

霍布斯與亞里斯多德論公民關係： 「認識自己」與「相互理解」的政治觀¹

莊國銘²

摘要

在政治思想史上，公民之間的關係一直是思想家探討的主題之一。在此議題上，霍布斯與亞里斯多德常被視為兩種典範：對霍布斯而言，人與人不可能相互信任，彼此生死相鬥是利維坦建構前的必然境況；即便在利維坦建構後，公民們也只是震懾於主權者的權威、不得已必須遵守主權者的誡命，彼此依然無法互信。與霍布斯有強烈對比的莫過於亞里斯多德。對亞里斯多德來說，一個良善的政治共同體的重要條件之一，是公民們彼此的友愛互助；而這是可以透過公共生活與理性言說（*logos*）慢慢培養的。

本文將嘗試指出，兩位思想家在此議題的根本差異，在於他們展現了兩種不同的政治觀：「認識自己」與「相互理解」。對霍布斯來說，解開生存困局的方法是人們彼此「認識自己」，意識到自己的危殆處境，彼此訂約建構利維坦，用一種新的恐懼來取代自然狀態的恐懼。而亞里斯多德當然沒有天真到認為每個共同體成員彼此都可以當朋友，但他保留了培養公民友誼的「空間」與「可能性」，這一點是霍布斯所沒有的。本文認為，雖然兩人的觀點大相逕庭，但如何創造某些公共討論空間以免於淪至最惡劣的境況，才是這兩位思想家留

¹ 本文承蒙兩位匿名審查人惠賜許多寶貴意見，謹致謝忱。

² 國立暨南國際大學公共行政與政策學系副教授

投稿日期：2026 年 2 月 13 日 採用日期：2026 年 3 月 25 日

doi:10.30274/JDG.202502_12(1).0004

下來的最寶貴資源。在政治尖銳對立的當前台灣社會，分析這兩位思想家的睿見，仍然具有深刻的意義。

關鍵字：霍布斯、亞里斯多德、公民、不信任，政治共同體

Journal of Democracy and Governance

February, 2025, Vol. 12 No. 1, pp.83-112

Thomas Hobbes and Aristotle on the Relationship Between Citizens: The Political Perspectives of “Knowing Yourself” and “Mutual Comprehension”

Kuo-Ming Chuang³

Abstract

In the history of political thought, the relationship between citizens has always been a central theme of exploration for political philosophers. Regarding this issue, Thomas Hobbes and Aristotle are often seen as two contrasting models. For Hobbes, mutual trust was impossible, and life-or-death struggles between people were an inevitable condition before the construction of Leviathan. Even after the construction of Leviathan, citizens were merely intimidated by the authority of the sovereign and forced to obey his commandments, still unable to trust each other. A stark contrast to Hobbes is Aristotle. For Aristotle, one of the essential conditions for a good political community was mutual love (*philia*) and assistance among citizens, which could be gradually cultivated through public life and rational discourse (*logos*).

This article points out that the fundamental difference between the two philosophers on this issue lies in their respective political views: "knowing yourself" (*nosce teipsum*) and "mutual understanding." For Hobbes, the solution to the existential dilemma was for people to "know themselves", to recognize their precarious situation, and to enter into a covenant to build Leviathan, replacing the fear of the state of nature with a new kind of

³ Associate Professor, Department of Public Policy and Administration, National Chi Nan University
doi:10.30274/JDG.202502_12(1).0004

fear. Aristotle, of course, was not so naive as to believe that every member of a community could be friends with one another, but he preserved the "space" and "possibility" of cultivating civic friendship-something Hobbes lacked. This article argues that although their views differed greatly, the most valuable resource these two philosophers left behind is how to create spaces for public discussion to avoid escalating to the worst possible state. In Taiwan's current politically polarized society, analyzing the insights of these two philosophers remains profoundly significant.

Keywords: Thomas Hobbes, Aristotle, citizen, distrust, political community

壹、前言

在政治思想史研究上，雖然大多的研究者都將目光聚焦在公民與政治共同體、或公民與政府（或統治者）之間的關係上，但一個政治共同體需要哪樣的公民間的關係，同時也是思想家們探討的主題之一。在這個重要議題上，霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）與亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）被視為兩種典範。我們可以從以下兩位大思想家的話語看出其中的差距。亞里斯多德說：

在所有團體中都必然存在著友誼與正義。人們會把同一條船上的旅客、軍中袍澤，以及相似之任何同一團體者都視為朋友。團體有多廣，友誼就有多廣；正義之於政治共同體亦然。（NE, 1159b27-31）

對亞里斯多德來說，一個良善的政治共同體的重要條件之一是公民們彼此的友愛互助；而且，這可以透過公共生活與理性言說（*logos*）慢慢培養。然而，對霍布斯來說，人不是這樣的。霍布斯說：

我們的自然本性不是在尋求友誼，而是在與朋友的交往中得到榮譽或利益。這才是我們主要的目的，朋友倒是在其次。人們彼此相伴所追求的目的或許可以從聚在一起做什麼來推論。如果是聚在一起做生意，每一個人就都是在追求利益而不是友誼；如果聚在一起的理由是公共事務，則會發展出一種政治關係，它依憑著彼此的恐懼更甚於彼此的愛來維繫……。沒有人會懷疑，如果不是因為恐懼，人們就會更熱切地盼望支配別人，而不是熱切盼望著社會。因此，我們可以斷定，大規模且持久的社會之起源不在於人們相互的善行，而在於相互的恐懼。（OC, p. 22-24）

對霍布斯而言，人與人之間不可能相互信任，彼此生死相鬥是利維坦建構前的必然境況；即便在利維坦建構之後，公民們也只是震懾於主權者的權威、不得已必須遵守主權者的誡命，彼此間依然不可能存在任何的信任。

這兩位大思想家對此主題的觀點南轅北轍，彼此間有著強烈的對比。本文想要嘗試分析的是，亞里斯多德與霍布斯對公民關係的論述，是他們各自用所見所

聞的事實來推演其政治理論？還是這是出於各自的「期望」、而後作為鋪陳後續政治理論的基礎？前者指的他們筆下的公民關係是「事實」，公民關係本就如此；後者指的則是他們筆下的公民關係，是他們政治理論的「工具」，兩個人各自設想了某種政治想望，公民關係只是使這個想望合理化的理論工具。本文寫作的根本問題意識，乃是源於今日的台灣社會中，各政治陣營尖銳對立的情況下，公民們彼此之間的信任／不信任已然成為一項值得關注的課題。如果公民之間的信任是不可能的，那麼，在這項作為事實的前提條件下，政治衝突該如何安置？如果彼此間的信任是可能的，又該如何使之實現？本文將針對兩位理論家的作品詳細分析這些問題。

貳、霍布斯論公民關係

在實際中，人們之所以會接受支配，是因於恐懼和期望這類最真實不過的動機：恐懼魔法力量的報復、恐懼權力擁有者的報復、期望在世間或在彼岸得到報償。或者，是因為各式各樣的利益而服從。（Weber, 1991, p. 173）

在本文的撰寫順序上，將先探討霍布斯對公民關係的看法。之所以如此是有原因的。無論是在《法律原理》（*The Elements of Law, Nature and Politics*）、或《論公民》（*On the Citizen*）、或《利維坦》（*Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth: Ecclesiasticall and Civil*），霍布斯都屢屢援引亞里斯多德的作品作討論，關於公民關係，霍布斯對於亞里斯多德的觀點大多不甚同意。在本文發展上，筆者擬將霍布斯的理論清楚呈現，而後再回頭徹底檢閱亞里斯多德的《政治學》（*The Politics*）與《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*），一方面詳察亞里斯多德對此主題的看法，同時也探索兩位大哲學家的理論有無適切對話的空間。

霍布斯在《利維坦》前兩部分由唯物機械論作為理論的出發點，推演出其人性論、再依此設想自然狀態人的境況、此時人處於暴死威脅的情況下理性開始發揮作用、找到自然法、人人訂立契約建立利維坦，到最後履行契約保持和平。對

熟悉政治思想史的研究者來說，這條推論的理論路徑應該不需要重新耗費巨大篇幅詳細敘述。

霍布斯認為，人是受各種欲望驅使之自然物，在這點人跟其他動物是一樣的，這與人是否邪惡無關（OC, p. 11）。Michael Oakeshott 認為，這頂多只能說人有這些缺陷（defect），而不能說是邪惡；這些缺陷也與奧古斯丁所稱之原罪無關。甚至應該說，這些不是人天性內在的缺陷，而是某些情境條件誘發使之產生（1975, pp. 58-60）。

不過，人跟動物仍究有很大的差別。Leo Strauss 指出，人對未來的設想能力遠遠強過動物，而動物通常都受到瞬間的感官知覺所支配；以飢餓為例，動物只會顧及眼前的飢餓，但人類則能設想未來（1952, p. 9）。Oakeshott 認為，對於有意願的行動來說，「想像」所扮演的角色非常重要。如果我們說自願行動是對於某種理念的反應，那麼，它必定始於想像（1975, p. 30）。⁴ 霍布斯說：

獸類很少或沒有對未來的預見能力，而且對他們所看到的事物的順序、後果及其依變關係缺乏觀察和記憶，所以除了享受每日的食物、安逸和欲望以外便沒有其他的幸福可言。人類則能觀察一件事如何從另一個事件中產生，並且能記得其中的前因和後果。（L, p. 70）

對過去經驗的理解所發展出的因果推論，再加上對未來的想像力，對人類的公共生活起了很大的影響。對霍布斯來說，感知、想像力、記憶以及某些合理的期望，構成了人類對世界的認知（Goldsmith, 1966, p. 4）。⁵

對霍布斯來說，人類在意識到資源有限、而個人主觀欲求大致相同的時候，腦海中浮現的不是合作，而是爭奪。霍布斯指出，人之所以相互傷害最常見的原因，往往在於許多人同時想要同一樣東西，特別是該標的既無法分享、也無法被

⁴ 除此之外，霍布斯也指出人與動物的其他差別：人會持續地爭奪榮譽與自尊、會謀求私利。動物無法以理性管理公共事務，只能用聲響表達欲望與情感，而無法用語彙陳明利義。動物也無法區辨無形的傷害與有形的損害。動物的協同是出於自然，而人類則會訂立人為的協議並設法使之持續有效（L, pp. 111-112）。

⁵ 在《法律原理》（*The Elements of Law, Nature and Politics*）一書中，霍布斯認為「在審慮的過程中，最後一個欲望或最後一個恐懼，就叫做意志」（EL, pp. 61-62）。在這一點上，梁裕康認為這適足以顯現人與動物之間的差別。人雖然跟其他動物一樣都受到欲望驅使而行動，但人是一種更為複雜的動物，人的腦海裡同時存在著各式各樣的欲望競逐著，當中唯有最強烈的欲望才會成為行動的真正原因（梁裕康，2014，頁 228）。

分割時。其結果就是此標的只能歸屬於強者。誰是強者呢？這就只能由爭奪來決定了（OC, p. 25-27）。霍布斯說：

所有爭端的根源都來自於人們在「我的」跟「你的」、「正義」與「不義」、「善」與「惡」、「高貴的」和「可恥的」這些問題上，都根據自己的判斷來決定。（OC, p. 79）

對霍布斯來說，在利維坦創建之前，人世間並沒有規範性意義的概念；人的行動依據都是動物性的本能。所謂的「應該／不應該」、「對的／不對的」、「善／惡」這些規範性意義概念，都是在利維坦創建後由主權者所界定。在自然狀態中，人對於「我的」跟「你的」之區別，也僅止於本能意義。打個比方說，就類似於狗狗在電線桿下尿尿來「佔地盤」，要把別的狗狗的氣味給蓋過去、從而宣稱「這是我的地盤」。狗狗的這些宣示沒有任何規範性意涵（這根電線桿在規範意義上「應該」屬於我）可言，而純粹是一種動物的本能行為。人類亦然。在自然狀態中，人的行動也不具有規範性的道德意涵，純粹由欲望、恐懼與想像所支配。⁶

這裡有一個理論上需要處理的問題，就是人在意識到客觀資源有限、而彼此主觀欲求又相同的時候，為什麼人選擇的是爭奪而不是合作呢？對於此問題，Oakeshott 提出了一個精闢的詮釋。Oakeshott 認為，霍布斯對人有一種極為根本的假定：人彼此之間是無法溝通的，每個人都被此一條件給孤立開來。這種貌似利己主義式的假定並不是在說明人的缺陷，而是在指出每個人都是這種唯我主義下的受害者（1975, pp. 58-59）。

在這個心理假定下，每個人所考慮的都是自身的處境，合作並不在選項當中，因為人們無從確定其他人是否可信。而麻煩的是，大自然所賦予人們的稟賦與能力又都十分相似。有些人身強力壯、有些人則是智力超群；仔細衡量人的各種稟賦後，會發現彼此間的能力相去不遠。即使面對最孔武有力的人，力弱者也有可能以計謀或聯合其他相同處境的人來取勝（L, p. 80）。至於智力，人與人之間就更平等了。在這方面，人是充滿驕傲的，幾乎所有人都認為自己比別人強，大多

⁶ 筆者按，關於霍布斯的自然法究竟有無規範性意涵，一直是霍布斯研究社群的關切焦點之一。關於這些論爭，周家瑜（2014）有非常詳盡的分析。本文不擬涉入此一複雜之爭議，而將詮釋重點放在霍布斯文本中所強調的動物性本能意義上。

數人都不如己（L, p. 80）。

這就是霍布斯筆下的自然狀態之所以是人人為戰、人人為敵的時時處於暴死威脅之原因。在擁有絕對主權的利維坦出現之前，這種普遍認知的戰爭意圖使得人的生命飽受威脅。細究其原因，乃在於人們彼此間毫無信任。霍布斯說：

人們相互恐懼的原因，部分在於他們自然的平等，部分則是人們想彼此傷害。因此，我們不能期望可以從別人那裡獲得安全、也不能依靠別人來確保我們自己的安全。（OC, pp. 25-26）

這些條件將自然狀態造就成為戰爭狀態。人並非生而好戰；人確實是受欲望驅動的動物，但這跟好戰與否是兩回事。人之所以陷入戰爭狀態乃是因為不得已。在自然狀態中，既沒有公共權威制訂規則、也沒有仲裁者與執行者，也沒有足夠的理由信任他人。每個人都會想，自己都可能去傷害別人以圖保全了，怎麼可能相信別人不會傷害自己？人只能依據自己的能力與智謀來自我保全。這就是所謂的「自然權利」。霍布斯將之定義如下：

自然權利指的是每個人都擁有依其意願而運用權力以保全自己自然天性的自由，此所謂的自然天性指的就是自己的生命。（L, p. 84）⁷

在自然狀態下，人既沒有相信他人的動機，彼此也沒有互信的理由。這樣的境況下，爭奪相鬥至死方休乃成為必然，而且會形成一個永無止盡的惡性循環，直至人們體悟到破解的唯一方法：訂立契約建構利維坦，由擁有絕對權力的主權者作為偉大的界定者，善／惡、對／錯至此方成準矩。

如果將目光焦點放在自然狀態下，人既沒有相信他人的動機，彼此也沒有互信的條件這樣的境況中，我們可以發現，人們追求權力的目的不在於實現某些理

⁷ 就「自然權利」這個概念來說，Plamenatz 曾做過非常經典的分類，他認為霍布斯筆下的自然權利可以分為三種意義：第一種意義指的是一種權力，但這只是一種定義，霍布斯從來沒有認真看待過它；第二種意義是義務之關如，這是霍布斯在談論建構契約與契約之結果時使用的，也是此概念最重要的意義；第三種意義是用來描述一個人的權利代表著另一個人的責任，這經常被使用在描述主權者作為人民的代表上（Plamenatz, 1963, p. 145）。儘管這個概念與分類在霍布斯政治哲學中有其重要性，但由於此並非本文分析焦點之所在，因此本文將不會深入探討之。

想、也不是為了打擊某些敵人，而只是單純地自保。陳睿耆便指出，「至死方休地追求權力的目的不是為了擁有更多，而是以擁有更多來抵禦『一旦不足將失去一切』的憂慮，但擁有更多權力或資源將製造更多對不確定的憂慮，難以擺脫的憂懼便成為生活常態，也是眾人願意走出戰爭狀態的關鍵動力」（陳睿耆，2012，頁79）。也就是說，人們為了克服恐懼而追求更大的權力與資源以圖自保，但同時各自也因對方獲得更大的權力與資源而感到更大的恐懼，因此又需要追求更大的權力與資源，如此循環不休。當人們彼此間的爭奪一旦發生，重點不只在於權力的大小，更在於可預測性之有無。打個比方說，小混混手上的短刀威力雖然遠不如重型坦克，但如果戰鬥意圖不可預測，惡棍手上的短刀隨時也會變成致命武器。這個循環不已的惡鬥，一直要到人們彼此深切瞭解此一困境之現實與解方，才有機會終結。

回到本文的論旨。我們來看看霍布斯是如何談信任／不信任的。在《利維坦》中，霍布斯有明確的定義：

所謂「信任」(*faith*)，是指對人而言；而「相信」(*believe*)，則同時涉及了這個人和他所說的話的真實性。因此，「相信」這個語詞便包含了兩種看法，一種是對這個人所說的話的看法，另一種是對這個人的品德的看法。當我們說「信任」(*faith*)或「信賴」(*trust*)或「相信」(*believe*)某個人的時候，此三者所指涉的是同一件事……。但當我們說「相信這個人所說的話」(*to believe what is said*)時，它所指涉的只關乎這些話的真實性。(L, p. 41)⁸

在自然狀態中，不存在著對人的信任；同時，對他人的說法往往也抱持懷疑的態度。人與人交往的目的是為了達致某些好處，而非友誼；而在公共生活中，人們彼此的恐懼甚過於愛。恐懼是一種激情，是一種對被傷害的想像的厭惡(L, p. 34)。人有各種被傷害的恐懼，其中最深的恐懼莫過於被暴力殺害。這對人們的公共生活有什麼影響呢？霍布斯認為，受迫害的恐懼會使人先下手為強、或在社會尋求協助，因為除此之外就沒有其他能保全其生命與自由的方法了(L, p.

⁸ 霍布斯筆下的信任(*faith*)還有第三種：宗教。霍布斯指出：「宗教信條方面的『信』所指的不是對人的信賴，而是指教義的明證信仰和確認信仰」(L, p. 41)。關於此，本文在第四節會有所討論。

65)。但後者（尋求社會幫助）是近乎不可能的；人只會為利益而行動，除非利益夠大，否則不會有人願意協助。因此，大多數人所想得到的脫困之道通常都是先下手為強。倘若如此，就又会落入前所述之循環不已的惡鬥。對霍布斯而言，這不只是理論推演，而且是一個來自日常生活經驗觀察所得出的重要觀點。霍布斯說：

我把一個眾所皆知的原則放在第一位，這個原則是大家憑經驗都知道、而且也人人都承認的：人的自然稟性是如此：如果人們沒有因恐懼公共權力而受到約束，他們就會互不信任並且相互恐懼，人們或許就會、甚至至是必然就會小心提防自己的資源被他人侵奪。（OC, p. 10）

在這個循環不已的戰爭狀態中，人別無其他選擇，只能建構一個絕對主權的政治共同體來維持和平。建構的方式是每一個人跟每一個人訂立契約，授權予一個人或一個議會作為其代表（L, p. 113）。偉大的利維坦就此誕生，它是一個「人造的人」。Skinner 仔細分析這個「造人」的行動，認為建構利維坦的訂約有兩個層次意義與特色：第一、當群眾中的所有成員授權給一個人或議會來作為其代表時，其效果是把他們從「一群群眾」轉變為「一個人格」，因為他們現在已經被賦予了一個單一的意志與聲音；第二、主權者是該單一人格的代表。換言之，當群眾訂約時，他們就成為一個單一的人格，並且透過一種代表資格來承載此一人格。這兩者是同時發生的。這個單一人格就是「國家」，而「主權者」就是承載了它的代表資格之具體的人，也就代表了這個單一人格（Skinner, 2007, pp. 173-174）。⁹此時，主權者的意志就是每個個人的意志；主權者是立法者，同時也是規範性意義的是非善惡的界定者。規範性意義的「應該／不應該」、「對／錯」此時才有意義。主權者既是無比巨大權力的擁有者，同時也是善惡是非對錯的界

⁹ Tracy Strong 如此詮釋霍布斯此處的論點：「主權就是一種人造的靈魂，唯有當利維坦被活生生的人驅動時，主權才存在。我們發現，利維坦的這種成形方式，很像是上帝創造世界的方式。這就是創造（*poiesis*）」（Strong, 2007, p. 24）。這是一個很有特色的詮釋，呼應了《利維坦》第三與第四部分論宗教的相關理論。對大多數《利維坦》的讀者來說，往往將討論焦點聚焦於第一與第二部分，即從唯物機械論推演至人性論、自然狀態、自然法與利維坦之建構；但事實上第三部分與第四部分論宗教是非常重要的。它不但在理論上是重要的，甚至可以說這是一場以學術著作作為表演形式的政治行動。關於此，梁裕康（2014、2017）的兩篇作品有非常精彩的分析。

定者。¹⁰

霍布斯自認其《法律原理》、《論公民》以及《利維坦》都奠基於事實，同時也是邏輯演繹之必然；他堅定地相信，演繹法才是真正的科學，而他的政治理論乃奠基與此（Sorell, 1990, p. 342）。¹¹對霍布斯而言，這並不是他的主觀期望，也不是單純的政治或道德哲學，而是科學與事實。他舉了美洲部落社會以及內戰中的悲慘生活作為實例，來說明自然狀態曾經是事實（L, p. 83）；¹²未來倘若利維坦瓦解，自然狀態也會再重現。對於此，陳瑞崇評論得很精準：「雖然創造出受託眾人自然權利的利維坦，眾人並非自此可高枕無憂，需提防的並非代表眾人意志與利益的主權者，而是隨時可能毀約的每個人，只要一人背信，其他人便可能起而效法，重返自然狀態。利維坦之圖像雖巨大、高聳，其基底卻十分脆弱！」（陳瑞崇，2005，頁6）。

人們彼此的不信任是使自然狀態成為戰爭狀態的重要原因之一，但利維坦創建後，公民之間的不信任並沒有因此消散，它仍然是政治動盪的根源。關於這個問題（以及如何化解），筆者擬於第四節對兩位思想家的比較分析中再詳細說明。

¹⁰ 錢永祥（1992）對霍布斯「絕對主權」的意義進行了深入且仔細的探析，主要是在探究「絕對主權」究竟是指「最大的權力」？還是「終極標準的頒佈者」？還是兩者皆是？錢永祥的研究指向「終極標準的頒佈者」才是最重要的意義。這是因為自然法存在著認識論上的困難需加以克服：第一、「在這種情況下（自然狀態對自然法各自詮釋的情況），當事人的最好的策略是永遠認定其他人並未遵循自然法，藉以解除他本人遵行自然法的義務。結果，自然法沒有理由成為任何人的行為準則。易言之，自然法在認識方面的困難，使得自然法注定不會有效」。第二、發現和認識自然法靠的是「正確的理性」，但個人能獲得正確的理性嗎？答案似乎是否定的。第三、自然法需要被解釋，但這在自然狀態是有困難的。第四、在自然狀態中，自然法沒有標準（錢永祥，1992，頁98-99）。

¹¹ 梁裕康很深入地分析，在霍布斯與當時英國國教大主教 John Bramhall 的論爭當中，可以看見至少有兩種知識脈絡：「若從亞里斯多德的修辭分類來看，在爭取勝利的過程中，霍布斯一方面採用人格說服的方法，讚揚自己而貶抑敵手的人格。然而在論理說服（*logos*）的層面上，霍布斯服從的卻是邏輯與唯物機械論所構成的科學」（梁裕康，2014，頁234）。筆者完全同意此見解。

¹² Skinner 認為還有第三種，就是國家與國家之間因無公共權威與法律，因而總是相互防備、互陳重兵於國境，隨時展現戰鬥意願的狀態（Skinner, 2008, pp. 175-176）。由於國際爭端並非本文主旨之所在，因此本文不擬分析此課題。

參、亞里斯多德論公民關係

情誼把城邦聯繫起來，與正義相比，立法者更重視情誼。他們的目的就是加強類似於情誼的團結，另一方面則致力消除仇恨。既然做了朋友就不必再論正義；但對正義的人卻需增加一些情誼。所以，在最大的正義中似乎存在著情誼的東西。這不僅是必要的而且是高尚的。（NE, 1155a22-28）

對熟悉亞里斯多德政治思想的研究者而言，上述這段著名的文字應該再熟悉不過了。對亞里斯多德而言，個人→家庭→村落→城邦的發展，是人的自然本性之開展。這套由質料到形式的發展理論，一步步揭示了萬物的自然本性；大自然不做徒勞無功之事，在發展當中終可見到其自然本性。

在《政治學》與《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德屢屢強調公共生活的重要性。亞里斯多德認為，「把最幸福的人界定為孤獨者是荒謬的。沒有任何擁有所有善的人會選擇孤獨過生活，因為人本來就是一種政治動物，依其自然本性必定要與他人共同生活」（NE, 1169b17-19）。

但此處我們必須注意幾件事情：亞里斯多德在使用「自然本性」時，一方面在陳述某種事實，但另一方面也在強調某種應然的目的性。例如當宣稱小樹苗依其自然本性長成大樹時，一方面指的是如果諸種條件齊備的話，小樹苗最終會長成大樹；同時，小樹苗的目的本來就應該要長成大樹。如果回歸上述兩段引文，我們就得謹慎注意，「人依其自然本性為一種政治動物」、或「情誼把城邦聯繫起來」，這樣的敘述很可能既是某種事實的陳述（但這不等於全部的事實），而同時也是某種規範性的期望。例如以下這段重要的話：

城邦的存在乃出於自然，人依其自然本性為一政治動物（*zoon politikon*）。……比起蜜蜂或其他群居動物來說，人是一種政治性更強烈的政治動物，其理甚明。照我們的理論，大自然不做徒勞無功之事；而人類是所有動物中唯一具有理性言說能力（*logos*）的。聲音可以表達喜悅與痛苦，這是其他動物的表達方式；就其自然本性，他們可以藉此彼此表達與感知喜樂與苦痛。但語言是用來陳明有益與害處、以及正義與

不義之用的。與其他動物不同之處，便是人可以感知善惡、公正與不義，以及其他類似性質的感知；正是這些是非義理的共同感知造就了家庭與城邦。（Pol, 1253a1-18）

對亞里斯多德來說，人依其自然本性為一政治動物，人要發展成城邦並且共同經營政治生活；但這並不代表每個城邦都是好的城邦。人有理性言說的功能（*ergon*），應該要善加利用以追求更高的善，這也不代表每個人都講道理。亞里斯多德沒有那麼天真，也沒有那麼昧於事實。他在《政治學》第五書與第六書詳細考察了各種政體的動亂根源，包括專制者的野心以及被壓迫者的復仇心態、各個政體公民們彼此仇視的不同原因，以及各式各樣的憤怒與報復。在探討這些政體動亂原因時，亞里斯多德並非用柏拉圖式的言說推論，而是引用大量的歷史與現實政治鬥爭案例作為論證依據。

亞里斯多德認為，最常見的動亂根源是貧富之間的階級鬥爭。富人鄙視窮人、窮人怨妒富人，這樣的對立見不到城邦應有的友誼（Pol, 1295b21-24）。這也是革命的最主要原因。公民彼此對正義與平等內涵的歧見無法緩解，導致貧富的衝突無可解消，各依其勢力建立有利於己的政體；所有的政治鬥爭，都以不平等為名而展開（Pol, 1301a26-b27）。¹³ 亞里斯多德另外也引用一些實例，指出革命和動亂的根源是爭奪利益和榮譽，以及避免遭受來自政敵的羞辱與懲罰。利益和榮譽之所以會成為爭奪的標的，乃是因為發現才能不如己者得到的跟自己一樣多、甚至更多。除了利益與榮譽之外，造成動亂的原因還有傲慢、恐懼、優越感、蔑視，以及城邦某些部分不合比例的擴張（例如貧富各自的人數或掌握的資源不合比例地擴張）（Pol, 1302a31-b3）。歸結而言，以下這段話可以概括城邦內鬥的根源：「派系鬥爭的根源不只是財產的不平等，人們也會因為榮譽與職位的不平等而起爭端；但這兩種衝突的原理是背道而馳的：民眾在乎的是財產的不平等，但有才能的人們會因榮譽與職位的平等分配而感到憤慨」（Pol, 1266b38-1267a1）。

上述亞里斯多德的論點，大多是針對希臘諸城邦中較為常見的寡頭政體（*oligarch*）與平民政體（*democracy*）而論。公民關係更糟糕的是在僭主政體（*tyranny*）裡。亞里斯多德認為，專制者會使用三種手段保住其專斷權力：首先是摧毀臣民的精神，因為意志衰弱的人是不會起身反抗的；其次是使臣民彼此互

¹³ 亞里斯多德定義德性的方式是處於過度與不及之中道即為德性。公正處於做不公正的事情與受不公正對待之間。公正是一種中庸，而不公正則是其兩極端（NE, 1133b31-1134a1）。

不信任，除非人們彼此互信，否則專制政權不會被推翻；第三，是使人民失去行動能力，當人們相信事不可為，就不會採取行動來改變處境（Pol, 1314a15-25）。

無論任何時代，對專制者而言，人民的集結都是令其畏懼的，以致於在歷史上經常可見專制者以各種荒謬的理由來禁止人民集會。在這種情況下，公民彼此間的關係便成為專制者首要的打擊目標，如此便可防止人民集結起來反抗。亞里斯多德說：「在僭主政體（tyranny）下，友誼與公正的範圍都是很小的。在各種敗壞政體中，暴民政體（mob rule）的成員們似乎擁有最多的友誼與公正，因為人們是平等的，彼此也共同擁有許多事物」（NE, 1161b8-11）。

這個論點與霍布斯恰恰形成強烈的對比。對霍布斯而言，自然狀態之所以會演變為戰爭狀態，其中兩個重要原因正是人們的平等與彼此的不信任，但在亞里斯多德筆下，人們的平等境況卻成為發展友誼的基礎。亞里斯多德當然沒有天真到認為每個人都可以做朋友，但他也指出，「所有的社團都是政治社群的一部分，因為人們總是為了某些有益其生命的好處而結合在一起。政治社群也被視為起源於各種共同的好處，並且依靠它們而持續存在。對立法家而言，這也正是其努力的目標」（NE, 1160a9-13）。

人們交往的原因有很多種，因而發展出來的關係也有很多種。人們不會一開始就真誠地結為至交。但打交道總是發展人際關係的起點，如何引導人們往彼此的善意去發展，則攸關政治共同體長遠之良窳，這是立法家的重責大任。不過，在日常生活中，最常見的交往是為了好處而往來，這應該是無庸置疑的事實。但這樣的交往也隱含人際間的緊張。亞里斯多德說：

為了好處而交往的友誼總會引發許多怨懟，因為每個人總是為了自己的好處而利用對方，而且想要多佔便宜。當他們認為得到的少於其應得，就會開始抱怨。關於分配好處，無論怎們做，人們永遠不會滿足。（NE, 1162b18-21）

地位平等的人們為了好處而起爭執，在日常生活中本來就很常見。會不會因此就走向生死相鬥？對亞里斯多德來說，有可能，但不一定。人們確實有可能因爭奪好處而演變成派系鬥爭，甚至有人會發展成為專制者來壓過其他所有人；這些情況史蹟斑斑可考。但相互交往也有往正面發展的可能性（當然，霍布斯會斷然否認）。亞里斯多德認為，「善意」（good will）是友誼的起點，如果沒有善

意就不會產生友誼。但善意並不直接等於友誼；善意與友誼之間的差別在於，我們把單方面關心他人稱為善意，而友誼必定是互惠回報的（reciprocal）（NE, 1155b32-34）。因此，友誼需要持續交往並且不斷培養，它需要在行動中展現（NE, 1167a4-12）。

亞里斯多德發展其政治理論的方法，並非像柏拉圖那樣用言說打造一個理想國度，從而按圖施工，最佳政體就會實現。亞里斯多德當然也分析政治原理，但他同樣關切如何使現有城邦因政治學而變得更好。人會腐化、會貪婪、會鬥爭，這些都是事實；但對亞里斯多德來說，政治是動態的，而且它從來都不是線性的。筆者認為，與霍布斯最大的不同處在於，亞里斯多德的理論中有各種的實現「空間」與「可能性」。

舉例來說，在《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德提及了一個有趣的德性：「慷慨」。他說，「在有德者的各種德性中，慷慨是最受人喜愛的，因為他們透過給予來助益他人。……慷慨的人為了高尚的目的而給予，而且會正確地給予」（NE, 1120a22-27）。這個德性不來自某些人特殊的天賦，而來自於學習與練習。在人際交往當中，有些人吝嗇待人、有些人過度揮霍，這些都是經驗可見的。但倫理學所關乎的是善的行動（good action）、高貴的行動（noble action），如果人要追求幸福生活（*eudaimonia*），就必須在公共生活中學習各種善與高貴的行動。

另外再舉一個例子，亞里斯多德提過「自制」與「忍耐」這兩種德性：「自制與忍耐被人們視為善、而且是值得讚揚的；無法自我克制以及沒有耐心則被當作壞事且應該受責備」（NE, 1145b8-10）。兩者的差別在於理性與情感。亞里斯多德認為有自制力的人透過理性分析事理而行事，無法自我克制者則是為情感所驅使去做明知為惡的壞事（NE, 1145b11-14）。這兩種德性並不是理智德性（intellectual virtue），而是倫理德性（ethical virtue）；換言之，人們並不是因為「知道」就會「做」，而是需要在公共生活中學習與練習。

如果這些德性都有實現的「空間」與「可能性」，我們就沒有理由說真正的友誼是不可能的。就如本節開頭的引文中提到，「語言是用來陳明有益與害處、以及正義與不義之用的」，但在現實生活中善用語言來陳明義理者也沒有那麼多，不過，終究仍然有這種「可能性」。這正是公民們要使城邦變得更好的必經學習之路。友誼也是如此。亞里斯多德有一段話說得很好：

對朋友的存在應該要有相互的共感，這種共感乃是源自於共同生活、並

且在談話與思想交流上相互分享。人們必須意識到這才是所謂的「共同生活」，它與豢養牲畜不一樣。（NE, 1170b10-14）

對亞里斯多德而言，人們之所以組成城邦、共同經營政治，是為了過得好、過得幸福。政治確實有各種機巧詭詐，人與人之間也是；但人與人相處不總是各懷鬼胎。即便是生意往來，雖說圖的是自己的利益，但也有可能因交易公道而彼此培養出某種真誠的友誼。「友誼所訴求的是盡其所能，而不是酬其所值」（NE, 1163b15-16），這句話不容易，但也不是不可能。亞里斯多德的倫理德性看起來也沒有一件是容易的，都需要長時間的學習與練習；友誼當然也不例外。亞里斯多德說：「在相互交往的體系中，人們透過比例的互惠回報團結在一起，正是由於這種互惠回報維繫了城邦的存在。在這種有取有予的關係中維持了人們的共同生活」（NE, 1132b32-35）。簡言之，如果人們想要過得更好、想要過得幸福，就需要一步步學習彼此信任、互惠回報。

肆、「認識自己」與「相互理解」的政治觀

我們現在正在審慎研究的人性，這是探究每個獨立個體的內在結構與權力，即使世上只有他一人，此內在結構與權力依然有效：我們正在仔細探究團結的性質。人們依其自我感覺與想像力、欲望與嫌惡、慎思、理性與宗教立足於世。其思想與行動的理由，唯有其自身能回答。（Oakeshott, 1975, p. 32）

上述這段話，是 Michael Oakeshott 對霍布斯的人性觀與政治理論之評論。人不只是受欲望驅使的動物，而且是依憑自己的感覺與想像力來審酌如何行動的動物。這是一種孤立式的個人主義思考方式，因為人類不是沒辦法理解別人的話語，人當然有言說與理解的功能，真正的問題是不知道他人是否可信。

或許有人會問，霍布斯與亞里斯多德理論的出發點並不相同：霍布斯談的是政治創建論，其主要關懷在於創建政治共同體的原理；而這並非亞里斯多德的政治關懷，在其《政治學》中，此方面的論述相當少。然而，筆者想嘗試說明，這樣的發問是有待斟酌的。因為，對霍布斯來說，人與人的互不信任並非只在利維

坦被創建之前，即便建構了擁有絕對主權的利維坦之後，人與人之間依然持續互不信任。霍布斯說：

以下是不證自明的：人的行為產生於他們的意志，而意志源於其希望與恐懼；因此，只要事情似乎顯示違法比守法能給他們帶來更大的好處或更小的壞處，他們就會很樂意去違法。（OC, p. 69）

Missner 指出，人類的困境很大的起因是我們沒有一個可信賴的方法來判斷他人是否可信，無論是自然狀態或是身處國家中、無論是用理性或經驗，都沒有任何有效的方法來確定這一點。正是這個困境，才讓人們在明知有警察保護的情況下，就寢時依然要把門門上、把重要物品置於櫃中上鎖。我們的行為明白反映了這個困境（Missner, 2000, p. 30）。也就是說，無論是在自然狀態中或利維坦建構完成後，人與人之間都一樣互不信任，彼此仍然相互防備。

針對這個困境，霍布斯的解方並不是培養公民彼此的信任，而是增強他們的恐懼。霍布斯認為，安全不能僅憑協議（無論是口頭或書面）就得以確保；安全不是透過協議而確保的，而是透過懲罰。確保安全的唯一方法，是主權者使人們確知每一個違法行為都會受到嚴厲的懲罰；相較於守法，人們確切知道違法只會得到更大的壞處（OC, p. 78）。¹⁴ 換言之，是恐懼阻止了人們做壞事，而不是公民彼此培養出某種情誼使人不願意傷害其他人。

這並不是在指控人的自私造成了自然狀態的衝突、甚至也造成了國家建構後的種種動亂。對霍布斯來說，人千方百計地想自我保存，乃是自然的本能。Tuck 就如此評論：「人們常以為霍布斯相信衝突來自人內在的自私，但正如我們所看到的，這是一種誤解。自私或自我關心都是中性的原則：人在運作良好的社會中與在這種社會之外的局面，都是同樣自私的」（Tuck, 1998, p. xxii）。¹⁵

歸結而言，這是霍布斯政治理論的基礎，它是前提條件。霍布斯在英國內戰

¹⁴ 針對此，Hoekstra 曾經做過一番有趣的探討。霍布斯確實認為在主權者的威嚇下，人們不太可能去做違背法律的事。但這裡有個問題是霍布斯沒有想到的：主權者不可能把每種犯行都訂為罪惡滔天，也沒辦法窮究所有的行為。這時，公民跟主權者都會開始算計，但他們的算盤並不一樣；當主權者無法窮究所有的惡行時，人們終究還是會發現，違反某些法律的好處會大過於守法，此時人們仍然會依其欲望做違法的事（Hoekstra, 1997, p. 627）。

¹⁵ 筆者按，Tuck 此處所謂的運作良好的社會之外的局面，指的應該是這兩種情況：利維坦建構前的自然狀態，以及利維坦瓦解的內戰狀態。

爆發前，就一直關心衝突的原因與可能性；他關心的不只是武力衝突，同時也關注道德衝突。《論公民》就是作為他對這些問題的回答而寫成的。這本書一開始所分析的自然狀態，亦即國家不存在的情形下的衝突，反映的就是霍布斯對內戰的憂慮（Tuck, 1998, p. xxii）。於是，霍布斯開始建構一種暫行的道德或支配的規則，這些規則將會獲得最好的結果。道德的信念並不是在真理的基礎上被選擇的，而是在便利（convenience）的基礎上被選擇的；霍布斯筆下的自然法完全是確保在某些意見上達成集體一致的原則，其理論的目的之一在於消除思想衝突，若如是，有智之士就不得不建立一種社會，在其中，對所有可能產生爭議的問題，只有一個判斷的根據，而這個判斷的依據就是霍布斯的主權者（Tuck, 1998, p. xxviii）。¹⁶

這些理論都是在人性的前提條件被一步步推演出來的。霍布斯要公民「認識自己」、認清自己的處境，藉此推論出訂約與締建利維坦之必要性。陳睿耆指出，至於利維坦能否穩立於世，那就要看人們對於失去財產與秩序的恐懼以及有無充分認識自身的處境而定了（陳睿耆，2012，頁 61）。

討論至此，很明顯可看出，霍布斯用的方法依然還是個人主義（individualism），個人的欲望與想像力終究決定了意志與行動；這項前提條件並沒有因為組成利維坦而有所改變。

至於亞里斯多德，他當然沒有天真到認為每個共同體成員彼此都可以當朋友。在《政治學》裡，亞里斯多德多處提到僭主壓迫臣民、富人鄙視貧者、貧者怨對富人、城邦的派系惡鬥傾軋致使衰敗。但亞里斯多德保留了培養公民友誼的「空間」與「可能性」，這一點是霍布斯所沒有的。對霍布斯來說，人跟人之間就是徹底的不信任，無論在自然狀態，或是利維坦建構完成後，公民都沒有互信的可能性。霍布斯是在這個基礎之上建構其政治理論，無論出自於科學與邏輯演繹、

¹⁶ 這裡會產生霍布斯政治哲學上的一個兩難：臣民政治義務之底蘊究竟是內心之命令或效益之盤算？人們之所以服從主權者，到底是因為我們自己訂約，所以必須守約（這是一種道德命令）？還是人無時不刻在盤算違反契約的「後果」（因為不會有違法但卻獲得巨大利益）？周家瑜便精準地掌握了這個問題，將之放在歷史脈絡來追問：「在內戰時期，先前接受了查理一世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？」（周家瑜，2014，頁 81）對此，陳思賢有很精闢的解析：「從自然人的欲行使『自然權利』而圖求『自利自保』，到最後每一個人都有服從主權者的『政治義務』，這中間其實乃是由 *de facto rule* 連結起來，也就是能夠『求生』的現實才帶來服從之義務」（陳思賢，2009，頁 15）。筆者認為這個解析精確地掌握了霍布斯關於政治義務論點的要旨。

或是其為王權辯護的意圖，其理論乃是站在不信任的人性基礎上往前推演。相較之下，亞里斯多德提供了較為寬廣的空間與可能性。

對亞里斯多德而言，倫理學是一門關於如何讓一個人變成一個好人的學問，而政治學研究的則是如何讓一個城邦變成好的城邦。倫理學與政治學是兩門有相當的關聯性但本質不同的學科。因此，亞里斯多德認為，好公民與好人未必是一致的（儘管可能有部分相同之可能性）。好人與德性相關聯，而好公民則與不同政體有關；在各不同政體中，有著不同的好公民的意義。好公民與好人所需之德性未必相同，未具善者之德者，仍然有可能成為好公民（Pol, 1276b16-1277a13）。如果一個城邦的大多數人都是具有德性的好人，那自是最好的狀況；但就現實可做得到的地步，至少有機會可以使大多數人成為好公民。亞里斯多德對公民的定義是能「服公職與參與司法審判」的人（Pol, 1275b17-18），因此，與公民概念直接相關的是能力，而不是國籍。雖然人有理性言說陳明利義的功能（*ergon*），但這需要學習與練習。服公職與參與司法審判當然也需要不斷練習。亞里斯多德講過一段很重要的話：

諺語云：「必須先受統治，否則不可能成為好的統治者」。統治與被統治的知識與能力雖然不同，但好公民仍然必須學習某種程度的統治與被統治的才能。這就是好公民所需的德性。（Pol, 1277b12-15）

亞里斯多德區分了三種統治型態：家務管理、主奴統治，以及政治統治。家務管理主要是具理性的家長管理有理性潛能但還未發展完全的孩童，主奴之間的關係則為命令與服從，但政治統治並非如此。亞里斯多德說：「在政治團體裡，公民在統治與被統治上輪流交替，因為公民們在本質上是平等的，而且彼此是沒有差別的」（Pol, 1259b5-6）。對亞里斯多德來說，地位平等的公民確實有可能產生霍布斯式的鬥爭，從他對諸多平民政體（*democracy*）與暴民政體（*mob rule*）的分析就可以看得到這一點；但地位平等的公民們也可能可以發展出好的政體，如以德性與貢獻為價值分配原則的真正的貴族政體（*aristocracy*）、以及以中產階級調和貧富衝突的共和政體（*polity*）。但他也清楚明瞭，大多數人都是有德之人的真正的貴族政體很罕見，最佳可行政體係屬共和政體，其理甚明。在亞里斯多德的時空環境中，最常見的政體是寡頭與平民政體；這兩種政體真正分類的精神不在統治者的人數多與寡，而是階級上的富與貧（Pol, 1279b34-1280a6）。簡言之，

造成城邦動盪的最常見原因就是階級鬥爭。職是之故，亞里斯多德推崇中產階級，認為這群人擁有適度財產，比較不驕傲也比較不忌妒、個性也較為溫和穩定。亞里斯多德說：

一個城邦最大的幸福莫過於其成員都擁有一份中等的適度的財產，如果人們處在巨富與赤貧兩極端處，其結果不是發展成極端的平民政體，不然就是純粹的寡頭政體，或甚至是比二者更為極端的專制僭主政體。
(Pol, 1295b39-1296a3)

擴大中產階級是亞里斯多德的期望，這在古代社會並不容易，首先得抑遏富人的貪婪與野心（無論是政治權力或是兼併土地），同時也得安定貧者的怒火以防範革命。因此，亞里斯多德對立法家期望很深；立法家必須創造財富分配較為均衡的法律，以逐漸培養中產階級的規模。他深知這個立法工程是困難的，但也明白法律的巨大影響力；亞里斯多德認為，「大多數人寧可服從強制而不接受道理，寧可屈從於懲罰的威脅而不願從事高貴的行動」（NE, 1180a4-6），他相信透過律法的規範有機會使城邦財富分配更為均衡一些；同時，也要透過養成習慣來陶冶年輕人的靈魂，所以要在法律的約束下養成追求高尚的行動與德性，一旦習慣養成之後，就不再因為追求高尚的行動與德性違背了好逸惡勞的欲望而感到痛苦（NE, 1179b32-36）。在此原則下，城邦財富分配的法律是有可能逐步改良的，階級鬥爭也有機會透過制度的改善而緩解。亞里斯多德把這個社會工程寄希望於立法家與教育，他說：

人們應該都會同意，立法家必須把對年輕人的教育視為最重要的事務。如果忽視教育，其政體必將毀損。立法家會以符合該政體宗旨之品德來教育年輕人，它一方面是該政體建立之原則，同時，亦會成為未來鞏固此政體的守護者。（Pol, 1337a10-15）

沒有任何人會否認，人需要社會生活，畢竟社會生活至少可以滿足勞務交換的需求。霍布斯當然也不會否認這點。但人營謀社會生活的能力不是透過自然，而是透過訓練（OC, p. 25）。霍布斯認為，法律不只是威嚇與創造恐懼的作用而已，「創設法律的目的不是藉此壓制人的行為，而是要導正之」（OC, p. 151）。

乍看之下，讀者或許會有些驚訝，霍布斯此處的論點似乎與亞里斯多德有些相近。但如果仔細詳察，將會發現兩位思想家的論點終究存在著根本的差異。霍布斯說：

所有的社會都是因為好處或榮耀而存在，也就是說，它們是人們愛自己
而不是愛朋友的結果。（OC, p. 24）

在這點上，霍布斯與亞里斯多德的觀點大不相同。對亞里斯多來說，人不僅依其自然本性應該要發展成城邦，而且也有能力在相互理解共同合作之下讓城邦變得更好；但對於霍布斯而言，人建構利維坦純粹只是體悟到自身的處境非得如此不可。Kavka 指出，霍布斯對於人的各種計算之描述，可以看出其理論根基是個人主義，而不是集體主義。這對於理解霍布斯的理論、以及理解他筆下過度精於計算的「蠢蛋」（the Foole）是很重要的（Kavka, 1995, p. 30）。¹⁷

我們可以這樣說，霍布斯的政治關懷，從頭到尾都是對內戰的憂慮。¹⁸ 他也明白表示，國家的動亂始終都是來自於內戰，而其原因之一是人總是過度高估自己，自以為能欺瞞他人；當然，其他原因也是重要的，包括仇恨、慾望、野心、貪婪等等。但最主要原因還是過度自以為聰明，而人們這些愚蠢的圖謀最需要以嚴厲的懲罰防杜之（L, p. 194）。如果把避免內戰視為霍布斯最主要的理論關懷，陳瑞崇指出，讀者就不需要將自然狀態理解為進入社會之前的狀態，而可將之視為社會崩潰後、缺乏統治機關與法律的景象；因此，霍布斯的意圖是想嘗試說服讀者接受「現狀是不完美的、悲慘的但也可以解脫的」（陳瑞崇，1995，頁 291）。若要避免自然狀態再現，最重要的是讓人民明白重返自然狀態是高度可能的，「如果無法認清這項悲慘生活的成因與脫困途徑，無知與錯誤認識將會帶給自己最大的災難」（陳瑞崇，2005，頁 6）。

兩位思想家對於公民關係的差異已如上呈現。對於政治生活的改進之道，亞里斯多德寄希望於立法家以及公民彼此砥礪學習；令人驚訝的是，霍布斯尋求安

¹⁷ 筆者按，"The Foole" 這個概念很重要，這些人對利維坦建構後的政治秩序之維持或崩壞有很大的影響。關於此，莊國銘（2017）有很深入的探討。

¹⁸ Strauss 便指出，霍布斯政治哲學的基礎並不是自然科學，而是奠基於人類生活的直接經驗上（Strauss, 1952, p. 29）。Wolin 認為，霍布斯只是用一種新方法來辯護專制王權，這個企圖是擺在科學推論之前的；換言之，霍布斯是先射了箭再畫靶。霍布斯只是把為王權辯護的方法，從古代各種理由改成現代貌似進步的新理論（Wolin, 1990, p. 18）。

定的最終解方是宗教。霍布斯援引了許多聖經的經文來強調必須順從擁有權柄者。例如〈彼得前書〉第2章第13-15節，彼得說：「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罰惡賞善的臣宰。因為上帝的旨意原是要你們行善，可以堵住那糊塗無知人的口」。另外，〈提多書〉第3章第1節，保羅說：「你要提醒眾人，叫他們順服作官的、掌權的，尊他的命」（L, p. 326）。

宗教這項元素，是亞里斯多德政治理論較少援引的。對霍布斯來說，除了主權者的威嚇之外，能長保安全的釜底抽薪之方是世人皆悔改信基督。霍布斯說：

得救的所必須的一切都包含在兩種德性中：信基督，以及服從法律。如果後者是完美的話，對我們來說本來就已經足夠了。但由於我們全都觸犯了神律，不只是亞當所犯的原罪，而且我們也實際違背了神的旨意，所以現在必須要去做兩件事：人們不只要在有生之年服從，而且要使過往所犯的罪愆，能夠因信基督而得到赦免，這是信基督所獲得的獎賞。得救的必要條件，除此之外便無其他了。（L, p. 385）

霍布斯究竟是一位虔敬的基督信仰者？抑或只是把宗教是為維持和平的手段？這是霍布斯研究的一項重要課題，不過這並非本文所關切的主旨。本文所要強調的是，我們可以從霍布斯對宗教的討論裡看出，他的思考方式仍然是個人主義式的，他所著眼的主軸仍舊是個人的救贖，而非促進公民彼此的互信與合作。這一點與亞里斯多德有相當大的差異。

伍、結論

時間，以及勤勉，它們每天都在創造新的知識。正如良好的建築技藝源於理性的原則一樣，它們被勤奮的人們透過笨拙地施工之後，在長久的研究建材性質以及形狀與比例的各種效果之後才被觀察出來。因此，在人們建構不完美且容易重新陷入混亂的國家後，很久以後，才可能透過勤勉的思考來發現使體制能長久永續（除非受到外在武力的影響）的理性原則。（L, p. 220）

Leo Strauss 曾經為政治哲學下過一個很經典的定義：政治哲學是一種嘗試，真切地想瞭解兩件事：政治事務的本質，以及對的或好的政治秩序。正如上面這段引文，霍布斯認為，政治的原理需要透過長時間的審慎研究才得以瞭解。相信亞里斯多德亦復如是。

在公民關係議題上，霍布斯要公民「認識自己」、認清自己的處境，藉此推論出訂約與締建利維坦之必要性；亞里斯多德要公民們「理解彼此」，理性言說（*logos*）是用來相互理解彼此處境的。因此，兩人的理論到最後狀似雷同，但實質上差異頗大。

最後值得一提的是，霍布斯對於政治紛爭的最終解方竟然是宗教，這著實令人意外。因為，如果一切都是科學與必然，那麼，似乎就不用宗教來強化之；當然，也或許霍布斯是個虔敬的基督徒。¹⁹ 無論如何，宗教在霍布斯政治理論的重要地位絕對是不容忽視的。霍布斯甚至說：

上帝要求我們全心地服從……有時我們把服從稱為「慈恩」（*charity*）和「愛」（*love*），因為這兩個詞彙都包含著服從的意志。而且，我們的救主自己也認為，人們對上帝的愛以及彼此相愛就是全部神律的體現。……有時則把服從稱為「悔改」，因為悔改意味著從罪惡轉身離開，這就等於回歸服從的意志。因此，無論任何人，只要是真誠明白地實現上帝的誡命、或誠心地懺悔他的過錯、或全心全意地敬愛上帝並且愛鄰若己，便具有被接納進入天國的一切必要之義務。（L, p. 385）

令人驚訝的是，霍布斯竟然也引用上帝的「彼此相愛」、「愛鄰若己」的誡命來勸諭世人；這跟前幾節所論之人與人不可能互信是大相逕庭的。²⁰ 甚至，霍布斯認為必須以勸諭而非強制的方式使人服從：「我們的救主把勸諭比喻作釣魚，也就是說，不要用強制與懲罰來使人服從，而要以勸說使人順服。……他要他的門徒成為釣魚的漁人」（L, p. 325）。

¹⁹ 例如 Martinich 便認為霍布斯是一位虔誠的基督徒，只是他並非英國國教派信徒，而是喀爾文教派的信仰者（Martinich, 1992, pp. 4-5）。

²⁰ 筆者按，「彼此相愛」的誡命出自〈約翰福音〉第13章第34節；「愛鄰若己」的誡命則多次出現在聖經中，包括〈路加福音〉第10章第27節、〈馬太福音〉第19章第19節、〈馬可福音〉第12章第31節等處都有記載。

我們當然知道《利維坦》第三部分「論基督教國家」（Of A Christian Commonwealth）與第四部分「論黑暗王國」（Of the Kingdom of Darkness）佔了全書一半篇幅，其重要性不言可喻；但同時學術界也為此爭論不休。簡單的理由是：如果《利維坦》前兩部分關於公民科學的研究已然全盤通曉政治原理，那為何要花一半的篇幅來談宗教？這是一個學術界廣受爭論的課題。在此課題上，筆者認為梁裕康提供了一個非常好的解釋：「《利維坦》全書的結構其實很明確。在第一部分與第二部分中，霍布斯說明的是按自然理性所推衍的公民科學。然而當時英國屬於『基督教國家』，適用的不是這套語言，而是啟示性的語言，所以在第三部分，他重新以啟示性的語言重述他的公民科學。……第四部分〈論黑暗王國〉則是負面表列，指出錯誤的信仰會招致怎樣不幸的後果」（梁裕康，2017，頁30）。

本文完全同意此深刻之評論，同時，筆者也認為，如果此一評論是正確的，那麼霍布斯只是用了兩種不同的修辭方法來闡述同一個道理：每個人都必須認識自己、認清自己的處境，無論是政治上或宗教上的處境，都是每個人「自己」必須審慎理解的課題；無論出自公民科學或宗教的觀點，都必須要服膺同時掌握政治權力與教義解釋權的主權者。此外，我們也需注意，在這個解釋角度下，人遵從上帝的「彼此相愛」、「愛鄰若己」誡命，只是為了「自己」能夠得救、能夠進入天國，而不是要創造一個德性的共同體（*virtuous community*）。²¹ 這個思考方

²¹ 關於霍布斯論宗教與政治，一位匿名審查人提醒作者，是否可將《利維坦》前兩部分（關於人性與國家）理解為公共領域層次的政治理論，而後兩部分（關於基督教國家與黑暗王國）理解為偏向個人信仰與神學詮釋的層次？若如此，則霍布斯訴諸宗教，未必意味其政治秩序最終奠基於宗教信仰。

這是一個在霍布斯研究領域裡難以用三言兩語回答的艱難問題。究竟該如何讀《利維坦》？

《利維坦》的前兩部分與後兩部分該如何理解？其各自的對話對象是誰？這究竟是一部政治理論還是神學的作品？或者霍布斯是用不同的修辭手法來表達同一個政治原理？上述這些提問方向，每一個都可以寫成一本書來詳加分析。在這篇篇幅有限的作品裡，作者自忖難以詳述這些爭論，只能提出自己淺薄的看法來說明之。

簡單來說，作者之所以花了一些篇幅來討論霍布斯論宗教，主要有兩個原因：一個是要加強霍布斯個人主義式觀點，無論在政治上或宗教上皆是如此；因此，「認識自己」（*nosce teipsum*）成為其貫穿政治與宗教理論上的一致原則。第二個原因是，作者認為，在《利維坦》一書中，霍布斯乃是使用了兩種不同的修辭方法來表達同一個政治原理。《利維坦》的前兩部分使用了新穎的公民科學來與學術界競爭勝負（包括科學界、哲學界與政治學界等），後兩部分則是用宗教語言與英國國教派人士一較高下（特別是擁有劍橋大學神學博士學位的大主教 John Bramhall）。這些在 Shapin & Schaffer（2006）、A. P. Martinich（1992）、J. R. Collins（2007）等重要作品都有極為詳細的分析。換言之，作者不認為《利維坦》可以分成兩部分來讀（前兩部分是公領域的政治原理、後兩部分是私領域的宗教神學）；公私領域的劃分是

式與亞里斯多德終究是大不相同的。

總結而言，霍布斯處在內戰的暴死陰影下對公民關係徹底失去信心，亞里斯多德在雅典民主政治下對理性言說懷抱希望，兩者將公民間的信任／不信任視為政治的條件，由之申說政治秩序之原理。雖然兩人的觀點大相逕庭，但都是有脈絡可循的。本文認為，如何創造某些公共討論空間以免於淪至最惡劣的境況，才是這兩位重要思想家留下來的最寶貴資源。在政治鬥爭尖銳對立的當前台灣社會，分析這兩位政治思想家的睿見，仍然具有深刻的意義。²²

現代自由主義的產物，這並不是霍布斯時代的政治觀。即便 John Gray (2000) 認為霍布斯是自由主義的重要理論淵源，其所著眼處也不是公私領域的劃分，而是對暫訂協議 (*modus vivendi*) 的讚揚。對霍布斯來說，在政治上順服主權者、在信仰上悔改信基督，理應是生活的同一件事。他與 Bramhall 的不同在於，他並不反對聖經的神聖性，也接受悔改信基督、愛鄰若己等誡命，他反對的是國教派對聖經的詮釋，而且認為國教派對聖經的詮釋往往帶有爭奪權力的野心。

²² 本文一位匿名審查人指出：如果我們承認今日台灣政治處於一種「不信任」的狀態，那麼霍布斯的「認識自己」（承認政治衝突）與亞里斯多德的「相互理解」（創造溝通空間），分別提供了哪些制度性或倫理性的藥方？又，此處所謂的「創造某些公共討論空間」，就霍布斯而言，主權者建立的公共空間似乎更接近「由權威界定的規範秩序」，而非亞里斯多德式的「公共協商空間」。此處所謂的「空間」其本質究竟是「秩序的保障」還是「對話的可能」？作者感謝審查人的精闢卓見。本文想嘗試指出的是，在當前台灣政治尖銳對立的氛圍下（不但政黨領袖如此，不同立場的公民們彼此亦復如是），這兩位思想家的理論提供了某些政治倫理之理論基礎。作者想表達的是，「承認政治衝突」與「創造溝通空間」是可能並存的。本文不認為霍布斯的「由權威界定的規範秩序」是台灣政治衝突之解方，民主政治的問題終究要在民主制度與程序來處理。然而，承認政治衝突是緩解政治衝突的起點。換言之，作者不認為在政治尖銳對立的社會中創造溝通空間或溝通倫理原則是一蹴可幾的；「認識自己」與「承認政治衝突」是安置對立不可或缺的起點。若套用在台灣政治觀察上，霍布斯所指出的驕傲與恐懼似乎仍舊是許多行動者的基本原則，由此，人就必須不斷擴張權力以滿足安全感之需求；當每個人都如此設想，安全就越不可能得到保障。用 Oakeshott 的話來說，就是唯有當人們體悟到驕傲與恐懼是無法並存的，此時人才會謀求和平之解方 (Oakeshott, 1975, p.82)。在這一點上，霍布斯「認識自己」的睿見深刻非凡。但霍布斯此處所談的是自然狀態或內戰狀態下的自我保全，此與當今台灣民主政治已運作 30 年的情境有一些差距。作者之所以採析霍布斯政治思想的原因之一，是想嘗試指出，民主政治的問題還是必須在民主制度與程序中處理，如果公民們無法體認自身處境及危機，則自然狀態是可能重現的。若引用 Robert Dahl 的話來說，正是其筆下所言之「民主化：正在進行中，但也僅僅只是在進行中而已」 (Dahl, 1998, p. 22)；在政治史上，民主崩潰的悲劇史蹟斑斑可考，而且未來也可能會再度發生。至於此處「創造某些公共討論空間」，指的確實是亞里斯多德的「對話之可能」（當然，此對話之可能也必須建立在公平可運作的民主體制上）。作者認為，亞里斯多德的理性言說 (*logos*) 才是緩解對立的基本政治倫理原則，但這也是一條漫長的學習之旅。它從來都不容易。

參考資料

一、亞里斯多德之原典資料

NE: *Nicomachean Ethics*. (Trans. by H. G. Apostle). Grinnell, IA: Peripatetic Press, 1975.

Pol: *Politics*. (Trans. by C. Lord). Chicago, IL: Chicago University Press, 1984.

二、霍布斯之原典資料

EL: *The Elements of Law, Nature and Politics*. (Edited with a pref. and critical notes by F. Tönnies). New York, NY: Barnes & Noble, 1969.

L: *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth: Ecclesiasticall and Civil*. (Edited with an Introduction by M. Oakeshott). Oxford, UK: Basil Blackwell, 1950.

OC: *On the Citizen*. (Edited and translated by R. Tuck and M. Silverthorne). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

三、中文部分

周家瑜（2014）。霍布斯論自然法與政治義務。《政治與社會哲學評論》，50，59-100。

陳思賢（2009）。「一樣自然權利，兩種政治」？——霍布斯與平等黨人。《政治與社會哲學評論》，29，1-47。

陳瑞崇（1995）。論「死亡」與霍布斯式政治秩序的形成。《東吳政治學報》，4，285-311。

陳瑞崇（2005）。利維坦的雙足：恐懼與驕傲。《思與言》，43（4），1-44。

陳睿耆（2012）。《自由教育與政治哲學》。台北：松慧有限公司。

梁裕康（2014）。自由與必然——對霍布斯相容主義的一種脈絡分析。《思想史》，2，197-237。

梁裕康（2017）。屬靈的或屬世的？論霍布斯的政教關係理論。《政治科學論叢》，71，1-40。

莊國銘（2017）。霍布斯論恐懼與政治秩序。《民主與治理》，4（2），39-69。

- 錢永祥（1992）。偉大的界定者：霍布斯絕對主權論的一個新解釋。人文及社會科學集刊，5（1），87-127。
- 聖經（領導・事奉版）（2003）。香港：國際聖經協會。
- Shapin, S., & Schaffer, S.（2006）。利維坦與空氣泵浦：霍布斯、波以耳與實驗生活（蔡佩君，譯）。臺北市：行人。
- Strong, T. B.（2007）。政治性的神聖特質：重新思考霍布斯與施密特（萬毓澤，譯）。政治與社會哲學評論，22，1-63。
- Weber, M.（1991）。政治作為一種志業（錢永祥等，譯）。學術與政治：韋伯選集（I），169-239。台北市：遠流。

四、外文部分

- Collins, J. R. (2007). *The allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Dahl, R. (1998). *On democracy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Goldsmith, M. M. (1966). *Hobbes's science of politics*. New York, NY: Columbia University Press.
- Gray, J. (2000). *Two faces of liberalism*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Hoekstra, K. (1997). Hobbes and the Foole. *Political Theory*, 25(5), 620-654.
- Kavka, G. S. (1995). The rationality of rule-following: Hobbes's dispute with the Foole. *Law and Philosophy*, 14 (1), 5-34.
- Martinich, A. P. (1992). *The two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Missner, M. (2000). *On Hobbes*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Oakeshott, M. J. (1975). *Hobbes on civil association*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Plamenatz, J. P. (1963). *Man and society: political and social theory*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and republican liberty*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sorell, T. (1990). Hobbes's persuasive civil science. *The Philosophical Quarterly*, 40, (160), 342-351.

- Strauss, L. (1952). *The political philosophy of Hobbes, its basis and its Genesis*. (E. M. Sinclair, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Tuck, R. (1998). Introduction. In T. Hobbes (R. Tuck & M. Silverthorne, Eds.& Trans.), *On the citizen* (pp. viii-xxxvii). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wolin, S. S. (1990). Hobbes and the culture of despotism. In M. G. Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and political theory* (pp. 9-36). Lawrence, KS: University Press of Kansas.