

第一章 緒論

第一節 研究動機與價值

盧梭的「政治自由」觀長久以來都有許多不同甚至相反的解讀：有的學者將他歸為自由主義，也有人將他視為自由主義的反叛者（betraye）；也有學者將他當成極權主義的擁護者，更有人將他視為極權主義的民主思想的詮釋者。盧梭的「政治自由」之所以有這麼多相反或相異的解讀，全在於他對「政治自由」考量有其特別細緻且獨特之處。在《社約論》中，他所提出的政治自由有二：社會自由（civil freedom）與道德自由（moral freedom）。他認為社會自由是指受限於「普遍意志」（general will）的自由。而道德自由是人們擺脫奴隸狀態、去除情慾與衝動的束縛，遵守自己所訂立的法律，作為自己的主人的自由。但是，關於「普遍意志」的提出與其設定，引人疑竇。因為盧梭認為「普遍意志」是不可能出錯、不會被毀滅的，而且當人民同意訂立社會契約，便是同意服從於普遍意志。然在服從「普遍意志」上，盧梭加上一條「強迫自由」的規定：倘若有人不服從於普遍意志，便會毀去社會契約的公平，所以一旦發現這樣的情況，全體就必須迫使他去遵守普遍意志，迫使他自由。於是在普遍意志使人自由上，讓人不免將他視為自由主義的反叛者或極權主義者。至於盧梭會被視為自由主義者，原因在於「道德自由」。許多學者認為盧梭的「道德自由」，不但使人變成為自己立法的主動者，並有「自治」（autonomy）的自主性存在。也就是說，這些學者將盧梭所描述— 在政治社會中，能夠擁有自由與能力來為自己立法，並享有自主性的「個人」視為自由主義的特徵。「盧梭的政治自由觀在許多學者解讀中，為什麼擁有許多相異或相反的面向？」這是一個很值得深究的問題。於是本論文藉著對盧梭政治自由觀的檢視，來探討學者們所著眼的面向，進一步呈現盧梭政治自由觀的獨特性。

第二節 採用版本與文獻探討

盧梭的原著是以法文寫成的，英譯文難免會有信實與通達之疑慮，況且思想的產生到成書再到定本之間，可能歷經數年以上，還有必須考慮到文獻裡的思想是活的，而非靜止的，這個現象尤其反映在像《社約論》這樣一本書上。如果考量到盧梭原著的版本，而且扣緊思想與其時代脈絡間的關係，那麼在徵引《社約論》時，就必須正視其盧梭其他著作中的同異。在選擇譯文版本上，考慮的條件必須兼顧內容的信實與通達。所以關於盧梭的早期著作《論科學與藝術》和《論不平等》等，選擇了兩個版本，一是由 Victor Gourevitch 所翻譯與編輯的 Cambridge University 版本，1997 出版，另一則是由 Christopher Kelly 等人翻譯編輯，New England 版本，1992 出版。Cambridge University 版本的譯文是以通達為主，翻譯的方式採意譯。至於 New England 版本的譯文以信實為考量，翻譯的方式採文字直譯。關於《社約論》的版本，所選擇的版本是 G. D. H. Cole 翻譯的版本與 Sir Ernst Barker 所編輯的版本。Cole 對盧梭思想的理解較傾向自由主義的看法；而對 Sir Ernst Barker 來說，盧梭的思想就結果與手段而言，都是逃脫不了極權主義的色彩。選擇這兩個版本是試圖考察對盧梭思想兩種不同思考裡所呈現的面貌。

前輩學者有關盧梭的研究成果甚豐，而關於將盧梭當作極權主義者與自由主義者的著作也不在少數，有必要交代其相關著作。將盧梭的思想視為極權主義的有伯特蘭·羅素(Bertrand Russell)的《西方哲學史》(*A history of western philosophy*)、柯班(Alfred Cobban)的《文明的危機》(*The Crisis of Civilization*)、泰勒(A. J. P. Taylor)的《極權主義》(*Totalitarianism*)、巴克(Sir Ernst Barker)對《社約論》的簡介、塔爾蒙(J. L. Talmon)的《極權思想民主主義的起源》(*The Origins of Totalitarian Democracy*)。其中以塔爾蒙最為重要，他總結前面學者的觀點。而將盧梭的思想視作自由主義的有，卡西勒(Ernst Cassirer)的《盧梭的問

題》(*The Question of Rousseau*)、賴特(Ernst Hunter Wright)的《盧梭的意義》(*The Meaning of Rousseau*)、柯爾(G. D. H. Cole)的《盧梭的社約論》(*Rousseau's Social contract*)、漢多(Charles William Hendel)的《盧梭：道德主義者》(*Jean-Jacques Rousseau: Moralism*)等。詮釋盧梭思想的學者們，若是將目光集中在盧梭的關懷—道德的創造力(moral creativity)上，便成為盧梭思想自由主義的擁護者。若是將盧梭的思想看成是把秩序與價值加在人們生命之前的，便會以盧梭是極權主義者。

第三節 研究方法與程序

盧梭在《社約論》的一開頭便寫道：「人生而自由，卻無往不在枷鎖之中。」在此書中，他所作的不是要說明這樣的「秩序」是如何產生的，他企圖解釋的是這樣秩序的合法性從何而來，並且從中尋找出維持國家秩序的合法且確定原則，使得人民在其中既能獲得真正的自由，又能確切為國家盡責（盡義務）。換言之，盧梭認為政治社會的本質在於「自由與服從」的調和。於是，在「政治自由」的概念裡，他區分了服從於普遍意志的「社會自由」與為自己立法、並遵循之的「道德自由」。他將這兩種政治自由的概念放在他的思想之中。因此，在盧梭的著作當中，我們看見了一個明顯的矛盾：他既是自由主義者又是極權主義者。所以筆者企圖藉此矛盾，來釐清盧梭的「政治自由」觀。進一步來說，本文試圖透過對盧梭「政治自由」觀與當時自由主義的重要概念作比較，以及對塔爾蒙將盧梭歸為極權思想的民主主義者的論點作批判這樣的進路，來釐清盧梭「政治自由」的內容。本文將以盧梭的兩篇論文《論人類不平等的起源與基礎》與《科學與藝術是否淨化人的道德品性》和《社會契約論》等著作來作為寫作思考的主軸；全文將分為三個部分來討論盧梭的「政治自由」觀。

在第一部份「盧梭思想的發生與起源」裡，筆者將透過以兩個角度切入：外在因素與心理因素，來解釋他「政治自由」觀裡的所受的影響及其考量。

在第二部分「盧梭的政治自由與自由主義」中，將以盧梭「如何思考使人在政治社會中獲得自由」的主軸，來說明他對自然狀態和自然法的描述，並從中說明他與前人對自然狀態設置的不同思考，並藉此描述指出盧梭對自然權利與普遍社會的拒絕。再者，與自由主義幾個重要概念的比較，來指出盧梭「政治自由」的不同考量。最後，提出盧梭的兩種「政治自由」。

在第三部份「《社約論》中的政治自由與極權主義」裡，筆者將擬就「如何

使人在政治社會中獲得自由？」，來談盧梭的「政治自由」在政治環境之中的實際運作。首先，透過討論《社約論》中兩種「政治自由」的設計，指出《社約論》中「政治自由」的基調；其次，透過「普遍意志」、「法律」如何達成「政治自由」，來說明盧梭區分兩種「政治自由」的意義；再者，說明塔爾蒙將盧梭視為極權思想民主主義者的論證，並討論所持的論點的錯誤所在。最後，指出盧梭的政治自由「如何使人在政治社會中獲得自由」，以及其「政治自由」觀的獨特性。然後，在文末，提出本論文的總結論。

第二章 盧梭的思想發生與起源

前言：

盧梭出生在一個思想與政治變革的時期，他的「政治自由」觀讓許多人對於其政治思想的地位爭論不休。有些學者將他視為浪漫主義的個人主義者¹或自由主義者，有些學者則認為他有極權民主的思想²。本章擬從盧梭政治思想的發生背景及淵源，來考察他思想獨特的心理因素，以檢視其思想核心概念：政治自由。筆者企圖從兩個角度切入：一是外在因素；另一則是心理因素。外在因素是指時代背景與思想發生淵源的部分，時代背景涉及當時的政治、經濟、社會、宗教、文化等層面。此部分將擬以三個方面來談：一、盧梭生長的日內瓦的政治環境；二、當時法國的政治社會環境；三、啓蒙運動的影響，並以盧梭回應第戎學院的兩篇徵文來說明盧梭對當時政治環境的看法。在思想發生淵源部分，本文考察了與盧梭時代相近的霍布斯與洛克，他們三人相同使用了幾個近代政治哲學重要的概念：自然狀態、自然權利、社會契約來建立自己的政治哲學。這些外緣因素都對盧梭思想發展產生影響。然而，單就理論形成的外緣因素，並不足以說明盧梭思想形成的全貌。而在內在因素中，所要呈現的是盧梭的存在經驗，也就是他在《懺悔錄》中所表達的思想轉折。最後，整理前三節的討論，指出盧梭有關自由的問題：如何使人在政治社會中獲得自由？

¹ 1922年莫拉斯(Charles Maurras)的〈浪漫主義與革命〉(Romanticism and Revolution)一文中，認為盧梭是浪漫主義的個人主義者。

² 1953年塔爾蒙(J. F. Talman)的著作《極權民主的起源》(*The Origins of Totalitarianism Democracy*)中，將盧梭的政治思想視為極權主義的民主思想。

第一節 盧梭生平與思想的時代背景

西元一七一二年六月二十八日，盧梭生於瑞士的日內瓦。他出生不久母親便去世，父親是一個鐘錶匠。在《懺悔錄》中，他描述著父親對他的影響，他的父親總在晚飯之後，帶領著他閱讀各種書籍。盧梭認為閱讀那些書籍³造就了他自由的共和思想，以及不屈服、不願意忍受桎梏和奴役的傲骨性格。當時的日內瓦是一個獨立的共和國，盧梭常驕傲於自己日內瓦公民的身份，故在他所著的《社約論》中，他便表示：

我生為一個自由國家的國民，為主權的一份子，…我很快樂，當我省查各種政體時，在我的探究中，發現了愛我國家政體的理由⁴。

不過，日內瓦共和國並不如盧梭所想像中的那樣美好。日內瓦在中古世紀時是一個自由的城市，但也是日內瓦主教及薩伏伊公爵（Savoy）兩人的爭勝之地。十六世紀中葉，日內瓦人民與主教合作擊垮了公爵之後，接著也將主教驅逐出境。自此，日內瓦的人民享受著主權，然而，他們的自主並未為自己帶來秩序與和平，反倒紛爭不斷。最後人們為了和平安寧的緣故，交出了主權，任由少數貴族所掌握，而這些貴族便成功地統治日內瓦長達兩個世紀以上，在這段期間裡，貴族們始終保有人民的主權。到了宗教改革時，日內瓦的舊制度及生活方式便受到新教

³ 這些書籍包括：里梭（Le Sueur）的《教會與帝國史》、波蘇特（Jacques Bénigne Bossuet）的《論萬國史》、普魯塔克（Plutarch）的《偉人傳》、納尼（Nani）的《威尼斯史》、奧維德（Ovid）的《變形記》、方登奈爾（Bernard le Bovier de Fontenelle）的《世界事記》和《死者對話錄》以及莫里哀（Molière）的若干劇本等。其中盧梭對普魯塔克特別鍾情。

⁴ 徐百齊譯本《社約論》，台灣商務印書館，頁1。

的大加撻伐。最後，日內瓦的天主教勢力被法國神學家喀爾文（Jean Calvin, 1509—1564）所創立的喀爾文新教所驅逐出去，於是，喀爾文「塵世基督共和國」的理想便於日內瓦付諸實現。盧梭就是生存在這樣的政治宗教環境底下，所受的是正式的喀爾文教派的教育，當時的自由市日內瓦是一個實行喀爾文主義並制定法律的神權政治。在《懺悔錄》中，盧梭自述曾因輟學入鐘錶店作學徒，但卻因不堪其苦而出走並逃離了日內瓦，進而到了法國邊界的薩瓦⁵，為了解決飢餓問題而改宗成了天主教徒。當時的法國，政治上專制嚴明，經濟上繁重賦稅，而且社會中的階級嚴格劃分。因此，《懺悔錄》通篇可見當時的法國社會裡，一個人在沒有貴族施恩保護之下，就無法出人頭地，而且還會因為生活困頓，為求生存而飽受種種羞辱。不過，此時啓蒙思潮⁶已經開始波濤洶湧地影響著十八世紀的歐洲：科學革命之後，啓蒙哲學家大多樂觀地看待時代的進步，他們相信人的力量與理性能夠帶來真正的幸福；相信藝術與科學的進步，就是公民社會的進步和增加人類幸福（human happiness）的充分條件，並且他們認為與日俱增的社會分工有利於人們爭取自由。這樣的政治環境以及這樣的思想氛圍影響著盧梭。於是分別在兩次第戎學院(Dijon Academy)的論文徵稿中，發出了他對時代的不平之聲。但這兩篇論文⁷並不是偶然寫成的，因為從 1743 年盧梭在威尼斯逗留，任職於駐威尼斯法國大使的秘書時，他便計劃要寫一部巨大的政治著作。所以，盧梭在兩篇論文裡，建立了他政治哲學的雛形。

首先，在〈論科學與藝術〉⁸一文中，盧梭給出了一個驚人的答案—否定科學與藝術淨化道德習性的可能。其中他對人類文明作出反省，也指出啓蒙運動的

⁵ 薩瓦(Savoy)在法國東南部，鄰近瑞士和義大利。

⁶ 歐洲受到十七世紀科學革命的衝擊，學術發達，理性精進。到了十七世紀晚期，又有培根、笛卡爾及牛頓等學說的影響，產生巨大的變革。故歐洲自 1650 年起到 1750 年為止，開始過度強調理性。

⁷ 1749 年的論文題目為「科學與藝術的重建是否有助於道德習性的淨化？」(Discourse on the Science and Art)；1753 年的題目則為「人類不平等的起源是什麼？人類的不平等是否為自然法所認可？」(Discourse on the Foundation and Origin of Inequality and Men)

⁸ 接下來關於「科學與藝術的重建是否有助於道德習性的淨化？」與「人類不平等的起源是什麼？人類的不平等是否為自然法所認可？」的論文篇名皆以〈論科學與藝術〉及〈論不平等〉稱之。

學者們盲目的社會進步觀，並試圖暴露出社會制度的所有矛盾。也就是說他同時批判了舊制度與當時的新思潮— 啓蒙運動。在論文中，盧梭先說明他選擇了內心的真理，所以能夠勇於說出他的想法。接著在第一部份裡，他描述了一遍人類的文明歷史，並從中指出優雅的文明—科學與藝術的進步，敗壞了人們道德習性與正直品格的發展。在第二部份中，他進一步地從科學與藝術本身去思考。他回顧科學的起源，說明了普羅米修斯(Prometheus)是科學的發明者，不過他也以暗示性的口吻說科學就像神話中的火焰，當人們親近它時，是會灼燒到自己的⁹。文中他反覆論證說明科學與遊手好閒相連接；奢華伴隨著科學與藝術而發展。他更進一步認為，人們倘若不能高興地回憶起原初生活的簡樸印象，他將無法對道德習性作反省，因為科學與藝術就是一步步地將我們帶離道德習性發展的推手。文末，他點出了一個重點：就是**對科學與藝術的提倡不但無助於人們道德習性的淨化，還強調了人與人之間的不平等。這樣的不平等就是來自對才能的重視，因著對才能的重視突顯出人的差別，使得自然的不平等更顯露無疑。這也暗指了科學與藝術來自於一個敗壞道德習性的制度。**這篇論文裡指出盧梭對現有社會制度的批判，也就是說社會制度本身所贊同的是，對才能的尊重以及對科學與藝術進步與發展的正面評價，而科學與藝術卻是把持在少數人手裡。因為有才能的人屬於少數，所以社會制度本身造成且支持了人與人之間的不平等。因此，制度與科學藝術所加強的是對才能的重視，而不是道德習性。盧梭揭露了科學與藝術是作為墮落與奴役的根源，於是激起他挑戰當時文明的兩項特徵：一方面是科學、藝術、科技所描述的進步、自由的世界觀；另一方面是君主政體的神權思想¹⁰。

接著，盧梭在第二篇論文〈論人類不平等〉裡，說明了不平等的起源和進展、

⁹ 盧梭在論文中自己所作的註腳：我們在此可以輕易地看出普羅米修斯 (Promethee) 神話中的預言。從希臘人對普羅米修斯在高加索 (le Caucase) 山上的神話中顯示，希臘人對神的態度，並沒有比埃及人對他們的神鐸突斯 (Teuthus) 的態度好。古代神話中說：「當沙蒂爾 (Satyre) 第一次看見火的時候，他就想親吻並擁抱它，但普羅米修斯卻對他大喊：『沙蒂爾，你的淚將會流到你下巴的鬍鬚中，因為當你觸摸時，它會灼燒你。』」這段書前插畫中的句子，顯示盧梭對科學的看法。

¹⁰ 基本上，盧梭接受了早期自然法學派的看法，以自然狀態來說明其政治思想，便是間接地接受了他們摧毀君權神授的企圖，不過，他跟自然法學派不同的是，他並不接受君主專制的政體。

政治社會的建立與流弊，並不斷地於論文的第二部分中，經由說明政治社會的起源來批判當時某些支持專制政權的理論¹¹。他否認了政治社會的起源來自強者的征服，也拒絕霍布斯對社會契約訂立的看法¹²，他更強烈地抨擊專制政治和整個社會是由父權派生的看法。整個第二部分，盧梭花了大量的篇幅來論證當時支持專制政權的各種政治理論的謬誤所在，並在最後指出若人爲的不平等達到極點，受壓迫者爲求自由，革命的發生是不可避免的。

盧梭生於充滿強權、壓制的十八世紀歐洲，歷經政治社會不平等所帶來的痛苦與傷害，藉著他回應第戎學院的徵文所寫的兩篇論文，可以發現他思想的基調與問題的出發，實與當時政治社會的環境有相當密切的關係。

¹¹ 這些理論包括：格老秀斯、普芬道夫、費爾莫、包序愛與霍布斯等人的政治學說，因為當時他們都是擁護君權專制的理論家。

¹² 盧梭認爲，一開始人們如果不是爲了防止受壓迫，若不是爲了保護自己的生命、自由與財產，是不可能爲自己找出統治者。

第二節 盧梭思想與社會契約論的傳統

盧梭的政治哲學並非憑空發生，而是有其思想發生的淵源。因此，筆者試圖以近代政治哲學中的幾個概念，來說明他政治哲學的思想淵源。至於這幾個概念是否足以說明盧梭的「政治自由」觀，本文擬以接續幾個章節來陳述。

在正式討論近代政治哲學的幾個概念，如**自然狀態(the state of nature)**、**自然權利(natural right)**、**社會契約(social contract)**之前，本文嘗試先整理當時思想風潮的轉折。

在科學革命之後，哲學有了不同的改變。首先，因為亞里斯多德的自然哲學的解釋被打破後，神學的權威不再，所有的運動觀、時空觀、物質觀、宇宙觀都發生了根本的改變¹³。人們不再相信、承認任何的權威與禁忌，開始大膽地探索自然。接著，重視起觀察與實驗求實的精神，並通過精確的量化而求其確定性，最後理解世界的圖式改變了。科學家們開始設想一個機械論的世界，想像世界是一個大機器，自然物被設想為有形無靈魂的零件，沒有本質高下之分，它們按照規律運動。當近代哲學加入濃厚的科學精神之後，近代的哲學理論便以自然科學為範式而建立起來。當然，政治哲學也不例外，霍布斯(Thomas Hobbes)為改變當時政治問題¹⁴，為鞏固君王的權力，使君王權威凌駕於宗教之上，他所採取的方式是打破君權神授的觀念¹⁵。於是他採用社會契約來說明君權的合法性，建立

¹³ 亞里斯多德對世界透過範疇作分類，並對事物本質作形上的分析，也就是將世界按照本質區分：質料和形式、物質和心靈、無機和有機，按照本質的高低，接受同樣的作用力。不過早期的自然科學—牛頓力學：推動與被推動的因果關聯，不承認上下高低的本質區分。

¹⁴ 當時的英國，君王的權力一直受制於宗教權威。

¹⁵ 自然法學派的偉大功績在於他們摧毀了神權學說。他們會設想一種假定的自然狀態，在這種狀態中生活的人們都是自由平等的，為了過渡到文明狀態，人們訂立了一個契約，自願的或出自不得已的，服從一個政治權威。

了他的政治哲學。爲了除去君權神授的包袱，他描述了一個沒有宗教色彩的自然狀態，在這個自然狀態中，每個自然人都是孤獨的，且本性單純，唯一關心的就只有保存自身的生命。霍布斯形容自然狀態是人與人之間相互爭鬥的「戰爭狀態」。但是自然人有理性可以通過對戰爭狀態的觀察來尋求和平的手段。霍布斯是這樣演繹他的理論：因爲這樣的自然狀態，人們無法忍受，而且他們所關心的只有「自我保存」(self-preservation)，所以「自我保存」的需求便成了個人權利來源，因爲在霍布斯所描述的自然狀態中，每個人都能做任何有益於自我保存的事情，這點意味著每個人擁有對一切事物的權利，包含其他人的生命。唯有放棄這種權利，才能遏制戰爭。當每個人放棄這個無限的權利，加入互利性的協議：每個人都放棄掉這個無限的權利，並將它轉讓給他們信任的主權，這一主權便會頒布必要的法律來實現和平，同時保障人們遵守法律。主權的權利是絕對且無限的，因爲每個人轉讓給他的權利是無限的。

霍布斯從描述自然狀態中的自然人本性，來指出自然人所擁有的自然權利，並據以自然人對死亡的恐懼，自我保存的傾向，來訂立社會契約建立國家。對霍布斯來說，「自然狀態」、「社會契約」是否具歷史的存在，或是否就是歷史中原始社會的描述並不重要，重要的是，它的分析，它的邏輯必然性。霍布斯想說明：在沒有超然的權力的狀況之下，人按其自然天性各行其是，必然會出現可怕的無政府狀況。然而，從霍布斯的理論可以看出近代政治哲學的轉向，政治哲學的問題開始傾向以自然狀態說明來國家的起源和本質，並以自然權利和社會契約來說明國家權力的合法性¹⁶。

另一個提出社會契約的十七世紀重要政治哲學家爲洛克 (John Locke)。十七世紀，各國的君主專制思想大概都已奠定完成，這時歐洲的政治活動又向前推

¹⁶ 在社會契約興起之前，上帝的律法對於任何人都擁有約束力。而且在舊約中，上帝與猶太人的契約是永遠不容爭議的，所以被統治者找不到「不服從」的立場。可是隨著時代變動與統治者交替頻繁，人民便發現被要求服從的律法不如上帝律法來得完美時，「服從不服從」的政治義務就成了值得思考的問題。這個問題也牽動一個重點的轉移，即是法律的「正當性」問題與法律中關於「善」的觀念的問題。這兩個問題又探出另一個問題：制法的程序。故待科學革命和宗教改革之後，教會權威鬆綁，社會契約的理念就開始主導著政治思想。

進一步，就是與君主相對抗的民權運動。當時英國發生了克倫威爾（Oliver Cromwell）革命，也就是君主與國會的爭權。此時，擁護君權的哲學家就是霍布斯(Thomas Hobbes)。他的《利維坦》(Leviathan)一書為擁護君主政府，竭力地宣傳無政府狀態的可怕，藉以證明人民在任何情形下皆不應當反抗政府。而站在人民這方的就是洛克（John Locke）。¹⁷他對自然權利的看法出現在一六九〇年所發表的《政府二論》(Two Treatise on Government)裡。在這本書中，洛克強調：「生命」、「自由」與「財產」權，乃人生而有且不可剝奪的自然權利（Natural Right）。這些權利在自然狀態中，便已存在具有理性的自然人之中。但是如果處於自然狀態的自然人如洛克所言，是具有理性，並擁有自由平等的生活。那麼奠定社會契約的原因來自哪裡？洛克認為自然狀態下的人雖然過著自由平等的生活，不過因著他們的自由並有沒限制，所以當兩個人都為同一事物採取行動時，他們便會因對同一件事物都宣稱擁有財產權¹⁸而產生衝突。當產生衝突，就需要有仲裁者來判決。可是在自然狀態底下，當事者的任一方又都是自我判決的執行人，這樣一來，必會產生混亂與爭奪，不但會造成財產權得不到保障，最後還可能會喪失財產權。為避免這一個嚴重的後果，洛克的說法是訂立社會契約。於是，這個為了避免人們因財產權的衝突所訂立的社會契約，便要求人們把財產權的判決以及執行的權利放棄，並將它們轉讓給代理人，讓代理人來保障他們的財產權，好使他們不要因財產權而引起混亂與爭執。而且洛克更進一步說明代理人也就是統治者必須保障人們的自然權利，且將其視為政府施政所必須遵循的法則，倘若。統治者違背了此一原則，便淪為暴君。屆時人們是可以加以推翻的。對洛克而言，他的理論與霍布斯有三個重大的分歧點：一是洛克認為自然狀態不是戰爭狀態，而是和平的、自由的狀態，人們在自然狀態中平等地享有自然權利。另一是洛克不同意霍布斯所說的，社會契約要求將生命權以外的一切權利轉讓，他

¹⁷ 在浦薛鳳所著的《西洋近代政治思潮》一書中認為，洛克的政治學說可能是為一六八八年的光榮革命作辯護。

¹⁸ 洛克認為財產權源自勞動，是物化了勞力而銘刻在自然物上的標誌，誰改動了自然物，誰就有了佔有它的權利。

認為除了財產權的判決和執行權之外的自然權利都是不可轉讓、不可剝奪的。最後是，洛克的統治者與霍布斯的不同，洛克的統治者受到契約與法律的限制，因為他是訂立契約的一方，是從訂約人中推選出來的，所以人民有權反抗他、推翻他。

接著提及「社會契約」的重要政治哲學家便是盧梭。在盧梭之前的近代政治哲學家大多相信人類進入社會之前有一個自然狀態，並把自然狀態朝向社會狀態的過程當作歷史的進步。盧梭也把人類的歷史劃分為自然狀態和社會狀態。不過，對照其他的哲學家來看，不管是自然狀態，還是社會契約的訂立，盧梭有著許多明顯的不同之處。對盧梭而言，自然狀態是指人類沒有人際交往、語言、家庭、住所、技能的最初狀態，而且在這樣狀態底下的人，他們全部的慾望僅止於肉體上的需要，並沒有理性，更沒有「你的」、「我的」之觀念。盧梭並提及自然人有三種明顯的能力(capacities)以及兩種潛力(potentialities)¹⁹。第一個能力是他會熱烈地關切幸福與保存自己，這種能力稱為自愛心(self-love)；第二種能力是在看見任何有感覺的生物、主要是我們的同類遭受滅亡或痛苦時，會感到一種天然的憎惡，這稱為憐憫心(pity)；第三種能力是理解的能力(understanding ability)。而另外兩種潛力就是其他生物所沒有的自由(freedom)²⁰和自我完美化能力(perfectibility)。而自由和自我完美化這兩種潛力就是自然人之所以不同於其他動物的地方，也就是這兩種潛力提供了人類離開自然狀態的條件。自然支配著一切的動物，其他的動物總是服從；人雖然也受到同樣的支配，卻認為自己有服從或反抗的自由。而自我完美化能力是一種能夠藉著環境的影響，繼續不斷地促進所有其他能力的發展的潛力。所以一旦我們運用自由來反抗自然，那麼自我完美化的能力便會持續朝此一方向發展。也就是說，對盧梭而言，自我完美化的能力不

¹⁹ John W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal* (Columbia University, 1956), p.3.

²⁰ 這裡所指的自由意味的是，一種自由選擇的能力。在《論不平等》一文中，盧梭將這種選擇服從或不服從的能力稱為自由，並認為它是意欲的力量(the power of willing)。人是一個擁有意志的存有(being)，而且去作他想要的事的能力是自由的本質。(the capacity to do what he wills is the essence of freedom.)

僅是人類文明的動力也是造成人類不幸的根源。

盧梭對自然狀態中的自然人本性及生活方式描述得十分清楚，其中似乎暗喻了自然人最適合的生活在自然狀態裡。那麼對盧梭而言，在這樣適合自然人本性的狀態中，社會是如何發展起來的？在《論不平等》一文中的第一部份裡，盧梭也承認就算指出自然人有種種潛在的能力和完美化能力，社會也不可能自己發展起來，必須藉由許多外部原因的偶然遇合才可能達到。所以，在第二部分中，盧梭將自然人改變生活方式的原因歸於土壤、氣候和季節的差異。因著土壤、氣候和季節的差異和自我保存的壓力，自然人學會了新的技巧來生活。又因為與動物和人與人之間的接觸頻繁，自然在心靈中產生對某些關係的知覺，例如：大小、強弱、快慢、勇敢、怯懦等等，也從中產生了優越感與自尊。而追求幸福的動力也讓自然人思考和同類之間的關係。人與人之間有了互動，慢慢地也產生了簡單的語言。於是，人類的情感發展改變，父母、夫妻、子女結合在一個住所裡。從家庭逐漸形成社會，在這樣的新型態下，他們能夠享有更多的閒暇和享受，這也是他們為自己戴上的第一個枷鎖和最初痛苦的根源。因為一旦這些享受成了需要，他們就感受不到任何的樂趣，也就是說，這些享受就變成了真正的需要。於是，當得不到這些享受所產生的痛苦就比得到這些享受所帶來的快樂大得多了。人們便一步步地脫離自然狀態走進文明社會，以同一個氣候環境，同樣的食物，同樣的生活方式而形成了個別的民族，並有了相同的價值觀，然後互相品評。這種建立起來的社會和種種關係，要求人們所具有的性質已經不同於他們原始的天性。然而有了以不同於原始天性所建立起來的法則和生活方式，讓人類遠離無知簡單自由的生活。從盧梭對自然狀態的描述可知，人不平等的狀況是從脫離自然狀態開始，而後逐漸地成形。先是個人充分發揮不同的自然能力，讓生理上的不平等在關係²¹中顯露出來，最後到達自然狀態的終點—私有制度的產生。接著社

²¹ 李常山譯本《論不平等》第一部份，頁 93：「在沒有愛情的地方，美麗有什麼用？在沒有語言的地方，才智有什麼用？在沒有互通有無的地方，狡詐有什麼用？」因為盧梭認為自然人在自然狀態中，本是獨居的。後來因為種種的因素，進入了家庭和社會。所以在家庭與社會所產生的關係中，生理上的不平等便一一顯現出來。

會的不平等伴隨著文明的進程而加深。第一個階段是法律與私有財產的確定。第二階段是公職的設置，通過契約建立國家。第三階段就是把合法的權力變成專制，富人與窮人、強者與弱者、主人與奴隸的不平等發展到了最極致。然而對盧梭來說，自然狀態僅是他政治哲學的出發點。因為他的「自然狀態」並不是歷史事實，而是為了闡明人的本性和正確地指明我們現在所處的狀態所做出的推想。

在社會契約的訂立這個問題上，主要的核心考量是權利的轉讓。因為關於「權利的轉讓」涉及國家的起源與本質，所以在處理這個問題上，可以大約窺知盧梭的政治傾向。很顯然的，霍布斯與洛克皆用社會契約來說明政治社會的起源，透過此一起源論，亦藉自然權利作為証成政治權力²²的基礎。但對盧梭而言，他卻不以社會契約來說明政治社會的起源²³，他認為社會契約的立意並非用以說明政治社會的源起，也不需要透過這一起源論轉折來說明政治權力的基礎。因為政治權力的基礎不在於自然，而在於契約²⁴。然而在「轉讓什麼權利」和「轉讓權利給誰」的問題回答上，盧梭的答案是藉由將支配自己的權利交給所有人，同等的也獲得支配所有人的權利。也就是說，每個人並沒有把自己奉獻給誰，反倒從所有人那裡獲得了與自己轉讓出去同樣多的權利。從盧梭與霍布斯、洛克不同答案中，可以發現盧梭的政治思考的核心是「讓人民在政治社會中獲得真正的自由」。

在「自然狀態」、「自然權利」、「社會契約」三個近代政治哲學的重要討論裡，儘管盧梭不同於霍布斯、洛克，使用描述自然狀態過渡到社會狀態中的狀況來說明政治社會的起源與基礎，但是在說明國家主權的合法性或國家權力基礎的部

²² 對盧梭而言，他所考慮的不是政治權力(power)，而是政治權利(political right)，這涉及到他拒絕自然權利的概念，將目光投向國家秩序合法性的建立。他考慮當時實際政治狀況，認為人民不自由、不平等的「國家秩序」的形成，來自於一種富人壓迫窮人的狡猾伎倆。這個伎倆誘騙窮人尋求一個不合理的政治權威的保護。於是，盧梭在考量國家秩序的合法性原則時，指出了人性與法律的指標，接著，他設定了一個由所有公民所形成的主權體。這樣的主權體（國家）秩序的合法性，在於支持每個人享有同等的政治權利。也就是說，盧梭的社會契約，是想作為這樣政治權利的基礎。不過，對霍布斯與洛克而言，都藉以「社會契約作為國家的起源」；以「自然權利作為政治權力」的基礎。故在此處，為文脈考慮，便此「政治權力」下筆。

²³ 《論不平等》一文中，盧梭描述政治社會(國家)的形成是人類發展進程的一部分，而不是經由社會契約所建立的。

²⁴ 徐百齊譯本《社約論》，台灣商務印書館，頁3、11。

分，盧梭也將社會契約視為建立國家秩序合法性的基礎。然而在相同的問題上，三人關注的重點不盡相同，是因為每個人的時代問題不同所致。不過對於國家的起源與本質以及其合法性，盧梭有獨到的見解，他不以社會契約說明國家或政治社會的起源，而直接面對現實政治環境，以社會契約作為國家權利的基礎。

第三節 盧梭思想的心理因素

將盧梭個人的存在經驗作為他著作思想的一項說明，是許多研究盧梭思想的重要學者們²⁵共同的洞見。此節中所要顯示的是，盧梭的存在經驗如何影響他的理論。對盧梭存在經驗描述最為詳盡的是他的《懺悔錄》²⁶。因此本文據以此書的文落來說明盧梭的存在經驗。

盧梭出生在實行喀爾文主義神權政治的自由市日內瓦，盧梭以自己為這個國家的公民身分為傲。因為當時的日內瓦是少數制定法律且有投票決定公共事務的國家，所以盧梭將它視為一個自由的國家。在《懺悔錄》中，盧梭描述其父親經常在晚餐之後，帶領他閱讀書籍，他曾表示普魯塔克（Plutarch）的《偉人傳》對他有很深的影響。在普魯塔克的希臘羅馬名人傳記中，記述著羅馬人推翻他們的君主而獲致自由。這些故事讓盧梭年輕的心靈產生了對古代城邦的嚮往。當盧梭離開日內瓦到法國重新過活時，他發現在法國當時的社會下，沒有一個人能在沒有貴族的保護施恩下獨立生活。慢慢地現實環境也使盧梭發覺到自己所受的教養和價值觀與真實生活中的實踐是截然不同的。眼前的社會充滿了偽善。這使得盧梭認為生活在社會中的人，其人格都被迫分裂自我²⁷。晚年的盧梭更自覺與社會格格不入。雖然年輕的時候學過基本待人處世之道，但之後卻無法圓滑處理人

²⁵ Jean Starobinski, Ronald Grimsley, Frederich Watkins, Peter Gay, F. J. C. Hearnshaw 等都表示盧梭的著作與他的一生息息相關，我們不可能全面地了解他的思想，而對他奇特非凡的一生毫無所知。甚至 Frederich Watkins 在 *The Political Tradition of the West* (Cambridge: Harvard University, 1948.) 一書中，表示：唯有通盧梭的個人生活，才能了解他政治思想的本質。

²⁶ Peter Gay 與約翰·麥克里蘭(J.S. McClelland)均認為透過《懺悔錄》，有助於我們洞悉盧梭的動機，並幫助我們深入詢問出他思想中的個人的或社會的思想根源。

²⁷ 約翰·麥克里蘭(J.S. McClelland)認為盧梭根據自己的經驗，作為對整個社會的理論：盧梭認定社會經驗就是所知道的正確道理與自我利益之間一場片刻不息的戰爭。

際關係。他敏感的身心，使他瘋狂。當時許多有影響力的人真心對待他，並幫他提高身價。可是社會生活的傾軋卻令他無法忍受，這些經驗令盧梭發覺個人與社會生活的接觸十分不順利，於是自然地促使盧梭從個人與社會關係之間的角度來看待政治問題²⁸。

首先，可以發現到盧梭對於身為日內瓦公民的驕傲與對於古代城市的嚮往，出自於兩個想像²⁹：制定法律的國家是自由的，以及羅馬人對自由的追求。再者，盧梭對古代城邦，如斯巴達等的嚮往³⁰，影響了盧梭在思考政治問題時，將之視為一個理想的追求。最後，他在與社會生活短兵交接之後，發現正義與自我利益之間的內在拉扯。於是，在《社約論》一書，第一編的序言中盧梭便開宗明義地說明：

我想就人性所然，法律所能，來研究在國家秩序方面是否能有合法、確定的政治原則 (some legitimate and sure rule of administration)。在這項研究裡，我將始終力求把權利所許的和利益所示的聯合起來，俾正義與實利不相分離。³¹

在這段話中，盧梭將目光擺在國家秩序上，他所考量的是訂立「合法確定」的政治原則(legitimate and sure rule of administration)，這個原則是讓正義(justice)與利益(utility)不離，而這個原則所依恃的是人性與法律。在這裡，還可以發現到盧梭將利益、權利與正義相連結，這表示盧梭將維護利益、權利視為正義的標準。盧梭在《社約論》裡對政治問題的考量，顯示出他的存在經驗對他政治理論的影響。

²⁸ Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West* (Cambridge: Harvard University, 1948) p.95.

²⁹ 約翰·麥克里蘭(J.S.McClelland)的西方政治思想史：盧梭認為任何自訂法律的城市都是自由的，包括古代的斯巴達及自己所出生的日內瓦，然而斯巴達與日內瓦都是統制嚴明的社會。頁299

³⁰ 盧梭讚揚斯巴達是因為它是一個以人們的自由以及能夠制定法律來支配自己為基礎的模型。

³¹ 徐百齊譯，社約論，臺灣商務印書館。頁2。

首先，他體認到所身處的法國社會充滿了不自由不平等，使他感到自我的分裂，從而嚮往起古代城市斯巴達與他的故鄉日內瓦的政治環境。盧梭認為這兩個制定法律的城市，其人民都能夠享受自由的生活，於是他考慮制定法律。再者，他也考慮社會中的人民自我分裂的問題，這點在《愛彌兒》一書可見一斑，其中他詳述了這樣的個人³²。於是，他考量了人性。綜上所述，這些因素造就了他將法律與人性加入他的考量之中，而這些考量便形成了盧梭「政治自由」觀的出發點。

第四節 盧梭的問題

³² 這樣的個人，他必須依賴他人，卻一心追求自己的利益。也就是說，在一個國家裡，這樣的個人，只考慮著自己的利益，而不想履行對國家（社會）的義務。

從盧梭所面對的政治社會環境，政治理論思想的承襲以及他的存在經驗來看，盧梭政治思想似乎考慮許多難解的問題。首先，當時政治上的專制，社會上的不平等，人生存的不自由，使他嚮往古代城市國家的政治理想。不過關於盧梭是否要復興古代的政治體這個答案，卻是否定的。因為在盧梭眼裡，這種「復興」是不可得的。現實的國家過於龐大，無法符合古代城市國家所要求的較小規模的政治體。而且，即使古代的城市國家仍為可能，它也不再令人滿意了³³。再者，政治理論思想的承襲，他因循以「自然狀態」來設想前政治社會的一種個人，這樣的個人在自然狀態中，自由幸福，獨立自足，具有完整性(whole)³⁴。不過，他並不以「社會契約」作為說明政治社會的起源，也不追求自然權利作為政治權利合法性的轉換。因為他所關懷的是現實中的個人。在存在經驗上，使他認為制定法律的國家能帶給人們自由，也因著生存在社會之中，自我的分裂讓盧梭考慮如何修補這樣實際的個人窘境。這些考量在在指向一個使人自由的思考。在接續的章節裡，將討論盧梭如何思考人類的自由？又要如何使人在政治社會中獲得自由呢？

第三章 盧梭的政治自由與自由主義

³³ 因為當時的希臘人之所以能夠盡情地關心自身的自由，是因為有奴隸為他們工作。

³⁴ 盧梭的自然人生活在自然狀態中，是相當獨立自足，他們不需要與他人爭奪什麼，所以也沒有欲望無法滿足的狀況發生。

前言

本章以盧梭對自然法、自然狀態、自然權利的看法作為開始，並以「盧梭如何思考人的政治自由？」的問題為主軸，來對照與盧梭時空相近、理論概念使用相似的霍布斯與洛克的政治思想，以突顯盧梭的政治自由觀與自由主義的分別。本章以「盧梭如何思考人的政治自由？」的問題出發。以這個問題作為出發，有兩層意義：第一，試圖爬梳出他「政治自由」的理路；第二，藉著與自由主義的比較，顯示出盧梭「政治自由」觀的獨特性。然而，這個問題意味著最後必須回答「盧梭的政治自由是什麼？」，關於這個回答，本文將在第四節中指出線索，並作為展開第四章的前導。

首先，本文將說明盧梭如何重新定義自然法，以及對於自然狀態的描述。在第一節中，描述自然人的人性以及從自然狀態過渡到政治社會的進程，並指出盧梭認為政治社會的建立，並不是來自於像霍布斯與洛克那般具有必然性的考量，而是人所擁有的能力加上自然環境等偶然因素所造成的結果。第二節裡將說明盧梭如何拒絕自然權利和普遍社會的存在，直接面對政治社會的現實，並指出國家秩序的合法性在於社會契約的建立。第三節裡，本文不追求前輩學者，使用「自由是盧梭道德和政治哲學的中心點」³⁵或「盧梭對人需要自治(*autonomy*)的認知」³⁶等論點來說明盧梭自由主義的傾向，轉而使用皮埃爾·莫內特(*Pierre Manent*)³⁷對霍布斯與洛克歸類於自由主義的概念：個人(*individual*)與代表(*representative*)，與盧梭思想中相同的概念作比較，以說明盧梭「政治自由」觀的獨特性。最後，在第四節中，筆者將透過總結前三節的結論，指出盧梭區分的兩種「政治自由」。

³⁵ Charles William Hendel, *Jean-Jacques Rousseau: Moralism*, p1

³⁶ 這是卡西勒所抱持的想法。

³⁷ Manent Pierre, *An intellectual history of liberalism*. pp.25-26, 48-49.

第一節 自然法與自然狀態

《論不平等》³⁸英文版的引言者勒賽克爾在文章中，提及《論不平等》是盧梭一部關於政治哲學的著作，並認為《論不平等》與《社約論》二書之間沒有任何的矛盾，後者可說是前者的引伸。所以本節打算以《論不平等》中，對自然法與自然狀態的描述來看盧梭如何展開他的政治思想。

盧梭認為要了解人與人之間的不平等，必須先認識人類本身，而前人對人類的描述均無法真正說明人類原本的模樣，其原因在於他們會錯誤地將社會狀態中才形成的型態，加入他們所描述的自然人的本性之中³⁹。因而造成了他們對自然法的誤解⁴⁰。於是，盧梭透過說明人類心靈最原初的活動，來表達自然法⁴¹的概念，並從中釐清人與人之間不平等的起源與基礎。盧梭認為人類最初、最簡單的心靈活動有二，一是我們會熱烈地關切自己的幸福和自己的保存，也就是自我保存（self-preservation）⁴²；另一則是我們看見任何有感覺的生物，主要是我們的同類遭受滅亡或痛苦的時候，會一種天然的憎惡。這樣的憎惡感就是憐憫心（pity）。因此，自然法在盧梭的觀點裡，正是由這兩個原則的配合與協調所產生出來的。更進一步來說，盧梭認為的自然法僅是擁有智慧與自由意志的人類才能意識到的，但它確實支配了自然中每一個有感覺的生物。根據自然法，人與人之間不當有不平等的關係。在《論不平等》一文中，盧梭試圖指出社會的不平等，並不是來自於自然法。因為從自然狀態過渡到社會狀態的過程裡，理性不斷地發展，以致於最後達到窒息本性的程度。所以，對盧梭而言，造成社會不平等這類的規則

³⁸ 為考慮行文便利，關於《論人類不平等的起源與基礎》此一書名，皆以《論不平等》代替。

³⁹ 盧梭著，李常山譯，《論人類不平等的起源與基礎》，頁 52、106。

⁴⁰ 同上，頁 44。盧梭接受布爾拉馬基對自然法的觀念，認為自然法應該是關於人的本性的觀念。

⁴¹ 自然法對於霍布斯、洛克而言，是進入社會狀態之後，建立法律的基礎。但是對盧梭來說，自然法的內容不可考，他僅能以自然人的本性來推測自然法的內容。而且，他並不想以自然法來作為社會狀態中所建立的法律的基礎。

⁴² 也就是自愛心（self-love）。因為在說明自然法時，盧梭將自愛心（self-love）轉為以「自我保存」（self-preservation）這個詞來解釋。

是建立在別的基礎上⁴³。

在論文當中，盧梭描述的自然狀態與自然人是和平與穩定的。自然人在自然狀態裡是獨居的，每日如動物般的生活著，口渴了就到河邊飲水，肚子餓了就來到樹林裡採拾果實，疲累了便到蔭涼的樹下休息。他的需求這樣就被全然滿足了。照盧梭這樣描述自然狀態與自然人的生活，那自然人是如何進入社會狀態呢？關於這點，盧梭認為人有兩種特質與其他動物不同：一是自由選擇的意志；另一是自我完美化能力。就是這兩點差別，並藉著環境的影響，繼續不斷地促進其他所有的能力發展，使得自然人逐漸脫離自然狀態而進入社會狀態。自由選擇的意志使得人類能夠違背自然所規定的規則來行動，也就是說當人類就算自然的需求已經得到滿足，意志還是可能會提出要求。但，其他動物與人類不同，自然支配了一切，牠們僅能根據本能來行動。也就是說，一隻鴿子儘管會餓死，也無法試圖吃下身旁擺設的肉品。以這兩種能力，人類便能從單純無邪的生活逐漸走向群居分工漸細的社會狀態。

盧梭之前的哲學家，多使用自然法推演出自然權利，並以之作為國家權力的合法性。然而，對盧梭而言，自然法並非之前哲學家所理解的。而且，他也沒將國家權力的合法性建立在對自然權利的維護上。在盧梭對自然法與自然狀態的定義與描述中，可以歸結出二點：一、不企圖以自然法來建構他的政治哲學。二、指出一個事實：政治社會的形成無法復歸。因此，經由這兩點，能夠知道盧梭並不依循其他哲學家的思想進路來為國家權利合法性建立基礎，而且也為他考量「現實上的政治情況」做了伏筆。

當盧梭拒絕其他哲學家對自然法與自然狀態的定義與描述，便可以發現他試圖選擇一條與他們不同的進路來思考「政治自由」的內涵。在下一節中，將仔細說明盧梭不同的思考。

第二節 自然權利及普遍社會

⁴³ 盧梭暗示當時人們對自然法的誤解：將自然法的內容誤加上許多社會狀態之後的內容，以致於造成社會不平等的加深。

盧梭認為霍布斯與洛克所描述的自然狀態都不是真正的自然狀態，他將自然狀態描述成沒有任何的社會狀態所具有的「人爲」情況⁴⁴。這反映了盧梭想以原始自然人和文明人相互對照來控訴社會的罪惡，更可以進一步說明他對人性的描述—無關道德，是爲了指出社會的腐化。在《論不平等》的注釋 9 的最後部分中，盧梭表示，一旦自然人的身體開始依賴於文明的舒適；他們的心智開始爲社會生活的熱情所煽動，就不可能再重回他們原始的平靜與簡樸。在這裡清楚可見盧梭並不是想返回自然狀態⁴⁵，而是試圖在不能脫離的社會狀態中，爲人類尋求幸福。盧梭以幾個重要的發展階段來區分自然狀態，這樣的想法已經將盧梭之前把自然狀態視爲最好的狀態的思辯分隔開來，他開始轉而藉著原始但非自然的條件作爲人類的幸福，而這幸福立基於人本性的概念上⁴⁶。根據盧梭的描述：人有兩種特質(attributes)；這兩種特質超越其他的一切來塑造出他的歷史。第一個是自我完美化能力(perfectibility)，這能力能夠藉著環境的影響，繼續不斷地促進所有其他能力，進而改善自己的一切。藝術與科學便是這種能力下無可避免的結果。第二種是自由意志的選擇。通過這兩個特質，筆者大膽猜測：盧梭認爲對人類而言，最佳的狀態是這些因素能達到彼此平衡的狀態。最重要的是最幸福的狀態不是自然狀態，而是人類後來發展的狀態。從盧梭政治理論的觀點看來，第二篇論文暗示了拋棄將自然狀態視爲理想典範的觀點。盧梭拒絕以自然狀態作爲理想典

⁴⁴ 盧梭著，李常山譯，《論人類不平等的起源與基礎》，頁 46。

⁴⁵ C. E. Vaughan 認爲在盧梭所有的著作中，全指向拒絕自然狀態作爲人類最好的狀態。透過暗示，就算它是，這也是個不可得的事實。而且對文明人而言，它不會成爲模範。《political writings of Jean-Jacques Rousseau》(Cambridge, 1915), Vol. 1, p. 13.

⁴⁶ 《論不平等》頁 107，盧梭認爲人類發展到介於自然狀態中的悠閒自在與我們現今自尊心急遽活動之間的時期，是最幸福最持久的一個時期。當然，他的意思並不是拒絕自己的論點：自然使人幸福而善良，社會使人墮落。而是因爲原本獨居在自然狀態中的自然人是無知，天真的，他們沒有善惡、好壞、美醜、快慢的觀念，不會嫉妒、生氣，也沒有羞慚與羨慕等感覺。可是，在他描述的那個最幸福的時期，人們開始群居在一起，建立起關係，懂得比較、自尊。他認爲在關係建立之後，自然不平等被突顯出來，但尚未到達一個天性扭曲、相互對立地步的狀況，所以，那是人類最幸福的狀態。

範的同時，就是意味著對自然權利的拒絕。當盧梭放棄自然權利來建立國家權利合法性的基礎時，在自然狀態、自然權利和政治社會、政治權利之間，看似出現了一個分歧，其實不然，盧梭在《論不平等》一文中詳述自然狀態過渡到政治社會的發展來說明政治社會的出現是自然的。既然政治社會的出現是自然的，而是在發展過程中，才造成人們不自由、不平等的情況，於是，盧梭為彌平這些使人不自由不平等的因素，便考慮將政治權利的原則建立在人性與法律之上，以期結合正義⁴⁷與利益。他將對政治社會的出現描述為逐漸自然形成的情況，並且不以自然狀態作為模範，也擺脫了自然權利的使用，其目的是想說明政治社會已然存在，人與人之間的不平等也存在已久。所以，盧梭的政治思想企圖解決的是這樣不自由、不平等的狀況，而非追求一個普遍的(*general*)政治社會⁴⁸，他只想在現行的國家體制中找到合法、確定的原則。所以在《社約論》一書的開頭，盧梭便說：

我想就人性所然，法律所能，來研究在國家秩序方面是否能有合法、確定的政治原則⁴⁹ (*some legitimate and sure rule of administration*)。

從以上這段話可以發現，盧梭找尋的原則是為了國家秩序所考量的。然而盧梭認為國家（社會）秩序是個神聖的權利，而且原本是出自於契約(*convention*)的⁵⁰。但是因為政治社會中不平等的加深，不得不將國家秩序的政治原則轉由社

⁴⁷ 對盧梭而言，普遍的正義觀念是來自理智的，必須是互相的。也就是說，正義是指人與人必須相互遵守法則的一種督效。

⁴⁸ 盧梭曾經在《社約論》第一編刪去的第二章裡表示，拒絕有人類的普遍社會，他認為其他哲學家對自然法的誤解，與對自然權利的使用，造成人與人之間更多的對立、紛爭、迫害。因為他們從對自然法的誤解與堅持，進而轉成去追求一個「絕對真實」的人類普遍社會，為了這樣的追求，會使得人們無法獲得真正的自由。

⁴⁹ Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p.41.

⁵⁰ *Ibid.*, p.41.

約 (social contract) ⁵¹來達成⁵²。再者，盧梭提及社會契約(social contract)的目的，在於：

找出一種團結 (association)，這種團結能以社會的全力(the full common force)來保護每個份子的生命財產，同時每個份子一方面與全體結合，一方面仍然可以只服從他自己，並依然和從前一樣自由。

53

所以，面對之前根據契約(convention)而來的國家秩序，社會契約(social contract)的作用便是「讓每個人仍然和以前一樣自由」，這也就是維持國家秩序所要尋求的原則。

盧梭不若霍布斯與洛克將法律與權利的基礎建立在自然法與自然權利上，他拋棄使用自然法、自然權利等概念，轉向面對人類發展已成的政治社會，從中思考人民達到自由、維護國家秩序的方法。盧梭的政治理論，以人為制度代替了

⁵¹在《社約論》一書中，盧梭使用了兩個不同的詞來談論社會契約，一個是 convention，另一個則是 contract/pact/compact。在這裡，筆者試圖理出一條思路。對盧梭而言，在此書中他所要面對的是實際的政治狀況。從《論不平等》一文裡，他便道出一個觀念：人們因為相同的自然環境、生活方式而聚集在一起，形成各種不同的民族。《社約論》中，他接續這個觀念，於是他論證：「人生而自由，但到處受著束縛」這樣的社會秩序、這樣的狀態是來自於契約 (convention)。其實，在這裡所指的就是一個民族原本的風俗習慣。於《社約論》中，可以看見盧梭使用這兩個詞十分謹慎。當他使用 convention 時，他嘗試說明一個民族原本的社會秩序、國家政體的選擇是跟他們的生活方式一同形成的。當他使用 contract/pact/compact 時，是想指出面對一個民族或國家所形成的政體，以社會契約 (social contract) 去修正、或修補其政治制度不完善的部分，並使其人民能夠獲得相當的自由。這些論點與看法散見於《社約論》各章節。

⁵² 盧梭在《社約論》一開始論及社會（國家）秩序時，談的是「人生而自由，但到處受著束縛」的社會秩序是如何形成的。然而，在其後論及社會契約 (social contract) 的國家秩序時，考慮的是要讓人民獲得自由的社會秩序。

⁵³ 《社約論》頁 19。

自然法與自然權利⁵⁴。在社約論第一編的問題中，盧梭提及之前的社會秩序⁵⁵是如何形成的，他不知道。但是，他能夠說明它是如何成為合法的，他認為社會秩序是一個神聖的權利，是一切其他權利的基礎，它不是自然的，而是來自於契約（convention），藉著契約(convention)而擁有合法性的。這樣的談論，指出了一個重點：倘若要追求擁有自由的社會秩序，使其擁有「合法性」必須透過契約⁵⁶。也就是說，盧梭認為政治權利不需要建立在自然權利與自然法上，只需直接透過「社會契約」便可以獲得其「合法性」與基礎。從《論不平等》到《社約論》，可以看出盧梭試圖指出自然的自由已經不可得，自然狀態也不是最幸福的狀態。他並不想利用自然狀態、自然法、自然權利來建立政治社會的法律與人民權利，他所考慮的是實際上的政治秩序，不特別指出一個普遍社會的模型，而且也不相信普遍社會的存在。因為他認為無視於現實環境，而一意孤行地追求普遍社會，會造成更多的謀殺與屠害。於是他以相同的理由拒絕了其他哲學家所提出的自然法則以及自然權利。在《社約論》裡，可以發現盧梭並不拒絕任何政治體制使人民得到自由的可能⁵⁷，他要追求的不是一個理想的政治體制。原因是盧梭認為一個民族或國家的產生跟他們的生活習慣、自然環境相關⁵⁸，沒有一個理想的社會能適合每一個不同的國家。從這一點可以發現《論不平等》與《社約論》之間的關聯，《論不平等》當中，盧梭認為自然環境與生活方式使人類群居在一起，形

⁵⁴ 在 1762 年《社約論》出版，雖然盧梭為增添新的思想到第一篇草稿中，不過他卻刪去了其中重要的第二章。這一章在一開始拒絕了自然與自然權利作為模範的訴求。H. V. S. Ogden, *The Antithesis of Nature and Art, and Rousseau's Rejection of the Theory of Natural Rights*, *The American Political Science Review*, Vol. 32, p652.

⁵⁵ 人是生而自由的，但到處受著束縛。

⁵⁶ 在這裡，盧梭將形成民族的契約（convention）轉成一個合法性的基礎—社會契約（social contract）。《社約論》裡，他曾說明社會秩序來自於契約（convention），他也說明倘若這樣的契約下的社會秩序使得人想掙脫，去重新選擇自由，那麼不是原來的自由是不合法的，就是後來所得的自由是不合法的。這指出了盧梭認為社會秩序雖然來自於契約（convention），不過倘若它使得人民想逃脫，它就是不合法的。所以，在原有的契約上，透過社會契約（social contract）建立或修正其社會秩序的合法性。

⁵⁷ 不可否認地，在盧梭的想法中，最易於人民獲得自由的國家與政治體制是小國寡民與民主制度。

成各個不同的民族。而在《社約論》裡，他指出是社會真正的基礎是一個民族如何成爲一個民族⁵⁹。從《論不平等》一文承接下來的觀點，盧梭更指出的實際狀況：不同的民族是由自然地理環境與生活方式所構成的，而在《社約論》裡，他則認爲一個國家會採取什麼樣的政體也是由相同的理由所形成的。所以在《社約論》其後的內容，盧梭便就各種政體來討論如何使人民獲得自由。

盧梭拒絕自然權利，把政治權利的合法性立基於社會契約之上，並就各種不同的國家、不同的政治制度來探討獲得自由的可能，這讓盧梭的自由觀增添許多容易遭人誤解的面向。下節將繼續探討自由主義自由觀與盧梭自由觀不同的面向。

⁵⁸ 這個觀點受到孟德斯鳩的影響。

⁵⁹ Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p.49.

第三節 自由主義的概念

本節企圖以現代自由主義的概念，來檢視自由主義自由觀與盧梭的自由觀。之所以選擇現代自由主義的概念，最主要的原因有二：第一，雖然前輩學者們多使用盧梭思想中某個概念來說明其自由主義的傾向，但本文認為時代背景相近，問題意識接近的霍布斯與洛克的政治理論比較適當用來比較、掌握盧梭的政治思想。第二，使用現代自由主義的概念來勘查盧梭「是不是」自由主義者，並不是一個恰當的做法，所以本文試圖要作的是，指出盧梭思想在自由主義上的光譜位置⁶⁰，並從中說明盧梭的「政治自由」是什麼。

⁶⁰ 從中檢視他與自由主義相近的程度。

皮埃爾·莫內特⁶¹ (Pierre Manent)認為現代自由主義的產生，是由於近代歐洲人爲了從基督教教會思想和精神的影響⁶²中解脫出來而選擇的基本政治方向。因此，按照他的解釋，自由主義的奠基者就是馬基維利 (Machiavelli)、霍布斯、與洛克。於是本節就這個方向來討論盧梭與自由主義⁶³之間的差異。由霍布斯⁶⁴與洛克所奠基的自由主義，視法律爲源自於人性基本的需要，並從而屏除了賦予人性更高目的的可能，同時又將國家提升爲保障非道德狀態的個體生存及繁殖的唯一手段。於是根據這樣的理論，國家成了一種防範任何特殊目的在社會中得以實現的機構，並也藉此獲得自身的合法性。筆者認爲盧梭雖然沒有意識到這樣的情況，但是他的政治哲學卻試圖避免了這樣的情形。然而，在霍布斯與洛克的政治理論中，指向自由主義的概念，有二：一是「個人」 (individual)；另一是「代表」 (representative)。接續著本文將探討在這兩個概念下，盧梭與自由主義者霍布斯與洛克的不同思考。

霍布斯被視爲一個嚴格的個人主義者，因爲他將個人的權利，也就是免於死亡求自保的需求，視爲無限且絕對的權利，並宣稱國家的建立是爲了保護和捍衛這個權利。在他的理論中，他認爲自然人的服從並非來自於自然，但「服從」卻

⁶¹ Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, 1994.

⁶² 整個歐洲受到基督教拯救觀念的支配，人們很難擺脫教會的控制，因爲不僅受到外部統治制度的支持，同時受到精神信念的主宰。所以人們一直想反抗這來自基督教授權的巨大權力。

⁶³ 本節將選擇霍布斯與洛克爲自由主義奠基的部分，與盧梭的思想作比較，並藉此說明盧梭的立場。

⁶⁴ L. Strauss, "On The Spirit of Hobbes's Political Philosophy", in K.C. Brown ed., *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, 1965, p.13. Leo Strauss 論述：如果自然法必須從自我保存的願望中推演出來，換言之，如果自我保存的願望是所有正義和道德的根源，那麼根本的道德事實就不是一種義務，而是一種權利，所有義務便都是自我保存這一根本、不可剝奪的權利的衍生物。因此，不存在絕對的或無條件的義務；義務只在履行它們而不會危及到自我保存的限度內，才有約束力。只有自我保存的權利是無條件的或絕對的。嚴格來說，規定人自然義務的自然法並不是法律。如此一來，具根本性和絕對的道德事實是一種權利，而非義務。所以說公民社會的職能與界限就必須用自然權利來界定，而不是自然的義務。然而，國家的職能不在養成或宏揚某種文明道德生活，而在保護每個人的自然權利。正是這種自然權利規定了國家權利的絕對界限。這種政治學說將人的權利與義務明確區分開來，並將這些權利視爲根本政治事實，認爲國家的職能就是在保護或捍衛這些權利，如果我們可以將這種政治理論稱爲自由主義的話，那霍布斯正是自由主義的創始人。將霍布斯當成自由主義的奠基者的學者很多，不過 Leo Strauss 這番對自由主義的見解— 這種自然權利規定了國家權利的絕對界限，與本文立論的基礎相近。

是脫離戰爭狀態所需要的條件。所以，霍布斯基於這點將他的個人視為平等的，因為這樣「服從」的同意才具有合法性。那麼，當個人將不受控制的自然權利⁶⁵轉讓給國家主權時，國家的主權即擁有無限性與絕對性⁶⁶，而主權所採取的所有行動也就會成為人民自我的行為。這樣一來，擁有國家主權的人— 人民的代表 (representative)，在霍布斯理論的推演之下，成為專制主義的絕對主權。霍布斯雖然保留了個人的完整性⁶⁷，也企圖讓個人的意志不被主權所代表 (be represented)，不過他終究走向專制主義。因為他選擇用一個外部的政治秩序— 法律，來施加於個人之上⁶⁸。在霍布斯的政治思想中，對「個人」的思考，是為了建立「服從」的合法性，而在「代表」的考量上，並未對個人的自由多加斟酌，因為他所建立的主權最後變成絕對的、專制的。

關於洛克的個人，他是這樣描述的：人生而自由平等、有理性，而且擁有「生命」、「自由」、「財產」等的權利。洛克將財產權視為自然的權利，認為自然狀態中的個人，因著自然的需求：採集果子，佔有果子，吃掉果子，而擁有對大自然裡的東西佔有的權利，這種權利不需待其他的個人同意⁶⁹。不過洛克認為財產是個人通過勞動而取得的，當個人將物品與勞動聯繫起來，他便成了其合法的所有者。這一個分析意味著兩個假設⁷⁰：第一，若是本質上財產權先於社會制度而存在，那麼就是意味著它是一種屬於獨立的個人，並是與自我保存相連接的權利；第二，人與自然的關係是根據勞動加以定義的。由此看來，在自然狀態中洛克的個人，並沒有遇見足以建立國家的充要條件。然而，洛克後來指出一個轉折：財

⁶⁵ 在自然狀態之中，每個人都擁有「能作任何有利於保衛自己的事情」，這個不受限制的權利也就是擁有對一切的事物的權利，包含其他人的人身。

⁶⁶ 只有主權者才擁有在自然狀態下那種擁有一切事物的權利。

⁶⁷ 國家是由一群平等的人們同意為免於死亡恐懼的自保需求所建立的。

⁶⁸ 因為霍布斯將政治合法性的基礎建立在個人與其意志之上，所以為求個人的完整性，他堅持意志不能為主權者所代表。這樣一來，他便只能透過法律來將政治秩序加諸於個人之上。但國家的法律卻是為主權者所頒佈的。

⁶⁹ 因為洛克認為若是採集果子需要他人的同意，人早就餓死了。

⁷⁰ Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, p43.

產權的仲裁。他認為人雖然是有理性的，但這個理性是有限制的。對於自己與他人財產重疊的部分，無法作出理智的裁定，況且不管是兩造哪一方，作出判斷，都無法說服他人。當洛克的自然狀態成為霍布斯所描述的戰爭狀態，尋求建立政治制度的理由便出現了：為了脫離這種狀態，就有必要建立一種要求服從的「至上的權力」。也就是說，洛克的政治制度和要求「至上的權力」的目的，就是要保護自然狀態中受到混亂與威脅的財產權。但所要求的權力不能故意剝奪其成員的自由與財產，它必須是服從於自己所頒布的法律。在這裡，洛克認為只有「代表」(representative)與主權立法機關才能實現這種雙重條件。所以洛克所設想的政府是一種權力分立的制度，他將政府的權力分為三個部分：立法權、行政權、外交權。立法權與行政權都是源於自然狀態。因為在自然狀態中，人是自然法的唯一仲裁者與執行者。立法權就是每個人會做有利於保存自己和財產的權力，而行政權是每個人懲罰侵犯自然法的權力。所以進入政治社會之後，人們會部分放棄自然狀態的「立法權」，來接受法律的統治；也會將自然狀態的「行政權」整個交給社會。而外交權是一種國家處理對外關係的權力。這個權力幾乎不受法律限制。為了方便起見，這一權力通常掌握在行政人員手中。洛克的構想認為人們倘若想維持自由平等以及生命、財產受到保障的生活，就必須透過民選的座談會來建立法律，也就是要組成立法機關。，洛克進而將法律的有效性建立在平等之上，也就是說法律是每個人都必須遵守的，絕無例外。然後再透過選舉，選出「代表」來行使行政權與外交權⁷¹。

這麼看來，不管是霍布斯或是洛克的個人，都被盧梭視為是分裂的個人。因為霍布斯與洛克所塑造出來的個人：在政治上關注個人權利，一旦任何政治權力傷害到個人權利，便會失去其合法性，這也使得國家賦予個人的自由僅止於「免於...的壓迫」。在社會上他們依賴他人生活，卻一心想著自身利益。這樣的個人就像盧梭在《愛彌兒》裡描寫的人：擺盪在他的欲望與義務之間，他非但無法成

⁷¹ 實踐上，洛克主張行政權由國王行使，但要根據議會的決定。立法權應由民選的座談會來行

爲一個人⁷²，卻也不能成爲一位公民⁷³；他必須依賴他人⁷⁴，卻又一心考慮自身的利益。盧梭正視這樣「個人」的分裂，他認爲當個人是分裂的時候，人便會失去自由。那是因爲在「自尊⁷⁵」的社會裡，人們持續在比較自身與同類的需求中分裂自我，同時又只有在與他人的關係之中，才能意識到自身的存在。爲彌平這一分裂所帶來的創傷，盧梭演繹了一套不同的自然狀態觀，其中他爲使其個人擁有完整性(a whole)，於是否認其社會性⁷⁶。這個目的就是希冀個人也在社會當中保有其內在完整性，並使之獲得自由。於是，盧梭試圖將社會契約建立在人爲自己立法(self-legislation)的「自由」觀念上，來完成這個目的。也就是說，生活在自我約束的法律下的人們，將會重現自然狀態生活中的自我完整性。在這裡，可以看得出來：盧梭的個人與霍布斯與洛克的自由主義下的個人不一樣：他通過賦予個人內在的完整性— 爲自己立法的自由能力，來避免社會狀態對個人自我的分裂，讓人們獲得真正的自由。

對盧梭而言，「代表」的概念與自由相連接：主權(sov^{er}eignty)⁷⁷一旦被代

使，而外交權必須與行政權聯合在一起，因爲都需要武力作後盾，所以外交權也應由國王來行使。

⁷² 這裡是指自然人，完全服從原始的欲求而活。

⁷³ 對盧梭而言，「此處所指的公民」並不是他社會契約中所設定的「公民」，倘若對照他在《社約論》中的描述，要服從於國家法律、盡義務的人，就是國民(subject)的話，「此處所指的公民」所指稱的，即是這樣的人。他透過這樣的區分：一心想著自己利益的人與服從法律的國民，來描述個人內在的分裂。進而在社會契約裡，以「公民」的意義來解決此分裂。

⁷⁴ 自然人在自然狀態中，原本「需要」有限，而過渡到政治社會的過程中，他們開始爲滿足這些「需要」而發明一些工具，使得他們變得擁有較多閒暇的時間來爲自己安排以前所不需要的享受，逐漸地這些享受、想要成了需要，直到無法與自己的生命割離。因爲這些新的需要，讓社會分工漸細，人們已不能再靠自己的力量獨自生存，轉而相互依賴。

⁷⁵ 在自然狀態至政治社會的推演中，因著相同的生活方式、同樣的氣候環境，人們開始從基於自然的要求而發生的臨時關係到頻繁的來往，最後變成一種親密持久的關係。關係的產生使人們習於考慮不同對象並加以比較。每個人開始注意別人，也願意讓別人注意自己，於是公眾的重視成爲一種價值。這些因關係而產生了比較與偏好，也產生了虛榮與輕蔑。使得人原本的自愛心轉爲自尊心。

⁷⁶ 盧梭並不是真的認爲自然人沒有社會性，而是認爲社會性在那樣的狀態中是不可能發展出來的。

⁷⁷ 《社約論》第一編第七章裡，盧梭認爲一個共和國(Republic)或政治社會(body politic)的所有成員以其主動性而言，稱爲主權體(the sovereign)。又指出公民是指參與主權的成員。又在第三編第十五章裡，提及主權(sov^{er}eignty)本質上是由普遍意志所構成。而盧梭將「普遍意

表，人民的自由就喪失了。當然，這並不是意味著盧梭是一個無政府主義者。盧梭與霍布斯、洛克不同，他認為政府是介於人民與主權體（sovereign）的中介體，它是主權體的行政者。對他而言，只有人民才能行使立法權⁷⁸，而政府只是人民所委託、雇用的官吏，他們負責實施法律以及維持自由。不過主權體對於這種權力有限制、修改、或收回的權力。雖然，盧梭讓政府擁有行政權，但是，他也指出除了建立永久的政府或規定行政長官的選舉、和突發情形所必須召集的特別會議之外，還要有不能廢除或延期的定期會議⁷⁹。雖然行政權是委託政府的行政人員所代表，不過實際上，盧梭為避免政府的敗壞，特別設立了許多會議，讓公民確保其自由⁸⁰，因為一旦被代表的本人到場參與集會，政府（代表）的權限就完全停止。盧梭藉以堅持人民擁有立法權與持續參與集會的設計，來維持主權與自由。然而，雖然霍布斯強烈堅持個人主義，認為個人的意志不能被代表，卻仍然無法改變成為專制主義絕對君權的事實。盧梭與霍布斯相同，認為意志不能被代表。但在個人意志與政治體意志統合部分，盧梭不若霍布斯。霍布斯的「主權」、「立法權」都是交由第三者所代表，甚至尋求主權者制訂法律來代表人民的意志。但是，盧梭所尋求的代表僅是行政方面的執行，而且還謹慎地使人民不斷地參與政事。同時，法律在盧梭的理論中，是由人民自己選擇決定的。他藉以執行公民權利來將個人意志的展現與政治體的意志⁸¹相統合。然而，洛克的「代表」

志」視為公民們依照公共利益，自由選擇下的結果。所以，主權便是主權體所展現出來的權力。而若是主權是由普遍意志所構成，那麼因為普遍意志的不可被代表，所以主權也就不可被代表。而且盧梭認為在一個國家之中，立法權是屬於人民的，必須經由普遍意志的同意，方能成立。這樣一來，「主權」、「立法權」、「普遍意志」都是相關聯的，所以主權一旦被代表了，人民就無法獲得真正的自由。

⁷⁸ 在立法權方面，盧梭做了一個仔細的考量，首先，他設計立法者的存在，這個立法者必須是公正又充滿智慧的人物，他起草法律之後，再由人民共同決定是否接受，也就是說，未經人民親自批准的法律便是無效的。

⁷⁹ 在《社約論》第三編第十八章〈如何防止政府篡權〉，盧梭便談到以舉行定期的大會來防止政府篡奪主權。每次會議一定要兩個提案來表決，不能加以制止，更要分別表決。這兩個提案是「主權體贊成維持現有政體嗎？」，以及「人民贊成將行政權交付現在的執政當局嗎？」

⁸⁰ 對盧梭來說，公民樂於參與政事行使權利，才是真正的自由。

⁸¹ 以盧梭的理論，政治體就是主權體。那麼，主權體的意志就是普遍意志。

是透過人民選舉而來，能夠行使立法權或行政權⁸²。雖然洛克的代表並不是使用相同的人來代表。但是立法權一旦被代表，往往會使人民只能擁有短暫的自由。其原因在於選舉「代表」的時候，人民才能夠使自己的意志展現出來。選完之後，人民便又成爲被宰制的對象。於是盧梭鑑於這樣的弊端，他將「主權」、「立法權」、「普遍意志」結合，不使他們被代表，好讓人民在政治社會中擁有真正的自由。（此部分我們將在第四章詳細描述）

第四節 盧梭的政治自由

⁸² 洛克將這兩種權力賦予不同的代表。

盧梭的政治理論，與霍布斯、洛克有一點很大的不同：盧梭把政治社會的形成視為一種自然而然的歷史進程，並不是如霍布斯和洛克所設想的，是由社會契約所建立的。對盧梭而言，政治社會是逐漸自然形成的，而人與人之間的不平等也是慢慢隨之加深的。所以他企圖想解決的是這樣不自由、不平等的狀況。他不認為有一個理想的政治社會，而且他也拒絕了自然權利的概念。對盧梭而言，拒絕一個人類的普遍社會與自然權利，意味著他看重人們自主選擇的能力⁸³。一個民族、一個國家的形成，來自於他們的生活方式以及所面臨的地理環境。倘若忽略現實狀況，而強之賦予一個普遍社會，便是拒絕人自主選擇的能力。從這裡可以發現，盧梭政治理論的出發點與霍布斯和洛克有很大的不同。因為盧梭選擇了不以自然法與自然權利作為政治社會合法性的基礎。那麼，自由在盧梭的政治理論中是以什麼型態來展現的呢？

本論文所試圖討論的是盧梭政治上的自由觀。所以，將會將焦點擺在「論不平等」與「社約論」上對自由的討論⁸⁴。「論不平等」一文中，盧梭並未對自由多作著墨，除了這一個自由選擇的能力。而在「社約論」中，對自由的討論，最明白的是在第一編第八章〈國家〉裡頭。他區分了三種自由：自然自由(natural freedom)；社會自由(civil freedom)；道德自由(moral freedom)。盧梭對三種自由作了如下說明：自然自由是指受限於個人之力的自由；社會自由是受限於普遍意志的自由；道德自由是讓人真正成為自己主人的自由，也就是說「依從自己所定的法則」的行為便叫做道德自由。

⁸³ 這個能力就是盧梭在「論不平等」一文中，自由選擇的能力，也就是人選擇離開自然狀態的理由之一。

⁸⁴ N. J. H. Dent 和 Danniell. E. Cullen 都認為在討論盧梭的自由觀時，不應該只以「社約論」來理解盧梭的自由觀，但是本論文想處理的盧梭自由觀僅放上政治哲學，也就是盧梭的政治自由。所以，只以「論不平等」與「社約論」中的思考脈絡來處理。

在《論不平等》一文中，盧梭所提及的「自由選擇的能力」，是指自然人有一種不同於其他動物的能力，這種能力使得他能夠遵循或反抗自然法則。盧梭將這種選擇服從或不服從的能力稱為自由（freedom），並認為它是意欲的力量（the power of willing）。對盧梭而言，人是一個擁有意志的存有（being），去作他想要的事的能力是自由的本質（the capacity to do what he wills is the essence of freedom）。所以，筆者有理由去相信盧梭考慮「如何讓人們在政治社會中獲得自由」時，這種遵循自我意志去作自己想作的事的能力也被考量在內。因為不管在《社約論》序言中所表示考慮的原則— 要力求把權利所許的和利益⁸⁵所示的關聯起來，俾正義（justice）與實利（utility）不相分離；或者是在接續下去本文會仔細討論的道德自由⁸⁶，都指出盧梭選擇了一條「遵循自我意志，才能獲得自由」的進路。

而在《社約論》中所討論的自由：自然自由（natural freedom）是指在自然狀態中是一種權力與欲望處於平靜的狀態，在其中不需要受到他人的宰制與援助。但隨著進入政治社會之後，自然自由就會受到壓迫，無法再保持免於受到他人的宰制與援助的平靜狀態。然而，在盧梭的描述中，人們無法重返自然狀態，所以盧梭也承認自然自由不復存在。於是盧梭轉而提出社會契約來為人民提供自由。在社會契約訂立之後，有兩種自由產生了。一是社會自由（civil freedom）；另一則是道德自由（moral freedom）。社會自由（civil freedom），是受限於普遍意志的自由。也就是說，遵循普遍意志的行為便是自由。每個人都必須依照普遍意志來行動，倘若有人違反普遍意志，大家便得強迫他來遵守⁸⁷。而道德自由（moral freedom），就是作自己的主人，依循自己所定的法則。這兩種自由的不同，在於一個是以整體作為考量，另一個則是以個人考量的。社會契約所企圖解決的根本

⁸⁵ 對盧梭而言，利益是人的意志所欲求的。

⁸⁶ 道德自由是指人們遵守自己所訂立的法則的行為，也就是說，所遵守的即是自己的意志。

⁸⁷ 這個強迫是為不毀去正義，不毀滅社會契約的基礎。

問題：

找出一種團結，能以社會的全力保護每個份子的生命財產，同時每個份子一方面與全體相結合，一方面仍然可以只服從他自己，並依然和前一樣自由⁸⁸。

當人們進入政治社會之後，權力與欲望就如鬼魅般，不斷地糾纏人們，使人們分裂自我。盧梭發現到人民作為公民時，無法善盡責任；作為國民⁸⁹時，只考慮自己的利益。這樣的狀況使得人民根本不可能獲得真正的自由。若是要使人民獲得真正的自由，就必須考慮去除這樣的分裂。盧梭認為政治國家的本質，在於服從（obedience）與自由（freedom）兩者的調和⁹⁰。也就是說，面對這樣的分裂時，必須考慮的是服從與自由要如何協調。盧梭將問題擺在「公民」（citizen）的概念上。對盧梭而言，「公民」是參與主權的個人，這樣的個人是結合了「國民」（subject）與「主權體」⁹¹（the sovereign）的內涵。進入盧梭的社會契約所形成的政治社會之後，「國民」與「主權體」都和「公民」的身份密不可分。公民能行使主權來制訂法律，並遵守之，其身份就是「國民」與「主權體」的調和。他既服從法律而其本身又是自由的。以此可知盧梭嘗試調解的就是這樣的衝突：整體自由與個人自由的矛盾。假設盧梭所談論的社會自由是指整體的自由，那麼受限普遍意志的自由—強迫的自由，便是公民們行使權利成為主權體所擁有的自由。而道德自由則是指個人的自由，即是當他成為一個受治於國家法律時，他仍然擁有

⁸⁸ 《社約論》，頁 19。

⁸⁹ 在盧梭的定義中，國家中結合的份子，集合來說稱為人民（people），個別而言，參加主權，稱為公民（citizens）；受治於國家的法律，稱為國民（subjects）。

⁹⁰ 《社約論》第三編第三章。

⁹¹ 盧梭企圖透過社會契約來尋求的一種團結，這種團結是指能以社會的全力來保護每個份子的生命財產，同時每個份子一方面與全體(all)相結合；一方面仍然可以只服從他自己並依然和從前一樣自由。這團結的行動產生了一個道德和共同的團體，所構成團體的成員在集合時有發言權。藉著這個行為來表達它的統一性、共同自我、生命與意志。這個所有人結合的公共人格，主動的時候，稱為主權體。

自由，因為法律是經由他自己制訂的。這也就是為何盧梭強力地拒絕立法權被代表的可能性，因為立法權一旦被代表，人民在政治社會中就不可能獲得真正的自由（關於社會自由與道德自由的說明與推論，在第四章裡會做更為仔細的推論與說明。）。

盧梭的「政治自由」觀從實際政治狀態下的個人⁹²出發思考，他為了令人們還擁有自然自由中個人內在的完整性：既是服從又獲得自由。於是，將著眼點放在這裡：社會契約所賦予的自由應當使其保有這種個人的統一性、一致性、以及自足性。於是盧梭試圖將個人與主權體統一起來，讓政治社會中的成員不再區分他自身的存在和公共的存在。

盧梭沒有尋求與霍布斯或洛克以自然法與自然權利的進路來考慮他政治哲學中的自由觀，除了意識到自然法則與自然權利會帶來普遍社會的推論，進而產生迫害與爭鬥之外，也是因為他面對實際的社會來考量人在政治社會中獲得自由的可能。不過，就是因著盧梭考量的是現實社會，以及協調服從與自由的問題，讓他提出了強迫自由的說法，使得追求自由成爲一項團體的事業。這點產生了許多誤解。而實際運作上，盧梭如何讓人獲得自由？而普遍意志又是如何能夠結合個別意志，使得人們認爲自己既是服從普遍意志又是服從了自己的意志，因而獲得自由？這些問題的答案指出了盧梭遭人歸於極權主義的線索。接下來的第四章裡，我們將會探討盧梭被歸爲極權主義的理由，以及說明實際運作上，普遍意志如何讓人獲得自由。

⁹² 這裡所指的個人就是內在分裂的個人。

第四章 《社約論》中的政治自由與極權主義

前言

本章擬就「如何使人在政治社會中獲得自由？」的方向來談盧梭的政治自由在政治環境之中的實際運作。首先，透過討論《社約論》中兩種政治自由的設計指出《社約論》中政治自由的基調；其次，透過「普遍意志」、「法律」如何達成政治自由，說明盧梭區分兩種政治自由的意義。再者，說明塔爾蒙⁹³將盧梭視為極權思想民主主義者的論證，以呈現盧梭如何被視為極權主義者，並討論所持的論點的錯誤所在。最後指出盧梭的政治自由「如何使人在政治社會中獲得自由」，以及其政治自由觀的獨特性。第一節根據盧梭寫作的脈絡與順序，說明《社約論》中各個觀念的形成與其和政治自由的關聯，再指出《社約論》中兩種自由的內涵。第二節則試圖從「普遍意志」與「法律」這兩個概念著手，以檢視盧梭對「社會自由」與「道德自由」的區分與其意義。「社會自由」與「道德自由」的區分，透露出盧梭兼顧國家秩序與個人完整性的維護。這樣的維護也造就了其他學者將盧梭視為極權主義者的誤解。接續第三節，把塔爾蒙的論證分點說明清楚，並就他的論據說明盧梭並非極權主義者。最後，在第四節中，將透過對前三節的整理，指出盧梭對政治自由考量的細緻之處，作為他自由觀獨特的說明。

第一節 《社約論》中政治自由的基調

盧梭在《社約論》第一編第六章裡，談到每一個人的力量（force）與自由（freedom）都是他自我保存的原始工具，他要如何將它們提供出來又不會傷害到自己，也不會忽略對自己的關心。盧梭將這個難題以「社會契約」來解決，他說：

找出一種團結（association），能以社會的全力來保護每個份子的生命財產，同時每個份子一方面與全體（all）相結合；一方面仍然可以只服從他自己並依然和從前一樣自由⁹⁴。

進入第一編第六章開始討論社會契約的問題與其目的後，接續著各章主題是主權體（the sovereign）、國家（the civil state）、真實的財產權（real property）、主權（sovereignty）以及普遍意志（general will）等章節，再談論主權體的權限（the limit of sovereign power）。然後才論及法律（law）、立法者（the lawgiver）、人民（the people）、與各類立法系統（the various system of legislation）等。這樣的寫作順序，指出了兩件事：一是社會契約訂立之後，各個觀念（idea）是如何形成的。另一則是顯露出了一個暗示，就是盧梭在第一編第八章中提到人在社會契約上，所獲得的是社會自由（civil freedom）與道德自由（moral freedom），各指什麼樣內涵的自由。首先，先談論社會契約中的各個觀念的形成，再處理盧梭在社會契約中所指的兩種自由的內涵。

盧梭認為社會契約所找出的團結（association）包含了公共（the public）與

⁹³ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: Praeger, 1961.

⁹⁴ 《社約論》，頁 19。

個人 (private individuals) 之間的關係。在這樣的設計下，每個份子能一方面與全體結合；一方面仍然可以只服從他自己，並使自己和以前一樣自由。所以盧梭說在被動的時候，這樣的團體 (collective body) 稱為國家 (state)；主動的時候，稱為主權體 (the sovereign)。也就是說，所形成的團體是國家或主權體⁹⁵。關於主權體，在《社約論》中，盧梭作過一個極為重要的說明⁹⁶。他認為在討論構成主權體的私人 (the private person) 時，必須區分公民的權利與主權體的權利 (rights of the citizens and the sovereign)⁹⁷；也得區分公民作為國民 (subjects) 必須盡的義務，與作為人 (men) 所享受的自然權利 (natural right)。對盧梭而言，公民的權利與主權體的權利這樣的區分，當然不是詞窮的緣故。這樣的區分存在著一個考量：公共與個人之間的關係，因為主權體就是由公民們行使權利— 票選

(suffrage) 時所形成的團體 (a collective being)。於是。主權體與公民，若以靜止的狀態來看的話，就是國家與人民 (people)。但是要進一步了解公民的意義，必須先弄清楚盧梭對於公民的區分。盧梭對公民的區分，來自於他對個人內在完整性的考量。他曾指出一個內在分裂的人：必須依賴他人，又一心想著自己利益的人。這樣的人確實存在當時的政治環境之中，盧梭考慮實際狀況，於是在《社約論》裡企圖彌補這樣的分裂。他認為這樣的分裂存在國民⁹⁸與人的身份當中，作為國民時，臣服於國家法律⁹⁹，對國家 (主權體) 有服務的義務，可是他有著自己個別的意志，可能與普遍意志¹⁰⁰相反或相異。至於作為人 (men)，也就是自然人的時候，擁有自然權利¹⁰¹ (natural right)，所以使他經常考慮的是自己的

⁹⁵ 接下來為了文章寫作的脈絡，將它視為主權體來思考。因為主權體有主動性，意味著是由所有到會的有發言權的份子所組成的團體。

⁹⁶ 《社約論》裡，〈主權體的權限〉一章。這個說明為本文的論點— 盧梭所考慮的「團結」是一個公共與個人之間相互依存的關係，提供很重要的證據。

⁹⁷ 在這裡，本文依循盧梭的寫作脈絡，不說明主權體與公民的權利究竟是什麼，而是在描述這樣的區分當中，來顯示個人與整體之間的相互關係。

⁹⁸ 盧梭在這裡把一般對「公民」的定義— 服從法律，並受到保障的人視作他定義下的「國民」，然後再企圖以自己對「公民」的定義來彌補個人的內在分裂— 服從與自由、利益與義務。

⁹⁹ 對盧梭而言，法律是由一個外來者 (非訂立契約的人) 起草的，再讓公民決定接受與否。

¹⁰⁰ 普遍意志是指公民們依著公共利益，行使權利時所形成的共同意志。

¹⁰¹ 指的是在自然狀態中，所擁有的自然權利，對任何事物擁有無限的權利。

利益¹⁰²。這兩種身份是來自於盧梭對當時政治環境的觀察，他認為實際活在政治社會中的人，既無法像自然狀態下的人一般，擁有無限的自然權利¹⁰³，過著僅考慮自身利益的生活；又無法真正作一個服從於國家法律的國民¹⁰⁴。面對這樣的分裂，盧梭認為唯有透過「公民」(citizen)的身份，才能改變。對盧梭而言，政治社會的本質在於服從與自由的調和 (the concurrence of obedience and freedom)。於是，關於他對社會契約的設定是這樣的：

我們每一個人將自己與所有的權力 (his full power) 交給公共，並受普遍意志的指導 (direction)。並且在團體 (in a body) 中，我們每一個成員都是整體不可分的部分¹⁰⁵。

也就是說，把自己交與公共所形成的團體還是我們自己，因為我們每一個人都是整個團體中不可分的部分。這樣一來，社會契約成為「團體與其份子」之間的契約：團體是指主權體，其份子是指公民。然而，當人們進入政治社會，以自然自由交換社約的自由，成為國家的一份子之後，作為「人」對物的意欲 (willing) 並未消失，它變成了國民在政治社會中企盼追求的個人利益。那麼，倘若國民必須服從法律，卻又與他個人利益相異或相反時，他又如何能夠得到自由？盧梭的答案是「公民」。公民是能行使權利，參與主權 (sovereignty) 的份子，而法律是由普遍意志所決定的¹⁰⁶。那麼，國民就可以透過「公民」的意義，來解決服從與自由、利益與義務的矛盾，而既服從法律又能獲得自由。清楚地面對盧梭對社會契約的基本設定之後，接續著是跟著他寫作的順序，一一釐清社約中各個重要的

¹⁰² 在《愛彌兒》中，盧梭認為這樣的人既無法成為社會的一份子又無法獲得以前的自由。

¹⁰³ 無限的自然權利是指對任何事物都能夠隨意所欲的權利，不過仍然限於個人能力範圍以內。

¹⁰⁴ 因為在一般的政治社會底下，必須服從於法律的國民，時常會面臨個人利益與公共利益（法律）相悖的情形。因此，會導致他們有服從與自由、利益與義務之間的矛盾。

¹⁰⁵ 《社約論》，頁 20-21。

¹⁰⁶ 必須澄清的是，雖然法律所規定的公共利益仍然可能與國民的個別意志相異，不過因為社會契約的基本設定—接受普遍意志的指導，又接受社會契約原本就是全體一致同意的，所以國民的個別意志就不是屈從於普遍意志之下。關於個別意志不是屈從普遍意志之下的詳細說明在接續的

觀念。

盧梭在談完社會契約的問題、目的與內容之後，進入的第一章節是主權體（the sovereign）。這裡可以發現訂立社會契約之後，首先產生的是政治社會或主權體。盧梭指出這樣的社會結合是包含著公共與個人之間的相互關係，契約中的每個份子便具有雙重的身份：公民（個人）與主權體（團體）。聯合成團體之後，若是損及其份子就會侵害到整個團體；而損及團體，其中份子就更不可能不受到損害。於是，利益與義務便會使得立約的雙方必須互助，才能結合所有的利益（公共利益）。也就是說，盧梭透過建立主權體與其份子之間的雙重關係，來達到利益與義務之間分裂的修補。而利益與義務分裂的修補討論上，在接續的〈國家〉

（the civil state）一章中，盧梭作了更進一步地說明：人從自然狀態到社會狀態，行為轉而遵循正義（justice），以取得道德性（morality）。義務（duty）觀念取代衝動（impulsion），權利（right）¹⁰⁷代替了情慾（appetite）。也就是說，訂立契約之後，團體與份子之間的相互行為必須遵循正義，也就是說利益與義務之間必須取得平衡的關係：獲得利益也必須履行義務；履行義務利益也得相同受到保障¹⁰⁸。這樣一來，社會契約使義務與權利（受保障的利益）關聯了行為，並使行為遵循了正義，而取得了道德性¹⁰⁹。在此章中，盧梭開始進入對社會契約所獲得的自由作出說明。他認為人們在社約上所失去的是，自然自由以及一個無限的權利。所獲得的是社會自由（civil freedom）和財產權（property）。社會自由是受限於普遍意志的自由。此外，因著前面的自由，也就是社會自由，增添了能讓人民能夠信賴國家的道德自由（moral freedom），這個自由能使人真正成為自己的主人，不受情慾與衝動的影響，並使人依循自己所訂定的法律。隨著盧梭前面的說明，來推敲社會自由與道德自由的內涵。首先，盧梭將社會契約設計成：「我們每一個人

文章裡，一一呈現出來。

¹⁰⁷ 在《社約論》一書中，盧梭將權利（right）與利益相關，指的是保有物的所有權。

¹⁰⁸ 盧梭認為獲得利益與履行義務的必然相連，便是正義的表現。

¹⁰⁹ 在這裡，盧梭將道德性視為人為自己立法，並遵循之的行為。

將自己與所有的權力（his full power）交給公共，並受普遍意志的指導（direction）。並且在團體（in a body）中，我們每一個成員都是整體不可分的部分。」，而從「讓我們每一個人交由公共，成為整體不可分的部分，並受普遍意志的指導」這裡可以發現，社會契約所取得的社會自由，是就作為所有部分不可分的整體（國家/主權體）而言的自由。更進一步觀察盧梭的寫作順序，在下一章〈財產權〉（real property）的部分，盧梭認為在社會成立之時，每一個成員將他自己交付給社會，使他自己（himself）、他所有的力量、他擁有的東西全交給了社會，成為社會的一部份。藉著這個行為，國家（the state）是他們所有物的主人。在這個行為裡，國家不是搶奪個人的所有物，而是接受(accepting)了這些所有物（possession），然後轉而保障他們合法擁有使用土地的權利¹¹⁰。也就是盧梭將「使用」變成一種真正的權利，一種財產權。然而，這些土地使用者被視為公共產業(the public good)的受託管理人，他們的權利被國家所有的成員所尊重，並受國家的力量所保護，免為外國所侵略。這意味著國家成立後，原本相互連接的個人土地變成了公共土地，國家主權¹¹¹從對人民（people）而伸至對人民的土地，成了對人又對物的主權。也就是說，當人們每一個人將自己將與公共（社會）時，作為這個不可分割部分的整體時，擁有的自由是受限於普遍意志的自由；所獲得的權利是被國家主權所保障的財產權。不過，我們可以注意到這個關於整體的社會自由，實際上是與它所組成的部分分不開的。所以，接下來更會發現在區分整體與個人的自由這點上，兩者是無法絕對二分的。

「道德自由」是指個人為免除衝動與情慾的控制¹¹²，為成為自己的主人，而依從自己所訂立的法律的主動性。當然，訂立法律的考慮，在一個國家裡，並不是由考量個人而來。但是，我們可以發現，「依從自己所訂立的法律」的出發點，

¹¹⁰ 盧梭的意思是土地的擁有者是國家，而人民指擁有其合法「使用」的權利。

¹¹¹ 社會契約給予主權體以支配它的成員的絕對權力，這樣的權力稱為主權，是受普遍意志所指導。

¹¹² 盧梭認為社會契約與法律會使權利（取代了情慾）與義務（取代了衝動）相關聯，並使正義運用在這個目的上。

是爲了讓人除去原本的情慾與衝動，以及遵循自己的意志。然而，在一個團體之中，更要考量的是，使權利與義務相關聯，並使正義運用於這個目的上。所以，這樣的出發點除了去除個人的情慾與衝動，以及遵循自己意志的思考外，還考量了個人與公共之間的相互關係，也就是權利與義務的取代，以及正義的行使。不可否認的，這兩種自由並非能夠明白的分爲整體的社會自由與個人的道德自由。而且在第二編第六章<法律>裡，也會發現盧梭將法律的目的視爲公共的（general）¹¹³。那麼，盧梭區分這兩種自由的意義何在？

¹¹³ 這裡將 general 翻譯爲公共的，是因爲斟酌於盧梭對法律目的的考慮，它考慮的是全體人民與

第二節 普遍意志、法律、與政治自由

在這節中，本文將就「普遍意志」與「法律」這兩個概念下手，以檢視盧梭對「社會自由」與「道德自由」的區分。

「普遍意志」籠統來說，是指公民們依著公共利益（the common good），行使權利—票選（suffrage）出來的結果。但在實際狀況之中，公民進行票選的時候，並不一定會依著公共利益來投票。可是，盧梭卻不同意「普遍意志」會產生錯誤或「普遍意志」能夠被破壞或毀滅。這是怎麼一回事呢？這樣的堅持又代表著什麼樣的意義？在「普遍意志不會出錯」這點上，他是這樣思考的：普遍意志是公正的¹¹⁴，為公共利益的，但是不能因此說人民的決議（deliberation）是同樣公正的。因為人們的意志（want）始終是求他們自己的好處，卻又時常不能看出什麼是好處，所以，對盧梭來說，普遍意志與全體意志（the will of all）是不同的。全體意志顧及的私人利益，不過是個別意志的總和。然而，普遍意志是考慮了公共利益的個別意志相互抵銷了正反兩面的意志之後，其餘下的意志。那麼，盧梭要如何使普遍意志始終保持澄明（enlightened），人民不致自欺呢？他設定國家之內不該有偏私的政黨組織，每個公民應該指依自己的思想去自由選擇。倘若，在國家裡，已經有了黨派組織，則這些組織必須越多越好，但要注意它們之間不可有不對等的狀況產生。而在「普遍意志不會被破壞或毀滅」這點上，盧梭認為「普遍意志」始終是固定不變的、純粹的。怎麼說呢？盧梭認為每個人從公共利益中將自己的利益分離出來時，能夠很清楚看見兩者的利益是不能完全分離

抽象的行為，而不是個別的人或行為。

¹¹⁴ 本文以為，盧梭在論及「普遍意志」一詞時，包含以下幾項重要意義：(1)所謂「普遍意志」即是公民們依據公共利益自由選擇的結果。(2)雖然每一個公民對「公共利益」的看法並不盡相同，但是不影響「普遍意志」的產生。(3)盧梭強調普遍意志的公正或不可毀滅，是因為當每個人交自己交與公共，成為團體中不可分的部分時，便相信他們會因著公共利益來選擇，所以因著公共利益所選擇出來的結果，就會是普遍意志。由以上幾點，筆者認為「普遍意志」是一個形式原則。也就是說，實際上它的內容是空的，它只要求公民們依照公共利益來自由選擇，並遵循共

的，但是他會因為公共損失而損失的，比起自己所追求的利益來得少，而選擇依著自己的利益。不過普遍意志仍然存在，存在於每個人的心中，每個人都知道必須依著公共利益來投票，所以普遍意志並沒有被毀去，而是被規避（*evades*）¹¹⁵了。從「普遍意志不會出錯」到「普遍意志不會被毀滅與破壞」，可以發現到盧梭並不是將「普遍意志」當成國家至高無上準則，來強迫人民去遵守。他依然在其中考慮著體現個人選擇的自由，拒絕國家之中有偏私的政黨組織，並要求每個公民只依照自己的思想去投票，更是相信人民會在心中存著公共利益，只不過在回答時，會被個別利益所影響。在這些描述中，可以清楚地發現「普遍意志」與「個人選擇自由」之間並沒有強迫性。那麼，倘若個人的選擇自由不受阻礙，「普遍意志」不就無法被展現出來？關於這點，盧梭使用了「主權體」與「主權」的概念，來說明個人的自由選擇不受阻礙，而又能夠呈現出「普遍意志」的結果來。

在《社約論》各節中，可以發現當盧梭涉及到「普遍意志」時，總離不開「主權」與「主權體」。不過，本文在這裡不是企圖說明此三者各自的內容是什麼，而是要說明為什麼盧梭在《社約論》中，總是如此糾纏繚繞地呈現此三者間的關聯。盧梭將訂立契約的成員連結成一個團體，所構成團體的成員在集合時有發言權。藉著發言權來表達它的統一性、共同性、生命與意志。這個所有人結合的公共人格，若由它的份子以予稱號的話，從其主動方面，稱之為「主權體」（*sovereign*）。也就是說，當公民們行使權利，表達其意志時所形成的團體（*a collective being*），便是主權體。而主權體所展現的權力，即是主權。在「主權」方面，盧梭認為主權是不可分割的、不可讓與的，因為它既是普遍意志所構成的，又是普遍意志的運用（*exercise*），而普遍意志不能被分割、不可讓與的，所以主權不能被分割、不可被讓與。又主權體與公民都必須受到普遍意志的指導。所以，這隱含著一點：當國家/主權體是由每個人全體同意所形成的，那麼生活在這團

同選擇出來的結果。

¹¹⁵ 盧梭認為選擇自己利益的投票人所犯的過失，在於改變了問題的狀態，使所答與所問有異。他的票不回答「這是有利於國家」，而說「這是有利於某人某政黨，故某某議案該通過」。於是，盧梭強調會議中維持國家秩序的規則是在於使問題和答案都以普遍意志為依歸。

體中的個體，若是要糾集社會的全力（the full power）—主權，來保障自己的生命與財產，又想與以前一樣自由的話，則必須將自己視為整體不可分的一部分，以公共利益為祈，遵守普遍意志，才能維護整體中的社會自由。由此可知，盧梭總是將「普遍意志」、「主權體」、「主權」三者糾纏繚繞地呈現，是為了解決「服從與自由」、「利益與義務」之間的分裂。當然，不可忽略，盧梭在〈主權體〉一章的末後，提到：

為了不使社約成了一個空泛的準則（empty formula），它隱含著這樣的保證來加強基礎：無論是誰拒絕普遍意志，全體（the entire body）便得迫其遵守之。這意味著他應該被迫自由¹¹⁶（he shall be force to be free），因為這樣才能使公民與國家相連，保障他免去所有依賴；因為這樣可以使政治機構運作；使社會約束合法。否則社會的約束將流於荒謬、專制，而易於成為最不堪的腐敗。¹¹⁷

其中，被迫自由的部分，一直以來都成了盧梭被視為極權主義的理由之一。但是，在這裡值得注意的是，「普遍意志」真的是凌駕於個人意志之上，阻礙個人自由的準則嗎？本文認為不然，其理由在於盧梭將「普遍意志」設計成公民們依著公共利益，個人意志自由選擇的結果。至於遵守「普遍意志」的行為是人們在訂立契約之前，便已經全體同意的。於是，成為這樣國家的成員，為達成原來立約的目的、為使權利與義務能夠相連，並使正義運行其中，才有被迫自由一說。然而，

¹¹⁶ 「被迫自由」雖然在研究盧梭哲學的相關著作中，是時常為人所討論的主題，但是，它並不以專有名詞的方式呈現，而是這樣的一種想法：首先，社會契約若要能如實的執行，必須建立在訂約雙方都公平的遵守（服從）契約規則。如果社會契約的立約者不擇手段的保護自身利益，而造成立約雙方權利與義務的不公平，那麼社會契約也會因為公平性的喪失而瓦解。其次，社會契約的公平性又是源自於普遍意志，因為普遍意志是追求公共利益。因此，訂約雙方都公平的遵守契約規則，即是指訂約雙方都公平的遵守「普遍意志」。「被迫自由」是指訂約雙方都應基於維護契約的前提下，遵守普遍意志。基於此，此處所謂「被迫的」自由，與其說是一種帶有懲罰性的強制力量，毋寧說是一種訂約雙方促使契約可行的軟性要求。

¹¹⁷ Rousseau, *The Social Contract and other later political writings*. Translated and edited by Victor Gourevitch. Cambridge University Press, 1997.p53

這並不抹煞盧梭將個體與整體相連而為達成自由的努力。

在盧梭的觀念裡，一直認為擁有「法律」的國家才能夠獲得真正的自由。因為他認為只有憑藉法律管治，才能以公共利益作為前提。對他而言，法律的目的永遠都是公共的（*general*），其意味著法律所考慮的是團體中所有的國民（*the subjects in a body*）；考慮的是他們抽象的行為¹¹⁸，而不是個別的人或行為。也就是說，盧梭所謂的法律（*law*）是全體人民（*the whole people*）為全體人民頒發的法令（*statutes*），它僅考慮其自身，是一種如同意志展現（*will*）的法令。說得清楚一點，法律就是普遍意志的宣示（*declaration*），是人民自行制訂的。不過在這裡，盧梭很小心於法律的制訂。因為若是透過普遍意志去考量每一條法令時，會有要查明事物實情、或明察事物應有對象等瑣事，又必須採取正當途徑來檢視，不為私人利益所引誘。也必須考量時間和空間，將目前顯明的利益與隱微的危險相較等細節需要考量。於是，因著法律制訂的困難，與普遍意志中公民們的意志與理性的圍限，使得盧梭將起草法律的工作交給一個外來的人，一個非契約成員的人。待法律起草完畢，再由普遍意志來作選擇接受與否。所以，立法權仍在人民手中。因為根據社會契約，只有普遍意志才能約束個別意志（*particular will*），所以起草的法律唯有透過人民自由投票決定，否則無法成立。

對盧梭而言，將法律考量為全體人民對全體人民的法令，為的是符合社會契約：只有普遍意志才能約束個別意志。然而，在談道德自由時，他認為人依循自己所訂立的法律，就是能夠遵循自己的意志，不受衝動與情慾的影響，作自己的主人。由此可知，法律的內容雖然考量全體人民的抽象行為—合乎普遍意志，但出發點仍舊是要使每個人的權利與義務相關聯，使正義運用在這個目的上。於是，當國民遵循法律的時候，他便擁有道德自由。然而，在盧梭對法律制訂的內容及考量上，能發現他企圖把法律與社會契約的基礎相連接，使立法成為普遍意

¹¹⁸ 抽象的行為是指其規定關乎普遍意志的宣示（*declaration*）。所以一旦普遍意志被顯示出來，全體人民便必須遵循之。

志的行爲；使法律公正¹¹⁹；使國民服從法律又同時獲得自由¹²⁰。在這裡，可以發現盧梭的「道德自由」也是藉著「服從與自由」的調和，將個人與整體相連來思索人民在政治社會中達到自由的可能。透過這樣兩種自由的區分，盧梭讓我們看見政治社會的本質，在於服從與自由的調和。他巧妙地藉由「公民」的意義，與「普遍意志」的運用，來凸顯整體（國家/主權體）與個人（國民/公民）是無法偏重一隅的¹²¹。仔細觀察盧梭社會契約上的兩種自由與其運作之後，接下來進入將盧梭被歸為極權主義的探討。

¹¹⁹ 法律是由普遍意志所決定的。

¹²⁰ 法律是我們意志的展現。

¹²¹ 無論是社會自由或道德自由、整體與個人，從服從與自由兼顧的出發考量上，倘若偏重一隅，所造成的不是國家的運作失當，就是個人內在的分裂。

第三節 盧梭如何被視為極權主義者

將盧梭的思想視為極權主義的暗示的學者有，伯特蘭·羅素(Bertrand Russell)¹²²、柯班(Alfred Cobban)¹²³、A. J. P. Taylor¹²⁴、Sir Ernst Barker¹²⁵、塔爾蒙¹²⁶(J. L. Talmon)等人，其中以塔爾蒙最為重要，因為他總結了前面學者的觀點。本節將循著塔爾蒙將盧梭視為極權思想民主主義者的論證，來呈現盧梭如何被視為極權主義者，並討論所持論點的錯誤所在。

塔爾蒙認為盧梭思想的出發點，來自於盧梭在社會之中感受到與自我分裂的痛苦：既不能成爲一個完全的人，也不能成爲完全的公民。塔爾蒙認為若是不能回到自然狀態去，這種痛苦獲得拯救的途徑只有兩個：一是，讓原始衝動(impulsion)發展到自暴自棄的狀態(self-abandonment)。另一是，使得自己的人性完全改變(denature)。他說盧梭的答案是後者：爲使人在政治社會之中獲得自由，盧梭便安排用社會意識(social consciousness)去替代個人的自我意識(self-consciousness)¹²⁷，也就是創造出一種沒有異議，完全服膺於社會，且欲望純潔無瑕的群體(le corps social)。在這裡，塔爾蒙認為盧梭所設想的政體勢必強行採取情感與行爲嚴格且普遍的形式(a fixed rigid and universal pattern of feeling and behaviour)。所以，在塔爾蒙的論證底下，盧梭的公民被理解成「普遍意志作爲自己的意志，並把這種結果看作是自由的公民¹²⁸」。他加強論證普遍意志與個人自由之間的關係，認為盧梭既要堅持秩序，又要捍衛他個人自由的理論。一方面要求個人(the individual)不能從屬於自己意志之外的東西，另一方面，他又渴望遵守一定的客觀準則。爲了解決這個矛盾，盧梭將外部準則視為更高的追

¹²² 羅素著，馬元德譯，《西方哲學史》，北京：商務書局，頁 242-243。

¹²³ Chapman, John William. *Rousseau-Totalitarian or Liberal*, p.74.

¹²⁴ *Ibid.*, p.74.

¹²⁵ Rousseau, *Social Contract: Essays by Locke, Hume, and Rousseau*. Translated with an introduction by Sir Ernest Barker, 1960.p.li.

¹²⁷ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: Praeger, 1960, p39.

¹²⁸ *Ibid.*, p.39.

求，或者一種更是屬於自己的規則，也就是盧梭所說的人類內在的聲音¹²⁹。於是塔爾蒙將盧梭的「普遍意志」視為既是強制地使人們遵守的外部準則，事實上又是按照自己真實意志去作的規則。也就是說，普遍意志在人類外部，同時又在人的內心之中¹³⁰。這樣一來，遵從普遍意志就是自由的，而且更為自由。因為，這樣的自由是超越自然原始本能的精神勝利(the triumph of the spirit over natural, elemental instinct)。塔爾蒙認為國家要對人民進行將普遍意志作為自己意志的教育：必須根絕人的自我意志、改變人類的自然天性，好讓每一個完整且獨立的個體，不得不把自己轉變成群體的一分子。於是群體的特徵和生存原則便成為個人特徵和生存的原則，至此個人從群體之中完全消失¹³¹。所以這種國家的目標，是訓練人們去「俯首聽命於公眾的幸福」(bear with docility the yoke of public happiness)的統治，並塑造出一個新型態的人，或者說是一個純粹政治上的創造體。塔爾蒙為了將盧梭的普遍意志說得更清楚，他指出盧梭哲學的兩個分歧：盧梭追求一個理性的政治參與，又希冀人民懷有愛國主義的熱忱。所以，他認為普遍意志是一個客觀化了(externalize)的意志¹³²。又加上之前塔爾蒙論證普遍意志代表了自然調和的某種秩序¹³³，那麼為使這一法則與人民主權(popular sovereignty)以及人民自我表達(popular self-expression)的原則相結合，他認為盧梭提出了一種極權思想的民主主義：為了實現普遍意志，人民必須要把它作為自己的意志。倘若人民不把普遍意志視為自己的意志，也必須使他們把它視為自己的意志。在極權主義與民主主義這樣相互違背的概念底下，盧梭又如何將兩者結合？塔爾蒙推論：對盧梭而言，第一，普遍意志並不是由一部分人所代表的，而是只有在全體人民一致行動的時候，普遍意志才會顯示出來。第二，普遍意志不是種族、政黨、

¹²⁹ Ibid., p.40.

¹³⁰ Ibid., p.41.

¹³¹ Ibid., p.42.

¹³² 客觀化的意志是指一個外在地絕對真實客觀的準則。

¹³³ Ibid., p.41.塔爾蒙認為「普遍意志」在盧梭心裡是結合自然秩序的(natural order)，而這個秩序的目的就是國家。於是，若是將自己視為國家中一個客觀的存在，在心靈之中必定會發現到普遍意志的存在。但是發現之後，並不一定會去遵守，這時候就得靠教育來幫忙。

或利益團體的意志表達¹³⁴。所以將這兩點建立在公民的共同體(a common substance)¹³⁵— 群體 (the social cooperation) 的假設基礎上，那麼無論是誰都能夠拋棄部分的利益，而對群體忠誠。相同的，人以作為一個理性的存在(as rational being)，也會拋棄其個別的情欲與利益，放棄他們那種會模糊自己評價標準的想像，最後作出與普遍意志同樣的結論。

由上可知，塔爾蒙將盧梭視為極權思想民主主義者的論點有五：第一，他提出自我分裂，不自由的個人困境，並認為盧梭解決這個困境的方法是，訴諸改變人性¹³⁶。第二，他認為自己不將盧梭描述的個人視為一個獨立、封閉的人¹³⁷。第三，他認為根據盧梭的社會契約所設立的政治社會，是一個為創造出一種沒有異議，完全服膺於社會，且欲望純潔無瑕的群體¹³⁸。所以盧梭的政體勢必強行採取情感與行為嚴格且普遍的形式¹³⁹。第四，他將盧梭的「普遍意志」劃約成社會意識的展現，並企圖透過意識形態的掌控來使得人民在社會之中獲得自由，並保持自我的完整性¹⁴⁰。第五，他認為盧梭的「個人」經由將普遍意志作為自己意志的教育，而被消解在群體之中，成為群體中的一份子¹⁴¹。

在塔爾蒙的觀察中，可以發現他明白盧梭考量了政治社會中個人內在分裂的情形，也知道盧梭企圖使用「普遍意志」令人獲得自由。但塔爾蒙的錯誤在於沒有發現盧梭對實際政治狀態與人性的考慮，從而使他對「普遍意志」的設計產生誤會。

《社約論》的序言裡，盧梭一開頭就明言，為達國家秩序(civil order)所考量的是訂立「合法確定」的政治原則：讓權利(right)與利益(interest)不離，這樣一來，正義(justice)與利益(utility)便可以合而為一。在這裡頭，盧梭所考慮的

¹³⁴ Ibid., p.43.

¹³⁵ 在這樣的一個共同體上要求一個非常嚴格的「自願作」的道德(a very severe, self-imposed morality)。

¹³⁶ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York: Praeger, 1960, p39.

¹³⁷ Ibid., p.39.

¹³⁸ Ibid., p.39.

¹³⁹ Ibid., p.39.

¹⁴⁰ Ibid., p.39.

是人性與法律，並且他所思索的是國家秩序的合法性（legitimate）。而且也指出社會契約的訂立是爲了找出一種團結：能以社會的全力來保護每個分子的生命財產，一方面使每個分子與全體相結合，另一方面仍然可以只服從他自己，並使自己像從前一樣自由。以下本文將根據盧梭對社會契約的考慮來指出塔爾蒙的錯誤。

塔爾蒙的五個論點各有其困難：第一，他提出自我分裂是造成不自由的個人困境，並認爲盧梭解決這個困境的方法是「改變人性」。本文在第三章中便論證過，盧梭嘗試脫離自我分裂、不自由的困境之道，不在於改變人性，而是在於建立符合人性與法律的政治原則。因爲盧梭觀察的是實際的政治環境，他認爲自我分裂的解決在於「服從與自由」的調和，而且盧梭爲使這個調和符合人性，便讓人民服從於自己依照公共利益，自由選擇出來的普遍意志，於是人民便能夠既服從普遍意志又服從於自己的意志。然而盧梭爲使這樣的服從更符合人性，便以社會契約與法律保證正義在其中運行，使每個人都要遵守普遍意志。因此對盧梭而言，唯有正視人性，才能在政治社會中解決個人內在分裂的困境。第二，塔爾蒙認爲盧梭的個人並非是獨立、封閉的人，而是將自己視爲群體中不可分的一部份，並「被訓練於」聽命遵循著公眾的幸福。筆者認爲塔爾蒙所設想的個人沒有其主動性，對盧梭而言，「普遍意志」並不是一個絕對的外部或內在的標準，更不可能因此教育公民去順從它。因爲「普遍意志」在盧梭的設定下，是公民們依照公共利益，自由投票的結果。又因著社會契約的基礎：唯有「普遍意志」能約束個別意志，以及訂立契約是人民全體一致的同意。所以遵循「普遍意志」是自由的表現。也就是說，盧梭的個人是擁有一個別意志的¹⁴²，但他們會依照公共利益自由投票，形成普遍意志，並以普遍意志作爲服從的標準。這樣的個人是開放的並具有主動性。第三，盧梭並不想創造出一種沒有異議，完全服膺於社會，且欲望純潔無瑕的群體，否則普遍意志就不會是一個多數決（majority）的結果。而

¹⁴¹ Ibid., p.42.

¹⁴² 雖然個別意志會有個別的利益，可能不同或相異於公共利益，但因爲之前全體對社約一致同

且盧梭刻意將區分普遍意志與全體意志，就是因為他並不將意志的總和當成服從的標準，他認為普遍意志之所以成為遵循的準則，是由於它連接公共利益，並由每一個公民依著公共利益選擇出來的結果。而且盧梭在政體上的選擇，並沒有強制地採取情感與行為嚴格且普遍的形式。因為盧梭不認為有一普遍社會適於所有人類，他以為各個不同政治社會的形成，是由於生活環境與生存方式的差異造成人們選擇了不同的政體。因此盧梭只提供符合人性與法律的政治原則，使人民在不同的政體中，依舊保持自由。第四，盧梭並沒有將普遍意志劃約成社會意識的展現，而且透過意識形態的掌控使得人民在社會之中獲得自由；來保持自我的完整性。因為社會意識在任何一个政治社會裡都或多或少、或強或弱地存在著，也影響著其人民的生活。盧梭不曾忽略過這樣的事實，甚至他在談論什麼樣的民族適合立法時，也曾表示有著根深蒂固風俗習慣的民族不適宜立法。因為這樣的民族無法破壞他們的舊制度，也無法使他們接受新的事物。這麼一來，他們便很難透過立法而獲得自由。於是乎盧梭不可能想將普遍意志化約成社會意識，並透過意識型態的催眠，使人民保有自我完整性，又獲得自由。第五，塔爾蒙指出「盧梭企圖讓個人經由將普遍意志作為自己意志的教育，而被消解在群體之中，成為群體中的一份子。」這點上，也是他對「普遍意志」的誤解。盧梭在給予公民自由選擇的時候，承認普遍意志與個人意志是可能相反或相異的。這樣的承認意味著盧梭並沒有試圖抹煞個別意志與普遍意志會有衝突的可能，而且他也承認個別意志因著公共利益所選擇出來的結果，有可能與普遍意志的結果不一致。然而個別意志願意服從普遍意志，並不是認為普遍意志是自己的意志，而是因為對社會契約的原始認同。所以，盧梭的個人並不會消解在群體當中。

藉著以上五點的澄清，可見盧梭之所以易於被視為極權主義，是因為他考量實際的政治環境與人性，企圖透過社會契約的建立來兼顧維護國家秩序和個人內在的完整性。所以，本以調和整體與個人之間「服從與自由」矛盾的「普遍意志」，

意，會使得個別意志依照公共利益來選擇，進而接受普遍意志的結果。

反而讓許多學者將之視為極權主義的催化劑。

第四節 盧梭「政治自由」觀的獨特性

盧梭「政治自由」的考量，來自於當時政治環境、理論思潮、以及自己心理因素，而造成了他「政治自由」觀的獨特性。在《社約論》的序言中，他便表示自己企圖就人性與法律，來研究在國家秩序方面是否能有合法、確定的政治原則。並且在這項研究裡，力求把權利所允許和利益所表示聯合起來，讓正義與實利不相分離。又將社會契約設定為「每一個人將自己與所有的權力交給公共，並受普遍意志的指導。並且在團體中，我們每一個成員都是整體不可分的部分。」在在都顯示了盧梭考慮的是，實際的政治狀況與人性的真實面。在實際的政治環境中，他觀察到一個分裂的個人，這樣的個人，不但會使得自己無法在政治社會中自由生存，還會造成政治社會的不平等狀態的延續¹⁴³。這樣的觀察，提醒了盧梭面對合法且確定的政治原則，不僅要考慮個人內在的完整性，還要藉由法律使權利與義務相連、正義與實利不分離。有了這樣的反省，盧梭又面對一個新的問題，也就是國家秩序的維護與個人自由的堅持之間的選擇。盧梭為解決這樣的問題，便藉以「公民」的意義來面對。既然他認為政治社會的本質在於「服從與自由的調和」，於是他將「公民」作為主權體不可分的一部份，公民能透過自由選舉來維護自由、展現自由，並使服從國家（主權體）也等於服從自己。而且，盧梭為加強「服從與自由的調和」，他更設想了「普遍意志」的存在，並以社會契約來規定人民必然遵循之。普遍意志是公民依著公共利益，自由選擇的結果，所以當普遍意志的結果產生，人民便得絕對遵從之。然而，這樣的設定，並不會產生個別意志屈從於普遍意志之下，因為人民在一開始訂立契約之時，便已經全體同意服從於普遍意志的指導。除非全體一致同意撤銷社約，服從普遍意志的設定才不復存在。

盧梭政治自由的獨特性，在於他所設想的不僅是維護個人自由，或維護國家

¹⁴³ 盧梭分裂的個人是既無法成為一個人，又無法成為一個公民。所以這樣的人處在社會當中，只會顧著自己的利益，無法為國家盡忠。

秩序，而是認為兩者是息息相關的。個人的自由不會只是個人的，因為國家的秩序倘若一直處於不平等、不公正的狀態之下，個人的自由便不復存在；而國家秩序的設定，若不符合人性與法律，那麼便無法使國民（個人）去服從。也就是說，盧梭「政治自由」觀之所以被視為許多相異或相反的主義，其原因就在盧梭對政治自由的考量有其特別細緻之處。忽略這些細緻的考量，便容易在「簡化」的論述下，誤以為盧梭思想中有矛盾。

第五章 結論

本論文的目的在於探討盧梭「政治自由」的內容以及其獨特性，以釐清下述這樣的問題：即許多不同的學者將盧梭的「政治自由」概念歸類於彼此相異、甚至相互排斥的主義中。正文分為三個部分來討論：第一，盧梭思想的發生及其起源；第二，盧梭的政治自由與自由主義；第三，《社約論》的政治自由與極權主義。在第一部份裡，從盧梭政治思想的發生背景及淵源，並考察他思想的獨特心理因素，來檢視其思想核心概念：自由(freedom)。在這一部份中，本文所得到的結論是：從盧梭所生長的自由市日內瓦，到當時充滿不平等、不自由的專制政權法國，盧梭深切地發覺到社會的不平等、不自由的產生在於一個敗壞的制度：對才能的重視—加強了人與人之間的不平等，以及對道德品性的忽略。而且，在其中盧梭更感受到個人內在分裂的痛苦：所受的教育與價值觀，跟後來待人處事的方式截然不同；與既無法成爲一個完全的人，也無法成爲一個真正公民。所以，將盧梭自己的個人的經驗與對當時政治社會的觀察歸結出兩點：一、唯有建立「法律」的國家，才能獲得自由；二、若要考慮在政治社會中，既維護國家秩序，又堅持個人自由，必須正視人性，也就是自我分裂的問題。從這兩點裡，指出了盧梭政治哲學的問題：「如何讓人在政治社會中獲得真正的自由」。

關於盧梭政治哲學的問題：「如何使人在政治社會中獲得真正的自由？」筆者以兩個方向來回答：首先，在第二部分，說明盧梭「如何思考人的政治自由」，並藉以與自由主義自由觀的重要概念相比較，來使盧梭的思考方向鮮明，更進而凸顯他政治自由與自由主義的不同思考。最後，在第三部份中，解釋盧梭《社約論》裡，讓「政治自由」實現的幾個重要的概念，並透過塔爾蒙(J. L. Talmon)將盧梭歸爲極權思想民主主義者的論點，來指出盧梭「政治自由」如何在政治社會中發揮其效果，以及其獨特性的細緻思考之處。

「盧梭如何思考人的政治自由」這個方向接續著第二部份的主旨。所以，在

第二部分中，筆者將依著這個主軸，分爲四節來說明：一、自然法與自然狀態；二、自然權利與普遍社會；三、關於自由主義的概念；四、盧梭的政治自由。在這個部分中，本文所得到的結論是：盧梭不利用社會契約來作爲政治社會起源的基礎，他認爲社會契約的設立，是用來建立國家秩序的合法性。所以，他僅將自然狀態描述成一個平靜、淳樸的狀態，而人們因生存環境與氣候的因素，加上自身能力的展現，才逐漸脫離自然狀態的。再者，他更是拒絕自然權利與普遍社會的存在。因爲他認爲這些想法均會造成不必要的迫害與屠殺。然而，盧梭拒絕自然權利，把國家秩序的合法性立基於社會契約之上，並就各種不同的國家、不同的政治制度來探討獲得自由的可能，這讓盧梭的政治自由觀增添許多容易遭人誤解的面向。所以，在第三節裡，指出自由主義自由觀與盧梭政治自由觀不同的面向時，本文將霍布斯與洛克歸類於自由主義的概念：個人與代表，來與盧梭思想中相同的概念作比較，以說明盧梭政治自由觀的獨特性。最後指出霍布斯與洛克的「個人」與「代表」概念均爲盧梭在考慮「如何使人在政治社會中獲得真正的自由」的問題上亟欲避免的理由。在本章末，筆者還透過對盧梭兩種政治自由的區分，企圖指出盧梭關切的一個重點：盧梭意識到整體自由與個人自由之間的矛盾。接著，本文在第三部份所要處理的問題就是這個矛盾的解決— 盧梭如何使人在政治社會中獲得真正的自由。

在最後部分裡，筆者透過三個章節來說明盧梭如何使人在政治社會中獲得真正的自由：一、《社約論》中政治自由的基調；二、普遍意志、法律、與政治自由；三、盧梭如何被視爲極權主義者。而在這部分裡所得到的結論是：盧梭意識到政治社會的本質在於服從與自由的調和，也意識到他所區分的兩種自由是無法偏重於一隅的，於是他將整體與個人透過「普遍意志」、「主權體」、「公民」等概念相連接，使兩種自由獲得調和，並使服從與自由不相違背。讓人民在政治社會中，既服從於普遍意志也是服從於自己的意志，而且是全然自由的。最後，批評塔爾蒙對盧梭的論點，筆者認爲其錯誤在於：他太著重於盧梭對個人內在分裂的

問題，卻忽略了訂立社會契約的其他考量，並且沒發現盧梭的「個人」是具有主動性，能自由思考，自由選擇。而且把盧梭的「普遍意志」想像為一個既外部又內在的客觀準則，更認為盧梭的社會有「將人民教育成把『普遍意志』視為『自己的意志』，並把這樣的行為當成自由」的企圖。這些想像使得塔爾蒙將盧梭的政治自由視為一種社會意識的控制，進而令他將盧梭當成極權思想的民主主義者。最後從塔爾蒙對盧梭的論點看來，能夠清楚地發現到倘若不去仔細探討盧梭思想的問題、目的與其概念間的連結，是無法真正瞭解他「政治自由」觀的原貌。然而，盧梭「政治自由」觀的獨特性在於他對其考量有特別細緻之處，若是忽略了這些細緻的考量，便會失之千里。

參考書目

英文參考書目：

(一) 原著譯本：

Rousseau, Jean Jacques. *Confession*. Translated by John Grant. 2 vols. New York: Dutton, 1931.

_____. *The Basic Political Writings*. Translated and edited by Donald A. Cress. Hackett Publishing Company, 1987.

_____. *On the Social Contract and Discourses*. Translated and edited by Donald A. Cress. Hackett Publishing Company, Third Printing 1986.

_____. *The Social Contract and Discourses*. Translated with an introduction by G. D. H. Cole. New York: Dutton, 1950.

_____. *Social contract: essays by Locke, Hume, and Rousseau*. Translated with an introduction by Sir Ernest Barker. London: Oxford University Press, 1960.

_____. *The Discourses and other early political writings*. Translated and edited by Victor Gourevitch. Cambridge University Press, 1997.

_____. *The Social Contract and other later political writings*. Translated and edited by Victor Gourevitch. Cambridge University Press, 1997.

_____. *Discourse on The Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics*. Translated by Judith R. Bush, Roger D. Masters, and Christopher Kelly. Hanover: University Press of New England, 1992.

_____. *Discourse on Origins of Inequality (Second Discourse) Polemics and Political Economy*. Translated by Judith R. Bush, Roger D. Masters, Christopher Kelly and Terence Marshall. Hanover: University Press of New England, 1992.

(二) 英文書籍：

Bertram, Christopher. *Rousseau and The Social Contract*. London: Routledge, 2003.

Brown, K.C. ed., *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Cassirer, Ernst. *Rousseau Kant Goethe*. Translated by J. Gutmann, P. O. Kristeller, and J. H. Randall. Princeton :Princeton University Press, 1963.

_____. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Translated with an introduction by Peter Gay. Indiana University Press, 1963.

Chapman, John William. *Rousseau--totalitarian or liberal*. Columbia University Press, 1956.

Cobban, Alfrad. *The Crisis of Civilization*. London: J. Cape, 1941.

Cole, G.D.H. *Rousseau's Social Contract*. Persons and Periods: Studies. London: Macmillan, 1938.

Cullen, Daniel E. *Freedom in Rousseau's political philosophy*. DeKalb :Northern Illinois University Press, 1993.

Dent, N.J.H. *Rousseau: an introduction to his psychological, social, and political theory*. Blackwell, 1989

Flew, Antony. *Equality in Liberty and Justice*. Routledge London and New York, 1989.

Gray, John. *Liberalism*. The University of Minnesota Press, 1986.

Hendel, Charles William. *Jean-Jacques Rousseau: Moralism*. London: Oxford University Press, 1934.

Hampton, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Locke, John. *Second treatise of government*.

Manent, Pierre. *An intellectual history of liberalism*. Princeton University Press, 1994.

Miller, Jim. *Rousseau : dreamer of democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984

Plattner, Marc F. *Rousseau's state of nature: an interpretation of the Discourse on inequality*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1979.

Riley, Patrick. *Will and political legitimacy : a critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982.

Rommen, Heinrich. *The Natural Law: A Study Legal and Social History and Philosophy*. Translated by Thomas R. Hanley, 6th ed., London: B. Herder Book Co., 1964.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy, and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon and Schuster, 1945.

Shklar, Judith. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, transparency and obstruction*. Translated by Arthur Goldhammer, introduction by Robert J. Morrissey. Chicago : University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo, Ed. *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally, 1972.

_____. *Natural Right and History*. Chicago and London: University of Chicago press, 1953.

_____. *Liberalism ancient and modern*. Chicago: University of Chicago, 1995..

Talmon, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Praeger, 1961.

Thilly, Frank. *A History of Philosophy*. New York : Henry Holt and Co., 1957.

Thomson, David. *Political ideas*. New York: Basic Books, 1966.

Viroli, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Watkins, Frederick. *The political tradition of the West: a study in the development of modern liberalism*. Cambridge, Harvard University Press, 1948.

_____, *The Western Tradition: A Series of Talks Given in B. B. C. European Programme*. London: Vox Mundi, 1949.

Wright, Ernest Hunter. *The meaning of Rousseau*. London: Oxford University Press, 1929.

(三) 英文期刊：

Arthur M. Melzer, *Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will*, *The American Political Science Review*, Vol. 77, No.3 (Sep., 1983), pp. 633-651

Arthur M. Melzer, *Rousseau and the Problem of Bourgeois Society*, *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 4 (Dec., 1980), pp.1018-1033

Charles Fried, *Natural Law and the Concept of Justice*, *Ethics*, Vol.74, No. 4(Jul., 1964), pp237-254

Christopher Kelly, "To Persuade without Convincing" *The Language of Rousseau's Legislator*, *American Journal of Political Science*, Vol. 31, No.2 (May,1987), pp321-335

George Kateb, *Aspects Rousseau's Political Thought*, *Political Science Quarterly*, Vol. 76, No. 4 (Dec., 1961), pp. 519-543

Henry V. S. Ogden, *The Antithesis of Nature and Art, and Rousseau's Rejection of the Theory of Natural Rights*, *The American Political Science Review*, Vol.32, No. 4 (Aug., 1938), pp643-654

Hartley Burr Alexander, *Rousseau and Political Humanitarianism*, *The Journal Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol.14, No.22 (Oct.25, 1917) pp. 589-611

John B. Noone, Jr., *The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau*, *The Journal of Politics*, Vol. 32, No. 3.(AUG., 1970), pp696-708

John T. Scott, *The Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Nature" and Rousseau's Political Thought*, *The American Political Science Review*, Vol.86, No.3 (Sep., 1992), pp. 696-711

Judith N. Shklar, *Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold*, *Political Science Quarterly*, Vol. 81, No. 1(Mar., 1966), pp25-51

Judith N. Shklar, *Rousseau's Image of Authority*, *The American Political Science Review*, Vol.58, No. 4 (Dec., 1964), pp919-932

Leo Strauss, *On the Intention of Rousseau*, *Social Research*, Volume 14, Issue 4, Dec., 1947: pp455-487.

Norman Wilde, *On the Conversion of Rousseau*, *International Journal of Ethics*, Vol. 26, No. 1 (Oct., 1915), pp. 54-71

Richard Meyers, *Philosophy and Rhetoric in Rousseau's First Discourse*, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 28, No.3, 1995

Robert A. Nisbet, *Rousseau and Totalitarianism*, *The Journal of Politics*, Vol. 5, No. 2 (May,1943), pp 93-114

Victor Gourevitch, *Rousseau on The Arts and Sciences*, *The Journal Philosophy*, Vol. 69, No.20,(Nov. 9, 1972), pp. 737-754

中文參考書目：

(一) 原著譯本：

盧梭著，李常山譯，《盧梭論人類不平等起源與基礎》，台北：唐山出版，民 75 年 10 月初版

盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，台北：臺灣商務出版，民 88 年初版

(二) 書籍：

江宜樺著，《自由民主的理路》，臺北市：聯經，2001年初版。

江宜樺著，《自由主義、民族主義與國家認同》，臺北市：揚智文化，1998年初版。

約翰·格雷著，傅鏗、姚欣榮譯，《自由主義》，台北市：桂冠，1991年初版。

趙敦華著，《西方哲學簡史》，大陸：北京大學出版，2001年1月初版。

伍至學導讀·選讀，《盧梭作品選讀》，台北市：誠品，1999年3月初版。

薩利·肖爾茨著，《盧梭》，北京：中華書局，2002年5月初版。

伍厚愷著，《孤獨的漫步者：盧梭》大陸：四川人民出版社，1997年2月初版。

Frederick Copleston 著，陳潔明、關子尹譯，《西洋哲學史 6》，台北市：黎明文化，民 82 年 8 月初版。

羅素著，馬元德譯，《西洋哲學史下卷》，北京：商務，1976年6月初版。

黃德偉編著，《盧梭在中國》（文化研究叢刊第十集），香港：香港大學比較文學系，1997年初版。

瞿海源、顧忠華、錢永祥主編，《自由主義的發展及問題》，台北市：桂冠，2002年初版。

李瑜青主編，《盧梭哲理美文集》，台灣先智出版，2002年3月初版。

李瑋編著，《盧梭》，婦女與生活社文化事業有限公司，2000年8月初版。

威爾·杜蘭夫婦著，幼獅翻譯中心編譯，《盧梭時代的南歐》，幼獅文化事業公司出版，民 67 年 9 月初版。

威爾·杜蘭夫婦著，幼獅翻譯中心編譯，《盧梭時代的宗教》，幼獅文化事業公司

出版，民 67 年 9 月初版。

威爾·杜蘭夫婦著，幼獅翻譯中心編譯，《盧梭與法國》，幼獅文化事業公司出版，民 67 年 9 月初版。

德拉·沃爾佩著，趙培杰譯，《盧梭和馬克斯》，大陸：重慶出版社，1993 年 9 月初版。

趙林著，《自由與真理的捍衛者·盧梭》，台北市：笙易，2000 年 1 月初版。

羅曼羅蘭編選，王子野譯，《盧梭的生平與著作》，大陸北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993 年 12 月初版。

肖峰著，《盧梭傳》，大陸：河北人民出版社，1997 年 1 月初版。

夏良才，《盧梭》，中華書局，民 87 年 5 月再版。

(三) 中文期刊：

江宜樺，〈自由主義哲學傳統之回顧〉，《當代》第一二七期，民 87 年 3 月，頁 16~29。

江宜樺，〈現代社會中的個人權利〉，《當代》第一二九期，民 87 年 5 月，頁 38~47。

江宜樺，〈台灣自由主義思想的發展與困境〉，《自由主義的發展及問題：殷海光基金會自由、平等、社會正義學術研討會論文集一》，民 91 年，頁 95~138。

俞懿嫻，〈盧梭自然主義的道德教育〉，《哲學與文化月刊》第 221 期，第 19 卷，第 10 期，臺北：輔仁大學文學院，81 年 10 月，頁 885-895。

俞懿嫻，〈盧梭與自然教育〉，《中國文化月刊》第 159 期，臺中：東海大學，82 年 1 月，頁 86-99。

蔣年豐，〈Pity in Hobbes and Rousseau〉，《東海學報》，第廿九卷，1988 年七月，頁 187~195。

朱堅章，〈盧梭政治思想中自由觀念的分析〉，《國立政治大學學報》，第二十六期，民 61 年 12 月，頁 183~205。

吳太平，〈一個歷史的困窘：試論啓蒙時代三位思想家對民主基本精神的認識〉，《思與言》，第十九卷第三期，民 70 年 9 月，頁 105~119。

(四) 碩博士論文：

薛清江，《盧梭與彌爾自由理論之比較研究—「人本主義」的詮釋進路》，東海大學哲學系博士論文，2003。

黃韻真，《盧梭「自由」思想研究》，東海大學哲學系碩士論文，2002。

莊志明，《盧梭思想初探—從自然人的權力到社會道德的義務》，台灣大學哲學系碩士論文，1991。

吳榮輝，《盧梭政治理論的研究—民主或極權？》，輔仁大學歷史系碩士論文，1985。