

作者之死：利維坦與自我的誕生

王之相

南開技術學院 通識教育中心

摘要

霍布斯的《利維坦》並非任意之權威從上而下宰制群倫，亦非簡單地逃避無政府狀態而形成之政治權威。《利維坦》反映出現代國家構成之初，搭配資本主義市場社會的興起，個人自我乃至公民認同的養成，已經細膩地通過自由選擇或契約名義而嵌入知識／權力結構之中。個人以作者身分參與或「同意」權威的正當性，實則現代國家的發展邏輯早已挾持看似自主的作者。

關鍵詞：霍布斯、利維坦、自我、權力

一、霍布斯印象

傅科(M. Foucault)曾經斬釘截鐵地主張，「對於權力的研究，我們必須遠離利維坦模式。」¹ 由於屢次拿霍布斯來反襯傅科自己所要傳達的想法，許多論者也就順著這樣的方便法門，強調傅科對於「命令／服從」這般傳統二元權力模式的批判立場，揭露現代權力關係乃是內在於所有可能的關係之中，甚至是這些關係本身得以成立的要素之一。例如，「醫／病關係是由設想中的共同目的來界定，由專業一方以協助者的立場，以及病人對此需求之承認所構成」；而這樣的權力關係「不能夠從霍布斯式的模式來理解。醫生鮮少能夠、或企圖在病人身上發洩他的任意和一無限制的意志」。² 言下之意，彷彿霍布斯筆下的《利維坦》正是「有」權力的統治者對於「無」權力的被統治者「發洩他的任意和一無限制的意志」。然而，這般爲了烘托傅柯權力（和自我）概念而產生的霍布斯印象，是否準確地呈現了霍布斯？

當然，霍布斯的「惡名昭彰」也並非空穴來風。在他所謂任何法律秩序皆不存在的「自然狀態」下，不是因爲人與人之間強弱智愚差別太大，恰是因爲彼此差別不大，所以每個人生活在時時刻刻算計著如何先發制人以免後悔

莫及的戰爭狀態，也因此每個人的生活盡是「孤獨、貧困、粗野、而短促」。除非每一個人人都「同意」進入「國家」狀態，否則任何安全與文明都不可能。國家的形成需要一個至高的主權者，他的權威必須懾服每一個人；唯有當總的秩序成立之後，人人才能擺脫隨時遭到劫掠、甚至於暴死街頭的無常恐懼。人類追求安全的天性迫使他們逃離無政府狀態，統治者因而擁有巨大的權力；這樣的權力，霍布斯將之比附爲利維坦，這個比喻取自約伯記，「在那裡上帝說明了利維坦偉大的力量之後，稱牠爲驕傲之王」。³ 當人人互訂「契約」把管理自己的權力授予統治者，「像這樣統一在一個人格之中的一群人，就稱爲國家」，而「這就是偉大的利維坦的誕生—用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生。」(112) 以上言論，今日的讀者看來難免十分刺眼，對於霍布斯有名的嚴格論證往往是也口服心不服。

二、利維坦的顛覆性

整個十七世紀大部分時間，英國受盡內戰動盪之苦。當克倫威爾最後成爲英國的共主，霍布斯也從巴黎回到英國並且表示願意歸順，克倫威爾甚至也打算邀請霍布斯撰寫一部新的英國憲法。兩人之間的搭線交接，利維坦一書應該是個不錯的仕途敲門磚，因爲它看起來「在政治上是正確的」。

¹ M. Foucault, 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, p102.

² C. Taylor, 1986, "Foucault on Freedom and Truth", in *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. Hoy, Oxford: Basil Blackwell, p84.

³ Thomas Hobbes, 1955, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell, p209. 以下引述頁次均出於本書，同一頁連續引述時，只在最後一句註明頁次。



假設克倫威爾真的仔細閱讀了利維坦，首先映入眼簾的將是統治者作為偉大的立法者、作為基督教國家「最高的牧者」（也就是置教會於主權者之下）之類看起來「很舒服」的言論。但接著往下瞧，隨即開始處處出現霍布斯立論的大前提，那就是「每一個臣民，都是如此建構出來的主權者之行爲和裁斷的作者(author)。」(115) 因此當主權者處死一個臣民，沒有那一方是「錯的」，因為主權者的（處死）權力根本就來自每一個人（包含被處死者）對於主權者的「同意」。換句話說，主權者之所以擁有權威(authority)，那是因為它來自授權者的授權(authorize)，主權者並沒有屬於自己的、有別於授權者的意志。所以，即便一個偉大的立法者也不能制定「不義」的法律，因為「國家的法律一如遊戲(gaming)規則，全部參加遊戲的人所同意的事，對他們來講也就並無所謂不義。」(227) 如果主權者的決策違逆了共同的和平與安全，也就違逆了每一個臣民的意志，「因此就每一個人的意志而言，它就是無效的。」(162) 事實上，十七世紀的霍布斯並不是在描述某種「事實上的」(de facto) 權威，而是主張某種「正當的」(de jure) 權威，權威的內涵也是通過「授權的過程」(authorization) 來界定。⁴ 在這樣的「理想」之下，追究霍布斯筆下到底是威權國家還是民主國家，可能根本是個不相干的問題；重要的是主權必須存在，以及由「每一個人」參與在這樣授權的過程而成為主權的作者。某種個人主義思路與權威概念於此同時並存。因此，純就西方傳統王權之君權神授或血脈相傳的正當性基礎而言，「霍布斯的理論與其說是傳統的、保守的，不如說它完完全全是反傳統的。」⁵ 然而霍布斯的顛覆性其實也不止於此，對於十七世紀英國社會而言，利維坦刻意安排的「契約」佈局恰好也反映出某種「社會正確」。

霍布斯不是在講「歷史」故事，自然狀態中的人類也不真的是身披野獸皮、手持狼牙棒的長毛原始人。在動盪鬥爭的時代中，霍布斯的基本動機是構思如何為穩定的政治秩序打造理論上的辯護基礎，所以自然狀態的鋪墊「是個邏輯假設，而不是個歷史假設」⁶，以利於霍布斯推演「在一個沒有共同權力使人畏懼的地方，人們的生活方式(manner of life)究竟如何？」(83) 試看，自然狀態下的人類為何彼此訂立契約而同意進入國家狀態？霍布斯寫道，那是因為「對死亡的恐懼、對舒適生活所必需之事物的欲望，

以及通過自己的勞動而獲得這一切的希望。」(84) 免於死亡的恐懼只是最起碼的要求，至於其他「舒適」生活的欲望和享受「勞動成果」等要求，顯然已經拉高到生存線以上，而且如果不存在相對完備的私有財產制度，獲得這一切的希望必將極為渺茫，「產業無法存在，因為其成果不能確定；接著呢，舉凡土地的植種、航海、外洋進口商品的使用、舒適的建築物、移動或卸除需要費力之物體的工具、地貌的知識、時間的計算、藝術、文學、社會等都將不存在。」(82) 以上提到種種的社會樣貌和生活欲望，其實已經是你我非常不陌生的生活型態了。所以十七世紀之後契約論之所以可能作為一種政治理論，成為西方知識階層聽得下去的「自我認識」工具，正由於它同時也反映出一種（興起中）市場社會的生活方式；市場和契約原則在西方歷史上第一次成為國家概念的新譬喻，因此「契約國家」才有可能成為「現代」國家的分水嶺。⁷ 換言之，作為主權權威或政治契約之作者的個人，同時也是市場契約的當事人。在這樣的歷史巨變之際，「霍布斯同時代表了一個結束和一個開始。」⁸ 但是，如果政治契約和市場契約的道理是相通的，「個人」又是如何在這樣的契約過程中既服從權威也「成為自己」？

三、自然狀態：自我的誕生

人是什麼？什麼是自我？這一切可以從語言的作用說起。語言一方面作為人與人之間的溝通工具，另一方面也構成生產「知識」的條件。霍布斯認為知識可以分為兩種：一是關於「事實」，來自於感覺和記憶，屬於「絕對的知識」；另一種則是關於斷言命題之間的序列，「好比書本著作」，這是系統性智識(science)的展現(demonstration)，但它不是絕對的。(53) 感覺之外的智識之所以不可靠，乃是因為當吾人聽到一句話，而有了這句話之「文字及其特定連結」所規定的思想時，我們常常自以為「理解」了這句話，殊不知「理解只不過是語言所造成的概念」而已。(24) 藉著文字之間的聯結與秩序安排(by their connexion and order)，「沒有人能藉著論述(by discourse)而真正知道些什麼。」(40) 換言之，無論「通名」、「概念」或斷言之間的聯結雖然可能是自我的意識能夠起作用的工具，否則徒有切膚感覺卻又從何說起，但它們也只是讓我們思及特定的東西(particular things)，實際上卻又不是在思索這些對象的「獨

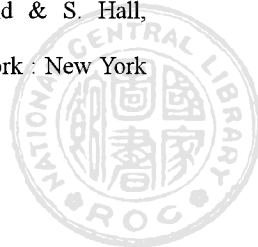
⁴ R. S. Peters, 1978. "Authority", in *Political Philosophy*, ed. Anthony Quinton, Oxford: Oxford University Press. p.84-85.

⁵ 錢承巨、陳曉律著、1992年、《在傳統與變革之間》、台北：淑馨出版社、五十一頁。

⁶ C. B. Macpherson, 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press, p20.

⁷ Stuart Hall, 1984, "The State in Question", in *The Idea of the Modern State*, ed. G. McLennan, D. Held & S. Hall, Philadelphia: Open University Press, p9.

⁸ John Ehrenberg, 1999. *Civil Society*, New York: New York University Press, p79.



特性」(particularity)。⁹ 當然系統性智識有它的方便，可以免除每一個人試圖實際瞭解每一件事物之「心智的苦勞」，但是它的便利性也很容易讓人習焉不察「真實和虛假乃是語言的屬性，而不是事物的屬性。」(21) 自然(nature)之本身是無誤的，但是「人的語言越豐富，他們就比一般人更聰明，或更瘋狂。」(23) 因而霍布斯一方面說明了語言的運用，一方面更對語言的濫用(tyranny of words)提出警告，因為文字的聯結遠比事件的聯結更容易進行，可能不自覺地騙了別人，同時也騙了自己。所以基於對智識的質疑，漢娜·鄂藍(H. Arendt)甚至主張霍布斯筆下的人可能根本不確定這個世界是否是真實的，他只「知道」自己的感覺而推測世界的存在而已。¹⁰

相對於智識的不可靠，對於人「感覺」的分析就成了霍布斯的論證主軸。這就是當年霍布斯被批評為無神論者的原因，因為利維坦裡沒「人」，如果「人」的定義指的是指某種「顛沛必於是」之道德原則的堅持者，或者一心嚮往來世之上帝的見證者，或者是亞里斯多德式成全某種目的之發展者，利維坦所談論的「人」不是這樣，而且甚至可以說是對於上述「人」的信念的一種「解除魔咒」。¹¹ 深受十七世紀伽利略(Galilei)科學觀念的影響，霍布斯心目中的人不再是「萬物之靈」，人和萬物一個樣，只是一組基於感覺之物理法則般「受到情欲心理機制所決定之非關理性(arational)者」。¹² 這樣的心理機制一以貫之，便是「永無休止、至死不休的權力欲望(desire for power)」。(64)

但權力又是什麼？霍布斯下達的初步定義是：「普遍來講，人的權力就是他取得未來可見之利益的現有手段；它或者是原始的(original or natural)，或者是工具的(instrumental)。」而「自然(原始)權力即是身心官能的優越性」(如臂力、口才、儀容、出身等)，工具性的權力乃是「作為取得更多權力的手段或工具」(如財富、名譽、朋友等)。(56) 事實上霍布斯對於「原始」和「工具」之權力概念缺乏有系統的分辨，如果霍布斯的題旨是解說人類如何從自然狀態進入國家或政治社會狀態，權力的原始描述相當於自然狀態下人與人起初的關係，這時候的權力基本上是為了滿足一己「自我保存」以及滿足一己基本欲／惡之心理需求，它在人與人相互為戰的競爭狀態下顯現為一

種較量(comparative and quantitative)的性質，因此人類之行動與否則端視權力較量的後果而定。

然而，自然(戰爭)狀態畢竟只是個邏輯上的假設。不錯，一如傅科所說，當人與人之間懸殊實力明顯「可知」的時候，勝負早已決定，或者一次戰爭就足夠永遠擺平，因此也就不再是「戰爭狀態」；唯有人與人之間擺出「勢均力敵」的姿態，當人人忌諱發動沒有把握的戰爭，這才是實際上發動不起來的「戰爭狀態」。所以「在霍布斯的原始戰爭中，沒有戰鬥、沒有流血、沒有屍體。有的是展示、炫耀、標誌、誇張的表現。」¹³ 然而，在一個中古世紀之人我相互性逐漸走入歷史、商業社會逐漸得勢、基督傳統教義漸漸與社會生活脫節、傳統王權正當性漸受質疑的變遷趨勢下，霍布斯企圖誘使當時的人們把自己想像成一種利用權力滿足一己欲望的機器，這樣的想像不僅是思想史上的一大步，而且居然也能夠漸漸不受到強烈反對，霍布斯的自我理論必然在時代的遞變交替中填補了人類心靈的空缺，人類這麼樣來自我認識也必然不是毫無根據。只不過，這樣的自我認識是不夠的，還要設法在無止盡的競爭中得到穩定的「安全感」，霍布斯的論證才算功德圓滿。於是，國家的進場乃成為自我之進一步發展的舞台，同時它也是奠基於系統性知識與工具性權力之人類欲望的昇華。

四、政治社會：自我的發展

人是社會的動物？霍布斯反對這種看法。社會的成立不是自然而然的過程，(市民)社會的膠合，最基本的原因來自人們對無政府狀態的恐懼；當人類藉著「契約」而處於一個客觀意志之下，並不是由於我們愛人如己，而是因為我們愛的只有自己。因此霍布斯認為「所有的社會，若不是為了自己獲利(gain)，就是為了自豪(glory)。」¹⁴ 獲利的意思是說，人人因為社會和法律秩序的成立而能夠享受它帶來的物質上好處，但這只是社會膠合的初級原因。在政治社會出現之前，每個人的整個生活、他所說的每一句話、他的個人行動，莫不置於交互檢查、判斷或責備之下；唯有選擇生活在同一個客觀的意志之下，人與人之間的互動就出現了最起码的共同基礎，使得人人生活在一起而同時因為「大家對於自己有著好的評價」而感到自豪。¹⁵ 換言之，除了共謀物質性利益之外，人們也必須在價值判斷的抉擇上取得一致的好惡，個人才能在社會生活中得到「信

⁹ David P. Gauthier, 1979, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, p11.

¹⁰ Bhikhu Parekh, 1981, *Hannah Arendt & the Search for a New Political Philosophy*, New Jersey: Humanities Press, p35.

¹¹ Andrzej Rapaczynski, 1987, *Nature and Politics*, Cornell: Cornell University Press, p47.

¹² Christopher J. Berry, 1986, *Human Nature*, London: Macmillan Press, p18.

¹³ 傅科、1999年、《必須保衛社會》、上海：人民出版社、第八二頁。

¹⁴ Hobbes, 1983, *De Cive*, Oxford: Clarendon Press, p43.

¹⁵ Hobbes, *ibid*.



念上」的安定。可是，來自自然狀態、基本上不是「社會動物」的人們，卻要接受某種客觀的意志與秩序的規範，這會不會是一種外加的負擔？霍布斯引用了耶穌的話來回答：「你們當負我的軛，學我的樣式，這樣，你們的心裡就必得享安息。因為我的軛是容易的，我的擔子是輕省的。」（馬太十二 29,30）只要你同意它是真理，真理就輕而易舉。藉著宗教語言來說個體和集體的關係，這裡反而指點出基督教傳統和契約論之間存在相當程度的親近性。契約論在形式上並不預設任何自然的權威，正當性乃是自由的道德主體自願同意而產生的人為結果。這種想法之所以突出於十七世紀，自有其社會經濟變遷的歷史基礎。但是從整個西方思想史來看，宗教改革之後西方漸漸把個人的意志和選擇，作為信仰、責任以及道德的基礎，如果缺少了「同意和意志 (consent and will) 的結合」這樣的觀念作為順勢攀爬的梯階，社會契約理論的出現是不可想像的。¹⁶

在這樣的基礎上進一步來分析，霍布斯的推理是這樣的：每一個人最後同意進入政治社會而臣服於某種主權，根本的動機仍然來自於自然狀態下對於恐懼之想像；這樣的想像通過語言或系統性智識的穿針引線，使人們「理性地知道」大家若要能夠安全地「當我們同在一起」，權力欲望的內涵，也就是自我認識的內涵，必須、或者「自然地」將會有些轉變。

人是欲望的動物，「沒有欲望，人之將死也」。(46) 而人的欲望是永無止盡的，滿足身體的安全之後，他將繼續追求心理的安全，後者不只是前者的進一步成全，而且它才是政治社會真正的功能。所以，進入政治社會之後的權力一定包含了「心理」層面的作用，同時心理作用也必須安放在「與他人相關」的脈絡下而發生。霍布斯接連不斷地指出讓人愛戴、讓人懼怕的特質、學識、他人的評價、榮譽、信賴等等都是權力，「統治地位和勝利是令人尊重的，因為這是以權力而獲得」，(59) 「一切出自於、或看似出自於豐富經驗、學識、明辨或智慧的行動和說辭都是令人尊重的；它們都是權力。」(60) 直言之，權力的存在必須和某種「心理評價」互通，而所有的評價都是相互的；同時，此時的心理評價也是集體公認的產物，不是少數人可以自作主張。換言之，權力概念無法脫離個體在眾人之間（也就是在社會中）追求一己安全的「欲望」，權力關係就是人與人之間通過彼此的、也是集體的評價而形成的欲望關係。

進入政治社會才是真正「人際關係」的開始，人人可

以「在安全與團結之下生活在一起」(63)，這是欲望的層層實現，這也可以說人在「自然理性」的導演下進入政治社會。¹⁷ 爲了要生活在一起，「對於知識的欲望 (desire for knowledge) 和對於承平之藝術 (art of peace) 的欲望，也使人傾向於服從一共同的權力……因此也就包含了尋求，不是自己的，而是他人權力對自己的保障。」(64) 這種在乎「他人權力對自己的保障」之相互評價一致的權力欲望，一方面不得不依賴系統性智識的暗示，這是學識、榮譽、尊重、愛戴等等對於外在世界之概念式理解下的作品，二方面也來自於日常經濟生活的實踐。

別忘了這是個商業文明日漸興起的社會，商業契約並不來自賣方對自己產品價格的堅持；「人的價值或身價，正像其他東西一樣，即是他的價格；也就是說……不是絕對的，而是取決於他人的需求與評價。」(57) 這個時候當我們同在一起，「每一個人都希望與自己共處的人對自己的評估，與自己對自己的評估相當。」(81) 也就是說，人與人之間的「權力」關係，勢必要沿著當時社會的主流文明構成之「共同的權力」(市場或國家) 而展開，使得尊重與被尊重之標準得以「正常化」。病人與醫生各執己見，「吃虧」的恐怕是前者，因為尊重專業不僅為自己帶來身體上的安全，同樣也讓自己在「尊重專業」的同儕之中不被視為怪胎。一如亞當史密斯 (A. Smith) 也同意「公共認可 (public admiration) 被個人虛榮所消費，一如食物被飢餓所消費。」¹⁸ 公共的認可與金錢的報價是同一本質，都是個人消費的對象，所有人漸漸都成為社會集體價值的消費者。所以在市場與國家的架構之下，人人明白且尊重「善意的知識」，遂構成現代權力關係的基因。

於是我們可以這麼說，沒有權力就沒有自我、沒有欲望，霍布斯的權力是一個和自我、和欲望相通的概念，也是他貫穿自然狀態與政治社會的共同密碼。在自然狀態下，權力是直接的、較量的、純然意圖佔有的或保有的 (conservative) 的力量，這是一種關於自我保存之機械的 (mechanical) 權力描述。但是來到政治社會階段，權力的內涵轉而成爲一種功能式 (functional) 的分配作用。¹⁹ 自我保存的算計如今仍然要評估行動的後果，但是此時的評估已經是一套與自我的意志 (will) 息息相關的信念 (belief) 體系在

¹⁶ The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, ed. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly & A. Ryan, 1987, Oxford: Basil Blackwell, p479.

¹⁷ 本文無法處理霍布斯對於上帝、自然、理性、自然法各種理念之間的複雜關係，但是霍布斯所討論的理性，在某種程度上或許可以理解成爲取代基督教、傳統政治權威、傳統社會以及赤裸裸的權力之適應新興社會條件之「社會化了的理性」(socialized reason)。Ehrenberg, op. cit., p72.

¹⁸ Hannah Arendt, 1969. *The Human Condition*, Chicago: The Chicago University Press, p56.

¹⁹ Rapaczynski, op. cit. p36.



起作用，或者是「工具性」權力在起作用。不是自己拳頭力量的大小，而是在公認的聲望共識下，安東尼不認為自己可以違逆凱撒，這樣的「事實」決定了權力關係以及雙方的安全。²⁰ 明白這樣的權力與心理機制後，其實「主權的力量事實上遠比人們想像的要微弱，主權者的權力其實來自人們自己，這當然是霍布斯希望公民忘記的。」²¹

所以，即便從自然狀態來到政治社會，自我的結構與追求安全的欲望事實上根本沒有改變，「而今改變的，不是自我的權力，只是主權者的權力被理想化。」²² 一如參加化妝舞會而有不同的表情與行為，但本來的心理機制仍然。在這種情形下所謂契約意義之同意，其實就是對於集體秩序的認同(identity)。古典的理性概念乃是「客觀」的法則，至少它與主觀的領域是脫離的，但如今利維坦這部「以人類的理性省思人類之激情的作品」，²³ 卻將自我之主觀意義與客觀意義的合而為一，強調「人的行動乃是自願的動作，而人的激情則是自願動作的起頭。」²⁴ 自我保存的基本權力欲依舊主導每一個人的「授權過程」，但當前的契約也是「自由」的，是你我必須認同的。這樣的認同過程，其實也頗為接近家庭權威的性質。父親並沒有在「法理上」證明自己值得尊敬，但父親的氣力是值得尊重的「道德事實」，因為他在「事實上」是強者，而是尊敬他「對你自己有好處」。愛與被愛，都是追求安全的權力欲望。同時以十七世紀以來「市場造人」的角度而言，「在布爾喬亞世界裡，一個人不是藉著道德價值之實際判斷，而是藉著聰明地與適應事實上的處境，而踏上權力之路。」²⁵ 因此，政治社會並不是消滅自然狀態。一如黑格爾的邏輯，因為內在必然的衝突屬性使市民社會無法真正達致一體化和「自由」，所以市民社會本身不足以成為目的，它必須在自主的國家之下來落實。但是，國家並不是取代(replace)市民社會，而是在保衛市民社會的利益、同時也沒有改變市民社會內涵的情形下，而使之持續充分運作。這樣國家不是體現某種超越的「全意志」(general will)，而是滿足各個人之「特定的意志」(particular will)。因此可以說「黑格爾的理想主義與霍布斯的唯物主義，結論是相同的。」²⁶

追求安全的欲望，讓每個人成為集體契約秩序的「作者」；但是，任何契約或秩序如果缺少了刀劍(swords)就只

是空話(words)，霍布斯也從來沒有忘記這一點。

五、現代國家的治理雛形

十六世紀開始，國際體系逼出一個以(民族)國家作為自主的、相互競爭的集體單位，所以「國家」也就不得不成為「自我」的構成與發展過程中相當關鍵、甚至無所逃於天地之間的網羅，個人的角色逐漸被鎖在、或納入國家的「角色扮演」中。而今每一個民族國家多多少少也構成了自身的利維坦，它們的公民在其主權之下各自為抽象的國家民族概念而獻身，或者至少認同於這個國家的秩序，否則他自己一個人將退回自然狀態。霍布斯一方面把「國家」(state 或其同義字 commonwealth)視為一個抽象的實體，同時和主權者(統治者)、被統治者分別開來，「主權者」可以是個真實的血肉之軀，但「主權」或國家則是一種「人為的人格」。²⁷ 另一方面霍布斯的國家卻也「太個人」，他是將一個一個的個人當作推論的起點。但國家和普遍的個人(Man)二者之間交互生成的關係究竟如何？

利維坦只是霍布斯的一個理論上的預設，他並沒有把任何現存的政治秩序當作已經實現了的(realized)利維坦。因此霍布斯明知人們總是不情願納稅的，「因為所有人天生都具有一個放大鏡，這就是他們的激情與自我珍惜；通過這一放大鏡來看，任何一點點小的捐款都是極大的苦難。他們不具有望遠鏡（也就是倫理的與公共的智識 moral and civil science），從遠方來看看籠罩在他們頭上、不靠捐輸就無可避免的災難。」(120) 望遠鏡所看見的利益，與個人當下用放大鏡所看到的利益可能是矛盾的；然而個人何以取望遠鏡而捨放大鏡？某種「知識／權力」體制的味道已呼之欲出。

霍布斯清楚地強調，「人是被動地適合於社會，不是出於自然，而是出自於教育。」²⁸ 換言之，人與人之間在評估上的相當，是人人通過「知識」教化而「明白」人人必須自願服從於一個「共同權力」這樣的「道理」之後，自己才能夠有秩序地、安全地追求欲望。這一場看似「自我與社會」的對手戲，其實「雙方」是不平等的，或者說其實也無所謂「雙方」。知識與教化乃是維繫利維坦的真正力量，如果在這方面欠缺足夠的體認，或者甚至出現錯誤的認知，國家將如自然人的身體一樣逐漸虛弱、甚至面臨解體的危險。霍布斯把這些「不正確」的知識稱為「國家的疾病」。例如：「每一個私人都是善惡行為的判斷者」(211)，這個想法在自然狀態下是真理；但是立約之後，善

²⁰ Rapaczynski, *ibid.* p57.

²¹ C. Fred Alford, 1991. *The Self in Social Theory*, New Heaven: Yale University Press, p108.

²² Alford, *ibid.*, p100.

²³ Gauthier, *op. cit.*, p1.

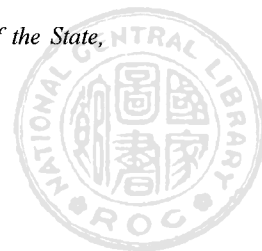
²⁴ Gauthier, *ibid.* p6.

²⁵ Max Horkheimer, 1972. *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, p107.

²⁶ Hebert Marcuse, 2000. *Reason & Revolution*, London: Routledge Press, p222.

²⁷ Martin Crevel, 1999. *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, p178-9.

²⁸ Hobbes, *De Cive*, p44.



惡行爲的判斷尺度在於民法。國家的疾病並不只在行爲，而更在於行爲底層的思維；思維，才是教化的目標，所以國家「還要教導人民認識，不但不義的行爲，而且連不義的打算和企圖（儘管受到偶然因素的阻礙而未能實現）也是不義。」(224) 國家必須「從日常勞動中撥出特別的一段時間，以便（人民）聽取指定人員對他們的教導，好像猶太人將每個第七天訂定爲安息日，在這一天宣讀並講解法律，「而且在他們爲上帝而歡喜之後，讓他們有時間以合乎法律的娛樂方式來自我歡樂。」(223) 國家「對人民嚴厲，就是懲罰他們的無知」(229)，這種無知大部分來自於主權者沒有讓人民得到更好的教導，使他們能理解他們「自己的權利」。教化欲有效果，背後不能沒有強制性法律作爲靠山，但是如果不能理解法律背後的自然的義務(natural obligation)，也就既不懂得法律，也不懂得理性；因爲國家一如「良好的建築藝術是從理性中得來」，是「勤勉的思考，而非外在暴力的作用，理性原則才能夠被發現而使國家的建立能永續下去。」(220)

一旦國家的理性得到確認，國家本身在國際體系競爭壓力下得到更甚於以往的重視，國家的權力也就順勢登上個人再也無法質疑、同時也必須參與其中的宗教地位。因此在利維坦當中，不只經濟、買賣、交換、借貸、租賃、僱庸、契約形式、道路等也都「屬於國家」，重商主義也成爲包括霍布斯在內（例如第廿四章「國家的營養與增殖」）十七世紀的時代精神。特別是，當人口(population)成爲國家關注的焦點之後，個人必須「同意」的東西也就更多、更沉重了。霍布斯主張「許多人由於偶然而不可避免的因素無法自行勞動維持生活，我們不應當任其由私人慈善事業來救濟，而應根據自然的需要由國家法律來提供」。至於身強力壯的人就「必須強迫他們工作，以防止他們拿找不到工作來當作藉口，所以應當制定諸如航海、農業、漁業和其他需要勞動力之製造業等等法律」。(227) 個人「同意」自己「應該」是什麼樣的人，劇本已經寫好了。一如湯姆士·曼(Thomas Mun)在十七世紀一系列的議論例如《來自海外貿易的英國財寶》中，基於對其他各國（競爭對手）人民的觀察和比較，譴責「就在英國人像野獸般地吸煙、飲茶的時候（飲到失去健康而瀕於死亡），上述荷蘭人，已經幾乎盡去其像豬一樣的惡德……吸煙、飲茶、宴會、流行及怠惰與快樂而浪費時間，這種普遍性的頹廢，使我們的身體衰弱，此我們的知識淺博，使我們的財富減少，使我們的勇氣挫折，使我們的企業失敗，而帶來敵人的輕侮。」

²⁹ 對於國家而言，優秀的船員是英國國家力量的來源，所

²⁹ Thomas Mun, 周憲文譯、民六〇年、《重商主義論》、台北：臺灣銀行經濟研究室印、156 頁。

以面對船員的死亡，曼竟然發出非常「哲學性」的莊嚴宣告：「人類的生命是非常貴重的；因此，不應輕易地讓它面臨危險。但是我們知道：我們的一生，不外爲一『朝向死亡』的過程；在此過程，人既不能停著不走，也無法慢走；任何人都以同樣的速度前進。夭者與壽者，都以同樣的速度前進……而國家也同樣爲有價值的人所努力維持的，就是此（一段或長或短的）壽命；不過，如其職業與機能，不爲公共的利益與個人的利益而活動的人，在此世界，不能說是有用的。」³⁰ 至此，個人的生命出現了新的意義，其意義來自他對於這個世界（也就是對於他的國家）是否有用。模仿傅科的口氣，重商主義在此對於人口的關心，「既是哲學的，也是策略的」。³¹ 當國家的理性成爲教化的策略，國家的控制變成一種自我的技術，「每一個人向每一個說，對於這個人（主權者）或這個集體，我授權且願意放棄管理我自己的權利」(112)，這種境界就得到了保證，「統一在一個人格之中」的國家或偉大的利維坦也就誕生了。這些「自願的」契約行爲同樣也是「主體」之自我意識的養成過程，所以現代（契約）國家的構成，即是奠立在「其實不容許自由選擇的自由選擇」基礎之上。這正是現代國家的「人爲」精神，也是利維坦的靈魂；因爲國家是人的，所以個人的自我也是。

六、自我與政治

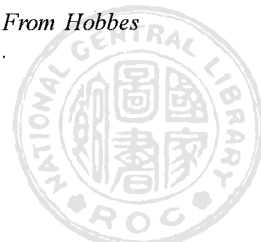
對於權力，西方現代思想中事實上一直存在著兩種不同的概念化，其一指「能力」(capacity)上的、甚至可以量化比較的優勝現象，另一類則是某種積極「行動的權利」(the right to act)。³² 霍布斯權力概念實際上同時包含了二者，這也是對於霍布斯的詮釋不只一路的原因之一。霍布斯曖昧地預設了每一個個人都具備有別於政府的獨立人格，但是在現代國家治理技術日漸細膩完備的環境下，看似自願的「行動」權利往往只有票面價值而已。因此從某個角度而言，傅科和霍布斯同樣都不是以「普遍人性」來界定「人」，二者都是以「行動的結構」(a structure of action)來分析人與權力，「權力運行在能夠進行選擇的人身上，它的目標在於影響他們的選擇。」³³ 一如傅科認爲「個人正

³⁰ Thomas Mun, 前引書 23 頁。

³¹ 傅科同意重商主義是權力運作理性化的里程碑，然而他堅持重商主義的目標侷限在如何強化主權者的威勢(might of the sovereign)，而不是國家的財富，這是十八世紀重商主義被消退之前政府技藝停滯的主要原因，與此處的詮釋有異。

³² Barry Hindess, 1996, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford: Blackwell publishers, p1.

³³ Hindess. *Ibid.*, p100.



是權力的載體，而非權力施加其上的場所。」³⁴ 因此我們不應該追問誰宰制了誰，而應追問「主體」如何在日常持續的臣服狀態中、在林林總總不同的機構、欲望或思想中被建構出來。但是，傅科堅持這樣的權力關係和我們在利維坦當中所面對的「高高在上封閉的主權者」恰好相對反。³⁵ 然而，如果霍布斯筆下的主權其實並不是那麼簡單地高高在上或遙遠而封閉，如果個人與團體是如此「理性」地自願契合，這難道不就是關於「主體」建構的「現代」版？難道不是「公民」之「自我」的誕生？如果我們把傅科當作「系統性知識」而這麼理解來霍布斯，傅科的霍布斯的利維坦也就不再是「霍布斯的」利維坦了。

利維坦裡面的公民不是，也不堪老是活在刀劍威脅的陰影下，所以契約的維持不能夠單靠懲罰，而要依賴「契約的契約」，也就是契約本身之義務(obligation)體認。一如「正義」(just)是心靈的問題，不是行為的問題，「凡是做了正義之事的人，不因此就是個正義之人」；「因為正義或不義的心靈、意圖、或人，是一回事，作為或不作為，是另一回事」，因為害怕法律的懲罰而做了對的事情，他可以恰當地被說成不義的。³⁶ 基於這樣的「道德哲學」形式，有論者主張霍布斯「基本上」(at bottom)與康德相同的，因為兩人都重視道德的「誠命」(imperative)地位。³⁷ 不過，這樣的相提並論也不能讓我們忽視霍布斯並沒有把人就某種哲學內涵上的「主體」來界定。人的「主體」，不過是心理學意義的「自我」(self)；人之行動，不過是「動機」(motivation)。人，作為在不確定的環境中力求「自己」掌舵、或者必須作為自以為依據某些「自然法」而領有自我意識的行動者，其實也是機械的心理反應而已；霍布斯的人之「主體」內容實際上是動態的、甚至也是「空的」(contentless)³⁸。追求「安身立命」的主體或自我，說穿了不過是追求人與人在特定社會中彼此相處之際，透過知識信念為經緯的權力關係，一方面表達「自己的意志」，另一方面求取「安全」的結果。只要欲望，以及（或者）害怕自己受傷害的恐懼一直與我們同在，霍布斯的論證至今仍是有效的。

然而人作為一束情欲機器，而竟然又能堅守契約的義務？這種「應然(ought)不能來自實然(is)」的論證質疑始終是存在的。霍布斯的論證在形式邏輯上或許有其推論上的

跳躍，但這也不表示人類所有的思想都應該套用「應然不能來自實然」這樣的邏輯規則。就人類存在(human existence)的實況而言，人的需求和官能(men's need and capacities)也可能有效地構成應然判斷的淵源。同時無論應然的判斷是否來自實然，當一個社會大部分成員都願意接受某種規則時，這樣的規則無可否認的就具有道德上的約束力(morally binding)。³⁹ 如果關於「自我」的分析乃是關聯到其他價值判斷的基礎，這樣的自我到底是應然還是實然，往往是無法辯論的；在政治實踐上，ought 與 is 的區別也遠比概念上的區別更曖昧，例如「民族」的想像到底是事實還是應然？一旦某些命題成為強而有力的、主流的應然，其地位又何嘗不等於「事實」？當然，這並不意味著應然與實然的哲學思辨不重要，相反地，取消應然與實然的分別可能就等於取消全部的批判空間。但是在這裡，如果應然與實然的二分取消了，而每個人又不得不求取自身的安全以免淪入「孤獨、貧困、粗野、而短促」之「與所有人為戰」的地步，某種以國家社會或安全為名之夠簡單、夠直接的價值訴求，恐怕就足以操弄與控制每一個「契約的作者」了，即便你我明知這樣的價值訴求只是意識型態而已。

只要我們心底的潛意識害怕回到自然狀態，人類的自我只能侷限在保守的原地，自我沒有「發展」的空間，「政治」或「公共性」也一樣。鄂藍批評霍布斯所有的概念，無論統治、被統治、政府還是權力，最終「都是屬於私己的、而非公共的領域。」⁴⁰ 當所有個人是以私己、自利的感覺作為出發點，每個人都是屬於原子化、相互隔離的個人，他人對於自己都是競爭者；即便這麼一個鞏固的利維坦得以順利運作，它反而更強化「私己性」而非公共性，完全不知道如何面對理性辯論，不知如何處理意見的不一致，不知道所謂參與的意義，最後所有人都也都只能躲進「真理的暴政」中。但是，鄂藍所期許的對象終究只是社會中仍然繼續思考的少數知識份子，霍布斯剖白的卻是社會上絕大多數人、或者「普遍的人」在欲望、恐懼和希望上，如此相同的心理反應；「墨子雖獨能任，奈天下何」(莊子評)？民主政治的實踐最後是自由理論還是利維坦模式掛帥？或許正因為看出霍布斯突顯出現代理性主義的不真實，鄂藍還是表示「現代政治哲學最偉大的代表，仍然是霍布斯」。⁴¹

七、利維坦是怎麼開始的？

從利維坦的序言中，霍布斯明白指出利維坦「只不過」

³⁴ Foucault, 1980. *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, p98.

³⁵ Foucault, *Power/Knowledge*, p97.

³⁶ Hobbes, *De Cive*, p64.

³⁷ A.E. Taylor, 1991. "The Ethical Doctrine of Hobbes", in *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, ed. Jack Lively & Andrew Reeve, London: Routledge Press, p22.

³⁸ Rapaczynski, op. cit. p49.

³⁹ Macpherson, op. cit., p82-83.

⁴⁰ Arendt, op. cit., p32.

⁴¹ Arendt, *ibid*, p300.



是件「藝術品」，是「人造的人」(which is *but* an artificial man)，是「人造的靈魂」；人人同意通過契約而組成政治體，就好像上帝在創造世界時所下達的諭令：「讓我們造人吧」！(let us make man)。而這樣子的人造人的過程，首先要留意的就是「人，同時是利維坦的材料和創造者」(5)。因為人是具備想像力的創造者，所以人也可能是他自己所創造的俘虜。「一旦我們創造出我們自己的人為世界，我們勢必要維持這樣的人為性和它的管理性。」猶如普羅米修斯(Prometheus)從上帝偷火建立人類文明而受懲罰，「我們成爲我們人類自己擴張出來的奴隸。」⁴²

同時，由於霍布斯呼籲讀者要「認識自己」(read thyself)：「每個人對自己進行反省時，要考慮當他在思考、構思、推理、希望和害怕時，他到底是在做什麼，和他是根據什麼而這樣做」，他的意思是要我們考量全部的他人在類似情境下是否也是如此反應，以此來「理解」人。(6) 包曼(Z. Bauman)批評這只是建立一套「對他人而言的倫理」(ethics for the Other)，而且(或因爲)這樣做也爲自己帶來好處(benefits)；這種「理性的倫理」與道德(morality)基本上是相反的，因爲道德的特性正是不具普遍性的、私我掙扎的、不確定後果的、非關理性衝動(impulse)。⁴³ 然而，我們現今的處境與霍布斯利維坦的誕生有所不同嗎？如果後現代畢竟不等於反現代，我們頂多是不是「後霍布斯」、而非「反霍布斯」而已？戰爭仍在法蘭西學院大聲咆哮。至於在其他的地方呢？每一個私人都是善惡行爲的判斷者嗎？「這句話是對的，在自然狀態下！」霍布斯冷笑著說。

最後，霍布斯在序言中如此大膽地表白他的「方法論」，這難道不會爲他帶來翻盤批判的風險？或者，他其實也期待讀者以正言若反的角度讀出他的語言背後的心事？以子之矛攻子之盾，利維坦這一本「書」到底是來自經驗的絕對知識？還是從語言中推理出來、不可靠的系統性智識？霍布斯似乎預先設定了利維坦的「自毀」程式，最狡猾、最驕傲的英(皇)雄通常都是這樣。

參考文獻

錢承旦、陳曉律，在傳統與變革之間，台北：淑馨出版社(1992)。

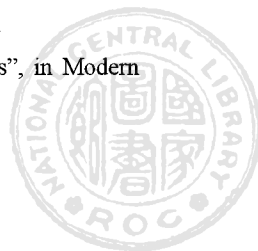
傅科，必須保衛社會，上海：人民出版社(1999)。

Thomas Mun、周憲文譯，重商主義論，台北：臺灣銀行經濟研究室(1971)。

⁴² Ruud Kaulingfreks, 2005. "Are we all good? - Zygmunt Bauman's Response to Hobbes", *Contemporary Organizational Theory*, ed. C. Jones & R. Munro, Oxford: Blackwell, p33.

⁴³ Kaulingfreks, *ibid.*, p35-36.

- Alford, C. F. *The Self in Social Theory*, New Heaven: Yale University Press (1991).
- Arendt, H. *The Human Condition*, Chicago: The Chicago University Press (1969).
- Berry, C. J. *Hunan Nature*, London: Macmillan Press (1986).
- The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, ed. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly & A. Ryan, Oxford: Basil Blackwell (1987).
- Creveland, M. *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press (1999).
- Ehrenberg, J. *Civil Society*, N. Y.: New York University Press (1999).
- Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books (1980).
- Gauthier, D. P. *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford University Press (1979).
- Hindess, B. *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford: Blackwell publishers (1996).
- Hobbes, T. *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell (1955).
- Hobbes, T. *De Cive*, Oxford: Clarendon Press (1983).
- Horkheimer, M. *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum (1972).
- Kaulingfreks, R. "Are we all good Zygmunt Bauman's Response to Hobbes", *Contemporary Organizational Theory*, ed. C. Jones & R. Munro, Oxford Blackwell (2005).
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press (1962).
- Marcuse, H. *Reason & Revolution*, London: Routledge Press (2000).
- Parekh, Bhikhu Hannah Arendt & the Search for a New Political Philosophy, New Jersey: Humanities Press (1981).
- Peters, R. S. "Authority", in *Political Philosophy*, ed. Anthony Quinton, Oxford: Oxford University Press (1978).
- Rapaczynski, A. A. *Nature and Politics*, Ithaca: Cornell University Press (1987).
- Stuart H., S. "The State in Question", in *The Idea of the Modern State*, ed. G. McLennan, D. Held & S. Hall, Philadelphia: Open University Press (1984).
- Taylor, A. E. "The Ethical Doctrine of Hobbes", in *Modern*



Political Theory from Hobbes to Marx, ed. Jack Lively & Andrew Reeve, London: Routledge Press (1991).

Taylor, C. "Foucault on Freedom and Truth", in Foucault: A Critical Reader, ed. D. Hoy, Oxford: Basil Blackwell (1986).

Tuck, R. Hobbes, Oxford: Oxford University Press (1989).

收稿：97/01/18

初審：97/03/13

接受：97/03/27



Death of the Author: Birth of Leviathan and the Self

Jy-Shiang Wang

General Education Center, Nan Kai Institute of Technology

Abstract

Hobbes' Leviathan was neither commanding authority nor simply political authority which implies the other side of anarchism. In Leviathan, the formation of the self and even the identity of citizenship had always been, through the shaping force of modern state and capitalist market society, embedded into certain knowledge/power structure in the name of free choice or contract. While the individual participated or gave his consent to such legitimacy of authority, the logic of Hobbesian modern state had in fact kidnapped the seemingly autonomy of the author.

Keywords: Hobbes, Leviathan, self, power

