

# 盧梭政治思想中自由觀念的分析

朱 堅 章

## 說 明

本文所引用盧梭本人重要著作的縮寫與版本如下：

- A. S. = A Discourse on the Arts and Sciences, in G. D. H. Cole (tr. & ed.), The Social Contract, Discourses, London: Dent (Everyman's Library), (1913) 1955。
- Con. = Confessions, translated by John Grant, Everyman's Library, 2 vols., (1931) 1950。有中譯本，臺北大華出版社印行，沒有譯者姓名，可能是影印早年譯本。
- Cor. = The Constitutional Project for Corsica, Part I, in Frederick Watkins (tr. & ed.), Rousseau's Political Writings, London: Nelson, 1953
- E. = Emile, translated by Barbara Foxley, with an Introduction by André Boutet de Monvel, Everyman's Library, (1911) 1957。本書有中譯本，魏肇基譯，愛彌兒，商務人人文庫，但有若干刪節，部分且屬重要段落。
- In. = A Discourse on the Origin of Inequality, 版本與 A. S 同。
- P. E. = A Discourse on Political Economy, 版本與 A. S. 同。
- Po. = Government of Poland 版本與 Cor. 同。
- S. C. = The Social Contract, 版本與 A. S. 同。本書中譯本有二：一為馬君武譯，盧梭民約論，中華書局版；一為徐百齊譯，社約論，商務萬有文庫本。馬譯用文言，本文所引用社約論譯文，主要參考徐譯本。

## 一、導 言

盧梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712-1778) 的政治思想，對近代人類思想的影響深廣，乃是人們所一致承認的。但是對其思想的解釋則向多爭論，個人主義，集體主義，自由主義，極權主義，甚至無政府主義及犬儒主義等似乎都是他的思想的内容，因此讚賞，斥責之聲，隨著各自主觀的立場與判斷而分歧。(註一)

本文的討論範圍，僅限於他政治思想中的自由觀念，不過「自由」在盧梭的政治思想中，應該是他所希望解決的最重要的問題。西方研究盧梭思想的學者中，持這一觀點的一向很多，如 Walter Eckstein, Charles W. Hendel, Rogers D. Masters, Annie Marion Osborn 等，雖然他們對盧梭的自由之解釋有所不同，但都認為這是他政治哲學的中心問題。無論如何，也是他思想中所希望解決的主要問題之一。(註二) 同時盧梭在他的論著中，自始至終視自由為至善 (the greatest good, le plus grand bien) (註三) 有如 Hobbes 之於安全，一切都可為之犧牲，是最高價值層次。盧梭的「人生而自由」一語，在他的著作中到處可見，他認為人之所以為人的特質便在於自由 (In. 211)，人獸之區別也在於自由 (In. 169-170)，所以「放棄自由就等於放棄為人」(S.C. 8)，政治的終極目的即在確保此自由。(註四)

但是，盧梭之所以如此強調自由，除了他個人的因素外，主要似由於當時正值十八世紀中葉，歐洲大陸政治社會制度到處充滿了強暴與壓迫，但是經過宗教改革與啓蒙思想的刺激，人們已察覺到億萬大眾「到處在桎梏之中」的現象 (S.C. 3)，所以「人生而自由」有如空谷足音。但是「生而自由」的人何以竟入於「桎梏之中」，如何才能回復此原始應享的自由？盧梭的答覆似為「平等」。因不平等而喪失自由，剷除不平等才得以回復自由。(註五)

### 一、自然的自由

盧梭認為人類的自由是自然所賜，也是人類「生存的要件」(constituent element, le élément constitutif, In, 208,

165-168)，人固然沒有權利剝奪他人的自由，同時也沒權利出賣自己的自由。不僅沒有權利出賣自由，並且不得藉契約與同意移轉自由。盧梭特別指出 Puffendorf 把自由視同財產可以移轉的觀念之不當，盧梭認為，財產的產生乃由習慣，而自由則是自然的恩賜，沒有任何人為的東西可以「補償」自由的喪失；不論取怎樣高的代價，放棄自由都是「既背理性，又反自然」的。(In. 210-211)

所以，自然狀態中的人類，寧願在凶險萬端的爭戰中生活，也不願為和平安寧而放棄自由。許多裸體的野蠻人，根本無視於歐洲人的種種歡樂，寧願忍受「飢餓、烈火、傷痛，甚至死亡」也要確保他們的獨立與自由。因為愛好自由，祇棄束縛，乃是人類的原始本性。不僅人類如此，禽獸也是一樣。山林中捕獲的禽獸，假如把它關進柵籠，不論如何安全與充足，也必定想盡方法，企圖恢復自由。(In. 209)

事實上，自然人本來就跟禽獸雜居，「在森林中遊蕩」，彼此互不相識，「沒有語言，也沒有家庭；不知道戰爭，也不懂得團結；既不需要依賴同類，也不會有傷害同類的慾望」(In. 188)，人人獨立平等而自由。他們雖然粗野却非罪惡，他們的獨立自由絕不會造成霍布斯所說的那樣人人為敵爭戰不息。盧梭相信，自然人「對於所遭遇的一切暴力，都視為很容易補救的傷害，並不認為是應予懲罰的罪行；他們決沒有想到報復，除非機械的反應，猶如狗咬擲向牠的石塊一樣。」(In. 185)因為自然人所感覺的不過是眼前的實際需要，凡不認為立即有關的根本不會注意。(In. 188)並且他們還具有自然的同情心，也就是「天生不願看到同類遭受傷害的感情」，這是禽獸也有的一樣自然感情。由於野蠻人尚未發展理性與智慧，他們永遠木然地順從這原始的人道衝動。(註六)所以，盧梭認為自然人雖然赤身裸體暴露在原始森林之中，却人人自由安全，絕少恐懼。(In. 165-166)

但是文明人則全然不同，他們會把自然的同情心完全泯滅，以欣賞同類遭受痛苦為樂。(In. 184) 自然人感覺快樂的，文明人偏偏視為痛苦；自然人感覺痛苦的，文明人偏偏認為快樂。所以，自然人愛好和平與自由，文明人則偏偏追求爭鬪與奴役；自然人追求和平與自由之餘，只希望免於辛勞就已滿足；文明人則永遠勞苦，却還要絞盡腦汁以尋求更辛苦的勞役，甚至

捨棄生命求取死亡不休，止死也不知滿足。(註七)

但是盧梭認為，自由的實現必須意志與力量結合。意志作決定，力量使實現。(S. C. 46)「惟有能實現其願望的人才是真正的自由人」(E. 47-48)。自然人的慾望有限，自然很容易有力量使其實現，他們不需求他人來滿足自己的基本需要，他們也就不會受他人的奴役與統治。他們既不受人強制，也沒有方法強制他人照自己的意志行爲，彼此獨立平等，所以自然人是真正自由的。(In. 173)

由此可見，盧梭所謂自然的自由，也就是一種人人獨立平等的狀態。而其所以能獨立平等，則在於人人自足，每個人都不需要任何人的幫助。盧梭特別指出，「美洲裸體而行的野蠻人，完全依賴狩獵爲生，因而「歐洲人」始終沒有辦法使之馴服。假如人而沒有任何需求，有甚麼枷鎖可以課加於他們呢？」(A. S. 121n.) 所以，人類一旦需要他人的助力，自然的自由就立刻破滅了。

因此，奴役的形成完全起於人類彼此互賴互助的需要。盧梭認為「除非人已墮落到了沒有他人幫助不能行爲的地步，就不可能使任何人成爲奴隸。而這種現象在自然狀態中是不存在的，因而人人都是他自己的主宰。」(In. 190) 也就是說人人都當然是自由的。

盧梭自始至終讚美自然，似乎便是基於這樣的假定。不僅早期論文以自然人的「無知、惇樸與貧窮」爲標榜(A. S. 119)，最後的「自評」也一樣強調「自然使人幸福善良，社會使人墮落痛苦」。(註八) 因爲盧梭對於自然加於人類的阻力，根本不認爲有碍自由，他稱這種力量爲「必然法則」，認爲人類應該順應依賴。並將人類對於「必然法則」的自願服從視爲真正的自由。(註九) 他說：

有兩種依賴：依賴物與依賴人，依賴物是自然的作用，依賴人則是社會的作用，依賴物雖非道德，但不會侵害自由與產生罪惡；依賴人則因其破壞「自然」秩序，會引起各種罪惡。經由這些罪惡，主奴乃交互墮落。(E. 49)

自然狀態中人人獨立平等，沒有人依賴任何人，所以人人自由。即使出現一特別突出的強者，同時這人又那樣地墮落與懶惰竟

想到依賴人，由是強迫別人供給他的生活需要，而自己懶惰閒散；則這位強者立刻喪失自由了。原因是他一刻也不能放鬆對被迫者的注視，稍一轉首忽視，被迫者便可能溜走了。假使他想睡眠，則更必須把被迫者捆绑牢靠，否則被迫者縱不把他殺死也將逃走。換言之，這位強者必須招惹無限的束縛與困擾，再也不能自由自在優遊於森林中了。(In. 190) 何況盧梭認為體格的強弱，主要還是社會教育的結果，而不是自然秉賦的差異。(In. 188)

自然人不僅在物質方面不依賴人，並且精神也是自由的。因為自然人不須也不會探求他人對自己的印象，依賴他人的意見而生活。盧梭說：「當我們可以在我們自己心中求得幸福時，我們為甚麼要將我們的幸福建立在他人的意見之上呢？」(A.S. 142) 所以自然人永遠自愛自重，這是與生俱來的感情，也是自然的本能。假如沒有外在人為的影響，這種感情將永遠不會變質，永遠順應自然秩序，人類永遠不會做感情的奴隸。而一切奴役我們的感情，都不是自然的，可見自然人的精神也是自由的。(註十)

所以，盧梭說：「自然人總是為自己而活著，而文明人則永遠不能自主他自己的生活的，只知道如何迎合他人的意見而生活」。(註十一) 盧梭指出，假如有一個遠方國家的人來到我們這裡，而從我們的禮儀、談吐、藝術、科學等種種表象，要想了解我們，他必定得到錯誤的印象。因為我們日常根本不敢表現各自的真我，所有的行為都是偽飾。誠態的友誼、真實的評斷、充分的信任，完全喪失，代之以一致的虛偽禮儀。但是在這些虛偽的禮儀之下，却隱藏著妒嫉、猜疑、恐懼、冷漠、謊言、仇恨和詐欺 (A.S. 122-123)。所以文明人永遠受著「社會意見的束縛」(A.S. 118)，完全沒有精神的自由。

在文明社會中，盧梭認為唯有兒童的精神是自由的，因為他們還保有赤子之心，還不懂得迎合他人的意見。他在論教育的 Emile 中特別強調聽任兒童自由，因為他視自由為至善，所以聽任兒童自由也就是保全他現在的善，並且還能使他對抗將來必定會遭遇的惡，也就是確保未來的善。(E. 51) 而自由必須獨立而不依賴人，所以要盡量養成兒童以自助為榮，賴人為恥的習慣。(E. 47) 因為自助的力量增加，求助於人的必要自然減少，這是真正個人生活的開始。唯有如此，才能意識到自我為真正的一個人，才能看作一個道德人。(E. 42) 因為只有當兒童得以自立自助的時候，他才能够自主自律，這才是真正的自

由。(E. 277) 所以盧梭特別反對當時社會對兒童的嬌養，誘引他們各種不必要的慾望，使他們專恣而軟弱，為情慾所吞噬，盧梭認為那是最壞的奴役，將成為最悲慘的動物。(E. 45-51)

不過盧梭所以這樣讚美自然人的孤獨的自由，其目的並非在求返樸歸真，而是在攻擊當時不平的現狀。他在懺悔錄中記述他到 *Saint-Germain* 森林中去思考人類不平等的由來時，曾明白指陳。(Con. II, 39-40) 這當然也跟他本身顛沛流離的經歷有密切的關係。他從小愛好自由孤獨，據他自己表示，有一度曾享有近於「絕對的自由」，但是從未濫用，(Con. I. 20) 而後來種種深以為悔的罪行，盧梭顯然歸咎於社會的不平，使他喪失了獨立自助的能力，因而盧梭相信自由平等可以使人善良。(Con. I. 26-27) 因為自由是「至善」，而平等是自由的條件。所以他讚美「自然使人幸福善良」，目的在斥責文明社會給人類帶來了種種不幸與罪惡。因為盧梭既不相信人類能回復自然，(In. 228) 同時斥責文明之餘，所感嘆的也不是喪失了自然的孤獨，而是感嘆失去了具有德行的「公民」(A.S. 133-138)。

因此，盧梭真正讚美的，也是他以後努力希望實現的，不是原始的自然狀態，而是斯巴達或古羅馬式的政治社會；不是原始獨立的自然人，而是斯巴達或古羅馬似的勇敢堅強的公民。(註十二) 他在「論不平等的由來」一文中明確表示，自然狀態之中「自然教育兒童，正如斯巴達教育其公民的兒童完全一樣」。(In. 164) 所以，盧梭所謂聽任兒童自由的教育，其實就是斯巴達式的兒童教育，訓練受教育者的堅強與勇敢以及面對一切險惡遭遇的經驗，並應聽任兒童一再跌倒、奮鬥，並且愈多愈好。盧梭相信，「自由的喜悅將彌補種種傷痕」。(註十三) 因為就盧梭想像，自然人從小如斯巴達人一樣，習於氣候的酷寒烈日，習於勞動危險，雖然赤身裸體沒有武器，却要跟毒蛇猛獸爭鬪，以保衛自己和自己賴以生存的所獲。因此一定人人體格健壯、勇敢堅強。並且，自然人也和斯巴達人一樣，絕對沒有怯懦柔弱的父母，再經從小接受種種自然的鍛鍊，一定格外健壯，勇敢與堅強。(In. 164) 而盧梭幾乎相信，勇敢堅強就等於自由，怯懦柔弱就等於奴役。他還舉馬匹為例，野馬一定驍悍，奔馳猛速，一旦為人所豢養必定大大減弱，因為牠已被剝奪了自由。(In. 209, 168) 所以堅強勇敢就等於自由，怯懦柔弱就等於奴役，並且互為因果，互為條件。(S.C. 5) 事實上，人而勇敢堅強，便較少需要依賴他人，便能自為主宰，自然是自

由的。反之，怯弱必定造成依賴與奴役。(註十四)所以盧梭所謂自由的教育，乃是聽任兒童獨立承受一切自然的力量，並認為唯有在這種教育下長大的人，才能自主，才能服從理性的約束。(註十五)盧梭顯然希望以教育替代法律，使兒童從小習於德行。(In. 215)

盧梭既然認為斯巴達式的教育就是自然的自由教育，則這種自由顯然是經由強制來實現的，只是盧梭不把它當作強制而已。因為盧梭將自然的力量視為「必然法則」，順應「必然法則」才是自由。至於養成兒童以自助為榮，以賴人為恥，顯然也不是只為自己活著，不受他人意見左右的自然人了。並且，近代心理學指出，自由是一種主觀的感覺，而感覺則決定於環境與習慣。假如主觀信念認為應該不受限制的行為而未受限制則為自由，否則便是不自由。(註十六)則盧梭的自然教育下所保全的自由，也不過是一種習慣而已。

由此可見，盧梭倡自然自由的目的，是在攻擊當時社會的腐化與不平，而嚮往農牧社會中人們的獨立與平等。(註十七)

### 三、自由的喪失

自然狀態中的人類所以人人自由，乃因人人獨立，既不需也不會要求別人的幫助，同時自己也不會去幫助別人。(In. 179)所以也就是一種平等狀態。但是人類何以又會離開自然態進入文明社會而喪失他們原始的自由呢？盧梭認為其原因並非由於自然人需要社會，而是由於他們有一種與原始自由併存的「自我改善的秉賦」(faculty of self-improvement, la faculté de se perfectionner)，這也是人獸重要不同之所在。這種秉賦隨著環境的刺激，使得人類其餘的一切秉賦都因而逐漸發展。並且，這種改善是可以累積繼承的，這是為什麼禽獸的生活歷數千年不變，而人類則不斷地「改善」。可嘆的是人類這種卓越而且近乎無限的秉賦，却同時為人類一切不幸的淵源，使人脫離自然狀態，最後並使人類成為自己和自然的暴君，喪盡了自然的自由。(In. 170-171)

最初自然人的生活與禽獸無異，完全不知道利用這一種自然的恩賜，但是困難出現了，使人必須運用這種秉賦去克服它們

。樹太高，使人不能採摘菓子，有時還要跟想吃同樣菓子的其他動物競爭；天太冷，使人不能赤身裸體在森林中活動，夜晚更需禦防疾風暴雨和其他動物的意外侵襲。這些都迫使人類一方面要鍛鍊身體來適應，他方面還要設法利用自然物作為適應的工具與設備。(Ih. 193)

不過，這時的人類由於生活簡單與孤獨，需要很少。他所發明的辦法很容易滿足所需，因而使人有了較多的閒暇，並利用此閒暇發明更多的利便的設備，這是人類無意中課於自己的最早的束縛，同時也是傳於後代的最早的罪惡淵源。因為，這些利便的設備的使用，剝去了人們一切的力量，甚至衰頹到成為真正的需要，最後缺乏它們就感痛苦萬分。雖然有了這些並不使人們快樂，但是失去了它們却使人痛苦(Ih. 196)。事實上最初為自己製衣或建屋的人，衣屋對他顯然不是必要的；因為他過去一向都沒有衣屋，有甚麼理由說，他在幼年時代的生活方式，現在就不能再生活了呢？(Ih. 198-99)不過，這仍然屬於「依賴物」的範圍，人類只是藉各自的秉賦利用自然的物質，以改善自己的環境，使得更便於自己的生活而已。

人類發明了建築居所之後，家庭由是形成，這是人類最早的小社會。家人「由共居的習慣而產生人道，夫婦愛，天倫愛等最好的感情」。所以結合家庭的只是「自由與相互的依戀」。(Ih. 195-196) 因為獨立自由是來自人的本性，子女依附父母只限於他們需要保護的時候，一旦他們不再需要保護，自然的結合便解除，父子也就平等了。假如仍在一起，這就不是由於自然，而是基於同意」。(S.C. 4)

雖然如此，由於家人間的分工，「依賴人」的關係業已產生，家庭的分子「都將開始喪失他們的一些力量與剛猛，不過，個人雖或在某種程度上變得較少能單獨對抗野獸，但另一方面他們將比較容易利用集體的力量來抵禦外敵。」因為這是自由的結合。(註十八)

由於人口增加以及各種自然的災難，迫使人類擴大共居的範圍，不同的地理、氣候環境導致不同的生活方式。海邊河畔的人發明網罟，而成爲漁夫，食魚者；森林中的人製造弓箭，成爲獵人戰士。(Ih. 193) 而就經驗所示，人類行爲的主要動機是求幸福，當人發現自己某些方面優於別人時，互利便成爲他依賴別人的合理依據；由是他與同類結合，雖然這種結合非常鬆



弛，對分子並無拘束力。但是，分子間既已形成某種程度的互助與互賴，爲了彼此的利害，一定會產生大小、強弱、快慢、勇怯等觀念，（In. 193）並且進而形成共同的價值標準。（In. 197）

當人類共居一起歌唱，舞蹈與工作時，很自然的會考慮到甚麼人歌唱得最好聽，或舞跳得最好看；甚麼人最漂亮，最強壯，最機警，或言辭最利等共同的評價。盧梭認爲這就是人類「趨向不平等的起步，同時也是趨向罪惡的開端」。因爲人類的感情開始變質了，一方面產生自大與鄙視，他方面產生羞恥與嫉妬。（In. 197）人類至此，不僅在物質上需要「依賴人」，不能完全獨立自由，精神上也要「依賴人」了，人類在自然狀態中僅「依賴物」的自由動搖了。

這並不是說人類的秉賦是絕對平等的，但是，「在自然狀態中人類的不平等很難感覺到」。（In. 190）理由是在人類彼此間幾乎沒有任何關係的狀態中，即使有人是受自然最大恩賜的天之驕子，又能得到什麼利益呢？事實上，「許多區別人類歧異的，不過是人類在社會中所採取的生活方式與習慣的不同之結果」。因此體格的健壯或虛弱，盧梭認爲常是教育方法的結果，而非自然秉賦的差異，甚至智慧的高低也是如此。（In. 188）總之，在自然狀態中，人與人的差異極爲有限，人類彼此間所以會有今日的懸殊不平，盧梭認爲完全是社會所造成。（In. 144, 188-189）因此，盧梭把人類的不平等分爲兩種：「一種是自然的或身體的不平等，這種不平等來自自然，乃基於年齡、健康、體力以及心智的秉賦等；另一種不平等可以稱之爲道德的或政治的不平等，這是基於習慣傳統而來，或至少經由人們的同意」。例如財富、榮譽、權力與地位等，這些都是某些人所以享有的各種不同的特權，來自於對他人的偏見。（In. 160）自然的不平等是無害的，道德的或政治的不平等才是使人喪失自由的根源。

由於人類共居，大小、強弱、美醜等公共評價隨之產生。換言之，上述道德的或政治的不平等業已萌芽。不過，盧梭認爲這種狀態還是人類脫離自然狀態進入政治社會過渡時期中最幸福、最穩定的一段期間，盧梭稱之爲「世界的真正青年期」。（註十九）因爲這時還沒有財產。盧梭說：

祇要人們仍然滿意於他們粗陋的居處，祇要他們仍然滿足於獸皮的衣服……總之，祇要他們僅從事個人單獨所能完成，

的事，並約束自己不需他人的助力，則就自然稟賦之可能範圍內，人們仍然能各過其自由、健康、誠樸、幸福的生  
活，並且繼續享受其各自獨立而相互交往的歡愉。(In. 199)

但是「一旦人開始需要他人的幫助；一旦一人而擁有兩人之所需顯得有利時，平等立即消失了，私產出現，由是勞作成爲  
必需，遼闊的森林變成了人們私有的田地，人必須辛苦流汗加以灌溉，並且隨作物的生長，奴役與災難立刻就可見其萌生了。  
」(In. 199)

由此可見，就盧梭而言，私產的形成與確立，實爲人類喪失平等與自由的最大關鍵。(註二十) 所以他在「論不平等的由來  
」一文的第二部開卷第一句話就說：「第一個人圈了一塊土地，想到說：『這是我的。』而發現人們竟那樣地單純而相信他的  
話，這個人實在是政治社會的真正創建者。」(In. 199) 人類的一切不平等都是而起。所以盧梭要感嘆，假使當時有人能  
及時指出這是謊言及欺騙，告訴大家大地爲自然所賜，屬於人所共有，則此後人類各種罪行、爭戰與謀殺，無數的恐怖與不幸  
都不致發生」。 (In. 199) 盧梭還特別引用洛克所說「沒有財產就沒有侵害」的話來佐證他自己的論證 (In. 198)。

一旦私產確立，勞工成爲必需，貧富立顯，而人類的分工互賴也愈甚。(註二一) 過去人們只從屬於自然，現在則彼此從屬  
。每一個人都成爲某種程度的奴隸，即使爲他人的主宰也不例外。富有者需要他人的服侍，貧窮者需要他人的幫助，即使是中  
產者也不能沒有彼此之助而獨立。(In. 202)

人類依賴愈深，則必愈感不安。但是個人一旦喪失獨立自由不能自足，心理立即隨著改變，無害的自愛 (self-respect,  
amour de soi) 轉變爲不知足的自私 (egoism, amour propre)。自愛只專注於自己，很容易滿足我們的需要；但是自私則  
永遠會將人、己比較，永遠不得滿足，也永遠不能滿足。(E. 173-4; In. 182n.) 人們在此狀態中，物質與精神都失去自由了  
。(註二二) 人類社會由是形成「最可怕的混亂」，永恆的突衝與戰爭。這時的貧者已不得不從富人那裡接受或窃取所需，基於  
人們不同的性格，立即產生統治與奴役或殘暴與掠奪。富有者開始嚐到命令的快樂，鄙視所有他人，同時用他們舊有的奴隸來  
獲取更多的財富。他們所考慮的無非是征服與奴役，這就猶如餓狼，一旦嚐到人肉便不顧其他一切，惟求噬人」。 (In. 203)

但是，這時的財產仍不穩定，強弱相爭，情況很有點像 Hobbes 所描述的自然狀態。所以盧梭批評 Hobbes 誤把因財產不平等而墮落了的人性，視為自然人的天性。他認為「再也沒有甚麼比原始人更為順良的了」。(In. 197) 由於不平等所造成的人類爭戰如此可怕，必然使人深感痛苦，於是富者也就是強者乃欺騙貧弱，讓大家服從一權力以保護貧弱。當時人們既在痛苦之中，又沒有經驗，缺乏遠見，不能預見其危險，所以很容易相信這種騙局。事實上，由於爭戰的痛苦，即使有所遠見，為求暫時的安寧，也只有接受了。

所以盧梭指責法律與國家只是富者為了鞏固自己的利益而設，使自己不公道的僭取成為合法的權利，並使貧者永遠陷於勞苦，奴役和悲慘之中。盧梭有一段話，幾乎跟馬克斯與恩格爾斯的共產黨宣言一樣地富有感情與煽動力，(註二二)他說：

這樣的〔欺騙〕就是社會與國家的起源，它課加窮人以新的枷鎖，給予富人以新的權力；它永不可回復地摧毀了自然的自由，永恒地確定了財產與不平等的法律，把機巧的竊篡變為永不可改變的權利，這些都不過是爲了少數野心家的利益，而把所有的人類都陷於永恒的勞苦、奴役與悲慘之中。(In. 205)

這樣的國家一旦建立，其餘的人類爲了自保，也必做尤，於是國家紛紛成立，遍及世界各地，「再也沒有一個角落可以容人躲避這樣的枷鎖，擺脫永遠的死亡威脅了」。(In. 206) 人類的自由也就隨獨立與平等而偕亡了。

盧梭認為，當時所有的國家幾乎無一不是強凌弱的力的統治，也就是富欺貧的統治。理由是：一、除非人民回復全部自由，自願地選擇統治者，否則所有的國家自然都是強凌弱之治。二、由設定財產權到建立政府這段期間，財產權本來就是先佔權，則所謂「強」「弱」豈非就是「富」「貧」？三、在此期間，貧者本來就一無所有，豈肯平白自願放棄此唯一可貴的自由？

(註二四)

因此，財產權的確立，也就是貧富的不平等的出現，實爲人類喪失自由的指標。由貧富而強弱而主奴。到主奴關係出現，人類的平等達到了至極，(註二五) 人類的自由也就喪失殆盡了。

上述人類歷史的演進，就盧梭而言，乃是想像而非真正的事實。他自己在「論不平等的由來」一文中，曾聲明在先：暫時

放棄事實，視事實與問題無關，而純以推論演繹。(In. 161-162) 由此可見，盧梭的目的還是在攻擊現狀，剷除人類社會的一切不平等，以回復人類應有的自由。(註二六)

#### 四、自由的回復

由於人類自我改善秉賦的發展造成了人類的不平等，因不平等的發展而至所有人類都喪失自由，遭受奴役。那麼人類是否應返回自然狀態呢？盧梭的答覆是否定的。他說：他自己那原始的惛撲都已被他的情慾摧毀了。他已不再能返回森林中去重過沒有法律和政府的生活了。(In. 228)

既然人類不再能回返自然，那麼，人類就永遠忍受奴役嗎？這又絕非人性所許，因為「放棄自由就等於放棄為人」。所以如何使業已生活在國家中的人類回復他們原所應享的自由，盧梭認為正是他所要致力解決的基本問題。他說：

問題在於發現一種組合，在這種組合裡，既能以全體共同的力量來保衛每一個分子的生命與財產，同時每個分子雖然把自己與全體結合在一起，但仍然可以只服從自己，而自由如故。(S.C. 12)

也就是說這一組合（國家）本身，一方面能有充分的力量來確保每一份子（人民）的安全，他方面人民却不須因此犧牲其原始的自由。這是盧梭的理想，假如不作若干特殊的解釋，應該說是永遠無法實現的理想。但是盧梭相信，他所設計的社會契約能解決這個問題。

盧梭用甚麼方法來解決呢？其基礎似在平等。因為人類之所以喪失自然的自由，進入奴役狀態，主要便由於在人類演進的過程中產生了種種不平等，由貧富強弱而至於主奴。人類要想回復失去的自由，自然必須剷除此造成不自由的原因，也就是剷除不平等，以回復自由。所以盧梭認為：由社會契約所組成的國家，其基本目的只有兩項，即自由與平等。但是，「自由與平等便不能存在」(S.C. 42) 所以必須平等，然後才能達到訂立契約，建立國家的最基本目的——回復自由。

但是人類在體力、智力等方面，本來有其原始的不平等，祇因在自然狀態中，人各獨立，不相往來，所以不顯。一旦因自

我改善的秉賦的發展而漸次進入文明社會後，自然的不平等便開始影響人類原始的自由了。人類既然不可能返回到自然狀態，則這種本來無礙的自然的平等，在政治社會中便會造成不自由了。所以盧梭特別說明基本的社會契約，不僅要保全自然的平等，並且還要以「道德的與法律的平等來代替自然所加於人們體力與智力上的不平等。使人們雖在體力智力方面不平等，但依據契約與法律的權利，成爲一律平等」。(註二七) 由此可見，盧梭是以平等爲自由的基礎，沒有平等就沒有自由。所以，必須剷除一切不平等，然後才能回復人所應享的自由。

至於當時一般國家之中，所倡法律之前人人平等的那種平等，盧梭認爲都是「表面的、虛幻的，它只是幫助富人，使窮人繼續其貧窮狀態，富人則保持其竊竊得來的富有狀態。而實際情況，法律總是有利於富人而有害於窮人的」。(S. C. 19n.) 假如一個國家中貧富極端懸殊，則這個國家的合法主權者必定是少數隱藏的富人 (Cor. 327-28)。

因此，在不平等已充斥的世界中，爲了達到以平等求自由之目的，盧梭主張在建立國家的社會契約之中，必須具備一項永遠不可有任何改變的基本原則，那就是：

每一個份子連同他的一切權利都完全讓與整個社會，因爲每一個份子都把自己完全讓與社會，則大家的條件都相等；人人條件都相等，則沒有能力以損害他人而得到利益。(註二八)

其實，這也就是平等的原則。盧梭認爲人人將自己給與全體，就等於沒有給與任何人，因爲人人都可得到他所放棄的，並且還增加了他原所沒有的防衛力量。

一旦契約訂立，盧梭認爲立即產生一個道德的集合體，這就是國家，包括所有的訂約人，每一個訂約人都成爲這一道德集合體的「不可分的一部份」。並且，經由此一訂約行爲，這一道德集合體便得到自己的生命，有其自己的意志，這就是全意志 (general will, *volenté générale*)，它的紀錄就是法律。從此以後，所有的人民利害相共，即等於全體休戚相關，假如其中一個人受到侵害，即等於全體人民人人都受到侵害；其中一個人得到助益，等於全體人民人人都得到助益。假如有人違背法律，就等於違背自己，因爲法律是全意志的「紀錄」，而全意志就是自己的意志，服從法律就等於服從自己，服從自己，當然

是自由的了。(註二九)

政府隸屬於法律，但可依法對人民發出命令，因此，國家對人民的一切要求都源自每個份子自己的意志。因為自己的意志是國家意志的一部份。當人服從法律時，他就是服從他自己。他的自由是在於：只服從法律，而非任何人。因為人人是平等的，除了法律以外，不依賴任何人。盧梭認為這是具有重大意義的道德自由，也只有這種自由，才能使我們成爲自己的主宰。(註三十)

但是，以上所述的契約、國家、全意志、法律都是盧梭的理想之應然，他自己也認爲具備全意志的好政府從未實現，(註三一)並且將來似乎也只能作爲一種客觀標準。因爲他雖然強調人人平等地參預全意志，但對於真正全體永恆參預的政治，盧梭認爲過去固然從未有過，將來也決不會出現。(S. C. 55-56)

事實上，盧梭的全意志雖然是法律之所從出，並且是國家人民行爲的最高指導，但其形成與所在，殊難令人理解，盧梭自己說明的條件有三：(註三二)

一、全意志之形成必須全體參加，但不必全體一致。盧梭強調意志不能代表，人民的意志，一旦允許代表，立即便喪失平等，喪失自由，而成爲主奴了。因爲法律不再是自己所訂，服從法律，不再是服從自己，當然就不再自由了。

二、全意志的對象必爲全體，它必須淵源於全體，並且適用於全體。換言之，全意志必須與全體有關，而其影響又須對全體一律相同。

三、全意志必須爲公益的結合，亦即全體公民必須以公益爲動機，任何以個人、家族、團體或階級的利益爲考慮時，縱使全體參加並且全體一致的決議亦非全意志。

依據以上的三條件，則全意志顯然是應然的意志，但却要求具備似是實然的形式。因此盧梭之所以一再強調人人平等參預，似只在指出社會人獲得自由的標準條件，並且也是使強制成爲合法的必要形式。他顯然不相信人人都平等地有參預政治的能力，並且也不相信當時多數國家的人民是適於自由的。(S. C. 34-36)他曾表示，久已在奴役狀態中的人類，在束縛中失去

了一切，甚至失去了解除束縛的願望，而喜歡奴役狀態了。(S. C. 5) 所以他說：

全意志是永遠無誤的，並且永遠為公益的，但是不能因而說人民的決議是同樣正確的；我們的意志總是為我們自己的利益，但是我們經常都不了解我們的利益是甚麼；人民誠然是決不會腐化的，但却時常受騙，在受騙時，彷彿他們的意志是在為惡。(S. C. 22-23)

因此，為了洞察事物的本相，指示人們行為的正確方向，以免受私利的引誘；同時，也為了瞭解時空背景並權衡近顯與遠隱的利害，盧梭認為必需由賢明的立法家來指導。(註三三) 盧梭說：

凡敢為人民制定法制的人，應該覺得自己彷彿能改變人性，能使每一個人從一完全而孤立的整體改變為較大的整體的一部份，並使他從此一較大的整體中獲得他的生命與生活；能改變每一個人的人體機構使之加強；並能使每一個人把他從大整體中所獲得的部份的與道德的生活方式，替代原來自然給予的獨立的與血氣的生活方式。總之，立法家必須去除人所原有的秉賦，而給予他必須別人幫助才能使用的完全不同的新的秉賦。這些自然的秉賦愈消失，則他所得的秉賦愈大愈持久，而新組織亦愈穩定愈完美。因此，假如每個國民離開了其餘的人即不成為什麼，亦不能做什麼，而全體所得的秉賦等於或大於所有個人原有秉賦之和，這樣，立法可以說達到了可能完備的最高境界了。(S. C. 32-33)

由此可見，盧梭顯然以置身於政治體系之外的立法家來解決他所謂人人平等參預全意志的形式與實質、實然與應然間的困難。因為盧梭的立法家是處於導師的地位，類似 *Plutach* 所描述的 *Lycurgus*。在形式上法律仍然必須是全體人民人人平等參預的全意志的紀錄，非經人民投票通過不能發生效力，但其內容則為立法家之睿智的結晶，並且利用宗教使之實現。*Graham* J. 認為盧梭是從心理上來建立穩定秩序，因為在形式上使強制成為合法了。(註三四) 所以盧梭說立法家是國家的非常人，他不是長官，也非主權，他的職務是構造共和國的，而不在共和國組織之內。

誠然，盧梭的立法家，就今日民主政治的價值觀念而言，頗難令人接受，但是就十八世紀的歐洲，而要使人人平等積極參預政治，或可說是唯一可能的設想了。所以，*Harvey F. Fireside* 認為，盧梭的立法家觀念只是說明他的契約全意志是完美

的理想。(註三五)不過，盧梭也並非完全追求完美，我們從盧梭在苛錫加憲法與波蘭政制議中，處理實際問題時的態度，似可得到了解。

因為，在現實社會中真正的平等很難達到，盧梭的實際方法不過是制強扶弱，抑富助貧，使差距接近而已。也就是一方面削弱可能變為阻碍自由的力量，他方面則盡可能增強每一個人的自立自足的能力。所以他說：「社會的狀態，只有在人人都有些，而沒有人太富時，對人類才有利。」(S. C. 19a.)又說：「所謂平等，我們應該了解，並不是說每個人的權力和財富都要絕對相等；而是說(個人的)權力絕不可大到足以暴行妄為，而其運用永遠要以職位和法律為依據；至於財富，則不許有人富到足以購買他人，亦沒有人窮到不得不出賣自己。這話的含義是：強者的財產與地位應有節制，而普通人的貪婪，亦應有所節制」。(S. C. 42)使人人大致上得以平等，自足，以恢復自由。所以在物質方面，對於個人或家庭的互賴，將以減少需着手，希望限於農業經濟；同時，家庭與個人的地位盡可能地平等，則縱使互賴不能徹底避免，其危險亦必減少(Po. 230-235)。至於在精神方面，則必須平等地承認每一個人國家中的地位，才能擊潰精神的互賴。盧梭認為，當每一個人均被全體公民的社會承認其地位時，他的尊嚴及其被承認的需要，就自然地實現了。假如個人的野心超越於此時，則將使之變為愛國行為的方式來表現，而這是平等地開放給每一個人的。(Po. 170)

在苛錫加憲法中，盧梭提出了種種辦法，限制社會經濟的發展，亦即消弭不平等的淵源，以保全人們的自由。(Cor. 289ff) 如領土不得太大，但又有足夠的農地與自然資源以自足，生產技術不得使過度發達以致貧富懸殊，生活方式差異不大。公民是農民，每一公民所有土地大致相等，並且國內能自行生產一切日常用品。所以盧梭在苛錫加憲法中規定，每個農民的財產有最高與最低的標準，每一已婚公民都要分配農田。此外並絕對禁止奢侈，反對節省勞力的機器，並規定每一地區，不論土地的適應性如何，一律要生產各種產品，甚至希望每一塊農田都是如此，這樣，交易可以完全絕跡。(Cor. 309)不過，低度的物物交易仍應保留，以免人民過於野蠻，獨立於國家之外了。(Cor. 324)假如必須國外貿易，則應由國家為之，至於徵稅則應注意平衡農工。(註三六)盧梭的這些設計，無非在求人民的物慾減至最低限度，使每一個人的生活盡可能地獨立、自



足並且人人平等，以避免物質與精神的依賴而喪失自由。

至於波蘭，因為已超過了簡單的生活，盧梭認為比苛錫加遠為困難，必須以愛國精神來彌補已失去的公民德行。假如財富不是得到國人普遍承認的途徑，則愛國行為與高貴的感情便能有其地位，至少社會中可以消除以財富為目標的爭競，則偉人的野心將可轉為服務國家的愛國行爲了。(Po. 167-172, 224)

由此可見，盧梭反對發展中的市場商業經濟，希望回復到自足的農業經濟，目的還是在減少互賴，求得最大可能之平等，以達自由。盧梭顯然懷疑求取財富的自由，他所欣賞的是斯巴達式的非富有的平等 (Po. 230)，假如貧富不均的話，他決不能同意洛克的信念——整體的生產能增加社會普遍的福利。(註三七) 反之，他認為經濟的進步發展一定會增加人們的需要，破壞平等，那顯然是有害自由的。(註三八)

總之，盧梭希望減少互賴，求得最大可能的平等，以達回復自由之目的。

## 五、結 語

「人生而自由，但到處都在桎梏之中」。盧梭生於充滿強暴、壓迫的十八世紀歐洲，親歷人間不平等所帶來的悲劇痛苦，因而藉假想的人類之自然狀態來攻擊當時社會的一切不平等制度，認為自然狀態中的人類應該是「生而自由的」。理由是人人平等、獨立、自足。

由於適應環境，人類開始共營社會生活，由是產生不平等而喪失自由。其過程則由貧富而強弱而主奴。而之所以如此，皆出於欺騙。到主奴現象出現，不平等已達於至極，而自由亦已喪盡。人類乃陷於「永恆的勞苦、奴役與悲慘之中」。

人類為了解脫桎梏，回復自由，盧梭認為無法返回自然，只能剷除不平等。在物質方面盡量使貧富接近，其程度則富者不足購買他人，貧者不須出賣自己，同時採行自足農業經濟，盡量減少互賴。在精神方面，則必須承認每一個公民地位的絕對平等，以法律的權威擊潰精神的互賴，回復獨立的自由。至於理想，則盧梭相信有客觀的公益，認為祇要人人一致將自己全部給

與全體，人人都成爲國家團體不可分的一部份，在代表客觀公益的國家意志的最高指導之下，便能達到人人「只服從自己」的真正平等與真正自由，因爲國家意志就是自己的意志，並且是應然意志。此所以有「強使自由」之論。

從盧梭的自由觀念中，我們似可得到以下幾點了解：

(一) 盧梭的自由觀念，其條件爲平等，而其精神則在消極的獨立。所以他的理論雖建立在攻擊現狀的激憤情緒之上，(註三九) 並因而影響了世界各地的激進領袖，但盧梭本人的觀念却屬於消極保守的，嚮往自足農業經濟的孤獨。(註四十)

(二) 盧梭以平等爲自由的條件，強調沒有平等就沒有自由。在法國大革命時代，革命分子雖以奉行盧梭理想自居，但英國的 Lord Acton 却認爲因「熱衷於平等，而使自由的希望消失」。(註四一) 所以，自由與平等關係究竟如何方爲適當，似乎唯有隨主觀，客觀環境而定，但在思想上，也許永遠難有定論了。

(三) 盧梭強調主權永在全民，以人人平等直接參預之全意志的紀錄——法律，來作爲自由的保障。對於後來人類的貢獻固不必論，而其以先知導師身份的立法家來解決應然與實然間的矛盾，滿足人民參預的形式，對於今日落後地區的政治現象似不應純以極權等觀念斥責，而值得吾人深思。(註四二)

(四) 盧梭的自由觀念誠然不適於今天，但其強調平等爲自由的條件，同時又以獨立來表現自由，在當前因大工業而使人際互賴過於密切，至於危及自由之際，這一種自由思想，對吾人似仍不失爲啓示。(註四三)

#### 附 註

(註 一) Peter Gay 對於歷來研究盧梭重要學者的各種批評有一較簡要的說明，Gay 本人則視盧梭爲民主運動的哲學家，見其 Introduction to his edition of Ernest Cassirer's *The Question of Jean Jacques Rousseau*, Bloomington & London: Indiana University Press, (1954) 1967, pp. 4-29.

(註 二) 如 Charles W. Hendel 便認盧梭的基本問題在於使人自由(指道德自由)，見所著 *Jean Jacques Rousseau: Moralists*, Indianapolis: Bobb-Merrill, (1934) 1962, vol. II, pp. 322-23. Roger D. Masters 則認爲人的自然自由是盧梭政治

哲學的中心，見所著 *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, (1968) 1970, pp. 71-72, 424-25; Annie Marion Osborn 也持類似觀點，見其 *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*, New York: Russell, 1964; Walter Eckstein 也強調盧梭的主要問題為自由與服從法律之間的關係，見其“Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Concept of Ethical Freedom”，*Journal of the History of Ideas*, vol. v, 1944, pp. 260-61. G.D.H. Cole 則視「人類自由之不可剝奪」為盧梭處理問題的三項基本信念之一，見其 *Introduction to his edition of Jean Jacques Rousseau's The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, (1913) 1955, p. xxxviii.

(註 三) E. 48; S.C. 42; 參看 *Contract Social, Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, edited with Introduction and Notes by C.E. Vaughan, New York: Wiley, (1915) 1962, vol. II, p. 61. 本書所集為盧梭法文原著，筆者法文閱讀能力欠佳，凡有英譯本者，均以英譯本為主，本書僅作參考。

(註 四) In. 169-170, 208; S.C. 4, 8, 16, 42; 至於 *Emile* 則全書都在說明此點。參看 *Masters*, op. cit., p. 42.

(註 五) Carl J. Friedrich 認為，近代平等的呼聲，主要來自盧梭。見“Political Equality and Common Man”，*An Introduction to Political Theory*, New York: Harper, 1967, p. 153.

(註 六) 盧梭視同情心是人類道德的淵源，認為「所謂慷慨、寬厚，或人道，不過是對於貧弱、罪過，或一般人類的同情而已」。In. 158, 182-185, 198; 並參看“L'état de guerre”，*Fragments*, Vaughan, op. cit., I, p. 294. 此外還有學者把盧梭的同情心視為自然法的，看 David Cameron, “Rousseau, Professor Derahé and Natural Law”，*Political Studies*, Vol. xx, 1972, pp. 195-201.

(註 七) Shklar 認為自然狀態之 *alone and lazy* 是盧梭特別欣賞的，在自然狀態中，他幾乎以懶惰替代德行，因為他認為不行為便不可能有侵害，所以盧梭對自由會有如此極端之酷愛。Shklar 認為是盧梭本身懶惰性格之結果。因為盧梭認為懶惰是人性的一部分，正如文明的特質為辛苦一樣，無目的地孤獨徘徊，盧梭視之為享受自由。Judith N. Shklar, *Man and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 1969, p. 46 參看 In. 169, 173.

盧梭政治思想中自由觀念的分析

- (註八) Rousseau *Juge de Jean Jacques*, III (Pléiade, I, 934), 本書未能購得，引自 *Masters*, op. cit., pp. xiii-xiv.
- (註九) E. 56-57, 441-447. 這或許是 Leo Strauss 認為自然人並沒有意志自由的原因，因為自然人不會誤用他的自由。見其 *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, p. 271, n. 38.
- (註十) E. 173-174, 279-280. 參看 Henry V.S. Oden, "The Antithesis of Nature and Art and Rousseau's Rejection of the Theory of Natural Rights", *The American Political Science Review*, vol. xxxii, 1938, pp. 644-647. 著者認為盧梭以自然狀態為標準來討論社會不平等之來源。
- (註十一) In. 220-221; 參看 E. 46-47; Po. 168-169.
- (註十二) 看 Shklar, op. cit., pp. 12ff; In. 207, 219.
- (註十三) 以 Sparta 為模型略似 Plato，尤其在人民健康方面，和 Plato 一樣否定大夫。E. 42, 46.
- (註十四) 盧梭認為，堅強與依賴是相互矛盾的，因此，偉大的君主，自以為是主宰，實為最大的奴隸，因為他在在都要依賴他人。In. 181, 198, 223-224; E. 48-49; S.C. 3.
- (註十五) E. 279-80，不過如前所述，盧梭這種消極形式的教育並非真正消極，因為他多少認為人在社會中才有所謂道德，但社會也使人腐化。其原因是只有社會人才有德行與罪惡的可能，但是人在社會中，更易於傾向罪惡。參看 John Plamenatz, *Man and Society*, New York: McGraw Hill, 1963, vol. II, pp. 378-79.
- (註十六) 盧梭也了解，習於奴役的人，會喜歡奴役狀態 (S.C. 5)。參看 *Masters*, op. cit., p. 427.
- (註十七) In. 166-167, 222-223, 227; S.C. 727 等，參看 Hendel, op. cit., pp. 20-32. 不過盧梭也並非沒有矛盾，參看 David Thompson, "Rousseau and the General Will", in his edition of *Political Ideas*, Harmondsworth: Penguin Books, (1969) 1970, pp. 104-105.
- (註十八) In. 196, 209-210; 並參看 *Masters*, op. cit., p. 94.
- (註十九) Fetscher 認為，這一社會可視為盧梭思想中政治社會的起點。這一由習慣維持的社會，一旦成熟到其分子達到某種程度的意識時，會產生共和國，而全意志的法律很容易制定，因為每個分子都了解結合是他們生存的必要條件。他們是社會中的主權者，

人人公佈法律，感覺受此法律的約束，人人都觀察每個人是否守法，其實法律不過是傳統習慣的明示而已。所以這樣的結合是可能的。因為生活在這樣的國家中的人還沒有腐化，作者認為在盧梭思想中必須作這樣的添補解釋才能消除他的矛盾，見 I. Fetscher, "Rousseau's Concepts of Freedom in the Light of His Philosophy of History" in Liberty (Nomo 4), edited by Carl J. Friedrich, New York: Atherton, 1962, pp. 35-36. Fetscher 之論似僅可作為了解盧梭思想之提示，因為盧梭所舉的較理想國家無不有立法家。

(註二十) 參看 Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Hamden: Shoe String (Archon Books), 1964, pp. 31-35.

(註二一) 雖然，過去許多政治哲學家都認為經濟互賴的增加，以及個人彼此間的密切牽連，將是人類可以和平共處的保證。但盧梭則認為人類一切弱點與變質情慾的隱藏淵源。他認為，當人們合群基於個人之利益時，早期家族自足社會的相互尊重與善意的感情便消失了。這也就是說只有當人們自足時，人群間才能互重與友善，這也是基於人類的原始同情心。社會基礎若是建立在個人利益的互賴，只有導致衝突與爭亂。看 Vaughan, *op. cit.*, I. pp. 447-454; A. S. 120ff. 並參看 Fetscher, *op. cit.*, p. 31.

(註二二) 盧梭將 reputation, honor, advancement 視為人類普遍的慾望對象。由是永遠比較，刺激情慾，造成普遍的爭競與敵對。而競爭的對象則為財產，理由是財產通常可以買到一切。In. 217; E. 173-174.

(註二三) In. 205; 參看 Allen Bloom, "Jean-Jacques Rousseau", in *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago: Rand McNally, 1963, p. 532.

(註二四) In. 206-207 參看 P. E. 306-308, 323-324; E. 198.

(註二五) In, 214-215; 參看 Hendel, *op. cit.*, I, pp. 58-59.

(註二六) 參看 Carl J. Friedrich, *An Introduction to Political Theory*, New York: Harper & Row, 1967, pp. 164-165. 浦薛鳳，西洋近代政治思潮，中華文化出版事業委員會（二十七）四十二年，卷二，頁二三六；並看 In. 161-62.

(註二七) S. C. 19; Shklar 強調盧梭真正的問題不在自由與權威，而在平等與威權，因為盧梭真正痛恨的便是不平等。 *op. cit.*, pp. 162-163.

(註二八) S. C. 12; Croker 批評盧梭的這種讓與是無償的徹底放棄，接受極權統治，似鑒於近代實際極權政治之偏見。但類似批評之學

盧梭政治思想中自由觀念的分析

者很多，如 Popper 等。看 Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*, Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968, pp. 40, 164.

(註二九) S. C. 12-16, 19-26, 30; P. E. 236-37.

(註三十) S. C. 29-30, 77-81; In. 212-213; 參看 *Contract Social, First Draft*, ch. II, Vaughan, op. cit., I, pp. 447 ff, 盧梭在 *Emile* 中也說：「對於使人喪失自由的社會禍害，假若有所醫治的話，那只有以法律替代個人；配備超越任何個人意志的全意志以真實的力量。假如國家法與自然法一樣不能被任何個人的權力所破壞，則依賴人也就成爲依賴物了。自然狀態的一切權利將與在共和國社會生活的一切利益相結合。使人不趨墮落的自由將和促使他善行的道德相結合了。」E. 49.

(註三一) Po. 239; 關於全意志，本文在此不能作深入的分析，這是需要專論甚至專著處理的問題。盧梭因全意志而遭受攻擊很多，但盧梭似相當明確分辨應然與實然，他的契約全意志都是他所相信的客觀的標準。參看 Ernest Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, translated and edited by Peter Gay, Bloomington & London: Indiana University Press, (1954) 1967, p. 128; Cassirer 強調盧梭致力於客觀真理，認爲盧梭明確分辨應然與實然。op. cit., p. 263; F. A. Taylor, 則認爲全意志是「道德原則，而以立法家爲這一道德原則的一種保障。『A Note on Rousseau's Social Contract, Book II, Chapter 3』 Mind, vol. 59, 1950, p. 84.

(註三二) S. C. 22-26, 29-31。參看浦薛鳳前書，頁二六三以下。Cobban, op. cit., pp. 61 ff.

(註三三) 參 Farfara Sijberdick Feinberg, "Creativity and the Political Community: the Role of the Law-giver in the Thought of Plato, Machiavelli, and Rousseau", *Western Political Quarterly*, vol. xxiii, 1970, pp. 471-73, 475-78 作者認爲即使在現代，立法家的創造性在特定情況下，仍有其作用。

(註三四) George J. Graham Jr, "Rousseau's Concept of Consensus", *Political Science Quarterly*, vol. lxxxv, 1970, pp. 80-82 並認爲盧梭的設計與 Max Weber 所說的 "ideal type" 相類似，參看 Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, edited with an Introduction by Talcott Parsons, London: Free Press, 1947 (1964), p. 92。對於這種方式的解釋參看 pp. 88 ff. 並看 Parsons, *Introduction*,

- p. 13，不過 William T. Blum 稱盧梭的立法家為 Charismatic leader，並認為這種依賴並非理性的感情，隨時都有被挑戰的危險。Blum, *Theories of the Political System: Classics of Political Thought and Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965, p. 375 亦參看 Gay, op. cit., pp. 20-21.
- (註三五) Harry F. Fireside.: "The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract" *The Review of Politics*, vol. 32, 1970, pp. 191-96.
- (註三六) 盧梭反對工商的態度，每一種著述都清晰可見，參看 Fetscher, op. cit., pp. 54-56; Croker, op. cit., pp. 4-7.
- (註三七) John Locke, *The Second Treatise of Government*, New York: Bobbs-Merrill (*Library of Liberal Arts*), 1950, 41-50.
- (註三八) 道德家都反對慾望的增加，而經濟學家則視為經濟進步的條件，難怪 Hendel 要稱盧梭為 Moralist 了。Hendel, op. cit. pp. 187ff, 327。不過 Launay 則認為盧梭的自由觀念乃代表當時反對工業主義與資本主義興起的 petty bourgeois, Midrel Launay, "La Société Française d'après la Correspondance de J. J. Rousseau," in *Société des Études Robespierri-stes*, Jean-Jacques Rousseau, Gap: Imprimerie Louis-Jean, 1963, pp. 21-39, 亦見 Masters, op. cit., p. 429. n.
- (註三九) Shklar 稱盧梭為最大的 nay-sayers. op. cit., p. 1
- (註四十) 參看 Friedrich, op. cit., pp. 164-65.
- (註四一) E. F. Carr, "Liberty and Equality" in *Political Philosophy*, edited by Anthony Quinton, Oxford University Press, 1967, p. 128 本文會列舉數十位思想家與學者對於自由與平等關係的主張，看 pp. 127-140
- (註四二) Feinberg 特別強調 hero-founder 與 constitution maker 在特殊情況下之作用，見 Feinberg, op. cit., pp. 471-74; 亦看 Graham Jr. 對於滿足人民心理之解釋，op. cit., p. 98
- (註四三) Bloom 就認為盧梭預見近代化之結果。op. cit., p. 514。
- (本文之完成曾得國家科學委員會之補助，謹此致謝。)