爾，《舊制度與大革命》，1835-1840，
「GF」系列，©Flammarion，1981，119-123頁。

Q：請比較「對自由的天然愛好」與民主政體中對平等的「熾熱的情感」。

Q：法蘭西共和國的格言宣稱「自由、平等、博愛」。然而，根據托克維爾的觀點，自由與平等的目標是相互連結、彼此互補、彼此兼容還是互相矛盾？你又怎麼看？



1 | 公民的生活水準彼此互相接近。

2 | 法國國王，例如路易十四，會利用他的權威去抑制那些權會上可能與他匹敵的所有貴族。

古代人與現代人的自由

在這場1819年宣讀的會議報告中，貢斯當對比兩種設想自由的方法。古代人認為自由是參與關乎共同利益的決定，而現代人期望的是能夠自由地投入自己的生命。現代的、去政治化的自由，建立在個人權利之上，意即必須防範一切被認為是種侵犯的國家干預。

我們再也不能享有古代人的自由，即積極而持續地參與集體權力的自由。而我們的自由則在於平靜地享受個人的獨立自主¹。在古希臘羅馬時期，每個人分享國家的主權，那完全不是我們今天這種**抽象**的想像。每個人的意志都有十足的影響力；這項意志的行使是種鮮活而不斷重複的快樂。因此，古代人為了保全他們的政治權利與分享管理國家的權利，願意做出許多犧牲。每個人都自豪於自己選票的價值，並在意識到個人的重要性中，找到極大的報償。這種報償對今天的我們而言並不存在。個人在人群之中茫然若失，幾乎感覺不到自己能有什麼影響力。他的意志永遠不會在全體中留下痕跡，在他眼中，沒有什麼會注意到他的合作。因此，政治權利的行使提供給我們的，不再是古代人在其中發現的快樂的一部分，而同時，文明的進步、時代的商業趨勢、民族之間的交流，都使得個人幸福的手段出現無限的倍增與變化。[...]

古代人的目標是在同屬一個國家的所有公民中分享社會權力；這是他們所稱的自由。現代人的目的是保障個人所享受的快樂，他們所稱的自由，是制度對個人享有的快樂所提供的保障。

貢斯當，《古代人的自由與現代人的自由》，1819年

Q：貢斯當在此所提到的「報償」，本質為何？

Q：為何現代的個人會「在人群中茫然若失」？



文本閱讀 4-4

貢斯當

班哲明·貢斯當 Benjamin Constant
1767-1830

關鍵字區分

抽象的 (abstraire) / **具體的** (concret)

某項假定之所以被稱為**抽象的**，是因為它「與現實脫鉤」，是空洞的，也就是它失去了意義。相反地，**具體的**意指某物具有非常真實的內容。

1 | 能夠充分從中得益的事。