政治科學論叢／第 71 期／民國 106 年 3 月／頁 1-40

# 屬靈的或屬世的？
## 論霍布斯的政教關係理論*

梁裕康**


## 摘　要

綜觀霍布斯畢生的著作，可以發現一個明顯卻不太被關注的傾向：有關宗教議題的討論，在霍布斯越後期的的作品中，所佔的篇幅越大。如果這個現象代表霍布斯對於宗教議題逐漸重視，那麼我們應該如何來評價這個部分？馬蒂尼奇（A. P. Martinich）認爲霍布斯的主權者權力來自上帝，柯林斯（J. Collins）則認爲政教關係（church-state relation）才是霍布斯宗教理論的核心。本文將指出，霍布斯的宗教理論是對於其公民科學（civil science）的另一種描述（alternative description），旨在透過宗教語言，讓當時耽溺在宗教紛爭的英格蘭，能夠接受理性推演結論。在這層意義上，馬蒂尼奇與柯林斯只說對了部分的情況。


關鍵詞：霍布斯、馬蒂尼奇、柯林斯、宗教

---

* DOI:10.6166/TJPS.71(1-40)。本文接受行政院科技部專題研究計畫補助（計畫編號：104-2410-H-034-008），特此致謝。

本文係根據以同名發表之初稿修訂而成，原稿發表於中央研究院人文社會科學研究中心在 2016 年所舉辦之「政治思想新視界」研討會。感謝會中評論人國立臺北大學公共行政暨政策學系周家瑜助理教授，以及中央研究院人文社會科學研究中心蕭高彥研究員、中國政法大學政治與公共管理學院政治學系李筠副教授、中央研究院人文社會科學研究中心賴芸儀博士後研究員等人對初稿所提出的批評。另外二位匿名審查人對本文提出了若干中肯的建議，也在此一併致謝。

** 中國文化大學政治學系副教授，E-mail: lyk2@ulive.pccu.edu.tw。

收稿日期：105 年 11 月 25 日；通過日期：106 年 3 月 8 日

臺灣人文學術期刊資料庫

# 壹、前言

宗教議題在霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）的政治理論中，長期以來都是一個被忽略的部分。正如同波考克（J. G. A. Pocock）在提及學界往往忽略了《利維坦》（*Leviathan*）（Hobbes, 1839a）[1] 有一半是在討論宗教時，曾戲謔地說「有太多的學者（對於這個事實）傳統上所持的態度是，第一，當作這個部分不存在，第二，霍布斯根本不是認眞地（討論這部分）（Pocock, 1989a: 160）。[2]」然而綜觀霍布斯畢生的著作，可以發現一個明顯卻不太被關注的傾向：有關宗教議題的討論，在霍布斯越後期的的作品中，所佔的篇幅越大。《法律諸要旨》（*The Elements of Law*）[3] 中主要分成二大部分：〈人性〉（*Human Nature*）與〈政體〉（*De Corpore Politico*, the body politic）（Hobbes, 1840）。到了《論公民》（*De Cive*）[4] 則分成了〈自由〉（*Liberty*）、〈政府〉（*Government*）、以及〈宗教〉（*Religion*）三大部分（Hobbes, 1841）。在《利維坦》中，霍布斯更進一步分做四部分：〈論人〉（*Of Man*）、〈論國家〉（*Of Common-Wealth*）、〈論基督教的國家〉（*Of A Christian Common-Wealth*）、以及〈論黑暗王國〉（*Of the Kingdome of Darknesse*），其中後二者直指當時的基督教教義與組織。如果宗教議題眞如學界一般所認爲的無足輕重，何以霍布斯著作中宗教的份量會越來越重？相反地，如果這個現象代表霍布斯對於宗教議題逐漸重視，那麼我們又應該如何來評價這個部分？

對於這個問題，本文首先要耙梳當代學者對於此議題的討論。在此過程中，可以發現除了傳統上的見解—亦即將霍布斯視爲一個無神論者（atheist）—之外，另一方面也有學者將宗教視爲其政治理論中不可或缺乃至於核心

---

1 本書出版於 1651 年，並在 1668 年以拉丁文改寫再版。

2 原文發表於 Elliott and Koenigsberger (1970: 149-198)，而後重新收入於 Pocock (1989b: 148-201)，本文所引註爲後者。

3 本書約莫於 1640 年完成，最初以手稿形式流通，直至 1650 年始出版。以下簡稱爲《要旨》。

4 本書最早於 1642 年於巴黎以拉丁文出版，1647 年於阿姆斯特丹改版，再於 1651 年譯成英文在倫敦以《關於政府與社會的哲學入門》（*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*）爲題出版。

臺灣人權學術期刊資料庫

的部分。而在後者這個陣營裡，不同的學者分別以不同的研究方法—文本與脈絡分析—與角度—神學的（theological）與政教關係（church-state relation）[5] 切入。根據這樣的條理，本文將指出，即便這些個別的說法都無法全面地證成宗教是霍布斯政治理論中的哲學前提，然而這個現象並不意味宗教議題對霍布斯而言無關緊要。相反地，宗教議題正是霍布斯的政治理論所要直接面對與解決的困難。在這個意義上，宗教在霍布斯的政治理論中，扮演了一個實際上（即使不是理論上）非常關鍵的角色，甚至也因此構成霍布斯政治理論中的若干主張。

## 貳、序曲：泰勒—瓦倫德論點（Taylor-Warrender Thesis）及其批判

關於霍布斯的宗教觀點，當代最早的討論或許可以從泰勒（A. E. Taylor, 1869-1945）談起。早在 1938 年，泰勒就提出一個異於傳統的說法：霍布斯的道德理論基礎不是來自於他的機械論式心理學，而是來自於自然法（natural law）。換句話說，泰勒認爲霍布斯理論中的道德義務並不是來自於他所假設追求自我保存（self-preservation）的人性。「霍布斯認爲這二個問題是不同的：一個問題是爲什麼我應該作爲一個好的公民，另一個問題則是在我知道服從一項義務去做某件事不必然有效果（sufficiently effective）的情況下，還有什麼東西能誘使我去做（這個不必然有效的義務）（Taylor, 1938: 407）。」他認爲前者來自於一種「非常明確的本務論（deontology）」，這跟霍布斯的「自我中心主義式的心理學」（egoistic psychology）「沒有必然的邏輯上的關連（Taylor, 1938: 408）。」

稍後的瓦倫德（Howard Warrender, 1922-1985）則進一步發展了泰勒的論點。瓦倫德以泰勒的觀點作爲前提，反對例如歐克夏（Michael Oakeshott,

臺灣人文與學術期刊資料庫

5 「政教關係」一詞在中文裡通常指的是神權（theocratical）與世俗（secular）權力間的角力，但在此處指的是世俗政權（sovereign）與教會組織（church）間的權力關係。

1901-1990）等人認爲義務是來自主權者的命令的說法，[6] 進而主張人在自然狀態（state of nature）跟在文明社會中享有同樣的義務。傳統看法認爲，人在自然狀態中會陷入人與人相互爲戰的狀態。每個人爲了自我保存，最後會願意交出詮釋自然法的權利給一個主權者，因此政治義務的來源來自於自我保存的假設。然而瓦倫德反對這樣的見解。消極地說，爲什麼我們會認爲文明狀態中才產生政治義務？瓦倫德認爲義務的產生除了內在的（*in foro interno*, in the inner court）義務感之外，還有一個很重要的外在因素，他稱爲「致效條件（validating conditions）」。最常見的例子是人的心智能力。我們都認爲人是有理性的動物，因此具有負擔某些道德或法律義務的潛能（potentiality）。但如果一個人心智能力不健全（例如年紀太小或者智能不足），這種潛能終究無法得以發展，因此我們就不能要求這個人去負擔這些（她原本應該負擔的）義務。瓦倫德主張，人不管在自然狀態或文明社會裡，其義務感並無二致，差別在於文明社會創造出了完成義務的致效條件，其讓內在的義務感轉化成爲外在的（*in foro externo*, in the external court）義務行爲，而自我保存的條件正是這種致效條件之一。「因此伴隨文明社會而生的義務體系是在特殊情境之下的產物，其中的道德原則不僅將人當成（自然狀態下的）[7] 人來要求，也將人當成公民來要求（Warrender, 1957: 102）。」

若是如此，傳統上認爲霍布斯理論中主張我們爲了自我保存所以有義務「追求和平」（seek peace）的說法就無法成立。瓦倫德主要援引《利維坦》第 14 章中對於「權利」（rights）與「法律」（law）的定義來說明這點。霍布斯在此處定義前者爲「去做或不去做（某事）的自由」，後者則爲「決定，以及強迫遵守（法律）其中之一（的規定）」。瓦倫德認爲這個權利的定義很有問題，因爲霍布斯都把自我保存視爲一種權利。然而這樣一來，意味著自我保存是一個人「可以」或者「可以不」保護自己，這跟我們一

6 歐克夏爲 1946 年版《利維坦》所著的導讀被認爲是這種論點的重要作品。本文於 1975 年，連同其他 3 篇著作，以《霍布斯論公民集社》（*Hobbes on Civil Association*）爲名出版。參見 Oakeshott (1975)。

7 爲求文意清晰，筆者有時會在引文中加入按語。筆者所加入按語以全形小括號夾注。若是引文中原有的按語，則以全形中括號夾注。

臺灣人文與學術期刊資料庫

般所認知的霍布斯式的自我保存南轅北轍：我們無法想像會有不保護自己的狀態，偏偏這又是自我保存這個「權利」所允許的狀態—至少在字面上是如此。瓦倫德因此得到這樣的結論：如果自我保存只意味者一個人可以（乃至於應該，也就是有義務）保護自己而不得不保護自己，這並不是出於這種權利本身，而是因爲文明社會提供了一套致效條件，提供了「全面安全」（sufficient security），因此消除了自我保存這種權利中原本所蘊含的「可以不保護自己」的部分（或者換句話說，文明社會讓自我保存這個權利轉化爲「我應該保護自己」）。簡單地說，霍布斯將自我保存視爲一種權利，但是權利本身不是自然法，追求和平才是自然法的內容。自我保存是追求和平的致效條件，自然法追求的是爲了維繫整體人類存在的義務，而不是個人的自我保存。因此，是自然法而非權利賦予我們政治義務。

那麼接下來的問題是：既然自我保存作爲一種權利無法產生義務，那麼當中蘊含的內在義務感究竟來自何處？瓦倫德的回應直接呼應了泰勒，認爲在自然狀態中就有一套道德義務的存在，這個道德義務就是來自根據上帝命令而成的自然法。我們之所以要服從自然法，並不是因爲我們畏懼神的力量，純粹就只因爲這是神的命令，而祂命令我們要追求和平。對瓦倫德而言，道德義務的終極來源就是自然法。上帝創造自然法，但是不完全等同自然法。祂的作用在於引導人們接受自然法的導引。用他自己的話來解釋，他認爲「霍布斯的理論中（存在）二個體系：動機體系與義務體系。動機體系止於自我保存這個最高原則，……義務體系則止於服從被視爲上帝意旨的自然法的義務（Warrender, 1957: 213）。」而且最根本的自然法不是自我保存而是追求和平，其他的自然法都是由後者所衍申而出的—這當然包括前者（Warrender, 1957: 216）。因此，在文明社會裏，如果我們接受上帝的指令結果卻會危及自我保存，我們應該做的不是遵守這個指令、而是選擇行使自我保存的權利（也就是在文明社會中受致效條件輔助後的自然法）。然而不要忘記，這個權利不是「追求和平」這個義務的來源。

根據上述簡單的說明，可以發現「泰勒—瓦倫德論點」的特徵之一，就是將霍布斯描繪成爲一個中古世紀自然法傳統下的倫理學家。值得注意的是，雖然他們的詮釋中帶入宗教的概念，但是他們論述的重點仍然是倫理學而非宗教或者政治的。因此我們可以發現，在二個人的鋪陳中，他們

臺灣大學 社會科學院 版權所有

所引用的材料，仍舊是傳統霍布斯研究的範疇。他們嘗試從傳統霍布斯研究的政治理論中將倫理學獨立出來。更具體地說，他們主張在霍布斯的理論中，義務不只是在政治領域才會出現，而是瀰漫在人生活的每個範疇中，即便在沒有文明社會之前—也就是自然狀態之下—人就已經產生義務了。因此義務不是對主權者而生，而是對上帝而生。然而即便主題不是宗教，泰勒與瓦倫德將上帝的概念帶入霍布斯研究，並賦予其可與主權者相抗衡的地位，在某個意義上，也爲後來的霍布斯理論的研究指出了一個嶄新的方向。

泰勒與瓦倫德將霍布斯視爲本務論式自然法倫理學家的說法，受到了很多批評。這些批評主要有二個方向，一個是其中的本務論取向。傳統上認爲霍布斯的義務是來自愼思（prudence）—也就是對個人自我保存的機會的一種計算，但是泰勒—瓦倫德論點認爲是人類社會整體的存在（追求和平爲了不是個人的自我保存，而是人類整體的保存）的義務。另一個則是這種義務的來源。傳統認爲這種義務來自於人的理性（追求自我保存），但是泰勒—瓦倫德論點認爲是來自上帝的命令。就本文的主旨，以下討論主要將著重在後者。

納格爾（Thomas Nagel）反駁義務來自上帝的命令這種說法。納格爾認爲，根據瓦倫德的說法，自然法之所以是一種法律，是因爲自然法出自於一個先於這些法律存在而且大家有義務服從的人。換句話說，先存在一個我們有義務服從的人，而這個人的命令就變成法律。然而納格爾否定這種說法，他指出霍布斯說的是只有有權者的命令是法律，而不是說只有有權者的命令才會產生服從的義務。除了瓦倫德所指出的形式外，還有其他形式會創造義務。例如納格爾指出，霍布斯唯一談到與「義務」這個概念相關的討論，出現在《利維坦》第 25 章中，其中霍布斯提到了「命令」（command）與「建議」（counsel）的區別：主權者出於自身的利益而且有能力要求別人服從（也就是產生了義務）；而後者則沒有這種強制力，至於要不要接受建議，則由被建議者根據自己的利益來考量。然而霍布斯進一步說道：即使是建議，一旦他立誓（covenant）要服從這個建議，那麼這個建議就轉而成爲命令。換句話說，瓦倫德所謂「上帝的命令產生義務」這種說法是錯的，畢竟遵守自然法的義務不完全是從服從上帝權威而來，也

臺灣基督教歷史研究協會

可以是經過愼思將建議轉成命令的結果的結果（Nagel, 1959: 75-78）。[8]

除了這種針對霍布斯文本直接提出辯駁的批評之外，史欽納（Quentin Skinner）則是從方法上提出批評，他也因此提出了一種與義務論相反的「事實權力（*de facto* power）」理論，主張政治義務的來源不是瓦倫德所說的上帝的命令，而是來自主權者足以凌駕他人的實力。在方法上，史欽納很尖酸地指出，至少在《利維坦》中，他完全看不出任何本務論的線索。先不論這樣的文本解釋是否成立，光從其歷史脈絡就令人很難接受這種詮釋。史欽納指出二個脈絡式（contextual）的證據來反駁本務論式詮釋：首先，時人對霍布斯的政治義務理論的認識，就是他把政治義務的源頭指向自我保存，連當時那些教會人士也這樣看待他。[9] 如果霍布斯眞是一個本務論者，沒有理由不會得到這些人的同情。另一方面，霍布斯也遭時人批評是一個機會主義者，因爲他被認爲把政治義務貶低成一種利益的計算：唯有主權者能維繫我的自我保存時我才有義務服從他。換句話說，一旦主權者失去這種能力，我的服從義務就自動解除了。這個觀點也同樣受到教會人士的強烈批判，因爲如此一來決定善惡的標準是世間的法（civil law）而不是自然法—自然法規定我們必須「要遵守契約」，而不是「要遵守契約，若且唯若遵守契約有利於自我保存」（Skinner, 1966: 313-316；1972a: 136-140；2002a: 281-284）。

另一方面，史欽納從歷史脈絡推演出霍布斯主張以事實權力爲基礎的政治義務理論。他指出在第一次與第二次內戰（The First and Second English Civil Wars,[10] 1642-1646, 1648-1649）結束後，英格蘭陷入一個前所未有的混亂局面：傳統的統治者（查理一世，Charles I, 1600-1649）被黜遭弒，原本的傾向長老制（Presbyterian）並因此與蘇格蘭結盟的貴族院（House of Lords）被廢除，王國由主張共和體制（Commonwealth）的獨立派（Independents）所取代。新的統治者當下所面對的迫切危機，就是如何向原本反抗他的保

8 貝利（Brian Barry）也有類似的看法，認爲瓦倫德對於「義務」這個概念的理解不夠準確（1972）。

9 可以想見這些人當然主張義務來自上帝的命令。

10 根據不同的史觀，學者對這場內戰有不同的稱謂，對此文後將有所說明。在本文中，仍採通常所沿用的「英國內戰」（English Civil War, 1642-1651）一詞。

臺灣學術期刊資料庫

皇派證明其統治的合法性。在這個歷史背景下，就產生了所謂的「承諾服從爭論（Engagement Controversy）[11]」。對勝利者而言，服從的理由很簡單，就因爲我是勝利者，或者換句話說，因爲我是強者。史欽納指出，這個爭論的主軸，在於獨立派指出基督教裡的保羅聖訓可以證明人民有服從統治者的義務—即使統治者是竄位而來。[12] 史欽納指出這個論點就是這場爭論中的關鍵論述，而《利維坦》中的政治義務理論，主要也就是根據這場爭論中的觀點而建立（Skinner, 1972b: 79-81；2002b: 287-289）。然而霍布斯的事實權力理論最大的特點，並不是在其內容本身，畢竟這個說法其實是當時獨立派人士中的流行意見。他眞正的特點是在認識層面的（epistemological）：霍布斯避開獨立派人士慣用的天啓式（providential）語彙，[13] 改從人性出發，以演繹（deduction）而非啓示（revelation）的方式得到「義務來自事實權力」的結論（Skinner, 1972b: 94-98；2002b: 303-307）。

史欽納對泰勒—瓦倫德論點的反駁，主要有二個特點。在方法上，他反對純粹的文本分析，主張必須將歷史脈絡當成變項來考量。對宗教議題而言，他反對政治義務來自自然法或者上帝律令的說法，而勢將其視爲完全世俗（mundane）的產物。史欽納甚至認爲這是霍布斯與其他同樣主張事實權力義務論者最大的差別，也是其最有原創性的論點。在這種看法之下，我們可以想見，對史欽納而言，宗教在霍布斯的理論中其實並不佔有實質的地位。[14]

另外值得一提的是，史欽納是將歷史脈絡分析納入霍布斯相關研究的第一人。他明確地指出霍布斯是爲了因應「承諾服從爭論」而提出了他的事實主權式政治義務觀。霍布斯的理論不是哲學家在眞空狀態下純粹爲了

---

11 「承諾服從（engagement）」意指讓原本的反抗者同意或接受（engaging）新統治者的權威。

12 「在上有權柄的，人人當順服他，因爲沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的（聖經，2014: bk. 羅馬書 13:1）。」「所以，抗拒掌權的就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罰（聖經，2014: bk. 羅馬書 13:2）。」

13 不要忘記獨立派人士也有明顯的公理會（Congregational Church）色彩，他們不是完全的世俗政客。因此他們慣用一些宗教概念說明政治義務的來源並不足爲奇。

14 然而宗教不構成理論中的實質部分，是否意味著其不蘊含其他（例如修辭）的功能？史欽納並沒有明確的否認這種可能性。

臺灣哲學期刊資料庫

好奇而產生的理論，而是要處理他所面對的具體政治爭議。史欽納的說法中一個有趣之處，在於霍布斯在查理一世被處決（regicide）後，按照史欽納所聲稱的事實權力理論，霍布斯效忠的對象應該轉向當時的實力者—也就是克倫威爾（Oliver Cromwell, 1599-1658）。也就是說，在這個時期的霍布斯，已經不再是一個保皇派（royalist）而是個獨立派了。根據史欽納的這種解釋，霍布斯效忠的對象有了改變，但是理由卻是出於事實權力而不是宗教。宗教在這個義務理論中並不佔有重要的地位。這個主張顯然跟傳統上認爲霍布斯自始至終都是一個主張專制國王的印象完全不同。

雖然史欽納不認可宗教的重要性，然而卻有人根據他的方法得到相反的結論。同樣以歷史脈絡分析方法，認眞看待當時宗教爭議對霍布斯政治理論影響的，是另一位劍橋學者塔克（Richard Tuck）。塔克指出自 1640 年之後，[15] 霍布斯的政治主張—例如對於自然權利或主權的定義，並沒有根本地更動。然而隨著時間的推進，霍布斯越來越重視政教關係的影響。塔克認爲霍布斯對政教關係的態度有顯著的改變：從《論公民》中的同情國教的主教制（episcopacy），逐漸轉向《利維坦》中主張國家全權控制教會（Erastian ecclesiology）（Tuck, 1993a: 314-335；1993b: 120-139）。簡單地說，史欽納開創了以歷史脈絡分析霍布斯的新途徑，同時他也以這個方法否定了宗教議題的重要性。塔克則是根據了這個方法，另闢蹊徑繞過政治義務的討論，改由政教關係切入，重新發掘宗教議題在霍布斯理論中的重要性。

## 參、泰勒—瓦倫德論點的再現

雖然早在 1930 年代泰勒就指出霍布斯理論中可能存在的宗教特質，然而這些學者—不論是贊成或反對這種觀點—都鮮少引用《論公民》第三書或《利維坦》第三部分與第四部分這些直接討論宗教事務的篇章。這些作

[15] 在 1640 年之前，霍布斯是以其文采而非政治立場而廣爲人知。他翻譯因爲翻譯修昔底德（Thucydides, 460-400 BC）的《伯羅奔尼薩戰爭史》（*History of the Grecian War*）（Hobbes, 1843）聞名於文壇。他的政治性著作，除了《比蒙巨獸》（*Behemoth*）（Hobbes, 1839b)之外，都在 1640 年到 1650 年間完成。

臺灣人文學期刊資料庫

者幾乎都是從霍布斯討論世俗權力的部分中推導出或反對其中理論的宗教成分。這確實是一個很令人驚奇的情況，所以才會有波考克的喟嘆。在他1970 年的文章中，波考克指出雖然霍布斯的主權者被認爲有權力去按其判斷是否有益於和平而決定聖經如何詮釋，但這並不代表上帝完全沒有角色（Pocock, 1989a: 168）。因爲霍布斯在《利維坦》的第三部分與第四部分中提出了一種末世論（eschatology）的觀點：上帝曾經統治過人類，但是祂已爲人被釘上十字架受難。然而千禧年（millennium）時祂會以肉身重返這個世界，並統治那些再生的人。波考克認爲霍布斯將歷史分成幾個階段：基督降臨、基督受難到基督再臨，而現世就是處於耶穌受難到祂再臨前的空窗期。唯有在接受這個前提的情況之下，統治者才有任意詮釋聖經的正當性：在某個意義上，現世的統治者只是基督缺位時的代理人。因此，在此世中，基督教的精神意味著接受這套末世論的歷史觀，進而順從現世主權者的統治以等待基督的再臨。

然而爲什麼霍布斯要提出這種末世論？

> 霍布斯（末世論）論點的策略意義就很清楚了。它反對那些新的長老會長老（presbyter）跟舊的國教教士（priest）、也反對新的聖徒跟舊的經院哲學家—它反對每個人，也就是，聲稱救贖的過程賦予他在現世中享有世俗行動與權力（的那些人）（Pocock, 1989a: 187）。

波考克認爲藉由這種末世論，霍布斯才能阻卻那些在耶穌再臨之前宣稱擁有宗教權力的人—特別是那些各個宗派的宗教人士。換句話說，波考克認爲霍布斯利用末世論的說法，提供主權者獨佔詮釋聖經的權力，以免這種權力受到其他宗教人士的瓜分。

在泰勒—瓦倫德論點遭到強烈反駁之後，波考克將霍布斯的理論帶入基督教歷史的觀點，提供了重估霍布斯理論中宗教比重的新視野。雖然波考克指出了這種新的方向，但是眞正以此爲前提所提出的論點，應該是從馬蒂尼奇（A. P. Martinich）開始。一般都將他在 1992 年所出版的《利維坦中的二個上帝》（*Two Gods of Leviathan*）[16] 視爲最早切入霍布斯宗教理論

[16] 英文 “god” 一詞原意泛指各種宗教中的神祇，但若作大寫 “God” 則特指基督教中的「上帝」。在本書中馬蒂尼奇主張霍布斯是一個「非標準」（nonstandard）但是卻「正

臺灣人學學術期刊資料庫

（特別是《利維坦》第三、四部分）的著作之一。馬蒂尼奇認爲霍布斯的宗教理論主要有二個目的：一是要調和科學與基督教間的矛盾，讓後者能與前者相容；另一個目的則是要論證宗教不必然會破壞政治的穩定（Martinich, 1992: 5）。針對這二點，馬蒂尼奇提出了二方面的論證。首先，他提出一種改良式的泰勒—瓦倫德論點，同樣主張霍布斯是一個本務論者：政治義務來自自然法，而自然法的效力來自於上帝的命令（Martinich, 1992: pt. II）。其次，他指出霍布斯以唯物論（materialism)重新詮釋基督教的經典（scripture），讓基督教的教義符合他當時所接受的科學觀點（Martinich, 1992: pt. III）。嚴格來說，後者才是《利維坦》第三、四部分的焦點，馬蒂尼奇在這部分的詮釋，大體而言也沒有遭到太多的批評，甚至一般都認爲他的詮釋—亦即調和宗教與新興科學間的矛盾—確實有效說明了宗教在霍布斯的理論體系的重要性。但是他的第一個論點—宗教是政治或道德義務的基礎，則相對引起了比較廣泛的爭論。

前面提到，泰勒—瓦倫德論點的主要批評之一是來自於史欽納在方法上的攻擊。馬蒂尼奇聲稱他接受史欽納的假設，同意作者的意圖（intention）與文本的脈絡（context）是影響文本詮釋的重要關鍵，他甚至自稱這本作品是「分析哲學史中的一部著作（an essay in analytic history of philosophy）（Martinich, 1992: 12）。然而他也指責史欽納只作了半套脈絡分析，他甚至在本書中特地寫了一篇附錄來批評史欽納的方法。[17] 馬蒂尼奇主要根據《利

---

統」（orthodoxy）的基督徒，他對詹姆士一世（James I, 1566-1625）時的喀爾文式基督教（The Calvinist Christianity of Jacobean England）有著堅定信仰（Martinich, 1992: 1-5）。既然霍布斯被認爲是基督徒，書名中 “God” 一詞應指基督教中的上帝。文後此書簡稱爲《二個上帝》。

17 本書有三篇附錄。其中第三篇「《利維坦》的封面」（*The Frontispiece to Leviathan*）在說明何以《利維坦》著名的巨靈封面可以作爲研究材料。這算是一篇脈絡分析方法的補充說明。另外二篇附錄則比較有趣。第一篇是馬蒂尼奇反駁柯爾利（Edwin Curley）主張霍布斯是無神論者（atheist）的觀點（cf. Curley, 1992）。在第二篇中，馬蒂尼奇則是針對史欽納的方法提出批評。他同意史欽納脈絡分析的觀點，但是認爲史欽納的脈絡分析方法有問題，因爲史欽納分析的材料是時人對霍布斯的反應，而不是霍布斯自身的作品（Martinich, 1992: 355）。他認爲自己的觀點比較接近「語言—行動」（speech-act）理論，主張發話者透過其言說來達成她所欲達成的意圖（cf. Austin, 1975；Searle, 1969），因此即使是從事脈絡分析，也應該以作者文本爲主，他人的回應只能算是輔助工具

維坦》第 13 與 14 章，[18] 提出了一種修正的泰勒—瓦倫德論點。他主張霍布斯認爲人在自然狀態中就有所謂的自然權利（the right of nature）。所謂的「權利」是一種規範性的概念，這種規範性則來自於自我保存—亦即凡是有助於自我保存者都是好的，反之則是不好的。人在自然狀態中即享有這種自然權利。根據這種自然權利所運作的自然狀態，就會陷入人與人相互爲戰的困境（Martinich, 1992: 103-104, 74-76）。這種說法跟傳統的見解（也就是史欽納的事實主權理論）並無二致。馬蒂尼奇論點的不同之處，在於他質疑人類不可能脫離這種自然狀態，因爲其中只有自我保存的自然權利，而這種自然權利並沒有辦法強制（oblige）人們簽訂並遵守建立利維坦的契約。這種強制力必須來自於自然法。自然權利與自然法的區別不在於內容—事實上二者是相同的。其中的差異在於強制力：自然法具義務效力（deontic）而自然權利則無（Martinich, 1992: 103-110）。

基於這種差異，馬蒂尼奇指稱，霍布斯所謂的自然狀態事實上分成二個階段：在「初級自然狀態」（the primary state of nature）中，人只受到了自然權利的影響，因此陷於永無止盡的相互爲戰狀態而無法逃脫。之所以無法逃脫的原因，就是人沒有建立利維坦的動機。這就是霍布斯在《利維坦》第十三章中所描述的狀態，也是一般所認知的自然狀態。然而一旦自然法建立起來之後，自然權利就轉變成帶有強制性質的命令（command），人有義務服從自然法。因此，利維坦的出現才是必然—因爲這是根據自然法所能產生的最有效保存自然權利的結果。

按照這樣的說法，問題的關鍵就在於如何將一個實然的自然權利（一個人能做的事）轉換爲應然的自然法（一個人應該做的事）。馬蒂尼奇在這裡滲入了宗教的因素：自然法是道道地地的法律（laws），而不是事實主權

---

（Martinich, 1992: 355-356）。在這個前提下，他特別指出，除非爲了補充說明，他在《二個上帝》中只分析《利維坦》一書而不會引用霍布斯的其他作品（Martinich, 1992: 15）。

[18] 這二章分別是〈論有關人類幸福與苦難的自然狀態〉（*Of the Natural Condition of Mankind as Concerning Their Felicity and Misery*）與〈論第一與第二條自然法與論契約〉（*Of the First and Second Natural Laws, and of Contract*）。值得注意的是，這二章不屬於討論宗教的第三部分〈論基督教國家〉與第四部分〈論黑暗王國〉，而是第一部分〈論人〉中的二章。

臺灣大學哲學系資料庫

論認爲人愼思計算的結果。是上帝的命令讓自然權利轉化爲自然法，因此自然法是有強制力的—因此是本務論式的律令（imperatives）。這個過程霍布斯記載於《利維坦》的第 14 章（Martinich, 1992: 104-110）。馬蒂尼奇認爲在霍布斯在此建立了「次級自然狀態」— 也就是人類在接受上帝之後的自然狀態。在這個第二階的自然狀態中，自然法發揮了效用，人類才有動機（或者說有義務）建立一個能完整保障所有人的自然權利的利維坦（Martinich, 1992: 74-87）。

到目前爲止，馬蒂尼奇的說法與泰勒—瓦倫德論點幾乎如出一轍。然而他進一步提出了他自己的對霍布斯的道德理論的定義，並說明其與泰勒—瓦倫德論點以及其反對者事實主權論間的差異。他聲稱根據霍布斯文本中的本務論與事實主權二方面的證據，霍布斯對道德的定義是：

> 根據自然法，一個行動 a 是道德的，若且唯若上帝強制（人們）執行 a 這個行動，而且能夠根據理性，推論 a 有助於自我保存（An action *a* is moral in virtue of a law of nature if and only if God commands that *a* be done and *a* is derivable by reason alone as conducive to self-preservation.）（Martinich, 1992: 73）。

根據這項定義，自然法必須符合二個條件：出自上帝的命令而且合乎理性的計算。與泰勒—瓦倫德論點不同之處，在於馬蒂尼奇認爲不是所有的上帝的命令都是自然法，但是自然法必然是出自上帝的命令。換句話說，上帝的命令是自然法的必要條件（necessary condition）而非充分條件（sufficient condition）。與泰勒—瓦倫德論點相比，這是一個比較弱的聲稱。相類似地，跟事實主權論相比，不是任何符合愼思的結果都可以被算做自然法，但是自然法必須要符合愼思的結果。因此愼思是自然法的必要條件但非充分條件。與泰勒—瓦倫德論點的下場相似，這是一個比較弱的事實主權理論。在某個意義上，這是一個權宜之計。就如同上一節所討論的，泰勒—瓦輪德理論與事實主權論爭辯的核心就在於政治與道德的義務究竟來自何處？是上帝的命令還是愼思？在這場爭論中二者是處於一種無法妥協的零和遊戲（zero-sum game）中：其中必有一方優於（trump）另一方。然而在馬蒂尼奇的定義裡，二者間卻是相互依賴，單憑其中的一方都無法構成有效的政治義務。

臺灣大學圖書館期刊資訊

從學術理論發展的脈絡來看，在遭到各方的批評之後，[19] 曾經紅極一時的泰勒—瓦倫德論點逐漸被遺忘，事實主權論成爲詮釋霍布斯的主流。馬蒂尼奇所要做，在某個範圍內，是想回應主流事實主權論裏的二個潛命題：一是霍布斯的政治義務論中不需要宗教的因素，第二個則是從第一點所衍申出來的論點，就是霍布斯是個無神論者。[20] 簡單地說，在面對占絕對優勢的事實主權論面前，馬蒂尼奇雖然無法提出決定性的說法來扳倒這種主流意見，但是他嘗試著收復若干原本屬於上帝的失土。

## 肆、來自後修正主義（Post-Revisionist）的史觀

除了馬蒂尼奇之外，近年來另一種對霍布斯宗教理論的詮釋則是來自對英國內戰的新觀點。柯林斯根據後修正主義，在他於 2005 年所出版的《湯瑪斯・霍布斯的忠誠》（*The Allegiance of Thomas Hobbes*）[21] 中，提出一種顛覆性的見解：霍布斯是清教徒革命（Puritan Revolution）的支持者而非反對者。他支持清教徒的原因，是爲了建立一種國家全權主義式的教會，這種見解正是宗教討論的篇幅在霍布斯的政治著作裡比重越來越高的原因。由於他的觀點來自於英國史學界對內戰成因的爭論，因此有必要先回顧這段過程。

在 20 世紀初期，對英國內戰最流行的觀點，是以加德納（Samuel Rawson Gardiner, 1829-1902）爲首的「輝格式歷史」（Whig history）。加德納認爲，所謂的英國內戰其實就是象徵保障英國人權利的國會（Parliament）戰勝獨斷的斯圖亞特王朝（Stuart monarchy）的過程。另一方面，長期而言，人類歷史是朝著擴大個人自由的方向前進。因此，內戰是歷史中不可避免的事件。由於在這場內戰中，主張宗教寬容的清教徒戰勝了主張建立單一國教的國王，因此也被加德納形容爲「清教徒革命」（Gardiner, 1883；1903；1904）。

---

19 除了前面提及的作品外，相關的討論可參考 Brown (1965)。

20 《二個上帝》中的第一章完全在討論這個問題。馬蒂尼奇在此處對「無神論」（atheism）一詞做出了非常詳盡的歷史語意分析。有關霍布斯是無神論者的說法，可參考 Curley (1992)，以及馬蒂尼奇在《二個上帝》附件 A 中的反駁。

21 以下簡稱《忠誠》。

臺灣大學哲學系數位資料庫

這種史觀後來受到很大的挑戰。批評一方面來自於左派，[22] 另一方面則是來自所謂的修正主義（revisionism）。與輝格派跟左派不同，修正主義派史學家不接受線性的（linear）或目的論式（teleological）的歷史觀，因此內戰不是歷史的必然。相反地，修正派主張歷史發展的偶然性（contingency），認爲內戰特定時空中各種偶發事件—特別是查理一世的個人特質所造成的紛爭—的綜合產物（Russell, 1973；1990；Fletcher, 1981）。而眾多觸發內戰的因素之一，就是宗教上的紛擾。泰克（Nicholas Tyacke）就認爲，由斯圖亞特王朝所支持的國教與新教徒（Protestants）之間的衝突，是引發內戰的主因。特別是在查理一世任內擔任國教大主教的勞德（William Laud, 1573-1645）所主張的阿民念主義（Arminianism），與新教徒所信奉的喀爾文主義（Calvinism）之間的神學爭議，更是內戰的導火線（Tyacke, 1990）。由於修正主義將內戰視爲歷史中的偶然事件，因此這派的史學家將「英國內戰」改稱爲「三國之戰」（Wars of the Three Kingdoms）或者「不列顛內戰」（British Civil Wars），用以強調內戰當時獨特的局勢（尤其是英格蘭與蘇格蘭（Scotland）間的種種衝突）才是點燃戰火的主因。

上述的看法後來卻遭到後修正主義者的挑戰。後修正主義（post-revisionism）認同歷史是偶發事件集合的觀點，然而另一方面又指出每個偶發事件的並非完全地偶然，[23] 這些偶發事件背後其實潛藏著若干較爲長期或結構性的因素。[24] 就宗教議題而言，後修正主義者認同這是導致內戰

---

22 不同於輝格學者把憲政體制的衝突視爲內戰起因，馬克斯式（Marxist）的觀點認爲是階級鬥爭引發了這場革命。他們認爲查裡一世是（國教）教會與地主等既得利益的代表，而國會則是爲新興的工商階級與自耕農（yeoman）挺身而出。然而跟輝格史觀相同，左派史學家同樣認爲歷史是朝向人類的解放邁進。在這個前提之下，他們跟輝格史學家一樣，認爲內戰是歷史發展的必然事件。有關討論可參考 Tawney (1941)；Hill (1966)。

23 修正主義者認爲內戰時期存在二個關鍵性的困境。首先，斯圖亞特王朝是不列顛（Britain）歷史上第一個統一三國的王朝，如何統治原本相互矛盾的三國，始終是個棘手的問題；其次，與前一點相關，宗教上的差異加深了統治的困難。這點在查理一世時變得尤其尖銳，因爲他試圖恢復羅馬天主教（Roman Catholic Church）的地位，這讓各地的新教徒都難以接受。

24 柯林斯特別指出，在某個意義上，他認同劍橋學派（Cambridge School）追求這種背後結構的作法。然而劍橋學派學者的問題在於他們（尤其是史欽納）所追求的歷史語境

臺灣政治學術期刊資料庫

的主因，但是這並不是查理一世個人信仰選擇的問題。泰克這類的說法雖然指認出查理一世在這場宗教紛爭的關鍵地位，但是卻沒有辦法解釋爲什麼查理一世最後會選擇這個結果。《忠誠》就是要以內戰中的要角霍布斯爲例，對這個背後的結構提出解釋。

泰克把英國內戰描寫成一場宗教戰爭。而這裡所謂的宗教戰爭，意指這場戰爭是出於神學的（theological）的衝突。這個意識形態的鬥爭，主要來自於查理一世個人的宗教理念。柯林斯認同內戰具有宗教戰爭的意味，但是他所謂的宗教戰爭，並不是神學或意識形態的，而是政教關係。政府與教會間的合理關係爲何，始終是歐洲中古世紀最核心的爭議之一。柯林斯認爲在都鐸王朝（Tudor House）時期，英格蘭就開始邁向國家全權主義，這個趨勢到了伊麗莎白一世（Elizabeth I, 1533-1603）的宗教改革（Elizabethan Religious Settlement)到達高峰。[25] 國家全權主義在斯圖亞特王朝初期，雖然開始受到挑戰，[26] 但是這個時期的統治者大體上還是接受這個原則（Collins, 2007: 15-26）。

然而這種國家主義（statism）的傳統，卻被斷送在詹姆士一世的兒子—查理一世—的手中。柯林斯認爲查理一世具有強烈的羅馬天主教傾向，其中最重要的證據就是他任用了勞德出任國教大主教（Archbishop）。在清

---

脈絡（linguistic context），過於接近年鑑學派（Annales School）的「長期結構」（*longue durée,* the long term），忽略了形成語境的背後具體條件（material aspects）。作爲一種詮釋方法（hermeneutical method），劍橋學派比較忽視文本在特定歷史事件中的眞實影響（Collins, 2007: 8-9）。

25 她重新頒佈了被廢除的《最高權威法》（*Act of Supremacy of 1558*），確認英國國教脫離羅馬教廷以及自己作爲國教最高領袖（Supreme Governor）；另外她也制訂了《信仰統一法》（*Act of Uniformity of 1559*），裡頭規定了國教的組織，以及指定《公禱書》（*Book of Common Prayer*）作爲共同的祈禱文。

26 詹姆士一世在繼任伊麗莎白一世的英格蘭王爲前，原爲蘇格蘭王詹姆士六世（James VI）。在尚未繼任英格蘭王之前，由於在宗教上主張主教制並反對長老制，因而與蘇格蘭當地的喀爾文教派長老教會齟齬。繼任英格蘭國王後，在應清教徒（puritans）—意即要清除（purify）國教中殘存羅馬天主教遺緒的新教徒—請願而召開的漢普頓宮殿會議（Hampton Court Conference, 1604）中，詹姆士一世，基於反對清教徒的立場而支持國教，因而說出了「沒有主教就沒有國王」（No bishops, no king.）的名言。就此看來，詹姆士一世似乎有從國家全權主義中退卻的跡象。

臺灣神學期刊

教徒眼裡，勞德的神學取向是反喀爾文主義的阿民念主義，偏好羅馬天主教。在教會組織上，勞德制訂了許多接近天主教的教儀與教規，而且建立了一套幾乎是完全抄襲天主教教會的主教制。這些特徵讓勞德成爲清教徒的眼中釘。柯林斯認爲，就是勞德在教會組織的主張（當然背後有查理一世的支持），造成了英國社會的劇烈衝突。他指出勞德聲稱主教制是建立在「教權神授」（*jure divino*, by divine law）的基礎上，目的是要維持教會在中古世紀等級制度（estate of the realm）中的優先地位。如此一來，都鐸王朝以來所建立國家全權主義體制將面臨崩潰，退化到中古世紀中的政教雙元體系（dualism）（Collins, 2007: 69-79）。

當然內戰並不僅僅因爲這個原因所引起，反對查理一世的並不都是出於這個理由。例如查理一世的首要政敵長期議會（Long Parliament, 1640-1653）[27] 主張與蘇格蘭結盟共同抵抗，因此接受了長老制。長老制其實也是要建立起一個政教雙元體制。[28] 在內戰之前，霍布斯就被認爲是保皇派，[29] 他甚至害怕遭到議會迫害，於 1640 年流亡至法國。[30] 作爲一個主張權力集中的保皇派，霍布斯在政教關係上，當然支持國家全權主義而反對政教雙元體系。柯林斯認爲，霍布斯對於勞德的主張懷有強烈的戒心，因爲這違反了他的論點。因此，雖然他是個保皇派，但是在權衡對查理一世的個人忠誠與對於國家全權主義存亡之間，霍布斯選擇了後者。在內戰當時，最接

---

27 值得注意的是，長期議會於 1640 年甫召開之際，就迅速以叛國罪名起訴與逮捕勞德，並於 1645 年將其送至倫敦塔（Tower of London）處決。

28 長老會體制是讓長老（presbyters or elders）取代傳統教士執行教會任務。除了各地教會（session or consistory）之外，而且其上還有一個最高的總教會（general assembly）。因此粗略地說，除了以主教代替長老，在體制上，長老制與主教制其實非常接近。然而在蘇格蘭，因爲受到信仰羅馬天主教的國王迫害，因此蘇格蘭的長老教會自諾克斯（John Knox, 1513-1572）開始，對於世俗君主一向採取反抗態度，強烈反對國家對教會的干預，形成了一套獨立與政府之外的單一制（unitary）教會組織。

29 霍布斯之所以在 1640 年寫了《要旨》，主要的目的是要替斯特拉福德伯爵（Earl of Strafford, 1593-1641）的保皇政策作辯護。當時雖然僅以手稿形式流通（直到 1650 年才有盜版出現），但其中明顯的專制主義色彩，激怒了議會，也讓他被歸類爲保皇派。這個插曲導致了他後來的流亡。

30 霍布斯流亡法國 11 年，一直到查理一世遭處決、新的共和政府上台後才返國。在返回英國前，霍布斯於 1651 年中出版了他的《利維坦》。

臺灣政治學術期刊資訊網

近國家全權主義的勢力，很諷刺地，是隸屬公理會的獨立派。柯林斯因此論斷，在內戰中，基於政教關係的考量，霍布斯的忠誠對象已經從查理一世轉向獨立派的領袖克倫威爾。《利維坦》正是在這樣的背景下產生的：霍布斯是要藉著這本書向當時內戰勝利者輸誠，原因是他認同他們的政教體制（Collins, 2007: chap. 4）。從這個角度來看，就可以解釋爲什麼霍布斯在內戰之後才開始被稱爲「無神論者」。另一方面，我們也可以理解，宗教議題在霍布斯的整個生涯乃至於他的政治理論中，所扮演的角色是什麼。

除了上述的歷史因素之外，柯林斯也指出史欽納原本主張的事實主權義務論的問題。柯林斯認爲事實主權義務論充其量只能是一種發生政治義務的必要條件（necessary condition），而非必要條件（sufficient condition）。他指出霍布斯認同保皇派在共和政府上台之後所採取的消及服從的態度（而非認爲保皇派有義務繼續爲失勢的國王反抗），事實上在保皇派中並不罕見，有些甚至還得到查理二世（Charles II, 1630-1685）的認可（Collins, 2007: 3；cf. Vallance, 2001: 64）。事實主權義務論允許臣民向強者屈服，但是並沒有要求臣民向強者屈服。也就是說，向強者屈服並非義務，因此事實主權論不構成服從共和政府的動機。柯林斯認爲，眞正的動機不在義務理論，而是不同種類政教關係間的認同衝突—或者以瓦倫德的話來說，霍布斯之所以改變其政治忠誠，是其動機體系而非義務體系發生了轉變。義務理論充其量能證成（justify）服從新政府是對的，但並非必要的。義務理論無法提供動機，只有上述的政教衝突才是影響忠誠對象的關鍵—這正是柯林斯把書命名爲《忠誠》的原因。

乍看之下，柯林斯這種詮釋令人難以理解，原因在於長老會與公理會都是反王權干預教權的新教徒。尤有甚者，公理會甚至較長老會激進：長老會雖然主張教會事務由長老所組成的類似議會的組織（而非職業教士）來決定教會事務，但是仍存在一個最高機構作爲不同教會的上級組織。公理會則是較長老會更進一步，由各地教會會眾決議教會事務，而且各地教會互不隸屬，沒有上級教會存在。[31] 換句話說，與長老教會相同，公理會

[31] 因此有人形容公理會是「分權式的喀爾文主義」（decentralized Calvinism），長老會是「集權式的喀爾文主義」（centralized Calvinism）（Yule, 1958: 21）。

臺灣大學學術期刊資訊網

實際上也拒絕世俗權力的干涉。若是如此，公理會如何可能接受國家全權主義式的國王統治？

柯林斯最具新意的解釋之處，就在於他論證獨立派並不是完全劃一（monolithic）的教會組織。在獨立派中，除了傳統上所認爲的主張宗教寬容／分離（tolerant/separate）—亦即在教義與組織上能自行運作不受羅馬教廷與國教干預—的勢力之外，其中有一支行政官式（magisterial）的派別。在新教的發展過程中，行政官式的主張並不罕見。新教徒雖然追求宗教事務上的獨立，因而經常跟統治者發生齟齬，特別是當統治者的信仰與他們不同時，衝突很容易升高，蘇格蘭的長老會就是最明顯的例子。有趣的是，在若干區域的新教徒，只要統治者願意接受他們的教義，他們也樂意與當地統治者合作，藉統治者的力量來擴張本身的宗教勢力。換句話說，在這些地方，新教徒有時是在世俗勢力的卵翼下發展。當然這種發展模式潛藏著一種風險，也就是傳統新教徒所擔憂的：一旦統治者不受管轄，教會就難保其獨立地位。換句話說，站在新教徒的立場，這種依賴發展的模式是否成功，完全取決於統治者一人的意志。柯林斯主張，以克倫威爾爲首的獨立派，基本上就屬於這種類型，因此他們對於世俗政權並沒有先天的排斥感。相反地，他們同樣擁有明顯的國家全權主義色彩，想藉由國家機構來推廣自己的教義（Collins, 2007: chap. 3）。

在這個情況下，柯林斯推論，霍布斯的忠誠有了戲劇性的轉變。霍布斯的核心關懷是維持從都鐸王朝開始的國家全權主義：在政治上，基於事實權力義務論，國家權力集於統治者一身；在宗教上，教會必須服從政府。然而查理一世與國教大主教勞德破壞了這個傳統。很諷刺地，這些特質卻重現在克倫威爾身上：一方面他是內戰中眞正的實力派，符合事實權力義務論的要求；在宗教上，他採取的行政官式路線，讓教會臣服於統治者之下。在這個背景之下，柯林斯論斷，霍布斯的忠誠對象從原來的國王轉向了獨立派，他成爲革命的同情者而菲反對者。最早看出他「變節」的，正是國教派人士。因爲在政治上，霍布斯始終沒有改變事實權力義務論的基本論點，但是他卻大幅度的調整了對國教的評價—這就是《利維坦》第三、四部分的重點，也因此國教人士會是最敏感的一群人。正是從這段時期起，霍布斯開始被冠上「無神論」的稱謂（Collins, 2007: 4-5）。

臺灣政治學會網站印製版權

簡單來說，柯林斯的主要論點是：霍布斯是個宗教上的國家全權主義者，因此在內戰中，基於政教關係的考量，霍布斯轉向投靠獨立派，《利維坦》的第三、四部分就是證明。對政教關係的考量，而非對原本的事實權力義務論的修正，才是霍布斯爲什麼會改變政治認同的眞實動機。

## 伍、馬蒂尼奇與柯林斯論點的問題

針對各自的論點，馬蒂尼奇與柯林斯曾在《思想史期刊》（*Journal of the History of Ideas*）中有過一場交鋒。馬蒂尼奇主張 1650 年代的霍布斯並不熱切支持獨立派，而是在神學上主張在當時已經失勢的喀爾文主義，在教規上則是維持主教制。霍布斯想藉由科學來復興的喀爾文主義，但結果並不成功（Martinich, 2009: 145）。柯林斯則是認爲霍布斯在神學上已經沒有那麼熱切的信心（Collins, 2009: 180），然而在政教關係上，他接受獨立派的主張（Collins, 2009: 175）。除了重申二人原本各自在《二個上帝》與《忠誠》中的基本論點，二人爭論的焦點主要在於方法以及對於史料的詮釋有所不同，因此才產生了各自不同的見解。的確，方法與史料詮釋的確是造成二人見解不同的原因。然而二人見解相同之處，似乎也值得注意。馬蒂尼奇與柯林斯都對事實權力義務論提出了反對或者修正的意見：他們都認爲單是事實權力義務論不能說明霍布斯理論中的宗教因素。

馬蒂尼奇論點的問題之一，在於他批評史欽納的方法都是以霍布斯以外的人的說法作爲根據，但是這些人或者在智識上難與霍布斯匹敵、或者出於敵對立場，因此他們對霍布斯的批評都不正確（Martinich, 2009: 16, 356），然而這樣的說法似乎失之武斷。萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）提出了遊敘弗倫困境（Euthyphro Dilemma）：[32]「是因爲上帝想要（will）所以才有善跟正義，抑或是先有善跟正義所以上帝才想要（這二種美德）（Leibniz, 1988: 45）？」前者意味著善跟正義是任意的，沒有固定的內容，完全由上帝的意志或力量所決定，這種立場可以被稱爲自願式

[32] 萊布尼茲這裡直接借用了柏拉圖（Plato）的〈遊敘弗倫篇〉（*Euthyphro*），見 Leibniz (1988: 45, n. 1)。

臺灣大學學術期刊資訊網

（voluntarist）或唯名論式（nominalist）；後者則是相反，善跟正義有其本質，即使是上帝也必須服從，這種立場則可被稱爲本質論式（essentialist）或實在論式（realist）。萊布尼茲自己的主張比較接近後者（Leibniz, 1988）。在他看來，霍布斯是屬於前者，因此他反對霍布斯的主張、同時贊成其對手布蘭豪的看法（Leibniz, 1985: 159-162, 393-404；Goldie, 1991: 589-592）。在任何意義下，萊布尼茲大概都很難被認爲是泛泛之輩或者是霍布斯的敵人—畢竟他是一個出身路德教派的外國人，因此他在神學上對霍布斯所提出的指控，可說是當時反對霍布斯神學主張的代表性意見。[33]

另一方面，霍布斯對此也有明確的主張，在《利維坦》第三十一章〈論自然的上帝的國〉（*Of the Kingdom of God by Nature*），霍布斯說（中，頁 575-577）說：

> 上帝藉以統治人類並且處罰那些違反祂的法律的自然權利，不是出於祂創造了人類，（因爲這樣說）彷彿是（上帝）爲了（要求人類）感謝祂的恩典，因此祂要求（人類）服從一樣，而是出自於祂那不可抗拒的力量。……（主權者）對所有人的支配自然來自於所有（被統治的）人無法抗拒的超卓力量。因此正是這種力量，讓（統治者）的王國得以統治每個人，（統治者）也有任意處置任何人的權利，自然地屬於全能的上帝。這不是因爲祂是仁慈的造物者，而是出於祂的大能。雖然只有罪才會招致處罰，因爲（處罰）這個字指的就是因罪受苦；但是使人受苦的權利並不總是出於人的罪，而是出於上帝的力量。
>
> 何以惡人經常致福但善人卻頻遭厄運這個問題，古人已經有許多爭論，正如同我們爭論上帝是根據什麼降福或降禍到此世一樣。這個

[33] 馬蒂尼奇在此處提出的質疑，並不是出於一種傲慢或自滿，而是對史欽納理論的一種質疑。史欽納根據牛津日常語言哲學（ordinary language philosophy）提出了所謂的脈絡分析方法，主張可以透過對話者的反應來理解作者的原意。然而這樣的方法要成立，前提建立在溝通是有效的—亦即聽話的人正確理解說話的人的原意—這個假設上。馬蒂尼奇此處正是在質疑這項假設：如何確定每次溝通都是成功的？如何確定霍布斯是被當時的敵人正確理解的？馬蒂尼奇認爲史欽納大量使用作者文本以外的資料作爲研究對象的方法大有問題。他因此主張唯有直接從作者的而非對話者的文本入手，才可能不被扭曲地理解作者原意。參見 Martinich (1992: Appendix B)。

臺灣大學政治學系

> 問題如此艱難，以致於動搖了不只是普通人，還有哲學家，尤有甚者，甚至是聖徒們對神的意旨的信心。……即使是正直的約伯（Job）也是如此：他對上帝抗議，何以正直如他，也要遭受許多苦難？約伯這個例子中的問題，是由上帝自己決定的，而不是因爲約伯的罪而產生的。當約伯的朋友們把他受苦的理由歸因於他的罪，但他卻自辯他清楚自己的無辜時，上帝就現身並以「我立大地根基的時候，你在哪裡？[34]」這些話，來證明（約伯的）苦難是出自於祂的力量，（如此）一方面證明了約伯的無辜，另一方面也指正他的朋友的錯誤。關於有人天生失明這件事，我們的救世主（按：指耶穌）所說的話跟前面（上帝）的說法相吻合，祂說「也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出神的作爲來。[35]」雖然有人說：「死亡是因爲罪惡而被降到這個世界」[36]〔意思是如果亞當（Adam）從未犯罪，他就沒有死亡，亦即，不會遭受身體與靈魂分開的痛苦〕，卻也不能因此就說，因爲他沒有犯罪，所以上帝不能讓他受苦，就如同祂讓其他無法犯罪的其他有生命創造物受苦一樣（Hobbes, 1839a: 345-347）。

在這裡霍布斯要說明的是，用他自己的話，「上帝統治的權利，是自然生成的（Hobbes, 1839a: 347）」，這種權利則是來自上帝的力量。在這裡我們可以看出，罪並沒有先於上帝意旨而存在的本質（essence），是上帝的意旨讓罪成罪、讓善成善，而這正是萊布尼茲反對霍布斯的理由。根據這種看法，我們很難想像有先於上帝意旨而存在的自然責任。如果我們注意到，第三十一章是《利維坦》第二部分〈論國家〉的最後一章，是要進入討論第三、四部分有關宗教的轉折處，這樣的說法更值得注意，因爲這裡似乎暗示是事實權力而非自然責任產生了政治義務，而這個論點在《利維坦》的第三、四部分中被延續下去。

此外，馬蒂尼奇認爲霍布斯的自然法概念帶有本務論的色彩，這種看法也很有疑慮。塔克把霍布斯歸類爲自格老秀斯（Hugo Grotius, 1583-1645）以降—包括霍布斯與普芬道夫（Samuel von Pufendorf, 1632-1694）等人—

---

34 《舊約》，〈約伯記〉38:4。

35 《新約》，〈約翰福音〉9:3。

36 應是出自《新約》，〈羅馬書〉5:12，「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的。」

臺灣哲學學術期刊資料庫

的「現代」（modern）自然法學者。他之所以特別強調「現代」一詞，是因爲這些人都反對卡內德斯（Carneades, 214-129 BC）的懷疑論（scepticism），主張建立一種極簡（minimalist）卻普遍（universal）的道德科學—也就是符合 17 世紀的科學概念，這種科學概念包含了由不可質疑的公設（axiom）出發的展演（demonstrative）形式。然而他們所使用的語彙，卻是古典與中古時期的亞里斯多德式自然法—其中預設了一種客觀獨立於人之外存在的目的，因此常常會令人誤解他們也是其中的一員（Tuck, 1987: 114-115）。事實上，以格老秀斯自己的話來說，「就像上帝不能讓二乘以二不等於四一樣，祂也不能讓原本邪惡的東西變得不邪惡（Grotius, 2005: vol. I, chap. 1, sec. 10, para. 5）。」即使沒有假設上帝的存在，也不會減損這種「現代的」自然法的效力。

霍布斯的看法又比格老秀斯的更爲激進。按照他的第一條自然法「每個人都應該追求和平，而且盡可能地去獲得它。一旦無法達成這項目的，就可以尋求並運用戰爭協助（Hobbes, 1839a: 117）」。這個說法裡面包含二個部分：一是最基本的自然法：追求和平；另一個則是自然權利的總和：自我保存。權利與法律內容雖然相同，但是效力卻不一樣：前者可行使也可不行使，後者卻有強制力。然而有趣的是，根據霍布斯的心理學，我們很難想像有人會不行使自我保存這種權利。也就是說，在形式上，他與傳統的自然法學者一樣，預設了一種客觀的善存在。跟傳統自然法學者不同之處，在於這個善的內涵卻是一種主觀（subjective）的概念：想要的就是善的（what is desired is good）。然而由於每個人有相同的心理機制，所以自我保存會是所有人都想要的，因此自我保存是一種共善，而這種共善具有相互主觀（inter-subjective）的特性。如同格老秀斯所說，這個論點即使沒有預設上帝的存在，也不會影響其效力。從這個角度來看，很難想像霍布斯的自然法中存有任何本務論的色彩。

至於柯林斯的論點困難之處，在於如果霍布斯反對國教的理由是國教陽奉陰違—雖然實際上服從國王，但是在教義上確有可能凌駕國王，那麼他也沒有理由支持獨立派，畢竟，在某種程度上，獨立派也是如此。新教徒對於世俗政權，基本上是採取一種消極服從（passive obedience）的概念，信徒之所以要服從主權者，是因爲世俗權力是獲得救贖的外在手段。獨立

派與長老派有著相近的起源：它們都是廣義的喀爾文主義者。即便是在克倫威爾領導的獨立派中，這樣的色彩依舊十分明顯（Wallace, 2011: 23-24）。對喀爾文主義者而言，世俗的主權者對上帝負有義務，他們手中的權力是爲了完成對上帝所負的義務所需的工具，其本身並非目的。喀爾文自己就說：

> 此處順便要說到執政者（magistrates）的責任（duties），有關（這些責任）是什麼以及上帝的話語如何論及此事。即使聖經沒有教導我們執政者的能力延伸成爲十戒（both Tables of the Decalogue），我們仍能從異教作家處得知這點。因爲當他們在論及有關執政者的責任、立法與公眾秩序這些事情時，無不從宗教以及對神的崇敬開始談起。藉此，他們知道，除非他們將對上帝的責任視爲首要任務，以及視法律的唯一目的是促進人類幸福（well-being），否則沒有一個政體可以完善地建立起來。忽視這些對上帝（的責任）是一件愚蠢的事（absurdity）（Calvin, 1813: chap. 20, sec. 9）。

喀爾文的政治主張，與其他新教徒例如路德（Martin Luther, 1483-1546）非常一致，主張教徒對世俗政權負有消極服從的義務（cf. Luther, 1991）。世俗權力被視爲獲得救贖的外在手段，反對世俗統治者就是反對上帝。壞的統治者是上帝對人的罪惡的一種懲罰，因此無論其好壞，人民對於統治者都應該一視同仁地服從。如同引文中所說，是對於上帝的責任賦予了統治者權力。這種說法與柯林斯所稱的國家全權主義有著根本的差異。表面上二者都主張對主權者的全面服從，但是背後的理據卻完全不同：喀爾文（以及獨立派）的政治義務基本上是來自於宗教觀點，強調統治者對上帝的責任。國家全權主義卻是一種相對世俗的觀點，認爲統治者的權力是來自現實的考量，特別是爲了確保和平與安全。柯林斯一方面將霍布斯視爲國家全權主義者，另一方面又認爲他因此對獨立派效忠，其實在理論上是很難自圓其說的（Sommerville, 2004: 160-168）。柯林斯自己也承認「霍布斯將獨立派保留給個人與會眾的詮釋聖經與宗教儀式的權力移轉給國家」，但是他認爲重點不在於理論是否一致。「眞正的問題在於，在 1649 年之後，湯瑪斯・霍布斯與獨立派之間是否出現了一套共同利益與信仰，（這套共同利益與信仰）強烈到足以驅使他（按：指霍布斯），*暫時地*，倒向他們（獨立

臺灣本研究版權所有

派）的陣營（Collins, 2007: 130, n. 73；重點爲筆者所加）。」換句話說，在柯林斯的詮釋中，霍布斯理論中的宗教成分基本上沒有太大的理論重要性。對獨立派的忠誠，不是出於宗教上的考量，而是一種現實的變通計策，目的是要保全統治者的權力，不被教會所瓜分。霍布斯在宗教方面的主張，不具有嚴格理論意義，反而比較接近一種策略上的權宜之計。

整體來說，雖然論點不同，但是馬蒂尼奇與柯林斯二人同時對霍布斯理論中的宗教性格重新評價的結果，確實對霍布斯理論的「標準哲學詮釋」（the standard philosophical interpretation）（Lloyd, 2002: chap. 1），提出了相當的挑戰。首先，雖然各有理據，但是二人都反對事實權力理論中法律效力來自實證法（positive law）的觀點。馬蒂尼奇認爲即使是主權者所立的實證法，其強制力的來源仍然受到自然法的牽絆。而自然法之所以有牽制力，正是因爲其爲神的命令。對柯林斯而言，事實權力理論強調實證法的論點即使正確，也無法說明霍布斯將其政治忠誠由國王轉向獨立派——一項跟主權者的絕對主義（absolutism）相反的歷史事實—的原因。[37] 霍布斯的政治忠誠之所以改變，主要還是因爲當時的事實權力已經旁落到議會身上，以致霍布斯將其效忠的對象移轉到新的事實權力者。

根據以上的分析，對馬蒂尼奇與柯林斯而言，顯然《利維坦》不是一部純粹的哲學著作，反而已經深刻涉入了實際的政治發展。對馬蒂尼奇而言，《利維坦》是一部宗教色彩非常強烈的著作。這本書一方面指出泰勒—瓦倫德論點中的目的論，強調自然法的宗教根源；另一方面，霍布斯將所有國家描述成一種帶有基督教倫理（尤其是喀爾文主義）的國家。[38] 對後者來說，霍布斯之所以揚棄對信仰國教的國王的忠誠，轉向對獨立派爲主的議會效忠，重點並非教義上的差別，而是在於二個教會對世俗權力見解的差異。換句話說，霍布斯的終極關懷是國家全權主義而非宗教。雖然由於以國王爲首的國教向來都支持國家全權主義，使人誤以爲霍布斯是一

---

37 此處值得留意者，在於傳統上事實權力理論的實質意涵，都被認爲是主張主權者的絕對權力（absolute power），而放在英國內戰的脈絡中，就是英國國王（而非議會）應該享有這種主權者的絕對權力。

38 「國家以宗教爲基礎」與「有些國家（例如英國）以宗教（特別是基督教）爲基礎」是二個不同的命題，馬蒂尼奇顯然主張的是前者。本文稍後會詳述二者的差異。

臺灣學術期刊資料庫

個保皇派。然而一旦國教與國王背離了這個基本原則，霍布斯也毫不猶豫的改變其認同對象。從這個角度來說，柯林斯的主張跟事實權力理論間的差異並不如想像的大。二者間的主要差別，在於柯林斯強調光是宗教教義或者事實權力理論並不足以促使霍布斯涉入宗教的爭端，眞正的關鍵在於霍布斯所要追求的，是一種符合事實主權理論的政教關係。換句話說，《利維坦》的內容所探討的不是宗教，而是宗教政治（politics of religion）。

## 陸、霍布斯為什麼需要討論宗教？

若馬蒂尼奇與柯林斯的宗教性詮釋都有所不足，是否意味世俗性的詮釋才是合理的？周家瑜試圖建立起一套新的有關霍布斯對自然法的詮釋觀點，主張事實權力義務論必須預設某種所謂「合理的」（reasonable）自然法存在。然而這種說法也隱含了一個問題：此處「合理」的基礎何以需要以自然法的形式推出？霍布斯爲什麼要延用並且改造這個在當時還充滿了中古基督教色彩的概念，作爲義務理論的前提？周家瑜認爲「霍布斯式自然法賦予自然人某種普遍性的自然責任—尋求和平，與傳統自然法中將自然法主要視爲神法不同的是，這個普遍性的自然責任建立在人性的基礎上，*也就是無論從人性中的激情（passions）或理性（reason）出發，都會得出自然法的律則*（周家渝，2014：72，重點爲筆者所加）」。既然僅從人性出發就可以獲致服從主權者的結論，霍布斯何不直接以他的心理學假設推出這個前提？（這點事實上只有一步之遙。）如史欽納所問，如果這是刻意的（intentionally）的行爲，爲什麼會如此？

另一方面，近來學界中有一股將霍布斯視爲人文主義者（humanist）的趨向，認爲霍布斯終其一生都深受人文主義影響（Johnston, 1989；Skinner, 1996；Miller, 2011）。[39] 一個 17 世紀的人文主義者，如同當時的詩人波普（Alexander Pope, 1688-1744）在《論人》（*An Essay on Man*）所形容：

[39] 研究霍布斯的學者大體都同意霍布斯經歷過完整的人文主義教育，但是人文主義對他的影響有多大，各有不同的說法。例如施特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）就認爲霍布斯翻譯「修息底德（Thucydides）」是他的人文主義生涯的高峰與終點，而非一生都是人文主義者（Strauss, 1936: 44）。

臺灣神學期刊資料庫

> 認識你自己，想像上帝不再關照。(Know then thyself, presume not God to scan.)
>
> 關於人類的眞正研究離不開人。(The proper study of Mankind is Man.)(Pope, 2002: Epis. II)[40]

很難想像當時的人文主義者，還會把上帝視爲至高無上的權威來源。如果霍布斯眞的帶有濃厚的人文主義氣息、是個忠實而且一以貫之的人文主義者，同樣地我們也很難想像上帝會在他的理論中扮演任何實質的角色。

以上的討論似乎給我們一個印象，就是宗教其實在霍布斯的理論體系中並沒有太多實質功能。既然如此，爲什麼他還需要對這個議題長篇大論？霍布斯其實明確地回答過這個疑問。在《利維坦》第 37 章—也就是第二部分〈論國家〉的最終章—的結尾處，霍布斯很感慨地做出了總結：

> 到此爲止所論及主權者的建立、本質與權力，以及其臣民的責任，都是由自然理性的原則（the Principles of Naturall Reason）推導而出。現在，考慮到上述原則跟世界上絕大多數地區、特別是這些接受了羅馬與雅典道德原則的西方地區、所接受的原則多有不一，同時也考慮到掌握主權者所需的道德哲學是如此深奧，我幾乎要認爲我的努力會跟柏拉圖的《共和國》一樣枉然，因爲他也認爲除非國王是個哲學家（一般明智的人），否則國家的失序與內戰造成的政府更迭不可能會消失。然而當我考慮到主權者跟他的大臣們只需要明瞭一種科學，也就是自然正義的科學（the Science of Naturall Justice），這種科學不需要數學科學（這般深奧的學問）作基礎〔如同柏拉圖所說〕，只需要好的法律鼓勵人們去學習它；（另外我又發現）柏拉圖與迄今爲止的其他哲學家，都尚未充分甚至僅僅概略地去證明道德學說中所有人能習得藉以統治與服從的所有定理，（因此）我又恢復了若干信心，在將來的某個時刻，我的作品，會流傳到某個主權者手中，他將自己閱讀它，〔因爲它篇幅很短，而且我想

[40] 在第一版中，本句原爲「關於人類的唯一科學就是人」(The only science of Mankind is Man.)。在這首詩的第二詩篇（Epistle II，即上述引文出處）中，波普描述了當時的人藉由科學來瞭解自然與上帝，並且諷刺當時的人，自以爲藉由科學的力量，人就可以上比上帝。

臺灣人學出版期刊資料庫

> 它寫得很清楚〕，不需透過任何偏私或者嫉妒的詮釋者（協助閱讀）。並且透過整個國家的權力，確保其被公共講授，以期將對事實的思考，轉變成爲實踐的實利（Hobbes, 1839a: 357-358）。

霍布斯在此處很明白地表示：首先，到目前爲止，《利維坦》所討論的是一種理想的狀態，而這種狀態是根據「自然理性的原則」所推導出來的；其次、這種理想狀態在眞實世界中極爲罕見，至少在他所處的 17 世紀歐洲所抱持的觀念，與這個理想狀態「所接受的原則多有不一」；最後，霍布斯非常悲觀地認爲，當時的英格蘭無法接受他所描繪的理想狀態，因此他只能寄望未來有個如同柏拉圖筆下的哲君般明智的統治者，可以「不需透過任何偏私或者嫉妒的詮釋者」，自己親炙他的著作，並且實踐其中經由「自然理性的原則」所驗證過的定理，最後才能化理論爲實際而獲致和平。簡單地說，霍布斯一方面強調他根據理性推論的結果正確無誤，另一方面卻又不得不承認當時的英格蘭並不屬於這種理性脈絡，從而無法欣賞他的作品。

在接受這樣的限制的前提之下，在《利維坦》的第三部分，霍布斯改變了他的寫作策略。既然當時的英格蘭不屬於理性脈絡，那麼就改用當時英格蘭所處的脈絡來著述，藉此以獲得時人的同情。霍布斯將《利維坦》的第三部分命名爲〈論基督教國家〉，目的就是想指出，現在所要討論的，就是這個「接受了羅馬與雅典的道德原則的西方地區」的狀態。這個題名顯示霍布斯認定 17 世紀的英格蘭是屬於「基督教國家」而非第二部分所稱的「一般國家」。也就是說，當時的英格蘭不屬於理性脈絡，而是屬於基督教脈絡，而這正是英國內戰爆發的主因之一。緊接著以上的引文，在《利維坦》第三部分的一開頭，霍布斯立刻提出說明：

> 到目前爲止，我僅僅從自然的原則（the Principles of Nature）推導出主權者的權利，以及臣民的責任（duty），（這些自然的法則包括）例如經驗是事實的基礎、同意（consent）〔在語詞用法上〕也如是。也就是說，（前述主權者的權利以及臣民的責任）是從人的本性（the nature of Men）推導出來的，（而人的本性）則是經由經驗，以及經由普遍被同意的定義（Definitions）〔這些用在定義中的詞語在所有的政治推理中都是最要緊的〕所被探知的。但是我接下來要處理的問題，是藉由上帝意旨中的超自然啓示所建立一個基督教國家的本

臺灣大學圖書館期刊資料庫

質與權利，因此我（接下來）論點的基礎不僅僅是上帝的自然話語（the Naturall Word of God），同時也包括祂的啓示性（the Propheticall）（話語）。

然而，這不是要棄絕我們的感覺，以及經驗，也不是（要棄絕）我們的自然理性〔這也是上帝肯定的語詞〕。因爲這些是在我們神聖的救世主再臨之前，祂交付到我們手中，用以解決問題的才能。因此（這些才能）不能被藏在含糊的信仰包巾中卻不使用，[41] 而是要用來追求正義、和平、以及眞正的信仰。因爲雖然上帝的話語中有許多超越了理性，也就是說，無法藉由自然理性來證明，或駁斥。然而這些話語沒有一句違反它（理性）。如果它（上帝的話語）看起來像是如此，那麼問題不是出在我們不善詮釋，就是出在錯誤的推論。（而不是說上帝的話語本身是錯誤的。）

因此，當（上帝的話語中）記載了超過我們所能理解的東西，我們的理解自然就會被這些（上帝的）話語所吸引，而不會再費力去藉由邏輯，從這些難以理解的內容裡頭，篩選出其中的哲學眞理，也不會遵守任何自然科學的法則。因爲我們的宗教具有一種神秘的力量，就好像生病時要吃的一堆藥丸一樣，當（所有藥丸）通通都吞下肚時，就有治病的療效；如果一顆顆細嚼，最後就會通通吐出來，反而達不到效果。

但是所謂自己的理解被（上帝的話語所）吸引，指的並不是犯了智性上的謬誤，也不是屈從別人的意見，而是應當服從時，我們願意服從。因爲感覺、記憶、理解、理性、以及意見都不是我們（主觀上）有能力去改變的東西。（它們）總是，而且必然是，我們所見、所聽、所想的東西對我們所造成的影響。因此它們不是我們的意志的結果，我們的意志反而是它們的結果。所以當我們忍受矛盾、當我們按照（合法的權威）所命令地去說話與生活，總之，即便我們對他所說的話一無所知，我們仍然信賴（Trust）或信仰（Faith）說這些話的人時，我們的理解就是被（他所說的話）吸引了（Hobbes, 1839a: 359-360）。

[41] 此處典出《新約》，〈路加福音〉19。當中耶穌斥責一個人不把錢存入銀行賺取利息，而把錢用布巾包起來藏而不用。

臺灣期刊學術期刊資料庫

在這裡霍布斯做出了很有意思的調整。如前一段引文所指出，當時的英格蘭是沈溺在宗教的論述（discourse）之中，因此霍布斯警覺到他無法以自然理性的論述來說服別人。在前一段引文中，他很有意思地以年輕時的柏拉圖自況，認爲他的論點就如同《共和國》一樣，雖然在智識上是對的，卻仍然不會被接受。因此在第三部分，他彷彿晚年的柏拉圖，認識到理想與現實的差距之後，只好另外寫一章〈法律篇〉（*The Laws*）。

然而與〈法律篇〉不同的是，這並不是一種退而求其次的讓步。霍布斯明確地指出，即便是啓示性的話語，也不會違背自然理性。啓示性的話語與自然的話語只是二種不同的語言，實際上二者有著相同的指涉物（referent）。就如同中文裡的「二」與英文裡的「Two」雖然是不同的文字，但是二者指的是同一個東西，也就是 2。另一方面，這二種語言裡的文法（grammar）也不同。在自然語言裡，其規則是邏輯的或展演的。但是在啓示性的語言裡，其規則卻是對某個權威的信仰與信賴。因爲在啓示性的語言裡，存在二種不同的範疇（categories）：上帝與人。其中只有上帝（以及極少數的聰明人，例如霍布斯本人）理解自然語言，絕大多數的人則對此不理解。二者間的差距，就如同人跟動物之間的差距一樣。我們無法想像一條狗跟人一樣會思考，因此對狗而言，牠最大的美德就是，在人不想傷害狗的前提之下，服從人的命令，因爲人懂得比牠還多。同樣的道理：上帝愛人（祂讓祂的兒子耶穌爲人類背負十字架赴死可以證明這點），而且上帝全知全能但人類卻是有限的，因此人最大的美德就是服從上帝的意旨。這正是爲什麼人類的理解要被上帝的話語所吸引的原因。

如此看來，《利維坦》全書的結構其實很明確。在第一部分與第二部分中，霍布斯說明的是按照自然理性所推演的公民科學（civil science）。然而當時的英格蘭屬於「基督教國家」，適用的不是這套自然語言，而是啓示性的語言，所以在第三部分，他重新以啓示性的語言重述他的公民科學。在此處我們可以看到，霍布斯除了花了很大篇幅來說明基督教與他的唯物論是如何一致之外（這也是馬蒂尼奇強調的重點之一），另一個重點，就在於霍布斯重述了基督教的歷史：他以一種末世論式的觀點，探討在耶穌復臨之前，基督徒所應該信仰跟信賴的對象究竟是誰。第四部分〈論黑暗王國〉則是負面表列，指出錯誤的信仰所會招致怎樣不幸的後果。

臺灣基督教神學期刊資訊網

本文論證「強調霍布斯爲何撰寫《利維坦》的第二部分〈論基督教王國〉及〈論黑暗王國〉，是爲了修辭的，以及爲了彌合理論之理想及實踐之現實之間的落差。可是這種解釋無法讓人完全接受霍布斯爲何要處理宗教的問題的眞正原因，舉例而言，在《利維坦》第一部分，霍布斯在處理政教關係時，已明確表示宗教信仰由國家主權確定之，第二部霍布斯一重述這個論點，若此，霍布斯爲何再論宗教的問題應有更深層的思維。」[42] 若此，本文以上的推論是否仍爲有效？

針對以上的質疑，可以回顧霍布斯在〈論人〉與〈論國家〉中如何討論宗教，繼而比較他在〈論基督教王國〉中的觀點，看看二者間的關係爲何。認爲霍布斯「明確表示宗教信仰由國家主權確定之」的論據之一，出自於第二部分〈論國家〉中的 18 章〈論根據契約所建立的主權者的權利〉（*Of the Rights of Soveraignes by Institution*）。在當中霍布斯指出主權者有爲了維持和平而擁有種種權力。一旦這些權力沒有辦法貫徹，紛亂就不可避免。「如果英格蘭的絕大多數人都不認同這種意見，亦即這些權力應由國王、上院、下院所瓜分，那麼英國人民就不會分裂以致陷入首先是政治的、而後是宗教的內戰（Hobbes, 1839a: 168）。」在這些權力當中，與宗教最有關的，就是主權者必須有權力去決定哪些意見或學說是對和平有益或有害的（Hobbes, 1839a: 164-165）。這種權力似乎指向了「宗教信仰由國家主權者確定之」的結論。

但是在第一部分〈論人〉中，霍布斯特別寫了一章〈論宗教〉（*Of Religion*），討論宗教的意義。霍布斯首先指出，人類具有一種特殊的性質，就是帶有「天生的宗教種子」（the naturall seed of religion）（Hobbes, 1839a: 95-98）。接下來霍布斯立刻說明：

> 這些種子被二種人所栽培。一種人根據自己的創見、另一種人則是根據上帝的指示與命令，來培育與整頓它們。但是這二種人這麼做的目的，都是爲了要讓那些依賴他們的人更願意接受服從、法律、和平、友愛、以及一個文明的社會。所以第一種的宗教，是人類政治（humane Politiques）的一部分，教導其臣民人間的君主要求他

[42] 感謝本文評論人提出以上的質疑。

臺灣大學學術期刊論文

> 們的某些責任。而後一種宗教則是神的政治（Divine Politiques），其中包括了那些讓人臣服於上帝的國的戒律。所有異教的國家創建者與立法者都是前一種；而亞伯拉罕（Abraham）、摩西（Moses）、以及我們的救世主等那些我們將上帝的國的法律追溯到其身上的人，都是後一種（Hobbes, 1839a: 98-99）。

換句話說，霍布斯認爲所有政治都有宗教的色彩，至少在人類歷史的早期階段是如此，目的是爲了讓人更願意服從主權者的統治。但是基督教的國與一般的國不同之處，在於除了「教導其臣民人間的君主要求他們的某些責任」之外，還「包括了那些讓人臣服於上帝的國的戒律」。霍布斯接著說：

> 但是在上帝自己藉由超自然的啓示建立宗教的地方，祂也爲祂自己立了一個特別的國，並且不僅爲祂自己也爲其他人立了法。因此在上帝的國裡，政策與世間的法都是宗教的一部分。也因此屬靈的與屬世的統治也不再有所區別。毋庸置疑，上帝是所有地方的王。但是祂同時也是一個特別的被揀選的人民的王。這二者間沒有什麼矛盾之處，就好像一支軍隊的總司令同時也能擔任當中某個團或某個連的團長或連長一樣。上帝藉由祂的力量成爲所有地方的王，但祂是藉由契約才成爲祂所檢選的人民的王（Hobbes, 1839a: 105）。

除此之外，霍布斯還提到了另一個重點：既然所有的主權者（不論是異教徒還是基督教徒）都是藉由宗教來建立正當性，那麼主權者要維持其正當性不墜，就必須維持其在宗教事務上控制力，這其中的關鍵是人民不只信任主權者是能幹的人（a wise man），而且他同時也必須是個「聖潔之人」（a holy man）。所謂的聖潔之人，指的正是主權者不能違背他自己所宣稱的宗教信念。一旦人民失去這方面的信任，例如主權者以宗教之名行徇私之實，人民就會失去對宗教的信心，最後就會導致主權者的崩潰（Hobbes, 1839a: 105-109）。主權者對信仰的堅貞，不論是僅根據理性所建立的異教國，亦或是根據啓示所建立的上帝國，都相同地重要。

至於根據契約所成立的上帝的國的本質爲何，霍布斯則是在第三部分〈論基督教王國〉中的第 35 章〈論聖經中所謂上帝的國，以及所謂神聖、聖潔、與聖禮的意義〉（*Of the Signification in Scripture of Kingdome of God,*

臺灣大學圖書館授權資料庫

*of Holy, Sacred, and Sacrament*）提出進一步的說明。在這章裡，霍布斯延續著前述的信任命題，陳述在一個上帝的國裡，世俗的主權者如何取得人民必須信任的身份。霍布斯在此處論證的方式，與其在〈論人〉與〈論國家〉中所採取的方法大異其趣。在前面二個部分，他所用的是一般所熟悉的展演方法—亦即從一個無可反駁的公設出發，經過嚴格的演繹（deduction）獲得最後不得不接受的結論。但是在第三部分〈論基督教王國〉中，霍布斯卻採取了一個他自己原本要推翻的方式：訴諸權威（*argumentum ad verecundiam*, appeal to authority）。[43] 在第三部分，霍布斯先界定什麼是眞正的聖經內容。由於聖經的權威不可否認，因此訴諸聖經是有效的論證。在這章裡，霍布斯根據他所謂的正確聖經詮釋（Hobbes, 1839a: chap. 33），重塑了基督教的歷史。簡單的說，基督徒的歷史有幾個重要階段：[44] 起初，上帝親自統治所有的人類以及祂的選民（Hobbes, 1839a: 397）。後來，亞伯拉罕跟上帝立約，由亞伯拉罕成爲上帝的代理人統治他的選民。這份契約到了摩西時又被重新確認，摩西因此成了當時的上帝代理人。然而到撒母耳（Samuel）時，以色列人卻毀約要求立一個人間的王。在得到上帝應允之後，撒母耳膏立（anointing）掃羅（Saul）爲以色列第一個王。自此以後，人毀了與上帝的約定，上帝及其代理人的直接統治結束，這個上帝的國改由人間的主權者接手（Hobbes, 1839a: 397-404）。

然而，霍布斯接著指出，雖然現世的主權者不再像亞伯拉罕或摩西一樣，是由上帝直接指定爲王，但是這些世俗的統治者仍舊是神聖的：「從上帝的國這個詞的字面意義，就能得到神聖這個字的眞實意涵。這個字在上帝的國裡的意思，就相當於人間的國裡所說的『公眾』或者『國王』（Hobbes, 1839a: 404）。」換句話說，雖然現下的國不是由上帝或祂所直接授權的代理人來統治，但是當今的主權者仍然值得人民信任，因爲他是「神聖」的。在上帝復臨之前，服從世俗的統治者沒有不合理之處。根據這樣的說法，正如波考克指出，霍布斯將現世的主權者鑲嵌進基督教的末世論史觀中，

---

43 一般而言，訴諸權威指的是將不相關的權威拿來當論證（原文“*argumentum ad verecundiam*”直譯爲「無用的論點」（argument to shame））。在此處霍布斯將聖經的權威視爲理所當然，彷彿是展演方法中的公設般毋庸置疑。

44 注意霍布斯說的不是人類的歷史，而是專屬基督徒的歷史。

臺灣人文與社會期刊資料庫

這個作法讓英國的國王有了雙重的身份：作爲一個世俗王國的統治者，人們有根據理性所立的人間的法而服從的義務；但既然他同時又是一個基督教國王，身爲教徒另外還有根據神的法來服從一個作爲上帝缺位時護教者的義務。

## 柒、小結

如果以上的分析合理的話，就可以看出宗教因素在霍布斯理論中的地位，也能看出馬蒂尼奇與柯林斯詮釋中的不足之處。《要旨》在 1640 年以手稿形式流傳於霍布斯的朋友之間，其讀者則非一般大眾，而是一群政治菁英。在這樣的前提下，霍布斯並沒有談及太多的宗教議題，全書幾乎完全以演繹形式撰寫而成。當中對主權者的看法，一直到霍布斯的後期著作幾乎沒有什麼太大的改變。隨著《要旨》主要的辯護對象斯特拉福德伯爵遭國會處決，霍布斯旋即流亡巴黎避難。這段政治的動盪，讓霍布斯親身經歷宗教衝突的破壞力，這也成爲霍布斯寫作《論公民》的直接動機之一，時值 1641 年，正是內戰爆發前夕。隔年內戰爆發，《論公民》也於巴黎出版。隨著內戰的加劇，霍布斯對於宗教對內戰所起的作用益發感到不安，因此在針對內戰所著、於 1651 年出版的《利維坦》中，霍布斯更進一步論證了宗教對政治穩定的意義，以及濫用宗教的下場。在這樣的環境下，霍布斯陷入了一種柏拉圖式的困境：當時的英格蘭沒有人可以理解他的公民科學，整個國家都陷在宗教的狂熱之中。因此，他逐漸失去了原本對理性—或者說自然語言—的信心。理性自己不會說話，更缺少一種說服的力量，因此後期的霍布斯逐漸拾回修辭這項工具（Johnston, 1989；Skinner, 1996）。在某個意義下，宗教也是霍布斯所用來說服英格蘭接受公民科學的工具。

從這個角度來看，馬蒂尼奇認爲霍布斯的宗教是新瓶裝舊酒的看法是對的。但是，霍布斯之所以如此，目的並非如馬蒂尼奇所說，是要藉由科學來捍衛他的宗教立場。恰恰與此相反，霍布斯所要做的，是把宗教當作糖衣，包裹在公民科學這顆藥丸上，好讓英格蘭人願意服用這帖藥方。柯林斯的新修正主義觀點，將當時的政教關係這個偶然因素（contingency）

臺灣本土學術期刊資料庫

視爲霍布斯投入宗教討論的原因，似乎比較接近霍布斯的眞實動機。然而除非將霍布斯與獨立派間的關係視爲一種爲了捍衛主權者權力不受瓜分的權宜之計，否則認爲霍布斯認同獨立派主張，顯然是自相矛盾的看法，畢竟獨立派背後的喀爾文教派始終不接受任何形式的絕對主義（absolutism）。

## 參考書目

### 一、中文部分

周家瑜，2014，〈霍布斯論自然法與政治義務〉，《政治與社會哲學評論》，50: 59-100。

聖經，2014，《聖經》，臺北市：聖經公會（和合本修訂版、新國際版）。

### 二、英文部分

Austin, John Langshaw. 1975. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Barry, Brian. 1972. “Warrender and His Critics.” In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, *Modern Studies in Philosophy*, eds. Maurice William Cranston and R. S. Peters. Garden City, N.Y: Anchor Books, 37-65.

Brown, Keith C., ed. 1965. *Hobbes: Studies*. Oxford: Basil Blackwell.

Calvin, Jean. 1813. 2 *Institutes of the Christian Religion*. 6th American ed., Rev. and corrected. ed. John Allen. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication.

Collins, Jeffrey R. 2007. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Collins, Jeffrey R. 2009. “Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts.” *Journal of the History of Ideas* 70(1): 165-180.

Curley, Edwin. 1992. “‘I Durst Not Write So Boldly’ or How to Read Hobbes’ Theological-Political Treatise.” In *Hobbes e Spinoza, scienza e politica: Atti del Convegno internazionale, Urbino, 14-17 ottobre, 1988*, ed. Daniela Bostrenghi. Naples: Bibliopolis, 497-593.

Elliott, J. H. and H. G. Koenigsberger, eds. 1970. *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*. London: Routledge and Kegan Paul.

Fletcher, Anthony. 1981. *The Outbreak of the English Civil War*. London: Edward Arnold.

Gardiner, Samuel Rawson. 1883. *10 History of England from the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603-1642*. London: Longmans, Green.

Gardiner, Samuel Rawson. 1903. *4 History of the Commonwealth and Protectorate,*

臺灣人文學術期刊資料庫

*1649-1656*. New ed. London ; New York [etc.]: Longmans, Green, and Co.

Gardiner, Samuel Rawson. 1904. 5 *History of the Great Civil War, 1642-1649*. London ; New York [etc.]: Longmans, Green, and Co.

Goldie, Mark. 1991. "The Reception of Hobbes." In *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. James Henderson Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 589-615.

Grotius, Hugo. 2005. *The Rights of War and Peace*. ed. Richard Tuck. Indianapolis, Ind: Liberty Fund.

Hill, Christopher. 1966. *The English Revolution, 1640: An Essay*. London: Lawrence & Wishart.

Hobbes, Thomas. 1839a. "Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which They Were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660." In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, 161-418.

Hobbes, Thomas. 1839b. "Leviathen." In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn Vol 3.

Hobbes, Thomas. 1840. "The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico." In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, 1-228.

Hobbes, Thomas. 1841. "De Cive." In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, Vol 6.

Hobbes, Thomas. 1843. "The History of the Grecian War, Volumn 1." In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth. London: John Bohn, Vol.1.

Johnston, David. 1989. *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton; Guildford: Princeton University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1985. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. ed. Austin Marsden Farrer. La Salle, Ill: Open Court.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1988. "Meditation on the Common Concept of Justice." In *Political Writings of Leibniz*, *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. Patrick Riley. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 45-64.

Lloyd, Sharon Anne. 2002. *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Luther, Martin. 1991. "On Secular Authority." In *Luther and Calvin on Secular Authority*, *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. Harro Höpfl. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1-43.

Martinich, Aloysius Patrick. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

臺灣人神學院圖書館資料庫

Martinich, Aloysius Patrick. 2009. “Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange Hobbes’s Erastianism and Interpretation.” *Journal of the History of Ideas* 70(1): 143-163.

Miller, Ted H. 2011. “*Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*.” in http://muse.jhu.edu/book/13131. Latest update 31 August 2016.

Nagel, Thomas. 1959. “Hobbes’s Concept of Obligation.” *The Philosophical Review* 68(1): 68-83.

Oakeshott, Michael. J. 1975. *Hobbes on Civil Association*. Berkeley: University of California Press.

Pocock, John Greville Agard. 1989a. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Pocock, John Greville Agard. 1989b. “Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes.” In *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, ed. J. G. A. Pocock Chicago: University of Chicago Press, 148-201.

Pope, Alexander. 2002. *An Essay on Man*. ed. Maynard Mack. London: Routledge.

Russell, Conrad, ed. 1973. *The Origins of the English Civil War*. London: Macmillan.

Russell, Conrad. 1990. *The Causes of the English Civil War*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford UniversityPress.

Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge U.P.

Skinner, Quentin. 1966. “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought.” *The Historical Journal* 9(3): 286-317.

Skinner, Quentin. 1972a. “Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy.” In *The Interregnum: the Quest for Settlement, 1646-1660, Problems in Focus Series*, ed. G. E. Aylmer. Hamden, Conn.: Archon Bk, 79-98.

Skinner, Quentin. 1972b. “The Context of Hobbes’s Theory of Political Obligation.” In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, *Modern Studies in Philosophy*, eds. Maurice William Cranston and R. S. Peters. Garden City, N.Y: Anchor Books, 109-142.

Skinner, Quentin. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. 2002a. “Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy.” in *Visions of Politics*, ed. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 287-307.

Skinner, Quentin. 2002b. “The Context of Hobbes’s Theory of Political Obligation.” In *Visions of Politics*, ed. Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 264-286.

臺灣人學學術期刊資料庫

Sommerville, Johann Peter. 2004. “Hobbes and Independency.” *Rivista Di Storia Della Filosofia* 59(1): 155-173.

Strauss, Leo. 1936. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tawney, Richard Henry. 1941. “The Rise of the Gentry, 1558-1640.” *The Economic History Review* 11(1): 1-38.

Taylor, A. E. 1938. “The Ethical Doctrine of Hobbes.” *Philosophy* 13(52): 406-424.

Tuck, Richard. 1987. “The ‘Modern’ Theory of Natural Law.” In *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, *Ideas in Context*, ed. Anthony Pagden. Cambridge University Press, 99-120.

Tuck, Richard. 1993a. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Tuck, Richard. 1993b. “The Civil Religion of Thomas Hobbes.” In *Political Discourse in Early Modern Britain*, *Ideas in Context*, eds. N. T. Phillipson and Quentin Skinner. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 120-138.

Tyacke, Nicholas. 1990. *Anti-Calvinists: the Rise of English Arminianism, c. 1590-1640*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press.

Vallance, Edward. 2001. “Oaths, Casuistry, and Equivocation: Anglican Responses to the Engagement Controversy.” *The Historical Journal* 44(1):59-77.

Wallace, Dewey D. 2011. *Shapers of English Calvinism, 1660-1714: Variety, Persistence, and Transformation*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

Warrender, Howard. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

Yule, George. 1958. *The Independents in the English Civil War*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

# Spiritual or Secular?

## On Hobbes's Theory of Church-State Relation*

*Yu-kang Liang***

## Abstract

Among his numerous works, Thomas Hobbes's writings concerning religion receive relatively little attention. This seems an odd ignorance since he was getting more and more attentive to this subject in his later works. In recent years Hobbes's conception of religion has been taken more seriously for its role in his whole theory. A. P. Martinich holds a deontological interpretation of Hobbes' theory that the power of the sovereign comes from God's command. Rather, Jeffery Collins contends that the essence of Hobbes' idea about religion lies in the church-state relation, which dominates his allegiance to the sovereign. Contrary to these opinions, I argue that Hobbes religion is an alternative description of his civil science. The reason why he was doing so consists in his belief that the pervasive discourse in contemporary England is rather religious than rational. To promote his civil science, it is necessary to wrap his theory with a Christian disguise.

**Keywords:** Thomas Hobbes, A. P. Martinich, Jeffery Collins, Religion

臺灣大學學術期刊資料庫

* DOI:10.6166/TJPS.71(1-40)

** Associate Professor, Department of Political Science, Chinese Culture University.
E-mail: lyk2@ulive.pccu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫