

理想国

Against

selection 07



论自由

[英] 约翰·穆勒 著 孟凡礼 译

On Liberty

John Mill



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

目录

封面

[导读 为什么我们今天依然还要读穆勒？](#)

献辞

[第一章 引论](#)

[第二章 论思想言论自由](#)

[第三章 论作为幸福因素之一的个性自由](#)

[第四章 论社会权力之于个人的限度](#)

[第五章 论自由原则的应用](#)

译名对照表

[附录 穆勒《论自由》的汉译版本比较——为什么要重译这本书？](#)

译后记

本书由 “ePUBw.COM” 整理 , ePUBw.COM 提供最新最全的优质
电子书下载！！！！

封面

理想国
against

selection 07



论自由

[英] 约翰·穆勒 著 孟凡礼 译

On Liberty

John Mill



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

导读 为什么我们今天依然还要读穆勒？

高全喜

十多年后能够再次仔细阅读约翰·穆勒的《论自由》，说起来要感谢孟凡礼君。数日之前，凡礼送来他新近重译的《论自由》，开始我并不以为意。在我的印象中，穆勒的这部名著已有多种译本，他的思想在学术界乃至公共知识界也广为流传，是否还需要再添一个新的译本，我以前也没有认真想过。但是，近来我抽出时间专门拜读了凡礼的这篇精致的译品，又顺便翻阅了自严复以来一个多世纪在中国出版的穆勒这部著作的多个译本，读后不禁感慨万千。在此倒不是想通过对比为凡礼的这篇最新译稿说些褒扬之辞，他的译品在“信、达、雅”方面所达到的程度，我想读者诸君自有公论。至于为什么在已经有了多个译本之后，凡礼还要不辞辛苦地从事这样一桩看起来有些出力不讨好的事情，其缘由在他同时交送给我的一篇专门讨论《论自由》汉译版本的比较和翻译问题的文稿中，已有陈述，自不劳我再赘述。

最近几年我一直在强调一种关于中国问题的看法，那就是自鸦片战争至今一百七十年来，尤其是历经两个共和国（即中华民国与中华人民共和国），中国社会依然处在一个古今之变的转型时期，即从古典王朝社会到现代自由民主社会的转型远没有彻底完成，尽管这种转型是在遭受西方列强的压迫并且伴随着深刻而又剧烈的中西文明之争的背景下展开的。从大的历史视野来看，这一百七十年来的中国近现代历

史，仍然处在一个以现代性为主导的现代政治、经济、文化的演进或构建之中。这样一个古今之变的历史过程，非常类似于西方的十七、十八直到十九世纪，也就是说，我们这一百多年的历史，大致经历着西方社会历经三百多年才完成的古今之变的现代社会的形成过程。

我们看到，西方文明的这个时期产生了一大批思想家，细数起来，这个名单可以从马基雅维利、博丹、格劳秀斯、霍布斯、洛克、卢梭、伏尔泰、孟德斯鸠、亚当·斯密，一直数到边沁、约翰·穆勒。如果再予以深究的话，西方现代性的历史演变又可以细分为早期现代与中晚期现代两个阶段，从某种意义上说，以约翰·穆勒为代表的十九世纪的英国思想家们，恰好是处于从早期现代到成熟的西方现代文明的转折时期。穆勒的思想为英国乃至欧洲社会从早期现代向现代社会的迈进，提供了一个承上启下的典范性的理论依据，他的政治哲学、政治经济学和伦理学著作，尤其是在当时的英国乃至日后在世界影响深远的这篇名为《论自由》的小册子，均是应对西方社会的这个时代之转型问题，勾画未来社会的健康发展。击水中流，匡正时弊，发前人之所未发，穆勒蔚然开辟出西方现代社会思想中的一大理论路径。

中国百余年来古今之变的社会大转型至今业已 跨过二十一世纪的门槛，如果说在两个共和国的创制时期，中国还是处在一个较为标准的西方早期现代的社会构建，即一个现代中国的政治与社会的发轫与肇始之际的话，那么，我们看今日中国，大陆经过三十多年改革开放所带动的社会之全面变迁，以及台湾在解严之后逐渐进入开放的宪政民主社会，海峡两岸暨香港、澳门，都已大致走过了早期现代的政治、经济、社会乃至文化的创建时期，都面临着向更为成熟的正常的现代社会的转型问题。中国在这个时间段面临的问题，从大的方面说，在我看来恰恰很类似于约翰·穆勒所处的英国社会从早期现代向成熟现代迈进的转型时期，我们迫切需要约翰·穆勒那样的承前启后的思想家，为这个极其复杂的转型时代提供切中肯綮的思想理论资

源。

穆勒所面临的时代问题的迫切性在哪里？为什么说穆勒的思想在十九世纪的英国具有承前启后的意义？这就要回到穆勒这部经典之作的文本上来，颇有意思的是，通过近期的一番阅读，我有一个惊喜的发现，我感到穆勒的《论自由》，不失为一个十九世纪版本的洛克《政府论》。关于洛克之于英国早期现代的关系，我们早已熟知，他是英国光荣革命的理论辩护士，其《政府论》旨在为新生的英国政治提供理论的证成。穆勒的《论自由》明明是讨论自由问题，尤其是思想言论自由与个性自由问题，我为什么要把它视为洛克《政府论》的十九世纪英国之新版呢？我的这个观点的理据是什么，洛克与穆勒的共同点与不同点又是什么呢？

洛克《政府论》着重探讨的是政府权力的正当性来源，虽然洛克在《政府论》中非常强调生命权、财产权和自由权等基本个人权利，但他作为早期现代的思想家，所面临或针对的真正的理论对手主要是霍布斯的绝对国家主权，因此《政府论》的中心内容在于构建一个人民同意的有限政府，个人的基本权利只是作为政府权力的正当性而被表述出来的。所以，洛克的《政府论》是一个基于个人权利的政治契约论的政府论。洛克的政治理论是与其时代密切相关的，作为十七世纪英国光荣革命的产物，他是要为光荣革命所建立起来的现代政府及其正当性辩护。我们看到，随着其后英国社会一百多年的演变发展，到了约翰·穆勒时代，早期现代所奠定的宪政政体制度已经得到富有成效的实施，人民的基本政治与公民权利在这个体制下均已获得较为妥当的保障，个人的财产权、生命权和自由权少有受到政府权力恣意的侵犯。有限政府、宪政框架以及法治主义，在思想意识上毋庸置疑地为英国公众所广泛接受，作为政府之正当性来源的自然权利学说，业已扎根于英国一百年来的制度实践之中，成为英国自由主义传统的一个重要组成部分。这表明英国社会已经走出了早期现代的历史阶段，这个国家的政体稳定，法制昌明，人民安居乐业，步入到了

一个成熟的现代社会的关键点上。在这个时期，英国社会并不是没有问题了，而是旧的问题已经解决，新的问题大量涌现，如何界定处在成熟社会的政府权力，就需要一种新的“政府论”，这个新的政府论，在我看来恰是由约翰·穆勒的这本《论自由》来完成的。

在洛克的《政府论》中有两层逻辑，一层逻辑是构建政府，另外一层逻辑是彰显个人权利。洛克的真正企图是通过构建一个具有人民授权的合法而有限的政府，以此强化个人权利的重要价值，即它们是政府权力的正当性来源。所以，洛克的《政府论》又可以视之为权利论或自由论，right在洛克的语境中实质上就是一种绝对的自由，即自然权利论的自由。但是，经由光荣革命所建立的政权需要一种理论上的证成，致使洛克笔触的落脚点就落到了政府论上，他要为这个新生的政府提供理论上的辩护，然而，由于洛克的主旨在人民的自然权利上，所以他的政府论就难免具有激进主义的色彩。由此，我们也可以明确地指出，洛克并不是所谓的御用文人，他对于光荣革命政府论证成，不是为了捍卫这个特定的英国政府，而是对现代政府提出自己的警示，即政府的建立要基于人民的同意，其正当性的根源在于公民的自然权利之保障，这才是当时欧洲思想界泛起的“国家理由”之前提。人民有服从政府的义务，但这个政府必须是得到人民授权同意的政府，是能够保障人民的生命权、财产权与自由权的政府，一旦人民的上述权利受到政府的严重侵害，忍无可忍时，人民就有反抗的权利。如此看来，与其说洛克是为革命之后的英国政府辩护，还不如说洛克是在借辩护之口来宣扬他的自然权利论和现代自由论。究竟是谁在利用谁，还真说不清楚呢。

穆勒这本名为《论自由》的十九世纪之新版“政府论”，从表面上看与洛克恰恰是相反的，《论自由》的大部分篇幅讨论的都是个人思想言论自由以及个性自由的重要性，而洛克《政府论》的大部分内容讨论的则是政府权力以及立法权、执行权与

对外权等政府的职权功能。所以，从这个层面上看，穆勒的《论自由》与洛克的《政府论》，其各自的论述主题都很鲜明，相互之间的关系并不是直接对应的。但是，我为什么要把穆勒的《论自由》视为新版或十九世纪版的“政府论”呢？因为，在我看来，穆勒看上去在滔滔不绝地谈自由，但其核心思想和隐含的重要目的实际上是在论政府，在于限制政府以及与政府相关联的“多数的暴政”。正是在这里，我们看到穆勒恰恰展现出了与洛克的激进主义相反的某种保守主义倾向，符合所谓保守自由主义的消极自由观念，而洛克的自由观念中则具有某种积极自由主义的色彩。换句话说，洛克谈的是（构建）政府，核心却是（保卫）权利（权利即是被视为绝对right的那部分自由），穆勒谈的是（捍卫）自由，核心却是（限制）政府（在穆勒那里社会即是广义的政府）。这样，穆勒就从与洛克相反的逻辑方向上，深化乃至完善了洛克的“政府—权利”学说，形成了一种新的“自由—社会”学说，大大丰富了自由主义思想的理论内涵与解释力度，更重要的是更好地因应了时代问题——限制政府权力，哪怕是具备基于权利论的正当性基础的政府亦不例外。

我们知道，现代社会所要处理的一个关键问题，是严复所说的“群己权界”问题，严复将穆勒的“自由”（liberty）翻译为“群己权界”，是以中国自己的语言非常准确且实质性地把握自由的精义表现出来了。因为中文的“自由”一词，在传统意义中并没有“群己权界”的意思，英文的liberty一词，作为现代社会的核心意涵，关涉个人与他人尤其是个人与社会的关系，或者说关涉个人与“群”的权利（及权力）边界问题。两人以上就形成了群，群即社会，有了社会，就有了社会的power（权力），政治也就出现了。所谓的“群己权界”指的就是right与power之间的rule（规则）问题，这个群己权界就构成了自由的核心原则：一个社会的权力应该是一种基于规则的（具有正当性来源的）权力，其要义是通过划分政府权界，尊重

并保障每个个体之人的right。但是，如何表述与处理right、power、rule三者之间的关系，联系到从古典社会向现代社会的演变过程，不同历史时期的思想家又有着基于不同逻辑向度的展示和论证。穆勒《论自由》的中心之论，不在基于个人权利构建政府（洛克意义上的“政府构建与个人权利”），而在讨论社会状态下的自由（穆勒意义上的“民主社会与个人自由”），但其实质上仍是通过个人自由来界定政府（虽然这个“政府”在穆勒那里已经因民主政体的有序运作而大大地等同于社会），因此，相比于洛克基于论证政府权力来源的正当性来阐释个人权利，穆勒论证的逻辑路向恰恰是相反的。

此外，穆勒所采用的逻辑方法论也跟洛克自然权利论不同，是一种基于知识真理论的功利论。因为英国经验主义不承认绝对真理，因此就主张没有谁能够垄断真理，即便是具有正当合法性基础的政府乃至社会本身，也都不例外。这就要求在追求真理的过程中，为思想言论自由提供广阔的社会空间，进而在生活方式的选择上也是如此，要为个性自由发展保留出可供伸展的领地。《论自由》的前三章主要是正面论述思想言论自由、个性自由的原理，在第四、第五两章，穆勒进入了对于自由原理的应用的分析，在我看来，这两章才是全书的真正落脚点——为捍卫个人自由而划定“群己权界”，其实也就是新版的“政府论”，要旨也就是限制政府以及社会权力，限制权力行使的方式、范围以及强度，给那些可能是谬误也可能是真理的思想言论和个性拓展留下自由的空间，为人性的内涵向更丰富化的发展创造条件，为英国社会保持其活的生命力。穆勒的这个自由论显然是一种典型的否定性自由的论证：免于……强制的自由。由此，我们可以说，穆勒从思想史上拓展了自由的内涵，liberty在他那里，不再仅仅等同于right，甚至也不仅仅是复数的rights，他的自由概念要比权利概念包含更多的内容。在群己权界的范围内，每个人都有自由活动的空间，自由是否定性的，消极意义上的自由，这与洛克自然权利论意义上的积

极自由是不同的，是洛克之后更深入的自由概念的发展。基于这样一种新的自由观，对于政府以及社会权力的性质与功能，就需要一种新的认识与界定，这也是与洛克的《政府论》所不同的，而这也正是穆勒新版政府论的理论价值之所在。

穆勒的思想表现方式之所以与洛克不同，主要是因为任何思想理论的发展都是与其时代相关联的，穆勒所处的时代与洛克的时代相比已经发生了重大变化。在洛克时代，由于政治动荡，建立一个良性政府并为其寻找正当性基础，是当时的普遍诉求，虽然权利思想在英国传统中源远流长，但如何将权利思想用于支持政府构建并完成其理论表述，在当时并不明朗。所以，洛克担当起这一历史的重任，《政府论》的中心思想虽然是强调个人权利，但论述却偏重于政府构建。而在穆勒时代，政府的构建已不需要论证，具有正当性基础的政府已经成为事实，这样一来，在人们习以为常的政府状态下，英国传统思想中甚至洛克思想中的那些权利内涵，在沿着自由的方向向着更有生命力的、更具朝气的前景拓展时（尤其是个人的思想言论自由）反而受到了轻视、压制乃至惩罚。从洛克时代到穆勒时代，英国社会在经过一百多年的演变后，生命权、财产权、自由权等基本权利，毋庸置疑地被视为政府权力的正当性来源，然而，在这样的一种情势下，个人思想言论的自由权、个性多样性发展的自由权，乃至在本书中未得展开但在穆勒后来著作中有所阐述的个人经济的自由权，等等，它们虽都凸显出来了，但却受到政府、社会以及公共舆论等方面的压制甚至打击。而在穆勒看来，这些自由（liberty）恰恰是让一个民族富有朝气、永远保持青春的最核心的东西，他为日渐僵硬的英国政治法律制度感到忧虑，认为它们有碍民族的健康发展，尤其是扼杀了民族的内在生命力。正是在这里，穆勒更深一步地拓展了关于人的社会本性的学说，大大丰富了个人自由的内涵，穆勒笔下的自由已经与洛克笔下的财产权有了相当大的不同，他更为强调思想言论乃至个性上的自由权。

穆勒在这本小册子里通篇大谈思想言论自由，以及与思想言论自由有着密切关系的个性自由，强调社会权力之于个人自由的限度。但是，我们不能因此就把穆勒关于个人自由的学说跟洛克关于个人权利的论述对立起来，实际上它是洛克思想在经过百余年社会演变之后的深化和拓展，是与新的社会形势直接相关的新版“政府论”，洛克的“权利”（right）是穆勒“自由”（liberty）的前提，这一点毋庸置疑。在承认洛克理论的前提下，穆勒的问题是：建立在个人权利正当性基础上的政府就可以限制个人的自由发展？这是洛克之后的新问题。跟洛克一样，穆勒的论证也有两层逻辑，一层是自由论，另外一层是政府论，他的主旨要通过论证个人自由指向限制政府权力。他针对现代政府，哪怕是基于洛克权利论的现代政府，提出了新的政府论，即划清政府（以及作为政府后盾的社会）权力的边界，这是他与洛克最大的不同。洛克的《政府论》是十七世纪英国早期现代政府论，穆勒的《论自由》是十九世纪英国成熟现代时期的政府论。从约翰·洛克到约翰·穆勒，英国的自由主义思想大致经历了一个从早期现代到成熟现代的转折，穆勒结束了古典自由主义，开启了现代自由主义的先河。

前面我只是从西方社会转型尤其是英国社会及英国政治思想发展演变的脉络，谈了从洛克《政府论》到穆勒《论自由》因问题转换导致思想传承发展的一些相关问题，大体上围绕着个人权利、个人自由、政府及社会权力边界（规则）这些内容展开。上述所言对中国问题的昭示意义又在哪里呢？

中国一百多年来的社会演变历程，仿佛恰相对应着由洛克和穆勒为两端的西方现代叙事：以两个共和国成立为大致时间端点的半个世纪，可以说正是我所谓的“洛克政府论阶段”，不论表象如何纷乱，其终极诉求都是为政府构建寻找正当性基础，建立起宪政框架；历经六十年尤其是以大陆改革开放为重心的晚近三十年的社会变迁，我们又确实来到了我所谓的“穆勒新政府论阶段”。并且在我看来，由于中国

一百多年来社会政治发展演变的曲折甚至可说灾难深重，又使得自由与权力问题更为复杂，用我的话说就是，在二十一世纪的中国，面临着双重扭结的问题。一方面，我们依然还需要洛克的《政府论》，因为基于个人权利的现代国家政府构建并未经由一系列革命彻底奠定下来，权利论与契约论的宪政民主框架即现代国家政制构建还有待完成，这也正是我一再强调洛克理论仍然是我们这个时代所需要的原因所在。而与此同时，中国社会自身的发展却不会停留在早期现代阶段，而是迅速向成熟现代迈进，所以另一方面，我们就又在还没有走完“洛克政府论阶段”的时候进入了“穆勒新政府论阶段”，因而穆勒的《论自由》同样成为我们所必需。

这次通读了凡礼君新译的《论自由》后，我的有关早期现代之于中国的想法得到了进一步深化：在一个基本权利问题未得根本解决的社会情况下，如何捍卫已经凸显出来的个人自由，尤其是思想言论的自由，从而保持这个民族的生命力，为个人自由留出向纵深拓展的足够的社会空间（这些东西正是穆勒所揭示出来的不同于洛克 rights 的 liberty 的核心意涵所在）？在穆勒看来，最关键的就是限制政府权力，划定它的界限，他反对政府乃至社会的舆论一律，要求尊重个性自由，反对政府垄断工业、垄断人才（即使是通过全面公平的公务员考试遴选制度）。反观中国，穆勒所指陈的那些问题正可说是触目惊心，权力边界问题、政府垄断问题、言论空间问题……诉诸我们亲身的所见所感，比之十九世纪的英国，情况何其严重乃尔！请看：

如果公路、铁路、银行、保险、大型股份公司、大学以及公共慈善事业等等，所有这些都成了政府的分支；又如果城市自治会和地方议事会，连同目前所有交付它们管理的事务，都成了中央行政系统的附属；如果所有这些不同事业的雇员都要由政府任命和支付薪酬，乃至终其一生每一升迁都需仰赖政府；那么，纵有再多的出版自由和民主的立法机关，都不足以使英国和其他国家变得真正自由，除了徒具自由之名而已。并且行政机器的构建越是科学有效，即其网罗最优秀人才来操纵这架机

器的办法越是巧妙娴熟，其为患也就越大。

.....一切自由民族都应如是；而能够如是的民族也必是无往而不自由的；这样的人民，永远不会因任何人或任何团体能够控驭其中央政府，就甘心让自己受他们的奴役。也没有任何一个官僚机构能够指望，可以让这样的人民去做或遭受任何他们所不愿意的事。然而，在各种事务都要由官府包揽的地方，任何为官府所决意反对的事情都根本不可能做成。此类国家的体制，不过就是将通国的能人才士，都组织进一个纪律森严的团体，以此来统御其余人众；其组织本身愈是完善，其从社会各界吸纳和规训最优秀人才的做法愈是成功，其对包括官府成员在内的所有人众的束缚就愈是彻底。因为统治者自己也成为其自身组织和纪律的奴隶，就像被统治者是统治者的奴隶一样。

从长远来看，国家的价值，归根结底还是组成这个国家的个人的价值；一个国家为了在各项具体事务中使管理更加得心应手，或为了从这种具体实践中获取更多类似技能，而把国民智力拓展和精神提升的利益放在一旁；一个国家为了要使它的人民成为它手中更为驯服的工具，哪怕是为了有益的目的，而使人民渺小，终将会发现，弱小的国民毕竟不能成就任何伟业；它为了达到机器的完善而不惜牺牲一切，到头来却将一无所获，因为它缺少活力，那活力已然为了机器更加顺利地运转而宁可扼杀掉了。

在这些文字中，我们仿佛看不到十九世纪的英国，而完全是我们当前的问题。穆勒所指陈的公共权力对言论自由和个性发展的限制，尤其是权力漫无边界的问题，何以在跨越了一百五十年之后，仍然让我们身受而感同？由此可见，一部真正伟大的著作，所谓的经典，固然是源于作者生存时代与地域的问题激发，但其思想价值完全可以超越它的时代和它的地域，而具有某种程度的普遍性或普世性意义。就穆勒

这部《论自由》来说，它所确立的有关自由的论述，它对于政府职权的界定，已经远远超出了十九世纪的英国，而为任何一个走向现代社会的文明国家和公民个体所认同，并由此激发他们追求自由的心声。所以我认为，在当今的中国，我们不仅需要洛克，同时也需要穆勒，我们需要两个版本加起来的政府论与自由论，因为这两个政府论与自由论所分别讨论的问题在中国都没有得到解决，甚至日益严重而迫切。

作为读者，我们依然有必要读洛克，读穆勒，因为他们的著作不仅仅是学问之作，而是思想之作，不仅仅是历史之作，而是现实之作。他们提出的问题与当今中国人的自由生活密切相关，他们就是写给我们读的，说给我们听的。一个能够思考自由与政府的民族才可能成为一个真正成熟的政治民族。所以，朋友们，读书吧。

本书所展开的每一个论证，都直接指向一个总体的首要原则：人类最为丰富的多样性发展，有着绝对而根本的重要性。

—威廉·冯·洪堡《政府的界限与责任》（（Wilhelm Von Humboldt, The Sphere and Duties of Government, Joseph Coulthard, Jun. 英译本，伦敦：Chapman 出版，1854 年，第 65 页。）

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

献辞

谨以此书献给我的妻子，以表达我对她的深深爱意和哀痛怀念——她是我的妻子，

更是我的朋友，是我所有优秀之作的启发者和共同作者，她以对真理和正义的高超领悟给了我最有力的激发，她的嘉许是我最好的报酬。正如多年来我的其他著作一样，本书既是我的作品，也是她的作品；但是，就本书的目前状况来说，已无法充分收到她的修改可带来的无法估量的益处；凡经她详审改订过的精要之处都已珍重保留下来，只可惜这种助益再也无缘收到了。她的伟大思想和高贵情感已随她深埋地下，如果我有能力将其向世人说出一半，我宁愿做一个中介者，比之我未经她启发和帮助所能写的任何东西，她那几乎无可匹敌的智慧都更有益于人类。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

第一章 引论

这篇论文的主题，不是所谓的意志自由（即那个与被误称为“哲学必然性”的信条不巧恰相对立的东西），而是公民自由或曰社会自由，也就是社会所能合法施加于个人的权力的性质和限度。这个问题很少有人简明易懂地说明过，甚至几乎从来没有如此讨论过，但是它却以潜在的方式深深影响着当代实际的争论，并且恐怕很快就会被认作是将来的重大问题。它远非什么新的问题，从某种意义上说，它几乎自远古以来就把人类分别开来，不过随着人类比较文明的一部分进入到进步时代，它又在新的情况下呈现出来，而且要求人们给予不同且更为根本的对待。

自由与权威之间的斗争，在我们早已熟知的那部分历史中，特别是希腊、罗马和英国的历史中，就是最为显著的特征。但在过去，这一斗争发生在臣民或臣民中的某些阶层与政府之间。那时的自由指的是对政治统治者暴虐的防范。统治者被认为必

然与其所统治的人民处于相敌对的位置（希腊的一些平民政府除外）。统治者不管是一个大权在握的个人，还是实际掌握统治权的某个部族或等级，其统治权威不管是得自于继承，还是来自于征服，无论如何，其掌握权力不是出自被统治者的意愿。人们不敢甚至不想对统治者的至上权威提出异议，充其量只是采取各种措施戒备暴政的实施而已。统治者的权力被认为是必要的，但也是高度危险的，因为作为武器它不仅可以用来抵御外敌，还会被用来对付其臣民。这就好比在一个群体中，为了保护更为弱小者免遭无数秃鹰捕食，有必要由一个比其余者都更强的鹰王受命进行统御。但是这个鹰王对群体的戕害实不亚于那些小一号的贪婪者，于是群体又不得不对鹰王的尖嘴利爪时刻加以提防。因此，爱国者的目标就是，在必须容忍统治者向群体施用权力的同时，为之设置某些限制，这些限制就是他们所谓的自由。可用的限权之法有两个。其一，让某些可称之为政治自由或政治权利的豁免权获得认可，统治者若侵犯这些自由或权利即被视为无道，一旦其真的有所侵犯，人们的个别抵制或普遍抗争就被认为是正当的。其二，且一般说来是比较晚近的做法，即宪政制衡的确立，使得统治权力某些重要措施的实施，要以得到群体或被认为是代表群体利益的某种团体的同意为必要条件。上述第一种限权方式，曾在多数欧洲国家里迫使统治权力或多或少有所屈服。第二种却未能如此；因而实现这一限制，或者在部分实现后求其更加彻底，成了各地热爱自由之士的主要目标。而且，只要人类还满足于以一个敌人来对抗另一个敌人，还满足于在保证或多或少能有效对抗其暴政的条件下接受一个主人的统治，人们就还没有超越于此的抱负。

但是，人类事务已进步到这样一个时代，人们对于统治者应该成为独立的权力而与人们自身利益相对立，已经不再认为有本质上的必要了。如果能让国家的各级官吏成为人们的承租人或代理人，可以随他们的意愿而撤换，看起来要好得多。似乎只有用这种方式，他们才能获得完全的保障，使得政府权力永远不会被滥用而损害他

们的利益。凡有平民政党存在的地方，这种选举短任统治者的新要求，都逐渐成为他们寻求的重要目标，并且在相当程度上取代了此前寻求限制统治者权力的努力。随着这种斗争（即统治权力要出自被统治者定期选择）的推进，一些人开始认为从前倒是过于重视限制权力本身的问题了。那（看来似乎）只是对付与被统治者利益常相违背的统治者的办法。现在需要的则是要求统治者与人民合为一体，统治者的利益和意志就应该是国民的利益和意志。国民无需防范自身的意志，无需担心它会向自身施虐。只要能切实让统治者对民意负责，可据民意及时撤换，国民就可以将能够自主行使的权力托付给他们。他们的权力即是国民自己的权力，只不过是经过集中并赋予了便于行使的形式罢了。这种想法，或毋宁说这种感觉，在上一代欧洲自由主义中相当普遍，至今在大陆的自由主义中仍然占据着显著优势。如今在大陆政治思想家中，除了他们认为某些政府根本不该存在外，那些主张对政府可做之事应加以限制的人可说是凤毛麟角了。在我们自己的国家中，如果一度催生过此种想法的情势始终未变的话，同样的论调也可能至今仍在盛行。

但是，政治理论和哲学理论，也跟人一样，常常因成功而把失败所能遮掩的错误和缺陷暴露出来。当平民政府还只是一个梦想，或者还只是作为见诸史书的远古遗事之时，无需限制人们施于自己的权力似乎就是不证自明的公理。即便是法国大革命中那些暂时的悖理行为也并没有根本动摇这一观念，那种情况最坏也就是少数僭越者的行为，并且那无论如何都不属于民主政体的常态运作，而是民众反抗君主和贵族专制的骤然而癫狂式的爆发。然而，当一个幅员广阔的民主共和国最终雄踞地表，并且被视为世界民族之林最强大的成员之一时，民选的责任政府作为一个重大的既存事实，就成为观察和批评的对象。人们开始察觉所谓的“自治政府”与“人民自我治理权”等名词并不能反映事情的真实状态。行使权力的“人民”和权力所施对象的人民并不总是同一的；所谓的“自治政府”也不是每个人自己治理自己的

政府，而是每个人受所有其他人治理的政府。而且，人民的意志实际上只是大多数人的意志，或者是人民中最活跃的一部分人的意志；而所谓大多数又或者只是使他们自己成功地被接受为大多数的那些人而已；结果就是，人们也会要求压迫总体中的一部分人。因而，对这种情形的防范，就如同对其他各种权力滥用的防范一样不可或缺。因此，即便是掌权者定期向群众，或更确切地说向群众中最强大的派别负责，限制政府施于个人的权力也丝毫没有丧失其重要性。这种观点，既投合了思想家的智慧，又符合欧洲社会中某些真正利益或假想利益都与民主政治相违的重要阶级的偏好，因而不难树立起来；在政治思想中，现在一般已把“多数者暴政”（见托克维尔：《论美国的民主》[Dela Democratiaen Amerique]，第2卷，第142页。——原编者注；参见中译本《论美国的民主》，上卷，董果良译，商务印书馆，1988年，第287页。——译者注）看作是社会应该有所戒备的祸患之一了。

人们最初认为并且仍然庸俗地认为，多数者暴政之所以像其他暴政一样可怕，主要是因为它是通过公共权力的措施来施行的。但是深思之士已经察觉到，当社会本身就是暴君时，即当社会集体凌驾于组成它的各别个体之上时，暴政的实施就并不限于借助政治机构之手而行的各种措施。社会能够并且确实在执行自己的命令，而如果它执行了错误而非正确的命令，或者对它根本不应干涉的事务发号施令，那么它便是实行了一种比其他各种政治压迫更为可怕的社会暴政，它虽然不常以严厉的惩罚为支撑，但却由于更深入地渗透到了人们生活的细节之中，甚至束缚了人们的心灵本身，从而使人们更加无法逃脱。因此，仅仅防范各级官府的暴政是不够的，还需防范优势意见和大众情感的暴政，防范社会即便不用民事惩罚，也能有法将自己的观念和做法作为行为准则强加于异见者的趋势，防范社会束缚与自己不相一致的个性的发展，甚至有可能遏止其形成，从而使所有人都必须按照社会自身的模式来塑造自己的那种倾向。集体意见对于个人独立的合法干涉是有一个限度的。发现这

一限度并维护其不受侵蚀，对于使人类事务进至良善之境来说，正像防范政治上的专制一样，是不可或缺的。

虽然一般说来对这一主张自不会有多少争论，但是要将其付诸实践，则问题是究竟将这一界限设定在哪里，也就是如何在个人独立与社会控制之间做出恰当的调整，这几乎是一切留待解决的工作的主题。任何人之所以会觉得生存可贵，端赖他人行为已被施予一定约束。因此，首先必须要由法律规定一些行为准则，并且在那些尚不适合由法律规范的事情上，还要让社会舆论去裁夺。这些准则究竟应该是什么，是所有人类事务中最紧要的问题，但是除了一二最明显的事情，这也是人类在解决之途上最乏进展的问题之一。没有两个时代，也很少有两个国家对此有相同的规定，一个时代或国家的规定在另一个时代或国家看来也许会颇感诧异。可是任何一个特定时代与国家的人们，对此又好像从未觉得有何疑难，仿佛它是一个人类从来就见解一致的问题。人们把从自身生活中得来的规则视为不证自明和理所当然。这种几近普遍的错觉，只是习俗神奇魔力的例证之一；习俗岂止如谚语所云是人之第二天性，简直一向就被错认为第一天性。在防止人们对人类相互强加的行为准则发生任何疑问上，习俗的效力可说是更加彻底，因为这是一个一般认为没有必要给出理由的问题，无论是一个人对另一人，还是一个人对他自己。人们习惯于相信，而且那些自比哲学家的人也鼓励人们相信，在这种性质的问题上，感情总是胜于理性，遂使一切理由变成多余。人们关于人类行为规范的意见，实际的指导原则乃是每个人心中都有的这样一种感情，即他和他的同道者希望人们怎么做，人人就该怎么做。的确，没有人肯坦承他的判断标准只是他的喜好；而对某种行为的意见如果没有理由做支撑，就只能视为个人的偏好；又如果理由仅仅是别人也有同样的偏好，也不过是以众人的喜好代替个人的喜好而已。但是，对于一个普通人来说，在道德、品味、礼节等他的宗教信条并没有直接表述的诸多方面，甚至在解释它们的

主要指南上，他个人的偏好能得到众人相同偏好的支持，不仅是一个令人满意的完美理由，而且一般说来还是其唯一的理由。看来，人们有关毁誉褒贬的意见，不免要受到各种各样理由的影响，而且它们无非就是那些影响着人们对他人行为的意愿，以及同样多的决定着人们对其他任何事情意愿的各种理由。有时人们的理由（甚至有的时候不过就是他们的偏见或迷信）常常就是他们的社交情感，或那些并不罕见的反社交情感，诸如羡慕或嫉妒、傲慢或轻蔑等等；而最常见的则是人们自己的喜惧好恶——也就是其合理的或不合理的一己之利。无论哪一国家，只要存在着一个上流阶级，这个国家的道德原则大部分就会源自这一上流阶级的阶级利益和阶级优越感。如古代斯巴达人和希洛特农奴之间，今日种植园主与黑人奴隶之间，王侯与臣属之间，贵族与平民之间，乃至男女之间，其道德情操大部分都是这些阶级利益和优越感的产物。而且它一经生成，就会反过来影响上流阶级成员相互关系间的道德情感。另一方面，若是从前的上流阶级丧失了其支配地位，或支配地位不再受欢迎，风行的道德准则常常就会表现出对那种优越的无比反感。此外，关于法律或舆论所决定的行为准则，无论是许可还是禁止什么行为，还有一个重大的决定性原则，那就是人类对他们现世主人或所奉神祇意中好恶的屈从。这种屈从虽说本质上是自私的，但却不是虚伪的，它能生出某种绝对真实的憎恶之情，以致可以使人们去烧死术士和异端。在众多更为基础性的影响力量之中，普遍而明显的社会关切，在道德情操的走向上当然起着一份而且是很大一份的作用，但是这与其说是出于理性或社会关切自身，不如说是从中产生的同情或反感的结果，同情或反感对社会关切几乎没有什么影响，但在道德情操的确立上却有着十分重大的作用。

社会的好恶，或社会中强势群体的好恶，就这样成为实际决定社会规则的主要依据；而这些规则要求人们普遍遵守，否则就要施以法律或舆论惩罚。而且一般说来，那些在思想和感觉方面都走在社会前面的人，也未从原则上对这种情形提出批

评，尽管在某些细节方面会和它发生冲突。他们更愿意过问社会的好恶应该是什么，而不去追问何以社会的好恶应该成为个人必须遵守的律条。他们宁可在自己就是异见者的某一具体点上尽力去改变人们的看法，而不愿联合所有异见者同心协力来捍卫自由。我们仅能从宗教信仰的事例中看到，各处都有个别之士在原则上采取更高的立场，并维持其一以贯之。这种情形具有多方面启示意义，尤其是它再明显不过地说明了所谓是非感的易错性：因为对一个真诚的笃信者来说，对异教的憎恶是其道德情感中最不容含糊的。在不能容忍宗教观念的分歧上，最先起来冲破所谓“普世教会”的束缚的那些人，总的说来跟其所反对的教会毫无二致。但是当激烈的冲突平静下来之时，没有哪派取得完全胜利，各教会或宗派都退而寻求保持既有的领地；少数派鉴于自己没有机会成为多数，不得不转而请求他们无法改变的人们允许分歧。然而也仅仅是在这一斗争领域，个人反对社会的权利才在原则上理直气壮地得到宣扬，社会向异见者施以权威的要求也受到了公开辩驳。那些为世界争得宗教自由的伟大作家们，大都主张良心自由是不可剥夺的权利，完全不承认一个人应该为其宗教信仰向他人负责。但是人类在自己真正关切的事情上不能容忍异见实是天性使然，因而宗教自由实际上很少在什么地方得到实现，除非把那些对宗教事务漠不关心，不喜欢无休止的宗教争端打扰其宁静的地方也算作在内。甚至在最宽容的国家里，在几乎所有信教者心中，承认宽容义务的同时都暗中有所保留。有的人可能会容忍对教会治理的不同意见，但却不能容忍对教义的不同看法；有的人会宽容任何人，只要对方不是天主教徒或一神教徒；有的人能宽容相信天启信仰的每一个人；甚至有少数人有着更为广阔的宽容胸怀，但其范围却不出对上帝和天国的信仰。无论哪里，只要多数人的宗教情感仍是真切而强烈的，即会发现要求从众的呼声就不曾稍有减弱。

在英国，由于我们政治历史的独特情形，跟大多数其他欧洲国家相比，尽管舆论上

的压力可能较大，但法律上的束缚却相对较轻。人们一向相当嫉视立法和行政权力对个人行为的直接干涉。这倒不是出于对个人独立的合理尊重，而是出于一直延续下来的视政府利益常与公众相反的习惯。多数人还没有学会把政府的权力视为自己的权力，把政府的意见视为自己的意见。一旦他们这样做，个人自由就将会受到政府的侵犯，就像其在公众舆论中已然遭遇一样。但是，就目前来说，如果法律企图控制个人迄今为止还不习惯受法律控制的事情，则从人们的情感上将有相当多的人准备群起反对，而这并不是出于对事情是否属于法律合理控制范围的分辩。因此，人们的这种情感从总体上看固然十分有益，但在应用于特定事例时，错误运用与正确运用的几率几乎是一样的。实际上，关于政府何事当问何事不当问并没有一个公认的原则。人们只是根据个人喜好来决定。有些人无论何时看到一利当兴，又或一弊当革，便很自然地希望政府有所承揽；而有些人则宁可忍受几乎一切社会苦痛，也不愿意在要受政府控制的人类利益部门中，再增添一个新的项目。在任何特定的事情上，人们都会把自己归入这一派或那一派，或依据他们感情的一般倾向，或依据假设事情由政府来做他们可能的得益程度，或依据政府会不会以他们所喜欢的方式来做的推断，但极少是出于什么事情就适宜由政府去做的某种一以贯之的意见。在我看来，由于缺乏应有的规矩或原则，目前这一派与那一派都同样常常出现失误，对于政府干预，不是错误地请求，就是失当地谴责。

本文的目的即是要力主一条非常简明的原则，若社会以强迫和控制的方式干预个人事务，不论是采用法律惩罚的有形暴力还是利用公众舆论的道德压力，都要绝对遵守这条原则。该原则就是，人们若要干涉群体中任何个体的行动自由，无论干涉出自个人还是出自集体，其唯一正当的目的乃是保障自我不受伤害。反过来说，违背其意志而不失正当地施之于文明社会任何成员的权力，唯一的目的也仅仅是防止其伤害他人。他本人的利益，不论是身体的还是精神的，都不能成为对他施以强制的

充分理由。不能因为这样做对他更好，或能让他更幸福，或依他人之见这样做更明智或更正确，就自认正当地强迫他做某事或禁止他做某事。如果是要对他进行告诫、规劝、说服乃至恳求，这些都可以作为很好的理由，但就是不能以此强迫他，甚或如果他不这样做就让他遭受不幸。要使强迫成为正当，必须认定他被要求禁止的行为会对他人产生伤害。任何人的行为，只有涉及他人的那一部分才必须要对社会负责。在仅仅关涉他自己的那一部分，他的独立性照理说来就是绝对的。对于他自己，对于其身体和心灵，个人就是最高主权者。

也许毋庸赘言，这一自由原理仅是为各项能力已臻成熟的人们而设的，并不适用于孩子，或法定男女成人年龄之下的年青人。对于那些还需由别人照顾的人来说，必须像防御外部伤害一样防范他们自己的行为。基于同样的理由，我们可以忽略那些其种族自身尚可被视为未成年的落后的社会状态。在人类自发进化的过程中，早先困难异常艰巨，因此人们对克服困难的手段几乎没有选择的余地，而由一个富有进取精神的统治者，使用某些权宜之计去实现不如此也许就不能实现的目标，就是合情合理的。对治理野蛮人来说，只要目的是为了改善他们的状况，而且所用手段也已由实际结果证明是正确的，那么专制就是合理的政府模式。只要人类还处在没有能力通过自由平等的讨论取得进步的状态，自由作为一项原则就无从应用。在此之前，如果有幸遇到阿克巴或查理曼式的君主，人们唯一能做的就是绝对服从。但是，一俟人类已经有能力通过说服或劝告来引导人们自行改善（我们这里需予以关注的所有民族都早已达到这一阶段），为了人们自己的好处而采取强制的办法，无论是使用直接的形式还是对不服从加以刑罚，就不再是可接受的了，除非是为了他人的安全才可以视为是正当的。

应当说明的是，对于任何与功利完全无关的抽象权利概念，即便其有利于我的论点，我也一概弃而未用。因为我把功利视为一切伦理问题上的最终归宿。但这里的

功利是最广义上的，是基于作为不断进步之物的人的长远利益而言的。我所力辩的是，仅当每个人的行为事关他人利害时，这种利益才有权要求个人的自主性服从外部控制。如果一个人做了伤害他人之事，作为一桩表面证据确凿的案件，显然他应该受到法律的惩罚，或在还不太适于由法律惩罚时诉诸舆论的谴责。也有很多有益于他人的积极行动，可以正当地强制推行，诸如出庭作证，为共同防御外敌或他托庇于其中的社会所必需的其他任何联合行动公平分担义务；某些对个人有益的事也可以强制推行，诸如挽救同胞生命、挺身保护无力自卫的人不受虐待，等等；这些事情无论何时显然都是一个人有义务去做的，如果他没有做，社会就可以理直气壮地要求他负责。一个人不仅可以因有所行动可能引起对他人的伤害，也会因不行动而有同样的结果，对这两种情况他都应当对他所造成的伤害负责。不过，对于后者施行强制应比对前者更须谨慎。一个人因做了伤害别人的事而被要求必须负责，这是规则，而因没能防止伤害而要其负责，相对来说就是例外。因为尚有许多足够明显和足够重大的事由证明例外是正当的。在个人与外部发生关系的所有事情上，从法理来说，他都应该对与之有利害关系的那些人负责，并且如有必要，还要对作为他们保护者的社会负责。也常常有很好的理由可以免除个人的责任，但是必须是出自具体事件上的便利之计：或是因为这类事情如果用社会权力所拥有的任何控制方式来控制，反倒不如让他自行谋划大体上会更好；或是若试图施加控制，可能产生的恶果会比所要防止的还要大。当一个人因这些理由而免除了责任之时，个人的良心就须坐上空缺的裁判席，保护缺乏外部保障的他人利益不受侵害；而良心对自己的审判要更加严格，因为这种情形下无法要求他对同胞的裁判负责。

但是在某个行动范围之内，区别于个人而言的社会在其间仅有(如果真有的话)间接的利害关系；在这一范围内，全部的个人生活和行为仅对他自己产生影响，即便也影响了他人，也仅仅是因为他们自由自愿且不受欺骗地同意和参与了。我这里说的

仅只影响他自己，指的是直接的和最初的（意即非派生的——译者注）：因为若说起来，任何影响自己的事情都可能会通过自己影响他人；那样的话凡基于这种意外之果的反对意见最终就都需加以考虑了。因而，这一范围就是人类自由的适当范围。它包括如下几个方面。首先是人类内在的意识领域的自由：它要求最广义的良心自由，思想和情感自由，对举凡实践、思想、科学、道德、宗教等所有事物的意见和态度的绝对自由。发表和出版意见的自由可能看起来应归于不同的原则，因为它属于个人行为关涉他人的那一部分；但是因为发表出版与思想本身几乎同等重要，并且所依据的理由又大都相同，所以实际上是无法将它们分开的。第二，这一原则要求品味和志趣自由：自由地根据自己的特性规划生活，做自己喜欢做的事并愿意承受一切可能的后果；只要我们的行为不伤及他人就不受人们干涉，即使在他人看来我们所行是愚蠢的、乖张的或错误的。第三，由个人自由可以推出在同样限制内的个人联合的自由：人们可以在不伤害他人的任何目的下自由联合，但参加联合的人必须是成年人，并且不受强迫和欺骗。

大体说来，如果一个社会不尊重这些自由，无论其政体形式是什么，都不能算是自由的；又如果这些自由不能绝对无条件的存在，社会也不能算是完全自由的。唯一名副其实的自由，是以我们自己的方式追求我们自身之善的自由，只要我们没有企图剥夺别人的这种自由，也不去阻止他们追求自由的努力。在无论身体、思想还是精神的健康上，每个人都是他自己最好的监护人。对比被强迫按照他人以为善的方式生活，人们彼此容忍在自己认为善的方式下生活，人类将获得更大的益处。

尽管这一原理并非什么新的东西，而且对一些人来说还可能有些老生常谈的味道，但是还没有任何其他信条，比它跟当前舆论和实践的普遍趋向更直接相反了。社会一直尽其所能地企图（按照它的见解）强迫人们遵从它对于个人完善的定义，正如它强令人们认同它对社会完善的定义一样。古代的共和国认为自己有权通过政府当

局对一切个人行为实行管理，并且古代的哲学家也都同意政府这样做，理由是每个公民个体的整个身体和智力训练都跟国家有着深刻的利害关系。对于一个强敌环伺的小共和国，以其一直处于被外敌攻击和内部混乱颠覆的危险，甚至干劲和自制的短暂放松都可能致命的缘故，无暇等待恒久有益的自由之效生成，这种思想倒还可以接受。在现代世界，政治共同体的规模扩大，尤其是精神权威与世俗权威的分离（把对人的良心事务的管理交给了有别于那些控制世俗事务的力量），防止了通过法律如此大规模地干涉私人生活的细节。但是道德压迫的机器却更为有力地阻止着在事关个人的事务上与正统观念发生偏离，甚至比它在社会问题上还要严重。宗教这一对道德情操形成起着最重要作用的力量，几乎不是一直被教阶集团企图控制人们一切行为的野心所操控，就是被清教主义的精神所操控。而且，一些在反对旧教中起着最重要作用的现代改革者，他们对精神统治权利的强调一点也不比某些教会和教派差。尤其是孔德，在他的《实证政治体系》一书中，主张建立一种社会凌驾于个人之上的专制社会系统（尽管更多是通过道德而非法律手段），已经超出了古代哲学家中最严酷的纪律主义者在其政治理想中所能设想的任何东西。

除了某些个别思想家的特别论调，世界上也大量出现了一种日益增长的倾向，即通过舆论的力量甚至立法的手段，使社会权力向个人不当拓展。并且因为世界上正在发生的所有转变的趋势，都加强了社会的权力而削弱了个人的力量，这种侵蚀已经不是一种可以自然消失的祸害了，而相反增长得越来越难以对付了。不论作为统治者还是作为公民同胞，人类想把自己的意见和偏好强加给他人作为行为准则的倾向，都受到了人性中所难免的一些最好和最坏情感的有力支持，所以除非力量不够它几乎不受任何限制；并且因为社会权力不是在衰退而是在增长，除非在人们的道德信念方面树立起一道有力屏障，来阻止这一危害，否则在目前的世界情势下，我们只能看着它继续增长下去。

为了便于论述，我们先不立即进入一般的主题，而是首先只就其中一个分支加以论证，以表明这里所陈述的原则如果不是全部，也可以在某一点上被通行的观念认可。这一分支就是思想自由，以及不可能从中分离出来的同源的言论和写作自由。尽管这些自由，在那些承认宗教宽容和自由政体的所有国家里，已经在相当程度上成为政治道德的一部分，但支撑它们的哲学和实践依据，可能并不像我们所期望的，为一般人的思想所尽为熟悉，甚至为一些意见领袖所彻底理解。这些依据，只要能予正确理解，就可以得到比单单用于此一分支更为广泛的应用；并且对问题这一部分的彻底考察，也将是对后文最好的引导。对某些人来说，我所要讲的可能毫无新奇，因此，请原谅我在这个三百年来一直探讨不断的主题上斗胆再来论辩一番。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

第二章 论思想言论自由

正如人们所希望的，如今这个时代，对于出版自由作为防范腐败或暴虐政府的有效手段之一，已没有任何为之辩护的必要了。可以这样说，如果一个立法或行政机关，不与民众利益相一致，而欲将意见指示给民众，并且规定哪些见解或言论才是允许人们听到的，其势不可行，肯定是无需争辩而后已了。再者，前辈作家们对这一问题多有论辩并且已使之如此成功推进，所以这里更无需再作特别强调了。虽然英国关于出版的法律，直到今天仍像都铎时代一样不自由，但除非偶因一时恐慌，大臣和法官们害怕叛乱以致惊慌失措，它几乎没有实际用来反对政治讨论的危险；

而且一般说来，在立宪国家，无论政府是否对人民负全责，都不必过虑它会经常对意见表达施加控制，除非它使自己作为代表一般公众不复宽容的机构，才敢这样做。因此，让我们相信，政府跟人民已是完全合一的，并且除非它认为是出于人民的意思，否则就不会动用任何强迫的权力。但我所要反对的却正是人们施加此种强迫的权利，无论它是由人们自己还是由他们的政府来实行。这种权力本身就是不合法的。最好的政府也不比最坏政府更有资格这样做。以符合公众意见来使用强迫，跟违反公众意见来使用它同样是有害的，甚或是更有害的。如果整个人类，除一人之外，都持有一种意见，而只有那一人持有相反的意见，人类也没有更好的理由不让那个人说话，正如那个人一旦大权在握，也没有理由不让人类说话一样。如果一项意见只是一件个人财产，除持有者外对别人毫无价值，那么即便剥夺对它的享用只是一桩个人伤害，而所伤者或众或寡犹有不同。但是禁止一种意见的表达，其独有的罪恶之处在于，它是对包括当代人与后代人在内的全人类的剥夺；并且这种剥夺对那些不同意这种意见的人，比对持有这种意见的人甚至更大。如果被禁止的意见是正确的，那么人们便被剥夺了以正确矫正错误的机会；如果它是错误的，那么人们便损失了几乎同样大的益处，因为经过真理与谬误的碰撞，会让人们对真理有更清晰的体会和更生动的印象。

有必要对这两个各自对应着不同论据的论点分别予以考察：一是我们永远不能确定我们所竭力要禁绝的意见是错误的；二是即便我们可以确定其错误，禁绝它仍为过错。

首先来看第一种情况：权威企图压制的意见有可能是正确的。当然欲压制它的那些人不承认它的正确性，但他们绝不可能永远不错。他们无权为全人类决断是非，也无权排除所有其他人的判断方式。因为他们确定一个意见是错误的，就拒绝听取，这就是把他们的确定性等同于绝对的确定性了。任何禁止自由讨论都是认定了自己

绝对无误。或许基于这一普通理由，且并不因为普通就算不上好的一个理由，就可以让这种做法服其罪错。

不幸的是，以人类的自知之明而言，他们远没有把自己易错的事实，像理论上一直可以的那样运用到实际判断中去。人人都深知自己是可能犯错的，而却很少有人认为有必要为自己的易错性留出预防的余地，或者愿意接受假定自己所深以为然的某一意见，可能就是他们所承认的易为犯错的事情之一。专制君主或习惯于让人无限服从的人，在几乎所有事情上都会对自己的意见表现得如此自大。而一般人倒是更为幸运，他们能不时听到不同于己的意见，犯了错也愿意不时有人来纠正，然而人们在自己的意见上，却无时不仰赖于周围之人或自己素所敬服之人的共同认可：这正是因为人们对自己单独的判断缺乏自信，因而就常常毫不犹豫地求助于所谓“世界”通行的绝对正确性。对每个个体来说，所谓世界不外乎他与之有密切往来的那一部分人：不出其党、其派、其教以及其社会等级；能将这一范围扩大到自身所属国家和所处时代的人，相对而言可称是开明或大度了。这种对集体权威的信赖，未曾因其意识到异代、异国、异党、异派、异教和异等社会阶级有过或仍有正好相反的看法，而根本有所动摇。他把站在正确一边反对异己世界的责任全都揽到自己的世界上了；殊不知决定他在这无数世界中选中某一信赖对象的仅仅是一个偶然，同样的因由，能使他在伦敦成为教士，也能使他在北京成为一个释者或一名儒士。然而有一点是自明的，也正像无数证据所表明的，时代并不比个人更少犯错误；每个时代都有很多意见被后世视为错误甚至荒谬，现在通行的很多确定不移的意见，也将被后世所抛弃，正如一度通行的意见被现在所抛弃一样。

这一论点可能会招致如下方式的反驳。禁止散布错误，跟公共权力依据自己的判断和责任所做的其他任何事情一样，并没有过分地自认颠扑不破。人被赋予判断之能，就是要使之得以应用。岂能以判断可能被误用，就告知人们根本不该使用？禁

止人们认为有害的事情，并未声称根绝错误，而是在履行人们义不容辞的义务，虽明知判断可能有误，也要本着自己的良心去行事。如果我们因害怕会出错，就从不依照自己的意见行动，那我们岂不是要漠视一切自身利害，废弃一切自身义务？一个针对所有行为泛泛而论的反对理由，肯定不能有效地用以反对任何具体的特定行为。政府和个人有义务形成他们能够慎重形成的最正确的意见，并且在正确性有十足的把握之前绝不施之于人。但是当人们确知自己正确无误（当然只是这些推论者会认为的），却因为过去不甚开明的时代曾经压制的一些意见如今已经成为人们所信奉的真理，便害怕不前，竟从自己的意见上退缩，允许他们打心底认为会危害人类福祉的信条在今世或后世不受限制地传播，这乃是不负责任的怯懦之举。也许有人会说，让我们慎之再慎，不要再犯同样的错误；但是政府和国家在其他事情上所犯错误多矣，而人们并不因此就否认其适合执掌权威：即便他们曾经横征暴敛、穷兵黩武，我们岂可因此就禁止收税或者无论面对任何挑衅都不准征伐？人们和政府都必须以他们所能达到的最好程度去行动。虽然世界上不存在绝对正确之事，但是人们的现世生活需要充分保证。因而，我们可以而且必须认定，我们的意见能正确地指导自己的行为；当我们禁止坏人通过传播我们认为错误和有害的意见来败坏社会，已不再是对绝对无误的妄加认定了。

而我的回答是，这恰恰更是对绝对无误的妄自认定。因为，认定某一意见正确乃是因它在一切与之竞争的场合中都未被驳倒，与认定它正确乃是因它不容反驳，这两者之间有着天壤之别。对我们所持的意见，给予反驳与质难的完全自由，是我们有理由为了行动的目的而认定它正确的先决条件，而且除此而外，在人类智能所及的范围内，没有任何东西能够作为正确性的理性保证。

考诸观念史或人类生活的一般行为，人类何以在这两者上并未日趋败坏？当然不能归之于人类理解力中固有的力量：因为，对于任何不能一见即明的事物，一百个人

中倒有九十九个完全不能予以辨别判断，而只有一人能之，且仅有的这一人，其判断能力也只是相对比较而言的；还有，历史上大多数盛名之士所持的诸多意见现在已被知悉为错误，他们曾做过或赞成的很多事情现在也已没人会认为正当。那么，为什么总体上人类的意见言行还是理性者占多数呢？如果真的存在这种多数优势——我想除非人类事务处于且一直处于一种几近绝望的状态，否则这一多数优势必定存在——那是因为人类心智具有一种特质，且无论作为智识存在还是道德存在的人类，其一切值得尊敬之处都源出于此，那就是人们的错误是可以改正的。人有能力通过讨论和经验修正自己的错误。而且仅靠经验是不够的，必须要经过讨论，指出经验的意义。错误的意见和做法逐步屈从于事实与论证，但是要使事实与论证对人们心智产生影响，就必须让它们来至近前。除非对事实加以评论以显示其含义，否则事实自己不会说话。由此看来，人类判断的全部力量和价值有赖于其以正刊误的特性，而它之所以可资依赖，又仅在于改正之法常不离左右。为什么某些人的判断真正值得信赖，那是如何做到的呢？这是因为他一直放开别人对其意见和行为的批评；因为他一直习惯倾听所有反对他的意见，从其中一切正确的东西里吸取益处，并向自己，必要时向他人解释错误之为错误的所在；因为他一直觉得人类要想对某一主题求得整体认识，唯一的办法就是倾听人们对之说出各种各样的意见，学习各色思维对之做出的一切观察方式。除此而外，任何智者都无法获得他的智慧，并且以人类理解力的本性来说，除此之外也无法使之渐趋聪慧。通过吸收他人意见中正确的东西来改正和完善自己意见的坚定习惯，在付诸实践时非但不会引起怀疑混乱与无所适从，反而是唯一能使其真正值得信赖的坚实基础。因为，他已经知悉一切能够（至少是明显地）给出的反对他的意见，并且从他的立场上对所有反驳者给予了回应，也就是说他已经主动寻求了反驳与质难，而不是绕开它们，并且只要有一丝光亮可以投射到这一主题之上，不问其来自哪个方向，都不曾予以遮挡。所以凭借这些，他有权认为他的判断优于未经类似过程检验的其他任何个人或群体的判

断。

既然人类中那些最有资格相信自己判断的明哲之士，尚有必要依此才敢确保自己正确，那么混杂多数愚众和少数智者而形成的所谓公众，就更须依此去检验了，这并非什么过分的要求。即便是教会中号称最不宽容的罗马天主教会，在追封圣徒时都要准许和耐心倾听“魔鬼辩护人”（devil's advocate，非指真正献身魔鬼者，而是指故意吹毛求疵的人，在追封圣徒时，罗马天主教会委派专职人员竭尽全力地挖掘受封候选人是否有任何瑕疵从而不配得到圣徒的荣誉，这名调查人员就叫 devil's advocate。译者注）的反调。虽然候选者生前表现得至为圣洁，如果未经遍听攻讦之语而后做出权衡，也不允许给予哀荣。纵然是牛顿哲学，如果当时摒绝一切质难的话，人们对它的真理性就不会像今天这样完全信服。我们要想确保某一信条至为正确无误，除了长期延请整个世界来求证其诬枉之外，别无任何保证可以依赖。如果不接受这些挑战，或者虽接受而失败，那我们就不敢说已经确定无误。不过如果我们已经在人类理性迄今所能允许的状态内尽了最大努力，对任何接近真理的机会都未曾忽略，那么只要言路一直保持开放，我们就可以指望，如有更确之真理存在，一俟人类心智有能力接受，它就会被发现；同时，我们也尽可放心，我们已然能获得这条接近真理的路径，这在我们今天是做得到的。这就是作为常犯错误的人类所能获得的确定的全部，并且是我们能获致确定性的唯一途径。

奇怪的是，人们可以承认关于言论自由论证的正确性，但却反对将其“推向极端”；他们不明白，如不能确定这一推理在极端情况下仍然有效，就不能确定它在任何情况下都为有效。他们虽愿意承认有必要在所有那些可能存在疑问的题目上开放言论自由，却认为某些特定原则或信条，因其如此确定，或更确切地说，因他们确信它如此确定，必须禁止质疑，当此之时，他们居然还在想象自己并没有妄自认定绝对不错。对于任何命题，如果禁止了本来应该允许的对其确定性的反驳，还敢

称其为确定不移，那就是认定我们自己和我们的同道者可以作为确定性的裁判，并且是可以不听取另一方意见的裁判。

在如今这个被称为“缺乏信仰却又惧怕怀疑”的时代（语出托马斯·卡莱尔：《司各特生平传》，载《伦敦与威斯敏斯特评论》，卷6暨卷28[卷号如此写是因为这个刊物是由两个刊物合并的，卷6是针对《伦敦评论》而言，卷28是针对《威斯敏斯特评论》而言——译者注]，1838年1月，第315页。——原编者注），人们确信某一意见，与其说是根据这一意见本身的正确性，不如说是因为没有它他们就会无所适从；断言某一意见不应受到公众的攻击，不是基于其正确性，而是基于它对社会的重要性。人们声称，某些确定不移的理念对人类的幸福至为有用，甚至可以说是必不可少，因而维护这些理念，就像保护任何其他社会利益一样，同为政府的责任。在那些既如此必要又直接属于政府责任的问题上，人们主张，某些事情虽非确定无误，但只要已得到大众意见的首肯，就可以授权政府甚至强迫政府按照他们的意见去做。也常有人这样辩解，更常有人这样认为，除了坏人没人想要破坏这些有益的信念；并且他们认为，约束坏人，禁止只有坏人才想要去做的事，也肯定不会有错。这种思维方式，将限制言论的正当理由放在了所要讨论的信条是否有用上，而它是否正确则不成其为问题了；并且因其不用再声称自己所持意见是某种确定无误的判断而窃窃私喜。但是这些自鸣得意的人没有意识到，他们只不过是將确定无误的假定从一个点转移到了另一个点而已。一项意见的有用性本身就是一个成问题的意见：其有用性之真假、可开放讨论并需要讨论的地方，跟这一意见自身几乎同样多。除非被非难的意见已有充分的机会为自己辩护，否则确定一个意见有害，正如确定它是错误的一样，同样是对绝对无误的假定。再者，对一个持有异见的人，一边禁止他坚持其意见的正确性，一边又允许他坚持其意见的有用性或无害性，也是说不过去的。一个意见的正确性就是其有用性的一部分。如果我们想知道某一主张

是否值得信任，却要排除对其是否正确的考虑，这可能吗？世间没有有违正确却反倒有用的道理，这可不是坏人而是圣人的意见；试问，若有人被告知某一信条有用，他自己却心知其误而拒绝予以承认，当他因此被判定有罪时，你能阻止他使用上述辩解为自己开脱吗？其实，那些站在公认正确意见一边的人，从未放弃对这一辩解的一切可能的利用；你会发现他们不可能将对有用性问题的处理从正确性中完全抽离出来。相反，恰恰因为首先确信他们的信条是“真理”，他们才将关于它的知识或信念视为不可或缺。既然这个如此重要的论据只可为一方而不能为另一方使用，那么关于有用性问题的讨论肯定就是不公平的。而且，实际上，当法律或大众情感不允许对某一意见的正确性有所争辩的时候，它们同样不会容忍对其有用性的否定。他们所能允许的至多不过是，降低一点对其绝对必要性的强调，或减轻一点否弃它可能招致的实际罪罚。

对于某些意见，因我们自己的判断裁定其错误就拒绝倾听，为了更充分说明这种做法的危害性，看来有必要把讨论诉诸具体的案例；而且最好我首先选择那些最不利于我的例子，在这些例子中，反对言论自由的论点，无论是从正确性上还是从有用性上来说都被视为是最强有力的。让我把受非难的意见定位在关于上帝和天国的信仰，或任何普遍公认的道德信条。在这样一个战场上论战，对于论辩双方来说显然并非是同等公平的，因为我的选择已经给了对手极大的优势；他无疑会说（很多并不奢望不公平论战的人也会在心里说），难道你认为这些信条还不足以确定应该纳入到法律保护之下吗？难道你坚持认为，对上帝虔诚的信仰也是妄言了绝对正确的意见之一吗？但是，必须允许我说明，我所说的妄言绝对正确，指的并不是对某一信条（随便什么信条）确定无疑的感觉，而是以之替他人判定是非，并且不允许他人听到从相反的一面所能给出的意见。即便其所持信条为我所最为敬服，我也要对此种自命不凡进行非难和斥责。然而，即使能确定任何人都可被说服，某一意见不

光虚假而且有害，甚至不光有害而且是不道德和不敬神的（这正是我所极力谴责的用词），就在推行这一个人判断时，阻止人们听到对那个意见的辩护，那么即便他的这一做法得到了他所在国家和所处时代的公众意见的支持，他仍然是妄自认定绝对不错。这种臆断非但不会因将被拒之意见目为悖德渎神就不值得反驳或更少危险，而恰恰是所有情形中危害最大的。正是在这些场合，一代人所犯下的那些可怕错误，让后代人深为惊惧骇怖。我们可以发现历史上有很多这类令人难忘的事情，当其时，法律的威力竟被用来铲除最贤哲的好人和最高尚的学说；但对人们来说更为可悲的是，虽然有些学说成功地幸存下来，但却（好像反讽似的）被用来为同样的行为辩护，据以铲除那些对它们或它们的公认解释持不同看法的异见者。

有一件事，也许无论多少次向人们提醒都不嫌其过：从前一个名叫苏格拉底的人，跟他那个时代的司法当局和公众意见发生了令人难忘的冲突。苏格拉底生于一个俊彦迭出的时代和国度，依照对他个人和那个时代深为熟稔之人所流传下来的说法，他可称是当时最为正直的人；而我们也知道他是后世所有美德之师的表率 and 典型，他的博大思想共同启发了柏拉图和亚里士多德，这两位“智者的大师” *i maestri di color che sanno*，意大利语，出自但丁《神曲·地狱》第四章第131行，但丁原文为单数 *maestro di color che sanno*，只用来指称亚里士多德，穆勒在这里用为复数，共同指称柏拉图和亚里士多德。——译者注），分别发展出了精深高妙的灵感论和审思明辨的功利论，成为后世道德哲学以及其他一切哲学的两股源流。这个为有史以来一切杰出思想家所公认的宗师——两千多年后，他的声名仍随着时间的流逝而愈加彰显，几乎盖过了其他所有为他的城邦带来荣耀的有名之士——却被国人经过审判后以不敬神和不道德的罪名处以死刑。所谓不敬神，是指否弃这个国家所信奉的神；甚至他的控告人声称，苏格拉底根本不信任何神（见柏拉图对话录之《申辩篇》）。所谓不道德，是指用他的思想和教导“腐蚀青年”。有理由相

信，在这些指控面前，法官确是真诚地认为他有罪，于是把这个可称是人类有史以来最好的人当作罪犯处死了。

让我们把眼光移到与苏格拉底之判决相比唯一不至相形见绌的另一桩不义审判，那就是一千八百多年前发生在喀尔瓦利（Calvary，骷髅地，即耶稣被钉死之地。——译者注）的事件。凡目睹过其生活、聆听过其言谈之人，都对耶稣道德的宏阔伟岸留下了深刻印象，此后十八个世纪以来人们都把他敬奉为万能上帝的化身。但是他却背负亵渎神灵的罪名被不光彩地处死了。人们非但错待了他们的恩人，而且误解之处与他的为人恰恰相反，竟把他当作亵渎神灵的怪物来对待，而现在他们自己则因如此对待恩主而又被认作是亵渎神灵了。虽然，人们现在认为这些事情很可悲，尤其是后者，但若以这种看法来评价那些不幸的历史角色，则是非常不公平的。从其所有的表现来看，那些人并非坏人，他们非但不比一般人更坏，毋宁说是更好；他们拥有那个时代和人民所具有的全部宗教的、道德的与爱国的情感，甚至比那还要多，他们正是这样一种人，在包括我们自己时代在内的所有时代中，都有可能无可指摘与受人钦敬地度过其一生。当那位大祭司（指主审耶稣的该亚法，参见《新约·马太福音》26:65。——原编者注）撕裂袍服而发出在其国人的一切观念之下足以构成最严重罪行的控词时，他完全可能是在真诚地表达他的憎恶与愤怒，正如今日虔诚可敬的人们在其宗教和道德情操中所表现出来的品性一样。人们现在多半会对他的行为感到战栗惊悸，但假使今天的人们处于那个时代且生而为犹太人，则所行可能跟他完全一致。正统基督教徒总倾向认为，当时投石处死那第一批殉道者的一定是比他们自己更坏之人，他们应当记住的是，那迫害者之中就有圣保罗（参见《新约·使徒行传》7:58—8:4。——原编者注）。

让我们再举一例，这个例子最令人触目惊心之处在于，其所犯错误之昭著与他所具有的智慧 and 美德恰成反照。如果曾经有一个人，既掌握权柄，又有理由认为自己

是他那个时代最为高尚与最为开明之人，那就非古罗马皇帝马可·奥勒留莫属了。身为整个文明世界的专制君主，终其一生，他不仅保持了无懈可击的公正，而且更为难得的是，他虽然浸淫于斯多葛学派的教养，但却保持了最为柔软的心肠。他身上仅有的少数缺点也都属过于宽纵之类；而他的著作，作为古代思想世界最高的道德产物，如果说与最典型的基督教义还有差异的话，也只是几乎难以察觉的差异。这个人，如果不从教条的字面意思来说，比后来几乎任何一个表面上尊奉基督的君主都更像基督徒，但却恰恰是他迫害了基督教。他身处前此一切人类成就的巅峰，又具有开放不羁的智力，而且他的品质足以引导他自己通过其道德著作体现出基督徒的理想，但他却拙于看到基督教对他将自身责任如此深入到其中的世界有益而无害。他知道当时的社会处在一个可悲的境地。但是，他看到或者他认为他看到，这个社会仍然通过对公认之神的信仰和尊奉而联结在一起，避免了走向更坏的境地。作为人类的统治者，他认为他有责任不使社会陷入分裂；并且他看不到一旦现存的纽带被解除，还有任何其他替代物可以将社会重新联结在一起。现在，一个新的宗教公然以解除这些纽带为目标，因此，除非接受这一新的宗教乃是他的义务，否则他的责任看来就是将之取缔。由于那时基督教信仰在他看来并不正确或不是源于神启；由于神被钉死在十字架上的怪异历史在他看来殊不可信，而对一个完全建立于他认为根本难以置信的基础之上的信仰体系，他肯定预料不到其竟能在历经一切阻遏之后，以事实证明它完全可以作为革故鼎新的工具。最终，这位最仁慈最和蔼的哲学家皇帝，在严肃的责任感驱使之下，下令镇压了基督教。在我看来，这是全部历史上最具悲剧性的事件之一。如果基督教的信仰是在马可·奥勒留皇帝而不是君士坦丁的支持下，被作为帝国的宗教接受下来，世间的基督教将会是多么不同啊，这是一个让人颇感痛苦的想法。但是，任何一条我们今天可用来惩罚反基督教主义的理由，在马可·奥勒留惩罚基督教传播的借口中都可以找到，若拒绝承认这一点，对他便是有失公允，也与事实并不相符。基督徒坚定地相信无神论是错误的，认为它

将导致社会解体，马可·奥勒留同样相信基督教会带来如此这般的社会后果；而他还可算是所有同时代人中最有能力理解基督教的呢。因此，任何支持惩罚某种意见传播的人，除非能毫无愧色地说自己比马可·奥勒留更圣明、更贤德一更深通时代的智慧、其智力更高于时代智慧之上，对真理的追求更诚挚热切，或一旦真理出现更一心地献身于它，否则就该力戒将自己认为的绝对正确与大众情绪结合起来，正像伟大的安东尼（即马可·奥勒留，其全名为Marcus Aurelius Antoninus。译者注）带来如此不幸结果的所作所为那样。

既然找不到任何理由可以证明马可·安东尼所作所为是正当的，也就意味着要为使用惩罚手段限制无神论观点而辩护是不可能的；迫不得已，敌视信仰自由的人有时候就会把这一结果接受下来，并且援引约翰逊博士（参见博斯韦尔所著的《约翰逊传》[James Boswell, The Life of Samuel Johnson, Vol. II, p. 250 (7 May, 1773), cf. Vol. IV, p. 12 (1780)]。原编者注。Samuel Johnson [1709—1784]，英国文学史上最重要的评论家、诗人、散文家、传记家和词典编纂家，其编纂的《英语词典》对英语发展作出了重大贡献。——译者注）说，迫害基督教的人仍然是正确的。迫害是真理应该经受而且总是能成功通过的考验，法律的惩罚终将无力反对真理，何况有时还会因抑制了有害的错误而带来有益的效果。这是为宗教压迫辩护的又一种形式，应该引起十分的注意，而不应轻易放行。

对于这种因迫害没能对真理造成任何伤害，就坚持认为迫害真理仍算有理的理论，我们固然不能斥之为对接受新真理怀有故意的敌意，但是，如此对待嘉惠人类的恩主，实在很难说是宽德仁厚。对于这个世界来说，有人揭示那些与之深切相关但从前却一无所知的事物，证明人们在某些世俗利益或精神利益的关键点上一直存在错误，这是人类所能给予同胞的最重要的帮助，并且在某些情况下，就像早期基督徒

和宗教改革者所做的一样重要，约翰逊博士的同道者们也相信它们是能够奉献给人类的最宝贵的礼物。但是，这些功德无量的施惠者得到的报答竟然是以身殉道，还居然被当作罪大恶极的犯人来对待，而且根据这种说法，这还不算是可悲的错误和不幸，值得人们懊悔不已地去哀悼，反而是事物正常与合理的状态。根据这一学说，新真理的提出者应该处在——就像他已经处在的——洛克里亚立法者的位置上，新法律的提案人要在颈项上套上套索，如果公民大会在听了他的理由后没有当场采纳他的主张，就立即拉紧套索绞死他（参见德摩斯梯尼：《驳提摩克拉底》。——原编者注）。为这样对待施惠者辩护的人们，肯定不能指望他会多么承认所受益的价值；并且我相信，对这一问题持有此种观点的那些人，大都认为那些新真理或许曾经值得拥有，但现在已经多得足显其平常无用了。

但是，确切地说，真理总是能战胜迫害的说法，只是一种美丽的谎言，人们彼此津津乐道，直至最终成为陈腔滥调，但一切经验都与之恰好相反。真理被迫害扑灭的例子史不绝书。其纵使不被遏绝，也动辄被推后数百年不止。仅就宗教观念来说：先路德而进行宗教改革者不下二十余辈，但是都被镇压了。布雷西亚的阿诺德被镇压了。多尔奇诺修士被镇压了。萨伏那洛拉被镇压了。阿尔比派被镇压了。韦尔多派被镇压了。罗拉派被镇压了。胡斯派被镇压了。甚至在路德之后，无论何地只要坚持迫害，都能取得成功。在西班牙、意大利、佛兰德斯、奥地利帝国，新教被根除；在英格兰，如果玛丽女王还活着或者伊丽莎白女王已死，情况也可能非常相像。除非异端已成为非常强大的力量以至于无法全然迫害，迫害总是能够取得成功。没有一个有理性的人会怀疑基督教曾差点在罗马帝国灭绝。其之所以能得以传播并最终成为主流，仅仅因为迫害是间歇性的，迫害虽一直存在但每次时间都较短，中间有长时段的间隔，使其几乎未受干扰地得以传布。认为真理仅仅凭其为真理，就天然具有抵御错误的力量，能够战胜地牢与火刑，乃是一种空洞无凭的侥幸

心理。人们对于真理的热情并不一定就强过谬误，法律或社会惩罚的多次运用，总是能成功地阻止无论真理还是谬误的传播。真理的真正优势在于，如果一项意见是真理，它虽可能被扑灭一次、两次以至多次，然而在悠悠岁月之中，总会有人重新发现它，直到有一天它的重现恰值一个有利的环境，成功地逃脱了压迫，再到它经受住了随后所有镇压它的企图而大步前进。

有人会说，我们现在再不会将新意见的提议者处以极刑了；我们不会像先人那样杀死先知，我们甚至还为他们建造了墓冢。的确，我们不再扑杀异端了，即便是对那些最可憎的意见，对其施以现代舆论能予容忍的惩罚的数量，也不足以令之根绝。但是，我们还不能沾沾自喜地认为我们已经完全脱离了法律迫害的污点。对意见的惩罚，或至少是对其表达的惩罚，在法律上仍然存在；即便在如今这个时代，也不是完全没有先例，以至于根本无法想象这种迫害会卷土重来。1857年，在康瓦尔郡夏季巡回法庭，一个不幸的人，据说其一生中所作所为都无可指摘，但却被判处二十一个月的徒刑，只因为他说了一些冒犯基督教的言词并在门上写了下来。同年同月，在老贝利中央刑事法庭（Old Bailey），两个人分别在不同的场合被拒绝充任陪审员，而且其中一人还受到了法官和一名律师的粗暴羞辱，只因为他们坦承没有宗教信仰；另有一个外国人，因为同样的原因，不能为自己被盗而主张正义。如此拒绝伸张正义，竟是基于法律信条做出的，在这一法律观念之下，如果不声明自己信仰上帝（或任何神也可以）或彼岸世界，任何人都不允许在审判法庭上作证。这就等于说这些人身处法律之外，不受法庭的保护；不仅他们可以被掠夺或袭击而施害者不受惩罚，如果只有他们或跟他们意见一致的人在场的话；而且任何其他人也可以被掠夺或袭击而施害者不受惩罚，假如事实的证明有赖于那些不信神者作证的话。该信条基于这样一个假设，即不信彼岸世界之人所发的誓言毫无价值。这个说法表明赞成它的人对历史多么无知（因为一切时代都有无数不信教者为杰出的义人

信士，乃为千真万确的历史事实）；而且只要人们稍稍意识到，有多少以道德和成就而享誉世界之人，都是众所周知或至少是其熟识者所深知的无信仰者，就不会再坚持这一看法。此外，这一规则是自杀性的，它铲掉了自己的基础。在无神论者必定说谎的假设之下，它认可了所有愿意谎称信神的无神论者的证词，反倒拒绝了那些敢冒天下之大不韪公开坦承信奉一个令人嫌恶的信条，也不愿说谎的正直者。这样一条与其声称之目的如此自相矛盾的荒唐规则，只能作为仇恨的标志和宗教迫害的遗产而被保留，而且这就是迫害本身，其独有的特点在于，招致迫害的资格恰恰证明受迫害者不应该遭受它。这一规则及其背后的理论，对信仰者的侮辱一点也不比对不信者少。因为如果说一个人不相信彼岸，就必然说谎，那说明那些信的人假如真的避免了说谎，也仅仅是因对地狱的恐惧阻止了其说谎而已。我们真不愿意以伤人的恶意揣测，这些规则的创始者和鼓吹者用以形成基督教美德的观念，就出于他们自己这样的觉悟。

的确，这只是宗教迫害的荡漾余波，与其说它是人们意欲施行迫害的标志，不如说只是英国人头脑中常有的弱点，他们心知旧说之谬，自己不能坏到非要欲其实行，嘴上却硬是坚持，以取得荒谬可笑的心理满足。不幸之处在于，虽然更坏形式的法律迫害已经中断约一代人之久，但是在这样的大众思维状态之下，很难保证它继续停顿下去。如今这个时代，日常状态的平静表面，不独被追求新利益的想法所搅动，还常常被意欲恢复旧日邪恶的企图激起波澜。目前自吹自擂的宗教复兴之说，在心胸狭隘而无教养者心里，至少也同样是偏执信仰的复活；人们情感中不宽容的强劲而持久的酵母，一直都存在于这个国家的中等阶级之中，只需一点点鼓动，就能让他们积极去迫害那些他们一直都没有停止认为是恰当的迫害对象的人们。正是这一点，即人们对不认可他们自认重要之信仰的那些人，所抱持的意见和态度，使这个国家还称不上是一个精神自由的国度。在过去的很长一段时间里，法律惩罚的

主要错误在于它加强了这种社会垢病 (social stigma) 的作用。正是这一十分有效的社会垢病，使得在英国敢于挑战社会禁令而发表意见，竟比在许多其他国家冒法律惩罚的危险而发表意见更为少见。除了那些自身经济状况可以使他们独立于他人善意之外的人，对于其他所有人来说，在这个问题上公众舆论像法律一样有效，因为一个人因发表意见而被排挤得无以谋生，无异于被关进大牢。对于那些衣食无忧，且并不稀罕从各级权势者、各种群体或公众那里博取任何好处之人，可以无所畏惧地公开表达任何观点，纵使因之被误解被垢病，却也并不需要多么了不起的英雄气概才能承受。对这些人，这里没有可以博取同情的地方。然而，即便我们现在不再像从前所习惯地那样，对那些跟我们思想不同的人强加如许多的痛苦，可我们对自身所犯下的罪恶，也许正跟从前那样对待异议者时一样多了。苏格拉底被处死了，但是苏格拉底的哲学如日中天，它的光辉照遍整个人类智慧的苍穹。基督徒曾被投身狮吻，但基督教的教堂长得如枝繁叶茂的参天大树，高耸于比之更古老但却毫无生气的物种之上，并且以其遮天之荫令它们窒息。因而，我们仅有的这种社会不宽容，并没有杀死一个人，也没有根除各种意见，只不过会促使人掩饰自己的意见，或者令其不敢努力去积极传布而已。对我们来说，每经一个年代或世代，都有异端思想未能显见地赢得进展，乃至根本失去地盘；它们从未能够燎原万里，只是在好学深思的倡说者的小圈子里文火不断，无法以其或真或谬的光芒照耀人类的一般事务。于是，事物被保持在让一些人非常满意的状态，因为不用再令人不快地去处罚与关押任何人，就能使一切盛行意见表面上不被干扰，而它也并没有绝对阻止那些患有思想癖的人运用自己的理性。这对于保持思想世界之平静，令一切事物沿着万世不易之轨道运行，倒是一个便利的方案。但是我们为此智识世界的太平景象付出的代价，却是人类心灵中道德勇气的全部牺牲。在这样的状态下，多数最积极最热爱钻研的智者总是将自己信念的一般原则和根据深藏于心，当其向公众讲说之时，总是试图尽可能地使自己的结论符合那些他们内心中早已放弃的前提；如此状

态绝对不会产生出，那种曾经装点过人类思想世界的坦荡无畏的勇者以及严谨无欺的智者。在这样一种状态下，人们所能看到的，不是些庸见的附会者，就是些真理的趋时者，他们对所有问题的论证都是为了取悦听众，而不是自己深所信服的东西。那些不愿趋时附会的人，则通过窄化他们的思想和兴趣，以便能在原则范围之内不致犯险地说出，也就是说将话题缩小到琐碎的实践问题上；而只要人类的心智得到增强和扩展，这些问题就能够自我纠正，反之则无从有效纠正。然而，正是那些能够增强和扩展人类心智的东西，即对最深奥的主题进行自由和勇敢的探索，被放弃了。

那些视异端一方保持此种缄默没有任何坏处的人，首先应该想想，它的结果是使异端意见永远得不到公平和彻底的讨论；并且那些本来经不起这种讨论的异端思想，虽可被阻止传播，然而却绝不会消失。而且，禁止一切不能归结为正统结论的探讨，受到最严重损害的并不是异端者的心灵，而恰恰是那些并非异端的人，他们整个精神发展受到了限制，他们的理性被对异端的恐惧吓住了。众多大有前途的聪慧之士，仅因谨小慎微，就不敢沿着独立的思路勇敢前行，害怕使自己身陷被人指责为悖德渎神的境地；可是有谁能够计算世界因此遭受了多大损失呢？我们每每会从中发现有些极富良心且思力精微者，用尽毕生之力，与自己所不愿沉默的智慧相周旋，并竭尽机巧，试图使自己良心理性所指与正统观念调和一致，但也许直到最后都徒劳无功。而思想家的首要义务乃是跟随自己的理性而不管它会得出何种结论，任何不承认这一点的人，一定不会成为伟大的思想家。甚至，一个敢于自己思考的人，经过应有的研究和准备，虽所得的结果为错，对比那些不敢自己思考的人只知持守的正确意见，其对于增进真理的贡献还要更多些。并非仅仅为了或主要为了养成伟大的思想家，才需要思想自由。相反，为了让普通人能够获致他们所能达到的精神高度，思想自由同样甚至更为必不可少。在普遍的精神奴役氛围中，已经出现

过甚或还会再出现个别伟大的思想家。但是，那种氛围从未也绝不会产生出智力活跃的民族。若某一民族一时接近此种特征，必是因对异端思想的恐惧得以暂时收束。只要哪里还存在原则问题不容争辩的默契，只要哪里事关人生最切要问题的讨论被认为已经结束，我们就肯定不能指望在那里发现普遍而高度的精神活跃，像如此令人神往的某些历史时期曾达到的那样。只有公开的论辩涉及的都是足以点燃人们激情的重大主题，才会在根本上激发人们的心灵，且激发出来的动力足以提升智力最一般者进至作为能够思想的人类的高贵之境。对此，考诸欧洲历史，有三个时期的情形可以作证：一是紧接宗教改革之后时期的欧洲状况；二是十八世纪后半叶的思想运动（尽管只限于欧洲大陆和智识阶级）；三是歌德和费希特时代德国更为短暂的智识躁动。这三个时期发展出来的具体观念有着广泛的差异；但是相同的一点是，三者全都挣脱了权威的枷锁。在每一个时期，旧的精神专制已被摧毁，且新的精神专制还未生成。欧洲所以成为今日之欧洲，正为这三个时代所推动。此后无论人类精神世界还是制度方面所发生的每一步改进，其动力皆可显见地追溯到它们其中之一。时至今日，许多外在迹象表明，三个时代所激发出来的动力，殆已用尽；我们若不再度力主精神自由，就无从指望新的进步发生。

下面让我们转入论证的第二部分。这回我们先把任何公认意见都有可能错误的假设搁置一旁，而是假设它们皆为正确，然后再来考查一下，如果其真确性不容自由且公开地讨论便径直加以主张，这种做法究竟有何价值。一个持有强烈信念之人，不论多么不情愿承认他的意见可能有错，只要想一想，无论多么正确的意见，如果不能时常经受充分且无所畏惧地讨论，它都只能作为僵死的教条而不是鲜活的真理而被持有，他都应该有所动容。

有一班人（幸而不像从前那样多了）认为，一个人只要毫不怀疑地赞同他们认为正确的意见就足够了，尽管他对此意见所据之理由毫无所知，甚至不能为反驳最肤浅

的异议提供哪怕一条站得住脚的辩护。这样的人，一旦自权威方面得到某种信条’就想当然地认为，允许对其提出质疑只会有害无益。只要他们得势，就几乎不可能允许对公认意见提出明智而审思式的反驳，从而使它受到的反对只可能是鲁莽而无知式的；因为完全钳制一切议论毕竟不大可能，当议论一旦出现，未能真正深入人心的信念就会在论辩的只言片语面前轻而易举地屈服。不过，即便抛开这种可能性不提，而假设真理能常驻心中而不倒，但却是以一项成见、一项不靠论证且不准论证的信念而深踞其间的，这也不应该是具有理性的人类持守真理的方式。这算不上是懂得真理。如此被持守的真理，毋宁说只是一个迷信，只不过碰巧撞上了能宣示真理的字句而已。

如果人类的理解力和判断力应该得到培育（这至少是新教徒并不否认之事），那么除了在那些因切身相关而令其有必要主张某种意见的事物上，还有什么更适合一个人来培养这些能力呢？如果说某件事比另一件事更有助于培养理解力的话，那它肯定是弄清楚自己各种意见的依据。人们不论信奉什么，所信是否正确都是最为首要的问题，因而在这些主题上，人们起码应该能够在最一般的反驳面前为其提供辩护。然而有人会说：“人们一旦有什么意见，将他们意见的依据教给他们就可以了。何必非得说只有听到争论才算理解，否则必是鹦鹉学舌呢。比如学习几何，学者不独记下了各种定理，而且懂得和熟悉论证；如果因为他们未曾听到任何人否定并试图推翻这些定理，就说他们仍是对几何真理的根据懵然无知，这未免有些荒唐了吧？”毫无疑问，对于数学这类题目，根本无需论及错误的一方，这种说法确实足够了。数学真理之证明的独特性在于，所有论据都在正确一方手里。不存在反对意见，也无需对反驳予以答复。但是在每一个可能具有不同意见的主题上，真理必有赖于两组相互冲突的理由的公平较量。即便在自然哲学中，对于同一事实也一直存在着一些不同的解释，如天文学上有以地心说代替日心说的，物理学上有以燃素

说代替氧气说的；必须让那些另类学说为什么不能成其为真理得到说明；并且除非它得到说明，而我们也知道它是如何被说明的，我们才算是真正理解了自己意见的根据。但是当我们转向那些远为复杂的主题，转到诸如道德、宗教、政治、社会关系以及民生日用等问题上，为每一个有争议的意见所做的论证，大部分都在于为排除对异议一方有利的现象。古代最雄辩的演说家西塞罗（抛开德摩斯梯尼不算）自称，他在研究对手情况上所下的功夫，即使说不上更大，起码也和把握己方情况的力度一样大。西塞罗在公开辩论中用以取胜的这种办法，值得一切为了获知真理而研究任何主题的人效法。对于某一事物，若有人仅了解自己一方，则他对此事物可说是知之甚少。其虽持之有故、言之成理，甚至好像坚不可摧，但是如果对他来说，相反一方的理由也同样牢不可破，甚至他连对方的理由是什么都不知道，那他身处两种意见之间，必然找不到一个如何选择的根据。对他来说，理性的态度应该是暂时搁置判断，除非他满足于或是依从权威，或是像一般世人所做的那样，根据自己情感之所偏爱，接受其中某一方。而且，仅仅满足于从自己的老师那里听到反方论点也是不够的，那些反论必然都在老师的意料之中，并且在转述的同时已经附带上了他们的反驳之辞。那不是公平对待反方论点的方式，也无法以自己的心灵与之实现真正的接触。他聆听的对象，必须是确实相信那些论点、真诚为其辩护、并为其竭尽一切所能之人。他所了解的反方论证，必须是以极尽能言善辩的形式出现的，必须让他感觉到关于该主题的正确意见所不得不遭遇且必须要战胜的困难的全部压力，否则他永远不能真正掌握足以应对并解决那一困难的真理。百分之九十九的所谓受过教育的人都处于这种偏信偏听状态，甚至那些能够为自己的意见滔滔雄辩者亦不例外。他们的结论也许正确，但是他们的任何理解也许都是错的：他们从未设身处地地想想，那些不同意他们意见的人会怎么说；因此，若依“知”字的任何严格意义来讲，他们可说是并不知自己所宣称的道理。他们不知道该道理可以用来解释并证明其余部分成立的那一部分；他们不知道有些重要的原由，可以证明两

个似乎彼此冲突的事实实则是相通的，或者可以表明在两个看起来都很有力的理由面前，为什么要选择这个而不是那个。总之，对于所有可以扭转局面、决定一个全面理解者之判断的那部分真理，他们都是陌生的；而除非不偏不倚地倾听了双方的意见，并对它们各自之理由都洞烛幽微，否则就不可能真正懂得此点。要想对道德和人文主题真正有所理解，这是一条最基本的纪律，因而在一切重要真理上，如果暂时还没有反对者，也有必要设想一个，并为之提供巧舌如簧的魔鬼辩护人所能想出的最有力的辩护。

为了削弱上述分辩的力量，言论自由的敌视者可能会说，为自己观点提供正反两方面的证明，那是哲学家和神学家的事，对一般人来说，没有必要让他们知道并理解所有理由。让普通人都能去揭露能言善辩的反对者的一切妄言谬语，实是无此必要。只要总有某些人能够对之予以回应，使任何可能误导未受教化者的东西都得到驳斥，就足够了。至于心思质朴者，只要将其被谆谆教诲的真理的明显依据教给他们，剩下的让他们信赖权威就是了；而且他们既然意识到自己对可能遇到的难题，既无释疑之智，又无解惑之才，而又相信反正有那些为此受过专门训练之人，已为其解答或能为其解答所有已遇之难题，就大可酣然安卧了。

虽然人们信奉某种真理，都理应对之有所理解，但即便我做出最大让步，姑且承认那种认为对所奉真理不必人人都需理解的观点，也未能丝毫削弱言论自由的理由。因为，即便是这种说法，也承认了人类应当拥有一个理性的保证，即所有的反对意见都已被圆满地答复。如果要求答复的东西已被禁止，又何从答起呢？又如果反对意见根本没有机会表明已做之答复不能令其满意之处，又何以知道它是令人满意的呢？对于那些难题，即便不是公众，也至少是要去解决它们的哲学家和神学家所必须熟悉的，而且要熟悉它们最令人困惑的形式；而要做到这一点，必须让反对意见得以自由表达，并将其置于它们所容许的最有利的理解之下不可。天主教对此种令

人困扰的问题有其自己的处理方式。它将人大体分为僧俗两类，一类能被允许通过真心服膺接受其教义，另一类则对所接受的教义只能信任而不可一探究竟。诚然，二者在所能接受的教义上都不允许有任何选择；但是，至少对那些能得到充分信任的教士，可以允许并鼓励他们去熟悉异端的论证，以便能够对之做出回应，并且为此之故，可以阅读异端的书籍；而普通信徒，除非得到特别许可，否则很难获得这种机会。这项教规已承认了对于敌手情况的了解有益于宣道者，只是又想出与此并行的办法，将世界上其他人拒之门外：这样一来，尽管给精英分子的精神自由不比给大众的更多，但却给了其更多的精神栽培。通过这一办法，天主教成功地取得了其意图所需的精神优越性；因为非自由的精神栽培固然无从养成博大而开阔的心胸，但却大可造就出聪明能干的就教条来辩护的低级讼师。但是在信奉新教的国家里，则已经抛弃了这一办法。因为至少在理论上，新教徒主张，选择何种信仰的责任必须落到每个人自己头上，而不能推诿到牧师身上。此外，在当前的世界情形下，要想将受教化者所能读到的书籍对未受教化者封禁，实际上也是不可能的。如果人类的教化者要想知晓一切他们应该知道的事物，就必须让一切都可以自由言说与自由出版而不受限制。

不过，也许有人认为，当公认意见为真时，缺乏言论自由的危害之处，只不过是令人们不知道那些意见的依据而已，即便这不利于智力的发展，但却绝没有道德上的危害，也无损于那些意见影响道德人心的价值。但是，事实却是，自由讨论的缺失，不仅使意见的依据被人遗忘，就连意见本身的意思也常常被人抛诸脑后了。表达意见的词句，已不再能够让人想起它的意思，或者仅能提示其原本用来传达的意思的一小部分。清晰的概念和鲜活的信仰不见了，剩下的仅仅是几句死记硬背下来的陈言腐语；或者其意幸而有所保存，也仅剩皮毛而已，其精华则早已亡失尽去。此类事实占据并充斥于人类历史的大量篇章，却未被真正认真地研究与思考过。

几乎一切道德学说和宗教信条的经历，都可以说明这一点。在它们的首倡者以及得到首倡者亲传的弟子那里，其意思与活力都是繁富而充沛的。只要为使这些学说信条超越其他信条的奋争还在持续，其意思就能以未曾稍减的强度被感觉到，甚至还可能会得到阐扬而被更充分地理解。最终，它们或者得以盛行并且成为普遍意见，或者前进之势已竭，只能保持既得领地，而无力继续拓展。无论上述哪种结果变得显见之时，有关那一主题的争论都会衰落下来，并渐趋消失。当此之时，这种已经取得一席之地的信条，即便没能成为公认的意见，也会成为公认意见所承认的一派或一支；而信守者对其大体上也只是得自传承，而非真正领受；至于令这些信条做由此向彼的转变，如今已成为绝无仅有的例外之事，即便是这些信条的宣教者，也未尝稍稍劳神对之有所思考。起初那种时刻准备着不是反击世人的诘难，就是竭力劝服世人向其靠拢的势头不见了。而今人们已经退而不闻不问了，对于那些反对其信条的种种论点，只要其势不足为恤，就充耳不闻，而且也不打算以有利的论据为自己辩护而去烦扰那些异见者（如果真有异见者的话）。从这时起，就通常是那一信条活力衰落的开始。我们时常听到各种信仰的宣道者都在哀叹，让那些号称皈依者在头脑中保持对真理的生动理解，使真理能深入内心而真正支配行为，真是太难了。可是，当这些教义还在为自己的生存而奋争之时，从不会有这种困难要抱怨；那时，即便是较弱的战斗者也知道他们在为何而战，并能觉察到它与别种教义的分歧所在；同时，在每种教义的上升期内，也总会发现有绝非少数人曾以各种思想方式领会其基本原则，衡量和考虑过其一切重要意义，并体验过其对道德品性的充分影响，那正是对该教义的信仰在一个完全受到其洗礼的心灵中应当产生的效果。但是，一旦信仰已变成一个仅靠传承的教条，而且并非主动而是被动领受，也就是当心灵再也不像当初那样被迫以其全部力量来应对因信仰而来的各种问题时，就会出现一种愈演愈烈的趋势，使人除形式以外忘掉所信的一切，或只给予其漫不经心的赞同，仿佛既经信任而接受了它，就无须再从意识上去领悟或通过亲身体验去检验

一番；直到它变得与人类的内心生活几乎完全没有联系为止。于是，就出现了当今世界经常可以看到乃至形成多数的一种情形：信仰仿佛总是在心灵之外，结成硬壳并使心灵僵化，以抵挡一切诉诸人性中更高尚部分的其他影响；它不能容忍任何新鲜而生动的信念进入，以此来展现它的力量，但它自身除把门放哨致令心灵空虚之外，对人的意识或心灵可说是毫无用处。

那些原本最能深入人心的义理，却因为言论自由的缺乏，只能作为僵死的教条而保留下来，人们根本不能通过想象、情感或理智对其有所领会，这种情况竟至于达到什么程度，可以通过多数信仰者对基督教教义的持守方式的例子来说明。我这里所说的基督教义，指的是可被所有教会与教派认可的那些教义，即出自《新约》的箴言和训示。这些教义被所有基督徒看成是神圣的，乃至被接受为律条。但要说一千个基督徒中，都难得有一个以那些律条为参照来指导或检验其个人行为，也几乎不为过。他用以参照的标准只是其所属国家、所属阶级或宗教仪典沿袭下来的惯例而已。于是，一方面，他拥有一大堆相信是圣灵赐予他的道德训示，作为自我管理的规则；另一方面，他又有一套日常的见解和做法，它们在某种程度上能够与上述某些训示相合，与另一些则不尽相合，甚至与某些直接相反，而整体说来，这套东西只能算是基督教义与世俗生活的利益和见解相调和的产物。对前一套标准，他表示尊崇；对后一套标准，则真正奉行。所有的基督徒都相信：上帝所赐福的乃是穷人、贱人和遭世人恶待之人；富人要进入天国比骆驼穿过针眼还要困难；不可评断别人，免得被别人评断；不可以指神发誓；要像爱自己那样爱邻人；如果有人拿走你的上衣，就连大衣也给他；不可为明天忧虑；若要作完人，就应变卖一切自己所有去分给穷人。（参见《新约》之《路加福音》、《马太福音》等相关章节。——译者注）当他们声言相信这些东西的时候，未必就是不真诚的。他们确实相信，这就如同人们听到总是受赞颂而未闻有所争论的东西，就信之不疑一样。但如从活的信仰

要调整人的行为这个意义来说，他们信奉这些教义只不过是求其经常对自己有用而已。整个教义被用来打击敌人；更不用说（如有可能就会）被抬出来，当作人们做他们认为值得赞美的任何事的理由。但若有人站出来提醒他们，这些训示要求他们去做连想都未曾想过的无穷之事，则提醒者只能被他们归入那种爱显示自己比别人高明而非常不受欢迎的人之列。因而，那些教义不曾真正掌握普通信众——未能成为他们内心的一种力量。他们有的只是对经文音声字符习惯性的尊敬，而从未想过要将之延至其义所指，令心灵接纳它们，使内心领悟与行为模式合乎一致。一旦涉及行为，他们就到处寻找甲先生或乙先生，指示他们该在什么限度内服从基督的训示。

现在我们完全可以确信，在早期基督徒那里，情况并不如此，而是截然相反。如果真是那样，基督教根本不可能从被人轻贱的希伯来人的一个无名教派，发展成罗马帝国的国教。当时，连他们的敌人都说“看那些基督徒彼此是多么相亲相爱啊”（现在不太可能有人会做如此评价了）（见德尔图良：《护教篇》

[Tertullian, Apotogy]。——原编者注），则可知他们对自己的教义有着更为切身的体会，为后世深所不及。或许主要就是这个原因，使得基督教如今在扩展自己的领地上毫无进展，甚至在历经十八个世纪之后，几乎仍然局限于欧洲人及其后裔中间。即便是那些跟普通人相比，对教义更为热诚，对其意思也理解得更多的严修恪守之士，他们头脑中比较活跃的那部分教义，一般说来也仅仅是如加尔文或诺克斯，或品性上与他们非常相近之人所创的理论。基督的训示只是被动地并存于他们心中，除了仅仅因听了那些词句而感到亲切柔和之外，几乎不能产生任何影响。为什么作为某一宗标志的教义，要比一切公认教派所共有的那些教义能够保持更多的活力，并且为什么宣道者要更不辞劳苦去保持其意思不致衰退，这其中无疑有很多原因；但有一个原因则是确定的，即这一标新立异的教义引发了更多的质疑，从而

不得不更经常地为自己辩护以反对公开的反驳者。等到战场上已没了敌手，则无论教师或生徒，就都在自己的位置上去睡大觉了。

一般说来，对于一切传统信条，无论是那些关于人生智慧和知识的，还是关于道德或宗教的，上述道理都同样有效。所有语言和文献典籍都充斥着关于生活的一般见解，既指明各种道理之所在，又说明个人该如何立身处世。这些见解为人人所习知，人人所熟道，或听之而未置异辞，都把它们当作不言而喻的道理。但大多数人只有在经历亲身体验，而且一般是吃了苦头而令其应验于自身之时，才开始真正明白这些道理的意思。不知有多少次，人们在经历了未曾料到的挫折或不幸之后，才恍然记起那些有生以来一直熟知的格言警句或古训俗谚，如果之前他们就能像现在这样明了其意思，何至于遭此不幸呢。固然有其他实在原因，令人对很多道理非亲身经历不能领会其全部意思，不一定是言论不自由的缘故。但是，即便是对于这些道理，如果一直能听到那些能予理解之人从正反两面进行争辩，人们也会更多地理解其中的意思，且已经理解的那部分也会在他们心中留下远为深刻的印象。一旦某种事物不再存有疑问，人类就会放弃对它的思考，这种不幸倾向是人类所犯错误的半数原因所在。一位当代作家尝言道“定见必寝”，诚哉斯言！

可是这是什么话！（质疑者也许会问）难道共识之不存在竟是真知实见所必不可少的条件吗？难道为了让任何人都能认识真理而必须令人类的某一部分去坚持错误？是否一个信条一旦被普遍接受就不再真实且失去活力？是否一项命题除非还保留着一些疑问，否则就从来不会被完全理解和感知？是否只要人类一致接受某条真理，该真理就会在他们身上消亡？迄今为止，人们一直都认为增进人类智识的最高目标和最佳结果，是令天下人在一切重要真理的认同上越来越趋一致；然而难道只有人类智识的目标永远不被达到，它才能得以持续？难道其全胜之日竟恰为奋争之果开始腐烂之时？

（译者按：严复旧译《群己权界论》于此段加有按语，谓此段“虽为反对之言，然其中含至深之哲理，读者察之”可以参考。）

我真的绝无此意。随着人类的进步，人们不再争论或不复怀疑的道理必然日益增多；并且真理息争止疑的数量和分量，也几乎可以用来衡量人类幸福的程度了。人们在一个又一个问题上的严重分歧相继消失，是意见统一过程中必然会有事情之一；意见统一于真理可为人类造福，情形恰如意见统一于谬误时可为人类招祸一样。但是尽管逐渐缩小意见分歧的边界，因不可避免与必不可少而有其必要，我们也并不一定要得出结论，认为这一切结果都必然有利。在这里，真理失去了一项重要的助益，因为它再也没有向对手解释或辩护的必要，从而令人无法对之有明确而生动的理解；这种损失虽然还不至于压倒真理获得普遍认可的益处，但其妨碍理解之害处亦不可小觑。当这种有利的辅助不再存有的时候，我承认我确是希望人类的教化者努力寻求一个替代的措施，想方设法让问题可能遇到的刁难呈现于学习者的意识之中，一如急于令其改变信仰的异见争胜者向他们所施加的那样。

然而人们不仅不为此一目的寻求办法，而且还把从前曾用过的办法丢弃了。在柏拉图的对话录中有过精彩展示的苏格拉底的辩证法，就是这类方法之一。它们基本上是关于哲学和人生重大问题的否定性讨论，通过运用近乎完美的辩论技巧，说服那些只知接纳已成老生常谈的公认意见之人，其实并未理解那一主题，仍然未能确知他所信奉的信条的意思所在；也为了让其在意识到自己的无知之后，有可能走上一条通往坚定信仰的道路，使信仰建立在对教义本身及其依据的清晰理解之上。中古时期的学院辩论亦有着多少有些相似的目标。这类论辩的用意在于，令学生理解自己的意见，以及（必然相关联地）理解与之相反的意见，并能够强化前者的根据，而驳倒后者的根据。这种学院论辩诚然有着无可救药的缺点，因为它所使用的前提皆取自权威而非理性；并且，作为一项思维训练，它们在无论哪一方面，都比强有

力的辩证法远为逊色，后者塑造出了“苏格拉底之辈”的聪明才智；但是现代思维自上述两者中所受之益，远较人们一般乐意承认的为多，当前的教育模式即便在最小的程度上也都没有可以代替这两者的东西。一个全部教导都得自教师或书本的人，纵使能够逃脱满足于饭来张口的无边诱惑，亦绝不会有被迫聆听正反两面意见的压力；因而甚至在那些可称思想家的人中，知悉正反两面都成为一项极不寻常的成就；在为自己意见辩护时，准备用来答复反对者的东西总是成为最薄弱的一部分。当前的风气是贬低否定性的逻辑，因它仅指出理论中的弱点和方法上的错误，而不确立肯定性的真理。这种否定性批判如果作为最终结果，确实显得非常贫乏；但如果把它当作获取任何称得起肯定的知识或信念的手段，则再也没有比这更为宝贵的了；而除非人们对如何对待否定性批评再次受到系统训练，否则将几乎不会出现伟大的思想家，并且除了数学和物理，在人类思维的任何方面，也只会出现较低的一般智力水平。在任何其他主题上，除非意见者或出于被人逼迫，或出于自己主动，而业已经历了与敌手激烈争辩所必然要求于他的精神过程，否则任何人的意见都当不起真知实见的称号。既然如此，对于一个若是没有就必须要去创造，而又如此难于创造的东西，当其主动送上门来的时候，我们竟充耳不闻，那岂非愚不可及！如果有人敢于挑战公认的既定意见，或者只要法律或舆论宽大就必定会如此去做，那么让我们感谢他们，并敞开心胸去一听其言吧，我们还要为此感到高兴，同样的事若不是他们已为我们做了，而只要我们对自己信念的正确性或生命力还有所关心的话，也应该自己花更大的力气去亲力为之。

在能够证明意见的纷歧多样乃是有利的几大重要理由中，这里还有一个尚需提及，并且同样，只要人类还没有进入目前看来仍是遥遥无期的智识跃进阶段，这个理由就会继续有效。目前为止，我们只考虑了两种可能性：一是公认意见有可能是错误的，因而某些不同意见倒是正确的；二是即便公认意见正确，而与相反的错误意见

的较量，对真理能够得到清晰理解与深刻体认也是必要的。但是还有一种比这两者都更为常见的情形：一组相互冲突的信条，并非一者全对另一者全错，而是真理共存于二者之中；公认的信条只包含真理的一部分，必须要由不合主流的意见来补充真理的剩余部分。在那些感官无法触知的主题上，通行意见往往是正确的，但也很少或从未能涵盖全部的真理。它们只含有部分真理；程度有时大些，有时小些，但对于理应跟它们相伴而生且对之有所限制的那些真理来说，却显得夸张、变形乃至偏离。另一方面，异端意见通常包含一些被遏制和被忽视的真理，其一旦冲决令之不能抬头的桎梏，不是寻求与包含在通行意见中的真理相调和，就是起而与之分庭抗礼，以同样唯我独尊的姿态把自己当作完全真理树立起来。迄今为止最为常见的乃是后一种情形，因为人心每每偏爱一己而很少兼顾各方。因此，甚至在观念的历次革新换代中，也往往是一部分真理兴起的同时，伴随着另一部分真理的沉没。纵然是本该由一项项偏而不全的真理不断累加的进步过程，也多半变成了仅仅以一项替换另一项了事；而改进之处，也主要在于那些新的真理片段较之所取代者更为人们所需，更能适应时代的需要而已。既然盛行之说都存在着片面性，因而即便其所据之基础真实有效，那些含有为通行之说所遗漏的些许真理之光的每一项意见，不管它在真理上掺杂了多少错误和混乱，都值得珍视。我想没有一个以冷静头脑判断人类事务的人，会因为即便他们迫使我们注意到了我们不然必定会忽略的真理，但我们所见之真理也恰为他们所忽略，就非要对此感到愤怒不可。相反，他会认为因为通行的真理总是片面的，因而也就比其他情况下，更需要有人偏激地去主张那些非通行的真理；这也通常是最有活力且最有可能，令人对那些主张者号称全部真理，而其实只是智慧的吉光片羽的东西，予以勉强注意的办法。

因此，在十八世纪，当几乎所有受过教育者和由他们引领的所有未受教育者，都醉心于所谓文明以及现代科学、文学和哲学的各项奇迹之时，当他们过高地估计现代

人与古代人的不同之处，且纵情于相信全部差异都有利于他们自己之时，卢梭那些悖反之论就像炸弹一样在他们中间轰然炸开，从而产生了一种有益的震撼，打乱了那些紧密结合在一起的片面意见丛束，迫使各项因素在新要素加入之下以更佳的形式重新组合。这并不是说通行意见总体来说比卢梭的意见离真理更远，恰恰相反，它们倒是与之更为接近，其中含有更多的正面真理，也更少谬误。然而在卢梭的学说里面，却有着大量恰为通行意见所缺乏的真理，并随着它所掀起的思潮泥沙俱下；而待到思潮的洪峰消退，这些真理就成为沉淀下来的精华。纯朴的生活更为可贵，造作社会中的种种束缚与矫饰只会令人萎靡颓丧，自从卢梭著说之后，这些一直都是受过教育者从未完全忘怀的理念；这些理念迟早会产生应有的效果，但是目前仍需一力加以重申，并且需以身体力行来重申，因为在这一主题上，言辞的力量几乎已被耗尽。

再来看政治方面，下面所言几乎已成老生常谈：强调秩序或稳定的政党与要求进步或改革的政党，同为政治生活达至健康状态的必要因素；直到二者中某一个能够扩展自己的理解力，成为既重秩序又能进步的政党，懂得并善于辨别什么适宜保守什么适宜革新乃止。这种想法固然是将对方的缺陷化为自己的长处，但很大程度上也正是因为双方的对立，而使彼此保持在理性和稳健的限度之内。政治上纷见迭出的各种言论，如民主制和贵族制、产权论和均富论、合作和竞争、奢侈和节俭、群性和个性、自由和纪律，以及实际生活中永相对立的种种意见，除非每一对的两方都能同样地自由发表，并且以同样的才情和精力得到贯彻和拥护，否则对立的双方都不会有机会得到公平的对待，必然会像天平的两边此起彼落。在生活的各种重大实际利害上，真理往往是对立双方调和与交汇的问题，却很少有人能够有足够恢弘公正的心胸，去用正确的方法作出适当的调整，而使真理只能通过交战双方在敌对旗帜下展开斗争的粗暴过程才能得到。在以上所列举的任何一个重大而又具有开放

性的问题上，如果两种意见中有一个比另一个更具优势，那么不仅要得到容忍，还应该去鼓励和支持的，恰恰该是在特定时间和特定地点为少数人所持有的那个意见。当其时，那一意见一定代表着被忽视的利益，代表着有丧失公平对待之危险的某一方面人类福祉。我知道在这个国家中，对于大多数这类主题上的意见分歧并不存在任何不宽容。从得到公认且日益增加的事例中，都显示并证明着一个普遍的事实，在人类智慧的当前状态下，唯有通过意见的纷歧多样，才能使真理的各个方面有一个公平竞争的机会。如果我们发现有人在任何问题上，对世人显然一致公认的意见竟有不同看法，纵然世人是正确的，那些异见者为自己辩护的话中，也总有一些值得我们一听的东西，若禁止他发言，则对真理而言往往就会有所损失。

也许有人又要反对说：“但某些公认的原则，尤其是那些最崇高且最重要问题上的原则，远非仅含半截真理。例如，基督教的训诫即为道德问题上的全部真理，若有人宣讲的道德有异于此，则其说必定全然谬误。因其对于一切生活实践最为重要，还没有什么比基督教道德更适合用于检验一般的道德训诫。但是，在声言何者合乎何者背离基督教道德之前，应该先确定何谓基督教道德。如果它指的是《新约》中的道德教训，那么我感到不解的是，任何从这本经书本身中获得道德知识的人，怎么能够设想《新约》已宣布为或意欲将之作为完备的道德教义呢。福音书总是援引先前已有的道德观念，并将训诫限定在原有道德需要作出修正或需要代之以更高更广原则的特例上；再者，用以表达它们的词汇极为笼统宽泛，往往很难照字面加以解释，它们像诗歌或雄辩一样极富感染力，却无法法律条规的精确性。要想从中提取出一套道德教义，如果不以《旧约》弥补其不足，就根本不可能完成；而《旧约》固然体系详备，但其中却也多有鄙陋野蛮之处，因那原本就是只为野蛮人制定的。故而圣保罗也要公然违背犹太人的解经模式，使用希腊和罗马原有的道德信念来补充主训；他对基督徒的劝告在很大程度上就是一套与旧有道德相调和的体系，甚至

于到了显然认可奴隶制的程度（参见《歌罗西书》3:22—4:1。——原编者注）。

所谓的基督教道德，或许更该称之为神学道德，并非出自基督及其使徒之手，而是出自更为晚近者的手笔，其先由头五个世纪的天主教会逐步确立，后到了现代人和新教徒手里，虽然没有毫无保留地全然接受，被修订的地方也远较人们期望会改的少得多。实际上，他们大多只满足于砍掉中世纪添加上去的东西，再由各宗各派代之以新的添加物，以适应各自的特点和倾向。我当然绝无否定人类大大受益于这一道德体系及其早期宣道者的意思；但我敢毫无于心不安地说，它在很多重要问题上都是并不完备且有所偏颇的，若不是有很多不为它所认可的其他理念和情感，共同协助塑造了欧洲人的生活方式与性格品质，人类事务就会比今天所见的情形要糟糕得多。基督教道德（姑且如此称之）具有反激运动的一切特征，它大部分都以对异端信仰的抗议形式出现。其理想多消极而非积极，多被动而非主动，但求清白而不慕高义，力避邪魔而非一力求善，故（诚如有人指出的）其训诫里“你不可”一类的诫语远远超出了“你应该”一类的劝善。因其畏惧纵欲犹如蛇蝎，遂树立禁欲苦行为偶像，这种做法已逐渐通过折中进入典章律法。它给人以天堂的希望和地狱的威胁，将之作为追求纯洁生活指定和相称的动机：这种道德标准远较古代圣贤为逊，它通过将每个人的义务感与同胞的利益相分离，只有诱以私利才会顾及他人，从而给人类道德加上一种本质上乃为自私的特征。它本质上是一种倡导消极服从的教义；它教人服从一切已经确立起来的权威当局；虽然还不至于当统治者命令有违宗教禁令时也要积极服从，但无论当局对人们做了多少不义之事，也不可反抗，更遑论背叛。至于以身奉国的义务，在最好的异教民族的道德里，都被置于一个无上的地位，甚至于可以侵犯正当的个人自由，而在纯粹的基督教伦理中，这一重大义务却几乎没有受到注意或得到承认。

人们能从《古兰经》而不能从《新约》中读到下面的金科玉条——“那治国的人，

指命一人充任某职，倘其治内尚有他人更堪此任，那治国者就开罪于神，也有负于国。（此说不见于《古兰经》，但可见于查尔斯·汉密尔顿译的四卷本《希大叶教法经（教法指南）：穆斯林律法注解》[Charles Hamilton, The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws, 4 vols. (London: Bensley, 1791), Vol. II, p.615]。——原编者注）在现代道德观念中，还能获得些许承认的个人需对公众负有义务的观念，都来自于希腊和罗马而非基督教；同样，甚至在有关私人生活的道德观念中，如果还存在任何胸襟开阔、心性高洁、人格尊严以及荣誉感等品质，也都完全来自于我们接受的人文教育而非宗教感化，因其绝无可能从公开宣称唯一价值乃是服从的道德准则中生长出来。

我同任何人一样，远非要以一切可以想象得出的方式，认定这些缺陷必然内在于基督教道德之中，或者完备的道德学说所必然含有而为基督教所无的诸多要素，必不能与之相调和。我更不是存心要对基督本人的教义和训诫妄加微词。就我所见的任何证据，我相信基督所遗之训导一如其所本欲宣扬的一切意旨；我也相信它不可能与完备道德所需的任何东西不能相容；我还相信凡可被各种道德伦理视为完美的任何东西都可以进入其中，而不至和其文辞发生多大冲突，正如所有那些曾试图从中推导出任何实际行为规范的人没有对它构成什么冒犯一样。但是与此毫不矛盾，我同时相信它们仅包含并且原本就有意包含部分真理；我还相信至高至美之道德的众多基本元素，存在于这位基督教创始人有记载的言词未曾提及也未有意提及的事物中，而教会在根据基督训示建立其伦理体系时，也将之完全抛在九霄云外了。既然如此，我认为若还有人坚持试图从中寻找指导我们的完整规则，就是大错特错，其原始作者诚然有意裁准并实施此种规则，但却仅仅是提供了部分规则而已。我也相信，这一偏狭学说正在变成严重的实际祸患，大大减损着道德训练与督导的价值，而这种价值目前终于有那么多好心人在力求推进。我很担心，由于企图单单以宗教

范式来塑造人的意志与情感，抛弃此前一直与基督教伦理共存并对之有所补充的那些世俗标准（因无更好的称呼姑且如此称之），或对其精神间或有所采取，也随即以己身所有将之同化，这必将导致，甚至现在已经导致，一种卑琐驯顺之性格类型的形成，无论如何都要让自己屈服于其所认可的无上意志，而不能上升到至善的观念，更不能与至善观念产生共鸣。我相信，若要人类道德获得新生，对那些其形成并非单单渊源于基督教的其他道德伦理，必须令之与基督教道德携手并进；并且基督教体系并不例外于下述规则：在人类心灵未臻完善的状态下，真理的利益需要意见的纷歧。要求人们不再忽视基督教未曾包含的道德真理，却也并非一定要人们忽略它确所包含的那些真理。这种偏见或失察一旦发生，就完全是一种祸害；但是，我们也不能指望这种祸害人们总是能够避免，而只能把它视作追求至善的代价。将片面真理当作全部真理，这种唯我独尊的自命不凡必须而且应当去反对；而如果反击的冲动反过来又令反对者有失公允，其偏狭正跟所反对者一样，这固然令人遗憾，但必须对它予以容忍。如果基督徒想要无神论者公正对待基督教，那么他们自己也应该公正对待无神论者。凡对有文献可征的历史稍有所知的人都知道，那些最高尚与最有价值的道德教训，有很大一部分都出自对基督教一无所知或虽有所知但却不屑一顾的人之手，若不顾念这一事实，则于真理毫无助益。

我也不敢说，让一切可能的意见丝毫不加限制地自由发表，就能结束宗教或哲学上宗派主义的祸害。心胸狭隘之人，对于他所热衷的每一个真理，都必然会极力主张，反复强调，甚至以各种办法来实行，就好像世界上再也没有其他真理，或者无论如何都不会有第二义能对其有所限制或可与之争高下。我承认，一切言论都有向宗派化发展的倾向，且并不会因有了最自由的讨论而得以矫正，反倒往往会由此而日益增强和加剧；那个本该认识到但却未能认识到的真理，只因出自被视为敌手的人之口，就被更激烈地排斥。不过，让多种意见的这种碰撞产生有益的结果，当

然不会发生在激情如火的党人身上，却能发生在更为冷静且无所偏袒的旁观者身上。片面真理之间的激烈冲突并不可怕，可怕的是以半截真理相镇压以致万马齐喑；只要人们还被迫兼听各方，情况就总有希望；而一旦人们只偏重一方，错误就会固化成偏见，而真理自身也由于被夸大变成谬误而不复具有真理的效用。当争端的两造只有一造有辩护人代表其上前时，有人却能够在两造之间做出明智判断，在人类的精神属性中，没有什么比这种公断能力更为罕见了，既然如此，若不是让问题的各方公平地出现，令包含任何真理片段的每一项意见不仅能有辩护人，而且还要让其辩护足以让人不得不听，真理就不可能被发现。

至此，我们已经从很清楚的四点根据上认识到，意见自由以及意见表达自由对人类精神幸福（它决定着人类的其他一切幸福）的必要性了；现在我们就来扼要地概括一下。

一、即便某一意见被压制而至于沉默，但其实我们未必真的不知道，那个意见有可能是正确的。拒绝承认此点就是认定我们自己一贯无错。

二、即使被压制的意见是错误的，它也可能包含并且通常确实包含部分真理；而由于在任何主题上，普遍或通行的意见难得是或从来不曾是全部真理，只有通过与其反面意见的碰撞，余下的部分真理才有机会得以补足。

三、纵然公认意见不仅正确而且是全部真理，除非它允许并确实经受了极其有力而又最为认真的挑战，否则大多数接受它的人抱持的仅仅是一项成见，对其所以然的理性根据毫无理解或体认。不宁唯是，四、信条本身的意义也将变得岌岌可危，其可能由隐晦而至于消失，对人的身心言行将不复有积极影响的能力：最终，由于信仰仅仅剩下形式，非但无益于为人增福，而且还因破坏了根基，从而妨碍了任何真实而又诚挚的信念自人类理性或个人体验中生长出来。

在结束关于言论自由的讨论之前，似乎还应当对某些人的一种看法稍作注意，他们认为，一切言论固然都应该被允许自由表达，但前提是意见表达方式必须温和节制，不能逾越自由讨论的界限。有很多理由可以说明这些假定的界限根本无法确定，因为如果要检验意见受攻击的那些人是否受到了冒犯，我想经验一再证明只要其所受攻击是有效且有力的，则冒犯就是一定的，每一个紧相逼迫而令其难于作答的反对者，如果再对那一主题表现出任何激情的话，在他们看来就是一个无节制的反对者。尽管从实践角度看，这是一项重要理由，但与更为根本的反对理由还不可等量齐观。无疑，对一项即便是正确的意见的坚决维护，这种态度本身就可能是非常令人反感的，也当然就可能会招致严重的指责。但最主要的冒犯则来自于除非通过他自己不经意的泄露，否则就极难证明其罪过的那种类型。其中最严重是，强词夺理地诡辩、隐瞒事实或论据、颠倒事件的要素、曲解对方的意见。然而，所有这些行为，即便达到最严重的程度，在那些不能被视作并且在许多方面也不应被视作无知或低能的人那里，也总是在其完全的诚意下屡见不鲜地上演着，因而也就几乎不可能以充足的理由，认真地将其打入道德上有亏的不正当的代表之列；而法律就更不能冒昧地干涉此类有争议的不当行为了。至于通常所指的过激辩论，即恶语谩骂、讽刺挖苦、人身攻击以及诸如此类的做法，如果对这种语言利器的斥责，总是同等地要求双方都不要使用，也许应该得到更多的支持；可是人们却仅仅希望限制使用它们来反对主流意见；如果反对的是非主流意见，则它们不仅可以被使用而不致遭到普遍反对，而且使用者还有可能赢得激于义愤而热诚卫道的赞誉。然而不论如何，当将其用于反对相对无力自卫的那一方意见时，它所导致的损害都是最严重的；而且无论任何意见能够从这种回护模式中收到多少有违公平之利，得利者都几乎无一例外地是公认的主流意见。这其中，争辩者所可能会犯的最坏一种冒犯，就是污蔑抱持相反意见的对手乃是不道德的坏蛋。此类中伤，是那些抱持某种非通行意见的人尤其容易招致的，因为一般来说他们毕竟人少且没什么影响，除了他们自

己没人在意他们是否得到了公正对待；而从这种事情的本质上看，那些打算攻击主流意见的人是用不得这种武器的：因为他们既不能保证自身安全地使用它，而且即便能够使用，也势必只会引火烧及自身。

一般说来，与通行意见相反的意见，只有使用刻意自我节制的谦和之语，并且极其谨慎地避免不必要的冒犯，才有可能获得发言的机会，在用语上哪怕仅仅偏离一点点，也很难不失去阵地：而主流意见一方如果使用无度的辱骂，却的的确确能够吓阻人们发表相反的意见，即便有人敢发表，也没人敢去听。由此看来，为了真理和公道，在主流意见这一面限制使用无节制的谩骂之语，其重要性远胜于对非主流意见那一面的同等要求；举例来说，如果必须要做一选择，那么可能更需要劝阻对非主流的无神论的冒犯性攻击，而不是劝阻针对主流信仰的同样行为。但是，显然法律和权威当局都无权限制任何一方，而是应当由舆论根据每一件事的实际情形做出裁决；由舆论去谴责每一个在辩护方式上表现出缺乏公正、用心不良、褊狭固执、毫无度量的人，而不论他站在论辩的哪一方；不能根据一个人的立场推断他有上述不道德的地方，尽管他在该问题上的立场跟我们恰好相反；同时对于每一个不论抱持何种意见，都能冷静了解并诚实说明他的对手及其观点的真正情形，既不夸张任何对他们不利的地方，也不隐瞒任何对他们有利或被认为可能有利的地方的人，也应该给予应得的赞誉。这是公共讨论的真正道德；即便它经常被违犯，但我还是乐于认为，有许多论争者在很大程度上都遵循着它，而且还有更多的人在真心地向其靠近。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

第三章 论作为幸福因素之一的个性自由

人类在形成意见以及毫无保留地发表意见上，之所以不可不自由，其种种理由已一如前述；思想言论的自由若得不到承认，或没人突破禁令而加以力主，其对人类智性进而德性的种种恶果，也已一如前述；接下来我们要考查的是，是否能以这些同样的理由，来主张人类应该依照自己的意见自由行动——即只要他们愿意自负责任和自担风险，就应该不受同胞实质的或道德的阻挠，而将其意见贯彻到自己的生活之中。当然前面那个附加限制是不可或缺的。没有人妄言一切行动都应该像意见一样自由。相反，即便是意见，如果其表达所处的情形，使它的表达对某些有害行为会构成积极的煽动，也要失去其豁免权。譬如说粮商乃是令穷人忍饥挨饿的罪魁祸首，财产私有无异于抢劫越货，这样的意见如果仅仅是通过报刊而传播，应当不受干涉；但是，如果面对一群正聚集在粮商门前的气势汹汹的暴民，有人再去公然宣讲或张布告示传播前述意见，就该受到应有的惩罚。无论何种行为，但凡没有正当理由而贻害于人，都该受到反对意见的抑制，如有必要还应通过人们行动上的干涉加以阻止，苟其情形严重，则人们做出上述遏阻之举就为绝对需要。是故个人自由必须要有所限制，即无论如何不能令自己妨碍他人。如果其能在涉及他人之事上避免妨害他们，而仅仅在事关自己之事上随心所欲、为所欲为，那么能够表明意见应予自由的那些理由，同样也可以证明，只要其自负后果，就该被允许将自己的意见贯彻到行动之中而不受干涉。诸如，人们不可能绝对不错；人类的真理往往半真半假；苟非出于互相反对之意见极为充分而又最为自由的较量，意见的统一并不可取，在人类尚未比今天更有能力认识真理的全貌之前，意见的纷歧非但无害甚且有益，这些原则适合用于说明人们行为方式应该自由，相比其适合说明意见自由亦丝毫不遑多让。正如只要人类未臻完善，允许不同意见的存在就是有益的，同样，在

生活方式上允许不同的尝试，也是有益的；各种性格只要不伤及他人就该给予其自由发展的空间；只要有人愿意一试，不同生活方式的价值就该允许通过实践去证实。总之，在并非首先关及他人的事情上，个性就应该得到伸张。如果行为法则不是出于个人的性格，而是出于他人的传统或习俗，人类幸福就缺少了其首要因素之一种，而这项因素恰恰对个人和社会的进步十分重要。

在坚持这一原则时，将要遇到的最大困难，不在于怎样向人们说明通向公认目标的方法，而在于一般人根本不关心这一目标本身。假如人们认识到，个性的自由发展是幸福首要而必不可少的因素之一，认识到它不只是与文明、教导、教育、文化那些名词所指内容相配合的因素，而它本身就是这些事物的必要组成部分和存在条件，那就不会有低估自由的危险，在个人自由与社会控制之间作出调整，也就不会有特别的困难。但糟糕的是，在一般人的思维模式下，个性的舒展几乎不被认为具有任何内在价值，值得为其自身之故而予以些许关注。大多数人以人类现有习俗为满足，盖现有习俗即是大多数人所为之，如此，他们就不能理解为什么那些习俗并非对每个人都足够好；甚且，在多数道德和社会革新者的理想中，个性舒展就根本不在考虑之列，反而以嫉视的心理认为，其对他们自认为最有益于人类的良法美意获得普遍接受只会徒生滋扰，甚至可能成为叛然相违的障碍。德国著名学者和政治家威廉·冯·洪堡著有一书，其大旨谓：“人的（真正）目的，或曰由永恒不变的理性指令所规定而非变幻不定的喜好所提示的目的，乃是令其能力得到最充分而又最协调的发展，使之成为一个完整而一贯的整体”；因此，“每个人必须不断努力向其趋近，尤其是那些意欲教化同胞的人必须一直关注的目标，就是能力与发展的个性化”；为此必须具备两个条件：“一是自由，二是千差万别的环境”；二者结合便可产生出统一在“首创性”中的“个性活力与丰富差异”。然而洪堡之意，德国而外，能解者实寥寥无几。

洪堡之旨，固然为世人所罕闻，并且还可能会因个性被赋予如此崇高的价值而令人感到诧异，然而，我们必须意识到，问题只在于程度有别而已。没有人会认为，行为上的完美只能来自于彼此亦步亦趋地模仿照抄。也没有人会断言，人们不该为自身生活方式以及事关自身的行为打上一己判断与个人性格的烙印。反之，妄称仿佛彼等出生之前世界一团黑暗，或人类迄今之经验尚不足以显示各种生存与行为方式孰优孰劣，事事皆须人们从头开始，则同属荒谬。没有人否认人在年轻时应接受教育与训练，让他知道并受益于人类经验业经确定的结果。但是，当一个人各项能力已臻成熟，以他自己的方式利用和解释经验，乃是人之为人的特权与固有条件。从过往经验中找寻哪些东西适用于自身处境与性格，是他自己的事。他人的传统和习俗，在一定程度上乃是经验教给了他们哪些教训的证据；作为有事实依据的断定，正因如此有理由要求人遵从，不过，第一，这些经验有可能太过偏狭，或他们给出的解释未必正确；第二，即便他们的解释是正确的，但却并不适合于他。习俗适宜寻常情境与寻常性格；而他所处情形或他的性格却或许就是非同寻常的。第三，即便习俗足够好并且也适合于他，然而仅仅因其为习俗即要他去遵从，就不能使他作为人类天赋异禀的任何属性得到培育和发展。人类的诸种能力，如感知、判断、识别、心智活动以及道德倾向等等，只有在有所抉择时才能得到运用。如果仅仅是循规蹈矩，那他就没有做出任何抉择。既无抉择，对于分辨与要求最佳的事物，就没有得到实际的锻炼。心智与道德的能力，跟体力一样，只有运用才能得到增强。如果仅仅因他人有所行动自己就去仿效，这跟因他人有所相信自己也就相信一样，人的能力不会因此而得到任何运用。如果某项意见尚未为一个人的理性所信服就予以采纳，那么他的理性非但不会因此有所增强，甚至还有可能被削弱；同理，如果一种行为的诱因，并非出自与他自己的感觉和性格相合的那一类（这里暂不涉及他人的情感或权利），那么不仅不能使他的感觉和性格变得活泼有力，而且还会使它变得麻木迟钝。

如果一个人将自身生活计划的选择，全部委诸世人或自己的生活圈子，则无需赋予他任何其他能力，只要有猿猴一般的模仿力就足够了。而自行选择生活计划的人，却需要调动他的所有官能。他必须运用自己的观察力去看，用推理与判断力去预见，用行动力去收集供作决定的材料，用辨别力去作出裁决，裁决既定之后，犹须用毅力与自制力去坚持深思熟虑后的决定而不致放弃。并且，在行为上，他作决定根据自己的判断和感觉的成分越大，他所需要和运用的这类属性也就越多。可能，不调动这些能力属性，他也会经引导而走上正道，不致误入歧途。然而，人之为人的比较价值，究竟何在呢？真正重要的，不仅是人们所行何事，而且还应包括如此行事者是何等样之人。在人类正确运用人生以求完善和美化的各种功业中，最重要的无疑还是人自己。假使可以由一种人形机器来完成诸如建筑、稼穡、征战、断案，乃至修建教堂、祝颂祈祷等种种活动，把那些尽管目前生活于世界文明发达之域，但却无疑只是自然能够和将要创造出来的最贫乏标本的一干男女，置换成这些机器人，也将是一项相当重大的损失。人性并不是一部按照一种模型组建起来，并被设定去精确执行已规定好的工作的机器，人性毋宁像是一棵树，需要朝各个方面去成长与发展，并且是根据使它成为一个活体生命的内在力量的倾向去成长与发展。

人们大概能够认可，值得让人去运用自己的理解力，对习俗作理智的遵循或偶尔有意的偏离，这总比盲目和简单的机械服从为好。因而，在一定程度上，人们会承认理解应该出于自身；可一旦说到人们的嗜欲与激情也应出于自己，或说让人保有任何出于自身而又有力的冲动根本没有什么危险或害处，人们就不会同样情愿地予以承认了。然而欲望与激情，跟信仰与克制一样，同为一个完整之人的组成部分：只有在失去适当的平衡，也即当一组目标和倾向发展出力量，而另外一些本该与之相反相成的目标和倾向仍处于衰弱无力的状态之时，强烈的冲动才是危险的。人之为

恶，并非激情如火之故，而是因为良心孱弱。而且，并非只要感情强烈，良心必定孱弱；相反，缺乏血性与良心孱弱倒是一对天然的孪生子。若说某人的欲望与情感，较之他人更为强烈而繁富，也无非仅仅表明其人于人之天资禀赋，具备更多的质料，因而，其可能更有能力便于为恶，却也当然更有能力便于为善。血气之刚无非是精力充沛的另一说法罢了。富于精力固然可能为恶，但更多的善举总是出自活力充沛的性格，而非出自萎靡怠惰者之手。那些极富自然性情的人，也总是能够习得最强烈的文明性情。恰恰是这种令个人欲望鲜活而有力的强烈情感，也能令人产生最炽烈的好德之心以及最严格的克己之仁。社会必欲尽其职责而保卫自身利益，唯有通过扶植培育这些性情，而不能因不知如何塑造英雄，就把塑造英雄的材料一并抛弃。一个欲望与激情出于自己的人——这是他自己天性的表现，尽管这种天性经过了自我修养的发展和陶冶——才可称得上有性格。而一个欲望与激情不能由自己决定的人，毫无个性可言，跟一台蒸汽机之毫无个性没什么两样。如果一个人的情感不仅出于自己，而且强劲有力，并受着坚定意志的统属，那么这个人就是具备了旺盛饱满的性格。如果有人认为不应鼓励发展个人独具的嗜欲与激情，则无异于说社会根本不需要强而有力的性格，众多富于个性之人充斥于社会反而不是什么好事，人们较高水平的平均活力亦无足取，世间岂有如此道理？

在社会的早期状态下，人类欲望与冲动的力量可能或确曾远为强大，社会当时所具有的权力不足以对其加以规范和约束。自发与个性的成分一度确实是太过了，社会规范与之进行了艰难的斗争。当时的困难在于，引导身强力壮或桀骜不驯的人抑制自己的冲动而服从规则。为克服此一困难，法律和纪律，应该像那些与列国君主们相斗争的古罗马教皇那样，确立一种统摄整个之人的权力，要求控制他的全部生活以便约束他的性格，因为当时社会还没有找到任何其他足以约束人们性格的手段。然而，如今社会已经大大强于个人了；对人性的威胁不是来自于个人激情与嗜欲的

过分，而是来自于其不足。从前，那些或以地位尊崇，或以天赋异禀动辄违法乱纪之人的激情，必须受到严格的约束，以使普通人在他们锋芒所及的范围内享有起码的安全；如今，情势已大为改变。在我们的时代，从社会的最高级到最低级，每个人都生活在怀有敌意的目光与令人恐惧的审查之下。不光在关涉他人之事上，而且在仅仅关涉自身之事上，个人或家庭也不敢依照自己的意见问一问什么才是我想要的？什么才适合我自身的性格和气质？什么才能让我身上最优秀与最高尚的东西得到公平发挥，使之得以茁壮成长？他们问自己的反倒是，与我的身份相符合的是什么？与我地位与财力相仿者通常都做些什么？更糟糕者，要问比我地位与财力更高者通常会做些什么？我并不是说，他们本有自己的好恶，只是在做选择时屈从于习俗。其实他们除了从俗之外，根本就谈不上有什么嗜好。于是，心灵本身也向束缚低头：乃至寻乐自娱，首先想到的也是要从俗合流；他们乐于混迹于人群之中；即便有所选择，也是在诸多众人惯行之事之间选择而已；独特的品味，反常的行为，在他们恰如犯罪一样避之唯恐不及。开始只是搁置自己的本性而不用，最终至于根本没有了可以遵循的本性，因为他们身上为人类所独具的性能已经枯萎乃至衰竭了：他们已无能力再生出强烈的愿望与固有的快乐，而且一般也丧失了根于自身或可以归之于他们自身的意见与情感。然而，这是不是人性应有的状态呢？

在加尔文派的教义看来，人性本该如此。依照那种理论，人的最大罪孽就在于自我意志。人类力所能及的一切善行，都包含在服从之中。你不可选择，必须遵令而行，不存在例外：“义务之外，皆为罪业。”既然人性本恶，因而除非将自身所含人类本性铲除净尽，任何人休想得到救赎。对于持有这种生命观的人而言，摧毁人的任何先天资质、后天才能以及感受能力，都不是罪恶；除了能令自己屈服于上帝意志之外，人类无需任何才能；如果有人使用任何天资去做了其他之事，而不是为了更有效地服从那个所谓的意志，那么倒不如没有那些天资更好。这就是加尔文派

的学说；而许多自认为不属加尔文派信徒的人也持有类似的看法，只不过略为弱化而已；弱化之处包括，对所谓上帝意志的解释更少一些禁欲色彩；声称根据上帝意志，人类的一些爱好可以得到满足；当然满足的方式不能任由他们自择好恶，而应该遵循服从的途径，也就是说，要遵循由权威指定给他们的途径；既然有这样的必要限制，因而二者实在没什么区别。

目前，这种狭隘的生命理论，以及它所嘉奖的逼仄压抑的人类性格，在这种隐蔽的形式之下，竟有愈演愈烈的趋势。许多人无疑真诚地认为，人类如此被钳制被削弱，乃是造物主的本意；这就好比许多人认为，树木经过修剪乃至雕琢为动物形状，要比自然赋予它的本来面目好看得多。但是，如果相信人是由一个至善至仁的神所创造属于任何宗教的一部分，那么与此种信仰更为相合的应该是，相信神赋予人的一切能力都该得到培育和发展，而不是被根除或消灭，相信神乐于看到他的造物步步接近内在于他们自身的理想观念，乐于看到他们的理解能力、行动能力乃至享乐能力的每一步增长。世上本来就有与加尔文教迥异的人性完善的类型：那是一种比较人道的观念，因为它认为人被赋予各种天性本是为了让他完成其他各种目的，而非仅仅为了压抑克制。“异教徒的自我伸张”与“基督徒的自我克制”，同为人类的可贵之源在柏拉图和基督教的克己自制的观念中，都混合着自我发展的希腊思想，而非取而代之。做一个约翰·诺克斯，也许胜于做一个亚西比德，而做一个伯里克利，却比二者都要好；而假使伯里克利生活在如今这个时代，却无约翰·诺克斯之所长，则自身所长也就不会存在。（约翰·诺克斯[John Knox]：1505—1572，苏格兰宗教改革家，清教主义的创始人，主张虔敬、勤俭、清洁；亚西比德[Alcibiades]：约前450—前404，古希腊枭雄，性格放恣肆；伯里克利[Pericles]：前495—前429，古希腊政治家，民主政治的杰出代表，性格沉毅，守正不阿。——译者注）要想让人类成为值得瞩目的尊贵美好之物，不能消磨一切

个人所独具的殊才异禀使之泯然于众，而只能在无损于他人的权利和利益的范围内使之得到培育与发扬；而且既然作品总是能够反映创造者的性格，那么经过同样的过程，人类生活也会变得更为丰富多彩，生气盎然，还会给高尚的思想和崇高的情感带来更充分的滋养，并通过让所属族群更值得个人为之自豪而加强每个个体与族群之间的联系。随着个性的张扬，每个人变得对他自己更有价值，也因此就能更有益于他人。以个人的存在而言，生气更为充沛，而由于个人生气更为充沛，由个人组成的群体生机也就更为蓬勃。当然，为了防止天生更为强壮的个体侵犯他人的权利，必要数量的限制还不能免除，但是要以从人类发展的角度来看所得大于所失为限。如果因个人一己之好有损于他人而剥夺其发展手段，其损失主要以成就了他人发展而得以补偿。甚至对他本人来说，正因限制了其本性中的自私部分，而令其中的利他部分可能有了更好的发展，因而得失之间也足以相抵。为了他人而受制于正义的严格规则，正可以发展以他人利益为目标的情感 and 能力。但是如果事情无关他人利益，仅仅因为冒犯了他们的忌讳而让人受其限制，则不会发展出任何有价值的东西，反倒只会生出反抗限制以图一逞的暴力性格。而人若是屈服于这种限制，则就会削平乃至磨光其全部天性。要使每个人的天性都得到公平发展，最关键的就是要容许不同的人去过不同的生活。无论哪个时代，个性自由得以发挥的程度是否宽广，都是后世对其艳羡或鄙弃的标准。只要个性在其之下还能得以存在，即便是专制也还没有产生它最坏的恶果；而凡是摧毁人之个性的，却都可以称之为暴政，无论它以什么名目出现，也无论它宣称执行的是上帝的意志还是人民的命令。

我既已说明个性与发展乃是同一回事，只有个性得到扶植培育，才造就出或才能造就先进的人类，这里本可以就结束这一论证了：因为在人类事务的极限之内，既然个性的舒展可以让人类自身接近其所能达到的最佳境地，还有什么更多更好的话值得一说呢？或者说到对于人类幸福的阻碍，还有什么比压抑个性更为可恶呢？然

而，这些理由无疑仍不足以说服那些最需要被说服的人们；必须进一步说明，人类中的这些先进者总是或多或少有益于那些未进者——即向那些不渴求自由，也不稀罕自由之助益的人点明，如果允许他人利用自由而不加以阻挠，他们也会在某些不难理解的方式下获得回报。

那么，首先我要提示的是，人们可以从特立独行的先进之士那里学得某些东西。没有人会否认，首创性乃是人类事务中的可贵要素。人们不仅总是需要有人去揭示新的真理，指出过去哪些真理已然不再正确，而且总是需要有人开创新的惯例，为人类生活树立更文明的行为以及更高尚的品味和情趣。只要人们还不认为这个世界在一切习俗与惯例上已经臻于尽善尽美，对此就不能给予有力的反驳。不可否认的是，不能期望庸常之众都有能力提供这种惠益；在整个人类之中，其生活实验一旦被他人采纳，就会对成规惯例可能有所改进的，仅有少数人而已。然则这些少数人必是人中之灵秀，有如地上的盐，没有他们，人类生活将会变成一潭死水。不独古代所无的佳言懿行有待他们引介，即便现今已有者也需要他们保持其生命力不致衰退。即便没有新的事情可做，人类智慧难道就再没有存在的必要了吗？那些惯于依旧例而行的人之所以会忘记如此行事的理由，且做起事来不像人类而是如同牛马，难道不值得一问究竟吗？绝佳的信仰与惯例一变而衰退为空文死法，世间这种势头再大不过了；如果不是不断有人以其随起随生的原创力，阻止那些信仰和惯例变得只剩下机械的传统，那么如此僵死之物将经不起任何真正有活力的事物哪怕最轻微的一击，而且也没有理由再说文明不会像在拜占庭帝国那样荡然消亡。同样不可否认，天才之士乃是且恐怕永远都是很小的少数；然则为了拥有天才，就必须维护他们得以生长的土壤。天才只能在自由的空气里自在地呼吸。既云天才，顾名思义，定然会比一般人更具个性，惟其如此，也比一般人更没能力适应社会既定的有限模式而不受到禁锢的伤害，这些模式本是社会为避免其成员各自形成性格而招致麻烦

才规定的。假如他们因怯懦而被迫同意将自己纳入那少数模型之一，而令自己所有还未能展开的天赋在压力下继续保持淹没不显，则对社会而言，虽有天才却实未受其益。假如他们性格刚烈，则必会挣脱枷锁，致令社会因未能成功磨掉其棱角以使之平凡而蒙羞，因此就会为其加诸“野人”、“怪物”等等带有严重警告意味的称号；这跟有人看见尼亚加拉河激流冲荡，就抱怨它不像荷兰运河那样沿着两岸堤渠静静流淌有什么不同吗？

我这样断然强调天才的重要，以及应该允许他们在思想和实践上自由舒展的必要，是因为我深知虽然理论上没人会反对这一立场，但是我也知道事实上几乎每个人对此都完全漠不关心。人们以为，如果天才不过意味着可以创作出动人的诗歌或悦目的图画，那固然是好。但是一说到它的真正所指，也即思想和行动上的首创，尽管没人会说那并不值得如何夸赞，却几乎所有人心里都不以为然，以为没有它人们照样会做得很好。不幸的是，这种事情太也正常，以致不足为怪。不具首创力的头脑自然不能感受到它的用途。他们不能领会首创力为他们做了些什么。他们怎么能领会得了呢？因为如果他们能够明白它会为他们做些什么，那它也就不是什么首创了。首创力得为他们效劳的第一件事乃是打开他们的眼界：一旦眼界被完全打开，他们就有机会使自己成为具备首创力的人。同时，他们只要想到若不是有人破天荒去做，任何事情就永远不会完成，而且我们今日一切美好事物都是拜首创力之所赐，就会让他们非常谦虚地相信，世间尚有某些事情等待有人去完成，也使他们自己确知，其越是感觉不到首创力的缺乏，就越是需要它。

自严肃的事实而言，不管人们对真正的还是他们认定的智力超群者表达乃至给予了怎样的尊敬，遍及世界的普遍趋势仍然是使庸众成为人世间的支配力量。在上古、中古乃至从封建时代向目前时代其程度渐趋减弱的漫长过渡时期，个人自身都还能作为一种力量存在；如果他拥有卓越的天才或崇高的社会地位，他就会具备相当大

的势力。而如今个人却消失在人群之中了。拿政治来说，毋庸赘言，世界现在是由公众舆论来统治的。唯一名副其实的力量乃是群众的力量，以及作为群众倾向和本能之代理机构的政府的力量。不独公共事务为然，即便在事关私人生活的道德和社会关系上，也莫不如此。那些其意见假公共意见以行的群众，并不总是名副其实的公众：在美国所谓的公众即是全体白人，在英国主要是中产阶级。不过他们总归是群众，确切点说，就是群集起来的庸众。而且更为可怪的是，如今群众既不从教会或国家的显贵人物那里，也不从名义上的领袖或者书本那里，取得自己的意见；而是让一些跟他们非常相像的人们代其形成意见，那些人受一时之激，通过报章向他们发表演说或直接以他们的名义发言。我并不是在抱怨这一切。我也并不认为，就一般情形而言，还有什么更好的事物能跟目前低弱水平的人类精神状态相容不悖。但是庸众的政府，终究逃不脱变成平庸政府的宿命。从没有一个民主制或多数贵族制政府，在无论政治行为还是在由其培养的言论、品质和精神气度上，曾经达到或者能够上升到平庸之上，除非拥有最高统治权的多数能令自己接受一个或少数几个拥有更高天赋和教养之人的劝导（在国运极盛时期他们总是这样做）。一切睿智或高贵的事物，其创始都出自且必定出自少数个人；而且一般说来最先总是出自某一个人。普通人的英明与光荣就在于能够追随这种创始，能够衷心响应那些睿智高贵之事，并且不顾一切毅然相从。我并不是在鼓吹那种“英雄崇拜”，欢迎由一个天才的强者强行攫取世界的统治权，让世人无论如何都要听命于他。（此处无疑参考了托马斯·卡莱尔的《论历史中的英雄、英雄崇拜及英雄气概》[Thomas Carlyle, On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic History]。——原编者注。严复谓此处作者意指拿破仑，可作参考。——译者注）他所能要求的，只是为人们指出道路的自由而已。强制他人必须走他所指的道路，这种权力不但与其余所有人的自由与发展相违背，而且足以令强者自身腐化堕落。然而，如今仅仅由普通人组成的群众，其意见已成为或正成为无处不在的支配性力量，能够平衡和矫正这种趋势的，

似乎只有那些思想高标之士不嫌其多的鲜明个性。特别是在这种情形之下，非但不应阻止，而且还应鼓励特立独行之士故意做出异于群众的行动。至于其他时期，仅仅行事怪异并无多少益处，除非他们所行不仅异于常人，而且比常人做得更好。而在如今这个时代，一项仅仅不屑苟同的先例，一种仅仅拒绝向习俗屈膝的姿态，其本身就是一种贡献。正因为舆论的专制已经令突破常规成为众矢之的，为要打破这种专制，恰需要人们做出反常之举。无论何时何地，若是其间饱含性格力量，怪癖行为也必定随处可见。而一个社会怪诞之行的多寡，一般说来也跟其所含创造才能、精神活力以及道德勇气的多寡恰成正比。今日敢于独行怪癖之人寥若晨星，正是这个时代大为可惧的标志。

既然习俗总是从非常之事发展而来的，因而有必要对不合习俗的东西尽可能给予最自由的发展空间，以便可以随时发现其中有哪些东西适合转成习俗，这一点已经明确。但是特立独行和蔑视习俗之所以值得鼓励，并非仅仅因其可以为更好的行为模式以及更值得普遍采纳的习俗能够脱颖而出提供机会；也并非只有智力确然超群之人才有依照自己的方式安排生活的正当权利。没有理由说一切人类生活都应该被一个或少数几个模型所筑造。如果一个人具备相当的常识和经验，其以自己的方式筹划生活，就是最好的，并非因为这种方式本身就为最好，而是因为这是属于他自己的方式。人类不同于绵羊；即便绵羊也不是完全相同而无从辨别。一个人休想拿到合体的衣服或鞋子，除非它们是根据他的尺寸定做的，或者有满满一仓的衣服或鞋子可供他挑选：难道让他适应一种生活竟比给他一件合体的衣服还要容易，或者人类彼此在整个身体和精神构造上的差异，竟比脚的形状差别还要小吗？即便仅仅以人们的品味爱好而言，其纷繁多样，已经构成不可企图用一个模子来塑造他们的足够理由了。更何况不同的人需要不同的条件以成就其精神发展；在一种相同的道德氛围和风气之下，人们不可能健康地生活，这正如所有各种各样的植物不可能在具

有相同空气和气候的自然环境下健康地生存一样。同样一种东西，对一个人来说可以有助于其培养更高的品性，而对另一个人来说则可能就会构成障碍；生活方式亦然，同一种生活，对一个人来说是有益的刺激，可以令其行动力与感受力都发挥到最好的程度，而对另一个人来说则可能会成为遏制乃至摧毁其一切精神生活的繁重负担。既然人类无论在快乐源泉还是痛苦感受上，以及在苦乐对不同肉身和道德主体的作用上，都有如此多的差异，如果不是在他们的生活方式上也对应着相当的多样性，那么他们既不会得到应有的幸福，也不能将自身的智识、道德与审美能力提升到其天生所能达至的境界。然则，为什么只要关及大众情感，宽容就只能扩展到受大众支持而强令他人默从的生活趣味与方式而止呢？当然，（除了某些僧院机构）没有哪个地方完全不容人们有嗜好上的歧异；对于无论泛舟湖上抑或吞云吐雾，还是琴棋书画抑或体育运动，乃至埋头钻研抑或纸牌游戏等等嗜好，一个人都可以或喜欢或厌恶而不受责难，因为这些东西无论喜欢还是不喜欢的群体都太大了，谁也没有办法压制对方。但是有些人，尤其是女人，却会因为做了“众莫肯为”之事，或竟而不肯去做“众皆争从”之事而遭到谴责，简直就像犯了某种严重的道德罪行一样，成为讥评的主题。人们必须拥有一定的头衔，或其他表示地位的徽记，要不就是受到地位尊崇者的眷顾，才可以奢望稍稍纵其所欲而不致有损他们的声誉。我再重复一遍，是稍纵所欲而已：因为不管是谁，一旦再多放纵一点，都会引来比蒙受讥评更加厉害的危险——他们会陷入被鉴定为精神错乱乃至被剥夺自身财产而交给其亲属的险境。

目前公众舆论的趋向有一个特点，即对任何显著的个性流露都特别不能容忍。人群中的庸常之辈不独智力有限，其癖好倾向亦不鲜明强烈：他们根本没有足够强烈的嗜欲与愿望让自己投入任何非常之事，因此也就不能理解具有这种强烈嗜欲与愿望的人，而把所有这种人都归入他们素来表示鄙视的野人或狂徒之列。现在，除了这

一普遍的事实，我们只需设想一下，一个旨在提升道德境界的有力运动便会到来，这显然是我们必须面对的结果。如今这种运动果然开始了；在增加人们行为的规范性以及阻止行事偏激方面，它已经取得了很大的实绩；并且还到处表现出一种仁爱精神，因为对于仁爱精神的实践来说，再没有比提升同胞的道德与智虑水平更具诱人田地的了。当今时代的这些趋势，比以前大多数时代都更倾向于促使公众指定行为的一般规则，竭力要每个人顺从其所认可的标准。并且这种标准，明言也好，暗示也罢，就是要求对任何事物都不能抱有强烈的欲望。其理想的性格就是没有任何特出性的性格；就像中国女子的缠足一样，通过压制束缚来摧残人类天性中每一个格外出众的部分，务将外表轮廓明显不同的人们驯服成毫无个性的平庸之辈。

由于理想之事的通常情形是，值得拥有的东西总有一半被排除在外，所以当前所认可的标准也就只能产生低劣的半截仿制品。其结果，无论受蓬勃的理性所引导的旺盛精力，还是受良善意志严格约束的强烈情感，都渺然而不可得，得到的只是淡薄的情感和衰颓的精力，因而其除了能坚持在表面上顺从规则之外，不具任何意志或理性的力量。堪配精力充沛的性格正日益变得因循蹈矩。如今这个国度里，除生意场以外，精力可谓几乎毫无出路。消耗在商业上的精力应该说还是相当多的。而商业消耗之外尚余的少许精力，才被用于某种个人爱好；其也许是一种对人有益甚或是可称善举的爱好，只不过终究是仅此一事而已，并且一般说来终嫌其格局太小。今日英国之伟大尽在集体，以个人而言实渺小不堪，我们之所以还能够产生任何伟大的事物，全在于还保持着联合行动的习惯；而对此我们的道德与宗教仁爱之士却感到心满意足。但是，英国之所以为英国，却不是赖这些人之力，而是有赖恰恰与之相反的一流人物，如今要避免英国衰落，也正需那另一类人物才行。

习俗的专制在任何地方对于人类的进步都是一种持久的障碍，因为它总是不断地反对志在发现优于习俗之物的那种气质，根据不同的情况，该气质或被称作自由精

神，或被称作进步或改良精神。进步精神并不总是同于自由精神，因为它可能会将进步之事强加于未必情愿的民族；而自由精神，为抵抗这类企图，也会与反对进步者结成局部或暂时的同盟；但是进步唯一可靠和恒久的源泉却是自由，因为只要有自由，有多少个体，就可能会有多少个独立的进取中心。然而，进步的原则，不管它表现为爱好自由还是崇尚进取，其与习俗的统治权势总是相反对，起码含有要从那种束缚中解放出来的意思；而进步与习俗的斗争，就是人类历史主要利害关系之所在。确切地说，这个世界大部分地方都没有历史，因为那些地方习俗的专制都相当彻底。整个东方就是这种情形。习俗在那里是一切事情的终审裁决，所谓的公平和正义意指与习俗相一致；只要以习俗为理由，除了醉心于权力的暴君之外，就没有人还会想到反抗。而我们已看到它的后果了。那些民族必定曾经拥有过创造力；他们不可能一开始就生活在一块物阜民丰、文化昌明的土地上，而且凭空通晓多种生活技艺，这一切都是他们自己开创的，并由此将自己造就成当时世界上最伟大最强盛的民族。而他们现在又如何呢？竟成了异族的臣属或附庸；而当东方民族的先祖已经拥有了高堂大庙之时，那些异族的祖先还在丛林游猎穴居野处呢，只是对那些异族来说，习俗仅仅施行了部分统治，自由与进步亦作为规则与之并行不悖。看来，一个民族可能会在一个相当时期的进步之后，陷入停滞：然则停滞始于何时？必是在其不再拥有独立之个性的时候。如果相似的变化降临到欧洲各民族之上，其外在情形却不会完全一模一样：因为对这些民族构成威胁的习俗专制，恰恰不是静止不变。其排斥的是立异，却不阻止变化，只要是所有人一同改变。我们已经废弃了先祖们既定的服饰；虽然每个人的穿着仍必须与他人一样，但款式时尚却可以一年变上几次。因而我们要注意的是，即便其有所变化，也只是为了变而变，而不是出于什么美观或便利的观念；因为同一种美观或便利的观念，不会在同一时刻为全世界所折服，也不会在另一时刻为全世界所一同抛弃。但是我们也不是只有变化而无进步：在机械方面我们不断有新的发明，并一力维持，直到它被更好的发明所取

代；在政治、教育乃至道德方面，我们也未尝不孜孜以求改进，尽管我们关于道德改进的理想主要在于劝服或强迫他人跟我们一样。我们反对的不是进步；相反，我们还自我夸耀，说自己是古往今来最进步的民族。我们所不容者乃是个性：我们总以为只要我们将自己变得彼此完全相同，就是做出了惊人的奇迹；却忘记了一个人与另一个人的不同，一般来说正是最能吸引彼此互相注意的事情，他们会因此注意到自己的缺陷及对方的优点，也会因此有结合各自的长处而产生优于双方任何一个的新品格的可能。我们要以中国为前车之鉴。那是一个人才兴盛并且在某些方面极富聪明智慧的民族，以其难得的幸运，这个民族在草昧时代就有了一套特别优良的风俗制度，这几乎是一项即便最文明的欧洲人在一定限制之下也必须承认的圣哲之士开创垂范的功业。同样令人称奇的是，他们运用杰出的手段，竭尽可能地将他们所拥有的聪明睿智深印在社会的每一个人心中，并且确保最富智慧的人占据尊贵显要的高位。想必能有如此成就的民族已经发现了人类进步的秘密，必能使自己的行动稳居世界先列。然而恰恰相反，他们却从此变得静止不前，而且一停就是几千年；欲使其再有更进一步的改善，必得有赖于外人。使人民彼此完全一样，用同样的训诫与规则支配全体人民思想和行动，正是英国的仁爱之士所勤求致力于之的希望，中国人在这方面取得的成功已然超乎于此，然而他们的结果却是如此糟糕。现代公共舆论一统天下的体制，正是中国教育和政治体系的翻版，只不过在形式上后者是有组织的，而前者是无组织的；除非个性总是能够成功地挣脱束缚而伸张自己，不然欧洲虽有恢宏的祖业和基督教的信仰，终将变成另外一个中国。

欧洲何以至今不至遭此命运？欧洲各兄弟民族何以成为人类的进取之群，而不为静止之邦？不是由于他们之中有着更为优秀的卓越品质，这种品质即便有，也是结果而不是原因；而是由于他们的性格与教养异常歧异多元。个人、阶级和民族，彼此之间都极为不同：他们开拓出大量各种各样的道路，每一条之通向都有其可贵之

处；尽管在每一时期那些走上不同道路的人们彼此都曾不相宽容，每个人都认为最好是迫使其余所有人都走上他那一條路，不过他们阻挠其他人自我发展的企图几乎没有获得过持续的成功，而每个人也总是能够随时在忍耐之余，接受别人提供的好处。依我的判断，欧洲之所以能有其进步与多方面的发展，完全归功于多种多样的路径。但是它所拥有的这种益处，却已开始有相当程度的减少。它显然正在日益向千人一面的中国理想趋近。托克维尔在他最后一本重要著作中指出，今天的法国人甚至已经比上一代的彼此相像更为严重了。（见托克维尔：《旧制度与大革命》[L'Ancien Régime et la Révolution]，巴黎：1856年版，第119页。原编者注。参见中译本《旧制度与大革命》，冯棠译，商务印书馆，1992年版，第117页。——译者注）同样的批评也许可以在更为厉害的程度用于英国人。在上文已经引述过的威廉·冯·洪堡的一段文字中，他指出有两种东西是人类发展的必要条件，因为那是令人们彼此相异所必需的东西，也就是自由与环境的多样化。这两个条件的后一个在这个国家中每天都在减少。围绕着各个阶级与个人并塑造着他们性格的环境正在变得日趋同化。从前，人们等级各异，邻里有别，行业与职业亦不相同，大家生活在一个可称相异的世界；而如今，则在很大程度上生活在相同的世界上。与过去相比，如今他们阅读相同的书报，耳闻相同的论道，眼观相同的事物，去往相同的地方，所抱有的祈望和恐惧指向相同的对象，享有相同的权利和自由，其主张权利和自由的手段也无往而不同。地位的差别尽管仍旧很大，但与已经消失的悬殊程度相比，也就微不足道了。何况趋同的势头仍在推进。当今时代的一切政治变迁都在推动着这种势头，因为其总是在将低者拔高，而将高者降低。教育的每一步扩展也在推动着它，因为教育将人们置于共通的影响之下，给了人们通往普遍事实和一般情感的门径。交通工具的改进在推动着它，因为它使远地的居民进入人际交往的范围，也使异地之间的迁居更加频繁。工商业的扩展也在推动着它，因为它使舒适环境的好处传布得更广，不管野心奢望的目标有多高，都在公开的普

遍竞争之列，因而上升的欲望已不再只是一个特定阶级的特征，而是变成了所有阶级的特征。而比以上数者都更为有力地促动着人类普遍趋同的力量，则是国内大众舆论的支配地位在我国和其他自由国度的全面确立。过去人们只要托庇于他就可以置群众舆论于不顾的那些社会显要，已逐渐被拉平；而实际从政者一旦明确知道大众具有某种意志，其内心就连对抗大众意志的念头都再不会有；因此，也就再不会出现对唱反调的任何社会支持，也就是说，社会上再也没有了因反对单纯的数量优势，而愿意将那些与大众不一致的意见和趋势，纳入自己羽翼之下加以保护的实质力量。

所有这些因素结合在一起，就构成了敌视个性的绝大势力，让我们很难看到个性如何还能坚持下去。个性必然要忍受这种日益增加的困难，除非能让大众中的睿智者感到个性的价值，明白歧趋各异的个性纵然不是都好，甚至在他们看来有些还更坏，容许个性差异仍然是有益的。如果个性的权利还需要有所主张的话，那么现在正是时候，因为现在的力量尚不足以彻底完成强迫的同化。只有趁早才能成功占取对抗侵蚀的据点。要其余所有人同于自己的要求，会随着队伍的壮大而增长。如果要等到人类生活几乎被简化成一个统一的模式才去反抗，那么一切背离模式的做法都会被视作离经叛道，甚至被视为怪诞荒谬、有违人性。一旦人类日久不见歧异，则很快就会变得连想都想不到还有歧异这回事存在。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

第四章 论社会权力之于个人的限度

然则，个人之于自己的主权，其正当界限在哪里？社会的权力又该从哪里开始？人类生活，哪些应该听其自谋，哪些应该委诸社会？

如果个人与社会都有其各自特别关切之事，它们就该接受各自固有的部分。凡是生活中大体关系个人利害的事情，就该属于个性；而凡是主要关系社会利害的事情，就该属于社会。

尽管社会并非立于契约之上，并且即便发明一项契约使各种社会义务尽出于此也于事无益，但既然每个人都受到社会的保护，就应该对社会有所回报，而且既然事实上每个人都要在社会中生活，就不得不在事关他人的行为上遵守一定的界限。首先，个人行为不得损害彼此的利益，更确切地说，不得损害法律明确规定或公众默示应予视作权利的正当利益；其次，为保卫社会及其成员免遭外侵及内乱，人人都须（在某种公平的原则下）共同分担此项必须的力役与牺牲。如果社会成员竭力拒绝履行这些义务，则社会就可以理直气壮地强制其履行而在所不惜。且社会可做之事不止于此。个人行为即便没有达到侵犯他人任何法定权利的程度，也可能会对他人造成伤害，或者因考虑不周而对他人不利。如此，则行事者虽不至于要受到法律的绳范，也理所当然地要受到舆论的制裁。只要个人行为有任何部分有损他人利益，社会对此就有了裁夺的正当权力，而这种干涉是否能够提高社会的总体福利也要成为公开讨论的话题。但是当一个人的行为，其利害仅止于自身而不关涉他人，或虽有影响也是出于他们自愿（注意这里所谈及的个人都是指已经成年且具有一般是常识的人），则上述所论于此迄无用武之地。在一切此类情境之下，他们都该完全不受法律和社会的束缚而自由行动，并且自得其乐或自食其果。

若有人认定这是一种冷漠无情的自私论调，仿佛人类彼此在日常行为上毫不相干，因而除非事情关系一己利害，否则没必要互相关心他人立身行事的正当与幸福；这

乃是一种大大的误解。为提升他人幸福的仁爱之举非但不该有任何减损，反而需要大大增加。但是这种无私的善行，自有劝诱之法使人乐于从事，不必非得用实际的鞭笞或舆论的挞伐。而在我看来，自爱之私德（selfregarding virtues）绝不容贬低，其重要性即便次于兼爱之公德（social virtues），也不至于相差得太多。对于这二者的培育，同为教育的职责。但是即便教育，其办法也有说服劝诱和强迫的分别，而且一旦过了学习阶段，私德的培养就只能通过说服劝诱的办法。人类之所以能够分辨是非进而避恶从善，实是有赖于彼此互相帮助和互相鼓励。人们也该永远互相砥砺，促进各自优异才能的发挥，提升各自的情操与志向，使人在目标与计划的方向上，日益鄙弃愚蠢而趋向明智，日益远离卑暗而向往高明。但是无论一个人还是一群人，都没有正当理由对另一个已届成年的人说，为了他自己的益处，他不可用其一生去做自己选定要终身从事的事情。因为对于一己之幸福，他自己才是最关心的人；除了关系最亲密的人之外，旁人即便有所关心，与他自己相比也是微不足道的；（除非他的行为波及他人）社会对他个人的关心也必是支离破碎且完全隔膜的；而对于自己的感觉与处境，纵使最普通的男人和女人，他们自己拥有的认识手段，也必然是任何旁观者所远不能及的。在个人仅仅关系自身的事情上，社会要推翻他的判断与意图而予以干涉，必定只能出于一般的揣测；这种揣测可能完全错误，而且即便正确，却也多半会被那些仅从外部判断因而不明就里的人，将这种一般揣测误用于个别情境。因此，在那些只关系行为者自身的人类事务中，个性应该有其正当的用武之地。唯有在那些人们相互关涉的行为上，才有必要让一般规则在大多数情况下都得到遵守，以使人们知道他们必须面对的后果是什么；但在每个人只关系自身的行为上，他的个体自主性就有权得到自由运用。旁人可以热心地助其判断，衷心鼓舞他的意志，乃至强行向他进谏，然而是否采纳必须取决于他自己。一个人因不顾劝说与提醒而可能犯下的所有错误，跟容许别人强制他去做他们认为于他有益的事相比，其为害要远轻得多。

我的意思并不是说，一个人留给他人的观感，无论如何不该受到他自我对待的私德好坏的影响。这既不可能，又不可取。如果他具备自求多福的杰出品质，那么他在这点上理应受到赞赏。他也更接近于人类本性理想的完美之境。如果一个人非常缺乏这类品质，那么对他来说与赞赏相反的观感必将随之而来。又如果他的品行不仅愚蠢，甚至到了可称卑污下贱（虽然如此措辞可能会招致非议）的程度，纵使人们没有理由对他加以惩罚，这样的人也必定会成为人们厌恶的对象，在某些极端的情形下，甚至会被人唾弃：因为一个品行高洁之人无法不对此抱有厌恶鄙视之情。一个人虽然没有伤害任何人，其所作所为却也会让我们不得不将他判为蠢材或目为次品：而既然他对蠢材或次品的判定和观感避之唯恐不及，那么当其又要以身犯傻之时，事先告诫他如此可能会招致新的令人厌恶的后果，这是对他大有帮助的事。的确，如果人们可以更自由地提供这种善意，而不囿于当前通行的礼貌观念，如果一个人可以忠实地为别人指出他认为的错误，而不被视为无礼冒犯或自以为是，无疑是更为有益的事。虽然任何人的个性都不应该被压抑，但我们还是有权通过各种方式表达我们对他们的反感，这是我们自己个性的表现。举例来说，我们不必非得跟他交往，我们有权不屑与之为伍（只是不必大肆宣扬这种不屑），因为我们有选择交友的权利。我们有权利，或许也有义务，告诫别人不要与他来往，如果我们认为他的举止或谈吐可能会对和他结交的人产生有害的影响。我们也可以在好的职位的人选上，优先选择别人而不选择他，除非那些职位可以帮助他改善自身。一个人的缺陷虽然仅直接关系自身，却可能会受到周遭之人以上各种形式的严厉惩罚；但是他所受的这些惩罚，仅仅是这些缺陷自然甚至可说是自找的结果，而不是人们为了惩罚而有意地强加于他。一个人如果性格轻率鲁莽、顽固倔强、刚愎自用，虽小康之家不足以自养，放纵于有害的嗜好而不知节制，只知追求兽欲的满足，对情感与智慧的享受不屑一顾，则他必须面对的是众人对他的不齿，也几乎不会博得什么人的好感；对此他没有权利去抱怨，除非他在自身的社会关系内以特别杰出的才华赢

得了众人的好感，并以此建立了取得他们善意帮助的资格，从而不受他个人缺陷的影响。

我所争辩的是，如果一个人的某些行为和某些性格，利害仅仅关系自身，而不会影响到与他交往的人，则他遭受的最大麻烦，必须限于众人的讥评以及随之而来的不便为止。如果他的行为伤害了他人，则需要完全不同的对待。对于像侵犯他人正当权利，无故越权令他人遭受损失或伤害，与别人交往诡譎不信、两面三刀，不顾公平或有失宽厚地乘势压人，乃至临危袖手见死不救等行为，人们完全可以施加道德谴责，甚至在严重的情况下亦可以施以道德报复或道德惩罚。而且不仅这种行为令人不能容忍，其所以为恶的性情严格说来也是不道德的，同样可以成为人们不喜欢乃至憎恶的恰当对象。暴戾残忍、阴险恶毒、嫉贤妒能（这是所有人类情感中最反社会且最让人不齿的）虚伪狡诈、为不值当的事暴跳如雷、受了一点刺激便大为光火、喜欢高居他人之上、一心贪图非分之利（希腊人谓之贪婪[πλεονεξία]）、为压低他人抬高自己而洋洋自得，以及一切以自我及自我所属为重心并依一己私利决定所有未决之事的唯我主义——这些都是公德上的缺陷，它们构成了卑劣可憎的道德性格：这与前面提到的自我对待的私德缺陷不可同日而语，那些缺陷严格说来不能被视作不道德，并且无论它们达到什么程度，都不会构成罪恶。一个人的私德缺陷可以作为他愚蠢不堪或缺乏人身尊严和自我尊重的证据，然而只有当他违背为了他人必须善待自己的本分之时，才能成为道德谴责的对象。既然称之为本分，就不是社会强制履行的义务，除非情况使得个人本分同时成为对他人的义务。对于一个人来说，本分一词，如果还有比谦恭谨慎更多的意思，也只能是自尊自重与自我发展，并且不论如何这些东西都没有必要向同胞负责，因为其事跟他必须要向人们负责的人类利益毫无关系。

一个人可能会因私德上失于审慎或缺乏自尊而为他人所不屑，也会因触犯了他人的

权利而受到惩罚，其间区别绝不可以道里计。在他冒犯我们的事情上，我们是否有权利对他进行控制，决定了我们以什么样的态度和行为对待他的巨大分别。如果他仅仅使我们不高兴，我们可以表达对他的厌恶，还可以远离他以及他让我们不快的事；但我们不必非得破坏他的生活。我们只要反思一下，就可以知道他已在承受或将要承受他的罪错带来的全部惩罚；如果他已经由于处置失当而毁掉了自己的生活，职是之故，我们不必再去落井下石：与其再施惩处，不如努力施救以减轻他的痛苦，告诉他应该怎样避免或补救他的行为带给他的灾祸。我们可以可怜他乃至厌恶他，但是愤怒或怨憎则不必；我们不能将他视为社会的敌人；即便我们不打算通过为他指明利害关系而进行善意的干预，我们合乎情理的最极端做法也不过是任其自作自受。可是假如他不论只身一人还是伙同他人集体行动，而违反了为保护其同胞安全的必要规则，事情就大为不同了。因为这时他所作所为的恶果，就不再是自己来承担了，而是落到了其他人头上；而社会作为其全体成员的保护者就必须对他施以报复，必须让他痛苦加身以示惩罚，并且还得注意让惩罚足够严厉。在这种情况下，他是我们庭上的犯人，我们不仅要当仁不让地坐下来对其审判，而且还得在这样或那样的形式下执行我们的判决；而在除此之外的其他情况下，对他施加任何痛苦都不属于我们的正当范围，当然得除开我们在运用同为他所有的自由而管理自身事务时偶尔会带来的误伤。

这里我指出了一个人生活中只关自己的部分有别于涉及他人的部分，对此许多人肯定不会认可。他们会问：既然人人都是社会的一员，那么一个人的行为怎么会有任何部分与他人漠不相干呢？既然没有人可以完全离群索居，因而一个人如果做了任何严重或永久伤害自身的事，其恶果不可能不波及他人，至少家人亲友会遭到连累，而且往往伤害范围不止于此。如果他将自己的财产大肆挥霍，则那些直接或间接需要这些财产扶养的人必会受到伤害，而且社会的总财富通常也必会因此多少有

所减损。又如果他因放辟邪侈而斲丧身心，则他不仅给所有某些幸福须依恃于他的人造成了痛苦，而且失去了为同胞之公益尽其义务的资格；还有可能成为同胞仁爱与慈悲之心的负担；如果这种行为频频发生，将没有任何罪孽比它能更多地侵蚀人类的总体福利。最后，还有人会说，纵使他的罪恶或愚蠢没有直接伤害到别人，他的榜样力量仍然是有害的；为使某些人不至因看到或知道其所作所为就有可能堕落或误入歧途，我们也应当强迫他控制自己。

有人还会进一步追问：即使不当行为的后果仅限于卑劣或没心肝的个人自身，对那种显然不配指导自己的人，难道社会就该听凭他们放任自流吗？如果人们公认应该对孩童和未成年人予以保护以防其伤及自身，那么对那些同样没有自治能力的成年人，社会为什么就一定不能给予同样的保护呢？既然赌博酗酒、纵欲滥淫、懒惰污秽等行为，如同法律所禁止的大多数恶行一样，既有害于幸福又大大妨碍进步，那么（有人或许会问）在既切实可行又合乎社会便利的条件下，为什么法律不能对它们同样力图制止呢？而且，法律难免有不足之处，而舆论作为法律的补充，难道不该起码要组织强大的警力，用以防止这些恶行并对那些确实犯有恶行的人施以严厉的社会惩罚吗？（有人还可能会指出）这里不存在任何压制个性或妨碍生活试验创新的问题。它要制止的只不过是自有人类以来一直都被竭力谴责的事，是被经验一再显示对任何人个性的培养都既无帮助又不适宜的事。一种可被视为已确立起来的道德或智虑的真理，必然要经过长时间的累积验证；而社会之所以需要它，不过是让后代人不至在先辈已经栽过跟头的沟壑面前重蹈覆辙。

我完全承认，一个人做出的自我伤害行为，可能会通过心理同情和利害牵涉，严重影响与他有亲密关系的人，而且一般说来也有可能影响到社会，虽然程度较小。当一个人对他人负有明晰而确定的义务，却由于这种自我伤害的做法而违背放弃之时，则事情已经超出了涉己行为的范围，而成为必须接受道德谴责的恰当对象。譬

如，如果有人由于放纵奢靡，以致无力偿还债务，或已有家室对家人身负道德责任，却由于同样的原因，以致无力扶养家人或教育子女，他当然应该受到谴责，也可以被正当地施以惩罚；但是谴责或惩罚的理由，只能是他背弃了对家庭或债权人的义务，而不能是奢靡行为本身。假如这些本该用之于家庭的财富，因被移作哪怕最有远见的投资而导致老无所依、幼无所教，其间的道德罪愆也将是完全一样的。乔治·巴恩韦尔为了给情妇弄钱，谋杀了自己的叔父，但是即便他谋财害命是为了自己在商业上建功立业，他也同样应该被绞死。（事出英国剧作家乔治·李洛著名的散文体家庭悲剧《伦敦商人》，该剧又名《乔治·巴恩韦尔传奇》[George Lillo, *The London Merchant or, the History of George Barnwell*, London: Gray, 1731]。——原编者注）此外，一个人往往会因为耽溺于某些恶习而使全家受苦，那对他的刻薄寡恩就该给予谴责；即便他养成的爱好本身并无害处，但却会给那些跟他共同生活的人或身心健康须依恃于他的亲人带来痛苦，他也该受到同样的谴责。不管是谁，如果对那些一般应予尊重的他人利益和情感未予尊重，其所行既非受某种义不容辞的义务所驱使，也不属于自我优待可允许的正当范围，那他都要因所行而成为道德谴责的靶子，但是谴责的理由在于结果而不在于原因，更不可无限地追本穷源，诉之于他身上那些仅仅关乎自己的过失。同理，当一个人纯粹涉己行为的结果，是令自己无力履行对大众应尽的确定义务之时，他就是对社会犯了罪。譬如，不能仅仅因为醉酒而惩罚任何人；但是如果一个当值的士兵或警察喝得醉醺醺的，就应该受到惩罚。总之，无论何时，只要某人的所作所为对个人或公众造成了确定的伤害，或有伤害的确定危险，事情便超出了自由的范围，而宜为道德或法律所过问。

但是如果一个人的行为既没有违反对公众特定的义务，除自己外也没有对任何确定的个人造成明显的危害，而对于社会的损害又仅属偶然，有时这种所谓损害甚至是

欲加之罪；那么这一点点不便社会尽可以容忍之，以收取人类自由的更大利益。如果成年人要为未能自我检束而受到惩罚，那么我认为，与其借口说这是为了防止其断丧自身以致无力回报自身所受社会之益（社会也未自认有权利强求非得有所回报不可），不如直接说是因为他有不加检点的地方才予以惩处。但是我的意思也并不是说，好像社会对那些不成器的成员，除了静待其做出悖理之事尔后再予法律或道德惩罚之外，便毫无办法将他们提升到理性行为的一般标准。在他们生活的整个早期阶段，社会对他们都有着绝对的权力：整个儿童和少年时期，社会都在尝试是否能让它们有能力过上理性的生活。既然上一代人不但是督责下一代人的师长，而且控制着他们生活的全部环境，那么，如果它确实没能让下一代变得绝对聪明良善，那是因其自己在聪明良善上就令人遗憾地有所欠缺；不过，虽然人们殚精竭虑去培养的一个例未必就是最成功的那一个，但却完全能够让下一代作为整体跟自己这一代一样好，并且可能还会比自己这代稍好一些。如果社会让相当多的成员在成年之后仍然还像孩童一样，对自己长远的生活目的不懂得做理智的考虑，则社会本身就要对这一结果承担罪责。既然社会不但垄断着一切教育的权力，而且拥有公认意见的权威带来的支配优势，总是左右着那些最不配自我决断的头脑；再者，社会还可以通过人们对相识者的厌恶和鄙视，使惩罚自然而然地落到他们头上而无可抵挡；那么，除此之外，社会对只关涉个人自身的事情，就不必再自命有发号施令并强制服从的权力了吧，因为这些事情，从一切公理及策略上说，都应当由承担其后果的人自己去决定。施教化人而不得其法甚至手段拙劣，往往会适得其反，其败坏教化本身的名声，使较好的教化之法再也无法发生影响他人行为的效用，莫此为甚。在社会企图强行要其谦虚谨慎或自我克制的人中，如果有任何人具备可以造就强烈而独立的个性的材质，那他无疑都会反抗这种束缚。这样的人，在只关他自身的事情上，必不容他人像必须阻止他伤害别人那样有权加以管束；而公然与这些僭越的权力作对，故意夸张地去做恰与禁令相反的事情，也很容易被视作魄力或勇敢的标

志；就像清教徒极端的道德不宽容，反而导致了粗野的风气继之在查理二世时代大行其道一样。至于说到有必要保护社会不受邪恶或放纵之徒所树立的恶劣榜样的影响这一点，我同意恶劣榜样的确会发生有害的影响，尤其是那种对别人有害而施害者却不受惩罚的榜样更为可虑。但是我们这里说的是对别人无害而被认定会对当事者自己构成较大危害的行为：我不知道那些相信这一点的人，除了必定会认为这样的榜样总体说来有益无害外，还能有别的什么想法；因为如果这种榜样确实表现出行为不当，那只要对它加以公正的谴责，则在全部或多数情形上，也必会显示出随之产生的痛苦或可耻的后果，而被意欲模仿者引为前车之鉴。

然反对公众干涉纯粹个人行为的最大理由在于，公众不干涉则已，一旦有所干涉，则往往错谬百出，且动辄干涉它所不应干涉的事。在事关社会道德以及对他人的义务等问题上，公众的意见，或者说支配性的多数意见，虽也会常常犯错，但仍可能对多而错少；因为在这类问题上，他们只需判断他们自己的利益；只需判断如果放任某种行为发生，他们自己将会受到怎样的影响。但是在个人只关自身的行为上，如果将同样的多数意见作为法规强令少数人遵从，则是对是错极有可能各占一半；因为在这类事情上，大众意见充其量不过是以某些人的看法为他人做出利害判断；甚至往往连这点也称不上，大众以绝对漠视的态度，对行为遭谴责者之快乐或便利与否完全置之不理，而仅仅顾念他们自己的好恶而已。许多人都会把那些他有所反感的行为举止视作对自己的伤害，并因其侮辱了自己的感情而对之憎恨不已；就像一个盲从迷信的教徒在被指责漠视别人的宗教感情时，本能地反唇相讥，那倒是别人因坚持某种可憎的信仰和教条而冒犯了他们的感情一样。一个人觉得有必要坚持自己的意见，而另一个人却因他的这种坚持而觉得受到冒犯，这两种感情之间毫无共通之处，正如一个想偷取钱包的窃贼和想保住它的本来物主的愿望毫无共通之处一样。而一个人的情趣嗜好也跟他的意见或钱包一样，是他自己特有的关切之所

在。设想存在一种理想的公众，在所有是非未定的事情上，决不干涉个人的自由和选择，唯独对于那些已被普遍经验确定为祸端的行为方式，要求人们不可过犯，这种想象对任何人来说都是很容易的事。然而我们何曾看到公众为其审查范围设定过任何此类限制？或者何曾看到公众为所谓的普遍经验费过心神呢？实际上当大众对个人行为进行干涉时，莫不以自身为标准而断定那些不同于己的做法和想法为罪大恶极；而绝大多数道德家和哲学家，也在经过简单装扮之后，把这种判断标准作为宗教或哲学指令抬到人们面前。他们教导说：只要我们已经问心无愧，确定事情是对的，那它就是对的。他们告诉我们，要遵从自己的内心灵明，从中寻求约束自己和他人的行为法则。可怜的人们，除了谨遵教诲，在一旦大家差不多基本一致同意之时，就把自己的善恶之感当成对全部世人必尽的义务，还能做些什么呢？

如果说这里所指出的祸害并非仅仅出于理论上的想象，那么人们可能就会期望我举出具体的事例，来说明在如今这个时代的国家里，公众是如何为道德法则不正当地打上了自己好恶的印记的。本文所论本不是当前道德情操有何偏失的问题，况且这一主题事关重大，绝非一二穿插解释与事例说明所能论述明白。然而为了表明我所坚持的原则有着严肃和实际的紧要性，而不是在为一种想象中的祸害危言耸听，看来事例还是必不可无的。何况通过大量的例证，也就不难看出人们总是希望扩大所谓道德监督的界限，直至它侵犯到最无疑义的个人合法自由为止，乃是根源于人类一种最普遍的道德倾向。

先以宗教礼仪为例，想想人们仅仅因为别人有着跟他们不同的宗教意见，不奉行他们的宗教仪式，尤其是不遵守他们的宗教禁忌，而绝无其他更好的理由，便会怎样抱有一种无名之火吧。举一个稍嫌琐屑的例子，在基督徒的信仰和习惯中并不忌讳吃猪肉，而恰恰正是这一点招致了伊斯兰教徒莫大的憎恶。而伊斯兰教徒对待这种充饥方式的态度，也恰恰最能引起基督徒和欧洲人更为不加掩饰的反感。首先，这

种习惯当然是冒犯了伊斯兰教徒的宗教禁忌；然而这不足以解释他们的憎恶程度和性质；因为饮酒也是他们的宗教禁忌，但是饮酒虽被所有伊斯兰教徒视为过失，却没有达到憎恶痛恨的程度。相反他们对那种“不洁动物”之肉的厌恶，却有着一种颇似出自本能的反感；而这一不洁观念一旦彻底深入人心，就在那些个人习惯称不上有多清洁的人中，也总是会激起他们的热情；那些毫无宗教清洁观念的印度教徒，也对此极端反感就是一个绝好的例子。现在假设某一民族，伊斯兰教徒居大多数，那么这一大多数必定会坚持在整个国家内禁食猪肉。这在伊斯兰教国家里往往也不是什么新鲜事。这能算是公众意见作为道德权威的合理运用吗？显然不是。那么为什么不是？这一习惯的确确实冒犯了那里的大众，并且大众也真心诚意地认为这种习惯必为天神所不容。但却也不能将这一禁忌当作宗教迫害来谴责。这种禁忌虽可能根源于宗教，但却不是什么宗教迫害，因为任何人的宗教定然不会以吃猪肉为其义务。然则，唯一说得过去的谴责理由就应该是，对于个人品味以及仅仅关系个人一己之事，公众根本不该干涉。

下面转向一个距离我们较近的例子：西班牙尊奉罗马天主教，如果国内有人以不合天主教规定的方式来礼拜上帝，就会被大多数西班牙人视为对上帝的大不敬，是对上帝最大的冒犯；因而在西班牙国境内，没有任何其他形式的公开礼拜是合法的。在所有南欧地区的人们看来，如果身为教士却有婚配，那他就不仅是亵渎了神灵，而且会被认为有失贞洁、淫邪秽乱而令人不齿。对于天主教徒以这种完全真诚的感情，驱使自己反对一切有违天主教的东西，不知新教徒会作何感想？进而，如果对于个人不关他人利害的事情，人们有理由互相干涉彼此的自由，那么根据什么样的原则，才能不致自相矛盾地排除上述做法呢？或者，如果人们认定那些事情无论上帝还是人类角度都可被视为公愤，因而意欲压制，那么谁有资格能去责备他们呢？没有什么比出于卫道的热情，更能让人们去禁止任何可被视作个人背德的事

情，因为在他们心目中那些行为乃是亵渎神灵因而必须予以压制；而我们若不愿意采取迫害者的逻辑，说什么因为我们正确而别人错误，所以只许我们迫害别人而别人不得迫害我们，那我们对所认可的原则就必须慎之又慎，以防一旦应用到自己头上，我们就会像个冤主一样去抱怨。

对于上述事例，有人还会强词夺理地反驳说，这些本就是或然之事的情形在我们这里是不可能发生的：英国的舆论还不至于强令人们禁止食肉，也不至于要根据大众的信仰或好恶去干涉人们的礼拜方式，或干涉他们能否婚配。既然如此，让我再举一个我们绝不能说已脱离其全部危险的干涉自由的例子。无论何时何地，但使清教徒具备足够的势力，如在共和时代（指1649—1659年克伦威尔统治时代——译者注）的新英格兰和大不列颠，他们都会竭力并往往相当成功地取缔一切公共和私人的娱乐活动，尤其是音乐、舞蹈、竞技或其他以消遣为目的的聚会、戏剧演出。如今在英国，其道德和宗教观念认为此类娱乐有害于人心而应当禁止的人，仍不在少数；而且这种人多属中产阶级，在大英王国当前的社会和政治情境下，他们的势力正在上升，因而抱有这种看法的人迟早有一天会在议会中成为掌握支配权的多数，这绝非什么不可能之事。一旦这些极端苛刻的加尔文教徒和卫理会教徒，在宗教和道德情感的驱使之下，对除他们之外的社会余众本可享受的各种娱乐活动加以规制，则身处此境的人们不知会作何感想？难道不该断然要求“尔等尽可虔修苦行，但请勿烦我等私事”吗？任何政府和公众敢于妄称没有人可以享受他们认为不正当的娱乐，正该如此予以回敬。但是如果承认了它据以妄行僭越的原则，那对于根据国内多数人或其他主要强势意见所做出的行动，将没有人再能够合乎情理地予以反对；一旦那个跟早期新英格兰殖民者相似的宗教信仰，像很多已被认定衰落但却往往死灰复燃的宗教那样，有一天重新赢得失去的领地，那等待我们所有人的命运，就是必须准备好遵从那些早期殖民者所一心向往的基督教共和国理想了。

再来想象一件更有可能易于变为现实的或然之事。当今世界在社会的组织形式上显然有一种日益向民主迈进的强劲趋势，不管它是否同时伴随着平民政体的出现。据称，在这种趋势实现得最为彻底的美国，不论社会还是政府都已是最民主的了，在那里，任何超出常人有望能及的奢华生活，都会为多数人所不喜，多数之观感就像一种已被默许且颇为有效的限制消费的法令，使得在合众国的许多地方，一个人即便拥有不菲的收入，却也极难找到一种不致引起大众侧目的消费方式。尽管这种说法跟实际情形相比无疑有些言过其实，但一旦再加上公众对个人如何消费自己的收入有权予以否定的观念，则他们所描摹的事态就已不止是想象和可能的后果了，还会是这种民主式情感差不离的真实后果。而如果再想到社会主义者的言论已经广泛传布，那么身怀巨资或拥有超出手工劳动所能挣得的收入，在大多数人眼里就更会变得可耻可憎。而大体与此相同的舆论，已在技工阶层中间广泛流行，并且沉重地压在其阶级成员的心上，这些人尤其易受本阶级舆论的引导。众所周知，在很多工业部门中，工人都是巧者少而拙者多，拙劣工人凭其多数权坚决主张，他们应当获得跟熟练工人一样多的工资，并且还不允许通过计件法或是其他什么方式，让任何人以其所有而他人所无的熟练技巧或勤劳挣得更多的工资。他们还使用道德惩罚，有时竟直接变为人身惩罚，来阻止熟练雇工与工厂雇主采取多劳多得的薪酬原则。如果公众对个人私事有权予以管辖，那我就不知道这些人错在哪里，又如果一般公众坚称有权干涉一般个人行为，那我也就不知道，为什么还要对某一特定公众向它所属个体行使同样的权威进行责怪呢？

但是即便不提这些假设的事例，就在我们当前所处的这个时代，也有着众多严重侵犯私人生活自由的事已经实际发生了，而且还有预计会被成功实行的更为严重的侵犯在威胁着人们；有些大众舆论已经提议，应该赋予公众无限权利，不仅可以用法律禁止一切它认为不当的事情，而且为了达至禁止所谓不当之事的目的是，可以矫枉

过正地禁止它本身也承认根本无错的任何事情。

在某个英属殖民地以及在美国几乎半数地区，以预防酗酒的名义，法律禁止人民在医疗目的之外使用任何一种发酵酒精饮料：因为禁止售卖实际上就是他们想要的禁止使用。美国采纳禁酒令的几个州，包括禁酒令因以得名的那个州（即缅因州，美国最早禁酒的州，禁酒令即称Maine Law。译者注），已因该法窒碍难行纷纷予以取消；而在英国却犹有许多号称仁爱之士，以极大的热情继续推进，试图鼓动在这个国家制定同样的法令。他们为此组织协会或如他们自称的“同盟”，但在同盟公开宣传其书记与一位公众人物（他是英国少数几个坚持政治家应当根据原则发表意见的公众人物之一）的通信后，已经招致恶名。（见《下院议员斯坦利勋爵与英国酒类禁售同盟》，载《泰晤士报》，1856年10月2日第9—10版。——原编者注）斯坦利勋爵之成为此次通信的对象，是因为那些人深知勋爵在公开场合中所表现出来的长处，绝非他们自己在政治生活中那点可怜的表现所能及，所以想要以此增强早就倚重于他的希望。同盟的这位喉舌在写给勋爵的信中声称，他“对有些原则确实可被曲解为是在为盲从与迫害行为辩护深表遗憾”，并一口保证同盟的原则与那类原则存在着“清晰而不可逾越的界限”。他说：“依我看，一切有关思想、意见、良心的事情，都在立法范围之外；而一切有关社会行为、社会习惯、社会关系，其抉择权只能赋予国家而不能赋予个人的事情，则在立法范围之内。但他显然漏掉了与二者都不相同的第三类事情，即不关社会而仅及个人的行为与习惯，尽管饮酒毫无疑问就属于这类情况。他或者说，无论如何售卖酒类饮料都属于经营活动，而经营活动是一种社会行为。但这里应该回敬他的，是禁酒首先侵犯了购买者和消费者的自由，而非侵犯了售卖者的自由；因为国家有意让人无从买到酒类饮料，跟索性禁止人们饮酒其实毫无区别。然而，这位书记大人却说“无论何时，只要我的社会权利受到他人社会行为的侵害，我作为一个公民，就有要求立法的权利。那么现

在且看看他是如何定义这种所谓的“社会权利”的。“如果要问有哪些事情侵犯了我的社会权利，那么烈酒买卖无疑就是其中一例。它破坏了我最基本的安全权利，因为它经常制造和助长社会的紊乱。它还破坏了我所享有的平等权利，因为它一手制造穷困，一手却要我纳税扶贫让其从中获益。它还妨碍了我在道德与智力上自由发展的权利，因为它在我的道路周围布满危险，社会风气也会因之颓丧和堕落，使我应享的互助与交流之益化为乌有。（萨繆尔·波普：《致斯坦利勋爵的信》，载《泰晤士报》，1856年10月2日第9版。——原编者注）像这种“社会权利”理论，此前可能从未得到如此清晰阐述：它无非是说，每个个体都能要求其他个体事事做得合其心意；有谁哪怕在最细微之处不合其意，都是侵犯了我的社会权利，遂使我有权利要求立法机关解除这种不平之苦，这就是所谓的绝对社会权利。如此荒谬不堪的原则，将远比任何一二侵犯个人自由的事都更为危险；它使得任何侵犯个人自由的事都变得有了正当的理由；它根本不承认个人有任何自由权利，可能只有将意见深藏于心、秘而不宣的自由是其例外，因为一旦某个我认为有害的意见被人宣之于口，就立刻侵犯了“同盟”赋予我的全部“社会权利”。在这种理论之下，全体人类对彼此的道德、智力乃至躯体的完善都互相负有不可推卸的责任，而何为完善又要由每个要求者按照自己的标准来定义。

还有一个不当干涉个人合理自由的重要事例，其成功实施素来已久，绝非仅只威胁而已，那就是严守安息日的规定。虽然在宗教上除犹太人外，完全没有遵守安息日的义务，但只要于生计无妨，每个星期能有一天摆脱日常工作，毫无疑问不失为一个非常有益的习俗。而且，鉴于如无勤劳阶级的一致同意这一习俗就得不到有效遵守，故而，在一些人工作就迫使其他人不得不工作的情况下，由法律禁止工业在特定之日大面积作业，来保证人人都能遵守这一习俗，这种做法就是可允许而且正当的。然而，这一辩护是根据每一个体是否遵守这一惯例于他人有直接利害关系而做

出的，它不应该用于个人自愿利用其闲暇工作的自由职业，更根本不能用于为立法限制娱乐活动辩解。诚然，某些人的娱乐就是另一些人一天的工作；但是多数人的快乐，且不说还是一种有益的休养生息，值得少数人付出劳动，只要这种职业是自由选择并且是可以自由放弃的。工人们完全可以认为，如果安息日大家都去工作，势必要以六天的薪酬而做七天的工作；但在大多数职业停工之余，对少数为了他人娱乐仍须工作之人，大可相应增加他的收入；况且，如果他宁可休闲而不稀罕薪酬，那些活他也尽可以不干。又不然，也另有补救之法，对于那些从事特殊职业的人，可以选择一周中的其他日子定为其休假之例。因此，可为安息日禁止娱乐活动辩解的唯一理由，归根结底只能是说它在宗教上有失正当了；而对于这样的立法动机，无论怎样去反对，都是不嫌过于较真的。罗马古语有云：“得罪于神者，神将自罚之。”（*Deorum injuri Diis cur*，语出古罗马皇帝提庇留[Tiberius]，见塔西佗：《编年史》，第1卷；参见中译本《塔西佗〈编年史〉》，商务印书馆，1981年，第61页；译文采自严复旧译《群己权界论》。——译者注）如果人们所行于同胞本无所伤，却被认定冒犯神灵，则社会或社会的某位执事是否有权凭借受之于天的使命对其进行报复，是尚有待证明的事。以自己所信之宗教强令他人信奉，这种义务观念是历来一切宗教迫害的基础，而如果对这种观念予以认可，就完全坐实了所有迫害的正当性。如今有人一再企图停止在星期日运行火车，反对在星期日开放博物馆等等，此中情感虽不如旧日那些迫害者残忍，而其心理状态则根本并无二致。那便是这样一种决心：如果某事为我教之所禁，即便其为他教之允行，也必不容他人去实行；那便是这样一种信念：上帝不但要怪罪那错误信仰者的行为，如果我们任他而行，则就连我们也是有罪的。

我已经不厌其烦地举了这么多人类自由常被蔑视的例子，但还是忍不住要再加上一个，那就是每当我国的媒体觉得有必要关注那种异乎寻常的摩门教之时，总是会爆

出肆无忌惮的迫害言辞。摩门教创始者并无过人之资以树其威望，却以自称的新启示和建基于其上的新宗教这样一个明显系属骗局的东西，赢得了数十万人的信仰，并在报纸、铁路、电报已经盛行的时代，奠定了它的社会基础，其事确实出人意料，并且足以值得我们深思。我们要注意的是，这一宗教也像其他更好的宗教一样，有其殉道者；他的先知和创教者已因其教义而被暴民击杀；其他拥护者也被同样无法无天的暴行夺去性命；其教众已被全体强行驱逐出生于斯长于斯的故土；如今他们已被赶至人迹罕至的不毛之地，而在英国犹有许多人公开宣称，（要不是因为不方便）理应派遣一支讨伐他们的远征军，用武力强迫他们遵从别人的意见。摩门教义之所以引起英国人强烈的抵触，而令他们突破宗教宽容的一般限制，主要是因为其中有一条认可了一夫多妻制；尽管多妻制也被伊斯兰教徒、印度人和中国人所准许，但一旦被说英语的且自认是基督教一支的人奉行，似乎就会激起怒不可遏的憎恶。没有人会比对摩门教这一制度更加深恶痛绝；且不说其他原因，只因它将社会一半成员身上的锁链紧紧钉死，而将另一半从男女互相扶持的义务中解脱出来，就远非自由原则所能容许，而且还是对自由原则的直接侵犯。不过，仍须记住，这种关系跟其他任何形式婚姻制度下的情形一样，是被认为在其中受苦的妇女自愿的事；并且这种事情无论显得如何不可思议，都能从世人的普遍观念和习俗中得到解释，世人既然教导女子无论如何总得嫁人，那许多女人宁愿与人共侍一夫而不愿根本不能为人妻室，也就不是什么很难理解的事了。况且人家并未要求其他国家认可这种结合，或者要求他们依照摩门教徒的意见将其某一部分国民置于他们的法律之外。

然而，既然那些异端在他人的敌视态度之下，已经做出了远远超出所能合理要求于他们的让步；既然他们已经离开了不能接受其教义的故土而避走他乡，不得不在遥远的大地一隅辟地自容，创榛辟莽，一切从头开始；而且他们既未侵犯其他民族，

又完全允许不满他们生活方式的那些人自由离开，可人们还是不容他们在自身想要的法度下安生乐业，除了暴政原则外，实难看出还有什么原则能支持如此做法。近来又有一位在某些方面颇得佳誉的作家提议，（用他自己的话说）可用一支“文明军”代替十字军来对付这个多妻制社群，以结束那种在他看来系属文明倒退的步伐。我也认为那是文明的倒退，但我看不出任何群体有权利强使另一群体文明化。只要恶法之下的受害者没有请求其他社群援手，我认为与他们完全无关的人们就不应当出面干涉，也不能仅仅因为在远隔万里之遥且与之毫无关联的人们看来那是一种丑事，就要求结束所有直接身处其中的人都觉得满意的人情世态。如果他们愿意，可以派遣传教士去布道反对那种制度；也可以用任何公正的手段反对类似教义在他们自己中间传播（但压制传教者不准其开口则有违公正）。如果在野蛮曾经统治世界的时候，文明尚能战胜野蛮，而在野蛮已被完全制服之后，却反倒自承唯恐野蛮复兴而征服文明，不是显得有些过虑了吗？一个文明会屈服于它曾经征服过的敌手，那首先必是因它已变得衰弱不堪，使得无论它指定的牧师、教师还是其他任何人，都已没有能力或意愿排除万难而为之挺身辩护。果真如此，这种文明收到要其退出历史舞台的警告越早越好。若非由朝气蓬勃的野蛮人令之方死方生（就像西罗马帝国那样），则等待它的不过是一衰到底罢了。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

第五章 论自由原则的应用

欲使本书所确立的原则在所有各类政治与道德部门中得到一以贯之的应用，且望其

行之有益，就必须更一般地以此为基础做一些细节的讨论。我在这里就细节问题提出的几点评议，只是想以事例说明自由的原则，而非要就它们得出事例本身的结论。我所提供的与其说是原则的应用，不如说是应用的范例；本书所述的整个原理不外由两条准则构成，希望这些应用范例能让这两条准则的意思与界限得到更清晰的理解，以及帮助人们在不知该适用其中哪一准则的情形上，作出让二者保持平衡的判断。

这两条准则就是：第一，只要个人行为仅关一己利害而与他人无干，个人就无需对社会负责。如果有人觉得有必要维护自身利益，不妨对其进行忠告、规诫、劝导乃至回避，社会能够正当地对其行为表达厌恶与责难的措施，仅此而已。第二，对于其任何有损他人利益的行为，个人都应对社会负责，并且如果社会觉得为了自身安全必须施予某种惩处，则行事者还应受到社会舆论或法律的惩罚。

首先决不能因为，只有对他人利益构成伤害或有可能造成伤害，唯独能证明社会干涉的正当性，就认定它总是能为这种干涉提供正当理由。在许多情形下，个人在追求合法的目标之际，不可避免且合乎情理地会引起他人的痛苦或损失，或会妨碍别人原本希望可以合理获取的利益。个体之间的这种利害冲突往往由坏的社会制度所引起，并且只要坏制度一日不变，冲突就一日不可避免；然而也有一些冲突是在无论何种社会制度之下都无从避免的。譬如，无论谁在一个万人争求的职业中或一次竞争激烈的考试中取得胜利，也无论谁在双方都渴望得到某物的竞争中有幸中选，其所收之利都恰为别人之所失，足令别人空劳一场且颇感遗憾。然而人们普遍承认，为了人类的总体利益，人们还是以直面此种后果的态度去追求他们的目标为好。换句话说，社会对于那些失望的竞争者，并不承认他们有免除此类痛苦的法律或道德权利；只有当获胜者使用了背离普遍利益所能容许的手段，即舞弊欺诈，或不义侵占乃至强取豪夺等，社会才有必要进行干涉。

再比如，商业贸易是一种社会行为。任何人从事将某种商品卖给大众的活动，都会影响到其他人以及社会总体的利益；从而原则上其行为就应该受到社会的管辖：所以，从前人们曾经主张，在所有可被视为重要的情况下，限定商品价格和规定制造程序乃是政府的义务。然而经过长时间的斗争，现在人们才终于认识到，只有在消费者具有选择商户的完全自由这个唯一的制约之下，给予生产者和销售者完全的自由，才是使商品物美价廉最有效的办法。这就是所谓自由贸易的原理，其所据之基础虽然跟本文所主张的个人自由原则不同，但却同样坚实。对商业的管制，或对旨在获取商业利益的生产的管制，的确都是束缚；而束缚之为束缚，盖其本身就是一种祸害：但这里的束缚毕竟只作用于社会应该束缚的那部分人类行为，如果说有错，那也只能是因为它未能真正产生应该由它产生的效果。既然个人自由的原则并未包含在贸易自由的原理之内，那么有关该原理限度的多数问题也就与自由原则无干；例如，为了防止掺假欺市，公众监控究竟可以允许到何种程度；以及为了保护从事危险职业的工人，应在何种范围内强令雇主提供保健预防或保健措施。只有当其他条件不变，如果对他们施加控制，总不如听任他们自行处置为好，这些问题才进入自由的考虑范围：当然原则上也无可否认，为了这些目的，他们可被合法地施以控制。然而另一方面，有些干涉商业之例从根本上说确属自由问题；例如前面提到的缅甸禁酒令，以及禁止向中国输入鸦片，限制出售毒药等等；简言之，一切旨在令某种特定商品无从购买或难以获得的干涉皆属此类。这种干涉应予反对之处，不在于其侵犯了生产者或销售者的自由，而在于侵犯了购买者的自由。

而这之中关于限制出售毒药的例子，又引出一个新的问题，即什么是所谓的警察职权的恰当界限，也就是说，为了防止犯罪或意外事故，自由可以在何种程度上被合法侵犯。预防犯罪于未然，跟惩治犯罪于已然一样，当然是政府不容争辩的职能之一。然而，政府的预防职能，比其惩治职能更易被滥用而至于损及自由；因为借口

防患于未然，人类行为的合法自由，几乎没有什么不能被认定为，甚至完全可被认定为增加了这种或那种犯罪行径的便利。不过，如果公共当局乃至一介平民，看见有人明显正准备犯罪，也绝不是一定要坐等其犯下罪行不可，而是可以去干涉阻止的。如果毒药的购买和使用从不会被用于杀人以外的目的，那么禁止其生产和销售就是正当合理的。可是它们之被需要，也可能是为了不光无害而且有益的目的，而限制不可能只强加于前一种情形，却无碍于后一种情形。再以防范意外事故是公共当局固有的职责来看。如果一个公职人员乃至任何个人，深知某座桥梁已岌岌可危，却见有人试图从桥上通过，而仓促之间又来不及警告，他们就可以一把抓住他将他拖回来，这算不上对他的自由有任何真正侵犯；因为自由在于为其所欲为，而坠河溺水绝非他所欲之事。但是，如果某事对他并无必然的损害，而是仅有损害的危险，则此事是否足以值得让他冒险一试，除了他自己外没人能代他作出判断，因此，在这种情况下，假使行事者并非儿童，也非精神错乱，又非处于某种收视反听的兴奋或出神状态，我认为，他受到会有危险的警告就足够了，而不该被强行阻止以身涉险。将类似的理由应用于出售毒药之类的问题，也可以让我们断定，在各种可能的管制措施中，有些是否违背了自由原则。例如，为药品贴上标签，载明其危险性质，就可说是一种可行而又不致侵犯自由的预防措施：因为购买者对他将要保有的东西，绝不会不希望知道它具有毒性。但是不分情形一律要求购买者出示医师的证明，则对于欲将此物用于合法用途的人来说，时常就会无法获得，即便获得也总不免多所破费。在我看来，既能为利用毒药犯罪设置障碍，又要注意不致侵犯那些欲将此物用于其他目的之人的自由，唯一的方式莫过于使用边沁贴切名之的“预设证据”。（参见边沁：《证据原理导论》[Bentham, An Introductory View of the Rationale of Evidence]，《边沁作品集》，第6卷，第60页。——原编者注）

这一办法是每个订过契约的人都熟悉的。法律往往郑重规定，人们在缔结契约时，必须遵守某些正式手续，如当事人的签名，见证人的证明等等，作为契约生效的条件；以便日后万一发生争执，有证据能够证明契约确已订立，并且只要据此，就没有任何东西能使契约失去法律效力：其作用就在于严加防范，遏止使用虚假契约或订立见不得人的契约的做法。凡是出售的东西适于被用作犯罪工具的，都可以实行类似性质的预防措施。譬如药物买卖，可以要求卖者将交易的确切时间、买者的姓名住址以及所买之物的确切性质与精确数量登记在册；还可以问明购买目的，并将所得答复也记录下来。在没有医师处方的时候，还可以要求某个第三者在场，见证买者的购买事实，以备日后所购药物确被用作了犯罪目的时作为认定的依据。这种管制措施，大体上不会对欲购药物者构成实质妨碍，而对那些欲逃避侦查而将药物用于不正当目的的人，却恰恰构成一个大大的障碍。

社会有为阻止犯罪采取预先防范措施的固有权利，表明纯粹涉己的不当行为不能以禁止或惩罚的方式加以干涉这一准则，有着明显的界限。例如在通常情形下，酗酒并不是一个适用法律管辖的问题；但是将一个曾经因醉酒对他人施暴而留有前科的人，置于一项专门针对他的法律控制之下：假如此后再发现他喝醉，就将对他施以惩罚，并且一旦其再因醉酒犯下其他违法之事，就让他受到更为严厉的惩罚，我以为这是完全合法的。一个喝醉酒就要伤人的人再把自己灌醉，这种行为就是对他人犯下罪行。同理，又如懒惰之习，倘若其人既非有赖于公众救济，又未因懒惰而违背契约，要对其施以法律处罚，就不能不说是一种苛暴；但是如果一个人无论是由于懒惰还是出于其他什么本可避免的缘故，而不能履行对他人的法定义务，比如抚养子女，那么如无其他有效的办法，强迫他劳动以履行义务，就算不上是一种苛暴。

此外，尚有许多行为，虽仅对行为者自己构成直接伤害，按理不该受到法律限制，

但如果公开为之则会有害风化，因此也该归入触犯他人之列，对于这类行为就可以正当地加以禁止。凡有失体统的行为皆属此类；没必要在此详论这个问题，且不说它与本文主题仅有间接关联，何况要说起来，尚有许多这种本身无可谴责也无人认为应予谴责的行为，也同样极其不宜公之于众。（译者按：西方的研究者认为，穆勒在本段含糊其辞的其实是人类的性行为，可做参考。）

还有一个问题，欲使它与给定的自由原则不至冲突，必须要得到解答。假使个人行为虽不无可责之处，然而因为它的直接恶果完全由当事者个人承受，为尊重个人自由起见可以不让社会去阻止或处罚；在这种当事者可以自由行动的事情上，他人是否也有同样的自由去怂恿或教唆呢？这一问题不易作答。表面看来，一个人劝别人去做某事，严格说来已不是一项涉己行为；对任何人进行劝服或诱导，都是一种社会行为，因而像一般影响他人的行为一样，可以认定应该受到社会的控制。但是稍作反思，就不难看出即使这种情形严格说来不属于个人自由的范围，但自由原则所据的各种理由在这里仍然适用，从而得修正这一表面看法。如果在仅关系自身的任何事情上，都必须允许人们自担风险，按照其自认最有利于自己的方式自由行动，那么，他们之间对哪些事适宜去做的互相磋商、交换意见以及给予或接受建议，也就不可不允许有同样的自由。凡是允许人们可以去做的事情，也都该允许人们相互劝导。这个问题不太好确定的地方，仅在于劝导者把获取个人利益当作劝诱的目的，乃至为了谋生或逐利，把助长社会国家视为罪恶的事情当作自己的职业。于是，问题的复杂性的确又多了一项新的因素；盖社会之中确有一班人等，其利益与常说的大众福利相违背，其生存方式也建立在对大众福利的侵蚀之上。对此社会究竟该予以干涉，还是该任其自由呢？例如男女私通之事，社会本该予以优容，赌博之行亦在此例；然而是否能给人以拉皮条或开赌馆的自由呢？此类事情恰好介于个人自由与社会干涉两条原则之间，难以立刻判明究竟该归属到哪一方上。双方都有

理由。

主张优容的一方会说，如果某种行为不当作职业即可允许，那么即便真把它作为职业用以谋生或获利，也不会使它变得罪不可追；应有的做法是，该行为要么被一贯许可，要么被一贯禁止；如果我们到现在一直为之辩护的原则是正确的，那么社会之为社会，就不该断定某种只关个人的事情是为不当；社会最多只能加以劝阻，而既然他人有劝阻的自由，个人也就该同样有劝行的自由。而主张管制的一方则会争辩说，公众或国家诚然没有资格为了压制或惩罚的目的，擅自断定此等仅仅影响个人利益的行为是对是错，但如果某种行为会被他们视为不当，他们就完全有理由认定，该行为究竟正当与否至少是一个悬而未决的问题；既然如此，由他们去排除那些肯定不会中立的教唆者不无私心的鼓动带来的影响，这种做法就不能说是错误的，因为那些教唆者在其中某一方面有着直接的个人利益，并且该方面恰为国家所认定为不当，而他却仅仅为了个人目的公然去加以鼓动。他们力言，对事情作如此措置，是为了让人尽可能不堕入那些出于自身私利而撩拨他人癖好者的彀中，而能根据一己之动机作出不问聪明或是愚蠢的选择，这谅必不会有什么过失，也不会对公众之福构成任何损害。于是（他们就会说），纵使规定某些游戏非法的有关法令完全站不住脚；纵使人们尽可在自己或彼此的家里，乃至在他们捐资设立并仅对其所属成员和宾客开放的会所里自由聚赌；设立公共赌馆依然不能被准许。此等禁令固然永远不会奏效，并且无论赋予警察多少镇制之权，赌馆总是能够在其他伪装下继续存在；但毕竟能够迫使其经营活动进入某种程度的隐秘状态，以使除专事寻赌者外，无人能够知晓其任何内在情形；而过此界限，也非社会所该当过问。此等论辩可说是相当有力。不过我不敢贸然断定，它们是否足以为下述道德畸偏辩护，即在处罚从犯的同时却让（而且一定要让）主犯逍遥法外；其以罚款或监禁处分淫媒却放过嫖客，处分开赌馆者却放过赌徒。同理，对于普通的买卖行为，就更不该以类

似的理由加以干涉了。几乎每一件可供买卖的物品都有可能被滥用失度，并且售卖者也鼓励人们无度滥用从而获利；然而绝不可以此为根据去赞成譬如缅甸禁酒令之类的法令；因为纵然卖酒之人乐于所卖之酒被用于无度滥饮，然而合理使用之酒品也必有赖于他们供应。不过，酒商热心鼓励人们纵酒，确是一种祸害，因此国家有理由为此加以管制并要求保证，但除了这个唯一正当的理由，任何管制和要求保证都是对合法自由的侵犯。

还可以进一步追问：如果国家认为某种行为违背行事者的最佳利益，而碍于自由原则不得不允许，然而它是否可以同时为此等行为设置间接障碍呢；仍以饮酒为例，它是否可以设法令酩酊一醉变得代价高昂，或者限制酒肆的数量以增加购买的难度呢？对此，得像处理其他多数实践问题一样，需要作出区别对待。对酒类产品课税，如果只为增加人们酩酊的难度，这跟完全禁酒仅有程度之别而已；只有禁酒先行有理才能说课税也有道理。对于收入难以应付价格上涨的穷人来说，费用的每一次增加都无异于一道禁令；而即便对那些不愁付钱的富人而言，也无异于对其满足特定嗜好的一种惩罚。人们在履行了对于国家和个人的法定和道德义务之后，选择何种娱乐以及怎样花费收入，就是他们自己的事了，必须取决于他们自己的判断。这些分辩乍看之下好像是在对国家为了财政经费选择酒类作为特定征税品表示责难。但是还请切记，为了财政目的而征税是绝对不能避免的；且在多数国家里有相当一部分税收也必是间接税；因而，国家就不得不在某些消费品的使用上，加上对某些人来说会是寓禁于征的税罚。所以国家在征收税赋时，有义务考虑哪些商品是消费者最可以省去不用的；并且理所当然，还要优先选择那些它认为一旦用度失量就会十分有害的物品课税。因此，加征酒类税赋，借此使国家财政税收达到其最高值（假设国家需要来自酒税的所有收入），就不仅是接受的，还是应予赞成的。

是否能对酒类产品实行程度或大或小的专卖权，这一问题须根据相关管制所欲助益的目的，给出不同的回答。所有公众集会的场所都需要警察的约制，而于酒肆林立之所尤其需要，因为诸多扰害社会的事情特别易于在这种地方发生。因此，宜于把此类商品的销售权（至少是那些供当场消费的售卖）限定在那些众所周知或有人担保的素行可敬者身上；还可以对店铺启闭时间等有必要由公众监督的事情作出相关规定；再者，如果由于店主的纵容或无能，常致滋生妨碍治安的事端，或成为炮制及筹划违法犯罪之行的秘密场所，还可以吊销其营业执照。而任何超越于此的限制，在我看来，原则上都不能被认作是正当的。例如，以增加人们获取酒水的难度以及减少诱惑场合为明确目的，限制售卖啤酒和白酒的店铺数量，就无异是以少数人会滥用便利为由，而令所有人都陷入不便，而且这种做法仅配施于某种落后的社会状态，其劳动阶级可被行之无愧地待之如童稚或蛮夷，要被置于约束管制的规训之下，以便他们能够适应将来要被赋予的自由特权。这不是任何自由国家管治劳动阶级所能公然宣示的原则；而凡是能够正确看待自由价值的人，也都不会赞成如此管治劳动阶级，除非在用尽一切努力，以自由教育他们并把他们当作自由人对待之后，最终证明他们只配被当作孩子一样去管治才行。后面这个假设条件的空洞无凭适足表明，若认定我们曾在任何方面作过这样的努力而令我在此必需予以重视，是怎样的无稽之谈。仅从英国制度含有大量抵牾矛盾之处就可以发现，它的惯例中混入了许多本属专制政体或曰父权政体的东西，然而同时我们制度中的普遍自由，却也妨碍了实施必要数量的控制，从而不能借约束进行真正有效的道德教育。

前文已经指出，仅关一己之事上的个人自由，已经暗示着若干人有联合行事的相应自由，只要参与者经互相同意共同管理的事情只关他们自己而不涉及他人。如果所有参与者的意志都能始终不改其初衷的话，这个问题本来不存在任何困难；但是由于人的意愿常会改变，因此即便在仅关他们自己的共谋之事上，彼此之间也往往有

订立契约的必要；而契约既经订立，一般来说，就应该得到遵守。不过，大概在每个国家的法律之中，对这种一般规则，都有若干例外规定。如人们不仅可以不履行侵犯第三方权利的契约，甚至仅仅对缔约双方自身有害，有时也可被作为使契约作废的充足理由。例如，在我国和大多数其他文明国家，一项将自己卖身为奴或任凭人将自己卖为奴隶的契约，就是无效的，无论法律还是舆论都不会强制履行。对人自愿处置自己一生命运的权力作出如此限制，根据是显而易见的，从这种极端情形中尤其会看得非常清楚。除非因牵涉他人之故，对一个人的自愿行为不予干涉，其理由正是为了尊重其自由。他的自愿选择应该证明，如此选择对他来说是可欲的，或至少是可以忍受的，并且大体说来，最有利于他获致自己幸福的，是允许他以自己的方式去追求幸福。但是一旦他自卖为奴，就是放弃了一己自由；并且除此一举之外，彻底丧失了今后应用自由的机会。如此一来，他就以自身情形，辜负了那个本来要为其自我处置作正当辩护的良苦用心。他不再是自由的，而是从此处于一种料想对他不会再有利的境遇之中，如果他自愿继续维持这种状态的话。这说明，自由原则不允许一个人有不要自由的自由，而允许一个人让渡自己的自由，也不是真正的自由。其说服力在这一特殊事例中得到如此鲜明体现的这些理由，显然还可以得到更为广泛的应用；然而由于现实生活的需要，其应用不免要随处受到限制，生活不时要求我们，固然不能放弃属于我们自己的自由，但却须同意自由应该有着这种或那种限制。不过，这个原则，即只要利害仅仅关系行为者自身便可具有不受限制的行动自由的原则，应该允许订立契约的双方，在不牵涉第三方利害的情形下，可以彼此解除契约；甚至如无自愿解约的自由，就无所谓合同或契约，当然那些有关金钱和财产的契约除外，此类契约人人敢说不应当有任何反悔的自由。在我已经引用过的那本杰出著作中，洪堡男爵如此陈述他的理念：有关决定人身关系和服务的契约，其法律约束力绝不应该超过其有效时限；如这类契约中最重要的婚姻关系，因其独特性在于一旦双方感情丧失和谐，目标即告落空，所以唯有尊重任何一

方宣布解散的意愿。（见洪堡：《政府的界限与责任》，英译本，第34页。——原编者注。此处原编者注有误，穆勒这里所引述的文字，实际见于洪堡该书英译本第135页。——译者注）这个问题如此重大，又如此复杂，因而绝非三言两语所能讨论清楚，我也只能就阐明主题的必要目的对此稍作触及。如果不是出于行文简洁洗练的需要，迫使洪堡只能直接给出结论而略去前提，他无疑会认识到这个问题不能以如此这般受限的简单依据作出断定。一旦一个人以口头承诺或实际行为，鼓励另一个人将其视为终身所依，将自身的希望、盘算以及生活规划全都建立在信赖于他的假设上，那这个人便对他的许诺对象负有了一系列新的道德义务，这些义务虽能被解除，但却绝不可被漠视。再者，如果双方的婚姻关系已对其他人造成某些后果；如果它已将第三方置于某种特定的境况，或者，正是由于婚姻关系，已经致令第三方存在，那么婚姻双方对这第三方就都负有义务，这种义务的履行或至少其履行方式，必然会因原始缔约双方之关系的继续或中断，而大受影响。这并不等于说，并且我也不能认可，这些义务可以大到不计勉强一方的一切幸福非要履行契约不可的程度；但它们却是该问题必须要考虑的因素；而且即便如洪堡所坚持的，其不该影响到双方解除契约的法定自由（我也认为不应构成多大影响），但对于双方道德上的自由，却必定会有很大的关系。一个人在决定迈出对他人利益有如此重大影响的一步以前，一定要将所有这些情形考虑进去；而如果没有对他人利益给予应有的重视，他就会因自己的错误而成为道德上的罪人。我之所以论及这些浅显的意见，是为了更好地说明自由的一般原则，非为它是这一特定问题所必需，相反，通常人们讨论这一问题时，仿佛孩子的利益高于一切，而大人的利益却无足轻重。

我在前面已经说过，由于缺乏公认的一般原则，自由常常在应予节制的地方被施与，而在应该施与的地方却被节制；在当代欧洲世界人们自由热情最为强烈的事情之中，有一件在我看来就是完全错用了自由。在利害止于一身的事情上，一个人当

然可以随自己的喜欢自由行动，但却不可借口别人的事就是自己的事，而自由地随自己的喜好越俎代庖。从而，国家不但要在每个人特定关乎一己的事情上尊重个人自由，同时，还必须在他行使任何能予左右别人的权力上，保持一种警觉的监控。然而在家庭关系方面，这项义务却几乎完全被无视，而就对人类幸福的直接影响来说，家庭关系比其他所有方面的影响总和还要重大。这里暂且不去细论丈夫对妻子那种近乎专制的权力，一则因为若要完全除去这种罪恶，最重要的莫过于令妻子取得跟丈夫完全一样的权利，并同样受到法律的保护；二则因为那些坚持维护此等有违正义之事的人，并不以自由为借口，而是公然站在拥护特权的立场上。可是在子女问题上，对自由理念的误用，却实实在在成了国家履行自身义务的障碍。人们几乎普遍认为，其所生子女应被认定隶属于他自己，并且是真正而非借喻意义上的隶属，其对子女享有绝对且排他的控制权，法律对此哪怕稍有干涉，都会招致他的嫉视，甚至比他自己行动自由受到任何干涉时还要强烈：人类之重视权力，概远远过于珍爱自由！就以教育为例来说吧，国家应该要求和强迫每一个生而为其公民的人都接受教育并达到一定标准，这岂非简直就是一个不证自明的公理？然而有谁会毫不畏缩地承认并主张这一真理呢？诚然，没有人会否认，父母既然将子女生在世上，给予应有的教育以便其演好待人接物及立身行事的个人角色，乃是他们（或按当前的法律和习惯来说，是做父亲的）最神圣的义务之一。但是，尽管人们一致承认这是父亲的义务，在这个国家却没有人愿意听到应该责成做父亲的去履行。相反，其非但不被要求为确保子女受到教育付出努力或牺牲，甚至在已经有了免费教育的时候，还要听凭他自行选择接受与否。人们尚未认识到，人如果对于子女只知生而不能养，非但不能为其身体供给衣食，更不能为其心智提供教育与训练，这不论对那个不幸的子嗣还是对社会来说，都是一种道德罪愆；并且如果为人父母者不履行这种义务，国家就应当强制它得到履行，并尽可能让做父母的担负其中的费用。

只要强制推行普及教育乃是国家的义务已被认可，那么关于国家应当选择何等教育内容与采用何种教育方式之类的辩难纷争，其实皆可以休矣，可是现在人们却仅将后面这个主题转而当作分宗别派的唯一战场，将本该用于实际教育的时间和劳力徒然浪费在关于教育问题的争吵上。政府只要决心要求每个儿童都受到良好教育就足够了，由其亲自提供这种教育则大可不必。它尽可放手让做父母的自行选择获得教育的地方以及他们所喜欢的教育方式，而它自己只需满足于帮助贫寒子弟支付学费，以及负担起那些根本无人为其负担的孩子的全部教育费用即可。合情合理地反对国家教育，并不等于不能由国家强制推行教育，而是说国家不可亲自指导教育：这完全是两码事。若说整个人民教育或它的任何重大部分应该操在国家手里，那我之不以为然绝不后于任何人。前文一再强调个性差别有异、思想言论与行为方式参差多元的重要，无不暗示着教育的多元也有着同样不言而喻的重要性。全面的国家教育，不过就是一种为了将人们塑造得彼此一模一样而特制的模具；而且这一用以陶铸人民的模具，必是那些或君主、或教父、或贵族、或当今时代的所谓多数等政府中的当权者所喜欢的那种，随着它见诸成效以至如愿以偿，它便建立起了一种控制人心的专制，并最终顺着其自然趋势导向那种控制人身的专制。这种由国家设立并控制的教育如果非要存在，也只能作为诸多竞争教育实验的一种而存在，其开办目的也只是为了提供某种示范或激励，以使其他类型的教育达到一定优秀标准。或者，除非社会总体状态的确落后到一定程度，以至无力或不愿由自身举办任何适当的教育机构，非由政府承担此项责任不可；于是，政府也确是出于两害相权取其轻的考虑，才亲自担负起中小教育和大学教育的任务，这正如同当国内没有私人企业适合承担大型工业作业的时候，可以由政府亲自承揽举办股份公司的业务一样。但是一般说来，一国之内，如果在国家协助下可以胜任举办教育的人士足够多，有法律使教育成为义务，国家又会为无力担负者支付教育费用，以确保承办教育不致有劳无酬，在此前提下，这些人就能够并愿意在自愿的原则上提供同样良好的教育。

要使义务教育的法律得到贯彻，其实施手段莫过于从幼年开始对所有儿童进行公开考试。每个儿童在达到规定年龄后，都必须接受测试，以确定他（或她）是否已能识字读书。如果不能，而其父亲又说不出十足情有可原的理由，就要对这个做父亲的处以适当的罚款以示薄惩，如有必要，还要罚以做工抵偿，并责令他自付费用将孩子送进学校接受教育。此种考试以后每年进行一次，逐渐扩大测试科目范围，以便事实上迫使儿童普遍获得尤其是普遍掌握最低数量的一般知识。在此一最低限度之上，还宜为所有科目开设自愿参加的考试，所有达到一定精通标准的人都应给予文凭。为防止国家借此牢笼意见，应该将要求通过的测试知识（除开仅仅作为知识工具的那部分知识，如语言及语言应用），严格限定于事实和实证科学，在更高级别的考试上甚至更要如此。有关宗教、政治或其他有争议科目的考试，不可测试意见的是与非，而只可测试事实问题，如某某作家、学派或教派根据某某理由主张某某意见等等。依照这种做法，在一切有争议的真理问题上，下一代人的处境就不至比当前一代恶化；他们将像当前一代一样，自由地成长为国教徒或非国教徒，国家关心的仅仅是，他们无论作为教徒还是非教徒，都应该是受过教养的。如果他们的父母愿意，在他们接受其他科目训练的同一学校里，没有什么能妨碍其接受宗教教育。国家欲使公民在有争议的主题上偏向某种结论，所有这种企图都是罪恶的；不过为了弄清并证明一个人在某个值得探究的特定主题上具备自己得出结论所必需的知识，提供相关测试却是完全正当的。一个有志于哲学的学生，最好既能经得起有关洛克也能经得起有关康德的考试，不论他倾心于其中哪一种，还是即便二者无一能令他信服；同理，即便以基督教的事迹对一个无神论者进行考试，只要不是要求人相信那种信仰，也没有理由加以反对。不过，我认为对于各种高深学问的考试，应该完全是自愿的。如果允许政府以缺乏资格证明为由，将任何人排除在某种职业之外，甚至不准从事教师职业，都将是赋予政府一种颇为危险的权力：在这点上我同洪堡一道，也认为所有参加并通过考试的人，都应该被授予证明其科学成绩或职

业技能的文凭或其他公认的资格证书；但是这类证书除了能让大众意见信赖它的证明力外，再不可被赋予压倒其他竞争者的任何好处（见洪堡：《政府的界限与责任》，英译本，第123页。——原编者注）。

人们错置自由概念，以致认识不到总是最有根据可被认定是为人父母者应尽的那些道德义务，乃至在很多方面放过理由最为充分的法律义务，其事又岂止教育子女之一端而已。将一个生命带到世上这一事件本身，就是人类生活中最需负起责任的行为之一。只知降生而不考虑其祸福，如此轻率地担起此项责任，除非所降生命至少会有过上合意生活的一般机会，否则就是对那一生命的犯罪。在一个人口已经过剩或受着过剩威胁的国家里，再去生一大堆孩子，就会带来因竞争加剧而降低劳动报酬的后果，这对所有依靠劳动所得为生的人都是一种严重侵犯。大陆许多国家的法律规定，除非男女双方能表明他们有足够支撑家庭生计的财产，否则不准许结婚，这并没有超出国家的合法权限：这种法律无论是否便利可行（这主要取决于当地的境况和民情），都不能以它侵犯自由为理由加以反对。这种法律是国家为防止一种有害于他人的错误行为而做出的干涉，这种行为即便被认为不宜加以法律惩罚，也应该成为舆论谴责和社会诟病的对象。但是当前流行的自由观念，对在仅关某人自己的事情上真正侵犯其个人自由的做法轻易屈服，而当容他放纵自己的欲念就会为后代增添一个或几个不幸且堕落的生命，并且会以多种危害殃及他们周围之人（那些人无论如何都会受到他们行为的影响），却反对对其欲念施加任何限制。人类如此奇怪地尊重自由，却又如此奇怪地轻慢自由，两相对比之下，我们不禁想象，一个人竟可以有必不可少的伤害他人的权利，却根本没有只求自己快乐而不给别人带来痛苦的权利。

在本文最后，我要辟出一定篇幅谈谈关于政府干涉限度这一重大问题，严格说来它不在本文主题范围之内，但是却与本文主题密切相关。在这类情形上，反对干涉的

理由并不赖于自由原则：因为问题不在于政府限制了个人行为，反而是要帮助他们；我们要问的是，政府是否可以代做或促成某些益于人们的事，而非听凭他们自己单独或自愿联合去完成。

对于这种政府所行虽未侵犯自由，但仍须反对它干涉的事情，反对理由大体有三类。

第一类是，其事由个人去完成比由政府代做大概会更好。一般而言，对任何事物的处理，乃至决定如何处理或由谁处理，没有谁会比那个有切身利益在其内的人更为适合。依照这条原理，就能断定立法机关或政府官员曾经普遍热衷干涉一般工业生产的失误。但是问题的这一部分已由政治经济学家们作过充分论证，况且它尤其与本文所述的自由原则无关，因此无需我在这里细论。

第二类反对理由则与本文主题更为切近。许多情况下，尽管人民个体在某类特定事情上，一般说来可能做不到政府官吏那么好，但是让他们自己而非政府去完成仍然是可取的，因为这可以作为他们智能训练的手段，可以借此强化其主动能力，锻炼其判断力，以及在此后就要交给他们自行处理的相关问题上，获得熟悉的知识。我们之所以采用陪审团制度（在非政治案件上），采用自由民主的地方自治和城市自治制度，以及由自愿联合的社团管理工商事业和慈善事业，其虽非唯一但却首要的一个理由即在于此。这些都不是自由的问题，仅仅在某些趋向上与自由遥相关联，但它们却是事关发展的问题。让我们从目前所论的场合上稍稍离开一下，把这类事情作为国民教育的一部分作一究论；实际上，它作为一种特殊的公民训练，作为自由民族政治教育的实践部分，可以将人们从一身一家之私的狭隘圈子里摆脱出来，从而习惯于领会公共利益、管理公共事务，习惯于从公共或半公共的动机出发来行动，以彼此联合而非彼此孤立为目标引导自己的行为。如果缺乏这些习惯和能力，

一个自由政体既不可能正常运转，也不可能维持下去；试看那些没有地方自治的充分基础而勉行政治自由的国家，其政治自由也总是昙花一现转瞬即逝，就可以证明此言不虚。不仅如此，由地方自己来管理纯粹地方事务，由自愿出资的联合体自己管理大型工业企业，其合理之处，还可以从本书已经阐明的个性化发展与多样化行为所具有的种种优势，得到进一步明证。政府管理趋于令各地同于一律。相反，在公民个体和自愿结合的社团管理之下，则会出现各种各样的试验，以及得到无穷多样的经验。政府能做的有用之事在于，把自己当作收集与散发经验的中心，使从众多试验中所得的经验得到积极的流通和传播。它的任务在于，让每一个试验者都能从他人的经验中获得教益，而不是只许政府自己试验却绝不容人民试验。

第三类理由在于，不必要地增加政府权力乃是一种极大的祸患，这是限制政府干涉的最有力的一个理由。对政府已经执掌之职能的每一项追加，都会将其影响人们希望和恐惧的作用散布得更广，还会将公众中本来的活跃进取之士，越来越多地转变为政府的逢迎者，或者转变为志在执政的某些政党的逢迎者。如果公路、铁路、银行、保险、大型股份公司、大学以及公共慈善事业等等，所有这些都成了政府的分支；又如果城市自治会和地方议事会，连同目前所有交付它们管理的事务，都成了中央行政系统的附属；如果所有这些不同事业的雇员都要由政府任命和支付薪酬，乃至终其一生每一升迁都需仰赖政府；那么，纵有再多的出版自由和民主的立法机关，都不足以使英国和其他国家变得真正自由，除了徒具自由之名而已。并且行政机器的构建越是科学有效，即其网罗最优秀人才来操纵这架机器的办法越是巧妙娴熟，其为患也就越大。在英国，近来已经有人提议所有政府文官都应该通过竞争考试来选拔，以期为这些职位选取通国之内最富聪明才智和受过最好教育的人才；关于这个提议，已经有了不少赞成和反对的言论。反驳者持之最力的理由之一是，政府文官这一终身职位，在薪酬和地位方面，都根本不具吸引高才之士的前途，他们

总是能从各种自由职业或私人公司和其他公共团体的业务中，找到更能吸引他们的生涯。这一理由如果出自维护前述建议者之口，用以解决它的主要困难之点，也就毫不奇怪。然而让人大为奇怪的是，其竟出自反对者之口。殊不知这个推出来用以反对的理由，恰恰可以为这项提议中的制度保驾护航，它只要过了这道坎就可以安全无忧了。如果国内所有杰出人才确确实实都能被吸引进入政府机构，那么会引起有识之士不安的，正是那个促成此种结果出现的帮腔之论。如果每一种需要有组织的协同合作或需要高识博见的社会事务，都掌握在政府手里，又如果政府的职司普遍都是由最能干者来充任的，那么除了纯粹的沉思者外，国内所有硕学俊彦和实践天才都必将集于众多官僚机构之中，而社会中的其余人等无论追求什么，都唯有仰承他们的意旨：普通民众在一切要做的事情上都望其指导和命令；而有能力有抱负者则赖其谋求个人的升进。于是，谋求进入这个官僚阶层，并且一经进入便谋求步步高升，就成为人们进取的唯一目标。在这种体制之下，不仅无缘进入其内的外部公众，由于缺乏实际的体验，无资格批评或制止这一官僚机构的运作模式，而且，纵然由专制政体的意外事故或民主政体的自然运作，偶尔将一个或几个有着改革意愿的统治者推上权力顶峰，也休想能让任何有悖于官僚集团利益的改革得以实施。从那些有过充分观察机会的人的描述中，可知沙俄帝国就处于这种可悲状态。沙皇本人亦无力对抗官僚集团；他能将他们之中的任何一员流放到西伯利亚，却不能脱离他们或违背他们的意志而进行统治。他们能暗使沙皇的每一项政令石沉大海，只要他们不去执行就可以了。在那些有着更为先进的文明且有着更多反叛精神的国家里，民众既已习惯于指望国家为他们做好每一件事，或至少如不问明国家允许他们自行做哪些事以及应该如何去做，就不动手为自己做任何事情，那他们自然就会把一切临到自己头上的灾祸都视为国家的责任，并且一旦灾祸超过他们的忍耐限度，他们就会起来反抗政府，掀起所谓的革命；于是世有枭雄，其权威无论于国民合法与否，趁机跃上宝座，对那个官僚机构发号施令，而一切事情又复一如其旧；朝代

已换而官制不更，无人能够取代那个官僚集团的作用。（译者按：严复在旧译《群己权界论》中，于此段加按语如下：“此段乃西国所以持保蛊强之秘，慎勿忽之。观今日我国之中，人民于国家公职考试趋之若鹜，学优则仕业已司空见惯，体制改革亦复困难重重，则读者于此段宜作深长之思，勿以等闲视之。）

而在一个习惯自治的民族当中，则会出现完全不同的景象。例如在法国，人民大部分都服过兵役，其中有许多人还至少做过士官，因此在每次平民起事中，总有些人能够担负起统帅之责，并能于仓促之间做出像样的行动计划。对应法国人精于武事的地方，美国人则精于各类文政；如果把他们放到一个没有政府统属的地方，则任何一个由美国人构成的群体都能于旬日之间组成政府，并能以其充沛的智慧、条理和毅力，维持政府或任何其他公共事业正常运转。一切自由民族都应如是；而能够如是的民族也必是无往而不自由的；这样的人民，永远不会因任何人或任何团体能够控驭其中央政府，就甘心让自己受他们的奴役。也没有任何一个官僚机构能够指望，可以让这样的人民去做或遭受任何他们所不愿意的事。然而，在各种事务都要由官府包揽的地方，任何为官府所决意反对的事情都根本不可能做成。此类国家的体制，不过就是将通国的能人才士，都组织进一个纪律森严的团体，以此来统御其余人众；其组织本身愈是完善，其从社会各界吸纳和规训最优秀人才的做法愈是成功，其对包括官府成员在内的所有人众的束缚就愈是彻底。因为统治者自己也成为其自身组织和纪律的奴隶，就像被统治者是统治者的奴隶一样。一位中国高官，跟最卑微的农夫一样，同为专制统治的工具和奴才。个体的耶稣会士，就是所属宗教团体卑贱得不能再卑贱的奴隶，尽管耶稣会本身是致力于为其会众争取集体权力和地位的。

还有一点不可不记住，如果一国之内所有才俊都被吸纳进入政府，那么政府本身的精神活力和进取之势迟早都会丧失。既然他们要联手运转一个制度系统，一个像所

有系统一样必须在很大程度上依固定规则运转的系统，这一官僚群体便处在不断的诱惑之下，逐渐陷入一种例行敷衍的怠惰状态；或者，即便他们也会对那种机械僵化的做法不时感到厌倦而改行他辙，也会在某些领导人物的突发奇想之下，贸然采取某种考虑欠周的不成熟举动；唯一能够遏制这种貌似相反实则密切关联的趋势的，也即唯一能够激励官僚群体的能力与时俱进的，是让它必须对政府之外有同等才能者的监督批评作出回应。因此，必不可少的是，设法让一批具备此等才能的人独立于政府之外而存在，并且为他们提供重大事务上的正确判断所必需的机会和体验。如果想永远保有一个灵活而有效的官僚团体，尤其是想拥有一个能够创新且愿意接受改进的官僚团体；如果不想让我们的机构陷入腐败，那么，这个团体就切不可把能够塑造和培育人类政治治理所需之才的所有职位，都完全包揽在自己手中。

社会为了排除获得其福祉所面临的障碍，需要在公认领袖的带领之下，以社会力量的集体运用来获取利益，但这种做法一旦越过某个界点，却又会开始变成对人类自由和进步如此可怕的祸害；要竭尽可能地获取集中权力和智慧的优势，又不至将社会的一般功能过多地转入政府渠道；然而判定分别这两边的界点究竟在哪里，却是人类政治技艺中最困难最复杂的问题之一。它在很大程度上是一个细节问题，必须根据具体问题作具体分析，没有绝对的规则可以遵循。但是我相信，一项安全可靠的实践准则，一个值得瞩目的理想，一个可以用来检验旨在克服这一困难而行的种种安排的标准，可以表述为下面两句话：在不违效率的前提下，尽最大限度地让权力分散；同时由一个集散中枢尽最大可能地让信息得到收集和传播。例如在地方行政系统中，就应该像新英格兰各州（新英格兰包括缅因、新罕布什尔、佛蒙特、马萨诸塞、康涅狄格、罗得岛六个州。——译者注）那样，在种种不宜由直接相关者自己处理的事务上，分门别类地设立地方机构，并分别充以由地方选任的官员；除此之外，还应该在每一类地方事务部门之上，设立一名总督，作为全州政府的一个

机构。这个总督机构，就像一个焦点一样，收集所有地方公共事务部门工作取得的各种信息和经验，也收集外国处理相似事务取得的信息和经验，甚至还要收集来自政治科学一般原则的信息和经验。这个中枢机构应该有权了解所有已经实行的事情，而且它的特定义务是让得自某个地方的知识能够为其他地方所用。因它站得更高、看得更广，不为一地的琐细偏见和狭隘眼光所局限，其建议自然更具权威；不过我以为，作为一个永久性机构，其实际权力，应该限于强迫地方官吏遵守为指导他们而制定的法律为止。凡是全州法规未予规定的事情，皆可以由地方官吏自主判断，但须向他们的选民负责。倘有违规，则应责成他们向法律负责，而且这些法规本身也应该由立法机关制定；中央行政当局仅负责监督法规的实施，如果其实施未当，应根据实际情形，或请求法院强制执行法律，或请求选区全体选民罢免那些没有遵照法律精神来执行的官员。一般来看，意在管控全英济贫税执行官的济贫法局（Poor Law Board），正是这样一种中央监管机构。为了矫正不仅深深影响着地方，还影响着整个社会的根深蒂固的乱政积习，无论济贫法局行使了哪些超过其限度的权力，在那种特殊的情形下都是正当且必要的；因为没有任何一个地方有一种道德权利，容许它因管理失当而把自己变成贫民穴窟，以致必然蔓延至其他地方，损害整个劳动群体的道德和身体状况。为济贫法局所享有的行政强制权和辅助立法权（鉴于这个问题上的舆论情势，这些权力极少被行使），用以处理攸关全国利益的事务固然是完全正当的，但如用在纯粹地方利益的监管上，则是完全失当的。但是，一个为所有地方提供信息和指导的中央机构，对各类行政部门来说都有着同样的价值。某种政府功能，如果不妨碍而是能够帮助和激励个人的努力和发展，那无论如何是不嫌其多的。一旦它非但不去激发个人和团体的活力与力量，反而要以它自己的功能去替代；一旦它非但不予提示、忠告乃或在必要时给以批评，反而要使人们在束缚下工作，或者干脆命令他们靠边，而由它代替人们工作，危害就开始了。从长远来看，国家的价值，归根结底还是组成这个国家的个人的价值；一个国家为了

在各项具体事务中使管理更加得心应手，或为了从这种具体实践中获取更多类似技能，而把国民智力拓展和精神提升的利益放在一旁；一个国家为了要使它的人民成为它手中更为驯服的工具，哪怕是为了有益的目的，而使人民渺小，终将会发现，弱小的国民毕竟不能成就任何伟业；它为了达到机器的完善而不惜牺牲一切，到头来却将一无所获，因为它缺少活力，那活力已然为了机器更加顺利地运转而宁可扼杀掉了。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

译名对照表

Akbar阿克巴Albigeois阿尔比派

Alcibiades亚西比德，又译阿尔西比亚德斯

Aristotle亚里士多德

ArnoldofBrescia布雷西亚的阿诺德

Barnwell, George乔治·巴恩韦尔

Bentham边沁

BodminAssizes博德明法院

Boswell, James詹姆斯·博斯韦尔

Calvary喀尔瓦利

Calvin加尔文

Carlyle, Thomas托马斯•卡莱尔

Charlemagne查理曼

CharlesE查理二世

Cicero西塞罗

Comte孔德

Constantine君士坦丁

Cornwall康瓦尔郡

Cromwell克伦威尔

Demosthenes德摩斯梯尼

Queen Elizabeth伊丽莎白女王

Fichte费希特

Flanders佛兰德斯

FraDolcino多尔奇诺修士

Baronde Gleichen格莱兴男爵Goethe歌德

Holyoake, George Jacob 乔治•雅各

布•霍利约克 Hamilton, Charles 查尔斯•汉密尔顿 Hebrews 希伯来 Helot 希洛特

Humboldt, Wilhelm von 威廉•冯•洪堡 Hussites 胡斯派

Johnson, Samuel Dr. 约翰逊博士

Kant 康德

Knox 诺克斯

Koran 古兰经

Lillo, George 乔治•李洛

Lollards 罗拉派

Locke 洛克

Lord Stanley 斯坦利勋爵 Luther 路德

Marcus Aurelius Antoninus 马可•奥勒留•安东尼 Marlborough-street Police Court 莫尔伯勒

街警备法庭 Queen Mary 玛丽女王 Methodist 卫理会

Mormonism 摩门教

Napoleon 拿破仑

Newtonianphilosophy牛顿哲学

Niagarariver尼亚加拉河

OldBailey老贝利中央刑事法庭

Parsee帕西人

SaintPaul圣保罗

Pericles伯里克利

Plato柏拉图

Pooley,Thomas托马斯•普利Poo rLaw Board济贫法局Pope,Samuel萨缪尔•波普

Rousseau卢梭

Savonarola萨伏那洛拉

Scott司各特

Socrates苏格拉底

Spartan斯巴达人

Sterling,John斯德林

Stoical斯多葛

Tacitus塔西佗

Tertullian 德尔图良

Tiberius 提庇留

Timocrates 提摩克拉底

Tocqueville 托克维尔

Truelove, Edward 爱德华·特鲁洛夫

Vaudois 韦尔多派

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质
电子书下载！！！！

附录 穆勒《论自由》的汉译版本比较 ——为什么要重译这本书？

孟凡礼

1859年，英国思想家穆勒（John Stuart Mill，一译密尔）最著名的代表作《论自由》（On Liberty）出版问世，至今已经过去150年了。该书虽是一本薄薄的小册子，却又是一部划时代的大书。它将自由问题的探讨从国家与个人延伸到社会领域，深化了启蒙运动以来关于个人自由与政治自由的论述，成为自由主义理论体系的集大成之作，它对个人自由的强有力的热情辩护，使之成为英文世界里捍卫自由

的经典。

因而，穆勒这本《论自由》自一出版，就受到了广泛的关注，并陆续被译成多种文字。在其英文版问世40多年后，严复第一次把它介绍给中文世界的读者，那就是他于1903年推出的那个著名的文言译本《群己权界论》。1959年，商务印书馆出版了该书第一个中文白话译本，书名直译为《论自由》，译者署名程崇华（后改署许宝騄），该版本成为此后该书在中文世界里流传最广的译本。这是一般读者比较熟知的两个译本。其实，100多年来，这本书已经有很多中文译本，仔细盘点，分别如下：

严复译《群己权界论》（以下简称“严译”），上海：商务印书馆，1903年首次出版，此后多次再版（目前最新版为2009年上海三联书店“一力文库”的再版本，书名改为《论自由》，封面加注“又名《群己权界论》”并随书配赠英文原文）；

马君武译《自由原理》（以下简称“马译”），译书汇编社编辑，日本株式会社秀英舍出版，上海开明书局发行，1903年版，收入“少年中国新丛书”封面书名为《弥勒约翰自由原理》，内页上印的是《自由原理》（该版目前可见于莫世祥编《马君武集（1900～1919）》，武汉：华中师范大学出版社，1991年）；

许宝騄译《论自由》（以下简称“许译”，北京：商务印书馆，1959年版，（原署程崇华译，2005年改简体字重印后改署许宝騄译，实则为同一译本）；

张友谊等译《论自由》，北京：外文出版社，1998年；

郭志嵩译《论自由及论代议政府》，台北：协志工业出版，1961年；郭志嵩译《论自由》，台北：脸谱出版（协志工业授权脸谱出版），2004年；

于庆生译《论自由》，北京：法制出版社，2009年；

赵伯英译《论自由》，西安：陕西人民出版社，2009年；

顾肃译《论自由》，南京：译林出版社，2010年；

孟凡礼译《论自由》，桂林：广西师范大学出版社，2011年。

应该说，以往的诸多译本在不同时期为中文读者阅读和理解穆勒的自由思想提供了诸多便利。但或是由于相隔年代久远，带有强烈时代特色的译文风格已不适合今日中文读者阅读（尤其是以文言翻译的严译和马译），或是译本本身存在的诸多问题对读者理解原文构成障碍，因此提供一个适合当今时代读者阅读的新译本仍是必要的。上述后四个新译本在短短两年内先后出现，而且是在相互不知情的情况下各自推出的，正呼应了读书界对渴望看到这部经典之作新译本的强烈要求，也足见大家对有必要重新翻译此书有着相同的想法。上列最后一个译本即是笔者对重译《论自由》的一个新的尝试。在翻译本书的过程中（及译稿完成之后），笔者认真阅读并参考了本书的各个译本。为使读者更好地了解笔者此次重译的背景和动机以及重译本书的必要性，下面我就已出各个译本的特色分别作一介绍。

严复译本《群己权界论》

首先来看一下著名的《群己权界论》。

译者严复（1854—1921），早年在福州船政学堂学习海军知识，后被公派赴英伦深造，在英国学习期间，逐渐对社会政治思想产生兴趣，着力探究西方富强兴盛的思想文化基础。回国后，严复从海军界转入思想界，以翻译和著述积极倡导西学，成为晚清至民初时代著名的思想家和翻译家。严复以典雅的译笔先后翻译了赫胥黎

《天演论》亚当·斯密《原富》、穆勒《群己权界论》斯宾塞《群学肄言》、孟德斯鸠《法意》等西方思想名著，第一次把西方的古典经济学、政治学理论以及自然科

学和哲学理论较为系统地引入中国。严复在《天演论》“译例言”中提出“信、达、雅”的翻译标准，对后世的翻译理论和实践产生了重大的影响。

根据严复自己的说法，《群己权界论》的翻译完成于1899年，后因离乱散失，幸为西人所拾见还，遂再加修订于1903年出版。这是穆勒《论自由》的第一个中文译本，面世时距离原书出版40余年。严复之所以要翻译穆勒的这本著作，有着深刻的思想动因。他在《论事变之亟》中认为西方的富强之本“不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者与中国理道，初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由、不自由异耳”。但是自“欧学东渐，自由说盛。然所谓自由者，必有限域。我国社会骤闻其说，遽尔昌言，往往以不知权界，侵人损己，流于狂恣，则由于未明于其说之本原也”（见《东方杂志》为《群己权界论》一书所做的广告，载《东方杂志》第一卷第一期，1904年3月），他在本译著卷首也强调“十稔之间，吾国考西政者日益众，于是自繇之说常闻于士大夫。顾竺旧者既惊怖其言，目为洪水猛兽之邪说；喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其义之所归。以二者之皆讥，则取旧译英人穆勒氏书，颜曰《群己权界论》，界手民印版以行于世。夫自繇之说多矣，非穆勒氏是篇所能尽也。虽然，学者必明乎己与群之权界，而后自繇之说乃可用耳。（严复《群己权界论·译者序》）可见，严复希望借着此著的翻译，让中国人，尤其是“士大夫”们了解自由的真谛，以达到明德新民的启蒙目的。

然而，若就严译此书的译笔而言，严复采用的具有先秦文体风格的典雅文言，实难收思想普及之效。严复预设的读者对象本就不是普普通通的大众，而是位列尊贵的士绅阶级，他并不希望他那文理深奥的译著能为一般人所理解，而是看重熟读古书的士人，希望经由他们思想的变化进而影响社会。这与严复思想中注重渐进改良的保守特点是分不开的。即便如此，严译宗古雅为上的译笔风格，在当时就已经显得

不合时宜了。梁启超虽然认为严复译笔精到，但也批评其文笔“太务渊雅，刻意摹仿先秦文体，非多读古书之人，一繙殆难索解”（梁氏此话是针对严复所译《原富》而说，但移在《群己权界论》上同样适用）。胡适、蔡元培等新派学人虽然也肯定严译的价值，但胡适径称严复所用桐城古文为“死文字”，蔡元培也说严复的译笔“不是普通人所易解”的，鲁迅也说《群己权界论》“令人看起来最吃力”。对严译不加批评地接受的，当时似乎只有反对白话文运动的“学衡派”。（参见黄克武：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》上海书店出版社，2000年，见该书第二章“清末民初以来学者对严译的讨论”）所以，严译采用如此古奥难懂的文字来翻译本就文理艰深的思想巨著，在当时是否起到了它本应该起到的启蒙作用，至少是其作用的程度，是值得再作深入探讨的。对严译做过专门研究的黄克武，也在引吴汝纶对严译的批评后说，就文字运用与思想普及之关系而言，“严复所用的古文，即使是在士人的圈子内，也有其局限性”。（黄克武：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，第72页）这个版本之不适于今天普通读者阅读，就更加不在话下了。

以上是就严译文字之“渊雅”而言，但若撇开此点，就准确传达作者原意而言，总体说来严译应该是非常成功的翻译。读者若能具备古文功底，并无阅读上的语言障碍，那么公正地说，严复的译文是准确并达意的（只在个别地方偶失精准），达到了他自己所说的“信”和“达”的标准。黄克武说，“严译的成功和他所采取的翻译手法也有关系，我认为《群己权界论》是鲁迅与贺麟所说的直译，而非史华慈所说的摘述或意译，更不是有些学者所指责的以翻译来创作。严复的译文虽有些许的更动与增删，但在大的方向上他跟随着弥尔（即穆勒——引者注）的行文理路，译句与原句之间的对照十分清楚。此一翻译虽有各种各样的问题，却大致上将弥尔对个人尊严与自由的想法引介到中国思想界”。虽然他有关严译仍属直译范畴的说

法，还值得商榷，但除此之外，上述概括应该说是持正之论。就拿鲁迅所说令他最难懂的《群己权界论·穆勒自序》来说，其译笔之精到与符合原文之风格，都达到了非常高的水平。试将此段严译文字与原文对照如下：

严译：

以伉俪而兼师友，于真理要道，有高识遐情，足以激发吾之志气，其契合印可为吾劳莫大之报酬。其于是篇也，吾实为所感而后作，是最精之义，吾与彼共之。吾乃今以是长供养此宝爱悲伤之旧影而已。盖是之为书，犹吾平生他所纂述者，曰吾作可也，曰吾妻之作亦可也。囊凡成书，为吾妻所复审者，其受益恒不可计量；今兹吾妻不及见其成，故获此益甚寡。此中要义，凡欲得其扬榷者，今此已无，则此书之不幸也。呜呼！洪思尊感，永闭幽宅，使不佞能裒其半以传诸人间，将较自为细写，其无所枵触扶翊于斯人不可跻及之神智者，其为有裨人群，乃真不可量尔！

（严复译《群己权界论·穆勒自序》，上海三联书店，2009年版，第1页）

穆勒原文：

To the beloved and deplored memory of her who was the inspirer, and

—

the friend and wife whose exalted sense of truth and right was my s

—

I dedicate this volume. Like all that I have written for many years examination, which they are now never destined to receive. Were I bu

可见，严译除了对所译第二句原意有所改动外（这应该是严复有意改动，为使之更适合序文语境），皆符合原意，且文笔之顿挫曲折，也颇与此段序言原文行文风格

相合。全书译风大致类此。本文受篇幅所限，对严译如何兼顾“信”“达”“雅”的翻译标准，不拟再做更多的举例。这里只想严肃指出，以往学者一般认为严复的译文与所译原作大有出入，意谓他常将自己的意思掺入译文，可是就笔者将《群己权界论》与穆勒原作通篇对照下来阅读的经验来说，上述说法是严重不确的。严复的译文跟原作大体上还是句句对应的关系，其传达的意思也基本没有走形，译文虽时有文字、句式乃至例举上的改动，也是出于为了让中文读者更好的理解原文文意；需要表达译者自己的意见时，严复通常是加以明确的按语，而且所加按语跟正文分得清清楚楚，实则严复所译的《天演论》也大体如此。严译跟原作之间的差距，一般是译者与原作者文化、国度、时代背景以及问题预设的差异所致，这些差异是深层次的，除了他写下的某些按语直接表明他跟原作者思想的差异外，译作与原作的深层次差异需要研究者做细致深入的考察才能明了，绝非简单通过译文字面就能看出来。即便并非所有严译著作都如此，但至少就《群己权界论》而言，表面差异确实没有那么大。在这一点上，严译本跟下文要说到的同一著作的马君武译本恰成对照。

值得一提的是，黄克武的专题研究已经通过深入细致的文本对照及思想梳理，详尽指出了严译《群己权界论》与穆勒原作之间的深层次思想差异，而其中最主要的差异是：严复在认识论上的乐观主义使他无法翻译一些与悲观主义认识论密切相关的语汇；严复忽略穆勒的幽暗意识与历史叙述的时空性，而使译文表现出乌托邦的理想主义；由于思想文化背景的差异，严复在翻译一些西方个人主义的基本词汇时遭遇许多困难；以及文字修辞与风格方面的差距等等。这些差异既有认识论和文化上的原因（这涉及到中西哲学传统的差异），也有其时代因素（当时西学东渐尚处于起始阶段，西学相关术语的翻译尚无定法，正如严复在《天演论》“译例言”中所说“索之中文，渺不可得”“一名之立，旬月踟蹰”）。但因为对这种深层次差异的

辨析只在思想史研究上有其重要意义，对于普通读者则可能并非那么重要（不过从要求更精确译本这个角度来讲，这又是重译本书的另一个理由），所以本文对此不拟再做深入探讨，有兴趣的读者可以参看黄克武所著《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》（详见该书第三章第三节“翻译与原著的差异”及第四章“严复对约翰弥尔自由思想的接受与批判”）。

马君武译本《自由原理》

下面再来看穆勒此书的另一个文言译本，即马君武所译的《自由原理》。译者1881年生于广西桂林，早年学习外语和科学，曾先后留学日本和德国。马自幼立志报国，先曾追随康梁，后结识孙中山，由追随改良转向倡言革命。1905年8月，他第一批加入同盟会；辛亥革命后积极参与民国的建国工作，其后历任要职。马君武后半生致力于中国的科学教育事业，先后任上海大夏大学、北京工业大学、上海中国公学校长。1927年，创办广西大学并任校长。抗战爆发后，出任国民参政会参政员。马君武精通英、日、德、法等国文字，编译了《德华字典》等书，并第一个翻译出版了达尔文的《物种原始》，在当时产生了较大影响。1940年8月1日，在桂林病逝。

由于篇幅关系，我们不可能对马君武的生平做更为详细的介绍，但纵观马君武的一生，可知其角色是多面的，不仅是勇当先驱的民主革命家、笔耕不辍的思想启蒙家，还是献身教育的教育家、著译等身的学者和诗人。尤其需要注意的是，他的启蒙意识以及革命宣传家的身份，主导了他早年的著译活动。他之所以翻译达尔文的《物种起源》（马译题为《达尔文物种原始》）、卢梭的《社会契约论》（马译题为《卢骚民约论》）等书，有着明显的启蒙甚至鼓吹革命的目的。《自由原理》的翻译自不例外。

对比严译，马君武的这个译本稍嫌复杂。首先它所据的底本不一；其次马译比严译有着更多翻译之外的社会功利色彩。据马在《自由原理》译序中说，他在1901年获见穆勒OnLiberty原著，遂边读边译，但在完成第一章“总论”之后，因为其他事情牵扯，译事遂告中止。后来他有幸得见该书法文译本及日文译本，遂于1902年冬在闲居日本时复译此书，仅十五天就完成了。全书翻译“总计不过费二十日耳”。之所以如此急躁，是因为他考虑到“自由”这一新名词已经进入中国，但恐因原理未明，致使人们恐惧疑虑，故将西文中对自由原理阐述得最为明白的此书“急译行之”。因为急，所以其译文“词取达意，不求工丽”（《自由原理译序》，见《马君武集（1900～1919）》，华中师范大学出版社，1991年，第27页）。这跟严复所述的翻译目的可谓大同小异，但这里需要格外注意的是，全书翻译“总计不过费二十日耳”的急躁性。这当然跟马君武急躁的个性有关，也跟他大部分从日文转译，因而较直接从英文译更有关。不过，只要我们细读他的译文，就知道情况并非如此简单。

与穆勒原作相比，《自由原理》的翻译有着鼓吹革命的鲜明色彩。这本书的翻译工作恰值马君武从改良转向革命的1902年，其译笔明显受其革命意识的影响，可说是毫不意外，尤其是当把它与严复所译的《群己权界论》相比较，其激进、急躁的特点就更为突出了。马译不忠实原著之处首先表现在，为求追求最快获得翻译出版后的社会效应，马君武的译文不惜大幅删减原文的篇幅，很多章节都是缩译、节译，对此无需笔者在这里详细举例，读者只要略一翻检此书即知。最值得注意的是，马君武把穆勒很多本无革命色彩的文字译成革命气息甚浓的文句。试看开篇第二段下面这句话：

穆勒原文：

The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous

1这从梁启超为《自由原理》所作的序也可以看出。梁启超说：“《自由原理》一书，为弥氏（即穆勒——引者注）中年之作，专发明政治上、宗教上自由原理。吾涉猎弥氏书十数种，谓其程度之适合于我祖国，可以为我民族药者，此编为最。久欲介绍输入之，而苦无暇也。壬寅腊将尽，马子君武持其所译本见示，则惊喜作跃。以君之学识，以君之文藻，译此书，吾知弥勒如在，必自贺其学理之得一新殖民地也。岁暮迫人事，未获卒业，而剞劂敦迫，仅能草数言以归之。顾吾以信君武者信此书，深喜《天演论》以后，吾国得第二之善译本，以是为我学界前途贺。癸卯正月十日，新会梁启超。”（《马君武集（1900~1919）》，28页）

马译：

试观最古之时以至今日，其国之文明野蛮，恒视其民所得自由之多寡为断。近世占文明多分之新民种，其国民之自由，必最巩固而特不同。为自由而与国中盗权者战，其事不绝书于历史。最著者，如古之希腊、罗马及英伦，其政府与人民皆有恶烈之战争。其战争之目的，即人民争保自己之自由，而敌君主之暴虐。当时君王亦以为此人民乃予所治理。今起而敌我，是大逆不道也。（《马君武集（1900~1919）》，31页）

严译：

与自繇反对者为节制（亦云干涉）。自繇节制，二义之争，我曹胜衣就傅以还，于历史最为耳熟，而于希腊罗马英伦三史，所遇尤多。民之意谓，出治政府势必与所治国民为反对，故所谓自惑，乃裁抑治权之暴横。（严复译《群己权界论》，上海三联书店，2009年版，第1页）

笔者试译：

自由与权威之间的斗争，在我们早已熟知的那部分历史中，特别是希腊、罗马和英国的历史中，就是最为显著的特征。但在过去，这一斗争发生在臣民或臣民中的某些阶层与政府之间。那时的自由指的是对政治统治者暴虐的防范。统治者被认为必然与其所统治的人民处于相敌对的位置（希腊的一些平民政府除外）。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第1页）

通过对比，我们可以看出，马君武的译文虽然大致传达了穆勒原句的中心意思，但是穆勒原本无甚感情色彩或价值判断的文字，到了马君武手里，其情感色彩却异常突出，其价值判断也变得异常明显：诸如“文明”“野蛮”之对峙，“盗权者”“大逆不道”等等用语，这些只有联系译者当时所处的时代环境和倾向革命的思想特征，才能得到很好的解释；这样的价值判断在严复的译文里则不大容易看出。而且，从译文与原文的对应上来看，严译显然也要比马译精准，因为后者要想达到他自己想要的革命色彩，就不得不对原文有所更动。再看下面一例，先看笔者对相应英文段落的试译（因所述段落篇幅稍嫌长，故此处英文原文从略）：

.....政治理论和哲学理论，也跟人一样，常常因成功而把失败所能遮掩的错误和缺陷暴露出来。当平民政府还只是一个梦想，或者还只是作为见诸史书的远古遗事之时，无需限制人们施于自己的权力似乎就是不证自明的公理。即便是法国大革命中那些暂时的悖理之行也并没有根本动摇这一观念，那种情况最坏也就是少数僭越者的行为，并且那无论如何都不属于民主政体的常态运作，而是民众反抗君主和贵族专制的骤然而癡狂式的爆发。然而，当一个幅员广阔的民主共和国最终雄踞地表，并且被视为世界民族之林最强大的成员之一时，民选的责任政府作为一个重大的既存事实，就成为观察和批评的对象。人们开始察觉所谓的“自治政府”与“人民自

我治理权”等名词并不能反映事情的真实状态。行使权力的“人民”和权力所施对象的人民并不总是同一的；所谓的“自治政府”也不是每个人自己治理自己的政府，而是每个人受所有其他人治理的政府。而且，人民的意志实际上只是大多数人的意志，或者是人民中最活跃的一部分人的意志；而所谓多数又或者只是使他们自己成功地被接受为大多数的那些人而已；结果就是，人们也会要求压迫总体中的一部分人。因而，对这种情形的防范，就如同对其他各种权力滥用的防范一样成为必需。因此，即便是掌权者定期向群众，或更确切地说向群众中最强大的党派负责，限制政府施于个人的权力也丝毫没有丧失其重要性。这种观点，既投合了思想家的智慧，又符合欧洲社会中某些真正利益或假想利益都与民主政治相违的重要阶级的偏好，因而不难树立起来；在政治思想中，现在一般已把“多数者暴政”看作是社会应该有所戒备的祸患之一了。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第3—4页）

而马君武为相应段落提供的译文却完全变了味道：

大哉，自治乎！自治者何？自限其权以治自己是也。不知自治而言民政，则痴人说梦而已。法兰西之革命，世界上最大之快活剧也。而丧心者或指为篡弑矣。因法人之革命，而世界上之共和国乃如春草怒生之不可遏，今已占地球上之一大份矣。法兰西之国民，诚造成世界共和政治最有力之匠人哉！夫惟共和国之民权力最大，结合力最固，其余在他等政体下之国民，皆莫能及之。将来世界各国之政府必皆变为选举有责任之政府，而专制暴虐之政府必一切革除无余，无可疑也。

所谓自治者，所谓民权自制者，不可不明晰其义。自治者，非各一人自治。夫各一人也，谓人人莫不被治于公众之法律也。所谓民志者，亦非各个人之意也，乃公众之志，或有才智者之志也。因是而任何一国皆不可无党，一国之中不比一党而已。

众党分立，以利国利民为目的。此一党滥用公权，则彼一党敌之防之。虽然，苟执政权者乃依规矩而行，不失利国利民之宗旨，则人民必不容有异举，而政府之权不可缺。政府者，集权也。权集而后国强。今日之欧洲，有所谓多数之专制焉。多数之专制者，党势盛则执权大也。（《马君武集(1900~1919)》，第32页）

我们可以看出，在这段文字中，马译为了突出译者自己对自治的赞扬，而根本无视原作之意而肆意改动。穆勒在这个转折段落，本意是强调人们虽然争得了民主政府，但民主自治却由于它的真正到来而逐渐暴露出其负面结果——“多数者暴政”，举出法国大革命及后来大规模民主政府出现的例子，就是为了强调这一问题。而马译无视穆勒在这里的转折之意，篡改了原文文意，大唱起民主自治的赞歌来。而赞了几句民主自治之后，译者却又不得不仍然回到穆勒原文“多数者暴政”的主题上来，但由于前面的文意篡改，已经接不上原作的意思，遂不得不硬生生对原文作更大的篡改，原文一气呵成的气势，在此也完全消失。至于其文意篡改之处，像这句“苟执政权者乃依规矩而行，不失利国利民之宗旨，则人民必不容有异举，而政府之权不可缺。政府者，集权也。权集而后国强”，就连被史华慈说成是因一心寻求富强而误读穆勒思想的严复，也都不曾偏离得如此之远。全书类此改动的地方甚多。

此外，马君武为了更直接地突出翻译此书的实际目的，还在译作的中间添加了他个人的大量按语，而这些按语，有些不知是由于排版上的误植，还是译者有意为之，已经直接混入了正文之中。如在第二章穆勒论不可禁止异端思想传播否则必然会抑制人类心智发达的一个段落中，译者为原文添加了一句：“中国自儒术一统后，国人之思想极不自由，人材日下，凡词章考据等科之杰才，皆因为思想之所限，遂旁发为此曲艺小技也，可悲矣！”（《马君武集(1900~1919)》，第46页）从中足见马译注重其引导国人自我反省与亟欲改变中国社会的现实功利意图。这样的例子还有

很多。

总之，由于马君武非常注重翻译之外的社会目的，更由于他身上急躁的革命气质，使得他的整个译作并不忠实于原作，甚至有的地方为了突出自己的目的，对原文大肆篡改，已经突破了他自己所谓的“达旨”的翻译标准。马译《自由原理》的总体情形，诚如曾对马君武的翻译活动进行过专门研究的袁斌业博士所指出的：“就内容而言，马君武的译文与原文有差距，译本中有一定程度的增添、删除、改造、发挥和译者自己的阐释。（袁斌业：《翻译报国，译随境变：马君武的翻译思想和实践研究》，华东师范大学2009届研究生博士学位论文，第39页）相比之下，严译

《群己权界论》绝未走得如此之远。由于马君武翻译的《自由原理》相对来说通俗易懂，也许正像有些研究者指出的，其在当时所起的社会影响可能超过了严复所译的《群己权界论》起到了宣传民主革命的作用，但从严谨的理论翻译与思想引介这个角度来所，马译如今已经失去了它的价值，而严复虽极古奥但绝对精审的译作却仍有其不可替代的价值，而这也正是为什么时至今日，人们仍然要不时提及乃至阅读严复的《群己权界论》，而马君武所译的《自由原理》除了专业研究者外，已经很难为一般读者所知，一经完成其历史使命便进入了历史的角落里无人问津了。

许宝騄译本《论自由》

1959年，商务印书馆第一次推出许宝騄的白话译本《论自由》（原署程崇华译，2005年改简体字重印后改署许宝騄译），此后该版本成为穆勒此书近半个世纪来在中文世界里发行最多的译本，大多数中文读者都是通过这个译本了解到穆勒的自由思想的。应该说，在很长的一段时期内，许译为中文读者理解和研究穆勒的自由主义思想做出了重大贡献。但随着时间的推移，该译本翻译上的生硬也逐渐为多数读者和研究者所不满，很多研究者在引用穆勒《论自由》时，往往或是对所引文字进

行重译，或是对许译文字加以改动。

总体说来，许宝骏先生的这个译本，译文不能说有多少及多大的错误；但其生硬晦涩确是它的一大缺点，问题源于译者采用了过于直译的方法，几乎到了所译文字可以跟原文一个字一个字对照的程度了，词序、句序也几乎一一不差，甚至有时几乎就变成了用汉字写的英语。此等译法，当然会对读者造成阅读上的障碍，他们之所以会感觉穆勒文章不好理解，自然也有穆勒原著“文理颇深、意繁句重”（严复《群己权界论·译凡例》）的原因，但跟译书人不知作文字上的变通有直接的重大关系。

略举几个颇具代表性的例子。如许译有这样一句话：“假定全体人类减一执有一种意见，而仅仅一人执有相反的意见，这时，人类要使那一人沉默并不比那一人（假如他有权力的话）要使人类沉默较可算为正当。（《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本[注意：本次重印与1959年原版及此前重印本页码不同]，第19页）我相信很多读者初读之下都会对这个“全体人类减一”的短语感到困惑莫名，实则这是译者对原文all mankind minus one字字对照翻译的结果。其实，在英文原文里，minus one是all man kind的后置定语，这在英文里很常见，但在翻译成中文时就该加以调整，使之符合中文表达习惯，避免给读者造成理解上的困难。因此，笔者将这句话试改译为：“如果整个人类，除一人之外，都持有一种意见，而只有那一人持有相反的意见，人类也没有更大理由不让那个人说话，正如那个人一旦大权在握，也没有理由不让人类说话一样。”

而且，由于译者坚持使用这种过于生硬对照的译法，致使很多英文原有固定词组、短语的意思都丢失了，有时遂不免弄错甚至会闹笑话。例如穆勒原著中有这样一句话：

They preferred endeavouring to alter the feelings of mankind on the
许译给出的对应译文是：“他们宁愿就着他们自己持有异说的某些特定之点努力去改变人类的感想，而不把保卫自由、保障一切异端作为一般性的主张。”（《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第8页）

由于上文坚持一字一字地对译，致使英文词组make common cause with（与.....联合一道做某事）被割裂，而原意丢失，不得不另猜文意。因此笔者改译如下：“他们宁可在自己就是异见者的某一具体点上，尽力去改变人们的看法，而不愿联合所有异见者同心协力来捍卫自由。

再如，许译有这样一句：“凡一切聪明事物或高贵事物的发端总是也必是出自一些人，并且最初总是也必是出自某一个人，一般人的令誉和光荣就在他能跟随那个发端；就在他能够从内心对那些聪明和高贵的事物有所反应，并且睁着眼睛被引向它们。（《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第78页）其中，“并且睁着眼睛被引向它们”对应的英文原句是

and be led to them with his eyes open，其实，词组with one's eyes open原意是明知很难仍要去做某事，而许译坚持从字面上对译，致使译文不知所云。为使意思顺畅，笔者将相应的句子改译为：“一切睿智或高贵的事物，其创始都出自且必定出自少数个人；而且一般说来最先总是出自某一个人。普通人的英明与光荣就在于能够追随这种创始，能够衷心响应那些睿智高贵之事，并且不顾一切毅然相从。

再举一个稍嫌夸张一点的例子。许译：“史丹雷勋爵之参加这次通讯，估计会增强那些深知像他在某些公开状态中所显出的一些品质竟不幸出于政治生活中头面人物之身是怎样稀罕难得的人们已经寄托在他身上的希望。这句译文对英文原句修辞及

结构的亦步亦趋，我相信曾给大部分中文读者造成了阅读上的灾难。为了节省篇幅，笔者不拟再列英文原文，我想只要将之与笔者的改译稍作比较，就可知许译到底有多生硬了：“斯坦利勋爵之成为此次通信的对象，是因为那些人深知勋爵在公开场合中所表现出来的长处，绝非他们自己在政治生活中可怜的那点表现所能及，所以想要以此增强早就倚重于他的希望。这样的例子在许译中不胜枚举（上文所举例子只是指出其翻译之机械，尚不是许译本最让中文读者费解的句子）。

实则，对翻译来说，有时最重要的是要传达原文的文气。译文在传达原文字面意思的同时，还要传达作者力透纸背的那些东西（例如句与句之间的逻辑推进关系），甚至对某一个相关字词做精当的挑选，以便对读者的理解活动有所帮助，而这些东西都是过于生硬的直译所无法传达的。这就要求译者在翻译过程中，必须有所变通，在保证译文意思准确的前提下，对原文的词序、语序乃至句式等稍作调整，务使其符合中文的表达习惯，并在必要的时候增加使句子有机联系起来的衔接词。在《论自由》这部经典著作中，穆勒原文长于丝丝入扣的逻辑推理，如果译文把原文每句话的意思都差不多正确的翻译过来了，但若因亦步亦趋地对译导致文气不畅，尤其是导致句与句之间的气脉滞涩甚至断裂，那译文传达原文文意的效果还是要大打折扣的，这恰恰是许译本的最大问题所在，而这也正是严复所说的“原文文理颇深，意繁句重，若依文作译，必至难索解人”（严复《群己权界论·译凡例》）。试举一例：

穆勒原文：

To determine the point at which evils, so formidable to human freed being; to secure as much of the advantages of centralized power and

is one of the most difficult and complicated questions in the art of
许译：

要判定那些对于人类自由和进步是如此可怕的灾祸究竟到哪一点就开始发生，或者更清楚地说，要判定那些灾祸究竟到哪一点就会压过在社会公认的领袖之下集体应用社会力量以排除社会福祉的障碍所得到的好处而开始成为灾祸；要尽量获致集中权力和集中智慧的优点而又不致把一般活动过量地转入政府方面，这乃是政治艺术中最困难最复杂的问题之一。（《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第135页）

这是一个长句，许译对原文亦步亦趋，以一个成分复杂的汉语主谓宾结构句式对译，令读者在阅读时如何句读以便确定主谓宾之所在而大费脑筋。所以在翻译这个句子时，笔者把它拆分为三个句子，用最后一个句子对前两个并列句进行转折，以便更畅达地向中文读者传达原作者的文意。下面就是笔者对这个长句的试译：

社会为了排除获得其福祉所面临的障碍，需要在公认领袖的带领之下，以社会力量的集体运用来获取利益，但这种做法一旦越过某个界点，却又会开始变成对人类自由和进步如此可怕的祸害；要竭尽可能地获取集中权力和智慧的优势，又不至将社会的一般功能过多地转入政府渠道；然而判定分别这两边的界点究竟在哪里，却是人类政治技艺中最困难最复杂的问题之一。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第136页）

这还是对一个长句进行调整所带来的文意传达效果的不同。至于句与句之间的逻辑推进关系，就更为重要，读过许译本的读者应该多有体会。不过要对此进行举例，必然颇费篇幅，所以此处从略了。

另外，许译还有少量由于其他原因导致的翻译上的错误，这些错误或是由于误解了原文文意所致，或是由于原文使用了英语以外的引语而译者并未认真对待所致，还有少量编校排版上的错误。这里指出几处比较严重的失误之处。在论述思想言论自由的第二章，原文有这样一句话（之所以单独指出这句话，是因为后出的几个白话译本在此处都犯了跟许译一样的错误）：

It is not too much to require that 【 what the wisest of mankind, tho
（方括号是笔者为使下文论述方便所加）

许译本给出的翻译是：

即使人类当中最聪明的也即最有资格信任自己的判断的人们所见到的为信赖其判断所必需的理据，也还应当提到少数智者和多数愚人那个混合集体即所谓公众面前去审核，这要求是不算过多的。（《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第24页）

笔者以为此处许先生对原文有所误解，以致出现错误译文。严复旧译《群己权界论》对这句话的翻译是：

夫使古之圣贤人，必知此而后自信其说也，则今之所谓公言，所合百愚一智而为之者，必何如而后可用乎？（严复译《群己权界论》，上海三联书店，2009年，第18页）

笔者认为严复的译文是正确的，因为这段话的前文说，那些人们一直值得信赖的智者是如何做到使自己的判断让人信任的呢，就是一直开放自己的观点让大家讨论，然后再从中吸取正确的东西完善自己。所以下文顺理成章地接着说，那些智者尚且要如此才敢相信自己的判断，那么混杂着大量愚众与少数智者的所谓公众的判断就

更须如此才能让人信服。为理解方便起见，这句话其实可以这样来断，不妨将前面方括号里的那个从句叫做A，后面方括号里的名词性短语叫做B，于是这句话就好懂了：It is not too much to require A should be submitted to by B.意思即：要求A应该被B认可，这并不过分。重要的是这里有一个by，表明这是一个被动句式，而不是动词短语be submitted to直接接了一个宾语表示“向某人屈服”，它表示的是“被某人承认”。所以笔者参考严译，将这句话试译如下：

既然人类中那些最有资格相信自己判断的圣哲贤士，尚有必要依此才敢确保自己正确，那么混合多数愚众和少数智者而形成的所谓公众，就更须依此去检验了，这并非什么过分的要求。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第22页）

此外，许译将穆勒引自《神曲》的一句意大利

文“i maestri di color che sanno”译为“配成健全色调的两位宗匠”》

《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第28页），将穆勒引自塔西佗《编年史》的一句拉丁文“Deorum injuriæ Diis curæ”译为“关心上帝倒成为对上帝的伤害了”（第108页）也都是不对的，实则前者应该译为“两位智者的大师”（此句在但丁《神曲》原文中本为单数maestro di color che sanno，只用来指称亚里士多德，穆勒在引用时改为复数，用来共同指称柏拉图和亚里士多德），后者应该译为“得罪于神者，神将自罚之”（译文采自严复旧译《群己权界论》；参见中译本《塔西佗〈编年史〉》，商务印书馆，1981年版，第61页）。在许译本中，“Socratici viri”对应的译语“苏格拉底之毒”（第52页），应是“苏格拉底之辈”的排版错误；译文“凡是人民情绪中还存有不宽容思想的强烈而经久的酵母的地方——这是无论何时都留踞在我国中等阶级之中的——总是无需费力就能挑动他们去积极迫害他们所从来[未]不视为迫害的正当对象的人们”（第

36页)， “来”字当系“未”字之误，此一文字误排导致文意恰好相反，这些错误虽属细小，但还是影响了读者的正确理解，尤其是几十年来，这些错误未见商务印书馆在重印时有所订正，故颇有严肃指正的必要。

可以这样说，许宝骙的译文多数情况下照顾的是英文原貌，而忽视得恰恰却是中文的表达习惯，其译笔之生硬晦涩确有拒人千里之势，致使穆勒原本缜密畅达的行文风格在这个中文译本里彻底消失，不能不说是这一名著在汉译过程中的一大损失与遗憾。

此外，值得一提的是，许译本初版于1959年，商务印书馆在本书正文前放了一篇《重印“论自由”序言》（之所以说“重印”是因为该馆出版过严复的文言译本），这篇“序言”从头至尾充斥着对穆勒思想的意识形态化漫画式批判，考虑到时代局限，我们也许可以原谅当时的出版者。然而，正如有人已经指出的，“就是这样一篇打上了‘时代烙印’的序言，在时隔50年后的第9次印刷时仍然作为序言献给了亲爱的读者。”（闵良臣：《〈重印“论自由”序言〉五十年》，《随笔》2009年第6期）虽然仔细核对，出版者在历次重印中对这篇序言也还是有所修改，主要是删除了那些太露骨的斗争语言，其余的则一仍其旧。这对这部长盛不衰的政治哲学经典来说是极不公正的，也会对读者造成一定程度的误导。

其他中文译本略谈

再来简单谈谈后于商务印书馆1959年版而出的其他几个中文译本的情况。

近年来，在名著重译的大潮下，穆勒的《论自由》也出现了多个新译本：主要有1998年外文出版社在“三上文库西方文化译丛（第一辑）”中推出的张友谊等人的新译本，2009年中国法制出版社在“法学名篇小文丛”中推出的于庆生的新译本，2009

年陕西人民出版社在“影响世界历史进程的书”中推出的赵伯英的新译本，以及2010年译林出版社在“译林人文精选”中推出的顾肃的最新译本。

先来看外文社的这个新译本，根据“译后记”可知，它是由七个译者合作完成的，全书由张友谊审校。经笔者认真翻阅，可知它的几个译者水平高下不一，全书第三、四、五章，译笔在准确通畅方面大体还算差强人意，但承担第二章（占全书三分之一篇幅）翻译任务的译者可说是完全不具翻译本书的能力，其译文（尤其是该章前半部分）不但错误百出，甚至很多地方根本无法成文，完全未达到“译后记”所提出的“风格上尽可能朴实自然，语句上尽可能通顺流畅”的目标；第一章的错误亦复不少，甚至开篇第一句话的翻译就是完全错误的。我虽颇不愿占用更多的篇幅来举例，但为了说明问题的严重性，还是举一个比较典型的段落来看看其译文到底错乱到什么程度吧。以第二章第11自然段为例（据权威英文原版段落划分；为节省篇幅，英文原文从略），外文社版提供的译文如下：

为了更充分说明因我们拒绝聆听基于自己的判断而给予谴责的观念所造成的损害，非常有必要为这种讨论举出具体的例子。我倾向于选择至少是对我有利的情况——从真实性和功利性出发，反对言论自由的观点是最强大的。假设被抨击的观念来自上帝并将流行于未来的国家或者是被普遍接受的道德学说。在这样的背景下进行论战会给对手一个最大的优势，因为他肯定会说（那些希望公平的人会暗自说），这些你并没有充分确定的学说不是被置于法律的保护之下了吗？来自上帝的这一观念难道不是你假设其绝对正确的观念之一吗？但是我必须说，对一观念的确信（它就是所可能的样子），并不意味着我把它假设为绝对可靠。如果是那样，就等于替别人做决定，而不允许他们听到反面意见。从非常严肃的信念出发，我会毫不留情地斥责这种虚伪。不管一个人关于某一观念的错误之处及不良后果的分析说服是多么积极，它都是不道德、不虔诚的。

并且对这种个人判断的追求，尽管受到他本国和本时代公众判断的支持，只要他阻碍它倾听有利于它的观点，那么他就是在假设一种绝对正确性。如果一种观念被视为不道德或不虔诚，那么它就是危险的，应遭到反对的。而这种情形恰好是最致命的。在此情况下，一代人所犯的可怕错误足以引起后代的惊异和恐惧。从中我们发现了历史上值得纪念的例子。在当时，法律被用来铲除最优秀的人和学说；虽然在对人方面取得了令人哀叹的成功，但毕竟有些学说还是保存下来了，并用来（好像是反讽）向那些对它们或对它们的既有解释表示异议的人进行同样的行为。（《论自由》，张友谊等译，外文出版社，1998年，第26—27页）

读者在读了这样的译文后，能够对原文文意哪怕有一丁点的准确理解吗？译者在这里就连最简单的原文都要译错，甚至给出的译文与原文意思完全相反，更糟糕的是，他完全没能把握原作者的推理进路，把本来逻辑井然的句群译得完全不知所云。更奇的是，该版连商务版许宝骙译本的排版错误“苏格拉底之毒”都照章揽进自己的怀里，那么将“配成健全色调的两位宗匠”“关心上帝倒成为对上帝的伤害了”也一并抄录过来，就更不在话下了。

再来看看于庆生的新译本。于庆生的这个新译本跟商务版许宝骙译本的情形有些类似，最大的问题就是翻译上的生硬，译者自己也在“译后记”里说：“很多地方过于忠实原文，加之受原文句式的影响，造成译文不甚通顺”（《论自由》，于庆生译，中国法制出版社，2009年，第196页）；但它不如许译的地方在于，于译对许译稍嫌晦涩的地方所作的刻意更动，有些是改对了，但好多却反而弄错了，有的地方甚至弄得更加生硬；此外，许译很多弄错的地方，又被复制到这个新的译本中了。大体的情况是，对应穆勒原文比较简单的地方，于译处理得相对比较好；但对稍嫌复杂的句子或段落，处理得就不是很好，经常会在这些地方发现他翻译的生硬乃至错误。例如：该译本有这样一句译文：

但是，我们谈论的却是这样一种行为，它被假设为没有对他人造成伤害，只是对行为人自身造成了重大的伤害：我不能理解，那些认为能够用这种例子以外的其他方式来思考的人（就整体而言）如何肯定是利大于害的，因为，如果它表现为不端行为，那么它也会显示出令人痛苦的或败坏名誉的结果，如果该行为应得谴责，那么该结果肯定被认为是伴随于它的全部或大部分的情形的。（第128页）

译文意思表达不清，且对原文有所误读，其实穆勒要说的是：

但是我们这里说的是对别人无害而被认定会对当事者自己构成较大危害的行为：我不知道那些相信这一点的人，除了必定会认为这样的榜样总体说来有益无害外，还能有别的什么想法；因为如果这种榜样确实表现出行为不当，那只要对它加以公正的谴责，则在全部或多数情形上，也必会显示出随之产生的痛苦或可耻的后果，而被意欲模仿者引为前车之鉴。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第99页）

读者碰到这种读起来不知所云的译文，往往就是译者对原文的误读和误译。此外，如他将social stigma直译为“社会的耻辱”（第47页），也是闹了笑话，其实这个词的本意是社会对某些个人言论或性格的极端不认同甚至诟病，原是说给被诟病的对象打上耻辱的标记，译为“社会非难”或“社会诟病”，都是可以的，而译为“社会的耻辱”，意思就变得完全相反了。像这样虽嫌琐屑但却绝非不重要的翻译错误，全书所见多是，很多时候都会给阅读与理解造成或大或小的障碍，这是要提醒读者阅读这个译本时尤其需注意的。

陕西人民出版社推出的赵伯英的新译本，大体说来应该是近年来几个新译本中做得较好的一个了（笔者是在重译完成之后才见到这个译本的），其不足之处都在于一些细微之处的错误：如仍然因袭许译本的错误，将“i maestri di color che

sanno”译为“配成健全色调的两位宗匠”（《论自由》，陕西人民出版社，2009年，第20页），将“Deorum injuriæ Diis curæ”译为“关心上帝倒成为对上帝的伤害了”（第71页）也有其他个别译文仍有欠精准、有欠推敲的地方。其中，最大的一处失误出自第四章最末一段：“摩门教教义中有一个条款认可[一夫多妻制——原缺，笔者补]，那是激起强烈反感的主要原因之一，那种反感突破了宗教宽容的通常约束。那种婚姻制度虽然为穆斯林、印度人和中国人所允许，但是当讲英语并自称为基督徒的人们予以实行时，则会激起难以遏制的憎恶。”（第72页）笔者以方括号所补的文字必不可缺，这当属编校上的疏漏。而且在这本外表装帧精美的书中，这种编校上的错误还有很多，尤其是译者在译文中随处以括弧的形式添加英文原文（有些地方实无必要），而正是这些英文的拼写，错误比例相当之高，根本起不到原本想要达到的提示作用，相反徒然干扰读者的阅读。

由译林出版社出版的顾肃译本（以下简称“顾译”），是《论自由》近年来又一个新译本（该版亦为笔者重译完成后见到）。顾译总体上可说差强人意，但由于译者失于反复推敲加上编者的疏漏，有些地方仍然不尽如人意，整体上的不通畅仍对读者的阅读与理解造成了一定程度的障碍。试略举一二例言之。如顾译：“在今天这个‘信仰匮乏而怀疑论令人恐怖’的时代（在这里，人们感到有把握的与其说是自己的观点是真的，倒不如说是他们不知道该对这个观点做些什么）……”（顾肃译《论自由》，译林出版社，2010年，第24页）顾译括弧内的译文是错误的，这句话正确的翻译应该是：“在如今这个被称为‘缺乏信仰却又惧怕怀疑’的时代，人们确信某一意见，与其说是根据这一意见本身的正确性，不如说是因为没有它他们就会无所适从；”因为后面的原句是

they should not know what to do without them，后面的介词是without而不是with。另外，以加括弧的形式来处理原文中的定语或状语从句，也是顾译的一大

特色，这种方法见仁见智，不过笔者认为还是少用为妙，因为弄不好满纸括弧反而会干扰阅读，也有碍文章的流畅。顾译有些地方仍像许译一样生硬：如下面一句：“任何一个人的劝说无论怎样积极有效，关于一个观点不仅说到了它的荒谬，而且说到了他的有害后果，还有它的（用我完全谴责的表达方式）不道德和不敬神——可是如果他在追求这个个人判断时，尽管也得到了其国人或其同时代人的公共判断之支持，只要他阻碍人们听到对该观点的辩护，那他就是断言了不可错性。”（第25页）由于其译笔生硬，致使原文意思不能显豁，笔者对该句的重译则为：“即使能确定任何人都可被说服，某一意见不光虚假而且有害，甚至不光有害而且有背道德和亵渎神灵（这正是我所极力谴责的用辞），就在推行这一个人判断时，阻止人们听到对那个意见的辩护，那么即便他的这一做法得到了他所在国家和所处时代的公众意见的支持，他仍然是妄言了绝对正确。”还有一些细小的错误就不再举例了。另外，再说一说此书编校上的疏漏。该书译者序中说“为保持英文版原貌，这个文本一概遵照英文版的原段落划分”，实则该译本在段落划分上并未完全遵照英文原版，尤其是比较随意地使用空行分段，已经打乱了原版的总体分段编排。校对上的诸多错误亦不能让人容忍，如“因为我[“我”字当为“无”或“不”字之误]自由的文化固然决不能造就一个博大而自由的心灵”（第41页）；再如“因为国家故意使他无法获得酒类，也许正同时（“同时”为“同是”或“同于”之误）禁止他饮酒”（第94页）又如，从来没有一个民主制或多数贵族制的政府，在其政治行动或其所培育的观点、品行和心智情调方面，曾经提升到或能够提升到平庸之上，除非是在最高统治者方面。许多最高统治者通过具有较高天赋和学识的一人或数人的咨询和影响而接受指导（在他们最好的时候总是这样做的）”（第70页，黑体为笔者所加），通过核对原文，这最后一例的疏漏是显见的（见黑体字部分），其实穆勒的原意是：“从没有一个民主制或多数贵族制政府，在无论政治行为还是在由其培养的言论、品质和精神气度上，曾经达到或者能

够上升到平庸之上，除非拥有最高统治权的多数能令自己接受一个或少数几个拥有更高天赋和教养的人的劝导》在国运极盛时期他们总是这样做的）”。这样的编排错误简直就是将草稿做定稿了。

概而言之，新出的几个中译本虽然在某些地方比商务印书馆原许译版本在文通字顺方面有所改进，但在错会原文意思以致出现错误译文方面，却都不同程度上比许译本严重。翻译是研究的先导，好的翻译能够促进相关研究的深入，而坏的翻译却会对研究造成障碍甚至误导。从这个角度来讲，目前已有的《论自由》中译本还有待改进，无论是对普通读者还是对专业研究者来说，都亟需更佳的翻译版本来改善目前的现状。

最后来看看本书在台湾地区的翻译情况。在台湾，穆勒的《论自由》主要有两个中文译本，一为郭志嵩译的《论自由及论代议政府》，台北协志工业，1961年出版，2004年台北脸谱出版经协志工业授权，又单独再版了郭志嵩译《论自由》；另外一个就是1986年台北唐山出版社翻版大陆程崇华译本（即后来署名许宝騄的商务版），所以在那边实则只有一个新译本。郭志嵩这个译本，在译文的流畅上，除了个别略显生硬的地方，大体上比许译商务版要好得多，全书译笔总体上也说得过去，但还是有些地方失于精准。略举一例对比如下：

穆勒原文：

The only case in which the higher ground has been taken on principle and maintained with consistency, by any but an individual

郭志嵩译：

在世界各地，个人能在原则上采取比较高尚的立场，并能持久不变的唯一事例，就

是宗教的信仰：这个事例在很多方面都富于启发性，并且也不因为它在所谓道德意识的虚妄方面提供一个最惊人的例证，而就使它的有益有所减损，因为存于真诚迷信者心中的那种“神学家之间因意见不和而生的仇恨”（odium theologicum），就是有关道德感觉的最好说明。（约翰·弥尔著《论自由》，郭志嵩译，台北：脸谱出版，2004年版，第33页）

笔者试译：

我们仅能从宗教信仰的事例中看到，各处都有个别之士在原则上采取更高的立场，并保持其一以贯之。这种情形具有多方面启示意义，尤其是它再明显不过地说明了所谓是非感的易错性：因为对一个真诚的笃信者来说，对异教的憎恶是其道德情感中最不容含糊的。（孟凡礼译《论自由》，广西师范大学出版社，2011年，第8页）

从上例可以看出，郭志嵩部分曲解了原文的意思，致使译文并不顺畅。顺便指出一下，许宝骏对这段话的翻译处理也是不能令人满意的，他虽然将每个单句都翻译对了，但却将原文冒号后面那句话当成是对前一句话的例举，所以加了一个“如”字，如神学家之相仇，就一个真诚的执迷者说来，确是道德情绪的最明白的事例之一”，见《论自由》，商务印书馆，1959年版，2005年重印本，第8页），实则冒号后面那句话是对前面那句话原因的解释（穆勒此书中很多地方冒号皆做此用），欲补充连接词而使译文更加连贯，也只能添加“因为”二字才恰当。除去这些偶失精准之处外，郭志嵩这个译本作为普通阅读，应该说还是不错的；然而由于两岸的离隔，这个版本毕竟不为广大大陆读者所能常见。

重译《论自由》后的几点感想

笔者最初发愿重译这部经典，原本更多地是为了自己能更好地领会穆勒的自由思

想，盖因笔者通过许译本初读此书之时，即对穆勒条分缕析、层层推进的严密论证大为叹服，但却因所读译本文字生硬晦涩，致令阅读与启发思考的通畅感大打折扣。然而，毕竟惮于穆勒的这部经典著作“文理颇深，意繁句重”，所以，虽面对这样一本薄得不能再薄的小册子，但自发愿重译七八年以来，迟迟未敢轻易动手；直到对照英文原文，仔细研读了严复所译的《群己权界论》后，情绪颇受激发，才大胆动笔以近半年的业余时光完成之。而译毕此书后感慨良多，愿与读者在此分享。

首先，翻译名著应该选择比较好的底本。好的底本除了能够确保精确，还能提供更多的信息以便译者采择使用。笔者本次重译，所据底本系《穆勒作品集》第18卷之《论自由》部分（On Liberty，

Volume XVIII of The Collected Works of John Stuart Mill：Essays on Liberty，pp. 27—310），原书由加拿大多伦多大学出版社于1977年出版，编者为John M. Robson。该版是穆勒《论自由》一书目前比较精善完备的版本，原编者对穆勒原著添加了详尽的注释，其中很多注释对更好地理解穆勒原文以及追溯穆勒思想渊源和轨迹颇为必要。在翻译过程中，这些注释对笔者理解穆勒思路起到了非常重要的作用。因此，在最终定稿时，笔者遂将原编者注释，尤其是涉及穆勒引用文献出处的地方大部分都一并逐译过来，并用“原编者注”字样加以注明；对所引用文献目前能见到中文译本的，注出中文版版本及引用文字所在页码等信息，供读者参考，注明“译者注”。并且，笔者利用目前可能的手段，尽量找到穆勒所引用文献的原始出处，再加仔细核对，纠正了旧译本文献著录的某些错误。试举一例：

在《论自由》第三章开篇，穆勒引用德国思想家洪堡的一段文字，由于穆勒自注非常简略，致使从前的译者未能正确指出穆勒引文所据版本，如商务版许译本就把该条穆勒自注译为：“见罕波尔特（现通译洪堡）所著‘政府的范围与义

务’ (The Sphere and Duties of Government), 德文本第11—13页。” (《论自由》, 商务印书馆, 1959年版, 2005年重印本, 第67页) 但根据《穆勒作品集》编者的详细注释, 可知穆勒所据洪堡著作版本并非德文原版, 而是当时的英译本, 原注中的the German并非指德文版, 而是指洪堡的德国籍, 所以笔者将这条注释重新翻译如下: “[德]威廉·冯·洪堡: 《政府的权界与责任》

(Wilhelm von Humboldt, The Sphere and Duties of Government), Joseph Coulthard, Jun. 英译本, 伦敦: Chapman出版, 1854年, 第11, 13页。(参见中译本《论国家的作用》, 林荣远、冯兴元译, 中国社会科学出版社, 1998年版, 第30, 31—32页。-译者注)” 不仅如此, 笔者又据google book检索到了穆勒所引用的洪堡著作英译本, 对穆勒所引文字进行核对, 发现穆勒的引文有讹脱的地方, 遂在翻译时把脱落的文字增补完全。经笔者多方查阅核对后, 将穆勒引述洪堡文字的相关段落翻译如下:

德国著名学者和政治家威廉·冯·洪堡著有一书, 其大旨谓: “人的(真正)目的, 或曰由永恒不变的理性指令所规定而非变幻不定的喜好所提示的目的, 乃是令其能力得到最充分而又最协调的发展, 使之成为一个完整而一贯的整体”; 因此, “每个人必须不断努力向其趋近, 尤其是那些意欲教化同胞的人必须一直关注的目标, 就是能力与发展的个性化”; 为此必须具备两个条件: “一是自由, 二是千差万别的环境”; 二者结合便可产生出统一在“首创性”中的“个性活力与丰富差异”。

如上, 这种工作表面看似简单, 但有时一条注释的核对订正就要费去不少功夫。此外, 穆勒原著间或有引用别种文字(如拉丁文、意大利文、法文等)之处, 除严复外, 前贤译笔多有舛误, 而对于这些生僻引文, 经笔者多方查证核实, 都一一加以订正, 并在必要时加括弧注明。

第二，译毕此书，笔者深信“翻译乃再创造”一语实非虚妄夸大之辞，哲学翻译本身甚至就是一项严肃的研究工作。翻译绝不是一项类似“描红”或者充当“传声筒”的简单工作，字比句次的机械对译表面上看来符合所谓“信”的标准，其实谬以千里。措辞生硬，摆不脱原文字面的束缚，跟着原文亦步亦趋，斤斤于分寸不失，这样的译文就算宣称忠实于原著，实则是对原文的伤害。诚如已故著名哲学翻译家王太庆所言：“达而不信者有之，不达而信者未之有也，因为从效果看也同样没有传达原文的内容，并不是信”，高明的译者必须“详究原文，分析原意，在语法上、逻辑上、专业上下功夫，然后仔细考虑自己的语言，找出适用的手段，直到在原有汉语的基础上设法创新，使它丰富起来，用于译文而不断地推敲，以求改进”。（见王太庆：《试论外国哲学著作的汉语翻译问题》，载王太庆译《柏拉图对话集》，商务印书馆，2004年，第725，729页。）说到底，就是要求译者在翻译的时候，首先要做到熟读原文，吃透文意，找出原著的逻辑推理结构，其次要锤炼译文，将已经理解了的原文推理用合乎目标语言习惯规范的文句再现出来，即以另一种语言达到原著本身形式与内容的统一，其实这已经是一种初步的研究工作了。笔者通过此番对《论自由》的重译，深感翻译就是这样一个既分析又综合、既要竭力接近原意又需契合目标语言规范、乃至力求修辞完美的冥思苦想、反复推敲的创造和研究的过程，此中甘苦，非亲为译事者不能深味之。

第三，名著的翻译应该是一个不断进步的过程。时下，名著重译在中国出版界可说是蔚为风潮，但完成中低水平重复甚至抄袭剽窃的现象亦不罕见。王太庆曾谈及他对1970年代白话译本《进化论与伦理学》和严复文言译本《天演论》的阅读经验对比，前者令他白日昏昏欲睡，后者即令他在辛苦劳动之余尚夜不能寐。因此，他颇有感慨地说：“外国名篇，本来应当一译再译，以求后者胜于前者，使中国人得到更好的精神养料，进而发扬光大，为我所用。但是后译者必须先读先译者，取其精

华，弃其糟粕，这才是百尺竿头更进一步。如果不是这样，对前人不予理睬，以致重复错误，而且将已经译对的弄错，虽然用了白话文，实际上只是开倒车。”（王太庆：《论翻译之为再创造（初稿）》，同上书，第760页。）这句话应当作为名著重译的指南为译者所铭记。实际上，笔者终能译毕穆勒《论自由》这部经典之作，得益于前贤之译领路与指引之功实多，虽对前贤遗漏与失误时有弥补与校正，但对前贤译笔精彩之处也间或有所采取。如无前贤所译文字在先，则笔者究竟能否完成这一重任，实不敢说，至少不会完成到目前这个程度。惟愿经过这一番努力，将穆勒作品的翻译又向前推进了一步。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

译后记

《论自由》是十九世纪英国思想家穆勒（John Stuart Mill，一译密尔）最著名的代表作，自1859年问世迄今一百五十多年来，就一直是政治哲学乃至人文思想领域享誉最高的作品。1903年，近代中国启蒙思想家严复以文言第一次将本书翻译为中文，名之为《群己权界论》，然而因译文文辞古奥，颇不易为普通人所理解。1959年，商务印书馆出版了第一个中文白话译本，书名直译为《论自由》，译者署名程崇华（2005年以简化字重印后改署许宝骏），成为此后本书在中文世界里流传最广的译本。虽然在没有其他译本问世的时候，该译本为中文读者了解和研究穆勒自由思想作出了重大贡献，但是其生硬晦涩的翻译风格也确实影响了人们对穆勒思想的理解，以致让许多人临文却步。近年来，在名著重译的风潮之下，本书又增添了若

干新译本，让读者有了更多选择，然而细品之下，无论从翻译本身还是编校方面来说，新出的几个译本都是失之粗疏者多而工于精审者少。笔者曾专门撰文对《论自由》各中文译本做过详细比较和评论，此处不赘（参见本书附录）。总之，目前已有的《论自由》中译本还有待改进，无论是对普通读者还是对专业研究者来说，都亟需更好的翻译版本来改善当前的状况。有鉴于此，2009年夏至2010年春，笔者遂在仔细研读严复所译《群己权界论》的同时，对照英文原文，重新做了一个白话译本。在将译稿公之同好之际，笔者就本次重译的总体情况，略作几点说明。

笔者本次重译，所据原文系《穆勒作品集》第18卷之《论自由》部分（The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII—Essayson Politics and Society, pp.213-310），原书由加拿大多伦多大学出版社于1977年出版，编者为多伦多大学著名学者JohnM.Robson。该版是《论自由》一书目前比较精善完备的版本，原编者对穆勒原著添加了详尽的注释，其中很多注释对更好地理解原文以及追溯穆勒思想渊源和轨迹颇为必要。在本次重译中，笔者将比较重要的“原编者注”都逐译过来并加以注明，并对穆勒所引用文献做了多方的查证核对（详见本书附录说明）。在注释体例上，笔者将穆勒自注统一放到每章末尾，这样做是考虑到穆勒本人添加的注释总体说来不是很多，但长者颇长，短者颇短，如做页下注，会妨碍版面总体的整洁；原编者注以及译者注一般说来都较短，则统一加括弧做文中注（随文注皆排做楷体）。另外，增译了几乎为其他所有译本所省略的作者献辞（穆勒这篇写给先他而逝的妻子的短短献辞，对研究穆勒自由思想与他妻子影响之间的关系颇为重要）。

需要说明的是，笔者所采用的翻译办法大体上仍属于直译范围，依照原著的段落、句群——对照翻译；但是为了意思表达上的通畅，以及转折、递进等逻辑推理关系的明晰，又绝对遵循严复“不得不略为颠倒”的办法。盖因笔者认为，对翻译来

说，有时最重要的是要传达原文的文气。译文在传达原文字面意思的同时，还要传达作者力透纸背的那些东西（尤其是句与句之间、段与段之间以及整个篇章间的逻辑推进关系），甚至对某一个相关字词做精当的挑选以便对读者的理解活动有所帮助，这些都是过于生硬的直译所无法传达的。这就要求译者在翻译过程中，必须有所变通，在保证译文意思准确的前提下，对原文的词序、语序乃至句式等稍作调整，务使其符合中文的表达习惯，并在必要的时候增加使句子有机联系起来的衔接词。在《论自由》这部经典著作中，穆勒原文长于丝丝入扣的逻辑推理，如果译文把原文每句话的意思都差不多正确地翻译过来了，但若因亦步亦趋地对译而导致文气不畅，尤其是导致句与句之间的气脉滞涩甚至断裂，那译文传达原有文意的效果还是要大打折扣的，这恰恰是之前许多译本的最大问题所在，也正因此严复才说“原文文理颇深，意繁句重，若依文作译，必至难索解人”（严复《群己权界论·译凡例》）。

因此，一般情况下，在不影响文意准确传达的情况下，译者大都照顾原文的语序、词序、句法；而一旦这样行不通之时，必冥思苦想，略为变化，务使文意畅达方休。但是面对《论自由》这样一部因作者注重论证严密而导致长句颇多且句子结构复杂的著作，此话说来容易，做起来实难。为此，译者采取笨法，就是每译完一段文字，先自己出声阅读，觉得有拗口窒碍的地方，就在保持忠于作者文意的前提下，力求做文句上的变改，直到通顺为止。全部译文就是经译者这样反复诵读、字斟句酌的结果，并且在此基础上力求译文文笔的雅驯。惟愿经过译者的辛苦努力，不负原作者所说的“我的作品中没有哪部像此书这样具有如此缜密的构思，并得到如此孜孜不倦的修改”，“书中每一句话都经过我们（指作者和妻子——引者注）多次认真思考和反复推敲，并细心剔除了我们所校查到的思想上或表达上的错误”（《约翰·穆勒自传》，郑晓岚、陈宝国译，华夏出版社，2007年版，第184，

185页)。笔者虽不敢奢求如此文理深奥的作品在讲堂上宣读出来，完全都能被大家即刻理解，但也望其十之七八能自听者之耳而入听者之心。

在翻译过程中，笔者主要参考了严复旧译《群己权界论》（商务印书馆，1981年版；上海三联书店，2009年版）许宝骏译《论自由》（商务印书馆，1959年版，1982年及2005年重印本）两个译本，对其他几个译本也间或有所参考。笔者终能译毕穆勒此一经典名著，受益前贤实多，虽对前贤遗漏与失误之处时有弥补与校正，但对前贤译文精彩之笔也间或有所采取，在此至表感谢。如无前贤所译文字在先，则笔者究竟能否完成这一重任，实不敢说，至少不会完成到目前这个程度。

学问之道，贵在精益求精。但对于这样一个已经有多种译本问世的思想经典，笔者不揣鄙陋的重译，是否达到了最初想要的效果——忠实、畅达地再现穆勒异常严密的逻辑论证，最终还要以是否能获得读者的首肯来检验。严复曾在其旧译《群己权界论·译凡例》中说：“海内读吾译者，往往以不可猝解，訾其艰深，不知原书之难，且实过之，理本奥衍，与不佞文字固无涉也”，然严译出版之际，毕竟还是西学在中国方兴未艾之时，况且译文又是典雅文言，当然可以这样为自己辩解，在今日西学已然大大普及的时代，自然不可再以此做挡箭之牌，何况笔者此次重译的一个重要目标就是要做到译文的通达流畅，所以，非常希望能够得到读者的批评和指正。

在拙译即将付梓之际，我要对在本书翻译过程中给予过关心和帮助的众多亲友师长表示由衷的谢忱。感谢我的妻子史杰女士，没有她的不断鼓励，本书的重译也许早就半途而弃了；她还是本译稿的第一个“听众”和读者，在翻译进行的半年多时间里，她一段不落地听我朗诵了全部译文，并不时基于对文字的敏感给出难得的修改意见，她对译稿的通顺流畅功不可没。感谢雷颐老师和刘东老师对译稿的称许并热

心推荐出版。感谢高全喜老师慷慨答允在百忙之中审阅译稿并为本书撰写导读。几位老师提携后进的情谊让我倍感人间温暖。感谢张博树老师、唐磊博士对本书翻译的关心和鼓励。感谢我的父母，他们不恤自身艰难的全力支持是我不断前行的动力。感谢豆瓣网关心译稿出版的诸位网友。感谢广西师范大学出版社慷慨将拙译纳入出版计划。正是因为有了这么多亲人师长友朋的关怀和支持，艰苦的翻译过程才变成了快乐的享受！