政治科學論叢／第 78 期／民國 107 年 12 月／頁 23-68

論宗教脈絡在理解霍布斯政治義務理論中的角色：以「自由的恰當意涵」爲例*

梁裕康**

摘　要

究竟主權者的權威是來自事實權力抑或上帝授權？針對這個問題，本文首先要介紹史欽納（Quentin Skinner）對霍布斯的自由（liberty）此一概念的詮釋，其次討論羅伊德（Sharon Anne Lloyd）的論點，最後則根據史欽納的方法，對羅伊德的宗教性詮釋提出批評。若本文的論點得以成立，可以說明以下觀點：史欽納雖然說明某種科學脈絡影響了霍布斯的政治義務理論，但他卻忽略了宗教脈絡同樣也發生了效力。就這點而言，羅伊德的角度可以作爲史欽納觀點的補充。

關鍵詞：湯瑪斯・霍布斯、宗教、自由、昆丁・史欽納、莎莉・羅伊德

---

* DOI:10.6166/TJPS.201812_(78).0002
本文接受行政院科技部專題研究計畫補助（計畫編號：105-2410-H-034 -003）。另外二位審查人與編輯委員會所提出的諸多指正意見，在此一併致謝。
** 中國文化大學政治學系副教授，E-mail: lyk2@faculty.pccu.edu.tw。
收稿日期：107 年 5 月 30 日；通過日期：107 年 11 月 16 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

對霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的政治義務（political obligation）觀點，最廣爲人知的說法，應該是所謂的「事實權力理論」（*de facto* theory）。簡單來說，這個理論認爲霍布斯是一個機械唯物論（mechanistic materialism），主張人是一種純粹自利的動物，主權者的權威來自於一群自利者所釋放出的權力，因此人之所以服從主權者是出於追逐最大利益的計算的結果。一旦服從主權者無法獲得預期的利益，那麼人就豁免了服從主權者的義務。

此說法的重要支持者史欽納（Quentin Skinner）認爲霍布斯主張在內戰空位期（interregnum）[1] 臣民必須服從一個擁有至高無上權力的主權者，即便這個政府「沒有反映人民的意志或者不是正當地取得的（acquired）（Skinner, 1972a:119；2002a: 271）。」[2] 他指出霍布斯認爲「服從特定政府的義務不是來自宗教的訓令，而僅是來自於每個個別公民的自利計算」（Skinner, 1972a: 116；2002a: 269），因此人類的本性「基本上是反社會的」（Skinner, 1972a: 118；2002a: 269）。此外，在論及「霍布斯主義者們」（Hobbists）時，史欽納認爲這些人的特點是「那些認爲服從政府的義務不是來自於宗教上的訓令，而僅僅來自對自我利益的計算。身爲一個霍布斯主義者意味著每個人只關心自己的自我保存、因此樂於服從任何能夠提供他們保護的力量（Skinner, 1972a: 116；2002a: 269）。另一位被認爲主張事實權力理論的學者高蒂耶（David Gauthier）也有類似的看法，然而他論證的方式是邏輯而非歷史的。用他自己的話來說，就是要找出《利維坦》當中「政治秩序得以建立所需的最少假設」（Gauthier, 1969: vii）。高蒂耶先指出霍布斯主張主權者擁有至高無上的權力。主權者要具備這種至高無上的權力，高蒂耶從這個結論回推，必然需要一種不受限制的個人主義

---

1 內戰空位期（Interregnum）（指從 1649 年查理一世遭弒到 1660 年其子查理二世復辟這段期間），是英格蘭歷史上唯一一段沒有國王而由議會統治的時代，此處所謂的「共和」意義在此，與米爾頓（John Milton, 1608-1674）等人之共和主義（republicanism）並不相同。

2 在 2002 的版本中，史欽納採用比較溫和的字眼，將「取得的」改成「建立的（instituted）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

（unlimited individualism）作爲前提（Gauthier, 1969: vi）。他指出，在邏輯上，缺乏這種個人主義就只能獲得有限的而非至高無上的權力。他更進一步指出，根據以上推論，對霍布斯而言，自然法的效力基本上都不需包含任何宗教的概念，霍布斯完全不需要依賴宗教就能證成服從主權者的義務（Gauthier, 2001）。按照這樣的說法，高蒂耶認爲，我們可以下一個結論，就是宗教在霍布斯整體理論中完全不重要。

固然霍布斯曾說「自然法（a Law of Nature, *Lax Naturalis*）是一種藉由理性所發現的規則或普遍法則（Hobbes, 1839a: 116）」，然而在《利維坦》中，他也指出「上帝有三種方式諭知祂的法律：藉由自然理性的諭令、藉由啓示、藉由奇蹟以取得其他人信賴的人所說的話。因此神諭也有三種：理性的、感知的（sensible）以及先知的（prophetique）。與此相應的也存在三種聽取神諭的方式：正確的理性、超自然的感悟、以及信仰（Hobbes, 1839a: ch. 31）。」在這段引文中，霍布斯指出理解自然法的三種途徑：遵循理性的號令（dictates of reason）、神的啓示（revelation）、以及依賴先知（prophecy），其中第二與第三種途徑很明顯地就是對人的理性的一種保留。[3] 這些途徑是霍布斯在談到基督教王國（Christian Commonwealth）時特別指出來的方法，認爲一般人不知道上帝的命令（command）是什麼，只有透過天啓或先知才能知道其內涵。除了那些被揀選的人（the selected）外，所有人都不知道其內容，這些內容必須透過這些先知來傳達。換句話說，霍布斯認爲至少在基督教王國，光靠普遍理性是不太行得通的，因此自然法必須透過信仰而非理性來普及。

就這個意義而言，宗教之所以必要，乃是因爲其爲傳達自然法的一種方式。然而這個說法留下一個問題：這裡的說法隱含著雖然自然法只有一

[3] 霍布斯明確地指出，即便是啓示性的話語，也不會違背自然理性。啓示性的話語與自然的話語只是二種不同的語言，實際上二者有著相同的指涉物（referent）。就如同中文裡的「二」與英文裡的「Two」雖然是不同的文字，但是二者指的是同一個東西，也就是 2。另一方面，這二種語言裡的文法（grammar）也不同。在自然語言裡，其規則是邏輯的或展演的（demonstrative）。但是在啓示性的語言裡，其規則卻是對某個權威的信仰與信賴。相關的討論可參見 Hobbes (1839a: 359-360)。感謝審查人 A 對此間差異的提醒。

臺灣大學學術期刊資料庫

種本質（essence），但是有三種形式（forms）。若是如此，到底這個本質是什麼？以宗教的形式與以理性形式－或者用霍布斯自己的話來說，分別以上帝的啓示性話語（phropheticall word）跟祂的自然話語（natural word）－所傳達的自然法之間，到底存在著何種相同的元素？關於這個議題，除了稍早的泰勒－瓦倫德論點（Taylor-Warrender Thesis）（Taylor, 1938；Warrender, 1957；Hood, 1964）之外，自從 1980 年代中期以降，陸續又引起學界的興趣：例如有些學者試圖在泰勒－瓦倫德論點的基礎上，強調自然法的權威歸於超自然的上帝（Martinich, 1992），或者認爲自然法隱含了某種公共善（public good）（Zagorin, 2009；Lloyd, 2009；周家瑜，2014）。縱然每種論點各有所本，但是這些說法的特點－尤其是前一種說法，在於將霍布斯描述成一種一神論者（theist），而非無神論者（atheist）或者理神論者（deist）。換句話說，在前述第一類學者筆下，霍布斯其實是充滿宗教情懷的思想家。也因此，類似事實權力理論這類完全拋棄宗教成分的論點是對霍布斯理論的錯誤詮釋。

姑且不論上述的宗教論點是否合理，純粹從霍布斯試圖以宗教觀點來討論主權者權威的來源（origin）這件事本身，就是一件值得討論的議題：從純粹哲學的觀點來看，如果事實權力理論本身就足以提供足以證成主權者的絕對權威，那麼這些有關宗教的證成顯然就是多餘的。既然如此，霍布斯爲什麼需要大費周章的在宗教上多所鋪陳？換個角度來說，如果霍布斯對宗教觀點不僅沒有予以忽略，隨著他的年紀漸長，對政教關係（church-state relation）的著墨反而有增無減，那這是否意味著事實權力理論這類所謂的純哲學詮釋，有可能忽略了霍布斯政治思想中的某些意圖或意義？

根據史欽納自己所提出的脈絡分析（contextual analysis）途徑，[4] 對政

[4] 審查人 A 質疑何以筆者認爲史欽納的事實權力理論「是一種去脈絡化的哲學分析」。針對這個問題，有必要對何謂脈絡分析提出說明。根據後期維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）（Wittgenstein, 1958）與奧斯丁（John Langshaw Austin, 1911-1960）（Austin, 1975）所發展的語言哲學，史欽納重新界定政治哲學與歷史的關係。他認爲當學者要理解一件在不同時空下所完成的政治哲學文本，必然會遭遇到某些如孔恩（Thomas Kuhn, 1922-1996）所稱的不可共量（incommensurable）的差異（Kuhn, 1970），以致於若想要恰當地理解其意義，就必須要相當程度地回復其作者創作該文本時的意圖，以及該作者所處的語言常規（linguistic convention）乃至於當時的歷史脈絡（historical

臺灣大學學術期刊資料庫

治思想的有效詮釋，除了其純粹哲學上的一致性（consistency）之外，還必須要符合其歷史脈絡情境，二者必須同時成立，缺一不可。本文嘗試根據上述標準，來討論霍布斯究竟主張主權者的權威是來自事實權力抑或上帝授權。針對這個問題，本文首先先簡述霍布斯對基督教教義的詮釋，再回過頭來討論史欽納對霍布斯的自由（liberty）此一概念的詮釋以及由此所發展出來的事實權力理論。其次討論羅伊德（S. A. Lloyd）的宗教政治論點，接著則是對羅伊德說明對上述的宗教性詮釋提出批評，最後則是試圖說明，史欽納所詮釋的自由觀完全符合霍布斯的幾何方法，而且不帶有外在的規範性。也就是說，雖然史欽納本人主張脈絡分析，並根據霍布斯當時的歷史脈絡，提出了事實權力理論，然而他卻忽略了另一項影響霍布斯的重要脈絡－也就是宗教。[5] 相反地，雖然羅伊德的理論或許有所不足，但是她的論點的確指出宗教脈絡作爲認識霍布斯政治義務觀點的必要性。唯有將二者的理論作某種程度的整合，才能滿足脈絡分析所要求的合理詮釋：既要保持哲學上的一致，同時也要符合當時的歷史脈絡。只憑的事實權力理論本身並無法同時滿足這二點要求。

貳、事實權力理論（*De Facto* Theory）

若要討論史欽納事實權力理論中的宗教成分，有必要先簡單介紹霍布斯的神學觀點。[6] 霍布斯認爲上帝存在，但是他是以理性展演（demonstration）

---

context）。雖然史欽納因爲強調作者寫作時的動機，而不同意「作者已死」（the death of author）的說法（cf. Barthes, 1977）：意即文本的意義只剩下文本字面上的意義、以及讀者對文本的個別詮釋，而無法恢復作者原本想藉著這個文本所意圖表現的意義。然而不同歷史脈絡間的不可共量性卻也讓史欽納得到以下的結論：就是所有的政治哲學都是意識型態、而政治思想史的研究也就是意識型態變遷史。有關史欽納在方法上的論點，參見 Skinner (1969；1970；1972b；2002b: vol. I)。

5 感謝編輯委員會對此處的指正。

6 審查人 A 指出原稿中缺乏對霍布斯宗教觀點的介紹，特別是與其他神學派別的差異之處。審查人 B 也提出類似的質疑，認爲霍布斯神學觀點的特別之處，乃是其對於「理性」與「宗教」間的論述，但是原稿缺乏直接引用霍布斯論述的證據。二位審查人不約而同指出類似的疑問，此部分爲對二位審查人的回應。

臺灣大學學術期刊資料庫

而非透過信仰啓示（revelation）的方式證明。在 17 世紀的英國，「哲學」（philosophy）與「科學」（science）可說是同義詞。正如史欽納所指出，霍布斯對事實權力理論的主要貢獻不在於其實質內容，因爲這些在他之前的勞斯（Francis Rous, 1579-1659）與艾斯謙（Anthony Ascham, 1614-1650）已經率先提出。霍布斯眞正的貢獻是在認識論層面（epistemological level），他將事實權力理論的基礎精簡至人性（human nature）而非天啓式語彙（providentialist vocaburary）（Skinner, 2002c: 307）。霍布斯定義哲學的對象（the subject of philosophy）是「其發生可以被知覺而且經過思慮之後可以被比較的物體（body）。」因此神學（theology）不是哲學，因爲上帝不符合上述定義（Hobbes, 1839b: ch. I）。之所以不符合，是因爲以人類有限的理性能力，充其量只能知道上帝存在（that there is a God），因爲凡事皆有起因，所有的起因歸結到最後必然有一個最初的因，這個「所有原因的第一因（first cause of all causes）」就是我們所稱的上帝（Hobbes, 1969: ch. 1）。當我們稱上帝是聖靈（spirit）時，並不是因爲我們確切知道祂不是物體，而是因爲構成上帝的物體超越人類所能感知的極限，所以如此稱呼只是彰顯對祂的崇敬（Hobbes, 1969: ch. 1）。這樣的定義指出了霍布斯宗教見解中一個基本特徵：「理性」與「信仰」各自存在卻難以融合的困難：上帝本質上應該是可以被理性認知的對象（因爲祂是物體），然而受限於認識能力，人可以確認其存在（因爲凡事必有因），卻無法認識其細節，因此人僅能以信仰的方式接近上帝。這就是何以霍布斯認爲神學不是哲學的理由。值得注意的是，正如前段開頭所提，霍布斯認爲人能基於理性而非啓示確定上帝存在，這點的確與當時的主流教義有明顯的差異。

根據以上的基本認識，在《利維坦》中，霍布斯提出了二個重要的宗教論點，讓他至少在政治理論中得以調和宗教與科學論點間的衝突。其中第一點是他提出的末世論（eschatology）。霍布斯認爲人類早期的政權是政教合一的形式，一直要到掃羅（Saul）稱王並革除亞比亞他（Abiathar）的大祭司（high priest）職位後，宗教自此變成附屬於國王的事務（Hobbes, 1839a: 470-472, 571）：「從上帝的國建立之初到巴比倫之俘，宗教的最高權力與世俗主權始終都在同一人手中。然而在掃羅被選爲王之後，祭司的職位就不再是主管的（magisterial）而變成是臣屬的（ministerial）（Hobbes,

臺灣大學學術期刊資料庫

1839a: 472）。」這種狀況宗教附屬於國王事務的狀態要持續到耶穌復臨（Second Advent）才會結束，屆時一個政教合一的國就會重新出現（Hobbes, 1839a: 401-402, 617-619；1841a: ch. XVII）。霍布斯如此的詮釋，似乎是很努力的要爲世俗統治者保留他們的權力不受宗教的侵犯。然而他卻又指出，耶穌復臨後所建立的「天堂之國（the kingdom of heaven）」所指的並非是建立在天堂的國，而是由住在天堂的國王（也就是上帝）所統治的國（Hobbes, 1839a: 441）。也就是說，霍布斯的末世論實際上爲事實主權論設定了一個有效期限：國王的事實主權將在耶穌復臨後到期，屆時將由祂來接手。在這個意義上，人類的歷史不是獨立存在（free-standing）的，而是上帝創造宇宙的大計劃中的一部份。換句話說，如果忽略了後者，前者的意義就無從理解了。

另一點則是他對基督教內容的極簡（minimalist）詮釋。雖然霍布斯的末世論將此世中的宗教視爲國王事務，但是這並不表示國王的權力－至少是基督教王國中的國王的權力－是絕對不受限的。霍布斯提出了一種非常簡明的基督教教義：只要我們能接受「耶穌就是救世主（Jesus is the Christ）就足以得救（salvation），至於「信仰要旨與宗教儀軌」諸細節則全由主權者決定即可（Hobbes, 1839a: 590）。此處霍布斯很巧妙了延伸了他對自我保存的看法：一般而言，自我保存指的是維持每個人此世的生命；但是對基督徒而言，生命的定義延伸到是否能獲得永生（eternal life）。因此，一旦主權者在宗教事務上的界定權被挑戰，紛爭就會因而發生。透過這種說法，霍布斯非常巧妙地建立了上帝與主權者的關係：一方面上帝做爲造物主的位置被保留了下來，即使是主權者也必須臣服其下（主權者必須接受「耶穌就是救世主」這條最基本的信念）；另一方面，除了形式上或名義上承認上帝的最高地位之外，主權者有權決定基督教的具體意涵。如此一來，雖然在理論上俗世間的主權者仍是上帝的僕人，然而在現實狀況中，只要他承認「耶穌就是救世主」這個基本信念，他的權力就是絕對的。根據這樣的說法，我們可以認爲，在霍布斯的理論中，理性與預言並不是一組對立的概念，而是被統攝在霍布斯重新定義的基督教教義之下、如同硬幣必然同時存在正反二面的關係。

基於上述的基礎，再回過頭來討論霍布斯如何看待主權者的權威與臣

臺灣大學學術期刊資料庫

民的義務間的關係。霍布斯指出：

> 一個人轉變成征服者的臣民的時間點，是當他有自由臣服〔征服者〕時，無論是藉由明確的言詞或其他清楚的表示，他同意臣服了。我已經說明……，當他一切維生的手段都被置於敵人的武裝防備範圍之下時，他就只是一個普通的臣民而不再對原有的主權者負有義務，因爲此時他再也無從得到他〔原主權者〕的保護，反而是敵方的貢獻保護了他。既然這種貢獻〔對於維護他的生命〕是必須的，那麼無論是這種貢獻來自何方都應該被視爲合法的（儘管其可能來自於敵方的協助）。完全的臣服，儘管是有助於敵方，也不能被視爲非法的（Hobbes, 1839a: 703-704）。[7]

根據這裡的說法，若干學者認爲霍布斯主張一種事實權力理論。在這個陣營裡，最著名的倡議者就是史欽納。這種說法的核心要旨是：一個主權者是合法的（*de jure*）（或者說有權利（right）進行統治的）因此臣民對其負有服從之義務（obliged to obey），只要這個統治者擁有完全的權力（plenary power）而且因而提供臣民充分的保護（protection）。作爲這種主張的支持者，史欽納對其提出了二種途徑來說明。一方面，從思想史的角度而言，霍布斯雖然不是最早倡導事實權力理論的思想家，但他卻是第一個從人類本性（human natue）而非以天啓式語彙（providentialist vocabulary）證成這種理論的思想家；另一方面，從哲學的角度來看，霍布斯由「自由的恰當意涵（the proper signification of liberty）」推演出「保護與服從（Protection and Obedience）」這個結論，亦即充分的保護本身就能證成統治者的合法性。換句話說，霍布斯的原創性不在於他提出這個理論的實質內容（因爲在他之前此說已經甚囂塵上），而是在於他在認識論上提出了全新的證成方式。

首先就從思想史的角度來討論史欽納的論證。前一段引文所揭示的，是事實權力理論最常被引用的證據。此段引文出自《利維坦》的〈綜述與結論〉（*A Review and Conclusion*）。值得注意的是這章所寫作的時間（Wallace, 1964；1968: 232-237）。史欽納認爲，這恰好證明了《利維坦》不是一部純粹的學術著作，而是與當時局勢相扣的著述。而當時英格蘭最大的爭議，是

7 所有引文皆爲筆者自譯，其中插入之按語均以夾註號標示。

臺灣大學學術期刊資料庫

所謂的「承諾服從爭論」（Engagement Controversy, 1649-1652）。[8] 以脈絡分析的方法而言，這段政爭跟霍布斯的政治權威與義務理論密不可分，甚至可以說是其背後的重要背景。立場接近議會、以清教徒爲主體而且皆爲職業軍人（無人出任國會議員）的新模範軍（New Model Army），對以英格蘭長老會（presbyterian）爲多數的長期議會（Long Parliament）始終保有戒心，認爲議會與跟蘇格蘭長老會勾結的國王查理一世（Charles I, 1600-1649）秘密達成協議。在 1648 年 12 月，新模範軍發動的「普萊德肅清（Pride's Purge）」，禁止長期議會中的長老會籍議員出席。結果長期議會被迫結束，剩下被允許且願意出席的議員組成了殘餘議會（Rump Parliament）。隔年 1 月，國王查理一世遭到處決（Regicide）、接著王室與貴族院（House of Lords）被廢，新的共和體制成立。

在這個背景之下，對新的共和政體而言，最首要的的工作，就是要建立新政權的正當性。畢竟在當時的英格蘭－乃至於整個歐洲，都難以接受國王遭到處決的事實。當時歐洲人普遍認同的是君權神授（Divine Right of Kings）。縱然查理一世是個不稱職的國王，但是他作爲國王的權力（kingship）仍然是被保障的。即使他該死，也不該由議會來處決他。史欽納指出，在這個背景下，爲了建立正當性，新政權有二個急迫的工作：一方面新政權必須找到一種盡可能接近其原本的政敵－主要是長老派與保皇派（royalist）－的說法來贏得其服從；另一方面新政權必須能證成雖然其正當性來自篡奪（usurpation），但其仍是合法的政權（Skinner, 2002c: 287）。[9] 對此，共

---

8 查理一世於 1649 年遭弒，殘餘議會（Rump Parliament）隨即成立國務委員會（council of the state），作爲替代國王的最高行政機關。新成立的共和政府領袖克倫威爾（Oliver Cromwell, 1599-1658）的左右手艾爾頓（Henry Ireton, 1611-1651）要求國務委員會中所有成員必須明白宣示同意對查理一世的審判與處決、以及廢除王室與貴族院。由於若干委員拒絕此議，雙方最後協商，同意所有成員往後必須對共和政府效忠，但是無須同意共和政府之前對查理一世與貴族院等的處置方式。此協商結果後來具結爲「承諾服從誓約」（The Oath of Engagement）。

9 這是一個非常有趣的描述：篡奪之物何以能合法持有？這豈非等於是說可以合法擁有贓物？我承認我是小偷，但是我可以合法擁有我偷來的東西？這種矛盾修飾（oxymoron）或許在哲學上代表的是悖論（paradox），但是在修辭上這種修飾法（ornament）常帶來一種效果，就是讓讀者停下來衡量此事的嚴重性。就這點來說，史欽納認爲《利維坦》不是純粹的哲學著作是很有說服力的，因爲這個論點正是在提醒讀者承諾服從爭論的

臺灣大學學術期刊資料庫

和政府的確做出了公開的宣示。在 1649 年 3 月的「宣言」（*Declaration*）中，共和政府提出了若干符合獨立派（Independents）（例如彌爾頓，John Milton, 1608-1674）的論點，主張政府的合法性來自人民的同意（consent）。然而，史欽納指出，這種說法無法說服共和政府原本的政敵。對保皇派來說，他們接受的君權神授說，這點與人民同意說不符；對長老派而言，即便他們可以接受這樣的說法，但是由於他們所曾宣示效忠的神聖盟約（Solemn League and Covenant）[10] 中明載必須對國王效忠，因此也無法接受弒君者的招安（Skinner, 2002c: 287-288）。

除此之外，史欽納還提到了霍布斯要反駁的另一個對象：平等派（Levellers）。這些殘餘議會的敵人基本上抱持著某種共和思想，認爲自由是一種與生俱來的權利，因此一個政權的合法性必須來自臣民自願的（voluntary）同意。由於弒君之後的共和政體基本上是基於征服（conquest）而非同意而建立，因此這個新政權本身是不合法的（Skinner, 2002d: 228-229）。有趣的是，霍布斯本人也曾經在某種程度上附和這種說法。例如在《論法律諸要旨》（*The Elements of Law*）一書中，他認爲「在一個國家中的自由〔相對於自然狀態中的自由〕」只能在人民的國家、或者說民主」中才得以確保。他甚至願意附和亞里斯多德（Aristotle）的說法，認爲「自由是民主政體的基礎或目的」（Hobbes, 1969: 169-170）。然而後期的霍布斯，特別是在發生承諾服從爭論後，他已經放棄了早期的共和觀點，畢竟這種看法無法證成新統治者的正當性。相反地，他必須找出一種新的論述，用以以反駁上述平等派的主張。《利維坦》中〈綜述與結論〉正是這種新論點的最清楚陳述。

重要性。

10 當時的查理一世－原來的蘇格蘭王、後來又同時出任英格蘭王－被認爲有強烈的天主教傾向，甚至還與信奉天主教的愛爾蘭結盟。這令以新教徒爲主的國會－其中多數屬長老教會－倍感威脅。因此在 1643 年這些英國新教徒與蘇格蘭締結了神聖盟約，期以對抗共同的天主教敵人。在第一次英格蘭內戰（1642-1646）中，國王於 1646 年遭神聖盟約聯軍所擊敗。有意思的是，雖然國王被視爲是新教的敵人，但是在神聖盟約裡，國王的的地位仍舊沒有被否定。在 1643 年的神聖盟約誓言中，明確指出「我們將用盡生命與產業……致力於保護（英格蘭與蘇格蘭）國會的權力與特權、（二個）王國的自由、以及國王陛下的人身安全與權威（Solemn League and Covenant, 1643: Article 3）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

對於〈綜述與結論〉常見的論點，認爲本章乃《利維坦》嵌入時政的重要證明。例如霍克斯徹（Kinch Hoekstra）就認爲，霍布斯之所以特別加入了這篇最終章，是因爲他對「近來所出版的幾本英文書籍」感到不滿、乃至認爲有必要加以澄清所致。這些令他不滿的人主要有二：艾斯謙與聶德翰（Marchamont Nedham, 1620-1678）。經過一番爬梳，史欽納認爲，對霍布斯而言，這二人確實都是其事實權力理論的先驅（Skinner, 2002c: 296-302；Hoekstra, 2004: 57, 59）。然而，史欽納也注意到，在此二人之前，還有另一位更值得注意的人物，提出了後來的事實權力理論的原型，這個人是具有長老教派國會議員身份的勞斯。勞斯曾在 1644 年加入神聖盟約，但是在弒君前夕他卻轉向加入了獨立派。在政治立場上，此人或許是個投機份子，但也因他橫跨二個相對立的陣營，迫使他必須設想出一種能同時符合雙方見解的說法以爲自己開脫。

史欽納指出，勞斯的論點主要根據以下三個推論：首先，根據保羅聖訓（St. Paul's injunction），[11] 每個人都必須降服並且順從當局（Authority）；其次，誰是合法的當局？勞斯提出了一個有意思的論點：雖然在「這個國家」中有些當局者之所以能統治，並不是因爲他們合法地繼承王權、而純粹只是因爲他們的武力，然而勞斯認爲這不構成拒絕服從這些當局者的原因；最後，勞斯指出，保羅聖訓必須做純粹字面上（literal）的解釋：保羅聖訓的本質就是一道命令（command），其中規定只要擁有力量者人們就必須服從（Rous, 1999；Skinner, 2002c: 292）。以上勞斯的說法基本上不但滿足了前述承諾服從爭論中征服者的需求：找出一種足以令反對服從者接受的說法，這對他個人來說，等於也是對其變節的一種反駁；另一方面，當中也創造了事實權力理論的原型：力量本身蘊含統治的權利（might implies right）。

然而勞斯說法的起點是保羅聖訓，這點就跟事實權力理論本身不甚相容。保羅聖訓之所以有效，究竟是因爲在邏輯上其中的命題本身爲眞、抑或是因爲這是神的旨意？就這個問題而言，勞斯的論點留下了一個大的疑

11 「在上有權柄的，人人當順服他，因爲沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的（Anon, 2014：羅馬書 ch. 13: 1）。」

臺灣大學學術期刊資料庫

惑。[12]正如前面所說，如果是爲了說服反對服從者（皆主張君權神授的保皇派與議會中的長老派），那麼勞斯的論點應該強調後者，亦即上帝透過祂的使徒保羅命令教徒接受這樣的主張。然而這樣的說法，實際上卻會削弱事實權力理論的說服力，因爲這樣的主張等於是說，臣民服從世俗主權者的原因、並不是來自主權者完全擁有權力本身這個事實，而是來自上帝命令其服從主權者的完全權力。

那麼霍布斯要如何解決這個難題？史欽納認爲透過重新定義「自由的恰當涵意」，霍布斯得以成功地化解來自保皇派跟長老派的君權神授、以及平等派的共和理論的雙重挑戰。史欽納指出，「自由的恰當意涵」最原始的出發點，是適用於（包括人類以外的）萬物的一種物理性（physical）的概念：霍布斯以消極的方式定義自由爲「缺乏外在阻礙（the absence of externall Impediments）」的狀態（Hobbes, 1839a: 116；Skinner, 2002d: 210）。在對這種「自由的恰當意涵」做出詳細的闡釋之後（Skinner, 2002d: 210-215），史欽納提出了一個問題：按照霍布斯的定義，如果自由指的是缺乏純粹物理性質的的外在阻礙，那麼如何解釋諾言（promises）跟法律的拘束力？這個問題之所以重要，原因在於這二者都不具物理性的力量，何以往往卻對人產生造成拘束？－或者換句話說，限制了人的自由？[13] 這二者的拘束力

---

[12] 審查人 A 指出基督徒之所以服從主權者可能不是出於服從「神的旨意」，「因爲即使是基於『神的旨意』，亦非沒有『事實權力說』的可能。」而且「即使是基於宗教理由而論述政治效忠，也不一定必然反對『事實權力』作爲效忠的基礎。」的確若干新教徒也如此主張，例如喀爾文（John Calvin, 1509-1564）與路德（Martin Luther, 1483-1546）在這點上非常一致，都認爲教徒對世俗政權負有消極服從（passive obedience）的義務（Calvin, 1813: ch. 20；Luther, 1991）。世俗權力被視爲獲得救贖的外在手段，反對世俗統治者就是反對上帝。壞的統治者是上帝對人的罪惡的一種懲罰，因此無論其好壞，人民對於統治者都應該一視同仁地服從。

然而這樣的說法背後的假設，仍是認爲是上帝賦予了統治者權力。這點與事實權力理論主張主權者本身是絕對的權威來源仍舊存在著根本的差異。表面上二者都主張對主權者的全面服從，但是背後的理據卻完全不同。

回到勞斯本身的立場而言，作爲一個原本主張君權神授、卻準備轉向（變節？）跟弒君的共和政府謀和的長老教派國會議員，「不出於神的旨意而服從主權者」乃是違反其原本信仰的說法，因此他需要證明的不是君權神授爲眞，而是何以服從事實權力爲眞，而這正是勞斯所爲者。

[13] 注意：是「往往」而非「必然」造成拘束。

臺灣大學學術期刊資料庫

從何而來？或者換個角度來看，對於自由這個概念而言，是否存在非物理性的阻礙？這二個問題的重要性顯而易見，因爲二者涉及到臣民爲何服從主權者，或者說其政治義務的來源。對照當時的歷史背景，這個二個問題的重要性就更顯著了：新政府的反對者之所以不願服從，是因爲他們認爲對查理一世仍負有服從的義務。這個服從的義務來自於他們對原政權的承諾，這個承諾演變成爲一種法律義務。相對於此，這個新政權從未獲得他們的承諾服從，僅以完全的權力對其加以征服（conquest）而統治。換句話說，這些人對查理一世是基於自由而自願效忠，對新政權卻是迫於武力而不得不服從。若是如此，史欽納認爲，霍布斯在理論上所要克服的問題，就是要調和這幾個關鍵概念間的衝突：他必須證成服從基於完全的權力征服而來的新政權，不僅不算違背了他們對查理一世所背負的政治義務，甚至就某個角度而言，這是一種自願的選擇，因此服從新政權是自由的。

那麼霍布斯是如何應付這個難題？根據史欽納的看法，首先，霍布斯把自由當定義爲「自然權利」（the right of nature），是在自然狀態中就自始存在的權利。其次，不論是承諾或者法律，對「自由的恰當意涵」都不構成挑戰，亦即二者皆不屬於「外在阻礙」，或者再換句話說，即便有了承諾與法律，人依然是自由的。最後，當被征服的情況發生時，人依然保有恰當意涵的自由：征服的事實一方面解除了人對原有統治者的政治義務，另一方面征服並沒有剝奪人的自由，在被征服的狀態下，按照霍布斯所謂「自由的恰當意涵」而言，人依然是自由的，因此人可以自願地接受征服者的統治。

霍布斯首先定義：

> 自然權利，即學者們通稱的自然法（*Jus Naturale*），是每個人爲了保存自己的天性，得以依其所願行使的屬於自己的力量的那種自由。此處所謂天性，指的就是他的生命。因此，他可以依其判斷與理性，採取他認爲最恰當的手段，來做所有的事〔以保存他自己的生命〕（Hobbes, 1839a: 116）。

在與布藍豪主教（Bishop John Bramhall, 1594-1663）爭辯人是否有自由意志（free will）時，霍布斯將自由定義成一個人擁有如果他想做就能做或者他不想做就能不做（can do if he will or forbear if he will）的能力或力量（Hobbes,

臺灣大學學術期刊資料庫

1841b: 38；1999: 39）。史欽納很精確地指出，霍布斯對自由的定義很明確地限定在外在的物理限制上。對霍布斯來說，一個人因爲其意志被限制而做出某種行爲，跟一個人受到外在物理力量限制以致於只能從事而無法拒絕從事某種行爲，是完全不同的情況，即使二者的結果看來並無不同。對霍布斯來說，在前者的狀況中，人仍是自由的。只有在後者，人才算是失去自由（Skinner, 2002b: 212）。至於何謂失去自由，又可細分成二種情況：第一種是存在一種與行爲者相反的力量，[14] 使行爲者無法按其力量運動，例如霍布斯就認爲水不受阻礙往低處流就是水的自由，因爲當水不受阻礙眞正往下流的結果發生時，在邏輯形式上就滿足了他對自由的定義（Hobbes, 1839a: 196-209；1999: 38）。另一種則是行爲者被外在物理力量限制只能做或不做某事，而不能選擇做或不做某事。例如奴隸就是如此（Hobbes, 1839a: 188-189；Skinner, 2002d: 213）。

在從哲學的角度分析完霍布斯對自由的定義之後，史欽納回到脈絡分析，試圖回應在承諾服從爭議中的挑戰。史欽納指出，霍布斯所謂的「自由的恰當意涵」，理論上面臨了二個挑戰，亦即前述的承諾與法律。不論是在當時或當代，承諾與法律似乎都被直觀地認爲會對人的自由造成限制。以當時的情境而言，這二種概念更是霍布斯必須直接面臨的障礙。不論是保皇派、長期議會裡被肅清的長老會議員，抑或是懷抱共和思想的平等派，三方縱然在政治理念上不盡相同，但是他們之中也有著相當的共識。對平等派而言，雖然不見得支持王權，但是如前面所提到，他們的共和觀點認爲自由是一種與生俱來的權利，因此統治者的合法性，必須來自臣民在不受脅迫的情況下（也就是自由的情況下）所承諾的服從。既然新成立的共和政府純粹是因強力而非人民的自由承諾而掌權，按照他們的定義，這當然是不合法的政權。至於信仰君權神授的保皇派與長老會議員，則認爲王權（當時以遭弒的查理一世爲代表）來自於上帝的授權，因此臣民承諾服從國王，就等同臣民對上帝做出承諾。既然承諾的對象是上帝，那麼服從的義務也來自於上帝。[15] 此外，既然共和政府不具正當性，那麼對這三者

[14] 在此處的行爲者並不限於人，包含所有人以外的物體。

[15] 根據這種觀點對霍布斯的反駁，可參見菲爾默（Robert Filmer, 1588-1653）的對霍布斯

臺灣大學學術期刊資料庫

而言，服從共和政府的法律，自然意味著剝奪他們的自由－不論這種自由是如平等派所說是與生俱來的，抑或如保皇派與原長期議會議員所認爲，是從效忠國王所派生而來的權利。

如果霍布斯是一個簡單的事實權力理論者，他可以很直接的聲稱完全的權力足以創造充分的政治義務。事實上，這個論點很符合一般所認知的霍布斯觀點：如果政治生活的出發點是自我保存（self-preservation），那麼邏輯上服從具有完全權力的統治者最能有效自保。這個論點基本上也就是事實權力理論中常被標榜的「保護與服從（Protection and Obedience）」原則－誰能提供最大保障，臣民就該服從誰。然而，霍布斯在〈綜述與結論〉中，卻提到了統治者的正當性不是來自其完全掌有權力，而是來自臣民自願同意接受其統治：

征服（conquest）並不是勝利（victory）本身，而是藉由勝利〔這種手段〕取得了管轄眾人的權利。因此那些被殺戮的不算是被征服，而只能說是被擊敗（overcome）。那些被捕獲而下獄或監禁的也不是被征服而是被擊敗，因爲他仍舊是〔征服者的〕敵人，只要有機會他還是會逃跑。然而一個人一旦基於服從的承諾而被允許擁有生命與自由，那麼，他就以一個臣民的身份被征服了；而在此之前還不是〔臣民〕（Hobbes, 1839a: 704-705）。

簡單地說，「因此賦予支配被擊敗者（vanquished）的權利的〔原因〕，並非勝利，而是他〔被擊敗者〕自己的信約（Hobbes, 1839a: 189）。」霍布斯在此處的反應十分耐人尋味：如果他眞的是一個純粹的事實權力理論者而且是一個無神論者，那麼「保護與服從」原則無疑是他必然的選擇。但是在這裡他卻加入了人民自由同意的主權者才具合法性的共和主義選項，那麼我們就必須要問：是什麼理由讓霍布斯做出了這樣的判斷？

先生的《利維坦》、米爾頓先生先生對《（聖經）詩篇》作者的抨擊、以及格老秀斯的《論戰爭與和平法》中對政府起源說法的觀察（*Observations Concerning the Original of Government, Upon Mr Hobs LEVIATHAN, Mr Milton against Psalmists, H. Grotius DE JURI BELLI*）（Filmer, 1995）。菲爾默是一個堅定的保皇派，在此文中他很有意思地將霍布斯與主張共和思想的米爾頓（John Milton, 1608-1674）一視同仁，看做是保皇派的敵人。在某個意義上，這似乎說明了霍布斯不是一個簡單的事實主權論者。本文稍後會討論此問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

史欽納的對這個問題的看法是：霍布斯不是一般所認爲的簡單事實權力理論者，他實際上也接受了某些共和主義的前提：首先每個人天生擁有充分的自由；其次他假設人大體而言是平等而且自由的，因此沒有人天生是其他人的臣民。基於這二個假設，他的結論是－很意外地與共和主義者相近－就是純粹經由征服而來的統治者不具合法性（Skinner, 2002d: 232）。

既然與共和主義者如此一致，霍布斯何不直接接受共和主義，而是另外大費周章地建立另一套政治義務理論？這個原因十分明顯，就是因爲在當時具體的歷史脈絡－也就是承諾服從爭議－中，霍布斯所支持的是當時的獨立派。基於實際的政治情勢，霍布斯所面臨的課題變成是：如何證成一個依靠征服才獲得統治權的當局具備合法性？特別是讓原本效忠查理一世的人願意服從新政權？史欽納認爲，透過自由的恰當意涵，霍布斯得以有效解決這個問題。

史欽納認爲霍布斯藉由自由的恰當意涵，從二個角度分析來分析這個問題。從消極的角度來看，在怎樣的情況下臣民可以解除對前主權者（即被征服者）的服從義務？霍布斯認爲在自然狀態中，自由的恰當意涵完全不受到侵害，因爲自然法不是法律，只是人愼思的的結果。由於遵守承諾是自然法，所以遵守信約也不是法律。但是說自然法不是法律，等於是說自然法沒有強制力。因此，按照自由的恰當意涵，自然法當然不會限制人的自由，因爲自然法無法構成人的外在阻礙（Skinner, 2002d: 217）。這點在進入文明狀態之後，情況也沒有改變。因爲雖然國家建立之後，臣民將他們在自然狀態中所享有的自然權利讓渡給主權者，主權者因而得以立法來限制人民的自由。但是法律本身也沒有創造任何的外在阻礙。人之所以遵守法律，不是因爲法律本身有力量，主要是因爲法律帶來恐懼（fear），讓人害怕不守法的後果。因此史欽納很大膽地說，在霍布斯的理論中，「如果我們說受到法律的綑綁或束縛（being tied or bound by the laws），我們只是隱喻性的表達（speaking metaphorically）（Skinner, 2002d: 223-224）。」尤有甚者，霍布斯明確表示即使是信約（Covenant）也無法讓人放棄其自然權利（Hobbes, 1839a: 208）。據此史欽納更進一步指出，即使臣民讓渡其在自然狀態中所持有的自然權利給主權者，上述這個豁免條款也讓自由的恰當意涵得以完整保留，使自由的恰當意涵不受到法律的侵害（Skinner,

臺灣大學學術期刊資料庫

2002d: 221）。綜合以上所述，臣民對主權者並沒有絕對服從的義務：一旦臣民的自由－在恰當意涵之下－受到侵害，臣民就得以免除對原主權者的服從義務，繼而無須服從其法律。

從積極的角度來看，服從以征服手段掌權的新主權者，是否是一種非自願（即失去自由）的行爲？史欽納認爲霍布斯的答案是否定的。首先，延續前面的說法，一旦原主權者失去了保障臣民原始的自然權利（即自由的恰當意涵）的能力時，臣民就從原來的政治義務中被釋放出來，不再負有效忠原主權者的責任。另一方面，對於征服者而言，服從征服者從而產生新的政治義務，乃是一種自願的行爲。這之所以是自願行爲，其背後邏輯與法律之所以有效是類似的。如果「法律的綑綁或束縛」只是一種隱喻，那麼同樣地征服所帶來的「綑綁或束縛」也是一種隱喻。因爲征服之所以有效，並不是因爲征服本身對每一個人的人身自由帶來實際的外在束縛，而是因爲每個人對不服從征服者的結果感到恐懼，所以才願意服從。按照史欽納的詮釋－他認爲這也是所謂的自由的恰當意涵的原意－除非臣民是在別無選擇的情況下臣服，例如已經完全被俘虜因此失去「如果他想做就能做或者他不想做就能不做」的能力或力量，否則臣民的服從不能算是非自願的行爲（Skinner, 2002d: 233-234）。綜合積極與消極角度來論斷，史欽納認爲，霍布斯有效的回應了上述的共和主義難題。

根據以上的分析，史欽納的論點可以歸納如下。首先，因爲當時特定的歷史脈絡－特別是內戰空位期的承諾服從爭論，使得霍布斯必須提出足以抗衡平等派所主張的共和主義的說法，用以說服那些共和政府的反叛者。在此霍布斯並沒有採取一種激進的革命立場，完全否定共和主義的假設來主張絕對王權。相反地，霍布斯採取了一種迂迴而折衷的途徑。根據他的人文主義背景，霍布斯運用了修辭學中的「佈局」（disposition/*dispositio*），[16] 他接受對手的前提，但是卻帶出相反的結論（Skinner, 2002d: 232-233）。他嘗試運用這樣的技巧，說服他的敵人認識自己的錯誤，進而接受他的結論。這個修辭方法的具體操作，就是透過對自由這個概念的釐清。霍布斯對自

16 「佈局」指的是在修辭中對論證進行系統地安排，目的是挑選出最具說服力的論證，並且以最有效的陳列方式對聽眾展現出來。

臺灣大學學術期刊資料庫

由這個概念提出了新穎的分析：在哲學上，霍布斯對自由意志的問題採取相容主義（compatibility）的立場，認爲自由的恰當意涵僅僅是指不受外在阻礙。根據這樣的定義，就如同前面所分析的，霍布斯認爲服從征服者並沒有傷害到臣民的自由，而且臣民事實上是自願地服從征服者。按照史欽納的敘事（或者說修辭佈局），對霍布斯而言，英國內戰（English Civil War, 1642-1651）－或者更精確地說，承諾服從爭議－這個特定的歷史脈絡，事實上決定了這場爭論的本質。就這個角度而言，英國內戰根本的爭議點在於對於自由這個概念的不同理解。就是在這個背景之下，霍布斯完成了他最成熟的政治理論作品《利維坦》。

根據脈絡分析的方法，史欽納認爲霍布斯爲了解決承諾服從爭議，從而提出了「自由的恰當意涵」。根據他的事實權力理論，霍布斯是爲了處理英國內戰中臣民對誰負有服從義務這個問題，才提出了這樣的見解。就史欽納的分析內容而言，事實權力理論的確具有相當的說服力。然而如果更進一步分析，或許這樣的觀點仍然忽略了某些霍布斯在寫作《利維坦》時所眞正關注的歷史議題。[17]

霍布斯明確地指出：

> 在基督教國家中，最常引發叛亂與內戰的原因，一直都是那迄今仍未被解決的難題，也就是當上帝和凡人的命令彼此衝突時究竟要服從何者。很明顯地，當一個人收到二道互相衝突的命令，並且確知其中之一是發自上帝時，他應該服從的當然是〔上帝所發佈的〕這一道，而非〔凡人所發佈的〕那一道，即使後者是來自合法的主權者還是他自己父親。所以困難之處在於，當人們接受以上帝之名所頒佈的命令時，在很多情況下他們無從獲知這道命令究竟是眞的來自於上帝，抑或是有人假借上帝之名發佈命令以謀取一己之利（Hobbes, 1839a: 584）。

我們可以在這段引文中發現事實權力理論所忽略的歷史背景：對霍布斯來說，政治義務的內涵並不僅是征服（acquisition）與服從（obedience）的關係。至少在英國內戰中，政治義務還包含了信仰的問題：也就是臣民的服

17 此處感謝審查人 A 的提醒。

臺灣大學學術期刊資料庫

從是否符合了上帝的命令，然而史欽納的事實權力理論幾乎完全沒有著墨在這個層面。在這個意義上，史欽納的脈絡分析似乎遺漏了一個很重要的背景。

霍布斯在《利維坦》第 42 章〈論教權〉（*Of Power Ecclesiasticall*）中，大量地藉由聖保羅來討論這個問題。〈論教權〉是《利維坦》中篇幅最長的一章，主要是對貝拉民主教（Cardinal Robert Bellarmine, 1542-1621）主張教皇（以及其所領導的羅馬教廷）是上帝的代表，因此教權高於政權的說法提出反駁。乍看之下，霍布斯此處的主張與事實權力理論並無二致：二者同樣高舉世俗君主而貶抑教會（尤其是羅馬教廷）的權威。然而如果仔細比較，我們會發現霍布斯的論證比事實權力理論更具有宗教色彩而不那麼世俗或科學化。對此霍布斯的論證大致如下：首先他將人類歷史分成耶穌在世與祂昇天後二階段。在前一階段耶穌直接統治人類，因此不存在服事二個主人的問題。眞正的問題是出在第二階段，而這個時期又可分成二類：一是主權者是異教徒，另一個情況則是主權者也是基督徒（Hobbes, 1839a: 485）。在前一種情況中，霍布斯引用聖保羅的話指稱，即使是上帝的使者（意即教士）也不能如主權者一樣下命令，因爲聖保羅說「沒有權柄不是出自上帝，凡掌權的都是上帝之命。你們必須順服〔主權者〕，不僅是因爲害怕招致刑罰，更是因爲出自良知（Hobbes, 1839a: 492，底線重點爲筆者所加）。」換句話說，教士們充其量只有教導（teach）的權利，唯有主權者（即使他是異教徒）才能下命令。尤有甚者，在基督徒國王統治下，教士的權利只會更小而非如貝拉民主教所說的擴大，因爲主權者本身就是教會的代表（Hobbes, 1839a: 538）。霍布斯認爲不管主權者是不是基督徒，臣民都有服從的義務。然而臣民之所以有義務服從，不僅是害怕刑罰（如事實權力理論所說），更是因爲「出自良知」，因爲「凡掌權的都是上帝之命」，即使其爲異教徒。由此而言，即使事實權力理論是正確的，也是出自上帝的旨意。

在稍後與布蘭豪主教（John Bramhall, 1594-1663）的爭論中，霍布斯更明確地表達出上述的觀點：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 古代的哲學家們以及最初的基督徒們從來沒有提及自由意志（freewill）這個東西。對聖保羅來說，這場有意而且被誇大的爭議從未以自由意志之名進行之。他也從未採用相當於今日所謂自由意志的主張，而是認爲所有的行動都是源自不可抗拒的上帝旨意。……然而隨著時間移轉，羅馬教廷裡的學者們把人的意志從神的意志中釋放出來，並將之形成一種主張，認爲不僅是人本身，還包括他的意志，都是自由的，是〔受本人的〕意志自身的力量，而不是受上帝的的意志或者必然的原因（necessary causes）決定這樣或那樣做。雖然由路德（Luther）、喀爾文（Calvin）、以及其他人所創的新教教會（the reformed Churches）都已經放棄這種主張，然而幾年之後旋即又被阿民念（Arminius）及其信徒所復原，並成爲其入教最簡單的法門（Hobbes, 1841b: 1）。

從上文中，可以看出霍布斯討論是否存在自由意志的眞正目的，其實跟前述引文一樣，是要否定教權高於政權的說法。就這點而言，與事實權力理論或有若干相符之處。除此之外，霍布斯在此處也提出了「自由的恰當意涵」的原型：一個行動只要不受阻礙就是自由的，而這也正是史欽納的立論基礎所在。然而史欽納沒有提及的是，霍布斯認爲所有行動都是始於上帝的意旨。正是在這層意義上，霍布斯的理論遠比事實權力理論要更爲不世俗或不科學；或者換句話說，更具有某種宗教脈絡的色彩。在史欽納的分析中，這個宗教脈絡卻是完全被忽略的。

乍看之下，如果排除宗教因素，霍布斯的理論與史欽納事實權力理論在推論上似乎無甚差別。然而正是在此處，可以看出二者對於政治義務的起源存在重大的差異。事實權力理論完全是一種「此世」（temporal）的論點，認爲只要是事實上的主權者、臣民即對其負有服從義務。但是如果把服從的概念放進霍布斯的末世論的架構中，可以發現霍布斯眞正要求臣民服從的是上帝的命令：當上帝直接統治時，臣民必須服從祂，這點殆無疑義。只有在上帝不直接統治時，臣民才要服從「人間的神」（mortal god）。主權者之所以爲人間的神，是因爲他代行了上帝的職權（office），此時主權者是上帝的代理人（agent）。因此一旦上帝復臨，臣民－包括主權者本人－仍舊要服從上帝，霍布斯在前二段的引文中很明白地如此宣示。換句話

臺灣大學學術期刊資料庫

說，上帝是萬王之王（king of kings）。事實權力理論忽視了這種末世論的時間觀點，史欽納因此將事實權力理論轉化成爲一種永恆或永遠正確的理論。就這點而言，史欽納顯然忽略了霍布斯當時所抱持的宗教論點。

參、「超越的利益」（Transcendent Interests）

史欽納對霍布斯的詮釋，透露出的訊息是：不論從哲學基礎或歷史脈絡來看，都指向這個事實：英國內戰是一場爲世俗事務－也就是人的自由－所引發的戰爭。然而這樣的詮釋卻遭遇到幾個明顯的問題。首先，事實上內戰的各方之所以交戰，很大的一個因素並非對於自由這個概念的表面爭執。交戰各方對於自由的概念之所以不同，是因爲當中參雜了宗教的因素（Jackson, 2007）。其次，當時英國政壇最大的衝突之一，其實是不同宗教派別之間的傾軋。除了英格蘭內部不同宗派的爭執，例如英格蘭的查理一世所信仰的國教、與之對抗的清教徒（其中包括平等派）、長期議會中的英格蘭長老會議員等，甚至還牽涉到不同國家間的宗教立場，例如羅馬教廷、以及蘇格蘭議會的長老派等。若要考量當時的歷史脈絡，只考慮承諾服從爭論卻不考慮宗教衝突，似乎是一個很明顯的疏忽。

再者，這些反抗者之所以不願服從共和政府，是因爲他們認爲君權神授、篡奪者沒有獲得上帝授權，因此是非法的統治者，這種看法明顯帶有濃厚的宗教色彩。如同前面所提，霍布斯並沒有斷然推翻反抗者的立場，而是採取一種相對折衷的方式。既然霍布斯採取修辭策略是接受反抗者的前提、但是推出不同的結論，那麼理論上霍布斯不可能忽略宗教議題在這場爭論中的重要性－事實上，《利維坦》有一半的篇幅正是著墨於宗教。特別是在《利維坦》的第三部分，霍布斯下了很大的功夫重新詮釋基督教教義與歷史。這些都是很明顯的斧鑿痕跡。然而在史欽納的詮釋中，宗教議題似乎完全不重要。這樣的忽略似乎違反了常識。

究竟霍布斯的政治理論與他的宗教見解之間有什麼樣的關連，是霍布斯思想中始終未決的議題之一。自從 1950、1960 年代泰勒－瓦倫德論點以來，對於這個問題的討論，主要都是從「霍布斯是否爲一個無神論者」這個命題出發。根據這個論點，霍布斯被呈現出三種面貌：一種認爲霍布斯

臺灣大學學術期刊資料庫

是無神論者，他的政治理論中完全不需要宗教來証成；[18] 另一種雖然沒有完全否認宗教在其政治理論中的功能，但是卻認爲宗教是被置於政治之下的工具（Tuck, 1993a；1993b）；第三種則是從泰勒－瓦倫德論點延伸而來，認爲霍布斯是個虔誠的一神論者，他的政治理論是以他的信仰內容爲基礎（Martinich, 1992；2005: 176-177）。然而在眾多霍布斯的宗教詮釋中，羅伊德的《霍布斯的《利維坦》中作爲利益的理念－超越物質的精神力量》（*Ideals as Interests in Hobbes's LEVIATHAN − The Power of Mind over Matter*）[19] 一書，卻跳脫了上述的泰勒－瓦倫德障礙。與以往不同之處，在於羅伊德認爲，霍布斯的宗教論點的核心，在於找出共識讓各式不同甚至相互衝突的「超越利益（transcendent interests）[20]」－其中最主要的就是當時的各種教義－願意共同服從在一個世俗政權的統治之下。也就是說，霍布斯的宗教觀點與其政治思想的關係爲何，與他本人信仰的實質內容（亦即他究竟是否爲無神論者）根本無關。

羅伊德的另一個特色在於她的方法。在宗教與政治間的關連這個問題上，傳統的研究除了分析（哲學）式的方法之外：也就是從霍布斯的個人主義式（individualist）與利己主義式（egoistic）的前提出發，藉由展演（demonstration）的方式得到「主權者是必要的」結論，另一種方法則是強調霍布斯寫作的歷史情境，主張霍布斯的政治著作（特別是《利維坦》）是在英國內戰這個特別的歷史情境下的產物。[21] 羅伊德的突出之處，在於她利用歷史的情境資料指出上述分析式研究的不足之處，並藉以提出另一種見解。[22] 換句話說，羅伊德的研究同時運用了上述二種方法，兼具了二種研究方法的優點，因此羅伊德的研究比傳統的霍布斯宗教理論研究提供了更新的視野。基於上述二個理由，本文將以羅伊德的見解，作爲討論宗

---

18 這類作品通常被認爲是對霍布斯理論的分析（哲學）式（analytic）研究，其中的代表可參見 Gauthier (1969)；Hampton (1986)。

19 以下簡稱《作爲利益的理念》。

20 此處譯爲「超越」是指超越在自然狀態中「每個人所享有，得以按自己意識支配、用以保全自己本性的自由（Hobbes, 1839a: 116）」那類自我利益之意。

21 參見 Collins (2007)。

22 即便如此，她自己強調她的作品並非思想史研究，而是對霍布斯理論的一種分析哲學式的詮釋（Lloyd, 2002: 3-4）。

臺灣大學學術期刊資料庫

教乃霍布斯政治思想中核心觀點的代表論述。

羅伊德首先指出，對霍布斯理論的「標準哲學詮釋（the standard philosophical interpretation）」是從人追求自我保存（self-preservation）這個公設（axiom）出發，經由一連串的展演推論，得到人有服從主權者的義務這個結論。然而羅伊德從一開始就反對這樣的觀點。她認爲霍布斯（或者說人服從主權者的義務）的主要目的從來不是爲了追求自我保存，而是「永久的國內和平（a perpetual domestic peace）（Lloyd, 2002: 2）」。她之所以如此認爲，並非出自霍布斯的哲學假設，而是出於霍布斯對當時英國政局的關心。羅伊德主要根據霍布斯的《比蒙巨獸》（*Behemoth*），[23] 認爲霍布斯的政治理論基本上不是一種象牙塔中的安樂椅式空想，而是對於眞實時局的回應。由於英國內戰所帶來的動盪，羅伊德主張，霍布斯所眞正關注的，是如何結束當時的混亂局面，而不是建立一套有系統的哲學體系。也就是說，哲學理論是手段，穩定政局才是目的。由於「標準哲學詮釋」特別強調其體系在邏輯體系的一致性，霍布斯的政治理論因此頗有爲理論而理論的味道，然而羅伊德一開始就反對這樣的閱讀角度。[24] 也因此《利維坦》並不是一本單純的哲學著作，實際上這是一本眞正涉入實際政治的作品（Lloyd, 2002: ch. 6）。

之所以採取這樣的角度切入，是因爲羅伊德認爲「標準哲學詮釋」中認爲「自我保存是人的最高利益」這個說法，並不是霍布斯政治理論中的公設。她指出霍布斯在《比蒙巨獸》中很清楚地表明內戰的爆發是出於不同的「超越利益」。內戰本質上是一場宗教戰爭，而非如史欽納等人所認爲的是一場出於政治意識形態的戰爭。內戰的經驗也證明了人（不只是有可能而是眞正）會爲了理念而願意犧牲生命－意即霍布斯意識到並且積極避

---

23 本書原著於英國內戰結束後的 1668 年，但是應查理二世（Charles II, 1630-1685）之命，直到霍布斯死後的 1681 年始得出版。如同本書全名所稱，其內容是關於「英格蘭內戰各種原因，以及自 1640 年至 1660 年間因其所帶來的啓發與伎倆的歷史」，參見 Hobbes (1839c)。

24 她特地引用了《利維坦》中的一段話來比喻她的立場（Lloyd, 2002: 48）：「不僅是個別的字眼，而是是作者的（作品）整體、賦予作品意義，所有作品都應該如此被詮釋。那些只執著於個別的著作，而不去考慮整體的架構的人無法清楚地瞭解這些作品，(Hobbes, 1839a: ch. 43)。」

臺灣大學學術期刊資料庫

免前述的自然主義謬誤。若是如此，以自我保存爲出發點顯然不符合事實。霍布斯並非愚昧到無視這樣的矛盾存在，事實上《比蒙巨獸》（以及《利維坦》）中的分析恰好證明了他非常清楚這點。既然自我保存不是促使人行動的唯一動機，某些超越利益也可能有類似的作用，羅伊德因此推論，霍布斯政治理論的最終目的，並不是簡單的自我保存，而是讓自我保存跟其他超越利益得以共存。畢竟歷史已經證明，僅僅強調自我保存的結果，根本無法保證此一目的獲得實現。要能自我保存，必須讓這個價值與其他超越利益共存。這種各種潛在相互矛盾利益得以化解的結果－也就是「永久的國內和平」，才是霍布斯最終的目標。

作爲羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）的學生，[25] 雖然論文主題不是正義理論，但是羅伊德對霍布斯的處理方式卻頗有乃師之風。首先，如同羅爾斯先假設一個想像的「無知之幕」（veil of ignorance）、在其後每個人只能根據其基本有用物品（primary goods）以及各自的理性（reason）來協商出一套既能維持良序社會（well-ordered society）不墜、又能不損失自我利益的基本分配原則（Rawls, 1999），羅伊德暗示霍布斯同樣提供了這種類似無知之幕的設計。首先她指出霍布斯的理論所要處理的，是一個類似羅爾斯的正義困境：霍布斯的目的是要建立一個和平而且穩定持久的社會秩序（Lloyd, 2002: 48）。然而關於要如何達成這個目的，霍布斯並不像「標準哲學詮釋」所認爲的、主張從自我保存的假設推演出一個絕對王權。霍布斯的眞正目的，其實是一個羅爾斯式的結果：在承認各方都自己認可的利益這個前提下，提供各方一個充分的理由（sufficient reason）來接受某種政治義務的原則（principle of political obligation）：根據這種原則，就可以建立一個和平而且穩定持久的社會秩序（Lloyd, 2002: 50）。唯有在這種和平秩序之下，每個人的利益（無論是不是超越利益）才得以實現。此處所謂的政治義務，是指一個政治共同體中的成員必須服從國家的統治（Lloyd, 2002: 50）。所謂「充分理由」，指的是每個人的行動都是出於某種或某些理由而發，而這種或這些理由是不會被其他理由所凌駕的王牌理由（Lloyd,

[25] 羅伊德的博士論文指導教授是羅爾斯與史勘隆（Thomas Michael Scanlon），見 Lloyd (2002: x)。

臺灣大學學術期刊資料庫

2002: 51）。由於霍布斯認爲人們都是根據他們自己所認知的利益（interests）來行動，因此羅伊德認爲此處所謂的理由可用利益這個概念來替換。她先指出所謂的利益並非如「標準哲學詮釋」中所說的，只存在一種可化約到極簡的形式－也就是自我保存。實際上利益有四種基本的形式：狹義愼思利益（narrowly prudential interests）：人的基本甚至充裕的生存安全；道德利益（moral interests）：滿足人的一般自然責任（natural duties）與道德義務（moral obligations）；宗教利益：滿足人對神的責任；[26] 最後是特殊愼思利益（special prudential interests）：身爲基督徒追求救贖（salvation）的目的。羅伊德對利益的四種定義，遠遠超過「標準哲學詮釋」所認可的範圍，畢竟「標準哲學詮釋」唯一所認可的是狹義愼思利益。但是羅伊德認爲除此之外，霍布斯還認爲利益還包含另外二種特性：一種是非自我指涉（non-self-referring）的利益－亦即不是自我的（egoistic）、是有可能涉及旁人甚至利他（altruistic）的；另一種是需要群體共同完成（uniformity-requiring）的－亦即非個人式的（non-individualistic），必須在人際（inter-personal）之間才可能發生的。在上述的四種利益中，道德利益、宗教利益以及特殊愼思利益等「超越利益」都屬於這二者，而這些利益都不爲「標準哲學詮釋」所認可（Lloyd, 2002: 51）。

根據以上的描述，羅伊德似乎將霍布斯類比成 17 世紀的羅爾斯。雖然他處理的是和平問題而非分配正義問題，然而二者的思維方法卻驚人的相似：所有人在眞實世界中都懷有不同的利益，而且每個人都是理性行爲者，都想要極大化自己的利益，但是這種追逐各自利益的結果卻是不可欲的。[27]

---

[26] 羅伊德在論述中的原意似乎指的是只要不是無神論者，自然都對其所信仰的神負有某種宗教上的義務。然而當她提及所謂的宗教利益時，所寫的卻是對上帝的責任（duties to God）而非對神的責任（duties to god）。然而若宗教利益是人對（基督教中的）上帝的責任，那麼後面所謂的特殊愼思利益就不會是一種「特殊利益」、而是一種普遍利益了（畢竟只有基督教才被視爲宗教，而所有有神論者必然是基督徒）。因此此處按文意而非字意譯爲對神的責任。

[27] 雖然在《作爲利益的理念》一書中，羅伊德並沒有直接談到羅爾斯的理論，也沒有類比羅爾斯，但這並不表示這是作者自作主張的連結。在稍後的著作《湯瑪斯．霍布斯哲學中的道德觀－自然法中的範例》（*Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*）（Lloyd, 2009）中，羅伊德就明確地將霍布斯與羅爾斯的倫理學連

臺灣大學學術期刊資料庫

然而羅伊德特別提醒讀者注意的是，所謂的利益並非只有「標準哲學詮釋」所稱的狹義愼思利益，還包括了超越這些物質層面的利益。這些非物質層面的利益之所以重要，已經由內戰的經驗獲得證明－是宗教、而非其他的的力量，撕裂了當時的英格蘭。事實告訴我們，不談這些「超越利益」是根本的錯誤。基於這樣的分析，霍布斯的目標，就如同羅爾斯一樣，就是要建立一套類似正義理論、一種所有人有「充分理由」可以遵守的政治義務理論。可以想見，在若干情況下，光靠這四種利益中的任何一種利益就足以提供某個人「充分理由」去做某件事，例如一個無神論者僅靠狹義愼思利益就能夠得出服從主權者的政治義務觀點（這也是「標準哲學詮釋」的見解）。然而由於現實的狀況是，絕大多數的 17 世紀英國人是基督徒，因此都同時擁有這四種利益。在這種情況下，霍布斯的目標絕對不會如同「標準哲學詮釋」所說，僅將狹義愼思利益視爲唯一的理論起點。相反地，霍布斯所要做的，是找出各種利益的輻輳點（concurrence），並以此爲所有人都能接受的「充分理由」，提出他的政治義務理論（Lloyd, 2002: 52；2009: xiv；Kavka, 1986: 383-384）。

爲了說明她的論證，羅伊德採取了一種與眾不同的閱讀策略。根據一般的讀法，也就是按照《利維坦》的內容結構順序，該書的四大部分大致被分爲二大半：第一部份〈論人〉（*Of Man*）與第二部分〈論國家〉（*Of Common-wealth*）被視爲霍布斯理論的核心。至於第三部分〈論基督教國家〉

結起來：「我現在相信他（霍布斯）如同洛克（Locke）與休謨（Hume）同樣地享有最早提出某些重大哲學概念的聲望，他最早提出並且捍衛了後來羅爾斯所謂的『合理的（the reasonable）』與史勘隆所謂的『合理性（reasonableness）』這些可上溯到康德（Kant）的看法（Lloyd, 2009: xiv）。」此外，「霍布斯的問題，以羅爾斯的政治自由主義（Political Liberalism）的現代說法，就是一種在面臨相互競爭的整全性理論（competing comprehensive doctrines）時如何確保穩定的社會合作（的問題）。……這二位哲學家都嘗試著回應多元主義（pluralism）所帶來的根本問題：霍布斯（所要回應）的問題是想像在眞實的多元主義中建立一套沒有其他前提的秩序（the problem of order simpliciter assuming brute pluralism），羅爾斯的問題則是能在合理的多元主義中建立一套能持續的正義社會秩序（the problem of establishing a just social order that could endure within a reasonable pluralism）。這二個問題都是源自社會中人們彼此不同意對方的整全性理論，以及彼此不肯也不願讓每個人自由地按照自己的整全性理論行動（所造成的）（Lloyd, 2009: 401）。」

臺灣大學學術期刊資料庫

（*Of A Christian Common-wealth*）與第四部分〈論黑暗王國〉（*Of the Kingdome of Darknesse*）則被視爲與其政治理論無關的多餘論述。[28] 但是羅伊德別出心裁地運用了一種非線性敘事（nonlinear narrative）[29] 的方式來閱讀霍布斯，認爲《利維坦》應該分爲「組合的重建」（compositive reconstruction）與「分解的分析」（resolutive analysis）二個部分，而非傳統所認爲「宗教／非宗教」二部分。「組合－分解」經常被認爲是霍布斯的科學方法中很突出的一種形式，其基本的觀念在於：若要理解一件事物，必須先理解其中各部分的性質，然後再將各部分重新組合成整體（Watkins, 1989: 32-34）。羅伊德則對這種方法進行了更細膩的推演，她認爲霍布斯要處理的是和平問題，因此他所做的是分解當時英國社會，找出病因並對症下藥加以修復，繼而將恢復正常的部分重建成爲一個新而健康社會（Lloyd, 2002: 235-241）。若是如此，那麼傳統上對《利維坦》內容的「宗教／非宗教」分類根本無法反映出霍布斯上述的企圖。

根據「組合－分解」的架構，羅伊德重構（re-construct）了《利維坦》的內容。她認爲〈論國家〉與〈論基督教國家〉是霍布斯對其政治義務理論的組合重建，而〈論黑暗王國〉則是分解分析。先就分解分析來說，〈論黑暗王國〉的內容，就是要指出若不接受霍布斯政治義務理論，如果放任每個人各自追求自己的超越利益，其最後的結果會是災難，[30] 內戰的結果（如《比蒙巨獸》所揭示的）恰恰驗證了這種狀況（Lloyd, 2002: ch. 4-6）。

---

28 早在 70 年代，波考克（John G. A. Pocock）（1989：160）對此現象就有過以下的感慨：「有太多的學者（對於《利維坦》的第三、四部分）傳統上所持的態度是，第一，當作這些部分不存在，第二，霍布斯根本不是認眞地（討論這些部分）。」

29 通常是指不按一般所熟悉的順序來鋪陳的方式，例如不按時序或者邏輯推演次序、而以共時性（synchronic）或虛實併陳的方式來陳述同一事件。這種敘事方式通常被用在模仿或重現人類夢境的內容與結構，但也常會被用在其他場合。這種敘事風格被廣泛運用在各種形式的文藝作品中。同一個事件經由這種重組的敘述方式，很有可能產生新的或不同的意義（Eckel, 2013）。有關的作品可以參考喬伊斯（James Joyce）的小說《尤利西斯》（*Ulysses*）（Joyce, 1992）跟塔倫提諾（Quentin Jerome Tarantino）的電影《黑色追緝令》（*Pulp Fiction*）（Tarantino, 1994）。

30 霍布斯之所以將第四部分命名爲〈論黑暗王國〉，指的並非地獄（hell）或煉獄（purgatory），而是因爲不接受知識的光，尤其是對於聖經的錯誤詮釋，所造成的無知而帶來的黑暗。參見 Hobbes (1839a: ch. 44)。

臺灣大學學術期刊資料庫

就組合重建而言，羅伊德認爲在〈論國家〉裡，霍布斯先以他認爲的「出於理性的無誤規則」（infallible rules of reason）（Lloyd, 2002: 53）來建構一個和平而穩定的國家，這也就是「標準哲學詮釋」所認可的部分。但是除此之外，霍布斯還提出了一個「標準哲學詮釋」所忽略的但書：這些無誤規則必須以不違反一個人對神的責任爲前提（Lloyd, 2002: ch. 3）。至於人對神的責任範圍何在，〈論國家〉並沒有討論，而是直到〈論基督教國家〉這部分才要鋪陳的，這正是爲何羅伊德將這二部分併入組合重建功能的原因。更重要的是，羅伊德認爲，〈論基督教國家〉更進一步說明了超越利益是人行動時必然有的價值前提。這個說法有二個意義：一是僅從狹義愼思利益所推論出的政治義務，或許可以與同時涵蓋超越利益的政治義務相容。但是實際上人之所以願意接受政治義務，絕對不是光靠狹義愼思利益，而是出於更深層的超越利益。另一個特點在於，退一步說，因爲超越利益常常超越狹義愼思利益，甚至使人願意爲其赴死。那麼霍布斯的政治義務理論，既然融合了超越利益在內，也會反過來要求每個人要以追求自己的超越利益的強度來遵守其政治義務，即使其爲一個沒有超越利益的無神論者（Lloyd, 2002: 56-57）。如此一來，羅伊德所認知的《利維坦》，已經遠遠不只是一個出於利益計算而加入的團體。霍布斯的政治義務理論，比較類似羅爾斯的交疊共識（overlapping consensus）（Rawls, 2005: 385-395），是不同宗教理念爲超越利益的各式團體以及只有狹義愼思利益者，各自以自己所能接受的充分理由，所能達成的共識的集合。然而 17 世紀英格蘭的實際狀況卻是，幾乎所有英國人都是（廣義）基督徒，可以說沒有異教徒或眞正意義上的無神論者存在，因此霍布斯的政治義務理論所完成的不僅僅是一個交疊共識，其實際上造就了一個具有強烈宗教色彩的基督教共同體。就在這層意義上，可以理解爲何霍布斯將《利維坦》第三部分命名爲〈論基督教國家〉－當時的英格蘭可說就是一個全然皈依基督教的國家。[31]

---

[31] 審查人 A 質疑「……在羅爾斯的交疊共識理論之中，將基於宗教的整全性理論排除在公共論述領域之外，這與霍布斯處理宗教的方式，似是有所不同的。」的確羅爾斯並不將宗教列入「基本有用物品」（primary goods）的清單當中，而筆者在此處則認爲羅伊德將宗教是列爲其一（甚至是唯一）。之所以如此詮釋，原因是筆者認爲二者的相同點僅在於其方法：羅爾斯以交疊共識來解決有關「正義」（justice）的問題，而羅伊德

臺灣大學學術期刊資料庫

根據上述的推論，羅伊德提出了另一項與眾不同的說法。既然內戰的事實與不同教會的教義都顯示主權者的效力不一定被認可，那麼霍布斯的政治義務理論要如何推行？羅伊德認爲，霍布斯最重要的手段，在於強調教育的功能。如同〈論黑暗王國〉裡所分析，既然動盪都是來於錯誤的信仰，亦即誤認爲教會與國家分庭抗禮，要解決紛爭，釜底抽薪的方式就是根除這些錯誤的信仰。要做到這點，就必須依賴有效的教育，特別需要清除大學裡那些「無效的哲學」（vain philosophy）。教育可以說是推動其政治義務理論乃至於國家和平作根本的手段（Lloyd, 2002: 158-166）。

羅伊德的分析新穎之處，在於她揚棄了泰勒－瓦倫德命題中的基督教本務論色彩。不像泰勒－瓦倫德命題將政治義務的來源訴諸於基督教教義。如同前面所說，在羅伊德的理論中，霍布斯的政治義務理論類似羅爾斯的政治自由主義（political liberalism），這個架構本身並沒有預設任何的超越價值，只是提供一種程序架構讓各種超越價值得以獲致交疊共識，因此與泰勒－瓦倫德命題相反，其內容實際上跟宗教本身無關，更遑論霍布斯本人是不是無神論者，在羅伊德的分析裡，則更是無關緊要的議題了。

肆、內戰的本質：宗教的或世俗的？

如果以上的分析無誤，史欽納與羅伊德對霍布斯的詮釋有相當的近似之處，但是同時也存在著根本的差異。史欽納從脈絡主義的觀點，認爲「即使是最抽象的哲學理論作品也從來不是在戰鬥之外；它們總是戰鬥本身的一部分（Skinner, 2008: xvi）。」也就是說，霍布斯的政治義務理論實際上就是英國內戰中的一部分，或者說就是英國內戰的產物。羅伊德也接受這樣的看法，她同樣認爲霍布斯的政治理論是時代下的產物，目的並非是要成就什麼抽象哲學理論－至少這不是其首要目的，而是要解決當時的政治

則認爲霍布斯採用了羅爾斯式（Rawlsian）的交疊共識來解決當時的宗教紛爭。二者雖然推論原則相同，但是要解決的議題（issues）卻是毫不相關。換句話說，羅伊德是在方法上採取了類似於（analogise）交疊共識的步驟，而不是完全挪用（appropriate）了羅爾斯的理論。

臺灣大學學術期刊資料庫

紛擾。在這個意義下，羅伊德的詮釋也可以被視爲廣義的脈絡分析。[32]

然而在這層意義之外，二人對霍布斯的詮釋存在著巨大的差異。羅伊德認爲內戰的本質是一場宗教戰爭，其衝突的原因是來自於不同的觀念（ideals）。不僅如此，她的詮釋眞正與眾不同之處，在於她主張霍布斯本人不情願地承認了這個現實，畢竟這不是一個符合他原本對人類行爲動機所的假設。根據「標準哲學詮釋」，人的本性是自我保存。爲了有效地自我保存，人從自然狀態開始就存在自然權利。自然權利的主要內容之一，即爲前述史欽納所強調的自由。正是在此處，羅伊德與史欽納的看法間出現了重大的歧見：史欽納認爲霍布斯所認可的自由的恰當意涵是不受外在（物理性的）阻礙，而且任何政治義務也不能危及自由的恰當意涵。可是，羅伊德卻悄悄地把自由的定義擴張成足以保障「超越的利益」的能力。從史欽納的角度來看，「超越的利益」頂多相當於人的意志，是觸動人從事某種行爲的最後一個慾望。既然意志不屬於行爲本身，自由意志當然不包含在自由的恰當意涵中。事實上，這正是霍布斯與布蘭豪對於自由與必然的爭論焦點。如同前面所述，霍布斯認爲人的意志是被決定的，但是只要行爲是符合意志而不受外在阻礙，那麼人就是自由的。如果要賦予「超越的利益」與自我保存的利益等同的地位，那麼所謂的自由的恰當意涵就不可能成立。

若是如此，這將不只是一個理論上的謬誤，而會造成實際政策上的不一致。回顧霍布斯的政治義務理論的背景，不論史欽納還是羅伊德，二者都同意這是特定的歷史情境（英國內戰）的產物。從史欽納的詮釋角度來看，若是羅伊德的對自由的定義成立，那麼承諾服從爭論根本不可能被平

32 編輯委員會指出，筆者疑似將史欽納的「事實權力理論」理論視爲「標準哲學詮釋」。然而既然後者是「去脈絡的純哲學分析」，如何可能與史欽納根據脈絡分析所得到的「事實權力理論」一致？脈絡分析是一種研究方法，「事實權力理論」與「標準哲學詮釋」則是實質的理論內容。根據不同的研究方法，依然可能獲致相類似的結論。如註 4 所說明，脈絡分析認爲所有的思想都是相嵌於某些更大的脈絡之中、而不是獨立存在（free-standing）。然而影響個別思想的脈絡往往不會只有一種，要如何辨識並指正哪些脈絡對特定思想產生實質影響，才是脈絡分析的關鍵問題。正如編輯委員會所示，史欽納眞正的困難不在於「事實權力理論」是否符合脈絡分析的要求，而是在於其「如何（或何以）不重視宗教的位置」。感謝編輯委員會對此處的指正。

臺灣大學學術期刊資料庫

息。之所以這樣推論，是因爲若根據羅伊德的說法，共和政府的反對者若是堅持他們各自的「超越的利益」，那麼他們根本無法被豁免對查理一世的政治義務。如此一來，若想維持絕對的和平，唯一符合羅伊德式的自由觀的說法，就是要殺光所有的反對者，畢竟所有變節服從新政權是不被允許的，因爲這樣等於是違反了他們自己「超越的利益」，因此接受招安是不正當的。面對這個難題，羅伊德提出了一種「互惠詮釋」（The Reciprocity Interpretation），主張霍布斯的自然法預設了某些類似羅爾斯的基本有用物品（primary goods）的概念，強調所有的規範都必須能對所有人的自我保存有益才算合法，最具體的證明就是霍布斯認爲自然法的第 1 條規定的就是「維持和平」（keep peace）（Lloyd, 2009: ch. 5；周家瑜，2014：73）。透過這個更上位的規範，羅伊德認爲雖然每個人擁有各自的「超越的利益」，但是當其與「互惠詮釋」原則抵觸時，仍要以遵守後者爲優先。如此一來，就可以避免上述的困境。[33]

「互惠詮釋」如果可以被證成，當然可以解決上述的問題。然而這個說法卻跟霍布斯理論中的另一項特徵相衝突。馬蒂尼奇認爲，霍布斯的政治思想中，最偉大的一個論點，是他所謂的「無比的無知與恐懼論證（The Great Ignorance and Fear Argument）」。這個論點在《論公民》（*De Cive*）的〈本作者致讀者之序言〉（*The Author's Preface to the Reader*）中有最精要的表述。在那裡，霍布斯指出，雖然可能只有少數人是邪惡的，但是因爲我們無從指認這些邪惡的少數人究竟是誰，所以最安全的辦法，就是假設所有人都是邪惡的。這個論點之所以重要，是因爲它會造成一種連鎖反應：如果每個人都存在這種無比的無知與恐懼，結果是每個人都會被其他人視爲邪惡的。當每個人都自覺被別人視爲惡棍時，又會反過來進一步強化她

33 審查人 A 認爲「羅伊德〔的「互惠詮釋」〕與 Skinner 的觀點相當接近，因爲自保作爲上位觀點，就已經宣告了政治效忠的首要考量就是自身安全，而非其他要素。」羅伊德的互惠詮釋與 自保觀點的根本差異，如同文中所強調，在於前者是一種集體概念：互惠原則追求的是「所有人」的自我保存，而後者追求的只是個人的自我保存。羅伊德認爲正是因爲追求的是所有人的自我保存，因此霍布斯才會將自然法的第一條訂爲「維持和平」。根據互惠詮釋，一個人不僅要追求自己的自我保存，同時還要不威脅其他人的自我保存，這正是維持和平的定義。這個觀點與事實權力理論中所主張的自保有顯著的差異，因爲自保在這種詮釋下被賦予了某種共善（public good）的性質。

臺灣大學學術期刊資料庫

自己認爲別人是邪惡的這種看法（Martinich, 1999: 206-207；Hobbes, 1841a: xiv-xv）。人與人之間的恐懼，呈現一種永無止盡持續螺旋上昇的趨勢。正是這種無盡的無知與恐懼，造就了自然狀態的存在。史欽納也呼應了這樣的說法。他提到法律之所以不算是自由的外在阻礙，正是因爲法律的威力不是來自於對人的直接物理性干預，而是來自於人們對違反法律的後果的恐懼（Skinner, 2002d: 222-223）。如果眞的存在「互惠詮釋」，那麼這個「無比的無知與恐懼論證」勢必無法成立，因爲既然有益於所有人的自我保存才是最高位的規範，那麼沒有人能僅爲了自己的自我保存來行使其自然權利，因此自然就不可能有惡人的存在。「互惠詮釋」等於替無止境升高的人際間的猜忌設了一個屋頂，讓這種無限的相互猜忌縮小成有限度的恐懼。

縱然羅伊德的理論似乎有所不足，但這並不等於能夠直接證實史欽納的見解。如同前面提到的，如果宗教問題，或者說羅伊德所謂的「超越的利益」，對霍布斯的理論無關緊要，那麼如何解釋爲什麼霍布斯大力著墨在宗教議題上？單從理論本身來看，如果霍布斯是一個純粹而一致的事實權力理論家，那麼統治者的合法性必須獲得臣民同意這個前提根本是多餘的，他只需簡單地主張「力量本身蘊含權力」即可。既然如此，霍布斯（以及史欽納）何需畫蛇添足地認爲、除了力量之外，同意是構成合法性的另一項標準？對此，不管是霍克斯徹還是與周家瑜，其背後的假設跟史欽納一樣：他們都不認爲內戰本質上是一場宗教戰爭。意思是說，這場內戰純粹是一場世俗的政爭，交戰雙方是爲了爭奪在世俗上的最高統治權、而非出於任何神學立場上的歧異而戰。這點與羅伊德的見解完全不同，畢竟「超越的利益」所指的正是各式不同的宗教立場。既然內戰的本質不是追求信仰的正統，而是爭奪世俗權力，那麼，霍布斯的政治義務理論根本不需要有關宗教的論點。也就是說，不管是霍克斯徹的「被給定的同意」或是周家瑜的「合理的同意」，甚至包括史欽納的「自由的恰當意涵」，目的都是要讓霍布斯的政治義務理論，在哲學上，形成更爲一致的理論。

對史欽納而言，這是一個很弔詭的分析結果：他從歷史脈絡分析出發，結果卻終結在追尋哲學的一致性。之所以這樣評斷，是因爲這樣的推論恰好忽略了羅伊德論點所帶來的啓發：除了承諾服從爭議以外，是否還有另一個影響霍布斯的脈絡或者論述（discourse）？這個論述正是羅伊德所指出

臺灣大學學術期刊資料庫

的宗教問題？羅伊德的論點給我們最大的啓示，就是她提醒了內戰中宗教議題的重要性。除了在《利維坦》的第三、四部分中（特別是前者），霍布斯對基督教的內容作了大幅度的唯物論式的詮釋之外，[34] 她特別提醒在《比蒙巨獸》中，霍布斯把內戰的起因歸咎於宗教上的紛爭－不要忘了這是在《利維坦》問世、英國內戰結束多年之後的霍布斯晚年作品。史欽納式的詮釋，無法直接解釋晚年霍布斯的這番告白。

伍、宗教作為被忽略的脈絡

在理論的形成過程中，史欽納與羅伊德雖然都強調脈絡的重要，然而因爲二人分別著重於不同脈絡對霍布斯的影響，因此也分別做出了對霍布斯理論截然不同的詮釋。史欽納強調英國內戰中「承諾服從爭論」的背景，認爲要查理一世遭弒後的統治正當性，唯有訴諸事實權力－也就是物理的力量（power）。相較於史欽納，羅伊德則是從一個更爲整體的（holistic）角度看待英國內戰，認爲內戰本質上是宗教戰爭，因此是宗教作爲一種理念（ideal）、而非擁有力量的勝利者構成了霍布斯政治義務理論的核心。二者各有所本，但也各有無法解釋的困難：對史欽納而言，事實權力理論無法解釋何以英國內戰會帶有如此濃厚的宗教色彩，畢竟當時內戰各方的確是因爲宗教不相容而起衝突（至少這是最重要也最直接的原因之一）。對羅伊德來說，她的理論似乎會破壞霍布斯理論中最爲人稱頌的邏輯一致性，尤其是她的「互惠詮釋」與霍布斯所稱自然狀態中「人與人相互爲戰（*bellum omnium contra omnes*, the war of all against all）」幾乎完全不相容。若是如此，羅伊德的說法反而否證內戰的成因是宗教衝突的說法。[35]

如果以上的分析正確，是否意味著史欽納與羅伊德的詮釋都無法成立？一種可能的說法，應該是二者各自都忽略了霍布斯理論中的某些部分。然而，如果我們對史欽納的詮釋做出更進一步的推論，史欽納的說法其實可

[34] 例如霍布斯對聖經的權威提出質疑，認爲聖經是後人而非先知所做、認定天國與地獄都在地上。參見 Hobbes (1839a: ch. 33, 35, 38)。

[35] 感謝編輯委員會在此處的提醒。

臺灣大學學術期刊資料庫

以融合羅伊德所指出的宗教脈絡，使其理論更能符合眞實的歷史脈絡。本文的目的並非在於指出史欽納的事實權力理論與羅伊德所稱互惠詮釋間的矛盾－如果矛盾指的是二者互斥，而是在於提出一種假言式（hypothetical）的論證：如果事實權力理論要成立，其先必須滿足若干如瓦倫德（Howard Warrender）所稱的「致效條件」（validating conditions）（Warrender, 1957: 102）。[36] 相較於其他學者的說法，羅伊德的理論，雖然無法完全證明，但是至少在某種意義上，更有系統地提示了這種致效條件確實存在。正如羅伊德所說，「標準哲學詮釋」已經成爲當代詮釋霍布斯的主流。在這種詮釋中，霍布斯被理解爲全然科學的演繹理論家，而史欽納的事實權力理論，就是在這種典範下所產生的政治義務論。固然霍布斯有著明確而強烈的科學性格，甚至他也極力要結合科學與宗教（Martinich, 1992）。但是羅伊德的理論讓我們注意到，即使是嚮往展演科學的霍布斯，依舊尚未完全擺脫宗教的影響。透過對二者的比較，我們可以更清楚地發現，事實權力理論並不像「標準哲學詮釋」所認定的如此抽象。相反地，這個理論其實跟霍布斯所處的時空環境－17 世紀因爲宗教衝突而發生內戰的英格蘭－密不可分。霍布斯對基督教的極簡詮釋，雖然大幅拉近了他與理性或者科學間的距離，但是他終究沒有踏出最後一步，如尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）一般大膽宣稱「上帝已死」（God is dead/ *Gott ist tot*）（Nietzsche,

---

[36] 瓦倫德認爲義務的產生除了內在的（*in foro interno*, in the inner court）義務感之外，還有一個很重要的外在因素，他稱爲「致效條件（validating conditions）」。最常見的例子是人的心智能力。我們都認爲人是有理性的動物，因此具有負擔某些道德或法律義務的潛能（potentiality）。但如果一個人心智能力不健全（例如年紀太小或者智能不足），這種潛能終究無法得以發展，因此我們就不能要求這個人去負擔這些（她原本應該負擔的）義務。瓦倫德主張，人不管在自然狀態或文明社會裡，其義務感並無二致，差別在於文明社會創造出了完成義務的致效條件，其讓內在的義務感轉化成爲外在的（*in foro externo*, in the external court）義務行爲，而自我保存的條件正是這種致效條件之一。「因此伴隨文明社會而生的義務體系是在特殊情境之下的產物，其中的道德原則不僅將人當成（自然狀態下的）人來要求，也將人當成公民來要求（1957：102）。」霍布斯在《利維坦》中將主權者類比爲「人間的神」，並且將人類歷史嵌入基督教歷史中，其實就是將內心義務感轉化爲服從外在權威的過程，把個人服從自我內心所信仰的上帝轉化爲服從具有立法權威的主權者。在這層意義上，宗教可以被視爲史欽納事實權力理論的致效條件。

臺灣大學學術期刊資料庫

2006）。因爲如此，主權者終究只能以「人間的神」的身份，而不能純粹以主權者自身的身份來統治。[37] 主權者之所以被類比爲神，是因爲上帝創造萬物。對霍布斯而言，在上帝復臨之前，在政治的領域中，主權者也如同上帝一般，創造了所有的秩序。然而另一方面，主權者的神格之所以僅限於「人間」，就是因爲他的權威僅限於上帝缺位時而且僅限於政治領域。既然主權者的權威是有限的，自然只能是人間的。[38]

從「自由的恰當定義」角度來說，羅伊德所謂的「超越的利益」本質上屬於意志。不同的超越利益代表著不同的意志，而不同的意志推動不同的人採取各自不同的行動。在這個意義上，參戰各方都是自由的。然而這樣行使自由的方式，所引發的卻是愚蠢的結果，因爲這等於回到自然狀態，或者馬蒂尼奇所謂的「無比的無知與恐懼」狀態。對史欽納而言，人之所以要立約建立利維坦，目的是爲了要保存自由的恰當意涵。然而羅伊德式的超越利益－其實這也是霍布斯所理解的當時交戰各方對各自信仰的認知－不但無法做到這點，相反地只會傷害自由的恰當意涵：事實證明，追求各自的超越利益的結果是引發內戰，而戰爭正是對自由的恰當意涵－完全不受物理性的外在阻礙－的最大破壞，因爲這直接將每個人置於暴死的威脅中。[39]

---

37 感謝審查人 B 對此問題的提醒。

38 根據牛津英文字典（Oxford English Dictionary），「人間」（mortal）一詞英文本意即爲「終究會死的」（subject to death）（Anon, 2018）。此處要感謝審查人 B 的提醒。

39 審查人 A 認爲本文「作者認爲，追求信仰意味著追求『超越的利益』，如此勢必無法達成和平，同時會引發衝突。作者的觀點，事實上預設了宗教所追求的目的，必然會在世上具體地在政治領域中實現。」與此相反，本文的目的恰恰是要說明上述狀況是發生於某一個特殊歷史脈絡中的事件：事實權力理論是在英國內戰充滿宗教衝突的情境中出現的，脫離這個情境的詮釋，將其內容視爲一種「科學的」或恆眞的政治義務理論，才可能引發審查人所提出的疑慮。我們可以說「超越的利益」是引發英國內戰的必要條件，但不是充分條件。事實上，羅伊德所謂「超越的利益」，正如註 21 所說明，是相對於「標準哲學詮釋」中所認定的自保行爲。她認爲除了一般認定的自保之外，人有可能爲了宗教理念放棄自保赴死，事實上在英國內戰中有許多可稱爲殉教的類似行爲。羅伊德質疑，自保原則如何解釋這些行爲？若這些只是異例，那麼這些異例的數量也已超越常識所能接受的範圍，因此這顯然難以簡單或異常行爲可以解釋，否則英國的瘋子有何其多？換句話說，羅伊德所稱「超越的利益」，並非審查人認爲「涉及了特定觀點的神學詮釋」，而只是一種針對特定概念（自保）所提出的對立概念（counter-concept）。

臺灣大學學術期刊資料庫

根據典型對霍布斯政治義務理論的見解，認爲霍布斯主張人類生活的本質乃是出於一種力量間的均衡。這種力量間的均衡造就了所謂的自然狀態。然而按照自然法，人有利用其自然權利以追求自我保存（self-preservation）的本能。其結果就是馬蒂尼奇所謂的「無比的無知與恐懼論證」：人際間的猜忌必然會無止盡的螺旋狀升高。在建立利維坦、進入文明狀態後，主權者透過法律得以有效約束，使得每個人無法再隨意運用其自然權利，於是造就了和平。此間的關鍵，在於主權者提供了臣民有效的保護，讓每個人在不須自行行使其自然權利的情況下，仍能得以自保。據此，一旦主權者失去了保護的能力，臣民的對原主權者的服從義務也隨之終止。一旦出現能提供有效保護的新主權者，臣民改變其效忠對象將是合理的。從這種見解出發，再加上承諾服從爭議的歷史脈絡，史欽納提出了某種版本的事實權力理論，論證霍布斯的說法不會傷害人的自由，不論是在自然狀態或文明狀態中都是如此。

若上述的事實權力理論無誤，霍布斯的理論（至少對多數的讀者而言）看起來是爲建立一個純粹基於世俗權力的絕對主權者而生，目的是鞏固在「承諾服從爭論」中備受挑戰的王權。然而如果還原到 17 世紀的還籠罩在「君權神授」一般思想脈絡中，這個幾乎是難以被想像的情景。即使是霍布斯本人都堅決地聲稱「無神論，不虔信（impiety）這類的字眼是〔對他本人〕所能做的最大的中傷（Hobbes, 1840: 282）。」也就是說，在事實權力理論中所呈現的霍布斯，基本上是一個超前他自己所處時空甚遠的一個思想家。就此而言，以事實權力理論爲代表的、忽略宗教脈絡的霍布斯詮釋，似乎就有被重新檢視的必要。所有肯定宗教因素的霍布斯詮釋，不論其具體主張之間有多大差異，其中的共同點之一就是反對將主張事實權力理論的霍布斯與主張自然法的霍布斯視爲二個不同的霍布斯的論點。

如果以上的論點得以成立，那麼事實主權論認爲一旦主權者有能力保全臣民的生命，就足夠建立臣民服從主權者的政治義務的看法，可能忽略了宗教在霍布斯政治理論中的地位。在一篇稍晚的文章中，塔克對自然法與世俗權力之間的關係提出了這樣的見解：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我們可以總結霍布斯從早期到晚期〔對宗教〕的觀點如下：在《法律諸要旨》時的霍布斯相信如果基督徒獨立於國家之外，[40] 他們仍然需要諮詢教會，而現今的他轉而認爲在相同的情況下基督徒可以自行詮釋聖經。[41] 同樣地在《法律諸要旨》中他〔霍布斯〕表明一個基督徒國王必須諮詢教會才得以統治，如今他認爲他〔主權者〕得以代替他的臣民詮釋聖經。此外，正如同在《法律諸要旨》中他認同當主權者選擇不代表臣民接受教會的教誨行事時，臣民可以自行選擇接受〔教會的教誨〕。而今的他則認爲<u>如果主權者選擇不自行詮釋聖經，臣民就可以自由地自行詮釋</u>（Tuck, 2016: 497，底線重點爲筆者所加）。

按照這樣的詮釋，可以看出霍布斯對主權者眞正的期望：在一個基督教王國中，臣民之所以有服從主權者的義務，不僅是因爲主權者擁有力量（power），更因爲他同時也是合法的聖經詮釋者。唯有當主權者放棄了後者這項責任，做爲基督徒的臣民才能夠也必須自行詮釋聖經。這樣的看法說明了爲什麼在《利維坦》中霍布斯一方面主張國王擁有絕對主權，另一方面卻又看似主張宗教自由的原因。在霍布斯看來，正是因爲查理一世放棄了自己作爲國教首領的身份，放任教會代行職務，結果產生了無盡的宗教紛爭，這才是內戰爆發的深層因素。要結束內戰，主權者－不論其爲查理一世與否－就必須同時擔當起牧教者的職責，因爲唯有如此，才能平息臣民內在（*in foro interno*, in the inner court）與外在（*in foro externo*, in the outer court）的紛爭。

如果上述論點有效，霍布斯等於是對事實主權論設下了若干的前提，唯有在這些前提之下，事實主權論才稱得上有效。霍布斯相信，最佳的政權必須如同摩西一般，由主權者同時執掌政教權力。而摩西之所以有統治的權力，是因爲他直接繼承了耶穌的權柄。然而在掃羅之後，這種直接繼承耶穌權柄的政教合一主權者已不復存在，必須等到耶穌復臨才會重現。在此之前，一個基督教的國王只要不違反「耶穌就是救世主」的原則，他

---

40 這裡指身爲基督徒卻生活在異教國家中。

41 「現今的他」是指在寫作《利維坦》時的霍布斯。

臺灣大學學術期刊資料庫

就掌握了得救與永生的道路，那麼他就可以如同以前的摩西一般統治他的基督教王國。霍布斯很清楚地認識到，只依賴外在的服從，任何和平都是一時的（temporal）或者偶然的（contingent）。早期的霍布斯認爲，面對一個異教的主權者，身爲基督徒的臣民有殉教的義務（Hobbes, 1841a: ch. XVIII）。雖然後期的霍布斯修正了這個論點，不再認爲殉教是必須的，但是之所以如此的原因，並非這種衝突不會發生，因爲根據他自己的認識，基督教的要義只剩下承認「耶穌就是救世主」，而耶穌唯有在祂復臨時才會統治世界。雖然耶穌復臨是必然的，但由於這仍屬未來不可知的事，因此基督教根本不會對現世的主權者產生眞正的威脅。在這種情況下，即使是異教徒國王，不至於也不必要迫害基督徒臣民（Hobbes, 1839a: 601-602）。我們可以想像，如果基督教的要旨只剩下「耶穌就是救世主」這麼寬鬆而籠統的原則，從霍布斯的角度而言，17 世紀的英國就不應該發生眞正意義上的宗教衝突，畢竟不管哪麼教派都不可能反對此原則。在這個意義下，內戰中的宗教因素自然可以被消除－這些正是事實主權論得以成立的背景。如果回到當時的歷史情境，霍布斯抱持這種說法的理由就變得很清晰了：「從一開始，霍布斯的宗教就是用來平衡政治的。源自聖經的宗教始終都是主權者權力的禁區，而霍布斯只不過一直想找出辦法維持宗教做爲個人自由的領域（Tuck, 2016: 498）。」

陸、小結

史欽納的說法固然有其說服力，然而羅伊德的論點似乎指出了前者可能忽略之處：所謂的脈絡是否只是單一的層面？以《利維坦》一書爲例，眾所周知這本著作與英國內戰的爆發息息相關。然而內戰的本質爲何？承諾服從爭議是內戰結束後的政爭，而內戰爆發的起因卻是源自宗教的爭端。換句話說，在某種意義上，可以說承諾服從爭議從一開始就帶有若干宗教爭論的成分。若是如此，如史欽納那般僅將歷史脈絡侷限於戰後的承諾服從爭議，而忽略了更深層的宗教脈絡，可能會忽略掉霍布斯當時寫作《利維坦》的眞正意圖：霍布斯的目的不僅是要在哲學上、他更是意欲在宗教上、提出一種服從新主權者的政治義務理論。

臺灣大學學術期刊資料庫

當我們將霍布斯的宗教論點納入考量，所謂的事實主權論就有了新的意義。事實主權論認爲，臣民必須要服從有能力提供保護的主權者。但是若加入宗教脈絡的因素後，我們可以發現霍布斯所主張的是在此世中臣民必須服從有能力提供保護的世俗主權者。這二種說法的差異在於事實主權論只考慮到（霍布斯式）基督教歷史中的其中一段，也就是掃羅得到上帝膏立爲王到耶穌復臨這段期間的狀態，而沒有考慮到未來耶穌復臨再次爲王的結果。做爲一個虔誠的基督徒，雖然其詮釋異於主流說法，但是霍布斯確實相信上帝存在而且相信在將來某個時刻耶穌將會重返人間執起權柄。在此之前，人間的主權者作爲上帝代理人－一個人間的神（mortal God）－才能同時執掌政教的權柄。從命題邏輯（propositional logic）的角度來說，前者是有效（valid）但不健全（unsound）的論證、而後者則是有效且健全的論證。所謂有效是指如果耶穌復臨則主權者必然是祂，臣民要服從的對象是耶穌而非世間主權者；所謂健全是指事實上雖然耶穌肯定會復臨，然而由於我們無從得知此事何時會發生，因此在耶穌復臨之前，臣民仍有服從世間主權者的義務。從演繹論證（deductive argument）的角度而言，事實權力理論在此世中固然是一個有效且健全的理論。但是因爲霍布斯並沒有推翻上帝存在這個前提，因此服從上帝的自然法依然是臣民的義務，即便這是必然會發生在未來而非此世中的情景。透過對基督教歷史的詮釋，霍布斯毫無矛盾地將上帝的自然法與世間主權者的權力安排在不同情境中。

霍布斯按照自己所詮釋的基督教教義，試圖說服內戰中的反對者相信，服從共和政府不但可以保障他們在恰當意義下的自由，而且也沒有違反上帝的意旨。在這個意義上，如同馬蒂尼奇所說，霍布斯的確是想將宗教融合在科學之中。不過霍布斯的眞正目的，並非如馬蒂尼奇所認爲，是要建立一個符合新時代科學觀的神學理論，而是一種出於完全世俗的考量：建立一個完全穩定的政權。要達成這個目的，必須排除任何潛在的不穩定因素，而這個因素，在 17 世紀的英國，就是「超越的利益」－也就是宗教－間的衝突。簡單地說，對霍布斯而言，他對基督教的著墨，與其說是出於他的信仰，不如說是基於他對公民科學（civil science）的信念。

本文主要的論點，一方面在於指出史欽納的事實權力理論分析忽略了這個宗教脈絡的重要性，另一方面則是想說明史欽納原本對霍布斯自由觀

臺灣大學學術期刊資料庫

的詮釋，尤其是經過羅伊德的理論的啓發，其實可以跟宗教脈絡相融合。這樣做的結果有二個目的，第一是要指出在從事脈絡分析時，其實脈絡是多層次的存在（陳思賢，1999：16-25）。因此哪些脈絡是必須被納入考量，這件事本身就是一項重要議題。另外一個附帶的價值在於，如果一個推論可以在不同層次的脈絡分析中同時成立，在方法上，或許我們可以認爲，這個論點更爲可信。

參考書目

一、中文部分

Anon. 2014.《聖經》，臺北：聖經公會（和合本修訂版）。Anon. 2014. *Shengjing* [*Bible*]. Taipei: The Bible Society in Taiwan (Revised Chinese Union Version).

周家瑜，2014，〈霍布斯論自然法與政治義務〉，《政治與社會哲學評論》，50: 59-100。Chou, Chia-yu. 2014. “Huobusi lun ranfa yu zhengzhi yiwu” [Thomas Hobbes: The Laws of Nature and Political Obligation]. *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 50: 59-100.

陳思賢，1999，《西洋政治思想史：古典世界篇》，臺北：五南。Chen, Sy-shyan. 1999. *Xiyang Zhengzhi Sixiangshi: Gudian* Shijiepian [*A History of Western Political Thought: Ancient World*]. Taipei: Wunan.

二、西文部分

Anon. 1643. “Solemn League and Covenant.” in https://en.wikisource.org/w/index.php?title=Solemn_League_and_Covenant&oldid=3447270. Latest update 10 December 2018.

Anon. 2018. “Mortal, adj. and adv OED Online.” in http://www.oed.com/view/Entry/122438. Latest update 25 August 2018.

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Eds. James Ople Urmson & Marina Sbisa. Cambridge, Harvard University Press.

Barthes, R. 1977. *Image, Music, Text.* Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang.

Calvin, J. 1813. *Institutes of the Christian Religion*and. 6th American. Ed. John Allen. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication.

Collins, J. R. 2007. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford, New York:

臺灣大學學術期刊資料庫

Oxford University Press.

Eckel, J. 2013. “Twisted Times: Non-linearity and Temporal Disorientation in Contemporary Cinema.” In *(Dis) Orienting Media and Narrative Mazes*, eds. Julia Eckel, Bernd Leiendecker, Daniela Olek & Christine Piepiorka. Bielefeld: Transcript-Verlag, 275-291.

Filmer, R. 1995. “Observations on *Mr Hobbes’s Leviathan*.” In *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, eds. G. A. J. Rogers, Robert Filmer, George Lawson, John Bramhall & Edward Hyde Clarendon. Bristol: Thoemmes Press.

Gauthier, D. P. 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

Gauthier, D. P. 2001. “Hobbes: The Laws of Nature.” *Pacific Philosophical Quarterly* 82: 258-284.

Hampton, J. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Hobbes, T. 1839a. “Leviathen.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* eds. William Molesworth. London: John Bohn, vol. 3.

Hobbes, T. 1839b. “Concerning Body, the First Section of Elements of Philosophy.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, vol.1: 1-532.

Hobbes, T. 1839c. “Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which They Were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, vol.3: 161-418.

Hobbes, T. 1840. “An Answer to Bishop Bramhall’s Book, Called ‘The Catching of the Leviathan’.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: J. Bohn, vol.4: 279-384.

Hobbes, T. 1841a. “De Cive.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* ed. William Molesworth. London: John Bohn, Vol. 2.

Hobbes, T. 1841b. “The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance.” In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: J. Bohn, Vol. 5.

Hobbes, T. 1969. *The Elements of Law, Natural and Politic*and. 2nd ed. Ed. Ferdinand Tönnies. London: Cass.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hobbes, T. 1999. “Of Liberty and Necessity.” In, *Hobbes and Bramhall: On Liberty and Necessity*, ed. Vere Chappell. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 15-42.

Hoekstra, K. 2004. “De facto Turn in Hobbes’s Political Philosophy.” in http://0-www.oxfordscholarship.com.jenda.lib.nccu.edu.tw/view/10.1093/acprof:oso/9780199264612.001.0001/acprof-9780199264612-chapter-3. Latest update 10 January 2017.

Hood, F. C. 1964. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

Jackson, N. D. 2007. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joyce, J. 1992. *Ulysses*. Ed. Modern library. New York: Modern Library.

Kavka, G. S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Lloyd, S. A. 2002. *Ideals as Interests in Hobbes’s Leviathan: The Power of Mind over Matter*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Lloyd, S. A. 2009. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Luther, M. 1991. “On Secular Authority.” In *Luther and Calvin on Secular Authority*, ed. Harro Höpfl. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1-43.

Martinich, A. P. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Martinich, A. P. 1999. *Hobbes: A Biography*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Martinich, A. P. 2005. *Hobbes*. New York, London: Routledge.

Nietzsche, F. W. 2006. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*and Eds. Adrian Del Caro & R. B. Pippin. Trans. Adrian Del Caro. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Pocock, J. G. A. 1989. “Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes.” In *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press, 148-201.

臺灣大學學術期刊資料庫

Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rous, F. 1999. "The Lawfulness of Obeying the Present Government." In *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth- Century English Political Tracts*, ed. Joyce Lee Malcolm. Indianapolis, Ind: Liberty Fund, vol.II.

Skinner, Q. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8: 3-53.

Skinner, Q. 1970. "Conventions and the Understanding of Speech Acts." *The Philosophical Quarterly* 20: 118-138.

Skinner, Q. 1972a. "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation." In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, eds. Maurice William Cranston & Richard Stanley Peters. New York: Anchor Books, 109-142.

Skinner, Q. 1972b. "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts." *New Literary History* 3: 393-408.

Skinner, Q. 2002a. "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation." In *Visions of Politics*, ed. Qentin Skinner. Cambridge: Cambridge University, vol.3: 393-408.

Skinner, Q. 2002b. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. 2002c. "Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy." In *Visions of Politics*, ed. Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, vol.3: 287-301.

Skinner, Q. 2002d. "Hobbes on the Proper Signification of Liberty." In *Visions of Politics*, ed. Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University, vol.3: 209-237.

Skinner, Q. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Tarantino, Q. J. 1994. *Pulp Fiction*. New York: Miramax Films.

Taylor, A. E. 1938. "The Ethical Doctrine of Hobbes." *Philosophy* 13: 406-424.

Tuck, R. 1993a. *Philosophy and Government, 1572-1651* (*Ideas in Context*). Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Tuck, R. 1993b. "The Civil Religion of Thomas Hobbes." In *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. Nicholas Phillipson & Quentin Skinner. Cambridge, New York: Cambridge: University Press, 120-138.

臺灣大學學術期刊資料庫

Tuck, R. 2016. “Hobbes, Conscience, and Christianity.” in http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199791941.001.0001/oxfordhb-9780199791941-e-29. Latest update 2 April 2018.

Wallace, J. M. 1964. “The Engagement Controversy 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets.” *Bulletin in New York Public Library* 68: 384-405.

Wallace, J. M. 1968. *Destiny His Choice: the Loyalism of Andrew Marvell*. Cambridge (Cambridgeshire): Cambridge U.P.

Warrender, H. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

Watkins, J. W. N. 1989. *Hobbes’s System of Ideas*. 2nd ed. Aldershot, Hants, Brookfield: Gower.

Wittgenstein, L. 1958. *Philosophical Investigations*and. 2nd ed. Trans. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Blackwell.

Zagorin, P. 2009. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Role of Religious Context in Understanding Thomas Hobbes' Theory of Political Obligation:

In the Case of 'The Proper Signification of Liberty'*

*Yu-kang Liang***

Abstract

Does Thomas Hobbes think that the authority of the sovereign is generated from God or from its own plenary power? This article tries to approach this issue by comparing Quentin Skinners' conception of 'proper signification of liberty' and S. A. Lloyd's religious interpretation of Hobbes' theory. I argue that although Skinner's interpretation of liberty can account for some philosophical parts of Hobbes' theory of political obligation, it fails to account for the other historical or religious parts of the theory. Apart from the philosophical or scientific context, the historical or religious context also plays a significant role, which is well demonstrated in Lloyd's theory. The combination of these two can lead to a better understanding of Hobbes' theory of political obligation.

Keywords: Thomas Hobbes, Religion, Liberty, Quentin Skinner, S. A. Lloyd

---

* DOI:10.6166/TJPS.201812_(78).0002

** Associate Professor, Department of Political Science, Chinese Culture University.
E-mail: lyk2@faculty.pccu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

68 論宗教脈絡在理解霍布斯政治義務理論中的角色：以「自由的恰當意涵」爲例 梁裕康

臺灣大學學術期刊資料庫