

「既可怕又謬誤」卻「公正且真確」 ——論盧梭對霍布斯宗教理論的評斷*

梁裕康

中國文化大學政治學系副教授

在《社會契約論》當中，盧梭一方面讚許霍布斯是唯一一位看出政教分離流弊的基督教哲學家，另一方面又認為他的宗教理論存在著基本的錯誤。這樣的見解帶來一個詮釋霍布斯的問題：為什麼霍布斯會採取政教合一這種為盧梭所接受的主張？盧梭又是基於何種立場，反對霍布斯對宗教的看法？本文嘗試從盧梭對於公民宗教（civil religion）的看法出發，比較二者的差異之處。本文將指出，雖然盧梭基於自己的公民宗教觀點，同意霍布斯政教合一的論點。然而出於對基督教的不同詮釋，他認為真正的政教合一應該是將宗教置於政治之下，而霍布斯雖然扭轉了宗教指導政治的趨勢，卻沒有正確認識宗教的本質應該是協助鑄鑄共同體意志。在這種政教合一的體系中，盧梭認為霍布斯並沒有徹底解決宗教與政治間的衝突。

關鍵字：霍布斯、盧梭、宗教、公民宗教

* 本計畫接受「101 學年度中國文化大學雁行計畫」補助與本計畫指導人中央研究院人文社會科學研究中心蕭高彥研究員之指導，特此致謝。本文初稿曾發表於 2013 年 6 月 11 日中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心所舉辦之「紀念盧梭誕生三百週年學術研討會」，感謝評論人國立政治大學政治系孫善豪教授，與會之中央研究院人文社會科學研究中心博士後研究人員周家瑜博士、國立台灣大學法律學院陳妙芬副教授，以及美國威斯康辛大學麥迪遜校區政治系博士候選人范廣欣先生等人於會議中所提出的批評及討論。最後也要感謝本文二位匿名審查人所提出的建議。

壹、前言

在《社會契約論》當中，盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）如此描述霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的宗教理論：

在所有基督教作家裏霍布斯是唯一一位看見（政教分離的）弊病以及處方的人，是唯一一位膽敢嘗試將老鷹的二個頭重新結合的人，因為若是沒有這樣的統一體，國家或政府將無從建立。他必然已經發現基督宗教（Christianity）的專橫跟他的體系並不相容，而且教士的利益永遠大過國家的利益。與其說是他的政治中既可怕又謬誤的部分不如說是當中公正且真確的部分使得他令人憎恨（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 13）。

照字面上的意義，盧梭指的是霍布斯重新結合政教二權的作法，看在教會眼中是「既可怕又謬誤」，實際上這卻是「公正且真確」的論點。然而如果更進一步將其與盧梭本人的觀點相對照，會帶來一個詮釋霍布斯的問題：為什麼霍布斯會採取政教合一這種為盧梭所接受的主張？盧梭又是基於何種立場，反對霍布斯對宗教的看法？本文嘗試從盧梭對於公民宗教（civil religion）的看法出發，比較二者的差異之處。

貳、霍布斯的宗教觀點

在當代的霍布斯研究中，宗教議題一直都是被忽略的部分。絕大多數的研究都集中在討論霍布斯的政治理論。然而如果回顧霍布斯所處的歷史情境，我們會發現這是一個令人驚奇的學術興趣——畢竟霍布斯在世時所面臨的最大爭論之一就是來自於宗教的紛爭，而他本人（尤其是在《利維坦》出版之後）最常被攻擊的身份是「無神論者」（atheist）（Tuck, 2002: 38）。然而就如同波考克（J. G. A. Pocock）所指出，即使在《利維坦》中有將近一半的篇

幅都跟宗教相關，但是當代學者不是視而不見，就是認為這不是霍布斯的要旨（Pocock, 1989: 160）。雖然這也是個重要議題，然而本文所關注的並非為什麼霍布斯的宗教理論會被學界長期忽視，而是霍布斯的宗教理論究竟說了什麼，尤其是對盧梭而言，霍布斯的宗教理論究竟哪些部分是合理的。因此本節要先對霍布斯的宗教理論作一個簡單的重述。

在談論霍布斯的宗教理論時，首先值得注意的是，在他的一生當中，他對教會（church）與基督宗教的看法有過怎樣的轉變。塔克（Richard Tuck）指出在 1640 年代初期，除了他的唯物論（materialism）以外，¹基本上霍布斯所信仰的仍稱得上是「國教主義」（Anglicanism）：雖然臣服於世俗政權，但是在決定教義時具有使徒（apostolical）身份的神職人員仍有決定權（Tuck, 1993: 123-125）；他也深受當時國教派的唯信論（fideism）影響（Tuck, 2002: 93-95）。在這個階段，霍布斯的宗教理論最大的特徵，就是要保護神學免於臣服在哲學之下，以維持教會的獨立（Tuck, 1993: 126）。如同塔克所形容：

事實上，在 1642 年之前霍布斯在公眾間所展現的宗教理念其實非常接近正統英國國教教義。如同英格蘭的格老秀斯主義者（Grotians），他追求極簡的基督教義（a minimal Christianity）；²如同奇令渥斯（William Chillingworth, 1602-1644）³他將信仰（faith）視為是否採信歷史紀錄的問題；如同所有的國教徒他將主權者對教義事務（doctrinal matters）的主宰權與使徒式的教會（apostolic church）規定主權者應該強制其臣民實施何種教條（dogmas）的

1 唯物論的觀點迫使霍布斯反對傳統基督教認為靈魂（soul）是一種非物質存在的觀念。然而在他早期的作品中，霍布斯還沒有正式去處理這個問題。

2 是指基督教的基本原則必須是可以被理性所接受，而其教條（即使是來自上帝啓示而非理性推演）也至少必須有一定程度（即使不是必然）被實踐的可能，亦即不能完全是奇蹟。格老秀斯（Hugo Grotius, 1583-1645）曾列舉了當中的具體原則：唯一的神、非實體的神、世界由神所創造，以及祂關懷這個世界（Grotius, 2005: vol. III, bk. II）。而霍布斯則認為唯一能確定的是上帝的存在（Hobbes, 1973: 434），以及耶穌就是救世主（Hobbes, 1968: 615-616）。

3 英格蘭唯信論的代表人物之一，主張基督教的歷史是可信的，因此對基督教的信仰有堅實的基礎。參見 Chillingworth, 1846。值得注意的是，在內戰爆發之前霍布斯與他過從甚密。

責任結合在一起 (Tuck, 2002: 97)。

由於這樣的立場與當時的國教十分接近，因此此刻的霍布斯還沒有遭到太多宗教上的質疑。然而在《利維坦》中，這個立場卻出現了轉變，霍布斯轉向將教會置於主權者之下——公民宗教的概念變得更加明晰，而他也開始被指為無神論者。就本文的目的而言，重點不在於霍布斯為什麼轉變了他對宗教的看法，而是在於他後期的宗教理論造就出何種的宗教，因此底下就要回來討論這點。

霍布斯的宗教理論在《利維坦》中出現了轉變。概括地說，其中的差異是霍布斯將取消了教會對聖經的詮釋權，並將之移轉給主權者，就如同主權者擁有對其他事物下定義的權力一樣。乍看之下這是一個技術性的調整，只不過是更換了解釋教義的人選而已。然而這個改變卻讓霍布斯招致無神論者的標籤，如同沃斯利爵士 (Sir Charles Wolseley, 1630-1714) 所說：「一旦除了世俗政權 (civil power) 所授聖經中的教訓 (scriptures) 不具任何權威的話，這些教訓很快地，從神的角度來看，根本就不剩一點 (權威) (Wolseley, 1669: 16)」。

然而這是一個令人難解的指控：就算霍布斯 (如塔克所說) 真的改變了對英國國教的看法，他對於基督教的基本信仰依然沒有改變。換句話說，充其量他應該被稱為異端 (heresy) 而非無神論者。事實上，霍布斯本人也不接受這樣的指控。既然如此，我們不禁要問：霍布斯改變了什麼，讓原本與他為友的國教派人士視他為無神論者？霍布斯又保留了什麼，讓他自認為他仍是一個虔信的基督徒？到底他在《利維坦》中提出了怎樣的宗教觀點？要回答這些問題，我們可以觀察霍布斯在《利維坦》中所提出的論證方式。簡單地說，與早期的觀點相比，霍布斯的轉變在於他一方面取消了教會對於宗教教條解釋的優先權，另一方面他將這個權利移轉到主權者身上，讓主權者對決定宗教教義上享有優越地位，如同他在定義其他意義一樣。

根據他的機械論 (mechanism) 與理性主義 (rationalism)，霍布斯認為世界是由受力 (force) 作用的物質 (material) (主要是一些基本粒子 (particle)) 所造成的運動 (motion) 間因果地 (causally) 造成的，而人的知覺 (perception)

則是這些運動對身體的撞擊所產生的各種「幻覺」(‘fantasies’)。這些就如同撞球 (billiard) 一樣，一個球的運動是因為先前的另一個球的碰撞所導致。⁴ 然而如果每個球之所以運動是源自於另一個球的碰撞，那麼引發這串連鎖反應的第一個球又是如何開始它的運動？霍布斯給了一個宗教的而非科學的答案：是神讓一切發生的。他指出我們可以推論現存的一切最終都有一個第一因所推動，但是這個第一因距離我們太遙遠，對我們而言已經是不可數的了。因此我們把這個遙遠的第一因稱為「神」(Hobbes, 1994: chap. XI, para. 2)。在這裡霍布斯提出了一種自然神論 (deism) 的觀點來證成宗教的必然性。

他的第二個推論是試圖證成宗教對人類生活的重要性。他首先指出人之所以對神有義務是因為神的全能使人顯弱：

有二種**自然的義務**：……另一種，自由因希望 (hope) 與恐懼 (fear) 而變得不可能，如同我們說當一個弱者毫無抵抗的希望時無法不服從強者。這是第二種義務，亦即恐懼，或者對自身貧弱的自覺 (相對於神的大能)，在一個上帝的自然的國 (the natural kingdom of God) 中引發了我們服從祂的義務；也就是說理性告訴所有認知到上帝的力量與其意旨的人**不要作無謂的抗拒** (Hobbes, 1998: chap. XV, para. 7)。

這種示弱會引發弱者對強者的崇敬 (honour)：

恰當地說，**崇敬**就是一個人對另一個人身上的**力量** (power) 與**善行** (goodness) 的綜合意見。……這種**崇敬**的意見會攪動三種激情 (passions)：**愛** (Love)，此與**善行**有關，**希望**與**恐懼**則與**力量** (power) 有關。從這些激情則衍生出外在的行為 (external actions)，……但是**崇敬**這個字也可以應用到崇敬所帶來的外部結果 (external effects)；在這個意義之下我們說我們在**崇敬**某人，

4 相關的討論請參考 Hobbes, 1839: chap. IX。

當我們藉著我們的話語或行為明示我們認為他的力量是崇高的；因此崇敬等同於崇拜（worship）。崇拜是一種外在的行動，是內在崇敬的表徵（Hobbes, 1998: chap. XV, para. 9）。

因此神其實是人對自己能力所不能及的一切的綜合體，對神的崇拜並不是基於任何哲學上的事實，而是基於一種感情上的景仰：

就我個人而言，當我認為上帝的本質深不可測，以及命題（propositions）是我們藉以表達對萬事萬物本質（natures of things）的概念的表達方式時，我傾向於認為除了上帝存在這個命題之外，所有關於上帝的命題都不存在，除了「存在」（*ens/being*）這個字以外沒有任何其他的詞彙可以正確地描述上帝的本質。（因為）其他（對上帝）的描述，我認為，都不算對哲學事實的解釋，而只在顯示我們想要稱頌、讚賞與崇敬上帝的心理狀態（Hobbes, 1973: 434）。

另外，崇敬神的工作都是世俗政權來完成：

但是必須承認符號（signs）有二種類型：**自然的**（natural），根基於明示或暗示的同意所**約定的**（conventional）符號。現在因為所有語言中的**名詞**（names）跟**名稱**（appellations）都是被決定的，因此也能被決定改變（其意義）。……因此那些經由人們所定義而盛行的關於上帝**屬性**（attributes）的**名詞**，一旦人們決定捨棄就不再為人所用；而由人所能決定的，也必須臣服於國家的決定。因此國家（換句話說，那些擁有整個國家權利的人）擁有判斷哪些**名詞與名稱**可以或不可以用來**崇敬**上帝，亦即（決定）哪些關於自然的學說（doctrines of the nature）與神蹟的展示（operations of God）應該被公眾所維持與承認（Hobbes, 1998: chap. XV, para. 16）。

最重要的是，在自然神論的前提之下，霍布斯認為宗教的本質與其說是屬靈的，不如說是道德的、一種「國家的防腐劑」(preserve of the State) (Tuck 2002, 91)。如同前面的引文所提到的，除了「上帝存在」之外，其他有關上帝的描述都無真假可言，因為這些都不是命題，而是人類表達對上帝的崇敬而已。在這種情況下，只要承認上帝存在，任何宗教的形式都無關緊要，因為那些都是主權者可以決定的內容。因此霍布斯曾認為宗教與政治間的衝突理論上是不存在的，

在遠古的世界這個（按：指政權與教權之爭）並不是很大的困難。猶太人並沒有這個問題，因為他們的人間之法（civil law）與上帝之法（divine law）都是摩西的法律：這些法律的詮釋者是教士，而他們的權力從屬於君王的權力之下，就如同亞倫（Aaron）⁵的權力從屬於摩西的權力一般。在希臘人、羅馬人，或者其他的異教徒中，這個爭議也沒有引起太多的注意；因為他們之中的有些人間之法不僅僅本身正當又善良，而且因為它們同時也展現了對宗教與對神的崇拜，因而才被制訂與認可（Hobbes, 1994: chap. XXXV, para. 2）。

到目前為止，霍布斯所論證的是一種普遍的宗教原則：根據自然神論的精神，所有人都必須承認神的存在，而對神的崇敬則是透過國家來表現。但是霍布斯接下來更進一步把這個廣泛的宗教概念縮小到基督教，認為（廣義的）基督教裡的上帝是國家必須崇敬的對象。他的看法是，耶穌（Jesus）藉由覆手禮（laying on of hands）把他的祝福傳遞給使徒們（apostles），換句話說使徒可說是上帝的傳人，也因此由使徒們所組織的教會是處理宗教教義的當然代理人（Hobbes, 1998: chap. XVII, para. 28; Tuck, 1993: 124-125; 2002: 96-97）。

在《論公民》第十六章裏，霍布斯清楚地指出，摩西（Moses, 1391-1271 BC）在世時，他既是上帝的代理，在政治上也有至高的權威。然而在他的繼

5 舊約聖經人物，摩西的兄長。他是古以色列人的第一位大祭司。

任者約書亞 (Joshua, 1500-1390 BC) 之後，宗教與政治權力移轉到教士為主的士師 (Judges) 身上。雖然教士在宗教事務上的影響力逐漸增強，但是希伯來人 (Hebrews) 轉向尋找先知 (prophet) 作為宗教權威的習慣並沒有消失。霍布斯認為教士與先知間對教權的爭奪，實際上產生二種權威：教士是實際上的統治者，而先知則是宗教上的代表。這種分裂的狀態，一直要到希伯來人立掃羅 (Saul, 1079-1007 BC) 為君，政治權威轉到國王身上之後，才得以解決 (Hobbes, 1998: chap. XVI)。在這章裏，霍布斯藉由對《舊約》(the Old Testament) 的重新詮釋，說明了為什麼在摩西之後，純粹的政教合一變得不可行，並且為什麼需要一個國王的原因。之所以如此，是因為宗教事務實際上也處於一種類似自然狀態的情況，先知與教士也在爭奪對上帝的解釋權。如果沒有如同摩西一般能將政權與教權集於一身的人物，那麼唯一能做的，就是將政權交給一個世俗的國王。在第十七章裏，延續前面的論證，霍布斯更進一步指出，按照《新約》(the New Testament) 建立的國家，現世事務交給國王了，那麼「關於靈魂方面的事務要交給誰？」霍布斯認為「(解釋聖經的) 權威屬於個別的教會，而且依靠的是掌握主權的人的權威，只要他們是基督徒 (Hobbes, 1998: chap. XVII, para. 27)。」教會之所以擁有這樣的權威，是因為教士們有著使徒藉覆手禮傳遞的授權 (Hobbes, 1998: chap. XVII, para. 24)。簡單地說，霍布斯在《論公民》第三部分裏所論證的，就是一個基督教君主必須承認上帝的存在，除此之外所有關於信仰的組織與儀規等，他都可以任意決定。至於這些信仰事務的細節與執行，則交由使徒的教會來擔任。可以看出，此時的霍布斯的宗教觀念與當時的國教教會幾無二致。

然而教會與國家齊頭並存的狀態，卻被後期的霍布斯所放棄。原本被視為讓使徒們獲得上帝授權的覆手禮，霍布斯在《利維坦》中卻花了很長的篇幅說明為什麼其不再被視為重要的成分 (Hobbes, 1968: chap. XLII)。既然教士們不再是上帝的信使，由教士所組成的教會自然失去了決定教義的特權。既然使徒式的教會已經失去壟斷地位，霍布斯進一步認為根本沒有必要保留一個統一的教會。霍布斯甚至還做出了乍看之下是鼓吹宗教寬容的主張，強調教會不能干預每個人信仰的內容 (Hobbes, 1968: chap. XLVII; Tuck, 2002: 99)。在這裡，可以看到霍布斯的宗教理論，其實就是伊麗莎白一世 (Eliza-

beth I, 1533-1603) 與英國國教的立場 (鍾立文, 2008: 94-95), 特別是在 1558 年宗教統一法案 (Act of Uniformity) 通過之後, 除了確立英國國王是國教權威以及信徒應該信奉國教, 並且共用公禱書 (the English Book of Common Prayer) 之外, 並不干涉各宗派的運作與教義的解釋。

捨棄了教會這個組織, 這並不代表霍布斯捨棄了宗教對政治生活具有重要意義的觀點。前面提到霍布斯認為神是值得被崇敬的看法, 基本上並沒有什麼更動。然而霍布斯在《利維坦》中卻以一種特別的方式, 把基督教視為主權者應該推動的信仰。與早期的說法相比, 此時的霍布斯在宗教上的看法出現了明顯的改變。在《論公民》中, 霍布斯主要的論點是如同摩西般的政教合一體系已經不可能再現, 因此一個新的體制, 亦即以主權者為核心, 但是在細節與執行上交由教會管轄的體制是合理的。但是在《利維坦》中, 他不再滿足於這樣的論點。上帝是萬王之王, 因此如果上帝的命令跟國王的命令相違背, 毫無疑問地應該服從前者而非後者。然而困難在於人們無法確定何者是上帝的命令 (Hobbes, 1968: 609)。對於這個問題, 霍布斯的解答是, 上帝的國是一個世俗的國 (Civill Kingdome) (Hobbes, 1968: 448), 這個國曾經藉由摩西、耶穌, 以及其後的使徒 (一直到現在) 在此世實現 (Hobbes, 1968: 512)。換句話說, 上帝的意旨是在此世而非彼世中被實踐。若是如此, 那麼問題的關鍵在於, 在此世中誰最能體現上帝的意旨?

真正的問題可以這樣被陳述：**它們（聖經）根據何種權威成為法律？**

毫無疑問它們跟自然法沒有不同, 都是上帝的法律, 具備它們 (聖經與自然法各自) 的權威。……

如果它們都是由上帝制訂成法律, 那麼它們就具備了成文法的性質。……

因此一個人如果不是因為上帝神奇地啓示知道它們 (是祂的法律), 或者那些頒佈法律的人是因受祂差遣而為, 否則除了那些具有法律效力的人的權威之外, 他是沒有義務依循任何其他權威來服從這些法律的 (Hobbes, 1968: 425-426)。

在這裡霍布斯似乎犯了一個循環論證 (begging the question) 的錯誤。⁶ 但是無論如何他在這裡的意圖是很明確的，就是要論證主權者是上帝在此世的代理人，他的法律就跟自然法一樣，享有相同的權威。在這個意義上，我們就可以理解為什麼霍布斯會主張將教權臣服於主權者之下。貝納 (Ronald Beiner) 因此認為事實上後期霍布斯主張利維坦其實就是一個像摩西一樣政教合一的政體 (Beiner, 2011: 54-55)。

除了正面論述何以主權者應該掌握教權之外，霍布斯也提出消極的反證，說明為什麼教會不適合執掌這個權威。在《利維坦》的第四部分，教士階級以及教會被他形容為「黑暗王國」 (the Kingdom of Darkness)，因為霍布斯認為長久以來教會的基礎奠定在一些虛假的哲學 (例如亞里斯多德主義) 上 (Hobbes, 1968: chap. XLVI)。另一方面，他卻又提出一種結合唯物論的末世論 (eschatology)，試圖說明基督教與他所倡導的哲學可以相容，因此具有合理性，值得被主權者推動。

首先，在他早期的宗教觀裡，就帶有明顯的唯物論色彩。他先說明雖然聖經中常提到聖靈 (spirit)，但是當中並沒有說聖靈是非物質的 (incorporeal) (Hobbes, 1994: pt. I, chap. XI, para. 4, 5)。基於他的唯物論，霍布斯認為靈魂也是物質，這點是他的早期宗教理論中跟國教教義最大的差別。但是因為他當時仍舊主張教權的獨立性，因此他與國教之間並沒有因為這點而衝突。

但是在《利維坦》中，霍布斯卻大肆發揮了這個觀點，並且進一步拿來當成攻擊教會的工具。⁷ 國教主張靈魂不滅 (the immortality of the soul)，認為信神的人死後能受恩典重生，而不信神的人則會下地獄 (hell)，會遭受地獄之火的燒灼之苦。由於靈魂不滅，因此這將是「永恆的折磨」 (eternal torments) (Hobbes, 1968: 647)。但是霍布斯認為靈魂也是物質，因此一旦身體死亡，靈魂將無法獨自存在。此外，唯有靈魂也是物質的，地獄之火才能燃燒，因為只有物質才能燃燒 (Hobbes, 1968: 692-693)。這樣的說法一方面間接地否認了鬼魂 (ghost) 的存在，解除了教會的騙局。霍布斯指出，教士們經常

6 他要論證的是為什麼主權者的法律與自然法具有相同的權威 (或合法性)，但是霍布斯的答案卻是因為他來自於有權威的主權者。

7 主要是第三十八章。

利用鬼魂之說來恐嚇與操弄無知的信徒 (Hobbes, 1968: 702)。另一方面，這也一旦靈魂也會消滅，那麼對地獄中「永恆的折磨」的恐懼也將不存在。

簡言之，後期的霍布斯雖然仍舊保留了早期對於宗教的態度，對上帝的崇敬是必須的。但是他卻將教會對宗教事務的權柄移轉給主權者。尤有甚者，他認為自己的哲學體系與基督教是相容的，並且提出一套獨特的末世論，一方面藉此降低教會的重要性，另一方面則是在告訴主權者：一個國家必須崇敬宗教，而這個宗教就是他的版本的基督教，因為這是最合理的版本。

參、盧梭的公民宗教

盧梭與霍布斯二者最大的差異，就公民宗教角度而言，在於前者提出了一個明確的關於公民宗教主張。在《社會契約論》第四書第八章中，盧梭提出了他對於公民宗教的具體看法。公民宗教，顧名思義，就是將宗教置於政治的目的之中。換句話說，我們必須先知道這個政治目的是什麼，才能明白為什麼盧梭認為政治生活需要公民宗教，以及公民宗教如何能達到這個目的。

從最廣泛的角度來說，盧梭認為公民宗教的目的是要提供一個能夠團結公民，或者說提供公民認同特定政治共同體的心理聯結。首先，盧梭他先論證自然法 (natural law) 的本質。他指出根據羅馬法學家 (the Roman Jurists) 的傳統，自然法指的是對所有有生命的東西之間為了各自的生存所建立的一種關係，而當代哲學家 (modern philosophers) 們則將其定義為自由而理性的人為了各自的效用所建立的一種關係 (Rousseau, 1997a: Preface, para. 6-8)。對他來說，後者並非嚴格意義下的自然法，因為這是經過人後天考慮的結論，不像前者幾乎是人先天就能認知的內容，所以有時候盧梭也稱之為「理性的法則」(the law of reason) (Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 4, para. 4)。根據自然法，盧梭認為人性中存在二種先於理性與人的社會性而存在的特質：維護自己的幸福以及不讓其他人受苦 (Rousseau, 1997a: Preface, para. 9)。這種自然法的效力，表現在各自獨立生活的原始人身上：因為這些原始人是獨立的生活，他們除了基於本性而發生的自然法的指示，沒有其他的東西可以憑藉。

然而隨著人與人之間逐漸地相互依賴，發展出各種促進相互依存的制度（例如家庭、語言等），使得這種自然法的效力逐漸消失。這種趨勢發展到最後的結果，就是原本普世有效自然法不再具有這種普遍性。相反地，理性的法則漸漸取而代之，成為統治世界的新規則（Rousseau, 1997b: pt. II）。

自然法的凋零與理性法的上升，帶來了一個不可逆轉的結果：原本由一套普遍的自然法所規範的人類社會，逐漸變成地域性（parochial）越來越強的政治共同體。原因在於：

所有的正義都來自上帝，祂是（正義）唯一的來源；但是如果我們有能力直接從祂那裡接收到（正義的內容），我們將既不需要政府也不需要法律。毫無疑問地從理性可以衍生出一種普遍的正義；但是這種正義，若要為我們所一體遵行，必須是互利的（reciprocal）。從人性的角度來考慮，如果沒有天然的約束力，人與人之間正義的法律是無效的；當一個人發現只有他願意運用它們（法律）對待其他人，但其他人卻不願運用它們來對待他，那麼它們只會把善帶給壞人而把惡帶給義人（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 6, para. 2）。

也就是說，即便人的理性可以帶領我們直接領會自然法，但是在墮落的人類社會中，絕大多數的人都不具有這樣的能力，他們唯有藉由制裁力以維持互利的法律來展現自然法。

盧梭認為這種以互利為基礎的法律不可能普遍於全人類，而必然是個別地域性的，因為，如同上述引文所指出，大多數人的理性沒有發展到可以將互利的關係延伸到與遙遠而陌生的所有人身上。因此他說：

我們從個別的社會去想像（全體人類所組成的）一般社會，小的共和國的創建引領我們去想像大的（共和國），而且直到我們成為公民之後我們才能好好地做人（Rousseau, 1997c: bk. I, chap. 2, para. 15）。

盧梭在這裡所暗示的是：隨著依自然法而運行、普及全人類的生活方式的消退，根據理性的法則所建立的個別的、地區性的政治共同體將取而代之，成為規範人類生活的新方式。

在普遍的自然法被「理性的法則」取代的過程中，普世的人類社群也被個別的政治共同體所瓜分。盧梭所面臨的難題在於：在這個他認為不可逆轉的情況下，有沒有辦法在個別的政治共同體中，找回並施行原本有效的普遍自然法？在某個意義上，這正是《社會契約論》的主題。對盧梭而言，這是一個可能的工作，然而這個工作隱含了一個悖論（paradox）。這個悖論的困難，或許可以用杭士基（Noam Chomsky）的理論為例說明。杭士基認為人之所以會使用語言，是因為其具有先天的能力，可以掌握語言中的「普遍文法」（universal grammar）。⁸ 換句話說，語言能力是一種天生的能力，與後天的文化背景無關。更簡單的說，之所以人會講話而狗不會，就是因為存在這種先天差異。不論我們多努力教一條狗，牠永遠也學不會說話這件事。對盧梭而言，現實世界是由個別的政治共同體所構成，而政治共同體是由已經背離自然法而轉向「理性的法則」的個人所組成。要讓這些人重新承認自然法等於就必須準備要「改變人的天性」（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 3）。我們可以想像，光憑自身的努力，狗是永遠無法跟人一樣學會說話。如果想要狗學會說話，勢必要有外力的協助才可能達成。同樣的道理，要想讓一群已經不認識自然法的人重新接受其內容，光憑其自身也是不可能的，必然需要某種程度的干預才行。盧梭認為，這個干預的方式，就在於一個偉大的立法家（Lawgiver）。⁹

然而，在邏輯上，偉大的立法家有二個問題要克服。首先，偉大的立法家也是人——而且跟其他人一樣，是生活在個別政治共同體中的、已經忘記普遍自然法的人。既然如此他怎麼會有能力理解自然法？盧梭解決這個問題的方式很簡單，他指出偉大的立法家是個例外，是芸芸眾生裏的秀異份子（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 4）。其次的問題是，即便可以找到這樣

8 參見 Chomsky, 1957; 1975。

9 參見蕭高彥 2001a; 2001b。

能力的人擔任立法家的工作，他也不能僅憑著具備這樣的能力就能自動擔任立法家的職位。因為正是人們遺忘了自然法，才會需要立法家的協助（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 9）。正因如此，盧梭才說「在立法家的工作中可以立即發現二件不相容的事：一項超越人力所能及的任務，以及缺乏完成這種任務所需的權威（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 8）。」綜合以上的結論，可以發現盧梭所面臨的是雙重困難：一方面他強調非自然狀態下的人只能在特定的政治共同體中生活，另一方面他又必須為這個共同體，藉由立法家的協助，來重建普遍自然法的精神。那麼有什麼樣的機制可以解決這些問題？公民宗教是他對這些問題的解答。

盧梭首先指出，如同他引用馬基維利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）所說的，宗教之所以有益於政治生活，是因為宗教為法律帶來了較法律本身更為神聖的價值，這能讓全體公民以更崇敬的心情去接受法律（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 11n; Machiavelli, 1996: bk. V, chap. 11）。這不僅在理論上是如此，在歷史上也是事實：

就是這個因素使得歷史上每一個民族的創建者都必須訴諸神蹟（divine intervention）和把自己的智慧歸功於神。唯有如此才能讓這個民族自願地遵守並負擔公共福祉的重擔，覺得服從國家的法律就如同服從自然定律一樣平常，感覺人類與民族是由同一個創建者所造（Rousseau 1997a, bk. II, chap. 7, para. 10）。

因此「沒有國家不是建立在宗教基礎之上」（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 14; cf. Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 1, 2; 1997b: pt. II, para. 46）。盧梭因此認定，既然世界已分裂成眾多個別的國家，而每個國家又建立在自己的宗教之上，則這個世界會是一個異教信仰（paganism）的世界：政治的界線就是宗教的界線。對盧梭而言，這種異教信仰更重要的地方，在於宗教事務不會逾越政治的範疇。例如他解釋為什麼在異教信仰的世界裏反而沒有爆發宗教戰爭，他的回答是：

……正是因為每個國家，一旦其各自擁有自己的信仰與政府，將不會區分其神祇與法律。所有的政治戰爭也都是神學的戰爭：諸神所管轄的領域，可以這麼說，就是民族的疆界。一個人民的神對其他人民是沒有任何權利的。**異教裏的諸神不是嫉妒的神**（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 4; emphasis added）。

換句話說，在早期人類歷史中的戰爭，出發點都不是宗教的目的，特別不是要強迫不信者（unbelievers）改變信仰的戰爭。相反地，宗教是爲了政治目的而存在，「遠非人們爲眾神而戰，而是如荷馬（Homer, ca. the 8th century BC）所說，是眾神爲人們而戰」（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 6）。因此我們可以說，對盧梭而言，在人類發展初期，所有的宗教都是公民宗教，因爲這些宗教不但沒有逾越政治的界線，相反地還帶有鞏固政治權力的功能。更特殊的是，這些公民，宗教是透過宗教來神聖化（hallow）政治權威，使人們對自己作爲一個公民，對自己城邦的法律懷抱更深沈的信念。在這個意義上，公民宗教提供了一個重大的功能，就是它提供了一個理由讓將公民可以凝聚成一個群體，以爲其國家（同時也是該國家的守護神）效忠。

然而這種宗教與政治的結合形式，逐漸隨著基督教的普及而被摧毀。在盧梭的著作當中，我們經常可以發現他對基督教的不滿，因爲他認爲基督教是會從本質上顛覆政治生活的東西（Gourevitch, 1997: xxvi）：「就是在這些情況下耶穌（Jesus）在人間建立了一個精神王國，藉由將神權與政治體系分離，其導致國不成國，並且引發不同基督教人民間，迄今尚未停息且仍然劇烈的內部分裂（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 8）。」基督教之所以具有如此強烈的破壞性，是因爲一方面這個精神王國是一個彼世的（otherworldly）王國，會讓人對此世的生活（也就是政治生活）不屑一顧，其中的弊病之一，基督徒會因此對此世的暴政視而不見，間接的成爲暴政的幫兇。尤有甚者，對於不信者或異教徒，他們是無法寬容的。因此盧梭才說基督教是「最殘暴的專制體系」（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 25, 28）。另一方面，公民宗教是個別政治共同體的公民才能共享的宗教（religion of citizen），但是基督教卻是全人類的宗教（religion of man）。這樣的宗教會讓人蔑視國家法律與

權威，失去對國家的愛國心。(Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 27)。

對盧梭而言，政教一體的結合已經遭基督教破壞而不復存在，如今的世界是處在二者分裂的狀態。這個狀態的弊病顯而易見，就是一旦二者之間發生衝突，「人們永遠不知道他們該服從世間的統治者還是牧師」。這個弊病導致「一個基督教國家永遠不可能有好的政體」(Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 10)。換句話說，要把政治重置於正確的方向，其必要條件之一就是要「敢將鷹的雙頭重新結合在一起」。

除了政教分離會敗壞公民的愛國心、增加主權者統治的困難之外，盧梭提到了另一個論證公民宗教必要性的積極理由——或許是更為關鍵的理由：

但是先擱置政治上的考量，讓我們回來討論權利 (right)，以及讓我們來確立這個要點所需的原則。如我所說，社會契約賦予主權者凌駕臣民的權利不能逾越公益 (public utility) 的範疇。因此只有在他們的行止與共同體有關時，臣民才須向他們的主權者說明。現在能讓每個公民有一個能讓他熱愛他的責任的宗教，對國家而言當然很重要 (Rousseau, 1997a: bk. IV, chap 8, para. 31)。

盧梭在這裡突然話鋒一轉，轉而討論權利與公民宗教的關係。盧梭並不會對「權利」明確地下過定義，然而他卻經常在使用這個概念。例如在《論人類不平等的起源與基礎》中，他談及自然權利 (natural right) 為何難以研究 (Rousseau, 1997b: Preface, para. 5)。大體而言，盧梭的自然權利概念中所謂的「權利」與「正義」(justice) 是同義詞 (Gourevitch, 1997: x; Dent, 1992: 209-210)，指的是每個人能得到他應得的部分 (what is due) (Dent, 1992: 138)。然而在上述引文中，所謂的權利指的卻是政治權利 (political right)。¹⁰ 對盧梭而言，相對於自然權利，政治權利的特徵在於其乃關於治理所謂「良好建制」(well-constituted) 之國家的基本原則 (Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 10, para. 5; 1997a: bk. III, chap. 4, para. 6; 1997a: bk. III, chap. 15, para.3; 1997a: bk. IV,

10 留意《社會契約論》一書的副標題即為「政治權利的原則」(Principles of Political Right)。

chap. 3, para. 8; 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 13)。因此，相對於自然權利，政治權利不能違反公益且必須有助於（conducive to）一個國家的良好建制。除此之外，盧梭還強調政治權利必須要能夠鞏固自然權利的存在：

我們必須清楚地區分只從屬於個人力量的天然自由（natural freedom），以及聽命於全意志（the general will）的公民自由（civil freedom），還有區分僅為第一個佔有者的權利或依其力量所取得的所有物（possession），以及只有在國家合法名義（positive title）下才得以建立的財產（property）（Rousseau, 1997a: bk. I, chap. 8, para. 2）。

在這段引文中，可以看出自然權利（天然自由與佔有物）跟政治權利（公民自由與財產）並非在本質上有任何差別，而是在於這些權利是如何被賦權（entitled）。政治權利的特徵，就在於同樣的一個權利，在政治社會中遠比在自然狀態中能夠得到更有效的保障。

根據這樣的理解，為什麼盧梭討論公民宗教時要「回來討論權利」，就有一個比較清楚的輪廓了：既然所有的政治權利都必須在「國家合法名義」之下才能發生，換句話說，一個合法存在的國家是產生政治權利的前提。如果沒有一個「良好建制」的國家，自然不可能產生政治權利。沒有政治權利意味著自然權利沒有辦法得到最有效的保障。而一個良好國家的基礎，就是要有一個界定清楚的人民，以及願意對這個共同體負責的決心。這二個任務，正是盧梭認為要藉公民宗教完成的目標。

因此要有一個純粹的公民信仰宣誓（a purely civil profession of faith），¹¹ 其中的條款要由主權者決定，當中的內容不完全像宗教教條反而是社會性的情感（sentiments of sociability），沒有（這種

11 「信仰宣誓」（profession of faith）是天主教會中的一種儀規，通常在出任特定教會職務還有受洗為教徒時，會被要求按照既定程序來完成。

情感)就不可能是一個好的公民或忠誠的臣民。主權者並不是要強迫每個人去接受(這些條款),而是將不信服這些條款的人流放出國。流放他不是因為不虔信(impious)而是因為他不合群(unsociable),因為他無法真誠地熱愛法律、正義,以及必要時犧牲性命來完成他的責任(Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 32)。

從這裡可以看出,公民宗教並不是國教(national religion)。嚴格講起來,它甚至根本不是宗教,在性質上反而比較接近一般所謂的公民道德(civil morality)(Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 33),其中的要旨正是要鑄造出一群認可他們的「良好建制」的國家,並且願意服從其主權者合法統治的公民。

肆、二者的比較與異同

比較盧梭與霍布斯二人對於政教關係的見解,我們會發現一些相似與相異之處。將他們有關公民宗教的見解二相比較,不僅具有哲學上的意義,同時也具有思想史上的意義,因為我們可以看出二者之間的延續與斷裂之處。霍布斯與盧梭都認為在早期人類的政治生活當中,宗教是一個必要條件。然而何以宗教與政治關係如此密切,二人的說法卻南轅北轍。我們甚至可以說,除了「宗教是政治生活的必要條件」這個命題之外,霍布斯與盧梭的看法幾乎完全相反,也因此會造成盧梭給予霍布斯如此的評價。

如同前面引文曾經提到,霍布斯曾在《法律諸要旨》中指出人類歷史早有宗教的出現,而且宗教與政治的關係密不可分:至少早期的霍布斯並不強烈地區分政權與教權的衝突。不強調的原因,在於他認為政權與教權的正當性來源是同一個人,也就是上帝。這也是為什麼他強調覆手禮的原因。然而在《利維坦》中,這樣的看法有了轉變。

這種永恆的恐懼,總是伴隨著人類對起因的無知而生,就好像在黑暗中,有某種東西令人害怕一樣。因此當我們看不見任何東西時,就無從去指控一件東西是好是壞,而只能歸因於一些無形的

力量。可能就是出於這種原因，古代的一些詩人才會說神是出於人的恐懼而被創造的。當論及眾神（也就是說，異教徒的諸神）時，這是十分正確的。但是要認知到一個永恆、無限、全能的唯一的神的存在，更多地是出自對自然物體的起因它們的性質與運作的認識，而不是來自對將來會降臨的災難的恐懼。這是因為當他看到所發生的事，會推論出它直接的起因，接著是這個起因的起因，這讓他自己陷入追求層層起因的追尋，以致讓他發現到，必然存在（即便是那些不信上帝的哲學家也承認的）一個唯一的第一個推動者（First Mover）；也就是萬物第一個以及終極的起因；也就是人們所稱呼的上帝。這一切都無涉命運。對命運的擔憂，一方面會導致恐懼，一方面會阻礙人們尋求事物的起因，也因此製造了很多讓人杜撰神的機會，只要有人就有杜撰的神（Hobbes, 1968: 169-170）。

晚期的霍布斯不再認為宗教的權威是來自上帝，或是出自人類對未知的恐懼。相反地，霍布斯很明確地指出：另一種承認宗教權威的方式（同時也是他認為更合理的方式）則是來自哲學：透過邏輯的展演，把上帝視為構成宇宙的第一因。

晚期霍布斯的觀點，顯然跟他後來所強調的哲學方法相關。透過這樣的調整，霍布斯確實可以完成一個在方法上更為一致的政治理論。然而這是否意味著霍布斯是為了方法上的一致性才做出這種調整？塔克則提出了不同說法。他認為霍布斯的改變的確是要讓他的政治理論更一致，但是他的目的並不純粹是上述學術性的動機，僅想追求理論的簡潔。更重要的是，他認為霍布斯是要進一步保護人的自由。因為如果宗教真的是出於恐懼而生，那麼沒有政教合一的利維坦，所能解決的只有真實世界中的自然狀態的無政府狀態，而無法真正讓人免於恐懼（Tuck, 1993: 129-133）。簡單地說，霍布斯認為在人類早期歷史中，宗教就已經出現，而且就已經跟政權密不可分。原始宗教之所以會存在，是出於一種非政治的原因——來自於人對無知的恐懼，而政教合一的形式讓主權者壟斷了崇敬神的方式，並藉以獲得統治權。換句話

說，主權者的正當性（至少部分）來自於讓臣民免於褻瀆神的能力。然而到了現代，霍布斯轉而認為，隨著哲學的啟發，宗教的最合理的意義，應該來自於其解答了何者是推動宇宙的第一因——也就是必然來自於一神論的上帝——這個問題，因此原本以恐懼¹²為基礎的教會當然不適合繼續掌握宗教。

對於早期人類的政教關係，盧梭與霍布斯有著極為相似的見解。他同樣認為早期人類的宗教與政治密不可分。然而與霍布斯不同的是，盧梭對宗教的起因給了一個不一樣的解釋：他並不認為對早期人類而言，宗教是一種精神上的（spiritual）的需求，而是一種相對實際的政治安排。所以盧梭在〈論公民宗教〉這章一開始就說「一開始人類沒有國王只有神明，他們的政府都是神權的。」也正是因為如此，所以人類初期是處於一種多神論的狀態，亦即有多少民族就有多少神祇。在這個時代，

因此，每一種宗教，唯有附隨在制訂它的國家法律上，除了奴役之外沒辦法讓一個民族改宗（converting），除了征服者之外別無傳教士。改變（被征服的民族）的異教信仰是征服者的義務，而唯有勝利才能促成這種改變。因此遠非人們為眾神而戰，而是如荷馬所說，是眾神為人們而戰（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 6）。

盧梭在這裡嘗試著說明古代與當代宗教戰爭的異同。現代的宗教戰爭是為宗教而戰，亦即為了征服異教徒¹³而戰，然而古代的戰爭則否，改宗是戰爭的結果而非原因。也就是說，在早期人類社會中，沒有當代意義下的宗教戰爭。古代的多神體系很奇特地並沒有製造宗教衝突，相反地，宗教衝突是政治衝突的結果。這樣的情況意味著，在盧梭看來，至少在某種意義上，宗教之所以存在的原因其實是非常世俗地：「在任何能要求其國民犧牲其性命的國家，當中若有任何人不相信死後的生命（after-life），¹⁴ 那他若非懦夫就是

12 尤其是指以地獄、死後靈魂受火灼等說法。

13 值得強調的是，這裡的異教徒是指非基督徒。

14 After-life 一般翻譯成「來世」，但中文「來世」指的是「下一次的（再轉世到人間的）生命」，

瘋子（Rousseau, 1995: 336；轉引自 O'Hagan, 1999: 222）。然而如同前面所提到，盧梭認為這種宗教的世俗功能，或者說宗教與政治合一的狀態，卻被之後的基督教給破壞了，因為宗教自此失去了團結人心以結成政治共同體的功能。這個狀況一直要到霍布斯重新將老鷹的二個頭重新接合在一起才獲得矯正。正是在這個意義上，盧梭讚許霍布斯是第一個見到這種弊病的人——雖然很明顯地霍布斯所持的理由與盧梭完全不同。

霍布斯與盧梭最顯著的相同之處，是二者都反對教會分享主權。霍布斯基本上並不否定基督宗教的本質，他只是反對教會對主權者的干預。盧梭不僅反對教會，更進一步認為基督宗教對政治生活具有潛在的破壞能力。然而即便盧梭對基督宗教抱持一種負面的態度，他卻沒有更激進地主張一種完全世俗化的政治，而保留了非基督宗教色彩的公民宗教。之所以如此，是因為盧梭的立法家這個概念，引發了教權與政權對立的問題。他清楚地指出，立法家的工作就是要「創建一個新的民族」（*setting up a people*），但是「那些敢於嘗試去創建一個新的民族的人，應該這麼說，必須準備去改變人的本性（*human nature*），把個別的個體轉化為更大群體的一部份（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 3）」。然而這是一項極為艱鉅的工作，因為這份工作「超越了人力所能及而且沒有既存的權威足以完成（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para 8）」。正因為如此，「為了讓一個新創立的民族能理解那些明智的政治原則，並遵守治理國家的基本規則，就必須倒果為因：原本應該是社會制度產物的社會精神得反過來主宰建立這些制度。人必須在法律實施之前就先成為法律所塑造的樣子（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 9）。」也就是說，立法者必須藉助宗教的語言來傳述一些深刻的意義。因此盧梭在論立法家的結尾中直接宣稱「很顯然在民族創建之際這個（按：指宗教）是另一個（按：指政治）的工具（Rousseau, 1997a: bk. II, chap. 7, para. 12）。」

根據以上的描述，顯然盧梭心目中理想的政教關係是將宗教視為建構政治共同體的輔助物，也就是將宗教臣屬於政治之下。然而人類歷史中這種理

而本字英文原意指的卻是「死後的生活」（*life after death*），意涵似乎不同。此處姑且譯成「死後的生命」。

想的政教關係是否存在？對於這個問題，盧梭做了一番歷史的巡禮。他曾經對歷史中出現過的宗教歸納成三大類：所有人的宗教（religion of man）、公民的宗教（religion of the citizen）以及教士的宗教（religion of the priest）。第一種的弊病，在於這樣的宗教體系關注的是彼世的幸福，只鼓勵人們對上帝忠誠，致使人們無心於此世的政治事務。更重要的是，盧梭認為所有政治都是地域性的，因此這種普世宗教從根本上就與政治不相容。第三種則是相反，讓人們不知道該向主權者還是上帝效忠。至於第二種宗教則與盧梭所謂的公民宗教並不相同：前者是政教合一的體系，讓主權者同時具備上帝代言人的身份（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 15-18）。盧梭提倡的公民宗教並沒有將統治者神格化，而是主張國家必須培養公民具備某種宗教情操。對盧梭而言，霍布斯理論中的優點，在於霍布斯跟他自己一樣，肯認政治生活的必然性，因此拒斥第一種宗教。基於同樣的理由，霍布斯也否定了第三種宗教。就這點而言，盧梭更是予以高度的肯定，因為他認為霍布斯是所有基督教作家中唯一看見這個弊病的人（除了他自己以外）。就是在這個意義之下，盧梭讚許霍布斯的宗教主張「公正且真確」。然而為德不卒的是，霍布斯的宗教主張卻是落在第二種的範疇內。

根據前面的分析，霍布斯認為，從一開始宗教就是在政治生活之外的範疇，二者並非平行的關係。他的自然神論觀點，把上帝視為所有事物的第一因——既然是所有事物，當然也包含政治生活在內。主權者的工作，一方面就是要建立一個利維坦，讓所有人可以按照自然法的規定，獲得有效的自我保存（self-preservation）；但是另一方面，也就是前面所提到的，主權者的另一個重要任務則是崇敬上帝。既然上帝是所有事物的第一因，崇敬上帝的目的，如霍布斯所說，源自於對人類所無從理解的所有事務的原因的自覺。這樣的見解，霍布斯終其一生都沒有太大的改變。然而早期的霍布斯，很單純地將崇敬上帝的諸多權利放置在教會身上。然而晚期的霍布斯卻逐漸發現，宗教事務如同政治事務一般，也存在某種的自然狀態：不同教會之間對於教義有著不同的詮釋，而且當中沒有一個最終的仲裁者。更重要的是，當時的教會以霍布斯認為近乎迷信的方式，以推銷恐懼迫使人民接受信仰。對他而言，無論從哲學或是實際的政治運作上，都是無法接受的結果。因此晚期的

霍布斯，將所有宗教權力賦予給主權者，解釋宗教之權。乍看之下，晚期霍布斯筆下的主權者是一個大權在握的統治者——他同時掌管了宗教與世俗的事務。然而從根本上來看，他依然還是上帝的僕人。或者更精確地說，霍布斯讓主權者成爲上帝最忠實的僕人。連世間的使徒或教士們，都不及主權者來得忠誠。

可是對於盧梭而言，宗教與政治之間的關係又是另一番景象。盧梭認爲在脫離自然狀態之後，人類就會進入各自的社會中生活，不再生活在單一的普遍人類社會裏。在這個地域色彩明顯的社會中，人是基於互利的原則制訂法律。在這個前提之下，宗教的目的是爲法律帶來更崇高的價值，讓人更願意遵守其中的規範。與霍布斯相較，可以看出盧梭對宗教與政治的關係有著顯著的差異。對盧梭而言，宗教是附加在自然法之上的設計，而非自然法的根源。因此，盧梭不像霍布斯，認爲宗教是一切事務的第一因。從盧梭主張一開始的人類社會是處於一種異教信仰的狀態，就可以看出他並沒有將宗教視爲發動政治生活的起因。相反地，是因爲有這麼多的人類社會，才会有這麼多樣的異教信仰。換句話說，跟霍布斯相比，他將宗教與政治的次序顛倒過來，把政治事務置於宗教之上。從這個角度來看，盧梭之所以認爲霍布斯的宗教觀「既可怕又謬誤」，是因爲雖然霍布斯將教權歸於政權之下，從而解決了二種權力的紛爭，使臣民免於不知服從何者的危機。但是從另一個角度來看，霍布斯讓英國國王統領教會的主張，只是讓英國國王成爲最大的教士。對盧梭而言，討論宗教事務之前原本就該先「回來討論權利」。將公民宗教放在更大的國家架構之下來理解，並不是突發奇想或者無法理解的事（cf. Beiner, 2011: 14）。當盧梭指出何以霍布斯的主張「既可怕又謬誤」時，他所直接論及的理由是霍布斯「必然已經發現基督宗教的專橫跟他的體系並不相容，而且教士的利益永遠大過國家的利益（Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 13)」。更具體地說，從盧梭的角度來看，霍布斯雖然重新融合了政權與教權，但是這個融合之後的新權威，並沒有恢復宗教的真正功能：霍布斯理論中的宗教仍舊不是一個能協助立法家建立起一個民族的「公民宗教」，仍只是一般的宗教信仰。在這個意義下，霍布斯理論中的主權者，終究無法成爲盧梭心目中的立法家。霍布斯或許把分裂的雙頭重新結合在一起，然而他

造就的並不是老鷹。前者讓盧梭感到「公正且真確」，後者卻讓他覺得「可怕又謬誤」。換句話說，盧梭清楚地認為，霍布斯筆下的國王，只是一個教士，而不是霍布斯自己所認為的「凡間的神」(Mortal God)。這樣的國王不僅無法完成霍布斯所指派的主權者的工作，相反地，他只會利用手中的權柄完成自己的利益，如同普通的教士一般。簡單地說，盧梭認為霍布斯式的主權者只是教會的大臣，而不是真正的立法家。

伍、結論

霍布斯認為「長久以來基督教國家中叛亂與內戰最常見的藉口，來自於一個至今尚未解決的困難，就是如何同時服從上帝與人的命令，尤其是當他們的命令相互違背時(Hobbes, 1968: 609)」。盧梭卻認為「一切都變得不同，謙遜的基督徒開始說不同的話，不久之前這個應該在彼世的王國在一個看得見的首領統治下變成世界上最專制的政權(Rousseau, 1997a: bk. IV, chap. 8, para. 9)」。二個人都認為宗教與政治間的衝突是當時的一大弊病，然而二個人的診斷卻不盡一致。霍布斯始終懷抱著明確的宗教情懷，因此如何協調政權與教權被認為是解決衝突的根源。相對於此，盧梭的公民宗教，就某種意義而言，已經不是一種宗教理論，而是在「良好建制」國家底下的公民道德。藉由賦予宗教的形式，這種公民道德可以獲得公民的虔信，這才是公民宗教的意義。從這個角度來說，盧梭的共和國，會是一個提倡公民宗教的共和國，因此他會同意霍布斯將教會置於國王之下。然而因為公民宗教終究不是真正意義上的宗教，因此他不會同意霍布斯的宗教主張，認可國王身兼宗教領袖的身份。

參考資料

A. 中文部分

蕭高彥

2001a 〈從共和主義到激進民主——盧梭的政治秩序論〉，見蔡英文、張福建(編)，《自

由主義》，頁 1-24。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。(Shaw, Carl K. Y., 2001a, "From Republicanism to Radical Democracy: Rousseau on Political Order," pp. 1-24 in Ying-wen Tsai and Fu-kien Chang (eds.), *Liberalism*. Taipei: Sun Yat-Sen Institute for Social Sciences and Philosophy, Academia Sinica.

- 2001b 〈立法家、政治空間、與民族文化——盧梭的政治創造論〉，《政治科學論叢》14: 25-46。(Shaw, Carl K. Y., 2001b, "The Legislator, Political Space, and National Culture: Rousseau on Political Creativity," *Taiwanese Journal of Political Science* 14: 25-46.

鍾立文

- 2008 〈霍布斯的神學政治觀〉，《政治與社會哲學評論》27: 51-104。(Chun, Li-wen, 2008, "Theological Politics of Hobbes," *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 27: 51-104.

B. 外文部分

Beiner, Ronald

- 2011 *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Chillingworth, William

- 1846 *The Religion of Protestants: A Safe Way to Salvation*. London: Henry G. Bohn.

Chomsky, Noam

- 1957 *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
1975 *The Logical Structure of Linguistic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Dent, N. J. H.

- 1992 *A Rousseau Dictionary*. Cambridge, Mass: Blackwell Reference.

Gourevitch, Victor

- 1997 "Introduction," pp. ix-xxxi in Victor Gourevitch (ed.), *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grotius, Hugo

- 2005 *The Rights of War and Peace*, 3 Vols. Indianapolis, Ind: Liberty Fund.

Hobbes, Thomas

- 1839 "Concerning Body, the First Section of Elements of Philosophy," pp. v-xii, 1-532 in William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 1. London: J. Bohn.
1968 *Leviathan*. Harmondsworth, UK: Penguin.
1973 *Critique Du De Mundo de Thomas White*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
1994 *The Elements of Law, Natural and Politic*. New York: Oxford University Press.
1998 *On the Citizen*. New York, NY: Cambridge University Press.

Machiavelli, Niccolò

- 1996 *Discourses on Livy*. Chicago: University of Chicago Press.

O'Hagan, Timothy

- 1999 *Rousseau*. New York: Routledge.

Pocock, J. G. A.

- 1989 "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes," pp. 148-201 in his *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Rousseau, Jean-Jacques

- 1995 "Du Contrat Social (1 Version)," pp. 279-346 in Marcel Raymond (ed.), *Oeuvres Complètes*, Vol. 3. Paris: Gallimard.
- 1997a "Of the Social Contract," pp. 39-152 in Victor Gourevitch (ed.), *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997b "Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men," pp. 111-188 in Victor Gourevitch (ed.), *The Discourses and Other Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997c "Geneva Manuscript," pp. 153-161 in Victor Gourevitch (ed.), *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuck, Richard

- 1993 "The Civil Religion of Thomas Hobbes," pp. 120-138 in N. T. Phillipson and Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- 2002 *Hobbes: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Wolseley, Charles

- 1669 *The Unreasonableness of Atheism Made Manifest in a Discourse Written by the Command of a Person of Honour*. London: Printed for Nathaniel Ponder, and are to be sold at his shop.

‘Horrible and False’ Yet ‘Just and True’: On Rousseau’s Conception of Hobbes’ Religious Theory

Yu-kang Liang

Assistant Professor

Department of Political Science, Chinese Cultural University

ABSTRACT

In his ‘Of Social Contract’, Jean-Jacques Rousseau described Thomas Hobbes as the only person who clearly saw the evil of and the remedy for the separation of church and the state. Rousseau, however, also criticised Hobbes for his misjudgement that the spirit of Christianity could be compatible with politics. In this article I argue that Rousseau made such a judgement out of his idea of civil religion. According to his understanding of civil religion, Rousseau agreed with Hobbes that religion and politics should be united. But in Rousseau’s point of view, Hobbes was wrong in the sense that the way he united religion and politics ignored the fact that the essence of religion is a supplement to forge a political community.

Key Words: Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, religion, civil religion