

【一般論文】

霍布斯論自然法與政治義務^{*}

周家瑜

國立台北大學公共行政暨政策學系

Thomas Hobbes: The Laws of Nature and Political Obligation

by

Chia-Yu Chou

Department of Public Administration and Policy,

National Taipei University

cychou@mail.ntpu.edu.tw

* 這篇文章歷經許多修正，首先要感謝本文審查人犀利與詳盡的評論意見，對本文的論證架構與實質內容的修改有非常大的助益，此外也要感謝蔡英文老師、謝世民老師與蕭高彥老師對本文初稿提出的修改建議，提醒筆者對於政治義務與同意的概念之思考盲點，當然，本文一切文責由筆者自負。

收稿日期：2014 年 4 月 14 日；通過日期：2014 年 7 月 23 日

摘要

本文處理的是霍布斯式自然法在其政治理論中的角色與作用，霍布斯自然法向來是其政治理論中較被忽略之處，因通常認為霍布斯為證成其絕對主權而弱化傳統自然法權威，但弔詭的是霍布斯式自然法卻又似乎具相當的規範效力，而因為兩種進路均有相當文本證據支持所以形成某種「詮釋的兩難」。為探討自然法在霍布斯政治理論中的角色與功能，本文將從霍布斯政治義務觀切入，探討自然法與其政治義務之關聯。本文主要論證兩點：首先，本文對當代主流事實權威論對於霍布斯之政治義務的詮釋提出質疑，此一主流論點認為霍布斯式自然法並無重要性，本文將論證若認真考量霍布斯的自然法論述，將對其政治義務觀有更完整的理解；具體而言，藉由探討自然法的角色，本文論證霍布斯的政治義務並非僅僅建立在「事實的強力」或「同意」之上，而必須考慮到自然法所給出的限制，因此可以說政治義務建立在「理性的同意」上。

關鍵詞：霍布斯、政治義務、事實政治權力、同意、自然法

一、導言：擁有兩張面孔的（Janus-faced）自然法理論

自然法理論在政治思想史當中是一個源遠流長的傳統，它貫穿整個政治思想史，在不同時期影響不同思想家的論述，自然法指涉某種「合於自然的法則」，「合於自然」則相對於「人為約定」的規範，這背後一個想法就是認為在當下的法律體系或制度之上，有一個理想的法律的範式，而在這之間有一個明顯的對比，因此自然法理論在政治思想史上一個傳統的角色在於其相對於人為約定規範的一個權威性的角色，自然法經常被運用來限制人為約定，或是彰顯人為約定規範之不足，而正是在這樣的一個對自然法理論的傳統理解當中，霍布斯的自然法理論顯得與眾不同（Strauss, 1953; Zagorin, 2009: chap. 1），且因此始終是霍布斯學者歷久不衰的爭論焦點之一（Bobbio, 1993: chap. 4 and 5; Lloyd, 2009: Preface）。

霍布斯的自然法理論為詮釋者們帶來的首要困難在於：在政治思想史上向來被當成是一個擁護絕對王權的思想家的霍布斯，在其主要政治著作當中，卻一直保留著相當篇幅的對傳統上向來被視為與絕對王權相對的，作為一個較高權威來源的自然法的討論，以當代義大利重要霍布斯研究者 Norberto Bobbio 的話來重述這個詮釋上的困難就是：「霍布斯的探討始於自然法，因此自然法理論家們正確地將他視為他們的同路人，然而霍布斯〔的政治理論〕結束在一個對國家的實證主義式概念的堅實的建構之上，因此〔實證主義派〕法學家〔亦〕正確地運用了霍布斯」（Bobbio, 1993: 118），如同當代重要霍布斯研究者昆廷史金納（Quentin Skinner）在闡明其歷史研究方法論時所援引的洛克的例子：對史金納而言，若是要理解洛克在寫作政府論二講

之真意，則必須先追問一個問題，即為何洛克並未援用當時代廣泛流行的所謂「古憲法有限王權說」¹——指一種主張英國人依據歷史久遠不可考的古老憲法而具有不可侵犯的自由與權利的論述，這種論述主要運用來限制國王の特權，換言之史金納主張，若欲理解思想家在其著作中表現之真正意圖，思想家對於那些主流的，他可運用的論述資源的回應（或不回應）之態度都是必須先探討的重要條件，而如同洛克對古憲法有限王權說的「沉默」有其詮釋上的重要性，霍布斯對於與其政治理論有根本緊張的自然法理論的「保留」，或許亦有其深刻政治意涵。

如前所述，在霍布斯研究中，詮釋霍布斯自然法理論之政治意涵的困難在於，霍布斯自然法在汗牛充棟的二手文獻當中呈現出雙重面貌：一是主張霍布斯的自然法的論點是「實證主義式」（positivistic）的（Lloyd, 2001）。² 這主張可分兩種子類型：一是說霍布斯自然法不是真正意義上的「法」，而不過是「有關於哪些事物有助於人們的自我保全與自我防衛的結論或法則」（Hobbes, 1994: 100）而已（Bobbio, 1993; Gauthier, 1969; Hampton, 1986; Kavka, 1986），換言之對霍布斯而言，自然法只是理性的建議，沒有約束力，若無實證法將自然法的內容制定為成文法，自然法的內容儘管理性卻沒有規範效力；其次，有論者主張就算援引霍布斯的說法，將自然法視為上帝的命令，在此意義下去說自然法是「法」，霍布斯的自然法也不是道德法則。約翰羅爾斯（John Rawls）的主張便是其中一例，在其政治哲學

¹ 關於此一論述之深入討論，請見陳思賢（2008，第二章）。

² 這種「實證主義式」的對霍布斯自然法的理解也產生了對霍布斯的典型批評：認為霍布斯將服從政治權威的政治義務建立在主權者的命令（作為真正的法律）之上是一種循環論證（Deigh, 2003）。

史講義中，羅爾斯指出：霍布斯的自然法看起來是一種向人們展現了理性的（reasonable）道德法則，但因為其基礎建立在人們工具性的自利「合理性」（rationality）之上，因此充其量只是一種個人工具理性的規則，因此對霍布斯而言，服從自然法的理由在於遵守這些法則能夠帶來個人的善或利益，霍布斯的自然法不是一種「合作的公平條款」（fair terms of cooperation），後者著重社會成員彼此之間的「相互性」（mutuality）與「互惠性」（reciprocity），藉由其政治哲學中理性的與合理的之區分，羅爾斯主張霍布斯的自然法不是道德法則（Rawls, 2007: 54-57）。

相對於前述實證主義進路否定霍布斯自然法的規範性，另一種詮釋則強調它仍有一定的規範效力。此一進路可分為兩種論點：第一種論點認為：儘管霍布斯的人性論將人性定調為自利取向，霍布斯對自然法長篇大論的討論卻顯示霍布斯政治理論本質上仍然可以被視為是植根在一個傳統基督教神學的大傳統當中（Hood, 1964; Taylor, 1938; Warrender, 1957），換言之，主張此一論點的詮釋者認為霍布斯的自然法理論顯示其政治理論中的神學面向；除此一「神學進路」之外，亦有論者採取「世俗論證」來理解霍布斯賦予自然法的規範性效力（Hoekstra, 2003; Murphy, 1995; Harvey, 1999; Boonin-Vail, 1994），這派論者主要是從霍布斯式自然法對主權者權力的限制來論證自然法的規範性，尤其著重強調霍布斯自然法中討論「公道」（Equity）的部分，認為霍布斯式自然法的規範性效力可以「獨立於」作為上帝律法的面向來理解（Harvey, 1999: 445-449）。

綜言之，我們可以說霍布斯自然法詮釋的「兩難」來自於一個事實：讀者可以從霍布斯的政治著作，尤以《利維坦》最明顯，同時讀

出不同甚至對立的意涵，且都能在其文本中找到支持。³ 以此一兩難為出發點，筆者希望藉由探討此一爭議中的一個核心面向——霍布斯的義務概念——對前述關於霍布斯自然法雙重面貌的爭論有所貢獻。具體言之，筆者以為前述的複雜爭議可以用「義務」這個概念來重新述說一次，在前述兩種對立的理解當中，核心的議題在於霍布斯自然法的道德地位，因此也就是在追問：霍布斯的自然法在其政治理論中是否有規範效力？或是僅僅是無刀劍則為空言的建議？若是其自然法有規範效力，又與服從主權者的政治義務有何關聯？⁴ 筆者以為若要對霍布斯自然法理論做一評估，這些問題必須先一一被探討與分析，否則的話，便容易落入前述兩種對立但各有充份文本證據支持的「詮釋的兩難」之中而無法釐清全貌。

重述的故事如下，就義務概念的角度而言，在前述第一種「實證主義式理解」當中的核心論點是：霍布斯的自然法並不具有規範效力，首先是因為它不是有強制力的命令（command）而只是建議（counsel）。如 Watkins 主張的：霍布斯的自然法僅是某種「假言命令」（hypothetical imperative），也就是某種「規定對某些目的之實踐

³ 有歷史學者指出：霍布斯的政治著作經常是用以回應當時政治危機及其自身政治上的需求（例如說他明確表達其書寫《利維坦》的目的是為了能回到英國結束流亡巴黎的生活），因此導致霍布斯的政治理論書寫對象是針對有影響力的所有政治派別（如保皇黨人與議會民主派人士），也因此造成其政治理論似乎可以被歸類到任何政治派別之下，因此主張應當放棄為霍布斯政治理論貼上任何政治派別的標籤（Parkin, 2007: 86-87）。

⁴ 如註 7 中所指出，在本文中「責任」與「義務」是不同概念，除此之外為求明確，除非特別指明，本文中「政治義務」指涉的是「服從主權者的（道德）義務」，此一義務之所以是道德性質的，因為它並非來自於主權者的命令，在服從主權者的第一道命令之前便必須先有此一義務，否則服從無從產生，而筆者在本文中將論證此一義務之根源之一來自於自然法所給予的自然責任。

有必要的行為」的規則，霍布斯的自然法就如同醫生囑咐病人為了他的健康應當保持規律作息的醫囑一般並不具有道德上的約束力，不產生義務，而不過是一種建立在霍布斯自利人性論假設之上的「建議」，藉由「弱化」傳統用來限制政治權力的自然法之角色，此派論者認為霍布斯企圖去論證：自然法唯有在轉化成實證法（主權者的命令）之後方有權威性（Watkins, 1965: 77-83; Goldsmith, 1996; Skinner, 1964）；其次，就算霍布斯的自然法產生義務，也並非一般意義下的「道德」義務，換言之，假設醫生開了藥方並給予建議之後，病人覺得他「應該」遵守醫生的囑咐（如早點上床睡覺以增強免疫力），這個「應該」也不是道德意義上的應該，而充其量只是一種出於自利考量的「應該」，換言之霍布斯的自然法僅產生「慎慮義務」（prudential obligation）（Watkins, 1965; Rawls, 2007: 71）。

相對地，在前述第二種「規範式理解」自然法的進路中，儘管在細節上有不同看法，⁵ 主張此一進路的論者均傾向主張霍布斯式自然法的確產生某種道德上的拘束力（Taylor, 1938; Warrender, 1957; Lloyd, 2009; Murphy, 1995; Hoekstra, 2003; Zagorin, 2009）。相對於前述第一種實證主義式的進路，支持第二種進路的論者主張有三：首先，霍布斯的自然法是貨真價實的道德規範，因為這是霍布斯自己在政治著作中一再強調的：研究自然法的科學是唯一真正的道德哲學（Hobbes, 1994: 100）；⁶ 其次，雖然霍布斯承認自然法只是理性的建議而非命令，但卻認為這個「永恆不變」的道德哲學對人仍是有

⁵ 主要分歧在於學者們對於自然法之政治義務之源頭為何有不同意見。

⁶ 「……另一種法律分類是分成自然法與成文法，自然法自宇宙洪荒以來一直是法律（law），不但稱為自然法，而且也稱為道德法，是由正義（justice）與公道（equity）等美德以及一切有益於和平與仁愛（charity）的內心習慣所構成的……」（Hobbes, 1994: 185）。

約束力的，論者們也經常從霍布斯著名的聲稱「自然法約束內心」（Hobbes, 1994: 99）中尋求支持，既然這些法則有規範性約束力，那就表示它產生了某種義務；第三，相對於主張「霍布斯自然法頂多產生了慎慮義務，而非政治義務」這樣的論點，支持第二種政治義務式進路的論者通常傾向將霍布斯式自然法所追求的目標，即和平，視為一種與純粹自利不同的共善（common good）（Zagorin, 2009: chap. 4）。換言之，此派論者認為霍布斯式自然法並不能被化約為「慎慮規則」，因為自然法所追求的不僅僅是一種個人的自利，而是一種「擴大的了，相互的，社會性的」（Zagorin, 2009: 105）共善（common good），論者主張這種共善與僅僅關切個人自我保存的自利在霍布斯理論當中是被清楚區分的。

兩種進路各有其詮釋上仍未能解決的問題，第一種實證主義式進路的問題在於霍布斯確實在許多處宣稱自然法有約束力，或至少約束內心，換句話說，若僅僅將霍布斯的自然法理解為僅僅是建議不具約束力，這與霍布斯本身論述有明顯扞格之處，在許多文本當中霍布斯仍然認為自然法具有約束力，甚至在《利維坦》結論中，霍布斯著名地為自然法添上了一條對政治權威極具威脅性的「保護與服從法則」（Protection-Obedience formula）：也就是若是原有的主權者已經無力再履行其保護其臣民的職責時，當臣民的生命落在征服者的手中之時，霍布斯指出此時臣民有自由去服從這個新的保護者，換言之，臣民服從原來的主權者的政治義務便終止了（Hobbes, 1994: 490）。儘管關於霍布斯補充此條自然法的時機與意圖有許多爭議（Hoekstra, 2004; Skinner, 1972; Burgess, 1990），這都意味著自然法的內容對霍布斯而言並不僅僅是裝飾品，而具有某種程度上的規範性效力，因此主要的爭論應當在於：這個規範性效力在霍布斯政治理論中扮演著什麼

角色？自然法的規範性與霍布斯證成的服從主權者之政治義務之關聯為何？霍布斯的絕對主權者的權威是否會被自然法的規範性拘束力所損害？而對於第二種規範式進路而言，困難在於霍布斯著名的主張：「沒有義務不是出自於自願的行為」，換言之霍布斯似乎並未給予自然責任任何空間，論者對於霍布斯式自然責任的根源何在尚未有定論。⁷ 綜而言之，本文主旨在於藉由從義務概念這個角度切入如同一團亂麻的關於霍布斯自然法理論的爭議當中，為霍布斯自然法理論的本質與其在整體政治理論中扮演的角色與發揮之功能提供一個不同於前述兩種主流論點的解釋。

本文架構如下：首先在第一節裡，筆者將探討當代對於霍布斯政治義務的討論與其自然法論述的關聯；在第二節中，筆者探討霍布斯所論證的服從主權者之政治義務之根源為何，對於此一根本問題論者眾說紛云，主要有同意說（Consent theory）與事實權威說（*de facto theory*），而本文將在第三部分探討霍布斯對於自然法的論述，藉此論證霍布斯的自然法對理解其政治義務觀之重要性，同時也反駁主流

⁷ 此處筆者使用「自然責任」一詞有兩個理由：首先，儘管沒有強調，霍布斯自己使用過自然責任一詞；其次，為了與自願行為所產生的義務（例如說同意產生的契約義務）做區分，筆者援引羅爾斯「自然責任」（*natural duty*）的定義：與「義務」（*obligation*）相對，自然責任的特點在於它們的應用與我們的自願行為無關，也與制度或社會實踐沒有必然的關係，它們是一種普遍性的道德要求，例如說當他人陷於危難時相互幫助便是自然責任的一例，它之所以是「自然的」責任便是因為它是一種所有人作為平等的道德個體都負有的責任，而不是在某種具體社會制度當中共同合作的人才負擔的責任（Rawls, 1971: 98-99）。對羅爾斯來說，最主要的自然責任在於建立與服從正義的制度（Rawls, 1971: 99）。在本文當中的使用僅是用來區分行為主體因其自願行為（例如說同意訂定契約）所產生的「義務」（*obligation*），以及並非因為自願行為所產生的「責任」（*duty*），除此一區分之外並無進一步運用羅爾斯政治哲學來詮釋霍布斯的意圖，感謝審查人的提醒，在此特別澄清。

的事實權威說。⁸

二、自然法與服從主權者的政治義務

如前所述，在關於自然法是否提供義務的問題上，論者分成對立的兩派陣營：一是主張霍布斯自然法並不是真正的法，因此不產生任何道德或政治義務，僅僅只是某種理性的建議或推論；⁹ 相對

⁸ 因霍布斯明確指出：一旦權利被放棄或轉讓，則行為者就「受拘束」（obliged or bound），亦即產生了需要去做／或不做某事的「義務」，因此論者對於霍布斯有義務概念爭議較小，爭議集中在並非藉由自願行為產生的自然法條款是否也產生有拘束力的道德要求上，如本文第一部分中所述，有論者認為既然義務只能從自願行為中產生，自然法就無法產生義務，然而這並不代表自然法提出的道德要求沒有拘束力，因為我們可以說霍布斯的自願行為產生之義務僅是有拘束力的道德要求中的一個範疇，自然責任可以視為是另一個（經常被忽略的）道德範疇，我將在本文中論證：忽略此一範疇將難以解釋霍布斯的政治系統。

⁹ 值得注意的是，霍布斯在早期著作如 *On the Citizen*（《論公民》）中屢次明確指出自然法至少對於內心確實產生義務，「……結論便是，自然法產生的義務（obligation）位於無時不在，無處不在的內在法庭（in Foro interno）或良心中，而在外在法庭（in foro externo）中，只有當遵守法則帶來安全時才會產生義務」（Hobbes, 1998: 54）；「……因此，遵守這些法律〔市民法〕的義務比這些法律本身的頒布出現得更早，因為這些義務被包含在國家實際的形成中，自然法要求所有的民法應當根據『禁止違背協議』這條自然法而得到遵守，若我們在知道會有什麼樣的秩序前就有義務遵守的話，那我們就有義務遵守一切事情……」（Hobbes, 1998: 159）；除此之外，霍布斯在《論公民》中論〈自然形成的上帝之國〉章節中指出對於全能的上帝，臣民具兩種自然義務（Hobbes, 1998: 174-175），儘管此一段落在《利維坦》中刪去，但考慮到霍布斯在《利維坦》中仍得出同樣結論（臣民對於上帝之全能有服從義務），此一刪除或可以視為是霍布斯將義務侷限於自願行為所產生的一個修正，而並不一定代表自然法不能產生具有拘束力的自然責任。

於此，另一派論者主張霍布斯自然法的確產生某種意義上的義務。值得指出的是，這個對立與「政治義務從何產生」的論點是相互呼應的：主張自然法並非真正的法的論者，同時亦傾向認為義務產生自行為主體加諸自身的行為，義務的根源在於行為主體欲望與意志本身，不假外求，因此也被稱為內在主義論點（internalism）；而主張自然法產生義務的論者，則亦傾向主張義務來自於自然法作為神法，上帝的命令，因此一義務根源來自外部，可被稱為外部主義論點（externalism）。

這兩種論點都有其詮釋上的困難，對於主張「義務產生自行為主體自願行為」之論者而言，根本問題在於：就以遵守契約的義務而言，去說義務僅僅只能產生於我的自願行為，等於是說義務只能從我的「欲望」（desire/appetite）中產生，因為對霍布斯而言，自願行為就是從意志中產生的行為，而意志，只不過是我們交替斟酌欲望（appetite）與嫌惡（aversion）的最後結果，這也就是說，主張義務從自願行為產生等於主張義務的根據是欲望，換言之，這充其量是一種「慎慮的義務」（prudential obligation），對於解釋我們「為何要服從政治權威」（即政治義務）這問題來說，一個基礎為自利的慎慮義務顯然是不足夠的，試想最明顯的一個例子：兵役義務，若是霍布斯式自然人的服從政治義務完全由是否符合自利要求決定，那麼似乎很難去解釋霍布斯為何認為臣民有服兵役義務，霍布斯認為：「一個人如果奉命作為軍人去對抗敵人，儘管假如他拒絕履行此義務的話主權者有充分權利可以以死刑處罰他，在許多種情況下他仍然可以拒絕而不為不義，例如說若是他已經找到一個能代替他履行軍人義務的人選，因為在這種情況下他並沒有逃避國家要求的服務」（Hobbes, 1994: 142），此段文本清楚顯示：若是沒有尋到代替的軍人的話，個

人的兵役義務並不會因為上戰場所擔負的高度生命危險而自動解除，因此義務僅僅建基於自利的觀點似乎無法解釋這一點。

除此之外，建立在自利基礎上的義務觀似也無法解釋為何霍布斯認為在自然狀態中信約仍然可能有效的情况，霍布斯指出：在自然狀態中若是訂立信約後雙方都未立即履行，此時一旦出現合理的懷疑，該信約便可成為無效，但是若是信約成立以後，「原先認為可能的事，**信約締結以後證明不可能時**，信約仍然是有效的，且具有拘束力」（重點為我所加）（Hobbes, 1994: 86），此處霍布斯似乎是在說：若是在締約之時，我可以預見該約是對我不利的，則該信約自始無效，但若是訂約時我可以預見它是對我有利的，但卻在締約之後因情勢變化而變成對我不利了，依照自利義務觀點我應當可以宣稱該信約失去效力，我不需履行義務，但霍布斯的答案卻是該信約成立（Hobbes, 1994: 86）。¹⁰

相對於前述主張義務根據在行為者內部（即意志與欲望），主張外部主義義務觀的論者便指出：若是要去說我有遵守「這一個」契約（例如服從當下的主權者），則首先必須證成人有一個先在的，普遍性的遵守契約的義務，才能接下來證明人有遵守某個特定契約的義務，就如同一個理性的三段式推論：從一個普遍性的大前提（如人應當遵守契約），和一個被給定的小前提（如當下我締結了一個服從

¹⁰ 因應此一詮釋困難，內部主義義務觀的論者也有提出不同版本，例如主張義務產生於「斟酌」(deliberation) 而非「欲望」(desire) (LeBuffe, 2010)，或是認為霍布斯的「自利」可以有兩種不同意義，一種是「保全自身的自利行為」(act of conducting self-preservation)，一種是「一般的自利行為」(act of advancing our general self-interest) (Schedler, 1977)；第三種變化版本主張義務的根據在於「言語的約束力」(the obliging force of words) (Peacock, 2010: 438)。

主權者的政治契約)，藉由這樣的從普遍性前提出發的過程，我方能得到結論：即我應當遵守我所締結的這一個服從主權者之契約；正是在這樣的批評之下，主張政治義務之根源來自外部的論者指出：在霍布斯的政治系統中，服從主權者之政治義務來自作為上帝命令之自然法（Taylor, 1938; Warrender, 1957; Martinich, 1992; Hood, 1964）。此種神學式的政治義務論證引起許多批評，因為本文並不欲處理霍布斯神學面向的種種爭議，此處只需指出霍布斯的自然法理論有著神學面向以外的深刻意涵，神學論證的進路儘管有其價值，但也與霍布斯政治理論的一些根本論點有所衝突因此減損其效力，此處僅簡單列出兩點：一是若強調自然法之義務來自於其作為上帝的命令而產生，則自然法的政治義務對於不信仰上帝者便沒有約束力，霍布斯在 *Leviathan*（《利維坦》）第 31 章論自然的上帝國中便清楚指出無神論者或不相信上帝管理人類行為者都不能算是上帝王國當中的臣民，因為「只有通過言詞，以及透過獎賞服從者的承諾，與對不服從者的懲罰等方式管轄其臣民的人才才是適當意義下的統治」（Hobbes, 1994: 234），若是唯有透過作為神法方能產生政治義務的話，不信上帝者的政治義務似乎就自動被免除了，對於意欲證成主權者之絕對主權及避免因宗教教派之歧見而動搖政治義務基礎的霍布斯而言，這樣的論點似與其政治理論之內部理論目的有扞格；除此之外，此一神學詮釋義務進路的另一缺失在於文本證據的略嫌薄弱（Skinner, 1964: 325），¹¹

¹¹ 此處必須澄清的是，儘管此處筆者與史金納對於此種神學詮釋進路的批評看似一致，但根本立場是全然相反，在這一篇對 Hood 的書評當中，史金納根本反對其主張霍布斯將義務區分為自然義務與人為義務（natural and artificial obligations）的論點，因為史金納認為對霍布斯而言只有一種義務便是主權者命令下所產生的實證主義式的義務，對史金納而言，先於主權者的自然法僅是理性的建議，不產生規範效力，自然也不產生義務，而筆者這一

儘管霍布斯在論述其他自然法的第 15 章結尾提及自然法若視為神法亦可當成是適當意義下的法律而產生義務，但這一文本證據的效力被霍布斯在 1668 年出版的拉丁文版《利維坦》中將此話刪除的事實大為削弱；¹² 除此之外，霍布斯在主要論述自然法條款的第 14 與 15 章中亦顯示，自然法的效力主要是從人性的根本需求中得出，霍布斯從自然狀態中「每一個人對每一個人交戰的狀況」推論出理性的一般法則，即根本自然法：「每一個人只要有獲得和平的希望時，就應當力求和平，當和平無法被獲得時，他才可以尋求並利用戰爭的一切利益」（Hobbes, 1994: 80），換言之，可以說儘管霍布斯承襲了傳統經院哲學的定義將自然法視為上帝的律法，但從霍布斯一再強調其自然法建基於人性之上來看，霍布斯的自然法可以說已經相當世俗化，因此筆者以為霍布斯自然法規範性效力之根源仍需從他處尋求。

簡言之，相對於前述第一種實證主義式進路，筆者要論證的是：霍布斯式自然法賦予自然人某種普遍性的自然責任——尋求和平，與傳統自然法中將自然法主要視為神法不同的是，這個普遍性的自然責任建立在人性的基礎上，也就是無論從人性中的激情（passions）或理性（reason）出發，都會得出自然法的律則，¹³ 對人的內心具有道德約束力，這個自然責任的重要性在於為進入政治社會與服從政治權威的政治義務提供了規範性基礎，若無自然法，或是像霍布斯理論中

篇探討自然法的主要文章正是要反駁此一實證主義式的對霍布斯自然法的論點。

¹² 參見 Curley 版本的 *Leviathan*（Hobbes, 1994: 100 fn.）。

¹³ 霍布斯指出：「使人們傾向於和平的激情（passions）是對於死亡的恐懼，對舒適生活所必須的事物的欲望，以及透過自己的勤勉而獲得這一切的希望。於是理性（reason）便提出能使人達成一致的方便易行的和平條款，這種和平條款在其他場合下也稱為自然法」（Hobbes, 1994: 78）。

著名的「愚人們」(The Foole) 根本拒絕自然法的效力的話，建立在自然法之上的服從主權者之政治義務也失去正當性，就這個意義而言，儘管霍布斯式自然法與傳統自然法有重大區隔（例如說將人性自利作為探討義務的出發點），但這不表示霍布斯意圖去徹底解構自然法之權威，相反的，為了證成服從主權者的政治義務，霍布斯的政治理論需要自然法的權威；相對於第二種規範式進路，筆者以為支持此進路之論者並未能清楚闡明霍布斯式自然法作為真正的道德哲學與永恆不變的道德法則究竟在霍布斯政治理論中扮演什麼角色，¹⁴ 換句話說，霍布斯一方面賦予自然法道德效力，另一方面又要避免像傳統自然法一般藉自然法來限制政治權威，那麼霍布斯式自然法的角色與功能為何？筆者要論證的是霍布斯式自然法的功能在於闡明了「服從主權者」這個政治義務基礎不僅在於同意，也在於由自然法所指明的一種「所有人共享的公共利益」，用 H. L. A. Hart 著名的表述便是：「如果一些人根據某些規從事某種同事業，並因此而限制了他們的自

¹⁴ 一個具啟發性的例子是 Lloyd 近年系統性的詮釋霍布斯式自然法的著作 *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*，儘管 Lloyd 提出了非常詳盡的分析說明了霍布斯自然法並非僅僅是慎律規則，而是某種具規範效力的共善法則 (Common good account)，Lloyd 並未進一步闡明此一自然法與其政治理論的聯結，Lloyd 提出的「互惠式詮釋」(The Reciprocity Interpretation) 將霍布斯式自然法理解為某種作為理性自然人的我們會遵從的互惠式的公平原則，因此在政治系統中，自然法排除了所有違反互惠與公平條件的規範，換言之，這樣的詮釋導向了某種用來限制政治權威的規範性的自然法 (Lloyd, 2009: chap. 5)，儘管筆者完全同意在霍布斯式政治社會中，政治權威的行使受到一定程度的規範，但就自然法的功能與角色而言，筆者以為這種互惠式詮釋誤解了霍布斯的意圖，筆者將在接下來的文章中論證，霍布斯意欲在自然法中指出服從與履行政治義務之這種自然責任的根據在於所有人已經共享的公共利益，即由當下政治社會帶來的和平生活，因為這是一種不可排他的公共利益，因此沒有人能夠合理地主張不要履行政治義務。

由，那麼那些根據要求服從了這種限制的人就有權利要求那些因他們的服從而受益的人做出同樣的服從」(Hart, 1955)，這兩個概念緊密相扣，正是在這兩個基礎之上霍布斯證成了服從主權者的政治義務，為了論證這一點我們必須逐一檢視服從主權者之政治義務的可能基礎。

三、「服從主權者」義務之基礎：同意、共享利益或自我保全？

(一) 服從的義務來自同意：同意說 (Consent theory)

一般咸認霍布斯的政治理論屬於社會契約論傳統，也就是說，服從主權者的政治義務建立在人民自願訂定的契約之上，因此唯有「同意」才能產生義務，而這一點似乎也被霍布斯另一個論點間接佐證，在《利維坦》中論臣民自由的章節，霍布斯指出：由於人人都是自然地自由的，「沒有人擔負的義務不是從他自己的某些行為中產生的」(Hobbes, 1994: 141)，換言之，所有義務都必須出自自願的行為，也就是同意。為了論證「同意產生義務」適用於所有種類的國家，霍布斯在分析以力取得的國家時特別強調：無論是根據生育關係（例如父母對子女的權力）所產生的宗法管轄權（paternal dominion）或是因征服產生的專制管轄權（despotical dominion），其義務都只能來自於臣民同意訂定的信約，在前一種關係中，父母的權威並非建立在生育子女的自然事實上，相反的，管轄權的建立「是由於子女以明確的方式或其他表達出來的充分證據表示了同意」(Hobbes, 1994: 128)，而在後一種狀況中同意的角色則更加清楚，特引文如下：

被征服者為了避免眼前喪生之災，以明確的語詞或其他充分表示意志的形式訂立信約，規定在允許他保全生命和人身自由時，戰勝者可以任意加以使用，訂立了這種信約以後，被征服者就成了臣僕（Servant），但未訂約前則不是，因為臣僕〔……〕不是指俘虜（captive），不是指那種關在牢獄中或用刑具鎖押起來，等待俘獲他的主人或從俘獲者手中購買他的主人考慮怎樣處理的俘虜，因為這樣的人一般稱為奴隸（slaves），根本不受義務約束，他可以正當地（justly）打開鐐銬或逃出監獄，殺死或擄走他的主人，而臣僕指涉的是一個被俘獲後已經允許他有人身自由，且允諾不逃跑也不對主人使用暴力，從而得到了主人信賴之人。（Hobbes, 1994: 130-131）

由此看來，似乎可以說霍布斯認為是「同意」而非僅僅是「強力」讓沒有服從義務的「敵人」轉換為擔負政治義務的「臣民」（Hoekstra, 2004）。¹⁵ 然而霍布斯的同意概念因其獨特的對「自願行

¹⁵ 就文本而言，這裡可能產生的質疑是：這種臣僕（Servant）而非奴隸（Slave）關係的成立似乎來自於主人的信賴（trust）而非臣僕的同意（consent），但雖然文本中沒有直接提及被征服者的同意，文本中卻也清楚指出：被征服者要取得戰勝者的信賴必須要「允諾不逃跑也不對主人使用暴力」，在被征服者先表達了這種可被視為某種形式的默示同意（同意負起服從的義務）之後，這個政治契約的成立還需要征服者的允諾（沒有契約可由單方面的意思表示而成立），「唯有當戰勝者給他〔被征服者〕人身自由之時，他的生命才得到了保障，他的服務（service）才成了份內之事」（Hobbes, 1994: 131），兩方的允諾缺一不可。儘管在戰敗被俘的狀況下，似乎很難去想像被征服者仍有表達同意與否的空間，但霍布斯的特殊之處便是強調即便在征服產生的國家當中，被征服者仍然是「立約服從了才從他的主人那裡獲得生命的，立約服從就是立約承認並授權於主人的任何行為〔……〕如果主人由於他拒絕服從而殺死他〔……〕這一切也都是由他自己

為」(voluntary act)之定義而使同意的範圍顯得很廣泛，從而使「同意」有時與「被強力保護的狀態」很難區分。霍布斯定義的「自願行為」等同於「從意志(will)中產生的行為」，霍布斯再定義「意志」為「斟酌(deliberation)中的最後一個欲望(appetite)」(Hobbes, 1994: 33)，建立在這些定義之上，霍布斯要推導的結論(對抗經院哲學一般主張的)便是：並非只有從理性的欲望所產生的意志之行為可算是自願行為，相反的，因為所有意志行為都是自願行為，而意志行為有可能從不同的激情當中產生，因此即便從非理性的欲望如恐懼貪婪等激情當中所產生的行為也算是自願行為，霍布斯藉此要主張的是：因恐懼這種激情而做出的契約仍然是有效的，因為因恐懼而訂約仍然是自願行為(Hobbes, 1994: 86)。¹⁶

正是這種獨特的理解造成了「同意」與「被保護狀態」的混淆，在前述指出同意是將敵人轉換為臣民的關鍵論述之後，霍布斯緊接著指出所謂的允諾有分「明確的」與「默許的」的允諾兩種，而後者是可以從「公開地在他人的保護下生活」這個表徵中看出來的(Hobbes, 1994: 491)。這也就是說在霍布斯獨特的同意觀之下，**同意與被保護似乎被等同了**，因此兩個不同的政治義務基礎也因此似乎被等同起來，我們似乎可以說，對於霍布斯而言，政治義務的基礎可以說在於同意，也可說在於被保護的共享利益，因為在其論述當中這兩者是一而二，二而一的事情。然而筆者希望藉由下列表格指出，藉由霍布斯在不同文本討論的例子這兩種政治義務的基礎仍然有可能做出區分。

授權的，而不能控告主人侵害他」(Hobbes, 1994: 131)。

¹⁶ 關於這種獨特的同意觀的討論，參見 Hockstra (2004: 61)。

表一：保護狀態、同意與政治義務

	被保護的狀態	不被保護的狀態
以明確言詞（明示）或行為（默示）表示同意	例如：在《綜述與結論》中的「成為征服者臣民」的例子 （Hobbes, 1994: 489-97） 政治義務成立	例如：在單純的自然狀態中，訂立信約之後雙方並未立即履行，而是互相信賴，在這種狀況下，只要出現任何合理的懷疑，契約便失效。 （Hobbes, 1994: 84） 政治義務不成立
沒有以明確言詞（明示）或行為（默示）表示同意	例如：叛亂分子 （Hobbes, 1994: 143） 政治義務成立	例如：內戰狀態 政治義務不成立

資料來源：圖表為筆者自製。

從表一左上我們看到的是在《利維坦》中“A Review and Conclusion”（〈綜述與結論〉）一章裡，霍布斯似乎認為接受被保護的狀態等同於默許允諾服從征服者，在此一狀況下政治義務成立，¹⁷ 但我們無法區分此一政治義務的基礎為何，因為被征服者也許可以被視為是在接受征服者保護的同時給出了默示同意，因此無法確認是同意或是被保護的利益證成了被征服者的政治義務；而若是如右下欄，當政治情況進入無法產生一個最高權力進行保護的混亂狀態時，如英國內戰時期，此時未以行為或言語表達允諾與否的普通臣民之原有政治義務自動解除，我們亦無法區分是因為臣民未表達對新掌權者之允諾或是因缺乏被保護關係而使得政治義務解除，因此較有啟發性的例子應是右上與左下欄中的狀況，亦即當「被保護的狀態」與「表達允諾

¹⁷ 這也是下列所謂「事實權威說」最重要的文本依據。

的行為」出現不一致時，霍布斯如何看待這兩種情況？

左下顯示一種臣民受到保護，但卻並未給出同意的情況，我們可以將霍布斯對叛亂分子的討論放在這個範疇當中，霍布斯在第 21 章論臣民的自由當中明顯指出這種情況下是破壞了一個已經建立起來的政治義務。

任何人都沒有自由為了防衛另一個人而抵抗國家的武力〔……〕因為這種自由會使主權者失去保護我們的手段，從而對政府的根本本質起破壞作用，但如果有一大群人已經不義地反抗了主權者或犯了死罪〔……〕他們當初**破壞義務**時誠然是不義的，往後拿起武器時雖然是在支持他們已經做出的行為，但卻不是一種新的不義行為了。（Hobbes, 1994: 143）

換言之，儘管這些叛亂分子未給出同意（因為他以行為表示抵抗當下主權者的意願，因此對叛亂分子而言，其自願行為表達的是不服從的決心），然而霍布斯顯然仍然認為此時叛亂分子仍然擔負著服從的政治義務——無論他是否允諾服從——因此似乎可以說，是這一個被保護的公共利益建立了叛亂分子的政治義務；我們可以在霍布斯較少為人所討論的討論英國內戰歷史之著作 *Behemoth* 當中找到對此一主題更為清楚的表述，在該對話錄的兩個對話者 A 與 B 的討論中，當 B 問到若是主權者的法律與牧師或宗教傳道者不一致時，是否應該以一種「消極服從」（passive obedience）——亦即忍受世俗政治權威的懲罰——的方式聽從後者去違抗前者的命令？A 的回答基本上是說：服從必定是一種自願的行為，而「遭受痛苦」（suffering）不是一種自願行為，因為每一個遭受痛苦的人都是被囚禁，被守衛看守著

不讓逃跑的，藉此 A 要指出的是沒有消極服從這種事，就其為自願的行為而言，所有的服從都是**積極服從**，在此一脈絡下 B 追問是否暴君所下的不合理命令，如命令行為者親手處決自己的父親，也必須要積極地服從？代表霍布斯的 A 先是認為沒有主權者會發布這樣不人道的命令，然後指出當我們說服從國王，指的是服從國王的法律，最後才（勉強）承認若是這種不人道的命令是法律的時候，**我們必須服從**（bound to obey it）（Hobbes, 1990: 51），換句話說，在這種情況下，顯然無論行為者會不會選擇逃跑或自願接受命令，對該行為者而言政治義務都已成立。

另一個相對的例子即是右上欄，顯示一種「儘管行為者明確以言語或行為表示允諾，但因為不存在受保護的狀態，所以允諾並不產生義務」的狀態，也就是霍布斯在討論在自然狀態中某些狀況下儘管立約時因同意允諾而使該信約具有效力，但因沒有主權者存在而相互缺乏信賴而使原本有效的信約失去效力，換言之，儘管一般而言同意能夠使信約產生效力，但對於服從的政治義務而言，當缺少「被保護的利益」時，僅僅同意的效力似乎並不足以產生義務。那麼霍布斯是否認為「被保護的利益」就足以產生服從義務呢？

（二）服從的義務來自於被保護的狀態：事實權威說 （*de facto theory*）

就霍布斯政治義務而言，認為他將一個被保護狀態視為義務成立的必要條件的論點已是目前較被廣泛接受的一種詮釋，支持此詮釋的論者將霍布斯視為某種支持事實權威（*de facto theory*）的理論家，

這種所謂「事實權威理論」(*de facto theory*)¹⁸可以分成兩種類型：一種是義務的事實權威(*de facto theory of obligation*)，另一種是權威的事實權威(*de facto theory of authority*)，前者意指：臣民對於事實權力(*de facto power*)的持有者具有服從的義務，即便此一持有者並非法理上的權威(*de jure ruler*)，可以說(事實上)強力證成了(服從的)義務；後者指的是：掌握了事實上權力這件事本身就是法理權威(*de jure authority*)的充份條件，換言之也就是「力量證成權利」(Might implies right)(Hoekstra, 2004: 50-61)，但這兩種類型的結論是一樣的：成者為(臣民應服從的)王。

有論者主張霍布斯的論點與前述兩種類型均有差異，Hoekstra認為：對霍布斯而言，與第一種「義務的事實權威」不同，因為有能力保護臣民的主權者(即掌握事實權力者)(*de facto power*)對於臣民而言就是法理上有正當性的權威(*de jure authority*)；其次，霍布斯也拒絕第二種類型，因為僅僅是力量無法證成權利，是前述霍布斯獨特的同意觀使無可抗拒的力量(*irresistible power*)成為正當的，換言之也就是當臣民面對一個無可抗拒的強力，臣民依其自然天性在此一受保護狀態下必然會給出假設的同意(*assumed consent*)，因此是「同意」證成了事實上權威法理正當性，而非單純的「強力證成權利」(Hoekstra, 2004: 72)，Hoekstra因此主張支持所謂事實權威說的論者忽略了此一同意的重要性，因此對於將霍布斯視為事實權威論的思想家此一當代主流詮釋提出質疑。筆者認同Hoekstra的論點，即僅僅是強力無法證成義務，那麼此處又回到與前述同意說類似的困境上，即究竟是「同意」或「被保護的狀態」證成了服從的義

¹⁸ 此一詮釋的具代表論點可參見 Skinner (1972; 2002c)。

務？¹⁹ 筆者以為：藉由自然法，霍布斯提出的答案是唯有「符合自然法的同意」方能構成義務的基礎，此一同意以下稱為「合理的同意」（reasonable consent），²⁰ 自然法為僅僅憑藉激情無法獲得共識的人們指出了一條理性的道路，因此接下來將簡介霍布斯的迥異於傳統之自然法內容，以及其相關意涵。

¹⁹ 若放在歷史脈絡來看可以追問：在內戰時期，先前接受了查理一世（Charles I）保護之利益的臣民們若選擇了與查理一世對抗，這是否是違背了服從義務？或是當克倫威爾共和國政府擁有事實上的權力而提供了其臣民保護狀態時，支持流亡的未來的查理二世（Charles II）以及同樣流亡在外的保皇黨人們是否違背了服從當下保護者的政治義務？筆者以為正是在此處，經常被忽略的霍布斯在自然法中的論述為讀者提供了線索，若是排除了霍布斯在自然法中的論述，則立即面臨兩個困難：首先，讀者將無法釐清服從主權者之政治義務基礎為何，其次，缺少自然法這塊拼圖，本文將會指出霍布斯某些重要文本也無法獲得解釋，最後導致對霍布斯政治理論整體的理解受到影響。

²⁰ 此處所謂「合理的」（reasonable）是與「（工具）理性的」（rational）做區分，筆者同樣援引羅爾斯對這兩個概念的區分，前者指涉合作行為中與其他人和平共存於同一社會的理性，而後者指涉在已給定某種目標時，選擇適當手段以達成目的的工具理性（Rawls, 1993: 48-54; 2007: 56）。值得指出的是：儘管羅爾斯認為霍布斯的政治理論之基礎仍為工具理性，羅爾斯在其政治哲學史講義當中也指出霍布斯的自然法條款可以被視為是「合理性的原則」（reasonable principles）（Rawls, 2007: 60）。除此之外，如同註7中指出的，這並非要將羅爾斯的理論時空錯置地整套應用在對霍布斯的詮釋上，而是藉由此一已相當著名的概念區分來強調並說明霍布斯理論中的行為主體並非只有追求自我利益的理性（rational）人面向，霍布斯在自然法中所強調的毋寧是更傾向一個在追求和平共存的目標之下，願意接受互惠條款並遵守它的合理之人（reasonable）。

四、霍布斯的自然法作為真正的道德哲學：「合理的同意」

霍布斯開宗明義地指出自然法就是「正確理性的命令」(Dictate of right reason) (Hobbes, 1998: 33)，也就是理性所發現的一般法則 (Hobbes, 1994: 79)，這種法則一般是要禁止人們去做剝奪自己生命的事情，也禁止人們不去做自己認為最有利於保全生命的事，儘管自然法並非嚴格意義上的「法」，但對於自然法的效力，霍布斯在其三部政治著作中有兩個論點維持不變。

首先，自然法對內心有拘束力，霍布斯認為：「自然法產生的**義務**位於無時不在，無處不在的內在法庭 (in Foro interno)，而外在的法庭中，只有當遵守法則帶來安全時，才會產生義務」(重點為筆者所加) (Hobbes, 1998: 54; cf. 1994: 97, 99)，儘管霍布斯在《利維坦》時似乎不再使用「自然義務」一詞，霍布斯並沒有改變他在早期著作包括論公民中所持有的觀點：也就是自然法的確對人們（至少在內心）有約束力，自然並不只是無刀劍便無效力的空言；除此之外，在探討市民法性質時，霍布斯也指出：在司法審判中法官所要注意的是使他自己的判決符合主權者的理性，「而這種理性則永遠被認為就是公道 (equity)，於是他便受到自然法的約束要遵守公道」(重點為筆者所加) (Hobbes, 1994: 177-178)；最後，霍布斯甚至認為主權者的法律也不能夠修改自然法 (Hobbes, 1994: 175)。²¹

²¹ 霍布斯在《利維坦》中指出：主權者的命令（市民法）可以限制人們的自然權利（天然自由），在拉丁文版《利維坦》中霍布斯添加了相當重要的一句：「因此，自然法不會被市民法所改變或限制，而只有自然權利會〔被市民法改變或限制〕」(Hobbes, 1994: 175)。

其次，自然法是永恆不變的道德哲學，²² 自然法是道德法的理由在於它提供了通往和平的方法，霍布斯對於自然法的理解可以從下列引文中清楚看出。

自然法是**不可改變的，是永恆的**，他們所禁止的絕不可能成為合法的（lawful），它們所規定的絕不可能成為非法的〔……〕行為雖然會隨著環境與市民法而改變〔……〕但理性本身絕不會改變其目標——即和平與自我保存，也不會改變其手段，這些東西既不會被習俗也不會被市民法所禁止〔……〕所有著作家都同意，**自然法與道德法是一樣的**〔……〕當人們陷於這種狀態時〔指戰爭狀態〕，人們便容易看到此種狀態是惡的，因此和平是善的，雖然他們〔自然人〕無法就當下的善達成協議，但他們卻可以就未來的善達成協議——而這就是理性的作用，因為當下的事是感官所感知的，而未來的事卻只能由理性來認識，理性告訴人們：和平是善，同樣地，為和平而採取的所有必要措施也是善，因此謙遜、公正、守信、善良和仁慈〔……〕都是善的生活方式（manners）或習慣，也就是美德（virtues），因此，就自然法教導人們和平所須之手段而言，它也教給人們善的生活方式與德性，它因此被稱為道德的〔……〕現在看來我們稱之為自然法的東西不過是這樣一些理性可理解的結論，即什麼是該做的，什麼是不該做的。（重點為筆者所加）（Hobbes, 1998: 55-56）

從此段引文中可以看到貫穿霍布斯政治理論的對自然法的理解，

²² 「研究這些自然法的科學是唯一真正的道德哲學，因為道德哲學就是研究人類相互談論與交往中的善與惡的科學」（Hobbes, 1994: 100）。

與本文相關的有兩點：首先是霍布斯明確肯認自然法是不變的道德法則，其道德性質存在於引領人們通往和平的方法與手段，而儘管環境會改變，但霍布斯認為他的自然法條款內容大致不會改變，霍布斯在註釋中特別指出也許在某些情況下「忽略自然法」似乎更合乎保全自身的目的，例如說「在戰爭中若是和平時一樣像個和平與謙遜的人那樣行事就是在行為上懦弱與自欺」，但是霍布斯緊接著指出：「有一些自然法即使在戰爭中也不會停止作用，〔例如說〕我不知道有什麼樣的醉酒或殘酷（即不考慮未來益處地去進行報復）會有助於人的和平或保存」（Hobbes, 1998: 54），換言之，霍布斯在其自然法條款中闡明的不是因應時空環境而改變的「慎慮策略」，霍布斯所強調的毋寧是理性指導的永恆法則；其次，霍布斯指出人類理性的能力是足以理解自然法的要求的，當然霍布斯也明確指出在主權者出現之前是一個無人能確定何者為正確理性，何者為錯誤理性的戰爭狀態，但這並不就表示自然人的理性能力不足以理解自然法，霍布斯清楚指出以不理解自然法作為藉口來脫罪是不可被接受的，「因為每一個人在到達了運用理性的階段以後都應當知道己所不欲，勿施於人」（Hobbes 1994: 191），²³ 此處霍布斯所強調的是：雖然人的理性能力並非天生就發展

²³ 因為自然法是每一個人憑藉理性能力都能理解的，因此霍布斯指出自然法的效力是普世的：「……因此一個人不論到哪裡去，如果他做了有違該法〔自然法〕的任何事情，便是一種罪行，如果有人從印度跑到這裡來勸說別人信奉一種新宗教，或是教唆別人做出任何勢將違反我國法律的事情，那麼縱使他對自己所宣講的事情極度相信，他也犯下了罪行，可以正當地根據這一點加以懲罰，這不僅是因為他的教理是錯誤的，而且也因為他做了自己不贊成別人做的事〔……〕但一個人如果是不知道市民法的話，那麼在市民法尚未對他宣布以前，便可以使他在一個陌生的國家得到寬恕，因為在這以前任何民約法對他都沒有拘束力」（Hobbes, 1994: 191），因此霍布斯認為：「只有兒童與瘋人才能在違反自然法的罪過上獲得寬恕」（Hobbes, 1994: 198）。

到足夠成熟的階段，但在適當的教育引導之下每一個人都有足夠潛力發展其正確理性，在理性沒有被適當培養發展之前，理性思考會被人天生的種種激情所影響，如若被錯誤的激情如虛榮所主導，則人便會做出違反自然法的行為，這也就是為什麼霍布斯說「惡無非就是人到了一定年齡時依然缺少理性」(Hobbes, 1998: 11)。

既然每一個人都有能力理解自然法的要求，自然法又提供了人性應當追求的和平共存的方法即服從提供保護狀態的主權者，則一個合理的同意，即有助於人於人和平共存之社會生活的同意就是對於自然法中所指出的對象給予同意，這樣的同意方能證成服從之政治義務，換言之，一個符合自然法要求的同意方能約束人們服從當下的主權者，為說明符合自然法之同意為合理同意，應先考慮何為「不合理的同意」，以及「理性但不合理的同意」。

(一)「不合理的同意」(unreasonable consent)？

「合理的同意」相對於「不合理的同意」，有時可能也與「理性的同意」(rational consent)分歧，前者可以說是一種違反了自然法基本律的自願行為，霍布斯將自願行為定義為由意志產生的行動，而意志則是長長的欲望(appetite)與嫌惡(aversion)斟酌過程後的最後一個環節，因此自願行為有可能被不同的激情(passions)(如恐懼、貪婪、憤怒、野心與自信等等)所決定，除此之外，欲望與嫌惡總是朝向某種引起它們的事物而發的，霍布斯指出：每個人所欲望之物也就是趨向他所愛的東西，嫌惡則是躲避他所厭惡的東西，因此可以說每個人的自願行為都朝向某種善(good)而躲避惡(evil)，關鍵的是霍布斯認為每一個人所欲望或嫌惡的對象都不相同，他說：「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都在同一個人身上永遠引起同一類欲望和嫌惡，而**所有的人對任何一個單一對象都具有相對的欲望就更不可能了**」（重點為筆者所加）（Hobbes, 1994: 28-29），因為每個人的主觀善不同，因此每個人自願同意追求的對象也不會相同，因此有可能會有人同意基本自然律（也是正確理性）所教導我們應當追求的對象，也就是有利於保全自己生命的事，但同樣地也有可能有人對於傷害自己之對象給出同意（例如說在已接受國王的保護利益之下，卻因宗教因素支持教皇對於國王權威的干涉），²⁴ 霍布斯視這樣的同意為一種違背正確理性（即前述合理性）的行為，筆者將之稱為不合理的同意，霍布斯指出：「**有些人……不把自然法看成是有助於保全人們塵世生命的法則，而看成是有助於死後獲得永恆至福的法則，他們認為破壞信約有助於獲得永恆至福，因而是合乎正義和理性的，這種人就是那些把殺戮、廢黜或反抗經過自己同意建立起來管轄自己的主權者認為是一種功德的人，但我們對於人們死後的狀況並不具有任何自然得來的知識，遑論到那時對於失信會有什麼樣的報償，這種信念所根據的不過是聽到別人說他們以超自然的方式知道了這一點〔……〕因此破壞信約就不能被稱為理性或自然的準則（a precept of reason or nature）**」（重點為筆者所加）（Hobbes, 1994: 92-93），這種對於違背自然法的同意，儘管是個人的自願行為，對於霍布斯而言只是一種不合理性的謬誤，是對自然法根本的認識有錯誤所導致的行為，所以無法由此證成義務，換言之，即便行為主體允諾同意要服從超越塵世的所有主權者的主權者（即上帝），對霍布斯而言這也並不就構成了該行為人對於上帝的義務，更

²⁴ 霍布斯對此一議題之關注可參見其《利維坦》第42章“Of Power Ecclesiastical”（〈論教權〉）中的論述。

不用說這個「允諾」能夠用來證成對於塵世主權者的叛亂與不服從。

（二）「理性但非合理（non-reasonable）的同意」？

那麼什麼是「理性但非合理的同意」呢？這指涉一種雖然追求自我保全的善，但卻將自然法的合理性誤解為僅僅促進個人自利的工具理性的自願行為。霍布斯以此反駁那種認為臣民能夠依據自己對自利的看法而任意地終止其服從當下主權者的政治義務的論點，霍布斯著名的對「愚人們」（the Foole）的反駁可以看成正是對這種的反駁，²⁵對霍布斯而言，以每個人都不相同的自我利益來決定是否服從的人就是所謂的「愚人們」，此一文本相當重要，特引完整段落如下。

愚昧之徒心裡認為根本沒有所謂正義存在，有時還宣之於口，他們鄭重其事地斷言，每一個人的自我保存與滿足交給各人自己照管以後，大家就沒有理由不按照他認為有助於這一方面的方式行動，因此，**立約與不立約，守約與不守約，只要有助於個人利益，就不違反理性**，在這些話裡面他並沒有否認有信約存在，也沒有否認信約有時被破壞，有時被遵守，以及破壞可以稱為不義，遵守可以稱為正義，他們質疑的是：在去掉了對神明的畏懼以後（這些愚人們在心中也對自己說沒有神明存在），不正義是不是有時就與命令人們謀求自身利益的理性相互不一致了呢，特別是在當不正義能產生這樣一種利益，使人能夠不顧譴責與辱罵，而且不顧他人權勢的狀況之中時〔……〕神的王國是憑藉暴

²⁵ 這也正是本文導言中實證主義式進路所主張的「個人自利的教戰手冊」論點。

力得來的，但假如可以用不義的暴力獲得它呢？當我們像這樣獲得神的王國而又不可能。（重點為筆者所加）（Hobbes, 1994: 91）

愚人們大言不慚的指出：如果在一個其他所有成員都服從政治權威履行契約的社會當中，且毀約不受傷害的情況下，儘管毀約是不義的，但難道能說這種情況下毀約是違反理性的嗎？但霍布斯反駁：「這裡的問題在於若是立約一方已經履行契約〔……〕〔第二方〕履行信約是否違反理性〔……〕我們應當考慮以下幾點：第一，不管一個人對任何事情能怎樣地預計到，並能有多大的把握，當他去做一件足以導致他自身毀滅的事情時（無論是否會有某些他無法預期的意外而使結果最終有利於他），**做這件事都不能被認為是合理的或明智的（yet such events do not make it reasonably or wisely done）**」（Hobbes, 1994: 91）。

霍布斯對愚人們的反駁經常被曲解為是某種慎慮式（prudential）的駁斥（Kavka, 1986; Hampton, 1986: 50），因為在他對愚人們的駁斥當中似乎仍然是援引某種「長期的自利」（long term interest）但是綜合前述對於霍布斯自然法論述之分析，我們可以說霍布斯所要表達的是：政治義務的基礎在於與當下主權者之間的保護與服從關係與臣民合理的同意，這個被保護的關係並不能被化約為僅僅是行為者個人的利益，因為這種被保護的狀態（也就是和平），是一種無法個人獨力完成的利益，它是一種不可排它性的公共善，它的建立需要每一個人履行其服從的政治義務，它的建立需要主權者履行他作為主權者的職責，因此愚人們僅僅從個人利益去思考自然法的規範要求是誤解並違反了自然法，也因此愚人們的自願行為無法被視為是「合理的同意」。

（三）強力不能證成義務：反駁「事實權威說」(*de facto theory*)

一個可能的反駁來自於前述的事實權威說，有論者可能會認為：既然自然法是正確理性，正確理性又引導人們通向自我保存與和平，那麼這也就是說，自然法引導人們服從當下提供保護利益，使人們能夠自我保存，因此提供了和平秩序的主權者，如前所述，此一論點的基礎主要來自霍布斯在《利維坦》之〈綜述與結論〉中所添加的第 20 條自然法：「……根據自然之理，每一個人在戰爭中對於和平時期內保衛自己的權威應當盡力加以保衛」(Hobbes, 1994: 490)，換言之，主張事實權威說的論者可以反駁：對於霍布斯而言，畢竟是「保護／當下的強力」證成了服從的政治義務，同意與否似乎無關緊要，因為唯一有效的同意便是同意當下提供了保護利益之強力。

然而若深入檢視霍布斯此處的說法，霍布斯指出：「當一個人有自由服從征服者時，如以明確的言詞或其他充分的表徵，表示成為其臣民，這個時候就是他成為征服者臣民的時候，至於什麼時候是一個人有自由服從的時候〔……〕就是他的生命處於敵人看守和防衛範圍以內的時候，因為這時他已經不再得到原主權者的保護，而只憑自己的貢獻受到敵人的保護」(Hobbes, 1994: 490)，因此藉由這條被稱為「保護與服從法則」(Protection-Obedience Formula)的自然法，霍布斯說的是：當原主權者失去保全臣民的力量時，臣民對其的政治義務便因繼續服從將違背保全自身的自然權利而解消，當服從的政治

義務解消，則該臣民便恢復了其天然自由，²⁶ 也就是他能夠「在其力量和智慧所能做到的事情中，可以不受阻礙地做他所願意做的事情的人（what he has a will to do）」（Hobbes, 1994: 136），這便是霍布斯關於自然法論述所能為讀者提供的線索，征服者帶來的難題在於它使服從原主權者的服從行為變成違背自然法的行為，因為此一服從將帶來可預見的對自身的危害，因此此時該臣民所給予原主權者的同意不再符合自然法，以本文前述用語即是，原有的同意變成了「不合理的同意」，這個同意行為因此無法證成「繼續服從原主權者」的政治義務，這也就是為什麼霍布斯在定義何謂「征服」（conquest）時，他指出：「征服是藉由勝利取得（acquiring）對主權者權利，〔然而〕這些權利的真正取得（acquired）是在人民的臣服（submission），通過這種臣服人們與戰勝者訂約，為了生命與自由而允諾服從」（Hobbes, 1994: 491）。

除此之外值得注意的是，此處霍布斯說的並非是「當舊的政治義務解消時，新的政治義務便因征服者的強力而自動產生了」，對於新的具有強力的征服者之服從政治義務何時產生呢？霍布斯認為直到該臣民「以明確的言詞或其他充分的表徵」表示他／她對新主權者的同意之後，此一新的服從義務才成立，也就是說，儘管唯有合理的同意方是有效同意，但行為者仍然有可能選擇不表達該同意的選項，而缺乏此一選項，服從主權者的政治義務仍然無法被證成，因此，同意仍是政治義務的必要基礎，事實權威說所主張的被保護利益仍然僅是證成政治義務的必要條件「之一」。

²⁶ 「權（Right）在於做或者不做的自由，而律（Law）則決定並約束人們採取其中之一，所以律與權的區別就像義務與自由的區別一樣，兩者在同一事物中是不相一致的」（Hobbes, 1994: 79）。

也許有人會追問：在被征服的狀況下，人們有可能不對征服者給予同意嗎？對霍布斯而言這是完全可能的，甚至可以說霍布斯的政治著作便是在處理這個問題，行為者選擇不提出合理同意的主要原因除了因為人們的同意行為是一種驅向主觀善，避開主觀之惡的自願行為，而由於人體結構而使得每一個人所體認的主觀善／惡不必然相同以外，²⁷ 人們還有可能因為錯誤的資訊或自己的私心與野心而選擇不履行對當下主權者的服從義務，霍布斯在其歷史著作《比特莫斯》（*Behemoth*）當中主要便是在探討人民是如何被不同教派人士所誘惑而不服從主權者，霍布斯甚至（藉由對話者 A 之口）指出：「一般而言，人民對於他們應有之責任（duty）是無知的，甚至在一萬人中也沒有一個能夠理解……一個國王或共和國（Commonwealth）之必要性」（Hobbes, 1990: 4），可以說對於霍布斯而言，臣民不提供合理之同意是一種政治上的常態，而霍布斯的政治哲學（具體而言是其自然法的論述）正是在處理此一最終將導致利維坦病弱甚至死亡的政治病症。

五、結語

本文處理的是霍布斯式自然法理論所呈現的雙重面貌，一方面，論者指出霍布斯為證成其絕對主權而弱化傳統自然法權威，另一方面，霍布斯式自然法卻又似乎具相當的規範效力，兩種進路均有相當

²⁷ 霍布斯指出「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都在同一個人身上永遠引起同一類欲望與嫌惡，而所有的人對任何一個單一對象都具有相同的欲望就更不可能了」（Hobbes, 1994: 28-29）。

airiti

文本證據支持，因此形成某種「詮釋的兩難」，為探討此問題，本文從義務觀角度切入，探討霍布斯自然法論述與其服從主權者之政治義務的關聯，並指出霍布斯式自然法提供某種自然責任，此一責任限定了行為者自願行為的範圍，換言之，儘管每一個人都有不同的主觀善，但唯有符合自然法條款的自願行為才是有效的同意，也唯有此種有效同意（本文稱之為合理同意）才能證成服從主權者之政治義務，換句話說，自然法條款給予某種特定類型的自願行為（服從保護自己的主權者）以某種規範性效力。

除此之外，藉由探討自然法與政治義務的關聯，本文也期望對於本文一開始當代詮釋自然法的兩種對立的詮釋提出第三種解決，即便自然法並非嚴格意義下的「法」，對於霍布斯的政治理論而言，自然法的角色與功能仍然是不可或缺的，若不將自然法條款之規約考慮進去的話，讀者將在理解霍布斯政治義務概念時遇到困難，霍布斯在許多文本中對於自然法規範效力的討論也將變成不可理解的片斷，然而藉由認真考量霍布斯自然法的功能與角色，本文期望指出霍布斯自然法的論述對於理解與詮釋霍布斯政治哲學之必要性，如導言中所指出的：霍布斯的自然法經常引來的疑問是，既然在自然狀態中沒有人應該去遵守自然法，在人與人相互疑懼的情況下，一個霍布斯式的主權者要如何被建立起來？因為自然法無法為此問題提供答案，因此論者一般認為自然法對於霍布斯政治理論而言並不重要，充其量為其政治哲學解構之對象，然而延續本文的關於自然法的討論線索的話，關於自然法我們應該問的問題是：在一個已經建立的政治社會當中，自然法為「臣民們應該服從誰」提供了什麼指示？本文指出，自然法為臣民提供了關於政治義務根據的解答，這也正是霍布斯的政治理論中的主要論題。

此處必須回應的一個合理疑問是：若是要承認霍布斯式自然法具有明確範圍與效力，霍布斯所主張的絕對主權者之權威似乎就相對應地會受到限制，而這一方面似乎與霍布斯一再批評「一個國家之中除了主權者，邏輯上不可能另有一個更高權力者的存在」之論點衝突；另一方面也與其歷史背景關於政教衝突的立場有所扞格，然而必須強調的是：儘管賦予自然法一定的權威性，霍布斯不同於傳統自然法思想家（如洛克），某種意義上霍布斯「轉化」（transform）了自然法的角色，自然法所要教導人們的並非一個如宗教上獨斷的更高權威，相反的，霍布斯在自然法中提出的是一個世俗化的對人性的深刻探討，藉由自然法，霍布斯期望教導本性主觀善惡相異的人們放棄自主判斷能力，服從一個裁斷者（judge），換言之也就是允諾服從為自己提供保護狀態的政治權威，²⁸ 霍布斯的自然法並非要提供臣民另一個更高的政治權威以便在緊急狀態下讓臣民用來限制主權者（如洛克認為臣民可在緊急狀態下訴諸上天），相反的，若是臣民的理性能力足夠成熟到理解並接受霍布斯版的自然法的話，臣民理應會「選擇服從」當下「提供保護」的主權者，在這個意義上，霍布斯的自然法與其絕對主義以及其理論所在之歷史脈絡並不必然有所衝突。²⁹

²⁸ 我們可以看到在僅僅 20 條自然法條款中，霍布斯自第 11 條以下都在探討關於裁斷者的主題，第 11 條指出裁斷者必須秉公處理與裁決紛爭，否則便是違反公道（Equity），第 12 條以下探討難以分配之物應當以共享或抽籤方式分配，第 16 條指出若有意見不合或爭論各方應交由每個人都願意服從的裁決者裁斷，第 17 與 18 條指出裁斷者不可裁斷涉及自己利益的案件，第 19 條指出裁斷者不可對任一方有多於另一方的信任以致產生偏袒，第 20 條則指出在戰爭時期人們應當如何判斷服從之對象，如同本文一再強調，霍布斯希望給予人們清楚的服從目標，即在戰爭時期盡力捍衛和平時期內保護了自己的政治權威。

²⁹ 關於霍布斯的自然法論述之理論與歷史背景，參見 Tuck（1993: chap. 6-7）。

但筆者承認：即便是這樣經過轉化的自然法條款，似乎也為個人根據自我保全進行主觀判斷留下了過大的空間，而使得臣民似乎可以對於絕對主權者進行主觀評估，³⁰ 因此儘管在思想史上霍布斯以其絕對主權者的論點而著名，筆者以為在對霍布斯自然法有更深入的理解之後，更精確的描述或許應該是一個「絕對但非無限的」(absolute but not unlimited) 主權者，主權者之所以是「絕對的」，是因為主權者的權威依照邏輯與定義建立在自然法的範圍之內，在**自然法要求的範圍**之內確實沒有更高的裁斷者可以分享主權者的裁決權；但正因如此主權權威同時也是有限的，因為主權權威自始至終在某種意義上受限於建立主權的目的——臣民本身之間的和平與對共同敵人之防禦 (Hobbes, 1994: 141)，而這也就是作為永恆道德哲學之自然法的要求。³¹

³⁰ 這一點已被當代許多霍布斯的詮釋者所指出，如 Carl Schmitt 著名的論斷：霍布斯對於內外的區分導致了利維坦這個會死的上帝的毀滅 (Schmitt, 1996: 65)，雖然筆者對於此一論斷持保留意見，但對此一詮釋的分析超出本文能夠處理的範圍，此處僅僅需要指出：依據霍布斯的理論邏輯，霍布斯式主權者並非，也不需要具有「無限制」的權力，因為按照社會契約建立的目的，臣民始終持有基本的自我保全之自然權利，而這個自然權利便必然包含著某種主觀的個人判斷，對於這一點的政治意涵與分析，參見 Sreedhar (2010)。

³¹ 對於從不同角度探討霍布斯絕對主權者之有限性，參見 Baumgold (2013)。

參考文獻

中文部分

陳思賢

2008 《西洋政治思想史：近代英國篇》。台北：五南。

外文部分

Bobbio, Norberto

1993 *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, trans. by Daniela Gobetti. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Baumgold, Deborah

2013 “‘Trust’ in Hobbes’s Political Thought,” *Political Theory* 41(6): 838-855.

Boonin-Vail, D.

1994 *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burgess, Glenn

1990 “Contexts for the Writing and Publication of Hobbes’s *Leviathan*,” *History of Political Thought* 2(4): 675-702.

Deigh, John

2003 “Reply to Mark Murphy,” *Journal of the History of Philosophy* 4(1): 97-109.

Gauthier, David

1969 *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Goldsmith, M.M.

- 1996 "Hobbes on Law," in Tom Sorell ed., *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 274-298.

Hampton, Jean

- 1986 *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, Herbert Lionel Adolphus

- 1955 "Are There Ant Natural Rights?" *Philosophical Review* 64(2): 175-191.

Harvey, Martin

- 1999 "Hobbes's Conception of Natural Law," *The Southern Journal of Philosophy* 37(3): 441-460.

Hobbes, Thomas

- 1990 *Behemoth or The Long Parliament*, ed. by Ferdinand Tönnies. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1994 *Leviathan*, ed. by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- 1998 *On the Citizen*, eds. by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoekstra, Kinch

- 2003 "Hobbes on Law, Nature and Reason," *Journal of History of Philosophy* 41(1): 111-120.
- 2004 "The *De Facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy," in Tom Sorell and Luc Foisneau eds., *Leviathan After 350 Years*.

Oxford: Oxford University Press, pp. 33-74.

Hood, Francis Campbell

1964 *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of "Leviathan"*. Oxford: Clarendon Press.

Kavka, Gregory

1986 *Hobbesian Moral and Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

LeBuffe, Michael

2010 "Hobbes, on the Origin of Obligation," *British Journal for the History of Philosophy* 11(1): 15-39.

Lloyd, Sharon A.

2001 "Hobbes's Self-Effacing Natural Law Theory," *Pacific Philosophical Quarterly* 82(3-4): 285-308.

2009 *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martinich, Aloysius P.

1992 *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murphy, Mark C.

1995 "Was Hobbes a Legal Positivist?" *Ethics* 105(4): 846-873.

Parkin, Jon

2007 *Taming the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peacock, Mark

2010 "Obligation and Advantage in Hobbes' Leviathan," *Canadian*

Journal of Philosophy 40(3): 433-458.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*. Massachusetts: Belknap Press.

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

2007 *Lectures on the History of Political Philosophy*. Massachusetts: Belknap Press.

Schedler, George

1977 "Hobbes on the Basis of Political Obligation," *Journal of the History of Philosophy* 15(2): 165-170.

Schmitt, Carl

1996 *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. by George Schwab and Erna Hilfstein. London: Greenwood Press.

Skinner, Quentin

1964 "Hobbes's Leviathan," *The Historical Journal* 7(2): 321-333.

1972 "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy," in Gerald E. Aylmer ed., *The Interregnum: The Quest for Settlement 1646-1660*. London: Macmillan, pp. 79-98.

2002c "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation," in Quentin Skinner ed., *Visions of Politics, volume III*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264-286.

Sreedhar, Susanne

2010 *Hobbes on Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Leo

1953 *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Alfred Edward

1938 “The Ethical Doctrine of Thomas Hobbes,” *Philosophy* 13(52): 406-424.

Tuck, Richard

1993 *Philosophy and Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Watkins, J.W.N.

1965 *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson.

Warrender, Howard

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

Zagorin, Perez

2009 *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Abstract

In this essay I examine the role and function of Hobbes's account of the laws of nature in his political theory by reconsidering the basis of his concept of political obligation. This essay takes issue with common readings of Hobbes which either considers Hobbesian laws of nature is nothing but counsels from reason(which provides no obligations) or mere hypothetical imperatives(which at best justify prudential obligations). To argue against the common readings, this essay argues that Hobbesian laws of nature is essential to understanding Hobbes's concept of political obligation because they provide some kind of natural duty by which an effective "reasonable consent" can be defined. In addition, to argue against the view of de facto theory, I argue that both "Consent" and "Safety" are the necessary conditions of Hobbesian conception of political obligation.

Keywords: Thomas Hobbes, Political Obligation, de facto Political Power, Consent, The Laws of Nature