

# 洛克的自由觀念之分析

朱 堅 章

## 說 明

本文引用洛克本人主要著作的版本與縮寫如下：

E=An Essay concerning Human Understanding, with the notes and illustrations of the author, and an analysis of his doctrine and ideas, new edition, London: Routledge and Sons (台北影印本)

L=A Letter concerning Toleration, edited with an Introduction by Patrick Romanell, Indianapolis: Bobbs-Merrill(Library of Liberal Arts), 1955.

T=Two Treatises of Civil Government, with an Introduction by W. S. Carpenter, London: Dent (Everyman's Library), (1924) 1955.

凡引用以上三書，“E”後的羅馬數字為篇次，阿拉伯數字為章次與節次（如E，III，3:15）；“L”後的阿拉伯數字為頁次（如L，41）；“T”後的羅馬數字為篇次，阿拉伯數字為節次（如T，III，95）。

### 一、導言

洛克(John Locke, 1632-1704)一向被稱為近代自由主義之父。當時的英國，在政治、宗教、思想等各方面都缺少自

由，至於歐洲其他地區，則更遲鈍。但是新教，哥白尼，以及笛卡爾的三大革命在思想界所產生的影響，到了十七世紀後半期，已達顛峯。洛克的思想似乎正好揉合這三大主流，使適應當時英國冀求自由的實際情況（註一）。所以，洛克的各種論著，直接間接幾乎都以「自由」為中心論題（註二）。雖然，或因洛克相信，語文所代表的觀念必須與通用法（common use）

自由之意義  
自由與理性  
自由與知識  
自由與宗教  
自由與法律

相符，然後才會被人了解（E. III, 10:31）。以致他的各種論證都缺乏邏輯的一致性，並且摻入了相當的常識，這是任何閱讀洛克論著的人所共見的。可是，洛克的重要性似乎正在於他的妥協與常識（註三）。這才使他的自由思想容易為大眾所接受，並且化為實際行為。所以，從他發表 *A Letter concerning Toleration*, 1689（以下簡稱 *Letter*）• *Two Treatises of Civil Government*, 1690（以下簡稱 *Treatises*）• 與 *An Essay concerning Human Understanding*, 1690（以下簡稱 *Essay*）三種最重要的著作以迄於今，雖然已將近三個世紀，並且洛克創始的自由主義也早經改變，但是，他對於自由所提出的基本論證，對於今日紛擾的世界，其意義似乎並不減於當年，而其啓示與作用或許更大（註四）。

因此，本文的重心不在討論洛克思想中有關如何實現自由的具體設計；而在探究他對於人類何以得享自由的基本論證。因為前者是必然隨着時代環境而改變的，而後者則較少受時空的影響。

就筆者所見，洛克的自由理論似乎建立在人類平等的信念之上。他並非相信人的自然能量是平等的，他也不相信人的其他一切都應該平等，他只是認為就作為一個人的地位與權限而言，人人都應該是平等的。並且認為這是「毫無疑問的自明之理」（註五）。所以洛克的自由論的基礎是一種道德上的信念，也就是基督教的金律：「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」（註六）——和我國儒家的恕道觀念相似。洛克在他的論著中相當堅守這一原則，審慎地不把自己視為唯一，平等地看一切人，平等地論一切事。雖然他並不是沒有所蔽，但是他的主觀態度至少是如此的。

既然人生而都是平等的，自然沒有人有權利可以強制其餘的人；既然人人都不受他人強制，則就人際關係而言，其應為「自由」似乎是邏輯的結論了。否則，如亞里斯多德相信人生而不平等，自然就會產生奴役為公道應然的理論了（註七）。

以下即就上列「*Letter*」、「*Treatises*」、與「*Essay*」三著為主要依據，首先分析洛克思想中的自由的意義，然後分別就理性、知識與宗教三方面來檢討洛克自由觀念的論證。

## 二、自由的意義

洛克思想中的「自由」，誠如當代最著名的洛克傳記學者Cranston所說，也許是「最難分析的」（註八）。因為他的用語非常混淆，不僅 liberty, freedom, latitude 諸字混用，權利 (right)，權力 (power)，能力 (ability) 與能量或機能 (faculty) 也同樣意指自由，但又並非凡遇這些詞彙都等於自由（註九）。不過，洛克討論自由的目的非常明顯——否定一切絕對權力，強調自由與生命密結，是人類和平與幸福之所賴。這與霍布斯的主張絕對權力，否定自由的意義與價值，正好相反。就政治的觀點而言，洛克討論「自由」的意義，主要在“Treatises”一書之中，尤其是其中的下篇。“Treatises”的上篇，洛克主旨在駁斥Fimber的「父權論」，因為「父權論」倡君權絕對，人生而應服從權力，根本不是自由的。人之所以墮落，就種因在「自由」，所以上篇第一章便以「奴役」命名。下篇是洛克的積極主張，到處充滿着人生而自由的觀念，全篇文字直接間接幾乎無不是討論自由，其中有一段話或可視為洛克對自由所下的定義。他說：

人的自然自由是不受世間任何較高權力的控制，也不受任何人的意志或立法權威之統治，唯自然法為其規範。人在社會中的自由是：除了國家中經由同意所設定的立法權外，不受其他任何立法權的統治；除了立法機構依據受托內容所制定的法律外，也不受任何意志的支配，或任何法律的限制。（T, II, 22）

換言之，人人生而平等，在自然狀態中，每個人的權限相等，所以人人都不受他人的控制（Ib., 4, 5, 7），人人都不受他人的控制，當然是自由的。所以他說：「即使是公道戰爭的被征服地區，該地未曾從事戰爭的人民與兒童也還是自由的（Ib., 189, 194）。因此，在自然狀態中，除了永恆的自然法外，人「不受其他任何約束」；在國家中，則除了經由自己同意的法律外，也同樣不受任何限制。也就是說，祇有公道的法律（Ib., 135; I, 36, 48），才能予人以規範。此外，人人都當然可以「自由地處分他自己的身體與所有」（T, II, 6, 57），否則便是奴役（Ib., 17）。

以上是洛克對自由的消極性解釋，但自由不僅是消極地不受非法的限制，並且有其積極的自保保人作用（Ib. 6）。它與人類的生命密相結合，也是自保所必需的條件（Ib., 23），所以，洛克也時常稱為自然權利（註十）。

由於自由是自保所必需的自然權利，是自保之所賴，也就是生命之所倚。而生命是上帝所造，人並「沒有自毀的自由」，所

以，生命的保全固然是權利，是自由，同時也是義務，是責任(Ib. 6)。社會國家雖然必經自己選擇(T, I, 2—5; II, 73, 105)，但却無權「同意讓任何人來奴役自己，也不能把自己置於絕對的專斷權力之下，由其任意剝奪自己的生命」(T, II, 23, 24)，因為「上帝與自然絕不允許人自棄而忽視自保」(Ib. 168)。據此，保全自由，反抗暴政，幾乎是道德義務與宗教責任了。

也許正爲了強調上述自由的積極意義，以問接否定霍布斯的自由論，洛克選時常把自由稱爲「權力」。他在“Essay”中直接表示，自由就是權力(E, II, 21; 14, 15)。「自由觀念就是權力觀念」(Ib. 21; 8)，所謂「自由或不自由，不過是指有或沒有一種行爲的權力」(Ib. 21; 19)。在“Treatises”中，自由與權力更是混用，他在第七章說：

人生而……自然有一種權力，不僅用以保全他的所有……並且還裁判與懲罰違犯該〔自然〕法的人。(T, II, 87) 在第九章又說：

在自然狀態中……人有兩種權力。第一種是凡認爲適於自保保人之行爲，只要不違反自然法，皆可爲之。……另一權力是懲罰違反自然法罪犯的權力。(Ib. 128)

簡言之，人有自保的權力及排除對自保之違害的權力。但是，自保與排除對自保之危害（即制裁危害自保之人），本是一事的两面。排除對自保之危害，實際上就是自保，或實現自保的必要條件。假如沒有權力排除對自保之危害，根本就無法自保，所謂自保的權力，豈非虛幻？所以洛克既云「一種權力」，又說「兩種權力」，有時還用「一切權力」(Ib. 99)或「一切自然權力」(Ib. 126)等，意義完全一樣。因爲，在自然狀態中，洛克雖然假定有自然法的存在，但既沒有法官來裁判違反自然法，即危害自保的行爲；又沒有公共權威來執行自然法，即制裁犯法者(Ib. 124—126)，則人人平等地自爲裁判並自行執行自然法，懲罰犯法者，仍然是自保所必需的自然權利或自由。

「權力」既然就是「權利」，也就是「自由」，所以洛克也說人人都有懲罰違反自然法者的「權利」，執行自然法的「權利」等（註十一）。而「權力」與「自由」更是混用，尤其在討論：自保保人的權力也就是組織政治社會時所放棄的權力時，洛克時而用「權力」，時而用「自由」；或「自然權力」，「自然自由」；「一切自然權力」，「一切自然自由」等，從來不

加解釋（註十一）。

「自由」，「權力」與「權利」三字，除了上述的同義混用外，並且還有似異實同的重疊用語。例如他說：人有防禦他人侵害其「權利的自由」（T, II, 137），裁判與保護其「權利的自由」（Ib., 91），及自保其「自由的權利」（Ib., 17）等。甚至在同一語句中，權力，權利，自由三字同時出現。例如他說立法機關如果違背信託，便喪失人民所授予的「權力」。這時，人民就有收回他們原始「自由的權利」，以設定新的立法機關（Ib., 222）。在這裏，立法機關的「權力」，顯然就是人民要收回的「自由」，至於「自由」與「權利」的意義，和上列三例一樣，表面上似乎不同，實則還是一樣。因為就洛克而言，自然狀態中的「自由」，是自然法下的「自由」（Ib., 6），所以也就是「權利」。因此，所謂收回其「自由的權利」，也就等於「權利的自由」，改用「權力」代之，似也還是同義。但是，這樣的重疊混用，終究有欠清晰。

不寧唯是，洛克的自由，多數地方其意義雖然等於權利或權力，但是也有若干地方，這些詞彙的意義並不相等。不僅自由、權利、權力三字彼此間所指的意義不同，並且自由一詞的本身也常代表着不同的意義與內容，因而使他的「自由」觀念格外顯得混亂與難於理解，這也許是 Canston 要說它是「最難分析」的原因吧！例如洛克說：

當人們進入社會時，要放棄在自然狀態中他們原有的平等，自由，與〔自然法的〕執行權力。（Ib., 131）

前面已經說過，自然法的「執行權力」也就是自然自由，但這裏和「自由」併列。假如說這裏的「自由」是指自保的權力，而自然法的「執行權力」則指排除危害自保的權力。但是他又說：

人在自然狀態中，除了具有純樸的歡愉之自由（liberty of innocent delights）外，還有兩種權力（即自然法下自保保人之權力與制裁違法的權力）……（Ib., 128）。

顯然，自保權力與自然法的執行權力之外，還有自由，但甚麼是「純樸的歡愉之自由」，洛克完全沒有解釋（註十三）。此外，洛克還有更令人混淆難解的話，他說：

人生而與世間任何人或人羣一樣，平等地在自然法下享有完美的自由（perfect freedom）與不受限制的一切權利與

特權 (all the rights and privileges)。(這樣的人)自然有一種權力 (power)，不僅用以保全他的所有 (Property)——那就是生命，自由 (liberty) 與財產——以對抗他人的侵害，並且還裁判與懲罰違反「自然」法的人。(T, II, 87) 這段話裏面同時出現了「完美的自由」，「一切權利與特權」，自然「權力」，以及「自由」。就洛克的 "Treatises" 而言，自然狀態中「完美的自由」，本來就是自然自由 (註十四)，也就是自然權利或自然權力；而「一切權利」似也應該就是自然自由或自然權力 (註十五)。但是洛克在這裏把自由，權利，與權力併列，並且還有「特權」。自然法下的特權究竟是甚麼姑且不論，自然「權力」則洛克已予以說明，是自保與排除對自保之危害的權力，這顯然就是自然自由。而「完美的自由」，也是自然自由，「一切權利」也同樣是自然自由。可是，從上引文字的文理解釋，「完美的自由」，「一切權利」，與「自然權力」三詞，其意義無論如何也不能相等，何況還有要保全的「自由」，洛克用語的混淆，於此可見一斑。(註十六)

雖然如此，假如捨棄尋找瑕疵式的文理分析，而作通盤的了解，則洛克的自由意義似仍然可以求得的。因為洛克討論自由的目的已如前述——斥責一切絕對權力，強調自由是人類和平幸福之所賴，所以，自然狀態中的「完美的自由」，似乎是一種道德上的假設 (註十七)。人人自由之所以完美，是因為有平等的自然法；所以自由而不放縱，人人都能理性地遵守自然法，不侵害他人的生命，自由，與財產 (T, II, 4-6)。換言之，每個人的生命，自由，財產都平等地受到自然法的保障 (T, II, 86)，因此，它們也就是自然權利。但是，既然自由不過是自然權利之一種，何以洛克特別強調自由，且似乎涵蓋其他一切權利呢？洛克自己的說明是：

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

理由是生命的維持，財產的尋求，都以自由為條件，唯自由的人纔有保全生命與財產之可能。所以自然法所保障的是自由——不受世間任何人的強制 (Ib., 6)。國家法所保障的也是自由——使國民的生命財產不受侵害 (Ib., 42)。

自由雖然是一切權利之本，但洛克認為，人之享有自由，必須具有享有自由的「權力」或「能力」(power)，癱瘓之人

，便不能享有行動的自由，因為他已喪失了行動的 power (E, II, 21: 8, 27)。假如說這樣的人只是沒有行動的 power，而並非沒有行動的自由，這樣的自由，顯然虛幻不實（註十八）。所以洛克強調，運動必須有運動的 power，消化必須有消化的 power，理解必須有理解的 power。沒有自由的 power 之人，焉能謂其人為自由 (E, II, 21: 20)？在這裏，power 的意義，應該是「機能」或「能力」，但是洛克認為，所謂「機能」(faculty)、「能力」(ability)、「與「權力」(power)不過是相同對象的不同名稱而已 (Ib.)。在自然狀態中，人雖享有自然法下的自由，但如果沒有享自由的「權力」，則其自由便失去了意義。這或許是洛克用「權力」來表示自由與保全自由的原因之一。

不過，洛克所以要用「權力」來表示自由的主要用意，似乎還在駁斥霍布斯的自由論。因為，人生而自由的論證，只能擊潰 Flimer 的人生而應服從權力之說，並不能否定霍布斯的絕對權力理論。因為，就自然自由而言，洛克的理論和霍布斯的理論，在實質上並沒有甚麼不同。他們同樣認為人生而平等，自由是人人皆有，應有，必有的自然權利，其作用也都認為在自保。在自然狀態中，洛克雖然強調自由有自然法的限制，但自然法並沒有實質上的意義，因為其結果還是一樣「充滿了恐懼」與「危險」，必須離開，進入政治社會（註十九）。但是，進入政治社會的方式與進入政治社會以後的自由，便大大不同了。其重要關鍵，似乎便在自由即權力之說。這對於霍布斯的絕對權力論，等於釜底抽薪地予以否證了。

因為，自由必須與權力（或能力）一致之論 (E, II, 21: 8)，間接推翻了霍布斯的「恐懼無礙於自由」之說。洛克認為「暫停實現慾望的權力（或能力）」是「一切自由的淵源」(E, II, 21: 47)，因為，假如人有「暫停實現慾望的權力」，便可利用這暫停的期間，審判判斷將做甚麼 (Ib.)。被征服者在征服者槍尖的「恐懼」下，根本沒有暫停的「權力」，既然沒有暫停決定的「權力」，當然不是「自由」的。因此，在「沒有權利的武力」「恐懼」之下，永遠不可能構成同意 (T, II, 186, 192; L, 49, 50)。霍布斯主張的勝利者與被征服者訂立契約之論，自然也就絕無可能了。

同理，霍布斯所倡的「自由與必然一致」之說也被否定。霍布斯認為，凡自願的就是自由的，而人的一切行為都是一定刺激下的「必然」反應，完全在機械律的必然主宰之下（註二十）。因此，所謂自願行為，一如水之就下，如果沒有阻礙，其就

下是「自由」，也是「必然」。洛克仍然用「權力」觀念來駁斥此說，他認為：非自願固然是不自由，但是，假如沒有自主的「權力」，而在必然控制之下，則雖自願也非自由（E, II, 21: 23）。因為洛克相信，人生而為自己的主宰，並非慾望的奴隸，人有「能力」或「權力」「暫停實現慾望」，以審慎考慮判斷，而並非「必然」的反應。這似乎是洛克政治道德論的基礎，否則，一切都在必然控制之下，也就無所謂同意或公道了（註二一）。這也是他和霍布斯主要不同之所在。

### 三、自由與理性

洛克強調暫停實現慾望或滿足慾望的能力是一切自由的淵源，也是一切自由所「不可缺的基礎」（necessary foundation），使我們可以審慎判斷決定，「不致錯把想像當作真正的幸福」（E, II, 21: 51）。這一種暫停滿足慾望的能力，其淵源則在人的「理性」。這是上帝的賜予（註二二），洛克稱之為人心之中的「上帝之聲」（T, I, 86）。人獸之區別便在於此「理性」（E, IV, 17: 1），人也藉着理性超越其他動物，並有權利役使以為己用（T, I, 86; E, I, 1: 1）。所以暫停當前慾望的滿足，洛克認為是理性動物的特權（E, II, 21: 52）。因為一切非理性動物，都受當前慾望的驅策，它們的一切行為都是慾望刺激的直接必然反應，所以被人役使利用而不能自由。唯有人類能憑藉理性，使我們有暫停的能力，可以作自己的主宰（E, II, 21: 53）。所以說「人之自由……乃基於人有理性」（T, II, 63）。則運用理性的力量，使我們的慾望滿足暫停，不僅不是壓制或減少自由，反而是增進自由了。假如我們完全不運用我們的理性所考慮的結果來指導我們的行為，那是放棄神所賜予的特權，甘願與非理性動物一樣，受慾望的擺佈，當然就不自由了（註二三）。所以，「我們愈是遠離〔理性的〕決定，我們就愈接近悲慘與奴役」（E, II, 21: 48）。

就此而言，理性誠然使人自由，但祇是使人得以自為主宰的自由。在人羣之中而人人自為主宰，假如沒有國家的制定法以維持和平，又怎樣確保這樣的自由呢？洛克的答覆是有自然法。因為「上帝給人理性，同時也給人與理性相伴的法律」（註二四），這就是自然法。所以，假如我們能運用理性，考慮追索，一定可以求得我們「義務的基礎與行為的規則」，也就是道德



律或自然法（E, IV, 3:18）。洛克相信，我們不僅有能力認知自然法，並且可以像數學命題一樣予以證明（E, III, 5:12; IV, 12:8）。所以他說……

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

每個人都受他人的侵害，當然是自由的。反之，假如人不受理性法的約束，則必如精神病人或非理性的動物一樣，要完全受他人的支配，而喪失自由了（T, II, 16, 60, 63）。

但是，洛克認為，神所根植於人心的理性法（也就是自然法），除了亞當夏娃以外，其餘的人類並非生而知之的，人並不是生而便能運用理性。所以，人在兒童時期便不受法律的統治。因為，法律必須頒布，凡沒有頒布的法律當然無效。而這種法律只能由「理性頒布」或藉「理性知道」。因此，凡尚未能運用理性的人，就不能受這種法律的管轄，亞當的子孫，既非生而立即受治於此理性法，也就不是立即自由了。（T, II, 57）所以，兒童受父母的管理而沒有自由。

自然法如此，國家法也是一樣，各國法律類多規定了「運用理性」的假定年齡，凡未達一定年齡之前，一切行為均須受父母的監護而不能自由（T, II, 59）。即使是世襲的幼君，也一樣沒有自由：他的「生活的需要，身體的健康，思想的充實。都要受他人意志的指導」（Ib, 61）。理由也是一樣，他還不能運用理性。所以，凡沒有能力運用理性了解法律的人，「永遠不能為自由人」（Ib, 60）。把這樣的人放任其無限自由，洛克認為不是給予自由的特權，反而是把他投入野獸之中（Ib, 63）。所以洛克雖然處處強調自由，但他所強調的，永遠是法律下的自由（註二五）。他堅信「沒有法律就沒有自由」（Ib, 57）。因為，所謂「自由是不受他人的約束與強制」，而這是以法律為前提的，假如沒有法律，任何人都可予人以約束與強制，焉能享有自由？所以他說，「法律之目的，不是廢止或限制自由，而是保障與擴張自由」（Ib, 61）。「法律終止就是暴政開始」（T, II, 202）。誠如Lasnik所說，洛克是以法律為實現自由的工具（註二六）了。

法律是自由的條件，但不論自然法或制定法，都必須藉理性方能了解，人雖然是生而理性的（T, II, 61），但理性只是「

種能量(E, IV, 17:1)，神所給我們的各種能量，我們都必須善加運用才能導向完善(註二七)。自然賦人以生命，但健康需要鍛鍊；自然賦人以大地，但富有需要勞力(T, I, 32)。不論我們是否意願，「沒有人能被強迫而富有或健康」(L, 30)。自由當然也不例外，需要我們自己的努力。因為神雖然給了人理性的能量，但只是一種潛能(*seeds*)，要看我們怎樣運用(註二八)。洛克完全不可能有盧梭的「被強迫自由」的觀念(註二九)。他似乎並不認為人皆生而當然自由，他只是相信，人皆生而能自由，應自由。因為都賦有享受自由的能力——理性，假如人竟然放棄這種理性動物的「特權」，聽由理性矇昧，洛克認為，那「必定是最受束縛，最被奴役的」，理由是盲者當然由明者引導(E, IV, 20:6)，能自由而不自由，自甘墮落，夫復何言？

並且，運用理性達於自由的能力，不僅是神賦予理性動物的特權，並且也是課於「理性動物的責任」。假如人不善加運用，他必須對他所造成的一切後果負責，並且是對神的不敬(E, IV, 17:24)。因此，賦有理性能力的人，必須盡其責任，「規範他的意志，管理他的行為」(T, II, 58)，審慎觀察考慮判斷，善用理性，盡其「追求幸福的責任」(E, II, 21:47)，以保全自己，並且「當自己的保全無虞時，還應該盡其所能保護其餘人類」(T, II, 7)。誠然，審慎運用理性的結果，仍然可能錯誤，但既已「盡責」，將不失「報償」(E, IV, 17:24)，如果怠忽理性動物的責任，放棄運用神所賦予的能量而不自賴，則其不自由，不豐足，甚至喪失生命，都是咎由自取，罪有應得，並且有背神命了(註三十)。

這是自由主義的基本觀念，相信每個人都有能力作自己及其環境的主宰，假如努力運用各自的天賦能量，我們每一個人都可以自由，豐足(註三一)。十八世紀德國唯心主義者康德也持類似的見解，他在 *What Is Enlightenment?* 中也強調自由需賴我們勇敢運用理智，人之所以矇昧奴役，咎由缺少努力(註三二)。因為，個人既然有充分的自主能力，則個人行為的結果自然也應該由行為者個人來承擔(E, II, 21:53a)。所以，窮困該屬咎由自取，不應由社會他人來負責。近代國家的各種社會福利政策，也當然是信奉洛克的自由主義者所反對的。他們過於相信人的理性能力，而忽視社會關係等因素，似乎已是「爭之論」了。(註三三)

由以上「自由與理性」的分析，我們可以知道，洛克的「自由」似乎很明顯地建立在人類平等的假定之上。洛克強調，「人之自由」「基於人有理性」，而理性是人人皆有的能量，人人皆同等地有能力了解自己的行為，決定自己的行為，並對自己的行為負責（E, II, 21:48）。所以人人也都不平等地能自由，應自由。洛克稱之謂「平等的權利」（T, II, 54）。因此，雖兒童也僅在不能運用理性，不能負責的時候，才沒有自由；一旦達到一定年齡，足以運用理性、自主負責，父親便不再對子女有任何權利，父子完全平等地自由（註三四）。其理由顯然是因為父子的理性能量是平等的，所以也一樣是自由的。誠然，洛克實際上或並不相信每個人的理性能量完全平等（註三五），但他的理論上的假定應該是如此的，並且至少他相信了解基督教金律的能力是平等的（註三六）。因為唯有理性的能量是平等的，人在自然法下，才能不受任何他人的約束，人的行為才能自由。否則必然有從屬關係了。

其次，人運用理性能力所認識的自然法也是平等法。所以，洛克描述自然狀態中的人類是「完美的平等」，也是「完美的自由」（T, II, 7）。他所強調的「沒有法律就沒有自由」的理由，也同樣建立在金律的平等觀念上。因為「自由是不受他人的約束與強制」，法律固然限制我們不得「束約與強制」他人，但也平等地限制了他人不得「束約與強制」我們，這正是自由的條件，但也是金律的平等精神。總之，在洛克的觀念中，自由永遠是相對的，人藉理性了解責任，承擔責任，由是乃得享自由。所以，自由的程度一定與責任相當（Ib, 62）。即使在自然狀態中的懲罰權，也必須在理性的審慎指導之下，以「適足為補償與限制」為度（Ib, 8）。在家庭中的父權，也同樣來自責任，而非基於身分（Ib, 58），如不盡責，便喪失權力（Ib, 63）。在政治社會中，人服從國家的責任，則與其所享受國家的自由相始終（註三七）。可見，洛克論人所以能享自由，應享自由的理由，處處都表現了訴諸金律的平等精神。

#### 四、自由與知識

雖然，人都「生而是理性的」，並且憑藉理性能力的運用而得享自由。但是，洛克的任何理論，都永遠不趨極端，對於人

的理性能力，他的態度也是一樣，強調有其限度。加以在哥白尼的影響下，人與宇宙相比又是這樣的渺小（註三八）。所以，他在 *Essay* 的「致讀者書」中特別說明該書之首要目的，在於「檢查我們自己的能力，以求了解究竟那些對象，是我們的認知能力所可及或不可及的」（註二九）。也就是說，該書是以我們人的理性能力作為審查對象，以檢查人類知識的來源，確性，及其限度。這一主題明確表示了從根本上懷疑人的理性，是否有求得絕對知識的能力（E.I.1:2）。而該書第四版時，洛克更在「致讀者書」中特加附言，指出「人們慣常所說的『清晰的觀念』（clear and distinct ideas）」，事實上「每一個用『這語彙』的人都不完全了解」這些觀念。換言之，所謂「清晰」，實際上根本就不「清晰」，所以他改用「指定的」（determinate）或「被指定的」（determined）替代 clear and distinct（註四十），這等於特別強調人類理性能力之有限。絕對知識既不可得，自然沒有人有絕對的權力，可以強加己見於他人，則人在意見上應有自由，似乎是理之必然了（註四一）。

洛克的論證是首先否定人心有任何天賦的或先驗的觀念（innate ideas）（註四二）。他倡說「一切觀念都得之於感覺或反省（sensation or reflection）」。換言之，人類的一切知識都源自「經驗」，假如沒有任何經驗，則人心（mind）如同「白紙」，缺乏一切性質（characters），沒有任何觀念」（E. II, 1:2）。洛克並非否定真理的存在，但認為都不是天賦於人心的，必須依靠經驗的素材與理性的作用才能認知的（E. I, 2:1）。洛克的理由是：假如有先驗的天賦觀念，人便應該知道這些觀念，但是沒有經驗的兒童顯然甚麼都不知道。或云兒童還沒有能運用理性，但理性只是潛能，並不等於先驗觀念，因為人類達到了足以運用理性之年，事實上並不是立即就能知道那些可知的自明之理與道德原理。許多村夫野人雖然渡過了許多足以運用理性之年，對於許多真正的知識，仍然毫無所知。可見，人類求得真正的知識，誠然必須能運用理性，但絕非達於能運用理性之年便是發現真理之時（E. I, 2:5-12），因為它們並非天賦的。不論是村夫或紳士，其本質一樣如同白紙，都是平等的。在知識上，世間並沒有與生俱來的權威，每個人都有充分的自由，可以憑藉經驗，運用理性以增進知識（註四三）。

雖然如此，人類從感官所得的經驗資料與我們的理性能力却不是無限的。所以洛克認為，人類的知識領域，實際上非常狹隘。我們所考慮討論的絕大部份命題，都不可能是毫無疑問的真相（E. IV, 15:2）。自柏拉圖以來，西方思想界所爭論的本質

(essence) 問題，洛克根本加以否定，認為我們的感官不足以精確到可以見到事物的本質 (E, II, 13:25)。因為人類得之於「感官或反省」的都是簡單的觀念，所有複雜的觀念，都是我們的「心」(mind) 把它們混合抽象而成。用人類自己創造的「言詞」(words) 為代表，因此，這些代表複雜觀念的言詞，不過是描述我們心智活動的結果 (Ib., 12:1)。它們和經驗資料相當的外在世界的對象並不一致，根本不是事物的本質 (E, III, 2:5)。尤其當我們從個別資料到普遍性命題的類化過程中，這種現象更是明顯 (註四四)。

誠然，觀念與言詞之間有非常密切的關係 (E, II, 33:19)，我們必須依賴言詞才能「紀錄與溝通」我們的觀念 (E, III, 9:1)，但是「一切存在的事物都是個別的」，而「絕大部份的言詞却都是類名 (general terms)」，其所以如此，並非由於人的「疏忽或偶然」，而是基於「理性與必要」(Ib., 3:1; 1:3)。因為，每一個別事物都有一名字，如四株桃樹，名之曰甲、乙、丙、丁；四隻白兔，名之曰戊、己、庚、辛……等，顯然不是事實所許，即使可能，也不會有用，並且有礙知識之進步 (Ib., 3:2-4)。但是這些類名的言詞，究竟只是人類發明創造的符號，而非事物的本身，它們的意義是人類所賦予的 (Ib., 3:11)。所以洛克要攻擊經院派人士的專重定義的討論 (註四五)，因為我們的知識既然限於個別事物 (particulars)，對於共同普遍性的知識，絕無可能求得其「確然」(certainty) (E, IV, 6:16)，則定義的討論豈非永遠不能達於一致？所以他強調：「假如只有「蓋然」(probability) 的存在，我們便不應迷戀於「確然」的尋求 (E, I, 1:15)。理由是「沒有命題能確然地被知道為真」(E, IV, 6:4)。所以，真正供給我們知識的還是「蓋然」(Ib., 15:2)。至於「數學與道德的真理」，洛克雖相信是確然的，但在實際事務與行為中的有效性，他仍然認為「只有憑經驗才能知道；而基於經驗或類推 (analogical reasoning) 則只有蓋然，並沒有確然的知識或證明」(註四六)。既然人類的知識不過是個別的，蓋然的，則有甚麼理由可以不容少數意見的自由呢？

我們不僅無法求得絕對確然的真知，並且在這認知能力所及的有限範圍內，我們也還很難避免錯誤。但是人類却總是愛把自以為是的觀念與意見強加於人 (E, IV, 1:2)，使人喪失求知的自由，阻礙知識的進步。因為「紀錄與溝通我們思想」的言

詞，本身並不完善（E, III, 9:4），每一個人所使用的言詞，只能代表他自己的觀念，不能使之代表他所沒有的任何觀念（Ib., 2:3），史達林用「自由」一詞所代表的觀念，絕不可能相等於邱吉爾所使用的「自由」。並且，使用言詞代表各自所願的觀念，洛克認為是「人人都有的無法侵犯的自由。所以，當他人使用同樣的言詞時，沒有人有權使他人具有自己心中所有的同樣的觀念。」這是為甚麼統治了當時所知的整個世界的奧古斯都，也不得不承認，他不能製造一個新的拉丁言詞，也就是說，他不能專斷地規定他的人民日常用的「言詞所代表的觀念」（Ib., 2:8）。但是，人却總以為自己的言詞所代表的觀念，也就是「他人心中的觀念」，而不加檢查（Ib., 2:4）。

不寧唯是，我們的觀念本身也時常錯誤。許多「觀念與觀念間的連結」，完全沒有自然的關係，而純由「偶然與習慣」（E, II, 33:5）。例如兒童時代讀書時曾受苦，因而終生厭惡書本，某甲連續遭受幾次不愉快事件，恰遇都有某乙在場，因而終生厭惡某乙（註四七）。洛克認為，人類「絕大多數的嫌惡（antipathies）」都是源自「觀念間不正確的連結」（E, II, 33:7），也就是常言所謂誤解。這種情形由於人的不同的性向，不同的教育，不同的利益，其間會有極大的差別（Ib., 33:6）。但是，我們往往忽略而視為當然，很少人會檢查其究竟，儘管這種錯誤的連結所造成的偏見，對於「我們的行為，感情，論理，以及觀念本身」，都會產生極大的影響力量；並且，這樣的連結一旦形成確定並持續時，雖「理性的力量」也不足以「幫助，解救我們不受其左右」（註四八）。

即使理性有力量及時糾正這種混淆的觀念與偏見，我們也很少運用理性，或由盲從，或因感情（註四九）。並且人也不能事事檢討，日日求證，一般情形「根本沒有想到要求證」，否則大部份人的生活若非處於極度懷疑之中，便將時時改變其一切（E, II, 16, 2），這都不是實際生活所許的。何況確能審慎運用理性者，其檢查，判斷，證明的結果，所見往往也不過是事象的一面，或以偏概全，或以一方百，而不再尋求證據，其健全者也不過是部份的真理（註五十）。所以，洛克認為，我們「每個人都會鹵莽地抱怨他人或他派是偏見」，好像自己完全正確的，其實我們也正是一樣（註五一）。我們也會抱怨他人根本「不願考慮我們的充分有力的論證」，但是，遇着類似情況時，我們自己並沒有什麼不同，其愚頑，偏執，並不亞於他人（

E, W, 16:4) 所以洛克特別斥責狂熱 (enthusiasm)。認為人雖然應該摯愛真理，但需要的是理性而非狂熱。因為狂熱者總以為自己理解清晰，肯定正確，最容易導人於錯誤 (E, W, 19:8—9)。其結果，以非為是，而用狂熱為之奮鬥，洛克認為那是「對真理之神作戰，而為魔鬼工作了」(註五二)。

偏見是任何人都反對的，並且是「知識的障礙」。但是，人的認知却又難於沒有所偏。「我們所見不過是部份，我們所知也不過是部份」(註五三)，理性雖能為之指導，但我們又不願，也不能，事事耐性檢討，則人類希望維持「和平與友誼」，唯有「相互寬容與忍讓」(mutual charity and forbearance) (E, W, 16:4)。「無偏地審查自己」，然後才能「尋求真理與知識」(註五四)。因為，人人堅持己見，並以之強加於他人，豈非人人都將喪失自由？

並且，真正愛真理者，也必能虛心檢查自己，接受一切責難與批評(註五五)。因為「既然沒有人見及全體」，從我們部份之見而得不正確的結論，是不足為怪的」。因此，不同的見解，正可提供我們求知的「無限利益」(註五六)。反之，凡堅持己見絕對者，我們便可知那必定是偏見。因為，「假如他的意見是建立在穩固的基礎之上的」，假如他的論證是「清晰，無疵，令人信服的」，「他為甚麼不敢使它接受考驗其論證是否可證呢？」(註五七)所以洛克要說，我們「有理由相信，假如人們有較佳的自我教育，他們就會較少強加意見於他人了。」(E, W, 16:4)可見，免於偏執，解除「知識的障礙」，不僅使我們自己的思想得以自由，也使他人得以共享自由(註五八)。

依據以上的分析，洛克論「自由與知識」的關係，其基礎似乎還是金律的平等。因為，就人的本質而言，人心皆如白紙，人人平等，並沒有人具有天賦的知識可以強加於他人，人人自有同等的自由以認知。而人的認知能力又不是絕對無限的，人人偏執愚頑相等，推己及人，唯有審查自己，寬容他人，藉着自由才得免於愚昧，增進知識。

## 五、自由與宗教

人的一切知識源自經驗，而理性的認知能力又相當有限，則宗教信仰自然也就喪失了絕對的基礎。因為在否定先驗觀念的理論下，神的觀念自然也不應該是先驗的。洛克篤信宗教，當然不會否定神的存在與絕對，但人對神的認知，他仍然認為必須依據資料，憑藉理性的「認真反省」（註五九），而不是先驗的。不僅兒童沒有神的觀念（E, II, 4:11），洛克並依據耶穌會教士等人士的報導，舉中國的「知識份子」與「統治階層」全部都是無神論者「為佐證之一」（Ib. V: 8），且辯說假如神的觀念是先驗的，「還有甚麼論證的需要使無神論者相信有神呢？」（註六十）

人對神本身的認識需要依據經驗憑藉理性，對於神的「啓示」自然更需要經由理性的導引與判斷了（E, IV, 19:15）。洛克認為，啓示只是可能為真，而不是必然為真。因為「命題已知道是真，啓示就沒有需要」。他表示很難想像，「人所已經知道的，怎麼可能對他還是啓示」？（Ib. 16:10）他說：「理性是自然的啓示」，「啓示是自然的理性」；凡放棄理性而就啓示者，實在是把二者都放棄了（Ib. 19:4）。所以，他一再強調，「啓示必須經由理性的判斷」（註六一）。假如違反理性，即使是原始的啓示也不能承認（Ib. 18:5）。理由是基督教義不是狂熱或感情的盲目信仰，而是可以憑藉理性清楚地理解的，並可像幾何學一樣地證明的（註六一）。何況理性是神所賜，人有「責任」運用理性，棄而不用，「只因相信其為啓示，而深信其為啓示」，那是背棄「責任」，對神不敬了（Ib. 17:24; 19:11）。

洛克所以強調信仰必須憑藉理性，主要目的似乎希望壓抑宗教的狂熱（註六三）。如前所述，狂熱者總是自以為正確絕對，而理性的能力，則洛克力辯其有限，因此，如果信仰必須憑藉理性，任何信徒，任何教派也不能主張絕對。既然任何一種教義都不是絕對的，宗教的寬容，即宗教的自由，似乎是必然的結論了。而當時的英國乃至整個歐洲，因宗教的不自由，已造成了可怕的史實是有目共睹的。這是為甚麼洛克論宗教自由的小冊，在1689年用拉丁文在荷蘭發表後，當年便有荷蘭文與法文的譯本。英譯者William Pople更特別強調宗教自由對英國的迫切需要。因為不僅當時的「政府對宗教問題一向偏執，並且那些遭受不公平的人，並因而為文辯護他們自己的權利與自由者，其論證大部份仍然建立在狹隘的原理上，祇是符合他們自己宗派的利益而已」。一旦自己掌握權力之後，同樣不能允許其他宗派的自由。而這種各宗派間的偏狹精神，Pople認為是當時各種不



幸禍亂的主要根源，也是當時人們熱切討論的問題（註六四）。所以，洛克的Letter concerning Toleration實為時代的產物，因為所謂寬容也就是以法律保障信仰自由與崇拜自由（註六五），這是當時業已存在着眾多教派的現象所必需，同時也是新教信仰的邏輯結論。因為人人可以直接通達上帝，解釋聖經，自然沒有不寬容宗教自由的理由了（註六六）。

洛克除了以其知識論從根本否定任何信仰的絕對外，並強調基督訓示世人的是「愛」，要門徒傳揚的也是「愛」，「是和平的福音」，而不是以「武力」強人接受（L, 14, 16）。新約中祇會說到真正的信徒要受迫害，從來沒有那一卷書訓示，教會可以用「火與劍」來強制信仰的（L, 22）。何況信仰救贖既然是神的「恩典」，而並不是我們人的「權利」，我們信仰之是否被接受，自然只有神能決定（註六七）。所以，教士們不僅消極地不得以武力強制他人信仰，壓制異端，並有積極責任指導勸告本教會教友應寬容平和（L, 27-28）。並且洛克強調，教會的本質是「自由的志願組合」（L, 20），「目的是循它自己的方式自由地崇拜上帝」（L, 39）。因為神的訓示是：「無論在那裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間」。其為自由，非常明顯，並沒有使徒的永久教會（L, 21）。教會既然是自由的組合，當然可以自由進退，所以沒有人生而一定屬於某一教會，假如這樣，永生問題豈非決定於父母的出生地了（L, 20）？至於其內部的規範，自然由組成份子自己決定（L, 21）。所以任何君主都無權以法律規定任何教會的儀式，或禁止任何教會所行的各種儀規（L, 39）。

其次，洛克反覆說明價值判斷的主觀性，而永生是人世所可能追求的最高價值，當然應該自主，而不能「盲目地聽任他人的決定」（L, 18）。因為洛克認為，所謂「善與惡……不過是樂或苦」（E, II, 28: 5），而「趨樂避苦是人的專業」（註六八），我們一切行為的目的都是快樂（E, II, 21: 36）。「樂」既然就是「善」，則「人們在世界上所作的各種不同與相反的選擇，並不能說他們不都在追求善。但同一事物並不是對每一個人都是善」（Ib., 21: 55）。「假如一個滿足於感官之樂，另一則滿足於知識之樂；雖然他們都不得不承認對方所追求的有很大之樂，但他們都不會把對方之樂作為自己之樂的一部份」（Ib., 21: 43）。則對於宗教信仰，何以就不能承認他人的判斷而容許自由呢？

並且，錯誤的信仰與不當的崇拜方式，並「不侵害他人的權利」，每個人當然應該有「最高的絕對權威」。（L, 46-47

（人們對於各自的家務，「產業的管理，健康的維持，每個人都會考慮如何對自己方便合適，並循其最喜歡的方式處理」，沒有人會因他的鄰人處理這些私務不當而抱怨而發怒。人們對於他人的化費多少，也「沒有人表示意見，沒有人控制他，他有他的自由」（I, 28-29）。理由是不涉及其他任何人的權利，他人不會因而受到侵害。但是，爲甚麼當「有人不常去教會」，或「行爲不完全符合習慣的儀式」等，就要咆哮，就要干涉，甚至殘害呢（I, 29）？這些靈魂救贖的問題，不是更不涉及他人的權利嗎？所以洛克強調，不論是個人，教會，乃至國家，都沒有正當的權利，可以藉宗教的理由彼此侵犯世俗的權利（I, 27）。也就是說，人人都應享有宗教的自由，「人人都可享有他人所得享有的同等權利」，不因宗教而有所不同（I, 55）。「不論甚麼事，凡在一般場合法律允予自由的，則在每一教會的崇拜中也允以自由」（註六九）。因爲真正宗教的生活與力量是內在的充分信仰，而政治權力是外在的力量，不應及於人的「靈魂」（I, 18）。政府法律所規定的，其目的在於現世的利益，這是人類進入政治社會的唯一目的。因此，關於彼世的永生問題，當然不是干涉的對象（I, 48）。並且，即使是現世的利益，政府法律的干涉也必須以「公益」爲準則。「假如某事對國家無用，盡管決非無關，也不可以法律來規定」（I, 36），何況各自靈魂的照顧呢？洛克反問：「假如有人忽視他的健康或產業的照顧該怎樣呢？」政府對這類事的關係自然比靈魂更爲密切，難道政府以法律規定他不得貧窮或疾病（I, 30）？所以，人人應享宗教的自由，其理至爲顯然（註七十）。

雖然如此，洛克並不以爲宗教的自由是無限的，假如宗教的「信條違反人類社會，或違反保全政治社會所必需的道德律，政府當然不應寬容」（I, 50）。例如某些宗教聚會要以嬰兒爲犧牲，或有男女誨淫或其他類似罪惡，自然不得予以自由，理由是害及了國家的目的——自由權利的保護（I, 39）。同理，假如教會的組織，同時具有政治權力，也絕不容其自由。因爲，這等於國家之中另有國家，自己的人民成爲軍士以對抗自己的政府（I, 51），永無休止的戰亂必由是而起，人類將永無「和平與安全」（I, 27），這顯然違反了人類進入政治社會的目的。此外，「凡不願承認並宣揚在宗教事務上寬容一切人者，也不應給予寬容」。理由是這樣的教會，隨時可能攫取政府的權力，並侵佔人民的權利。所以，洛克雖然倡宗教自由，却反對給予天主教的寬容，其理由即在於此（註七一）。

依據以上的分析，洛克雖然從啓示，基督教會，價值判斷，以及宗教的本質等論證人人應享有宗教的自由，但其每項論證的終結，似乎還是在金律的平等，其實也可說是基督福音的本身。例如他說：「依據聖經推論所得的此種或彼種教義，不論我們認為多麼清晰，我們也不得因而強課於他人爲必須的信條，除非我們願意其他的教義也同樣地強課於我們，並且願意被迫接受一切不同的矛盾信仰」(T, 61)。理由是「每一個教會對其本身都是正統；對其他則爲異端。因爲，任何教會所相信的，都相信其爲真，與他們相反的，則宣稱爲錯。所以教會間有關他們信條的真確，與他們崇拜之純淨的爭論，雙方是相等的」。除了上帝，沒有任何裁判者可以決定其是非(註七二)。因此，宗教信仰當然是應該自由的。其唯一的限制是對於不寬容的教條之不寬容，也就是凡不容許他人自由者，其本身便不得享有自由。也還是以金律的平等爲論據。所以洛克要求：假如寬容的法律一旦制定，則「所有教會都必須以寬容爲他們自己的自由之基礎」，亦即以容許他人自由爲自己自由的條件，並宣揚信仰自由是每一個人的自然權利，同等地屬於每一個教派的每一個人(J, 52)。

## 六、結 語

「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」從以上的分析可知，洛克的自由論的最終基礎，似乎都建立在這一金律的平等精神之上。他強調自由與生命相密結，是人類幸福與和平之所賴，但人類何以得享自由，則在平等。

在自然狀態中，人人都有「完美的自由」，因爲人人平等都有理性，認識自然法，了解有不侵害他人自由的責任。在國家中，則仍然基於此理性，或制定法律，或認識法律，然後才得享自由。所以說，「沒有法律就沒有自由」，因爲法律雖然限制了我們侵害他人的自由，也同樣限制了他人侵害我們的自由，這一金律的平等關係，才使自由成爲可能。

政治上的自由基於這一平等關係，知識意見上的自由也是一樣。人的理性雖然有認知的能力，但其素材必須來自經驗。在未經經驗之時，人心如同白紙，人人平等，沒有人能有先驗的觀念可以強加於他人，人人憑藉理性以認知當然是自由的。但是，人的認知能力不是無限的，不僅普遍確然的知識不可得，並且偏執愚頑也人人相等，推己及人，則應予自由是邏輯的結論

了。

人類對於普遍確然的知識不可得，對上帝啓示的理解同樣沒有達到普遍確然的可能。我們既然不願讓別種教義強加於我們，我們自然也沒有理由把我們自己的信念強加於他人。所以，所有的教會都必須以容許他人自由爲自己自由的基礎。則其自由的根基，還是金律的平等精神。

從洛克對自由的論證，我們似可得到以下幾點理解：

(一) 洛克強調「沒有法律就沒有自由」，自由與法律相對，也就是說自由以責任爲條件，而非完全不受約束。則不論在家庭，在社會，在國家，乃至在國際社會中，當人們高呼自由的時候，洛克的責任條件，似可作爲清醒劑。

(二) 洛克力斥狂熱，認爲是真理之敵。因爲狂熱份子總是自信確然絕對，所以，捨理性而就熱情，不僅是真理之敵，並且是禍亂之源。人類既然必須共營社會生活，但又無能達於至善，則寬容互諒似乎是人類和平唯一之途了（註七三）。

(三) 洛克以基督教的金律的平等精神爲其自由論的基礎，而基督教的金律，實即我國儒家所強調的恕道。所以，國人堅持傳統主義者，似應發揮恕道精神，推己及人，「毋意，毋必，毋固，毋我」，寬容異見，這才是傳統儒家文化的精神。至於激進的維新主義者，也可藉以了解，不必致力於排斥傳統，西方民主主義的基本精神，正合於我國傳統的恕道思想（註七四）。金律的平等精神，在於推己及人。因此，自己所未得體驗與認識的，便不能沒有所蔽，洛克的自由論，自然也不能例外。但正因如此，在不同的時地，却可提供不同的啓示。

## 附 註

註一：關於 religious, Copernican, 與 Cartesian 革命對 Locke 的影響看 C. H. Driver, "John Locke" in F. J. C. Hearnshaw(ed.), The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age: A. D.

1650-1750, New York: Barnes & Nobles, (1928) 1950, pp. 69-74. 並參看 R. I. Aaron, "John Locke", *Philosophy*, vol. xii, 1937, pp. 21-22.

註一•• Goldwin 認為 "The theme of freedom characterizes those of Locke's works which are most important for understanding of his political thought." Robert A. Goldwin, "John Locke" in Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicargo: McNally, 1963, p. 433. 參看 Charles L. Sherman, Introduction to his edition of John Locke's *Traetise of Civil Government and A Letter concerning Toleration*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1937. p. viii; Harold J. Laski, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, London: Oxford University Press, (1920) 1955, pp. 23-24.

註三•• Peter Laslett 便認為，洛克的思想雖然代表勝利的政治勢力，但假如不是 he sensed at once, and all his readers sense it, 使一般人都認為是自明之理，他的思想就不可能發生這樣大的影響。Laslett, Introduction to his edition of *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford: Basil Blackwell, 1949, p. 42. 並參看 Howard R. Penningan, Introduction to his edition of John Locke on Politics and Education, New York: Van Nostrand, 1947. p. 14.

註四•• 當今著名的研究洛克的學者 Maurice Cranston 認為，洛克的自由思想仍然表現在1948年的聯合國普遍人權宣言之中 "John Locke and Government by Consent" in David Johnson (ed.), *Political Ideas*, New York: Basic Books, 1966, p. 76. 參看 Aaron, op cit., pp. 31-32; Laski, op, cit., p. 53.

註五•• T. II. 4-7, 54; 參看 The Conduct of the Understanding, in Maurice Cranston (ed.), *Locke on Politics, Religion, and Education*, New York: Macmillan (Coolier Books), 1965, p. 240 (以上均用此版本)•• Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicargo: University of Chicargo Press, 1952, p. 234; C. B. Macpherson, *The*

Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, Oxford: Oxford University Press, 1962, pp. 230-238, 244-247. Macpherson 雖認為 Locke 強調階級，但原始基礎還是平等。

註六：新約·馬太·7:12·路加·6:31。

註七：David G. Ritchie 認為，自由以平等為基礎是必然之理。Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions, London: George Allen & Unwin, (1894) 1952, pp. 145, 147; Aristotle's Politics, tr. by Benjamin Jowett, Modern Library (台北聯印本) BK. I. Chs. 1-5.

註八：Maurice Cranston, Introduction to his edition of Locke on Politics, Religion, and Education, New York: Macmillan (Collier Books), 1965, p. 13.

註九：Liberty 與 Freedom 混用，在“Letter”“Treatises”與“Essay”中都是一樣。如 E. II. 21:8, 19; L, 39; T. I. 11-15; II, 4, 6, 17, 18, 22, 23, ………等不勝備舉。雖然 liberty 常用複數或加不定冠詞，而 Freedom 則少見這樣的用法，但也並非完全沒有(T. II. 58)：此外還有些似異而實同的，例如 The freedom of man, and liberty of acting according to his own will, is grounded on his having reason (Ib. 63)，並用了兩個不同字樣的「自由」，但動詞用單數的 is，早期論著中還用 latitude 包括一般自由。參看 Driver, op cit., pp. 80-81. 所引1677年之書信。關於 right, power, ability 與 faculty 等，詳見下文。

註十：洛克有時用 original right, 如 T. II. 127. 166. 或 native right 如 Ib., 194; 有時也用 Original liberty 如 Ib, 222 此外，right 有時又用複數，如 L, 58; Some Thoughts concerning Education, 186 in Penman's Edition) 它們的意義都沒有甚麼不同，並且當時人的用法，right 與 liberty 本多同義，霍布斯是如此（見拙稿「霍布斯的自由觀念」，思與言六卷五期五八年一月，以下凡論及霍布斯部份，均見此稿，不再註明。）洛克的主要攻擊對象 Filmer 也一樣用 a right or liberty (T. I. 8)

註十一·T, II, 7, 8, 11, 67, 87, 127等。關於權力與權利之混用參看 H. D. Lewis, "Some Observations on Natural Rights and the General Will" (1) *Mind*, vol. 46, 1937, p. 439; Martin Seliger, "Locke's Theory of Revolutionary Action" *Western Political Quarterly*, Vol. 16, 1963, p. 557.

註十二·如 T. II, 87, 91, 93, 95, 97, 99, 128, 129, 130, 135, 136, 137, 118, 121, 211, 212等。類似的混用全書皆是，不勝備舉。

註十三·洛克在論 Happiness 的短文中，列舉人所追求之樂有五·1. health, 2. reputation, 3. knowledge 4. doing good 5. expectation of eternal and incomprehensible happiness in another world, 除 health 外，全部為精神之樂，是否可解釋為洛克心目中的 the liberty of innocent delights 之對象？因為趨樂避苦是不需學習的自然 necessity。洛克本人對此完全沒有說明，筆者也未能找到充分證據，謹此提出敬請指教。"A Note on Happiness" in Cranston (ed.), op. cit., p. 147, 參看 Strauss, op. cit., p. 227. 此外，他還說· Between the lawful and unlawful there is a great latitude." 這裏的自由是否就是 the liberty of innocent delights. 也令人難解·看 Driver, op. cit., p. 81 所引。

註十四·洛克在 "Treatises" 中，早已描述人在自然狀態中為 a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature (T. II. 4)。這和上引的 man, being born, with a title of perfect freedom 理應相同。

註十五·洛克在 T. II. 6 中說，在自然狀態中，人有 an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions 前引則用 uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges.

註十六·即使把「權力」解釋為「完美的自由」加「一切權利與特權」之和，即自由與權利姑作自保所必需的兩面；而把制裁權力視為「完美的自由」，保全所有的部分視為「一切權利與特權」（因為自然權力所保全的所有 (property) · 洛克也稱為自然權利—T II · 85) 但是 (一)「完美的自由」洛克自己的解釋是在自然法下人可以任意行為與「處分自己的財產

與人身」(Ib., 4)，顯然包含了這裏的自然權利 (property)；(二)前面說過，制裁的權力也是自然權利，即使說制裁的權力只是自然權力的一部分，但洛克在這裏所用的是「一切權利與特權」；(三)保全的所有 (property，即自然權利)之中，又列有「自由」，則這裡和生命、財產併列的「自由」究竟又何所指？freedom 與 liberty 二字洛克是經常互用的；並且(四)，人們進入政治社會時，自然自由是要放棄的，而人們所以放棄自然狀態中的 liberty，是為了更妥善地保全生命，liberty 與財產 (Ib., 131, 137)。放棄的「自由」與要保全的「自由」似不能相等，但洛克同樣用 liberty，而不加任何解釋。此外，在“Letter”中，有許多「自由」主要指宗教自由，如 L. 35, 36, 48, 52, 56等，但也有些指財產以外的一切自由，例如他說，不得因宗教剝奪 either of liberty or of any part of his worldly goods(27)。但他在同頁又把 civil rights 與 worldly goods 並列，好像 liberty 又等於 civil rights 了。總之對洛克的思想，不能過於精細分析其文字矛盾，否則反而難以了解真相。

註十七：洛克在“Essay”中說：• when a man is perfectly content with the state he is in what industry, what action, what will is there left, but to continue in it? (E. II. 21: 34) 則「完美」顯然是虛幻的假想。參看 Richard Ashcraft, “Locke’s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?” American Political Science Review, Vol. 57, 1968, pp. 900-908。著者並認為洛克藉以作為對現存社會的批評。

註十八：Hobbes 認為，癱瘓之人是沒有行動的 power，而非沒有行動的自由。

註十九：T. II. 123-127; Strauss 認為洛克的自然法不是真正的法律，其理論基礎仍然是自然權利，論證甚詳看 op, cit., 202-226, 229-230。參看 Goldwin, op. cit., pp. 435-437, 442。並參看註十七。

註二十：洛克雖然也否定意志用自由作修飾語，但是他說：• The will is nothing but a power or ability [to prefer or choice], and freedom another power or ability “(E. II. 21: 14)並且他自己仍有 freedom of will 的用語(T. II. 58)。所以和霍布斯的否定意志自由完全不同。參看 E. II. 21: 9-17, 25。



註二一••所以洛克說••Were we determined by anything but the last result of our own minds, judging of the good or evil of any action, we were not free; the very end of our freedom being, that we may attain the good we choose. (E. II. 21: 48) 參看 Geraint Parry, "Individuality, Politics and the Critique of Paternalism in John Locke," *Political Studies*, vol. 12, 1964, p. 166.

註二二••The Reasonableness of Christianity, in Cranston's edition, p. 230. 洛克在 *Essay* 中常用 understanding 在 Treatises 等著中則多用 reason, 一方面仍然是由於洛克用語混淆, 同時或因洛克解釋 reason "stands for a faculty" (E, IV, 17: 1)。

註二三••E, II, 21: 48. 參看 T. II. 58; Parry, op. cit., pp. 164-165.

註二四••The Reasonableness of Christianity, p. 230, Gough 認為, 假如否定基督教的理論, 洛克的自然法便有困難了。

參看 J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy; Eight Studies*, Oxford at the Clarendon Press, (1956) 1964, pp. 9-18.

註二五••依據 Lovelace 的文集, 他在早期未發表的論著中, 便持這樣的觀點, 他曾說••"I find that a general freedom is but a general bondage, that the popular assentors of public liberty are the greatest engrossers of it too....."

All the freedom I can wish and country or myself is to enjoy the protection of those laws....." Cranston in Thomson's edition, op. cit., p. 67 所引, 參看 Gough, op. cit., pp. 176-179.

註二六••Laski, op. cit., pp. 30-31.

註二七••The Conduct of Understanding, p. 235.

註二八••Ibid., 239. 他說••".....nature gives us but the seeds of it (reason). We are born to be, if we please, rational creatures." 參看 pp. 240-241.

註二九••The Social Contract, translated by G. D. H. Cole, Everyman's Library. p. 15.

註三十••Translated by Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill (The Library of Liberal Arts), 1959, p. 85; [viii, 35] of Akademie edition.

註三一••Parry 認為洛克把 rational man 與 industrious man 是視為同一的。op. cit., pp. 166-167.

註三二••參看 Ibid., pp. 176-177; Gough, op. cit, pp. 34-35, 46, n.; Lewis, op. cit., p. 441.

註三三••洛克的所謂「公道戰爭」，即基於此。E, IV, 20: 17; T, II, 85, 168.

註三四••T, II, 59, 65, 66. 洛克在每種論著中都充分表現個人為獨立主體的精神，甚至基督教原罪之說亦予否定，他引述聖經，強調個人必須對其個人的行為負責，也只對其個人的行為負責，認為 no condemnation of any one for what his fore-father Adam had done. The Reasonableness of Christianity, pp. 208-211.

註三五••例如他說••“The Americans are not all born with worse understanding than the Europeans” 語氣中至少表現存在兩種不平等：（一）美洲人整個而言，理解能力低於歐洲人，（二）美洲人之中，理解能力有相等於歐洲人的，The Conduct of the Understanding. p. 240, 參看 Macpherson, op. cit., pp. 231-238, 244-245.

註三六••洛克認為，福音是對貧窮無知無識 (poor ignorant, illiterate) 的人傳說的，他說••“if the poor had the Gospel preached to them, it was without doubt such a Gospel as the poor could understand, plain and intelligible.” The Reasonableness of Christianity, p. 231.

註三七••T, II, 121; L, 48.

註三八••Walter M. Simon, “John Locke: Philosophy, and Political Theory,” American Political Science Review, Vol. 45, 1951, p. 397.

註三九••E. The Epistle to the Reader, p. x.

註四十•Ibid., p. xv.

註四一•洛克的論證總是指出必須加諸人類限制的方式，以說明人類究竟有多少自由。參看 Cranston, op. cit., p. 78.

註四二•E. I. chs. 2-4 對於否定先驗的原理與觀念，反覆論證甚詳。但研究洛克思想的學者們頗有認為他與 Treatises 中的自

然法觀念矛盾。Simon 則認為洛克的自然法並非先驗的，理由是自然法並非 automatically known to everybody. 參看

W.S. Carpenter, Introduction to his edition of Treatises of Civil Government and A Letter concerning Toleration by John Locke, New York: Appleton-Century-Crofts, 1937, p. xiv; Gough, op. cit., pp. 5-15; Simon, op. cit., pp. 389-390.

註四三•參看 Harold J. Laski, The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation, London: George Allen & Unwin, (1936) 1947, p. 90.

註四四•The Conduct of Understanding, pp. 261-262.

註四五•E, III, 9: 22, 13, 參看 Simon, op. cit., pp. 395-397.

註四六•Journal, June 24. 1681, 見 Driver, op. cit., p. 81 所引。參看 E, IV, 4: 7; 3: 8. 並看註四二。

註四七•洛克舉例很多，看 E, II, 33: 12-16.

註四八•E, II' 33: 7-9, 13; 詳閱 33: 5-16, 並參看 E, II, 13: 28; IV, 20: 1. 關於各類錯誤如 bias, partiality, prejudice, haste, anticipation, resignation, prepossession……等，看 The Conduct of Understanding, pp. 247, 254-257, 259. 269-270, 273.

註四九•The Conduct of Understanding, pp. 233-234.

註五〇•Ibid., pp. 239. 236.

註五一•Ibid., p. 245.

註五一••Ibid., p. 247.

註五三••Ibid., pp. 245, 234.

註五四••Ibid., p. 246.

註五五••Ibid., p. 247.

註五六••Ibid., p. 234.

註五七••Ibid., p. 246.

註五八••Ibid., pp. 278-282.

註五九••“For the visible marks of extraordinary wisdom and rational creature who will but seriously reflect on them, cannot miss the discovery of a Diety.” E, I, 4: 9. 不過洛克所論的神與宗教，幾乎專指基督教。參看 Gough, *op. cit.*, pp. 192-193 又關於洛克的宗教自由與知識論的關係並參看 Rosalie L. Colie, “John Locke and the Publication of the Private”, *Philosophical Quarterly*, vol. 45, 1966, pp. 38-39.

註六〇••洛克否定神的觀念為先驗的，曾遭到很多攻擊，他在 *The Third Letter to the Bishop of Worcester* 中曾作此反問。E, p. 57. n.

註六一••E, IV, 17: 24 及 18, 19 章 *The Reasonableness of Christianity*, pp. 208-211, 222; *The Conduct of Unberstanding*, pp. 243-244. 所以 Driver 認為在洛克 no divine command could be based of his theory, but only the voluntary choice of a rational will, 作者所指雖是政治，但信仰也是一樣。 *op. cit.*, p. 94.

註六二••詳看 *The Reasonableness of Christianity*, pp. 222-231.

註六三••Ibid., editor's Preface, p. 207.

註六四••L, 12, translator's To the Reader 關於宗教寬容思想的發展，看 Gough, *op. cit.*, pp. 176-192. 早期的發展參

看 W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration In England*, London: George Allen & Unwin 1932.

註六五·Jordan op. cit., p. 17.

註六六·Gough, op. cit., pp. 172-173.

註六七·The Reasonableness of Christianity, p. 229.

註六八·A Note on Happiness, p. 147, 參看 E. II. 21: 41-63.

註六九·L, 56; 參看 L, 40-42.

註七〇·不過當時的政治人物，多不相信政府可以沒有宗教的支持而存在。參看 Carpenter, op. cit., p. 55.

註七一·L, 51, 27; 參看 Gough, op. cit., p. 176.

註七二·L, 25; 洛克認為，排斥寬容，即使非錯誤，也無論如何是「驕傲」，已有背基督教義了。L. 25. 26.

註七三·Sherman 認為這是重建自由主義的時代了。op. cit., p. xv.

註七四·Carpenter 說：“Nothing more was necessary to establish Locke's theory as a working hypothesis in the development of constitutional government.” op. cit., p. xv. 關於恕道與民主的關係，請看鄒文海，「論恕道與民主

「載鄒文海先生政治科學文集。」

（本文之完成曾得國家科學委員會之補助，謹此致謝）