

政治與社會哲學評論

第 31 期 2009 年 12 月 頁 1-32

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 31, December 2009, pp. 1-32

倒讀《厲威也憚》： 論霍布斯的弔詭及其可能的解決

孫善豪

國立政治大學政治學系

A Reversal Reading of *Leviathan*:
On Hobbes's Paradoxes and Their Possible Solutions

by

Shan-Hao Sun

Department of Political Science,

National Chengchi University

polidee@nccu.edu.tw

收稿日期：2009 年 5 月 6 日；通過日期：2009 年 8 月 25 日

摘 要

一般對霍布斯《屬威也憚》的讀法都是從頭正面讀起：從人性到自然狀態到國家建立……。但是依此順序，則會遇到各種弔詭：民主弔詭、主權弔詭、建國弔詭等。為免除這種種弔詭，本文建議：應該顛倒閱讀的順序：將上帝或耶穌作為主權者當作既予的或先驗的前提，如此則各種弔詭才或許有可能迎刃而解。

關鍵詞：《屬威也憚》、主權、弔詭、臣服、耶穌是基督



智慧藏

一、提問

霍布斯的著作，就相關於本文之部分而言，其犖犖大者為：

1650 《自然法與政治法之元素》(*The Elements of Law, Natural and Political*)

1651-58 《哲學原理》(*Elementa philosophica*)，其中包括了：

1642 《論公民》(*De Cive*，拉丁文原本)

1651 《關於政府與社會之哲學基礎》(*Philosophicall Rudiments concerning Government and Society*，*《論人》*〔*De Homine*〕與*《論公民》*〔*De Cive*〕之英譯本)

1655 《論物體》(*De Corpore*，拉丁文原本)

1656 《論物體》(*De Corpore*，英文譯本)

1658 《論人》(*De Homine*，拉丁文原本)

1651 《厲威也憚》(*Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*，英文原本)

1668 《厲威也憚》(拉丁文譯本)

依此著作目錄，應該已約略可以看出：霍布斯是一位體系性的思想家，或至少是一位企圖將其思想體系化的思想家；他顯然試圖把外在自然（物體、客體）、人（主體）、政治（主體際）這三個窮盡的方面，熔一爐而冶之。¹

¹ 所謂「窮盡」是說，三者其實可以被看成一個三段論式：自然是大前提（普遍）、人是小前提（特殊），國家是兩者的綜合：結論（單一）。

而如果確如馬克思所說：「研究是從事後開始的」（*MEW* 23: 89），那麼，《厲威也憚》作為霍布斯生前最後、也最有名（儘管或許是聲名狼藉）的著作，毋寧應該有一個關鍵位置。在該書裡，霍布斯處理了「人」和「國家」（政治），而未及「物體」。所以，似乎可以說：霍布斯主要關心的，其實是整個「哲學原理」中的後兩部分，即「人」與「人際」（政治）。

但是，無論霍布斯自己如何偏重，在這個「自然、人、政治」的三分裡，卻都很突兀地出現了一個似乎無法歸類的「宗教」：《論人》的第 14 章是〈論宗教〉；《論公民》的第三部分也是「論宗教」，而至為可怪的是：《厲威也憚》甚至以一半以上的巨大篇幅討論了宗教：《厲威也憚》由四個部分組成：論人、論國家、論基督教體系的國家、論黑暗王國。這四個部分，又可以大分為二：前兩部分是俗世的、後兩部分是天國的；前兩部分是「理性哲學的」，後兩部分是「啟示宗教的」。

這是一件奇怪的事：為什麼霍布斯總是要談宗教問題呢？為什麼在《厲威也憚》這部代表性的書裡，要把現世與彼世、塵世與宗教這兩種不同的東西，似乎硬塞在同一本書裡呢？因為：（1）無論就《論公民》或《厲威也憚》本身的結構而言，似乎毫無必要處理基督宗教問題，或者說：它們與基督宗教似乎全然沒有任何必然的關連。（2）霍布斯對於「上帝王國」或「天國」的理解，根本不同於一般。因此，如果他是想用這些「奇特的」解釋來「增強」他的論點，則其實是無謂的、或至少是徒增紛擾的。

如果說：這只是霍布斯當時的某種流行、從而只是某種時代限制，² 那麼，這個回答其實沒有回答什麼。因為，如果宗教問題的討

² 這是 Sabine 的暗示，見 Sabine（1973: 438）。

論確實是霍布斯當時某種時代氛圍，那麼，這種宗教問題就對霍布斯來說是一個**確實**的問題、一個**確實重要**的問題：它不可能從霍布斯學說裡——像摘除盲腸那樣——輕易地摘除。是則，究竟《厲威也憚》（以及《論公民》的第三部分）篇帙浩繁的「啟示宗教」的部分，為什麼是必須的呢？

這樣的疑問，誠然只有使霍布斯重起於地下，才能有真正的解決了。但是，如果批判地思考一下，則這樣的疑問，或許，其實來自於：歷來都把《厲威也憚》正著讀、從頭讀起了；而關鍵，或許，反倒在於：倒過來讀。

二、「正讀」之下的霍布斯困境

在「正讀」的順序下，亦即從人的「自然」或「人性」開始、經過自然狀態、自然律，到建立國家，然後很突兀地接上上帝之國，則整個《厲威也憚》的論述次序是：

1. 人是某種有認識能力、追逐利益、愛榮譽……的動物。
2. 他們因為這種天性而處於自然狀態，亦即戰爭狀態之中。但是這種狀態使他們彼此無法和平相處，以致一切努力、一切文明都不可能。
3. 為了避免這種戰爭狀態，人們會出於理性，彼此訂立契約：每個人都授權予同一個第三者（哪怕只是個癩三？），以他的意志為意志，藉此建立一個共同體，在這個共同體裡，內部和平得以實現、外侮得以祛除，人人得以安居樂業。

4. 然後（可能所有讀者都會覺得莫名其妙地），這個「普遍人類處境」就突然開始和基督教打起交道了。

這裡的立論，在在有其「革命」之處，例如以一種唯物論甚至機械論的方式理解下的人來取代「人是（無條件的）理性動物」、例如以孤立個人來取代「人（本來就）是政治動物」、例如以「自然狀態＝戰爭狀態」，以及從而「國家是人造的」來取代「國家是自然產生的」……等等。³ 這些革命性的觀點，或許對於已經習慣於「現代性」的人來說，已是稀鬆平常的老生常談了。但是，即使不顧這些觀點在歷史中的革命性，而純僅以現代觀點來「徵候地」閱讀，⁴ 則《厲威也憚》也似乎仍然不是邏輯嚴密、毫無弔詭的。

（一）民主弔詭

幾乎和所有古典的以及現代初期的政治思想家一致，霍布斯在《厲威也憚》第 19 章裡，依「統治者人數多寡」區分了三種國家：

顯然，只會有三種國家。因為代表者必須是一個人或多個人；而如果是多個人，則或是所有人的集合、或是部分人的集合。當代表者是一個人時，國家是**君主制**：當〔代表者〕是將會來的（will come together）全體人的集合時，則是**民主制**，或平民國家；如果〔代表者〕只是部分的集合，那麼就叫作**貴族制**。（L: 142/239）⁵

³ 這些「革命」主要都針對的是亞里斯多德。

⁴ Symptomatic reading。此詞借用自阿圖色，見 Althusser and Balibar (1970: 28 etc.)。

⁵ L 為 *Leviathan* 之縮寫。括號中數字，前者為中文本頁碼（黎思復、黎廷弼譯，1996），後者為英文本頁碼（C. B. Macpherson ed., 1985）；引文都依英文本有所修改。

這個看似非常古典（從而理所當然？）的政體分類，放在霍布斯的革新了的國家理論裡，卻顯得有些格格不入。因為，霍布斯的「主權者」或國家，並非如亞里斯多德所主張的那樣是「由自然長成的」，而是「人為的」，或者說，是由某種訂約或授權的自主行動才產生的——這也正是前所謂霍布斯國家理論「革命」之所在之一。這種自主行動預設了一個人對人是狼（*homo homini lupus*）或所有人對抗所有人（*Bellum omnium contra omnes*）的無政府的自然狀態。正是由於理性的作用（即自主行動），才使得「狼」（*lupus*）變成了「上蒼」（*Deus*）（*C*: 89, 101；Schmitt, 2003:48）。但是，這個作為「自然狀態」與「國家」之間的中介的自主的、理性的授權或訂約的行動，卻不會是集體的，反而只能是——配合於自然狀態——個別的。因為，霍布斯自己說得很清楚：

將全體群眾作為一方與之〔按指主權者〕訂約，是不可能的，因為他們在那時還不能成為一個人格。（*L*: 134/230）

「全體」（作為一個人格）只能是一個「結果」：是各個單一個人各別授權或訂約、成立「代表」之後的結果，在此之前，則並無「全體」可言。換言之，「全體」必須以「代表」為前提：無此前提，就沒有全體。

但是如此一來，則民主制就不可能了。因為所謂民主制，正是以全體（它必須以代表為前提）為代表（只有它才使得全體可能）。試問：一群還沒有代表、因而零零散散的烏合之眾，如何可能把他們的「全體」（這正是他們所不可能是的）當成代表、以便再重新把他們自己變成一個「全體」呢？反過來，如果已經有一個「全體」足堪

擔任這群烏合之眾的「代表」了，則他們（這個全體＝烏合之眾）又何必以這種授權、訂約、代表……的迂迴手段，畫蛇添足地另外去成立一個什麼全體呢？

誠如史金納（Q. Skinner）指出：「霍布斯從未解釋集體如何能夠代表國家」（1999: 20n.）。亦即，如果要解決這個弔詭，則必須對霍布斯另做詮釋。這也就是史金納的作法：和解決所有其他弔詭一樣，這裡必須拉開兩個層次，或者說：把一個自我指涉的命題拆成兩個獨立的命題。在霍布斯這裡，這就意謂了必須把「三種國家」和「締約建國」區分開來，成為兩個階段：必須先以某種方式（在霍布斯這裡是授權與締約）確立代表者或主權者的（空缺的）位子（權力之位，seat of power），然後才是「誰坐在這個位子上」的問題——是一個人嗎？是部分人嗎？還是全部人？如此，則「主權者」與「國家人格」區分了開來，前者成為後者的代表、後者則是前者的授權人（*ibid.*: 18ff.）。⁶

對於相互締約與授權，霍布斯在《厲威也憚》第 17 章中是如此說明的：

把大家所有的權力和力量付託給某一個人或一個「能通過多數的意見把大家的意志化為一個意志的」多人組成的團體。⁷ 這就等

⁶ 史金納在該文中並不是要解決此處所謂「民主弔詭」，不過他的詮釋可以有助於這個弔詭的解決。

⁷ 此處這個團體應指議會。但是值得注意的是：如果議會作為一個多數人的集合，確實可以以某種方式「通過多數的意見把大家的意志化為一個意志」，則何以全體人不能以同樣的方式達成同樣的結果？反之，如果全體人除非經過授權、否則不能成為「一個意志」，則何以議會作為多數人的集合又可以？這顯然是霍布斯的一個矛盾或盲點——盲點意指：他把經驗中的「確實有議會」當作一個毋須質疑的前提了。

於是說，指定一個人或一個由多人組成的集體，來代表他們的人格，每一個人承認授權於如此承當本身人格的人在有關公共和平或安全方面所採取的任何行動、或命令他人做出的行動，在這種行動中，大家都把自己的意志服從於他的意志，把自己的判斷服從於他的判斷。這就不僅是同意或協調，而是全體真正統一於唯一人格之中；這一人格是大家人人相互訂立信約而形成的，其方式就好像（as if）是：人人都向每一個其他的人說：**我承認這個人或這個集體，並放棄我管理自己的權利，把它授與這人或這個集體，但條件是：你也把自己的權利拿出來授與他，並以同樣的方式承認他的一切行為。**這一點辦到後，像這樣統一在一個人格之中的一群人，就稱為國家，在拉丁文中稱為城邦。這就是偉大的厲威也憚，或寧可（更恭敬地）說：會死的上帝的誕生。（L: 131-132/227-228）

國家、主權、或厲威也憚之所以出現，是由於每個人都個別地、自願地匍伏於茲：每個人都對同一個「別人」說：「非任吾意、吾唯汝意是從」（not what I will, but what thou wilt）。⁸ 這個「別人」，現在，不再是「非哪個人不可」了——儘管仍可以是全部人、部分人或一個人——反而是「不管哪個人」了，於是，民主弔詭，乃可以被解消。換言之，每個人都拋卻自己的意志、而以某個人（或某個集體）的意志為自己的意志，則代表者、主權者、國家或厲威也憚的位子，就會因此而被空出來、從而被確立。一旦這個位子被確立下來了，則究竟是一個人、或是部分人、或是全部人坐上這個位子，就都無關宏

⁸ 這據說是耶穌最後的禱告，見 *HB* (Mark14: 36)。

旨了：反正「主權者」與「臣民」、「代表者」與「被代表者」、「被授權者」與「授權者」的「關係」，已經確立了。

（二）主權弔詭

這個建立主權的過程的「獨立化」，雖然或許可以解決「民主弔詭」，但是它本身，卻未必是沒有問題的——甚至，它本身也是一個弔詭。

正如史金納強調的：霍布斯異於當時的議會民主派在於：他不承認有人民體（body of the people）這回事（Skinner, 2005: 169）。因此，授權並非人民整體授權，而是每個個人各別授權。只不過，這個授權以「你也授權」為條件，而這就是人與人彼此訂立的契約內容。這樣，似乎大可以想像：建立主權是一個動態的「過程」、而非靜態的「狀態」。主權者的臣民其實可以經由愈來愈多（原本自然狀態下的）個人的授權與訂約而不斷增加。例如，原本有兩個人締約彼此放棄權利、授權予第三者，這樣就已經成立一個主權了。然後，有第四個人與前兩人分別訂約、也放棄自己所有權利；然後有第五個、六個……乃至千千萬萬個人都如此做，這樣，國家的規模就會不斷由小擴大。在每一次擴大中，國家成員的數量都是確定的：它僅只受制於訂約與授權的人數，亦即：訂約者有多少，國家成員就有多少。反之，那些沒有訂約與授權的人，就是自然狀態下的個人，而不會被算入國家臣民。換言之，並非以「全體」為主體來訂約，而是以訂約者來界定全體。這應該是「沒有人民體」、「烏合之眾經由國家而統一為一個整體」的真義所在。

但是霍布斯卻並不是如此解釋的。他是經由三個否定才進入這個

「建立主權過程」的：第一，自然的小家族裡，人們以掠奪為榮，而現實的城邦與王國，不過是放大的家族。這種國家是不可能擺脫戰爭狀態的（*L*: 128-129/224）。第二，少數人的聯合（the joyning of small number of men）也不可能擺脫戰爭狀態，因為內部派系比例一旦改變，人們就會進入戰爭狀態（*L*: 129/224）。第三，擴大了的群體仍然不可能保證和平，因為如果一人一義，則或者容易被「一心一德」的敵人打敗，或者容易相互為敵（*L*: 129/224-225）。因此，要「抵禦外人的侵略、並防止相互傷害」，則唯一的辦法就只有「全部人」聯合成國家（*L*: 131/ 227）。

「少數」、「多數」或「全部」，被霍布斯賦予了某種質上的差別，亦即，它們並非一個連續體、並不能由小擴大。前面所設想的那種由兩個人締約開始、逐步擴大的過程，被霍布斯拒絕了。但是，顯然地，「少數」、「多數」或「全部」的差別，是只有當「全部」是「確定的」的時候，才是有意義的。例如，如果沒有母數，則「十」究竟是多還是少呢？當然，二十比十多。但是如果母數是一千，則十與二十，相較之下，其實都是微不足道的少數。那麼，究竟這個母數是多少呢？或者問：這個母數是如何出現的呢？它是哪裡迸出來的呢？

同理，當霍布斯說：必須「全部人」都把自己的權利讓渡給一個人時，這個「全部人」究竟從何而來呢？況且，這個所謂的「全部人」並非全人類，而是一個有邊界的群體（因此他們才有「外人」需抵禦）。這個邊界的劃定，顯然是以「有主權者」為前提的；但是，主權者卻又是由一群有邊界的群體彼此訂約所建立的。這樣，建立主權的過程雖然可以解決「民主弔詭」，但是它本身卻也仍然是個弔詭。

如果要解決這個弔詭，則同樣，必須把「人民全體」和「主權

者」之間的互為前提的循環關係切斷。亦即，使「人民之所以成為人民」不再依賴於「主權之建立」，或是使「主權」不再來自「人民全體的訂約與授權」。

就前者而言，霍布斯似乎建議了以某種「敵／友」之分來界定「我們」：

足以保障我們安全的群體，不取決於一定的人數，而是取決於與我們所懼怕的敵人的比較。(L: 129/224)

這使人很容易想起施密特 (Carl Schmitt) 著名的「敵／友」之別。

政治行為和政治動機所賴以溯源的那種「特殊的政治區別」，是敵友之別。(Schmitt, 1963: 26)

敵／友之別使「我們」成為「我們」。或者說：「我們」之所以是「我們」，正是因為有（共同的）敵人。可以成為這種敵人的，是他人、是陌生人，總之，是某種可以成為衝突對象的人：

正是他人 (der Andere)、陌生人 (der Fremde)，只要他**本質上**是一種特別強烈意義下的其他的存在或陌生的存在就夠了，因為這就足以使他在一個極端的狀況下成為衝突的對象，而這種衝突，既不能由一種先前就確立的普遍規範標準來決定，也不能由一個「不涉入的」從而「無黨派成見的」第三者來裁判。(ibid.: 27, Herv SHS.)

施密特所設想的這種「敵／友」之別，或許存在於某些有膚色、人種，或至少語言、宗教這種「自然」差異的人之間。例如白人與黑人、基督徒與伊斯蘭教徒、漢語使用者與藏語使用者，似乎都可以用直觀就區別出來。這種差異，既然可由直觀掌握（是謂「本質上是一種其他的存在」），似乎確實可以無待任何人為、遑論主權之建立，就「自然地」把人分成「我們」和「別人」，從而確立「人民」（作為授權的「全體」）的範圍了。但是，仔細一點分析，則（1）對霍布斯（這位普遍的或絕對的個人主義者）來說，自然狀態是「人人相互為敵」的狀態，而非「我們和他們相互為敵」：「敵人」不是一個群體，而是**每一個別人**：它的出現或存在，既不預設、也並不會導致哪些個人聯合成「我們」，反而只是使每個人都成為風聲鶴唳之下膽戰心驚的個人；（2）如果確實有「我們的」敵人，那麼，這個相對於「我們」的敵人，也必定是被建構出來的、而非「自然的」；它必定是「被指認出來的」、甚至是被主權者指認出來的。既然是在這樣的條件之下才有敵人，則由「敵／友」之別來建立「我們」，顯然也本身是個弔詭，而無法承擔解決「主權弔詭」的任務。

這樣，重點就轉入了第二個可能的解決：「主權者」是否能脫離人民的締約與授權。

主權者之所以必須以人民的締約與授權為前提，是因為：「沒有臣服（subjection），就沒有和平」（L: 129f./225）。

這裡，霍布斯指出了一個重點：「臣服」才是權力的基礎或條件（這個主旋律會不斷重複在《厲威也憚》的全文、尤其是後半部中）。並非先有權力、然後有臣服，而是先有臣服、然後有權力。⁹在

⁹ 金庸小說《倚天屠龍記》可以在這裡當作一個說明的例子：金毛獅王謝遜在王盤島奪下了屠龍刀之後，依「屠龍寶刀，號令天下，莫敢不從」的江湖

自然狀態下，所有人都是平等的，因此「沒有權力可以懾服全部人」（*L: 93/185*）。¹⁰ 雖然原本從常識看來似乎是：有權力才有臣服，但是，在沒有權力的情況下，要建立權力，則只能反向而行：先臣服，於是有權力的成立。這就好像：當所有人都下跪的時候，那個最後跪下或沒有跪下的，就會是被臣服的權力了。正是因為這樣的權力並非在自然狀態中自然出現的（自然狀態中不可能出現這樣的權力），所以它是人造之物，或人造的人格（Person）。

但是，在以人為的方式建立了這樣的主權之後，霍布斯說：還是要區分出兩種「取得」主權的方式：藉由「自然力量」（*Naturall force*）——此謂「以力建國」——或是藉由彼此同意（*L: 132/228*）——此謂「締約建國」。鑑於：所謂彼此同意或彼此簽訂信約，其實只是一個「好像」（*as if*）（*L: 131/227*），而並非「實際」，因此，這裡顯然出現了一個「理論上的」與「實際上的」的分離：理論上，所有政權的「合法性」都必須或應該來自同意、承認或締約，但是實際上的政權，卻都不來自於此，而是來自掠奪、征服或繼承。亦即：真正能夠取得主權的方式，其實只有「自然力量」一途、只能靠「強力」；而「締約」是無能語此的：後者所涉及的，並非政權的實然，而是應然。

這樣，要把「主權」與「人民全體的訂約與授權」切割開來，則就只能把「主權」放在「以力建國」的脈絡之下。但是如此一來，卻

傳言，要求眾人服從於他，但是根本無人理會。反之，張無忌後來之登上明教教主大位，卻完全不出於他自己的企圖，而是由於教眾（他們之所以是教眾，是因為他們過去曾有個教主陽頂天）的主動臣服要求。這樣，權力的性質就被還原為「被統治者的主動臣服於統治者」，而失去任何神祕性了。

¹⁰ 這裡其實蘊含了另一個反面的意思：在「非自然狀態」下，則並非所有人都平等、從而確實有權力可以懾服人。上帝對人的關係就是如此。

又與自然狀態的假設（以及由此而來的關於政權合法性的證成）毫無關連了。這個弔詭是：一方面，就理論而言，以自然的方式（自然的家族、小團體的擴大、擴大的聯合……），是不可能出現（合法的）國家的，但是另一方面，實際出現為國家的，卻又必須出以自然的（從而不合法的？）方式。

（三）建國弔詭

要解決這個弔詭，同樣，必須做出區分、打破循環。這裡，霍布斯自己的做法是：區分出兩種不同的「自然」：區分「奴隸」（Slaves）與「臣僕」（Servant）。兩者雖然都是由「征服」而來，但前者是被迫暫時屈從，以致只要有機會，他大可「打開鎖鑰或監獄，殺死或擄走他的主人——合乎正義地」（*L: 156/255*）；後者，則是「被擄之後，獲得人身自由，而允諾不逃走、不對主人施暴、而被主人信任的人」（*ibid.*）。換言之，雖然同樣是以「自然力量」屈人，但如果所屈之人不屈，則是自然（可謂之「自然的自然」），在這種情況下，是不可能出現政治秩序的；而如果所屈之人屈之，則即是人為（可謂之「自然的人為」或「人為的自然」）。¹¹

後者，霍布斯說：其實與「締約建國」（這種人為）無異，因為都同樣出於恐懼。唯一的差別只是：締約建國，出於締約者彼此恐懼，而「以力建國」，則是出於對臣服對象的恐懼（*L: 153/252*）。但是它們都出於恐懼、都會建立一個政治秩序，則一。這種「都同樣出

¹¹ 兩者的差別，就中國歷史而言，則前者（所屈之人不屈），或許以臣服於夫差的句踐或「人在曹營心在漢」的關羽為代表：他們都是「口服心不服」；後者，則或許以管仲或魏徵為代表：他們都是「口服心服」。

於恐懼」的一致性，為「以力建國」取得了合法性。¹² 或者甚至應該說：霍布斯之所以千方百計地（以一種不同於前的、甚至革命的、唯物論或機械論的方式）推導出一種「自由與恐懼相容」的理論，其實都是為了證成這種「出於恐懼才臣服」（甚至即使心悅誠服）的政權的合法性。

無論如何，霍布斯在這裡所強調的，仍然是：臣服才使得權力可能，而非反之。因此，如果有任何政治權力或主權確實建立了，那麼，它**必定**已經滿足了一個前提：它的被統治者「同意臣服」了——無論出於什麼理由。似乎，霍布斯之所以不憚煩地描繪自然狀態、設想一個脫離自然狀態的締約建國過程，只是為了說服他的讀者：「以力建國」是合法的：因為**你們已經同意臣服了！**

把「國家」奠基於「主動的臣服」上，這或許正是霍布斯政治思想的真正或全部革新性之所在。但是，正如「權力以臣服為前提」，臣服也必定以「有臣服的對象」為前提：很難想像一群人會對空氣下跪，除非他們預期空氣中有某種統治他們的（神祕）力量。人們下跪，總是「對著甚麼人」下跪。如果沒有這個下跪的（哪怕只是預想的）對象，下跪就會因為沒有意義而變得近乎不可能。¹³

所以，雖然霍布斯大費周章設想和描繪了一個自然狀態，在其中，所有人都在身上下平等、以致沒有真正的最強者、也沒有「人民體」（反而只有烏合之眾）、因此才需要相互約定匍伏於某個最後匍伏或不匍伏的人，以便建立政治秩序；但是，在論及主權者（無論是由

¹² 雖然很顯然：「彼此恐懼」和「對一個統治者的恐懼」有質上的差異，但是霍布斯這裡顯然分享了政治經濟學家的智慧：他們總是因同忘異。見 MEW (42: 39)。

¹³ 「非對象性的存在就根本是不存在 (*Unwesen*)」，見 MEW (EB2: 578)。

締約而來或以力取得)時,卻仍然必須以「實際上有一個主權者」為前提(這是在自然狀態下不可能的),甚至,這種實際在歷史上出現的主權者,可以違背(史金納所謂霍布斯念茲在茲的)反議會民主派的立場(這種立場認為人民一邊、主權者一邊,然後兩造訂約,見 Skinner, 2005),而可以與人民訂約。¹⁴換言之:所有在《厲威也憚》第 19 章之前的一步步成為演繹之「結論」的,在第 20 章之後,卻都成了演繹的「前提」而出現。原本,主權者是個本來沒有、而待被建立的東西,後來,它卻成了一個本來就有、只待被證成的東西;原本,因為沒有主權者,所以沒有「人民體」、只有烏合之眾,所以才會有出現在主權者這邊的種種弔詭和種種解決之道,後來,主權者卻似乎是開天闢地以來就有、從而「人民體」亦然了,以致「從自然狀態到建立主權」與「主權不待建立、原本就有」之間,呈現了一種顛倒。

這樣,「正讀」《厲威也憚》,讀者會遇到一個一個弔詭。儘管這些弔詭並不依序出現在《厲威也憚》的篇章順序中,但是一旦意識到這些弔詭,並且依其內在理路找尋弔詭的解決之道,則應該就會發現:這些弔詭是有其解決的,只不過,這些各自的解決之道本身、仍然衍生了其他的弔詭:「民主弔詭」的解決,有賴「主權」之確立;但是要確立主權,卻又會陷入「主權的弔詭»:儘管「臣服」可以確立主權,但是由於臣服必須有臣服的對象,因此主權必須先以某種方式存在。

¹⁴ 例如:「因此,用一個定義來說,征服就是根據勝利取得主權的權利。這種權利是由於人民臣服而取得的,他們通過這種臣服和戰勝者立約,為獲得生命和自由而允諾服從」(L: 571/721)。或者,如《厲威也憚》後半,以色列人民與上帝也都是締約的。

這個主權的「先在」，應該是霍布斯主權理論的所有理解與弔詭的關鍵所在：這個「先在」如何可能？如果不可能有這個主權的「先在」，則整個霍布斯理論都將是個無解的難題了。反之，如果這個主權的「先在」確實在霍布斯理論中有某種說理或證成，則霍布斯的理論就或許可以成為一個自圓其說的體系了。

但是主權究竟是否可能領有一種「先在」，或更準確地說，一種「先驗的存在」呢？

要回答這個問題，或許應該回頭注意到《屬威也憚》的開宗明義：

自然（上帝藉以創造世界和統治世界的藝術），一如在許多其他事情上，被人的藝術所模仿，以致在這裡，人的藝術可以創造出一個人造動物。……藝術能做得更多，它模仿了自然之最精美的理性的作品：人。因為藝術所創造的是偉大的**屬威也憚**，即所謂**共同體或國家**（拉丁文的 CIVITAS），它不過就是個人造人……。（L: 1/81）

如果整個「建國過程」都是對某種「上帝藝術」的模仿，那麼，人類在塵世間所建立的屬威也憚，也應該與天國（上帝的王國）有著某種模仿的關係。如果主權作為一個「本來沒有、甚至不會有、而有待被建立、或被證成為應該有的東西」，是在塵世發生的事，那麼，它作為「本來就有、可以作為證成依據的東西」，難道不正好應該是在上帝王國中發生的事嗎？唯其在上帝之國中已然有之，所以塵世之國才有現成的對象可以模仿；唯其在塵世之國中本來沒有，所以人類才要創造出它來；唯其存在本屬應然，所以人類才應該建立它。

三、上帝的王國

「半部論語治天下」。同樣，似乎，半部《厲威也憚》也已足以窮盡霍布斯的思想全貌了，以致大多數的政治思想研究者幾乎都沒有把他們的眼光投向該書的後半部。¹⁵

如前所述：《厲威也憚》由四部分組成：論人、論國家、論基督教體系的國家、論黑暗王國。這四部分，可以大分為二：前兩部分是俗世的、後兩部分是天國的；前兩部分是「理性哲學的」，後兩部分是「啟示宗教的」。這兩大部分，仔細推敲一下，其實存在著某種對應關係。例如：「第三部分在質疑了《聖經》的啟示性後，接下來（第34章）霍布斯就論到『《聖經》各卷中聖靈、天使和神感的含義』，而第一部分第2章〈論想像〉與第三部分的這一章在結構上剛好對應……」（劉小楓，2008，頁11），或者，例如：第13章以「畏懼、慾望與希望」作為從自然狀態過渡到自然法之三種「激情」（L: 96-97/188），第31章則以類似的「愛慕、希望和畏懼」作為三種「激情」，使人從單純的「被上帝統轄」變成「受上帝統治」（L: 281/400）。又或者，第17章末區分之「征服國」與「宗法國」兩種形態（L: 132/228），在31章又重新出現為「自然的」與「先知的」上帝之國（L: 278/396）。凡此，是否皆在暗示：其實《厲威也憚》全書各部，是一組前後相互對照的鏡子？

¹⁵ 幾部經典的西洋政治思想史，幾乎都不討論《厲威也憚》的後半部。例如McClelland著，彭淮棟譯（2000）就完全不談；Sabine（1973）則只把這部分當作國家與教會關係來談，等等。施特勞斯（Strauss）所編的《政治哲學史》（李天然等譯，1998）雖然在論霍布斯的章裡列了一節談霍布斯的神學，但並未視之為與前半部有關。

把《厲威也憚》各章的主題列出，似乎確實可以得到這種對照似的一個圖像：

自然狀態	
締約建國	
以力建國 I：宗法王國	
以力建國 II：征服王國	
沒有主權的狀態（耶穌是基督）	沒有主權的狀態（耶穌是基督）
	上帝退位後的王國（以力建國 II：先知王國）
	上帝的王國（以力建國 I：自然王國）
	締約王國
	黑暗王國

在這個對照下，兩種上帝王國（自然王國和先知王國）準確地對應了兩種世俗王國（征服王國和宗法王國）。黑暗王國，約略可以對應於自然狀態——這是一個雖然上帝統治、卻未必被意識到的狀態。而上帝與人類間締約所造的締約王國，則應該對應於人與人之間的締約建國——這個對應，可能應該是真正的關鍵所在，因為它不但銜接了兩種「實際王國」（先知王國與自然王國、征服王國與宗法王國）與無政府狀態（黑暗王國與自然狀態）的兩端，而且銜接了所有實然（宗法、征服等等國家）與應然（沒有主權狀態下，如何的主權才是合法的？）的兩端。換言之，如果所有實然的政權，如前所說，都必須以「締約建國」為其合法性基礎，那麼，這或許只是因為：上帝與人類的「締約王國」，才是／正是各種上帝王國的合法性基礎。天國或上帝的王國，對霍布斯來說，或許與柏拉圖的理型（Eidos）同樣真實，而現實的王國，則不過是達成這個真實的某種預備或模仿，如果不只是幻影。

這個對照，或許是讀者無法從霍布斯自己的論述中理解到的。因為霍布斯並沒有主動揭露或提示這樣的對照，反而是以一種頗為迂迴的方式進入「上帝王國」之討論的：第 30 章末，關於主權者與主權者之間的領域，霍布斯說：這是「上帝而非人所統治的地方」（L: 276/394）。既然是上帝統治的地方，所以就進入了「上帝王國」的討論。如果確實是由這個問題切入，則霍布斯在這裡應該討論的是國際關係，或是如後來康德提出「民族聯盟」的理由：

制訂一部個人與個人之間的合法的公民憲法——也就是說安排一個共同體——又有什麼用處呢？那同一個迫使人們達到這種狀態的非社會性，就又成為一個原因，使得每一個共同體在對外關係上——也就是說在作為一個國家對其他國家的關係上——處於不受約束的自由狀態之中；因此每個國家從別個國家那裡，就恰好必定要期待著那種「壓迫個人並強迫他們進入合法的公民狀態」的同樣災難。（Kant, 1977: 41）

亦即：如果在自然狀態下，個人為了自保而以某種方式結成國家，那麼，這種國家，既然霍布斯自己也講得很清楚：仍然與別的國家之間處於「自然狀態」，是則出於同樣的自保原則，人們就理應不只以結合成「本國」為滿足，而應該擴展為「世界」。亦即：如果人們為了自保而走出自然狀態，那麼這個「走出」，應該不只走到「民族國家」的邊界，而應該走到「全世界」，或至少走到「民族聯盟」。¹⁶

¹⁶ 霍布斯自己並沒有走得這麼遠。這應該只證明：霍布斯的「全部人」其實只是受限於歷史條件的「本國人」或「英國人」。

但是，這個「上帝王國」討論的入口，卻並沒有通向任何民族聯盟或世界政府的結論，反而，它通向了另外的問題：如果服從神律、卻違反國家命令，或是反之：服從世俗、卻冒犯上帝，那麼，怎麼辦？為了避免這兩難，因此，霍布斯說，必須「知道神律是什麼」（*L: 277/395*）。乍看之下，似乎霍布斯企圖在「神律」和「國家命令」之間找尋一個平衡點、是要以某種判準來確定：孰當服從、孰不當服從。但是其實，霍布斯並沒有把「神律」和「世俗」當作兩個實體、彼此對立起來、然後找尋其平衡點。正如他拒絕把「人民」和「主權者」當作兩個「實體」對立起來一樣，他把「這個實體」當成了「那個實體」的依變項、從而取消了「實體」的「實體性」。簡言之，霍布斯認為：服從「神律」和服從「世俗國家的命令」是一致的：「服從」（作為關係）本身，正是（才是）兩者之統一。

《屬威也憚》的第三部分和第四部分中，霍布斯強調的是幾個重點：

首先，「上帝的王國」並非什麼死後靈魂的國度或「隱喻的（metaphorical）王國」（*L: 326/447*），或「現存的教會」（*L: 491/629*）等等，而是一個世俗王國（Civil Kingdom, *L: 326/448*）、名符其實的（properly so named）王國，亦即：「上帝由於臣民們自己的同意而獲得的對於任何臣民的主權」（*L: 321/442*）。

上帝的王國正是指的一個共同體（common-wealth，即國家），它是由那些要去臣服於它的人的同意所建立的，並建立為（instituted for）他們的世俗政府（civil Government），不僅規範他們對上帝——他們的王——的正當行為，而且規範他們彼此的正當行為，以及對待其他民族的和平與戰爭的行為，這正好就是

一個王國，上帝是國王，而大祭司（在摩西死後）則是祂的唯一代理或副手。（L: 324/445f）

而上帝之所以是王、祂之所以統治，是因為祂具有「不可抗拒的力量」——這是典型的「以力建國」。

上帝藉以統治人、並懲罰那些「違反祂的法律的人」的自然權利，不是從祂的「創造他們」來的……，而是從祂的**不可抗拒的力量**（*irresistible Power*）來的。我在前面已說明了主權者的權利是如何由信約產生的：要說明這種權利怎麼從自然產生，則只要說明：在什麼情況下它絕不會被取走，就夠了。由於所有人天生就對所有東西具有權利，所以他們也就有權利去統治所有其他人。但由於這種權利無法以暴力（*force*）取得，所以，為了每個人的安全，就要放棄這種權利、由共同的同意來使某些人具有主權權威、來統治和保衛他們。不過，如果曾經有（*had been*）任何人具有不可抗拒的力量，那麼就沒有理由說他不應該用這種力量來統治，並且根據自己的意思來保衛自己和其他人。（L: 279/397）

這裡說得很清楚：（世俗的）主權者的權利之所以從信約而來（即締約建國），是因為所有人都在身心上平等、以致並沒有人有足夠的暴力可以取得這種統治的權利。但是，既然全能的上帝卻就曾經是（*had been*）這例外：祂是一位具有足夠力量的人（*person*）、具有與眾人不平等的力量，那麼，祂當然就可以力統治。不過，祂固然「藉由權力而成為全世界的王，但是對祂的選民，則是由契約而成為王的」（L: 88/179）。亦即：作為一個「特殊王國」的國王，祂的統治仍

然以臣民的臣服為前提：

只有那些相信有上帝在統治世界、相信祂對人類給出了誠命、提出了獎賞與懲罰的人，才是上帝的臣民，所有其他人，都應該被理解為敵人。(L: 277f/396)

這種臣服，是以契約 (covenant) 的形式出現的，亦即，統治者與臣民之間的契約關係：「亞伯拉罕許諾他和他的後裔服從（對他說話的主）上帝，而上帝則許諾亞伯拉罕以迦南地為永遠的財產」(L: 322/443)。後來的以撒、雅各、摩西等等，又與上帝重新訂過約。而到新約時代，則這個約變成了：以洗禮向上帝宣示效忠 (L: 322f/444)。這種「統治者與臣民之間的契約」，可能有幾個值得注意之處：

1. 它並非「上帝統治者」與「其所有臣民」之間的契約，而是前者與某「一位」臣民間的契約，而後者之所以有資格訂約，是因為他已經其他臣民的主權者了，例如亞伯拉罕已經是他的家族的世俗的主權者了 (L: 375/500)。亞伯拉罕的這個主權者地位從何而來？從霍布斯的理論看，這應該只能歸因於「宗法」。但是宗法又如何可能呢？似乎又只能以「臣民的主動臣服」為條件。
2. 在「締約建國」的過程中，並沒有「統治者與臣民之間的契約」。一個，統治者與臣民訂約，一個則不。前者許諾給臣民某些好處（例如迦南地），以換取服從；後者並不（或沒有能力）許諾任何事，但卻一樣得到服從。可見：服從才是真正的關鍵：服從者出於自己的利益考量（或是可以從統治者得到

好處、或是可以從「因服從而免於彼此侵害」得到好處……等等）而服從，這正是所有國家（無論是上帝的王國或塵世國家）的基礎。

3. 但是，同樣是服從，卻也依「服從的對象」而分為兩種：「統治和勝利是值得尊崇的（Honourable）；因為這是由權力（Power）獲得的；而出於需要或恐懼所獲得的奴役地位，則是不令人尊崇的」（*L: 67/155*）。由臣服者出於自己利益考量而臣服於某個不能提供任何許諾的俗人（這是「締約建國」的唯一選擇），則這種關係毫無尊崇可言；但是如果被臣服的對象是有能力的，則臣服立刻光鮮尊崇了起來——或許正因如此，所以臣服於全能的上帝是榮譽，而臣服於某個（沒有下跪的）釐三，則只是某種倒楣的不得不然。

其次，由於以色列人不滿意祭司薩母耳的兒子行事不公，因而希望和其他國家一樣，有他們自己的世俗的王（*HB, I Samuel 8:5*），所以，上帝（此時仍是以色列人的王）不知出於什麼理由，同意退位了（*ibid.*, 8:7），並且立掃羅為王——祂的繼承人。這是「以力建國」的次項：宗法國。

第三，以色列亡國後，上帝（不知何故）沈默了——甚至沈默了四百年。在此之前，祂答應以色列人會給他們一個王。這個「上帝的王國」是個（未來的）世俗王國：因為，否則祈禱文的「願祢的國降臨」將沒有意義（*L: 326/447*）。

第四，耶穌是基督（Jesus is Christ）！¹⁷ 耶穌就是那個上帝答應派遣來當王的。祂來了、又走了。但是祂應允：還會來。祂之所以必

¹⁷ 這是施密特認為霍布斯所有關心的重點所在，見 Schmitt（2003）。

須再來，是因為：祂第一次來的時候，並未與任何人（或代表）簽定任何政治（統治）契約。因此，祂必須在再臨的時候，與人民訂約（*L: 390/517 etc.*）。

第五，所以，主權者的寶座，因為上帝的「曾經存在」和基督的「曾來過」而確立了；但又因為基督升天了，所以空下來了；但是祂還會來，所以這個寶座必須被保留。當這個位子被耶穌重新坐上時，會是什麼樣子呢？會是一片祥和；沒有戰爭、沒有敵視、沒有相互侵害。但是，在祂還（遲遲）沒有來之前呢？我們該做什麼呢？我們該做好準備！——假裝耶穌已經降臨，我們所有人都已經先匍伏於祂。¹⁸ 當然，祂並未（或尚未）重臨，所以我們匍伏的對象當然不是祂，而只能是某一個俗人。但是，如果祂真的重臨，則祂只要取代（如舊約中的）一個凡俗的統治者就好了：不必重新建立什麼政治秩序，因為政治秩序已經（透過主動的臣服而）建立、準備好了：只等祂重新降臨、坐上主權者的寶座。

在這樣的理解下，「虛位以待耶穌」，乃成了霍布斯整個政治設計的「出發點」。而「耶穌是基督」，也才必定是這個出發點的前提：否則，何必等待呢？正是在這樣的前提下，才有給定了的（亦即不「以人民締約授權」為條件的）主權、也才能免去主權的弔詭、從而建國的弔詭和民主的弔詭：如前所論，這一系列弔詭各以前者為條件，從而其解決都不是根本的。只有能從根本處解決主權的弔詭，才能解決後續的其他的弔詭。

¹⁸ 這就好像部隊中班長整隊，整好了之後才交給排長：真正被服從的，其實是排長而非班長。

四、結論

如果把《厲威也憚》的後半部納入考量，則霍布斯所問的問題，似乎不在於「如何從自然狀態過渡到國家」，而在於：當上帝王國解體、而耶穌又將重來為王的這個（對霍布斯來說）既現實又應然的歷史處境之下，我們該怎麼辦。所有「如何從自然狀態過渡到國家」所面臨的弔詭，其實都會在這個新的問題框架下迎刃而解：因為，上帝**本來就是**主權者（解決了「建國弔詭」）。在這個主權者地位已然確定的情況下（解決了「主權弔詭」），人民也**已然**是一個整體了（解決了「民主弔詭」）。可能，對霍布斯來說，《聖經》所建構的歷史——從上帝統治到退位到以耶穌為王——是一個真實的歷史發展，它的結果，正是霍布斯時代的**確實**的事實。但是，這個確實的歷史事實，仍然必須有它理論上的（或應然的）根據。這個根據，就是霍布斯所設想的自然狀態。換言之，霍布斯的思路，或許應該如此來看待：

1. 確實曾經有過（had been）上帝的樂土，那是一個王國：上帝是國王。祂與臣民締約，保證以臣民的服從換取福祉。
2. 人類曾經不只一次地拒絕上帝這個王，而祂也都默許了（祂作為全能者，卻對於人的自由意志毫無抵抗能力？）。無論如何，祂同時也選擇了自己的繼位者（例如掃羅）。
3. 上帝後來（不知何故）完全退位了（對以色列人），留下了一個無政府狀態。但是祂也同時應允：會再派一個王（即彌賽亞、救世主或基督）來建立王國、統治他們。這個王位，後來被耶穌認領了。

4. 但是，耶穌雖然來了，卻又走了。好在！祂答應再來！在這段祂答應再來卻還沒來的時間裡，上帝的臣民該做些什麼呢？
5. 第一，要確定「耶穌是基督」。第二，要把祂的寶座空出來。第三，空出寶座的辦法是：每個人都匍伏稱臣。但是第四，既然耶穌還沒有坐上寶座、而寶座上必須有人，所以，必須暫時容忍任何最後下跪或沒有下跪的人坐上寶座。
6. 為什麼要容忍這傢伙坐上寶座呢？理由不是：因為他值得，而是：為了我們自己的利益：我們天生就是某種有認識能力、追逐利益、愛榮譽……的動物，如果順勢以往，則我們將處於自然狀態……。這個自然狀態其實是無法忍受的。

或許，¹⁹ 只有在這樣的「倒讀」之下，「耶穌是基督」才會在霍布斯的思想中扮演一個關鍵性的角色，「服從」也才會是被接受進入天國的條件（*L*: 474/610）。因為，如果不肯定「耶穌是基督」，則現代世界就將是個完全被上帝拋棄的世界、一個無政府、混亂而且沒有遠景的世界，一個萬劫不復的自然狀態。

上帝王國，在霍布斯這裡，表現為一個目的或導線：它引導了對「世俗主權的形成」——從建立到內容構成等等關係——的說明或證成；而自然狀態則是它的基礎或理論上的前提：把它獨立出來、當作一個理論構造的無條件的起點，將是沒有意義的。

¹⁹ 必須強調的是：這裡對霍布斯的詮釋只是一種「或許可能」的詮釋。

參考文獻

原典縮寫及引用版本

Anonym

HB

1971 *Holy Bible*. (Revised Standard Version) Iowa Falls: World Bible Publishers.

Thomas Hobbes

C

1991 *Man and Citizen(De Homine and De Cive)*, edited by Bernard Gert. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

L

1985 *Leviathan*, edited by Crawford Brough Macpherson. London: Penguin Books.

1996 《利維坦》，黎思復、黎廷弼譯。北京：商務印書館。

Karl Marx and Friedrich Engels

MEW

1967ff *Marx Engels Werke*, herausgegeben von Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz Verlag. (其後數字為卷數、頁數。文中所引 23 卷為《資本論》；42 卷為《政治經濟學批判大綱》；EB2 為《1844 年經濟學哲學手稿》)

中文部分

McClelland, J. S.

2000 《西洋政治思想史》，彭淮棟譯。台北：商業周刊。

Strauss, Leo ed.

1998 《政治哲學史》，李天然等譯。石家莊：河北人民出版社。

劉小楓

2008 〈霍布斯的「申辯」〉，收錄於 Thomas Hobbes 著，趙雪綱譯，《《利維坦》附錄》。北京：華夏出版社。

外文部分

Althusser, Louis and Etienne Balibar

1970 *Reading Capital* London: Verso.

Kant, Immanuel

1977 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in W. Weischedel hrg., *Werkausgabe XI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ss. 31-50.

Sabine, George, H.

1973 *A History of Political Theory* (4th ed.), rev. by. Thomas L. Thorson. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.

Schmitt, Carl

1963 *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.

2003 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Skinner, Quentin

1999 “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State,”

Journal of Political Philosophy 7(1): 1-29.

2005 “Hobbes on Representation,” *European Journal of Philosophy*
13(2): 155-184.



Abstract

The normal reading of Hobbes's *Leviathan* is one that according to its own order: from the nature of man to the natural situation, then the establishment of commonwealth..... In doing so one encounters several paradoxes, including the paradox of democracy, sovereignty, and the establishment of state. In this article is suggested that this order should be reversed, so that the sovereignty as God or/and Jesus as Christ should be posited as *a priori* or at least as given. By this reversal reading, the above seeming paradoxes could all be solved.

Keywords: Leviathan, sovereignty, paradox, subjection, Jesus as Christ

智慧藏