

# 選擇信仰的空間

## —奧古斯丁異端導正論與洛克寬容論—

陳思賢\*

### 摘 要

本文討論西方基督教文化下對異端或不同宗派的處理態度，並以奧古斯丁及洛克分別代表兩種不同立場的濫觴。本文旨在說明寬容或強行導正都有其政治思想上的背景，前者因圖謀建立『俗世』的政治領域而生，後者乃以『政治神學』為思考問題之模式。

『政治神學』是奧古斯丁所創建的政治思維模式，它將現世人生視為一個整體，並在來世的關照下界定此生意義。從『政治神學』的思考中奧古斯丁推衍出了『異端導正』論，也即是說，信仰秩序的齊一是建立現世秩序的必須基礎。但是『異端』現象自基督教出現後就伴隨而生，而在宗教改革後教派分歧、衝突更形嚴重，彼此爭相引介政治力量打擊異己。於是奧古斯丁『政治神學』式的思想遭受嚴重挑戰。以洛克為代表的近代『寬容論』伴隨民族國家興起，它企圖將『俗世』與『信仰』劃分界線，而將『俗世』之絕對管轄權交給政府，並在信仰上支持『自由化』。

以上兩種對信仰之態度其緣起均可謂與政治秩序之維繫密切關連，但在不同的時代背景下，其導向竟然完全相反。這也即是『政治神學』與『俗世化政治』的尖銳對比。『政治神學』在傳統的王治政治下有其順利出現之邏輯，而『政教分離』在當今民主時代也是理所必然。然而值得警惕的是，今天我們譴責『異端導正』，卻仍然無法避免在社會事務中杜絕與其類似之情事，因為現世中仍有諸多爭議其最終根源在於『價值倫理』、『信仰』的『不可共量』。若其最後之處理淪為彷彿『強凌弱眾暴寡』，則此與千年前何異？故如何標定出此類爭議之範圍、並思考出適合的處理態度，殆為民主社會中必須之課題。

---

\*國立台灣大學政治學系教授

當今民主社會，宗教與政治被認為是兩個基本上互不干涉的範疇，而吾人也早已習於此種方式。但若究其『和平共存』、『各行其道』之歷史，則最多亦不過二、三世紀而已。西方自民族國家興起後，宗教與政治之關係殆為政治干預信仰，而殊少教士圖謀掌政之事。政治干預信仰，此即牽涉到宗派衝突或異端問題（就基督教世界而言）。歐洲基督教化之後，即使在基督教世界內部之宗教迫害亦淵源久遠；不同之宗派肇因於教義或儀規分歧，而此種分歧之歷史幾可謂與教史等長。宗教容忍之態度建立後，基督教內部各教派間之傾軋關係大有緩和；但所謂正統與異端、主流教派與（激進）非主流教派間關係之改善卻不易。原因為何？本文即在試探其答案，並希望從宗教與政治之關係這一方面提供若干線索；而第五世紀的北非大主教聖奧古斯丁正是任何欲討論此問題的首要焦點。

## 壹、政治神學——思維向度的再擴展

西洋的政治神學大抵始於奧古斯丁；從他開始，今生的社會秩序建構必須與來世的幸福一起考慮，否則不但此秩序無意義，抑且無法持久。<sup>1</sup> 宗教不僅是關於此生後的種種，它更應積極地經緯現世之一切思想、行動，收『再造』（reformation）之功。於是乎在奧古斯丁的觀念中，現世一切活動均應以配合此『再造』為依歸，一切活動之意義均因而得以定義。這無疑是由宗教教義所滲透、支配之世界觀，將現世與來世透過虔信而連結，使人得以由更寬廣之視界來觀照當下之行爲及其意義。

在奧古斯丁前之政治哲學傳統中，已經嘗試由不同之途徑來界定『對』（the right）與『好』（the good）。例如柏拉圖從『先驗』（*a priori*）之立場申明『對』與『好』都是使靈魂處於最適狀態所必須；亞理士多德用人性之基本需求及『裨益』之觀念來面對倫理與政治、道德與社會行動；西賽羅亦明言人循天生理性所指引之道德行爲是邁向建立一個公益社會之路。大抵而言，從希臘以迄於奧古斯丁的政治哲學傳統均對人本身追求幸福之能力予以肯定：人有能力瞭解自己、並掌握天賦之理性能

<sup>1</sup> 這是《上帝之城》（*De Civitate Dei*）作為護教文獻的主要意涵。其概略之解析可參照陳思賢，〈理與法的對立—柏拉圖與奧古斯丁政體建構理論的一個透視方式〉，《政治科學論叢》，第二期，民國八十年五月，頁一五三至一八〇。

力去擘化人際關係之原則以經營群體生活。理性與道德系統成爲保障政治社會秩序之二柄；理論家所面對之問題只是如何處理『理性→道德系統』這樣一個進程。理性是與生俱來的，只需要去發掘，而其途徑乃是思維方法的訓練與講求。當我們發揮理性能力後，即可構築出某種有裨於個體與全體之道德生活方式。所以在此問題上，柏拉圖與亞理士多德最大的不同殆在於構築道德之方法而不在於其可能性。

但奧古斯丁對此基本可能性卻存疑；他不但對人類獨立之理性能力不具信心<sup>2</sup>，甚且質疑即使我們獲致某種道德行爲之結論亦無貫徹之可能。這樣的一個立場摧毀了前此以來的社會思維模式：奧古斯丁昭然宣示，人的能力不足以解決自己的幸福問題。這是因爲奧古斯丁承受了聖保羅的『道德墮落』（moral depravity）說之影響，認爲『人』在『墮落』（the Fall）之後已喪失了選擇善惡的『自由意志』；『原罪』若不靠『恩寵』（*gracia*）是難以脫除的。故『人』在『墮落』後，類似『人心惟危，道心惟微』的命定性格使其終究難以謀取心境之『和平』與彼此社會關係之『和諧』；所以對奧古斯丁來說，『人』的『原罪』本性使其難以成爲一個能夠獨力存在與思考者，他必須擴大自身的思維向度才能避開『盲點』——而這『盲點』不正就是當初『原罪』之所在？

在此觀點下，政治思想傳統的再造有其絕對之必要：往昔的政治理論跳脫不出『人本』之性格，但亦恰好就是此一性格使其將永恆地陷入『多元』的眾說紛紜之對立或矛盾，及理論與現實的必然差距——理論因其無法正確觀照人性之本然故難落實。奧古斯丁由是鑄鑄出了他影響深遠的古典政治神學：神學啓示了我們思維的侷限性，也因此政治哲學需在神學的導引下才能『正本清源』地、正確地面對其應有之問題；故凡是對現世的擘化均須以對來世的期待爲本，現世只是『逆旅』（pilgrimage），現世的價值並非終極價值。果如是，則『天啓』代替了『思辯』與『邏輯』，而教士亦終將扮演『牧民』之角色。

此即古典政治神學興起之背景，亦是政治哲學傳統中首次的『典範革命』。奧古斯丁認爲凡只指涉現世之政治思想注定錯謬失敗；此種思路之突然轉變，思維向度之大幅擴張，彷彿從二元到三元、由平面變爲立體般。然在中世紀的普世教會歷史環境下，『政治神學』作爲一種觀念其在

---

<sup>2</sup> 在『光照』（*lumina Dei*）的觀念下，人類具理性能力，但顯然此理性非自足而圓滿的。

理論上的證成似乎不甚重要，甚至有人會以為其出現亦不過是順勢而起，必然之事。這樣可能就阻絕了我們探析其精蘊之機會。在現今時變事異的情況下，如果重新來面對『政治神學』這種極特別的社會思維，可兼收客觀與宏觀之效。我們由整個政治思想史為範圍來檢討『政治神學』出現之意義及貢獻，則或可免於『見樹不見林』之患。

在古典時代，以共和政體城邦為主要政治社群型態的社會中，人性的實現被視為是其所經營的社會行動之函數：人在成熟的社會互動關係中成就其本性——*homo politicus*；而平等且參與的公民間的追求『公益』政治，更是標舉出了人類政治樣式的典範，即是城邦共和政治。在此當中，『平等』、『參與』與『公益精神』成為支撐古典政治的三大基石。但此究竟是一封閉、狹隘的政治生活形式：在城邦這一小宇宙內，一切自成圓滿，但是隨著普世帝國的出現，此種政治思想再也不能規範新的政治形式了；文明的次第進展與歷史脈絡的變遷，這兩種無可抗拒的因素，終於將城邦政治思想的獨特性與侷限性呈現了出來。

當『帝國』首現於歐洲，*the union of hearts* 就成為下一個階段政治理論的必然基石。斯多葛派學者及羅馬的自然法學家們致力於人類共通『理性』的研究，而任何人均可想見這種放諸四海皆準的『理性』律則無異是帝國生活所最需。既然自然法取得了『後城邦時代政治』的理論支撐地位，其內涵之詮釋便成為此際最明顯之課題；各種衡平之法則陸續經由法學家對部落法之實際研究而出現，成為充實自然法內容的重要基礎。但事實上，直到基督教出現，才給了這種眾人逐漸明白其無與倫比重要性的『普遍天賦理性』，一個堅實、具超越性權威的證成基礎。從耶和華來的『理性之光』、『天啓之光』（*Immina Dei*）有力地支撐了自然法學理論，同時也提示了救贖的可能。做為西方政治思想史上最源遠流長的一支思潮，自然法觀念與基督教信仰合流之後，在內涵與證成這兩個重要問題上都獲得了明確的解決，若謂相得益彰，莫此為甚。

但自然法本是羅馬傳衍下來的觀念，它夾雜在古典文獻與羅馬法典之中進入中世紀的世界裡，要與源自希伯來純天啓的精神信仰相結合，中間或需若干的機緣與媒介。首先是基督教及其教義須先進入帝國的政治世界觀中；也即是說，基督信仰首先必須與帝國興衰、治亂循環發生關連，而不僅僅只是來世靈魂救贖的鎖鑰。它必須先進入現世歷史，如同其他因素般擔負起其成敗存亡之責任後，人們始會將其納入政治的討

論中。這樣的條件自四世紀末它成為帝國的官方宗教後，已益形成熟。五世紀初羅馬城陷於蠻族的尷尬終於把基督教推進了羅馬人嚴肅的政治討論中，而不再只是政教衝突中參與權力紛爭的一方。一個純精神信仰性的宗教，對於現世政治社群的存在，究竟是利是弊？如果歷史的軌跡是循著現實的力量前進，則『求取生存』幾乎是屹立不搖的價值。而『求取生存』的保證是尚武、進取的『羅馬精神』，而非謙卑、仁慈與和平。奧古斯丁正是在這樣關鍵的一個反省時刻上，嘗試把政治與宗教兩個範疇，做一個開創性的鍵結。

將政治與宗教進行連結，首先出現的課題將是從宗教的立場來審視政治生活的本質。這在奧古斯丁之前，並沒有見諸嚴肅的文獻。其中一個明顯的理由當然是基督教作為較有規模與制度的宗教此時才首度出現。但是基督教的普世化並不同於它必然會成為政治思想上的對象。然而另一方面，帝國的衰敗卻易誘使人從各方面檢討基督教的普世化。奧古斯丁在這樣的一個情景中出場，面對著這個普世宗教與普世帝國間被指為零和關係的難題。令人訝異地，他的辯護並非隔絕宗教與政治，使人對基督教的指控失去著力點；相反地，他認為我們有必要推翻傳統政治思想，而從宗教的立場去審視政治生活的本質。也即是說，教會在辯解帝國興衰、歷史變遷時，不但不必將宗教與政治分離，反而應把它們視為一體，將現世『屬於凱撒的』大膽納入宗教的審視範圍內。

這當然與當初教主所謂的『讓凱撒的歸凱撒』訓言有所出入，也與聖保羅所主張的『服從掌權者』的消極立場大有不同。從奧古斯丁的『新觀念』出發，我們似乎沒有理由把關乎一個人善惡的問題歸於宗教，卻把關乎一群人的善惡稱之政治，而視為彷彿另一領域之事。既然社會是一個群聚『原罪之人』的處所，那對這群『原罪之人』的管理——政治——就自然可類比於對一個『原罪之人』的教化——宗教——了。由是，政治生活的本質須在『墮落——救贖』此一脈絡下追尋，而『神學』在『政治學』之前定義了人及人群之本質。換句話說，『原罪之人』恰為『神學』及『政治學』之共同標的，『神學』與『政治學』規範的是同一群人，如果必將二者之功能區分為關於來世及現世，於理不通；正確的關係應是：不可顧此失彼，或顧彼失此。這樣一來，就等於將現世與來世連結，合宗教與政治為一。一種嶄新的思維方式——政治神學，於焉誕生。

## 貳、異端導正與寬容論

但是政治神學並不限於持宗教之立場以視政治之本質而已，其同樣亦可包含以政治之力量服務信仰。既然政治與宗教是一體之二面，故此二領域之相互滲透或邏輯假借，亦不為怪。基督教會初期，宗派分歧之情形極為嚴重，奧古斯丁對此問題提出了思想史上極具爭議的異端導正論；奧古斯丁圖用政治之強制力量導正異端，也就是他那政治神學的正常推論。奧古斯丁強制導正異端的立場事實上經過了若干階段的逐漸演變，他並非一開始就主張以國家的武力來脅迫改宗。當他初任北非主教時，奧古斯丁堅持信仰必須發自內心，任何外力的強制只會使人徒增反感，故主張以勸化來對待異端；之後隨著衝突加劇，受排擠之異端人士襲擊主流教會、製造流血事件的頻生，他開始可以接受（僅）對異端之為首者加以制裁、以維和平之主張；最後，他竟亦逐漸發展出有必要使用國家的強制武力來『導正』這些『迷途羔羊』的堅決立場。<sup>3</sup>

奧古斯丁用以下幾種理由來支持他的『導正說』。第一，上帝有時是使用強行導正的方法來揀選跟隨者，使徒保羅就是一個例子。在使徒行傳中明載，空中傳來的聲音使得到大馬士革途中的掃羅『仆倒在地』，『三日不能看見，也不吃，也不喝』；待主所遣的使者來到他身邊，而他『被聖靈充滿後』，『……他就能看見，於是起來受了洗……』。<sup>4</sup>這個聖經中為人所熟知的事件成為奧古斯丁最有力的佐證。他於是結論道：聖保羅當初就是在上帝『巨大的聲音』下，『被強迫認識與擁抱了真理』；並且，『……直到他成為神聖教會中的一員後，就痊癒了』<sup>5</sup>，這就好比是，偷羊人常放置食物誘使羊兒離群，但牧羊人定會用鞭杖將羊兒趕回。故對於約翰福音中的這句話：『除非是天父驅使，否則無人可以到我這裡來』，奧古斯丁做了明確地解釋——他認為改宗者都是『出於畏懼上帝的威怒』（through fear of the wrath of God）。<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 請參閱 Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (Columbia University Press, 1963), chapter VI.

<sup>4</sup> 《新約》，〈使徒行傳〉，第九章。

<sup>5</sup> St. Augustine, *The Political Writings*, ed. Henry Paolucci (Washington D.C.: Regnery Gateway, 1962), p.193.

<sup>6</sup> *Ibid.*

但這種強制的改宗基本上是爲了他們好。適度的懲罰，經常是導正一個人的錯誤態度所必須。聖經上還有這樣的例子，這回是人施予人的懲罰：在創世紀中亞柏拉罕的妻子撒拉施予埃及女奴夏甲懲罰，並將其逐走。奧古斯丁認爲這正是代表『聖潔的人』（*spiritual persons*）箝制了『血肉之人』（*carnal persons*）的傲慢。<sup>7</sup>『血肉之人』的特徵是自傲與不虔敬，他們甚至會『迫害正統教會』，故正統教會必須『用世俗的方法使其害怕與苦惱』。但這樣並不是要以暴易暴；猶如母親責罰小孩般，教會的強制作爲並非『懷著恨意來傷害這些人』，而是『懷著愛來治癒他們』。<sup>8</sup>

另外一個導正異端的重要理由是教會內團結的必要：早先的使徒們便指出信仰者應做到『在基督身體裡的合一』。<sup>9</sup>奧古斯丁又引哥林多前書中的話，『我們雖多，仍是一個餅，一個身體，〔因爲我們都是分受這一個餅〕』，來強調無論如何，基督徒原本就是一個不可分割的整體，即使互有爭執，卻仍共存於基督的身體中；但基督的身體必須是由正統的普世教會（*Catholic Church*）所代表，上帝是頭，而救主基督是身；在此身之外，聖靈並未賦予任何東西生命，所以使徒會說，基督徒『透過〔分享〕聖靈，上帝的愛廣佈於我們每一個人的心中』。<sup>10</sup>奧古斯丁在舊約詩篇及新約使徒行傳中各找到了說明信徒們應發展團契精神的例子：『看哪，弟兄和睦同居，是何等的善！是何等的美！』；『那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大家公用』。<sup>11</sup>異端與分裂是同義，故他亟力說明分裂的教會絕對有違聖經中的訓誨。

此外，奧古斯丁也提醒我們，教會求諸帝國政府之力導正異端，有一個重要的先例，那就是見於使徒行傳中保羅的事蹟。當保羅被猶太人追殺時，他以羅馬公民的身份求助於政府的保護。所以奧古斯丁認爲，這已經清楚地向後世的教會主事者傳達一個訊息：（尤其當羅馬皇帝本身也是基督徒時）教會本身若遭逢危險，應向帝國求助；不僅如此，帝國本身也有責任救平異端：

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.195.

<sup>9</sup> 見〈以弗所書〉第四章。奧古斯丁引用處在 *op. cit.*, p.189.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.239.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.231.

所以，當一位虔誠的皇帝知悉有異端（以暴力滋事）之事時，應訂定律法以矯正這些不敬之人的錯誤，並應力圖將這些以教義毀教者納入正統教會中，即使需動用武力及引起恐怖亦無妨；而並非僅是使其無法有暴力行為後就坐觀其迷失、毀滅在他們自己的錯誤中。<sup>12</sup>

故歸結之，在其整個政治神學體系中，奧古斯丁用了以下邏輯來解釋為何國家須介入矯正信仰：

1. 上帝創造人類，他們是一個大家庭、一個整體，所以他們組成的信仰團體——教會，也應是一個整體，不應有內部的不同。

2. 異端肇因於認識的錯誤，這如同我們學習任何事物般，是極有可能發生的。我們學習時、在學校時，都有人導正我們的錯誤，而在人生最大的事情上，更應有人來導正。

3. 國家與教會，都是同一群信徒的集合，故國家應是廣義教會的一部份（機制），或是說，國家可看成是教會的另一種型態。而國家執行強制導正異端，可算是教會指引信仰的一個當然環節。

我們看整個奧古斯丁的說理中，最重要的一點大概是：異端導正絕對是強制性的，這個強迫性本身能被證成的最大原因是對於被強制導正的對象來說，不管他們願不願承認，結果是好的。正是因為他們無法真正認知結果對他們是好的，所以他們才需要幫助。以下奧古斯丁舉的這個例子，可視為他整個異端導正論說理的梗概：

假設有兩個人共同住在一間房子裡，我們絕對確知那房子即將塌落，但我們警告時他們拒不相信，所以就一直留在裡面；現在，如果我們有能力營救他們，那麼即使他們不願意出來，我們強行解救後再設法讓他們親眼看看房子會塌落的原因，則他們必然不敢再度回到屋中。所以如果我們有能力救而不救，那就該稱之為殘酷了。現在再進一步假設，如果其中一個人說，如果你們進來救，我就自殺；而另外一個雖不想跑，也不想被救，但也無意自殺；那我們現在應如何？是讓他們兩個都受難呢？還是讓一人可因我們的慈悲而獲救，另一人因其自身之錯誤而滅亡？<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp.223-224.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.228

在以上問題中，奧古斯丁認為我們能做的選擇很明顯：雖然這是令人心痛、但也實是無奈的決定——我們衝進去，而讓其中一人免於必死。他認為這個解答的理路非常清楚：只要比最差的情況好，就應該去做。這是『功不唐捐』的思考邏輯。在此結論之上，奧古斯丁隨即進行了他關鍵性的推論：剛才是兩個人的情況，死了一人，救了一人；但如果情況改成是損失一些人，而救了許多人呢？那我們的『該採取強制行動』更是不二結論了。現在，再作最後一個推論：如果僅爲了人現世此生的性命我們都會作全力拯救的選擇，那涉及來世永生幸福的信仰問題是不是更該義無反顧了呢？這就是奧古斯丁就『強制』原則所做的一連串頗吸引人之推論過程。<sup>14</sup> 但只要進一步探究，就可發現他的救人案例與異端間之類比有爭議性：我們一開始如何就能決定出某種對教義的解釋是注定『墮陷』的？

奧古斯丁身爲 St. Ambrose 的弟子，精研教義而爲教會中以理論見長的人，因此他來爲教廷既定之肅清異端政策辯護，自然深具影響力。當然，在面對實際狀況的變化下，奧古斯丁用了種種理由來合理化將國家武力引介於宗教事務；但是，吾人於今觀之，其於理極爲勉強，一切所言，恰顯示出『即使是一個聰明人，也難免逃於宗教熱忱之影響』<sup>15</sup>。其實，若僅從理論的角度來看，奧古斯丁只要能說服世人『政治神學』是最好的政治思維方式，則『異端導正』說將隨後自然成立，毋庸另外論證。爲何如此？關鍵可能在於『神權政體』的基本性格。

政治係維持社會之秩序，而導正異端係維持信仰秩序，二者之連結不論從現世或來世觀點論都可圓通：即使以來世論，維持現世之社會秩序絕對有其必要；而從現世之角度言，如能導正信仰上之歧異亦將有裨於和平秩序。奧古斯丁既將政治與宗教合於一爐、來世與現世併爲一談，『政治神學』自然成爲其思想之總稱，而『神權政體』（theocracy）爲其結論。故追本溯源，如無合今生與來世、神聖與現世之『政治神學』

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp.228-229.

<sup>15</sup> 這是 Herbert Deane 對奧古斯丁整個『異端導正』論的最後結論。但他強調，事實上，奧古斯丁也並非在說理上有新的發明後才轉而支持『異端導正』；而是奧古斯丁在看到一些異端者被強行『導正』後，竟變成好的『正信』基督徒，因此而相信不管終究說理是否圓通，最重要的是讓『異端』一定要有機會接觸正確的信仰，因而會有了這種『結果重於過程』的作法。見 Deane, *op. cit.*, p.220.

此一極特殊之思維模式，則無所謂『異端導正』說之可能。

在奧古斯丁的觀念裡，國家絕不具有古典政治思想中所賦予的積極功能。『人是政治的動物』、『國家是社群的最完美型態』這些理念對他而言，並不是思考政治的正確預設。相反地，這位基督教教父的理論出發點是一個對人性悲觀的現實主義<sup>16</sup>：政治（人類彼此統治）是人類『墮落』的後果；國家則是上帝對人類『墮落』的懲罰，同時也是一種『補救』。果如是，則國家的功能只是維繫現世的和平與秩序，以提供教徒追求精神救贖的有利環境。教徒追求精神救贖，自然需要耶穌的新娘——教會——的指引與協助；因此，在現世中國家是擔負消極的維持秩序之功能，而教會是擔負積極的指引永生之路的責任。國家管『身』，教會管『心』。

然而『身』、『心』卻非兩個獨立而平行的範疇<sup>17</sup>；『思想』掌握『行為』，『靈魂』支配『肉體』。所以教會居於國家之上的情況是必須的。也因此，『政治』失去了『獨立』的地位，它必須從屬於『宗教』之下；後者來界定現世是否合於『秩序』，及何謂『秩序』。既然如此，則政治學即是政治神學，一切價值應源出於教義，而教義殆由教會解釋。教會解釋教義，等於享有至高地位；即使其不具實際行政之權，但握有監管及最後認可之柄。這樣的政治神學觀所催生出的就是一個『神權政體』了。

『神權政體』既立基於一個『天啓』<sup>18</sup>的教義，因此教義的神聖性格無比重要，否則無法勝任『一切價值泉源』之重任。而維持教義神聖性格的最基本要求便應是教義與教規的絕對唯一與連貫一致。若無絕對唯一，則無所適從；若非連貫一致，則信心動搖。而宗派分裂與異端正是影響教義神聖性格的最主要因素。故『導正異端』是『政治神學』思維方式成立後的自然推論，它並不需要另外的證成；奧古斯丁嘗試提出各種理由，其實反而不若——如其在《上帝之城》中般——逕行說明『政治神學』思維之成立來得重要。

現在我們不妨追根究柢，來討論奧古斯丁構築政治神學思維方式的邏輯是否成立呢？這無疑就牽涉更廣了。從今日我們習以為常的伊拉斯主義(Erastianism)而言，政治與宗教是兩個獨立的領域，政治應俗世化：

<sup>16</sup> 這是 Deane 的用語。此點簡要之敘述可參考 *ibid.*, pp.221-224.

<sup>17</sup> 橫互中世紀的政教衝突說明了此點。

<sup>18</sup> 本作者認為，非『天啓』性宗教應也適用此一論點。

宗教不應干涉政治之運作，現世之事務完全交由政治過程來規範。在這樣的俗世化立場下，我們漸漸地發展出各種憲政體制，然後以律法代替教義來支配日常的行為。用洛克的話來說，國家之目的只在保護、增進『市民生活中有關生命、自由、財產與健康之事項……』，『不可也不應涉及有關靈魂救贖之事……』<sup>19</sup>。我們認為這樣一來，世人的精神生活與信仰有了多元化的可能：尋求救贖與否，個人決定；由何種宗派尋求救贖，也取乎個人愛好。對於人生或來世的『終極價值』，我們縱有爭議，也無須加以定論；在信仰方面的多元、歧異及不確定，基本上並不『跨越』到我們現世的日常生活領域而造成影響。所以今日我們基本上認為『異端導正』是錯謬而無法容忍的。

但此時我們必須指出一個有趣的類比：往昔是教義決定生活方式，現在是憲法；往昔是教會提出或解釋教義，現在則是制憲與釋憲。教會解釋教義常易引發爭執，這正是異端發生的主要原因。但今日之制憲與釋憲其主要依循又為何呢？從政治思想史之角度言，答案是自然法。所以現在問題變成如此呈現：如何詮釋自然法？誰來詮釋自然法？這樣的一個爭議，本質上與教義詮釋的爭議相差多大呢？在往昔，可能僅爲了某一點儀規上的執著而造就異端；也就是說，雖大同而小異亦足以決裂。今世各國之憲政爭議基本上也是在局部地方有所出入<sup>20</sup>，否則政體早已崩解。故宗教上異端之處理與釋憲爭議本質上相類：其初衷都是在求取社群生活規範或價值最後能整齊畫一，其結果都是最後藉強制之手段貫徹結論。所不同者，一是詮釋教義，一是詮釋自然法。在本質上二者之過程都具有『人爲』的獨斷性格，而爲何我們不能接受教義詮釋後所生之異端導正，卻接受對自然法解釋結果的齊一化？理由是今日我們依循的伊拉斯主義已截然劃分了政治與宗教，視其爲兩個性質分殊的範疇。而由於宗教事務無關現世，故我們允諾、護持信仰自由；而政治上的任何爭議（其終極爲對自然法的解釋），卻必須有齊一的結論，以規範社會行動，以維持社會秩序。

當代無法接受異端導正的理由是信仰自由——即是宗教的多元化。導致信仰自由得以實現的因素複雜，而政治思想史的發展所給予的影響

---

<sup>19</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration*. eds. John Horton & Susan Mendus (London: Routledge & Kegan Paul, 1991), p.17-18.

<sup>20</sup> 這裡指的特別是有關人權或正義原則的爭議，而非關於制度運作上的爭議。

頗為重要。我們現今得以將政治與宗教分離、現世事務與來世拯救區隔，主要是因為近代以來以民族國家為主的現代國家之建立：三權分立的國家機器使得政治社群得以較『公正』、有效及『權威』地處理日常生活中的公共事務。也就是說，具有公信力的現代政府出現後，社會生活的俗世化大有進展。而布丹（Jean Bodin）、胡克（Richard Hooker）及霍布斯（Thomas Hobbes）的現代國家理論對此都有相當重要的貢獻。他們三位都寫作於各自國內教派衝突的時代，而研究之重點亦著意於如何使不同信仰之人能共同生活於同一社會內、同一政府下、同一國家中。<sup>21</sup> 類似如此的國家理論雖然不是要對宗教自由做出直接的貢獻，但是他們打下了一個很好的基礎，那就是：透過主權理論的建立，我們可以合理地以俗世的組織——國家，來做現世最高的主權（仲裁）機構。當一個政府出現而我們對其有絕對服從的政治義務時，這是一個堅強穩固的政府；特別是在一個逐漸開始有海外競爭的殖民時代，這個（民族國家的）政府需要致力於俗世社會的統一與整合，以至於它慢慢將自己之所轄，視為是一個具有自身利益考量、與宗教並存但不從屬之的範疇。這樣的發展在俗世化的歷史上無疑極重要：由於政府（主權者）權威的樹立，國境之內的所有事物都被置於其管轄下，我們現今所認同的伊拉斯主義——政教分離，且教權（*sacerdotium*）只限於信仰之指引——就逐漸鞏固。當然，當政教開始邁入絕對分離之時，就給了宗教自由一個最佳的條件。

洛克的『容忍書』（*A Letter Concerning Toleration*）所代表的『寬容主義』（*latitudinarianism*）立場又適時的給予助力，從觀念上說明應當接納異己教義或儀規。當然他最主要的目的可能是把政治與宗教區隔，以便於一個俗世化的文明政府能順利出現。<sup>22</sup> 但不管如何，洛克論此問題的重要步驟是先將教會的本質界定出來。教會，對洛克而言，是『一群人志願地結合，用他們喜歡及對靈魂救贖有裨的方式，公開地對上帝敬拜』

<sup>21</sup> 可參考拙著，《從王治到共和》，台北，民國八十三年，第一章及第三章。

<sup>22</sup> 這種看法無疑使得洛克的『寬容論』在神學討論上的重要性降低；當然，這得視洛克的整體宗教觀將如何被定論而定——他究竟是一個虔信的基督徒，抑是一個『自然神論者』（*deist*）？把其『寬容論』視為是要抬高國家地位的說法可參見：Sanford Kessler, *John Locke's Legacy of Religious Freedom*, in *John Locke: Critical Assessments*, V.II (London: Routledge and Kegan Paul, 1991), esp. pp.197-203.

<sup>23</sup>。接下來的推論自然是：既然信仰的本質是志願性的，人民可自由地判斷他喜歡何種教義或儀規，故武力亦不能逼迫就範；國家的本質是強制力，故國家成立的邏輯並不能適用於宗教領域，國家不應干涉人民的信仰。<sup>24</sup>

依賴對天啓的信仰為何不能迎向救贖？在俗世，我們要的是僅是秩序。在信仰上，是對經典及其所傳達之天啓的信心；如果這方面沒問題，則縱使舉世之人異口同聲，亦無權利誣之為異端。<sup>25</sup> 所以洛克的寬容論算是協助在理論上創下了伊拉斯主義的高峰。

而對於洛克的寬容論，我們可以對他所用的論述策略進行分析。任何政府對某種信仰不寬容，對洛克而言，是徒勞無功的事。曾有論者指出，洛克將焦點置於討論不寬容的不理性上，卻未說明不寬容的不道德。<sup>26</sup> 但我們應如何來說不寬容的不道德？可能沒有別的方法，而只能訴諸現今自由主義的基本信念：信仰是一種天賦權利，我們應該尊重；不尊重別人的權利，當然是道德上的錯誤。但這是二十世紀今日的流行觀念；在十七世紀當時的氛圍之下，洛克要說服他的讀者接受信仰自由是人的天生權利可能不易，更何況他難以證明此點。他在《政府論》中亦也只表明人有保有自身生命及保有利用厚生資材的天賦權利，並未提及信仰自由之權。<sup>27</sup> 所以他的寬容論立論是基於考量實際功效的理性主義：如果有任何政府圖用武力涉入信仰，則在此事上將無法達成我們今日所謂的『有效統治』。換句話說，文明政府（civil government）的脫離教會而獨立出現——政教分離——及其有效之運作統治可被視為是洛克的核心關切。

至於奧古斯丁呢？已如所述，異端導正論較有說服力的辯護是來自於申論『政治神學』思維的成立。既然政治與宗教合一，則在神權政體之中，一個單一權威的教義是必須的，<sup>28</sup> 只有在教義單一化無疑義的情況下，統治才能順利。換句話說，奧古斯丁也是在基於世俗世界安定的理

<sup>23</sup> *A Letter Concerning Toleration, op. cit.*, p.20. 黑體字為本作者所加。

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp.20-22.

<sup>25</sup> *A Letter Concerning Toleration, op. cit.*, p.56.

<sup>26</sup> Susan Mendus, Locke: Toleration, Morality and Rationality, in *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus, op. cit.*

<sup>27</sup> Locke, *The Second Treatise of Government*, esp. chapter V & VIII.

<sup>28</sup> 事實上，頗類似『神權政體』的『極權政體』早已向我們說明了此點。

由下力主異端導正。故回溯歷史，對於信仰上的異端問題我們有兩種完整的理論，它們的立場完全相反：奧古斯丁的導正論及洛克的寬容論。將兩人之說相對照，我們可以得到一個結論，就是他們二人雖然對處理異端之看法迥異，但主要理由竟然是一致的：爲了政府的順利運作與國家的長治久安。也就是說，他們對如何使政治安定有截然不同的看法。何以致之？從其政體建構理論來看，這基本上導源於他們對人性的不同認知。奧古斯丁的人性墮落說使得他發展出悲觀的現實主義國家理論，而洛克卻認爲即使在沒有國家的自然狀態中人也可以循就理性而和平互助生活。奧古斯丁對人性的看法是陰鬱消極的，而洛克卻因著人的天賦理性之光而替世人繪出一幅美好的世俗政治圖像。再細究之下，二人對人性理解差異如此大，又應該是源於其教義理解不同：究竟『原罪』對人的影響是如何的？奧古斯丁當然以爲那就是永遠的『沈淪』（moral depravity），而依靠上帝來救援。但洛克的詮解卻相當符合他所處的啓蒙時代的特徵（這同時也幫助了他鞏固政教分離的立場）：他認爲，（從聖保羅、奧古斯丁以來的）人的原罪觀有修正的必要；亞當背離上帝所受到的咒罰（damnation）並非是往後人在道德上的必然淪落，亞當的死，就是他所受的唯一咒罰。<sup>29</sup> 由是之故，他看不出人憑藉著理性爲何不能經營出良善和平的生活。

他們二人的差異，事實上就是教義理解上的差異，而——如果回到剛才的討論——不也正就是『異端』發生的原因？所以現在整個問題變成循環的：對教義解釋不同而有『異端』現象；從對『異端』處理之不同態度影響對政體之擘化；在不同之政體下又有對教義解釋空間之不同。這樣一來，人對於天啓之理解不同竟成爲後世政治思想中政體與政府職責差異樞紐因素之一。故於西方的後古典時期歷史中，宗教與政治（或政治思想）之關係並非止於政教衝突之問題而已。而宗教之所以能夠如此深入地滲透入政治，或——更正確地說——我們的生活中隨處涵蘊著由信仰及其所生的問題，正好反映出人的本質：人是追求『意義』指向的動物，他對於生命目的之認知決定他生活的內容與方式。故政治與宗教一方面提供他趨近生命『意義』問題時的脈絡，另一方面成爲實現生命內涵時的舞臺。對兩者間關係的思考，可造就諸多不同的組合，而每一種組合，都代表了人面對此『意義』的嚴肅規畫。

---

<sup>29</sup> Locke, *The Reasonableness of Christianity*.

## 參、政治生活、異端與寬容論

回顧歷史，我們可以發現政治、經濟及思想三方面同時出現的演變，使得長期以來的宗派緊張關係有更紓解的機會。一六四八年西發利亞合約（The Peace of Westphalia）結束了三十年戰爭，歐洲各國在連年戰禍後亟思和平，而宗教的狂熱也隨著多年動盪而消退。不管是基於過去的戰爭創痛或是著眼於未來國力的考量，各國的目光開始注意到本國內的宗教問題，都紛紛希望致力於宗教容忍。政治上現代政府的出現，立下政教分離的基礎；經濟上工商業的發達與資本主義意識的逐漸擴散，加速了社會生活的俗世化；最後，歷史脈絡的變遷反映在思潮上，自由主義漸次興起，隨著革命散佈開來。當然這個宗教自由、信仰多元的現象必須歷經若干時日的醞釀演變，才達到了今日的情況。我們現在也早已習於政教分離、尊重不同宗派。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。

現在一個有趣的問題出現：我們接受信仰上的『異端』，卻無法容忍有人不接受政治過程下對自然法的統一解釋（違反者必須受到公權力的強制制裁）。但實際上，後者的本質與『異端導正』又相差多少？——它們都是人為的齊一化過程。今天我們能接受政府公權力強制執法的原因是這是現世事物；我們認為現世與來世、宗教與政治是不同的範疇。但是，即使於現代，它們是兩個如何截然劃分的範疇呢？

我們在現世的法律及政策中經常無可避免地會涉及倫理問題或道德關懷，對於它們的思考辯論有時也就回溯到我們的終極信仰與價值觀，例如媒體色情暴力問題、墮胎問題及最近出現的遺傳工程、生物複製問題等等。目前我們對於現世政治的處理問題程序及其結論之強制性都早有共識，也行之有年；但鑑於終極價值無可避免會涉入現世的法律或政策爭議中，故我們是否該考慮：既然無法完全將主觀之倫理價值及道德判斷牢牢拘限於精神信仰範疇之內作用，則其本身具歧異性的特質應促

使我們在面臨爭議時採較自由寬容的立場。也就是說，多元主義及自由原則應是政治領域內涉及道德判斷時的基本處理精神，否則凡事以眾暴寡，不啻進行『異端導正』；既如此，則當初又何須從政教合一之中走出來？

但包容歧異並不是說在這個社會上人人得以為所欲為，『只要敢做，別人就需容忍』。這樣當然會導致社會解體，而此絕非當初自由主義或寬容論的肇建者之所欲。為求免於過度失序，吾人可對包容之範疇試提一界限，那就是所包容者以純出於『倫理信念』差異者為限，故其基本上並不包括『異端行為』中明顯侵犯他人生命、健康、財產者——這些在刑法上都已有明確規範，一般狀況下不在我們的討論範圍中（除非我們願意有一部時時刻刻在改變、修訂，毫不具穩定性的刑法）。所謂純粹源出『倫理信念』差異而生之爭議，上述的媒體色情、墮胎及遺傳工程均是。反對網路色情、反對墮胎及反對『人造人』等三種立場均基於某種（宗教）倫理信念，而贊成者顯然執持的是不同的價值。如何調和？難以調和！那應如何？最適當的方式：包容！——暫時允許人自由選擇，但同時讓兩方之意見在言論市場上自由競爭，吸引附從者。這樣一來，若干時間後可能出現兩種情況：一是某種多數共識逐漸形成（而稍後主流可能會、亦可能不會漸漸透過社會化過程侵蝕、瓦解非主流立場）；另一則是無法形成共識，歧異持續。如是第一種情形，則很幸運地社會免於長期紛爭，而多數共識的『多數』百分比愈大，社會相對和諧程度愈高；但如係後者，則很遺憾，然亦無他法，吾人只能期待社會透過更多時日的思考，能在此問題上漸有共識。但即使是第一種情況，亦不宜遽然制法以齊一之：當然，在有多數共識下進行齊一化，於理尚通；但絕非圓滿，因為還有少數人是被強行『導正』，違反其自由意志，且將失去體現其『信仰』之機會。

若有人質疑：如以此種包容原則處理所有倫理爭議，社會上豈非永無寧日、爭議不斷、秩序難求？也許不得不如此。很可能這本就是進入『後神權政治』之代價——個人得享價值判斷之充分自由，但卻須時時容忍『異例』；社會難以呈現絕對之價值秩序，而只能追求多數『共識』之下的相對秩序。然而從邏輯上探究，這一切原本都是我們應承認與接受的：當初我們接受了『天賦人權』的觀念，承認『人的自由意志』為最高價值並以之為基礎建立『啟蒙』的現代契約論政體；在此『啟蒙』政體內，

得以實現了『政教分離』，從此我們免於信仰自由受箝制；但促成『政教分離』的價值觀，究其本質，原即應是信仰上尊重自由選擇而俗世生活安排上尊重個人意願的個人主義自由思潮。故我們在享受宗教自由之餘，只得『忍受』政治生活上之『異端』。

洛克當初抨擊政府干預信仰時所持的理由是：政治是強制性的領域，在此中我們使用武力以達齊一。而使用武力的前提是我們可清楚地知道事實（truth），而藉強制力來讓人認清事實；但有關教義之事卻非事實認定的問題，它是信仰的問題。<sup>30</sup> 所以我們以上所言，正可看成是洛克此一觀點的延伸於當代政治之中：既然現世生活中的某些倫理爭議並不源起於事實認定的差異，而是肇因於價值觀的不同，則我們在處理類似因基本信仰歧異而生的對立時，實不應太過於遷就『政教分離後，信仰領域自由，但政治是強制性的領域』的這個傳統觀念。簡言之，政教分離後之政治，最多只能靠『公意』與『共識』，而非『國家機器』，來進行所謂『異端導正』。『公意』與『共識』形成不易，且對人『導正』不似法律般有效力，但或許此即為啓蒙政治尊重『自由意志』本質的必然代價？

這樣的思考路徑可看成是為自由主義辯護的一種方式。從政治神學的立場言，『異端導正』是必然之事，它合於整個以來世連結今生後所發展出的邏輯。雖然不一定所有的宗教都會演變出政治神學觀，但如果它一旦採行與政治結合，則進行『異端導正』是合於邏輯的推論。故換句話說，人類在構思如何經營政治生活時，就倫理的面向看可能有兩種選擇：一是政治神學<sup>31</sup>，將某種宗教教義貫穿於生活中，進行一種穩定與單元價值的生活；另一則為偏向於多元容忍的自由主義立場，既然無法仲裁歧異，就接受其並存<sup>32</sup>，但代價是必須（在法律秩序下）承擔多元衝突、

<sup>30</sup> Locke, *A Third Letter for Toleration*.

<sup>31</sup> 這裡政治神學也可看成是一種隱喻，它亦可包含在某種絕對的世界觀或意識型態內的生活，例如極權統治或是神話、古老習俗所支配的社會。

<sup>32</sup> 這裡所謂的「並存」需要做清楚的解釋。有人認為一條法律、一個政策絕無可能容許兩種相對的立場存於其間：例如墮胎問題，一就是立法禁止，一就是開放自由選擇；又如網路色情，一則禁絕，一則放任，必須選擇一種作法。所以我們所謂的「並存」，是指『解除管制化』（de-regulation），且給予各方推廣理念的空間與保障其在公共論壇自我辯護的言論權利。在現實生活的法律及政策中，目前的普遍作法是：只有獲得多數支持的立場才能立足，進而成為強制公權力所護持之唯一對象。現在『並存』說乃指，對於相對之立

爭議及——很自然地——不斷的變遷。反之，如果我們在現代世界打著俗世化的政教分離旗號，卻在政治過程——也就是自然法的不斷詮釋過程——中卻時常容許僅爲了追求齊一而強凌弱眾暴寡式地泯除歧異，則就反倒不如奧古斯丁式的政治神學來得坦然；因爲畢竟在那裡面還有一個追求來世救贖的信念作爲一個最大公約數，而已然把信仰逐出的現世政治事務範疇中若無尊重與包容，還剩什麼呢？

---

場，我們不僅讓它在言論的自由市場上自行浮沈，且仍應准予其活動的權利。我們必須隨時提醒自己，目前較爲大眾接受的立場並不是『正統教義』，而只是取得較多數的支持而已。

# **This World or Beyond? -- Augustinian Political Theology or Lockean Toleration**

**Sy-Shyan Chen**

## **Abstract**

This is a study of the origins of political theology and contemporary Erastianism. St. Augustine in the fifth century promulgated such a doctrine as the correction of heresies, which is the natural corollary of his political theology. Yet John Locke in the seventeenth century offered a view of religious toleration, to mitigate the increasingly harsh sectarian controversies. This essay tries to show that each of them is justifiable with regards to its particular historical context, viz., the age of universal empire and kingship, and the age of democracy.

Yet, we are urged to be highly alert on such a matter as the reproduction of the persecution of heresies in this modern era, in which, though, politics and faith have been largely separated. But we can easily see that the separation of the secular and the religious does not eliminate the possibilities of spiritual conflicts in making some of our policies. Today controversies such as gene reproduction and abortion have divided our society, where no easy consensus can yet be made. The gaps are due to some deep differences in the articles of faith; and we are left to contemplate on the scope of such ethico-religiously oriented disputes and the proper attitude in facing them.