

論「死亡」與霍布斯式政治秩序的形成

陳 瑞 崇*

楔子·霍布斯會如蘇格拉底選擇自願受死？

I·死亡的「消失」作為人類恆久的慾望

II·自然狀態中四項關於死亡的弔詭

III·自然法作為一組共享的與教化的政治語言

IV·自然法的作用與社會契約的締結及遵守

V·「權威化」作為強制力的產生過程

結語·霍布斯會是蘇格拉底的好友—克利圖（Crito）？

本文以霍布斯的《利維坦》(Leviathan)及《公民論》(Do Cive)中的「死亡」弔詭及其化解，論說：當人的「死亡」成為政治哲學論述的對象時，「身體」即構成政治哲學與政治力施展的場域。這樣的結果代表政治哲學關注的焦點，已從「公民德行」(civic virtue)轉移至「肉體」，政治力的作用已不再是促發一組自足的、超越的德行，而是以承認並解決肉體的自我保存作為基本的政治問題，強制力取代統治者言行作為創造與維持秩序的關鍵性力量。這樣焦點的轉移是將「人」與「公民」清楚地分開，在大部分的情況，死亡被隱藏起來，成就一個看似可以迴避或遺忘，其實是為了使死亡成為生活與行動意識之支配性取向的格局，其間公民身份大多掩蓋但不是取代或別除了身為一個「人」的本性，公民德行已轉化成為必須依附於肉體、以和人自保轉化為人人皆得自保的正義作為。只有在公民身份動搖時，人的肉體意涵才會大肆彰顯，而壓倒甚至取消了「公民」。霍布斯式政治秩序的建立是基於以「公民」來支配「人」的意涵，展現在日常生活中，即是人人皆得平等地擺脫不預期之死亡的威脅，在國家法律一視同仁的管理之下，人人享有相對無懼的生活，稱為「政治秩序」，能平等地享有這種生活待遇的「人」，即稱為「公民」。

* 東吳大學政治學系專任講師。

這樣對「死亡」的討論，構成了一項鮮明的政治哲學論述策略，特別是一組關於「正義」的論述。

關鍵字：霍布斯、政治秩序、《利維坦》、《公民論》、自然法、社會契約、死亡、正義。

楔子・霍布斯^(註一)會如蘇格拉底選擇自願受死？

當常識告訴人類任何制度或力量與知識，都無法使人類免除死亡，獲得永生時，政治秩序與政治哲學如何面對「死亡」？

西元前四世紀，雅典公民蘇格拉底被他的同胞，控告腐化雅典的青年等三項罪名，最後被判處死刑。他的好友克利圖（Crito）至獄中，試圖說服蘇格拉底逃走，以避一死。蘇氏拒絕這項建議，因為逃獄是不正當的。

有論者認為這篇名為《克利圖》的對話錄，是在討論「蘇格拉底應不應該服從雅典的法律」的問題（蘇文流 1991, 31）。但筆者認為，這篇對話錄真正的重點，是在於蘇格拉底清楚地指出，對於作為一個公民而言，遵守法律的價值位階是高於死亡，既使因為服從不義的法律而死，仍然是應當的、有價值的。所以，「蘇格拉底應不應該服從雅典的法律」，從來就不是蘇氏所要回答或爭論的問題，反而是他說服克利圖的起點，那就是每個雅典公民都應當服從法律，

註一：這裡的「霍布斯」其實是指《利維坦》及《公民論》，是為了營造出對話的情境，而不得不假裝召喚出十七世紀霍布斯的亡靈，其實是以二十世紀末的口吻，去判斷西元前四世紀的一則事件，是將「事件」當作政治哲學的問題的遊戲，在遊戲中「時間」與「真實」被一併擱置了。此外，面對被教科書列為「經典」的讀者，習慣性地會不斷地告訴自己，閱讀經典的偉大效用，是因為經典的某項特定性質，例如「名著的作者感受到他們的世界是處於危機之中，投身於浩瀚無邊的思想之海中，尋找新符號，或重新提出舊的符號，以揭示人在其中可以發現自己的人類整體關係之特性。」（Germino 1975: 368）。好像一部被後世稱為經典的作品，它必須是出於風雨飄搖的年代，才能顯出經典的可貴與不朽：非得去強調，經典是人類在面對現實環境的鉅變而企圖透過知識力加以匡正或導引的舉動，所謂環境的鉅變又是指社會中的主流價值或整個價值觀發生重組，而動搖個人與生活環境之確定關係，使得原先統攝整體生活的觀念原則不再具有權威性，人們又尚未建立或接受新的認同符號，生活中的不安全感油然而生，經典作品也就不僅反映出時代的氣氛，也作為當時人們的安全筏，只要閱讀它，即可航向「香格里拉」。其實，被稱為經典的作品，它的寫作不過是出於一種確認舊符號及同時尋求新符號的認同的心智活動，這是人類群體生活中的常數。因此，在寫作文時，筆者將隨時保持以下的清醒，這也是為了提醒讀者採取適當的閱讀策略：本文所使用的文本是在九〇年代被閱讀的《利維坦》（Leviathan），而不是一位一五八八年出生，並享年九十一歲的英國人湯瑪斯・霍布斯（Thomas Hobbes），在一六四九至五〇年寫下的，並於一六五一年出版的那一部《利維坦》，也就是說，不是英國近代初期政治思想史上的《利維坦》，或強調作者是霍布斯的那部巨著，而是對當前台灣政治生活，仍保有豐富的相互參照意義的一部書，因為它提出具代表性的政治哲學問題，就是所謂「霍布斯式 J(Hobbesian) 的問題與答案」。

無論基於什麼理由，都無從拒絕與不容懷疑這樣的公民義務。當克利圖以所謂「多數人的看法」說服他的時候（44b, c），蘇格拉底說：

我們幹麼要理會大多數人的意見？有識之士的意見才值得重視吧了，因為他們能判斷做一件事情，是不是做得恰如其分（44）。

我們要重視的，不是活著，而是好好地活著（48b）。

一個被冤枉的人也不必像大多數人所認為的那樣，非要反誣對方不可，因為在任何情況下，都不必歪曲事理的（49b）。

你得留意：要是我們在沒有說服城邦的情況下離開這裡，我們是不是侵害了一些人，特別是一些我們完全沒有必要侵害的人？我們是不是還肯定共同承認過的合理的東西？（50a）。

這顯示出蘇格拉底所關心的是一種無關或無視個人死亡的合理政治生活，「好好地活著」與「活著」不是程度之別，而是互斥的生活觀。

基於這樣的信仰，蘇格拉底面對不逃亡即死的命運，作為雅典公民的自重與價值的證明，他自信這樣的決定是公民德行的表現。這項決定令人好奇：蘇格拉底似乎並未意識到或根本不去理會「人」與「公民」的不同。如果死亡可以促成或本身是一項公民德行，但另一方面，死亡則絕無可能作為或促成一個活人的德行。當「公民」與「人」有所衝突時，蘇格拉底選擇的是公民，可是，作為一個死的公民可以是一種德行？

當我們問十六世紀末出生的英國人湯瑪斯·霍布斯：如果你也如蘇格拉底一樣，面對不逃走即死的困局，霍布斯先生，您會作出同樣的決定？如果違反國家法律是唯一的自保之道，您會去作？你還會珍視因長居城邦而構成一種對城邦生活傳統的默示承諾，而不忍為了一己的生死，破壞了與其他人共創共守的生活價值？您自願以一己的死亡換取眾人的秩序是值得的？作為一個人與一位公民是可以也是必須同時滿足而不致互斥的價值？求死是可以接受的手段？

霍布斯曾舉一個有趣的例子：某甲為贖回被綁架的兒子，而答應綁匪索取贖金的要求，這種承諾算不算是契約？霍氏認為這是有效的契約，因為在這種情況下，某甲與綁匪既已達成締結契約的要件—意志的充分表達（某甲要人，綁匪要錢），何況以服從他人換取生命是值得的(L 91; C 129-30)^(註二)。霍氏由此

註 二：為寫作方便，本文以‘L’作為《利維坦》(Leviathan)的縮寫；以‘C’作為《公民論》(De Cive)的縮寫。

推論出，既使因他人對生命之威脅而心生恐懼所締結的契約，仍具有約束力，履行契約承諾的舉動，比遵守什麼樣的契約內容更重要，既使情勢所迫，為人奴僕，也在所不惜。從這個例子可知，對霍布斯而言，締約與守約及避死自保始終是離不開關係，強制力使自保成為可預期實踐的價值。當守約是導致相反的結果時，締約者可以無視契約內容，仍一本忠誠地守約？

對霍布斯而言，當時蘇格拉底的處境與決定，其實是處於自保與正義無法兼得的兩難。為了自保而逃走是違背對城邦生活的默示承諾，是不正義的背信舉動；不逃走以維持服從城邦法律的允諾，此舉顯然違反人類自保的本能。當然這項兩難在蘇格拉底或克利圖身上，都不會出現，因為雙方各自選擇了一端：自然人或公民。

這項暫且稱為蘇格拉底式的兩難，對於既存的政治秩序是一項「惡」因為它代表人們在日常生活中，可以自由地持有與實踐至少兩種價值觀，這將使得人們將無法預期與他人交往的後果，是否安全，後果將是霍布斯用以描繪人類悲慘生活的「自然狀態」(State of Nature)。

這項兩難始終是《利維坦》與《公民論》致力消除的對象。霍布斯以逐漸展露的方式，提出自然狀態中關於死亡的四項弔詭，透過自然法與社會契約等兩項概念，使這項兩難可以被清楚地認識、解釋並恆久地消解，而造就了霍布斯式政治秩序的不可替代性。霍布斯式政治秩序的特色，在於透過共同強制力來管理死亡，也就是將自保—正義的兩難，轉化為守法與違法的互斥格局，自保與正義同時構成一組以肉體的自我保存為基調，稱為「公民德行」的言行律則，亦衍生出「人」與「公民」之傳統意涵的轉變、分離與對立。如何使強制力產生與作用，即構成《利維坦》與《公民論》的論述重點。

本文將論說：共同強制力的產生是與遵守自然法、守約及權威化(authorization)同時發生的過程，達成一種互為指標的政治生活。當締約者自覺守約是一項安全而平等的舉動，而忠誠地履行契約時，這樣的自覺與行動同時在權威化的過程中進行，也就是強制力、自保、正義成為互為滿足的關係。

死亡的「消失」作為人類恆久的慾望

本文所要追究的，不是「人類為什麼會怕死」而是「人類如何認識與安排對死亡的恐懼」，懼死如何成為產生秩序的重要條件，霍布斯如何針對死亡與政治秩序的關聯，構築獨特的詮釋，並以此示範了一項鮮明的政治哲學論述策

略。

當霍布斯指出，「支配關係的構成是為了求和平，求和平則是為了人民的安全……人民的安全指定 (dictate) 一項統治者藉以瞭解其職責所在的法則 (C 258-9)，那就表示人類無法以自然地共創共享和平與安全。霍布斯認為，人們不可避免地與他人交往，才認識到生活中最大的威脅，是來自於人與人之間，持續普遍地存在著不確定的、來自他人的死亡威脅，也就是說，不是死亡的狀態，反倒是對導致死亡的因素，無法有著平等的預期能力，使人們思考如何使不確定的死亡成為可預期並控制的對象^(註三)。

當「自然」本身不利於人類的生活安全，而必須以反自然的途徑，才得滿足這項人類群體生活中最基本的慾望時，對人類而言，這項解決途徑與死亡一樣，是無可迴避的命運，它的無可替代性是建立在人類自保本能上，對死亡的預期則是人類自保無可替代的前提。

蘇格拉底因為預知不逃即死，所以他不恐懼？為什麼一群人可以基於明示的理由，而得宣稱處死特定一個人是正當的？這當然不是套用「違法者死，守法者生」的簡單邏輯，即可解決的法律問題，必須施以政治性的問法，即處死他人如何成為正當的、可以重複的、普遍適用的決定？筆者認為，這是由於群體生活之各層面的「秩序」：一種可預期發生與管理的有規律狀態的建立與持續，是任何政治哲學流派及政治行動體所鼓吹的理想生活典範，試圖建立及賴以實踐價值的最大公因數。秩序的持續與受益者對遵守規則及其作用，是否自覺安全與公平有關。表現在《克利圖》中對話的雙方，即表現出對遵守規則是否公平，產生爭議，而估量是否公平的判準即是在於遵守規則的後果是否安全，或安全本身是否值得重視。

當人類的群居生活需要創造與維持秩序，對霍布斯而言，唯有以強制力達成預期與管理身體的目的（死亡）的霍布斯式政治秩序，才能充分而恆久地解決人類對秩序的欲求。但這不等於霍布斯相信，強制力可以消除了人類所有的恐懼，至少人們對死亡的恐懼，仍保有一項最終的、自設的、無法省略的來源，那就是強制力本身。人們選擇以一個產出最大恐懼但可預知的強制力，壓制不可預知的恐懼。

註 三： 在日常生活中，死亡是醫生與葬儀社施展專業權威的對象。當一個人被醫生宣布罹患絕症，將不久人世，死亡的結果是可以經由醫生精確預期，但預見的不是時間而是死亡因素與方式。醫學或醫生的診斷不一定使人存活，反而是「人皆將死」造就了醫生與醫學的無上權威。加上這樣的死亡僅造成個別肉體的消失，不會因為醫生的不準確而導致他人不預期的死亡與恐懼，也就愈加鞏固醫生與醫學的崇高地位。醫生所面對人類因死亡而起的恐懼，其實始終是一項政治問題。

若與蘇格拉底對照，霍布斯設定出「安全」是實踐公民德行的起碼條件，也是實踐的狀態。公民德行只限於活人的行為，無法突破肉體的限制。當肉體死亡，德行即消失，道德或政治哲學皆失去適用的場域。這是自霍布斯以後的現代政治哲學最深沈的論述基調。

從這個立場來看，霍布斯對人類的懼死意識與行動的辨識與解釋，使得自然狀態、自然法與社會契約等政治概念，透過《利維坦》與《公民論》等文本，具有充足的說服力，即政治概念雖仍無法省略死亡，卻是可以預見的狀態。從政治論述的邏輯來看，是「人將皆死」的自然事實，使政治概念變得有用，進而持續地構成以概念化做為行動過程的政治生活現象；但是從政治生活來看，是政治概念使死亡成為可以處理的對象。當懼死不再，政治概念也沒有必要，所以，我們應當從「死亡」去理解概念，而不是操持相反的詮釋路徑。當本文能清楚地說明，霍布斯式政治秩序的產生，是著眼於使不確定的死亡威脅變得可以預期的狀態，「死亡」即成功地構成政治哲學的一項論述策略。

就政治論述的實質說服力而言，霍布斯式政治秩序的不可替代性能否建立，就看人的死亡如何被安置於無可否定的明確論述場域中，就是看自然法與社會契約等概念，能否將自然狀態中，面對不確定的死亡威脅的悲慘生活境況，成功地轉化為以擁有絕對權力的主權者為主軸的政治秩序，也就是回答關於可能性與「如何」的問題。本文將這種純粹以政治力的安排，來解決人類肉體及安置相伴而生的日常生活的權力關係的作法，及用以方便論述的問題，稱為「霍布斯式的策略與問題」。

讓我們先從以下問題，進入《利維坦》及《公民論》：人類的死亡之如何成為必須以強制力為手段，處理與控制的對象，即控制死亡如何能成為重要的政治哲學與政治問題，及重要的論述策略？

自然狀態中四項關於死亡的弔詭

死亡是可怕的？霍布斯關切的不是人對死亡本身，而是對不確定的死亡威脅的恐懼，是一種持續的、彌漫於日常生活的及明顯來自他人的恐懼。「死亡」成為公共意識與行動的可能性，是建立在日常生活中可辨識的現象與判斷。

「死亡」在《利維坦》中同時作為一項策略性的安排，也就是說，死亡被當作是一種恐懼的結果，以及被視為是對恐懼的恐懼，是恐懼的最終的、最純粹的狀態。這項人類生命終結的狀態，在《利維坦》中是建立在兩項基礎上：

對人性及人類困局的先天認識^(註四)。霍布斯的這兩項先天認識，擬鑄出令他及《利維坦》永垂不朽或顯得惡名昭彰的「自然狀態」概念^(註五)，以及在轉化為政治秩序的時間流程中演化產生的四項弔詭。

第一項弔詭：人們爲了自保而失去生命

「自然狀態」是指其間缺乏能使人畏懼而得以維持和平的共同強制力 (L 83)，「沒有任何得自事物本質之共同的善惡規則；在沒有國家時，個人就是善惡的裁決者」的生活境地 (L 32-3)，既使相同的事物也不可能一直引起人類相同的好惡。但是，對每個人而言，「生存，是基本的善或稱爲喜悅 (Felicity)，只要在能力範圍內，總是盡力追求生存、健康及未來的安全。「喜悅是欲望不斷受到滿足的過程。因爲人類欲望的對象不止求取當前生活一時的享受，更試圖確保未來慾望之能永遠獲得實現。」(L 63) 因此，人類慾望本無特定的或固定的內涵與形式，全由人類隨著生存自保的考慮加以選擇與滿足。

生存或生活對人類而言，是一組不固定的欲望，但毫無例外的，「自保」

註 四：筆者認爲，不應以因果關係去論斷霍布斯關於「人性」與「人類困局」的先天認識的關係。兩者在文本中的先後提出，其實是同時展現出霍氏對人類困局之起源與作用的認識。所以，它們反倒是構成霍氏的兩項論述策略，即這兩項不是他所致力證明的對象，而是用來證明建構政治秩序的必要的論據，也是霍布斯式政治秩序之所以無可替代的先行條件。

註 五：「自然狀態」基本上是一項抽象的、假設的及譬喻性的概念，C. B. Macpherson 指出，「自然狀態」是一項邏輯上的假設 (logical hypothesis) (1962: 20)，霍氏試圖說服而使讀者接受完全的服從主權者的義務，是針對當時的人們，是一群文明的人，而非自然狀態中的自然人 (1968: 44-5)。它所指涉的並不是脫離歷史背景而純粹虛擬的人性。對霍氏而言，「自然狀態」在邏輯上先於完美的公民社會，從「自然狀態」推演出的結果是承認需要完美的主權國家而非現存的不完美的主權國家，也就是說，霍氏藉著對生活存於現存社會的人性表現的瞭解，建構出所謂「自然狀態」(Macpherson 1962: 21-2)。既然霍氏是想說服生活於當今社會的人們承認現存環境的不完美並去走另一條路，很明顯，霍氏用以擬鑄「自然狀態」的材料必定是具有社會性的「人」，此概念描述的情景也是人們在現存社會可看到與聽到的人際關係，如此才能輕易地使讀者理解，並接納「現狀是不完美的、悲慘的但可以解脫的」的想法。因此，不必將自然狀態視爲人類成爲進入社會之前的狀態，反倒可將它當作社會崩潰後即缺乏統治機關與法律的景象。人類身處自然狀態中的情感 (即霍氏所謂不利人類和平相處的情感) 其實是持續存在於所有社會中之具有毀滅性的情感，只是在社會崩潰後變得更加強大，John Plamenatz 認爲，不是這類情感造成無政府狀態而是無政府狀態壯大了這類情感 (1962: 11-2)。J. B. Stewart 有著類似的看法，表面上，「自然狀態」是指歷史上的某階段或國家出現之前的無秩序狀態，事實上，霍氏認爲造成人類全面性戰爭的因素，持續地潛伏在任何穩定的人爲組織，除非領導者與人民都能正確地認識到他們的文化隨時可能消失或被摧毀。所以，「自然狀態」不是指它對人類而言是「自然的、適合的」，相反地，霍氏所要表達的是社會與政府作爲一項制度，需要人們一致之意志的支持，即這類制度的存在要靠人爲的設計 (1970: 550)。霍氏曾舉出十七世紀美洲印第安人的生活，其用意是說說人類一旦身處無政府狀態就是如同生活在自然狀態中，而這種生活型態可提供證據來說明，於是供一項關於缺乏國家的人類生活模型 (Coady 1986: 80-1)。

則是最基本的意涵，如果肉體消失，生存是毫無所指的慾望，因此，自保是人類無可替代的價值。由於思想與情感的相似^(註六)，人類可藉由認識自己的行為、想法、理性、恐懼和期望，體認並預見他人的自保欲求，加上欲望與行動之間具有可預期的一致性（想要什麼就作什麼），人類必然相爭的心理性格局已經形成（L 6）。其次，由於實踐欲望之期望與能力上的平等，人們將產生對於自保缺乏信心的情況，彼此的敵對關係便由此開始，「當欲求同樣的事物，彼此又無法同享時，只有成為敵人一途。」（L 81）結果不只是價值體系的失序，還包括行動的對抗及生命的威脅。

當知道別人有同樣的欲求及行動，在自保避死的前提下，人們只得猜測他人想法，設法防範。當權力是人人求得包括生活安全感在內的喜悅，並使之持續的工具，不斷對權力有著無止境之欲求，乃成為人類天性。霍布斯說：「我要提出一項所有人類的普遍傾向：不斷地追求權力直到死亡為止。因為他無法確定現有權力是否足夠使他活得平安，只好不停地獲取更多的權力。」（L 63）

這項心理上的共通性正是人類困局的構成因素。人類的懼死與避死的慾望，使得每個人身處不確定的死亡威脅。身處於「孤獨的、貧窮的、野蠻的及短命的」生活情境的人們，除了受外力脅迫外，人與人之間是互不信任的，人總是為求自保肆無忌憚地全力地保護自己（C 99），因為「自然賦予每個人對任何事物的權利，即在自然狀態中或締結契約之前，每個人皆可以作想做或反對的事，及盡可能地取得、使用想擁有的資源」（C 116-7），造成他人生命、財產的損失也再所不惜（C 118, 199）。

所以，自然狀態中的人們無法不藉著不斷奪取權力，支配他人生命自由財產，來獲得個人自保的有利保證，最強壯的人也可能死於在弱小者的計謀之下，結果就是造就出人人相互征伐的戰爭狀態（a war of all men against all men）^(註七)。人們無法因此停止以這種方式求取個人自保，因為自保是下可退讓的價值，絕對的權力與絕對的支配他人是唯一自保的手段與狀態：

註 六：根據前述的論證，可歸納出以下四點諸般人性表現的最大公因數，是突顯「人」的共同性：一、人類是感官動物。憑藉感官才能針對外界物體運動作出反應並儲存之而成為經驗，作為日後規畫行動方案的參考材料。二、人類是語言動物。發明語言作為人際間的傳播媒介；使用語言針對事物賦予意義，以建立個人的價值體系：語言使用的「私有性」造成個人價值觀的難以相容。三、人類是理性動物。人類使用理性計算自保的「成本／效益」，以此作為行動的依據。四、人類是權力動物。權力可以滿足！生存的欲望，人之不斷地競逐權力乃成為天性。

註 七：霍布斯說：「『戰爭』不只是戰鬥（battle）或戰爭行動，而是持續地明顯地表達出戰鬥的意願；因此，必須將時間的觀念納入戰爭本質的討論中。」所以，戰爭的本質不在於實際的戰鬥行動，而在於明顯的戰鬥傾向（disposition）（L 82: C 117-8）

第二項弔詭：使自保變得難以預期的懼死慾望與理性，使自保可以被預期

當必須不顧他人死活地運用任何資源才能求得自保時，人們因此使自己置身危險的境地，也就是為求得自保而面臨生命威脅。這正是霍氏建構政治秩序，致力擺脫的為了避死而使避死更不確定的難題。當避死變得不確定，死亡也就更令人恐懼。

然而，人類的理性自保能力造就了悲慘的死亡，也使死亡成為可以被控制的狀態；人們對不確定的死亡的恐懼，可以造成自然狀態，也可能產出政治秩序。霍布斯的解釋是：「理性發見臻於和平的條款，人們可藉這些條款達成和平相處的協議，這些條款即稱自然法。」(L 84) 理性的使用終究離不開自保避死的本能，霍布斯認為，使人們願意尋求和平的情感是恐懼死亡，因為這樣的情感促使人們願意接受自然法的啟發。人類能否擺脫這惡劣的環境，就看人的情感與理性，能否發見與願意遵守自然法的規約。

在對不確定之死亡的恐懼的強烈趨迫下，對照自然狀態的「惡」後，逐漸意識到和平的重要，因為那是人人共享安全的平等狀態。自然法即是正確理性的命令 (dictates of right reason)，畢竟，人們不能企望總是以平等的自然權利或其他天賦能力，在自然狀態中長久地但悲慘地冒險生存下去，除非實踐正確理性命令的自然法條款，否則不確定的死亡的威脅，將如鬼魅般地注視著每個人的生活 (C 119)。

如果自然法使人們產生和平相處的意願，那就表示自然法是人類理性發見的一組較有效的自保規則，它「禁止人們去作傷害生命或不利於自保的事，或奪走他人自保的工具。」在自然狀態中，人們去傷害他人的自由就是自然權利，因此，自然法的作用是針對自然權利而來，「權利是作或不作的自由；相反地，法律則決定作或不作的內容與範圍」(L 84)。所以，自然法是起著指導自然權利的使用的命令，但自然法條款並不影響自然權利本身。自然法並未自行對自然權利加以設限，它只告知人們什麼是理性上可為與應為的，自然法扮演著使人們能更有效地使用正確理性，使人人皆得自保。簡單地說，霍布斯稱為市民社會之信仰 (the doctrines of civil society) 的自然法，是一組有關一群人如何共存自保的正確理性命令，而非人為協議的結論，即以理性作為判斷善惡是非的唯一準則。

第三項弔詭：因遵守自然法而違反自然法

既使人們意識到和平的重要與可能，霍布斯提醒讀者，人們雖然基於尋求和平，發現被稱為和平條款的自然法——組使「死亡」成為可預期狀態的自保規則，並不等於人們會因此馬上自發地遵守自然法，因為自然法不是可以命令他人行事的「法」，它是關於如何自保的定理（theorems）^{（註八）}，本身缺乏要求他人遵守的強制力條件，既使自然法的原則人人皆知，有意願加以遵守，但由於缺乏安全的保障，不足以使人們相信其他人也會共同服從自然法，使自然法的遵守往往只能停留在意識層次（L 103）。

所以，霍氏一再地說，人不可能自動地遵守法律，履行義務，絕對需要一共同強制力以懲罰來趨迫人民守法（C 175-6）。對霍布斯而言，以強制力維持自然法的作法，與自然法的內容無關，群體生活中人性的自然表現（第一項死亡弔詭），才是真正的施力點。

當大多數人囿於限前利益不願遵守自然法，既使有人因理性的指示而願意遵守，但在缺乏充分的安全保障之前，遵守自然法的人反成為他人獵食的對象，即為了自保遵守自然法而違反自然法的自保精神，「雖然人們皆知這自然法的作用，但徒法不足以自行，自然法的存在並未能保證人人自此皆得自保，必須先有和平與秩序才有實踐自然法的可能。」（C 166）由此可知，處於自然狀態中，人類的理性發見但不鼓勵他們遵守自然法（C 148），最多在行動目的有利生存時，有著準備遵守自然法的心態，「自然法總是在意識層面或內心中被人們廣為遵守；唯有在安全的境地中，才會遵行於外在層面。」（C 149）因此，人們在這樣明知當為但不可為的困境中，必須進一步考慮，如何使當為者不僅變得可為，而且是人人必為之。這項弔詭也顯示，這組德性本身無力轉化為與人人自保契合的生活規則，既使自然法已告知人們當認如何和平相處，仍不足說服人們相信在自然狀態中，服從自然法是可行的自保之道。

第四項弔詭：遵守會契約而使契約無效

註 八：自然法的詳細條目，在《利維坦》中列出十七條，在「公民論」則有十八條，筆者綜合之後共計十九條。自然法的詳細條目是引自尋求和平與全力自保等兩項自然法的基本精神，在內容上當然仍是指向維持共享安全的和平環境，例如，要求每個在內心的的修養上，必須學習若干在自然狀態不會鼓勵境養的生活信仰；或針對一般的、有助於促成和平與建立正義的人際關係的建議；或重申安全與和平的緊密關係（L 99-102; C 140-147）。

霍布斯認為，社會的起源不在於能促進彼此的好處，而在於彼此的恐懼，對未來邪惡的預見、一種對未來的不信、懷疑（C 113）。那就是說，締結社會契約是人們基於彼此的恐懼，並試圖消除恐懼的集體行動。追求和平的具體作法，就是所有人依所設想的自保需求，約定以共同放棄（renounce）或轉讓（transfer）^{（註九）}所有自然權利的方式，締結社會契約，維護和平，遵循「己所不欲，勿施於人」之自然法基本精神及其詳細條款的啟發與教化，落實自然法條款。

社會契約的效用是出於締約者對締約關係破裂所帶來之不良後果的恐懼的預期，而不在于轉讓／接收關係本身（L 86），也就是看契約的後果能否持續地維持每位締約者對毀約後果的恐懼。這項恐懼的來源，就在於以放棄或轉讓自然權利為方式的締約要件^{（註十）}，因為放棄或轉讓維生之外的所有權利，特別是放棄阻礙他人行使權利的自由，可以防止自然狀態中相互侵害的情形繼續存在（C 123-4）。

當這樣性質與預期目的的契約產生後，能否發揮預期作用，就看締約者是不是願意守約，這正是自然法條款的第一條：履行社會契約、信守承諾，「不

註 九：「自然權利」的轉讓與放棄都是自願行為。但仍有幾項差別：（一）「轉讓」有特定對象。（二）此對象必須願意接受。（三）轉讓的範圍：接受者的權利不因此而增加、不轉讓原先沒有的權利、轉讓者承諾不阻礙接受者行使權利、日後相同權利的轉讓一律無效（Goldsmith 1966: 95）。

註 十：霍布斯認為，如果不是放棄或轉讓自然權利，締結契約，而是以團體結盟的方式來解決自然狀態的人際關係，是不可能成功的，那只是苟延殘喘，無法恆久地獲致普遍的安全感。這可以歸結到一個核心原因：人性本身使結盟關係極端不穩定。這可以從霍布斯反對以下主張清楚地看出：既使處於自然狀態中，也不需以政府形式結合。既然人們已同意遵守正義及其他自然法條款，其實不需要一個強制力來趨迫人民守約。因此，人類可以沒有政府、國家及上下的臣屬關係（subjection）也能享有和平。霍布斯認為，這項說法是無法成立的。第一、「一群人之所以能提供安全上的信賴，並不在於它擁有多少確定的人數，而是與我們恐懼的對象相比較之後在人數上的優勢」。但是，這種安全保障卻也鼓勵其他團體藉著人數優勢取得勝利，這對任何一方的安全皆無確定的保障（L 81, 110）。除非共同遵守單一的判斷，否則再多人的結合也無法獲得安全感。當每個人對於如何使用資源都有自己的看法時，他們的結合只是加深彼此的敵對關係抵消有用的資源，徒然製造不安全感而已，對眾人的安全毫無幫助。第二、因為人類不能像其他動物般地不用強制力，而將政府或社會建立在合作、互相的基礎上：人類總是不斷地追求榮譽與德行、私利與公益無法一致，因理性而產生的驕傲、利用語言混淆是非善惡、易於取巧、人類持久的結合必定是人為的，除締約行為外，尚需有單一共同權力以追求維持契約的履行（L 111-2）。當一個人慎重地考慮如何生存時，他並非不瞭解生存是須靠眾人的合作才能解決的問題，也不是不願意與他人合作共營生活，只是懷疑甚至不相信別人會真心地對待他，否則難以理解人們何以會利用締結契約建立具有強制力政府的方式或相信有機會來解決自然狀態的危險處境。既使大家曾經共同對抗外敵，但是當沒有共同敵人時，人們將因內部利益之分歧而瓦解原有的結盟關係，又將自己置於不可預知的危險境地中。所以，團體結盟是一群人因共同的生存需求的暫時結合，可解決一時的卻無方面對長久的安全問題（L 110-111）。主權的建立雖需經由多數人的同意（the common good）的那一群人，為防止日後當私利與公益不符時反悔背信，而同意必須受到限制。」（C 167）締結不具強制關係的聯盟之所以不可靠，總結的原因仍在於缺乏強制力的社會是不安全的，或根本稱不上是社會。

守約，契約只是空洞的文字」，契約的適用須一視同仁，不得出現例外，否則將再度回到自然狀態，人類生存的選項「不是信任所有人，就是絕不協議；不是宣戰，就是確定、穩當的和平。」(L 93; C 136)。

但由於自然狀態的情勢，使人們不太願意忠誠地履行契約，自然權利的轉讓或放棄，就算是成就有效契約的消極條件，可是人們何以如此安心地這樣來處理自己的自然權利呢？事實上，還需要一積極條件，使守約能夠成為締約者必為的義務，「經由同意的表達或締結契約而建立的社會，若缺乏可使人們因畏懼懲罰而願意接受統治的共同權力，則根本不足以提供安全，而安全是實踐自然正義 (natural justice) 的要求 (requisite)。」(C 168-9)

在自然狀態中，自然法的發見等於是人類向自己展現，創造不同生浩的可能性與策略。締結契約的終極目的在於由自然權利的自願轉讓或放棄，產出支配／服從關係，以共同的強制力使當為者（自然法）必為之。在強制力尚未運作之前，遵守契約等於是在不確定他人是否也同樣放棄自然權利的情況下，喪失自保的機會，遵守契約反而使自己置身更大的危險。這樣的契約將因無法提供較好的自保條件，而無人願意遵守失去效用。

這項弔詭清楚地指出，人們可能基於自然法的教化，締結社會契約，但不等於人們也是在自然法的影響之下，遵守契約。在自然狀態中，人們的締約與守約是截然不同的作用，前者是展現共創共享和巫安全的公開形式，是一項誠意的表示；後者則是締約者具體地以個人的自保作為代價，換取人人皆得自保的行動。因此，在強制力尚未產生之，二者是處於斷裂的狀態。

以上四項自然狀態中的弔詭，是以逐漸清晰的、一種演化式的認識過程，呈現在《利維坦》與《公民論》等文本中。因為在無規範的自然狀態中，正義則是一項新的價值，不像自保是不分生活條件都必須滿足的價值，正義則是要依賴其他條件才得實踐，但這項實踐正義的條件卻又主導著自保能否成為人人可預期的生活狀態。所以，這四項是伴隨著人們對安全和平的認識其欲求，逐漸趨近於純粹的自保—正義兩難的弔詭，在一方面，自保似乎是人類行動具支配性的動機，另一方面，正義似乎又是人類行動的重要規範。

當自保—正義兩難無法化解時，不僅正義是不可得的，自保將是處於不確定的、持續的冒險狀態。當這項兩難透過強制力得以化解時，人們的自保就是一種在日常生活可以預期與控制的條件，正義就成為自保的代名詞，這樣的自保才是實踐正義，正義的行為也不會使人無法自保。原本無法共容的選項，在強制力的作用之下，轉化成為一組相伴而生的價值。共同的強制力在霍布斯政

治哲學中的關鍵地位，由此可見一斑。然而，強制力如何正當地產生與使用？人類又如何可能自願地服從強制力以迴避死亡？迴避死亡的結果？

自然法作為一組共享的與教化的政治語言

就霍布斯的討論來看，由於人類困局的形成是產生於人與人相處之後，規約人類情感的自然法與政治秩序的著力點，就不是要根絕人性或徹底改造它，而是針對人性的某一項缺點所衍生出的人際關係。這種人類自設的困局是指整個社群中的人際關係缺乏明示或默認的交往規範，就是處於一種意義上的無政府狀態（an anarchy of meanings）（Wolin 1960: 257）。因此，使人類解脫困局的有效途徑，首要能夠建立為全體社群成員接受並在日常生活中實踐的價值體系，如果政治秩序是人類解脫困局的唯一途徑，「自然狀態」概念正指出，「政治秩序」牽涉的不只是權力、法律與制度，它更是一組具有公認意義的語彙及行動。因此，建立與維繫一個政治社會的最重要因素是一套共同的政治語言（political language）。筆者認為，這組共享的政治語言就是被霍布斯視為和平條款與理性命令的「自然法」^{註十一}。人們能否透過社會契約的締結，永享和平與安全，就看自然法的教化作用能否發揮作用。

在自然狀態中，自然法被預期發揮的教化作用，卻受到論者的明顯忽視，以致有論者就藉著質疑人類在自然狀態中締結契約的可能性，指出霍布斯的社會契約理論蘊含著一項弔詭：「如果人們已具足夠的理性與社會性可以締結社會契約，那表示他們已經不是身處自然狀態中。如果自然狀態中的人們的確充滿獸性，那麼他們也不可能走出自然狀態。」（Ake 1970: 463）按照霍的論證來看，契約是社會生活的基礎，在此之前，並無任何共享的規範或標準。「社會契約」的概念就是要解釋人們如何共享一套社會價值。但人們日常生活中的口頭交談或文字傳播所以具有承諾、契約或協定的性質，乃是因為已經存在著若干公認的及共享的規則，是根據文字的使用為締約者瞭解而產生約束力。由此看到，霍氏的社會契約論真的出現內在矛盾：一方面，他希望契約是所有共享、共同的標準與規則的基礎；另一方面，契約的這種特質必須在締約之前，社會生活已存在一套共享的、共同的標準與規則，這又與解釋人們如何共享一套社會價值的概念目的牴觸（MacIntyre 1966: 136-7）。David Hume 對這項看法

註十一：霍布斯的「自然法」概念是屬於現代的自然法，主要指涉一系列源於人類意志的權利或稱主觀聲言（subjective claims）。傳統的自然法是一項客觀的規則（rule）與度量（measure），先於及獨立於人類意志而存在（Strauss 1952: xi-xii）。

也提出強烈的批評，他說「人們不可能同意任何使自己服從，某項以十分敏感的方式，與自己的自然道德觀念及性情抵觸的決策。」(Jouvenel 1957: 236)

筆者認為，以上的論斷都忽略了自然法在《利維坦》與《公民論》中，關於霍布斯式政治秩序建構過程上，所扮演的關鍵性的教化角色。自然任藉著展現行為者的主觀意識上所應時時遵循的自保規範，教導人們如何以和平的途徑解決自然狀態的悲慘。這裡的「自保」不再是個人的問題，而是推展至人人自保的總體層次。以人人自保為目的，人人平等守約的「正義」^(註十二)，即是這項總體層次的新價值的滿足。自然法中的「正義」概念，並不是自足地存在著，而必須表現在毫無例外的守約活動。所以，自然法的第一條就明白地指出，不遵守契約是不正義的。由此也可清楚地看出，自然法的提出是為締結社會契約所需的許多默契與規則而準備。

自然法揭示具體實踐與維持和平的一組價值體系。例如，霍布斯稱自然法是唯一真正的道德哲學，因為自然法討論的不外乎人類生存及善惡的問題(L 104)。霍氏設定有助於生存的事物，言行，就是善的，如正義、慷慨、中庸、公正、降憫他人，都是德行，背道而馳者皆為邪惡。這種將人類的自保當作善惡判準的作法，使得縱然身處私人的喜好便是善惡的標準的自然狀態中，仍會存在著一項普遍有效的道德規範，那就是所有人都會同意，和平是善的，因為它絕對有助於自保。

這樣關於德行的設定，使得肉體成為創造與展現德行的場域。人類德性不再是來自上帝、血統或國家法律，而是人類憑藉理性所創造而清楚表視於肉體的自保。雖然只要持續地、和平地活著，就是一項德行。自保不再只是活著，而是一組德行的清晰指標。因此，既使在惡劣的自然狀態，只要秉持「己所不欲，勿施於人」的基本精神(L 103; C 148)，與他人共創共享和平與安全是十分可行的。它的易懂易行可誘使人們在這一組政治語言的教化之下，學習那些態度與行為有利或不利於生存與和平，也就是在日常生活中善或惡的表現(C 151-2)。

註十二：「正義」可依產生源頭的不同分為「交換正義」(commutative justice)，屬於締約者之間約定俗成地對事物採數量上的平均分配，與「分配正義」(distributive justice)，由仲裁者依比例平等、各得其值的原則，平等地分配利益的。例如人們自願締結之契約包含的事物的價值是由全體締約者決定，待產生國家之後，由仲裁者公平地決定正義不定義(L 98; C 139-40)。此外，霍布斯還區分正義的人與一個不正義的人的行動可能是正義的。但當一個人被為正義的，指稱他作了正義的事，即在法律上有權去作某事。因此，正義的人也會作出不正義的行動，「正義的意圖是一回事，正義的行動又是一回事；一個正義的人所作出無數的行動可能是不正義的，正義的行動的不同。前者是指某人的行為、態度合乎自保理性，後者是指行動的結果未違反國家法律，因為那是法律命令的事，由於理性的弱點作出不正義的事，便可被稱為不正義的。」(C 138)

自然狀態中締約的可能性，就看自然法所發揮的教化作用，到達什麼程度。沒有發見自然法，人們是不可能相信締結契約共創和平是可能的：在自然狀態中，自然法所能發揮的最大作用，就是讓人們從正面認識生活中悲慘的形成及其解除之道。儘管在強制力運作之前，遵守自然法是不利於自保的，但至少人們已經具備了共創和平的意願，接下來就是如何實踐的問題，如何使遵守自然法不違反自保。

自然法的作用與社會契約的締結及遵守

締約到底是什麼性質的舉動？按照霍布斯的期望，締約的方式是放棄或轉讓自然權利，目的是自保與和平的產生，也就是說，霍氏期望透過契約的公開與自願形成，在締約者互表守法與守約的誠意後，具體地落實被視為和平條款與理性命令的自然法。

因此，締約是一項意志行為（L 90; C 125），是締約者經過審慎考慮，願意以充分表示締約者意志的符號與方式^{註十三}，表達自願將已經放棄或轉讓權利，交予接收者的結果。所以，「當一個人的權利已經放棄或轉讓出去時，那就表示他已受到約束，不得妨礙權利接收者對權利的使用及其結果，這是他的本分。」故意使自願行為無效，這種違背己意的行為稱為不正義，霍布斯聲稱，一個人毀約將損及所有的締約者（L 86; C 136-7）。可是，為什麼放棄或轉讓權利會產出這樣的約束與本份？如果締約是為了自保與和平，為什麼守約的本分會導致守約者無法自保？

這裡又再度顯示，締約與守約之間的確存在著可辨識的距離。當二者構成連續關係，毀約即可稱為不正義，因為此舉違反了促使這項連續關係得以建立的強制力，守約的本分就是強制力的作用結果，當二者維持著斷裂的狀態，就會出現前述守約反而毀約的弔詭。

在這裡出現了一道謎題：自然權利的放棄與轉讓及強制力的產生，如何可能在締約過程中同時達成？筆者認為，可從霍布斯以下的說法，獲得相當的暗示。他說：當契約仍然有效時，人們無權締結新約，否則等於違背自己的意志，也違反自然法中履行契約的條款，以及當契約已經履行或締約者回復自由，也就是契約失效的時候（L 91; C 129-30）。

註十三：可用文字表達或推論，例如沈默即同意、文義的引申及行動的後果等，所以，不可與無法以可辨識之方式表達意志的對象締約，如野獸、上帝、小孩（L 90; C 128）。

爲什麼不是證明強制力是先於或後於每位締約者自然權利的放棄或轉讓而發生，而是強調二者的同時發生？霍布斯堅決認爲，除非出現共同的強制力，否則人們絕無可能遵守自然法，締結社會契約也就變得沒必要。如果霍布斯的說法可以成立，那麼就要證明強制力與自然權利的轉讓或放棄，是寫時發生的，在人們進行締約時，強制力是同時開始運作。如果是先有強制力，自然法的遵守就變得毫無困難，第三項關於死亡的弔詭就無由產生。當強制力已使和平與安全都可達成，社會契約的締結也顯得毫無意義，但是這樣先發生的強制力的起源與正當性，將成爲解釋上的難題。如果強制力是締約之後，也就是在締約者都真正守約後才產生，那麼還有必要產出強制力？

按照前述對自然法的教化作用的認定，可部分地解釋締約者對守約本分的忠誠。但另一方面，霍布斯指出：「沒有劍的契約只是一組空洞的文字，根本無力保護任何人」（L 109）即強制力創造了一部分締約者守約的本分。如果締結契約是一項自願的、審慎的意志行爲，那麼締約者在考慮與他人締約時，會不去估量可供平等地與安全地履行契約的條件，是否已事先建立了？那就是如果沒有強制力，契約還能成爲人們尋求的形式與遵守？對霍布斯而言，答案是斬釘截鐵的，沒有強制力確保平等的守約義務，締約者當然不可能冒險去守約，因爲只要有人認爲遵守協定會造成生存的威脅，或不守約反而可獲取更多利益時，守約者反而輕易地成爲他人侵害的對象，那麼，締約與守約就顯得愚不可及，人類的理性不容許自己做出這樣的決定（C 113）。所以，守約與否已經不只是誠信問題，而是與肉體能否因此自保更加有關。

筆者認爲，這道謎題是霍氏用來說服讀者相信，除非人類已經不再對不確定的死亡，感到恐懼，除非在自然狀態中，有比避死更重要的價值，否則接受自然法的教化、締約及忠誠地履行契約等，就是人類面對無情命運唯一的解困之道。這同時是相信與行動的方案，是以「死亡」作爲公共意識與行動的總綱領，以「避死自保」作爲具強烈排他性的理性抉擇，而以強制力的建立作爲具體的行動方案，使前述的解困之道成爲確定的過程。

霍布斯一直將人類對不確定死亡的深切恐懼，當作政治哲學論述的支配性旨趣。透過關於自保與正義的死亡弔詭的不斷呈現，霍布斯推論出，唯有強制力才能帶給人類真正恆久的和平與安全的鮮明結論。這項謎題得以解答的關鍵，在於強制力如何產生及如何使避死自保不僅成爲可能的，更成爲可以持續預期與管理的狀態。

「權威化」作為強制力的產生過程

在缺乏強制力的條件下，遵守契約的舉動，就會出現締約合理的、正義的，守約卻是不合理、難以自保的弔詭。霍氏由此提出一項得順利推論出共同強制力的指標性問題：如果履行契約是一項正義的表現，要求仍處於自然狀態的人們，履行承諾，會是一項合乎自保的理性抉擇？正義的實踐會與為求自保而遵守自然法的目的抵觸？

霍氏並未正面地為「正義」下定義，但他說：不履行契約就是不正義，「當沒有契約存在，沒有權利被轉移，而每個人都有權利掌握任何事物時，也就沒有什麼行動可被視為不正義的。一旦契約締結完成，那麼，破壞契約就是不正義的行為：所謂不正義就是不履行契約，不是不正義的就是正義的。」(L 94) 這段引文很扼要地指出，契約的效力是開始於守約而不是簽約，即足以趨迫人民履行契約的強制力的建立，對霍氏而言，才是實踐正義本質的時候，那就是在恐懼他人不守約而使守約者成為受害者的情況去除之後，正義與不正義的區辨才有意義，「在正義與不正義的名稱各有所指之前，必須有一強制力，藉著對於因不守約所受的懲罰大於違約得到的好處的恐懼，趨迫人們平等地履行契約。」(L 94) 當趨迫締約者守約的強制力尚未出現之前，因遵守契約而可能帶來生命的威脅，使得正義的實踐悖離理性的自保原則，守約與否都將陷入自保—正義的兩難。

在自然狀態中，「正義」是一項人們基於自然法的教化而建立的新價值，是關於人人皆得自保的理性規則 (a rule of reason)，因為守約或毀約而傷害自己的生命就是違背正義，等於違反自然法 (L 96)。當強制力開始運作，守約與自保成為持續且可預期的事實，正義與不正義的區分，即成為人們是否自保的指標，自保與正義從此成為可以互換的德行指稱，也就是說，強制力使自保與正義不再是一組互斥的選項，而結合轉化成一組新的公民德行。

這樣看來，強制力的存在與否，「決定了」守約是不是一項理性的自保行動，強制力反倒成為正義能否成就的關鍵條件。當自保、正義、秩序與強制力是一組可以持續滿足與辨識的因果狀態時，契約反倒成了被掏空的名詞，締約則是一項虛擬的過程。但另一方面，強制力是否已經發揮作用，卻只有透過契約是否被全面性及平等地服從，契約的履行反倒是強制力是否存在的指標。所以，契約的履行與強制力之間，不會是一種因果式或是時間先後發生的關係，而是兩者應該是同一狀態的不同應用與指稱，也就是說，不是契約產生強制

力，或強制力使契約變得有效，這兩項說法都將不可避免地陷入循環論證的矛盾中。如果是這樣，當人們仍不能自發地遵守自然法，那何不跳過締結契約的程序，直接服從一個強制力，即可解決自然狀態所帶來的不安？這又牽涉到強制力的起源的解釋。

如果將「締約」視為過程，將「簽約」當作動作，那麼社會契約的締結是一項認識與實踐自然法的過程，簽約是標示這個過程已經開始的動作。在這組和平條款的教化之下，人們學習創造實踐自然法的條件。這樣的創造不是無中生有，而是一種轉化的歷程，使強制力與守約同時產生的過程。

在人們擁有強烈的服從自然法的意願之下，強制力所提供的是平等的服從義務與對不服從者的懲罰及由此產生的恐懼(L 109)。因此，我們可以合理地推斷，簽訂契約的當時，兩造即已預設強制力的必性，充分瞭解它的作用。

強制力發揮作用的指標，是一個人因不正當作為受到強制力的懲罰，那便是正當的，是眾人都願意接受與服從的決定。如果一個人宣稱，繼續遵守契約將不利於自保，而自認違背守約的承諾是正當的，這樣的作法是不正當的？如果因此受到處罰，這樣的後果會是正當的？面對這個問題^(註十四)，筆者認為應當先問：這種兩難一守約將不利自保，毀約將違反正義—可能發生？它可能在任何或特定情境中發生？

按照前述的討論，如果要使守約成為持續的事實，除了締約者的誠意之外，更要有強制力使守約成為平等地被滿足的狀態。所以，在強制力尚未產生之前的自然狀態中，即使已經簽約，守約仍停留在締約者的意識之中，只要不作為就是毀約，也就是說，在自然狀態中，守不守約只與自保有關，與正義無關，正義也尚未出現，也就不會出現上述的兩難。如果強制力已經產生，毀約就是違反國家法律的行為，是必須受懲罰的不正義舉動，那麼人們只要遵守契約，結果就是同時求得自保與正義，上述的兩難也無由出現了。

註十四：如果將這些問題的回答導向「服從契約的義務的本質」去思考，那麼只是陷入一場霍布斯政治哲學本質的傳統爭論，無助於理解問題糾結所在。這項爭論產生一項有名的「泰勒—瓦倫德論題」(Taylor-Warrender Thesis)，這項論題的提出主要針對霍布斯政治哲學的傳統詮釋的反駁，就是 Sterling P. Lamprecht 歸納性質相近的詮釋而提出的「霍布斯主義」(Hobbiism)，作為傳統詮釋的總稱，主要內容如下：(一)「人」是自私自利、不顧他人死活的野獸，一味地獲取權力以保護自己。(二)道德標準完全是由統治者的絕對權力所賦予的。(三)統治者永遠是對的(A de facto ruler is always justified in all his ways)。(四)法律不是用來保護人民權利的，因為，在主權成立之後，根本沒有所謂「人民權利」，而法律只是向人民展現懲罰的可能性及恐怖。所以，「霍布斯主義」可界定為：當不求甚解地或斷章取義地掌握霍布斯的作品時，則霍布斯主義可在其中找到明證的詮釋(1940: 32-3)。至於「泰勒—瓦倫德論題」的內容與其他學者的討論，可參見 A. E. Taylor 1965, Howard Warrender 1957, John Plamenatz 1963, David Gauthier 1969, M. M. Goldsmith 1966。

因此，在霍布斯的論述邏輯中，「守約不利自保，毀約違反正義」是不可能任何情境中真正出現，它反而是透過自然法的教化及新價值（正義）的產生，用來提醒與警告締約者，一旦締約之後，不願守約的後果，將是既不利自保也違反正義，兩者不可能出現雙贏的局面。這樣的兩難促使締約者在締約之後，透過守約與共同強制力致力消除的、屬於意識層面的糾結，將守約與否劃歸守法與懲罰的二選一的清楚狀態，關於肉體與德行的兩難至此消失，肉體與德行反而緊密結合，成為衡量政治秩序能否正當地建立，產生持續的「善」的判準，肉體同時成為創造與展現德行的主客體，但另一方面，肉體的這項特質則要依賴有效的強制力才得建立。

強制力如何使遵守契約是人們在締結契約之後，唯一的正當作為？按照霍布斯的說法，有權去做的事就是正當的作為，無權去做而做，就是不正當。在自然狀態中，人們只要認為有利於自保，就可以為所欲為，沒有本質上的善惡規範可供遵守，也就沒有正不正當的區辨。要使這種無法辨識正當或不正當的狀態得以解消，就必須使人們求自保的活動，局限於明確的範圍內，在此範圍以外者，皆為不正當的作為。在霍布斯的政治哲學中，這項正當範圍必須使眾人肉體的自我保存與正義能同時滿足。

對霍布斯而言，造成人類身處悲慘生活的，是人們基於自保而為所欲為的自然權利。解脫這項困局的途徑，絕不是將自然權利可能導致的「善」繼續留給人類發揚光大，把「惡」禁止掉，因為每個人對善惡的認定與實踐不一，無法在每個人決定權的情況下，取得一致的同意，建立善惡標準。其次，霍布斯的主張也絕對不是「縮減」(reduce)權利，因為無法為所欲為者，就不能算是自然權利。霍布斯主張的是針對每個人的自然權利，進行一種「轉化」(transformation)，轉化的效果是使不受到任何強制力限制的自然權利，成為可以被限制的對象。

這項轉化的過程，這樣轉化的結果有二：(一)就是霍氏所說的：當契約締結完成後，即表示權利轉移，個人自由結束，公民義務自此開始（L 90; C 126-7），社會契約的自然法表達，自此成為日常生活中持續有益於和平與安全的事實。(二)同時進行的是一項稱為「權威化」，將龐雜意志轉化為單一意志的歷程，就是每人將權利的使用完全交付可抵抗外敵、讓人民安全的環境中，經營滿足的生活的個人或團體，稱為「主權者」(sovereign)，然後人民將主權者的判斷與行動視為自己的判斷與行動，絕對服從這位單一意志的承載者（C 169-170），對締約者而言，是他們自己成為主權者言行的創造者 (author)。霍

布斯稱這項意志轉化的結果，就是人們產生自己的「代表」(representation)，「這種權利交付的關係不止是同意或和諧 (concord)，這是經由人民之間的同意所構成的真正統一。這就好像相互宣布：我放棄自治權利並將之權威化以交付某人或團體。基於這樣的條件，權威化他或他們的所有的行動。」(L 112) 霍氏稱這類的意志結合為「國家」(commonwealth)^(註十五)，就是「巨獸」的誕生。

權威化的預期結果不只是產生一位統治者，或使一群人共同生活於一個統治者的管理之下，如果締約的這群人無法轉化成單一意志 (single will)，或個人不支持甚至反抗主權者，則這群人仍只是龐雜的一群人，終究要回到自然狀態 (L 174-5)。「權威化」使人民賦予主權者以權威作任何事 (L 105)，主權者即所謂「人造人」(artificial person)^(註十六)，主權者既然是人民意志與利益的化身，人民對主權者作為的服從，就等於服從自己的作為，這樣的服從是無條件的與絕對的，不可能與自保抵觸，因為沒有任何人會作出傷害自己的事。

完成這組程序—守約成為平等的事實的強制力—之後，人們將無「權」與他人締結新約，因為原先享有的自然權利，已經在權威化與締結社會契約的過程中，完全轉讓予主權者，與他人締約就是不正當的作為。簡單地說，人們已經完全喪失締結契約的自由，剩下是絕對的服從法律與主權者的義務：這樣將自然權利的轉讓或放棄，就是前面所謂的「轉化」。對人民而言，轉化的結果就是以自由換取安全與義務，以不作為換來平等的服從；對主權者而言，自然權利轉化所產生的，同樣是一項為所欲為的自由，稱為「主權權力」(Sovereign Power)，專屬於主權者使用。

霍布斯說「當契約已經履行或締約者回復自由，就是契約失效的時候」這是指社會契約是否生效，就看主權者能否正當地產生。主權者出現之後，這個人民意志的單一代表的作為，便取消了契約繼續存在的作用，因為主權者已是全民意志的化身，所有的人都自願地接受主權者的安排，等於服從自己的意志，沒有必要與其他人締約，因為沒有「其他人」，當然不會再發生自然狀態中的可怕衝突。締結契約的背景與目的，在主權者出現後，都消失了：我們可以說，契約促使主權者的產生，主權者造成契約的消失。

如果將自然狀態轉化為政治秩序的過程，分為三個步驟來理解，應當會較

註十五：主權者的產生也是國家誕生的關鍵性指標，「所謂建立一個國家是指一群人中的每個人相互同意由某個人或團體作為他們的代表，也就是說，視代表的行動如同是自己的行動，其行動目的是和平地生活在一起，並能共同地抵抗外敵。」(L 113)

註十六：根據拉丁字源，「人」(person)的概念蘊含著行動、代表的意義 (L 105)，此概念是用於公民事務，即一個人或一組人的意見與行動的代表，若代表自己稱「自然人」，代表他人則稱「人造人」(De Homine 83)。

清楚地看出霍布斯式政治秩序的用心。(一)締約前：人們認識到實踐自然法與服從共同強制力，是共創與共享和平與安全的條件，因此決定將自然權利交予特定的個人或團體，並對他或他們的作為加以權威化，來解消生活的不安全。(二)簽約：締結以落實自然法諸項條款及產生締約者履行契約之正式義務的社會契約，使眾人安全和平的共享，擁有與互相展現起碼的誠意與公開形式。(三)契約消失：經由「權威化」與「社會契約」同時進行建立的主權者，已成為全民意志的化身或代表，可以正當地根據自己對人民利益與意志的判斷，行使眾人所交付的而且自此完全喪失的、發生質變的自然權利，進行施政。

霍布斯稱這種經由締結社會契約的自願交付自然權利予他人或團體，而建立的主權為政治共和國或依制度建立的主權 (a political commonwealth, or sovereign by institution) (L 112-3; C 171-2)^(註十七)。這類主權面對人類困局的作法，是明示地確定人們在日常生活中對死亡之不確定的恐懼的來源與方式，並進一步透過強制力及其本身產生對肉體的懲罰，根除這種對死亡的恐懼，就是將無法預期的恐懼變成可以預期的與控制的生活條件。

基於主權者與人民之間在意志上的代表關係，可衍生出主權者的施政舉措必然符合人民的重要利益。主權者的本分即是人民在自然狀態中必須自行追求，而在國家建立之後付託主權者來滿足的持續的安全狀態。為了自身的安全，人民在自然狀態中對任何被視為有利的事物皆可取得，這裡的「權」是指「自然權利」，是一種得無限擴張的自由，因為在「無規範狀態」中，除了對「死亡」的恐懼，沒有可有力約束自由的善惡規範。主權者得以盡本分的權力是透過「社會契約」與「權威化」等兩項程序，自人民所放棄的自然權利轉化而來的主權權力。自然權利與主權權力的使用目的仍是滿足「自保」相關的促成手段，只是實踐價值的對象不再是個人，而是所有成為臣民的締約者；使用的範圍仍是只要使用者認定與「自保」有關的事物皆可擁有，只是使用者不再是個人，而是代表所有締約者的主權者；保持權力的手段仍是靠他人對死亡的恐懼，不同的是，在自然狀態中使用自然權利會遭致他人的對抗，但在國家建立之後，主權者運用權力並不會遭到其他人的侵犯，或者說不會遭到正當的挑戰，因為其他人已經喪失了可以自由作為的權利。

如果正是人們相互恐懼而試圖以某種組織型態來根本解除來自他人基於生存需求而對他人構成的生命威脅，在霍氏的論證中，這項結果必須利用全面

註十七：另一種是：憑藉武力征服的自服掠奪，稱為「以武力獲取的主權」(sovereign by acquisition) 或「掠奪而來的共和國」(a commonwealth by acquisition) (L 113)。

性的強大組織力量將每個人區隔分開，畢竟，孤立的個人除了應付天災之外，是沒有像安全、和平等人禍上的顧慮。

由於懼死自保而奪人生命、自由、財產，這是在自然狀態自然而然的行為與價值觀。同樣是出於懼死自保，卻不許出現相同作為，這是人們在自然狀態中覺醒後必須努力滿足的狀態，也就是安全與和平。結果是至少在方式上，死亡可被預期與控制對每個人生活的影響。如果在這一點上，強制力發揮了關鍵性的作用，那就是在於制止人們的彼此傷害，人們無法不預期地傷害自己與他人的時候。強制力等於創造與維持了生活秩序。這當然不是愚蠢地主張，強制力使人永生，而是說強制力使死亡成爲被壟斷的對象，同時死亡因此產出了原有生活所沒有的支配現象，即被支配者產出支配者，被支配的其實已不是具體的個人，及具體地瀰漫於日常生活的死亡恐懼，而是實實在在的肉體及被概念化的「死亡」。

湯瑪斯·霍布斯會是蘇格拉底的好友——克利圖？

懼死意識始終沈潛於人類生活中，引導著人際間的交往。如果所謂「使用」包括對使用方式、目的、範圍與後果的預見等的見解，要消弭自然狀態中因恐懼不確定之死亡，不停止地追逐權力的自由，所構成人際間的恐怖質係，真正的施力點是對權力之諸見解的壟斷，人人放棄對私有的關於自保的見解，完全由特定個人或團體決定，產生「公共」的、權威化的自保意涵。

死亡使政治權力變得無可抗拒，肉體成爲展現政治權力的場域。在霍布斯的政治哲學中，死亡促使國家的出現，國家使死亡變得可以預期的狀態，正義成爲這個狀態的代名詞，自此人們對死亡的恐懼不再是公共議題，除了隱藏在私人心中，就是以其他名義更嚴密地納入國家的管理。國家看似使死亡消失，代之以壟斷性合法暴力爲基調的正義——一種可以預期的死亡。死亡乃成爲人類尋求秩序的真正動力，死亡無法迴避，但至少可使人預見。

霍布斯不是克利圖。一旦霍布斯的政治哲學得以實踐，人們會安心地將死亡的權利，透過對自然法的發現與社會契約概念的運用，轉化爲國家法律管理的預期範圍與結果，將對不確定之死亡的恐懼詮釋爲守法。對以蘇格拉底爲典型的雅典公民而言，德行可以在肉體死亡後，仍能存續。所以，德行並不附著於肉體，二者是可以分離的，設定德行的價值位高於肉體。雖然對克利圖和霍布斯而言，二者是不能分離的，肉體的存續提供德行實踐與展現的場域和基本

條件，德行不可能超越或脫離肉體而存在，但霍布斯所致力的是眾人的自保與德行，他絕不贊成爲了成就個人信仰或自保而逃獄，這將破壞平等守法的義務，結果會是回到自然狀態。在霍布斯的「巨獸」中，公民德行的實踐必得依附於（主權者）政治力的強大支配力^{註十八}。

內體的自我存續不等於唯一的或全部的德行，但卻是最基本的公民德行。在霍布斯式政治秩序中，政治力透過對死亡的控制與管理，提供公民德行得以實踐的條件。死亡是人類透過強制力致力消除的狀態，但不是真的使人永生，而是成爲可以管理的並因此產生秩序的對象，成爲一項無人能活著認識，卻在活著的時候，如影隨形地、默默地注視著每個人的魔咒。

霍布斯以文字操弄死亡，透過文本營造秩序。當死亡在 1679 年平等無私地降臨霍布斯身上，他的種種德行雖然無法使他超越死亡，但霍布斯關於死亡的文字，使他與秩序超越死亡而得以存續於人間。這是寫作本文的最大教訓：「死亡」的確是一項政治哲學的論述策略。

註十八：當主權者命令臣民從事明知不利自保的活動時，例如蘇格拉底奉命飲毒自絕、上戰場作戰，自保、正義與對主權者或契約的服從是否出現衝突？這問題的解答，就看在霍布斯的論述邏輯中，主權者可不可能出現這樣的舉動？具體地問：在締結契約與權威化的過程中，「互信」是否因此產生或納入或轉化，也就是說，信任是不是構成政治秩序的要件？這樣的信任從何產生？如何作用？在筆者的論證中，主張自然法的教化作用使得處於自然狀態的人們，具體地以締約作爲化解困局的途徑。但締約仍然只是一項自然狀態中較好的抉擇，而非毫無風險的保證。霍布斯所從事的不是保證而是說服與教化。因此，不盡本分的主權者與不守法的公民都是可能出現的。在經驗上的「真實」或「可能」，都不足以取消說服他人的意圖。霍布斯試圖說服眾人的自保才是正義的唯一判準，縱使一個人的自保也是無可迴避的價值，但若可以預見的是換來無法預見的生命危險，這樣的自保是必須昇華的。將個體的、具體的死亡轉化爲一種眾人共守的概念，則是霍氏的論述策略。當正義與自保再度斷裂時，就是重返自然狀態的時候，則已經溢出霍布斯氏政治秩序所能描述與支配的範圍。霍布斯不曾否認失職君王的出現或令人民重回自然狀態的機會，這種歷史性的可能性對他的論述誠然構成一項沈重的壓力，但筆者仍認爲，本文的主要推論仍是符合霍氏試圖教化讀者（至少是十七世紀），建立與認識較好之政治生活的途徑的原旨。

參考書目

- Ake, Claude. 1940. "Social Contract Theory and The Problem of Politicization: The Case of Hobbes." The Western Political Science Quarterly 23: 463-70.
- Aristotle. 1988. The Politics. Edited by Stephen Everson. New York: Cambridge Univ. Press.
- Barry, Brian. 1968. "Warrender and His Critics." Philosophy 43: 117-37.
- Baumgold, Deborah. 1988. Hobbes' s Political Theory. Cambridge University Press.
- Brown, Stuart M. 1965. "The Taylor Thesis: Introductory Note." Hobbes Studies, edited by K. C. Brown, 31-4. Oxford: Basil Blackwell. ____1965. "The Taylor Thesis: Some Objections." In Hobbes Studeies, 57-71.
- Campbell, Blair. 1971. "Prescription and Description in Political Thought: The Case for Hobbies." American Political Science Review 65: 376-88.
- Coady, C. A. J. 1986. "Hobbes: Reason, Morality and Politics." In Political Thinkers, 77-93. edited by David Muschamp. Australia: Macmillan.
- Foucault, Micehl. 1977. "What Is an Author? In Language, Counter-Memory, Practice. Ithaca, 113-38, Ny: Cornell Univ. Press. (中譯文：朱耀偉編譯，「何為作者？」《當代西方文學批評理論》，頁 56-70。1992 年，板橋市：駱駝出版社)。
- Gauthier, David P. 1979. The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: The Clarendon Press.
- Gavre, Mark. 1974. "Hobbes and His Audience: The Dynamics of Theorizing." American Political Science Review 68: 1452-56.
- Germino, Dante. 1975. "The Contemporary Relevance of the Classics of Political Philosophy." 張明貴譯，政治學一範與與理論，政治科學大全【第一卷】(Handbook of Political Science, vol.1, edited by Fred I. Greenstein 及 Nelson W. Polsby)，台北：幼獅，1982 年 12 月。
- Gret, Bernard. 1978. "Introduction." In Man and Citizen, 3-32. Edited by Bernard Gert. Mass., Gloucester: Peter Smith.
- Goldsmith, M. M. 1966. Hobbes' s Science of Politics. New York and London: Columbia University Press.
- Grace, Demien. 1980. "Augustine and Hobbes." In Comparing Political Thinkers, 54-75. Edited by Ross Fitzgerald. New York: Pergamon Press.

- Herzog, Don. 1985. Without Foundations: Justification in Political Theory. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hobbes, Thomas. 1955. Leviathan, edited by Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1978. De Cive, in Man and Citizen, edited with an Introduction by Bernard Gert.
- Jacobson, Norman. 1978. Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory. Berkeley: University of California Press.
- Jourvenel, Bertrand de. 1957. Sovereignty: An Inquiry Into The Political Good. Translated By J. F. Huntington. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kavka, Gregory S. 1983. "Hobbes' s War of All against All" . Ethics 93:291-310.
- Kavka, Gregory S. 1986. Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lamprecht, Sterling P. 1940. "Hobbes and Hobbism." American Political Science Review 34: 31-53.
- MacIntyre, Alasdair. 1966. A Short History of Ethics. New York: Macmillan Publishing Company.
- Macpherson, C. B. 1962. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1968. "Introduction." In Leviathan. Harmondworth: Penguin Books.
- Mansfield, Harvey C. Jr. 1971. "Hobbes and the Science of Indirect Governement." American Political Science Review 65: 97-110.
- McDonald, Lee Cameron. 1962. Western Political Theory: The Modern Age. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Oakeshott, Michael. 1955. "Introduction." In Leviathan, edited by Michael Oakeshott, 7-66.
- Peters, Richard, 1986. Hobbes. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Pitkin, Hanna. 1964. "Hobbes' s Concept of Representatin- II." American Political Science Review 58: 902-18.
- Plamenatz, John. 1963. Man and Society. London: Longman.
- Plato. 《柏拉圖三書》，鄭健行譯，台北：仲信出版社。
- Rapaczynski, Andrzej. 1987. Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of

- Hobbes, Locke, and Rousseau. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Salkever, Stephen G. 1974. "Virtue, Obligation and Politics." American Political Science Review 68: 78-92.
- Sorell, Tom. 1956. Hobbes. Harmondsworth: Penguin Books.
- Spragens, Thomas A. 1973. The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Stewart, J. B. 1970. "Hobbes Among the Critics." Political Science Quarterly 73: 547-65.
- Strauss, Leo. 1952. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Translated from the German Manuscript By Elias M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, A. E. 1965. "The Ethi

"Death" and the Formation of Hobbesian Political order

Chen, Jui-chung

Instructor, Department of Political Science

Soochow University

The pervasive and distressed fear for death of humankind made human body become a distinctive field of modern political philosophy and this assumption through demonstrating the formation of Hobbesian political order in "Leviathan" and "De Cive."

There are three impressive strategies of the specific formation of Hobbesian political order in his two books.

1. "Death" became a unique issue of knowledge and power. The focus of political philosophy (knowledge) and political power transferred from the pursuit of civic virtue the management of human body. The purpose of political power would have less to do with an independent set of virtue than with the persistent self-preservation of everybody. The significance of a good mortal ruler in a good and legitimate government has been replaced gradually by a common coercion and its effective institutions.

2. A good and possible political order is artificial. Both of the specific interpretation of human nature and the patterns of human relation in Hobbes' s political philosophy were disciplined and manipulated exclusively by an artificial person-sovereign. What a sovereign may create and conduct is so-called Hobbesian political order.

3. The unavoidable separation of "man" and "citizen" in Hobbesian political order. Death has been escaped from most of daily of life of citizens for the supremacy and domination of civic law. Death is therefore forgettable in a civic life and all citizens concealed and dominated successfully the mortal character of "man."

Through Hobbes' s controversial demonstration of the formation of political order in "Leviathan" and "De Cive," "death" does become an impressive discursive

strategy and a key but neglected issue of modern political philosophy.

Keywords: Thomas Hobbes, Leviathan, De Cive, Political order, Natural laws, Social contract, Death, Justice