

『個人自由』或『公共權威』？

—— 簡論區克夏詮霍布斯 ——

陳思賢*

摘 要

霍布斯所引以爲論的『個人主義』是區克夏所極力推崇的一個政治哲學的新基礎。個人存在的價值不被任何理由所穿透或壓制是文藝復興以來的新思潮的根本，個人的尊嚴與個人的行動之自主性逐漸成爲不證自明之價值信條。爲了追求此價值之實現，西方在思想及歷史上走了一些迂迴曲折的路，但區克夏指出，在霍布斯的思想中，早就標舉了此一理想及其實現之方式，只不過是我們未能『解讀』出而已。世人多以爲霍布斯之學說有縱容專制政治之虞，而『目的可證成手段』，大概就是他對霍布斯政治思想體系的包容與肯定態度背後之理由，因爲『絕對的秩序須靠絕對的權力以維繫保障之』。而在絕對的秩序下，『個人』、『個體』也才有可以開始發展的空間，也即是說，文明於焉得以展開。

十七世紀的英國思想家身處動亂，前有內戰，後有光榮革命，因此著書立說常引爭議，或以爲替舊制辯護，或視之爲新黨張目，動輒得咎，而中又以霍布斯爲最。霍氏寫作於當世紀中葉內戰前後，至今垂三世紀半，之間討論其作品者不可勝數；雖至今對其是否爲英國最偉大政治哲學家尙未完全意見一致^①，但咸認爲若論複雜、艱澀與爭議程度，霍布

* 國立台灣大學政治學系教授

① 推崇者中又以區克夏 (Michael Oakeshott) 及柯靈烏 (R.G. Collingwood) 為最著。前者以爲霍氏爲政治哲學史中一個新典範的開創者，其重要性甚於洛克；而後者甚而仿霍氏而著〈新利維坦〉(New Leviathan) 一書，以爲其政治思想代表作。

斯為第一。因此以其著述之豐、體系之博加上所處之特定時空及對後世的影響，霍氏遂為治英國政治思想史者無可避免之第一課。

霍布斯雖出身一般人家，因天資穎悟並力爭上游，得卒業於牛津大學。後受聘西席於侯門，遂晉身於上流社會之中，此後隨主人浮沈宦海，或得意於朝，或亡命海外，迄告老歸鄉為止；得年九十一，於哲人中以高壽著。霍氏中年以後著述不斷，曾自言欲有系統以次第論物理、人及公民而成一完整哲學^②；大致說來，其願可謂得償，而今人亦已有完整之文集可參考^③。然後霍布斯政治思想的詮釋卻不是簡單的工作，邇來迭有爭議。他的體系博大，目標宏偉，時代背景複雜，思想層層深入，因而歷來註之者猶盲人摸象，各執一端以發微，言人人殊。

有從其體系之邏輯結構入手者，如 Strauss 及 Goldsmith^④；有論其政治思想與其神學間關連者，如 Hood、Warrender 及 Taylor^⑤；亦有從當時歷史時空與意識型態背景去析論霍布斯著述動機以求了解其立論者，如 Skinner 即是^⑥。由不同方法入手，各有其所見，然均構成了對霍布斯解釋之若干傳統與成說；而其中有一最特殊之解釋，乃是由區克夏所提出，他以鉅視的觀點來審視霍布斯之論述，而認為霍布斯揭橥了一個政治思想史上新的典範，把人與政治社群間之關係作了一個里程碑式的新界定——國家是我們要抒解『人生困境』(human perdicament) 的唯一方式^⑦。

對區克夏來說，政治哲學的首要任務在於對我們政治生活的本質作

②見氏著：*Element of Philosophy, Part One: Concerning Bodies.*（收錄於〈英文作品集〉中。）

③〈英文作品集〉(English Works of Thomas Hobbes, ed. Molesworth, 11 vols., London, Bohn, 1839-45)；〈拉丁文作品集〉(Opera Latina, ed. Molesworth, 5 vols., London, Bohn, 1839-45)。

④Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* (University of Chicago Press, 1952).

M. M. Goldsmith, *Hobbes' Science of Politics* (New York: Columbia University Press, 1966).

⑤F.C. Hood, *The divine Politics of Thomas Hobbes* (Oxford University Press, 1964).

Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

⑥Quentin Skinner, "History and Ideology in the English Revolution," *Historical Journal*, 8 (1965): 155-178; Skinner "The Ideological Context of Hobbes' Political Thought," *Historical Journal*, 9 (1966): 286-317.

⑦解決『人生困境』問題一直是區克夏所強調的霍布斯政治思想之貢獻，詳見下文。

『哲學式』的探究，而政治哲學家所能作的最大貢獻也就在於對於這種政治生活的本質提出一個新的、具啟發性的鉅視詮解方式，而豐富我們對自身及群己關係的了解^⑧。也當然，政治哲學史就是由這些不同的鉅視傳統所累積構成。有若干問題組成了政治哲學討論的基本內容，而對這些問題作『哲學式』的探究也是從事者的最基本功課，它們大致包括：人性的基本欲求、生活中的最基本價值、人類組成群體的最基本目的及此群體之最終本質等。區克夏認為霍布斯不獨關照到了這些主題，且把它們作了有系統、前後連貫的連結，而提出了一個發人深思的政治哲學體系^⑨。

霍布斯所引以為論的『個人主義』是區克夏所極力推崇的一個政治哲學的新基礎。個人存在的價值不被任何理由所穿透或壓制是文藝復興以來的新思潮的根本，個人的尊嚴與個人的行動之自主性逐漸成為不證自明之價值信條。為了追求此價值之實現，西方在思想及歷史上走了一些迂迴曲折的路，但區克夏指出，在霍布斯的思想中，早就標舉了此理想及其實現之方式，只不過是我們未能『解讀』出而已。世人多以為霍布斯之學說有縱容專制政治之虞，而『目的可證成手段』，大概就是他對霍布斯政治思想體系的包容與肯定態度之背後理由，因為『絕對的秩序須靠絕對的權力以維繫保障之』。而在絕對的秩序下，『個人』、『個體』也才有可以開始發展的空間，也即是說，文明於焉得以展開^⑩。

事實上，在文藝復興以降的思潮中，『個體性』乃是被極力崇揚的價值。在復古的聲浪中，人本主義下個體的獨特風格的追求被視為是與對美的追求同等重要的。『個體性』本身變成了一個價值，一種從群體生活與整體秩序中掙脫、解放後的價值。它是一個新世界觀的具體表現，它代表了對自然與人文存在（即歷史）的新的『認識方式』，在此新的『認識方式』下，哲學、文藝音樂甚至科學等都被賦予了新的生命與展開了另一個新的階段。都鐸伊莉沙白時的英國文藝復興把這樣的思潮帶入英國，使得在司徒亞特初期成長的霍布斯得以在古典與文藝復興的教育中啓蒙，也很自然地對方萌芽的『個人主義』有所沾染與迴思。

^⑧ Michael Oakeshott, "Introduction to Leviathan," in Hobbes on Civil Association (University of California Press, 1975).

^⑨ 同前註。

^⑩ 見 "Introduction to Leviathan," "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes," 俱收於 Hobbes on Civil Association.

而在另一方面，從中世紀後期延續而來的一場大辯論也正好提供了霍布斯『個人主義』的一個哲學基礎，那即是士林哲學中的『唯名論』(nominalism) 與『唯實論』(realism) 之爭議。霍布斯很明顯地是一個『唯名論』的信徒^⑪，他迭攻擊士林哲學家中的『本質論』(essentialism)，認為他們所主張的『普遍』(universal) 乃實際之存在的看法是一種認識上的錯誤，只有『個別』(particular) 之事物才真正存在。『名相』(names) 中有代表『共相』者，亦有代表『殊相』者，但唯有『殊相』為具體存在之事物而可以與『名』相等、由『名』索『物』，而凡『共相』之名者祇不過指一『概念』而已，並不實存於感官界中可為吾人所接觸、辨識與指涉。『白馬非馬』，霍布斯以為世界乃由實存之個別事物所構成；每一個個體的具體特殊形成此世界，而每一個人也都各自以自己為中心形成一個感官的與意識的世界，故某些士林哲學家所主張的『普遍』其實並不存在於『自然』當中，屬於『超自然』的範疇，例如信仰。既如此，則任何『本質論』式的對『個體』所加諸的『規範』都肇因於思考的邏輯謬誤，亦不啻對『自然』的扭曲或是加以『人工化』。『個人主義』便成了社會哲學思維上最合於『自然』的立論，同時也是最具堅實基礎的理論模型。

由於有深厚的古典教育根基，再加上啟蒙思潮的衝擊，使得霍布斯的觀念世界含蘊複雜；在他往後思想體系的脈路中，也因此會有對古典體系同時繼承又批判的情況。照區克夏的說法，霍布斯對古典的演繹式邏輯之思維方式贊同，認為數學式的『推理』(reasoning) 是人類思維的模範方式：

對霍布斯言，從事哲學思考就是從事推理〔to reason〕；哲學就是推理。……所謂推理其本質就是決定哲學探究的範圍及限度；也即是這種本質使得霍布斯的哲學具有連貫性及系統性。對霍布斯言，哲學即是將世界用理性的鏡子呈現出來，因此所謂政治哲學即是追尋政治秩序的理性顯影。一般言之，我們在這個鏡子中所見者是一個因與果的世界：因與果就是它的範疇^⑫。

但同時他卻無法同意所謂的『道』(logos) 與『目的』(telos) 的摻雜入哲學體系之內而支配了我們對『自然』的解釋。這一切『先驗的』(a priori)

^⑪"Introduction to Leviathan."

^⑫同上註，引自 Hobbes on Civil Association, pp.16-17.

價值在他來看毋寧只是『信念』，不獨缺乏理性的證成，並且毫無必要^⑬。舉凡萬事萬物之發展，必因其勢必依其理，順著『機械性』的邏輯規律發展而自然生成變化，故吾人毋需對『目的』加以規範性探究，徒自擾而已。對霍布斯而言，研究事物『實然』之理即是哲學（以及科學），『應然』問題並不屬於哲學範圍之內，其屬信仰、神學、或生活習俗。因此對霍布斯言，哲學之任務在於解釋此世界萬事運行之理，若得其『理』，則不啻獲取經世之『力』；霍布斯中年以後醉心於哲學的其中一個原因很可能就是他所強調的『知識即是力量』(scientia propter potentiam)^⑭。

既然其哲學立場是『唯名論』，而應用至社會理論上乃是『個人主義』，則以契約論來建構政體是很自然的推論。而區克夏指出，霍布斯政治思想最終極的關懷是『自由』，而不是『權威的建立』^⑮，這就引發了一個有趣的爭議：到底霍布斯的原始意圖是在替政府之成立找尋一個哲學之證成，抑實為致力替人類社會中每一個人對『幸福』(felicity)之追求籌謀？亦即，是『公共權威』抑是『個人自由』？如為前者，則霍布斯乃不折不扣的政治思想家，謀以一理論解決政治上最常見之爭議—權威的來源問題；但如係後者，則霍布斯可稱為具宏偉抱負者，他的目標是對人的存在本質作探討，而最終是要謀求人生狀態之改善與幸福之尋求，因此生命之整體意義是他的論述範圍，而不僅限於對人的社會組織析論。也因此如果他的關懷是後者，則任何視霍布斯政治思想為替專制王權張目之說必待商榷。

區克夏所見之霍布斯是以一嚴謹之哲學體系保障人的『幸福』之哲學家，故主張我們對『利維坦』之態度應貴在『得魚忘筌』—在人類的群體生活中當絕對秩序的機制能被建立後，『利維坦』就可視為是退居幕後的一個概念或現象，而不應久留在舞台上而成為我們生活內容中的重心，時刻拘限了人的『自由』與進行『選擇』的機會。但從另一方面來說，如果未能有一種對『利維坦』進行牽制之機制，則如何可確保其不致成為怪獸『佛蘭克斯坦』(Frankenstein)呢？在霍布斯的觀念裡，『利維坦』是一個『公正的仲裁者』(impartial arbitor)，制定並執行法律，以

^⑬"Logos and Telos," in Michael Oakeshott, Rationalism in Politics, New and Expanded Edition (Indianapolis: Liberty Press, 1991).

^⑭<英文作品集>(English Works), I, xiv. 轉引自 Rationalism in Politics, P.238.

^⑮這就是區克夏之書 Hobbes on Civil Association 的通篇旨趣。

作為『正義』的準繩，也使得社會生活中有一個絕對秩序存在。作為完全的主權者，擁有絕對的權力，是霍布斯對『利維坦』性質的設計，而在他當時的觀念裡，並不會存在所謂絕對王權（或絕對權力）侵犯天賦人權的問題，因為我們今日所謂的天賦人權在霍布斯的體系中不具意義。

在『利維坦』出現之前，一切自然權利均無保障可言，故『權利』的發生要待『權力』（利維坦）的出現後始有可能；『利維坦』制定規則後，在這一套規則保護下，每一個人方可稱有若干『權利』，而『利維坦』之功能若係執行這些規則、而其權力係用以強制規則之履踐，則在理論上應不生所謂『侵犯』權利之虞矣。亦即是說，『利維坦』如準確履行其功能，則事實上它也不過是整個機械化之『法』（規則）體系下的一個工具而已。固然，霍布斯嘗指出，當初參與訂約者並不包括代表『利維坦』之『主權者』(the sovereign)，故其可以不受律法之拘束，而係凌駕於一切律法之上。但細究之下，我們可以發現此中有一吊詭，即是：『利維坦』能享有無上『權力』之條件是它必須確保秩序之維持，而隨時隨地作一個「事實上」(de facto)的統治者，以保障人民之「權利」；但如時時不依法而行，則確保秩序及維繫公信之能力便會降低，最後竟而會導致無法有效執行『事實上』統治者的功能而致失去『正當性』與統治地位。故於此整個『法』的機制變成一個巨大的漩渦，攪碎了所有的力量而使得一切都吸納在其機械化的運作之下。

在這種情況下，我們也許可以說霍布斯提出了一個精妙無比的設計，就是『利維坦』看似擁有很大的權力，但其實它最終的效用亦應亦僅止於作一個『公正的仲裁者』而已。從這方面看，我們可以同意區克夏所言，就是霍布斯的終極關懷乃是『個體』的『自由』與現世生活中的『幸福』。而從制度與社會結構面來觀察，區克夏所寄望於『利維坦』者在當時的社會也是比較有可能的。今日的政治社會是由無數利益團體、社群(communities)、會社(corporations)及代表它們權益的政黨所組成。而這些次級體系各自推派代表『組成』或『監督』政府—『利維坦』，因此『利維坦』本身就成為權力競逐後的結果，誰贏得選舉誰就掌握『利維坦』。於是霍布斯原本所寄望於它的『公正的仲裁者』的角色也就在政黨政治及利益團體政治之下變得異常困難了。可以這麼說，在現代政制中，充其量只有『司法』部門可以符合『公正的仲裁者』之角色，『行政』與『立法』本身早就被切割成為不同利益之代表了。然而反觀傳統社會中，人居群體的同質性較高，整個社會約略只能分為統治者與被統

治者，故『利維坦』並無任何一群體可以『偏向』、或是有如此『偏向』之必要；對『利維坦』本身而言，繼續維持它的存在與權威就是它最大的利益。故它只須慮於『秩序』之能否建立，而毋涉於『利益』之分配。畢竟對霍布斯而言，『正義』即是『對利維坦之服從』。

在霍布斯政治思想中有一爭辯許久之問題，即是如何保證個人對『契約』之信守。有論者謂霍布斯須仰賴吾人對上帝之信仰以證成此一說法：一方面是由於在任何契約其本質乃是在上帝見證之下作成，故吾人有義務信守約定；另一方面則是吾人之理性乃來自於上帝之賜與，若要吾人遵循『自然法』(*the law of nature*)以形成一有組織之公民社會，則其最終動力之來源及整個過程執行之保證還在於我們相信上帝預先設計了這一切、也自始至終參與了這一切。但對區克夏來說，霍布斯並不須要用這些理由來證成。人因為其本性中有若干特性以致會有『孤獨、可憐、卑鄙、殘暴、短暫』的生命與因此而來的『人生困境』—如果沒有『和平』與『秩序』的話；但人的特性中也有若干成分會使得人能夠替他自己找尋『抒解』(*deliverance*)與『救援』(*salvation*)的方法^⑯。這就是人的獨特處，亦是人本身之所以成為一種最奇妙的研究對象之原因。

在區克夏的詮釋中，霍布斯的『人』是一種最『奇妙』的『物』。他具有物理特性，但是他也會『思考』。他的『思考』與他所秉賦的物理特性間有微妙的關連，而這就是霍布斯對人的『思維』(*reasoning*)所作的觀察。連結人的物理特性與『思考』的『思維』最後將兩點結論帶至我們的眼前：群體生活中人所追求的是『善』(*bonum*)，而所應亟力避免的是『最大的惡』(*summum malum*)，所謂『最大的惡』乃是失去生命，而『善』即是取得『權力』及維持生存。故在霍布斯的了解中，儘量謀求『和平』以保全生命是『自然法』的第一條；由『思維』我們可以得出『和平』是我們追求慾望滿足及『幸福』的基本條件，而在無法獲得『和平』時保衛我們自身的安全卻是我們的『自然權利』(*natural right*)。人作為一種生物，受到『自然』的制約，而其行為也是受到『自然之理』的支配；所謂『自然之理』就是『物體運動』(*the motion of bodies*)律則，萬事萬物的外顯現象都是『物體運動』的結果，人的一切行為受到內在驅力的影響而必然遵循某些模式—有所好有所惡，有所趨亦有所避。而在好惡趨避之間，自然會演生出一種社會生活的邏輯，而人與此邏輯之關係，與其說是人遵照之而行，不如說是此邏輯不過是人的內在

^⑯Rationalism in Politics, pp.270-274.

本質的一個『名相』(names, speeches)表現。故區克夏不認為霍布斯整個建立在『自然』法則上的政治思想體系還須藉助其它『超自然』的力量來給予證成。

每一個人生活在此世上都會有若干的期望或挫折，期望之達成即為『幸福』，受挫時就是『痛苦』，人生的境遇就可視為是在『幸福』與『痛苦』交錯中度過；我們期望『幸福』，卻又常受其侵擾而不能免，於是就有了『人生的困境』(human predicament)——即是心靈上漂泊徬徨而不知何所止。也無怪乎區克夏指出霍布斯之政治理論的最精要處乃在於建構一個『人工的人』(artificial man)（利維坦）來『救援』原本存在的『自然人』，使之免『困境』而獲得較多的『幸福』與『自由』。但此處容有一問題尚未獲得解決，即是當人在獲得安全之保障（秩序）及『自由』後，當如何追求『幸福』，或追求哪些『幸福』？如在此層面之『幸福』無法界定，則即使人生安全無虞，豈不也將陷入漂泊徬徨而無所依？有人或許認為這是宗教問題，無涉於政治理論，但霍布斯似乎在著〈利維坦〉時一併關照到了。

在『利維坦』的後半部中霍布斯對聖經中的若干問題作了詳細地詮解，以說明基督教的本質^⑩。在他看來，基督教完全是一個天啓的宗教，上帝藉著先知之口把整個的預言與啓示傳達給人類；而所有上帝的話語即是福音，靠著福音人獲得救贖與永生，而脫離了這個終將毀滅的塵世。這就是整個基督宗教的性質，人的來世幸福就要靠著這個『偉大的天啓』，而人的現世精神活動也要由這整個的『救贖計劃』來指引。但這之中容或有一些基督教教義或教會性質的誤解，導致宗教與政治間的界限模糊。霍布斯認為教會不過是信徒的集合，但信徒集合在一起的目的乃在於共同探討『天啓』的意義，以作為現世精神活動的依歸，而信徒的組織不應於中摻入任何的世俗之權力關係；教會乃人與人間精神上的連結，而國家則是共度俗世生活時所須有的『制度』，故人與人間若有『權力』關係，那只能在『政治』中存在，而『政治』中的『人際關係』(inter homines)已如前述，它乃是由『自然的法則』支配。故凡任何『精神管轄權』(sacerdotium)要滲入『俗世權力』(imperium)，都是不當的逾越而會破壞了原本『自然的法則』。

^⑩霍布斯思想中的基督教末世觀成分，可以在下文中得到很好的闡釋：J.G.A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes," *Language, Politics and Time* (New York: Atheneum, 1973): 148-201.

故霍布斯對此的結論是，一個基督徒應有對福音的正確了解，以作為他精神生活的支柱與『價值』追求的指針，但這必須是建立在一個穩定俗世秩序的基礎上。一個穩定的俗世秩序須要我們充分了解『自然』運作的律則，而一個獲救贖的靈魂則有賴我們追隨天啓，這二件事分別是屬俗世與精神層面，不應混淆糾結，但是一個『幸福』的人生應同時包含對這二個層面的照顧。這也就是在〈利維坦〉一書中對俗世與精神二部分作了等比例討論的原因，而事實上更可視為是霍布斯對『人生的困境』問題之徹底解決所留下的微妙線索。

故在〈利維坦〉中，霍布斯透露出了他為一個深具企圖心的哲學家所具有的博大關懷面向。如果『正義』是他的思考焦點，則不論俗世面的『正義』與精神面的『正義』他都希望予以定義。俗世面的『正義』自然離不開『利維坦』，也可以說有了『利維坦』方有『正義』觀念可言：『「利維坦」是正義的尺度，同時也是最高的意志』(*justitiae mensura atque ambitionis elenchus*)。霍布斯認為『正義』這個古今討論極多的概念其實很簡單定義，對市民而言，能服從『利維坦』的命令即是『正義』；但另一方面，在另一個層面裡，服從上帝的『天啓』與『預言』，才會在精神上進入『正義』的國度。

以往一般都認為霍布斯的政治思想是『無神論的』，他完全是以機械式邏輯的推理來求取『普遍』的真理，而並不須要一個『先驗』(a priori)、全知的上帝來昭示若干『價值』。因此也有人認為霍布斯的論述方式是『共時性』(synchronic)的一不含有歷史思考的成份詮解基督教，而一方面又將之視為對整個啟示歷史進行了解的基本架構來看待，故在這一層意義上言，『歷史、宗教與政治三者又如何形成一個更大的關連呢？也就是說，如何以『貫時性』(diachronic)的方式將基督教義與霍布斯的『理性主義』(rationalist)政治思想連結呢？這是很少人嘗試過的工作，當然也極具挑戰性（甚至爭議性）。

首先，我們須面對的問題是『現世』—由『理性主義』政治所支配—與『來世』—由『上帝的天啓』所支配—二者如何結合成一個連貫而有意義的存在模式？這乍看之下似是一個純粹神學的問題，而且在教會內部的文獻中充滿了這種討論。可見這類文獻的共通特色是將『現世』（俗世）層面壓縮成『從屬』的地位而極力突顯『來世』在整個存在模式中的意義。『現世』是一個贖罪或救贖過程中的逆旅，它的存在通常並未被賦予積極的意義，而如果有積極的意義的話，那就只可能是它提

供了『悔罪』的場景一如無『悔罪』，何來救贖？但霍布斯則不然，他透過對人類自身理性能力的肯定而給予『現世』一個重新的評估，認為『現世』亦無妨是一個可以展現意義之處所，只要『個體』能享受『自由』與『權力』(dominion, power)，則『個體』就是一個確實具體的存在，雖有『苦痛』(misery)，『幸福』亦有可得而求之時，故當人能夠克服『人世間的困境』後，每一個人都因獲『自由』而擁有一個獨立而自主的個體空間，這個空間的存在本身就是『意義』——它的『意義』不在於它與時間上的未來（即來世）間的關連，而是在於它是一個經由人本身『創造』而得來的空間，它是個體獨立與自主的表徵。

區克夏認為生命本身像是一場夢，而文明的演化恰也似對夢境不同的解說之累積，以往的哲學家所作的貢獻就在於提供我們一種對此生命之夢的新描繪，來豐富我們的心靈，啟發我們對自己所代表的存在所會具有的更深刻情懷^⑯。他們告訴我們如何去對生命之夢有更浪漫的體會，而不是澆熄我們對生命的熱愛或是放棄對夢境的探索或追求；文明本身就是一場夢，它千百年來何嘗醒？而我們每一世代的任務是把生命之夢繼續下去，並留給子孫更豐富的夢境——給他們更開闊、悠遠、深邃的想像空間。所以也推崇霍布斯正是這樣一位解說生命之夢的哲人：古典時期以理性的色彩充塞此生命之藍圖，中世紀的信仰之光導引了整個的夢境，而到了霍布斯，『人』——唯一一種兼有感性、理性與信仰的生物——用他自己的『意志』塗滿了整幅生命之畫。

^⑯"Leviathan: a myth," in Hobbes on Civil Association, pp.150-154.

Individual Liberty or Public Authority? -- Michael Oakeshott's Reading of Hobbes

Sy-shyan Chen

Abstract

Thomas Hobbes is a political thinker who is subject to intense controversies both in his life time and after. And his voluminous corpus, however, does not help to alleviate the confusions or reduce the difficulties in reaching a conclusion on him. Authoritarianism has been the word ascribed to his system of political ideas, and even atheism is added to his name when his way of thinking is criticized.

Nevertheless, some reinterpretation of him can still be in order if we are to recognize that his is a formal rather than substantial theory about political life. Michael Oakeshott is the first to propound such a reading of Hobbes, and he tries to convince us that Hobbes is in essence a liberal theorist who cares not only the freedom of actions but that of the mind in our social life.

Oakeshott gives us a new picture of Hobbes' intellectual universe, and it is only with the idea of the true nature of "civil association" can we fruitfully assess the contribution of Hobbes' system of politics to our civilization.

社經文化與政治環境的變遷，似乎呈現不同階段的地方政治特質與風貌。

生態(ecology)一般而言係指研究機體(organism)與環境(environment)間的相互關係(interrelationship)(Gove, 1964: 720)。因而，政治生態為研究政治現象及其環境複雜性(the complexities of the environment)之間的關係(Mackenzie, 1971: 38)。在台灣地方自治發展過程中，這些不同階段的政治現象，其特質為何？又與各階段變遷中的環境究竟有何關係？頗值得進一步探討。

本文旨在探討台灣地方自治過程中的發展階段與特質，並對照分析這些生態特質與各發展階段的經社、文化環境，以及政治環境之間的關係。尤其著重在分析一九八〇年代台灣地方政治特質與其變遷中社經文化以及政治環境間的關係，並討論其可能造成的影響，其分析架構如圖一所示。本文有關台灣地方政治生態特質之分期，及其變遷環境關係之分析，為一概略性與探索性之研究。希望對探討台灣地方政治發展過程中地方政治的階段性特質，及其與各階段環境間關係模式的建立與理解，會有若干裨益。

圖一 一九八〇年代台灣地方自治生態分析架構

