

中譯本導言

洛克宗教思想綜述

趙林

武漢大學哲學學院教授

一、

羅素（Bertrand Russell）在談到文藝復興和宗教改革這兩場十五、十六世紀的文化運動時，認為它們雖然打破了中世紀羅馬天主教會專制的思想格局和沉鬱的生活景象，但是卻並沒有開創出一種嶄新的時代精神。十五世紀的意大利人文主義者們在文學藝術方面創造了輝煌的成就，但是在科學方面卻是滿腦子怪誕念頭和迷信思想（對古代權威的迷信）；而「路德興起後的十六世紀在哲學上是個不毛時期」。無論是文藝復興的大師，還是宗教改革的領袖，對於科學和哲學都不感興趣，他們關注只是人文學和神學。¹然而到被懷特海（Alfred North Whitehead）稱為「天才世紀」的十七世紀，一種全新的精神氛圍開始出現，羅素寫道：

1. 人文學（*studia humanitati*）是十四、十五世紀在意大利興起的一門時髦學科，它的研究範圍包括修辭學、文法、歷史、詩歌和倫理學等，但是卻不包括自然科學和哲學。人文學說到底就是對古典時代（即古希臘羅馬時代）的文學藝術的一種復興思潮，大力倡導感性方面的解放，由此產生了一批傑出的詩人、文學家和藝術家，如彼特拉爾卡（Francesco Petrarca）、布魯尼（Leonardo Bruni）、薄伽丘（Giovanni Boccaccio）、達芬奇等人，他們通常被稱為「人文主義者」（*humanists*）。

近代世界與先前各世紀的區別，幾乎每一點都能歸源於科學，科學在十七世紀收到了極奇偉壯麗的成功。意大利文藝復興時期雖然不是中古光景，可是也沒有近代氣象；倒比較類似希臘的全盛年代。十六世紀耽溺在神學裏面，中古風比馬基雅弗利（Macchiavelli）的世界還重。按思想見解講，近代從十七世紀開始。文藝復興時期的意大利人，沒有一個會讓柏拉圖或亞里士多德感覺不可解；路德會嚇壞托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas），但是阿奎那要理解路德總不是難事。論十七世紀，那就不同了：柏拉圖和亞里士多德、阿奎那和奧卡姆（Ockham），對牛頓會根本摸不着頭腦。²

十七世紀可以恰如其分地稱為科學與哲學振興的時代，建立在懷疑精神和經驗方法基礎之上的近代科學和哲學迅猛地生長起來，十七世紀的西歐湧現出一大批傑出的科學家和哲學家，如伽利略、開普勒（Johannes Kepler）、玻意耳（Robert Boyle）、牛頓、惠更斯（Christiaan Huygens）、笛卡爾、霍布斯（Thomas Hobbes）、斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）、洛克（John Locke）、萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）等。在這些燦若群星的思想巨擘中，對於後世西方社會影響最大的兩位人物當推牛頓和洛克。他們一位使充滿了神蹟和混亂的自然世界從此嚴格地遵循有條不紊的科學定律而運行，另一位則在人類理性或自然法的基礎上為以往僅僅依憑神權和暴力原則的人類社會制定了一套民主、法制的運行規則。

與牛頓相比，洛克博得的更多是身後名。牛頓活着

的時候就成為受人景仰的偉人，在十七、十八世紀的英國知識分子心中，牛頓幾乎具有與上帝平起平坐的顯赫地位——上帝創造了世界之後，就讓世界遵循牛頓的力學規律運轉起來。然而，洛克（1632-1704）在世時的名聲遠遠無法與牛頓相比，他不過是一個少有影響的哲學家罷了。到十八世紀二〇年代，由於伏爾泰（Voltaire）到英國避難時接觸到洛克的政治思想，這位法國啟蒙運動的精神領袖從英國回到法國後，就對洛克的政治思想和英國的政治制度（君主立憲政體）大加讚揚。在當時法國的專制社會中，洛克在《政府論》（*Two Treatises of Government*）中提出的一些基本政治觀點，例如強化社會契約和反對君權神授，強調自然法的理性基礎和自然權利（包括生命、健康、自由或財產等不可讓渡的權利）的神聖不可侵犯性，主張人民有權為捍衛這些基本權利而推翻專制和重建政府，以及關於立法權、行政權和外交權彼此分立和相互制衡等觀點——這些觀點無疑是對英國各種現實政治力量相互妥協的一種理論表述³——對於反對君主專制的較為溫和的老一代啟蒙思想家（如孟德斯鳩[Montesquieu]、豐特內勒[Fontenelle]等人）產生了極其重要的影響。在十八世紀中葉，休謨（David Hume）出任英國駐法國使館秘書和代理公使，這位深受洛克思想影響的英國哲學家與法國年輕一代啟蒙思想家如狄德羅（Denis Diderot）、達朗貝爾（Jean Le Rond d'Alembert）、愛爾維修（Claude-Adrien Helvétius）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）等人過交甚密，這樣又進一步把洛克思想傳播到法國知識精英之中，從而使洛克在法國和歐洲大陸聲名大振。到十八世紀下半葉的美國獨立戰爭和法國大革命中，洛克關於「自然權利」和分權制衡的思想與孟德

2. 羅素著，馬元德譯，《西方哲學史（下卷）》（北京：商務印書館，1976），頁 43-44。

3. 馬克思曾把洛克稱為「一六八八年的階級妥協的產兒」，洛克的重要政治學著作《政府論》正是對一六八八年「光榮革命」和政治妥協的一種理論表現。

斯鳩、盧梭等人進一步發揮的三權分立、「天賦人權」、「主權在民」等思想一起，構成了西方現代民主政治和國家制度的重要根據。⁴洛克的觀點不僅成為英國一六八八年「光榮革命」和一六八九年《權利法案》的思想總結，而且也成為美國《獨立宣言》和法國《人權宣言》的理論基礎。

在哲學方面，洛克也由於貝克萊 (George Berkeley)、休謨等後繼者的發揚光大而成為英國經驗主義承前啟後的重要樞紐。英國經驗主義自從被培根 (Francis Bacon) 開創以來，主要致力探討知識的來源、過程和真理性等問題。經過霍布斯的進一步推動，到了洛克那裏，經驗主義已經成為一套系統化的哲學理論。洛克在《人類理解論》(An Essay Concerning Human Understanding) 這部哲學代表作中，從批判歐陸理性主義 (Continental Idealism) 創始人笛卡爾的「天賦觀念」(innate idea) 入手，循序漸進地展現了自己的哲學思想，形成了一個邏輯嚴密的知識論體系。在這個知識論體系的開端處，洛克明確地重申了經驗主義的基本原則：「我們底一切知識都是建立在經驗上的，而且最後是導源於經驗的。」⁵然後，洛克依次探討了觀念的來源和種類、事物的性質、實體與本質、知識的等級與真理性等問題，最後則對知識的範圍以及信仰與理性的關係進行了分析。《人類理解論》一方面對培根、霍布斯等先驅者的經驗主義思想進行了系統化的整理和闡釋，條分縷細地梳理和解析了知識論的各種問題；另一方面也暴露出洛克知識論的深刻矛盾，表現了他試圖調和不同的哲學觀點——唯物論

4. 洛克與盧梭無疑是對西方現代政治生活影響最大的兩位人物，但是相比而言，洛克較為穩健，盧梭卻更為激進；洛克側重於民主與法制，盧梭偏重於自由與平等；西方現代民主政體更多地受到洛克思想的影響，而盧梭的影響則主要表現在引發社會革命方面。

5. 洛克著，關文運譯，《人類理解論》(北京：商務印書館，1959)，頁 68。

(materialism) 與觀念論 (idealism)、經驗論 (empiricism) 與先驗論 (apriorism) 等——時所陷入的理論困境。這些思想矛盾和理論困境典型地表現為：洛克作為經驗主義哲學的代表人物，一方面強調一切知識都來自經驗，另一方面卻承認某些在經驗中無法把握的「實體」(「物質實體」[material substance]、「精神實體」[spiritual substance]) 和「實在本質」(real essence)。對於這些通過經驗根本無法認識的所謂「基質」或「基層」，洛克只能付諸假定，⁶亦即付諸信念或信仰。這樣就在經驗的範圍之外保留了某些超驗 (transcendental) 或先驗 (apriori) 的東西，在理性知識的嚴密體系之下隱藏了一條信仰的暗渠。⁷正如他在政治學上的妥協態度一樣，洛克在哲學上也顯示出一種妥協或兼容的思想傾向。

與政治學和哲學上的這種妥協或兼容立場相呼應，洛克在宗教神學領域中也表現出一種理性的妥協精神和寬容態度。這特點不僅明確地體現在他的《論宗教寬容》(A Letter Concerning Toleration) 一書中，而且也在《人類理解論》關於信仰問題的討論以及《基督教的合理性》(The Reasonableness of Christianity) 等神學著作中充分地得以表述。

長期以來，國人對洛克的哲學思想和政治學思想進行了較為深入的研究，但是對於洛克的宗教神學思想卻很少有人問津，充其量不過是對《論宗教寬容》這個小冊子略加評論，而且往往還是以現代人的世俗眼光來評

6. 洛克談到簡單觀念 (它反映的是具體的感性對象或心理活動) 的根據時這樣寫道：「我們不能想象這些簡單的觀念怎樣會自己存在，所以我們便慣於假設一種基層，以為它們存在的歸宿，以為它們產生的源泉。這種東西，我們就叫做實體 (substance)。」(洛克著，關文運譯，《人類理解論》，頁 265-266。)

7. 後來貝克萊就把關於上帝這個終極實體的假設稱為 (不同於知識觀念) 的「意念」，休謨則通過將經驗論原則貫徹到底而把關於上帝等超驗實體的探討都逐出了知識論的範圍，歸於純粹信仰的領域，由此啟發了康德在知識與信仰之間進行明確劃界。

論洛克的宗教寬容思想。然而，誠如著名科學史家丹皮爾（William Cecil Dampier）所言：「十七世紀中葉所有的合格的科學家與差不多所有的哲學家，都從基督教的觀點去觀察世界。宗教與科學互相敵對的觀念是後來才有的。」⁸如果不能深入細緻地考察洛克的宗教神學思想，我們就很難客觀而全面地認識洛克。然而，如果不能把洛克放在十七世紀英國社會的宗教背景和自然神論的思想氛圍中來加以理解，我們就不可能深入地理解洛克的宗教神學思想。

二、

十六世紀風靡歐洲的宗教改革運動打破了羅馬天主教會一統天下的專制格局，路德宗（信義宗，Lutherans）、加爾文宗（改革宗或歸正宗，Calvinists/Reformed Church）、聖公會（英國國教會或安立甘宗，Anglican Church）、重洗派（Anabaptists）等各個新教教派的出現使得基督教在教會組織和教義、禮儀等方面出現了多元化的局面。這種分裂的狀況固然為信仰自由開闢了廣闊的前景，但是它同時也加深了教義的狹隘性——無論是羅馬天主教會，還是新教的各個教派，都堅持認為只有自己的神學觀點才是唯一正確的，其他教派的觀點都是異端邪說。這種神學態度上的偏執和不寬容加深了宗教教派之間的隔閡，導致了殘酷的宗教戰爭。自從路德在一五一七年拉開宗教改革運動的序幕之後，整個十六世紀都是一種充滿了宗教偏見、仇恨和暴力的動盪環境中渡過的，這些宗教偏見和矛盾最終在十七世紀上半葉釀成了曠日持久的三十年戰爭（1618-1648）。

在這種不寬容的宗教氛圍中，衝突的各方都高舉着

8. 丹皮爾著，李珩譯，《科學史——及其與哲學和宗教的關係》（北京：商務印書館，1975），頁219。

基督教信仰的大旗。路德極力提高信仰和《聖經》的地位，他用信仰的權威取代了（羅馬）教會的權威，用《聖經》的權威取代了教宗的權威。由於路德的影響，十六世紀的歐洲人，尤其是改信了新教的北部歐洲人，對於《聖經》的迷信達到了登峰造極的程度。然而，由於《聖經》文字本身具有歷史的久遠性、詞義的隱含性和不同文本的歧義性，從而導致了理解上的差異性，因此「唯獨《聖經》」（Sola Scriptura）的迷信態度往往由於這種理解上的差異性，而陷入了一種固執己見的偏狹和不寬容之中。在十六世紀乃至十七世紀上半葉，有兩樣東西極大地阻礙了科學和哲學的發展，其一是對《聖經》的迷信態度，其二是由於教義和《聖經》理解的歧義性而導致的普遍不寬容。

十六世紀上半葉的英國，亨利八世（Henry VIII）由於離婚案而與羅馬天主教會分道揚鑣，創立了聖公會。在往後的一百多年，歷經都鐸王朝（Tudor Dynasty）的愛德華六世（Edward VI）、瑪麗一世（Mary I，又稱「血腥的瑪麗」[Bloody Mary]）、伊莉莎白一世（Elizabeth I），斯圖亞特王朝（The House of Stuart）的詹姆士一世（James I of England）、查理一世（Charles I），以及英國革命、王政復辟和「光榮革命」，各種宗教教派——國教派、天主教、清教徒等——之間的衝突不斷。聖公會雖然被確立為英國國教會，但是天主教勢力曾幾度復辟，清教徒的力量也日益壯大，使得英國國內的宗教矛盾呈現出極其錯綜複雜的局面。這種宗教矛盾又進一步與政治矛盾糾纏在一起，國王的信仰（國教會）與人民的信仰（加爾文派，即清教徒等更為激進的宗教派別）之間的抵牾，終於導致了英國人民推翻王室統治的政治革命，即十六世紀四〇年代的英國革命，這場革命同時也被稱為「清教徒革命」。革命推翻了英國的君主專制制度，但是不

要的訴求是社會和個人的道德」；第三，「有智識且受過啟蒙的人，應該對於超自然啟示的所有主張和神蹟，存着懷疑的態度」。¹¹總之，主張一個遵循理性法則而運行的自然世界，倡導一種有利於增進現世福祉的道德規範，以及鼓勵一種對超自然神蹟的懷疑態度，這就是自然神論者的最顯著的思想特徵。

自然神論的奠基者雪堡的赫伯特勳爵在一六二四年出版的《論真理》（*De veritate*）一書，表述了自然神論的五條基本原則（上帝印在人心中的五條先驗原則），這就是：第一，存在着一個至高無上的上帝；第二，上帝應當受到崇拜；第三，美德與虔誠是宗教活動的主要方面；第四，人總是憎惡自身的罪惡，並且應該悔改罪過；第五、死後將有報償和懲罰。¹²這五條原則後來以不同形式再現於十七、十八世紀西歐一些具有理性精神的思想家的著作，無論這些思想家是否被納入自然神論者的名單，但是他們卻無疑都躋身於從自然神論到啟蒙運動的歷史進程之中。

英國自然神論本身也經歷了一個發展過程，從承認理性真理與啟示真理相互並立的「雙重真理說」，逐漸發展成為用理性真理來詮釋、取代乃至排斥啟示真理的理性至上論。根據利文斯頓的觀點，自然神論的最初形態表現為「理性的超自然主義」，它的特點是在自然理性的真理之外仍然保留了啟示真理的地位，蒂洛森和洛克就屬於此列。蒂洛森像赫伯特勳爵一樣提出了更為簡潔的三條宗教原則：一、有一個上帝；二、上帝要求人過道德的生活；三、上帝將賞善罰惡。蒂洛森承認，這

11. 奧爾森著，吳瑞誠、徐成德譯，《基督教神學思想史》（北京：北京大學出版社，2003），頁 574-575。

12. 參見赫伯特著，周玄毅譯，《論真理》（武漢：武漢大學出版社，2006），第九章「宗教的共同觀念」。

三條基本原則已經包含在自然宗教中，但是他卻強調，單憑自然宗教並不能使這些原則深入人心，還需要啟示作為補充，以使用一種超自然的方式來重新闡明這些原則。但是這位坎特伯雷大主教卻強調，啟示宗教與自然宗教一樣都是以某種普遍的理性原則作為根據的，啟示的東西不應該違背自然理性。他明確地表示：「同自然宗教的原則顯然矛盾的任何東西，都不應作為上帝之啟示來接受。」「自然宗教是一切啟示宗教的基礎，啟示被設計出來，只是為了確定自然宗教的職責。」¹³可見，在這位「理性的超自然主義者」的思想中，已經非常明確地表述了一種以自然理性作為基督教信仰之根基的自然神論觀點。這思想對於洛克也深有影響，洛克在《基督教的合理性》的辯言中曾多次援引過蒂洛森的觀點。

三、

在強調基督教信仰的理性根基、道德實質和寬容精神等方面，洛克表現得比蒂洛森更加明確和堅決。他的宗教神學觀點，除了在啟示問題上有所妥協之外，在其他方面與廷德爾、托蘭等自然神論者的觀點幾乎難分軒輊（托蘭就曾經明確地以洛克的學生而自居）。尤其是在提倡宗教寬容方面，洛克更是與當時法國的培爾（Pierre Bayle）一起成為兩位標誌性的時代先驅。在「光榮革命」發生以前，面對着詹姆士二世（James II of England）試圖在英國全面恢復天主教信仰和君主專制的倒行逆施，逃亡到荷蘭的洛克在一六八五年給好友范林堡格（Philip van Limborch）寫了一封反對宗教專制和宗教迫害，主張政教分離和宗教寬容的信件。這封以拉丁文書寫的長信，於一六八九年（即「光榮革命」的後一

13. 提羅特森（又譯蒂洛森）著，《著作集》，轉引自利文斯頓著，何光滬譯，《現代基督教思想（上卷）》（成都：四川人民出版社，1992），頁 25-26。

年) 在荷蘭匿名發表，並且馬上就被譯為荷蘭文、法文和英文等多個文本出版，在思想界引起了極大的反響。一六九〇至一七〇四年間，為了回應正統派教會人士的攻擊，洛克又先後寫了三封書信來捍衛自己的立場（洛克在未寫完最後一封信時就辭世了），重申了宗教寬容的基本觀點。¹⁴

在致林堡格的這封信中，洛克系統地闡述了反對君權神授，提倡政教分離和信仰自由的基本思想。在信的開端處，洛克就把「仁愛、溫順以及對全人類乃至對非基督徒的普遍的友善」確定為基督徒的基本條件，認為任何血腥的暴力、殘酷的迫害以及以拯救靈魂為幌子的「火一般的狂熱」（指宗教裁判所和火刑法庭）都是直接違背基督教信仰的邪惡行徑。基督徒應該遵循德性和虔誠的準則，而不是黨同伐異，用火和劍來消滅與自己持不同見解的其他教派人士。在洛克看來，「對於那些在宗教問題上持有異見的人實行寬容，這與耶穌基督的福音和人類的理智本來完全一致」，¹⁵然而現實社會中的許多人士卻對如此明白的道理視而不見，一再對不同教派施以暴力和迫害。究其原因，主要是由於政教不分，人們將政府權力濫用於宗教事務之上所致。在這裏，洛克的矛頭所向，顯然是針對詹姆士二世利用王權來推行天主教信仰和迫害其他新教教派的行為。

與政教不分所造成的宗教暴虐相對立，洛克主張嚴格地區分政府事務與宗教事務。政府的全部權力僅限於維護和增進公民利益（即公民的生命、自由、健康和私有財產

權），而不應當以任何方式擴及關於靈魂得救的事務上。因此，政府官長不能依靠法律的權威來確立任何宗教信條和禮拜儀式，否則將會導致一種宗教上的專制格局。另一方面，教會作為人們自願加入的一種屬靈團體，其基本宗旨是崇拜上帝和期盼靈魂得救，它不應該、也無權僭越和濫用來屬於政府的世俗權力來確立某種宗教信仰的權威地位，並因為宗教信仰的分歧而威脅其他宗教或教派人士的生命、財產等基本權利。洛克明確地表示：

我只是想提醒那些一本正經地為他們自己的教會法令而辯護的人們，以及那些不斷地高聲叫喊「教會！」「教會！」，就像以弗所銀匠叫賣自己打制的月亮神銀器一樣的人們。我要提醒他們注意，福音書疊次宣佈，基督的真正門徒一定要忍受迫害，但是說基督的教會應當去迫害別人，甚至以火和劍來強迫人們接受它的信仰和教義，這卻是我在《新約》的任何章節裏永遠無法找到的。……

其次，任何私人都無權因為他人屬於另一教會或另一宗教以任何方式危害其公民權利的享受。他作為一個人而享有的一切權利以及作為一個公民而享有的公民權，都是神聖不可侵犯的。這些並不是宗教事務。無論他是基督徒，還是異教徒，都不得對他使用暴力或予以傷害。¹⁶

在洛克看來，那些動輒用火與劍來對付不同宗教見解者的教會狂熱人士，與其說是出於效忠上帝的虔誠，不如說是出於追求世俗統治權的野心。由於這些別有用心者的煽動，一些與宗教的本質毫不相關的區區小事，

14. 洛克致林堡格的信與後來所寫的三封書信一起，組成了收入《洛克全集》中的《論宗教寬容》（*Four Letters concerning Toleration*）。在中國，商務印書館一九八二年出版了由吳雲貴翻譯的洛克致林堡格的第一封信，書名為《論宗教寬容：致友人的一封信》。

15. 洛克著，吳雲貴譯，《論宗教寬容——致友人的一封信》（北京：商務印書館，1982），頁4。

16. 同上，頁11-12。

例如用甚麼方式受洗、如何領受聖餐等等，竟然在基督教兄弟中間激起了不共戴天的仇恨。教會與世俗權力相合一，導致了宗教信仰完全依據君王們的喜好而變動的荒唐現象——自亨利八世改革教會以來，在一百多年的時間裏，英格蘭各教派的興衰泰否完全取決於君王們的個人偏愛。這種政教合一的情況造成了君王們運用手中的劍來強制推行某種宗教信仰和教義禮儀，並對持不同宗教見解者進行殘酷迫害的結果。然而，「基督並未建立國家。基督既未向他的信徒們規定任何新的、特殊形式的政府，也未把劍柄交予任何官長之手，責成他利用劍來強迫人們放棄其原來的宗教而接受他的宗教。」¹⁷

洛克強調，國家的職責在於保護每個人的生命和今生財產的安全，而不是干預人們的靈魂和天國裏的事情。除了對於那些堅持不寬容陋習的宗教人士、以宗教理由搞獨立王國的教會以及無神論者之外，國家應該對一切宗教信仰和教派都實行寬容。¹⁸現實社會中的一切宗教動亂，恰恰是由於政府對於某些宗教信仰和教派的壓迫所致——那些處在宗教迫害的重壓下痛苦呻吟的民眾們，必然要為掙脫宗教專制的枷鎖而鬥爭。因此，一個公正而溫和的政府，必定會營造出一派穩定而安全的社會景象；而一個專斷而偏狹的政府，必將會激起人民普遍的不滿和反抗。總而言之，基督教社會中的一切動亂和暴虐現象都應該歸咎於缺乏宗教寬容和政教不分。在這封信的結尾部分，洛克像後來激進的法國啟蒙思想家們一樣猛烈地抨擊了教會

17. 同上，頁 32。

18. 由此可見在洛克的時代，最激進的宗教寬容思想充其量也只能推廣到有神論者——基督徒、猶太教徒、穆斯林等——的範圍之內，不可能擴及無神論者。在十八世紀法國啟蒙思想家公開打出無神論的旗幟之前，「無神論者」這個名稱在有着悠久宗教傳統的西歐人心中始終是不名譽的，在他們看來，一個人若是不信仰任何上帝，那麼所有的契約、承諾和誓言對於他將不具有絲毫的約束力。

與國家狼狽為奸、沆瀣一氣的專制格局：

基督教世界之所以發生以宗教為藉口的一切紛亂和戰爭，並非因為存在着各式各樣的不同意見（這是不可避免的），而是因為拒絕對那些持有不同意見的人實行寬容（而這是能夠做到的）。為貪婪和統治他人的欲望所驅使的教會首領們，利用官長們的狂妄野心和幼稚的民眾的迷信心理，違反福音書的原理和仁愛的訓示，向他們傳播宗派分立論者和異端派將被剝奪其財產並予以毀滅的邪說，以此來誘惑和煽動他們去反對那些與他們持有不同意見的人。這樣，他們便混淆了教會和國家這兩種本身截然不同的事物。……那些正人君子們與其說是傳播福音的教師，不如說是政府的官員。他們企圖通過逢迎君主們和當權者們的野心與統治欲望，來極力加強國家內部的專制統治，否則，他們是不能在教會裏建立起這種專制統治的。這就是我們所看到的國家與教會之間的不幸的一致。¹⁹

因此，要結束現實世界中的各種宗教迫害和暴虐現象，唯有實行宗教寬容和政教分離，將凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝。國家和教會各安其分，各盡其職，這樣才能營造出一個安寧祥和的人類社會。

四、

如果說在《論宗教寬容》中洛克揭示了政教不分是導致各種宗教動亂和不寬容的政治根源，那麼在稍後出版的《人類理解論》中，洛克又進一步指出，對於信仰

19. 洛克著，吳雲貴譯，《論宗教寬容》，頁 47-48。

和理性之範圍的混淆則是導致各種宗教紛爭的思想根源。《人類理解論》是洛克的哲學代表作，它系統地表述了洛克關於知識的來源、過程和真理性等問題的觀點。在這部哲學巨著的最後部分，洛克專門探討了信仰與理性的關係問題。在劃分信仰與理性的各自範圍時，洛克保持了其一貫的妥協風格。正如在知識論上他一方面強調一切知識都來源於經驗，另一方面又保留了某種先驗或超驗的「實體」和「實在本質」一樣，在關於信仰與理性的關係上，他也是一方面堅持理性的至上權威性，另一方面又保留了信仰的獨立權限。

信仰與理性的關係問題歷來是基督教神學中的一個重要問題，它涉及人們對於各種教義、禮儀乃至《聖經》本身的基本態度。在中世紀和宗教改革時代的基督教神學中，信仰與理性通常都處於一種對立狀態，其基本傾向是用信仰來貶抑或排斥理性。而十七世紀興起的英國自然神論則試圖在二者之間建立起一種協調的關係，極力用理性來說明和論證信仰，將基督教信仰建立在理性的根基之上。與自然神論者的觀點一樣，洛克認為，理性與信仰並非相互對立的，真正的信仰作為人心的一種堅定的同意，必須具有一定的理由。這理由只能來自理性的根據，或者至少應該與上帝建立在人心之中的「內在之光」（即自然理性）不相違背。根據與理性的關係，洛克把各種宗教命題分為如下三類：

- （一）合乎理性的各種命題，我們可以憑考察自己底感覺觀念和反省觀念來發現它們底真理，並且可以借自然的演繹知道它們是正確的，或可靠的。（二）超乎理性的各種命題，我們並不能憑理性由那些原則推知它們底真理或概然性。（三）反乎理性的各種命題，是與我們那些清晰而明白的觀

念相衝突，相矛盾的。就如唯一上帝底存在是與理性相合的；兩個以上的上帝底存在是反乎理性的；死者底復活是超乎理性的。²⁰

對於這三類命題，洛克的態度是非常明確的：第一類命題無疑具有最可靠的真理性，因為它的根據是理性本身，即上帝先天賦予我們心靈的光明和能力；第二類命題是建立在上帝的外在啟示之上，由於這類命題所涉及的内容是自然理性無法提供確切答案的，而它們賴以建立的啟示又與理性本身並不悖逆，因此這一類命題仍然具有真理性；第三類命題由於是與理性直接相違背的，所以無論它們如何借用啟示的名義，仍然不應該被當作真理來接受。

由這三類命題入手，洛克明確地劃分理性與信仰各自的作用範圍。理性的作用在於：根據人心的自然官能——感覺與反省——所得到的各種觀念，演繹出各種命題和真理，並檢驗它們的確實性或概然性；而信仰則是根據說教者的信用，對於那些不是依據理性的演繹、而是依據上帝的特殊啟示的命題予以同意。洛克認為，由於啟示不具有理性所有的確實性，因此凡屬於理性與啟示相契合的知識範圍內，我們寧願聽從理性而非啟示；而在啟示與理性相違背的地方，我們就不應該把它看作是神聖的啟示，因為上帝決不會使一種外在啟示的東西與他事先賦予我們的內在光明（即自然理性）相矛盾。只有對於那些理性本身所不能確定、而且也與理性知識不相悖逆的命題（例如有一部分天使曾背叛上帝、亞當夏娃失樂園、死者復活等等），我們才應該求助於啟示。然而即使是在這種情況下，判定該啟示是否一種來自上帝的神聖啟示，其標準仍然在

20. 洛克著，關文運譯，《人類理解論》，頁 686。

於理性本身。因此，無論甚麼情況下，理性都成為不可動搖的唯一裁判者，「任何命題只要和我們底明白的直覺的知識相衝突，則我們便不能把它作為神聖的啟示」，「任何東西只要和理性底顯見的、自明的命令相衝突相矛盾，我們就不能說它是不與理性相干的一種信仰底事情」。²¹無視以理性作為裁判者而在理性與信仰的關係問題上所劃下的這條界限，而以信仰為由來任意干預理性的範圍，結果就會導致各種宗教狂熱和妄誕。洛克明確地表示，人類歷史上的許多宗教紛爭和野蠻暴行，正是由於這種宗教狂熱——即以信仰來任意干預理性的範圍——所致：

使人類陷於狂熱互相歧視的各種宗教，所以有了許多荒謬的情節，我想多半是由於人們誇張信仰，以來反對理性的緣故。……因為這種緣故，那本該使我們有別於禽獸，本該特別把我們當做理性動物看，使我們高出於牲畜之上的宗教，反而使人往往成為最無理性的，而且比畜類還要愚蠢。人常說，「我所以相信，正因其不可能」。這話，在一個好人方面雖亦可以算做熱心底表現，不過人們如果用這個規則來選擇自己底意見和宗教，那就太過於危險了。²²

洛克把那種用啟示來排斥理性的做法稱之為「狂熱」，他認為狂熱的結果是兩敗俱傷，既排除了理性，也使得啟示落空，最後只剩下一種無稽的幻想和滿腔危險的熱情。因為理性本身就是一種啟示——自然的啟

示，是上帝放在人心裏面的內在之光，而外在的啟示不過是為了使這種「內心光明」或自然理性有所擴展和提升而已。一個人如果用啟示來取消理性，就如同他為了使用望遠鏡來遼望星空而弄瞎了自己的雙眼一樣荒唐，其結果是甚麼也看不見了。

然而，儘管有如此弊端，狂熱仍然鼓舞着無數宗教信徒繼續從事各種妄誕荒謬的活動。究其原因，這主要是因為人們依據傳說的啟示來形成意見和指導行為，往往要比依據理性的推論輕鬆、容易得多。一個被宗教狂熱所驅使的人，根本無須考處理性的證據，也不會去冷靜地檢驗一下自己所堅信的啟示是否為真，他只需要有狂熱的幻想和堅定的信念就夠了。於是他就陷入了一種循環論證的怪圈之中：啟示所以是啟示，只是由於他相信；而他所以相信，只是由於它是啟示。

在這種情況下，即使是一個善良的人，也會由於非理性和無知的狂熱而遮蔽住內心的光明，從而墮入錯誤和邪惡的深淵。面對着這種用啟示來遮蔽理性的狂熱傾向，洛克旗幟鮮明地表示：啟示必須由理性來判斷，信仰本身並不能證明啟示。上帝在給先知以啟示的時候，他並沒有毀壞人的自然理性，而是始終把自然理性當作檢驗啟示的確實性的試金石。如果說馬丁路德把信仰與《聖經》當作檢驗一切真理的最終根據，那麼洛克則把理性提高到與《聖經》平起平坐的地位，將理性高置於信仰或信念之上：

任何行動或意見如果契合於理性或《聖經》，則我們可以看它是有神聖的權威的；不過我們自己底信念卻不能給它以這一層烙印。²³

21. 同上，頁 691、695。

22. 同上，頁 695-696。文中所引「我所以相信，正因其不可能」乃著名拉丁教父德爾圖良（Tertullian）的名言，它表現了早期教父用信仰來排斥理性的宗教狂熱態度。

23. 同上，頁 706。

然而，至於理性與《聖經》二者孰為根本？換言之，我們到底是應該以《聖經》作為理性的根據，還是相反？關於這個問題，洛克在《人類理解論》中並沒有作出正面回答。但是在不久以後出版的《基督教的合理性》中，洛克卻依據理性的原則對《聖經》進行了重新解讀，從而表明了理性比《聖經》更加根本的立場。

五、

一六九五年匿名出版的《基督教的合理性》是洛克的一部神學或《聖經》詮釋學的著作。面對着宗教改革運動所助長的「唯獨《聖經》」的迷信態度，以及由於《聖經》理解的差異性而造成的各種意見分歧，洛克在該書序言中開宗明義地闡明了此書的宗旨：「我所知道的神學體系，絕大多數不能令人滿意，也少有連貫一致的。這使我不得不親自專門研讀《聖經》（一切神學體系無不以《聖經》為依據），以求理解基督教。」²⁴在這部解經學著作中，洛克通過對四福音書和《使徒行傳》的詳盡考證，力圖從理性的角度來重新理解基督教信仰。此書所闡明的基本觀點就是，根據福音書和《使徒行傳》的論述，使一個人成為基督徒並獲得永生的必要條件只有兩個：其一是相信耶穌就是彌賽亞，²⁵其二是道德上的悔改和遵行律法。在洛克看來，基督教的合理性

24. John Locke, 〈《基督教的合理性》序言〉，載氏著，《基督教的合理性》（*The Reasonableness of Christianity; The Works of John Locke, Volume VI*; Reprint of 1794 edition; London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997），頁 3。（中譯版見本書，頁 3。——編注）

25. 公元前六世紀，猶太人被囚巴比倫期間，猶太教的祭司們企盼着一個複國救主來拯救苦難深重的猶太人，他們把這個救主稱為「彌賽亞」（希伯來文為 Māshiah，意為「受膏者」，古代猶太人擁立君王時，要在受封者頭上塗抹羊膏油，「受膏者」即君王）。與「彌賽亞」（救世主）相對應的希臘文即「基督」（Christos），因此基督就是彌賽亞。但是對於普世性的基督教來說，作為基督（或彌賽亞）的耶穌已經不再是猶太人的複國救主，而是所有信仰上帝救恩的人（即基督徒）的靈魂救贖者。

就體現在這兩點上。通過洛克的闡釋，《聖經》成為一部充滿了理性精神的道德啟示錄，一切與理性精神相悖逆的奧秘都被排除掉了，一個基督徒應該奉行的基本信仰和應該遵行的道德規範也被簡明扼要地突顯出來。

在《基督教的合理性》的頭兩章中，洛克首先重新解釋了亞當所犯罪過和死亡的意義。眾所周知，基督教神學的一個重要組成部分就是關於原罪與救贖的理論。按照傳統的神學理解，由於亞當、夏娃違背了上帝的教誨而犯了原罪，所以作為他們子孫的全體人類被注定了犯罪的本性和死亡的宿命（這體現了上帝的公正）；而耶穌基督在十字架上的自我犧牲則向人類昭示了一種罪得赦免和死而復活的福音（這體現了上帝的仁慈）。因此基督的救贖與亞當的原罪是直接相關的，按照《聖經》的說法：「死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來。在亞當裏眾人都死了；照樣，在基督裏眾人都要復活。」（《哥林多前書》15:21-22）針對原罪與救贖的關係問題，洛克從分析「死亡」一詞的意義入手，強調我們首先應該弄清楚在亞當那裏我們到底失去了甚麼，這樣才能理解基督為我們贖回了甚麼。基督教神學對於亞當犯罪所招致的「死亡」，通常有兩種解釋，一是認為「死亡」指一種必然的犯罪狀態，即亞當的一次墮落注定了其子孫在本性上的敗壞和邪惡；二是認為「死亡」指一種永恆的負罪狀態，即亞當的墮落注定了他的所有子孫都要遭受各種苦難的永久懲罰。這兩種解釋都把「死亡」與一種奧秘狀態的「原罪」聯繫在一起，從而強化了基督教信仰的神秘色彩。²⁶與這種神秘主義的「原罪」觀相對，洛克站在理性主義的立場上，對「死亡」進行

26. 傳統基督教神學的這種神秘的「原罪」觀，由古代著名教父奧古斯丁進行了經典性的闡述。關於奧古斯丁的「原罪」理論，請參閱拙文〈罪惡與自由意志——奧古斯丁「原罪」理論辨析〉，載《世界哲學》3（2006）。