

【一般論文】

休謨是契約論者嗎？ 對高提也的“David Hume, Contractarian” 之批判性反思*

陳建綱

國立政治大學政治學系

Is Hume A Contractarian? A Critical Reflection on
David Gauthier's "David Hume, Contractarian"

by

Brian Chien-Kang Chen

Department of Political Science,

National Chengchi University

ckchen@nccu.edu.tw

* 作者由衷感謝兩位匿名審查人所提供的精闢見解與指正，他們使得本文的主旨與關懷能夠更清晰地被呈現出來。作者同時要感謝曾國祥教授與陳正國教授在本文寫作過程中所提供的啟發與鼓勵。本文為科技部專題研究計畫「休謨的保守效益主義：休謨的效益與社會性概念之探索」(104-2410-H-004-004)的部分研究成果。

收稿日期：2015 年 7 月 10 日；通過日期：2015 年 10 月 14 日

摘 要

晚近以來，越來越多的研究者主張休謨的正義理論立基於社會契約的概念上，這與休謨以批判社會契約論著稱的傳統形象相去甚遠。為評估此研究趨勢是否有助於釐清休謨的正義理論，本文聚焦於高提也的“David Hume, Contractarian”。該文的主要涵義為：第一，休謨的效益原則不同於效益主義所捍衛的公共福祉，反而與位居契約論核心的互惠更為相符。其次，高提也強調休謨思想的保守性，否定休謨具備分配正義的關懷。本文指出，休謨眼中的人性並非僅以追求自我之私利為滿足；相反地，人類與生俱來的親社會性在休謨的理論中發揮了關鍵的作用。其次，休謨並非僅關注財產制度之穩定性的資產階級代言人，在其經濟論文中，他表達了對社會不平等問題的重視，尤其是對奴隸制度的譴責。

關鍵詞：休謨、正義、社會契約、親社會性、效益

一、前言

在西方政治哲學的研究中，當談論起大衛休謨（David Hume, 1711-1776），通常會讓人把他的大名和數個哲學立場聯想在一起，如 18 世紀蘇格蘭啟蒙運動的思想健將、致力於挑戰理性主義的懷疑論者、自洛克（John Locke）與柏克萊（Bishop Berkeley）以降的英國經驗論集大成者，以及對社會契約論提出系統性批判的政治思想家等。大致而言，以上這些形象均屬正確，即使可能不盡周延，片刻間要指出它們的不足之處似乎也不是一件易事。然而，從另一個角度來說，政治哲學研究者的任務之一，似乎便是不斷地反思既存的詮釋觀點，不論是為思想家的立場建立更為全面性的闡釋，以減少見樹不見林的機會，或者是就思想家的學說提供深入的探討，好將思想家的理論關懷傳達給讀者。依此而言，當代著名政治哲學家高提也（David Gauthier）的重要論文“David Hume, Contractarian”所試圖顛覆的即為視休謨為契約論（contractarianism）主要批判者的形象。若是在高提也的論文中，我們能夠看到他對於休謨思想的論述結構與概念內涵有充分的理解與闡發，並且在盡可能公平對待休謨的寫作意圖之前提下開展出一種新的詮釋視野，那麼，高提也的大作或將不會成為本文進行批判性反思的對象。然而，實則與這樣的期盼相反，高提也的詮釋觀點對於釐清休謨錯綜複雜的政治哲學似乎助益有限，其所建構出的休謨形象也與我們的理解存在偌大差距。因此，經由解析“David Hume, Contractarian”一文，作者希望挑戰高提也對於休謨的契約論詮釋，並試著指出其有待思量之處。

讀者們或許會感到好奇，為何本文選擇以高提也的論文為反思與挑戰的對象？假若高提也對休謨的詮釋——誠如本文即將指出的——

是建立在片面的誤解之上，何不加以忽略並逕自開展本文對於休謨的詮釋即可？何需勞煩對於一個本文不同意的詮釋觀點詳加分析與批判呢？對此，我們的理由大致如下。觀諸休謨的政治哲學於當代的研究趨勢可以看出，它受到規範性政治理論約莫自 1970 年以來在英語世界的復甦很深的影響。如我們所知，羅爾斯（John Rawls）的經典之作《正義論》（*A Theory of Justice*, 1971）正是促成分配正義等規範性的議題再次受到研究者探討與爭議的主要推力，而該書所提供的契約論式的證成方法亦成為研究者關注的課題，並引起相當大的迴響與爭辯。在這股幾乎形塑當代政治哲學論述的顯著趨勢底下，若宣稱休謨政治哲學的研究能夠全然置身事外，實令人難以想像。進一步來說，倘若這股研究趨勢的影響是在順應休謨建立其人性科學（science of human nature）的本意下，進一步拓寬與深化我們對於休謨哲學的理解，則本文的寫作策略容或有所不同。然而，在觀察到當代多位深受羅爾斯影響的政治哲學家，幾乎無一不以理性自利的經濟人觀（*homo economicus*）來涵蓋休謨的人性論，以及運用理性選擇理論（rational choice theory）來窮盡休謨筆下在自然狀態中建立起正義等社會規則的人類心理機制時，如 Gauthier（1998: 17-44）、Hardin（2007）、Barry（2010: 369-392）等，我們認為對此研究趨勢加以分析與探討不僅是必要的，而且也是有益的。

自從 Norman Kemp-Smith 的 *The Philosophy of David Hume*（1941）發表以來，休謨的哲學形象已逐漸從原本被視為破壞性的懷疑論者轉變為以政治哲學與道德哲學為主要關懷的人性科學家。在這個令人鼓舞的轉向逐漸成形之後，接下來面臨的問題便是休謨如何看待人性，以及他如何以此人性觀來解釋人類社會的出現與基本秩序的形成。前述深受羅爾斯影響的理論家所關注的正是這些問題，而他們

的解答是，休謨承襲了霍布斯（Thomas Hobbes）對於人性的觀察，兩人皆以理性自利為人性中最根本的傾向，而社會與正義的出現乃是人們進行理性選擇底下的產物，其內在邏輯為自利（self-interest）與互惠（mutual advantage）。從這個角度來說，社會中的人際關係本質上屬於契約關係；也因此，休謨對於契約論的攻擊看似成理，實則終歸失敗，因為他所提出的習約（convention）仍無法跳脫契約論的邏輯來解釋人際關係的建立。由此可以看出，當代契約論者回應休謨批判契約論的方式，並非指出休謨對於契約論有何誤解，而是紛紛論證休謨始終未能真正釐清自身的理論與概念，也因此他們有義務去指出那個蘊涵在休謨的正義理論基礎中的互惠邏輯與開明自利的人性預設。從這個角度來說，本文聚焦於高提也的論文應是可受證成的，理由在於，我們認為休謨並沒有誤解自身的理論立場；相反地，透過高提也的筆觸所傳達出的詮釋觀點與休謨形象或許才是真正誤解了休謨，故而有必要在此加以釐清與探討。

為了反思高提也的詮釋觀點之侷限性，本文大致依循下列的主軸來進行論述。在第二節中我們將指出，既然高提也未能妥善理解休謨建立人性科學的用意，則由一個片面的人性觀發展而成的詮釋將難以迴避挑戰。休謨的人性科學呈現的是豐富多元的人性刻劃，此種人性觀的形成與個人所屬的家庭、社會、民族及歷史脈絡之間存在無法分割的連結，其與生俱來的親社會性（sociability）¹ 與道德感（moral sense）亦難以為高提也筆下的經濟學人性觀所涵蓋。“David Hume, Contractarian”一文象徵著休謨的政治思想之研究於當代所經歷的一個轉向，通過高提也冷靜的筆觸與過人的分析能力，呈現在讀者們面

¹ 本文對於“sociability”這個概念的中文翻譯主要是參照陳正國（2012）。

前的是一個不同於以往的休謨形象：高提也主張，雖然休謨的正義理論建立於效益（utility）的原則上，但是效益於休謨的思想中象徵的是作為契約論之基礎的自利或互惠，而非效益主義（utilitarianism）所主張的社會整體之福祉，故休謨的正義理論具有契約論的特徵，也因此稱休謨為原初的效益論者（proto-utilitarian）是誤解了休謨。本文將指出，高提也試圖把休謨的效益原則化約為個人對於自利的競逐是難以成功的，因為，研究休謨的政治哲學時，最關鍵的一點莫過於認識到，休謨賦予公共利益以獨立於、並且在道德上優先於個人利益的地位，而這正是他彰顯效益原則的用意所在。

在指出高提也對於休謨可能的誤解之後，本文的第三節將試著重建休謨的正義理論。首先，我們將說明，休謨的正義理論之內在邏輯與高提也標榜的假設性契約（hypothetical contract）並不相符。高提也希望以假設性契約來解釋人類建立社會與尋求和平共處的心理機制：理性自利的個人之所以願意節制對於他人的所有物之覬覦，乃是因為其個人利益唯有在一個穩定和諧的社會生活中才能獲得長久的保障。這意味著，人類的親社會性來自於後天的創造，並且社會之於人類而言僅是實現個人利益的工具。與此種觀點相反，本文主張，親社會性在休謨的觀察中乃是人類與生俱來的自然傾向，因此，建立社會與服從正義並非全然得自於個人的理性計算，而是人類基於其生理與心理本能自然趨向的生活型態。其次，我們將接著指出，依據休謨的人性觀發展而成的正義理論具備效益主義的特徵。從這個角度來理解休謨，我們發現，當休謨以習約取代契約（contract）或承諾（promise）以解釋社會秩序的生成，並以兩人協力划船渡河的情境來說明習約的涵義時，此番真知灼見乃是休謨對於西方政治思想最重

要的貢獻之一。高提也之所以主張休謨的習約概念在本質上仍屬於假設性的契約，並且批判划船之例的妥適性（Gauthier, 1998: 21），原因可能在於，相較於公允地理解休謨的正義理論之內涵，高提也更為在意的是，經由將休謨吸納至契約論陣營以推翻休謨對於契約論的批判，終而證成與捍衛契約論作為規範性學說的效力。

之後，本文的第四節將對於高提也的另外一項論點進行反思。高提也主張，休謨的正義理論流露出保守主義的氣質而缺乏對於社會不平等的關懷，就此而言，高提也似仍舊誤解了休謨的立場。倘若高提也能夠理解休謨在《人性論》中為何以人性的科學家或解剖學家（anatomist）自許，以及休謨為何將此一角色與人性的彩繪家（painter）加以區隔（*Treatise*, 395），² 那麼他或將發現，保守主義的氣質源自於休謨所描述的對象——即人性——而非屬於休謨的哲學本身。與此同時，倘若我們接著閱讀體現休謨之經濟思想的數篇重要論文，並觀察休謨如何履行道德彩繪家的角色，則休謨於該處所揭示的平等主義立場，以及他對於分配正義的肯定，³ 都將再次證明高提也於其重要論文“David Hume, Contractarian”中所提出的詮釋觀點仍有待商榷，故而也為我們在此反思該文、以求釐清休謨的思想史定位提供了契機。⁴

² 休謨的原典於本文中皆以縮寫方式呈現為（文本縮寫，頁碼），並詳列於參考文獻中，請讀者參考。

³ 本文基本上不認為休謨是「休謨鐵則」（Hume's Law）的提出者或代言人，對此，請讀者參見註腳 17 之說明。

⁴ 經由批判高提也的詮釋觀點，本文所欲辯護的是休謨的政治理論對於效益主義於 18 世紀興起的重要貢獻。就此一思想史議題而言，我們認為 Albee（1902: ch. 5）、Plamenatz（1958: ch. 2-3）、Rosen（2003: 29-57）與 Darwall（1994: 58-82）等學者的研究深富啟發意義。

二、正義的形成：習約與契約有何不同

關於休謨的正義理論之爭辯，大抵皆源自於他所列舉的一個生動例子。在《人性論》(*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, hereafter *Treatise*)與《道德原理探索》(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, hereafter *EPM*)中，當休謨論及正義的形成時，他提出了一個核心的概念——習約。習約之所以在休謨的政治理論中佔居重要的地位，原因在於它象徵著休謨對於契約論傳統的駁斥。在休謨看來，當一群人聚集在一起時，若欲在他們之間建立秩序使得社會生活順暢運行，人與人之間必須達成一定程度的互信，而欲達成互信，個人勢必做到言出必行，即實踐「忠實」(fidelity)此一德行。否則，倘若人與人之間毫無互信而處處彼此猜忌與設防，他們之間恐怕連基本的和平共處都難以落實，遑論發展出進一步的社會互動。換句話說，忠實或守諾(promise-keeping)本身便是社會秩序或稱之為正義的具體內涵。因此，倘若如契約論者一般以守諾來解釋正義的形成，實無異於用正義來解釋正義自身，此為契約論的謬誤。故休謨主張，正義或社會秩序乃是建立於習約而非契約之上，並且強調：「若習約於此處所指的是一個契約(此為該字最常見的意義)，則再沒有什麼比這個立場更荒謬了」(*EPM*, 172)，又說：「此一習約在本質上非屬承諾：因為……就連承諾本身也來自人類的習約(human conventions)」(*Treatise*, 314)。既然休謨三申五令地提醒讀者，切莫將其理論中的習約解讀為某種形式的契約，於是我們要問，究竟習約的具體內涵為何？對此，休謨的回答是：「(習約)僅是一個共同利益的普遍意識(a general sense of common interest)」(*Treatise*, 314-315; *EPM*, 172)。為求將此一內涵解釋得更明白，休謨列舉了以下的例子

作為輔助：

兩人同划一艘船的船槳，依據一個協議 (agreement) 或習約 (convention) 而這麼做，雖然他們並無互相承諾 (promises) ……循類似的方式，語言也依人類的習約逐漸被建立起來，而無須仰賴任何承諾。循類似的方式，黃金與白銀變成交換時的共通量度 (common measures of exchange)，並被視為足以支付價值高出其百倍的物品。(Treatise, 315; EPM, 172)

然而，這樣生動的解說卻受到當代契約論者如高提也的批評，他說：「我將表明，他（即休謨）對於財產與政府的解釋說明了他的划船之例並未複雜到足以捕捉正義 (just) 或服從 (obedient) 等行為的重要特徵」(Gauthier, 1998: 21)。若依照高提也的定義，划船的兩名乘客之間存在一個兼具穩定性 (stable) 與支配性 (dominant) 的習約，正義的習約則不具備這些特徵。因此，雖然契約的機制於划船的情境中顯得多餘，對於解釋正義的起源而言實為不可或缺。從高提也的批判中可以看出，他認為人類天生並非社會性的動物；人類之所以能夠建立社會與維繫秩序，原因在於他們訴諸某些機制以設法後天地為自身創造親社會性，這項機制對於高提也來說即為假設性的契約。⁵

⁵ 除了高提也之外，當代另一位重要契約理論家貝利 (Brian Barry, 1936-2009) 同樣對休謨將正義的起源類比為兩人同划一船渡河的情境感到不滿。貝利認為，休謨必須為其正義理論所引發的諸多詮釋上的爭議負責，因為，當休謨藉助划船之例來解釋正義的形成時，他實則混淆了兩種不同類型的習約而不自知：其中一種習約適用於解釋正義的形成，貝利稱之為合作式的習約 (cooperation convention)；另一種習約則適用於描述兩人協力划船渡河的情境，貝利名之為協作式的習約 (coordination convention)。雖然，在後者的情況中，個人唯有通過遵守習約才能達到自身所欲達成的目的，即划船

換個方式來說，休謨將正義的習約比擬為兩人划船渡河，此舉之所以令契約論者如高提也感到不滿，原因可大致分析如下。於划船的例子中，一個習約將很容易在兩位渡河者之間形成並且取得兩人的一致遵守，因為兩人的目標是明確並且一致的，而且遵守習約的結果將使兩人皆受益，即他們將得以順利渡河。相形之下，遵守正義的習約除了難以讓人即刻感受到它的好處之外，有時還會使人身陷進退維谷的處境。例如，不難想見某人為了將借貸的款項依約償還給鄰人，而必須使自身與家人一同挨餓受凍。除了損及個人的利益之外，在遵守正義的當下，公眾的福祉也常受波及。例如，若前述例子中的鄰人是個為非作歹之徒，他很可能運用那筆取回的金錢做出對社會大眾不利之事，例如走私軍火與販賣毒品。正因為履行正義的行為與划船之情境間存在這樣的差別，再加上高提也假設個人於各種場合中必定理性地追求自我利益的最大化，故他主張，唯有在個人經過理性反思與利益計算之後，從中明白了建立有秩序的社會比起混亂的自然狀態更能使自己受到保障時，人們才會懂得節制自身的欲望而不至於任意侵犯他人的財貨。換言之，正義與社會乃是個人的理性能力與自利天性結合之下的產物。⁶

抵達彼岸；然而，在前者的情況中，個人的利益卻可以通過成為搭便車的人（free rider）而得到最大化，對此，貝利認為唯有訴諸政府的權威方能維繫因搭便車的現象而受到侵蝕的社會秩序。換言之，即便在划船的例子中，兩名船客會自發性地選擇合作而達成共同的目的，這種自發性的秩序將難以在參與人數更多、涉及層面更廣的正義之中達成，政府的介入——即對於違法者的取締與懲罰——因此是創造社會秩序的必要手段（Barry, 2010）。

⁶ 讀者們或許會注意到，高提也所依據的文本主要是休謨的《道德、政治與文學論文集》（*Essays, Moral, Political and Literary*, 1777, hereafter *Essays*）和《道德原理探索》，而甚少提及《人性論》，此與高提也欲邊緣化效益主義的目的有關。《道德原理探索》一書乃圍繞著效益作為一個道德原則而展開，此書故而常被視為是效益主義傳統中的重要著作，象徵著休謨對於此一哲學

本文雖然無法同意高提也將《人性論》形容為具備更鮮明的契約論色彩，然而，我們亦不否認，於該著作的部分段落中，讀者們彷彿可以看到休謨將群體生活及社會秩序的形成與人類的利己傾向連結在一起，這也是為何在閱讀此書時我們必須更為謹慎的緣故。例如，當休謨在《人性論》的第三書〈論道德〉中探討正義的起源時，他這麼說：「唯獨這個為我們自身與我們的至親取得財貨與所有物的貪欲（avidity）是貪得無厭，持續不斷，普世皆然，而且直接破壞社會的」（*Treatise*, 316）；休謨也認為：「幾乎沒有人不受它的驅使；當它毫無節制地運作時，沒有人有理由不畏懼它……」（*Treatise*, 316）。有鑑於此，休謨指出：「我們將以規約與節制這個激情（即貪欲）所遭遇到的阻礙，來評估建立社會的困難度」（*Treatise*, 316）。若僅從以上的文句來判斷，休謨似乎視貪欲為人性中最顯著的特徵，而和平與秩序能否在一群個體之間達致，端視人類的貪欲能否受到適度的引導與節制。接下來，休謨的陳述彷彿又強化了契約論的詮釋觀點，他說：「因此，沒有情感能夠控制逐利之情（interested affection），唯獨該情感自身藉著改變自身的方向〔始能達此目的〕」（*Treatise*, 316）。倘若人性中沒有其他情感足以與貪欲抗衡，再加上休謨認為理性僅具備為情感服務的工具性功能，是故，在工具理性的引導下，個人將透過參與社會聯合與維繫社會和平，以尋求間接卻較為安穩的途徑來滿足

傳統的貢獻。或許是因為如此，高提也刻意以《道德原理探索》為詮釋與拆解的對象，並力圖證明效益原則於此書中象徵的並非效益主義所追求的社會整體之幸福，而是契約論標榜的個人利益。倘若高提也的論證是成功的，這麼一來，他對於效益主義的攻擊便顯得更為命中要害。有鑑於此，慮及本文旨在為休謨的效益原則辯護，那麼，請允讓我們主要以休謨的《人性論》與《道德、政治與文學論文集》為論述的基礎。我們考量的是，若能夠以一部高提也評價為更具備契約論色彩的著作（Gauthier, 1998: 17）來挑戰他的詮釋，此或將有助於本文的批判性反思之開展。

自身的貪欲。若休謨的正義理論果真言盡於此，我們或許必須重新評估休謨的思想史定位，同時承認，休謨的正義理論源自於開明自利的人性觀並且具備契約論的特徵。這意味著，一人之所以願意尊重其鄰人的所有物，乃是因為此人之所有物也將受到其鄰人的尊重，而維持一個穩定的財產制度將有助於滿足所有人對自我利益的考量。接下來，讓我們重新回到休謨的文本中，試著闡明那些甚為重要卻不為詮釋者所重視的段落，以證明將開明自利的經濟人觀與假設性契約加諸休謨的正義理論之上實為一種誤解。

同樣在《人性論》的第三書〈論道德〉中，休謨這麼說：「但是，為了形成社會，光是社會本身是有益的尚不足夠，還必須人們也意識到它的好處；而在野蠻、未開化的狀態中，他們不可能僅憑學習（study）與反思（reflection）得到這種知識」（*Treatise*, 312）。接著，休謨更強調：「此一（人類貪欲的）轉向必定發生在最少的反思之上（upon the least reflection）」（*Treatise*, 316）。按照本文的理解，前引文字正好是對於假設性契約的有力駁斥。在休謨看來，契約論者忽視了人類在一般日常生活中所自然展現的多種情感與性格傾向，抑或堅信如此複雜多元的人性面貌可以被化約為對自我利益的理性考量，從而錯誤地主張社會生活對於個人而言僅具有工具性的價值。本文的詮釋可以從以下的文字中獲得有力的佐證，休謨說：「既然這個激情（即貪欲）是藉由建立穩定所有物的規則而自我節制；若此規則顯得非常深奧和不易發明；在某個意義上，社會必定被視為是偶然的，並且在許久之後才會形成」（*Treatise*, 316）。但是，歷史經驗告訴我們，社會生活的原始型態早在人類文明演化的初期便已出現，在這樣的社會生活中，其和平與秩序並非建立於精巧細緻的財產制度之上，因為當時的社會結構尚未發展出複雜的人際互動網絡。相反的，人類的原

始社會僅依循相當粗糙的基本規則而運作，這些規則之所以會形成並對於社會成員產生約束力，原因在於，唯有當它們得到落實並產生和平與秩序之後，根植於原始人類天性之中的自然傾向才能獲得滿足。值得強調的是，休謨在這裡所說的「自然傾向」比起高提也所主張的「理性自利」來得更加根本與貼近人性，也就是人類生為群居動物而自然趨向和他人結伴，以及共同生活的親社會性本能。讓我們一同思考下述休謨的重要文句所透露的人性觀：

所幸，在那些補救方式晦澀模糊的需求（即依據理性自利而建立社會）之上，還結合了另一種補救方式較為明顯與現成的需求，後者可以公正地被視為人類社會的首要與原初原則。這個需求即為異性之間的自然欲望，這種欲望使他們結合在一起，並且維護他們的結合，直到他們對其共同後代的關懷又形成了〔兩性之間〕一個新的聯繫（a new tie）。這個新形成的關懷也成為父母與其後代之間的一個結合原則，並且形成一個人數更為眾多的社會。（*Treatise*, 312）

由此可以看出，休謨採取了生物性的演化觀點來解釋社會與正義的起源。與其他群居性動物並無不同，人類出於本能亦渴望同類的陪伴與慰藉，並且自然地在愛護之情的驅使下謀求其後代之保全與幸福。⁷

⁷ 據休謨觀察，幾乎所有生性較為溫和的動物都是群居性的，他們聚集在一起僅是為了彼此作伴，而不必然是為了具體的好處。這樣的天性在人類身上尤其明顯，因為「人類具有社會生活之最為熱烈的慾望，以及適合社會生活之最有利的條件」（*Treatise*, 234；中譯參考曾國祥，2009，頁98）。休謨甚至認為，身為人類，「全然的孤寂是對我們最大的懲罰」（*Treatise*, 234）。

這意味著，休謨眼中的人性天生便趨向社會型態的群體生活，這種生活對於人類來說是其展現本能的場域，亦可說是由人類天性延伸而成的自然產物，而非理性選擇下的人為創造物。誠然，理性能力並未在人類社會的演化過程中缺席，但值得注意的是，理性在此所擔任的乃是人類之親社會性而非其自利心的僕役。在休謨的理論中，社會生活非如高提也所稱的僅具備工具性的價值；相反的，既然人類天生便不以離群索居所帶來的寂寥為樂，為此，他們終會克制自身的貪婪與欲望以避免群體生活在無止盡的衝突中走向瓦解。換個方式來說，對於休謨而言，人類之所以會節制自身的自利心，並非因為此種情感在理性的引導之下懂得以暫時的自我節制來換取更長遠與安穩的實現途徑。而是因為，倘若人類的自利心不稍事收斂，群居生活必將淪為分崩離析，結果是人性中最為根本的親社會性難獲滿足，從而致使個人在孤獨的狀態中獨自承受寂寥。高提也的人性觀反映的是原子式的自然狀態，個體之間為了資源的競爭將不可避免地發生衝突；休謨的人性論反映的是自然發展而成的社會生活，霍布斯筆下「所有人與所有人為敵」(every man against every man) (Hobbes, 1994: 76) 的狀態不存在於其中，因為人類本能地尋求與他人結合。對於霍布斯式的人性論與自然狀態而言，高提也的假設性契約能夠發揮具體的功效，因為它將協助人類緩和自利的競逐並彌補其天生所缺乏的親社會性；但高提也的假設性契約對於休謨式的人性論與自然狀態實難有所貢獻，因為親社會性在休謨眼中已是人類天生的本能，而自利的競逐自然受此本能所節制與調和。

休謨視理性為親社會性的僕役，以滿足人性中對於群居生活的欲求，如此與本文所反駁的，亦即以理性為自利的僕役，以滿足人類對於自利最大化的追求，兩者差別是否僅在於欲望種類的不同，作為工

具的社會扮演的角色卻是一樣的？對於此一讀者可能產生的疑惑，本文試以下述觀點加以說明。一個對象是否純粹具備工具性的價值，關鍵不在於它是否被用以滿足人類與生俱來的欲求或本能，而是取決於欲求的性質。舉例來說，對休謨而言，人之所以會追求友誼，原因不外乎人性當中對於此種社會關係的建立存在相對應的欲求與情感，例如渴望被理解、陪伴、關懷，同時也渴望被需求、被依賴、被傾訴等。然而，當一段友誼的存在是為了滿足這些人類與生俱來的欲求與情感，以及另一段友誼的存在是在個人經過利益計算之後所做出的理性選擇，也就是純粹為了滿足個人的自我利益最大化，這兩者顯然在性質上有所不同，我們通常會稱後者而非前者是工具性的友誼。在兩種不同性質的友誼中，理性皆扮演一定的角色，差別在於經由藉助理性，人們所欲達到的目的為何。假若在理性的協助下，我精心為友人挑選了與其品味相符的禮物，我的目的是為了體現我對於這段友情的重視或是討其歡心並分享其愉悅，這皆與我希望從他手中接下一筆訂單是不同的。休謨不僅明白承認自利心是人類的天性之一，更在著作中使用許多篇幅來探討它。因此，重點不在於人類追求社會生活與友誼等其他社會關係的時候，是否涉及自利的計算與考量；而在於人性當中存在親社會性的本能，可以在自利之外為社會生活與友誼等社會關係的起源提供道德心理學上的基礎。縱然我們在追求社會生活與友誼的過程中摻入了自利的考量，這仍舊與以自利為唯一或最主要的考量不同。既然休謨明白承認自利為人性的特徵之一，他從未不切實際地要把自利動機從人類的公共生活與道德生活中徹底排除。休謨的關懷始終在於，在自利之外，人性還蘊含許多的情感與特徵必須被觀察到，這是休謨建立人性科學的主旨所在，也是他面對自利學派對於人性所採取的化約式觀點（reductivist view）最堅實的反擊。

airiti

休謨強調，社會關係是家庭關係的擴大與延伸，構成社會生活的基本單元是家庭而非孤零零的個人。在群居生活中，社會化的歷程不僅發生於每個家庭內部，更同時在各個家庭之間進行著。關於後者，休謨這麼形容：

再沒有什麼比那個（即財產）規則更加簡單明白了；每一位為人父母者，為了使他的子女處於和平之中，必定建立此規則；並且，隨著社會的擴大，這些正義的原始雛型必定日益改良。如果這一切都顯得如此明白，就如同它必然是如此，我們便可斷言，人們絕不可能長期停留在那個社會以前的野蠻狀態中；他最初的狀態與處境就應該公正地被認為是社會性的。（*Treatise*, 316）

關於前者，我們同樣可以在休謨的正義理論中發現他細膩的觀察：

〔隨著社會規模日益擴大〕為人父母者憑藉他們優越的氣力與智慧統治著〔他們的子女〕，同時，在行使權威時他們也受到對於子女的自然情感之影響而有所節制。毋須多久，風俗（*custom*）與習慣（*habit*）在孩子們柔嫩的心靈中起了作用，使他們意識到能夠從社會中汲取的好處，並經由磨去那些妨礙群體生活的粗糙稜角與倔強情感，使他們逐步適應社會生活。（*Treatise*, 312）

由此可以看出，休謨甚為強調人類的原始狀態便具備社會生活的初步特徵，既非充滿混亂與騷動的戰爭狀態，也非由獨來獨往、相安無事的野蠻人所構成的疏離狀態。為什麼休謨要反覆申說這個論點，又為什麼他堅信家庭足以作為建立社會秩序的道德基源？換個方式來

問，以家庭為基本構成單元為何比原子式的個人更能確保社會秩序的自發性形成呢？我們認為，這是因為家庭關係成為個人克制其原始慾望與本能的一種社會性羈絆。倘若自然狀態的構成份子如霍布斯所描述的原子式個體，那麼，不難想見個體會為了滿足自我保存的慾望而相互傷害、恫嚇，只有在與他人的此種互動模式中嚐過許多次的苦頭之後，我們的慾望才會在理性反思的引導之下，轉而尋求較為間接、卻更加安穩有保障的途徑來滿足其自身，也就是建立政治社會並受到法律與主權者的保障。然而，休謨的正義理論所要傳達的卻是對於人性與社會關係的另外一種理解。從休謨甚為看重家庭對於形構社會秩序的重要性可以得知，一個生活在蠻荒狀態中的原始人可能是在慾望的驅使之下尋求與異性結合，但此種結合卻足以使得兩方形成慾望以外的社會性連結，包括情感上的依賴、心緒上的牽掛與對彼此的關懷等。換言之，休謨從不把個體與個體之間的接觸與連結單純理解成利益的交換與慾望的相互滿足而已，縱然他也明白承認這些動機的存在，但他的理論所闡述的實則比互惠性的人際交往要豐富許多。人性的豐富造就了個體對於自我較為寬廣的理解、同時開拓了人際關係的多樣性與想像空間，這是我們在日常生活中時時刻刻在想像力、同情共感，以及各種激情的運作下所感受到的真實經驗，故而也成為休謨在其理論中所竭力呈現、描述與解釋的現象。因為人性所蘊含的激情、傾向與本能是豐富多元的，所以人際關係的形成也必然涉及多面向的連結，互惠交換固然被涵蓋其中，但愛情、友情、親情等人類與生俱來的社會性情感亦鮮活地定義著個體與他者之間的關係，故而定義著個體對於自我的理解。對這些面向略而不談或把它們視為戴上不同面具的理性與自利，我們所犧牲的恐不僅是適切對待休謨政治哲學的機會而已，還有休謨所留給我們的一項重要思想資產，亦即在世俗

化的年代中重新回到人性去尋求政治生活與道德生活的可能指引。

假若我們不難想像，一旦少了愛情、友情與親情等幾個向度的作用，人類的歷史將會如何改寫，那麼，我們或許就可以理解，為何這些人性特徵的存在與否會造成兩種截然不同的情境：一個是霍布斯的、一個是休謨的。一位身為他人的父親或母親、丈夫或妻子的人，與一個孑然一身、絲毫不受上述情感羈絆的人，即便兩者擁有全然相同的自我保存之慾望，他們所尋求的出路可能不會相同。一個父親與丈夫很可能會從事原本他自身無意從事的行為，只因為這些行為對於他的子女與妻子有利；一個母親與妻子很可能會放棄去從事原本對其自身有利的計畫，只因為這會造成對其家人不利的後果。家庭之所以在休謨的政治理論中必須受到重視，不僅因為家庭是所有人經歷社會化的第一個場合，也因為家庭所據以生成的自然情感——包含兩性之間的愛情與親子之間的親情——在休謨所描述的前政治狀態中，讓人首次感受到情感的羈絆，以及伴隨而來的義務與責任感。休謨這麼說：

我遠不認為人類除了對他們自己以外，對其他事物沒有任何感情，我認為，我們雖然極少遇到愛某一個人甚於愛自己的人，可是我們也同樣很少遇到一個人，他的仁厚情感加總起來不超過他的全部自私情感。參考一下尋常的經驗：你不是看到，雖然家庭的整體開支一般是在家長的支配之下，可是很少有人不把他們財產的絕大部分用在妻子的快樂與子女的教育上，而只留最小的一部分供自己的運用與娛樂。這是我們可以在擁有那些親密關係的人身上所觀察到的，而我們可以推測，其他沒有這種關係的人若是處在同樣的情境中，也會是一樣的。（*Treatise*, 313）

這解釋了以家庭為適用範圍的親情與愛情，為何足以在看似缺乏情感聯繫的各個家庭之間形成正義的雛形：若世上不存在令我牽掛顧慮之人，我感覺自己時常在衝動的驅使下忽略了可能造成的結果，因此我不只會覬覦別人所享受的好處，還會加以搶奪；相反地，若我所要顧慮的除了自己以外，還有家庭中的其他成員，甚至對於後者的關注還要凌駕於我的自愛之上時，此時，我有了更多節制自身作為的動機：搶奪別人冒險狩獵得到的成果，雖然可以使我的家人免於飢餓，卻可能同時使他們身陷遭受報復的危機，因此我寧可承擔狩獵的辛勞。更不用說，各個家庭之間除了相互競爭的關係之外，也可能在共同抵禦外敵、防禦野獸等通力合作的情況下，發展出友誼性的情感連結，此時人們開始與家庭外的成員進行另一種社會化的歷程。值得注意的是，即便對象與自我的關係不同，但兩種社會化的場合應該是相互融通與支援的。因為，不論是與家庭內的成員相處、或是面對其他家庭的人，人們都藉由經驗的累積而學習去揣摩與理解對方的感受與意圖——人們都在學習發揮同情共感的能力。

論者或將主張，即便我們接受以上的說法，這仍未排除個人基於理性自利而參與社會生活的可能性。例如，我們不難想像，在某種機緣巧合之下，一位外來者闖進了一個依血緣發展而成的原始社會。外來者或許在長途跋涉之後感到精疲力竭，也或許在某次狩獵的過程中受到猛獸的襲擊而性命垂危。在這些狀況底下，他之所以落腳於此並自願受到部落秩序的規範，原因無非是他能夠藉此而獲得食物、水與安全的住所，他的動機故而純粹是理性自利的。在人類的生活型態由家族社會（familial society）一步步擴大外延的漫長歷程中，前述情境確實可能在不同社會中發生，但即便如此，將高提也的假設性契約

應用於解釋此類情境，其效果仍顯得相當有限。⁸ 更具體的來說，高提也的理論僅適用於這位意外的訪客初來乍到的階段，因為，即便他對於該社會的某些規範感到陌生或甚至不認同，設想他將因此便選擇離開、或是刻意冒犯之而受到驅逐，此舉將與人性中的求生欲望相互牴觸。然而，只要記得在休謨所呈現的豐富人性觀中，親社會性、同情共感 (sympathy)、友誼等與理性自利一樣也是人類與生俱來的本能，我們便不難想像，這個外來者將逐漸對於這個慷慨庇護他的社會產生情感上的多重連結與依附。在與其他族人互動的過程中，他將對於他們的喜怒哀樂從原先的漠然與毫不在乎，逐漸轉變為好奇與理解

⁸ 休謨的政治與道德理論蘊含著演化論 (evolutionism) 的傾向，這樣的傾向與他仰賴社會學或人類學式的經驗觀察來建立他的理論有關。例如，在《人性論》中探討政治社會的形成時，休謨以美國的印第安部落為例，說明人類之所以從自然社會邁向政治社會，並非由於同一部落內的成員難以和平共處，而是為了應付與其他部落之間的衝突與戰爭，故休謨說：「沒有政府的社會狀態是人們最自然的狀態之一，可以在許多家庭的結合中存在，而且自第一代起維持很長一段時間」(*Treatise*, 346)。這個道德演化的面向亦可見於《道德原理探索》，休謨在探討正義的形成時提到，當兩性受天性驅使而結合並組成家庭時，為了維繫這樣的生活型態，某些規則將自然形成以約束家庭成員。隨後，當數個家庭共同組成一個社會之後，在其範圍內亦將隨之形成某些規則以規範其成員的行為與互動。再者，當數個社會之間為了彼此的便利與好處而相互交往聯繫時，正義的適用範圍也將隨之擴大而成為不同社會之間往來的規則 (*EPM*, 89)。根據 Christopher Berry 的觀點，休謨與佛格森 (Adam Ferguson, 1723-1816) 等蘇格蘭啟蒙運動的中心思想家採取了漸進主義 (gradualism) 的立場來解釋社會制度與規範的生成，同時取代霍布斯、洛克與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 等人的理性主義 (rationalism) 觀點 (Berry, 1997: 23-51)。究竟洛克是否如 Berry 所形容的是一位理性主義哲學家，近來已受到廣泛的討論，其中 Richard Ashcraft (1987) 與 William Batz (1974: 663-670) 等都提出了重要的反駁而主張洛克的政治理論透露了經驗主義的色彩。另有關休謨與佛格森兩者之間的差異，請參見 Chen (2008: 171-186) 的析論。

並開始受到情緒上的感染。對於該社會的福祉與安危，他的視角也將從旁觀者逐漸轉變為關心與感同身受。⁹ 因為，從旁人適時地對他伸出援手、提供照料與庇護，乃至於在一次又一次的往來互動當中逐漸培養出的情誼，都使他無法再對這個社會的安危與福祉冷眼相待。易言之，休謨認為，人類天生的親社會性令社會關係得以在原本陌生的個人之間自然地建立起來，這樣的關係使得我們更能夠感同身受地去體會他人所遭遇的痛苦與快樂。而我們的道德義務便是由此衍生而來，即我們應該為增進他人之快樂或減少其痛苦盡一份心力。在正義的例子中，當我們因為自身的財貨受到他人任意的搶奪而感到痛苦沮喪時，或者，當我們觀察旁人因所有物受到劫掠而表現出痛苦與不滿時，從此刻起，正義與非義的觀念開始在人類社會中冒了芽，而道德與義務等概念也開始形成並且有了約束力（*Treatise*, 320-322）。

在闡釋了休謨對於正義起源的觀點之後，我們也不能忘記，在《人性論》中休謨確曾明白指出，他所關注的問題有二：正義的規則如何建立於人類社會中？以及服從正義為何是善，反之為何是惡（*Treatise*, 311）？但休謨似未曾說過，於解決前述兩問題時，他所仰賴的是兩個不同的人性觀，或說他的人性科學可以分割成兩個部分，其中關於人類自利天性的觀察可用於回答第一個問題，而後一個問題的解決則有賴於人類與生俱來的道德感（*moral sense*）與同情共感。當然，就正義這個德行來說，其形成與道德性的取得之間確實存在時程上的差距，因而某種程度上是可以分開討論的，這便是

⁹ 用哈特（H. L. A. Hart）的話來說，此人看待自身與群體規則的角度從「外在觀點」（*external point of view*）轉變為「內在觀點」（*internal point of view*），也就是從一個觀察者（*observer*）的角度轉變為群體成員（*member of group*）的角度（Hart, 1994: 88-89）。

休謨形容正義是人為德行 (artificial virtue) 的緣故。¹⁰ 然而，即便如此，將經濟人觀應用於解釋正義的起源依舊是站不住腳的。因為，在人為德行之外，休謨尚提供了自然德行 (natural virtue) 的詳細討論，茲列舉其中數者：仁慈 (benevolence)、慷慨 (generosity)、人道 (humanity)、憐憫 (compassion)、感激 (gratitude)、友誼 (friendship)、熱忱 (zeal)、無私 (disinterestedness) 與好施 (liberality) 等。¹¹ 休謨之所以將上列德行統稱為自然的，乃是因為他們與自利及同情共感一樣，都被涵蓋於人類的天性之中，都是人性天生所具備的傾向與情感。這意味著，當正義的雛型開始於人類社會中萌芽，並逐漸發展得越來越複雜與精細時，自然德行同樣也經歷了道德演化的過程，並且與正義共同形塑了社會的價值體系與是非判準。例如，人類的仁慈與憐憫之心使得他們自然而然地同情弱勢者的處境而欲予以援助，在這個意義上，救濟貧困者象徵著自然德行的展現而應當受到讚揚。但是，當人們逐漸發現，救濟這項舉動除了有助於舒緩弱勢者的痛苦之外，卻也間接導致了被救濟者的閑散 (idleness) 與縱情酒色的 (debauchery) 生活態度，為了杜絕這樣的負面效應，社會大眾便應該節制自身的惻隱之心而僅對最困苦的人們伸出援手 (EPM, 81)。與此類似的是，誅殺暴君 (tyrannicide) 這項舉動原本也是自然德行的展現，因為其動機是欲將人民自水深火熱的暴政中給拯救出來，並使後繼的執政者有所戒懼而時時以人民的福祉為念。但是，自從人們在歷史經驗中學習到，策謀刺殺主政者只會令

¹⁰ 關於正義的人為性之探討，除參見《人性論》第三書的第二部分之外，亦可見 Whelan (1985) 的精闢分析。

¹¹ 有關休謨對於自然德行的討論，可見《人性論》第三書的第三部分與《道德原理探索》的第二節。

君主為求自保而變得更加殘暴，人們於是改變了對於這項舉動的道德評價而視之為不宜仿效的（*EPM*, 81）。由此可知，休謨眼中的人性天生具備多元而豐富的情感與傾向，這些情感與傾向在人類的道德演化過程中共同發揮著作用，並且通過相互影響而造成彼此的消長。休謨的正義理論試圖捕捉的正是人類的道德生活與人類的天性及道德情感之間的複雜連結，而契約論的詮釋觀點不僅未能呈現與凸顯這個重要的面向，還試圖將人性的多樣性化約為理性自利在各種情境底下所呈現出的不同面貌，甚是可惜！本文相信，唯有當我們設想個人除了具備理性自利的天性之外，還生活在一個以家庭為基本單元的社會中，並同時受到同情共感、諸種自然德行與家庭教育的引導與規約時，我們才能真正進入休謨的正義理論之情境中，同時，我們也才能看到之於此一理論如此重要、卻未受到契約論詮釋所重視的歷史縱深與日常生活經驗。

三、義務的判準：釐清效益與自利的差異

至此，我們已經說明，無論是在原始社會初形成的階段，或是當新成員加入某個社會時，假設性契約的概念都難以就休謨的正義理論提供適切的詮釋。接下來，我們不妨繼續考慮第三種情況，也就是當社會的成員就其服從正義的義務進行反思時。自然社會與政治社會的成員皆可能進行這樣的反思，為了扣緊高提也的論文，此處我們將考慮的是政治社會的情況。在探討休謨的重要論文〈論原初契約〉（“Of the Original Contract”）時，高提也提及了以下四種類型的契約理論，包含：原初契約、默示契約（*tacit contract*）、明示契約（*explicit*

contract) 及假設性契約。高提也認為，雖然前三種類型的契約皆為休謨所駁斥，他卻採取了第四種、即假設性契約來證成人民遵守正義與服從政府的義務 (Gauthier, 1998: 22-26)。本文認為，在以下兩個重要的面向上，契約論詮釋或許誤解了休謨的〈論原初契約〉一文。

首先必須釐清的是，倘若休謨有理由駁斥前三種類型的契約理論，那麼，基於相同的理由，假設性契約在他看來同樣是冗贅的。為闡明這一點，讓我們試著以原初契約為例，原因在於，休謨並未完全否定此種形式的契約。依據休謨的觀點，當人類的群居生活在古老的蠻荒階段中逐漸形成時，不論就體力或智力而言，每個人大致都落在同一個水平上，故「最初，唯有他們自身的同意 (consent) 能夠使他們聯合在一起，並使他們臣服於某一權威」，「若此即為所意指的**原初契約**，無可否認的是，所有的政府最初皆建立在一個契約之上，並且人類最古老野蠻的結合主要都是依循該原則而形成」(Essays, 468；黑體字為原文強調)。縱然休謨同意，原初契約確實可能出現過，但這並不妨礙他提出對於契約論最實質的批評，即休謨主張：建立政治社會的形式與人民的政治義務無關。契約論者的不明智之處，在於他們非得堅持以契約作為所有政治權威的正當性基礎，此舉看在休謨眼裡無異是緣木求魚。休謨不否認，在原始社會中人們確實可能為了自我保存而共同推舉一位領袖，如此一來，一旦與其他部落之間發生了戰爭，他們才能夠在領導者的指揮下凝聚群體的資源與力量以求勝利；在承平時期的，領導者則扮演仲裁者的角色以協助紛爭的化解。必須強調的是，休謨主張，於前述兩種角色中，軍事領袖才是政治權威的真正起源，只是當戰爭結束之後，人們難免在平日的社會互動中遭遇某些不便，此時他們又回想起領導者於戰亂時期所發揮的效用，於是便進一步擴大了他的職能，使他在承平時期的亦具備發號施令的權

威，這是為何休謨說：「軍營是城市真正的母親」（“Camps are the true mothers of cities”）（*Treatise*, 346）。這也表示，早在政治權威出現之前，各個部族內部就已經過著平和的社會生活，而人們首先意識到政治權威的必要性，乃是由於部族與部族之間發生了戰爭，而非為了平息部族內部的失序與紛亂。這一點對於區分休謨與霍布斯兩位思想家之間的差別頗為重要：不同於霍布斯視主權者為社會秩序的唯一來源，休謨眼中的政府職能主要是輔助性的，其存在的首要任務是為了解決人民於自然社會中所遭遇的種種不便，並協助社會道德（social morality）的維繫。

從以上的解釋看來，人們在戰爭中對於自我保存的考量與需求可能是間接促成政治權威與政治社會興起的一個原因，但必須留意的是，休謨認為，此種考量與人民服從政府統治的義務沒有直接的關係。原因在於，當人類放棄自然自由而進入政治社會並接受政治權威的統治之後，其他機制將取代原初契約而成為人類政治義務的基礎，這些機制包含家庭教育、政治規訓、個人對自身名譽之保存、對於公共利益之同情共感等。當這些機制成為維繫政治義務的途徑時，人民服從政府統治的動機將逐漸脫離自我保存的考量，轉而與更多元的情感產生連結，例如人民對於統治者的敬愛、對於個人於政治社會中所享有的財產之維護、對於個人所屬之政治社群的情感、對於個人既有生活方式與人生計畫的牽掛等。¹² 在政治社會中所培養出來

¹² 不論是為了在部族間的戰爭中求勝，或是為了維護個人的私有財產，對於休謨來說，這都在人們創建政府與服從政府統治的動機之列。由此可以看出，休謨並不否認，人們的自利需求在政治社會初設立的階段，以及後續維持政治社會的過程中，都發揮了一定的作用。關鍵始終在於，我們必須認識到，人性遠比契約論者與自利學派所設想的更加豐富與多元，理性的自利計算縱然在政治義務的形成中扮演了一部分的角色，但除此之外，人性仍蘊含

airiti

的這些情感使個人得以想像，一旦政治社會陷入混亂與騷動將給他
自己與他的鄰人及同胞帶來何等的痛苦與不安，於是對政府之忠誠
（allegiance）成為一種德行，人民有義務奉行之，更不用說政府為
維繫自身的統治權威將嚴懲違背此德行之人。隨著世代遞嬗，政治社
會不斷地有新成員加入，對於這些未曾有機會參與原初契約之訂定的
成員而言，打從他們出生開始，社會化的機制便不斷地形塑他們的行
為與觀念。他們從這個機制中所學習到的，並非自利與守諾乃是政治
義務的起源，而是遵守法律為善、違法則屬不道德的義務感（sense
of duty）。誠如前一節中所論述的，家庭教育無疑是個人社會化歷程
中最早開始、同時也是影響最深遠的一個環節，為人父母者所教導子
女的，並非服從政府統治乃是最能安穩滿足個人利益的途徑。相對
的，為人父母者往往致力於培養子女的同情感與提升他們的人道關
懷，為的是將子女教育為得體且舉止合宜的社會成員。在父母對於子
女的教養背後，我們看到父母對於子女的憐愛，也看到父母對於家族
名聲的守護，以及他們自身作為政治社會之成員責無旁貸的義務。這
一份義務感，最先源自於吾人先祖的家庭教育、政治規訓及對於其族
人同胞之福祉的同情感，而在經歷了漫長的歷史演化之後，雖然外
在環境早已物換星移，身為先人子嗣的我輩仍舊秉持同樣的義務感，
因為親社會性與樂人之樂、苦人所苦的同情感乃人類的天性，非世
代間之轉衍所能淹沒。雖然我們未能如先人一般享有參與原初契約那
個特殊歷史情境的權利，政治社會的益處我們卻一點也沒少享受到，

其他的情感傾向與自利心一同發揮著作用，因此也在我們探究政治社會的起
源與延續時必須受到重視與考量。休謨的重點不在於否定人性中存在著自利
心、或是人們會在自利心的驅使之下行事，而在於拒絕以自利心來涵蓋人性
中所有的情感與動機，這或許是我們在詮釋休謨的政治哲學時可以把握的一
項原則。

也因此，無論最初建立政治社會的形式類似契約與否，它早已不在我們秉守政治義務的理由之列。

這並不是說，當服從政府成為一種習慣之後，人民便不再有反思其政治義務的必要性。事實上，〈論原初契約〉一文探討的便是政治義務的基礎，這也帶出了契約論詮釋對於該文的第二個誤解。與〈論原初契約〉一同於 1758 年出版的還有另一篇重要論文：〈論消極服從〉（“Of Passive Obedience”）。休謨的用意是希望讀者一同閱讀兩篇論文，以適切地理解他的政治義務概念，故他在〈論消極服從〉的開頭寫道：「於前一篇論文中（即〈論原初契約〉），我們竭力反駁了推行於本國的政治之思索體系……我們現在要檢視的是實際的後果」（*Essays*, 488）。於是，當我們遵照休謨的原意而一併閱讀兩文之後，我們發現對於休謨的契約論詮釋再次面臨了挑戰。這個挑戰是，休謨說：「這些思索性原則的體系都是恰當的；唯獨不是在其擁護者所意欲的意義上」（*Essays*, 466；黑體字為原文強調）。這意味著，休謨的目的既不在於支持人民有抵抗政府的權利，也不在於主張人民應消極地服從主權者；相對的，他企圖指出一條明路以調和兩派之間的紛爭，即訴諸一個根植於人性中的原則，以求因時制宜地審度人民的政治義務之界線，這個原則便是公共效益（public utility）。下述段落清楚地表明了休謨的觀點：

由於正義的義務全然建立於社會的利益之上，而此利益要求〔社會成員〕戒取彼此之財產，以保存人世間的和平；由此顯見，當實行正義將伴隨著極為有害的後果時，在此種特殊與迫切的非常時刻，該德行應當被中止而讓位給公共效益。「實現正義，那怕天塌下來」這句格言顯然有誤，為了手段而犧牲目的顯示的是一

個有違常理的義務觀念……忠誠的義務也是相同；常理教導我們，政府約束我們以對其服從，只因其在增進公共效益的傾向，在特殊狀況中，當服從〔政府〕將伴隨著公眾的毀滅時，該義務必永遠讓位於首要與原始的義務（即保全社會）。(Essays, 489)

於是，政府統治的基礎既非輝格黨人（Whigs）所擁護的原初契約，也非托利黨人（Tories）所主張的君權神授，而是根源自人性的經驗性道德原則——公共效益。據此，休謨有以下的重要宣示：

反抗政府（resistance）在特殊的緊急狀況中因而是被允許的，而證成此項舉措、並使它變得合法或可取的必要性之程度（the degree of necessity），這個問題只能留給優秀的思想家了。在此我必須承認，我始終傾向於將忠誠的約束緊密設限，而唯有當公眾身陷暴力與專制最高度的危害時，才將違反忠誠視為是危急情況中最後的避難所。(Essays, 490)

由此可知，休謨主張人民始終保有抵抗政府的權利，惟該權利之行使應當以公共效益為基準。反抗政治權威牽涉的不僅是行動者的身家性命，還時常波及社會其他成員，因為當社會混亂四起時，統治者勢必採取平日少見的高壓手段以鞏固自身的權威，故只有在暴政最為肆虐的情勢下，當人民已走投無路而僅餘訴諸抵抗一途時，此舉的結果才可能產生最大的效益，從而在抵銷其高昂的代價之後，使社會依舊能夠從中受益。據此，當高提也批評休謨他「對於現況的辯護來自於其社會地位的狹隘視野」，又說休謨相信「擁護現存機制此一舉動的效益優先於該機制本身的效益」，並告誡讀者毋須全盤接受休謨的

保守主義時（Gauthier, 1998: 41），我們再次看到了高提也對於休謨的一些誤解。高提也認為，休謨將個人的逐利之情、規則或制度的突顯性（salience），以及維護制度的穩定性連繫在一起，以解釋為何人民有遵守正義與忠誠的義務。依此觀點，每個人皆認定，相較於其他選項，擁護既存的政治制度乃是對於自身最有利的選擇；即便在服從現行體制的當下，個人時常感受到壓迫與威脅，但長久而言，維繫一個穩定的政治制度仍將對個人有利。將這種觀點歸於休謨的政治理論進而加以批判是不盡公允的。從以上的引文中，我們看到休謨是以公共效益而非個人利益作為政治義務的基礎，而他之所以對於反抗政府抱持著嚴謹的態度，理由在於：的確，個人在遭受政府任何不合理的對待時，皆保有反抗的權利，但倘若這樣的舉動在社會中形成一種不成文的規則而受到社會成員的普遍奉行，換言之，每個人皆因為遭受某些情節輕微的壓迫便訴諸反抗政府，如此一來，社會將終日處於人心惶惶的動盪之中，不僅法律的穩定性受到侵蝕，連同商業、道德、文教等人類生活的其他面向也將難以正常運行。這意味著，一旦放寬了行使反抗權的界限，社會整體不僅未受其利、反將蒙受其害。由此可知，休謨並非是一位受限於狹隘地域主義的守舊分子；相反的，休謨的政治哲學乃是建立於一個合理的效益原則之上，而他的保守傾向則是受此原則所規範下的結果。

若將本節與前一節的討論加以統整，我們可以得出，對於以下兩種人性觀而言，正義的道德義務可能具有截然不同的意義：一種人性觀天生具有利他的傾向並且依其本性自然地趨向社會生活，另一種人性觀則是基於自利與互惠而珍惜自身的社會成員身分和顧及他人的利益。本文認為，前一種人性觀更為貼近休謨的觀點，後一種人性觀則是契約論者的主張，卻被詮釋者誤植於休謨的正義理論之上。

倘若契約論者能夠更加認真地看待前述兩種人性觀之間的區分，他們或將發現，休謨以兩人同划一船渡河的情境來說明正義的習約之內涵實無不妥。首先，休謨所設想的情境可能是：兩位欲渡河的旅客同乘坐於船中，兩人手中各握持一把船槳，當兩人共同划動船槳時船方能前行。¹³ 契約論者的詮釋是，既然只有兩人通力合作才能使船開始移動，再加上一人將划動船槳若且唯若另一人也將這麼做，如此一來兩人都將划動船槳，故船將順利渡河而兩位旅客都將受益。既然需要兩人通力配合才能使船前行，再加上一人將不會划槳除非另一人也同樣付出勞力，也因此船中的乘客單獨一人划槳的情況將不會發生。然而，值得注意的是，倘若在某種特殊情況下，一人發現自己毋須付出勞力卻仍舊可以渡河，那麼他將不再具有划槳的理由，因為「搭便車」(free-riding) 是對他自身最有利的情況。相對的，本文詮釋下的休謨對此情境則有另一番不同的解讀。首先，我感覺自己有划動船槳的義務，並非因為唯有如此才能使對方也付出勞力，而是因為我希望渡河，同時我感覺到，我不應該成為搭便車的人。我之所以這麼感覺，乃是因為我具備同情共感的能力使我能夠感同身受地設想，若我企圖佔另一位乘客的便宜他將做何感受。於是乎，我感覺到只要自己希望渡河我便有義務付出勞力，而船中的另一位乘客也抱持相同的感覺，故我們都將順利抵達彼岸。然而，倘若我明確地知道另一位乘客壓根沒有合作的打算，如此一來划槳於我而言將不再是義務，因為無論我再怎麼努力划動手中的船槳也無法令船隻前進。從這個角度來

¹³ 雖然在《人性論》與《道德原理探索》中休謨皆援引了划船之例，但是對於此例之細節休謨並沒有具體的交代，當代研究者故而只能從理論的脈絡去推敲休謨所構想的情境。本文在此處對於划船之例的描述幾乎已經成為休謨的詮釋者之間的共識，可參見 Hardin (2007: 59; 2012: 303-318)、Barry (2010: 375)、Lewis (1986: 5-6)、Rawls (2000: 62)。

說，若我真有不勞而獲的機會，我仍將受到義務感的束縛，而拒絕平白享受另一位旅客勞動的成果。

對於契約論者來說，划船之例出現在休謨的正義理論中之所以顯得不妥，乃是因為於划船的情境中，一方的一舉一動皆在另一方的注視之下，故雙方皆無法不勞而獲；然而，正義代表著施用於社會整體成員之行為法則，其範圍與形態要比同船共渡來得廣闊並且複雜許多。身為社會的一分子，如同你我都將發現，在日常生活的不同場合中，我們或可以任意地違反社會規則的約束而不至於被旁人所察覺，例如隨地亂丟紙屑、深夜時在無人的路口闖紅燈、搭乘公共運輸系統時伺機逃票等。既然我們的不義之舉不一定會被察覺，別人將以為我們與他們自身一樣，依然為了維繫社會秩序而恪遵本份，也因此他們仍將繼續履行正義的義務使得社會生活維持順暢運行。這麼一來，背地裡違反正義的舉動使我們成了搭便車的人，我們既享有社會生活的好處，又在暗地裡狡猾地逃避為了享受前述好處所應該付出的代價，於是，我們成了最大的受益者並且不禁在心裡譏笑其他人的耿直與不知變通。這種現象，休謨稱之為「理性的壞蛋」(sensible knave) (EPM, 155)。只是，事情不會如投機者所設想的一般美好，既然社會其他成員同樣是理性自利的，他們也將想方設法成為「搭便車的人」以求自身利益的最大化，如此一來，社會秩序終會受到侵蝕而每個人都將蒙受其害。為了避免此一結果，個人故而需要某些人為的理由來督促他避免因為私利而逃避履行正義法則的義務，這個理由即為高提也筆下的假設性契約。然而，倘若休謨的人性論是如我們所理解的一般，則他將正義的習約類比為划船之例實則沒有不妥。無論是在履行正義或者划船渡河的情境底下，我們之所以會恪遵本分並非因為旁人的監督使得我們無從迴避應盡的義務，而是因為內在的道德感

(moral sense) 告訴我們應當從事正當的行為 (*Treatise*, 302-306)。也因此，無論在任何場合中、無論我們的舉止是否受到他人目光的注視，我們都把遵從正義的規範與協力維護社會秩序視為自身的義務，就如同船中兩人將自願付出勞力而協力渡河一般。這意味著，我們毋須訴諸假設性契約來創造我們的親社會性，因為我們天生便是如此，這是休謨的正義理論教給我們最重要的一課。

四、經濟論文中的人道關懷

在這一節中，讓我們接著關注“David Hume, Contractarian”一文所透露的另外一層重要意涵，即高提也認為休謨的正義理論顯露出對於財產制度之穩定性的喜好，而缺乏對於社會不平等的關懷。藉此，高提也的用意是以休謨為其自身的「正義即互惠」(justice as mutual advantage) 理論背書，同時挑戰以貝利為代表的「正義即公正」(justice as impartiality) 理論。¹⁴ 經由探討休謨的經濟論文，我們欲

¹⁴ 貝利在他的 *Theories of Justice* 中指出，西方哲學傳統中基本上包含了兩種類型的正義理論，分別是「正義即互惠」與「正義即公正」，貝利自己所闡述與辯護的是後者，前者則被用來傳達高提也的立場，同時也是貝利所批判的對象 (Barry, 1989; see also Barry, 1995)。即便如此，但由於兩者都是以契約或同意 (consent) 為基礎所發展而成的正義理論，因此這場哲學爭辯可以被看作是在泛契約論陣營內所進行的。以「正義即互惠」來說，自利是個人之所以選擇簽署契約並予以遵守的唯一原因，也因此，個人的義務是條件式的 (conditional)，亦即只有在對我有利的情形下，我才有理由恪守我的義務，也就是做出對他人有利的行為。當我們從互惠的角度來理解正義的形成與自身服從正義的義務時，我們便沒有義務去幫助那些難以對我們付出回饋的苦難者。在此，讓我們引述高提也的說法：「這（即契約理論）對於當前世界情勢的寓意是值得注意的。從契約論的觀點來說，人們很明確的只應該

反駁高提也的詮釋並彰顯休謨對於社會弱勢階層的關注。

前文曾經提到，高提也認為休謨的保守主義傾向主要源自於他將個人的逐利之情與規則或制度的突顯性連結在一起。更具體地來說，在經歷過自然狀態中的種種不便之後，個人逐漸意識到建立財產制度的好處與必要性，因此，對於個人而言，「與他的同伴就某種〔財產〕制度達成並維持協議攸關個人的重大利益」（Gauthier, 1998: 31）。在形成協議的過程中，個人可能有自己偏好的規則，不論是對自身較為有利或者是較符合其理想的，但另一方面他們也意識到，建立一套可以為眾人所接受並且盡快發揮功效的制度遠比建立一套完美的制度來得重要，「故相較於在可能的制度之間做選擇，每個人更關切的是就某個制度達成共識」（Gauthier, 1998: 31）。¹⁵於是，某些與人類的自然傾向及想像力相符的規則，換言之，也就是具有突

和那些與之合作將被證明為有利的人們進入契約關係。我們（即思維受到契約論意識形態所形塑的西歐人與旁系者）沒有理由去期待，與世界其餘地區中人口過剩或低度發展的人民合作會是對我們有利或有利的。考慮到地球資源的有限，他們的收益就是我們的損失。對於誰是我的鄰人這個問題，基進的契約論者（the radical contractarian）有一個簡明的回答。我的鄰人，依據我們的意識形態，即為那些我可以與之訂立一個相互有利的協議之人。除此之外，每個人都是我的敵人——我們將盡我們所能地去壓榨對方」（Gauthier, 1977: 159; see also Gauthier, 1986）。對於Gauthier的批評，可參見Moore（1994: 211-225）。就本文的關懷來說，高提也試圖讓休謨為其契約論立場來背書，就如同是讓休謨為上述的道德觀點來背書，這是我們所反對的。同樣必須說明的是，本文之所以提及貝利的理論觀點，目的是為了提供給讀者關於這場當代的政治哲學辯論一個較為完整的圖像，由於貝利的理論頗為複雜，要反駁他對於休謨的詮釋非本文力所能及。對貝利理論感興趣的讀者，不妨參考Kelly ed. (2000)所主編的論文集，當中對於「正義即公正」契約論有多方的探討。

¹⁵ 社會中涉及資源分配的規則或制度不總是公正的，甚至可能允許某些不正義在其底下發生，但一個社會的成員卻仍舊仰賴此一制度或規則作為辨別是非的基礎，有關這個現象的探討，請見Waldron (2001: 10-35)。

顯性的規則將自然而然地受到青睞，例如佔領 (occupation)、時效 (prescription)、添附 (accession)、繼承 (succession) 等 (*Treatise*, 324-330)。¹⁶ 高提也接著批評：

使用突顯性在可能的習約與規則之間做選擇，就其效果而言，乃是高度保守的。想當然耳，此一保守主義反映的是休謨的堅持，也就是儘管財產制度為不可或缺，在數個制度之間選擇了何者則顯得無關緊要。在有關休謨理論的批判性討論中，我們或將想要質疑這個堅持。我們或將質疑，是否現下擁有 (present possession)、繼承 (inheritance)、優先權 (precedence) 等將得到所有人的利益認可 (interested recognition)。(Gauthier, 1998: 32)

本文認為，在以下兩個意義上，高提也上述的評論是可受質疑的。首先，休謨對於財產規則的探討主要出現在他的哲學作品中，即《人性論》與《道德原理探索》，是故，關於這些規則，休謨提供的主要是一個描述性的討論而非規範性的證成。換言之，休謨僅是就這些規則之所以存在於人類社會中提供一個心理學式與社會學式的因果解釋，休謨似未曾表示，這些規則體現了其理想中的正義社會應該遵循之法則。從這個角度來說，高提也批評的保守傾向並非休謨的規範性學說所欲辯護的對象，而是休謨的道德科學所描述與解釋的、一個源自於人性的自然特徵。另一方面，在高提也能夠妥善地批評休謨的「堅持」之前，他可能首先必須釐清，突顯性的概念之所以在休謨解

¹⁶ 高全喜對於休謨的財產理論乃至於其政治哲學有深入的分析與探討，請參見高全喜 (2004)。

釋財產制度的起源時顯得如此重要，乃是因為具備此一特徵的規則與制度最能夠有效地滿足人類對於社會生活的自然需求。換言之，將突顯性與人類的逐利之情連結在一起只是過於簡化的看法，並忽略了人性中多種情感對於形成社會生活的貢獻，例如兩性之間的感情、父母對於子女的憐愛、子女對於父母的孺慕，以及不同家庭之間的友誼等。倘若轉向休謨的經濟論文，我們看到的是他對於社會不平等的嚴厲批判，以及對於社會公義的疾呼，如此鮮明的規範性立場是讀者們在休謨的哲學作品中甚少見到的。¹⁷

在考察古典時期常見的階級不平等時，休謨明白指出，他對於該現象與經常伴隨而來的殘酷及人性泯滅深感不認同。倘若人類的歷史之於休謨而言象徵著文明的進步史，又倘若這樣的進步在休謨眼中具備任何道德上的涵義，那麼，最重要的無非是人性中的人道與同情共

¹⁷ 讀者或許會質疑，倘若休謨的思想中同時蘊含了對於事實的描述，以及對於規範的證成兩個面向，他是否會抵觸了自身所提出的著名的「休謨鐵則」（Hume's Law），也就是在邏輯的意義上我們根本無法從實然命題推導出應然命題（Hare, 1972: 20, 43-44）。休謨確實在《人性論》中提到了實然命題與應然命題的差別，然而，他是否認為兩者之間存在一條無法跨越的鴻溝，換句話說，究竟「休謨鐵則」是休謨自己所提出的，或是得自於後世研究者對於休謨的思想之詮釋，這仍是一個受到爭議的問題。作者基本上反對海爾（R. M. Hare）所提出的形式主義詮釋，以及將「休謨鐵則」歸諸休謨的觀點。相形之下，麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）對於這個問題的爬梳似乎更具有說服力。麥金泰爾認為，休謨不僅並未在事實與價值之間挖鑿一道無法逾越的鴻溝，相反的，休謨的哲學正是在啟蒙運動的世俗化氛圍中，為人類社會所奉行的各種價值與規範尋找一個經驗性的基礎而努力。進而言之，人性中的各種情感運作之所以在休謨的哲學中佔居如此重要的位置，他並特別在《人性論》的第二書以之為主題而加以闡述，正是因為情感象徵著人性對於外在諸多事實的反應，而此些反應或自然而然的、或經過人為教化的，又將形成我們做出價值判斷的基礎（MacIntyre, 1968: 240-264）。關於這個問題較為詳盡的介紹與論證，可參考曾國祥（2009，頁 71-120 註 6-11）、郭秋永（2006）與陳建綱（2011）。

感的能力隨著歷史的演進而逐步受到培養與提升。¹⁸ 換言之，休謨在意的是，每個人在汲汲營營於自身的幸福之外，也開始感覺到自己對於他人的福祉同樣擔負著義務，此種將自身與他人的苦樂擺放於同一個天秤上衡量的意識，即為休謨對於平等的定義，並早在《人性論》出版時就已經是休謨哲學的一個根本原則。¹⁹ 此外，如同本文前一節所討論的，對於休謨的平等概念至為關鍵的同情共感又與家庭教育密不可分。社會心理學家也同意這樣的觀察，根據他們的研究，緊密而穩定的家庭關係對於開發人類的同理心而言具有相當關鍵的功用（Frazer, 2010: 180）。

在一篇名為〈論商賈〉（“Of Commerce”）的論文中，休謨肯定對外貿易有助於提升國力與增進人民的幸福。據休謨觀察，人類天生喜好新穎的事物，因此他們傾向購買舶來品更勝於改良本國的產品；此外，若是能將國內冗餘的貨品輸出至有此需求的國家，亦不失為雙贏的做法。於是，隨著貿易的精神逐漸在社會中興起，人們也「變得熟悉於奢華的愉悅與商賈的利潤」，而一旦喚醒了人們對於「精緻與勤奮」的喜愛，他們又將設法改進國內外的貿易行為（*Essays*, 264）。於是，「與陌生人的商賈」（a commerce with strangers）陶冶了人們的親社會性，它使人們掙脫原本怠惰而緩慢的生活型態，並勇

¹⁸ 有關休謨思想中所蘊含的進步主義傾向，可參考 Baier（1991）的闡釋及 Chen（2004: 177-178, 185 n. 26）。

¹⁹ 雖然，在《人性論》中休謨的用意主要在於描述而非增進該原則，他寫道：「一位天性良善之人發現自己頃刻間便感受了其同伴的心緒；即使是最驕傲與自負之人亦受其同胞與相識者的影響。一個歡樂的表情給我的心靈注入了喜悅與溫暖；同樣的，一個憤怒或憂愁的表情很快便令我感到沮喪。敵意、憎恨、敬重、愛、勇氣、歡樂與抑鬱；比起我自身的自然性情與傾向，我對於這些激情（passions）的感受更多得自於〔情感的〕交流（communication）」（*Treatise*, 206）。

於追求「一種更為光彩的生活方式」，這是他們的先祖所難以企求的（*Essays*, 264）。與此同時，對外貿易的普及也使得商人此一新興階級逐漸成形，身為這股趨勢底下最顯著的受益者，商人們挾著可觀的財富與古老的貴族勢力相抗衡，並迫使後者釋出長久以來掌握在他們手中的政治權力。而群起仿效的結果使得貿易的思維與技巧進一步在社會中擴散，隨著越來越多的人力投入這個行業，本國的產業為了與舶來品相競爭必將尋求技術的改善與成本的降低。結果是，人們將勇於探索原本未知的世界以滿足他們對於效益的追求（*Essays*, 264）。

特別值得注意的是，休謨也留意到隨之而來的資源分配不均等現象，他說：「公民之間太過顯著的〔財富〕失衡會削弱任何國家」（*Essays*, 265）。就如同每項新穎的技術一旦為更多人所熟悉，必將於社會更加有利，倘若由這些新技術所生產的產品也能夠為更多人所擁有，其效益亦將更為可觀：

可能的話，每個人都應該享受其勞動的果實，以擁有生活中一切的必需品和許多的便利品。沒有人可以懷疑，這樣的平等是最適合人性的，而且它給貧窮者所增添的幸福要遠多於它給富人所減少的。（*Essays*, 265）

此處，我們看到休謨訴諸效益的最大化原則以證成社會平等的落實。在富人眼中看似多餘的一塊麵包，看在貧窮人眼裡卻是足以保命的珍貴糧食，因此若能更加平均地分配資源以杜絕財富壟斷，社會整體之福祉必將隨之增進。

休謨在另一篇論文〈論貨幣〉（“Of Money”）中批評重商主義（mercantilism）時，也展現了同樣的平等主義關懷。重商主義主

張，一國之國力和財富與該國境內所流通的貨幣數量成正比，休謨則反駁道：「貨幣的缺乏不會損害任何國家：因為人員（men）與商品（commodity）才是每一個社群的真實力量」（*Essays*, 293）。真正於國力有損的是貨幣僅為少數人所把持，故而阻斷了其順暢流通（*Essays*, 293-294）。據休謨觀察，倘若貨幣能夠普及於一國境內，統治者將更能平均地從國內各處徵得稅收，不僅國家的財政不會成為少數人肩上的沉重負荷，國力也將隨之增強（*Essays*, 294）。

接下來，再讓我們共同反思休謨的另一篇論文〈論古代國家的人口稠密〉（“Of the Populousness of Ancient Nations”）。於該文中，休謨的主要目的除了反駁奴隸制度的存在與人口興盛之間存在任何正向關聯之外，他更針對此一制度及其擁護者提出嚴厲的批評：

……普遍而言，即便在當前歐洲最為專制的國家中，比起古時最繁榮興盛的時期，人性都要享有更多的自由。臣服於一個小城的領主要比服從一個偉大的帝王更為悲慘；就如同家庭中的奴隸制度遠比任何政治上的從屬更為殘酷與壓迫。統治者在位置上與階級中離得我們越遠，我們就享有更多的自由；我們的行動也更不受到控制與監視……。（*Essays*, 383）

這段文字所傳達的，無論是休謨對於人性尊嚴的捍衛，或是他對於平等與自由的珍視，再再都對於高提也的詮釋構成挑戰。倘若讀者們對此仍有疑慮，請再讓我們一同閱讀以下的字句：

〔奴隸制度下的主人們〕自幼便習於對旁人頤指氣使與踐踏人性（trample on human nature），單是如此泯滅人性便足以令我們對

於絕對的宰制（unbounded dominion）感到作嘔。或許可以說，奴隸制度乃是使得古代的風俗既嚴苛又野蠻的主要原因；該制度令每個有地位之人都成為心胸狹隘的暴君，並在奴隸們的諂媚、奉承與卑下品格中受到教養（*Essays*, 383-384）。

看到這裡，我們更能合理地懷疑，若休謨如高提也所評述的，屬於社會階級中目光偏狹的既得利益者，休謨便無需如此大費周章地批評奴隸制度。因為，長久存在於人類歷史中的奴隸制度所維護的正是該制度下的統治階層之利益。況且，依據高提也的「正義即互惠」理論，奴隸階級不具備生產工具，以至於對正義所保障的交換機制沒有實質的貢獻，因此他們被排除在高提也的正義理論之外。換言之，假若休謨認同高提也的觀點，他便無須為了奴隸階級的遭遇抱屈。再者，若如高提也所言，即休謨的正義理論之基礎在於個人之自利而非社會公益，當面對奴隸制度底下的主人如鼓勵牲畜繁殖一般地鼓勵他們的奴隸生育，或是當富人視其奴隸如牲口，而僅企求從他們的生存（being）中獲利，卻對他們的福祉（well-being）毫不在乎時，休謨似乎也無須感嘆和予以譴責了（*Essays*, 386-387）。

五、以人性取代理性作為正義的基礎

以上，經由檢視“David Hume, Contractarian”一文與反思高提也對於休謨之詮釋，我們希望達成的是為休謨的政治理論於當代之研究保留一個較為寬廣的詮釋與理解空間。作為當代最出色的契約論者與分析哲學家之一，高提也於論文中展現了深厚的學養與論證功

力。然而，也正是因為高提也的著作所具備之影響力，本文因此必須指出其有待商榷之處，為的是避免眾多讀者通過閱讀高提也的論文，而對於休謨的正義理論形成不甚正確的認識。本文之所以反駁高提也將休謨的正義理論詮釋為建立於人類的理性與自利之上，原因不在於否定理性自利屬於人性的一部分，而在於人性是一個比理性自利要寬廣、豐富得多的概念，其中所蘊含的想像力、道德情感、同情共感與自然德行等，無一不在人們的日常生活中發揮顯著的作用。倘若僅是為了追求理論建構與詮釋上的便利性——休謨將此形容為對簡潔性的愛好（love of simplicity）並以霍布斯主義者（Hobbit）為其代表（*EPM*, 165-166）——卻忽視了人性的多樣與複雜，這其實無助於我們理解休謨的政治哲學。對此，我們願意提供兩個理由供讀者參考，並作為本文的結論。首先，高提也所繼承的先驗式（*a priori*）哲學傳統一直是休謨所念茲在茲欲批判與反駁的對象。即便詮釋者們對於休謨終身的哲學思想之發展是否維持一致性始終未能取得共識，但他採取牛頓（Isaac Newton）的觀察與實驗法來研究人類的道德世界，並在拆解宗教與形上學的先驗性前提之後，重新以人類的心理機制為基礎來建構他的政治與道德哲學，這一點卻是多數研究者在詮釋休謨思想時的共識。²⁰ 誠如 Michael Frazer 所言，霍布斯、曼德維爾（Bernard Mandeville）、馬克思（Karl Marx）及羅爾斯（John Rawls）等理論家，²¹ 與休謨、亞當斯（Adam Smith）等的差別在於，前者屬於採取先驗式哲學路徑的理性主義陣營，後者

²⁰ 關於這一點，可以參考 Passmore（1980）、Miller（1981: 19-20）、Mackie（1980: 6）、Stroud（1977: ch. 1）、Kemp-Smith（1941: ch. 3）、Biro（1993）等；亦可見 Noxon（1973）對此觀點的批判性反思。

²¹ Frazer 雖未提及 Gauthier，但 Gauthier 的哲學立場屬於這個理性主義的陣營殆無疑義。

則屬於採取後驗式（*a posteriori*）哲學路徑的道德情感學派（moral sentimentalism）（Frazer, 2010: 8-9）。相較於理性主義獨尊理性、視理性為推导出道德原則的唯一合理基礎，道德情感主義則是從理性主義停止思考之處開始進行反思，也就是他們更重視生活在真實世界中的人們，是在何種道德情感與心理機制的驅使之下而形成與遵守那些約束著他們行為的社會規範。這一點區分是甚為關鍵的，因為它將引領我們看到共同發生於 18 世紀的兩場思想啟蒙運動，其一是我們所熟知的以理性、自利、社會契約、自然權利等數個核心概念所共同交織而成的思潮；另一則是一般較為陌生的、卻同樣在 18 世紀發展到巔峰並包含多位重要思想家的思想運動，主要代表人物有夏夫茲柏里（Third Earl of Shaftesbury）、巴特勒（Joseph Butler）、哈奇森（Francis Hutcheson）、休謨、亞當斯密與赫德（J. G. Herder），其核心概念則是情感、親社會性、同情共感、習約與效益。本文之所以堅持休謨的人性觀與習約等重要概念不可輕易被化約為理性自利與契約的同義詞，目的在於保留思想家們的理論資源之豐富性與多樣性，這就涉及稍早所提及的第二個理由。從休謨的角度出發，雖然他對於構成第一股啟蒙思潮的核心概念都嚴加批判，但值得注意的是，休謨的關懷從來不在於徹底否定這些概念的重要性。不論是理性、自利、社會契約、自然權利等，休謨並不否認這些概念在人性與政治理論當中具有一定程度的重要性，經由批判它們並欲以另一套論述取而代之，休謨希望傳達給讀者的是：理性自利固然是人性生而具有的特徵，但卻非唯一、甚至不是最重要的特徵；以契約所象徵的互惠性及維護個人與生俱來的自然權利來理解社會生活的性質，來看待人際間、以及公民與國家間的關係固然有其道理，卻難以窮盡社會關係與政治生活的豐富道德意涵。而在休謨所處的世俗化年代中，或許亦如在當前的

時代中，這一切都與我們如何觀察與界定「人性」有關。化約了人性，我們所忽略的不僅是休謨建立其人性科學的苦心，更淺薄化了我們對於社會關係的想像——關於時時刻刻出現在周遭的他者與我們自身之間的關係。

參考文獻

休謨原著及縮寫

Essays

- 1987 *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.

EPM

- 1998 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.

Treatise

- 2000 *A Treatise of Human Nature*, eds. by David Fate Norton and Mary J. Norton, with editor's introduction by David Fate Norton. Oxford: Oxford University Press.

中文部分

高全喜

- 2004 《休謨的政治哲學》。北京：北京大學出版社。

郭秋勇

- 2006 〈價值中立：實然與應然之間的糾葛〉，《政治與社會哲學評論》，19期，頁153-214。

陳正國

- 2012 〈陌生人的歷史意義——亞當史密斯論商業社會的倫理基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，83本4分，頁779-835。

陳建綱

- 2011 〈從同情共感到效益：論《人性論》與《道德原理探索》〉

的異與同》，《政治與社會哲學評論》，38期，頁1-56。

曾國祥

2009 《主體危機與理性批判：自由主義的保守詮釋》。台北：巨流。

外文部分

Albee, Ernest

1902 *A History of English Utilitarianism*. London, New York: Swan Sonnenschein, Macmillan.

Ashcraft, Richard

1987 *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin.

Baier, Annette

1991 *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

Barry, Brian

1989 *Theories of Justice, A Treatise on Social Justice*. London: Harvester Wheatsheaf.

1995 *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.

2010 "David Hume as a Social Theorist," *Utilitas* 22(4): 369-392.

Batz, William

1974 "The Historical Anthropology of John Locke," *Journal of the History of Ideas* 35(4): 663-670.

Berry, Christopher

1997 *The Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Biro, John

- 1993 “Hume’s New Science of the Mind,” in David Fate Norton ed., *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-63.

Chen, Jeng-Guo

- 2004 “William Lothian and the Belles Lettres Society of Edinburgh: Learning to be a Luminary in Scotland,” *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 27(2): 173-187.
- 2008 “Providence and Progress: The Religious Dimension in Ferguson’s Discussion of Civil Society,” in Eugene Heath and Vincenzo Merolle eds., *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature*. London: Pickering and Chatto, pp. 171-186.

Darwall, Stephen

- 1994 “Hume and the Invention of Utilitarianism,” in Michael Stewart and John Wright eds., *Hume and Hume’s Connexions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, pp. 58-82.

Frazer, Michael

- 2010 *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Gauthier, David

- 1977 “The Social Contract as Ideology,” *Philosophy & Public Affairs* 6(2): 130-164.

- 1986 *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- 1998 “David Hume, Contractarian,” in David Boucher and Paul Kelly eds., *Social Justice: From Hume to Walzer*. London: Routledge, pp. 17-44.

Hardin, Russell

- 2007 *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- 2012 “Hume’s Human Nature,” in Alan Bailey and Dan O’Brien eds., *The Continuum Companion to Hume*. London; New York: Continuum, pp. 303-318.

Hare, Richard M.

- 1972 *Essays on the Moral Concepts*. London: Macmillan.

Hart, Herbert Lionel Adolphus

- 1994 *The Concept of Law* (2nd rev. ed.), with a postscript edited by P. A. Bulloch and J. Raz. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas

- 1994 *Leviathan*, ed. with an introduction and notes by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Kelly, Paul ed.

- 2000 *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-Reading Brian Barry’s Justice as Impartiality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kemp-Smith, Norman

- 1941 *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan.

Lewis, David

1986 *Convention: A Philosophical Study*. Oxford: Basil Blackwell.

MacIntyre, Alasdair

1968 “Hume on Is and Ought,” in Vere C. Chappell ed., *Hume*.
Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 240-264.

Mackie, John

1980 *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.

Miller, David

1981 *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*.
Oxford: Clarendon Press.

Moore, Margaret

1994 “Gauthier's Contractarian Morality,” in David Boucher and
Paul Kelly eds., *The Social Contract from Hobbes to Rawls*.
London; New York: Routledge, pp. 211-225.

Noxon, James

1973 *Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods*.
Oxford: Clarendon Press.

Passmore, John

1980 *Hume's Intentions*. (3rd ed.) London: Duckworth.

Plamenatz, John

1958 *The English Utilitarians*. (2nd rev. ed.) Oxford: Basil
Blackwell.

Rawls, John

2000 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by Barbara
Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rosen, Frederick

2003 *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge.

Stroud, Barry

1977 *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.

Waldron, Jeremy

2001 “Property, Honesty, and Normative Resilience,” in Stephen Munzer ed., *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*. New York: Cambridge University Press, pp. 10-35.

Whelan, Frederick

1985 *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Abstract

There is a trend that forms lately in the study of David Hume's political thought, namely an increasing number of scholars now regard Hume's theory of justice as founded on the idea of social contract. This view deviates from Hume's conventional image which proposed significant criticism of social contract theory. To evaluate this interpretive perspective, this article focuses on David Gauthier's "David Hume, Contractarian". Gauthier's essay has two implications. First, Gauthier argues that whereas Hume's theory of justice is founded on a principle of utility, utility for Hume does not reveal the general welfare of society as what utilitarianism defends, but mutual advantage compatible with a contractarian account of morality. Second, Gauthier emphasizes the conservative tendency of Hume's political thought, and he rejects that there is a concern for distributive justice in it. This article argues that, unlike Gauthier's view, Hume thinks that human nature may not be reduced to the psychology of selfishness. On the contrary, men's natural sociability and sympathy are crucial to Hume's theory of justice. Moreover, if Gauthier took Hume's economic essays more seriously, he would have found Hume's criticism of slavery and oppressions. On that account, it seems not fair to depict Hume as a conservative indifferent to social inequality.

Keywords: David Hume, Justice, Social Contract, Sociability, Utility