

# 第 1 篇

## 個人主義：真的和假的●

在十八世紀大革命時期，彷彿就有了一個共同的思想源頭派生出兩條支流：一條導引人們建立自由制度，一條導向極權政制。

——托克維爾

### I

凡是對於社會秩序提出任何明晰的原則，在今天幾乎準會被人譏諷為不切實際的空論。當處理社會問題的時候，不堅持確定的原則而只就事論事，一律以方便為主而隨時妥協於相反的意見之間，這已被視為聰明人的特徵。可是，原則每每是會自我堅持的（意謂你不堅持原則，原則也會堅持自己而發生作用——譯者註）。即令是那些未被明白承認而只隱含於某些個別決定之中的原則，乃至那些只像模糊觀念的原則，也會如此。於是在「既非個人主義也非社會主義」的表象下，事實上我們是迅速從個人自由的社會走向一個純然集體主義的社會。

我不僅打算要維護關於社會組織的一般原則，而且也要指明一個事實，即：現在有個動向，逐漸且必然地把我們從一個以某些公認的原則作為基礎的社會秩序，帶回到以命令來創造秩序的社會制度。其結果就是，大家厭惡一般原則而寧願逐件地來個別處理問題。

自由主義名著譯叢⑧

### 個人主義與經濟秩序

原書名/*Individualism and Economic Order*

作者/F.A. Hayek

譯者/夏道平

校訂者/吳惠林

執行主編/曾淑正

責任編輯/胡文齡

發行人/王榮文

出版者/遠流出版事業股份有限公司

臺北市汀州路三段184號7樓之5

郵撥/0189456-1 電話/(02)365-3707

傳真號碼/(02)365-8989

發行代理/信報股份有限公司

電話/(02)365-1212 傳真號碼/365-7979

排版/正豐電腦排版有限公司

印刷/優文印刷股份有限公司

□1993(民82)年1月1日 初版一刷

行政院新聞局版臺業字第1295號

售價265元(缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有·翻印必究 Printed in Taiwan

ISBN 957-32-1731-7

「沒有原則，我們就會飄流不定。這句話，有了過去三十年的經驗以後，或許沒有再加強調之必要了。過去三十年所盛行的實用主義，並沒有增加我們對於社會發展的支配力，而事實上是把我們引到一種誰也不希望的情況。不講原則的結果，似乎只是這樣：我們所不要理睬的那些事情，終於支配我們而我們無可奈何。」現在的問題，不是我們是否需要原則的指導，而是還有沒有一套原則可以普遍應用而又為我們所可遵守，如果我們願意遵守的話。我們還能夠在何處找到一套格言，使我們得以有明確的方針來解決我們的時代問題？在何處可以找到一貫的哲學，不僅是給我們提出道德的目標，而且也提出達成這些目標的適當方法？

在這些事情方面，宗教也沒有給我們明確的指導。關於這一點，可由兩件事證明：一是教會本身也在努力於製作一套完全的社會哲學；一是從同一基督教的基礎出發的人們，其歸趨有許多是完全相反的。儘管宗教影響力的衰弱無疑地是當今知識與道德缺乏取向的一個主因，可是，宗教的復興不見得就會大大減低社會秩序的一般原則之需要。因為在宗教或道德所提供的基本的、一般性的一些格言以外，我們還需要有一套社會哲學。

我給這一篇所選的標題正是表示：就我看來，這樣的一種哲學似乎還存在。那就是隱含於西方的或基督教的政治傳統中的一套原則。可是這一套原則再也不能用任何易懂的名詞來明白指稱了。所以，為要判斷這些原則還能否當作實用的方針為我們服務，我們就得首先把這些原則再來充分地陳述一番。

我們所遭遇的困難，不只是流行的政治名詞含義模糊，這是大家見慣了的事情；也不只是同一名詞對於不同的人羣常常具有幾乎相反

的意義；更為嚴重的事體是，同一名詞往往會把一些事實上抱持相反的敵對的理想的人們結合在一起。像「自由主義」或「民主」，「資本主義」或「社會主義」這些名詞，到了今天再也不代表嚴謹而一貫的觀念體系了。它們所指稱的卻是，一些包括著完全不同的原則與事實的混合體。而那些原則與事實是由於歷史的偶然事件才與這些名詞聯繫起來的。但是，那些不同的原則和事實，並沒有什麼共同點，只是在不同的時期被相同的人們用相同的名稱加以提倡而已。

就這一點來講，政治名詞中沒有比「個人主義」一詞更遭殃的。它不僅是被反對者歪述得離譜（我們應當經常記住：我們同時代的大多數人，對於那些已不時髦的政治概念之認識，只是經由那些概念的敵人所描繪的圖樣），而且也被用來指稱好幾種對於社會的態度；而這些態度，彼此間之缺乏共同點，正和它們與它們相反的那些態度之間缺乏共同點是一樣的。當我為準備寫這篇論文而檢查關於「個人主義」<sup>②</sup>的一些標準敘述的時候，我幾乎要後悔不該把我所抱持的那些理想與一個已經被如此濫用、如此誤解的名詞相聯繫。但是，不管「個人主義」有些什麼另外的意義，畢竟還有兩個充分理由使我保留這個名詞以指稱我所要辯護的見解：第一、這個見解通常是以這個名詞指稱的，儘管在不同的時候，這個名詞也會有另外的意義；第二、這個名詞的特徵是與「社會主義」一詞相對立的。「社會主義」這個詞，是特意鑄造出來以表示與個人主義相反。我所要研討的正是這個與社會主義不相容的主義。

## II

在解釋真的個人主義以前，如果把它所屬的知識傳統稍加陳述，

也許是有用的。我所要辯護的真的個人主義，其現代的發展是開始於洛克，尤其是曼德維爾和休謨；而在杜克爾、弗格森、亞當·斯密，和他們同時代的偉大人物——伯克等人的著作中，它才第一次充分成形。伯克這個人，對於經濟問題的想法與亞當·斯密完全相同，可是他們彼此之間，以前並無任何消息溝通。照亞當·斯密講，像這樣的人，就他所知，伯克是唯一的。<sup>⑤</sup>在十九世紀當中，真的個人主義在兩位最偉大的歷史家兼政治哲學家——托克維爾和阿克頓——的著作中表現得最完全。這兩個人，對於蘇格蘭哲學家們的、伯克的，以及英國輝格黨人(The English Whigs)的，政治哲學中最精采的部份之發揮，照我看來，似乎比我們所知道的其他任何作者更成功。可是，十九世紀古典的經濟學家們，或者說，至少是他們當中的邊沁學派(The Benthamites)或哲學的急進派，漸漸地受到來源不同的另一種個人主義的影響。

這另一種，也即完全不同的第二種思想線索，也叫做個人主義，這種個人主義，大都是由法國和其他歐陸的作家們所提出——這個事實，我相信，是由於笛卡兒的唯理主義(Cartesian rationalism)之風行而形成的。代表這個思想傳統的有名人物，為法國百科全書的一些撰稿人、盧梭，以及重農學派的人士(Physiocrats)。由於下面即將申述的一些理由，這種唯理主義者的個人主義總會歸趨於與個人主義相反的方向，也即社會主義或集體主義。因為只有第一種個人主義是理論一貫的，所以我把它叫做真的個人主義。至於第二種，必須看作是現代社會主義的一個來源，這個來源與那些本來是集體主義的學說同樣地重要。<sup>④</sup>

為要指出關於個人主義的意義之混淆，最好的例證莫過於這件事：

伯克這個人，自我看來，似乎是真的個人主義的偉大代表人，可是他也是盧梭的所謂「個人主義」主要的反對者。他擔憂盧梭的學說會很快地把社會分解成灰塵和粉末的個體<sup>⑥</sup>；而且「個人主義」(individualism)這個詞第一次見之於英文，是由於真的個人主義的另一位偉大代表人——托克維爾的一本著作的翻譯。托克維爾在他的 *Democracy in America* 裡面用「個人主義」這個字來描述他所深惡痛絕的那種人生態度。<sup>⑥</sup>可是，毫無疑問地，伯克與托克維爾在本質上都是與亞當·斯密接近的，沒有人會否認他們都是個人主義者；他們所反對的「個人主義」，與亞當·斯密的個人主義完全不同。

### III

那麼，真的個人主義之特徵是些什麼呢？第一點應該講的，真的個人主義本質上是個社會「理論」，也即為要理解「人的社會生活所賴以決定的那些力量」而下的一番工夫，其次才可以說到它是從這個社會理解而導出的一套政治規範。單憑這個事實就足夠駁斥通常誤解中最愚蠢的那個誤解：以為個人主義是預設(postulates)一些孤立的或自足的個人之存在(或以此預設作為論據)，而不是以「這些生活於社會當中，而其全部性格也因而決定於社會的人們」作出發點。<sup>⑦</sup>如果個人主義真是如此，那麼，它也就無助於我們關於社會的理解。但是，真的個人主義的基本論點是完全不同的。其論點是說，個人的行為，有的是對付他人的，有的是受他人的行為所支配；我們除掉對於個人的這些行為尋求理解以外，別無他法可用來理解社會現象。<sup>⑧</sup>這個論點是針對那些集體主義的學說而發，而那些學說是把人際關係的一些組合(social wholes)，像社會等等，當作獨立於其組成的個人而存在的特殊

體，可以直接領悟。可是，個人主義的社會分析之第二步，是針對唯理主義者的假個人主義而作的。這種個人主義也是歸結於實際的集體主義。用第二步的分析找出個人行為錯綜聯合的後果以後，我們發現人類所賴以有些大成就的那些制度，其中有許多既不是產生於一個有計劃而又發生指導作用的人的心智，也不靠這樣的人來運用；我們發現，像弗格森所說的，「國是偶然建立起來的，它誠然是人的行為之結果，但不是人的計劃之結果。」<sup>9</sup> 我們發現，自由人自動自發的協作 (spontaneous collaboration) 所創造的事物，常常比各個人的心靈所能充分想到的事物要偉大些。這是杜克爾與亞當·斯密、弗格森與伯克諸人的大論題，也即古典政治經濟學的大發現。這一發現不僅使我們得據以理解經濟生活，也使我們得據以理解最真實的社會現象。

這個見解，是把我們所習見的人事方面的秩序，認為是一些個人行為的意外結果。另一個見解，是把一切可以看到的秩序都歸功於有意的計劃。這兩個見解的差異，即是十八世紀英國思想家真的個人主義與笛卡兒學派所謂的「個人主義」<sup>10</sup> 之間的最大差異。但是，就下列兩種見解來看，這一差異只是它們之間的一個更大差異的一方面而已：一種見解是把理知 (reason) 在人事方面所發生的作用，估計得頗低，而認為儘管事實上人的行為只有一部份是受理知指導，而且個人的理知非常有限且不完全，但是人們已成就了他們所有的成就；另一見解，是認為所有的人都可充分而平等地具有理知 (把 Reason 一字的第一個字母大寫)，人所成就的每一事物都是理知的直接產物，所以也受個人理知的支配。你甚至可以這樣說：前一見解是產生於對個人心靈的缺陷已敏銳地意識到，由於這一意識，於是誘導出一種謙虛態度來對待許許多多無名人物在無意中形成的社會過程。經由這種社會過程，

個人們就得以創造比他們所知的事物更為偉大的事物；至於後一見解，則是產生於過份相信個人的理知力，因而凡非理知所計劃的或非理知所充分了解的任何事物，都被蔑視。

反唯理主義的方法 (the antirationalistic approach)，不認為人是高度理性、高度聰明的；而認為是很不理性、易犯錯誤的；個人所犯的錯誤，只有在社會過程中才可以糾正。而且這一接近法的目的，是要善為利用那非常有缺陷的素材。這大概是英國個人主義最大的特徵。英國思想中個人主義之所以佔優勢，依我看來，多半是受了曼德維爾的深刻影響，因為有了他，個人主義的中心觀念才開始被明白地陳述出來。<sup>11</sup>

為說明笛卡兒的或唯理主義者的個人主義與這種見解的不同，最好的辦法莫過於引述《方法論》(Discourse on Method) 第二篇裡面有名的一節。笛卡兒說：「由各別的人們所作的一些部份工作而湊成的工作，難得像由一位能手單獨完成的工作那麼完善。」接著他又說 (以工程師繪製圖案為例以後)：「從一個半野蠻狀態慢慢進到文明階段的那些國，其法律是陸續規定的，也可說只是鑒於某些罪行和爭論之為害，才規定那些法律；正因為如此，所以這些國的法律制度，不及那些一開始就組成國的那些國的法制來得完善，後者是由明智的立法者制定的。」為把這一點說得更明白，笛卡兒還有這個意見：「斯巴達 (Sparta) 已往的優越處，並不是由於它的法律每件都優越，而是由於那些法律最初出自一人之手，都是為達成一個目標。」<sup>12</sup>

這種社會契約的個人主義 (social contract individualism)，或社會制度的「計劃」學說 ("design" theories)，是從笛卡兒經過盧梭和法國革命而發展出來的，而後來又發展為以工程師們特有的態度來處理社會問

題③。

我們再進一步來探索這一發展，是頗為有趣的。這樣的一個簡述，將會指出笛卡兒的唯理主義如何嚴重地妨礙歷史現象的了解；也指出對於「歷史發展有其不可避免的法則」這一信念以及從這個信念導出來的現代宿命論，它要負主要的責任。④

可是，我們在這裡只要指出：這種見解，儘管也叫做「個人主義」，但在兩個要點上與真的個人主義完全相反。第一點，「凡是把個人看作起點而以爲他會以他所特有的意志用一正式契約就可聯合別人組成社會的那些哲學家們，絕不可能相信自然產生的社會成果。」⑤這句話對於這種假冒的個人主義完全適用；而真的個人主義，則是可使我們了解自然的社會成果之所以形成的唯一理論。第二點，凡是計劃學說所導致的結論，必然是說：要使社會過程能爲人的目的服務，只有把這些過程置之於人的理知控制之下，這樣也就直接走向社會主義；至於真的個人主義則相反，它相信如果讓人們自由，他們的成就往往會比個人理知所能計劃或預知的要多些。

真的、反唯理主義的個人主義，與假的、唯理的個人主義之間的對立，普及於所有的社會思想。但是，因爲這兩種理論都叫做個人主義，同時也部份地因爲十九世紀的古典經濟學家，尤其是約翰·穆勒(John Stuart Mill)和斯賓塞(Herbert Spencer)，受法國傳統的影響幾乎與受英國傳統的影響是一樣地深，所以各形各色的與真的個人主義完全不相容的那些概念和假設，也被視爲真的個人主義的學說所不可少的部份。

關於亞當·斯密的個人主義，有些流行的誤解。最足以代表那些誤解的，或許就是一般人以爲：亞當·斯密等人曾經捏造「經濟人」

這個妖怪，並且以爲：他們的一些結論，都因爲他們的虛妄的假設——假設人們的行爲完全合理——而失效。其實，亞當·斯密等人決沒有作這一類的假設。如果我們說：在亞當·斯密等人的見解中，人本來是懶惰的、浪費的；他之所以能夠行爲合乎經濟或能夠謹慎地調整他的手段以達成他的目的，這只是環境的力量使然。我們這樣說，倒更接近於事實。但是，即令是這樣說，也還沒有適當地講出亞當·斯密等人對於人性的見解，他們對於人性的見解是很複雜、很逼真的。一般人以爲亞當·斯密和其朋輩的心理是錯誤的，因而嘲笑他們，這已成爲風氣。因爲這樣，所以我就勇敢地說：就一切實際的目的來講，我們對於人性的了解，得之於《原富論》(Wealth of Nations)的，比得之於有關「社會心理學」的那些較虛矯的現代論著，仍然要多些。

人，在他最善良的時候，間或有所成就，在他最惡劣的時候，就會做出有害的事體。亞當·斯密對於前者並不怎樣關心，他所特別關心的是，對於後者要盡可能地減少他爲害的機會，不管怎樣，這是個不容置疑的要點。「亞當·斯密和他的朋輩所提倡的個人主義的主要好處，就是在這一制度下，壞人之爲害最小。」我們這樣說，並非過甚其詞。這種社會制度，就它的作用講，並不靠我們去尋求好人來運用它，也不靠所有的人都變得比現在的品格更好；人，本來就是複雜多變的，有時善良，有時惡劣，有時聰明，有時愚蠢，而善於利用他們的，就是這種個人主義的社會制度。在亞當·斯密等人理想中的社會制度下，人人可以享有自由，不像他們法國的同輩們所想的，只許「賢者與智者」得享自由。⑥

偉大的個人主義的著作家們所最關心的，確是在於尋求一套社會制度，靠這套制度來誘導個人基於他自己的選擇和日常行爲的動機，

對於所有其他的人提供最大可能的貢獻；他們發現，私有財產制度具備這樣的功用，而且其功用之大比一般人所已了解的更大得多。可是，他們並沒有認為這個制度已經盡善盡美不可再加改良；更沒有像一般人所曲解的，認為「利害關係的自然和諧」是實在的，不管實際的制度是怎麼樣。他們不止於察覺到個人之間的利害衝突，而且也強調必須有個「建構得很好的制度」，在這種制度下，「相反而相成的法則」

①將可使衝突的利害關係得以協調，而不至於讓任何一個集團的勢力得以把他們的意見和利益，經常地置之於其他所有的人的意見和利益之上。

#### IV

在這些基本的心理假設當中，有個要點必須考慮得更周詳一點。一般人總以為個人主義不僅贊成而且鼓勵人們自私，這是許多人不喜歡它的主要理由之一，而且這方面的混淆也是由於一個實在的心智上的困難而引起的，因此我們必須仔細檢討個人主義的那些假設的含義。毫無疑問的，在十八世紀那些偉大著作家所使用的語文中，人的「自愛」(self-love)，甚至他的「自利」(selfish interests)都是被看作「普遍的原動力」(universal mover)；而他們使用這些名詞，主要地是用來指稱一種道德態度(moral attitude)，這種道德態度，他們認為是普遍存在的。可是，這些名詞並不意含狹義的自私(egotism)——只顧及一己人身的直接需要。我們認為人們所專心關顧的這個「我」(self)，當然包括著他們的家庭和朋友；如果這個「我」包括了人們在事實上的確關顧到的任何事物，那麼，這個論證(指上文所說的，自愛或自利是普遍的原動力——譯者註)也仍然有效而不受影響。

遠比這種可以認為可變的道德態度更重要的，還有一個不容爭辯的心智上的事實。這個事實，誰也不能希望改變它，而且僅憑這個事實就足以支持個人主義的哲學家所獲致的一些結論。這，就是人的知識與情趣所固有的限度，也即是這樣的一個事實：他所能知道的東西不過是社會全部的極小極小的一丁點，所以凡是能夠構成他的行為動機的，只是在他知道的範圍以內他的行為所會引起的那些直接後果。人們的道德態度之一切可能的差異，就其對社會組織發生作用的程度來講，幾乎沒有什麼意義可言。兼之，人的心智所能切實了解的只限於以他自己為中心的那個狹小範圍以內的一些事實；所以，不管他是完全自私的或完全利他的，他所能夠切實關顧到的人類需要，幾乎是社會全體份子的需要中微末得不足道的一丁點。因此，真實的問題不在於人的行為是否或應否受自私動機的支配，而在於我們能否讓他在他的行為中受那些他所能知道、所能關顧的直接後果的支配；或者說，在於他應否被動地去作別人認為適當的行為，假定這個別人較能充分了解這些行為對於全社會的意義。

如果希望人的行為有何良好的表現，他必須是自由地順從「他自己的」良心而行為。這是已被接受的基督教的傳統。經濟學家對於這個傳統加以補充，而主張：人應該有充分利用他的知識和技能的自由，如果希望他對於社會的共同目標盡可能地提供最大的貢獻，那就必須讓他做他自己所知道的、所關切的那些事體。經濟學家的主要問題，是如何使那些有限的關切——這些有限的關切在事實上確實決定了人們的行為——成為有效的誘因，誘導他們自願地對於那些在他們視域以外的需要，也盡可能地提供最多的貢獻。經濟學家首先懂得：像這樣已經發達的市場是個有效的途徑，可以引人參加比他自己所能了解

的更爲複雜、更爲廣闊的程序；經由市場活動，才會使他對於那些「不是他所要達成的目的」有所貢獻。

古典的著作家們在解釋他們的論點時，不得不用那些會引起誤解的語言，因而蒙受了頌揚自私的惡名，這幾乎是不可避免的。這個理由，當我們想以簡單的語言把這個正確的論點重述一次的時候，就會立刻發現。假若我們這樣扼要地說：人們在他們的行爲中是受、而且應該受他們的利益或愛好的支配，這句話馬上就會被誤解或曲解成這樣一個捏造的說法：他們只是或只應受他們個人的需要或私利的支配。其實，我們的意思是說：應該讓他們去追求他們所認爲值得想望的事物。

另一句用來強調一個要點的成語，也是引起誤解的。那就是這個有名的假設：每個人對於他自己利益知道得最清楚。在這種句型中，這句話既不見得說得通，也不是個人主義者的結論所必要的。個人主義者的真正論據是這樣：沒有人能夠知道「誰」知道得最清楚，我們所能找到的唯一途徑是經由一個社會過程，在這個過程中讓每個人試試看他能作什麼。這裡也和別處一樣，基本的假設是人的才智與技能千差萬異，因而任何單獨的個人對於社會其他所有份子所知道的東西（加起來看）的絕大部份，是無知的。或者，把這個基本論據換個方式來講，那就是說：人的理知不存在於單數的個人，唯理主義者似乎是假定任何特定的個人都具有理知。但是，人的理知必須講解爲一個人際的過程；在這個過程中，任何人的貢獻都被別人試驗與糾正。這種說法，並不認爲所有的人在天賦的才智與品格方面都是相等的，而只認爲沒有人有資格對於別人所具有的才智作最後判斷，也沒有人可以被允許這樣作。

這裡，我可提一提：正因爲人們在事實上是不相等的，所以我們可以給他們平等待遇。如果所有的人在先天稟賦與後天傾向方面完全相同，我們就必須給他們差別待遇，以期達成任何種類的社會組織。所幸，他們是不相等；正由於不相等，所以功能的區分無須靠某種組織的意旨作武斷的決定，而只要樹立一些法律平等的條文，同樣地適用於所有的人，我們就可讓每一個人按照他的智能，達到適當的地位。

平等待遇與企圖使人平等，畢竟是完全不同的兩回事。前者是一個自由社會的條件；後者，照托克維爾的說法，是「一個新式的奴役」<sup>⑧</sup>。

## V

個人的知識是有限的，而且沒有一人或一小羣人能夠知道所有別人所知道的全部。根據這兩個事實，個人主義推出一個主要而實用的結論。這個結論是說：對於一切強迫力或排除力必須有個嚴格的限制。但是，個人主義之反對強迫力，只是反對用它來搞組織，並不反對組織的本身。個人主義者決不反對自願的結合，相反地，他是鼓勵自願的結合。他的理由是：輿論，大都是由於有意的指導才產生的。這樣的輿論，最好是由自願自發的人們共同研討來達成。所以，立場一貫的個人主義者，應該是熱心於志願組合的人。組合既是志願的，無論在什麼地方，無論在什麼時候，決不會變壞到使用強迫力或排除力。

真的個人主義，當然不是無政府主義。無政府主義只是唯理的、假冒的個人主義的另一產品，與真的個人主義恰好相反。真的個人主義不否認強迫力有其必要，它只希望給強迫力以限制——限之於不得不用來防止別人之使用強迫力，以期強迫力之使用減至最少。對於這個一般性的原則，大概是所有的個人主義的哲學家所同意的。可是我

們也得承認，當他們講到這個原則之應用於個別事件時，卻不總是很可為訓的。「自由放任」(laissez-faire)這個被濫用、被誤解得厲害的成語，以及「生命、自由，與財產的保護」這個更古老的公式，都沒有什麼大用。事實上不僅是沒有什麼大用，而且就其含有「我們只能聽其自然」這個意味來講，這個成語和公式對於上述原則如何應用所給的解答，比沒有解答可能更壞；它們並未告訴我們那些事體是屬於政府應有的活動範圍，那些事體不是。可是，個人主義的哲學能否成爲一個實用的指導原則，畢竟要看它會不會使我們能夠清楚區分政治事項與非政治事項(the agenda and the nonagenda of government)。

有些具有普遍適用性的這一類法則，照我看來，是直接來自個人主義的基本信條：如果要每個人可以利用「他的」特殊知識與技能，以促成「他」所想達成的目標，同時，他也可盡量地貢獻於他所想像不到的需要，那麼，就得具備兩個條件。第一、他必須有一個明確界定的責任範圍。第二、他所能得到的種種結果對於他的相對重要性，必須相當於他的行爲所引起的較遙遠的、而且是他所不知的那些結果對於別人的相對重要性。

讓我們先講責任範圍如何決定這個問題，第二個問題留到後面再講。如果要每個人在其責任範圍以內仍能自由地充分利用他的知識或技能，那麼，責任範圍的界定決不可採取指派的方式——指派一些這樣或那樣的任務，要他必須努力達成。這樣作就是把特定的義務硬派給他，而不是界定責任範圍。也不可以採取分配資源的方式——由某種權威把一些特定的資源分配給他。這樣作也是剝奪他的選擇自由，而剝奪的程度，並不低於指派任務那個方式的剝奪。如果一個人要發揮他自己的天賦才能，那麼，他的責任範圍之決定，一定要看他的活

動和計劃的結果來決定。對於這個問題，在現代意義的政府存在以前，人們已經漸漸地予以解決。解決的方法是接受一些公式化的原則(formal principles)，這就是「生活的常規，爲社會每一個人所共同遵守的」<sup>①</sup>——尤其是接受那些使人能夠辨別我的和你的諸規律；依據這些規律，他和他的同輩可以判定什麼是他的責任範圍，什麼是別人的責任範圍。

法治(government by rules)與令治(government by orders)的基本區別，近年來變得那麼模糊，因而必須再加注意。「法治的主要目的，是要讓個人知道他的責任範圍，而這個責任範圍正是他的生活所必須實現於其中的；至於令治，則是把某些特定的義務強迫地派給個人。這其間的區別，簡直等於「法律之下的自由」與「利用立法機構(不管是否民主的)來摧毀自由」這兩者之間的區別。這裡的基本要點，並不在於政府行動的後面必須有某種指導原則，而在於政府「只」能使人們遵守「他們」所知道的，而且在「他們的」決定中所能考慮到的原則。這也就是說，個人所可做的或不可做的，或他所能預料到的前輩們將要做或不要做的，這都不可取決於他的行爲所會引起的稍遠而又間接的後果，而要取決於他所當知道的那些直接而又易於辨識的情況。他必須明白關於一些典型情況的若干規律。而所謂典型情況，是就行爲的人們所知道的而言，並不涉及特殊事例的一些迂遠的後果(這些規律，如果被一致遵守的話，在大多數情形下，將會發生有益的作用)，儘管在諺語所說的「造成惡法的那些難於處理的案件」(hard cases which make bad law)中，它們不如此。

個人主義制度所賴以建立的普通原理，是它利用大家對於若干原則的普遍接受，作爲創造社會秩序的手段。與這樣的「原則之治」



(government by principles)相反的，例如，最近有一統制經濟的藍圖，主張把「在任何情形下，凡是對社會最有用的手段就應該是流行的手段」當作「社會組織的基本原則」<sup>④</sup>。講原則講到這樣，是觀念上的一嚴重混淆。這樣的講法，即是說，支配我們的不應當是原則，而是權宜(expediency)；或者說，每件事情都得取決於權威所判定的所謂「社會利益」。原則是防止衝突的手段，而不是一套固定的目的。我們之所以必須服從原則，因為我們在實際行動的時候，不能靠充分了解其一切後果而得到指導。只要人不是全知的，享有自由的唯一方法就是用若干一般性的原則來限定他的責任範圍；在這個範圍以內，他才可以作他的決定。如果政府的權力不限之於某些特定的行為，而可以任意行使以達成某些目的的話，那就不會有何自由。正如阿克頓在很久以前指出的：「凡是把一個確定的目標作為國的最高無上目標的時候，不管這個目標是階級利益，是國的安全或權威，是最多數人的最大幸福，或是對任何意理的支持，這個國必定在這個時候變成專制的。」<sup>⑤</sup>

## VI

但是，如果我們的主要結論是說個人主義的社會秩序要靠一些抽象原則的實現，而不靠一件一件的命令之實行，這種說法，仍然留下一個問題沒有解決。這個問題就是：我們所需要的那些一般性的原則是怎樣的原則。這個結論是把強迫權的運用限之於一個方法，但它仍然讓人們幾乎毫無限制地得以利用其機智來設計一套最有效的規律；儘管具體問題的最好的解決，在大多數情形下要靠經驗來發現，可是關於這些規律可取的性質與內容，我們能夠從個人主義的一般原則方面學習到的卻更多。首先，有一個曾經講過的重要的系論，即，規律

的作用，在於使人們作自己的決定時有所依據。因為如此，規律必須設計得長期有效。自由或個人主義的政策，本來就是長期政策；時下的風尚則是注重短期效果，而且用「在長期，我們都死完了」這種說法來作辯護。這種風尚，必然地趨向於依賴那些因時制宜的命令，用以代替那些就典型情況而制就的規律。

但是，為著建立適當的法律制度，我們需要比這更加明確的幫助，而這種幫助可從個人主義的基本原則得到。努力使人們因追求自己的利益而對於別人的需要得以盡可能地貢獻，這種努力不僅是導出了私有財產的一般原則；而且，也使我們在考慮各種東西的財產權內容應該如何決定的時候，得到幫助。為要使個人在他作決定時不得不考慮這些決定所引起的一切有形的後果，那就必須使我所講過的責任範圍充分地包括他的行為對於別人的滿足所發生的一切直接影響；而這裡所說的滿足，是指從他所控制的事物得到的滿足。這個目的的達成，大體上講，是靠財產權的簡單概念，也即關於動產的專有使用權這個概念。但是，這個概念，在涉及土地的時候，就會引起若干更大的難題。這時，私有財產權這個原則的承認，對於我們沒有什麼大的幫助，除非我們確切地知道所有權所包含的是些什麼權利和義務。當我們講到新近所發生的一些問題——如空氣管制，電力管制，發明管制，文學或藝術創造的管制——的時候，只要回溯到財產權的基本理由，就會有助於我們在這個特殊情況下，來決定管制的範圍和個人的責任應該是怎樣。

為著個人主義的制度得以有效地運作，必須有個適當的法律體制。對於這個引人入勝的問題，我不能在這裡進一步討論到，同時也不能進而討論許多補充的功能，例如幫助消息的傳播，以及消除那種真正

可以避免的不確定<sup>②</sup>；這些功能都是政府可用以大大增進個人行為之效率的。我在這裡提及它們，只是為的要強調：除掉民法刑法的執行以外，這些事體也是政府的一些功能(非強制性的)。這些功能，在個人主義的原則下，可以得到充分理由的支持。

可是，還有一點是我所曾經提到的，因為它很重要，必須對它再加以注意。那就是：任何可以運作的個人主義的秩序，其安排不僅要做到使個人從其能力與資源的各別利用所可取得的相對報酬相當於他努力的結果對於別人的效用，而且也要做到使這些報酬相當於他努力的客觀結果，而非相當於別人認為的功過。一個有效的競爭市場，對於這兩個條件都可滿足。但是，我們在人事方面的正義感之所以經常與那些不涉及人身的市場決定(the impersonal decisions of the market)發生衝突，是與上述的第二個條件有關。可是，如果個人要有選擇自由，他就不得不承擔附著在那個選擇上面的風險，而且他所得到的報酬，必然地不是按照他的意圖之善惡，而只是按照他的行為結果對於別人的價值。我們必須面對這個事實，即：個人自由的維護，與我們在分配方面的正義感之充分滿足，這兩者是不相容的。

## VII

個人主義的理論，對於建造一個適當的法律架構以及改善那些自然成長的制度，雖然有其明確的貢獻，可是，它的要點是著落在這個事實：我們的社會秩序當中，可以成為或應該成為人的良知之一種自覺的產品的部份，只是所有的社會作用力的一小部份。換句話說，國，這個權力的化身、故意地組成而且著意地加以管制的權力的化身，應該只是我們叫做「社會」的那個更豐富的組織體的一小部份；國，

應該只是為人們提供一個架構，在這個架構以內，人們的自由協作(不是被別人指定的協作)具有極大的範圍。

這又引出兩個必然的系論，基於這兩個系論，真的個人主義與唯理型的個人主義又顯出它們之間的尖銳對立。第一個系論是說：有意組成的國，既不可以被看作唯一的實在，另一方面，個人也不可以被看作唯一的實在；在國與個人之間的一切中間組織與結合，雖然將有被壓制的可能(像法國的革命是以此為目的)，但是，一些非強迫性的社交結合可視為人類社會有秩序的活動得以保持的主要因素。第二個系論是說，個人，在其參加社會活動的過程中，必須準備、而且願意調整自己以適應變動，並且要甘心順從那些不是理所當然的習俗，這類習俗之所以然的理由，單單在某一情況下，可能看不出來，因而自他看來，常常是莫名其妙的，甚至是不合理的。

關於第一點，我無須多講。真的個人主義，是肯定家庭價值和小團體的一切共同努力的；真的個人主義，贊成地方自治和自願的結社；真的個人主義，其立場大都是基於這樣一個論點，即：通常有賴於國以強制手段來作的事體，很多是可以由自願合作的方式作得更好。以上所講的這些，都是無須再加強調的。與這相反的，莫過於假的個人主義。假的個人主義，是要把所有的這些小團體分解成一顆一顆的散沙，而這些散沙除受到國的強迫統治以外，毫無自身的凝結力；假的個人主義是想把所有的社會約束都弄成法令的規定，而不是特別著重於以國來保護人，使其免於暴力侵害。

在一個自由社會裡面漸漸形成的那些傳統與習俗，不靠強迫，建立著一些柔性的而又常被遵守的規律。這些規律使得人們之行為有高度的可測性。這樣的傳統與習俗，正同這些較小的團體一樣，對於個

人主義的社會有很重要的作用。人們之願意順從這樣的規律，不僅是因為他們懂得這些規律之所以需要的理由，而且也因為他們沒有什麼明確的理由不順從它們。這種願意，是社交活動的一些規律慢慢演進與改良的必要條件；再者，在通常的情形下，人們也樂於順從那些非任何人所設計的社會過程的後果，而這些後果之所以形成，也許沒有人懂得。這種樂意也是不可少的條件，假若想做「免於強迫」成為可能的話。●一個具有共同的習俗與傳統的人羣與另一個不具有這樣共同背景的人羣比較，前者會使人們能夠和諧而有效率地共同工作，而所需要的形式組織與強制，比後者所需要的要少得多。這當然是平凡的道理。但是換個方式的說法，雖然不是大家所熟習的，大概也同樣地真確：那就是說，在一個習俗與傳統已經使人的行為大都可以預測的社會裡面，強迫力只可以保持在最低限。●

講到這裡，我要講第二點：在任何複雜的社會裡面，任何人的行為後果，都會遠出他可能看到的範圍以外。在這樣的社會裡面，個人有順從那些無名而又似乎無理的社會作用力之必要。這種順從，不僅是接受那些行為規律而不去過問，在某一特殊情況下這些規律之被遵守是基於什麼理由，而且還包括樂於調整他自己，以適應那些對於他的幸運與機會可能有深遠影響的變動，而這些變動的原因，也許是他完全不明瞭的。現代的人，卻反對這一類的順從，除非有他所認為的「明白的理由」顯示出順從的必要。可是，正由於這種渴望「明瞭」，以致產生了一些叫人迷惑的要求，沒有任何制度可以使其滿足。在一個複雜社會裡面的人，不是調整自己以適應社會過程中他所認為的那些盲目作用力，就得服從一位上司或長輩的命令。除掉在這兩者之間加以選擇以外，沒有其他辦法。這個人，只要他只是知道市場制度的

冷酷，而不知道市場制度的功用④，他就會很自然地想到寧可接受某個有才智的人的命令而行為。但是，當他這樣作的時候，他就會馬上發現：市場制度至少還可以讓他有些選擇，而他人的命令則不容選擇，兩者相權，在一些不愉快的選擇中有所選擇，究竟比不容選擇的強迫服從來得好些。

對於「凡是不可認為產生於理知的社會作用力」不願予以寬容或尊重，這是現代人想作廣泛的經濟計劃的一個很重要的原因，可是經濟方面的這個趨勢，只是一個較普遍的時代動向的一方面。同樣的趨勢，見之於道德與習俗方面，見之於人們想以矯揉造作的語言來代替現存的語言，見之於現代人對那些控制知識成長的程序所抱持的態度。他們以為只有人造的道德體系，只有人造的語言，甚至只有人造的社會，才合乎科學時代的要求。他們對於其功效不能「合理」證明的任何道德規律，愈來愈不願意服從；對於其基本理由不能了解的那些習俗，愈來愈不願意遵守。以上這些信念和態度，表現出一個相同的基本意圖，就是意圖把一切社會活動，納入一個統一的計劃當中，使其明明白白地成為一個大計劃的組成份。這些都是唯理的「個人主義」的結果，唯理的「個人主義」是想看到每一事物都是自覺的個人理知的產品。但是，它們決不是真的個人主義的結果，而且甚至於使自由的真的個人主義的社會難於運作或不可能運作。在這一點上面，個人主義的哲學給我們的偉大教訓是這樣：一個自由的文明是以一些自然形成的東西為必要的基礎，破壞這些基礎，並不困難，可見這些基礎一旦被破壞，而又打算重建這樣的文明，那就不是我們的力量所能及了。

## VIII

我所要講的一個要點，很可以用一個似乎矛盾的事例來說明：德國人，儘管通常被認為很溫順的，也常被形容為非常個人主義的。這種所謂德國人的個人主義，常常被視為德國人之所以從未好好地建立起自由的政治制度的原因之一。這種說法，具有相當的真理。德國知識界的傳統，確實是促成一種為別處所不大了解的「個人主義」。因為他們的個人主義是唯理主義的，而他們且堅持要發展「創格的」個性；而所謂「創格的」個性，事實上任何方面都是個人有意選擇的結果。我還記得，當我是個青年學生而第一次與英美青年接觸的時候，如何驚奇乃至於震驚，那時我發現他們在所有外表方面竟那麼傾向於遵守一般的習俗，而並不從多方面標新立異以鳴高。照我當時的想法，青年人標新立異似乎是很自然的。如果你對於我的個人經驗的意義有所懷疑，那麼，當你聽到大多數德國人討論到像迪比紐斯(Dibelius)的名著《英國》<sup>⑥</sup>一書中所記述的英國的中學制度的時候，你就會充分了解這個意義。你會再三再四地發現英國青年這種樂於順從的趨勢，而這個趨勢與德國青年處處要表現其自以為的「對」和「真」，而野心勃勃地要發展一種「創格的」個性，完全不同。於是你也同樣地感到驚奇。崇拜特異的個性這種風氣，在德國知識界的傳統中，當然是有其深固的根基的。而且，由於一些偉大的代表者——尤其是歌德(Goethe)與洪保德(Wilhelm von Humboldt)——的影響，這個風氣已超越了德國國境，在約翰·穆勒的《自由論》(Liberty)中也可明顯地看出。

這一類的「個人主義」，不僅是與真的個人主義無關，而且是使得個人主義制度無法順利操作的一個嚴重的障礙。如果人們相信了假意

義的個人主義而在行為方面又是過於「個人主義的」，如果他們過於不願意順從傳統與習俗，如果他們對於任何不是有意設計的事物，或不能對每個人都證明其為合理的事物，都拒絕承認，那麼，一個自由的或個人主義的社會能否成功地操作，這仍然是個未定的問題。可是至少有一點是我們可以了解的，即：這一類的個人主義之流行，常常使一些善意的人們感覺到自由社會之無法維持秩序而陷於失望，甚至於使他們要求一個獨裁的政府用強制力來維持秩序，而這種秩序並不是社會本身所產生的。

尤其是在德國，對於匠心經營的組織之偏好，對於自發的不受管束的組織之輕蔑，曾經受到集中化的趨勢之強烈支持，而這個趨勢是由於國邦統一的奮鬥而形成的。一個國，如果它所保有的一些傳統，本質上是地方性的，在這樣的國裡面來爭取統一，那就必然地要有系統地反對幾乎每一自發自生的事物，而代之以一些反乎自然的造作。德國人在拚命尋求「他們所未曾有的一種傳統」的奮鬥中（引號內的片語，是一位新進的歷史家所精心描述的）<sup>⑦</sup>，終於弄出了一個極權國，而這個國把他們所認為缺乏的東西，強制地加在他們身上，這是不足為怪的。

## IX

如果想把每一事物有計劃地安排而使其表現得井然有序，這種企圖的必然結果，就是趨向於把一切社會進程都納之於中央控制。那麼，這個趨勢所將造成的情況，也就真的只有一個全能的中央政府才能保持秩序與安全。所有的決定都操之於權力者之手，這個事象的本身就會產生一種情況：在這一情況下，社會所可具有的結構，都是政府強

力安排的；而且在這一情況下，個人成了一些可變換的單位，人與人之間的關係，除掉由全能的政府所規定的以外，別無其他的確定而長久的關係。這個樣子的社會，在現代社會學家的術語中，就是所謂的「羣衆社會」(mass society)——這是個會引起誤解的名詞，因為這類社會的一些特徵，並不是僅僅由於人數衆多而形成的，重要的是，他們沒有任何自動自發的組織，而只有匠心經營的體制；這樣的社會，不能開展其本身的差異性，它的形態只靠一個權力來著意塑造。在一些大國裡面，權力集中化的進程會很快地達到一個目標，即：從上而下著意的組織，悶死那些由於更親近的接觸而自動自發的建構。如果說羣衆社會的特徵與人數衆多有關係，其有關不過如此。

在十九世紀這些趨勢開始顯露的時候，對於權力集中化的反抗，成爲個人主義哲學家所特別關切的問題之一，這是不足爲怪的。這種反抗，尤其是在兩位偉大歷史家的著作中表現得更爲顯著，他們的名字，我在前面曾經標舉出來作爲十九世紀真正個人主義的主要代表人，托克維爾和阿克頓；他們強烈地同情於小國而又贊成大單位的聯立組合，在這些地方可看出他們之反對權力集中化。現在，我們更有較多的理由相信，這些小國不久將會成爲保持自由秩序的最後綠洲。要阻止大國的權力集中化這一悲慘的趨勢，也許已經太晚了；那些大國現在所走的途徑，正是製造羣衆社會的途徑。在羣衆社會裡面，專制政治終會變得像唯一的救星。至於那些小國是否會免於這個命運，那就要看他們是否不中國家主義的毒。國家主義，既可以誘發同樣的企圖——企圖建立一個由上而下匠意經營的社會——也可以是這種企圖的結果。

國家主義，從精神上講，是社會主義的孿生兄弟。個人主義對國

家主義的態度，值得特別討論。這裡我只能指出：十九世紀英語世界所認爲的自由主義與歐陸所號稱的自由主義，其間的基本差異，是和它們所分別承襲的真的個人主義與假的、唯理主義的個人主義有密切關聯。反對權力集中化，反對國家主義，反對社會主義的，只是英語世界的自由主義，至於流行於歐陸的自由主義，則是偏向權力集中化、偏向國家主義、偏向社會主義的。可是，我得附帶地講一句：在這方面和在其他許多方面一樣，約翰·穆勒以及淵源於他的英國後期的自由主義，屬於歐陸傳統的成份至少和屬於英國傳統的成份一樣多；就我所知，關於這些基本差異的討論，沒有比阿克頓對穆勒的批評更爲明瞭的。阿克頓批評穆勒曾經對歐陸自由主義的國家主義趨勢作過一些讓步。<sup>②</sup>

## X

除此之外，在這兩種個人主義之間還有兩點不同。這兩點不同，最好還是以阿克頓和托克維爾對民主與平等所持的見解，從而對他們那個時代的顯著趨勢所採的立場來說明。真的個人主義不僅是信仰民主，而且會斷言民主的理想是發源於個人主義的一些基本原則。個人主義固然確認所有的政府都應該是民主的，但它並不迷信多數決定是萬能的，它尤其不承認「絕對權力——假定其來源爲人民——和基本自由同樣的正當」。<sup>③</sup>它認爲在民主政制下與在其他任何政制下一樣，「強迫性的命令之使用，應當限之於一定的範圍以內」<sup>④</sup>；它尤其反對那個最緊要、也是最危險的關於民主的流行中的誤解——認爲我們必須把多數的意見當作正確的見解來接受，並以這種意見來束縛將來的發展。以多數的意見來決定共同行動，這不過是約定的慣例；民主固

然建立於這個慣例，但並不是說今天的多數的意見應當成為普遍接受的意見——即令為達成多數人的目的有此必要。正相反，民主政制受人擁護的全部理由，是基於這個事實——在時間的過程中，今天的少數意見將會變成多數意見。我確實認為，政治學必須在最近將來找出答案的一個最重要的問題，就是要發現一個分界線，把多數意見對全體發生拘束力的領域與少數意見應該受到尊重（如果它所產生的結果會使大眾的需要得到更好的滿足）的領域，清清楚楚地分開。我尤其深信，在涉及工商業一個特殊部門之利益的場合，多數意見經常是反動的或保守的意見；我也深信，競爭的好處正在於少數有佔優勢的機會。凡是不用任何強迫力量，而競爭可以做到這一點的場合，競爭就應當受到尊重。

（為總結真的個人主義對民主政制的這種態度，最好莫過於再引阿克頓所寫的一段話：「真的民主原則，是說誰也不應具有支配人民的權力，卻被了解為：誰也不能限制或閃避人民的權力。真的民主原則，是說不應使人民做他們不喜歡做的事情，卻被了解為：不應要求人民寬容他們所不喜歡的事情。真的民主原則，是說每個人的意志必須盡可能地免於束縛，卻被了解為：集體人民的自由意志必須毫無約束。」<sup>1</sup>）

可是，當我們講到平等的時候，那就必須馬上指出：真的個人主義與時髦意義的平等主義<sup>2</sup>毫不相干。我看不出有任何理由要把大家比而同之，而不給他們的待遇平等。個人主義，一方面極力反對所有既得的特權，凡是對於任何非基於平等待遇的規律而取得的權利所給予的保護，無論是以法律或以暴力來保護，個人主義都極力反對；可是另一方面，個人主義也不承認政府有權局限有才幹的人或幸運的人所可獲致的成就。凡是對於個人的可能造就給以硬性的限制，它都同

樣反對，不管這種限制權是用來延續不平等或用來創造平等。個人主義的主要原則，是任何人或任何人羣都不應有權決定別人的地位應當如何。這個原則，被認為是自由的一個必要條件，決不可為著滿足我們的正義感或嫉妒心而犧牲它。

從個人主義的觀點來看，也沒有任何理由要使所有的人都從同一水平線上出發，而不許他們享有非勤勞的利得，例如出生於較聰明或較誠實的父母因而有其非勤勞的利得<sup>3</sup>。講到這裡，個人主義確比社會主義較少「個人主義的」，因為前者既承認個人是一正當單位，也同樣承認家庭是一正當單位；而且個人主義也尊重其他的一些集團，例如語系的或宗教的團體，每每由於共同的努力，可以長期地為其組成份子保持著異於別人的物質的或精神的生活水準。托克維爾和阿克頓在這個問題上面是異口同聲。托克維爾說：「民主與社會主義沒有任何共同點，除掉『平等』二個字以外。但要注意這裡的區別：民主所追求的平等是自由中的平等，社會主義所企圖的平等是奴役下的平等。」<sup>4</sup>阿克頓和他一樣，都認為「法國革命」之所以那麼傷害自由，其最深遠的原因是它的平等說。<sup>5</sup>「人世間未曾有的這個最好機會，白白地放棄了，因為要求平等的那股激情把自由的希望弄得落空。」<sup>6</sup>

## XI

對於這兩派名稱相同而基本原則完全相反的思想傳統，如果要更詳細地討論它們的區別，可能要費很長的時間。但是我不應該離開本文的主旨太遠。本文的主旨是要從根源上追究其所產生的這個混淆觀念，並指出只有一個理論一貫的傳統，即是我所說的「真的」個人主義，不管你是否同意，這終歸是我所要維護的唯一的一種個人主義，

而且我確信，能夠以一貫的理論來維護的，也只有這一種個人主義。在結論方面，讓我再回到開始時我所說過的一段話：人類經由連續的社會過程曾經成就了許多事物，而這些事物並非任何個人所設計或了解，而又確比個人的心靈更偉大。真的個人主義的基本態度，就是對於這社會過程所抱持的謙虛態度。當前的大問題，在於是否容許人的心靈在社會過程中作為它的部份而繼續滋長，或者說，在於人的良知是否把它自己鎖在它自己製造的鎖鏈下。

個人主義教給我們：社會，只有在自由的時候才會大於個人。社會會有多少自由，社會就比個人大多少。如果是個被統制或被管制的社會，這個社會就受統制者或管制者的心智力所限；被統制或被管制的程度愈大，則受限的程度也愈大。如果現代人的這種傲慢——凡不是受個人理所著意控制的任何事物一概不予尊重——還不知道及時停止，那麼，我們將會像伯克警告過我們的，「一定會看到我們周圍的一切事物將逐漸萎縮，一直萎縮到我們所關心的也縮減到我們心的容積為止。」（引號內的這句話，原書沒有附註。其出處待查。——譯者註）

## 註釋

- ① 這是1945年12月17日在都柏林大學院(University College, Dublin)發表的第十二次芬雷講演(Finlay Lecture)。曾經由都柏林的Hodges, Figgis & Co., Ltd.和牛津的B. H. Blackwell, Ltd.於1946年出版。
- ② 「個人主義」與「社會主義」這兩個名詞，都是現代社會主義的創立者聖西門的信徒們(the Saint-Simonians)所創造的。他們首先鑄就「個人主義」一詞，以描述他們所反對的競爭社會，後來又發明「社會主義」一詞，以描述中央計劃的

社會，在這種社會裡面，一切活動之受管制，完全像在一個工廠裡面一樣。關於這兩個名詞的起源，參考著者的*The Counter-Revolution of Science, Economica*, VIII (new ser., 1941) 146.

- ③ R. Bisset, *Life of Edmund Burke* (2d ed., 1800), II, 429.同時參考W. C. Dunn, *Adam Smith and Edmund Burke: Complimentary Contemporaries*, *Southern Economic Journal* (University of North Carolina), Vol. VII. No. 3 (January, 1941).
  - ④ 在現代有意地恢復亞當·斯密和其學派的有條理的個人主義的，孟格爾(Carl Menger)是屬於第一批人；指出社會制度的計劃理論與社會主義之間的關聯的，孟格爾大概也是第一人。參閱他的*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften* (1883)，尤其是第四篇第二章。在該書快要結束的地方(p. 208)，他說到「一種實用主義，會違反其代表人的意旨，不可避免地走上社會主義的結局」。
- 很有意思的事情是：出發於唯理主義的個人主義的重農學派，已經離開了唯理的個人主義，不僅是接近於社會主義(在Morelly的*Le Code de la nature* (1755)裡面已充分表現)，而且還鼓吹最惡劣的專制。Bodeau曾說過這樣一句話「政府驅使人民仰承它的一切意圖」。
- ⑤ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), in *Works* (World's Classics ed.), IV, p.105 上面講：「因此，這個社會本身，將會在短短的幾個世代當中，分解為灰塵和粉末的個體，而終歸消失於長空」。伯克(照A. M. Osborn在地的*Rousseau and Burke* (Oxford, 1940) p. 23所指出的)曾經因為盧梭的極端「個人主義」而攻擊盧梭，後來又因為他的極端集體主義而攻擊他，這並不是矛盾，而只是由於宣揚唯理的個人主義者不可避免地會歸趨於集體主義。盧梭如此，其他的人也會如此。

⑥在里夫(Henry Reeve)所翻譯的托克維爾的 *Democracy in America* (London, 1864) Vol. II., Book II, chap. 2 上面, 托克維爾把個人主義界說為:「一種成熟的安靜的心情, 它使得社會的每個份子把自己與大眾脫離, 也與他的家庭和朋友分開; 其結果, 在這樣地形成了一個他自己的小圈子以後, 他就置社會於不顧而讓它無著落。」譯者里夫在這一節的附註裡面講到: 他不知道有何英文名詞恰好與法文的「個人主義」一詞相當, 因而不得不把後者引用到英文裡面來而表示歉意。正如史特茲(Albert Schatz)在下述的書中所指出, 托克維爾把這個已經確定了的法文名詞用來表達這個特殊意義, 這完全是任意的, 因而對於這個意義確定的名詞引起了嚴重的混淆。

⑦已故的史特茲對於個人主義的理論史, 有其傑出的概觀。他很正確地得到這樣一個結論:「首先, 我們所明顯看到的個人主義, 不是它的真正面。那恰是一般人們所相信的: 相信在一種孤立的生活方式下, 和一種對自私的讚美(*L'Individualisme économique et social* [Paris, 1907], p.558)。這本書, 我受益很多。它不僅是對它的書名所指稱的問題有貢獻, 而對於經濟理論的通史也有貢獻, 值得廣為宣揚。

⑧在這方面, Karl Pribram 講得很明白: 個人主義是哲學的名目論(philosophical nominalism)之一個必然結果, 而集體主義的一些理論則是根源於「實在論者」(realist)或(如 K. R. Popper 所說的)「本質主義者」(essentialist)的傳統(Pribram, *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* [Leipzig, 1912])。可是這種「名目論者」的接近法只是真的個人主義之特徵, 至於假的個人主義——盧梭的與重農學派的個人主義都與笛卡兒的淵源一致——則是強烈的「實在論」或「本質主義」的。

⑨Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1st ed. 1767), p. 187.同書中選講到:「社會的一些結構是來自一個模糊而遙遠的淵源; 它們,

遠在有了理論的時日老早老早以前, 產生於人們的本能, 而非產生於人們的深思熟慮……對於那些只有憑經驗才可知道的事情、人的智慧所不能預知的事情、以及不合時代潮流而不是任何權威所能強制實行的事情, 我們都慣於認為是發生於預定的計劃。」(pp. 187~188.)

與弗格森同時代的人們也表達了與十八世紀英國經濟學家相同的基本觀念。把他們的說法加以比較, 是頗為有趣的事情:

Josiah Tucker, *Elements of Commerce* (1756), 再刊於 *Josiah Tucker: A Selection from His Economic and Political Writings*, ed. R. L. Schuyler (New York, 1931), pp. 31, 92:「其主要點既不是要消滅自愛自利心(self-love), 也不是要減弱它, 而是要給它一個方向, 使它在自求滿足中也可增進公利……本章的要旨在於顯示: 人性中這個普遍的原動力, 自愛自利心, 在這種場合(同所有的場合一樣)將會照這個方向發展因而有益於公利。」

亞當·斯密,《原富論》(1776), ed. Cannan I, p.421:「把勤勞用來生產價值最大的產品, 他的目的只是自利, 可是在這種場合也和在許多其他場合一樣, 他是被一隻看不見的手引導著, 因而也達成他意外的一個目的。而且這個目的之在他的意外, 對於社會而言並不更換。由於追求私利而自會增進社會公利, 比有意去增進社會公利還來得更有效。」再參考 *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Part IV (9th ed., 1801), chap. i, p. 386.

Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), in *Works* (World's Classics ed.), VI, 9:「仁慈而明智的一切事情的安排者(也即亞當·斯密所說的無形之手——譯者註), 不管人們願意不願意, 他都要使他們在追求他們的私利中, 把全體的利益與他們自己的成功聯繫起來。」

有趣的事情是, 以上這些陳述, 經過百年來大多數作家的嘲笑與輕蔑以後(C. E. Raven 在不久以前把上述伯克的陳述稱之為「邪惡的語句」[sinister sentence]——參考他的



*Christian Socialism* (1902), p. 34), 我們發現, 現代社會主義第一流的理論家之一採納了亞當·斯密的結論。按照 A. P. Lerner (*The Economics of Control* (New York, 1944), p. 67) 的說法, 價格機構的主要社會功用, 就是「如果適當地利用它, 它會誘使社會的每一份子, 在尋求私利的同時, 做些有益於一般社會的事體。從根本上看, 這是亞當·斯密與重農學派的大發現。」

⑩ 參考史特茲上書, pp.41~42, 81, 378, 568~569 (尤其是 p.41, n.1)。他從 Albert Sorel 的一篇文章 (Comment j'ai lu la Réforme sociale. in *Réforme Sociale*, November I, 1906, p. 614) 中引來的那一段: 「我雖仍對那篇〈方法論的演說辭〉抱著夠大的崇拜, 我早知道從這篇著名的演說辭裡, 一面會產生那些社會性的悖理、形而上的錯誤、抽象與烏托邦, 另一面產生積極性的構想, 引導人們趨向孔德, 如同趨向盧梭一般。」關於笛卡兒對於盧梭的影響, 詳見 P. Janet, *Histoire de la science politique* (3d ed., 1887), p. 423; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (3d ed., 1868), p. 643; 以及 H. Michel, *L'Idée de l'état* (3d ed., 1898), p. 68.

⑪ 曼德維爾在經濟學史上明確的重要性, 曾經有過很長的時期被人忽視, 或者只有極少數作者 (特別是 Edwin Cannan 與 Albert Schatz) 知道, 現在已開始被人認識。這, 主要的是得力於已故的 F. B. Kaye 之印行《蜜蜂寓言》(*The Fable of the Bees*)。儘管曼德維爾著作的基本觀念已經包含在 1705 年發表的那篇富有創意的韻文, 但其明確而精密的構思, 尤其其他對於分工、貨幣、與語文的起源所給的充分說明, 只是見之於 1728 年出版的 *The Fable* 第二篇 (見 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye (Oxford, 1924) II, 142, 287~288, 349~350)。這裡的篇幅只容許摘引其中最關重要的一節: 「在天賦的聰明才智方面, 這個世代的人與那個世代的人沒有什麼差異, 可是事實上是由於時間的經過與許多世代的經驗而成就的事物, 我們卻常常歸功於某一天才。」(上書, p. 142.)

把維科 (Giambattista Vico) 和他的公式 (通常是誤引了) —— 不知不覺中, 人做了一切 (*Opere*, ed. G. Ferrari (2d ed.; Milan, 1854) V, 183) —— 看作反唯理主義的社會現象理論的開始, 這已經成為慣常。但是曼德維爾卻先於他而且勝過他。語文學在許多方面所引起的一些問題, 在性質上與其他社會科學的一些問題相類似, 在語文學的發展上佔有光榮地位的, 不只是曼德維爾, 而且也有亞當·斯密。這一點也許應該提到。

⑫ René Descartes, *A Discourse on Method* (Everyman's ed.), pp. 10~11.

⑬ 關於以工程師的心態來處理經濟現象這個問題, 參考著者的 *Scientism and the Study of Society*, *Economica*, Vols. IX~XI (new ser., 1942~1944), 尤其是 XI, 34 ff.

⑭ 自這篇講演第一次刊行以後, 我已讀到 Jerome Rosenthal 的 *Attitudes of Some Modern Rationalists to History* 這篇有教益的文章 (*Journal of the History of Ideas*, IV, No. 4 (October, 1943), 429~456)。這篇文章很詳細指出笛卡兒, 尤其是他的學生 Malebranche 反歷史的態度; 並且就笛卡兒在他的 *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* 裡面表示出的對於歷史、語文、地理, 尤其古典文學的輕蔑態度, 舉出了一些有趣的例子。

⑮ James Bonar, *Philosophy and Political Economy* (1893), p. 85.

⑯ A. W. Benn 在他的 *History of English Rationalism in the Nineteenth Century* (1906) 裡面說得對: 「照魁奈 (Quesnay) 的想法, 順從自然, 即是對我們這個世界和其法則加以研究, 因而得以確定什麼行為最有助於健康與快樂: 自然權利, 即是採取這樣確定了的行徑之自由。這樣的自由只屬於智者與賢者, 而這裡所謂的智者與賢者, 是由我們的保護者憑其權威隨意認定的。另一方面, 照亞當·斯密和他的門徒們的想法, 『自然』這個名詞, 是社會各個份子所賴以生氣蓬勃的那些衝動和本能的總稱; 他們所持的論點是說, 最好的社會秩序,

是由於讓那些力量(指上句所說的衝動和本能——譯者註)自由活動。因為他們堅信：部份的失敗會被別處的成功補償而有餘，每人追求他自己的利益，將會完成大家的最大福利。]

關於這個問題的全部，參考 Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (1928)，尤其是 pp. 266~270。

十八世紀蘇格蘭的哲學家們與當時法國的哲學家們的對比，也見之於 Gladys Bryson 最近出版的 *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century* (Princeton, 1945, p. 145)。她特別強調蘇格蘭的哲學家們「都想擺脫笛卡兒的唯理主義，因而也不重視這個主義所重視的抽象的理知主義和先天的觀念」，而且她一再地強調休謨有「反個人主義的」傾向(pp. 106, 155)——她用「個人主義的」這個字，是我在本文所指的假的，唯理主義的個人主義。但是她也偶爾犯了一般人所犯的錯誤而把他們看作「這個世紀的思想的代表或典型」(p. 176)。而且還有一點，就是她過份地把十八世紀所有的哲學家的思想看作類似的，這大都是由於她對於「啓蒙運動」的看法接受了德國人的概念。其實那個時期英、法兩國的哲學家有許多方面的不同，而這些不同的地方比起類似的地方更重要得多。一般人總是慣於把亞當·斯密和魁奈混為一談，這是由於他們相信亞當·斯密曾經大大地受益於重農學派的人士。這種錯誤，無疑地必須糾正。而一般人所相信的，現在已被 W. R. Scott 新近的發現(參閱他的 *Adam Smith as Student and Professor* [Glasgow, 1937], p. 124)證明其不實。據說，休謨和亞當·斯密都是由於反對孟德斯鳩(Montesquieu)而從事著作的，這也是很重要的一點。

關於十八世紀英法兩國社會哲學家的差異，在 Rudolf Goldscheid 的 *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft* (Vienna, 1905, pp. 32~37) 上面可以看到有些啓發性的討論，可是這位作者對於英國社會哲學家的「經濟自由主義」

懷有敵意，因而他的討論不免有些歪曲。

- ⑭ Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), in *Works* VI, 15.
- ⑮ 托克維爾一再地用這個片語來形容社會主義的一些後果。讀者應特別參考 *Oeuvres complètes*, IX (1886 p. 541)，在那裡他說：「依我看來，一般社會主義，倘欲決定性地給它一個公式，我將認為這是一種新式的奴役。」讓我在這裡附記一筆，我最近一本書的標題，是由於托克維爾這個片語的啓示而採用的。(著者所提的這一本書，即《到奴役之路》，1944年初版——譯者註)
- ⑯ John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Book II, chap. 4. § 22: 「處在政府之下的人們的自由，是要有生活常規，為社會每一個人所共同遵守，而且為這個社會的立法權所制定。」
- ⑰ Lerner, 前書, p. 5.
- ⑱ Lord Acton, *Nationality* (1862). 重刊於 *The History of Freedom and Other Essays* (1970), p. 288.
- ⑳ 政府為個人們減除真正「可以避免的」不確定，而權宜採取的那些行動，是曾經引起許許多多混淆的一個主要原因。由於混淆之多，我不得不對於正文所簡略提及的不確定再加點說明，否則恐有忽視之嫌。要點是這樣：在變動已經發生了以後，阻止人們注意這個變動，藉此來保護某一特定的人或人羣，使其不至於受到一種意外的變動所造成的損失，這是容易做到的；但是這只是把損失轉移到別人身上，並沒有防止損失。例如，如果為保護投在大規模工廠的資本，使其不至於受到新的發明之競爭而廢棄，因而來阻止新的發明之被採用，這種作法，固然增加了既存的工廠老闆之安定，但剝奪了新發明對於大眾的利益。或者換個方式講，如果我們為使人們的行為比較更可預測，因而阻止他們在知識方面自我調整以適應意外的變動，這種作法，並沒有真正地為全社會減除不

## 54 個人主義與經濟秩序

確定。要真正地減除不確定，只有靠增加關於不確定的知識，決不可靠阻止人們利用新的知識。

- ⑳法國的旁觀者們對於英國社會制度表面上的不合理所表示的各種意見，充分地顯示出唯理的個人主義與真的個人主義之間的區別。例如，一方面有聖西蒙 (Henri de Saint-Simon) 的指責：「以較小字體的百數頁厚冊，不足以說明在英國存在的一切東拼西湊的不邏輯。」(*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* [Paris, 1865~1878], XXXVIII, 179.) 另一方面有托克維爾的辯護：「這些英國人的怪現象，可能和他們的自由有些連帶關係。這是聖西蒙心目中絲毫沒有的概念。」(*L'Ancien régime et la révolution* [7th ed.; Paris, 1866], p. 103.)
- ㉑這裡有必要再引伯克的一段話，使讀者想起在伯克的心目中道德律的力量對於一個自由社會的可否形成是如何的緊要。伯克寫過：「人們享受公民自由的資格，嚴格地比例於他們以道德的約束加在自己的情慾之上的那種性格；比例於他們超乎自己的貪婪心強佔慾以上的正義感；比例於他們超乎自己的虛榮與傲慢以上的對於事物的公正與清醒的理解力；比例於他們之傾向於聽取智者賢者的忠告而不樂於小人的諂媚。」(*A Letter to a Member of the National Assembly* [1791], in *Works*, IV, 319.)
- ㉒譯者註：「而不知道市場制度的功用」這半句是譯者體會上下文義而增加的。
- ㉓ W. Dibelius, *England* (1923), 1934 年英譯本 pp. 464~468.
- ㉔ E. Vermeil, *Germany's Three Reichs* (London, 1944), p. 224.
- ㉕ Lord Acton, *Nationality* (1862), 再刊於 *The History of Freedom*, pp. 270~300.
- ㉖ Lord Acton, *Sir Erskine May's Democracy in Europe* (1878), 再刊於 *The History of Freedom*, p. 78.
- ㉗ Lord Acton, *Lectures on Modern History* (1906), p. 10.

●同㉒, pp. 93~94.

- 譯者註：時髦意義的平等主義，正是時人所常用的「看齊」主義。周德偉先生現正翻譯海耶克的 *Constitution of Liberty*。他把海耶克所說的 equalitariay society 譯作「比同的社會」。「比同」二字，源於孟子，既典雅而且具有非難的意思。但「看齊」一詞則較為口語化。equalitarianism, 或 to make people equal 正是「比同主義」或「要大家看齊」。
- 譯者註：這是指的較聰明較誠實的父母死後的遺產。
- ㉘ Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, IX, 546.
- Lord Acton, *Sir Erskine May's Democracy in Europe*. 再刊於 *The History of Freedom*, p. 88.
- Lord Acton, *The History of Freedom in Christianity* (1877), 再刊於 *The History of Freedom*, p. 57.