

# 政治哲學：政治生活的解釋或意 識型態之表達？

## ——區克夏政治哲學初探

陳思賢\*

### 摘要

區克夏的政治哲學及史學思想頗引人爭議，而本文則企圖從其思想之全貌來析釋其政治思想。由於區氏兼涉哲學、史學及社會思想，故對其詮釋允宜由宏觀之角度為之。但此顯然非易事，故本文祇係循此方式所嘗試之初探，希企首先能對其學說之全貌作一綜覽，進而深入其盤根錯節之處以期解開若干疑點。

區氏先以「經驗」，後以「從事」，作為其哲學之分析單元，前者描述人與世界之主觀關係，而後者則關乎人之行為與社會組織之模式。此二概念代表他思想演變之前後二期，但卻未必不相接屬；作者所企圖說明者在於此二概念竟可巧妙連結、互補，而形成一支撐區氏本人的政治哲學之建構。另外，本文亦試析其「保守主義」、「傳統主義」之真貌，使其不沾染意識型態之色彩。

當人在從事政治行為時，就彷彿在一個無垠無界、深邃無底的海洋上航行。在此海上既無港灣以資屏蔽，亦無淺灘可供下錨；航行既無起點更無目的。一切所努力者僅求平穩地漂浮著。這海不但是朋友，亦是敵人；而此際航行的要領乃在於利用我們享有的行為傳統中所蘊含的資源與啓

---

\* 台灣大學政治學系副教授。

示，來克服每一個驚懼危疑的時刻①。

這一段講詞在一九五一年發表時驚訝了每一個人，尤其令當時舉座經年鑽研政治理論、出入哲學及科學而充滿自信的學者們瞠目，因為這不啻在砸他們的飯碗——它指出了理性主義的誤用：我們經由思辨而歸納、抽象、詮析出的一些「理性」通則並不能使我們的政治更好。發表此說的是甫於一九九〇年辭世的英國學者區克夏（Michael Oakeshott）——一位二十世紀最重要的英國思想家，而此後譽謗隨身亦使他成為當代最受爭議的政治哲學家之一。

盧梭在十八世紀的啟蒙運動理性思潮中，大懸反旗而指陳文明發展方向的偏頗；而二百年後英國的區克夏亦倒戈相向於根深蒂固的二十世紀理性主義，痛斥其對人類政治生活的戕害。若二人均非好作驚世駭俗之論者，則在其背後必有誠懇嚴肅的論述以致讀者。有關盧梭吾人知之已詳，但對其「後繼者」區克夏，學界著墨尚不算多（相對於其影響力及高度爭議性而言）；除了與他在期刊上打筆仗的口誅筆伐之文外，整體性研究其政治思想的專書始於去年（一九九〇）首出②。區氏生於一九〇一年，享壽九十；對於這位一生大致伴隨二十世紀歷史相始終的學者而言，似乎此其蓋棺論定之時矣。但就思想史而言，雖不宜、也不太可能有所謂絕對的「蓋棺論定」之舉，然此時卻是吾人首次可以開始對他的整體思想展開歸結的時機。

學界對區氏政治思想之詮解，言人人殊，甚至至於大相逕庭：有認為他是與柏克（Burke）無分軒輊的保守主義（或傳統主義）者③，亦有認

①見“Political Education,”此係區克夏在一九五一年就任倫敦政經學院講座之就職演說詞。

②見 Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (Yale University Press, 1990).

③說他是保守主義的有兩種人，一是他的批評者，一是自認為是其同夥人。

批評者如：

Hanna Pitkin, “Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Micheal Oakeshott’s *On Human Conduct*,” *Political Theory* 4(1976): 301–320.

Bernard Crick, “The World of Michael Oakeshott,” *Encounter* 20(1963).

自認為是保守主義者如：

Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Penguin Books, 1980); William

爲他是自由主義之理論家④；很可能有人認定他是替英國保守黨意識型態辯護的代言人，亦會有其它人堅信他只是個純粹沈浸於哲學思維、立場超脫的學者。本文只企圖研究一個問題，那就是他適不適合被稱爲「保守主義者」？果如是，則是怎麼的一種保守主義？這種保守主義應該用什麼方式去詮釋理解才能盡其精蘊而亦避免誤解？然而恐怕通往這個問題的答案之道路必須是迂折的，甚至將圈繞了區氏所有之思想範疇後才能直指目的地。雖然如此，我們的探究亦將不是沒有系統、信手拈來區氏之言以論的。我們爲了確定指稱他爲保守主義者是否適當，須先了解他對「政治生活」的理解爲何？亦因此而須了解他對「公民組織」的論述爲何？亦因而須了解他對「公民性」如何定義？而當他區分人的行爲有「公民性行爲」及「非公民性行爲」時，我們又須先知道如何析釋人的行爲的特質；亦因而須先知道他的唯心論哲學觀是如何將「行爲」看成是人與外在世界間發生連繫的一種形式。換言之，我們須先探究他的知識論體系；再看「行爲理論」與「政治行爲」可以如何相應於（或被置入）前述體系中；然後再依據「政治行爲」所具有的特質來解釋他對政治組織（公民組織）及政治生活的理念，看看究屬保守抑是自由派？本文可以分成兩部分，首先我們可以瀏覽一下區氏的學術及著述過程，及其學說之梗概；在了解其學說出現之次第及大要後，便可針對前述欲求解之問題進行綜覽式之分析。

## 一、

區克夏出身於劍橋大學，隨後並曾在其中二學院任研究員，但他學術生涯的輝煌期卻是由倫敦政經學院所促成：一九五一年他接替甫過世的拉斯基（Harold J. Laski）出任學院特設的政治學講座教授（University Chair of Political Science）。從此他以政經學院爲學術活動之基地，而政經學院在政治理論這一學門中，亦因他而得以持續成爲學界重鎮。區克夏雖早已於一九六八年退休，但爾後仍發表不輟，活躍於學界。

區克夏之著作不算很多，雖不似世之大哲般常至車載斗量，但卻部部

Buckley, *American Conservative Thought in the 20th Century* (NY: Bobbs Merill, 1970), 93–97.

④ Paul Franco, “Michael Oakeshott as Liberal Theorist,” *Political Theory* 18 (1990): 411–436.

Wendell Coats, Jr., “Michael Oakeshott as Liberal Theorist,” *Canadian Journal of Political Science* 18 (1985).

擲地有聲。成名作《經驗及其模式》( *Experience and Its Modes* ) 發表於一九三三年，當時他不過剛逾而立；此書一般視為其作品中之最著稱者，不但在學界影響深遠，亦為研究區克夏思想之起點。論文集《政治中之理性主義》出版於一九六二年，包括他對政治、政治學及歷史之看法，其中又以〈政治中之理性主義〉一文最著稱，而文集亦以此名之；而〈論政治教育〉一文亦極重要，此為區克夏當年就任講座教授之就職演說稿。另外區克夏對研究霍布斯 ( Thomas Hobbes ) 情有獨鍾，於一九七五年集數篇論文而成《霍布斯論公民組織》( *Hobbes on Civil Association* ) 一書，為當今霍布斯研究中之重要文獻。同年他的最主要政治哲學論述《論人類行為》出版，把前此分散零星的對政治之看法作有系統的密集鋪陳。而直至數年前（一九八三年），他已年逾八旬還出版了論文集《論歷史及其他》( *On History and Other Essays* )，可見區克夏之活力及學術生命之互長。

要把區克夏歸類、限定於學術上的某一種專業領域內是不太適當的。《經驗及其模式》出版後，他顯然成為當代哲學界知識論探討中的健將——一個英國唯心論的哲學家。而他論歷史的諸篇論文及他對「傳統」此一概念的獨特解釋及重視，使他在歷史哲學此一領域中，成為一派之祖（至少在英國）。另外，他對霍布斯的討論、對「公民組織」的詮釋分析、以及對「政治行為」、「政治教育」等重大問題的申論，使得他能被尊為當代出色的政治哲學家。所以，集史家、哲學家、政治哲學家於一身<sup>⑤</sup>，區克

⑤若把區克夏的最著名著作分類，大約如下：

1. 知識論及哲學架構：

*Experience and Its Modes* (Cambridge University Press, 1933); “The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind,” in *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1962).

2. 史觀及歷史哲學：

*On History and Other Essays* (Oxford, 1983); “The Activity of Being a Historian,” in *Rationalism in Politics*.

3. 政治哲學以及對「政治」之詮釋：

*On Human Conduct* (Oxford, 1975); “On Being Conservative,” “The Political Economy of Freedom,” “Rationalism in Politics,” “Political Education,” “The Study of Politics in a University,” 等，均見 *Rationalism in Politics*.

4. 政治思想史（對霍布斯之研究）：

*Hobbes on Civil Association* (Berkeley, California: University of California Press, 1975)

夏的每一部作品都蘊含了豐富的色彩，而我們在解讀它們時也應注意他所兼具的這幾種角色的關連⑥。

任何對區克夏思想的探析大抵要從《經驗及其模式》開始，因為這本書表達出他對知識的來源、形式、各種知識形態的定位以及它們間相互關係等問題的基本看法。簡單地來說，就是他企圖探討人與其環境間的一切關係，而這種關係，也可歸結稱之為知識；更正確地說，他稱之為「經驗」，所以他的思想探討的整個範疇可以架構化為：「人——經驗——環境」這樣一種關係。但須特別強調的是，對區克夏言，經驗事實上並不外在於人，或是對立於環境；經驗不但是內在於人心，亦是一切外在環境的總縮影（所以上述的架構只是為了說明上的方便而設）。

區克夏認為「經驗」是所有哲學辭彙中最難說明處理的一個。而所謂「經驗」，必須由兩個部分同時組合而成：一是「體驗者」(the experiencing)，一是「被體驗之事物」(what is experienced)。二者之間並無因果關係，或大小、主從之別；二者同時出現，則共同形成了一個經驗——這是一個「單獨、具體的整體」(a single, concrete whole)感受，也就是說，每個「經驗」帶我們進入一個單獨的感受世界，而這個世界可由一組「思想」或「理念」所描繪（區克夏稱之為 world of ideas ⑦）。

很顯然地，從對「經驗」的描述中，我們可知區克夏是深受德國唯心論及英國唯心論哲學的影響。他在《經驗及其模式》的序言中即明白指出，黑格爾的《精神現象學》及布萊德雷（Bradley）的《表象與實際》影響他至鉅。這點思想源流上的考察對了解區克夏的哲學體系很有助益，並且稍後將幫助我們明瞭其歷史哲學的精神所在。對他來說，經驗論哲學家所信持

#### ⑥詮釋區克夏較有名的文獻

1. W. H. Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics* (London: Longmans, 1966).
2. Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (Yale University Press, 1990).
3. Preston King and B. C. Parekh eds., *Politics and Experience: Essays Presented to Oakeshott on the Occasion of His Retirement* (Cambridge University Press, 1968).
4. Paul Franco, "Michael Oakeshott as Liberal Theorist," *Political Theory* 18 (August, 1990): 411–436.
5. "A Symposium on Michael Oakeshott," *Political Theory* 4 (1976): 261–367.

⑦ *Experience and Its Modes*, P.323.

的主客對立、心物二元說法是一種知識論上的歧路，因為如「主體與客體被區分而獨立存在，則二者皆將變得抽象難解……如無主體，則何來客體；而超脫了客體，則主體焉存？」<sup>⑧</sup>所以唯有當主體與客體產生了同步的、同比重的「具體的結合」（concrete unity）之後，真正的所謂「現實」（reality）才能出現，也即是真正的「經驗」才於焉誕生。

這種說法的重要性何在？很顯然地，區克夏整個思想的體系係以此為基點的。因為，如果只有「經驗」才是唯一、真正的「現實」，那麼，如果人類的一切知識是為了研究或解釋「現實」，則可說知識是為了研究、解釋「經驗」了。因此我們也可以理解為何區克夏將他的第一部重要著作定名為《經驗及其模式》了；「經驗」既然是一切「存在」、一切「現實」所呈現在我們眼中的方式，則各種去了解、解釋「經驗」的「途徑」自然也就是我們知識的種類了。對於這些所謂的「途徑」，區克夏有更詳細的說明。如果「經驗」代表一個「完整具體的世界」，則不同時空、環境、甚至角度的人都會有看這「世界」的不同方式，也就是看這「世界」的「立足點」（standpoint）；區克夏把這種不同的觀察體驗的方式、立足點統稱為「模式」（mode），透過不同的「模式」，整個「世界」、「現實」就呈現不同的風貌。（雖然「世界」、「現實」還是同一個）。區克夏有時把這些「模式」稱為是經驗中的「拘限」（arrest），因為它們是把整體的「經驗」、具體的「現實」切割成不同的面向或部分，而從某一特定的、靜態的角度去作解析，就彷彿是一個動態景物在某個角度攝取下的暫停畫面一般。他採取如此的作法，當然是想凸顯「經驗」的整體性（totality）與各種模式在解釋「經驗」上的偏差與局部性，於是便用了幾個重要的字眼加以形容：那就是抽象的（abstract）、不確定的（indeterminate）、與不完全的（defective）。所謂抽象的，乃指各種「模式」相應於「經驗」作為一個單獨、「具體」的整體而言，當然顯得抽象；所謂不確定，乃因「模式」並非「一種」特殊的「經驗」<sup>⑨</sup>，而是某一層級或程度的「經驗」，它本身並不能獨立成為一個具體的個體「經驗」，所以當然也不是連貫渾成（coherent）的，因此它是「不確定的」。那麼，又為何稱之為「不完全的」呢？因為每一種「模式」只是解釋「經驗」的一種可能，它雖然可以使我們對「經驗」有更佳了解，但相應於

<sup>⑧</sup>Ibid., P.60。

<sup>⑨</sup>Ibid., P.324。

「整體經驗」(totality of experience)而言，它絕對是「不完全的」<sup>⑩</sup>。

介紹了「模式」與整體「經驗」之對比後，我們不禁納悶，到底區克夏的「模式」何所指？既然「經驗」是知識整體，而「模式」是觀察體會「經驗」的一個角度，我們很容易會因此以為「模式」便是所謂知識領域中的各個學門了。這種揣測的方向大抵上符合區克夏的想法，只不過在他的構想中，「模式」的層級比「學科」更高些。他認為「經驗」有三種最重要的模式：科學的（scientific）、歷史的（historical）與從事的（practical）<sup>⑪</sup>。所以與其說「模式」是「學科」，不如說它們是我們獲取知識的三種途徑，三種認識「世界」、「現實」的方式。

所謂「科學的」模式，即是透過量化及數的概念去接近那「整體經驗」——即「現實」，這點應是我們都熟悉的<sup>⑫</sup>。而「歷史的」模式，即是透過對「過去」的探討而得致若干解釋性的知識<sup>⑬</sup>。而最後一種「從事的」模式，乃是我們所最熟悉的一種「經驗」之「模式」，它指涉了我們日常行為的整體。區克夏指出，這種「模式」所包含的行為遠比我們通常以為的要多。它包含了我們日常行為中的道德生活、藝術生活、宗教生活，及對真理的追求等<sup>⑭</sup>。雖然，與科學或歷史「模式」的成就相較，「從事的」模式充滿了直觀、本能或主觀意見，但這並不是它的缺失，而是此「模式」之特性使然。任何一種「從事」（practice），不但體現「實然」（what is），更預設了對「應然」（what ought to be）之追求<sup>⑮</sup>。這是因為一切的「從事」都是對現狀的改變（alteration of existence），把它改變成符合我們的主觀要求或信念，所以區克夏認為一切「從事」均可看成是一種「自由意志」（volition）<sup>⑯</sup>。

<sup>⑩</sup>因為從「整體經驗」的角度來看，每一種經驗之「模式」都不過是一個抽象的理念世界，而這抽象的理念世界「可被看成是在經驗的世界中能獲致某種程度連貫性的一個例子，也可被看成是對現實的一種主張與認定，然而這種主張及認定雖可能為真，但卻是不完全的。」*Ibid*, P.326。

<sup>⑪</sup>後來他又增到了第四種模式——詩。見“*The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*,” in *Rationalism and Politics*.

<sup>⑫</sup>區克夏稱此模式為“*sub specie quantitatis*。”

<sup>⑬</sup>“*Sub specie praeteritorum*”

<sup>⑭</sup> *Ibid*, P.296.

<sup>⑮</sup>參見 *Ibid*, PP.256–261.

<sup>⑯</sup>“*Sub specie voluntatis*。”

指出了「經驗」的三種重要「模式」之後，區克夏接著所面臨的課題自然是指出各種「模式」間的關係及它們與「整體經驗」間的關係了。「模式」與「整體經驗」間的關係是微妙的。每一種「模式」都有它內部的一些假定（postulates）或預設（assumptions）。而它自己並不能、也毋須去證明這些假定或預設恆真。以這些假定及預設為基礎，每個「模式」自己發展出一些「認識範疇」（categories of understanding）並據之以形成一個獨特的理念世界（world of ideas），其中包括了它獨有的世界觀、對現實或事實的認定標準、對真理或證據的判定方法、研究的方法、論述之模式、甚至達成結論的方式等<sup>⑦</sup>。這些特色不禁使我們想起孔恩（Kuhn）所謂的「典範」（paradigm），它們二者間是如此的相似。也因為如此，每一種「模式」代表對「整體經驗」的一種獨特的認識方式，它經由這種特殊立場去詮釋、修改「整體經驗」在我們認知中所呈現的面貌。透過各種「模式」，「整體經驗」才得以各種面貌呈現出來，但站在「整體經驗」的立場來看，每一個「模式」都是抽象、不完整、不獨立的理念世界。這樣的一個吊詭性的連繫，正說明了「整體經驗」與「模式」的關係。而「模式」間的彼此關係更是有趣，如果每個「模式」都是一個「自給自足」的理念世界，則它們彼此非但不相關，亦不能用同一組標準來作比較，這也類似孔恩所說的典範間的「不可共量性」（in-commensurability），所以，我們斷不可以科學上的價值或標準去衡量一個歷史解釋的優劣，反之亦然。因為在某一模式內被視為真理的可能在另一模式的標準下不值一錢<sup>⑧</sup>。所以區克夏再三提醒我們不可錯蹈這種「模式」間的混淆，他稱之為 ignoratio elenchi（高等的無知）。他以為，混淆較無知還可怕。

顯然，在以上三種「模式」中我們並未見到哲學，那他到底將哲學視為何物？區克夏並未將哲學與「模式」視為同一位階，而是大大地抬舉了哲學的地位——將之視為「整體經驗」作為研究對象的一種智識活動。也就是說，哲學是研究「整體經驗」，而科學、歷史及從事三者分別只是經驗的一種「模式」而已；科學的經驗、歷史的經驗及從事的經驗都只是部分的、欠完整的經驗，故站在「整體的經驗」的立場來看它們，它們都是有缺陷的。區克夏認為，唯有「整體經驗」是具體的、渾然連貫的（concrete and coherent），其它三種經驗都因此是抽象與不連貫的。

<sup>⑦</sup>Ibid., chapter 2.

<sup>⑧</sup>Ibid., P.208, n.5.

哲學的位階雖然高過科學、歷史及從事，但卻不可能替代它們，因為它們在各自領域內的能力與成就是無法藉哲學的命題、語言或成就去取而代之的，它們各自有其獨特的專業成就。企圖以哲學取代它們（甚或反之），也同樣是犯了「高等的無知」之謬誤。那哲學與它們的關係究竟如何？就區克夏言，哲學是追求對「整體的經驗」的一種「無條件」(*unconditional*)（不從任何特定假設出發）及「定義式」(*definitive*)的了解，它的特性是批判的（包括自我批判及對它物批判）及自覺的，因它是自覺的，所以時刻自我批判；因它自我批判，所以它能不斷地超脫偏處性、偏狹性、不完整性而推進至對「整體經驗」進行了解的層級上。亦因它能批判科學、歷史或從事三模式內部的邏輯結構並解析其命題，所以它能夠區劃它們在概念領域上的分界處，並證明為何它們皆不能對「整體經驗」提出定義性的解釋。唯有以「整體經驗」作為研究對象的智識型式才能凌越及批判以部分經驗（科學、歷史、從事等）為探討範疇的智識型式，但區克夏再三說明，凌越、批判是一回事，能否替代又是另一回事。因之而來的推論是，哲學的存在僅含追求智識上的目的，它不能存有任何現實利益的考量，同時它亦不適合走向通俗化；它永遠必須停留在高層次的、對「整體經驗」詮釋、批判的位階上。

探討了區克夏對知識體系的界定——也就是「經驗」及其「模式」——後，我們可以來看看他在各種「模式」中有何貢獻。區克夏與柯林烏（R. G. Collingwood）均是二十世紀英國著稱的歷史學者，二人對批判性歷史哲學貢獻良多，可謂在唯心論的歷史學研究圈中齊名。德國唯心論哲學家如黑格爾、赫德（Herder）、甚至康德，他們大抵從一種歷史演進的觀點來看待人類歷史，他們傾向賦予歷史本身一種哲學上的意義，或以哲學思考途徑來面對歷史，因此也形成了所謂「玄想式歷史哲學」(*speculative philosophy of history*)，並對德國歷史主義學派影響至鉅。然而英國唯心論者的歷史學卻不循此途徑發展，他們並不沈浸於發現歷史進化中的一些「偉大規律」或「神聖計劃」，反而是致力於研究「了解過去」所需的態度及技巧為何；他們視歷史為人類尋求了解、認知的一種「模式」（而非人類文明發展的偉大藍圖），因此，所謂「批判性歷史哲學」於焉大盛。對區克夏言，歷史哲學可謂是歷史研究的方法論，它的目的在於批判性地檢視那些我們據以建構、獲取歷史知識的假設或條件；它是有關人類歷史知識的知識，而非是在過去歷史中尋找某種偉大進化規律的企圖。

區克夏對所謂「歷史」、「歷史事件」的看法也是獨特的。他認為

「歷史」、「過去」都是「已死」的；它之所以被稱為「歷史」是因為它並未留存於今，它是一個永遠停留在「過去」的「過去」（所以是死的）。但「過去」雖成「過去」，「過去」之中的某些「事物」（surviving objects）卻留存至今，它們使我們回想起「過去」，也提供我們線索去認識「過去」。這些「事物」是已死的過去所留下的「痕跡」，而這些「痕跡」彼此互相關連，也在這種互相關連中界定彼此的存在及重要性。所以把這些「痕跡」拼湊起來，我們可以回復過往的若干分散、支離破碎的情境。但歷史學家的任務不止於此；他還要設法把這些「情境」轉化為一個個具體、活生生——雖然區克夏可能不會用「活」這個字——的歷史事件，然後建立一些前因後果關係，把歷史事件串聯起來。而這些前因後果關係的建立及若干證據的選用，則有賴於史家的想像能力，因此所謂歷史，乃是史家依賴某些技術與規則去鑑識「痕跡」，加之以「歷史想像」去塑造因果關係，所得出的一段死的「過去」。所以歷史是相對的，它可因人（史家）而異，因時而異（是何時重建歷史）；故可約略言之，歷史乃現今（present）之產物。「死」的歷史隨著「活」的現今而不同，「死」的歷史是「活」的現今史家的「製作」。史家說的「故事」不一定是真的，因為它只是單一的版本：史家選取證據、構思因果以編輯他的「材料」，在他自己的這樣一套邏輯與檢證過程中，他的故事最真，但這種真是相對而非絕對的<sup>⑯</sup>。所以歷史知識相對於「整體經驗」來說，只是其中一種模式，是不完整、有缺陷的。

與「過去」、「歷史」有密切關係的一個概念是「傳統」，對傳統的論述是區克夏最有名的地方之一。很有趣地，相較於對歷史那樣死氣沈沈的定義，區克夏對傳統的看法就顯得「活」得多，也複雜得多。他認為人的行為受傳統影響至鉅，在《論人類行為》一書中，他的分析焦點已從「經驗」移轉到較具體的「行為」上了。對區克夏言，一切社會理論的研究要自人的「行為」說起，而人的「行為」要自「傳統」說起，「傳統」無疑在我們日常生活中的許多部分享有「權威」。但他還是把「傳統」的特性作了以下約略的描述：

它既不是固定、亦非完成了的；它沒有一個不變的核心部分  
可使我們據之以了解其全貌；它不具任何主要目的或不變的方向；在它之中並未有任何模型可資仿製、無理念可資深究、甚至

---

<sup>⑯</sup>On History and Other Essays, P.167.

無規則可資遵循<sup>②0</sup>。

接下來區克夏對有關「傳統」的一個最主要問題——它的穩定與變遷——作了敘述。他認為「變遷」絕無法避免，「有些部分可能較其它部分變得慢。但沒有任一部分可免於變遷。一切都只是暫時性的。」<sup>②1</sup>雖然每一部分都會變，但很重要的是並非每一部分同時在變，這點是我們還能夠對「傳統」進行研究的主因。所以，區克夏歸結了「傳統」變遷的一個主要規則：

這個規則就是「連續性」的規則：傳統所具有的權威分散於時間的過去、現在及未來中；分散於舊事物、新事物及將要來臨的事物中。雖然傳統持續變遷，但使它仍能穩定的原因在於它並非是整體在變；雖然它看起來是穩定的，但它卻從未完全靜止過<sup>②2</sup>。

區克夏如此重視「傳統」，是因為他把政治及社會現象的研究奠基於此一概念上。他將政治定義為「因某種機緣或經由選擇而共同生活的一羣人，一齊關切他們共同的生活安排之行為。」<sup>②3</sup>既然是有關共同的生活安排，則所謂家庭、俱樂部、甚至學社等內部都會有「政治」，但最重要的乃是指「傳承的合作團體」( hereditary co-operative groups )，意即國家。這當然不是一個對「政治」很特殊的定義方式，我們可以輕易地發現成百個與此類似的定義。但在進一步描繪「政治」之特質時，區克夏出人意料地否定了兩個極流行的看法<sup>②4</sup>：他不認為「政治」是在某種既存意識型態指引下從事的活動，亦不認為「政治」是一種純經驗性的活動。他以為這二者各有所欠缺：科學家根據某些假設 ( hypotheses ) 而後從事，但政治並非必依此模式而行，也即是說不必循某些獨立之意識型態而從事；另一方面，政治固然是在某些時刻追尋某些特定慾望的滿足，但若將其視為時刻隨慾求而變動之純經驗性活動，則人不啻無異於動物，失去了人類行為的具體性意義。所以，區克夏提出他那聞名的定義：所謂「政治」，可看成是「對於某些行為傳統，不斷地追求其內含之暗示的一種行為」<sup>②5</sup>。這是

<sup>②0</sup> *Rationalism in Politics*, P. 128. ( 在 “Political Education” 一文中 )

<sup>②1</sup> *Ibid.*

<sup>②2</sup> *Ibid.*

<sup>②3</sup> *Ibid.*, P.112.

<sup>②4</sup> “Political Education,” 這是他的就職講詞，此文一出，曾引起極大震驚與疑惑。

<sup>②5</sup> “The pursuit of intimations of tradition of behavior.” *Ibid.*, PP.111–136.

一個亟待解釋的定義，因為它實在是不尋常與不明晰的。

對區克夏而言，政治中的每一種活動，都是一種由因溯果式追求的活動；不是追求某個夢、理想，或是追求某個一般性的抽象原則，而是追求我們生活中所擁有的「傳統」中的暗示——亦即是其包括的限度、所隱含之可能性。他舉英國婦女的「法律地位」為例，他認為這是個一向模糊混淆的問題，主因是有關婦女的權利義務在有些事物上被承認，可是在某些事物上則並不見得。於是，對於婦女終於在法律上被賦予正式的政治權利這件事來說，最合理的解釋乃在於她們在其他的許多方面早都被賦予權利了，因此獲得投票權只是「順」理「成」章：現況下許多既存作法的必然引伸罷了。因此，拿許多抽象的觀念來解釋此事都不適合，例如說「天賦人權」、「正義」、甚至「婦女人權」觀念等；因為這些觀念並不能解釋遠在當初為何造成兩性在法律地位上的不平等。所以，最合理的說法便是，在一個日漸追求平等、合理的社會（英國社會）裏，婦女的「法律地位」這件事與現行許多事情（如財產繼承、社會禮儀等）並不一致；而消除這種不一致性的最大動力便來自於與現行許多傳統的並比討論。這種衡諸於「傳統」的過程，便為政治；而政治亦便是在傳統允許的「暗示」、「可能」之下，對現行的「生活中的安排」作出調整與改變。

這樣的論調聽起來確嫌保守，但區克夏有他的理由，尤其是他對「傳統」的深入看法。他指出，一個存有政治行為的社會，其中的「生活的安排」——包括習慣、制度、法律甚或某些外交決策——都同時有一貫處與不一貫處；這些「生活的安排」在一方面固然構成了一些特定的生活方式，但在另一方面，卻也往往「暗示」了許多未盡之處。而所謂政治，即可看成在探索、追求這樣的「暗示」；而政治上的推論便可看成是把這類「暗示」作出具說服性的展露，並且也說服性的去證明現在正是「認可」它們的適當時機。在以上一連串的看法之下，區克夏於是寫出了一段膾炙人口的文字，這段文字出現在二十世紀中葉是令人訝異的（因它與理性主義的潮流大大不合），但亦何妨是讓人深省的。那就是我們在文首已引之言，而此處為方便計容再述一次：

當人在從事政治行為時，就彷彿在一個無垠無界、深邃無底的海上航行；在此海上既無港灣以資屏蔽，亦無淺灘可供下錨；航行既無起點更無目的。一切所為僅求平穩地漂浮著；這海不但是朋友，亦是敵人；而此時航行的要領乃在於利用一些我們所享有的行為傳統中所蘊含的資源與啓示，來克服每一個驚懼危疑的

時刻<sup>②0</sup>。

對政治作如此的定義，在二十世紀中葉以後的世代裏，必定會受到嚴厲的抨擊。頭一個批評者，很可能就是理性主義者，他們會認為用「在無垠的大海上航行」來比喻人的政治行為，實在是低估了人類理性的能力。區克夏當然知道他必須面臨理性主義者的挑戰，所以在那篇有名的〈政治中的理性主義〉一文中我們看到了一個政治哲學家對當代理性主義最嚴厲的反省。他批評的方式極為直接：他將關乎我們一切生活所需的知識分為二類，一是技術性知識（technical knowledge），一是從事性知識（practical knowledge）；技術性知識可以被化約為規則而傳遞之，但是從事性知識就無法比照為之了。也即是說，凡是從事性的知識都涉乎某種技巧、天賦本能、或是對情況的體認能力，而這些往往並非可藉書本以傳遞的「本事」；它是一種由「從事」中才能得到，亦由「從事」中才展現的能力。因此，理性主義者想將許多種類的活動，例如政治、烹飪、繪畫、甚至人際關係之處理等等，都納入理性主義原則的完全掌握中，這對區克夏來說是過分「天真」的。他認為理性主義者常將凡是無法抽取其中規則的活動都視為非理性的，因為一種活動唯有經化約成若干規則後我們才能「理性地了解」它，並將它傳遞、教導給他人。理性主義固然經由此方式增進人類控制及掌握資源的可能性，但也因而醞釀了一種過度樂觀、太過自信的「理性主義至上」的態度，而區克夏認為這種態度侵入政治的領域後會誤導我們對政治生活本質的看法，並因此而甚至扭曲我們對生活意義的體認。

如果政治生活與政治行為並不完全依循理性主義所歸結、抽象出的若干原則而運作，則我們足能憑恃者就只有傳統及其中的具體經驗。這就是說我們唯有以歷史的眼光才能了解我們自身的政治生活：我們從事政治行為的原則以及在政治生活中所追求的目標，都是從我們所繼承的傳統中浮現出的。我們的政治行為既不是為了滿足某些慾求或衝動，亦不是要一味地發揚某種理念，而是追尋傳統中所含蘊的可能性及暗示；這樣的看法顯然強調社會環境對人認知、選取目標的影響，因此頗類似知識社會學的立場以及近似結構主義的精神。這樣的特色難免使人想到馬克斯主義；但顯然區克夏對政治行為的看法被人看成是保守、迎合既得利益階層的，而不是激進與革命的。把區克夏與馬克斯作這樣的對比似乎是順理成章，很容易讓人接受。但區克夏果真是一個不折不扣的完全保守主義者嗎？

---

<sup>②0</sup>Ibid., P.127.

《論人類行爲》是區克夏最主要的政治哲學作品，但有論者謂這本書所呈現的主要立場卻是一種經過重新建構的自由主義<sup>②7</sup>。要了解區克夏的政治哲學立場，要先了解他對於歷史中若干政治哲學家的看法，尤其是早他三百多年、與他同是英國人的霍布斯。由於霍布斯主張給予統治者絕對的權力與無上的地位，使得一般人容易將他的政治理論看成具有絕對專制的色彩及傾向，但是區克夏卻亟思將霍布斯從這樣的印象中解放出來。事實上區克夏對政治思想史上最大的貢獻可能在他對霍布斯的詮釋<sup>②8</sup>，而在當今學界的霍布斯研究中他也占有重要地位。區克夏指出，由柏拉圖、亞里士多德以來的理性主義以及有漫長歷史的自然法傳統，到了霍布斯身上發生了中斷：霍布斯以個人意願（will）代替理性（reason）而為其論述的基礎，也因此發展出他那以自由意志（voluntarism）及個人主義（individualism）為兩大支軸的政治理論。正因為霍布斯是絕對的個人主義論者，所以他構思的國家絕非專利、抹殺個人自由，而是藉著一個強有力的主權者來使每個人的自由獲得保障。因為基本上，利維坦所指陳的是一個法治社會，主權者依法律而非個人意志來約束人民，所以縱使社會處於一個絕對主權者之下，人民擁有「在法律下的自由」，這是任何人不能剝奪的；更甚者，「法律未盡之處」（the silence of law）更給人們許多的自由。而這一切，都遠較無主權者時的「自然狀態」中所可享有的自由為多，所以霍布斯稱人們在訂契約並推出主權後所享之自由為「真正的自由」（true freedom）。因此我們——照區克夏的觀點——不能認為霍布斯是個不尊重個人自由的理論家，正因為根據契約創造出這麼一個強有力的主權者，我們的真自由才能實現，「理性，而非權威，才是摧毀每一個人個體性的東西」<sup>②9</sup>。區克夏認為理性太抽象，且是規範性的，它無法保證政治秩序的建立；而經由每個人自由意志所認可的權威，它能確立的基礎在於每一個人都為他自己選擇了「政治義務」，因為是由他自己的自由意志所選擇的，所以他所同意的權威不但穩固而且必然與追求個人自由的意願不致衝突。於是，區克夏巧妙地解釋了霍布斯理論中自由與權威的關連，並認為由此而生的自由主義是真正穩固的，因而他的結論是「正因為

<sup>②7</sup>這是 Paul Franco 的獨特見解，見 Paul Franco, "Oakeshott as Liberal Theorist," *Political Theory* 18(August, 1990):411–436.

<sup>②8</sup>他的詮釋主要見於 *Hobbes on Civil Association*.

<sup>②9</sup>Ibid., P.63.

霍布斯力倡威權主義所以才不可能是個絕對專制主義者」<sup>⑩</sup>。

至於區克夏自己的政治哲學最大特色，也是建立在權威與自由、個人與羣體的巧妙調和上的<sup>⑪</sup>。在《論人類行為》一書中，他指明了人類行為的種類可分二種：一是為達成某些特定目的的行為，他稱之為 *prudential practice*（計量性行為），因為它是工具性的；而另一種並不為特定目的，而是要滿足實踐某種道德規範，這個他稱之為 *moral practice*（道德行為）。我們的經濟行為、生產活動、或是學習某種技藝等，均可看成是 *prudential practice*，因為它們的目的明確，因而行為本身是一種手段，達成此目的後會產生某種結果，這種結果能滿足我們的某些需要。但 *moral practice* 則可看成是一種建立道德規範的行為；我們在從事 *prudential practice* 時是否需要一些規範？我們的人生目的是是否有若干原則來指引？而 *moral practice* 正可看成是關乎行為規範創建的行為。因此，政治行為、倫理行為就成了區克夏所謂的 *moral practice*。

而談到人類所形成的組織時，區克夏就以此為根據：以 *prudential practice* 為基礎所形成的組織就稱為 *enterprise association*，而以 *moral practice* 為基礎的組織就稱為 *civil association*。所謂的 *enterprise association*，顧名思義即知其所指，人類生活中的大部分組織都屬於此類，其目的乃在於滿足某種需求；而 *civil association* 乃指政治組織，而它最重要的特色是「完全由規則所構成；所謂公民關係（*civil intercourse*）的語言即是有關規則的語言；而國家（*civitas*）乃是由規則所表示出（*rule-articulated*）的組織。」<sup>⑫</sup>他又強調，所謂「公眾制度」（*res publica*），是所有政治組織中的核心，它是「由多種規則及類似規則的指令（*prescriptions*）所構成，而每一個人在經由各種活動以尋求他的自我滿足時都必須在這些規則下從事」<sup>⑬</sup>。由此而知，所謂政治乃是對公民事務進行思考及談辯，對「公眾制度」所需要的規範作認可或否定；而公民事務的本質是讓公民建立自我認定而非表露自我的需求慾望，尋求共同規則而非共同目的。所以在這裏他再一次對政治學中的理性主義作了一次批判：政治過程並不是一連串的「問題與對策」（*problem-solving*），因而政治生活並不能看成是由一些理性主義的基本公設所構成。

<sup>⑩</sup>Ibid., P.63.

<sup>⑪</sup>這也是 Paul Franco 所強調解釋區克夏的方法。

<sup>⑫</sup>On Human Conduct, P.124.

<sup>⑬</sup>Ibid., P.148.

相較於 civil association 的尋求建立規範，enterprise association 則求達成特定目的與滿足特定需要。正因為後者的特性如此，所以區克夏認為它不是強制性的組織：每個行為者（agent）基於他自己的目標與需求自行選擇加不加入某種 enterprise association。原因很簡單，行為者的基本條件是「自由」與「自主」，如缺此二者，則不可能有行為現象（agency）；所以組成 enterprise association 的衆多行為者不但主觀上認可團體所追求的共同目標，而且在必要時亦隨時可以選擇否定這個目標、離開這個團體。如果 enterprises association 的特色如此，所謂國家就絕不可能是 enterprises association：國家必然是強制性加入的組織，個人或行為者並不因其有主觀意願或自主性而可隨時加入或脫離。但區克夏再三強調，國家雖屬強制性的公民組織，但它的權威卻不致與個人自由產生永恆對立。區克夏的這點強調是他在政治哲學上的很大特色，並且也是對霍布斯理論中所謂權威與自由對立問題的修正與改良，是他的貢獻所在。

一般講「消極自由」（negative liberalism）的學者總是堅信國家的權威與個人自由間的關係彷彿是零合的：權威對個人自由會有無可避免的妨害。霍布斯主張國家的絕對權威正是個人自由的來源與保障時，他並沒有進一步地提出周詳的說明。區克夏接下了這個棒子（雖然他絕非唯一的後繼者），並從兩方面來說明集體生活與個人自由並非如我們想像般地對立。一個公民組織可由二個方面看它內部的力學關係，一是國家權威（civil authority），一是公民服從（civil obligation）。區克夏認為此二者的運作無論如何都不致有損每個行為者他的道德自主性（moral autonomy）。因為不論權威或服從都經由規範、規則來運作，而這些規範、規則區克夏稱之為 lex，lex 即是法<sup>④</sup>；在「法」之下，每個人的行為自由及道德自主並不必然受到箝制，因為「法」並不指示具體的行動方式，而只是指出了我們在從事行動或選擇時所應顧及的因素。也就是說，政治權威是透過「法」來求取公民們在從事社會行為時的共識，而並非是轉化為侵犯每個人自主性的一種意志（voluntas, will）。而也就在此方面，區克夏與歐陸及英國的唯心政治哲學傳統大異其趣。盧騷及黑格爾所倡的全意志（general will）及理性意志（rational will）均以為國家權威雖不致扼殺個人自由（而是相反），但無疑其卻須藉此種意志以運作。但區克夏卻無論如何也不願承認權威的行使經由某種「意志」，而他認為是透過「法」這種客觀的、穩定的規範。

---

<sup>④</sup>jus 與 lex 的中譯均為「法」，但 jus 是 law，而 lex 接近於 ordinance.

區克夏否認國家權威會拘束個人自由的第二個理由是較抽象而稍需細思的。他以人類政治關係的典範——「公衆制度」——為例，企圖指明政治權威是層級很高的存在，我們不能將之與它本身所具有的合法性這一層級的存在相牽連或混淆。也即是說：「承認「公衆制度」的政治權威的必要性並不表示我們認為它展布的規則合理或是大家都贊同它：承認它與評價它的優劣並無關。」<sup>③5</sup>因此，權威所展布出的規則其優劣的裁定還是在於我，我並不因為承認它的存在而喪失了道德判斷的自主性及實際行動的自由；也因為在此處「承認」與「認同」之對象各隸屬不同層級的政治理念，所以行為者的「自主性」便不受影響。

亦由於區克夏是如此地注重維護個人的道德自主性，所以儘管他處處強調傳統的基本性及權威的重要性，他還是可以被某些人視為一個自由主義思想家——一個修正過的自由主義<sup>③6</sup>。他承襲黑格爾以來的唯心政治哲學傳統以面對傳統的自由主義，他以為歷史（傳統）、個體的歷史性、政府、法律及權威都是界定個人存在的條件與提示個體意義的機制，但絕非是用以箝制個人自由、限定個體發展的客觀外在環境。因此傳統自由主義視自由與權威、個體與國家存有「永恆」對立的看法就被他視為源於一種觀念上的混淆（ignoratio elenchi），而這種混淆的主因就在於對「公民組織」這一重要概念的錯誤解釋。而他又認為所以會如此，乃因為大家早已習慣於視洛克的重要性、或對洛克理論的興趣，遠超過霍布斯之上，也就是傾向於將洛克視為自由主義的鼻祖。但區克夏以為，若經詳細考察霍布斯的推論過程及動機，則霍布斯對保障個人自由所作的理論貢獻絕不下於洛克；而洛克若稱鼻祖，則應是所謂「資本主義」自由主義的鼻祖<sup>③7</sup>。

既然區克夏對洛克並不十分垂青，即可知他對植基於洛克學說的「資本主義自由經濟」之下的功利心態、物質主義及經濟掛帥等現象不滿，而把這些現象從自由主義與人類的經濟生活中逐出，這正是他的「新版」自由主義最大的特色<sup>③8</sup>。他一再地區分 civil association 與 enterprise association，認為前者是一種關乎個人道德自主性與人性發展的組織，而國家

<sup>③5</sup> *Ibid.*, PP.147–154.

<sup>③6</sup> 用 Paul Franco 的話，就是“restatement or reformulation of Liberalism.” 見 Franco, “Oakeshott as Liberal Theorist.”

<sup>③7</sup> C. B. Macpherson 稱之為“possessive individualism.” 而 Leo Strauss 稱之為“bourgeois morality”

<sup>③8</sup> Paul Franco, op. cit.

正是這種組織；所以國家是道德組織，而不是為了滿足人類特定慾望達成特定目的而自行（自由）結合與退出的 enterprise association<sup>⑨9</sup>。

也因此他在《論人類行爲》一書中一再地強調我們應把國家的本質視為中世紀所謂的 *societas*，而不是 *universitas*，前者是「規範關係」、「道德關係」，而後者類於今之「利益團體」內之關係。

## 二、

現在我們試著較深入地探究區克夏整個著述中所遺留下的問題。在《經驗及其模式》中，他的分析單元是「經驗」，他認為這是一種「整體性的觀念世界」（unified world of ideas），外在世界與內在意識在此得到了連結與融合；但他在《政治中的理性主義》（以及「哲學的法律學之概念」一文）中，均是以「傳統」這一概念為討論之重心；到了《論人類行爲》這個階段，「從事」（practice）又變成了論述的基礎。我們不禁問道：在區克夏的思想中，「經驗」、「傳統」與「從事」到底有何關係？他認為哲學不能替代「經驗」的各種「模式」，所以在《經驗及其模式》中，我們看到了哲學對應於「從事」的完整性及具體性，但本書卻不包含了政治哲學（或道德哲學），因為本書不僅在主旨上無涉政治哲學，亦且在其理論架構上也無法給政治哲學一如哲學般在知識論上的地位。那是否意味區克夏本人就失去了論述政治哲學的興趣，或是他無法替政治哲學的研究在他的整個體系上找到一個合理的定位——不但有實際用途，且在「經驗模式」的層級上占有值得尊敬的位階？而顯然他在《論人類行爲》中充分地表達論述了他個人的政治哲學，那是否表示「從事」的概念之使用使得他得以進入政治哲學的領域而不會有前述的困擾？果如是，則「從事」與「經驗」的差異何在？以上這些都是我們須面臨的問題，而很可能它們的答案也是彼此相關、互相扣合的。唯有這些問題的解決才能使我們認清區克夏的每一部（或每一階段）著作在幫助他形成整個思想體系上有何重要性。

在《經驗及其模式》中，哲學的位階清楚地被界定為高於歷史、科學及從事，因為唯有哲學性的思考是整體性的，而這三類模式內的思考都被拘囿於其本身的「經驗世界」內，而哲學較能從「整體」的角度出發是因為

<sup>⑨9</sup> 在這一點上，他自認為與黑格爾對國家本質的看法相近。黑格爾以「社會道德」（*sittlichkeit*）的實現來解釋國家。

見 Oakeshott, "On the Character of a Modern European State," in *On Human Conduct*.

它較遠離了「實際經驗」，三類模式之流於「片面」是因為它們植基於（也因而拘執於）各自的「實際經驗」世界。這可用一個比喻說明，哲學因能登高，故可望遠，而三類模式卻因祇能見樹，故未能見林。但是緊接而來的一個有趣問題便是：政治及社會經驗乃是一種「從事」，因而它們是經驗的一種「拘限」，不能如哲學般完整與具體，但「政治哲學」或「社會哲學」則如何？它能脫離「從事」的拘限性嗎？抑只不過是不完整、不具體、缺乏自我批判能力的「從事」性經驗的另一種較精緻的模式？這顯然是對區克夏極重要的一個問題，因為他如何為政治哲學定位將影響他日後從事政治哲學論述的可能性。

在《經驗及其模式》中，區克夏所採取的態度是將政治哲學視為「假哲學」（pseudo-philosophy）<sup>④0</sup>，因為它對理念世界（即經驗）的探求並非是無預設條件的，而且是受拘限的，這乃是指政治哲學的論說必須受限於人類實際政治活動經驗的影響：政治經驗在不同環境中的變異性、價值選擇的不同、理想與實際的差異、表象與實際的差異……等等。這些都使得政治哲學不能成為一種「無預設條件的哲學探求」（unconditional engagement of philosophical understanding）；因它涉乎實際經驗、植基於實際經驗，所以必然被拘限於經驗之局部，故不能成為整體性、超越（經驗）性的思考。它雖名為哲學，卻是「拘限」的哲學，並非真哲學——不受拘限，不從特定條件出發、而從經驗整體之立場考量。但如此一來，區克夏即將面臨一窘境，即是政治哲學的論述將成餘贅，因它本身在知識論體系的位階不高，並不能有裨於洞視政治之缺失而促成其改善；而能夠對政治經驗作批判的是哲學，但哲學之所以不會有拘限性正因為它遠離了實際經驗，既如此，則它亦不能指導政治了。如果政治哲學成餘贅，而哲學無助，則區克夏在《經驗及其模式》中所提出之體系就只具有理論上之說服性及優美性，但卻對吾人生活之改善無益（而事實上他在本書中要強調的正是理論與實際的分野，二者不能混淆、替代、融合……）。亦因此，我們有理由懷疑區克夏往後如何從事政治哲學的探討？

然而，事實卻是，他稍後開始陸續發表他的政治哲學。其中最著者是《哲學的法律學之概念》及《政治中的理性》文集中之各篇。在這個階段的著作中，他揭棄「傳統」這個概念作為理解吾人社會行為的基礎。這實是一個巧妙的設計：他用《經驗及其模式》中的理論來支持他對「傳統」的論述，但「傳統」此一概念卻協助他再度穿透入政治、社會哲學的探討中；

---

<sup>④0</sup> *Experience and Its Modes*, PP.334–346.

這真是迂迴曲折的戰術。「傳統」，照區克夏的解釋，是對現實世界的一種「經驗」；而所謂「經驗」，一如他前此所再三強調，是一個「理念的世界」，在在這「理念的世界」中，有其自身的連貫性（coherence）及一致性（unity）。所以對「傳統」的了解，最重要的在於明瞭它所代表的「理念世界」——了解其連貫性、完整性。然而這連貫性、一致性往往卻須在外來事物、新事物、新狀況出現時才引發我們注意到此問題。因此我們在日常生活上進行諸多「從事」時所面臨的考驗即是在變遷的環境下不斷地去尋求傳統中的「暗示」（intimations），以使我們經驗所代表的「理念世界」維持連貫與一致性。亦即是說，了解「經驗」即是了解其代表之「理念世界」；而進行了解之法乃是「內求」而非「外尋」：「內求」此「理念世界」所含蘊之「暗示」以求其解釋現實世界之一致性與連貫性，而不用「外尋」一些一般化的「理性通則」以指引我們的從事。就這是《政治中的理性》一書所立基的論點。既然如此，「傳統」不但說明了人類從事性「經驗」的本質，亦指引了吾人如何進行從事性「經驗」；「理性」原則不是來自具體之「經驗」，故無從解釋「經驗」，更無以指導「經驗」，於是區克夏如此地運用「傳統」這個概念解決了原先論述從事性「經驗」（也就是政治哲學的研究）的困難：哲學與從事的對立、理論與實際的差距在此都巧妙地被迴避、甚至解消了。

但以「傳統」來論述從事性「經驗」如政治者，並不能令區克夏全然滿意，因為此一概念對區克夏所亟於解決的某些「政治哲學」上之間題並無甚助益，例如：政治生活之本質、國家（公民組織）之目的、及個人自由與公權力之關係等等。要解決此類問題，我們可能需要一個植基於「從事」之上的立足點——唯有從「從事」方能建立起有關「從事」之哲學，而從純「哲學」的立場來論述「從事」，那是只能批判而不能建構、只能「破」不能「立」。「傳統」此一概念雖然化解了若干《經驗及其模式》之體系所帶來的尷尬，但對建構「從事」之哲學（如政治哲學）卻嫌不足。若區克夏之最終目的是要發表政治哲學，則他畢竟無法迴避此問題。但此問題卻是高度棘手的：政治哲學如果哲學的「氣味太濃」，則無裨於現實問題之改善，然若完全為「從事」之經驗所羈絆，則必然是「缺乏自覺」、「無法自我批判」與「缺乏一致性與連貫性」的。

於是區克夏所需要的很可能就是將整個分析體系作些修改，使他能夠論述政治哲學，但卻使政治哲學不致再被定位為「假哲學」。這首先需要一股類似「入世」態度的確立：政治哲學的研究是重要而必需的，它雖暫時無法譬擬於哲學的「整體」、「一致」、「自覺」、「自我批判」，但

它卻不否定保有如此特性的重要性，並且視其為終究努力之目標。

一個理論家若時時下錨以便用其理論之鉤網捕捉隨處所見之魚，必然會對其身為理論家之「天職」（Calling）有所中斷打擾，但卻不必然使其背離此天職。……任何一種質疑或否定自身的論述都將失去成就「有條件完美」（conditional perfection）的機會。理論家應善用其理論工具，而一個時時質疑、批判自己理論工具的理論家是永遠捕不到魚的⑪。

在以上的最後一句話中，我們看到了區克夏態度的轉變，一種「入世」的態度在此受到肯定，他似乎開始宣示身為理論家的「經世」、「濟世」責任。

當然，這種「經世」態度的揭露是必須有理論體系的修改來配合的，這也許可以被解釋為《論人類行為》這部政治哲學力作出現的主要原因。在這部書的第一篇文章「論了解人類行為」中，區克夏重行提出了「從事」這一概念。在此之前，「從事」被視為是「經驗」的一種模式；而此時，「從事」已變成了規範所有人類行為（及人際關係）的規則、條件、協定等。它含蓋的範圍極廣，包括了人倫關係（朋友、師生、鄰居……等）、生活方式或氣質（例如中古的騎士精神、斯多噶式的漠然態度等），甚至包括各種智識活動的論述（如科學、歷史、詩、哲學）。所以，「從事」取代了「經驗」，成為區克夏思想體系的核心分析單元。然而此舉意義何在？「從事」相較於「經驗」作為分析單元又有何不同？這應是了解區克夏哲學體系轉折上很重要的問題。

「經驗」是解釋世界的各種「模式」，是「理念世界」；我們得出解釋世界的三種「模式」，並得出哲學乃是居於「模式」之上對其作批判的活動，但在解釋世界時哲學並不能替代各「模式」。於是乎一方面我們有了哲學與「模式」間的競爭，或理論與實際的對立與差距；而另一方面我們更得到了修正各種「經驗」的智識，即是「超脫」任何預設的哲學。哲學之能「超脫」，是因其脫離片面之經驗，但亦正因其脫離片面經驗，所以不能幫助吾人改變現況（只能批評、不能替代；只能「破」，無法「立」）。所以我們如果一直留存有「哲學——經驗模式」之對立，則改善現況的工作（即「經世」）將永遠受掣於形上學⑫。但是「從事」作為分析單元卻不同，它不預立理論與實際的對立，或哲學與科學（及史學等）的知識論地位之高下，因為在此時理論論述（theorizing）或哲學思

⑪On Human Conduct, P.11.

⑫Ibid., P.25.

考等活動本身均成為「從事」的一種了。既然其本身即為「從事」，那何有往昔之「理論」與「從事」(theory and practice)之對立？而用「從事」作為分析單元的好處是，它在論述人類行為（幾乎可包含一切行為）時，是著眼於人與環境的互動，即是人對環境的影響、改變，而非人對環境的解釋模式（即「經驗」）。也就是說，當分析單元成為「從事」時，我們去論述倫理學或政治哲學時都不會受掣於某一「超脫」的「整體經驗」而被貶為「假哲學」。區克夏認為以「從事」的角度看，政治哲學不必被視為是抽象的，有缺陷的與不完全自覺的「經驗模式」，而可以被看成是「特定情況下的理論」(conditional theory)，而政治理論家就可看成是自覺其為「發表特定情況下理論」之理論家(self-consciously conditional theorist)。然政治理論家終究將並不以此為足，他的最高目標還是趨近於「無特定情況限制之理論」(un-conditional theory)，那就是「哲學」，只是「暫時」他未能作到而已。用區克夏自己的話說，一個政治理論家，「他知道有一個天堂在等著他，但他並不急於立即達到那兒」；也就是說，一個政治理論家為了要論述人的道德行為及政治行為、政治組織之特性，他「只得暫時先拋開形上學」<sup>③</sup>。

這樣的解釋可以幫助我們了解區克夏《論人類行為》出書的動機以及該書理論上所可能有的「限制」。《論人類行為》是區克夏「結網罟以捕魚」的代表作，也是他作為一個理論家「在通往天堂之路」上所構築的一個「暫憩點」。本書的最終目的極單純，僅在於解釋政治組織的特色及人類政治生活的本質——它並不論及任何特定的、實質的政治問題，亦不以闡揚任何意識型態為目標。也因此它在理論層面上的特色及限制是：它僅是消極性地解釋政治生活，而無法提供我們改善實際政治之道，更不預示(prescribe)我們在政治制度或理念上應遵循之方向。但對區克夏的批評者言<sup>④</sup>，《政治中的理性主義》與《論人類行為》卻構成了今世保守主義政治理念的代表著作，他們認為此二書絕不僅是（中性的）政治哲學而已，而是某一種意識型態的代言人。這似乎與區克夏自己所宣稱的著書目的（及政治哲學之性質）大大相反。有些較不尖銳的批評者認為即使他不是在宣揚保守意識型態(conservative ideology)，也是在一種保守的氣質

<sup>③</sup>Ibid., P.25.

<sup>④</sup>如 Pitkin, Wolin, Raphael 等人。參見 Bruce P. Frohnen, "Oakeshott's Hobbesian Myth: Pride, Character, and the Limits of Reason," *The Western Political Quarterly* (Dec., 1990), P.791.

傾向（conservative disposition）下進行論述<sup>④5</sup>。這是因為區克夏把政治生活視為一種共同尊崇「規則」的道德關係。區克夏一再強調所謂政治（亦即公民間之關係，civil relationship）可譬喻成大家「共同使用一種道德語言」之關係<sup>④6</sup>，大家共同認定此語言中之語法，並尊重其權威性，繼而用此語言進行表達及溝通——表達係指表現出自由意志（volition）及主體性，而藉溝通與互動每個人可滿足自己的某些實質需要與願望。用更明白直接的話說，政治即是制定一些規則（lex）以供大家遵守，雖未必每個人都同意這些規則的內容，可是大家都認為有規則是必要的，大家應尊重規則的權威性、並對如何建立規則具有共識。大家在規則（外在形式）下從事個人的生活，追求與滿足一己之各種「實質」目標或慾望。大家在經濟上的關係可能是某種「實質」、「特定」的關係，但在政治上卻是一致尊崇「規則」以生活的「形式」、「普遍」關係。「規則」關係乎我們行為時所應有的考量與態度，但卻不明定或規劃行為的內容，因此這些「規則」乃是「道德規則」，也因此彼此互約期許尊崇「道德規則」以追求「實質」目標的生活乃是道德生活。大家在「規則」的尋求建立及互約尊崇其權威以共處中實現了個人自主性及道德生活，而在「規則」下尋求「實質」目標的滿足中完成了經濟及物質的生活。

這樣的把政治視為人在既定「規則」內之道德關係自然很容易招致「保守」之譏。因為人未必要在尊崇「規則」之下去追求實質目標，而很可能是在追求實質目標之際衡量是否有必要合於「規則」。又，區氏所描繪的很可能只是個「理想國」，裏面只見靜態的「規則施行」，而未見動態的權力傾軋與政治鬥爭，彷彿每個人都將他自己的道德自主性之實踐放在第一，而置所有其它慾望於次。所有對區氏的批評中以皮特金（Hanna Pitkin）最為人樂道。她認為區克夏在《論人類行為》之論述既「有違人性之自然」（inhuman nature）又企圖「珉除人類行為中之政治成分」（unpolitical theory）<sup>④7</sup>。她意指區氏有意地忽略了人有各種身心之慾望，並且常為了滿足慾望而發生衝突、進而謀求解決衝突；也就是說，既有如此之人性，故有政治理論應運而生以濟其蔽。而區氏的政治理論中等於不容「政治」有空間存在：把政治視為「追求傳統中的暗示」，把政治關係

<sup>④5</sup> 見 Jeremy Rayner, "The Legend of Oakeshott's Conservatism," *Canadian Journal of Political Science* (June, 1985): 313–328.

<sup>④6</sup> *On Human Conduct*, passim.

<sup>④7</sup> Hanna Pitkin, op. cit.

(公民關係)僅視為「共同使用一種道德語言」的關係。此不為「傳統主義」為何？此不保守為何？

面對這些頗令人側目且同情的指控，區克夏並未多作答辯，因他認為此多係批評者誤解或曲解其文字所致，而非其立場令人不能接受。所以我們現在最重要的工作乃是從他的整個體系出發來看待這個問題：他的政治論述係意識型態或有純知識目的的政治哲學？如屬後者，則他只是論述人類政治生活之本質及特色，並不涉政治運作之方向及安排，故只應有關於其邏輯推理上之商榷，何來保守、激進之譏？也即是說，若其無關乎意識型態，則如何可用分類意識型態之詞彙相對待？造成區氏之說被視為保守政治哲學之主因可能是論者將其保守論、傳統論與其政治哲學之體系建構相聯結，因而視其學說為一有系統之保守政治哲學，或保守意識型態。此一作法最主要的錯誤在於將區氏的政治觀點（政治性論述）與其政治哲學體系相混淆；吾人須知，區氏雖為政治哲學家，但卻不可能一天二十四小時均扮演此角色，他也有以公民之立場論述之時與論述之事，而此即為其「政治性論述」。「政治性論述」大抵人皆有之；但「政治哲學」之系統性建構非人人皆從事。區氏之「政治哲學」，係一體系性之建構，一如前述，其係由區氏本人之哲學系統推演而成，目的在對吾人政治行為之本質作一探究，以便對吾人政治組織（公民組織）之特性能有所訂定。又，已如前述，區氏認為人之「從事」凡不屬追求特定目的、慾望之達成或滿足者，率皆為「道德性從事」——意即謀求與他人建立起一個共同在某些規則下生活的關係。而人羣依「道德性從事」而產生之組織即為「公民組織」，其中最大之特色乃為成員共謀某些規則之建立，並以尊崇規則而生活作為彼此間關係之基礎。而個人道德自主性之實現即存在於一方面規則並未限制個人達成生活實質目標的方式，而只是提出若干行為上所需有之考慮與情況；另一方面規則之出現乃個人自由意志之產物，故對規則之尊崇表示了個人自由意志之連續一貫性及其體現。而批評區氏學說為保守者最主要的焦點有三：

- ①如將政治視為每個人都須「遵從」（obey）規則而共處的關係，則豈不太過於遷就現狀，自絕於變遷或反省之機會，並抹滅人之主體性？
- ②如此一來，亦忽略了「權力衝突」「權力奪取」等現象作為政治本質的特色。
- ③將政治視為「追求傳統中的暗示」，則傳統中所缺乏之理念將無法體現，傳統中之不合理事物亦將因循滯留。則政治僅為替現狀「美容」而已。而細察區氏之說，實並不為此三問題所擊。第一，區氏從未言人須「遵從」

法律，而係言「尊崇」法律之關係為一道德關係，亦即為政治關係。人「尊崇」法律，係指其存在之價值與必要性，但卻未必指其內容。人可以「尊崇」法律之權威性，但卻未必「遵從」每一條法律<sup>⑭</sup>。第二，區氏並不認為「權力衝突」與其所說不能並存，權力衝突與規則尊崇可以同時發生；而不論權力衝突之結局如何，必然出現某些「規則」以為結果，而任何權力競爭亦必在某些「規則」下從事，否則此已非「政治」，而是野蠻之「自然狀態」矣！第三，區氏之「傳統主義」已如前述，並非一般所常見之懷古念舊情結，而乃是出自其哲學體系中對人類「經驗」（從事性經驗）本質所作之探究，有其知識論上之分析過程；因此，其「傳統主義」應視為其強調人類行為之延續性在人類社會中之重要性，而非某種保守之戀古症（nostalgia）。果如是，則區克夏之學說屬保守抑否、其為政治哲學或意識型態，已不為難解之謎矣。

如前所述，有論者謂區克夏並非在宣揚某種保守主義之意識型態或為其辯護，而僅是在其政治哲學中顯露出保守之傾向（conservative disposition）而已<sup>⑮</sup>；故此說以為「保守主義意識型態」與「保守之傾向」是不同的，前者為既定之「主義」，而後者僅為某種「氣質」、「心態」，可能影響論述之氣味，但並不必有替某種既定立場辯護之必要。其實這種看法亦不見得能呈現區氏之真貌，因為區氏將不會承認他的學說是「具保守氣質」的政治哲學；他會強調，在「政治哲學」前是不應冠有任何形容詞的，否則「哲學」即失其立場。對於此問題的根本解決，恐怕還要如前一般，將區氏在不同時地之角色加以區分。區氏為一政治哲學家，但同時他還有其它的角色，例如英國公民；在後一個角色上，他會發表若干對國是之看法，對政策之意見，而這些可能是「保守」的，也可能不是保守的（但通常外界認為——他自己亦曾承認——這些屬保守）。但最重要的是，區克夏在寫作時是穿梭於二種「功能領域」之中，我們目前只關心其中一種，因此我們要注意他的時論與他的系統性政治哲學之區分；前者為其討論政治事務（political events）之意見，而後者卻僅是他申論政治（the political）為何之作，我們不可將二者混淆，因而以他論時政之保守進而推論其政治哲學沾染「保守」氣味，甚或不過是為了「維護保守意識型態」發而為論者。

<sup>⑭</sup>這就涉及了區氏在《論人類行為》中論「公民不服從」之部分，另可見區氏回覆 Pit-kin 之語，見 *Political Theory* (1976): 353–367.

<sup>⑮</sup>見註<sup>⑮</sup>。

或許也有人用這樣的方法替區氏貼上標籤：如果他不是「霍布斯式」的個人主義者，將政治視為個人利益的保護與對個人外患之防範（the politics of skepticism），就應是「黑格爾式」的社羣主義者，將政治視為實現某種羣體共同理念的過程（the politics of passion）。其實這樣的區分對區克夏來講並無多大意義，因為他重視的不是政府管理（對個人自由約束）的「量」（quantity of government），而是其運作之「模式」（the mode of government）。我們不厭其煩地再次看他對所謂「政治」的定義：

政治（governing）是特定且有限之行為，即是提供並保障那些規範我們行為之普遍規則，但這些規則並非要約束限定我們實質的行動，而只是使人們能儘量減少在追求自身利益的過程中受挫折之工具而已……<sup>50</sup>

所以他的興趣在於提供我們認識人類政治生活本質的方式，而不是推介某些指引我們從事政治行動的「理念」（就是他所謂的 passion），更不需要介入所謂個人自由與政府權威在「數量」上分配的辯爭中。也就是說，他意在界定政治生活的特質，而不在如何改變政治的方向。我們的政治生活，目的乃在建立並維持一套規範：一以規律行動，一以處理人際關係之互動；而這套規範包涵甚廣，它包括了吾人應如何成立公權力體系、公權力體系應有何種結構、法律應如何制定或修改、政府如何運作等等。而這套規範的總稱即是前述之「公衆制度」（res publica），它代表了指引人在「公衆領域」內應如何生活的規則及制度之總合。這套規範與我們生活上的關係是「指出我們行動上應有之考量或應受之限制條件，但卻並不決定我們的實質行動內容或選擇。」<sup>51</sup>它與行為者的關係似可比擬為作曲家對演奏者之提示關係，作曲家常在曲譜上記下若干「表情術語」，例如「莊嚴的」、「中庸的」、「如歌的」、「熱情的」等，它意在提示某種狀況、情境（conditions），卻無法決定演奏者應採用如何的手法來詮釋表達這種「表情」。

故總而言之，凡認為區氏之政治哲學「企圖抹除政治的空間」、「貶抑意識型態的價值」、「敵視理性主義」、或是「宣揚保守思想」的人，大抵可能是誤會了他的企圖，而這種誤會也大致是源於對他此一句話的誤會：「公民關係就是共同使用一種有關道德生活的語言之關係」。他雖然

<sup>50</sup> 見 *Rationalism in Politics*, P.184.

<sup>51</sup> 見 *On Human Conduct*, PP.55–58.

寫了一整本書來解釋這句話，但他的企圖很單純且有限，那就是：政治哲學旨在解釋政治生活的本質，而不在表達任何一種指導我們行動的意識型態。如果我們責問區克夏，若政治哲學家有一理論天堂，為何區氏尚留連於路途中而不急於往赴，他可能會回答他正致力於途中現況的理想化與改善（不是用某種意識型態，而是用哲學知識——讓我們更了解自己行為與社會互動之本質）。我們都不應忘了他是人類政治哲學史中一個重要傳統——德國與英國唯心論——的傳承者。他所承襲與代表的是一個古典的理想，這種理想是建築在三個支柱之上：歷史哲學、道德哲學、與政治義務；而在這三大支柱上顯現的特定看法就代表了這個古典理想的最大特色：人藉政治生活（傳統）來承認自己，並藉政治生活來完成實現自己（之道德自主性）。這與現代一般對政治之看法是成明顯對比的，後者以為政治是保障個體而非模塑個體的。所以不論我們把區克夏看成是如何地傳統的、過時的、甚至保守的，在這個古典理想沒有完全失敗前，他是不能被率爾拒絕的。

# Political Philosophy: Discussing the Nature of Political Life or Articulating the Ideologies? — A Look into Michael Oakeshott's Political Philosophy

Sy-Shyan Chen

## Abstract

Michael Oakshott had been controversial as a political philosopher and as a historian. This passage is a study about his conception of the nature of political life against the overall philosophical system he had thought to adumbrate. Because Oakshott is such a versatile thinker that an accurate description of his ideas entails comprehensive survey of elements of philosophical, ethical, and historical thinking in his writing. This of course is no easy job and the study itself would thus appear no more than a seminal effort in this direction by, first, attempting a sketch of his “intellectual universe” and, then, going some depth into certain crucial issues which concern him most in his conceptualization of the political world.

Experience was the concept he used of describing our modes of knowing and perceiving the world, and practice was that of analyzing human actions and thus human associations. Not only did the two concepts represent Oakeshott's academic interests in his different intellectual stages, but they pointed to differing perspectives in constructing civil philosophy. And it is the argument of this research that his earlier and later thoughts, as far as their intimations for political theorizing are concerned, should not be seen as incoherent; rather, together they appear as a delicate device persuasively explaining both the nature of civil association and that of political philosophy. Special cautions are also urged not to take Oakshott's conservatism and traditionalism in a way that refers only to his ideological stance as a private citizen, for he might well have been deliberating most of the time as a philosopher.

