政治科學論叢／第三十期／民國 95 年 12 月／頁 61～96

論利維坦的命令：「我們要造人」

陳瑞崇*

摘　要

本文試論說以下主張：《利維坦》是透過「我們要造人」的命令針對識字的國民同胞進行的政治教育，旨在說服他們重新認識自己和界定彼此關係。這部被譽爲最偉大的英語政治哲學經典不僅告訴國民如何造出正確的人造人並與之建立合宜的關係，也建議國王如何馴化原本對任何事物皆有權利的自然人爲具有適當言行的國民。在幕前可見的層次上，國王與國民皆因國家之創生而獲得新生，即後生的人造人塑造出全新的主權者與國民。幕後的作者同樣行著造人的命令，造出全新的國家概念、主權者角色與國民圖像，也造出政治哲學之現代樣貌與論題。利維坦像是塵世上的伊甸園，國民則是選擇服從不摘食善惡樹的果實以換取不被逐出安全自由的伊甸園的亞當和夏娃。

關鍵詞：利維坦、政治哲學、政治教育、國家、霍布斯

*東吳大學政治學系專任講師，e-mail: juichung@scu.edu.tw。
收稿日期：95 年 5 月 10 日；通過日期：95 年 8 月 17 日

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我一向對「人」相當感興趣，較不喜歡「抽象概念」，更別提哲學家的定義與分類了—對我來說，這簡直和囚衣一樣可怕。「人」不只比較有趣，更有著許多不同的形態，也較有意義，正因爲人會發展、表露、改變並成爲一種新的型態。
>
> 彼得・杜拉克（Peter F. Drucker），《旁觀者》（*Adventures of a Bystander*）

壹、發現命令

霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）在《利維坦》（*Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical or Civil*）第二十八章的最後一段，交代了以「利維坦」爲書名的緣由：[1]

> 寫到這裡爲止，我說明了人類的天性，他們由於驕傲和其他激情—被迫服從了政府；此外我將統治者的巨大權力（the great power of his governor）比之於利維坦；這比喻是從〈約伯記〉（*Job*）第四十一章最後兩節取來的，上帝在這裏說明利維坦的巨大力量之後，將他稱爲驕傲之王（King of the Proud）。上帝說：「在地上沒有像他造的那樣無所懼怕。凡高大的，他無不藐視，他在驕傲的水族上作王。」（There is nothing on earth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is king of all children of pride.）但他正如同地上所有其他的生物一樣，是會死亡和腐朽的；同時由於他在地上雖然沒有但

[1] 在《利維坦》中，霍布斯三次提到「利維坦」的字眼（引言、第十七章、第二十八章），分別指出利維坦的四種圖像—巨大的人、巨大的海獸、人造的存在物（an artificial being）或巨大的機器和活的上帝（a mortal God）等（Schmitt, 1996: 17-26）。利維坦即是人、獸、機器與神之混合體，是十七世紀英國人所認定的創造和平的圖像，用以壓制象徵革命與內戰的陸上動物—“Behemoth”，霍布斯以此作爲最後一部作品的書名。

臺灣大學學術期刊資料庫

在天上卻有必須畏懼的對象，也應當遵從其法律。（L: 209）[2]

霍布斯的「利維坦」所指顯然不是具象的統治者，而是指某種塵世中巨大的、唯一的、針對人類天生的驕傲、用來壓服所有的人且只須服從上帝意旨的治理權力。這種權力從何而來？何以必要？爲甚麼具備這些特質？其目的何在？

在《利維坦》的〈引言〉（*The Introduction*）中，霍布斯爲爲讀者指出理解該書的關鍵提示和理想路徑，那就是從造人的角度認識所造出的利維坦。他寫道，「大自然」（nature）是上帝創造和治理世界的技藝（art），人則是上帝運用這項技藝造出的深具理性並且是最卓越的作品，而人類又以「人」（自己）爲摹本和質材模仿上帝造人而造出利維坦（Leviathan），也就是拉丁語稱爲 *Civitas*、霍布斯稱爲「人造人」（an artificial man）的國家（Commonwealth or State）。接下來，霍布斯以一連串概括動物身體和專指人類特質的語彙，一對一對應地拆解和類比利維坦的各部份，並爲書中章節重點預作安排。如「主權是靈魂」、「文官是關節」、「賞罰是神經」、「國民財富是力量」、「安全是本分」、「諮詢顧問是記憶」、「公平和法律是理智與意志」、「和睦是健康」、「動亂是疾病」、「內戰是死亡」（L: 5）。

在這一系列提示的末了，霍布斯說：「最後，用來將這個政治體（body politic）最初建立的各部分聯合和組織起來的公約（pacts）和契約（covenants），也就是上帝創世時所宣布的命令（fiat）—『我們要造人』（Let us make man）。」[3]（L: 5）從那一整段的字面來看，霍布斯是爲幫助

---

[2] 本文爲寫作方便，有關《利維坦》之引用，一律以「L」爲縮寫，如 L: 5，即爲《利維坦》，頁 5。

[3] 這項「我們要造人」的命令乃仿自聖經〈創世紀〉（*Genesis*）中，上帝在第六日造人之話語—「上帝說：『我們要照著自己的形像，自己的樣式造人』」（God said, Let us make man in our image, after our likeness）（創世紀，1: 26）。造人的目的是代上帝管理萬物，「使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲」（創世紀，1: 28），並賜食物給人類，「我將遍地上一切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子全賜給你們作食物」（創世紀，1: 29）。人在初創的世界中，「只有一個絕對的現在而沒有過去和將來」。在呂迪格爾・薩弗朗斯基（Rudiger Safranski）看來，霍布斯的造人行動像是第二次的創世。第一次創世，上帝克服了開始的混沌。第二次創世，是

臺灣大學學術期刊資料庫

讀者認識眼前既生的利維坦，顯然不是以發生在先的條件理解被造物。但最後一段卻改變這項目的，要讀者從被創造的、後生的利維坦之中，認識創造利維坦的先行條件—契約或「我們要造人」的命令。

〈引言〉中的各項類比顯然是針對創生後的利維坦而來，類比是爲幫助讀者認識它，是爲幫助國民認識國家，也是作者增加說服力的修辭策略。若要從既存的國家認識當初創建國家的行動，這有兩種可能，一是從建國史認識國家，但《利維坦》並未涉及任何國家的建國歷程；二是這項造人命令所指不只是創建利維坦的契約，在利維坦建立之後，另有造人命令在進行中。換言之，《利維坦》的造人命令有二義：一是眾人造出利維坦，作者引領讀者從政治學原理爲國家創建構建正當程序；二是利維坦創建後的造人行動，那就是賦予每一位獲得新生、新身份與新生活的國民以新的價值觀，包括重新認識自己、同胞及國家爲生活框架的群己關係。

因此，「我們要造人」是一道多重命令。在聖經中，由上帝發出與執行；在《利維坦》中，由眾人彼此發出而造出利維坦，原爲自由之自然人的國民和唯有在利維坦才得產生的主權者，必須善體創建國家之本旨，當各盡職份，善用權利，以養成無礙進而保持國家處於昌盛狀態的言行和價值觀，此處所造乃擁有正確認識的主權者和國民，造人者則是主權者和國民自己。何以又是自己作爲造物者，而且造出的是自己？

這正是霍布斯撰寫《利維坦》的用力之處，那就是說服讀者並起而行，由書中所論延展爲認識當前處境、認識自己和認識國家的指引，由書中的每個人和書前的英國同胞造出全新的自己和國家。所以，霍布斯告訴讀者，爲了認識這個人造人的本質（nature），將以「認識自己」（read thyself）作爲討論「它的製造材料和它的創造者（artificer）；這二者都是人」的基本原則。這句話是教導人們如何相互了解，「由於一個人的思想與激情（passions）與別人相似（similitude），所以每個人自省時，要考慮在思考、構思、推理、希望和害怕時，他在作什麼和根據什麼而這樣作；從而他就

用人來阻止人，「國家作爲非永生的上帝，導致人忍受自己和互相忍受。」（Safranski, 2001: 94）被造物既然是爲造物者所用，食物便是造物者爲存續被造者之生命所必要的供給。

臺灣大學學術期刊資料庫

可以在類似的情況下，瞭解和知道其他人的思想和激情。」（L: 5）[4]霍布斯對「認識自己」—這句銘刻在阿波羅神廟入口的古希臘格言的詮解，是告訴利維坦的創造者，自己也是其中的質材。當眾人協力造出以自己爲質材的人造人—國家，猶如在一面鏡子前觀看自己，也透過反射看見其他人，再透過反射、投射和想像的不間斷，而推估出人的抽象概念或將眼前的自己和他人概念化爲某種圖像，最終達到認識自己的創造物—國家—的目的。這項認識不會停止在任何一點上，而是持續流動，國家始終是無可替代、深具權威的參照點。

國家是人造出的「人」（Person），但並非可見的身外物，對此「人」的認識便按照對自然人的理解進行，如同人們認識自己一般。因此，從靈魂、關節、神經、力量、本分、記憶、理智、意志、健康、疾病和死亡等原本屬於人體狀態的詞彙或類比來認識國家，是正確且符合作者寫作意圖的途徑。造出國家之後，才是認識的開始，霍布斯告訴讀者要回過頭討論構建國家的質材、方式及使國家得以運作而必要的角色與權力，其中包括認識創造國家的人民，也就是要讀者認識自己與國家創造和運作的關係。如果人人皆認清自己，自然就能認識國家，更能分辨自己與國家的正確關係和自己在其中的正確生活態度與言行，國家之存續與壯大便水到渠成。

「我們要造人」是眾人彼此發出的命令，也是彼此認識的基本規則，更是每個人和每個人及每個人和國家化爲全新且不可分的一體的無上命令，也就是彼此宣告著「國家因你我而生，你我因國家而獲得新生和新身份，並成爲一國國民」。以上就是霍布斯要說服讀者的關鍵，但這到底是甚麼樣的說服任務？作者何以自認非說不可，而且自信可以達成任務？

一六五一年四月，霍布斯在巴黎寫下呈《利維坦》給法蘭西斯・哥多芬（Francis Godolphin）的獻辭（*To My Most Honor'd Friend Mr. Francis Godolphin of Godolphin*）。他寫道，這部從一六四九年開始動筆的政治哲

[4] 爲探究國家之本質，霍布斯將討論其他三個論題：「第二、它是怎樣和用甚麼『契約』（covenant）所組成；甚麼是主權者的權利、正當的權力或權威；甚麼是保存它及瓦解它的原因。第三、何謂基督教國家或共和國（what is a Christian commonwealth）。第四、何謂黑暗王國（what is the kingdom of darkness）。」（L: 5）後兩者就是佔《利維坦》的一半篇幅、分屬第三、四部份的主題。

臺灣大學學術期刊資料庫

學典籍，[5] 是有關國家的論述（discourse of Commonwealth），寫作此書所面對的是拉扯於過度自由（too great liberty）與過多權威（too much authority）之兩端的困局，受困其中的治國者與人民，很難不受任何一端的傷害。安排在《利維坦》末尾的〈回顧與結論〉（*A Review, and Conclusion*）的最後一段，也是該書的最後一段，霍布斯說：

> 寫到這裡，現今騷亂的局勢使我對世俗政府和教權當局的討論，就此告一個段落了。這項討論不偏不倚、不忮不求，除了在眾人眼前闡明保護與服從的相互關係（the mutual relation between protection and obedience）之外，別無用心，人的天性與神聖的律則（包括自然法和國家實定法）要求我們必須不加侵犯地嚴守此一關係。（L: 467-468）

「在眾人眼前闡明保護與服從的相互關係之外，別無用心」便是指這是作

---

[5] 霍布斯何時動筆寫下《利維坦》？一般有三說；1649 年的年初、秋天或冬天。塔克（Richard Tuck）根據 1650 年 5 月，一封霍布斯給朋友的回信，推估出年初說。霍布斯告訴朋友，他已完成預計爲五十章的英文政治論著的三十七章。若從 1651 年 5 月出版《利維坦》往回推算其寫作速率，霍布斯動筆之時應該在 1649 年 1 月查理一世受審之時（Tuck, 1990: ix-x）；馬爾孔（Noel Malcolm）則支持秋天說，他根據前引同一封信，作出不同的推斷。霍布斯在 1651 年 4 月的另一封信中，寫道，他的《利維坦》正在英國印刷，每週都會收到一頁以進行校對，應該會在一個月內完成（Malcolm, 1996: 31）。史金納（Quentin Skinner）也採秋天說，但理由則是查理一世被處決、國王被罷黜及上議院被廢等事件而促發霍布斯寫作《利維坦》（Skinner, 2002: 19）。羅傑斯和舒曼（G. A. J. Rogers and Karl Schuhmann）則持冬天說，他們根據《利維坦》第十三章所引用的若干觀點，乃出自 Pierre Gassendi 在 1649 年末出版的著作，請參見 Rogers and Schuhmann (2003: 11, 註 8)。《利維坦》的寫作極爲保密且快速，不到 18 個月就完成此書。但霍布斯到底爲何寫下《利維坦》？爲甚麼在花了三年（1646 年春天—1649 年秋天或冬天）寫完的《論物體》（*De Corpore*）準備付梓（1650 年春天）之際，決定擱置這項進行多年的計畫，並將屬於霍布斯早已擬定進行的理論哲學三部曲之首部論著，延至 1655 年才完成出版？爲甚麼晚年提到《利維坦》的寫作時，霍布斯從不提及擱置原本準備出版的《論物體》轉而全心寫出《利維坦》的緣由？前引論者都承認以上問題難有直接答案。爲甚麼選擇以英文寫作，而不是與 1642 年出版探究相同主題的《論公民》（*De Cive*）一樣，以拉丁文下筆呢？顯然《利維坦》的作者將讀者設定爲受過基礎教育的英國大眾，不再是寫給學院中人或爲哲學討論而寫（Tuck, 1990: ix-xi；Malcolm, 1996: 31-33；Skinner, 2002: 18-21；Rogers and Schuhmann, 2003: 9-17）。

臺灣大學學術期刊資料庫

者用來解脫前述自由與權威之困局（疾病）的唯一途徑（藥方），也就是闡明事理，說服讀者起而行。說理與行動缺一不可，否則政治哲學將難以成圓！霍布斯何以自認有機會成功達成任務—說服眾人絕對服從政府，並將人民與政府的關係安置在允當的基礎上，使政府具有充足權威，人民亦不失自由？是訴諸於推演嚴謹的論證或寄望合乎情理且爲多數人所能理解和接受的主張？

在〈回顧與結論〉中，霍布斯提到，有人質疑，人們在見解、激情與自然心理官能（natural faculties of the mind）上無可消弭的衝突，難以使每個人願意履行一切的世俗本分（civil duty）。判斷力與想像力、推理與雄辯之間存在著難以化解或取得平衡的對立，此外，「他們說：要跟所有在世俗事務上必須有所交往的人，經常維持世俗社會的和睦關係是不可能的，除了不斷地爭奪名利權勢以外，世俗事務別無他物。」（L: 460）[6] 霍布斯承認上述見解的正確性，但不認爲那是不可解決的難題。

霍布斯相信，「人類天性和世俗義務之間便沒有某些人所想像的那種

---

[6] 霍布斯寫道：「他們說：嚴格的判斷力使人吹毛求疵，不易於原諒他人的錯誤與弱點，另一方面，活躍的想像力則使思想不夠穩定，無以嚴格地辨別是非。此外，在一切思考和辯論中，堅實的推理能力都是必要的；因爲沒有它的話，人們的決定便是魯莽的，他們的意見也是不正確的。不過，要是沒有動人心弦、使人信服的雄辯口才的話，推理能力的作用就小了。」霍布斯認爲，這些都是對立的官能，推理是「根據眞理的原則而來的」，雄辯則是從不論對錯的流行見解和人們的激情與利益而來的（L: 460）。關於理性思辨與修辭雄辯在霍布斯哲學中的地位，實有一番值得深究的演變，相當程度地決定了霍布斯哲學的氣質與樣態。這正是史金納（Skinner, Quentin）（1996）的《霍布斯哲學中的理性與修辭》（*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*）的主題與結論。史金納認爲，修辭力量在公共論辯中的地位，在《利維坦》中再度獲得霍布斯的肯定，不若他在《公民論》（*De Cive*）高舉理性力量而鄙視修辭，其關鍵在於霍布斯撰寫《利維坦》的動機，那就是英國內戰所引發的動亂情勢使他發現，光靠理性思辯而缺乏修辭雄辯的論說不足以說服眾多未受充足教育的大眾，正確地分辨國民與主權者的服從與保護關係，深具煽動力但卻最爲荒謬與最有害的主張，反而藉由雄辯口才極容易地蠱惑人民。這就是霍布斯在《利維坦》第十一章所說的：「對語詞意義的無知就是缺乏理解，這種情形不但會使人去信賴自己所不知道的眞理，而且也會去信賴錯誤，甚至連自己所信賴的人的荒唐話也會相信，因爲不徹底理解語詞是既不能識別錯誤，也不能識別荒唐話的。」（L: 67）史金納認爲，對霍布斯而言，講究修辭雄辯的公共議論雖無法保證說服民眾深明道理，但至少可使他們明白自己的謬誤而願意放棄錯誤的流行見解，以挽救自己造就的敗壞局面（Skinner, 1996: 431-436）。

臺灣大學學術期刊資料庫

矛盾存在」。他以「明晰的判斷力和廣闊的想像力、深入的推理能力和優美的口才、作戰的勇氣和對法律的畏服」完美地結合於一身的另一位哥多芬先生（Mr. Sidney Godolphin）爲例證（L: 460-461），證明眾人的確可以在不違逆天性的情況下，通過教育和訓練（discipline），判斷力和想像力便可調和起來，按目的所需而運用自如，完滿地共存於同一個人身上，推理能力和口才也可以同樣成功並存，終而在自由與權威之間取得平衡，和平相處。

這兩項分別表諸於正式章節以外、分置於《利維坦》首尾的「太過自由與過多權威」和「理性論說與雄辯修辭」，可以詮解爲前者是人類困局，後者則是另一種困境—如何自前項困局中解脫的手段難題或疑慮。這兩項表述等於告訴讀者，他在《利維坦》用了四十七章所闡述的自認簡短且明晰（short and clear）的政治學說（the doctrine of the Politics）（L: 241, 459），乃理性和雄辯並重地面對和分析困局和難題，並指出唯一的解困之道。霍布斯充滿自信和期待地告訴讀者，儘管人們天性上的確不易協同見解，他在該書所寫下的原理和建議，不僅是可行的、合情合理的，可以使人們學會如何治人與受治於人，更是推論嚴謹、消弭謬見的，希望能獲得主權者的青睞，不受他人影響，親自研究，並保障這部典籍的公開講授，以全部權力將書中思索所獲的真理化爲實際的功用（the utility of practice）（L: 241）。

《利維坦》是直接面對識字同胞的政治理論作品，作者寄望讀者的理性能爲書中不忘展現的雄辯和訴諸於人之常情的修辭所說服，不僅接受並善體「我們要造人」的命令—自己造出解決自設之難題的命令。從「我們要造人」的命令來看，若要仿照上帝以自己的形象和樣式造人，起碼要先認識自己的形象與樣式。所以，霍布斯要國民同胞先把自己認識清楚，畢竟人既是作者、創作的質材也是目的所在。人造人的目的是爲了人自己，但目的何在？如果造人的終點是國家的創建，那國家的目的又是甚麼？爲甚麼人們必須且有能力造出以自己爲質材的國家，爲甚麼是國家而且是如利維坦這樣的國家，而且別無選擇？其實霍布斯已經暗示讀者，以人爲質材和作者的利維坦，不僅是必要的、可能的，而且不可能危害人類的。從另一個角度問，爲甚麼人類無法自然地和平相處，非得協力造出具有無人

臺灣大學學術期刊資料庫

能抗拒之強大強制力的人造人才能成事？

貳、為甚麼我們要造人

霍布斯告訴讀者，只要國家不再，人們過著「缺乏足以懾服眾人的共同權力的生活」，那便是置身在一種「每個人對每個人的戰爭」（a war of every man against every man, *bellum omnium contra omnes*）中，那是指日常生活隨處可見且眾所皆知的爭奪資源的強烈意志與戰鬥傾向。在戰爭狀態中，「人暴露於自然；自然既無秩序，又不是在形成秩序，只有一個原則，即混沌無序，危害四伏。換言之，否認宇宙創生，否認上帝主宰。」（Strauss, 2001: 147）這樣的無序狀態可能是國家創建前的情況，卻也可能因內戰而造成。

每個人只能靠自己求得生存，彼此離異、猜忌，相互侵犯摧毀，「以武力或機詐來控制一切他所能控制的人，直到他看到沒有其他力量足以危害他爲止」。一旦眾人相爭同一物品又無法共享時，就會成爲仇敵，試圖征服對方，「不但要剝奪他的勞動成果，而且要剝奪他的生命或自由」（L: 81）。霍布斯認爲，無論人類出於天性總是爭奪利益、安全或聲名，這樣作並沒有超出自我保全所要求的限度。但這樣的生活絕不會感到快樂，而只有深刻且無以自拔的憂傷和恐懼（L: 82）。人們在其中無法期待是和非、公正與不公正的觀念或事實出現，無法區分「你的」或「我的」，當然也就沒有財產（propriety）或統治權（dominion），使用暴力與詐欺才是戰爭狀態中的首要美德。原因無他，「沒有共同權力的地方就沒有法律，而沒有法律的地方就無所謂不公正」（Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice.）（L: 83）。爲甚麼國家崩解後的生活一定是這樣？爲甚麼人們無法不假外力地和平相處？無法自發地和平相處的人們，可以共同解決難題嗎？霍布斯回到「人」的剖視，從動物的特有運動（motion）交代國家之必要乃源自人性之必然。

霍布斯將尚未表現爲行走、說話、揮擊等等可見動作之前所無法感知的微小開端（small beginnings of motion），稱之爲「意向」（endeavour）（L: 31）。當某種意向趨向促發它發生的事物，便稱爲欲望（appetite）或

臺灣大學學術期刊資料庫

願望（desire），人們所欲求的就是他們所愛（love）的；當意向避離某種事物時，即稱爲嫌惡（aversion），人們嫌惡的東西則稱爲他們所憎（hate）的東西（L: 31）。這項人皆有之的好惡與愛憎看似恆定不變之自然法則，正是人們明知當爲卻無法自然地獲致和平的根本原因，「由於人體的結構經常不斷地在變化中，所以同一類事物便不可能全部在同一個人身上永遠引起同一類欲望和嫌惡」，更不可能發生所有人對任何對象都具有相同的欲望的情況（L: 32）。

除非國家創建，產生強而有力的仲裁者（即代表國家的主權者），否則根本沒有絕對的善與惡，也不會有善惡標準，因爲在自然狀態中，「善與惡是表示我們的欲望與嫌惡的名詞」，

> 善、惡和可輕視狀況等語詞的用法向來就是與使用者相關的，任何事物都不可能單純地、絕對地是這樣，也不可能從對象本身的本質之中，得出任何善惡的共同準則。這種準則，在沒有國家的地方，只能從自己身上得出；有國家存在的地方，則是從代表國家的人身上得出的……（L: 32-33）

> 欲望與嫌惡在不同的氣質、習慣和學說中是互不相同的。不同的人在味覺、嗅覺、聽覺、觸覺和視覺的判斷中好惡不同，且對共同生活的行爲是否合理的判斷，也彼此迥異，甚至同一個人在不同時候也是前後不一的。在這時被貶斥而稱之爲惡的，在彼時，就可能獲得讚揚而稱之爲善。這樣就產生了爭論和爭執，最後就釀成戰爭。（L: 104）

所以，在國家建立之前，一個人在此生所能追求的幸福就是「欲望從一個目標到另一個目標不斷地發展，達到前一個目標不過是爲後一個目標鋪平道路，其原因在於人類欲望的目的不是在一頃間享受一次就完了，而是要永遠確保達到未來欲望的道路」（L: 63）。最大幸福就是不斷成功地獲得自己想望的事物，霍布斯稱之爲至福（felicity）（L: 39）。任何人追求至福，並非爲了抵達某個終點，而是不斷地滿足欲望，是持續勝利和成功的狀態。此外，由於人的感官不斷接受外界的刺激，只有追求欲望的不

臺灣大學學術期刊資料庫

斷滿足，無法停止內心的運動。所以，活在此世的人們便不可能以任何固定的價值爲最高的人生目標，也就不可能存在著終極目的（*finis ultimus*, utmost aim）和最高的善（*summum bonum*, greatest good）（L: 63）。

欲望不止，善惡未定，爭鬥無休，世事無一定評價。若贊成某人見解，便稱之爲意見（opinion）；若反對之，則視爲異端邪說（heresy），完全按照自己所憑藉的激情（passion）而定（L: 67）。就像那些以習俗和慣例爲行爲準則之人，只要一己利益所需，便可在習俗與理性之間，隨意改換立場，毫無標準可言。無論是見諸筆墨或訴諸刀槍，人們永遠在是非之說（the doctrine of right and wrong）上，爭論不休。但在其他無礙於人們的野心、欲望和利益的事務上，甚麼是對或錯，則少有人在乎（L: 67-68）。霍布斯以幾何學定理爲例，寫出人們如何爲一己之私而爲所欲爲的荒謬，

> 我毫不懷疑如果「三角形之三角之和等於兩直角」這一說法和任何人的統治權（right of dominion）或具有統治權之人的利益相衝突，這一說法即使不受爭議，也會由相關人士在能力所及的情況下，藉著把所有幾何學書籍通通燒掉而遭到壓制。（L: 68）

無善惡標準卻追逐善惡的每個人，總是根據自以爲正確的計算，求得生存的最大可能，卻也明知其他人都會這麼想和這麼做，結果除了不斷地爭奪之外，別無其他可能。這樣的人如何能協力造人？難道無法藉著學習推論能力（reason）和學問（science），[7] 處處精算，追求勝利，遇勝利不可得時，便與人妥協，獲致暫時的平安，這樣一來，創建國家不見得是必要的

[7] 推論就是將「公認爲標示（marking）或表明（signifying）思想的普通名詞（general names）所構成的序列相加減」。從定義和確定涵義開始，由多項結論之間的推演「直到我們獲得有關主題所屬名詞的全部結論爲止」，這就是所謂的學問—「關於結果及某一事實與另一事實間之依存關係的知識」（Science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another），而與僅涉及事實的知識的感覺和記憶不同（L: 25-26）。霍布斯認爲，欠缺學問之人未必魯莽不文，有時靠著自然慎慮（natural prudence），反而過得較爲良好與高尚（L: 29）。但他又未必眞的放心缺乏學問之人有能力做出正確判斷，他在《利維坦》第十一章說：「缺乏學問，也就是對因果關係無知時，就會引導人們或甚至強制人們去依賴旁人的意見和權威。因爲所有與事實有關的人，如果不倚靠自己的意見，就必須倚靠自己以爲聰明勝過本身而又看不出爲甚麼要欺騙自己的別人的意見。」（L: 67）

臺灣大學學術期刊資料庫

和必然的？難道人們藉由學問，仍無法追求較爲確定和穩定的未來嗎？

其實人們即使擁有推論和學問，仍是無濟於事，因爲無人能完全避免謬誤。霍布斯認爲，由於錯誤的推論或盲從推論錯誤之人而墮入虛假和荒謬法則的那些人，這種人對眾人利益的傷害，比不明緣由而誤入歧途之人嚴重得多，「自以爲是」比無知更加可怕，若不竭力消弭前者，後果不堪設想。

> 人類的心靈之光就是清晰的語詞（perspicuous words），但首先要用嚴格的定義去檢驗，清除它的含混定義；推理就是步伐（the pace），學問的增長就是道路（the way），而人類的利益則是目標（the end）。反之，隱喻、無意義和含糊不清的語詞則像是鬼火，根據這種語詞推論等於迷失在無數的謬論中，其結局是爭鬥（contention）、叛亂（sedition）或屈辱（contempt）。（L: 29-30）

如果根據隱喻、無意義和含糊不清的語詞的推論會造成人們相互爭鬥、互取屈辱，其原因當是錯誤的計算導致錯誤的決定與行動，才會釀成巨禍。然而，真正棘手的，不是每個人都會計算錯誤或每個人做錯推論才會造成錯誤的決定，而是即使自認或客觀上計算正確，仍可能決策錯誤，因爲每個人縱使在生理和心理層次上的運作都相同，但總是會作出不一致的判斷與決定，而遭致惡果。其次，同一決定落實至行動時，未必獲得相同效果。第三，對他人之判斷與行動的理解，未必真能準確掌握，彼此很難不起疑懼。如果謬誤的推論會造成巨禍，霍布斯等於提早告訴讀者，解決之道就在於正確的推論，但甚麼是正確的或錯誤的推論？如何確保推論永遠是正確的？

一個人可以根據經驗與判斷力審慎處世，有時能僥倖自保，但恆久的和平仍是遙不可及。人類天生的感覺與想像能力可養成審慎的習慣，經由後天學習可得來嚴謹推論能力與學問，雖知目標何在，也知曉抵達終點的路徑爲何，無奈就是無法自然地共享安全之境地。人類縱有天賦和學習能力，但在集體層次上，一群人不見得會作出正確決定和行動，反而常陷於謬誤而不知，釀下滔天大禍仍不以爲意。縱使心有所憾或有所懼，卻常不知如何化解。如果人常犯錯且不知所以然、根本不認錯或不願改錯，人們

臺灣大學學術期刊資料庫

將不可能造人。

因此，霍布斯最擔憂的人群現象當包括不知亦能行、能知未必能行和知錯未必要改等。明知推論錯誤將釀成大禍，仍束手無策。但爲求自保，又不能停止推論和行動，也因此無法停止加害與受害，「人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，人在其中的生活是孤獨、貧困、卑污、殘忍且短命的。」（L: 82）

既然無法停止欲求和恐懼，爲了追求幸福和抗拒恐懼，那就必須擁有相稱的工具—權力（power）—「取得未來利益的現有手段」（L: 56），「永無休止且死而後已的權力欲」（a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death）乃成爲人類共有的普遍趨向（L: 64）。霍布斯解釋道，無止境地追求權力並非人們貪得無饜，而是因爲如果他們不攫取得更多，便無法確保現今的權力和獲致美好生活的手段。因此，自出生起，人人相爭，至死方休（L: 64）。只有滿足欲望的過程，不僅沒有終點，不會停止，而且眼前擁有的，永遠是不足的，是不滿足的，卻也是永遠無法滿足的。

李奧・史特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）進一步解釋「權力」的詞義，進而推演出國家作爲人類之最大權力的結論。他說：

> 權力是一個含混的詞，它一方面代表著力量（*potentia*），另一方面又代表著權力（*potestas*）或者是法律（*jus*）、財產（*dominium*）。它既意味著身體的力量（physical power），又意味著法定的權力（legal power）。這種模棱兩可具有根本意義：只有在力量和權力彼此之間根本相屬時，正當之社會秩序的實現才有了保障。國家本身既是最偉大的人類力量，又是最高的人類權威。法定的權力乃是不可抵抗的力量。最偉大的人類力量和最高的人類權威的必然重合與最強烈的情感（對死於暴力的恐懼）和最神聖的權利（自我保全的權利）的必然重合，恰相對應。（Strauss, 2003a: 198-199）

所以，人類最大的權力「莫過於大多數人根據自願同意的原則聯合起來，把自身的權力總和在一個自然人（natural person）或社會法人（civil person）

臺灣大學學術期刊資料庫

身上的權力」（L: 56），這個自然人或法人根據自己的意志運用全體的權力，而結合最大力量與最高權威的國家權力（power of a commonwealth）正是其中最佳典型。

然國家到底如何產生？何以能使人們走出戰爭狀態，消弭無善惡、無是非、無正義、無財產等價值層面上的無政府狀態？倘若和平不只是眾人之身體永獲保障，不受非法之侵害，還包括價值信仰上的穩定秩序。國家如何做到這些？

參、我們要如何造人

在戰爭狀態中，每一個人對任何有助於自保的任何事物都具有權利。如果人們繼續爲求自保而得自由行事，「任何人不論如何強悍或聰明，都不可能獲得保障，完全活完大自然通常允許人們生活的時間。」（L: 85）霍布斯告訴讀者，人類的天性自設險惡難解的困局，但只要順應著包括對死亡的畏懼（fear of death）、對舒適生活所必需的事物的欲望及通過自己的勤勞取得這一切的希望，只要聽從理性所發現與提示並使眾人取得協議且方便易行的和平條款或誡條－自然法（Laws of Nature），身體力行其中的和平相處之道，便可順利化解，臻於人人皆得自保的生活境地。

這項化解包括一連串的認識、決定與行動，而最終趨向造出利維坦的必然：⑴人人皆知一己之自保繫於人人皆得自保，並願遵從以和平手段在社群中保全自己的原理—自然法的規約與教化（L: 103），只做有利於或至少無礙於眾人和平共存的言行，在行爲和價值觀上，履踐力求和平的欲望。然而，自然法可以在每個人的內心範疇（*foro interno*）約束欲望，卻無法連帶地在外部範疇（*foro externo*）影響人們的行動，使人人以行動奉行自然法，在求生自保作爲無可退讓的目標之下，觀望或毀約成爲必要手段，

> 因爲一個人如果持身謙恭溫良，在其他人都不履行諾言的時候與地方履行自己的所有承諾，那麼此人只是讓自己成了別人的犧牲品，必然使自己被消滅，這違背了使人求生自保的自然法的基

臺灣大學學術期刊資料庫

> 礎。另一方面，一個人若有充足的安全，其他人遵守自然法，而他卻不遵守時，他所尋求的便不是和平，而是戰爭，結果便是讓暴力毀滅自己的天性。（L: 103）

「充足的安全」就是足以懲罰違反自然法之人的巨大強制力，換言之，人們不會由於自然法的教化而自動遵守，明白利害與事理和身體力行之間未必是因果上的連續關係，有時是斷裂或對立的。

⑵爲求恆久的和平，再也不會有人因自認正確之判斷與行動而害人或被害或自相殘殺，人人將心比心，不再爲所欲爲，相互約定，締結契約，放棄自然權利（right of nature），那是每個人按自己的判斷和理性採取自認最適合的手段去作任何事情以保全生命的自由（liberty）（L: 84, 87），卻也是原爲自保實則自傷傷人、兩敗俱傷的自由。同樣地，完成締約不等於契約從此生效，眾人必須創造使契約生效的條件。光靠口頭或文字上的約束，過於軟弱，[8] 完全不足以成事，因爲人們「如果絲毫不畏懼某種強制力量，就不足以約束人們的野心、貪欲、憤怒和其他激情」（L: 89），便無人會守約，即「沒有武力，契約便只是一紙具文」（L: 109）。加上彼此既

---

[8] 霍布斯提出兩種可以使語詞變得有力量的助力，一是「對食言所產生的後果的恐懼」，包括對不可見的神鬼力量與失約時將觸犯的人的力量的畏懼；二是「因表現得無需食言所感到的光榮或驕傲」，這是「一種極少見且不能作爲依據的豪爽感（generosity），在追求財富、統治權和肉慾之樂的人當中，尤其罕見，偏偏這種人卻佔人類的絕大部分。」霍布斯尤其看重鬼神的力量，他說：「除了個人對自己崇拜如神並看作在背信棄義時，會對自己進行報復的那種不可見的力量所感到的畏懼以外，就沒有其他東西可以加強通過協議訂立的和平條約，始知不爲貪婪、野心、肉欲或其他強烈欲望的引誘所危害。因此，不受世俗權力管轄的兩造之間所做的一切，便是彼此相約到所畏懼的神面前去發誓。」但霍布斯仍然不認爲發誓可以發揮作用，他說：「發誓不能增加約束力，因爲信約若是合法的（lawful），就算沒有誓言，在上帝的眼中，仍具約束力；若是不合法的，縱有重重重誓，仍舊沒有約束作用。」（L: 92-93）在這裡的「合法」指的是合乎自然法，顯然不是遵守國家法律，因爲契約尚且未能生效，從中創建的、後生的國家和法律自然無由產生。但契約的內容合乎自然法，並不保證締約者守約，誓言也無法眞正使契約被普遍遵守。因此，它是無關緊要的。那麼，就算誓言可以使語詞變得有力量，對履行契約仍是無濟於事的。霍布斯在這裡的補充說明也顯得多餘，或可換另一角度來看，就連發誓都不足以保證締約者守約，找尋語詞以外的可靠力量才是締約各造當努力思索的目標。

臺灣大學學術期刊資料庫

有的不信任與猜忌，使守約更顯得愚蠢，彷彿締約完成的那一刻便宣告契約的死亡。

⑶每個人以相互放棄的方式，將用來自保的自由轉讓給足以代表每個人的意志和利益並獲得信賴的另一「人」（Person）（L: 105），由此「人」爲眾人之代表，將龐雜、衝突的個人意志轉化爲單一意志，以創造和維持和平。「代表」之義就是「扮演或代表他自己或其他人，代表某人就是承當他的人格或以他的名義行事」（L: 105），眾人與那「人」便是授權人（author）與代理人（actor）的關係，「授權總是指作出任何行爲的權利，根據授權而行事便是根據具此種權利之人的委託或准許行事」（L: 105-106）。代理人的言行等同於授權人的言行，前者言行的後果都是後者必須承擔的，如同自己所作的決定，必須自己承擔後果。當授權人將權利委託給代理人，前者便不再有權自作主張，而必須服從後者的言行，如同原先服從自己的判斷一樣，否則就是破壞自然法的背信者；若代理人破壞自然法，其中責任就要歸在授權人身上，因爲那是得到授權的行爲，視同授權人的言行（L: 106）。這種代理人與授權人的關係不只是同意（consent）或協調（concord），「而是全體真正統一於唯一人格之中」（a real unity of them all），也就是統一於霍布斯稱之爲利維坦（Leviathan）和活的上帝（mortal god）的「國家」（Commonwealth）。

如同面具無法說話和行動，需要演員戴上它，才得以適當演出角色，利維坦必須經由某個人或團體之言行才得以彰顯及具形而爲全體國民所認同。戴上利維坦這道面具的可以是（自然）人或團體便稱爲主權者（Sovereign），其餘每個人就是主權者的臣民（L: 112）。所以，利維坦自始至終就是一種巨大權力和單一意志的代稱或由此呈現出的圖像，只要這項權力和意志的巨大與單一遭到破壞，利維坦便無由存在！

⑷除非危及自保，否則每個人當絕對服從那「人」的統治。一方面，因爲人們既然將放棄的自然權利交給其他人，他們必須退讓開來，不得妨害承接權利的一方享有原本自己擁有的權利，「他不應當使自己出於自願的行爲歸於無效，這是他的本分（duty）」（L: 86）。另一方面，自行判斷而反抗受治於人的權利已經轉讓出去，任何人皆無權不服從。最後，毀約將遭致其他人的報復或回到戰爭狀態，締約便顯得愚蠢與不必要。同樣

臺灣大學學術期刊資料庫

地，爲確保眾人必定服從那「人」，必須「以使人們所受的懲罰比破壞信約所能期望的好處更大的恐懼，驅迫人們對等地信守契約，並強制人們以對等的方式維持通過相互約定、作爲放棄普遍權利之補償而獲得的所有權」（L: 94），這項「更大的恐懼」正是來自至爲巨大而無人敢於反抗的共同強制力。它在力量、必要性與正當性上都足以使眾人畏服，而「能抵禦外來侵略和制止相互侵害」和「保障大家能藉由自己的辛勞和土地的豐產過日子，並生活得很滿意」（L: 112）。

霍布斯將利維坦的誕生訴諸於人性之必然和利害之所趨，只要人們是理性的、認識自己的，一定會選擇以利維坦來替代戰爭狀態，因爲這是好的生活方式取代最糟的生活的決定，無人願意一生過著隨時遭受暴力威脅的日子。

但霍布斯的企圖遠不只是不同生活方式的比較或選擇，而旨在爲人類的群體生活重建嶄新的關係，將每個人的自我認識及對人際關係的期待與認定，固著於某種特定內涵與來源，不再任由每個人決定。因此，利維坦與戰爭狀態是不可比較的，也是無須比較的。二者不是孰優孰劣的計較，因爲那根本無須議論便可立即分辨的。戰爭狀態是人類必須設法永不進入或重返的生活方式，利維坦則是任何人當竭力保固其存續的生活組織，其中所展現的價值觀更是每個人必須奉爲私人生活的權威參照。正如天堂與地獄之別，不在於何者爲善或爲惡，而在於如何上天堂（趨善）和避免下地獄（避惡）。

眾人的授權創建出利維坦，而利維坦因而成爲他們的意志與利益的唯一代表，也是這群授權人可被視爲同一群人的證明與象徵，即後生的代理人創造並彰顯出諸多授權人（彼此猜忌的烏合之眾）原本欠缺而今不可或缺和捨棄的統一性（unity）（L: 107-108），那就是彼此成爲同一國家的國民，有了同胞的關係。這項關係使每個人得以享有戰爭狀態中難以企求與想像的和平，也進入前所未有的生活型態，必須學習與之相稱的價值觀，包括在新生活中的自己、他人、群己關係及這項群居生活方式的維護之道。其中最關鍵的認識就是國家（利維坦）雖來自人民的同意與締約，卻不等於國民的總和或累加，而是國民意志自我轉化後嶄新的統一狀態，是提供國民得以和平共存之不可替代的生活框架；無論產生方式是征服、

臺灣大學學術期刊資料庫

繼承、篡奪或選舉，主權者不等於國家，更不是國民的代表，而是國家的執行人；國家是代表國民意志的沉默法人，是必須透過主權者執行與彰顯其不容侵犯的絕對自主的政治性社群。昆汀・史金納（Quentin Skinner）認爲，霍布斯對這項國家概念貢獻良多，是一項重大的政治概念進展。這是一項原本是爲了擺脫「國家來自人民的同意，人民自有權利取消或更換之」和「國王權位之鞏固即國家之保全」等謬誤主張的糾纏，而致力於國家、國王（權位）、社會（人民）等三者完全分離、互不隸屬的論說，使國家具有絕對自主性，乃政治社群中非個人化的最高權威所在（1989: 112-121）。

上帝創世第六天的命令—「我們要照著自己的形像，自己的樣式造人」，是爲了承當管理萬物的任務；霍布斯所提示的造人行動，是眾人造出用來管理自己的法人。創造者造物必有正確目的，被造物不可凌駕造物者，更不可違背造物者意志與造物目的。同樣地，國家不可違背國民意志與保障人民的目的，但國民並不高於國家，因爲國民是在國家創建後才成立的身份，是唯有參照國家才有意義的身份。在自然狀態中，只有孤零恐懼的個人。其次，眾人意志與國家目的在國家建立的那一刻，便已實踐與展現。國家運行之後，便由國家代表新生國民的意志，而且是統一的、不容分割的意志，原本的個人意志已經轉化成國民意志，而且已是不可分辨與抽離地由國家所代表，再以國家意志的名義與狀態交由主權者執行。重重的轉化與授權已使自然狀態和國家、個人意志和國民意志之間產生質的改變，從可轉讓的自然權利轉化爲不可分割和分享的國家權力，孤立的個人轉化爲具法律與政治關聯的國民身份。自然狀態中不曾有過的、全新的產物則是國家，是由現在被稱爲國民的自然人按相互約定的程序、放棄自然權利所造出的人造人。

國家是活的上帝，國家中的一切都因這個後生的人造人而被賦予全新的意義，都因國家的承認而有了可辨的形貌與價值。自然狀態中的每個人都因自己參與的造人行動，而使自己獲得新生，在國家建立的那一刻，國家成爲造物者，每位國民成爲被造物了，被造的國民不復是先前得爲所欲

臺灣大學學術期刊資料庫

爲的自然人，而是身負特定權利義務關係的國民！[9] 至此，讀者當可明白，「我們要造人」的命令所造出的不只是利維坦，還包括利維坦中的國民與主權者，這些人原本都是戰爭狀態中，對所有事物享有同等的自然權利的自由人，如今改變身份、群己關係，如同擁有新生命。

這項新生命與新生活的「新」，可從另一個角度來認識。霍布斯要人們「在別人也願意這樣做的條件下，當一個人爲了和平與自衛的目的認爲必要時，會自願放棄對一切事物的權利」，否則「只要每個人都保有憑自己喜好做任何事情的權利，所有的人就永遠處在戰爭狀態之中」。但也不能在別人毫無對等作爲的情況下，放棄自己的權利，這無異自取滅亡。霍布斯接著引用同出自〈馬太福音〉第七章第十二節和〈路加福音〉第六章第三十一節的誡律，作爲自然法的核心精神—「你們要別人怎樣對待你們，你們也要怎樣待人」（whatsoever you request that others should do to you, that do ye to them），也就是放諸四海而皆準的原則—「己所不欲，勿施於人」（*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*）（L: 85, 103）。

這段經文出現的場景是耶穌挑選出十二門徒後對群眾的首次講道，耶穌說：

---

[9] 霍布斯的《利維坦》圖像及營造過程所發展出國家與國民的關係，可與以撒・艾西莫夫（Issac Asimov, 1920-1992）首見於 1942 年的短篇科幻小說《轉圈圈》（*Roundound*）的〈機器人學三法則〉（*Three Laws of Robotics*）作一有趣的對照。那就是如果利維坦不僅是人造人，其實是機器人，那麼「它」所要遵守的法則是：一、機器人不得傷害人類或袖手旁觀坐視人類受到傷害（A robot may not harm a human being, or, through inaction, allow a human being to come to harm.）。二、除非違背第一法則，機器人必須服從人類的命令（A robot must obey the orders given to it by human beings, except where such orders would conflict with the First Law.）。三、在不違背第一法則及第二法則的情況下，機器人必須保護自己（A robot must protect its own existence, as long as such protection does not conflict with the First or Second Law.）（Asimov, 2005: 54）。《利維坦》是人造的，但不是機器人，霍布斯要求國民要絕對服從利維坦，但服從作爲國民意志與利益之代表的國家，等於服從自己，也就是服從人類的命令。人們創造利維坦無非是爲追求憑一己之力難以滿足的良好生活，持續地保持安全的境地便是此生的幸福。霍布斯所凝鑄的利維坦是具絕對自主性的政治生活組織，「它」爲人民而存在，但不許人民摧毀它或做出不利於存續壯大的任何事情。由此看來，機器人學三法則中的機器人與利維坦的差別是無關緊要的，其相近之處則是理解現代國家概念的方便入手處。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 要愛你們的仇敵，善待恨惡你們的；爲詛咒你們的人祝福，爲侮辱你們的人禱告。有人打你一邊的臉，連另一邊也讓他打吧！有人拿走你的外衣，連內衣也讓他拿走吧！誰對你有所要求，就給他；有人拿走你的東西，不要去要回來。你們要別人怎樣對待你們，你們也要怎樣待人。（路加福音，6：27-31）

在這段訓示中，耶穌顯然不只要求信徒將心比心，與人維持對等關係，更要他們一視同仁地去給予和去愛，正如他回答法利賽人所說的兩大誡命之一—「你要愛鄰人，像愛自己一樣」（Thou shalt love thy neighbour as thyself.）（馬太福音，22：39；馬可福音，12：31；路加福音，10：27），但這對霍布斯而言，顯然只能相信卻難以寄望人們奉行。

他以福音書的誡條作爲人們彼此相處之道，但卻完全不相信這項誡律能爲人們自然地奉行，也就是不相信人們願意身體力行地作到耶穌的訓示，除非有著強大的共同強制力的驅使。換言之，縱使耶穌訓示的道理是真確的，人人皆知，卻不足以自行，必須透過足以約束每個人的行爲的力量才能實現。這等於告訴讀者，即使是基督徒，若不是生活在國家的框架中，恐難以成爲內外一致的基督徒。換言之，個人信仰若缺少國家的保護，如財狼虎豹的貪婪和殘暴行爲將任由無休止的欲望的牽引而展露無遺。國家對個人信仰的保障，即使不是出於宗教自由或容忍，光是著眼於社會秩序的維護，理由便已充足。

霍布斯對共同強制力之無可替代性的強調，也透露出他對信仰對外顯行爲的約束能力的猶疑。首先，在理智上明白道理和利害所在，但眾人就是難以純粹出自內心的應然而在行動上配合。其次，耶穌訓示信徒要愛仇敵，爲他們祝禱，任他們對自己爲所欲爲。這種態度卻是霍布斯萬萬不能接受的言行，在戰爭狀態中，不可能出現這樣的人際關係；在國家創建後，更不容許任何人得爲所欲爲。對霍布斯而言，對的事不總是作得到的事是真確無誤的現實，無論我們承認或喜愛與否。如何使絕對正確的道理成真，至少讓每個人都有機會獲得新生，應該就是他撰寫《利維坦》的目的。

對霍布斯而言，耶穌的教誨必須依靠國家強制力才能使人人做到，否則在戰爭狀態奉行誡律，無異自取滅亡，反而使基督教義遭致懷疑。當國

臺灣大學學術期刊資料庫

家強制力支持個人信仰，也約束著每個人的相處時，任何人如何去愛和給予，都不會招致失去生命、自由或財產的後果。在安全無虞的情況下，人們再也沒有藉口無法言行合一地履踐耶穌的教誨，利維坦就這樣成爲耶穌信仰的捍衛者，耶穌信仰的恆真性也證成了利維坦的正確無誤。然少了利維坦的基督信仰，在如戰爭狀態的現實中，將毫無被遵從的可能性。霍布斯難道準備向復活重臨塵世的耶穌說：「人並未因被逐出伊甸園而認識自己，也未做到您以肉體殉難而所傳送的福音教誨，反而陷入危險境地。人人自恃智慧高人一等，無奈始終害人與被害，如今終於明白，本就不該人類享有的智慧，才是禍根，而欲放棄之。但若缺乏具有如上帝般巨大力量的利維坦，從外而內地使人威服順從，他們難以單憑相信您的教誨而獲救」？

當利維坦從內到外周全地護衛著每個人的靈魂、信仰、身體、自由和財產，其實也同時從裡到外重新界定了每個人，人不僅是自然人，他們較爲鮮明的身份是國民，所享有的自由則以「不能根據契約予以轉讓的事物」及「主權者位以命令規定的地方」爲限（L: 142, 143）。按自己的好惡作爲判斷和行動的唯一標準的自由，當然不在其中，尤其不能公開議論善惡是非，因爲那不僅是人們身陷戰爭狀態的關鍵緣由，更是使國家立即崩解的最嚴重因素。這包括種種蠱惑人心的謬論的提出與流通，如「每一個平民都是善惡行爲的判斷者」、「一個人違反良知意識所做的任何事情都是邪惡的」、「信仰和聖潔之品不可能通過學習和理性獲得，只能通過超自然的神感或傳渡獲得」、「具有主權的人要服從國家法律」、「每一個平民對其財物都具有可以排斥主權者權利的絕對所有權」和「主權可以分割」等極容易造成國民價值信仰混亂、破壞利維坦作爲價值觀之權威參照的見解（L: 211-213）。

消弭之道無他，便是教導人民正確價值觀，以國家作爲善惡是非的唯一仲裁者，並禁止公共議論，根除可能重啓自然狀態中的價值和行爲衝突的慘狀的可能性，以避免每個人又以一己變動不居的價值觀，重蹈戰爭狀態的覆轍。霍布斯提示各世代和不同文化的讀者，原來國家的創生是價值層面回復秩序的指標，國家的存續在於價值體系的穩固。當霍布斯主張「主權者有權基於和平與治安的考量，決定哪些學說和意見可以公開發表與流

臺灣大學學術期刊資料庫

通」（L: 116-7），他所要捍衛的是讓每個人的信仰得以無礙眾人利益的生活組織，而不是視人民信仰爲毒素，非排除或阻絕不足以維持利維坦的健康，反而是維護個人信仰不受侵害，包括因信仰而受害和加害，務必使信仰完全屬於一己，不受侵擾。若無強制力約束，誰也不能保證不預期之憾事不會發生。

然而停止有關善惡是非的公共議論、相互放棄權利並授予主權者的人們，在獲得全新身份和生活後，享有穩定的安全與和平，保有無礙公共利益與社會秩序的自由，也願意以絕對的服從爲回報，這些獲得新生的、不需要議論善惡是非的國民不就像是伊甸園中未食善惡樹果實的亞當和夏娃，缺乏智慧、絕對服從、無須負責、自由自在並治理萬物？難道霍布斯的《利維坦》和其中造出的利維坦根本就是塵世中重建伊甸園，並再造完全聽從上帝誡命、不再行使自然意志和蒙受誘惑亦能自制的理想人類的努力嗎？

在霍布斯的戰爭狀態中，死於無法預期的暴力的恐懼，使人類想要脫離其中，究其原因在於每個人都是自己和別人之是非善惡的裁決者，都自以爲明善惡辨是非，擁有不輸人的智慧。猶如擁有智慧的亞當和夏娃，被逐出伊甸園後，必須爲違反上帝誡命而蒙受永世不得有終的磨難（創世紀，3：16-19）。霍布斯據此造出在塵世中最可能也是最完善的新伊甸園，也造出了聽從不食善惡樹之誡命以求平安的新人類。利維坦是新伊甸園的稱呼，國民是新人類的名字，主權者則是管理國民、確保眾人絕對服從誡命的代理人。霍布斯摹仿上帝造人，造出《利維坦》、以利維坦圖像爲代表的現代國家、造出契合此一國家概念的國民與統治者角色，也造出塵世中的伊甸園？

肆、誰需要讀《利維坦》？

> 我則願意以一個充裕、能讓人忍受，而且自由的社會取而代之，……這麼一個社會也許是我們所能希冀最好的一個。我們可以藉著付出一點代價，亦即藉由市場的分裂、分隔和疏離來維繫自由。爲了個人、衝突、冒險，以及走向多元化等代價也是我們

臺灣大學學術期刊資料庫

> 可以付出的。在這樣一個社會或許我們可以小惡，而不以大善爲主要的考量。這可能是指社會以及人間善惡諸神已成爲次要，社會組織也不再重要，正如「完美的宗教」在日漸凋零的社會時代裡一樣，已不再引起爭議。
>
> 彼得・杜拉克（Peter F. Drucker）《旁觀者》（*Adventures of a Bystander*）

麥克佛森（C. B. Macpherson）在由他主編的《利維坦》的導言中問：「爲甚麼在二十世紀的後半期仍需閱讀霍布斯在三世紀之前所撰寫的作品？爲甚麼他的作品具有恆久的魅力？」（1968：9）這部被歐克夏（Michael Oakeshott, 1901-1990）稱爲最偉大的英語政治哲學典籍（1955：viii），在二十一世紀的臺灣仍是必須研讀的典籍？

盲從無法引領這麼多人在這麼久的時間去讀同一本書，也不會在遠離典籍源出的社會背景、文化傳統或宗教信仰的不同社會，繼續享有經典的地位。閱讀典籍自非用來頌揚哲學家之名號或經典早已輝煌的光芒，讀者在詳讀過典籍之後，自可按所關懷之事的需求，以典籍作爲公民議論公共事務的方便平台與豐富養料。當讀者並非置身於一六五〇年代亦非追索英國文化的英國人，《利維坦》的政治哲學經典地位仍屹立不搖時，那就表示「它」能跨越時間與文化的限制，「它」對人類處境及其解脫之道的深邃思考，足以在認識典籍源出之當地文化以外，提供其他文化與世代的讀者，從國家公民的立場思索政治生活之底蘊、爲眼下的與理想的政治秩序之議論、辯護、批判、反抗或顛覆而必要從事的心智操練與概念學習時，發揮著路標與示範的作用。這是屬於每位國民共有的言說事業，學院工作者並無指導同胞的特權，反具有不容推卸和僭越的襄助義務。

因此，無論典籍的寫作、被研讀、被研究和被引用，《利維坦》和其他被稱爲政治哲學典籍的作品都是著眼於眼前的政治生活的改善，試圖藉著寫作或閱讀追索和論說正確的政治生活內涵與方式。《利維坦》能否真正地成爲臺灣讀者知其所以然的政治哲學經典，那就看讀者是否願意扮演典籍與同胞互通交流的媒介與平台，協助同胞共同面對與思索眼下政治生活的種種，說服眾人當關注眼前的公共事務與每個人承認，那是同時出於

臺灣大學學術期刊資料庫

利益與責任的理解和行動。「人天生是一種政治動物」（man is by nature a political animal）正提醒著各個世代與地區的讀者這項無可卸除的群己關係與責任。

亞里斯多德在唯一生前完稿的《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*）中說：「誰也不會選擇單獨一個人擁有一切的善，因爲人是政治動物，天生要和其他人生活在一起（since man is a political creature and one whose nature is to live with others）。這也正是一個幸福的人所不可缺少的。」（$1169^{b}16$-18）在《政治學》（*The Politics*）中，亞里斯多德指出，人天生是政治動物，是天生趨於共同生活於城邦的動物，若有人在本性上脫離城邦而獨自活著，此人若非超人，便是鄙夫，「就像荷馬（Homer）所指責的那種人：『無族、無法、無家之人』（the clanless, lawless, hearthless man）」，這種人是卑賤與好戰的，彷彿棋盤中的孤子（$1253^{a}2$-7）。

人天生的政治性除了表現在共同生活上之外，還證成於一項其他也被稱爲政治動物的群居性動物（如蜜蜂）所不及的語言能力，亞里斯多德因此稱「人更是一種政治動物」。語言不僅是發聲以相互表達苦樂，人類更透過語言表達和論說善與惡、利與弊及公正或不公正，由此人類具備了真確的獨特性（$1253^{a}9$-19）。因此，「人天生是政治動物」可擴大解爲「人天生是運用語言相互表述公共價值的群居性動物」，表述是爲了議論，議論是爲了實踐，實踐爲了更好的生活。離開群居，政治便無由產生，不涉入價值議論，政治只剩下管理眾人之事的治理技術，政事將與牧羊無異。無論是圈養或放牧，群居的羊難以改變也未曾想過改變的被動位置，不僅羊群中無政治可言，牧羊人與羊群之間，更無關政治。單單強調治理面或以統治等同政治，實難謂已得政治之全貌與底蘊。

在《利維坦》中，霍布斯展演國家作爲解決自然狀態難題的無可替代性時，同樣提到前引亞里斯多德關於政治動物的見解，但意圖和結論相左。他指出，蜜蜂、螞蟻等動物由於能群處相安地生活，而被亞里斯多德列爲政治動物，但他斷然否定「人是天生的政治或社會動物」的說法。[10] 霍布

[10] 霍布斯在 1642 年出版的《論公民》（*De Cive*）中，明白地闡釋他對「人是天生適合於社會的動物」（Man is a creature born fit for society）的說法的反感。他認爲，這條原理雖被普遍接受，但卻是出於對人性的膚淺認識。他說，眼前大家和平相處、喜愛社交並

臺灣大學學術期刊資料庫

斯認爲，這些亞里斯多德眼中的政治動物只受各自欲望與判斷的指揮，「同時也沒有語言可以向他方表達自己認爲怎樣才對公共利益有利」，它們不會跟人類一樣，因表述出關於公共利益的見解而產生嫉妒與仇恨，進而發生戰爭（L: 111）。用另一種說法，當人們不再公開論斷是非和追求利害，人們或可成爲政治動物，但絕非出於天性。對霍布斯而言，政治必須只剩下群居之義，群居中的每個人必須如羊一般地溫順，遵從牧羊人的馴化，接受餵養或圈放，因爲唯有和平群居才是最穩當的謀生之道。

霍布斯認爲，當人們願意放棄自然權利，其中便包括停止針對善惡是非的議論。爲確保眾人真能共享和平，必須透過教育和最巨大的強制力，消弭價值衝突和戰爭的一切可能性。公開議論價值是眾人在自然狀態瀕臨互取毀滅的行動，自毀與自保之對立卻也是人性表現的典型。霍布斯相信，爲了自保，人們終究會作出正確的抉擇。因此，無論在戰爭狀態或利維坦中，公共議論不僅不是人類天性的昇華，而是互毀生存機會的愚行。

亞里斯多德和霍布斯對人類能否自然地共創和平的看法南轅北轍。[11]

非出自天性，而是機運（by accident）使然，因爲「我們天性上不是在尋求朋友，而是在從中追求榮譽或好處。這才是我們主要追求的目標，朋友倒是在其次的。」霍布斯堅信，「大規模、持久的社會的起源不在於人們的相互仁慈而在於相互的恐懼。」在《論公民》第一章的注釋【1】中，霍布斯補充道，人可以藉由教育變得適合社會生活，但絕非天性所造成的結果，因爲「即使人是在一種渴望社會的條件下出生的，這也並不意味著他生下來就足以進入社會。需要是一回事，能力又是一回事。」（Hobbes, 2003: 11）

[11] 在《利維坦》的最後一章〈無用哲學與神怪傳統所造成的黑暗〉（*Of Darkness from Vain Philosophy, and Fabulous Traditions*），霍布斯充分表達出對亞里斯多德學說的高度不滿，因爲這些流通於當時歐洲社會的古希臘文本，提供了霍布斯認定爲蠱惑民眾導致國家內戰的錯誤見解，即讓國民相信自己有權決定是否服從政府，只要認定政府或統治者作爲不當，人民便可起而推翻之。他說：「我相信自然哲學中最荒謬的話莫過於現在所謂的亞里斯多德的形而上學，他在《政治學》中所講的那一套正是跟政治最不能相容的東西，而他大部份的《倫理學》則是最愚蠢不過的說法。」（L: 438-9）他自問，在這本「要說明的不過是有關政府和服從的學說必需的一切而已」（nothing but wht is necessary to the doctrine of government and obedience）的書中，「談這些精緻奧妙的東西又有什麼用呢？」他答，「就是爲了使人們不受那些人的愚弄」，因爲「這些人根據亞里斯多德那種虛妄的哲學搞出一套獨立存在的本質的說法，用一些空洞無物的名詞來嚇唬人，讓他們不服從自己國家的法律；就好像人們用一件空的緊身衣、一頂帽子和一根彎棍子來嚇唬鳥，讓牠們離開穀物一樣，我爲的就是要使人們不再受這些欺矇。……此外他們還說了許許多多動搖臣民對自己國家的主

臺灣大學學術期刊資料庫

一是設定城邦乃自然之圓滿，一旦人類不再群居或群居但不再或不准議論公共利益，人類將面臨違逆天性的困境，城邦之運作與人類天生之政治性乃共創共生而臻成熟與自足；一是倡言不組成國家（人造人）無以消弭人們自然而生的價值和行爲衝突及其根源，國家是眾人發明造出來對抗天生的政治性，以防止自相殘殺的必要產物。霍布斯洞察出創建國家必須致力於維持價值上的秩序，才能避免政治上的失序。從亞里斯多德的眼光來看，霍布斯的利維坦反倒是出於抑制人類的政治天性、違反自然、背離爲人目的或最完滿狀態的怪異發明。

如果關於公共利益的議論不利於和平，眾人不應在國家建立後，積極爲之，保羅・里克爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）在《歷史與真理》（*History and Truth*）的發問顯得極難作答，尤其這項發問彷彿針對《利維坦》而來。

權者的服從關係的話。試問當一個人希望『服從』會灌到或吹到他身子裡去時，他又怎麼會自動去服從法律呢？」（L: 442）霍布斯指控亞里斯多德的學說容許人們在國家中根據自己的欲望來給善惡下定義，「人們完全不顧及公共法律，而只根據自己的看法把事物稱爲善、稱爲惡」，非但是虛妄的說法，「而且是對公眾的國家來說也是有害的」，因爲「應成爲尺度的不是私人的欲望，而是法律，也就是國家的意志和欲望」（L: 446）。然而，儘管國民不可僭越國家法律對善惡的判斷權力和所明示與默示的言行界線，霍布斯卻極力反對思想檢查，並認爲這與亞里斯多德或西賽羅（Cicero, 106 BC-43 BC）等他所稱的無用哲學或神怪傳統無關。他認爲，如果民眾的言行都符合宗教教義與教規，卻針對他們的信仰進行審查與宗教審判，那就對他們把針對行爲而起約束作用的法律，擴展到人們的思想和良知意識上去，「這樣一來，人們要不是由於表達眞思想而受到懲罰，便是由於害怕懲罰而被迫表達非眞實的思想。」霍布斯稱此一被迫言行不一的表現將違反自然法（L: 448）。但能否因此認定霍布斯倡言保障信仰自由，容忍異己？一方面，反對民眾爲善惡下定義，因爲那會使國家不安；另一方面，反對進行思想檢查，因爲那違反自然法。如果善惡是公共規範，應由國家法律來規定，而信仰是宗教活動，純屬私人內心層面的表現，針對外顯行爲的法律當然不應干涉。這樣的內外之分固然可以爲個人信仰劃下一道防線，但與公共議題相關的善惡卻不許民眾議論，國家建立後，人民所享有的自由僅限於無關國家安定和社會秩序的私人內心層次，這對協力解脫困局的人們而言，是一種進步（得享有確定的不受侵犯的信仰和思想自由，但其他則無），還是理性交易的預知結果（爲獲穩定的安全與和平而必要的讓步或犧牲）？但無論是哪一種，霍布斯所倡言的都是眾人趨向良好生活的抉擇，只是做出抉擇後，眾人是以新身份過著新生活，已置身無可回復的狀態，但這樣的生活何以是良好的？安全的價值位階高於自由？或這兩項價值在自然狀態與國家之中，內涵已經都發生質變，縱使改變位階亦屬不可共量？

臺灣大學學術期刊資料庫

他問，作爲先於每個政治問題的事實—「人是政治動物」到底意味著甚麼？當具有合法性的某種暴力同國家一起產生時，「人的政治存在是由一種暴力，即具有合法性的國家暴力維護和引導的，這個奇特的事實對我們的人生，對我們的道德思考，對我們哲學和宗教沈思來說意味著甚麼？」（2004：234）

當每個國民的既有身份都由這項暴力所創造與維護，對國家作爲生活方式的反思，就成爲認識自己所不應迴避的途徑，即反省與批判人雖由父母所生但國民身份是由暴力所創造出來的存在事實，眼下的群居生活方式更是必須直視思索的對象，有關善惡、是非和正義或不正義的議論必須恆常地發生和流通於日常生活中。一旦公共議論被取消或抑制，認識自己與國家成爲多餘，鞏固政體所必要的政治教育便無由進行，其中最核心的群己關係的分辨和維繫，將因人民的無知而流於形式，更可能因人民的盲動而毀棄天生政治性所寄託的生活方式。霍布斯苦心孤詣經營的利維坦在理論上推演出的那一刻，即宣告它的必然崩解，因國民不得議論國家與主權者而不解國家之本質與目的，國家便無法獲得國民堅實的支持，人因成爲一國之國民而放棄或喪失政治天性。

然而，里克爾從亞里斯多德出發的提問和見解，未必與霍布斯的政治哲學那麼天差地遠，因爲他們都主張從城邦或利維坦的目的與本質返歸自身的認識，而絕不是相反。里克爾認爲，「政治哲學旨在思考這種意義—作爲國家的『目的』和『本質』—如何把國家當作一個整體，一個完整的團體，人類如何通過政治團體到達人」，這項思考的基本信念在於相信人的最終目的是經由一種團體，一種整體，一種充分界定的城邦出發，但絕非自國家和公民的對立開展，因爲「只有在『全體公民』的這種整體中，個體才能成爲人；人類的開始就是公民身份的開始；因此，政治哲學從人人都追求的幸福到城邦的目的，從城邦的目的到作爲充分整體的城邦的性質，從城邦的性質到公民」，這種理解路徑是單向的、固定的且不容逆向而行的（Ricoeur, 2004: 251-252）。

從《利維坦》的章節安排來看，霍布斯從人的自然狀態推演出國家的創建，然後致力引介論說利維坦的各部份及主權者的職守、權力和國民的自由等。他告訴讀者，進入新生活後，每個人都獲得新生，不復原來可爲

臺灣大學學術期刊資料庫

所欲爲的自然人，而是必須履行絕對服從主權者之允諾的國民。每個人的自我認識不再是考慮如何自保，必須從「國家創建即個人新生」開始，離開這項先決條件，不僅無法認識自己，並難以在正確的群己關係中獲得安全合宜、人人皆得自保的較好生活。簡言之，人之事實與國民身份雖共存於一體，然爲人之意義則主要以後者爲依歸，以國民道德取代人之倫理爲結果。

但這些準備告訴國民的主張，霍布斯自己卻破壞了被國民理解而接受與擁護的土壤。對霍布斯而言，國民認識自己與群己關係是必要的，也是不必要，是有助於和平的，也是危險的。如果國民完全不明白既有身份的意義，而保留自然狀態中的處世習慣，這對創建國家的目的是致命的傷害。若允許國民從認識自己與國家之中，發出公共議論，質疑政府施政，同樣不利於消弭自然狀態追求和平的價值衝突。如何使國民體察國家目的之真義以善盡國民道德又不危害國家之內在秩序，尤其是言論與價值上的安定，則是論說「有關政府和服從關係的學說必需的一切」的著述所無可迴避的難題，也是現代國家概念產出過程中，必須作答並給出具說服力的答案。

霍布斯對人、國民和國家之關聯的看法，也測試著政治哲學的旨趣、性質與目的何在。政治哲學是發生在市街、廣場、日常生活的市民交談和議論，屬於國民的群己關係與自處之道的思索和議論，還是主權者的治理學與治理技術教學大全，或是屬於學院工作者專門的心智活動，用以維持職位的專業活動，例如，從人類之生物性與心理活動以科學演繹之路徑，推導出創建國家之絕對必要性與正當性，並提供鞏固政體的必要之道？這樣的政治哲學同時爲學院工作者與治國者提供合用的養料，惟其表述形式的專門，將政府與學院以外的國民漸漸搬離出觀眾席與聽眾席，愈來愈高聳的舞台，自然不屬於國民所能攀登和扮演任何可辨識的角色。

對遵從《利維坦》的讀者和創造利維坦的每位締約者而言，否認在國家法律以外存在著善惡標準的政治哲學及其形塑的國家概念，是以善之多神同在的眾聲喧嘩作爲化解眾人面臨自然狀態之至惡的不二代價，即以最必要之惡交換追求幸福生活的最起碼條件，並揭示群體生活之最可能的最佳型態。書中的自然人和書前的讀者都已選擇一種不再需要額外讀者的政

臺灣大學學術期刊資料庫

治哲學！

《利維坦》所建構的利維坦不僅鋪陳一種近三百五十年來人類最主流的群體生活組織，更預設這個組織將決定生活於其中的每個人的自我認識與群己關係的安排，並以這項強大的牽引作用持續吸納每個人進入，接受它對身份的界定，而人們必須以效忠回報之。除非與國家、政體與政府之存續有關，善惡純屬私人領域的抉擇，國家無須過問，但並非出於對歧異的容忍或承認，而是視之爲無關緊要。但攸關國家存亡的善與惡，則由國家接管，劃出公與私界線，並以強制力捍衛之。

國家雖然由個人組成，但國民卻是由國家所創生。從國家的必要與不可替代形塑國民身份與公民道德，而非相反。人與國民身份之間並非完全吻合、重疊、平順，其間可能存有緊張關係。無論作爲政治哲學典籍或現代國家的典型圖像，利維坦便是將其中必定產生的拉扯、縐折、撕裂、脫勾加以完全掌控和弭平的創造物。

閱讀《利維坦》等於進行包括認識自己在內的群己關係的深刻體察，人民造出國家，國家之運行需要主權者，主權者治理人民，然國家概念支配著主權者職守與國民圖像，等於創造出主權者與國民。霍布斯告訴讀者，國家一旦被造出，即具絕對自主地位，不屬於人民，更不屬於主權者，而是兩者角色的界定者與詮釋者。後生者反成爲原生者的創造者，國家成爲國民與治國者獲得新生的源頭。

「人」與國民因國家而緊張，國民乃成爲每個人必須擁有的基本身份，彷彿自然人是支撐國家賦予的身份所不可或缺的框架，失去或拒絕人造外衣的赤裸身軀，將難見容於國家。每個人唯死亡後，才得卸下國家所賜予且無可迴避的身份。

倘若政治哲學只能在國家所允許的框架中延續，政治哲學的議論便歸屬於言論自由的範圍，這意味著那是無關宏旨的言說活動，「見仁見智」就成爲未失體面的態度，不究論至善與至惡便是有禮貌的言說姿態。政治哲學不再是仰望思索、究竟事物本質的言說，而漸漸成爲低頭臣服國家與政體的學院活動，限於學院且爲鞏固學院體制的必要矯飾？

李奧・史特勞斯（Leo Strauss）在〈〈創世紀〉釋義〉中指出，在〈創世紀〉第一章中，人是唯一按上帝形象所造且獲得祝福的被造者，「唯一

臺灣大學學術期刊資料庫

沒有被上帝稱之爲善且沒有通過上帝的祝福或者按照上帝的形象創造而得到救贖的是天」（2003b：180）。史特勞斯認爲，這展現出聖經作者貶低天—天低於地和地上的人—的寫作意圖。在希臘宇宙論中，「天意味著和世界，也就是和宇宙一樣的東西。天意味著一個整體，意味著構成所有其他萬物的穹。地上的生命需要天以及天上雨，而不是相反。」（ibid: 181）其次，史特勞斯認爲，〈創世紀〉的第一章對天的貶低推演出第二章對善惡知識—以對天的沉思、對萬物本性的理解爲基礎的知識的貶抑，而「對天的理解乃是引導我們獲有正確行爲的基礎」。換言之，〈創世紀〉的第一章質疑了哲學的首要主題，第二章則是質疑哲學的意向。史特勞斯說：

> 〈創世紀〉提供的是對某種誘惑的另一種選擇，根據我們碰巧知道的一些事情的啓發，可以使這種誘惑成爲哲學。因此，〈創世紀〉較之任何其他聖典都更爲清晰地使我們遭逢這樣的一個選擇：順從啓示的生活—順從中的生活，或者自由人的生活—希臘哲學家所代表的生活。（人類）從來沒有擺脫過這種選擇，……（2003b：185-186）

負責看守伊甸園並在其中耕種的亞當和夏娃，因著蛇的引誘（創世紀，3：4-5）促發自由意志而決定違背上帝誡命—「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因爲你吃的日子必定死！」（創世紀，2：16-17）吃下可作爲食物也可獲得智慧的善惡樹的果實，「耶和華　神說：『那人已經與我們相似，能知道善惡；現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活著』」（創世紀，3：22），終而被上帝逐出伊甸園。

善惡知識與永生不朽是上帝獨有的，利維坦是壽命有限的上帝（Mortal God），但既然是上帝，就必須繼續壟斷善惡知識和禁絕有關善惡的議論。雖是被造的人造人，仍奉上帝命令造出全新的主權者與國民，這樣的人造人昂然矗立於人群、治國者之上，僅居於全能的主之下，利維坦到此完成造人命令，造出一種不再議論善惡、不再質疑國家作爲無可替代之群體生活方式的全新之人，他們的名字叫國民。國民雖仍有自由，但不許作爲善惡是非的最高裁判者，一如伊甸園中的亞當和夏娃。自然狀態中的人們，

臺灣大學學術期刊資料庫

則如同被逐出伊甸園的人類祖先！

霍布斯試圖在現實中以造人命令提示眾人解困之道，以利維坦的巨大力量挽救眾人生命，賦予國民新身份，創造全新生活與價值觀。但在另一方面，取消或否認他們作爲政治動物的天性。霍布斯並未泯除政治哲學，但將政治哲學之內外改頭換面，不再懷疑也不再質問。他將物理學的分解綜合方法（resolutive-compositive method）應用於政治哲學，「將現存國家分解出其構成要素，只是爲了對這些要素施行較好的綜合處理以產生正確的國家形式」，政治哲學像是技工的操作，「把一部損壞了的機器拆卸成部件，除去阻礙機器運轉的病灶，再把機器重新組裝起來；他這樣作完全是爲了機器能夠正常運作」，政治哲學只有成爲國家調理的技能（a technique for the regulation of the State）；也不再質問甚麼是德行、它能不能傳授和國家的目的何在等（Strauss, 2001: 183）。當政治哲學變成一種專門技藝的操練，屬於特定專業人士之間的言說建議，政治只剩下治理或統治與被統治，除了國王和以此爲生的學院工作者，誰還需要政治哲學，需要一種以國民爲研究對象、卻不許他們參與其中、公開議論的言說活動？當愈來愈少人被鼓勵仰天思索，只有極少數爲國家體制和學院建制之存續辯解的專門人員和絕大多數伏地或低頭順服的國民，誰需要政治哲學？

霍布斯告訴他的識字同胞爲何／如何造出正確的人造人，並如何透過正確的認識與之建立合宜的關係，也告訴國王當堅守自己的職分並正確地馴化國民，以維持此一人造人的生存。這些建議與提示不僅關注國王的治理，也教導具國民身份的讀者如何正確地生活。最終，不是爲了個人權位或一己自保，而是著眼於名之爲國家的群體生活方式的存續，使人人皆得自保，皆得擁有追求滿意的生活的機會。在幕前可見的層次上，國王與國民皆因國家之創生而獲得新生，即後生的人造人塑造出全新的主權者與國民。最重要的是，幕後的作者同樣行著造人的命令，造出全新的國家概念、主權者角色與國民圖像。雖然保存了政治哲學的政治教育作用，卻閹除了供政治哲學與政治生活緊密結合的土壤—國民之公共議論在政治生活的必然性與必要性。除了學院工作者，誰需要讀《利維坦》？

臺灣大學學術期刊資料庫

按英國作家約翰・歐布里（John Aubrey, 1626-1697）的記述，[12] 以霍布斯的長壽（1588-1679），他讀書甚多，但他的思索遠多於閱讀。霍布斯總說，如果他和其他人讀得一樣多，他最多只能擁有一般人的見識。霍布斯在六十歲以後，律己甚嚴，每日七時起床，用完早餐後，開始散步、思考，直至十時。散步時，他會將思索所得記下大略，並在睡完半小時的午覺後，著手整理上午的思考紀錄。一六四九年冬天動筆、一六五一年四月完成於巴黎的《利維坦》，在倫敦出版的當時，這部政治哲學經典的作者，可能剛過六十三歲的生日（四月五日），正好迎接他自六十一歲以來對政治學原理、國家哲學（civil philosophy）[13] 和國家時政的思考記錄的公開於世。如果霍布斯停止思考和議論，後世將難見這部影響深遠、說理雄辯兼重的巨著，論者眼中現代政治哲學的里程碑或最偉大的英語政治哲學典籍。

若自信仔細讀過《利維坦》的臺灣讀者，經過時空隧道，在另一個時空和地點偶遇正準備下筆的哲學家，並問他：「如果您爲了證成《利維坦》的主張，願意身體力行，基於公共秩序不發表公共議論，《利維坦》將無由誕生，結果是甚麼？您的識字同胞無從接受您『我們要造人』的教誨而繼續盲從謬誤意見而破壞社會安定，身陷內戰而無可自拔？如果您按照計畫，出版《利維坦》，果真影響同胞，阻絕諸多謬見的影響力，完成造人的命令，爲從此享有穩定的安全，便遵從書中所論，從此不再議論公共事務，您的巨作會不會也從此達成任務後，被束之高閣，無人聞問，因爲沒有人想要議論，也不覺得應該議論？這時候你決定繼續寫還是放棄計畫呢？無論您做哪一個決定，《利維坦》都無由成爲超越文化和世代的經典，因爲它可能不會寫出或因受到出版當時讀者的景仰與奉行，終而變得無用！但我還要告訴您，在我來的那個年代和社會，仍有一群島民尊奉您正

---

[12] 參見 http:// oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/hobbes_life.html.

[13] 霍布斯不曾在著作中使用過「政治哲學」（political philosophy）一詞，而大多以政治學原理（the doctrines of politics）或國家哲學（civil philosophy）來表述爲後世歸屬於政治哲學的見解。按照《利維坦》第九章〈論各種知識的主題〉（*Of the Several Subjects of Knowledge*），國家哲學的主題包括國家制度（institution of Commonwealth）、主權者之權利和本分（rights and duties of the body politics or sovereign）和臣民的本分和權利（the duty and the right of the subjects）等。（L: 54）

臺灣大學學術期刊資料庫

要動筆的巨作爲經典，原因是我們根本不聽從您書中所論，不再議論善惡是非，如同我們的祖先不聽從上帝的誡命，順著自由意志，尋求智慧。所以，您的影響力能夠跨越世代和文化，不是我們相信您，而是我們按著心中的探問去閱讀和議論著《利維坦》！」

當有人這樣問，不知道哲學家會做出甚麼決定？會有甚麼回應？

參考書目

一、中文部分

Aristotle 著，1994，《政治學》（*Politics*），《亞里士多德全集》，苗力田主編，第 9 卷，北京：中國人民大學出版社。

Aristotle 著，1992，《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*），《亞里士多德全集》，苗力田主編，第 8 卷，北京：中國人民大學出版社。

Asimov, Issac 著，葉李華譯，2005，《我，機器人》，台北市：貓頭鷹出版社科幻推進實驗室。譯自 *I, Robot*. New York: Bantam Books. 1994.

Hobbes, Thomas 著，應星、馮克利譯，2003，《論公民》（*On the Citizen*），貴陽：貴州人民出版社。

Ricoeur, Paul 著，姜志輝譯，2004，《歷史與真理》，上海：上海譯文出版社。譯自 *Histoire et verite*. Paris: Editions du Seuil. 1955.

Safranski, Rudiger 著，衛茂平譯，2001，《惡－或者自由的戲劇》，昆明：雲南人民出版社。

Strauss, Leo 著，申彤譯，2001，《霍布斯的政治哲學：基礎與起源》，南京：譯林。譯自 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press. 1984.

Strauss, Leo 著，彭剛譯，2003a，《自然權利與歷史》，北京：三聯書店。譯自 *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press. 1953.

Strauss, Leo 著，林國榮譯，2003b，〈創世紀釋義〉（*On the Interpretation*

臺灣大學學術期刊資料庫

of Genesis），劉小楓、陳少明（編），《柏拉圖的哲學戲劇》，上海：上海三聯書店，頁 167-188。

二、英文部分

Aubrey, John. “A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588-1679.” http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/hobbes_life.html.

Hobbes, Thomas. 1955. *Leviathan*, edited with an introduction by Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell.（本文縮寫爲 L）

Hobbes, Thomas. 1972 “On Citizen: The Philosophical Rudiments Concerning Government and Society.” In *Man and Society*, edited with an Introduction by Bernard Gert. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 89-386.

Macpherson, C. B. 1968. “Introduction.” In *Leviathan*, edited with an Introduction by C B. Macpherson. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 9-63.

Malcolm, Noel. 1996. “A Summary Biography of Hobbes.” In *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell. New York: Cambridge University Press, 13-44.

Oakeshott, Michael. 1955. “Introduction.” In *Leviathan*, edited with an introduction by Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, vii-lxvi.

Rogers, G. A. J. and Karl Schuhmann. 2003. *Introduction to Thomas Hobbes, Leviathan*. *Leviathan / Thomas Hobbes*, *vol. 1*. A Critical Edition by G. A. J. Rogers and Karl Schuhmann. Bristol, England: Thoemmes Continuum.

Schmitt, Carl. 1996. *The Leviathan in the State theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Foreword and Introduction by George Schwab. Trans. George Schwab and Erna Hilfstein. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Skinner, Quentin. 1989. “The State.” In *Political Innovation and Conceptual Change*, eds. Terence Ball, James Farr, and Russell L.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hanson. New York: Cambridge University Press, 90-131.

Skinner, Quentin. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. New York: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. 2002. *Hobbes and Civil Science. Visions of Politics, vol. 3*. New York: Cambridge University Press.

Tuck, Richard. 1990. "Introduction." In *Leviathan*, ed. Richard Tuck. New York: Cambridge University Press, ix-xxvi.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Fiat of '*Leviathan*': "Let us Make Man"

*Jui-Chung Chen**

Abstract

This article argues that Thomas Hobbes' '*Leviathan*' is not only a masterpiece of political philosophy but also a milestone in political education. Beginning from the interpretation of the fiat of "let us make man," the author of '*Leviathan*' endeavors to persuade his educated civilian people to recognize the proper way to construct the right state so as to solve the predicament of the state of war. He also endeavors to persuade them to uphold relations between the unique creation-Leviathan and the state after it is in possession of a brand new identity. The Leviathan that is produced from '*Leviathan*' becomes a reliable 'garden of Eden' on earth and the subjects of Leviathan become Adams and Eves who choose to obey the precepts of the mortal god in new Eden for a new life one that is safe, free and peaceful and involves never "eating" the fruits of the tree of good and bad, whatever temptations they may encounter.

Keywords: Hobbes, Leviathan, Political Education, Political Philosophy, State

* Instructor, Department of Political Science, Soochow University. E-mail: juichung@scu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫