

民主社會裡的個人與他者*

許國賢**

摘要

近代民主社會的誕生，代表了以血緣來決定及固著人們之社會身份的時代的結束。自此之後，個人獲得了解放，但也被迫進入一個龐大的交換系絡中，他的獨立性受到結構因素的極大的限制，因此，「流動的不確定性」可謂是民主社會裡的無可迴避的人類情境。就其建構的本意來說，民主社會係期盼成為一種「在內部緊張中尋求和平的社會」。這意味著民主社會承認了內在分歧和矛盾的必然性，並試圖以非暴力的手段來進行調解，俾守住和平的整體格局。而民主社會裡的個人與他者的相互對待之道，係是影響此一期盼的關鍵因素。本文從托克維爾的經典論述出發，進而以「可販售性」和「面對束縛的二元性」分析當代民主社會裡的個人之一般處境，並從「做為同胞的他者」和「做為政治選擇之對手的他者」之間的動態的身份移動，探討多數專制的相關問題。

關鍵詞：個人、他者、多數專制、民主社會

* 感謝科技部之補助（MOST 104-2410-H-305-044）及匿名審查人之批評。

** 臺北大學公共行政暨政策學系特聘教授，電子郵件：gossens@mail.ntpu.edu.tw。

壹、前言

就其建構的本意來說，近代民主社會係期盼成為一種「在內部緊張中尋求和平的社會」。這意味著近代民主社會承認了內在分歧和矛盾的必然性，並試圖以非暴力的手段來進行調解，俾守住和平的整體格局。因此，民主社會雖不可能完全豁免非和平的暴力行為及事件，但其之以和平競逐期許社會成員確為其職志。相較於封建社會，民主社會的明顯特色乃是個人的解放，亦即，個人從由血緣所決定及固著的社會身份掙脫而出。對原先受到束縛的個人而言，這無疑意味著一種得以正面迎向世界的嶄新局面。但這種嶄新的局面既是一種新的機遇，也是一種風險。尤其，在資本主義市場經濟成型之後，其風險亦更為明顯。在封建時代，人乃是生活在有著穩固關係的封閉社會之中，一個人所歸屬的那個階級既是綑綁他的命運之所在，但也是他的認同與歸屬感的源頭，亦是他獲得關懷與奧援的所在，因而使人享有了一種封閉體系中的相對的穩定性和安全感。是故，在封建社會裡，「人雖然不自由，…但並不感到孤獨及被孤立；人自出生之際，即在社會世界中擁有其明確的、不會改變的與無可懷疑的位置，他已植根在一個結構固定的整體裡，故而生活具有一種不容懷疑也無需懷疑的意義；…社會秩序被視為是一種自然秩序，而人做為社會秩序中的一個確定的部分，則給予人以一種安全感和歸屬感（Fromm, 2001: 35）。」封建社會裡的人雖不能隨心所欲地選擇他的職業和穿著，亦不能自由地遷徙，但卻被固著在穩定的社會秩序之中。相反地，民主社會（暨資本主義社會）裡的個人被投置在一個更為流動的、更不確定的、更充滿競爭的生活世界中，他已然被解放並獲得了獨立性，然而，他也因此更為孤獨，更需要歸屬感與安全感，更需要尋求及創造自我的意義。

如布克哈特（Jacob Burckhardt）所言，在中世紀封建社會裡，個人尚未誕生，相反地，「人類意識在內在自省和外在觀察等兩方面，都如同做夢般或半醒狀態般躺在一層共同的紗幕之下；這層紗幕係由信仰、幻覺

和幼稚的先入之見編織而成，透過這層紗幕向外看，世界和歷史都籠罩著怪異的色彩。人只有做為一個種族、民族、黨派、家族或社團的一員，亦即只有通過某些一般的範疇，方能意識到自己（Burckhardt, 1954: 100）。」而最早破繭而出的，則是文藝復興時代的義大利人，因此，他們乃是「近代歐洲之子中的長子（Burckhardt, 1954: 100）」，他們是西方社會最早的個人或萌芽期的個人。做為這位長子的直系或旁系後代，現代民主社會裡的個人仍和這位長子一樣，面臨著在流動且動盪的關係中尋找自我認同的難題，而且處境還更形嚴峻¹。不過，無論如何，個人之躍起確為近現代史上的一條無可置疑的、清晰的軸線。貝爾（Daniel Bell）曾有如下的精準觀察，「對亞里斯多德來說，社會的基本單位是城邦；對天主教社會理論來說是家庭；對古典自由主義來說是個人；對現代自由主義來說則是多樣化的利益團體（Bell, 1978: 257）。」然而，各種利益團體（無論是基於職業身份、文化特徵及認同、公共目標、社經地位等基礎而組成的利益團體）在最終乃是為了更好地促進其個人成員的利益而存在的，它們在本質上是多元社會裡的使有著共同訴求的個人能擁有較大的發言聲量和競爭力的協同組織，因此，仍可視為是個人的某種延伸和放大。

本文將先探討民主社會裡的個人的處境，然後以此為基礎再進而考察個人與他者的相互對待之道，以及其中所涉及的難題。首先，就民主社會裡的個人這一面向言，托克維爾（Alexis de Tocqueville）無疑是必須善加借鑑的理論家，他對當時新興的民主社會以及生活在其中的個人所進行的大範圍探照和細膩觀察，可謂極具先鋒意義。雖然他考察的是十九世紀上半葉的民主社會，但仍足以做為後續省思及延伸討論的起點。本文進而將從「可販售性」和「面對束縛的二元性」等兩項存在特徵，探討當代民主社會裡的個人之一般處境，以及規約他的可能性的環境限制。其次，在個人與他者的相互對待之道這一面向，本文將從「做為同胞的他者」和「做為政治選擇之對手的他者」之間的動態的身份移動，探討多數專制現象之

¹ 有論者曾謂：「儘管所有的社會都有著某種個人的理論（theory of the individual），但個人的發現（the Discovery of the Individual）則是西方文化獨有之過程（Abercrombie et. al., 1986: 189）。」我們要指出的則是，個人的發現固然始於近代之西方，但自二十世紀初期起，若干非西方社會亦逐漸展開此一（遲到的）發現之歷程。而且其勢頭甚是適勁，頗有自知落後而亟欲直追之勢。

本質及其相關問題，並析論民主社會之成員自視為真理與正義之代言人（並將與其意見不同者予以污名化）的危險性。最後，本文亦將討論為何寬容乃是防範多數專制之所必須。

貳、民主社會裡的個人：可販售性與面對束縛的二元性

民主社會裡的個人可以說是被過度放大的小個子。他之出現在歷史舞台上，和歐陸舊制度的瓦解關係緊密。倘若封建體制依舊存在，他就不可能登場。之所以說他是被過度放大的小個子，絕不是在鄙視他，而是在平實地描述他所被容許的巨大的可能性背後所同時存在的諸種限制和制約。這些限制和制約使得被解放的他必須面對他的前輩們所無從知曉的、全新的艱困局面，這使他如同是在蒼茫大海中航行的孤舟，而大海的遼闊難測更映照了他的渺小。

在近代民主社會的形成與發展的過程中，托克維爾可謂是一極具洞見的觀察家。在托克維爾看來，貴族社會之特徵係是一群貴族階級的存在，這一群人藉著武力而享有世襲特權，並控制特定的土地，而他們對其所分封的土地的控制，還包括了對於在該土地上生活的人民的控制，這種控制使社會流動成為不可能。要言之，貴族社會就是權利和條件（社會地位）的不平等（*inequality of rights and conditions*）的社會。相較之下，民主社會則是權利和條件（社會地位）的平等（*equality of rights and conditions*）的社會。亦即，天生的身份的不平等已經被排除，取而代之的是每一個人的身份的平等。因此，在民主社會裡，不再有一群享有特權並且藉著特權宰制他人的貴族存在，政府官員也不像貴族社會的貴族那樣從其服飾即可明顯看出他們的與眾不同。在民主社會裡，權利和財富向更多的人敞開，公民們能夠以平等的地位來參與及管理公共事務，而不是像貴族社會那樣，僅由一小撮因為血緣而享有特權的人來壟斷一切。以當時最具代表性的美國來說，「在美國的政治世界裡，人民之遂行統治就如同神之統治宇宙一般。人民是一切事物的根源和目的；凡事皆出自於人民，並用之於人

民 (Tocqueville, 1990a: 58)。」換言之，民主社會代表了個人的解放，個人從原先的不可改變的社會階梯中解放出來，並且必須自己去創造自己的存在意義和價值。

此外，個人在貴族社會以及在民主社會裡的處境亦截然不同。托克維爾在這方面進行了一項極具創意的工作，即去對「民主社會裡的人」和「貴族社會裡的人」的存在樣態進行對比分析。首先，以主人和僕人的關係來說。在貴族社會裡，主人和僕人皆係世襲，甚至一個僕人家庭可能數代人皆在為同一個主人家庭聽差效命。雖然主人和僕人並未共居一處（試想貴族及其封地上之農民），而且往往僅賴第三者來回傳遞訊息，但他們仍能同心齊力、相互協助，甚且僕人於必要時刻尚可能不惜為其主人而自我犧牲。但在民主社會裡，主僕（亦即雇主和雇員）所住甚近，每日皆有直接且頻仍之接觸，但他們的心靈卻難以交融，他們雖有共同事務須得處理，但卻無共同利益可言。維繫主人和僕人者，僅是一種暫時性之契約，僕人不僅和其他僕人地位平等，甚至和主人亦近乎平等，倘若機會來臨，僕人亦想向上攀爬，晉身為別人之主人。因此，「生活在這種社會狀態（即民主社會）的人，已不能從其所從屬之階級的觀點，推導出他們的信條；因為可以這麼說，已經沒有階級存在，或者，即使仍有一些階級存在，這些階級的成分已是如此變動不居，以致已不能對其成員產生任何真正的控制 (Tocqueville, 1990b: 4)。」如上所述，民主社會裡的個人必須自己去創造自己的存在意義和價值。他不像貴族社會裡的人那樣有一種屬於他的階級的價值標準，他遇到了問題只要服從那個標準，按照那個標準而去行動即可。民主社會裡的個人沒有這種參考座標，因此，必須去建立自己的座標，並且自行去進行抉擇及判斷。也就是說，在貴族社會裡，每一個人的社會位階在出生的時候就已經決定了，因此，每一個人的認同 (identity) 乃是天生的、命定的、無從選擇的。但在民主社會，每一個人的認同則是人為的，並且必須自己去建構。

其次，在貴族社會，每一個人都屬於一個固定不變的階級，其明顯的缺點是根本就沒有垂直的社會流動，然而，同一個階級的成員之間則有著緊密的連繫和濃厚的感情，從而成為互相依賴、互相幫助的世代相傳的朋友。但在民主社會裡，情況則截然不同，「在平等的時代，每一個人天生

都是孤立無援的；他沒有可以請求合作的世代相傳的朋友，沒有能給予同情的階級可供仰賴；他很容易被置之不理，以及被無緣無故地加以踐踏 (Tocqueville, 1990b: 324)。」再者，貴族社會裡的人是以一個社會階層的一份子這種身份而存在，因此，一個人永遠和自己本身以外的事物有著密切關係，從而很容易忘記了自己。相反地，民主時代則是個人主義蓬勃發展的時代，每一個人的自我意識已然明白顯現，每一個人都認為自己的命運操之於自己手中，每一個人都不虧欠別人，也無所求於人。總而言之，民主社會裡的人由於擺脫了封建制度的束縛，使每一個人充滿了各種機會和可能性。每一個人在身份平等這個基礎上，可以盡己所能地去追求財富、權力、地位，這使得民主社會成為一個能量得到釋放的社會，野心和創新 (ambition and innovation) 的普遍存在也成了民主社會的常態，其結果是人的需要和欲望不斷增加。值得注意的是，亞當·斯密 (Adam Smith) 等經濟理論家關注的是，人的需要不斷增加之後，對於經濟成長、社會的勞力分工所造成的影響；而托克維爾則關注的是，對於人的心理情境、精神狀態所造成的影響。

但除了給予人們各種機會和可能性外，民主社會也使人充滿了不安全感、動盪感，「在民主時代，在一切事態都不穩定的局面中，最不穩定的就是人心 (Tocqueville, 1990b: 188)。」貴族社會將從農民到國王的所有的人，結合成一條長長的鎖鏈，而民主社會則打斷了這條鎖鏈，使其環環脫落。傳統和血緣在貴族社會起到巨大的作用，但在民主時代裡，每一個人關心的是今生今世，同時人與人之間的關係也更為疏離冷淡，「民主社會使人永遠地只能依賴自己，而最終則使人完全陷入內心的孤寂之中 (Tocqueville, 1990b: 99)。」做為一種嶄新型態的社會，民主社會讓人感到充滿機會，讓人從無可改變的社會鎖鏈中掙脫而出，但民主社會也使人增添了许多精神負擔 (mental burden)，使人相對地徬徨孤寂。民主社會裡的人雖然眼睛看到了許許多多的機會和可能性，但在實際上並不是每一個人都能有效實現這些機會和可能性，因而遂為失望和挫折所苦，這種由於野心的受挫而陷入的「怪異的憂鬱 (strange melancholy) (Tocqueville, 1990b: 139)」，也是民主社會裡的個人必須付出的代價。再者，民主社會裡的個人之熱愛追求財富也迫使人們每天都投身於市場的商業競爭之

中，因此，利益的計算成了每個人念茲在茲之事，金錢的重要性不斷提高，其結果就是社會的庸俗化。

再者，在貴族社會，工作（work）乃是卑賤的象徵，只有沒有地位的人才需要工作，有地位的人根本不需要工作，因為他的「工作」就是享受閒暇。但在民主社會裡，工作已不再具有卑賤的含意，即使再有錢的人也需要一項職業，同時只要是正當的職業都被為是高尚的。這項重大轉變當然是具有積極意義的，但在另一方面來說，工作又往往被視為是追求財富的手段，「當群體裡的所有成員都各自獨立而且對他人漠不關心，則只有依靠支付金錢才能得到別人的合作；這就使財富的作用無限擴大並且也增加了財富的價值（Tocqueville, 1990b: 228）。」因此，在貴族社會，金錢只能用來滿足人的欲望當中的某一部分，而在民主社會裡，金錢則幾乎是萬能的。整體而言，托克維爾在這方面的考察，開闢了一條嶄新的研究道路，此即社會心理學的研究途徑。二十世紀著名的《寂寞的群眾》（David Riesman, *The Lonely Crowd*）、《畏懼自由》（Erich Fromm, *The Fear of Freedom*）、《群眾與權力》（Elias Canetti, *Crowds and Power*）等書，即是此一研究途徑的後續產物²。

托克維爾的上述分析無疑奠立了理解民主社會裡的個人之處境的重要考察框架。而托克維爾的時代和我們的時代的重大差異可謂是，資本主義機制及精神元素更明顯深入人們的日常生活，此外，代議民主體制的深化程度亦非十九世紀所能比擬。這些時代變貌固然尚不足以撼動托克維爾的整體觀察，但也充分顯示了我們必須在這些時代變貌所構築的新基礎上善盡我們的考察職責。畢竟，隨著時代條件的具體遞遷而做出相應的思考，乃是政治理論必然的與時俱進的內在要求。以下將從可販售性及面對束縛的二元性等兩方面，析論現代民主社會裡的個人的基本特徵。

（一）可販售性（salability）。討論現代民主社會裡的個人，不能脫離他所身處的資本主義這一背景。資本主義市場經濟使絕大多數的個人只能通過出售他的勞動力（labor-power）換取工資維生，亦即出售他的從事增加價值的有用的工作的能力，無論那是他銷售或製造特定商品的能力、招攬廣告的能力、處理會計帳目及推動後勤行政的能力、開發及設計程式的

² 參看 Riesman (1989)；Fromm (2001)；Canetti (1973)。

能力、修剪及燙染頭髮的能力，或編輯報刊雜誌的能力。當個人從他先前被固著的土地上取得了行動的自由，他所擁有的勞動力才具備了更普遍的可販售性。在封建秩序瓦解以及在廠房遂行集體生產的工業化進程逐漸成型之後，販售他所擁有的勞動力（以換取工資），遂成為絕大多數個人的營生方式。相對地，少數的有能力購買他人的勞動力的人，也開始在為了資本的累積而生產的新意識引領下展開了新式的生產活動。值得注意的是，奠基在此一可販售性上的交易（即出售及購買勞動力）並不是一種雙方均可安適地感到等量齊觀的交易，相反地，購買他人之勞動力的人始終掌握了明顯的優勢。因為出售勞動力者僅有此一維生方式，而購買他人之勞動力的人則可因諸種考量而解除原先之交易契約，且契約條件的改善及調整（例如升遷及加薪等）亦操之在其手中。這其中所隱含的尊卑位階及主動被動關係，已十分清楚。相較於封建社會的貴族對其領地上之人民的支配，購買他人之勞動力的人雖然不具有如同封建領主般的全面性權威，但其對於出售勞動力者的生存條件的影響和掌控，則絲毫不下於封建領主。

小津安二郎早年的默片〈出生了，但…（1932年公映）〉中的小學生良一、啟二兩兄弟的父親係一公司之職員，父親為了有較多機會接近上司董事，遂舉家由東京市區遷居董事住家附近之郊區。良一、啟二兩兄弟在學校係是發號施令的孩子王，而董事之子只能算是兩兄弟的跟班。某日清早上學途中，良一、啟二兩兄弟目睹父親對巧遇的董事卑躬屈膝的低下媚態，並怯懦卻暗自欣喜地接受董事之邀，坐上其轎車一同前往公司。是日傍晚各自下班放學返家後，兩兄弟質問父親上午為何如此卑屈，父親答以董事（即兩兄弟跟班之父）係支付他薪水俾讓咱全家得以生活之人。兩兄弟甚為氣憤（尤以哥哥良一為甚），咸認父親無能且顏面盡失，遂拒絕進食並和父親展開冷戰。這是從孩童的純真視野所見到的大人的世界，以及他們對於所見事態的直觀反應。姑且不談小津此一時期即已十分圓熟的電影語法，此一以諷刺喜劇方式表現的情節正如實反映了購買他人之勞動力者和出售勞動力者之間的尊卑關係，以及可販售性底下所潛藏的為了保住生存條件的焦慮。此種焦慮自是托克維爾所稱的「最不穩定的就是人心」的原由之一；尤其，在封建時代的橫向社會連結已明顯轉弱的情況下，相

形缺乏橫向奧援的個人，其心理壓力亦陡然升高。是故，封建束縛的解除固然給予了個人前所未見的獨立性與自由選擇的可能性，然而對絕大多數的個人而言，他的基本生存卻轉而陷入環繞著可販售性的諸種束縛之中。相較於有土地做為依傍的農業社會，進入工業化階段的民主社會裡的個人多半已是脫土地化的個人，他已無外在實體（例如土地）供其仰賴，相反地，他只能在自己的身體中尋找生存的憑藉（亦即，尋找有人願意出價購買的勞動力）。在農業社會固然必須看天吃飯，但農民和（其所依傍之外在實體的）土地之間，尚可能營造在悠悠天地間自我安撫的牧歌情調，然而，這在脫土地化對大多數人來說已成為常態的現代世界，則殊為困難。因之，牧歌情調之成為一種懷舊式感傷的代名詞，可謂良有以也。而對內轉向自己的身體，轉向一個人的內在性，則加重了身體以及寄寓在身體裡的自我所必須承擔的負荷重量。雖然個人可以向有著共同關注和利益訴求的利益團體及同儕團體尋求溫暖和慰藉，但仍改變不了他必須在人與人之間的相互競爭與擠壓中，向內地自尋依托的事實。顯而易見，同一利益團體或職業團體之成員，例如計程車司機或技術勞工，其雖有共同之利益，但彼此仍不得不處於相互競爭之狀態。因此，可販售性看似中立，實則頗為沉重，它的沉重係反映在個人的生理與心理負荷之上。尤其，在極度講究效能和生產力的現行體制下，人類醫療科技的進步或許形同只是在彌補個人的生理與心理負荷所造成的耗損。

而這一經濟存在的可販售性在一定程度上也過渡到個人的政治存在。亦即，在當代民主社會裡，個人手中的選票係用來換取他較能接受的公共政策，並且此一換取係是透過政黨做為中介而以間接的方式展開。個人的選票即是他的可販售物，亦是他在政治面向上的可販售性的具體表徵，這一可販售物的獨特之處在於，它是決定政黨及政治人物能否取得政治職位及附屬於該職位的權力的最終依據。由於這樣的特殊性，遂使個人的份量被突出了，但也由於每一個人都只是數百萬、數千萬或上億個擁有類似的可販售物的人的其中之一，他被突出的份量又迅即凹陷，其結果是個人只是極平凡地處在一個龐大的且難以憑一己之力加以扭轉的交換系絡（context of exchange）之中。個人固然握有是否進行交換或販售的主動權，但在實際上他往往只能在受到極大的外在限制的情況下進行選擇，

例如倘若他完全不出售他的勞動力，那麼，除非他自行創業或本身即是購買他人之勞動力的人（即資本家），否則即無以維生或只能依賴他人而過活。又例如在代議民主體制底下，有機會取得執政地位俾落實其政策主張之政黨原本即屬有限，復以其是否能如願落實其政策主張又常有疑問（這涉及的是該政黨的執行力以及國會運作之狀況，再者，在國會裡多黨林立且無一政黨掌握過半數席位的內閣制國家，則往往由於組成聯合政府之各政黨的合作關係的詭譎多變，而使其政策方向更難以預期），這就使得個人以其選票換取他較能接受的公共政策一事，始終存在著極大的不確定性。因此，個人的可販售性雖然是他面對外在世界時的唯一的資產，但此一資產面臨的整體形勢卻極其嚴峻。個人在龐大的交換系絡中的漂流與浮沉，他的獨立性受到結構因素的極大的限制，因此，流動的不確定性（fluid uncertainty）可謂是現代民主社會裡的無可迴避的人類情境。而在流動的不確定性的縫隙中尋求當下可即刻實現的滿足（最主要係透過消費），遂成了個人獲得安全感和暫時的確定性的體現方式。在市場經濟蔚為主流的現代世界，商品的生產原本就是進行資本的累積和再生產的核心過程，而商品要能夠被有效消費及使用，方能使此一核心過程繼續順暢地展開，是故，更形綿密、觸及率更高的各種廣告手段（近年來的新發展則是連續劇及歌唱節目的冠名權標售和置入性行銷），即為催促消費之所必須。而既然透過消費活動在流動的不確定性的縫隙中尋求當下的即刻滿足，乃是個人獲得安全感和暫時的確定性的體現方式，這就進一步構成了催化消費的整體結構性因素，以致「我消費，故我在（I consume, therefore I am）」幾可謂是現代生活的新格言。以現今全球範圍裡以及在個別國家裡均已是明顯事實的 M 型化趨勢來說，不同財富層次的人分別在不同的消費檔次進行消費。以服裝為例，富有之人購買法義等國的頂尖名牌服飾，一般人則購買各種廉價國際連鎖品牌之服裝。但其之透過消費以便在流動的不確定性中獲得安全感和暫時的確定性，則並無二致。這是脫土地化之後的社經結構，在個人身上所產生的一種古老眷念的變形式表現，更明確地說，即試圖尋找可供依傍的替代性外在實體這一眷念的變形式表現。然而，這些替代性外在實體絕不可能具有全然等同於農業社會之土地的作用，它們永遠只能是擬似的替代物，而且已被充分融入商品生產與消費的循環過程之中。

個人在政治面向上的可販售性，對個人做為民主社會之公民這一角色，也產生了一定的影響。公民之間可以依照各種判準加以區分，其中之一就是從是否參與競逐政治權力進行區分，依此則可區分出從政公民和一般公民。姑且不談一個人是基於什麼樣的考量而立意成為從政公民³，整體而言，代議民主體制底下的從政公民就是那些必須精通可販售性的相關邏輯的人。正如熊彼得提醒我們的，一個在政治道路上屢獲成功的人並不表示他必然擁有什麼過人的才華，不過，「他極其專精地深諳一件重要之事，即如何操縱人（Schumpeter, 1976: 289）。」

總之，由於從政公民的職業生涯始終是與涉及號令的政治權力相連結的，這就使得他們在可販售性這種交換關係中，相對於一般公民而言乃是處於一種居高臨下的地位。他們仰仗著他們的職業的靈魂和獎賞（也就是政治權力）的昇拔作用，而使其成為平面上的向上隆起的區塊，因而或多或少地生出（或是外顯或是內隱的）睥睨之心，即使是在網際網路的平衡效用已極其明顯的現今，也改變不了此一事實。當今的代議民主體制雖在形式上仍保有了某種輪流去統治以及被統治的精神，但絕大多數的未曾選擇同時也不擬選擇從政的一般公民，終其一生大抵皆與（掌握）政治權力無涉。這種出於個人選擇所致就之差異自無可多議之處，但當代民主經驗所顯示之令人不得不感嘆之處，厥為何以從政公民中有能有德者如此鮮寡！這就造成了政治面向上的可販售性恆常處於不完善的失衡狀態。亦即，一般公民往往無法以其選票換得他們所期望的政策方向的有效落實。政治面向上的可販售性係代議民主的基核，此一基核的失靈實是代議民主的一大警訊。在現代代議民主體制底下，選舉往往被賦予了兩項作用，即正當性的取得和信任（trust）的給予，但當今的主要問題則在於選舉已不必然意味著人民願意藉此給予政府以信任。而信任之重要自是不言可喻，有論者甚至稱之為某種「看不見的制度（invisible institution）（Rosanvallon, 2006: 237-238）」。顯而易見，當從政公民之整體素質與實際作為一再令人民失望（這在新興民主國家已甚是明顯，即使在美國亦有此趨向，2016

³ 關於政治生涯能令人產生什麼樣的內在喜悅，韋伯曾這種析論：「政治生涯可以予人一種權力感。透過知道自己在對他人施加影響，在分享著統治他人的權力，尤其是感覺到自己手裡掌握著重大的歷史事件的關鍵繩索，會讓職業從政人物有一種凌駕於日常存在之上的躍昇之感，即使他實際上僅只是處於一種中等之地位（Weber, 1994: 352）。」

年美國總統選舉兩大黨所推舉之候選人即充分暴露了此一問題），就很難期待透過選舉而得到來自於人民的普遍信任了。從政公民之實際作為無法令人滿意，致而使人民不願授之以信任，這就使得可販售性的失衡狀態不斷陷入惡性循環之中⁴。

（二）面對束縛的二元性（*duality in relation to bondages*）。民主社會裡的個人大抵存在著一種既試圖尋求歸屬，但卻又希望擺脫束縛的二元性。在封建社會，不存在著明確的個人意識，每一個人首先是做為某一個次級團體的成員而才能確認其自身，這也是他的歸屬以及生命場域之所在，而且脫離其所歸屬之次級團體實為難以想像之事，這將使他處於形同是無所依傍之棄兒的危夷之境。是故，基本欠缺垂直社會流動的封建社會（其主要例外情況則是在動盪時局裡做為戰勝之一方的戰功所促成之向上的社會流動），係以階層式的、先天的次級團體的自制以及對其內部成員的有效約束，來維繫相對穩定的社會秩序。甚至在封建時代（或者前工業化時代）的歐洲，「幾乎不存在著童年的概念（Crone, 1989: 109）」，這並不是說當時的歐洲人不承認童年與成年是有所不同的，而是說現代人之將童年視為是一段可以和成人社會無涉的、漫長且悠閒自在的童稚假期（*infantile holiday*）這樣的觀念，在封建社會是相對欠缺的，或者，封建社會至多只能容忍極其短暫的童稚假期。因為對廣大的中下階層來說，兒童（無論男女）必須迅速融入及加入其所歸屬的階層的勞動之中，必須及早習得其所歸屬的階層的技藝，以便使其父母得以攤平養育兒童所付出的成本，「兒童是勞動的來源，而非[他們的父母的]樂趣的來源（Crone, 1989: 110）。」這種生活內容的壓縮也反映了家庭本身就是鞏固封建秩序與先天的階層歸屬的一個環節。當中下階層被固著在接受指揮號令的位置，一代又一代地複製他們的身份認同和相應的勞動，同樣地，紳士（*the generosi*），亦即出身良好的人，也在光譜的另一端進行體制所擔保的自我複製。再者，政治也是專屬於紳士的領域，「紳士生而注定要來過問公共事務，生而注定要來參與國政，…公共事務實質上乃是出身良好之人的事（Powis, 1984: 72）。」甚至可以反諷卻又不失真實地說，公共事務形同是

⁴ 梯利（Charles Tilly）對於美國政治體制維繫信任的能力，顯然較為樂觀（Tilly, 2007: 80ff）。但從美國投票率長期低落的情況以及警察執行治安勤務過程中不斷衍生的種族矛盾觀之，恐亦不能過於樂觀。

紳士們及其追隨者的「私人消遣 (private pastime) (Powis, 1984: 73)」。

這一社會圖像的整體特徵是固著與凝滯，不過，相對地，生活在其中的人們的認同和歸屬則頗為明確。

而在民主社會裡，至少在理論上，社會流動的限制已被解除，個人不再先天地（以及不以其意志為轉移地）歸屬於特定的次級團體。個人所獲得的嶄新自由既鼓舞他在一切皆可能的大世界中闖蕩，但也使他在不可測的、不安穩的時代洪流中頓感徬徨，因而遂有尋求認同與歸屬之需要。民主社會裡的各種社團及自發性結合的蓬勃景況，一方面正反映了這種需要，另一方面也是這種需要的具體化。固著且凝滯的封建社會使人們不經選擇就有其先天的認同和歸屬，但生活在民主社會的人們在這方面則必須主動去進行選擇和創造，這一差別乃是現代性的一項突出的特點，而選擇和創造既是一樣自由，同時也是一種不能說不沉重的包袱。再加上市場經濟使競爭成為經濟生活的常態性準則，而競爭又意味著更大的不確定性，是故，生活在民主社會的人們所面臨的精神壓力，在廣度及深度上皆可謂明顯加大加深。卡內堤 (Elias Canetti) 在探討人類的各種姿態和權力的關係時，曾這麼分析站立 (standing)，「我們在站立時的自豪感，係在於站立所感到的獨立以及不需他人之扶持，…一個長久站立之人顯示了一種堅忍不拔的能力，因為就如同一棵樹，他堅定地屹立於一處，並無所畏懼和無所隱藏地讓整個的自己被看見；他愈是穩固站立，他愈少轉身及愈少注視自己，就愈令人印象深刻 (Canetti, 1973: 387-388)。」我們或可繼續這麼申論，民主社會裡的個人形同就是時代環境要求他必須站立的人。然而，除非是那些極少數獲得巨大成功的人（這些人必須透過長期站立以及和其他人之間保持明顯的被觀看的距離來凸顯他們的偉大），否則，對大多數人來說，即使被要求站立，他們也希望像是樹林裡的一棵有眾多同類可以相互照看的樹，而不是在面積廣邈的土地上孤獨佇立的唯一一棵樹。因此，在各種社團、同儕團體及次級團體中結識能夠相互照看、相互支持的同類，就是被結構性地要求站立的現代人的一種紓解站立之苦與精神壓力的庇護所。

而始終關注整體的共同利益之呈現與確保的盧梭，曾憂慮並警告各種小團體對於形成全意志的妨礙。因為當一個國家內部存在著許許多多的小

團體時，每一個小團體的意志，對其成員來說就是這個小團體的全意志(因為它反映了這個小團體的整體利益)，但是對國家來說，這個小團體的全意志又僅僅只是個別意志 (*individual will*)，這些個別意志定會妨礙整個國家的全意志的形成。因此，「極其重要的是，國家之中不能有局部性的結合存在，並且每個公民皆須自己做出他的決定⁵ (*Rousseau, 1968: 73*)。」「而托克維爾根據他訪美之所見，則做出了全然不同的評斷，在他看來，民主社會的重要支柱之一就是各種各樣的自發性公民結社⁶。首先，在民主社會裡若凡事皆要央求政府，其結果往往緩不濟急，或者政府恐亦無力因應，故而透過志同道合者的結社既能直接面對問題，亦是公民自發精神之展現。其次，不同於貴族社會的是，民主社會裡的個人雖然個個自主獨立，但卻相形力量微小，因此，唯有組成社團方能集結力量，並收自我提升之效，「人只有在彼此的相互影響之下，才能使[自己的]情感和意見獲得更新，並使胸懷得到擴展 (*Tocqueville, 1990b: 108-109*)。」「而當時的美國則是人民自發結社的最佳範例，「在法國，但凡要創辦什麼新事業，都由政府帶頭；在英國，則由某位權貴帶領；在美國，你定會看到人們組織社團 (*Tocqueville, 1990b: 106*)。」「要言之，盧梭似乎認為每一個人皆可仰賴他自己來面對外在世界，往好的角度看，這反映了他對於個人獨立性的珍惜以及對於依賴他人的厭惡。但是，要點在於，一個人之希望在社團及次級團體找到其同道、同伴或同志，並不因此就否定了或抹煞了他的獨立性，應該說這是個人在巨大變動的社會系絡下的相應的自我調適。而托克維爾眼光之所以銳利，即在於他平實地看到了民主社會裡的個人在獨立性之外的脆弱之處，那就是在身份愈趨平等的時代裡，每一個人在近乎平等的其他人所共同構成的茫茫人海中的被淹沒感，一種既是實質的亦是感覺

⁵ 盧梭在〈論政治經濟學〉一文中亦指出，每一個政治社會都包括了許多個從屬於它的小社會，反映某一小社會之共同利益者，對該小社會及其成員來說是全意志，但對整個政治社會來說只是不好的、有害的個別意志。尤其，盧梭又以他頗為喜用(但卻往往不甚精切)的數學類比這麼闡述：「不幸的是，個人利益往往和責任成反比，團體愈小，個人利益便愈大，責任之履行就愈不受重視 (*Rousseau, 1987: 115*)。」「平實而論，這一邏輯不免有過於粗糙之嫌。

⁶ 「正是在於他所賦予地方性自發團體和結合的重要性，使托克維爾明顯有別於盧梭 (*Smith, 2012: 222*)。」「歸根究柢，這也反映了兩人面對個人利益的不同態度。詳見下文的後續討論。

上的被淹沒感。而個人之參與結社乃至於組成派系，即是緩解其被淹沒感以及思所匡補其脆弱之處的應變之道⁷。

進而言之，上述的盧梭和托克維爾的差異，實源自於他們對於個人利益所懷持的不同態度。對托克維爾來說，正確理解的自利（*self-interest rightly understood*；以較通用的術語來說，即「開明的自利」）已是民主社會的無庸置疑的主要動能，「於我而言，正確理解的自利的原則乃是一切哲學學說中最契合我們時代的人們之需要者（*Tocqueville, 1990b: 123*）。」當身份的平等已是歷史大潮之所趨，就不可能阻止人們追求個人利益，以及在他們各自的小天地裡自尋歡樂，重點因而乃是在於人們究竟是以什麼樣的心態和手段去追求個人利益。而盧梭似乎更多地沈浸在不容許任何雜質的全意志的（精神）潔癖之中，並不惜以強迫自由的手段來鞏固（他認為必然存在的）全意志的不容挑戰的最高性⁸。盧梭雖然承認財產權是公民的最神聖的權利（*Rousseau, 1987: 127*），但卻不惜以嚴厲手段加以控管，他在〈論政治經濟學〉曾主張：「防止財富的極端不平等，是政府的最重要的職責之一，防止之道不是剝奪人們所擁有的財產，而是禁制人們得以聚積財產的各種手段，不是修建濟貧院，而是確保公民不致淪為窮人（*Rousseau, 1987: 124; 1997: 19*）。」確保公民不致淪為窮人，關注的是安全網之建立或地板之墊高；而禁制人們得以聚積財產的各種手段，無疑就是藉著壓低天花板，來對追求個人利益進行嚴峻管制及打壓。盧梭之極度壓縮地板與天花板之間的距離，可謂是以其特定的政治考量（亦即，不要妨礙全意志之形成、不要干擾公民們關注政治體之整體利益的熱情）來限

⁷ 如泰勒（*Charles Taylor*）所指出的，一個自由的現代主體（*modern subject*），除了應該被平等對待，同時必須做為權利的擁有者之外，還應具備實現自己的目的的能力，他稱為「功效感（*efficacy*）」。否則，一個欠缺功效感的人（即一個無法改變周遭的世界來符合自己的目的的人），勢必面臨嚴重的認同危機（*Taylor, 1993: 72-73*）。據此加以申論，民主社會裡的個人之進行各種結社，亦可理解成係在集合眾人之力俾強化各自的功效感，從而鞏固各自的認同。

⁸ 「任何拒絕服從全意志的人，將由全體來強迫他服從全意志；這只不過意味著他將被強迫而自由，…這是使政治機器得以靈活運轉的條件，並且唯有它才能賦予公民約定以正當性（*Rousseau, 1968: 64*）。」關於盧梭這一著名的段落，梅森（*John Hope Mason*）曾試圖扣緊盧梭對於法治的重視而將之解讀為：任何拒絕服從全意志的人將由全體來強迫他服從全意志，這只不過意味著他將被強迫（去為了違反法治而受到處罰，正是因為法治才使得包括他自己在內的每一個人能夠）自由（*Mason, 1995: 124*）。這樣的解讀固然突出了法治這一層面，但卻明顯弱化了盧梭的（更有企圖心的）本意。

定經濟領域應有的面貌。他之以極其否定的態度看待個人利益，固然顯示了做為他的標記的烏托邦式道德潔癖，但後續的歷史走向似乎更吻合托克維爾的設想⁹。那也就是，在身份平等的時代，個人利益將會極大地左右人們的思想及行動。面對個人利益，盧梭的選擇是放下它、忘記它，托克維爾的選擇則是承認它、調解它。因此，盧梭要將各種次級團體視為是良善的政治結合之大忌（因為各種次級團體只會是個人利益的聚合），相反地，托克維爾則視之為公民社會的活力之源¹⁰。夏匹洛（Ian Shapiro）曾這麼極具洞見地描繪民主體制的特徵，「民主是一種使既有安排下處於不利境地者能夠有誘因和資源去指陳那些安排的不當，去指出關於它們的真相已被模糊化，進而去使既有的安排能夠被改變的體制（Shapiro, 2003: 229）。」如果這樣的描繪是中肯的、有說服力的，那麼，各種以此為目標的（弱勢者）的自發性結社，應該就是遂行此一功能的不可或缺的運動單位。

截至目前，我們論述了民主社會裡的個人主動尋求認同與歸屬的需要，以及其尋求的方式。必須進一步指出的是，從先天的綑綁解放而出以及體驗到自由之可貴的民主社會裡的個人，同時也有著希望擺脫束縛的強烈願望。而尋求認同與歸屬在某個程度上也意味著被加諸某種束縛，因此，這也反映了民主社會裡的個人的某種存在樣態的二元性。在封建秩序環環相扣的鎖鏈斷裂崩解之後，民主社會底下的個人形同必須在一切皆不確定的混沌中主動為自己創造意義，在飄移不定的懸宕中確認我是誰、我是什麼，這一過程除了有純粹自我造就的一面，亦有和他人在外在世界共同織合建構的一面。而後一面向即涉及了歸屬以及歸屬必然隱含的束縛。除此之外，做為民主社會的一員，如同做為其他類型之社會的成員一樣，還面臨了國家以及其他的非自發的結合（*involuntary association*）加諸在

⁹ 類似盧梭這樣的立場的主要問題在於，全然忽視了現代社會由於高度的內部分化和專業化所形成的社會複雜性，以及不同成員之間的多樣且分歧的社會期望的難以相互調和（Zolo, 1992: 70-71）。

¹⁰ 盧梭或許較適合吸引年輕人，而對於年紀稍長、較有閱歷之人來說，盧梭的潔癖式的一元論傾向，他的為了頌揚整體的一致性而傾力壓制內部歧異的傾向，在細究之後則頗令人產生窒息之感。無怪乎立足於價值多元主義的伯林（Isaiah Berlin）要這麼指責：「在整個近代思想史中，盧梭…是自由的最邪惡的以及最可怕的敵人之一（Berlin, 2002: 49）。」伯林的用詞可能過於激烈，但其憂慮則不難理解。

每一個人身上的束縛¹¹。值得注意的是，由於民主社會的構造特徵乃是一種階層秩序不斷重組、迭有流變的社會，已然凝固的狀態或許在一、二十後即趨於溶解，並等待另一回合的重新塑形。這種流動的畫面當然是自由所造成的結果，因為沒有自由，就不可能有如此難以預料的流變；與此同時，也更加強化了人們對於自由的熱情（因為自由乃是改善自己的處境的前提），以及相應的對於束縛的反感。喜歡自在自如，不喜歡受到束縛，大抵是人的天性，而民主社會則最能夠滿足人的這種天生的願望。是故，民主社會裡的個人一方面在外在世界尋找認同與歸屬，從而讓自己進入特定的束縛關係之中，另一方面卻又被結構性地激發對於非自願性的束縛的不耐與抵抗。這種二元性使得個人恆常處於自主性與他律性的拉扯之中，從而使其精神備受攪擾。倘若人們不能進行自主選擇，則束縛之加諸只被視同係命定，依之順之即能坦然；但當人們得以進行自主選擇，卻又屢屢陷於不樂意之束縛的網羅之中，窒礙之感遂隨之而生。其之因應不當者，即如弗洛姆（Erich Fromm）所言乾脆逃避自由，附和多數人之意以避其苦，彷彿只要與多數人同一立場，其一人之苦即由眾人共擔之，甚而尚能轉苦為樂。但此一逃避之道終究只是自欺，並使人成為蓄意迎合他人的影子式的存在，「我乃是『你所希望看到的我』（Fromm, 2001: 219）」，這種他人導向式的自我認同在本質上乃是一種自我否定，同時也是上述的二元性的最極端的異化，而在民主社會裡這絕非只能偶然得見之事。職是之故，在民主社會裡，敢於堅持自主（尤其是有異於眾人之堅持）厥為一難能可貴之事，因為這至少意味著在面對束縛的二元性時，仍能保持一定的內在平衡。

進一步來說，若再將資本主義商品經濟這一層面列入考量，則面對束

¹¹ 瓦爾澤（Michael Walzer）即強調，結社之自由固然極其重要，但若因此設想出一幅由自主的人完全自發地選擇他所樂意的結合（或結社）的整體社會圖像，那就嚴重失真了。事實上，我們從來就不是在「社會真空」中進行自我創造或自我形塑，相反地，每一個人終其一生都曾是某些「非自發的結合」的成員（最典型的就是國家和家庭），並無可避免地受其限囿。這一方面是社會的實況，另一方面亦非壞事，「自由的選擇需要非自發的結合，沒有了非自發的結合，就不可能有敢於去面對自由的不確定性與難題的足夠強大的個人，就不可能有可供選擇的清晰且一致的諸種選項，就不可能有對抗自由選擇之敵人的諸種政治保障，也不可能有使自發性結合成為可能的最起碼的信任（Walzer, 1998: 72）。」

縛的二元性就更形複雜。要點在於，在商品生產與資本的累積和再生產的永不止息的循環過程中，絕大多數的未擁有資本因而只能仰賴出售其勞動力維生的個人，始終被網綁在商品生產的束縛之中，其中的紀律、效率、績效、營收、成長等等要求主宰了睡眠以外的絕大部分時間。即使每一個人的職業大抵係出自自己的選擇，但此一束縛仍有其結構所使然的非自願性質。在經濟領域不斷向其他領域蔓延及擠壓的當代世界，此一經濟生活的束縛及其抵抗，遂成為個人生活和社會過程的主要焦點。而這一束縛及其抵抗的嚴峻之處在於，它關乎的是最基本意義下的活著。未能妥適面對此一束縛者，勢將陷於衣食無著之境，而敢於遂行抵抗者，其前景亦充滿不確定性。商品生產的牢籠使時間成為一種壓迫的力量，數字化、精確化與規則化的韻律徹底取代了田園式的牧歌情調。

歸結言之，面對束縛的二元性使民主社會裡的個人生活高張力的環境系絡與精神氛圍之中。雖然自由已是社會結合的主導原則，然而，「自由之中的不自由（unfree within freedom）」乃是個人的基本處境。再者，每一個人皆須在更為飄移不定的世界裡自行創造存在的意義與自我認同，而如何為自己爭取更深刻的可確切掌握的自由，則是每一個人的人生要務。

當然，我們並不認為民主社會裡的個人僅僅只有一種性格模式，這樣的假設委實過於童騷天真。相反地，本文更關注的是民主社會裡的個人的一般處境，以及此一處境的後續影響。亦即，我們著重的是結構因素對於個人存在樣態所形成的諸種限制。

參、他者與多數專制

當代民主社會裡的個人係在可販售性和二元性的限定及制約下追求各自的人生計畫之體現。而除了個人一己的私我營求之外，民主社會裡的個人與他者該如何相互對待，不僅影響政治穩定，亦關係到政治過程的整體品質與政治體系內部的和諧。無論一個民主國家是採取何種政府體制

(總統制、內閣制或雙重行政首長制)，這一問題始終影響深遠。對一個民主社會的公民來說，他者或他人既是「做為同胞的他者 (others as fellow countrymen)」，同時也是「做為政治選擇之對手的他者 (others as opponents of political choice)」。他者之後一身份主要是由於民主體制容許公民透過其選票直接或間接 (多半係為間接) 參與公共決策之形成所致；因此，政治選擇傾向不同之公民即互為「做為政治選擇之對手的他者」。此外，在各種抗議行動及示威遊行中，不贊同抗議者及示威者之主張的其他公民，對抗議者及示威者而言亦屬「做為政治選擇之對手的他者」。是故，民主社會裡的個人與他者遂在「做為同胞的他者」與「做為政治選擇之對手的他者」之間不斷移動。這一身份的辯證的特殊性僅能見之於民主社會之中，因為在非民主社會或封建社會裡，一般人民並未被給予在政治過程中起到作用的積極角色，故而也不會有上述的身份移動之問題。這一特殊性既凸顯了民主社會的可貴，但也暴露了民主社會所獨有的難題，即公民該如何相互對待才不致在此一動態的身份移動中造成社會的分崩離析¹²。

相較於以暴力解決問題並服膺成王敗寇法則的傳統社會，民主社會由於要求在和平的前提下調解內在矛盾，遂使其在本質上就是一種內含著高度內部緊張的獨特的群體生活單位，我們或可稱之為「在內部緊張中尋求和平的社會 (society in search of peace within inner tensions)」。這一方面表明了民主社會的運作目標係是和平，另一方面則陳示了各種各樣的內在矛盾及對立乃是民主社會的本質，只不過它期盼以非暴力的手段來調解可能的內在矛盾和對立。然而，這畢竟只是民主社會所企盼的理想運作狀態，在其實際運作過程中仍須面臨諸多考驗，而嚴重背離其理想運作狀態之案例在二十世紀以降的歷史中亦屢見不鮮。無論如何，這一「在內部緊張中尋求和平的社會」在諸種問題上由於甚難出現全體意見一致的情況，遂使多數決原則成為其不得不倚賴的運作原則，而這也易於使得代表多數意見的多數人生出驕縱之心，甚至試圖不當地擴大其社會影響，從而引發多數

¹² 「做為同胞的他者」和「做為政治選擇之對手的他者」，係是從個別的「我」出發所產生的對於身外之人的身分認識。這種身分認識當然有其客觀的基礎，但個別的「我」的主觀認知仍起到了極大之作用。再者，這兩種身分並不必然互斥，以集合的概念來說，「做為政治選擇之對手的他者」乃是包含於「做為同胞的他者」。但重點在於這僅是就理想狀態言，在真實的民主社會裡，經常看到敵對的雙方往往僅將對方視作「做為政治選擇之對手的他者」。

專制之問題。以下就先行回顧托克維爾和約翰·彌爾對此一問題之析論，俾做為進一步探討之基礎。

民主社會的第一代的精神分析師托克維爾即曾指出，民主時代或民主社會的基本特徵，是平等而不是自由，「自由並不是民主時代的獨有特徵；標誌著民主時代本身的特有的以及佔有優勢的事實是條件的平等 (Tocqueville, 1990b: 95)。」在民主時代裡，每一個人視彼此的身份的平等為理所當然，同時，人們還有著不斷追求平等的愛好。自由的好處往往需要經過一段時間才能充分顯現，但平等的好處則能讓人立刻感受到。因此，民主社會裡的人熱中於追求平等，甚至已經到了激狂的地步。但過度的平等也會帶來危險，而只有頭腦極其清楚、觀察很敏銳的人才能察覺到這種危險。在托克維爾看來，平等是民主社會的基本特徵，而自從封建社會的等級制度被推翻之後，追求平等的欲望也成了不可能被阻撓的歷史潮流。但是，托克維爾要提醒人們的是，如果只顧著追求平等而忘卻了自由的重要性，那麼，民主社會就充滿了危險。在平等的時代，人們越不容易無條件地信從某幾個人或某一個階層的意見，而卻會更信從大眾的意見。這是因為在平等的時代，人人彼此相似，因而就產生了自負之心，所以就不會彼此信從。但當置身於群眾之間時，則又感覺到自己的孤立渺小，因而很容易將群眾的意見或多數人的意見當做是先知，當做是應該遵守的準則。民主社會裡的人民「握有了貴族制國家所無法想像的非凡權力；它不用說服別人來接受其信念，而是以一種所有的人的巨大的心靈壓力施加於個人智力之上，將大眾的信念強行加諸，並使這些信念貫穿於每一個人的思想之中 (Tocqueville, 1990b: 10)。」而這一從眾現象在現今似乎更為明顯，黎斯曼 (David Riesman) 即曾指出，在當代美國的中產階級中，他人引導型的人 (other-directed man) 比重明顯上升，這類人視野大致開闊，善於觀察外在環境的變化，並對探尋政治趨向與內情充滿熱情，但其行為傾向往往是，「倘若他無法改變那些左右他的政治關注的人，他在性格上便會有一種驅策力促使他抑制自己，以便仿效他人而不是改變他人 (Riesman, 1989: 181)。」此外，弗洛姆亦觀察到：「在現代史的進程中，教會的權威被國家的權威所取代，國家的權威又被良知的權威所取代，在我們的時代，良知的權威復又被做為順從之工具的普通常識和輿論的匿名

權威所取代 (Fromm, 2001: 218)。」這些當代的觀察亦在在印證了托克維爾的先見之明。要之，在托克維爾看來，民主時代的人信從輿論 (public opinion) 已經如同信仰宗教一般，那麼，輿論或大眾意見之所以具有如此強大的力量，又係如何造成？追根究柢地說，就是平等原則 (principle of equality) 所造成。

在上述觀察下，托克維爾另一延伸的關注重點則是民主社會裡的「多數專制 (tyranny of the majority)」的問題。在托克維爾看來，當人人都屈服於多數人的意見，害怕當自己和別人有所不同時會成為被排斥、被孤立的異類，這就產生了民主社會裡的令人憂心的諂媚精神/巴結精神 (courtier spirit; l'esprit de cour)，亦即刻意去迎合、奉承、巴結多數人的意見的心態。任何時代都會有諂媚者，諂媚者就是自我貶低、自我墮落之人。在封建社會，諂媚者主要就是圍繞在君王身邊的弄臣，因此，就只有這些人是自我貶低、自我墮落的人。而在民主社會裡，諂媚精神/巴結精神則會使每一個人都成為諂媚者，都成為自我貶低、自我墮落之人，這才是最大的危機。避免陷入這種危機的方法，首先就是必須重視民間社團。任何民間社團都是由有著共同關切和共同利益的人所組成，因此，在社團裡人們就可以透過溝通和練習，來強化對於自己的意見和理性的信心。在這種情況下，當自己的意見和社會裡的多數人的意見相左時，就更可能堅持自己的意見，而不至於放棄自己的判斷並且向多數意見俯首稱臣。因此，民間社團愈發達，就愈能避免社會順從的現象 (social conformity；亦即犧牲自己的理性和判斷並向多數意見俯首稱臣的現象)。其次，就是必須強調報紙 (媒體) 的言論自由，因為任何一家報紙都代表了一個民間社團，並且從其立場向社會發出聲音，所以撲滅或管制報紙就形同是在撲滅特定的民間團體。

如果每一個人在多數人的意見和價值觀面前都沈默不語，都只想做一個諂媚者和弄臣，那麼，多數意見將形同是橫掃一切的專制權威。在這種情形下，其可怕的程度將更甚於專制君王，「沒有任何一個君王能像同時擁有制定法律及執行法律之權利的多數人那樣，得以專制到將社會的一切權力總攬於自己手中，並打敗一切的反對 (Tocqueville, 1990a: 263)。」當多數意見成了不容挑戰的絕對權威，從而擁有無限的權力，則整個社會

就成了一言堂，而個人自由也將面臨嚴重威脅。當多數人的意見就被認定為是必須被接受的意見，從而使心裡並不信服的人惶惶不安，因而強迫自己去接受，其結果就是個人心理的錯亂。但問題始終在於，人類沒有能力去行使絕對權威、去行使無限的權力，即使多數人也是如此，「無限的權力本身就是一件壞的、危險的事。人類沒有能力慎重使用無限的權力。只有上帝才可能是全知全能的，因為祂的智慧和祂的正義始終是和祂的權力相匹配的 (Tocqueville, 1990a: 260)。」無論如何，一個專制君主如果擁有無限的權威，那當然甚為可怕。但民主社會裡的多數人如果擁有無限的權威，從而遂行多數專制，從而進行掃蕩不同意見和少數意見的思想管制，那將更為可怕。因此，托克維爾提醒人們，「防止人們自我墮落的唯一方法，就是不賦予任何人以無限的權威，因為無限的權威就是使人敗壞的最斷然的方法 (Tocqueville, 1990a: 268)。」

托克維爾強調，平等乃是民主社會的基本特徵，並且追求平等亦是民主社會的一項必然的趨勢。但是，這其中隱含的危機就是，過度的平等往往會助長多數專制。那麼，生活在民主社會、生活在平等的時代的人們又該當如何？最重要的就是不要因為熱愛平等、追求平等，而就忘了個人自由與權利的重要性。托克維爾這麼寫道：「我相信在社會條件平等的人民之間，比在其他人民之間更容易建立絕對而專制的政府；而且我也認為，一旦在這樣的人民之間建立這樣的政府，則它不但會壓迫人民，在最終還會剝奪每一個人身上的一些最高尚的人性品質。因此，於我來說，專制在民主時代是尤其令人憂懼的。我認為在任何時候我都會熱愛自由，而在我們所生活的這種時代，我甚且想崇拜自由 (Tocqueville, 1990b: 322)。」也就是說，在每一個人的社會身份趨於平等的民主時代裡，由於不得不仰賴多數決，因此，專制的危險將更大而且也更為可怕，而防範之道就在於每一個人必須珍惜自由，必須傾全力去捍衛自由。不管是來自於政府或來自於多數人的對自由的威脅，都必須嚴加提防。

更進一步來說，私人領域 (private sphere) 這樣的概念，乃是強調社會地位的平等的民主社會的產物。在貴族社會，由於人人不平等，因此，指揮和服從的關係是很明確的。但民主社會的基本特徵是平等，平等打破了原有的指揮和服從的關係，平等使人與人相互獨立、相互隔離，從而沈

溺於私人領域之中。托克維爾要強調的是，如果人們忽視了自己對於公共事務的責任，則個人自由就很容易遭受侵犯。相反地，如果人們開始去關心及參與眾人之事，人們就能感受到他不可能完全和他人相隔離，他在許多事情上都和他人有關，他的個人利益也和別人的利益有關，從而能夠擁有更寬廣的視野。因此，越是在平等的時代，就更必須強調自由。「平等使人們並立 (equality places men side by side)，使人們欠缺共同的聯繫 (Tocqueville, 1990b: 102)」，而因應之道則是，「要向平等所造成的罪惡進行戰鬥，只有一種有效的彌補方法，那就是政治自由 (Tocqueville, 1990b: 105)。」在托克維爾看來，越是在平等的時代，就更必須喚醒人們的公共精神及公民德性，就更必須注重參與管理公共事務的自由。托克維爾指出，美國人的令人稱道之處，在於他們以自由的制度戰勝了平等和極端的個人主義所產生的弊端，而這正是法國應該努力學習效法之處¹³。質言之，在近代民主社會初成之際，托克維爾即深刻揭示了多數專制這一深層現象的連動脈絡，足見其不凡的政治判斷。民主社會裡的個人在社會身份上和他人趨於平等，卻又在彼此平等的龐大人群中頓失所依，因而畏縮地屈從於多數人，甚至多數人亦心生迫令少數人屈從之念，此確為民主社會特有之問題¹⁴。

在多數專制這一問題上，約翰·彌爾 (John Stuart Mill) 亦曾有深入

¹³ 托克維爾也注意到宗教能夠有效節制、約束 (但不是去徹底撲滅) 平等時代裡的人們的極端個人主義傾向及過度追求安樂的傾向 (Tocqueville, 1990b: 26)。他甚至將自由與宗教信仰相連繫，從而認為「人若想要自由，就必須信奉宗教 (Tocqueville, 1990b: 22)」，並強調能夠在民主時代起到正面作用的只有基督教，而伊斯蘭教則斷無此可能 (Tocqueville, 1990b: 23)。這些頗有商榷餘地之論點，本文就不予詳論。關於托克維爾的宗教觀點的進一步討論，可參看 Welch (2001: 248f)。

¹⁴ 某些當代的激進民主的倡導者，例如法國的杭西埃爾 (Jacques Ranciere)，對於當今知識菁英的醜化民主、甚至憎恨民主 (這些知識菁英大抵繼承了柏拉圖之見，認為民主對於平等的過度強調，最終只會造成自私自利的盲動群眾對共同事務的不成熟的壟斷)，深感甚為不平，故而極力發聲為民主做辯護。杭西埃爾認為，民主一詞在其最初之起源即意指「全體平等之人的權力無非就是形貌不明確而且不斷發出粗礪之聲的群體所形成的混亂 (Ranciere, 2006: 94)。」而如果我們要更深入地理解民主，就須學習去領會隱藏在此一詞語以及此種喧嘩的混亂中的掙扎以及其獨特力量，即一種扭轉及奪回的行動，那就是「奮進不懈地扭轉寡頭政府對於公共生活的壟斷以及財富力量對生活的全面覆蓋的行動 (Ranciere, 2006: 96)。」杭西埃爾的這一見解的關注重點及用心顯然有別於托克維爾。雖然我們對杭西埃爾之見甚有保留 (尤其是有關平等之弊這一面向)，但仍承認其之所述有其不宜輕忽之處。此外，從不同之立場力主平等係是民主之不可妥協之要素的論點，可參看 Dahl (1998; 2006)。

之觀察。對約翰·彌爾而言，只有可能傷害他人的行為才應該被干涉，其他的行為都屬於個人的自由空間。政府應該透過法律介入的乃是涉他行為，至於涉己行為則應該讓個人享有完全之自由。但除此之外，彌爾還特別關注社會裡的多數人可能對個人自由造成的侵犯，例如多數人所抱持的價值觀對少數人的強制，亦即多數專制的問題。彌爾指出，許多人會去把他們所不贊同的、所厭惡的行為看做是一種對他們的傷害或是對他們的情感的一種暴行，並試圖透過種種壓力來要求改變對方，但這種心理和期盼既不健康同時也危害個人自由，「一個人的品味偏好如同他的意見和錢包一樣，都是專屬他自己的事（Mill, 1974: 151）。」也就是說，只要不涉及傷害他人，那麼，一個人要服膺什麼樣的生活品味、要怎樣過他的日子，是他人所不得干預的。不幸的是，人類歷史似乎一再地演出這種某些人自許為道德警察（moral police）並試圖強制他人服從的不寬容的鬧劇，「不難以眾多的例子來表明，擴展所謂道德警察的界限一直到侵犯了最無爭議的個人的正當的自由，乃是所有的人類傾向當中最為普遍的其中一項（Mill, 1974: 152）。」而在他看來，如果多數人的價值抉擇和偏好要去強行加諸在少數人身上，將是對個人自由的嚴重侵害。如果社會順從主義（social conformism）或社會順從現象（social conformity）成了常態，將嚴重威脅到個人性格的成長與發展，而這正是早年親身經歷過精神崩潰危機的彌爾所格外重視的。

此外，彌爾還從如何為真正具有可貴創造力的少數人保留其獨行怪異之空間的角度，來闡述多數專制之危險。在堅決支持每一個人的個體性的自由發展的前提下，彌爾並未忽略人類社會裡的菁英份子和一般人的作用的差異。在他看來，人類社會的重大躍進幾乎都是由那些非凡的、最具創造力的菁英份子或秀異份子所啟動的，這些人可以說是最出類拔萃之人（the salt of the earth）。倘若沒有了這些人，則人類生活恐怕就成了停滯不前的一灘死水¹⁵。在肯定了菁英份子或天才的重要性之後，彌爾也坦率指出，他絕不是在鼓吹英雄崇拜，不過，顯而易見的是，這些佔人類當中的

¹⁵ 約翰·彌爾謂：「沒有人會否認原創性是人類事務中的珍貴的要素，永遠需要有些人不但能夠發現新的真理，並指出過去曾經是真理的某些真理已不再是真理，同時還能夠在人類生活當中啟動新的實踐，以及立下更開明的和更良好的品味與感性的範例（Mill, 1974: 129）。」

極少數的菁英份子，除了是進行創造及引領人類向前邁進的力量，同時他們在個性上和教養上往往也與眾不同，他們由於個性的力量（**strength of character**）突出且充沛，因此在思想及行為上也較為怪異。對於這樣的人如果社會都要透過多數專制和輿論的專制來打壓他們，不容許他們表現怪異言行，則只是在扼殺他們的創造空間，「只有在自由的空氣中天才才能夠自由地呼吸，有天分的人…比其他任何人都更具有個性，因而也比其他人更難以適應…社會為了省去其成員自行形成個人性格的麻煩而準備的少數幾個模子（**Mill, 1974: 129-130**）。」在彌爾看來，任何社會的大多數人都是平庸之輩，而且也習慣於平庸，並且也缺乏去成就不平凡的志業的意圖和性向。彌爾對一般人的總體評價乃是集體的平庸（**collective mediocrity**）（**Mill, 1974: 131**），而如果佔人類社會大多數的平庸之輩不再能容忍有天分的人的突出而怪異的個性，並且試圖要壓制他們，使他們屈服於平庸之輩的社會壓力，那麼，這些有天分的人的可貴的原創性就會受到傷害，而這在最終也會使整個社會受害。彌爾喟嘆：「如今鮮少有人敢於獨行怪異，這正標誌了這個時代的主要危險¹⁶（**Mill, 1974: 132**）。」此一感嘆不僅適用於十九世紀，也適用於我們這個更講求規格化和速度的輕薄時代。而像奧蒂嘉（**Jose Ortega y Gasset**）這樣的更為悲觀之人則直白指出，素質粗鄙且欠缺自省性的群眾已然登上歷史舞台，並立意走向社會生活之前列，俾享有先前只保留給少數人的樂趣，而且群眾「並不願意與不屬群眾之人共享生活，對於其本身以外的一切，群眾皆懷抱著極度之憎恨（**Ortega, 1960: 77**）。」在奧蒂嘉看來，以其素質言，群眾原本就沒有資格盤據在歷史舞台上，甚至走向社會生活的前列，倘若群眾仍理直氣壯地強行為之，就是在反叛自己的命運，「任何一件事物若不接受其自身之命運，若背叛其自我，即可如實地稱之為反叛（**Ortega, 1960: 116**）。」而群眾的反叛就是他所認為的當前歐洲的最大危機。姑且不論奧蒂嘉對群眾或群眾人（**mass-man**）的敵視及對其命運的認定是否過當，他之警覺到群眾及其本質上的粗鄙性的危險，並非危言聳聽。

尤其，在現今的網際網路的時代，在極度渴望其個人社交網頁獲得網

¹⁶ 當然，在任何時代都存在著一些分明缺乏真正的藝術家的天分，卻大言不慚地像藝術家一樣獨行怪異的人。但這類例子不應影響我們去領會約翰·彌爾在此之用心。

友之認可與反饋的時代（亦即渴盼被按個讚以及畏懼被洗板的時代），多數專制似乎通過行動裝置的觸控式按鍵即可輕而易舉地遂行。網際網路固有其不可否認的積極意涵和作用，然而，在某種意義上來說，它亦擴展了多數專制的可能的進行渠道以及加速了多數專制的進行速度。在人人都是媒體的時代，群眾的集體力量正以更巨大的陰影籠罩著個人，尤其是那些已習慣臣服於托克維爾所指出的諂媚精神的個人。要之，在網際網路的時代，多數專制正以托克維爾和約翰·彌爾料想不到的渠道和速度，加大地展現它的威力。

做為一種不恰當的個人與他者之關係，多數專制可謂是在「做為同胞的他者」以及「做為政治選擇之對手的他者」的兩端之間明顯向後者傾斜的一種現象，而且還試圖仰仗人數之優勢來壓制或馴服社會裡的懷抱不同政治選擇之人，並在此一過程中將「做為同胞的他者」這一意識完全遺忘。顯而易見，這一意識的淡薄化既傷害國家內部的團結，亦將使抱持不同意見者彼此之間的關係更形緊繃。進一步來說，多數專制現象亦可謂是面對束縛的二元性的畸形發展。如上文所述，民主社會裡的個人基本上有著尋求認同與歸屬的需要，而這也意味著被加諸某種束縛，但他同時也有著希望擺脫非自發選擇的束縛的強烈願望。而多數專制現象裡的遂行專制的多數人，正是企圖將一種由多數人所製造的束縛強行加諸在抱持異見的少數人之上，並且還認定了這正是他們（即少數人）真正需要的，可惜的是他們始終無法正確地理解及認識，故而只能仰賴多數人的力量來迫使他們得到正確的理解和認識¹⁷。這其中的畸形之處主要在於，遂行專制的多數人固然不願被非自發選擇的束縛所綑綁，但卻越俎代庖地要來為他人決定什麼是他們應該自發地接受的束縛。再者，在這一畸形發展中，遂行專制的多數人乃是以「做為政治選擇之對手的他者」之對其屈服，做為承認抱持異見者乃是「做為同胞的他者」之前提。但問題就在於，這種意義下的「做為同胞的他者」，已失去了民主社會裡的「做為同胞的他者」應有的實質意義。因此，多數專制就是在赤裸裸地剝奪（少數人的）面對束縛的二元性裡的自發意願。再者，多數專制的另一可怕之處則在於，它將進一步使

¹⁷ 不難看出，這也反映了盧梭的強迫自由觀點在實際應用時所隱含的危險。盧梭固然意在締結一個更緊密的政治共同體，並鼓勵公民們以公共利益為關懷進行真正的理性的議論，但他所堅持的「發現」及「遂行」公共利益的程序機制，則頗多令人憂心之處。

原本即已結構性地隱含著內在缺陷的「個人在政治面向上的可販售性」更形雪上加霜。亦即，多數專制使得遂行專制的多數人的可販售性變相地增加了權重，因為他們在使少數人噤聲的同時，亦形同是在緊縮供給面（主要是壓制與其不同之聲音的供給），從而使他們自己的聲音享有更大的交換價值。而這也將使得通過選票來表現的政治面向上的可販售性，面臨更嚴峻的結構性難題。

那麼，多數專制的成因究竟為何？以及，多數專制的有效的防範之道又為何？這是本文要繼續討論的兩個主要問題。

第一，多數專制的成因的問題。多數專制做為一種價值觀及意見的眾暴寡的現象，反映的是異見之不見容於多數人，並以迫令改之為其目標。當然，若無價值觀及意見之分歧，即無多數專制情事發生之可能，但一個民主社會若不存在著價值觀及意見之分歧，則為不可想像之事。多數專制情事之發生大抵皆有帶領者及尾隨者之別。尤其，帶領者之心態更是使多數專制得以成型之主因。具體言之，多數專制之帶領者其最明顯之心態乃是無誤性（*infallibility*）之假設，亦即，對於自身之價值觀及意見有著絕對正確無誤的無比自信，因而認為與其相乖違者皆係必須被矯正的誤妄之見。而其極端發展則是妄自尊大地自視為真理與正義之代言人，進而將與其意見不同者予以污名化、罪惡化。不難想見，倘若自己所代表的是真理與正義，則與其相牴觸的立場就只能是真理與正義的對立面，這種妄自尊大的信念只會加劇敵我觀念，從而只能透過施米特（*Carl Schmitt*）式的朋友與敵人的二元對立的邏輯來看待他者（*Schmitt, 1976: 25f*）。當個人與他者之關係被狹隘地化約成朋友與敵人的二元對立，則在內部緊張中尋求和平的願望勢必更形艱阻重重。事實上，自視為真理與正義之代言人並非僅發生在多數專制之帶領者身上，有些抱持強烈意見之少數亦可能有此傾向，而只要時機成熟（亦即，只要他們的意見變成了多數意見）後者往往就會蛻變成新的多數專制之帶領者。值得注意的是，在通過網際網路的串連即能達成強力動員的時代，更給予了這類自我冊封的先知以極大之誘惑，因為借助通訊科技的進步，一方面他們可以更迅速地攀升到先知之地位，另一方面則能以更強勁的力道遂行多數專制的行動。儘管敢於堅持基本上是一項可貴的情操，但在公共事務裡，這種自視為真理與正義之代言

人的堅持卻是一種最有害的敢於堅持。這種堅持既曲解了公共事務的妥協的本質，也阻絕了不同立場之間的有意義的對話的可能性。無論如何，對自身之立場有其堅持與自信是一回事，但妄自尊大地將自身之立場等同於不可懷疑之真理則是截然不同的另一回事。對於不少雅典人指責蘇格拉底，只會提出問題並且否定別人的答案，而自己卻從來不做出回答，蘇格拉底的答覆是：「就我自己無法產出智慧這一點來說，我和產婆是一樣的。人們經常對我的指責因此是很對的，即由於我缺乏智慧故而只能向別人提出問題，而不能積極地做出回答。而我為什麼會如此呢？因為神強逼我接生，但卻禁止我生育¹⁸（Plato, 1987: 27-28）。」與蘇格拉底相較，那些做為多數專制之帶領者的自我冊封的先知們，則可謂是自以為是的渥蒙神寵的真理的生育者，這兩種態度的差別不在於自信，而在於對於自身侷限的理解。至於多數專制情事裡的尾隨者，他們除了是自我冊封的先知的造神運動的熱情參與者（或者說極其投入的群眾演員），當遂行鎮壓少數時，則是躲在龐大人群中的射暗箭者。他們大抵生性懦弱，但在以眾凌寡之氛圍已然形成，出拳助威已無危險之際，則會在群眾巨影的屏障下生出暫時性的力量，從而在以眾凌寡的欺壓行動中獲得虛幻的滿足。沒有這些尾隨者，多數專制就無法被有效遂行，這些尾隨者是在特殊情境下所造就的由懦夫轉變而成的有時效性的武士，他們是眾暴寡過程中的箭矢，但他們的危險程度顯然不及指揮他們的帶領者。操控箭矢之攻擊方向的那些自我冊封的先知，才是真正給予他們以攻擊的想望和意志的始作俑者。總之，多數專制的帶領者及尾隨者雖然具體角色各有不同，但其行動之不利於「在內部緊張中尋求和平的社會」之形成與持續，則至為明顯。

第二，多數專制的防範之道的問題。既然多數專制是對和平這一目標的威脅和直接挑戰，如何避出現免多數專制之情事，當是民主社會之要務。按照托克維爾的邏輯，民主時代的核心特徵是社會身份的平等，這種使人與人相互並立的平等既突出了數量的優勢，亦使在龐大人群中頓失所依的個人心生畏縮屈從之念，從而使得多數人更易於遂行專制。而其防範之道就在於每一個人必須珍惜自由，必須傾全力去捍衛自由。尤其，從公共精神和公民德性出發去關注公共事務（亦即，重視政治自由），並敢於

¹⁸ Plato, *Theaetetus*, 150c.

質疑一切的無限的權威，更屬必要之作為¹⁹。而約翰·彌爾主要是在如何避免扼殺真正能引領社會進步的少數天才的發展空間這一角度，附帶地談論多數專制之可怖，與此同時，也呼應了他對個人自由的所做的剝切辯護。因此，托克維爾和約翰·彌爾的共同結論乃是以珍惜及捍衛自由來對抗多數專制。在此我們要指出的是，珍惜自由（個人自由和政治自由）固為防範多數專制的必要的自覺，因為當人們不珍惜其言論、意見以及選擇人生計畫等等之自由，那麼，懷有干預意圖之他人就更能趁虛而入。不過，這畢竟涉及的是防衛（多數專制）之手段，而更值得探究的則是使遂行多數專制的念頭在其初初萌生之際即能理性地加以克倒的自我克制機制。而這應該就只能仰賴寬容這一情操和素養了。

寬容涉及的是對於自己不能贊同的價值、信念、行為、意見或對於好的生活的理解，能夠自我克制地不去加以鎮壓。但如庫庫拉第（Ioanna Kucuradi）所指出的，深入地說，一個寬容者所真正寬容的並不是那些他不能贊同的價值、信念和行為，而是「這些他者的存在（the existence of these others）（Kucuradi, 1996: 166）」。一個寬容者因而乃是將這些懷抱不同價值和意見的他者視作是和他自己一樣的「人」，從而去尊重這些他者做為人應有的權利，「尊重他人的不同觀點並不是寬容，…做為一種個人態度，寬容係在於尊重那些在特定議題上抱持明顯不同之觀點，同時以全然不同於自己所贊同的方式而去行為的人的『權利』（Kucuradi, 1996: 166-167）。」以本文的討論架構來說，寬容要求的是更多地將抱持不同價值和意見的他者視作是「做為同胞的他者」，並在此一過程中寬厚地思考這些抱持異見的「做為政治選擇之對手的他者」和我們一樣理當享有的權利。沒有人會否認，寬容是一種知易行難之事，甚至知難行亦難之事，尤

¹⁹ 事實上，同樣在法國，早在托克維爾之前，以區分古代人的自由與現代人的自由著稱的貢斯坦（Benjamin Constant），即已洞悉了不可能要求現代人去放棄他們最渴望的個人自由（即現代人的自由），但是，如果現代人忽視了政治自由（即古代人的自由），在最終只會使他們最渴望的個人自由岌岌可危，「現代自由的危險則在於，由於我們沉醉於我們的私人獨立性的享有，以及追求我們的特定的利益，因而使我們過於輕易地放棄我們的分享政治權力的權利（Constant, 1988: 326）。」貢斯坦的結論是：「因此，先生們，我們決不放棄我向諸位所描述的兩種自由中的任何一種，如我所闡明的那樣，我們必須學習將這兩種自由結合起來（Constant, 1988: 327）。」亦即，即使現代人在本性上更傾向於個人自由之享有，但亦絕不能輕忽政治自由的重要性和可能影響。

其當自己的不贊同尚包含著道德上的義憤（moral indignation）時，例如因為宗教的原因而對同性戀所產生的難以壓抑的憤怒，要求自己去自我克制往往甚為困難。但如里克爾（Paul Ricoeur）所勸勉的：「一個人也應對義憤及其狂怒加以設限，如古希臘人的智慧所明示的：『別過了頭』（Ricoeur, 1996: 201）。」更重要的是，不寬容的心態實際上所反映的乃是自以為是的無誤性，這種盲目的自信使得不寬容者要竭盡所能地矯正一切他們所認為的不正確的價值、意見和行為。而當這種自以為是的無誤性發展到了極點，就使其以真理和正義的代言人的尊貴姿態，去鎮壓、詆毀一切不見容於他們的價值及主張²⁰。因此，一個經常從不同的方向遂行多數專制的社會，就是一個典型的不寬容的社會，就是一個「政治正確」掛帥的社會，就是一個各種自我冊封的先知們不斷進行嗜血式鬥爭並讓其尾隨者以殘酷的方式發洩精力的社會。這樣的社會不會是「在內部緊張中尋求和平的社會」，而只會是政治吞噬其他一切的神經質的而且枯燥的社會。總而言之，要使民主社會免於多數專制之威脅與戕害，在最終只能仰賴寬容之成為一種更普遍的個人德性及社會德性。或許，寬容應被視為是介於不知寬容為何物的過去和已不再需要寬容這一觀念的未來之間的一項過渡階段的價值（an interim value）（Williams, 2000: 74）。儘管我們也心知肚明這樣的未來距今仍十分遙遠，但愈是如此，就更凸顯了寬容在這一可能極其漫長的過渡階段的重要性。最後，我們必須指出，如果僅僅只是基於政治的考量（例如為了顧全和平、避免陷入政治動盪，或避免整個社會付出太大的代價），而來講求及落實寬容，則這樣的「寬容」將只會是浮動的、基礎不牢固的權宜之計。當形勢有所轉移，「寬容」或將因已非最佳之權宜之計而被棄用。是故，寬容的真實基礎應該是道德上的、智性上的自省所產生的自覺。這樣的自覺在實踐上也意味著一種（由於對外的克制所產生的）向內的自我抑制，這使得寬容始終是一種不容易的德性。而這一不容易的德性卻又是防範多數專制之治本藥方。

²⁰ 有論者即指出：「在一切形式的不寬容的根源處，皆是對於一種特權式範型（privileged model）的自以為是的占有（Hersch, 1996: 29）。」例如在思想的層次，自認為已然掌握了真理，或掌握了得以發現真理的唯一正確的方法。又如在信仰的層次，則自認為自己的信仰乃是最符合歷史事實以及最能滿足人類發展之需要的最圓全的體系。這種自以為高人一等的特權式自信，無疑助長了壓制異議者的專橫。

肆、結語

相較於別的社會形態和歷史階段，生活在民主社會的個人可謂有得有失，但整體而言得應不致少於失。雖然他絕非生活在全然不受環境系統之束縛的真空之中，但民主社會裡的個人大致擁有了前所未見的自由與獨立性，並且能透過自身之積極進取從而朝更良善的方向自我定義。不過，新的契機同時也隱含著全新的挑戰，民主社會的高度流動性使他在遼闊難測的大海中顯現甚為渺小。做為一個被過度放大的小個子，民主社會裡的個人並不如一般所設想的那般自由自在。尤其，由於（資本主義）經濟體制的原因，使他被可販售性的邏輯所規約範限，又因為可販售性本身的不確定性，亦迫使他必須在高度流動的激流中戰戰兢兢地把守住他的船舵。此外，那些精通政治面向上的可販售性的相關邏輯的人（即從政公民），又往往成為民主過程的宰制者，從而使一般公民處於消極被動之地位，甚至對（奪取政權之能力明顯優於其治理能力的）從政公民產生嚴重的信任危機。再者，民主社會裡個人面對束縛的二元性（亦即，個人一方面在外在世界尋找認同與歸屬，從而讓自己進入特定的束縛關係之中，另一方面卻又被結構性地激發對於非自願性的束縛的不耐與抵抗），亦使得個人的精神狀態備受攪擾。無法良好因應及調適者，遂屈從於社會順從主義以避其苦，當多數專制行動儼然形成之時，尚且可能成為眾暴寡過程中的箭矢。

如果民主社會在理想上乃是一種「在內部緊張中尋求和平的社會」（亦即，民主社會在諸多議題上必定存在著不同之意見，但重點在於始終能以和平的手段調解歧見），則個人與他者之關係就不應被片面地窄化成個人與「做為政治選擇之對手的他者」之關係，這樣的發展勢必不利於和平之目標。而多數專制可謂是將他者視為是「做為政治選擇之對手的他者」的惡質性極端化的產物，多數專制意味著「做為同胞的他者」之意識幾近蕩然無存。此一境況不僅會使內部和平遙不可及，亦會使個人的存在樣態陷入更動盪的危夷之境。寬容固然是一行之不易的德性，但卻是防

範多數專制之所必須。晚年的波比歐（Norberto Bobbio）格外推崇謙和（*meeekness; la mitezza*）之德。以對照方式言，謙和乃是自大、侵略性的對立面。自大之人無所不用其極地施加其權力，具侵略性之人則想方設法地要使他人屈服，謙和之人則「讓他人做他們自己，無論其係自大、高傲或盛氣凌人（Bobbio, 2000: 29）。」謙和不等於柔順（*submissiveness*），但謙和之人不愛爭勝，最適合謙和之人者乃是無勝者亦無敗者的世界。謙和並不是一種政治德性，相反地，謙和乃是一種最不具政治性的德性，甚至是政治的對立面。然而，政治並不是一切，將一切皆視為政治這樣的觀點可謂甚為粗暴，「一個人若不試圖去理解政治以外之事，或不試圖去探索非政治的領域，乃至於不試圖去建立政治與非政治的界限，那麼，他是無法培育（或耕作）政治哲學的（Bobbio, 2000: 28）。」波比歐所稱之謙和並不完全等同於寬容，不過，讓政治知所節制，讓個人不必僅僅只做為獅子或狐狸式的政治動物而存在，讓政治以外的美好事物得到更良善的關注熱情，或許才更有助於邁向一個不致令人窒悶難安的民主社會。民主社會裡的個人如何與他者相互對待，是具體的政治制度無法有效觸及的隱密層面，而正是這一隱密層面埋藏了群體生活的若干最棘手的難題。

參考文獻

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Turner Bryan. 1986. *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- Bell, Daniel. 1978. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Berlin, Isaiah. 2002. *Freedom and Its Betrayal*. Princeton: Princeton University Press.
- Bobbio, Norberto. 2000. *In Praise of Meekness*. Cambridge: Polity Press.
- Burckhardt, Jacob. 1954. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. New York: Modern Library.
- Canetti, Elias. 1973. *Crowds and Power*. New York: Noonday Press.
- Constant, Benjamin. 1988. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia. 1989. *Pre-Industrial Societies*. Oxford: Blackwell.
- Dahl, Robert. 1998. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert. 2006. *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press.
- Fromm, Erich. 2001. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Hersch, Jeanne. 1996. "Tolerance: Between Liberty and Truth." In Susan Mendus ed., *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham: Duke University Press, 27-33.
- Kucuradi, Ioanna. 1996. "Toleration and the Limits of Toleration." In Paul Ricoeur ed., *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*. Providence, RI: Berghahn Books, 163-174.
- Mason, John Hope. 1995. "Forced to be Free." In Robert Wokler ed., *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 121-138.
- Mill, John Stuart. 1974. *On Liberty*. London: Penguin.
- Ortega y Gasset, Jose. 1960. *The Revolt of the Masses*. New York: Norton.
- Plato. 1987. *Theaetetus*. Trans. by Robin Waterfield. London: Penguin.
- Powis, Jonathan. 1984. *Aristocracy*. Oxford: Blackwell.
- Ranciere, Jacques. 2006. *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Ricoeur, Paul. 1996. "The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable." In Paul Ricoeur ed., *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*. Providence, RI: Berghahn Books, 189-201.
- Riesman, David. 1989. *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.
- Rosanvallon, Pierre. 2006. *Democracy: Past and Future*. New York: Columbia University Press.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1968. *The Social Contract*. London: Penguin.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1987. *The Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1997. *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 1976. *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schumpeter, Joseph. 1976. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Torchbooks.
- Shapiro, Ian. 2003. *The Moral Foundations of Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, Steven. 2012. *Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Taylor, Charles. 1993. *Reconciling the Solitudes*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Tilly, Charles. 2007. *Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de. 1990a. *Democracy in America*. Vol. 1. Trans. by Henry Reeve, and Francis Bowen. New York: Vintage Books.
- Tocqueville, Alexis de. 1990b. *Democracy in America*. Vol. 2. Trans. by Henry Reeve, and Francis Bowen. New York: Vintage Books.
- Walzer, Michael. 1998. "On Involuntary Association." In Amy Gutmann ed., *Freedom of Association*. Princeton: Princeton University Press, 64-74.
- Weber, Max. 1994. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welch, Cheryl. 2001. *De Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 2000. "Tolerating the Intolerable." In Susan Mendus ed., *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham: Duke University Press, 65-75.
- Zolo, Danilo. 1992. *Democracy and Complexity*. Cambridge: Polity Press.

The Individual and Others in Democratic Society

Kuo-Hsien Hsu*

Abstract

The birth of modern democratic society denotes the end of the dominance of blood linkage that feudalism closely fastens itself. Thereafter, the individual emerges onto the stage of history and acquires a newly found independence denied before. Yet, in the new era, he is forced to enter into a colossal network of exchange in which his independence is immensely limited and conditioned. In its original intention of construction, democratic society is supposed to be a society in search of peace within inner tensions. This indicates that inner cleavages are by all means parts of it and also that resolving and containing cleavages in a peaceful way is what a democratic society truly pursuits. Focusing on “salability” and “duality in relation to bondages”, this essay aims to explore the nature of modern democratic society and the general conditions of individuals living in it, and, on this basis, to enquire further into the relations between the individual and others on which the longing for peace depends.

Key Words: the individual, others, tyranny of the majority, democratic society

* Distinguished Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University. Email: gossens@mail.ntpu.edu.tw.

