

## 緒論：〈創世紀〉與霍布斯的政治思想

霍布斯在《利維坦》一書的序論中，將他書寫的目的類比於上帝在創世紀中所進行的創造活動：

「大自然」，也就是上帝用以創造和治理世界的藝術，也像在許多其他事物上一樣，被人的藝術所模仿，從而能夠製造出人造的動物。由於生命只是肢體的一種運動，它的起源在於內部的某些主要部分，那麼我們為什麼不能說，一切像鐘錶一樣用發條和齒輪運行的「自動機械結構」也具有人造的生命呢？是否可以說它們的「心臟」無非就是「發條」、「神經」只是一些「游絲」，而「關節」不過是一些齒輪，這些零件如創造者所意圖的那樣，使整體得到活動的呢？藝術則更高明一些：它還要模仿有理性的「大自然」最精美的藝術品——「人」。因為號稱「國民的整體」或「國家」（拉丁語為 *Civitas*）的這個龐然大物「利維坦」是用藝術造成的，它只是一個「人造的人」（artificial man）。（Lev, introduction, 1）<sup>1</sup>

在〈創世紀〉中，神按照自己的形象來造人<sup>2</sup>；在《利維坦》的序論中，霍布斯則是按造人的形象來造出另一個「人造的人」（artificial man）—國家。為何霍布斯要在《利維坦》的開頭中，用〈創世紀〉的筆法進行書寫呢？我們就從〈創世紀〉所敘述的人類歷史來探究之。上帝在造人之後，讓人在伊甸園中自由自在地生活。人類可以享用伊甸園中所有的果實，神僅要求人們，「只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。」（創 2・17）人並沒有悞違上帝的旨意，蛇對女人說：「你們不一定死，因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。」（創 3・4-5）人類在吃下分別善惡的果實之後，

---

<sup>1</sup>本論文有關霍布斯著作的中譯，引自 *Leviathan* 一書者則部分參考黎思復及黎廷弼的譯本。引自 *DeCive* 一書則部分參考應星、馮克利的譯本，並略作潤飾，其餘霍布斯的著作翻譯，皆出自筆者之手。有關 *Leviathan* 與 *DeCive* 的中譯本，詳見霍布斯，1996 以及霍布斯，2003。

<sup>2</sup>在〈創世紀〉中，神說：「我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人，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。」「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。」（創 1・26-27）

被上帝趕出伊甸園。人類必須汗流滿面，才能糊口；女人需要承受分娩的痛處。人類再也無法享受永恆的生命，而是要去承受現世的生老病死。神爲了怕人吃下永生的果實，得已擺脫祂給予人類的懲罰，「又在伊甸園的東邊安設基路伯和四面轉動發火焰的劍，要把手生命樹的道路。」（創3・24）在被逐出伊甸園之後，亞當與夏娃產下該隱與亞伯。該隱憑耕種爲生，其弟亞伯則是靠牧羊謀生計。一日兩人同時將供物獻與上帝，上帝看中了亞伯以及他的供物。由於該隱的供物沒有得到上帝的青睞，他因而勃然大怒。此時，上帝對該隱說：「你爲什麼發怒呢？你爲什麼變了臉色呢？你若行得好，豈不蒙悅納，你若行得不好，罪就伏在門前。它必戀慕你，你卻要制伏它。」（創4・6-7）該隱仍不聽上帝的勸告，在田中打死他的兄弟亞伯。從亞當與該隱的案例中，人類的「理性」似乎處處與上帝所「啓示」的命令相違背。爲何上帝已經警告在先，人類仍然膽大妄爲，甚至會犯下謀殺兄弟的罪呢？

在奧古斯丁看來，人類可以分爲兩個不同的社會：一個要由上帝來永遠地統治，一個要與魔鬼一起經歷永久的懲罰。<sup>3</sup>奧古斯丁用屬地之城與上帝之城的區分，來說明這兩種不同的人類。屬地之愛是已自愛爲開端，一直延伸至輕視上帝；屬天之愛則是由愛上帝出發，一直延伸到輕視自我。「一座城向凡人尋求榮耀，另一座城在上帝那裡找到了它的最高榮耀。」（*City of God*, XIV, 28）奧古斯丁認爲，屬地之城由於訴訟、內亂與戰爭而產生自我分裂的情形。屬地之城憑藉征服的手段來追求自己的幸福。但是戰敗者不會甘於屈服的窘境，常會發動戰爭來反抗。根據奧古斯丁的理解，屬地之城的建立者就是該隱，次子亞伯則屬於上帝之城。<sup>4</sup>爲何該隱會無是上帝的勸阻，犯下殺人罪呢？奧古斯丁將這樁兄弟謀殺的

---

<sup>3</sup>本文所引用的《上帝之城》中譯文，皆出自王曉朝的譯本。

<sup>4</sup>保羅在〈哥林多前書〉中曾說：「但屬靈的不在先，屬血氣的在先，以後才有屬靈的。」（林前15・46）奧古斯丁根據上述的經文指出，在這兩座城展開它們的進程之後，屬地之城的公民會率先誕生，這些人的誕生來自於亞當的惡與血氣；後來出生的則是這個世界上的朝聖者，他們憑著恩典的預定，屬於上帝之城的公民。奧古斯丁將這兩座城的關係，看成影子和預言的形象。屬地之城一方面展示著它自身的存在，它又同時指向屬天之城。奧古斯丁又從〈創世紀〉中亞伯拉罕繁衍子嗣所預到的難題，來說明這種「影子」和「預言形象」之間的關係。保羅在〈加拉太書〉中嘗言：「你們這願意在律法以下的人，請告訴我，你們豈沒有聽見律法嗎？因為律法上記著，

事件，對比於羅馬建國時另一宗兄弟的謀殺案。羅馬的創建者羅穆勒斯爲了獨占建立羅馬的光榮，且爲了防止權力的共享所導致的衰弱，羅穆勒斯殺了雷幕斯。奧古斯丁認爲，這兩人都屬地之城的公民，他們的相爭顯示出屬地之城分裂並且反對自身的程度。相較於羅馬建國者兄弟相殘的案例，奧古斯丁認爲該隱的殺人動機，並不是出於對統治權的爭奪，「倒不如說，該隱的忌妒是一種惡魔般的忌妒，他對待善者的行徑不是因為別的原因，而是因為善者是善的，而他們自己則是惡的。」（*City of God*, XV, 5）<sup>5</sup>奧古斯丁從這兩宗兄弟相殘的事件中，看出屬地之城與上帝之城的敵對關係。屬地之城不僅會有自我分裂的內鬥，它更有可能攻擊上帝之城。因此，不僅惡人之間會內鬥，他們也會向善者發動攻擊。

最令人訝異的部分在於，爲何上帝已經發出了警語，該隱仍然無視上帝的勸告呢？上帝曾勸該隱，要制服內在的罪。但是該隱卻順從自己的私慾，無法脫離罪的主宰。若順著奧古斯丁的詮解，這宗兄弟相殘的案例，是出於人類無法克服的罪。霍布斯在拉丁文版的《利維坦》中，<sup>6</sup>替這宗兄弟相殘的案件，作出了另

---

亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女生的，一個是自主之婦人生的。然而，那使女所生的是按著血氣生的；那自主之婦人所生的是憑著應許生的。這都是比方：那兩個婦人就是兩約。一約是出於西乃山，生子為奴，乃是夏甲。這夏甲二字是指著亞拉伯的西乃山，與現在的耶路撒冷同類，因耶路撒冷和他的兒女都是為奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，他是我們的母。因為經上記著：不懷孕、不生養的，你要歡樂；未曾經過產難的，你要高聲歡呼；因為沒有丈夫的，比有丈夫的兒女更多。弟兄們，我們是憑著應許作兒女，如同以撒一樣。當時，那按著血氣生的逼迫了那按著聖靈生的，現在也是這樣。然而經上是怎麼說的呢？是說：「把使女和他兒子趕出去！因為使女的兒子不可與自主婦人的兒子一同承受產業。」弟兄們，這樣看來，我們不是使女的兒女，乃是自主婦人的兒女了。」（加 4・21-31）上帝的恩典使不孕的撒拉因應許而產下以撒。使女下甲雖然先於撒拉，產下以實瑪利。可是相較於因應許而生的以撒，以實瑪利的存在不過是預示著已撒的到來。屬地之城的公民生於受罪侵害到的本性；屬天之城的公民則是生於得到救贖的本性。奧古斯丁用〈羅馬書〉中「可怒的器皿」與「蒙憐憫的器皿」之別（羅 9・22-23），來稱呼這兩座城的公民（*City of God*, XV, 2）。

<sup>5</sup>該隱爲何會引起上帝的不悅呢？奧古斯丁則是引了〈約翰壹書〉中的解釋：「不可像該隱；他是屬那惡者，殺了他的兄弟。為什麼殺了他呢？因自己的行為是惡的，兄弟的行為是善的。」（約翰一書第三章第十二節）該隱雖然表面上奉承上帝，但是卻是追隨自己的意志。在奧古斯丁看來，「善在這個世界上的使用是為了享有上帝，與此相反，惡想要使用上帝，為的是享有這個世界。」（*City of God*, XV, 7）該隱應該模仿亞伯的善，而不是忌妒他。

<sup>6</sup>在 Curley 版的 *Leviathan* 中，他將拉丁版與英文版的《利維坦》作對照，並在注釋中標明不同之處。該段的拉丁文爲：*Sed omnium in omnes, inquiet aliquis, bellum nunquam erat. Quid, nonne fratrem suum Abelum invidia interfecit Cain, tantum facinus non ausurus, si communis potentia, quæ vindicare potuisset, tunc extitisset?* 本段拉丁文的中譯文，乃筆者根據 Curley 的英譯文譯出（*Lev*, XIII, 11）。霍布斯在寫作拉丁文版的《利維坦》之前，從未提及該隱與亞伯兄弟相殘的案例。

一項詮解：

或許有人會認為，從未存在所有人對所有人的戰爭狀態。難道該隱不是出於忌妒而殺害他的兄弟亞伯嗎？若當時有能夠制裁他的「公權力」（common power），他豈能斗膽犯下此宗極惡的罪行呢？

霍布斯將該隱與亞伯的處境，指涉到自然狀態的情境之中。<sup>7</sup>霍布斯認為人類在沒有公權力存在的自然狀態之中，會為了求利，求安與求榮對他人發動戰爭。在霍布斯看來，縱使沒有實際的戰鬥發生，只要「以戰鬥進行爭奪的意圖普遍被人相信」（Lev,XIII,8），就可以視為戰爭狀態。根據霍布斯的假定，在自然狀態之中，人類的身心資質大致呈現出平等的狀態。雖然所有人在身心方面約略平等，但是有人「驕矜自負」（vain-glory），常常會高估自己的力量。這類的人往往希望能征服他人，喜好與他人爭勝。另一方面，有人則是性情溫和，安於這種平等的狀態（DC,I,4）。性情溫和的人時常受到驕矜自滿者的挑戰與壓迫。在 *Elements of Law* 一書中，霍布斯表示世人大都驕矜自負，往往壓迫性情溫和者，並且希望藉由體力上的對決來判高下（EL,XIV,3-5）。縱使一個人性情溫和，也會在懼怕他人的攻擊下，尋求自保與安全的手段。

奧古斯丁將該隱與亞伯視為上帝之城與屬地之城的代表人物。該隱乃屬驕矜自負之人，亞伯則是性情溫和者。霍布斯用該隱與亞伯作為案例，作為戰爭狀態存在的佐證。「耶和華看中了亞伯和他的供物，只是看不中該隱和他的供物。該隱就大大的發怒，變了臉色。」（創4·4-5）若我們依循霍布斯對自然狀態的假定，該隱會發動攻擊的原因，應可以作如下的解釋。霍布斯認為，「幾乎所有的人都認為自己比一般人強」，「其他所有的人都不如自己。」（Lev,XIII,3）該隱的

---

<sup>7</sup>為何霍布斯要在拉丁文版的《利維坦》中，用〈創世紀〉的案例來具體化自然狀態的情境呢？在霍布斯產業中，Thornton 是首位深究霍布斯與這宗兄弟相殘事件的學者。根據 Thornton 的說法，至少有兩種可能的解釋。在許多十七世紀的文人看來，霍布斯對自然狀態的假設，無法對比到任何《聖經》中所揭示出的人類情境。再者，根據 Skinner 的研究，霍布斯從 *De Cive* 一書開始，就意識到單憑理性的論證，並不足已說服讀者。唯有將理性與修辭結合，他的論點才有可能具有說服的效力。Thornton 認為，霍布斯將該隱與亞伯的事件，當作一種特定的修辭工具。詳見 Thornton, 2002: 613。

供物不為上帝所青睞，他感覺到自己被上帝所看輕了。該隱不甘受到藐視為了求名譽而進行侵犯。此外，一方面，該隱身為長子，仍想奪取他兄弟的財富的財物；另一方面，他也害怕亞伯會想要奪取他的財產。若霍布斯將該隱與亞伯的處境，類比於他所設想的自然狀態，該隱將有可能基於求利，求安與求榮的考量，對亞伯發動攻擊。<sup>8</sup>在霍布斯看來，該隱有可能根據以上的理由，對他人發動攻擊。但是另一個值得深究的論點在於，為何在霍布斯的詮解中，上帝的存在不足以成為制裁該隱的公權力呢？在〈創世紀〉中，上帝並非漠視該隱的罪行。耶和華說：「你做了什麼事呢？你兄弟的血有聲音從地裡向我哀告。地開了口，從你手裡接受你兄弟的血。現在你必從這地受咒詛。你種地，地不再給你效力；你必流離飄蕩在地上。」（創 4・10-12）耶和華在該隱犯下罪行之後，立刻給予處罰，但是此種懲處，似乎無法防止該隱的暴行。霍布斯並非否認上帝的能力，在對〈約伯記〉的詮解中，霍布斯認為老好人約伯之所以受到災難，是出於上帝無與倫比的能力。但是為何人類會無懼於全能上帝的處罰呢？在〈創世紀〉中，亞當也曾違反上帝的旨意，吃下了知識之樹的果實。上帝雖然有事先警告亞當，明確告知違反上帝旨義的後果，亞當仍然試圖去挑戰上帝的權威。亞當雖然遭上帝逐出伊甸園，但是他並沒有立即死去，反而還產下了該隱與亞伯兩兄弟。上帝雖然讓亞當再也無法享有永恆的生命，但是並沒有立即處死亞當。至少在當時的該隱看來，亞當並沒有得到上帝之前所預示的懲處。<sup>9</sup>霍布斯認為，當時若有足夠的懲處的公權力，該隱縱使心生忌妒，也不敢殺害亞伯。上帝沒有立刻處死亞當，該隱由之以為上帝的處罰不會到來。上帝在處罰該隱之後，該隱仍然相信上帝的處罰，不足已嚇阻其他人的犯罪衝動。該隱對上帝說：「我的刑罰太重，過於我所能當的。你如今趕逐我離開這地，以致不見你面；我必流離飄蕩在地上，凡遇見我的必殺我。」（創 4・13-14）該隱並沒有表達出對上帝的恐懼，而是害怕那些藐視

---

<sup>8</sup>本段的分析乃引自 Thornton 的論點。Thornton 認為，若是依據霍布斯對自然狀態的假定，基於求利、求安與求榮的考量，亞伯也有可能會去攻擊該隱。詳見 Thornton, 2002: 626。

<sup>9</sup>上帝並沒有違反自己所說過的話，亞當最後終歸一死。只是當該隱殺害亞伯時，亞當仍健在。在亞伯死後，亞當與夏娃產下另一個兒子塞特。

自然法之人的刀劍。

根據 Thornton 的詮解，霍布斯用該隱殺害兄弟的案件來替自然狀態的存在作佐證，是試圖要去說服讀者，僅憑人們對上帝的恐懼並不足以維持世間的和平。此種論點也間接証成了世俗政府存在的必要性 (Thornton, 2002: 630-31)。Thornton 的詮解將霍布斯的立場關聯到路德的政治神學觀。在路德看來，該隱在殺人之後，非常恐懼遭到他人的殺戮。世上充滿了邪惡之人，若沒有刀劍和法律，整個世界將陷於混亂之中。根據路德的詮解，上帝因此設立了兩種分立而又並存的政府：一種是屬靈的政府；另一種則是世俗的政權，用刀劍來維持治安。前者是爲了產生虔敬，後者則是爲了維護和平與安全。

霍布斯否認有任何足以威嚇該隱的公權力，此種論點不僅否定了上帝對於世俗統治的有效性，也否定了亞當作爲家長的權威。亞當雖然是當時家族的首領，但是該隱仍然殺害亞當的兒子亞伯。爲何上帝與亞當都不足以成爲威嚇該隱的公權力呢，以致於該隱敢於濫用自己的「理性」，進而違背上帝所「啓示」的命令呢？在〈創世紀〉所勾繪出的人類歷史中，第一個違背上帝旨意的人即是亞當與夏娃。亞當與夏娃違背上帝的旨意，吃下了知識之樹的果實。人類的眼睛隨之明亮起來，並用無花果樹替自己編做裙子，遮掩駐赤身裸體。上帝對人類所發出的第一個責難爲：「誰告訴你赤身露體呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那樹上的果子嗎？」(創 3・11)<sup>10</sup>在霍布斯看來，雖然上帝讓人類赤身裸體在伊甸園中行走，但是人類在吃下知識之樹的果實之後，已經用自己的判斷，認定赤身露體是一見可恥的行徑。換言之，人類已經用自己的判斷能力，來取代上帝的旨意。

霍布斯在《論公民》一書中，認爲一旦「關於善惡的知識是個人的事，」「當個人聲稱他們知道善惡時，他們就是想要成為君主。」(DC, XII, 1) 亞當所犯下的第一個過錯，就是他企圖用自己的善惡尺度，來取代上帝的旨意。霍布斯認爲，人民之所以會犯下使國家崩解的弑君罪，也是出於這種錯誤。雖然在亞里斯多德

---

<sup>10</sup> 霍布斯認爲，上帝彷彿在告訴人類：「我告訴你赤身露體是善的，你卻怎能決定赤身露體是令人羞恥的呢—除非你為自己非法侵占了關於善惡的知識。」(DC, XII, 1)

的《政治學》中，他曾將一人統治的政體區分為君主制與僭主制；霍布斯卻認為誅殺暴君的教條正是煽動叛亂的教誨：

是誰告訴你他是暴君，除非你吃了我告訴你不可吃的那棵樹上的果子？你為什麼要把上帝推為王的人叫成是暴君，除非是你個人宣稱自己知道善惡？既然認識到它可以把任何王——無論好壞——都推到受這種判斷的譴責、被某個刺客所謀殺的危險中去，那就容易看出，這種信念對國家尤其對君主制是多麼危險。(DC,XII,3)

亞當與夏娃吃下知識之樹的果實時，他們就不再是上帝的子民，「竟然作起神來，不按創造者的命令辯別善惡，而按自己的意識辯別善惡。」(Lev,XXXV,3)自亞當之後，所有辨別善惡與對錯的尺度掌控於個人的手上。每個人僅憑自己的理性去判斷對錯，無視於任何公權力的存在。縱使亞當將上帝創世的績業告訴該隱，該隱仍然用自己的標準去評價所有的事務。根據該隱的判準，上帝應該將榮耀賜予他，而非亞伯。當現實狀況不同於自己的判準時，該隱就訴諸暴力的方式對待亞伯。

霍布斯讓整個人類墮落之後的歷史，成為自然狀態的最佳例證。在自然狀態中，人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中。「人的生活孤獨、貧困、卑污、殘忍而短壽。」霍布斯認為，基於對死亡的恐懼，以及對和平的企盼，人類會儘可能地逃脫自然狀態的困境。在霍布斯對〈創世紀〉的詮解中，含藏著自然狀態的假設：人類因為驕傲而相爭；因為死亡而恐懼。超克自然狀態的企圖，也就蘊含著紓解人類在後伊甸園時代困境的可能途徑。

霍布斯站在現代政治思想的開端，他曾自豪他的 *DeCive* 一書為人類史上第一本政治著作。霍布斯不僅關心人類現世的和平安全，更將人對來世的企盼與焦慮一併納入政治思索的範疇之中。他試圖從對人類理性的探究出發，重新描繪出世上萬物彼此之間的因果鎖鏈。在他筆下的人類，可藉由理性擘畫的契約方式，來建構出一個人為的政治世界。這種以理性為中心的思考方式，讓讀者發現霍布斯

似乎在突破傳統的神學視野，跳過了「啓示」的奧援，直接由「理性」來對神學進行思考。然而在霍布斯的政治思想中，「啓示」是否真的完全被「理性」所取代？若答案是否定，霍布斯要如何在他的政治思想中安置「啓示」呢？在〈創世紀〉中，亞當反抗了上帝的「啓示」，人類墮落的歷史成爲一種自然狀態中相互對抗的格局。

霍布斯這種企圖融貫現世與來世的政治哲學，從三個方面開展出來<sup>11</sup>。人基於理性發現了自然法，而能擺脫永無寧日的戰爭狀態。自然法既是理性所發現的規則，又是上帝所創造的法律。那麼人服從自然法，究竟只是一種理性計算的結果，還是服從上帝所訂下的規則？霍布斯一方面反覆的引用聖經中約伯記的故事爲例證，說明人類服從上帝的義務，是源自於上帝「無與倫比的力量」(irresistible power)；在另一方面，霍布斯卻反覆地重申，人類所有的義務都是出於利害考量，甚至直言，若沒有一個共同權力來進行監督，在自然狀態下率先締約的行爲根本就是「放棄自保的權利」，此舉將使自己身陷敵陣 (Lev, XIV, 18)。在霍布斯有關自然法的論證中，「理性」跟「啓示」似乎成爲兩條分殊併行但又時而交錯的軸線。這兩條軸線也同時出現在霍布斯的釋經學中。在《利維坦》的前兩書中，霍布斯將論證的焦點放在「理性」的部分。但是在第三書的開頭，霍布斯認爲縱使我們將討論的焦點移至「啓示」的部分，我們也不應將「理性」棄而不用。就霍布斯看來，聖經中確實充滿著許多神秘難解的地方，但是這些並不與我們的理性衝突，因爲「人類的理性不應該被任何隱密信仰的手巾藏而不用，而是要用它來取得正義，和平與真正的宗教。」(Lev, XXXII, 2)。

霍布斯在《利維坦》的前兩書中花費大量的章節，去闡述契約的締造過程，以及人類服從特定權威的原因。若霍布斯堅持在詮釋聖經的過程中帶入「理性」

---

<sup>11</sup>此處所提的匯合處前三點，乃參考 S. A. State 的架構來書寫。依據 State 的說法，霍布斯政治思想中的「信仰」與「理性」是兩個相互獨立而又無法互相涵攝的部分。State 認爲《利維坦》一書中前兩書的各種概念架構，往往被霍布斯用來輔佐後面第三及第四書的釋經學。State 清楚的指出，只有在唯物機械論的架構之下，霍布斯政治思想中的「理性」與「信仰」才不至於產生劇烈的衝突。如此一來，State 似乎用霍布斯的唯物論式哲學，來對「理性」與「信仰」進行詮解，不僅兩者之間的界線被淡化，而且「信仰」的領域似乎會逐漸被涵攝到「理性」之中。詳見 S. A. State, 1989:26。



的因素，他的契約論證模式能幫助我們重新去詮解聖經中的關鍵概念嗎？聖經中人類在塵世的歷史，是源於亞當違反上帝的旨意，吃下了知識之樹的果實，人類無法再享有永生的喜悅。直到基督承載人類的原罪之後，人類才有重新獲致永生的可能。霍布斯接受這一套基督教的歷史觀，上帝在創造世界之後曾親臨統治，祂傳達旨意的方式有三種：自然理性的命令、啓示、以及先知的話語。相應於此，也有三種聽取上帝旨意的方式：「正確的理性」(right reason)，「超自然的意識」(sense supernatural)，以及「信仰」(faith)。霍布斯進一步將上帝的國度分成兩種：「自然的上帝國」(kingdom of God by nature)以及「預言的上帝國」(kingdom of God by prophecy)。在「自然的上帝國」中，只要肯認上帝的旨意並依照「正確的理性」(right reason)行事者，皆為祂的臣民；在「預言的上帝國」中，上帝與某些特定的民族締約，不僅依賴自然的理性統治他們，並仰賴先知的中介來曉諭祂的臣民。

基督教的歷史觀將整個文明的進程分成兩個部份，「神聖歷史」(sacred history)與「塵世的歷史」(secular history)。人受制於有限的認識能力，只能藉由「啓示」來知曉上帝的旨意，但是又如何用「理性」對「啓示」進行詮解呢？在這個詮解的過程中，如何能確保詮解的正確性？或是說，是否有一個普遍的判準，來確保在塵世的人們，對「啓示」作出正確的詮解？一旦普遍的判準付之闕如，人們是否將陷入永無止息的自然狀態？這些提問將在本論文中依序檢視之。

12

---

<sup>12</sup>This revised Introduction (Genesis and Political Thought of Thomas Hobbes) is dedicated to Genesis Chen, whom I was privileged to have as a supervisor of my master dissertation, and from whom I have learned more about political theology of Thomas Hobbes than I could have done from any literature review in earthly cities. Because of his inspiring academic advice and emotional support since my days as a post-graduate student of western political thought, many ideas in this book were conceived in his research office.