

# 目 錄

第一章 緒論.....	3
第一節 研究動機與目的.....	3
第二節 盧梭的生平與著作簡介.....	5
第三節 研究範圍與步驟.....	7
第二章 盧梭「自由」思想與相關學說.....	17
第一節 傳統政治思想與盧梭.....	19
一、柏拉圖和亞里斯多德.....	19
二、斯多噶學派和自然法學派.....	25
三、十七世紀的霍布斯和洛克.....	29
第二節 啟蒙時代政治思想與盧梭.....	34
一、伏爾泰與狄德羅.....	35
二、孟德斯鳩與休謨.....	41
第三章 盧梭的「自由」思想與四狀態說.....	48
第一節 自然狀態的自由.....	51
第二節 社會狀態的自由.....	62
第三節 個體狀態的自由.....	66
第四節 道德狀態的自由.....	72

第五節 盧梭「自由」概念的思想中心.....	75
一、自由的定義、目的與價值.....	75
二、人類真實之自由狀態.....	78
<b>第四章 盧梭自由思想與相關政治議題 .....</b>	<b>81</b>
第一節 個人自由即社會自由.....	83
第二節 社會契約的存在與主權的界定.....	85
一、社會契約之存在.....	86
二、「普遍意志」與「全體意志」.....	88
三、民主與專制的調和.....	91
四、自由與教育.....	93
<b>第五章 結論.....</b>	<b>97</b>
<b>參 考 書 目</b>	

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

什麼是「自由」？人人對自由各有看法而莫衷一是，因而產生十分弔詭的情況：人人追求自由，卻茫然於自由的真諦。「自由」概念的模糊在人類政治史上造成許多流弊，十八世紀羅蘭夫人（M.J.Roland 1754-1793）名言：「自由，自由，天下多少罪惡，皆假汝之名而行。」道出人們對自由的渴望，也道出人們因盲目追求自由所造成的錯誤。

想要釐清自由的概念，從盧梭之前相關的自由思想著手是必要的，藉由這個基礎，我們才能正確區別出「自由」的原初精神，以及後人附加的意義。回溯風雲際會的西方，十八世紀，啟蒙運動的大時代，盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）作為自由思潮的引導者，以反啟蒙學派的立場開創了另一股啟蒙風潮，強調以生命的熱情、感受追求人類自由，以其真情至性體察他所面對的不平等社會，不隨流俗，不畏新、舊勢力對他的種種壓迫，勇敢地發出追求自由的呼聲。盧梭批判文明社會在虛偽和浮華中迷失了人性本真，為人類重新打開自由的新視野，他在教育學、道德哲學、政治哲學、文學藝術等各方面，都發揮極大影響力。文學史將他歸為浪漫主義的先驅，認為他啟發了「浪漫主義運動」（Romantic Movement）強烈的批判與反叛精神，包括個人對社會、感性對理性、本能對理智、主體對客體等各種形式的反叛。而法國大革命自由、平等、博愛的口號正是盧梭的信念，這些理想的實現，為人類作出劃時代的貢獻。

「自由」是盧梭整個學說思想最終訴求的精神，除去「自由」這個概念作為理論的中心思想，整個盧梭的理論將不存在任何意義，面臨崩解之命運。在他心中，自由與平等是整個人類社會兩個終極性目標，他知道「沒有平等，自由便不能存在」的事實，並以之作為學說的基礎點。「如何達到平等？」成為取得「自由」的先決條件。再者，「自由」就其研究對象涵蓋兩大領域：一是指社會的自由，根據「人是社會動物」<sup>1</sup>的本性，

---

<sup>1</sup> 最早提出此主張的是希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）；百科全書編者狄德羅也指出「人是社會性的動物」的普遍觀點，是啟蒙時代大部分思想家如洛克、霍布斯等，在論述人類形成社會狀態所肯定

提供創造理想社會的政治理論。<sup>2</sup>二是指個體的自由，即提供個人主義式<sup>3</sup>自由的理論，以尋求個人身體行動以及心靈解放之自由。這兩個領域往往互為衝突，人類社會一旦形成，便會發生這個問題：人和人之間要如何才能真正的平等，進而得到真正自由？在個人自由和社會利益之中，自由的權界有什麼標準？這是盧梭政治學理論關注的焦點。

本研究擬針對盧梭的自由思想進行深入的探討，一方面說明盧梭哲學的自由概念，另一方面闡釋他的自由思想如何調和社會與個人間的矛盾衝突，以及對現代自由概念的影響。

面對一個逐步向價值觀混淆、人心惶惶的現代文明社會，盧梭以回歸人類本性作為自由的前提，是否能替這充滿積非成是的社會，做一番徹底的反省？思想的最終目的，在於替人類超越現狀的束縛侷限，找到自由的出口。而近代許多革命以自由為口號，自由成為生而為人的必要條件。盧梭政治思想影響至今，正是因為他理論中充滿對自由的嚮往、人本關懷和訴諸個人內心感性浪漫的情懷，值得吾人深入探討。

---

之前提，也就是說他們認為人類天性中有形成社會的需求，人類無法永遠處在個體的狀態，這是啟蒙時代思想家一致的看法。

<sup>2</sup> 從政治社會探討「自由」問題是盧梭立論最初著眼點，他從假設一個不平等社會形成的過程開始。關於社會整體中的個人如何看待自由問題，困難點在於從社會整體利益或是個人自由立場，如何使這兩者合一而不衝突。盧梭基本論調從自然主義人性立場看「自由」問題，發展個人本性之自由是他思想史上的貢獻，他在《論人類不平等的起源和基礎》（*Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*）、《社會契約論》（*Social Contract*）兩部重要著作中明顯站在充分的「普遍意志」的論點，也就是說國家社會中任何決策，都要訴諸排除私我的個人之意志。但在《政治經濟理論》（*Political Economy*）卻又從整體利益為出發點，訴諸於社會意志，當個人與社會的利益相衝突時，要以社會為重。他在《政治經濟理論》和《人類不平等的起源》《社會契約論》看似不一樣的立場，前者站在社會整體的利益，後者標榜個人主義，有人說這是他理論上的矛盾，但若從盧梭一貫的思想架構來看是沒有矛盾的，因為以社會為重的前提，是一個具有共同意志的高度進化社會。參看 朱堅章，盧梭政治思想中自由觀念的分析，《香港大學比較文學系文化研究叢刊》第十集，1997，頁 123。

<sup>3</sup> 「個人主義」思潮的發端即是盧梭作為浪漫主義先驅所引領的一項指標，從希臘思想中一直關注社會的目光，盧梭將其轉向個人的感受、個體的價值，盧梭《懺悔錄》（*The Confessions*）表達的自我即是個人主義的展現。

## 第二節 盧梭的生平與著作簡介

西元 1712 年盧梭生於瑞士日內瓦，1778 年在法國巴黎近郊的厄門諾維爾 (Ermenonville) 農莊與世長辭，享年 66 歲。他生長在一個新教家庭，受喀爾文教派影響很深。父親是一名鐘錶匠，出生不久母親便患產褥熱去世，對於母親的死，盧梭在《懺悔錄》( *The Confessions* , 1770 年 ) 留下一段著名敘述：「我使我的母親付出了她的生命，並且我的出生對我而言是我不幸的第一件事。」<sup>4</sup> 面對自己這個生命降臨到世上，他卻感到其生命誕生本身就是一個不幸，這段話已經明白表現盧梭憂鬱性格的來源。所幸一位愛好歌唱的姑母代替母親角色撫育他，促成他一生對音樂的熱愛。父親酷愛法國式的浪漫小說、希臘、羅馬偉人傳記，影響他心靈放蕩不羈的浪漫性格，以及崇高的愛國情操。

盧梭一生體弱多病，未曾擺脫疾病糾纏。1722 年盧梭的父親與一位軍官起衝突，為免牢獄之災遠走他鄉。盧梭被舅父收養，與表哥共同渡過一段接受教養的好時光，而後被迫去做學徒，飽受凌虐而逃走，自此開始貧困流浪的命運；先後做過店員、僕役、家庭秘書、樂譜抄寫員 等，這樣的出身和經歷使他經常接近下層社會群眾，體會到社會的不平等以及下層群眾的苦難，因而產生強烈的自由思想，也奠立其畢生追求人類自由的學說基礎。

1728 年盧梭因囊空如洗，改信天主教，結識了 29 歲的華倫夫人 (Madame de Warens)，這位婦人在盧梭不安定的生活中提供經濟、工作、未來方向以及情感的慰藉。自此直到 1742 年他在閒適的鄉間生活中廣泛閱讀哲學書籍，如：柏拉圖 (Plato)、洛克 (John Locke)、萊布尼茲 (G. Leibniz)、笛卡兒 (Descartes)、孔狄亞克 (Condillac) 等人著作。盧梭未曾接受過正規教育，但卻學問淵博，這源於他從未放棄廣泛閱讀的習慣，完全靠自學掌握豐富的學識，以其經驗觀察現實社會發自於心的體悟，形成其思想、

---

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.5 ; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes*, C. Kelly & R D. Masters(eds.), C. Kelly(trans.) (Hanover :University Press of New England ,1995), p. 6.

文筆風格的獨創性與感染性。1742 年他經人推薦擔任法國駐威尼斯大使的秘書，以其文采與風采備受賞識，卻因盧梭不喜束縛的性格加上威尼斯大使的愚昧又剛愎自用，不久便辭職回巴黎。在巴黎結識當時許多著名的啟蒙思想家：伏爾泰（Voltaire）、狄德羅（Diderot）、孟德斯鳩（Charles-louis de Secondat, Baron de, Montesquieu, 1689-1755）、霍爾巴赫（Holbach）等人，尤其與狄德羅交往甚密，曾為他主編的《百科全書》（*Encyclopedia*）<sup>5</sup>撰寫條目，日後更在其中發表著作。然而當他在法國第戎學院（Academy of Dijon）徵文中以《論科學與藝術之重建是否有助於道德之淨化？》（*Has the Restoration of the Sciences and Art Tended to Purify Morals ? 1750 年*）<sup>6</sup>一文拔得頭籌之後，其思想已經明顯與百科全書派的立場產生分歧。最後盧梭更加確定自己的學說立場，並且因為盧梭性格上的多疑和孤獨，以致後來與這些朋友徹底決裂。盧梭以其直率和不諳世道人心的坦承，勇敢地面對當時政治、神權勢力，終其一生在流遷遷徙中，嚮往自由卻不得自由。因為整個社會環境給予他沉重的迫害感，他熾烈的情感只在沉思默想中湧現，面對人群卻有深深的不安和厭惡。晚年在被迫害恐懼症中承受生理及精神的煎熬，1778 年 7 月 2 日，以 66 歲之齡孤獨而淒涼的離開人間。

盧梭的著作涉獵領域極廣，包含哲學、文學、藝術與音樂。24 歲創作詩歌 沙爾米特的果樹園（*The Orchard of Chalmette*），1743 年寫成歌劇《風雅的謬斯》（*Gallant Muses*），引起巴黎音樂界注意。1747 年，他 35 歲，寫成喜劇《冒失的婚約》（*Engagement temerarious*）1750 年應徵第戎科學院論文《論科學與藝術之重建是否有助於道德之淨化》獲獎。1752 年寫喜劇《鄉村巫師》（*The soothsayer of the village*）在楓丹白露上演獲得成功。1753 年寫成《略論語言的起源》（*Test on the origin of the languages*）並出版《論法國音樂的信》（*Letter on the French music*），同年冬天應徵第戎科學院的徵文，寫

---

<sup>5</sup> 全名為《百科全書，或科學、藝術和工藝詳解字典》法文（*Enncyclopedie ou Dictionnaire raisonne' des sciences, des arts et des m' etiers*, 1729），以下簡稱《百科全書》。

<sup>6</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.2 ; Jean-Jacques Rousseau Discourse on the Sciences and Arts*, R.D. Masters & C. Kelly (eds.), R D. Masters (trans.) (Hanover: University Press of New England, 1992).

成《論人類不平等的起源和基礎》( *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men* ), 盧梭充分在這本書中表達他的理念, 排除為得獎而寫作的考量, 應徵結果落選, 1755 年出版於阿姆斯特丹。同年他在百科全書第五卷發表《政治經濟論》( *Political Economy* )。1756 年開始寫《新哀洛綺思》( *The New Heloise* 或稱 *Julie* ), 於 1761 年出版於巴黎, 受到讀者熱烈歡迎。1757 年開始寫《愛彌兒》( *Emile* ), 於 1762 年出版。同年四月出版《社會契約論》( *The Social Contract* ) 1763 年三月發表 日內瓦公民盧梭給巴黎大主教克里斯托 德 柏蒙的信 ( *J-J.Rousseau, Citizen of Geneva, have Chris-tophe de Beautmont* ), 公開責問教會當局抗議對他的迫害。1764 年出版《山中書簡》( *Letteres Written of the Mountain* ) 駁斥坊間出版《鄉間書簡》( *Letteres of the Countryside* ) 對他的不實謠傳, 並責問日內瓦當局。1766 年底將《懺悔錄》( *The Confessions* ) 第一卷前篇寫成。1767 年盧梭接受有人在《百科全書音樂條目的錯誤》中指出的錯誤, 修正有關音樂的短論, 匯編為《音樂辭典》( *Dictionary of Music* ) 出版於日內瓦。1769 年寫成《英雄所需要的道德》( *Most Necessary for a Hero* ), 同年十一月完成《懺悔錄》第二卷。1771 年四月: 應波蘭某位伯爵之請, 寫《對波蘭政府及其 1772 年改革計劃的考察》( *Consideration on the Government of Poland and Sutras Reformat rice Project in April. , 1775 年* ) 以及《對話錄》( *Judge of Jean-Jacques : Dialogues* 或作《盧梭批判讓 雅克》) 寫成。十月神話題材歌劇《匹克馬梁》( *Pygmalion* ) 在法蘭西歌劇院演出獲得成功。1776 年開始寫《懺悔錄》補篇《孤獨漫步者的冥想》( *The Reveries of the Solitary Walker* ), 直至去世未終篇, 1782 年出版。<sup>7</sup>

### 第三節 研究範圍與步驟

盧梭自由理論充塞他的所有作品之中, 本文將於《論科學與藝術之重建是否有助於

---

<sup>7</sup> 參閱〔法〕盧梭,《愛彌兒(上)、(下)》,李平滙譯,(北京:商務,1999),書後附錄之著作年表。

道德之淨化》(1750年)《論人類不平等的起源和基礎》(1754年)<sup>8</sup>《社會契約論》(1762年)《愛彌兒》(1762年)<sup>9</sup>《孤獨漫步者的冥想》(1782年,又名《漫步遐想錄》)<sup>10</sup>五部作品為研究核心,輔以《懺悔錄》(1770年)<sup>11</sup>書信集等文學作品中的相關論述。

《論科學與藝術》一文是盧梭初試啼聲的作品,可視為《論人類不平等的起源和基礎》《社會契約論》的基礎和序論。盧梭1750年應徵法國第戎學院徵文,論文題目:「論科學與藝術的重建是否有助於道德淨化?」這個題目對盧梭造成很大的震撼,他在《懺悔錄》中描寫道:

在讀到這個題目的一剎那,我看到另外一個世界,並且我變成另外一個人,我的感覺以意想不到的速度擢昇為我的觀念之論點。我所有短暫的激情被對於真理、自由、美德的熱情所壓抑,並且最令人驚訝的是這令人無法遏制的興奮經過了五、六年多還一直在我心中持續,這樣高度的狀態也許就像它曾經存在在任何其他人的心裡一般。<sup>12</sup>

在寫給馬列雪伯(Malesherbes)的信件中,更強烈的表達了當時在旅途中思索這個題目的情狀:

遽然地,我感到自己為千百道耀眼光芒弄得頭暈目眩。許多生動的鮮活的觀念,湧上心頭,其以如此之力量、如此之混亂,遂將我投進不可言喻的興奮中;我感到天旋地轉起來,有如喝醉酒似地。一股強烈的心悸壓迫著我。呼吸的困難,竟然使我無法移動腳步,只好躺倒在路邊樹下,遂在如此興奮的情況中,度過將近半小時,使我在動身時,發現自己胸前的背心被淚水沾濕了。啊!如果我能將自

---

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, R.D. Masters & C. Kelly(eds.), R D. Masters(trans.) (Hanover: University Press of New England, 1992).

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Barbara Foxley, M.A.(tran.) (London :The Aldine press, 1955).

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, Charles E. Butterworth.(tran.) (New York University Press, 1979).

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.5; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes*.

<sup>12</sup> Ibid., p. 295.

已在樹下看到的、感到的，寫下四分之一，那麼我將可以把我們社會制度的所有矛盾，一一清楚地予以澄清了，我將可以簡單地指明人性本善，而我們的制度使之敗壞的道理了。<sup>13</sup>

從這些自我表述洋溢的熱烈情感，可見盧梭這位思想的天才，對文明世界的觀察和洞見在心中早已孕育許久。這篇文章開始從文明進步的現象出發，非常大膽批判科學與藝術進步沒有讓人更文明，反而使人類失卻自然賦予天真純潔之良善本性，以日漸腐化人心的虛榮奢華取代質樸坦率的美德；面對當時社會的文明發展，他觀察到社會的基礎是不平等的，文化風尚是為貴族階級服務而產生，貴族階級豪華生活則建立在人民的貧困之上。當人類社會出現精巧的藝術、工藝，科學革命發明出各種便利的、新奇的產品，事實上貧苦的大眾只陷入更龐大的勞動體系之中不得掙脫，而貴族階級則形成更多虛偽的制度、禮儀、規範、風氣，無時無刻限制著人，階級差異也因而更加明顯，人脫離原本自然之自由狀態，反而受到更多文明枷鎖：

用花冠點綴在束縛著人們的枷鎖之上，他們窒息了人們那種天生的自由情操  
看來人們本來就是為了自由而生的 使他們喜愛自己被奴役的狀態，並且使他們成為人類所謂的文明民族。<sup>14</sup>

也形成更多虛偽，消失更多珍貴情感：

真摯的友誼、誠懇的相互敬重以及完全的信賴，已被人們拋棄。妒忌、懷疑、恐懼、冷淡、隔閡和欺詐的謊言，時常被掩蓋在客套而虛偽的外表與騙人的面具之下，而這些卻為人大言不慚地視做坦白和文雅，並認為應該用之以作為這時代的領導和表率<sup>15</sup>

整體而言，啟蒙運動大部分思想家企圖透過科學原理的建構，重新建立一個符合人性的社會；相形之下，盧梭認為這樣一種社會科學只會加深人的腐化與退步。第一論《論科

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 575.

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.2; Jean-Jacques Rousseau Discourse on the Sciences and Arts*, p. 5.

<sup>15</sup> Ibid., pp. 6 7.

學與藝術》中他直陳科學和藝術僅限於少數人深化研究，不應成為大眾追求的價值，因為一旦科學與藝術成為所有人共同的價值取向，必定開始產生資源掌握的爭奪戰，必定有一些人會成為這個競爭下的被剝削者。盧梭因此認為人的無知要比系統性知識更有助於道德，因為人在無知之中易於傾聽內心道德良知的呼喚行所當行，道德是一種實踐而不是理論，系統性的知識因而無助於道德。盧梭認為正因為社會標榜這些精緻藝術和科學文明的效用，使科學和藝術成為一種價值，才會產生社會階級的不平等。

盧梭在結論反覆重申科學和藝術的進步對社會起了敗壞風俗的作用，最終真正的哲學應當在傾聽良心的呼喚，依從自然給予人類屬於本性的事物之指導「若想識得美德的法則，反求諸己不就可得了嗎？細聽情感之寂靜無聲，良知殷勤呼喚。這便是真的哲學，讓我們安於這美德之知。」<sup>16</sup>他的立場和當時一般思想家相反，以當時聲勢最大的百科全書派作品為例，在《百科全書綱要》便公開頌揚科學可以使社會按照理性的要求重新建立起來，因此認為科學發展是推動社會進步的工具。盧梭在這篇文章中對科學理性持否定的態度，進而質疑理性能作為研究科學的武器。這篇論文得到首獎，盧梭初試啼聲，引起一場激烈的論爭，盧梭因而聲名大噪。

《論人類不平等的起源和基礎》是 1753 年第戎學院第二次徵文比賽的題目：「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？("What is the origin of inequality among men, and is it authorized by nature Law")」1755 年出版。盧梭書名不提及題目後半段的「自然法」，他認為傳統自然法並無必要性，也不承認文明是「自然法」導致的結果。<sup>17</sup>盧梭的起點是假想原始世界的自然人，孤獨而自給自足，不與任何人有

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 22.

<sup>17</sup> 傳統自然法的觀念意謂「自然加於其自身的法則」，而不是自然所規定的法則，更確切說分兩方面，一是傳統法學家立場，自然法「似乎是只用法則這一名詞來表現自然在所有的賦有生命的存在物之間，為了他們的共同保存而建立的一般關係。」，二是現代法學家立場，即自然法學派的觀點；指具有靈性的存在物彼此之間所制定一種規則「自然法的適用範圍只限於唯一賦有理性的動物，也就是說只限於人。」。盧梭認為「這些定義是從許多並非人類天然具有的知識中引申出來的，而是從人類只在脫離了自然狀態以後才能考慮到的實際利益中引申出來的。」因此他認為所謂自然法只是一些共同

往來，與自然界的生物相同，依循本能和需要而存在著。也因為如此，原始狀態的自然人具有一切人類本性質樸單純的美德，沒有所謂善惡，也沒有道德問題。沒有欲望也沒有佔有，他們具備人類最自然而高尚的心靈，具有自然賦予最大限度的平等與自由。然而人本身的「自我完善化能力」( self-perfection )，必然使人類脫離原始狀態。外在環境、偶然事件，以及語言的產生將人類聚集在一起，產生家庭與社會。而究竟在什麼情況下，人類真正脫離了原始狀態呢？盧梭認為就當第一個人偶然的興起詐巧的念頭，劃歸地盤，對其他人宣稱他擁有這塊土地開始。重點不在他圈地，而在沒有一個人聽了他的話之後，表示異議，反而默許了他的所有權，並起而效尤。所有權概念形成了公民社會，土地私有制便是人類不平等的起源。盧梭這部作品重點在描述人類最原初最自然的狀態，是他心目中對人性本然美善理想之假想化。以此作為標準來對照文明社會的各種醜陋和扭曲的現象，來對照文明人脫離自然狀態後喪失本心喪失自我，則產生另一種野蠻的型態。在盧梭心中，自然人具備人類最真實、最完整的心靈和安寧，也存在於最平等、最自由的狀態。以此標準觀察文明社會的各種現象，便可發現人類文明帶來的墮落。在他看來，當時的政治社會型態是腐敗的，既得權力的貴族階級總是壓迫下層階級的民眾，因此他假想如果能回歸到自然狀態人人平等，沒有階級之分的人類社會，也就不會有被壓迫與奴役的事，才是合乎道德人性的社會。這部作品如他意料之中沒有得獎，並且招致更大的反彈聲浪。

兩年之後，即 1755 年，這本書出版的同時，在《百科全書》第五卷他發表一篇長文《政治經濟論》，這篇作品已經可以看出《社會契約論》一書的雛形，文中他持一貫攻擊文明社會論調，不過特別的是他前兩篇論文過度強調個人主義，這篇論文反而將社會抬升為有其自主運作的有機體，「普遍意志」( general will )<sup>18</sup>存在凌駕在組成社會的

---

利益達成共同協議的結合。引自 Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p. 14.

<sup>18</sup> 普遍意志 ( general will )，是盧梭政治學理論的一個重要概念，他在《社會契約論》第三章詳細區別這個概念和全體意志 ( all of will ) 的差異。「在全體意志和普遍意志之間有很大的差別，普遍意志只著眼於公共的利益，而全體意志則著眼於私人的利益，因此全體意志只是個別意志的總合。」盧梭認為

個體好惡之上。<sup>19</sup>有人認為這是他立場的前後矛盾，而事實上並非他立場的改變，而是為了貫徹他前兩篇論文的人本關懷，在論及人類進入社會狀態，無法回到孤獨的原始狀態時，他必須提出一個解決方案。這個方案就是以全體的美善成就個人的美善，最終他的理想訴求便是建構一個理想社會；並且這個社會的自由也就是每一個社會成員的個人自由。

《社會契約論》在 1761 年完成，1762 年出版時盧梭已經 50 歲。這本著作的產生源自盧梭認為先前兩篇論文：《論科學與藝術》、《論人類不平等的起源和基礎》，皆為了徵文的目的倉促成篇之作，不足以發展其思想，因此在研究柏拉圖、格老秀斯（H.Grotius，1583—1645 年）、洛克、普芬道夫（Pufendorf）等人的著作之後，寫了這部作品。

這是一部宣布人民主權原則的深刻著作，《社會契約論》第一章開場白：「人生而自由，卻無處不在枷鎖之中。自以為是一切事物主宰的人，反而比其他一切更是奴隸。」<sup>20</sup>是他的名言。這部著作分四卷，文中指出人一旦由理想的自然狀態轉向社會狀態，便無法回復獨來獨往、自給自足的原始生活。論證人類社會權力產生的合法基礎。權力的產生不可能來自強力、暴力，而奴隸制交付權力給主權者更是荒謬和矛盾。從追溯原始社會來自家庭，推溯出社會強權產生的根本原理，在於人民為了確保自己的自由，於是凝聚個人的意志為「普遍意志」，由「最初的約定」形成「社會公約」，因此社會公約力量來源是所有參與制定公約者主權意志之結合，最終人類社會以道德與法律的平等，代

---

當每一位身為社會成員的公民發揮其道德良知時，必定存在一種理性的思維去思考公共利益的問題，並且表達出一種意志，這種意志是為公共的利益和善提出的訴求，不是個人得失的考量。他單純地認為如果人人真正發揮這種普遍意志之理性來做社會政策的決策和法律的制定，必會有志一同。因為普遍意志包含了所有社會成員的意願和意志，因而具有一種不可摧毀的強制性，所有參與其中的社會成員必須嚴格遵行，否則必須接受刑罰。

<sup>19</sup> 《政治經濟論》寫道：「政治團體（body politics）亦為道德生命之一，而擁有它的意志，永遠趨於保持全體以及所有部分的利益，是為法律之泉源，亦以之為國家所有成員，及其相互之間的關係何者為正確、何者為錯誤的規則而予以建構。」並且界定理想社會的美德為「個別意志與普遍意志配合一致的事物」，因此雖從社會整體的立場論述，其要求個人自由與社會自由趨於和諧一致的立場並未改變。盧梭在這裡第一次使用其政治思想的獨特理念「普遍意志」。

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 131.

替了自然在人與人之間造成生理上的不平等。人類需要的是以合法權威為基礎的契約。第二卷則探討制訂契約的主權具備特性及如何為國家立法。主權就是「普遍意志」，不可轉讓和分割。而主權亦有其界限，在於每個人由於社會契約轉讓出來的權力、財富、和自由，僅僅是與集體有關的那部分，而不是全部。因此主權雖然是絕對、神聖、不可侵犯，卻也不會超出和越過公共約定的範圍。在這樣的社會契約下，每一個個人服從的約定不是在服從任何人，而是在服從自己的意志。為了自己，也為了他人，一定要奉公守法。接著盧梭詳論法律作為政治執行的動力，使人們認識普遍意志之必要性，普遍意志作為立法基礎，立法者即全體人民，他認為一部嚴謹而有生命力的法律能延續一個國家長久的命運。第三卷探討政府的形式。他將政府與國家做出區分，政府是國家與主權者之間的中間體，當立法權屬於全體人民，行政權便必須由政府執行，政府是國家之內一個新的共同體，由於主權者而存在，<sup>21</sup>以公眾力量作為行使權利的力量。第四卷探討鞏固國家體制之法與公民宗教信仰。從普遍意志的不可摧毀，論及國家內部達成各種協議的會議制度；從歷史上的例子評析利弊，並提出這套構想的社會契約之適用性。最後一章公民宗教盧梭認為宗教使公民熱愛自己並有道德，必須由主權者訂立一篇作為社會性感情的信仰宣言，而且他強調寬容的信仰。總而言之，盧梭在這部書表達建立健全社會的解決方案，提出一個完美社會的理想。真正的社會契約和公民社會的形成，在於實現人的個性自由發展，需要許多社會物質和精神條件，只有達到一切人的自由發展取得高度和諧時才能實現。

值得一提是：許多人對盧梭思想抱持負面的評論，認為他是現代極權主義的肇始者，主要是根據《社會契約論》一書。批評者認為他理念由早期維護自由，慢慢傾向維護社會秩序。事實上如就盧梭一貫注重感受自然、個人自由、人性本真、道德良知等觀點而言，他對社會秩序的重視並不是改變立場，只是擴大了觀察的視野和問題的層面。他深知社會一旦沒有和諧平等與自由，個人亦無自由可言，他試圖要做的仍是將個人自

---

<sup>21</sup> 主權者指的就是盧梭從許多個別人獨立出來的「普遍意志」，《政治契約論》第六章論社會公約：「這一由全體個人的結合所形成的公共人格，以前稱為城邦，現在則稱為共和國或政治體；當它是被動時，他的成員就稱它為國家；當它是主動時，就稱它為主權者；而以之和它的同類比較時，則稱它為政權。」

由與社會自由合而為一。

和《社會契約論》幾乎同時間出版《愛彌兒》一書，是盧梭讓想像力縱情奔放寫成的書。他的創作靈感來自與某位貴夫人談論其兒子的教育問題。以其自身經濟困乏而棄養五個親生小孩的事實，他沒有真正教育一個孩子的經驗。就這點《愛彌兒》的產生代表其補償作用的心態。現實生活中不可得，只有從理想幻夢中尋求。盧梭因為這本著作而被迫流亡，<sup>22</sup>除了由於先前他的著作已引起極大的爭議，其學說及行文風格強烈的情感，具有煽動性，導致後來《社會契約論》與這本《愛彌兒》被禁止刊行，整個歐洲當權者視他如猛獸，而對他加以迫害。這本書中，盧梭充分表達其自然主義的教育思想。基於對自然狀態真實質樸人性的嚮往，他通過一個假設的教育對象「愛彌兒」，闡述其教育原理和方法。他認為教育的目的在訓練一個既能行動有能思想的人，能有知識，更重要的是有獲得知識的能力。教育要「用情感使他理性臻於完善」，他最終目的是希望教育一個能用自己的心去想，用自己理智判斷，不被外在任何潮流、偏見和權威所迷惑或控制。這部書針對十八世紀法國舊教育制度提出深刻的觀察和批判，而後也深刻影響了法國社會的教育風氣，例如：為私人教育開拓一條新路、讓婦女開始回歸家庭教育孩童等。我們除了說這是一本表達他自然主義教育的作品，事實上也是一部充分表達自由理念，教育人們回歸自由的著作。<sup>23</sup>由於「自由」最終必定歸結為意識覺醒層次來談自由問題，因此盧梭創作的《愛彌兒》，這部代表他自然主義教育理論的著作有其不可忽視的意義。他初始以人類的存在狀態來探究「自由」之真實，最終他為人類獲取自由的途徑提供的方案便是教育，透過符合人性本真的教育，才能培養出具有充分自覺與認

---

<sup>22</sup> 當時哲學家指責愛彌兒背叛哲學，法國大主教與巴黎及日內瓦等長官譴責他叛離基督教。反詹生教派的巴黎大主教 1762 年 8 月準備有力的宗教指令攻擊該書。親詹生教派之巴黎議會正想驅逐耶穌會教徒，而該議會是維護天主教教義的，所以愛彌兒出現讓巴黎議會給予耶穌會教徒打擊的良機。貴族院正與議會鬥爭，以其維護希臘正教的熱忱倡議逮捕盧梭。執行逮捕盧梭的命令是特意緩慢的因為當時很多政府官員有意讓盧梭即時逃出。

<sup>23</sup> 盧梭認為一切社會上的東西都是人為的、不自然的、惡的，因此人接受這樣的教育指會變德更加不自由，社會上所謂的「賢能」、「明智」都是人為的惡，整個社會教育會使一個人越來越壞，因此要向「自然」學習，「自然狀態」是人最原出也是最大的自由狀態，只有跟著自然走才能真正成就一個完整的人格，得到真正的自由。

清自由真諦的高尚人群，人類才可能脫離身陷奴隸而不自知的狀態，人類社會的理想自由才有可能實現。因此《愛彌兒》教育理論中的自由問題，將是本論文作為最終結論「自由如何可能？」所依歸的文獻。

《孤獨漫步者的冥想》是盧梭晚年未完成的作品，是繼《懺悔錄》之後盧梭對自己內心感受更加深刻坦白的自傳。全書共分十篇，充滿個人主義氣息，貫串這十篇是盧梭面對他生活於其中的社會中人對他進行迫害的感覺。文中明顯看出他得了被迫害精神錯亂的訊息。但這無損於這本書內容的思想性與邏輯性，在一種極度感到被迫害、孤立無援的處境，他試圖找到一個安頓他身心，不被外在困厄環境所攪擾的境界，他試圖回歸自然，得到真正的幸福，最終他從一顆真實的、沒有虛妄的心靈尋找這充分、圓滿、完全的幸福。他說這部書是完全為他自己寫的，從這些自我剖白的字句之間，強烈鮮明的個人性格特質和情感處處激盪讀者的心。因此在探討盧梭的「自由」觀，這本書表現了他最終回歸個人尋找自由的思想。

另外介紹盧梭這本史無前例的自傳體著作《懺悔錄》，在自由議題上，這本著作揭露了他所看到文明社會的種種醜惡樣態，他最終發現人類社會各種不公義、不平等造就的怪異價值觀，讓他純真而軟弱的心靈被污染，最後靠著內在衝突痛苦和沉思而得到淨化。這是他試圖向大眾剖白真實的自己，也是面對當時社會對他誤解所發出的告白。在當時社會中，盧梭曾一度沾染惡濁的環境帶給他的惡習和迷惑，他看到人與人之間的不平等，使他遭遇不平等、不公正的對待，「正是強者的暴虐專橫，摧毀我那溫柔多情、天真活潑的性格」並「使我染上了自己痛恨的一切惡習，諸如撒謊、怠惰、偷竊等」。<sup>24</sup>他不看重金錢，但事實上這個社會沒有金錢就談不上自由，貧窮造成他生活的困頓令他害怕和痛恨，這造成他對金錢的極端吝嗇與無比鄙視兼而有之的矛盾心理。正由於他的自我省察和覺醒，在這部作品中，有著十分深切的感染力，盧梭幾乎已經竭盡所能剝開一個人在社會中難以擺脫的虛偽面具，誠實面對自己的過錯，從文本中，值得探討的是：

---

<sup>24</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.5 ; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes*, p. 30.

盧梭如何實踐他崇尚自然、傾聽內心、把握人性真實的理念，以及如何從對自我的真實逐步走向自由與解脫的過程。

本研究將根據盧梭這五本主要的著作：《論科學與藝術》、《論人類不平等的起源和基礎》、《社會契約論》、《愛彌兒》、《孤獨漫步者的冥想》中的自由思想進行探討。在此之前，本文將在第二章討論傳統政治哲學與盧梭思想相關的學說，一方面說明這些學說對盧梭思想的影響，另一方面也比較盧梭與他們的不同。如此從歷史的角度剖析盧梭「自由」思想的背景，分析相關學說對他的影響，以及他與這些重要思想家之間的差異與相互激盪，將有助於我們理解盧梭本人的思想。第三章是對盧梭思想的分析，說明他提出四種狀態中的自由概念，這是盧梭自由思想的核心理論。第四章則在探討盧梭自由論所衍生的問題，指出盧梭論點中的矛盾、傳統評論對他的誤解，進而提出新的詮釋來理解盧梭的理論。第五章則為盧梭的自由論作出結論，並且為通往自由的進路開展願景，歸納其自由論的架構，闡釋盧梭理念精神，將其學說賦予現代意義。關於本文研究步驟歸納如下：一、盧梭自由觀念在哲學史上的特殊性。二、釐清盧梭對自由觀念之論述。三、析論盧梭學說中社會自由與個人自由的衝突，以及盧梭個人在批判傳統觀念後所建構之理論問題所在。四、「自由」明確的定義與歸納。

## 第二章 盧梭「自由」思想與相關學說

盧梭自由觀有其來自西方傳統政治思想的淵源，對此，我們應有所認識。先就字義上來說，英文字彙「自由」有兩種表達，一為「Freedom」，一為「Liberty」。參照哲學字典<sup>25</sup>解釋，「Freedom」和「Liberty」意義上互通，但仍然有些微差異：「Freedom」指一般意義、廣義的自由，屬於不限於文化、地域、風俗 等人人皆可享有的自由，意謂拘束、障礙的不存在，「在哲學和社會的歷史上，Freedom作為一個道德的和社會的概念，有一個特殊的用法，既是產生在人和人關係之情況，也是指社會生活的具體情況。」<sup>26</sup>比如說：自由意志、言論出版自由、人身自由 等。「Liberty」指選擇的自由，自束縛中解放的自由，西方十九世紀初在英國政治上第一次出現「liberalism」的概念，是為擺脫既存不合理的約束而倡導的自由主義，偏於個人享有的自由，例如：在某些情況下外邦人、戰敗者等身份不能擁有自由，而有人要爭取這樣的自由。「Freedom (自由)」是涉及層面較大、全面性、完整的自由，是一種完整人格的理想，是普遍性的自由概念；「Liberty (自由)」是實際的針對特定束縛對象要求釋放，是對權利的爭取，行之太過則有爭權奪利之弊。盧梭的自由概念在這兩個意義上沒有明確區別，他的自由既表達普遍、全面的人格理想，也包含掙脫現實社會種種不平等現象的束縛，他的自由觀涵蓋了這些概念。

其次，從西方自由主義 (Liberalism) 的歷史發展也有助於吾人了解「自由」的概念。「Liberalism」的興起源出英國，字源則來自西班牙文。西班牙人用這個詞彙諷刺當時國內政壇非英國派系的政客。所謂「諷刺」在於自由主義興起自英國，英國人才真正明白自由主義為何，非英國派系的政客所說的自由，無法掌握自由真正精神。英國詮釋自由主義依洛克憲法的原理原則為主，訴求議會政府、人權的建立、希望人人擺脫壓迫狀態得到自由。英國自由主義分成兩派，一為霍布斯(Thomas Hobbes 1588-1679)、洛

---

<sup>25</sup> Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*; Vol.3, Editor in Chief (New York: The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1983).

<sup>26</sup> Ibid, p. 223.

克一派，屬於消極的自由主義，主張傳統憲法的規則，保障人民生命、自由、財產安全，免於受政府束縛，傾向社會主義理想。另一派是功利主義的自由，屬於積極的自由主義，要求政府提供人民免於痛苦、無知，給予教育、自由的條件和機會，最終目的在完成給予人們自由的條件，是現代資本主義的理念。

緊接著法國也興起自由主義的浪潮。法國自由主義源起對當時羅馬教會傳統保守主義之批判，以及對當時社會主義之反動；理念在反教權、倡立民主議會、進步人權。在學說中產生兩派自由主義立場，一是自啟蒙時代洛克、伏爾泰、孟德斯鳩、康斯坦（Benjamin Constant）等人的學說立場，主張政治上的放任主義、個人主義經濟、政府機制縮小化。另一派盧梭式的、民主的自由主義，領導人物是法國革命首領：年輕的拿破崙，他強調政府必須由人民體制控管。綜觀這兩派學說的理論，洛克自由主義和其他自由主義有所差異，他的「自由」是指政府的獨立存在，重視政府組織的運作；其他自由主義則視自由是人民和政府之間的規則。共同理念在縮減政府存在的龐大運作體制。與洛克相同流派的康斯坦對盧梭的自由觀念頗感興趣，但認為他的自由只能是一個虛構理想。康斯坦主張社會契約是所有獨裁專制政府中最龐大的極權學說。站在盧梭立場上立說的格林德威利斯（Grand Williers），認為自由主義真正意涵是去擴張的政治力量和人民的自由。他主張政府不是無用的組織，而是為了達到自由的目的之必要存在。因此他綜合兩派，尤其自盧梭的自由觀念到以下的結論：只要政府屬於人民，擴大政府的權力就等於是擴大人民的權力。

根據以上對「自由」一詞與「自由主義」發展的簡介，可知盧梭的自由觀既有來自於傳統自由思想的影響，也對現代自由主義產生深刻的影響，本章將先就與自由概念相關的西方傳統政治思想：柏拉圖、亞里斯多德、斯多噶學派（The Stoics）自然法學派，乃至近代傳統自由思想：霍布斯、洛克、伏爾泰、狄德羅、孟德斯鳩與休謨（Hume）等對盧梭的影響，以說明盧梭自由思想發展的背景。

## 第一節 傳統政治思想與盧梭

普魯塔克 (Plutarch) 的《希臘羅馬名人傳》英雄式的傳奇故事<sup>27</sup>和喀爾文 (Calvin) 教派的道德觀，這些思想氣氛揉合成盧梭既柔弱又剛強、在怯弱與勇敢、浮華和高潔中，常與自己作對的矛盾性格。<sup>28</sup>盧梭說：

尤其是普魯塔克的著作變成了我最喜愛的閱讀。我不斷反覆地閱讀他並從中得到愉悅，矯正我對於小說過於沉迷的癖好。並且我不久也偏愛閱讀阿日來 (Agesilaus)、布魯特斯 (Brutus) 和阿里斯泰德 (Aristides) 到亞蘭達提斯 (Orondates)、阿坦曼尼斯 (Artamenes) 和約伯 (Juba) 的作品。從這些有趣的閱讀中，他們引起父親和我之間的討論，形成我自由思想和共和國的精神，帶有好勝的和自豪的氣質，不能忍受壓迫和奴役，這使我在整個生命的境遇中苦惱，最低限度在充當這個角色時發洩情感。<sup>29</sup>

因此盧梭自小便已萌發潛在的自由思想。而他的思想有時代與歷史傳統為後盾，並非全然原創性。古典著作柏拉圖《理想國》(Republic)、亞里斯多德《政治學》(Politics) 思想深刻影響盧梭的創作，而從他的作品中我們發現，自然法學派格老秀斯、普芬道夫等人、斯多噶學派等，都對其思想的形塑起著刺激的作用。本節將先說明柏拉圖的《理想國》與亞里斯多德的《政治學》，斯多噶學派和自然法學派，以及十七世紀的洛克和霍布斯對盧梭政治思想的影響，以助於我們瞭解盧梭自由觀念產生的思想背景。

### 一、柏拉圖和亞里斯多德

#### (一) 柏拉圖 (Plato 427B.C~347B.C)

自蘇格拉底以倫理學為哲學基礎，倫理道德與城邦政治關係從此密不可分，因此一切關涉道德的問題就是政治的問題。自由建立於城邦的美善是自由的政治前提，唯有城

---

<sup>27</sup> 普魯塔克 (Plutarch)，西元前 46—120 年，希臘傳記作家，著作《希臘羅馬名人傳》是一本從 Theseus 和 Romulus 時代至他本人所處時代止，關於希臘羅馬哲學家英雄之比較研究的傳記。

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.5 ; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes*, p. 8.

<sup>29</sup> Ibid.

邦政治健全，人民才有獲得自由的可能。柏拉圖作為蘇格拉底的學生，他的《理想國》實依蘇格拉底「只有正直的人才會幸福」的理念，以規劃理想共和國的政治體系。盧梭深深沉湎於古典的柏拉圖式烏托邦思想，其思路依循柏拉圖理想的共和國體制，以「人生而自然，自然即善」之人性論為前提，開展社會契約制度下的新理想共和國。一些詮釋者發現柏拉圖與盧梭之間存在強大親和力，這親和力在於他們都是根據「權力必須符合道德規準」，來理解一個政權存在的合理性。如何證明盧梭的政治是意志和智慧的結合？就像艾倫·布倫（Allan Bloom）的評論：從盧梭學說中經常引用柏拉圖對蘇格拉底的描述，可見他藉此將民主描寫成一個崇高的價值。<sup>30</sup>

在盧梭自由理論中，批判已存在社會不平等的理論基礎，是建立在國家與社會的起源問題上。柏拉圖從社會分工和人的物質需要出發，認為人的物質需要不可能自給自足，有一部份必須靠別人提供。因此一個人必須依賴於另一個人而存在，只有人們組織團結，彼此協助，才能滿足個人物質需求，國家因而產生。在這個問題上，柏拉圖只討論到人類社會的起源問題，卻沒有抓住國家產生的真正原因。事實上，國家是人類社會發展到一定歷史階段的產物。並且柏拉圖將人與人之間的依賴和需要視為理所當然，不構成不平等和不自由的關係。盧梭則認為當一個人必須依賴另一個人獲得需要時，人類便開始了一種奴役與被奴役的社會狀態。社會的起源在於人們轉讓了原初不應該轉讓的主權，造成文明社會的不平等，我們必須在人為社會中找回在自然狀態下屬於獨立自足野蠻人的最大自由。盧梭區別自然狀態和社會狀態，說明社會起源在於家庭和私有制的產生，從社會進展到國家的過程，則因社會契約造成權力不合理的轉讓，而產生內部的強權所造成。因此他企圖提出一個理想的社會契約，這個契約根基於「普遍意志」的要求，做為國家的決策力量。

柏拉圖在社會分工的基礎上，提出四元德的觀念：「正義」、「智慧」、「勇敢」、「節

---

<sup>30</sup> Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, (De Kalb Northern Illinois University Press, 1993), p. 13.

制」，作為國家各階層人民思想行動的根據，最終在塑造一個各階層符合德行的社會。<sup>31</sup> 盧梭和柏拉圖一樣提出一個理想社會，這個社會原型就是一個「道德的社會」，盧梭和柏拉圖同樣重視所謂道德、德行與社會的關係，將之視為穩定社會秩序的基礎所在。但盧梭標榜的「道德」沒有類似柏拉圖羅列的德行項目，而只是要求人回歸內心自然情感，面對為社會整體的善，發揮理性的意志。盧梭的道德還包含一種感性的成分，基對國家的熱愛、愛國情操所發出的道德感。因此盧梭的政治學繼承柏拉圖以來「凡道德即政治」的傳統，德行與社會仍然有著密不可分的關係。

就在理性主義的立場柏拉圖曾強調法律的重要性，立法為道德服務，道德是立法的基礎。個人應按理性生活，城邦應在法律中體現出理性。如前所說，盧梭與柏拉圖一樣重視道德的價值，但他訴諸於感性而非理性的道德判斷。道德感是構成法律的先決條件，對立法者而言，自由、智慧、和諧是制定法律的目的與所依據的準則。當公民不服從法律，就不能委以任何權力。他們又同樣強調智慧與理性在立法中的重要性，並且認為統治者不應有太大權力。最好的政治制度不是專制獨裁，也不是放縱自由，而是界於兩者之間。理想政體應有一定的權威，與一定的自由，尤其要符合道德、自由、智慧與和諧的準則。<sup>32</sup>

在國家政體良莠的看法上，柏拉圖認為歷史上依序出現過四種每況愈下、不斷退化的政體：榮譽政體（timocracy）、寡頭政體（oligarchy）、民主政體（democracy）、僭主政體（tyranny）。榮譽政體類似斯巴達政體，是善惡兼備的政體，統治者享有榮譽並以榮譽為重，但卻貪圖金錢、縱情聲色；軍人生活與生產者不同，注重軍事體育訓練，但卻熱衷於戰爭。少數富裕者掌握政權的寡頭政治，使富者愈富，貧者愈貧。兩極分化最終必陷入內外交困。民主政體人人享有平等權力，有多樣選擇機會，但卻會使政治道德趨於解體。僭主政體是個人獨裁統治，必會發動對外戰爭以轉移民眾對國內苛政的注意力。因此柏拉圖肯定斯巴達榮譽政體是現實中最好的政體，因為當時雅典民主派處死他

---

<sup>31</sup> 參閱傅偉勳，《西洋哲學史》，（台北：三民書局，1965），頁 107。

<sup>32</sup> 全上，頁 236 239。

的老師蘇格拉底，使他懷疑民主政治。特殊的是柏拉圖視僭主政體為最差的政體，但他共和國所訴求的人治政治，卻明顯採取這個政體。只不過是把僭主換成明智的哲學家皇帝。<sup>33</sup>和柏拉圖相較，盧梭的立場明顯是民主政體擁護者，注重個人意志的展現。但他曾在《社會契約論》提出「沒有一種政體適合於一切國家」，他和孟德斯鳩一樣認為，國家政體必須考慮到地理環境和居民等因素。盧梭考慮這些因素後，與柏拉圖一致懷抱理想國的藍圖，認為最理想的國家型態是小國寡民的共和政體，也只有在這樣的型態中，以多數社會成員意見決定國家事務才有可能。

總之，就人治與法治而言，柏拉圖認為第一好的國家是人治國家，即哲學家皇帝主政的國家，第二好的是法治國家，即國家統治者只能服從法律，不能凌駕於法律之上，法治的目的在於防止統治者濫用權力，以及約束人本性的貪婪自私。這個第二好的國家是民主與君主政體的混合政體。柏拉圖政治從人治過度到法治，最終「理想國」才是他真正的政治理想，也就是賢人政治的共和國政體。

盧梭的理念則是民主與法治的結合，他的民主以普遍人民的意志代替柏拉圖的哲學家皇帝，法治則以感性的道德情操作為理性建構法律的基礎。法律的產生具有強制力，在於它經過人人為自己立法而提出普遍意志的過程，因此人民必須無條件遵守法律。不過由這個普遍意志下凝聚成的單一意志掌控所有的人，任何人不得違背這個意志的規範，最終容易成為強大的專制國家。另一方面盧梭主張打破階級、人人平等，而柏拉圖視分工國家的構成原則，社會劃分成統治者、軍人、生產者三個等級，人的天生本性不同決定了適合不同工作，三個等級的劃分是人的本性決定分工的層級，因此在盧梭看來理想國變成一個等級森嚴的奴隸制國家。

柏拉圖政治哲學是層層的統治關係：父母統治孩子、高貴者統治卑賤者、年長者統治年幼者、強者統治弱者 等。盧梭政治哲學則是單一普遍意志造成的社會強制力量，訴諸於每一個人都具備並且有能力發展的普遍意志。他們的政治哲學具有相同的烏托邦理想特質，柏拉圖的理想是提出一個超越一般人性、具有理性與智慧的哲學家皇帝，盧

---

<sup>33</sup> 參閱苗力田，《古希臘哲學》，（北京：中國人民大學出版社，1996.1），頁 350 354。

梭則提出一個超越個體考量、人人具有的普遍意志，並凝聚成為單一的意志。他們都為人類社會提出了理論和願景，但事實人類生存情境中，總有許多與他們的理想扞格不入的地方。

## （二）亞里斯多德（Aristotle 384B.C~322B.C）

相較他的老師柏拉圖，亞里斯多德在政治學上採取更為現實主義的立場。他從城邦制度發展史的分析，尋求各種制度中最可行的形式。首先亞里斯多德肯定人的社會性，他說：「人天生就是社會動物。」<sup>34</sup>他認為即使人們並不需要其他人的幫助，照樣要追求共同的生活。共同的利益會把人聚集起來，各自按自己應得的，獲取那一份美好生活。因此對於一切群體或個人來說，這是人類構成社會最大的目的。這個觀點為洛克、狄德羅等人所接受。<sup>35</sup>盧梭則認為人天生過著孤獨、自足的生活，使人慢慢聚集在一起形成社會，主要出於兩個環境因素：土地私有制的形成與家庭的產生。亞里斯多德以共同利益的結合解釋人類社會狀態的發生，盧梭則以自然賦予人類自我完善化能力，使人在思想上產生不可逆轉的變化。如此盧梭對人類原始狀態提出新的說法，這個說法成為他後來解釋理想社會制度的基礎。

亞里斯多德認為人根本生來就是不平等的，有些人天生是作奴隸的，另一些人是天生來統治的。在亞氏的公民中，不包含婦女與奴隸，因此他的方案是為城邦中有教養和財富的公民所提出來的。他努力為各階層的人，以及他們的奴隸規劃出最佳關係，以提供各階層的人幸福的生活。<sup>36</sup>盧梭雖然承認不平等的存在，即自然或生理上的不平等和道德或精神上的不平等，但卻認為人在自然狀態天生就應該是平等的。自然中的不平等差異是很小的，不構成不平等的問題。真正的不平等是人類進入社會狀態基於一種不平等的協議才產生的，因此世界上本來沒有天然的奴隸，最初的奴隸是強力造出來的，是

---

<sup>34</sup> 參閱 威爾 都蘭原著，《西洋哲學史話》，國家出版社編譯（台北：國家出版社，1979.7），頁 99。

<sup>35</sup> 參閱 John Dunn，《洛克》李連江 譯，（台北：聯經，1990），頁 55。與 Peter France，《狄德羅》，胡基峻 譯，（台北：聯經，1985.5），頁 2。

<sup>36</sup> 參閱 威爾 都蘭原著，《西洋哲學史話》，頁 110。

被迫的，而他們之所以永遠當奴隸，完全是由於他們的怯懦。<sup>37</sup>因此盧梭和亞里斯多德在人類起源狀態的看法上是對立的，但關於公民的社會地位，盧梭顯然和亞里斯多德一樣，劃分了地位的高下。但亞里斯多德以自然資質，劃分人天生作為主人或奴隸的優劣地位，盧梭則以人的才能和表現作依據。他認為在一個組織得很好的國家中，公民的社會地位應該根據他們對國家的實際貢獻，即才能和力量來決定。因此盧梭平等的理念就是如現代民主政治所謂立足點的平等。

至於自由的概念，亞里斯多德曾經作過明確的界定。他認為民主政體的一大基本原理是自由，自由的形式之一就是治人與被治交相更迭。另一個形式則是個人依其所願而生活，無法依個人所願而生活乃是奴隸之特徵。但亞里斯多德也指出每個人都隨心所欲的生活，是輕率的自由觀念，因此必須以道德性作為自由的規範。自由是公民的特權，但絕大多數的人民沒有公民身分，婦女更全無自由。盧梭同意亞里斯多德的看法，認為民主政體追求的就是自由，一個人如果放棄了自由就不成其為人了，因此不可能有人願意放棄自由而甘為奴隸。但對於自由的形式，盧梭顯然和亞里斯多德相左，所謂治人與被治的關係在盧梭的政治理想中並不存在，依個人所願而生活只是自由的一種型態。盧梭認為自由可分為兩種型態，一是社會的自由，二是個人的自由。在自由的社會中，人人平等，擁有表達意志、參與公共事務的權利。整個社會的自由，也就是個人依其意願而生活的自由。在個人的自由中，除了行動上的自由有道德的規範，還必須從人類自然狀態的本性中，追求心靈的自由。<sup>38</sup>從這裡可以明白盧梭的自由觀點，從柏拉圖、亞里斯多德以來著眼於社會美善，轉而深入到人性、個人的層面，更切近自由的本質。

不過亞里斯多德在國家論中，相當詳盡地描述國家應該用來控制公民生活的各種方法，他主張「所有公民都屬於國家」。這與盧梭在《社會契約論》中，提出人民在普遍意志下，一切以國家為重相似。在這個前提下，他們都認為立法、執法的嚴格與否，是政治制度是否得以保存的關鍵，並且也認為公眾的事物應該由公眾管理，每個公民不光

---

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 133.

<sup>38</sup> 參閱 Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*.

是屬於他自己，而是都屬於國家。國家作為公民的集合體，公民都應直接參與國家的政治事務。與公民生活相關的事務沒有必然性，不是必然的真理問題，因此需要溝通討論，訴諸民意。就這點來說，盧梭和亞里斯多德是相似的，他們都認為多數人執政勝過少數最優秀的人執政。不過亞里斯多德區別了階級的觀念，認為明智的政治家、領導者需要對大眾曉以利害，徵求大眾的同意與支持；盧梭則將大眾視為同等的明智，認為人在面對公眾事務能有一致的明智判斷，因此他將主權完全的交給人民，人民成了自為立法的主權者。<sup>39</sup>

盧梭和亞里斯多德一樣認為小國寡民是理想的社會，因為在這情況下，個人最能履行社會的職能。十個人構不成國家，十萬人也不能構成名副其實的國家，因為人多地廣已無法實際實行法律管理。因此亞里斯多德的城邦政治和盧梭的共和國，都是理想社會的藍圖。只是亞里斯多德以有資格的公民作為主權者，而盧梭以所有人民為主。由此可見，盧梭對傳統政治思想有擷取也有突破之處。

## 二、斯多噶學派和自然法學派

### （一）斯多噶學派

斯多噶學派是希臘化時期的哲學思潮，倫理學是此派哲學核心議題，其主要學說立場有二：一是宿命論，認為宇宙為永恆的必然法則所支配，個人自由意志不可能存在。雖然人處處有選擇這個或那個的意願，但不表示人具有違抗宇宙必然秩序的自由。因此他們所謂的自由，意謂個人對於外在事物的判斷或態度是可以改變的，但最終仍需全盤接受命運的安排。二是禁欲主義，在肯定理性即人的本性之前提下，倫理實踐必配合理性要求。人的行為必須遵循自然法則，人的意志要順從神的意志。順從自然或天意就是順從理性，也就是德行的表現與人生幸福之所在，而人生最終目的在透過道德自律，以實現超越的精神。

斯多噶學派倫理學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。蘇格拉底最先從倫

---

<sup>39</sup> 威爾 都蘭原著，《西洋哲學史話》，頁 115。

理觀點考慮錯誤的行為，他認為意志完全依賴於認識，做錯事的人不「知道」自己在做什麼，因此他的行為不是志願的，是不自由的；只有聖賢才是自由的。柏拉圖贊成蘇格拉底的主張：壞人的行為不是自願的，所以不是自由的。但他以人的責任心明確肯定人有選擇的自由，並且發揮了這種思想——人可能由於自己的過失，陷入倫理上的不自由，但心理上自由的情況。亞里斯多德則從一般倫理觀點考慮自願的行為。他認為這種自願性並不純粹，有些是來自外力和心理上的強迫，有些來自對事實情況的無知。因此只有來自人格本身、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條件。盧梭的自由思想從這些古典哲學中得到深化的基礎，<sup>40</sup>這裡將進一步闡述斯多噶學派和盧梭相關理論間的相似性。

斯多噶學派以「自我保存」(self preservation)是動物的本能，他們認為自然界的生物本能地排斥一切有害之物，接受一切有利或與他同類的事物。他們主張「合乎自然而生活」是生命的目的，合乎自然的生活即是德行的生活，德行是自然引導我們趨向的目標，順從自然也就是順從自己的本性或理性。幸福在德行之中，德行是使整個生活和諧一致的心靈狀態。如果一個理性動物墮落，那是由於受到外界事物的假象蒙蔽所致，或者受到同伴影響，因為自然的出發點永遠不可能是邪惡的。<sup>41</sup>斯多噶學派對自由的看法依從蘇格拉底的傳統，只有善良的人是自由的，惡人都是奴隸。自由是具有獨立行動的力量。由此可見盧梭自然觀念的淵源，所謂「順乎自然的生活是自由的」、「依順自然的本性行動即善、即德行」這些觀念，一直是盧梭自然狀態說的主要思想。

斯多噶學派將個人意志從屬於自然界的意志，即理性的、神的意志。<sup>42</sup>盧梭則將這種從屬關係化解，認為人隨其自然產生的意志就是自然的意志。因為在一切跟隨自然的都是善的前提之下，從自然本性發出的意志必定是善的。更進一步說，就是自由。因此

---

<sup>40</sup> 參閱 威廉·文德爾班 (Wilhelm Windelband)，《西洋哲學史》，羅達仁譯 (台北：商務，1998)，頁 203-207。

<sup>41</sup> 關於斯多噶學派理論參閱傅偉勳，《西洋哲學史》，頁 159-162。苗力田，《古希臘哲學》，頁 597-598, 601。

<sup>42</sup> 苗力田，《古希臘哲學》，頁 597。

在自然狀態中，人得到了與生俱來最大的自由。

斯多噶學派強烈的責任感要求個人有選擇的自由，依循柏拉圖四元德（正義、智慧、勇敢、節制）的理念，對於德性內容做出更深刻的區別。理性在這派哲學中有絕對性、不可移易的性質，他們認為一個有理性、有智慧的人是不受激情支配的。理性的判準讓他們時時保持心靈的平靜，能不受任何外物影響，因而是自由的。斯多噶學派的自由，意謂個人具有獨立行動、不受任何道德約束的力量。因為一個人是理性的，就是道德的。盧梭的自然觀與斯多噶學派有相同的立場，不過他卻以人性、情感來解釋道德、責任等問題，他認為人有發自真實情感的本性，這是盧梭將傳統道德思想深化的結果。盧梭說的真實情感本身，包含斯多噶學派具有理性、平靜的特質。他也認為嗜欲的衝動，並不能讓一個人得到自由，只不過他不以理性解釋這個情況，而訴諸於他所塑造的自然人那份寧靜孤獨的心境。總而言之，從斯多噶學派的倫理學，我們看到了盧梭學說非原創性的部分，仍有傳統的理論為其基礎。

## （二）自然法學派

自然法學派代表人物格老秀斯（H.Grotius 1583—1645年）<sup>43</sup>是西方十六世紀人文主義運動中最重要的思想家，其自然法的觀點普遍成為十八世紀啟蒙時代思想家的理論基礎。為了捍衛人文主義的思想，他反對當時喀爾文、路德教派主張「不存在自由意志」之觀點。自然法學派相信有一先於一切人和神權力之法律。一個著名的命題是：「即使上帝不存在，自然法仍不失其有效性。」這種法律具有獨立、超越於這兩種權力的效力，且這「法律」概念的根據不在權力和意志，而在「純粹的理性」。凡是理性判斷為「存有」（being）的或源出於純粹理性的事物，都不受任何政令或法律的控制或改變。因此

---

<sup>43</sup> 格老秀斯是荷蘭法學家和政治家，在社會和法律起源的學說中，他回到亞里斯多德再到柏拉圖思想。他的學說特色是力圖在各方面和古代理論建立直接關係。因為17世紀數學成為復興柏拉圖「理型」的普遍媒介工具，他將法律的觀念和柏拉圖「理型」的特質聯繫起來，法律便如同數學一般具有獨立普遍有效性，所以他的學說中，法律和數學相關聯，都是可以不依靠經驗而仍舊保持其有效性。他說：「法律有如純算術，因為關於數及其關係的算術學說包含著一種永恆和必然的真理；即使整個經驗世界被毀滅，即使根本沒有用數來計算的人，也沒有任何需要計量的對象，這種真理也不受影響。」比如說如果沒有人主持過正義、實踐過法律，正義和法律仍然有效。

自然法乃是人類運用理性所發現的法則。正如卡西勒（E.Cassirer）所說：

法律就其最初和最原始的意義來說，就其自然法（natural law）的意義來說，法律不只是被頒布的、被制定了的條例的總和，。法律「發布命令」而不是「接受命令」。<sup>44</sup>

自然法學家不會承認法律僅是某一特定群體或社會的準則，他們相信有絕對價值存在，法律是實現這些價值的一種手段。而格老秀斯在思想史的真正貢獻不在於他發現了永恆、普遍、獨立於一切的自然法，而是在於他將法律來源歸之於柏拉圖所說的善的「純理型」。法律作為理型的超越性，使正義與善超升於所有存在物之上。因此在十七世紀談到「自然」的觀念不是指事物本然的存在，而是指真理的起源和基礎，「凡屬自身確定的、自明的、無須求助於啟示的真理，都是屬於自然的。」<sup>45</sup>格老秀斯將神權和人權分開，以此闡述法律的哲學原則，建立神權於天啟，建立人權於理性，還將它們嚴格地分開，使之各有應用的範圍。他在社會需要中找到天賦人權的基本原理，並在邏輯演繹中找到發揮天賦人權的方法。唯有人的理性與人的社會性具有一致的關係，才能由此推論出不因歷史變遷而改變的自然法之根據；這種絕對權利的存在，是由於它的基礎在理性。它獨立於政權之上，是政權的主要依據。

盧梭是傳統自然權利理論的批評者，自然法學派主張「自由」這個觀念，就是一切事物遵從自然法而行，事物便得到其應有的自由。和盧梭同時代的哲學家大部分接受自然法的存在，當時法國第戎學院徵文題目：「人類不平等的起源為何？是自然法所授權的嗎？」就提出這樣的問題。盧梭的學說中明顯不承認自然法存在，因為一旦他承認自然法存在，等於承認人類的一切道德、法則並不受人本身的意志所支配，而是受自然規律的支配。盧梭強調的自由精神是意志和個人的自由。在《論人類不平等的起源和基礎》的緒論中，盧梭便提出他對傳統自然法的批判，認為當傳統法學家將自然法則下如此定義時，都是將這些法則建立在形而上的原理之上，很少有人能夠理解自然法的原理到底

---

<sup>44</sup> 以上參閱及引用自【德】E.卡西勒，《啟蒙哲學》，顧偉銘等譯（山東；山東人民，1996.8），頁229  
235。

<sup>45</sup> 全上。

是什麼。因此自然法是從「非人類天然知識」中引申出來的，要去確認自然法的存在，作為人在自然狀態中遵循的根本法則，是徒勞無功的。在盧梭看來，所謂自然法則就是自然的呼聲，就是人類以最真實的自然本心諦聽到的規律。<sup>46</sup>簡而言之，自然法學派的學說提供盧梭批判的對象，並將傳統對自然法與理性的認知做了一個大逆轉。

### 三、十七世紀的霍布斯和洛克

#### (一) 霍布斯 Thomas Hobbes (1588-1679)

霍布斯同培根、伽利略與笛卡兒為十七世紀文藝復興時代的人物，他是近代科學與政治學重要的奠基者。他批判中世紀經院哲學與古典哲學，使學術發展脫離中世紀思想，邁向近代思潮。他企圖建構一套全面性的哲學理論，處理自然科學與政治學。他以三本巨著拼湊出這個體系，書名是《物體》( *Body*, 1655 )、《人》( *Man*, 1657 ) 及《論公民》( *Citizen*, 1642 )。在漫長學術生涯中，其作品對近代思想最重要的貢獻是有關政治哲學的著作，尤其是《論公民》、《利維坦》( *Leviathan*, 1651 年, 又名《巨靈論》)。這兩部作品建立了關於君主專制制度理論，其中更以《利維坦》被認為是以英語寫成的最偉大政治哲學名著。霍布斯反對傳統學說不遺餘力，古代的共和制、中古歐洲的教會政治和十七世紀英國盛行的混合君主制學說，都是他批判的對象。他並提出「政治絕對主義」( *political absolutism* )，認為主權應掌握全權的「國家」，國家的權威是來自實在的權力與人民的同意，不是由更高位的法則(例如神)而來。霍氏希望增加君主的權力，但是要求君主的政治權威建立在實力與同意的基礎之上，而非神權。事實上他為絕對而專斷權力所做的辯護，與十八、十九世紀人們對於立憲政府的普遍要求相抵觸，因而也招致許多非議。

霍布斯對盧梭的影響，可見於盧梭曾引述霍布斯自然狀態的看法，並加以批判。<sup>47</sup>霍

---

<sup>46</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, pp. 13 14.

<sup>47</sup> 例如 Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p. 21 盧梭寫道：「霍布斯認為人類天生是大膽的，只想進行攻擊和戰鬥。另一位著名的哲學家（指孟德斯鳩）的想法則恰恰相反，這位哲學家認為（康貝爾蘭德和普芬道夫也

布斯把人類自然狀態描述為由激情和敵意產生的暴力衝突狀態，認為自然狀態可以理解為人們不受制於政治權威的行為狀態。《利維坦》第 13 章寫道：

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了，而且這樣的一種戰爭是每個人對每個人的戰爭。<sup>48</sup>

因此他提出只有人的理性才能幫助人擺脫這種狀態。盧梭同霍布斯一樣追溯到遠古的自然狀態，對自然狀態下的人性卻持相反看法。他在《社會契約論》「論奴隸制」中直接反駁霍布斯《利維坦》的戰爭狀態：「個人之間的毆鬥、決鬥或者衝突，這些行為根本不能構成一種（戰爭）狀態。」<sup>49</sup>他對霍布斯的批判顯然受到洛克《政府論》影響。<sup>50</sup>因此《利維坦》生動描寫自然狀態的殘酷野蠻，依盧梭看來在自然狀態這是不可能的，但在文明社會中這是真實的。所以盧梭關於文明社會人類種種不幸、不平等以及戰爭現象的描寫和霍布斯的自然狀態，確有神似之處。<sup>51</sup>

霍布斯認為君權是人民意志的總和，君王的利益理所當然體現臣民的利益，君王就是臣民的化身，臣民對君王的反抗意謂著對自己的反抗。他把絕對君權思想發揮淋漓盡致。盧梭的民主意識則十分鮮明，他將「主權」和「政府」加以區別，反對霍布斯所謂人民必須絕對服從君權的觀點，也反對人民自願讓渡權利、自願投入暴君懷抱這樣的理論。對霍布斯而言，符合正義的唯一方法就是主權的宣告，所謂主權指的是君王的力量，在他提出的共和國的構想裡，定義了這個共和國的主權是一個人。它的行動是多數群眾

---

同樣地斷言說）沒有比在自然狀態中的人更膽小的了，他一聽到輕微聲音或望到微小動作就嚇得發抖並準備逃跑」。

<sup>48</sup> 霍布斯，《利維坦》朱敏章譯，(台北：商務，1972)，頁 80。

<sup>49</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol. 4 ; Social Contract*, p. 135.

<sup>50</sup> 洛克《政府論》第 2 卷第 2 章：「自然狀態 既然大家都是平等的、獨立的，所以就沒有一個人應該傷害別人的生命、健康、自由和財產。」。

<sup>51</sup> Andrzej Rapaczynski. *Nature and politics : liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau* (Cornel University Press , 1989), p. 224.

的集合，藉由它與其他人相互的契約，使每個人民在它之下做立法者，到最後它可以使用這強力指揮全部人民，並且在全體擁護下，維護群眾的和平與權益。盧梭的主權論則以保護民主自由為重，他反對霍布斯主權轉移給君王這樣的理論，並將主權代表的力量轉化為抽象的「普遍意志」。這個意志沒有什麼具體的代表，也不是個別意志的總和，是個人面對公共事務的利益時，排除個人考量，而產生一致的、好的意志作為決策。從霍布斯和盧梭理論，我們發現某種共通性：人民大眾被看作是單一個人的意志，這個團結的人格足以支配一個意志。獲得這個團結意志的是主權。<sup>52</sup>但霍布斯將主權歸於大眾的轉讓，以大眾推舉的代表作為象徵；盧梭也把握這個理論的原理，不過他主張主權是不可讓渡的。<sup>53</sup>

另一個與「自由」概念關係密切的概念便是「正義」。霍布斯認為正義就是符合法律。依法行使任何權力的行為，與個人自己的想法很少一致，而以合法與否作為定義正義的標準，能使人明白到他們的欲望應是根據契約行動。每一個人人都受到公眾力量的束縛，並藉由公眾的同意將這個束縛的律令建立在公眾之上。這個普遍意志在社會契約中的運用，也就是個人意志服從於一個具有主權的力量，這個力量的命令便定義了正義。盧梭和霍布斯不同，盧梭認為符合法律的行動不完全和個人的思想相背離，因為法律是經由普遍意志產生，也就是法律本身包含了個人的意志。並且盧梭認為正義只有在一種情況才產生意義，就是當公民的普遍意志產生的力量用於任何不公平行為的時候，每一個公民在正義的原則之下得到公平，並且必須被「強迫去自由」，此時「正義」才有意義。由此盧梭引導出自由的概念，這個自由概念的決定建立在正義的基礎上，更明白地說明在權利關係上，「自由」與所謂正義的「強迫」在這裡達到和解。<sup>54</sup>

盧梭和霍布斯立論的不同，在基礎點上是詮釋人性看法的不同。根據霍布斯的說法，人天生自私，人類的自然狀態是戰爭狀態，人必然要被國家的強制力，或者說一個至高的主權者強迫去遵守社會契約，才能維持每一個人的和平和安全。盧梭認為人在感

---

<sup>52</sup> 參閱 Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, p. 13.

<sup>53</sup> 參閱霍布斯《利維坦》第二編第三十章以及盧梭《社會契約論》第二卷第一章。

<sup>54</sup> 全上。

情上是善良的，即就可期待人會站在整體立場上發自自然情感用理性作決策，永遠按照契約規定的內容行事。人的和平與自由自然狀態中本然的事實，因此人只要拋棄在文明社會沾染的一切壞制度，人可以排除如今我們所見的爭鬥狀態，達到一個道德的社會狀態。

## （二）洛克 John Locke ( 1632 1704 )

洛克在他的《人類悟性論》( *Essay Concerning Human Understanding*, 1690 ) 中提出一套認識論，反對天賦觀念，主張「人心如白板」，否定人天生來擁有道德、知性、真理或任何特定意念內容。但他肯定人心生來具備某些稟性，能幫助我們得到知識、理念。在人類認識過程中，盧梭同洛克一樣反對先天論，認為人的一切觀念都是由外在經驗所構成。但洛克認為感覺是知識的最初原料，先有各種感覺產生簡單觀念，簡單觀念而後形成複雜觀念，然後才能進行思考。盧梭同意洛克先有感覺後有思考的構想，他說：「人的最初理解是一種感性的理解，正是有感性的理解作基礎，理智的理解才得以形成。」<sup>55</sup> 盧梭在反對天賦觀念同時贊同天賦感情，他認為在人身上存在某種不是從感覺、學習得來的天然感情，就是「人性」，其基本內容就是自我保存 ( *self preservation* ) 之心和不忍其他生物受殘害的憐憫心 ( *sympathy* )。而洛克只承認人天生具有某種能力幫助人類建構認知。至於感性也是認知建構的過程之一，是經驗性的，所以不是天賦的觀念。

洛克以神權理論說明自然狀態下的權利義務、自然法是來自上帝的法律，這法律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法律。在《政府論二講》中，他認為自然法如此清楚地寫在所有人的心上，無論人們決定是否遵守自然法，都必然知道自然法。政治社會與自然狀態主要的差別在法律與秩序：法律是自然法的落實，規範了政治社會的一切公共事務，社會中的每個人因而有了特定的是非標準得以遵循。秩序出於人與人之間相互尊敬、彼此負責。由神而來的自然法 ( *law of nature* ) 規定了這些義務。洛克不贊成霍布斯等人將自然法世俗化，將自然法解釋純屬人類理性的建構。洛克

---

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, p. 90.

認為人在自然界中的地位，使每一個人都得到神的充份指導。神告訴人應當怎樣生活，因此政治權利、政治義務均來源於上帝的意志。<sup>56</sup>

自然狀態是上帝使每個人在世界上處於平等的狀態，這個狀態先於人的生活，並且由這生活形成社會。表達洛克對自然狀態的看法：

人類的自然處境並不平靜。我們很少能逍遙自在，擺脫自然的或養成的各種欲望的的誘惑。我們的自然需要和養成的習慣集聚了大量的不快，它們源源不斷地輪流來主宰我們的意志。<sup>57</sup>

縱然洛克認為自然狀態是平等的，但和盧梭自然狀態的平靜安適是不同的。洛克偏重於人性欲望的層面，以及人在自然狀態的不安和拘束，盧梭認為這恰如一般人以文明人的觀點來描寫原始人。盧梭認為人類在自然狀態下，平等、平靜、自給自足，擁有最大限度的自由。因為無知，沒有善、惡、情欲等困擾，一切獲取基於生存需要而產生，沒有欲望的煩惱。從這裡看出他和洛克有很大的不同。洛克根據傳統社會契約論的觀點認為，社會契約訂立的目的乃是在建立政治組織，契約的內容是人與人之間達成建立政府的協議。盧梭則認為社會契約訂立的目的，在於每個人須在平等的基礎上參與公共事務，契約的內容是普遍意志一致的決策；社會契約應該在於建立一套道德原則或公正原則，即契約的內容並非只是建立一個政府或一種協議，而是建立一組道德原則。

關於「人權不可轉讓」的思想，洛克在《政府論》提出「天賦人權」的主張，認為對一個人不公正，就是剝奪他有權擁有的東西；例如他的生命、自由或財產。保護人民的權益就是政府的目的，政府的存在就是為了保障一切所有人民的生命、自由和財產。這個「天賦人權」的第一原理，成為盧梭自由理論的根據。盧梭在《社會契約論》採取洛克批判君主極權思想立場，反駁霍布斯的暴君政治。<sup>58</sup>洛克認為將全部權力交給君主一人是荒誕的，天賦人權不可轉讓或遭剝奪，保護這些權利是政府存在的目的，抹殺人權的國家沒有存在的意義。侵犯人權的政府是暴政、專制，為防止君主利用極權侵犯人

---

<sup>56</sup> John Dunn, 《洛克》, 頁 80。

<sup>57</sup> 全上, 頁 34。

<sup>58</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 146.

權，要制定法律為人權保障做嚴密的規定，以嚴格的法治作為君主統治的根據，使人民與君主同時得到約束。盧梭的主權在民思想比洛克更激進，他提出人民即主權，主權是普遍意志的運用，這個理念是現代民主理論誕生的標誌。在具體國家權力中，主權就是立法權，他說「主權者除了立法權利之外便沒有任何別的力量，所以只能依靠法律而行動」。主權者就是全體人民，包含勞動者在內的全體社會成員。而洛克指的「全體人民」只限於有產階級，因為他受「自然法」影響，把「財產權」視為自然權利的一部份。所以他的社會契約理論是以私有財產的現行分配為前提，「人民主權」實際上是「有產階級主權」。盧梭揚棄「自然法」傳統，私有財產便不再是「自然權利的一部份」，因此在盧梭社會契約論中，財產權的分配成為社會契約的對象，不是社會契約的前提。

綜合霍布斯、洛克與盧梭的理論，可以看出盧梭建構人類從自然到社會狀態的歷史觀，是霍布斯和洛克思想的綜合。洛克認為人原本就是社會性的動物，在自然的社會狀態是自由平等，故在原始社會中人類能和平相處，因此他提出天賦人權的觀念；霍布斯則認為人類的原始狀態是孤獨的個體，並且是互相爭鬥，處於戰爭狀態，為求人人自保，必須轉讓權力，在一個主權之下達成大家互相保全、互不侵犯的協議。盧梭的自然狀態接受霍布斯提出孤獨的原始人，卻吸收了洛克和平的原始狀態，將霍布斯主張人類的鬥爭狀態，與洛克主張人的社會性趨向結合，認為人類步向社會狀態是一條不歸路，而種種邪惡也在這個人為造作、違背自然的文明社會滋長。十七世紀兩位大思想家的思想，到盧梭手中融合成一個新的架構，發展出一套新自由思想的理論基礎。

## 第二節 啟蒙時代政治思想與盧梭

啟蒙時代是西方眾星雲集的時代，人才輩出，成就輝煌。哲學史上有懷疑論者休謨、自然主義有盧梭、達朗貝爾（J.L.R. Jean Le Rond d'Alembert, 1717—1783）<sup>59</sup>；文學史上有伏爾泰、狄德羅；而天文學、物理、化學、動植物學、心理學也有重大發展。啟蒙時代不是偶然或突然的風潮，而是長時間累積前代知識醞釀的結果。卡西勒（Ernst Cassirer）指出：

---

<sup>59</sup> 十八世紀法國數學家、科學家和哲學家。狄德羅編《百科全書》的合作者、副主編。

啟蒙思想家的學說有賴於前數世紀的思想積累，這一點是當時的人們沒有充分認識到的。啟蒙哲學只是繼承了那幾個世紀的遺產；對於這一遺產，他進行整理、去粗取精，有所發揮和說明，但卻沒有提出什麼新的獨創觀點加以傳播。<sup>60</sup>

啟蒙思想家當時致力喚起大眾的批判精神，當時主要的理念有兩大方向：一、提出關於自然法宣揚人生來自由平等。二、提出一個藍圖作為改革不自由、不平等社會的方針。因此十八世紀啟蒙思想家的共同目標正如這段話：

啟蒙哲學認為其任務不在於破壞，而在於重建。啟蒙哲學的這種雙重傾向表現在：儘管它一方面和近古和現存的秩序作鬥爭，但另一方面他又不斷地回到古代思潮和問題上去。<sup>61</sup>

在盧梭作品中可以發現這樣的特質。他一方面以深刻的洞察對當時社會弊病作強烈的批判，另一方面卻也試圖尋求一個方法，重建一個符合人性、平等、自由、正義的社會秩序。因此啟蒙運動哲學不強調理論系統，也不束縛於一成不變的定理。他們的創見在於認真的對過去的思想、為當代的問題進行思索。啟蒙思想家尤其看重人類的自由，對於如何建立一個真正自由國度，這個時代幾位重要的思想家都提出重要的論點。

## 一、伏爾泰與狄德羅

### （一）伏爾泰 Voltaire（1694—1778）

十八世紀法國有三個主要政治改革立場：伏爾泰的開明君主制、孟德斯鳩的立憲君主制和盧梭的民主共和制。<sup>62</sup>啟蒙時代與盧梭分庭抗禮思想家伏爾泰，和盧梭同樣懷抱對人類自由的追求。但雖同為一時之秀，對真理的執著都是如此堅定，彼此觀點和立場卻強烈地對立，留下許多論戰的書信和作品。例如伏爾泰對盧梭《人類不平等的起源》充滿嘲諷的負面評價，就是兩人間十分著名的逸事。<sup>63</sup>但不可否認當時伏爾泰對盧梭思

---

<sup>60</sup> 【德】E.卡西勒，《啟蒙哲學》，頁2。

<sup>61</sup> 全上，頁227。

<sup>62</sup> 參閱 李平滙，《主權在民 V.S.朕即國家》（山東：山東人民出版社，2001.9），第十一章。

<sup>63</sup> 這段話是這樣寫的：「你以十分真實的色彩描繪出對人類社會的憎惡，這憎惡源自預料人類的無知和脆弱，使自己被重重覆蓋物遮掩。人從未使用過如此大的深刻智慧來說服人發現自己是愚蠢的。讀

想深具影響。當盧梭在人生道路上飽嚙苦難時，遍覽了伏爾泰所有的著作。1745年，距離他成名前五年，盧梭致信伏爾泰說：「為了成為一個接受您的觀點的人，我已經努力了十五年。」<sup>64</sup>，伏爾泰當時憑著提攜後進的心情回了信，給盧梭極大鼓舞。盧梭也曾經承認伏爾泰的作品「鼓勵我寫作優美文章的慾望，並促使我努力於模仿那位迷我們如此之深的作家之風格」，伏爾泰的《哲學家通信》(The Correspondence of Philosophers)最能誘導他從事研究：「因讀這本著作而引起的興趣，鼓舞我從事學習雅致的寫作，並試想模仿那位我對之極感興趣的著作家之美麗的著色。」<sup>65</sup>縱然最後兩人因為思想的分歧而反目，盧梭卻潛在地將伏爾泰視做一生緊緊跟隨的標的。最明顯的例子是：當盧梭聽到伏爾泰的死訊，預言道：「我兩生命一體，我的生命將無法較他為長。」<sup>66</sup>而同年1778年盧梭也逝世了，他們的遺體在1794年同時遷葬至潘德農(Pantheon)神殿。

伏爾泰和盧梭原先都是百科全書派的人物，只不過後來盧梭漸漸走出自己思想的通路，而與百科全書派漸行漸遠。伏爾泰是《百科全書》派的熱情支持者，一生致力的方向和盧梭相同，爭取人類自由平等為他的首要任務。根據自然法學派的自然法傳統批判專制制度，自然法指的是一種超越時空、民族、文化都不會改變的道德準則，是通過理性而認知的。他認為按照這種自然法則，人人自由平等。在《哲學辭典》一書，他為自由下定義：自由是「試著去做你的意志絕對必然要求的事情的那種權力」，而「所有享有各種天賦能力的人，顯然都是平等的。」<sup>67</sup>落實到政治社會，那就是對法律的服從。因為法律是通過理性，以國家利益為目的的。儘管他強調自然法則、自由意志和天賦能

---

完你的作品，使人真想用四隻腳走路。雖然如此，自從我失去這樣的習慣已達六十年之久，我不幸地感到自己無法再恢復了。我同意你說的，有時候文學和科學是大多數罪行的原因。大罪大惡是那些為人歌頌、然而本身卻一無所知的人犯下的。使這世界成為淚水之源，過去是由人類頑強的驕傲以及貪得無厭所促成的，將來也會如此。文學滋養了、改正了和安慰了靈魂；它使你榮耀，即使在你為文反對它的同時。」引自 Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p. 102.

<sup>64</sup> 參考 蕭雪慧，《理性主義的先驅 伏爾泰》(台北：笙易，2000)，頁 69。

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> 參考 夏良才，《盧梭》(香港：中華書局，1994.7)，頁 18 之介紹。

力，不過他卻特別敵視把政體正當性建立在自然狀態（state of nature）之上的教條。他的批判正是盧梭完全肯定的自然狀態說而發。這個對立根源於伏爾泰以工具性的角度看待一切制度，不管人民政府的權利是否來自於自然權，政治體制的好壞全依其對人類的福祉貢獻來評判。

伏爾泰對自己的時代沒有嚴厲的批判，只有建言。他肯定文明帶來進步，面對文明帶來的罪惡，他也只是認為這個代價是可以減低的。一個能夠追求科學知識，加強自然控制的社會仍然是最高等的生活形式。這些都是盧梭所反對的理論，盧梭認為正是因為文明未曾帶給人類幸福，反而使其遠離自然本性。種種人為的虛妄造成人類的不幸和枷鎖。我們可以說盧梭對後世的影響力，在於以直觀的透視力更深刻看出歐洲社會深層的弊病，這點是伏爾泰所缺乏的。因為他不是一個理論型的思想家，往往根據經驗和實用的原則提出他的觀點，這些觀點是針對當代現狀而發的，對於人性卻缺乏深刻的觀察與了解。

伏爾泰的自由理想使他深入探討具體政治的問題，他說：「自由實際上意謂著什麼呢？意謂著認識人權，因為認識人權就是捍衛人權。」<sup>68</sup>在他看來「自由」就是「人權」，他樂觀的相信只要讓人們認識自由的真相，便足夠喚起為了實現自由而必須發動的力量，他也認為「人權的真正保障」在於保障人們使用自己的筆桿和舌頭（即寫作和教誨）來影響他人這樣的權利，也就是言論和寫作自由。他更相信一旦思想自由獲得鞏固，其他問題都能解決。盧梭則認為「自由」就是「自然的狀態」，要想得到自由，個人唯有「回歸自然人的本質，喚起人類內在最真實的道德良知」；社會則必須在契約論的基礎上訴諸「普遍意志」。相較之下伏爾泰的思想有偏重經驗性、實用性的特質，而盧梭則較具理想性與浪漫的特質。

伏爾泰在政治制度的立場上也和盧梭相左。他是一個政治相對主義者，認為政體可以和自由主義的價值形成某種結合。他想要讓政治權力受法律的節制，以防止政府為所欲為。他的最大訴求是反宗教的；國家權力不能被用來為基督教這種無所不包的宗教服

---

<sup>68</sup> 【德】E.卡西勒，《啟蒙哲學》，頁 245。

務。他的政治理想是自由與寬容，不過對於平民大眾卻抱持輕蔑的態度。在《筆記(Halic)》一書中他說：「不管我們給這些不動腦筋的大眾是真理還是謬誤、是智慧還是瘋狂，對他們都沒有差別；他們跟隨這個或那個都一樣，他們只是盲目的機器。」<sup>69</sup>對於平民大眾的不信任，使他贊成開明的君主立憲制度。相反的，盧梭則對廣大群眾的苦難寄予深切同情，因為在顛沛流離的生活裡，他體察到窮人的痛苦。他贊成民主共和制，要求以普遍意志決定公共事務，其目的在將個人自由與社會自由融合，使國家的主權掌握在每一個人手中。

盧梭認為私有財產制是社會的起源，是人類爭權奪利的開始。他認為人在自然狀態中人人經濟平等；相反的，伏爾泰卻敵視「經濟平等」。他堅持保障私有財產制是文明的必要條件，私有財產是否是正當的自然權利並不重要，重要的是如果不保障私有財產帶給人們的利益，大部分人不會有改善環境的動力。他宣稱私有財產的社會制度，使自私自利情緒變成公眾的利益。奢侈品的存在使窮人有工作，同時能刺激品味的提升。<sup>70</sup>

總而言之，他們的歧異點可歸納如下：(一)社會制度：盧梭認為人類因之墮落，伏爾泰則認為人類因之而文明。(二)財產制度：盧梭指責私有財產制是人類貧困、墮落、受壓迫的主因，伏爾泰則以之為文明的表徵、個人自由的彰顯、創造財富的首要。(三)自然人：盧梭冠以純樸無邪、真誠單純的心靈之美，伏爾泰則認為文明讓粗糙的自然人進步成材。

最後我們以尼采對盧梭與伏爾泰比較的一段話作結，這段話可以明顯看出他們思想心靈的極大差異：

天性自然的狀態是可怕的，人是獵食的猛獸。我們的文明代表著對猛獸天性的重大勝利，伏爾泰如此主張。而盧梭言道：奠基於情感的法則：作為正義之源的天性自然；人趨近天性才能讓自己完美（照伏爾泰的說法，應該是遠離天性才能完美）。對其中一人來說，這種時期就是人性進步的年代；對另一人而言，則是

---

<sup>69</sup> 威爾 杜蘭夫婦，《伏爾泰思想與宗教的衝突》，幼獅翻譯中心譯（台北：幼獅，1978.9），頁128。

<sup>70</sup> 約翰 葛雷（John Gray），《伏爾泰》，黃希哲譯（台北：麥田，2000），頁45。

不義與不平等日亦惡劣的時代 伏爾泰為品味、科學、藝術、進步本身與文明而戰。（反對伏爾泰悲觀主義的）盧梭則為天意眷顧而戰：他需要上帝來對社會和文明施加咒語 盧梭的浪漫主義。<sup>71</sup>

## （二）狄德羅 Diderot ( 1713 - 1784 )

狄德羅是《百科全書》的主編，他的思想和作品涉獵的知識層面極為廣泛，但不構成體系。他的思想多變靈活，對當時社會具有極高的敏感度，他的作品中有極廣博豐富的見解，但也充滿許多謬誤的想法。他曾是盧梭成為推心置腹的密友，兩個人的友誼基於某種共通的性格，一樣重視感情、愛好自然、充滿浪漫、熱情與想像。盧梭初試啼聲的作品《論科學與藝術》，其中有些靈感便來自與狄德羅的討論，《懺悔錄》第 8 卷寫道：「從這些沉思默想中我寫成了這一篇《論不平等的起源》，相較於我其他的著作，這一篇作品更符合狄德羅思想的口味，並且他提供我許多有益的忠告意見。 。」<sup>72</sup>在誤會未產生之前，兩人思想互相激盪出火花，但盧梭個人的多疑、敏感、孤僻使這段友誼在 1758 年終結，卡西勒為盧梭寫下這樣的評論：

他的性格、他的敏感、他的暴虐，他病態的狐疑都促成他遭受誤解，但這些性格特徵決不是唯一的原因，盧梭以孤獨作為藏身的避難所，這一點是連他最親密的朋友都不能了解、不能原諒的。剛開始他們認為盧梭要求孤獨只是逃避的衝動，不久就會過去；但是後來他們解釋盧梭這樣固執於孤獨的決心是一種不能理解的倔強。他跟狄德羅的決裂主要原因在此。狄德羅給他的書信都表現著真摯的友情、關懷與同情。 他對盧梭的性格無法掌握。<sup>73</sup>

狄德羅真誠的善意面對盧梭性格上的問題，仍然無法挽回兩顆曾經投契的心靈。但就算是以絕交收場，在道德、倫理、社會的觀點中，狄德羅與盧梭思想仍有不少相通之處。

---

<sup>71</sup> 全上，頁 111。

<sup>72</sup> Jean-Jacques Rousseau , *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.5 ; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes* , p. 326.

<sup>73</sup> Ernst Cassirer , *Rousseau, Kant, Goethe : Two Essays* , James Gutmann ( trans.)(Princeton University Press ,1963), p. 7.

卡西勒指出：

狄德羅全部的思想一直在某種特定的社會秩序之內運行。他編輯的《百科全書》最主要的目標就是把人的思想提到一個社會階層，是為了使人的思想發揮社會功能，而不是為了發揮個人功能。<sup>74</sup>

盧梭思想有強烈的個人色彩，狄德羅則重視社會價值、社會功能，在思想傾向上是媚世的。不過狄德羅和盧梭一樣堅信人類具有不可移易的道德本性，而正義原則便產生於這種本性。

啟蒙時代最主要的議題就是追求人類的自由。狄德羅在《百科全書》中的「政治權威」開頭說：「沒有人天生有權指揮別人。自由是天賦的，人類的每一個體，一經享有理性，就有權享受自由。」<sup>75</sup> 啟蒙思想家一致認為自由是天賦人權。當時自由論可分為兩類：積極自由論與消極自由論，狄德羅的立場偏於消極的自由論，也就是主張免於迫害的自由。他認為自由是天賦的，沒有人天生有權指揮別人，但他並沒有明確的表達一個社會應當提供給人哪些自由。在「自然」、「自然法」概念上，狄德羅同洛克、伏爾泰等人，都是傳統自然法學派的取得自然法觀念，將自然法與理性等量齊觀。盧梭則做了重大轉變，從先驗理性抽象命令，轉為受經驗的愛好、本能、本性、欲望所支配。

關於政治學說，在狄德羅沒有系統性的論述中，可以發現他也和當時一般啟蒙思想家一樣，要求國家保障基本的人權。其作品《俄廷觀感》序言開頭的兩句話：「除了國家，沒有真正的主權。除了人民，沒有真正的立法者」，正符合盧梭所謂「主權在民，人民即主權者」的觀念。盧梭提出以「普遍意志」產生的社會，才是符合自然法平等原則的社會，以之取代文明社會形成的舊契約。狄德羅也有類似的說法，他說：

它（普遍意志）是你與所有其他人之一致契合，也是其他人跟你之一致契合。當你跟你的同類分道揚鑣，以及當你留在你的同類中時，它都會向你顯示。所以，千萬不要忘了它，不然的話，你會看到善、正義、人道和德性等觀念開始在你心

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 8.

<sup>75</sup> 參見 Peter France, 《狄德羅》胡基峻 譯（台北：聯經，1985.5），頁 41-42。

中破滅。要經常對你自己說：『我是人，除了人性權力之外，我別無真正不可剝奪的權利。』<sup>76</sup>

狄德羅的「普遍意志」(general will)和盧梭不同，盧梭講的「普遍意志」(general will)限用一個特定的社群，<sup>77</sup>而狄德羅指的卻是相信全人類都同意的一種普遍有效的道德規範。在盧梭觀念裡普遍有效的道德規範是存在的，只不過這個規範的普遍有效性，是抽象的普遍意志的特質。

## 二、孟德斯鳩與休謨

(一) 孟德斯鳩(Charles-louis de Secondat, Baron de, Montesquieu 1689-1755)<sup>78</sup>

孟德斯鳩是一位法國男爵，啟蒙時代同屬百科全書派思想家，他的政治立場、宗教、學術見解與伏爾泰相近，但他卻不欣賞伏爾泰，彼此之間因為積怨而充滿敵意，<sup>79</sup>卻也保持一定程度的敬意。<sup>80</sup>在啟蒙運動的風潮中，孟德斯鳩與盧梭相識，盧梭作品中某些觀點贊同他，某些論點針對他提出反駁。<sup>81</sup>其重要著作《法意》是政治思想的貢獻。這部書探討主題是：「如何強化貴族階級和商業利益功能，作為絕對主義的君主(absolutist monarchy)和人民大眾之間的『中介力量』(intermediate powers)?」這對當代以及後來的

---

<sup>75</sup> 全上。

<sup>77</sup> 《社會契約論》，第四章 論普遍意志不可摧毀「只要有若干人結合起來自認為是一個整體，他們就只能有一個意志，這個意志關係著共同的生存以及公共的幸福。」在《社會契約論》明顯看出盧梭對於理想國家的架構是小國寡民式的，所以其提出的「普遍意志」作為國家決策之標準也是針對一個社群而講的。

<sup>78</sup> 孟德斯鳩生於波爾多(Bordeaux)附近的布列德(Le Brede)，繼承家族的葡萄園地產，因而得以運用其財富以及法律學家的訓練，在法國及國外到處旅行，以迎合十八世紀前半葉具相當影響力的巴黎知識圈。他成為啟蒙思想的主要人物之一，並且是對當時社會觀察入微的批評家。

<sup>79</sup> 1740年孟德斯鳩聽到伏爾泰可能被選為法蘭西學士院院士時從中阻撓，1746年伏氏在孟氏缺席下才如願以償。

<sup>80</sup> 伏爾泰曾經將孟德斯鳩《法意》一書推崇為「理性和自由的法典」，當孟德斯鳩被教會譴責，伏爾泰也曾挺身而出為他辯護。而孟德斯鳩從未掩飾他對伏爾泰的厭惡，卻不否認伏爾泰是個天才。

<sup>81</sup> 舉贊同的論點為例：例如：《社會契約論》第三卷第八章論沒有哪一種政府形式適宜於一切國家，根據的理由就是孟德斯鳩的說法。盧梭說：「其中的理由，孟德斯鳩早就講過了，即一個國家的人民是否能享受自由，要受該國氣候等自然條件的影響。」接下去的論述是根據孟氏的描述。

政治學說造成很大影響。他的另一個重要學說「三權分立」，也對政治學有重大的貢獻。孟德斯鳩站在貴族立場，主張君主立憲制，但他也反對專制政體，因此所謂「君主立憲」的「君主」指「開明的君主」。至於對一般民眾的看法，他始終認為人民是非理性、不明智的：「人民的本性就是情感用事」、「人民的行動永遠不是過分就是不及。人民有時候千手齊下，搞得天翻地覆；有時候千足並舉，走得反如蟲爬。」<sup>82</sup>這和盧梭認為人民有表達普遍意志能力的樂觀看法，有很大差距。

孟德斯鳩素來反對盧梭思想中極端平等理念，他認為真正的平等中仍然應有主人、領導人。這個首領是和自己平等的人，所以在立憲的君主政體中，應該保留名位爵祿、門第等級等世俗貴族的合法地位。國家的建構是各種力量相互牽制，任一力量不能凌駕其他力量之上，只有當所有力量互相抵銷，公民才能擁有最大限度的自由。因此「混合政府」是理想的政府形式，良好的政府就是在平民與貴族之間調和主奴關係的政府。有道德的社會，就是統治者（貴族）與被統治者（平民）各安其分的社會。這個看法顯然和盧梭不同。盧梭認為只有讓社會得到絕對的平等，符合道德的社會才有可能。也唯有如此，人民才能得到真正的自由。因此盧梭和孟德斯鳩的自由觀點在基本立場上是背離的。至於在政體的立場上，盧梭堅持共和政體、主權在民；孟德斯鳩則堅持君主立憲，改良主權在君的制度。孟氏在政體分類上受到亞里斯多德的影響，他認為君主、貴族、共和政體是好的政體；民主、寡頭、僭主是不正常、變態的政體。不過盧梭和孟德斯鳩都繼承了亞里斯多德傳統的政體學說，肯定共和政體的優越性。<sup>83</sup>

關於政府的形式，孟德斯鳩是第一個強調地理氣候因素在人類社會發展中的作用。盧梭《社會契約論》第三卷第八章引用孟德斯鳩的觀念，作為論述「沒有一種政府形式適宜於一切國家」的開始，他說：

自由，不是任何氣候之下的結果，也不是任何民族都能取得的。我們越是思索孟德斯鳩所確立的這條原則，就越會感到其中的真理；人們越是反駁它，就越有機

---

<sup>82</sup> 趙林，《盧梭的懺悔》（台北：漢揚，1997），頁 109。

<sup>83</sup> 侯鴻勳 著，《孟德斯鳩》（台北：東大，1993.9），頁 152。

會得到新的證據來肯定它。<sup>84</sup>

他認同孟德斯鳩這個新觀點，即一地的氣候、土壤、環境 自然因素決定了一地的居民型態，更決定其政府形式。但因為「自由」並不靠這些外在自然環境所決定，所以當環境決定政府的形式時，不代表人類是否能夠擁有的自由也被決定了。因此他們都認為「自由」必須靠人自身去爭取，只是盧梭主張自由是自然的狀態，人必須從自然規律的體悟中得到真正的自由，以普遍意志的自然情感來制定律法以形成社會自由；孟德斯鳩則以法律與君權來取得人類的自由，訴諸人的理性與法律的強制力。

孟德斯鳩的法學以理性為基礎，他認為理性是在人類社會建立以前就存在的規律，這個規律就是自然法。這就是說自然法是人類處於自然狀態所適用的法則，自然法也就是理性。他提出自然法有四條：一是和平、二是尋找食物的意圖，三是人類相互之間存在自然的愛慕，四是人類要有過社會生活的願望。<sup>85</sup>從這四條自然法，可以看出孟德斯鳩的理論與盧梭學說有某種關聯。他和盧梭一樣，不同意霍布斯所謂原始人處於「所有人反對所有人」的戰爭狀態；再者，盧梭認為人有兩個先於理性的原理：一是自我保存、二是憐憫，相當於孟氏第二、三條自然法。同時盧梭認為人走向社會生活也是不可改變的趨勢。而一旦進入社會生活，便代表不可能再回到自然狀態了。

孟德斯鳩和其他啟蒙思想家一樣也重視「自由」問題。與盧梭相同，認為人是生而平等，而社會狀態會讓人失去平等地位。在《法意》中，他說：「在原始時代，人一生出來都是真正平等的，但是這種平等不能繼續下去的；社會讓人們失掉了平等，只有通過法律才能恢復平等。」<sup>86</sup>而自由是一個人的「無價之寶」，是「不能出賣」。他區分出兩種自由：一是「政治的自由」，二是「哲學上的自由」，兩者涵義不同。前者要求安全，在一個有法律的社會中是「作法律所許可一切事情的權利」，政治自由則應透過三權分立而建立；後者要求能夠行使自己的意志，至少自己相信是在行使自己的意志。而盧梭自由的概念比孟德斯鳩涉及的範圍更廣，他較強調個人的自由。

---

<sup>84</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 181.

<sup>85</sup> 侯鴻勳 著，《孟德斯鳩》，頁 207。

<sup>86</sup> 參閱 侯鴻勳，《孟德斯鳩及其啟蒙思想》（北京：人民，1992.2），頁 179。

孟德斯鳩就是將近代自由的思想引導向個體主義的第一人，他開始以個體的解放為焦點，引發盧梭對個人自由進一步關注，和早期強調自由屬於公民的思想頗不相同；盧梭大力闡明這一種自由看法，認為一個人只有當他的行為合乎道德時才是自由的。當代新康德學派，也是自由主義思想家柏林(Isaiah Berlin)，從盧梭對自由的理念中區分消極的自由和積極的自由，前者指不被侵犯的自由，後者指自己做主的自由。在這些意義中，可以觀察到：(一)一般所謂自由都是指政治自由，正是因為人和人構成群體生活後，才開始發生個人自由互相侵犯的社會問題。(二)自希臘城邦政治以來，自由是一個人 在社會生活中取得合法地位、在公共生活的成功是一種美德。直到啟蒙時代思想家將自由意義做了人性、情感上的轉化，才從個體的自然發展的角度，批判社會日久積習形成的枷鎖。產生這些理想家、夢想家共同形構完美的自由社會藍圖，不論是哲學家或政治家都使用「奴隸」與「被解放的自由人」這樣的鮮明意象。前者是現狀，後者代表未實現而可能實現的理想，最終目標在解決現實問題。

從以上的比較，看出這兩位啟蒙思想家學說異同。盧梭從孟德斯鳩《法意》中得到不少啟發，在其著作中經常予以表達贊同或批判，足見孟德斯鳩對盧梭的影響。

## (二) 休謨 Hume, David (1711-76)

休謨是啟蒙時代英國哲學家、社會科學家和政治理論家。他和盧梭一樣，反對當時百科全書派為主流的啟蒙思想立場。休謨學說中一個主要思想與盧梭相契，他強調人的理性終將臣服於人的情感之前。這以情感重於理性的思想，也影響了盧梭以感性為重的哲學。1766年1月，盧梭當時因為《愛彌兒》一書受到封建統治者和天主教會迫害，顛沛流離於巴黎、日內瓦等地，恰逢休謨離開巴黎回國，便邀盧梭同行到英國避難，慨然提供救助。但後來盧梭被迫害妄想症復發，無端懷疑休謨、狄德羅等人迫害他。1766年5月，盧梭不辭而別，回到法國。休謨後來為了說明真相，寫了一篇記事，經摘錄發表而成：關於休謨先生和盧梭先生的爭吵的簡要而真實的說明。關於他們一段情誼的開始和結束，因為各有說辭，留下許多令人不解的迷惑。最後一如盧梭和其他人的關係一般，其多疑的個性最終兩人交惡。但同處於一個特別時代的人才，他們面對許多相同

的問題。

休謨的哲學立場是經驗論與懷疑論，他對因果關係的理性根據的懷疑，曾將康德從「獨斷論的迷夢」中喚醒。倫理學上，休謨主張以情感為道德的基礎，以此批判理性主義的道德觀，認為道德感與其它感覺一樣，出於心靈原始結構，根植於人類心靈的本性之中。在道德活動中起決定作用的是情感而不是理性，情感是一切道德的根源。盧梭在倫理學上也是情感取向，主張道德良知就是人的本性。在這裡他們皆是以經驗性的感受說明道德感的發生。理論上，休謨訴諸於人類心靈的原始結構，盧梭則是以自然的情感來說明這個道理；在理性主義和情感主義兩種對立觀點中，休謨與盧梭都贊成情感主義。

盧梭提出人類具有先於理性的兩個原理：自我保存與憐憫。並以此作為在自然狀態是和平狀態的理論基礎。休謨也有相似看法。他認為道德感是一切道德價值和評判的基礎，自我保存、仁慈、憐憫是人類發展共同的道德感的重要因素。他同盧梭一樣也認為「自我保存」是人的天性，卻不是人性中主要的、真正體現人類價值的部分。霍布斯認為自我保存是人自私本性的根源，休謨則不以為然，認為「仁慈 (benevolence)」才是體現人類價值的作用。仁慈是一種高尚的道德心境，其特徵是對人類普遍的、不計個人利害的愛。休謨認為仁慈不是人性中固有的因素，「憐憫」才是仁慈的經驗心理基礎。因此他說：「憐憫是人性中非常有力的原則。」「憐憫是道德區分的主要來源。」因為憐憫，個人情感就可以變成其他人乃至所有人共同的情感，使人類發展出普遍一致的道德傾向成為可能，使我們把他人的快樂、利益感覺得像我們自己的一樣，從而有了共同的感受。<sup>87</sup>

有關形成社會的原動力，休謨和盧梭有不同的看法。根據他對人類社會狀況分析，指出自然界中，人類與其他動物比較起來，是生存競爭中的弱者。個人不具有滿足自身欲望和需求的足夠能力，因而結合成為社會。社會給人類帶來了巨大利益，但人類面對社會有生活條件和精神上的威脅，如財富不均形成的爭奪，會導致社會瓦解。因此道德雖是規範人類行為的準則，有穩定維持人類社會的重要性，但面對社會的多樣和複雜，

---

<sup>87</sup> A.J. Ayer 撰，《休謨》，李瑞全譯（台北：聯經，1983），頁 92-93。

憐憫和仁慈這種自發性的規範不足以應付，必須提出一個新的德行彌補這兩種德行的不足，即「正義」。「正義」是人為之德，是全體人類「對共同利益的普遍感覺」達成的共同「共約」(convention)。因此「共約」是一種人類共有的感覺。當人們觀察各種行為「感覺到」各自調整自己的行為對自己將有利，並且確信自己做出的有利行為別人也會做，就會產生「適當的決心和行為」而達成「共約」。正義、責任、義務由此體現，人們受共同利益感的約束而團結在一起。這樣的觀點與盧梭理想社會訴諸的「普遍意志」有神似之處，他們都相信人性之中存在一種超然客觀的，面對共同利益之感受和正確的判斷。<sup>88</sup>

休謨提出一種經驗性、世俗性的社會構想作為正義、道德、義務以及社會關係和規範的唯一基礎。對於人類的歷史觀，盧梭提出自遠古自然狀態至今日社會文明，就是人類一部墮落史。休謨對社會沒有那麼強烈的悲哀，卻透露一種無奈，認為人類歷史一直是不斷的循環，未來同今日歷史仍是文明與野蠻的循環，不要奢望超越古人，只能期望趕上。啟蒙時代的休謨冷眼旁觀英國政府、政治百態和歷史，把它們與歐洲開明專制的君主政體比較，<sup>89</sup>其學說同盧梭一樣，對現實社會問題勇於批判，但同樣遭受不見容於當道的命運。

上述啟蒙想家的觀點我們可以發現，他們關注的焦點議題是相似的，努力於提出對當時政治、社會、人性觀察的洞見，試圖為人類的未來開拓一個新的道路，顯示這時期思想家積極奮發的精神。盧梭在這樣時代氛圍中與這些思想互相激盪，與這些學說對照比較之後，可以發現盧梭思想的獨特風格，開啟了新時代新思想的大門。

總結以上所說，盧梭承繼了傳統以來的思想家柏拉圖、亞里斯多德對道德的關注，提出理想的自由社會就是一個符合道德的社會。但不同的是，柏拉圖、亞里斯多德都在一個人類社會不平等的基礎上講民主政治，而盧梭則完全站在自然人權、人人平等的角度，闡發自由的真諦，具有更深的人道關懷。斯多噶學派標榜自然的價值，提出順乎自

---

<sup>88</sup> Ibid., pp. 106-108.

<sup>89</sup> 參閱威廉·文德爾班 (Wilhelm Windelband)，《西洋哲學史》，羅達仁譯 (台北：商務，1998)，頁 554。

然而生活就是自由的理念，以及要求個人有選擇的自由等學說，在盧梭自然哲學中，重視自然與個人意志得到更清楚的定位及價值。盧梭反對傳統自然法學派思想，批判理性法則的荒謬，更進一步以情感和經驗體驗到的道德良知，作為其自然法則的根據。從盧梭的學說中可以發現，十七世紀的霍布斯和洛克提供其自由的基本理念。將盧梭與霍布斯的自然狀態說相比較，盧梭顯然站在人性之善的立場，霍布斯則是人性之惡的立場，盧梭批判霍布斯的學說，確立自然狀態的自然人之自由基礎，盧梭並且認為霍布斯描述的鬥爭狀態是在文明社會發生的狀態。盧梭並且吸收了洛克天賦人權，以及原始自然狀態是和平狀態的觀念，建構其自由理論的基本原理。和盧梭同時期的啟蒙思想家伏爾泰、狄德羅、孟德斯鳩、休謨，面對社會他們有共同的訴求，一個基本精神都在追求人類的自由，因此提出各種建構人類理想社會的方案，共同目的在於調和個人與社會自由存在的衝突，但大體來說都只能是理想式的理念，而非實際可行的措施。

### 第三章 盧梭的「自由」思想與四狀態說

盧梭一生追尋人類的自由，他認為自由是天賦權利。人類從「自然狀態」進入「社會狀態」，最大的損失就是喪失最珍貴的「自由」。自由的本質即自主，文明社會的人處在一個人為的不平等社會中，不自覺地喪失自主權。於是盧梭希望人能還原成為一個最單純的自然人。他先證明自然早已賦予人類最真實質樸的美善與基本的自由，企望揚棄文明社會對人類的壓迫，使人人成為國家的主人，成為完整的自由人。歸納盧梭作品，要提出一個完整清晰的自由論十分困難，<sup>90</sup>因為盧梭並沒有為自由下定義或作出類似「在什麼限度與範圍內人是自由」的明確規範，而只是以各種「狀態論」來表達他對人類高度自由的嚮往。有關自由狀態的闡述，本章集中於《論科學與藝術》、《人類不平等的起源和基礎》、《社會契約論》以及《孤獨漫步者的冥想》四部著作，《愛彌兒》提出一套教育方針，探討一個理想的人，如何經由教育保有其自然狀態下的本性，進而成為自由人的教育理念，是盧梭為「自由」提出的教育方案，這將在本文第四章探討。

一般以為盧梭只區別自然的、社會的、道德的三種狀態的自由。例如，丹尼爾 E 庫藍 (Daniel E. Cullen), 所著《盧梭政治哲學中的自由》(*Freedom in Rousseau's Political Philosophy*), 區分出自然的 (natural)、公民的 (civil) 和道德的 (moral) 的自由，或直接以自然的自由 (natural freedom) 與民主的自由 (democratic freedom) 兩個情況展開論述。<sup>91</sup>馬力雷歐 毛利 (Maurizio Viroli.) 所著《盧梭和完善社會的秩序》(*Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*) 也是就三種狀況論述盧梭的理念。<sup>92</sup>趙林在《盧梭的懺悔》寫道：「盧梭把自由分為三種，即自然的自由、社會的自由和道德的自由。」<sup>93</sup>李平樞在《主權在民 V.S. 朕即國家》中，提出盧梭的自由概念可從三種狀態來說。<sup>94</sup>馮

---

<sup>90</sup> Cullen, op.cit., p. 3.

<sup>91</sup> Ibid., pp. 7-8.

<sup>92</sup> Maurizio Viroli., *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*, Derek Hanson (trans.) (Published by Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988), p. 149.

<sup>93</sup> 趙林, 《盧梭的懺悔》, 頁 148。

俊所著《法國近代哲學》也寫道：「盧梭認為人類的自由有三種，這就是：自然的自由、社會的自由和道德的自由這三種自由實際上也是自由發展的三個階段。」<sup>95</sup>但事實上，除了這三種自由，盧梭還有個體自由的概念，個體狀態的自由往往與自然狀態的自由混同，事實上盧梭已經區分了兩者的不同，因為自然狀態的自由是無意識、原始的，而個體狀態的自由是有意識、經過進化的。這個體狀態的自由，可突顯盧梭對個人自由、個人價值的重視。事實上盧梭在著作中也處處表達追求個體自由的憧憬。尤其在他晚年未完成著作《孤獨漫步者的冥想》中，更表現這個特質。因此盧梭的自由狀態可以分為四部分討論：一是自然狀態的自由，二是社會狀態的自由，三是個體狀態的自由，四是道德狀態的自由。

上述這四種狀態要由兩個方向貫串思想脈絡。一是自人類歷史發展事實著手：從盧梭的觀點看來，前兩種狀態已經發生，本章的第一節和第二節將描述人類從孤獨的原始狀態步向文明社會的歷程，這也是人類走向不幸的根源。盧梭觀察自身所處的不平等社會，即文明社會狀態，探討人類何以在文明社會自陷於類似奴隸的悲慘命運。如社會有貧富差距產生的階級等第，人人追求產生高下之分的社會價值等等。而人們將這一切不平等合理化，更加無法擺脫種種不自然的束縛。於是盧梭認為必先打破一切在文明社會既有的制度、成見、價值和階級，假想思維純樸簡單的人類在自然狀態中具備的自由，作為構想一個符合自由平等國家政體的理論基礎，由此描繪出理想的自由狀態：在本章的第三節將說明個體狀態的自由，是人作為個體擁有的平等自由；以及第四節則說明道德狀態的自由，是人作為社會成員的平等自由。在兩種理想的自由狀態之間，要處理的問題是如何調和個人自由與社會自由，這個問題盧梭最終以《社會契約論》中的「普遍意志」表達「個人意志」，作為調和的根據。

附帶一提，第三節個體狀態的自由以個體情感為中心，展現盧梭浪漫主義的精神特質。第四節道德狀態自由融合了自然與個體狀態的自由，得出一個理想的平等社會狀

---

<sup>94</sup> 李平滙，《主權在民 V.S.朕即國家》，頁 78-83。

<sup>95</sup> 馮俊，《法國近代哲學》（台北：遠流，2000），頁 348-349。

態，這個狀態將一切社會標準都置於道德原則之下。也就是說一個理想的人類社會，只有依從人類本性的良知良能呼喚，以排除私我形成的「普遍意志」作為政治決策，個人自由與社會自由才能不互相抵制，個人自由即社會自由的理想才有可能實現。因此這四個狀態並非指人類存在狀態進化的次序，盧梭除了在假想自然狀態的基礎上，以前兩個狀態的演變過程，描述人類的墮落史，第一、三、四種狀態則是盧梭融合假想與理想提出的方案。

其次，從剖析人類面對四個生存樣態來說：一是人作為「人」的自然狀態、二是作為「成員」的社會狀態、三是作為「我」的個體狀態、四是作為「我們」的道德狀態。這四個狀態因此構成對應關係，前兩個狀態的對象是「外在環境」，後兩個狀態的對象是「內在心靈」。整體的內在人格理想「道德狀態」，與外在制度理想「社會狀態」的自由是一組對照，個體內在心靈「個人狀態」同樣也和外在環境「自然狀態」的自由互相參照。在理想的文明社會中，唯有道德與個體狀態的自由合而為一、社會和自然狀態的自由互相協調，盧梭認為才是真正文明的自由世界。

歸納盧梭在四狀態中表達的意涵，自然狀態表達上天早已賦予人類最基礎的環境因素。社會狀態是文明社會的墮落狀態，也就是現今人類面對的問題，自由在其中受到愈來愈強大的人為束縛。個體狀態是從自然狀態中的孤獨環境，尋找心靈狀態的孤獨環境，欲達到自然人純真寧靜中的自由。道德狀態針對社會狀態的不文明，提出重新建構社會的理論，目的在表達人類的自由失卻了自然狀態的環境因素，最終在社會環境，只能建構在人性的真實和人心的情感之上。盧梭強調的重點不是社會狀態的自由，因為社會狀態的自由是人類不得不進入的狀態，他在自由的追尋中，最終的目的在要求個體意志的獨立與完整，並且在自然的情感中，與社會的群體生活達成一致的和諧，最大限度的自由就是一個既不壓制個人意志、個人自由，個人與整個社會又達成一致共識的道德社會。

從《論人類不平等的起源和基礎》到《社會契約論》開展的思想理路，自然狀態的自由帶有假想，是盧梭肯定人在自然狀態的心性之美所構築的樂園；社會狀態的自由探

討理想政府的民意基礎、政治體制，著重探討公領域的自由問題；個人狀態的自由重視個體心靈的自由，看出浪漫主義回歸人性情感的特質，屬於私領域，論述將集中探討《孤獨漫步者的冥想》。過去許多人對盧梭的生平人格或思想有誤解，認為盧梭在倡導自由理念的同時，流於一種情感的過度奔放，因而造成道德上的戕害。因此這一章我試圖透過盧梭四種狀態中的自由理念，說明他的自由在公、私兩個領域的分別與融合，而最終的自由將歸於「道德狀態的自由」之下。

## 第一節 自然狀態的自由

盧梭所謂的「自由」就是順其自然，一個最初始的命題是：凡自然的便是美善的。「自然使人快樂而且善良，社會敗壞人並且使人不幸」<sup>96</sup>是盧梭立論的基礎。「自由」是人的本質要素，人之為人具備的靈性，只有在自然狀態中才完整。盧梭寫道：

自由作為人一切能力中最崇高的能力，就是不要使人類的天性墮落，以至於把自己置於被本能所奴役的禽獸水準。如果我們毫不保留完全放棄一個人所有天賦中最優秀的部分，屈從我們自己去干犯造物主禁止我們去犯的一切罪惡，只為了取媚於一個殘暴或瘋狂的主人，在此情況下這位卓越的造物主看到他最美的創造物遭到毀滅，應當比看到他最美的創造物受到侮辱更為憤怒。<sup>97</sup>

「自由」是上天賦予人最美的恩賜，然而人的不幸就在於不自覺走向墮落，違背自然的道理，毀壞本性良善的趨向，以致套上文明社會沉重而難以擺脫的枷鎖。《論人類不平等的起源和基礎》第一部份，盧梭闡述自然狀態純真樸實的原始人，擁有一個人天生最大限度的平等自由。第二部分闡述家庭和私有財產制的產生，建立了社會，產生種種佔有和爭奪的生活型態，盧梭透過自然與文明的對照，企圖喚醒人類自覺，認知真正的「野蠻」和「文明」。他首先指出兩種人類的不平等狀態，第一種是自然或生物學上的不平等，即自然界的的不平等，包括年齡、健康、體力、心智或天生資質之不平等，某些人天

---

<sup>96</sup> Cullen. op.cit., p. 5.

<sup>97</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)*, p. 58.

生的稟賦上生來就比別人更為強壯健康。但基於人類具有先於理性存在的自我保存和憐憫兩個原理，天然的不平等並不容易在人我之間形成強烈差異。第二種不平等是道德或政治的不平等，這種不平等是人類離開「自然狀態」之後發生的；經由人們彼此的協議或默認而建立，由此產生各種領域的特權：經濟、政治、社會和道德。特權掌握少數人手中，形成不自然的、人為的不平等，法律確立了保障私有財產和建立國家，但這個時期法律的制定是不合理的，充滿一些既得利益者設下的騙局，使得龐大資源掌握在少數人之手。正因為這種不平等是人類製造出來，盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》中必定要扣緊這種不平等，探討其起源，試圖恢復自然狀態的平等基礎。<sup>98</sup>

那麼在自然狀態幾近平等的基礎點上，以性靈與意志選擇權優於萬物的人類，是以什麼樣態存在著呢？盧梭寫道：

漂泊於森林中的野蠻人沒有農工業、沒有語言、沒有住所、沒有戰爭，彼此間也沒有任何聯繫，他對於同類既沒有需求，也沒有加害的意欲，甚至也許從來不能辨認他同類中的任何人。野蠻人不會受情慾的控制，並且只過著自我滿足的孤獨生活，他所感覺到只限於自己真正的需要，所注意的只限於他認為迫切需要注意的東西，而且他的智慧並不比他的冥想有更多的發展。<sup>99</sup>

人類原始狀態的心智毫無發展，對外在事物辨識能力極弱；是孤獨的，人和人之間彼此沒有聯繫也沒有語言，更無法溝通，每一個人個別地存在，活在自我認知的小世界中。無所欲亦無所求，因此也沒有害人、求助於人的觀念。在這種情況下，自然人的心靈彷彿一面光潔的鏡子，毫無意識地映現外在世界，一切來自經驗、取自經驗，並且隨自己真正、迫切的需要去感覺，因此自然人在一無所有、一無所求、一無所知的狀態，沒有

---

<sup>98</sup> 針對盧梭指出的兩種不平等，他思考前提必定以自然存在的不平等不構成絕對不平等為前提，「根據我的說明，我們可以斷言，在自然狀態中，不平等幾乎是不存在的。人類能力的發展和進步，不平等才獲得其力量而成長起來。」引自 Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)*, p.67.若依循自然的不平等是不平等起源為思路起點，盧梭最後的推論必免不了討論人類社會的不平等根據自然界弱肉強食法則，是本然存在的不平等，這不是盧梭所觀察到的主題，將不平等導向自然而然的結果反而是他所要反對的。

<sup>99</sup> Ibid., p.40.

什麼可以羈絆他的心靈或行動，完全處在一個寧靜的孤獨狀態。

在孤獨的情況中，自然人靠什麼作為行動的根據呢？盧梭提出凡作為「人」必具有兩個先於理性存在的原則，即自我保存和憐憫。《論人類不平等的起源 序》：

我相信在這裡認知到兩個先於理性而存在的原理：一個原理使我們熱烈地關切我們的幸福和我們自己的保存；另一個原理鼓舞我們在看到任何有感覺的生物、主要是我們的同類遭受滅亡或痛苦的時候，會感到一種天然的憎惡。<sup>100</sup>

自然人的感性主導理性判斷，對於自我生命的保存，以及對他種生命的不幸產生憐憫，前者是極端的自私，後者卻能夠緩和每個人對自己生命的熱愛來維護整個人類。在自然人單純的需求中，這兩者構成一顆最執守中道的心靈。

在自然狀態物競天擇的大環境下，自然人具備什麼生理特質呢？盧梭描繪自然人的體質：

我看到人這種動物，並不如某些動物強壯，也不如另一些動物敏捷，但總體考慮，他的構造卻比一切動物都要完整。分散於各種動物之中的人們，觀察了而且模擬了他們的技巧，因而發展他們自己而具有了禽獸的本能。<sup>101</sup>

因此人雖先天體質不如動物各有專長，人仍然比一般動物優秀，因為人不僅能有自己生存的本能，還能透過學習而具備禽獸的本能，更可貴的是一顆追求獨立、自由、主動的心靈：

因此，在一切動物之中，區別出人的主要特點，與其說是人的悟性，不如說是人作為自由主動者的資格。自然支配一切動物，禽獸總是服從，人雖然也感受到同樣的支配，但是他明白自己有服從或反抗的自由，而人特別是因為他能意識到這種自由，因而才顯示出他的精神的靈性。<sup>102</sup>

盧梭指出人之所以超越動物在於禽獸根據本能決定取捨，面對自然的支配，禽獸只能安

---

<sup>100</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.3; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)* ., p.15.

<sup>101</sup> Ibid., pp.20 21.

<sup>102</sup> Ibid., p.26.

分地服從於自己的生活；而人具有主動的力量，不輕易屈服現狀，面對環境限制，會試圖要突破、支配進而征服，根據對行為的選擇和意欲，彰顯了精神的靈性。在盧梭心目中，自然人不僅僅作為我們稱作「人」的形軀動物，更是一種具有靈性、能意識到自由的獨特生物，能對自然環境的支配產生服從或反抗的自由決斷，這種精神意識不需要透過教育，本然存在人心之中，在自然人心中，這最初的自由意識只是單純的意願，即「我願意不願意被支配？」。

原始人對邪惡的無知，構成善的條件：「野蠻人的確不是惡的，因為他們不知道什麼是善。阻止他們免於為惡既不是智慧的發展，也不是法律的拘束，而是情感的平靜和對邪惡的無知。」<sup>103</sup> 盧梭不以人性本質的善惡為理論基礎，他的一個基本立場是：凡出自自然都是善良的，原始人在心性上的無知，一切評判依順自然的直覺，是發自自然的情感，故是善良的。所謂善惡、道德的價值判斷是文明社會產生的，原始人對於善、惡渾然不覺，故他的作為根據天性所趨，無所謂善也無所謂惡，因此原始人的生存狀態可能不是最好的狀態，在心靈的純粹上卻永遠是最安寧的狀態。

但盧梭並未將自然狀態的原始人視為最完美的人，他說：「與其說野蠻人是邪惡的，毋寧說他們是粗野的。」<sup>104</sup> 盧梭賦予原始人理想的自由形象，原始人具有人性本真的特質，在無知之中擁有自然給予最大限度之自由。而原始人理想化的形象並非毫無根據，基於人性的訴求，真實自然的原始人是人作為一個人，處在最深刻的反思，以及純然觀照自我心性下反映出的形象。因此盧梭筆下自然人是人人心中排除一切現實生存枷鎖，體現出來的人性之美。自然狀態的自由來源人的自然單純，依從自身體質、智識之侷限，視需要獲取所需事物，不妄求多餘的物資；沒有所有權的觀念，因此沒有爭奪、競爭、暴行。正如他在《愛彌兒》提出的呼籲：

噢，人啊！依你的能力過你應當過的生活，你就不會再痛苦了。僅僅佔據著大自然在萬物的秩序中給你安排的位置，沒有任何力量能夠使你脫離那個位置，你

---

<sup>103</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p.35.

<sup>104</sup> Ibid., p.38.

天生的體力有多大，你才能享受多大的自由和權力，不要超過這個限度；其他一切全都是奴役（slavery）、欺騙（deceit）和詭計（trickery）。<sup>105</sup>

因為自然本身已經安排好一切生物需求的滿足，自然人處在本真的自然狀態，整個心靈、身體的自由度是最舒適自然和安寧的。人在自然中跟隨自然安排的限度過合宜的生活，沒有情欲導致的焦慮，也沒有精神上欲求或壓迫，在完全的單純中，人只要順著心靈的指引，作他自己想做的，不用畏懼任何刑罰，沒有所謂價值評判，因此自然狀態的自由是身、心、靈合一，是一種沒有意識到的自由，卻也是最符合上天造物所給予的最大自由。

「野蠻人僅只喜愛安寧和自由；他只願自由自在地保持閒散的生活。」<sup>106</sup>依從自然賦予的本心人不可能走向暴虐，和平寧靜是其安身之所，對事物取之有度，成就不自覺其為美德的美德，也只有在這種美德中，人得到最寧靜的自由生活和存在狀態。野蠻人基於自我保存及需求，必須為生存基本需求付出必要的勞動，不過這無損自然狀態的自由權限，因為自然狀態不存在任何「奴役」條件，不管是外在環境或自然人的心靈，都沒有任何事物可以構成「奴役、壓迫」另一個體的原因，這構成自然狀態最大限度的自由。自然本身包含智慧，人類依從自然給予的本性和思想所形的生活就是有智慧的生活，而反過來說，有智慧的思想必然是符應自然的。

但自然狀態是盧梭個人假設的結果，他對人性懷抱的樂觀看法，沒有確切理論根據。歷來評論家常對「自然狀態」的假說提出質疑，也不認為人類進化史就是一部墮落史。<sup>107</sup>他們覺得盧梭描繪的「自然狀態」太過理想化，虛構大於事實。問題是如果人有能力回到蠻荒未開的過去，是否就真能得到最大的幸福呢？盧梭理論中無疑持肯定態度，他自述提出社會契約理論的根源在於認清一個事實：人一旦進入社會狀態便不可能再回到過去，所以他只能為人類社會提出一個建設性的構想藍圖。針對其自然與自由的

---

<sup>105</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, p.47.

<sup>106</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p.66.

<sup>107</sup> 當時的伏爾泰已提出這樣的批判。

同一性觀點，在此探討他的幾個學說立場：一、人作為自然狀態的一份子，什麼是其自然本性？二、人類最大的自由包含什麼要素？三、如何確立盧梭理想社會包含自然狀態的自然基礎？

針對第一個問題，有人提出盧梭學說存在一個似是而非的謬論：社會使人喪失人性，是因為人的自由被損害；但人失去人性，卻是因為脫離人作為動物的原始本性。<sup>108</sup> 因此，人脫離動物本性而進入社會，卻同時失去自由。照盧梭的邏輯推論，人的動物本性是良善的，故人人得到自由，當人脫離動物獨來獨往的生活方式，同時注定了慢慢接受束縛的命運，這意味著人類俗稱的進步、進化，脫離動物生存型態的一切作為，都是不明智而且是錯誤的。但這個結論不見得能被生活於現代文明、享受生活便利、生存安全的人們所認同；事實上盧梭在第一篇論文《論科學與藝術》也明白表示，他不是完全否定文明、科學與藝術，要求人回到未開化的過去，而是認為這些人為社會的產物，不應該成為所有社會成員追求的東西。少數一部份人可以發展這些文化時尚，但大部分人應當保持人性質樸純真的面貌，尋求屬於人類的、自然的、真實的東西。文明、藝術、科學帶來的虛華浮靡，應當杜絕在人類社會之外。在此立場上，我們試圖釐清他所謂自然狀態的人具備什麼德行。

盧梭提供人類生存的理想願景，必以社會型態出現，他認為這個願景具備了讓人性自然發展的訴求。他在《論人類不平等的起源和基礎》首先提出兩個先於理性存在的人性法則：自我保存與憐憫，他認為這是萬物最真實的情感，也幫助人類生存維持在一個符合自然平衡的規律之中。因此單純無知的原始人，依順這個自然情感而能成為取之有度、行之有節的美好化身。接著《社會契約論》也提出一種理想社會的要求，理想的社會人除了具備原始人的兩種自然情感，更強調具有一種純然理性、超然自我，為社會幸福設想的道德情操參與公共事務之特質，即面對公共事務存在一種「普遍意志」。因此自然的自由是以個人的力量為其界限，在這裡沒有任何法治和義務的關係；而社會的自由本質就在接受普遍意志的約束，服從普遍意志與法律。由此可以斷定盧梭對理想社會

---

<sup>108</sup> Cullen, op.cit., p. 3.

人的自然本性要求層次要比原始人高，理想的社會人面對社會，已無法像原始人憑著自然的直覺以及自身的需求做判斷，這意謂原始自然本性訴諸的「心」，即盧梭所謂的「良知良能」是一種能夠進化和提昇的人格，從這一點我們可以掌握盧梭批判社會的初衷：人類的進化文明不應該是物質文明，而是心靈文明。這個結論在盧梭的教育著作《愛彌兒》得到佐證，關於教育與自由的問題，將在第四章第二節討論。

針對第二個問題，盧梭的討論無疑以「人」為出發點，當他堅持自然狀態的人是完整的自由人時，他的自由指的是一種狀態，但如何證明自然人處在最大的自由狀態？而當他構想的理想社會的自由成為一種意識上的自由時，如何說一個人意識到最大的自由？

盧梭描述原始人無知無識、不知善亦不知惡，我們可以肯定他指稱原始人的自由是一種「狀態」，但從他的社會契約理論，提出具有普遍意志的社會人、以及晚期著作如《孤獨漫步者的冥想》展現的個人主義和心靈自由，卻已經將自由進化到「意識」層次去講。他精心描述「自然狀態」，美化自然狀態為一種自由、平等和幸福的樂園，與充滿奴役、邪惡和不幸的文明社會形成鮮明對照，用意極為明顯，就是力圖排除一切背離人性而建立的制度、規範與價值，尋求一個經由人類自然本性引導，可能出現的理想社會，藉以證明已然存在於社會的奴役和統治，絕不是永恆的自然規律，沒有人必須放棄自己的自由被奴役或統治，因此原始的自由是一種「狀態」的描述，他寫道：

萬物的秩序總是相同、總是相同的時節運轉。他沒有心靈來欣賞那些最偉大的奇蹟，我們必定不能設想：他已經具備為了知道如何觀察他每日見到事物所必須具備的智慧。在他那什麼都攪擾不了的心靈裡，只有對自己目前生存的感覺，絲毫沒有將來的觀念，無論是多麼近的將來，並且他的計劃也僅僅能考慮到一天的結束。<sup>109</sup>

對生存的感覺，以及不預想將來，使一個人充分活在「當下」的狀態。

---

<sup>109</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)*, p.28.

《社會契約論》提供人類理想的社會自由的一種可能性，就是「普遍意志」的產生，先決條件在意識的覺醒。意識到自我作為一個自由個體表達意志的權力；意識到超然於自我面對公共事務的理性態度、道德情操；意識到在社會群體的幸福和自由中，自己所能表達和爭取的自由，社會的自由因而是「意識」的自由。

因此盧梭的自由理論表達最大限度的自由，既是「狀態」上的自由，亦是「意識」上的自由。也就是說，人類最大的自由就是存在自然狀態的自由。但人類進展到今日的地步，不可能回到自然環境的孤獨狀態，因此盧梭塑造了一個孤獨的意識環境，也就是人人在個人意識中得到的自由。這意謂人們擺脫一切現實、個人利益考量，「意識」到對社會整體真正美善的事物，這個意識本身便是個人心靈層次的提昇。在「自然狀態」與「自由意識」的結合中，盧梭塑造了最大的自由情境。

針對第三點：有人會問，當盧梭毫不客氣譴責知識增長、文明進化只是使人越來越不忠實於他的天職和他的真實本性，而主張自然狀態孤獨的原始人擁有最完整的自由，人為造作的社會狀態脫離幸福之時，卻也為社會提出一個理想藍圖。如何確認這個藍圖依從自然的邏輯產生？也就是說如何確保他形構的社會也是符合自然？他是否在否定文明社會後，又不可避免矛盾地肯定社會狀態也是自然產物之一？

一旦盧梭不肯定人類自然地形成社會，也就不可能提出一個合乎自然的社會，因為若社會並非本乎自然而生，如何說明存在一個自然的社會。故他說原始人類自給自足彼此互無關連，不會依人的本能聚集在一起，但基於某種需要人們合群而居了。因此盧梭肯定自然人最終仍會步向社會人，並且一旦形成社會狀態便一去不返，只是形成社會有其內部的自然本質，人類失去了這種本質而走向另一種人為、非自然的社會。

盧梭指出如果人類孤獨生活的話，比其他動物的處境也好不了多少；人只有經常互相交往，方能發展他的才能，表現他優越的天性。<sup>110</sup>因此盧梭沒有把人的天性和社會生活對立起來，社會生活使人潛在才能發揮出來，可惜社會歷史的發展脫離常軌，使人類偏離原本依循人性正向發展的路徑。人類優於動物之點 自我完善化能力，也正是人

---

<sup>110</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 141.

類一切不幸的源泉，他說：

正是這種能力，隨著時間的作用使人類脫離他曾在其中度過安寧而純樸生活的原始狀態；正是這種能力，越過各個世代中使人盛開文明的花朵、造成人的啟蒙和錯誤、邪惡和美德，終於使他成為人類自己的和自然界的暴君。<sup>111</sup>

雖然改善了生活條件，卻由於對這些條件的濫用，人一天比一天墮落腐化。創造主賦予人不斷完善自己的能力，但若這種發展使歷史的進程誤入迷途，導致腐化墮落窮困，歷史必須重新開始。為了找到一條發展的正確道路，人必須脫離矯揉造作，回到純樸感情，遠離社會關係的狹窄虛偽，回到純真的自我之中。盧梭認為要達到這個目的，整個人類需要一部法律，這部法律能夠賦予個人在整體生活中充分自由活動的權利。人類作為個人的集體需要一種教育，讓個人天賦不受限制發展自己的生命。

然而自然和諧情況為什麼無法永恆維持下去？盧梭認為人們為了希望獲取自由而冒失地奔就他們的鎖鏈。歸納原因有二：一是出自人自身的原因，二是環境變化的原因。人自身的原因即「自我完善化能力」。盧梭認為人類從自然狀態向社會狀態的過渡，乃是人類自身具有「自我完善化」能力發展的必然結果。「自我完善化能力」指人類天生具有維持自身生存滿足、自我需要，並不斷發展和完善自身的能力。這種能力使人類不可能永遠停留在自然狀態，而必要向社會狀態過渡。但這種過渡需要一些外部的「偶然事件」，如洪水氾濫、火山爆發、地震山崩等等自然條件因素，使人們擺脫彼此孤立的自然狀態，更加緊密地聚合成一個社會共體。而自然狀態到文明社會轉變的外在條件有二：一、土地私有制的產生。二、法律的產生。土地私有是文明社會的誕生標誌，盧梭認為在自然狀態中，自然本身不曾劃歸為誰的，真正的勞動者對土地才有使用權，但這使用權也僅限於需要，無絕對擁有權，但當土地私有與法律產生，注定人類永遠不可能再回到過去的自由與安寧了。

當我看到後一種人（指野蠻人）寧可犧牲愉悅、安寧、財富、權利和他自己的生

---

<sup>111</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p.26.

命，為了自由這唯一財富之保存，這財產是如此被失去他的那些人輕蔑。當我看到生來自由並輕蔑束縛的動物撞破牠們的頭對抗束縛牠們的牢籠。當我看到成千上萬赤裸裸的野蠻人，鄙視歐洲人耽於淫逸的生活，只為保存他們的獨立自主而甘冒飢餓、炮火、刀劍和死亡的危險的時候，我感到討論『自由』並不是奴隸們的事情。<sup>112</sup>

這段充滿盧梭式激昂情感的話語，表達人類身陷文明的束縛的憐憫。當科學進步帶來便利，藝術進步帶來美感時，盧梭發現人類開也始造就後天的不幸與不平等。因為自由的基礎在於平等，自然狀態的平等消失，自由亦不可尋了。關於盧梭對人類自然狀態的看法，克萊斯 瑞恩（Claes G.Ryn）評論：

盧梭所描寫的歷史是按類區分，各歸其類的，這麼做的部分是為了描繪出使人墮落的滔天大罪和批判所有的現存社會，但他卻忽略了歷史的真相。盧梭對人類的原有的善與自由作出了偽歷史的表述，這完全是為了證實他所渴望的新型政治秩序是合理的。<sup>113</sup>

克萊斯 瑞恩認為盧梭做了偽歷史的描述；有人認為他過度美化人性本然的狀態，也過度醜化文明社會的生活方式；但也有人對盧梭描述自然狀態評論道：「當盧梭讚美自然狀態時，他心中所嚮往的只是那種由於在現實生活中所缺乏而被置附於自然狀態之中的自由、平等理想，自然狀態不過是形式，自由、平等才是真正的內容。」<sup>114</sup>排除盧梭學說自由、平等的內在目的，事實上他對人性抱持過於樂觀的期望，刻意忽略人的資質高低等問題是存在的。盧梭一開始指出兩種不平等：自然的不平等和人為的不平等，試圖確立自由的根基在「平等」的問題，他避開從自然的不平等立論，原因在於若從自然的不平等推論，就會如同傳統推論的結果一般：自然的基礎上尚有不平等，如何苛求人為世界平等？如此弱肉強食的社會現象是自然界的真實法則，並非盧梭所能接受。因此他必將文明社會的不平等源自欺騙的社會契約作為論證主軸，才有可能提出現實社會的理

---

<sup>112</sup> Ibid., p.57.

<sup>113</sup> 【美】克萊斯 瑞恩 講演，《異中求同：人的自我完善》，頁 76。

<sup>114</sup> 趙林，《盧梭的懺悔》，頁 120。

想。因此盧梭並非要人回歸原始生存狀態，他要回復只是「自然的道德」，我們應當思考的是自然權給予的自由是什麼，以認清自由的真諦。

盧梭思想中心在於他以人性的自然情感為自然作出解釋，並以這個人性自然情感再社會狀態中的不可移易，以此支持自然的自由仍然存在於社會的理論基礎。根據這個基礎，自由作為有意志的個體的獨立特質，人類在社會狀態中能夠維持這種獨立性，就是自然的、最好的狀態。在《社會契約論》中，盧梭發現一個理想社會的形式，能恢復人們自然狀態下曾有的自由感覺，他認為這個理想能夠讓人類「就像以往一樣自由」。這些提議形成盧梭政治理論的起點，以及兩個決定性的假定。首先自由是基本的善；其次自然的自由為公民的和道德的自由提供一個標準。盧梭假定我們可以並且應該輕易的分辨自然狀態中自由的樣貌，假若人類的歷史發展已經是一個文明的束縛過程，若要恢復自由的基本價值，其一必須回頭達到過去原初的社會，這個原初社會就是損害自然狀態自由的開始。雖然這樣一個假定的情況不再存在，並且也許從未存在，擁有關於這個情況明確的知識是必要的，「為了正確判斷我們現在的狀態」。<sup>115</sup>於是盧梭以民主的自由（liberal democracy）取代自由的民主（democratic freedom）。換言之他主張社會必須以人民的意志為主，以構成自由的實際情況，而不是每一個個體各自為政，發展自己的自由。<sup>116</sup>

綜合以上所述，當我們處在一個必須不斷吸收資訊、不斷在競爭的氣氛中，不斷要求個人能力、實力的提昇，不斷要和人群、世界接觸種種令人疲於奔命的社會生活，這是文明社會的情況。一個人的自由無形中強烈受到社會的箝制，「自由」變成純然能否意識、自覺到的事件。當一個人必須靠著知識與意識的積累，意識到的世界越大，才能獲致愈寬廣的世界而得到更大自由，這不是人類應有的自然樣態。所以文明人活得更加辛苦，必須不斷接收資訊，不斷面對紛擾而無一刻止息。自然人活得輕鬆，他們靠著經驗滿足需要，不妄求多餘需要的東西，亦不佔有。他們不被環境左右，有獨立謀生之道，

---

<sup>115</sup> 參閱 Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>116</sup> Ibid.

並以直覺判斷一切事物。文明人的一切價值都出於環境的形塑，自然人卻真實地擁有他自己，一切出自他自己。自然人因為「什麼都沒有」而自由，文明人卻因為這樣而無法在人類社會生存。因此我們說在物質上自然人因「無」而富足，文明人卻因「有」而貧乏，精神上自然人因「無」而自由，文明人卻因「有」而受人奴役。泰戈爾《漂鳥集》一段話值得深思：「我不知道為什麼這顆心在寂靜中憔悴。是為了那些它從不要、不知、也不記得的需求。」這與盧梭表達相當的看法，文明給人太多額外的需求而使人類身陷更大的不幸。

## 第二節 社會狀態的自由

「當我們以一種冷靜的、客觀的眼光注視人類社會時，他首先顯示出來的似乎只是強者的暴力和弱者的受壓迫。」<sup>117</sup>盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》這樣寫道，人類建構文明社會，所謂的文明在他看來，是一種比自然界弱肉強食更殘酷的野蠻，自然界是有限度的生存競爭，生物不會在生存的飽足之後，使用額外惡意的暴力，這卻在人類社會中發生了。暴力與壓迫是文明社會的實質，所謂的文明只是假象，掩蓋社會腐敗墮落的事實。盧梭認為文明人「是把最悲慘的奴隸狀態稱為和平」。<sup>118</sup>他毫不留情地批判人類相信自己發展出的一切文明成果：知識、藝術、日益精緻的生活、日益增加的生活享受，盧梭認為這些所謂的「進步」、「好」、「美善」並沒有賦予生活真正的價值和意義，反而使人日益遠離自己本然的安寧與自由，最終剝奪生活真正的意義和生命真正的價值。

為了證明在文明社會中，種種制度違反了自由的原則，盧梭指出人不可能全體主動地將自己的自由無償奉送、轉讓或出賣給一個國王，作為他的臣民。人更不可能會主動投入暴君懷抱，因此自願成為奴隸也是一種不合法而荒謬的狀態。由此也看出奴隸沒有服從作為奴隸的義務，而世代代作為奴隸更無合理根據。追溯社會制度的產生，必須源自一個最初約定，盧梭必須賦予「社會契約」一個全新意義。他指出現今文明社會產

---

<sup>117</sup> Ibid., p. 15.

<sup>118</sup> Ibid., p. 57.

生契約的過程是一場騙局，這個契約使財富不平等的現象合法化，這個過程就是文明社會形成罪惡的三個階段：

如果我們從這些各種不同的變革中觀察不平等的進展，我們便會發現法律和私有財產權的建立是不平等的第一階段；官職的設置是第二階段；而第三階段，也就是最末一個階段，是合法的權力變成專制的權力。<sup>119</sup>

雖然私有制的產生是文明社會一切不平等的起源，但盧梭並不企圖消滅私有制，相反地他指出人類社會產生私有制是不可逆轉的情況。既然無法改變私有制的狀態，私有制本身也變成一項神聖權利，但他反對人們在財產佔有的過程中，產生極端的不平等。盧梭因此提出具有民意基礎的社會契約，透過以普遍意志為基礎的契約，人們可以拋開充斥社會的人為枷鎖。盧梭認為社會契約的宗旨是：

要尋找出一種結合的形式，使它能以全部共同的力量來衛護和保障每個結合者的人身和財富，並且由於這一結合而使每一個與全體相聯合的個人，又只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由。<sup>120</sup>

盧梭建立的社會契約理論，社會契約伴隨著每一個社會成員所有權力（power）和權利（right）的讓渡。他說：「這些條款無疑地也可以全部歸結為一句話，那就是：每個結合者及其自身的一切權利全部都轉讓給整個集體。」<sup>121</sup>但當轉讓毫無保留時，個體如何保障自己的自由呢？而誰又來操控這些轉讓出來的權力呢？盧梭認為「轉讓必須是毫無保留的」，只有當每個人向全體奉獻出自己，就等於沒有向任何人奉獻出自己，因為每個人都可以獲得自己讓渡出去的同等權利。因此這些轉讓出來的權利最終要共同在一個最高的指導之下，這個最高指導的權力就是普遍意志。

普遍意志永遠是正當的，並且永遠以公共利益為依歸。 普遍意志和全體意志（will of all）之間總有很大的差別，普遍意志著眼於公共利益（common interest），

---

<sup>119</sup> Ibid., p.62.

<sup>120</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p.138.

<sup>121</sup> Ibid.

全體意志則顧及私人的利益 (private interest)，而只是個別意志的總和。<sup>122</sup>

在此意義之下，盧梭將每一個參與訂約的社會成員，結合成一個精神性的意志，每一個體成為社會整體不可分割的一部份，因此「主權是不可轉讓、不可分割的」。而當普遍意志構成一個既經驗性（立約者皆有表達意志的權力）又實質抽象（它最終是一個獨立而又統一、共同的內容）的精神性主權時，主權涉及個人只是和公眾利益有關的那一部份，不是全部，因為「主權是有限度的」。最後具有普遍意志的主權擁有「立法權」，因為法律根據普遍意志而產生，具有絕對性與強制性，並且每一個人都要完全的服從法律，要讓法律成為自由的保障，盧梭說：

我要這樣地服從法律：不論是我或任何人都不能擺脫法律的光榮的束縛。 所以我願意不但國內的任何人都不能自以為居於法律之上，而且國外的任何人也不能迫使這個國家承認他的權威。<sup>123</sup>

但法律最終必須落實一個機構從事實際運作，行使行政權，這個機構叫做「政府」，組織政府的人員叫做官員，他們盡其義務擔負國家付託給他們的職務，對人民只有服從而沒有契約問題。最後《社會契約論》指出：除非一個政體的法律，來源於所有社會成員的制定以及規範，否則沒有一種政體可以被視為是具有正當性的政體，因為「唯有服從人們為自己所規定的法律，才是自由」。<sup>124</sup>人為自己立法的過程，是展現自由的一個重要過程；民主的意志就是人民主權，公民只有為了更高的自由，才有資格放棄自然的自由(natural liberty)，因為這種放棄本身也是為達到更高自由的手段。

相較於原本的社會狀態，盧梭認為社會契約論的效果「處境確實比起他們以前的情況更可取的多」，契約本身「不是一項割讓，而是一項有利的交易」，並且這樣的結果相較於自然賦予的獨立是一種取而代之的自由形式：「以自由代替了天然的獨立，以自身的安全代替了侵害別人的權力，以一種由社會的結合保障其不可戰勝的權利，代替了自

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 147.

<sup>123</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality(Second Discourse)*, p. 4.

<sup>124</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 142.

己有可能被別人制服的強力。」<sup>125</sup>因此對盧梭而言，這整個社會架構已經為人類從文明社會找回自然狀態中所擁有的自由。而從社會契約建構的社會之自由是什麼狀況呢？據此可以歸納如下：

- 一、找回自然狀態中孤獨的原始人憑個人意志而行動的自由：盧梭要完成他「使每一個與全體相聯合的個人又只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由」這個目的，因而提出「普遍意志」的理念，「普遍意志」展現每一個人排除各種私利考量，淬煉出最純粹的道德意志，故在社會狀態中雖然自己只是社會整體的一分子，但因為「普遍意志」即「我的道德意志」，在社會中，個人仍能獲得最大限度的自由。<sup>126</sup>
- 二、排除自然狀態不存在，而出現在現實社會狀態中「奴役」的條件：自然狀態的自由作為人類最自由的狀態，不在於人是孤獨的，而是在於任何一個個體沒有奴役其他個體的條件。在社會狀態中，一旦人人都是社會的主權者，唯一可以奴役自己的就只有自己，社會在盧梭看來沒有任何壓迫或奴役的可能。因此人們在結合成為社會的狀態中，仍然享有不被奴役的自由。
- 三、和自然狀態相較，理想社會狀態創造了更優越的生存利益：「普遍意志」成為一種絕對客觀、公正、超然獨立、有意識、明智的意志，自然狀態中的個體意志尚有盲目、無知、無意識 等因素導致抉擇的錯誤，真正的普遍意志能避免這種錯誤。在此狀態中，也就是說在普遍意志建立的法律和道德原則的許可之下，每個人都可以從事他認為對他有利的活動。如果在人與人的種種法律關係中有任何屈服，這就不是一個具有普遍意志下的公約，而法律就不是服從公約的法律。

簡而言之，自然狀態能夠保存人最可貴的本性：自由與平等，而文明社會使人們喪失了本性，造成種種不平等現象。既然人類自然的孤獨狀態已經不可能持續下去，保存本性的自由成為第一要務。因此根據自然本性下的平等自由，盧梭建立一個符合平等自

---

<sup>125</sup> Ibid., p.150.

<sup>126</sup> Ibid., p.152.

由、公平正義的理想社會，這個社會是一個將主權訴諸全民，決策訴諸公共意志的社會契約構成。他將人們建立道德律的根據稱為良心，良心是一切善行、正義、美德的來源，也是從本性發出的呼喚。因此建立社會狀態最大限度的自由，就是建立一個道德良知的社會制度，在其中公民體驗到的自由，就是作為社會成員的個人最大限度的自由。

### 第三節 個體狀態的自由

盧梭主張的自由中，有一個不可或缺的要素：「人類的善」( human good )，藉由自然狀態尋找人類善良本性的歷程，他實質訴求是「個體的獨立」( individual independence )<sup>127</sup>，以個體掌握的自主性取代神學中上帝對人的主宰，彰顯個人自主的精神與「我」的價值。盧梭在《懺悔錄》開頭的一段話充分表達個人獨特的精神特質：

我自己獨自一個人，我感覺到我的心並且我認知到其他的人。我生來就與眾不同，甚至我敢確信，天底下再也找不出第二個像我這樣的人。我或許不見得有多好，但至少我是不同於其他人的。<sup>128</sup>

盧梭認為「我」作為一個人是獨特的、是不可與任何其他入畫上等號的。所作所為不管是好是壞，盧梭充滿自信的吶喊，這就是實實在在的一個我，我的體驗、我的觀察、我的行動，全然是我的自主性，任何人沒有置喙的餘地。盧梭接者又說：

只要最後的號角一響，我就會拿著這本書，站在那至高無上的上帝面前大聲宣稱；這就是我的一生 我把自己完全呈現出來 有粗鄙而卑下的一面，也有高貴而善良、大方的一面。你可以清清楚楚看到我裸露的靈魂，上帝！因此，就讓我的同胞眾生都圍聚在我身邊，傾聽我的告白吧！讓他們為我的墮落而感嘆，為我的邪行而臉紅；也讓他們每一個人一樣坦白無畏地在你的寶座之前揭露自己的內心，看看是否有人敢說：『我比他更好。』<sup>129</sup>

盧梭表達無畏於揭露自己的精神，他要坦白他自己作為一個人有高貴的一面，卻也有卑

---

<sup>127</sup> 參考 Cullen, op.cit., p. 4.

<sup>128</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.5 ; The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes*, p. 5.

<sup>129</sup> Ibid.

下的一面，有善良和大方，也有粗鄙的行為，但他彰顯自己種種美善和邪惡，並不是要認罪、或者要對上帝懺悔，更不是冀望獲得救贖。相反地，他要這樣誠實地揭露他的靈魂，讓所有人感嘆他的墮落，為他的邪行感到羞恥，盧梭要把自己的人性赤裸的展示在世人面前，要求所有人也揭開自己以光鮮的外表所矯飾的醜陋的心靈，坦承自己的內心。這裡表達盧梭對人類個體精神的兩個觀點：一、當一個人勇於坦白自己、正視自己的內心，接受並坦承自己的善和惡，他是作為一個真正的人而存在。二、盧梭面對自己所處的文明社會，文明人看似文明的外表下，其實心靈早已腐朽、醜惡和墮落，一旦攤開文明人的內在實質，將會發現所謂文明社會已經將個人最真實的內在力量腐蝕，並以精緻的物質文明加以美化。因此，在盧梭的自由理論中，個體狀態的自由不同於自然狀態的自由。自然人因為外在環境的孤獨狀態，使他們保持內在心靈純潔寧靜。而成為一個社會人，過著群居的生活，在人身上遺留的自然狀態的孤獨特質，也只有人在寧靜時刻面對自己的個體狀態了，因此對於「我」作為「人」，「我」面對「我自己」這樣一個個體狀態，盧梭要求人們充分而坦承地正視這樣一種價值。在不可能復原自然狀態的處境中，人仍然能夠像在自然狀態中一樣維持一個完整獨立存在的個體，這就是心靈真實坦白的個體狀態，透過心靈的孤獨而反歸自我的觀照。

因此在文明社會中，縱然盧梭渴望完全屬於個人的生活，他仍然無法完全離群索居，他必須承受身為社會公民的責任和義務。《孤獨漫步者的冥想》中盧梭陳述道：

我實在不適合生存在公民的社會，那裡到處充滿束縛、義務和職責。我獨立的天性總使我無法屈服於那些和群眾生活在一起的人必須接受的東西。當我行動的時候，我是善的，而做的一切皆善，但是一旦我感覺到人的枷鎖落在身上，我就變得叛逆而頑強 於是，我一無是處。<sup>130</sup>

但他真切的體悟到「我不是為社會而生」，並且他具有「獨立的天性」，因此當現實社會的枷鎖無可避免要套在他身上時，他想反抗，但這種反抗不可能是肉體的對抗，社會如此龐大，他只能以他的精神、意志、及心靈，這一切強力都無法剝奪的本性來得到自由，

---

<sup>130</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p. 83.

這種個體狀態的自由正意謂著「心靈的孤獨」，就是當自己能夠安然地、全心地面對自己，感受自己的心靈時，從中得到內心的昇華與自由。

盧梭樂於保持心靈孤獨，他的著作《懺悔錄》與書信中曾一再申明，只有脫離人群的時候，他對人群才能感到最親切的關愛。在跟人群接觸的時候，在勉強服從社會習俗的時候，盧梭不能發現人性中令他喜愛的成分。因此他渴望自然與鄉間的無拘無束：「我渴望鄉間，我也到了那裡，我不能忍受限制，我那時得到了充分的自由，而且更甚於自由，因為我只受我的愛好的限制，只做我想做的事。」<sup>131</sup>他的著作中表達對自然狀態的嚮往，表現對孤獨強烈的熱愛和渴望，他以孤獨的性格創造了孤獨的哲學，自然人是孤獨的，因為孤獨而純潔美好、因單純無知、隨心所嚮故無束於自由的認知，生命的豐富性因而存在孤獨之中；盧梭是孤獨的，他也認為儘管處在社會之中，也總要保持自我沉思默想的時刻，完全在孤獨中才能體察自身，傾聽自己心靈的內在呼喚，棄絕一切矯飾和虛偽，自然能得到心靈所嚮往的真實和自由。

只有在一天當中這孤獨和沉思的時刻，我才充分地成為我自己，並且自在地屬於我自己，沒有分心也沒有障礙，並且在這期間我可以真實地宣稱，我就是作為自然所希望造就的那樣一個人。<sup>132</sup>

作為一個孤獨感鮮明的人物，盧梭在他的哲學中也鮮明地表現出其痛恨人和人彼此聚集互相需要的狀態：

但是自從一個人需要另一個人的幫助的那一刻起；就在人們覺察到當一個人據有兩個人食糧的好處；平等消失了，私有制出現了、勞動就成為必要的了、不久便看到奴役和貧窮伴隨著農作物在田野中萌芽和滋長。<sup>133</sup>

這段話表達了社會中人和人之間的對立緊張，在盧梭理想中，人只有作為孤立、孤獨、自食其力的人才是一個真正的人。人一旦和人接觸，便不可避免產生支配與被支配的關

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 141.

<sup>132</sup> Ibid., p. 12.

<sup>133</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.3; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)*, p. 49.

係：

從另一個觀點來看，原先是自由、自主的人，如今由於無數新的需要，可以說已不得受整個自然界的支配，特別是不得受同類的支配。在某種意義上說，縱使他變成了他的同類的主人，卻同時也變成了他的同類的奴隸。<sup>134</sup>

因此，人與人聚在一起形成社會似乎是百害而無一利的，因為人一旦和人建立關係，便要受制於他人。

「我將把我的餘生用來研究我自己，讓我完全地投身於和我的心靈交談這樣一樁甜蜜的事之中，因為我的心靈是別人無法奪走的唯一的東西。」<sup>135</sup>在個體狀態中，自由是一種內化的精神探求，心靈的自由是一切人都無法剝奪的。一個人如果面對無力改變的腐敗社會環境而痛苦，無法擺脫其桎梏，他至少還有另一種自由，即心靈的自由。當我們無法要求社會完全依照人心崇高的善而形成，只有透過另一種任何外力無法約束的自由來生存，即心靈的自由。「我因此親身體會到真正的幸福的泉源就在我們自己身上，要想把真正懂得怎樣追求幸福的人置於可悲的境地，那真是非人力所能及的。」<sup>136</sup>能獨立思考的心靈才是自由的，而個體心靈的自由才是人作為一個意識主體最根本的自由。

那麼如何達到心靈的自由狀態呢？盧梭說：「力量和自由造就傑出之士，軟弱和束縛未曾造就任何事物，卻只能養成平庸之輩。」<sup>137</sup>心靈的自由必須是一種掙脫的力量，而且不是任何人可以享有，人必須擁有一顆自覺的超越之心，自覺到自己是一個自由的個體，並且有力量得到自由，他才有能力享有這種自由。心靈的自由不害怕任何外在的束縛。任何世俗環境的利害衝突，已經在這顆飽經世事、充滿歷練的心靈泯滅，激不起任何痛苦和激情，它就是確確實實的「我自己」，一顆活躍的、有思想、情感不斷湧現的心靈，卻隨時隨地處於最深沉、寧靜、安詳的狀態：

儘管我的身體已經衰廢，我的心靈卻還活躍，仍然不斷地產生思想和情感，並且

---

<sup>134</sup> Ibid., pp.51-52.

<sup>135</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p.5.

<sup>136</sup> Ibid., p.13.

<sup>137</sup> Ibid., p.82.

我的內心和道德的生活似乎變得更加豐富，更甚於面對每一個塵世的和世俗的興趣，對我而言這些興趣都已泯滅。我的軀殼如今已不過是個累贅、是種障礙，我將盡可能早日把他擺脫。<sup>138</sup>

當心靈得到超越，獨立於外在環境的紛擾而享有滿足寧靜，則肉體便成為一種累贅枷鎖，它鎖住這個也試圖飛躍的靈魂。不過人在這個處境，自由的意義已經內化為一種靜態的活力，而這種自由對個體而言更加真實可貴，因為是長久磨練困心橫慮的結果。

個體狀態的自由必須是充分意識主體的心靈所能享有，它同自然人的心靈一樣，是獨立自存，卻比自然狀態擁有更恆常久遠的智慧。因為它不會如此容易驚恐，面對外在世界依然能回應。它是群眾之中一個孤獨的自然人擁有的心靈，不會輕易被群眾的盲目牽引它的方向。以賽 柏林提到盧梭式的自由是唯心論的自由，<sup>139</sup>盧梭的「唯心論」就在於認為感性的心靈是自由。換句話說源於人性情感判斷的心靈，才是自由的。所謂情感的判斷不是激情，不是強烈的愛恨、喜悅或厭惡；當人對事物的慾望太強烈或情緒太高漲，便受到自己的控制，這就不會是真正的自由；真正心靈的自由訴諸的情感，是指人性本身的理解和寬容，因此需要一段長久的反思歷程。

不，任何與個人有關的事，任何與我肉體的利害有關的事，都不會在我心靈佔據真正的地位，再也沒有比當我處在忘我境界時的沉思和遐想更令人愉悅的事了。當我跟天地萬物融為一體，當我跟整個自然打成一片時，我感到出神，以及非言語所能形容的狂喜。當人們還是我的兄弟時，我也曾有過為我自己追求人間幸福的計劃；由於這些計劃牽涉到一切因素，我只能在大家都幸福時才感到幸福。

140

個體狀態的自由，是物我合一的忘我境界。在這個時刻，卻更能真實觸及我與他人共同的幸福，同舟共濟、苦難共當、幸福同享的感受。在盧梭看來，處在群眾之中反而接觸不到真正的人，只有在個體狀態，心靈是孤獨，卻同時得到了自由。盧梭認為只有在那

---

<sup>138</sup> Ibid., pp.6-7.

<sup>139</sup> Berlin Isaiah, 《自由四論》陳曉林 譯, (台北:聯經, 1996), 頁 230。

<sup>140</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p.95.

個時刻，他才真正和全人類在一起。

盧梭賦予自由的觀念以個人的價值，因而形成個人主義的風潮。個體狀態的自由，是他一生尋求的「自由」。盧梭塑造孤獨的自然人之自由觀與現實社會環境形成一種背離，也和傳統形成衝突。亞里斯多德（Aristotle）政治學曾經指出：完全靠自己孤獨生存著的人不是一隻野獸，便是一個神。霍布斯也指出當人類僅僅只是作為一個人存在，將是孤獨、貧窮、下流、粗野、差勁。從亞里斯多德以來，人類自然的以社會性存在、人是社會性的動物是普遍的看法，傳統將個人的價值建立於社會群體之中。而盧梭是一個特例，他要人人保持一種個體狀態的清醒，並認為這種清醒狀態才真正賦予一個人無限的自由。當他講自然人的時候，自然狀態中的原始人被賦予無知無識、依憑本性單純善良，成就不知其為美德的美德。在探索個人主義的自由中，自然人的種種本質之美轉化為內在的、個人的情感，他在感性的基礎上建立了個人道德的堅固防線。

面對個人和社會自由問題，自由在層次上必須有所分別。想要個人自由在社會得到發展，在群眾與個體之間取得平衡是件困難的事。盧梭體認個人自由價值十分可貴，其本質在心靈的自由。心靈自由與否最後由「自由意志」做決斷，以個人是否有「選擇權」作為他是否有真正自由的判斷標準。但講到意志自由，勢必要重新訂立出標準來限定「意志自由如何符合道德判斷」。這裡產生一個新的問題，例如：人是否有自由意志選擇自殺？有關意志自由，康德曾提出道德標準來解釋自由意志的適當性。而盧梭則主張一切標準皆需依循「自然法則」，一切訴諸自然做決斷。人應依從天賦的良知良能、感性的直覺（單純的感性，不是康德定義下的感性）對事理做抉擇和判斷。

常識經驗中，一個人之所以感覺不得自由，或是基於外在環境，或是基於內在心靈。現今文明社會中，個人心靈不得解脫，瀰漫在空氣中的虛無氣息，許多人找不到生命的目標，而尋求自伐死亡。對盧梭而言，這是心靈不得自由使然，而最根本的原因，是文明讓人類迷失了。如何讓迷失的人們重新發現自我，將是個體意識深刻自覺的歷程。

## 第四節 道德狀態的自由

盧梭認為自然的自由是一種受到本能欲望支配的自由，表現為「對於自己所企圖的和自己所能得到的一切東西的無限權力」。而個人服從於普遍意志是理想社會的民主自由，社會的自由是理性的結果，表現為「對於一切自己所享有的事物的所有權」<sup>141</sup>，因為法律的規約確保了每個人的所有權，以及自由的範圍。個體心靈的獨立健全，回歸自然的孤獨單純，增加了智慧、意識與自覺。個體的自由，是孤獨自處時的平靜心靈。而最終道德的狀態在統合個人與社會自由的衝突。道德的自由必然存在社會狀態中，因為只有個人不構成道德問題。只有人和人接觸之後，才需要道德的規範，保護彼此的權益。如果人類不營社會生活，就沒有道德的必要性，也就無道德可言。在道德狀態中，自由不僅在實現自己的意志，不屈服於別人的意志、也不強使別人的意志屈服於我們的意志。因此「自由」是有條件的自由，必須讓每一個人有相同的平等的基礎。一旦喪失平等的基礎，所謂的自由便成了為所欲為，則一點也不是自由。這個平等的基礎何在？盧梭訴諸於人內在心靈的道德的良知。

什麼是道德良知？盧梭說：「我從來沒有對我的錯誤漠然置之，道德總是本能地指導著我的行為，我的良心一直保持著它最初的正直。」<sup>142</sup>道德是一種本能的情感，就是我們的良知良能。良心是一切善行、正義、美德的根源，人必須聽從良心的指導行善，才能從履行道德責任中得到自由。當一個人僅僅重視外在行為效果而不重視內在善良動機，就稱不上有道德。用美德的外貌掩飾內心的險惡，用文雅舉止遮蓋卑劣的用心，就是一個不符合道德的偽善者。道德良知是自然賦予人的本性，當一個人與另一個人建立關係時，這個自然的本性能引導我們經營正直的社會生活。由此可知，盧梭以純潔樸實的自然狀態作為理想的標準，除了為對照並批判文明社會的虛偽墮落和邪惡，最重要的是建立一個本於自然的社會狀態。先前社會狀態的自由是形式上的自由，藉由政府、制度與主權提供自由的環境。對盧梭而言，他真正的目的在建立一個精神本質是道德的

---

<sup>141</sup> 趙林，《盧梭的懺悔》，頁 148。

<sup>142</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p.44.

社會。千百世代人類不斷改變這個世界的風貌，在種種人世的變動中，人的道德主體、喜怒哀樂愛惡欲不曾改變。縱然步入人心昏昧、秩序混亂的文明社會，只要作為一個人，不管時代如何改變。人性總是真實的。只要根植於人性的理想狀態便不是虛構，總會保留住自然人性的真善美，因此道德狀態的自由在社會成為可能。

盧梭對人性抱持樂觀的態度，他為理想社會提出的平等境界，完全是人靠著自我道德良知約束所達成。他也相信人們只要願意回歸自己的內心，諦聽自然的呼喚，一定可以達到這個境界，也就是道德狀態的自由。這個狀態出現在盧梭《社會契約論》所建構的社會：

在《社會契約論》中，盧梭對自由的看法比在《論人類不平等的起源和基礎》中的表述要更加現實和清醒一些。在這裡他不再盲目地讚美野蠻人在自然狀態下所享有的那種無限的自由，而是更加重視否定和超越了不平等的社會現實之後所獲得的理想的社會自由。<sup>143</sup>

在《社會契約論》中盧梭已不再單純緬懷人類處於自然狀態下的黃金歲月，他正視文明社會的問題，否定現狀之後，他提出理想社會的自由是個人自由的基礎。為不使社會力量凌駕於個人之上，不讓追求共體幸福前提犧牲了個人自由，必須建立一個以道德感作為指導的社會：「僅僅只有道德的自由才使人類真正成為己的主人，只有嗜欲的衝動便是奴隸狀態，唯有服從每一個人為他自己所規定的法律，才是自由。」<sup>144</sup>盧梭建立新的社會契約，使抽象的意志凌駕於個人意志之上，普遍意志體現為法律。當人們遵守這些法律，便第一次自覺地承擔義務，享受法律真正的保護。如何使這樣一個社會維持安定？換句話說，這樣一個社會靠什麼使普遍意志、法律、責任、義務等，成為社會成員必須承擔與遵守的律則？盧梭答道，就是靠每一個人內心的道德良知。

一個符合道德的社會必須先產生一群公民。何謂公民？盧梭指出一個人能在社會生活中服從經自己同意法律，在道德生活中聽從良心的呼喚，這樣的人就是公民。<sup>145</sup>只有

---

<sup>143</sup> 趙林，《盧梭的懺悔》，頁 149。

<sup>144</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.4; Social Contract*, p.142.

<sup>145</sup> Ibid.

公民才配享有自由，自由不是為所欲為，而是要服從自己訂立的規則。而這些規則的產生，標示著人的自主權。人必須先認識自己的本然面目，運用理性去認識善，聽從良心指導去行善，才能肩負自己對人類所負的道德責任，也因此能夠成為自己行為的主人，為行為後果負責。在盧梭學說中，傳統的上帝、教會、僧侶 都不再是道德行為的決定者，真正的心靈就是神的殿堂。

這道德狀態的自由具備什麼特質？首先，它不會是絕對的自由，因為絕對的自由最終導致絕對的不自由。無限制的個人自由，或社會自由都不是道德狀態中的自由。再者，一個激情的社會永遠得不到真正的自由，盲目訴諸情感的群眾運動，也不是道德的自由，因為它不具備普遍意志的理性基礎。盧梭說：

我所察覺到的這一切調和：在我永恆的自然本性跟這世界的結構，以及主宰這世界的自然秩序是契合的，無意義的論斷將從未能加以破壞，在道德秩序之調和一致中，這些安排通過我的探索，使我發現了與自然秩序相適應的精神秩序的體系，從中找到了為忍受一生苦難所需的支持。如果換了另外一種體系，我就根本無法生活下去，會在絕望中死去。 因此，讓我堅持這個體系，只有他才能使我滿足得到幸福的需要，免於受命運和別人的擺佈。<sup>146</sup>

自然的自由以個人生存需求為界，社會的自由以普遍意志的力量為界，而個人的自由是心靈自由，必須以心靈的坦誠真實為界。分析前三種自由狀態，只有道德的自由才有可能讓個人自由等同於自然自由，這也就是社會自由。換句話說在一個道德狀態的社會中，道德良知是無形而本於自然的約束力，使一個人不管作為個體或社會成員，受到同樣自然的約束。因為道德良知是自然狀態的法則，落實於社會形成契約法律，回歸人心成為良心。當人處在道德狀態之下，最大限度的自由便成為可能。

盧梭對一切社會關係均持懷疑態度。主張社會本身使人腐化。他試圖制止人類繼續這文明墮落史，於是提出以政治生活塑造道德共同體的解決方案。自然的自由體現人與人獨立相處、人與自然和睦相處的狀態，鑑別出社會種種不平等和道德破壞現象。自由

---

<sup>146</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p.35.

是生而有之的天賦人權，不可剝奪。社會自由的實現是一個克服人性墮落、捐棄社會異化過程。社會契約以法律形式出現，法律提供社會自由的保障。在社會狀態之下，新的社會契約使一個抽象的普遍意志凌駕個人意志之上。普遍意志體現為法律，人自覺地承擔起義務，享受法律帶來的安定。如此以法律的權力取代人的權力，使人人在共和國的法律之中，同時確保彼此間平等獨立。但社會自由使人成為國家的主人，卻未使人成為自己的主人。道德自由的實現是人性完善化的過程，使人自為主體的成為真正的主權者，成為自己與國家的主人。

總而言之，盧梭是一位道德思想家，但他將道德哲學訴諸於內心的感受，不以理性判斷來掌握它；從情感的真實表達，排斥理性論證判斷人世造成的誤謬。在盧梭思想中，無論冠以浪漫主義、個人主義 等思想定位，自由決不是任其放肆，就算在盧梭看重的情感真實中，仍然不能脫離道德判斷作為真情實感的依據。他認為理性無法教人們培養美好品德，過度的理性往往對人性形成一種壓制因而敗壞道德，常常是天賦良知良能幫助我們判斷真偽，甚至當一個要變成善良的人依靠良知產生道德，必需要以感情來溫暖。在盧梭看來，當人們如果以純然理性、教條面對他人，勢必形成許多荒謬的觀點，真正的人不是一個純然思考的動物，唯有發自內心的情感體悟，人才可能依從道德的指導，建立道德的社會。

## 第五節 盧梭「自由」概念的思想中心

### 一、自由的定義、目的與價值

對盧梭而言，享有自由比人類生活的其他任何樣貌更加重要，盧梭從孤獨的自然人講自由的獨立性，就是說明自由在人的天性上有其本然面目，他所說的自由就是自足、自然與不受拘束。在《論人類不平等的起源和基礎》他宣稱自然界存在一種區別人和動物的能力，能夠分開動物的直接衝動和人的深思熟慮，這個分別在於野獸憑藉本能選擇或拒絕，而人卻能在自由意志的行動中去選擇或拒絕；野獸因此不能從命定的規則中脫離，即使當牠知道這樣做是有益的，牠仍然只能做出本能的抗拒，而人卻依憑自由意志

有目的地爭取自己的自由，人的特質在作為一個自由的行為者，深思熟慮而能免於衝動是為了未來的善之緣故。他宣稱道德的善和惡可歸罪於人，在於人是自我決策者，一旦依憑自己的意志或意願制定了共同的律法，自我便有承擔的責任與義務。

盧梭認為當人面對一個對象，自由便消失了，因此原始的自由是最大的自由，因為它完整的存在一個孤獨的個體之中，不需要面對任何阻礙，盧梭賦予孤獨的自然人十分美好之自由狀態。但當我們設想自然人的處境，雖然沒有人為的不自由，卻有生活環境的不自由，他們的自由限於自身體力限制，也限於外在環境之險惡，盧梭似乎將這些歸為自然的事實，不在自由問題的考慮範圍。姑且不論他的自然人是否是一種太過理想的假想，我們應當探討的是：在盧梭賦予的自然自由的精神中，自由如何被定義？自由的目的是在哪裡？自由對人而言具有什麼價值？

自由的基礎是平等，必須建立在公平正義的原則上，一旦沒有平等，便沒有自由可言，這是必須先確立的前提。愛德蒙德 伯克（Edmund Burke）論及自由的前提，認為恰到好處的統治與自由取決於一個民族的道德與文化狀況：

人們要獲得享受合理公民自由的資格，就必須對自己的天性加以一定的道德約束；熱愛正義，就應相應地克制自己的貪戀；有健全清醒的精神，就應克服自己的虛榮與自大；樂於聽從賢人智者的意見，就不應接受小人的阿諛諂媚。社會要生存下去，就必須具備一種對個人抑制與愛好的控制力量，內在的約束越鬆，外在的約束越緊。萬物構造的永恆法則是：隨意任性的人是不自由的。他們的情緒鑄就了自身的枷鎖。<sup>147</sup>

這也足以說明盧梭論述自由社會的道德意涵，首先，社會的道德自由之中，沒有絕對的道德價值，必須視一個民族的文化傳統而定。再者，盧梭所指的「自由」從社會的角度說，是排除種種支配個人本身生活方式的專斷干預，解決方案則是去除一切對滿足人性有害的情況。最後，人在行動上的自由是有限度的，自由即是可能的選擇與活動的不被阻礙。

---

<sup>147</sup> 【美】克萊斯 瑞恩 講演，《異中求同 人的自我完善》，頁 16。

西方自由主義者相信：若個人自由是人類的一項終極目的，則任何人的個人自由都不能被他人剝奪，但隨著社會的經濟發展，我們看到少數人之所以擁有自由，是因為他們剝削了大多數沒有自由的人，或對大多數缺乏自由的人視若無睹。尤其現代社會人們設法創造一個以金錢為重的經濟自由環境時，自由常常被棄置一旁，對於他人自由的尊重更是缺乏觀念，在一個缺乏平等、正義與互信的社會中不能提供充分的安全、健康與知識的自由。「對於無力運用自由的人，自由又算是什麼呢？如果不先提供人們運用自由的必要環境，自由又有什麼價值？」<sup>148</sup>因此，自由若是一種價值，它必須給予環境條件，這條件就是人人「自由意志」的發展，這個發展必須透過教育，給予人們對自由的自覺以及運用自由的能力，因為只有當一個人有表達「自由意志」的自由來做出切身相關的決斷，他才有負責任的必要，由此道德的觀念和道德社會的基礎才得以建立。因此今日民主社會強調的個人主義、自由主義，其根本精神在盧梭創造的道德自由社會得到架構之基礎。

自由的基本意義，是免於枷鎖、囚禁、以及免於被別人奴役。其餘的意義則是此一意義的推廣或擬喻；不受別人干涉的範圍愈大，我所享有的自由也愈廣，但自由主義學家柏林也提到，要在個人私生活與公眾權威之間劃定界限，是一個討價還價的問題「沒有任何人的活動是完全『私人』而永不干擾到別人的活動。」<sup>149</sup>因此必須藉由教育培養道德感與責任感，提昇公民對自由真諦的認知，對共體社會國家的認同和熱愛，才能建立一個真正自由的國度。盧梭不斷對文明社會進行批判，以闡述其理想的人類自由理論。他認為文明人的不自由是人為創造出來的牢籠，雖然以科技藝術等文明開拓了生活環境的自由便利，人們心靈所受的束縛和枷鎖卻因為失去對自然的尊重，崇尚人為的奢華而更形沉重，這是盧梭要說的不平等，下階層人民未享受到文明的福利，上階層人享受福利，卻被扭曲的社會、價值、制度而失去人之所以為人的尊嚴和活力，他為下階層人民遭受不平等社會剝削的現象發出不平之鳴，更進一步表達回歸人本關懷的理念。

---

<sup>148</sup> Isaiah Berlin, 《自由四論》, 頁 233。

<sup>149</sup> 全上, 頁 232。

總而言之，為盧梭的自由觀在此可以下一個基本定義：一個人只要是出於自然的，無論在精神、思想、行為 各方面，他便可以是道德的，因為是道德的，所以是自由的。而自由的目的是在於擺脫一切人為的不合理束縛，回歸人本自然的正道。最終可以歸結為盧梭的這段話：「放棄自由等於放棄作為一個人，放棄人類的權利。」這就是自由的價值所在，在於自由是人之所以為人的特質，一旦失去自由，人類生存的價值也將失去意義。

## 二、人類真實之自由狀態

從盧梭的文學及自傳性作品，我們似乎看到一位憤世嫉俗的冥想家，有人會因此抱怨盧梭的社會理論是無可救藥的烏托邦思想，並在任何意義下，都不能應用於現代情境。但是閱讀他的作品，卻沒有人不被他深厚的人道關懷和人類情感所動容；他畢生追求人類的自由，卻終究在躲避迫害的逃亡中得不到自由，最後他只能在心靈自由的探索中安頓自身。而綜觀盧梭的自由理論，到底他追求的、為我們開展出的是什麼樣的自由狀態呢？

人不可能擁有絕對而完全的自由，就算是盧梭心目中的自然人，作為有限的個體，就自身體力、生命、思想 等種種一切本然都是有限的，故從本質上人類的自由就是有限的。但人類身上恰恰有一種無限的心靈，心靈中充滿欲望，基於欲求的無限，面對人作為一個個體的有限，造成人渴望無限度、完全、絕對的自由。絕對的自由不可能，因為就為所欲為的自由本身，就是一種不自由，就個體本身，一個有限的肉體形軀要實現心靈無限的膨脹，最後將陷入更深的幸中之中，在人的心靈本身便不自由了。因此真正的自由樣態是心靈的平靜和自給自足，是智慧的飽滿，面對外在世界無入而不自得。最終的自由是內化在意識中的自由，如果妄想改變環境以求得人類的真實自由，無異於緣木求魚。故盧梭對自由的訴求並不是無限度的行動自由，而是要求一種規範性意義底下的自由，這種自由必須在心靈上本乎人性的規範，盧梭分析了自然人性，並且將自然人性放入社會中設想，提出道德的自由觀。

盧梭的自由觀必須分兩個層面論述，一是人作為個體的自由，一是人存在於社會的自由。盧梭的企圖在統合這兩種自由，著眼點於在社會的自由中建立個人自由的價值，使社會自由融合個人自由的精神。

從人作為個體的自由看來，盧梭說：「真正自由的人，只想他能夠得到的東西，只做他喜歡做的事情。」<sup>150</sup>從這裡我們看到盧梭理論的邏輯：一個人因為是自然的，所以是有限的；因為依順自己的局限做限度中的事情，所以是道德的；因為是道德的，所以是自由的。在自由的本質中，盧梭特別強調人類關於「意志」的決定性。他說：「一切行動的最初的力量在於自由的存在有其意志，除此之外就再也找不到其他的解釋了。」<sup>151</sup>因此一個人的意志是行動的最初力量，當意志不受到阻礙，從根本上他便得到自由；反之一個人的意志受到摧殘，他便喪失了自由。但同時盧梭也強調這「意志」不是隨心所欲的意志，而是具備道德的意志。他說：「我之所以是自由的，是由於我良心的懺悔；只有在我自甘墮落，最後阻礙了靈魂的聲音戰勝肉體的本能傾向的時候，我心中才會消失這種自由的感覺。」<sup>152</sup>所謂的道德即是心靈良知良能的呼喚，一切意志必須本乎內在自然情感的決斷。

對盧梭而言，道德具有兩層涵意：一是指人的行為能力，一是指人的道德表現，就第一點而言，意謂一個人自始至終其精神、思想、行為、活動等，無一不受國家民族的文化、環境、特質等種種因素所影響，因此在面對各個國家的道德規範中，沒有所謂好壞的價值問題，因而不能建立一種適用於一切國家的政府制度或法律。只要一個人的行為思想符合社群生活擁有的習性，他就是道德的。第二點則是指倫理學意義的道德，有特定的道德標準，比如說殺人放火是不道德的、一個人的行動只要出自善的意志，他就是道德的等，其意義在於從倫理學的角度判斷一個人，在什麼情況下符合道德的決斷。顯而易見盧梭強調的道德是前者，重視個人與社群之間的關係，以之為道德思想行為之意志的準繩。

---

<sup>150</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, p. 48.

<sup>151</sup> Ibid., p. 243

<sup>152</sup> Ibid.

社會契約在人與人之間確立一種道德與法律的平等，因此人人可能在力量或才智上不平等，根據約定和權利，卻是人人平等，盧梭認為他提供每一個社會人平等的永久力量就是「普遍意志」的表達，法律唯有經過每一個社群成員意志的認可而擬定，才可以是符合公民意願的法律，公民才有遵守的義務，在這樣的法律下，每一個人是平等的，因為是平等的、出自意願的，所以是自由的。所以社會契約論的平等是一種人為約定的平等，或說是道德和法律上的平等。社會自由是許多個體自由的總集相互抵銷的結果，法律因應社會而生，法律規範社會人外在行動的自由，間接規範人內心的念頭。小國寡民是盧梭的政治理想，因此在小國寡民的國家結構中，對盧梭而言，政治自由的落實在於使每一個人能充分參與國家政治事務，才能真正表現政治自由。

然而盧梭當時的政治環境，仍然是政治權力把持在政治統治者手裡的情況，對於他反對傳統之學說進行打壓，盧梭在現實政治環境中，根本得不到他理想的平等與自由。面對環境的種種束縛，他只好從心靈尋找自由的出口。身體行動上的自由有其道德規範，但必須受政治環境約束；而精神心靈上的自由確實無人能施加枷鎖，晚期盧梭對自由的理念著重個人自由立論，盧梭經歷生命多重轉折及痛苦磨難後，在最後一部著作《孤獨漫遊者的冥想》中明白追求個人體悟的自由，現實社會的殘酷，人為社會的造作使人不自由，成為文明的奴隸，但人類本性本質仍有其原始樣貌，最後個人只有在自然的心靈中滿足自我有超脫與自由才是真自由。

總而言之，何謂人類真實的道德自由之樣態？從政治的角度思考，政府的職責提供給人民的應當不是自由的冥想、希望和激情，而是一個「自由的環境」，一個自由的環境包含什麼條件？消極指一個面對而沒有恐懼、壓迫、痛苦、焦慮等誘因的環境。積極指一個人能靠自己努力達成意欲之所嚮，能夠排除外在的環境和阻力，這就是自由的環境。從個人的角度思考，自由是一個人聽從內心自然的呼喚，做自己能力所及之事，意欲自己可及的事物，在有限的需求中豐富心靈的寬廣，如此得到自由。因此在盧梭心中，人類真實的自由狀態就是返歸自然無爭無求的寧靜生活，並且在這種發自人性真實的生活中人們適性的發展自己，拋卻一切文明的沾染，使人們達到身心靈的合一。

## 第四章 盧梭自由思想與相關政治議題

盧梭畢生以追求人類自由為目標，他致力解決的問題是：在社會型態下，如何能維護社會整體利益又保全完整的個人自由？《社會契約論》第一卷第六章指出：

就我文章脈絡的主題，難題可以陳述為下列詞句：「尋找一種結合的形式，這種結合形式是以所有公眾的力量保護和保障每個結合者的人身和財富，並且使每一個與全體相聯合的個人，又只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由。」這就是社會契約所要解決的根本問題。<sup>153</sup>

換句話說，如何讓個人自由不被社會整體壓制，使個人自由與社會自由達到完全契合，是他學說主要目的。盧梭認為「自由」是人之所以為人的價值所在，一個人一旦放棄自由，就等於是放棄他自己的存在。他引巴爾貝拉克（Barbeyrac）的話：「因為一個人出賣自由就等於出賣自己的生命，如此一來這個人就不是自己生命的主人」<sup>154</sup>，並說道：「一個人拋棄了自由，便貶抑了他的存在，拋棄了生命，便完全破壞了在他可以掌控範圍之內的存在。」<sup>155</sup>那麼在慮及人類社會幸福的時候，如何界定人的自由？

許多評論家指出盧梭的自由理念前後立場不一致，導致某種既追求自由卻又限制自由的矛盾。尤其《社會契約論》強調一種社會的價值，使盧梭成為極權主義的支持者。甚至後來的馬克思主義、共產主義、納粹主義都和他脫離不了關係。評論家布魯（W. T. Bluhm）就認為盧梭的自由理念和所設計政治藍圖之間，不相符合。兩者最大的差異，就是他的政治藍圖僅適用於在社會狀態的文明人，而事實上在他政治藍圖下的文明人，是不可能得到他所欲達到的自由理念的。他寫道：「盧梭在其《社會契約論》發現愛國的社會價值，僅僅對他本人意義非凡，對自由是毫無幫助的。」布魯甚至認為盧梭從未

---

<sup>153</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.4; Social Contract*, p.138.

<sup>154</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau; Vol.3; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)*, p.58.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 59.

企圖嚴肅地計劃一個自由的政權，而是以『愛國的社會』的教養取代自由的政權。<sup>156</sup>針對這個觀點，我們根據盧梭的著作，而不只是根據《社會契約論》作評斷。事實上盧梭一直堅持人本主義與自由主義的立場。就算在《社會契約論》中，他也不斷一再重申生而為人保有自由的可貴，並以此反對各種壓迫和奴役他人的社會制度。他說：

放棄自己的自由，就是放棄自己做人的資格，就是放棄自己身為人類的權利，甚至就是放棄自己的義務。對於一個放棄一切的人，是無法以任何其他事物加以補償的，這樣一種棄權不合自然的人性；並且取消了自己意志的一切自由，也就是取消了自己行為的一切道德性。<sup>157</sup>

對盧梭而言，自由是一個比生命更高的善。儘管許多評論認為盧梭最終仍寧願為社會共體的秩序而犧牲原先的自由立場，但這種說法是偏頗的。雖然從他的作品，尤其《社會契約論》的某些章節似乎有如此傾向。比如他強調一旦當社會形成了，其中每一個成員就應自己完全獻給全體。他也強調在社會中如果有一個人不願意服從法律，集體可以動用力量將其處死；當國家有難，要求成員犧牲自己，成員也必須無條件犧牲等，但這些觀點都是有前提的。一個基本的前提在於：社會的組成是全體的同意，社會的決策、法律的制定是全體的普遍意志。因此為社會犧牲、服從法律等等都是出於自己原初的意願，並不是被迫。既然是自願的結果，代表個人有選擇的自由，相對地個人也要為自己選擇的自由，付出代價。因此說盧梭是前後自相矛盾的極權主義者，倒不如說他是理論一貫的自由主義和道德主義者。庫倫（Daniel E. Cullen）便認為盧梭對人類社會的批判，演變成後來的激進主義。盧梭放棄去救濟這個已成事實的罪惡文明社會，轉而建立一個新的社會政治型態。伯納德·迪·裘維諾（Bertrand de Jouvenel）則發現盧梭的興趣與其說在宗教改革，不如說在政治改革。<sup>158</sup>事實上盧梭在政治的立論，某一程度將當時宗教原罪思想做了轉化，他將宗教上認為人類天生帶有的原罪，歸咎於一個壞的、罪惡的社會制度。他給予人性本質的美善，在這個過程中，他的道德立場可見於人性本善

---

<sup>156</sup> 關於 W.T.Bluhm 的評論，參閱 Cullen, op.cit.,p.15.

<sup>157</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p.135.

<sup>158</sup> 參閱 Cullen, op.cit., p.21.

的主張，也可見於他對自我的肯定以及對未來懷抱之希望。

雖然盧梭試圖為人類開啟自由的幸福之門，然而幸福是多面的不是單一的。我們必須承認任何一種理念的終極目標，在於追求人類的幸福，卻沒有一個完美的理念，能真正引導人類達到幸福。「自由」對於盧梭、對於所有啟蒙思想家而言，是最高的幸福。但畢竟理想和現實有所差距，盧梭理念的落實卻造成一場流血革命。我們跟隨盧梭的理念追尋自然、社會、道德的自由，卻仍達不到他說的理想世界，可見其中有錯誤和問題。在盧梭構築的自由堡壘中存在著疑惑。這裡我們有必要進一步深入他的自由觀。

## 第一節 個人自由即社會自由

在《論人類不平等的起源與基礎》中，盧梭指出人在原初並不是一個社會動物，而是以孤獨的自然狀態生存著。在自然狀態中，個人做得到自由最大的範圍。但《社會契約論》中，盧梭為了提出一個理想社會，作了如下論證：我們只能設想一種正當的國家，這個國家成員全心全意為社會的完善而獻身，並且能夠將社會之所好視同一己之所好。因此有人說他的學說很矛盾：一方面完全肯定個人意志的獨立性而否定社會性，另一方面又致力於建構一個具備國家意識，並且人人順服單一意志的社會理論。許多批評家基於上述理由貶抑盧梭的成就，認為盧梭的理論似乎不是一套能使人信服又首尾一貫的政治哲學。然而個人自由與社會約制並不能相容，盧梭有他化解兩者之間矛盾的建議。

盧梭社會與道德哲學的核心，在於主張人天生的孤獨狀態最好，那時個人擁有自然賦予最大限度的自由。然而整個人類歷史的發展成了一部墮落史，文明社會使人性受到扭曲，使人類受到束縛。儘管盧梭曾對一切社會關係存疑，但是他也認識到人類進入社會狀態是不可逆轉的發展，人終究要以社會生活的型態繼續生存。因此提供一個理想社會型態的理論是必要的。盧梭試圖闡明一種把政治當成是道德共同體的理念，他以法律的權力取代人的權力，作為這個問題的解決辦法，使人人平等地依賴國家的法律，以期彼此之間維持相互獨立卻又共存共榮的自由。但是盧梭自由理論的一個極端分歧便是：盧梭提出當人被一個不是他自己作為立法者的法律所統治時，就不能說他的自由是合理

性的行動；但他卻又反對人類在自然狀態，已經有足夠的能力建立道德。<sup>159</sup>前者強調個人意志、意願的不可侵犯性，後者強調道德的建立來自社會，是人類發展上一個的得來不易的成果。綜合這兩者，這個分歧就是個人意志表達自由，與社會道德法則孰先孰後的問題。顯而易見，在盧梭建立的道德社會中，每人的意志必須符合道德的規則，而不是純然個人的意志了。這麼一來麥克佛森（Macpherson）評論，盧梭民主失去了自由主義，他盧梭重視「品格的最終價值和個人的自由」，<sup>160</sup>這使他傾向反對自由的個人主義，也就是個人為所欲為的自由。因為在他看來這種自由是不自然的，對於人們非自然狀態的反抗，使他在全人類中顯得特立獨群而不顧死活。另一方面儘管他不斷提出「以民為主」的理念，但在其訴諸「主權在民」的民主中，單一純粹的「普遍意志」成為每一個人民必須絕對服從的力量，並且將服從普遍意志視為個人品格的價值，道德的落實。因此盧梭的自由理論基調，是如何成就一個道德的社會。

再者，盧梭認為普遍意志的思想根基在道德良知之中 M「普遍意志」使人們相互聯合成為國家，又不失去像以往一樣的自由。盧梭說的「像以往一樣自由」不是指「自然狀態的自由」，因為盧梭把自然狀態的自由稱為「僅僅以個人力量為其界限的自由」，把社會契約的自由稱為「被普遍意志所約束著的社會自由」。既然這種社會自由在於人們服從「自己為自己規定的法律」，便包含了「道德的自由」。正是因為「唯有道德的自由才使人類成為自己的主人」，普遍意志也成為每個個人在社會中得到自由的保證。在道德的指導之下，個人作為以符合道德為考量。因為道德存在於社會，所以個人道德即社會道德。相對的由道德行動發展的自由範圍，個人的自由即是社會自由。

最後，盧梭在確立符合道德的普遍意志之後，必須確保這些抽象理論的社會基礎，規範人們遵循這些法則。法治可以歸納為兩個最終目的：平等和自由。平等是自由存在的基礎，自由沒有它就不能存在；而自由是每一個人在自然狀態的天賦之權，在社會狀態必須有限度的擁有，國家的權力必須從每一個人隸屬自由的關係中抽取。何謂平等？

---

<sup>159</sup> Rapaczynsk Andrzej., *Nature and politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau..* (Cornel University Press, 1989) . p.276.

<sup>160</sup> Cullen, op.cit., p.19.

並非每個人的財富權力絕對相等叫做平等，而是指每一個人的權利都是有限度的，不致大到足以暴動妄為，並且權力的使用常以法律為依據，不許有人在財富上富足以購買他人，亦沒有人貧至不得不去賣身。何謂自由？並非每一個人隨心所欲的行動叫做自由，真正個人的心靈自由是寧靜、自然、質樸的心靈。真正的社會自由是外在環境能不阻礙個體發展，個人則是情理兼具，以普遍意志為社會做出明智的決斷和行動。一個社會必須提供平等的環境條件，如此社會成員才有發展高度自由的可能。

在平等的社會基礎上，道德狀態的自由即是盧梭最終的追求。社會自由的理論基礎在承認人與生俱來的有限性，個人自由的發展依循道德的適用性，如此個人才能在社會中得到自由。盧梭契約論所描述的平等，只能是一種形式和法律上的平等。因為它只是每一個人內心的要求，以及理念上的平等，不是一種本源的、內在的和現實的平等。總而言之，根據盧梭的社會契約理論，自由就是「服從人們自己為自己所規定的法律」，平等就是「道德與法律的平等」。因此道德的自由僅僅可能存在於社會中，是一個獨立的方法，而不是自由自身的價值。對盧梭而言，普遍意志的表達，沒有確切表達自由的價值，<sup>161</sup>自由的價值在於一個道德社會整體普遍意志的實現。

## 第二節 社會契約的存在與主權的界定

盧梭在《社會契約論》表達他的核心理念：除非法律本於其成員的意志，否則沒有一種政體可以被視為具有正當性的政體。公民只有為了更高的自由的緣故，才有資格放棄天賦的自由。盧梭最終的目的在造就能夠嚴格遵守契約的公民，並且公民藉由服從他們自身的意志，形成普遍意志，進而訂定契約，因此契約具有至高的強制力。由此形成社會契約穩定性的基礎；主權在民、法律的制定與執行以及人民主權，構成盧梭政治學說的基石。

盧梭民主理論中的公民具備空前高尚的品德，同時還有法律，小心地限制和支配公民的角色。政治權力通常要求一個有別於「行動的」或「有自治權的」公民關係的活動。

---

<sup>161</sup> Ibid.

而盧梭的自由作為道德自律和自我實現（self-realization）的行動，<sup>162</sup>原因在於《社會契約論》以「普遍意志」之絕對性、權威性來取代傳統的政治權力，以之決策公民事務。政治權力的統合力量成為抽象的、普遍的、共同的意志力，讓人難以想像這樣的意志力如何被掌握。因為這個意志還牽涉到公民個人行動的、自治權的能力。從另一個角度來看，「普遍意志」的強制性令人容易忽略「意志」在形成「普遍意志」過程中的自由精神。所以有人在盧梭的政治思想中找出「極端主義」的特質，但他的政治著作主要關懷，仍是共和政體中的自由，現代許多自由主義的民主觀念仍得之於他。如民主政治的正當性由人民的意志而來，政治權力上形式的平等與法治是民主自由之要件等。這些政治觀點中，最重要的就是社會契約與主權的問題；關於盧梭「社會契約」理論的內在矛盾，以及盧梭對於主權界定的模糊，此節分四個主題討論。

## 一、社會契約之存在

盧梭的社會契約論可以歸納如下：「我們每一個人都以其自身和其全部的力量，置於普遍意志的最高指導之下，且接納每一個成員在共同體中作為全體不可分割的一部份。」<sup>163</sup>盧梭的社會契約論對於保護個人權力之原則，預先假定社會互相依賴的情況，他主張：（一）個人基本的利益和需要必須被滿足。（二）當每一個行動僅僅以達成個人的利益或需要為目的時，這些需要和利益的滿足仍然依賴和其他人的活動，由此達成全體的意志，即所有個別意志的總和。（三）自然力使人們承認並且認知他們對他人的依賴，也就是說人們必須承認人與人之間的利益互相協調是可能的。（四）個人擁有一種典型的矛盾觀點，這觀點是關於人們有權利制定法律，而這個法律要求自己和其他人共同接受。這四點導致人類存在的兩個主要特色：（一）人類在存在上為了自由的利益，具有平等的資格。（二）人們以「自我保存」作為產生社會契約的動機。<sup>164</sup>基本問題是如何藉由社會契約，使人能在社會狀態下回復自然狀態的自由？而主權如何合理的被互

---

<sup>162</sup> Ibid., p. 113.

<sup>163</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 139.

<sup>164</sup> Christopher, pp. 191-192.

相依賴的社群所同意，且能確信在社會中，他們自由的利益互不相害？

就實際經驗來說，個人和社會面對自由相衝突的情況是頻繁的。比如說：一個人快樂的時候想要隨時隨地高歌一曲。在自然狀態中他可以隨心所欲歌唱，在社會狀態卻不可能，他必須顧慮到大家的感受、環境的安寧，也要考慮自己的快樂本身是否會為大家帶來困擾，為自己帶來傷害。又如自然狀態中，一個人可以隨興穿著，甚至裸露，一切依憑個體愛惡。在社會狀態中，他卻必須依從社會的規範，在正式場合有正式場合的穿著。如果違背這個模式，穿著奇裝異服，或以自己最真實最舒適的樣態示人，必將招致非議和無形而強大的批評。在個人意欲與社會壓力的衝突中，社會充斥著人為的價值標準，人人無時無刻不在努力符合這個社會標準。盧梭因此看到帶著面具、隱藏真性情的人們，逐步走向背離自己的困局。然而盧梭發現人類社會的問題，他為了突破現實世界的困境，提出了一個可望而不可及的理念。

根據自然狀態，他試圖建構一個新的、符合人性的社會狀態。不過盧梭批評傳統契約形成文明社會的荒謬性，卻肯定人類社會安定基礎在於社會契約的訂立。因此盧梭新的社會契約依舊是契約模式，只是以「普遍意志」作為訂立契約的準則。然而一旦訴諸契約，盧梭便無法擺脫以一個文明社會的概念建構另一個文明社會的概念的事實，既然契約的建立能形成墮落的文明，那麼契約也有形成一個理想社會的可能性。但這個可能性必然要建立在一個堅固不搖的基礎上，盧梭的「普遍意志」並不是這個穩固的基礎。因為「普遍意志」本身是一個抽象概念，只是可能在人身上產生，卻非每個人都必會產生的意志。盧梭過於武斷的說人只要回歸本心的理智，排除私我之考量，這個意志是存在的。因此問題仍沒有解決，卻產生更複雜的政治問題。盧梭認為自己解決了問題，就像文明人自以為是自由，卻比奴隸更像奴隸。他創造一個冠冕堂皇的民主主義，其中卻隱藏更多不平等，依然陷入以契約解決社會問題的圈套之中。因此盧梭構築現代政治民主思想方向和內容，是否本身就是一個錯誤的思考模式？社會契約的觀念如何重新打破重整？當一個社會不以契約的型態存在，是否還有其他可能性？這是社會契約所要面對的考驗。

任何以意志達成政治上的協議，或建立外在的規範來保全政治上的自由，都會面臨人性的善惡問題，這也是盧梭無法解決的問題。在他的理論中不斷肯定人性具備的良善，甚至樂觀設想出類似蘇格拉底道德論的理念：「知善必能行善」，只要人類覺悟，回歸自然良知良能的呼喚，必定能達到普遍意志所凝聚而成的善的共識。人類心靈變動不居、善惡不明的一面在盧梭學說中都被摒除了，這讓社會契約普遍意志之基礎存在著不穩固的根基。

盧梭想以法律的訂定來確保社會契約的穩定、永久與強制性。除去以抽象而理想的「普遍意志」訂立法律外，律法的形成有兩種情況：一、自然法則：從自然經驗中得到的法則，例如：順應季節轉換耕作作物。二、人為法則：是外力的強制，產生過程或經一群人協議，或經掌權者的訂定，其中包含許多積非成是的規則。盧梭的法律是從人為法則來說的，並且這個人為法則著眼於訂定穩定社群秩序的社會制度，並且肯定社會制度的實施影響人類社群的文化趨向。因此律法中沒有絕對的價值，也就是沒有絕對的好壞，律法的訂立完全根據一個社群的文化需求。如果一個社群有勇猛善戰的風尚，那麼在這個社群中形成諸如爭鬥與榮譽的律法，對這個社群來說就是好的而不可違背的。然而如此一來，社群與社群之間如何展開交流對話呢？當一個善戰的社群與一個溫和的社群形成衝突，如何能夠再以「普遍意志」的理念凝聚共識？因此盧梭理想的小國寡民社群如果不是相安無事，便有可能導致極端的對立。

此外一個新的社會契約可能有許多不可控制的變數。人類整體的素質是否有可能提升到盧梭理想，是很大的問題。如果要在盧梭的自由理論中尋找提昇整體公民素質的方法，最終的方式只有教育，一種符合全人類心靈進化的道德教育，一種提昇人性真善美境界的教育，這形成盧梭自然主義教育的主張。

## 二、「普遍意志」與「全體意志」

盧梭提出社會契約論的要旨，在於使每一社會成員於社會團體中，順服於普遍意志最大的決定。在這樣一個社會，權力依賴人們的參與，以形成共同的善（common good）為了讓普遍意志為社會做出良善的決策，這社會必須滿足三個主要條件：（一）公民成

員是個別的、獨立的表達自己的意志，執持個別的利益作為他們行動的理由。盧梭說「因此，為了好好地表達普遍意志，因此最重要的是國家之內不能有個別的社會存在，並且每個公民只能是表達自己的意見。」<sup>165</sup>（二）公民分享共同利益的概念，共同的善成為普遍的知識。然而關於什麼將提高那些公共利益，人們有不同的信念。雖然對共同的善確切之規定，無法從盧梭的社會契約論中引申出來，但社會契約提出普遍的約束，以保障每一個社會成員的安全、善和自由。（三）公民根據共同的利益提出制度和法律，以理性來支持制度和法律，並且人們應該在共同的理性之下去行動。當人們理性地確信種種制度或法律都是為著共同的善而制定，他們將做出最好的行動。<sup>166</sup>盧梭提出「普遍意志」說，以符合這裡他所指出個人轉讓自己權利予全體社群的需要。盧梭形容普遍意志有兩種：有時作為所有社會成員歸納綜合出的意志，這個意志作為一個自然的存有，擁有一個個別的或私人的意志。第二種情況以道德人格作為全體人民對公共事務一致性的預言，普遍意志被呈現作為我這個主體，和他人作為客體兩者間的政治活動。在第一個情形，普遍意志以個體的特質構成道德的主體。在第二個情形，普遍意志是具有選舉主權的主體，共同形成對全體約束。<sup>167</sup>

盧梭主張將普遍意志作為訂立理想社會契約的依據，但普遍意志本身是抽象而不確切的。就自我保存的原則而言，人性必然是自私的，如何產生所謂共同的普遍意志？當政治決策要求所有人理性的意志時，如何斷定這個意志必定有志一同呢？當盧梭區別「全體意志」（即個人意志的總和）和「普遍意志」時，他似乎提出一個更高的意志作為國家的指導方針，問題是這種意志如何有效的產生？

盧梭將個別意志的總和和普遍的意志做了區別，強調後者的優越性：「在全體意志和普遍意志之間有很大的差別，普遍意志只著眼於公共的利益，而全體意志則著眼於私人的利益，因此全體意志只是個別意志的總合。」<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 147.

<sup>166</sup> 以上四點歸納，參閱 Christopher, op.cit., p.192.

<sup>167</sup> 參閱 Cullen, op.cit., p.80.

<sup>168</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p.147.

普遍意志是著眼於公共利益提出的意志。盧梭認為只要排除自我保存的情感，這個意志最終是同一的，而不是分歧的。全體意志是個別意志的總和，是所有人為自己考量產生各種紛雜的、自私的意志。盧梭顯然認為普遍意志的優越性在於：這個意志的考量本身，已經考慮到每一個個體最大的幸福，因此普遍意志也包含全體意志的部分達成。他認為普遍意志永遠是公正，且永遠以公共利益為依歸。然而一旦當普遍意志具有個別目標時，普遍意志就變了質：

但並不能由此推論說，人民的考慮也永遠有同樣的正確性。人們總是要那些使自己幸福的事物，但總是不能看到幸福，人們從未被腐壞，卻往往被愚弄，而且唯有在這情況下，人民才顯示出他們會要不好的東西。<sup>169</sup>

因此普遍意志不具有永恆的公正性，這個意志本身充滿許多人為的變數，可能變質、敗壞。盧梭只能肯定當人以理性考慮公共的善時，必會產生相同的普遍意志。

有人如此說盧梭只是魯莽地斷言一個個體的意志今天要什麼，明天也會要什麼。人類事物的秩序受如此多的變遷所影響，而思考的方式如此容易改變，假使普遍意志是這樣一個不穩定的主體，沒有什麼可以保護個人意志不受它的影響，因為公民的善被普遍意志所束縛，普遍意志引導公共的善，最終普遍意志總是權力，並且傾向於有助於公眾的效用，那就是說「最普遍的意志總是最大的正義」。普遍意志作為一個集體化的形式，總是不變地和純粹地，如此普遍意志產生巨大的社會強制力，要求社會成員確實執行與遵守。如此一來，盧梭所追求的人性自由反而受到壓迫。

盧梭以自然的破壞或墮落來描繪社會問題，他批評格老秀斯的自然法學說如同神話，最初人類的靈魂已經因為社會的影響改變。如此社會狀態中，人們不可能再藉由所謂「固定和不變的規則」以行動。但在他所謂服從於「普遍意志最大的決定」，使人們能根據原初的立法原則，使之成為日後「必然和不變的法則」而行動。盧梭的解釋認為普遍意志是「法律上的權利」，假如一個人跟隨它，不顧個別的興趣，這個人將總是正

---

<sup>169</sup> Ibid..

確地行動。當所有人提出普遍意志的決定，社會便可在普遍之善的基礎受到管理。<sup>170</sup>事實上他只是將普遍意志的立法精神取代傳統自然法之地位，規則仍然存在，只是「法」的精神產生了變化。

因此普遍意志的精神是「人們服從於他們為自己規定的法律」。盧梭提出普遍意志的訴求，其貢獻在於他重視每一個人為自己立法的價值。任何和我有關的事物都存在我這個意識主體的意志和意願，我不是盲目的聽憑這個社會加諸於我的力量，我必須能夠在群體之中表達我自己的意欲，如此我在一切規範之中才有自由可言。在此看出盧梭對人的資質抱持過於理想的期望，一般人並不是那麼敏感和明智，許多情況是人自陷於枷鎖而不自知，而在個體狀態中，人們有往往覺得自己有能力改變一切。盧梭提出每個人都有意志的力量和全力來決定國家的前途，但用在一群盲目的、抱著不同意圖的文明人身上，卻可能也是激情暴動的肇因。盧梭的「普遍意志」提供中下階層人民反抗不平等待遇的理論，但事實上仍無法解決實際社會權力分配，仍然存在的不平等問題。

### 三、民主與專制的調和

當盧梭提出「主權在民」的思想做為政治自由的呼籲。他肯定對於社會規範的遵行，必須出於社群成員的意願。如此一個國家的法律制度，才能在共同意願的凝聚之下成立。然而在人心動盪的實際社會情況中，民主社會必定充斥太多紛擾的言論和出於種種不同動機的意見；也往往礙於太多個別不成熟的意見，使真正的公共利益窒礙難行。同時也容易因為太多私人利益的介入，使一件原本單純的公共事物複雜化。這個現象尤其出現在標榜自由的現代民主社會，令人不禁懷疑「主權在民」是否過於理想化。那麼盧梭如何為他所提出的民主社會找到一個安定的基礎呢？他的民主是否與專制完全對立呢？探討這個問題之前，我們必須抓住盧梭理想公民社會的精神：強烈的愛國心。他認為每一個公民都是愛國的，當人訴諸「普遍意志」，使「普遍意志」具有為國家做出最好決策的能力時，一個基本前提是人人皆有愛國情操。

「主權在民」的意義表達了每一個人生而為人，要求人的尊嚴、要求自我的完整、

---

<sup>170</sup> Cullen, op.it, p.80.

要求我對於關涉自我的事有完整的決定權。但是人畢竟不是完美的個體，每一個人在行使自主權的同時，也影響著其他人主權的行使。人在決策上的不完美不是錯誤，但訴諸整個社會制度的實施，社會要做的就是不要提供人性之惡滋長的溫床。盧梭保證國家決策訴諸普遍意志的正確性及合理性就在於「愛國」。而普遍意志的形成以及法律、制度的產生，正是標示著法律強制性的基礎。當一個人不覺得自己是自由的時候，便難以有負責任的觀念。因此意志自由乃至普遍意志的構成，產生責任的背負，責任的絕對命令最後證明意志自由的精神。

盧梭從洛克的「天賦人權」進而主張「主權在民」，最終訴求是如何從一個不平等的社會回復自然狀態的平等。盧梭清楚的看到人民的悲哀在於：

一旦人民習慣於某種主人，就再也不能脫離他而為人。倘若他們企圖打破束縛，反而又更遠地離開了自由，這是因為他們常常會把與自由相對立的那種放蕩不羈當作自由，結果他們的革命，差不多總是使他們被只有加重他們桎梏的那些煽惑家們所欺騙。<sup>171</sup>

群眾的無知和盲目、極易被煽動蠱惑，盧梭並沒有以他對人性的樂觀和熱情掩蓋這個事實。因此對於盧梭的評論，一些看法認為他根據自由理念所提供的制度，實際上並無法使人達到自由。

因此對於盧梭「主權在民」思想的誤解以及濫用，形成今日政治依舊存在少數人利用所謂「民意」來把持政權的現象；民主社會仍然是少數人享用龐大資源，統治多數人的情況，這裡便牽涉到「財貨分配」的問題，因為財貨、利益的存在，使一切權力的行使變成利益的爭奪戰。因此當我們假想，如果一個政體是自給自足的體系，在這體系中少數握有權力的是自給自足的一群人，只有純然奉獻，沒有獲取大眾資產之權，當權力變成有才智者發揮所長的使命時，則一切政治問題將單純許多。然而在人類的智慧進化未曾達到一個相同高度的水準時，這些只是烏托邦的美好幻想。理想國的階級制度中，

---

<sup>171</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discoursel)*, p.4.

柏拉圖構想的哲學家皇帝仍然不能免於社會的供養，如何讓政治權力完全與財貨分開呢？盧梭的政治理念只發揚人性的光明面，卻不免也成為今日民主國家諸多流弊的根源。人們打著民主的口號，卻沒有以民為主的事實，試問公民手中真的能掌握主權嗎？是否正如盧梭所說：「自由可以被爭取，但是從未能失而復得。」<sup>172</sup>這意謂著習慣在壓迫環境下生活的人，或者一個腐化墮落的民族，一旦意外的獲得自由，他們是很難長久保持這樣的自由。人民在歷史中經歷長久的生活被統治，在面對掌握主權的一刻，是否仍然無所是從，茫然於自由的到來？

因此如果要說盧梭的主權在民是完全的民主思想，讓政治完全跟隨民意而行是錯誤的，盧梭的民主其實是另一型態的民主專制，而必須有所修正。且如何找到一個更加穩固的理性民意基礎？什麼樣的人民對於主權的行使才能為全體謀求真正的善？或者如何讓主權者在行使主權時不考慮到自身的利益問題？如何讓每一個主權者完全的獨立自主，以理性判斷？這些都是盧梭學說中值得思考的問題。

#### 四、自由與教育

一切有意識的生物都要求自由，但限於其覺知程度而有不同程度的自由。人類歷史上往往是少數烈士展現追求自由強烈意識，犧牲性命在所不惜。一般人卻安於現狀，無視於自己被奴役的事實。可是盧梭樂觀地相信人一旦看到自己可能達到的自由，便不會心甘情願的繼續被奴役的命運。

自由雖然是人的天性，但在社會環境中，人為的教育使人喪失自由的天性。因此必須在社會中以符合自然的方式教導人自由。在盧梭精采的教育論著《愛彌兒》中，他陳述一個基本洞見：要調和一個文明人在社會中培養出自然的天性是不可能的，想要在社會生活中保存自然情感的人，根本不知道自己所求為何？自我不斷交戰，加上欲望與社會義務之間的難以取捨，將使他既成不了一個「人」，也成不了一位「公民」。不論對自己或對別人，他都將一無是處。他仍然只能成為符合現世標準中的一員，在所謂「偉大的中等階級」中佔有一席之地，他在《愛彌兒》一書中描述當時社會的教育狀況：

---

<sup>172</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau*; Vol.4; *Social Contract*, p.158.

他們研究人性是為了顯示自己能言說自己的學識，而不是為了認識自己；他們學習是為了教育別人，而不是為了啟發自己的內心。他們中有好些人一心想著要寫書，也不管自己寫的是什麼樣的書，只想自己的書能被接受。<sup>173</sup>

媚世的教育造就媚世的人類，文明社會的教育本身充滿太多人為的、精緻的文化因素，教育人們成為取媚於人的工具，而不具實質引導人心趨向美善的目的。人從小在這種教育之下，無法體察出自己真實的本性。因此在培育自由精神的公民的方法上，盧梭重視自然教育對於一個人本性發展的影響，他把自由和平等看做如同人的生命的一種天賦權利，每一個人都是生而自由平等的，孩子生來就是人，並且是自由的。他的自由只能屬於他自己，任何人都無權加以處理。他的教育著作《愛彌兒》就是要塑造一個新的自由人的典範，描述一種理想的社會生活。

只有在自然的環境中，才能建立健全的道德教育培養健全的心靈去認知自然；盧梭的教育理念是將個別的人帶入自然環境中去觀察學習，從面對自然界的認知、經驗和感受來面對人，而不應從社會人為法則的認識，來學習適應社會生活。教育最終的精神在培養一個深具道德美質的公民。因為道德，則一切行動思想都是符合自然的，就是自由的，完善的道德教育，因而成為一個自由人具備的要件。關於自由如何教育，他的教育理念有一個重要主張：永遠不要強迫人去做違反他意志的事情。他說：「千萬不要對他採取命令的方式，不論什麼事情，絕對不能以命令從事，也絕對不要使他想像你企圖對他行使什麼權威。」<sup>174</sup>這個理念正是教導所有人從小學習尊重他人意志和意願，這是自由的精神所在。

正如盧梭發現，過去人們總是用文明社會的價值規劃教育的方向，總是將教育視為獲得社會生存條件、生存優勢的過程，而忽略了教育啟發人自然心性的功能，也忽略了教育人們面對事物的所作所為要聽憑內在良知呼喚。當人們接受教育只是為了擴展自己的知能和種種優越能力的時候，教育便失去教化心靈的作用。而當人類的智識成長心靈

---

<sup>173</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, p. 29.

<sup>174</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, p. 55.

卻處於停滯狀態時，就會身陷束縛之中而不自知。我們看到人類的自由如此脆弱，一旦環境改變一個人的生活，使他陷入身體或心靈的不自由，久而久之人也就習慣於這樣的生活。因此盧梭試圖藉由一個精心推敲的教育系統，防止自由天性被壓制以至於消失的情況。這樣的教育是情感和習慣的訓練，也就是訓練一個人充分而敏銳的自覺。在自然環境之中，一切事物都按照事物的本性發展，人的情感得到釋放，也能找到自己適性的角色。

自由的產生和人類自覺程度密切相關，人必須透過教育培養出自省、自覺的能力，才有力量掙脫自己在文明社會所處的不文明、不平等、不自由狀態。就像蘇格拉底得之於神殿的一段話：「知道你自己 (knowing Thyself)」，說明人在沒有反省其自身之前，不會有真自由。因此在自由的層次上，有基本的自由和高尚的自由。基本的自由是外在生存環境的自由，也就是社會制度提供的自由環境。這自由使每一個生活其中的社會成員在相互關係中得到最大的自由空間，並且不互相造成傷害。高尚的自由是心靈的自由，它不受外在環境的變化而影響。這種自由是崇高的道德感和責任感，必須透過教育的歷程啟發人性這樣的情感和認知，使一個人基於本性的道德良知，所作所為仰不愧於天，俯不祚於地，依循正道而行，因而沒有懼怕、罪惡、躲藏 等感受。個人的所為皆出於本心，無奸邪無智巧，也不需要花費額外的力氣去取得不該擁有的東西。如此人是自由的，並且是在一種更崇高的精神狀態中得到自由。如此自由的心靈使一個人隨心所欲以行動，成為真正的自由人。

盧梭的自由理論必有賴於教育以實現，他的理論不只是追求政治制度的改變。因為不管人類在政治、教育、社會中，為達成自由的目的建立任何制度、方案，永遠只是創造外在的條件，不可能確保人人獲取自由。因為人類內在的富足僅僅只能來自於人的心靈，而心靈必須藉由教育啟迪、薰陶。在推行民主政治教育時，必須揚棄過去超越地域文化以建立一個統一價值標準的想法，也必須揚棄公民權不需要出自每一個個人承諾的概念。對許多評論家而言，盧梭強調個人權利的自由，將公民理解為一個權利的承擔者；在民主社會中，教育則在培養行使權力與承擔責任的愛國公民。

唯有透過高尚的「自由」教育，才有可能實現盧梭的政治理想，因此可以理解為什麼盧梭寫出《愛彌兒》這樣一部自然教育的著作。社會契約論中的理想社會是建立在一群具有高尚政治素養的公民身上，盧梭必須透過他的教育理念給予理想公民健全的心靈，肯定培養高尚道德意識的公民之可能性。唯有塑造具有充分自覺精神的道德心靈，人類才有享受最大自由的可能。顯而易見，盧梭對於人類社會的重建架構中充滿一種理想的憧憬，一種以健全人類道德心靈為基礎的「理想國」。

以意識的覺醒作為人類自由的完成，代表人在社會、政治生活中能過得更加明智。事實上盧梭也發現這樣的事實，當一個人明明知道一套理智的生活方式，從理智判斷也自知某些不明智的行動將使他招致危害，可是他仍然要依順感覺去做，而不依從自然的法則。因此人常常會作出危害自己自由的抉擇，因為人常常會訴諸情感判斷而非理性判斷，因此盧梭從感性良知為切入點談論平等、自由是獨到的見解。這在追尋自由的路途上，如何端正一個人的內心，如何讓一個人的情感直覺、道德良知得到正面的啟發，以使他在任何判斷中盡可能避免作出危害自己的事，使自己不要身陷不自由的處境，正是教育的目的。

自由必須被教育，一個人必須受教育才能認知自由的真諦，才得以接受「高尚的自由」。我們如果只是試著改變制度，而不先改變人們已變壞的本性，那變壞的本性總要在恢復那些制度起來。總而言之，一個理想公民社會的誕生，最終的根基在教育出一群具有高尚道德素養、依從自然本性發展，具備包含熱烈愛國情操特質的公民。唯有這樣的公民，普遍意志形成的理想社會才有實現的可能。

## 第五章 結論

在傳統思潮中，未曾有人像盧梭如此肯定人的個體價值、自我的獨特性。並且以人類的情感來思考人的問題，取代傳統以理性作為人之所以為人的價值取向。盧梭反對文明社會的成果，崇尚自然的單純和未經開化。他相信人是自然的產物，人是自然的存有，是自然操縱了一切而不是人，人的一切可能性都在自然之中。因此盧梭「自由」論有劃時代的意義：突破文明就是進步的迷思，回歸人本的關注。他的思想發展的關鍵在於發現社會制度本應是人權的保護者，卻處處在破壞人權，成為壓迫和不平等的來源，因而發展出這樣的哲學觀點。他強調追求自由是萬物天性所趨，更是展現人之所以為人的價值所在，為了證明自由是天賦的權力，他讓自然狀態的原始人體現了這個價值。盧梭清楚地把文明人的面具與人的實際面目加以區別，康德深受影響；康德也認為，文明中有許多所謂「好」的東西並不是真正的「好」，對人的道德價值不但無異，反而模糊了道德價值，使道德成為問題。卡西勒如此論述：「康德認為人的『本質』並不再於他的生理本性，而在於他的倫理本性；關於這一點，盧梭的學說使他更獲得了佐助。」<sup>175</sup> 康德自述盧梭對他的影響很深，在盧梭回歸自然本性的論點上，針對伏爾泰曾經對於盧梭自然主義的主張提出批判嘲弄，認為盧梭要使人脫離文明重返蠻荒時代，康德為盧梭提出辯護：

『我們決不可以認為：盧梭對人類狀況所發表的言論是叫我們返回森林生活狀態。他的作品並不是叫人回到自然狀態，而是叫我們從現在所達到的階段，向往日回顧。』 回顧不應該否定人類文明進步的事業，只是告訴我們，在這文明中所推崇的許多事物價值是虛妄的。<sup>176</sup>

基於兩人都站在擁護人權的立場，康德曾說：「如果人權應該被剝削或被迫害，則人在

---

<sup>175</sup> Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe : Two Essays*, p. 21.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.10.

世界上便不再有意義。」<sup>177</sup>這與盧梭標榜自由的權利是人類最高的價值，在追求一個社會成員共同平等的起點上，他們努力的方向是相同的。當盧梭指出；「唯有道德的自由才使人類真正成為自己的主人，因為僅只有嗜欲的衝動便是奴隸狀態，而唯有服從人們自己為自己規定的法律，才是自由。」<sup>178</sup>我們看到康德思想「為自己立法」的雛形。意志自由是一切道德生活的主要前提，放棄自由意謂對自由意志的放棄，也就是取消自己行為的一切道德性。

盧梭可說是對現代自由思想最具影響力的作家，當代著名的自由主義思想家以賽柏林（Isaiah Berlin）在《自由四論》（*Four Article of Freedom*）一書中以盧梭《社會契約論》（*Social Contract*）第一章開頭題旨：「人生而自由，但卻無處不在枷鎖之中。」<sup>179</sup>為思考起點，提出兩種自由概念，一是消極的自由，一是積極的自由。消極自由意指擺脫束縛，以「在什麼樣的限度以內，某一個主體（一個人或一群人），可以、或應當被容許，做他所能做的事，或成為他所能成為的角色而不受到別人的干涉。」為思考課題。積極自由意指做自己生命的主人，不依靠外在力量做屬於我的決定，針對「什麼東西、或什麼人，有權控制、或干涉，從而決定某人應該去做這件事、成為這種人，而不應該去做另一件事、成為另一種人」的問題而發。<sup>180</sup>他主張要實現積極自由，必須對慾望及情緒做壓抑。並認為消極的自由比積極的自由更為可取，因為積極的自由容易帶來「不自由與強制」的危險。這兩種自由涵蓋了盧梭的自由思想，消極的自由是盧梭政治學要解決的問題；積極的自由則表達盧梭個人主義立場，由此表現盧梭的個人自由不是為所欲為、隨心所至，而要依循道德良知的判斷，才能取得人類真正的自由。

關於盧梭自然權利、人權和政治權利的論述，在精神及文字風格上，對 1789 年法國國民會議通過的《人權宣言》（*Declaration of the Rights of Man*）產生巨大的影響。《人

---

<sup>177</sup> Ibid., p.57.

<sup>178</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, p. 142.

<sup>179</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.4 ; Social Contract*, C. Kelly & R. Masters (eds.), R. Masters et al.(trans.) (Hanover : University Press of New England ,1994), p. 131.

<sup>180</sup> Berlin Isaiah , 《自由四論》, 陳曉林 譯, 頁 230。

權宣言》是啟蒙時代爭取「自由」思潮中最直接的影響結果，例如《人權宣言》序言開宗明義指出「人的不可轉讓的和神聖的自然權利。」《人權宣言 第一條》：「人生來而且永遠是自由的，在權利方面是平等的。」《人權宣言 第四條》：「自由的實質在於能從事一切無損於他人的行為。」《人權宣言 第六條》：「法律是普遍意志的體現」等，從這些語意和語氣上，明白地看見盧梭的理念和語言，法國《人權宣言》可以說是盧梭部分政治理想的實現。

由盧梭情感式表達追求「自由」的風格，使他成為浪漫主義先驅，對歐洲的影響不僅在哲學界，更對文學上十九世紀歐洲產生重大影響，如：法國十九世紀悲觀的浪漫主義作家夏朵布里昂的《墓外回憶錄》就充滿盧梭的影子。法國二十世紀初意識流大師普魯斯特的《追憶似水年華》也是這個思潮下的產物。更多作家如：德國的歌德（Goethe）英國詩人威廉 華茲華斯（Wordsworth）拜倫（Byron）席勒（Schiller）雪萊（Shelley）等，從這些作品中都可以看到盧梭的啟發，都表達一種情感的溫暖激發人類行動、道德情操的美感。

在教育上，盧梭的《愛彌兒》主張的自然主義教育，也為教育「擁有道德的自由公民」開展新方向，改變法國社會許多錯誤的教育觀念，法國婦女開始回歸家庭照料孩童，基於盧梭主張人性保有原本的善良之觀點，孩童、學生不再被視為倔強、不理性的孩子，而是天真純潔的天使。回歸自然、人本的自然教育，影響人們注意到以感覺、觀察等實際體驗取代書本背誦的知識，後來的教育學家如：瑞士的裴斯太洛西（Pestalozzi）義大利的蒙台梭利（Montessori）美國的杜威（John Dewey）等。

然而，發揮最大影響力仍然是盧梭的政治思想，除了法國大革命自由、平等、博愛標榜他的自由精神形成一場流血革命之外，由於他作品充滿情感的渲染力量，以及站在普遍貧苦受壓迫奴役的廣大人民立場，對抗特權、貴族、階級 形成不公義的社會文明，使後來極權主義、無政府主義、社會主義從其學說中得到滋養，有人評論盧梭是這些思想的先知；姑且不論這些思想在人類歷史上的優劣成敗，從盧梭如此深遠的影響力，可以看出他訴諸內心熱烈而真實的情感，不管經歷多少世代來到今日，仍不減其思想的風

采魅力。

「自由也和天真與美德一樣，只有在人們親自享受的時候才感覺到他們的價值。並且一旦人們失去了這些東西，立即就失去這些享受。」<sup>181</sup>自由的價值必須經由體驗才被感覺，盧梭感性倫理學的特質藉由這段話展現，他的感性是知覺的感性，是針對人性而發的感性，不是激情的感性；在情感之中仍是理性思維的運作，理性引導了道德實踐。

康德對盧梭的評論：「作為一位不善思索的理想主義者，他沉緬於種種本身便是善良的道德情感之中，而其曖昧不清的表現便是狂熱。設若沒有它，世上任何既成的偉大事業都實現不了。」<sup>182</sup>這段話表達盧梭哲學和其人格特質的一致性，也指出他豐富的情感感染力，我們無法單用感性或理性來評判盧梭的哲學，因為他就是以這樣一個完整而真實的人格特質在創造他的哲學，終生不渝追求一種至高無上的道德思想；他活著的時候招致那個社會的普遍憤怒和痛恨，死後卻贏得了許多心靈相通者熱情的眼淚。有人抱怨盧梭的社會理論是無可救藥的烏托邦思想，對盧梭而言，他所信守的政治哲學是如此。正如他在《愛彌兒》所說：

我們都在作夢，而在險惡的夜中所作的夢，則以哲學的身分賦予我們。你會說我也是個作夢的人，我承認，但我做到別人做不到的事；我把我的夢以夢的身分呈現出來，讓讀者自行發掘，此夢中是否真有一些東西對醒著的人有用。<sup>183</sup>

而歸結到最後，任何外在環境的改變，諸如：政治制度、法規、形式 都無法創造出社會最終的自由平等，最終的改變仍在「人」自身的整體素質，唯有道德文化的進步，高尚教育的集體教養，一個和諧平等自由的公益社會、理想國才會出現，只有到時候，人類的社會才能達於天堂之境。

睜開眼睛看看人類所處的文明社會是否真的「文明」，而在所謂的「文明」中，是 多少人創造了文明？又多少人享受了文明？盧梭的自由理念讓我們更加真實的思考了

---

<sup>181</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau ; Vol.3 ; Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse)* , p. 57.

<sup>182</sup> 趙林，《盧梭的懺悔》，頁 102。

<sup>183</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, p.259.

這些問題。總之，盧梭哲學中濃厚的人本關懷、社會關懷，縱然包含諸多理想性，但畢竟是他為人類設想的一種理想生存狀態，透過這個哲學本身，讓人們揭開文明的迷思，以批判的角度關懷人類社群的未來幸福，尤其他追求人類真正自由的精神，更為日後，甚至今日的人們提供自由的基礎和啟發。



## 參 考 書 目 :

### 英文參考書目 :

#### (一) 原著譯本

THE COLLECTED WRITINGS OF ROUSSEAU Vol.1~7, Published by University Press of New England, Hanover,NH03755, First University Press of New England paperback edition 1998.

- 1、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.1 (Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues)*, edited by C. Kelly & R. Masters, transited by R. Masters et al (Hanover: University Press of New England, 1990).
- 2、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.2 (Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics)*, edited by C. Kelly & R. Masters, translated by R. Masters et al (Hanover: University Press of New England, 1992).
- 3、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.3 (Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse), Polemics, and Political Economy)*, edited by C. Kelly & R. Masters, transited by R. Masters et al (Hanover : University Press of New England ,1992).
- 4、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol4 (Social Contract , Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript)*, edited by C. Kelly & R. Masters, transited by R. Masters et al (Hanover : University Press of New England ,1994).
- 5、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.5 (The Confessions and Correspondence, Including the Letter to Malesherbes)*, edited by C. Kelly & R. Masters, transited by C. Kelly (Hanover : University Press of New England ,1995).
- 6、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.6 ( Julie, or the New Heloise : Letter of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps )* edited by

- C. Kelly & R. Masters, transited by Philipstewart & Jean Vache (Hanover: University Press of New England, 1997).
- 7、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Collected Writings of Rousseau Vol.7 (Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music)*, edited by C. Kelly & R. Masters, translated by C. Kelly (Hanover: University Press of New England, 1998)
  - 8、 Rousseau , Jean-Jacques. *Emile* . Barbara. Foxley, M.A. (London J.M.Dent & Sons LTD, 1955).
  - 9、 Rousseau , Jean-Jacques. *The Reveries of the Solitary Walker*. Charles E. Butterworth . (New York University Press, 1979).
  - 10、 Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract the Design of Argument* . Hilail Gildin . (The University of Chicago, 1983).
  - 11、 Rousseau, Jean-Jacques. *Basic Political Writings* . Cress.(Donald A. Hackett Pub. Co.,1987).
  - 12、 Rousseau, Jean-Jacques .*Rousseau : Selections* . Cranston, Maurice William.Macmillan (Publishing Company, 1988).

## (二) 書籍

- 1、 N.T.H . Dent. *A Rousseau Dictionary*,( Printed in Great Britain by T.J.Press( Padstow )Ltd, Padstow, Cornwall , 1945).
- 2、 Ernst Cassirer. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. (Princeton University Press , 1963).
- 3、 Matthew Josephson, Jean-Jacques Rousseau.(New York / Russell , 1970).
- 4、 Daniel E. Cullen. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. (Northern Illinois University Press, 1993).
- 5、 Andrzej Rapaczynski. *Nature and politics : liberalism in the philosophies of Hobbes , Locke , and Rousseau*. (Cornel University Press , 1989).

- 6 Christopher W. Morris. *The Social Contract Theorists Hobbes, Locke and Rousseau*. (The United States of America by Rowman & Littlefield Publishers, 1998).
- 7 Maurizio Viroli. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*, translated by Derek Hanson. (Published by Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988).

### 中文參考書目：

#### (一) 原著譯本

- 1、〔法〕盧梭，《論人類不平等的起源和基礎》。李常山譯。北京：商務，1986.10。
- 2、〔法〕盧梭，《社會契約論》。何兆武譯。北京：商務，1987.3。
- 3、〔法〕盧梭，《愛彌兒（上）（下）》。李平滙（又）譯。北京：商務，1999。
- 4、〔法〕盧梭，《懺悔錄》。黎星譯。台北：光復，1998。
- 5、〔法〕盧梭，《盧梭自選書信集》。劉陽譯。南京：譯林，1997.12。
- 6、〔法〕盧梭，《漫步遐想錄》。徐繼曾譯。北京：人民文學出版社，1986.2。

#### (二) 書籍

- 1、洛克 (John Locke),《政府論（上）（下）》。葉啟芳、瞿菊農譯。北京：商務，1964。
- 2、威爾 杜蘭夫婦，《盧梭與法國》。幼獅翻譯中心譯。台北：幼獅，1978.9。
- 3、威爾 杜蘭夫婦，《伏爾泰思想與宗教的衝突》。幼獅翻譯中心譯。台北：幼獅，1978.9。
- 4、威爾 杜蘭夫婦，《盧梭時代的英國》。幼獅翻譯中心譯。台北：幼獅，1978.9。
- 5、卡西勒，《盧梭、康德與歌德》。孟祥森譯。台北；龍田，1978。
- 6、威爾 都蘭原著，《西洋哲學史話》。台北：國家出版社，1979.7。
- 7、羅曼羅蘭，《盧騷傳》。陸琪譯。台北：志文，1980.3。
- 8、Peter France，《狄德羅》。胡基峻譯台北：聯經，1985.5。
- 9、John Dunn，《洛克》。李連江譯。台北：聯經，1990。

- 10、夏良才 著，《盧梭》。香港：中華書局，1994.7。
- 11、Isaiah Berlin 著，《自由四論》。陳曉林 譯。台北：聯經，1996。
- 12、趙林 著，《盧梭的懺悔》（又名《自由與真理的捍衛者 盧梭》）台北：漢揚，1997。
- 13、威廉 文德爾班（Wilhelm Windelband），《西洋哲學史》。羅達仁譯。台北：商務，1998。
- 14、【德】E.卡西勒，《啟蒙哲學》。顧偉銘 等譯。山東；山東人民，1996.8。
- 15、蕭雪慧，《理性主義的先趨 伏爾泰》。台北：笙易，2000。
- 16、馮俊，《法國近代哲學》。台北：遠流，2000。
- 17、約翰 葛雷（John Gray），《伏爾泰》。黃希哲 譯。台北：麥田，2000。
- 18、【美】克萊斯 瑞恩 講演，《異中求同：人的自我完善》。張沛、張源 譯。北京：北京大學，2001.8。
- 19、李平滙 著，《主權在民 V.S.朕即國家》。山東：山東人民，2001.9。

### （三）論文期刊

- 1、丁詩韻 著，《盧梭的自然主義哲學》。東海大學哲學系碩士論文，1991.11。
- 2、俞懿嫻 著，盧梭道德哲學。《哲學與文化》十九卷第十期，1992.10。
- 3、登邑政 著，主權何在 盧梭的啟示。《當代雜誌》第七十九期，1992.11.1。
- 4、俞懿嫻 著，盧梭自然主義的道德教育。《中國文化月刊》160 期，1993。
- 5、樓繼中 著，《盧梭自然教育思想之研究》。東海大學哲學系碩士論文，1995.6。
- 6、朱堅章 著，盧梭政治思想中自由觀念的分析。《香港大學比較文學系文化研究從刊第十集》，1997。
- 7、張仕穎 著，自由、自主與自相區分 盧梭自由觀淺析。《南京社會科學哲學研究》2001 年第 6 期。