

# 人間與《政府論兩篇》\*

陳瑞崇\*\*

- 一、「要生養眾多，遍滿地面，治理這地」
- 二、「你必終身勞苦才能從地裡得吃的」
- 三、「你必汗流滿面才得糊口，直到你歸了土」
- 四、「事就這樣成了」

財產權之倡議與私產制之確立是為反映、擴大或是用來引導和限制人的貪婪天性？如果設立政治社會與政府的目的是用來保障財產及財產權，是不是同時保障或限制人之貪婪天性，包括無窮之欲望與滿足欲望之行動？人為何天性貪婪？本文擬證成以下見解：《政府論兩篇》乃作者體察神不在人間之真實，期以聖經詮釋與「論政府」供世人自救於生活困局的論辯。神之創世與造人雖是計畫，亞當與夏娃之被逐卻屬意外。先祖違背上帝意旨，子孫萬難期望神再臨塵世。世人唯有設法，就在此世以財產

---

\* 「感謝三位審查人（共五次）的評論與建議及貴刊編委會與編輯的耐心和細心，筆者收穫良多，並遵照指教，逐項盡力修改論文。至於論文見解、書寫策略及學術論文之旨趣的見解，或與國內政治學界前輩有所出入，論文修改未盡之處，敬請海涵。另本文去年草成之日正值《西洋政治思想史》課程（政三B）準備完成洛克《政府論兩篇》的講授，課堂上的教學與同學的問答對本文之進行和完成，皆具難以抹滅的作用。謹以本文紀念去年修習這門課的陳峻群同學，也感謝修習過這門課的每位同學所提供的寶貴刺激。筆者是教學相長的最大受益者。」

\*\* 東吳大學政治學系副教授。E-mail: juichung@scu.edu.tw

投稿日期：2010年05月17日；接受刊登日期：2011年4月21日。

東吳政治學報/2011/第二十九卷第一期/頁65-112。

權之聲稱及巨大強制力安置此生為安身立命所不可或缺，卻又容易引人無限貪欲的財產，由此推演出成立國家與政府的必要性與合理性，也展現洛克對政治與人生之關聯的見解。那就是人獨在人間，若欲挽救墮落之格局，唯有人以不違逆上帝之賜福及對人類自愛愛人之期許，接受獨在人間的事實，以同意與授權為手段，以有限立法為體制之樞紐，以保衛社會作為無可退讓的立足點，造起純粹出於人之理性與力量且無待神意或神力以行永固人間之效的政治秩序。

**關鍵詞：**洛克、《政府論兩篇》、財產、勞動、政治社會

## 前 言

財產權之倡議與私產制之確立是為反映、擴大或是用來引導和限制人的貪婪天性？這個論題的答案將決定另一項論題的論證方向 - 如果設立政治社會與政府的目的是用來保障財產及財產權，是不是同時保障或限制人之貪婪天性，包括無窮之欲望與滿足欲望之行動？人為何天性貪婪？這些提問可歸結於財產概念、所有制與財產權的思考上。

西洋政治思想史上，最為著名且影響深遠的財產權論述自是洛克 ( John Locke, 1632-1704 ) 的《政府論次篇》 ( *Second Treatise of Government* ) 第五章，其中關於人之天性與財產權的關聯的詮釋，更是決定洛克政治思想之性格及不同詮釋的關鍵。再進一步看，在以上論題的作答上，「上帝」、聖經經文及自然狀態概念是否具無可替代的 ( 發動 ) 角色，更是各方詮釋之間非常鮮明的歧異點。以下以鄧恩 ( John Dunn )、施特勞斯 ( Leo Strauss ) 和麥克佛森 ( C. B. Macpherson ) 等政治思想研究的代表性人物為例說明。

英國政治思想史家鄧恩主張，洛克的《政府論次篇》的自然狀態概念是一項神學公理 ( an axiom of theology )，第 4 至 13 節則是全書論證的前提。鄧恩並斷言，洛克寫至第 6 節時，《次篇》之全書論證便已隱然成型 ( Dunn, 1969: 103, 104 )。

第二，鄧恩引用洛克在 1678 年提出的反問 - 「如果一個人發現上帝使他和其他人處與一種離開社會便無法生活的狀態，他能不作出結論認為他有義務並且上帝要求他遵守有利於維持社會的那些規則嗎？」 - 主張，在洛克看來，政治權利繼政治義務，二者均來源

於上帝的意志。在《政府論兩篇》中，洛克展現了劇烈的思想轉變，因為他「把判斷如何去維持社會的權利和義務還給了每一個成年人（鄧恩,1990: 35）」。第三，鄧恩主張，對洛克而言，「自然狀態是上帝使一切人在世界上處於的狀態，它先於人們的生活和由這生活形成的社會。洛克設想自然狀態的目的不是為了說明人們像什麼樣子，而是為了說明人們作為上帝的創造物有哪些權利和義務。（Dunn,1990: 53）」綜合前述見解來看，「上帝」在《政府論兩篇》扮演著樞紐的作用，聖經經文的詮釋便成為洛克書寫和讀者理解《政府論兩篇》的關鍵策略，自然狀態概念則是體現「上帝」與聖經教誨的重要人類境況。至為著名且影響深遠的財產學說，當然離不開神學眼光的鋪陳與作者宗教性的關懷。

然對施特勞斯和麥克佛森而言，「上帝」和聖經及兩者對自然狀態概念的詮解與論證作用，則賦予洛克的政治思想（尤其是財產學說）截然不同的內涵與形貌。最足以彰顯這三位洛克研究的著名學者的差異，便是關於人是否天生貪婪、能否無限地擁有財產、政府與社會的目的與財產權保障的關聯與限度的不同見解上。這項差異將使得「上帝」、聖經和自然狀態在《政府論兩篇》的作用完全不同，由此展現詮解各異的人之圖像、社會之本性與政府之目的等，則是構成這部政治思想典籍的不同詮釋的重要差異。

施特勞斯認為，「儘管洛克強調貨幣的發明使得財產革命化了的這一事實，但是關於人們隨意聚斂大量金銀的自然權利受到那場革命的影響所產生的後果，他則未置一辭」（施特勞斯,2003: 246）？施特勞斯更引「人們聯合成為國家和置身於政府之下的重大的和主要的目的，是保護他們的財產」（Locke, 1988: II, 124），提出以下斷言，

洛克的這一核心論斷，並不意味著人們進入公民社會是為著保護那些「每個人的微不足道的財產的狹小邊界」—在那邊界之內他們的欲望受到「起始時期」或自然狀態中「簡樸、貧困的生活方式」的侷限。人們進入社會更多地是為了擴大而不是保護他們的財產。需要得到公民社會「保護」的財產不是「靜態的」（static）財產—一個人從他的先人那裡繼承下來又想傳之後世的小農場—而是「動態的」（dynamic）財產（施特勞斯，2003: 250）。

換言之，人們組成社會和成立政府的目的是為保護既有的財產和追求更多和各種財產的欲望，後者名之為財產權。這項見解賦予社會和政府以純然的自利取向，即使離開自然狀態，人與人之間不僅難免財產競逐，更可能為擴大財產的類型與數量而必然產生的聚斂、衝突和妄自尊大。

施特勞斯認為，就聖經傳統和哲學傳統而言，洛克財產學說及其政治哲學是革命性作品，因為它使「個人、自我成了道德世界的中心和源泉」，人的勞動才是一切有價值的東西的源泉，而非自然的賜予，

因此，成為人類高貴性的標誌的，不是感恩戴德和有意識地順從或模仿自然，而是充滿希望的自強自立和創造性。通過釋放人的具有生產效力的貪欲，人們實際上從自然的束縛中解放出來，並且個人也從先於一切同意獲協議而存在的社會束縛中解放出來。……那種解放是通過習俗性事物的範本、亦即貨幣的斡旋而實現的。人類的創造性活動成了最高主宰的世界，實際上就是習俗的統治取代了自然規則的統治的世界。自此以後，自然僅僅提供本身並無價值的質料；賦予其形式的是人，是人的自由創造（施特勞斯，2003: 253）。

簡言之，人對財產的欲望與決斷才是塵世人事的源頭，人之自由、財產之寶貴和財產權之重要，只需從人因勞動而創造財產的簡單事實與評價中，即可證成。上帝、聖經和自然狀態只是人自行創發的必要參照項、理由與舞台，勞動即解釋與證成了一切。

提出佔有性個人主義( possessive individualism )的麥克佛森( C. B. Macpherson )主張 ( Macpherson, 1962: 203 ) , 《次篇》第 36 節是洛克財產學說從有限佔有轉為無限佔用的關鍵段落 :

我敢大膽地肯定說,假使不是由於貨幣的出現和人們默許同意賦予土地以一種價值,形成了(基於同意)較大的佔有和對土地的權利,則這一所有權的法則,即每人能利用多少就可以佔有多少,會仍然在世界上有效,而不使任何人感受困難,因為世界上尚有足夠的土地供成倍居民的需要 (Locke, 1988: II, 36) 。

換言之,貨幣的通用就是人自行發明突破「洛克式但書」( Lockean proviso, 請參本文第三節)的所有制限制,而得以追逐、擁有、擴張財產的重要發明,「上帝」、聖經或自然狀態概念是洛克用來為貨幣的發明與通行及所造就的佔有性社會與價值觀辯護,自私、消費、商品、市場自由才是人們成立政治社會和政府、倡議財產權所要體現的價值。

前述三項各異觀點造就出無法交集的「人」、社會與政府之圖像與目的,也產出《政府論兩篇》的不同詮釋,貪婪、財產、所有制、財產權、政治社會與政府等概念及其性質也因此出現理解與連結上的歧異。

本文的寫作觀點傾向前述鄧恩的三項觀點,透過聖經經文的參究和政治神學之旨趣,爬梳文本,證成《政府論兩篇》( *Two Treatises of Government* )乃洛克體認人因背神而無法永生,神之光照不再降臨,基督徒哲學家不忍見世人從此棄神,期以「論政府」( Discourse Concerning Government ),供世人自救於生活困局的論辯,藉以指出人間之真實和限制乃政治必須開展的起點與終點,別無寄託與憑藉。最終證明及「上帝」和聖經經文及發展出的「人」、政治社會與政府等概念對《政府論兩篇》的詮釋的必要與重要。

洛克同時為了使世人的眼光透過這部著名的政治思想史典籍，不忘藉由神的光照直視人間，體察同為神的創造物的真實與限制，引導人的思慮認識人間實相與邊境，以自知有限的論說與修辭，啟發世人以「政治是什麼」和「政治何為」的純粹俗世的認識及同時為人與公民之自處與相處之道，即為《政府論兩篇》之關鍵意旨。財產權與有限政府乃其中攸關上帝造人之命令的必要議論與權力安排，絕非獨立議題，其目的仍是教導並維護世人，承認離開永生樂園的事實，就在此生築成全由人力創發的政治社會，領受賜福與懲罰的人生。

## 一、「要生養眾多，遍滿地面，治理這地」

人並未生產海中魚類或野生動物，何以有權加以撈捕或獵捕？人並未創造海灘、山林、土地或動植物，何以有權據為私人財產？難道航行在大海便能宣稱擁有海洋？洛克認為，人對萬物的所有權並非自創，而是來自神的賜允，「從作為天地的創世者和全世界唯一的主人和所有者的上帝而論，人類對生物的所有權只能是上帝允許過的『利用它們的自由』。(Locke, 1988: I, 39)」<sup>1</sup>

上帝在每個人身上安置求生自保的慾望，(Locke, 1988: I, 86, 88) 並賜萬物予世人，那是「基於他所具有的可以利用那些為他生存所必需或對他的生存有用處之物的權利」(Locke, 1988: I, 86)，人類才得對地上海中天上的動植物，擁有正當的財產權。這項賜予首見於《創世紀》第一章第 28-30 節：「上帝賜福給他們，說：『要

---

1. 為行文方便，本文以「I」和「II」分別作為《政府論首篇》與《政府論次篇》的代號。例如，(Locke, 1988: I, 39) 即指（《政府論首篇》，第 39 節）。

生養眾多，使你們的後代遍滿世界，控制大地。我要你們管理魚類、鳥類，和所有的動物。我供給五穀和各種果子作你們的食物。但是所有的動物和鳥類，我給牠們青草和蔬菜吃。」一切就照著他的命令完成。」這次神賜給亞當和夏娃的是萬物管理權及食用五穀和果子的權利。

基於「一切成文的授予所能給予的東西都不能超出明文所表達的意思」的解經觀點（Locke, 1988: I, 25），洛克針對費爾默爵士由上述經文引申出「亞當是全世界的君主」的學說，根據希伯來文所作的聖經考據，作出兩點回應：（一）「上帝並未給予亞當對人類、兒女、同類以任何直接的權力」。（二）「上帝給他的不是他對低級生物的『個人統治權』（private Dominion），而是與一切人類相同的權利」（Locke, 1988: I, 24）。<sup>2</sup> 因此，亞當並未因神賜成為君主，也無人獲神賜而成為任何人的統治者，世人基於生活必需皆有權取用萬物。人生而平等之意即指無人獲神賜予高於其他人的統治權與財產權，一切可辨之不平等皆屬人為。

上帝的第二次賜福是上帝與挪亞立約，見《創世紀》第九章第1-3節：「上帝賜福給挪亞和他的兒子們，說：『要生養眾多，使你們的後代遍滿世界。所有地上的牲畜、空中的飛鳥、地面的爬蟲，和海裏的魚類都要畏懼你們，歸你們管理。從前我把蔬菜給你們作食物，現在我也把這些動物給你們作食物。』」這次賜福同樣無關

---

2. 洛克另引《詩篇》第八篇：「你造他僅低於你自己；你用光榮尊貴作他的華冠。你讓他管理所有被造物，把一切都放在他腳下：牛、羊、荒野的走獸，空中的飛鳥，江河的魚類，海洋的生物，都歸他管轄。」佐證亞當獲賜的是對低級生物的統治權，無關對人類的治理（Locke, 1988: I, 28）。按經文所示，上帝按自己的形象完成造男、造女之後，「上帝賜福給他們」（them），因此，亞當與夏娃同為受賜對象，洛克引申出男女（夫妻）共有對低級生物的統治權（Locke, 1988: I, 29, 30）。惟洛克所稱對「低級生物」的統治權，應該是指管理權，因為食用動物的權利不屬於本次賜予範圍。



由誰統治其他人，而是將人的糧食範圍擴大至動物，受賜者並未限於挪亞，而是包括他的兒子們（Locke, 1988: I, 39）。

洛克強調，從上述經文來看，上帝是一切賜予的最高且唯一的源頭，「除了看到把人類在這個可居住的地球上的位置提高到其他種類的生物以上，不可能發現其他意思。這不過是給人作為代表他的創造者之形象而成為地上主要居民的整個人類以對其他生物的統治權而已。（Locke, 1988: I, 40）」這項統治的必要是來自上帝要世人生養眾多，遍滿地面的命令，「既然上帝吩咐人類生育繁衍，他自己就應給予全體人類以一種利用食物、衣服和其他生活必需品的權利 - 這些東西的原料上帝已為他們做了如此豐富的供應。（Locke, 1988: I, 41）」上帝賜予世人以生存必要的萬物使用權與管理權，但並未賜予任何人以統治他人的政治權力，人群治理所必要的政治權力顯然是道地的人為發明。

透過聖經經文的參究與自然法，洛克指出費爾默爵士的論證謬誤（Tully, 1980: 59），駁斥爵士的主張 - 「一切政府都是絕對君主制；他所根據的理由是：沒有人是生而自由的（That no Man is Born free）」（Locke, 1988: I, 2），並聲稱，已摧毀了試圖為人類設上枷鎖的「一根用沙粒作成的繩子」（a Rope of Sand）（Locke, 1988: I, 1），遂有必要尋繹「另一種關於政府的產生、關於政治權力的起源和關於用來安排和明確誰享有這種權力的方法的說法」（Locke, 1988: II, 1）。既然上帝並未給予亞當或挪亞統治同類的權力，洛克所要尋繹的其實是關於政府與權力之起源的「正確說法」，是為交代政治權力之正當起源的議論。<sup>3</sup>

---

3. Ruth W. Grant 認為，洛克並不反對也不否認父權乃政府權威的原型，但拒斥父權等於政府權威或作為政府權威的源頭。他認為政府之創建需要一種全新的人為加工，那就是經

「要生養眾多，遍滿世界，控制大地」的上帝命令不僅關乎個人生存，還涉及家庭的組成及其成員的安全，因而需要財產與財產權之保障，否則將無由生存，也無力管理萬物。創世後的自然狀態並無政治權力，以保障眾人生活必需，加上世人身心能力平等且無從屬關係，人們在自然狀態中無力也無權治人( Locke, 1988: II, 4 )，必須另覓途徑以履行上帝意旨，否則縱使擁有賜予管理萬物之權，也會由於自身難保而無法達成使命。

這項履行上帝意旨的發明與議論全然無關上帝的賜予，而是純然人為的、俗世的和強調此生的權力安排，無待上帝承認與保證，只因上帝創世後，即使有過兩次賜福，祂早已獨留世人在人間，一切的人間難題全看世人自行梳理解決。

洛克指出，「人們聯合成為國家和置身於政府之下的重大的和主要的目的是為保護他們的財產」，因為平等又自由的自然狀態缺乏共認的確切法律、超然公正的法官及執法必需的權力等保障財產的必要條件( Locke, 1988: II, 124-126。 )換言之，上帝並未提供法律、法官和執法權力，這些都是用來解決保護財產的人為發明。神不在人間，《政府論兩篇》所提供的是世人獲得神賜萬物之後的自我救濟之道，但目的絕不是棄絕造物者，而是安排為遵從上帝命令的必要外在條件。

上帝的賜福不僅無關統轄同類的權力，也不包括人類自我救贖的權力與能力。洛克強調，除了確保政府善盡保障人民財產與財產權的職責，政府不得涉入專屬上帝的靈魂救贖，因為「誰也沒有責

---

由社會成員之相互且平等的同意，才得造出具統治正當性的政府。這項政治行動無關且超越血緣，純然出於保障個人財產及維護擁有財產所需之自由的考量( Grant, 1991: 64-67)。

成官長比他人更多地來掌管靈魂的事」，因為「上帝從未把一個人高於另一個人的權威賜予任何人，致使他有權強迫任何人篤信他的宗教」，畢竟關於每個人的靈魂和天國的管理不屬於國家，也不能屈從於它，「只能完全由每個人自己去管（洛克，2002: 6, 38）。

洛克認為，在此世，追求永生是專屬於每個人的事，遵守上帝為人類救贖而設下的規定是最崇高的義務，「我們應當極其關心、極其勤奮和孜孜不倦地去追求、探索和實現這些事情，因為在今生，沒有任何東西能夠比永生更值得關心。」但個人無法自我救贖，只能全心相信並盡力做到「那些為獲取上帝恩典所必須的事情」（洛克，2002: 35）。「那些事情」是指維持生存所必要的兩種外在條件：一種是「通過人們的辛勤和努力才能獲取或保持的」而非天然生成或可隨處取用的生活資源；另一種是因人類的墮落，「寧願損人利己地掠奪他人的勞動果實，也不願以自己的辛勤勞動供養自己」而必要設置的保護機制，「人們需要保護他們通過誠實勞動取得的所有權，需要保護他們賴以取得進一步需求物品之自由與力量」，這使得人們結成社會，透過互助與集體力量，彼此保障有助於今生安適和幸福的財產安全（洛克，2002: 36）。對洛克而言，這個用來確保公民利益(civil interests)和外部繁榮的社會就是國家(commonwealth)，

所謂公民利益，我指的是生命、自由、健康和疾病以及對諸如金錢、土地、房屋、家具等外在物的佔有權。官長的職責是：公正無私地行使平等的法律，總體上保護所有的人並具體地保護每一個公民屬於今生的對這些東西的所有權（洛克，2002: 5）。

因此，在洛克的政治哲學中，財產 / 財產權與國家 / 政治權力乃事關世人生存與生活的概念與制度的「孿生子」。兩者雖純屬俗世，然那是為獲上帝恩典的必要條件，那就是不僅是活著，而且是過著得以「生養眾多，遍滿地面，治理大地」的合宜生活。

從《政府論首篇》(以下簡稱《首篇》)、《政府論次篇》(以下簡稱《次篇》)到同年出版的《論宗教寬容》(*A Letter Concerning Toleration*)，洛克一再展現的是政治權力、政府與國家之俗世性、此生性、外在性與有限性，舉凡神聖性、彼世性、內在性與超越性等範疇，皆不屬於政治範疇。但弔詭的是，哲學家對政治的思索與議論和世人身處政府治理之下的生活，仍是為了做到上帝對亞當、夏娃、挪亞及其子孫的期許。當眾人財產皆獲穩當保障，上帝命令便同樣穩妥地實現於人間，為人本分便告圓滿。當洛克將世人的生命、自由與地產皆稱為財產時(Locke, 1988: II, 87, 123)，保障財產就是實現上帝命令，而不只是提供必要條件(身外之物)，另一項必要的政治權力、政府和國家便是世人順服上帝的自我約束之道。

為甚麼人們無法自發地、和平地完成上帝交付的任務，而必須發明「制定法律以判處死刑和一切較輕處分來規定和保護財產、並運用共同體的力量來執行法律和保衛國家不受外來侵害」的政治權力(Locke, 1988: II, 3)? 只有神不在之處，體現人之思索、修辭與議論及其有限性的政治與政治學才得登場。哲學家將思索的起點設定在人間的萌生，那是一種無政治的生活境況，自信只要考究其中，便可正確地認識政治權力(Locke, 1988: II, 4)。

## 二、「你必終身勞苦才能從地裏得吃的」

自然狀態並無政治權力，但卻是孕育政治權力的母體，「出生後」的政治權力則是用來消滅自然狀態。阿胥克雷夫特 (Richard Ashcraft) 認為，洛克的自然狀態概念乃結合歷史事實與道德虛構的產物，同是對人之存在的歷史性與道德性描述，兩者不悖。歷史提供經驗與事例，對規範或規則之確立並無決定性作用，洛克的政治理論所要探求的是從「曾經是什麼」至「應當是什麼」的轉化 (Ashcraft, 1991: 213-214)。就文本來看，自然狀態概念或有其歷史與道德立場的元素，但就解釋洛克的財產理論與政府之俗世性而言，關於人之源起的《聖經》經文，自有其較為優越的位置。<sup>4</sup>

---

4. 除了神學背景之外，自然狀態概念可能包含著其他三種元素：歷史事實、道德立場與國際關係之比擬。葛萊特 (Mark Glat) 認為，洛克為達成論說任務，避免運用英國史的例證，而專注於從「人類史」(history of mankind) 援引人類在政治社會與自然狀態的處境的事例，而關於美洲住民的歷史與民族誌作品便成為洛克大量引用的材料。例如，《次篇》第 49 節：「世界之緣起乃美洲」，並假定眼前的美洲就是歐洲的過去，這對歐洲讀者而言，是不證自明的、普遍可證的。由此推翻洛克欠缺歷史感、背離十七世紀英國史學思想或《政府論兩篇》無關歷史的錯誤評價 (Glat, 1991: 631-632)。塔克 (Richard Tuck) 認為，17 至 18 世紀自然法和自然權利作家都自信地將自然狀態當作說明的主要部分的原因是自然狀態乃直接取用於國家在國際關係的處境與思維，也就是將國家為求生存而不擇手段的判斷，將作個人在無政府和無法律的境況中的典範：「確實存在真實的、鮮活的在國際關係領域中相互作用的行為主體範例。我們可以把自己想像為像主權國家一樣行動的自然個體，而且這種想像是獲取自由行為主體感覺的非常有效的途徑。……主權國家，從國際關係上來看，一方面沒有任何情感關聯的自治行為主體，另一方面又沒有資格把其他行為主體當作道德上是無效的，從而不得不認可一些普遍原則來規範其對待那些主體的行為，儘管只是以一種比成熟公民社會更薄弱的形式。但是，它的自我保存是一件幾乎壓倒其他一切考慮的關鍵事情。如此看來，國際舞台就是一個供自然權利理論家們的基本原理運行的近乎完美的範例，本書就是要嘗試著對這個事實的歷史意義進行詳細的考察。(塔克，2009: 10-11)」

上帝按自己的形象造男造女，賜福給他們。受造的亞當與夏娃因違反上帝命令，食下善惡樹的果實，被逐出伊甸園。亞當註定汗流滿面，終生辛勞，生產糧食，「直到你死，歸於塵土」（《創世紀》第二章第 16-17 節；第三章第 17-19 節）。《聖經》並未交代，離開伊甸園的那對男女是否還保有上帝所賦予的萬物管理權，但可確定的是，上帝不再白白地供給食物和給予永生，必須勞動以求生卻避不開必死之結局遂成為世人無可改變的定局。

上帝最初賜給世人取用萬物以求生自保的權利，直到上帝懲罰世人，才將勞動安置於人的生命格局中，「地必為你的緣故受咒詛；你必終身勞苦才能從地裏得吃的」，眾人如何憑藉己力，在神給定的勞動與必死格局中，做到「繁衍眾多，佈滿地面，治理大地」，自是身為基督徒的洛克的基本關懷，「人生是全知、全能、憐憫、慈愛的神所造之秩序」乃洛克思想之關鍵性前提（Dunn, 1990: 10-11）。以下段落正是人類勞動的源頭與成果的最佳闡釋：

上帝將世界給予全人類所共有時，也命令人們要從事勞動，人的貧乏處境也需要他從事勞動。上帝和人的理性指示他墾殖土地，這就是說，為了生活需要而改良土地，從而把屬於他的東西、即勞動施加於土地之上。誰服從了上帝的命令對土地的任何部分加以開拓、耕耘和播種，他就在上面增加（annex）了原來屬於他所有的某種東西，這種所有物是旁人無權要求的，如果加以奪取，就不能不造成損害（Locke, 1988: II, 32）。

土地成為亞當勞動的對象，透過所有物（增加的某種東西）的呈現與承認，勞動（農耕）與生存成為理所當然的因果。<sup>5</sup>

---

5. 從經文來看，糧食生產限於農耕，農耕是上帝唯一應允的勞動形式，採集、狩獵、游牧、商業、貿易皆非經文提及的勞動。然洛克並非不瞭解農業以外的謀生方式，例如《次篇》第 38 節，便以聖經故事中的遊牧生活背景，解釋土地的佔有也應適用「敗壞之前予以利用」之勞動原則，「因為我們知道，在最初有人居住的那些地方，也大約是那時居民最多

神創世後的自然狀態是「神不在其中」的自由但不放任的狀態，人皆有處理身體和財產的自由和遵循自然法的義務。以理性作為同義詞的自然法教導世人認識，同為全能和全知之創世主的創造物（workmanship），<sup>6</sup>「奉祂的命令來到此世，從事祂的事務；他們是祂的財產、創造物，祂要他們存在多久，並不由他們彼此作主。」最重要的是，世人平等和獨立，並無從屬關係，但眾人在自然狀態中「所享有的只是自然法給予他的那種保護自己和其餘人類的權力」（Locke, 1988: II, 135），因而負有自愛與互愛的義務，「當他保存自身不成問題時，他就應該盡其所能保存其餘的人類」（Locke, 1988: II, 6）。這項義務構成洛克政治哲學至為關鍵的安排，是遏止財產

---

的所在，直到亞伯蘭的時候，人們還是帶著他們的牛羊群—這是他們的財產—自由地來往遊牧；而亞伯蘭是在他作為一個異鄉人的地方遊牧的。顯而易見，在那裏，至少大部分土地是公有的，居民們並不加以重視，也不在他們所利用的部分之外主張財產權。但是當同一地方不夠供他們在一起牧放、飼養他們的羊群時，他們就基於同意，像亞伯蘭和羅得那樣（《創世紀》，第十三章，第五節），分開和擴大他們的牧地，到對他們最合適的地方去（II, 38）。」農業論證優越性僅成立於新世界的一小部分，以下的情況值得注意：西班牙征服的印加和阿茲特克帝國，是行農業和私產制，西班牙的勝利無關農業優越性。美國和加拿大東部的印第安人也行農耕而非狩獵，可見印第安人並無唯一營生方式。行農耕、私產制和豢養黑奴的印第安人依舊被歐洲殖民者趕出居住地，印第安人縱使不行農耕，他們對土地的運用比遊牧民族複雜，其方式已和《次篇》第五章描述的歐洲人完全一致，歐洲人對印第安人的錯誤刻板印象使農業論證的可行性大打折扣。歐洲人透過條約或直接取用而獲得許多並無農業可利用性的土地，這項取得無關勞動。若是為挖掘地下資源，便無需農耕所需的大規模的私有制，採礦也是當時歐洲人在美洲的常見產業之一（Flanagan, 1989: 600-601）。換言之，洛克筆下的歐洲人與美洲印第安人都流於刻板印象，並將他們當作同質性極高的人群。

6. 拉斯萊特（Peter Laslett）認為，洛克將「人乃上帝之創造物」視為常識性的前提，也是這部訴諸常識之作的起點。當時人們認為不值得對它提出嚴肅的質疑，「與其說它依靠已得到證實的上帝的存在，不如說它依靠接受一種觀點的可能性，可以把這種觀點稱為得自天外的世界觀（a synoptic view of the world），或更通俗地說，用上帝之眼觀察人間的觀點。如果你承認有可能從高處俯瞰人類，則可以說你已同意了洛克的這個起點。（拉斯萊特，2007: 119）」

權與政治權力腐化的防火牆。

洛克認為，仁愛之心，人皆有之，上帝斷無可能允許世人追逐無限慾望，放任無產者或無力自保之人陷溺於貧窮飢餓而不顧。洛克主張，上帝除了強烈要求世人互愛互助，更賦予世人為求生存得取用他人財產的積極資格：「作為一切人類之主和父親的上帝，沒有給予他的任何兒女以對世界上的特定一部份東西的這種所有權，倒是給予了他的貧困的兄弟以享受他的剩餘財物的權力，以便一旦他的兄弟有急切的需要時，不會遭到不正當的拒絕。」若不以財產救濟兄弟，任其餓死，「這將永遠是一宗罪惡 ( a Sin )」，因為「仁愛 ( charity ) 給予每個人，在沒有其他辦法維持生命的情況下，為免於極端貧困而分取他人豐富財物中的一部份的權利。( Locke, 1988: I, 42 )」個人擁有財產的重要性不僅是為滿足一己之生存與生活所需，更以其他人能否免於飢餓與貧困當作為人的本分，<sup>7</sup> 人們有權為了自保之不得已而取用他人財產。這項本分與權利不因親疏遠近而有別，上帝就這樣將互愛與自保根植於人身上，「我毫不懷疑，在上帝宣佈這些話以前，即《創世紀》第一章第 28、29 節 ( 縱然如果這些話一定要理解為是用文字說出的 )，甚至尚無任何文字的賜予 ( Verbal Donation ) 的時候，人類根據上帝的旨意和特許就已經有了使用萬物的權利。( Locke, 1988: I, 86 )」因此，取用萬物不僅

---

7. 另有旁證可見洛克對人類互愛之本分的強調與堅持。論及征服者向失敗者要求賠償的權利時，洛克主張，「我被征服了：我的生命權誠然由於已經喪失而任人處置，但我的妻子兒女的生命權卻不是這樣。」，因此，妻子和子女都有權從丈夫和父親的財產中，取得生活所需。若遇無法滿足勝利者的索求與家人的需要，洛克認為，按自然法的精神應盡可能照顧每一個人，所以，「富足有餘的人應該減少他的獲得充分滿足的要求，讓那些不是如此就會受到死亡威脅的人取得他們的迫切和優先的權利。」(II, 183) 此外，洛克的財產私有而應共用以養仁愛之心的主張，實與亞里士多德的城邦財產制度的主張，極為相近。請參《政治學》(Politics) 第二卷 (亞里士多德，1994：1263a20-1263b25)。



是為了溫飽，更是為了他人免於挨餓與貧窮。

自然法所教導的是受造物當體察與遵從造物者的意旨—自愛愛人，其實就是福音書所稱的摩西律法的兩大誡命，「全心、全情、全意愛主—你的上帝」（敬神）及「你要愛鄰人，像愛自己一樣」（愛人）（《馬太福音》第二三章第 37-39 節）人是神的創造物，珍愛神之所造就是敬神，敬神愛人便體現於自愛愛人。惟這項為人之本分與權利必須仰賴充足的生活物質，因而涉及財產的獲得與分享。洛克說：「政治權力是人們得自行處置財產時才會存在」（Locke, 1988: II, 174），這可引申為政治權力是為保護共世人善盡為人本分所必要之財產，拿掉仁愛之心，單單強調私產保障，恐非洛克之真意，反而陷哲學家於背神之誣。

作為神的創造物，世人有權為生存與助人而取用萬物，但人們何以難以安穩地享有財產，而需發明政治權力來保護財產、審判懲惡和保衛共同體（Locke, 1988: II, 3）？為甚麼自由又平等的自然狀態「卻是充滿著恐懼和經常危險的狀況」而不是自愛愛人的自然展現，以致人們願意放棄自由，讓自己受制於其他權力的統轄和控制（Locke, 1988: II, 123）？人若離群索居，難題便可迎刃而解？

上帝將人造成群居動物，不宜單獨生活，「就使他處於必要、方便和愛好的強烈要求下，迫使他加入社會（society），並使他具有理智和語言以便繼續社會生活並享受社會生活。」註定過著群體生活的人們，必定會犯錯，做出違反自然法和正當理性規則（the right rule of reason）的行為，「一個人因而墮落，並宣告自己拋棄人性的原則（principles of human nature）而成為有害之人」（Locke, 1988: II, 10）。最初的解決之道便是讓互不從屬的每個人都有權執行自然法，

<sup>8</sup> 以能促使其悔改的懲罰來制止違反理性和公道之人 (Locke, 1988: II, 7, 8)。但這樣的安排其實無濟於事，因為個別的力量不足以有效遏止與懲罰惡行，只會讓情況變糟，尤其如果人們審理自己的案件，「自私會使人們偏袒自己和他們的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和報復心理都會使他們過分地懲罰別人，結果只會發生混亂和無秩序」，上帝便用「政府來約束人們的偏私和暴力」 (Locke, 1988: II, 13)。

當人們無法在自然狀態中享有安全的生活，尤其無法安穩地享有與保固自己的財產，洛克認為，他們會選擇一起加入社會，「以互相保護他們的生命、自由 (Liberties) 和地產，即我們根據一般名詞稱之為財產的東西 (Property) (Locke, 1988: II, 123)」。這裡的「社會」不是出於婚姻、血緣、家計勞動的夫妻、親子、主奴關係，因為在目的、關係和範圍上，「不論個別地或聯合在一起，這

---

8. 洛克回答他人可能將「人人都享有懲罰罪犯和充當自然法的執行人的權利」視為奇怪的學說時，要求質疑之人為他解釋，任何君主或國家是基於何種權利可處死或處罰在領土範圍內犯罪的外國人，畢竟一國之法不及於外國人，外國人亦無接受約束的義務？洛克舉例，在印第安人眼中，那些擁有立法權的外國人是毫無權威的。「由此可見，如果基於自然法，每一個人並不享有對於觸犯自然法的行為加以懲罰的權力」，那就很難理解處罰外國人的正當性，因為任何國家的官員並未享有多於每個人基於自然得對另一個人行使的權力 (Locke, 1988: II, 9)。這項回應可分兩部份。一是為制止違反自然法之行為，必須有人執行處罰，但人皆自由和平等，無人應擁有高於和多於他人之權力，因而必須由每個人扮演執法者的角色。二是無論是本國人或外國人違反自然法，任何人皆得施以促其悔改且永不再犯的合宜處罰。因此，當歐洲人至美洲殖民，認定當地住民違反自然法時，不因他們並無管轄權和執法權而不得加以處罰，反而基於維護自然法，有權加以處罰。然而，在觀念上，兩方並非共屬一個世界。當印第安人並無歐洲人的自然法觀念與作法，歐洲人的處罰何以仍是正當的？歐洲人容許印第安人以相同的「誰使人流血的，人亦必使他流血」的原則施加自己身上？對歐洲人而言，自然法是放諸四海而皆準的，但卻是單向施用於非歐洲人，這是指單由歐洲人行使懲罰權，而且只在非歐洲地區，絕難想像歐洲人會允許印第安人在歐洲基於相同理由針對歐洲人行使相同權利！

些社會都不足以形成政治社會」(Locke, 1988: II, 77)，而是政治社會 (political society)。洛克說：「政治社會本身如果不具有保護財產的權力，從而可以處罰這個社會的一切犯罪行為，就不成其為政治社會，也無法存續。(Locke, 1988: II, 87)」由此可看出，保護財產所需要的權力遠超過單一家庭或家庭的聯合所能承擔，這項巨大的嶄新權力是透過懲罰罪犯來達成保護眾人私產的目的。如果單憑個人、家庭或眾多家庭之結合都無法使人安穩地保有和享受財產，<sup>9</sup> 而必須發明政治權力和設立政治社會，這項位階高於、範圍大於且效力強於任何個人或團體的權力如何可能來自大多數人的同意？

在回答這個問題之前，必須認清財產的性質及引發「種種不方便情況」的緣由，並回答試探以下可能性：這種享有自由卻充滿疑懼和危險的自然狀態會不會正是由於人們爭奪財產而造成？若世人皆無私產，仍需設立政府？若人人皆有私產，又何需爭奪？世人何需財產？財產從何而來？為什麼無財產便無法生存和過著舒適生活？

---

9. 事實上，洛克並未就個人或家庭何以無法解決財產保護而必須組成政治社會，提出充足的說明，以致政治社會的必要性只能依靠保護私產的單一條件，政治社會與其他社會的差異也同樣只繫於財產保障一事。霍布斯 (Thomas Hobbes) 在《論公民》(De Cive) 第五章第五節及《利維坦》(Leviathan) 第十七章，針對人類何以無法像螞蟻或蜜蜂等亞里斯多德稱為天生的政治動物那樣自然地和平共處，互助合作，提出足以發展出建立利維坦之絕對必要性的合理論據 (霍布斯, 2003: 55-56; Hobbes, 1955: 110-112)。

### 三、「你必汗流滿面才得糊口，直到你歸了土」

人們成立政府是為「保護他們的財產」(Locke, 1988: II, 85, 87, 95, 124, 131, 134, 136-138)，然洛克對財產(property)卻有兩種認定。一是洛克將生命、自由(liberties)和地產等都稱為財產(Locke, 1988: II, 87, 123)。二是《次篇》第五章所論說的財產，那是透過勞動而改變共有的無主物之原初狀態(如圈用土地、馴養動物、生產糧食、採礦、採集食物、狩獵)，造就出排他的私人佔有。後者不僅不包括生命與自由，連地產也不應算在內，因為生命、自由和地產皆非來自勞動所造，便不屬於第五章所稱的「財產」。政府所要保護的財產到底是甚麼？勞動如何造出財產？<sup>10</sup>

若細究文本，勞動並非創造財產的唯一要素，而是促發事物性質轉變的發動器，另有關鍵要素才得產出「因勞動而使共有資源轉化為私有物」的主張，

---

10 洛克堅定地主張，「將絕大部分的價值加在土地上的的是勞動，沒有勞動就幾乎分文不值。我們是靠勞動才得到土地的一切有用產品的最大部分的。」接著這位哲學家向讀者展現他對勞動過程的具體認識、成本的細緻分析及生產工具的剖視。他解釋為甚麼一英畝小麥的麥杆、麩皮和麵包的價值高於一英畝同樣肥沃而荒蕪的土地所出產的產品的價值，「不僅犁地人所費的力氣、收割人和打麥人的勞累和烤麵包人的汗水，要算進我們所吃的麵包裏，就是那些訓練耕牛，採掘、冶煉鐵和礦石，砍伐並準備木材來製造犁、磨盤、烤爐或為數甚多的其他工具的人們的勞動，只要是這種糧食從播種到製成麵包所必需的，都必須計算在勞動的賬上，並承認它具有這樣的效果。自然和土地只提供本身幾乎沒有價值的資料。每一塊麵包在供我們食用之前需要勤勞提供並使用的東西，假如我們能夠追根求源的話，將是一張奇怪的物品清單——鐵、樹木、皮革、樹皮、木材、石頭、磚頭、煤、石灰、布、染料、瀝青、焦油、桅杆、繩索以及一切在船上應用的材料(船隻運來了任何工人在工作的任何部分應用的任何物品)，凡此種種，幾乎不勝枚舉，至少是過於冗長。(Locke, 1988: II, 43)」

只要他使任何東西脫離自然所提供的和那個東西所處的狀態，他就已經摻進他的勞動，在這上面加上他自己的某些東西( he hath mixed his Labour with, *and joyned to it something that is his own*)，因而使它成為他的財產。既然是由他來使這件東西脫離自然所安排給它的一般狀態，那麼在這上面就由它的勞動加上了一些東西( *it hath by this labour something annexed to it*)，從而排斥了其他人的共同權利( Locke, 1988: II, 27)。

勞動使它們同公共的東西有所區別，勞動在萬物之母的自然所已完成的作業上面加上一些東西( *That added something to them more than Nature, the common Mother of all, had done*)，這樣它們就成為他的私有的權利了( Locke, 1988: II, 28)。

簡言之，透過勞動加諸於事物的「他自己的某些東西」，兩者協同，才得改變事物狀態，惟洛克並未交待這重要的「某些東西」是甚麼。

從文句來看，勞動是動詞、媒介，「某些東西」是指是由勞動滲入( *join*)或附加( *annex*)於事物之中促其改變的材料。此一未明言的添加物必定來自勞動者，「勞動是勞動者的無可爭議的所有物」，勞動的私有性是來自勞動工具的排他性，「每人對他自己的人身享有一種所有權( *every man has a property in his own person*)，除他以外，任何人都沒有這種權利。他的身體所從事的勞動和他的雙手所進行的工作，我們可以說，是正當地屬於他的。( Locke, 1988: II, 27)」。因此，作為勞動工具的身體排他性決定了勞動及其成果的私有性，勞動才得以造出私有財產。私有性從身體透過勞動遞移至勞動施加的事物，而以排他的佔有狀態作為事物性質改變的證明，這一切的連結必須出於有佔有意圖的勞動。因此，洛克所指的「他自己的某些東西」應當是勞動者以身體勞動改變生活資源之無主狀態的佔有意圖。

但佔有之意圖與事實仍有限制，這項佔有只要不損及他人生活所需且不浪費，其正當性乃不證自明。例如，為了扶養家人，摘取

( 勞動 ) 樹上的蘋果 ( 共有資源 ) 使之脫離原有狀態而構成私人佔有 ( 意圖 ) , 才得正當地以財產形式 ( 即使時間極為短暫 ) 給子女或年老家人食用。若無佔有之意圖 ( 無關生活所需 ) 而摘取蘋果 , 這種造成浪費的勞動 , 即使出於身體的勞動 , 依舊違反上帝設下的限制 , 勞動成果自不得成為財產 ( Locke, 1988: II, 31, 36 ) 。

為生活所需、不浪費且無損他人生存的身體勞動 , 才是上帝認可、洛克倡議的正當勞動 , 所創造的才是正當的財產。洛克的「財產」之二義其實包含著勞動的前因後果。勞動是為生養眾多與舒適生活 , 生命與自由是勞動之必要條件與目的 , 勞動產出的財產 ( 可見的、可計價的與可買賣的身外之物 ) 是維繫生命與繁衍子孫的憑藉。因此 , 政府要保障的人民財產必定包括勞動所必要的生命與諸自由 ( liberties ) 及其所得 , 其目的不限於照顧特定世代 , 而是為了保守上帝造人及對人的期許或命令。

「勞動創造財產」絕非如開花結果般的自然事實 , 必須有一先行條件 , 那就是眾人皆承認勞動可以創造財產 , 並承諾因勞動而來的財產必獲得平等且周全的保障。換言之 , 財產是一種獲眾人承認、承諾而尊重和保障的聲稱 , 然後表諸於可見物件的排他的佔有狀態上 , 「我的、你的」或「他的」的區分是眾人認定的結果而非自然事實。若缺少眾人的共認和共守 , 縱使勞動創造財產是不證自明的真理 , 但不足自然產出私人佔有的事實與正當性 , 除非提出這項聲稱之人可藉由強力單方面地確保自己的勞動造出的就是自己的財產 , 自然無需眾人之承認和允諾。洛克的財產見解是單方面的真理聲稱 , 但又明知光憑勞動不可能造就私人佔有的事實 , 否則便無發明政府的必要。簡言之 , 哲學家要論說的是「勞動→財產→所有權 = 設立政府」的必要、必然與正當性。

《次篇》第五章一開始便交代該章的主要任務，<sup>11</sup>「我將設法說明，在上帝給予人類為人類所共有的東西之中，人們如何能使其中某部份成為他們的財產，且無需經過全體世人的明確協議。(Locke, 1988: II, 25)」為甚麼每個人非擁有財產不可？按洛克的任務安排，這等於問：為甚麼人們須將上帝賜予世人共有的資源變成私產才得生存下去？

洛克在《首篇》說：「既然上帝吩咐人類生育繁衍，他自己就應該給予全體人類以一種利用食物、衣服和其他生活必需品的權利 - 這些東西的原料上帝已為他們做了那樣豐富的供應」(Locke, 1988: I, 41)，《次篇》重申，上帝讓世人共有世界，並賦予理性以追求生活的最大好處，「土地及其上面的一切都是給人們用來維持生存和舒適生活的。」這些用以生存與生活的資源是指自然自發長成的果實和獸類，共有狀態則是指「沒有人對於處於自然狀態的東西原來就具有排斥其他人的私人統治權 (a private Dominion)。(Locke, 1988: II, 26)」洛克接著寫出關鍵的轉折，這些共有資源既然是給人類使用，以生養眾多，「那就必然要透過某種撥歸私用的方式 (appropriate)，才能對於某一個人有用處或好處。」洛克以「不懂得圈用土地 (Inclosure) 而仍是共有土地之住戶的野蠻印第安人」為例，他們「必須把養活他的鹿肉或果實變為己有，即變為他的一部分，而別人不能再對它享有任何權利，才得對維持他的生命有任

---

11. 阿米堤吉 (David Armitage) 舉出諸多證據顯示，1682 年七月，洛克正參與卡羅萊納基本法的修訂 (幅度超過四分之一)，作者推斷，當時很可能同時進行《次篇》第五章的寫作。因此，洛克的財產論有其立即可辨的殖民脈絡。《次篇》雖不是為滿足殖民需求所寫，但必定有其殖民根源。此外，阿米堤吉認為，《次篇》第五章是單獨寫成，日後再插入《次篇》全書中，在主題和關鍵概念的表述上，第五章「論財產」明顯是第四章「論奴役」和第六章「論父權」等論說非政治性權威的中斷 (Armitage, 2004: 617)。

何好處。(Locke, 1988: II, 26)」但為甚麼非得撥歸私用，否則不利生存？資源共有何以妨礙生存？

洛克提出很奇怪的回答。他認為，取用資源若必先取得眾人同意，「那麼，儘管上帝給予人類很豐富的東西，人類早已餓死了。(Locke, 1988: II, 28)」其實既然是共有物，而且是出自上帝的安排，人皆有權出於生存而取用之，本就不需要他人同意，洛克似乎回答了根本無需提出的問題。此外，上帝賜豐富資源給人類，也賦予世人互愛之心，怎會任人餓死，何況為了免於飢餓，人們有權取用他人財產，更無餓死之虞。除非人們不再或不願互愛，共有資源反而成為人們竭力爭奪的對象，那時，世人顯然已背棄神與同類。

「共有」(common)是上帝設定的資源狀態，由此預設相稱的人際關係。但如果洛克所稱的「共有」是指世上資源最初不屬於任何人的無主狀態(owned)，那麼，只要資源無主，從中取用或佔有當然無需得到他人同意，也無人得正當地表示同意或拒絕。

從無主資源轉化為私有物的途徑有二：一是佔有，二是創造。當生活必需的資源是無主的，只要佔有的事實一經成立，就可將無主物變為私有物，世人爭奪無主資源所引發的各種衝突與傷害，將使求生存所必要的取用宛如戰爭行為。在自然狀態中，佔有即可取得財產，未必來自勞動的無中生有。

諾錫克(Robert Nozick)問：「洛克把對一個無主物的所有權看作是由某人對無主物(an unowned object)的勞動產生的。這引起了許多問題，如對無主物的勞動是在什麼範圍導致所有權呢？(Nozick, 1974: 174)」勞動創造財產之效何在？「土地和一切低等動物為一切人所共有，但是每人對他自己的人身享有一種所有權，除他以外任何人都沒有這種權利。我們可以說，他的身體所從事的



勞動和他的雙手所進行的工作是正當地屬於他的。」勞動滲入事物，改變事物之原有狀態而為新事物，由此成為勞動者所有，且正當地排斥他人的佔有或使用。所有權之獲得承認被當作勞動的獎賞，「既然勞動是勞動者的無可爭議的所有物，那麼對於這一有所增益的東西，除了他以外就沒有人能夠享有權利」。只要「在還留有足夠的同樣好的東西給其他人所共有的情況下」（where there is enough, and as good left in common for others）（Locke, 1988: II, 27），取用資源並無礙他人生存，勞動創造財產的原則便得穩立於世。

人們透過勞動，「從共有的東西中取出任何一部份並使它脫離自然所安置的狀態，才開始有財產權」（Locke, 1988: II, 28），這是指「當發明和技能改善了生活的種種便利條件的時候，他用來維持自己的生存或享受的大部份東西完全是他自己的，並不與他人共有。（Locke, 1988: II, 44）」諾錫克深具洞見地問：為甚麼勞動與某物連結後，便使勞動者成為該物的所有者，即為甚麼／如何「所有權擴大到了其餘部份」（ownership seeps over into the rest）？

為甚麼我所擁有的和非我所有的混合不是使我失去既有之物，而是獲得原本非我所有之物？……也許應當把這一解釋修改為：對某物的勞動改善了它，使它更有價值；任何人都有權佔有一個他創造了其價值的東西。……為甚麼一個人的權利竟擴展到整個物品而不僅僅是他的勞動所增加的價值（Nozick, 1974: 174-175）？

洛克的說明或可回答諾錫克的提問，個人勞動所創造的不只是私人財產，「一個人基於他的勞動把土地劃歸私用，並不減少而是增加了人類的共同積累。（Locke, 1988: II, 37）」例如相同面積的土地以圈用和耕種所生產的生活必需品，至少比任其荒蕪不用而自然長成的產量，多上十倍，甚至百倍。

我試問，在聽憑自然從未加以任何改良、栽培或耕種的美洲

森林和未開墾的荒地上，一千英畝土地對於貧窮困苦的居民所提供的生活所需，能否像在得文郡（Devonshire）的同樣肥沃而栽培得很好的十英畝土地所出產的同樣多呢（Locke, 1988: II, 37）？

只要透過勞動，不妨礙他人取用共有資源，無需獲得他人同意，便可擁有將上帝所賜轉化為私有物，而且獲取大大地超過勞動所創造的那一部份的財產，所有權所擴及的非勞動創造的那部分，則是上帝（或洛克）對勞動者私人勞動實則嘉惠世人的獎賞。但如何確定勞動本身及結果是否留有充足且同樣好的資源給其他人？

洛克加上第二項限制，上帝厚賜萬物給世人的限度是「誰能在一件東西敗壞之前盡量用它來供生活所需」，誰就可以勞動確定他對那個東西的財產權。「上帝創造的東西不是供人們糟蹋或敗壞的」（Locke, 1988: II, 31），若超過限度，不僅非份內應得，更應歸世人，每個人合宜的財產幅度就是「自然根據人類的勞動和生活所需的範圍而很好地規定的」（Locke, 1988: II, 36）。超出生活所需的應得範圍所得的財產，便是不義之財。

洛克認為，為使世人謹守生活必需之分際，上帝還設下第三項限制，「祂是把世界給予勤勞和有理性的人們利用的（而勞動使人取得對它的權利），不是給予好事吵鬧和紛爭的人來巧取豪奪的。（Locke, 1988: II, 36）」因此，勞動（勤勉）、留有充足之共有資源供他人取用（互愛）和不超過生活所需（節制）等條件及所彰顯的德性，即通稱為「洛克式但書」。

但「洛克式條件」反而讓人不解設立政府之必要性。若以停留在手上而尚未腐敗的狀態作為擁有財產的合宜標準，設立政府所要保障的將是壽命極為短暫的自然長成物。大自然會使手上握有多於生活必需之物，自然腐敗，雖然造成浪費，卻也是最方便和最有效

的節制之道。若並無剩餘以作為財產，何需保護財產的政府！世人若發揮互愛之心，本應將尚未腐壞的多餘糧食給予食物不足的同胞。因此，設立政府以保護必定腐壞且應及早施予他人的財產，實屬多餘。大自然可制止浪費，仁愛之心可利澤世人，實在無需設立政府。

除非世人之生命、自由和財產已非大自然之力和仁愛之心所能保護，那就是大自然已無法分辨浪費與否，因為世人財產已由不會腐壞的貨幣替代，難以評估是否超過生活必需而應加以制止。由積累貨幣而不受罰而引發的貪婪，使仁愛之心無由發揮，生命與自由難保不受他人侵犯。洛克期待的政府力量<sup>12</sup> 必須節制世人不因追逐貨幣而相殘，也不應依賴同胞慈愛，而以強力維持每個人的平等與自由。這項人為發見與權力建制的證成等於承認人們無力在平等、自由又無足以仲裁是非的法律、公正的法官與懲惡揚善的有效力量的自然狀態中，制止和懲罰逾越洛克式條件的行為與獲得的財產。

貨幣的發明與通用正是洛克用以推演政府之必要性的關鍵論

---

12. 這是出自霍布斯《利維坦》的典型詰問，以突顯力量在壓制或遏止人際紛爭及創造與維繫秩序的不可替代的重要性。《利維坦》第十七章：「各種自然法本身（諸如正義、公道、謙謹、慈愛，以及〔總起來說〕己所欲，施於人），如果沒有某種權威使人們遵從，便跟那些驅使我們走向偏私、自傲、復仇等等的自然激情互相衝突。沒有武力，契約便只是一紙空文，完全沒有力量使人們得到安全保障。（Hobbes,1955: 109-110）」在第四十六章，霍布斯提到人民總愛抱怨自己遭到獨斷政府的統治，非要等到內戰爆發，才會深切地明白，「使法律具有力量和權威的不是空談和允諾，而是人和武力（arms）」（Hobbes,1955: 447）」洛克似乎並未在寫作《政府論兩篇》時，面對、想起或引伸這項同胞前輩的關鍵論證，只有在《首篇》第92節寫道：「統治的劍是為著使『作惡事者恐怖』，藉這恐怖逼使人們來遵守社會的明文法律，……這劍不是單為統治者自己的利益而給予他的。」此外別無深入的討論。關於洛克有無閱讀過霍布斯的作品並影響《政府論兩篇》的寫作，Peter Laslett 根據洛克的筆記、日記、書信、書單和購書記錄，提出精微深入的分析，請參見拉斯萊特（2007: 92, 95-96, 97-98）。

題。洛克為貨幣下一定義：「這是一種人們可以保存而不至於損壞的能耐久的東西，他們基於相互同意（mutual consent），用它來交換真正有用但易於敗壞的生活必需品。（Locke, 1988: II, 47）」當世人同意以不會腐敗的金屬或石頭作為交換財貨的貨幣，追求及累積多於生活必需的、以貨幣形式儲存與表現的財產，便不致推翻上帝設下的「不浪費」的勞動規則，從此獲取財產可以無關勞動（如放高利貸、繼承）<sup>13</sup> 或生活所需，更無需擔心勞動剩餘會腐壞，擁有私產成為一種純粹且追求無限積累的活動。貨幣的通用改變原有的正當與不正當之分，因為只要將財產轉化為不會腐敗的貨幣，就可算是不違背上帝意旨。再多的貨幣也不妨礙他人取得充足資源，追逐無限貨幣之無限制便超越也否定了一切限制。

洛克承認，若非貨幣的發明，按需求而取用資源的所有權法則依舊有效（Locke, 1988: II, 36），「人們的超過需要的佔有欲改變了事物的真實價值，這種價值是以事物對人的生活的功用而定的」（Locke, 1988: II, 37），合宜的財產標準是生存與舒適生活所必需，但貨幣的出現與改變了這項標準，世人的同意打破了上帝的限定。

表面上，無論是資源之取用或土地之佔有，洛克並未因貨幣之

---

13. 洛克在《首篇》為繼承父母財產的正當性提出辯護。這類非出於勞動而獲得財產的作法，其正當性在於上帝要求父母繁衍下一代並善盡養育之責，「在父母死後，兒子們怎樣較他人為先地得承襲父母財產的權利？父母在死後自己實際上既沒有把這種權利轉移給別人，為什麼它不再歸還給人類共同財產（common stock of mankind）呢？我們可以答覆說，公眾同意把它給予死者的兒子們。」這是來自大眾的默許，「我想，其根據是這樣的：上帝扎根在人類心中和鑲刻在他的天性上的最根本和最強烈的要求，就是保存自己的要求，這就是每一個人具有支配萬物以維持個人生存與供給個人使用的權利的基礎。但是，除此之外，上帝又在人類心中扎下了繁殖自己種類和延續後代的強烈的要求，這種要求就給予兒子們以分享父母的『財產權』和承襲他的財產的權利。」洛克並聲稱，繼承財產是上帝法和國家法共同支持的權利（Locke, 1988: I, 88）。

通用而棄守「不浪費」的原則，

在他未能消費以前果子腐壞或者鹿肉敗壞，他就違反了自然的共同法，就會受到懲罰：他侵犯了他的鄰人的應享部份，因為當這些東西超過他的必要用途和可能提供給他的生活需要的限度時，他就不再享有權利（Locke, 1988: II, 37）。

凡是圈入、加以飼養和利用的牲畜和產品也都是他的。但是，如果在他圈用範圍內的草在地上腐爛，或者他所種植的果實因未被摘採和貯存而敗壞，這塊土地，儘管經他圈用，還是被看作是荒廢的，可以為任何其他人所佔有（Locke, 1988: II, 38）。

但他並未宣告，貨幣取得超過生活所需之人，將失去財產權利，反而在第 40 至 44 節持續地申論勞動利用地利創造價值之巨效，<sup>14</sup> 為積累貨幣不受限制的正當性提出交待，

假如他願意將他的乾果換取一塊其顏色為他所喜愛的金屬，將他的綿羊換取一些貝殼，或將羊毛換取一塊閃爍的卵石或一塊鑽石，由他終身加以收藏，他並不曾侵犯他人的權利。這些

---

14. 如第 40 節：「我認為，如果說在有利於人生的土地產品中，十分之九是勞動的結果，這不過是個極保守的計算。如果我們正確地把供我們使用的東西加以估計並計算有關它們的各項費用——哪些純然是得自自然的，哪些是從勞動得來的——我們就會發現，在絕大多數的東西中，百分之九十九全都要歸之於勞動。」第 41 節又以美洲住民為例，「由於不用勞動去進行改進，他們沒有我們所享受的需用品的百分之一。在那裏，一個擁有廣大肥沃土地的統治者，在衣食住方面還不如英國的一個粗工。」第 42 節以日常生活用品（如麵包、酒和布匹）來說明勞動創造的價值，「假使勞動不供給我們這些更有用的物品，我們的麵包、飲料和衣服只能是橡實、水和樹葉或獸皮。……生產這些資料的土地很難說佔有價值的任何部分，至多只能說占極小的部分；其價值是如此之小，以致我們甚至把完全聽憑自然而未經放牧、耕種或栽培的土地名副其實地叫做荒地，並且我們會發現它的好處幾乎是等於零。」第 43 節再以美洲和英國的對比為例，說明勞動創造出絕大部分的價值，「不僅犁地人所費的力氣、收割人和打麥人的勞累和烤麵包人的汗水，要算進我們所吃的麵包裏，就是那些馴練耕牛，採掘、冶煉鐵和礦石，砍伐並準備木材來製造犁、磨盤、烤爐或為數甚多的其他工具的人們的勞動，只要是這種糧食從播種到製成麵包所必需的，都必須計算在勞動的賬上，並承認它具有這樣的效果。自然和土地只提供本身幾乎沒有價值的資料。」第 44 節則下結論：「當發明和技能改善了生活的種種便利條件的時候，他用來維持自己的生存或享受的大部份東西完全是他自己的，並不與他人共有。」

結實耐久的東西，他喜歡積聚多少都可以。超過他的正當財產的範圍與否，不在於他佔有多少，而在於是否有什麼東西在他手裡一無用處地毀壞掉（Locke, 1988: II, 46）。

貨幣讓勤勉程度不同之人擁有積累與擴大財產的機會，但只要缺乏耐久、稀少且貴重的東西，任何地方的人們都無意願擴大土地，勤奮勞動（Locke, 1988: II, 48）。洛克以當時的美洲作為例證，

如果一個人在美洲內地的中部擁有一萬英畝或十萬英畝的上好土地，他耕種得很好，也有很多牛羊，但他無法和世界的其他部分進行貿易，通過出賣產品換取貨幣，他將對這塊土地作什麼評價呢？圈用這種土地不會划算；我們會看到他只保留一塊能夠供應他自己和他家屬以生活用品的土地，而把多餘的部分重新放棄給自然的曠野（Locke, 1988: II, 48）。

他又說，全世界的初期都像美洲（in the beginning all the World was America），那時無人知曉貨幣為何物。如今「只要一個人在他鄰人中間發現可以用作貨幣和具有貨幣價值的某種東西，你將看到這同一個人立即開始擴大他的地產。（Locke, 1988: II, 49）」<sup>15</sup>

人們默許或自願同意讓人佔有其產量超過個人消費量的土地，這個方法就是「把剩餘產品去交換可以窖藏而不致損害任何人的金銀；這些金屬在佔有人手中不會毀壞或敗壞。」洛克似乎容許違反上帝意旨的無限積累，「人們之所以能夠超出社會的範圍，無需契約，而這樣地把物品分成不平等的私有財產，只是由於他們賦予金銀以一種價值並默認貨幣的使用。（Locke, 1988: II, 50）」

---

15. 但洛克在《次篇》第108節對美洲住民並無擴大土地之意圖與行動，則有另一種說法：「我們看到美洲—它仍是亞洲和歐洲原始時代的一種模型，那裡地廣人稀，人力和財力的缺乏使人們產生不出擴大土地佔有的念頭，也不致為了擴大土地的範圍而引起鬥爭」，因此，到底是尚未發明和使用貨幣還是自然條件之特性使美洲住民並未如歐洲人那樣以佔有土地為勤奮勞動之典型，或者兩者是因果關係，則需深究洛克對美洲印第安人與殖民主義的立場與見解。

勞動成果正當地屬於勞動者所有，勞動者自可自由地決定是為立即食用而取用資源，只要不讓勞動剩餘腐壞，或者為積累超過生活所需而勞動。貨幣彷彿是勤奮勞動的獎賞，追逐貨幣成為勤勉耕耘的同義詞。「保護財產 = 保護貨幣 = 勤勞耕作」成為一項看似無可質疑的等式。第一個等號規定了政府的目的，第二個等號有二義：一是設定了勞動的價值是由可計價與可交換的貨幣（即市場價格）決定；二是保護貨幣即保障勞動自由與肯定勞動價值，而無法計價的勞動極可能是無價值或無價的勞動。

這項等式限縮了「財產」的內涵、政府職能的範圍與勞動的目的，政府變成是為保護有產者之貨幣或可用貨幣計價的財產而設立，即使必須保障人民的生命與自由，但那是鼓勵他們追逐超過生活所需的貨幣而勞動。然而，上帝賜世人萬物以共用，不得浪費，不得貪婪，以使他人仍有充裕食物或土地可用。何以這項上帝律令可經由人們的默許和自願的同意而被推翻？為什麼自然法竟遭到人為協議的擱置（Lebovics, 1991: 255-256）？政府的設立與目的不僅無關上帝根植於人心的互愛本分，反而幫助世人以不腐壞的貨幣避開因浪費資源而失去取用資源之權利的風險？

馬克思（Karl Marx）精要地說出洛克的貨幣學說與所有權主張之關聯：「所有權的一個限界是個人勞動的限界；另一個限界是一個人不能超出自己所能使用的量來積蓄更多的東西。後一種限界（把其他的交換撇開不說）也會通過這樣一種交換，即容易消滅的產品和貨幣的交換而擴大。（馬克思, 1975: 409）」洛克的財產理論與政府學說竟推翻了上帝賜予萬物的本旨？難道只要世人默許或同意便可改變上帝律則，取消正當勞動應遵守的條件？其實洛克迂迴地告訴讀者，「神既已不在人間，只要我們願意，大可過著神禁止的生

活，卻不為神處罰」？

人們的同意創造了積累無限貨幣的正當性，這項同意實已挑戰了神的權威。當勞動主要是為獲取用以交換可計價之物的貨幣，然後取得貨幣逐漸無需透過勞動，契約與協議逐漸被接受為正當的取產方式。貨幣貶抑了勞動創造價值的能力，勞動與生活所需之滿足的因果關係被貨幣打斷與扭曲。

既然不會腐敗的貨幣已安然通過「不浪費」的自然法限制，人人皆可取用遠超過生活必需之共有資源，先轉化為私產，再轉換成貨幣，擁有再多的貨幣都不會因多於生活必需（貪婪）而受罰，無人因擁有「過多的」貨幣而受罰，貨幣本身成為自然法無法評判的對象。在貨幣面前，世人似再也無須理會上帝對人類互愛與節制的命令！

難道貨幣真是世人用以反叛上帝的精心傑作，政府是為保障人們追逐貨幣以滿足無限欲望而設，即使出現財富分配極端不平等，政府只能保護而不得制止或緩和？

在《次篇》第五章的最後一節，洛克猶重申「過多地割據歸己，或取得多於他所需要的東西，這是既無用處，也不誠實的。（Locke, 1988: II, 51）」如果政府保護的是人們得透過貨幣之積累而無限延展的佔有欲，洛克用以批駁莫爾默爵士父權論所建立的財產權父權和統治權的區別（《首篇》）、建構和描述平等和自由的自然狀態概念及鋪陳勞動創造財產（《次篇》）等關鍵論證所仰賴的《聖經》經文詮釋，難道是為了在《次篇》第五章加以取消與否定？這對身為基督徒且寫出《基督教的合理性》（*The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, 1695）的哲學家是合理的推斷嗎？就看第五章以後的論證能否支持前引施特勞斯的論斷。為甚麼設立政府不是洛克導正貨幣引人萌生和追逐無限貪欲之弊病以



實現上帝對世人期許的必要措施？貨幣的發明與通用象徵著上帝地位的下降，人之同意的作用上升。世人的同意可作出違逆上帝意旨的決定，但也可用來實現上帝命令。

其實洛克在《次篇》第五章末了，留下伏筆。世人同意賦予金銀以價值而作為貨幣，此舉是為擴大財產，而「政府則以法律規定財產權，土地的佔有是由成文憲法（positive constitutions）加以確定的。（Locke, 1988: II, 50）」換言之，縱使無人得遏止世人追逐貨幣，亦無人會因獲取超過生活必需之財產而受罰，但若無法律與成文憲法的承認與保障，不會腐壞的貨幣將由於易於儲存、交換、流通及難以辨認所有權等特質，反而比其他會腐敗的財產，更容易面臨著減損或失去財產的狀況。雖然人們可自由獲取，卻難以平安地享有。

洛克就這樣為貨幣的發明與通行引發的上帝命令危機，設置停損點，設立政府以確保無人因他人貪婪追逐貨幣而喪失擁有財產（含生命與諸自由），以實現上帝賜萬物予世人以期他們自愛愛人的意旨。塔克（Richard Tuck）便認為，洛克的財產學說包含人當保護同類的本分，財產的取得是為了運用上帝所賜資源保存同為上帝創造物的人類同胞，國家便是為了這項目的而作為一種補充性的社會（the complementary kind of society）來安排世人追逐財產的行動（Tully, 1980: 175），那就是以強制力梳理人之貪欲，以不違互愛的為人本分。財產權源自世人為個別利益而有權利用低級生物，統治權則大為不同，「這劍不是單為統治者的利益而給予他的」，

它是為了保障個人的權利和財產，以保護其不受他人的暴力或侵犯的方法而設，是以被治者的利益為目的；統治的劍是為著使「作惡事者恐怖」（a terror to evil doers），藉這恐怖逼使人們來遵守社會的明文法律，這種法律是依照自然法則而制定，是為公眾謀福利的，也就是說，在公共法規所能提供的範圍內，為

社會的各個特定成員謀利益 (Locke, 1988: I, 92)。

對洛克而言，世人使用與追逐貨幣之勢已不可擋，勞動與財產的關係已變，人之貪婪隨之萌發，縱使有遠離上帝所設的平等與自由狀態之虞，仍要靠世人自救。政府正是人類自救於墮落的關鍵發明，即以眾人之力模仿「神在」的境況—創造與維持世人的平等與自由，並履行獨創的職能—保障人民的生命、自由與財產。

#### 四、「事就這樣成了」

塔克言簡意賅地指出，洛克的政治哲學是一種關於人民主權的委託理論 (a delegation theory of popular sovereignty)，它奠基於政治社會 (political society) 與財產 (property) 等兩大概念上。前者是統治正當性的基礎，後者乃統治的目的 (Tully, 1993: 137-138)，兩者的連結則必須藉由每個人的協議與同意。

人在自然狀態取得財產及擁有財產權無需獲得他人同意，只因上帝賜萬物，乃為了人類的繁衍。然關於人之治理的政治社會，則必須獲得多數人同意才得組成。這項同意是指每個成員都自願放棄為自保和保人的自然權力，並排除一切處罰違反自然法之行為的私人判決，並將之交予社會 (Locke, 1988: II, 128)，使「社會成了仲裁人，用明確不變的法規來公正地和同等地對待一切當事人」(Locke, 1988: II, 87) 再由社會將這項權力授權予立法機關，按公共福祉所需制定法律，由立法機關或立法機關所委任的官長擔任人世間的裁判者，判決一切爭端和救濟國家之任何成員可能受到的損害，這就是公民社會的立法權和執行權的起源 (Locke, 1988: II, 88, 89)。

一旦確立「政府是為被治者的福利，而不是為統治者獨自的利

益而設」的基本準則 (Locke, 1988: I, 93)，組成政府必定是「同其他人協議聯合組成為一個共同體，以謀他們彼此間的舒適、安全和平的生活，以便安穩地享受他們財產並且有更大的保障來防止共同體以外任何人的侵犯。(Locke, 1988: II, 95)」洛克強調，唯有眾人的同意，「才會或才能創立世界上任何合法的政府(Locke, 1988: II, 99)」，才得「結成一個整體來行動，從而成為一個單獨的國家」(Locke, 1988: II, 211)。相對於自然狀態中可見的親子、主奴和夫妻關係，政治社會是一項嶄新的人際關係，擁有新身份的成員之間，依舊平等和自由，但已無權依據自然法或國家法懲罰違法者，只因眾人已將權力交給立法機關。公共福祉是立法者和政治社會成員行動的基準，不再允許任何人單憑一己之私行事。

只要人們基於上述理由與步驟，同意建立共同體或政府，「他們因此就立刻結合起來並組成一個國家，那裡的大多數人享有替其餘的人做出行動和決定的權利。」(Locke, 1988: II, 95) 洛克強調的是，人的意志與集體決策可以改變或創造群體生活方式，透過同意之表示，集結眾多個別之力轉化為單一之強大力量，對內保障每個人的生命、自由與財產，對外保衛共同體不受侵犯。

為證明以「同意」組成政治社會之經驗意涵的普世性，洛克引用西班牙航海家阿科斯塔 (José de Acosta, 1539-1600) 的《印第安人的自然和道德歷史》( *The Naturall and Morall Historie of the Indies* ) 的記述，<sup>16</sup> 以美洲原住民的政治社會為例，指出「他們的

---

16. 塔克 (2009: 200) 指出，「關於洛克對歐洲殖民和探索活動以及對歐洲各國之間的關係的興趣，從來都是毫無疑問的。」《印第安人的自然和道德歷史》描述墨西哥的社會與政治史及中美洲人民的生活，洛克頗為信服該書作者的描述。由洛克的圖書目錄顯示，他對這類海外探險的記述相當熟悉，收集頗豐。這類藏書還包括另一位西班牙探險家的記述，內容相近於阿科斯塔的書，另有法國人 Jean de Léry 關於巴西部落的描述、英國人蓋吉

政治社會都起源於自願的結合和人們自由地選擇他們的統治者和政府形式的相互協議」(Locke, 1988: II, 102)。這等於告訴讀者，如果身處不同文明與營生方式的美洲原住民仍是根據成員的自由選擇與同意，才得組成政治社會，便可得出「人類天生是自由的」的結論，因為「歷史實例證明世界上凡是在和平中創建的政府，都以上述基礎為開端，並基於人民的同意而建立的；因此，對於最初建立

---

(Thomas Gage)對阿茲特克文化之下的美洲部落的觀察，還有兩位法國方濟會修士所著的遊記，分別以北美印第安人和加拿大原住民部落為題。拜茲(William G. Batz)認為，資料引用與藏書之間必有關乎洛克政治思想之詮解的重要關聯。洛克政治理論的發展，尤其是自然狀態的屬性，不僅是哲學方法與邏輯的結果，更是受到洛克對原始美洲的知識的牽引，「他對美洲部落人民歷史的閱讀和新世界的法國、英國與西班牙遊歷者粗糙的人類學描述，可能已經提供若干動機與藉口以假定先行於財產與政府的原始自然狀態。(Batz, 1991: 243, 244)」洛克一生與美洲有三項連結。一、由閱讀而來的知識與想像力；二、參與殖民地冒險的投資，且獲利頗豐；三、涉入政府的殖民事務部門，獲致殖民事業與殖民地實況的務實認識。由於理論與實務經驗使洛克得以提出解決國內紛亂的解決方案(Lebovics, 1991: 258)。Barbara Arneil的說法頗為中肯，她認為，當《次篇》第五章和第十六章的論證重複且一致出現在洛克其他關於殖民主題的文章書信與公文書起草筆記中，洛克為殖民利益辯護的立場，至為明晰，雖難以確認這是不是洛克寫作的唯一意圖，但至少是必須加以掌握才得正確解讀典籍的一個面向(Arneil, 1994: 608-609)。阿胥克萊夫特(Richard Ashcraft)發現，1697年，洛克時任貿易委員會(Board of Trade)委員，曾寫下一份關於維吉尼亞殖民地(the Virginia colony)政府改革的手稿，字數約一萬字。這項改革方案不僅成為貿易委員會的正式政策聲明，且促成維吉尼亞殖民地總督的更換。這份切中殖民地改革需求的手稿，蘊含著《次篇》所揭示的基本原則與結論，包括「保護財產權」、「行政權與立法權分立且後者大於前者」、「司法獨立繫於無私之法官」、「當政府淪為暴政(tyranny)，人民得撤回既有的服從」等(Ashcraft, 1969: 742-746, 756-757)。但這項殖民地改革無一涉及殖民者如何對待原住民及其傳統財產與權利，洛克所揭示與應用的原則只針對本國人，而無關殖民地住民。正如法爾(James Farr)指出，洛克身為非洲奴隸貿易的商業投機者和英國殖民政策的倡導者(例如促成立法以確保每位卡羅萊納的自由人對其黑奴皆有絕對權力與權威)，他的政治思想蘊含了一項基本矛盾，那就是洛克如何熱切地鼓吹普遍的自然權利，同時又同樣積極地支持取消這些權利的機構與制度(Farr, 1991: 666)?因此，洛克對美洲印第安人的知識及他一生對英國殖民政策之形成、諮詢與執行(起草卡羅萊納的基本憲法和成為殖民地業主)是否牽引著這位十七世紀哲學家的政治思想，應當是值得探究的一個側面。

政府的權利在什麼地方，或者當時人類的意見或實踐是什麼，都很少有懷疑的餘地。(Locke, 1988: II, 104)」洛克進一步限定，「除了透過明文約定及正式承諾和契約確實地加入一個國家之外，沒有別的方式可以使任何人成為那個國家的臣民或成員。(Locke, 1988: II, 122)」

基於周延保護被統治者的福祉與財產的最高目的，即使是國家最高權力的立法權也必須有所限制。<sup>17</sup>若人民發現立法機關不再奉「人民的福祉乃最高法律」(*Salus Populi Suprema Lex*)為立法準則(Locke, 1988: II, 158)，人民便可罷免或更換立法機關，取消委託，因為「社會始終保留著一種最高權力，以保衛自己不受任何團體、即使是他們的立法者的攻擊和謀算：有時候他們由於愚蠢或惡意是會對人民的權利和財產有所企圖和進行這些企圖的。(Locke, 1988: II, 149)」未盡職守的立法權遭到人民取消委託之後，人民不是自動回到自然狀態而是更換政府。洛克在《次篇》第222節說：

當立法者們圖謀奪取和破壞人民的財產或貶低他們的地位使其處於專斷權力下的奴役狀態時，立法者們就使自己與人民處於戰爭狀態，人民因此就無需再予服從，而只有尋求上帝給予人們抵抗強暴的共同庇護。……這一權力便歸屬人民，人民享有恢復原本自由的權利，並通過建立他們認為合適的新立法機關以謀求他們的安全保障，而這些正是他們所以加入社會的目的。

這裡的「社會」是指政治社會，而不是諸如夫妻、主奴或親子關係的社會。「這一權力便歸屬人民」是指仍在政治社會的每個人可重新授權給最有助於自身福祉與財產保障的新立法機關，而不是從此回返自然狀態，是為了更換政府，而不是放棄政治社會、政府與國

---

17. 這些立法限制包括以一視同仁的公開法律進行統治、除為人民謀福利別無目標、未經人民或代表之同意不得向人民課稅、立法權不得轉移或挪作他用等四項(Locke, 1988: II, 135-142)。

家。洛克在《次篇》的最後一節寫出《政府論兩篇》的結論：「只要社會繼續存在，每個人在參加社會時交給社會 ( society ) 的權力，就決不能重歸於個人，而是將始終留在共同體 ( community ) 中」；

因為如果不是這樣，就不會有共同體，不會有國家 ( there can be no Community, no Commonwealth )，而這是違背原來的協議。……只要政府繼續存在，立法權就決不能重歸於人民；因為他們既已賦予立法機關以永遠繼續存在的權力，他們就把自己的政治權力放棄給立法機關，不能再行收回 ( Locke, 1988: II, 243 )。

由政治社會成員決定立法機關是否盡職及如何重新安置立法權，這是政治社會按照自然法對失職政府行使的自衛權 ( Locke, 1988: II, 233 )，也是世人解決自設之難題遭逢阻礙的自救之道。那就是寧可政府解體，也可寄託新立法機關救亡圖存，但必須捍衛既有的政治社會生活與身份，絕不在「政府的目的是於保障每個人的財產」上打絲毫的折扣，亦不願返歸自由、平等但不安全的自然狀態。

若是任期屆滿或濫權失職，「這種權力就重歸社會，人民就有權行使最高權力，並由他們自己繼續行使立法權，或建立一個新的政府形式，或在舊的政府形式下把立法權交給他們認為適當的新人。 ( Locke, 1988: II, 243 )」洛克在《次篇》的結論就是寧願更換失職政府，必須以保衛政治社會 ( 共同體 ) 為優先。唯有外力征服才會使政治社會解體，政府也隨之崩解，「這正如構成房屋的材料 ( materials ) 為颶風吹散和移動了位置或被地震震垮為一堆瓦礫，房屋骨架 ( frame ) 就不可能存在一樣。 ( Locke, 1988: I, 243 )」政治社會是材料，政府是骨架，兩相結合，才會體現出名為「國家」的共同體。<sup>18</sup> 眾人的群體生活形式的起落和代謝就這樣全由每個人

---

18. 洛克並未詳加闡釋政治社會、政府與國家的關係，但從字裡行間，或可作以下比喻：政治社會是服裝設計師的作品，政府是平面媒體的模特兒，國家是走上伸展台以動態展示

的同意與授權決定，洛克賦予人在人間的這項獨有地位，方能承擔「治理大地」的任務。

公民社會之組成乃世人自救於混亂與失序的發明與行動，不求神在此世降臨，亦不可回到明知不利於上帝命令實踐的自然狀態。唯有創建公民社會，努力地留在其中，透過政府與立法保障每個人安身立命所必要的財產，盡力作到「生養眾多，遍滿地面」，才得治理大地。這來自神的期許和命令，不是要人們在塵世重建伊甸園，而是承認離開永生樂園的事實，就在此生築成全由人力創發的政治社會，領受賜福與懲罰的人生。

洛克以多數人的同意造出政治社會，也以多數人的判斷撤銷對政府的授權，但政治社會也是世人此生無可退讓、迴避或卸除的生活憑藉。這是一種迥異於親子、夫妻、主奴等關係的嶄新社會，也是完全按照眾人之意見與判斷作主的共同體生活，卻也強力地安置每個人以新身份與新關係。

這種新的人群關係及所由造成的群體生活的新型態乃與未見於自然狀態的政治權力相伴而生、互為構成。政治社會對世人生命、生存與生活之助益與引領，遠不如創世的上帝，也絕非同胞前輩那令人生懼的人造上帝—利維坦，但它那純粹人為的、追求俗世利益的、限於外在行為之治理的特質，反而突顯「人獨在人間」的道地真實。那就是萬物確由皆神所造且身處神造的世界，水中動物、天上雀鳥與人類同樣領受神的賜福（《創世紀》第一章第 22、28 節），但唯有人類獲得神的提示，得以體察神設的限制及承擔神交付的任務，為神看管這世界，代理神治理這世界，因神之命令而作為世界

---

服裝的模特兒。一旦模特兒未能展現服裝特色，設計師便應更換模特兒，而不是毀掉作品。未穿上傑出服飾的模特兒，在伸展台上，將黯淡無光，無法辨識。

的主人。

這一系列的啟示、認識與行動是發自神根植於人心的自保和繁衍後代的本能，然後透過眾人的協議與同意，組成政治社會，設立政府和國家，斷無運用這些眾人的發明延續或加深自然狀態中因追逐貨幣而造成的人際不平等的想法與行動，亦不敢妄想根除世人的貪念，強令眾人返回素樸寡欲的生活，唯一合理的目標就是承認不完美的現狀及改善現狀的有限性，清楚地尋繹政治行動的可能範圍與幅度，設法在具體的場域，盡力符合上帝的造人命令，洛克將這項命令縮寫為「每個人的財產」。

人若只見自己獨在人間，妄自尊大而棄神背神，忘記人間乃由神造，為人自有神命令的本分，誤以為可以像神那樣單憑意志與人力即可造出秩序，世人之生命、自由與地產將因鼓勵和保障無止境地追逐無限慾望而相互侵害，終致不保。政治社會與政治權力竟成為眾人發明的自毀機制，這是未對應神學背景的洛克政治思想詮釋的必然結論，也是從文本或著述之常理都難以成立的論斷。

## 結語

對洛克而言，公民（政治）社會絕非「只不過是創造了使得個人能夠不受阻礙地進行其生產 - 獲取活動（productive-acquisitive activity）的條件」（施特勞斯，2003: 250），因為不受阻礙地解放貪慾的後果是「生養眾多，佈滿地面」所必需的財產（無論廣義或狹義）必定極端不均勻地分佈於世人，財產權成為有產者的特權和無產者的妄想，上帝要求世人依仁愛之心照顧同類的本分，勢必遭到鄙視。很難相信這位信仰人類同為上帝創造物、應自保保人的教



誨的約翰·洛克，會運用相同教誨反駁費爾默爵士的父權論之後（或之前），為了放任世人解放貪慾，追逐貨幣，怠忽為人本分而「論政府」！

「人們聯合成為國家和置身於政府之下的重大的和主要的目的是保護他們的財產」的說法絕不應被詮釋為「政治社會、政府和國家只為保障有產者的財產並使人們毫無拘束地獲取財產而設立」，而應廣義地將取用共有資源的勞動成果、交換取得的貨幣及無關勞動創造的生命、自由與地產等，皆視為「財產」（Locke, 1988: II, 123）。唯有廣義的「財產」概念，才能理解對同胞的仁愛之心何以／如何是為人的本分，這項本分又如何來自「生養眾多，佈滿地面」的上帝命令，公民社會何以／如何作為世人用來履踐這項命令的發明及何以／如何以保護人民財產為最高目的。

既有人獨活於人間，人何需遵從神的命令？這對身為基督徒哲學家的洛克而言，應該是無需回應的質問。洛克自信，以美洲印第安人的生活作為人類社會之原型的世界史例證，即可證明，他的財產學說和政治哲學是普遍可證的，不僅真的也是對的。如果人們明知真假或對錯之分，卻不用於日常生活的引領和作出正確的行為或決定，當「真假」與「對錯」失去對應和導正現實的作用，全都只剩下個「名」或任意的聲稱時，出於利弊得失的計算的理性能力看似成為世人唯一倚靠的力量，但這項計算的基本單位終究還是個各自表述內涵與正當性且不可共量的「名」，原本以為可如同幾何學公理運行的單純計算，反而一再告訴人們，眾聲（生）喧嘩的日常生活境況其實時時觸及人間邊境，人因思慮窮盡而無助、無援。

「誰來判斷君主或立法機關的行為是否辜負他們所受的委託？」洛克答：「人民應該是裁判者」（The People shall be Judge），

他們有權撤回委託 ( Locke, 1988: II, 240 )。如果人間沒有司法機關來解決人們或國王與人民因法律未規定或有疑義的糾紛，「天上的上帝便是裁判者」 ( God in Heaven is Judge )，由當事人來判斷何時向上天申訴 ( Locke, 1988: II, 241, 242 )，因為人間已別無裁判，必得等到審判日才見分曉 ( Locke, 1988: II, 21 )，只是那時、那地、那人便遠非專屬人間政治所及。這是告訴每個人，無論信神或不信神，活在此生，除了世人的同意，並無更高權威可恃，也告訴每個人，即使是全體一致的同意，也絕無可能解決所有問題。這是人間的真實和限制，更是政治開展的起點與終點。

## 參考書目

- Armitage, David. 2004. "John Locke, Carolina, and the 'Two Treatises of Government'." *Political Theory* 32, 5 (October): 602-627.
- Arneil, Barbara. 1994. "Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism." *Journal of the History of Ideas* 55, 4 (Winter): 591-609.
- Ashcraft, Richard. 1969. "Political Theory and Political Reform: John Locke's Essay on Virginia." *The Western Political Quarterly* 22, 4 (December): 742-758.
- Ashcraft, Richard. 1991. "Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?" in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III: 212-241. New York: Routledge.
- Batz, William G. 1991. "The Historical Anthropology of John Locke." in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III: 242-251. New York: Routledge.
- Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government.'* New York: Cambridge University Press.
- Dunn, John. 1990. *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989.* Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Farr, James. 1991. "'So Vile and Miserable an Estate': The Problem of Slavery in Locke's Political Thought." in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III: 666-689. New York:

Routledge.

Flanagan, Thomas. 1989. "The Agricultural Argument and Original Appropriation: Indian Lands and Political Philosophy." *Canadian Journal of Political Science* 22, 3 (September): 589-602.

Glat, Mark. 1991. "John Locke's Historical Sense." in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III: 622-638. New York: Routledge.

Grant, Ruth W. 1991. "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism." in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III: 64-86. New York: Routledge.

Hobbes, Thomas. 1955. *Leviathan*. Edited with an introduction by Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell.

Lebovics, Herman 1991. "The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government." in Preston King, ed. *John Locke: Critical Assessment*, Volume III, 252-266. New York: Routledge.

Locke, John. 1988. Edited with an Introduction by Peter Laslett. Student Edition. *Two Treatises of Government*. New York: Cambridge University Press.

Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory Of Possessive Individualism*. New York: Oxford University Press.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Tully, James. 1980. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge University Press.

Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in*

*Contexts*. New York, NY.: Cambridge University Press.

亞里士多德。1994。〈政治學〉。苗力田主編《亞里士多德全集》第九卷：1-286。北京：中國人民大學出版社。(Aristotle. 1994. "Politics." in Li-Tian Miao. ed. *Complete Works of Aristotle*, vol. 9: 1-286. Beijing: China Renmin University Press. )

拉斯萊特 (Laslett, Peter)。2007。馮克利譯。《洛克〈政府論〉導論》。北京：三聯書店。(Laslett, Peter. 2007. Keli Feng, trans. *Introduction of Locke's Two Treatises of Government*. Beijing: SDX joint Publishing Company. )

洛克 (Locke, John)。2002。吳雲貴譯。《論宗教寬容—致友人的一封信》。北京：商務印書館。(Locke, John. 2002. Yungui Wu, trans. *A Letter Concerning Toleration*. Beijing: Commercial Press. )

施特勞斯 (Strauss, Leo)。2003。彭剛譯。《自然權利與歷史》。北京：三聯書店。(Strauss, Leo. 2003. Gang Peng, trans. *Natural Right and History*. Beijing: SDX joint Publishing Company. )

塔克 (Tuck, Richard)。2009。羅炯等譯。《戰爭與和平的權利：從格勞秀斯到康德的政治思想與國際秩序》。南京：譯林出版社。(Tuck, Richard. 2009. Jiong Luo et al. trans. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*. Nanjing: Yilin Press. )

馬克思 (Marx, Karl)。1975。郭大力譯。《剩餘價值學說史》第一卷。北京：人民出版社。(Marx, Karl. 1975. Dali Guo, trans. *Economic Manuscript of 1861-63*, vol. 1. Beijing: People's Publishing House. )

鄧恩 (Dunn, John)。1990。李連江譯。《洛克》。台北：聯經。(Dunn,

John. 1990. Lianjiang Li. trans. *Locke*. Taipei: LinKing Books. )  
霍布斯 (Hobbes, Thomas)。2003。應 星、馮克利譯。《論公民》。  
貴陽：貴州人民出版社。(Hobbes, Thomas. 2003. Xing Ying and  
Keli Feng. trans. *On the Citizen*. Guiyang: Guizhou People's  
Publishing House. )

## The Mortal World (*Ren-Jian*) and Two Treatises of Government

Chen, Jui Chung<sup>\*</sup>

Whether the purpose of advocacy and the establishment of the institution of private property are to reflect, expand or guide and restrict human greed? If the ultimate purpose of political society and government are going to preserve private property and property right, are political society and government also going to protect or limit human greed, including endless human desires and their implementation? Why the human is greed innately?

This article intends to justify the following arguments: John Locke's "*Two Treatises of Government*" is a debate concerning how a legitimate government evolved from the human effort to deliver from human predicament which arose from the genuine truth-God created human and left them to conduct a mortal and laborous life alone without enlightening any ready-made ways to live peacefully together in the chaos of meaning, value, and authority. The proper and easy way to acquire sufficient property in the new world became the first urgent issue for human to execute the God's blessing, 'Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it.' Both of a critical biblical interpretation for refuting Sir Robert Filmer's *Patriarcha* and a

---

\* Associate Professor, Department of Political Science, Soochow University.

Lockean theory of limited governmental power that generated from the consent of the majority provided two influential solutions for the human conditions in the state of nature. Locke's arguments in this masterpiece embodied an impressive but uneasy situation for everyone in this mortal world that God created the world and all things, and the human was blessed to become the master to govern the earth for God, however, without appreciating the suitable approach to implement this donation. Therefore, political power and its necessary discourse concerning "what is the political" were the entirely secular reluctant human inventions to shelter ourselves from the destined sailing in "a boundless and bottomless sea."

**Key words:** John Locke, Two Treatises of Government, property, labor, political society