

第一章 緒論

第一節 自由概念的發展

在西方政治哲學史上，自由問題的討論始終是一個重要的課題。儘管如此，什麼是「自由」？學者的看法卻始終莫衷一是。洛克(John Locke)在《政府論二篇》(*Two Treatises of Government*)中曾和羅伯特·費爾曼爵士(Sir Rober Filmer, 1588-1653)爭論「自由」的問題¹。在孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1755)《論法的精神》(*The Spirit of Law*)一書中，曾經說道：「沒有一個字像『自由』一樣被附加上如此複雜的意義，也沒有一個字像『自由』一樣能在人心中引起如此複雜的情緒」²。英國勃爾克(Edmnd Burke)在《對法國大革命之感想》(*Reflections on the Revolution in France*)一書中也曾說：「如果自由離開了智慧和道德會是什麼樣子？它將會是一切可能的罪惡中最大的；因為那正是愚蠢、咎戾、瘋狂離開了監督或約束的狀態」³。這些例子再再都說明西方學者對「自由」概念的重視以及其所涉及問題的複雜。「自由」的概念在西方文明史上，曾經歷長期的發展。

就字源學上來說，"Liberty"這一個字來自於拉丁文中的"Libertas"，是指「沒有國王的公共生活」，也就是說「依據共和羅馬傳統制度經營的公共生活」。羅馬公共生活的特點是國家先於個人，個人無所謂自由，人人都遵守法律，法律是一切生活的依歸。對他們而言，沒有國王，就是自由。這樣自由的觀念一直持續到羅馬帝國的末日。在此之前，古希臘社會，有市民與奴隸的分別；市民是自由的，他們「要做什麼，就做什麼」。反之，奴隸則是不自由的，他們無論做什麼，都要聽從主人的吩咐，沒有自由行動的權利。這種情形反應在哲學上，蘇格拉底和柏拉圖均強調「自願」(voluntary)的概念。每個市民或奴隸在他們的心中都有「選擇」做或不做的自由。換言之，外在的工作並不能完全表示內心的意願或不願；而真正的自由必需是「自願的」。如此，「自願」便成了自由的第一個定義。柏拉圖(Plato)《政治篇》(*Statesman*)中有一個這樣的故事：聽說有一個犯人，當法官判他死罪時，他申辯說，因為他生來就是殺人兇手，所以自己會殺人根本是身不由己，法官不應該判他死罪。

¹ 在葉啓芳、瞿菊農 譯，《政府論上篇》。北京：商務印書館，1987。第一章 論奴隸制與自然的自由，洛克提出「人生而自由」的主張，即駁斥羅伯特·費爾曼爵士「自由放任」的說法。

² E. M. Sait (ed.), *Masters of Political Thought*, (1947), Vol. II, by W. T. Jones, pp.227-228 論自由部分見原書第十一卷二至四章。

³ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), 出版，本文中的引文見頁 358。

然而，法官也很機智地回答說：「我也很難為，因為我生來也是注定要判你死罪的，雖然我不是自願的，但我也無法反抗這樣的命運。」如此說來，我們可以說「自願」完全是一個內在的意志行為，除了自己以外，沒有別人知道，當然別人也無從知道。換言之，「自由」在古希臘的意義就成了「不被強迫」加上「自知」再加上「自願」。也可以這樣說：「不被強迫」是外在因素；「自知」和「自願」是內在因素，是屬於理知和意志的作用。⁴

柏拉圖雖然強調「自願」，但這不意味著他有現代的自由思想。在他的《理想國》(*Republic*)裏曾描繪了一個體現「正義」(justice)原則的「城邦」(polis)，其中每個人依其所屬階層「各盡其職，各安其位」。柏拉圖所關切的是人人是否實現其真正的利益，而不是自由選擇的權利。正義與個人實踐其內在的「善」(good)有關，卻和現代人所強調的「尊重我的權利」沒有關聯。柏拉圖不曾賦予個人所謂的「權利」，他的「正義」理論也沒有權利的論述。因此柏拉圖似乎不曾強調一個自主而能選擇的人，有什麼特別的價值；當個人自由和一個人利益相衝突時，柏拉圖也沒有尊重個體的自由。⁵

柏拉圖的弟子亞里斯多德(Aristotle)曾對「自由」概念的政治意義作過明確的界定。他認為民主政體的基本原理是「自由」。自由的形式有二，其一是統治者和被統治者的交相更迭；另一個形式是個人依其所願而生活，不能依個人所願而生活是奴隸的特徵。亞里斯多德並指出自由必須以德性(virtue)為規範，隨心所欲的生活是輕率的自由觀念。然而亞里斯多德所謂的自由是公民的特權，而絕大多數的人沒有公民的身分。在一個家中，只有丈夫是具有公民身分的「人」，妻子只是「半個人」，而兒子是「正在成為人的人」，相對於奴隸則只是「有生命的財產」。⁶由此可知，亞里斯多德所關注的不是一般人的自由，「自由」不是身為「人」即擁有的權利，而是關涉國家統治者的統治權，他要的不是人人去爭取自由，而是要人民滿足於一個強而有力的政府，謹慎地運用它給人們帶來繁榮和幸福。⁷亞里斯多德並從一般倫理觀點考慮「自願」的行為，他認為來自外力和心理上的強迫、或是對事實情況的無知所作的行為不是真正的「自願」。只有來自人格本身、而又充分理解各種關係的行為，才是完全自願的行為。經過選擇的自願行為，是一個人負道德責任的基本條件。⁸

亞里士多德之後的斯多噶學派(The Stoics)，其倫理學是以宇宙論為基礎，進而發展出二大原理：一、宿命論：宇宙是由永恆的必然法則所支配著，所以沒有個人自由意志的存

⁴ 參閱鄔昆如著，《文化哲學講錄(一)》，東大圖書公司印行，民國六十八年二月，頁 50-51。

⁵ 參考 Terence Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 274.

⁶ 亞里斯多德著，《政治學》第一卷，台北：知書房，民國九十年一月，頁 31-57。

⁷ 侯健·范亞峰譯，《自由與權力》。北京：商務，民國九十年一月，頁 49。

在；雖然人處處有選擇這個或是那個的意願，但不表示人具有違抗宇宙必然秩序的自由。

二、禁欲主義：理性構成了人性，所以人的倫理實踐，必須合乎理性的要求。順從人的理性過生活，即順從自然(理性)的生活。換句話說，斯多噶學派將個人意志從屬於自然的意志，即理性的、神的意志。在肯定理性的前提下，倫理實踐要配合理性的要求，人的行為必須要遵循自然法則，此即是德行的表現與人生幸福之所在，而人生的最終目的在透過道德自律，以實現超越的精神。⁹ 對於自由問題的探討，是以錯誤的行為是否在自願的情況下發生為焦點，人是否能「自由選擇」將決定人是否能對自己的行為負責。

到了中世紀，「自由」成為「宗教信仰」的核心價值。基督教的教義強調個人的內在自由，每個人擁有不死不滅的靈魂，而且，這靈魂是上帝的肖像，以不犯罪的自由來服從上帝。但另一方面，奧古斯丁(St. Augustine)提出「若我墮落，我即存在」的自由意識，去突顯當意志不願意奉行理知的指示，去「做了本不應該做的事」時，反而表現了人的自由。即「我應該做什麼，卻偏不做什麼，那就是自由。」¹⁰他以反證的方式，證明了「自由」的存在，也證明了人是自由的。後來聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas)以正統神學的觀點區分「外在的自由」和「內在的自由」的不同。前者如宗教信仰的自由、學術知識的自由等。後者就是宗教上的不犯罪，也就是說人能控制情慾，做到「要做什麼，就偏不去做什麼」的境界。另外，聖多瑪斯也提出了對自由的積極定義：「自己做自己的主人」。因此，在中世紀的神學中，「自由」是指「自由意志」(free will)的「自由」，也是指個人能根據理性選擇去做或是不去做一件事的能力。人之所以是自由的，因為他能擺脫情欲私利的束縛，選擇應該做的事。如果「做」，則可以選擇「做這個」或者「做那個」。

另一方面，中古歐洲是個封建社會，在這個社會中，所有個人都處在一個依照契約關係所形成的上下依附網絡之中，構成一個集體的組合(corporation)。在這種組合裡，每個人都依契約而有其特定的權利與義務，並非一成不變：一個人若能自領手中取得某項特定權利或免除某種特定的義務，他就可宣稱取得了某項「自由」(liberty 或 freedom)。在這個意義底下，所謂的「自由」指的是一種「特權」(privilege)或「豁免權」(immunity)。所以，我們可以說：中古社會的「自由」不是一種抽象的概念，而是一些相當具體的權利。

「自由」一詞真正產生政治和法律上的意義，要追溯到英國一二一五年的《大憲章》

⁸ 威廉·文德爾班著《西洋哲學史》。羅達仁 譯，台北：商務，民國八十七年。頁 203-207。

⁹ 陳俊輝編著，《西洋哲學思想的古今》。台北：水牛，民國八十一年十月。頁 41-42。

¹⁰ 奧古斯丁(354-430 A.D.)，關於自由問題，著有 *De Civitate Dei XI* (388-395A.D) 論自由意志，也兼論惡的起源。

(Magna Carta 或 Charta)。在《大憲章》中，將「自由」(liberties)和「權利」(rights)當作同義字，這兩名詞常常被連用在一起。所以說「自由」在此時所指的就是「權利」。一個「權利」便等於一個自由，而「自由」就是指某些人或某一地區所享的特權。¹¹由上可知，現代的人權觀念也從這裏開始出現。在此之前從斯多噶學派「自然法」中衍生的自由概念是相當抽象的。到了十七世紀，學者開始擺脫「超越」的角度，從「人」的立場來論述「自由」，終而使得自由的概念落實在社會政治的層面。

十七世紀是一個革命的年代：一方面國會和王權互相衝突、自由與專制激烈對抗；另一方面，在革命的抗爭中，政治思想家也開始運用新的論述來辯護他們的政治理念，大量運用「理性」的結果，發展出普遍的自由理論。個人自由和信仰自由開始受到重視，才產生了現代的自由觀念。簡單地說，西方文明從文藝復興(Renaissance)¹²開始，就漸漸由中世紀的「神本」回歸「人本」，而「自由」的概念也漸次發展成「自由主義」(Liberalism)。十七世紀在英國開啓自由思潮的重要思想家是霍布斯(Thomas Hobbes)和洛克(John Locke)，他們對於「自由」的討論影響到往後的「自由」論述。其中洛克更被尊為近代自由主義的奠基者，而被稱為「近代自由主義之父」。

¹¹ 張佛泉著，《自由與人權》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，民國八十二年十二月。頁 42。

¹² 陳俊輝編著，《西洋哲學思想的古今》，台北：水牛，民國八十一年十月。頁 99-100。「所謂文藝復興，它所復興的是古希臘羅馬時代的思想文化，即對古典文獻重新加以考證、詮釋與批判；而後，再以古典文化作基礎，創造近代歐洲的新文化，這自然顯示在：復古的風氣、反對中世以神為主而改以人為主的人本主義，並於科學及藝術方面的種種成就上。」

第二節 洛克的生平與著作

(一) 生平

約翰·洛克(John Locke)生於一六三二至一七〇四年的英國。他的一生可說是與英國的民權革命相終始的。其間歷經了查理一世的專制統治，一六四二年的清教徒革命(the Civil War, 1642-1649)，1679-1681年間的「王位排斥危機」(Exclusion Crisis)，輝格黨(the Whig)與托利黨(the Tory)的政治鬥爭，及一六八八年的「光榮革命」(the Glorious Revolution)等等。洛克的生活和思想，始終與十七世紀風雲變幻的英國政治息息相關¹³。

洛克出身桑莫塞特郡(Somersetshire)的律師家庭，從小受到嚴格的教育。出生後不久，英國就因宗教問題陷入內戰，身為清教徒的父親在內戰期間，還曾為議會軍隊而戰。一六四六年洛克在威斯敏斯特學校(Westminster School)接受了傳統的古典文學基礎訓練，在這期間，他經歷到英王查理一世被國會處死的震撼。一六五二年克倫威爾主政期間，洛克進入牛津大學學習。一六五六年取得學士學位。一六五八年取得碩士學位。畢業後至一六六五年間，洛克一直待在牛津大學裡擔任講師，教授希臘文、修辭學和哲學。在牛津期間，洛克對當時盛行於校園內的經院哲學不感興趣，反而比較喜歡笛卡兒的哲學以及自然科學。

一六六六年洛克認識了 Lord Ashley(即後來的 the First Earl of Shaftesbury，莎夫特芝伯理伯爵-----輝格黨創始人之一)。從一六六七年起，洛克擔任了莎夫特芝伯理伯爵的顧問，並在其家中住了十五年，並多次在他手下出任政府公職。莎夫特芝伯理伯爵於一六七九年發動的「王位排斥危機」，隨即造成「王位排斥法爭論」(Exclusion controversy)。不免使洛克實際捲入了當時關於「政治權威的起源與其本質」的論戰之中。¹⁴莎夫特芝伯理伯爵激進的民主思想對洛克影響很深，促使洛克去思考「臣民有何正當根據來抵抗政府的專權？」這樣的問題。這個問題後來更成為洛克政治思想的中心，洛克的主要著作都在試圖解決這個問題。

由於家庭和生活的社會環境的影響，洛克對社會政治問題非常關心。一六六〇年查理二世復辟時，在激烈的反復辟政治鬥爭的影響下，洛克就寫了《論自然法》一文，初步反

¹³ Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (London: Unwin Hyman Ltd., 1987), pp. 13-34; 並參見 John Dunn 著，李連江譯，《洛克》，台北：聯經出版社，民 79 年，頁 1-24。

¹⁴ Peter Laslett ed., *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 29-30.

映了他的政治立場。一六八一年，洛克因受到莎夫特芝伯理伯爵陰謀武裝推翻王朝的株連而遭受迫害。一六八四年初他逃到了荷蘭，被復辟王朝列為要求引渡的二十四名政治犯之一，直到一六八八年「光榮革命」之後，他才獲得自由，返回倫敦，並在次年寫下兩篇十分重要的政治論文。一六八九年二月，洛克與女王瑪麗二世同船從阿姆斯特丹回到英國。此後，洛克先後擔任高等法院和貿易、墾殖部專員等職。他的《人類理解論》(*An Essay concerning Human Understanding*)也在一六九〇年發表。由於健康原因，洛克晚年辭去公職，歸居故里，于一七〇四年十月二十八日因病去世。

洛克一生經歷了整個革命時期的一系列巨大變革，他的政治著作是對革命時期各種政治思想觀點的清理和理論總結，為資產階級的統治提供了比較系統的理論基礎。他的主要著作有：《論自然法》(*Essays on the Law of Nature*)、《論宗教寬容》(*A Letter concerning Toleration*)、《政府論》(*Two Treatises of Government*)和《人類理解論》(*An Essay concerning Human Understanding*)等。

(二)著作

洛克在荷蘭流亡期間結識了許多歐洲的名人，也因此獲得了一個安靜的機會從事研究與寫作。等到光榮革命成功後，洛克終於可以返回祖國，並一口氣發行了三部重要的代表作：《論宗教寬容》(1667 *A Letter concerning Toleration*)、《人類理解論》(1667-1690 *An Essay concerning Human Understanding*)和《政府論》(1690 *Two Treatises of Civeil Government*)等重要政治著作。其中《論宗教寬容》這是洛克寬容論的經典之作，係針對英國國教派壓迫清教徒的事實而作，呼籲不同宗教或教派之間應彼此容忍，不要利用政治勢力相傾軋。

《政府論》通常被視為將光榮革命合理化的歷史性文獻，因為它一方面批駁了先前王權派(或托利黨人 Tory)主張的君權神授論，另一方面則提出了統治必須出於人民同意，以及政府旨在保障人民權利的革命性見解。《政府論》的內容涵蓋了洛克對自然狀態、自然法及自然權利的討論，以及人們如何締結社會契約成立公民社會的經過。洛克對於行政、立法、戰爭外交權加以討論，區分父權、政治權力與專制權力，最後界定暴政的意義，並主張人民有革命推翻政府的權利。也就是說在政治論述方面，洛克駁斥政治權威來自家父長制(patriarch)的觀點。他認為在自然狀態中，由於上帝的意旨賦予自然具有神聖的特質，人人都具有理性和自由意志。在自然法的支配下，人們擁有一些不可剝奪的基本權利，其中

包括言論和思想的自由，特別重要的是獲得私人財產的權利生命、自由與財產便是基本人權，私人財產是一切個人自由的基本保障。這些權利在市民社會(civil society)形成前已有，洛克稱此是「自然權利」(natural right)。但因徒有理性而無明文，則糾紛易起。因而人們彼此同意締結契約，讓渡出部分「自然權力」(natural power)。洛克認為國家權威應分成立法、行政與對外戰權等三部分，以防權力集中、濫用；市民社會則旨在保障思想自由和制衡。

洛克的《人類理解論》旨在幫助人們尋求真理，並獲致幸福的生活。洛克基本上以兩種方式進行討論：其一是表明人類的理解怎麼成功運作，人如何才能獲取知識和合理的信念，人類能認識什麼，不能認識什麼。總之，洛克認為人類必須了解自己知識的範圍是有限的。其二，洛克要探討人類理解的工作為何不快，人類的自然處境為何不平靜，使人不能作出正確的判斷，這兩項工作可以說是《人類理解論》最重要的工作。

洛克於《人類理解論》中否認了笛卡兒的理性論，另行提出經驗論。他認為人生之初心靈是「一塊白板」(tabula rasa)，「人心一如白紙，未曾烙上任何先天概念」。洛克否定有天賦的觀念，強調人必須透過感知才能夠認識外在世界。但這些知識是推測性的與或然性的¹⁵。此一觀點影響啓蒙時代的思想家重視教育及環境的影響，更為自由主義的個人自由提供了論證的根據。洛克開展了一個嶄新的經驗主義式的認識論，並以這個認識論去確立人類理解的範圍，相信從人類的理性出發可以得出一個包含政治的、社會的及道德的理論和學說論述。洛克被稱為是「思想史上最具政治意識的認識論者」，及「其哲學的本質是賦有政治性的，其整個認識理論帶有一特別的政治性的觀點」¹⁶，洛克根據經驗主義式的認識論，重新界定政治論述說明政治權威是可以被證明的，以此拒絕當時政治社會中所盛行的天賦原則，進而推翻天賦的政治權威存在的論述，認為可以經由人類的理性去推導出政治的理論和學說，正是他《人類理解論》一書對西方政治思想最大貢獻。

從返回英國到去世之前，洛克陸續又完成了許多著作，譬如《教育漫話》(1693 *Some Thoughts Concerning Education*)、《基督教的合理性》(*The Reasonableness of Christianity*)，以及討論貨幣與利率問題的文章。但這些作品的重要性均不及前面所說的三書，因為《論宗教寬容》和《政府論》代表了洛克自由主義思想在政治社會哲學上的主張，而《人類理解論》則呈現了洛克經驗主義知識論的面貌。這幾本書正是洛克自由主義思想的核心。

¹⁵ 周業謙、周先淦譯，David Jary & Julia Jary 著，《社會學辭典》。台北：貓頭鷹，民 88，頁 389-390。

¹⁶ Morton White, "Ethics," in *Politics of Epistemology*, Vol. 100 (1989), pp. 77-92.

第三節 洛克與西方自由主義思潮

學者追溯現代自由主義，常及於十七世紀英國內戰期間克倫威爾(Oliver Cromwell)革命中的平權主義者(Levellers)，十八世紀初期美洲移民地反叛的人民，以及稍後十八世紀末法國的革命派。值得注意的是：「自由主義」(liberalism)這個名詞是十九世紀的用詞，而非十八世紀的用詞。不過，「自由主義」之名未出，自由主義之實已在。自由主義不是靜態的東西，它隨著時間的推移，不斷有新的涵義附加其上。¹⁷初期的自由主義，維護宗教寬容，反對中世紀的神權學說，因為中世紀的神權學說曾被用來認可教會和國王的權力，成為「君權神授」的根據，而且阻礙科學的發展。他們同樣反對近代的喀爾文教派(Calvinist Church)等其他狂熱的宗教改革份子，認為宗教戰爭是蠢事。¹⁸從西方近代思想史的發展看來，初期的自由主義不帶有個人主義的氣味，所關懷的是個人在國家社會中的基本權利。這一種自由主義思想支配了十八世紀的英國，支配了美國憲法的創制者和法國百科全書派(Philosophes)¹⁹。所以有人說自由主義和個人自由是密切相關的。事實上自由主義的產生正是為了因應十六世紀至十七世紀歐洲封建秩序的瓦解、十八世紀最後十年內發生在法國與英國境內的諸多革命事件，以及十九世紀所發生的民主和社會主義的群眾運動等危機而產生的。

在政治思想史上，最早關注個人政治自由的思想家是英國的霍布斯(Thomas Hobbes)，霍布斯並非是自由主義者，相反的，他是一個不折不扣的專制政治擁護者。但霍布斯對「自由」的定義，其實也是多數英國政治思想家所接受的概念，包括洛克和彌爾(J. S. Mill)在論述「自由」時，大體上都是循著霍布斯定義的「自由」。霍布斯在《利維坦》(Leviathan)第二十一章〈論臣民的自由〉”Of the Liberty of Subjects.”中，曾開宗明義指出：「自由意指沒有障礙(absence of opposition)之意。²⁰」簡言之，霍布斯認為「自由」就是一種沒有外在干擾而能移動自如的狀態。任何自然物，包括人，只要在這樣的狀態下，它就是「自由的」。此外，霍布斯特別強調：一個物體不能運動自如，並不一定就是不自由；一個物體不自由必須是因為受到「外在的」障礙而不能運動自如時，才能說是「不自由」。一個肢體殘障者不能行動自如，因其障礙來自本身，故不能說他處在不自由狀態。根據這個觀念，霍布斯

¹⁷ 李日章譯，《西方近代思想史》。台北：聯經，民國七十七年五月。頁 128、266-267。

¹⁸ 羅素著，《西方哲學史》。台北：五南，民國七十四年六月，頁 769。

¹⁹ 同前註，頁 772

²⁰ 朱敏章譯，《利維坦》。台北：台灣商務印書館，民國七十四年三月。頁 139。

對「自由人」做了這樣的定義：一個人若可以按照自己的意志，不受阻礙，去做自己有能力去做的事，他就是一個自由的人。基本上，霍布斯直接以是否有受到「外來的阻礙」來界定一個行為者是「自由」與否²¹。換言之，霍布斯的「自由」只涉及個體的外部行動，而非其內在的意志；因此，只有身體的自由問題，並無意志自由的問題。對霍布斯而言，「自由意志」一辭是沒有意義的，無所謂意志自由不自由的問題。這個觀念被洛克所接受，他們在討論「自由」概念時，均排除「意志」的部分，認為「意志的自由」是沒有意義的，和「個人自由」並無必然的關聯。

霍布斯從機械唯物論(mechanistic materialism)的觀點，認為人類也是由物質所構成的，人類的行為皆是因物質運動而來。至於物質之所以運動，則是因為受到外在環境的刺激。人類的行為趨樂避苦取決於外在的刺激，並非由自由意志來決定其行為。雖然霍布斯談自由，但他的自由觀念本質上是消極的，他的目的不是要倡導自由，而是在否定自由。霍布斯從機械唯物論的角度看來自由不過是一種心理狀態，心也不過是另一個運動中的物體。否定自由對人類的意義和價值，進而推論出國家絕對權力與人民絕對義務的當然性和必要性。再者，霍布斯又從功利的立場去證明自由不具有實用性。他由人性的角度出發，指出人人享有自然自由的結果，不僅不能使人類幸福，而是造成人類生活在人人為敵的戰爭狀態。個人的自由與政府的權力正好形成對立的關係，所謂「自由依賴法律的沉默(the silence of the law)²²」也就是說，自由是法律所容許的權利，而不是法律所設定的權利。那麼，霍布斯是怎麼看待「個人的自由」呢？雖然他提出現代的「自由」概念，但他不是自由主義者。他在政治上特別重視「秩序」，主張強有力的政府，反對不受限制的個人自由。他對於人性持負面的看法，因為人性是自私的，如果任由人可以為所欲為，則社會將會淪為「戰爭狀態」。不過，雖然霍布斯主張專制，但他也不完全否定個人自由。對他而言，即使政府再專制，也不能剝奪人民的生命權。因為人的生命屬於上帝，不是任何世俗權威可以奪取的。況且，就社會契約的角度來看，人之所以形成社會、設立政府，他們的原始目的就是為了「自保」(self-preservation)。政府若侵奪人民的生命權，政府就喪失了存在的理由，人類就又回到原初的自然狀態了²³。

在政治思想史上，雖然霍布斯沒有宣揚「自由」，但是沿承霍布斯「自由」思想的洛克卻是個自由主義者。霍布斯認為在自然狀態下所有的人是生而平等的，人類中所產生的

²¹ 同前註，頁 139-140。

²² 同前註，頁 147。

不平等是由市民法(civil law)所導致的。在自然狀態下，人人都想保持個人的自由，但是又想得到支配他人的權力。這二種慾望都受到自我保存的支配，也因為這二種慾望的衝突，造成了人對人的戰爭，把人生弄得險惡、殘酷而短促。在自然狀態下，沒有財產、沒有正義或不義；有的只是戰爭，而「武力和欺詐在戰爭中是二大基本美德」²⁴。

洛克所同意霍布斯的說法，自由受制於自然法，而自然自由則是一種無所限制、為所欲為的自由。自然狀態是每個人「完全自由的狀態」(a state of perfect freedom)，人可以依照自己的意志去做自己能力所能及的事。人人享有權利，他們所受的限制就是上帝所賜予的自然法。自然法是支配這個世界的秩序。自然狀態是一個完全自由、且完全平等的狀態，在其中並無任何公共權威可以仲裁人和人之間的糾紛、及救濟人和人之間的不平等。因此為了自保，人人於是自為裁判，遂造成不斷的衝突，使他們陷於一種「戰爭狀態」。「戰爭狀態」是一種「敵對的和毀滅的狀態」，所以自然狀態「儘管自由，卻是充滿恐懼和經常危險的狀態」。為了防止戰爭狀態的發生，洛克認為人們應加入政治社會。在政治社會中，人們必須將財產自我保護的權利交予國家。國家的成立是人們為了擺脫自然狀態下對於自身權利的不確定感和不安全感，進而追求自然權利的保障。「國家則參照自然法的秩序來發揮其職能。因此，秩序源於自然法，而非國家或人們政治活動所創造。」²⁵也就是說：在自然狀態中，人人都有「完美的自由」，因為人人平等都有理性，認識自然法，了解有不侵害他人自由的責任。在國家中，則仍然基於此理性，或制定法律，或認識法律，然後才得享自由。所以我們甚至可以說：在洛克的設想下，唯有在法律的運作下才可能有自由，換句話說「沒有法律就沒有自由」，因為法律雖然限制了我們侵害他人的自由，也同樣限制了他人侵害我們的自由，只有維持這樣的平等關係，自由才有可能。凡此種種有關自由的學說事實上是建立在洛克經驗論哲學的基礎之上的。

本文旨在結合洛克的認識論和政治哲學，以分析他的自由思想。主要章節分為三部分：第二章以探討洛克自然法思想的特色為主。早在一六七〇年前，洛克便開始關注自由的課題，並撰有《論自然法》及其與自由相關的論文。本文認為洛克自然法思想的要旨，說明自然法是來自上帝的法律，這自然法是人類一切權利的基礎，人類大部分的義務也直接來自於這自然法。洛克這早期自然法的思想，為他其後的自由思想與民主理論奠定了神學的

²³ 同前註，頁 148。

²⁴ 同前註，頁 80。

²⁵ 錢永祥，〈自由主義與政治秩序-----對《自由中國》經驗的反省〉，收錄於錢永祥，《縱欲與虛無之上》，頁 179-236。

基礎，使後者取得了神聖的依據。第三章主要根據洛克在認識論上的名著《人類理解論》第二十一章〈力量〉所談及的自由觀念，說明洛克對個人自由的哲學分析。第四章將根據洛克《第二政府論》中「自由」與「自然狀態」、「社會契約」、「主權」之間的關係和論述，進行討論，透過社會與政府體制之自由，來說明個人身處在政治和社會狀態中的自由問題。

第二章 《論自然法》中的自由思想

第一節 自然法思想的歷史簡介

在西方漫長的歷史中，自然法思想總是不斷引起人們極大的關注。它構成了西方法治傳統的內在動力，也是西方社會的道德基礎。自然法思想淵源於古希臘。在卡西爾(E. Cassirer)的《國家的神話》中提到「律法」思想發展的淵源。公元前六世紀，希臘文明經歷了一場從神話到哲學的革命，它導源於理智與神話之間的對話與抗爭。哲學要求並且嘗試揭開籠罩在理性之上的神話面紗，通過指涉真實的概念，去解釋經驗世界。古希臘人發現的自然法是與詩學和藝術對立的，是和 *Nomos* (law, norm) 相對立的，即與人為相對立。*Nomos* 指的是特殊的法規、習俗、約定、同意、以及權威的意見等。自然法的觀念正是在這種對立當中產生的，其目的是為了超越特殊人群、地域和時間中的特殊習俗和規則，轉而尋求一種普遍的、永恆的和超越的規範體系。卡西爾說：「自然法理論和哲學同樣古老。正如亞里斯多德認為的那樣，好奇處於哲學的開端，同樣的在自然法理論的開端處人們發現了好奇。」²⁶好奇作為一種人們的思維狀態，不同於道德教化和宗教義務所要求的服從和謙卑，它所指稱的是哲學所特有的傾向，這種傾向一般而言就是對萬物自然理則的理智追問，是一種純粹的愛智行為，它要求以人的理性檢視世界和宇宙。因此，哲學的目標在政治學、法理學和倫理學上就體現為尋求一種超越特殊的地域、人群、宗教和道德的、普遍的公共生活方式。²⁷

在這之前，古希臘文明的智力狀態基本上處於一個由荷馬(Homer)的史詩(epics)所營造的神話氛圍之中。政治和法律的規範與神話所衍生出來的宗教和道德上的義務混雜在一起，而人們賴以生活的社會秩序也想當然地被認為神靈所創，法律被牢固地打上了各種神靈的烙印，並附屬於這些神靈。在這場哲學與神話的對話當中，希臘人很快找到「一種全新的方法，這種方法使人們從一種全新的視角看問題。他們在研究政治之前先研究自然」²⁸。他們創造了自然這樣一個概念，以之作為自己的理性思維與神話對抗。「他們是這個領域的哥倫布，如果沒有這首要的一步，他們便不可能向神話思想力量挑戰，新的自然觀念成了

²⁶ H.A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy* (1947), p. 3.

²⁷ 列奧·施特勞斯曾專門對這個問題進行論述，這裡的看法就是取自施特勞斯，參見 Leo Strauss, *Faith and Political Philosophy*(1933).

²⁸ 恩斯特·卡西爾(Ermst Cassirer)著，《國家的神話》，張國忠譯，浙江人民出版社，1998，第五十七頁。

關於人類生活和社會生活的共同基礎。」²⁹以這一新的自然觀念為基礎，自然法的觀念和哲學一起誕生了。它與城邦舊有的神話傳說、風俗習慣、祖法倫理一開始就處在對峙的格局當中，自然與習俗，即 *Physis* 與 *Nomos* 的對立一直是古希臘思想的一條軸線。³⁰

顯然自然和自然法的新觀念是哲學的產物，是在人們開始懷疑權威、懷疑城邦生活中舊有的倫理道德，認識到並非所有的法律都是永恒的神法，並以批判的理性對之加以全面檢視的時候誕生的。它成為哲學理智工作的有效工具，成為新的個人生活的共同基礎。按照自然而生活，是解脫粗俗人民的混亂習慣和粗野放縱而達到的較好的行為規律。人們意識到古老的宗法倫理的可變性，並超越自己的城邦審視其他眾多城邦的種種不同的法律和制度，這時候人們的問題是：究竟什麼是正確的法律？什麼是符合自然的法律的道德基礎？法律為什麼有約束力？法律怎樣才能規約人的良心？國家的法律和道德秩序強制力的倫理基礎何在？這些帶有根本性的問題成了自然法理論的基本問題，從柏拉圖時代起，就吸引了幾乎所有自然法理論家的注意力。這些自然法理論家所要尋求的是關於法律秩序的具有普遍效力的道德基礎，它要求以一種統一的或者說是符合自然的標準衡量不同地域、不同時代的人們的生活。這種統一的標準之所以自命具有普遍效力，並非基於武力，更非基於特殊的道德、宗教，而是基於人類共同的理性。斯多噶學派更認為理性是人所共有，自然狀態是理性控制的和諧狀態，按照理性生活就是按照自然生活。

到了中世紀，自然法的概念和基督教神學相結合。雖然自然法的正當性來源於上帝，但是，人是通過上帝已然預先賦予人的理性能力來認識自然法的，上帝並不明確提出善惡的本體，而是通過賦予人先天理性來引導人認識善惡。自此，自然法開始去掉了神學的標籤，披上理性的外衣，開啓了自然法的新歷程，成為上帝賦予人性的理性之光，是從人性中衍生而出的普遍法則。啓蒙運動後，自然法理論又成了獨立的理性主義思想系統³¹。

迨近代西方政治哲學萌發之後，自然法便與自然權利(*natural right*)、社會契約(*social contract*)等學說結合，成為現代民主政治重要的理論基礎；其中洛克自然法的學說最具代表性。自然法是洛克自由思想的基礎，唯有在自然法的脈絡下洛克的自由思想才有可能。下一節將就洛克早年有關自然法的論文《論自然法》一文，深入探討其學說，以瞭解洛克自

²⁹ 同上。

³⁰ 這個觀點來自於韋爾南(J. P. Vernan) 的論述，參見他的著作，秦海鷹譯《希臘思想的起源》，北京：新知三聯書店，一九九六年。

³¹ 所謂的獨立是指獨立於教會和神學而言。

然法學說的特色及其對現代民主政治之貢獻。

第二節 洛克自然法思想要旨

洛克的自然法是霍布斯自然法和傳統自然法理論之間的一個折衷，所以在開始談論洛克的自然法觀念之前，有必要先就霍布斯及當時社會的觀點做一番交代。

霍布斯是唯物主義的經驗論者，在認識的起源問題上，霍布斯明確地肯定人的一切認識來自於感覺經驗，沒有感覺也就沒有認識，他認為我們所有的一切知識都是從感覺獲得的。在他看來，在理智中存在的東西都已經包含在感覺中。在堅持經驗論立場的同時，他反對天賦觀念，他認為人的各種認識和觀念只能是後天的，不可能是先天的。甚至於連幾何學他也不認為是先天的，而是來源於經驗。他舉這樣的例子來說明：如果世界上沒有三角形，人就不可能有三角形的觀念，人心中的三角形來自於我們見過的三角形，或者來自於我們見到過的一些三角形而想像構造出來的三角形³²。在這一點上，洛克是承襲霍布斯否認人有先天的知識。

此外，在洛克所處的時代，關於人的認識起源於先天的思想，仍然十分風行。當時的劍橋柏拉圖主義(Cambridge Platonism)³³，依據柏拉圖的理型論，堅信人類的理性能取得有關上帝的客觀真理及絕對普遍的道德法則。他們批評霍布斯的唯物主義，反對霍布斯將世界解釋成機械因果決定的物質實體，大肆鼓吹人的知識中的觀念和原則的天賦性，促使先天論(Innatism)在當時極為流行。

洛克在《論自然法》一書中所討論的八個主題³⁴：(一) 是否有道德規則或自然法？答：是。(二) 自然法是否能為自然之光所認識？答：是。(三) 自然法是否(先天)烙印在人心之中？答：否。(四) 理性是否可以透過感官知覺取得自然法的知識？答：是。(五) 自然法是否能通過人類普遍的同意被認識？答：否。(六) 所有的人是否都受制於自然法？答：是。(七) 自然法的強制力是否為永恒普遍的？答：是。(八) 每一個人的利益是否為自然法的基礎？答：否。

³² 全增嘏編，《西方哲學史上冊》，上海：世紀出版集團，2000年六月。頁490

³³ 劍橋柏拉圖主義者活躍於十七世紀。主要成員為赫伯大公·威屈考特(Binjamin Whichcote 1609-83)，史密斯(John Smith 1616-52)，卡渥斯(Ralph Cudworth 1617- 88)，卡佛威(Nathaniel Culverwel 1618-51)，以及史塔瑞(Pefer Sterry 1613-72)，除了大公以外這些學者皆受業於劍橋的伊曼紐學院(Emmanuel College)。見 Frederick Copleston, *A History of Philosophy* Vol. V, (Maryland: The Newman Press, 1959), PP.54。

³⁴ *John Locke, Essays on The Law of Nature*, ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon Press, 1954), pp.95-101.

以上論點旨探討我們如何取得有關自然法的知識，以及這樣知識的作用何在。這裏洛克在於反對傳統的「普遍同意」(universal consent)，是取得自然法知識的途徑，也是洛克經驗哲學的特色所在。先天論者因為利用某些數學公理和邏輯規則，常為很多人所同意和接受，他們錯誤地提出了「普遍同意說」。他們認為在人的認識中有些觀念、原則「是一切人類所一致承認的」，因此就可以證明那些知識是先天存在的。「普遍同意」被先天論者看作是證明先天論的主要論據。對「普遍同意說」，洛克從二個方面對它展開批判。首先，他指出即使對於一些原則和觀念存在著「普遍同意」的現象，那也不能證明有什麼東西是先天的，因為人們對於自己所同意的那些事物所以能發生普遍的共許，還有別的途徑存在。第二，實際上並不存在「一切人類」所「共同承認」的原則。例如，對於「凡存在者存在」、「一物同時不能存在又不存在」這二條所謂得到人們「普遍同意」的邏輯原理，以及數學上的「全體大於部分」等原理，不懂事的兒童和白痴根本就不知道那是什麼，更別說是同意了。然而，先天論者爭辯說，不管他們知不知道，理解不理解，反正這二條原理作為先天觀念是從他們還在媽媽的肚子裏就已經印在他們的「心靈」上了。洛克反駁說：「要說心靈中印有一些真理，同時心靈又不能知覺或理解它們，在我看來那實在是一種矛盾。因為所謂『印有』二個字如果是有意義的，則它們的含義一定在使一些真理為人心所知覺。」³⁵ 洛克認為先天論者提出「普遍同意說」，卻證明不了原則和觀念的先天性，因為如果說為人們所普遍同意的觀念就是先天觀念，而實際上並不存在這種對觀念的「普遍同意」，那麼先天觀念就並不存在。

「普遍同意」放在自然法上也是一樣的，洛克在第五個主題中談論「自然法是否能通過人類普遍的同意被認識？」他的回答是否定的。為此，他提出五個論點：³⁶

第一，先天原理和先天觀念只是先天論者的堅持，從未被證明過。

第二，自然法不可能先天烙印在人的心靈中，因為自然法並不是普遍地被認知或是被承認的。如果說人因墮落(the Fall)而忘失了自然法，或者忘失了部份的自然法，那麼就會發生以下困難。如果忘失部份自然法的格準，各人保留的部份不一致，那就沒有人人一致同意的道德規律。如果完全忘失了，那和心中沒有自然法的烙印又有何差別？

第三，自然法似乎不是被寫在人心之中的，看看一些未受教育的人或是較原始的人，他們是自己生活的教師並且依照自然而生活，本來他們應該是最懂自然法的人，然而他們

³⁵ E·I，2：5。

³⁶ John Locke, *Essays on The Law of Nature*, ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon Press, 1954), p.97-98.

對此卻相當無知。相反的，教育程度較高的人他們有道德的觀點，而這些道德觀念被認為是來自於自然法，因而相信自然法是先天的。但洛克解釋說，事實上這些道德觀念是受到早期教育的影響，因而無法證明自然法是先天地存在於人心之中。

第四，對於笨蛋或是白痴而言，在他們的心中沒有自然法的知識。如果說自然法是先天的，那麼就是說自然法八錢人的身體所影響，印在人心上。

第五，如果先天觀念的理論是可以被接受的，那麼不論思辨的或是實踐的應該都會相同，它們應該會被烙印人的心靈中。然而，基本的科學公設、非矛盾律，這些都不是先天的而是經驗概括的結果。所以自然法不是先天地內在於人心之中的，因為人的心靈原是一塊白板(*tabula rasa*)，必須要透過觀察和理性來填補。

我們知道感官知覺是真正的並且是唯一獲得自然法知識的來源，而理性是人先天的官能，洛克不認為人有先天知識，但卻承認人有先天的官能，即他肯定理性的功能。那理性是否可以透過感官知覺而取得自然法的知識，洛克的回答是肯定的。洛克將自然之光定義為感官知覺和理性。這二種官能是互相依賴的，感官知覺提供理性材料，理性運作的起點來自於感官經驗，理性聯結感官得到的想像因而形成另一些新的想像。洛克承認有先天官能，只需運用自然官能，即能夠取得自然法的知識。

關於洛克的自然法還有一個地方和傳統看法不同之處，即功利主義者認為自然法的基礎來自於滿足每一個個人的利益，但是洛克不這麼認為，他相信自然法是對每一個人的私有利益最強的保護。這裡爭辯的問題是每一個人判斷他自己的利益能被接受為「正義」和「權利」的標準，這個問題的答案是否定的。洛克的理由如下：

第一，每一個人的私有利益不能是自然法的基礎，因為沒有人的義務是來自自私的；由歷史看來，最好的德行在於即使是我們自己損失也要對別人好。

第二，假如每一個人的私有利益是自然法首要的，那麼結果是自然法將不可避免的會被破壞，因為在同一時間內考慮每一個個人的利益是不可能的。世界的資源並不足以供應人的需求或欲望，一個人之所以可以得到他所能需求的全部，是因為透過其他人的犧牲而來的。如果每一個個人的利益是自然法的基礎將會有以下的後果：首先，人有義務作不能做他想做的事，因為每一個人盡本分的行動將阻撓其他人的。其次，人和人之間是處在戰爭狀態下，以至於一個有秩序的社會生活會崩解。每一個個人的利益是自然法的基礎，言下之義是說自然法的義務是自私自利的，是要求犧牲自己成全別人，而這樣的義務彼此間是互相矛盾衝突的。但是相反地，如果不以自利為基礎，不同的人之間利益便不會衝突。

第三，假如每一個個人的利益是自然法的基礎，所有的正義、友誼、和慷慨將會徹底的被破壞。事實上，假如生活的義務是靠欲望和自然的本能，對一個人而言，拋棄其所擁有的權利或給予其它人利益都將會是不合法的。也就是說，如果每一個人的私有利益是自然法的基礎，而服從自然法以後是造成每一個人不能保有私有利益的矛盾結果，這實在是不合理的。所以每一個人的私有利益不是自然法的基礎。

總之，洛克認為由上帝制定的自然法是規範個人道德行為與社會關係的基石。雖然人不是生而知之，但可學而知之。而自然法作為全體人類必需普遍遵守的律法，是正義公理的依據，其後乃成為建立公民社會的支柱。以此洛克在他的政治理論上的地位極為崇高，這將在以下的章節陸續介紹。下一章將根據洛克的哲學名著《人類理解論》探討其對個人與意志關係的學說。洛克本諸經驗主義的知識論對個人何以「自由」可言，進行哲學分析。其中涉及傳統道德哲學「理智論」(intellectualism)與「意志論」(voluntarism)的爭議，頗值得吾人深入探討。另外洛克的《政府二論》中，自然法和自然權利及社會契約的結合，說明國家的起源來自於自然法。自然法的主要內容是人們有保護自己生命、自由和財產不受侵犯的權利，人民訂契約形成國家的根本目的是為了保護自己的自然權利。同時，被授予權力的統治者也是契約的參加者，也要受契約的約束，如果統治者違約也必須受到懲罰，人民有權抵抗，甚至重新訂約，另立新的統治者來保護人民的自然權利。

第三章《人類理解論》中的自由思想

洛克《人類理解論》是英國經驗論的經典名著，該書一開始即以駁斥先天論與理性論的先天觀念說為主要課題，認為天賦觀念不僅是不必要的，而且也是不可能的假設。洛克承認人有自然能力，認為上帝既然賦予人然有獲得知識的能力，也就沒有必要再賦予人先天觀念，人只要運用上帝賦予的能力，就可以自然地獲得相應的知識。也就是說只要有了自然能力，根本不需要再假設天賦觀念³⁷。洛克在某種程度上接受霍布斯的機械唯物論，不同的是洛克曾深受笛卡兒哲學的影響，承認人有心靈、有思想、有意志。笛卡兒是理性論者，因此他肯定「意志」的存在，認為在心靈的活動中，「我思」不只是純粹的理智活動，它同時包含有意志的功能。意志有不受限制的自由，而且意志還能限制「判斷」，判斷則是意志在肯定和否定之間的選擇。意志可以不顧理智提出的清楚明白的觀念，而徑自做出判斷，或者對不清楚明白的對象匆忙做出判斷，這也是錯誤的起源³⁸。原則上，理性論者皆主張人與生具有自由意志，反對命定論。

斯賓諾莎雖是個理性論者，卻對此有所保留。他對自由的理解是建立在對人性的分析基礎上，他所謂的自由是「僅僅根據自身的必然性而存在，其行動僅僅由它自身所決定；若為別的事物所決定，則不自由。³⁹」「人自覺地按自然的本性而存在就是自由。⁴⁰」在他看來自由和必然並不矛盾，認識並且自覺地順應必然就是自由。一切事件都發生在因果系列之中，一切事物都受其本性的必然性所決定。也即是說不管人願意不願意，人都被自然的必然性所決定。當人自覺地順應自然時，他是自由的；當人對自覺地被自然必然性所驅使時，他是被迫的。自由的對立面是奴役，奴役來自於情感，人之所以自由即在於能以理性克制情感⁴¹。斯賓諾莎的說法與唯物經驗論者頗有接近之處，他的論點真可說是「溫和的決定論」。

洛克同意理性論者的主張，相信人類是自由的。人生而具有意志與理性的官能，但他和霍布斯一致，認為意志本身並無自由可言。不過一般的理性論者堅持只有當一個行

³⁷ E·I，2：1

³⁸ 《西方哲學原著選讀》，上冊，商務印書館，1982年，頁374。

³⁹ 同上，頁416。

⁴⁰ 趙敦華著，《西方哲學簡史》，北京大學出版社，2001年一月，頁199。

⁴¹ 同上，頁200。

動是沒有前因的，那個行動才是自由的，也就是說在他們的自由觀念中因果關係是不被允許的。但洛克卻肯定因果關係，認為所有的行動都是有原因的，甚至包括「自由行動」在內也是有原因的。第二點：主張自由意志說者認為人之所以有自由是因為人有自由意志，他們認為只有從自由意志出發的行動，那樣的行動才是自由的。洛克不同意這種說法，改由人自身出發來談自由，而不以意志論人自由與否，因為洛克認為自由意志和自由行動不是相對的。但單就意志來說，洛克同意典型的自由主義者所言：自由行動取決於意志，或者如同他經常說的：「自由的行為只是遵照他出於自願的意志所做的那些行動」。其次自願不等於自由，在他看來一個自願的行動只是作為自由的一個必要條件，而非充分條件，換言之，自由必須是出自於自願的行動，但只是自願的行動還不能稱是自由。洛克更堅持：自由的行動必須是出自「自發性」(spontaneity)，也就是行動者能夠或者是已經能夠做某些他想要做的或已經做過的事。就這一點而言，洛克和一般理性論者一樣，都要求自由必須出自於「自發性」。但如果就是不同意因果關係的觀點來說，洛克的自由並不否定因果關係。

人的所行所為是出於自由選擇，還是受到因果法則所支配？這個問題的答案會決定人是否能對自己的行為負責。簡言之，也就是「責任」的問題。所謂的「責任」隱含有「做其它事的可能性」，一個行動者之所以被要求必須對所做的事情負起責任，因為其行為乃是經過他選擇後的結果，即他同時擁有選擇去做或不去做的可能性。假如這個定義是被接受的，那麼這與決定論者所主張「人的行為是跟隨著某些規則而來」的說法是否相容呢？很顯然的，假如人的行動被視為是主體規律地遵守自然法則，而形成的必然結果(如霍布斯所主張的)，這樣人就會沒有「責任」可言，就算個人行動被認為是由動機、是由理性所引起的，而不是外在的原因，這個問題仍然沒有解決。因為即使一個人是依照理性去做一件事，而不是依照其它的原因，他要如何去做和自己原先的動機相違背的事？這就是「未確定之選擇」的觀念。於是我們接著就會問：「一個人是否只能依照動機或理性去行動？」或者「人的意志是否會被特別的動機所影響，以致於他仍然可以決定一個不同的行動過程？」我們可以理解如果行動者所做的理性選擇最終仍是被決定的，那麼行動者就不需為他的行動負責。另一方面，如果他的選擇不是被決定的，那麼也就是說它是沒有合理動機的，並且它是任意的。如果這樣是成立的，因為行動者不是理性的，所以責任的因素相較於其它因素也就不那麼重要了。行動者應該做其它的行為，而不是去做他已經決定做的那些行動，換句言說，任何一個他所做的行動最終都是相同的、毫無變化的。這樣的思考模式便使自由

成爲一個非常模稜兩可的概念。

在本章將就洛克《人類理解論》第二十一章<力量>中所提到的自由概念，分別以「自由的意義」、「意志自由和行動自由」爲主題，嘗試作分析和整理。

第一節 「自由」的意義

洛克在《人類理解論》第二十一章〈力量〉中對個人之自由的概念進行哲學分析。首先他對「自由」下了簡要的定義，其次他分析「自由」與「必然性」的關係，其三他解釋了，「自由」和「自願性」的關係，在此分別討論如下：

(一) 「自由」的定義

洛克認為自由(liberty)是個別實體的一種力量(Power)。而所謂力量洛克說是個別實體的屬性，透過它，個別實體能夠採取主動或者是被動受影響。主動的力量(active Power)能引起變化，讓實體有能力支配行動某些本質的完成；被動的力量(passive Power)能接受變化，讓實體容易以某些方式被影響。即力量暗含著「關係」的意思⁴²，即行動(action)的關係或變化的關係，與思想和運動有關，足以造成改變。自由觀念來自於人發現自己心中有一種可以支配行動的力量，即人可以按照自己心靈的偏好(preferring)做各種行動。因為一切力量都與行動有關，再加上我們所能觀念到的行動只有思想(thinking)和運動(motion)二者。即一個人如果有一種力量，可以依自己心靈的指導來思想或不思想、運動或不運動，則他就可以說是自由的。但如果說某一個行動的實施或禁絕、持續或停止不在人的力量範圍內，或某一個行動的實施或不實施，不能隨著人心中的選擇，即便這個行動是自願的，它仍不是自由的。據此，洛克為自由下了個定義：

所謂的自由觀念就是一個行動者(agent)有一種力量按照自己心靈的決定或思想，實現或停頓一特定的行動。在這裡，行動的實現或停頓必須在行動者的能力範圍以內，倘若不在其能力範圍以內，倘如不是按其意欲所產生，則他便不自由，而是受了必然性的束縛。⁴³

因此，自由不能沒有思想、沒有意向(volition)、沒有意志，但有了意向、有了意志，未必就一定有自由。首先，自由必須以理解(understanding)和意志(will)為前提。洛克分別以網球、斷橋上的人和手臂抽筋的人為例，網球不論是被球拍所擊動或是靜止不動，我們都

⁴² E·II，21：3.

⁴³ E·II，21：8.

不認為它是一個自由的行動者，這是因為它沒有思想，沒有意欲，不能選擇動靜的緣故。人因為橋斷了而跌落水中，雖然他有意欲，雖然他不想掉下去，可是他沒有力量停止那種運動，所以運動不能隨他的意欲而終止，所以此刻橋上的人是沒有自由的。此外，一個人如果因為自己手臂的抽筋而去打他自己或打他的朋友，因為他沒有力量藉他自己心靈的意向決定那種運動的停止，故他也不是自由的⁴⁴。

其次，自由不只是屬於意向或選擇的一個觀念，而是在人有能力依據自己心靈的取捨來決定行動或不行動的時候才有自由。我們自由觀念的範圍就和力量的範圍一樣大，因為只要有阻力來限制力量，或者強迫取消了自由行動或不行動的那種中立能力(Indifferency of Ability)，我們的自由馬上就消失了。洛克舉例說：一個人在睡著時被帶到一間房間裡，接著將他鎖在房間裡。雖然在那個房間裡有一個他樂於見到且願意交談的人陪伴，那個人是「心甘情願」的留在房間，說他是自願的停留，不會有人有異議，但他是自由的嗎？不是。因為實際上他是被鎖住而不能自由的離去，充其量他只能說是自願而不能說是自由的⁴⁵。所以自願只是自由的一個必要條件，而不是充分條件。一個自由的行動者不只是做他想要的事，還必須是能夠做他想做的事；他必須能依照意志去做某一件事，更勝於他必須去避免的行動，亦即他必須有力量選擇。因此我們可以說自然的歷程、外在力量、阻礙，甚至是殘疾都是不自由的。簡之洛克的「自由」觀念預設了思想、自願和意志。

(二)自由與必然性

在洛克看來與自由觀念相對立的是「必然性」(Necessity)，二者的差別在於「自由」是有心靈作用的，而「必然性」則沒有心靈的作用。所以接著洛克就定義「必然性」：任何事物完全缺乏思想、沒有力量按照思想的指導來實現或阻止任何行動，「必然性」就發生了。這裏「必然性」有「不自由」的意思，必然性和自由是對立。如同自由一樣，「必然性」實際上是行動者的性質，有時候洛克稱行動是行動者在必然下的必要行動。「行動可以是必然的」，因為非理性的行動者，經由一個單調的或用其它方式，而完成一個行動，又或者是因為理性的行動者不是被某些無法抵抗的外在或內在的壓迫，而去做違反他意志的事，就是他意志失敗的運作，都可以說是「必然性的行動」。因此對洛克而言，所有非自願的行動都是必然的；不過與自願行動相反的不是必然性行動，而是非自願行動。但同樣地，必然是

⁴⁴ E·II，21：9.

⁴⁵ E·II，21：10.

那些行動者所不能避免而為的自願行動。因為受到內在或外在的強迫，阻止他執行任一選擇性的行動，也包括忍耐的行動。所以說沒有心靈的事物缺乏自由是必然的，凡是沒有思想、沒有意欲的主體，在任何事情方面都受到必然性所支配的。⁴⁶

(三)自願行動與非自願行動

要真正清楚洛克對「自由」的定義，除了明白與自由相對立的是必然性之外，我們還需釐清與自願行動對立的不是必然性行動，而是非自願行動。和必然性不同的是，自願行動和非自願行動均有心靈的作用在內。洛克認為所有的自願行動都是由意志的行動所引起的，他以「挑選出」(pick out)的意思來表示意志的行動。他描述意志行動是心靈對某一個行動的偏好(preference)；意志的動作是心指揮或控制某一個行動。他說：

我們自己有一種力量，來開始或停止、繼續或終結心理方面的某些作用和身體方面的某些運動；而且我們之能夠如此，只是因為我們借心中的思想或偏好，來支配、來規劃某些行為的實現或停頓。人心因為有這種能力，所以它可以在任何特殊的情節下，任意來考察任何觀念，或不考察任何觀念，並且可以自由選取身體上任何部分的運動，而忽略其他部分的運動。這種能力就是我們所謂意志(will)。至於那種力量的確實的施展，就是所謂意向(volition or willing)。在確實的施展這種力量的時候，我們或則指導某種特殊的行動，或者停止某種特殊的行動。那種行動的停頓或實行如果是來自心靈的命令，就叫做自願的(voluntary)；反之任何動作的進行如果不是由人心靈的思想而來的，就叫做不自願的(involyuntary)。⁴⁷

關於「自願」(voluntary)就其本身而言是行動，更具體的說，意志作用不只是一個行

⁴⁶但對「沒有行為是必然的」加註釋對洛克而言是重要的，他單純的根據前因的結果存在來說明。洛克對「必然的」這個字的使用不同於某些兼容論(compatibilist)的哲學家，因為那些兼容論的哲學家對自由和因果決定觀點的看法，使得洛克的自由觀點經常被聯想到霍布斯和休謨。舉例來說，當休謨提到「必然的」這個字時，他所要表達的是因果的決定，並且在這個意義下，堅持一個行動可以是必然的和自由的，也就是這一點讓他們調和兼容論者。相反的，因為洛克所使用的「必然」意指「不是自由的」，所以同樣的行為就不能既是自由的又是必然的。洛克只是在字面上不同意霍布斯及休謨，他相信所有人的行為是因果決定的，因此所有自由的行為也是因果決定的。因此，洛克接受兼容論者實體的觀點：他的非兼容主義關切到「必然」也只是在他字面上的意義。

動者自願去做某事或不做某事。當一個行動者想要去做某事而去做，並且因為去做某事是他願意去做的，他的舉動便是根據他的意志，而他的行動便是自願的。當一個行動者不去做他想做的事或者他做其他的事來代替他想做的事，他不作或改變行動是出於非自願的（involuntary），這時他就是抑制或是違反自己的意志。雖然這些舉止違反行動者的意志，但非自願也是行動只是在缺乏意志的情況下產生。只有理性的行動者的行為是自願的，因為只有這樣的行動者才有意志的能力。至於非自願的行動因不經由理性或思考的行動，因此是非自願的。

洛克在《人類理解論》第二卷第二十一章〈力量〉中定義道德上的關係時，提到自願行動（voluntary actions）時，他認為行動是由意志的行動（acts of will）所引起的。他也在此處仔細地區分自願行動（voluntary actions）和自由行動（free actions）⁴⁸。也認為所有的自由行動是自願的，但是有自願行動是不自由的。對洛克而言，他的問題來自於在道德（morality）責任的要求，在道德上只要求自願的行動即可，我們或許可以這麼說，道德責任的要求是洛克把自願的行動轉換成自由的行動的過程。要回答這個問題，必須就洛克對於自願行動和自由行動的理解著手。

對洛克而言，自願行動和自由行動的區別在於：自由行動除了自願外還需要附加的條件被滿足，簡言之，自由的條件包括：自願行動的條件（the voluntariness condition）和（可避免的條件）（the avoidability condition）⁴⁹，除此之外，被意志所引起的行動所附加的可避免條件，是假如一個人想做其他的行動，他就能做其他行動。洛克談到關於意志作為人心的力量時，從他對意志的定義看來他所指的這個能力是「做一個選擇」的能力。這裏洛克將「自由」定義為是一個理性的行動者的性質，理性的行動者有力量根據他自己心（mind）的偏好或傾向決定是否去做那個行動，也就是和他的意志相同。洛克以「自願的行動者」定義自由，自由對洛克而言，只是在於做或能做一個人所想要做的事，而這便是一種「選擇」。如果行動者不是自由的，那麼他的行動是「沒有選擇的」。

但「選擇」（choice）可分為二個方面，其一是因為意志促使人作了一個選擇；其二是機會（chance）。雖然人不能選擇「沒有選擇」，也不能做一個沒有理性的選擇，或者選擇合乎道理以外的方式。此外關於「因為意志的促使而作了一個選擇」這樣的陳述不夠清楚，因

⁴⁷ E · II , 21 : 5.

⁴⁸ Gary Fuller ed., *John Locke: An Essay Concerning Human Understanding in Focus* (London and New York, 2000), p. 23.

⁴⁹ Ibid.

爲除了可能性外，還有二個甚至於更多的行動過程必須被考慮，而且也必須考慮到作每一個選擇的準則及標準是不同的。在一般的情況下，「選擇」和「機會」是相關連的，因爲有「機會」才能有所「選擇」。但更確切來說，「機會」通常意味著一件事的發生無法解釋或者沒有理由；假如某人否認「機會」在宇宙秩序中的地位，那麼選擇便不可能，或是說人有選擇因萬並擁有意志是不可理解的。換句話說，假如「選擇」和「機會」是不同的，誤以爲「選擇」(或意志作用)不是隨心所欲的，這樣是不對的。洛克認爲因爲「選擇」並不能清晰地把「意志」表示出來，用「選擇」這個字不合適，並且也因爲這個理由，洛克經常使用「偏好」(preference)這個字來代替「選擇」。意志作用(volition)就一個選擇行爲的表現而言，可說意志作用是意願(willing)的行動之上的作用，簡言之，意志作用即是做一個選擇或挑選一個行動的過程。另一方面，自由在「擁有一個選擇」的意義之下，是一個選擇的能力，它是一個可能性、是去做一件事或其它事的可能性。當我們說「我們是自由的」，是指我們在二個行動中有一個選擇，而不是在二個選擇的行動之間擇一；換言之，當我們是自由的，二個不同的行動過程是在我們能力範圍內的，但二個不同的選擇卻不是在我們能力範圍內的。我們被決定去做一個我們實際上做的選擇，儘管我們也許不是被決定去做我們實際上完成的。換言之，我不需爲了做一個選擇而要有一個選擇；我相信在我的能力範圍內一個行動的存在是關於我意志作用能力的行使，即使它是在二個選擇的行動之間擇一爲之。

第二節 意志自由和行動自由

洛克將意志和自由區分為二個不同的力量。就自由意志的問題來說，與其說是邏輯的事件，還不如說是一個獨立的決定的事實。根據他的說法「自由意志」不只是錯的，更是無意義的觀念。首先，就力量的本質來談自由意志，力量是一種屬性而不是主體，因此主張自由意志的人是將意志視為主體，並賦予自由的屬性。如果說意志是自由的，就等於說，意志意志、理解力理解等等…，令人無可理解。因此，力量不能是力量的屬性：

我們如果要問意志是否有自由，那就無異是問，一種力量是否有另一種力量。這個問題一看之下，就是萬分荒謬的，並不值得一駁，並不值得一答。因為人都知道，力量只屬於主體，只是實體的屬性，並非力量本身的屬性。因此，我們如果問說，意志是否自由，那實際上就無異是問說，意志是否是一個實體，一個主體？至少這個問題亦假設了這層意思，因為自由只能成為實體的屬性。我們如果能按照確當的說法，把自由一詞應用在任何力量上，則它所指的那種力量一定是按照人的心理選擇，來決定身體各部分運動與否的那種力量。人所以說是自由的，就是由於這種力量，這種力量亦就是自由本身。⁵⁰

關於「自由意志」問題的形成，有人也許會同意「自由意志」的表達是不恰當的，也相信自由和意志是不同的，但他們仍然會問：「一個行動者是否有自由來意志？」這樣的問題，簡直是問自由意志是「意志」或「不意志」？為了凸顯這個問題的荒謬性，洛克進一步解釋，意志是受外界事物支配的，並且說自由足夠使我們否決自由意志的觀念。換句話說，假如自由是我們願意去做或不做的能力，即自由是我們所意志的，那麼「一個行動者是自由的去意志嗎？」這就好像是問「一個人能夠意願他所意願的？或高興他所高興的？」⁵¹這個問題的荒謬就在於它必須事先假設一個意志能夠決定另一個意志的行動，也就是在單一的主體中，要假設意志的無限後退(infinite regress)，從而決定前個一意志作用的行動。

換句話說，沒有「自由意志」是邏輯上的必然；「自由意志」的推論是出於邏輯上範疇的錯誤，以自由來形容意志是不恰當的，因為這二者同為主體的屬性，一個屬性不能

⁵⁰ E·II，21：16.

是另一個屬性的屬性。但是「自由」和「意志」不可相歸屬(nonattributability)，並不必然保證「意志不自由」也同時成立，洛克說：「如同動作敏捷對於睡眠，或公正對於美德。」這不但暗示意志沒有「不自由」，而且說明了與自由無關的意志並沒有減少人行動的自由，或迫使人擁有較少的自願行為。「意志的決定」總是從人的行動排除隨心所欲，存在自由也許是偶然的，且沒有動機的。

由前述可知，洛克認為「人的意志是否自由」這樣的問題是難以理解的。因為自由是一個力量，只屬於行動者，自由不是態度、不是意志的屬性。而意志也是一個力量，它也屬於行動者。意志和自由分別是實體的一種力量。換句話說，即要問人的意志是不是自由的，就如同是問一個人的睡眠是否迅速、一個人的德行是否是方形的一般，「自由」和「意志」是不能相提並論的。然而，後來洛克對於「人的意志是否自由的」這個問題有不同的理解，他認為也許這個問題在於質疑「人究竟能否自由地去意志」，而不是問意志本身是否擁有自由的性質。而對於一個行動者是否擁有一個自由的機會去行動，洛克提出意志的決定論來回答。洛克的意志決定論(volitional determinism)要解決二個問題：其一是「人究竟能否自由地去意志？」；其二是「一個人在運動和靜止兩者中，是否可以自由選擇他所願意的那一種？」⁵²。

關於「人究竟能否自由去意志」，洛克的回答是否定的。因為一旦人思想到一個行動，他的思想決定偏好某種選擇，這時意志的作用是被決定的，因為那是「不可避免的必然」。他在那種意志作用下，他就只能實現或制止該行動中選擇其一，他是受必然所支配的，不是自由的。洛克為此立場提出如下的論證⁵³：

前提：意志或意願是一種動作，自由則是一種動作的能力或不動作的能力。

- (1)如果有一種人的力量所能實現的動作在他的思想中，要他立刻實現，則他在意志作用方面或意欲作用方面，便不能說是自由的。
- (2)這個理由是很明顯的，因為依靠他的意志的那種動作如果是必然要存在的，或不存在的，而且那種動作的存在或不存在如果又是完全依靠於他的意志的決定和選擇的。
- (3)則他便不能不意願那種動作的存在或不存在。或此或彼，他絕對要意願二種，或此或彼，他絕對要選擇其中一種。

⁵¹ E • II , 21 : 25.

⁵² G.A.J.Rogers ed., *Locke's Philosophy: Content and Context* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 101.

⁵³ E • II , 21 : 23.

(4)因爲兩種中總有一種是要跟著來的，而且跟著來的，而且跟著來的那種又是完全跟著他的心靈的選擇和決定的。那就是說，是跟著他的意志來的。

(5)因爲他不意願，則那件事情便不會實現。

因此，在意志作用的方面，人在那種情形下是不自由的。

由此可知：自由是動作的能力或不動作的能力，而在意志是人在思想到那種動作時，他是沒有這種能力的。換言之，它是必然的且是不可避免的，因爲人的能力所能及的一種動作只要在一個人的思想中，他就不能不選擇那件動作的實現或制止，他必須在兩者中選擇一種，而且根據他的選擇或意向，那種動作的實現或制止也就必然地隨之而來，而成了真正自願的。只不過那種意志作用和選擇彼此之間的作用，是他所不能避免的，因此也可以說，他在那種意志作用方面是受必然性所支配的，是不自由的。

關於第二個問題「一個人在運動和靜止兩者中，是否可以自由選擇他所願意的一種？」洛克直接的回答說：

這個問題一看就是很荒謬的，因此，人們正可以充分相信，自由與意志是全不相干的。因為要問，一個人是否可以憑著所好，自由來選擇運動或靜止，語言或沈默，那就無異于問，他是否能意欲他所意欲的，或高興他所高興的。這個問題我想是不值一答的。問這話的人們，一定得假設此一種意志可以決定彼一種意志的動作，而且又得假設還有別的一種意志來決定那種意志，如是一直推到無限。⁵⁴

洛克更進一步提出我們的意志是不自由的主張。關於這個主張洛克在二個地方提出說明。其一出現在（E·II，21：16），其二出現在（E·II，21：23）。其一的說明如下：洛克認爲力量是專屬於實體的，而且力量是實體的屬性。意志是一種力量，而自由是另一種力量，力量必須是實體的屬性而不能是其他力量的屬性，也就是說能力無法成爲另一能力的屬性，由此可知自由不可能是意志的屬性，所以我們要聲稱意志是自由的是毫無意義的。其二是中止理論，中止理論至少引來了自由的選擇的可能性。在《人類理解論》中的第一版中洛克主張選擇從來不是自由的，一個選擇必須滿足和他已經爲自由的行爲所規定的相

⁵⁴ E·II，21：25.

同的二個條件：即它必須是自願的且它必須是可以被避免的。洛克以二個論證來說明：（一）至少在正常的情況下，選擇是不可避免的；也就是說，在正常的情況下，一個行為者除了去做那事他沒有其它的選擇。（二）選擇不能是自願的。

雖然洛克認為意志是不自由的，他在第二版的《人類理解論》中藉由一個顯而易見的例外成功的限制這個觀點，這個限制來自於他觀點的改變。這個例外就是中止理論(suspension of desire)，即動機(motivation)的觀點。關於這個中止的理論，中止是意指什麼？中止以什麼方式發生？一個中止的行動是如何發生的？一開始洛克主張促使行為者決定意志的是他的不安(uneasiness)，洛克提到人經常會立即感受到許多不安，每一個不安互相對抗競爭以決定意志，最後由最強的或是最迫切的那個不安來決定意志。接著他又修正補充說情形不總是如此，我們經常會有力量去中止執行(suspend execution)和滿足我們的欲望(desire)，以此來避免意志被不安所決定，這個中止的理論讓我們能夠去考慮到各種欲望的對象，透過深思熟慮(deliberation)去審查它們各方面，然後再做出判斷(judgment)決定什麼才是我們將要去做的。當一個行動者中止他的欲望時，理解(understanding)扮演的角色是重要的，他目的在於允許他仔細思考各種各樣展現在他之前的行動，去考慮、檢查、權衡和思量他們，然後做出一個在他們之中最好的判斷。正常的某些情況下，我們有能力去中止我們的欲望，我們透過意欲來完成一個行為，因此，我們也許在不同地行動中有一個新欲望在我們的深思熟慮之中升起，這一個過程似乎使得意志既是自願的又是可避免的⁵⁵。

在洛克受到笛卡兒的影響主張動機是二元的，包括心靈和物質，人透過深思熟慮做出判斷，人是自主的、是可以自我控制的。這一點和霍布斯不同，霍布斯認為考慮是人趨樂避苦的本能持續恒常的傾向，意志是考慮中最後選擇的愛好(appetites)或厭惡(aversion)，所以好惡的根源也就是意志的根源，我們的意志是感覺、記憶、悟性與意見的結果，意志是考慮的充分條件，所以意志是有因果的，即意志是被引發的不是自由的。霍布斯所指的自由是說一個人經過考慮而決定一個目的，自由人是能做他所願意做的事，不做他所不願意做的事，只要有外界的阻礙也就無自由可言。人的行為是自由的，人的意志是不自由的，人不能不經考慮而決定其意志，所以對霍布斯而言，一個人說他能決定他的意志是荒謬的。

關於「自由人」(a free agent)的定義，洛克是一個經驗主義者，站在經驗主義的立場沒有先天的觀念，一切的觀念來自於後天經驗的累積，所以也就沒有所謂的「自由意志」。洛克承襲自霍布斯對「自由人」的定義，從人自身出發，霍布斯認為只有身體的自由問題，

⁵⁵ G.A.J.Rogers ed., *Locke's Philosophy: Content and Context* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 240.

人的不自由來自於外在環境的束縛，不去論及關於先天的，在洛克的立場來看，一個「自由人」不只是不受外在的阻礙或強制行動，還必須是人可以按照自己的意志，去做自己有能力去做的事。

第四章《政府論二篇》中的自由思想

洛克是闡揚西方自由主義和民主政治理論的先驅人物。作為輝格黨(Whig)的主要理論家，他是新興統治階級的代表，他的政治思想與社會的需要及社會發展的趨勢十分契合⁵⁶。在洛克所處的時代裡，化解建立現代國家(nation)問題的急迫性，遠遠超過對社會改革的需求。因此洛克論述的重點主要是擺在政治服從(political obedience)或政治義務(political obligation)之上，也就是說，洛克所亟於構思的一項政治哲學課題：要在什麼條件或理由之下，人民才負有必須遵守國家權威及其法律的道德義務。換言之，洛克的政治理論旨在探討政府的正當性(legitimacy)，那就是主張將國家的正當性，必需建立在個人自願同意的基礎之上。專制統治者在歐洲各國出現，顯示防止政府侵犯個人自由的利器有其迫切需要。因此在當時政治理論的重點，便轉向了對於個人權利保護的部分，「個人自由」開始受重視。洛克自然法的理論、自然權利說及其人民有權反抗政府壓迫之正當權利等理論，正是解決建立合法政府問題的鎖鑰。

洛克提出「自由」概念的目的，為的是要反對政府擁有絕對的權力。他強調自由是人類和平幸福之所賴，「自然狀態」中的「完美的自由」，似乎只是一種道德上的假設⁵⁷。人的自由之所以完美，是因為在自然法之前，人人平等；自由的狀態(a State of Liberty)不是放縱的狀態(a State of Licence)，人人都能理性地遵守自然法，不去侵害他人的生命、自由與財產(T•II•4-6)。換言之，每個人的生命、自由、財產都平等地受到自然法的保障(T•II•86)，這些都是自然權利。既然自由不過是自然權利之一種，何以洛克會特別強調自由，且以之涵蓋其他一切權利呢？洛克說：

在自然狀態中，凡想剝奪該狀態中任何人自由者，必然被認為有意剝奪他其餘的一切。因為自由是其他一切權利的基礎。正如在社會國家中，凡想剝奪該社會國家中分子的自由者，也必然被認為有意剝奪他們其餘的一切。(T•II•17)

⁵⁶ 參見 趙敦華，《西方哲學簡史》，北京：北京大學出版社，2001，頁 218。

⁵⁷ 洛克在 *An Essay Concerning Human Understanding* 中提到”When a man is perfectly content with the state he is in what industry, what action, what will is there left, but to continue in it?” (E•II, 21:34)由此可知「完美」顯然是虛幻的假想。參看 Richard Ashcraft, “Locke’s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?” *American Political Science Review*, Vol. 57, 1968, pp. 900-908.

事實上，生命的維持，財產的累積，都以自由為條件，唯有自由的人才有可能保全生命與財產的可能。所以自然法所保障的是自由----不受世間任何人的強制(T • II • 6)；國家法律所保障的也是自由-----使國民的生命財產不受侵害(T • II • 42)。⁵⁸

本章主要根據洛克的《政府二論》，介紹其自由思想。將首先說明自由與政府主權的關係；洛克主張政府主權的正當性必須建立在「人人生而自由」的基礎之上，絕對的權力不成立。唯有透過社會契約，透過被統治者的同意，才能取得政治主權。其次說明洛克所謂的個人自由是出於「自然狀態」的假說，這是以自然法為後盾的天賦人權。透過對於自然狀態和戰爭狀態的分析，洛克提出「人的本性和能力」的看法。人的本性是具有理性的道德主體。「自然狀態」在洛克的理論中，是社會契約論的人性基礎，也就是建構政治社會的道德基礎，更可以說是作為批判現實政治的一個標準。最後，將說明自由與社會契約的關係；洛克認為唯有經由人民理性同意後建立的政府，才能保障個人與公共的利益，強調人民擁有最後的主權。

⁵⁸朱堅章，〈洛克的自由觀念之分析〉，《國立政治大學學報》第二十期，頁 182。

第一節 自由與主權

在《第一政府論》中，洛克區別了二種形式的權威：父權式權威(*paternal power*)和政治權威(*political authority*)。並且透過論證得出這兩種權威不能被等同視之。到了《第二政府論》，洛克在文中開頭就明確地定義何謂政治權力(*political power*)，且於其後詳細的敘述了政治權威的起源、目的和其限制為何。在整個論證的架構中，洛克預設人生而自由的立場，相信每個人都有能力作自己及其環境的主宰。只要好好運用各自的天賦能力，人人都可以自由。洛克並以「同意」(*consent*)的概念和政治權威結合，去對抗菲爾麥爵士 (*Robert Filmer, 1588-1653*)⁶⁰依照神律主張的「絕對君權說」(*absolute monarchy*)。依照菲爾麥爵士的推理，經由神聖的選任或因父親身分繼承的自然權利，使得當時世上的君主擁有了絕對的統治權。也就是說菲爾麥爵士認為世上任何事實上存在的政府，都已取得合法且正當的地位。但洛克不接受這種說法，他認為人類是生而自由的，所以他們有權利自由地去選擇他們的統治者，或者是決定他們想要的政府形式。所謂的「普遍性的臣服」並不等於普遍的同意，只有透過人民同意(*consent of the people*)的政治權威，才具有正當性。換句話說，洛克認為事實上存在的君王，並不同於一個合法的君王。合法性的取得必須來自於人民的同意。

在《第一政府論》中，洛克駁斥「君權神授」的說法，進而提出政權正當性的理論。他否認君王因為繼承亞當神聖的天賦權利，就有權來統治並支配天生不自由、缺乏自然自由的人民和世界上其他的事物。他並且拒絕承認那個經由菲爾麥爵士的理論所推衍出來的消極服從的學說，即政府必須使被統治者服從於統治者的絕對意志下。

洛克在《第一政府論》裏，主要是要駁斥錯誤的政府理論，他認為菲爾麥爵士的君權神授和絕對君權的理論並不能作為建立統治者的權利的來源，也不能夠區別正當的和不正當的政權，更不能區分權力的運用是否正當⁶¹。洛克說：

我現在的任務只是就菲爾麥在這方面所說的內容加以考察，……他的淺薄的政治理論……——那就是，人類不是生而自由的，因此絕對不能有選擇他們的統治者或政府

⁶⁰羅伯特·菲爾麥爵士(*Sir Robert Filmer, ?-1653*)是十七世紀英國的絕對君主制的熱烈擁護者，他在其著作《論父權制或國王的自然權力》(*Patriarcha or the Natural Power of Kings Asserted, 1680*年出版)一書中，極力鼓吹君權神授學說。洛克以《第一政府論》，逐點批判了他的這一學說。

⁶¹ Richard Ashcraft and M. M. Goldsmith, "Locke, Revolution Principle, and the Foundation of Whig Ideology," *Historical Journal*, Vol. 26, No.4(1983), pp. 211-213。

形式的自由；君主所有權力是絕對的，而且是神授的，奴隸絕不能享有立約或同意的權利；從前亞當是一個專制君主；其後一切的君主也都是這樣(T· I，1：5)。

在《第二政府論》中，洛克持續先前的論證，建構他的政權正當性的學說-----即政權正當性的取得，必須經由被統治者的同意而來。其主要的課題為：討論政府的真正起源、範圍和目的。洛克並希望能藉此為政權的正當性，建立一個可供辨識的判準，避免落入當時社會流行的「強權即是公理」的謬證。洛克指出：

必須在菲爾麥爵士的說法之外，尋求另一種關於政府的產生，政治權力的起源，以及關於用來安排和明令誰享有這種權力之方法的說法(T· I，1：1)。

無論是誰，只要他舉不出正當理由來設想，世界上的一切政府都只是強力和暴力的產物，人們生活在一起乃是服從弱肉強食的野獸法則，而不是服從其他法則，從而奠定了永久混亂、禍患、暴動、騷擾和叛亂(T· II，1：1)。

海盜與合法的君主之間便沒有分別(T· I，9：81)。

洛克認為菲爾麥所主張的絕對君王制的基本前提是：「沒有人是生而自由」(T· I，2：2)。但是如果這個基本前提不成立，菲爾麥爵士的整個論證也被推翻。因此洛克必先證明人人都是自由的，人生而平等。每一個人天生的地位與權力，也都應該是平等的。既然人人人生而平等，那麼沒有人有權利可以強制其餘的人。既然人人都不受他人的強制，就人和人的關係來說，「自由」已經可以說是邏輯必然的結論了。如果人人是生而自由的，菲爾麥爵士的論證便失敗了，所以洛克在文章中說：

但是，如果這個基礎崩潰了，他的整個結構便跟著倒塌，政府便不得不照舊由那些運用自己的理性結合成社會的人們，通過計議和同意而組成(T· I，2：6)。

由此可知，洛克談論自由的基本目的，是要否定任何絕對的權力。沒有人是天生不自由的。藉由人人生而自由、人人生而平等，得出「人人都不受他人的控制、人人都可以自由地處分他自己的身體與所有(T· II，6：57)，否則就是奴役」的結論(T· II，6：17)。於是洛克提出「契約」的觀念，認為要經由人民的同意來訂立契約。透過對「契約」的同意，才給人支配他人人身的權力。而且基於對契約的尊重，被支配者服從的限度只限於他在契

約中所同意的範圍。超過契約內容的部分，因為未經同意，也就不須要遵守。所以，統治權的基礎是建立在被統治者的「同意」之下，就是說：只有經由被治者同意所建立的政權才具有正當性。

就政治上的同意而言，洛克反對先驗存在的普遍同意或天賦的政權，他認為人是天生自由、獨立與平等的，沒有人有義務去從屬於任何政權下，或者有義務去同意任何特定的政權；只有經由人民自己自願的同意才可賦予政權有正當性，在政治上的同意，洛克相當重視其自願性、和非壓迫下自由選擇的意義之彰顯，即洛克提出「同意」的目的在於說明統治者如何有可能獲得政治權威的權利，是政治權威獲取正當性的來源⁶²。

⁶² John Dunn, *Locke*, p. 5.

第二節 自由與自然狀態

洛克駁斥了菲爾麥爵士的「君權神授」及父權理論，即否定了絕對君權說的依據，將政權的概念從神學的、絕對父權的迷思中解放出來。接著洛克提出不同於菲爾麥爵士的說法，尋求另一種關於政府的產生、政權的起源，以及關於安排誰享有這種權力的方法(T·II, 1:1)。洛克認為政權就是為了規定和保護財產而制定法律的權利(T·II, 1:3)，為了正確地了解政權的起源，洛克乃提出「自然權利」和「自然狀態」的理論。

洛克宣稱為了要能「正確地了解政治權力、並追溯它的起源，我們必須考究人類原來自然地處在什麼狀態。」(T·II, 2:4)換言之，只有透過「前政治的」(pre-political)、「非政治的」(non-political)人類境況---「自然狀態」(a state of nature)，才能理解「主權在民」的根據⁶³，以及人生而自由的真相。對於洛克的「自然狀態說」，學者之間有許多的爭論。有的將自然狀態詮釋為是道德的虛構(moral fiction)⁶⁴，有的詮釋為是歷史上的事實(historical fact)，亦有將之詮釋成洛克政治理論架構中邏輯上必然存在的推測性或理論性的歷史⁶⁵(conjectural or theoretical history)，更有人以人類學的角度來加以解釋⁶⁶。說法多樣，令人莫衷一是。但就如同艾爾斯雷夫(Hans Aarsleff)和但恩(John Dunn)說法，扣緊洛克對於「人的本性」(nature of man)之說來探討「自然狀態說」，是最佳研究策略⁶⁷。

洛克所謂自然狀態是指「具有權力之共同裁判者不存在的情況」、「人們受理性支配而生活在一起，擁有對他們進行裁判權力的共同的尊長不存在的狀態」(T·II, 3:19)。艾爾斯雷夫認為洛克對於「自然狀態」的界定，表達了他對於「人的本性與其能力」的觀點。人不是社會的產物，反而政治社會是根據人的本性需要衍生出來的人為實體⁶⁸。洛克認為人的本性是具有理性的道德主體(moral agent)，所以他對於自狀態的描述和霍布斯頗有不同。霍布斯把人類的自然狀態描述為由激情和敵意產生的暴力衝突狀態，人與人之間受激

⁶³ 「自然狀態」，在社會契約論上是設計來區分「自然的」和「偶然的」條件；認為自然狀態中所包含的自然條件是人性的本質部份以及環境中不可逃避的條件，是故由此條件中推導出的理論會具有較高的普遍性與有效性。請參照，石元康，《洛爾斯》，台北：東大出版社，民78年，頁22-32。

⁶⁴ Richard Ashcraft, "Locke's State of Nature: History Fact or Moral Fiction?", *American Political Science Review*, Vol. 42, No.3 (1968), pp. 898-915.

⁶⁵ Jeremy Waldron, "John Locke: Social Contract Versus", *The Review of Political*, Vol. 51 *Political Anthropology* (1989), pp. 3-28.

⁶⁶ Anglim & John, "On Locke's State of Nature", *Political Studie*, Vol. XXVI, No.1, pp. 88-90.

⁶⁷ Hans Aarsleff, "The State of nature and nature of man in Locke", in Yolton, John W. edit. *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge Unvi, Press, 1969, pp. 99-136.

John Dunn; *The Political Thought of John Locke*, pp. 96-119.

⁶⁸ Aarsleff, op. p. 100.

情和憎恨所支配，而造成所有人對抗所有人的戰爭狀態。這時自然狀態可以被理解為人們不受政權統治時的失序狀態。他在《利維坦》第十三章中寫道：

在人性之中，我們發現有三種主要的爭執原因。一是競爭，二是猜疑，三是光榮。……因此，顯然的是，當人們沒有一個共同的權威，使他們大家都畏懼的時候，他們就要處於那種被稱為戰爭的狀態中。而且這樣的一種戰爭是每個人對每個人的戰爭。⁶⁹

洛克則不這麼認為。他形容自然狀態是上帝讓所有人在這個世界上所處的狀態。它是先於人們構成的政治社會，並且賦有上帝授予的天生權利與義務⁷⁰。簡單地說，洛克的政​​治思想是由全知全能的上帝出發所推衍出來的，因為有一個全知全能的上帝，而推論出人類是上帝精心設計、所創造出在自然秩序中具有理性的被創造物。人類被設定的存在目的，是憑藉著理性經由感官經驗與反省，獲取知識（包括自然科學、實踐之學、邏輯學等知識），以追求最大的概然性(probabilities)，來增加人類的幸福最大的可能性。換言之，人是具有理性的主體，正是人生而自由的前提。洛克說：

那是一種完美無缺的自然狀態，他們在自然法的範圍內，按照他們認為合適的辦法，決定他們的行動和處理他們的所有物 and 人身，而毋須得到任何人的許可或聽命於任何人的意志(T·II，2：4)。這也是一種平等的狀態，……一切權力和管轄權都是相互的，沒有一個人享有多於別人的權力(T·II，2：4)。

人們在自然狀態中受理性的支配，在自由平等的情況下，人類彼此互愛和過著「和平、善意、互助、安全狀態」的生活。從這裡來看，自然狀態可以被視為是一個「超越時間的、抽象的狀態」(a timeless and abstract state)，而非曾經存在的歷史事實或可能。這超越時間的、抽象的自然狀態是洛克政​​治理論中的預設，也是他所主張基於人性的需求建構的基本指導原則。⁷¹

自然狀態既是一個「完全自由、平等的狀態」，那麼就沒有人有絕對的權威，凌

⁶⁹ 霍布斯，《利維坦》朱敏章譯，(台北：商務，1972)，頁 80。

⁷⁰ John Dunn, *Locke*, pp. 44-47.

⁷¹ Hans Aarsleff, "The State of Nature and Nature of Man in Locke" in J. W. Yolton ed. *John Locke: Problems and Perspective*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969, pp. 100-101.

駕於其他人之上。反之，何謂「戰爭狀態」？洛克在設計自然狀態時，是不是就已經預設了一個先驗的戰爭狀態的存在？下面我將嘗試從洛克對於「戰爭狀態」的描述來分析：

戰爭狀態是一種敵對和毀滅的狀態。因此凡用語言或行動表示對另一個人的生命有沈著的、確定的意圖，而不是出自一時的意氣用事，他就是使他自己與他對其宣告這種意圖的人處於戰爭狀態(T·II，3：16)。

也就是說，戰爭狀態是指例外的情形，一個侵犯者與無辜者之間的關係，並不是霍布斯所描述那樣的普遍現象。洛克認為戰爭狀態的產生，不是由於一時的激情所導致的，而是一種「公然的行動」：即選擇不受自然法、理性法則的約束，而訴諸強力和暴力的法則(T·II，3：16)，企圖將別人置於絕對權力之下(T·II，3：17)⁷²。

理性把一個人提高到差不多與天使相等的地位，當一個人拋棄了他的理性時，他雜亂的心靈可以使他墮落比野獸還要遠為殘暴(T·I，6：58)。

引發戰爭狀態的侵犯者，因為放棄了理性法則，放棄了上帝賦予他的道德的主體性，公然違背自然法，如同猛獸一樣，只遵從強力和暴力的法則，所以其它的無辜者可以為了自我保存、與保存世界上其他人，依自然法的規定，將侵犯者視為「危險和有害的動物」來看待，甚而將之殺害(T·II，3：16)。

自然狀態與戰爭狀態有明顯的區別，”它們之間的區別，正像和平、善意、互助和安全狀態和故意、惡意、暴力、相互殘殺的狀態之間的區別那樣迥然不同(T·II，3：19)。不存在具有權力的共同裁判者的情況使人們都處於自然狀態；不基於權利以強力加諸別人，不論有無共同裁判者，都造成一戰爭狀態(T·II，3：19)。

所以說洛克的戰爭狀態指的是人道德性喪失的特殊狀況，是關於人性的一種狀況的描述。它不是與自然狀態相對立的情況，也不是一個先驗的預設狀態，更不是一個常態的必然存在。綜合來說：洛克的「自然狀態」，一方面可說是作為其「社會契約論」的人性基礎，

⁷² John Dunn, *Locke*, pp. 96- 119.

另一方面又是作為建構政治社會的道德基礎。他對於「自然狀態」的描述，不只是事實上的設想，更是整個價值判斷的基礎。由此可以看出他對自然法、理性、自由和平等的熱切期盼，並且充滿信心，這裡也正是洛克和霍布斯最大的不同，洛克嚴格的區分「自然狀態」和「戰爭狀態」（霍布斯認為自然狀態就是戰爭狀態，這二者沒有差別），並且把「自然狀態」當成是人性的可能，這是洛克「主權在民」理論的預設，也就是因為這樣，「自然狀態」可說是評論現代政治的一個判準。

這種沒有共同裁判的狀態，是否是一個失序的放任狀態？洛克回答說：「不是，雖然這是自由狀態，卻不是放任狀態」（T·II，2：6）。因為在自然狀態中有一種為人人所應遵守的自然法(law of nature)，對它起著支配的作用。而理性，也就是自然法，教導著遵從理性的人。人既然是平等和獨立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由、或所有物(T·II，2：6)。換句話說，在自然狀態中，「人人都擁有執行自然法的權利」(power to executive)(T·II，2：13)。這樣的權利有三種：一是享受天真樂趣的自由。二是在自然法的許可範圍內，為了保護自己和別人，可以做他認為合適的任何事情。三是處罰違反自然法罪行的權利。(T·II，9：128)

因為人有理性而自由，但這樣的自由指的只是讓人得以自為主宰的自由。但問題是在一群人之中，人人自為主宰，如果沒有一個約束的力量，要如何維持和平？又要如何確保這樣的自由？洛克的答案是：「自然法。因為上帝給人理性，同時也給人與理性相伴的法律」⁷³，這就是自然法。洛克說：

在自然狀態中，有自然法治理，人人皆受其約束；而理性，那就是自然法，它訓示就教於它的人類：人人皆平等獨立，無人得侵害他人之生命、健康、自由、或所有。(T·II，6)

如何能認知自然法？關於這問題，我們必須先談《政府二論》洛克的寫作方式。因為《政府二論》中論證上的跳躍，使得我們在詮釋時很容易便將「理性」和「自然法」完全等同起來。因而對於洛克的經驗主義立場產生質疑，以為他未能堅守其經驗主義的立場，而與理性主義的觀點糾纏不清⁷⁴。但如果我們把《人類理解論》放在一起來看，就能發現洛

⁷³ .W. Gough, *John Locke's Political Philosophy; Eight Studies* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 9-18.

⁷⁴John Dunn 著，李連江譯，《洛克》，(台北：聯經)，民 79 年，頁 1-24。

克並沒有改變反對天賦觀念的想法。在《人類理解論》中對於如何認知自然法有詳細的論述。洛克認為所有的道德觀念都是可以經由理性論證來獲得，包括上帝與自然法觀念在內。理性可以與感官經驗一起作用去認知關於上帝的存在及其法律，人對於自己的存在有一確實的知識，而且可以經由直覺確實的知道，「虛無之不能產生任何實在的存在，亦如虛無不能等於兩直角一樣」。因此「從無始以來就有一種東西存在」，就是有一位永恆的、全能的、全知的主宰(E·IV，10：3；10：6)。理性的個人能直覺到人自己的存在，再經由理性去論證上帝的存在。換言之將個人這個有限的觀念存在，給予無限重複累加，便可導出上帝存在的無限觀念(E·II，27)。又上帝的意志和法律一樣，是道德的真正根源與最後的準據。但是神聖法(Divine Laws)，即自然法，並不是一種天賦(innate law)。自然法是人們運用他們的自然能力---理性---才知道的，並非生來即印在人的心中的(E·I，3)。這點本文已在前文詳述過。

簡單地說洛克認為上帝賦予人心中的自然法，並非生而知之的，人不是生來就能運用理性。洛克說人雖然是生而有理性，但是理性只是一種力量 (power)(E·IV，17：1)，我們必須善加運用才能得到自由。自由來自法律，法律是自由的條件。洛克堅信「沒有法律就沒有自由」(T·II，6：57)，因為「自由是不受他人的約束與強制」，這樣的主張是以法律為前提的。如果沒有法律，那麼人人都可以約束和強制他人。如此一來，自由就不見了。所以洛克說「法律的目的，不是廢止或限制自由，而是保障與擴張自由」(T·II，6：57)。因此我們可以說洛克是以法律為實現自由的工具，法律必須經由理性才能使人了解，也正因為人有享受自由的能力---理性。人生而能自由、人生而應是自由的。人們本著自然的稟賦，也就是自然的理性能力，去認識自然秩序中所透顯出來的「自然之光」以發現自然法的存在(E·I，3：13；E·II，28：8)。但是由理性所發現的並不是一種天賦的法律；而是具有辯證性質的自然法。因為僅僅依靠天賦、或僅僅依靠自然之光自身，並不能使人知道任何的法則。

雖然在自然狀態中，人人都擁有自然法的執行權，但洛克不認為人可以停留在這個狀態中。因為人們雖有理性但也有自私、心地不良、激情、報復心，這些卻會影響理性的運作，造成混亂裁決的工作和無秩序的結果。在受到侵害之後，人們在充當自己案件的裁判時，往往可能會有不理性的現象，也不適任。如此就造成自然狀態中的種種「不便」(inconveniencies)(T·II，2：13)，也就是因為這樣的「不便」，人們才會想要脫離這個狀態。因為人性上的偏執造成生活上的不確定性，所以人才有需要成立政治社會。政治社會的成

立是爲了避免人的偏私、激情，以維繫社會人群的生活。公民政府是針對自然狀態種種「不便」的情況，而設置的正當的救濟辦法(T·II，2：13)。

在洛克的「自然狀態」中每個人都是自由的、都擁有自然法的執行權，並且每個人都是其「人身與財產的絕對主人，同最尊貴的人平等，而不受任何人的支配」(T·II，9：123)，爲什麼他們要放棄他們的自由呢？洛克以是因爲如果人一直維持自然狀態會產生許多的「不便」(inconviences)。爲了化解這些問題，人們願意放棄他們在自然狀態下的自由，離開自然狀態，進入社會中生活，使自己受制於其他權力的統轄和控制之下。

爲什麼會產生所謂的「不便」？要回答這個問題必須先回到洛克對人性的分析。洛克雖然承認人是理性的創造物，但人並不是上帝，不能達到像上帝那樣完美理性的境界。人僅僅擁有有限的理性，也就是說人無法達到如神靈般具有完美的理性(E·IV，10)。再加上人性是兼具理性和情慾的，所以當理性無法駕馭情慾，而由情慾來指導我們的意志與行爲時，人心便會產生激情、報復心、疏忽、漠不關心…等不良的狀況，而這樣的心理狀態是會影響自然法的執行的。因此，在自然狀態中的人們所享有的權力就會變得不穩定，隨時會受到別人的侵犯威脅和恐懼。也就是因爲這個理由，讓原本處在自然狀態下的人們，會願意放棄他們在自然狀態下的自由，選擇離開自然狀態，進入社會中生活。「因而他並非無理由地設法和甘願同已經或有意聯合起來的其它人一起加入社會，以互相保護他們的生命、自由和資產」，這也就是洛克所通稱的「財產」(T·II，9：123；9：125)。

財產權起源於勞動，人的勞動作用在自然物上，就擁有了占有它的權利。在自然的狀態下，人的自由沒有受到限制，如果兩個人對同一的事物採取勞動的行爲，基於人人擁有相等的自由，他們都會宣稱他們對於這個事物均擁有財產權，因而產生財產權的衝突。當衝突產生的時候，在自然狀態中，缺乏一種確定的、規定了的、眾所周知的法律，爲共同的同意接受和承認作爲是非的標準和裁判一切糾紛的共同尺度。(T·II，9：124)也缺乏一個有權依照既定的法律來裁判一切爭執的公正的裁判者。(T·II，9：125)往往缺少權力來支持正確的判決，使它得到應有的執行。(T·II，9：126)如此一來，每個人都同時是原告和法官，又是自我判決的執行人，在這種情況下便會導致混亂和爭奪，使得人們的財產權得不到保障，甚至生命權也會受到威脅。基於洛克對於自然狀態的解釋，人類的本性不是如同霍布斯所說的自私自利，也不是處在人人爲敵的戰爭狀態之中，而是和平相處的合作狀態；衝突來自於人們享有平等和自由的自然權利，卻沒有公共權力對財產權作裁決所致的。引起人們之間的衝突原因是輕微的、偶然的，但所造成的後果是嚴重的。

因為人們想要擺脫這些不便，所以他們放棄了他們在自然狀態中所享有的平等、自由和自然法的執行權，把自己交給社會(T·II，9：131)，由立法機關按照社會利益所要求的程度加以處理，也就是將保護自己和他人的權力，以及將違反自然法之犯罪行為的處罰權力交給社會。(T·II，9：129；9：130)。由社會設置一個明確的權威，來制定法律，而當社會的成員受到任何損害或發生任何爭執時，做出公正的裁判，執行自然法所交付的保護其成員的財產之任務。(T·II，7：90)

第三節 自由與社會契約

政治社會的成立，有一個邏輯上的先決條件----即「個人的同意」⁷⁵。「個人的同意」背後的理論根據來自於：人是生而自由、生而平等的，所以人人均可自由地選擇他們想要的生活形態；也正因為「人類天生都是自由、平等、獨立的，如果得不到本人的同意，任何人都不能把他人置於這種狀態之外，使之放棄其自然自由，而受制於另一人的政治權力之下。」任何人放棄其自然自由，自願接受政治社會的種種限制，唯有賴與其他人協議聯合組成爲一個共同體，以謀求他們彼此間的舒適、安全及和平的生活，以便能安穩地享受他們的財產。如此個人的生活將得到更大的保障，足以防止共同體以外的人的侵犯(T·II，8：95)。然而如果不是經由個人的同意，而擅自介入他人的生活，那麼就會造成戰爭狀態。也就是說不經他人同意再加上任意的侵犯他人的權力，就會產生戰爭狀態，所以洛克說：「不基於權利便以強力加諸別人，不論有無共同的裁判者，都會造成一種戰爭狀態」(T·II，3：19)。也就是說個人的同意是避免戰爭狀態主要的條件，而個人的同意根源於人生來就享有完全自由的權利，並且平等的和世界上其他的人一樣，都能不受控制的去享受自然狀態中的一切權利和利益。如此一來，每個人都享有這樣的一種權利----即每個人都可以保有他的所有物，包括他的生命、自由和財產，且不受其他人的損害和侵犯。洛克認爲真正的和唯一的政治社會是：「在這個社會中，每一個成員都放棄了這一自然權利，把所有不排斥他可以向社會所建立的法律請求保護的事，都交由社會處理」(T·II，7：87)。這樣一來，每個人都放棄自行制裁外來侵犯者的裁判權，把它交給一個共同的裁判者，來執行裁判，與他人共營社會生活。

人們經由同意建立了政治社會，也就是經由同意而協議聯合組成一個共同體(*community*)，即是建立了「國家」(*Commonwealth*)。「國家」這一個字所指涉的是「任何獨立的社會」(T·II，7：89)，國家擁有「政府權力」來維護、謀求、和增進公民的利益(*civil interest*)，所謂的公民利益指的是生命、自由、健康，以及諸如金錢、土地、房屋、家俱等外在物的佔有(LT·26)。政治權力就是爲了規定和保護財產而制定法律的權利，判處死刑和一切較輕處分的權利，以及使用共同體的力量來執行這些法律和保衛國家不受外來侵害的權利，而這一切都只爲了公共利益(*public good*) (T·II，1：3)。

⁷⁵ John Dunn, *Locke*, pp. 120-124.

同時，國家經由全體一致的同意或大多數人的同意，將最高權力-----「制定法律的權力」，委託交於一人或幾人，終身或在一定期限內行使這權力，便形成了「政府」。(T·II，8：110；10：132；11)換句話說：政治社會是一個經由人們理性的同意所精心設計出的人造物，只有經由「被統治者同意」的政治權力，是爲了公共利益而行使時，才算得上是具有正當性的政治權威。政治社會、國家的存在，是人們在實踐範疇內，爲了達到被創造的目的-----盡其可能去增進其幸福(E·I，：5；E·IV，21：5)。避免人類在自然狀態中，因爲有限的理性與情慾的衝突，而產生在生活上諸多的不便與不確定性，人們就經由「個人的同意」，共同聚集起來協議、訂立契約，放棄其自然自由與對自然法的執行權，將之交給「國家或政治社會」來制定「民法」(civil law)，來保障他們的「財產」。也就是說：政治社會的正當性有一前提，即統治者的權利與被治者的義務，二者是互相依賴的，只有具有如此正當性的政治社會，才有真正的政治義務(Political Obligation)存在。

政治社會的確立是爲了保護人們的生命、自由、資產，即廣義的財產；由自然狀態中，人從只擁有其自身的自由，到擁有私人財產，再因爲大部分人並不嚴格遵守公道與正義，而使自然狀態中人們整體財產(包含生命、自由、及私有財產等)的享有產生不安全與不安穩的威脅；才使人們同意經由協議來創立政治社會，以互相保障其財產(T·II，9：123)。

洛克在《政府二論》(T·II，10：132)中表明，國家的形式取決於制定法律的權力歸屬於誰。民主政制(Dimocracy)是多數人擁有屬於共同體的全部權力，他們可以隨時運用全部權力來爲社會制定法律，通過他們自己委派的官吏來執行那些法律，寡頭政制(an Oligarchy)把制定法律的權力交給少數精選的人和他們的嗣子或繼承人，君主政制(a Monarchy)是把這權力交給一個人，世襲君主制(a Hereditary Monarchy)是把這權力交一個人和他的嗣子。選任君主制(an Elective Monarchy)是交給一個人終身，在他死後，推定後繼者的權力仍歸於大多數人。

洛克是主張分權的，他將國家的主權分爲立法權(Legislative Power)、執行權(Executive Power)、對外權(Federative Power)。立法權是最高的權力，爲了避免造成權力的濫用，執行權屬於另一群人，立法機關定期集會，掌握有制定法律的權力，當法律制定以後，他們自己也受所制定的法律所規範(T·II，12：143)。並且，因爲制定的法律具有經常持續的效力，需要經常加以執行和注意，因此就需要一個經常存在的權力，來負責執行法律，所以執行權和立法權往往是分立的(T·II，12：144)。對外權是指對外處理有關公共的安全和利益的事項，執行權處理在社會內部對其一切成員執行社會的國內法，其中包括一切可以

得到的利益或受到的損害在內。通常對外權和執行權幾乎是聯合在一起的，二者是難以區別的，且二者的行使均需要社會的力量(T·II，12：146，147)。

立法權不論是屬於一個人或較多的人，不論是經常或定期存在，它都是每一個國家中的最高權力。但是它是有所限制的，首先，立法權對於人民的生命或財產不可能是絕對地專斷。因為它只是社會的各個成員交給作為立法者的聯合權力，它不能多於人們在自然狀態中曾享有的和放棄給社會的權力，因為沒有人能把不屬於自己的權力轉讓給別人；也沒有人對於自己或別人有絕對的專斷權力，來毀滅自己的生命或奪去另一個人的生命或財產(T·II，11：135)。

第二點，立法或最高權力機關必須以頒布過的經常有效的法律，以及有資格的著名法官來執行司法、判斷臣民的權利，而不能以臨時的、專斷命令來進行統治。這是為補救自然法的缺憾，自然法是不成文的，存在於人們的意識中，人們常易因情欲或利害關係而不當的引用，不容易承認自己的錯誤。再加上自然狀態中，每個人都是自己案件的裁判者、解釋者和執行者的情況下，極易造成戰爭狀態。所以人們才把他們全部的自然權力交給他們所加入的社會，社會才把立法權交給他們認為適合的人選給予委托，以便讓正式公布的法律來治理他們，否則他們的和平、安寧和財產就會和自然狀態中一樣很不穩定。(T·II，11：135)此外，使用專斷命令或不以確定、經常有效的法律來進行統治，這二者都和社會及成立政府的目的相違背。因為如果人們把自己交給了一個專斷的立法者，不啻是解決自己的武裝，而把立法者武裝起來，任由其宰割，這樣人們就處在比自然狀態更壞的狀況中。因為政府所有的一切權力是為了社會謀幸福，就不該是專斷的和憑一時高興的，而應是根據既定的和公布的法律來行使(T·II，11：136，137)。

第三點，即使立法權是最高的權力，在未經本人同意的前提下，仍不得取走任何人的財產。因為保護人民的財產是成立政府的目的，也是人們加入社會的目的，所以就必須預定人民應該享有財產權。因此，在社會中享有財產權的人們，對於依據法律規定屬於他們的財產，就享有這種權利，換言之，未經他們本人的同意，任何人無權從他們那裡奪去他們的財產，否則他們就不享有財產了。所以，洛克在這裡不認同國家的最高權力或是立法權能夠為所欲為，任意處分人民的產業或隨意取走其任何部分。因為如果他們有權向任何私人取走其財產中他們所屬意的部分，並隨意加以使用和處置，那麼即使有非常良好且公正的法律來規定大家的產權範圍，一個人的財產還是沒有保障的(T·II，11：138)。

第四點，立法機關不能把制定法律的權力轉讓給任何他人。因為立法機關的立法權是

得自人民的一種委托權力，享有這種權力的人就不能把它讓給他人。只有人民才能通過組成立法機關和指定由誰來行使立法權，選定國家的形式。他們只受他們所選出、且授權來為他們制定法律的人所制定的法律所約束外，不受任何其他法律的約束。(T·II，11：141)

簡言之，換言之，立法機關應該以正式公布的既定的法律來進行統治。法律的最終目的只有一個就是為人民謀福利。未經人民或其代表的同意，決不應對人民的財產課稅。此外，立法機關不應該也不能夠把制定法律的權力讓給任何其他人，或把它放在不是人民所安排的其他地方(T·II，11：142)。

最後，我們要談到當立法權的行使違背人民的委託時，人民便有權重新享有此最高權。因為立法權是為了某種目的而行使的委託權力，所以當人民發現立法行為和他們的信任相抵觸時，人民仍享有此最高權力來罷免或更換立法機關(T·II，13：149)。在洛克的《政府二論》中，舉出三種不正當的政治權威，即征服(conquest)、篡奪(usurpation)和暴政(Tyranny)，這些都會破壞人們自保的權利，侵犯人民的財產和自由，因此人民就相對的擁有戰爭的權力來抵抗侵犯。但恩(Dunn)認為這是種抵抗權(Right of Resistance)，抵抗權基本上是一種開放予所有人的一種處罰的型式，其目的是在重建秩序與由秩序恢復後的一種保護⁷⁶。洛克由此來說明抵抗權，主張政治權力理論的建立，不能被等同於「強權即正當」。

在洛克的論述中，無論征服、篡奪或是暴政、或是三者的不同程度的混合，由這些方法所取得的政治上的統治，因皆訴諸於強力、暴力的手段，致使這些統治者因為破壞政治社會的原初約，或是破壞經由多數同意所給予的政潔的信任，而讓這些統治者和被統治者處於一個重新恢復的戰爭狀態，洛克統稱這些不正當的政權所引起的狀態為「叛亂」(Rebellion)，而這些使自己置身於戰爭狀態中的統治者才是真正的叛亂者(Rebels)。

叛亂不是反對個人，而是反對以政府的憲法和法律為根據的權威；不論是什麼人，只要以強力破壞法律，以強力為他們違法行為辯護，就是道地的叛亂者。因為人們由於參加社會和組成公民政府已經排除了強力，並採用法律來保護他們的財產、和平及他們的統一，這時凡是違反法律重新使用強力的人，就是實行叛亂，即重新恢復戰爭狀態，而成為真的叛亂者。(T·II，19：226)

所以被統治者也有以強力來抵抗統治者所引起的戰爭狀態，而這種抵抗權屬於有權利對

⁷⁶ John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 1988, pp. 22-59.

統治關係給予同意或信任的人民(T·II，19：242)。此外，洛克也以「社會的解體」和「政府的解體」來區別，不會因為人民抵抗權的行使而讓社會不存在。「社會的解體」是指政治社會不再能作為一個完整而獨立的整體來保護曾對其行使同意的成員之自衛或自保，而這種情況往往只發生因為外國武力的入侵將其完全征服，而致使成員重回自然狀態之中(T·II，19：211)。而「政府的解體」是指因為對多數同意所賦之政治信任的破壞，而使得最高權力由解體的政府交還給人民的的集體，而此時政治社會仍然存在著。因此儘管政府解體後是一個無政府的狀態，卻不是一個混亂、無秩序的狀態。

第五章 結論

本論文選擇洛克的自由思想作為研究的主题，分章探討洛克主要的三本著作《論自然法》、《人類理解論》及《政府二論》中涉及的自由思想。

《論自然法》是洛克早期的著作，其自然法思想可說是他後來許多哲學及政治理論的基礎。在第二章中我們首先透過對自然法歷史脈絡的陳述來了解自然法的傳統，並加以說明在洛克所處的時代中所面臨自然法的問題，洛克的自然法學說並融合了經驗主義者和理性主義者的特點，一方面承認人有先天能力，另一方面又否認人有先天觀念，即其自然法學說最大的特色在於反對傳統的普遍同意說，洛克的《論自然法》一書中的八個主题，讓我們得以清楚明白的掃除對於自然法的誤解。

洛克在《人類理解論》第二卷第二十一章<力量>中論述個人自由的部分，試圖就洛克在認識論上的觀點來談論人在思想上、行動上如何達到自由的狀態。本章分別就「自由的意義」、「意志自由與行動自由」為主题，試圖從認識論上的觀點來分析其自由思想。筆者藉著對名詞的解釋，來釐清洛克的自由思想和前人的不同。洛克的「自由人」仍舊是依循霍布斯的腳步，從唯物論的立場出發，接受霍布斯「自由，即不受阻礙」的觀點，但洛克更強調的是除了不受外在的阻礙的身體自由外，自由人還必須是可以按照自己的意志去做自己有能力做的事。

透過第二章對洛克自然法的闡述，得知其自然法思想是洛克自由思想的源頭，在《政府二論》中，洛克直接以其自然法的理論為基礎，確立人民在政治生活上的自由，從人的「自然狀態」出發，圍繞著「自然法」、「自然權利」、「契約」來談論人身處在社會及政府體制下的自由。洛克首先在《政府一論》中指出菲爾麥絕對君王制理論的前提是錯誤的，「沒有人是生而自由的」這樣的前提並不存在，因此洛克循著這個路徑，先證明「人人都是自的」「人生而平等」。因此洛克主張在「人人生而自由」「人生而平等」的基礎之上，統治者的權利來自於人民同意下所簽訂的「社會契約」，透過社會契約統治者才取得政治主權，政府主權的正當性才得以確立，絕對的權力不成立。其次，洛克說明「自然狀態」、「戰爭狀態」，他所描述下的自然狀態是一種完備無缺的自由狀態，在自然法的範圍內，人人都可以按照自己認為合適的辦法去決定他們的行動、處理與他人之間的關係，無需聽命於任何人的意見。即便是在這種沒有共同裁判的狀態，自然狀態卻不是如同霍布斯所說的是一個失序、放任、混亂的狀態，而是和平、善意、互助和保全的狀態。洛克的自然狀態在某種層

面上可說是其對於「人性」的肯定，進而肯定其後「議會政治」「主權在民」的可行性。戰爭狀態來自於人性上的偏執，在這裡必須回到洛克對於人性的分析，洛克雖然承認人是理性的動物，但卻也中肯的認為人不是上帝，所以人不能達到像上帝那樣完美的境界，人性是兼具理性和情慾的。根據但恩的說法，戰爭狀態的產生是一種「公然的行動」，即人選擇不接受自然法及理性法則的約束，而訴諸於強力和暴力，企圖將別人置於絕對的權力之下，因此造成種種的「不便」，迫使人離開自然狀態進入戰爭狀態。最後，提出政治社會的成立來自於「個人的同意」，人們經由理性的同意而協議聯點組成一個國家，國家擁有「政治權力」來維護公民的利益，並設計了分權的政府藉以保存並平衡個人及公共的利益，強調人民擁有最後的主權。