

# 揮筆灑墨 爲所當爲

相信文字具有力量是知識份子堅定不移的信念；

揮筆灑墨，爲所當爲則是知識份子的擔當。

# 目次

## 〈長篇書評〉：

|   |        |
|---|--------|
| THOMAS HOBBS ON PRUDENCE AND MORALITY   | 林浩懿 01 |
| Michael Oakeshott : HOBBS ON CIVIL ASSOCIATION  |        |
| Gabriella Slomp : THOMAS HOBBS AND THE POLITICAL PHILOSOPHY OF GLORY  |        |
| Leo Strauss : THE POLITICAL PHILOSOPHY OF HOBBS: ITS BASIS AND ITS GENESIS                                    |        |
| 從君王到人民：論馬基維利的另一種解讀  | 蕭育和 11 |
| Louis Althusser : MACHIAVELLI AND US  |        |
| Antonio Negri : INSURGENCIES : CONSTITUENT POWER AND MODERN STATE   |        |
| J.G.A. Pocock : THE MACHIAVELLIAN MOMENT : FLORENTINE POLITICAL THOUGHT AND THE ATLANTIC REPUBLICAN TRADITION |        |

## 〈一般書評〉：

|  |        |
|--|--------|
| 家永三郎：  |        |
| 戰爭責任   | 左宜恩 19 |
| 唐津一：   |        |
| 中國能否趕超日本：日本人眼中的中日差距  | 莊文一 22 |
| 王力雄：   |        |
| 遞進民主   | 王美欣 25 |
| Suh, Katzenstein & Carlson :                                     |        |
| RETHINKING SECURITY IN EAST ASIA: IDENTITY, POWER AND EFFICIENCY | 楊 昊 29 |

## 政治科學季評

二〇〇六年十二月 第十二期



|        |   |
|--------|---|
| 資深編輯顧問 | 石之瑜、江瑞祥、蘇彩足   |
| 編輯顧問   | 莊文一、陳銘顯   |
| 主編     | 張珣健   |
| 執行編輯   | 黃國鈞   |
| 編輯委員   | 王美欣、李靜旻、張珣健、梁書寧、黃國鈞、<br>廖茂巨、蕭育和、賴俞安、蘇軍瑋、蘇慶軒。        |
| 校外編輯委員 | 江妍儀、陳幼軒   |
| 發行所    | 國立台灣大學政治學系暨研究所<br>地址：台北市徐州路21號<br>電話：(02) 2391-8756 |

## REVIEW ARTICLE

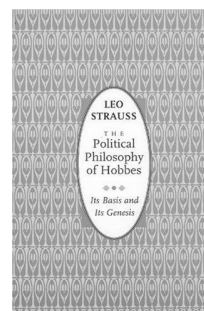
*Thomas Hobbes on Prudence and Morality*

林浩懿 / 政治大學政治所碩士生

Thomas Hobbes on Prudence and Morality<sup>1</sup>

For Hobbes, natural law is a kind of moral law. Does morality, according to Hobbes, require us to be the first performer in the state of nature? This is very important to Hobbes' argument because people could not escape from the state of nature unless some of them start keeping covenants. Hampton suggests that shortsightedness is very common in the state of nature, so that lack of cooperation may be the dominant strategy. However, Warrender suggests that Hobbesian individuals are obligated to obey the laws of nature since God's almighty power delivers it. If Warrender's religious interpretation is correct, it presupposes that people in the state of nature already believe in the existence of God. In this respect, Warrender's Hobbes seems to suggest that even less intellectual inhabitants could understand the nature of God's punishment. This argument is problematic because Hobbes never that the essence of God

<sup>1</sup> This review article is a revised edition of the first two chapters of my assessed essay in University of London. The title of this article is a little bit confusing for any attentive reader since the term prudence, for Greek philosophers, means that doing the right thing at the right time within the specific context. "Prudence", for Aristotle, is a sort of intellectual virtue that is indispensable for any natural born political leader. In this respect, on Aristotle's view, it is fair to suggest that only the people who have the potential ability to exercise their prudence are qualified to be good political leaders, and no otherwise. However, Hobbes argues that "prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto." (Lev, XIII) In this sense, "prudence" is a sort of calculating ability that is based on his/her own experiences rather than a native faculty. In this sense, some interpretations of Hobbes argue that Hobbes is a moral subjectivist. This essay partially disagrees with this point, and suggests that Hobbes intends to justify new moral articles that are compatible with classical moral rules even though he rejects the idea of *summum bonum*.



書名：The Political Philosophy of Hobbes :  
Its Basis and its Genesis

著者：Leo Strauss

出版者：University of Chicago Press

出版地：Chicago

出版日期：1984

頁數：172 pages

ISBN：0226777057



書名：Thomas Hobbes and the Political Philosophy of  
Glory

著者：Gabriella Slomp

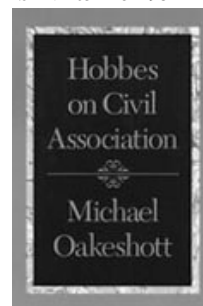
出版者：St. Martin's Press

出版地：New York

出版日期：2000

頁數：194 pages

ISBN：0312234198



書名：Hobbes on Civil Association

著者：Michael Oakeshott

出版者：Liberty Fund

出版地：Indianapolis

出版日期：2000

頁數：173 pages

ISBN：0865972915

is understandable to all people in the state of nature. If the above critic is correct, divine command interpretation of the natural laws does not represent a source of obligation under Hobbes's moral theory.

If this is so, it is difficult for Hobbesian followers to keep their promise in the state of nature, even though punishment from God exists. On what grounds do Hobbesians in the state of nature decide to be the first performer rather than taking advantage of breaching of covenants? This review intends to reassess Hobbesian scholars' attempts to reduce the morality to rationality.

## I

According to Strauss's interpretation, Hobbes grounds his political philosophy on two postulates of human nature: vanity and natural reason. As we have noted in the introduction, the reason why Hobbesian men continually pursue power is that they cannot assure present happiness without acquiring more power. It could also be that people strive for power because they intend to enjoy the pleasure of superiority with regard to another's power. In *Leviathan*, Hobbes provides a criterion for distinguishing between permissible and impermissible striving for power:<sup>2</sup>

Also, because there be some that, taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security

requires, if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men being necessary to a man's conservation; it ought to be allowed him. (Lev, XIII, 4; emphasis added)

Strauss argues that the rational pursuit of power is unnatural because it derives from rational self-reflection that could only exist after receiving the education. Hence, Hobbes only regards the irrational striving for power as a natural human appetite.<sup>3</sup> Strauss concludes that the irrational striving for power is motivated by the desire for glory, i.e., desiring a sense of superiority over others.<sup>4</sup>

Although Hobbes maintains that we can discover the natural laws that can contribute to our self-preservation as long as we reason correctly, he seems to hold a pessimistic view regarding the impotence of human reason, leaving it vulnerable to natural appetites, such as vanity. It is impossible to escape from the state of war once Hobbesian men deny the points of natural reasoning. If natural reason is too weak to "direct our course to clear away doubts,"<sup>5</sup> how do Hobbesian men attain long-term peace?

<sup>2</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 11.

<sup>3</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 10.

<sup>4</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 12.

<sup>5</sup> DC, Epistle dedicatory, p. 5.

Strauss views Hobbes's state of nature as an unending life-or-death struggle. The infinite striving after power is due to man's wish to win the recognition of others. As Strauss describes it:

For if man's natural appetite is vanity, this means that man by nature strives to surpass all his fellows and to have his superiority recognized by all others, in order that he may take pleasure in himself; that he naturally wishes the whole world of fear and obey him. (emphasis added)<sup>6</sup>

The proud man who lives in the imagination of the world regards himself as the best one. However, he cannot persuade himself, unless he attains the recognition of others with regard to his superiority. Hence, he steps outside the world of imagination and claims his superiority to anybody else in order to satisfy his desire for vainglory.<sup>7</sup> Conflicts arise because Hobbes presupposes the equality of mankind, emphasizing everyone's satisfaction with his or her own talent and the possibility of killing a stronger person through cooperation between weaker ones. (Lev, XIII, 2-3) The war of all against all thus breaks out and people aim to subject others rather than taking their lives away. In the process of conflict, experiencing physical pain can cause fear for one's life. According to Strauss's interpretation, a fear for one's life

can "transform the desire for revenge into hatred."<sup>8</sup> Consequently, the hater aims to kill his or her enemy rather than triumph over them. Strauss concludes that "the struggle for pre-eminence, about 'trifles,' has become a life-or-death struggle. In this way, natural man happens unforeseen upon the danger of death; in this way he becomes to know this primary and greatest and supreme evil for the first time, to recognize death as the greatest and supreme evil in the moment of being irresistibly driven to fall back before death in order to struggle for his life."<sup>9</sup>

Experiencing injury during fighting enables Hobbesian man to experience his or her limits in physical ability, affirming the idea of human equality. Besides, since we cannot precisely predict the timing of an injury, it means that we also suffer from the uncertainty of the event. Failing to predict this timing is due to our limited knowledge, and it follows that we realize the limits of our insight and intelligence. "Men have no other means to acknowledge their own Darkness, but only by reasoning from the unforeseen mischance, that befall them in their ways. This self-knowledge is especially brought about by the unforeseen perception of the greatest and supreme evil, death."<sup>10</sup>

At the epistemological level, according to Strauss's Hobbes, the proud human being

<sup>6</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 18.

<sup>7</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 20.

<sup>8</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 20

<sup>9</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 21

<sup>10</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 19.

starts to know the real world by passively experiencing unforeseen mortal danger, rather than actively discovering universal valid principle made powerless by human reason. Strauss suggests "the world is originally revealed to man not only by detachedly and spontaneously seeing its form, but by the involuntary experience of its resistance."<sup>11</sup> "The ideal condition for self-knowledge is, therefore, unforeseen mortal danger."<sup>12</sup>

In this respect, according to Strauss, people can rationally reflect on themselves only if they realize violent death is the supreme evil. Thus, people can follow suggestions based on reason, i.e., obeying the natural laws as the basis of peace. Consequently, people may take a cooperative stance that contributes to our long-term peace in the state of nature, even they are shortsighted. If this is so, Hobbes's natural laws are valid *in foro interno*, as well as *in foro externo*.

## II

Strauss's Hobbes tells us that pride as the source of Aristocratic honour should be replaced with "bourgeois morality" that derives from the fear of violent death. On Strauss's reading, unlike earlier writing, Hobbes's idea of passion anticipates the bourgeois morality that in favor of the profit-maximizing behaviors rather than the aristocratic honour. It seems that Hobbes holds the view that role of pride should be

eliminated in his latter works. In this sense, Strauss's Hobbes denies the possibility that the man with proper pride can contribute to peace and prosperity in Hobbes's political philosophy.

However, Slomp contrasts Strauss in *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. Strauss's understand of bourgeois morality is quite similar to Macpherson's new market men that aim to accumulate possessions in a possessive market society. For Slomp, the first textual evidence against this interpretation is based on Hobbes's *De Homine*. Hobbes explicitly suggests "poverty without need is honourable."<sup>13</sup> Furthermore, in his famous posthumous work- *Behemoth*, Hobbes levels against the Church because it fails to condemn the bourgeois greed.

Although Slomp does not agree with Strauss's interpretation of Hobbes, Slomp never subscribes to the view that Hobbes's idea of pride could be the source of morality. Oakeshott and Goldsmith, instead, suggest that the minority of gallant people who are proud of themselves and never afraid of other people's betray will keep their promise in the state of nature without the assurance of the second performance. In this respect, the aristocratic virtue should be the contributing factor to our long-term peace since it enables people to follow the dictate of natural laws. However, according to Slomp's reading, the salient characteristic of content with equality

<sup>11</sup>Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 27.

<sup>12</sup>Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 19.

<sup>13</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 49.

and to study philosophy, “not the obsessed with the pursuit of glory”<sup>14</sup>

According to Slomp’s reading of Hobbes, compared with the Hobbes’s early political writing, the number of vain-glory-seekers dramatically decreases in his latter writing, such as *Leviathan*.<sup>15</sup> This means that Hobbes may refuse the pursuit of vainglory as a universal trait of human beings in his latter writing. If this is so, does Hobbes decrease the possibility of conflicts arising in the state of nature and, therefore, decrease people’s motivation for establishing the state as a protective confederation? As we have noted, Hobbesian men may refuse to take the cooperative policy because of shortsightedness. It is not unreasonable to suggest that even the non-vain-glory seekers may sometimes break their promise due to their shortsightedness. Besides, Hobbes only partially decreases the number of vain-glory seekers in his later writing, not absolutely remove them. Hobbes’s argument that the state of nature will absolutely degenerate into a state of war is still valid as long as there exist “a handful of glory seeker.”<sup>16</sup>

How could Slomp’s Hobbes escape from the state of nature if the role of pride loses its privileged status? In Slomp’s game theoretical reading of Hobbes’s assumption, no rational actors can find an escape route from

the state of nature that will definitely degenerate into the state of war. Contra Hampton, Slomp argues that this should be viewed as the failure of rational choicest interpretation of Hobbes rather than Hobbes’s own fiasco. Slomp argues that the best way for Hobbes to escape from the impossibility result lies in Euclid’s geometry. As a political geometer, the best way to avoid the undesired outcome or the paradox is to relax the original assumption.<sup>17</sup> In this respect, Slomp’s Hobbes seems to stand with David Hume, who suggests that the function of social contract theorist is to teach us how to prevent the *de facto* regime from collapsing into state of war of all against all rather than providing the way out of the chaos. “This is in line with Hobbes’s belief that historically the social contract is never the source of governments.”<sup>18</sup>

### III

On Oakeshott’s interpretation, there exists a tension between pride and fear in human life.<sup>19</sup> On the one hand, Hobbesian men have a strong passion of pride, maintaining their superiority over others, whether in the imaged world or the real one. On the other hand, they also “dread of falling behind in the race and thus being denied felicity.”<sup>20</sup> “And such dread is a reflection of the ultimate fear, the fear of death.”<sup>21</sup> And thus, according to Oakeshott’s Hobbes, the ultimate fear of men

<sup>14</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 14.

<sup>15</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 92.

<sup>16</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 96.

<sup>17</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 149.

<sup>18</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 152.

<sup>19</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, pp. 86-8.

<sup>20</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 82.

<sup>21</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 82.

is a fear of violent death at their enemy's hand, because it represents the ultimate failure. Thus, the fear of shameful death at the hand of enemies represents the ultimate fear. For Oakeshott, it follows that there exists an "ambivalent relationship" between Hobbesian men.<sup>22</sup> The human beings who have a strong desire of being "first" need to compare his/her own quality with others. They cannot win the recognition of superiority without cooperation and support. However, they also fear that they may fall behind others.

Once pride degenerates into vainglory, conflicts between Hobbesians appear. Oakeshott suggests that the role of reason is unable to resolve the tension between pride and fear. Only the fear of uncertain violent death can lead people to step away from their imaged world and, thus, realize the real human predicament.<sup>23</sup> Hobbesian men could achieve a long-term peace only if they transfer their natural rights to "an artificially created sovereign authority" as a third party.<sup>24</sup> If this is so, survival is more desirable than the recognition of superiority from others.<sup>25</sup> So far, Oakeshott's Hobbes seems to endorse Strauss' understanding of Hobbes, regarding the fear of shameful death as the role that can bring enlightenment to the proud people. It follows that "proud men must become tame men in order to remain alive."<sup>26</sup>

However, this solution for the predicament

is problematic for two reasons. First, it seems to suggest that proud men can agree to enter into a world where the distinction between honour and dishonor does not exist. If Hobbes replaces the desire of honour as aristocratic honour with desire for mere survival based on bourgeois morality, it seems to impose the morality of a tame man as an absolute standard on the people with a variety of desires. As Oakeshott has argued, "It seems to suggest a single approved condition of human circumstances for all conditions of men, and morality as the art in which this condition is achieved and maintained."<sup>27</sup> The incoherence arises particular because it is generally believed that Hobbes is a "philosopher of the morality of individuality" who affirms the "individualistic reading of human nature."<sup>28</sup> Besides, if Hobbes substitutes aristocratic morality with the morality of a tame man, he therefore precludes the possibility that the role of pride can provide motivational power to those seeking peace according to Hobbes' political theory. However, as we have noted before, for Hobbes, courageous people can be the first performer because they are unafraid.

Compared with Strauss' Hobbes who regards the role of pride as a source of injustice, Oakeshott's Hobbes suggests that the role of pride may enable people to endeavour peace. Oakeshott locates Hobbes's idea of pride within the Augustinian tradition. According to Oakeshott's interpretation, Hobbes "recognized the twofold meaning

<sup>22</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 82.

<sup>23</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 86.

<sup>24</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 87.

<sup>25</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 87.

<sup>26</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 87.

<sup>27</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, pp. 124-5.

<sup>28</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, pp. 124-5.

which the word has always carried.”<sup>29</sup> The first meaning is an attempt to take place of God; Human beings may believe that they are omnipotent and have the ability to control the world, requiring other people’s unconditional obedience.

Vainglory-seekers especially belong to this category because they intend to win recognition of superiority from their rivals without real achievement. This represents “a satanic love,” and Hobbes and other moralists view this sort of pride as the source of evil. The other face of pride is an intention to imitate God, rather than seize God’s place. According to Oakeshott’s reading, this kind of pride as a “self-love appears as self-knowledge and self-respect, the delusion of power over others is replaced by the reality of self-control, and the glory of the invulnerability which comes from courage generates magnanimity, peace.”<sup>30</sup> Oakeshott describes this noble character as follows:

A man whose disposition is to overcome fear not by reason (that is, by seeking a secure condition of external human circumstances) but by his own courage; a man not at all without imperfections and not deceived about himself, but who is proud enough to be spared the sorrow of his imperfections and the illusion of his achievements; not exactly a hero, too negligent for that, but perhaps with a touch of careless heroism about him; a man, in short,

who (in Montaigne’s phrase) ‘knows how to belong to himself,’<sup>31</sup> (emphasis added)

Oakeshott’s Hobbes recognizes it just character that gives human beings their taste for justice. A man with a noble character will be the first performer in the state of nature because they neither fear being betrayed, nor need to breach it.

Compared with the rational actors who may break covenants because of “shortsightedness,” men who possess proper pride will keep their promises, since they have a fearless attitude toward the uncertainty of a mutual covenant. This serves as an alternative to being “a human calculating machine” designed to predict the profitability of fulfilling the promise. Consequently, the role of pride that supplies the motivational power to the first performer represents the source of *civitas*.

As we have noted before, Strauss’s Hobbes suggests that the fear of violent death can enable Hobbesian men to realize their intelligent and physical limit. And thus, people can overcome the desire of honour and obey the natural laws that require them to “perform their covenants made.”(Lev,XV,1) In this sense, fear of violent death may motivate people to obey the natural laws even though people as the first performer may risk their life.

<sup>29</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 122.

<sup>30</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 123.

<sup>31</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, pp. 120-1.

However, this line of argument is problematic. Strauss's interpretation seems to presuppose that even the people who possess the proper pride will absolutely degenerate into vainglory seekers. Strauss's Hobbes thus concludes that pride is "far from being the origin of the just attitude, is rather the only origin of the unjust attitude."<sup>32</sup> The question arises. Does Hobbes assume that everyone is obsessed with the pursuit of vainglory in the state of nature? According to Slomp's reading, Hobbes's early writings, such as *De Cive* or the *Elements of Law*, suppose that pursuing vainglory is "a universal trait of man" while Hobbes does not deny the existence of non-vainglory seekers.<sup>33</sup> In *Leviathan*, the number of non-vainglory seekers dramatically increases.<sup>34</sup> And hence, Slomp suggests that:<sup>35</sup>

...on the whole Hobbes seems to be no longer conceived that glory is the fundamental universal motivation. Therefore the existence of non-glory-seekers is consistent with the general tenor of *Leviathan*, whereas their presence was inexplicable and contradictory in the context of the psychological theory of the *Elements of Law* and *De Cive*.

Perhaps, the weak point of Strauss's interpretation lies in his fanciful reading of Hobbes's own text. Strauss definitely rejects the possibility that pride is the source of justice in Hobbes's political philosophy, whereas Hobbes holds the view that there exists people with proper pride in the state of nature, even though they are minority group.

If Hobbes increases the number of non-glory-seekers in his latter writing, this revision may increase the chance of successfully establishing a commonwealth while decreases the chance of conflicts arising between Hobbesian men in the state of nature. However, it is possible to verify Hobbes's main premise in argumentation, i.e. the state of nature will absolutely degenerate into the state of war, once we admit that people may take the uncooperative policy because they are unable to reason correctly or shortsightedness. It is not unreasonable to suggest that the non-vain-glory seekers may have difficult in reasoning, thus failing to take the long-term policy.

If Hobbes revises his idea of the state of nature in his latter writing, is it reasonable to perform first even though there is no reasonable assurance that the other party will perform in the foreseeable future? Oakeshott suggests that the covenant of mutual trust is the necessary cause of a *civitas* by which we can achieve long-term peace. However, a covenant of mutual trust is not the sufficient cause of a *civitas* because we are not sure that other will keep their promise only if there exists a sovereign that can compel people to fulfill

<sup>32</sup> Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 25.

<sup>33</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 88.

<sup>34</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 85.

<sup>35</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 92.

their promise in this covenant of mutual trust.<sup>36</sup> Oakeshott goes on to argue:

The necessary and sufficient cause of a Sovereign possessed of the authority and the power required to establish a condition of 'peace' is a covenant of this sort combined with a sufficiently widespread disposition (displayed in overt acts) to observe its terms; for the Sovereign's power is only the counterpart of his subjects' disposition to obey.<sup>37</sup> (emphasis added)

Oakeshott does not reject the idea that it is unreasonable to be the first performer in the covenant of mutual trust because the second party may refuse to perform. However, Oakeshott notes the difference between an ordinary covenant of mutual trust and "the covenant to acknowledge the authority of a Sovereign."<sup>38</sup> In an ordinary covenant of mutual trust, the performer will not gain the profits unless all other parties perform. But in the covenant to acknowledge the authority of a Sovereign, the first performer can benefit from keeping the covenant of mutual trust once there is a sufficient number of covenant keepers to generate the power that can force the covenant-breakers to obey.<sup>39</sup> Oakeshott concludes that "it becomes a not unreasonable risk for any man to be the first performer." "And every party to this covenant is a potential first performer."<sup>40</sup>

As we have noted, Oakeshott seems to suggest that the people who possess proper pride or noble soul will be the first performer in that state of nature since they do not need to break it. Although they are minority group in the state of nature, it is reasonable for a non-glory-seekers or glory-seekers to be the first performer once the proper pride men are sufficient in number to generate a common authority to compel other parties to perform.

#### IV

The essential difference between Strauss and Oakeshott's interpretations lies in their attitude toward the place of pride in Hobbes's political philosophy. Strauss argues that pride is far from being the fountain of justice. Rather, pride is the source of injustice. However, according to Oakeshott, the role of pride is a contributing factor to the establishment of the *civitas*, especially because a man with a noble character will be the first performer in the state of nature because they neither fear being betrayed, nor need to breach it. Strauss does not agree with Oakeshott's idea of Hobbesian pride since he insists that proud people will absolutely degenerate into vain-glory-seekers that have a strong of winning the recognition of superiority from others even though they lack real achievement. However, according to Slomp's reading of Hobbes, compared with the Hobbes's early political writing, the number of vain-glory-seekers dramatically decreases in his latter writing, such as *Leviathan*.<sup>41</sup> This means that Hobbes may

<sup>36</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 128.

<sup>37</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 128.

<sup>38</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 129.

<sup>39</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 130.

<sup>40</sup> Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 131.

<sup>41</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 92.

refuse the pursuit of vainglory as a universal trait of human beings in his latter writing. If this is so, does Hobbes decrease the possibility of conflicts arising in the state of nature and, therefore, decrease people's motivation for establishing the state as a protective confederation? As we have noted, Hobbesian men may refuse to take the cooperative policy because of shortsightedness. It is not unreasonable to suggest that even the non-vain-glory seekers may sometimes break their promise due to their shortsightedness. Besides, Hobbes only partially decreases the number of vain-glory seekers in his later writing, not absolutely remove them. Hobbes's argument that the state of nature will absolutely degenerate into a state of war is still valid as long as there exist "a handful of glory seekers."<sup>42</sup>

Although Oakeshott suggests that the men who has proper pride are qualified to be the first performer in the state of nature because of their courage, Hobbes admits that people who possess this noble soul are minority group. Nevertheless, Oakeshott insists that once this sort of people are sufficient in number to generate the common power that can enforce other participants to obey, it is reasonable for any Hobbesian men to become the first performer.

Hobbes seems to base his political philosophy on a paradoxical combination between self-interest and morality, i.e. striving for self-preservation and obeying the natur-

al laws as articles of peace. After re-evaluate Leo Strauss and Oakeshott's interpretations of Hobbes, it is reasonable to suggest that the role of proper pride may supply the adequate motivational power for obeying the moral rules, i.e. "*Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself.*" (Lev, XV, 35) This is the reason why it is rewarding to study Hobbes's political philosophy.

---

<sup>42</sup> Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, p. 96.

## 長篇書評

從君王到人民：  
論馬基維利的另一種解讀

蕭育和 / 台灣大學政治所碩士生

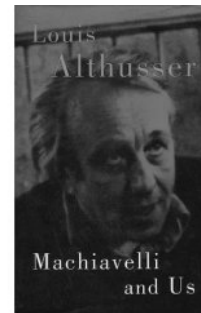
## 一、前言

馬基維利《君王論》中的君王形象常被視為某種全新政治論述的起源，關於政治秩序、權力政治或者國家理性等等。這種政治論述強調君王相對於政治社群的外在性，政治社群的秩序創建及其腐敗的更新，都與君王超越善與惡的個體決斷密不可分，君王必須具備一種特殊的品質，一種野獸的品質，「獅子與狐狸」的品質，透過一種「超越常態」的時刻<sup>1</sup>創建政體或免於腐敗。君王在此「例外狀態」中無法依靠傳統或者宗教，只能依賴「力量」(*virtù*)來回應機運的挑戰，君王與政體之間的關係被描繪為一種純粹的技術關係<sup>2</sup>。

馬基維利於是被視為現實主義之先驅，但政治思想對馬基維利的興趣卻絲毫不減，而馬基維利除現實主義之外的「面孔」也逐漸被發掘。當代對此著力最深的莫過於劍橋學派，他們透過分離《君王論》與《史論》，試圖呈現出馬基維利的共和主義面貌，以此來回應這個純粹技術統治的問題。這主要是指出《君王論》與《史論》是分別處理「國家技藝」與「公民哲學」兩個不同的政治主題，後者處理政治社群如何達致一種公民共和的狀態；前者討論君王應該如何行事以捍衛其作為有效統治者的地位。但分

<sup>1</sup> 參見 Mansfield, 1989: 121-149。

<sup>2</sup> 例如，鄂蘭如此評論，「與羅馬人相同，馬基維利與羅伯斯比都認為奠基 (*founding*) 是重要的政治行動：一個建立公共政治場域並使政治得為可能的偉大作為；不同的是，羅馬人把此視為過去的事件，但他們 (馬基維利與羅伯斯比) 則認定：為了最高的目的，所有的手段特別是暴力的手段，都可以得到證成。他們完全在製造 (*making*) 的形象中理解奠基的行動。」(Arendt, 1993: 139)。以及傅柯在「治理術」一文中觀察到在馬基維利文獻與反馬基維利文獻的辯論中，一種對於人事物之全新治理技藝的浮現與開展。(Foucault, 1991: 87-104)。



書名：Machiavelli and us  
著者：Louis Althusser  
出版者：Verso  
出版地：New York  
出版日期：1999  
頁數：136 pages  
ISBN：1859847110



書名：Insurgencies: Constituent Power and the Modern State  
著者：Antonio Negri;  
translated by Maurizio Boscagli  
出版者：University of Minnesota Press  
出版地：Minneapolis  
出版日期：1999  
頁數：367 pages  
ISBN：0816622744



書名：The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition  
著者：J.G.A. Pocock  
出版者：Princeton University Press  
出版地：Princeton  
出版日期：2003  
頁數：647 pages  
ISBN：0691114722

離不同主題的解釋並未完全推翻君王的個體決斷色彩，至少無法完全推翻《君王論》中君王的例外形象及其統治的技術性決斷論詮釋<sup>3</sup>。

我所評論的三個作品，都透過重新解釋《君王論》以否定決斷論式的馬基維利詮釋，三個人都把馬基維利放回某個特定的脈絡中重新理解其君王論，阿圖塞（Althusser）強調馬基維利特別的理論思維；奈格里（Negri）重視其哲學人類學視野；波考克（Pocock）注意到神學論述、傳統與公民生活在馬基維利身上的交織，這種脈絡式解讀都淡化了《君王論》中的一人決斷獨斷的技術性思維，共同形構了馬基維利的另一種面貌。

## 二、阿圖塞<sup>4</sup>（Althusser）

對阿圖塞來說，為了理解馬基維利的理論「配置」（*dipositif*），必須先說明政治實踐的問題，方能引導出政治理論的問題，「政治實踐影響了理論文本的形態與配置」（p. 17）。阿圖塞對於政治實踐問題的討論針對馬基維利論述政治問題的知識論立場，阿圖

塞認定，「馬基維利是第一個思考『存亡之秋』（*conjuncture*）的理論家。」，「在存亡之秋中思考」意味著「完全臣服於其所引起與強加的問題」，這個問題即是民族統一的政治問題與義大利民族國家的建構，這樣的思考方式將存亡之秋中的所有要素轉變為力量的對比關係，於是政治實踐的問題首先就在於通過什麼樣的「形式」將所有的積極力量重新結合起來，這個形式即是君王（p. 18-9）。

緊接著阿圖塞將君王是否為一個個體君王的問題懸置，由於政治實踐與政治理論之間的偶然連結，這樣的懸置通過兩個面向呈現的：第一，對於政治實踐的分析提出了新君王的使命，新君王被賦予完成某種政治任務的使命，其作用在於實現某個歷史境況的偶然性條件，但對於政治實踐的分析並不足以導出在實踐層次上對於任何特定新君王的籲求，新君王的「形式」只是理論層次上的，是故，他是個「理論上的烏托邦」（p. 52）。第二，從政治實踐的知識論立場所導出的新君王，在理論層次上，只是一個空缺，儘管這個空缺必須要被填補，但它充其量君王只是一個位置，「而有待於君王或政黨去填補或佔據」（p. 21）。

在對於新君王的討論中，我們觀察到馬基維利理論中政治實踐與政治理論之間的對比與斷裂，這個斷裂也同樣出現在馬基維利對於「政體」問題，阿圖塞首先討論馬基維利用以論述政體問題的幾個資源，首先是關於自然現象界的法則，阿圖塞發現馬基維利提出了兩種相互矛盾的觀點，第

<sup>3</sup> 史金納（Skinner）認為，作為另一種政治論述的國家技藝文獻，是「國家」概念的另一種延伸，國家，不只是指涉一個政治體制的現況（如同公民哲學的論述），更指涉政府的制度以及強制控制的工具，其目的在於組織與保存政治社群的秩序（Skinner, 1989, 101）。與 Skinner 類似的詮釋可參見劍橋學派另一學者，Viroli, 1992: 128-31。

<sup>4</sup> 另一位新馬克思主義代表人物葛蘭西也對馬基維利情有獨鍾，比較兩人馬基維利詮釋的異同超出本文範圍，但 Negri 的評論則值得引述：「（阿圖塞）與葛蘭西的『幼稚烏托邦』分離...『狐狸』的思想開始取得一致性...這意味著對身體、諸眾力量的關心更甚於權力與政治。」（Negri, 1996: 55）。

一個觀點是「自然與人類事務進程是永恆的」命題；第二個觀點則是現象界事物的變動無常，「萬物皆臣服於無從預言的必然性，此必然性為機運的神話概念形象所表述」(p. 33-5)。關於自然現象界的兩個對立觀點，初看之下，在馬基維利關於政體興衰的觀點下得到和解，這即是第三個觀點即是 Polybius 的「政體循環論」。政體循環論主張「君王—貴族—民主」三種政體的興盛、無可避免的腐敗及其無止盡的循環，但馬基維利馬上指出政體循環論的不足，對馬基維利來說，「壞政府有缺陷是因為它們是壞的，而好政府有缺陷是由於它們『無法持久』。」，馬基維利主張一種能把三種政體結合的形式，「複合」(composite) 政體，「這在 Polybius、在類型學與循環論中是不存在的。」這個政體得以持久，故「我們關心的不再是政府的更迭，而是國家的覆滅」，阿圖塞發現，「馬基維利感興趣的不是單單作為政府的政府，不是在類型學中討論的單純形式，而是作為國家政府的政府。」(p. 39)。在馬基維利的立場中「有一個重要的空間，一個真空，一個向理論空間的跳躍，一種期待。」(p. 42)。這個飛躍的結果是徹底顛覆了政體循環論，「這裡不再有循環，有的只是移置與分佈。問題已不在於各種政府形式，而在於「力量」(virtù) 及其對立。」(p.44)。值得注意的是，阿圖塞直到這裡才提出「力量」(virtù) 的問題，易言之，關於「力量」(virtù) 的問題，不能僅僅放在新君王的理論之下討論，而必須結合複合政體的理論加以關照。

阿圖塞接著定義「力量」(virtù)，它是「創建持久國家所需主觀條件的特質」(p. 44)，其所涵攝的面向遠超過個體君王的作為，阿圖塞用「開始」(beginning) 與「奠基」(foundation) 來敘述持久國家、(君主制) 權力結合與「力量」(virtù) 的關係 (p.48)，這並非分離共和國的創建與維持，如前所述，馬基維利關心的並非是政體之間的轉換，而是「一個持久國家的開始與奠基，這個國家曾由君王奠定基業，並因為一個複合的政府而得以持久。」(p. 48)。新君王與複合政體在這裡透過「持久國家的開始與奠基」而結合，這個理論配置一旦介入現象界，馬基維利在《史論》中對於「人民」的特殊觀點就不是一種質樸的觀察與結論，而是理論配置介入的後果。

在新君王與最佳政體的討論中，阿圖塞發現了馬基維利理論中的斷裂性格，新君王與複合政體作為一種理論配置，都在實證現象界的政治實踐分析與歷史遺產中得到啟發，但其解決卻必然在理論層次中處理，「向理論空間的跳躍」，同樣的，在理論層次上，新君王與複合政體得到結合（而非對立），複合政體成為新君王此一空無形式的內容，並限定了新君王<sup>5</sup>，排除了暴君的可能，這樣的結合反過來介入政治實踐的現象界，抽繹出現象界中迫切的政治任務，也就是共和國中的貴族與人民對抗及騷動問題。新君王是個絕對的全新開始，但他必須過渡到複合國家，必須「從孤獨中

<sup>5</sup> Badiou 如此評論，「在過去未能看見之哲學可能性的開展中，哲學在其自身操練所設想的基礎上，所能做的是紀錄一個全新政治『可思考性』的跡象。」(Badiou, 2005: 62)。

脫身」，通過持久國家這個理論環節，重點不再是絕對權力，而是「複合政府、法律與人民」(p.65)。

### 三、奈格里 (Negri)

阿圖塞所強調馬基維利採用一種特殊的方法論，提出了新君王與複合政體的理論，並以此介入質樸的政治現象界。「在存亡之秋中思考」以及對自然界的矛盾敘述，都陳述了現象界的事實，透過「理論的預支」，提出了新君王與複合政體的理論，在理論的介入中，就得以闡明特定的政治任務，也就是人民的問題。新君王作為一種空無的形式，複合政體作為其內容，避免了暴君或者一人決斷，更限定了新君王可能的絕對權力，新君王必須「從孤獨中脫身」。相較於阿圖塞對於質樸現象界與政治理論之間鴻溝的強調，奈格里則試圖在現象界中抽繹出某種政治的構成性原則，馬基維利的政治理論確實是一個「絕對的全新開始」，但這個開始不在於理論對於現象界的介入，不在於對理論空間的預支，而在於一種存有論的政治主體原則。

奈格里首先說明了現象界的邏輯：「異變」(mutation)。異變所指涉的是現象界的變動不居「(異變)在稠密的，多重方向與變動不居的物質性的存有論視域中建立了時間的邏輯」(p.39)，以馬基維利的話來說，即是「機運」(fortune)。對阿圖塞來說，回應異變與機運是一種理論配置：新君王的空無形式及複合政體的內容，但奈格里則從現象界理出另一種回應

異變的方式，也就是「力量」(force)，「慎思與武力的綜合」(p.38)，以馬基維利的話來說，這即是 *virtú*，奈格里稍後則以「制憲力」(constituent power) 來稱呼它。除此之外，對阿圖塞來說，透過理論層次的新君王介入，異變的現象界得到清整，特定的政治主題得以體現，但奈格里則否認了這樣的清整，對他來說，異變與力量，機運與美德，兩者之間不存在黑格爾式辯證和解的可能(p.58)。這樣的論述不只是一種反黑格爾立場，更強調異變與力量在存有論層次上的共構性。

易言之，異變與力量之間的對抗共同構成了一種政治存有論的視野<sup>6</sup>，奈格里指出，《君王論》所說明的正是這種視野。首先，「力量」(*virtú*) 表現為政體的起源，不僅僅只是新國家的奠基者，新君王(力量)更是一種更廣義的，絕對的全新開始，它包含了邏輯與語言，法律與倫理的奠基。但力量的展現中，存在另一種外於力量過程之外，否定性的面向，也就是前述的異變，「建構性過程的自主性為機運所支配」(p.52)。奈格里指出，這是「制憲力的悲劇」，「(政治)行動的偶然性，與情境的必然性相互扞格，決定了政治的悲劇，一種不可化約的複雜性」，這裡所強調並非是結果的複雜性，而是「(異變與力量互動)機制的複雜性」，「權力

<sup>6</sup> 對奈格里來說，布爾喬亞的政治傳統是從「已建構」的立場來處理制憲權的問題，也就是說從法律、國家或主權，這要求一種超驗性調解的必要。但共產主義發展出了另一種問題：一種制憲力的社會性(sociality)如何可能？參見 Read, 1999: 15。

的運作總是表現為無止盡變項的影響」(p. 55)。奈格里否定了力量任何可能的清楚作用，作為制憲力的力量，成為一種動態性原則，它「建構了世界，及自己的限制」(p. 56)，它「事實上是絕對的，但任何「實現」(actualization)都與之對抗，否定其絕對性」(p. 61)。易言之，制憲力的內容並不在於任何定制化的制度安排或後果，而是異變與力量的對抗，制憲力與其實現之間的扞格，其絕對性表現在一種反烏托邦的「物質的，實際上的現實」，奈格里指出，《君王論》的決斷，正是其「對絕對的無法決斷」<sup>7</sup>(p. 61)。

在《史論》一書中，奈格里把焦點放在馬基維利如何擺脫 Polybius 的「政體循環論」，馬基維利的答案是羅馬的混合政體，但奈格里認為這個回應終究還是在政體循環論的架構之中，「由於波里比亞式悲觀主義與自然主義，混合政體的擘畫無法將其分析中的人類學面向轉為對民主的支持」(p. 64)。奈格里如此表述 Polybius 所沒有辦法回答的問題，也即《史論》第一卷第十七章與第十八章的標題，「腐敗的人民在獲得自由後，也極難維護這種自由」，「在腐敗的城邦裡，假如有一個自由的國家，以何種方式來維持它，如果沒有這樣的國家，以何種方式來建立它？」(p. 65)。那麼，究竟「混合政體中的人類學面向」如何轉而對民主的支持，並回應以上的問題呢？奈格里認為《君王論》已經

提出這個答案的形式，也就是制憲力，共和國要長治久安，必須回到其源頭，必須採取新的防衛措施，這是《史論》第三卷的關懷(p. 66)，而這個制憲力的內容，在奈格里看來，即是「人民」<sup>8</sup>，共和國自由的可靠保障來自於人民，而人民的騷動以及與元老院的不合則是促成羅馬強大的主因。《君王論》中的制憲力形式，力量與異變的對抗，在《史論》中轉化為人民與政體體制之間的對抗，「(人民與體制的)不合不再要求權力之間再平衡的技藝，相反，它體現了歷史不斷開展的動力。」，「歷史不再是一個空乏的，自我毀滅的重複，而是一種建構，一種創建。」(pp. 66-7)。

#### 四、波考克 (Pocock)

與奈格里類似，波考克強調《君王論》與《史論》之間的一貫性與類似的概念架構，對奈格里來說，這是制憲力與體制之間的對抗；對波考克來說，這是一種與基督教時間觀及亞里斯多德式的「形式」概念相關的力量(virtú)。就力量概念來說，可分成兩個面向，《君王論》處理了力量其中的一個面向，也即創建者將「形式」加於機運之上。作為一個「創建者」(innovator)，新君王將自己暴露在機運之下，因此必須展現「力量」(virtú)來回應此一全盤偶然的境況(p. 161)，馬基維利以先知為例，新君王與宗教先知是類似的，他們的任

<sup>7</sup> 關於奈格里「制憲力」理論如何與其前後期作品（早期對馬克思的詮釋與後期的「帝國」）連結，可參見 Callinicos, 2003: 133-6。

<sup>8</sup> 馬基維利說為了建立國家，君王需要「軍隊與金錢」，軍隊即代表人民。奈格里把自己的理論工作定位在「在後福特主義的社會體系中，如何重新定義『人民』以及『武裝人民』？」，參見 Negri, 1996: 215-7。

務皆「超越一般人類力量」，先知或可援引宗教，也即波考克所謂的「恩典」（*grazia*），但恩典的援用無法脫離政治脈絡，恩典終須以武力為前提，「先知無論是真是假，都需要刀劍干戈，因其乃是創建者」（p. 171）。

《君王論》討論創建者與機運之間的純粹偶然關係，但新君王無法全然依賴力量，這樣的君王是亞里斯多德所說的「野獸或上帝」。這就涉及了《史論》所處理的力量另一個面向，也就是「藉由將公民美德制度化，共和國或政體在時空中維持了穩定，並使人之原始質料得以成長邁向人之終點：政治生活。」（pp. 183-4）。馬基維利指出過去享有自由且擁有自身法律的城鎮難以管理，其原因在於公民權的經驗超越了人的第二自然，是故無法靠僅僅依賴時間的襲用（usage）來淡化公民權的經驗（p. 164）。「習慣至多能影響人的第二或「習得的習性」（*acquired nature*），然而人之目的在於成為公民或政治動物，這是為「積極公民生活」（*vivere civile*）所發展且不可逆的原初自然或所發展的「原初形式」（*prima forma*）。」（p. 184）。故在《史論》中馬基維利尋求各種社會手段藉此使人之本性得以行使公民權，公民權與襲用彼此整合，從而淡化了《君王論》中的武裝先知色彩（p. 193）。

無論是在《君王論》或《史論》，對波考克來說，馬基維利所使用的概念架構皆不脫亞里斯多德的「形式-質料」架構<sup>9</sup>以及基督教的時間觀，

<sup>9</sup> 值得一提的是，部分學者對波考克以亞里斯多德來定位馬基維利的作法並不全然認同，

前者在於「力量」（*virtú*）的展現，或者在於新君王對於機運的回應，或者在於積極公民生活的制度化；另一方面，力量的展現將輪迴的時間觀轉變為線性目的論時間觀：一種天命觀（*providence*），但其終點是一種政治生活的完善而非彼世的彌賽亞救贖<sup>10</sup>，共和國的長治久安與一種理想的公民結社境況連結。再者，線性的時間觀，也即襲用本身無法賦予政體正當性，必賴襲用與積極的政治生活經驗整合。於是，積極的公民生活、傳統習慣面向的襲用以及宗教面向的天命觀三者彼此串連。

波考克的目的不在於提出一個規範性政治理論或制度建議，在為《馬基維利時刻》新版所寫の後跋中，波考克更清楚地解釋了「馬基維利時刻」的意思，他認為「馬基維利時刻」的原初意涵在於一種關於政治境況的矛

---

同樣認定馬基維利屬於共和主義傳統的史金納主要是從羅馬共和、修辭學傳統以及人文主義來定位馬基維利，因此馬基維利毋寧更近於西塞羅而非亞里斯多德。參見 Skinner, 1978: 118-129。波考克本人在《馬基維利時刻》新版後跋的回應則強調馬基維利與西塞羅對於 *virtú* 的不同評價（pp. 557-9）。但也有研究者注意到西塞羅本人提出了兩種不盡相容的共和主義論述，一為強調論辯修辭的「修辭共和主義」；二為強調理性能力的「理性共和主義」，兩者的差異也表現在馬基維利與哈靈頓之間。參看 Nederman, 2000: 249-251。但 Nederman 對馬基維利的提法顯然與波考克不同，而更相近於史金納。

<sup>10</sup> 波考克對於神學問題的關注在當代共和主義中頗為特殊，他著重在主張公民積極參與的共和主義如何與基督教神學（特別是時間觀）結合，作為思考人類最終價值問題的參照體系，後者一直未從共和主義思維中消失。Blythe 則從中世紀對於羅馬帝國與羅馬共和的不同理解追溯共和主義與中世紀神學的連續性，參見 Blythe, 2000: 43-53。

盾與難題<sup>11</sup>：「自由共和國為自己設定了一個也許無法克服的難題。從君主或帝王的統治開始，思考就沿著以下一個或兩個方向前進：要麼 *libertas* 與 *virtú* 喪失殆盡，人們淪為某一體制的臣民，無法決定自身；要麼人們被置於一種普遍和平、居住區或帝國，在那裡，他們能夠在無數的行動模式中自由選擇，他們得到某一最高行政官和法律的保護，而他們沒有必要親自參與制訂這種法律。*Libertas et imperium*（自由與帝國）讓位於一種法律帝國行動自由讓位於防止他人強加不義的自由。」<sup>12</sup>（p. 559）。相較於奈格里對制憲力及雜眾的熱情呼籲，波考克則相對保留，這是屬於馬基維利時刻本身所涵蘊的難題，「擁有實現其自由手段的個體在缺乏其他人的自由作為支持時，容易退化為野蠻人。個體自由只是表現為各式能力，卻從未將其綜合起來以個人的名義實施公共行動，這樣的人容易走向敗壞，從而使自己從屬於暴政」（p. 572）。

## 五、結論：回到馬基維利

<sup>11</sup> McCormick 指出在制度的實踐中，共和主義具有濃厚的菁英主義色彩，這與馬基維利試圖在現存制度建立人民參與之其他途徑的努力不盡相同，於是馬基維利是否能被定位在共和主義傳統中殊為可疑，與其說是「馬基維利時刻」不如說是「奎齊亞迪尼時刻」（McCormick, 2003：618-626）。但一方面波考克並未否認共和國本身存在墮落異化的可能；另一方面 McCormick 所指出的馬基維利意圖，不能僅視為單純的反制度民粹論述，而必須放在具備力量的公民、天命的偶然性以及傳統習慣的互動中理解。

<sup>12</sup> 在波考克的長篇大作「野蠻與文明」第三卷中也有類似的觀察，「*libertas* 所贏得的 *imperium* 顛覆了 *libertas* 所賴以建立的 *virtus*」（Pocock, 2003：203）。

阿圖塞、奈格里與波考克可分別視為當代三種政治理論的先鋒，阿圖塞為後結構主義政治理論奠定了方法論基礎；奈格里成為左翼政治的理論舵手；波考克則是當代共和主義復興的關鍵人物。儘管分屬不同理論脈絡，三個人卻都不約而同「回到馬基維利」，也都試圖淡化馬基維利論述中的技術性統治思維，把馬基維利的理論重點從君王轉向人民。阿圖塞指出新君王理論與複合政體理論結構上的相似，都是一種超越現象界向理論空間預支的後果，新君王作為一種空無的形式其內涵與限制由複合政體理論所提供，複合政體所提供的內涵是「人民與法律」，這在理論層次上排除了新君王墮落為暴君的可能，新君王一複合政體的政治理論提供了一個界定現象界政治任務的框架與視角。透過對馬基維利的詮釋，阿圖塞提供了一個思考「政治」的方法論<sup>13</sup>，這個方法論為日後的後結構主義政治理論所援引並延伸。

奈格里更直接地將現象界的新君

<sup>13</sup> 拉克勞（Laclau）延伸了「新君王」的理論思維。這可見他對於「普遍性」與「特殊性」的討論，在其新作中，拉克勞認為作為一種普遍性的「人民」概念，是霸權（hegemony）不斷接合（articulate）特殊性但卻必然失敗的政治後果；某個偶然的特殊性「過度決定」（overdeterminate）的後果。與新君王類似，作為空意符（empty signifier）的普遍性是人民概念有效性的前提。（Laclau, 2005：224-232）。但相較於阿圖塞的思維「自身為一種『真實政治』（階級鬥爭）的事件所決定」（Badiou, 2005：62），拉克勞則對構成空意符的本體內容（ontic content）保持開放。紀傑克（Žižek）指出包括拉克勞在內的左翼理論家（Badiou、Rancière 與 Balibar），都對阿圖塞堅持科學認知與意識型態（錯誤）認識之間存在不可逾越鴻溝的「理論菁英主義」保持戒心。參見紀傑克，2004：176。

王境況拉拔到存有論的高度，力量與異變的對抗及張力重新界定了政治行動的邏輯，這提供了制憲力的形式，透過這個形式，重新界訂了人民與民主，人民與政體體制之間的對抗成為某種基進民主的存有論基礎。波考克則把新君王的境況視為力量與機運，形式與質料的二元架構，應用到政體問題時，能展現力量的積極公民形象取代了新君王，只有積極公民才能在政治脈絡中有效處理襲用的不足與回應彌賽亞主義的世俗化問題。

透過對新君王的詮釋，「人民」成為馬基維利理論中另一個重要的線索。阿圖塞的馬基維利必須走出孤獨，奈格里提供了雜眾與帝國對抗的政治視野，波考克則更細緻地連結積極公民生活與恩典及襲用，說明了三者在政治創建過程中的交織與異化。從君王到人民，構成了三個不同理論背景思想者的共同線索，也分別開展馬基維利思想在決斷論詮釋之外的不同風貌。

### 其他參考文獻

- Arendt, Hannah. 1993. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Badiou, Alain. 2005. *Metapolitics*. London: Verso.
- Blythe, James. 2000. "Civic Humanism and Medieval Political Thought." in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflection*. edited by James Hankins. New York: Cambridge University Press, pp. 30-74.
- Callinicos, Alex. 2003. "Toni Negri in Perspective." in *Debating Empire*. edited by Gopal Balakrishnan. London: Verso, pp. 121-143.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality" in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. Chicago: University of Chicago Press, pp. 87-104.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Mansfield, Harvey Claflin. 1989. *Taming The Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*. London: Collier Macmillan.
- McCormick, John P. 2003. "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's Guicciardinian Moments." *Political Theory* 31 (5): 615-643.
- Nederman, Cary. 2000. "Rhetoric Reason and Republic: Republicanism—Ancient, Medieval and Modern." in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflection*. edited by James Hankins. New York: Cambridge University Press, pp. 247-269.
- Negri, Antonio. 1996. "Constituent Republic." in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. edited by Paolo Virno and Michael Hardt. London: University of Minnesota Press, pp. 213-222.
- Negri, Antonio. 1996. "Notes on the Evolution of the Thought of the Louis Althusser." in *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*. Hanover: University Press of New England, pp. 51-68.
- Pocock, J. G. A. 2003. *Barbarism and Religion* v.3. New York: Cambridge University Press.
- Read, Jason. 1999. "The Antagonistic Ground of Constitutive Power: An Essay on the Thought of Antonio Negri." *Rethinking Marxism* 11 (2): 1-17.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1989. "The State." in *Political Innovation and Conceptual Change*. edited by Terence Ball, James Farr, Russell L. Hanson. New York: Cambridge University Press, pp. 6-23.
- Viroli, Maurizio. 1992. *From Politics To Reason Of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*. New York: Cambridge University Press.
- Zizek, Slavoj 著，萬毓澤譯，2004，《神經質主體》，台北，桂冠。譯自 *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso. 1999.

家永三郎

## 戰爭責任

左宜恩 / 台灣大學政治所碩士生

日本近代史中最為爭議的一段，為自一九三一年起至一九四五年止，長達十五年與中國以及美英等國進行作戰的歲月。雖然隨著日本宣告無條件投降而告一段落，但其對參戰各國及人民所造成的傷害直至今日仍無法平息。日本國內於戰後也逐漸開始針對這段過去進行檢討，若干有識之士公開疾呼要求徹底反省戰爭之罪行，進而追究挑起、擴大戰爭之責。家永三郎便為此中著名之人士，自一九五七年起，其參與編定之歷史教科書，即因包含了檢討過去戰爭錯誤之內容，因而多次遭教育主管當局以「不合格」之理由，要求進行修訂。家永氏於一九八五年完成本書，將其數十年來多方收集之資料進行統整，組合成完整的論述體系，在懺悔過去罪行之餘，也使世人得以深刻體會其追求和平的苦心。

全書首先探討追究戰爭責任的必要性。作者認為，雖二次大戰已結束四十年之久，但其所造成各國人民無法平復的痛楚與悲傷，是無法隨時間流逝而消殞。因此有必要藉由追究戰爭責任之歸屬，作為受害者們尋求補償的管道。戰爭的結果除了造成當時各國人民的直接傷害外，並且禍延子孫，例如許多人民至今仍遭受著原爆後遺症之苦。此外，過去未能充分追究戰爭責任的結果，形成許多歷史上令人不悅的現象（例如靖國神社的參拜問題），且釐清戰爭之責，有助於化解未來的戰爭。作者創作本書，引用大量國內外之文獻資料，或為當事者之證言、或為研究者之論述，以涵蓋國內外的角度建構出一套完整的論證體系。

作者以為，人類既然為具有主體意識之存在，因此必須為其做出決定而產生之後果負起完全之責。戰爭乃源於人類的意志與行為，因此對發動與



書名：戰爭責任  
作者：家永三郎  
譯者：何思慎  
出版者：台灣商務印書館  
出版地：台北  
出版日期：2006 年 6 月  
頁數：312 頁  
ISBN：9570520612

從事戰爭之人，即應追究其責。而戰爭責任似可分為法律、政治與道德之責，其中又可再細分為國家或人民之責。過去日本國內曾有提議以「一億總懺悔」之法，將戰爭責任由所有國民共同承擔，但作者認為此舉將應負起較大責任之有權階級，其所負之責轉嫁給其他國民，模糊了責任之歸屬。日本除了要對所侵略之國家、民族負起國際上的責任，同時也應對本國國民負起國內的責任，而除了作為公權力主體的國家外，為國家服務而代表執行權力的個人（例如從事作戰的士兵），也應負起等同之責。

在追究國家戰爭責任時，最具爭議的問題在於應否追究天皇之責。本書首先將正反兩面意見俱呈，持肯定論者認為天皇於當時作為國家實質上的最高領袖，理應負起必要之責。然而日本國內的主流意見則認為，當時的裕仁天皇，名義上雖為國家之最高領袖，但受到君主立憲制之憲法拘束，國家大政實際上乃相當程度委託給內閣，天皇行使國務之權必須獲得國務大臣的副署與輔佐，天皇的個人意見也必須透過各種形式向政府與軍方的首腦表達，方能行使其政治力，且根據當時帝國憲法第三條「天皇神聖不可侵犯」之規定，乃依照君主立憲制之基本精神而訂定，因此天皇在政治及法律上自無負責之理<sup>1</sup>。家永氏針對上述各項觀點則提出了自己的看法，認為當時帝國憲法的設計，天皇在實際上與精神上均為全國之領袖，且日本三軍乃獨立於內閣之外，直屬

於天皇。家永氏也舉出史實資料證明，天皇曾多次參與軍事重要決策之作成（包括指揮入侵中國與偷襲珍珠港），也明確對軍方做出發動戰爭之指令，因此天皇自無逃避戰爭責任之理，必須負起實際領導戰爭之責<sup>2</sup>。關於此點，國外相關論述中也有類似的看法：美國著名的日本史專家—畢克斯（Herbert P. Bix），於其所著《裕仁天皇》<sup>3</sup>一書中，認為裕仁天皇利用「終戰詔書」及「人間宣言」以重新塑造他愛好和平、愛好民主、反對帝國主義、完全是被動的戰爭旁觀者形象<sup>4</sup>。因此在追究國家之戰爭責任時，除了發動戰爭的東條英機等重要官員外，天皇實有不可推卸之責。

接著作者以全書超過一半的篇幅，引用各種史料以說明日本對遭受侵略之各國，所應負起之戰爭責任。對於受創最深的中國，自然也花費了最大的篇幅與心力，作者在檢討責任歸屬時，主要採取的判斷標準除了一般性的對人民身體、財產等法益的損害外，也一併檢討決策作成當時，是否有考慮其他可以避免上述損害的替代方案之特別判準。作者採用了類似於公法學上「比例原則」的標準，認為在行為時，如果有其他可以避免損害發生之替代方案而不為，即應負起造成損害之責。但在檢討日本對國內外人民所應負起責任之同時，家永氏也以同樣的標準來檢視外國對日本所應負起之責任，主要在於與日本進行作戰的美、英、蘇等國。家永氏認為

<sup>2</sup>前引書，頁199-200。

<sup>3</sup>原書名為《Hirohito and the Making of Modern Japan》，林添貴譯，時報出版：2003。

<sup>4</sup>前引書，頁443、頁472-476。

<sup>1</sup>關於正反雙方之意見及家永氏對其之分析，參見頁30-33、頁190-200。

中國身為侵略的受害者，且其國民對日本百姓亦有若干友善之作為（例如戰爭結束後，東北居民對日本遺留的戰爭孤兒的照養），因此無須對日負責。然而除了中國之外，對日作戰最為激烈的美國，最大的責任便在於對日本實行無差別轟炸以及原子彈的投射。從東京大空襲開始，美軍對日本本土、琉球、台灣等地均實施大規模的空襲，所針對的目標不限於軍事設施，亦包括一般百姓之居住地，因而造成重大的平民傷亡。相較於日本偷襲珍珠港，美軍造成日本平民百姓的傷亡遠勝於日軍，由此觀之美國雖為戰勝之一方，但也同樣需對日本負起一定程度的戰爭之責。原子彈所造成的影響，至今仍造成國內許多百姓身體與精神上的沉重負擔。因此核武問題至今對日本政府及民間而言，都是相當敏感且具爭議性的話題，也得以說明為何近來北韓核子試驗成功後，不但造成日本民間的重大衝擊，官方面對此一話題時，則採取極為謹慎但堅決否定的態度。

本書除了舉出諸多我們所熟知的侵略史實外，也發掘了令人驚訝的證據，證明日本戰時對於其國民也犯下許多不人道的罪行。例如一九四五年美軍登陸沖繩後，殘留的日軍即對欲保存生命而投降美軍的日本人進行屠殺，而於美軍登陸塞班島後，進行集體自殺的日本居民，許多更是死於日軍槍下而非自願犧牲。日本於戰敗後，對於居住於東北「滿洲國」的人民更是採取棄之不顧的態度。這些史料的出土，讓我們在震驚之餘，也對日軍在戰爭期間所犯下的暴行，有了

更為深刻的體認。

家永氏之所以創作本書，除了檢討過去國家的戰爭責任外，也藉此對過去身處戰爭期間，卻未能鼓起道德勇氣，抵抗國家無理行為之人民表達內心的懺悔。尤其當許多史料紛紛證明，戰爭期間國內仍有許多愛好和平之士，以實際行動要求國家停止侵略的不法行為，這種因良知而產生的勇氣，讓家永氏敬佩不已，也深信即使是負有服從天職的軍人或一般百姓，對國家無理且非人道的要求是可以起身抵抗的，也因此不存在所謂因「服從上級指令」方進行侵略之除罪理由。現今對於戰爭責任的探討，也從兩次大戰後專指戰敗國的方向，逐漸轉而追究交戰雙方之責而不問孰為勝方。更有認為凡參戰者皆應視為犯罪之論點出現，其論理之根據似乎亦可從本書中對於戰爭責任歸屬之判準，得到有力的支持。

本書雖大多為家永氏整理史料及各家論述而成，但其所建立的論證體系，卻使讀者得以從龐大的資料中梳理其思想脈絡，全書呈現的深刻反躬自省，雖一時無法引起其國內廣大的迴響，但在成書當時（距今已超過十年）就已經看出日本開始採取幫助美國侵略戰爭，對未來國際局勢造成動盪之外交軍事政策<sup>5</sup>。與現今日本考慮修改憲法，允許自衛隊海外出兵之舉比較，使我們對家永氏的真知灼見，更為感到敬佩。

---

<sup>5</sup> 頁14-17。

唐 津 一

中國能否趕超日本：  
日本人眼中的中日差距

莊文一 / 台灣大學政治所碩士生

中國從改革開放以來，作為世界工廠，與世界經濟接軌融合，其國力增長已令世界各國刮目相看。一衣帶水，在東亞經濟發展中當慣領頭雁的日本，特別明顯感受到中國經濟發展的勁道與壓力，因此在 90 年代初期出現了村井友秀的中國威脅論，經過日本媒體不斷報導與演繹，自此日本便籠罩在「中國國力即將超越日本」的巨大陰影之中。

作者唐津一是位將一生投入日本製造業的老將，其後成為學者。他以自身的經驗，從製造業的角度出發比較中日兩國的差異，並質疑中國威脅論其實不過是三人成虎。在中日兩國學者多半接受中國威脅論的假設前提探討兩國國力消長及互動模式之際，這樣相反立場的論述是特別受人注目的。

本書共分五章，第一章點明何謂中國威脅論及相關背景；第二章反駁中國威脅論，認為這是「謊言」；第三章點出中國人在製造業上的弱點；第四章強調日本的技術力量不僅中國難望其項背，世界上也難有敵手；第五章最後則是呼籲日本人不要被媒體左右，對自己國家要更有自信。由於本書並非嚴謹的學術著作，所以作者在邏輯推演及立論觀點上並不連貫。但通篇讀來仍可感覺作者強烈否定中國威脅論，而其理由並非認為中國不想威脅日本，而是中國「無力」威脅日本。作者認為領先群倫的日本製造業撐起了日本，所以日本國力的代表是製造業。若從製造業的成熟度與競爭力來看，中國根本追趕不上日本。一如他在前言提到，日本的製造業甚至 100 年內都沒有問題（頁 2）。透過對本書論點的整理，我認為可以從「心、體、技」三個層面來重建



書名：中國能否趕超日本：

日本人眼中的中日差距

作者：唐津一

譯者：徐朝龍

出版者：中國社會科學出版社

出版地：北京

出版日期：2006 年

頁數：207 頁

ISBN：7500453590

作者為何認為中國贏不了日本。

首先是心理層面。作者認為日本人是世界上最適合從事製造業的民族，理由在於日本人的民族性。日本人重視團體，習慣合作，並因為是單一民族，可以理解言語所不能表達的默契與社會規範，此外，不滿足於照章辦事總是「多管閒事」地想辦法為公司提升效能。並且作者以江戶時代日本還要向國外高額進口機床到百年後成為機床出口大國為例，說明日本人有與生俱來的好奇心與謙虛，面對比自己成熟的文化總是樂於接受，且具有無比的好奇心想徹底了解外來文化，終於青出於藍而勝於藍。最後作者以中日兩國民族性的差異，指出中國在製造業上根本不是日本對手，中國的強項是在商業上，若兩國能在未來攜手合作將有巨大共同利益（第三章）。

其次論日本製造業的體質與日本經濟發展的環境。首先作者指出，雖然媒體一窩蜂的報導日本產業外流甚至空洞化，但數據顯示日本海外生產僅佔全國 GDP 的 24%，只有 1/4 的產業移出日本並不能認為產業空洞化，而是應解讀成「為了適應新興廣大市場需求才移去市場附近生產」（頁 17）。第二，日本 GDP 中對外出口貿易依存度僅 9.6%，遠低於中國（頁 27），從此角度觀察，日本不能算是一個以貿易立國的國家，即便海外貿易歸零，也不至於讓日本經濟毀滅；但中國大陸相反，一旦國際情勢丕變，中國經濟將大受打擊，這是持中國威脅論者所忽略的。第三，日本戰後由於非戰憲法與美日安保，並不需要花費過多軍備預算，基礎設施發達完善、教育普及、製造業也經歷過無數次的整合淘汰，科技不斷累積下，整個日本製

造業已經成為一個水平縱橫錯綜複雜、不斷合理化的優秀機制，在如此雄厚的基礎上所爆發的生產力非發展不久的中國所能匹敵。最後，即便在被誤解的「失落的十年」期間，<sup>1</sup>日本政府也大量投入科技研發經費，每年占日本 GDP3% 之鉅，以致日本在專利以及尖端科技上遙遙領先只是定位在幫全世界打工、尚無累積技術的「世界工廠」中國。因此作者斷言，中國當然會繼續發展，但日本只會走的更前面（頁 124）。

末論中日製造業的技術差距。由於日本良好的製造業體質以及經濟環境，再加上日本政府極力投注經費於科技研發，即使眼下 made in china 的商品氾濫竄流，作者仍認為日本製造業不可能輸給中國。作者指出，光靠眾多的廉價人力並不能超越日本，原因在於中日兩國在製造業上的技術差距。在書中作者做了個相當生動的對比：「製作剪紙或者是搗毀空汽水罐等，也許人多還可以和機械爭一雌雄，而在用高度技術製造精密產品時，人再多也是不起任何作用的」（頁 46）。技術差距導致了中日兩國製造業出現了經濟學上的國際分工現象，作者認為，只要日本掌握了非用尖端科技無法生產的關鍵零件，中國的人海戰術對日本根本不構成威脅，甚至會出現中國製造業越向前發展，日本就越有錢賺的一種機制，換言之，只要中日之間的技術與專利鴻溝不消弭，中日兩國就處於不同戰場，那麼中國的迅速成長對日本亦不構成威脅。

綜觀此書，作者寫作用意在於批判「日

<sup>1</sup> 指日本實質經濟成長率跌到谷底的 90 年代黑暗期。

本悲觀論」，認為日本媒體甚至是日本人自身，對於自己擁有的優秀技術與領先地位過於自貶，導致看見中國經濟高速成長時，不假思索地就認為中國國力已經趕上日本。因此在寫作策略上，開宗明義即從中日兩國製造業的比較質疑中國威脅論是否真的存在，而本書中詳實的數據也提供了一個堅實的立論佐證而在破除迷思上擲地有聲。但若從學術角度剖析，有幾處則顯得先入為主且偏頗。第一，民族性是否真的影響了日本人在製造業上的領先？誠然製造業需要相當的合作、專注與熱誠，但這樣的特質並不是只有日本人才有。況且與美國相較，不能說日本領先，那麼可以反推論證美國人的民族性更適合製造業嗎？

第二，作者以民族性差異將中國人歸為善於經商、日本人長於製造，經商與製造所需的性格是衝突的，此一立論亦稍嫌武斷，如果按作者所言，中國人不長於製造發明，那麼火藥、羅盤與紙張的出現該如何解釋？美國的科技大國與世界金融中心此一雙重身份又該做如何解釋？我認為日本製造業的發達與其歷史發展有緊密關係，江戶時代日本的工業化遠不及當時清朝，明治前期雖銳意發展仍未超越，直到甲午戰爭得到相當於當時日本四年全國總預算的巨額賠款後，才得以現代化、建立金本位制、在此基礎上發展近代工業機制，從而邁入強國之林。事實上，日本第一次產業革命，就拜此巨額賠款之賜。

最後，不論是作者或譯者，似乎均刻意忽略了一個更高更全面的論點，亦即國力計算並非單純憑製造業的競爭力高低就可得出。書名既然提問中國能否趕超日本，那麼必然涉及總體國力的比較，國際

關係學上，國力指標是多元的，必然包含政治、軍事、經濟等實質國力，也需考量文化及國際認知等抽象國力(或稱為軟權力)，總體國力即為上述這些指標的綜合表現。根據中共社會科學院世界經濟與政治研究所於2006年所發表的「世界主要大國綜合國力比較」的資料，<sup>2</sup>就經濟力而言，雖然中共改革開放以來經濟成長令人印象深刻，日本仍穩居世界第二，僅次於美國，中共尚在世界第六；外交力而言，由於中共為聯合國安理會常任理事國，且日本長期跟隨美國外交政策，所以在外交影響力上不如中共。日本軍事力雖然因無核武而在核力量上遜於中共，但日本在軍事科技、國防經費投入優於中共；至於本書作者特別強調的科技力量，中國明顯落後於日本。在這份報告裡的最終結論，中共首度以一分之差勝過日本，居世界第六。雖然研究人員坦承如果將個別指標單純加總計算，日本排名肯定高於中國，但各種國力的離散程度大小(亦即國家各種力量是否平衡發展)對於一個國家未來長期發展是否能更上一層樓，也是極為重要的一環。在各種國力的協調性上，日本反而不如中國。可惜的是，作者與譯者因僅強調製造業競爭力而過度化約了中日兩國國力差距，雖然作者也說要理性客觀看待中國發展，但過度化約的結果最終可能使作者的觀察陷入另一種迷思。

但若將本書置於為日本同胞加油打氣，清楚剖析中日兩國在科技力量上的對比來破除日本人過度誇大中國威脅論此一定位的話，我認為仍是一本相當具有參考價值的佳作，值得推薦閱讀。

<sup>2</sup>王玲，2006，〈世界主要大國綜合國力比較〉，李慎明，王逸舟(編)，《2006年：全球政治與安全報告》，北京，社會科學文獻出版社。

王力雄

## 遞進民主

王美欣 / 台灣大學政治所碩士生

本書作者王力雄先生認為，「第三條路」(The Third Way)等類似的辭彙，展現了人類希望超越現實世界二元格局的長久願望，同時也暴露出人類世界二元格局的長久存在。今天的中國，同樣也面對了一種二元的對立—中共體制亦或西式民主。然而，作者期望跳脫出這樣非黑即白的二元思維，提出『遞進民主』此一全新的概念，並將其視為中國政治轉型的第三條路。

本書共分為「中國政治轉型困境」、「遞進民主制」以及「以遞進民主實現中國的平順轉型」三大部分。作者由中國政治轉型的困境著手，直指中國在政治、經濟及生態...等問題下，政治上的改革雖是必須的，惟中共政權施予的一些限制，造就西方的大規模民主並不適用於中國。於是，「遞進民主」便成為另一種較為可行的政治改革方法。

在第一部份，作者首先破題點出，中國的確需要兼具政治改革與社會穩定，但整合社會的重要機制—「文化結構」、「生態底座」和「權力體系」卻早已一一崩壞，在歷經文革之後，中國既有的文化傳統、宗教信仰、道德倫理...等文化結構已被剷除、再加上當今中國對自然環境的過度開發，使得中國的生態底座早已不堪一擊，最後只留下權力體系可以作為「以穩定壓倒一切」的手段。

而權力體系面臨的問題在於，中國採取避免政治改革的經濟改革，但就意識形態上來說，經改結



書名：遞進民主  
作者：王力雄  
出版者：大塊文化  
出版地：台北  
出版日期：2006  
頁數：388 頁  
ISBN：9867291832

果卻挑戰了中共統治的正當性，中共政權表面上不放棄馬列主義、行動上卻採行資本主義經濟手段，試圖以「三個代表」來重新塑造意識形態的新框架，顯示了其意識型態上面臨的挑戰。就經濟上言，現有的政權將全民塑造成為經濟人，容易因為人對效率的追求大過對公平的重視，形成中國越來越嚴重的貧富不均。

但是，難道令中國採行西式民主就能解決問題嗎？作者對此抱持不樂觀的看法。首先，中國將面臨四大「剛性之局」，分別為「大壩僵局」—只要專制對民主開放一點空間，則民主便會得寸進尺，不斷擴張、「政黨亂局」—多黨競爭可能造成社會的動亂、「勝負定局」—指專制體制與西方民主體制之間為零和賽局，採行西方民主制便承認共產黨的失敗、「清算結局」—群眾清算貪腐官僚，產生極大社會成本。再者，西式民主在西方能有今天的盛況，多是經由長期演變、培育而來。然此制度在中國並沒有相同的演化過程，若要求中國能一步到位，則只會產生不成熟的民主運作，造成有憲法、無憲政，催化民族衝突或產生廣場效應等結果。

據此，作者在第二部分便提出了『遞進民主』的概念。作者強調遞進民主是一種方法、是一種融合了直接民主、參與式民主與間接民主、代議民主的新制度。

基本上，「遞進民主制」乃是由兩個部份所組成，一為「遞進委員會」，另一為「逐層遞選制」。也就是以各個

「自然村」為最基本單位，由村中的每個家庭選出一位代表，並由這些代表共同組成「自然村委員會」，以協商方式並按少數服從多數的原則決定村中所有重要事務。同時選舉出「委員會主任」作為委員會決策之執行者。而當選的委員會主任則自動成為上一級「層塊」，也就是「行政村」的當然成員、組成「行政村委員會」。接著，各行政村委員會的委員們選出的代表，參與再上一個層塊的委員會，以此類推直至推選出國家領導人。

作者認為他所提出的此種制度與大規模的西方民主制是不同的。遞進民主制度是種更為適合中國的一種制度：首先，遞進民主始終立足於「經驗範圍」，如此可避免西方大規模民主因資訊不對稱(asymmetric information)所造成的問題。第二，遞進民主得以「隨時選舉」，讓不稱職的代表可以隨時受到監督及撤換。第三，遞進民主追求的是一種意見的「向量求和」，不同於西方民主僅是在有限的選項下，人民的意見表達只被侷限在是或否的數量求和，遞進民主因而可避免多數暴力(tyranny of majority)的問題。最後，作者認為遞進民主具有「理性的逐層提煉」及「隔層保護」的特性：當選者相較之下更為出類拔萃，故能確保理性的逐層提煉；隔層保護則可以作為決策者與群眾之間的緩衝，避免西方民主總是迎合大眾獲取選票的短視政治。

本書的最後一個部份則提及了遞進民主在中國實行的問題。作者以為，遞進民主是一種自下而上的漸變革命，得以避免政權的斷裂，也較能

為中共當局所接受。也由於該制強調意見的「向量求和」，並以委員會的形式對內實行高度自治，故此制度得以解決如兩岸、西藏獨立...等敏感的民族問題。同時，遞進民主恰恰可以為中國四大剛性之局解套：首先面對「大壩僵局」，作者認為遞進民主不需要拆毀專制這個大壩，而是對大壩上的磚，一塊塊地進行遞換。也由於遞進民主強調人們都是在「經驗範圍」內發揮自治功能，不需要像西方民主般需要政黨的競爭，故可以避免「政黨亂局」。面對「勝負定局」，遞進民主則是一種對西方民主的超越，所以專制體制與西方民主間，不再是零和局面。最後，遞進民主也可以避免掉「清算結局」，因為理性的逐層提煉及隔層保護的性質，使得越高層次的領導人，越懂得冤冤相報的清算是毒藥的道理。

本書通篇讀來一氣呵成、條理分明。「遞進民主」此一構想，不但避開了共產主義與資本主義意識形態爭論的追究，也解決了西方大規模民主不適用於中國的問題。不過，在這裡我仍想提出一些不同的意見以供參考：

先就本書的第一個部份：中國政治轉型困境來看。作者論證，當今中國缺乏文化及生態這兩個基座，只剩下權力體系可以作為整合社會的重要機制。然作者論證文化整合機制喪失整合社會能力過於主觀，而生態機制又深受政治與文化整合機制影響，故作者論證政治制度為解決中國問題的核心因素，甚至是唯一因素，或許稍嫌武斷。

從東歐共產黨的瓦解來看，有一個途徑認為東歐共黨的瓦解，是因為現代化之後的經濟逐漸出現惡化，終於導致觸動對民主的要求，如1976年的波蘭；另有一個途徑則認為，因為共黨內部的菁英權力鬥爭，欲利用政治改革來爭取社會力量的支持，才形成了政治制度的轉型。由此可見，政治制度不見得是解決中國問題最核心的要素。

再就本書的第二個部份：遞進民主制來看。作者既認為現在的中國在缺乏整合機制的情況下，只會造成其社會衝突大於合作、資源爭奪大於權力爭奪的局面。可以想見，在這種社會資本極為缺乏的情況下，即便是在經驗範圍中，欲讓大家通過充分而理性的討論來決定公共事務，可能會成為另一種難題。況且，中國有十三億人口且幅員廣大，作者所謂的「經驗範圍」不但不容易界定，人口素質差異也極大，對這樣的制度並非所有的人民都可以有相同的認知。

其次，遞進民主的特色之一在於其得以「隨時選舉」，同時，遞進民主又有「理性逐層提煉」的特質。然而，假設一種情況：如果委員會與其所推舉出來的代表，就某個議題上產生了認知上的斷層，那麼究竟應該以隨時選舉的方式來罷免掉這個代表，以維護委員會全體成員的意見、或是因為理性逐層提煉的性質，致使所有委員會的成員均要尊重該代表的意見而形成一種少數暴力？我相信後者的情況更有可能發生。如此，那麼這跟西方

民主所會產生的後果，似乎就差異不大了。

最後，就本書的第三個部份——以遞進民主實現中國的平順轉型來看。首先，遞進民主制與專制體制的權力結構流向完全不同，即使是以漸進逐層替換的方式，也違反中共的權力邏輯，相信中共將難以接受。

另外，我將以中共現行的基層民主，來檢視遞進民主的可能性：中國自1990年代以來，開始加速對農村基層的政治改革，這也是中共少見具有實質民主意義的改革。然學者王謙對當今中國基層民主的局限性，提出了一些見解，我認為這樣的見解，恰好可以論證遞進民主實行的可能性是微乎其微的：首先、中國大陸的農村基層選舉，是在政府的推動下進行的。換句話說，沒有政府的支持，基層民主幾乎不可能。如同前述，中共當局是否會接受這樣的制度有待保留，如果沒有中央的支持，欲全面落實遞進民主制將是一件很困難的事。其次、中共中央僅是把基層民主視為是強化其統治正當性的手段，並不是真的認同民主制度的優點。據此，隨處可見黨的力量仍緊抓著基層民主，使得民主不可能往更高的層級推進。就此而論，遞進民主在中共實際的政治領域中，實現的空間將是非常渺小的。

儘管筆者與本書作者有些許不同的看法，不過該書依然有它獨到之處。作者透析了西方民主在中國應用上的困難，也深刻點出中國目前所遭遇到的改革困境，從而提出一個跳脫非專制

即民主的二元思維，為中國找出一個完整而綿密的政治改革方法。故本書仍然值得推薦。

Suh, Katzenstein  
& Carlson (ed.)

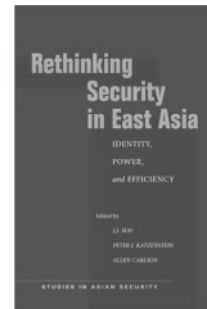
*Rethinking Security in East Asia:  
Identity, Power and Efficiency*

楊 昊 / 中正大學政治所博士候選人

國際關係理論的演進歷經了數次辯論後，開始有學者期望能跳脫傳統激辯中的不可共量（incommensurable）結界，並期望更務實地強化理論的解釋能力與解決問題（problem-solving）功能。由康乃爾大學的 J.J. Suh、Peter J. Katzenstein 與 Allen Carlson 等幾位學者在 2004 年所合編的 *Rethinking Security in East Asia: Identity, Power and Efficiency* 一書，即依循上述實用主義（pragmatism）之脈絡，一則在知識論層面提供更清晰的理論解釋與分析邏輯——「分析折衷論」（analytical eclecticism），<sup>1</sup> 一則應用該邏輯來解釋東亞（美國、中國、日本、南韓與東南亞）區域安全的最新發展。

事實上，本書是近年來較具系統性地從事理論反省（theoretical reflection）與經驗梳理的一部經典。其寫作緣起歷經了 2001 年美國政治學（APSA）年會、2002 年康乃爾大學以同一主題推展的研究工作坊、以及 2003 年的國際研究協會（ISA）年會等研討論壇。最後，以「分析折衷論」的框架匯集相關學者的共同主張，並應用在對東亞安全的理論與實證分析上。全書以理論反省與分析框架重構為起源，佐以四個個案分析，並在結語處回歸「分析折衷論」與東亞安全動態之反省。

<sup>1</sup> 比較早的概念緣起可以參考：Katzenstein, P. J. and N. Okawara. 2001. "Japan, Asian-Pacific Security, and the Case for Analytical Eclecticism." *International Security* 26(3): 153-185；簡單來說，分析折衷論就是一套「理論多元論」（theoretical pluralism）的概念框架，它強調的是實用主義式的問題解決與詮釋邏輯，並認為理論概念間可以透過對話與互補來強化解釋或分析個案的能力。



書名：*Rethinking Security in East Asia: Identity, Power and Efficiency*

作者：J.J. Suh, Peter J. Katzenstein, and Allen Carlson (Editors)

出版者：Stanford University Press

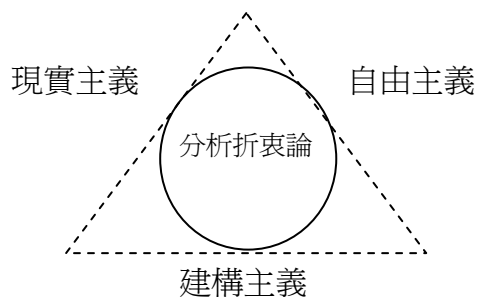
出版地：Stanford

出版日期：2004

頁數：279 pages

ISBN：0804749795

首先，Peter J. Katzenstein 與 Rudra Sil 一開始大致完整說明了本書之所以建構「分析折衷論」的原因(pp. 1-33)。他們以 Larry Laudan 的「研究傳統」(research traditions)來做為「超理論分析」(meta-theoretical analysis)的依據。<sup>2</sup>他們認為 Laudan 的「研究傳統」較 Thomas Khun 的「典範」(paradigm)與 Imre Lakatos 的「研究綱領」(research program)來得彈性許多；在設計上亦蘊含著各個研究傳統間將能截長補短、相輔相成的主張。Katzenstein 與 Sil 指出，在應用研究傳統的前提下，國際關係理論中的現實主義、自由主義與建構主義三大研究傳統間，將能建構出一套以「問題解決」為核心所發展出的「分析折衷論」，以及依此結合經驗分析的「解釋概略」(explanatory sketch)，從而可以建立起更適當的分析與論述（請參見圖一）。



圖一 國際關係理論之分析折衷論示意圖

資料來源：(Suh, Katzenstein and Carlson, 2004: 17)。

據此邏輯，江憶恩 (Alastair Iain Johnston) 以「北京在亞太地區的安全行為：中國是不滿足現況的強權？」

為題，從三個角度探討中國的在亞太安全的現狀：其一，從現實主義的角度探討中國作為一個不滿足 (dissatisfied)、修正型的強權 (revisionist power，或可譯為「改變現狀的強權」) 及其對台灣問題的強硬態度；其二，從自由主義或國內結構因素探討這些因素如何影響中國對東亞國家的外交關係；其三，結合上述兩種解釋，江憶恩指出中國的有限修正主義 (limited revisionism) 與其他國家內部的政治或認知變遷的互動，將造成某種安全困境 (security dilemma)，從而解釋了目前中-美關係的發展 (pp. 34-96)。

在東亞地區的強權國家除了中國之外，就屬日本的角色最為關鍵。Peter J. Katzenstein 與 Nobuo Okawara 合著的「日本與亞太安全」一文，先駁斥單一研究傳統能夠完整分析經驗個案的主張，譬如，他們指出現實主義權力平衡理論為何無法解釋日本之所以結合美國來平衡崛起之中國，而非結合中國來平衡美國的種種原因；又新自由主義的效率邏輯亦無法解釋日美安全協定的修訂版中，刻意模糊「周邊有事」的「周邊」(surrounding area) 之意涵。接續，作者從分析折衷論的觀點，細究日本的雙邊 (bilateral) 與多邊 (multilateral) 外交策略中之「論述政治」(discursive politics)，分析「論述」如何形構、穩定或協調不同的意義，從而成為一個特殊的制度化過程（如憲法第九條與美日安保條約中所規範的權責等），並藉此補充了現實主義與自由主義研究傳統未能細緻地解釋日本與亞太安全動態關係與權力結

<sup>2</sup> Laudan 認為，研究傳統包含兩個元素：其一，要瞭解什麼才是研究領域 (domain of inquiry) 中的個體與過程；其二，包含在知識論層次與方法論層次中的規範，這些規範可以讓研究者知道要如何研究這個領域、理論該如何檢證、以及資料又該如何蒐集等 (p.7)。

構運作邏輯之癥結。Katzenstein 與 Okawara 認為，亞太安全受制於權力、利益與規範等三個關鍵因素的複聯，而這正是分析折衷論得以發揮詮釋與細探功能的重要利基 (pp. 97-130)。

東北亞另一個重要的安全安排是美國與南韓間的聯盟關係。J. J. Suh 在本書第四章即在討論此種「注定得持續」(bound to last) 的美-韓軍事聯盟關係。Suh 指出，近年來持續發展的美-南韓聯盟關係頗為特殊。一般論者單從物質因素 (material factor) 所進行的解釋，往往不能切中要點。此外，Suh 認為，儘管可以換個角度從制度本身的附加價值 (如有利於軍售、技術訓練等) 與沈澱成本 (sunk cost) 找尋解釋；<sup>3</sup>不過，這種分析角度仍無法準確解釋該聯盟為何能持續運作。就此，他嘗試從聯盟關係中的集體認同 (collective identity) 切入，找尋實際合作形式得以持續維持的原因，並據上述研究傳統的論點建立起一套結合權力、利益與認同的三階段制度化 (institutionalization) 模型，以國家與聯盟間的共生關係 (pp. 131-171)。

相較於東北亞的安全動態發展，Yuen Foong Khong 則是以東南亞安全的實際分析來彰顯分析折衷論的重要應用價值。他指出東南亞國協 (ASEAN) 透過東協區域論壇 (ARF) 的建立來降低區域安全上潛在的各種不確定性。因此，不少論者會認為類似的現象與新自由制度主義的邏輯若合符節。不過，Khong 則認為「權力」

其實仍是影響東南亞甚至是亞太安全的重要因素。在此前提下，他提出了「軟性平衡策略」(soft-balancing strategy，如提供海軍基地予美國艦隊使用) 來作為補述的觀點。儘管如此，本章最關鍵的貢獻在於 Khong 如何處理上述兩個面向的分析，他認為這兩個面向，其實反映了東南亞菁英為提升戰略環境的穩定性之策略考量。就此，Khong 對於東南亞安全的分析仍係以一種整合現實主義、自由主義與建構主義的折衷分析論來全面地呈現出該區域安全的整體圖象 (pp. 172-208)。

最後，Carlson 與 Suh 在結語中重新反省了本書提出分析折衷論並重探東亞安全的價值所在。他們認為這套整合性的「折衷」概念框架最主要的貢獻有三：其一，挑戰某些被研究者普遍接受的區域動態分析知識；其二，挑戰現有的主流觀點，並進一步提供不受某種研究傳統局限的新洞見；其三，特別針對美國在亞洲地區的角色提供新解釋 (p. 209)。確實，上述四篇論文的分析與主張清楚地呈現出 Carlson 與 Suh 的訴求，並提供了不少足以挑戰現有權威觀點的論述。

近二十餘年來有越來越多的歐美政治科學界的研究者，嘗試以科學哲學的超理論架構來檢視國際關係理論的發展、辯論與整合。儘管在超理論的選取與應用上仍有不少有待釐清的爭議主張；不過，在1990年代之後，依循此種評價邏輯進行理論評估分析的文獻確實有越來越豐富的趨勢。大多數的學者習慣採用 Lakatos 的研究綱

<sup>3</sup> 在經濟學中，沈澱成本意指一旦投入則無法回收的成本。

領進行理論間的比較與評估工作，因為這是一套與自然科學慣於接受的「典範」概念迥異的超理論邏輯。儘管如此，大部分的學者在實際應用過程中仍將會面臨到幾個關鍵問題——「那個理論比較好？」「那個理論解釋力已陷入困境？」「該如何在應用單一理論與多元理論群（cluster of theories）間進行取捨？」「解釋比較重要？還是預測比較重要？」「有沒有新的研究突破？」——對於這些令研究者苦思不解的問題而言，本書已經初步提供了解答。Suh、Katzenstein與Carlson等學者以Laudan的「研究傳統」概念進行整合性分析視野的研擬，不啻為一份亟欲超越「準典範」鴻溝或理論上優勝劣敗的創意。除了「超越」的企圖，本書作者實際落實了一套「分析折衷論」以從事「搭橋」（bridge）的工作，讓各個研究傳統之間除了能在知識論層面進行對話外，更令研究者能全觀地將權力、利益與認同等物質與理念因素相互為用，以適當的解釋途徑徹底呈現本書所關切的東亞區域安全。

進一步探究，不難發現無論是分析折衷論或者是理論多元論，均期望能追求兩個目標：其一，提供更清晰的「解釋」圖像，以期完整呈現幾個重要變數隱藏在欲研究現象內的複雜因果關係。相較之下，以某一個單一變數或研究傳統來狹隘地主導「預測」或「規範」未來的主張，則並不是相關概念框架欲強調的訴求（儘管透過因果關係的梳理亦可能有效預測未來情勢的演進，但這並不是本書討論的重點）。其二，在實際應用上，透過對經驗個

案的全面檢視來發覺新事實（new fact）或新切入點，以豐富後續的研究發展。整體觀之，這兩個目標的落實其實意味著研究知識得以有效累積，且能在適當的理論基礎上逐漸建立起系統性的科學推論與分析體系。不過，值得注意的是，研究者在從事個案分析之際，若無法一方面有效梳理各研究傳統所欲呈現之核心論述及其相對關係，又無法提高經驗個案觀察的細膩程度，將可能因為資料處理上的模糊性或分析論證上的失焦而抵損分析折衷論的價值，更可能錯誤地或天真地建立起南轅北轍的推論主張，這確實是研究者在整合多元理論時不得不警惕之處。

## 【徵 稿】

為能對當代政治學知識發展與時俱進，提升並促進學術之反省對話，推動全國政治學相關系所之學術參與及交流，本刊公開徵求對政治科學相關學術著作之「書評」與「書目」，期許引領暨提升學術研究之風氣。

### 投稿須知

■徵稿對象：全國政治科學相關系所師生

■稿件內容：

- (一) 一般書評：政治科學相關中、外文學術著作之評論（其中至少應有二分之一以上篇幅作為內容引介），約 2000 至 2500 字。
- (二) 長篇書評：徵求政治科學相關中、外學術著作長篇書評，內容包含 3 至 6 本相關書籍的綜合評論，約 5000 至 8000 字。
- (三) 書目：針對政治科學相關學術著作之介紹，約 1000 至 1500 字。
- (四) 讀者回應：對前期刊登之書評的回應，約 1000 至 1500 字。

■截稿日期：每年二、五、八、十一月 一 日以前。

■稿件筆潤：

- (一) 一般書評經審核後採用者，每篇新台幣壹仟貳佰元整。
- (二) 長篇書評經審核後採用者，每篇新台幣參仟元整。
- (三) 書目經審核後採用者，每篇新台幣柒佰元整。
- (四) 讀者回應經審核後採用者，每篇新台幣伍佰元整。

■本刊物嚴禁抄襲或其他違反學術規範的稿件。並以尊重稿件內容為原則，力求避免修改，唯保留此項權利。

■投稿暨聯絡方式：

- (一) 電子郵件：[PoliSciReview@ntu.edu.tw](mailto:PoliSciReview@ntu.edu.tw)
- (二) 一般郵寄：(100)台北市中正區徐州路 21 號