

洛克論宗教寬容： 神學與世俗面向的辯證*

周家瑜**

摘 要

在這篇文章中，筆者處理當代對洛克宗教寬容理論過度去脈絡化，過度世俗化的詮釋，以當代洛克研究者沃德倫的詮釋為例，勾勒出當代對洛克寬容理論的理解圖像，筆者以為這種世俗詮釋了導致洛克寬容理論背後的神學脈絡與議題之忽略，因此本文探討此一脈絡，指出洛克與普洛斯特之間的爭議並不在於「政治權力干涉信仰是否有效」這樣一種「手段—目的」的討論，除此之外，此種世俗詮釋所導向的懷疑主義也忽略了洛克對於基督教為唯一真宗教的信念與其論辯對手其實是一樣堅定不移，本文藉由釐清這些面向要指出的是，唯有在避免這些誤解之後，洛克的宗教寬容理論才能真正與其《政府論次講》中對政治權力本質的探討，政教關係之論述等主題銜接起來。

關鍵詞：洛克、寬容、世俗觀點、懷疑主義、自然法

* DOI:10.6166/TJPS.201903_(79).0002

本文的寫作基於科技部補助研究計畫（NSC 106-2410-H-004-189-MY3），作者感謝本刊匿名審查人的指正。

** 國立政治大學政治學系副教授，E-mail: cychou@nccu.edu.tw。

收稿日期：107 年 9 月 21 日；通過日期：108 年 3 月 5 日

壹、導論

17 世紀的政治思想家約翰洛克（John Locke）所享有的自由主義之父之美名，不僅僅因為其主張天賦人權與有限政府，有相當一部分也來自於其所主張之宗教寬容論點，甚至可以說洛克的寬容理論構成了近代自由主義的重要內涵之一（Cohen, 2014: 1；Mendus, 1989: 22），在其《論寬容書簡》（*A Letter Concerning Toleration*）中，洛克關切的主要議題是：「俗世政府是否有權利強制其臣民之宗教信仰？」¹ 儘管洛克在發展寬容理論的過程中似乎有所轉折因而導致爭議，² 但在其成熟時期之《論寬容書簡》中，洛克對寬容概念的界定相當簡潔，認為外力的強迫在關於信仰之事方面並不是適合的工具，所以展現「寬容」便是「移除此一外力的存在」（Locke, 2010: 68）。³

¹ 本文運用之主要文本之一為洛克之《論寬容書簡》（*A Letter Concerning Toleration*），洛克實際上寫了總共四封書簡，*A Letter Concerning Toleration* (1689)，*A Second Letter Concerning Toleration* (1690)，*A Third Letter for Toleration* (1692)，*A Fourth Letter for Toleration* (1704，未完成)。當時洛克雖匿名出版，然而仍然引來一個牛津學者，英國國教派教士 Jonas Proast 的批評，在回應了洛克的第一封寬容書信以後，接下來 10 年的時間，洛克寫了第二封到第四封書簡以回應後續的批評，本篇文章所引用之處均來自 R. Vernon 於 2010 年所編輯之《洛克論寬容》（*Locke on Toleration*）。然而洛克關於寬容的論點實際上散落各處，包含未出版之論文，如在 1667 的《寬容論文》（*An Essay Concerning Toleration*），以及早期關於政府的兩篇論文（1660）（*Two Tracts on Government*），甚至在後期關於教育的作品中也可見，因此與其說寬容議題是《論寬容書簡》所處理的主題，更精確地說應該是貫穿洛克政治思想的重大課題，因此本文也會納入其他文本的論點，用以建構一個更加完整的對洛克寬容論述的理解。

² 儘管洛克以主張宗教寬容著名，但洛克的思想自身亦有其轉折與發展，在早期《政府論兩篇》（*Two Tracts on Government*）當中，洛克以開始探討此類問題，亦即：「政府是否應當強制規定宗教儀式等無關緊要之事，或是應該將這些事項留給個人良心自主決定？」而早期的洛克主張：政府擁有管制與干涉所有「無關緊要之事」（*matters of indifference*）的權力，洛克認為，良知不過就是「私人對真理的意見」（Locke, 1967: 138）。

³ 這個關於政治權力與宗教信仰之間的議題，一方面導因於查理二世（Charles II, 1660-1685）統治時期關於宗教法規的轉變，一系列後來被統稱為克萊倫登法案（the Clarendon Code）擴大了英國國教教會（the Anglican Church）的權力，包含對非英國國教徒在施行宗教儀式以及集會權利的限制，甚至將非英國國教徒排除在公部門職位之外，這導

然而洛克支持寬容的理由卻相當複雜，也因此洛克研究者對於洛克用來支持寬容的「主要理由」究竟為何一直都有爭議，除此之外，當代傾向忽視洛克寬容論點中的宗教面向 (Sigmund, 2005: 407)，如論者指出的：「當代傾向認為宗教是一個『中止討論者』 (Conversation-stopper)」 (Rorty, 1999)，就如同羅爾斯著名地將宗教與其他整全性學說從公共領域的討論中排除，洛克的當代研究者們似乎也將宗教層面從他的政治思想當中排除了，正如某些論者所指出的：在洛克著作中的許多主題之宗教面向經常被忽略，諸如知識與信仰之本質，道德之基礎，自由意志，「甚至連宗教寬容在今日都顯得更像是一個世俗性的，而非宗教的議題」 (Nuovo, 2002: xv-xvi；Marshall, 2007: 2)。

當代洛克研究者沃德倫 (Jeremy Waldron) 之詮釋在此是一個極具代表性的例子，沃德倫認為洛克支持宗教寬容的主要論證在於：信仰並非意志選擇之產物，所以信仰無法經由外力強迫，正因如此，世俗政府運用外力強迫改宗是一個不理性的行為，筆者以為：沃德倫的詮釋影響深遠，且引領了對洛克的「世俗詮釋」— 此處指涉某種— 將洛克的寬容論去宗教化的詮釋，此種詮釋傾向主張寬容的政策僅具有工具價值，通常認為是政府因為無能為力改變信仰之下的審慎考量 (prudential consideration)，因此本身不涉及神學意涵，換言之，提倡寬容不過是某種停戰協議— 因此將於下一章節深入探討其論點合理性，值得注意的是，亦有少數論者深入探討對於洛克寬容論中宗教元素，如史坦頓 (Tim Stanton) 指出洛克寬容理論的前提之一在於洛克對人類理性能夠指導自己尋求救贖之道的充分信心，而這正是其成熟時期政治論著的重要基礎 (2006)，因此藉由洛克探討宗教寬容的論述，我們可以對洛克式自然法有更深入的理解 (2011)，除此之外，約翰鄧恩 (John Dunn) 對洛克的詮釋 (1969) 也為重視宗教元素的範例，鄧恩的詮釋可以說「將洛克的政治哲學完全屈從於其整體的神學與自然法架構」 (Tate, 2017: 110)。

致寬容議題在當時成為極度爭議的主題；而另一方面，查理二世本身雖似乎傾向寬容政策，但他的寬容態度因為包含了對天主教的同情，加上他傾向繞過議會施行其行政權，這兩方面都是引起當時議會派人士不滿的原因 (Vernon, 2010: ix)。

這兩種詮釋—世俗詮釋與神學詮釋—分別凸顯了洛克寬容理論的不同面向，這篇文章主要處理前者的缺失：筆者基本上同意世俗詮釋對洛克寬容理論工具性與審慎考量之強調，某種程度貶損了其價值，並忽略了其寬容理論與洛克成熟時期政治思想之相互呼應之處，但筆者也要指出後者某種程度上減損了洛克寬容理論可能具有的當代意義。⁴ 因此，在說明沃德倫詮釋中的論點之後，本文將在第三節從洛克探討「無誤性」（infallibility）之手稿中找尋線索，在這一章節中，我將指出洛克的文本如何在某種去宗教化的閱讀方式下被理解，而這樣的理解經常伴隨著對洛克懷疑主義的肯定，因此我將在第四節中探討洛克在寬容理論中所展現的懷疑主義精神是否以及如何與其神學論點相容不悖。

貳、沃德倫的世俗詮釋與其影響

沃德倫援引洛克在其《人類理解論》（*John Locke: An Essay Concerning Human Understanding*）中的知識論之觀點，主張洛克的論證基礎在於：人類在接受觀念（ideas）的時候，某種程度上不是「隨意／自願的」（not voluntary），這並不是說人們被強迫灌輸觀念，而只是說在吸收觀念形成知識的過程中，人們無法完全操控與選擇其結果，此處沃德倫所援用的洛克文本相當關鍵，在這段文本中，洛克將理解（understanding）的過程類比於視覺：

我們的知識與我們的視覺有許多相似之處，最顯著的一種相似在於：知識與視覺一般一部分是必然的，一部分是隨意的…我們雖可以將視線轉向某對象物，也可以選擇是否要仔細加以審視，或者精確地研究它，但他所看見的還是受限於他所看到的，無法更改（yet what he does see, he cannot see otherwise），黃色的物體他無法選擇看作是黑色的，燙傷他的東西，他無法說那是冰冷的，地面上不會

⁴ 洛克探討寬容議題時，一方面預設了上帝的角色，另一方面洛克談的寬容範圍又限於基督教之下各教派之間的寬容議題，因此若與當代所討論的各宗教之間的宗教寬容相比，一般認為洛克式的寬容範圍相當有限，這兩方面呈現的觀點讓某些研究者甚至主張洛克的寬容論當代意義已死（Dunn, 1990；Gray, 2000）。

因他的意志而覆蓋花草，田野之間也不會按照他的心意長滿青翠草木，在嚴寒的冬天他只要往外一看，則所看到的不能不是一片蒼白，這正與我們的理解能力一樣，在知識方面我們所能自主的，只限於使用或不使用我們的能力來思考對象物，或是決定要詳細或粗略地觀察它們，但是我們只要一應用能力，則我們的意志就無能為力決定心靈獲得如何的知識。(Locke, 1975: 650)

沃德倫認為：洛克支持寬容的關鍵在於信仰或信念無法以意志隨意自主地選擇 (not subject to will)，因此政府的強制干涉無法對民眾的信仰產生作用，既然如此，那麼政府採取強制的措施便是無效而且不理性的 (irrational)，換言之，在政治強制力與宗教信仰當中存在一個「因果關係的缺口」(causal gap)，強制力與懲罰的威嚇力可以影響並作用在人們決策過程上，但人們無法透過決策行為選擇「信仰與理解」(belief and understanding)，因此「我的任何意志行為都無法迫使我去相信」(no act of will that I can perform, to make myself believe it) (Waldron, 1988: 67)。

某種程度上，沃德倫僅僅是重述了洛克當時代反對其寬容主張的聖公會教士普洛斯特 (Jonas Proast) 的主張，也就是：「適度的強力 (moderate force) 對於影響人們的信仰仍然可能產生作用」，因此為了提倡與推廣唯一的真正信仰，普洛斯特對當時作者仍然保持匿名的《論寬容書簡》提出了全面性的批評，⁵ 而致使洛克繼續回應，因此才有其餘寬容書信之誕生，在沃德倫的詮釋當中，他詳細闡述了普洛斯特的論證，普洛斯特首先將洛克的寬容論證簡化為五個論題：(1) 只有一個真正的宗教，也只有一種通往救贖的方法；(2) 不信仰此一真正宗教者無法得救；(3) 這種信仰不能被外在的力量與強制影響，而只能依靠理性與論證；(4) 也因此所有這類強力的使用對於促進真正的宗教與靈魂的拯救兩方面完全沒有用處；(5) [因為無用] 所以沒有人有權利使用強力試圖引領民眾往真正的宗教 (Proast, 2010: 55)，而普洛斯特的批判主要集中在論題 (3) 強力的使用是不適當的手段，與 (4) 外在強制力對於提倡與促進真正宗教與拯救靈魂是無用處的 (useless)。

⁵ 第一封寬容書信洛克保持匿名 (參見註 1)，在普洛斯特全面性的駁斥其論點後，洛克以第二封寬容書信回應，此時洛克化名為 Philanthropus，意為人類之友 (Friend of Man)，此後保持此一身分與普洛斯特進行論戰 (Nicholson, 1991: 163)。

在這兩點上，普洛斯特認為：人是易受「偏見與激情」誤導的生物，因此經常無法做出深思熟慮的判斷，也無法探究事物的真正本質，因此在這種情況下，要憑藉人們自身理性能力去對真正宗教這樣的重大議題進行思考與探究是非常不可靠的，「假如人們普遍地不願意好好思考事物…假如人們經常不檢視就採取了它們的宗教立場（即使他們應該檢視），然後成長為固執己見且堅持偏見的人，且因如此溫和的勸誡與最熱誠的求懇都無法改變他們，此時（除了上帝的恩典以外）除了加之以荊棘艱困，還有甚麼方法能夠阻止這些人走向錯誤的道路呢（Proast, 2010: 58）？」所以某種程度上，強制力應該被當成最後手段，其用處在於「當人們對於所有的勸說充耳不聞的時候…可以使這些人至少開始聆聽那些試圖告知他們錯誤何在以及提供正確指引的人」（Proast, 2010: 58），某種意義上，普洛斯特認為懲罰的強制就像在天平上施加砝碼一般，當一頭是人們的激情與偏見，俗世政府便應當以強制的懲罰來平衡它（Proast, 2010: 58），如果強制力的干涉確實能夠對於人們宗教信仰起作用的話，那麼政府便有權利行使強制力進行干涉，也因此洛克的第五個論題連帶失效，也就是說，政府應當且也有能力干涉民眾的宗教信念。

沃德倫認為普洛斯特與洛克最主要的分歧點在於：前者認為對於信仰而言「使用強力是一種有效的手段」，且沃德倫認為這個反駁是正確的，因此他結論道：普洛斯特的論點點出了洛克論證失敗之處，雖然理解如同視覺，並不完全是隨意自主的，然而人們可以「選擇」是否要去仔細觀察與思考對象物，也因此外在的強制力至少能夠在人們選擇要關注甚麼樣的對象物這一點上起一種「間接的」作用，「假設現在只要人們願意閱讀，教義問答與各種書籍，福音與各種論文就能夠指引人們往真正宗教的方向前進，此時儘管法律無法迫使人們相信這種或那種信仰，因為他無法改變形成理解的過程，然而它至少可以…迫使它們將注意力轉向這些有用的資源…也許可以每天迫使一個人去學習關於死亡之痛苦的教義問題或福音…這樣的威脅效果也許可以增加最終相信正統教義的人數，如果強力可以在關於宗教目的方面成為一種間接的手段，那麼我們就不能說使用強制力是不理性的」（重點為作者所加）（Waldron, 1988: 81）。

本文選擇詳細闡明沃德倫的詮釋理由在於：沃德倫的詮釋影響深遠，

甚至形成了一個傳統，換言之，沃德倫的詮釋某方面而言設定了後續研究者的「議程」，甚至可以說在關於洛克的寬容理論方面，它變成一種正統詮釋（orthodoxy）（Tate, 2010: 988；Conti, 2015: 76），這種影響力不僅導致後續批評者不自覺接受沃德倫所劃的重點——也就是說，沃德倫某種意義上設定了議程，後續無論是支持或反對他的人只不過是在這個議程設定當中爭論細節，⁶ 例如曼德斯（Mendus, 1989: ch.2）便同意沃德倫，認為洛克支持寬容的理由是「強迫信仰是一件不理性的事，所以不應該進行」，曼德斯在其研究中指出：沃德倫的論證缺失，在於他誤以為透過某些間接的強迫可以影響人們的信仰，這種認知混淆了「誠摯／衷心」（sincere）與「真實」（authentic）兩個概念，換言之，人們有可能「衷心」以為自己相信著某件事，但仍然不構成其「真實的信念」，曼德斯以催眠與洗腦兩件事為例說明人們當下也許有可能在間接手段的影響下相信某些事，或做出某些行為，但是因為這個「相信」產生的過程來自外力誘導，因此並非真實的內心信仰，⁷ 此處要指出的重點是：無論曼德斯的批判是否成功，她並未否定沃德倫的詮釋前提，也就是：「洛克主張寬容論的主要理由在於對於政府而言，強迫信仰並非理性的手段」。⁸

此處我必須釐清的是：去說沃德倫導致了某種世俗詮釋的出現，這並不就表示沃德倫本身沒有意識到洛克政治思想的神學前提以及其重要性，事實上，在沃德倫後期作品《上帝，洛克與平等》（*God, Locke and Equality*）中，沃德倫認為當代平等主義者經常預設「基本平等」（basic equality）——人生而值得受到與他人一樣的平等尊重——然而卻沒有探討此一基本平等的理由與基礎，而沃德倫認為洛克的神學理論可以為這個當代問題提供解答（Waldron, 2002: 6），然而即便在此一探討洛克神學思想的著作當中，沃德

⁶ Bou-Habib 是另一個在沃德倫路線之下對其進行批判的例子，在其對沃德倫的批判中，Bou-Habib 詳細地列舉了沃德倫的錯誤，但他的論述已經先接受了沃德倫對於洛克寬容理論中主要論證在於理性論證這一點（2010），因此他的批判仍然建立在沃德倫架構之下，也因此泰特（John William Tate）認為「與其說 Bou-Habib 展現了沃德倫的錯誤，他毋寧是加入了他的行列」（2010：988）。

⁷ 關於此一複雜概念之探討，參見 Mendus (1989: 28-32)；Williams (1973)。

⁸ 然而沃德倫在 2012 著作中對洛克寬容理論又有修正，參見下文註 10。

倫在關於洛克為何支持寬容這個議題上的觀點並無實質改變，此處可分成兩個方面來說明為何筆者仍將沃德倫視為世俗化詮釋的代表之一：首先，筆者承認沃德倫在其著作《上帝，洛克與平等》（*God, Locke and Equality*）中關切的主要是洛克的神學前提，然而沃德倫在此一著作當中所探討的神學論證與這篇文章中所探討的「納入神學面向的詮釋」並非完全等同，沃德倫在《上帝，洛克與平等》中，主要強調的是：為了證成自洛克以降至當代政治哲學都承認的平等原則，當代政治哲學需要解釋「人生而平等」這個原則的基礎與理由為何，在這一點上沃德倫認為應當回到洛克的神學前提，意即人之所以生而平等是因為人皆為上帝創造物與財產，為了強調這個平等主義的面向，並且將洛克形塑為激進的平等主義者，沃德倫在後續章節一一試圖化解洛克文本當中看似與平等主義衝突的部分，包含洛克似乎在男女性別上承認有自然差異（第2章），然而本文所期望論證的「納入神學面向的詮釋」則是針對目前關於洛克寬容理論的主流論點，這個論點主要認為洛克提倡寬容的理由是世俗的（例如為了維持俗世的秩序與和平），儘管筆者完全認可在洛克的文本當中有一條主線索便是以世俗和平的價值來支持寬容的可能，然而這篇文章的目的是要去增加一條經常被忽略的線索，也就是洛克主張寬容有助和平的同時，他也以宗教理由支持寬容，也就是個人並不需要受到其他人的指引（例如羅馬教會強調教皇為無誤的詮釋者），在宗教上，個人有充分理性能力，儘管在發見自然法知識的路途上，未必人人都堅持到底，然而人類理性做為理解上帝話語與基督教本質的手段不但是必要也是充分的，正因如此，行政長官或羅馬教會都不應該，也無此需要對尚未發見基督教真理的個人進行迫害，正因為這個支持寬容政策的理由是神學的，筆者認為可以與洛克的世俗理由清楚區分開來，這是這一篇文章所探討的所謂神學論證。

其次，本文所探討的神學論證不僅與沃德倫所探討的神學前提不同，實際上即便在《上帝，洛克與平等》當中，沃德倫論及洛克寬容的第8章裡，沃德倫對於洛克支持寬容的理由看法也並沒有改變，他指出：洛克在寬容書信當中最強有力的論證便是「信仰無法被外力強迫」，換言之，行政長官無法以外力扭轉信仰，如果同意信仰僅能藉由個人自願選擇方能改變，則政治權力進行迫害便是不理性的，而這個論點與我在文章當中主要

援用的沃德倫早期影響力甚鉅之文章內容是一致的，換句話說，沃德倫在後期作品中援用洛克的神學前提去探討「為何人應當被視為平等的」，然而這並不代表，事實上似乎也沒有看到，沃德倫在思考洛克支持寬容這個議題上，有改變立場或是納入本文所要納入的宗教理由的企圖，這是為何本文仍將沃德倫視為世俗詮釋的代表之一。

釐清此點之後，這篇文章希望指出：世俗化或去神學化的閱讀與詮釋會導致某些影響。此種影響可分成三個方面說明，首先，這樣的影響力使得洛克的寬容理論容易遭受當代批評，因為如果洛克主張寬容僅僅是因為政府無能為力有效地影響人民，此一理論不免顯得太過侷限與消極，洛克看似不僅並未超越宗教的範疇之外去談寬容本身的價值，甚至將無神論者排除在寬容的對象之外，尤有甚者，洛克似乎也未積極肯認多元價值本身的重要性，也就是對「多元性」(diversity)的積極肯認，曼德斯指出：這兩者的差別可以看成是探討「寬容」與探討「自由」本身的差別，如果要保障自由，積極地促成並鼓勵多樣的生活方式是必須的，因為個體的自由唯有在多元選項存在的時候才有意義，然而相對地，如洛克這般消極的寬容概念本身似乎僅僅要求我們對現有的生活方式加以容忍，前者可以說是後者的一部分，但後者的範圍與目標都更加宏大 (Mendus, 1989: 56; 張福建, 1995: 253-254)，⁹ 然而這樣評價洛克的前提在於已經將沃德倫的詮釋視為正當的，而並沒有考慮到這樣理解下的洛克寬容論點實際上並沒有將其宗教脈絡與神學意涵嚴肅看待。¹⁰

⁹ 因為這種工具性質的寬容概念在價值上無法推導出當代所支持的個人權利，因此貶損了洛克寬容論點的價值，當代探討寬容概念的研究者便主張：這樣「不情願的容許」(grudging permission)態度難以推導出人與人相互的尊重，或是對當代社會中差異性與多元性的真正肯認 (Bejan, 2016: 557)。

¹⁰ 這裡必須指出，沃德倫在 2012 年的著作《在仇恨言論中的傷害》(*The Harm in Hate Speech*) 對他所理解的洛克之寬容理論做出相當的修正，同時也翻轉了他對洛克寬容理論的評價，將之視為當代仇恨言論與寬容議題中具有重大價值的思想資源 (Waldron, 2012: 204-233)。在該著作中他追問：「一個所謂寬容的社會指的僅僅是一個沒有宗教迫害的社會，或是一個儘管存在著宗教的分歧，但是人們共存時仍然能夠以一個禮貌且尊重的態度 (civility and respect) 相互對待的社會 (Waldron, 2012: 207)？」換言之，寬容似乎不僅牽涉統治權力由上而下的關係，也包含同一社會當中人們相互之間的社會實踐。

其次，在此類去宗教化的框架之下進行的討論容亦會忽略洛克在《論寬容書簡》中所提出的其他線索。在議程已經被設定的前提下，如此理解下的洛克似乎只把寬容看成某種政治策略，具體而言是某種爲了維護社會秩序，減少宗教導致的衝突的手段，似乎洛克支持寬容僅僅是因爲政治權力的無能爲力，而這是一個徹底「去宗教化」的理由，只是一種世俗的考量，如果洛克支持寬容的主要理由僅僅是有用與否，那麼某方面而言，我們可以說洛克支持寬容的理由充其量只具有工具價值，僅是一種政治策略，只是一種出於審慎（*prudence*）的考慮（Black, 2007: 367; Kraynak, 1980: 62-63），換句話說，洛克支持寬容政策並非因爲寬容本身是值得支持的價值，也似乎不是認爲政府運用強制力干涉宗教事務本身有甚麼道德錯誤，而僅僅是因爲政府權力的無能爲力，因此，假如延續這個邏輯，我們甚至可以推論，倘若當政府確有能力扭轉或影響人們的心理與信仰，而能夠藉此減少宗教教派之間的衝突，達致社會秩序和平的效益，則或許洛克式的政府可以正當地進行宗教迫害。儘管這是一個非常極端的推論，但值得注意的是，沃德倫某種程度上已經做出了類似的推論，他以洛克論動物獻祭（*animal sacrifice*）的文本爲例，洛克認爲若一群人聚集在一起要殺牛獻祭給神明，地方行政長官不應當加以干涉或制止，因爲就其作爲一種宗教儀式而言，這樣的儀式本身呈現的是當事者的內心信念，而這不是外在政治強制力有辦法影響的領域，因此政治權力應該選擇不干預，然而如果今天政府出於非宗教的理由一例如爲了弭平社會上動保人士之不滿情緒一而干涉這個儀式則是正當的，因爲對洛克而言，政府的寬容態度應該基於去宗教化的世俗理由，而非爲了建立宗教的真理（Waldron, 1988: 77; Mendus, 1989: 26-27; 36-37），更重要的是，在「聖經未明文闡明之宗教之事務」（*adiaphora, things indifferent*）¹¹上，俗世政府具有管轄權（Waldron, 1988:

¹¹ 「聖經未明文闡明之宗教之事務」（*adiaphora, things indifferent*）爲洛克當時代重大爭議，通常指涉那些「聖經並未具體規定，與宗教事務相關但與救贖無關緊要之事」，例如宗教儀式或慣例，或僅是敬拜的細節（如時間地點等），因爲聖經並未具體規定這些事項（Biddle, 1977: 303; Rose, 2005: 602-603），俗世政治權力是否有權利做出規定便成爲爭議之焦點，退一步言，甚至連是否存在著「聖經並未具體規定，與宗教事務相關但與救贖無關緊要之事」這個範疇本身都有爭議，當時主張世俗政治權力不應干涉

77；Mendus, 1989: 26-27；36-37)。

最後，這樣世俗化的詮釋也易導致某種對洛克寬容理論懷疑主義式的理解 (Black, 2007)。爲了避免任一教派主張真理與國教等會引起教派紛爭與社會分裂的主張，洛克的宗教寬容，似乎不僅僅必須假設政治權力對信仰無能爲力，也無可避免地必須顯現某種程度上對人類理性能力的懷疑，也就是對理性「無誤性」(infallibility) 的強烈質疑，否則的話，如若理性有達致真理的可能性，則所有教派都將宣稱自己具有競爭唯一真理地位之能力，而某種程度上，這樣的理解似乎也有著明確的文本證據，首先，洛克在《論寬容書簡》中表現了明顯的懷疑精神，認爲人類的理性有其限度，任何認定自己不會犯錯誤的宣稱與主張都值得懷疑；除此之外，洛克也指出統治者在判斷上犯錯誤的可能性就跟所有人一樣高，因此賦予統治者在宗教事務上運用強力的權利，對於人們的救贖沒有任何幫助 (Locke, 2010: 71-72)，洛克將統治者在宗教事務上行使的強力比喻爲某些尚未經過測試效果不明的藥物，這樣的藥物可能造成的人命損失與拯救生命的可能性充其量是一樣高 (Locke, 2010: 78) (甚至洛克認爲導致錯誤的可能性還高一些)，此處洛克對於人類整體發見真理的能力似乎提出了最直接的質疑，洛克指出：「人類群體中的大部分人沒有能力辨別真理或錯誤 (這需要漫長且無數的證明)，他們也沒有能力辨別錯誤的基礎，或者有能力抵抗那些飽學之士藉由無數爭論所提出的強詞奪理且虛假謬誤的論證，如果一旦這樣的人遭受到統治者使用強力來使其聆聽各種資訊，他們擁抱錯誤的機會遠遠超過他們可能得到真理的可能 (Locke, 2010: 80)。」，此處必須釐清的一點是：去說世俗詮釋容易導致某種懷疑主義式的閱讀，並不同於否定懷疑主義能夠作爲一條理解洛克政治思想的線索之可能性，此處筆者只是主張，洛克在文本中所展現的懷疑主義並非來自一個去宗教化的世俗政治理論，如同洛克研究者唐恩 (John Dunn) 將洛克政治思想中的懷疑主義視爲對政治現實的冷靜觀察之產物，且主張洛克的當代意義正是存在於某種「冷

adiaphora 之事的「非國教派」(non-conformist) 便主張：政治權力的規定有可能改變這些原爲無關緊要事項之本質 (Rose, 2005: 607)，持相對主張的「國教主義派」(the *adiaphorists*) 則支持政治權力的干預與介入，尤其因爲反對者也無法從聖經文本中找到反對的證據 (no *jure divino* ground) (Goldie, 1991: 332-333)。

靜的現實主義」(sober realism)之中(Dunn, 1990: 24)，但這種洛克藉由懷疑主義所展現的政治現實主義，仍然必須放在一個神聖秩序之中才能理解(Dunn, 1969; 1990: 15)，筆者在第四節中試圖呈現在洛克的懷疑主義論述之外，洛克對人類理性與信仰之連結仍展現一定程度的信心，而這樣的肯定與信心並不必然全盤否定或拒斥前述懷疑主義的線索，這就好像儘管洛克相信人類能夠憑藉自身能力達到某種信仰，「來解決人類應該如何生活的根本問題」(曾國祥，2010: 111)，但這並不代表洛克沒有體認到人類理性之限制，綜言之，筆者並非要否定洛克的文本中確有某種懷疑主義精神，而僅僅希望指出，若沒有認識到此種神學基礎，則對洛克懷疑主義的世俗理解加上前述沃德倫之理性論證詮釋，正是洛克寬容理論被視為僅具工具價值，且似乎已經過時的主因之一。¹²

基於以上三點，本文主要目的在於指出，洛克的寬容論不應該僅僅被世俗化閱讀與理解，因為這樣工具性質的審慎考量並未充分考量洛克理論中的神學脈絡，這樣截頭去尾的詮釋方式亦無法展現洛克寬容理論的全貌，也因此導致當代讀者無法正確評價其寬容論點，當然這並非表示洛克主張寬容的理由當中沒有世俗考量，或者寬容不具工具性價值，事實上，正因為洛克在多處肯定了寬容對於俗世政治秩序的利益，其以神學理由支持寬容的說法才受到忽視，綜言之，筆者認為：洛克的寬容理論有神學與世俗兩方面的論證支持，而神學論證的補充對於閱讀與進一步理解洛克是有幫助的。¹³

¹² 此處感謝編委會之建議與提醒，指出在洛克政治思想中，政治理性主義與懷疑主義兩條線索之間的張力，如同洛克研究者唐恩(John Dunn)亦指出在洛克思想之中，存在著懷疑主義與宗教信仰的平衡(1984: 65)，也就是說，儘管洛克肯定信仰的地位足以取代理性與知識，然而洛克對人類運用自然能力之信心仍有懷疑主義的色彩，關於唐恩的政治懷疑主義詮釋(曾國祥，2010)。而關於洛克政治思想另一內在緊張——洛克一方面展現的政治懷疑主義與另一方面洛克對人類理性所展現的信心與肯定——則因篇幅之限制，需留待他處深入探討。

¹³ 如史瓦茲曼(M. Schwartzman)所指出，雖然近年來相當多研究者探討洛克關於寬容的論點，但通常僅是將之視為洛克思想發展中的一個元素，研究者的共識似乎是：洛克的宗教寬容思想本身似乎已經成為與當代不相關的課題，除非某些洛克著作中的論證還能夠重構以訴諸當代「多元與世俗化的觀眾們」(2005: 678)，關於洛克宗教寬容理論與當代缺乏關聯性(Dunn, 1969; 1990)，關於世俗化洛克的論點(Kraynak, 1980；

參、洛克論無誤性與教會的功能

近年來洛克研究的趨勢，已從洛克廣為人知且正式出版的政治著作轉向其生前未發表出版的大量文章與手稿 (Nuovo, 2002: xvi)，¹⁴ 此處洛克在 1871 年所撰寫的一篇探討「無誤性」的論文或許可以為前述「世俗 / 神學」詮釋上的爭議提供一些新的線索與脈絡。¹⁵ 在這篇探討「無誤性」的文章中，洛克提出的問題是：聖經是否需要一個「絕對無誤的詮釋者」(an infallible interpreter)？洛克在此指涉與批評的是羅馬教會所主張的「教皇無誤論」，洛克的論證前提為：上帝完全有能力傳達其意志予人類，無須借助詮釋者的中介，洛克指出：「有誰能夠解釋上帝的意旨比上帝自身更清楚呢 (Locke, 1977: 317)？」洛克將聖經內容分成四類：第一類是瑣碎且空洞的謬論 (frivolous and empty quibbles)，諸如在伊甸園中亞當與夏娃被禁止食用的果實是哪一種之類的細節，對於這類的疑問，洛克認為不值得一讀，更不用說需要詮釋者；其次，則是超越人類心智能力所能理解的深奧謎團，諸如「耶穌基督的人性與神性之綜合本質」(the union of human and divine natures of Christ) (Locke, 1977: 323)；第三類無須詮釋者的內容則是獲得救贖所必需的種種事項，洛克認為這些遠超過人類有限的心智能力，更具體而言，這甚至並不屬於人類心智能力範圍 (an intellect new to human soul)，因此與其說是不需要詮釋者，毋寧應該說，人類心智缺乏詮釋這些條件與事項的能力，洛克認為：「無論是誰企圖用自己的話語，而非上帝已揭露的道理去解釋三位一體的神聖本質，[如此作為] 並無法使其意義變得明顯，而只會帶來黑暗」(Locke, 1977: 323)；最後一類則是所謂聖經上未明文規定的「無關緊要之事」(the indifferent matters)，¹⁶ 值得注意的是，此時的洛克認為在這最後一類事項上，一個不出錯的詮釋者是可能

McClure, 1990)。

¹⁴ 大部分手稿存放於牛津大學博德里安圖書館中，其中較為重要的便是洛克關於自然法與宗教之討論，關於拉夫雷斯手稿 (Lovelace manuscripts) 之重要性與概括主題範圍。

¹⁵ 洛克原文以拉丁文寫成，本文擷取其翻譯為英文之部分 (Biddle, 1977)。

¹⁶ 參見前文註 11。

存在的，洛克認為這個詮釋者的責任可以由「各教會的領導者」(the fathers and leaders of every church) (Locke, 1977: 325) 來承擔，洛克甚至進一步指出：信徒們的責任在於服從，「教會的牧師們或許可能在他們領導時犯錯，然而跟隨的羊群在跟隨前進時卻不可能犯下錯誤」(Locke, 1977: 325)，簡言之，在這個文本中，相對於更加著名的《論寬容書簡》中對於無誤性的強烈駁斥，洛克看似某種程度上產生了自我矛盾，因為他認為就信仰而言，服從是一條相對安全的道路。¹⁷

此處當代論者克烈內克 (Robert Kraynak) 的詮釋提供了一個世俗化閱讀洛克的例證，藉此我要指出的是：在這樣的閱讀中，洛克論述中的神學面向被忽略了。克烈內克認為前述兩部作品的不一致並不是實質目的或原則上的差異，而僅僅是實踐策略 (practical strategy) 之不同 (1980: 55)。克烈內克指出：洛克貫穿前後其著作的根本關懷是教派之間衝突帶來的災難，為達此一目的，洛克認為政府所應關懷的僅僅是「社會利益」(social utility) (Kraynak, 1980)，而若要中止信仰之間無可避免的衝突以及其所導致的社會利益損害，邏輯上可採取兩種方式：一種是霍布斯式的世俗絕對主義 (secular absolutism)，也就是由政府建立雖然任意但統一的宗教 (an arbitrary positive religion) (Kraynak, 1980: 55-57)，除此之外，宗教也需在無關緊要之事方面服從政治權力的命令，而這也就是洛克在《論政府一書》(The First Tract on Government) 中的主張：在這部可以說極具有保守主義色彩的政治著作中，洛克的論述目的在於逐點反駁由年輕的非國教派神學家巴格蕭 (Edward Bgshaw) 於 1660 年出版的主張宗教寬容的著作，巴格蕭認為因為宗教敬拜儀式對獲得救贖而言並非是必要的，而屬於「無關緊要之事」之範疇，因此基督徒應當訴諸良心之自由 (liberty of conscience)，政治權力不應當干預或強加規定，洛克則認為這樣會使「宗教衝突肆虐產生的暴政被徹底釋放出來」(Locke, 1967: 120)；第二種終結教派衝突的方法則是採行胡克所主張的基督共和國 (Christian commonwealth)，也就是「政

¹⁷ 洛克在不同時期與不同文本中的論點，向來導致一定程度上詮釋洛克政治思想上的困難與混淆，本文雖然無法在在篇文章篇幅範圍裏處理洛克政治思想前後期的不一致性，然而這裡只要需指出：若能將洛克的寬容論點置於適當的神學與宗教政治脈絡之中，則這些不一致或許可以緩解對於洛克寬容理論已經過時的批評，也可進一步提供更多線索。

治權威必須強制規定[對救贖而言]必要之事[.....][因為]這個基督共和國有責任建立真正的宗教以指引保護人民的靈魂」(Kraynak, 1980: 57)，儘管某種程度上看似都是以宗教信仰之統一為手段，以達至和平，但兩種策略之根本差異在於：前者不關切——也不應當關切——所謂的真理與真宗教為何，而後者的使命正在於追求並建立一個真宗教，換言之，對於前者而言，宗教並非其核心關懷，世俗秩序之和平才是中心思想，然而對於後者而言，宗教之關切優先於政治考量，而洛克的寬容理論在這樣的理解中被歸類為前一種。

筆者要指出的是，這樣的世俗詮釋可能導致某種對洛克的誤解，以下分別說明三個其他可能緩解洛克關於無誤性所產生的矛盾之理由：首先，即便在強調信仰者消極服從之必須性時，洛克仍然指出：這樣的帶領或指引並非決定性的，而毋寧是指導性的(directive not definitive) (Locke, 1977: 323)，即便在洛克早期被認為最具絕對主義傾向的著作《論政府二書》(*Two Tracts on Government*)，洛克也對行政長官在信仰上的權力有所限縮，一方面，洛克認為臣民雖有義務服從行政長官在無關緊要之事上的權柄，因此臣民等同是放棄了部分自由，但另一方面，洛克並不就因此認為對於教會或地方長官的指引表示服從，就必然表示他們的命令為真理，洛克甚至進一步指出，臣民對於「並非正當」(unlawful)的命令的服從義務僅僅是形式上的，在此洛克區分「判斷的自由」(liberty of judgment)與「意志的自由」(liberty of will)，儘管早期的洛克認為臣民應當在意志的自由（也即外在行動的自由）上消極服從在上位者之指示，但是在判斷的自由上，洛克認為臣民仍然享有持有不同意見之判斷自由 (Locke, 1977: 306)。

其次，若是深入探討洛克探討無誤性的文本，我們可以發現其中一個被忽略的重點在於：洛克真正反對的是當時許多神職人員的主張，即宣稱羅馬教會為唯一且無誤的聖經詮釋者，洛克反駁：「有誰能夠比上帝自身更好地解釋上帝的心意呢 (Locke, 1977: 317)？」除此之外，洛克指出，上帝已經派遣許多使者——先知，使徒們以及甚至祂自己的兒子——來到世間指引人們，因此實際上不需要其他自認無誤的詮釋者，在洛克後期的文本當中，他更明確指出此種宣稱的盲目：「假如我必需為我自身而信仰，那麼無可避免的是我必須為我自身而理解，因為假如我盲目地跟從教宗對於聖經的詮

釋，而不去檢視是否為基督的真義，那麼我信仰的對象其實是教宗，而非基督」(Locke, 2002: 51)，換句話說，當洛克著力於批判無誤性時，相較於前述世俗化的理解為對於多元性或懷疑主義傾向之詮釋，洛克針對的是毋寧是羅馬教會在信仰上所帶來的強大威脅與主張，而非僅僅是世俗政治考量。¹⁸ 儘管論者一般認為洛克前期給予行政長官決定無關緊要之事的權利，而在後期寬容理論中卻明白否定，在這個意義上洛克似乎自相矛盾——當然也可以視為洛克思想的發展與轉折——然而若是將洛克真正駁斥的對象考慮進去，洛克前後期改變的論點主要在於政治權力作為一個手段干預與否的差別，然而最根本的考量，也即對於羅馬教會的疑慮與反對則是始終如一的，也因此我們應該同時也將洛克在「政治權力是否應該干預或寬容無關緊要之事」上的態度轉折同時視為一種神學論證，而非僅僅是某種世俗性的審慎考量。

除此之外，在洛克主張寬容的理由當中，洛克對於政府與教會在功能與目的上的深入討論佔有相當篇幅，但卻經常被前述世俗詮釋忽略。根據世俗詮釋，洛克的論述中經常被注意到的是他所強調的兩者在目的與功能上的根本差異：「統治者的管轄範圍僅限於世俗利益 (civil goods)，[因此] 政治權力的權利與權威都受限於僅能保護這些世俗利益，而不能延伸到靈魂的救贖」(Locke, 2010: 7)，而教會的功能則僅與靈魂之救贖相關；然而他同時也指出兩者相同之處，也就是兩者都都需建立在個人同意之上，洛克認為教會某種程度與政治權威相同，建立在個人同意上，所以教會是一個「人們的自由結合」(a free association of people) (Locke, 2010: 9)，在這其中，人們以一種他們相信可被上帝接受的服事方式敬拜神明，洛克認為「沒有人是出生就註定屬於哪個教會的」(No one is born a member of any church) (Locke, 2010: 9)，因此人們無論在世俗或宗教層面，無論是選擇自身服從的政治權威或信仰的教派，人們都擁有作選擇的自由 (Locke, 2010: 10)，正因如此，如同政治權威無法在缺乏同意的情況下迫使人們承擔服從義務，教會也不應該在人們沒有給出同意的情形下，以強力迫害去獲得信徒的服從，而這樣的考慮本身並不僅僅是一個策略性、工具性的考量，而

¹⁸ 關於當時對羅馬教會宗教迫害的社會疑慮 (Marshall, 2007: 17-54)。

毋寧是由洛克對教會組織與權力的深入分析推導出來的必然結論。

肆、洛克論人類理性能力與信仰

承接前述分析，我要指出另一個世俗詮釋導致的常見印象是，洛克寬容理論所顯示的懷疑主義精神，似乎與其《人類理解論》(*An Essay Concerning Human Understanding*)對人類理性能力的高度肯定相互矛盾，在《論寬容書信》中，洛克以一個流傳於 17 世紀的雷諾斯兄弟 (two Reynolds) 的故事來說明人類理性能力犯錯的可能，雷諾斯兄弟兩人都是能言善道且學識豐富之人，一個是新教徒，另一個是天主教徒，兩人在交換意見時，居然同時說服了對方改變信仰，然而在兩者都放棄原有信仰之後卻無法再將對方勸說到自己這一邊來 (Locke, 2010: 81)，在此洛克似乎認為假若連此類理性能力已經遠超過一般人程度的教士都無法確定真理在哪一方，更不必說是普通人民，洛克甚至承認：即便使用強力能夠使人們改變信仰，例如透過間接的安排與誘導，如普洛斯特所堅持的，「迫使」人們去考慮眼前的新資訊 (make people to consider)，洛克認為在前述人類理性的「可錯誤性」特質之下，這種強力的使用對於真理的尋求或靈魂的救贖是無濟於事的，正因人性易錯，洛克認為上帝恩典是唯一可能引領人類宗教信仰的選項 (Locke, 2010: 86)。

除此之外，人性易犯錯的特質的另一個重要衍生意涵就是「沒有人有比其他人更正當的權利去主張真理」，洛克藉由針對普洛斯特曾提出的古代偉大的立法者如索倫 (Solon)，摩西 (Moses) 與萊克葛斯 (Lycurgus) 的例子指出：即便立法的目的是懲罰犯錯之人，「然而誰是犯錯之人本身就是一個疑問，即便你有統治者與你站在同一邊，你與其他與你意見不同的人一樣都沒有理由認定誰在犯錯誤，假如與統治者持不相同意見就是犯錯誤的話，那麼在英國持有正確意見的你，到了法國將會是犯錯的一方，每一個人只能為自己做判斷」(Locke, 2010: 89)，值得注意的是，此處洛克批評的正是前述羅馬天主教會自認為是絕對正確的這種假稱的「無誤性」(infallibility)，儘管宣稱自己是唯一正確的信仰，但實際上這不過是特定教派所「假定的偏好」(the supposed preference) 而已，如果要賦予俗世政

府在宗教事務上使用強力的權利的話，除非某個政府膽敢宣稱自己是唯一正確的，否則結果要不是每一個國家的政府都認為自己的信仰是正統，所以所有的人民都不受處罰，要不然就是教派之間相互指摘，而使全世界每一處的民眾都受懲罰（Locke, 2010: 91）。

最後，洛克的懷疑主義精神似乎還表現在他對「知識與信仰」的區分上，洛克指出在宗教信仰上依賴的只有對自身信仰所持的信念（faith），信仰儘管堅定，卻不能產生確定的知識，洛克指出：

對於你[普洛斯特]與我而言，基督教義是真實無疑的，這信仰建立在耶穌基督在耶路撒冷被處死，以及祂從死亡中復活的基礎上，但是不論是你或我能夠說我們「知道」這件事情嗎？我並不是在說我們有多麼確信我們所信仰之事，因為這個確信並不是知識，因此不是我們此處探討的主題，有任何統治者能夠向自己證明（假如他能夠對自己證明，卻不向民眾證明，那他就做得不對）他所支持的教義與基督教根本信條嗎？任何無法被證明的遙遠的事實，除非它是清楚自明的，否則就不能夠產生知識，無論這些信仰的確信在接受它的人看來是多麼有根據，仍舊是信仰而非知識，仍舊是說服（persuasion）而非確定無疑（certainty），這是在關於宗教事務上我們所能允許的最大限度，我們稱宗教事務為關乎信仰之事，是一種對我們心靈發揮的說服力量…這是上帝在福音書當中對於希望獲得拯救的人們為唯一的要求。（Locke, 2010: 123-124）¹⁹

¹⁹ 在這些論點上，洛克對於人類判斷上的犯錯可能性的描述，以及對於宣稱自己不會犯錯的主張之駁斥，在在令人聯想起同樣在寬容議題有重大創見的約翰彌爾，19世紀的彌爾在其名著《論自由》（*On Liberty*）當中，對於為何要寬容不同言論提出了鏗鏘有力的論點：「禁止意見發表的特殊罪惡在於，它是一種打劫了人類種族的行為」（Mill, 1974: 76），如同洛克，彌爾在此假定人類無法確定所要針對的言論或意見之對錯，彌爾指出：「對人類而言不幸地是，儘管它們容易犯錯的事實在理論上被接受，但卻沒有在它們的實踐判斷上發生影響，雖然每一個人都深知自己容易犯錯，但卻只有極少數人覺得有必要去防範這種易犯錯誤的毛病」（Mill, 1974: 77），如同洛克，彌爾質疑人類對於個人甚或自身所屬的團體之確信：「一個人越是對孤獨的判斷缺乏信心，就越會以絕對的信任倚賴『世界』的無誤性，這裡的世界，對於每一個人而言就是他所接觸到的那一部分，他的黨派，他的團體，他的教會，他的社會階級，如果有人能夠更廣泛地認為這個世界包含他的國家或時代，那麼相較起來都可以被說是自由開明且寬大

因此，一個常見的批評就是，洛克如何能夠一方面以懷疑主義駁斥普洛斯特，同時又不損傷自己宣稱有真宗教的主張 (Nicholson, 1991: 178)？這是不是表示洛克在懷疑主義的立場上自我矛盾？筆者認為，儘管前述文本具有懷疑主義色彩，懷疑主義式的詮釋可能忽略了洛克從前期至後期一貫地對人類「理性之光」之充分信心，首先，洛克明確肯定人類理性有能力獲知上帝存在的知識，其次，即便在據稱具有高度懷疑主義精神的《論寬容書信》中，洛克也指出並承認世界上唯有一個真宗教 (one true religion)，最後，在關於救贖的必要之事項上，洛克進一步肯定人類完全有能力理解上帝所欲傳達的信息。

首先，在《人類理解論》中，洛克在章節一開始就開宗明義指出：「儘管上帝沒有給予我們關於祂自身的先天觀念 (innate ideas)，也沒有在我們心靈上銘刻原始的痕跡，讓我們能夠藉此閱讀祂的存在，但是因著這些祂所賦予我們心靈之天賦官能，祂就不會使自己是無法被證明的，因為我們具有感官，知覺與理性，因此只要我們充份運用自己 [的能力]，我們就能夠證明祂的存在」 (Locke, 1975: 619)，作為一個反對先天觀念論點的人，洛克所肯定的是人類所具有的理性能力可以充分的幫助我們到達有關上帝的知識，他甚至認為「我們對上帝所具有的知識，比那些無法以我們感官直接發現的任何事物之存在都還要確定無一，我敢大膽地說我們知道上帝存在，比知道有其他外界事物還要更確定一些 [...] 此處我所謂的我們知道 (we know)，我指的是在我們可觸及之處，只要我們願意願運用我們心靈能力去探索，這樣一種知識是我們不會錯失掉的」 (Locke, 1975: 623)，這樣高度的確定性，是否與洛克在《論寬容書信》中有所矛盾呢？藉由洛克在《自然法論文集》 (*Essays on the Law of Nature*) (Locke, 1988) 中的論述，或許可以稍微化解這個表面上的矛盾。

在這《自然法論文集》中的關鍵問題是：人們如何憑藉理性之光理解自然法呢？²⁰ 在這數篇關於自然法的說明中，第二篇篇名為〈能否借助自

的了...然而事實非常明顯，無須多做說明的是，就是時代跟個人一樣容易犯錯，每一時代堅持的許多意見，都曾被後世認為不但錯誤而且荒謬，我們可以同樣確定的是，現在的許多意見也將被未來的世代拒斥」 (Mill, 1974: 77)。

²⁰ 此處感謝審查人的建議補充。

然之光來認識自然法？》，洛克對此的回答是肯定的，他指出人們獲得知識的方式通常有三種：一是銘刻在內心的知識，對此洛克持否定態度，其次是對傳統的信任，就好像人們相信西賽羅所陳述的關於凱撒的歷史一樣，這是一種基於信任的知識來源，第三種也就是洛克所認為人們認知自然法的真正基礎，也就是「感官知覺」(Sense-Perception) (Locke, 1988: 131)，洛克指出「人們對於自然法的知識基礎都源自於這些透過我們感官所知覺的東西，從這些事物出發，理性與論證能力，也就是人類獨有的兩種能力可以推展到一個創造這所有事物之創造者的概念 (notion of the maker of these things) [...] 最終人們將能確定地得出結論，也就是某種神性 (Deity) 便是這所有一切事物的作者」(Locke, 1988: 133)，換句話說，在否定了前面兩種獲得知識的來源之後，洛克肯定了人類獲知自然法與上帝存在的方式能夠來自其感官經驗與推論。

一個自然的疑問是：如果人人都具有理解自然法的能力，為何關於自然法的爭議仍然存在呢？值得注意的是，洛克雖然認為每一個人都具有理性之光，但他並不就認為所有人必然能理解自然法，洛克提到當時有反對意見認為：既然內在法則可借助理性之光來認識，「為何在所有人都受啓蒙的地方還有這麼多眼瞎之人？為何有這麼多凡人 (mortals) 對這種法則一無所知，或意見分歧 (Locke, 1988: 133)？」洛克的回應如下：如果知識的來源是先天主義式的銘刻在內心，則不會有此困擾，但「雖然我們的心智官能可以引導我們至關於這種法則的知識，這並不必然表示我們能斷定所有人必然地能夠適當使用這些官能，幾何圖形與數字的本質看似明顯，並無疑地能藉由自然之光來認知，但不能由此斷定任何具有心智官能的人都會成為幾何學家」(Locke, 1988: 133-135)，換句話說，儘管上帝賦予每一個人同樣的能力，人們仍然需要經由學習與經驗累積加以發揮，洛克指出：

爲了使一個人可以藉著論證與推理來發現一條[……]理解其隱蔽本質的路徑，他的心靈需要謹慎的反思，思考與關注(careful reflection, thought and attention by the mind)，[這就好像]在地下深處埋藏著富含金銀的礦脈，人類則擁有可用來發覺它們的臂膀與雙手[……]，然而我們不能由此得出結論，所有人都能是富裕的，因爲首先人們必須裝備好自己，付出大量勞動，才能使那些深藏在黑暗中的資源見到天日，它們不會主動顯現在懶散怠惰之人面前，也不會呈現在所有尋找它們的人面前。(Locke, 1988: 135)

實際上，洛克認爲只有很少的人願意真正深入地去探索他們自己，尋求他們人生的條件，方式與目的，也因此洛克並不奇怪人們對於自然法這樣難解的事物爲何意見不同，正因爲人們儘管具有能力，卻經常忽略他們尋求知識的責任，洛克的結論是：不能因爲只有少數人能恰當地運用其理性之光，就推斷說理性之光無法讓人理解自然法 (Locke, 1988: 135)。換句話說，雖然洛克肯定自然之光對於理解自然法的幫助，洛克也認知到能夠有意願努力尋求關於自然法知識的人不會太多，也因如此人們對於自然法內容的爭執與衝突將不會輕易止息，我們可以說，洛克所顯示出來的「懷疑主義精神」是某種對於人類在發揮其自然潛能時的不確定，然而，這並不必然與他對人類原本具有的能力與理性本質的信心衝突。²¹

最後，儘管洛克的論述看似支持懷疑主義，在《論寬容書信》中一個經常被忽略的重點是，洛克與其論辯對手普洛斯特實際上有許多共識處，其中一個重要共識便在於：洛克承認世界上僅有一個真正的宗教，便是他們共同信仰的基督教，洛克指責普洛斯特之處在於，普洛斯特似乎認爲英國教會便是這個唯一的真宗教的教會所在，洛克認爲這會導致政治上建立不寬容國教的政治後果，而且會使得其他國家統治者也可能自認爲唯一的教會所在，而迫害當地的基督教徒，換言之，普洛斯特的唯一真正宗教在

²¹ 此處還可進一步細分，洛克的「理性之光」概念與「理性能力」可以區分開來，前者是某種上帝賦予而人類具有的理性本質 (rational nature)，後者則是某種工具性的手段，協助人類整合與分析感官經驗所接收到的資訊，後者是人類可藉以達致自然法知識的重要手段與工具，但前者才是人類獨有的能夠相信自己有能力認知自然法的根本基礎，關於這一點，參見周家瑜 (2017: 13)。

英國教會可能會導致普遍性的宗教迫害，而這是洛克所不樂見的，洛克所反對的是此一主張的「政治後果」，而並非如前述懷疑主義式詮釋那樣要去質疑其「實質內容本身」，正因如此，洛克認為憑藉人類的自然天性與能力，在獲得自然法知識的道路上，實際上無須假手政治權威的干預，洛克質問那些對此抱有懷疑之心的反對者說：「難道基督可以與風與浪對話而使之理解祂的意旨，卻無法與人們對話使之了解嗎？[……]或是那盲眼的能夠聽從祂，但耳聰目明之人卻無法做到嗎？或是祂居然指引無知與殘缺的人們，使疾病本身比那些受疾病之苦的人類更加了解祂的意旨嗎（Locke, 1977: 319）？」²² 由此可見洛克對於人類理解自然法能力之信心。

無論是前面所提及的關於無誤性手稿中的矛盾，或是洛克對人類理性的看法，都是用以說明：當讀者擺脫世俗詮釋所設定的框架之後，洛克的宗教寬容理論可能展現在讀者眼前的新面貌，儘管洛克本人並不是一般認定的系統性的思想家，然而借助洛克其他重要的著作，目的在於提供理解洛克宗教寬容理論更完整的脈絡，從這樣一個整體性的角度出發，也希望揭示洛克宗教寬容論中長期被忽略的神學面向。

伍、結語

在這篇文章中，筆者著重處理對洛克宗教寬容理論過度去脈絡化，過度世俗化的詮釋，此處必須釐清的是，本文主旨在於「補充而非徹底推翻」世俗詮釋。²³ 為達此一目的，筆者安排的論證架構如下：我在第二節中以

²² 這裡洛克分別援用馬太福音（參見馬太福音章節 Matthew 8: 23-27）中耶穌在船上斥責風浪使海面平靜以及治癒彼得的岳母之等典故。

²³ 此處感謝審查人的建議與提醒，筆者承認：洛克在探討異教徒以及對於異教徒的寬容範圍之論述當中，世俗理由便似乎為最主要支持寬容的理由。在許多地方洛克都指出猶太人的宗教信仰應當被寬容，在《論寬容書簡》結尾處洛克指出：「異教徒、穆斯林與猶太人的政治權利都不應該因為其宗教信仰而被侵犯」（Locke, 2010: 41），洛克進一步追問說：「難道你會允許一個異教徒在你的國度與你進行貿易往來，且擁有私人住所，居住在你們之間，但卻禁止他去祈禱或敬拜他的神明嗎（Locke, 2010: 41）？」此處洛克以猶太人為例，認為既然猶太人被允許擁有自己的住處，他們前往猶太會堂（synagogue）的權利便不應被拒絕，洛克認為這些異教徒在私人住所的作為既然能夠

當代洛克研究者沃德倫的詮釋為例，勾勒出當代對洛克寬容理論的理解圖像，雖然沃德倫的立場屢有更動，然而他對後續的洛克研究之影響是不可忽略的，我指出這種世俗詮釋當中，讀者可能會忽略洛克寬容理論當中的神學論證，因此本文在第三部分藉由探討洛克論無誤性的手稿，指出洛克與普洛斯特之間的爭議並不僅僅在於「政治權力干涉信仰是否有效」這樣一種「手段與目的」的討論，同時也在於不寬容以及無誤性的主張與羅馬教會有著緊密的關聯，因此賦予地方行政長官行使強力進行宗教迫害的正當性，某種程度上對洛克而言是向羅馬教會靠攏的第一步，這個論點本身或有爭議，但筆者希望指出的是，這樣的考量是神學性的，因此無法被前述世俗詮釋完全包含；除此之外，本文在第四部分也藉由洛克的《人類理解論》處理世俗詮釋背後的懷疑主義，這樣的懷疑主義與前述世俗化詮釋的關係緊密，甚至可以說是世俗化閱讀洛克所導致的不可避免的結論，然而筆者認為這種主張過度強調了洛克具懷疑主義色彩的文本，而忽略了洛克一方面對於基督教為唯一真宗教的信念與其論辯對手其實是一樣堅定不移，其次，也忽略了洛克對於人類理性本質與自然法知識的高度信心，甚至可以說，正是因為過度強調了懷疑主義的面向，洛克的著作與著作之間才會產生一些表面上的矛盾。²⁴

綜而言之，本文藉由洛克不同著作當中的討論期望指出的是，唯有在避免世俗詮釋的影響後，洛克的宗教寬容論點才能被釐清，且也才能進一

被允許，那麼他們在公開場合的聚會並不會比他們私人作為更加冒犯社會或是對社會的忠誠度更低，或甚至更加錯誤，因此沒有理由去加以干涉（Locke, 2010: 41）；除此之外，洛克的寬容範圍甚至擴及偶像崇拜的信仰（Locke, 2010: 26），理由在於此種干涉宗教的權力不應屬於俗世君主，否則以暴力消滅宗教的後果就會發生，此處洛克暗指喀爾文教派在日內瓦的宗教實踐（Locke, 2010: 26）；而關於被排除在寬容之外的團體，在某些論述中明確顯示，被洛克明確排除在寬容態度之外的是羅馬天主教與無神論者（Locke, 2010: 35-6），理由在於這些人教導民眾毋需遵守對異教徒的承諾，而對這些人而言，任何外於它們團體之人便是異教徒，這在某種程度上便是在表示他們自己享有「破壞承諾的特權」（the privilege of breaking promises），而因為這樣的特權對於世俗政治秩序有著潛在的危險，洛克認為不應寬容其存在。

²⁴ 我並不是認為所有的洛克著作間的矛盾都能依照這種方式消解，然而在本文當中所探討的「懷疑主義的洛克」與「肯定人類理解能力」的洛克之間，矛盾某種程度來自於忽略了洛克在探討自然法時所提出的神學論點，參見前文註 12。

步地與其成熟時期政治著作中對政治權力本質的探討、政教關係之論述等其他主題銜接起來。

參考書目

一、中文部分

- 周家瑜，2017，〈史特勞斯論洛克〉，《人文及社會科學集刊》，29(2): 1-28。
Chou, Chia-yu. 2017. "Shite laosi lun luoke" [Leo Strauss on Lock]. *Journal of Social Science and Philosophy* 29(2): 1-28.
- 張福建，1995，〈寬容的意義及其限度〉，張福建、蘇文流（編），《民主理論：古典與現代》，臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所專書，頁249-275。Chang, Fu-kien. 1995. "Kuanrong de yiyi jiqi xiandu" [The meaning of tolerance and its limits]. In *Minzhu lilun: gudian yu xiandai* [Democracy Theory: Ancient and Modern], ed. Fu-kien Chang. Taipei: Research Center for Humanities and Social Sciences, 249-275.
- 曾國祥，2010，〈政治理論與歷史現實：唐恩的政治懷疑主義析論〉，《政治與社會哲學評論》，34: 95-143。Tseng, Roy Kuo-Shiang. 2010. "Zheng zhili lunyuli shixian shitangendezheng zhihui yizhu yixilun" [Political Theory and Historical Reality: A Reconstruction of Dunn's Political Scepticism]. *SOCIETAS: A Journal of Philosophical Study of Public Affairs* 34: 95-143.

二、西文部分

- Bejan, T. M. 2016. "Locke on Toleration, (In) Civility and the Quest for Concord." *History of Political Thought* 37(3): 556-587.
- Biddle, J. 1977. "John Locke's Essay on Infallibility: Introduction, Text, and Translation." *Journal of Church and State* 19(2): 301-327.
- Black, S. 2007. "Locke and the Skeptical Argument for Toleration." *History of Philosophy Quarterly* 24(4): 355-375.
- Bou-Habib, P. 2010. "Locke, Sincerity and the Rationality of Persecution." *Political Studies* 51(4): 611-626.
- Cohen, A. J. 2014. *Toleration*. Cambridge: Polity.
- Conti, G. 2015. "Lockean Toleration and the Victim's Perspective." *European Journal of Political Theory* 14(1): 76-97.
- Dunn, J. 1969. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Dunn, J. 1984. *The Politics of Socialism: An Essay in Political Theory*. Cambridge: Cambridge University.

Dunn, J. 1990. "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?" In *Interpreting Political Responsibility*, ed. John Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 9-25.

Goldie, M. 1991. "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England." In *From Persecution to Toleration*, eds. Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, & Nicholas Tyacke. Oxford: Clarendon Press, 331-368.

Gray, J. 2000. "Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy." *Political Studies* 48(2): 323-333.

Kraynak, R. 1980. "John Locke: From Absolutism to Toleration." *The American Political Science Review* 74(1): 53-69.

Locke, J. 1967. *Two Tracts on Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Locke, J. 1977. "Is It Necessary that An Infallible Interpreter of Holy Scripture be Granted in the Church? No." *Journal of Church and State* 19(2): 301-327.

Locke, J. 1988. *Essays on the Law of Nature and Associated Writings*, ed. W. von Leyden, Oxford: Oxford University Press.

Locke, J. 2002. *John Locke: Writings on Religion*, ed. Victor Nuovo. Oxford: Clarendon Press.

Locke, J. 2007. *John Locke: Essays on the Laws of Nature and Associated Writings*. Oxford: The Clarendon Press.

Locke, J. 2010. *Locke on Toleration*, ed. Richard Vernon. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, J. 2007. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

McClure, K. 1990. "Difference, Diversity, and the Limits of Toleration." *Political Theory* 18(3): 361-391.

Mendus, S. 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke and London: Macmillan.

Mill, John S. 1974. *On Liberty*. London: Penguin Books.

- Nicholson, P. 1991. "John Locke's Later Letters on Toleration." In *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, eds. John Horton & Susan Mendus. London and New York: Routledge, 163-187.
- Nuovo, V. 2002. "Introduction." In *John Locke: Writings on Religio*, ed. Victor Nuovo. Oxford: Clarendon Press, xv-lvii.
- Proast, J. 2010. *Locke on Toleration*, ed. Richard Vernon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1999. "Religion as Conversation-Stopper." In *Philosophy and Social Hope*, N.ed. New York: Peguin, 168-174.
- Rose, J. 2005. "John Locke, 'Matters Indifferent', and the Restoration of the Church of England." *The Historical Journal* 48(3): 601-621.
- Schwartzman, M. 2005. "The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration." *Political Theory* 33(5): 678-705.
- Sigmund, P. E. 2005. "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship." *The Review of Politics* 67(3): 407-418.
- Stanton, T. 2006. "Locke and the Politics and Theology of Toleration." *Political Studies* 54(1): 84-102.
- Stanton, T. 2011. "Christian Foundations; or Some Loose Stones? Toleration and the Philosophy of Locke's Politics." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14(3): 323-347.
- Tate, J. W. 2010. "Locke, Rationality and Persecution." *Political Studies* 58(5): 988-1008.
- Tate, J. W. 2017. "Locke, Toleration and Natural law: A Reassessment." *European Journal of Political Theory* 16(1): 109-121.
- Vernon, R. 2010. "Introduction." In *Locke on Toleration*, ed. Richard Vernon. Cambridge: Cambridge University Press, viii-xxxii.
- Waldron, J. 1988. "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution." In *Justifying Toleration*, ed. Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press, 61-86.
- Waldron, J. 2002. *God, Locke and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. 2012. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, B. 1973. "Deciding to Believe." In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, N.ed. London: Cambridge University Press, 136-151.

Spiritual or Secular?

John Locke on Religious Toleration*

*Chia-yu Chou***

Abstract

This essay argues against the prevailing secular perspective of the reading of John Locke's theory of religious toleration. I argue that this secular understanding of Locke neglects the deep theological concerns hidden behind his account of civil peace. In order to make this argument, I explore Jeremy Waldron's influential interpretation of Locke, and in the second section, I emphasize the theological context of Locke's criticism of infallibility. Finally, I argue that the skepticism of Locke's theory of religious toleration in fact seemingly comes from the secular interpretation discussed above.

Keywords: Locke, Toleration, Secular Perspective, Skepticism, Natural Law

* DOI:10.6166/TJPS.201903_(79).0002

** Associate Professor, Department of Political Science, National ChengChi University.
E-mail: cychou@nccu.edu.tw.

68 洛克論宗教寬容：
神學與世俗面向的辯證

周家瑜