

洛克的宗教与政治论

Locke's Religious and Political Theory

杨庆球 香港中国神学研究院

Yang Qingjiu

Hong Kong Institute for the Study of Chinese Theology

[英文提要]

The paper introduces John Locke's important views on religion and politics. In accordance with Locke's theological background, the author introduces three topics: "knowledge and faith", "the certainty of the existence of God" and "miracles".

As a result of the presentation, the author shows the influence Lockean theology has on his philosophy of man, his ethics and political philosophy. This introduces a new perspective for the study of Locke.

一、引言

洛克(John Locke, 1632 - 1704)处身十七世纪的英国,正值清教主义与国教相争,国会主义与专制王权相争。洛克除了写下大量有关政治的理论,他的思想很受当时的清教徒影响。他本人熟读加尔文的著作,^①他相信圣经的真确,接受神迹的可能性。然而,他并非宗教独断主义者,他从圣经立场反对君权神授,从创造论开

^① Robert H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth - Century Political Thought* (London: Ernest Benn Limited, 1926)III.

展出人权、自由和平等的理论基础。他是拥有清教主义式的自由思想家,我们如能了解他的宗教思想背景,可能会更清楚他的写作原因和目的。本文先简略探讨他所处的时代,并查看他的宗教思想如何影响他的政治著作。^①

二、洛克生平的宗教背景

英王亨利八世(Henry VIII)的家庭悲剧并不限于他一生,乃延及他的子女。由于他不同的妻子有不同的信仰,他的儿女或归附天主教或归附东正教,造成后来两者的争斗。在嗜血女王玛莉(Bloody Mary)统治期间,不少复原派教徒逃往欧洲,有些在日内瓦受到加尔文很大的影响。后来伊利沙伯女王于1558年登基,这批人返国,他们不满意圣公会内的天主教传统,要清洗(purify)它们,包括制度、礼仪。例如反对牧师制服,认为它制造特殊阶级;反对跪领圣餐,因为这是对基督物质身体临在圣餐中的敬拜;反对婚约戒指,这等于承认婚礼为圣礼;又反对施洗时划十字,因为这带有迷信成分。这批人后来被称为清教徒。伊利沙伯为了维护国家教会(圣公会)的地位,敌视清教运动,对不遵守圣公会公祷书的清教徒,高压禁止,她在位44年,使清教徒与圣公会的歧见与分裂日深。

到查理一世(Charles I)登位(在位1625-1649),得到青年圣公会首领络得(William Laud 1573-1645)为首相,络得反对加尔文派,曾说:“没有主教,便不能有真正的教会。”他相信罗马天主教和圣公会都是真正的教会,但圣公会是最清洁的。1633年就任坎特

^① 邓肯(John Dunn)在他写的洛克传记中说,洛克虽然没有要求人过某种特定的生活,但一个有理性的人理应追求过基督徒的生活,Locke (Oxford: Oxford University Press, 1984)vii.

布里大主教,并且成为皇帝的得力助手^①。查理行事专制,下议院多为清教徒,故冲突日大。查理强行征税,圣公会牧师曼畏林(Manwaring)为他护航,倡言国王为上帝代表,不照旨缴税者定必沉沦。1628年国会定曼畏林有罪,把他收押。但查理不单保护他,且升他为主教。查理把那些追随国会决定不纳税的人收监。明显地,查理与国会的冲突正白热化,1629年查理解散国会,圣公会完全支持皇帝的专制。反对查理专制政治的人,或多或少成了清教徒。^②

络得在王权阴底下,下令划一教会制度,把清教徒强行划入指定的圣公会教区内。这期间大量清教徒为逃避逼害移民美洲,在新英伦建立了不少强大的教会,其中多为公理宗(Congregational Church)。1637年,查理下令各教会(包括苏格兰长老会)划一崇拜仪式,以圣公宗为标准。当命令下达到爱丁堡,当年七月引起反抗大暴动。至翌年,有国民盟约(National Covenant)动员全苏格兰反对查理,取消各地主教,把查理所指令的教会全然推翻。查理为征伐苏格兰,于1640年初召开国会筹措经费。可是,国会一经召开,国会内的清教徒议员新仇旧恨涌现,查理不得不再解散国会,史家称为短期国会(Short Parliament)。查理在经费不足下仍与苏格兰开战。结果,苏军大胜侵入英国,查理被迫赔偿军费。查理无奈于1640年底再次召开国会,这次国会维持了十三年之久,史称长期国会(Long Parliament)。在国会中,清教主义长老派的议员占大多数。^③长期国会重开便对王权展开积极和猛烈的进攻,首先把国王的宠臣及大主教络得先后处决,其次撤销皇室法庭,剥夺这个国王用来镇压异己的工具。又废除未经议会批准的非法税收,切断

① 华尔克《基督教会史》(香港:文艺1976),719页。

② 王德昭《西洋通史》(香港:商务1995),574页。

③ 《基督教会史》,723页。

政府在议会批核以外的财政来源。最后,议会通过了《三年法案》,限制了国王任意召开及解散国会的权力。它规定每三年必须召开一届议会,开会后五十天内不得解散或休会。^① 1641年11月22日,国会通过了针对国王的《大抗议书》。是代表议会限制王权的重要文件,全文204条,要求废除各种皇室及贵族特权,为工商的发展创造条件。《大抗议书》还明确提出,国王只能从“国会有根据相信”的人中任命大臣为高级官员,这无异说要建立政府向国会负责的制度。^②

查理为了急于取得拨款和碍于国会议员空前的团结,不得不让步。后来由于是否废除主教等宗教问题,国会议员分裂。查理藉故否决《大抗议书》,又要起诉议会五位反对派领袖。查理亲率皇家军队,闯入下议院,企图拘捕他们,由于市民预先把他们收藏起来,查理无功而回。查理于是离开了伦敦,在贵族势力强大的诺定咸(Nottingham)举兵,要征服下议院,结果爆发内战。支持查理的是贵族及乡绅,支持国会的是商人、小农户主及少数贵族。

内战爆发初期,情况固然紧张,但这时国会于年初宣布1643年年底取消主教制。由于教会不可一日无信条及教会行政方法,于是依国会提名,召集一百二十一位圣职人员,与三十位平信徒代表于韦斯敏斯特(Westminster)开会。代表大部分为长老派清教徒,大会于翌年向国会提出崇拜指导法规(Director of Worship),成为日后长老宗和公理宗的崇拜礼仪。国会取消圣公会的公祷书,又于1646年订立了长老宗最重要的韦斯敏斯特信条(Westminster Confession)。^③

战事起初查理占上风。国会军失败的原因,在于当时的长老

① 程汉大 《英国政治制度史》(北京:中国社会科学出版社,1995),188页。

② 薛晓建 《世界近代中期政治史》(北京:中国国际广播,1996),16页。

③ 《基督教会史》,723-724页。

派有一种正统的君主思想,他们只希望国王能在政治上和经济上给他们一定的自由,允许他们发展资本主义,而不想推翻君主制度。因此,当 they 与国王交战的时候,又以国王的臣属自居,始终不放弃以谈判方式解决冲突。在国会讨论军事问题的会议上,曾在前线贻误战机的曼彻斯特伯爵就公开说,国王是不可能战败的,这是“上帝的旨意”。在受到独立派领袖克伦威尔的指责后,他又说:“即使我们打败国王九十九次,国王仍是国王。可是,国王只要打败我们一次,我们会全部被绞死,我们的后代子孙就会沦为奴隶。”^①可见这班议员并不想和国王真正交战,他们仍深信君权神授,难怪洛克在《政府论 上篇》痛斥君权神授的思想,为民主议会建立神学的基础。内战直到克伦威尔当上领袖才有重大转机。

克伦威尔(Oliver Cromwell 1599 - 1658),是剑桥郡经营牧场的地主,他是国会议员。内战开始后,他招募了由自由耕农和城市平民组成的骑兵部队,约二万一千人,叫新军(New Model)。部队都是虔诚的清教徒:不喝酒、不起誓,生活敬虔。他们以诗篇为军乐,一停战就读经、祈祷和唱诗。1645年克伦威尔大败查理于内斯比(Naseby),查理被交于国会。1648年查理串同苏格兰军与克氏再战,不幸再败,查理被判叛国罪。1649年1月被处决,行刑时仍不失一个国君的尊严。自此,克氏所带领的清教徒军队所向披靡,征服苏格兰及爱尔兰,又击败查理之子查理二世。^②

克伦威尔赞同公理宗,军队中大部分为分离派(即主张离开圣公会另组独立教会),当时国会内占大多数的长老宗议员,提出全国教会要推行长老宗制度,克氏不表赞同。这时国家教会包括温和的天主教制清教派、长老宗、独立派及浸信宗,他们都能包容在宽

^① 叶·阿·科斯基斯基等 《17世纪英国资产阶级革命》上册,(北京:商务,1990), 241页。

^② 《基督教会史》,726页。

松的国家教会内。然而,自战争以来,仍有约二千名圣公会主教派的教士被撤职,使他们憎恨清教徒。克伦威尔死后,儿子无力带领国会。在过去十年,由于克伦威尔严厉的清教式统治,使伦敦市民不胜其苦,对清教式的统治感到厌烦。查理二世在保王派(主要圣公会)及长老派拥立下于1660年返回伦敦,称为1660年复辟。^①

克伦威尔在位期间,虽然建树良多:例如维护商业利益和重振与殖民地的贸易,但由于清教徒政府十分干涉个人自由,使民众日益不满他的统治。克伦威尔死后,国中弥漫一片反清教的气氛。^②这时国会的圣公会派议员占多数,加以国王偏袒圣公会,遂于1661年重修以圣公会为主导的公祷书。1662年王帝下旨凡不遵守新公祷书的教士都要受罚,结果大部分清教派教士离开国家教会,共有一千八百人之多。^③清教徒(长老宗)本主张留在国家教会内改革,如今被驱逐于国家教会以外,独立派则依公理宗组成教会。查理二世痛恨国家教会以外的宗派,由1664至1670年之间,先后订立了多条逼迫反国教人士,如除国家教会以外,不能有五人以上聚会,反国教者不能教学,不能在城市五里内居住。

查理二世临终归入天主教。继其位的兄弟雅各二世(James II 1685-1688)为更热心的天主教徒,他滥用王室特权,任命了多位天主教人士出掌高职,并为未来天主教成为国教铺路。他于1687年通过宽宥论(Declaration of Indulgence),表面上准许宗教自由,骨子里取消禁制天主教的条例。他又不断对法庭进行清洗,凡坚持宗教限制性(对天主教)法律的法官皆被罢免。在位四年,罢免了十二位法官,严重侵犯司法独立。圣公会感到威胁,遂联同反国教派(例如长老派、分离派等)共同抵抗。雅各用武力镇压,结果反对

^① B.K. Kuiper, *The Church in History* (Grand Rapid: Eerdmans, 1951, reprinted 1994), 254页。

^② 《西洋通史》, 579页。

^③ 《基督教会史》, 728页。

的人推举查理的女婿,当时为荷兰总督的威廉(William of Orange 1605 - 1702)领导革命。雅各见大势已去,逃往法国。威廉与查理的女儿马利亚(Mary)于1689年登位共同统治英国。由于是次革命推翻专制的雅各并无流血,史称“光荣革命”。^①

洛克(1632 - 1704)一生经历了英国最混乱的时期,他看见查理一世与国会的斗争,长老宗独立派的得势,查理被处死,克伦威尔的统治,查理二世及雅各二世的复辟,1688年的光荣革命及威廉与玛利的登位。洛克的著作反映了英国十七世纪的政治与宗教的问题,例如他的《论宗教容忍》,主要针对英国国内清教徒和国家教会的战争,造成经济和人命的损失。洛克晚年由独立派转入圣公会,^②他的思想受清教主义影响不少,例如他主张神职人员应该由信众选出;任何教会无权管辖其他教会等。^③他有关政府的理论,议会的确立和专制王权的限制,都与当时的清教主义分不开,而其宗教思想则根源于加尔文。^④

1652年洛克到牛津,他的思想渐渐由极端的清教派转变为自由主义的圣公宗(Anglicanism)。^⑤当他在牛津的日子,基督教会学院院长(Dean)奥文(John Owen),是一位热心的清教主义者,但他是一个主张宗教容忍的人。他尊重不同宗派的信徒,又主张接纳不同神学思想。洛克受他的思想影响不少,在他的著作中经常有宗教容忍的论调。在牛津其次的影响来自笛卡儿的著作,虽然两者的方法及哲学的处理不同,洛克被称为经验主义;笛卡儿被称为理性主义,笛卡儿把哲学看作科学的,解决人生重要的工具,洛克倒

① 《英国政治制度史》,201页。

② Sterling P. Lamprecht, "Introduction" *Locke: Selections* (New York: Charles Scribner's Sons, 1928, 1956) viii.

③ 洛克《论宗教宽容》吴云贵译(北京:商务,1982),10,13页。

④ Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of The English Revolution* (London: Phoenix, 1997)70,作者称洛克为世俗化的清教主义(a secularized Puritanism)。

⑤ Samuel C. Pearson, "The Religion of John Locke and the Character of His Thought", *Journal of Religion*, vol. 58, 1974. 245.

是接受的。由于读了笛卡儿的著作,使洛克委身在哲学的研究上。^①

洛克的父母为清教徒,洛克自少便受清教主义影响,他对上帝抱持一贯的信仰,虽然他的神学思想被人批评为神体一位论,^②然而在他的著作中,他一直高抬启示的绝对性,并相信上帝的存在是十分合理的事。^③洛克死于1704年,闻说玛丝含(Lady Masham)女士在他床边阅读诗篇,直至他弥留去世为止。^④

以往研究洛克的思想,多集中于他的政治、哲学和宗教的各自研究,直至剑桥大学历史系教授邓肯(John Dunn)的著作 *The Political Thought of John Locke*(1969)面世,学者开始重视洛克的宗教思想对他的哲学及政治理论的影响。邓肯指出,重新评估洛克的宗教思想如何影响他的学术生命,是十分重要,可惜这方面有严格且综合的研究仍付诸阙如。^⑤邓肯之后,这方面的研究值得注意的有 Richard Ashcraft, 'Faith and Knowledge in Locke's Philosophy', 收在 J. W. Yolton (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 本书收录多篇洛克的研究,本篇直接讨论信心与知识的关系。Samuel C. Pearson, 'The Religion of John Locke and the Character of His Thought', *Journal of Religion* 58 (1974) 本文广泛讨论洛克的宗教思想,包括基督教的合理性,论神迹及宗教容忍等,主要指出洛克对宗教的重视。James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge Uni-

① "Introduction" *Locke; Selections*, x.

② 洛克出版了他的著作 *The Reasonableness of Christianity* 被剑桥的牧师 John Edwards 及乌斯特(Worcester)主教 Edward Stillingfleet 批评为神体一位论者,并且在三一论上妥协。见 I. T. Ramsey, "Introduction" *John Locke: The Reasonableness of Christianity* (London: Adam & Charles Black, 1958), 8 页。

③ 洛克《人类理解论》关文运译(北京:商务 1997)第 vi 卷第 10 章 1 节 615 页

④ 全注 6, 8 页。

⑤ *The political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 195, n. 1.

versity Press, 1980); W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford; Clarendon Press, 1988); Steven M. Dworetz, *The Unvarnished Doctrine: Locke Liberalism, and the American Revolution* (Durham and London: Duke University Press, 1990) 以上几本书是从洛克的宗教观点重新注释他有关政治的思想。Kim Ian parker, 'John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World' *Scottish Journal of Theology* 1996, vol. 49, no. 1 本文。Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 讨论了洛克伦理学的宗教基础。

三、神学知识

洛克指出人有归纳的能力,当感官把物象刺激传达到心中,便产生了颜色、冷热、软硬等观念,洛克称为感觉;借着心理活动,例如:知觉、思想、怀疑、信仰、推论、认识及意欲等,把感觉而来的观念进行反省,使人能理解这些观念的活动^①。他相信人藉这种归纳的能力,很自然地找到上帝存在的证明。他说:

因为我们既有感觉,知觉和理性,因此我们只要自己留神,就明白地证明它的存在。因为它已经供给了我们许多方法,使我们按照我们生存的目的,和幸福的关怀,把它发现出来。它的明显性亦等于数学的确实性。^②

洛克对上帝的论证十分肯定,人对上帝的知识好像理所当然的,当我们检视洛克的宗教哲学时,不难发现他的宗教理论主要为

^① 《人类理解论》ii. 1. 3-5 页。

^② 同上 vi, 10, 1 页。

宗教的知识论及信仰。他的宗教知识论又可分为自然宗教及启示宗教,其实这与亚奎那斯(Aquinas)的信仰的前设(preambles of faith)及信仰的内容(articles of faith)有相类似。为何洛克那么重视知识论?很明显,除了他的政治哲学外,他主要的哲学理论一直环绕两个主题,1. 人类知识的界限;2. 在知识界限之外,我们怎样达到共识?

A. 知识与信仰

洛克把信仰与知识分开。然而,在洛克的知识论中,知识有严格的及不严格的定义。严格的知识是指由观念而生的知觉,他说:

人心对两个观念底契合或矛盾所生的一种知觉——因此,……所谓知识不是别的,只是人心对任何观念间的联系和契合,或矛盾和相违所产生的一种知觉^①

洛克指出,有这种知觉才有知识,没有这种知觉,我们只可以想像、猜测或相信。他把人心与观念的契合(agreement)分成四类:(1)同一性或差异性(identity or diversity),例如红色不是黑色;圆的不是方的。(2)关系(relative),例如三角形与三内角的关系。(3)共存(coexistence),例如黄金与它的属性:火中不能消蚀,黄色及其重量共存。(4)实在的存在(real existence),例如上帝是存在的,是就上帝的本体意义来确立。上帝存在的观念与实在的存在契合。^②可见所谓知识,其实是人心对外物的印证。洛克把知识分成三个层次:(1)直观的知识(intuitive knowledge)就是“人心有时不借别的观

^① 《人类理解论》iv.1.2。

^② 《人类理解论》iv.1.3-7。

念为媒介,就能看到它的两个观念之间的契合或相违, ”^① 他称这种知识为直观的知识。直观的知识不容许怀疑,是十分清晰和自明的。(2)解证的知识(demonstrative knowledge),对某些观念心灵或理性无法即时同意或否定,需要一番推理,例如三角形三内角和等于两直角和的数学论证。洛克强调在上述两种知识以外,再没有知识可言,只能算作信仰或意见。^② 可是,洛克接着提出(3)感觉的知识(sensitive knowledge),是一种比前两种都要狭窄的知识,因为它不能超过我们当下所感觉到的存在事物。

由于我们的知识远较我们的观念为狭窄,洛克坦言我们的知识范围很有限,在《人类理解论》中,他对知识能力的否认比肯定更多,“除了简单的观念外,我们概无所知。”^③ 例如神灵的知识是漆黑一片,只能借反省自己灵魂的动作,才能推出神灵的观念来。^④ 洛克慨叹我们知识的有限,并不急于肯定或否定知识以外的存在。^⑤ 他认为借助直观,我们能知道认识自己的存在;借助解证,能认识上帝的存在;借助感觉,能认识其他事物的存在。^⑥

上帝的知识并非由感官而来,借助解证,可以得到上帝的知识。洛克的推理是这样:人既然可凭直觉知道自己的存在,凭推理知道虚无不可能产生一个存在物,所以宇宙必定有第一因,正如亚奎那斯的宇宙论论证。这个第一因是否称为上帝并不重要,总之它是逻辑地解决了宇宙来源的问题,它虽不是感官直接发现,但比感官知识还要确实。^⑦ 洛克这肯定与他的知识论是一致的,虽然

① 《人类理解论》iv.2.1。

② 同上。

③ 同上 ii.23.32; ii.31.6,13; iii.3.17; iii.4.6,9,19,21,27,49; iii.9.12; iv.4.12 参 Richard Ashcraft, “Faith and Knowledge in Locke’s Philosophy” John W. Yolton (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives: A Collection of New Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 197。

④ 同上 iv.3.17。

⑤ 同上 iv.3.6。

⑥ 同上 iv.9.2。

⑦ 同上 iv.10.6 参 *John Locke: Problems and Perspectives* 203。

有哲学家批评这种逻辑推论与实际存在不竟有距离。^①然而这种宇宙论论证却是洛克主要论证上帝的理据,更是他的伦理学基础。^②

所谓信仰,就是一个可能为真的命题,藉着一些论证,使人相信它为真。信仰不是知识,是同意或意见;它不是一个真命题,可是因为各种已有的论证使人承认它是真的。洛克说:

信仰和知识的差异就在于:在知识的每一部分,都有一种直觉,而且每一个中介观念,每一步骤都有其明显的,确定的关系。在信仰方面,便不如此。使我们信仰的,乃是与我能够信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两边并未明显地连接起来,因此,它便不能明显地指示出我们所考察的那些观念的契合或相违来。^③

洛克把知识归入“确实性”而信仰归入“概然性”。由于知识的范围有限,所以可用信仰来补知识的不足,它虽然不是确实的命题,但并不表示它没有意义。为了增加信仰的确实性,使信仰更符合合理性的要求,洛克提出了六点考察:一、证据要足够,二、证据要忠实,三、提出证据的人要有一定水准,四、提出证据的作者意见中肯,五、各证据或情节要一贯,六、考察相反的证据是否成立。^④在达成信仰的判断之前,人们必须尽其努力使信仰的概然性提高。可是,信仰既不能成为确实(如果是确实,就不是信仰了)或必然地真,所以我们对不同信仰的人要容忍。这种容忍与洛克的真理观

^① F. Copleston, *A History of Philosophy vol. 5, part 1*, (New York: Image Book, 1972) 128.

^② Ian Harris *The Mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 280.

^③ 《人类理解论》iv. 15. 3.

^④ 同上 iv. 15. 4.

有直接关系。一个人所以确知一个命题为真,只因为它有证明,一个人对命题的同意程度必须与确知的程度一致,否则,过分的同意便会成为情绪问题,不再是真理的坚持了。^① 不同的宗教或不同的宗派纷争,往往在于自己太肯定所信的,甚至把所信的绝对化。可是,又没有绝对的证明,结果,越把信仰绝对化的宗教,越难容忍其他宗教。洛克强调理性和启示的两面性:理性乃自然的启示;启示乃自然的理性。意思是启示和理性好像一个银元的两面,上帝赐人启示,同时也赐人理性去明白启示,没有理性分析的启示,就是盲目的狂热。洛克发现一般人喜欢依据直接的启示来建立自己的宗教,是出于懒惰,因为严格的推论既费时也不易成功,结果诉诸情绪,把自己的宗教绝对化,以为自己更接近上帝,比人高一等。^② 很多不幸的宗教战争、末日派集体自杀等非理性事件,都是因此而起。如果启示与理性是一银两面,那么启示便不能私有化,正如早期教父反对秘传(Occult),例如反对诺斯底(Gnosticism)的秘传,因为他们宣称只有自己秘密地从上帝承受了真理,没有他们的解码,别人无法知晓。^③

在《人类理解论》中,洛克主要指出人类认识能力的限制,最重要的知识是认识上帝,“因为我们思想的主要目的,和理解的适当职务,正是要来知晓上帝。”^④ 他坦言“神学知识超越其他知识,因为它包含上帝和受造物的知识。”^⑤ 然而,这是知识的最高目的,我们现时受认知能力的限制,还未能达到,所以必须谦卑等待上帝的启示,我们还未获得最后的真理,仍要尊重别人的信仰。

① 《人类理解论》iv.19.1。

② 同上 iv.19.5。

③ 参看 爱任纽 (反异端) 3.2.1;3.2.2 在《尼西亚前期教父选集》(香港:文艺,1962),58页。

④ 《人类理解论》ii.7.6。

⑤ John Locke, *Conduct of the Understanding*, 23, 转引自 Richard Ashcraft, 'Faith and knowledge in Locke's Philosophy', 收在 John W. Yolton (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 197。

B. 上帝的存在

洛克论证上帝的存在,主要沿用亚奎那斯的宇宙论论证。如前文所述,虚无不能产生存在物,存在物是偶然之物(contingence),不是永恒,这与当时一些科学家相信物质不灭不同。如果物质不灭成立,无所谓虚无,物质就是自有永有,上帝最终被逐离这个世界。洛克坚持创造论,如果偶然之物没有创造主,偶然之物便来自虚无,但“人可以凭直觉的确实性知道虚无不能产生存在物,”^①所以宇宙一定是创生的,绝不能自有永有。这样,宇宙的内在意义便有赖创造者解释,这个宇宙不再是无序,世事人伦也不是虚无主义。

上帝即是永恒,它就与物质有别,上帝不能是物质,这与古代教父爱任纽(Irenaeus)所论辩的一致。爱任纽提出上帝从无创造有,意思是宇宙不是上帝的一部分,也不是上帝的延伸,而是本无今有,故宇宙是有开始的,是偶然的。^②洛克反对泛神论把上帝理解为物质之神,上帝既与物质世界不同,它是好像思想精神般有知性的存在物。无可否认洛克是心物二元论,上帝属于精神范畴,心物如何沟通有一定困难,上帝与世界的沟通也有困难,上帝的创造如何可能,只有“含糊”地想像而矣。^③

洛克并非要客观地证明上帝的存在,有关上帝存在的命题,其实主要由他主体的经历及思维的结果而来。上帝的存在是信仰多于验证,信仰上帝并非不理性,因为“信仰是人心底一种坚定的同意,而坚定的同意如果调节得当,又有依据很好的理由才能赋予任何事物,因此,它是不能和理性相反的。”^④信仰上帝的存在并非

① 《人类理解论》iv. 10. 3。

② 爱任纽《反异端》1.2.1, 收在《尼西亚前期教父选集》(香港:文艺,1962), 19页。

③ 《人类理解论》iv. 10. 18。

④ 同上 iv. 17. 24。

狂热不理性,是须要经过严格考虑才作决定。所谓信仰是理性,是指信仰的命题与我们清晰的观念不相矛盾。^①当一个人宣称他得自上帝的启示,或要分辨魔鬼的诱惑及上帝的灵感,也是靠理性的能力^②。可见洛克并非要用科学的方法来论证上帝的存在,在他心目中,上帝存在的命题合乎理性的要求便足矣。这样说来,洛克的上帝观是他哲学、伦理及政治的假设或基础,

在哲学史上,洛克的上帝存在论证不同黑格尔。黑格尔认为基督教的合理性必须把基督教的信仰置于哲学系统之下,只有把基督教纳入通俗的形而上学分支,基督教的命题才能得到合法地位。洛克在他的书《基督教的合理性》中,指出要维护基督教的完整性,必须让它独立存在,它有自己的可信性,而人相信它与否,则视乎它在人当中所发挥的伦理及政治实效。^③洛克让基督教维持它的优越及超然性,还原它的本来面目,因为它是启示的宗教,是信仰的对象。

洛克所处的年代正是牛顿和波义尔(Boyle)机械论宇宙观的时代,世界的现象可藉理性解释。宇宙本身是一台大机器,数理是它背后的原理,时空绝对,物质不灭,一切现象都可以用数理解释。在这样的世界观中,神迹难以出现,上帝也没有位置。^④洛克的哲学反映了这时期的世界观,但他为这机械世界留下一大片空间给上帝。

对洛克来说,思维不是机械活动,因此他被迫把世界二分:物理世界的物质,由原子组成的自然物;抽象界的非物质,思维或精神的超自然物。自然界的物质是独立、不可分割及不可毁灭,超自

① 《人类理解论》iv.18.5。

② 同上,iv.19.13-14。

③ I T Ramsey, "Introduction", 收在 John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, (London: Adam & Charles Black, 1958)19。

④ T F Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge* (Belfast: Christian Journals limited, 1984)24-30。

然物也是一样。超自然物可被人的心灵所把握和意识,当人的心灵受外物刺激,会产生观念,上帝使人的心灵能接受外物的刺激,这是心灵能认知世界的原因。^① 例如白雪球所引起白的观念,刀片割手引起痛的感觉等。上帝把这两个世界关联起来,使认知可能,是以洛克的宗教观肯定了理性的上帝,并不容许狂热和非理性的因素。

C. 论神迹

洛克并没有讨论神迹是否可能,他既然接受上帝的存在,神迹也就不足为怪。^② 但神迹到底与自然律抵触,要安顿它的地位便要费一番心思。

由于神迹并不按自然律发生,则人对自然律的认识各有不同,所以神迹不会是普遍性的事件,对某一个人来说是神迹,对另一个人来说未必是。^③ 纵然某一件事确实超越自然律,仍然有人想尽其他方法去解释,否认神迹的出现。洛克相信神迹,他用近乎演绎法来肯定神迹的可能性:上帝的全能使神迹发生。神迹的发生便有了目的性,例如确立教义:耶稣在水上行走,使死人复活,确立它是上帝儿子的名分。人一旦接受神迹,也就确立了教义。然而神迹的最大目的并非要破坏自然律,乃是彰显上帝至高的权能。^④ 启示虽不必神迹证明,^⑤ 但神迹却可增加启示的权威。^⑥

启示和神迹都超出理性的范围,洛克坚信它们都不是反理性的。理性固然有自己的限制,因为上帝的事情过于人所能了解,但

① 《人类理解论》ii. 8. 13。

② 洛克说:上帝既给人真的宗教,神迹也一定由它而来。见 John Locke *The Reasonableness of Christianity: with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* ed. By I T Ramsey, (Adam & Charles Black: London, 1958) 81。

③ 同上, 80 页。

④ 同上, 85 页。

⑤ 同上, 80 页。

⑥ 同上, 82 页。

并非说启示和神迹便可以任意产生,判断的能力仍归理性,他说:

任何被假设为启示的事情,如果同理性的明白原则相反,又与人心中清晰的观念和明显的知识相反,则我们必须听从自己的理性,因为这事情正是属于理性的范围。^①

神迹可以超乎理性,不能反乎理性,意思是在人的感官限制下,不能对神迹的现象解明,但对信仰的系统而言,必须合乎一致性。这样说来,洛克的世界不单是二分,且他相信非物质的超自然界也是“理性”的,它是上帝的理性,比人所能了解的物理世界的理性为大。既然超自然的理性大于物理世界的理性,对超自然世界的理性就要凭信心接受,例如宇宙的起源,天使的工作,基督的复活等。可见洛克用上帝的理性统一心物两个世界,创造的秩序成为一切理论的基础。

狂热是出于对宗教过分的自信,洛克把宗教信仰克制于理性认知的限度内。在《人类理解论》第一版,洛克用了颇长的篇幅讨论信心与理性,后来由于某些人过分强调个人从上帝而来的私人启示,又不能提出合理的证明,洛克把这种现象视为宗教狂热。在《人类理解论》第四版第四卷中他加插了整段讨论狂热,反对那些所谓私人启示。^②由于人对超自然的事件只能有个人的肯定,决不能把它推广至普遍性,所以所谓宗教的真只是个人的信仰。一个爱真理的人,只有在清楚明白的事件上才宣称绝对的真,宗教的事没有这个条件,所以我们要尊重其他人的信仰。^③一个人把自己的信仰绝对化,往往含有自夸自大和不良动机,有时出于无知,有

① 《人类理解论》iv.18.8。

② Nicholas Wölterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: CUP, 1996) 118.

③ 《人类理解论》iv.19.2-4,洛克论宗教容忍的着眼点不在不同的宗教信仰,而是针对当时东正教内部,东正教与天主教的斗争,我们在下文再讨论。

时出于野心。总之,任何形式的狂热都是有害的,理由很简单,狂热超过理性所能控制,带来混乱,并且感染其他人,引起社群不安。^①

四、论宗教容忍

洛克所处的年代,正是清教徒与国教,东正教与天主教斗争激烈的时候。两者皆利用既有的政治力量,以打击对方。所以无论清教徒或国家教会,天主教或东正教,都争取政治权力,使宗教与政治混淆不清,这是宗教迫害的根源。1685年法王取消南特上论(Edict of Nantes),使法国的东正教徒预格洛派(Huguenot)受到天主教教徒极大逼迫,四十多万人被迫流徙国外,在这些年间,洛克有感而写《论宗教容忍》。因此此书除了处理英国宗教的斗争,也针对欧洲的宗教逼害。^②洛克针对这情况,指出早期教会的发展与政治力量无关,教会不应与政治挂钩,^③这基本上是分离派(separatist)的思想。^④洛克早年赞同分离派有关教会独立地位的教导,可惜某些极端的分离主义例如贵格派(Quakers)破坏社会秩序,使洛克重新思考宗教与秩序(order)的关系,^⑤这可能是他临死前归入国家教会(圣公宗)的原因。

① 《人类理解论》iv.19.7.

② John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984)11.

③ John Locke, "A Third Letter Concerning Toleration" from *The Reasonableness of Christianity* 90-91.

④ 洛克:《论宗教宽容》吴云贵译(北京:商务,1982)9,又见 Bernard M G Reardon *Religious Thought in The Reformation* (London: Longman, 1981)285-287 当时重要的分离派思想家如 Henry Barrow (1550-93),三十岁时归入严格的清教徒,主张教会是由一群真心信主的人组成,只隶属于上帝,只有耶稣是他们的王,他们的主。教会应由信徒自行选出代表治理他们。著作有: *A True Description of the Visible Congregation of the Saints* (1589); *A Brief Discovery of the False Church* (1590); *A True Description out of the Word of God, of the Visible Church* (1589)。另一位叫 John Greenwood,他的小书 *The True and the False Church* 对推广分离主义也有一定地位,他们的思想对后来洛克的教会观产生不少影响。

⑤ Ian Harris, *The Mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge: CUP, 1994)5.5.

洛克认为“教会是人们自愿结合的团体。”^①所谓大公教会，并非由使徒统绪一脉相承而来，事实上他反对使徒统绪的历史性。他引用圣经：无论在那里有两三个人，只要奉耶稣的名聚会，主就在他们当中。（太 18:20）基于这道理，真教会会有三个特点：一个人完全因个人的信仰而加入教会；加入某一个教会完全出于个人自由和个人的选择；信仰是教会最后的立法者。^②信徒所根据的最后权威，是圣经，不是人为的议会，可见洛克的思想与宗教改革如路德和加尔文等一致。洛克把宗教法和公民权分开，“教会不应也不能受理任何有关公民的或世俗财产的事务，任何情况下都不能行使强制权，因为强制权完全属于官长。”^③宗教法不能侵夺人民的公民权，“任何教会无权管辖其他教会。”^④如果教会有其独立自主权，则异端裁判所便无理存在，因为“每个教会对其自身而言都是正统的。”^⑤洛克对当时欧洲天主教逼迫基督教大感不满，指责那些以神圣之名施行宗教迫害是不能接受的。他虽然归属了圣公会，但并不以圣公会为唯一真宗教，他认为不同宗派有产生的理由，又为后来的宗派主义立下理据。^⑥

洛克进一步提出政教分离，因为宗教依附政治和王权，经常导致政治干扰宗教的独立性，王室对宗教的事务一般不了解，政治的利益和关注与宗教的也不同。当教会真正摆脱政治的牢笼，教会才能返回新约圣经的教导。教会的一切礼仪法规，应来自圣经或信徒的传统而非来自政府，^⑦但一切礼仪必须受公民法律所管辖，例如宗教团体不能“违法”把婴儿作为献祭，这样做是犯了杀人

① 《论宗教容忍》，8 页。

② 同上，9-11 页。

③ 同上，11 页。

④ 同上，13 页。

⑤ 同上，13 页。

⑥ “The Reigion of John Locke and the Character of His Thought”，260.

⑦ 《论宗教容忍》，27 页。

罪。“法律所涉及的并非宗教事务,而是政治事务,而所禁止的不是献祭,而是杀人,^①可见宗教法和民法互相独立而又互相制衡。

洛克高举人权,他认定这是上帝给人的最基本权利,但他的宗教宽容是有上限的,对不同宗教信仰者,彼此享有同一权利,但“那些否认上帝存在的人,是根本谈不上被宽容的。”他把没有宗教信仰的人,视为比异教徒更可怕,“诺言、契约和誓言这些人类社会的约制对无神论者是不可能具有约束力的。”^②洛克似乎无法想像一个不信上帝的人如何会有基本的道德操守。一个不信上帝的人,其实不一定是无宗教的人,如果我们小心查看洛克的著作,不信上帝的人其实是不追求真理的人,“上帝”这名词有时在洛克的用法中颇为含糊,例如他说:

一个人如果能利用上帝所赐的光明和能力,并且诚心用自己所有的那些帮助和能力,来发现真理,则他已经尽了理性动物底职责,而且他纵然求不到真理,他亦会得到真理的报酬。^③

洛克所着眼的并非宗教的追求者,而是真理的追求者。如果真理与宗教一致,则一切追求真理的人,就是追求宗教的人,已经在上帝旨意之下。那些放弃理性的职责,盲目追求宗教的人,他们只有狂热,并没有真理。总的来说,洛克的宗教容忍是基于人权和理性,要建立一个有秩序的社会,宗教容忍是必须的,这也是洛克的宗教世俗主义的根源。

① 《论宗教容忍》,29页。

② 同上,41页。

③ 《人类理解论》iv,17,24.参 Vere Chappell (ed.) *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge: CUP,1994)182。

五、洛克政治思想的宗教因素

彼亚逊(Samuel C. Pearson)在他的研究中指出：“在洛克的著作中，宗教要比新科学和政治权威更重要。洛克的哲学和政治理论往往基于对神学强烈的委身，他的观念论新观点，也是从道德和启示宗教的原则而来。”^①虽然信仰的命题难以证立，洛克仍把理性和启示作为真理的两个来源，^②邓肯(John Dunn)在他的研究中指出：洛克很多显明且流畅的论辩，是建基于一连串对神学信念的投入。^③例如洛克的政治著作，其结论往往得自神学的要义，就是仁德的上帝在人类生活之中提供了足够的规范使人遵从。^④创造的主立下创造的秩序，政治的目的就是要维持这秩序，人在世的本分就是要达到上帝所定立的公平和公义，因此社群控制(social control)是政治的核心问题。宗教纷争所引起的社会不安，是政治稳定的最大敌人。^⑤

洛克的论辩很多时根据圣经，在《政府论·上篇》，支持绝对君主论的菲尔麦(Filmer)，把君主的权威溯源于亚当，菲尔麦所用的释经法是十七世纪流行英国的喻意法(allegorical)。^⑥洛克反驳菲氏的释经论据，则是较按字面解释，或是按常理了解。他说：

当它对人说话的时候，我以为它不会破坏人类惯用的语

① “The Religion of John Locke and the Character of His Thought” *Journal of Religion* vol. 58, 1974, 247.

② 《人类理解论》i, 1, 5. 他说：“人们的知识纵然不能完全地普遍地了解所有一切事物，可是他们仍有充足的光亮来知悉他们的造物主。”

③ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969) x - xi.

④ 同上, 13 页。

⑤ 同上, 15 - 16 页。

⑥ Gerald Reedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Late Seventeenth - Century England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 70.

言规则,……它这样讲,并不会使它降低到人们低微的地步,如果因为它讲的话人们不能理解,就会达不到它的目的。^①

洛克用自由主义和理性主义来攻击菲氏的喻意释经,^② 在《政府论·下篇》,他结合圣经与理性,建构他的理论。例如从该隐亚伯到亚伯拉罕的原始时候,洛克建构了他的财富论。^③ 他说:

上帝将世界给全人类共有时,也命令人类要从事劳动,而人的贫乏处境也需要他从事劳动。上帝和人的理性指示他垦殖土地,这就是说,为了生活需要而改良土地,从而把属于他的东西,即劳动施加于土地之上。谁服从了上帝的命令对土地的任何部分加以开拓,耕耘和播种,他就上面增加了原来属于他所有的某些东西,这种所有物是旁人无权要求的,如果加以夺取,就不能不造成损害。^④

这是洛克私有财产的理论,从圣经的历史和理性的推理建立起来。它的要点在肯定世界的主人上帝,人在世上只是管家,代理上帝管理地上的一切,在人未付出劳力之前,世上事物归由自然律则(law of nature)所统管,所以没有一个人能掠夺别人劳力的成果。自由律则不是人为的,它是超然又必须神圣的,这样才不会为人的

^① 《论政府·上篇》46,另洛克又说,要用通过人的感觉和理性去理解上帝的话。九章,86;可参 *John Locke and The Enlightenment Metanarrative* 57。

^② 有关菲尔麦的喻意释经在洛克的引文随处可见,较详细的可参看《政府论·上篇》二章。

^③ 《政府论·下篇》,38页。

^④ 《论政府·下篇》,32页。

私心所扭曲。^①然而,人怎样得到有关自然律则的知识呢?在我们详细研读洛克有关自然律则的讨论后,我们发现所谓自然律则并非外于理性的创造秩序,也不是从人的内在观念(*innate ideas*)而来,因为并非所有人都知道自然律,而且人人看法不同。它不是由传统而来,因为不同传统有很大差异。^②自然律则来自人理性的发现,它是无条件的(*unconditional*),大公的,无私的,它的基本原则是使人赖以为生。这自然律则不能由有私心的人来创立和维系,它必定先于人而存在,且由上帝来保证它不受干扰。它是给予(*given*)的,又是内在的。有了自然律则,没有一个人能骑在另一个人的头上,所以人人生来平等,他说:

我们必须考究人类原来自然地处在什么状态,那是一种完备无缺的自然状态。我们在自然律则的范围内,按照他们合适的方法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志。^③

在这自然状态,引导人生活的是自然律则,亦即人的理性。^④具体说,是人对理性的服从,也是人对上帝的权威所表达的基本顺服,背后假定了上帝的存在。邓肯认为这是一种神学的了解,是洛克政治哲学的基础。因为自然律则的最基本是公平和公义,是人心的基本要求,也是上帝的旨意,人不能违抗。^⑤难怪洛克在总结自然律则时,把自然律则作为人的基本责任,对基督徒来说,它是上

^① John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. By W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), 95.

^② 同上, 97 - 99 页。

^③ 《政府论·下篇》, 4 页。

^④ 同上, 6 页。

^⑤ *The Political Thought of John Locke*, 22.

帝的旨意,是人人应当遵守。对非信徒来说,它是人的理性,是建立民众政府权威的唯一基础,也使到一个君王(不是专制的)能按他的权柄而非暴力来统治他的人民。^①

六、洛克思想的人观及伦理学的宗教基础

马丁路德对人的看法与加尔文一样悲观。人是“只关心自己,自私自利,……甚至忽略上帝。”^② 人之内充满灵性与肉体的斗争,人且在得救或定罪的事情上没有自由意志,被罪完全俘虏。^③ 加尔文指出人是完全败坏(Total depravity),^④ 但路德与加尔文却同时对人并不绝望,路德指出人有可赎性,靠上帝的恩典而获得自由;^⑤ 加尔文则相信人心有上帝的观念,藉着善行能克制人的软弱。^⑥ 洛克深受宗教改革时期路德与加尔文的人观影响,没有启蒙时代那种对人的无限乐观,但又非完全否定人的行善能力。他相信人是堕落的,但并不表示人完全败坏,人只是失去了永生(immortality)的机会,以致人的生命短暂。^⑦ 然而,人要为他所作的负上责任,这种负责任的能力,其实证明人有可赎性,意思是人仍有回应上帝的旨意,行善去恶的可能。育顿(Yolton)指出洛克往往从人的积极层面看人性,例如人(person or self)是理性的动物,他可以自我反省,关心自己的身体,对苦乐敏锐,为自己做的事负责,最重要的是可以承认道德律,并遵守法律。“刑和赏之所以合理,所以

① *Essays on the Law of Nature*, 102 - 103.

② 保罗·阿尔托依兹(Paul Althaus)《马丁路德神学》段琦、孙善玲译(台湾新竹:中华信义神学院,1999)201。

③ 《路德神学类编》(香港:道声,1961)81,94。

④ 加尔文《基督教要义》II.1.8-10; II.2.12 可参看 W M Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford: Clarendon Press, 1988)26-28。

⑤ 《路德选集·上》(香港:道声,1968)352-355。

⑥ 《基督教要义》I.3.3。

⑦ *The Reasonableness of Christianity 2*, op. cit., 26.

公正,就是在于这个人格的统一性。”^①

洛克虽然较加尔文等乐观,他仍相信人要在道德上改进。他写《人类理解论》的目的,并非要为十八世纪的科学理论提供知识相反,他要指出经验知识的限制,为知识辟另一个源头,就是在理性支配下的信仰,这信仰是有规范(norm)的,合理且被认可的。^②他写《人类理解论》的目的,是要用较佳的理性来维护信仰,^③洛克反对内在观念说(innate ideas),因此道德律不是由内心天赋而来,而是由理性发现。可见道德律是外在的,因为它从上帝而来,他说:

所谓无上的神灵是无限权力,完全美善,无边智慧,我们是它所造,而且是倚靠它的。所谓人类,则是有知性,有理性的动物。我们对这两个观念是十分明白的,因此,我想,我们如果能加以考察和研究,则它们现在的职责和规则方面,可以提供我们适当的基础,以致道德学能列于解证科学之教(Sciences capable of Demonstration)。在这里,我相信,任何人只要无偏颇地注意数学和别的科学,我们就可根据自明的命题,必然的联系,(就如数学中推论的一样不可反抗),给他证明出是非的尺度来。^④

洛克肯定上帝的存在作为道德的基础,如果人是有限,依赖性,面

^① John W Yolton, *Locke: An Introduction* (London: Blackwell, 1985)28, 参《人类理解论》ii. 27. 11, 16, 25, 17, 18。

^② Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), xv. Wolterstorff 认为,《人类理解论》的重心不是一般人所认为的在第二卷,而是在第四卷,前面各卷都是为第四卷准备,第四卷的中心是讨论合资格的信仰。

^③ Richard Ashcraft, "Faith and knowledge in Locke's philosophy" *John Locke - Problems and Perspectives*, 198.

^④ 《人类理解论》iv. 3. 18。

对全能的上帝,则人“便会确知,人应当尊敬,恐惧,服从上帝。”^①在洛克心底,他相信罪和责任的判断由上帝所启示的法律而来,这法律来自自然法和圣经。他说:

上帝已经给予人们一种规则来约束他们的行动。“它”,确乎有能力这样造;我们都是他所造的。他有慈悲和智慧来指导我们的行动向着最好的方向行,他并且有权力以来世永久而无限的赏罚,强制执行这规则。……这就是道德正邪的唯一试金石,而且人们所以能判断在道德上是善是恶,亦是因为他们把自己的行为与这个法律相比。那就是说,他们要看看,那些行动是罪恶还是责任,是能使我们从全能者手中得到幸福,还是得到苦难。^②

这段说话涉及一个重要的问题,我们如何得知这神圣法律?洛克反对私人启示作为知识的权威,因此有关神圣法律必须是客观的。按一般道德哲学把道德根源归于两个可能:客观的道德律及主观的心性论。洛克虽然赞成人需要多读圣经以改善人性的软弱,^③但洛克似乎不常把圣经的教导作为道德行为的标准,他也觉得道德真理不及数学的清晰明快,往往难以划清界线。^④更重要的,如果对错完全从上帝而来,则无所谓道德,因为遵守上帝的道就是善,违反的就是恶;而所谓善恶,端视行为所产生的快乐或痛苦,幸福的就是善,苦难的就是恶。^⑤这与上帝的赏善罚恶的本性一致。

① 《人类理解论》iv. 13.3。

② 同上 ii. 28.8。

③ 见洛克在 *Common - Place - Book to the Holy Bible*, 的前言, 指出圣经的教训是最纯全完美。转引自 Kim Ian Parker, “John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World” *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, no. 1, 1966, 71。

④ 《人类理解论》iv. 3.20。

⑤ 同上 ii. 28.8; ii. 20.2 参 Nicholas Wolterstorff, “Locke’s Philosophy of Religion” *The Cambridge Companion to Locke*, 180。

他说：“伦理学就在于找出人类行为方面能招致幸福的规则和尺度来，并且找寻出实践它们的方法来。”^① 追求幸福是人的本性，也是人的基本欲望。^② 上帝是幸福的来源，人自然要追求上帝。这样说，上帝不单不能成为道德之主，反而成了专制的神。^③ 上帝的赏善罚恶并不成就道德律，人的行为只有盲目的宗教性或个人的快乐主义。洛克明白这问题，所以他肯定上帝为道德的主，同时把道德律纳入理性之内，也就是把道德主体化。洛克的上帝，并不把圣经的道德律强加于人，它赋予人彻底的自由，而人之所以遵守自然律则包括责任和本分，是完全出自人的本性，无人能强加于人应份做的事。^④ 但有两点要注意：1. 这并不表示人有能力可以完全遵守自然律，一如他对人的本性悲观，他对人单靠自己完成道德成圣也表示保留。人需要外在的圣经教导及严谨的教育使人过道德生活。^⑤ 2. 如上文所说，自然律则其实等于理性。因此自然律则并不外于人的主体存在，洛克提及圣经，赏罚与苦乐，都是他的理性世界的一部分。狂热是违反理性的宗教，所以要反对。圣经上虽然很多神迹奇事，它们能配合基督教教义，是合理性的。^⑥ 道德律不能离开理性，是人性本所具有，也是上帝创造人时所给予的，所以它也是内在的。

有学者认为洛克的伦理学并不提供人行为的指引，人做事的动机只在乎快乐或痛苦，不像康德的道德抉择来自道德主体，或中

① 《人类理解论》iv. 21. 3。

② 同上 ii. 21. 41。

③ J B Schneewind, “Locke’s Philosophy of religion”, *The Cambridge Companion to Locke*, ed. By Vere Chappell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 207.

④ John Locke, *Essays On The Law of Nature* ed. By W. von Leyden, (Oxford: Clarendon Press, 1954), 181.

⑤ Locke, *Some Thought concerning Education* 159, 转引自 John W Yolton, *Locke: An Introduction*, (Oxford: Blackwell, 1985) 35。

⑥ *The Reasonableness of Christianity* 21 - 23.

国哲学的心性论来自良知等。^①如果我们小心检查洛克有关道德学的基础,便会发现他把道德基础放在“推论明白”的地位,绝不含糊,而且这基础并不外于人的主体,因为它是从定义而来。他说:

定义可以使道德学的推论明白起来,……在混杂情状的名称方面……如果把各种文字定义出来,那是很重要的。因为道德学的知识正可借助定义弄个明白和确定。……要使人知道道德文字的精确定义,唯一的方法只有定义,使我们所得的知识,毫无争议。……因为他们所讨论的乃是心中的观念,那些观念不是虚假及不成比例的,因为它们不以外物为原型来参照及契合。人们如果想在自己心中形成一个观念,并且以此观念为正义一名的标准,把与此相契的行动都归在这个名称下,那并不是难事。但在另一方面,如果他们看到了亚里士弟德(Aristides—主前五世纪希腊将军),要形成一个观念,又要使这观念与他完全一致,是不可能的,因为各人对亚氏的观念都是随意形成,而亚氏本人的形象则已确定。

大部分道德学的文字,其中的意义只有借助定义,才能确实为人知晓。因为它们所表示的各种观念,其组织的成分大都是散乱错杂,并不在一块联系着,而且只有人心才能把它集合起来,才能在一个观念把它们联系起来。因此,只有借助文字,只有把人心所集合的那些简单观念列举出来,我们才能使人知道,它们的名称所表示的是什么东西。在这种情形下,各个感官并不能把各种可感的

^① 例如 J B Schneewind 认为洛克的伦理学很糟糕,因为他不能叫人知道如何抉择善恶。The Cambridge Companion to Locke, 207-208.

对象提示出来，……至于在可感的简单观念方面，……则各个感官往往可帮助我们了解它们的名称。^①

道德学的定义并不由感官而来，因为感官只能帮助我们了解“简单的观念”。而道德学的组成都是散乱错杂，各个感官不能帮助我们弄清楚，只有“人心”把它们集合，用一个“观念”把它们联系。可见道德学是由人内在的理性所确定，如果道德学的观念不是由外物参照，而它本身又真确，例如“正义”，它必然先存于心中，然后人才可以集合相契合的行为置于其下。这种先存性的道德学竟然如此昭然若揭地在洛克的思想中。对亚里士弟德观念，人必然参照外物，否则不同的人有不同的观念。但对道德观念，人只须集合心中观念而无须参照外物，可见这些心中观念的根源是先存的，它也成为定义的根据。道德学没有外物参照，本应混杂不清，但由于只是一堆观念，人的理性有一种能力把它们“用确定无疑的意义来表达，在必要时声明它们表示的是什么。”^② 这种道德观念与上帝的启示一致。洛克甚至认为，道德观念也是来自上帝的创造，所以有时他把道德观念看成自然律则。

康德把道德根源诉诸人的道德主体，人的良知成为道德判断的基础。这与孟子的心性论一致，人的良心有知善知恶的能力。洛克并没有清楚地把价值根源收归于心，但他不是无虚主义或相对主义，他相信道德观念有一定的根源。如果这根源完全外在于人的心性，则人难以知道何为是为何为非，所以洛克肯定人心（理性）有判断是非的能力，例如人知道自然律则是人类应该共同遵守的。另一方面，洛克对理性的能力有保留，所以用客观的圣经律则来帮

^① 《人类理解论》iii.11.17-18。

^② 同上 iii.11.15。

助理性的运作,是以他看圣经与理性相一致并且不可分。^① 他这个论点在论及私有财产时更为明显。^② 这与基督教相信人有“上帝的形象”一致,“上帝形象”使人有能力判断是非,但堕落后这形象破损,在成圣的路途上困难重重。“上帝的形象”是给予的,也是内在的。上帝虽然是一切价值的最后判断,但洛克没有把上帝或圣经强加于其他人身上,特别是非基督徒,因为他相信上帝的律则已经在自然律则中显明出来了。

当某些命题超过理性的范围,洛克诉诸信心,并指出信心超过理性,^③但那已经是个人信仰的事,不能用作普遍施行的律则。然而洛克并不以为圣经与理性有冲突,二者可以和谐共存,并且必须透过理性才能正确的解释宗教。^④总而言之,洛克的道德观是非常宗教性的,他的宗教又被理性所涵盖着,不能反乎理性。

七、结 论

洛克对现代世界(modernity)的影响毋庸置疑,他同时代的人,伏尔泰(Voltaire)赞扬他凭着自然之光作为导引,带领人类文化前进。^⑤ 韦伯(Max Weber)指出现代性的特点就是解魅(disenchant-

① 例如他说人类自我保存是人基本的欲望也是上帝的旨意(政府论·上,86);自然律则有关儿女的责任是应向父母两人,而不是单只父亲一人,这也是由圣经“当孝敬父母”所肯定父母两人在儿女的地位所印证(政府论·下,52)。另参《政府论·上》,16;30;56;《政府论·下》,38;66。

② 《政府论·下》,32页。

③ John Locke: *Problems and perspectives*, 216, n.1.

④ Kim Ian Parker, “John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World” *SJT* vol. 49, no. 1, 1996, 63.

⑤ Hans Aarsleff, “Locke’s influence”收在 *The Cambridge Companion to Locke*, 255.

ment),而洛克往往被认为代表现代世界的解魅者,^①如果解魅意味欧洲宗教传统的规范逐渐进入脱力状态,则我们发觉洛克并不希望成为这样的解魅者。他一直活在两种张力之中:信仰(或信心)与理性。如前文所说,洛克对人性并非完全乐观,这使他不得不考虑到宗教。他相信人类堕落且有原罪,^②所以他的《政府论》强调上帝亲自为立法者,以保障没有人可以私夺权利驾驭他人头上。他的伦理学肯定上帝为最高的道德权威,但他并没有把道德律独立于人心之外。他肯定人可以认知道德律和真理,这种认知是普遍性的,因为它是上帝所深植于人心之内。更重要的是人的责任感(personal responsibility)使人有自由抉择行善去恶,这是一种道德主体化的思想。^③从这个角度看,洛克的理性与信心已融和为一,上帝所颁布的自然律与理性成为一体,信仰不能超越理性,理性也不能忽视信仰。

洛克并不如韦伯所指的解魅者,他没有把传统的宗教规范拆卸。反之,他十分重视基督教的教义和价值系统,处处维护之余,更把它嵌入政治和伦理学之中。他不是一位宗派主义者或宗教狂热者,他是一位自由主义者,宗教对他个人来说虽然重要,但他坚持宗教的选择必须出于人的自由意志,不能强制于他人身上。从这点看,他也算一位合格的解魅者。

洛克深信上帝的创造,只有创造才能保障人人自由平等,大地是上帝赐给人类,没有人可以无理掠夺他人劳力的成果。这种思

① 后现代不少学者指出,启蒙时代的人太看重理性,以致产生一个幻象,以为人类的潜能和前途无限光明,而所谓现代(modernity)是承接了启蒙运动的特征,强调个人的人权,个人力量及财富。这种肯定个体的努力并没有使现代社会收到预期效果,反而战争,饥荒,贫穷及不公平到处可见。启蒙时代的理想只在一小撮人身上实现。由于洛克一直被认为是看重理性的启蒙时代大师,往往被诘病为启蒙时代后设陈述幻象(illusion of Enlightenment metanarrative)的促成者。Kim Ian Parker, "John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A biblical Corrective to a Reasoned World", *SJT* vol. 49, no. 1, 57.

② 详细参看 *The Mind of John Locke*, 294 - 298.

③ 同上, 307 页。

想对后来美国革命十分重要,①美国人的宗教热情注入了政治的自由主义理想,构成日后的政教分离。宗教是日常生活不可缺,但又要纳入理性规范之内。每一个议员都有投入的宗教信仰,他们都有基督教的价值观,但他们又不能用宗教干涉政治,或政治干涉宗教。两者在一定张力之间,必须取得平衡。

洛克的自由主义(liberalism)还未等于民主主义(democracy),②但民主主义的基础在于自由主义,而自由主义的精神则在于洛克的神学,欧洲的民主不是一日建成,从洛克的著作可见基督教的传统实在赋予了民主自由深厚的基础。

① John Dunn, "The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century," *John Locke: Problem and Perspectives, A collection of new essays*. 75.

② M. Sellger, "Locke, liberalism and nationalism", 同上, 19 页。