

中央研究院
三民主義研究所

專題選刊

(六十八)

卡爾·波柏漸進改革論述評

張福建

中華民國
臺灣 臺北 南港

中華民國七十四年三月

目 次

壹、前 言.....	1
貳、漸進改革論的哲學基礎.....	3
一、方法論上的個體論.....	3
二、演化的知識論.....	5
三、批判的理性論.....	9
參、反烏托邦社會工程.....	13
一、烏托邦社會工程.....	13
二、反對烏托邦社會工程的理由.....	16
肆、逐步社會工程.....	21
一、漸進改革.....	21
二、消極性的功利主義.....	22
伍、結 語.....	25
附 註.....	26
參考文獻.....	28

卡爾·波柏漸進改革論述評

張 福 建

壹、前 言

卡爾·波柏 (Karl Popper, 1902-) 係當代著名的哲學家，一生著作甚豐且涵蓋的領域甚廣，舉凡知識論、方法論、倫理學、歷史及社會、政治哲學等，波柏均有十分深刻的洞見。其中尤以方法論、知識論對學界的影響最大，而其中論點也廣為他科學者所援用〔註一〕，甚至蔚為“波柏學派”(Popperian School)，其中較著名的學者有拉卡托斯 (T. Lakatos)、瓦金斯 (J. W. N. Watkins) 諸人，這個學派在六〇年代曾分別與“法蘭克福學派”(The Frankfurt School) 及著名的科學史學者庫恩 (T. S. Kuhn) 舉行多次影響深遠的論戰〔註二〕。

除了上述論戰外，由於波柏著作的題裁多半以對前人或其他學派批判的形式出現，自難免引起許多學者的問難，其中波柏對柏拉圖及馬克斯的批判，現已有數本專書出版〔註三〕，仔細的探討波柏的批判是否允當。至於闡述波柏思想的著作更不勝枚舉，其中頗值一提的事，是蘇聯及中共晚近也有不少論著在探討波柏的思想，可惜筆者目前搜集的資料仍十分有限，而無法在此加以詳細討論。

本文的主要目的是試圖僅就波柏“逐步社會工程”(piecemeal social engineering)的主張提出說明，並嘗試對其論點提出一些個人的看法，筆者以為波柏的政治思想乃係延續了洛克(J. Locke)及彌爾(J. S. Mill)等的自由主義傳統，試圖為人類的自由及其制度提出理論的辯護。而波柏之所以由科學哲學轉向社會及政治哲學〔註四〕，並且在“開放社會及其敵人”(The Open Society and Its Enemies)一書中，以激昂而嚴厲的措詞對柏拉圖、黑格爾·馬克斯提出批判，主要都是由於前後兩次世界大戰，人類的生命、自由遭到史無前例的迫害所引發。在波柏看來人類的自由在廿世紀由於分別遭到右翼法西斯主義及左翼共產主義的夾擊，而顯得危機四伏，因此對廿世紀的許多思想家而言〔註五〕，最重要的課題莫過於如何在個人自由與計劃政治之間，尋求一合理的解決途徑。換言之，我們如何才能在不侵害個人自由的前提下，有效的尋求社會秩序；及如何在不妨礙社會能有效處理問題下，使個人自由得以確保。為了解決這個難題，波柏遂提出了“開放社會”(open society)、制度化及逐步社會工程的主張，並對“封閉社會”(closed society)、人治及烏托邦社會工程(utopian social engineering)提出批判。當然波柏的主張基本上還是建立在他所認為適當的哲學基礎上，這點除了許多學者做如是觀外〔註六〕，波柏自己在“開放社會”一書的導論中更明明白白的指出：

“雖然我的主要興趣在物理學方法，可是多年來對於社會科學，尤其是社會哲學難以令人滿意的情況下所衍生的問題，也同樣有興趣，當然這些都是由其方法所造成的。”(Popper, 1966, I: 2)

後來在一篇訪問稿中，波柏又再度強調他自己的政治思想中有許多觀念與其科學哲學的主張有不少的共通基礎〔註七〕。

基於上述的說明，本文為了能更確切的掌握波柏有關社會改革的主張，因此筆者在第二部份中擬就波柏在科學哲學中幾項較重要的論點提出說明；接着在第三部份，我將說明波柏反對烏托邦社會工程的種種理由；至於第四部份，擬說明波柏逐步社會工程的主張提出說明，並加以批評。最後，在結語中，筆者擬對波柏的主

張提出一些質疑，並說明其對當代政治思想的可能貢獻。

貳、漸進改革論的哲學基礎

本節的重點是想瞭解波柏究竟在方法論上、在認識論上提出那些較重要的主張，而這些主張究竟與他所竭力提倡的逐步社會工程有何關係？而他又如何根據其方法論、認識論的論點來駁斥烏托邦社會工程，當然這個問題必然要等到下面幾節中才有較完整的解答，在這節中筆者只想扼要的說明波柏在方法論、知識論幾個較為重要的主張，雖然波柏在哲學上提出許多精彩的論點，但限於篇幅及主題我們勢必要有所取捨，而且其中每一個論點都很複雜，也引起無數的爭辯，況且這些爭辯現在還在持續之中，因此在這裏筆者勢必無法詳究每一個問題，而只能就其對波柏政治思想的可能影響略作交待。

一、方法論上的個體論

從方法論的角度而言，關於社會科學中的歷史解釋大致可分為兩類，一類是“方法論上的個體論”(methodological individualism)；另一類是“方法論上的全體論”(methodological holism)。這兩派的爭執由來已久，就近代而言最早可溯源至霍布斯，其間歷經十八、十九世紀，而一直纏訟至今(Lukes, 1970: 76)。而這兩派的爭論又由於牽涉某種政治立場的對立而顯得格外激烈(Dray, 1967: 53)。至於雙方爭論的焦點，則在於“我們是否應將鉅視(large-scale)的社會事件及情境，僅當作個別男女參預者行爲、態度、關係、情狀的聚合或形貌(configurations)？”個體論者的答覆是肯定的，依他們認爲“所有的社會現象，尤其是所有社會制度的運作，都應該被理解爲個人決定、行動或態度的結果，並肯定我們永遠無法滿意於藉著集體所做的解釋”(Popper, 1966, II: 98)。至於全體論者對上述問題則持否定的看法，依他們認爲“社會科學和所有的生物科學一樣，不能以「原子式」(atomic)的方法來研究，而要採取「全體性」的方法，其理由是我們絕不能把社會

群體，只視之為純粹個體的聚合，社會群體不光是其組成分子的總和，也不光是任何時候其任何成員純粹個體間關係的總和” (Popper, 1961: 17)。因此全體論者認為，歷史解釋或有關的社會解釋，有時不可避免要援用社會法則或社會“構念”(constructs)，這些法則不只是鉅視的。而且完全無法化約成個人行為的敘述。

上述兩種立場的對立，我們可以藉下列幾點得到進一步的澄清(易君博, 1975: 182-188)，首先就“歷史實體”(historical reality)而言，全體論者認為歷史或社會乃是一個不可分的整體(inseparable whole)，由於部份與部份間的有機關聯性，因此若要瞭解部份，我們必先瞭解整體。至於個體論者，則認為“所謂「社會整體」(social wholes)大多數是屬於一般社會理論的「設定」(postulates)，而非經驗的客體；不可否認的，像「這裏聚集了一群人」這樣的經驗客體是有的，但是像「中產階級」這類名稱並不代表任何經驗的客體，它們所代表的只是「理想的客體」(ideal object)，其存在係建立在理論的假定上。因此，這種相信社會整體或集體在經驗上是存在的看法，可稱之為「幼稚的集體論」(naive collectivism, Popper, 1972a: 341)。因此個體論者都認為對社會現象，包括「集體」所做的分析，必須透過個體及其行動與其間相互關係來瞭解。其次，就「歷史法則」(historical laws)而言，全體論者由於認為全體並不等於個體關係的總和，因此相對於此種「整體性」，社會科學或歷史學必須藉由直觀的了解，來掌握變遷事物的本質，由於變遷只是本質的顯現，一旦我們掌握到本質，我們便能瞭解歷史的趨勢，進而從事長期的歷史預測 (Popper, 1961: 19-24)。至於個體論者則認為研究人類文化或社會的有效途徑，祇有當面對各種問題時(理論的或實際的)，提出各種嘗試性的假設，然後根據觀察或實驗看何者最符合事實，經此程序所建立的因果法則，由於某種選擇性，勢必無法窮盡事物的所有事實，因此據此所建立的法則，只能做有條件的科學預測 (conditional scientific prediction)，而無法預言人類未來的歷史命運 (Popper, 1961: 76-77, 105-119)。第三，就社會改革而論，全體論者既然視歷史或社會是一個有機的整體，因此改革要有效的話，勢必要依恃所發現的歷史法則，

進行全盤而徹底的改革，否則逐步改革所獲致的成果，勢必為整體有機的力量所吞噬，而無法產生預期的成果(Gellner, 1974: 172)。針對此種主張，個體論者，如波柏、海耶克等人，則認為我們不曾具備掌握全盤知識的能力，何況任何改革都會產生非意圖的結果 (unintended consequences)，因此改革如果要有效且不必付出太多代價的話，就必須採行逐步漸進的方法〔註八〕。

二、演化的知識論

波柏在“開放社會”一書的附錄中即認為「當代哲學的主要弊端是知識及道德的相對論，而後者部份是因前者而引起」(Popper, 1966, II: 369)。因此葉克門 (R. AcKermann)認為波柏的知識論，一方面在避免流於權威或武斷，另一方面，又希望不落入相對主義 (relativism) 或懷疑論 (scepticism) 的窠臼，也就是說，一則希望避免訴諸權威或盲目的信賴傳統，一則為科學客觀性辯護 (AcKermann, 1976: 3)。以下筆者擬先敘述波柏對傳統知識論的批評，繼而說明波柏的知識論。

波柏在“知識及無知的源起”(On the Sources of Knowledge & Ignorance)一文中提到，關於知識的來源有兩種派別，一為英美的傳統經驗論者，如培根·洛克等人，認為知識的來源是透過感官 (sense) 的觀察，其次為古典理性論者 (classic rationalism or intellectualism)，如笛卡兒·史賓諾沙等人，他們主張知識的最終來源是透過人的理性 (reason)，波柏認為這兩者皆不正確，而且他們的錯誤均對倫理、政治造成可怕的影響 (Popper, 1972a: 4-5)。

波柏認為從文藝復興、宗教改革到自由社會建立的自由化運動，是由空前樂觀知識論 (epistemological optimism) 所鼓舞的結果，此種樂觀論係立基於“真理顯而易見” (truth is manifest) 的看法上，亦即真理如果赤裸裸的呈現在我們面前，我們一定有能力去識別真理。現代科學及科技的昌明即肇始於此種樂觀論，其倡導者則為培根、笛卡兒等人，他們認為人人有能力去識別真理，因此吾人不必去訴諸權威、傳統 (Popper, 1972a: 5)。「人能知，所以其能自由」(man can know, thus

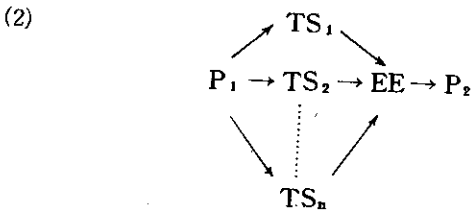
he can be free) 就是連結知識樂觀論及自由主義的公式 (Popper, 1972a: 6), 至於知識的悲觀論 (epistemological pessimism), 由於不相信人有理性的能力或人有識別真理的能力, 所以不可避免的導致對人的不信任, 而在歷史上, 知識的悲觀論通常又與人腐化的理論相連接, 於是它便要求樹立有力的傳統或建立強有力的權威, 以求避免使人流於愚昧及邪惡 (Popper, 1972a: 6)。

知識的悲觀論雖然會導致對傳統和權威的過度依賴, 但波柏認為即使是知識的樂觀論, 或能促進科學的昌明、教育的普及、自由的實現, 但由於他們主張“真理是顯而易見的”, 因此一旦真理出現, 吾人必可捕捉真理, 如果捕捉不到, 那必定是由於我們心靈受了污染或蒙蔽所致, 因此在“真理顯而易見”的信條下, 若真理不被接受, 必然由於為邪惡所蒙蔽, 或由於他人陰謀所致, 在此種情況下, 要求對異見的容忍勢成緣木求魚 (Popper, 1972a: 8-9)。其次, 就一般而論, 真理並非顯而易見, 因此那些相信已捕捉到真理者, 必須對其所認為的真理肯定再肯定, 以免使人流於無知或愚昧, 然而這些都需要藉助權威來耳提面命, 其結果恐會流於權威主義 (Popper, 1972a: 9)。

為了解決知識悲觀論或樂觀論所帶來的後果, 波柏於是提倡以試誤法 (method of trial and error) 作為科學方法, 這個方法可以用下列四段圖式來表示:

$$(1) P_1 \rightarrow TT \text{ (or TS)} \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

上述的圖式, 波柏在“客觀知識”一書中又提出了較複雜的圖式(2) (Popper, 1979: 273)



上面的圖式, 可以解說如下, 波柏認為科學並非始於觀察, 而是由問題 (P₁) 開始的, 他所說的問題, 就科學知識來說, 可能是由於理論體系內部的矛盾, 也可

能兩個理論間出現了矛盾，或是理論與實驗、觀察的矛盾，爲了解決問題 P_1 ，於是科學家就提出了各種嚐試性的理論 (TT) 或嘗試性的解決方案 (TS)。關於理論是怎樣提出來的呢？波柏認爲這基本上是屬於“發現系絡”(context of discovery) 的問題，因此不是我們關切的所在。無論理論的來源是藉由觀察、實驗、直觀或其他方法獲致的，但這些都不是絕對確定性的知識，換言之，任何知識無論其來源如何，基本上都是臆測性的 (conjectural)。波柏這種觀點是十分突破性的，因爲在傳統上，人們向來把科學知識當作一種特別有保障、特別確定性的知識，因爲它們是由觀察和實驗得來的結果，觀察和不斷的實驗讓我們形成假設，假設再放回經驗界證明，一次再一次的印證 (verification) 就成了確定的科學知識 (Magee: 1975: 69-70)。爲了說明這點，波柏還以牛頓及愛因斯坦的理論提出說明，他認爲牛頓的理論雖然經過千百次的印證，但當愛因斯坦提出了他的理論後，不但可以解釋牛頓理論所能成功解釋的情況，而且還可以解釋牛頓理論無法解釋的情況，因此愛因斯坦理論顯然優於牛頓的理論。由上述可知，即使再用大量的經驗證據及再嚴格的試驗都不足以確證一個理論 (Magee: 1975: 69-70)。這個論點顯示出，我們過去對科學知識所持的看法是錯的，科學理論永遠是臆測性的，永遠處於“工作假設”(working hypothesis) 的位置，即使再經得起考驗的理論，也難逃有朝一日被較佳理論取代的可能性。至於圖(2)的複雜圖式是說明爲了解決一個問題 (P_1)，人們所提出的嚐試性解決方案，可能不只是 TS_1 而已，可能還有 $TS_2, TS_3 \dots TS_n$ ，在科學理論上，這意謂者要解決一個問題，常存在著數個嚐試性理論 ($TT_1 \dots TT_n$) 相互競爭的情況。緊接著就是第三個步驟：消除錯誤 (EE) 爲了解決問題所提出的嚐試性理論，不一定是站得住腳的，因此我們就藉由實驗或觀察來驗證各個嚐試性的理論，經得起檢驗的或否證的就暫時被保留下來，至於經不起否證的就被淘汰掉 [註九]。至於檢驗的程序是演繹的，亦即由 TT 或 TS 中演繹出一些單稱的命題，然後再加以批判性的討論或付諸實驗以汰劣存優，最後那些被暫時保留下來的理論，隨著我們知識的不斷進步，檢驗儀器的日益精良，有朝一日也難免被新的事

實所推翻，因此新的問題（ P_2 ）又出現，我們又提出新的嚐試性理論……如此繼續發展下去，而科學知識也就在這種不斷發現新問題，提出新理論，消除錯誤的過程中日益成長，這過程即是臆測與否證（conjectures & refutations）的過程，其中 TT 即是臆測，EE 即是消除錯誤。簡言之，波柏所謂的科學方法就是“大胆假設，力圖否證”的過程。

關於上面的說明中，我們要特別在此強調的是：既然知識是臆測性的，因此很容易犯錯，但錯誤在波柏看來並非一可怕的現象，重要的是如何面對錯誤，消除錯誤，而不要一味的想隱瞞錯誤，因此在求知過程中，我們心態必需開放，不但不要怕犯錯，而且要懂得如何“從錯誤中學習”（Popper, 1972a: vii），而這句話也就是波柏“臆測與否證——科學知識的成長”一書的核心思想（Popper, 1972a: vii, Schlipp, 1974: 845），但截至現在為止，我們難免會有若干疑問，此即是要從錯誤中學習，我們必先知道錯誤何在？但我們如何發掘錯誤？波柏的答覆是：這必須藉由他人的批評，或是經由自我批評的管道（Popper, 1972a: 26-27）。就波柏而言，批評似乎是偵知我們種種錯誤的唯一途徑，而且也是有系統從我們錯誤中學習的唯一辦法（Popper, 1966, II: 376）。波柏之所以認為“批判即是科學的精神”（the spirit of science is criticism, Popper, 1966, I: 185），其道理即在於此，M. Bunge 也認為“在所有研究的領域中，對問題、程序及結果採取批判的途徑是持續進步的條件”（Bunge, 1964: p. viii）。

由前面的說明中，我們可以將波柏對知識成長的看法歸結如下：知識的進步，尤其是科學知識的進步，是經由臆測途徑來成長的。而此種臆測係由批判所管制，亦即藉由嚐試的否證（attempted refutations）所控制，其中包括嚴謹的決斷性試驗（critical test），這意謂著科學知識是經得起試驗而被暫時保存，但這並不是說它就是絕對真理，它們既無法被確立為必然的真……。對我們的種種臆測加以批評是十分重要的，因為我們能藉著批評而發現我們的錯誤，進而使我們了解所擬訂出解決方案的困難所在，如此一來，我們對問題的掌握便愈來愈清楚，而能據之以提出較

成熟的方案。所以，針對一個理論的否證，也就是說，對我們問題所提出的任何嚴格的嚐試性方案的否證，常是帶領我們邁向真理的一步，而這也就是為什麼我們能從錯誤中學習的理由。

對波柏而言，由於經由錯誤中學習，我們知識遂能不斷的成長，因此我們沒有理由對理性失望，另一方面我們永遠無法確知，因此沒有理由可自認為權威 (Popper, 1972a: vii)

此外，我想說明波柏為何稱其自己的知識論為演化知識論呢？其理由是：科學的種種理論是自前科學期的“教條”(dogma)，或從動物式生活的“前意識期望”(preconscious anticipation) 演化而來。因此，從前科學期到科學期的態度，意謂著理論不再受到武斷的堅持，而是被付諸批評。理性的批評及新理論的提出，肇始於對舊問題的熟悉；科學的演進，不是經由單純觀察的歸納，而是經由對較早期理論或迷思 (myth) 的批評 (Popper, 1972a:126-128)。其次，生物的演化，乃是物競天擇，適者生存；而科學的知識也是最適合者，或經過最嚴格試驗者才被保留下來，因此波柏的知識論可稱之為演化的知識論 (Popper, 1979: 248)。

最後，筆者擬將波柏的知識論歸結如下：基本上波柏知識論所關切的主題乃是“科學知識如何可能成長？”爲了回答這個問題，波柏首先對傳統的知識理論提出嚴厲的批判，而認爲不管基於觀察、理性或直覺，我們都無法掌握確定不移的知識，因此波柏的知識論是反權威主義的，此其一。其次，由於人易於犯錯，而避免錯誤的唯一方法，就必須接納他人的批評及自我批評，以求知識上能日愈進步，就這點而論，波柏的知識論是指向開放的心靈，而且認爲知識進步乃是在個人與個人間交互攻錯下所產生的，因此其知識是社會性的，換言之，知識的進步係建基在個人與個人互動的基礎上 (A. Quinton, 1976: 161)。

三、批判的理性論

在上一部份中，我們已提到波柏對科學知識所持的立場，即任何科學的理論，

無論經過多少次否證，都難以避免錯誤，因此，所有的科學理論在本質上都是屬於臆測性的，我們永遠無法掌握絕對真理，而想要避免錯誤的唯一方法，就是經由他人的批評，或自我的批評，也唯有那些肯接納別人批評，或知道自我批評以改正錯誤的人，才稱得上是“理性的”(rational)；反之，那些自以為是，或是不知而妄以為知的人，都算不上是“理性的”。所以在波柏眼裡，科學方法就是批評的精神；而這也就是理性的態度 (Popper, 1980: 87)，所以這二者合起來，就是波柏思想中一貫堅持的主張“批判的理性論”(Popper, 1972a: 26)。假如我們沒有掌握這點，我們就很難了解波柏的政治思想。

由於“理性”(reason)或“理性主義”(rationalism)在哲學史上是相當混淆的名詞，因此在介紹波柏的觀點前，擬先對波柏所使用理性主義一詞的涵義加以澄清。波柏使用“理性主義”一詞是與“非理性主義”(irrationalism)相對立；而非與經驗主義(empiricism)對立 (Popper, 1966, II: 352)。並且他建議用“主知主義”(intellectualism)來稱呼笛卡兒的理性主義，以別於他所謂的理性主義。

就波柏的理性主義而言，可以分兩點來說明。其一，就某種意義而言，其理性主義不僅包含經驗主義(觀察與實驗)而且還包括主知主義(知性活動intellectual activity)。其次，理性主義又指解決許多問題時，儘可能訴諸理性——清晰的思考和經驗，而非訴諸情感及熱情(emotions and passions, Popper, 1966, II: 224)的態度。

如果我們拿實際行為來說明理性主義，它可以說是一種準備聆聽批判論證(critical argument)及從經驗中學習的態度，基本上它是一種“我可能錯，你可能對，經過努力，我們也許可以更進一步的接近真理”(I may be wrong, you may be right, and by an effort, we may get nearer to truth)。扼要而言，理性主義者的態度，也許可稱之為合理的態度(attitude of reasonableness)；這種態度與科學態度十分接近，其相信在追求真理時，我們需要彼此合作，如此藉著論證之助

，我們即可能獲致客觀的結果 (Popper, 1966, II: 225)。

在基本上，波柏不相信柏拉圖所說的，理性是一種能力 (faculty)，而這種能力只是少數人所具備，於是這些人因之遂享有一種特殊的權威 (Popper, 1966, II: 226)。在波柏看來，我們的理性是經由與他人之間的交互論辯與批判而得，基本上這是社會互動過程的結果，而不是由於我們掌有某種特殊能力。所以就本質上而論，波柏的理性主義不但反權威主義，而且蘊含著自由、平等、寬容的觀念 (Magee, 1971: 66-82)。

此外，波柏認為理性乃是社會生活的結果，此種論點似乎與黑格爾的理性觀有點類似，因為黑格爾也認為理性乃是社會所賦予，但是，我們絕不能將其混為一談，因為黑格爾所謂的“社會”是指國家、民族等，而含有全體論的意涵。而波柏則堅持其一貫個體論的主張，“社會”對他而言，是指具體的個人關係，而非社會整體 (Popper, 1966, II: 226)。

由以上討論，我們似可將波柏的理性主義歸結如下：由於每個人所知有限，而「我可能錯，你可能對，經由相互的批評與討論，也許我們較容易獲致真理」，所以一位理性主義者經常秉持合理而謙遜的態度，這種態度也就是科學的態度，它反對訴諸權威，而與暴力互不相容。

波柏的理性主義，雖然著重論證與經驗，但並不是一種非批評的理性主義 (uncritical rationalism)，所謂非批評的理性主義，根據波柏的說法，是指抱持著任何假定，都必須有論證或經驗的支持，否則必須予以拋棄的態度 (Popper, 1966, II: 230)。在波柏看來，非批評理性主義在邏輯上是難以成立的，因為上述假定的本身就不能經由論證或經驗來支持；波柏認為所有的論證必須從假設而來，要求所有的假定應以論證為基礎，顯然是不可能的，因此，波柏主張一種謙遜或自我批評的理性主義 (modest or self-critical rationalism)，這也就是批評的理性主義 (critical rationalism)。此種理性主義的態度雖然著重論證與經驗，但並不認為邏輯論證，也不認為經驗即可建立理性主義的態度；因為只有那些準備對論證與經驗加以慎

重考慮，或者已經接受理性主義的人，才會著重論證與經驗。總之，我們不能經由論證或經驗建立理性主義者態度，換句話說，我們接受理性可稱之為“對理性的非理性信仰”（irrational faith in reason, Popper, 1966, II: 229-231）。波柏認為了解這點是非常重要的，因為許多理性主義者由於沒有認識這點，最後轉而臣服非理性主義，而導致許多不必要的後果〔註十〕。

至於非理性主義者，則認為人並非理性的動物，很少人能藉由論證來解決問題。在他們看來，情感和熱情才是人類行為的原動力，即使以少數傑出的科學家而論，他們的創造力是來自直觀或某種不可知的能力，而非理性。但波柏則不認為多數人是理性的，而且也不認為憑藉理性就能解決所有的問題（Popper, 1972b: 13-18），不過如何使行為更具理性却是相當重要的（Popper, 1966, II: 357），因為我們一旦服膺非理性主義，而一味強調情感和熱情，就很可能導致下列兩種不幸的後果。

首先，由於非理性主義者強調情感和熱情，固然他因而可能以愛心和虔誠的態度來處理問題，然而一旦面臨爭端時，其訴諸仇恨，嫉妬等破壞性感情的可能性也較高，這樣一來，最後很有可能訴諸暴力（Popper, 1966, II, 229-237）。

其次，非理性主義者，由於強調情感與熱情，固然因之會有四海皆兄弟的博愛觀念，但是在事實上，我們不可能愛所有的人，更何況強調熱情，很自然的就會形成敵我親疏之分，這樣一來，政治平等乃不可能（Popper, 1966, II: 235-236）。

因此，在波柏看來，我們選擇理性主義，不光是一種知性的事務（intellectual affair），或是一項口味（taste），它是一種道德的決定，因為它不只會影響我對他人的態度，而且也會影響面對社會生活種種問題的態度（Popper, 1966, II: 232）。即以政治事務為例，假如我們的目標是要讓人民快樂，但這樣一來，很容易將自己的價值標準加諸他人身上，結果很可能導致烏托邦主義與浪漫主義，政治上的寬容勢不可能。總之，波柏並非反對以愛心來面對人事，只是認為過份著重情感及熱情，很容易變質而已，所以波柏主張用理性來面對所有問題，並要求在政治上用制度

來規範權力，他並且主張公共政策應以除弊為目標，而反對追求絕對的善，因為歷史上最可怕的暴行常是由理想主義的道德信念所犯下的 (Popper, 1966, II: 237)。

根據以上所述，我們可以說波柏的理性主義，一方面是奠基於他對知識所抱持的看法，另一方面是基於道德的信念，而要促使理性成長的唯一辦法，就是發展制度來確保批評的自由，也就是思想的自由，因為唯有在自由的氣氛下，我們才能夠對政策上的種種錯誤提出批評，而也唯有容許批評的政府，才能在錯誤中修正自己，調整政策，以獲致進步。

Gibert Ryle 曾說：「人的理性不在於對原則性的事務永不懷疑，而在於永遠存疑；不在於固執著名的公理，而在於不把任何事務視為理所當然。」 (G. Ryle, 1947: 167)

叁、反烏托邦社會工程

在政治思想史上，幾乎沒有一位思想家不在追尋一種合理的社會秩序，所謂“百川異源而皆歸於海，百家殊業而皆務於治”，在最終理想上，思想家莫不以追尋合理的社會秩序為職志；但在手段上則各有主張，而且差異懸殊。一般而言，大致可分為兩類：一類思想家是先設定一美麗的社會藍圖，然後再依據這個藍圖進行徹底而全盤的改造，試圖一次掃除社會的種種弊病。與此主張相對的，稱之為漸進改革論，他們認為社會問題的解決非一朝一夕之功，況且任何改革均會有非意圖的結果，因此社會改革理應循序漸進，按步就班。前者是波柏所反對的，他稱之為“烏托邦社會工程”；後者就是波柏極力提倡的“逐步社會工程”，在這一節中，我首先將說明波柏反對烏托邦工程的種種理由，並對其論點提出一些批評。

一、烏托邦社會工程

“烏托邦”(utopia) 一字是頗為歧異的，在希臘的用法裏，“烏托邦”代表的是“美好的地方”(good place) 或“不存在的地方”(no place)。而在烏托邦的著

作裏也充份反映了此種曖昧性，有時候它被描繪為“美好而且可達成的社會制度”。有時它又被視為一種對“可欲而不可求完美的幻想”（Emerson, 1973: 458）。至於在日常用語中，當我們稱一項計劃為“烏托邦”，通常是指該計劃絕不可能實現，或實現必須付出相當的代價（A. Quinton, 1976: 157）至於波柏所謂的“烏托邦社會工程”，依我的瞭解是兼具上述日常用語的兩種涵義，（當然波柏對後者更為強調）其理由我在底下會有較詳細的說明，底下我先將波柏“烏托邦社會工程”的涵義加以說明。

波柏認為“烏托邦社會工程”乃是“歷史主義”（historicism）及“烏托邦主義”（utopianism）的“不光榮結合”（unholy alliance）（Popper, 1961: 71），什麼叫“歷史主義”呢？波柏說“歷史主義”是指“一種研究社會科學的方法，這種方法以歷史預測（historical prediction）為其目標，並且認為只要發現構成歷史演進基礎的律動（rhythms）、模式（patterns）、規律及趨勢”（law and tendency）（Popper, 1961: 3），一旦我們發現此種律則，我們即能藉它來評估社會制度在歷史發展中所扮演的「真正角色」，看它是否與歷史精神或歷史潮流相符合。因此歷史主義者（historicist）特別著重社會制度的源流、發展，以及它們當前和未來的意義（Popper, 1966, II: 23）。至於烏托邦主義，波柏曾將其涵義歸結如下：“任何理性的行動必定要有一個固定的目標，當他有意並持續的追求目標，且依照目標來決定採取何種手段時，這些行動才稱得上是理性的；假如我們想行動合乎理性的話，選擇目標乃是我們的第一要務。因此我們必須謹慎的決定我們的最終目標，並將它與實際過程中的中介目標區分開來，不能做如此區分的人，也一定無法判斷某中介目標是否合乎最終目標，所以他也就不可能理性的行動。這種原則用到政治活動領域之際，就是要求我們在採取行動之前，必須先決定我們的最終目標和理想社會，只有當最終目標，至少其大致輪廓已經確定，或是我們已經有一個理想的社會藍圖，我們才能決定何者才是最佳方案和手段，然後再著手策劃一項實際行動的計劃”（Popper, 1966, I: 157-158）。

依波柏的看法，上述兩種主義之所以結合乃是(1)兩者都採取了“全體性的方法”(holistic method)，歷史定論主義者所感到興趣的“社會整體”而非“社會生活某一層面”的發展，至於烏托邦者也是強調“整體性的”(Popper, 1961: 74)；(2)兩者都相信他們的目標或目的不是基於一項選擇或是道德決定，而是可以在他們研究領域內藉著科學來發現的。兩者都相信他們可以找到“社會”真正的目的和目標——例如藉著“歷史趨勢”或“時代需要”來發現這個目的(Popper, 1961: 74-75)。此種結合的主張，早期有柏拉圖，後期則是馬克斯。波柏認為柏拉圖是一個悲觀論者，面對劇烈變動的社會，認為所有的變化都趨向於腐敗，因此其烏托邦藍圖是想藉著生育的管制、教育制度及哲君等，以阻止變化之流，因此柏拉圖所追尋的是一個完美的“靜態”(static)社會。至於馬克斯則是一個樂觀論者，相信資本主義的社會終必為社會主義社會所取代、其烏托邦藍圖是發展的、動態的，而我們所能做的只是在“社會主義的社會”來臨之前，縮短或減輕資本主義自然演化階段中所產生的陣痛，以加速一個沒有剝削社會的來臨。這兩者之間，雖然一個是悲觀論者，一個是樂觀論者，然而兩者都有全體論的傾向(Popper, 1961: 74, 1966, II: 9)。

根據筆者的瞭解，波柏並未也無意在「烏托邦工程」及「逐步工程」間作一嚴格的區分，事實上波柏之所以反對前者而主張後者，主要不是在規模的大小，因為依據波柏的看法，規模的或大或小，取決於我們所累積知識及經驗的多寡，因此「逐步工程」也可能為「一般趨勢」(general tendency)所鼓舞，而進行一系列的改革(Popper, 1961: 68)。因此這兩者的區分是基於(1)「逐步工程」對改革的範圍，採取一種開放的態度，而「烏托邦工程」由於事先肯定全盤的重建是可能而且是必要的，因此未能對改革所可能帶來的後果防患於未然(Popper, 1961: 69-70)。(2)「烏托邦工程」認為其目標或目的，並非基於一項選擇或決定，而是在其領域內藉著科學來發現的，換言之，「烏托邦工程」相信其可以藉由歷史趨勢或對其所處時代的需要做一診斷，以發現社會的真正目標或目的。而「逐步工程」則肯定目

標或目的乃是基於一項選擇或決定〔註十一〕。以下我將進一步根據波柏在方法論、知識論的主張，說明其反對烏托邦工程的種種理由。

二、反對烏托邦社會工程的理由

第一、烏托邦社會工程要素之一就是歷史主義，而波柏認為歷史主義者想發現歷史法則，藉以預言歷史發展的過程，根本是不可能的，其理由如下：

- ①人類歷史過程相當受人類知識成長的影響。
- ②我們無法經由科學或理性方法來預測未來科學知識的成長。
- ③因此，我們無法預測未來人類歷史的進程。
- ④此意謂吾人必須拒絕理論歷史 (theoretical history) 的可能性；亦即是說要求歷史的社會科學(historical social science)與理論物理學 (theoretical physics) 兩者一致是不可能的，因此並無歷史發展的科學理論可充為歷史預言的基礎。
- ⑤於是歷史主義方法的基本目的是錯誤的，而歷史主義亦因之解體 (Popper, 1961: vi-viii)。

波柏用以駁斥歷史主義的論證中，最關鍵的便是指出沒有一個科學的預測者，無論是一個科學家或是一台計算器，可以用科學方法來預測其自身的未來。換一種方式說，人類歷史的方向固然深深受人類知識成長的影響，但是欲預測未來的知識在邏輯上却是不可能的；如果未來知識能夠被「預測」出來，那麼它便存在於現在知識中，而不成為未來了；所以，如果我們能夠預測未來有那些發現，它們便應當是現在的發現。由以上論證，我們可以知道，如果未來會有任何有意義的發現，也不是科學方法所能預測到的〔註十二〕。

進一步而言，如果未來是科學可以預測的，那麼一旦其被揭露出來就不成為秘密了，因為原則上任何人都可以重覆這項發現，既然我們知道了未來，那麼我們可不可以避開它呢？如果可能避開，那我們所預測的就不是必然的未來 (Magee，

周仲庚譯，1979: 136-137)。

第二、在本節開始，我們已說明烏托邦社會工程的特徵之一是“全體論傾向”(holistic approach)，由於此種取向，因此它主張社會從事徹底而全面的改造。對此種主張，波柏認為由於我們不具備那麼完整的知識和經驗，所以根本不能推行。

針對知識有限，經驗缺乏這個問題，烏托邦社會工程師或許也會認為正由於我們處於經驗缺乏，知識有限的困境，因此我們更需要全盤改造以吸收經驗，並擴充我們的知識，至於小規模實驗在烏托邦社會工程師眼中根本不具任何參考價值(Freeman, 1975: 22, 31-32)，但是此種說法在波柏看來是難以成立的。因為一、他們忽視了不管在前科學期或科學期，零星實驗才是所有社會知識的根本；二、全體式的實驗對我們實驗知識的增加無甚助益，如果我們要視之為實驗，只有把“實驗”的意義視之為「一項結果尚不確定的行為」(an action whose outcome is uncertain)，而不是指涉「將既得的結果與預期的結果互相比較來獲得知識的一種手段」(a means of acquiring knowledge, by comparing the result obtained with the result expected, Popper, 1961: 85)。現在我們擬將上述二點進一步引申：

就第一點而言，我們從波柏的知識論可知，他認為知識的進步並非憑空可以獲致，而是經由試誤過程中得來的，儘管在前科學期我們並未有系統的去尋找錯誤，但是我們仍然是經由試誤過程來增進知識。至於科學期，我們不但不逃避錯誤，還有意識的去尋找錯誤，並從錯誤中學習，而這就是我們知識成長的訣竅，依此，如果我們將科學方法運用到政治上，就必須先假定任何政治行動必定有障礙及非預期的結果，然後我們再去尋找這些錯誤，去發現它們，並將之公開且予以分析，而從中學習，這就是科學化的政治家及政治科學家所必須做的。因此我們可以說，在政治上運用科學方法意謂著說服自我的偉大藝術，此項藝術是指從「我們沒有犯任何錯誤，忽略錯誤，隱瞞錯誤，並且責怪他人」之中轉換成「願意承擔錯誤的責任，並從錯誤中學習，以防再度犯錯」的過程(Popper, 1961: 85-88)。

第二點而言，烏托邦社會工程師相信我們能從大規模實驗中學習，這點在波柏

看起來是不可能的，其理由可分為兩點來說明：一是技術的 (technical)，另一個是道德的。

首先就技術上而言：在同一個時間做那麼多事，究竟那部份出毛病，我們根本無法理出頭緒，更找不出病源 (Popper, 1961: 88-89)；再者，我們實施社會改革的成效究竟如何，必須將其結果納入社會中加以參酌比較才知道，如果我們作全盤改革，那麼我們拿什麼當參考的標準呢 (Popper, 1966, I: 163)？

其次，就道德上而言，一個根本的社會改造，必定費時曠日，而這段時間內，一定會對多數人的生活造成干擾和威脅，以致帶來普遍心理上、物質上的不滿，而其中至少有一部份人會以實際行動來反對這些措施，這些人難免會被理想社會的掌權者視為以私心危害整體利益的人。在另一方面，又因為達不到的理想目標輾轉拖延，社會上積壓的怨言及批評會愈來愈多，遂使這個理想者愈發難以容忍。儘管其可能出自善意，而且可能正因為其動機和目標是出自善意，則一旦其理想難以實現，必定會聯想到可能由於他人從中破壞，於是除去異端乃是天經地義的事，到此，理想與現實日愈脫節，終而面目全非 (Magee, 周仲庚譯, 1979: 144)。

第三：易導致政治上的狂熱主義。由於烏托邦社會工程受歷史主義的影響，故其主張理性的行動，應先設定最終的理想。然而，一旦我們堅持理想，便很容易將自己的價值標準加諸他人，這樣一來，便很容易導致政治上的狂熱主義，因而不可能對他人加以寬容，這種情形在遇到兩個人的最終理想不一致時，唯一的解決辦法就是將對方摧毀，於是暴力的使用就難以避免了 (Popper, 1972a: 358-360)。再者，要使理想付諸實現，不管這理想是復古的烏托邦，或是未來美滿的世界，它都是一種靜態（停止變遷）的社會 (arrested society)，因為，對於一個認為社會正由壞走向更壞的人而言，他會企圖阻止變化，對一個認為在未來可以建構完美社會的人而言，假設其有朝一日建構完成，他必然會傾力使之永垂不朽，而這也同樣必須阻止變遷，但是要阻止變遷，只有最嚴厲的社會控制才可能避免人去從事任何會帶來嚴重社會變遷的自創性活動，所以復古的烏托邦或假設的未來美滿世界，二者

均會走向極權 (Magee, 1975: 89)，這正如 Lord Acton 所說的：「凡是把一個確定的目標作為國家的至高無上目標的時候，不管這個目標是階級利益，是國家的安全或權威，是最大多數人的最大幸福，或是對任何意理的支持，這個國家必定在這個時候變成專制的」(夏道平譯，民五十九年：19)。

第四、易導致對人性的控制。波柏基本上認為「在人事上任何事物都是可能的 (Everything is Possible in human affairs)，因此他認為在處理問題時，我們的心靈必須開放，但歷史主義則由於封閉心靈，其必然會忽視很多現象，所以所謂「歷史主義的貧乏」(poverty of historicism) 可以說是「想像力的貧乏」(poverty of imagination, Popper, 1961: 130)。至於烏托邦工程師，因為其事先就肯定全盤改造 (complete reconstruction) 是可能而且是必要的，如此必定會忽視關於制度控制可能限度的特定社會學假設 (certain Sociological hypotheses which state limits to institutional control, Popper, 1966, I: 267-68)，例如“人為因素的不確定性” (uncertainty of the human factor) 的假設，必然會被烏托邦工程師先驗 (a priori) 的加以排斥，這樣就違反波柏科學方法的基本原則。在另一方面，由於人為因素的不確定性，以致迫使烏托邦工程師，不論其好惡如何，必然會試圖以制度來控制人性，並且會更進一步的依照心目中的理想，來擴充計劃以求改造社會，甚至想改造人性，這樣一來，烏托邦工程師的本意是要建造一個適合男女居住的社會，然而由於忽視人為因素的不確定性，原來的本意却變質為要改造人性來適應新社會 (Popper, 1961: 66-70)，所以波柏認為人性不能藉由制度來完全控制，企圖對人性做完全控制必然導致專制 (Popper, 1961: 158)。

第五、易導致“非計劃的計劃” (unplanned planning)。我們採行每一項行動都會有意外的後果，愈是整體的政策，意外的後果就愈多，這樣一來，烏托邦社會工程難免會採取“權宜” (expedient) 手段，而計劃愈是整體，其採取“權宜”手段的可能性也就愈高，結果烏托邦社會工程師，最後被迫做許多不是他想做的事，這就演變成著名的“非計劃的計劃” (Popper, 1961: 68-69)。

第六、易導致理想的輾轉破滅。烏托邦理想的實現也必須假以時日，因此絕非烏托邦工程師窮其一生即可完成，且其繼承者若不再堅持同樣的理想，那麼為此理想犧牲的人民豈不是白費了？再說，在追求烏托邦理想的過程中，由於政治上或精神上的重大突破，舊的理想可能不復被繼承者所堅持，這樣舊的理想豈不是破滅了？如果我們再設定新的最終理想，會不會冒同樣危險呢？而這樣一來，最後結果可能一無是處 (Popper, 1966, I: 160)。

針對上述缺點，唯一的補救辦法只有藉由柏拉圖式的信仰，相信我們能掌握一個絕對而永恒不移的理想，再附帶兩項假設：(1)我們必定有理性的方法可斷然決定此種理想，(2)我們能把握實現理想的捷徑。但是上述幾點波柏相信柏拉圖也會承認假設(1)是辦不到的事 (Popper, 1966, I: 161)，既然如此，則假設(2)也就不具意義了。綜合前述，我們可以說烏托邦社會工程就事實而言，根本就不可能的。

截至目前為止，全盤改革之所以不能與科學方法結合，尚有一些基本的困難，因為全體計劃者(holistic planner)忽視一項事實——權力的集中是容易的，但要集中所有分散在許多個體心靈上的知識却是不可能的事，可是，這種知識的集中對於妥善運用集中化的權力而言，又屬必要。但這種情形會造成深遠的影響，由於無法辨識許多個體心靈的想法，計劃者必須藉著消除個體間的差異來簡化各種問題：他必須經由宣傳及教育來將許多利益及信仰加以控制，並且使它們僵化，可是此種企圖利用權力來控制心靈的做法，最後必然無法知道人民究竟在想什麼，因為這種企圖顯然與思想的自由表達互不相容，尤其與批判思想不能相容，最後它必然摧毀知識，而且當權力獲得愈多時，知識也將喪失愈多 (Popper, 1961: 89-90)。

綜合上述，我們可以說烏托邦社會工程由於事先設定了最終政治目的，並且主張全面改革，因此從道德價值來判斷，其容易導致專制，並且會對我們的自由構成威脅，所以它是不可欲的(undesirable)。如果我們從事實來看，烏托邦社會由於好高騖遠，因此根本不可能實現。如果以科學方法角度來看，它又根本與科學方法背道而馳，也不可能實現。

肆、逐步社會工程

從第二節中我們得知波柏對知識所持的看法是：我們所知有限，因此我們也常個別或集體的犯錯，而要想發現並修正錯誤，惟一的辦法就是接納他人的批評或是不斷的自我批評，以求從錯誤中學習；在而政治社會上，我們也經常會面臨許許多多的問題，為了解決這些問題，我們通常都會擬定各項嚐試性的解決方案(TS_1, TS_2, \dots, TS_n)，而這些嚐試性的解決方案，都涉及到經驗上的預期：「如果我們採取 X 政策，就可能產生 Y；或者我們想要達成目標 B，就得採取政策 A。」但這類預期經常會失誤，為了避免或減少錯誤，唯有在政策實施前，儘量開放給人民討論、批評。但是任何一項政策，儘管在實施前開放給人民討論和批評，並不能完全避免錯誤，為了避免錯誤太大，我們改革時就應該謹慎點，避免好高騖遠、不切實際的改革，此其二，關於上述主張，波柏稱之為“逐步社會工程”。而其要旨又可分述如下：

一、漸進改革

波柏認為社會改革如果要奏效，而且不會付出太多代價的話，就必須採取漸進的手段，而其理由如下：

1. 知識的限度——由於我們所知有限，而且所知經常錯誤，因此政策的實施難免會犯很多錯誤，而想要避免犯太嚴重的錯誤，我們改革的幅度就不宜過大；而因此牽涉的因素也不宜過份錯綜複雜，唯有如此，我們才能將政策實施的結果和我們預期的成果加以比較，從而發現錯誤所在，以便下次政策擬定的參考(Popper, 1961: 67-68)。

2. 人爲因素的不確定性——波柏認為社會科學，由於涉及到人爲因素，而人的行爲不完全合乎理性，因此制度的改革，容易有非意圖的結果，因此在面臨社會問題時，必須小心謹慎逐步改革(Popper, 1961: 64-70)。

3. 傳統必須受到適當的重視——社會生活必須部份依賴傳統，既建的制度 (established institutions) 有如先前的科學理論一樣，必須受到適當重視。在政治上和知識上我們不可能憑空出發，要想進步必須站在前人的肩膀上，所以全盤改革是辦不到的，而應逐步改革 (Popper, 1972a: 132)。

二、消極性的功利主義 (Negative utilitarianism)

烏托邦社會工程師由於事先預定了最終政治理想，因此很容易將自己價值標準加諸他人身上，而導致政治上的浪漫主義。因此採納逐步社會工程的政治家，其心目中可能沒有理想的社會藍圖，但是，他知道藍圖即使可能實現，也只有遙遠的未來，因此，每一代人都有權利去更張理想；此外，波柏反對功利主義者的“增加最大多數人最大快樂”原則，而主張逐步社會工程師應以“打擊社會的最大罪惡”為公共政策的目標，因為他認為：「從倫理學的觀點看，我相信快樂與痛苦或幸福與不幸福間沒有對稱性……，遭受痛苦的人有很直接的道德訴求，要求幫助；但是一個很順利的人並無直接增加快樂的需要」(Popper, 1966, I: 284)。此外波柏認為功利主義把“快樂增至最大”這項原則，假定了“快樂與痛苦是在一條直線上的度量，痛苦就是負的快樂，可是在實際的倫理情況中，痛苦是不會被快樂抵消的，更遑論一個人的快樂可以抵消另一個人的痛苦了。所以與其要求最大多數人的最大快樂，不如我們應該謙遜點，要求把可避免的痛苦減至最少”(Popper, 1966, I: 285)。

波柏主張“把可避免的痛苦減至最少”(the least amount of avoidable suffering for all)，換言之，波柏反對“興利”而強調以“除弊”作為公共政策的目標，而其所如此主張，除了上述原因外，還基於：

1. 痛苦，不幸是具體的，只要我們稍加注意，就會發現貧窮、失業等現象，然而善是抽象的，不可捉摸的，在每個人心目中的善可能相當不一致 (Popper, 1972a: 36)。因此波柏認為，由於幸福是抽象的、不具體的，因此它很難灌成民意，但

“除弊”則較容易獲得意見上的一致，因此公共政策應以“除弊”為目標 (Popper, 1972a: 346)。

2. 易導致政治上的浪漫主義，波柏認為所有的政治思想，其主張促使人民快樂者，可能是最危險的，因為其不可避免的會試圖將我們價值加諸他人身上。為了使他人幸福、為了拯救他人靈魂，不可避免導致烏托邦主義和浪漫主義 (Popper, 1966, II: 237)。此外，追求最大多數人的最大幸福，很容易被仁慈的獨裁者利用為藉口，所以公共政策應以“除弊”為目標，至於幸福則應留待個人去努力 (Popper, 1972a: 345)。

總之，「不要讓你美麗世界之夢，誘惑你忽視此時此地人們的要求，我們的同胞需要我們的協助，沒有一代必須為下一代犧牲，或是為了那永難實現的幸福理想而犧牲，換言之，人類的痛苦才是理性公共政策最迫切的問題」(Popper, 1972a: 361)。

任何理論的價值定位，要看其付諸實際運作的結果如何？誠如馬基所說：「把可避免的痛苦減到極少這個觀念的特色，在於它可以馬上把人的注意力引到問題上……，而且以這個態度為原則就不會繞著如何建立一個烏托邦打轉，而立刻以行動去除去社會中最緊迫的罪惡」(Magee, 周仲庚譯, 1979: 118)。的確，若我們把焦點放在“除弊”上，則較能產生直接的效果，但是如果政策只重視“除弊”，那麼政府是否連對體育的提倡，生活環境的美化都可以置之不理呢？難怪有不少學者責怪波柏太保守了 (Schilpp, 1974: 855-856)。

此外由於烏托邦社會工程師由於事先設定最終理想，及忽視「人為因素的不確定性」，因此易導致暴力，而身為一個理性主義者，巴柏認為經由論證討論對於問題的解決較有助益。至於暴力革命很少達到預期的目標 (Popper, 1972b: 18)，如果我們長期的使用暴力，最後將導致自由的喪失，因為其帶來的不是冷靜理性的統治，而是強人的統治 (Popper, 1966, II: 161)。

根據以上所述，吾人似可將巴柏的前述立論歸結如下：

1. 由於我們不具備那麼完整的知識或經驗，更何況任何改革都會有意外的結果，因此政治改革應該採行漸進的手段，而不宜全盤改造。

2. 公共政策應以“除弊”為目標，如此不但易獲得人民的支持，而且也不會被獨裁者拿來做為排除異己的藉口。

3. 問題的解決，應儘可能訴諸“理性”，即藉由論辯及妥協來處理問題，而不宜訴諸暴力革命。

綜合前述，吾人以為波柏的種種論證，雖深具說服力，但其中也不乏有待商榷之處，今試分別說明如下：

波柏認為烏托邦工程由於事先設定最終理想，進而主張徹底而全面的改革，因此易導致專制和暴力。至於逐步工程則類似物理工程 (physical engineering)，視目的在技術管轄之外 (Popper, 1961: 64)。換言之，波柏所關切的乃是：我們「如何 (how) 才能有效的解決社會問題，而又不至於侵害人民的自由權利？但是此種過於強烈的工具性取向，不免引起許多學者的非難例如著名的史學家 A. Cobban 曾提到：「我確信，科學分析和逐步社會工程，對社會生活中政治問題的解決有鉅大貢獻，……惟一我不得不提出的問題是——我們是否知道該賦予它何種目的，任何答案可能只是暫時的和部份的，但我們至少該有此一問…」(1969: 126)。A. Cobban 也自認為以此種方式來責求波柏，對他並不公平，因為從波柏所竭力提倡的開放社會、制度化等主張中，可明白的看出，波柏所欲護衛的乃是人類的自由權利(1969: 124)。然而，筆者以為此種說法，並未能切中問題，因為“自由”“平等”乃是極為抽象的概念，在實際政策的指引中，發揮不了多大的作用；如果吾人退而求其次，以“把可避免的痛苦降至最低”作為公共政策的目標，是否能解開我們的疑惑呢？筆者還是認為其中有很大的困難，因為“痛苦”何嘗不是主觀的感受，為了減少他人的痛苦所作的種種努力，對當事者而言，是否會造成愛之適以害之的情況呢？筆者對此深以為慮。

其次，由於波柏的強烈科學性取向，不免遺漏了許多傳統政治哲學中的核心問

題，例如：人們如何能營共同的政治生活？如何能接受一共同的最高權威？集體的認同感如何達成？(Parekh 1983: 149-150) ……凡此都是歷代政治思想家殫精竭慮所欲解答的難題，然而吾人曾遍尋波柏的政治著作，却得不到上述問題的滿意回答，試問波柏為何如此疏忽呢？依據筆者的瞭解，大致有下列兩點原因，(1)由於波柏政治思想受其知識論影響很深，而波柏在知識論上所關切的主題乃是：科學知識“如何”可能成長？因此波柏當將此思考方法運用到政治上時，遂疏忽了政治生活與知識探求兩個領域的差異，因此遂將政治哲學化約成“社會工程學”(Social technology)的範疇。(2)波柏所處的英美社會，基本上是同質性較高的社會，而且經由數百年的努力，各種溝通的管道如大眾傳播媒體、公聽會、議會民主等制度大致上已燦然具備，因此基本上很少會發生認同的危機、合法性的危機等開發中國家所面臨的政治難題。由於第(1)點，波柏很容易被視為一位科技萬能論者，儘管波柏極力否定此點，但由於“社會工程”的字眼，很難以逃避人們的疑慮，因為對廿世紀的人們而言，科學可能是“新的巨靈”(New Leviathan)，而非“新的彌賽亞”(New Messiah, Cobban, 1969: 126) 其次由於第(2)點，可能使波柏所推薦的逐步工程學，其適用範圍受到很大的限制，因為開發中國家所面的政治情勢，可能不允許以逐步工程來紓解各種危機，況且各種溝通的管道均付闕如，而政治團體間的立場又極為分歧對立。當面臨此一情況，波柏所給我們提供的建議是：當面對專制暴虐的政府時，我們可以用武力來推翻它（這是波柏容許運用暴力的唯一情況，參考 Magee，周仲庚譯，頁 113-114），但問題是，我們如何能確定暴力使用所帶來的將是自由民主的政府呢？筆者以為波柏並未能圓滿的回答這項問題。

伍、結 語

在前言中，筆者已經指出波柏的政治主張，主要是希望在個人自由及計劃政治間，尋求一較合理的解決途徑。換言之，如何在不侵害個人自由的前提下，有計劃的創造社會秩序，及如何在不妨礙社會對問題有效處理的情況下，使個人自由得以

確保。爲了解答這個問題，波柏基於方法論及認識論的反省，認爲人由於在知識上及經驗上都非常有限，況且任何行動都會產生非意圖的後果，因此爲了減少錯誤，方法之一就是藉由他人的批評或自我的批評以偵知錯誤，進而從錯誤中學習以求日愈進步，而將這種觀念、態度運用到政治上，就是在政策實施前，要盡量開放給人民批評，以求減少錯誤，由此可知從波柏的知識論所導引出乃是一民主自由的開放社會。其次，政策在實施前，雖盡量開放給人民自由批評，但這樣並不足以保證不犯錯誤，而爲了避免錯誤太大，因此政治改革宜採漸進的方法，而不宜採行全面而徹底的改革，以免造成泯滅人性的社會，而使人類的自由權利蒙受傷害，筆者以爲波柏基本上乃是延續西方自由主義的傳統，爲個人的自由權利辯護，不過，波柏的最大貢獻，是將其主張建立在較穩固的哲學基礎上。

其次，筆者以爲波柏之所以反對烏托邦工程，且對柏拉圖、黑格爾、馬克斯等人展開激烈的攻擊，基本上乃是源自波柏在二次大戰期間，飽受國破家亡，流離失所等嚴重的打擊所致，而波柏所提倡的漸進改革論，由於一方面忽略了政治生活的特性，另一方面由於未注意到開發中國家所面臨的種種困境，因此使其理論的適用性受到很大的限制，但是這並不等於說，波柏的理論只是其時代的反映，而毫無原創性，事實上，筆者以爲波柏在知識論上，在對當代蘇聯、中共的官方意識形態批判上，波柏的思想乃是最理想的利器，而很值得吾人進一步研究。

附 註

〔註 一〕運用波柏的觀念來闡明政治、社會理論者頗不乏人，如 G. A. Almond and S. J. Genco (1977: 489-491), C. E. Lindholm (1965), Lindholm and Braybrooke (1963), M. Camhis (1979: 37-55) 等……

〔註 二〕波柏與“法蘭克福學派”的論戰，是在德國 Tübingen 的“社會學協會”舉行，時間從一九六一持續到一九六九，論戰的主題是有關“社會科學邏輯”的問題，討論會內容後由阿多諾 (T. Adorno) 整理出版，名爲“德國社會學的實證論之爭” (The Postivist Dispute in German Sociology, 1976)。至於波柏與庫恩的論戰，則發生於一九六五年，地點則在倫敦大學的貝德福學院 (Bedford)，爭論內容則在“科學知識如何成長”的問題，其中論戰內容後來經拉卡托斯及馬格略福 (A. Musgrave) 整理出版，書名是

“批判及知識的成長”(Criticism and the Growth of Knowledge, 1970)。

〔註三〕其中關於柏拉圖的有 R. B. Levinson, In Defence of Plato, 1953; 及 J. Wild, Plato's Modern Enemies and the Theory of Modern Law, 1953. 至於有關馬克斯的有 M. Cornforth, The Open Philosophy and the Open Society: A Reply to Dr. K. Popper's Refutations of Marxism, 1976.

〔註四〕波柏早年主要是專攻物理學、數學及哲學，並於一九三五年出版“探究的邏輯”(Logik der Forschung)一書，該書的主要目的是對當時盛行於維也納學圈的“邏輯實證論”(Logical Positivism)提出批判，後來由於大戰的氣氛日愈昇高，波柏遂遠赴紐西蘭任教，而其決定撰寫“開放社會”一書，是在一九三八年三月，也就是他得知納粹入侵奧地利消息的那天(Popper, 1966, I: viii)。而 M. Lessnoff 也認為波柏有如霍布斯(T. Hobbes)，兩人均由於時代的不幸才開始思索政治問題，參見 Lessnoff (1980: 100)。

〔註五〕在 A. Koch 所編的“危機時代的哲學”(Philosophy for a Time of Crisis)一書，波柏也被列為危機時代的哲學家之一，請參考 Koch (1959)一書第五部份，依據筆者的看法，波柏與當代另外兩位著名的哲學家 H. Arendt 及 F. A. Hayek 一樣，對極權主義的興起及其導致的災難，均有很深刻的體認，其中波柏及 Hayek 的觀點有不少相似之處，請參考 R. Vernon, (1976: 261-276)。至於 Arendt 對極權主義的批判可參考 H. Arendt, The Origins of Totalitarianism (1958)

〔註六〕研究波柏政治思想的學者，如 J. Gray (1976: 339-342), M. Lessnoff (1980: 100-106), B. Parekh (1982: 128-136), R. Ackermann (1976: 157) 等，均主張要瞭解其政治思想，必須由其科學哲學的論點著手。

〔註七〕參見 B. Magee (1971: 79-80)。關於波柏哲學的主張是否和其政治哲學的主張一致的問題，學者間有不同的看法。有些人主張波柏的哲學思想與其政治思想矛盾，關於這種主張請參考 Freeman (1975: 22, 31-32) 及 E. Geller, (1974: 172)。至於認為主張一致者，如本文〔註六〕所列的學者。在筆者個人看來，波柏的主張是頗為一致的，但是波柏在晚期以後，在科學哲學方面的主張迭有修正，這些修正是否對其政治思想也有所影響，則由於波柏在“開放社會”及“歷史定論主義的貧乏”二書後，對政治思想的問題幾乎未再著筆，因此我們也無從判斷。

〔註八〕關於方法論兩種立場的對立，是否直接就蘊含兩種不同政治立場的對立，乃是一個頗值得研究的問題，在此我只就波柏的論點提出說明，至於海耶克在方法論上主張個體論，在政治上反對“全盤改革”(total planning)，與波柏有異曲同工之妙。當然兩者反對“全盤計劃”的論點不止於此，這在下文會有較完整的交待，關於海耶克及波柏論點的比較，可參考 R. Vernon (1976: 261-276)。

〔註九〕「否認」(falsification)是波柏用來區分科學與非科學的判準，但却非實證論者所謂的“意義判準”。波柏認為可以被付諸否認的就是科學，反之就是非科學，但非科學的並非就是無意義的，因此波柏基本上並不拒斥形上學，而且波柏本身晚年提出的理論也

有很儼厚的形上意味，關於這點可參考 J. Liberson (1982: 51-56, 67-68)，該文第二部份傅佩榮先生曾予以翻譯（民 73 年：102-107）。

〔註十〕波柏之所以主張「批判的理性論」，主要是基於(1)我們無法掌握確定的知識，因此在知識上要想進步，必須藉助於他人或自我批評，這是事實的考慮。(2)由於接受「批判的理性論」，會在道德上及政治上帶來較「可欲的」(desirable)的結果，因此我們就「應該」避免訴諸非理性主義，這點是基於道德上的考慮，基本上這兩點就是波柏一貫所堅持主張的「事實與價值的二元論」(dualism of facts and standards)。其要義係指我們雖然無法從事實命題中引出規範命題，但吾人接受一項規範，並不意謂著我們之“決定或選擇”該項規範，就是任意的(arbitrary)。換言之，究竟接受或選擇那項規範，其間還是有可資比較的依據。筆者認為瞭解這點，對波柏之拒絕「烏托邦工程」，而主張「逐步工程」是相當重要的，關於「事實與價值二元論」請參考(Popper, 1966, I: Ch.5, II, 383-388)。

〔註十一〕「烏托邦工程」與「逐步工程」雖然難以劃一界線作一嚴格的分野，但這並不意謂著「烏托邦工程」的概念不具意義，事實上「理論的設定」很難與經驗完全吻合，但大致上我們可以藉之以觀察到很多現象。譬如“民主”或“資本主義”，在經驗界却無法找到完全與之符合的現象，但是我們却不至於連“民主與專制”或“資本主義與社會主義”都無法辨別，關於這點，可參考 Kolakowski (1983: 123)。

〔註十二〕波柏對歷史定論主義的批評，曾有不少學者提出異議，A. Quinton 認為影響歷史的知識，不同於不能被預測的知識，依他認為對歷史有直接影響的知識，是屬於應用及技術層面，例如，我們可以預測某種醫學技術在未來會有所突破。但 Quinton 的論點却為 D. Levy 所否定，依 D. Levy 認為吾人故然可以預測在未來某種技術有突破的可能性，但是，對於該技術所能造成的影響却非我們所能估計的，因此 D. Levy 認為波柏的論證仍然有效，關於雙方意見請分別參考 A. Quinton (1975: 151), D. Levy (1978: 156)。

參考文獻

- 易君博 (民 64) 政治學論文集：理論與方法 (台北：台灣省教育會) 頁一六九～一九九。
- Magee, B. 著，周仲庚譯 (民 68) 卡爾·波柏 (台北：龍田出版社)。
- Hayek, F. A. 著，夏道平譯 (民 59) 個人主義與經濟秩序 (台北：中華書局)。
- Liberson, J. 著，傅佩榮譯 (民 73) 從「開放社會及其敵人」到「三個世界」的理論——巴柏是浪漫的理性論者？(聯合月刊第 34 期) 頁一〇二～一〇七。
- Ackermann, R. J. (1976) *The Philosophy of Karl Popper* (Amherst: University of Massachusetts Press).
- Adorno, T. ed., (1976) *The Postivist Dispute in German Sociology* (London).
- Almond, G. A. and Genco, S. J. (1977) "Clouds, Clocks, and the Study of Politics," *World Politics*, Vol. 29 N. 4, July, pp. 489-452.

- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism* (London: Allen & Unwin).
- Bernstein, R. J. (1976) *The Restructuring of Social and Political Theory* (N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich).
- Braybrooke, D. and Lindblom, C. E. (1963) *A Strategy of decision* (N. Y.: Free Press).
- Bunge (1964) *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Sir Karl Popper* (N. Y.: The Free Press of Glencoe).
- Camhis, M. (1979) *Planning Theory and Philosophy* (London, Tavistock) pp. 37-55.
- Cornforth, M. (1968) *The Open Philosophy and the Open Society: A Reply to Dr. Karl Popper's Refutations of Marxism* (London: Lawrence and Wishart).
- Dray, W. H. (1967) "Holism and Individualism in History and Social Science" in P. Edwards, editor in Chief, *The Encyclopedia of Philosophy* (N. Y.: Macmillan) Vol. IV, pp. 53-58.
- Emerson, R. L. (1973) "Utopia" in P. P. Wiener, editor in Chief, *Dictionary of The History of Ideas* (N. Y.: Charles Scribner's Sons) Vol. IV, pp. 458-465.
- Freeman, M. (1975) Sociology and Utopian: Some Reflections on the Sociology of K. R. Popper, *British Journal of Sociology*, March, pp. 20-34.
- Gellner, E. (1974) *The Legitimation of Belief* (London, Cambridge University Press).
- Gray, J. N. (1976) The Liberalism of Karl Popper, *Government and Opposition* 11 (3), Sum, pp. 337-355.
- Koch, A. (1959) "Critical Rationalism", in *Philosophy for a Time of Crisis: An Interpretation with Key Writings by Fifteen Great Modern Thinkers*, (N. Y. Dutton & Co.).
- Kolakowski, L. (1983) "Totalitarianism and the Virtue of the Lie" in I. Howe ed., *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* (N. Y.: Harper & Row, 1983), pp. 122-135.
- Lakatos, T. and Musgrave, A. ed., (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge* (London: Cambridge University Press).
- Lessnoff, M. (1980) Review Article: The Political Philosophy of Karl Popper, *British Journal of Political Science*, V. 10, July, pp. 99-120.
- Levinson, R. B. (1953) *In Defence of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Levy, D. (1978) Karl Popper: His Philosophy of Politics, *Modern Age* 22 (2), Spring pp. 151-160.
- Liberson, J. (1982) "The Truth of Karl Popper," *New York Book Review*, Nov, 18, pp. 67-68.
- "The Romantic Rationalist," *New York Book Review*, Dec. 2, pp. 51-54.
- Lindblom, C. E. (1965) *The Intelligence of Democracy* (N. Y.: Free Press).
- Lukes, S. (1970) "Methodological Individualism Reconsidered," in D. Emmet & A. Macintyre ed., *Sociological Theory and Philosophical Analysis* (N. Y.: The Macmillan Company) pp. 76-89.
- Magee, B. (1971) *Modern British Philosophy*, (New York: St Martin's Press).
- Magee, B. (1975) *Popper* (Fontana/Collins).
- Parekh, B. (1983) *Contemporary Political Thinkers* (Oxford: Martin Robertson) pp. 124-153.
- Popper, K. (1961) *The Poverty of Historicism* (London, Routledge & Kegan Paul).

- Popper, K. (1966) *The Open Society and Its Enemies*, V. 1: Plato, V. 2: Hegel and Marx (London: Routledge & Kegan Paul).
- Popper, K. (1972a) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul 1972).
- Popper, K. (1972b) "On Reason and Open Society: A Conversation", *Encounter*, V. 38, N. 5 pp. 13-18.
- Popper, K. (1979) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, rev. ed., (Oxford: Oxford University Press).
- Popper, K. (1980) *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (Fontana/Collins, 1980).
- Quinton, A. (1975) "Politics Without Essences", in A. de Crespigny & N. Minogue, ed., *Contemporary Political Philosophers* (N. Y.: Dodd, Mead & Company) pp. 147-167.
- Ryle, G. (1947) *The Open Society and Its Enemies*, *Mind*, V. 56, N. 221, Jan. pp. 161-172.
- Schilpp, p. A. ed., (1974) *The Philosophy of Karl Popper*, *Library of Living Philosophers*, Vol. 14, (Lasalle: Open Court).
- Vernon, R. (1976) "The Great Society and the Open Society: Liberalism in Hayek and Popper" *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 9, N. 2, June, pp. 261-276.
- Wild, J. (1953) *Plato's Modern Enemies and the Theory of Modern Law*, (Chicago: University of Chicago Press).