

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

謹思慎行的改革抱負：大衛·休謨對不列顛黨派
的看法

Aspiration for Reformation with Deliberation: David Hume on
British Parties

鍾友全

Yu-Chuan Chung

指導教授：楊肅猷 博士

Advisor: Su-Hsien Yang, Ph.D.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

國立臺灣大學碩士學位論文 口試委員會審定書

謹思慎行的改革抱負：大衛·休謨對不列顛黨派的看法

Aspiration for Reformation with Deliberation: David Hume on
British Parties

本論文係鍾友全君（學號 R96123012）在國立臺灣大學
歷史學系完成之碩士學位論文，於民國 99 年 7 月 12 日承下
列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

楊 肅 獻

（指導教授）

陳 乙 國

王 芝 芝

謝辭

三年寒暑的摸索追尋，時間在徬徨、猶疑、不安、急迫中悄然流逝。在初稿完成時最後一個字元躍現螢幕的那一瞬間，心中第一個湧現的感覺不是鬆了一口氣，竟然是在背後逼迫多時的壓力暫時卸下後即將無所事事的惶恐。夜半步出寄居三載的研究室，走到文院草坪一處在苦思論文時常常踱步徘徊的隱蔽角落四顧凝視，靜謐扶疏的草木依舊，但回想起白日間車馬雜沓的普通大樓與小福、熙來攘往的總圖、埋藏無數台灣史寶藏的央圖台灣分館的時候，彷彿已是與我無涉的昨日幻影，自顧自地在一個我無法再回頭的時空中運轉。當即將失去台大學生身分的失落感浮現時，方才驀然驚覺入學後時常在心頭揮之不去的疏離感早已被時間和習慣滌除殆盡；台大生涯的記憶與不捨，失意與歡暢時光的烙印，早已深深融入我靈魂的深處。痛苦和折磨是爲了造就偉大的靈魂，假如世界真有一全能全知之造物者，並且是如此高深莫測、超出人類官能認識能力之上，又無涉凡塵、以致彷彿遺棄了祂所創造的被造物，那麼，其加諸在人類身上的苦難，也唯有靈魂的提升方可昇華，也才是苦難僅有的意義。我一直如斯深信著。當這篇論文完成，醞釀出些許知識性成果後，我感到撰寫過程中的痛苦與折磨也得到了昇華。

這篇論文的完成首先要感謝的自然是指導教授楊肅獻先生。除了他淵博深厚的學識和悉心的指導使我能順利完成論文，擴展知識的視野外，更令我慚愧和感激的是他對我的諸多包容，在研究路途上的蹣跚懶散，醉心於社會與政治運動的分心旁騖，他始終沒有嚴詞以對，依舊耐心地容忍我，在每個艱困的關卡提點一二，讓我能有始有終地完成碩士生的任務。

感謝口試委員王芝芝老師和陳正國老師，兩位老師的提醒和建議讓我的論文能避免更多錯誤，內容更堅實，尤其是陳正國老師在文獻回顧報告口試上與西洋史討論會對我的報告所做的評論，都讓我更能看清楚論證中的內在矛盾與缺失，以及表達的不精確。口試時的質問答辯雖然吃力，但見解的撞擊讓我興奮得絲毫感覺不到時間的流逝。

感謝歐素瑛老師，她的親切活潑與陪伴鼓勵爲我煩躁的研究生生活增添許多溫暖和快樂；擔任她台灣史課程的助理不僅讓我取得穩定收入，也引領我更加認識我生活的這塊土地，我熱愛的原鄉祖國。

感謝吳叡人老師，他出入台灣史、世界史與政治哲學的深邃洞見，浪漫細膩的情懷與辭藻，字字句句都激勵著我懵懂而昂揚的民族情操，以及對進步價值的

嚮往。

感謝研究所的諸多同學、學長姐和學弟妹：芝慶、貫倫、智新、祐鉉、挺誌、妝莊、建智、旨彥、育信、昱好、聖雄、楓珏、雅玲、歐陽宣、冠妃、冠廷、丞家、柏翔、昶安、至哲、佩玲、逸飛、念煖、子超、協展、盈君、榮聲、昱丞、卓健，當然還有永遠不吝於提攜與關照後輩，在論文大綱發表會「跨海從台灣到不列顛」拔刀相助的查忻學長，系壘的同好們，以及熱情洋溢、永遠耐著性子幫我處理許多雜事的小燕姐和其他幾位系辦助教。從碩一剛進入台大便和芝慶相當興味相投，他的才氣令人欽佩，他給我的良言至今仍令我獲益甚多；雖然政治立場不同(XD)，但貫倫一直是最親密的摯友之一，也是失意時的酒友；感謝楊門的諸位同門，尤其是智新，他對我提出的要求始終有求必應，絲毫不吝於分享各項資訊給我；祐鉉的豪爽，挺誌的熱情，妝莊的直率，建智的感性，旨彥的聰明伶俐，育信和我一樣很糟糕的顏色不正確(XD)，昱好的貼心關懷和陪伴，聖雄的風趣，楓珏的開朗……還有許多和大家一同度過、歲月無法磨去的記憶，都讓我永生難忘。如果不是大家的陪伴，在研究室鬥嘴取樂，一同用餐打屁，消磨彼此的無聊和壓力，也許我早已被苦悶的論文重荷擊垮，走不到今天這一步。

感謝吳叡人老師的諸位門生和戰後台灣政治史讀書會的同志們。與各位同志共同鑽研戰後台灣政治史，交流對時事和政局的看法，為我熱切關注台灣何去何從的焦慮找到了宣洩的出口。

感謝野草莓的同伴們。和各位在廣場度過的時日，讓我明白高遠理想與醜惡現實間的落差和矛盾，也讓我幾乎可說是脫胎換骨般地重生。

感謝我的父母家人，從小到大你們始終對我投以信任，讓我有充分自由選擇自己的道路，並在背後默默支持。

最後還要特別感謝兩百年前的這位蘇格蘭大哲，休謨。選擇以他的思想做為切入西洋政治思想史，是為了透過閱讀一代大哲的經典著作回應我自身對現代世界與現代性的關懷，增益思考當代議題的思想資源；探究他的人性科學和道德情感論讓時常恐於情感失去正確方向與對象的我深有所得；他強調自省自覺、隨時警惕自身認識能力有限性的思考方式，和我未思其得、先慮其失的性格相契；對超越性存有和終極因採取不可知論和懷疑論的立場，也是我處世態度的投射。親炙休謨著作時日越久，興味愈深，也幸而有這股跨越兩百年的因緣，讓我能三年求索知識的生涯結束後，慨然無悔地步出象牙塔。

中文摘要

大衛·休謨(David Hume, 1711-1776)對不列顛的黨爭現象關注甚深，並以其經驗主義與懷疑主義哲學思想參與黨派論戰，平議黨派的政治原則，試圖塑造溫和和折衷的共識，化解黨爭中的激烈敵對和偏執。在他人性科學中的心靈運作機制裡，理性只是觀念的連結關係，只有激情才會影響意志導致行動；信念來自習慣，是人們據以行動的理由。心靈運作機制的分析在社會與政治上的意義在於指出如何使其正常運作以服務於人類生存所必需的利益。休謨將這套理論應用在黨派問題的分析上。在他的黨派分類中，最為重要的是在政治原則和擁護王室上有著對立立場的黨派。黨派問題起於不列顛融和君主制和共和制因素的體制，保王的朝廷黨和反王的在野黨的衍生是必然結果；在排除法案危機中誕生托利黨和輝格黨各有前後兩者的性質，但又加入了對特定王室效忠的因素，經歷光榮革命的衝擊可以看出，主導托利黨的特質是對斯圖亞特王室的愛戴，主導輝格黨的特質是對自由的嚮往。在黨派政治原則的論戰中，休謨最為關切的是政府的本質、憲政體制的權力分配與王位繼承問題三者。在政府的本質上他反對托利黨的君權神授說以及輝格黨的契約論，主張政府的職務是爲了服務於保障社會必需的正義規則；絕大多數的政府都不是起於人民自願同意的契約，而是誕生於社群間戰爭的需求，透過篡奪和征服而建立，臣民因習慣而臣服，人民不能僭稱所謂主權在民而任意反對政府。在憲政體制的權力分配上他主張遠古憲法之說只是侵奪國王權力的藉口，於史無據；光榮革命後形成的混合政府是最佳體制，而憲政運作上在野黨攻擊的腐化是維繫國王權威的必要手段。在王位繼承問題上考慮到斯圖亞特王室的天主教信仰以及漢諾威王室已確立穩固統治，休謨主張應當擁戴漢諾威王室。對特定王室的效忠在休謨眼中只是無謂的偏執；政府只要能保障秩序的穩固和正義規則的施行即具有正當性。這些立場顯示他在政治光譜中的位置應當是漢諾威體制的辯護士。休謨認爲黨派間的衝突根源在於基督教迫害精神的遺毒，因而他的批判也涉及更深層的文化危機，即扭曲了人類心靈運作機制正常運作的宗教現象。休謨的改革良方在於他和緩而務實的懷疑主義，這種懷疑主義質疑人類憑藉先驗理性建構制度的能力，認爲制度的價值與有效性只能由經驗與時間進行檢驗和確認，因此改革只能是在經驗摸索中溫和漸進地根據習慣修改人民的政治信念；他的保守主義立場正來自對於人類是經驗與習慣的產物的深刻洞察。

關鍵字 休謨、黨派、經驗主義、習慣、信念、懷疑主義、保守主義

Abstract

David Hume (1711-1776) deeply concerned struggles of parties in Britain, participating in the debate with his empiricism and skepticism, and trying to comment principles of parties, forming moderate and eclectic consensus, reconciling intensive antagonism and bigotry between parties. His primary motive to write *The History of England* was to retrospect the phenomena of parties. In the mechanism of mind of Hume's science of human nature, reason is nothing but the association of ideas, only passions would stimulate volition and bring about action, and belief which comes from custom is the reason why people act. The importance of the analysis of mechanism of mind is to point out how to let it work regularly in order to serve the interest of human beings. Hume applied this theory into the analysis of parties. In his classification, the most crucial ones are the parties hostile in political principles and affection to royal families. The controversy of parties originates in the institution of Britain which merged monarchial and republican ingredients which necessarily derives royalist court party and anti-monarchy country party; the Tory and Whig party which originated in the Exclusion Crisis had above-mentioned ingredients and appended affection to particular royal families; the clash of Glorious Revolution shows that the ruling ingredient of Tory party is affection to House of Stuart and that of Whig party is the aspiration for liberty. In the debate of political principles, Hume concerned the essential of government, the distribution of power within constitution and the succession mostly. About the essential of government, Hume maintains that the office of government is to serve to protect the rules of justice necessary to society; most governments originate not in the consent of people but wars between societies, which were built through conquest and usurpation, and attain subjects' attachment through custom, hence people can't presume sovereignty in people to

overthrow them. About the distribution of power within constitution he maintain that the ancient constitution is nothing but a excuse to deprive the king of his power without historical foundation; the mixed government after the Glorious Revolution is the best constitution, the corruption attacked by the country party is necessary means to hold the authority of kings. About succession he considers Catholicism of House of Stuart and de facto settlement of Hannover family hence declares to support the latter; affection to particular royal family is only meaningless bigotry in his view, if only a government protects the rules of justice, it has legitimacy. This shows that Hume's stance in politics is an apologist of Hanoverian establishment. Hume thought the opposition between parties comes from the persecution milieu of Christianity, hence his criticism extend to cultural crisis, namely the phenomena of religion which distort regular function of mechanism of mind. Hume's prescription is his mitigated and practical skepticism which questions a prior ability to construct institutions, and he holds that the efficacy can only be affirmed and tested through time and experience, hence reformation could only be based on experience and tests, slowly adjustment alongside custom in order to change political belief. His conservatism just comes from his insight that human beings are the product of experience and custom.

Key words: Hume, Party, Empiricism, Custom, Belief, Skepticism, Conservatism

目 錄

口試委員審定書.....	i
謝辭.....	ii-iii
中文摘要.....	iv
英文摘要.....	v-vi
目錄.....	vii-viii
緒論.....	1
第一章 人性：經驗與習慣.....	5
一、自然法、社會與人性.....	5
(一)蘇格蘭啟蒙運動的社會學轉向.....	5
(二)自然法與人性.....	6
(三)經驗主義的觀察與實驗方法.....	7
二、心靈、行動與習慣.....	8
(一)心靈運作的機制.....	8
(二)激情與利益.....	11
(三)習慣與信念.....	12
第二章 不列顛黨派的形成：休謨的觀察.....	15
一、人性與歷史.....	15
二、黨派的性質.....	17
(一)黨派系統.....	17
(二)黨派與政府體制.....	18
(三)黨派的類型.....	21
三、不列顛黨派的起源與流變.....	22
(一)從排除法案危機到詹姆士二世即位.....	22
(二)從詹姆士二世即位到光榮革命.....	27

(三)光榮革命的衝擊.....	32
四、歷史書寫的政治意涵.....	38
第三章 政治行動的展開.....	42
一、改革的抱負.....	42
二、政府的本質.....	44
(一)社會形成與正義規則.....	44
(二)契約的性質.....	46
(三)政府的職務.....	48
(四)政府的起源與效忠的限度.....	50
(五)休謨的批評.....	55
三、繼承問題.....	60
(一)統治者轉移的原則.....	60
(二)不列顛的繼承問題.....	62
四、憲政體制.....	66
(一)混合政府的共識.....	66
(二)朝野黨派的立場.....	67
(三)休謨的看法.....	68
五、政治立場.....	75
第四章 政治改革的視野.....	82
一、迷信與狂熱.....	82
二、哲學的良方.....	88
三、信念與行動.....	93
結論.....	99
參考書目.....	102

緒論

做個哲學家，但是在你全部的哲學中，還是要做個人

休謨，《人類知性探究》

在西洋哲學史的發展上，過去對大衛·休謨(David Hume, 1711-1776)思想的標準詮釋主要環繞在他做為一個「懷疑論者」(skeptic)在知識論上消極破壞的面向，亦即他將經驗主義(empiricism)推展到邏輯發展上終將出現的懷疑論式的結論；但現在對於休謨的新研究則著重從其它較被忽略的思想內涵來說明他意圖打造新的哲學基礎的積極建設面向，因此，休謨應該更恰當地理解為「後懷疑論」(post-skeptical)的思想家，也就是說，對休謨而言，自笛卡爾(René Descartes, 1596-1650)、馬勒伯朗士(Nicholas Malebranche, 1638-1715)、洛克(John Locke, 1632-1704)、柏克萊(George Berkeley, 1685-1753)以來的形上學和知識論已經走到懷疑主義的盡頭，懷疑主義的觀點已經得到確立和鞏固，因此他的任務是要站在這樣的基礎上回應這些問題，重塑日常生活和知識活動。¹

休謨的政治思想最能體現這種積極建設的企圖。過去研究對休謨思想的興趣主要集中在較為抽象的知識論與形上學的探討，例如區分「實然與應然」的所謂「休謨難題」(Is-Ought problem)、對因果關係(cause and effect relationship)的質疑與批評等等，而較少關注到他對現實世界的關懷與介入；事實上，休謨對現實社會與政治關心甚深，因此，一個更恰當的理解方式是，他在知識論上的懷疑與破壞是為了要打造新的哲學基礎，並應用在政治思想和歷史研究上；做為哲學家，他的政治思想有別於同時代政論家的政治宣傳，帶有相當程度的原創性與重要

¹ David Fate Norton, "Introduction to Hume's thought," in David Fate Norton eds., *The Cambridge companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 1993), p.5.

性，主要來自他在哲學上的獨特成就。把休謨帶有激進、懷疑論面向的知識論納入討論其政治思想，才能更充分理解為何休謨會成為保守主義(conservatism)其中一種思想原型：他在政治行動上的保守態度，反對大規模人為計劃與激進革命，而主張在尊重現狀下不斷從嘗試中累積經驗以逐步修正和尋求進步，正是來自於他在知識論上對人類理性能力的有限性的洞察。²筆者試圖以休謨對「黨爭」現象的觀察與批評為線索來理解休謨的政治思想。

過去對於啓蒙運動的研究過於單一、同質，往往以法國的啓蒙運動作為標誌來衡量各國「啓蒙」的發展程度。這種看法現在已經受到很大的修正，學界開始注意到啓蒙運動在「地域上」和「內涵上」的多樣性，並努力拓展啓蒙運動在歐洲各地的不同風貌。³經過富布士(Duncan Forbes)、崔維·羅柏(Trevor-Roper)和凡杜里(Venturi)等人的研究和界定，蘇格蘭在十八世紀已然形成知識分子社群、擁有蘇格蘭獨特經驗的啓蒙運動已成學界共識。⁴隨著這波注重啓蒙運動多樣性的研究趨勢興起，蘇格蘭啓蒙運動(Scottish Enlightenment)逐漸受到學界重視，而休謨政治思想的價值也得到重估和重視。

在休謨的著作方面，單篇政治論文主要來自哈康森(Knud Haakonssen)編輯的《休謨政治論文集》⁵，並參考「十八世紀經典古籍資料庫」(Eighteenth Century Collections Online, ECCO)。其他專書詳見參考書目。

在前人研究上，如何將休謨歸類於當時的政治光譜中始終是一個爭議的焦點。迪金森(H. T. Dickinson)主張休謨是致力於正當化維持現狀(status quo)的朝廷

² David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought* (New York: Oxford University Press, 1981), pp.2, 15.

³ 楊肅獻，〈柏克思想與英格蘭啓蒙運動〉，《台大歷史學報》42(台北：台灣大學歷史系，2008)，頁 115-6。

⁴ John Robertson, "The Scottish contribution to the Enlightenment," in Paul Wood eds., *The Scottish enlightenment: essays in reinterpretation* (Rochester: University of Rochester Press, 2000), pp.37-8.

⁵ Knud Haakonssen ed., *David Hume: Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 北京：中國政法大學出版社，2003).

派輝格黨人(Court Whigs)，態度保守，主張限縮專斷政府的權威但並不支持人民主權。休謨同時摧毀了托利黨主張的君權神授和激進輝格黨人(radical Whigs)主張的契約論(contract theory)，但儘管如此休謨仍不能被歸入當權派輝格(establishment Whigs)，因為他並未在任何政府政策上都站在行政部門的立場。⁶米勒(David Miller)指出休謨政治思想的特色與根源主要是來自他做為哲學家的知識背景，尤其是在知識論上的創見；他著重說明人類心靈運作機制中的「想像」(imagination)如何應用在諸如財產權和統治者轉移之原則上，以及知識論上激進而有破壞性的懷疑主義，如何銜接和導致政治上的保守主義。米勒也指出休謨的矛盾之處在於對不列顛政治體制的混合政府(mixed monarchy)或稱平衡憲法(balanced constitution)感到不安或不足，卻害怕付出代價追尋新的政治體制，以及休謨做為保守主義思想源泉的關聯。⁷

富比士(Duncan Forbes)主張休謨有意和權貴保持距離，並且標榜自身超然黨派、不接受恩庇的寫作態度，在當時的時空環境中是一種托利黨和在野黨的姿態；⁸休謨的政治意圖是鞏固現狀，以他的哲學賦予體制合理的基礎，使政局溫和化，這種超然觀察者的姿態不完全能說是保守主義，應該是一種「懷疑的或科學的輝格主義」(skeptical or scientific Whiggism)，對當權派輝格的庸俗輝格主義(vulgar Whiggism)提出質疑。⁹柯尼夫(James Conniff)主張休謨的立場精確來說應當是一種主張中庸之道的溫和態度(moderation)，他意欲消除輝格黨和托利黨仍有的革命遺緒，打擊輝格黨和托利黨的極端主義(extremism)，即契約論和詹姆士黨人，並認為休謨屬於輝格黨陣營。¹⁰菲利浦森(Nicholas Phillipson)認為休謨所使用的得體語言(language of manners)是一種為了捍衛光榮革命(The Glorious

⁶ H. T. Dickinson, *Liberty and property* (London: Menthuen, 1977), pp.133-8.

⁷ David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's political thought*, pp.167-84.

⁸ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics* (Cambridge: Cambridge University Press: 1975), p.126.

⁹ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.139-40.

¹⁰ James Conniff, "Hume on political parties: the case for Hume as a Whig," in *Eighteenth-Century Studies*, 12:2 (1978-9), pp.158, 162, 164-8.

Revolution)成果與漢諾威體制的精心設計。¹¹

做為一位啓蒙運動的哲士，休謨的政治論述也涉及更深遠的哲學議題。哈康森認為休謨對於黨派問題真正批判的對象是迷信與狂熱的現象，也就是即經院哲學的本質論(essentialism)，和新教自然法的意志論(voluntarism)和建構論(constructivism)。¹²馬歇爾(Geoffrey Marshall)認為休謨的懷疑論確實與政治上的保守主義有關。休謨的「務實的懷疑主義」(practical skepticism)並不完全否認人對外在世界產生認識和推想的可能，這種推想是一種以過去的經驗做為基礎去推測未來類似的事務出現與發展的或然性(probability)，因此休謨批判極端主義，導致政治行動上的溫和，穩健，尋求漸進的社會改革，乃至成為保守主義的濫觴。¹³沃林(Sheldon S. Wolin)認為休謨的保守主義並不是反動的(reactionary)或蒙昧的(obscure)保守主義，植根在徹底世俗的政治分析與啓蒙運動的基礎上，對蒙昧主義(obscurantism)進行批判。¹⁴海耶克(Frederich August Hayek)主張休謨和其他蘇格蘭哲士已經認識到非意圖後果(unintended consequence)所形成的社會現象。¹⁵休謨對契約論的批評暴露出應該被稱為「建構主義」的謬誤；建構主義由於高估了人類理性設計的能力，反而沒有使理性發揮應有的能力。¹⁶只有休謨所謂的正義規則這種以建立普遍、不允許任意修改的公平秩序本身為目的，才有可能實現普遍秩序的建立。¹⁷

¹¹ Nicholas Phillipson, "Propriety, property and prudence: David Hume and the defence of the Revolution," in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner eds., *Political discourse in early modern Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

¹² Knud Haakonsen, *Natural law and moral philosophy*, pp.100, 102-4.

¹³ Geoffrey Marshall, "David Hume and political skepticism," in *The Philosophical Quarterly*, 4:16 (1954), p.251.

¹⁴ Sheldon S. Wolin, "Hume and conservatism," in Donald W. Livingston & James T. King eds., *Hume: a re-evaluation* (New York: Fordham University Press, 1976), pp.240-1.

¹⁵ Frederick A. Hayek, "The results of human action but not of human design," in *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), pp.96-7.

¹⁶ Frederick A. Hayek, "The errors of Constructivism," in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp.6-7.

¹⁷ Frederick A. Hayek, "The legal and political philosophy of David Hume," in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp.110-1.

第一章 人性：經驗與習慣

哲學的判斷不過是對日常生活有方法地修正的反省

休謨，《人類知性探究》

一、自然法、社會與人性

(一)蘇格蘭啓蒙運動的社會學轉向

蘇格蘭啓蒙運動的內涵與蘇格蘭政治、社會的現實發展有密切關係。十八世紀初蘇格蘭面臨一個重大的困境：經濟與主權的兩難。英格蘭從十七世紀開始逐漸成為海上貿易和新大陸殖民的霸主，除了有逐漸蓬勃的國內工商業外，也有龐大的海外市場；相對的，蘇格蘭仍停留在地主出租土地給佃農的傳統農業經濟，並由於英格蘭排斥其他勢力進入其殖民地貿易，蘇格蘭商品無法打入其市場。蘇格蘭人欲仿效英格蘭展開海外殖民的冒險行動，但達芮安計劃(Darian project)卻全面失敗。終於在1707年，蘇格蘭國會的貴族們決定為了經濟前途犧牲政治自主，簽署「合併法案」(Act of Union)，蘇格蘭解散國會，英格蘭下議會保留45個席次給蘇格蘭(總席次是558席)，上議院保留16席給蘇格蘭；但蘇格蘭可以擁有獨立的司法系統，各鄉鎮自治，並得以進入英格蘭遍及美洲到亞、非洲的海外市場。¹

合併後的蘇格蘭知識圈在失去政治主權的新變局中，孕育出「社會學取徑」(sociological approach)對人、社會和歷史進行研究的探究趨勢，展示人的特質如何被社會經驗塑造，以及社會的政治、經濟與文化制度如何基於人類經驗而建立。這種取徑意味著文藝復興以來復活的公民人文主義(civic humanism)傳統發生了劇烈的轉變。公民人文主義主張培養道德自主性與美德

¹ Arthur Herman. *How the Scots invented the modern world* (New York: Three Rivers Press, 2001), pp.31-5.

的不二法門是參與公共事務和政治生活；蘇格蘭人對道德自主性和美德的探討，因為參與政治的主要管道，即國會與主權的消失，必須在政治參與之外別開蹊徑，因而重視經濟、社會和文化面向對於公民美德的養成和影響。²其中，休謨對政治學核心的界定，亦即人的社會天性，正是蘇格蘭政治思想的核心。蘇格蘭啓蒙運動的政治思想將商業、物質生產等經濟因素納入政治學領域討論，在商業化、物質和風俗禮儀的精緻化、文明化等現代國家的獨特性質中來重新評價人的社會天性，而非侷限在傳統上環繞於政府的主題。爲了追求商業利益而在主權國家日益重要之際將其放棄，象徵的正是商業化、文明化的時代潮流的銳不可檔。³於是，蘇格蘭啓蒙運動因爲現實情境中失去主權與經濟貿易的變局，把專注力轉移到今天被歸類爲社會學的主要議題，如文明的發展階段、個人與群體、人口和階級，例如許多哲士所探討的歷史四階段論(漁獵、畜牧、農業和商業)成爲馬克思主義所主張的，生產關係決定政治與社會的上層建築這個觀念的濫觴。⁴這種「社會先於政治」或甚至「社會決定政治」的探索方向，成爲蘇格蘭啓蒙運動和休謨的政治思想最顯著的特色之一。

(二)自然法與人性

當蘇格蘭啓蒙運動將注意力專注在社會時，最重要的思想資源，莫過於自然法(natural law or natural jurisprudence)理論的傳統。以格勞秀士(Hugo Grotius, 1583-1645)爲代表的現代自然法理論，其核心關懷便是回應與反駁以希臘化時代懷疑論者卡涅德斯(Carneades, 約213-129 B.C.)和皮浪(Pyrrho, 約360-275 B.C.)爲代表的道德懷疑主義，以重建具普遍性和客觀性的道德哲學與政治權威，⁵開啓了現代自然法理論研究方法的新取徑，也就是從既存的社會

² Nicholas Phillipson. "The Scottish Enlightenment," in Roy Porter and Mikuláš Teich eds., *The Enlightenment in national context* (New York, Cambridge University Press. 1981), pp.20-2, 24, 26.

³ Fania Oz-Salzberger, "The Political theory of the Scottish Enlightenment," in Alexander Brodie eds., *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment* (New York: Cambridge University Press, 2003), pp.159-60, 164.

⁴ Andre S. Skinner, "introduction," in R. H. Campbell and Andrew. S. Skinner eds., *The origins and nature of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: John Donald Publishers, 2003), p.2.

⁵ 格勞秀士對懷疑主義的回應事實上是吸收了懷疑主義者的兩個主要論點，第一是感官經驗的欺瞞性質。每個個別狀況中都沒有規範能有效地區分真和假的信念，因此懷疑論者主張懸置判斷(suspension of judgment)；第二是其實懷疑論者也並非由於懸置判斷而毫無主張，他們的主張是

事實中觀察並抽象出人類的「經驗性本質」(empirical nature)，也就是對人性的假定，做為道德與自然法體系的基礎，再從其演繹出道德哲學和政治權威。

⁶受到現代自然法理論以可觀察的社會事實尋找出人類的經驗性本質以做為出發點演繹道德哲學和政治權威的影響，在蘇格蘭啓蒙運動中，道德哲學和社會學密不可分，冶於一爐；道德哲學妥當且穩固的基礎必須建立在分析那些可觀察事實的經驗研究社會學，才是真正可靠的科學。休謨標榜的「人性科學」正是上述趨勢典型的代表之一。他認為「一切科學都或多或少與人性有著某種關係；不管看起來與人性相隔多遠，每門科學都會通過這種或那種途徑返回到人性之中」，因此要全盤掌握人類的知識「不是在邊界上一會兒攻佔一座城池，一會兒又去佔領一個村莊，而是要徑直奪取這些科學的首都或中心，亦即人性本身。一旦掌握人性，我們在其它領域就有希望很容易地或取勝利」。⁷休謨對人類經驗性本質的假定即是他對「人性」的看法，「人性科學」的內容也包括了今天一切人文與社會學科的集合，從政治學到道德哲學、經濟學、社會學等等。要了解休謨對黨派問題的分析，以及批評，也得從他對人性的基本假定著手。

(三)經驗主義的觀察與實驗方法

做為經驗主義者(empiricist)，又受到當時自然科學的影響，休謨對牛頓式(Newtonian)的觀察與實驗方法獨具信心，以此做為探討人性，亦即一切人文學科的根本方法。⁸對休謨來說，先前那些試圖將自然法學說建立在更為經驗性基礎上的嘗試是不合格的，不夠徹底的。⁹因而他強調自然法傳統的心理學面向，以

把心神平靜(ataraxia)和冷漠無情(apatheia)——免於由建立在包括美德惡性等信念上的情緒所帶來的擾動不安——當作生活目標，保存個人免於因為參與公共生活所帶來的情緒和肉體的傷害，這種自我保存(self-preservation)原則正是懷疑主義的道德觀。見 Richard Tuck, "The 'modern' theory of natural law" in Anthony Pagden eds., *The languages of political theory in early-modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1987), pp.107.

⁶ Heinrich A. Rommen, translated by Thomas R. Hanley, *The natural law: a study in legal and social history and philosophy* (St. Louis: B. Herder Book, 1959), p.77.

⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), xvi-xvii.

⁸ David Fate Norton, "Introduction to Hume's thought," in David Fate Norton eds., *The Cambridge companion to Hume*, p.3.

⁹ 休謨許多受人矚目的主要論點可以在他之前的自然法學者身上找到源頭，例如實驗方法實乃淵源自喬治·騰布爾(George Turnbull, 1687-1748)，以及騰布爾所遠紹的西賽羅(Marcus Tullius Cicero, BC.106-BC.43)，以經驗性的方式對人類具體生活進行考察以得出人類事務的法則。見

分為印象(impression)和觀念(idea)的知覺(perception)做為主要的考察對象，以觀念的連結(association of ideas)——亦即他所謂的「想像」(imagination)，做為主要的分析方式，他自認這才是真正合乎從經驗而來的「人性科學」。

不過，休謨實際上也已經背離了他所自豪的牛頓式實驗方法，因為牛頓等人的實驗方法背後有著自然神論(deism)的宗教預設，以上帝做為立法者或世界的終極因，但休謨做為推論基礎的人性卻完全不需要宗教預設，並且有意區分自然與非自然，這種徹底排除神學、沒有為上帝安排位置的自然法思想才是休謨真正的獨創性所在。實際上，休謨思想體系真正的核心在於宗教懷疑主義與非牛頓式的實驗方法的結合。¹⁰休謨對決定論(determinism)的否定也背棄了牛頓物理學；他尋求人類事務中非偶然模式(nonrandom pattern)的科學探究所建立起的法則，並非牛頓物理學下機械論式宇宙觀的必然法則，而是趨勢或潮流。¹¹

二、心靈、行動與習慣

(一)心靈運作的機制

休謨立足於經驗主義的知識論立場，將一切知識的根源或基礎界定在人類心靈中的知覺，他將知覺區分為兩類：印象和觀念，兩者的差別在於「刺激心靈和進入我們的思想或意識時的力道(force)和活躍度(liveliness)的不同」。印象包括了最強勁、最猛烈地進入人類心靈的感覺(sensation)、激情(passion)和情緒(emotion)，而觀念則是這些感覺、激情和情緒在心靈的推理過程中的微弱意象(faint image)；除了力道和活躍度以外，印象和觀念都是極為類似的，因為兩者各自是彼此的摹本(copy)，觀念在最初形成時必定來自於印象，並精確地將其再現(represent)。¹²

Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, p.3.

¹⁰ Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, pp.9, 56, 64.

¹¹ N. Capaldi, "Hume as social scientist," in Stanley Tweyman eds., *David Hume: critical assessments* Vol.6 (London: Routledge, 1995), pp.6, 8.

¹² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, pp.1-8. 休謨以盲人為例，由於感官機能喪失，使得盲人無法從顏色得到對心靈的刺激，也就是印象，故而亦無法形成關於顏色的觀念，使得盲人無法理解感官機能正常者在討論「顏色」時究竟意味著什麼。

休謨又將印象區分為感覺印象(impression of sensation)和反省印象(impression of reflexion)，當心靈產生印象所帶來的刺激後，會產生苦樂等種種感受，而印象會在心中留下這些感受的摹本，亦即觀念，而當這些感受的觀念摹本透過記憶(memory)和想像(imagination)重新在心靈中出現時，又會激起新的印象，帶來新的刺激，由於這些印象並不是透過感官而來，而是源於心靈運作中觀念的誘發，因此稱為反省印象，當反省印象再現時，又會產生觀念的摹本，這些觀念又會產生其他印象和觀念，形成一種連鎖機制。因此反省印象的產生必定在感覺印象之後。概略而言，休謨將人類認識活動歸結成一套心靈運作機制，稱為「知性」(understanding)，接近今天意義下的心理學範疇。在這套體系下，他把傳統所謂的「理性」界定成觀念的種種連結(association)機制，並歸納出三條觀念連結的主要傾向：相似性(resemblance)、近鄰性(contiguity)與因果關係(cause and effect)，這是人類思維(thinking)活動的主要內容；而情感(sentiment)或諸般感受(feeling)的主要內容是各種激情。¹³循此，休謨承襲夏夫茲伯理伯爵(Anthony Ashley Cooper, the 1st Earl of Shaftesbury, 1671-1713)和哈奇森等人的「道德情感論」(sentimentalism)，反對道德理性主義(moral rationalism)主張「德行不過是與理性一致；事物都有永恆的適宜與不適宜(eternal fitness and unfitness)」。¹⁴

那這樣一套心靈運作機制是如何使人產生行動呢？這涉及休謨對意志以及意志與理性、激情之間的關係的說明。休謨定義意志為「當我們有意使我們身體發生任何一種新的運動，或者使我們的心靈發生任何一種新的知覺時

¹³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, pp.9-13, 275-7. 同時參考 David Miller, *Philosophy and ideology in Hume's political thought*, pp.20-23.

¹⁴ 感覺印象是從人類生理官能的機制而來，「屬於解剖學家和自然哲學家」而非道德哲學家的份內之事，休謨似乎暗示著人類的一切由知覺而來認識最終的根源來自生理現象；感覺印象和反省印象因此也可以稱為原始的(original)或次生的(secondary)，感覺或原始印象如前所述，不是由任何先前的知覺產生，而是因為「身體的構造、生物性的靈魂(animal spirit)或將對象應用於外在器官」而來，而反省或次生印象則是因為感覺印象或觀念所引起。肉體上的刺激以及由肉體而來的苦樂等感受屬於第一種印象，激情等情緒或感受屬於第二種。David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.456. 休謨認為個人道德和社會規範皆源於情感而非理性，他將哲學區分為「思辨的」(speculative)和「實踐的」(practical)兩類，道德這個課題屬於實踐哲學的範疇，因為道德關乎的是人類行為的規範與產生行動的原因，而按照休謨對於人類心靈運作機制中理性(知性)和情感的劃分，只有情感會引發人類的行動，理性是惰性的、無力的，因此道德的根源超出「知性平靜、懶散的判斷」之外，而存在於情感，因此反省印象，亦即激情，在休謨的道德與社會、政治思想中尤為重要。

所感覺到和意識到的那個內在印象」。¹⁵因此，行動的產生來自能夠影響意志的心靈運作機制，休謨明確指出，這樣的機制絕非來自理性，而是來自激情。因為理性運作的對象有二者，其一是前述觀念的連結，其二是「由經驗給予我們資訊的那些對象的關係」，¹⁶也就是觀念與外在世界的存有(existence)間的關係。但理性的作用只能提供做為判斷的依據，真正推動人類行動的原因是因為「當我們預料到任何對象所產生的痛苦或快樂時，我們就隨之感覺到一種厭惡或愛好的情緒，進而被推動要避免給予我們不快的東西，並接受給予我們快樂的東西」。¹⁷換言之，是印象而非理性使人類產生行動，故而休謨將意志定義為內在「印象」。

而從前述他對印象的分析中來看，反省印象才是道德哲學主要探討的對象，因此不難理解他用略為誇張的修辭，宣稱「理性是而且應當僅僅是激情的奴隸，除了服務和服從於激情外，理性絕不能自稱有任何其他職責」，¹⁸故而「理性與激情絕不可能互相反對，或是爭奪對意志和行為的支配」，¹⁹理性和激情對立的這種誤解實際上是混淆了平靜(calm)激情與理性的作用。但這意味著理性對人類行為絲毫沒有作用嗎？休謨從未如此主張。當人們因為對快樂和痛苦的預期而產生厭惡和愛好的情緒時，

這種情緒並不止於此，而是將我們的視角轉向每一個方面，將所有通過因果關係而與其原始對象聯繫起來的對象都包括在內。因此，要發現這種關係，這裡就要有推理發生；而隨著我們推理的變化，我們的行為也就有相應的變化。但是，顯而易見，在這種情形中，這種推動並不發生於理性，而只是受理性的引導。根據對痛苦或快樂的預期，才會產生對任何對象的厭惡或愛好。²⁰

因此理性的推理過程，也就是觀念的連結，仍然在導引行動中占有一席之地。理性的作用在於透過觀念的連結關係，以及對外在世界的存有之間的關係做

¹⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.399.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, pp.413-4.

¹⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.414.

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.415.

¹⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.416.

²⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.414.

出判斷，並進而以兩種方式刺激情感，一種是「透過將構成情感的正確對象的某種存在告訴我們，從而激起那種激情」，另一種是「理性發現因果間的聯繫，以至於能給我們某種激情運作的方式」，²¹因此，固然激情是主導意志的原因，但理性在心靈的運作中仍會藉由對外在世界的分析導致激情的產生，因此理性仍是行動產生的機制的一環。

(二)激情與利益

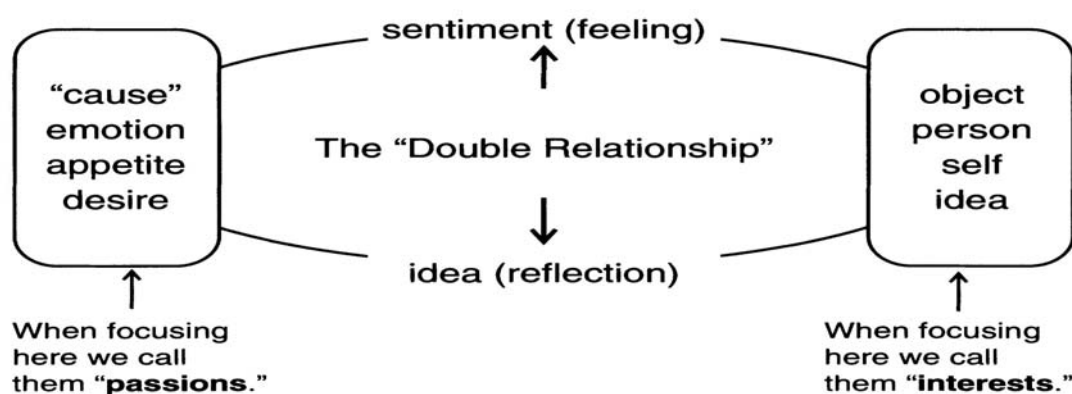
休謨對激情的描述有著深遠的知識背景。從文藝復興以來，許多思想家開始正視人類的激情，要求把人當成真實的人來分析，拒絕道德家和修辭學家空洞又無法確如實改造人類行為的道德戒律，並尋求替代策略。第一種仍是採取壓制和約束的策略，但很明顯無法達成；第二種是克制和馴化(harness)激情，使其服務於普遍人類的福祉，但對於私人好利的罪惡如何轉化為公共美德仍然欠缺有說服力的說明；第三種被認為最有效的手段，是區分不同的激情，並且以一些相對無害的激情制衡其他更具危險性和破壞性的激情。²²休謨採取的正是第三種策略，也因此他的道德學便是在尋找和論證對人類社會和群體生活有益的激情，道德規範來自正當性的激情所形成的道德感。

根據休謨對激情的界定，激情的產生必須要有一個對象，這個對象會引起激情，成為激情關注的目標，它可能是行動者本身或其他外在事物。因此激情的內容包含了激情和激情的對象間的聯繫，以及這段聯繫所產生的觀念；而由於觀念和情感共同界定了反省印象，因而休謨得以根據觀念的持久性和情感的強烈度做為指標對激情進行分類，也就是他所謂平靜激情和猛烈(violent)激情。這兩種激情的區別事實上並不如字面上的強度意涵，而在於與對象的近鄰程度，以及將感受帶往心靈的便利程度。平靜激情的對象是在時空距離上遙遠的事物，所產生的情感是溫和的，引發平靜激情的反省是複雜的、微妙的；而猛烈激情有著時空距離相當接近的立即對象，所產生的情感是激烈的，引發猛烈激情的反省是可以自我意識得到的(self-conscious)，一個

²¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.459.

²² Albert O. Hirschman, *The passions and the interests* (New Jersey: Princeton University Press, 1977), pp.12-20.

人會清楚意識到他正在生氣，但可能無法體察到他受某種平靜激情役使。情感的運作可以用下圖來表示。²³當情感的對象是利益時，平靜與猛烈激情的區



分便產生一個重要意義，亦即為有前者才是真實的、正當的長遠利益，後者是短視近利下的產物。從而休謨宣稱，只有兩種情感是不合理的，第一是情感的對象是實際上並不存在的對象，第二是，當情感驅使人行動時，所選擇的方法並不足以實現預定的目標，在因果判斷中自己欺騙了自己，²⁴也就是說，真實的利益部分決定於觀念的連結，也就是理性的判斷是否提供了正確的對象。

(三)習慣與信念

此外，休謨特別強調在激情支配人類意志並導致行為的管道中，習慣(habit or custom)扮演相當重要的角色。他認為激情對於意志的影響並不與猛烈程度成比例，反而是

一旦一股激情成為行動的確立原則與靈魂的主要傾向時，它通常便不再引起任何明顯的激動。由於重複的習慣和情感自己的力量已經使每一種事物都屈服於它，所以，它在引導行動和行為時，就不會有自然而然地伴隨著在每一瞬間迸發的激情的那種反對和情緒。²⁵

因此真正主導意志與行動的並非是表面上看來明顯而強烈的激情，而是不知不覺中，藉由習慣支配人類心靈的激情。休謨從兩個面向描述習慣的運作，

²³ Franklin A. Kalinowski, "David Hume on the philosophic underpinnings of interest group politics," in *Polity*, 25:3 (1993), pp.361-2, 366. 該圖引用自此文。

²⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.416.

²⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, pp.418-9.

第一是「對任何行動的實行和關於對象的概念上給予一種便利(facility)」，以及在之後使其形成一種趨勢或傾向。當人的心靈「去運作任何它並不習慣的行為或者想像任何它並不習慣的對象時，在各種官能中就有某種頑固性(unpliability)，以及精神往新方向運動的艱困」，這種不習慣所帶來的「納悶、驚訝和新奇」等感受會強化激情，因此

每一件新的事物都是最為感人的，並且要比嚴格說來自然地屬於他自己的事物給予我們更大的愉悅或痛苦。當那件新的事物經常向我們返回時，其新穎就會逐漸減弱，激情也會減退。²⁶

新鮮感帶來的刺激會強化激情，但隨著一再重複的出現將逐漸淡去；而重複將

逐漸產生一種便利，這種便利是人類心靈中另外一個非常有力的原理，而且當這種便利不超過某一程度時，它就是愉悅的一種確實可靠的來源……便利所給予的愉悅並不在於任何精神的激動，而在於精神的有秩序的運動；這種有秩序的運動有時會非常有力，以致它們甚至能將痛苦轉變為愉悅，並且事時地使我們對原來最為生硬、最令人不快的事物感到喜愛。²⁷

因此當心靈受到新的陌生刺激而產生強烈的激情後，如果同樣的刺激不斷重複出現，心靈將因為不斷重複相同的運作形成某種行為的傾向或趨勢，進而逐漸適應這種「有秩序的運動」，起先因陌生而產生的本能的抗拒也將漸漸消失，甚至因為熟悉而產生愉悅感。²⁸

習慣會產生一種特殊的觀念，休謨稱之為「信念」(belief)。信念來自「呈現於記憶或感官的對象，以及與其它一些對象的習慣性匯聚(customary conjunction)」，例如重複的經驗使我們容易把火焰和熱以及雪和冰冷聯想起

²⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.423.

²⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, pp.423-4.

²⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.424.

來。²⁹休謨有時也用「見解」(opinion)或概念(conception)稱呼信念；信念做為一種特殊的觀念，與一般觀念的不同不在於內容，而在於構想的方式，「一個見解或信念可能最精確的界定是一個生動的觀念關係著或連結一個當前的印象」。³⁰這裡所指的印象是一種生動有力的確信感，使人得以區分不合乎現實的恣意想像與值得信賴的推斷：

當任何對象呈現在記憶或感官，透過習慣的力量，它立刻使想像來構想常常與其結合的對象；而且這種概念伴隨一種感覺或情感，不同於幻想中不受拘束的想像。信念的整個性質就在於此。³¹

所以信念「只不過是比想像單獨能達到的更加生動、活躍、牢固、穩定的關於對象的概念」。³²因此，信念與一般觀念的差異如同印象與觀念的差異，在於出現在心靈中的力道和活躍度。³³

休謨在心靈機制運作的分析上特別強調習慣與信念的作用，並以這套心理學機制做為描述和解釋的理論工具，除了闡發自身學說外，也蘊含著改變如何可能進行的看法，也就是如何改變不列顛人民基於習慣而形成的政治信念。

²⁹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 2000), p.39.

³⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch, p.96.

³¹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.40.

³² David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.40

³³ 關於休謨論信念的詳細討論，參見 Michael M. Gorman, "Hume's theory of belief," in *Hume Studies*, 19:1 (1993), pp.89-95.

第二章 不列顛黨派的形成：休謨的觀察

黨派的興起，影響著我們當前的事務，形成我們歷史
中最饒有興味、最有趣和最具有教育意義的部分

休謨致亞當斯密，1752

一、人性與歷史

標榜著採取牛頓物理學觀察與實驗方法的所謂人性科學，考察人類行為具體的表現是分析的開始，因此，歷史研究成為理解人性必然的要求。¹歷史研究既然是人性科學必定要採取的研究途徑，黨派問題自然也要回到歷史中追尋，甚至可以說，休謨進行歷史研究最主要的動力與關懷便是追索不列顛黨派的形成與演變。休謨的史學成就來自他的《英格蘭史：從凱撒入侵到 1688 年的革命》(*The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*，以下簡稱《英格蘭史》)，²在他臨終前自述的〈我的一生〉(*My own life*)一文中特別提到，從斯圖亞特王室即位為起點撰寫一千七百餘年的英格蘭史的原因是「歪曲黨

¹ S. K. Wertz, "Hume, history and human nature," in Donald W. Livingston and Marie Martin eds., *Hume as philosopher of society, politics and history* (New York: University of Rochester Press, 1991), p. 82.

² 休謨在 1744-5 年間和 1749 年間便曾有意撰寫一部民族史，但由於當時所居住的倫敦欠缺大型公開圖書館，且休謨羞於借閱的要求可能會被藏有歷史文獻的輝格貴族拒絕，故未付諸實行。直到 1752 年起他被愛丁堡律師協會(Faculty of Advocate in Edinburgh)聘為圖書管理員(librarian)，接受聘請的誘因除了豐厚的薪資足以讓休謨經濟自立外，更重要的是可以廣泛博覽該圖書館的藏書以寫作《英格蘭史》。1754 年 1 月，第一卷斯圖亞特王室史出版，描述蘇格蘭國王詹姆士六世(James VI, 1567-1625 在位)以「聯合王位」(union of crowns)兼領英格蘭王，稱詹姆士一世(James I, 1603-1635 在位)，查理一世(Charles I, 1625-49 在位)和內戰，第二卷出版於 1756 年，則是從查理二世(Charles II, 1660-85 在位)復辟，詹姆士二世(James II, 1685-8 在位)到光榮革命。起初頭兩卷出版時書名定為《大不列顛史》(*The History of Great Britain*)，後來隨著休謨在 1759 年出版第三卷都鐸王朝史，重新定名為《英格蘭史》，1762 年發行的版本正式定名為《英格蘭史：從凱撒入侵到 1688 年的革命》，包含斯圖亞特王朝史、都鐸王朝史和早期英格蘭史。見 David Hume to William Strahan, July 1758. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1932), Vol.1, p.283。這種回溯式的寫法自第一卷出版便遭受抨擊。見 Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 301.

派(misrepresentations of faction)正是在這個時期開始發生」,³在與亞當斯密(Adam Smith, 1723-1790)的書信中也表示,他一度同意亞當斯密認為最適合開始述說英格蘭史的階段是從亨利七世(Henry VII, 1457-1509)即位開始的看法,但他現在認為都鐸王朝時期的改變是不知不覺的,其效應要在詹姆士一世即位後才整個湧現出來;在這段期間充滿國王與國會間對於各自權力的爭論,「黨派的興起,影響著我們當前的事務,形成我們歷史中最饒有興味、最有趣和最有教育意義的部分」。⁴因此,這部《英格蘭史》的撰寫不但反映出休謨特別關注黨派問題,也代表休謨對不列顛黨派形成的歷史所採取的詮釋立場,他對黨派的評論主要集中在輝格黨(Whig party)和托利黨(Tory party)以及朝廷黨(Court party)和在野黨(Country party)的性質與關係,以及對當時黨派政治綱領的批評。

休謨撰史有著立言的大志。連橫在《台灣通史》的序言中慨嘆「台灣固無史也」,⁵在休謨心中也有如斯之嘆。在他看來,英格蘭雖非未有史籍,卻無良史,「風格,判斷,不偏不倚(impartiality),留心——我們的史家每一樣都欠缺,甚至是近來的瑞賓(Paul de Rapin, 1661-1725)更是嚴重不足」。⁶隨著他對歷史研究越來越深入,他更感到「英格蘭史尚未被寫就,不只因為已經在世上臭名昭著的風格,也在於內容,我們所有史家都充滿無知和偏頗(partiality)。我曾經敬重過的瑞賓根本是可鄙的。我可能會被斥以無知,但我確信我能避免偏頗。」休謨擔心的只是他力求中立所造成的做作,「真相是,國王與國會各有許多理由被輪流譴責和讚賞,我擔心在我作品中兩者的混合是如此公平,可能有時過於做作,並且有失判斷和證據的結果」。⁷他特別強調他乃是秉持著「不偏不倚」與「無私(disinterested)」的精神,不帶偏見亦不為黨派發聲。「我敢厚顏自稱我不屬於任何黨派,亦無偏見」。⁸休謨也對願意替他把作品翻譯成法文的友人表示,「你將會

³ David Hume, "My own life," in Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*, p. 613.

⁴ Hume to Adam Smith, 24th Sept, 1752. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, pp. 167-8.

⁵ 連橫,《台灣通史·序》,台灣文獻叢刊第128種。

⁶ Hume to John Clephane, 5th Jan, 1753. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 170. 瑞賓的《英格蘭史》是休謨的《英格蘭史》出版前英格蘭的通行版本,見 J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 170n.

⁷ Hume to James Oswald of Dunnikier, 28th June, 1753. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 179.

⁸ Hume to John Stewart, Feb, 1754. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 185.

看到它並非有意討好任何黨派」。⁹可見休謨認為英格蘭史籍的最大缺陷之一，便是在於充滿為黨派與宣傳的偏見、偏頗和無知。或許是針對當時許多做為黨派化妝師的作家，他在第一卷出版後曾表示，「我確實觀察到這本書一般說來與那些他們稱為托利的人頗為一致，而且我相信，主要是因為沒有職位的這個理由，他們自然而然會對作家的期待較為節制；一個輝格黨人，一年可以給得起上百[鎊]，將不會滿足於真相的小小犧牲，而且多數作家將樂於以可觀的價錢交換恩惠」。¹⁰在在反映出休謨不欲同流合汙、從眾媚俗的姿態。

二、黨派的性質

(一)黨派系統

從今天歷史研究的後見之明來看，英格蘭黨派本身通常是政治人物事後證成其系譜的分類以及回溯的產物；黨派本身不是一個可以被研究的持續現象，英格蘭的黨派系統往往是「不連續」的兩黨、三黨甚至四黨系統，其構成要素因為約定俗成的慣例(convention)的改變而發展，兩黨的表面往往掩蓋了三黨或四黨的實質。黨派綱領的內容幾乎永遠是彈性的，除了涉及少數威脅、挑戰和問題的面向以外。黨派並非存在於孤立狀態，而是在構成黨派系統中與其敵對者共存，也不會因為使其產生的挑戰已成過去而消亡，而直到高度緊張的政治危機才使其瓦解；在政治危機終了之後，新的黨派陣容將會重組。因此，一個「黨派系統」意味著主導彼此關係的約定俗成的慣例，以及黨派與政府體制之關係的模式。¹¹

休謨對不列顛黨派進行歷史描述與分析時，特別著重在黨派的政治綱領(休謨通常以「政治原則」一詞指稱)，而且除了黨派產生的憲政體制因素外，也特別分析了在光榮革命事件前後，黨派在政治原則上的修正，以及不同的黨派分類之間的關係，可見休謨的核心問題正在於，輝格黨與托利黨、朝廷黨與在野黨這兩個黨派系統的性質與關聯，以及光榮革命做為一個重大政治危機對黨派系統帶來的衝擊與轉變。

⁹ Hume to Abbé Le Blanc, 5th Nov, 1755. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 226.

¹⁰ Hume to the Earl of Balcarres, 17th Dec, 1754. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 214.

¹¹ J. C. D. Clark, "A general theory of party, opposition and government," in *The Historical Journal*, 21:2(1980): pp. 295-7.

(二)黨派與政府體制

休謨在探討黨派或派系(faction)問題時常常交替使用兩個詞語，但指涉的含義是一致的，都是指在政府體制中因為某些因素而群聚的政治勢力，彼此互相鬥爭攻訐。當時黨派間對立的議題涉及政治的許多面向，但休謨認為「唯一危險的黨派是在關於政府的本質、王位的繼承，或憲政中某些部門所擁有的較為重要的特殊權力上有對立觀點的，沒有調和與妥協的空間，以及這些爭議的出現重要到甚至是去證成敵對者間武裝衝突的藉口」。¹²因此，他對黨派問題的關注始終集中在政府的本質，王位繼承和憲政體制中各部門的權力分配這三者，對於當時在黨派政治中其他議題，如外交上的戰守結盟、常備軍與國民兵、國債等等，或幾乎未提及，或著墨甚少，沒有較為系統性的分析。

休謨對於黨派的分析是先從其與政府體制間的關係開始。休謨非常注重政治的制度面因素，他認為

對所有那些因為值得緬懷的成就而卓越不凡的人而言，最大的榮耀似乎屬於立法者和國家的奠基者，他們流傳下來法律和制度的系統以確保未來世代的和平、快樂和自由……人的快樂主要不在於這方面的富裕，而在於他們能在和平與安全中擁有它們，而這福份只能從良好的政府中得來。¹³

因此休謨不認同羅馬人將有用技藝的發明者立為神祇，卻只把幾位立法者立為半神或英雄。體制因素也比執政者個人人格來得更重要：

法律和特定種類的政府是如此重要，以及它們對人的性情與脾氣的依賴是如此的小，這結果可以總是普遍而明確的，有時可以如同任何數理科學提供給我們的那樣從中演繹出來。¹⁴

他並舉羅馬和威尼斯的共和體制作比較，說明政府體制對政治運作產生的影響。

¹² David Hume, "Of the coalition of parties," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.206.

¹³ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.33.

¹⁴ David Hume, "That politics may be reduced to a science," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.5.

透過歷史經驗的反省，他總結道：

因此立法者不應該完全憑機運來託付一國未來的政府，而應該為最遙遠的後裔提供法律的系統以調節公共事務的治理。結果永遠符應於原因；而且在任何政治共同體(commonwealth)明智的規律是留給未來最有價值的遺產……這些事物對特定人物的性情和修養的依賴是如此的少，某個人可以明智地管理一個共和國的某一部門，而同一個人在另一個部門卻很糟糕，這僅僅取決於被用以調節那些部門的種類和制度的不同來解釋。¹⁵

相對於合理政府體制的重要性，黨派在休謨眼中則是破壞體制穩固和運作最大的元凶，「因為派系的作用力和法律正好相反」。¹⁶如同做為非個人因素的政府體制會制約人的脾氣性情，而成為決定政治良窳的主因，黨派也是某種會制約個人脾氣性情的非個人因素：

一般而言人們私底下會比做為公共身分時還誠實，而且在服務於黨派時將會比單獨考量個人利益時做得更過頭。榮譽是人類重要的制衡，但當相當數量的人群集體行動時，這個制衡在很大的程度上會被移除；因為一個人必定會因為提高共同利益而被他自己的黨派所肯定，並很快學會鄙視反對者的叫囂。¹⁷

休謨生動而不無誇張地描述在國會中，行政部門(administration)與反對派(opposition)之間的謾罵指責。反對派

在如同我們這樣允許極度自由的政府中攻擊或捍衛一個大臣的人們，總是把事情帶到極端，誇張他關於公眾的功績或劣跡。他的敵人肯定會指控他的滔天大罪，不管是對內或對外處置；在他們的說法這裡頭沒有什麼卑劣或罪惡他做不到的。不必要的戰爭、可恥的條約、過量的公共資金、壓迫性的稅收，各種行政運作不良都歸咎於他。為了加重這些指控，他有害的

¹⁵ David Hume, "That politics may be reduced to a science," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.10-11.

¹⁶ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.34.

¹⁷ David Hume, "Of the independence of parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.24.

行徑甚至被說成將會藉由破壞這世上最好的憲政而把不良的影響波及到後代，以及會使我們祖先在許多世紀以來運作良好的明智法律、制度和習俗系統失序。他本身不只是一個邪惡的大臣，更消除了任何在未來被提供以對抗邪惡大臣的防護措施。¹⁸

另一方面，在行政部門的部分，

大臣的黨徒也會高唱對他的頌揚，和他的敵人對他的指控一樣。而且讚揚他在治理時每個明智，穩健和節制的行為。國家在海外的光榮和利益得到維持，公債在國內得到供應，迫害被遏制，派系被壓制；所有這些福份的功勞只歸諸於大臣。同時，他以宗教般的虔誠遵循世界上最好的憲章為其他功績加冕，保留其所有部分，完完整整流傳下去，成為最後一個後裔的快樂和保障。¹⁹

朝野黨派彼此間攻訐不休，刻意放大對方的缺失、過錯，誇張褒揚自家人馬的豐功偉業，都有失客觀中庸之道，並成為政府穩定運作的障礙。因此休謨認為黨派會

顛覆政府，使法律無力，引發同一國度的人們之間彼此最兇惡的敵意，而這些人卻是應該要互相給予幫助和保護的。而黨派更令人憎惡的是，是它們一旦在國家中扎根便像雜草般難以根絕。他們自然而然地在數百年中繁殖自身，除了它們被播種的政府徹底瓦解以外很少止息。此外，它們是在最肥沃的土壤中長得最繁盛的植物；儘管專制政府不能完全免於派系，但必須承認它們在自由政府中更容易成長，更容易繁殖，它們總是在自由政府中感染立法機關自身，只能藉由穩定應用獎賞和懲罰來根絕它們。²⁰

因此，黨派惡鬥的亂象會擾亂政治秩序，是政治要歸結成一門具規律性的科學所必須排除的不穩定因素。

¹⁸ David Hume, "That politics may be reduced to a science," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.12-3.

¹⁹ David Hume, "That politics may be reduced to a science," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.13.

²⁰ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.34.

(三)黨派的類型

休謨針對黨派了進行分類和定義。他首先把黨派區分為「個人性的」(personal)和「真實的」(real)。前者建立在人際關係之上，後者則顯現出利益感(sentiment of interest)的真實差異。現實中的黨派是二者因素兼具，但比重不同，而其中特別顯著的將成為主導性質；個人性因素源於人類天性的傾向會使人從最細微的差異分化出不同的黨派，而且常常在最初的真實差異消失後，黨派卻仍然存續。其次，真實的黨派又可以分為「從利益而來」、「從原則而來」、「從愛戴(affection)而來」三者。社會各等級的人們，如貴族、商人、士兵都有各自利益。從原則而來的黨派，尤其是抽象的思辨原則，只出現在近代，而且「恐怕是人類已知事物中最奇特和最難解釋的現象」。不同的原則會導致不同的行動，就像不同的人對於政府的權力和繼承人有不同見解會很難形成共識。最後，從愛戴而來的黨派則是產生於人們與特定人和家族間的忠誠(attachment)，他們渴望那些人來統治他們自己。²¹

從這裡可以看出休謨對黨派的分析架構與一般性評述。在政治事務中，政府體制的因素大於統治者個人脾氣性質，因此建立合理制度和政府體制以引導政治行動者的作為，是攸關國運的長遠大計。然而，黨派的因素卻會破壞客觀體制的穩定，不管是意氣之爭所衍生的個人黨派，還是因利益、原則和愛戴而來的真實黨派，都造成國內政局動盪、國會殿堂上議員們謾罵叫囂，不利於人民團結和謀劃正確決策，而這些情況又因為不列顛以獨有的混合政府這種自由政體而益發猖獗。

休謨認為不列顛顯著的黨爭現象正是源於其融合共和制和君主制的混合政府(mixed government)。在此體制中，共和制和君主制元素形成互相制約形成平衡，人們依照各自不同的脾氣性情，「那些生性溫和，喜愛安寧和秩序，憎恨暴亂和內戰的人，較之那些大膽、豪爽、熱愛自由、認為沒有罪惡能與鎮壓和奴役相匹的人，總是更為讚賞君主制」，於是政治事務將擺盪於人民的自由與國王的權威之間，「雖然一切明理之士一般而言都同意保持我們的混合政府，然而遇到

²¹ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.34-6, 39.

具體問題時，有些人傾向授予國王更大權力，讓他發揮更大影響，很少注意要防範他越權妄為；而另一些人則惶恐不安，擔心在遙遠的將來可能產生君主暴虐和專制統治」。²²

因此，由於對不列顛政體的不同態度差異而產生了「原則性政黨」之間的對立，休謨把在這個課題上產生歧見的原則性政黨稱呼為「朝廷黨」和「在野黨」，前者嚮往秩序與穩定，擁護國王，後者強調人民權利，猜忌王權。這兩黨的實力取決於國王朝臣所運作的行政部門，一個不佳的行政部門會把多數人推向反對勢力，反之則能使「最熱愛自由者」甘於妥協。而如同休謨先前對黨派的分析所指出，黨派的組成因素必然是混合的，國王對於擁護那些有利其統治之政治教條的人自然較為寵信和重用，但也自然會誘使其作為逾越其政治原則，同時這也會激起野心難遂者的猜忌，而投入反對國王與其人馬的敵對陣營。朝廷黨和在野黨除了政治原則上原則性的對立外，還有現實利益的衝突，一般而言黨派的領袖人物多受政治原則支配，而下級成員則受利益驅使。在教會方面，休謨則以對宗教一貫的懷疑態度指出，在世上所有時代，神職人員都是自由之敵。混合的利益與野心，教會打壓只有在自由政府底下才能享有的出版與思想自由，也因此在不列顛，教會總是傾向朝廷黨，旨在擴權專制的國王也會懂得拉攏教會，因為國王總是偏好類似政府般上級領導下級的主教領政(episcopal)制度，而其他異議教派(dissenter)則傾向在野黨以尋求信仰自由的庇護。²³

三、不列顛黨派的起源與演變

(一)從排除法案危機到詹姆士二世即位

如前所述，休謨認為孳生不列顛黨派的土壤在於英格蘭政府的體制。由於英格蘭的憲法長期處於混亂，但臣民因為長期擁有而獲得一些未被法律明文規範的特權，並被視為是天賦的權利；直到一個有野心——或不如說是被誤導——的君

²² David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.40.

²³ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.40-1.

王²⁴在數年間開始把這些權利視為他先祖的退讓，可以隨意廢除，繼而破壞這些原則和自由。最後他被迫召開國會，自由精神開始瀰漫，反對國王的勢力由於猜忌而提出漫無限制的要求，如果國王完全向國會讓步，則政體將完全走向共和，若不然，則仍有君主制的餘地，於是對共和制和君主制各有偏好的人紛紛表態，形成做為保王黨的騎士黨(Cavalier party)與代表國會立場的圓顛黨(Round-head party)，兩派勢力似乎皆有可乘之機，局勢微妙棘手而不穩定。兩者都是純粹的原則性政黨，都沒有全盤否認共和制或君主制的部分，只是表現為主要傾向於政府體制中共和制或君主制的部分，因此利益扮演的角色不太吃重。在這個面向上他們可以被視為朝廷黨和在野黨。教會和國王互相利用，教會支持國王專制，國王支持教會去迫害非國教會的教派，因而被迫害的新教徒長老教派則投入圓顛黨。之後，斯圖亞特王朝的查理二世復辟，國王的舉措與先前類似但更為隱蔽，新的黨派接踵而起，此即輝格黨與托利黨。²⁵

輝格黨和托利黨源於 1679 年至 1681 年間「排除法案危機」(Exclusion crisis)的反天主教(anti-popery)氛圍中。托利黨的政治原則背後是一套「秩序的意識型態」，出自於地主(land-owner)與有產者(proprietor)、教會對於維持社會階序(hierarchy)的需求。他們非常恐懼無政府狀態，寧願樂意接受一個專制獨裁的君主(一人獨裁好過無政府狀態的無數暴民獨裁)，來保障一個以身分和位階(ranks and status)形成的社會所需要的穩定，因此形成五個政治教條：(1)絕對君權；(2)君權神授；(3)不可廢棄的繼承(indefeasible heritage)；(4)不可抵抗(non-resistance)；(5)消極服從(passive obedience)；²⁶並且不承認臣民有任何不可讓渡(inalienable)的權利。²⁷

托利黨的論述取徑有三，一是訴諸聖經，主張政府是上帝指派的制度，上帝授予亞當行使政治權威的權柄，統治世界。某些政論家進一步主張君主世襲制的絕對，認為既然上帝選擇了以色列的統治者，那祂必然也指定了當代的君主們，

²⁴ 休謨沒有明白說明這位主張擴張君權的君主是指詹姆士一世還是查理一世。

²⁵ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.42-3.

²⁶ 亦即即使國王做出傷天害理的要求，臣民不但不能反抗，而且對隨之而來國王的任何處罰只能逆來順受。由於君權是神授，改變國王舉措是上帝專屬的權力，臣民不可越俎代庖。見 H. T. Dickinson, *Liberty and property*, p.20.

²⁷ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.15, 18.

而且上帝既然和良善政府有關，那祂也必然認可所有現存的皇室。二是訴諸歷史，主張至少到 1066 年諾曼征服(Norman Conquest)前，英格蘭都是君主專制，國會只是隸屬於君王的諮詢機構；三是訴諸生物的自然秩序，即以羅柏·菲爾默(Robert Filmer, 1588-1653)的父權論(patriarchy)為代表，主張君主統治人民便如父親管束子女般天經地義，這樣的絕對權威是上帝授予亞當以來便存在於人類社會中，因此效忠君主以及階序社會都是來自神意的安排。²⁸

輝格黨和托利黨共享許多預設與偏見，例如害怕全盤社會革命帶來的騷亂與秩序的破壞、一樣試圖維護等級的社會階序，因此其政治原則的進步程度和自由性有限，但仍比托利黨來得更加開明。輝格黨的政治原則有三：(1)反對絕對君權，國王必須承認國會的權威，尤其在立法過程和徵稅事務上；(2)強調人有一些自由權，即生命權、財產權、須由正當程序逮捕與審判等公民自由；(3)人民有權利反抗暴君。²⁹

輝格黨的論述取徑有二，第一是訴諸遠古憲法(ancient constitution)。從內戰以來，政論家主張英格蘭在諾曼地公爵威廉入侵之前已經存在一套隨著時間逐漸演化並成為習慣法的古老憲法，這套憲法是遙遠的(immemorial)、沿習而成的(customary)的，把最高主權歸於國王、上議院(貴族院)和下議院(平民院)共組的立法機關(legislature)。這可以證諸英國歷史，如國會迫使約翰簽下大憲章。多數輝格黨人都相信，所有英格蘭人都熟知、並使得土地得以保障、刑罰得以施行的唯一一部法律，習慣法(common law)，和遠古憲法是同一的。³⁰第二是訴諸自然法或理性，即洛克(John Locke, 1632-1704)等人所主張的社會契約論。契約論帶有更激進的預設，如人人平等、人類具有普遍不可讓渡的權利和全民享有最終主權的主權在民概念。以洛克而言，人類具有天賦理性，生存在自然狀態中，因勞動而獲得並享有財產與土地的占有；由於感到自然狀態中的不便，因而透過契約組成社會與政府，以保障財產；一旦政府違反契約，人民有權推翻。由於這些較為激進的抵抗權主張可能破壞以貴族和鄉紳主導政治的社會階序，因此契約論實際上在輝格黨的論述中處在較為邊陲的地位，而引用洛克契約論思想的政論家也較

²⁸ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.22-5.

²⁹ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, p.58.

³⁰ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp. 62-3.

為強調洛克思想中保守的一面，例如在公民政府成立後洛克轉而強調「信託」(trust)的概念，以及區分公民自由和政治權，後者僅僅歸屬於鄉紳等有產者。³¹

斯圖亞特王室復辟之後，國會逐漸懷疑查理二世諸多行為源於內心潛藏的天主教信仰，尤其繼承順位第一的胞弟約克公爵(Duke of York，後來的詹姆士二世，King James II，1685-8 在位)已然公開皈依天主教，更讓反天主教情緒延燒到繼承問題上。查理二世體認到內戰後國會逐漸坐大的局勢，一開始採取兼容並蓄原則，廣納各黨派人士進入行政部門，但不久卻招致各方猜忌，故而又重新攏絡內戰以來常感到被國王冷落的騎士黨人。此外查理二世也和國教會交好，取得支持，並試圖誘發國教會對於為長老教派盤據的下議院的憂懼。而一些對政治較為疏離的中間人士也因為內戰大亂的記憶而傾向支持國王，以維繫社會秩序。局勢對於查理二世維持穩固統治有利，因此休謨認為，儘管有著漸漸迫近的危機，但他理應尚能維持國家的和平。³²

當時對於天主教的疑懼和仇視蔚為顯著，休謨認為這種社會氛圍更多是出自政治，也就是黨派狂熱，而非宗教本身，因為自內戰以來，宗教狂熱已使其自身的元氣耗盡，現在的英格蘭普遍瀰漫著對神聖事務疏離的態度，過去因宗教掀起內戰的反對派到了現在已是叫囂多於實際作為。另一方面查理二世也表現出溫和、彈性的態度，「儘管他有時似乎漸漸走向危害人民自由的道路，但並未頑固堅持，終究會在輿論的反彈和指引下回歸正途」。³³然而在這或許可稱為「恐怖平衡」的短暫穩定局勢中，有關天主教的陰謀和謠言不斷流傳。1678 年間出現一個被稱為「天主教陰謀」(popish plot)的事件，有一系列傳單指控一群耶穌會士(Jesuit)企圖策劃暗殺查理二世，以確保信仰天主教的約克公爵得以即位，在英格蘭掀起一陣恐慌和激憤。在國會的偏見與支持、英國人民的輕信與恐慌中益愈一發不可收拾，倫敦甚至出現焚死教宗的儀式。³⁴

³¹ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp. 66-8.

³² David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd (Indianapolis: Liberty Classics: 1983), Vol.6, pp. 375-7.

³³ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 37-8.

³⁴ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p. 381. 天主教徒佔英格蘭人口不到百分之二，且多數都居住在距離倫敦甚

休謨也談到托利與輝格兩個稱謂的由來。廣大民意要求國王召開國會，雪花般的請願書向朝廷湧入，也被許多不滿人士當成攻擊國王的手段。因此整個國家分裂成「請願者」(petitioner)和「厭惡者」(abhorrer)，前者是反王的在野黨，後者是保王的朝廷黨，包括國教會高級神職人員。這些名目很快就被「輝格」(Whig)和「托利」(Tory)取而代之，成為日後廣為流傳的稱呼。輝格一詞來自朝廷黨指控在野黨的狂熱與俗稱輝格的蘇格蘭非國教宗派(conventicler)一樣熾烈；至於托利則是來自在野黨認為朝廷黨的朝臣與俗稱托利的愛爾蘭天主教「土匪」簡直是沆瀣一氣，故有此稱。³⁵

在此情形下，查理二世竭力維繫局面，當他被迫於 1679 年 10 月 21 日召開國會時，他在國會的演說中致力以反天主教來訴諸國內團結。³⁶然而這些努力仍是徒勞無功。下議院依然氣焰薰天，休謨略帶批評地描述「請願者」說，「他們的每一步都背叛了驅策他們的熱情」，做為一個黨派卻無法容忍另一黨派有不同見解。³⁷休謨認為下議院最大的冒犯在於處理有關種種天主教的陰謀和謠言，過度煽動恐慌，藉機放逐與其意見不合者，甚至千方百計合理化已經被證實是捏造的謠言。天主教陰謀的氛圍強化民眾對於約克公爵即將繼承的疑慮，反對最力者可以洛克的恩主(patron)，沙弗茲伯里伯爵一世為代表，「對公爵叛教的憎恨，對

遠的鄉間，天主教徒的信仰多半也為鄰里所周知，因此在政治上影響力甚小，那為何還會掀起如此恐慌？原因在於許多人被懷疑是「戴著面具的新教徒」，而且身居重要高位，這樣的猜疑一直存在；且天主教徒的俗人(laymen)常被認為是行動積極的狂熱騷亂分子，特別是耶穌會士，他們無所不用其極地要運用國家機器完成清洗異端的目標；而且，瑪莉女王(Queen Mary, 1516-34 在位)時期主導的迫害和屠殺仍讓英格蘭記憶猶新，而天主教徒對教宗的效忠也被認為會動搖英格蘭本身的政治體制，因此天主教威脅論始終在英格蘭生生不息。見 J. R. Jones, *Country and court* (Cambridge: Harvard University Press: 1978), p.200.

³⁵ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p. 381. 輝格和托利這兩個稱呼對政治中心的倫敦來說都是外來語，且同時有許多其他對請願者和厭惡者的貶稱並存，最後這兩個稱呼「脫穎而出」成為廣泛流傳的人身攻擊的慣用語，是宣傳者在文宣戰中有目的使用的結果。王室的一貫政策是說服整個王國接受不透過國會決定的繼承，並試圖激化對立，塑造導致政治危機的元凶正是排除法案的支持者的輿論，因為他們評估認為，內戰的慘痛經驗將使多數人為保政治秩序的穩定而支持國王，故而渲染輝格們以托利之名辱罵國王的惡劣。見 Robert William, "The origins of 'Whig' and 'Tory' in English political language," in *The Historical Journal*, 17: 2 (1974), pp.247, 263-4.

³⁶ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 381-3.

³⁷ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 384.

自由的熱愛，對宗教的熱情，對黨派的忠誠，這些動機激勵了在野黨」。³⁸

休謨接著分析各方的政治考量。除了手足之情外，查理二世也必須反對下議院醞釀提出取消天主教徒繼承王位資格的排除法案(Exclusion Bill)，因為國王唯一的支柱只剩下保王黨和國教會，他們鑑於繼承乃不可破壞之首要原則，一旦破壞將毀棄國王之所以為國王的原因，且逐步向在野黨的要求屈服，而讓步的先例一開，過去長期基於繼承問題的衝突將使原本就對王權充滿猜忌的他們對國王的特權設下更多限制；輝格黨則急於設立委員會，著手制定排除法案。雙方在國會進行激烈爭辯。輝格黨主張由國王、上議院和下議院組成的政府有至高無上的權威，可以在異於常態、要求特殊的權宜之計時裁決一切事物，包括繼承人選，當前國王的宗教問題符合這項條件。相對的，托利黨則主張繼承權是國王之所以為國王的依據，由立法機關裁決則將動搖國王權威。³⁹

查理二世運用其特權在法案即將通過之際解散國會，其後 1680、1681 年兩度召開的國會亦復如是，輝格黨無功而返，約克公爵終究在 1685 年查理二世死後即位成為詹姆士二世。隨著排除法案立法失敗，輝格黨逐漸勢衰，天主教陰謀的可信度更招致越來越高的懷疑；相對的，托利黨與其所把持的朝廷的氣勢則銳不可擋。⁴⁰因此，在休謨的觀察中，英格蘭在排除法案危機之際從朝廷黨與在野黨的傳統對立中衍生出新的黨派，即基於宗教與繼承原則的爭議，以及背後反映出對特定家族的忠誠情感的輝格黨與托利黨。

(二)從詹姆士二世即位到光榮革命

休謨認為詹姆士二世即位之初不久，情勢對於他的統治似乎相當有利。然而好景不常，詹姆士二世很快便和國會發生衝突，在常備軍、「豁免裁量權」(dispensing power)、⁴¹君權神授等事由與國會乃至國教會嚴重對立。詹姆士二世

³⁸ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 385-6.

³⁹ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p. 388.

⁴⁰ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp.403-4.

⁴¹ 英格蘭國王所享有的一種特權，可以將特定個案列為例外，免於法條規範。見 *The Oxford Companion to British History* 電子資料庫。

開始志得意滿，「輕視長期讓他們家族總是難以對付的國會，從他在冬季召集的國會的演說來看，他似乎認為他自己已經免於所有審慎規則或必要的虛偽」。此外，他也利用豁免裁量權任命了一批天主教徒做為官吏，使其免於檢覈法(Act of Test)要求官員必須排除天主教徒的規定，並試圖掙脫國會對他的可能束縛。⁴²

休謨點出更嚴重的衝突在於是詹姆士二世愈益積極地推動、鼓勵改宗天主教。非天主教的朝臣被疏遠，在樞密院任命了四名天主教徒，「所有朝臣都起了反感，即使是與宗教極少牽連者。隨著叛教者而來的不名譽和不信任使他們在驚惶中下定決心要忠於古老信仰」。正派的天主教徒也對詹姆士二世的激烈舉動不表認同，期望溫和的寬容，認為嘗試獲取權力進行國家信仰的激烈變革將是毀滅性的破壞。在天主教陰謀爆發之初，英格蘭國教會的神職人員與非國教派的下議院站在同一陣線，但隨後逐漸恐於共和主義和長老教派的盛行，國教會開始轉向支持朝廷，並促成詹姆士二世即位。如今詹姆士二世卻忘恩負義，眼中只見天主教，國教會開始採取反朝廷的立場，並把天主教視為首要威脅。尤其詹姆士二世重建高級宗教法庭(court of high commission 或 court of ecclesiastical commission)，完全無視於在查理一世時期高級宗教法庭不但被國會廢除並禁止在未來重建的決議。詹姆士二世意欲透過完全由國王授權、在宗教事務擁有無限管轄權力的七人委員會來箝制國教會的企圖已是昭然若揭。休謨評論道，「他短暫的在位期間幾乎都在魯莽、非法，有時兩者兼具的舉措以對抗任何這民族所珍愛與尊敬的事物中度過，即使國王的某些策劃本身值得讚賞，也因他的意圖而蒙羞，因此只能服務於強化對他的指控。」⁴³

休謨接著繼續描述詹姆士二世在宗教方面的作為。復興天主教的舉措是在宗教寬容的名義下進行，他不只滿足於使用豁免裁量權任命特定人士，甚至還宣布普遍寬容，暫緩執行所有宗教相關的刑事法條。⁴⁴為了推動宗教寬容法案，詹姆士二世還試圖操作黨派的合縱連橫，籠絡非國教會的異議教派來對付過去主導對

⁴² David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p.479.

⁴³ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p.479.

⁴⁴ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 476, 478-81.

其迫害的國教會。然而這遠超出他的能力所及，異議教派輕易就洞悉他力主寬容只是個幌子，他心中對天主教信仰的執著將會徹底破壞寬容原則，因此不為所動。⁴⁵而新教徒最恐懼的情形到來，使得對詹姆士二世的猜忌達到巔峰：他虔誠的天主教王后為他生下一個兒子，威爾斯親王(Prince of Wales，後來的詹姆士三世，James III，1688-1766，「王位僭稱者」(The Old Pretender)，並立即受洗為天主教徒。⁴⁶詹姆士二世的女婿，奧倫治親王威廉，成為新教徒們可能值得託付的救星。⁴⁷

當詹姆士二世喜獲麟兒之後，雙方都感到有採取進一步行動的必要。威廉派去恭賀詹姆士二世弄璋之喜的使節帶回各黨派重要人士一致邀請威廉即位的請求，同仇敵愾的氣氛從休謨筆下躍然而出：

輝格黨人們，完全合乎驅使他們去嘗試制定排除法案的古老自由原則，很容易同意去反對一個其行為印證了任何他最糟的敵人在他繼承時便已知端倪的國王；托利黨人和國教會發現他們過去的效勞被遺忘，他們的權利被侵犯，他們的宗教被威脅，同意放棄那些所有現在被過度曲解的教條，並致力於自然最偉大和有利的指令；不從國教者(non-conformists)憂慮已知的頑固敵人的善待，認為從一個在他們的原則下受教育並習於慣例的親王所提供的寬容更有保障。因此所有派系在此刻的英格蘭歸於沉寂，敵對的黨派忘記他們的仇恨，秘密地一致同意抵抗他們那不幸的和被誤導的國

⁴⁵ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 482-3.

⁴⁶ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 494-5.

⁴⁷ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 496. 休謨描述了當時威廉在英格蘭人心中的形象和他的政治考量：他思慮清晰，鮮少介入英格蘭事務，也不得罪任何黨派和國王，加上他在歐陸高舉反法大旗，因而使英人深具好感。詹姆士二世亦力圖與其保持良好關係，並試圖以反法聯盟拉攏威廉，以協助其宗教計畫的實現；威廉在深思熟慮後拒絕了這個誘人的提案，因為他已觀察到這位國王受到臣民普遍的憎恨，並寄望自身未來的繼承，這時若與詹姆士二世結盟將引起英格蘭人民連帶的厭惡，英格蘭人民也未必會接受同盟。因此最終他僅止於表達他同意撤廢迫害天主教徒和非國教會異議教派的宗教相關刑事法條，但認為宗教檢覈法是對英格蘭國教必要的保障。David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 499. 休謨也略為提及當時的國際局勢。威廉的企圖是在他的主導下組成反法王路易十四(Louis XIV, 1638-1715)的聯盟，但詹姆士一世在位使他對這個目標的實現深感悲觀，更堅定了他入侵英格蘭的決心。David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 506-8.

王。⁴⁸

當威廉將對英格蘭展開大動作的消息傳入國內時，得到整個王國普遍肯定，國內所有的不滿都被列舉出來：

豁免裁量權與暫緩執行權(suspending power)⁴⁹、高級宗教法庭、拔擢耶穌會士做為樞密院參事(privy-counsoller)、藉由在各地建造教堂、學院和傳道以公開鼓勵天主教、罷免不按照朝廷指示判刑的法官、將市政府的特許狀無效化以將其選舉至於專斷意志和樂趣底下、把最溫和甚至從最高階層而來的請願都看作是犯罪和煽動、將整個愛爾蘭的公民與軍事權力交付在天主教徒手上，預設凌駕在蘇格蘭宗教和法律之上的絕對權力，公開在王國中強求毫無保留的服從，以及對威爾斯親王的正統強烈的假定。⁵⁰

威廉也向英格蘭人民做出承諾，將做為其宗教、財產與自由的保護者，並以絕對稱不上征服的兵力蒞臨。各地貴族也紛紛宣示支持。休謨談到，「比起榮譽和忠誠的原則，官員們似乎更傾向他們宗教和國家的利益」。⁵¹

不久，詹姆士二世倉皇出逃，英格蘭陷入短暫的無政府狀態，但秩序大體上未失控，威廉順利接手控制局面。描述完詹姆士二世政權瓦解的經過，休謨談到詹姆士二世不無語帶同情地說，

如果我們考慮到他的個人特質而非公共行為，斷言他是不幸的而非罪過的或許是可靠的。他有許多成為良善公民的特質，甚至有些能服務於構成一個好君王——如果沒有被固執和武斷的原則所吞噬……要成為一個優秀君王他還欠缺什麼？是對於他國內的宗教與憲政的正當尊敬與情感。倘若他擁有這些作為他最根本的特質，即使他的才能普通，但加上這麼多美

⁴⁸ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 502-3.

⁴⁹ 英格蘭國王所享有的一種特權，可下令暫緩執行法律。見 *The Oxford Companion to British History* 電子資料庫。

⁵⁰ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 509-10.

⁵¹ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 510-11.

德，將使他的政權成為值得尊敬與幸福的。少了這些，任何他的優越之處對他的王國卻成了危險和有害的。⁵²

因而休謨認為，或許詹姆士二世擁有好的品性和善意，但他的行為證明了他遭受天主教迷信的感染。⁵³

得到普遍效忠的威廉親王召開國會，其中下議院多數議員來自輝格黨，並以優勢票數通過一項決議：「國王詹姆士二世一心一意藉由破壞國王與人民間的原始契約顛覆王國的憲政，並聽從耶穌會士和其他邪徒的建言違反根本大法，拋下王國不顧，從政府中退位(abdicated)，致使王位因此而虛懸(vacant)」。托利黨人和國教會為了免於他們的宗教和法律被顛覆而加入全國的反叛，拋棄了先前得到國王偏好而他們也大力宣揚的不可反抗原則，但如今卻也因此而感到焦慮與羞愧。他們試圖尋求中間路線，儘管反對詹姆士二世復位，但也決意不罷黜(dethrone)他，或變更繼承序位，一個有國王般權威的攝政(regent)成為他們主張的權宜之計。故而他們主張國王不能由國會罷黜，一旦國王可由選舉產生的先例一開，將淪為共和國，或甚至更糟的是，充滿叛亂和騷動的君主制。因此無論國王因精神失常或任何理由而無法領導政府，則應按照先例任免攝政，以在王位中斷其間行使王權。不可反抗的原則儘管不是在所有可能情況下都絕對為真，然而卻是政府所不可或缺的礎石。⁵⁴

相對的，輝格黨人所冀望的，是國會主權原則的落實，是人民能立法決定繼承，國王或攝政皆屬次要。「於是兩黨基於各自對手的關係而曲解自身的原則，透過審慎考量而放棄了恆常與一致」。這些如何定義詹姆士二世缺位的爭論和如何處理繼承的各種方案也被送到威廉手上，有的要求建立攝政，有的要求由他妻子瑪莉即位。最終威廉表態認為他的妻子是最有正當性的繼承者，並得到瑪莉首

⁵² 休謨列舉了一些他認為詹姆士二世一些值得肯定的地方：「在家居生活，他的行為是無可指謫的，值得我們稱讚。苛刻但公開的敵意，決策時的沉著，費盡心血的策劃，勇敢的進取心，待人接物時的信實、真誠與正直——這些是杜克公爵登上英格蘭王位時的特質。在那個高峰的狀態，他在公共支出的節儉是非凡的，他的勤勉是可做為楷模的，他對海軍事務的要求是成功的，他對貿易的鼓勵是公正的，他對國家榮譽的戒備是值得喝采的。」見 David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p. 520.

⁵³ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 520-1.

⁵⁴ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 526-8.

肯，以及兩黨同意，在集會中通過議案，由威廉和瑪莉共同登基，稱威廉三世與瑪莉王后，政令自威廉所出。國會也乘勢通過權利法案(bill of right)，將國王的權力做了前所未見的清晰界定與設限。⁵⁵這場「光榮革命」最終在極少代價的犧牲下，以人民自由的全面勝利告終。⁵⁶

(三)光榮革命的衝擊

經歷光榮革命這個英格蘭史上絕無僅有的重大變局，休謨特別注意到事件前後托利黨政治原則的變與不變。原先托利黨和騎士黨之間最大的差異在於「消極服從」和「不可破壞的君權」(即「絕對君權」)二者，此二者尚少見於騎士黨，但在托利黨卻已成為其普遍信奉的政治原則，而它們將「意味著消滅一切吾等之自由」。固然，托利黨人不無因為傾向擁護朝廷與國王的政治原則而受到質疑，⁵⁷但經歷光榮革命顯示出他們只不過是「真正的朝廷黨」，是在混合政府中可預見的，「自由的愛好者，但更是君主制的愛好者」。儘管休謨因為托利黨支持光榮革命而肯定托利黨有愛好自由的一面，但也認為他們把他們的君主制原則推得太

⁵⁵ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, pp. 528-30.

⁵⁶ 或許由於休謨原本有意把《英格蘭史》的書寫從光榮革命向後延伸(見 Hume to John Clephane, 5th Jan, 1753. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 170)，在第一卷他並沒有仔細交代光榮革命後的新體制是如何在威廉召集的國會中確立。事實上那次的集會充滿實用主義性質，並未建立關於憲政體制的抽象原則，「權利法案」也只是一系列具體的條款以杜絕查理二世、詹姆斯二世及其朝臣對自由權利和宗教的侵害再現。關於君主與國會權力的諸多爭論已經在排除法案危機時的激烈辯論中窮盡，再次掀起只會破壞難得的團結，有礙於面對流亡的詹姆斯二世與其靠山法國的威脅。首先是決定統治者，一些上議院貴族主張詹姆斯二世重新復位，但由於君權已確定受限，這不可能被他接受，這才使得攝政成為被討論的替代方案，最初只是當成一個權宜之計，說服詹姆斯二世英格蘭的運作不會因為他的缺席受影響，讓他經過一段時間後願意回國，但多數托利黨人冀望攝政能延續到他死去之際。但如果讓威廉擔任攝政，對他而言將有在無法預期的某一日必須下台的危機，更何況詹姆斯二世有法國撐腰，很可能形成英格蘭王與其攝政的衝突；攝政方案唯一的好處只有不動搖世襲繼承。最終攝政的提案在上議院以些微差距被否決，因為原本支持攝政方案的托利黨人開始轉向支持該黨另一個方案，擁護瑪莉(Mary，日後的 Queen of Mary, 1662-1694)做為女王，如此一來也將不會破壞世襲繼承；但瑪莉無法接受威廉在她名義下行使權威這種妻馭夫的不自然狀態，更何況對威廉而言，一旦瑪莉過世，安妮(日後的 Queen Anne, 1694-1714 在位)即位，威廉將喪失權柄。因此威廉較為傾向部分輝格黨人較激進的意見，讓他自己單獨即位。但安妮無法接受對她原有世襲權利的剝奪，這也會使她有可能號召不滿此方案的托利異議人士反抗，而威廉也將因此被迫受制於支持他的輝格黨。因此威廉與瑪莉共同即位這個頗為奇特的定案才因而確立。威廉公開宣示不接受攝政或女王夫君的身分，突破了上議院拒絕承認下議院主張詹姆斯二世拋棄英格蘭致使王位虛懸的僵局，而安妮也願意讓威廉先於他即位，只要加上了若威廉較瑪莉長壽，安妮和她的子嗣擁有繼承順位在威廉再婚後的子嗣之前的資格的但書。這個妥協還是凸顯出世襲繼承已被國會的武斷決定破壞了。見 J. R. Jones, *Country and court*, pp.252-3.

⁵⁷ 休謨在這裡指的是被政敵攻擊為是詹姆斯黨人(Jacobite)的同夥。

遠，超過有限政府中應有的程度。其次，休謨認為不論是托利黨人的原則和感情都與光榮革命期間及之後的繼承處置不一致，這裡指的正是托利黨人面臨其政治原則「消極服從」與光榮革命期間對國王的反抗舉措中間的矛盾。休謨直言利益才是托利黨人應付光榮革命的最終考量：

消極服從的教條本身是如此荒謬，如此違背我們的自由，似乎大部分只留存在講道演說者(pulpit-declamer)和他們在俗眾中那被欺瞞的追隨者……而且如同對這個政黨的領導人來說，利益可能是他們的主要動機，他們的行事比起輝格黨更違背內心情感(sentiment)。⁵⁸

托利黨的轉變印證了不合於社會利益的抽象政治原則終究必須被揚棄。何況，當時國王的愚蠢是有目共睹的：

懷著熱忱支持任何人或家族的權利而沒有養成對他們的善意，並使原則轉變為情感是不大可能的；然而這對有著崇高地位和自由教育、有充分機會觀察國王的脆弱、愚蠢和傲慢，並發現他們毫無過人之處——如果不是比其他更不如——的人而言，是更不自然的。因此，該黨領袖的利益與其黨人往往為情感和原則留有一席之地。⁵⁹

由之，休謨給托利黨人下的定義是：「他是個君主制的愛好者，儘管沒有拋棄自由；同時也是斯圖亞特家庭的黨人」，以及「反對壓迫的人；同時作為英格蘭人，是獨斷力量的敵人。或許他們對自由的熱忱少於他們的對手，但足夠讓他們在看到自己身處遠古政府被顛覆的公然威脅下放棄他們的一般原則」。休謨又描述說，托利黨人常常「行事作風如同共和人士」，是因為根據他們對王位繼承的觀點無法不對光榮革命的結果感到失望，故而想方設法要限制這個在他們看來沒有正當資格登基的繼承者。⁶⁰

托利黨固然是「自由的愛好者」——因此也有不少成員支持光榮革命，抵制

⁵⁸ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.280-1.

⁵⁹ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.281.

⁶⁰ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.279.

過度侵害人民權利的君主，但「更是君主制的愛好者」、「真正的朝廷黨」。因此一方面儘管托利黨人參與了光榮革命，而且就血緣上而言，瑪莉女王是斯圖亞特王室的成員，可是對托利黨人而言，在「不可破壞的繼承」之原則下，國會沒有資格干涉王位繼承順序，因此即使光榮革命已成定局，但諸多托利黨人情感上仍難以效忠威廉和瑪莉，因而拒絕宣示效忠，甚至「行事作風有如共和人士」，一反其向來保王立場。

至於輝格黨人，經歷光榮革命後可以看到，他們是「自由的愛好者，儘管沒有廢除君主制；同時支持繼承處置的新教繼承方針」。他們在「確保繼承和王位處置的掩護下沿著危險途徑通往自由，但當該黨多數成員除了把王位繼承當成確保自由的手段外對那次繼承並無熱情，他們已經因為無知、脆弱和領袖們的利益而走上這條不歸路」。⁶¹從排除法案危機以來，休謨對於輝格黨以及其前身「請願者」的作為有不少疑慮和批評，認為他們過度激進的挑戰國王權威事實上已逾越了自由的界線，因此這條自由得勝的不歸路固然值得喝采，但卻也不得不令人捏把冷汗。

休謨進一步從黨派的組成因素進行分析，指出托利黨和輝格黨的主導性質彼此並不相互對應。兩黨「對於王位處置的爭議是在朝廷黨和在野黨的政治原則之外，『偶然但也是自然而然的附加』(accidental but natural additions)」。⁶²托利黨「鍾情於君主制，同時對斯圖亞特家庭懷有一份感情，且後者是該黨的主要傾向」；而輝格黨則「鍾情於自由，也同意新教繼承的繼承處置，對自由的愛是該黨的主要傾向」。⁶²因此在這裡可以看出，「朝廷黨」和「在野黨」在休謨筆下具有兩種意義，有時指的是現實中的朝野黨爭，有時是抽象化用以比較和分析的概念工具，對比在原則之爭外尚有情感與利益因素的托利黨和輝格黨。因此關於托利黨與輝格黨、朝廷黨與在野黨的關係，休謨的界定是：

朝廷黨和在野黨是托利黨和輝格黨真正的雙親。但朝廷黨對君主制(monarchy)的忠誠不該墮落成對君主(monarch)的忠誠這件事幾乎是不可

⁶¹ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.280.

⁶² David Hume, "Of the parties of Great Britain" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.279.

能的。他們之間有如此緊密的關連，而且後者遠比前者更是個自然的對象。對神祇的崇拜墮落成對偶像的崇拜是多麼容易？舊在野黨(old country party)或輝格黨的神祇，自由，與任何國王或王室之間的聯繫並非如此顯著；預設在該黨中，崇拜可以輕易從前者轉移到後者也是不合理的。⁶³

為何休謨在這段描述中把「舊在野黨」和輝格黨並置呢？因為光榮革命之後，托利黨已逐漸放棄了絕對王權以及不可廢棄的繼承原則，而以「因時效取得正當性」(prescriptive) 的原則合理化威廉與瑪莉的即位，亦即新政權在幾乎和平的情況下轉移並穩固統治，乃神意(providence)使然，必須承認其做為事實(de facto)政權而連帶具有法理上的(de jure)正當性；輝格黨也少談主權在民原則，兩者都擁護一部國王、上議院和下議院共享主權的混合政府，或稱為平衡憲法。托利黨和輝格黨在不列顛憲政的「性質」上逐漸取得共識，因而托利黨與輝格黨的區隔逐漸消弱，新的矛盾出現在「運作」上，尤其 1714 年漢諾威王室入主後大量扶持輝格黨進駐政府職位，形成長期的輝格優勢(Whig Supremacy)。朝廷黨(以及其背後的國王)和在野黨之間，或常常被稱為「行政部門」與「反對派」的路線之爭逐漸成為主要的對立關係。體制上的結構性因素主要是因為威廉三世決定把不列顛拖入荷法戰爭中，使得不列顛必須募集龐大資金，因而在龐大稅收與公債壓力下，成立英格蘭銀行，導致了稅收與行政機關的革命，各種取得特許狀的商人影響力大增。由於行政部門的革新，也使得王室有更多恩庇可以分配，加上原先王室特權(royal prerogative)便可增加貴族院與平民院席次、任命行政機關(executive)、職位分派、津貼、職位，使得王室對國會影響力大增。⁶⁴因此，光榮革命後的朝野黨派也產生了新的重組。

從威廉到安妮乃至漢諾威王室(House of Hannover)入主的轉型階段，儘管光榮革命迫使托利黨放棄某些政治原則，但其勢力仍然不容小覷，因此相繼即位的威廉和安妮女王都採取平衡策略，時而在政務上倚重托利黨，時而在選舉中支持

⁶³ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.280.

⁶⁴ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp. 93-4.

輝格黨，避免過於依賴某一黨派而反受其牽制；⁶⁵輝格黨和托利黨在王室有意採取平衡策略的情況下，各有入主朝廷主政的時期，直到 1714 年後輝格黨才取得全面優勢，長期把持朝廷主政，因此朝廷黨的主要成員是當權派的輝格黨人，以及以恩庇、津貼等手段攏絡而來的議員。隨著光榮革命的成果確立，輝格黨人轉而鞏固王室權威，並藉此獲取政治優勢，鞏固既得優勢的現狀，明顯地趨向保守化和溫和化；在野黨的主要成員是托利黨人、不願被王室收編的在野輝格黨(country Whigs)議員或所謂的邊緣議員(backbencher)、以及主張全面共和的激進輝格黨人，又稱為共和分子(commonwealth men)。對許多沒有進入行政部門的舊輝格黨人而言，接受國王授予的職位和恩庇的舊輝格同志是固有理念的背叛者。但事實上有許多人是騎牆派，得不到甜頭就站在在野黨一方使用他們的論述批判行政部門，等到被王室攏絡得到職位、津貼或進入行政部門後就絕口不提在野黨的政治原則，例如反對常備軍、批評恩庇與祿位破壞了公民美德等等議題。⁶⁶

取得長期優勢的當權派輝格黨人儘管得以職位分派和恩庇來攏絡下議院議員，但也往往力猶未逮，因此當權派輝格黨人也仍藉由政治論述合理化和正當化新體制，並且力圖分化政治原則充滿歧見的在野黨。在野黨則苦於在朝野雙方(除了極少數激進的詹姆士黨人外)都無意顛覆混合政府與新教漢諾威繼承的新體制。共和分子雖然是傳統上的共和主義者，但他們絕非民主主義者或王室的堅定敵人，多半時候他們的企圖只是限縮王室和貴族權威以保障公民自由；在野的托利黨人也漸漸與詹姆士主義(Jacobitism)分道揚鑣，並在博林布魯克(Henry St John, 1st Viscount of Bolingbroke, 1678-1751)的運作下接受了遠古憲法和混合政府的新體制。再加上朝廷黨也利用在野黨內部路線仍然存在的矛盾，得以用各種手段分化，例如切斷托利黨和其堅定支持者，國教會間的同盟，降低土地稅以圖利多以鄉紳為社會基礎的托利黨人，並拒絕支持對國教會優勢地位的任何攻擊，而且朝

⁶⁵ J. C. D. Clark, "A general theory of party, opposition and government," in *The Historical Journal*, 21: 2 (1980), p. 301.

⁶⁶ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp. 182-9.

野雙方都有共同的社會基礎，共享相同的預設，因此在野黨長期以來一直無法凝聚有力的反對戰線。⁶⁷

至於輝格黨和托利黨，博林布魯克主張它們的差異已經在光榮革命後的新政治秩序中消失，「迄今事態是回到他們的原始狀態，亦即我們之中除了朝廷黨和在野黨以外沒有其他黨派或派系；也就是說，人們基於利益或原則而效忠於君主制或自由」。⁶⁸休謨反對這樣的看法。他觀察到托利黨近來確實在人數、熱忱和信譽上大不如前，甚至

自從過去洛克先生筆下論及以來，很少飽學有德之士或哲學家不會因為被認為是該黨成員而感到羞恥；而幾乎所有舊輝格黨的同伴是以無可匹敵的榮譽和尊敬稱號被提及。於是，內閣的敵人以斥責的方式稱呼朝臣為托利黨人；並稱呼與其對立的紳士們為輝格黨人以為榮譽。⁶⁹

即使托利黨人似乎表面上放棄了原有的政治原則，「長期以來已經不得不使用共和風格的說詞，他們似乎已經藉由虛偽來轉變他們的信念，並同時奉行他們對手的情操和語言」，⁷⁰然而

在英格蘭伴隨著他們的偏見仍有許多遺緒存在，而且朝廷黨和在野黨不是我們僅有的政黨的證據之一，幾乎所有異議教派支持朝廷，而低階神職人員（至少英格蘭教會的）支持其對立勢力。這些可能可以使我們相信，一些成見依然糾纏著我們的憲法，一些固有的勢力使憲法從它的自然進程中轉向，並引起我們黨派中的混亂。⁷¹

非國教會異議派，在光榮革命確保其自由之後，仍多支持已經成為執政當局的輝格黨，而國教會則依然支持托利黨，即使已淪為在野，是故休謨斷定托利和輝格

⁶⁷ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp. 99, 163-4, 166.

⁶⁸ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.45.

⁶⁹ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.281.

⁷⁰ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.279.

⁷¹ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.281-2.

的遺緒在他所身處的十八世紀依然存在。⁷²

至於蘇格蘭的情形，由於在 1707 年簽署「合併法案」後，政治中心已經完全集中在倫敦，因此休謨只簡短提到，在蘇格蘭沒有托利，只有詹姆士黨人和輝格黨，詹姆士黨人「大體上是個不尊重憲政的托利，若非絕對君主制的狂熱黨徒，便至少是願意爲了他所屬的家庭得以繼承而犧牲吾等之自由」。英格蘭和蘇格蘭有此些差異的理由在於「蘇格蘭在光榮革命之後政治與宗教上的分裂彼此規律地符合」，長老教派毫無例外都是輝格，支持國教會的則是其敵對黨派。當後者在光榮革命後被逐出教會後，他們便毋須在儀式上繼續和政府妥協，而可以公然表露該黨派的原則，故而「比他們在英格蘭的同道，托利黨還更加極端」。⁷³

四、歷史書寫的政治意涵

休謨對於他進行歷史書寫所可能產生的政治意涵有清楚的自覺。對他的前兩卷英格蘭史，他表示「我感覺到斯圖亞特王室前兩位國王的歷史將最合托利胃口，後兩位則是輝格的調調。但我們必須努力超越於不論是輝格還是托利兩者之上」。⁷⁴在第二卷出版前夕他對友人表示，「我總是跟我認識的人說，即使第一卷帶有一點點托利觀點，第二卷則可能是對其敵對黨派帶有感激之意。斯圖亞特王室的頭兩位國王確實比後兩位更可寬宥。憲法在他們當時是非常模糊和不確定，而且他們的國會在多方面是棘手而難以對付，但查理二世知道，他已經繼承一個非常有限的王政，他的長期國會(Long Parliament)對他相當縱容，甚至幾乎全數由保王派組成，然而他無法噤聲，也不滿於合法權威。我用不著提蘇格蘭的反對派和詹姆士二世的荒誕行徑，這是明顯而醒目的。總的來說，我希望兩卷能一起出版，好讓在這情況下任何一個黨派都沒什麼藉口指責我偏頗」。⁷⁵對於他自己下的歷史評價，他自承「關於政治國王和重要人物的人格，我想我是非常溫和的(moderate)。我對事情的觀點更傾向輝格的原則，我對人物的呈現偏向托利的偏

⁷² 同時參見 Duncan Forbes 的敘述。Hume's *philosophical politics*, pp.202-5.

⁷³ David Hume, "Of the parties of Great Britain," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.282.

⁷⁴ Hume to John Clephane, 28th Oct, 1753. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 180.

⁷⁵ Hume to Andrew Millar, 12th April, 1755. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, pp. 217-8.

見。沒什麼比起我常常被歸入托利之中更能證明人們常常注重人物甚於事情」。⁷⁶

儘管致力於撰史的超然與不偏不倚，但輿論的反應使他挫折地向摯友訴苦：

我想我已經向公眾呈現一部十足公正和無私的歷史，在此我克服我自身教育的偏見，忽略我偏好的情感和觀點，全是為了真相。瞧！我被懷疑是個詹姆士黨人，消極服從者，天主教徒，還有其他我不是的玩意兒。⁷⁷

他面對各方攻訐不禁感嘆，「我沒有把兩卷一起出版真是不幸，蠢材們很可能會說我在這卷越來越傾向輝格主義(whiggish)，彷彿查理一世和詹姆士二世的情況都雷同，因為他們是同一家族」。⁷⁸

這是休謨的史論中最耐人尋味的一個論點。他對前兩位斯圖亞特王室君主的同情使他的《英格蘭史》甫一出版便被抨擊是托利史觀的產物。在他看來，查理一世和詹姆士一世所主張的君權都是都鐸王朝(Tudor Dynasty)以來既有的產物，並無逾越之處，只是錯估局勢，因此不由得令他頗為同情。⁷⁹此外，閱聽大眾的評價和他自己的看法相去甚遠也讓他頗為失望。市場上對於第二卷的反應比第一卷好，對於那些批評的聲音，他表示「無論我在歷史與人類事務的知識上自命什麼，我對人們的看法沒有如此不堪到預見公正、無私和人道會令我得到這般待遇。然而這正是我的命運」。⁸⁰然而他卻自認第一卷是迄今最好的作品，「主題更高貴，包含更多典雅的修飾，以及更好的推論辨析」，休謨頗為無奈地接受這個結果，並仍然自我驅策在之後的寫作要去除先前產生矛盾的偏見。⁸¹或許多少帶有些無可奈何的心態，休謨把各黨派的抨擊做為對於他立場公正的肯定，「派系的精神瀰漫在這個國家，把所有事情都往這頭帶到極端，如同往另一方向上，我很滿意地看到我的作品輪流引起兩黨的不悅……我應該永遠把雙方的憤怒看成

⁷⁶ Hume to John Clephane, 1756. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 237.

⁷⁷ Hume to William Strahan, 3rd May, 1755. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, pp. 221-2. 休謨努力要克服的偏見，可能正是斯圖亞特君主是國會權力的破壞者，或瑞典的遠古憲法史觀，見 Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.260-1

⁷⁸ Hume to William Strahan, 30th Nov, 1756. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 235.

⁷⁹ Hume to John Clephane, 3rd Sept, 1757. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 264.

⁸⁰ Hume to William Mure of Caldwell, Feb, 1757. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 242.

⁸¹ Hume to William Strahan, 1st Feb, 1757. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 240.

我的不偏不倚最可靠的保證」。⁸²

但是，在後續的修訂中，休謨表示，越到晚年他的修改越來越傾向托利黨的立場，「我已經更正一些主要出自麻煩的輝格主義偏見而來的錯誤和短見，在我開始這部作品時被它感染太深了……現在我發現他們⁸³已經在輝格的憎恨走樣了，遠遠超乎其他兩人」。⁸⁴在《英格蘭史》第二卷的結尾，描述完光榮革命後他寫道，

在這近七十年來的過程中，輝格黨幾乎毫無中斷地握有政府的所有權威，除了藉由他們的支持和保護外別無他法能取得榮譽頭銜或官職。但這個在某些個別情況上對國家有益的事件，已經顯現出對歷史真相的破壞，而且已經確立了許多俗濫的錯誤……當前得勢的黨派只頌揚前者的黨徒，那些人把市民社會的完美當成追求目標，並且以主張做為存在本質的格言的敵對者為代價來抬舉他們自己。⁸⁵

對休謨來說，這段故事遠遠不止是輝格黨史家所陳述的那段偏頗的人民推翻暴君、邁向自由繁榮的輝格歷史敘事，他要呈現出在勝利者史觀下被扭曲的真相。他尤其有意要針對幾個特定議題進行翻案，例如試圖證明斯圖亞特王室前兩位國王所主張的君權實際上是都鐸王朝以來既有的結果、前兩位國王比後兩位國王更值得原諒等等。休謨刻意凸顯他的超然與不受輝格黨攏絡，而毋須刻意表明與托利黨毫無瓜葛，也是因為當時握有行政部門資源的是輝格黨，所以休謨屢屢提及他藉由出版使經濟得以自立，對輝格黨沒有粉飾美化的義務，如此方能顯示出他的自主性。⁸⁶而他自誇的不偏不倚和超然中立，區分觀察政治的哲學家的視野和庸俗政治人物的不同，不接受黨派的恩庇和攏絡，這本身在十八世紀英格蘭的政

⁸² Hume to Comtesse de Boufflers, 15th May, 1761. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, Vol.1, p. 344.

⁸³ 指查理一世和查理二世。

⁸⁴ Hume to Gilbert Elliot of Minto, 12th Mar, 1763. Raymond Klibansky and Ernest Campbell Mossner eds., *New letters of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1954), pp. 69-70.

⁸⁵ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p.533. 休謨在註腳中列舉了他認為被過度吹捧的經典作家：瑞賓，洛克，席德尼(Algernon Sidney, 1623-83)，侯德利(Benjamin Hoadley, 1676-1761)等等。

⁸⁶ James Conniff, "Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig," in *Eighteenth-Century Studies*, 12:2 (1978-9), p.172.

治文化中便是相當「托利」和「在野」的一種姿態。⁸⁷

不過有趣的是，休謨的自述恐有誇大之嫌，實際上休謨並沒有他自己宣稱地那麼「托利」。⁸⁸休謨也不只批評輝格黨的歷史敘事，他同時反駁了托利黨領袖博林布魯克的黨派歷史分析。1730 年代時，博林布魯克爲了重組反對勢力，建立一個對抗首相華波爾(Sir Robert Walpole, 1st Earl of Orford, 1676-1745)主導的行政部門的聯合戰線，因此在反對派的刊物上發表他對黨派的歷史分析，主張輝格黨和托利黨的分裂是假對立，只有在輝格黨和托利黨的範疇同時吻合朝廷黨和在野黨的範疇時，才反映出英格蘭憲政真正的衝突。⁸⁹博林布魯克的見解一方面反映出托利黨在光榮革命後面臨痛苦的轉型，在政治原則和論述上吸收輝格黨的主張，如自由的價值和遠古憲法，向政治光譜中間靠攏，也意味著他採取的政治行動是致力於消弭托利黨和輝格黨立場上的差異，凝聚最大程度的反對勢力。但如前所述，這樣的見解在休謨眼中是不合實情的，托利黨和輝格黨的差異並沒有真正消失，許多偏見和遺緒仍存留到十八世紀中葉，否則何以解釋政治原則傾向君主制的托利黨對於後光榮革命的君主，尤其漢諾威王室君主的效忠相當地言不由衷，以及宗教與政治的對立陣營相吻合？這確實顯示出，休謨的史觀有著獨立於黨派偏見外的見解。

⁸⁷ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, p.126.

⁸⁸ 休謨的修訂大多在《英格蘭史》出版的早期，即 1750 年代，有 56%，這似乎是因為倒著寫《英格蘭史》的自然後果，以及對輿論市場的反應所致；而且如果把各次改版在用語和立場上分為托利、輝格和中立三種進行詳細統計，約有 40% 的修訂是轉向中立，16% 轉向輝格。見 Ernest Campbell Mossner, "Was Hume a Tory Historian? Facts and reconsiderations," in *Journal of the History of Ideas*, 2:2 (1941), pp.230-4.

⁸⁹ 不同於休謨，博林布魯克區分了黨派(party)和派系(faction)，黨派儘管並非善類，但至少反映出了國家利益真正的不一致，可是當黨派屈服於自利，便僅僅只是派系，會危害國家憲政體制。在光榮革命之際，托利黨看見國家的危機，與輝格黨並肩作戰，挽救憲政於危急存亡之秋，他們的行動遠比聲稱主張絕對君權和消極服從還來得顯著，儘管口頭上並未放棄舊有原則，但事實上各黨派早已在自由大旗下團結一致，因此光榮革命以來真正的對立界線在於國教會與朝廷對抗在野黨和異議教派，不是「黨派」間的對立，而是遠古憲法與反遠古憲法，自由陣營和華波爾「派系」的對立。見 Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.200-1.

第三章 政治行動的展開

是利益產生普遍本能，但卻是習慣賦予特定方向

休謨，《人性論》

一、改革的抱負

在休謨看來，要消弭黨派造成的分裂與妨礙政府穩定運作的效應，「最有效的方法，是阻止一個黨對另一黨的無理侮辱和盛氣凌人，鼓勵溫和的見解，尋求所有爭執的中庸之道，說服每一黨了解到它的對手有時候可能是正確的，對各黨的褒貶亦須保持平衡」。¹根據他的觀察，

這年頭沒有哪個黨派，能夠缺少那些附加在政治或實踐的原則體系上的哲學或思辨原則體系而能充分支持其自身。因此，我們發現，在這國家分裂的派系各自編造了一個哲學或思辨原則體系，用以保護和掩飾它所進行的行動計劃。²

因此他直搗虎穴，從批評黨派政治原則著手。休謨在 1758 年的〈論黨派聯合〉(“Of the coalition of parties”)中聲明，他的目的在於平議兩黨的哲學與實踐爭議，並「試圖展示沒有一方能像他們自我吹捧的那樣充分由理性支持」，並藉由「證明兩者都是以似是而非的論題證成，好用同樣的穩健來面對兩黨的歷史分歧」。³

¹ David Hume, “Of the coalition of parties,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.206.

² David Hume, “Of the original contract,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.186.

³ David Hume, “Of the coalition of parties,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*,

休謨曾在信件中表示，1748 年發表的〈論原始契約〉(“Of the original contract”)和〈論消極服從〉(“Of passive obedience”)兩篇論文，「一個是反對輝格體系的原始契約，一個是反對托利體系的消極服從，第三篇關於新教繼承，我假設有個深思熟慮的人，他在繼承確立前會效忠哪個家族，以及如何權衡兩者的輕重得失」。⁴在〈論原始契約〉一文之初更明白揭櫫他所欲批評的黨派政治原則，是以君權神授觀為核心的托利黨體系，和奉洛克的契約論為宗的輝格黨體系：

一個黨派因為將政府的產生溯源於神，努力使之神聖不可侵犯，不論它變得如何暴虐，即使因為微不足道的小事而有所冒犯都是罪孽深重，無異於褻瀆神靈。另一個黨派因為認為政府完全建立在人民許可的基礎上，於是他們假定有一種原始契約，人民通過這種契約不言而喻地保留了隨時抗拒君主的權力，只要他們發現自己受到了君權的傷害，而這種君權乃是他們自己出於某種目的自願託付給君主的。⁵

簡單勾勒雙方的基本立場後，休謨緊接著表示，「這兩個思辨原則系統是正當的，儘管不是在兩黨蓄意的意義上；而且兩者在實際後果上的概況是深思熟慮的，儘管不是在兩黨反對對方時常常把它們帶往極端時」，⁶因此他對黨派政治原則的批評和政治的改革也著落在以他的哲學立場出發來回應這些問題，試圖給出比兩黨更令人滿意、更有說服力的見解。

不過值得注意的是，儘管休謨認為托利黨和輝格黨的遺緒在十八世紀並未真正消弭，但是他的看法似乎越來越轉為肯定。他在 1760 和 1762 年的兩封信件中都向友人提及他非常樂於見到當前黨派間的差異與對立逐漸消弭；⁷他在 1758 年

p.207.

⁴ Hume to Henry Home, 9th Feb, 1748. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, p.112.

⁵ David Hume, “Of the original contract,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.186.

⁶ David Hume, “Of the original contract,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.186.

⁷ Hume to William Strahan, Nov or Dec, 1760. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, pp.336,

發表的〈論黨派聯合〉特別使用「平民黨」(popular party)和「保王黨」(royalist party)的術語稱呼兩黨，似乎都顯示出前述隨著漢諾威體制的確立，托利黨和輝格黨在憲政體制上的衝突逐漸趨於消弭，黨爭主要在於國王與國會間權力分配與平衡的問題，也就是朝廷黨和在野黨之爭的趨勢。⁸此外，休謨在黨派政治原則時，儘管並舉托利黨和輝格黨的政治原則做為評論的對象，但篇幅上探討輝格黨的比重遠遠多於托利黨，意味著休謨對話的對象主要是在輝格優勢下仍有活力和影響力的輝格黨政治原則。故而休謨對黨派的歷史分析止於光榮革命後混合政府的確立，而他的政論文章所對應的情境和處理的議題，主要是新體制下的政府運作與黨派政治原則之爭議。⁹

二、政府的本質

(一)社會形成與正義規則

休謨對政府本質的探討是從社會形成開始。他認為，「在地球上居住的所有動物中，乍看之下，受到自然虐待最多的動物莫過於人類，因為自然給予人類無數的慾望和需求，卻又只給予微不足道的方法來緩解這些需求」。在其他動物身上需求與方法往往是互補的，例如食肉的獅子有著勇猛敏捷的體魄，「唯獨人類在缺點和需求間不自然的結合達到最大的程度」。因此，只有透過社會，人類才能補償其自身的缺點，甚至取得對其他動物的相對優勢。社會給予人類三種補償措施，「透過合作，我們的力量強大了；透過分工，我們的能力增加了；透過相互救濟，我們免於暴露在時運和意外之前。透過額外的力量，能力和安全，社會

338.

⁸ 尤其上述休謨在分析不列顛黨派演變時下的一句斷語，「朝廷黨和在野黨是托利黨和輝格黨真正的雙親」，是出現在 1760 年〈論大不列顛的黨派〉(“Of the parties of Great Britain”)再次改版後新增的段落中。

⁹ 休謨關於黨派分析的兩篇文獻〈概論黨派〉、〈論大不列顛的黨派〉出現在 1741、1742 年的《道德政治論文集》(*Essays, Moral and Political*)中，其它評論黨爭議題的文獻則散落在《道德政治論文集》、1748 年的《三篇道德政治論文集》(*Three Essays, Moral and Political*)與 1752 年的《政論文集》(*Political Discourses*)，之後迭經改版修訂，某些部分也反映出休謨思想的微調與變化。

對人類是有好處的」。但這種群居合作以求生存的需求是遙遠而模糊的，必須和另一種立即而明顯的需求，即兩性之間的自然慾望相結合，才會成為人類社會最初和最原始的原理。¹⁰

在討論與社會形成相關的人性時，休謨認為人性中「自私自利與有限的慷慨」(selfishness and limited generosity)的一面是最關鍵的。¹¹人類的心靈機制使我們的注意力與關愛總是先從自己開始，向外擴及到家人、熟人到陌生人，並逐漸降低，因此，社會必須透過某種「人為的」(artificial)的機制來彌補人類天生由近及遠的傾向，此即他所謂的「正義規則」(rules of justice)。休謨把道德義務區分為「自然德性」(natural virtue)和「人為德性」(artificial virtue)，前者是出於「自然的本能或立即的傾向」，獨立於無論是公共或私人效益(public or private utility)的義務之外，例如關愛幼童，感激施恩者，憐憫不幸者等等；後者不是出於原始的自然本能，而是考慮到人類社會的需求所不可或缺而形成的，此即正義規則：¹²

當人們已經從其早年在社會中的教育裡，察覺到社會所帶來的無窮利益、並且對交往和交談產生一種新的感情，並當他們觀察到社會中主要的擾亂不安來自我們稱為身外之物的財物能輕易在人與人之間轉移，他們必然要尋求一種補救機制，盡可能地使那些身外之物具有如同心靈與肉體上的優勢般穩固與恆常的地位。¹³

正義規則是休謨所主張的自然法，除了上述「財產的穩定占有」(stability of possession)外，還有相伴而來的「依據同意而進行的財產轉移」(transference by consent)以及「履行承諾」(performance of promises)這三者。¹⁴由於社會給人類帶

¹⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.484-5.

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.495.

¹² David Hume, "Of the original contract" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.195-6.

¹³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.489.

¹⁴ 見休謨在 section 3-5 的討論。David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.501-525.

來的好處在於增進利益，因此財產權的保護是正義規則的主要內容。要做到這一點，「除了通過所有社會成員參與的契約(convention)穩定身外之物的占有，並使每個人都能安穩享有由時運和努力的收穫外，別無他法」。¹⁵

在休謨看來，人類因為自私自利和有限的慷慨的天性，外在世界的變動無常以及人類的需要與欲望無法饜足，才會在種種不便的經驗中，人類逐漸透過天性中的機制建立人爲的原始契約，即「財產的穩定占有」、「依據同意而進行的財產轉移」以及「履行承諾」這三條正義規則，產生正義與不正義的道德義務，至此社會才能得以穩固確立，保障與增進社會成員的利益。反過來說，如果人類天性是無私奉獻，毫無占有慾望，抑或外在世界物資不虞匱乏，任何必需品都唾手可得，正義規則也就沒有用武之地。休謨的這三條自然法也反映出他對正在形成中的現代商業社會的深刻體察。¹⁶

(二)契約的性質

休謨認為這套正義規則也是一種原始契約，但卻是一種「利益的共通感」(general sense of common interest)，正是這種感覺成為社會成員應當遵守的道德規範。最初在社會成形之始，範圍較小，破壞規則帶來的負面後果是立即而明顯，人類憑著本能便會避免侵犯他人財產；但是隨著社會範圍擴大，每次破壞規則後帶來的不便顯得遙遠而沒有立即的危害，人類很可能會因為短視近利而放任「自私自利與有限慷慨」的天性。¹⁷然而休謨認為，人類會產生遵守正義規則的動機，因為我們通過「同情」(sympathy)分有他人遭受財產侵害和背信違約的痛苦，設身處地理解正義規則被破壞所帶來的危害與不便，因此，即使遵守規則沒有立即

¹⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.489.

¹⁶ 財產的穩定占有即是私有財產制，依據同意而進行的財產轉移即是市場機制，而履行承諾除了是遵守承諾的義務外，也可以理解為現代社會的金融信託機制。見 Carl Wennerlind, "David Hume's political philosophy," in *Hume Studies*, 28:2 (2002), pp.247-50.

¹⁷ 休謨的意思是，比方說，在部落的小型社會中由於成員的人際網絡較為封閉，像偷竊這樣的惡行通常很容易被發現並遭受懲罰，但在一定程度發展後的社會中偷竊不容易被發現，進而不容易被追究並懲罰。

的好處，但人們會因為同情心而形成利益的共通感，形成約束社會成員彼此遵守正義規則的義務。¹⁸他形容這種情感是

社會全體成員彼此表達出來，而且還誘導他們通過某些規則調整他們的行為……當這種利益的共通感互相表達出來，並且為對方所認知時，它就引起了一種恰當的決心和行為。而這就足以適當地稱之為我們之間的契約或協議，儘管中間並沒有插入一個承諾；因為我們的每一種行為都考慮了對方的行為，並且在履行一個行為假定對方也要履行這種行為。¹⁹

正義規則的成形並不是在某一個歷史時刻透過社會成員彼此間的承諾而出現，而是在時間中緩慢成形的；財物占有的穩定規則

是逐漸發生的，並通過緩慢的行進和我們對違反它所帶來的不便的重複體驗才獲得效力，但它並非因此就不是得自於人類的契約。正相反，這種體驗使我們更確信這一點，即：利益感已經成為全體社會成員所共有，而且我們對他們將來行為的規則性產生一種信心；我們的適度和節制都只是建立在對這種規則的預期的基礎上。²⁰

所以，正義規則是一種「人類契約的人為策劃」(artifice of human convention)，是以人類自利的天性約束自身，所建立起來的道德規範，「除了透過變更貪婪這情感的方向外，沒有激情能夠控制它自己」。²¹此外，這樣的道德規範是建立在宏觀的集體層次上，有些個別案例在微觀層次上執行遵守正義規則的道德義務是會對公眾利益產生負面作用的，例如當一個有美德而性情仁慈的人將大筆財富還給一個守財奴或煽動叛亂的頑固人士，他的行為是正當的，但卻對公眾有害，而且就個人私利來看當然更是一種損失；但是只有把眼光放遠，考慮

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.499.

¹⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.490.

²⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.490.

²¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.492.

到遵守正義規則對於維繫社會穩定和集體利益的必要性，「儘管公眾在個別案例上是受害者，但這暫時的受損會由堅定執行規則以及藉此在社會確立和平和秩序得到豐沛的補償」。²²這種共通的利益感，便是休謨所謂的平靜激情，而破壞正義規則，如偷竊和強盜，便是短視近利的猛烈激情，因而正義規則做為一種人為策劃，目的便是為了以帶來長遠利益的正當激情抑制短多長空的不正當激情。

一旦正義規則建立後的好處被體驗到，「習慣」和教育便將促使規範代代相傳，使人習於遵守。此外，從休謨對契約形成是在經驗和摸索中逐步產生的見解來看，他使用「**convention**」這個術語的意義，應該更接近英語中「習俗」或「習慣」(**custom**)的意涵，²³換言之，正義規則做為原始契約是一種社會習俗，這也和休謨在知識論上探討人類心靈機制強調習慣的作用在思路上一致。這也顯示休謨是以「演化」(**evolution**)的觀點看待社會的形成。²⁴而且相較於其他近代自然法學者，休謨也較少談及自我保存這個原則，而把論述重點放在社會的經濟面向。²⁵

(三)政府的職務

循此，休謨主張政府的職務便是為了要保護維持社會運作、增進成員利益的正義規則。正義規則的好處是如此顯著，只有通過這些正義規則才能「保存社會，使他們自己不致淪落到通常被表達為自然狀態的那種可悲、野蠻境地」，那為什麼還需要有政府扮演保護者的角色呢？因為休謨也同時觀察到，「所有人意識到維持和平與秩序的正義的必要性，而且所有人也意識到和平和秩序是維繫社會所必需的，然而儘管這必要性是如此有力又明顯，我們的天性卻是如此脆弱和墮落」。²⁶根據休謨對人類心靈運作機制的看法，「任何在時間和空間上與我們接

²² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.497.

²³ Frederick G. Whelan, "Hume and Contractarianism," in *Polity*, 27:2 (1994), p.212.

²⁴ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.80-1.

²⁵ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.86-7.

²⁶ David Hume, "Of the origin of the government," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political*

近的事情，以在意志和激情上有成比例效果的觀念刺激我們，而且通常比遙遠模糊的事物有著更為有力的作用」，人性總是「偏好眼前事物甚於遙遠而疏離者」，使人類短視近利，使「每一次違反公平的後果似乎很遙遠，不足以抵銷從違反公平中所能獲取的立即利益」。也就是說，人類即使根據往來互動中種種不便的經驗可以察覺到正義規則是應當遵守的道德義務，可是人類短視近利的天性卻又往往會誘使人明知故犯，²⁷「常見的是，人會因為當前的甜頭(而且往往是微不足道的誘惑)而偏離他巨大、重要但卻遙遠的利益，這個重大的缺點是人性不可療癒的缺點」；²⁸此外，如果犯行沒有受到懲罰，也等於在向其他社會成員展示，其他奉行遵守正義規則的道德義務的人是傻瓜，犧牲了眼前明顯而立即的利益，卻也得不到正義規則所應許的長遠利益。「在人性中，沒有什麼性質比捨近求遠和依據對象的情況甚於內在價值更能引起我們行為的致命錯誤了」。²⁹

由於人類不可能改變天性，補救之道只能在於改變「環境和處境」，「使奉行正義規則成為最密切的利益，破壞正義規則成為最遙遠的利益」。這無法同時要求全人類，只能發生在少數人身上，他們在正義規則執行上有立即的利益，「這些少數人便是行政長官(civil magistrate)，國王和他的閣員，我們的統治者和管理者」。因為他們相對於國家的多數成員是中立者的身分，在正義規則的破壞上無利可圖，又因為滿足於他們當前的情況，以及在社會中的地位，因此支撐正義規則的運作在他們那裡有立即的利益，「這就是政府和社會的起源」。³⁰

政府也不只保護人們履行那些有利於雙方利益的契約，而且會促進人們透過共同目標和目的上的合作增進彼此的利益。休謨舉例說，兩個鄰居可以很容易在清除其共有的草坪上的積水會促進彼此共同的利益上達成共識，但要一千人都同

Essays, p.20.

²⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.535.

²⁸ David Hume, "Of the origin of the government," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.20.

²⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.535.

³⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.537.

意履行這樣的互惠行為卻是相當困難的，每個人都會有搭便車的心態，但「行政長官見到其大多數臣民的利益中有一種立即的利益，他們除了自己以外毋須和任何人商量便能形成任何促進那種利益的計劃，並且當執行中的任何一部份的失敗都會與整體的失敗相關，儘管這關係不是直接地，他們將預防失敗，因為在失敗中他們看不到立即的或長遠的利益」。於是，各項公共設施得以展開。休謨形容道，「儘管政府也是由那些有著人類所有缺點的人所組成的，但是它卻通過可以想像到的一種最為精細和巧妙的發明，成為在一定程度上可以免除所有這些缺陷的作品」。³¹因此，政府的職務可以用下面這段話歸結：

人類誕生於家庭中，不得不組成社會，是源於必需、自然傾向和習慣。人類這生物在進一步發展時從事於建立政治社會，是源於施行正義。沒有這機構，人們之間不會有和平，安全和往來互動。我們看看這龐大的政府機關，除了散佈正義或支持那十二個法官外，最終沒有其他目標或目的……因此，人們必須授予一些人行政長官的稱號，他們特殊的職務是指明公正的法令，懲罰逾矩者，改正錯誤和暴力，使人們不得不(儘管很不情願)去考量他們自己實質而長久的利益。一句話，服從是一個必須被發明的新責任以支持正義的責任，公正的維繫必須藉由擁護服從和正義來鞏固。³²

(四)政府的起源與效忠的限度

至於個別的具體政府的起源為何，休謨認為

考慮到所有人在體力，甚至在未受教育培養前在心智能力和機能上幾乎相等，我們必然會承認，起初只有他們自願的同意能把他們結合起來，使他們服從於任何權威。若我們把政府追溯回在叢林和沙漠最初的起源的話，

³¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.538-9.

³² David Hume, "Of the origin of the government" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.20. 十二個法官在此應是借代為公正和法律。

人民為了和平和秩序的緣故，自願放棄他們天生的自由，從他們的同輩和同伴中接受法律，是所有權力和管轄權的源頭。他們願意服從的條件有時明顯表達出來，有時是如此清楚而明顯以至於他們認為表達是多餘的。³³

休謨所謂人民對政府的同意不是指下意識的決定，而是在政府權威的運用日益頻繁下，「在人民之中逐步產生一種習慣性的、甚至是自願的(如果你喜歡這麼說)，因而也是不穩定的默認」。³⁴而人民之所以會產生對政府之需求的更直接理由，是不同社會間的戰爭。「政府最初的萌芽所源起的爭端，不是在同一社會中的人們之間，而是在不同社會之間」。為了軍事統御的需求把權威集中到一人身上，這就是為什麼最初所有政府都是君主制：「軍營是城市真正的母親，由於戰爭中每一個緊急事件的突發性，所以，如果不將某種權威集中到一人那裡，根本就不能管理作戰，繼軍事政府而來的那種民事政府也自然而然地擁有那種權威」。³⁵酋長們很可能是在戰爭期間獲得影響力的，每次運用權威必然都是個別的，是對應於緊急狀況所需，由於他的介入所帶來的好處使得權威的運作日漸頻繁，在人民之中逐步產生一種習慣的，甚至是自願的而不穩定的默認。換言之，當部落酋長藉由戰爭得到軍事統帥權後，會「使人民習慣於服從，而且一旦酋長擁有的公正和他的沉著與勇氣相仿，即使在和平時期他也會成為爭端的仲裁者，而且可以逐漸透過力量和同意建立他的權威」。³⁶這一點顯示休謨在政府起源的看法上相當的現實主義(realism)。³⁷

既然政府是起源於社會間的戰爭，不是後世常見的世襲繼承或選舉，休謨更進一步斷言，「幾乎所有現存的政府，或留有紀錄者，不是透過篡奪和征服或兩

³³ David Hume, "Of the original contract" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.188.

³⁴ David Hume, "Of the original contract" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.318.

³⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.540-1.

³⁶ David Hume, "Of the origin of the government" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.22.

³⁷ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, p.75-6.

者兼具所建立起來的，且並不自稱擁有人民公正的同意以及自願的服從」。並且，「理性，歷史和經驗向我們顯示，所有政治社會鮮少擁有精確和正規的起源，如果一個人要挑選一段人民的同意在公共處置中最不被重視的時期，那必定恰恰是在新政府建立之時。在已確立的憲政中，他們的傾向經常被考量到，但處在革命、征服和動盪的狂暴中，軍事武力和政治伎倆通常決定了爭議」。³⁸而且，

當一個新政府不論以何種方式建立時，人民通常感到厭惡，並且更出於恐懼和必要甚於擁戴或道德義務的念頭而付出效忠。國王是警惕和猜忌的，並必定密切防範任何叛亂的開始或出現。時間逐步消除了這些困難，並使國民習慣於把最初被認為是篡奪者或外來征服者的家族視為他們合法的本地君主。為了建立這種見解，他們不得不依賴自願同意或承諾的概念，他們心裡也清楚，在這狀況下兩者都是無法期待和要求的……[政府]最初的建立是由暴力造就的，並服從於必要。後續的行政管理也是由權力支撐，並得到人民默認，並非選擇那回事，而是義務。³⁹

休謨自認他這種說法比「人們通常從家父長統治(patriarchal government)或父長權威(authority of father)的說法更自然，那種說法說權威最初起於家庭，並使家庭成員習於一人統治」。⁴⁰

政府誕生並基於人民的習慣取得權威後，仍然要有效忠政府的政治義務來維繫。在討論對政府效忠的限度時，休謨先分析效忠政府的政治義務和遵守正義規則的道德義務，並將兩者作了區分。他認為兩者都是建立在相同的基礎上，也就是上述以自利做為動機而產生的共同利益感。履行承諾是產生在契約出現以後人們才意識到的道德義務。為了促成社會成員的互助合作，只有確保財產的穩定占

³⁸ David Hume, "Of the original contract" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.192.

³⁹ David Hume, "Of the original contract" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.192-3.

⁴⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.541.

有和依據同意而進行的財產轉移兩個規則是不夠的，如果社會成員彼此沒有遵守承諾的約束，不相信我今日進行勞動或服務可以得到對方也以相同態度對待的回報，彼此都將因缺少相互信任和保證而無法得到利益。由於人類天性是自私自利和有限的慷慨，「所有這些原則都是人性中自然而內在的原則和激情的效應，而且當這些激情和原則是不可改變的，它將會被設想成我們據以行動的行為必定也是不可改變的」；我們所能做的只是「給那些自然的激情一種新的方向，並且教導人們，比起魯莽躁進的動機，我們的慾望是可以以迂迴和人為的方法來滿足」。因此，服務他人並非出於額外的善意，仍是源於自利的人性，但雙方都能意識到對方會履行遵守承諾的義務，回報自己的行為，因為若非如此將自食惡果。但休謨也並不否認更慷慨、不基於私利的往來，但前者做為維繫社會的基本道德義務，特別名之為承諾。⁴¹

正義規則是先於政府而存在的道德義務，而且，政府在其創設之初，是從自然法，特別是履行承諾那條法則獲取其義務的，但是，「儘管效忠的義務最初是基於對義務的承諾，並在一段時期內受到那種義務的支撐，但很快它就自己生根，並且有一種不依賴於所有契約的原始義務和權威」。⁴²當社會的規模擴大以後，人類會因為短視近利的心態，貪圖眼前破壞正義規則帶來的利益，而無視於久遠而難以實行的懲罰，故而需要政府的存在維護正義規則。因而就此而言，

我們的政治義務與我們的自然義務有所聯繫，前者主要是為了後者而被發明，政府的首要目標是敦促人們服從自然法。然而在這方面，關於履行承諾的自然法只是和其餘的自然法歸於一類，對它的嚴格遵守被認為是政府這制度的後果，而服從政府就不是一個承諾的義務所帶來的後果。⁴³

因此，休謨認為儘管效忠政府的政治義務是為服務於服從正義規則的道德義

⁴¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.521.

⁴² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.542.

⁴³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.543.

務，但兩者有共同的源頭，即是自利的動機；而兩者創造出來的利益並不同，「服從行政長官是維護社會的秩序與和諧所必需，履行承諾是在人生日常事務中引起彼此信賴和信任所必需，兩者的手段和目的都完全不同，而且一方也不從屬於另一方。」⁴⁴

效忠政府的政治義務是有限度的。當人類爲了確保正義規則的運作而建立了政府後，

這種制度要求一種服從的承諾，這種承諾強加一定程度的道德義務，但卻是有條件的，只要當另一方不再履行它的保證時就不再具有約束力。我看到這承諾自身完全起於人類契約，並且是著眼於某種利益而被發明。因此我尋求某種更直接與政府聯繫的利益，而且這種利益可以立刻成為這制度的動機和服從它的根源。我認為這利益存在於我們在政治社會中享有的安全和保護，而且是當我們完全自由與獨立時絕對無法得到的。因此，由於利益是政府的直接認可，一者絕不可能久於另一者，並且任何時候當行政長官把他的權威帶往相對的一方並使人完全無法忍受，我們就一定不再服從它。原因終止了，結果也必定終止。⁴⁵

人民對政府的效忠是有條件的，在政府履行保護正義規則、促進社會利益的前提下，人民才需要履行效忠的義務以爲回報。政治義務要求我們必須效忠政府，因爲政府保障正義規則，「因此我們的利益總是會站在服從行政長官這邊，唯有當一種極大的當前的利益，才會使我們忽視在社會中保持和平和秩序的遙遠利益，進而發動叛亂」。⁴⁶如果這種與政治義務直接相連的利益受到行政長官的破壞，人民自然就不用再繼續遵守服從的義務。

⁴⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.544.

⁴⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.550-1.

⁴⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.545.

休謨區分服從正義規則，即履行承諾的道德義務和效忠政府的政治義務蘊含兩個邏輯上的可能性，一是既然「服從行政長官是維護社會的秩序與和諧所必需」，如果在不破壞社會秩序與和諧的情形下進行統治者的轉移，甚至即使是罷黜原本統治者，由於沒有造成失序的無政府狀態，因此應當是合法的。二是政治義務的破壞不見得會動搖道德義務，換言之，一旦有一個統治者是由不正當或有疑義的手段取得統治權，但只要他執行政府所應行的職務，也就是服務於社會利益，保障正義規則，那這樣的政府仍然是值得效忠的，尤其反抗應當是一種例外狀態，只有在社會利益遭受重大威脅的情況下才能發起時，更不應輕啓事端。尤其證諸休謨強調歷史上與現存的政權的起源是經不起嚴格檢視的，往往都是出於篡奪和征服等武力手段，建立穩固統治後使臣民習慣而形成效忠，更凸顯出他有意容許一種可能性，亦即統治者的非正當轉移只要在不違背社會利益的情形下是可以接受的，因為臣民終究會因為習慣而形成對政府的效忠與愛戴，只要他們的社會利益得到維護。

(五)休謨的批評

休謨對社會起源、原始契約和政府形成的看法，是特別針對以洛克為代表的契約論而發。⁴⁷契約論者認為社會的形成與政府密不可分，「一些哲學家主張，沒有政府，人類絕對無法組建社會」，⁴⁸休謨則主張，社會的形成，即正義規則的建立，是先於政府的出現。在他看來，契約論者常用來說明社會形成的自然狀

⁴⁷ 契約論的主題最主要是政治義務，古典的十七、十八世紀契約論沿著兩條取徑探究這個議題，一是向政府效忠的理由，二是自利的個人進行社會性合作的性質。大致上契約論根據不同的解讀取徑可以區分成四種類型，第一是哲學類型，契約論使用一種意志論(voluntarism)的哲學語言，以做為道德行動者(moral agent)之特色的意志(will)和同意(consent)來論述合法狀態；二是意識型態類型，特別著重在契約論做為民主和自由的意識型態之分析；三是自然法類型，探討現代自然法對古典亞里斯多德式自然法理論的反對，也就是私法(private law)逐漸在回應中世紀晚期危機和現代國家興起時，被認為比公法(public law)更具效力，最終，以私法為基礎的典範，成為被概念化以做為分離個人之總和的社會中的政治關係的呈現；第四是嚴格意義下的歷史類型，從歷史的角度來看契約論在共同的語言下蘊藏豐富的可能性，唯一的共同要素只是做為現代政治先驅的修辭裝置。但是，休謨對契約論的批評涉及的面向相當廣泛，無法被上述任何單一取徑完全涵蓋。見 Stephen Buckle and Dario Castiglione, "Hume's critique of the contract theory," *History of Political Thought*, 12:3 (1991), pp.457-9.

⁴⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.539.

態純粹只是一種虛構。「人類絕不會在社會之前的野蠻狀態停留太久，不過，就算是他最初狀態和處境可以被正當地視為社會性的。然而，這並不妨礙那些哲學家(如果他們願意的話)將他們的推理延伸到假設的自然狀態，只要他們同意那僅僅是哲學的虛構，不會也不可能有任何真實性」。⁴⁹其次，休謨反對契約論者將社會建立在成員間的承諾上的主張。如前述，他主張契約是一種利益的共通感，是在社會成員互動中透過種種不便的具體經驗後才逐漸體驗到的道德義務，義務產生以後才會產生要求履行的責任。因此，承諾除非在契約作為一種特定的人類行為已經被建立後，否則是不可理解和無法產生約束力的，也因此契約無法先於社會的成立。⁵⁰

在政府形成上，休謨也不同意過去契約論者所謂透過原始契約表達同意而賦予政府統治權威。那些支持契約論的哲學家們主張

政府不只在最早的初生階段是起於人民的同意，或自願的結合，即使在步入發展成熟的當下，也是建立在同樣基礎之上。他們宣稱所有人都生而平等，並且除了受到承諾的義務和認可的約束外，並不效忠於任何國王和政府。由於沒有人會在沒有等價交換的情況下放棄其天生的自由，臣服於他人意志之下，因此這個承諾永遠被理解為有條件的，除非他從他的君王那裡得到正義和保護，否則將沒有任何義務強加在他身上。君王向他承諾這些利益做為回報，一旦君王沒有付諸實行，他已經破壞他那部分的協定，從而使其臣民從對他效忠的義務中自由。根據這些哲學家，這是所有政府權威的基礎，所有臣民也都擁有抵抗權。⁵¹

但是，「如果要問這種記載我們自由的憲章記錄究竟在何處，那是徒勞無益的，

⁴⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.493.

⁵⁰ Stephen Buckle and Dario Castiglione, "Hume's critique of the contract theory," in *History of Political Thought*, 12:3 (1991), p.460.

⁵¹ David Hume, "Of the original contract," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.188.

它沒有寫在羊皮紙上，也沒有刻寫在樹葉或樹皮上，它先於書寫文字和其他文明生活技藝」。⁵²原始契約在休謨看來只是虛構的無稽之談，事實上絕大多數政權都不是以人民主動同意這種形式出現，而是起於「篡奪和征服」，而政府也從未因為人民同意而受到約束，「恰恰相反，我們發現每個地方的君主都把臣民當成個人財產，各地的臣民都承認他們的君主具有這種權力，認為自己生來就有服從每個君主的義務，如同生來就有敬重和孝養父母的責任一樣」。⁵³休謨並未否認某個特定政權的起源是出於人民同意的可能；但是在大部分的情形下，政府沒有取得人民同意也可遂行統治。⁵⁴休謨問道，「如果你去問這個國家大部分的人，他們是否曾同意過他們統治者的權威，或者承諾過服從那些統治者，那麼他們就會覺得你非常奇怪，而且肯定會回答說，這件事並不依賴於他們的同意，而他們天生就服從」。⁵⁵因而效忠政府的義務，如前述，是來自於政府帶來和諧和秩序的利益，以及習慣，而非臣民自主的同意。休謨強調政府起源是「篡奪和征服」目的是為了反駁契約論者過度強調的起源假說，凸顯政府起源的問題無關大局，真正重要的是政府職務的履行，因此不該做為政府是否應當取得擁戴的條件。

休謨區分服從正義規則的道德義務和效忠政府的政治義務，認為兩者都是源於自利的動機，故而不應如契約論者將兩者都建立在原始契約中社會成員表達出的同意之上，這也意謂著休謨對社會契約論的反駁並非他對政治契約論(*political contractarianism*)的基礎。他對原始契約的批評，目的在於摧毀契約論者將社會制度建立在人類本能的自然根源上的主張。這也是為何他強調正義規則是「人為的策劃」，正義規則和政府是利用人性天賦的彌補機制，轉移短視近利的天性，

⁵² David Hume, "Of the original contract," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.188.

⁵³ David Hume, "Of the original contract," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.189.

⁵⁴ David Hume, "Of the original contract," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.192.

⁵⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.548.

建立符合社會長遠利益的規範，⁵⁶正義規則之所以是人為的，乃是因為唯有習俗般的契約先建立後，才有要求服從的義務產生；契約論者將效忠的義務建立在承諾上，以承諾取得效忠義務的基礎，仍然是來自基督宗教對遵守承諾的道德規範，這種規範即使在不是休謨所描述的人與人互相依賴共存的這種社會情境中，也應當要遵守；而休謨則將遵守承諾這項正義規則界定為社會為了共存的利益所必然衍生出的產物，在經驗和實踐中逐漸摸索出來並透過習慣而確立，並非基於從宗教而來的遵守承諾義務，故而正義是「人為的」，而非如道德理性主義者所認定的「給每個人他應得的」(suum cuique tribuere, to give everyone his own)；對政府的效忠是因為戰亂求生存以及需要政府保障維繫社會所必需的正義規則，也不是基於契約論者所設定的承諾義務。⁵⁷

休謨另一個主要的批評是在契約論的抵抗權上。正義規則完全建立在社會利益之上，因此一旦戒取他人財物將帶來非常有害的結果，這項規範就必須被擱置，並且讓位給公共功利(public utility)。「即使宇宙毀滅，也要正義遂行」(Fiat justitia ruat caelum)這句格言顯然是錯誤的，因為它為了手段犧牲了目的。在某些例外狀態下，休謨認為政府可以破壞正義規則，例如在戰爭時期，官員可以為了避免有利於敵軍深入而焚毀郊區房舍，侵害人民的財物占有，但最終仍是為了維護社會更大的集體利益。效忠政府的義務也是如此，在異常的狀態下一旦服從命令會帶來社會利益的損害，就必須放棄服從的義務，「人民的安全是最高法律」(Salus populi suprema Lex)。⁵⁸休謨主張人民有反抗暴君的抵抗權，問題在於抵抗的必要性和足以合理化抵抗行為的必要程度。

休謨表示他始終支持「堅持效忠的約束力，並把對它的破壞視為在公眾處在暴力和暴政的最高危險的危急狀態下最後的手段」的這個陣營。因為「叛亂往往

⁵⁶ Stephen Buckle and Dario Castiglione, "Hume's critique of the contract theory," in *History of Political Thought*, 12:3(1991), pp.461-2.

⁵⁷ Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, p.66-9.

⁵⁸ David Hume, "Of passive obedience," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.202.

伴隨內戰而來，造反的傾向瀰漫在所有人群是統治者施行暴政的主要原因，並迫使其採取當所有人都臣服和服從時他不會採取的暴力措施」。一般情形下必需遵行的義務是服從，抵抗只能出現在極端異常的特殊情況下。由於休謨把合法抵抗的條件限縮在非常嚴格的異常特殊狀況下，因而在他眼中，既然一般情形下人們理應服從，去宣傳訴諸契約論的抵抗權便是一種有害的煽動。⁵⁹在休謨看來，契約論所主張的抵抗權「結論是正確的，但依據的原理是錯誤的」。⁶⁰契約論者之所以主張人民都有反抗暴君的抵抗權是因為政府的基礎是建立在人民的同意之上，但他已經證明政府建立的基礎在於帶來和諧與秩序的社會利益，效忠政府的政治義務來自習慣，並非基於人民同意效忠的承諾，因此契約論者對抵抗權的論證是不正當的，甚至是有害的，過度宣傳抵抗權可能使反抗政府的行為常態化，帶來社會秩序的動盪和不穩定；而且叛亂本身反而更是暴政的原因。⁶¹

休謨觀察到，高唱抵抗權的聲浪有兩個原因，第一是他們的對手主張不可抵抗和消極服從的政治原則，因此輝格黨人力圖要證明有反抗正當性的特殊狀況存在，第二個原因是來自不列顛的憲政體制。休謨解釋，不列顛憲政賦予國王至高無上的尊榮地位，雖然這種權威和尊榮在某些地方受限於法律，但他本人在某些方面又是高於法律，而無法被追究過失或進行懲罰，因此只有奉命行事的官員和內閣閣員能被繩之以法紀。國王由於個人得以保全，因而便不會去干擾法律的運作，人民也能因為次要的踰矩者受到懲處而實際上也獲得同等的安全保障，也避免了時常攻擊國王而必然引發的內戰。國王的這種權威和尊榮不能說是等同於消極服從這項政治原則，也沒有破壞憲政，使國王能偏袒閣員，篡奪整個政體的實權。確實，法律上並未明文針對這種弊病做出補救，因此補救的辦法便著落在抵抗上。⁶²而休謨對抵抗並未進行理論化的論述，似乎意味著他認為可以合理抵抗

⁵⁹ David Hume, "Of passive obedience," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.203.

⁶⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.550.

⁶¹ David Hume, "Of passive obedience," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.203-4.

⁶² David Hume, "Of passive obedience," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*,

的暴政對人民利益的侵害是極其明顯的，因此毋須理論化，建立通則。⁶³

整體而言，從社會形成、政府權威到抵抗權，傳統上認為休謨對道德理性主義的批評連帶破壞了自然法，實際上他仍是在自然法基礎上思考其議題，不過是以更經驗式方法的探索人性科學，不再把宗教做為政治科學的前提，往更為世俗化的方向發展，因此他的哲學可謂替政權建立更為世俗的知識基礎。⁶⁴

三、繼承問題

(一)統治者轉移的原則

在確立政府的職務、起源和人民效忠的界線後，休謨也探討了統治者轉移的原則。他總共列舉出五項，第一是「毫無例外地給予世界上所有最穩固的政府權威的原則，即我所謂的在任何政府形式下長期占有(long possession)或王位繼承」。回溯起每個國家的起源，都是篡奪和叛亂，但是

沒有什麼比習慣會給予情感更大的影響，或使我們的想像更強烈地轉向任何對象。當我已經長期習慣服從某派人士時，我們那以假定伴隨有忠誠的

pp.204-5.

⁶³ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.100-1.

⁶⁴ Duncan Forbes, "Hume's science of politics" in G. P. Morice eds., *David Hume: bicentenary papers*. (Edinburgh: Edinburgh University Press), p. 44-5. 此外，如果比較休謨和其他自然法理論家，更能看出休謨的特殊位置，因為廣義的契約論有幾項關鍵的預設在休謨的社會和政治哲學中是明顯欠缺的。首先是以自然狀態的假設做為論證社會與政府形成的基礎，休謨對此假設和取徑予以斷然否定；其次是契約論對個人以道德意志做出承諾做為具約束力的義務之探討，但在休謨的體系中，建立正義規則的道德義務的人民意志是在經驗和嘗試中摸索出來的，效忠政府的政治義務是被動的、消極的，基於習慣而形成的，欠缺人們根據道德意志主動建立自我規範的內涵；第三是契約論往往認為社會契約是人民意志的總合，休謨對此未置一詞；第四是契約論往往有濃厚的國家主義(statist)，主權(sovereignty)尤其是重點，但休謨的思想中卻明顯欠缺主權的討論；第五，由於主權是一國最高權威，因此契約論也探討了主權在國內做為立法機關以及主權國家間的國際關係，但這些法律和條約的內容在休謨的思想中沒有太多篇幅。在他看來正義規則是習俗的產物而不是從立法機關而來，法令的制定也鮮少提及；第六，由於國家是根據自然法由人民結合而成，因此也被想像成是一個道德行動者，有著利益和自主性，會受到暴力侵犯而受害，尤其在國際社會中沒有比主權國家更高的權威存在，因此彷彿便是另一種自然狀態，因此主權國家做為道德行動者如何簽訂協議和契約以建立規範也是契約論的主題，而這也同樣在休謨的思想中處在邊緣地帶。見 Frederick G. Whelan, "Hume and Contractarianism," in *Polity*, 27:2 (1994), pp.220-4.

道德義務的普遍本能或傾向容易走上這個方向，並選擇那派人士做為其對象。是利益產生普遍本能，但卻是習慣賦予特定方向。⁶⁵

第二個原則是，「當沒有任何政府形式能通過長期占有得到確立，當前占有(present possession)便足以取代其地位」。休謨不斷強調政府都是起源於篡奪和征服等武力的非道德手段，「幾乎沒有政府能承受那麼嚴格的考察」，因此「每一個皇帝都是通過刀劍來獲取並捍衛其權利，或者我們必須說，若非長久以來所有已知世界都沒有政府，也不擁有任何對政府的效忠，就必須承認，在公共事務中強者的權利若沒有被其他頭銜(title)挑戰，就可以被接受做為正統，或由道德賦予權威」。第三個原則是征服，征服的權利類似當前占有，但是擁有較大力量，因為「我們將光榮和容易的概念歸諸於征服者，而把憎恨和厭惡歸諸於篡奪者」。第四個原則是繼承，這是人類心靈的想像機制自然而然的結果，會把父親的權威聯想並轉移到其子身上。第五個原則是實定法(positive law)，制定實定法的立法機關必定是由原始契約、長期占有、當前占有、征服或繼承等確立統治的原則賦予其權力，但是在這轉移過程中會有部分喪失。休謨舉例說，有些民族或國家有所謂根本大法(fundamental law)，是立法機關無法改變的，「這些基本法能延伸到多大範圍並不能也永遠不決定於任何政府」。休謨的意思似乎是，統治者的轉移即使可以透過立法機關確立，但其效力仍不及上述四個原則。⁶⁶

最後，休謨談到，只要細心考察世界上民族政權更迭和繼承權利的歷史，便會「很快學會對國王權利的所有爭議輕蔑以對，並將會被嚴格忠於任何一般規則，以及對特定人士家族的堅定忠誠(有些人對此給予極高評價)，是一種比頑固和迷信還更欠缺理性的德性」。並且，「如果公共利益並未要求明顯的改變，確實，原始契約、長期占有、當前占有、繼承和實定法這些原則的同時作用將會形成最

⁶⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.557.

⁶⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.556-67. 休謨的統治者轉移原則和他區分與論證財產權的五種類型有高度相似性，都是來自人類想像的心靈機制，見 David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thoughts*, cp.4.

高權力(sov^{er}eignty)最有力的資格，並公正地被視為神聖不可侵犯。但當這些資格在不同程度上被混合和反對時，他們往往引起困惑，而且比起軍事武力的刀劍，法學家和哲學家的爭論更無法解決」。⁶⁷似乎休謨對於統治權的看法，最終還是又訴諸於軍事武力的實力原則。

(二)不列顛的繼承問題

但當上述普遍原則是否能應用到光榮革命的繼承問題時，休謨顯然反映出某種曖昧的姿態。他再度重申人民有權為了公共利益反抗暴君後，卻表示「我當前的目的並非顯示那些普遍原則可以應用到晚近的這場革命，當時，應被一個自由民族視為神聖的諸種權利受到最大的危險所威脅。我更願意捨棄這爭論不休的主題，如果它真的容許爭論，並將自己放縱於一些自然而然從這重要事件中引起的哲學反思」。⁶⁸對於光榮革命本身只迂迴地談到，

在我們這樣一個政府中，驅逐或罷黜確實是超出所有一般權威的行動，並且是為了公共福祉而非法僭越的權力，這在政府的一般運作中不屬於憲政的任何部門。當公共福祉是如此之巨大而明顯以至於正當化了這項行動，這值得稱讚的放肆使用讓我們自然而然賦予國會更進一步放肆的使用權利，而且侵犯古老法律的約束一旦得到許可，我們將不會去嚴格把自己限制在其界限之中。⁶⁹

威廉入主英格蘭在當時雖然充滿紛爭，但「現在就不應顯得可疑」，而且「國王似乎從他們的繼承人，如同從他們的祖先那裡獲得一種權利，這國王有生之年可能活該被視為一個篡位者，但將被後裔視為合法的國王，因為他有幸使他的家族

⁶⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.562.

⁶⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, pp.564-5.

⁶⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.565.

坐擁王位，並完全改變了政府的原有形式」。⁷⁰因為，

時間和習慣給予所有形式的政府以及王位繼承人權威，這種力量最初建立在不正義和暴力，在時間中成為合法的和必須的。心靈並不平息於此刻，而會沿著其足跡，將自然而然歸屬於其後裔的權利轉移到他們的前任和祖先身上，如同互相聯繫，並在想像中得到統一。⁷¹

休謨談到威廉入主英格蘭是否具合法正當性時似乎頗為語帶保留，而且最終依然訴諸習慣造就統治正當性的原則，並未正面回應威廉入主是否是非法的篡位或征服，只是肯定並表達擁護威廉入主後的英格蘭王位繼承的現實。

至於威廉與瑪莉即位後，後續繼承問題仍未塵埃落定，是否繼續擁護斯圖亞特王室還是另尋新教王室，仍是爭議。⁷²在〈論新教徒繼承〉中，休謨表達了他對王位繼承與宗教問題的看法。⁷³他設想自己做為一個安妮女王時期的國會議

⁷⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.566.

⁷¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. P. H. Nidditch, p.566.

⁷² 王位繼承人安妮公主(Princess Anne，後來的安妮女王，Queen Anne，1704-14 在位)的獨子格羅希斯特公爵(Duke of Gloucester)在 1700 過世，顯然此時安妮女王已經無法生育，因此有必要事先安排繼承順位。延續光榮革命新教徒繼承的原則，國會在 1701 年通過「繼承法案」(Act of Settlement)，規定安妮女王之後的繼承人是查理一世的妹妹，漢諾威家族的索菲亞公主(Sophia of Hannover, 1630-1714)，再次是索菲亞公主的兒子，漢諾威選帝侯喬治(Elector of Hannover, George，後來的喬治一世，George I，1714-27 在位)，但有附帶條件，漢諾威家族必須保持新教信仰，並杜絕斯圖亞特家族常與天主教徒聯姻的行為。1714 年時，索菲亞公主早於安妮女王數週前過世，因此安妮女王過世後，由喬治一世登基，開啟漢諾威王室主政的時代。見 J. R. Jones, *Country and court*, p.310.

⁷³ 詹姆士二世逃到法國後，死於 1701 年，其子「王位僭稱者」詹姆士三世繼承其遺志，宣稱是英格蘭和蘇格蘭王位的正統繼承人，並在 1715 年和 1745 年掀起兩波「詹姆士黨人起事」(Jacobite Rising)，漢諾威王室的政權面臨海外隨時可能入侵的威脅，在內蘇格蘭又有許多同情斯圖亞特王室的支持者，可謂內外交迫。1744 年法國已經準備好支援斯圖亞特王室入侵英格蘭，但受阻於英格蘭艦隊的阻撓和英吉利海峽的暴風雨，使法國放緩腳步，重新評估出兵的計劃。但詹姆士三世仍堅決出兵，藉由攏絡蘇格蘭高地氏族和當地斯圖亞特王室支持者，從蘇格蘭登陸。這場動亂歷時一年後被政府軍弭平，是為 1745 年的詹姆士黨人起事。休謨當時在英格蘭擔任安南戴爾侯爵(Marquess of Annandale, 1720-92)的家庭教師。在當時蘇格蘭人的身分極為敏感，他在與朋友的信件往來中傳達出戒慎恐懼、擔憂被扣上詹姆士黨人帽子的焦慮，而此事也刺激他在 1748 年寫出《三篇道德與政治論文集》(*Three Essays, Moral and Political*)，分別是〈論原始契約〉、〈論消極服從〉和〈論新教徒繼承〉，但〈論新教徒繼承〉在朋友勸阻下推遲到 1752 年才在《政論文集》一書中發表，因為當時休謨的處境相當「可疑」，輝格黨人可能會懷疑這篇文章是有意使他的輝格黨恩主，克萊爾將軍(James St Clair, 1688-1762)難堪，克萊爾將軍的兄弟在 1715 年詹姆士黨人叛亂時已被打為其同黨，過了 1745 年後詹姆士黨人已一敗塗地，方可無此顧慮而出版。見 Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*, pp.177, 179-80, 269.

員，在繼承法案(“Act of Settlement”)還沒塵埃落定前的情境下會如何評估這個議題。首先，支持斯圖亞特王室最大的好處莫過於穩定明確而不容旁人覬覦，乃至引發爭端的繼承順序，對於大眾來說，這是「最有力和最易於理解的主張」。而且，「若非人們對他們王室的後裔有強烈的尊敬，即使他還年幼無知，並給予他比起才能卓越或功勳彪炳的人還更明顯的偏愛，王政(這或許不是最佳政體，但卻是最普遍的)的穩定要如何保持呢」？對於國王的尊敬是維持社會「應當有的隸屬關係(due subordination)」所必須的。

而漢諾威王室繼承的好處則剛好相反，由於新王室「明顯是公眾的產物，而且是有條件地取得王位，表達並宣誓他的權威是建立在與人民權利同樣的基礎上」，規定由新王室世襲王位，可以有上述世襲原則的好處；排除原王室，可以防止過度的權力主張，「人民珍惜王政，因為他受其所保護；國王愛護自由，因為他由其所創造」。

但各自的不利之處在於，漢諾威王室在歐陸有領地，將會把不列顛捲入歐陸戰爭，⁷⁴而斯圖亞特王室的宗教信仰與不列顛多數人民相異，且更不寬容。

經過利弊得失的權衡，休謨主張應該繼續擁戴已經建立穩定統治的漢諾威王室，而否定迎回斯圖亞特王室的做法，關鍵的理由是斯圖亞特王室的天主教信仰。休謨指出多數人反對斯圖亞特王室並不是因為反對其世襲資格，而是因為宗教信仰。斯圖亞特王室的宗教派別會帶來相當大的麻煩，「羅馬天主教與其牧師和教士比我們自己的要花費更多開銷，即使不加上自然伴隨而來的宗教裁判所法官、火刑柱和絞刑架，羅馬天主教也仍是較不寬容的。而且不滿於將司鐸(sacerdotal)與皇室分離(這對任何國家都是不利的)，羅馬天主教會將前者賦予外邦人，這外邦人的利益總是與大眾不相屬，甚至是對立的」。更何況斯圖亞特王

⁷⁴ 例如 1742-3 年間的奧地利繼承戰爭(War of Austrian Succession)。見 David Hume, “Of protestant succession,” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.326.

室統治的八十餘年中，內戰、動盪不斷，然而光榮革命以來的六十餘年大部分時期是由漢諾威王室統治，卻是四海昇平，經濟繁榮，對外戰爭屢創佳績；且漢諾威王室登基已經成為既定事實，而且相當尊重不列顛的憲政體制。

因此，總歸而言，「斯圖亞特王室繼承可以使我們從王位爭議中解脫的好處，似乎與漢諾威王室繼承可以使我們從國王過度要求的權力中解脫不相上下，但同時，把王位歸於一個羅馬天主教徒，其壞處遠遠大於其他任何把王位歸於一個外邦親王的處理」。⁷⁵從這裡可以看出在休謨的權衡中，使家族繼承爭議塵埃落定和排除過高的王權主張是等值的，漢諾威王室得到其支持的原因是新教的信仰，與不列顛多數人民的信仰相近，較符合國家利益，同時這也反映出休謨對天主教的反感。故而休謨曾自述，「這個結論顯示我是個輝格黨人，但卻是充滿懷疑的輝格黨人」。⁷⁶

此外，若再把休謨對於遵守正義規則的道德義務和效忠政府的政治義務的區分、政權形成與繼承原則和抵抗權的理論應用在光榮革命以來的繼承問題上，更能夠看出休謨是有意地塑造合理化和正當化漢諾威體制的建立。詹姆士二世墮入天主教迷信、危害人民的自由與財產，已經對英格蘭社會利益帶來重大危害，因此人民可以停止效忠政府的政治義務，正當地揭竿而起；而又由於光榮革命罷黜詹姆士二世並沒有帶來社會的解體和無政府狀態，符合休謨對抵抗權界線的劃定；繼承法案確立漢諾威王室入主後，在新的君主和家族治下，不列顛四海昇平，國運昌隆，意謂著政府的職務如實履行，臣民也因為時日漸久而習於效忠新體制，因此詹姆士黨人圖謀復辟斯圖亞特王室家族是不正當的，會帶來無謂的動亂和爭端，反而不利於社會整體利益。因此，休謨顯然認為對特定家族的愛戴只是一種偏執，政府職務是否得到履行與在位者是哪個家族毫無瓜葛；他試圖繞開光

⁷⁵ David Hume, "Of protestant succession," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.213-220.

⁷⁶ Hume to Henry Home, 9th Feb, 1748. J. Y. T. Greig eds., *The letters of David Hume*, p.111.

榮革命以來在繼承上的紛爭，另取蹊徑來合理化和正當化新教徒繼承的漢諾威體制，訴諸於習慣對政權建立穩固統治的作用。⁷⁷休謨所謂的習慣，遙遙呼應著托利黨人在光榮革命後的轉型時所訴諸的因時效取得正當性的原則，都是以已確立的事實狀態做為合法性的宣稱。

四、憲政體制

(一)混合政府或平衡憲法的共識

從光榮革命到漢諾威王室登基的轉型期，不列顛在憲政上逐漸形成穩固的體制，托利黨和輝格黨在憲政體制見解上的衝突也漸趨平息與一致，共同擁戴由國王、上議院、下議院共組最高立法機關，因此進入朝廷主政的輝格黨和托利黨政治領袖都出現類似的決策模式和見解，政治上的爭論轉向憲政的實際運作。⁷⁸

這套憲政體制通常被十八世紀時人稱為「混合政府」或「平衡憲法」，亦即最高立法機關(sovereign legislature)是由國王、上議院和下議院三者所共組。這套體制最大的好處被認為是兼具三種純粹體制之長，而又藉由融匯三種純粹體制於一體而避免三者之短。三種純粹體制指的是君主制(monarchy)、貴族制(aristocracy)和民主制(democracy)。君主政的優點是毋須爭論何者擁有正當權利行使行政權威，並因為一人統治而能針對緊急狀況快速反應；但缺點在於將人民的生命、自由和財產置於統治者個人意志之下。貴族制提供善於領導和能作為楷模的菁英統治國家，但很容易墮落成狹隘又自利的派系相互敵對的寡頭體制(oligarchy)。民主制提供多數臣民最大的自由，但往往行動太慢，並因為內在的不穩定性而無可避免地墮落成無政府狀態(anarchy)或暴民統治(mob rule)，最終不是血流成河便是發生軍事獨裁。而混合政府融合君主制、貴族制和民主制三種元素，國王擁有各

⁷⁷ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.95-7.

⁷⁸ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.121-2.

種特權，例如召集、延遲和解散國會。貴族享有國家最高榮譽，位居上議院，並出任最高法院法官。下議院成員是民眾的代表，主導所有作為公共費用的稅收。所有法案和公共費用都要經過在國會的同一會期中這三者共同決議通過才得以成立；三個部門間沒有明顯的分權，國王任命所有行政官員，上議院組成最高法院，下議院審議公共預算，行政單位和法官也必須與整個立法機關互動：國王指派上議院中的法官，他們提供法律建言但不得投票，只有在兩院都議決通過的情況下才能使其去職，因此能兼取其長，避免其害。⁷⁹

這套混合政府的運作不只得到盤據行政部門的朝廷黨的擁護，也得到在野黨的肯定，尤其是在詹姆士黨人起事失敗、漢諾威王室的統治穩固後，雙方都認為這套憲政是有史以來最佳的體制。不過如前所述，雙方的爭議主要存在於運作上，尤其是國王透過恩賜、職位和津貼收買下議院議會，腐化下議院的獨立自主，是否會造成憲政權力分配的失衡。

(二)朝野黨派的立場

做為保守的既得利益者並訴求維持現狀(status quo)的朝廷黨，也是國王所支持的政治代理人，為了尋求政治事務的穩定運作，使用諸如創造上議院貴族與主教、分配與增加政府職位和津貼、拔擢官員和獎勵政府契約，以及操作選區選舉

⁷⁹ 此外，國王可以否決國會議案，但自從十八世紀初期安妮女王最後一次動用後，基本上後來的國王迫於因為戰爭而不斷提高的公共支出都必須向國會妥協行政部門由十來位閣員組成的內閣運作，其中較為重要的職位有財相(Lord of Treasury)、國務卿(Secretary of state，分南北兩部)，大法官(Lord chancellor)等。首相(prime minister)作為內閣首腦並不能指派其他閣員，閣員全都由國王指派。國王擁有指派內閣人事以及與內閣舉行會議聽取報告和下達指令的權力，擁有對內閣的支配；內閣並非如當代由國會多數支持者出任，而通常是國王指派首相後再去尋求和運作國會多數議員支持。上議院並不直接涉及跟公共支出有關的議案，故而在政治上的影響力低於下議院，但許多上議員做為貴族在鄉間擁有不容小覷的影響力，並且多數內閣人士都出自上議院貴族，因此在外交事務、政教關係和司法事務上扮演一定程度的角色，內閣通常也都能順利取得上議院的支持。上議院貴族在國會會期的出席率通常相當低，因此使行政部門相對容易在上議院進行操作。相較之下，行政部門在下議院的政治操作由於下議院議員多半有相當程度財富，且有意保持自主性而困難重重，然而國王和行政部門仍可透過授予眾多職位，如財政部、國教會、軍事單位和司法界的頭銜、任命獲榮譽職給下議院議員或其親戚，來換取支持。此外還有貴族的影響，多數貴族支持國王，也會影響所在地的下議院議員。見 H. T. Dickinson, "The British constitution," in H. T. Dickinson eds., *A companion to eighteenth-century Britain* (Oxford: Blackwell, 2002), pp.6-7, 12-5.

等等手段，使國會運作能配合朝廷意欲的方針。不僅以利誘之，更發展一系列論述戰，合理化和正當化朝廷的運作策略，主張對國會議員給予恩賜和津貼是維持朝野和諧的連動關係所必需的，行政官員也必須兼任國會議員以取得國會的支持。⁸⁰朝廷黨也否認歷史上根本沒有這樣一套國王、上議院和下議院共同組成最高立法機關的遠古憲法，這套體制是在光榮革命後才成立的。他們甚至襲用過去托利黨的見解，認為英格蘭自古以來都是由獨裁君主統治，直到光榮革命才響起自由得勝的號角聲。⁸¹

在野黨方面，許多論述家延續馬基維利(Niccolò Machiavelli, 1469-1527)、霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)、洛克以來的共和主義，尤其受哈靈頓(James Harrington, 1611-1677)的《大洋國》(*The Commonwealth of Oceana*)影響，將哈靈頓提出的國王、貴族和平民形成「哥德平衡」(Gothic balance)的「哥德憲政」(Gothic constitution)等同於在野黨所謂的遠古憲法，並且主張度過查理二世和詹姆士二世的威脅後，這套憲政已經在光榮革命後重建。但這套憲政如今卻處在國王和內閣的威脅下，透過職位指派、津貼賞賜，國王得以侵蝕國會兩院的獨立自主，以及自由。因此他們在政治上的目標是要回復英格蘭混合政府的純粹，抵抗國王和朝廷帶來的腐化(corruption)。⁸²

(三)休謨的看法

首先，針對混合政府的起源，他透過《英格蘭史》的研究明確指出英格蘭憲政的發展並沒有這套「遙遠的」、「沿習而成的」遠古憲法。「平民黨是以恢復人民古老的自由這種似是而非的幌子掩飾對王權的侵犯」。他認為英格蘭的王權無庸置疑地在都鐸王朝時期已經建立，亨利七世(Henry VII, 1457-1509)緩慢地逐步擴大王權，「不被人民注意到，連史學家和政治家都鮮少特別著重」。甚至可以

⁸⁰ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.98-9.

⁸¹ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, p.140.

⁸² W. A. Speck, *Stability and strife*, p.22.

說，都鐸王朝及其後的斯圖亞特王朝的王權，不過都是金雀花王朝(House of Plantagenet, 1154-1485)所行使的固有權力，差別或許只在於，「前者的君主們僅能偶爾行使權柄，並由於男爵(baron)的反對，無法形成穩定的統治」。在野黨主張恢復過去的古老自由是荒誕的，他們所謂的遠古時期有許多豪強貴族拉幫結派，在君主建立王權、制伏貴族並強迫人民平等尊重相互的權利與財產之前，人民根本沒有所謂自由可言，那不過是個古老野蠻的封建時代。⁸³

至於憲政體制，休謨如同當時的多數人，對於光榮革命後的不列顛憲政體制有極高的評價。「光榮革命形成了憲政的新紀元」，他在《英格蘭史》如此總結，「藉由支持自由來決定許多重要問題，更甚者，藉由驅逐國王的先例並確立新的王室已經使英格蘭的憲政超越所有爭議。可以不帶任何誇大的危險而公正地宣稱，在這個島上的我們已經享有這如果說不是最佳的政府體制，也至少是人類已知中最充分自由的體制」。⁸⁴他甚至宣稱「一個世襲君主，和沒有附庸的貴族，以及選舉代表的人民構成最佳的君主制、貴族制和民主制，是一則政治上的普遍公理」。⁸⁵對比他在別處語帶保留並謹慎地懷疑，「我們這個世界是否還太年輕，而無法確立許多傳之後代仍萬世不移的政治真理」，⁸⁶休謨對於光榮革命後的混合政府的肯定可說是難得的大膽斷言。

由於前述上議院影響力較弱，實質上爭議的焦點在於國王與下議院之間的權力分配，換句話說，便是君主制與共和制成分的比重。那這樣一套體制在憲政運作上究竟該如何判定君主制和共和制的比重呢？休謨觀察到，主張這套體制將傾向君主制的人的理由是，儘管財產對於權力有重大影響，但「一種力量的對比取

⁸³ David Hume, "Of coalition of parties," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.208-9.

⁸⁴ David Hume, *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd, Vol.6, p.531.

⁸⁵ David Hume, "That politics may be reduced to a science," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.7.

⁸⁶ David Hume, "Of liberty and despotism," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.51.

決於另一種力量的對比」這條格言必須做限制，因為遠遠少得多的財富集中在一人手中，將比更大量的財富但分散在眾人手中還能發揮更大的影響力。因此，相對於總數較多但卻分散在眾多下議院議員的財富，不列顛君主的財富雖然較下議院整體總合來得少，卻能發揮更大的影響力。主張這套體制將傾向共和制的人則認為，儘管國王掌握的財富逐漸增加，又有元首的尊榮與法定的特權，但正因為這些權力都被法律所明定，即使授予的權力很大，但也能提供濫用權力的補救辦法，並且得到臣民的服從，沒有什麼誘惑和機會能使君主擴大權力。⁸⁷

考諸實際上運作的情形，休謨認為不列顛憲政分配給下議院的權力已經大到可以支配其他部門，國王的立法權全然起不了制衡，即使國王有否決權，但幾乎所有兩院通過的法案都會成為法律，國王的同意不過是形式罷了。國王的力量主要在於行政單位，但所有政府的行政單位都隸屬於立法機關，且行政運作需要龐大經費，下議院已經取得單獨批准經費的地位。因此，下議院要侵奪國王的權力太容易了，只要在批准經費時附加條款即可，甚至還能在不致使外部勢力有機可乘的前提下拒絕撥款，讓政府難堪。至於上議院，他們向來是王室的支持者，極為仰賴王室的支持。⁸⁸因此休謨認為，在下議院實際上擁有比起其他部門壓倒性優勢的情況下，唯一限制其擴權的理由，只有那樣的篡奪將會違背其自身多數成員的利益。「國王手中握有許多可以分派的職位，在下議院那些誠實無私的成員協助下，他將總是能支配全體的意志，至少到目前為止可以做到保護這套古老憲法免於危害。我們或許可以用負面稱呼把這名之為『腐化』或『依賴』(dependence)，但這在某種程度上是這套憲政不可分離的天性，是保存我們的混合政府所必要的」。⁸⁹

⁸⁷ David Hume, "Whether the British government inclines more to absolute monarchy, or to republic" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.28-30.

⁸⁸ David Hume, "Of the independence of the parliament" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.25-6.

⁸⁹ David Hume, "Of the independence of the parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.25.

因此他向在野黨喊話，「在野黨最好不要武斷地斷言國會的依賴在任何程度上是對不列顛自由的侵害，在野黨應該對他們的對手做出一些退讓，並只要檢驗什麼是依賴的合理限度，只要不危害自由即可」，並且還說「一個真正的愛國者……會害怕藉由消除國王太多的影響力而把事情推到太極端，因此，走到極端會危害憲政，最好不要讓國王對國會成員的影響力太小」。最後休謨指出，混合政府為尋求極端中間之平衡所產生的不穩定性是這優良政體眾多好處中一個不可避免的缺點。⁹⁰

休謨還在文章註腳中對他所謂國王的影響力做出界定，指出他所探討的國王的影響力是指榮譽頭銜和職位，而非私下的賄賂(bribery)，他還比喻賄賂便像是雇用密探，好的內閣大臣很難自圓其說，壞的閣員更是會臭名遠播，但不論在何者底下，擔任密探或被腐化總是不名譽的。⁹¹儘管他區分體制內國王基於合法權力授予職位，和私下以金錢收買賄賂兩者，似乎有意區隔國王正當與不正當的影響力，但也無損於他支持國王對於下議院應當有所影響甚至支配的立場。

至於朝野關係，休謨描述朝廷黨「在對話中比較不傲慢和教條化，更傾向於退讓；儘管或許是更不容易受信念影響，而比在野黨帶有更多矛盾」。他的意思應該是指朝廷黨的政治行動皆以維持權勢的利益考量為優先，而往往彈性地修正立場；而在野黨則是「如果以冷靜和不偏不倚爭論，或向對手退讓時，會傾向從任何反對中脫離，並把一個人當成為金錢量身打造的同夥(mercenary designing fellow)」。這裡指的正是前述在野黨人士對朝廷黨的反對往往只是以退為進，目的在於進入行政部門以分享權力和利益。一旦被問到這個差異的原因則是彼此各說各話。反對派人士會歸諸於「他們黨派建立在公共精神和對憲政的熱情之上的天性，他們不能輕易忍受那些對自由帶來有害結果的教條」。而朝廷黨的形象責令人想起沙弗茲伯里伯爵一世的一個比喻。沙弗茲伯里伯爵一世把朝臣(courtier)

⁹⁰ David Hume, "Of the independence of the parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.26-7.

⁹¹ David Hume, "Of the independence of the parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.27.

比喻爲小丑，

一個小丑有次對學者們在大學中用拉丁文爭論感到著迷。他被問到在他無法理解太多的情況下可以從這些鬥士們(如同黨派的鬥士們)中可以看出什麼樂趣。小丑回答說，關於這件事，我也不是個傻子，我可以看出誰先燃起對方的激情。自然本身已經教了小丑一課，誰在論辯中獲勝將會是輕鬆寫意並且脾氣良好，但無法用理性支持其理由的一方會自然而然地脾氣變差並且變得憤怒。⁹²

身爲輝格黨要人的沙弗茲伯里伯爵一世所說的朝廷應當是漢諾威王室繼承前托利黨主政下的政府，⁹³休謨用來描述輝格優勢下的朝廷，也可見朝廷黨的性質有其獨立於托利黨和輝格黨的延續性。

休謨對上述兩種說法都斷然否定。他認爲「在野黨目前很明顯廣受歡迎，或許在許多行政部門中也是如此；因此，習於結黨成群的他們難以忍受他們的見解遭到辯駁，而對他們的公共偏好感到自信，彷彿他們的情感得到所有絕對無誤的論證所支持」。相對地，朝臣們「常常被人氣高的評論家詆毀，一旦你以任何溫和的方式談及他們，或使他們做出最少的退讓，他們就會感恩戴德，而傾向以他們同樣的溫和或溫順回報。他們知道狂怒和激動只會使他們得來唯利是圖者的無恥身分，而非常常被歸於在野黨的狂熱愛國者的那種熱情行爲」。他認爲，不管哪邊是正確的，支持「已確立和流行的見解的總是在風格上教條化和跋扈，然而他們的對手假裝成幾乎是異常地有禮和溫和，以盡可能軟化針對他們的偏見」。朝廷黨這種刻意佯裝成溫和有禮的姿態只出現在好利與趨炎附勢者，做爲其御用寫手的二流作家則往往和對手(在野黨)一樣刻薄下流、貪圖錢財。在野黨除了激憤和嘲諷之外，太欠缺彈性，以及對於向其對手退讓一舉過於猜忌。「他們的理

⁹² David Hume, "Of the independence of the parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.269-70.

⁹³ 休謨引用自沙弗茲伯里伯爵三世的著作《人格特質》(*Characteristics*)一書的第三卷，「各式各類的反思」(Miscellaneous reflections)。見 Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.270. 托利黨在安妮女王(Queen Anne, 1702-1714 在位)任內仍頗受君主倚重而在國會佔有相當優勢。

由因爲太趨向極端而失去力量，其見解的廣受歡迎誘使他們忽視某些作法上的恰當和完整」。⁹⁴

從這裡看來，休謨對於爲何擁有民氣與財力的在野黨無法凝聚成對行政部門有力的反對勢力的原因，不是在於雙方論辯交鋒上的姿態，而是更深層的政治操作策略上，朝廷黨在政治原則上容易妥協，以軟化各種反對聲浪；相對的，在野黨理直氣壯、僵硬固執，而不利於國會內部議員間的合縱連橫，故而即使在輿論較爲有利的情形下，仍無法形成有力的反對勢力。更遑論其中有許多口是心非的騎牆派，高舉反對大旗只是爲了獲取攏絡以進入行政部門分享權力和利益。

休謨對君主制和共和制的分析，也涉及他對權威與自由的看法。對休謨來說，「在所有政府內部，始終存在著權威與自由之間的鬥爭，有時是公開的，有時是隱蔽的。二者之中，從無一方能在鬥爭中暫居絕對上風。在每個政府中，自由都必須做出重大犧牲，然而那限制自由的權威絕不能，而且或許也絕不應成爲全面專制，不受控制。」即使在政權非壟斷於君主一人之手中的自由政府，國王的權威亞於其他政府成員的總合，但他們在日常政務中必須依法行政。因此在這個意義上「必須承認自由乃是市民社會的完美化，但必須了解權威對於其存在是必需的。因此在兩者永無休止的鬥爭中，後者應當取得優先地位」。⁹⁵休謨對於不列顛憲政體制中君主制和共和制因素的分析，對國王恩庇、賄賂與職位分派的想法，正反映出他主張權威優先於自由的見解。

權威對於自由的存在的必要性也在他對言論與出版自由的分析中得到確認。自從 1695 年下議院拒絕再次延長出版許可法案(Licensing of the Press Act)後，英格蘭大體上便已享有言論和出版自由，甚至許多法國哲士到英格蘭出版在

⁹⁴ David Hume, "Of the independence of the parliament," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.270-1.

⁹⁵ David Hume, "Of the origin of government" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.23.

本國被查禁的書。休謨認為原因同樣跟政府體制有關，只有不列顛的混合政府同時兼具君主制和共和制的成分才能允許這樣的自由。對比當時君主制的法國和共和制的荷蘭，休謨發現共和制的荷蘭所允許的言論與出版自由甚至更不如君主制的法國，因此他得出一條公理：「政府中自由與奴役這兩個極端常常彼此最為接近；而且假若不走極端，而是將少許君主制和自由混合，政府會變得更為自由，另一方面，若是將少許自由和君主混合，則政治枷鎖將變得更沉重而難以忍受」。真正的自由唯有在不列顛這種共和制與君主制混合，但共和制部分居於優勢的體制中才能得到確保。⁹⁶因此，權威和自由不僅不是互斥，更是自由的保障，而不列顛的混合政府是權威與自由間最恰當的融合。

休謨雖然主張人性的普世性，但普世性的範圍在於相同的心靈運作機制，而非具體的經驗內容，因此各國文化風俗仍有顯著差異。⁹⁷值得注意的是，他對於政體的分析帶有世界主義(cosmopolitan)的色彩，不只關照不列顛自身，同時也比較了歐洲主要國家，尤其是法國和荷蘭，以及東方世界的土耳其。他把政體先按照最高元首是否受限於法律區分為規律的(regular)和任意獨斷的(arbitrary)，再按照權威集於一人之手或分散於眾人間區分為專制(absolute)和自由(free)兩類，因此總共有四類政體。⁹⁸

在規律的類型中，第一組是有限王政，以不列顛為代表，國王和國會分享權威，依法行政，第二組是專制但具有規律性的文明王政(civilized monarchy)，雖然君主權威是無限的、至上的，但施政按照法律程序和規範行事，例如法國；在任意獨斷的類型中第一組是專制又任意獨裁，即「野蠻王政」或「專制主義」，例如羅馬帝國和東方的土耳其、埃及帝國，第二組是純粹共和，以荷蘭為代表。休謨對純共和政體評價不高，他認為歷史上和現存的純共和政體都會面臨貴族勢

⁹⁶ David Hume, "Of the liberty of press," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.1-3.

⁹⁷ Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, p.119.

⁹⁸ David Miller, *Philosophy and ideology in Hume's political thought*, pp.145-6.

力抬頭形成寡頭政局的危機，而且民主的公民大會將導致行政效率不彰、政策反覆無常、陷入狂熱專斷的狀態。因此，在休謨的比較政體理論中，是否依循法治的規律與否比是否擁有君主還更加重要，因此他對以法國為代表的文明王政有很高評價。⁹⁹在他看來，許多輝格論述家對法國充滿偏見，認為專制國家必定沒有自由和文明可言，自由政府即是法治政府，人民無法參與立法的法國註定是沒有自由的奴役；但他卻觀察到絕對君主制的法國卻能享有法治和對正義的保障；這種跨國比較的結論使他得以超越英格蘭充滿狹隘地方主義的契約論。¹⁰⁰

五、政治立場

那麼，休謨的政治立場應該，或是否可以被歸類成哪一黨派的立場？這個問題在他有生之年便一直爭論到現在。他的《英格蘭史》甫一出版，便因為同情斯圖亞特王室的君主而被輝格黨人攻擊，在繼承問題上擁護新教漢諾威家族繼承的立場表露無遺；在朝廷黨和在野黨的爭議上，他傾向支持朝廷黨主張國王運用職位分派和津貼、恩庇攏絡下議院議員是正當的，但在其他一些議題上，以及標榜超然黨派的態度則又偏向在野黨的立場。使得休謨註定是一個難以精準定位又耐人尋味的人物。

做為既得利益者取得長期優勢的當權派輝格黨人或朝廷黨，在政治論述上的首要目標便是合理化和正當化現狀，因而他們從光榮革命前鼓吹革命轉變為擁護王室權威，消解和降低反抗權的運作。例如選擇性採用洛克思想，忽視人人天生平等可能帶來人民普遍主權的意涵，強調財富不平等是自然狀態以來的自然結果，財產較少的人較欠缺獨立性，不配擁有公民參政權，從而把貧民參政的可能性排除；他們保留了洛克契約論中統治者的正當性來自被統治者的同意，至少是默認(tacit consent)，但否認人民實際上擁有最高權威，而且政府起源於人民的同

⁹⁹ David Miller, *Philosophy and ideology in Hume's political thought*, pp.146-51.

¹⁰⁰ Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, pp.142, 152-3.

意，但政府的形式得自民族共同的經驗和歷史的檢驗，歷史已經告訴英格蘭人民，混合政府是最恰當的體制，因此應當接受此一共識；並且否認抵抗權是表達意見的合理管道，強調光榮革命做為一次革命事件的特殊性，而不能成為其他抵抗的先例。¹⁰¹此外，華波爾的人馬與朝廷黨的政論家們為了因應在野黨的攻擊，開始接受托利黨的觀點，同意英格蘭當前的自由是光榮革命以來才確立的，在此之前英格蘭都是君主專制，遠古憲法只是個迷思。¹⁰²至於混合政府，朝廷黨主張以津貼和職位分派攏絡下議院議員是正當的，並且肯定國債與抵押對商業利益和政治權力的正面效應。¹⁰³

至於在野黨或反對派則始終處在抵制朝廷黨和動員反對勢力的艱苦博鬥中。他們最主要的主張是王室與朝廷黨的腐化帶來公民美德的侵蝕。鄉紳做為社會與政治菁英是社會真正而自然的領袖，必須以愛國者般的公共精神為國奉獻犧牲。他們必須保有責任感和獨立性以確保他們的行為是為了整體國家利益，而非效勞於黨派利益。同時他們認為土地才是財富最正當的來源，並能確保公民品德，因此他們有反商情結，對於股票投機者和商人帶來物慾橫流的資本流動感到恐懼，尤其是公債和抵押。¹⁰⁴

至於托利黨和輝格黨，休謨觀察到它們的遺緒在十八世紀仍然存留，實情也確是如此。在朝廷黨和在野黨的路線對立浮現後，輝格和托利這兩個標籤在時人眼中直接的界定便是支持或擁戴斯圖亞特王室還是漢諾威王室。¹⁰⁵

休謨在政治光譜中的定位可以從幾個指標性議題分別探討。在歷史論述上，休謨對黨派歷史與斯圖亞特王室以來政局演變的敘事與輝格黨史家的版本大相逕庭。人民推翻暴君、邁向自由繁榮的輝格歷史敘事過於偏頗；在「麻煩的輝格

¹⁰¹ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.125-32.

¹⁰² H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.140-1.

¹⁰³ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.150-1.

¹⁰⁴ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.169-70.

¹⁰⁵ Ernest Campbell Mossner, "Was Hume a Tory Historian? Facts and reconsiderations," in *Journal of the History of Ideas*, 2:2 (1941), p.228.

主義偏見」下隱藏著真相是，斯圖亞特王室前兩位國王所主張的君權實際上是都鐸王朝以來既有的結果、前兩位國王比後兩位國王更值得原諒、遠古憲法只是迷思，以及休謨刻意凸顯他的超然與不受輝格黨攏絡，對輝格黨沒有粉飾美化的義務，自誇不偏不倚和超然中立，都顯示他不同於當道的當權派輝格黨人(除了遠古憲法這個主題外)；然而對於博林布魯克爲了建立反華波爾統一戰線所需而發展出來的黨派歷史論述，他也明確地予以反駁，顯示他並不站在托利黨或在野黨的立場。關於遠古憲法，休謨主張英格蘭歷史上並無其事，這一點合乎當權派輝格的立場。

在政府本質上的見解，休謨同時批判了托利黨家父長式統治的君權神授觀，和輝格黨的契約論。當正義規則得以運作後，社會於焉成形，但由於人類天性的短視近利及搭便車的心態，而必須再造就出另一個人爲發明物來管理和推動公共事務，此即政府存在的理由，因此政府的職務是服務於社會利益。但政府的具體出現是在社會間的戰爭狀態下，爲了管理和統率的方便將權威集於少數人身上，形成少數人統治多數人的治理狀態，因此考諸每個具體政權的形成往往是出於「篡奪和征服」，亦即武力手段，但是由於統治日久，會使臣民習慣而效忠。社會成員遵守正義規則的道德義務和效忠政府的政治義務兩者有各自獨立的利益，意味著統治者的不正當轉移對政治義務的破壞不必然代表會動搖道德義務，換言之，政權在「事實上」的穩固確立本身便證成其正當性。這樣的立場，一方面肯定光榮革命以來輝格黨主張的價值，人民的自由與財產須受政府保障，斷然否定托利黨將政府和君主權威建立在上帝旨意的基礎上；二方面卻也摒棄了過去正當化光榮革命的最主要論述，即洛克等人的契約論，同時在抵抗權的運用上高度限縮可行使的範圍，使既存體制面臨反抗聲浪的威脅降低。這樣的思考理路相當有利於任何實質建立穩固統治的政權，排除以政權起源探究其正當性的原則，在休謨著述的時空環境中，自然是服務於漢諾威王室的新體制。因此，就政府的本質而言，休謨的立場可以說是修正派的輝格黨。

在繼承問題上，休謨的權衡漢諾威王室繼續統治的現狀，和詹姆士黨人要求斯圖亞特王室復辟的兩個方案時，認為斯圖亞特王室復辟的好處是使家族繼承爭議得以塵埃落定，漢諾威王室的現狀好處是可以排除君主過度擴張王權，兩者是等值的；但由於漢諾威王室屬於新教陣營，與不列顛多數人民的信仰相近，因此較為符合國家利益。此外，休謨認為擁戴特定家族只是一種偏執，政府職務是否得到履行與在位者是哪個家族毫無瓜葛，政權的正當性在政府穩定運作遂行統治下便已經得到證成。而他訴諸習慣、利益和功利(*utility*)的特定語彙更是一種捍衛光榮革命成果與漢諾威體制的精心設計，將他對光榮革命更具普遍性的辯護與輝格黨具有黨派性色彩的辯護區分開來，¹⁰⁶因此，他擁戴漢諾威王室的立場與當權派輝格黨完全一致。

在憲政體制的運作上，休謨考諸實際上運作的情形，認為不列顛憲政分配給下議院的權力已經大到可以支配其他部門，國王的立法權全然起不了制衡，唯一限制其擴權的理由，只有那樣的篡奪將會違背其自身多數成員的利益，因而他主張國王透過朝廷黨利用職位分派、恩庇和津貼籠絡下議員是混合政府的憲政體制要維持穩定運作所不可或缺的。而他對權威與自由的分析也顯示他主張權威先於自由，權威的鞏固帶來自由的保障，因而必須支持國王保有一定程度的權威。這樣的見解完全合乎當權派輝格黨的立場。然而他對於比較政體的分析卻凸顯出高唱英格蘭自由、貶抑法蘭西奴役的當權派輝格黨是多麼的褊狹與無知。

此外在當時幾個朝野政爭激烈的議題上，如常備軍，休謨認為是公民自由之敵而反對，合乎在野黨恐懼常備軍成為君主侵蝕人民自由和鎮壓反抗的立場；¹⁰⁷至於國債，休謨有諸多批評甚至恐慌，但最終似乎仍傾向在一定程度限制的節制

¹⁰⁶ 見 Nicholas Phillipson, "Propriety, property and prudence: David Hume and the defence of the Revolution," in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner eds., *Political discourse in early modern Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

¹⁰⁷ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, p.172.

運用下是可以接受的，¹⁰⁸這點符合當權派輝格黨的立場。

因此整體而言，大致上來說，把休謨定位為正當化與合理化做為現狀的漢諾威體制的辯護士(apologist)應當是正確的。¹⁰⁹然而休謨同時有意和當權派的輝格黨權貴保持距離，標榜自身超然黨派、不接受恩庇，並且把政治問題的探討建立在更深層的哲學基礎上，亦即他所謂的人性科學之上。所以固然他的政治意圖是鞏固現狀，以他的哲學賦予體制合理的基礎，使政局溫和化，但也同時具有一種超然觀察者的姿態，以所謂「懷疑的或科學的輝格主義」批判當權派輝格黨的庸俗輝格主義論述，因此並不能說他的政治論述完全是服務於漢諾威統治者和當權派。¹¹⁰而休謨為捍衛漢諾威體制而對黨派政治原則的批評，目的是為了以行中庸之道的溫和態度(moderation)緩和劇烈的黨爭。輝格黨和托利黨由於仍有革命前的遺緒，也就是對契約論和特定王室的愛戴，故而有走上極端主義的可能，因此休謨批判的矛頭對準的正是輝格黨和托利黨的極端主義，即蘊含反抗權的可能性的契約論，和主張斯圖亞特王室復辟的詹姆士黨人。尋求溫和態度的中庸之道這一點也反映在前述休謨對於內戰以來黨派發展的史觀上，認為國王和國會都失去溫和態度的中庸之道，走向激進極端。¹¹¹當他平議內戰時期保王黨和平民黨各自的主張時談到，從都鐸王朝以來的王權

不是已被法學家們充分批准、被牧師推薦、被政治家承認、甚至被人民普遍熱切地珍惜和默認嗎？不是只有最近一百六十年間，直到晚近才有些許異議和爭端嗎？經過如此長時間的普遍同意，肯定足以使一個憲政合法和有效，如果所有權力的源頭如同其假定的是來自人民，這是盡了他們所能

¹⁰⁸ James Conniff, "Hume on political parties: the case for Hume as a Whig," in *Eighteenth-Century Studies*, 12:2 (1978-9), pp.165-6, 168.

¹⁰⁹ H. T. Dickinson, *Liberty and property*, pp.132-3. Dickinson 也特別指出休謨在政治上的見解沒有完全符應於當權派輝格黨的立場，見 H. T. Dickinson, *Liberty and property*, p138.

¹¹⁰ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, pp.125, 136, 139-40.

¹¹¹ James Conniff, "Hume on political parties: the case for Hume as a Whig," in *Eighteenth-Century Studies*, 12:2 (1978-9), pp.158, 170.

期望和想像的可能而最全面、最充分體現了人民的同意。¹¹²

所以人民不應當認為由於他們的認可而可以奠定政府的基礎，就可以任意推翻和顛覆政府；這種以公民自由為幌子的要求實際上是為宗教狂熱所煽動，一種最盲目、最固執而最無法控制的原則。而如果光榮革命這個事件可以當作理由的話，他會認為「平民黨的論據較為可取，但或許根據法學家和政治家已確立的格言來說，保王黨原先的觀點顯得較為明智，安全和合法」。但絕對可以肯定的是，「當我們現在陳述過去事件時越是溫和，我們越能造就黨派的完全聯合，以及我們當前體制的一致默認」。¹¹³因此，由於黨派是政府體制中必然存在的現象，休謨對黨爭的看法便是使設法消除托利黨與輝格黨的主導性質，使黨派回歸朝廷黨與在野黨這種混合政府必然衍生的對立狀態，¹¹⁴換言之，去除黨派中對特定王室的愛戴因素和契約論，使黨爭回歸基於利益與政治原則的對立。

然而，當休謨談到當前的不列顛憲政體制時他說：

自由的方案已經確立，它令人快樂的效應已被經驗證明，一段漫長的時間已經給予它穩定，誰想嘗試顛覆它，或召回過去政府或已退位的家族，除了他們更罪孽深重的惡行外，也會被指責以黨派作亂和標新立異。¹¹⁵

但假設休謨身處在光榮革命即將產生之際，這種溫和派的立場能讓他勇於揭竿而起嗎(尤其他對光榮革命的肯定完全是採回溯性(retrospective)的方式證成的)？以他對社會形成和政府維持社會秩序的職務而言，詹姆士二世的行為真的破壞了正義規則了嗎？¹¹⁶富布士的大哉問提醒了我們，休謨在論證特定政權的合法性時訴

¹¹² David Hume, "Of coalition of parties" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.210.

¹¹³ David Hume, "Of coalition of parties," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.211.

¹¹⁴ David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's political thought*, pp.175-6.

¹¹⁵ David Hume, "Of coalition of parties," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.212.

¹¹⁶ Duncan Forbes, *Hume's philosophical politics*, p.96.

諸於遙遙呼應托利黨時效原則的習慣，使他的立論顯得相當的後果論 (consequentialism)，無異於主張成王敗寇——倘若光榮革命釀成了大規模衝突和內戰，他還會給予革命成果如此高的評價嗎？是否他就會轉而主張革命是一場躁進無謀的盲動之舉？他沒有把抵抗的合理界限理論化，只訴諸於立即而可見的重大危害，使得是否該抵抗成很可能成為言人人殊的爭議，也永遠為害怕動亂而寧願效忠暴君的立場留下一席之地；在分析統治者轉移的諸項原則時，最終他也意識到這些抽象原則似乎不見得會在現實中發生效力，「比起軍事武力的刀劍，法學家和哲學家的爭論更無法解決」。當他以回溯式的眼光檢驗黨派與政治變革的歷史時，憂慮於劇烈政治衝突帶來的擾亂不安，卻喜於見到暴君推翻，在自由體制確立後又鼓吹權威的重要與價值，善發議論而怯於行動，使他的立場似乎存在著難以用政治論述以外的方式爭取自由的困難；在自由不可無權威做為保障的情況，休謨對自由的嚮往似乎都依附於在漢諾威體制中維持現狀的目的之下。



第四章 政治改革的視野

哲學帶來的一大益處便是為醫治迷信和偽宗教提供了最有效的解毒劑

休謨，〈論自殺〉

一、迷信與狂熱

然而，如果只把休謨的政治思想「化約」到政治光譜上的某個位置便止步，筆者以為這樣的探究過度窄化了一位大哲學家的思想內涵，低估他的抱負，也減損了休謨致力克服自身偏見、力圖從一個超然的觀察者的角度診斷政治所得出的洞見。休謨對黨派問題的分析與批判，事實上更觸及了深層的社會與文化危機，亦即從基督教各宗派衍生的迷信(superstition)和狂熱(enthusiasm)。¹

在休謨看來，人性的共同點在於心靈運作的機制和其他普遍的傾向，而非意指每個地區的社群文化都有共同的價值觀或行為；不同地區的民族或社群會因為不同的經驗內容而產生不同的文化，他尤其著重精神、習俗因素對形塑民族文化的影響，地理和物質因素的重要性僅屬於其次。而宗教這種超自然的事物則往往

¹ 做為休謨畢生哲學根柢的《人性論》的第一卷「論知性」("Of Understanding")和第二卷「論激情」("Of passions")於1739年一月出版，第三卷「論道德」("Of Morals")於1740年出版。休謨對自己的哲學胸有成竹，卻未得到輿論和文人圈的迴響，使他失落地在臨終前的自傳〈我的一生〉中表示「沒有一部文學試作像我的《人性論》那般不幸，它一出印刷廠就夭折了。沒有絲毫名氣，甚至沒有引起狂熱者的隻字片語。」他認為問題可能出在過於艱澀的舉例和論證，故意欲探索更有利於普及化的表達方式，於是他將《人性論》第一卷「論知性」改寫為1748年出版的《人類知性探究》(*An Enquiry concerning Human Understanding*)，第三卷「論道德」改寫為1751年出版的《道德原則探究》(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)，第二卷「論情感」改寫為一篇短文〈論激情〉("Of Passions")，收錄在1757年出版的《論文四篇》(*Four Dissertations*)中。最具爭議性的是他在《人類知性探究》中收錄了早在《人性論》出版前，他旅居法國時便已撰寫的〈論神蹟〉("Of Miracle")一文，這篇文章當時在他的好友勸阻下並未發表，因為內容涉及對宗教神蹟的批判勢必引來保守人士的攻擊。見 Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*, pp.115, 207-8, 224, 321. 休謨決定發表也意謂著從《人性論》到《人類知性探究》與《道德原則探究》代表他開始向宗教宣戰。

會扭曲和掩蓋人性的自然樣貌。² 人性的心靈運作機制自然而正當的結果應當是追求和鞏固人類的利益，悖離此道的奇想迷思因而都是不正當的，對人類有害的。

「最好的事物一旦腐化便會產生最壞的東西」，休謨認為當時的基督教印證了這句公理，迷信與狂熱便是基督教腐化之後最壞的產物。這兩種錯誤的宗教都是有害的，但卻有著大為不同的對立性質。人的心靈

會蒙受一些無法解釋的恐懼和憂慮所主宰，它們或源自個人或公共事務的逆境，源自健康不良，源自悲觀陰鬱的性情，或源自所有這些狀況同時發生。在這種心靈狀態下，一無所悉的諸般原因導致對無數一無所悉的邪惡掛懷憂懼，即使真正該恐懼的對象不存在，靈魂也會按照其偏見活動，催化其主導的性情，找出想像中力量無窮和惡貫滿盈的恐懼對象。這些敵人全然無形無蹤，一無所悉，而安撫他們的那些方法也一樣無法解釋。這些方法是儀式、教規、禁慾、犧牲、貢品和其他一切不管多麼荒謬和瑣碎的作為，這些愚蠢而自欺之舉仍在盲目驚恐的輕信之徒間大受歡迎。因此，軟弱，恐懼，憂鬱伴隨著無知，是迷信的真正根源。³

相對的，人的心靈也很容易往另一種傾向上發展，

蒙受自大和傲慢的主宰，它們源自興旺的成就，源自富強的健康，源自高昂的精神，或源自大膽和自信的性情。在這種心靈狀態中，想像力高度膨脹，產生出沒有塵世的美麗或愉悅可以相符的混淆概念。世上每個註定死

² David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p.103. 例如，休謨對財產權的分析指出，財物是本身不與人相屬的身外之物，因此人與財產之間的占有關係只是一種從心靈運作機制而來的「習俗性的象徵行動」，或者說是某種儀式。例如一個人要把一間穀倉的所有權轉移給另一人，他只需要把鑰匙交給新的物主便完成了轉移，這種過程本質上跟「迷信」沒有什麼不同，一樣都是純粹出自心靈運作機制的效果，差別只在於，迷信完全是無益的，而財產權的占有關係之所以不是迷信而是正當的正義規則，是因為它對人類是有益的。見 Karl Britton, "Hume on some non-natural distinctions," in G. P. Morice eds., *David Hume: Bicentenary Papers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977), pp.205-6.

³ David Hume, "Of superstition and enthusiasm," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.46-7.

亡和腐朽的事物都不值一瞥，幻想馳騁在一望無際的無形領域或精神世界，在這之中靈魂自由自在地放縱於各種最能呈現當下品味和性情的想像。因此產生了狂喜癡迷、心醉神馳，和幻想的驚人奔放，以及自信和傲慢的不斷膨脹，這些同樣無法解釋的狂喜癡迷，似乎有時超越我們日常機能所能觸及，並歸於作為奉獻對象的神聖存有的直接啟示。不消多久，得到啟示的人開始認為自己蒙受神祇特別的眷顧，而且當這種狂熱最高峰的激動一發生，所有異想天開的東西都神聖化了，人類的理智，以及即使是道德都成了錯誤的指導而被拒絕；狂熱的瘋子將盲目且毫無保留地把自己投入聖靈懷中和來自上天的啟示。因此，希冀，自負，傲慢，伴隨著無知的熱烈想像，是狂熱的真正根源。⁴

腐化的宗教迎合了兩種人格的需求，同樣基於無知和盲目，一種人因為無端的恐懼和憂慮，試圖透過沒有根據的種種儀式、苦修等方式來平撫心中難以化解的不安；另一種人因為心中傲慢的奇誕怪想而肆無忌憚地放縱，以為自己得天獨厚，超凡入聖，達到與神靈合一的境界，因而蔑視世間凡俗的一切，自負而傲慢。

休謨進一步比較這兩種腐化的宗教並提出三個看法。第一點是迷信非常有利於維護牧師等神職人員的權力，因為信眾的無知和恐懼，使牧師這個迷信最大的發明便得以壟斷人與上帝的接觸，並以各種教規儀式使信眾隸屬於教會的奴役之下。各種宗教中迷信的成分越高，牧師的威信便越大，而當代猶太教和天主教是休謨眼中最荒謬的迷信體制，英格蘭國教也因為混入天主教成分而沾染迷信。只有哲學才能克服這種無法解釋的恐懼。相對的，狂熱則會使信眾鄙棄既有的教規儀式，在信仰活動上表現出極大的獨立性，掙脫神職人員的束縛，使信徒認為自己可以直接接觸上帝而不需透過神職人員的中介，如英格蘭的貴格派(Quakers)、

⁴ David Hume, "Of superstition and enthusiasm" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.47.

獨立教派(Independents)和蘇格蘭的長老教派。⁵因此不難理解為何休謨對於天主教有諸多批評，並且反對信仰天主教的斯圖亞特王室統治不列顛。他對教士階層透過壟斷對神聖事務的詮釋權而取得世俗權威的現象所作的描述，指的便是天主教「以教領政」的教會體制。政府的本質和目的在於保護社會運作所繫的正義規則，而正義規則的由來純粹是世俗性的人性與利益，並非建立在宗教的超越性基礎之上，更遑論腐化後淪入迷信的天主教教會體制；更甚者，一旦王室淪入天主教信眾之手，可能會將整個王國帶往服務於羅馬教廷的世俗利益的方向。⁶

第二點是狂熱色彩較重的宗教往往比迷信色彩較重的宗教在起初更加猛烈兇暴，但會漸漸變得溫和適度，而一旦受到刺激則又會以無數形式再現。不過，正所謂「飄風不終朝，驟雨不終日」，⁷一旦信眾的熱情消退，便會對教規儀式和經典變得疏遠冷漠，拒之於日常生活之外；相反的，迷信卻會不知不覺間潛入人心，使人順服，也為執政者所接受，直到神職人員確立了穩固的權威後成為暴君，掀起無窮無盡的爭論、迫害和宗教戰爭。⁸

第三點是，迷信是公民自由之敵，而狂熱是公民自由(civil liberty)之友。狂熱雖然有著大膽和充滿野心的缺點，卻天生具有自由精神，而迷信卻恰恰相反，使人卑賤馴順，易於奴役。這可以從英格蘭歷史中得到證明，在內戰期間，獨立教派和自然神論者的宗教信仰雖然最為對立，但卻同樣對共和政體(commonwealth)滿懷期望；輝格黨和托利黨誕生之後，輝格黨的領袖們有的信仰自然神論，有的不拘泥教派而贊同寬容(latitudinarian)，而非國教派的信徒則具有一切宗教狂熱的鮮明色彩，贊同輝格黨保障公民自由的主張；反之，迷信則使高

⁵ David Hume, "Of superstition and enthusiasm" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.47-8.

⁶ David Hume, "Of superstition and enthusiasm" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.48.

⁷ 語出《道德經》32章

⁸ David Hume, "Of superstition and enthusiasm," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.48-9.

教會派(high Church)與羅馬天主教會長期結合，支持王權。⁹

從宗教如何逐步介入世俗政務的過程來看，古代世界的宗教是在人類還未出現政府、還處於野蠻和未開化狀態下產生的，國王和農民都毫無保留地接受並絕對相信每個神祇的傳奇或故事。行政長官擁抱人民的宗教，懷抱對神聖事務真摯的關切，自然而然地得到權威，並結合了宗教神權和世俗政權。但當基督教興起時，舊有宗教仍根深蒂固，並對這新興宗教充滿敵意，無怪乎在這樣的狀況下，只有少數民政長官支持，而教士階層(priesthood)得以擴大他們的權威。他們大肆濫用這種權力，最初的迫害可部分地歸諸於他們灌輸給信眾的暴力傾向。神職人員因為教派分立而獲利，本身是屬於從利益而來的黨派，追隨神職人員的人民則是從原則而來的黨派。當教士主政的原則繼續發展下去，在基督教確立後，已經引起的迫害精神從此成為人類社會的毒害，以及各個政府之中根深蒂固的各種黨派。還有一個原因導致基督教世界成為宗教分裂和戰爭的場所，那就是不同於此前野蠻未開化的時代，基督教產生之時，哲學已在世上流佈，這個新興宗教的教師必須建構出一套思辨體系，並以精微的論爭來區隔、解釋、評註、反駁與捍衛他們的信條。宗教原則間的對立與衝突不但衍生出各教派的種種教規儀式、典章信條，也影響到世俗政治的運作，產生許多立場和行動互異的黨派與政治教條。黨派間在政治原則上的分歧欠缺寬容精神正是基督教迫害精神的遺毒。¹⁰

在休謨看來，當時的歐洲苦於迷信與狂熱的肆虐；迷信和狂熱更有著深遠的歷史傳統。承繼亞里斯多德(Aristotle, 384-322B.C.)以來的中古經院哲學(scholasticism)認為各種社會形式(form)，如財產、契約和政治都有本質上的基礎，也就是一種內在的結構，因此特定的行動，如財產占有、簽訂契約和統治只不過是把社會型態的內在意義實現出來，因此在各種社會形式中的人們彼此的關聯並非由參與其中的人們所建構的，而是涉及人們如何導引出超越於俗人之上、某種實在的客觀結構。這是天主教、國教會的政治立場以及托利黨君權神授觀的

⁹ David Hume, "Of superstition and enthusiasm," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.49-50.

¹⁰ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.37-8.

神學基礎，在休謨看來，這不過是像變體論(transubstantiation)一樣的迷信；另一個脈絡是宗教改革以來對經院哲學的反叛，除了格勞秀士外，多數新教自然法理論家主張意義或價值是由意志和建構所決定，而加諸在就其本身是非道德(amoral)和非政治(apolitical)的自然世界之上。上帝決定了人類某種天性，並賦予人類創造道德和政治形式的能力，但人類可以無需上帝的啓示，僅從人類天性和人類處境推導出道德和政治的指導原則，因此自然法僅僅是人類的社會天性使人得以用各種方式共同生存。有些自然法思想家的構思幾乎完全以個人之間常常衝突的權利(right)主張間的協調來推論社會和政治形式，自然權利的發展使自然法成為僅僅是從這協調而來的教訓，而非在其之前的規定。在休謨看來，這種主張個人主體性，自然權利以及否決人與上帝之間有調節因素的見解，走到政治上極端主義的後果即是宗教與黨派上的狂熱。因此，休謨的社會與政治思想便是試圖繞開上述兩端迷信與狂熱的極端取向，即經院哲學的本質論(essentialism)，和新教自然法的意志論(voluntarism)和建構主義(constructivism)。¹¹

所以對休謨而言，黨派的政治原則與腐化的基督教信仰之間存在著隱密的聯繫。天主教以及雖為新教但卻保留許多天主教教義和儀式的國教會已墮入迷信，利用人性的怯懦無知，假借巫術般的儀式壟斷俗人與上帝間的聯繫溝通，以苦修禁慾等修行方式使人變得卑賤馴順，再營造信徒盲目無知的不安與罪惡感以橫徵暴斂，使其屈服於神職人員的淫威下，這正是君權神授說背後的理路，也是詹姆士二世對自由的危害所在；而非國教會的獨立教派或長老教派則表現出人性中狂妄和大膽的性情，鄙視一切既有體制和儀式教規，尋求信仰的自由和世俗新政府體制的建立，因而掀起一連串動盪不安的內戰，把英格蘭帶向無政府主義的失序狀態中，契約論高唱的抵抗權正是衍生自這種破壞性的教義，英格蘭內戰正是狂熱的後果。然而也正是受到這股追求自由的精神驅策，使得受天主教迷信的君主被罷黜，建立了真正能確保自由的混合政府。不過在自由體制建立後，再高舉政

¹¹ Knud Haakonsen, *Natural law and moral philosophy*, pp.100, 102-4.

府乃由人民同意而立、人民有抵抗權利的政治原則，將有害既有體制的穩固，因此休謨批評契約論的抵抗權與重塑合理抵抗的界限，同時也是在於緩和宗教狂熱的過渡延燒。而化解黨派政治原則對立的治本之道，在於尋求穩健溫和的中庸之道，才能消除基督教迫害精神的遺毒，重建能使政府穩定運作、保障與維護社會利益的輿論。唯一之道，只有哲學帶來的良方。

二、哲學的良方

「哲學帶來的一大益處便是為醫治迷信和偽宗教提供了最有效的解毒劑……只要健全的哲學占據了心靈，迷信便會被根除……一旦真正的哲學喚醒了力量更強的正確情操，以謬見(false opinion)為基礎的迷信便一定會煙消雲散」。¹²迷信和狂熱所帶來的弊端只能用正確的哲學來療癒。這種正確的哲學，以休謨自己的術語來說，是一種「學院派哲學或和緩的懷疑主義」(academical philosophy or mitigated scepticism)，這種和緩的懷疑主義不同於笛卡爾以來的先於一切研究和哲學的懷疑主義，那種懷疑主義「做為防止錯誤和倉促判斷的防腐劑，提倡一種普遍的懷疑，不只勸告我們懷疑先前一切見解和原則，也要懷疑官能本身」。但是這種依據先驗(a priori)原則而來的理性主義對主張經驗主義的休謨而言是不合法的，「我們並不曾見有這樣一種優於其他原則的原始原則是自明的(self-evident)和有說服力的；即使有，我們也只能藉由運用那我們理應失去信心的官能向前邁進」。這種懷疑主義連人類進行認識的感官都不信任，將使一切推理都不可能；但在較為溫和的時候，是可以幫助我們做出不偏不倚的判斷，使我們擺脫由教育和草率見解而來的偏見。¹³

另外一種懷疑主義是在科學和探究之後而來的，認為人類的心理官能絕對是錯誤的，或是發現了這些官能在研究思辨主題時無法達到確定的結論，這種懷疑

¹² David Hume, "On suicide," in *Two Essays*(London: 1777), p.1.

¹³ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, pp.112-3.

主義休謨稱為「過度的懷疑主義(excessive skepticism)或皮浪主義(Pyrrhonism)」。
這種過度的懷疑主義不相信一切人類感官機能所產生的知覺與外在世界的真實
對應，否認感官機能如實無誤告知心靈事實本身；然而這種過度的懷疑主義是禁
不起考驗的，在通俗層面上，「日常生活中的行動、事務和各種活動」便能將其
顛覆，在哲學層次上，這種過度的懷疑主義對於社會沒有經久的利益，因此無法
保持其自身充分的力量，即使對人心產生了恆常的影響，這種影響也絕無益於社
會，在它的原則穩定影響下的人生，終究必然會歸於毀滅，一切推論和行動都將
中止，所有人都將永遠處在愚昧無知之中。¹⁴

休謨所主張的和緩的懷疑主義是前兩種懷疑主義經過反思後的版本，是過度
的懷疑主義的徹底懷疑有幾分被常識和反省修正後的產物。如果進行推理時能察
覺到人類的理智即使在最完美的狀態下也是特別脆弱的，則這種反省可以使他們
較為謙遜(modesty)和保留(reserve)，「減少他們對自身見解的偏好和對其敵手的偏
見」；「一個公正的推理者在所有類型的鑽研和判斷中都應當有一定程度的懷疑，
謹慎和謙遜」。¹⁵另外一個修正是應當把人類的探究限縮於最適合於人類理解上
的狹窄官能的那些題目，用這種方式研究哲學的人是

一度完全信服了皮浪的懷疑，以及除了自然本能的強大力量外沒有東西能使
我們擺脫它。嚮往哲學的人將繼續他們的研究，因為經過省思他們了解到這
種事物帶來的直接的愉悅外，哲學的判斷不過是對日常生活有方法地修正
的反省，但他們將永遠不會被引誘到日常生活之外，只要他們考量到他們使
用的官能是多不完美，研究範圍多狹窄，以及運作是多麼不精確。¹⁶

這種又可以稱為「務實的懷疑主義」(practical skepticism)的思考方式並不完全否
認人對外在世界產生認識和推想的可能，這種推想是一種以過去的經驗做為基礎
去推測未來類似的事務出現與發展的或然性。休謨在〈論神蹟〉一文中談到一個

¹⁴ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, pp.118-9.

¹⁵ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.120.

¹⁶ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, pp.120-1.

使用這種思考方式推斷事務的「明智的人」將會

使他的信念和證據保持適當比例。在建立於無誤的經驗上的那些結論中，他以最低程度的確信來預測將來的事件，並且以他過去的經驗做為事件在未來存在的最完全的證據。在別的情形下，他更謹慎地繼續：他衡量相反的實驗，他考量哪一邊得到更多的實驗支持，他帶著質疑和躊躇傾向那一邊，最後當他終於確定他的判斷時，他的證據不超過我們正確地稱之為或然性(probability)的東西。¹⁷

因果關係的認識是來自習慣，「習慣是人生重要的引導」。¹⁸儘管沒有任何先驗的必然性保證太陽必定會在明天升起，但根據過去長期的經驗所形成的慣性思考，我們仍然可以抱持太陽將會升起的信念，也毋須因為必然性的喪失而動搖到日常生活的進行。

休謨看待黨派和政治問題的態度正是這種務實的懷疑主義。黨派間在政治原則上的分歧因為基督教迫害精神的遺毒而擴大，彼此堅持己見、無法寬容對方的見解，就像兩個人可以在足夠寬闊的道路上相安無事地擦身而通，卻非得要釀成爲禍甚大的爭端和衝突。¹⁹由於因果關係沒有先驗理性宣稱的必然性保證，只能從經驗法則的或然性來推斷，因此每一次的政治行動都是一種嘗試，所以他致力於針砭黨派的政治原則，帶著懷疑和謹慎的態度，拒絕一切武斷的教條，提醒黨派中人省察自身可能有的錯誤，切勿過於剛愎自用，專斷獨行，忽視敵對的一方可能具備的洞見，尋求溫和的共識。

在這種謹慎態度下的政治行動，應當是類似卡爾·波普(Karl Popper，1902-1994)所謂的「涓滴式的社會改革」(piecemeal reformation)，因為人類社會

¹⁷ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.84.

¹⁸ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.38.

¹⁹ David Hume, "Of parties in general," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, p.37.

事務的複雜往往遠遠超過人類所能計劃和預期的程度，「依靠普遍的法律維持一個大國或社會……的任務艱鉅無比，要完成這個任務就必須集中眾人的判斷力，用經驗指導他們的勞作；時間會將其帶向完美，不方便的感受將會更正他們在第一次嘗試和實驗中不可避免的錯誤」。²⁰因此必須謹慎地在過去的經驗下，經過不斷的嘗試與修正，才能穩定地產生正面的改革效果。²¹

休謨這種務實的懷疑主義不趨向極端，從而避免了走向自我毀滅，也導致了休謨在政治行動上的溫和，穩健，成為保守主義(*conservatism*)的濫觴之一。²²帶著謹慎與懷疑尋求漸進改革的態度，他的保守主義並不是反動的(*reactionary*)或蒙昧的(*obscure*)保守主義。保守主義的源起乃是不滿於以啓蒙運動為代表的理性主義對既存社會制度和信念的批判，擔憂社會的凝聚與穩定遭到動搖，並質疑理性做為裁量標準的超然地位。一些保守主義者訴諸迷信或聖經等超自然事物，但休謨的立論卻植根在徹底世俗的政治分析與啓蒙運動的基礎上，對蒙昧主義(*obscurantism*)進行批判，在保守主義思潮的發展上扮演著關鍵的轉折角色。²³嚴格來說，保守主義的標籤是在法國大革命後由於對法國大革命的反彈而產生；保守主義真正的內涵來自感受到「哲學」對世界帶來恆常威脅的不安全感，用休謨的話來說便是，錯誤地依恃空洞而沒有經驗內容的先驗理性進行哲學反省。真正的哲學反省必須立基在未經反省的基礎上，例如習俗、習慣、信念和偏見，以及日常生活，²⁴「哲學的判斷不過是對日常生活有方法地修正的反省」。²⁵

²⁰ David Hume, "Of the rise and progress of the arts and sciences," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.67-8.

²¹ Geoffrey Marshall, "David Hume and political skepticism," in *The Philosophical Quarterly*, 4:16 (1954), p.254.

²² Geoffrey Marshall, "David Hume and political skepticism," in *The Philosophical Quarterly*, 4:16 (1954), p.251.

²³ Sheldon S. Wolin, "Hume and conservatism," in Donald W. Livingston & James T. King eds., *Hume: a re-evaluation*, pp.240-1. 此處的蒙昧主義筆者以為即是休謨所謂的迷信與狂熱。

²⁴ 一般而言，諸如保守主義等政治意識型態是出現於法國大革命以後，在此是否可以用來描述法國大革命前的休謨？李文斯頓(Donald W. Livingston)認為將後世保守主義的基本要素做為核心理念往前追溯到休謨思想中，並據此主張休謨的思想屬於保守主義是可行的做法。筆者在此從之。此外，他也指出不能簡單認定保守主義的內涵即是反對變動現狀，否則任何當道的意識型態，如馬克思主義或自由主義都可以是保守主義擁護的對象。見 Donald W. Livingston, "On Hume's

休謨對於自然狀態和社會形成的分析也指出了後世保守主義的一個要點，即對於現存制度最強而有力的論述即是制度本身存在的這個事實，透過經驗性探究的取徑，功效將是做為一種內在價值座落在制度本身；而且休謨對於時間和歷史演變的重視也意味著制度的功效和目的必須在時間中檢驗，時間意味著經驗，經驗意味著制度逐步的微調；最大的災難來自劇烈的變動，劇烈變動將摧折制度透過時間而黏合的功效和經久(duration)。²⁶筆者以為休謨這種尋求穩定中漸進改革的立場可以稱為開明的保守主義(enlightened conservatism)。

休謨強調現存制度乃是在時間和經驗的檢驗下證明其內在價值、只能尋求漸進改革的看法，以及他對人類理性建構能力的有限性的深刻洞察，也顯示出他對於規則形成和普遍秩序的卓越見解。休謨所謂的正義規則和人類社會的形成是在互動中的經驗逐漸感受到缺乏正義規則的不方便，進而在摸索下確立規則，是透過經驗而非先天的理性能力建構，是一種用或然率推測未來的經驗法則，而非決定論般的物理法則；這種正義規則在個別的微觀層次上遵守正義規則是不利的，但宏觀層次上堅持規則的好處遠大於為了個別狀況破壞規則。海耶克認為休謨對規則形成的論證表明了所謂「人類契約的人為策劃」的正義規則是一種文化產物，在演化的過程中，對人類有益的正義規則被保留，無益的規則被淘汰；只有遵守這樣不以個人特定利益為考量的普遍規範，人類才有可能建立普遍秩序，換句話說，只有以建立普遍、不允許任意修改的公平秩序本身為目的，並不以任何特定目的或結果，才有可能實現普遍秩序的建立；畢竟人類的眼光短淺，急功近利，除非完全不考慮特定情況的後果而採用普遍而不可更改的規則之約束，否則他們無法跳脫當下處境去考量長遠利益。²⁷

conservatism," in *Hume Studies*, 21: 2 (1995), pp.154-6.

²⁵ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, p.121.

²⁶ Sheldon S. Wolin, "Hume and conservatism," in Donald W. Livingston & James T. King eds., *Hume: a re-evaluation*, pp.246-7.

²⁷ Frederick A. Hayek, "The legal and political philosophy of David Hume." In *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp.110-1.

循此，海耶克進一步主張休謨批判的契約論背後有著理性主義的根基，這種類型的理性主義海耶克特別稱其為「建構主義」(constructivism)，它的基本信條是由笛卡爾所構築起。建構主義由於過度肯定人類理性的能力，不承認理性能力的有限，反而使理性沒有發揮應有的作用，它假定人類的制度都有一個發明者，歷史的演化絕非偶然；而由於文明乃是由人類自身創造，因此只要掌握人類自身的全盤知識，人類即可重新創造出更理想的新文明。²⁸建構主義由於高估了人類理性設計的能力，因而誤以為在複雜的社會現象中的人類行為與秩序可以準確預測，進而進行支配和改造，反而沒有使理性發揮應有功用；規則無法用來判斷各別的具體情況，只能禁止某些普遍行為。²⁹

三、信念與行動

回到休謨對於政治的看法。他特別指出，「對於那些以哲學眼光探究人類事務的人而言，沒有什麼事情比多數人輕易為少數人統治，並默默壓抑自身情感和激情以順從統治者的情感和激情來得更令人訝異了」。由於被統治者實際上擁有較強大的武力，因此統治者除了公眾的見解(public opinion)，亦即輿論外，別無依靠。³⁰是故政府乃是建立在輿論之上。輿論分為關於利益的見解(opinion of interest)和關於權利的見解(opinion of right)，關於利益的見解意味著人民相信政府的建立可以給人民帶來福祉，只要這樣的見解可以在社會中確立，即可以保障政府的穩固。權利可以分為力量權(right to power)和財產權(right to property)，力量權指的是人們對古老事物的愛慕和眷戀，例如遠古政府和氏族稱號所引起的悠

²⁸ Frederick A. Hayek, "Kinds of rationalism," in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp.84-6.

²⁹ Frederick A. Hayek, "The errors of Constructivism," in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, pp.6-7. 海耶克指出蘇格蘭啟蒙運動最大的貢獻便在於認識到自希臘哲學以來「自然」與「人為」之區分的謬誤，認識到獨立於人類行為之外的自然，和人類設計的人為產物之外，還有第三種現象的範疇，亦即出乎事先意料的非意圖後果(unintended consequence)所形成的社會現象，用蘇格蘭啟蒙運動哲士亞當·弗格森(Adam Ferguson, 1723-1816)的話來說便是「人類行為的結果，但不是人類設計的結果」。見 Frederick A. Hayek, "The results of human action but not of human design," in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp.96-7.

³⁰ 這段描述正呼應上述休謨在〈論原始契約〉中強調人與人天生在體力和才智上大致平等，卻出現政府這種少數統治多數的治理關係。

久情懷與思古幽情，亦即使人們相信經過長時間確立的政府是正當的傾向，財產權則是對財物的占有資格。³¹因此，少數人透過政府統治多數人的權威，是建立在輿論關於利益、力量之權和財產權的看法上，其它的附加因素，如自利、恐懼和愛戴。休謨這裡所謂的自利是透過私人關係從政府部門牟取私利，恐懼和愛戴則是他人對統治者的觀感。「沒有人有理由去恐懼一個暴君的震怒，假若他除了令人恐懼外別無權威」，而愛戴固然能讓君主的影響力流傳甚廣，但前提是他必須有為公的品格，否則輿論將對其相當不利。³²

歸根結底，從政府的形成初於篡奪和征服，到臣民因習慣而產生效忠，休謨對政府的關注始終環繞在統治者與被統治者的關係上。由於輿論是維繫統治關係和政府運作的首要基礎，因此，當休謨尋求在各趨極端的黨派政治原則之間取得共識，緩和黨派間的激烈對立時，採取的手段是針對黨派間爭執最嚴重、並且會帶來可預期的嚴重毀滅性後果的爭議，即政府的本質、憲政體制各部門的權力分配和繼承問題這三個議題，進行評論與批判，提出他自身的見解，並以他的哲學體系賦予這些見解更可靠的基礎。這樣的策略本身便是一種政治行動，³³試圖影響輿論，形塑有利於保障社會利益和政府穩定運作的社會共識，以謀求合理的統治者與被統治者之間的關係。換言之，休謨的改革藍圖與行動正是要透過哲學的批判來改變不列顛人民對於政府(或政治)的見解，亦即信念。³⁴

整體而言，人類社會的制度在休謨眼中看來都是經驗與習慣的產物。人類透過經驗的學習建立文化習俗等制度，並透過習慣產生信念而鞏固制度。在這個根本前提下，休謨批判理性建構主義的淺薄無知，因為理性建構主義誤以為制度的建立是透過先驗理性的推論；其次，由於制度的建立是來自經驗與習慣，是在時

³¹ Sheldon S. Wolin, "Hume and conservatism," in Donald W. Livingston & James T. King eds., *Hume: a re-evaluation* (New York: Fordham University Press, 1976), p.246.

³² David Hume, "Of the first principle of government" in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.16-19.

³³ Knud Haakonssen, *Natural law and moral philosophy*, pp.114-5.

³⁴ J. B. Stewart, *Opinion and reform in Hume's political philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp.198-201, 206.

間的檢驗下得到價值和效力，由於習慣是主導人類行動的主要因素，所以要進行變革也只能透過對於經驗的正確反省，在時間的累積下緩慢修改，免於迷信和狂熱扭曲心靈運作機制，並建立對於政治的正確信念。正確的政治信念給與情感正確的對象，激發出平靜的激情，引領人類嚴格遵守普遍規則，不因短期的特殊狀況而有所違背。這種規則是休謨關於正義規則形成的看法，也就是全面採用普遍的、不允許有靈活性的公正行為規則；唯有認識到爲了當前短暫遵守規則的短暫不便將在未來獲得報酬，才能確保長遠而實質的利益。相對地，蒙受迷信與狂熱扭曲的心靈運作機制會使人順從猛烈的激情，最後只會帶來短視近利的後果；迷信使臣民服從侵害其利益的不公正體制而不自覺，狂熱會強將不切實際的空想方案加諸現實社會中，引起大規模的破壞。迷信與狂熱都是休謨批判的對象，特別是空想的理性建構主義；他和緩而務實的懷疑主義並未排除改變和進步的可能，但只能在穩健溫和中著手。

正是在這種層次上的思考，使休謨對漢諾威王室體制的辯護超越了黨派庸俗的成見和偏執。光榮革命以來的新政局，到了休謨的年代，已經得到完全的鞏固和確立，在漢諾威家族的治下的這六十年來，

不論哪一黨派在民眾中或在公眾會議中佔據優勢，我們體制的整理力量總是倒向一邊，並在我們的君主和國會之間始終保持著和諧。伴隨著內部和平與秩序的公民自由蓬勃發展而幾乎未中斷，貿易、製造業和農業已經成長，藝術、科學和哲學得到栽培，甚至宗教派別也必須將其彼此間的敵意擱置在一旁。國家的榮光擴及整個歐洲，源於我們在藝術和和平的進步如同源於軍事上的勇氣和成就，幾乎沒有一個國家有資格誇耀如此長久和榮耀的時期。數百萬計之多的百姓在這麼長的時間裡，以如此自由、合理和適於人性尊嚴的方式維繫起來，在整個人類歷史中別無他例。³⁵

³⁵ David Hume, "Of protestant succession," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, 95

漢諾威體制的正當性正是來自通過了時間的檢驗，在經驗中確認了它的功效，未來這套體制的變革，也應當在穩定的摸索和嘗試中，憑藉經驗帶來的訊息緩慢地調整和修正，才是社會與人民最大的福祉，因為在人類理性能力的必然限制下，社會現象由許多眾多非意圖後果構成，人類無法隨心所欲地抉擇政體的發展和政治演變的走向，而是循著歷史經驗緩步前行：

如果人類像絲蠶或蝴蝶一樣，這一世代一離開舞台，另一世代接著就登場，假若新世代有選擇政府的能力(很明顯這不是人類的實情)，也許他們會透過自願的普遍同意建立他們自己形式的文明政體，絲毫不考慮流行於他們祖先的法律和先例。但就像人類社會永遠處在流變之中，無時無刻都有人脫離塵世，降臨此世，為了保存政府的穩定，新生者必須遵守既定的體制，大體上沿著父祖輩的道路前行，這條路乃是父祖輩的足跡走出來好展示給他們看的。一些革新必然在人類制度中有一席之地，當開明的先賢指出理性、自由和正義的方向是莫大幸事，但無人有資格做出激烈的革新，甚至立法機關若有意於此將危害更甚，對此有所期望只會弊大於利。一旦歷史提供了反例，它們並不能被當成先例，只能做為證明政治科學只能提供極少不允許例外、並不會偶爾受制於機運和偶然的法則的例證。³⁶

人類只能根據先前的經驗法則循著類似的道路前進，推斷在未來應有的作為；儘管能有所變革，但絕無可能進行全盤的顛覆。

休謨對於不列顛政體的分析尤其反映出他對經驗法則的重視。一旦混合政府動態而不穩定的平衡失序之日來臨，休謨明白表示他對走向君主制這條路徑的偏好。他斷言：「除非發生某些異常的動亂，國王透過大筆收入而來的權力，正處在增長中；儘管我同時也承認，這種進展似乎非常緩慢而幾乎難以察覺。長期以

p.217.

³⁶ David Hume, "Of the original contract," in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.318-9.

來快速湧向平民政府這一頭的潮流，正開始轉向王政」。可是他對不列顛憲政逐步走向君主制這條路徑的偏好，不是來自理想政體上的理念，而是不列顛的現實條件；非所欲也，乃勢所必然也。「毫無疑問，一個平民政府可以被構想得比專制王政，甚至是我們現存的憲政還要完美，但我們有什麼理由能預期這樣的政府在我們的王政瓦解後能在不列顛建立？」這個現實條件來是由歷史經驗的反省和教訓而來的觀察，「如果任何人獲得足以粉碎我們的憲政並打造一個新體制的權力，那他實際上就是一個專制君主」，在那樣的平民政府下，下議院將會是唯一的立法機關，而那一個獨裁者將不會放棄其權力，因而種種不便和衝突將會接踵而起，內戰也隨之上演，最終必然又走到君主復辟的老路上。³⁷

休謨的推斷正是來自斯圖亞特王朝前兩任君主任內的歷史經驗。下議院掀起內戰，處死查理一世，克倫威爾(Oliver Cromwell, 1599-1658)挾軍事武力為後盾成為護國主(Lord Protector, 1653-8 在位)，但實際上是大權獨攬的獨裁者，可以說是沒有國王頭銜的國王；克倫威爾過世後，其子即位，但聲威不足以統馭麾下，因此經過一段政治角力後，中止了護國主體制(The Protectorate)，查理二世在 1660 年被迎回做為君主，斯圖亞特王室復辟，英格蘭又走上王政的老路。因此對休謨來說，既然透過革命建立共和，也註定不會形成時日長久的穩定體制，結局終歸是君主體制的舊狀，那又何必再多付出變動體制和內戰的無謂成本？

終極而言，休謨內心深處最理想的政體是共和制，這在他晚年的信件以及〈關於理想共同體的構想〉(“Ideas of a perfect commonwealth”)一文中表露無遺。在他看來，最佳的有限王政是英格蘭的混合政府，但最理想的共和政體只存在哲學家的推理和構思中，即他所構想的共和國。³⁸他以荷蘭的共和制為藍本勾勒出一個共和政體，並試圖透過制度設計在這套理想政體下徹底根除黨派問題，免於從歷

³⁷ David Hume, “Whether the British government inclines more to absolute monarchy, or to republic” in Knud Haakonssen eds., *David Hume: Political Essays*, pp.31-2.

³⁸ Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, pp.160, 182.

史經驗中觀察到的共和制度的缺點。³⁹不過很可惜，這樣的理想體制只存在於哲學家的構思中，在英格蘭的現實裡是無法實現的。這更意味著，休謨對維持現狀的支持並非如許多反動的保守主義般只是出於對變革的恐懼，或盲目輕信地認為現狀即是最佳狀態；哲學的反省與思辨可以帶來批判現實以謀求改革，前提是具備現實條件，一旦在欠缺現實條件的情況下，妄想人定勝天，橫逆於沛然莫能禦之的歷史潮流前，強行把空想的體制套在現實中，後果只會像是內戰以來的英格蘭，被趨向極端主義而失去穩健的雙方撕裂。因為社會事務的改進只能在摸索中改進，只有用穩健的態度決策，避免過於大膽的嘗試帶來損失慘重的社會成本，才能以最低的代價換取漸進而踏實的改革。休謨的終極理想是在共和制政體下徹底弭平黨爭，消除各種黨派間的對立，但這個目標在不列顛的政治現實中沒有落實的可能性；因此，他對混合政府的高度讚許以及容忍黨派存在、重塑黨派分野的企圖，是考慮到現實條件的次佳選擇。謹慎思索理想與現實間的鴻溝並務實地放棄不具可行性的方案，正是休謨和緩而務實的懷疑主義所產生的決策心態。



³⁹ David Miller, *Philosophy and ideology in Hume's political thought*, pp.152-3.

結論

我[指休謨]已經致力於開啟大眾的眼光，如果我再多活幾年，我會因為看到一些流行的迷信體系的瓦解而心滿意足

亞當斯密致斯特拉罕，1776

面對死亡將臨的休謨，依然保持著心靈的平靜和置生死於度外的灑脫。他在〈我的一生〉中以豁達而不帶情感的筆調回顧自己的一生，行筆至晚年之際，輕描淡寫地說到，「一個六十五歲的老人若是死去，也不過是去掉了幾年虛弱的時光……對於生命，我一生中沒有比現在更超然的時刻」。面對死亡，他毫無懼意，反而更能坦然地勇敢面對，「因為現在我必須用過去式來談自己，這能使我更有勇氣表達心跡」；他對自己性格的分析猶如對黨派和政治原則的分析一樣，彷彿化身為冷眼旁觀的他者，

綜觀我的性格，我是，或應該說我以前是……一個稟性溫和、能自制、開朗、喜歡社交、性情愉快的人，能心懷友情，但幾乎不受敵意的影響，一切激情都節度有制。即使是我追求文名的欲望，這種主宰的激情也從未讓我的脾氣變壞，儘管我曾頻頻失意。勤奮者和文人樂於和我相處，爛漫的年輕人也並非不喜歡與我為伴。我尤其喜歡與賢淑女子相處，她們待我的態度，使我沒有理由感到不快。總之，雖然大多數人都另有過人的長處，但對誹謗卻會感到不快。誹謗的毒牙卻從未觸及或咬嚙過我。我雖然將自己任意地暴露在那些政治及宗教派別的狂怒前，但對它們習慣性的狂怒卻處之泰然，這似乎解除了它們的武裝。我的朋友們從不曾有機會在任何場合為我的人品和行為辯護。我們完全可以假定：唯有狂熱者才可能喜歡捏

造和宣傳我的短處，但他們從未找出任何起碼能令人信服的事實。為自己撰寫這篇誄文時，我不能說其中毫無虛榮，但我希望這虛榮恰得其所，而這一點很容易得到澄清與核實。¹

靈台清明，正視自身生命的消逝而心無罣礙的休謨，其實心中卻仍有一樁未了的心願。他的摯友亞當·斯密在他臨終之際前來探訪，後來在一封他與休謨的共同友人斯特拉罕(William Strahan, 1715-1785)的通信中，描述了這位面臨死亡依舊從容豁達，樂天知命的蘇格蘭哲士對死亡開的玩笑話：

他[指休謨]說，「我很難想像有什麼藉口可以請卡戎(Charon)²再拖延一會兒。我已經促成所有我有意看到的事情發生，而且我絕不期望在更好的狀態下揮別我的親人與朋友，而寧可像現在這樣慢慢離去；因此，我有十足的理由心滿意足地死去。」然後他轉而胡謔一些他可能會對卡戎說的逗趣藉口，以及想起來以卡戎的性格應該會有的回答。「仔細思量一番」，他說，「我想我可能會對他說，好心的卡戎，我已經把我的作品訂正出一個新版本，再給我點時間，我可以看到公眾對我的修改的回應。」但卡戎會說，「當你已經看到這些後果，你將會再做其他修訂。這個藉口將不會停止，所以，誠實的朋友，請上船吧。」但我可能會繼續疾呼，「有點耐心吧，好心的卡戎，我已經致力於開啟大眾的眼光。如果我再多活幾年，我會因為看到一些流行的迷信體系的瓦解而心滿意足。」但卡戎將失去所有冷靜和端莊，「你這浪蕩的調皮鬼，再過幾百年這些都不會發生。你以為我會同意借你這麼長的時間嗎？立刻上船，你這懶惰又浪蕩的調皮鬼！」³

¹ David Hume, "My own life," in Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*, p. 615. 中文譯文參考肖律譯，《休謨散文集》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁 7-8。

² 希臘神話中於通往黑帝斯(Hades)地府的冥河(River Styx)擔任擺渡者的人物。見 *Oxford Dictionary of the Classical World* 電子資料庫。

³ Adam Smith to William Strahan, 9th Nov. 1776. Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross eds., *The Correspondence of Adam Smith* (New York, Oxford University Press. 1977), pp.218-9.

休謨一直到死前都不斷在修改他的著作，固然是受他愛好文名的虛榮所驅策，卻也是他做為一名哲士和蒙昧主義之間永無休止的鬥爭。對黨派政治原則的批判，是他淑世抱負的任務。拋棄先驗理性沒有根據的必然性保證，以和緩而務實的懷疑主義，依循過往經驗法則推斷未來類似事務出現的或然性，是他提供的哲學良方。在這種懷疑主義的檢視省察下，墮入怪力亂神的超自然迷信，和過度狂妄自負以為人定勝天無所不能的狂熱，均無所見逃於天地間；在懷疑主義的真知灼見中，展開政治行動必須謹慎，警惕，穩扎穩打，只能採取緩慢漸進的逐步改革，不能過度信賴空想的大規模計劃方案，畢竟人類天性目光短淺，急功近利，社會事務的複雜遠遠超過人類的計劃能及。這種開明而不反動的保守主義，是休謨對後世政治思想珍貴的啟發和影響。



參考書目

史料

Greig, J. Y. T. eds. *The letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1932.

Hume, David. "My own life." In Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1980, pp.611-5.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Hume, David. *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, ed. William B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983.

Klibansky, Raymond and Ernest Campbell Mossner eds. *New letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Mossner, Ernest Campbell and Ian Simpson Ross eds. *The Correspondence of Adam Smith*. New York, Oxford University Press. 1977.

Haakonsen, Knud ed. *David Hume: Political Essays*. Cambridge University Press, 1994.

北京：中國政法大學出版社，2003。

休謨著，肖律譯，《休謨散文集》。北京：中國社會科學院，2006。

論文

Britton, Karl. "Hume on some non-natural distinctions." In G. P. Morice eds., *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977, pp.205-9.

Buckle, Stephen and Dario Castiglione, "Hume's critique of the contract theory." In *History of Political Thought*, 12:3 (1991), pp.457-80.

Capaldi, N. "Hume as social scientist." In Stanley Tweyman eds., *David Hume: critical assessments* Vol.6. London: Routledge, 1995, pp.3-23

Clark, J. C. D. "A general theory of party, opposition and government." In *The Historical Journal*, 21:2 (1980), pp.295-325.

Conniff, James. "Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig." In *Eighteenth-Century Studies*, 12:2 (1978-9), pp.150-73.

Dickinson, H. T. "The British constitution." In H. T. Dickinson eds., *A companion to eighteenth-century Britain*. Oxford: Blackwell, 2002, pp.3-18.

Fania Oz-Salzman. "The Political theory of the Scottish Enlightenment." In Alexander Brodie eds., *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 2003, p.157-77.

Forbes, Duncan. "Hume's science of politics." In G. P. Morice eds., *David Hume: bicentenary papers*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977, pp.39-50.

Gorman, Michael M. "Hume's theory of belief." In *Hume Studies*, 19:1 (1993), pp.89-102.

Hayek, Frederick A. "Kinds of rationalism." In *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, pp.82-95.

Hayek, Frederick A. "The errors of Constructivism." in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp.3-22.

Hayek, Frederick A. "The legal and political philosophy of David Hume." In *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp.106-121.

Hayek, Frederick A. "The results of human action but not of human design." In *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, pp.96-105.

Kalinowski, Franklin A. "David Hume on the philosophic underpinnings of interest group politics," in *Polity*, 25:3 (1993), pp.355-74.

Livingston, Donald W. "On Hume's conservatism." In *Hume Studies*, 21:2 (1995), 151-64.

Marshall, Geoffrey. "David Hume and political skepticism." In *The Philosophical Quarterly*, 4:16 (1954), pp.247-57.

Mossner, Ernest Campbell. "Was Hume a Tory Historian? Facts and reconsiderations." In *Journal of the History of Ideas*, 2:2 (1941), pp.225-36.

Norton, David Fate. "Hume, human nature, and the foundations of morality." In David Fate Norton eds., *The Cambridge companion to Hume*. New York: Cambridge

University Press, 1993, pp.148-81.

Norton, David Fate. "Introduction to Hume's thought." In David Fate Norton eds., *The Cambridge companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp.1-32.

Phillipson, Nicholas. "Propriety, property and prudence: David Hume and the defence of the Revolution." in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner eds., *Political discourse in early modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.302-20.

Phillipson, Nicholas. "The Scottish Enlightenment." In Roy Porter and Mikuláš Teich eds., *The Enlightenment in national context*. New York: Cambridge University Press, 1981, pp.19-40.

Robertson, John. "The Scottish contribution to the Enlightenment." In Paul Wood eds., *The Scottish enlightenment: essays in reinterpretation*. Rochester: University of Rochester Press, 2000, pp.37-62.

Skinner, Andre S. "introduction." In Andre S. Skinner eds., *The origins and nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: John Donald Publishers, 2003, pp.1-6.

Tuck, Richard. "The 'modern' theory of natural law." In Anthony Pagden eds., *The languages of political theory in early-modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 1987, pp.99-119.

Wennerlind, Carl. "David Hume's political philosophy." In *Hume Studies*, 28:2 (2002), pp.246-70.

Wertz, S. K. "Hume, history and human nature." in Donald W. Livingston and Marie

Martin eds., *Hume as philosopher of society, politics and history*. New York: University of Rochester Press, 1991, pp.77-92.

Whelan, Frederick G. "Hume and Contractarianism." In *Polity*, 27:2 (1994), pp.201-224.

William, Robert. "The origins of 'Whig' and 'Tory' in English political language." In *The Historical Journal*, 17:2 (1974), pp.247-264.

Wolin, Sheldon S. "Hume and conservatism." In Donald W. Livingston & James T. King eds., *Hume: a re-evaluation*. New York: Fordham University Press, 1976, pp.239-56.

楊肅獻，〈柏克思想與英格蘭啓蒙運動〉，《台大歷史學報》42。台北：台灣大學歷史系，2008。

專書

Dickinson, H. T. *Liberty and property*. New York: Homes & Meier Publisher, 1977.

Forbes, Duncan. *Hume's philosophical politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Haakonsen, Knud. *Natural law and moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Herman, Arthur. *How the Scots invented the modern world*. New York: Three Rivers Press, 2001.

Hirschman, Albert O. *The passions and the interests*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Jones, J. R. *Country and court*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Miller, David. *Philosophy and ideology in Hume's political thought*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Mossner, Ernest Campbell. *The life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Rommen, Heinrich A. *The natural law: a study in legal and social history and philosophy*. Translated by Thomas R. Hanley. St. Louis: B. Herder Book, 1959.

Speck, W. A. *Stability and strife*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Stewart, J. B. *Opinion and reform in Hume's political philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

