

盧梭的公民宗教如何幫助我們理解 當代政治生活中的信仰衝突？*

葉明叡**

Emory University

健康政策與管理研究所博士候選人

在後神權政治的當代，已沒有高於一切價值的權威來指導人們的政治生活，當不同宗教或政治信念／信仰（beliefs）對於政治生活的規範產生衝突時，最終無可避免發生信仰對決。雖然主權國家的憲法看似為中立、世俗的裁決者，實際上憲法也是基於某種價值體系來對政治、非政治生活進行劃分，並對政治生活採取不寬容的齊一化。透過對盧梭文本的探索及詮釋，本文提出「公民宗教的當代理解」，主張運用此一新的分析架構，可釐清與評估信仰衝突問題的核心，並發現公民宗教若透過適當的「國家制度」傳遞，可培養公民的愛國心與義務感，逐漸消弭信仰衝突。

關鍵字：公民宗教的當代理解、國家制度、信仰、憲法、世俗主義

* 本文得自 Benjamin Hertzberg 的啟發、評論與建議，作者特別感謝。作者亦感謝麥瑞瑜、邱子安及本刊三位匿名審查人之評論與建議。本文草稿曾以“Be(com)ing Chinese: Nation-Building, Political Belief, and the Modern Understanding of Civil Religion”為題，發表於第 75 屆美國中西部政治學會研討會（75th Annual Midwest Political Science Association Conference），芝加哥，2017 年 4 月 6-9 日。

** E-mail: ymjyeh@gmail.com

收稿日期：106 年 10 月 16 日；接受刊登日期：107 年 6 月 25 日

對於國家而言，讓每位公民都擁有一個能夠讓他熱愛公民義務的宗教是至關重要的事情。

——盧梭（Rousseau, 1997b: 150）

壹、問題診斷

當代許多政治與社會議題，在缺少先驗規範性或社會普遍認可規範性的狀態下，衝突到最後都會遭遇終極價值對立的困局。在一國之內層次，例如近年在臺灣備受爭議的同性婚姻議題、民族認同衝突，以及各個年金保險或社福制度的世代分配正義；在國際層次，例如跨國市場分工體系對開發中國家資源和人力的極盡剝削，以及西方人權價值與亞洲價值對立論。這些爭議到了最後，似乎沒有任何最高權威能夠做出最後判斷，只能交給現實中各群體的政治實力高下比拚，來決定哪方價值是最後贏家。我稱此衝突解決模式為「信仰對決」模式——對於公共議題，當社會不同立場之人尋求公共論理到一定程度，已經無法再提出更多公共理由（public reason）和公共證成（public justification）來說服彼此時，任何討論和審議都會趨於無效，無法改變相異立場者的偏好，最多只能強化相同立場者對該立場的擁護；此時，各方對於自身立場已達到信仰或信念（belief）之程度，各方立場衝突也就是各方信仰之間的衝突，如此，尋求共識或和解已無可能，故各方各憑實力進行政治動員一較高下。¹ 其方法，在民主國家，可能是帶動輿論、透過代議系統施壓、透過司法或憲法審查、街頭直接抗爭等；在威權國家，可能還有發動叛亂、武裝革命。發生信仰對決會怎樣？對於部分生性喜好衝突與風險的人來說，或許信仰對決正好可以滿足他們的利益，他們對此自然沒什麼好抱怨的；但對於多數厭惡風險的人來說，信仰對決會提高個人生命的不安定感，並導致政治共同體的正當性降低，進而降低社會穩定性（social stability）。²

1 不只是無法再用公共理由說服彼此，人們可能也無法再繼續認可彼此之間「公民對公民」的關係，對於共處的「那個」特定政治生活領域範圍（相對於私人領域的劃分）也有了截然不同的認知（Beiner, 2010）。

2 社會穩定性是羅爾斯在《政治自由主義》（*Political Liberalism*）裡面的重要關懷。對自由民

衝突強弱和衝突方法在不同爭議事件中有不同表現，總之，在無法論理的狀況下，僅能走上信仰對決之路。

這裡說的信仰或信念，不論是宗教的或政治的，都並無差別，只要是無法以公共理由互相說服的、有關於公共領域（public realm）生活規範的價值擁護，就是信仰。這是本文對於信仰的定義，下文一一說明。在一般用語中，人們常用「宗教信仰」（religious belief）或「政治信念」（political belief），並且將此二者視為不同領域之價值判斷：前者屬私人領域，後者屬公共領域。但在本文之中，不論宗教信仰或政治信念，只要該價值體系想要對公共領域生活提出規範性指導，且無法提出以公共理由互相說服的理由，則不分政治或宗教，在本文定義中都是信仰。³

公共理由，以一般最通用的羅爾斯的定義，是一種決定政治價值的論理方式（a way of reasoning）。⁴ 在民主憲政的社會中，公民在討論基本政治問題和做政治決定時，需要訴諸公共理由來證成自己的立場。根據羅爾斯，公共

主社會來說，羅爾斯認為穩定比不穩定好，而由「交疊共識」（overlapping consensus）產生的穩定又比純粹由「實力平衡」（balance of power）產生的穩定來得好（Rawls, 1996: 133-172）。

3 本文將政治信念與宗教信仰置於同一類別底下的做法，是受到 Hertzberg 的啟發。他在分析宗教與民主政治如何共存時，提出「生活方式的民主觀」（a way of life conception of democracy）。他主張將宗教和民主兩者都視為是「政體」（regime），或說「生活方式」（way of life）。政體的存續除了政治制度以外，也需要依賴「公民的實踐、社會規範、文化、在政治制度外公民與公民之間、公民團體與團體之間的關係，也就是當代所稱的公民社會」，這個政體的實踐本身就是一種生活方式。而不論這個實體是政治的或是宗教的，他們都有相同的特徵，包括「核心認知與價值承諾、對於此承諾的邊界的理解、制度和組織結構，以及培養灌輸必要德行（excellence）的措施」（Hertzberg, 2019）。雖然本文分析的焦點是針對政治生活中的信仰衝突，提出一分析架構，而非如 Hertzberg 討論一般意義宗教如何被包容進入民主理論當中，並提出一規範理論，但在打破自由政治理論傳統、主張宗教和政治無法二分這層面，我與 Hertzberg 是在同樣的陣線。有關自由主義傳統的政教關係分析，可參考陳思賢（1997）、郭承天（2005）的整理。

4 羅爾斯自己有區分兩種公共理由，在《正義論》（*A Theory of Justice*）當中，公共理由是由一個「自由的整全性學說」（a comprehensive liberal doctrine）所給定的，也就是他在該書當中提出的正義原則；而在《政治自由主義》（*Political Liberalism*）當中，公共理由是一種決定政治價值的論理方式，並不要求以特定的整全性學說為前提，只需要「政治的正義觀」（political conception of justice）即可，也就是自由且平等的公民，以公平社會合作為前提來決定政治價值（Rawls, 1997）。本文採用的公共理由定義是以後者為基礎，但加以修訂。

理由的理想是由「政治的正義觀」(a political conception of justice)所給定，⁵同時，它也要求一個民主公民的理想(the ideal of democratic citizens)，在此前提下，公民預備好以其他人可以合理期待的理由為自己的立場辯護，也預備好傾聽其他公民所提出的合理理由，並被其說服而改變自己的立場(Rawls, 1996: 253)，而論證的事實根據，則不能跳脫一般常識以及由科學方法和證據所得到的事實等(Rawls, 1996: 224)。如此，「講理的公民們」(reasonable citizens)能依照他們自己所相信的價值體系／整全性學說(comprehensive doctrine)，推導出支持「政治的正義觀」的結果。在此理想狀態，公民們能夠以公共理由進行政治討論，最後產生「交疊共識」而做出政治決定(Rawls, 1996: 246)。

本文大致採用這個公共理由的定義，但稍加修改，因為此定義用在分析信仰衝突時，會遭遇到一些困難。首先，羅爾斯的公共理由，基本前提還是發生在一個自由的憲政民主(constitutional democracy)當中，公民們至少還是對「文明的義務」(the duty of civility)有所尊重(Rawls, 1996: 252-253)；但本文要處理的信仰衝突，可能發生在民主或非民主的政治環境，在後者情境當中，公民基於「文明的義務」採用公共理由進行政治討論仍有可能嗎？我認為，在一定程度內仍有機會，因為人們為了維持政治共同體的自保，至少有誘因維持起碼水準的「公民友誼的連結」(ties of civic friendship)(Rawls, 1996: 253)。⁶因此，本文定義放寬公共理由的前提，不設限於憲政民主。第

5 「政治的正義觀」內容包括兩部分。第一部分，是正義的政治價值(political values of justice)，也就是一組實質的正義原則，例如羅爾斯便是以自己的「公平即正義」(justice as fairness)為例，這包括了自由且平等(free and equal)的公民之間，基於公平進行社會合作。注意，羅爾斯只是以「公平即正義」為例而已，他並不是主張說「政治的正義觀」必須以「公平即正義」為第一部分的實質正義原則。第二部分，則是公共理由的政治價值(political values of public reason)，它是一組指導論理方式，並篩選出什麼資訊是與探討的問題相關的「探究的綱領」(guidelines of inquiry)，實際內容包括提出主張的合理性(reasonableness)、公民對於文明的義務(the duty of civility)的榮耀(Rawls, 1996: 223-224)。「政治的正義觀」只要符合這兩部分的要求即可，因此其本身並不依賴任何價值整全性學說(comprehensive doctrine)。對羅爾斯來說，政治的正義觀和由其給定的公共理由，可以跟屬於個人信仰的整全性學說完全區隔開來。

6 用較通俗一點的方式來說，就是即使在非憲政民主的政治環境下，不同信仰者在遭遇信仰

二，爭議的事項不只限於基本政治問題。羅爾斯定義的基本政治問題，是指「憲政精義」(constitutional essentials) 以及「與基本正義相關者」(matters of basic justice) (Rawls, 1996: 227-230)，但信仰衝突的範圍，要視實際上衝突發生時，不同信仰體系對於公共領域範圍的界定而定(詳後述)，應遠比基本政治議題來得寬闊。第三，對羅爾斯來說，當人們無法再以公共理由說服彼此、尋求共識時，意味著此時已出現爭執中的一方意圖將自己的價值規範體系／整全性學說強加在他方之上的現象，但這個判斷方法的困難在於，不同的價值規範對於何謂公共領域的價值即可能有不同界定，並不僅限於羅爾斯定義的「政治的正義觀」。因此在本文中，我也將此條件去除，只要信仰者提出屬於自己價值體系界定的公共領域的理由，就可以算得上是公共論理的嘗試——當然，其他爭執者可能不見得同意，若無法同意，一樣進入信仰衝突狀態。⁷

本文信仰定義的最後一個要素，是發生信仰衝突的公共領域，或稱俗世／世俗領域、政治生活 (political life) 領域。這是指在信仰者的價值體系界定下，人們進行政治互動、共同生活的範圍，而這個場域中指導人們行為的互動規範，便是該價值體系的內容；本文所說的信仰衝突，就是在這個政治生活的公共領域中發生的。與公共領域相對的私人領域，則是根據該價值體系界定，屬於個人自我決定的範圍，並沒有特別的互動規範存在。不同的信仰體系對於何謂公共領域、何謂私人領域也會有不同劃分。因此，當信仰衝突發生時，不同信仰不僅是在爭執公共領域的規範價值該由誰決定，它們同時也在爭執公共領域與私人領域的這條界線該如何劃定。⁸

衝突時，也不見得會完全不考慮訴諸公共理由就直接撕破臉(不顧及公民友誼)，將衝突上升到信仰對決的層次，因為即使是以信仰者自身的利益而言，這可能也是件相當耗費資源的事情。

7 如有學者曾提出的，基於這個政治的正義觀，其實羅爾斯已經預設了一個優先於所有信仰認同的公民認同 (civic identity) (Beiner, 2010) —— 這顯然不是許多信仰者所能夠接受的前提。因此，本文對公共理由的修正型定義，實際上是將羅爾斯對於公共理由和整全性學說的區分給相對化了。

8 在此先簡單試舉一例說明這兩個層次的信仰衝突。假設某種人權倡議者，基於婚姻權利平等的政治信念，主張婚姻當事人雙方性別不限男女。由於婚姻制度是由國家特別認可的一

然而，產生信仰衝突的原因是什麼？簡易的回答是，在「後神權政治」的時代，共同生活的人們已經不可能再找到絕對的規範標準，沒有至高無上的「神」來提供權威性的善惡判準，一切的傳統文化價值都受到懷疑。有人會質疑，這只是宗教或靈性上的原因，在西伐利亞合約（The Peace of Westphalia）建立後的現代世界，我們有依循宗教中立性原則、寬容性原則、政教分立原則所建立的世俗國家（secular sovereign state），這裡的「國家」難道不是最高權威嗎？

例如，難道大法官對於民法禁止同婚屬於違憲，或是公共場所不得配戴宗教飾物的解釋，不是直接代表憲法、間接代表人民主權做出價值判斷嗎？單就法體系或憲政體系觀之，或許可以得到肯定的結論。根據定義，憲法「明訂權利義務，它是一個契約，也是政治生活中最最終極的遊戲規則」（陳思賢，2003）。因此，對許多人而言，宗教戰爭業已結束，民主憲政國家已經沒有宗教與政治之紛爭，憲法保障宗教自由之目的乃是在尊重少數的信仰（吳庚、陳淳文，2015: 218-219），或是平等對待所有宗教信仰，使人們能夠達到自我實現的理想（許育典、蔡汶含，2013）。

但回歸當代政治生活的衝突本質觀之，這只是顯示某一派立場信仰者在對決之中獲勝，掌握了國家制度和最高規範權威而已。如同陳思賢（1997）的分析，現代國家在世俗領域對於公民生活規範的齊一性要求，與神權國家基於教義對異端採取的導正措施，本質上並沒有不同。也有許多學者爭論，

種公共生活規範，在人權論者及現行憲法架構下，婚姻顯然屬於公共領域範圍，所以人權倡議者在此提出了一個對於政治生活中，人們應該如何進行在婚姻上互動的規範準則。接著，可能有某種基本教義派基督徒出來主張，他們同意國家對於婚姻制度的特別認可，但根據基督的某種信仰，他們堅決主張當事人雙方必須為一男一女。人權倡議者與基本教義派，他們對於婚姻事務的公共領域／私人領域界線劃分大致相同，但對於互動規範內容有所爭執。第三，可能有某種毀家廢婚派（在此暫時借用此一坊間用語，僅為舉例，故無暇進行其他分析）論者出面主張，他們認為國家根本不應該特別規範婚姻制度的樣貌，當事人雙方、甚至多方願意如何締結民法關係都是私人事務範圍，在繳納稅金、遺產繼承、福利給付各方面，國家不應特別賦予「某種民法婚姻關係」與其他私人之間民法關係不同的權利義務。我們可看到，毀廢派不只對於婚姻的互動規範有所爭執，他們在公共／私人領域的劃分上，也與前兩者（人權論者和基本教義派）有所爭執。有關此議題的更多討論，請見本文第參節第二小節。

現代為許多國家所實行的「世俗主義」(secularism)原則，其中「世俗」與「非世俗」概念，其實是承襲泛基督教信仰對於何謂宗教的理解而產生的區分，也就是世俗概念本身並非宗教中立，反而恰恰是基督教觀點的產物 (Asad, 2009; Mahmood, 2016; Sullivan, 2007)。換言之，在現代政治生活中，我們只是換了套語言，信仰的差異依舊是造成衝突的核心因素，近代自由政治理論將教會與國家分離、建立國家主權者最高權威的理論，似乎已經失效。

對此困境，陳思賢 (1997) 提出的解方，是繼續採取洛克式自由主義立場，認為基於此自由主義信念，我們作為現代國家的公民，應該盡可能包容「純出於倫理信念差異」⁹而產生的衝突，不要強求透過國家管制予以齊一化，這是必要的不適。唯有社會成員盡可能寬容、尊重彼此的差異，才可能形成羅爾斯所說的「交疊共識」，以建立「良序社會」(well-ordered society) (陳思賢，2003)。我認為陳思賢對於信仰衝突的分析十分精闢，然而他依循洛克式自由主義的包容論其實仍舊沒有跳脫區隔宗教、政治信仰的二分法架構。包容論實際上也是眾多信仰模式的其中一種，要求國家或憲法齊一化地採行「包容倫理信念差異所生衝突」的策略，這個方法，只是將信仰衝突問題往前推了一層，變成探討何謂「純出於倫理信念差異」的問題。當然，這種解法對於主權國家來說，操作上或許已是避免社會衝突的最好辦法，不過此法並沒有正面處理信仰衝突問題的核心，而這正是本文要延伸的課題。

本文透過對於盧梭文本的探索及詮釋，¹⁰ 提出使用盧梭「公民宗教的當

9 陳思賢在該文中以不同立場對於「媒體色情、墮胎及遺傳工程」之態度為例，說明何謂倫理信念差異，他也表示「明顯侵犯他人生命、健康、財產者」不屬於倫理信念差異討論之列，否則刑法穩定性難以維持。但我認為陳文對於何謂「純出於倫理信念差異」似乎缺少明確界定（然而這是他提出的解方的關鍵要素），例如，對於民法第 972 條規定婚姻限於男女雙方，或刑法第 239 條通姦罪之存廢爭議，是否屬於倫理信念差異，而得免於國家齊一性之強制？又，對之加以探討是否屬於危害民、刑法穩定性的行為？

10 本文主要分析的盧梭文本為《社會契約論》(*The Social Contract*)、《波蘭政府諷議》(*Considerations on the Government of Poland*)及《致伏爾泰書信》(*The Letter to Voltaire*)三者。註記引用時為求精確，括號內除作者姓名及著作年分，另以斜體 SC 代表《社會契約論》，GP 代表《波蘭政府諷議》，LV 代表《致伏爾泰書信》，後依序附上羅馬數字為書、阿拉伯數字為章、[段]、頁碼，若原書中無標記則省略。例如 (Rousseau, 1997b: SC IV 8[33] 150)，表示為《社會契約論》第 4 書、第 8 章、第 33 段、位於第 150 頁。書籍版本採用

代理理解」(modern understanding of civil religion) 作為分析當代信仰衝突的理論架構，此理解方式將「公民宗教」(civil religion) 的內涵價值體系視為現代主權國家施政的規範基礎。¹¹ 我認為，運用此公民宗教當代理解，可幫助我們進一步分析前述當代政治生活中信仰衝突問題的結構，跳脫「政治」與「宗教」、「世俗」與「非世俗」的二分思考，這是本文在盧梭理論詮釋上的新解。其次，本文並進一步分析盧梭文本中「公民宗教」與「國家制度」(national institutions)¹² 的關係，發現公民宗教透過適當國家制度的傳遞，得以建構公民的愛國心與義務感，公民情感則再次強化公民宗教本身的正當性，如此過程能使國家內的信仰衝突降低，或可作為信仰衝突之解方。此二者為本文主要貢獻。

之所以選擇盧梭的公民宗教來分析當代議題，乃是因為，首先，盧梭雖然與其他思想家相似，將公民宗教當做團結政治共同體的工具來使用，但由於他在整個政治共同體的計畫上有著特殊的設計，使得公民宗教不單單只是工具而已，還與政治共同體的「普遍意志」(general will) 有特殊的連結——「這個」公民宗教是專門為了「這個」普遍意志底下的公民而設置，其內涵強調「這個」普遍意志所產生的社會契約和法律的神聖性。與之相比，如馬基維利，則是純粹將宗教當做工具，以達到形塑人們的團結感、對法律的尊重及維繫良好制度的目的，有了好的宗教支持，政治共同體即使沒有傑出或有德性 (exceptional ability) 的君主，仍得以永續保存 (Machiavelli, 1997:

Victor Gourevitch 翻譯、Cambridge University Press 出版之英譯版 *The Discourses and Other Early Political Writings* (收錄 LV) (Rousseau, 1997a) 及 *The Social Contract and Other Later Political Writings* (收錄 SC 及 GP) (Rousseau, 1997b) 兩本書。引用文句之中文為我個人翻譯。

- 11 雖有論者解讀認為，盧梭提出公民宗教的原因，只是意在強調普世情誼與分殊民族情感之間的必然矛盾 (the necessary contradiction) (Beiner, 1993)，但如本文論證，只要將信仰的界定從傳統上限於宗教的範圍跨越出來，界定為無法以公共理性解釋的信仰 (如本文首段提供之信仰定義)，就可將盧梭的公民宗教轉化、應用至當代脈絡，用以分析當代的信仰衝突。
- 12 盧梭《波蘭政府諷議》文本中的用詞「national institutions」，除了譯為國家制度，也有譯為民族制度者。或許究其原文探討脈絡 (波蘭如何建立國家)，使用民族制度較為恰當，但在本文中，為避免民族制度一詞中過多的民族意涵及民族國家 (nation-state) 架構可能衍生之討論使本文離題，我還是將其譯為國家制度。在本文中，一國是否為民族國家或多民族國家皆不影響本文要旨，總之，我是指當代主權國家架構下的國家。

50-53)，但馬基維利並沒有賦予宗教本身其他太多的內涵。

其次，盧梭的公民宗教更抽離神祇和迷信層次，提升到更為抽象的、以政治共同體為核心的層次，與本文採用的信仰定義十分相合。例如，我們可以看到馬基維利在《論李維羅馬史》（*Discourses on Livy*）中舉出許多例子，說明歷史上誰曾在不同場合運用了什麼宗教方法操控軍心、激勵戰士、為戰勝找到好兆頭（Machiavelli, 1997: 56-61），或說明若缺乏宗教情操（integrity）會使國家如何動盪（Machiavelli, 1997: 53-56）；在《君主論》（*The Prince*）中，他也稍微提及了在基督教君主國（ecclesiastical principalities）裡面，淵遠流長的宗教制度（age-old religious institutions）對於確保國家安全保障及成功的效果（Machiavelli, 2008: 52-53）。在馬基維利這兩份文本裡，宗教一詞所指涉者，就是一般意義下所說的宗教信仰、神祇或迷信，但這與本文對於信仰的定義並不相合。相對地，盧梭的公民宗教是為了特定政治共同體所新創立者，他不必然要按照一般意義來使用宗教信仰一詞，而可以更廣泛地指涉對於公共生活的價值規範管制。

第三，與馬基維利純粹工具性、似乎沒有特定原則地利用宗教相比，盧梭的公民宗教顯得相當自我節制，如本文第貳節將討論的，在被公民宗教劃分為共同體不介入的私人領域時，公民宗教相當寬容，政治共同體不會為了一時的政治目的，就利用公民宗教來鼓動公民做出政治決定去介入私人領域。本文第參節亦將闡述，為何以上特性使得盧梭公民宗教與當代的憲法能夠相較類比，進而幫助我們理解當代的信仰衝突問題。

最後，需要特別說明的是，本文的目的是重新詮釋盧梭的公民宗教概念，提出一個用以分析當代政治生活中信仰衝突的分析架構，而且此信仰衝突是將政治與宗教信仰視為同一類別之下的公共領域規範衝突，而非自由主義傳統將政治與宗教二分意義下，宗教信仰之間或宗教信仰與國家之間的衝突，或是政教關係的辯證。¹³ 本文採用的毋寧是個相當特定的信仰定義，與

13 引用盧梭的公民宗教概念進行政教關係研究，最為著名者當屬Robert N. Bellah 等人的嘗試。主要承襲自托克維爾於《美國的民主》（*Democracy in America*）當中提出的對宗教的觀察，主張自由民主政治體制下，不能缺少以宗教信仰為基礎的道德意識和責任感，以維繫共和國的存續，並與逐漸佔上風的以自利（self-interest）為主的個人主義意識形態相抗衡。

一般用語中的宗教信仰（或簡稱信仰）不同，採用此定義的目的，正是要回應學者所批判的自由主義傳統對於宗教和政治理解的限制。因此，本文也沒有針對宗教和政治的關係提出規範性的理論。本文編排順序如下：首先分析盧梭的公民宗教概念；接著提出公民宗教的當代理解，以及對於此當代理解的可能批評；最後釐清公民宗教與國家制度、愛國心、公民義務的關係。申論過程除了盧梭文本之外，並輔以若干大法官解釋、生活實例與假想情境為例，協助澄清概念，展示公民宗教當代理解對於分析信仰衝突的幫助。

貳、盧梭的公民宗教

在《社會契約論》中，盧梭透過爬梳人類歷史（以歐洲為主），得出一簡要的宗教系譜學。他區分出三種宗教：全人類的宗教（the religion of men）、公民的宗教（the religion of the citizen）與教士的宗教（the religion of priest）。他說在古希臘時期，公民的宗教十分盛行，在其中國家（state）和神（god）是合而為一的，他們的邊界也是一致的，公民對神的崇拜和對國家的愛也是合而為一的，所有國家都是神權政體（theocracy）、有自己的宗教（Rousseau, 1997b: SC IV 8[2-4] 142-143）。在此階段，人們具有「神聖的公民權利」（divine civil or positive right）（Rousseau, 1997b: SC IV 8[15] 146）。但當基督教這個全人類的宗教興起之後，將公民權利（civil right）和神聖的自然權利（divine natural right）區分開來，因此公民對神的義務也就和對國家的義務脫離了。自此，在一國家之中神聖權力（divine power）和世俗權力（secular power）互相競爭，撕裂公民的支持和效忠，造成無止盡的管轄權衝突（Rousseau, 1997b: SC IV 8[10, 15-18] 145, 146-147）；盧梭稱之為雙重權力（dual power）的困境。

Bellah 認為美國開國之父以降，其實都容許「政治生活中的宗教面向」（religious dimension in political life），他嘗試論證美國其實存在著一個與盧梭所說的公民宗教相似的「美國公民宗教」（American civil religion），而且其對於維繫美國的民主共和至關重要。有關此脈絡的系列研究文獻，美國案例可參考 Bellah（1967）、Bellah et al.（1985），跨國比較可參考 Bellah and Hammond（1980），臺灣案例可參考 Madsen（2007）。

面對此困境，一方面，盧梭想要避免其對政治共同體團結帶來的惡果 (vices)，但另一方面，他又承認要維持社會中的社會性情感 (sentiment of sociability)，維持某種宗教基底仍屬必要 (Rousseau, 1997b: *SC IV 8*[14] 146)。盧梭寫道，「對於國家而言，讓每位公民都擁有一個能夠讓他熱愛公民義務的宗教是至關重要的事情……任何信奉這宗教的人，都一定會滿足自己對於他人的義務」(Rousseau, 1997b: *SC IV 8*[33] 150)。因此，國家需要一個宗教，但這宗教對於公民要介入管理到什麼程度呢？盧梭認為，公民的意見想法 (opinions) 只有在公共領域 (public realm)、與共同體相關的部分 (matter to the community) 才需要被這個國家的宗教管制，其餘屬於私領域部分的意見想法，就任由公民自己隨意喜歡怎樣想都可以。這就是盧梭稱之為經過「純粹地公民信仰宣誓」(a purely civil profession of faith) 的公民宗教 (Rousseau, 1997b: *SC IV 8*[32] 150)。

盧梭的公民宗教有幾個基本特徵。首先，公民宗教的教條 (dogmas) 必須要「簡潔、數目少、用語精確，不用額外解釋和評論」；其次，公民宗教必須確認「神 (Deity)、來生的世界、正義的快樂、罪惡的懲罰和社會契約與法律的神聖性的存在」；第三，公民宗教必須對其他宗教寬容 (tolerance) (Rousseau, 1997b: *SC IV 8*[33] 150-151)。但此處的寬容較為複雜：公民宗教一方面非常寬容，同時另一方面也極為不寬容，此差異是以公共領域與私人領域來做區分。

盧梭對於寬容的討論見於《致伏爾泰書信》之中，他說，任何「認為別人只要不相信他所相信的事物就不可能是好人，並且無情地咒罵與他想法不同的人」的人，就是個不寬容的人 (Rousseau, 1997a: *LV*[34] 245)。換言之，不寬容就是要求別人必須和自己相信一樣的事物，擁有相同的想法，否則就會出言咒罵甚至暴力相向；而寬容就是不會這樣要求別人。回頭來看公民宗教，盧梭卻建議主權者應該將那些「不信者」(non-believers)¹⁴ 驅逐出境甚

14 有審查人特別提出，此處盧梭所說之「不信者」(non-believers)，是指「(在基督教脈絡下) 不信教者」(infidels)，或是「無神論者」(atheists)？Atheists 指的是不相信任何神存在者，atheists 一定是 infidels。Infidels 則指不信特定神者 (視指控者本身的角度而定)，在歐洲基督教脈絡下，通常就是指不信基督教者，但不信基督教，並不必然就是 atheists，有可

至處以極刑 (Rousseau, 1997b: *SC IV* 8[32] 150)，這正是不寬容的表現。什麼是不信者？不信者就是那些不遵守公民宗教的教條，不信仰公民宗教所確立的神、社會契約和法律，以及不承認公民宗教最高價值權威的人。盧梭認為不信者會「攻擊社會的根基」(Rousseau, 1997a: *LV* [34] 245)，使國家陷於危險之中，故對於這些不信者的處置盧梭毫不猶疑。就此角度觀之，公民宗教可說是極為不寬容。

但此不寬容是有範圍限制的，也就是限於公共領域對共同體相關的部分，在此部分之外的私人領域，只要地方宗教 (parochial religion)¹⁵ 的教條不與公民宗教的教條或公民義務相衝突，任何人可以去信仰任何他想要信仰的地方宗教，而國家對於這些地方宗教都必須採取寬容的態度，不可加以介入 (Rousseau, 1997b: *SC IV* 8[35] 151)。就此意義而言，公民宗教是寬容的。綜上，除了國家認可的公民宗教之外，國內再無其他特定國教 (exclusive national religion) (Rousseau, 1997b: *SC IV* 8[35] 151)，而對於與公民宗教相衝突的各種地方宗教，盧梭認為國家應該「禁絕這些宗教以確保國家的和平」(Rousseau, 1997a: *LV* [34] 245)。盧梭的大原則是，「任何與公民宗教相符合的宗教可被允許；任何與公民宗教不相符合的宗教皆應禁止；每個人皆可不必有任何除了公民宗教以外的宗教信仰」(Rousseau, 1997a: *LV* [35] 245)。換言之，一個公民要信仰什麼宗教、不信仰任何宗教，都可隨公民自己的意願決定，總之，公民必須虔誠信仰公民宗教。

從以上盧梭在《社會契約論》中明確提出的公民宗教基本特徵，我們可以再推導出兩項盧梭公民宗教的隱含特徵。其一，從前述寬容與不寬容的應用範圍區分可知，在公共的政治生活領域，公民宗教提供超越該國家之內所有價值的最高價值判斷 (transcendental values)。其二，公民宗教也類似古代的神權國家，其邊界與國家邊界相合，而每個國家都有一個他們自己版本

能他信仰其他的神。因此 infidels 比起 atheists 是較大的集合。就盧梭原文上下文意觀之，公民宗教的 non-believers，在屬性上應較接近 infidels，這些人可能有或沒有其他信仰，故不一定為 atheists；這對盧梭來說並無關緊要，重要的是 non-believers 不信仰公民宗教，而這會影響社會的穩定。

15 地方宗教 (parochial religion) 並非盧梭用詞，是我為了描述那些只規範私人領域的信仰、與公民宗教對立的一組宗教信仰集合所用的詞彙。

的、公民共享的宗教。

如此一來，透過盧梭公民宗教的設計，政治共同體之中的神聖權力和世俗權力再次合而為一成為最高權威，解決了雙重權力的困境，指導公民在政治生活領域的行事規範，同時又尊重公民在私人生活中的信仰偏好，使公民們能夠再次全心全意擁護、效忠於國家。盧梭公民宗教這種對於政治共同體內價值的壟斷特性，只要稍加扭轉，即可用當代的觀點來理解公民宗教在當代的實踐。

參、公民宗教的當代理解

一、憲法作為主權國家唯一合法公民宗教

當代，我泛指二十世紀之後的人類歷史和文明存續；當代是以主權國家為國際互動常模、國內權威壟斷單位的時代。世界各國以自己的憲法為憲政秩序最高權威來源，憲法中所記載的權利、蘊含的價值，是該國之內所有價值的最高價值判斷——民主也好、人權（human rights）也好、其他各種政治信仰也好。透過憲法的實踐，憲政秩序成為規訓公民的行事規範，憲法蘊含的價值也培養成為公民擁護的共同價值。憲法也劃分了哪些是其價值通行的公共領域，哪些是公民們可自由發揮的私人領域。關鍵在於，是「哪套」價值佔據了國家唯一憲法的地位？在民主國家中，可能是某種普世人權；在單一民族國家中，可能是某種公民民族主義或憲政愛國主義；¹⁶ 在多民族國家中，可能是某種多元文化主義；在神權國家中，可能是某版本的伊斯蘭教義或基督教教義，總之，端視該國家的憲法而定。不論哪種情形，我們都可看

16 本文所主張的公民宗教當代理解迥異於 Jan-Werner Müller 和 Jürgen Habermas 等人主張的「憲政愛國主義」（constitutional patriotism）。憲政愛國主義主要的論點，是認為特定國家的憲法有高於該國內各種認同或價值的地位，這點確實與公民宗教當代理解若有相似，但憲政愛國主義會繼續強調該國公民對於憲法理念、憲政精義及憲政文化的情感依附，形成公平的政治合作。換言之，憲政愛國主義本身還是有蘊含一套規範價值（如公民之間的自由、平等關係），在公民宗教當代理解的架構下，憲政愛國主義同自由主義、公民民族主義、多元文化主義一般，是眾多信仰之一，他們都想要競逐公民宗教的地位。有關憲政愛國主義可參考 Müller（2007）。

到，憲政秩序試圖將「該套」價值推行至國內每一個「該套」價值所定義的公共領域的角落（也就是政治生活的範圍），壓制所有與之衝突的地方價值——不論來自宗教或政治的信仰。而且「該套」價值幾乎是不可質疑的信仰，除了要求單純的相信之外，憲法並不提供更進一步的公共理由論證為什麼公民必須相信。¹⁷

行文至此，當代憲法與盧梭公民宗教的關係已呼之欲出——原來，憲法其實是用憲政與法律語言包裝的一套信仰體系。在此我並不是單指白紙黑字寫在那邊的成文憲法，而是憲法作為最高權威的概念，以及憲法底下每日的憲政實踐。透過這個理解，我們可以說，現代主權國家其實在明示暗示之中，將該國憲法內建的公民宗教信仰不斷傳遞給所有公民，培養公民的習慣（habits）、德行（virtues）及祖國之愛（love of fatherland）。憲法條文就是具現化了的公民宗教教條，憲法可能會定義什麼範圍是「宗教自由」的範圍，什麼狀況下地方信仰算抵觸公民宗教，什麼狀況下地方信仰必須受到寬容對待、國家不得介入。如陳思賢所指出，在現代世俗國家之中：

在信仰上，我們把「異端導正」視為是妨礙了自由，所以我們不干涉教義上的紛爭而任其持續，但對於被劃歸為俗世公民生活領域中的各種紛爭與歧見，國家必須加以解決，謀求最後的齊一性——因為這被認為是政府設立的最重要目的。換句話說，對於前述提及之「異端導正」是關於教義解釋、而憲政爭議是關於自然法詮釋此一對比，我們現今的作法是容忍前者的歧異性而戮力於後者的齊一。（陳思賢，1997: 161，黑體為我所加）

換言之，在被憲法劃為「非世俗」或「私人」的非政治生活領域，公民可以擁有任意地方信仰而國家不加以干涉，但在被劃為「世俗」或「公共」

17 當然，制憲時為何選擇、如何選擇「這套」價值是可爭論的，但就事後憲法實踐的觀點觀之，後人並無質疑憲法所揭示價值的空間。例如大法官解釋，直接援引憲法第幾條說了什麼內容，對該內容與釋憲案件有關部分進行闡釋，但不會、也不用去論證，究竟該條文內容本身為何具有價值優先性。

的政治生活領域，公民必須完全服從憲法的規範（齊一性），也就是服從公民宗教的教條。此時若有公民或團體膽敢信仰違逆規範的地方信仰，他們就會被定義為公民宗教的「不信者」，如同神權政治下對於「異端導正」（correction of heresies）的措施一般（陳思賢，1997），世俗國家會以法院和警察等強制力終止不信者的錯誤行為，甚至予以懲罰。由什麼機構負責實質審查個別公民或團體是否違逆公民宗教教條呢？一樣，又是憲法底下的憲政機構。就此意義而言，憲法就和盧梭公民宗教一樣不寬容。

不僅是國別憲法的層次，在文獻中，部分學者亦曾提出其他層次上與此當代理解相近的公民宗教詮釋。例如有學者將當代國際人權意識形態視為具有「半宗教特質」（quasi-religious nature），而這些人權建制和規範也會形塑公民的「日常生活」（day-to-day lives）（Cole, 2012）。運用公民宗教的當代理解來思考，在此脈絡下的憲法不只是一國之內的憲法，而是一個全球政府或全球主權的憲法，例如聯合國或公民與政治權利公約委員會（the Committee of International Covenant on Civil and Political Rights），而佔據此憲法中的公民宗教或許就是人權信仰體系。這可以說是一種定義非常寬廣的公民宗教當代理解。不過我個人非常懷疑這些全球憲政秩序的參與者，能否被視為全球公民宗教的信仰者，畢竟世界各國——也就是全球主權的公民——通常對於人權公約的簽署採敷衍了事的態度，也缺乏對於人權信仰的真誠崇敬和深度承諾（Cole, 2012）。或許，人權原則仍未佔據全球政府的公民宗教地位。¹⁸

另外一個路線，是透過詮釋涂爾幹（Durkheim）的著作《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of the Religious Life*）所得出的公民宗教版本，儘管涂爾幹本人沒有使用公民宗教這個詞彙（Beiner, 2010; Demerath III and Williams, 1985; Marvin and Ingle, 1996; Santiago, 2009; Wallace, 1977）。此派學者認為民族主義是現代形式的公民宗教，民族主義取代了基督教所遺留下來的宗教空缺，¹⁹ 提供現代國家維繫社會凝聚（social cohesion）所必要的儀

18 或是，根本尚未有一個有效的全球政府／主權體存在，自然也沒辦法透過「全球的國家制度」有效傳遞公民宗教教條（儘管這個詞彙本身有點矛盾，有關國家制度請見第肆節），不過這已是另外的論題，本文不繼續討論。

19 此為最廣義的摘要說法，實際上在不同地區，民族主義與民族國家的興起有各自的不同脈

式和情感。在此我不繼續討論涂爾幹路線的公民宗教，只是要點出民族主義作為一種宗教，絕不只是政治動員使用的政治修辭，它也可以有真正的價值內涵，而這正是公民宗教當代理解的其中一種版本。

在公民宗教的當代理解中，公民宗教既已如憲法一般成為國家的最高權威，公民宗教與政治共同體的關係便已有所改變。如梁裕康（2014）所分析，在盧梭原始設計中，政治位於宗教的上位，共同體的政治目的是要建立、維持穩定的政治共同體；公民宗教的功能則是輔助共同體，凝聚公民對於共同體的愛國心和忠誠，培養公民道德以達成此目的。對於公民宗教的當代理解而言，此分析前半段仍然正確，任何地方宗教之間的衝突，都得由政治方法來解決，滿足共同體的政治目的；但此分析後半段在當代理解中則有不同意義——公民宗教不只是輔助特定政治共同體和普遍意志達到政治目的的手段，它本身同時就蘊含政治目的，指導政治生活的最高價值規範，也就是佔據著公民宗教地位的信仰體系的價值規範。

這是公民宗教當代理解與盧梭公民宗教的最大不同，一方面我仍借用了盧梭公民宗教的基本要素，包括對於「公共—私人」領域之劃分、對於公共領域價值信仰的獨佔性（解決雙重權力困境）、在公共領域之不寬容相對於在私人領域之寬容、對於共同體／社會契約／全體公民最終神聖性之不可質疑等；另一方面，我將特定政治共同體當中的價值信仰內容也視為公民宗教的要素，這是當代理解的特出之處。運用公民宗教當代理解這個分析架構，我們可以觀察，目前是「哪套」價值信仰正在佔據著公民宗教的位置、指導著由它定義的公共領域中的公民生活，而又有哪些地方信仰正試圖挑戰「該套」信仰的公民宗教地位。

若依上述公民宗教的當代理解推論，則會導出以下陳述：國家必須對哪些地方信仰違逆了公民宗教做出實質判斷，進而禁止那些地方信仰繼續盛行。這陳述對於許多自由主義者而言可能非常強烈、甚至非常可怕，但事實上，不論這個國家憲法蘊含的價值是普世人權、自由民主、多元文化主義、

絡，社會科學文獻中有許多解釋，或與當地原有宗教信仰結合，或在帝國擴張當中形成邊陲的抵抗，或是王室為了維持本身正當性或與其他國家競爭，形成官方民族主義等。有關宗教與民族主義的關係可進一步參考 Brubaker（2015），特別是第四章。

民族主義、憲政愛國主義或神權教義，也不論這些不同價值體系的理論家，可能會宣稱他們擁護的那種價值體系其實比較中立、比較自由、比較不壓迫等等，國家每日的憲政實踐當中，都不斷地在做出地方信仰與公民宗教的相合度檢定。因此不論是哪種公民宗教，公民宗教的教會——上至大法官會議、憲法法庭，下至地方法院、行政機關的行政處分——都是裁決個別公民或團體的信仰和相應行為在公共領域是否叛教的機構。例如，司法院大法官釋字第 490 號解釋曾對中華民國憲法第十三條宗教自由做出解釋：

憲法第十三條規定：「人民有信仰宗教之自由。」係指人民有信仰與不信仰任何宗教之自由，以及參與或不參與宗教活動之自由；國家不得對特定之宗教加以獎勵或禁制，或對人民特定信仰界予優待或不利益。（司法院大法官，1999）

這種對於宗教自由的觀點，本身即為中華民國憲法對於何謂「宗教自由」之價值判斷。我們可以這樣說，中華民國憲法所具現的「中華民國公民宗教」，擁護這種對於宗教自由的價值信仰，而這種信仰對於人民的行為有實際的規訓效果。例如，同號解釋文下段繼續寫道：

立法者鑒於男女生理上之差異及因此種差異所生之社會生活功能角色之不同，於兵役法第一條規定：中華民國男子依法皆有服兵役之義務，係為實踐國家目的及憲法上人民之基本義務而為之規定，原屬立法政策之考量，非為助長、促進或限制宗教而設，且無助長、促進或限制宗教之效果。（司法院大法官，1999）²⁰

20 本文引用之解釋文段落僅供參考，意在以兵役義務為例說明，若中華民國憲法是一信仰體系（如本文之分析架構所界定），其如何詮釋「宗教自由」之界線，如何劃定政治生活範圍，又在發生信仰衝突時（如兵役問題），如何（不寬容地）貫徹其信仰。本文無意深入探討或評價中華民國憲法及中華民國大法官對於「宗教自由」和「政教關係」之理解、詮釋實質內容及法學上意義為何。有關「宗教自由」及中華民國大法官解釋文之相關法學研究，可參考李永然與高嘉甫（2016）、許育典與周敬凡（2006a; 2006b），以及許育典與蔡汶含（2013）等人之研究。

顯見得，「中華民國公民宗教」透過大法官解釋，在此對於宗教自由的界線做出實質判斷，個別公民可以儘管去信仰他想要信仰的地方宗教，但一旦此宗教的教義與男性公民服兵役義務（一個由中華民國公民宗教定義出的公共領域）相衝突時，對於該教義的信仰就不在宗教自由的保護範圍之內，故「男性公民有義務服兵役保衛國家安全」，是一組優越於「宗教自由」的價值。於此我們可觀察到，當信仰衝突產生時，公民宗教在規範上直接輾壓位階較低的地方宗教，在實踐上也透過國家強制力支持，不服從者被界定為「不信者」，必須受到審判（逃兵必須入監服刑），甚至被強迫皈依（服完刑還是要服兵役）。²¹ 因此，在現代主權國家，再無世俗權力與神聖權力之分，在單一憲政秩序、單一公民宗教底下，公民效忠的對象合而為一。

二、理論可行性考量

對於公民宗教當代理論可行性的三種主要質疑。第一是憲法與公民宗教在特徵上的可比性問題，第二是憲法與公民宗教在完善度上的可比性問題，第三是價值相對主義的問題，以下一一探討。

首先，論者可能認為援用憲法作為公民宗教的類比失當，因為憲法顯然不具有盧梭公民宗教的神聖性，且憲法條文也遠較盧梭公民宗教的教條複雜得多，我只是隨意把具有相似外觀特徵的公民宗教和憲法包裝在一起，實際上這種類比性只是純粹巧合而已（Santiago, 2009）。對此質疑，我承認世界上現存成文憲法或國際人權公約的繁複條文，確實可能不符合盧梭對於公民宗教簡潔、單純、數目少的要求，但究其根本的象徵精神其實並不複雜，諸如憲法作為最高權威來源、保障所有公民相同基本權利，或人權公約所稱人生而平等，應有相同權利，都是簡潔有力的信念。再者，就神聖性而言，憲法或人權公約不見得就較為「世俗」，雖然沒有明確認可某個「神」的存在，它們或多或少都還是必須訴諸某些神祕或超自然的起源以證成本身的正當性，或者政治共同體成員團結在一起之至高無上、不可懷疑的特性。例如，

21 至於在 2000 年開始實施的替代役制度，以及近年實施的兵役制度轉型（募兵制與四個月軍訓制）則是後話了。

什麼是人權的根源？它可能是源自對人類物種有平等人性尊嚴（equal human dignity）的信念。這種信念來自何處？它可能來自我們同身為人類物種這個事實。為什麼我們同身為人類物種這個事實會導出我們應該擁有平等人性尊嚴這個規範？可能是因為人類物種有某種特殊性，例如，人類是唯一具有「理性能力」的物種，在這裡，「理性能力」就像是公民宗教裡面的「神」一樣，解釋了這個信仰體系的起源及神聖性的基礎為何。這討論可以一直持續下去，同樣邏輯，我們可以去追問，什麼是全體國民的起源？²² 什麼是民族認同的起源？什麼是多元文化主義的起源？什麼是憲政愛國主義的起源？什麼是基督或伊斯蘭教義的起源？直到最終某個時候再無理由，必須訴諸理性無法解釋的神祕或超自然起源。由此可見，這些看似世俗的原則其實都有某些神聖特質，皆符合盧梭對於公民宗教教義的特徵界定，換言之，它們都是存在社會中的不同信仰體系，意欲競爭公民宗教的地位。或許，還有一個可行的爭論，是強調盧梭公民宗教尚有確認「來生的世界」的功能，而這是當代憲法無論如何不可能具備的功能。但我認為，這個想法基本上仍是將當代憲法完全視為理所當然的民主憲法。或許可以思考一種可能，如果存在一個地方信仰，它的「來生的世界」觀，會影響到其信徒在現世的公共生活，例如，為了某個神祇去從容赴死，近年某些自殺攻擊或許就是例子。論者或許以為這是極端的例子，然而，即便是在民主國家，某些信仰教派高舉戰旗意圖拿下憲法的解釋權，也不是未曾聽聞的事件。

第二，論者會質疑公民宗教對於政治生活的規範整全性（comprehensiveness）遠不如憲法。憲法雖非鉅細靡遺，但對於政治生活各個層面皆提出抽象規範原則，作為整個國家的法體系和政府施政的依據。相對地，所謂地方信仰爭奪公民宗教地位，其實它們可能只是在少數議題上有倫理價值信念之

22 如中華民國憲法序言有謂「中華民國國民大會受全體國民之付託」、美利堅合眾國憲法序言有謂「我們合眾國人民」（“We the people of the United States”）皆是。根據史實推斷，在中華民國憲法制定時，進行委託之「全體國民」顯然不包含彼時居住於臺灣和澎湖群島的居民；而在美利堅合眾國憲法制定時，「我們合眾國人民」也不包含黑奴、多數北美原住民及女性（就參政權而言）。時至今日，二者內涵皆已有所不同，但某種人民整體依舊是神聖、不可質疑的憲法權威根源。至於實際制憲過程中，制憲者究竟有無訴諸一般意義下的宗教神聖性，並非本段論證所探討者。

差異，如近日臺灣社會爭議之同性婚姻，在其他議題上地方信仰之間並無關係，因此也無衝突。換言之，公民宗教是一副過大的軀殼，內含的實質信仰衝突並沒有這麼全面。對此疑問，首先，我承認各個地方信仰確實不若憲法如此全面地規範政治生活，通常狀況下，地方信仰可能對於政治生活只有特定議題的關切，但公民宗教當代理解讓我們釐清，只要地方信仰對於政治生活有任何規範存在，在這部分就勢必與其他信仰體系產生衝突，而此衝突若要獲得最終的裁決，勢必要最高權威現身，在當代的意義下，則為憲法或超越現存憲法、未來能夠建立新憲法的武裝力量。因此，在特定議題上對政治生活規範有衝突見解的地方信仰，即使只是在該議題也需要彼此競爭最高權威的地位，也就是使該議題上升至憲法層次。而一國之憲法並非靜態，隨著不同地方信仰之間的競爭，憲法內含的價值體系會不斷地變遷。因此，地方信仰對於公民宗教地位的競爭，並不是要完全將別的地方信仰體系覆蓋或取代，而是只限於與該地方信仰相關的政治生活議題上，故不需要如憲法之全面性。其次，不只是政治生活中的特定議題差異，不同地方信仰對於「何謂政治生活」的範圍可能就有不同劃分方式。回憶前文所討論，憲法對於政治和非政治生活之劃分，決定了對哪些行為寬容、哪些不寬容（齊一化），此劃分也非固定不變。以婚姻制度為例，司法院大法官釋字第 748 號解釋：

民法第 4 編親屬第 2 章婚姻規定，未使相同性別二人，得為經營共同生活之目的，成立具有親密性及排他性之永久結合關係，於此範圍內，與憲法第 22 條保障人民婚姻自由及第 7 條保障人民平等權之意旨有違。（司法院大法官，2017）

此解釋文雖認為民法現行婚姻規定限一男一女為錯誤（違憲），但實際上認可了民法對於「管制婚姻」此事本身的合法性，也再次確認憲法中婚姻自由權的存在。²³ 換言之，婚姻制度對於中華民國憲法來說，被劃分為政治生

23 即將憲法第二十二條「凡人民之其他自由及權利，不妨害社會秩序公共利益者，均受憲法之保障」解釋為涵蓋人民婚姻自由。

活範圍。我們可以試想一情境，在某國家中，憲法及法律對於人民如何「為經營共同生活之目的，成立具有親密性及排他性之永久結合關係」完全不置一詞，此時婚姻制度則純粹屬社會制度，不屬於政治生活範圍。再試想，假若該國人民出自某種原因，大量移居中華民國，形成飛地聚落（enclave）並獲准成為公民，表示他們進入中華民國憲法管轄，但由於他們對婚姻非屬政治生活的信念，堅決抗拒婚姻制度受到國家管制，則新型態的信仰衝突於是產生。此時，不同地方信仰在婚姻制度上爭執的，已非何者可作為婚姻制度適用的主體（一男一女或不限），而是婚姻制度本身是否應該被劃分為政治生活範圍。此即地方信仰在特定議題（婚姻制度）上的衝突。

第三，論者可能認為公民宗教當代理解無法辨識到底哪些宗教是公民（civil）宗教、哪些是非公民（uncivil）宗教，缺少基本規範的判準，淪為徹底的相對主義。對此質疑，我的回覆是，公民宗教的當代理解本來就只是個分析架構，指出社會與政治衝突是來自於不同信仰體系在公共領域生活規範的衝突、在爭奪公民宗教地位的衝突，它並沒有要去區分什麼是「公民的」、什麼是「非公民的」宗教，它也無法區分，因為它本身並沒有蘊含任何可供作為判斷基準的倫理原則或價值體系，蘊含有倫理原則或價值體系的，是想要佔據主權國家公民宗教地位的不同地方信仰。有人會擔憂，公民宗教的當代理解是不是將所有價值都相對化了呢？如此，沒有是非對錯，只要最後誰政治實力和武力最強，誰取得公民宗教的地位，誰就可以將自己的信仰體系輾壓於其他人的信仰體系之上。這不是徹底的現實／暴力主義，就是虛無主義吧？我承認，這是可能發生的情境；但我也要強調，不論我們有沒有採用公民宗教的當代理解為分析架構，這種處境本來就是現實世界中的每日場景，最終也只有透過政治手段才可能解決，超越的（transcendental）正義原則或規範理論對此並無更好解方。²⁴ 反而，公民宗教的當代理解將虛假的宗教信仰或政治信念分類破除，使我們正視衝突的根本，就是各種信仰在同一架構下競爭而產生的衝突，防止我們被超越的原則誤導或蒙蔽。

24 如沈恩（Amartya Sen）所建議，我們無法在現實世界中取得對於超越的正義制度（transcendental institutionalism）的共識，只能透過不斷實踐比較（realization-focused comparison）來評估什麼是比較好的人類處境和社會關係（Sen, 2009）。

總結而言，公民宗教的當代理解，就是將政治生活中的信仰衝突理解為「不同信仰體系彼此競爭佔據國家唯一憲法地位的公民宗教」的衝突。此理解有助於我們在進行公共討論時，釐清衝突的核心，也就是沒有哪個價值體系是超然中立、或是絕對優越於其他價值體系，所有的價值體系都是信仰體系，而衝突的根源就是不同信仰體系之間在公共領域事務上的規範差異。²⁵任一國家的公民宗教地位並非靜態，而是會隨著憲法實踐和公民對政治生活的參與不斷地被詮釋、再詮釋而持續變動。但這個用來處理信仰衝突的新分析架構，在多大意義上能對於當代政治生活提出政治行動建議以解決衝突呢？對此問題，我要繼續回到盧梭的文本，考察其中一個與公民宗教非常相關的理論設計——國家制度。

肆、公民宗教與國家制度

從盧梭《社會契約論》到《波蘭政府諷議》的貫連性，我認為盧梭說的國家制度正是國家將公民宗教、將該國最高價值判斷傳遞給公民，使公民效忠共同體的實踐方法。²⁶在《波蘭政府諷議》中盧梭寫道，「除非法律能支配公民們的心，否則沒有憲法能稱得上是良好和堅固」（Rousseau, 1997b: *GP* 1[6] 179）。進一步他說，若要使公民們的心被法律觸碰到（reached），人們常用的那些方法如武力脅迫、懲罰或正義都是不夠的，只有透過孩子們的遊戲（children's game）和國家制度的形塑，可以使公民愛法律、愛祖國（fatherland）。在此我將專注於討論國家制度的部分。

國家制度雖然「在膚淺的人眼中看來無關緊要」（Rousseau, 1997b: *GP* 1[7] 179），但一旦被建立起來，國家制度可以「形塑一個民族的精神、特徵、品味和風尚，使該民族獨立特出而非其他民族之一部，啟發人們透過習慣培

25 至於社會之中不同信仰體系的起源為何？某個信仰體系在最初是如何佔據一國的公民宗教地位？各個地方信仰體系為何會誕生？這些問題已超出本文處理範圍，待實證研究發現。

26 盧梭在其著作《愛彌爾》（*Emile: Or On Education*）中有提出另外一套培養公民（或精確地說，具有真正自由心靈的「人」）的教育方法。此方法進路與盧梭在《社會契約論》和《波蘭政府諷議》當中所採用的進路有所相關但不相同，本文不進一步處理。

養出炙熱的祖國之愛，這種愛不可能被拔除」(Rousseau, 1997b: GP 3[2] 183)。因此，透過國家制度，憲法中蘊含的價值，會透過法律的實踐，逐漸成爲公民們有意識或無意識中「珍視的習慣和堅定不移的情感依附」(cherished habits and invincible attachments) (Rousseau, 1997b: GP 1[7] 179)。爲什麼國家制度有這種效果呢？依據陳嘉銘(2014)的詮釋，盧梭在〈論社會不平等〉一文表示，人類有追求自愛心(l'amour-propre)或虛榮(vanity)的天性，會想要自己在他人的眼中看來閃閃發光，因此會十分在意社會中其他人對自己的評價。於是，就如同盧梭筆下的高貴野蠻人在樹下、在營火邊唱歌跳舞以爭取榮譽，適當的國家制度正可以作爲現代人展示自身能力和價值、彼此競爭基於德行(virtue)與愛國心(patriotism)的公共尊敬(public admiration)和榮耀(honor)的舞臺，而且盧梭強調，這個舞臺必須非常獨特、只有這個民族獨有(distinctively its own)，與其他民族的舞臺都不一樣，如此參與其中的人們所培養出來的特質也會非常獨特，將同民族的人民與其他人民區隔開來(Rousseau, 1997b: GP 3[7] 185)。透過此參與過程，人們逐漸培養習慣、情感依附和祖國之愛，有了這些，盧梭寫道，公民們會「將他們的關懷和榮耀放在爲祖國服務之上，並會在他們的義務中找到真正的快樂」(Rousseau, 1997b: GP 11[9] 229)，使國家「不可能被征服」(impossible to subjugate) (Rousseau, 1997b: GP 12[12] 238)。

如學者所指出，盧梭公民宗教的目的「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」(梁裕康，2014: 229)，而國家制度正是將此心理聯結實現的具體措施。如前所述，在盧梭的設計中，每個國家都有自己獨特的公民宗教，也有自己獨特的國家制度；獨特的公民宗教使得公民們效忠的世俗權力和神聖權力合而爲一，獨特的國家制度使公民宗教教導的價值體系成爲公民的習慣、情感依附和祖國之愛的實質內涵。這是盧梭明確提出的建國政治藍圖。²⁷ 底下整理此政治計畫的流程。

27 如學者指出，盧梭的公民宗教和涂爾幹的公民宗教概念不同，前者是由上而下的社會／政治計畫，後者是由下而上的功能滿足(Demerath III and Williams, 1985)。有關國家的法律和國家制度一開始是如何產生的，盧梭在《社會契約論》和《政治經濟學》(*Discourse on Political Economy*)當中有完整說明(Rousseau, 1997b)，本文不續探討，我將焦點繼續放

首先，國家有一個公民宗教的版本，此版本揭示了關於公民政治生活的規範，也界定了應受此規範干涉的公共領域範疇，其可能形諸於具體文字的憲法，也可能沒有，總之，為該國之內最高權威。接著，國家為了將此版本的價值體系推廣到全體公民的生活之中，需要憲法、法律還有適當的國家制度來傳遞、形塑公民的習慣和情感依附。第三，有了這些制度的實踐，公民的心也為法律所觸碰，逐漸形成對法律和祖國之愛。一旦達成此步驟，有德行和愛國熱誠 (virtue and patriotic zeal) 的公民就會樂意盡他們的義務 (Rousseau, 1997b: GP 3[2] 183)，並依據公民宗教的教誨和規範來參與公共領域的政治生活。最後，熱愛祖國和公民義務的公民情感，回過頭來強化公民宗教本身信仰價值體系的正當性。在盧梭的計畫之下，公民宗教和國家制度相輔相成，凝聚公民的共同信仰意識，也消弭公民們因不同地方信仰而產生的信仰衝突。

那麼，稱得上是實踐公民宗教的國家制度有哪些呢？在《波蘭政府諷議》中，盧梭觀察三位古代立法家 (lawgivers) 的案例之後提出若干見解。他認為國家制度包括獨特和全國性的宗教儀典 (exclusive and national religious ceremonies)、能使公民們常常聚集在一起的遊戲 (games)、能提升榮譽和自尊的運動 (exercises)、能提醒公民祖先歷史、不幸、德行和勝利、鼓舞人心的盛大展演 (spectacles) (Rousseau, 1997b: GP 2[7] 181)。這些都不難想像，全國性的儀典，最典型的諸如國慶慶典、公部門或教育機構每日的升降旗、集會場所懸掛的元首肖像、元首就任時的宣示典禮等；我進一步主張，較為細緻的諸如大法官公開做出的憲法解釋、行政部門在施政過程中肯認某些價值，實際上也是每日政治生活中的儀典。公民直接參與的遊戲和運動，在當代的社會結構和人口規模下已難以形成，不過取而代之的是人們對於「國球」或各種運動競賽的執迷，平時的例行賽事，還有國際賽時國家代表隊的表現，都將人們凝聚在一起。盧梭並提到，公民們應該特別在自己的祖國中感覺到娛樂，而且這種娛樂是其他地方都感受不到的 (Rousseau, 1997b: GP 3[8] 186)。盛大展演則是國家就民族歷史做出的展示，臺灣民主化後，有的執政

在盧梭的公民宗教政治計畫。

者注重二二八事件中國殖民者對臺灣造成的歷史傷害，有的執政者注重七七事變日本對中國侵略的歷史傷害，各自舉辦不同類型的紀念活動、展示和演講。盧梭強調，這些活動的關鍵在於要讓所有人可以平等參與，而且在參與過程中，必須確保人們互相競爭公共尊敬的標的不是財富和奢侈，而是功績（merit）和德行（Rousseau, 1997b: *GP* 3[12] 188）。也有學者在實證分析美國的當代公民宗教之後，將國家制度歸納為國家儀典（national ceremonies）、政治家在公開演說或寫作時常訴諸的某個造物者，以及將某些政治領袖提升至半聖人地位等三類（Demerath III and Williams, 1985）。

除了上述直接傳遞公民宗教教條的國家制度之外，我在這裡也以金里卡（Will Kymlicka）的理論為案例，提出其他雖然不是採用直接宣傳，但也在實踐之中傳遞了公民宗教信仰價值的國家制度。金里卡在其著作《多元文化的奧德賽之旅》（*Multicultural Odysseys*）提出自由多元文化主義（liberal multiculturalism）的民族建構政策（nation-building policies）。雖然金里卡認為自由多元文化國家（liberal multicultural state）會拒斥「任何試圖同化或排除少數、或非主流群體成員」（Kymlicka, 2007: 65）的民族建構政策，但在他的理論之中，自由多元文化國家仍然會採用某種自由主義原則，也就是經過自由多元文化主義轉化，能夠提升公民連帶（civic solidarity）的民族建構政策。具體而言，他認為民族建構政策包括公民教育（civic education）、政治社會化、公共揭露和監督機制，以及法律和憲法安全措施（legal and constitutional safeguards）（Kymlicka, 2007: 161）。金里卡的論點正好吻合前述公民宗教的當代理解：即便是一個自由多元文化國家，為了實施民族建構政策以維繫公民的連帶，國家仍然要在政治生活中去進行實質判斷，什麼行為或主張符合自由多元文化主義、什麼不符合。不論社會中的民族如何多元、認同如何分裂，金里卡的政治計畫提案都要求對自由原則的政治信仰。從公民宗教的當代理解觀之，自由多元文化主義或許可稱得上是考量周全的公民宗教版本，它不要求在文化或民族認同上的「齊一化」，但它要求在多元文化主義上的「齊一化」。

最後，除了具體的公共政策以外，「憲法」這概念本身的實踐，也是一種向公民傳遞公民宗教的國家制度。在國內層次，如陳思賢（2003）主張，可

以將憲法本身視為培養公民道德「共通感」(gemeinsinn)與「承認政治共同體必要性」的公民教育機構，俾使憲法內含價值和國家皆可永續。儘管陳思賢還是有明確地提出他自己認為憲法規範價值應該是什麼樣的版本(歧異美學、愛好自由、尊重他人、尋求交疊共識而非整全價值體系²⁸)，但姑且不論何種版本，他在這裡提出對於憲法實踐的功能性理解，相當於盧梭所說的國家制度。

在國際層次，如果我們將國際人權建制視為一全球政府，並將人權公約揭櫫的信仰視為一公民宗教，那麼聯合國或公民與政治權利公約委員會及轄下行政單位，也可能是傳遞全球公民宗教的制度。如學者研究發現，隨著簽署國際人權公約的國家數目越多，整體人類的人權處境不論在簽署國或非簽署國都有正面提升(Cole, 2012)。

在本節中，我對盧梭公民宗教與國家制度的關係提出新詮釋，並且將國家制度的範圍擴大解釋。國家制度是盧梭用以實現公民宗教的政治計畫，它將公民宗教內的價值信仰傳遞給公民，鼓舞公民的愛國心，使公民認真盡其義務，並依照公民宗教的價值規範來參與政治生活。在這樣的狀況下，公民宗教本身的穩定度增加，政治生活中的信仰衝突也隨之趨於消弭。盧梭本人及當代學者對於哪些國家制度有此功能有諸多討論，當然，實際上是否有效，需要更進一步的實證研究檢驗。

伍、結論：當代的信仰對決

本文旨在提出對於政治生活中信仰衝突的分析架構，此架構發展自盧梭的公民宗教概念。盧梭的公民宗教解決了基督教世界以後神聖與世俗管轄權的雙重權力之爭，建構了穩定政治共同體／民族國家的政治計畫。進一步，在公民宗教的當代理解下，我們發現信仰衝突並非源自世俗國家與宗教團體之間的衝突，也非源自基於泛基督教社會發展出的世俗主義與非基督宗教之

28 原文用詞為「整體價值系統」(comprehensive system of values)(陳思賢, 2003)，為行文一致，此處改譯為「整全價值體系」。

間的衝突，而是源自任何地方信仰在政治生活中不同規範指導的差異。當這些地方信仰試圖要將它們自己的價值規範體系推廣到全體公民、推廣到整個國家／政治共同體的政治生活時，彼此之間就無可避免要競爭最高權威的地位——也就是公民宗教的地位。在這種理解下，基於世俗主義禁止在公共場所配戴宗教飾物也好、宗教自由對於服兵役或納稅義務的抵抗也好、基於平等權和婚姻自由權的同性婚姻主張也好，最終我們會發現，其實沒有任何信仰體系絕對優越於其他信仰體系，也沒有任何信仰體系能自稱是「中立」的價值體系。換言之，雙重權力困境解決了，如今我們面對的，是該由誰來擔任「那個」單一公民宗教的困境，在政治生活的眾多規範面向中，各個地方宗教對於不同面向或有不同想像，而彼此衝突的結果，則決定最終誰的想像會成為共同體的政治生活實踐。

本文並非主張，所有的價值差異最終都會上升到信仰對決的程度。即使人們在價值體系／整全性學說上有所差異，也可能在公共論理的層次就能夠獲得共識，例如當他們都接受羅爾斯對於「政治的正義觀」前提的時候。²⁹況且，信仰對決也會耗費相當成本，若政治生活中的衝突沒有大到一定程度時，信仰者可能也認為沒有必要將自己的信仰貫徹至整個公共領域。本文的貢獻在於，分析當一個衝突議題已無法用公共理由證成，而進展到信仰對決層次時的狀況。

對國家而言，可以透過國家制度的建構，將已經存在的公民宗教教導傳遞給全體公民，培養公民的習慣、情感依附與祖國之愛，以逐漸消弭因地方宗教信仰差異而產生的衝突。但另一方面，國家並沒有能力選擇公民宗教的版本，國家僅只是作為主權者的代表來辦事，真正的決定仍然必須由主權者來選擇。在當代，主權者可能有很多形式，最主流的人民主權、非主流但也為數不少的寡頭專制、最為少數的絕對王權／獨裁，不論哪種，對身在其中、

29 甚至，有學者主張，若透過系統觀點的民主審議（systemic view of deliberation），即使是價值體系差異甚大的一般意義宗教信仰（如基督教、天主教、伊斯蘭教、摩門教、佛教、道教或新興宗教等，總之非本文定義的「信仰」），仍有可能透過「說服鏈」（chains of persuasion），從堅信者（integralists）、稍微信仰者（belief-based loose affiliates）到不信者的漸進方式（或反向）傳遞理念，使宗教性的論證合理地參與在民主討論之中（Hertzberg, 2015）。

作為信仰者的個別公民／臣民而言，他必須決定他願意爲了他的信仰貢獻多少。若他的信仰已是公民宗教的一部分，他要多堅定地捍衛之；若他的信仰與公民宗教衝突，他又要多努力去與之奮戰，爭取將自己的信仰推至公民宗教的地位——在信仰對決的戰爭中，個人到底要參與到什麼程度？如宮崎駿在《風之谷》中提出的質問：

妳能想像那個時代，是一個如何地充斥著恨意和絕望的世界嗎？
那是個有好幾百億人類，爲了求生存而什麼事情都做得出來的世界！
有毒的大氣、凶暴的太陽、枯竭的大地、接連產生的新疾病、無窮無盡的死亡……
各種的宗教、各種的正義、各種的利害關係……
爲了調停，甚至連神都製造得出來。(宮崎駿，1996: 199)

必須回答此問題，可能是我們身處在「後神權時代」的宿命，沒有正神，也就沒有異端，然而共同體的政治生活仍要繼續。如果透過公民宗教的當代理解，我們能瞭解到彼此的信仰衝突結構，或許更能夠基於包容的心情，理解他人的堅持，也適時修正自己的信仰。行文至此，我得承認，比起陳思賢（1997）的自由主義包容論，公民宗教的當代理解作爲一個分析架構，也沒能對於如何解決信仰衝突提出較好的解方，但至少，此理解能幫助我們走下規範理論宗教中立或道德優越性的高地（若我們在那裡的話），真誠面對自己身處的社會。

參考資料

A. 中文部分

司法院大法官

1999 〈大法官釋字第 490 號解釋〉。2017 年 7 月 10 日，取自 http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01.asp?expno=490 (Justice of the Constitutional Court, Judicial

- Yuan, 1999, "Interpretation No. 490," Retrieved July 10, 2017, from http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01.asp?expno=490)
- 2017 〈大法官釋字第 748 號解釋〉。2017 年 7 月 10 日，取自 http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01_1.asp?expno=748 (Justice of the Constitutional Court, Judicial Yuan, 2017, "Interpretation No. 748," Retrieved July 10, 2017, from http://www.judicial.gov.tw/constitutionalcourt/p03_01_1.asp?expno=748)
- 吳 庚、陳淳文
- 2015 《憲法理論與政府體制》，增訂三版。作者出版。(Wu, Keng and Chwen-wen Chen, 2015, *Constitutional Theory and Government Institution*, 3rd ed. Published by the authors.)
- 李永然、高嘉甫
- 2016 〈我國有訂定《宗教團體法》的必要性嗎？〉，《人權會訊》119: 15-18。(Li, Yung-jan and Chia-fu Kao, 2016, "Is It Necessary to Enact a Religion Associations Act in Taiwan?" *Human Rights Quarterly* 119: 15-18.)
- 宮崎駿
- 1996 《風之谷》，第 7 卷，J. T. comix (譯)。臺北：台灣東販。(Miyazaki, Hayao, 1996, *Nausicaä of the Valley of the Wind, Vol. 7*, J. T. comix (trans.). Taipei: Taiwan Tohan.)
- 梁裕康
- 2014 〈「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〉，《人文及社會科學集刊》26(2): 219-245。(Liang, Yu-kang, 2014, "'Horrible and False' Yet 'Just and True': On Rousseau's Conception of Hobbes' Religious Theory," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 26(2): 219-245.)
- 許育典、周敬凡
- 2006a 〈從宗教自由檢討「宗教團體法草案」(上)〉，《政大法學評論》89: 55-108。(Hsu, Yue-dian and Jing-fan Chou, 2006a, "The Evaluation of Bills Regulating the Religious Freedom of Religious Groups (1)," *Chengchi Law Review* 89: 55-108.)
- 2006b 〈從宗教自由檢討「宗教團體法草案」(下)〉，《政大法學評論》90: 69-118。(Hsu, Yue-dian and Jing-fan Chou, 2006b, "The Evaluation of Bills Regulating the Religious Freedom of Religious Groups (2)," *Chengchi Law Review* 90: 69-118.)
- 許育典、蔡汶含
- 2013 〈從宗教團體自治檢討宗教團體財務公開的合憲性〉，《東海大學法學研究》39: 1-38。(Hsu, Yue-dian and Wen-han Tsai, 2013, "The Review of Constitutionality of the Financial Disclosure of Religious Groups from the Religious Group Autonomy," *Tunghai University Law Review* 39: 1-38.)
- 郭承天
- 2005 〈宗教容忍：政治哲學與神學的對話〉，《人文及社會科學集刊》17(1): 125-157。(Kuo, Cheng-tian, 2005, "Religious Tolerance: A Dialogue between Political Philosophy and Theology," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 17(1): 125-157.)
- 陳思賢
- 1997 〈選擇信仰的空間——奧古斯丁異端導正論與洛克寬容論〉，《政治科學論叢》8: 147-165。(Chen, Sy-shyan, 1997, "This World or Beyond?—Augustinian Political Theology or Lockean Toleration," *Taiwanese Journal of Political Science* 8: 147-165.)
- 2003 〈多元、寬容與道德學習：憲法與群育教育的美學關聯〉，《政治與社會哲學評論》

5: 1-34。 (Chen, Sy-shyan, 2003, "Pluralism, Tolerance and Moral Learning: Constitution as Civic Education," *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 5: 1-34.)

陳嘉銘

2014 〈「創造出公民，要什麼就都有了」？論盧梭的自由、愛國主義和實現共和的弔詭〉，《人文及社會科學集刊》26(2): 175-218。 (Chen, Chia-ming, 2014, "'Create Citizens, and You Have Everything You Need'? On Rousseau's Freedom, Patriotism and the Paradox of Actualizing Republic," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 26(2): 175-218.)

B. 外文部分

Asad, Talal

2009 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Beiner, Ronald

1993 "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion," *The Review of Politics* 55(4): 617-638.

2010 *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N.

1967 "Civil Religion in America," *Daedalus* 96(1): 1-21.

Bellah, Robert N. and Phillip E. Hammond

1980 *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton

1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Brubaker, Rogers

2015 *Grounds for Difference*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cole, Wade M.

2012 "A Civil Religion for World Society: The Direct and Diffuse Effects of Human Rights Treaties, 1981-2007," *Sociological Forum* 27(4): 937-960.

Demerath III, Nicholas J. and Rhys H. Williams

1985 "Civil Religion in an Uncivil Society," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 480: 154-166.

Hertzberg, Benjamin R.

2015 "Chains of Persuasion in the Deliberative System: Addressing the Pragmatics of Religious Inclusion," *The Journal of Politics* 77(4): 889-900.

2019 *Chains of Persuasion: A Framework for Religion in Democracy*. New York: Oxford University Press.

Kymlicka, Will

2007 *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Machiavelli, Niccolò
1997 *Discourses on Livy*, Julia Conaway Bondanella and Peter Bondanella (trans.). Oxford; New York: Oxford University Press.
2008 *The Prince*, Peter Constantine (trans.). New York: The Modern Library.
- Madsen, Richard
2007 *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley: University of California Press.
- Mahmood, Saba
2016 *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Marvin, Carolyn and David W. Ingle
1996 "Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 64(4): 767-780.
- Müller, Jan-Werner
2007 *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, John
1996 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
1997 "The Idea of Public Reason Revisited," *The University of Chicago Law Review* 64(3): 765-807.
- Rousseau, Jean-Jacques
1997a *The Discourses and Other Early Political Writings*, Victor Gourevitch (ed. and trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
1997b *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Victor Gourevitch (ed. and trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Santiago, Jose
2009 "From 'Civil Religion' to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship," *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(2): 394-401.
- Sen, Amartya
2009 *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers
2007 *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, Ruth A.
1977 "Emile Durkheim and the Civil Religion Concept," *Review of Religious Research* 18(3): 287-290.

How Could Rousseau's Civil Religion Help Us Understand the Conflict of Beliefs in Modern Political Life?

Ming-Jui Yeh

Ph.D. Candidate

Department of Health Policy and Management, Emory University

ABSTRACT

In this post-theocracy era, there is no absolute authority that can guide our political life. When different religious or political beliefs conflict with each other in the normativity of political life, eventually, a conflict of beliefs is bound to happen. Although the constitutions of sovereign states seem to be neutral and secular judges, they are in fact imposing a value system that distinguishes the public and private realms and are intolerant of parochial values in political life. Through an examination of Rousseau's texts, this essay proposes a modern understanding of civil religion, arguing that this understanding could serve as a useful analytical framework to clarify and evaluate the conflict of beliefs. The essay also finds that if the civil religion is preached with proper national institutions, it cultivates the citizens' love of their home country and their duties. Hence, the problems that arose from conflicting beliefs would be ameliorated.

Key Words: modern understanding of civil religion, national institution, belief, constitution, secularism