



中央研究院講座系列1

# 政治價值 的系譜

The Genealogy of Political Values

Quentin Skinner



昆丁·史金納

著

蕭高彥

編

〈中央研究院講座系列〉之一

# 政治價值的系譜

The Genealogy of Political Values

Quentin Skinner 昆丁·史金納 著

蕭高彥 編



## 「中央研究院講座系列」序

中央研究院副院長 王汎森

2008年為中央研究院創立八十週年，除了慶祝八十年來的艱辛與榮耀外，展望未來，在翁啟惠院長的構思下，決定自2009年起設置「中央研究院講座」，不定期邀請世界級學者來院發表演講，期為台灣學術發展注入新活力。「中央研究院講座」定位為本院最崇高的講座，初步由數理、生命組開始規畫，逐步擴及人文社會領域。講座人選以研究領域為考量，打破所或中心的界限，以諾貝爾獎得主或同等級之重要學者為首要邀請對象。

2013年之前的中央研究院講座，演講人都發表兩次公開演講，並將影音檔存留於本院官方網站。然而，人文與社會科學的發展需要，與自然科學和生命科學有所不同，有必要以文字印刷為媒介，讓讀者能夠通過閱讀與反思，理解各個學問領域最新的發展趨勢以及未來可能取向；並以書籍為基礎，觸類旁通，選擇相關學術著作從事進一步研究。基於上述考量，

我們決定請擔任中央研究院講座的人文及社會科學學者，發表三次演講，並於事後將其講稿翻譯成中文，以「中央研究院講座系列」方式刊行。

在 2013 年 5 月，本院邀請劍橋大學前副校長暨皇家講座教授，目前任教於倫敦大學的著名思想史家昆丁·史金納(Quentin Skinner)教授訪台，進行第一次人文領域的「中央研究院講座」，並將其講稿編輯翻譯成書。

未來隨著時間的累積，相信這個系列能夠很快地在華文世界建立起現代經典的角色，扮演「檀納人文價值講座」(Tanner Lectures on Human Values)在英語世界中的角色，令讀者迅速跟上各個研究領域的最新研究成果，以及重要學者對於未來學術發展潮流或跨越學科藩籬的評估。希望本院這方面的努力可以深植、活化我國的學術傳統。

## 目次

---

「中央研究院講座系列」序（王汎森）	i
編者緒論：歷史與經世：昆丁·史金納的 思想史研究（蕭高彥）	1
第一講 真理與史家	11
第二講 自由系譜學	45
第三講 國家系譜學	81



編者緒論

---

歷史與經世：  
昆丁·史金納的思想史研究

蕭高彥

科技部人文及社會科學研究發展司司長  
中央研究院人文社會科學研究中心研究員





從太史公開始，中國人對歷史學的觀念，便是「究天人之際、通古今之變」，以成一家之言。然而在學術完全分工的當代學界，這樣的理想是否有可能完成？當代政治思想史名家昆丁·史金納（Quentin Skinner）對於西方近代政治思想史的研究，或許已近於通古今之變的境界。象徵中央研究院最高榮譽的「中央研究院講座」，在 2013 年 5 月份邀請史金納教授於中研院以及台灣大學社會科學院進行三場演講，題目分別是「真理與史家」、「自由系譜學」以及「國家系譜學」。在這三場演講中，史金納教授綜合其畢生的研究成果，就史家的技藝以及現代政治價值的形成，闡述其學術論點的當代意義。

關於史家的技藝，由於當代文化史與思想史學者對其研究對象之「信念」有所預設，史金納即在演講中分析，這些信念是否具有真理性。此外，他於演講中持續運用「脈絡主義」（contextualism）分析，而這正是他和波考克（John Pocock）以及唐恩（John Dunn）共同建立的「劍橋學派」（Cambridge School）所一向主張的方法立場。劍橋學派的史家認為，思想史所處理的對象，並不是某些恆久不變的議題（如正

義、自由或平等)在不同時代的論述。他們認為，思想史所研究的文本，應該被理解為對於當時政治社會議題的實際切入；所以歷史家的主要任務在於，仔細爬梳同時代各種意識型態的爭論之後，解釋其所分析的文本或相關歷史行動者於當時代的實踐意圖。這個方法論的見解，在 1960 年代史金納的著作中，有許多基於語言哲學的方法論述，而其中最簡要的一個原則，就是在詮釋文本時，必須「知道行動者在行動時之意旨」。

這樣的學術方法，表面上看起來或許平淡無奇，或有其限制。但是在史金納的深刻學養以及生花妙筆中，往往產生重要的學術論證。舉例而言，西方近代政治思想最重要的代表者之一霍布斯(Thomas Hobbes)，受到當時自然科學的影響，用演繹的方式來著書立說。他的著作，包括《法律的元素》、《論公民》以及最負盛名的《利維坦》。在上述著作中霍布斯建立了一個完備的人性論與道德哲學，並發展了現代西方第一個完整的國家理論。在當代學界，霍布斯的理論往往被標舉為必須運用現代哲學的分析工具，才有可能透徹理解的思想體系。相對於這種哲學化的

傾向，史金納的歷史技藝可謂發揮得淋漓盡致。他指出《利維坦》中國家理論所運用的分析概念（包括人格、授權以及代表等證成主權的核心觀念），在霍布斯前兩本著作並未加以運用，從而產生顯著的差異。這個事實，讓史金納重新仔細爬梳前兩本著作（1640-1642）以及《利維坦》（1651）之間，英國內戰時期所蓬勃發生的意識型態論辯，並且在具有代表性的議會黨思想家派克（Henry Parker）的論述中，找到了當時實際論辯所浮現的人格、授權以及代表等觀念。所以，霍布斯在撰寫《利維坦》時，未必是基於科學體系或論證的演繹而建構一組全新的語彙，而是針對政治場域所新起的政治價值，重新加以分析或批判所產生出的論述。所以，對史金納而言，《利維坦》不是一個抽象的系統，等待正確的哲學工具加以解讀；相反地，在釐清了思想脈絡以及霍布斯撰述的意旨之後，讀者方有可能深入掌握《利維坦》的論證。

以上的例子大體說明了「脈絡主義」的方法論如何實際操作。而史金納在第二次以及第三次「中央研究院講座」中，提出對於政治自由以及現代國家兩個概念，同時基於「脈絡主義」以及「系譜學」的關照，

所建立的思想史的主要研究成果。

對於「自由」的觀念史，史金納乃是在柏林（Isaiah Berlin）之後，貢獻最大的思想史家。史金納從 1980 年代中葉著名的「檀納人文價值講座」（Tanner Lectures on Human Values）開始，便闡釋共和主義的政治自由（political liberty）概念，不能像柏林所述，化約成為積極自由、消極自由的一個次範疇。相反地，共和自由的理念，在西方思想中，遠遠早於消極自由以及積極自由的對立。不僅如此，在共和主義傳統中，一方面保障個人自身的消極自由，但同時又鼓勵公民為了維護其自由而積極地參與政治事務，以形成一個具有德行的公民共同體。史金納關於共和自由思想史的闡釋，大體上可再細分為兩種取向：1980 代中葉至 1990 年代初，他以馬基維利的共和主義論述為基礎，詮釋此種政治自由的思想史淵源。在 1990 年代中葉以後，他更深入爬梳史料，提出一種「新羅馬自由觀念」（neo-Roman idea of liberty），主張羅馬法所界定的自由人，乃是貫穿西方思想史的自由概念之基礎。他並進一步分析在 17 世紀英國內戰的價值衝突中，此種自由的概念如何重新

受到振興，並且成為對抗君主權力的利器。史金納教授在講座之中，則將這些歷史的研究成果，重新通過系譜學的爬梳，清楚地展現了近代西方自由的三種主要取向，以及各自所產生的代表性思想家與他們的哲學論述。這三種自由觀念，包括了占主流地位的自由主義陣營、實現人性某種特質的積極自由或政治自由觀念，以及史金納教授本人致力於爬梳的共和主義或新羅馬自由觀。在第二講之中，史金納教授運用漸層式的投影片來呈現近代西方自由觀念的複雜系譜。這在文本層次無法呈現，所以本書將其投影片整理出四個表格，以幫助讀者之閱讀。

史金納思想史分析的另一個重點，是現代國家概念。在他早期的巨著《現代政治思想的基礎》（本書被〈泰晤士報文學增刊〉譽為二次世界大戰後影響力最大的一百本書之一）中，受到社會學家韋伯（Max Weber）的影響，將個人權利以及官員與政府分離的理性統治視為現代國家最重要的基礎。史金納仔細檢視了12世紀到16世紀的西方政治思想，從思想史的層面證成了此種現代性的形成。之後，他逐漸放棄韋伯式的「大理論」，轉向純粹脈絡主義式的歷史分析。

所以，在歷史論述的層面，尼采式的「系譜學」所扮演的角色越來越重要。而在放棄了韋伯式現代理性國家形成的分析角度後，史金納反而可以更為多元地探討，現代國家理念在 16 到 17 世紀透過哪些政治衝突以及價值對抗脈絡而逐漸在西方產生。通過他的系譜學分析，早期「絕對主義」以及「人民主權論」的對抗，使得主權概念以及人民聚合體能夠行使統治的現代思維逐漸浮現，而隨後在霍布斯「虛擬國家理論」（fictional theory of the state）之中，完成了西方現代政治思想最為完整的國家觀念。史金納並追溯了 18 世紀自然法的發展，以及 19 世紀以後，在功利主義以及國際法學影響下導致的國家觀念化約甚至式微的過程。

史金納對於「政治自由」以及「現代國家」的歷史分析，值得吾人參考與借鏡。台灣的公民社會，對於憲政國家、公民參與和自由之間的關係，長久以來均有所討論。不僅如此，在中國近代政治思想中，「自由」和「富國強兵」究竟是否互斥的議題，也成為知識分子關心的焦點。史金納是一位嚴謹的歷史學家，他並不主張其歷史研究的成果，可以直接「應用」到

現實的政治世界。相反地，他強調此種直接應用的結果，往往造成視野的遮蔽與價值的物化，認為自己所主張的理念，就是歷史中的實然甚至道德的應然。史金納用「系譜學」來概括他對於政治自由以及現代國家觀念的思想史分析，主要的著眼點恰恰在於提醒不同文化、不同國家的讀者，拋棄獨斷的心態，理解到這些核心的政治價值，即使在西方世界，都有著多元的表述以及不同的歷史形構。所以，史家所能做的「通古今之變」，乃是重建完整豐富的歷史論述以及不被當前時代氛圍所範圍的識見。至於其實際之運用，仍有待行動者在自身所處的環境中加以理解、選擇、創新，並付諸行動。

\*\*\* \*\*

本書的翻譯由李豫宜（第一講）以及蔣馥朵（第二講及第三講）兩位同學完成初稿，再由編者校訂完稿。本書並不是史金納教授演講稿的直譯，而是經過學術性的編輯，以克服演講的口語性。第一講依據的是史金納教授交給《思想史》（第一期，頁 187-210）



發表的英文稿件翻譯；第二講與第三講，則由編者在徵得史金納教授本人的同意之後，依據其近年來相關的英文作品，加以適度地編輯並加上註釋，使有興趣的讀者可以進一步閱讀相關文獻。這個過程相當繁瑣，蔣馥朵在這個過程中付出了極大的心力，編者在此特別表達感謝。

第一講

---

# 真理與史家



# I

首先，這是我第一次造訪台北，真的非常高興。能夠受邀在 2013 年度中央研究院講座演講，更是倍感榮幸。這是一項極高的榮譽，所以我想誠摯地感謝中研院的各位，邀請我來分享最近的研究。本週一共有三場演講，而我想跟各位在今天的第一場演講裡分享的課題，是對我而言，史學家的任務在本質上究竟為何。另外兩場演講的主題，不只是我近來研究的重點，更一直是現代西方政治理論中的重要課題，也就是「自由」的概念、「國家」的概念，以及公民自由與國家權力間的關係。

從接下來兩場演講的題目中，可以清楚地看出，在探討這些概念時，所採取的是一種我稱為系譜學（genealogy）途徑的方式。目前，在現代西方哲學傳統下，談到「系譜」這個概念，就免不了要提到尼采之名。即便如此，我還是必須澄清，我的系譜學概念並不特別屬於尼采式的系譜學。尼采系譜學的主要主張，與他的權力意志相關聯。而他想說明的，就是追根究柢起來，我們的既有認知與評價，事實上在初始

時的意涵與目前大相逕庭。換言之，尼采的主張，針對特別的乃是那些否定了其自身源起的信念；而他的目標在於讓我們看到，概念在最初所具有的意涵，與後人的認知間會有多大的歧異。

在應用系譜學的概念時，我並不那麼極端，也限縮了應用範圍。我只是覺得，把探究評價性術語的演變這個工作，看成像是整理族譜，應該滿有幫助的。我之所以認為這有幫助，是因為這會促使我們去思索，究竟目前認知中的「自由」與「國家」等概念，是始終如一，還是在應用時歷經了種種變化與挑戰？

這些承載了自由、國家等概念的術語在意義上是否曾經有所改變？系譜學正好能凸顯這個關鍵問題。我認為，一旦採取了系譜學途徑，就會發現「自由」與「國家」這些術語的意涵，事實上從來沒有獲得過一致的共識。雖然還是有許多人主張，我們可以為這些術語找出一個中立的意涵，並大致上獲得普遍同意，但我認為這種看法並不正確。目前討論所用的術語，向來就缺乏固定的意義，因此也就無所謂記述其線性概念史（linear history of concept）的可能。反之，系譜學可以讓我們認知到這些概念在本質上的偶然與爭

議，並明白我們不可能找出這些概念的本質或自然界線。若狀況如此，採取系譜學途徑更進一步的價值，就是讓我們在寫作時不再用當前習見，但可能是錯誤的方式，來分析概念。這也讓我們不要過於推崇這些概念當前主流的觀點，並把焦點放在這些概念從過去的爭論、辯論中發展出來的程度。我甚至會主張，這能讓我們後退一步，與目前的既有認知拉開距離，重新想想，目前我們看待重要道德與政治概念的方式，是否足以反映出其豐富的內涵。

不必諱言這個途徑也有其限制與困難。在探究這兩個特定政治術語的流變與應用方式時，我將範圍限縮在一特定語言社群裡，這種方式不免稍嫌視野狹隘，對此我也有點自責。不過，這些術語今日的樣貌，是受到意識型態與歷史的力量而形塑出來的；在有限的時間中，我要做的，乃是研究人們談論政治權威的方式；而探討「自由」與「國家」時，我將關注這些語彙在英語世界中的論辯。無論如何，要是這能保證我們在記錄公共權力本質的各種不同主張時，避免在假設與分類上產生時代錯置的治史問題，那麼這樣的研究就有其價值。在記述這些概念的歷史時，我們

應該可以使用更為貼切的詞語，並避免一種常有的錯誤，也就是在渾然不覺的情況下，輕易斷定過去的思維就是目前概念的源起。

## II

在提出系譜學以上各方面的主張時，其實已經開始談到史家——更精確地說是文化、思想史學家——的工作，在我看來應當如何進行。現在，我就要開始談本場演講的主題：史家的任務。

史學家這個稱謂含括形形色色的知識範疇，而這些學者的研究領域則包羅萬象。但在以下我將把討論的範圍限縮在思想與文化史學家——也就是像我自己這樣的史學家。合理來說，史學家主要研究的對象是文本（texts）。在此文本所指涉的不僅只是如小說、新聞、法庭紀錄、國會發言，或哲學論文這種顯而易見的類型而已，更廣義地說，畫作、建築與社會行動也能夠當作文本來閱讀。

我將特別提出兩個文化史學家最常對於作為他們研究基礎的文本——廣義來說——所提出的普遍主

張。我所要討論的第一個論證是：史學家應該要將他們所研究的文本從本質上當作對於信念 (belief) 的陳述或肯認來處理。

這是哲學家通常會鼓勵史學家所採取的立場。例如，Mark Bevir 在《觀念史的邏輯》一書中極力主張：「當人發表言談 (utterance)，他們所表達的是理念 (ideas) 或信念，而正是這些理念和信念構成思想史學家研究的對象。」<sup>1</sup> 實踐歷史學家向來樂於支持這個觀點。著名的例子為 Keith Thomas 在他的經典之作《宗教與巫術的衰落》開頭的評述，他認為自己所研究的是信念的系統 (systems of belief)，並以文化人類學家的精神來研究<sup>2</sup>。Thomas 接着表示，當史學家探討這類過去的信念系統時，他們大抵能夠反映出這些被研究的信念，在今日幾乎都不復獲得認可。Thomas 指出，對於思想或文化史學家來說這反而形

---

1 Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge: Cambridge: University Press, 1999), p. 142.

2 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971), p. ix.



成極有趣的挑戰。如 Thomas 所言，當許多過去被廣泛接受的信念對我們來說是明顯錯誤或甚至毫無根據，無法改變的事實是，在過去許多有智慧之士也視這些信念為真，而史學家的任務就是要去解釋何以如此。

過去五十多年來，這個挑戰普遍為文化史學家所接受，而現在我想要特別提出兩個在過去被研究近代早期歐洲的史學家傾力細究過的信念系統，我們可稱之為異己信念系統 (alien belief systems)。首先，過去已累積許多關於異己的宇宙論信念 (the alien cosmological beliefs) 的研究。推動這個研究潮流最力的或許是 Thomas Kuhn，他在經典之作《哥白尼革命》<sup>3</sup> 中的洞見又在他的《科學革命的結構》<sup>4</sup> 中被進一步加以概化。其中，Kuhn 檢驗 Bellarmine 樞機主教的觀點，後者在與伽利略的辯論中駁斥哥白尼日心

---

3 Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

4 Thomas Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1996).

說，堅持是太陽在繞著地球旋轉。

另一個讓近期研究近代早期歐洲的史學家全神貫注研究的異己信念系統則是巫術信念。相關議題的文獻出版依舊蓬勃，而其中至少有三部作品對我來說是大師之作。一部是之前已經提過的：Keith Thomas 在 1971 年發行第一版的《宗教與巫術的衰落》。新近則有 Stuart Clark 的出色研究《與惡魔一同思考》<sup>5</sup>。但比這兩部作品更早的則是 Emmanuel Le Roy Ladurie 在《隆格多克地區的農夫》中分析巫術信念與施術的先驅研究，儘管這本著作一直到 1974 年才有英文譯本問世。Ladurie 不只把焦點放在這個在近代早期歐洲廣泛流傳，而現今看來完全是異己的信念，亦即相信一些人能與魔鬼立約，藉此被賦予傷害他人的能力；他也考慮到當時主張這些巫術施術者會慣常地在夜晚飛翔至與撒旦的聚會，也就是所謂的巫魔會（witches' sabbats）。

---

5 Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

這便是我想討論的第一點：文化歷史學家所關心的是去探討什麼是我們的祖先所相信並認為理所當然的。Bellarmine 樞機主教也許錯誤地假設太陽繞日運行，但這顯然是他所相信的。同樣地，惡魔論者 (demonologists) 也許錯誤地假設人類能和魔鬼締約，但這亦是他們所相信的。文化史學家的任務，我們被告知，就是辨明並解釋這樣的信念。

我接著要檢視的是與第一點緊密相關的第二個主張：身為史學家，當遇到這類異己信念時，必須首先把注意力集中在這些信念的異己特性上。這全然是 Ladurie 在他的《隆格多克地區的農夫》中致力而為的。在關於農民如何看待惡魔附身的分析中，Ladurie 開門見山地強調這些信念不僅明顯是錯誤的，而且還成為他稱之為「集體譫妄」(mass delirium) 的產物<sup>6</sup>。Norman Cohn 在他兩年後所出版關於巫術信念的名著《歐洲內在的魔鬼》中，說了幾乎一樣的話。他認為

---

6 E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, trans. John Day (London: University of Illinois Press, 1974), pp. 203-205.

如果要解釋這些信念，必須首先去認識到這些信念不僅是錯誤的，而且也大抵以「集體幻想」(collective fantasy)的形式出現<sup>7</sup>。

如果我們進一步探究這些史學家的想法，探詢為何他們認為先去考慮那些信念真實或謬誤與否是重要的，這在前述 Cohn 的段落中已經能找到蛛絲馬跡。Cohn 認為錯誤的信念來自推理的失敗(failures of reasoning)，因而需要不同於處理真實信念的方式來進行解釋。同樣的論述到 Ladurie 這邊則更加清楚。Ladurie 主張，如果了解為何巫術信念在當時如此廣泛被接受，我們需要找出是什麼引致這個正常推理過程崩潰(such a breakdown in normal processes of reasoning)。如他所言，謎題就在於找出是什麼阻礙農民認識到他們信念的謬誤，找出是什麼造成了這種「蒙昧主義的高漲」(“upsurge of obscurantism”)<sup>8</sup>。

---

7 Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London: Paladin, 1976), p. 258.

8 Ladurie, *Peasants of Languedoc*, pp. 203-204, 206-207.

這個研究途徑不只為 Ladurie 與 Cohn 這樣的實踐史學家所採用；許多研究解釋的邏輯的哲學家也推崇這個途徑，包括 Steven Lukes、Philip Pettit 和 Charles Taylor 這些在近代英美傳統學界的領導人物。引述 Pettit 的話來看，他的說法顯然是在回應 Ladurie，認為我們必須去考慮是什麼樣的「社會功能或心理壓力」(social function or psychological pressure) 可能使得人民無法認識到他們信念的「錯誤的本質」(the mistaken nature)<sup>9</sup>。

我的興趣並不在於討論 Ladurie 等史學家對巫術信念所提出的具體解釋。但值得觀察的是 Ladurie 對於是什麼導致近代早期的法國有如此多人懷抱這類幻想，提出兩個主要的解釋方案。第一是，隨著宗教改革的推展，農民開始害怕失去他們過去所信奉的心靈領導。遠離他們的神父，這些農民發現他們面臨自己

---

9 Graham MacDonald and Philip Pettit, *Semantics and Social Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), pp. 9, 34, 42.

「原始的恐懼」並因此「自我放棄而轉向撒旦」<sup>10</sup>。他的另一個而且是主要的假設則是，宗教改革早期階段所推動的社會改革最後卻徒勞無功，這讓農民感到挫折。Ladurie 指出，隨著社會改革的失敗，農民想要改善生活的期望延續下來，披上了「神話的外衣」，而被迫藉由「巫魔會荒誕妄想的暴亂，以惡魔的形態來逃避的意圖」這個方式表現<sup>11</sup>。

如前所述，主要讓我感興趣的並非 Ladurie 所提出的具體解釋，而是他認為，在著手解釋這些異己信念之前，需要做的正是我方才引用的哲學家所建議的：亦即把焦點放在這些異己信念的謬誤，並自問什麼樣的原因壓力可能會導致人們對這些幻想深信不疑。

### III

---

10 Ladurie, *Peasants of Languedoc*, p. 207.

11 Ladurie, *Peasants of Languedoc*, p. 203.

對於歷史考證的討論到此告一段落。現在我將對我所挑出的這兩個互相關聯的主張進行評論。且讓我們先回到第一個主張：思想與文化史學家所研究的文本應該被當作對信念的陳述或肯認。在此我要提出兩個例子來討論，首先是文學文本。當論及在處理文學文本時，我們是否應該將其本質上當作信念的表述，且讓我們聚焦在莎士比亞的劇作上，這個我所能想到最著名而眾所皆知的例子。如果參考近期研究莎士比亞劇作的文獻，就會發現許多文獻認為莎士比亞的劇本表現了（或至少包括）他對於一些具體議題的信念的陳述。舉例來說，Andrew Hadfield 於 2005 年出版的書中聲稱要展現莎士比亞，至少在某段時期，對共和政體表示支持<sup>12</sup>。Robin Wells 則在他 2005 年出版，關於莎士比亞人文主義精神的研究中，舉出他認為是莎士比亞對於社會正義本質的信念<sup>13</sup>。Catherine Canino

---

12 Andrew Hadfield, *Shakespeare and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

13 Robin Headlam Wells, *Shakespeare's Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

在她 2007 年出版的書中，則聲稱要辨明莎士比亞對於貴族的態度<sup>14</sup>。諸如此類的著作還有許多。

這個研究途徑並不令人陌生，但其中確有可議之處。畢竟，莎士比亞所撰寫的是戲劇構作（*dramaturgy*），常以文藝復興修辭學的專技語言（*technical language*）來進行寫作，在場景中同時呈現出不同且多半是對立的觀點。舉例來說，在《威尼斯商人》第四幕中，Portia 這個角色，當面對猶太商人 Shylock 請求使他合法契約的債權獲得履行，宣稱慈悲應該排在正義的前面。在此莎士比亞以戲劇來呈現當時在修辭作家之間關於所謂庭辯修辭（*genus iudiciale*）爭論不休的問題<sup>15</sup>。他們的問題是要如何期望能在法庭上為在法律上站不住腳的他人辯護。修辭家如 Quintilian 便警告，這是對於辯護人來說最不

---

14 Catherine Canino, *Shakespeare and the Nobility* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

15 請參閱 Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 44-45.



利的情況，而唯一的機會就是靠修辭家所謂的共通點（*loci communes*）<sup>16</sup>。他們建議，辯方所要做做的就是訴諸一些廣為接受的道德原則，並期望法官或陪審團會認為這些道德原則比另一方的法律訴求來得更重要且有力。這正是 Portia 在她的開頭演說所試圖做的，照本宣科地依循修辭學教科書，並確保引經據典的主題選擇（*topos*）在《舊約聖經》亦有明文<sup>17</sup>。

這個情節有提供任何證據去證明莎士比亞相信慈悲比正義來得更重要，因此可以說 Portia 的演說反映了莎士比亞的人文主義精神嗎？我們無論如何都沒有立論依據。只能說在這個修辭辯論中，莎士比亞賦予了這個虛構的小說人物某種信念。我甚至要更進一步說我個人不認為所有莎士比亞的作品中有任何道德承諾可以被確信是他自己的信念。

然而，也許有人會反駁說，文學文本是特殊案

---

16 Ibid., pp.112-119.

17 更具體來說，在《舊約聖經》的次經中，又稱傳道書（*Ecclesiastus*）。

例，因為它們只處理虛構作品。其他本講開頭所舉的文本類型，如國會演說、哲學論文又如何？如果我們要去理解這些文本，我們不是理當在本質上把它們當作信念的陳述？

我並不如此認為，儘管這顯然是更具爭議性的主張，而且需要花更長的篇幅來闡明。但在以下且讓我試著以著名的政治論著，也就是馬基維利的《君王論》為例來說明<sup>18</sup>。馬基維利在《君王論》的第十八章中，提出可能是他整本書中最著名的觀察，他主張想要獲得榮譽（honour）與榮耀（glory）的政治領袖必須學著模仿獅子與狐狸。這個段落應該如何詮釋最好？通常得到的答案是，馬基維利在肯認一個信念，亦即政治上的成功靠現實地體認到武力（force）與詭計（fraud）的不可避免，獅子象徵武力，而狐狸象徵詭計。

我並不否認這是馬基維利所相信的。但我有疑問

---

18 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, edited by Quentin Skinner & Russell Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

的是用這個方式詮釋這個段落是否夠完善。畢竟，馬基維利的論辯，並非投射向文化的真空；而是當時義大利眾多寫給君王的建言書其中之一，那些作者大都同意榮耀確是君王所要追求的正當目標，而獲得榮耀的手段就是培養德行（*virtù*）。藉使用德行這個用語，所點出的不僅是道德與政治德行；還將德行作為「人」的界定本質（*vir* 是拉丁文「人」之意）。因此，擁有特別專屬於人的德行便成為成功領袖的界定特質。

相對地，馬基維利所說的是，如果想取得榮耀，所要培養的不僅是人的本質，也需培養野獸的本質。是故，前述引文中，馬基維利是在反駁這個當時被認為毋庸置疑的人文主義德行論述，亦即人的本質是取得政治成功的關鍵之一。他質疑人文主義對德行的解釋是否足夠完善，並重新定義將德行作為能替君王帶來榮耀的屬性的看法。

而且，馬基維利將這個批判投射向這個文化中討論政治領導最著名且受尊崇的著作，即西塞羅的《論義務》（*De Officiis*）。在《論義務》的第一書，西塞羅指出有兩種方式可能會造成不正義，一是使用暴力

(force)，另一則是靠欺騙(fraud)。西塞羅指出，暴力為獅子所用，而欺騙為狡獪的狐狸所用，這兩種手段皆是屬於野獸的特質，所以對人來說並無價值。由此可見，馬基維利於前述引文中，也是在同一主題上引述西塞羅，提醒他的讀者們關於這個議題最受尊崇的權威論述，同時駁斥並反諷了西塞羅的道德誠篤。

我的觀點是，馬基維利在前述引文中不僅是在陳述他顯而易見的信念，亦即認為武力與詭計對政治成功來說不可或缺。他也是在引述西塞羅對德行特質的評論，提醒他的讀者們西塞羅的主張，質疑並且反諷這個主張，藉此反駁當時人文主義政治理論傳統的標準信條，並同時提供對於德行的解釋，而此時德行這個核心概念已被重新定義。上述這一切只用一個句子就完成了。

這顯然給讀者對這段著名論述更為豐富的詮釋。但對我而言重要的是，用這種方式處理與詮釋馬基維利的文本時，並非全然將其作為信念的表述。不如說，是將文本作為對其當時的政治辯論一種特定且相當複雜的介入(intervention)。我們不是在問馬基維利在肯認什麼；而是在問，在前述引文中他在做什麼；

甚至可說我們所問的是在說出這段話時，他所打算（up to）的是什麼。

若概化這個論點，我指出的是，最適合文本詮釋的語彙是在討論行動（actions）時所用的，而不是信念。我認為進行詮釋不應只聚焦在人們在說什麼，而應更加關注他們在做什麼，什麼可能是他們在說這些話時的潛在目的。用現下流行的用語來說，我主張應該要把焦點放在文本的表現性（the performativity of texts）。

## IV

讓我用兩個我認為對文化相關學門（cultural disciplines）來說非常重要的意涵，來完成我的論述的第一部分。在此我必須謹慎。羅素（Bertrand Russell）曾說，學者精神崩潰的徵兆，就是當他們開始跟你說他們的研究非常重要。然而，有兩個和我前面的論述相關的意涵對我來說確實值得討論。

首先，如果說任何發表於某個文化的文本都無可避免地對該文化產生「介入」，那麼在文學或哲學，以及意識形態之間就無法存在明確的區分。換句話

說，那將永遠值得去探究那些即使是最抽象的文本的意識形態傾向。寫作者時常提出看來單純是信念的肯認的主張，但在此之外還有潛在的意識形態目的，有時具有可觀的與隱藏的複雜性。我要指出的是，如果目的是要去解釋事件進行的全貌，我們就須致力使潛在的目的浮現出來。若問這要如何達成，正如我所試圖闡明的，答案就在於靠跨文本比較來揭露文本、脈絡、與其他文本彼此之間的關係。

我觀察到的另一個意涵是，如果將文本本質上當作社會行動來看待，一個我認為有益的結果是會從根本上去中心化（decentre）各個作者。所有的作者們，無論如何傑出，會開始從本質上對開拓論述與辯論傳統的視野有所貢獻。因此，我所訴求的文史研究，其目標並非在提供個別文本的詮釋，而是呈現一個自我辯證的文化光景。我認為，這是所有與詮釋相關的學門應該要為自己立下的首要任務。

這便是我的第一個主張，但我要小心不言過其實。即使如我所述，文本應該被當作社會行動來處理，我當然不是在否認文本也包含信念的表述。Bellarmine 樞機主教在他與伽利略的爭論終究是在肯

認日心說為真。這是他所相信的。同樣地，Le Roy Ladurie 與 Stuart Clark 所研究的魔鬼論者也是在肯認人能與魔鬼結盟這件事為真。這亦是他們所深信不疑的。

既然如此，就不能迴避另一個我開頭承諾要討論的命題。亦即，當我們遇到如此深刻的異己信念時，應該首先將重點放在它們的異己特性，放在這些信念對我們來說明顯為錯的這個事實上。之所以用這個方式來處理，如 Ladurie 所主張，是因為需要被解釋的是什麼機制介入，而阻礙我們的研究對象發現他們信念的謬誤。

該怎麼看待這個主張？讓我在此提出自己的答案。雖然，如前所述，這個研究途徑一直以來被許多優秀的哲學家所推崇，並被許多傑出的史學家所採用，但我認為採取這個研究途徑對好的歷史實踐來說卻是致命的。何以如此？因為這個研究途徑假設，當一個史學家遇到一個對他／她來說是錯誤的信念，他／她解釋的任務都將在找出是什麼使研究對象的推理出了差錯。但這樣一來就把「抱持理性信念」這件事等同於「抱持被這個史學家判斷為真的信念」。而這是

在將「即使是現今來看明顯為錯的信念，在當時信其以為真卻是於理有據」的這個可能性給排除。

換句話說，對我而言文化史學家需要在真理（truth）與合理性（rationality）之間去操作一個非常強力的區隔。當我們試圖去解釋那些被我們評價為非理性的信念，那麼的確進一步的問題就是如何最好地去解釋它們。我們因而需要去探究是什麼情況阻礙行動者（agent）去遵從那些公認的證據與論述的規範，或是什麼情況提供行動者動機去挑戰那些規範。

然而，極有可能是，儘管依循在行動者的社會中最佳可得有關論述的規範來形成與檢驗信念，到頭來卻還是得到錯誤的信念。我敢肯定我們都這麼做過。因此，把「抱持對我們來說為錯的信念」等同於「合理性的缺失」，是在還沒認識到這是否適當前，就去排除某種解釋而偏廢其他解釋的可能。

為闡明這個主張，讓我們回到 Ladurie 關於近代早期隆格多克地區的農民對於女巫的信念的解釋。Ladurie 不僅開頭就點出這些信念有誤；他還假設這些信念的謬誤足以顯示他們是不理性下的產物。他對解釋的探究因此變成去探詢為什麼這麼多人成為幻覺



的俘虜。但 Ladurie 這麼一來就沒有為自己留出空間去考慮其他解釋的可能性。他無法想到農民之所以相信女巫的存在，可能是因為將其他信念視以為真，而從那些信念推導出將巫術信念信以為真是合理的。

只考慮最簡單的可能性的話，假設農民也將其他信念視以為真，且這個信念在近代早期歐洲被公認是理性且不容置疑的，亦即，《聖經》就是神的話語。如果這是他們信以為真的信念之一，而且對他們來說那是理性的，那麼對他們來說去懷疑女巫的存在反而是不理性的。因為《舊約聖經》的〈申命記〉（*Deuteronomy*）與〈出埃及記〉（*Exodus*），不僅告訴我們女巫存在，還說巫術是憎惡之物（*abomination*）且女巫不應苟活。聲稱女巫的存在是不可信的等於對神的話語的可信度表示懷疑。還有什麼比這個更不理性的？

Ladurie 預先排除了那些相信女巫存在的人也有可能是因為依循諸如此類的推理連鎖。但這不僅代表他因此提出一個盡他所知的關於巫術信念的解釋，卻完全不切題。也代表他忽略了諸多關於農民精神世界的問題，而如果要去充分理解他們的信念與行為，探

究這些問題是絕對必要的。

這個問題當然已被一些新近的史學家提出。的確，現今的潮流是，如 Stuart Clark 在《與惡魔一同思考》中所主張，我們的目標應該是盡可能地去理解我們祖先的異己精神世界，如果可以的話，使它們盡可能地理性。因此我接著要來評論這個歷史學研究的發展。

我認為，對好的歷史實踐來說，這個相對的研究途徑並不會比較安全。首先，我驚訝於這派的史學家對於人對信念執著的可能性這個問題漠不關心。他們通常寫得好像人必定相信女巫或必定不相信。但當我們對所持的某些信念或多或少感到肯定，對所抱持的其他信念的承諾就會較低，而顯然我們並不對所持的所有信念一視同仁。因此，如果我們要試著去評估如巫術信念這樣的信念理性與否，我們理當需要盡可能地清楚意識到這些信念有多堅不可摧，或隨時會被放棄。

現今關於異己信念的討論還有一個問題，就是他們對所謂「這個信念是被理性地抱持」這句話的解釋常有所欠缺。有時他們似乎囿於混淆「相信什麼是

理性的」和單純實踐理性，也就是「去做什麼是理性的」。舉 Paul Veyne 的著名文章《希臘人相信希臘神話嗎？》<sup>19</sup> 為例，概括來說，Veyne 的答案是，對於希臘人來說，去相信神話為真是否理性這個問題幾乎不會被強力提出，但對他們來說不去提出並非是不理性的。這裡的主張可能是指信念體系的內在邏輯一致性就足以讓他們視以為真。然而，如果說這裡的主張是指對希臘人來說，不去提出這個關於信念真實與否的問題在實踐上是理性的——可能因為普遍接受這些神話帶來許多好處，那麼這樣一來就使得「如果希臘人是真的相信他們的神話，對他們來說這理性與否」這個問題沒有確定答案。而且讓人懷疑在多數情況下，答案會是否定的。

然而，我在現今關於異己信念系統理性與否的討論中發現的主要問題，是他們有時在具體化「是什麼使得抱持這個信念為理性」的觀點時太過廣泛。例

---

19 Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, trans. Paula Wissing (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

如，Stuart Clark 主張，既然可以展現近代早期惡魔論者的巫術信念和他們的其他信念在內在邏輯具有一致性，那麼就足以去說他們將惡魔論的信念視以為真是理性的<sup>20</sup>。我同意如果信念要是理性的，就有必要去關心這些信念的內在邏輯一致性。但我看不出為何那樣就足夠了。同樣必要的是，只有在對於信念形成的過程也具有這種態度時，才能採用這些信念。一個人無法說是理性地持有信念，除非他關心那些能提供基礎去推斷其信念的主張為合理的證據。換句話說，我不認為一旦揭露一個信念系統的內在邏輯可接受性，就肯定能夠說支持這個信念系統是理性的。

這個質疑確是不合時宜的。今日時常聽聞，我所主張的這類堅持牽涉到將我們以今鑑古相對優越的理性所導致時空錯置且屈尊的觀點，代入到對於過去的研究。但這對我來說完全是誤會。身為一個史學家，如果要譴責我所研究的某些信念為非理性，只需要主

---

20 Stuart Clark, "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft," *Past and Present* 87 (1980), pp. 98-127, at p. 100.

張我已經揭露在該社群中，公認關於信念的取得與合理化的規範，而這些被宣稱非理性的信念並非依循，而是對抗那些規範而被抱持。我不需要主張這些信念之所以不理性是根據我自己對理性的標準，更非根據某些理性的標準，無論那是什麼。我只是在主張所研究的歷史行動者無法達到一些在當時社會所公認的理性的標準<sup>21</sup>。

然而，在給自己這些限制之後，我必須澄清，我全心支持文化史學家的任務就是去盡可能公正地處理那些異己精神世界內在理性的觀點，例如 Bellarmine 樞機主教或是近代早期隆格多克地區的農民。重點是，如 Thomas Kuhn 過去論及伽利略與 Bellarmine 的辯論時所述，要找出任何確切的時間點來指控 Bellarmine 信念的非理性並非易事。然而，這絕非在說 Bellarmine 所有反駁日心說的話都為真。這只是在說，相信地心說為真對他來說是理性的，即使那對我

---

21 相關方面的進一步反思，見 D.L. d'Avray, *Rationalities in History: A Weberian Essay in Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

們來說是明顯錯誤的。

因此，基本上我所要主張的是，當文化史學家試圖去解釋在過去社會中普遍存在的思想系統時，他們甚至應該避免去問他們所研究的這些信念是真實還是錯誤。他們唯一要提起關於真實的概念的時候，是去問是否我們的祖先有足夠的基礎去相信他們所信仰的是真實的。

## V

以上是我的基本主張；但我已經能預期到，任何人採用這個立場，遲早會被抨擊為相對主義者（relativist）<sup>22</sup>。因此，在本講最後，需要就我是否真的採取相對主義的立場這個問題進行討論。表面看來，我的主張顯然是相對主義的。我相對化了把某個信念「信以為真」的觀點。我指出對隆格多克地區的

---

22 例如可參考 Martin Hollis, “The Social Destruction of Reality” in *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Steven Lukes (London: Blackwell, 1982), pp.67-86.

農民來說，去相信女巫和惡魔訂約為真的這個信念是理性的，就算在現代視同樣信念為真是不理性的。除此之外，我主張身為文化史學家我們有必要在這個層次上當一個相對主義者。我們需要提醒自己，以徹底的理性去相信一個錯誤的信念這種事是有可能發生的。

然而，這不代表支持前述立場的文化史學家也欣然支持概念相對主義理論 (conceptual relativism)。概念相對主義是關於真理的本質的理論：最接近真理的只不過是理性的可接受性 (rational acceptability)。舉例來說，Richard Rorty 在他的著作《哲學和自然之鏡》中就是一個不折不扣的概念相對主義者。當他在討論伽利略與 Bellarmine 的辯論時，他堅持 Bellarmine 對日心說的反駁和伽利略對日心說的肯定一樣客觀，持反對看法的只是在支持 Rorty 所謂的「現代科學的修辭」<sup>23</sup>。

---

23 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 328-331.

這完全不是我所要主張的。我認為，在前例中事實如此，而說 Bellarmine 的信念是錯的並沒有什麼毛病。但這也不是我的主張。身為史學家，我不希望去探究 Bellarmine 關於日心說的信念，或農民對女巫的信念，是真實還是錯誤。我根本不希望史學家用這種方式去討論真實。

以此作為我的基本堅持，我的討論甚至不牽涉到概念相對主義理論。我當然不是在說過去女巫和魔鬼結盟這件事曾是真實的。我只是主張，在過去視此事為真是理性的，即使那是錯誤的。總的來說，我只是指出「視什麼為真是理性的」這個問題將隨我們信念的整全性而改變。但我並不是在主張真實本身也會隨著改變，這是完全不同的主張。如果我是這個意思，那麼我所說的話應該是明顯邏輯不連貫的，因為這麼一來我會是在宣稱世上不存在普世真理（universal truth）這句話本身就是一個普世真理。

然而，我承認，我指出史學家不應該考慮真理，對於許多人，特別是哲學家來說，是非常奇怪的。他們會質疑，我當然希望我說的是真實的？當我說，為了要理解馬基維利的《君王論》，就必須認識到這本著



作某種程度上是對西塞羅的反諷，對我來說這個主張是真的當然是重要的？在此我對 Richard Rorty 對於這類修辭的駁斥深有同感。如果我們主張所說為真，而且如果我們指的是某些更甚於理性可接受的，那麼我們必定是在說我們的主張反映了這個世界的真實面貌，無疑如此。現在，身為歷史學家，我們當然嘗試去追尋在這個意義上的真實。但是的確，無論是人文學還是科學，最多只能理智地期盼，我們的主張，對那些處在進行評斷最佳位置的人來說是理性可接受的。這確是我所極力主張，而且應當銘記於心的是，到目前為止，不斷被取代是歷史和科學解釋的共同命運。

這即是我想用來做為結尾的主張：即「事實性」（factuality）應該要和「真理」有所區隔。不過每個故事都應該要有一個道德教訓，而我想要以這個故事的道德教訓來總結這個演講。在我們的個人與研究生涯會面臨許多信念對我們而言為真，其他則否。然而在面臨這些考量時，我們未必應處理得宜，去過度強烈地堅持那些甚至是我們最珍視的信念的真實。我相信我們應該能處理得更好，如果能承認即使是我們的核

心信念無論何時都保有調整改變的開放性。去堅持我們自身信念的真實，等於是在說那些信念無法妥協。我們應小心避免這樣主張。換句話說，我所擔憂的，是對於真實的要求為寬容設下極大的限制。然而，我認為，更多程度的寬容是我們所迫切需要的。試著理性已經相當困難，也許我們應當滿足於此。



第二講

---

# 自由系譜學



## I

自由這個主題，涉及了我們的核心政治價值。因此，要是我能夠為體現出「自由」概念的詞語提出一個大家能有所共識的定義，是再好不過了。不過我傾向同意尼采在《道德系譜學》<sup>1</sup>裡的主張，也就是說，歷史悠久的概念，特別是深陷於意識型態論辯的概念，必然難以受到定義的約束。既然「自由」（freedom 或 liberty）一詞的意涵與運用在近代世界史上為人爭論不休，無疑也是一個難以定義的概念。

所以我們到底應該如何著手呢？我認為，或許尼采已經提出了一個最具啟發性的答案：以系譜學的方式，檢視此一概念在文化中的發展、受到的挑戰、與之競爭的不同說法，以及這些理論的競合消長。當然以上各點都是我想討論的，不過因為工程浩大，必須將資料控制在一定範圍。

---

1 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

本次講座的重點將是「自由」概念在英語政治思想中的相關討論與論辯。這並不是因為我認為英語政治思想中的自由概念特別有趣，但有了幾年演講經驗後，我想最好只談自己了解的事比較好。不過為免顯得過於狹隘，仍必須指出，英語傳統裡的自由相關思維，恰巧對近代世界來說格外重要；以下接著就會說明這點。

系譜學與傳統敘事不同，沒有明確的起點，更難說有終點。不過自由概念最好的系譜學起點，或可說是於 1651 年問世的英語政治哲學巨著，霍布斯（Thomas Hobbes）的《利維坦》。在英語著作中，本書最早系統性地分析了——以霍布斯的話來說就是——「臣民的自由」（the liberty of subjects）。由霍布斯開始討論的另一項好處，是他對社會自由的理解（civil liberty）在後世極有影響力。由表一可以看出<sup>2</sup>，其實我們相當熟悉他的分析。

---

2 編者按，史金納教授本講運用漸層式的投影片來呈現自由觀念的複雜系譜。這在文本層次無法呈現，請讀者想像史金納在提出霍布斯自由觀時其他系譜尚未出現，以下漸次

表一

自由主義下的個人自由概念

個人在國家中欲享有公民自由、必須要有

1. 權力  
使個人得以追尋特定目標  
(或至少是替代選項)

以及

2. 免於干涉  
即行使以上權力時，沒有他人或外力的干涉

由表中可知，我將此稱為「自由主義下的個人自由概念」(the liberal concept of individual freedom)。我必須強調，在本次演講中，我會交互使用 freedom 與 liberty。我並不是將它們當作毫無差別的同義詞，但二者間的哲學差異在本演講中並不重要。顯然現

---

浮現。



在我們面對的，是一個簡單的概念，由兩項要素構成：若個人在國家裡要以公民的身分享有自由，就必須有權力透過行動追尋某一特定目標（或至少為其替代方案），並在行使此權力時免於他人或外力的干涉（**external agent or agencies**）。

接著我將依序說明權力與干涉等觀念；首先，在權力方面，霍布斯認為要是沒有權力或能力去行動，那麼討論行動自由實在很荒謬；我認為此一見解很有意義。近來在英語政治理論中，有一強烈趨勢——按 Jerry Cohen 在〈自由與金錢〉一文中的說法——即缺乏能力乃是不自由的充分條件<sup>3</sup>。而 Amartya Sen 在 1999 年的重要著作《經濟發展與自由》中，也有相同主張<sup>4</sup>。但我認為，霍布斯確切地指出了，何以這並

---

3 Jerry Cohen, "Freedom and Money," in *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), pp. 177-178.

4 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 74-76.

非最好的思維方式。如果你沒有能力辦到某些事——例如說不能在水上行走——那麼霍布斯會說，雖然你沒有自由去這麼做，但也不是不自由，因為你只是沒有能力這麼做而已，並沒有產生任何與自由相關的問題。換言之，重點在於，要是在特定事情上，你「沒有自由」行動，這一定是因為某一外力剝奪了你的權力。而根據傅柯 (Michel Foucault) 的見解，問題關鍵其實在於權力，不應與自由混為一談。因為缺乏自由涉及的是權力的剝奪 (disempowered)，所以缺乏自由和缺乏權力 (lack of power) 並不相同。

接著我要討論「干涉」(interference) 這個概念。此處霍布斯的主張，其實是關於如何理解「剝奪權力」此一核心概念。唯有你在行使一項權力時，受到外力的「干涉」，才可以說是被剝奪了權力，並因而不自由。所以根據這種分析，自由也不過意味著沒有外力的干涉而已。這也解釋了為何自由在近來的政治理論中總被視為「消極」概念，這表示自由存在與否，總以某些事物之不存 (absence) 為判準，特別是指沒有干涉的存在。這樣的定義顯然意義不大，畢竟當自由僅意味著沒有干涉時，問題的關鍵則會變成如何定義

「干涉」。關於這點，霍布斯直接了當地提出以下分析：當外力（**external agencies**）作用於個人身上，以物理力令此人本有權力採取之行動受到阻礙或強迫，因而喪失其他可能性時，可說此外力造成了干涉。所以，照霍布斯在《利維坦》第二十一章中的總結，自由不過就是「行動上不受外力干擾」（**absence of external impediment of motion**）。以上就是「自由」的霍布斯式分析，請各位思考片刻。

與此同時，我想提出三項重點。首先，為了讓討論範圍涵蓋更廣，我前面提到的外力包括了抽象的力量（**agencies**）與具體的行動者（**agents**），因為自然力量也可能奪去人的行動自由。其次我們得注意的是，人被剝奪了追求其他可能的權力後，要不是無法行動，要不就是受迫去做某些事。第三，我們在霍布斯的分析中，可以發現一項極為反直覺的意涵，也就是只有「實體上」（**bodily**）的干涉，才可能剝奪行動自由。其中重要意義在於，如果只有「意志」（**will**）受到強迫——例如說你因為害怕不服從法律會有什麼後果，於是遵守法律——，那麼霍布斯認為，儘管你服從法律，在行動上仍然是自由的，何況你

總有選擇不服從的自由。霍布斯因此在《利維坦》第二十一章中做出「恐懼無礙於自由」(fear and liberty are consistent)的總結<sup>5</sup>。第十四章裡常出現的例子，就是遇上搶匪問你要錢還是要命，顯見霍布斯真的相信「恐懼無礙於自由」的原則<sup>6</sup>。他表示，當你決定給錢時，別忘記事實上搶匪給過你選擇機會，畢竟本來你也可以選擇捨命護財，所以說你的行動是自願、也是自由的。霍布斯的說法，就像一個冷笑話：仔細想想你會發現，那種情形下，你不但會自願交出財物，還頗覺得樂意之至。

## II

以上即是霍布斯式，也就是自由主義式的「自由」分析，而這種看法直到今天都廣為英語政治哲

---

5 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), ch. 21, p.146.

6 Hobbes, *Leviathan*, ch. 14, p. 97-98.

學界所接受。例如，在最近 Ian Carter 的《自由之衡量》<sup>7</sup> 以及 Matthew Kramer 的《自由的品質》<sup>8</sup> 這兩部雄心勃勃的自由理論著作中，還是呈現出同樣一套論述。所以說，就系譜學而言，這個思維一路傳承到了當代。

不過你可能會覺得，意志受壓迫無礙於行動自由的這個看法，顯然有什麼不對勁的地方。晚霍布斯一代的學者，也立即指出了以上觀點的缺失。因此現在我要開始討論那個時期的學者，特別是洛克 (John Locke) 在《政府二論》中提出的批評；該書於 1690 年首度問世，也是當時最著名的政治理論著述。

根據系譜學的方法，現在要討論的是洛克如何駁斥霍布斯式見解。洛克當然會同意，假如在施展權力時受到實質上的阻礙，那麼行動確實是不自由的。但是他堅持，倘若你的意志受到強迫，那麼你的意志也

---

7 Ian Carter, *A Measure of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

8 Matthew H. Kramer, *The Quality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

是不自由的。在《政府二論》的第 176 段中，洛克問道，一個搶匪闖進家裡，用刀抵著我脖子要我簽名把財產轉讓給他時，難道有任何正當性可言<sup>9</sup>？洛克的質疑純然為一修辭學上的詰問，而他要我們明白的，是在前述情況中其實沒有選擇可言。當人在行事上沒有充分的選擇自由時，其行動當然也不自由。

在以上例子中，意志受到的壓迫，的確不會令能力所及範圍的行動「完全無法」(impossible)施展。但隨後邊沁(Jeremy Bentham)也指出，這樣會令某些行動不大可能，也就是說一旦有選擇的自由時，根本不會選擇這麼做。所以洛克的完整主張是這樣的：**不自由意味著受到實質外力干預，令人無法在能力所及範圍內行動，或是意志受外力強制，因此——引用洛克的話來說——將你的意志「屈從於他人之所欲」(won to his designs)**<sup>10</sup>。

---

9 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), para. 176. p. 385.

10 Locke, *Two Treatises of Government*, para. 222. p. 413.

不過要注意的是，「強制」(coercion) 這個概念從未在霍布斯的分析中出現過。但根據洛克的觀點，要想了解「自由」這個概念，最重要的就是先掌握「強制」這個概念。然而，洛克只有在《政府次論》第 222 段中提供幾個例子——威脅(threats)、承諾(promises)、提議(offers)及賄賂(bribes)——，卻沒有詳加分析「強制」之意涵，令人十分訝異。但這些例子顯然需要好好分析。可以確定的是，不是所有令你的意志順從於他人意向的方式，都稱得上強制，如洛克所舉的賄賂即為一例。畢竟仔細想想，要是我向你行賄，我就因此「迫使」你去做某事，令你毫無選擇餘地了嗎？我不認為收賄的政客可以這樣為自己辯護。

但這表示，我們現在需要納入考量的事情，對霍布斯來說毫無必要；現在必須釐清的是，什麼種類、程度的影響，才會令人的意志屈從於他人，並因此失去行動自由？如前面所提到，洛克對此並沒有提出說明，而就我的認識來看，1806 年邊沁於《論一般法

律》<sup>11</sup> 中的說明，首開英語世界哲學家之先例。

因此，目前系譜學的討論，從 18 世紀初轉向了 19 世紀初。邊沁認為有必要區分出影響他人意志的兩種方式。其一，是「允諾」(promise) 對方，當他「順從」(compliance) 你的意志時，你會為此給予「回報」(rewards)。如此一來，就算他們不願服從，也不會有壞事發生。不過另一種方式，則是當你「威脅」(threaten) 對方「不」服從就要被「懲罰」(penalise)；這時他們若不服從，則會有禍事發生。邊沁認為只有第二個例子才稱得上強制，也就是說當我不願服從時，得面臨懲罰的威脅。此外他也補充了幾項構成威脅的重要條件：「可信」(credible)、「嚴重」(serious) 與「立即」(immediate)。

整合邊沁的說法後，我們發現，至少要受到可信、後果嚴重且迫在眉睫的威脅，並因此排除了替代選項的可能性，才能主張行動自由受到了壓迫與干

---

11 Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, ed. H.L.A. Hart (London: Athlone Press, 1970), p. 259.



預。

### III

在納入邊沁的主張後，莫非我們就此得出期待已久的完整自由分析？（要是這樣的話，演講豈不是要立刻結束了！）我想，在英語世界自由主義傳統中，大家有段時間都對這個分析感到很滿意，目前仍然也有許多哲學家接受這種見解。柏林（Isaiah Berlin）的《兩種自由概念》<sup>12</sup>，是近來在探討自由上最有影響力的英語著作，而其中的自由概念分析，便和邊沁頗為相似。因此，系譜學上的這一脈思路也向下傳承到了當代。

不過，晚邊沁一個世代的彌爾（John Stuart Mill）於 1859 年出版了經典著作《論自由》<sup>13</sup> 後，令自由主

---

12 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

13 John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Stefan Collini (Cambridge:

義傳統更添波瀾。原因之一在於，彌爾指出自由主義傳統長期以來擁護一個原則，但他對此原則卻有所質疑。這個原則主張，他人、團體或是自然力量等**外在力量**，都可能以威脅或剝奪權力、能力的方式，對你造成干涉。而自由，就是沒有這種外力的存在。但在《論自由》的第三章中，彌爾質疑，自由是否真的一定涉及人與人之間的關係？抑或奪去你自由的人，恰好可能是你自己。將這點納入考慮後，自由傳統便顯得更為複雜。「干涉」涵蓋的範圍急遽擴大後，為釐清此一發展的諸多討論，19世紀的社會理論也隨之益見複雜。

在總結了古典自由主義傳統後，還得補充重要的一點，就是**某種運作會使人阻止或強迫自己行動**。然而這會是什麼樣的一種運作呢？行動自由怎能為自身所妨害呢？目前我們可說是深陷於哲學迷霧中。不過我認為，在目前所討論的這一脈傳統中，大致可以分辨出三項最重要的解答。

第一是來自於**激情** (passion) 的影響。這個觀點

的確可見於彌爾，但並不新穎，可上溯至柏拉圖；早在 1530 年代伊拉斯莫斯 (Erasmus) 改寫柏拉圖《蒂邁歐篇》( *Timaeus* ) 時<sup>14</sup>，便進入了英語世界論述。此說的關鍵在於，由於意志可能與靈魂的激情聯合，所以由此而生的行動，不過表現出放縱，並非自由。但是當意志接受理性的指引時，即可在行動中體現純然的自由。值得注意的是，這個觀點在概念上將自由與理性連結起來：只有出於理性的行動，才稱得上是完全自由的行動。這種主張通常與康德的哲學有所連結。

但如我前面所提到的，這是一個古典見解，在早期現代歐陸哲學裡，即以理性主義傳統之名占有一席之地。洛克 1690 年的著作《人類悟性論》<sup>15</sup>即為一例。不過，我不認為這是彌爾見解的主要根源。他在《論自由》的開頭提到，當時「法律的重軛逐漸減輕，與

---

14 Desiderius Erasmus, *A booke called in latyn Enchiridion militis christiani and englysshe the manuell of the christen knight* (London: Wynken de Worde for John Byddell, 1533).

15 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: The Clarendon Press, 1975).

論的枷鎖卻益見沉重。」而我認為這才是彌爾的問題意識所在。當然，17世紀時，為了捍衛自由，對抗的主要是國家權力。但社會要求人類順服於傳統和規範力量，卻更令彌爾以及同時代的托克維爾（Alexis de Tocqueville）感到心驚。彌爾也認為，當社會如同19世紀的英國一般，具有極大影響力時，會令人將社會規範內化，甚至無視於自身之真實願望。

因此，我現在想討論的是第二種可能性：「虛矯」（inauthenticity）。彌爾在《論自由》第三章中表示，「英國人民自以為自由，但行事上卻將風俗習慣置於個人偏好之前，最後甚至不會產生任何偏離風俗習慣的意向，意志也徹底受制於風俗的枷鎖。」就英語思想傳統而言，我認為這項觀察可歸功於彌爾。不過這個觀點隨後在存在主義（existentialism）道德哲學中蓬勃發展，而這一脈思路在系譜學中也以存在主義的面貌延續到當代。

討論完第三種可能，即「虛假意識」（false consciousness）後，這部分的討論便可告一段落，不過現在我得因此稍微偏離英語傳統的軌道。當人依循虛假意識行動時，可能損及自由，並與吾人或人類

的真正利益相違背。彌爾提過「人類作為不斷進步的存在之永恆利益」(the permanent interests of man as a progressive being)，請注意他的理論與觀察與「虛假意識」這個概念有多麼接近。不過，這個觀點的經典說法當然非馬克思(Karl Marx)的社會哲學莫屬。其中的關鍵意義在於，馬克思在《資本論》<sup>16</sup>中指出，社會存在(social being)決定了意識，而要是一個社會中的行動自由都是由布爾喬亞、消費主義角度所定義，而你的意識又為此一社會所決定，那麼當你支持消費主義、支持掩蓋了你真實利益的虛假事物時，就會將自己推入奴役狀態，也就是虛假意識。在一定程度上，這個觀點透過哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的早期社會哲學，於當代又重回舞台。

最後容我補充說明，權充附註：除了以上三種運作方式外，仍有其他的可能存在。同時我也想——本著傅柯的精神——提醒各位，要得出一個毫無缺漏的

---

16 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, ed. Engels (New York: International Publishers, 1967).

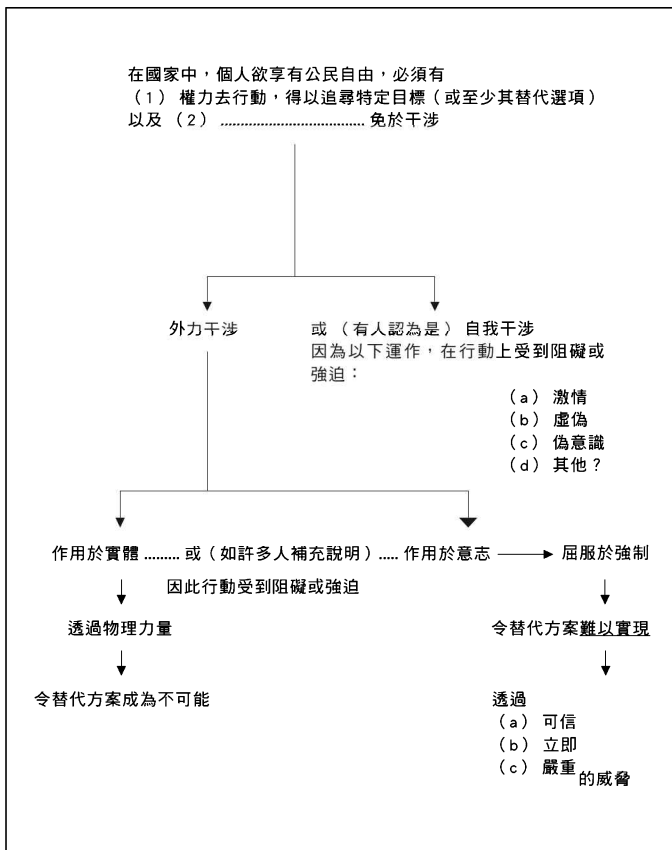
分類 (exhaustive classification)，是一種邏輯不通的想法。

既然我們現在有許多不同的方式來設想自由，自然會得出一套系譜學，如次頁表二畢竟線性敘事無法呈現全貌。但我們必須注意的是，這些主張之間都有一共通基本要素，就是將自由闡述為沒有干涉，所以保衛自由就是要阻擋各種侵害。

但到了 19 世紀末（也是我的系譜學現在要談的部分），一群英語政治哲學家開始主張這種見解缺漏甚多。他們引用黑格爾的哲學，主張將自由觀念界定為沒有干涉，不過是呈現出自由辯證中的反面而已。雖然自由的確需要消除阻礙，但我們還是得知道，在行動上到底要免於什麼樣的阻礙。

一個顯而易見的回答就是，在追求任何我們想要的事物時，都不會受到阻礙。當然你可以主張，在任何自由理論中都必須要有積極要素，也可以追問到底人們在哪方面希望能免於阻礙、自由行事？根據自由主義，答案就是：在一定限制內（據彌爾的說法即是「傷害原則」），人有自由去做任何想做的事。

表二



## IV

前兩節所述自由主義所理出的方案的確有其優點，但我得指出，在 19 世紀晚期的英語政治理論中，出現了一種相當不同的觀點，不但在當時占有一席之地，到今日都還有影響力。按照這種觀點，人們想要的不只是任意行動的自由，更希望能透過行動，發揮人類之稟賦 (the essence of our natures)。19 世紀晚期的頂尖英語世界學者格林 (T.H. Green) 是這麼主張的：擁有自由，就是實現我們天性中的可能<sup>17</sup>。根據此一自由觀點，只有那些如格林所稱在行動上發揚天性的人們，才配稱得上是真正、完全擁有自由。至目前為止，這和我們前面討論過的各種自由理論，在概念上大相逕庭。

現在我要開始討論的理論，並不認為缺少某些事物就代表了自由，因此也不把自由視為一個消極

---

17 T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. Paul Harris and John Morrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 241.



概念。反之，這些學者認為行動自由屬於積極概念。加拿大哲學家泰勒（Charles Taylor）在他最近的經典文章〈消極自由怎麼了？〉<sup>18</sup>（“What’s wrong with negative liberty?”）以及著作《自我的根源》<sup>19</sup>（*Sources of the Self*）中表示，自由不只是一個機會概念（opportunity concept）而已，更不只是在沒有干涉的情況下，擁抱各種機會。自由，應該是一項行使概念（exercise concept），自由也就是意味著以特定方式來施展權力。自由在於自我實現、在於實現其天性。

也許將不同活動分為「完全合乎人性」、「沒有人性」或是「不那麼合乎人之為人」聽來有點奇怪，但如果你同意人類天性具有規範性，那麼有多少種言之有物的說法解釋何為人類稟賦，就會有多少種不同的

---

18 Charles Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty,” in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. A. Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.175-193.

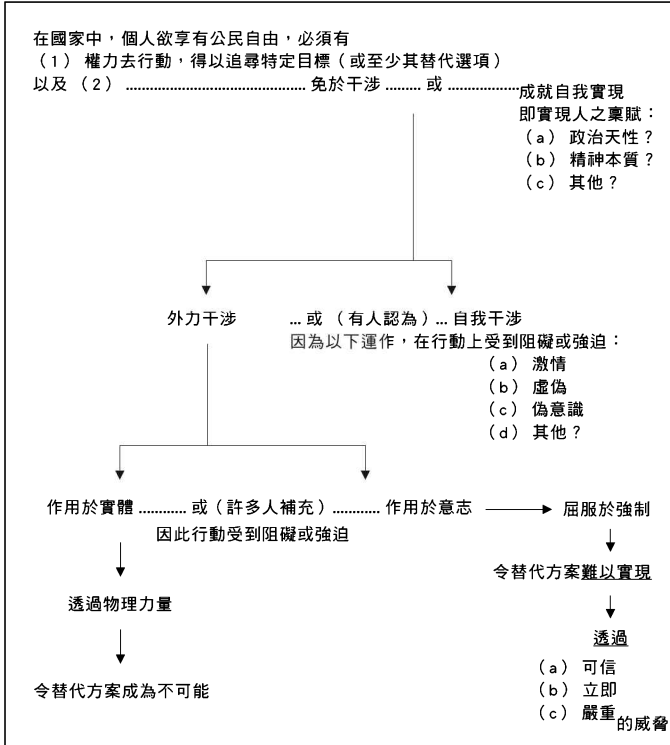
19 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

積極自由理論。在我們承繼的廣泛知識架構下，我認為其中有兩種重要論述可說是補足了自由概念的積極面。其一源自於古典哲學，另一則是受到基督教挑戰後的結果。

根據古典哲學觀點，人類天生具有政治性(a political essence)；如亞里斯多德所言，人是政治的動物。所以說，在公共場域發揚天賦，就是將人類天性中最好的部分實現到極致，如此也才稱得上是真正、完全的自由人。但在歷史上，基督教觀點挑戰了這項人性觀，主張人最能實現、發展天性的活動，不是為社群服務，而是服事神：自由存於對神的服事中。這種論述主張人類本質屬於精神性(a spiritual essence)。這顯然完全不是一個政治觀點，反而體現出一種以更高層次生活之名來拒斥政治的價值觀。

但如果我們回頭看第一種論述，這正是政治自由所謂的積極概念核心，即便在當代也十分重要。持此一見解的當代哲學家，最著名的便是鄂蘭(Hannah

表三



Arendt)。在《過去與未來之間》<sup>20</sup>一書討論自由的篇章中，可以明顯看出她的主張。根據其觀點，自由存於政治之中；因為自治，以及其所需之社會德行，正是最能實現人類稟賦的活動，所以自由即存於這樣的自我實現裡。在我提到的泰勒著作中，可看出他的自由觀與鄂蘭相同。他表示「自由至少部分存於對公共生活的集體控制中」，因為這種控制，就是人類天性最優秀的部分最能獲得發揚的活動。以系譜學說來，這條思流也傳承到了當代。

我以為，除了「政治」與「精神」外，人類的本質也可能有其他特性，我也要提醒各位，我不認為前述分類已經窮盡了人類稟賦之可能。

## V

現在我想先暫停一下，因為我想大家也同意，到

---

20 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1968).

目前為止，表二與表三的自由概念分析已經相當完整且合乎邏輯。但在我看來，就自由系譜學而言，還是缺少了至為關鍵的一點，而我的演講也將以此做結。在霍布斯的政治理論中，有一項主張常為論者所忽略，我打算由此切入，說明在系譜學裡還需要補足的部分。

事實上，當霍布斯堅持自由不過意味著沒有干涉時，帶有強烈的論辯意圖。消極自由還有另一種與霍布斯完全不同的理解方式，而他的意圖正是完全抹煞這種觀點。在這點上，霍布斯以及他的效用主義追隨者相當成功，以至於這個觀點幾乎完全為人所遺忘。但在本演講的結尾，我希望能重振這一脈思想，因為我越來越無法忽視其重要性，也認為忽略此種觀點的後果十分嚴重。

霍布斯意欲抹煞的這個論述，在羅馬法典內闡釋得相當清楚，明確分出「自由人」(*liber homo*)與奴隸兩種不同身分。按照這種自由觀，任何活在奴役狀態下的人，我們都可以假定(*ex hypothesi*)他們不自由。但問題關鍵在於，是什麼令奴隸失去自由？根據我稱為新羅馬理論(*neo-Roman theory*)的論述，

事實上活在奴役狀態下的人，並不必然會在實現目標時受到干涉，而唯主子之命是從的奴隸，也可能從來沒有遭到強迫或干涉過。那麼奴隸的不自由，究竟何來？其實有主人存在、仰賴他人專斷意志（arbitrary will）此一事實，就足以讓人失去自由了。據《羅馬法律彙編》（*Digest*）的解釋，處於他人力量之下（*in potestate*）與支配下，即會奪去人的自由與作為自由人的身分。

而新羅馬理論的重要主張，就是自由並非「沒有干涉」，而是「沒有依賴關係」（no dependence）。畢竟，只要臣服於他人的專斷意志與權力之下，就可能遭到有違你利益的干涉，這麼一來你便會失去自由人的地位、淪為奴隸。換言之，只要你為他人所支配，就會失去自由。

現在我想討論的，是我稱為新羅馬理論下的自由，以及前述各種自由理論面貌下的自由二者間的關聯與對比。兩方理論的主要相通處，是他們都同意自由的判準在於某事某物之不存（an absence）。但雙方重大不同處在於，自由主義理論認為自由就是沒有干涉，新羅馬理論卻主張自由是沒有依賴關係。

新羅馬理論家要反對的，正是所有形式的自由主義分析。換言之，新羅馬理論家主張的重點在於，即便人在行使權力時沒有受到任何干涉、甚至威脅，還是可能不自由。對當前自由主義政治理論家而言，這種主張相當荒謬。如 Matthew Kramer 就在《自由的品質》中質疑，在沒有干涉的情況下，怎麼可能損及自由？

新羅馬自由理論的回應，可以分成兩點。首先，處在他人的支配與控制下，便會失去自主能動性（autonomous agency）。因此，簡單地說，依賴狀態就等於奴役狀態。不過我們必須注意的一點是，沒有人會長期受奴役，卻渾然不覺。而新羅馬理論指出，當人意識到這種境況時，無可避免地會**自我監控**（self-censorship），因而使行動自由大幅受限。一旦身處他人支配之下，永遠無法預料未來會有什麼事發生。或許不會有什麼壞事，可是重點在於，什麼事都有可能發生。因此，無論支配你的是個人或團體，在生活中你都會盡一切手段，務求降低受到負面干涉的機率。也就是說，你會有系統地進行自我審查。雖然聽來有點殘酷，但根據古典道德論者的主張，人在奴役狀態

下難免產生奴性。在支配關係下，主子 (*dominus*) 不需要透過干涉或威脅就可以確保奴隸之順服。只要想到生活中的不確定性，奴隸自然會盡其所能地取悅主子，確定自己不會引得他不快。

然而，自從霍布斯開始挑戰這種觀點，以及之後自由主義政治理論興起以來，幾乎不再有人以這種方式來思考社會自由。儘管如此，這種思維在一定程度上，還是形成了一項不容忽視的傳統。由此出發，我們可以追問，**什麼樣的人的生活宛如奴隸？**

首先，在 17 世紀時，最偉大的英國共和主義論者哈林頓 (James Harrington) 就在他 1656 年的著作《大洋國》<sup>21</sup> 中回答了霍布斯：**君主治下之臣民，境況皆有如奴隸**。哈林頓指出，既然所有君主都擁有特權 (*prerogatives*)，自然也擁有裁量權 (*discretionary powers*)。但當君主擁有裁量權往往便宜行事，其臣民便需聽任其專斷意志；這種依賴關係即令人不自

---

21 James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J.G.A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).



由。

接著，此一重要意涵也為密爾頓(John Milton)在1660年的《建立自由國家的簡易之道》<sup>22</sup>中提出：唯有在自治的共和國裡，才可能享有個人自由。這也正是早期現代共和主義論述，尤其是在馬基維利的《李維羅馬史疏義》<sup>23</sup>(哈林頓標舉為現代政治哲學唯一值得閱讀之書)中，將共和國形容為自由國家(*viveri liberi*)的原因。唯有在自由國家裡，才可能免於專斷意志的控制，並享有自由。

而隨著早期近代歐洲帝國的崛起，又增加了一種可能：所有受帝國權力支配的殖民地居民，都處在

---

22 John Milton, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth in Complete Prose Works of John Milton*, vol. VII, ed. Robert W. Ayers, revised edn. (New Haven: Yale University Press, 1980).

23 Niccolò Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli (Milan: Feltrinelli, 1960); *Discourses on Titus Livy*, translated from the Italian, with an introd. and notes by Leslie J. Walker; with a new introd. and appendices by Cecil H. Clough (London: Routledge, 1975).

奴役狀態中。美國殖民地十三州在 1776 年對抗英國人時正是如此主張，而捍衛美國利益的普里斯特利（Joseph Priestley）、潘恩（Thomas Paine）與普萊斯（Richard Price）等英國人，也持相同意見。他們論述的共同核心是，當受到殖民且因此被課稅，卻又在決定徵稅事宜的立法機構中沒有一席之地時，就表示在稅收方面只能完全仰賴立法機關的善意。然而按殖民地居民在 1776 年《獨立宣言》中的看法，仰賴立法機關使人完全處在帝國的支配之下，並因此失去自由。

《獨立宣言》（*Declaration of Independence*）之名，便是由此而來；他們要求的，就是脫離依賴關係，獨立於英王的專斷意志。換言之，自由並不同於干涉的不存在，而是依賴關係的不存在。

1790 年代是個革命的年代，而奴役狀態的第三種可能，也於當時所提出：每一位沒有獨立收入的女子，都身陷於奴役狀態之中。瑪莉·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）即在 1792 年的前瞻性著作《為

女權辯護》<sup>24</sup>中強調，由於女人仰賴男人，必須懂得怎麼取悅男人，因此只得在態度上曲意順從。

關於這點，彌爾在 1869 年的《婦女的屈從地位》<sup>25</sup>裡也補充，因為女人的財產在婚後即為其先生所有，於是完全落入附屬地位，甚至沒有訂立自己遺囑的法律權利。在該書第一章中，彌爾指出，「此種境況下的婦女，地位無異於奴僕。」《婦女的屈從地位》為彌爾於 1873 年辭世前最後一本重要政治著作，於《論自由》出版的十年後問世。而他分析與關懷方向的改變，相當值得注意；也就是說，彌爾由最知名的英國自由主義理論家，搖身一變成了新羅馬主義理論家。

另外我想補充說明的是，即便在當代，人們受專

---

24 Mary Wollstonecraft, *Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Man and a Vindication of the Rights of Woman and Hints* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

25 John Stuart Mill, *The Subjection of Women in On Liberty, with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

斷權力支配的情形也所在多有。老闆的支配權力即為一例；尤其當勞動者沒有參與工會，甚至屬於非法移民時，情況更為嚴重。這些員工地位極端不獨立，因此連抗議工作條件不公平的念頭都不能有。另一種可能，則是**國家權力**——行使緊急行政權力（emergency executive power），不對經選舉而產生的立法機關負責。這種透過統治來支配公民的手段，即便在所謂的民主國家裡也越來越常見。還有一種可能，就是**國際企業限制國家政策的權力**。企業甚至不需要採取任何強制威脅手段，就可以達到限制的效果。因為即便某些政策具備民意基礎，政府也容易因為擔心有什麼後果而裹足不前。例如說，政府可能會不敢頒布法律保障工作權益，以免嚇阻外資進入，也可能不敢立法限制銀行利息或是徵收公司稅，因為擔心企業另覓勞動力，甚至是完全放棄該國勞力資源。另外，為了選舉考量，也可能因此不敢得罪有權有勢的媒體鉅子。最後我想強調的是，我並不樂觀地以為以上三種可能便窮盡了現代社會以及所謂民主社會中，支配與依賴關係之可能。

演講也即將到了尾聲，次頁表四呈現的系譜，我



首先，我追溯出的系譜學一直都帶有批判性，尤其在概念分析上更是如此。我認為此一批判工作目前的情況大致如下：目前（至少是在當前英語政治哲學界中）的主流意見不斷主張，只有以下這種自由觀點才合乎邏輯：自由一定是消極概念，而根據干涉定義之分析，自由必定沒有干涉的存在。最顯著的例子，可見於羅爾斯（John Rawls）的《正義論》<sup>26</sup>；在其中將正義闡述成平等自由（equal freedom）。不過，我討論過的其他學者，如鄂蘭或泰勒，都非常堅持不該將自由視為消極概念。而另一派我討論過的新羅馬傳統，則主張即便將自由視為消極概念，也不一定僅在於沒有干涉。

在演講中我想指出的，就是這些立論都各自有其道理。但在最後，我也必須指出，雖然這些說法各自成立，彼此間卻無法相容，我們無法融合這些見解，只能有所取捨。那麼，我們應如何取捨呢？本演講中

---

26 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

最重要的一點，和以上問題有關。我認為大學教師不應該到處告訴人們，討論議題時應該思考的是什麼。反之，他們的任務在於呈現議題中包含的不同思考面向。這也是我在本次演講裡希望能夠達到的目標。究竟社會自由是什麼？我已經盡量提供了與答案相關的資訊。但這個問題，就留給你們來回答了。

第三講

---

# 國家系譜學





## I

前面兩講已經論述過，追溯一個概念的系譜學，就是要找出過去這個概念的不同運用方式。因此，我們需要一套批判方法，反思目前這個概念如何為人所理解。本次講座將試著描繪出一套現代國家系譜學，不過在開始前，我必須指出兩項本系譜學的範疇限制。我首先假定，要恰當地定義出個別作者的國家概念觀，就必須去探究他們在什麼情境中援引及討論「國家」一詞。因此我會盡量著重於這個詞彙在與公共權力（public power）本質相關的一連串辯論中的形成過程。另一項限制，則是我的討論範圍將僅及於英語思想傳統；一個原因是我得控制歷史素材的數量，但最主要的考量，還是因為我相信，任何形構中的道德或政治概念語彙，都必須放在特定語言社群的歷史中檢視，才可能得出豐沛的研究結果。若是假定義大利語、法語與德語中的 *lo stato*、*l'État* 和 *der Staat* 和英語的 *state* 都具有相同意涵，雖然可以進行範圍更廣的分析，但卻也把研究目的混淆成為先決條件。因此，這些限制看似隨意，但確有其歷史性考量。

當我們探究國家的系譜學時，就會發現在「國家」一詞對應的概念上，從來沒能有過共識。還是有很多人認為，在原則上我們有望做出中立分析，並得出普遍共識，對此我並不贊同<sup>1</sup>。甚至我相信，任何經過長期意識型態爭辯的道德或政治術語，必定會抗拒受到定義。當國家系譜學的圖像越來越清晰後，我們也會感受到這個概念的偶然與爭議性，並發現它根本無所謂本質，或是自然界線。

我並不否認，最後的確還是發展出了一個主流定義。如同政治理論手冊經常指出，近來有一明顯趨勢，基於韋伯式論述，認為國家不過是個名字，指涉一個固定的政府機器而已<sup>2</sup>。這個觀點近來廣為採納，

---

1 如 Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) 以及 Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

2 韋伯本人的定義見“Legitimacy, Politics and the State,” in William Connolly (ed.), *Legitimacy and the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp. 32-62；韋伯式的討論，則可見於 Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State*:

以致「國家」在日常用語裡幾乎和「政府」成了同義詞。經過系譜學考察，揭示了早期許多更為明確的規範理論，而揚棄這些理論，是否會令我們的思維益加貧乏？國家系譜學能否讓我們以更自由、多元的方式來重新設想這個概念？本次演講，將先介紹我歷史考察的成果，然後在尾聲回到這個問題。

## II

16世紀末期至17世紀初，是英語法學與政治理論最早開始廣為討論國家、國家地位與國家權力的時期。這些思流匯合後，更確定了「國家」一詞是被用來指涉一種特殊型態的政治聯合或結合，也就是一個臣服於君主或統治集團的主權權威之下的人民的聚合體（*universitas*）。

---

*a Sociological Introduction* (London: Hutchinson, 1978)、Bill Jordan, *The State, Authority and Autonomy* (Oxford: Blackwell, 1985) 以及 Morris, *An Essay on the Modern State*.

這並不表示，在形容構成世俗政府的聚合體時，「國家」(state)一詞最為通用。有些作者偏好「國度」(realm)，有些作者更採用「全體國民」(nation)，不過最廣為使用的，還是「政治體」(body politic)。「政治體」一詞隱含的意思是，這類型的聚合體若是沒有臣服於一個主權者，並接受其引領，就像無頭之軀幹般不能行動。不過，「國家」一詞進入政治語彙的過程，相對單純。在文藝復興的獻策書中，不斷提到的一個問題，就是統治者應當如何行事，以維護其地位(state)，也就是說他們作為君主的身分和地位。許多政治思想家都強調「維持國家」(*mantenere lo stato*)此一能力的重要性，馬基維利僅是其中最受推崇的一位而已。這恰當地表達了馬基維利的見解，即君主應如何「以行動維護國家」，睿智的君主又應如何「在保護自己的生命與國家時，盡可能地謹慎行事」，以及總地說來，統治者要怎麼「小心地護衛國家」<sup>3</sup>。

---

3 Niccolò Machiavelli, *Nicholas Machiavel's Prince*, trans.

在同時代的法學著作中，也經常使用類似的方式談到君主鞏固其身分、地位的重要性。不過這些作者主張，統治者若是想避免政變(*coup d'état*)，就得將眼光移開個人層次，致力於政治體的福祉，因為統治者的地位，維繫於政治體的安全與健康。基於這點，法學者開始用國家來形容「政治體」(*corpus politicum*) 這個根基。以語言的角度來看，這只是一個細微轉變，但造成了概念上的重大改變：這些作者強調的，已不再是統治者維持其身分地位的需要，而是維繫國祚的義務。

「國家」一詞的通用，首先指涉的便是國家實體與做為首領的統治者之間的關係。Ernst Kantorowicz 在其 1957 年鉅著《國王的雙重身體》(*The King's Two Bodies*)<sup>4</sup> 中，敘述了這個過程，並視為一種典型發展。某種法律論點主張，國王擁有兩個身體，其一是

---

Edward Dacres (London: David Nutt, 1640), pp. 139, 141, 169.

4 Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957).

做為男子或女子的生理性質身體，另一個則可說是國家首領的官方實體，而 Kantorowicz 意欲說明的，便是國家的現代觀點如何在此一法律論點中成形。以上觀點在早期現代政治論述中，可完整見於兩派主要絕對主義理論，因此我將此稱為**絕對主義式的國家觀**（**absolutist theory of the state**）。

要明白這類趨勢，首先最好從讓布丹（Jean Bodin）的《邦國論六卷》（*Six livres de la république*）開始談起。本書於 1606 年首次譯為英語，為 *The Six Bookes of a Common-weale*<sup>5</sup>。在第一卷中，我們就可看到，布丹開宗明義為「城邦，或國家」下了定義：「城邦的構成，並不仰賴國界或人民，而是奠基於人民臣服於同一政府主權而形成的聚合體。」換言之，城邦或國家即指涉臣服於主權權力的人民聚合體。

另一種絕對主義理論，則透過國王的神聖權利學說表現，尚且更具影響力。在詹姆士一世（James I）

---

5 Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale*, ed. Kenneth D. McRae (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

向議會高談闊論他的主權權利範圍時，也常有類似論調。他在 1605 年向兩院表示，「君主做為上帝的助手與代理人，連上帝都稱君主為神」，並賦予他們統治國家的絕對權威<sup>6</sup>。

如前所述，Kantorowicz 認為，這些觀點的形成，亦促成了現代國家觀念的形成。誠然，在思考國家概念時，絕對主義是其中一種路徑，而國家首領一詞仍存在於當前政治詞彙中，也顯示出了絕對主義的傳統。但我不免認為，Kantorowicz 的著作僅論及於 16 世紀末期，略嫌倉促了。倘若他的歷史關注能再往下一個世代，就會發現此一國家概念在 17 世紀初期成形前，便先受到了另一種理論的挑戰。

### III

雖然絕對主義理論在 17 世紀初期廣為興盛，還

---

6 King James VI and I, *Political Writings*, ed. Johann Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 147.



是受到越來越多攻擊。批評者雖然同意，當我們談到國家時，指的是一種政治結合的類型、人民在政府之下聯合起來的實體或社群，但他們拒絕接受將這種社群、聚合貶為需要君主領導、控制的無頭軀幹。按他們的見解，最高權力同樣可能為人民的聯合體所擁有。由此可知，這些作者使用「國家」一詞時，指的不是被動、順服於主權者的社群，而是擁有主權的人民實體。

這種思潮的發展，令絕對主義面臨了兩項挑戰，並隨之興起了我稱為**國家民授理論**（**populist theory of the state**）的論述。這些作家中的許多人還是認為，在描繪共和國憲法與讚頌自治政體據稱所有的優越性之間，尚有一線之隔。這種看法大致立基於一種觀點，即我們如何能夠在服從政府的同時，又保有自然自由。時常有人主張，活在君主國裡，就是臣服於國王的特權，某種程度上等於仰賴其意志而存活。但就像上次講座所引羅馬法《學說彙編》（*Digest*）所言，仰賴於他人意志者，即是奴隸之身。若想在政府底下保有自由，就必須建立起一個政治秩序，不允許任何特權或酌情權存在。唯有法治，以及經過人民同

意的法律，才能確保人民自由、免於奴役狀況，且不仰賴統治者的意志。這些作家的結論，頗為煽動；他們主張，要想生活在「自由國家」之下，就一定得住在自治的共和國裡。因此在他們筆下，共和國不但是和君主國截然不同的國家，更是一種「自由國家」，可免於所有王治形式國家帶來的依賴與奴役。

這種分析方式，還沒有明顯排斥君主制，但當某些傑出的義大利共和主義著作於 17 世紀初期的幾十年間翻譯出來後，英語讀者就完全明白了<sup>7</sup>。戴克斯翻譯了馬基維利的《李維羅馬史疏義》<sup>8</sup>，並於 1636 年首次出版。書中立場十分明白；透過譯者，我們可知馬基維利相信，「由經驗可知，財富不足恃、支配不足取，城邦唯有在自由下才能興盛，人民熱愛自由當屬顯而易見。」而戴克斯於 1640 年翻譯的《君王論》又更進一步，開宗明義表示世上「所有國家、領土，

---

7 Traiano Boccalini, *The New Found Politike*, trans. William Vaughan (London, 1626), p. 197.

8 Niccolò Machiavelli, *Machiavels Discourses*, trans. Edward Dacres (London, 1636).

若不是慣受君主統治，就是習於自由。」換言之，即是告訴讀者，若是受到君王統治，就不可能活在自由中；唯有生活在自由國家裡，才可能擁有自由。

此時，已經開始出現了第二波對絕對主義理論的攻擊，且更為激進。關於最高權力的學術討論，以及16世紀末的數十年間雨格諾(Huguenot)派政論家對此的應用，都對此一發展頗有啟發。中古後期經院學者大致上都主張，人民實體服從於政府，乃是一項讓渡其政治權利的法律行動。反對這種看法的人雖屬少數，其影響力不可小覷。借用賈克·阿爾曼(Jacques Almain)的話來說，就是他們認為，「目前所討論的這項權力，沒有任何獨立政治體可以放棄」，因此人民自始至終都擁有主權<sup>9</sup>。泰奧多爾貝札(Theodore

---

9 Jacques Almain, "Tractatus de autoritate ecclesiae" in Jean Gerson, *Opera Omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Antwerp), vol. 2, cols. 1706, col. 976: "Nulla Communitas perfecta hanc potestatem a se abdicare potest." 關於阿爾曼，見 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, 3 vols. vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 255-262.

de Bèze) 以及《反抗暴君論》的作者等基進雨格諾教徒，都熱烈支持此一見解；後者也不斷重申人民整體（*populus universus*）的權威，高於任何統治者，而統治者也不過是代表了自治的原初權利而已<sup>10</sup>。

## IV

國家民授理論風行沒多久，就受到了所有保皇黨與絕對主義論者的強烈譴責。如神聖王權理論家 Filmer 在 1649 年的弑君事件後，立即有所回應。

不過，在回應議會黨人時，有些絕對主權論者則抱持極為不同的國家理論，而在 1651 年的《利維坦》<sup>11</sup> 中，霍布斯的論述更為明確。他開宗明義知會讀

---

10 *Vindiciae, contra tyrannos*, ed. and trans. George Garnett (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 74, 78. 相關討論見 pp. xxii-xxxi 編譯者緒論。

11 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, revised student edition with corrections (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

者，在提出公共權力理論時，他不打算討論「人」，而是要「概括地」討論「政治共同體」或「國家」的本質。

《利維坦》第十三章中所稱的人類自然狀態，是霍布斯開始分析的第一步。主權權力最初由人民整體持有的這個主張，受到他毫不猶豫地嚴厲攻擊。當他描繪那幅知名的人類自然狀態圖像時，根本目的之一，是主張人類的生命艱險、野蠻而短暫，因此不可能形成一個整體。自然將我們置於完全與他人「孤絕」的境況下，在孤獨的狀態中苟活，「人人彼此為敵。」接著霍布斯在十八章以極盡嘲諷的語氣談起議會黨理論家。由於根本無所謂人民實體，主張主權君主的權力低於人民實體的見解實在毫無根據，純屬荒謬。

某些絕對主義者認為，統治者與人民之間關係唯一正確的型態，就是人民如同軀體，被動且服從於至高無上的國家首領。然而霍布斯並不滿意這種見解。他相信，「個人」在政府行為上持續扮演著不可或缺的角色。他完全贊同議會黨人的信念，主張唯一能產生合法政體的機制，是「透過每一位臣民的同意」，將「自己原有的」權威交付給主權權力的擁有者。他還補充道，即便雜眾中的成員臣服於特定主權者，無論

受指定握有主權的人如何行動，雜眾中的成員同樣都是這些行動的授權者（authors）。

基於此，霍布斯從未以典型的絕對主義論者論調來談我們應當尊敬上帝膏立的君主或上帝在塵世間的代言人。他始終認為，無論君主地位多麼絕對，也不過是一授權代表而已。霍布斯在《利維坦》中將查理一世稱為人民的「絕對代表」，顯然是因為他把國王視為一個負有特殊義務的公職人員，並在第三十章闡明這些義務。霍布斯之前已經清楚解釋過政治契約的意義，而他也認為，要我們願意臣服於主權權力，得要先讓我們相信，如此一來可以比在自然狀態下生活得更加和平、安穩。因此，我們服從主權者，但相應之下他也有義務「為人民帶來和平與安全」。根據定義，所有主權者都是絕對主權者，因此若是他們不公不義，也不可懲戒或推翻他們。不過主權君主應當時時注意施政是否合乎衡平與共善，以「實現公共利益」。所以，不公不義的主權君主，明顯失職。

霍布斯不但反駁了主流國家理論，也提出一套自己的論述。他的基本主張如前所述，即無論合法主權者之地位如何崇高，不過就是一授權代表而已。在

《法律要素》<sup>12</sup> 或《論公民》<sup>13</sup> 中，霍布斯並沒有清楚論述以上觀點。但在《利維坦》第十六章中，他以複雜的分析說明了充任他人代表的意義。霍布斯告訴我們，扮演著「虛擬」角色，以其他人（或其他事物）名義發言或行動，而其言行又能歸於被代表者的人，他的名字就是代表。此外他指出，即便代表的言行只能在法律虛構的層次上歸於被代表者，而無法「真正」歸於被代表者，這項分析也依然有效。

霍布斯的闡述方式，令他面臨了一項問題，而這是以往的國家理論學者無須面對的。如果說主權者是代表，他們究竟代表了誰？我們得先從霍布斯對政治契約（political covenant）的獨特看法<sup>14</sup> 開始，才有

---

12 Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, 2nd edn., introduction by M.M. Goldsmith (London: Barnes & Noble, 1969).

13 Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. and trans. Richard Tuck, Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

14 霍布斯談到兩種可建立政治權威的方式，即「建制」（institution）或「征服」（acquisition）。不過，其授權與代

可能知道答案。同時代英國共和派認為，政治協定乃是由人民實體與一位指定主權者締結；但霍布斯則認為，所謂人民實體，根本就不存在。所以他主張，政治契約只能由雜眾間的個體成員締結。按霍布斯的解釋，這就彷彿是每個人互相同意，授權給另一方——可能是一個人或是一群人——以他們的名義發言與行動。

但「授權」代表又是什麼意思？其實霍布斯在第十六章討論「虛擬人」(Persons Artificiall)時，已經給了讀者答案。他指出，一旦我們授權給代表，就必須將自己看作為代表所有言行的擁有者(owner)，因為授權時，便賦予了代表權威以我們的名義來發言與行動。所以我們要有所準備，為其話語以及行動負起責任，好似那便是「我們自己」的話語和行動、如同我們真的有發言與行動。

經過這樣的分析後，霍布斯提出了他的中心論

---

表理論僅就前者討論，也因此我接下來會將重點放在建制產生的政府上。



述，即締約的意涵。當我們同意授權於一位主權者時，就將自己由純然的雜眾轉化成為一個統一的團體。由於我們相互同意臣服於法律，因此便團結了起來。此外，因為我們已經有了單一的決斷意志，也就是主權代表的意志，所以他的言語與行動就等於我們全體的言語與行動。而這意味著我們不再「孤絕」於彼此，更可有如一個人般地思考和行動。如同霍布斯總結，「當雜眾被單一人代表時，便可由雜眾中形塑出一個單一人格。」如此，「人人相互締結的契約，將他們真正統一為單一人格。」

是以，如此締約的行動可以說是創造出兩個原本在自然狀態下不存在的人格。我們首先賦予其中一人權威，以我們的名義發言與行動；此虛擬人格之名，正是主權者（**sovereign**）。而當我們授權一人或一群人來代表我們，因此產生了單一意志、單一意見時，便塑造出了另一個人格。霍布斯劃時代地宣布雜眾透過這種方式聚集起來後，成了一個名為「政治共同體」的人，而政治共同體的另一個名字，就是國家

(**CIVITAS or STATE**)<sup>15</sup>。霍布斯一開始便主張，所有合法主權者，都不過是代表而已。但他們代表的是誰？現在是時候解開這個謎題了。根據霍布斯，為主權者所代表的，就是國家。霍布斯強調，國家是一個與統治者及被治者都截然不同的人格，並為這個人格起了一個獨有的名字；他表示，之前所描述的，就是「偉大利維坦 (*Leviathan*) 的誕生」。

此處，Kantorowicz 會引述霍布斯，並表示這正是他所主張的國王的政治身體，而這也是他之所以認為二體論是現代國家理論的源起。然而事實上我們目前面對的國家理論與之截然不同，其中包括了三個實體。首先是主權者的自然身體，其中包括了性別、年齡等其他自然特性。其次是霍布斯稱為虛擬人格的主權者之代表身分。第三則是主權者的虛擬人格或政治身體所代表的國家人格。

國家無疑十分脆弱，沒有主權者時更「如同缺乏內容的空泛之詞，無以立足」；不但無法以自己的名

---

15 Hobbes, *Leviathan*, Introduction, p. 9 and ch. 17, p. 120.

義行動，也不能授權任何人以其名義行動。國家之所以能發言與行動，都是因為雜眾裡的個體成員授權了某人來代表國家。以第十六章開頭使用的術語來說，國家就是一個「虛擬」(by fiction)人，從來沒有「真正」代替成員行動或負起責任。真正起了代表作用而行動的，是主權者這個虛擬人格，其特殊角色即是「人格化」國家這虛擬人格<sup>16</sup>。不過霍布斯提醒，要是因為國家的虛擬特性而有所輕忽，可是一個嚴重錯誤。我們容易忘記，當一個獲得授權的代表以他人名義發言或行動時，代表的言語與動作其實是屬於被代表者的。因此，即便虛擬人格也可以在現實世界裡產生重大影響。

霍布斯認為，一旦我們掌握了行動可以被代表的概念，便可輕易了解，即使國家人格本質上實為一虛擬物，且相當脆弱，仍然可成為一個在力量上無與

---

16 在《利維坦》中霍布斯從未表示政治體是虛擬的 (fictitious)，但在《法律要素》裡他明確使用了虛擬一詞。見 Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, 21. 4, p. 120.

倫比的形象。雜眾中的成員締結契約、設置主權者的時候，交出了所有權力，讓後者依共善行事。但接下了這些權力的主權者，依官方身分的任何行動，永遠都歸因於國家，算作國家的行動，因此只是在將國家「人格化」而已。所以國家人格，才是真正擁有主權的那一方。霍布斯認為，若深究何人制訂法律、強制臣民服從，答案正是國家力量。「只有國家才能規定、命令我們臣服於規範，即所謂的法律」，因此「發號施令者之名」即是國家人格（*Persona Civitatis*）<sup>17</sup>。

如同我之前討論過的其他國家理論，霍布斯的**虛擬理論**（我這麼稱呼）基本上是試圖提供一種方式來評價政府行動的正當性，而他舉出了三項條件。首先，出自於主權者，且憑著其（按霍布斯的說法）人造身分，也就是做為國家人格代表的身分的行動才是正當的。其次，這些行動必須是為了履行主權者的義務，也就是促進與保障人民的安全。最後，雜眾中的成員必須同意，且訂立契約推舉出主權者以國家之

---

17 Hobbes, *Leviathan*, ch. 26, pp. 183, 184.

名、為國家利益而行動；經過如此授權的主權者行動才是正當的。

## V

霍布斯的虛擬理論在英語世界的政治辯論中，並沒有立即產生衝擊。不過，此時虛擬理論卻開始在歐洲引起眾多萬民法、自然法學者的注意。在這些闡釋中，最有影響力的是 1758 年埃莫·瓦特爾 (Emer de Vattel) 的《萬民法》 (*Le droit des gens*)，本書的法文原版問世不久後即於 1760 年有了英譯本<sup>18</sup>。他花了相當長的篇幅說明國家的獨特法人地位，並指出國家人格本身無法行動，除非受到某種經過同意的公共權威的代表才可以發言或行動。而主權者的基本義務，瓦

---

18 Emer de Vattel, *The Law of Nations: Or Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns*, from the French of Monsieur de Vattel; from the new edition by Joseph Chitty; with additional notes and references by Edward D. Ingraham (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2009).

特爾同樣認為在於維護國家，亦即整體人民之利益。英國政治思想得以吸收這個觀點，瓦特爾的分析功不可沒。懷特·肯尼特（White Kennett）將普芬道夫（Samuel Pufendorf）的巴貝哈克（Barbeyrac）譯本譯為英語，於1717年出版，這可說是開啟了這個觀點的融入過程。當普芬道夫在第七卷討論政治結合的問題時，我們透過肯尼特的譯本可看到他討論了「世俗國家」（the civil state）與「世俗國家的內在結構與構成方式」（the inward Structure and Constitution of Civil State）<sup>19</sup>。而國家據說「是有如個人般的存在，有其理解能力與意志，國家行動也有別於」其臣民的「個人行動」。普芬道夫承認，既然國家只是法人，便無法以自己的名義行動，需要透過代表的方式來讓它發言與行動。主權者的特殊責任，就是守護人民安全以及國家的「內部安寧」。有人認為，國家人格不僅是主權的承載者，隨著時光推移，更可作為保證政府行動正當

---

19 Samuel Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations*, trans. Basil Kennett, 3rd edn. (London: Walthoe, 1717), p. 465.

性的手段。由普芬道夫的以上論述看來，他是最早明確如此主張的人之一。

此時英國法學家終於開始注意起虛擬理論。對霍布斯的理論感興趣的法學者中，威廉·布萊克斯東（Sir William Blackstone）最為聲望卓著。在 1765 年《英國法評論》<sup>20</sup> 中，大量引用普芬道夫，將霍布斯的基本原則整合入文中。布萊克斯東亦主張，當雜眾中的成員同意為人所代表，並因此轉化為一政治聚合體時，此一實體的名字，就是國家。

然而，我一直追蹤的英國系譜分支在接近 18 世紀末期時，開始往截然不同的方向發展。布萊克斯東才向廣大英語讀者介紹虛擬理論後不久，就出現了對這個理論近乎毀滅性的攻擊。

這個概念可說是受到了兩波連續攻擊；第一波與 18 世紀最後幾十年間興起的古典效用主義（classical utilitarianism），尤其是邊沁（Jeremy

---

20 Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Oxford: Clarendon Press, 1765).

Bentham) 領導的法律改革有關，並產生一種化約主義 (reductionist) 的思考方式。1776 年的《政府片論》是邊沁最早出版的作品，其中對布萊克斯東的《評論》我前面引用到的部分，極盡辱罵與批評能事。邊沁長篇大論攻擊這種論述，開門見山地宣稱，「『虛擬』的時代已經過去了」<sup>21</sup>，與真實個人相關，且可觀察之事實，才是法律論述的基礎；特別是與政治權力相關事務上，人類感受束縛之苦、自由之樂的能力。對於布萊克斯東所敘述的自然狀態、雜眾的聯合以及國家的創造，邊沁認為毫無意義，這一連串的虛擬物，都正是法理學應該避免的。

聲稱要去神祕化的結果，是邊沁對於國家根本沒什麼好說的。要是國家一詞真的有什麼意義，對他而言指的不過是由人組成的團體，負責可見的政府機關而已。而在 1789 年的《道德與立法原則導論》結尾中，他表示，談到國家時，指的不過是政府的權力罷

---

21 Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, introduction by Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 53.



了，別無其他意義。

邊沁對法律虛擬理論的駁斥，對後來的效用主義思想有極強烈的影響。早期效用主義者，幾乎都沒有花多少篇幅討論國家。即便後來的效用主義者談到國家，也全都附和邊沁的化約主義式見解。最經典的例子，可見1832年約翰·奧斯丁(John Austin)的《法理學範疇》。他告訴讀者，國家一詞就他的理解，意味的不過是「在一個獨立政治社會中，承載最高權力的個人或是一群人的實體」<sup>22</sup>。接著我們可以在1891年的《政治要素》中看到亨利·西季威克(Henry Sidgwick)總結這觀點，並與許多其他觀點一同整合進效用主義信條中，西季威克形容國家不過是一個政府機器<sup>23</sup>。

---

22 John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfrid E. Rumble (Cambridge: Cambridge University, 1995), p. 190.

23 Henry Sidgwick, *The Elements of Politics*, 2nd edn. (London: Macmillan, 1897), p. 221.

在首度出版於 1899 年的《國家哲學理論》<sup>24</sup> 裡，伯納·鮑桑葵 (Bernard Bosanquet) 以他最為黑格爾式的語氣回應，批判霍布斯，指出國家自有其實質意志，若我們具備完全理性，我們的意志就會合於國家的意志。鮑桑葵指出「個人的真實意志，意欲其本質成為一理性存在」，而他將「此真實意志等同於國家」。公民的道德自由，存於遵循其真實、理性意志的能力，從而與國家法人的意志合一。這種思維方式一度短暫風行，但不久之後，效用主義者提出的化約主義論述捲土重來，聲勢浩大<sup>25</sup>。例如，在 1918 年首次出版的《國家形上學理論》<sup>26</sup> 中，霍布豪斯 (L.T. Hobhouse) 便猛力抨擊了以上論述。他認為國家不過是一個「政府組織」的名字，而談到國家權力時，其

---

24 Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, 2nd edn. (London: Macmillan, 1910).

25 相關回應見 Peter P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies* (Cambridge: Cambridge University, 1990), pp. 189-190.

26 Leonard T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State: a Criticism* (London: G. Allen & Unwin, 1918).

實也只是政府行動而已。隔年，在《現代國家中的權威》<sup>27</sup>中，哈洛德·拉斯基(Harold Laski)也發起類似的攻擊。

而拉斯基仍然同意，國家在分析上還是一個重要概念。然而此時另有許多政治理論者開始質疑，國家的重要性大幅降低，不再具備由布丹與霍布斯提出的傳統意義主權，也不再壟斷立法權與強制機關，而主權者也不再是不受他人吩咐而發號施令者。第一次世界大戰後興起的國際法組織，無疑在相當程度上把這種懷疑立場推向高峰。1922年國際聯盟下的常設國際法院，則帶來了更顯著的影響；過去國家在許多方面，都享有不可侵犯之主權，但此國際法院的仲裁——至少是理論上——卻具有凌駕於國家之上的法律權威。這些變化讓越來越多學者開始表示，主權國家此一概念的全盛時期已經結束了。

然而最近兩項顯著發展，則更具重要性。其中之

---

27 Harold Laski, *Authority in the Modern State* (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1919).

一就是跨國企業以及其他相似機構的興起。這些組織控制了投資與就業，並因此強迫個別國家配合其需求，無論這是否與這些國家的社會與經濟考量有所衝突<sup>28</sup>。市場意識型態廣受接納的同時，也令人輕蔑與抗拒國家權力，因為目前咸認市場機制自然較有效率、歡迎創新，但國家在經濟上的干預卻往往帶來沒有必要的官僚作業、低效率、貪腐與浪費。另一項發展，則是越來越多人以一種陳義過高的方式來思考人權。歐洲人權法院不僅有權指出什麼行動違反了1950年頒布的人權公約，更有權要求個別會員國接受其判決。而最近更有國際法學者主張，為了鞏固人權，必要時甚至可以使用武力干預主權國家內政。

越來越多的學者信服於這些發展，宣稱數個世紀以來，充斥於外交與治國術中的過時國家分類，

---

28 相關案例見 Susan Strange, *The Retreat of the State: the Diffusion of Power in the World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) ; Noreena Hertz, *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy* (London: William Heinemann, 2001).

顯然現在已遭淘汰，以後再也不會使用這些詞彙來描繪政治生活了。最近法蘭克·安克斯密特(Frank Ankersmit)甚至大膽宣稱，「這是五百年多來第一次，國家即將遭到淘汰。」<sup>29</sup>

## VI

追溯起國家系譜學，就會發現這個概念一直是討論與爭議中的主題。只是近來我們面對這複雜的知識遺緒時，竟選擇了一種讓我們此幾乎無話可說的方式。我稱為化約主義國家觀的兩種主張，似乎目前大致上就令人滿意了。化約主義者認為「國家」一詞就是指涉既有政府機器而已，這就是理解國家的最佳方式。此外，他們也認為，在當前的全球化世界裡，政府的重要性並不高，地位益見輕微。

對於這種結果，我深感不滿。近來許多討論裡，

---

29 F.R. Ankersmit, "Political Representation and Political Experience: An Essay on Political Psychology," *Redescriptions*, 11 (2007), p. 36.

都有一個缺點，就是急切地要宣布國家已死。誠然，個別國家失去了許多傳統的主權特性，但國際舞台上的主要角色，仍由世界強國扮演，人道干預的理想也還沒達到挑戰任何大國主權的程度<sup>30</sup>。何況截至目前為止，國家都還是其疆域內最重要的政治行為者。國家近來也更為積極，在巡視邊界與監視本國公民時，表現出前所未見的小心與嚴謹。此外，國家的干涉主義傾向也越來越明顯，面對崩解的銀行體系時，甚至願意出來充任最終貸款人。與此同時，發行貨幣、徵稅、履行契約、參與戰爭、監禁與懲處行為不當國民等事務事項，仍是由國家進行，還得因應空前複雜的現況來制訂法律。在這種情況下還主張國家「隱沒於陰影中」，有失偏頗、輕率。

然而，即便我們同意國家概念在法律與政治理論

---

30 見 Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: an Inquiry into Law and Morality*, 2nd edn. (New York: Transnational Publishers, 1997), pp. 175-266 ; Nicholas J. Wheeler, *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 中討論的案例。

中皆不可或缺，我稱為化約主義式觀點的主張，難道便足資運用了？國家研究中較早期的規範性思考廣受批評，如果說這當中失落了一些東西，那麼我的系譜學又能揭露什麼呢？我的看法是，在檢視過絕對主義及民授主義的理論之後，很難不承認這些理論目前只剩下歷史價值，但虛擬理論則是種應該持續受到重視的思維方式。已有許多法律與政治理論家如 Janet McLean、David Runciman 等人開始呼籲，若我們對國家獨立於統治、被治者的虛擬人格或法人概念避而不談，便無法條理清晰地說明公共權力的本質<sup>31</sup>。在演

---

31 見 Janet McLean, "Government to State: Globalization, Regulation, and Governments as Legal Persons," *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10 (2003): 173-197 及 "Divergent Legal Conceptions of the State: Implications for Global Administrative Law," *Law and Contemporary Problems*, 68 (2005): 167-187; David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 及 "The Concept of the State: The Sovereignty of a Fiction," in Quentin Skinner and Bo Stråth (eds.), *States and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 28-38; cf. Jens Bartelson, *The Critique of the State* (Cambridge: Cambridge University

講的尾聲，我想解釋，為何需要重新評估、重拾知識遺產中的這項要素。

首先，虛擬理論的關鍵主張之一，根據霍布斯的說法，就是國家乃是一個擁有人造永恆生命的人格。而基於契約法的現狀，我認為，若不採取霍布斯的見解，就不可能說明國家如何承擔這種義務。最明顯的例子，就是主權債務，但誰是債務人？以民授理論的角度，我們很難說答案是人民的主權實體。最近西方國家的債務危機在道德上最重要的一點，就是身為人民的我們，從來不同意承擔起債務，因為我們並沒有就此訂立契約。要是以當前流行的化約主義出發，則是政府欠下債務，也因此必須承擔起責任。然而問題在於，在目前的情況下，並不是政府單獨欠下債務，而且也沒有任何政府有能力償還。所以到底誰才是債務人？唯一在時間上能夠承擔與償還債務的，必是國家人格。單一政府、單一世代的公民無法完全承擔義務，只有國家人格有能力一肩挑起。



第二項重點，在意義上則更為深遠。前面我已經說過，提出虛擬理論的目的，在於為政治義務得出一套理論。虛擬理論的支持者之所以要將政府與國家做出明確區分（和目前把兩者視作同義詞的通用做法不同），是為了提出一種方式，好檢驗政府行為的正當性。根據虛擬理論，公權力只有在為國家人格的利益服務時才是合法的。當人民授權政府以他們的名義行動，要求政府擔起促進共善或公共利益的義務，並為這樣的政府代表時的人格，就是國家人格。

這個結論或許會聽來十分駭人，然而近來羅爾斯式的自由主義政治理論很明顯地試圖完全不談國家。不過，虛擬理論中所談論的國家，又是什麼意思呢？我認為，人民經過授權政府代表後的人格，就是國家。這樣說來，當我們對自己的公民身分有自覺時，就有了國家（盧梭也會如此同意）。虛擬理論提供一個判準，讓我們決定是否相信政府確實是為了人民利益而行動。我想，任何能夠有以上功能的理論，都是我們所迫切需要的。

中央研究院講座系列1  
政治價值的系譜

2014年8月初版

定價：新臺幣200元

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 Quentin Skinner  
編者 蕭高彥  
發行人 林載爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司  
地址 台北市基隆路一段180號4樓  
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓  
叢書主編電話 (02) 87876242 轉212  
台北聯經書房 台北市新生南路三段94號  
電話 (02) 23620308  
台中分公司 台中市北區崇德路一段198號  
臺門市電話 (04) 22312023  
台中電子信箱 e-mail: linking2@ms42.hinet.net  
郵政劃撥帳戶第0100559-3號  
郵撥電話 (02) 23620308  
印刷者 世和印製企業有限公司  
總經銷 聯合發行股份有限公司  
發行所 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓  
電話 (02) 29178022

叢書主編 沙淑芬  
校對 吳美滿  
整體設計 劉克章

行政院新聞局出版事業登記證局版登業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。 ISBN 978-957-08-4446-7 (平裝)  
聯經網址: [www.linkingbooks.com.tw](http://www.linkingbooks.com.tw)  
電子信箱: [linking@udngroup.com](mailto:linking@udngroup.com)

The Genealogy of Political Values © Quentin Skinner 2013  
Traditional Chinese edition © Linking Publishing Company 2014

國家圖書館出版品預行編目資料

政治價值的系譜 / Quentin Skinner著. 蕭高彥編.  
初版. 臺北市: 聯經, 2014年8月(民國103年). 120面.  
14.8×21公分(中央研究院講座系列1)  
ISBN 978-957-08-4446-7(平裝)

1. 政治思想 2. 文集

570.1

103015155

《政治價值的系譜》依據當代政治思想史名家史金納2013年的「中央研究院講座」整理編輯而成。在象徵中央研究院最高榮譽的三次講座中，史金納以大師風範深入淺出地說明史家技藝與現代政治價值的形成，並闡述其學術研究的當代意義。第一講分析「脈絡主義」和「系譜學」如何面對歷史行動者的信念。第二講指出，自由的觀念除了積極與消極之分，更有第三種「共和自由」，對當代民主社會的公民參與深具啟發性。第三講則分析人民主權、絕對主義以及「虛擬人格理論」對現代國家概念形成的影響。

