

偉大的界定者： 霍布斯絕對主權論的一個新解釋*

錢永祥**

絕對主權論是霍布斯政治思想的核心主題，不過主權者的權力在甚麼意義上是「絕對」的，文獻中尚難見到比較細緻的討論。在本文中，作者進一步發展Wolin、Tuck等人的提示，根據霍布斯三本「政治著作」的內在證據，以較為系統的方式，顯示霍布斯關於自然狀態以及主權者之絕對權力的分析，有一個一貫的、突出的認識論側面；並且這個認識論側面所處理的問題，係由一種關於認識標準的懷疑論所引發。從這個角度來看，主權者不僅須作為理知與道德方面整套秩序的頒布者，並且由於他所頒布的秩序必須獨立於一切客觀的妥當性考慮，不接受任何理知、功效、與道德標準的詰疑，故他的權力乃是絕對的。

本文無意將霍布斯的政治理論化為一套認識理論；但是非常顯然，他藉主權者的絕對性，賦予政治意志一個獨立的「界定者」角色，以求解決認識領域無力自行解決的理知與道德問題。這樣一套主權理論對於近代「政治」之地位與性質的啟示，本文最後做了簡短的討論。

- 一、前言
- 二、霍布斯關於主權者權力的敘述
- 三、自然法與自然狀態的認識性問題
- 四、懷疑論脈絡中的絕對權力
- 五、結語

一、前言

政治思想家中間，鮮見霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)這樣的戲劇

* 本文之寫成，作者必須感謝戴華、鄭鴻生、瞿宛文、張復、以及王麗美所提供的幫助。本文初稿曾在中研院社科所歷史思想組的研討會上做過報告，對於與會者的批評和建議，以及投稿後兩位審查人的意見和鼓勵，筆者也十分感激。

** 中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

化命運。在許多方面，他被譽為開啓一個歷史時代的先驅，引起後人無窮的討論；可是他的核心政治結論，卻遭受普遍的排斥甚至嫌惡。他的先驅開創者地位，似已毋庸置疑：霍布斯創造了英語哲學；(Tuck, 1989: vii) 他是頭一批有意識地營造近代科學的機械論世界觀的思想家之一；他發展出了最有代表性的理性自我主義倫理學體系；他是康德之前的康德主義者；最徹底的個人主義者；最早的資產階級代言人；近代意志論政治思想傳統的締造者；最後，也是最重要的，他是頭一位從理論上說明新生的近代國家之特質的絕對主權論者。¹ 既然這些主題在今天都是政治哲學的關鍵問題，他的最重要著作 *Leviathan* 會被譽為「英文的政治哲學著作裡最偉大的——或許是唯一的——傑作」，(Oakeshott, 1975: 3) 也就不難了解了。不過，這本傑作的中心政治主張，從十七世紀到今天，從英國到其他地方，卻一直是被攻擊、嘲笑、乃至於完全忽視的對象。今天，誰還會認為霍布斯式的絕對主義是一個有意義的問題？可是為甚麼這個問題會在霍布斯的理論設計中居於如此關鍵的地位？除了歷史性的——也就是說相應於十七世紀英國的——特殊因素之外，他之有必要認真提出而且認真設法解答這個問題，對於政治思想是否也有一些一般性的意義？

一般對於霍布斯絕對主權說的漠視，有出於自由主義的信念者，有發自對國家或政府的了解不同者，也有基於十七世紀末葉以降西方世界的政治新經驗者；但更根本的原因，可能還是在於這套構想所參考的原始政治情境——霍布斯所謂的「自然狀態」(state of nature)——太缺乏真實感，從而相對於這種情境而設計的絕對統治權力，也就顯得缺乏現實的必要性。畢竟，如果霍布斯筆下人人相互為戰的自然狀態難有誇張譬喻之外的意義，² 他賦予統治權力的絕對地位自然會顯得多餘。不過，如果霍布斯絕對主權說的關心焦點，並非只在於強調鎮壓力量須大過任何挑戰的力量方能消除自然狀態，而是更在於突顯主權者的其他一些功能，那麼「絕對」的意思，當不會只是指龐大專斷的政治暴力，而是另有其用意。更進一步言，如果這類功能以及相應的自然狀態中的問題，居然有一個有意義的思想史脈絡可尋其理路，那

麼霍布斯的絕對主權說，便不容我們僅以情緒反應來排斥或漠視了。

晚近已有學者證明，霍布斯思想的一個主要脈絡，是源自當日法國的一種懷疑論。³擺在這種懷疑論的背景裡，自然狀態所描繪的情景主要是一種理知與道德的無政府狀態，其癥結所在不是人缺乏能力去進行認識或判斷，而是缺乏判準以在認識或判斷的結果之間做取捨。這是一個非常有意義的思想史發現，但就筆者所知，目前尚未見學者從霍布斯理論架構的內部，有系統地證明類似的懷疑論是他思想的主線，並推導出這種懷疑論與他的政治學說的可能關連。⁴在本文中，筆者擬以霍布斯的三本「政治著作」——寫於1640年但到1650年才公開問世的 *Elements of Law*、寫於1641年而於1642年出版的 *De Cive*、以及1651年完稿出版的 *Leviathan*⁵——為根據，證明他關於主權者之權力的描述，乃是針對自然狀態的認識性問題而發，並且這類認識性問題正是出在標準的闕如。因此，要結束這樣一個自然狀態，也不可能訴諸任何較高明或較權威的認識或判斷，而是要靠判準的出現，同時這個判準的「正當性」不能憑藉任何理知或道德的客觀證據，而只是憑藉其特殊的權威地位。居於這個地位去提供判準的人，便是霍布斯意義下的主權者。他建立判準的獨特方式，使他得以被稱為「絕對」的。

二、霍布斯關於主權者權力的敘述

要了解霍布斯關於主權者 (the sovereign) 之性格的說法，一個途徑是去觀察他對主權者之權力所作的形容。在這方面，他最為人知的看法，就是主權者的權力乃是「絕對的」(absolute)。不過，絕對又是甚麼意思呢？

一個可能的意思，是將絕對的權力直接等同於最大的權力。主權者的權力，據霍布斯的形容，乃是

...較之更為強大的權力，人類不可能有權利去賦予，換句話說，較之更為強大的權力，塵世之人對自己也不可能擁有。⁶ (*DC. vi* 13, p. 97; 參見 *vi* 17, p. 103)

這樣一個不可能更為強大的權力，霍布斯稱之為絕對。同樣的說法，在較晚

的 *Leviathan* 中也可以見到：

... 這個最高的權力... 乃是強大到設想中人有可能促成的地步。(L. xx, p. 260)

但是主權者的權力之所謂大，在霍布斯的用法裡有兩種意思。一種意思，單純指這個權力集全國人個人的力量到最高的程度。例如，他認為在設立國家時，每個人均須將自己的「能力與資源」(strength and means) 貢獻出來，形成盡可能充分的「共同力量」(common power)。(EL. xix 10, p. 104) 他曾經指出，最高權力之構成在於「... 每一個公民，將自己的能力與權力全部移轉給[主權者]。」(DC. v 11, p. 90) 他也不時強調，屬民應將「他們的權力與能力之全部」轉移給主權者。(L. xvii, p. 227) 不過，在這三個談到主權者權力之構成的地方，霍布斯均明白表示，所謂屬民「移轉」他們的力量等等，意思只是說他們不對主權者的意志有所抗拒(resistance)，因為「沒有人能夠以自然方式移轉他的權力」(DC. v 11, p. 90)。易言之，霍布斯心目中主權者的權力，乃是一種對屬民下指令或做要求的權威，在這樣一個權威的指揮之下，人民的能力與資源統合成為一股龐大的力量：

屬人權力中最強大者，係由最多數目的人的權力結合而成，他們經由同意(consent)統一在一個自然人或政治人(in one person Natural or Civill)身上，這個人可以根據自己的意志運用他們的一切權力；國家的權力便是這種情形。(L. x, p. 150)

不過，盡可能大的權力為何便是絕對的，意思並非自明，至少這並不是近代初期英國政治思想了解「絕對」一詞的典型方式。⁷

霍布斯關於主權者權力之大的另一種了解，捨棄了正面的「盡可能大」，著重在這種權力「不可能有比之更大者」，也就是它相對而言的無上地位，以及這種地位所涵蘊的「不受限制」。

這個說法的原始形式，在霍布斯最早的政治著作中已經出現。當他談到主權者不受懲罰或解散時，曾指出懲罰或解散預設了一個更強大的權力，因此可能受到懲罰或解散的個人或機構，其實並不是真正的主權者，亦即並非

最大權力的真正所在。(EL. xx 19, p. 117)稍後，在界定了「絕對權力」即為「較之更大的權力不可能由眾人移轉給某人者」(DC. vi 13, p. 97)之後，霍布斯繼續分析道，一個權力若沒有其他權力較之為大，必然是「不受限制的」(unlimited)，

... 因為假使他的權力是受到限制的，該限制必定來自某個更大的權力；因為設立限制的人，權力必定大過受制於這些限制的人；可是這個更大的權力，或者是沒有限制的，或則它又被另外一個比它還大的權力所限制，依此類推，到最後，我們會找到一個權力，除了所有公民一起的力量之極限而外，它再無其他限制可言。(DC. vi 18, p. 103)

從限制預設了權力更大的設限者，霍布斯推論具有最大權力的主權者必然是不受限制的；這個論證形式在 *Leviathan* 中再度出現 (L. xx, p. 260)，並且他還明白指出，「因為沒有限制的權力，便是絕對的最高權力。」(L. xxii, p. 275)。用這種「後退論證」(regress argument)⁸來說明「絕對」一詞的意思，顯然比較清楚精確，同時與傳統用法也比較相合。

不過，即使這個說法，仍有可商榷的餘地。「更大權力」之闕如，以及這個情況所涵蘊的限制之闕如，在甚麼意義上足以代表一個最大的權力是絕對的——法律的意義抑或政治的意義？尤有進者，何以見得在沒有更大權力的情況下，就不可能有限制可言？在中世紀末期的政治思想中，便有許多例子，既承認教皇具有最高權力，但這權力仍然受到限制。⁹ 在十六/十七世紀英國政治思想中居於主流地位的所謂宇宙和諧觀 (cosmic harmony)，既堅持君權的「絕對」，同時又承認這個絕對的權力必然受到限制。¹⁰ 此外，如許多學者曾指出的，斯圖亞特 (Stuart) 時代的絕對王權論者，所用的概念架構其實普遍接受了所謂絕對權力與平常權力 (absolute/ordinary powers) 的區分，從而他們在強調國王權力的絕對與不受限制時，通常是就局限在絕對權力領域之中的事體而論。¹¹ 這不啻是說，國王的權力雖然是絕對的，但這絕對性乃是相對於某個領域而言的，進入另外一個領域中，就又是受到法律

規範的了。¹² 從這些在當代政治思想裡非常基本的例子來看，霍布斯對於主權者權力之絕對性所作的形容，恐怕應該放到他關於權力之存在與運用的獨特了解脈絡中，才能較明確的顯示其獨特的意義與根據。¹³

在這方面，霍布斯針對主權者的「權利與功能」所作的說明，給我們提供了一些線索。這些權利，基本上列舉出霍布斯心目中主權者權力的具體項目，他稱之為主權者的「本質」(essence)或「指認標誌」(marks)。¹⁴ 學者似乎一向未曾注意到，霍布斯在 *Leviathan* 第十八章所列出的主權者擁有的十二項權利之中，前面的五項與後面的七項在性質、根據、以及作用上有相當大的不同。而因為這兩類權利乃係從兩個不同的方面說明主權者權力的性格，加以分辨顯然是有其必要的。¹⁵

簡單地說，霍布斯賦予主權者的頭五項權利，主要用意在於說明屬民不可以改變國體、政府、以及主政者。¹⁶ 主權者在這些權利的保障之下，屬民不可以另立新的契約，因此也就是說不可以擺脫主權者而回到自然狀態，或是推翻現有的主權者而另立新的主權者；(*L. xviii*, pp. 229-30, *DC. vi* 20, pp. 104-5) 屬民不可以主權者違約為理由而擺脫屬民身份；(*L. xviii*, pp. 230-1, *DC. vi* 14, pp. 99-100) 多數人立約設立某主權者之後，少數異議者不得抗議或拒絕服從；(*L. xviii*, pp. 231-2, *DC. vi* 20, pp. 104-5) 屬民不可能遭主權者侵害(injury)，故屬民亦沒有責怨(accuse)的權利；(*L. xviii*, p. 232, *EL. xxi* 3, pp. 119-20, *xxi* 7, p. 21, *DC. vii* 14, p. 112) 屬民在任何情況下均不得對主權者施加懲罰。(*L. xviii*, p. 232, *EL. xx* 12, p. 113, *DC. vi* 12, p. 97) 從霍布斯的說明以及這些權利的功能來看，這五項權利顯然旨在強調主權者不受屬民的牽制和壓力，也就是說消極地維護主權者的獨特優越地位；它們不是主權者可以運用的權力，而是排除屬民之挑戰、反抗、或推翻企圖的權利。在另一方面，考察這些權利所根據的理由，我們會發現，在霍布斯的推論中，它們均源自契約(covenant)的性質、主權者在契約中的地位(也就是說他並不是契約的一造)、以及主權者作為屬民之主動授權(authorization)之代表的身份。¹⁷ 這些理由，與設立主權者的目的幾乎完全沒有邏輯的關係。

但是在第五條權利與接下來的第六條之間，霍布斯插入了一段話，所談的不是契約的性質與內容，而是正式指出透過契約設立主權者的目的與用意，以及這些目的所涵蘊的對於相應「手段」(means)的權利、還有關於何時以及如何使用這些手段的「判斷」權利：

...因為設立主權者的目的，在於所有屬民的和平與防衛；而凡是對目的有權利的人，對其手段亦有權利；故任何擁有最高權力的人或會議，均有權利去判斷和平與防衛的手段，以及和平與防衛所遭受的障礙和破壞；有權利去進行任何他認為有必要的措施，在事發之前預防國內的紛歧與外來的敵意，藉以維繫和平與安全；而在和平與安全業已喪失之後，設法將之恢復。¹⁸ (*L.* xviii, pp. 232-3)

顯而易見，這段話是根據設立主權者的目的，全面指出主權者積極權力的依據。果然，在這段話的最後，霍布斯明確表示，主權者「因此」(therefore)擁有其下所列的七項權力。¹⁹ 這七項作為「和平與安全」之「手段」的權力是：

6. ...基於和平之所必需，擔任或指派一切關於意見和學說的裁決者(judge)，以便防杜爭議和內戰。(*L.* xviii, p. 233; 參見 *EL.* xxv 13, p. 158, xxvii 5, p. 171, xxviii 8, p. 183; *DC.* vi 11, pp. 95-7)
7. ...頒布規則，從而每個人均知道他可以取用甚麼財貨(goods)、從事甚麼行動，不會受到其他任何屬民的侵擾：人們所謂的財產權(propriety)即是指此。...這類關於財產權的規則(或我的與你的)，以及屬民行動的善、惡、合法、非法之規則，即是國法(civil laws)，這也就是說，每個國家特有的法律...(*L.* xviii, p. 234; 參見 *EL.* xx 10, p. 112, *DC.* vi 9, p. 95)²⁰
8. ...裁判(judicature)之權利；這也就是說，有權利聽取並裁決一切爭議，不論此等爭議係關於國法、自然法、還是關於事實。(*L.* xviii, p. 234; 參見 *DC.* vi 8, p. 94) ²¹
9. ...對其他國家發動戰爭以及締結和平的權利；這也就是說，有權利

判斷何時做此等事有助於公共利益，爲了此目的應該集結、武裝、支付何等規模的武力；並有權利向屬民徵收款項，以便支應因此而發生的開銷。(L. xviii, pp. 234-5; 參見 *EL*. xx 8, pp. 111-2, xx 14, pp.114-5; *DC*. vi 7, p. 94)

10. ... 有權利選任一切顧問、大臣、治民長官 (Magistrates)、以及軍官，不論是在平時抑或戰時。(L. xviii, p. 235; *EL*. xx 11, p. 112, xx 19, p. 117; *DC*. vi 10, p. 95, vi 18, p. 103)
11. ... 有權力根據他已經頒布的法律去獎賞... 和懲罰... ；而若法律尚未頒布，則由他判斷該如何賞罰最能鼓勵人們爲國家效勞... (L. xviii, p. 235)
12. ... 頒授爵位勳銜；決定每個人的品級與尊卑；規定他們相互之間應該如何... 行禮致敬。(L. xviii, pp. 235-6)

顯然，如果前面五項權利旨在維護主權者的特殊地位，讓他本身不要受到挑戰，後面這七項權利才是主權者的實質權力所在，讓他去進行統治的工作，在維護主權者的意義之下，霍布斯賦予他的絕對地位何指比較容易索解：主權者的地位是絕對的，因爲他是不容更易的、不可挑戰的、不受懲罰的。但是就他的實質統治權力而言，上列各項職掌在什麼意義下可以說是絕對的呢？

當然，套用我們在前面的討論，霍布斯在此處的一種可能意思，仍然是指在這些權力所料理的領域裡，沒有一個「更大的權力」。這個說法並非沒有意義。不過，從上列清單可以看出，這些權力所料理的大部分事務，通常並不屬於一般所謂的、比較狹義的政治或權力範疇。因此，我們有必要追問，在這類領域裡這種沒有「更大的權力」的事態，是怎樣的一種狀況。

要回答這個問題，首先我們可以觀察霍布斯所提出來的這七項權力的主要作用。簡單言之，這七項權力分別涉及了思想和信仰的統一，最廣義的規範——包括法律、財產權、以及是非善惡對錯的標準——之頒布，爭議的裁決，與他國的和戰決定以及軍備之籌措，所有的人事任用，賞罰的分派，以

及頒布榮典和排定尊卑。表面上，這些權力似乎是任何強勢統治者均可能運用的統治措施。但是細讀霍布斯關於這些權力的說明，我們會注意到，這些權力的重點並不在統治行政方面的考慮，更不是爲了其他權力的施展創造條件。相反，這些權力直接以締造基本的理知與道德秩序爲目的，而其締造的方式，便在於主權者善用這七項權力進行裁決。霍布斯明白表示，這些權力都是取得和平與安全的必要手段，因爲如他數度所言，如果沒有一個發令者施展這些權力，紛爭會在相關領域爆發，導致衝突和戰爭，和平與安全的希望遂告落空。而這類紛爭的解決，在他的心目中有非常明白確定的意思：一個由人構成的終極裁決者(final decider)來提供最後的標準，讓一切認識與評價所涉及的問題按照他的意志獲得明確的答案。既然主權者的這類決定必須是終極的，否則進一步的爭議又會產生，故相對於他的終極權威，勢必不可以有其他「更大的權力」。²²

根據這樣的了解，我們知道主權者的權力之爲「絕對」，乃是在他作爲衆多標準——這些標準的地位與性質下面會談到——的終極頒布者之意義下的「絕對」。那麼，「標準的終極頒布者」是甚麼樣的一個角色呢？他所處的背景和脈絡又是甚麼樣的一個概念空間呢？回答這些問題，乃是了解霍布斯主權者概念的不二途徑。

三、自然法與自然狀態的認識性問題

當我們觀察霍布斯的「標準的終極頒布者」這個概念時，最可以看出他的主權者構想的重點並不在於其權力之大，而在於他的認識論功能。本節將試圖證明這個說法，並且探討這個說法所預設的「自然狀態」的認識論側面。

不過，首先我們需要排除一種在二手詮釋中常見的簡化，認爲霍布斯已經用自然法(laws of nature)解決了規範的問題，主權者的功能不過是藉盡可能大的權力去嚇阻人的天生互忌互害傾向，落實自然法的要求。

霍布斯所列出的自然法，原本即具有假言命令(hypothetical imperatives)

的形貌：「爲了追求自保 (self-preservation)，做這些事！」²³ 因此，在自然羣居生活 (multitude) 中獲得和平與安全的途徑，似乎業已由自然法明示。不僅如此，因爲存活與和平乃是善 (good)、其反則爲惡 (evil)，故自然法作爲追求善的途徑，也已經指出了甚麼是道德上的德性 (virtues) 與罪惡 (vices)；霍布斯甚至認定自然法之理論構成了真正的道德哲學。(L. xv, pp. 215-6; DC. iii 32, p. 75) 從這兩方面來說，自然法的存在代表一套基本的社會生活規範已經成形，雖然這時尚未見主權者以及國家的設立。

我們的興趣主要不在這些自然法本身，而是在霍布斯認爲它們有所不足的理由。在這方面，最常被人注意到的，就是霍布斯強調自然法本身無足以自行，必須待某個權力來強制：

因爲自然法...就其本身而言，若不是有某個權力的威嚇來使它們被人遵行，乃是與我們的自然情慾 (natural passions) 相違背的...。至於契約，若沒有武力爲監督，則只是空話而已，完全沒有力量保障一個人。因此，自然法縱使存在，(每個人都只有當自己有遵行它們的意願，也就是當他可以安全地遵行時，他才會去遵行，) 但若沒有設立權力，或這個權力沒有大到足以維持我們的安全，每個人都會並且可以合法地仰仗自己的力量和機巧，以便防備其他所有的人。(L. xvii, pp. 223-4; 參見 EL. xix 1, p. 100; DC. v 1, p. 85)

從這段話可以看出，霍布斯認爲遵行自然法的障礙不在當事人本身，而是在其他人。照他的看法，遵行自然法有一個要緊的前提：當事人不會因此而有受傷害之虞。如霍布斯所言：

...行使自然法，乃爲保全和平之所必需，但行使自然法，又同樣以安全爲必備條件...。(DC. v 3, p. 86)

自然法的這項條件，就是霍布斯在第二條自然法中所言：放棄對一切事物的權利——「當其他人也如此做的時候」²⁴ (L. xiv, p. 190)。通常的解釋認爲，唯有主權者運用其強制權力，以懲罰恫嚇住他人違反自然法的行爲，這個前提方克得到滿足，因爲唯有在主權者保障了每個人的安全之後，當事人才會

願意按照自然法之指示去追尋和平，服從自然法系統所列出的各項規範。易言之，自然法的不足似乎是在於他人有違反自然法之虞，而主權者的存在理由，正是他可以彌補這方面的顧慮。

可是我們不免要提出一個問題：既然自保乃是每個人都接受的終極目標，為什麼不能每個人均自發地以這個目標為出發點，循理性科學方法發現追求和平的必要、認識自然法所提示的追求和平的方法，而使自然法成為有效的規範呢？為了回答這個問題，我們會發現，主權者的強迫之所以必要，適足以暴露自然法無法有效的原因。它們之所以無法直接有效，並不只是為了強制力的不足，而是在於自然法有一些認識論性質的問題；這些問題只能藉由強制的方法——即一個主權者意志的存在——才能得到解決。

在此，我們不採一般二手詮釋的俗套，專談人性中的自私之類的因素，倒不是因為這類因素不在霍布斯的考慮之列；相反，他極為重視人的自利、短視等人性因素的龐大效應。但稍加分析，我們會發現這類因素均有知識論的意義，共同構成了一個知識論上的難局。

單就自然法而言，霍布斯本人曾經提出下列幾個認識層次上的問題。

第一，如我們在上面提過的，霍布斯承認遵行自然法有其前提，也就是第二條自然法所明言者；易言之，自然法作為客觀的定理，只有在這個特定的「成立條件」(validating condition)²⁵獲得滿足的情況裡，才會具有去遵從的理性理由。但是這個條件有無獲得滿足，係由誰來判斷？當然只有當事人本人。²⁶不過，根據自然法的這項成立前提，霍布斯也曾經指出，自然法的拘束力只及於內心良知(in foro interno)，而不及於外在行為(in foro externo)；他的意思是說，自然法的拘束力在於人應該有心去遵循自然法，但因為別人不一定遵循，故自然法並不要求人在實際行為上遵守，以免遵守者反而受別人之害。²⁷這個說法雖然表示當事人必須判斷別人是否有心遵守自然法，同時卻又將這項工作變為不可能。因為非但別人可以障眼欺騙，(DC. v 1, p. 85)並且既然自然法只過問意圖而不理會行為，那麼即使外觀相同的行為，仍然可能出自截然不同的動機，故在外觀上合於自然法的行為，

依然可能在實質上是完全違反自然法的，(*EL.* xvii 13, p. 93; *DC.* iii 28, p. 73; *L.* xv, p. 215)從而當事人在原則上便無法判斷他人究竟有無遵行自然法。

這種情況下，當事人的最好的策略是永遠認定其他人並未遵行自然法，藉以解除他本人遵行自然法的義務。結果，自然法沒有理由成為任何人的行為準則。易言之，自然法在認識方面的困難，使得自然法注定不會有效。

第二，如霍布斯多次強調，發現和認識自然法，靠的乃是正確理性(right reason)或自然理性(natural reason)；他也常說，自然法即是理性的指令(dictates of reason)。(*L.* xiv, pp. 189-90, xv, p. 216; *DC.* ii 1, p. 52; *EL.* xv 1, p. 75)但是個人能獲得正確理性嗎？霍布斯的答覆似乎是否定的。在自然狀態中，「除了參照他本人的理性之外，沒有人分辨得出正確理性與虛偽理性」；這種情況下，只能有「偏私的推理」(peculiar ratiocination)，也就是說，

... 每個人自己的理性，不僅對於由他自身承擔風險的本人行動來說構成了其規則，並且只要事情與他有關，他還會把自己的理性當成別人理性的尺度。(*DC.* ii 1*, p. 52)

這不啻是說，正確理性與私人理性在自然狀態裡無法分辨，從而雖然自然法是正確理性的應用，個人卻沒有辦法確定他是否真正掌握到了自然法。(參見 *L.* v, pp. 111-2)

第三，霍布斯因此指出自然法的另外一項認識的困擾：它們需要解釋。一般的法律要具有拘束力(obligatory)，均需要滿足一個「非常關鍵的條件」(very material circumstance)(*L.* xxvi, p. 321)：主權者的權威解釋。自然法雖然「對於公正、沒有情慾地使用其自然理性的人而言容易了解」，可是在這方面並不構成例外；相反，

... 有見於只有極少數的人、甚至於沒有人，不會在某些情況裡被自我之愛或是其他某項情慾所蒙蔽，[自然法]如今在所有法律中已是最曖昧者，因此格外需要夠資格的解釋者。(*L.* xxvi, p. 322)²⁸

易言之，霍布斯承認自然法的意義並不是自明的，因此也就不可能直接變成

普遍無疑的規範。

第四，自然法的用意在於協助人實現和平與安全；而因為人們皆承認這項目的為善(good)，戰爭狀態為惡(evil)，故霍布斯認為人們必定也會承認自然法是善的。(EL. xvii 14, pp. 93-4; DC. iii 31-2, pp. 74-5; L. xv, p. 216)可是如霍布斯所深知者，人常會因為某些眼前利益(present good)而忘掉和平這項未來利益(future good)，從而不曉得或者不願意去遵循自然法。這個說法，等於承認人對於善的認識有主觀情慾的一條途徑與客觀理性的一條途徑。既然如此，人對於自然法的接受或拒斥，並沒有一定的是非可言。要改變這個情況，必須有明確客觀的善惡標準，可是這正是自然狀態所缺乏的。易言之，自然狀態中缺乏標準的狀況，注定了自然法在認識方面無法有穩當的基礎。

從圍繞在自然法周圍的這些認識層次的問題，我們可以預期，霍布斯賦予主權者的功能，必定包括了彌補自然法的這些不足。當他希望藉主權者的權力解決自然狀態的問題時，自然法的認識性問題必然在他的考慮之列。

事實上，以上所述自然法的幾個認識性問題，乃是霍布斯所構想的人在自然狀態中之一般處境的反映。這個一般處境，又處處反映著霍布斯思想的一個基調：懷疑論(scepticism)。²⁹

首先，我們必須指出，霍布斯所理解的認識論困局，從思想的最原始單位(elements)(L. v, p. 115)——稱名(names or appellations)——便已出現。他直截了當的表示，沒有這類稱名以及隨之而來的語言(speech)，人類與動物一樣，不可能有「國家、社會、契約、和平」，(L. iv, p. 100)也就是說，將只會停留在自然狀態。稱名雖然有這麼基本的功能，可是霍布斯卻又認為，名稱永遠是「任意施加的」(arbitrarily imposed)(EL. v 2, p. 18)：它們只指涉人的心中意象，與客觀事物無涉，³⁰而在這個意義上缺乏客觀的定位點。在另一方面，名稱的意義又隨人而不同，並且這種差異的起源在於人性的基本要素：

因為同一件事物不會令所有的人受到同樣的感動，也不會令同一個

人始終有同樣的感動，故對於我們有所感動(affect)的事物，也就是說令我們愉悅以及不愉悅的事物，其稱名在人類的共同論述中所具有的意義乃是不固定的(inconstant)。因為既然一切稱名均是為了表達我們的心像(conceptions)而施加的，我們的一切感動又均只是心像，那麼如果我們對同一事物產生不同的心像，我們很難避免給它們不同的稱名。當然，令我們產生心像的那個事物之本質雖然不變，可是因為身體的不同狀況，以及意見之偏頗失衡，會讓一切事物均被我們的不同慾望所沾染。因此，在推理之中，我們必須對所用的字詞有戒心；它們除了意指我們關於其本性的設想之外，還意指了使用者本人的本性、性向、以及利益。(L. iv, p. 109)

霍布斯並未因此而發展出一套私有語言(private language)的理論；相反，他不僅相信「真理在於名稱的正確安排」(L. iv, p. 105)，並且還認為，透過主權者，最後可以產生一套「定義」完全明確固定的公共語言(DC. xvii 12, p. 229)。不過，他肯定指出，在自然狀態中，確實

... 每個人都是自己的裁決者，對於事物的名稱和稱名與他人相異，
從這種歧異之中，產生了爭執、破壞了和平。(EL. xxix 8, p. 188)

這種關於稱名的懷疑論，當然表示人的認識能力有嚴重的局限。但是相對於霍布斯的構想，最嚴重的威脅莫過於它幾乎可以摧毀整個「科學」(science)的可能性。因為如霍布斯所言，倘若無法經過「確定名稱之意指」(settling of significations of names)(L. iv, p. 105)而取得定義，作為論述的「原始基礎」(first ground)，「或者各個定義未能正確地結合成為三段論式，那麼結局或結論仍然只是意見」(L. vii, p. 131)。³¹可是在霍布斯的系統裡，科學與意見的對比，正是客觀知識與主觀偏見的對比。懷疑論的破壞力量，將迫使人們接受主權者的認識權威，作為擺脫後者的唯一選擇。

這種關於一般「稱名」的不確定性，直接顯示在道德生活所使用的概念上。在他的三本政治著作裡，霍布斯不厭其煩地強調一個論點：

善(good)與惡(evil)，乃是表示我們的趨(appetite)與避(aversion)

態度的名稱；隨著人的性格、習慣、以及信仰之不同，這些態度也會不同...。即使是同一個人，在不同時間，也會有不同的態度...。因此，只要人私心慾望是善與惡的尺度，人就還在自然狀況中...。(L. xv, p. 216; EL. vii 3, p. 29, xvii 14, pp. 94-5; DC. iii 31, p. 74, xii 1, p. 146, xiv 17, pp. 177-8)

他的意思，似乎可以分兩方面來說：第一，沒有客觀存在的善惡可言，因為善惡乃是主觀的反應；第二，因此，人的主觀利害考慮，會決定當事人當下關於善惡的判斷。這個意思，在這段話中說得很清楚：

善、惡、以及鄙夷(contemptible)等等字眼，其使用永遠關係到使用者：沒有任何事物是單純而絕對地善、惡、等等；從對象本身的本性之中，也無法提出任何善惡的普遍規則。(L. vi, p. 120)

在這方面，霍布斯同樣不曾發展出一套全面的主觀情緒論(emotivist)倫理學；他似乎相信，理性可以穿透這一片相對論的混亂，指出和平以及獲取和平的手段乃是客觀的善(稍後我們會看到，理性本身也難逃懷疑論的騷擾)。(DC. iii 31, pp. 74-5)不過，他始終深信，人關於善惡以及其他的評價性概念，均具有強烈的主觀自利色彩，馴至於道德學說受到沾染之後也成為爭議和鬥爭的焦點。在這方面，幾何學恰好構成對比，原因在於幾何學不涉及人的私利：

...關於是與非的學說，永遠在爭議之中，筆與劍均告動用：可是關於線段和圖形的學說則非如此；這是因為人們並不在意在這門學問裡什麼是真理，因為它並不妨礙任何人的企圖、利益、或者慾望...。(L. xi, p. 166)

不過，即使在私利具有如此份量的領域裡，霍布斯仍然需要一些基本的道德共識，作為人們締結契約、設立主權者的基礎。在這方面，他相信理性可以讓所有的人都認識到和平的重大價值，視之為基本的善。理性當然不可能代替慾望，甚至不會決定人的慾望；但是理性可以為慾望做指引的工作，讓人知道他的慾望之滿足，需要和平這項條件，從而承認和平以及和平之手

段乃是有價值的(good)。在霍布斯的想法裡，自然法可以因此被導出，遵奉自然法的理由也可以從而確立。可是值得注意的是，霍布斯賦予理性的功用到此為止；後面我們會看到，他甚至不承認理性有能力判斷自然法在實際中實行應用的狀況。在霍布斯的心目中，理性的功能為甚麼如此有限呢？

對於理性本身的妥當與效力，霍布斯不曾有所懷疑；相反，他相信關於「人的科學」的問題，真相應由自然理性去發現。(DC. xvii 27, p. 248)但是非常明確的，他懷疑人有善用理性的能力。這種懷疑的根據，同樣在於私利引起的主觀相對認識論。因此，一方面他把理性之運用看成一件相當直截了當的事，並且可以有客觀的標準去檢查錯誤的發生。他不能否認理性總有在實際中運用的一些可能，於是他必須表示樂觀的期待，即使這與他對經驗的懷疑——「經驗不能對任何事下普遍的結論」(EL. iv 10-11, pp. 16-7)——明顯抵觸：

當一個人從經驗已發現為不容懷疑的原理開始推理，將感覺的欺騙與字義的模稜排除無遺，他所獲得的結論便稱為與正確理性相符合；但是一個人如果循健全的探討，從他的結論竟然可以導出與任何一項明顯真理有矛盾的的說法，那麼他便可稱為違反理性做了結論...。(EL. v 12, p. 22)³²

可是在另一方面，霍布斯又必須在「理性本身」與人對理性的運用之間有所分別，藉以貫徹他的懷疑論，為主權者的必要性創造基礎。因此他強調，正確理性的客觀存在正如數學的地位，雖然其本身真確無誤，但即使最嫻熟此道者依然有犯錯的可能：

... 理性就其本身而言，永遠是正確理性，一如數學乃是一種確定而不會有失誤的藝術(art)；但是沒有一個人的理性，或是任何數目的人的理性，足以構成定論；一如一筆計算不會因為許多人一致贊同，就算是計算無誤。(L. v, p. 111)

在這個說法之下，霍布斯保持住理性本身的客觀絕對效力，卻不容許任何人宣稱自己的言行符合理性的標準。這種在現實領域裡的極端懷疑論，有時甚

至會侵蝕他在理論領域裡的理性主義說辭，迫使他放棄對於「理性本身」的堅持。例如，在我們曾經引過的一段話中，他表示正確理性並不是一種不會有錯誤的能力，而只是「推理之行動」，注定是偏頗的(peculiar)，因為在自然狀態中，「...沒有人能夠分辨正確理性與虛假理性，除了用自己的理性來做為對比的標準」，此外，「...每個人...會把自己的理性當成別人理性的尺度」。(DC. ii 1*, p. 52, 參見 xvii 12, p. 229) 而當然，愈是理性不可恃的情況，愈易見出主權者的功用不可或缺：既然在自然狀態裡缺乏共同的標準，那麼只要能顯示這類標準無法由理性提供，剩下來的選擇便大抵不脫主權者了。霍布斯的這種論證策略，在下面這段話裡有充分的表現：

有人說，這種共同尺度，在於正確理性：我可以同意這個說法——倘若在自然萬有(rerum naturae)之內可以找到或者發現這種理性的話。不過，通常要求用正確理性去裁決某項爭議的人，心中其實是指他們自己的理性。但是這一點倒是確鑿不移：既然正確理性並不存在，某個人、或者某些人的理性必須填充其位；這個人、或者這些人，便是具有最高權力的那種人...。(EL. xxix 8, p. 188)

最後，除了以上三種分別針對思考的基本概念、道德及非道德的評價標準、以及理性之有效性而發的懷疑論之外，霍布斯尚有一類格外見意義的懷疑對象：人對於其他人的想法、意圖、及行動無法了解，自然更無法預期。這個主張，涉及認識性的問題，與他關於人類相互疑忌(diffidence)(L. xiii, pp. 184-5; DC. i 2*, p. 45)之人性論的論點並不是同一回事。後者的根據在於人的天生平等(natural equality)，也就是說有平等的能力去相互傷害，因此人勢必要相互「不信任、猜疑、提防、有備」；前者的考慮則是從一個人外在的行為，無法推知其心中的意圖，因此根本不可能假定他人的善意作為自己態度的基礎。

這個關於認識他人心靈之可能性的懷疑論觀點，霍布斯並未多作發揮，在他的政治論證裡也未佔有太大的份量。不過筆者相信，就霍布斯從懷疑論推出絕對主權者的論證策略來說，這個觀點至少有一個優點：它不需要人性

本惡的假定，卻可以更明快地否定人自發合作的可能。這一點，霍布斯自己也意識到了。他曾經指出，我們無需假定「人天性為惡」，仍可肯定人與人之間充滿「不信任與畏懼」，從而導出他的政治結論，因為其他人的不可信任，根據的乃是另外一件事實：

... 雖然惡人 (the wicked) 比善人 (the righteous) 在數目上少得多，但是因為我們在其間無法分辨，因此即使是對最誠實的人、性格最善良的人，我們也始終有必要去猜疑、提防、先發 (anticipate)、制服、以及自衛。 (*DC*. Preface, p. 33)

可是為甚麼善人與惡人無法分辨呢？霍布斯沒有作直接的說明。但在稍早的 *Elements* 中，他曾經指出，我們通常要靠一些記號 (signs) 去窺知他人在「構想與意圖」甚麼；在這類記號之列，言詞雖然常因虛飾故不可靠，但仍有不易虛飾者，例如「行動與手勢，特別是突發者」。 (*EL*. xiii 1, p. 64) 顯然，霍布斯在這裡已經在擔心他人心意的難測。到了稍後的 *Leviathan*，他更強調，我們誠然可以藉著考察自身而認識他人的思想與情慾，但這樣所發現的衆人之間思想與情慾的「類似」 (similitude)，指的是

... 情慾的類似，而不是情慾之對象的類似；前者在所有的人身上都是一樣的，如慾望、恐懼、期待、等等，後者乃是所慾望、所恐懼、所期待的事物，這些會隨著個人的體質狀況以及所受的教育而有極大的不同，同時它們極難被我們認識，結果，人心的性格，原本已因偽裝、欺騙、作假、以及錯誤的學說而模糊混亂，遂唯有閱人多廣的人才能了解。在另一方面，雖然我們有時候確實可以從人的行動發現他們的計謀；可是要做到這一點，而不用這些行動來與我們自己的行動對比，不去分辨各種狀況的差異... 無異於在沒有解碼公式的情況下解讀密碼 (to decypher without a key)，隨著解讀者本人是善人還是惡人，而因為太過信任、或是太過疑忌，絕大多數時候都是遭受欺騙。 (*L*. intro. pp. 82-3)

從這樣的懷疑立場來看，對他人的任何「了解」，當然均無足以構成信任或

合作的基礎。³³

綜合以上四個方面的懷疑論，我們可以看出，霍布斯對於自然狀態的瞭解，不僅有一個認識論的面向，並且由於牽涉到的認識問題直接破壞了人與人之間在知識、道德等方面溝通、了解、達成共識的可能，認識意義下的混亂乃是霍布斯自然狀態的基本特色之一。這一點，雖然早由 S. H. Wolin 指出，卻始終沒有獲得應有的重視。³⁴絕大多數的詮釋者所理解的自然狀態，仍然片面強調自私的個人之間永無休止的戰爭狀態；至於這種片面的解釋是否能夠支持霍布斯的獨特政治結論，許多人並未在意，因為在他們看來，霍布斯的絕對王權論原本便不值得視為一個嚴肅的政治議題。可是如果我們正視霍布斯懷疑論立場的廣泛意義，承認自然狀態的主要特色竟然在於理知以及道德方面的「無政府」，他賦予主權者的權力之內容、以及其「絕對」的性格，就不僅比較容易獲得說明，並且他的政治結論，也會顯得具有相當普遍的意義。

以上所言，並不表示我們可以輕率地用「懷疑論」這個標籤去窮盡或者涵蓋霍布斯的整個哲學立場。事實上，由於霍布斯是否有一套融貫的哲學，本身便是極為複雜的問題，本文不得不避免對他的哲學系統做任何比較具體的論斷。不過，至少在表面上，霍布斯並不是形上學或知識論上的主觀主義者，因此他沒有必要去證明理性缺乏客觀的存在、或科學知識為不可能、或自然法沒有客觀的基礎。相反，在這幾個方面，他均表現了強烈的理性主義傾向。他也不是知識論上的全面懷疑論者，因此他無需設法證明客觀的認知在原則上即屬不可能。他的懷疑論以經驗、以人性之常情為基礎，雖然無意以完整的哲學理論面貌出現，可是其破壞力並不因此稍減。本文屆此應已顯示，他關於主權者的設計，幾乎完全要靠這套經驗的懷疑論，才能顯得有其必要。

四、懷疑論脈絡中的絕對權力

對霍布斯來說，這種經驗性的懷疑論有十分深遠的涵蘊。從這樣的一

套認識論前提出發，霍布斯得出了極為獨特的政治結論。他的主權者絕對論即使不能說完全係由知識論的考慮所產生，但是這方面的考慮，確實在很大程度上決定了他關於主權者的概念。尤其重要的是，從這個概念的認識論側面去觀察，他的主權者權力的絕對性格，可以得到比較深入而且有意義的說明。

我們在前面觀察霍布斯賦予主權者的權力中後面七項時，曾經指出這七項權力均涉及一個終極的裁決者，對各種有關於意見、行止、評價的問題進行判斷(judging)、或提供判斷的準則——包括個人的尊卑地位。顯然，霍布斯賦予主權者這些權力，用意在於解決自然狀態中的無政府狀態——理知方面和道德方面的雙重無政府。事實上，這也是眾人訂立契約、設立主權者的理由。因為如他在不計其數的地方多次強調的，自然狀態中上述的各種不確定，造成了爭議、猜疑、終於導致戰爭狀態。人民擺脫自然狀態、進入政治社會的一個意思，正是在於他們獲得了一套思想及是非的標準，以及提供並且執行這些標準的最高統治者。不錯，這個統治者的判斷誠然需要權力來維繫支持，但是整套政治秩序本身，仍然是先由這些判斷和裁決來形成的。

不過，在這裡，我們必須進一步面對一個有趣的問題：主權者所締造的理知與道德秩序，可有任何「理性」或客觀的妥當性可言？這套秩序以及它所依據的判斷，在知識論上的地位可有異於一般人的「私心判斷」？抑或它的成立依據純粹在於它具備了政治上的優勢地位，除了「必須被遵守」之外，再無其他根據可言？是否這樣一種缺乏根據的特色，反而說明了主權者的權力在知識論的意義上乃是「絕對」的？而當然，一旦主權者的知識論地位獲得澄清，我們才能回答一個最後的問題：這樣一個可能是注定缺乏理性根據的秩序，能夠達到訂立契約、設立主權者的原初目的嗎？

霍布斯顯然期望，他心目中的主權者採取的判斷及作為是合於自然理性的。他明白地這樣說：

...在任何事情上，他們的職責均在於盡己力之可能遵從正確理性，也就是遵從自然、道德、與神的法；既然國家(dominions)乃是為

了和平而設立的，而追求和平又是爲了獲得安全，被賦予權威的那個人若是用他的權力謀求人民的安全之外的事，便是違反了和平的道理(reasons of peace)，也就是違反了自然法；人民的安全既然指示了一項法，藉此讓國君認識他們的職責，它便也教導給他們一項術，讓他們爲自己取得利益...。(DC. xiii 2, p. 157; 參見 *EL*. xxviii 1, p. 179; *L*. xxx, p. 376)

易言之，不管霍布斯賦予主權者的地位何等絕對，主權者仍然背負著義務，並且這些義務係由自然法所規定，可以由設立主權者的原初目的逐步導出。在他的三本政治著作中，霍布斯分別提出了三套內容相當歧異的「主權者的義務」(*EL*. xxviii, *DC*. xiii, *L*. xxx)，在此我們無需贅引。他的意思非常明白而且確定：主權者的作爲既有客觀的目標(人民的幸福——*salus populi*)，又有客觀的規範與判準(自然、道德、與神的法)。

不過，正有如一般人在自然狀態中的狀況，針對主權者，我們也可以問兩個問題：他有甚麼動機去追求人民的幸福、以及遵行這個目標所要求的作爲？更根本地，他有認識的能力去辨認人民的幸福，以及掌握這個目標所指示的「法」與「術」(*art*)嗎？

關於前一個問題，霍布斯提出了一個簡單的說法：主權者與屬民的利益是等同的。設立國家帶來的好處可以從兩個方面來看：起碼的「和平與保全」(*peace and preservation*)，以及進一步的「幸福愉快的生活」(*well and delightful being*)。在這兩方面，主權者與屬民的利益均爲一致，因爲不僅雙方的安全均必須仰仗對方，並且主權者和屬民也需要對方來增加以及保障自己所有的財貨。霍布斯因此認爲：

既然主權者與屬民的利益永遠是在一起的，那麼那種關於政府的區別——有一種政府是爲了統治者的好處而設立的，另一種則是爲了被統治者的好處——...並不正確。(*EL*. xxiv 1, p. 138)

明白地說，「爲了屬民的利益而統治，便是爲了主權者的利益而統治」，這個利益，也就便是「人民的幸福」。(*EL*. xxviii 1, p. 179; 參見 *DC*. x 2, pp.

130-1; *L.* xiv, pp. 241-2) 霍布斯顯然認為，既然主權者與人民的利益等同，那麼按照他的動機心理學，主權者是有足夠的動機去追求這種共通的利益，從而實現屬民訂立契約的原初目的。³⁵

可是我們不要忘記，霍布斯明確認定一切人的天生平等 (*natural equality*)。這裡所謂的平等，包括了三個方面：體力的平等，也就是說沒有人能強壯到足以抵禦他人的侵害；智能的平等，這是指由經驗而來的明智 (*prudence*) 的相等；以及自許的平等，也就是每個人均有充分的自信認定自己不遜於他人。³⁶ 在一切人天生平等的前提之下，霍布斯顯然沒有理由承認主權者有任何個人特質；³⁷ 事實上，他的理論架構也不容許他用個人特質來將主權者的地位條件化，因為那不管洞開了向主權者挑戰的大門，同時也與他對自然狀態之「無政府」情況的一般描述不合。要言之，即使我們假定人在事實上互有重要的差異，

...可是誰的德性傑出到超越其他人，誰愚蠢得不能治理自己，人們永遠不會有一致的意見；因為每個人都會自然地認為，自己治理另一個人的能力，至少不會遜於這個人治理我的能力。(*EL.* xvii 1, p. 88; 參見 *DC.* iii 13, p. 68; *L.* xv, p. 211)

他的結論是：「誰是較高明的人這個問題，唯有在政府與國家的狀態 (*estate of government and policy*) 裡才能決定，即使它竟被誤認為一個涉及自然的問題...」。易言之，主權者本身在邏輯上便無比他人高明的問題，因為在他出現之前的自然狀態裡，這個問題無解，而到他出現之後的「政府與國家的狀態」裡，他是唯一的判斷權威。根據這套推理，我們可以說，主權者在本質上並無與他人相異之處；霍布斯應用於一般人身上的考慮，原則上均可應用於主權者——即使這表示我們上面所討論的認識論難局，會令他所期許於主權者的功能表現為另一番面貌。

果然，霍布斯雖然期待主權者根據自然法引「人民的幸福」為己任，並且強調主權者的個人利益亦在此，因此他相信主權者的意志「... 可望總是合於衡平 (*equity*) 與理性」 (*L.* xxvi, p. 319)，但是他也承認，主權者除了具

有政治身份 (politique Person) 之外，同時仍然身為自然人 (naturall Person) 或私人，³⁸ 而他私人的利益與他身為主權者的利益——人民的幸福——並不完全一致。霍布斯率直承認，一旦公共利益與私人利益衝突，主權者難免「... 選取屬於私人者：因為人的情慾，通常比他們的理性來得更有力量」(L. xix, p. 241)；他也一般性地懷疑「... 可能設想出任何免於人性情慾及軟弱的代表者 (Representative)」(L. xxiv, p. 298)；更明確地，他承認了主權者會以自然狀態中一般人的方式行事：

說來屬實，一位擁有主權的君主、或者一個擁有主權的會議中的多數，可能違反他們自己的良知，下令從事許多事，以圖滿足他們的情慾，這樣做既破壞了信託，也違背了自然法...。」(L. xxiv, p. 297; 參見 DC. x 6, p. 133)

由此來看，霍布斯並未假定主權者能擺脫常人所苦的「私心判斷」之限制；相反，他坦然承認主權者在這方面的人性與常人無異。既然如此，霍布斯又能憑甚麼聲稱，唯有主權者才能窺見和平與安全的門徑呢？

特定而言，即使是理性這項在霍布斯心目中為認識自然法道地途徑的能力，主權者也沒有必然的理由較他人更為具備。照霍布斯的理論，人的天生知性能力唯有感覺 (sense) 一種；後天經驗帶來的知性能力為明智 (prudence)；至於理性，則是一種需要「藉方法與教導方能取得」的後天知性能力。(L. viii, p. 138) 但是說來意外，他從未要求主權者接受這類訓練和教育。³⁹ 一方面，霍布斯似乎是在暗示，理性並不是主權者的重要條件。在談到人的天生平等時，他曾經明白地說，科學乃「..... 極少數人擁有，同時僅涉及寥寥幾方面」，(L. xiii, p. 183) 結果，它只能算是「微小的權力」(small power)；對比之下，「明智」反而構成比較大的權力，因為「對於明智的人，我們會比對於其他人更樂於托付以治理我們自己的工作」。(L. x, p. 151) 易言之，他彷彿假定，人們透過契約設立的主權者，應該是以明智而非以理性取勝者。可是在另一方面，霍布斯又似乎相信，主權者需要具備的能力是理性而非明智。這不僅見諸他期望主權者一本理性認識己身的權利與職責，並且也

見之於他殷望主權者重視他所發現的「自然正義之科學」，因為這乃是「主權者與他們的主要大臣們所必需的唯一科學」。(L. xxxi, p. 407; 參見 L. xxx, p. 378) 從霍布斯的著作中，我們得到的印象是他並沒有認真地意識到這個問題；他在這方面的輕忽，顯然與他整個理論架構之缺乏關於主權者內在限制的反省是一致的。不過，無論主權者行事時所依據的是理性抑或明智，霍布斯均沒有理由認定主權者在這兩方面必然勝過其他人。根據霍布斯對於理性與明智的定義，主權者在明智方面必然勝人乃屬不可能，因為明智只是經驗的反映，而主權者在經驗方面並無特權或壟斷；至於理性，主權者優於他人乃為不一定，因為霍布斯並未假定主權者有勝過他人的教育。而說到最後，即使如他的假定所言，知性能力(wit)的高下最重要的決定因素是權力慾望的強弱，(L. viii, p. 139) 他也從未說過主權者的權力慾望一定高過屬民。

說到這裡，我們似乎不得不承認，霍布斯針對自然狀態中一般人的認識能力所提出的懷疑論，對於主權者並沒有明顯的理由不成立。換言之，就本節起始處所提出的問題而言，主權者所締造的理知與道德秩序，充其量只是在政治上居於優勢地位的「私心判斷」，其妥當性繫於締約眾人視之為妥當而遵守的意願，此外難說還有甚麼理性或客觀的根據。我們可以接受霍布斯關於主權者功能的部份說法，承認主權者可以結束自然狀態的理知及道德方面的無政府狀態；但我們應該意識到，這裡所謂的結束，並非用某種理性的秩序取代混亂，而是用某個居於特殊地位的私心判斷終結其他人發揮私心判斷的機會。既然如此，霍布斯其實並沒有理由聲稱主權者建立的秩序一定會符合自然法或其他「理性的指令」。相反，在他的著作可望「有一日得某位主權者取而觀之」(L. xxxi, p. 408) 以前，我們恐怕必須假定，任何主權者所建立的秩序，均不可能有足以倖免於霍布斯懷疑論破壞的理性根據。⁴⁰

在這個意義上，我們反而可以替霍布斯的主權者之為絕對，找到了很好的說明：主權者的權力是絕對的，不是因為他的某些理知或道德特質可以帶來某種超然客觀標準，具有不容挑戰的權威，例如理性或功效，而是因為他根本便只是以本身的地位作為唯一的理由。這一點，從霍布斯關於法之本性

的解說，可以看得最清楚。如霍布斯所言，各類社會、政治秩序的規範，簡言之也就是「在吾人的共同生活過程裡，何事該做、何事該避免」，均可總稱為國法(civil law)；而國法不過就是「...在國家(city)中擁有首要權威的人的命令，其目的在於指引其公民在未來的行動。」(DC. vi 9, p. 95)並且霍布斯十分細心，對於「命令」的特質做了明確的界定：它們乃是不需要理由的。

...下命令(commanding)指的是我們用語言向他人表示我們[希望]某事被做、或者不被做的趨求(appetite)或慾望，其理由則包含在該意志之中...一旦一個命令構成了足夠的理由讓我們採取所要求的行動，該命令便稱為法律。(EL. xiii 6, pp. 67-8)

命令的這項特質表現在法律身上，使得法律與建議(counsel)構成明顯的對比：

...建議的說法是：做這件事，因為它是最好的；法律的說法則是：做這件事，因為我有權利強迫你；或者，做這件事，因為我說做這件事——建議應該為它所推薦的行動提供理由，可是一旦建議變成了該項行動的理由本身，它就不復是建議，而是法律。(EL. xix 4, p. 186)

在這個區分之中，我們可以明白看出，霍布斯清楚意識到了法律乃是不需要外在的根據或理由的；它們純粹以主權者的意志為成立的基礎，並且這項意志列入考慮的只是主權者本人的利益(benefit)。(L. xxv, p. 303, 參看 DC. xiv 1, p. 168)既然如此，主權者的判斷是否合乎理性，其實是一個根本不會發生的問題：因為法律的妥當性根本與客觀標準或後果利害無關，而是以主權者的意志為唯一的根據。在霍布斯的系統中，如果法律如此，那麼主權者的一切判斷亦是如此。一位詮釋者簡潔地道破了這個情況的政治意義：「主權者的意志，而不是客觀的理性，變成了政治正當性的標準。」⁴¹

這個結果，霍布斯曾經做過坦率的陳述。在一段令人屏息的段落中，他將許多理論與實用性的知識歸因於從經驗出發的推理。但是他強調，推理的

正確與否，應該由主權者來裁決；因為「...基督不曾針對這個目的提供任何規則；祂降臨世間也不是來教授邏輯的。」這類問題不是基督的責任，而是主權者的責任。非但邏輯如此，日常所用的各種概念、名稱，包括「某個畸形兒童能否算是人」、以及「權利、政體、以及自然科學」等主題，均有待主權者的法律來做終極的裁決。(DC. xvii 12, pp. 228-9) 很明顯地，主權者不僅是理知與道德方面整套認識秩序的頒布者，並且由於霍布斯的懷疑論已經將在他的意志之外的一切理知與道德基樁列為不可知，主權者提供的秩序乃是絕對的——意思是說，沒有任何原則、事實、甚至於推理正確與否的邏輯規則，對這樣一套秩序的妥當性是有意義的。霍布斯從來沒有說這類原則、事實、或規則不存在；他也沒有說它們在原則上便不可知；他是說任何關於它們的「認識聲稱」(knowledge claim)——包括主權者的——均無法逃脫基於人性的懷疑，從而無法擺脫爭議的宿命，也就無法取得政治上的效力。主權者頒布的秩序之所以在政治上有效，是因為它乃是循非認識的途徑取得妥當性。它可以終結自然狀態中的認識無政府狀態，己身卻不勞任何認識資訊的支持，也不受任何認識資訊的挑戰。這樣一套秩序，我們勢必要說它在認識論的意義上乃是「絕對」的。

五、結語

以上的引述和討論，應該足以顯示霍布斯關於自然狀態以及主權者之絕對權力的分析，有一個一貫的、突出的認識論側面，並且這個認識論側面所處理的問題，係由一種關於認識標準的懷疑論所引發。這種懷疑論在思想史上的位置與作用、它在哲學角度的考察下能成立到甚麼程度，均非本文所能過問。本文只企圖證明，以這種懷疑論作為脈絡，霍布斯的理論可以得到融貫的敘述和說明，他的「絕對」概念，也可以取得更妥當的新意。筆者並不認為認識論的問題是霍布斯的唯一關心所在，更無意聲稱本文的論點足以涵括霍布斯的整套政治思考：他有關權力、契約、法律、國家等概念的討論，當然有其獨立於廣義認識或規範問題的重要內容。因此，我們以上的說法，

絕對不表示霍布斯的政治理論其實是認識理論，或者可以解釋成認識理論。相反，正確的說法應該是霍布斯賦予政治一個獨立的角色，以便去解決認識領域無力自行解決的困局：面對理知與道德的無政府狀態，「他倡議取得共識之途必定在於政治，而這一觀點，必須推為霍布斯對政治理論的最獨特貢獻」。⁴²

今天可還有人欣賞這項貢獻？答案當然是否定的。可是霍布斯的問題消失了嗎？在「相對主義」這個總名——以及它所涵蘊的對於傳統理性主義的層層挑戰——之下，我們豈不是同樣面對著理知與道德方面的無政府狀態？我們不覺得這個狀態構成嚴重的威脅、甚至相信它是一種幸福的自由狀態，是因為我們真的如自由主義所期待的那樣，在精神或理性上進步到了霍布斯無法奢望的地步，有能力在認識領域之內自行解決或包容歧異與衝突，抑是政治的領域已經大為擴充變化，從霍布斯式的一個擬人的主權者，化身為無數有形無形的社會、文化、道德機制，讓「自然狀態」不至於氾濫成「戰爭狀態」，同時又不讓我們覺得喪失了自由與爭議的必要？

在我們了解「政治」這個概念在現代社會中的意義與地位之前，對這個問題恐怕很難有明確的答案。一位歷史學家曾經指出，要近代初期的英國人提出主權者的概念，無異於要他們明確意識到一統的國家擁有的政治權力，業已壓倒了各種封建、地域、教會的權威，取得了最高獨大的地位。易言之，主權或最高權力這個概念的出現，標誌著「政治範疇的最高地位」(the supremacy of the political)已被接受、政治力量與政治因素已被公認在人間事務裡無所不在、居於主導的地位。⁴³ 我們難免要問，在這裡，「政治」應該如何了解？早先的情況與此構成強烈的對比，對我們的問題頗有啟發意義：在秩序宇宙觀的籠罩之下，政治充其量旨在模仿自然，本身不可能成為獨立的活動，從而也無需一個施展專斷權力的主權者。即使是君權神授說所鼓吹的絕對君權，也只能在神所創造的既有層級秩序中運作，不可能以秩序的最高立法者自命。⁴⁴ 本文的討論應該足以顯示，相形之下，霍布斯關於主權者的概念，何等極端地顛倒了傳統所理解的政治與秩序的關係：從前，秩序是

政治的架構、權力的來源；現在，權力與政治才是秩序的締造者。這兩者之間關係的轉換，徹底改變了政治活動的性格。因為從政治產生秩序，預設了一個關於「政治」的基本了解：它只能以意志為參考點，而無法訴諸任何客觀的標準。可是霍布斯以最清楚的方式告訴我們，如果秩序沒有意志之外的來源，那麼唯有一個壟斷了權力的意志才能帶來秩序，因為唯有這樣的意志才能構成社會的公共意志。到了今天，除非我們在關於秩序的來源、關於公共意志的形成兩個問題上找到勝過霍布斯的答案，本文所描述的霍布斯理論就並未死亡；現代版的 *Leviathan* 仍然有它的主權者可以頌揚，即使我們已經不再認為它是一個疏離在遠方的「塵世之神」(mortal god)。

註釋

- 1 這裡所列出的詮釋取向只是隨意選樣，但均有實例可以提供。霍布斯的詮釋史非常豐富多樣而且複雜，本身已足以構成專題研究的題材。較詳細的綜覽可參考 Greenleaf, 1969; Raphael, 1977, pp. 73-100; Tuck, 1989, pp. 92-113。
- 2 這個說法，絕對不代表霍布斯的自然狀態概念可以等閑視之。事實上，這個概念在霍布斯利用十七世紀的「文化偏見」變成一個「爆炸性的概念」之後，在十八世紀成為自由主義手中的強大武器，具有豐富的思想史意義；請參考 Ashcraft, 1971 的考證與分析。
- 3 見 Tuck, 1988; Tuck, 1989；另外也可參考 Goldie, 1991, pp. 606ff.。尤其請注意 Tuck, 1988, pp. 240-42 對這個意義下的懷疑論所作的解說：「... 在原則上有一種對世界的看法是正確的，可是這個正確的是哪一個卻無法確定。」
- 4 近年來，有幾位學者在不同程度上意識到了這個問題。不過他們多半以霍布斯的語言理論為著眼點，同時由於缺乏懷疑論這樣一個一統的主線，他們較難以比較系統的方式探討霍布斯的政治思考在這方面受到的

影響。在下文中相關之處，我們會參考他們的論點，其中比較值得重視的包括了 Whiteside, 1988 以及 Whelan, 1981, pp. 67ff.。

- 5 關於霍布斯著作的版本、年代、以及拉丁文與英文版的翻譯問題，近年有許多爭議與發現，本文一概不予考慮，逕以書目所列版本為準。霍布斯晚年的兩本政治作品——寫於 1666 年而到身後 1681 年才出版的 *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*、寫於 1668-70 年而在 1679 年開始流通的 *Behemoth or the Long Parliament*——雖然也非常重要，甚至有修正早年觀點之處，本文亦未列入討論。這個缺憾，筆者希望能在來日彌補。
- 6 本文引用霍布斯的三本政治著作時，將直接在引文後標明出處，不另做註。引文出處標明方式大體遵照 Howard Warrender 在 Hobbes, 1983, pp. 10-11 的建議，茲說明如下：

EL. 代表 *Elements of Law* (Hobbes, 1969)；其後的羅馬數字表示章數 (chapter)，原書中 Part 1 自 chapter 1 排到 chapter 19, Part 2 自 chapter 1 排到 chapter 10，我們將兩個 Parts 連起來，共成二十九章；阿拉伯數字表示各章裡的節數；最後面的頁碼，則是指 Hobbes, 1969 的頁數。因此，*EL. xix 10, p. 104* 即表示引自 Hobbes, 1969, Part 1, chapter 19, 第 10 節，第 104 頁。

DC. 代表 *De Cive* (Hobbes, 1983)；引用方式同上，少數地方用 * 號，指的是霍布斯在第二版中所加的 annotations。

L. 代表 *Leviathan* (Hobbes, 1968)；羅馬數字表示章數，Warrender 雖建議列出節數，但到目前為止，此書尚無附有段落編號的版本，因此我們未敢自行決定節數分法。正在進行中的 *Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes* 尚未見 *Leviathan* 出版，但自 Warrender 去世後，改由 Noel Malcolm 擔任主編，是否會繼續 Warrender 的標記系統目前不知。

所有引文均由筆者自行譯成中文。在霍布斯的時代，英語尚在摸索自

己的字彙和句法；源自拉丁文以及希臘文的許多政治概念，也還處於本土化的初步階段，冒然用今天的中文去逐譯霍布斯的著作，難免會有許多錯誤和扭曲。事實上，十七世紀英國的政治宇宙也正處於歷史性的轉換階段，「近代」政治正在成形。筆者研究霍布斯的目的之一，便在於了解近代政治觀的源起，因此我們格外有必要對霍布斯的文字和概念保持警覺與敏感，避免用今天的經驗去比附或解釋當時的觀念。在這個意義上，筆者在本文中提供的霍布斯翻譯完全是暫時性的。舉一個例子來說：本文中常用到「國家」一詞，但是他的字彙裡並沒有對等意義下的‘state’這個字；他用的是‘common-wealth’，‘city’，‘dominion’，‘body politique’等等字眼，其特定意義在筆者的翻譯中幾已完全消失。

- 7 請參考Daly, 1978；King, 1974, pp. 140ff. 對Bodin用「絕對」一詞的意思有詳細的分析，但主權者權力在量方面的優勢並不是最重要的。
- 8 見Hampton, 1986, pp. 98ff.。
- 9 關於這方面的討論，晚近一些文獻請參考錢永祥，1990。
- 10 見James Daly, 1979, pp. 25-28, 特別見p. 30。
- 11 Margaret A. Judson, 1949, pp. 111ff.。就筆者所見，霍布斯曾在一處運用這個分野，見*DC*. xiii 1, p. 156-7。
- 12 這個說法自從C. H. McIlwain, 1947, pp. 123ff. 首倡以降，影響極大，幾已被視為定論。但晚近Francis Oakley, 1968, pp. 343ff., 以及1984, pp. 107ff.，對McIlwain的觀點大加批評，並認為這兩個領域並非平行相互協調(coordination)，而是絕對權力高於一般權力，必要時甚至可以將之壓倒(override)。這個論點離霍布斯的立場尚有一段距離，但它足以顯示，在沒有更大權力的情況下，受到限制的絕對權力並非無法想像。
- 13 這裡所謂的「脈絡」，本身便需要界定。本文的焦點將放在霍布斯的理論架構之內，因此我們將從他對於主權者之權力的描述入手，觀察其功能和運用脈絡，發掘「絕對」在這個脈絡中的可能意思。但是若從內戰前英國憲政思想史的角度來看，「主權者」這個新生概念本身便有待說

明，然後他的權力、以及他的絕對地位才有了了解的脈絡。Margaret A. Judson, 1949 指出，十七世紀最重大的憲政問題在於「政府中終極的法律權威位在何處」(p. 7)；她用整本書敘述英國人在懵懂中摸索形成這個概念的歷程，強調對於十七世紀前半葉的英國人來說，「提出一套最高權力(sov^{er}eignty)的概念乃是艱難至極的事(desperately hard)」(p. 424)。Robert Eccleshall, 1978 也曾設法證明，在內戰之前的英國政治思想中，主權的概念既不見於絕對王權論(absolute monarchy)(pp. 76, 82, 95-6)，也不見於有限王權論(limited monarchy)(pp. 98-9, 100-101)。這是因為在內戰刺激個人主義的世界觀盛行之前，英國政治思想一直停留在中世紀的秩序宇宙觀籠罩之下，深信有一套客觀的理性或存有秩序作為政治秩序的張本，自然無所求於在意志論規範觀(voluntarist conception of law)之下才會出現的最高立法權力——亦即所謂的主權——的概念。(passim, 特別見 pp. 99, 169-172) 由此可見，主權者這個概念的出現非但有其獨特的歷史與概念脈絡，並且這個脈絡所彰顯的並不是權力的大小，而是規範與秩序的來源和參考點。霍布斯在當時英國憲政思想史裡所居的位置，本文完全無法討論，但 Eccleshall 的一般論點、以及他對霍布斯的簡短解釋，與本文的結論相當一致。

- 14 見 *L.* xviii, p. 236。霍布斯用的字眼並不一貫，這些權利的內容也時有更動；在 *L.* xxx, p. 376, 他稱之為‘essentiall Rights of Sovereignty’；在 *DC.* 和 *EL.* 中，霍布斯曾提出過用意相同但內容大為簡單的清單；在 *EL.* xx 19, p. 117, xx 13, p. 113, 他稱之為‘marks’；在 *DC.* vi 18, p. 103, 他用的字眼是‘notes’。
- 15 如果如我們在下面所言，這兩類權利——因契約之性質而生的權利、以及因設立主權者之目的而生的權利——確實有重大的差異，那麼值得注意的是，霍布斯在 *L.* xxx, p. 378 所謂的‘those essentiall Rights, which make Sovereignty absolute’，嚴格言之應該只是指後一類權利，因為唯有這一類權利才稱得上他所謂的(獲得安全之目的而需要的)手段，放棄

了這類手段等於放棄了該目的(p. 377)，因此，也只有這類手段才能有意義地說成是職責(duty)。但是霍布斯沒有做這個區分；他一般地認為前面五項權利也是求取和平的手段。

16 Goldsmith, 1980, p. 34。

17 見 *L.* xviii 開頭的一段話，總結敘述設立契約的過程及結果。Baumgold, 1988, p. 103, 稱這些權利為無條件主權原則的應用。

18 'a right to the end gives also a right to the means', 在霍布斯的眼中乃是自然權利(right of nature)的邏輯意義，見 *L.* xiv, pp. 189-90，參見 *EL.* xiv 7, p. 72, *DC.* i 8, p. 47。「判斷」的權利見 *EL.* xiv 8, p. 72, *DC.* vi 8, p. 94。

19 筆者見過的幾種 *Leviathan* 版本，均將這段關於因目的而來的對於手段的權利，以及其使用時機的判斷權利，在頁邊的提要列為第六項權利，雖然這與正文指下一段方是第六項權利明顯不合。

20 除了 *L.* 列出的這些區分以外，*DC.* 尚列出了 just/unjust, profitable/unprofitable, honest/dishonest 等區分，——'summarily, what is to be done, what is to be avoided in our common course of life'; 在 *EL.* 裡，霍布斯稱之為 'common measure'。另外，霍布斯在 *L.* 中討論法律的時候，格外強調法律的目的在於「是與非的區分」(the Distinction of Right, and Wrong)。(*L.* xxvi, p. 312)

21 霍布斯用「裁判權」一詞所指甚廣，除了爭論的裁決、事實的認定之外，尚包括「武力之使用時機」的判斷；見 *DC.* vi 18, p. 103, *EL.* xx 9, p. 112。

22 「終極裁決者」一詞，借自 M. M. Goldsmith, 1980, p. 41。他根據「主權之邏輯」，認為一個有最高權力可言的規範系統，必須有層級(hierarchy)和封閉(closure)兩項特色，但是這樣的系統雖然預設了終極的裁決者，卻完全不需如霍布斯那樣預設一個唯一並且始終為一的終極裁決者。對 Goldsmith 的答覆，可以見 Hampton, 1986, pp. 98ff.；Hampton 並將「終

極裁決者」這個問題，聯繫到十七世英國憲政危機中 Henry Parker, Philip Hunton, 以及 John Locke 均曾提出的古典問題：‘Who Shall Judge?’

- 23 見 Goldsmith, 1966, p. 94。
- 24 關於自然法的這個特性，參考 Kavka, 1986, pp. 344-47 論自然律的二部份結構，以及 Hampton, 1986, pp. 90ff 論自然法藉這個條件方成爲假言命令。
- 25 這個詞借自 Goldsmith, 1966, p. 120。
- 26 見 *EL*. xvii 10, pp. 92-3 的簡潔敘述，Kavka, 1986, pp. 354-5 也提出同樣的問題。
- 27 這個解釋，參見 Goldsmith, 1966, pp. 125-6。
- 28 接下來，霍布斯指出，自然法的解釋無求於「道德哲學的書籍」，而學者的意見「即使真確不過」，也無足以構成法律——包括霍布斯本人「這本論著」中的「明顯真理」亦然。（*L*. xxvi, pp. 322-3）
- 29 這個說法，最新而且最完整的代表是 Tuck, 1989。Tuck 對於這種懷疑論的了解，見上面註4。但是他是用思想史的脈絡界定這種懷疑論，再應用於霍布斯，本文則是從霍布斯的理論內部整理出他思想的懷疑論主線，再用 Tuck 所提供的思想史發現作爲佐證。Whiteside, 1988 用「極端唯名論」（ultranominalism）一概念發展出了類似的解釋，值得參考。
- 30 見 Woodbridge, 1930, p. 16；這是出自霍布斯於 1656 出版的 *Elements of Philosophy concerning Body*。近年來，關於霍布斯的語言理論討論較多，可參考 Danford, 1980, Whelan, 1981, pp. 59-67；Ball, 1985 則企圖用 Thucydides 與霍布斯的類似看法，突顯霍布斯的政治思想受到語言約定主義（conventionalism）的影響。Ball 關於霍布斯語言理論的探討甚有意思，不過他並沒有注意到，在霍布斯的系統裡「約定」有其特定的政治意義。
- 31 不過我們不要忘了，照霍布斯的看法，邏輯的問題、推理正確與否的問題，也是要由主權者來判定的。見 *DC*. xvii 12, p. 229。

- 32 Hudson, 1982, p. 136, 根據這段話推論霍布斯相信一套一元的和諧宇宙觀，一切真理共同構成一個「單元的、完整的整體」。Hudson 認為，這項信念，與霍布斯「激進主觀論的價值理論」配合，共同構成了主權者的反道德理性論。這個看法很有意思，不過霍布斯不是一元和諧宇宙論者殆屬不爭之論：他一再指出，這個世界不可能沒有不如人意之事 (inconvenience/incommodity)。
- 33 霍布斯關於他人心意無法認識的觀點，Missner, 1983, 做過詳細的考證和分析，並且強調他在這方面的懷疑論有其愈晚愈強的發展過程，同時他的政治論證也隨之愈見說服力。這是一篇相當值得參考的文章。
- 34 Wolin, 1960, p. 257 早就稱霍布斯心目中的自然狀態為「意義之無政府」(anarchy of meanings)；在他的啓發之下，Okin, 1982, p. 56 及 Hampton, 1986, p. 100 分別用「理知的無政府」(intellectual anarchy) 和「精神渾沌」(moral chaos) 表達類似的意涵，均甚傳神。Eccleshall, 1978, pp. 158-9 曾獨立地指出內戰時期的「私見之無政府狀態」(anarchy of private opinion)；但 Wolin, p. 258 早已見此。依筆者之見，Wolin 書中論霍布斯的一章有許多原創而深邃的慧見，其義蘊至今仍待玩味發展，堪稱政治思想史的典範傑作。
- 35 關於這個問題，請見 Okin, 1982, pp. 51-4。
- 36 參考 Goldsmith, 1966, pp. 86-7 的綜述。
- 37 這一點，文獻中只有 Wolin, 1970, p. 28 曾經提到。
- 38 霍布斯關於主權者公與私兩種身份的分辨，見 Okin, 1982, pp. 55-6。
- 39 見 Wolin, 1970, p. 28。
- 40 當然，這是假定了霍布斯對自己著作的信心有其道裡，假定了他的政治科學確實符合他所標舉的方法論規則以及理性特質。但是 Whelan, 1981 曾經指出，倘若以其道還治其身，用霍布斯心目中導致語言濫用的各種人性因素檢驗他本人的政治科學，我們會發現，他對這套「科學」的信心、對於藉此導致和平的期望，均難逃悲觀的懷疑。這個問題，勢必帶

出另一個更根本的問題：霍布斯到底扮演的是甚麼角色？科學家？政治行動者？抑或是史詩型的「英雄理論家」(epic hero-theorist)？見 Wolin, 1970。

- 41 Eccleshall, 1978, p. 172, 也請參考 pp.169ff 的敘述。Eccleshall 關於主權概念在十七世紀的特色所作的說明，與本文的論點非常接近。再前溯，有「二十世紀的霍布斯」之稱的德國憲法學家 Carl Schmitt，早在 1920 年代，已經用霍布斯的這個觀點，建構他所謂的決斷論(decisionism)主權者模式。他多次引述霍布斯關於法律不同於建議的說法，指出法律本質上乃是權威，並非法治國家理論或自由主義的法律觀所說的「真理與正義」。因此，他將霍布斯的主權者理論用一句法諺來綜合：「法律由權威而非真理所構成」(Auctoritas, non Veritas facit Legem)。顯而易見，權威與真理的對比，正是意志與客觀理性(或其他規範、標準)的對比。見 Schmitt, 1985, p. 33。
- 42 引自 Tuck, 1989, p. 57。Tuck 在為 Hobbes, 1991 所寫的導言裡，最明確地指出了本文的主要論點：自然狀態中的衝突不是因慾望的衝突而起，而是生自判斷的獨立；霍布斯的主權者主要是一個認識性的權力(epistemic power)；他賦予這個主權者不受限制的意識形態權威。(pp. xvii-xviii) Wolin, 1960, p. 260 早已指出，霍布斯的主權者乃是一個「偉大的界定者」(great definer)，亦足以見這個權力的認識性格。
- 43 見 M. A. Judson, 1949, pp. 424-5。
- 44 參見 Michael Walzer, 1965, pp. 156, 8, 159-60。

參考資料

錢永祥

- 1990 「個人抑共同體？——關於西方憲政思想的一些想法」，台灣社會研究季刊2(2)：87-106。

Ashcraft, Richard

1971 "Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation," *Journal of Politics* 33: 1076-1117.

Ball, Terence

1985 "Hobbes' Linguistic Turn," *Polity* 17: 739-60.

Baumgold, Deborah

1988 *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Daly, James

1978 "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England," *Historical Journal* 21: 227-50.

1979 "Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England," *Transactions of the American Philosophical Society* 69: 3-41.

Danford, John W.

1980 "The Problem of Language in Hobbes's Political Science," *Journal of Politics* 42: 102-34.

Eccleshall, Robert

1978 *Order and Reason: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.

Goldie, Mark

1991 "The Reception of Hobbes," in *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, edited by J. H. Burns with the assistance of Mark Goldie, pp. 589-615.

Goldsmith, M. M.

1966 *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press.

1980 "Hobbes's 'Mortal God': Is There a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?" *History of Political Thought* 1: 33-50.

Greenleaf, W. H.

- 1969 "Hobbes: The Problems of Interpretation," in Maurice Cranston and Richard Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books.

Hampton, Jean

- 1986 *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas

- 1968 *Leviathan*. Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1969 *The Elements of Law, Natural and Politic*. Edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Toennies, Second Edition with a new Introduction by M. M. Goldsmith, London: Frank Cass.
- 1983 *De Cive, the English Version*. A Critical Edition by Howard Warrender, Oxford: the Clarendon Press.
- 1991 *Leviathan*. Edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.

Hudson, Stephen D.

- 1983 "Right Reason and Mortal Gods," *The Monist* 66: 134-145.

Judson, Margaret A.

- 1949 *The Crisis of the Constitution: An Essay in Constitutional and Political Thought in England 1603-1645*. New York: Octagon Books.

Kavka, Gregory S.

- 1986 *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

King, Preston

1974 *The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*. New York: Barnes and Noble.

McIlwain, C. H.

1947 *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press.

Missner, Marshall

1983 "Scepticism and Hobbes's Political Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 44: 407-27.

Oakeshott, Michael

1975 *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Basil Blackwell.

Oakley, Francis

1968 "Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Power of the King," *Journal of the History of Ideas* 29: 323-346.

1984 *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca: Cornell University Press.

Okin, Susan Moller

1982 "The Sovereign and His Counsellours: Hobbes's Reevaluation of Parliament," *Political Theory* 10: 49-75.

Raphael, D. D.

1977 *Hobbes: Morals and Politics*. London: George Allen & Unwin.

Schmitt, Carl

1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. English translation by George Schwab, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Tuck, Richard

1988 "Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought," in Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235-263.

1989 *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Walzer, Michael

1965 *The Revolution of the Saints: A Study of the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Whelan, Frederick G.

1981 "Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy," *American Political Science Review* 75: 59-75.

Whiteside, Kerry H.

1988 "Hobbes's Ultranominalist Critique of Natural Right," *Polity* 20: 457-78.

Wolin, Sheldon H.

1960 *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London: George Allen & Unwin.

1970 *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library.

Woodbridge, F. J. E. (ed.)

1930 *Hobbes, Selections*. New York: Charles Scribner's Sons.

The Great Definer: A New Perspective on Hobbes' Doctrine of Absolute Sovereignty

Sechin Y. S. Chien

Abstract

Hobbes' notion of an absolute sovereign ruler as the *sine qua non* of political order is the central theme of his political thinking. Yet in the literature, the senses in which the sovereign power is said to be 'absolute' have not been explored with the degree of care and subtlety that such a key issue deserves. Starting from the work of Wolin, Tuck, and others, a fresh look at the epistemic role of the Hobbesian sovereign will be taken here. Basing itself on a detailed examination of Hobbes' three major 'political writings', this article tries to show, in a systematic fashion, that there is a persistent and salient epistemic aspect to Hobbes' analysis of the state of nature and the absolute power of the sovereign. Moreover, it will become apparent that the issues involved in that epistemic aspect are consequences of a general scepticism concerning the feasibility of epistemic standards. Seen from this perspective, it will emerge that the sovereign has to prescribe the whole fabric of the social order in its moral as well as intellectual aspects. The order thus prescribed, being independent of every consideration of objective validity and hence free from challenges on any rational ground whatsoever, in turn implies that the sovereign must be characterized as absolute.

It is not the claim of this paper that Hobbes' political theory can, or

should, be reduced to an epistemic theory. But it is clear that through the absolute status of his sovereign, Hobbes does intend political will to play the role of an arbitrary 'definer' in matters pertaining to epistemic issues, be they moral or intellectual. In light of Hobbes' doctrine of absolute sovereignty, the article concludes with a brief discussion of the status and character of politics in the modern world.