

# 寬容理念的形塑及其當代問題\*

許國賢\*\*

## 摘 要

不寬容一直是人類歷史裡的諸多悲劇的起因。不寬容之禍害雖至為明顯，但文明社會實踐寬容之步伐不僅緩慢，甚且屢有倒退，以致非以無數人之血淚即不足以喚起人們之注目。寬容是為不同意見和價值的和平共存而服務的，其目的是協助造就一個和而不同的社會，俾使多樣性和差異性得以成為改善群體生活的積極動能。寬容雖不是解決群體生活之諸種矛盾的萬靈丹，但其之有益於民主社會則無疑置疑。本文先分析寬容理念自宗教改革以降的歷史形塑背景，進而探討洛克的經典式論證的基本特性，最後則針對寬容的證成、寬容與權利、文化差異與寬容、寬容的限度等當今之重要相關問題，逐一加以討論。

關鍵詞：寬容、不寬容、寬容的限度、對於人的尊重

## 壹、前 言

不寬容之貽害人類已有漫長之歷史，在不同的時代皆有人以不同的原因對異己遂行不寬容，從而留下徒令從代人怵目驚心之殘酷史實。固然在自由主義實踐的改善之下，人類群體生活的樣貌已有了積極而正面的發展，但不同的信念與價值抉擇所引起之社會成員彼此之間的懷疑、對立、緊張及相互迫害，依舊是群體生活的內在難題。面對此一難境，紓解之道固非僅只一端，但寬容 (toleration; tolerance) 應

---

\* 感謝國家科學委員會補助本研究 (NSC 90-2414-H-305-001) 及本刊審查人之批評。

\*\* 國立台北大學公共行政暨政策學系教授。

為尋求紓解所不可或缺者。伏爾泰（Voltaire）嘗言：「傾軋不和係人類之大惡，而寬容則是唯一的治療之道。」（Voltaire, 1972: 391）我們固不宜將寬容視為唯一之萬靈丹，但亦絕不能輕忽其作用。一位有感於北愛爾蘭的不寬容情境的論者曾表示：「當我們看到了不寬容如此毒害政治事務，我們就更好地認識到寬容對於政治之健全是何等重要了。」（Fitt, 1987: 82）事實上，北愛爾蘭只是一個縮影，源自於不同因由的不寬容仍以不同的形式在其他社會不斷上演。寬容所隱含的精神是以說服取代強制灌輸，強制灌輸必須仰賴拒絕被挑戰的強力，因而是與說服相反對的。

當一個人面對他所不贊成、不喜歡或厭惡的事或行為，雖然他有能力加以干預或阻撓，但卻能自我克制而不加以干預或阻撓，這就是寬容。相反地，如果一個人只是面對他所不贊成、不喜歡或厭惡的事或行為，即傾全力加以干預或阻撓，以期使他所不樂見之事消弭於無形，此則為不寬容（Mendus, 1989: 8f; Horton, 1987: 521）。然而，上述的不贊成、不喜歡或厭惡，是否必須是道德上的不贊同，或者情感上的不喜歡或厭惡亦可包括在內，則仍有爭論。有論者以為，寬容與個人的品味、偏好和傾向無關，只有涉及道德上的不贊成，才能謂之為寬容（Nicholson, 1985: 160-161）。另一些論者則認為，對於情感上不喜歡或厭惡之事，若能自我克制，不予干預阻撓，亦是寬容之表現，而不必侷限於道德上的不贊成。因此，瓦娜克（Mary Warnock）提出了強意義的寬容和弱意義的寬容這樣的區分，並認為兩者皆屬寬容。強意義的寬容指的是只有涉及道德上的不贊同才有寬容可言，例如一個人認為不信上帝、墮胎、賣淫或印製色情出版品在道德上是不對的，但卻能不運用影響力去加以干涉禁止<sup>1</sup>。弱意義的寬容則廣義地認為，除了道德上的不贊成之外，只要對於自己在情感上感到不喜歡或厭惡之事（例如奇裝異服、在耳朵以外的其他臉部部位穿孔佩戴飾物），不橫加干預禁止，仍得以謂之為寬容（Warnock, 1987: 126-127）。但強意義的寬容（狹義的寬容）的缺憾在於，某些不能苟同究竟係出於道德原因或非道德原因，實難以有效判定。因此，本文對於寬容將以弱意義的寬容（廣義的寬容）視之。

和主權、自然法、自然權利等等其他的政治理念一樣，寬容這個理念亦有其獨特的歷史生成背景，而不是毫無憑藉地在某一位或某些理論家腦海裡神奇地誕生的。如波比歐（Norberto Bobbio）所言：「寬容的理念係在宗教爭端的領域中浮現及發展的，自洛克（John Locke）至伏爾泰的寬容的偉大辯護者們，同所有不同形式的不寬容相搏戰，這些不寬容使數個世紀的歐洲沾滿了鮮血。」（Bobbio, 2000: 130）因此，本文首先將對寬容理念的生成背景進行歷史考察，以闡明自宗教改革

<sup>1</sup> 如霍頓（John Horton）所指出的，某些論者之所以要強調唯有涉及道德上的不贊成才足以稱之為寬容，是因為以較為嚴格的意義來看待做為一種德性的寬容。設若只是未去干預自己在情感上不喜歡的事（例如心裡確實不喜歡有色人種，但卻沒有予其以差別待遇）就足以稱為寬容，則寬容這項德性就太廉價了，見（Horton, 1996: 31-32）。

以降的宗教爭端和政治變動，如何造就寬容論述的出現（第二節），然後在這個基礎上，繼續探討洛克對於寬容的經典式論證的格式及意義（第三節），最後，再擇選若干在當前較為重要的寬容議題，另予討論分析（第四節），以期能有助於理解現今人類的寬容處境及其難處。

## 貳、西方寬容論述的形成背景：從路德到彌爾頓

自馬丁·路德（Martin Luther）於一五一七年在維騰堡教堂門口張貼九十五條論綱揭開宗教改革的序幕，並在一五二一年被教皇李奧十世（Leo X，任教皇期間為一五一三至一五二一年）開除教籍之後，基督新教諸教派與羅馬天主教之間的衝突和矛盾，就不得不成為歐洲歷史的底蘊之一。當路德宣稱「教皇除了他自己所施加的或根據教會法所施加的懲罰外，他既無意願亦無權力免除任何懲罰」（論綱第五條），「基督徒應當被訓知，當他見著弟兄有需但卻行過不理，儘管他購買贖罪券，終究無法從教皇的赦免得到任何益處，而只會招來上帝的忿怒」（論綱第四十五條）（Luther, 1961: 490, 495），他所挑戰的除了是羅馬教廷的權威，亦是在中世紀即已確立的歐洲的權力秩序。在張貼九十五條論綱之後，路德逐步完備他的神學體系。他拒斥教皇對於教義的解釋權威，拒斥神甫與平信徒（laity）的分野，拒斥羅馬教廷所認可的神甫在聖禮儀式中的神聖而不可取代的作用以及藉此所鞏固的階級森嚴的神甫體系，拒斥繁複而不必要的聖禮（路德只承認聖餐及洗禮，對於堅信禮、按牧禮、臨終抹油禮等等則一概不承認），拒斥神甫不能結婚的例規<sup>2</sup>，並以唯賴信（*sola fide*）、唯賴聖經（*sola scriptura*）、唯賴恩典（*sola gratia*）來重塑人人皆是神甫的平民式宗教（Rice, 1970: 127-128）。姑且不論路德的因信稱義（justification by faith）的說法是否就比傳統教會所強調的聖禮及善功（sacraments and works）更接近上帝、更具有信仰的啟發性<sup>3</sup>，一個明白的事實是，對於救贖的

<sup>2</sup> 路德在〈致德意志基督教貴族的公開信〉（一五二〇年）裡指出，早先確有神甫為專心研究教義及避免家累而選擇不結婚，但羅馬教廷妄自尊大地下令神甫不得結婚，可謂是按魔鬼的意思行事，因為聖保羅在提摩太前書第四章即言：「在後來的時候，必有人帶來鬼魔的道理，禁止嫁娶。」（Luther, 1961: 448）路德則強調，「如果你們認為若未獲得教皇事先之特許，則神甫結婚將是褻瀆之舉，我要回答說，若真是褻瀆則應歸咎於羅馬教廷，因其擅自制定此一違背上帝之例規。在上帝眼裡和根據聖經，神甫結婚都不是冒犯。」（Luther, 1961: 451）

<sup>3</sup> 李奧十世在頒佈開除路德教籍的教諭和正式開除其教籍之間仍保留了一段為時不短的緩衝期，盼望路德能「迷途知返」，但路德仍堅持其信念，不為所動。在這段期間，路德收斂其對抗的激情而以澄明之心撰寫了〈基督徒的自由〉（一五二〇年），並將該文寄贈他稱為李奧神父的教皇。在該文中路德這麼闡述因信稱義，「所以凡欲行善功者，不要先行，而要先信，信能使人善，除了信之外，無有使人善者，而除了不信之外，亦無有使人惡者。」（Luther, 1961: 71）

條件的不同的理解，在此後百餘年間一直都是引發動盪和紛爭的源頭。總之，公開進行挑戰之後的路德開始受到圍剿，這使他不得不為了維護信仰而仰賴世俗權力的庇護，但路德和其他的改革者隨即發現，仰賴某些有權柄者的庇護是不牢靠的，他們很容易在自身利益的算計下採取反對宗教改革的立場（Hopfl, 1991: ix）。

因此，對於世俗權威的敵意也在路德腦海中留下烙印，尤其在〈論世俗權威〉一文中最為明顯。路德在該文中即嚴加限定世俗權力的合理範圍，最主要地，他大體上仍繼承奧古斯丁（St. Augustine）上帝之城和世俗之城的分野來範限世俗權力。特別值得注意的是，做為一個為了信仰而遭受迫害的改革者，路德明確地為宗教信仰的不容干預提出辯護。路德指出，俗世的王國也需要專屬於它的法律，否則國家和政府就無法存在，但如果俗世的統治者妄想干預人民的靈魂，那就是狂妄的錯誤了，「至於靈魂，上帝不能同時也不願允許祂以外的任何人來進行統治，因此，倘若世俗權威要擅自為靈魂制定法律，它就侵犯了屬於上帝的政府的事務，從而只會誤導及毀滅靈魂。」（Luther, 1991: 23）再者，「除了能夠給靈魂指引前往天國之路的人外，沒有人可以或應該指揮靈魂，但沒有任何人能這麼做，只有上帝能夠這麼做，所以在關於靈魂之救贖的事情上，除了上帝的話之外，不應該教導或接受別的。」（Luther, 1991: 24）在路德看來，世俗權威如果踰越它的權能而去干預它不能而且也不應該干預的事，只會徒勞無功，「〈使徒行傳〉第十五章第八節說：『上帝知道人心。』〈耶米利書〉第十七章第九節說：『人心壞到極處，誰能識透呢？上帝我鑒察人心、試驗人肺腑。』法院對於所欲裁判的事必須有確切的知識，但人的思想和意念只能為上帝所知，故而要以命令或強制來使一個人信這或信那，都將是不可能的及徒勞的。」（Luther, 1991: 25）要言之，路德強調一個人究竟相信什麼乃是每個人自己良知的事，同時這種事也無損於世俗政府的權威，因此，世俗政府當以分內之事為滿足，而不應遂行強制，「信仰是自由的〔事功〕，任何人皆不能被強迫去信。」（Luther, 1991: 26）<sup>4</sup> 而在一個世紀之後，洛克在為宗教寬容做辯護時，顯然也接收了路德的主要論點。路德的宗教改革事業的展開雖有求於抱持不同立場者之理解和寬容，但路德本人爾後在面對農民起義和猶太人時，則採取訴請鎮壓及激烈抨擊的不寬容態度，可見寬容之不易。

唯賴聖經既是路德神學的重要支柱，亦是一項有力的武器。唯賴聖經強調的是上帝的話語才是最終的依托，路德以此來挑戰羅馬教廷對於教義的壟斷以及奠基在這種壟斷上的權力結構。但問題始終在於誰對於上帝的話語（即聖經）的理解才是正確的理解。雖然路德強調必須仰賴聖靈之助方能正確理解上帝的話語，並否定唯有羅馬教廷方能得此聖靈之助的傳統見解，然而，否定了羅馬教廷在這方面的權威之後，是否意味著無人可做出正確的、符合上帝之本意的詮釋？當然不是。路德自

<sup>4</sup> 本文引用〈論世俗權威〉主要依據劍橋版 Harro Hopfl 的譯文，但在此一引句又另參考紐約雙日版 John Dillenberger 的譯文（Luther, 1961: 385）。後者在正文中將“事功/善功”（work）譯出，前者則在同頁註解中做了說明。

然認為他的詮釋就是正確的詮釋，否則他如何能控訴羅馬教廷的不當呢！因此，路德之招致專斷之譏即無可避免，強烈反對宗教改革的虔誠天主教徒英國的莫爾（Thomas More）即譏諷路德為「不犯錯的驢子（傻瓜）」（Rice, 1970: 131）。不過，這種自認正確掌握上帝話語的立場，不僅見之於路德，更是普遍反映在後續出現的任何一個宗教改革者身上，這也是造成基督新派宗派林立甚至相互殘酷對待的根本原因。聖經文本攤開在每一個人面前，但只要你的理解不同於我的理解，那麼你我的鬥爭就不可避免<sup>5</sup>。尤其事關救贖，故豈能鬆懈怠忽。

路德雖然激進，但比路德還更為激進的則是小路德二十六歲的喀爾文（John Calvin）。喀爾文認識到要有效傳佈真正的上帝的話語以及對抗羅馬教廷，就有必要建構一個制度化的但不同於聽命於羅馬教廷的教會，唯有如此，才能夠區分真正的信仰與羅馬教廷所代表的反基督異端。儘管喀爾文亦深信路德的因信稱義說以及唯賴聖經的理念，但明顯不同於路德的是，他強調教會乃是基督的顯性的身體（visible body of Christ），並且也是領受上帝恩典的橋樑，因此，喀爾文在他的主要代表作《基督教要義》裡也詳細規劃了他理想中的教會制度（Solomon & Higgins, 1996: 158f）。在喀爾文眼中，教皇體制下的教會乃是腐朽敗壞的假教會，「那裡沒有聖道的宣揚，反有腐敗的教政，反充滿了虛假，並將純正的真光掩蔽或消滅了，又將極可咒詛的褻瀆神的舉動替代了主的聖餐，對上帝的崇拜，被種種不可容忍的迷信所摧殘」（Calvin, 1959: 29; Calvin, 1989: 305），而他所努力要建立的則是不斷求改進並且以聖潔為目標的真教會<sup>6</sup>。喀爾文的說服力和組織長才，使他從一五四一年一直到他去世（一五六四年）主控了日內瓦的神權政體。以首牧（chief pastor）身分主控日內瓦期間，喀爾文推動一系列嚴苛並強調禁欲的戒律來鞏固聖徒之城，戲劇表演、跳舞、賭博玩牌皆被禁止，酒館被關閉，安息日不得從事非宗教活動，禁止印製及收藏未經核可之書刊，禁止奢華的服裝和裝飾佩件，在喀爾文臨終前則更嚴格規定婦女之髮式。由十二位長老組成的長老法院（Consistory）每星期集會一次，負責審理各種對於違反戒律者的檢舉和告發，嚴重違反戒律者被開除教籍，被開除教籍者若在聆訊時發出笑聲，即送交政府機關另行嚴懲，蓋聖徒之城不容許墮

<sup>5</sup> 公元一五二九年 月，路德和另一位德意志地區重要的宗教改革者崔文利（Huldreich Zwingli）針對聖餐禮（the Lord's Supper）的真實意涵進行參證辯論，路德一派認為耶穌的血與肉皆在酒與餅中（路德引馬太福音第二 六章第二 六節「你們拿著吃，這是我的身體」），崔文利一派則認為其只具象徵意義，雙方各持己見，互不相讓，挖苦、鄙視、詛咒之言語不絕於耳。路德最後指崔文利已受制於巫術，並堅稱他係蒙受耶穌精神之指引，他的示說係真實而確切者，見（Rice, 1970: 133-134）。

<sup>6</sup> 喀爾文認為使徒職位只屬於第一代基督徒，因此羅馬教廷治下的主教無權宣稱他們是使徒職位的後世繼承人。喀爾文自《新約》中獲得啟示，設置了四種教會職位，即牧師（pastor）、宣教師（teacher; doctor）、長老（elder）、執事（deacon），並認為長老和執事只是俗人職位而非神職。喀爾文在這方面的規劃亦成為爾後基督新教長老會的先河，見（Urban, 1995: 339-339）。

落不悔之惡人在其中影響謹守戒律的好人。為貫徹喀爾文反教廷的決心，聖徒之城的居民皆被訓知，教皇乃反基督之魁首，嘗有一人因言教皇是好人而被治罪（Hopfl, 1982: ch. 8; Rice, 1970: 141）。儘管喀爾文所堅信的預定論（the doctrine of predestination）已經降低了一個人的外在行為與獲得救贖之間的關連，但這並不妨礙喀爾文追求一種樸實寡欲的社會紀律的堅定意志。

喀爾文做為真教會的締造者，一方面必須對抗羅馬教廷，另一方面則必須同其他基督新教教派進行理論抗爭，而他在後一方面的主要對手則是更激進的再洗禮派（Anabaptism）。再洗禮派堅持按照字面意義來恪守聖經的訓示，信眾共有財產，遇迫害不抵抗，輕視政治認為其並非救贖之所必須，拒服公職，高舉和平旗幟拒絕暴力及拒入行伍。而在教義上更為鮮明的是，他們否認喀爾文及路德信之不疑的預定論，並主張自由意志在信仰選擇中的關鍵地位。既然強調自由意志，這就使他們否定嬰兒時期受洗之有效性，蓋嬰兒仍缺乏運用自由意志之能力，故其受洗顯非自發之抉擇，因而再洗禮派認為成年之後之自願受洗，才是真願服膺上帝的確證。顯而易見，倘若再洗禮派所揭櫫者確為真義，則喀爾文所信服者即非真正的上帝話語，其可能鬆動喀爾文神學體系之嚴重性自不待言。因此，再洗禮派遂成為喀爾文《基督教要義》進行抨擊的重要目標。僅就洗禮一事言之<sup>7</sup>，喀爾文斥責再洗禮派所持者乃是撒旦蠱惑下的異端之見，「當今既有許多搗亂分子，對嬰兒洗禮提出了兇猛的爭論，繼續騷擾教會，我就不得不對它加以說明，以期抑制他們的兇焰。」（Calvin, 1959: 174; Calvin, 1989: 529）在喀爾文看來，嬰兒雖不能聽道，但卻不能排除上帝在天上用祂面容上的圓滿光輝照耀他們，倘若某嬰兒受洗及長後仍數載不知領受上帝的應許，這只表示此人數載瞎眼、數載迷途，但上帝的應許是穩固而牢靠的，只要人們及時「心中歸正」即是。洗禮乃是被接入基督及加入教會的標記，藉著洗禮歸入基督的死，和基督一同埋葬，以便期許一舉一動皆有新生之樣式，「我們應當承認，無論何時我們一經受洗，一生的罪就都洗淨了。因為一旦受洗，雖然好像這是一件過去的事，然而它卻不因後來所犯的罪而被取消。因為基督的純潔是在洗禮中賜予了我們，常保持其能力，永不為罪污所勝，卻常洗滌並塗抹我們一切的罪污。」（Calvin, 1959: 165; Calvin, 1989: 514）然而，喀爾文對待聖禮的分歧理解的手段是殘酷的，他選擇迫害再洗禮派（當然，路德和崔文利也同樣迫害再洗禮派），而喀爾文的宗教不寬容的高峰則是在一五五三年以異端罪火焚處死了不承認三位一體的西班牙醫生塞爾維托（Miguel Serveto）（Hopfl, 1982: 202f; Rice, 1970:

<sup>7</sup> 《基督教要義》第四卷第五及第六章即在反擊再洗禮派對於洗禮的理解。劍橋大學版政治思想史原典叢書中之路德與喀爾文合冊（《論世俗權威》），在喀爾文部分則僅選譯《基督教要義》之最後一章（即第四卷第二章）（Calvin, 1991），該章第三一節所表露之次級行政長官抵抗論，在西方論證抵抗權（the right to resist）的思想史進程上有著不容輕忽的重要性，它代表了逐漸從《新約》羅馬人書第三章的消極不抵抗的原始立場朝向有限抵制權的轉進。

156f)。伏爾泰曾謂：「有一些冷血的狂熱主義者，這些人就是將只因思想不同於他們而別無其他罪過的人判處死刑的法官。」(Voltaire, 1972: 202) 早在基督新教立穩腳跟之際，不寬容的冷血對待即不斷上演。對喀爾文等三位一體的擁護者而言，相信聖父、聖子、聖靈為共有一本體的三位格，乃是信仰純度的檢驗，挑戰此說無異於挑戰其對上帝話語的理解。

喀爾文的新教義傳入法國之後發展成胡格諾派 (the Huguenots)，雖然法國在瓦爾瓦王朝 (House of Valois) 時代天主教的根基極為穩固，但胡格諾派擴展迅速，在一五五〇年代末葉即吸引了約 200 萬名信徒 (當時的法國人口約 2,000 萬人)，此外，法國貴族中約有五分之二皈依胡格諾派。眾多貴族的改宗或有出於對新教義的真誠服膺，但更多的則是藉著改宗及庇護胡格諾派來挑戰衰敗的王權。瓦爾瓦王朝在亨利二世 (Henry II, 在位期間為一五四七至一五五九年) 去世之後，後繼諸王如法蘭西斯二世、查理九世、亨利三世等皆屬無能，大權主要由彼等出身佛羅倫斯梅迪奇家族之母后、亨利二世的皇后凱薩琳 (Catherine de Medici, 1519-1589) 所掌控。凱薩琳雖有能力駕馭她的兒子們，但卻未能穩定政局，包括吉斯公爵 (Duke of Guise) 在內的三個貴族豪門激烈爭權傾軋。公元一五六二年，信奉天主教的吉斯公爵率軍屠殺正在聚會的胡格諾派信徒，自此揭開長達三十六年的胡格諾戰爭的序幕。胡格諾戰爭一方面是貴族的奪權戰爭，但在本質上更是介於天主教徒和胡格諾派之間的宗教不寬容的暴力化，而凱薩琳試圖利用貴族豪門彼此相互牽制，亦加劇了戰爭的殘酷程度，一五七二年八月巴黎的 3,000 名不分男女老少的胡格諾派信徒慘遭屠殺 (聖巴索羅繆大屠殺)，只是其間最著名的慘劇。由於凱薩琳縱容此一暴行，胡格諾派領導人更指責她將馬基維利式權謀從義大利帶到法國 (Kingdon, 1991: 207-208)。公元一五八九年瓦爾瓦王朝的最後一位國王亨利三世遭一位天主教神甫暗殺身亡，而權傾一時的吉斯公爵亦於前一年被亨利三世派人加以暗殺，已皈依胡格諾派的亨利四世 (Henry IV, 在位期間為一五八九至一六一一年) 即位，自此開啟了法國史上最強大的波旁王朝。爾後亨利四世於一五九八年頒佈南特敕令 (Edict of Nantes)，給予胡格諾派有限度的合法的宗教自由，而亨利四世本人為取得羅馬教廷和法國廣大天主教徒的支持與信任則改宗天主教，法國繼續做為一個天主教國家，而胡格諾派亦不再需為其信仰而遭迫害，這些妥協至少暫時結束了法國境內宗教不寬容的暴力化 (Dunn, 1979: 30-40)。

在英國方面，自從亨利八世 (Henry VIII) 因為婚姻問題同羅馬教廷決裂，進而於一五三四年通過最高權令法 (Act of Supremacy) 後，英王即同時成為英境宗教事務的最高領導人 (當時尚不包括蘇格蘭)。爾後虔信天主教的瑪麗女王 (Queen Mary) 統治英格蘭期間 (一五五三至一五五八年)，企圖反轉其父亨利八世所確立的英國國教路線，並期望使英國再度回歸天主教，在其任內曾以異端罪處死近三百名新教徒 (故被稱為血腥瑪麗)。亨利八世的另一位女兒伊莉莎白一世 (Elizabeth I, 在位期間為一五五八至一六一三年) 接掌王位後，才有效鞏固英國國教的地位，英國國教在外在形式上近似天主教，但在實質教義內容上則接近基督新教。伊莉莎白

一世基本上對自歐陸傳入的基督新教採取較溫和的宗教政策，她的主要威脅是一直期望將她拉下王位而不惜使用包括暗殺在內的各種手段的羅馬教廷和英境的天主教擁護者，故而在伊莉莎白一世統治期間，估計約有兩百餘位天主教徒及神甫被控以叛國罪而處以死刑，其中還包括了她的同父異母的姊姊、遜王瑪麗女王。伊莉莎白一世被譽為十六世紀歐洲最幹練有能的君王，促成她以嚴酷手段對待天主教徒的國際因素，厥為西班牙的威脅。當時的西班牙國王菲力浦二世（Philip II，在位期間一五五六至一五九八年）係羅馬教廷的重要護衛者，法國胡格諾戰爭期間亦是法境天主教勢力（如吉斯公爵）的背後靠山，再者，當年瑪麗女王為使英國重歸天主教路線增添助力，還於一五五四年與尚是王儲的菲力浦結婚。在這段期間，由於兩國王室的宗教立場不同、英國支持當時在西班牙控制之下的荷蘭地區的新教徒、英國介入爭奪西班牙的美洲殖民地等原因，使菲力浦二世立意要痛擊伊莉莎白一世治下的英國。而在英西緊張關係逐步升高之際，英國國會並立法規定如有英境神甫膽敢接受羅馬教廷的任命，不分情節一律以叛國送處。英西決戰的高潮就是一五八八年西班牙無敵艦隊的敗亡，這無疑也是終結西班牙王室的黃金時代的界標（Dunn, 1979: 45ff; Guy, 1988: 301ff）。較之於歐陸國家，英國在十六世紀的宗教變革已相對顯得較為平靜，但步入十七世紀之後英國就難以平湖無波了。

伊莉莎白一世去世後，由於無子嗣，故由其同父異母的姊姊瑪麗女王的兒子入繼，是為詹姆士一世（James I，在位期間一六一三至一六二五年，在入繼之前，他乃是蘇格蘭的詹姆士六世），此後，英國進入動盪不安的斯圖亞特王朝時代。篤信君權神授說的詹姆士一世即位初期，即破獲天主教徒企圖以炸藥謀殺他和國會議員的陰謀，震怒的詹姆士一世於一六二五年十一月九日向國會演說時表示：「由於對於宗教的錯誤的盲目迷信，才使他們有如此絕望的陰謀，而這不正也表明了所有信奉羅馬宗教者皆同犯此罪。事實上，即使其他崇奉鬼魔的異教徒如土耳其人、猶太人等，也不致以宗教的理由來堅稱，因為宗教爭端而去謀殺君王或人民，乃是合法的或甚至是（如羅馬天主教徒所說的）值得稱許的。」（James I, 1994b: 152）詹姆士一世或許逃過劫數，但他的兒子查理一世（Charles I，在位期間一六二五至一六四九年）則見證了更為殘酷的宗教紛爭。極度寵愛兒子的詹姆士一世（當時仍為蘇格蘭的詹姆士六世）早年曾寫就一本告誡書，期盼他最親愛的長子亨利未來繼位後善加參酌（但亨利早夭，後來繼承其位的是其次子查理），詹姆士一世在書中勸誡亨利，未來應當找一個歸屬同一教會的女人為妻，「汝須慎重衡量並思其竇疑，倘若汝與汝妻分屬對立之教會，汝等如何能共結一體且相擁合一，宗教之殊歧恆常伴以行誼之異立。」（James I, 1994a: 40-41）不幸的是，他的次子查理一世即位後始終擺脫不了英國國內宗教殊歧的陰影，並在劊子手的鋒利斧頭下了卻他的生命。

喀爾文教派傳入法國轉生為胡格諾派，傳入英國後則發展為長老會及清教主義



<sup>8</sup>，長老會在蘇格蘭擴展迅速，清教徒則生根於英格蘭地區。清教徒雖然人數不多，但卻吸引了不少知識菁英、地方鄉紳及國會議員。在詹姆士一世時代，詹姆士一世和國會裡的清教徒即常有齟齬，詹姆士一世不顧國家財政樂好揮霍，並且手腕又遠不及伊莉莎白一世，向國會要求批准經費時往往提不出合理明確的用途，故經常被清教徒國會議員大幅刪減。詹姆士一世的財相、著名文人培根（Francis Bacon）之於一六二一年被彈劾，即反映了詹姆士一世與國會的對峙。查理一世繼位後與國會之關係更形惡化，需錢孔急並且不尊重國會是一方面的原因，查理一世曾因試圖貸款未果而逮捕七十餘位鄉紳及國會議員，這迫使英國國會在一六二八年高舉「人民的權利與自由」的大旗，要求查理一世簽署權利請願書，以落實國會的財政法案同意權及確保正當法律程序。但在簽署權利請願書後，查理一世仍不時踰越，甚至長達十一年不召集國會，並因財政困窘而貿然施行招惹民怒的徵稅政策。而更重要的乃是宗教原因，查理一世及其寵信的勞德（William Laud）大主教過度重視及強調承襲自羅馬天主教的英國國教禮儀形式，謂其富含神聖之美，並要求推廣至全英，其目的實在壓制包括清教徒在內的所有新教徒，其之引發反彈自不難想見。此外，這一強制舉措也觸怒了蘇格蘭的長老會信眾，他們為了捍衛宗教自由甚至集結反抗，迫使意圖對蘇格蘭用兵但卻府庫虛空的查理一世，不得不於一六四二年重新召開國會。但查理一世與國會之間的歧見已深，尤其查理一世竟於一六四二年一月派出軍隊試圖捉拿國會中之激進派（但計劃不周未能如願），至此雙方已無復談之可能，遂各自集結部隊準備戰鬥，內戰於是展開。內戰初期支持查理一世的騎士黨較佔上風，支持國會者（圓顛黨）因缺乏適當之指揮調度而居於下風。一直到原先毫不引人注目的克倫威爾（Oliver Cromwell, 1599-1658）組織一支由虔誠之清教徒組成之紀律嚴明之新軍後<sup>9</sup>，方才扭轉戰局。查理一世在幾次重要會戰失利後，在一六四六年淪為階下囚。國會贏得戰爭的勝利後，對於如何處置查理一世及重建憲政體制意見分歧，最後終由槍桿子出政權的克倫威爾掌控一切。

克倫威爾以護國主身分遂行獨裁期間，在許多方面的表現甚至都不如他在一六四九年執意處決的查理一世<sup>10</sup>，內戰結束後的新政權距離圓顛黨原先期望的憲政與

<sup>8</sup> 清教徒（Puritan）或清教主義（Puritanism）既源出於喀爾文教派，故其基本特徵即為嚴格遵守道德戒律、反羅馬教廷及突顯信仰基督的不容干涉的自由，但專研七世紀英國史的左派史家希爾（Christopher Hill）則強調不能僅僅只從單純的宗教面向來看待清教主義，而更應該重視其社會經濟面向的意涵，「清教主義是一項深植於當時英國社會的生活觀點，要了解清教主義，我們就必須了解眾多支持其主張的虔誠的工匠、商人、自耕農、鄉紳、牧師及其妻子們的需要、希望、恐懼和渴盼。」（Hill, 1964: 494-495）但公允地說，如果缺少了宗教元素，那麼，希爾所說的需要、希望、恐懼和渴盼恐怕也難以找到穩固的立足點。

<sup>9</sup> 這支新軍的成員深信自己乃是上帝預定之選民，他們奉上帝之詔命奮勇前行，一面追擊敵軍，一面吟唱《舊約》中之詩篇，見（Dunn, 1979: 173）。

<sup>10</sup> 在最初參與對英王的戰爭的國會議員中，大約只有不到三分之一的人贊成將查理一世交付審判，但在克倫威爾強力主導下，查理一世只能面對歷任英王所曾有過的最為屈辱的待遇。在驚

法治理想已十分遙遠。那麼，克倫威爾或清教徒革命的歷史遺產是什麼？克倫威爾在一六五四年九月十二日對國會演說時曾謂：「良知的自由是一項自然權利，想要擁有它的人應該要將它給予別人。」（Cromwell, 1989: 51）的確，克倫威爾執政期間唯一未曾背棄者正是對於基督新教各教派的宗教寬容<sup>11</sup>，這項遺產或許應足以局部彌補克倫威爾的其他缺失。當圓顛黨在軍事上取得重大勝利並逐漸掌控局面之際，圓顛黨內的保守派即通過出版管制法，意圖藉此管制出版自由並箝制新教內的激進教派，向來堅決支持清教徒革命的彌爾頓（John Milton）則對此表達強烈抗議<sup>12</sup>。彌爾頓認為面對精神建築物（spiritual architecture），亦即面對思想和信仰時應抱持明智的態度，因為只要有強烈的學習欲望，就必然有爭論和紛歧的意見，而即使是壞的書或不完善的教義，對於一個明智的人來說，仍可從中獲得諸多有助於深入理解的好處。因此，管制出版自由和控制教義是最不明智的及最粗暴的舉動，「國家可以做為我的統治者，但不能做為我的批評者。」（Milton, 2001: 26）<sup>13</sup> 當不少人對諸多新興教派詮釋教義的方式心存疑慮時，彌爾頓則強調，「對於彼此的一點點寬宏的審慎、一點點忍讓以及一些慈愛，就能夠贏得所有這些勤勉者的支持，共同加入並團結在對於真理的普遍而親如兄弟的追求中。」（Milton, 2001: 38）無論如何，「倘若所有的人不可能只有一種想法（誰又認為人們應該如此呢？），那麼，讓多數人都被寬容而不是讓所有的人都被壓迫，無疑是更健康、更審慎和更合乎基督教精神的。」（Milton, 2001: 44）<sup>14</sup> 應該說克倫威爾執政期間最大的功蹟，就是將彌爾頓的這類訴求在基督新教的範圍裡付諸實踐。而在查理二世於一六六一年重返英國恢復斯圖亞特王朝後，英國國教再度取回主導地位，雖然說宗教紛爭並未全然銷聲匿跡，但以鮮血書寫的先前一段歷史並未白費，最主要地，討論宗教寬容問題的時代氛圍可謂已然形成。

### 參、洛克的經典式論證

近代的寬容論述肇始於宗教紛爭，故而宗教寬容遂成為最早的寬容議題，但隨著新的時代議題的出現，寬容論述的涵蓋範圍遂逐步向其他的群體生活面向遞進。

---

愕且略帶同情的圍觀群眾面前，查理一世倒頗有幾分烈士的形象（Morrell, 1988: 372）。

<sup>11</sup> 但必須指出的是，此一宗教寬容的對象並不包括英國國教和天主教。

<sup>12</sup> 陳思賢對於彌爾頓和七世紀英國政治的互動有極深入的分析，見（陳思賢，2001）。

<sup>13</sup> “The State shall be my governors, but not my critics.” 就彌爾頓文本的前後文來看，這裡的批評者更指的是思想檢查者。

<sup>14</sup> 如前文所指出的，英國國教的許多外在規儀皆承襲自天主教，這當中包括了宗教法庭和教區的什一稅（tithe），彌爾頓認為這兩者都是宗教自由的嚴重障礙，他曾呼籲克倫威爾對此進行改革，顯見彌爾頓追求宗教自由的熱情。關於這方面可參看希爾的〈宗教法庭與收費〉一文（Hill, 1996: 193-200）。

而在這個遞進延伸的過程中，宗教寬容的問題並未退出歷史的舞台，事實上，自宗教改革以降的血淋淋的宗教紛爭以及多起戰爭，並非只發生於十六、十七世紀的歐洲，時至今日，因宗教而起的各種衝突和不寬容仍未曾斷絕。當然，宗教不寬容並非當今寬容論述的唯一問題，但了解宗教不寬容的歷史形成背景，亦即了解近代寬容論述的最原始的樣式，並從中抽繹出相關的理論思考，將有助於探討寬容的一般問題。

從上一節的歷史探索中我們了解到，自馬丁·路德以降，基督新教與天主教之間的衝突代表了同一個宗教典範底下的內部爭鬥，原先居於優勢地位的天主教面臨了內部新興勢力的挑戰，新興勢力認為舊勢力背離了基督的原始教義（故而有「反基督」的指控），但無法苟同的舊勢力則傾全力加以鎮壓。而在新興勢力取得優勢的地區，他們除了全力反擊天主教外，亦開始產生內部分裂，並引發新興勢力內部的宗教不寬容（如喀爾文派之鎮壓再洗禮派、英國國教之鎮壓清教徒）。雖然「上帝設立耶穌作挽回祭，用忍耐的心寬容人先時所犯的罪」<sup>15</sup>，但爭議對立的各個陣營畢竟都只是不寬容的凡人。而這些宗教不寬容之所以血染大地尚不能罷休，則是因為爭執之各方皆認為他們才正確地理解了上帝的話語，皆認為他們所理解之教義及規儀形式才真正是邁向救贖的正確道路<sup>16</sup>。

「我該作什麼善事，纔能得永生？」<sup>17</sup> 我們必須承認，尋求永生的救贖意識是一種涉及生命之終極關懷的最高意識，對當時的所有基督徒而言，甚至生命的意義也只能夠透過此一意識來彰顯。由此而生的爭端絕非商業交易或俗世聲名之得失所能比擬，因此，自認正確理解上帝話語者（亦即自認掌握真理者）就絕無讓步之可能，相反地，倘若不糾正迷誤的對方，則反有違逆上帝律法、輕侮上帝應許之虞。天主教在法國的重要辯護者波蘇約（Jacques-Benigne Bossuet, 1627-1704）挑明地表示，「我有權迫害你，因為我是對的而你是錯的。」（轉引自 Mendus, 1989: 7）在這種心態下，當然只能朝宗教不寬容的暴力化發展了。但問題始終在於，正如霍布斯（Thomas Hobbes）所嘲諷的，「當人們在上帝的名義下接受命令時，在許多情況下都無法確知這命令究係出自上帝，抑或下命令的人只是濫用上帝之名來圖謀個人私利。」（Hobbes, 1991: 453）而即使不是為了圖謀個人私利，仍舊很難判別是否係出自上帝之命令。

值此動盪紛擾之局，霍布斯提出了另一種解答。霍布斯認為，英國在一六四年代的那一場血腥內戰，乃是在錯誤的認識底下所進行的一場錯誤的及不必要的戰爭。因為查理一世和國會都認為國家的最高權力必須被分割，他們所爭論的是最高

<sup>15</sup> <羅馬人書>，第三章第二 五節。

<sup>16</sup> 教皇李奧一世曾謂：「若有人從異端歸正，就不要再受洗，但要由主教按手，叫他領受異端派當中所缺乏的聖靈之能力。」（引自 Calvin, 1959: 218）但顯而易見新教陣營斷不能苟同此一「反基督」的儀禮。

<sup>17</sup> <馬太福音>，第九章第 六節。

權力該如何被分割，亦即行政權和立法權各自的適當的界限究竟為何（也就是哪些權力應屬於立法權以及哪些權力當歸英王所有）？由於他們彼此的認知有所歧異，終而開啟戰端。霍布斯的想法則是，主權者的權力或最高的權力不可被分割，而是必須集中在同一個人或同一批人手中，否則就無以有效保障每一個人所渴盼的和平與安全，設若當時絕大部分的英國人民不抱持著這種錯誤的分割見解，「人民就不會分裂，並先使政治見解不同的人陷入此一內戰，繼而又在對於宗教自由問題抱持不同意見者之間引發內戰。」（Hobbes, 1991: 127）霍布斯絕不是沒有看到當時英國宗教紛爭的嚴重性，最明顯的是《利維坦》一書以極大的篇幅討論基督教國家和黑暗之國（《利維坦》第三卷及第四卷），對他而言，要獲得救贖的必要條件僅為相信耶穌是基督以及相信耶穌是上帝之子，其他的條件皆屬多餘而不必要，皆出於妄自尊大的捏造。再者，上帝之國並不在凡間<sup>18</sup>，而是在來世，一個人之加入教會只表示進入恩典之國，而絕不是進入上帝之國，任何宣稱他的教會就是上帝之國的人，皆為誤用教義妖言惑眾之人。聖經裡的訓示並非法律，而是用以協助凡間的罪人們步向救贖之路的忠告（advice），只有當主權者將之規定為法律，它們才成為法律。

霍布斯的用意十分明顯，那就是唯有宗教臣服於國家之下方得以避免永無寧日的宗教紛爭，亦即，做為有生的上帝（Mortall God）的國家，同時也應該是宗教規範的制定者。在這種信念下，霍布斯將教會定義為「信奉基督宗教並結合在一個主權者的人格之中的一群人，他們應當在主權者的命令下聚會，而倘無主權者的授命就不應當聚會。」（Hobbes, 1991: 321）更進一步來說，由於世界上並無一個統領所有基督徒的教會（宗教改革之後的狀況確是如此），而是基督徒分別居住在各自分立的國家裡，故而每一個基督徒都必須服從自己的國家，「統治者只能有一個，否則在一個國家之中、在教會與國家之間、在屬靈事務與世俗稱事務之間、在正義之劍與信仰之盾之間，隨之出現的就必然是派系分裂和內戰。」（Hobbes, 1991: 322）當然，霍布斯的呼籲並不是沒有呼應者，史賓諾莎（Baruch Spinoza）在他的《神學政治論》（一六七一年）就指出，「《聖經》教義裡並未包含深奧的思辯和哲學推理，而只包含了最魯鈍的人都能懂得的極其簡單的道理。」（Spinoza, 1989: 214）這極其簡單的道理就是順從上帝，而順從上帝指的就是愛你的鄰人，「因為愛人的，就完全了律法」<sup>19</sup>。可嘆的是，卻總有人「把許多具有哲學性質的事物引入宗教之中，而把教會弄得像是一所學院，把宗教弄得像是一門科學，或者說得更明確一些，像是一個辯論的題材。」（Spinoza, 1989: 214）因此，史賓諾莎認為，「上帝所要求於人的只是對於祂神聖的正義和仁愛的知識，除此之外祂並未要求其他任何知

<sup>18</sup> 霍布斯認為，上帝在摩西時代確曾在猶太人之間建立上帝之國，「後來當他們拒絕再由上帝統治，要求像列國一樣立王，並選出掃羅（Saul）為王時，上帝之國便中斷了。」（Hobbes, 1991: 419）這是霍布斯對〈撒母耳記上〉相關章節的解讀。

<sup>19</sup> 〈羅馬人書〉，第三章第八節。

識，這項知識對於哲學理解是不必要的，但對於服從道德法則則是必要的。」（Spinoza, 1989: 219）要言之，霍布斯和史賓諾莎較都清楚看出，唯有將最核心的、最不可少的教義予以簡單化，才能指出對於教義和聖禮的繁瑣的爭辯是不必要的，而以不必要的、繁瑣的爭辯來相互迫害進而危害和平，則更屬不智。

霍布斯所提出的解決方案，有幾個值得注意之處。第一，他試圖將宗教臣服於政治之下（他對教會的定義即清楚表明了這一點），倘若宗教權威可以指揮教徒不服從主權者所頒佈的法律，則安寧與和平必遙不可期<sup>20</sup>。第二，霍布斯（以及史賓諾莎）試圖將獲得救贖的必要條件予以大幅簡化<sup>21</sup>，讓我們姑且稱之為「最小限度的救贖條件」（the minimal conditions of salvation）。在最小限度的救贖條件底下，許多關於教義和聖禮的繁瑣爭辯即變得非關救贖，霍布斯甚至指出，嚴重濫用《聖經》的情事之一就是將聖禮變成了符咒或法術，例如在聖餐禮中，如果認為經神甫點石成金後麵包和酒就產生了本質的改變，就變成了上帝的身體和上帝的血，這就是在施符咒或法術而不是在行聖禮了，其他如洗禮、臨終抹油禮、結婚或墓地的聖禮亦經常包含諸多符咒或法術（Hobbes, 1991: 422f）。要言之，在最小限度的救贖條件底下，聖禮最多只是敬愛上帝的表徵，聖禮的完備與否（事實上亦不存在著所謂完備的衡量標準），根本不影響是否獲得救贖，此外，不管是以多麼雄辯的方式進行教義的爭辯（例如三位一體），如果不能順服上帝及愛自己的鄰人，則一切皆屬徒然。第三，最小限度的救贖條件既然將許多宗教紛爭歸為不必要，亦等於是為宗教寬容保留了空間。因為既然在無關救贖的議題上的爭論並無意義而言，則相互求同存異方為明智之舉，而願意「存異」即意味著雖然自己不贊同對方的做法，但已能承認其遂行其做法的權利。

綜上所論，我們或許應該說，雖然霍布斯賦予主權者以不受限制的極大的權力而令人畏懼，然而，霍布斯並非不給予宗教寬容的空間。霍布斯並無為寬容辯護的明確文字，但他的整體理論架構無疑是期盼宗教寬容的<sup>22</sup>，而且是從可能產生的效益或好的結果的角度來看待宗教寬容。不過，霍布斯的解決方案仍有其問題，其最大的問題在於要求宗教必須臣服於國家之下。事實上，對當時英國國教以外的基督新教諸教派來說，臣服於國家之下即形同臣服於英國國教之下，而這正是造成內戰的宗教原因。如果當時的英國不存在著試圖總攬一切宗教事務的國教體制，則霍布

<sup>20</sup> 在這方面史賓諾莎亦持類似見解，宗教「係僅屬於主權者的權利，除非得到主權者的授命和允許，否則，無人有掌管宗教之權，無人有選任神甫之權，無人有定奪及建立教會之基石及其教義之權，無人有評斷道德與敬神行為之權，無人有開除教籍或受理入教會之權，無人有贖贖窮人之權。這些原理不僅已獲證實，同時亦是宗教與維持國家之所必須。」（Spinoza, 1989: 286）

<sup>21</sup> 相較於羅馬天主教來說，基督新教各教派對於獲得救贖的條件已進行了極大的簡化，這從基督新教各教派所承認之聖禮數量的大幅縮減即可看出。但霍布斯和史賓諾莎所提議的獲得救贖的必要條件，則更形精簡。

<sup>22</sup> 萊恩（Alan Ryan）亦持此說，見（Ryan, 1988）。

斯之要求宗教必須臣服於國家之下，就較不易引起爭議。因為霍布斯的首要考量始終是安全、和平、秩序，若不危及此一首要要求，則各人以何種方式信仰崇奉上帝<sup>23</sup>，並不是他所關心的。

從彌爾頓到霍布斯和史賓諾莎，宗教寬容已越來越成為迫切的思想議題，進而在洛克身上完成較具規模的證成範式。洛克向來被視為是近代寬容論述的經典論證的肇建者，但截至目前的討論向我們表明，固然洛克的〈寬容論〉（An Essay Concerning Toleration）和〈論寬容書簡〉（A Letter Concerning Toleration）是近代寬容論述的經典論證<sup>24</sup>，但他並不是在完全沒有先行者的情況下展開這方面的思考，他或多或少仍然從前人和同代人那裡繼承及接收了可貴的思想遺產。

洛克的〈寬容論〉大致可被區分成兩部分，前一部分為一般性的理論探討，後一部分為對於當時英國具體情勢的評估與建議。洛克強調，政府是為特定的世俗任務而存在的，政府旨在保障和平與維護人民的福祉，政府之良窳只能依其執行此一世俗任務的狀況來評判，故而宗教信仰之事殊非政府所應過問介入。當英王查理二世欲強制各新教教派接受英國國教的崇拜方式，洛克則認為此乃明顯踰越政府職權之舉，「我崇拜我的上帝的時間、地點和方式，理當獲得不受限制的寬容，因為這是一件全然只介於上帝和我之間的事，一件攸關永恆關切的事，這種事超乎政治體和政府的能力及權限，蓋政治體和政府只涉及我在此世的福祉。官長只是人與人之間的裁判，他可以恢復我遭人侵犯的權利，但不可能護衛我去面對我的上帝。」（Locke, 1993a: 188）再者，「良知的自由（liberty of conscience）乃是臣民的重大的基本權（great privilege）」（Locke, 1993b: 194），而官長與一個人的靈魂的好處或來生的關切等非世俗事務無關，除非已嚴重威脅到國家的安全與秩序而為恢復正常秩序而不得不加以干預，否則，官長無權介入個人的宗教信仰問題，官長「只是為了社會裡的人們相互之間的安寧的和舒適的生活，而才被授予和託付其權力。」（Locke, 1993a: 195）無論如何，官長和人民都須服從做為萬王之王的上帝，誰踰越了分際，誰就是在違逆上帝<sup>25</sup>。而官長所應特別注意的分際則是，「那些和政府的關切全然無關並且對於社會裡的人們的生活亦無直接影響的意見和行動，此即所

<sup>23</sup> 但羅馬天主教則在排除之列，霍布斯在《利維坦》第三卷第四 二章以很大的篇幅對羅馬教廷進行總批判，他猛烈抨擊羅馬教廷如何想方設法鞏固其不容質疑之教權。對霍布斯而言，如果默認羅馬教廷的宣稱，則無異於否認主權者的權威，隨之而來的結果即不言可喻。

<sup>24</sup> 〈寬容論〉寫於一六六七年，該文係為艾希利爵士（Lord Ashley）捉刀，準備呈給遂行宗教不寬容政策的查理二世，以期改變其政策。〈論寬容書簡〉寫於一六八五年，出版於一六八九年。洛克在〈寬容論〉一文中改變了他原先在《政府論兩簡》（Two Tracts on Government）中的不寬容立場，故而乃是他思想轉折的重要里程碑，參看（Wootton, 1993: 18, 36f）和（Goldie, 1997: xviii - xix）。

<sup>25</sup> 但恩（John Dunn）強調，只有掌握洛克做為一個堅定的喀爾文教派的信徒，以及其所包含的踐履召喚（calling）的內在責任這個角度，才能更好地理解洛克的政治理論。此一詮釋確有相當之道理，參看（J. Dunn: 1969, ch. 18）。

有的理論意見和宗教崇拜，當享有官長絕不得侵犯的普遍寬容的明確權利。」（Locke, 1993a: 201）

此外，對於當時英國的具體情勢，洛克在〈寬容論〉裡也從不進行宗教迫害和強制能為統治者帶來的好處這個角度，提出了不少忠告。「意見和你不同的人只是至今仍和你有距離，但如果你因為他相信是對的事情而惡待他，他就全然對你充滿敵意了。」（Locke, 1993a: 207）他也奉勸那些主張重新恢復教會的一致性的人，要慎重思考，「果真這麼做之後，國王還會剩下多少人民。」（Locke, 1993a: 209）此外，寬容在宗教上抱持不同意見的人，除了有益於海外貿易的擴展，也可以避免他們為對付共同的敵人而團結謀反，「但如果你迫害他們，你就使他們所有的人結合成對付你的一個黨派和利益，你就是在引誘他們掙脫你的羈絆，並冒險尋求一個新政府。」（Locke, 1993a: 207）。但很不幸地，洛克的這些忠告卻被某些當代論者所曲解，甚至誤以為這是洛克論證寬容的主要理由，如瓦爾德隆（Jeremy Waldron）就認為洛克只論證了不寬容是不理性的，卻沒有指出不寬容在道德上的錯誤，洛克只訴諸於迫害者的利益，「其論點和迫害的犧牲者的利益這件事完全無關，相反地，那些利益在最終僅僅只做為給予意圖對他們進行壓迫者的慎慮的忠告的結果而才附帶地被提及和被保障。」（Waldron, 1988: 85）。我們則以為，指責洛克全然忽視被迫害者的利益，可謂極不公允。如果僅僅只根據洛克的上述忠告，或許還可做此大膽之推論（亦即，洛克係訴諸欲遂行迫害者本身的利益，並告訴他們遂行不寬容只會是弊大於利，從而是非理性之舉），但這無論如何只是洛克用來奉勸試圖遂行強制性宗教規範的人的忠告<sup>26</sup>，而非洛克論證寬容的主要依據。如上所述，洛克的基本立場是，不妨礙公共秩序的良知的自由理當享有被普遍寬容的權利，這意味著包括宗教信仰在內的良知的自由乃是一項基本權利，同時也是官長有責任去加以維護的一項權利<sup>27</sup>。而侵犯一項統治者理應去維護的基本權利或自由，就表明了這是有違統治者的責任的，從而是應該被譴責的。因此，怎麼能夠說洛克並未顧及被迫害者或可能被迫害者的利益呢？<sup>28</sup>怎麼能夠說洛克並未指出不寬容在道德上是錯誤的呢？準此以論，類似瓦爾德隆的詮釋方式，可謂是對於洛克論證宗教寬容之理據的嚴重曲解<sup>29</sup>。

<sup>26</sup> 此一強制性宗教規範指的是，要求各新教教派一律奉行英國國教（英格蘭教會）的共同祈禱書所規定的聖禮規儀。

<sup>27</sup> 被牛津大學波禮恩圖書館標註為“Toleration D”的遺稿中（寫於一六七〇年），洛克亦這麼寫道：「無人有權為他人規定他應如何信或如何做方得以拯救他的靈魂，因為這只關乎他自己的利益，而與其他他人無關，上帝從未給予任何人或任何社會以這種權力。」（Locke, 1997: 276）此外，洛克的前輩彌爾頓也曾謂：「在所有其他自由之前，請給予我自在地依照良知來認識、抒發己見及辯論的自由。」（Milton, 2001: 42）

<sup>28</sup> 事實上，瓦爾德隆的此一指控若用在霍布斯身上，可能更為適切。

<sup>29</sup> 而在對洛克立場的解釋上，緬度絲（Susan Mendus）也犯了同樣的錯誤，見（Mendus, 1989: 27-28）。但這不妨礙緬度絲長期以來對於寬容的總體分析所呈現的可貴成果和啟發性，事實上，

而在爾後的〈論寬容書簡〉中，洛克大體上仍承續〈寬容論〉的基本論點。他語重心長地指出，基督教歐洲之所以因為宗教原因而紛亂不堪，「並不是由於意見之紛歧（這是無可避免的），而是由於拒絕給予意見不同者以寬容（但這是可能給予的）。」（Locke, 1983: 55）造成這種不寬容局面的主要原因乃是由於人們忘卻了，「良知的自由是每一個人的自然權利，此一自然權利同樣屬於抱持不同意見者和他們自己，而在宗教問題上，任何人皆不應受到法律或強力的強迫」（Locke, 1983: 51）<sup>30</sup>，倘若那些自以為唯有他們才正確理解了上帝話語的宗教狂熱人士，以及那些因為得到官長奧援從而頓生自大之心的教派，能真正回歸上帝的博愛教誨，並且避免誇大聖禮規儀的差異的嚴重性以及可能對公共秩序產生的影響，那麼，就能有效減少以關心他人的靈魂為藉口的傷害和掠奪。無論如何，「認為基督的教會應該去迫害他人，並以火和劍來強迫他人接受其信仰和教義，我從未曾在《新約》的任何篇章中找到這樣的說法。」（Locke, 1983: 30）再者，〈論寬容書簡〉的一項值得注意之處，就是其中所反映的洛克和霍布斯對於教會的界定的重大差異。當然，洛克和霍布斯都認識到，維護和平安定的秩序是政府的重要任務，但如前所述霍布斯要求將教會置於政府的管控之下，而洛克除了更多地強調教會的自願性質外（人們是基於永生的期待而自願選擇加入特定的教會），還刻意凸顯教會和政府的不容侵犯的分際（Locke, 1983: 33），並主張除非已然危害到公共秩序，從而進入世俗事務的領域，否則政府即不得干預宗教事務，這最終使得洛克得以有理據地論證宗教寬容。更進一步來說，儘管霍布斯隱約表達了對宗教寬容的期盼，但他顯然是從不寬容的不良後果或不理性來考量的，因此，他所訴諸的乃是寬容者本身的利益。相對地，雖然洛克也不忘從寬容者本身的利益來殷殷勸勉，但他為宗教寬容辯護的基本立足點始終是被寬容者的利益，亦即良知的自由這項自然權利。

要言之，洛克對於（宗教）寬容的經典式論證一方面是時代課題的產物，另一方面則是在前人思考成果的啟發下的再突破。然而，洛克和他的基督教世界裡的前輩們所一直未能跨越的，則是對於無神論者的寬容，「那些否認有一個上帝存在的人，是全然不能被寬容的。」（Locke, 1983: 51）這基本反映了當時的西方人面對文化差異的態度，而如何以更宏大的胸襟看待文化差異，亦是當今人類群體生活裡的重要寬容課題。

---

她乃是當今最執著的寬容問題的研究者。

<sup>30</sup> 史基納（Quentin Skinner）曾指出，認為人類在前政治狀態下即享有上帝所給予的與生俱來的自然的自由，乃是 七世紀英國的普遍的思想氛圍（Skinner, 1998: 19f）。姑且不去考究此一思想氛圍究竟普遍到何種程度，洛克無疑是將此一思想氛圍予以明確地理論化的主要代表人。而如果將洛克關於良知的自由的觀點置放到《政府論兩篇》的架構中，則此一觀點的明確性更是無庸置疑。



## 肆、當前的寬容議題

從洛克的時代到我們的時代，引發人類群體生活的內在矛盾的主要原因，已產生了不少變化。但這並不是說造成舊的矛盾的背後原因皆已排除，而是產生新矛盾的原因仍不斷出現。由於殘酷的宗教迫害而興起的對於宗教寬容的要求，只是人類爾後的更普遍的寬容要求的起點，隨著時代情境的更迭，起源於其他原因的迫害、歧視、不包容或差別待遇，也激起了其他面向的寬容要求。

如第一節所述，寬容指的是當一個人面對他所不贊成、不喜歡或厭惡的事，雖然他有能力加以干擾或阻撓，但卻能自我克制而不加以干預或阻撓。洛克之主張宗教寬容，就是不希望看到不同的教派僅僅只因為不贊成、不喜歡或厭惡某些基督徒的聖禮規儀或教義，而施行迫害，甚至不惜讓對方命喪黃泉。相反地，他期盼基督徒彼此應包容不同的聖禮規儀和教義的差異，即使心中不表贊同，但不宜將心中的不贊同轉化為外在的壓制和迫害。在十六、十七世紀的歐洲，宗教的不寬容以及其後續影響，可謂是那一段歷史進程的重要幹軸<sup>31</sup>。而在我們這個時代，源自於民族或種族身分、性別、性傾向、生活方式等原因的不寬容，則成為人們的重要關切。但不管在哪一個面向要求寬容，或要求抑制不寬容的舉動，最優先的問題乃是為什麼必須寬容，亦即寬容的證成<sup>32</sup>。

先前提過，曾有論者以為洛克的經典式論證只訴諸有能力去遂行寬容的人本身的利益，也就是對其曉之以利。如果你不給予寬容而是加以迫害，則他們的反抗可能使局面更為混亂，甚至使你自己也陷入艱難的處境，因此，考量到長遠的利益以及鎮壓的成本和效益，加以寬容才更為上算。這可謂是證成寬容的第一種途徑，亦即慎慮（prudence）或效用（utility）的考量。但顯而易見，此一後果論式的證成方式是極其脆弱的。因為在這種範式裡，寬容乃是十分不穩固的，只要寬容能帶來好的結果（不管是對於遂行寬容者或整個社會），那麼就繼續加以寬容，但如果加以寬容之後結果不如預期，則就當代之以不寬容。因此，寬容充其量只是在權宜考量之下不斷浮動的應變項，寬容本身等於不具備獨立的內在價值。此外，此一證成方式的另一項弱點則是，它未能妥善解釋為什麼不寬容是不對的（Mendus, 1987: 5）。當寬容本身不被認為具有獨立的內在價值，則自然就無法詮說寬容的對立面（即不寬容）究竟如何錯誤了。但即使如此，許多社會之決定採取特定的寬容舉措，事實上往往就是這種慎慮或效用考量之下的產物。不過，洛克主要仰賴的並非此一證成

<sup>31</sup> 僅就英國方面來說，希爾即曾對當時的宗教不寬容及其理論意涵，進行了深刻的歷史解析，見（Hill, 1999）。

<sup>32</sup> 晚近中文世界對於寬容之證成及寬容的限度的研究，當以張福建的〈寬容的意義與限度〉一文最具參考價值，見（張福建，1995）。

方式。

在洛克來說，宗教寬容之必要性乃是由於良知的自由是每一個人的自然權利。而在更普遍的證成架構來說，這可被歸類為第二種證成途徑，亦即對於人的尊重（respect for persons）。此一證成方式強調，不同的人有不同的對於好的生活的理解，同時，每一個人都應該被視為是一個自主的人，什麼選擇對一個人而言才是有助於實現他的好的生活的良善選擇，應該由他自己來決定，因此，尊重差異、尊重別人和我們的不同乃是一種道德義務，而寬容就是這種道德義務的實質體現（Mendus, 1988: 11-12; Walzer, 1997: xii; Hersch: 27）。以洛克為例，既然不同的教派對於什麼是獲得救贖之所必須有著不同的理解，而各個教派都堅持那是他們的好的生活的重要構成部分，那麼，去干預及侵犯其他教派的崇拜方式，就是不尊重他人的良知的自由，就是不尊重他人的自主性。此外，約翰·彌爾（John Stuart Mill）也被認為是此一證成途徑的重要代表。彌爾的鮮明標記是極力為個人自由和多樣性做辯護，一個人「為他自己所規劃的存在方式總是最好的，並不是因為該方式本身就是最好的，而是因為這是他自己的方式，人不像羊一樣，就是羊也並非全然一個樣而無從分辨。」（Mill, 1974: 133）換句話說，在不傷害他人的前提下，即使一個人為自己做的選擇並不是客觀上的最好的選擇（如果這種客觀標準的確存在的話），但只要是出自於他自己的選擇，就有可能掖助他的個體性的成長與發展，因為人性不是一部機器而更像是一棵能不斷成長的樹<sup>33</sup>，因此，寬容別人的有異於我們的不同的選擇意味著尊重他人，而不寬容則意味著向多數專制和一致性屈服。要言之，從對於人的尊重來證成寬容是一種較堅實的證成方式，同時也明白指陳了為什麼不寬容在道德上是不對的。

第三種證成寬容的途徑則是對於無誤性（infallibility）的質疑，巴柏（Karl Popper）所代表的正是此一途徑。對巴柏而言，在追求真理的過程中，我們必須謙卑地假設，我們都會犯錯，而且都容易犯錯，我可能是錯的，而和我相對的一方也可能是對的，我們必須避免陷入自認自己絕對正確無誤的迷障中，而這正是寬容的基礎（Popper, 1987: 18）。相反地，如果人們狂妄地抱持無誤性的假設，自認自己肯定是正確無誤的，則很明顯地，任何和我不同的意見就是錯誤的意見，這種心態將使理性的對話成為不可能。但問題在於唯有通過理性的對話，才能幫助彼此糾正自己的錯誤，從而更接近真理（Popper, 1987: 26f），「我不認為有任何具有創造性的科學家是有犯過錯的，在這裡我指的是最偉大的科學家如伽利略、克普勒、

<sup>33</sup> 的確，約翰·彌爾是繼承了邊沁的功利主義的基本理念，但約翰·彌爾的重大修正在於他一方面拒絕將人視為是一部只知計算痛苦與快樂的精密機器，另一方面則強調快樂也有質的不同，「我將效用視為是所有的倫理問題的終極訴求，但這裡的效用必須是最廣泛意義的效用（utility in the largest sense），並且是奠基在人做為一個進步的存在的永久利益之上。」（Mill, 1974: 70）此一最廣泛意義的效用所著重的正是個體性的成長與發展，而寬容即是使其成為可能的重要背景條件。

牛頓、愛因斯坦、達爾文等人。不僅所有的動物都會犯錯，所有的人也都會犯錯。因此，有專家存在，但卻沒有權威存在，這是一個尚未被完善確立的事實，如同早期的希臘哲學家們所說的：只有神能周知，我們這些凡人們就只能揣想和猜測。」（Popper, 1990: 34）<sup>34</sup> 因此，無誤性的假設乃是不寬容的誘因和迫害的源頭，而寬容則是拒絕了無誤性假設之後的必然結果，不僅在知識真理的追求上是如此，在群體生活的改善上亦復如是。

在扼要說明了證成寬容的三種主要途徑之後，我們要從三方面進一步探討若干較為迫切的寬容議題。而在探討過程中，我們也會在相關部分評判不同的證成寬容的途徑所可能產生的後續影響。

## 一、寬容與權利

姑且不論寬容這項德性究竟在德性殿堂裡處於何種位置，基本上，寬容所要求的就是帶著一定難度的節制或自我克制，因為要求一個人去包容自己所不贊成、不喜歡或厭惡的事，同時還得提醒自己承認這種事的存在的權利，並不是一件容易的事，尤其涉及道德上的不贊同時，則更形艱難。例如某個人因為宗教的原因而在道德上極度鄙視甚至仇視同性戀者，要求這個人去寬容他的同性戀鄰居或同事，絕非易事，因為這個人認為寬容同性戀者就是對他自己的宗教虔誠及道德信念的無情的打擊。如某位論者所指出的，要去加以寬容的這樣一個決定，即要求自己無論如何必須將對於他人的選擇的尊重擺在最優先的地位，優先於自己對於他人的選擇之對錯或好壞的判斷（Raphael, 1988: 139），而這種自我要求確實具有相當的內在難度。

即使如此，仍有論者認為現今被普遍接受的寬容概念仍然是不足夠的。例如英國的史卡曼勳爵（Lord Scarman）就指出，現今一般所理解的寬容無非指的就是不干涉他人，這只能算是消極的寬容，而且只是一種非常低階的價值（a fairly low-scale value），不過，當今人類社會已不能僅僅只以消極的寬容為滿足，而是必須走向積極的寬容。消極的寬容「對文明人來說已經不足夠，現今的人所要求於法律者，已不僅僅只是不受干預地以他認為恰當的方式去追求他的生活方式。」（Scarman, 1987: 54）在史卡曼看來，積極的寬容及其相對應的責任要求所強調的是「給予少數的保障以優先性」（Scarman, 1987: 57），也就是說，處於少數地位及弱勢地位者不僅要擁有活下去的權利，同時也應該擁有受到保障的繁盛的權利（the right to flourish），「如果要成為積極意義的寬容，法律就必須保障我們當中的少數人的利益，而在二十世紀，除非能從寬容的消極面進化到和寬容相關的積極責任，否則，沒有任何一個社會可以宣稱它是一個以文明的方式存在的寬容社會。」（Scarman, 1987: 49）。

<sup>34</sup> 巴柏所繼承的乃是伏爾泰的觀點，伏爾泰曾謂：「何謂寬容？寬容是人類的特權。我們都浸染在弱點和錯誤之中，讓我們寬恕彼此的愚蠢，這是第一條自然法。」（Voltaire, 1972: 387）

史卡曼的這類呼籲主要是看到了英國社會裡的少數群族及弱勢族群的處境並無法藉由消極的寬容得到有效的改善。這其中所涉及的關鍵問題乃是，僅僅只是不去干預他人的選擇和行為（此乃消極的寬容所要求者），是否就足以造就一個寬容的社會。我們知道，受到法律保障的各種自由與權利原本就不容干涉，強行干涉者即是觸犯法律，但即使在法律的保障之下，仍存在著歧視或差別待遇的可能性，例如文明國家的法律雖然保障交易及居住的自由，但心懷種族歧視觀念的房東仍可能以種種藉口和手段拒絕將招租的房宅租賃給少數民族和有色人種的求租者。此外，在法律沒有明文保障的範圍裡，由不寬容的心理所導致的差別待遇就更為普遍了。尤其，如果是在效用或慎慮的考慮下而遂行的寬容，則這種暗地裡的歧視或差別待遇的空間就更大了。

一個明顯的事實是，在文明國家中法律所保障的權利在範圍和項目上皆不斷擴增，這些擴增絕大多數都是透過長期的爭取及抗爭方才取得，而在成為合法的權利之前（例如同性戀者的同居權和婚姻權），往往先經歷了漫長的要求被寬容的階段，故而威廉斯（Bernard Williams）會這麼寫道：「或許寬容終將證明為是一項中介價值（an interim value），它在一個沒有人聽說過寬容的過去和一個不再有人需要寬容的未來之間的這段期間裡效勞。」（Williams, 1999: 74）儘管我們十分懷疑，那個不再有人需要寬容的嶄新未來，果真是人類有能力造就的，但至少這也表明了以寬容為終點仍舊是不足夠的、不穩固的，寬容只是必要的過渡階段，尤其對少數族群和因為生活方式的選擇而造成的弱勢團體來說更是如此。試想在法律沒有不允許的範圍裡渴盼多數人給予寬容，會比雖仍蒙受異樣的眼光但已受到法律的保障來得更實際以及更有安全感嗎？我們承認，只要有人類存在就不可能沒有異樣的眼光，異樣的眼光代表了要求一致性以及歧視差異的壓力，這種眼球的使勁凝視已不再是以看清楚來物的基本視覺要求為目標，而是在凝視之中傳遞一種明確的評價訊息。但以這種代價換取受到法律保障的權利，應該說仍然是值得的，因為在法律的保障下更能夠以堅毅不屈的眼球動作回敬所有那些異樣的眼光。庫庫拉蒂（Ioanna Kucuradi）曾極富創見地指出，寬容者和不寬容者的差別在於，一個寬容者所寬容的並不是他所不能苟同的意見、行動、態度或規範，而是表達及踐履這類意見、行動、態度或規範的這些他人的存在（the existence of these others），而一個不寬容者所不寬容的則是這些他不能苟同的意見、行動、態度或規範的存在。是故，一個寬容者並未將他人等同於這個人所抱持的理念和踐履的行動，而一個不寬容者則將他人等同於這個人所抱持的理念和踐履的行動。因此，寬容做為一種個人態度並不是指尊重他人的不同的意見，而是尊重那些抱持異見者的權利（Kucuradi, 1996: 166-168）<sup>35</sup>。對於庫庫拉蒂的這項見解的進一步推論則是，寬容和權利之間原本就

<sup>35</sup> 無疑地，庫庫拉蒂的見解只能從一種特定的證成寬容的途徑推導出來，那就是從對於人的尊重來證成寬容。

存在著轉換的潛能，此外，被寬容往往不是一種最終的靜止狀態。

總之，史卡曼的積極的寬容所期盼的是，應該使少數群族及弱勢族群從被寬容者的身分進一步成為繁盛的權利的擁有者。因此，消極的寬容即成了擴展權利的範圍與項目的預備階段。事實上，越來越多的事例也表明了，許多另類生活方式的實踐者已不再僅僅只以被寬容為滿足，相反地，他們要求的是被承認（被法律所承認）。不過，這樣的趨勢並未減損寬容的價值，而是更多地提醒了寬容所具有的動能。

## 二、文化差異與寬容

文化差異所衍生的問題不僅在移民社會極為明顯，在多民族國家中亦是如此，而源自於文化差異的不寬容的受害者，無疑地就是少數民族或少數族群。臺灣早年之強制原住民只能以漢姓登記身分即為典型的不寬容的表現，而且這種不寬容係從做為一個人的基本認同表徵的姓名下手，其殘酷性實不容小覷。再如發生於一九八〇年代的倫敦的另一案例，即一位信奉回教的中學教師要求在每星期五上午請假俾前往鄰近的清真寺禮拜真主，但校方以造成不便為由駁回其請假要求，雙方只好求助於法院，但最後該教師則以敗訴收場，此一案例的遺憾之處在於，在周休二日的背景下，基督教徒和猶太教徒的安息日並未受影響（分別為星期日及星期六），但回教徒之安息日（星期五）則成了犧牲品（Scarman, 1987: 54-55），這顯然乃是對於文化差異的不寬容。

基於文化差異而給予的寬容，在多數情況下皆極為正當且必要，但亦不乏仍有疑義者。以美國的阿米許教派（Amish）來說<sup>36</sup>，他們基於宗教原因而選擇棲身於美國社會邊緣，同時為了確保其宗教與獨特之生活方式的傳承，不讓其子女上學接受教育，後來才和美國政府局部妥協，但該教派之子女接受教育之年限仍明顯低於一般美國國民（Walzer, 1997: 68）。長久以來阿米許教派之受到寬容應無疑義，但此一寬容的深層意涵是，允許阿米許教派的父母繼續決定其子女的生活方式。這種寬容是否合理？另外的例子是非洲的某些部落至今仍維持切除女性陰蒂或封住陰道的習俗（Walzer, 1997: 62），這種涉及對身體的傷殘的習俗，該不該被寬容？當然，如果一個社會的多數人對於處於邊緣位置並且無意影響其他團體的少數人抱持冷漠、毫不在意的態度，則不管該少數團體的某些習俗多麼不人道，恐怕都可繼續

---

<sup>36</sup> 阿米許教派係由門諾教派（Mennonites）分裂而出的新教教派，信徒多為德裔美國人，主要分佈在賓夕凡尼亞、俄亥俄、印地安納等州，他們強調奉守聖經之儉樸生活，排斥現代文明，不使用汽車、電話及其他電化用品，並穿著傳統服裝。而門諾教派則由曾為天主教神父、後改宗再洗禮派的荷蘭人門諾·西蒙（Menno Simons, 1492-1559）所創，門諾教派試圖調和再洗禮派和天主教之教義，強調因信稱義與善功皆為救贖之所需。門諾教派於七世紀傳入美國，信徒們通常拒任公職、也拒服兵役。

存在而不受到干涉，但這是不以為意、是漠視而不是寬容，因為這當中已經沒有不贊成、不喜歡或厭惡的向度。

首先我們承認，無論是切除陰蒂或猶太教對男童所施行的割禮，在其各自的宗教中皆應具有一定的神聖意義。但這兩者的重要差別在於，猶太教的割禮並不影響男性的性快樂，但切除陰蒂則會影響女性的性快樂（不管她是異性戀者或同性戀者），因而這涉及的乃是某種感官快樂的剝奪。或許對某個部落來說，他們可能認為女性的性快樂是不重要的，甚至是為了團體秩序的需要而必須刻意加以壓抑的，但這就使此一宗教規範或社會習俗牽涉到性別平等的問題。那麼，問題就變成了宗教規範或社會習俗是否必然優先於性別平等？而性別平等在我們這個時代乃是基本人權的核心部分之一，因此，問題又變成了宗教規範或社會習俗是否必然優先於基本人權？如果是，則基本人權就喪失了普遍的規範作用。如果不是，則切除陰蒂的強制要求就不能被寬容，而是必須對其施壓並勸勉改善（例如以麵粉或水果仿做一陰蒂，並以切除此一象徵式的陰蒂取代原有之規儀，如此既可顧及宗教規範，亦不違反基本人權）。

其次，就阿米許教派的案例來說，主要問題在於是否給予阿米許教派的父母過大的形塑他們的下一代的權利／權力？（應該說臺灣的錫安山教會是與其極為相似的案例。）但我們必須捫心自問，主流家庭裡的父母不都被給予了極大的形塑他們的下一代的權利／權力嗎！差別只在於主流家庭裡的父母和阿米許教派或錫安山的父母為他們的下一代規劃的未來有所不同而已。因此，只要阿米許教派和錫安山的父母或長輩沒有不人道地禁止或阻撓他們的下一代在長大之後選擇不同的生活方式，則他們就應該被寬容。借用金力卡（Will Kymlicka）的術語來說，只要一個少數團體不透過不人道的、侵犯基本人權的內在限制（internal restrictions）來限制其內部成員的異議之舉或改宗的行動，則他們就應該被寬容（Kymlicka, 1995: 35f）<sup>37</sup>。歸結地說，無論是從對於人的尊重或對於無誤性的質疑來證成寬容，都不難推論出更多地尊重文化差異和表現文化差異的人，是當今重要的寬容要求。除非多數人自認他們的生活規範和習俗是完美無瑕的，否則，這方面的不寬容就是極不可取的，而我們知道這種完美無瑕的設想，如果不是可笑的就是妄自尊大的。

### 三、寬容的限度（the limits of toleration）

極力為宗教寬容做辯護的洛克和彌爾頓，卻同樣都認為不應該寬容天主教徒。彌爾頓直指羅馬教廷掌控下的天主教根本不是一種宗教，而是一項政治陰謀（Hill, 1999: 36）。洛克在〈寬容論〉裡亦指出，天主教徒「不是任何君主的子民，而只是教皇的子民」，因此，這些忠誠度可疑並嚴重威脅其所居住之社會的人，不能被

<sup>37</sup> 關於少數團體應享之權利的相關討論另見（Kymlicka, 1996: 94f）及（許國賢，2001: 75-76）。

寬容 (Locke, 1993a: 197)。再者, 在〈論寬容書簡〉裡, 洛克仍然堅持那些加入某個教會之後就形同將自己置於英王以外的其他君王的保護和役使的人(指天主教徒), 不得列入寬容之列 (Locke, 1983: 50)。難道他們不知道他們對於天主教徒的不寬容與其寬容主張之間的明顯矛盾嗎? 希爾 (Christopher Hill) 認為, 以彌爾頓和洛克的智慧, 他們絕不可能不自知, 但使他們始終一致地抱持這種見解的原因, 乃是英國所面臨的國際形勢。如本文第二節所述, 在當時的英國新教徒看來, 天主教徒及其背後的羅馬教廷代表的乃是反基督的勢力, 羅馬教廷意圖使英國屈服於西班牙的控制之下, 因此, 在這場生死攸關的鬥爭中, 寬容不可能忠誠於英國的天主教徒, 即意味著寬容一股內部的顛覆力量, 同時也意味著倒退到「血腥瑪麗」時代的危險, 而彌爾頓和洛克的立場正是此一時代氛圍的反映 (Hill, 1999: 36-37)。洛克在一六五九年致友人史塔伯 (Henry Stubbe) 的信裡即質疑史塔伯主張保障天主教徒的立場, 洛克認為英國境內的天主教徒得同時服從兩個相互對立的權威 (即英國政府和羅馬教廷), 但羅馬教廷是一個自認神聖無誤、不受任何契約限制並且不需對任何人負責的專斷權威, 而天主教徒又如此聽命於羅馬教廷, 因此, 「當天主教徒所崇敬的另一個主權 (指羅馬教廷) 被他們認為是一個具有赦免他們的一切背信和偽誓的權力的擁有者, 並且準備以赦罪和報償來寬恕及討好他們, 那麼, 你能從天主教徒的所有的宣誓和陳言中得到什麼忠誠和服從的保證呢!」 (Locke, 1993b: 138-139) 即使在二十幾年之後的〈論寬容書簡〉, 洛克也未曾改變此一強硬的立場。

洛克之不願寬容天主教徒, 反映的是寬容的限度的問題。如果按照良知的自由是一項自然權利這樣的邏輯, 則不寬容天主教徒等於是藐視他們的自然權利, 等於是尊重天主教徒也是一個應該享有良知的自由的人, 而這當然是不合乎洛克自己的邏輯的<sup>38</sup>。不過, 這裡所透露的更深一層的訊息是, 當時英國境內的天主教徒已然被洛克視為是以宗教身分存在的政治上的第五縱隊, 亦即, 洛克傾向於認為對國家的政治忠誠受到懷疑的人, 就不配被寬容。將政治忠誠視為衡量寬容的限度的判準, 並非只有洛克強調過, 事實上, 美國在二次大戰期間之囚禁日裔美國人即是二十世紀的另一實例<sup>39</sup>。此外, 九一一事件後阿拉伯裔美國人之受到有形及無形的歧視, 亦是此一判準的發酵。不過, 有必要指出, 因為懷疑某些人的政治忠誠就遂行不寬容之舉, 等於是將嫌疑犯視為是已然犯罪的罪犯, 而這可謂是極為粗糙的做法。無論如何, 嫌疑和事實之間的分際是至為重要的, 否則臺灣的統獨雙方就大可

<sup>38</sup> 羅爾斯 (John Rawls) 考量類似問題的背景雖不同於洛克, 但他也不否認良知的自由應當有其限制, 「每一個人同意, 良知的自由必須受到公共秩序與安全的共同利益的限制。」 (Rawls, 1971: 212) 雖然羅爾斯隨即立下嚴格的進行限制的條件, 「只有當存在著一種合理的期望, 那就是不這麼做就會損及政府有責任去維持之公共秩序時, 良知的自由才得以被限制」 (Rawls, 1971: 213), 但我們則認為, 重點應該在於行動而不是思想。

<sup>39</sup> 美國政府之囚禁或集中管束日裔美國人的行徑, 已不只是不寬容, 而更涉及了侵犯自由。

正當地以懷疑對方的政治忠誠而互不寬容了<sup>40</sup>。

寬容的限度的問題是寬容論述裡的重要問題。沒有限度的寬容不是成了縱容，就是毫不在乎或冷漠已成了社會的普遍氛圍。無疑地，在討論寬容的限度這個問題上，最不具啟發性的就是從效用或慎慮來證成寬容的這個途徑了。因為對此一途徑來說，寬容本身僅僅只具有工具性價值，寬容的給予只是為了寄望能夠帶來好的結果，倘若未收到預期的效果，那麼，寬容就變成沒有必要了。這種將寬容的限度建築在結果之評判上的見解，顯然不具說服力<sup>41</sup>。它使得寬容或不寬容的決定，完全取決於多數人或掌權者的片面的、不牢靠的善意。

而強調寬容的基礎在於每一個人的易誤性（fallibility）的巴柏也曾指出，寬容不能是無限的，巴柏甚至還憂慮西方社會是否已過度講求寬容，「由於害怕成為不寬容的，我們傾向於將寬容這項權利也延伸到不寬容他人者身上，以及延伸到那些散佈不寬容的意識型態的人身上。」（Popper, 1987: 17）的確，不寬容的指控是有著良好個人素養的人所懼怕的，但不能因為這種憂慮而淪為縱容，巴柏認為寬容只能奠基在相互性（mutuality）的基礎上，當被寬容的一方開始遂行暴力時，則其他人的寬容的責任即宣告終止（Popper, 1987: 19），換句話說，不寬容他人者即沒有資格被寬容，因此，「我們不僅有權利同時也有責任去撤回對於那些圖謀摧毀寬容的人的寬容。」（Popper, 1987: 24）<sup>42</sup> 巴柏這項論點的優勢之一在於，它至少避免了前述的嫌疑和事實的混淆。不過，向以深思熟慮著稱的波比歐則認為，雖然拒絕寬容理念的人不能被寬容（亦即，不寬容他人者不應被寬容）這項見解大致是正確的，然而，在實際操作上就不那麼單純了。因為引導不寬容者自求改善的最佳途徑並非迫害或不寬容他們，而是繼續承認他們的自由表達的權利，儘管這麼做會讓整個社會的自由的處境備受威脅並承擔不少風險，但是，「唯有受到威脅的自由才具有再生的能力，相反地，缺乏再生能力的自由在最終將會變成一種新的枷鎖。」（Bobbio, 2000: 134）此外，拉斐爾（D. D. Raphael）則強調，倘若寬容是沒有限制的，則寬容就會從一種德性變成一種弱點或一種惡。拉斐爾對於寬容的限度的更明確的建議是，「不可寬容的界限應界定在對權利的侵犯（infringement of rights）之上，我們所不贊同但並未侵犯權利的行為可以被寬容，儘管我們認為那些行為是錯的，而如果做這些行為的人執意選擇這麼做，則應該被寬容。」（Raphael, 1988: 147）要言之，未侵犯權利的行為即在寬容之列，或者說寬容的限度在於是否侵犯他人的

<sup>40</sup> 但島上的有中國感情者和無中國感情者之間的相互寬容，並不是認同對方的理念，而是在最終攤牌之前，藉由寬容來減少某些不必要的、激狂的內部摩擦。畢竟寬容並不是萬靈丹。

<sup>41</sup> 以當代社會的爭議性實例對此一立場所進行的批評，可參看（Warnock, 1987: 134-139）。

<sup>42</sup> 尼柯爾森（Peter Nicholson）的論證方式雖然有別於巴柏，但其結論則相近似。尼柯爾森指出寬容的限度為：一、寬容的基礎在於對於人的尊重，故而違反此一責任者即不應被寬容。二、違反寬容者亦不應被寬容，蓋由於給予寬容而毀滅寬容乃是自相矛盾的，見（Nicholson, 1985: 168-169）。此外，羅爾斯亦有類似之主張，見（Rawls, 1971: 216-221）。



權利。此一判準的優點是它的明確性，但它必須注意的是，如果少數團體和弱勢團體的合理訴求以及使其得以繁盛的要求沒有被確立為受到保障的權利，則他們仍極容易淪為不寬容的受害者。

寬容的限度涉及的是確定何謂不可寬容的 (the intolerable)，如果用光譜的概念來形容的話，則寬容乃是居於光譜之中間區塊，而不寬容 (intolerance) 和不可寬容的則分居左右兩端。呂格爾 (Paul Ricoeur) 曾指出，寬容是權力的禁欲主義 (asceticism of power) 的果實 (Ricoeur, 1996: 189)。的確，如果任令權力不知節制地自在穿梭，並對其所不贊成、不喜歡或厭惡者遂行壓制，就產生不寬容之情事。而試圖去指出什麼是不可寬容的 (亦即去確定寬容的限度)，其心理動機乃是義憤 (indignation)，呂格爾則語重心長地建議，義憤及其怒氣也必須有所節制，否則寬容就會不斷被腐蝕，而不寬容就會更為橫行 (Ricoeur, 1996: 200-201)。我們不難理解這是兩難的局面，而且很難得出適用於所有情境的標準公式，正如某位論者所說的：「寬容是一種心靈的習慣、一種論辯的風格，而不是一項公式。」(Lucas, 1966: 296) 我們只能期望，光譜中間的寬容所佔據的區塊能不斷向左右兩方擴展。

## 伍、結 論

寬容既是一種個人的德性，亦是一種社會的或集體的德性。中世紀的教會往往消極地將寬容理解成對於錯誤的、曲解教義的事或行為的暫且忍讓 (Bobbio, 2000: 131)<sup>43</sup>，在當時寬容只是一種權宜之計，而尚不被視為是一種德性，但自宗教改革掀起滔天巨浪之後，寬容的意義擺脫了羅馬教廷的專斷式詮釋，並逐漸在世俗的領域衍生出新的意涵。

在現今的民主發達國家，寬容做為一種社會的德性已更多地體現在憲政體制及繁複的權利保障體系之中，雖然仍未臻完善之境，但其形貌已基本完成。而在轉型中的民主社會，使寬容成為一種社會德性的制度機制，則仍待努力建構。至於寬容做為一種個人的德性的這一面，則在全球各個地區都仍存在著極大的被講求的必要性。就個人的層次來說，寬容這項德性之有益於民主社會是多數論者所同意的<sup>44</sup>，柏拉圖 (Plato) 所強調的正義、智慧、勇敢、節制等德性在現代社會當然還是必要的，但在多元歧異已成為基本特徵的現代社會裡，寬容在德性殿堂裡的位置似乎不斷上升。如果說多元歧異並不必然意味著拒絕對於某些普遍規範的追尋，那麼，寬

<sup>43</sup> 但阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 的態度顯然更為嚴苛，他曾謂：「如果偽幣製造者和其他為惡者都要被世俗權威毫不猶豫地處以死刑，則一旦被判定為異端，就有遠遠更為充分的理由，不僅應開除其教籍，更應將其處死。」(Aquinas, 1988: 256)

<sup>44</sup> 羅爾斯即強調他理想中的正義社會 (或政治自由主義) 必須輔以某些公平的社會合作的德性，例如謙恭及寬容的德性、明辨是非的德性和公平感 (Rawls, 1996: 194)。

容或許正是使多元歧異得以豐富開展的必要的普遍規範。現代社會，或者說意欲嚴肅面對差異的社會，無疑地必須將可能相互衝突的多元價值的存在，視為是人類情境的常態，而不是例外情況或異常狀況。而寬容的情操正是使人們更能夠在此種情境中獲得安頓的必要條件，無論如何，如果沒有具備寬容情操的個人，就不可能奢望寬容的體制。

寬容是為不同意見及價值的和平共存而服務的，其目的是協助造就一個和而不同的社會<sup>45</sup>。霍布斯的理論體系不是沒有給予寬容以空間，但他沒有凸顯寬容的關鍵地位的明確意識，而我們至少在理論上已經跨越了霍布斯的限制，並認識到更合理的達成和平的方法，雖然這種方法讓我們必須經常處於不確定的變化之中，但這樣的代價終究是值得的。儘管寬容並非解決我們的群體生活的所有難題的萬靈丹，但光是使不同的意見得以和平共存就足夠動人的了。

必須承認，人類當前的寬容處境仍存在著不少問題。異於主流的或新興的生活方式依舊受到壓制，這宣告了約翰·彌爾所期盼的生活方式的實驗仍未普遍解禁。不同的族群之間、不同的宗教之間、不同的社會身分之間的歧異與嫌隙仍經常仰賴暴力之介入。而即使只能被局部仰賴的國家的中立性，也經常在結果的中立性與過程的中立性之間擺盪，以至於政府也很難一貫地維持不偏頗的中立立場，其結果是在中立的名義下執行偏袒及鞏固多數群體利益的政策，並使少數群體的要求遭到刻意的忽視，進而削弱了寬容做為社會德性的這一面向。此外，在國際社會來說，強權依然持續以雙重或多重標準遂行選擇性的寬容及選擇性的不寬容，從而使國際形勢陷入混沌的局面。的確，不寬容將導致悲劇，但寬容亦應有其限度，不過，並沒有唯一的判準來確定此一限度的邊界，而且不同類型的案例也應該有不同的因應準則。或許寬容所產生的問題只能仰賴更多的寬容來解決，但當我們這麼說的時候，只是表明了我們必須以更大的努力來了解寬容所牽涉的諸種複雜問題。

## 參考書目

### 一、中文部分

陳思賢，2001，〈天上的戰爭與人間的戰爭：彌爾頓《失樂園》與十七世紀英國政治〉，臺大政治系《政治科學論叢》，14：1-24。

張福建，1995，〈寬容的意義及其限度〉，張福建、蘇文流（編），《民主

<sup>45</sup> 在個別國家裡的民族認同的衝突這類問題上，寬容所能造就的只是最後攤牌之前的和平共存，無論如何，寬容只能包容差異，而不能取代差異，因為當差異不再存在時，就沒有寬容與否的問題了。

理論：古典與現代》，頁 249-257，臺北：中研院中山社科所。  
 喀爾文 (J. Calvin)，1959，《基督教要義》下冊，香港：基督教文藝出版社。  
 許國賢，2001，〈少數權利與民主〉，臺大政治系《政治科學論叢》，15：63-81。

## 二、英文部分

- Aquinas, St. T. 1988. *On law, morality and politics*. Ed. by W. P. Baumgarth and R. J. Regan. Indianapolis: Hackett.
- Bobbio, N. 2000. *In praise of meekness: Essays on ethics and politics*. Cambridge: Polity Press.
- Calvin, J. 1989. *Institutes of the Christian religion*. Trans. by H. Beveridge. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Calvin, J. 1991. On civil government. In Luther and Calvin, *On secular authority*. Ed. by Harro Hopfl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cromwell, O. 1989. *Speeches of Oliver Cromwell*. London: Dent.
- Dunn, J. 1969. *The political thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, R. 1979. *The age of religious wars, 1559-1715*. New York: Norton.
- Fitt, Lord. 1987. Toleration in Northern Ireland. In S. Mendus and D. Edwards (Eds.), *On toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldie, M. 1997. Editor's Introduction. In J. Locke, *Political essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guy, J. 1988. The Tudor age, 1485-1603. In K. Morgan (Ed.), *The Oxford history of Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Hersch, J. 1996. Tolerance: Between liberty and truth. In P. Ricoeur (Ed.), *Tolerance between intolerance and the intolerable*. Providence: Berghahn Books.
- Hill, C. 1964. *Society and Puritanism in pre-revolutionary England*. Harmondsworth: Penguin.
- Hill, C. 1996. Church courts and fees. In C. Hill, *Liberty against the law*. Harmondsworth: Penguin.
- Hill, C. 1999. Toleration in seventeenth-century England. In S. Mendus (Ed.), *The politics of toleration in modern life*. Durham: Duke University Press.
- Hobbes, T. 1991. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopfl, H. 1982. *The Christian polity of John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopfl, H. 1991. Editor's introduction. In Luther and Calvin, *On secular authority*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, J. 1987. Toleration. In D. Miller etc. (Eds.), *The Blackwell encyclopaedia of political thought*. Oxford: Blackwell.
- Horton, J. 1996. Toleration as a virtue. In D. Heyd (Ed.), *Toleration: An elusive view*. Princeton: Princeton University Press.
- James I. 1994a. *Basilicon Doron*. In James I, *Political writings*. Ed. by J. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press.
- James I. 1994b. Speech to Parliament of 9 November 1605. In James I, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kingdon, R. 1991. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In J. H. Burns (Ed.), *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. 1996. Two models of pluralism and toleration. In D. Heyd (Ed.), *Toleration: An elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Locke, J. 1983. *A letter concerning toleration*. Ed. by J. Tully. Indianapolis: Hackett Press.
- Locke, J. 1993a. *An essay concerning toleration*. In J. Locke, *Political writings*. Ed. by D. Wootton, Harmondsworth: Penguin.
- Locke, J. 1993b. Letter to S. H. [Henry Stubbe]. In J. Locke, *Political writings*. Ed. by D. Wootton, Harmondsworth: Penguin.
- Locke, J. 1997. Toleration D. In J. Locke, *Political essays*. Ed. by M. Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, J. R. 1966. *The principles of politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Luther, M. 1961. *Martin Luther: Selections from his writings*. Ed. by J. Dillenberger. New York: Doubleday.
- Luther, M. 1991. On secular authority. In Luther and Calvin, *On secular authority*. Ed. by H. Hopfl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, S. (Ed.) 1988. *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, S. 1989. *Toleration and the limits of liberalism*. London: Macmillan.
- Mendus, S. (Ed.) 1999. *The politics of toleration in modern life*. Durham: Duke University Press.
- Mendus, S., & Edwards, D. (Eds.) 1987. *On toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Mill, J. S. 1974. *On liberty*. Harmondsworth: Penguin.
- Milton, J. 2001. *Areopagitica*. Seattle: Amazon Press (e-book in Acrobat format).
- Morrill, J. 1988. The Stuarts, 1603-1688. In K. Morgan (Ed.), *The Oxford history of Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Nicholson, P. 1985. Toleration as a moral ideal. In J. Horton and S. Mendus (Eds.), *Aspects*

- of toleration*. London: Methuen.
- Popper, K. 1987. Toleration and intellectual responsibility. In S. Mendus & D. Edwards (Eds.), *On toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, K. 1990. *A world of propensities*. Bristol: Thoemmes Press.
- Raphael, D. D., 1988, The intolerable. In S. Mendus (ed.), *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. 1971, *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Rawls, J. 1996. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rice, Jr., E. 1970. *The foundations of early modern Europe, 1460-1559*. New York: Norton.
- Ricoeur, P. 1996. The erosion of tolerance and the resistance of the intolerable. In P. Ricoeur (Ed.), *Tolerance between intolerance and the intolerable*. Providence: Berghahn Books.
- Ryan, A. 1988. A more tolerant Hobbes? In S. Mendus (Ed.), *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scarman, Lord. 1987. Toleration and the law. In S. Mendus & D. Edwards (Eds.), *On toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, Q. 1995. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, R., & Higgins, K. 1996. *A short history of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. 1989. *Tractatus theologico-politicus*. Trans. by S. Shirley. Leiden: E. J. Brill.
- Voltaire. 1972. *Philosophical dictionary*. Harmondsworth: Penguin.
- Waldron, J. 1988. Locke: Toleration and the rationality of persecution. In S. Mendus (ed.), *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, M. 1997. *On toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Warnock, M. 1987. The limits of toleration. In S. Mendus and D. Edwards (Eds.), *On toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, B. 1999. Tolerating the intolerable. In S. Mendus (Ed.), *The politics of toleration in modern life*. Durham: Duke University Press.
- Wootton, D. 1993. Editor's introduction. In J. Locke, *Political writings*. Harmondsworth: Penguin.

# The Formation of the Idea of Toleration and Its Contemporary Problems

Kuo-hsien Hsu\*

## Abstract

Instances of intolerance that stained with unwilling tears and unworthy blood of different generations one after another scattered throughout human history. The awakening of the necessity of toleration, in the form of religious toleration, began in the aftermath of the Reformation with John Locke as its first defender in true theoretical depth. Since then, situations that were in need of toleration expanded rapidly to cover almost all aspects of everyday life. Intolerance as a self-righteous belief in infallibility tries not only to coerce but also to subdue people with different views and values. On the contrary, toleration just wants coexistence of differences. Toleration is, without doubt, still needed today. But the ways it presents itself are much more complex nowadays. This article, which consists of a historical part and a theoretical one, tries to scrutinize the possibilities and inner problems in practicing toleration in our modern world.

Key words: toleration, intolerance, limits of toleration, respect for persons

---

\*Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.