

政治自由主義之悖論 與馬丁路德神學之當代意義*

魏楚陽**

國立中正大學政治學系副教授

本文研究宗教改革家馬丁路德 (Martin Luther) 思想之中的信仰與政治自由之間的內在關連性。路德在其宗教改革著作之中，強調信仰的內在自由，對於政治自由的看法，卻是充滿了疑慮。但是在啓蒙運動之後，路德神學逐漸發展出一套獨特的政治自由論述。不同於啓蒙運動者所強調的以個體主體性為基礎的權利主張，路德神學以人的有限性為基礎，反對政治權力的絕對化，並且主張對於社會中的多元性與差異性的尊重；然而此種自由論述，不僅在世俗化社會之中並未得到太多的理解，即使在教會之中，亦未受到足夠的重視。

關鍵字：馬丁路德、宗教改革、啓蒙運動、主體性、現代國家、自由主義

* 本文初稿曾於 2016 年 5 月發表於中央研究院人文社會科學研究中心政治思想研究專題中心主辦之「公民意識與多元價值」學術研討會，後經極大幅度之改寫。感謝二位匿名審查人極具啓發性之評論，唯文中倘有任何不足之處，仍由筆者自負文責。本文為科技部計畫「現代政治思想中的宗教」(MOST 104-2410-H-194-030-) 之研究成果。

** E-mail: chuyangwei@ccu.edu.tw

收稿日期：108 年 10 月 22 日；接受刊登日期：109 年 6 月 15 日

壹、馬丁路德與現代國家論述

神學家馬丁路德 (Martin Luther, 1483-1546) 是宗教改革 (Reformation) 的代表性人物之一。他於 1517 年在 Wittenberg 發表了 95 條主張 (Die 95 Thesen)，旨在對於當時的教會透過販賣贖罪券讓基督徒獲得救贖的作法提出嚴厲的批評，此一行動也成為宗教改革的重要里程碑。值得注意的是，宗教改革一方面開啓天主教會與基督教會分立的局面，另一個對後世的重大的影響，就是徹底改變了教會與政治之間的關係。

當代哲學家羅爾斯 (John Rawls, 1921-2002) 在其《政治自由主義》(Political Liberalism) 一書之中，論述了宗教改革此一歷史事件對於自由主義之興起所扮演的重要角色。羅爾斯指出，雖然馬丁路德在信仰上並不是一位寬容的人，甚至與羅馬天主教會一樣教條，但是宗教改革所造成的結果，則是一個信仰分歧與衝突的社會。在此一現實情況之下，一個最為直接與重要的問題，就是宗教寬容的基礎應該如何建立，以避免社會激烈衝突的出現 (Rawls, 1993: xxiii)。因此，羅爾斯所論述的宗教改革與自由主義之間的關連性，其實並不是要指出宗教改革是自由主義的推動者，而是要描述一段曲折的歷史，亦即宗教改革所造成的信仰分歧，促使了多元社會與自由主義的興起。在此理解之下，羅爾斯指出了自由主義與宗教改革二者之間的弔詭，亦即宗教改革者如馬丁路德以及喀爾文 (John Calvin, 1509-1564)，其實並未主張亦不追求自由主義的社會，但是自由主義卻因宗教改革而出現，宗教自由也因自由主義的興起而獲得了保障 (Rawls, 1993: xxiv)。

羅爾斯的分析奠基在一個預設之上，亦即在一個多元社會之中，無論是宗教或非宗教學說的多元性，其實都不應被視為是一種災難，而是一個在自由社會之中人們運用理性所產生的自然結果。理性的運用對於羅爾斯而言是一個重大的進展，因為此一方式取代了過去人們認為唯有透過宗教的不寬容，方能維繫社會秩序與穩定的傳統觀點。當然羅爾斯也提到另一個運用理性形成多元社會的過程中的重要基礎，也就是宗教改革。他指出，基督教在經歷了宗教改革之後，已經成為一種「內在化」的宗教，也就是基督教的擴

展，不再是透過對於土地與財富的支配，而是透過拯救人的靈魂（Rawls, 1993: xxiv-xxvi）。

羅爾斯指出，宗教改革讓基督宗教從原本透過外在權力的行使，轉變成為一種透過拯救靈魂而展現的「內在化」的宗教，然而此一論述，其實是有待進一步商榷的。羅爾斯分析的視角，其實並不是從馬丁路德的神學論述內容出發，而是從旁觀者的視角，從宗教外在表現方式的改變，對於馬丁路德的宗教改革與現代國家之間的關連性所提出的觀察。然而此種分析方式，僅指出宗教在完成了「內在化」的過程之後，即不會與自由民主的多元社會產生衝突，但是羅爾斯其實並未說明，馬丁路德的宗教改革論述是如何看待信仰與政治之間的關係，他最後只是借用黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）的話指出，「多元主義讓宗教自由成為可能，當然這並非路德以及喀爾文的原意」（Rawls, 1993: xxiv）。¹ 這是羅爾斯在進入自由主義的討論之前，對馬丁路德的宗教改革所下的註腳，而且是在其《政治自由主義》一書的「介紹」（Introduction），而非正文之中的內容。

羅爾斯其實是以相當簡化的方式，表達了黑格爾的論點。黑格爾的確是以肯定的態度，迎接國家與教會的分離讓宗教自由的保障得以實現的過程；他在《法哲學原理》之中論述現代國家的方式，乃是從「家庭」、「市民社會」、「國家」等不同環節，系統性地探討現代國家與權利的意義。教會與國家之間的關係，僅在某些特定段落之中（例如 Hegel, 2017b: §270），零星地加以說明，而非作為其國家論述的必要結構。就此而言，黑格爾理論中的現代國家確實是無須透過宗教加以理解的，因為黑格爾認為國家自身就是理性的，國家亦具有其目的，亦即自由的實現（Hegel, 2017b: §258）。黑格爾甚至宣稱，「國家就是矗立在世上的精神」（*der Staat aber der Geist ist, der in der Welt steht*）（Hegel, 2017b: §270 Anm.）。就此而言，羅爾斯與黑格爾將宗教排除在現代國家論述之外的看法，似乎相當接近。

然而進一步分析，黑格爾與羅爾斯關於國家與宗教的論述，仍然有著重

1 羅爾斯借用黑格爾在《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）之中對於宗教改革的論述。黑格爾在文中指出，國家與教會的分離，事實上對於教會而言是最幸運的，因為在一個理性的國家之中，教會才能夠享有自由（Hegel, 2017b: §270 Anm.）。

要的不同。黑格爾的現代國家理論，雖然在結構上不是神學性的論述，但是黑格爾在行文之中，仍不時透過宗教觀點來理解國家。例如，「國家是上帝在世界上的行走」（Hegel, 2017b: §258 Anm.）、「國家是作為在當代被實現的上帝意志」（Hegel, 2017b: §270 Anm.）等描述。這些在《法哲學原理》之中出現，而且看似與黑格爾的國家理論有所衝突的敘述，到底有何意義？究其原因，這些論述乃是基於黑格爾對宗教本質的理解而來。他指出，「宗教以絕對真理為其內容，所以最高尚的情緒就是宗教情緒。作為直觀、感情、表象式的認識，宗教集中其事物於上帝，上帝是不受限制的原理和原因，是萬物之所繫，所以宗教要求萬物都被放在這一關係上來理解，並在這一關係中獲得他們的確認、論證和證實」（Hegel, 2017b: §270 Anm.）。基於此一理解，即使他相當清楚宗教改革已經讓基督教成為一種內在化的宗教，而且現代國家的論述，已經不再需要以神學作為基礎，但是在宗教意識之中，「萬物都被放在這一關係上來理解」（Hegel, 2017b: §270 Anm.），只要宗教的本質不變，宗教對政治的影響力就依然存在。

因此黑格爾在《法哲學原理》之中，使用啓蒙運動的理性語言描述現代國家的本質，同時在《宗教哲學》、《歷史哲學》等著作中，從神學的角度探討國家，並且在論述之中化解基督宗教與現代國家之間的對立性。此種論述方式，一方面來自於黑格爾對哲學與神學高度掌握的能力，另一方面，則是由於黑格爾身處於以新教作為普魯士國教的 19 世紀，宗教的重要性自不待言。但是當時的普魯士在宗教上，亦是一個具有寬容與自由精神的王國，因此，這兩種截然不同的國家觀，方得以在黑格爾的論述之中同時並存。² 黑格爾在其《歷史哲學講演錄》（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*）中指出，「新教乃是從人與人之間的信任出發」；³ 當代德國神學家 Friedrich

2 德國的宗教與政治之間的關係，有別於法國和美國。上述兩國在革命之後，皆制訂了政教分離的制度，但是在德國，教會與國家的關係，卻是透過法律的規定而更為確定。在普魯士憲法中，甚至明文禁止政教分離，因為普魯士是一個基督教國家。儘管如此，普魯士受到啓蒙運動的影響，在宗教上卻是具有寬容精神的王國。直到一次世界大戰結束，基督教不再是德國國教，但仍以公法人的地位，扮演相當重要的政治與社會角色（Wippermann, 2014: 19-25）。

3 黑格爾：「新教乃是從人與人之間的信任出發，此種信任乃是基於人們的情感而來，因為在

Wilhelm Graf (1948-) 亦指出，在面對死亡時，新教所著重的，乃是對生者的安慰與幫助，因此在新教的墓園之中常看到的《聖經》經文是「詩篇」中的這段文字：「求祢指教我們怎樣數算自己的日子，好叫我們得著智慧的心。」(台灣聖經公會編，1996，詩篇，90: 12；Graf, 2010: 86) 就政治生活而言，新教絕非遁入內在不再過問世事，相反地，新教的政治主張極為活躍且多元。哲學家康德、黑格爾皆屬新教，他們對於政治的論述與新教息息相關。在美國，有主張必須嚴格逐字依循《聖經》的新教，也有對抗世俗化社會的新教教會，以及反對同性戀和反對墮胎權的新教 (Graf, 2010: 10)。就此而言，新教其實並未如羅爾斯所說成爲一種與外在世界無關的內在化的宗教，而是從信仰出發，與外在世界建立一全新的關係；追溯其根源，則與馬丁路德的宗教改革息息相關。

在 21 世紀的今天，社會雖然更爲自由與多元，然而人們看待世界的方式，其實是更爲世俗化且一元的。哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 即指出，現代自由國家保障公民選擇倫理價值的權利，其意義在於國家不應將世俗化的世界觀，視爲一種普遍性的主張；相對地，宗教在現代社會之中，也不應認爲自身仍然擁有詮釋世界觀的壟斷性權利 (Habermas and Ratzinger, 2004: 4)。哈伯瑪斯所要強調的，其實是在自由社會之中，人們應當理解以多元的方式論述現代國家的可能性，而此一多元性不僅是保障各種世界觀在私領域自由表達的權利，更重要的議題是，現代國家應當如何在公領域之中，面對不同世界觀對於政治生活的不同看法，而馬丁路德的神學論述，則是提供了一套有別於世俗化現代國家，卻又在某種程度上能夠與之共存的論述。⁴

新教教會之中，宗教的成果，就是生活本身，也就是人們所從事的事業。」(Hegel, 2017c: Einleitung)

4 哈伯瑪斯於 2008 年開始發展出來的「後世俗論述」(post-secular debates)，以及哈伯瑪斯與教宗本篤十六世的對話，是形成本文問題意識的重要根源，哈伯瑪斯的論述與本文的目標，皆在探討在現代自由國家之中，宗教所扮演的角色爲何。但是本文的論述脈絡，與哈伯瑪斯的後世俗論述，仍有所不同。本文的關懷，在於透過馬丁路德之神學，讓現代自由民主社會的論述，更具有多元性與包容性。就此而言，本文的論述有兩個面向：第一是神學詮釋的面向，也就是透過馬丁路德的神學，指出信仰與政治自由的關係，其訴求對象在於教會。第二是政治思想的面向，目的在於指出現代世俗化政治社會理論的侷限性，以及提出以信仰爲基礎的政治自由論述，其訴求對象在於政治思想理論。哈伯瑪斯關於「後世

本文旨在探討馬丁路德著作之中關於信仰與自由的論述，指出其中的現代國家要素，以及對於當代自由民主社會的可能啓發。相較於啓蒙運動之後的世俗化政治理論，他的論述是以基督宗教信仰為基礎。他的國家觀所展現的，乃是從神學角度對於現代國家的理解。然而，此種論述在一個自由民主的社會，是否為一種不合時宜的理論？事實上，馬丁路德當時即已反對將其理論，視為一種普遍性的政治神學主張；在當代多元社會，當然更無此可能。⁵

貳、以信仰為基礎的政治觀

馬丁路德在宗教改革時期的政治論述所要處理的主要問題，是基督宗教與政治權力之間的關係。處理此一問題的緣由，不僅是基於神學問題的討論，更是馬丁路德在宗教改革過程中，所面臨的實際問題。他雖然是一位僧侶、大學教授與傳道人，但是隨著宗教改革運動的發展，馬丁路德對於政治的影響就愈明顯，因此他就必須對實際的政治問題有所回應（Leppin, 2015: 79）。⁶ 必須指出的是，路德所面對的是宗教改革受到政治力壓迫的困境，然而他的回應方式，並不是直接提出「反抗政治壓迫」或是「爭取政治自由」等訴求，而是從神學之中尋找答案，因為路德反抗政治壓迫，乃是為了「信

俗社會」的論述則是以政治哲學，而非以神學探討為主軸。筆者認為，若是哈伯瑪斯後世俗社會理想要付諸實現，除了要實現哈伯瑪斯所強調的更為多元的自由民主理論，另一個不可或缺的要素，就是從「神學」的角度出發，根據宗教自身，而非現代自由主義傳統的視角，發展出宗教對於自由的論述。否則即使世俗社會願意將宗教視為現代多元社會的要素，如果宗教無法根據其自身的神學觀點發展出屬於其自身的自由觀，哈伯瑪斯的理想終究難以實現。因此，本文遂採取從路德神學的角度，發展出屬於基督宗教神學觀點的自由論述。這一論述方式雖然不同於哈伯瑪斯，但目標與哈伯瑪斯並無二致。衷心感謝審查人的提醒，讓筆者在此說明本文論述脈絡與哈伯瑪斯後世俗社會理論之間的關係，使本文的理論定位更為清晰。

5 德國神學家 Hans-Martin Barth (1939-) 即指出，馬丁路德其實無意透過其政治論述，建構基督教的政治神學。他所主張的是政治具有其自身的權利與尊嚴，並且指出在當時的政治情勢下，基督徒在世上與非基督徒共同生活的指導原則（Barth, 2009: 459）。

6 路德神學的特色，在於他的論述，常常是在為了解答特定時空環境下的問題而產生的，因此其觀點會有因時而異的現象，而非一個完整的體系（林鴻信，1997: 7）。

仰的自由」，而不是「政治的自由」，更不是「不信仰的自由」，這是路德政治論述的基本方向與特色（Andersen, 2010: 77）。

1523年，馬丁路德發表〈論屬世統治者：服從的範圍為何〉（“Von Weltlicher Obrigkeit, Wie Weit Man Ihr Gehorsam Schuldig Sei”）一文，其背景是神聖羅馬帝國的皇帝卡爾五世（Karl V）於1521年公布「沃爾姆斯敕令」（Wormser Edikt），禁止路德的著作與授課，而他的追隨者，亦受到神聖羅馬帝國的迫害（Andersen, 2010: 12）；隨後薩克森（Sachsen）的統治者 Herzog Georg 等人，發布了路德翻譯版德文《新約聖經》的禁令。因此，應如何看待政治力量對於宗教改革運動的壓抑，以及服從統治者的意義到底為何，便成為路德當時所要探討的重要問題（Lexutt, 2013: 113-114）。⁷

在文章中，路德透過《聖經》對於政治生活的兩種看似衝突的觀點，展開政治與信仰之間複雜關係的討論。一方面，路德指出使徒保羅在《聖經》〈羅馬書〉所說，「人人都應該服從國家的權力機構，因為權力的存在是上帝所准許的；當政者的權力是從上帝來的。所以，抗拒當政者就是抗拒上帝的命令；這樣的人難免受審判」（台灣聖經公會編，1996，羅馬書，13: 1-2），以及〈彼得前書〉所說，「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罰惡賞善的臣宰」（台灣聖經公會編，1996，彼得前書，2: 13-14）。就此看來，基督徒應當服從統治者，因為其權力來自於上帝，服從統治者即是信仰的實踐。值得注意的是，服從政治權力的意義，是由於「世上的罪行」必須被懲罰，例如在〈創世紀〉之中，該隱（Kain）殺害了兄弟亞伯（Abel）而陷入被報復的恐懼，因為上帝是禁止殺人的（台灣聖經公會編，1996，創世紀，4: 14f），而此一禁令，並不是由上帝執行，而是由人執行，這也就是《聖經》所說，「凡流人血的，他的血也必被人所流」（台灣聖經公會編，1996，創世紀，9: 6），亦即血債血還的道理。類似的觀點在《聖經》之中尚有〈出埃及記〉所載，「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，

7 雖然路德此一文章，主旨在處理世俗統治者的議題，但是他在此一問題脈絡之中，不僅討論了基督徒在公共生活之中的行為，也討論了基督徒在地上生活之中的所有相關問題，因為世俗統治者一方面擁有政治權力，另一方面則是因為不僅是基督徒而是所有人，皆生活在世俗統治者之下（Luther, 1967）。

以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打」(台灣聖經公會編，1996，出埃及記，21: 24-25)的原則。即使是在新約，耶穌也指出「收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下」(台灣聖經公會編，1996，馬太福音，26: 52)。

路德透過以上段落描述政治權力的意義在於，地上的統治權力是在這個世界一開始時由上帝所創造的，也是上帝掌管這個世界的方式，其目的在於處罰惡人，以及保護虔敬的人，因此服從政治權力，具有信仰上的明確依據，亦是信仰中的一部分(Luther, 1883, Vol. 11: 247-248)。

儘管服從政治權力具有信仰上的依據，路德指出《聖經》之中也可以見到遠離世上政治權力的主張，亦即要求人們要忍受世上的罪行，凡事交給上帝，至於世上的規範與統治，對基督徒而言是多餘與次要的。例如《聖經》之中所說「不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 39)、「不要以惡報惡，以辱罵還辱罵，倒要祝福」(台灣聖經公會編，1996，彼得前書，3: 9)，以及「不要自己申冤，寧可讓步」(台灣聖經公會編，1996，羅馬書，12: 19)等。在耶穌的「山上寶訓」之中亦明確指出，人在世上不應該透過刀劍與武力解決問題，而是要承受，因為「人若是因為罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是更大的」(台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 11-12)。上述文字明確顯示出遠離政治的態度，亦即基督徒應該追求的是內在的信仰與祝福，而非透過政治權力建立世上的規範與秩序。因此在福音書之中耶穌指出，「我的國不屬這世界」(台灣聖經公會編，1996，約翰福音，18: 36)，使徒保羅認為有信心的基督徒，在世上「是客旅的，是寄居的」(台灣聖經公會編，1996，希伯來書，11: 13)；進一步而言，世上的規範不是針對基督徒而設立的，因為「律法不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的」(台灣聖經公會編，1996，提摩太前書，1: 9；Luther, 1883, Vol. 11: 249-250)。因此使徒彼得指出，「順從神，不順從人，是應當的」(台灣聖經公會編，1996，使徒行傳，5: 29)。就此而言，基督徒與政治的關係應當是疏離的，甚至是對立的，而且世界上的律法，是針對罪犯而非針對基督徒所設立的，因此耶穌告訴人們，要先求上帝的國和祂的義(台灣聖經公會編，

1996，馬太福音，6: 33），追求在天上的財寶，而不是地上的，因為「你的財寶在哪裡，你的心也在那裡」（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，6: 19-21）。

上述兩種在《聖經》之中截然不同的政治觀是否相互矛盾，是路德在這篇文章所提出的疑問，因為路德此一文章的核心關懷，是基督徒如何面對統治者的權力，以及統治者的權力範圍為何。值得注意的是，有別於現代政治理論透過自然狀態與契約論，以個人的理性為基礎，探討統治者在現代國家的權力基礎，馬丁路德探討此一問題的視角，不侷限在政治制度下的統治者，而是泛指人與人之間的所有權力關係，也就是路德所說的「世上的劍與法律」（*das weltliche Schwert und Recht*），因此他觀察政治的角度，不同於多數現代政治理論家所論述的在現代國家之中具有壟斷性的政治權力（Ander-*sen*, 2010: 10），而是廣泛地探討社會生活中的權力關係。例如在〈創世紀〉之中該隱因為殺人所面對的其他人的報復（台灣聖經公會編，1996，創世紀，4: 14-16）、在〈出埃及記〉之中以色列人對於罪犯的懲罰（台灣聖經公會編，1996，出埃及記，21: 14）、在新約之中耶穌所說的「收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下」的猶太社會規範（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，26: 52），以及當羅馬帝國士兵詢問施洗約翰該做何事之時，施洗約翰回答「不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足」（台灣聖經公會編，1996，路加福音，3: 14）所默認的羅馬帝國統治者（Luther, 1883, Vol. 11: 247-248）。⁸

既然人與人之間的強制力與社會規範皆具有信仰上的正當性，馬丁路德又如何解釋《聖經》所說，必須忍受惡人的傷害，甚至「不要與惡人作對」。

⁸ 雖然根據路德的論述，地上的統治與強制力在一開始時就已存在，亦具有了神學上的正當性，但是在《聖經》之中，統治者則是直到以色列人歷史於西元前 11 世紀，從鬆散的政治聯盟到建立王國的歷程中才正式出現。當以色列人的先知撒母耳向上帝轉達，以色列人希望如同外邦人立自己的君王，而不是聽從上帝的統治時，上帝是如此回答撒母耳的：「百姓向你說的一切話，你只管依從；因為他們不是厭棄你，乃是厭棄我，不要我作他們的王。」（台灣聖經公會編，1996，撒母耳記上，8: 7）對於上帝而言，以色列人自立君王的期待，是一種對上帝的背離，因為以色列人不再希望由上帝所統治。但是很明確地，路德神學所探討的地上統治者，並不是以上述的脈絡為基礎，亦即政治並不是對上帝的背離，而是上帝對地上的治理。

有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 38-39)、「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」(台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 44)等主張？也就是不應行使人與人之間的強制力來對抗惡行，即使此一強制力其實具有信仰的基礎？(Luther, 1883, Vol. 11: 249)馬丁路德當時的天主教神學家認為，諸如「不要為自己申冤，寧可讓步」(台灣聖經公會編，1996，羅馬書，12: 19)等饒恕仇敵、不行使世上權力等行為，是完美基督徒的標準(Luther, 1883, Vol. 11: 249; 1967: 365-366)，但是馬丁路德反對此一觀點，因為人是否完美的關鍵，不在於人在外在行為上，是否透過政治權力以對抗惡行，而在於人的心中是否有信仰與愛。在此標準下，行使政治權力並無損於基督徒的完美性。因此，無論是「男人或女人，統治者或是農夫，僧侶或是一般人」，只要心中有愛與信仰，皆可以是神聖的(Luther, 1883, Vol. 11: 249)。⁹

在路德所提出的兩種面對政治權力的不同方式之中，相當程度地說明了其對於政治的定義與看法，亦即政治是上帝所創造的秩序，服從以及行使政治權力，具有信仰上的正當性，目的在於懲罰世上的罪惡。就此而言，此一以信仰為基礎的政治觀與以個人理性為基礎的現代國家理論，有著明確的不同。儘管如此，路德並未因為政治具有信仰上的正當性，就認為政治權力不應受到任何限制，因為他同時也指出，政治具有獨立於信仰的原則，而基督徒則是同時活在「屬世國度」與「屬靈國度」之中。此一論述，正是路德神學與現代政治理論有所交會的關鍵之處，亦是從信仰的角度出發，必須對政治權力有所限制的論述基礎。

9 此一敘述方式，其實與〈加拉太書〉之中所說，「不分猶太人、希臘人，自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裡都成爲一了」(台灣聖經公會編，1996，加拉太書，3: 28)，具有同樣的精神，也就是內在的信仰，足以超越外在行為、族裔、身分與性別的差異，讓人們擁有平等的身分。黑格爾也以類似的敘述模式，在《法哲學原理》之中，描述了人與人之間的平等：「人之所以爲人，正因爲他是人的緣故，而並不是因爲他是猶太人、天主教徒、基督教徒、德國人、義大利人等等不一。」(Hegel, 2017b: §209 Anm.) 但是其論述是用於描述現代國家法律體系的形式平等原則，基礎並不在於宗教的內在信仰，而在於人的內在反思能力與自由原則。

參、基督徒與屬世國度

路德在〈論屬世統治者〉一文之中，將人分屬在兩個不同的國度之中：屬靈國度與屬世國度。活在屬靈國度的人，是具有真正信仰與愛的人，因此他們不需要世上的刀劍與法律。路德甚至指出，「當所有人都是真正的基督徒，具有真實的信仰時，地上就不需要君王、統治者、刀劍與法律」（Luther, 1883, Vol. 11: 249-250）。¹⁰ 因此保羅說，「法律不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的」（台灣聖經公會編，1996，提摩太前書，1: 9）。因此，對於屬世國度的人而言，世上的刀劍是不可或缺的，因為這些人就像野獸一般，需要用鐵鍊與韁繩加以控制（Luther, 1883, Vol. 11: 251）。路德進一步指出，既然人們分屬兩個國度，故而上帝也建立了兩種不同的政權：一是屬靈政權，其目的在於內在信仰的實現；另一是屬世政權，其目的在於保障外在的和平以及寧靜（Luther, 1883, Vol. 11: 251）。由於屬世國度的目的在於保障外在的安全與和平，基督徒並不受制於它，因為基督徒有了內在的信仰，不會以刀劍傷害他人。

然而這是否意味著基督徒與屬世國度不再有任何關連？為何《聖經》仍然強調基督徒對於地上統治者順服的重要性？例如「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王」（台灣聖經公會編，1996，彼得前書，2: 13）。對於此一問題，路德的討論其實是相當實際的。他指出，雖然在理論上，真正的基督徒不需要外在強制力的約束，但是他同時也認為，「這個世界上的人們，現在與未來都不會全部成為真正的基督徒，即使他們全部都受洗，並且被稱為基督徒」（Luther, 1883, Vol. 11: 251-252）。亦即，人們事實上難以判定何人為真正的基督徒。路德進一步從人性的角度指出，「沒有人是

10 耶穌被猶太人押解送審時，本丟比拉多（Pontius Pilatus）質問耶穌是否為猶太人之王，耶穌回答，「我的國不屬於這世界；我的國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人」。當比拉多追問耶穌是否為君王時，耶穌接著說，「你說我是王。我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證。凡屬真理的人就聽我的話」（台灣聖經公會編，1996，約翰福音，18: 36-37）。

天生的基督徒或是天生的虔敬，反而往往是罪人與惡人，因此上帝透過法律規範他們，以免他們故意做出惡事」(Luther, 1883, Vol. 11: 250)。因此，雖然理論上真正的基督徒並不需要政治權力的約束，但是政治力仍然是無法被放棄的外在力量，因為只有上帝知道，誰是真正的基督徒，人並無資格自我宣稱可以不受到屬世國度政治權力的約束(台灣聖經公會編，1996，羅馬書，7: 7；加拉太書，3: 24；Luther, 1883, Vol. 11: 250)。

基督徒需要屬世國度政治權力的另一個原因，則是透過政治權力，獲得外在安全的保障(Luther, 1883, Vol. 11: 251)。然而人們必然會質疑，基督徒不是應當放棄使用武力？在面對世上的惡行時，為何仍要藉助政治權力來保護自己？關於此一問題，馬丁路德在〈世上的基督徒〉(“Der Christ in der Welt”)之中指出，如果基督徒遇到強盜，當然要自我防衛，而非任人宰割，因為如果基督徒作為人民，都放棄了自我防衛，統治者為何要盡力保護人民？路德甚至希望自己是統治者，具有保護人民的政治權力。因此，政治權力當然是必要的，因為它是保護他人的必要手段。基督徒作為公民，更應該行使自我保護的權利，方能促使統治者重視人民(Luther, 1982: 247)。

至於基督徒犧牲自我的神聖性，並不是指基督徒作為公民，應當放棄自我保護的權利，而是指基督徒基於信仰的緣故而捨命。此時，基督徒應該禱告尋求上帝，殉道的時刻是否已到(Luther, 1982: 247)。但即使不是為了殉道，當基督徒面對他人的傷害時，如果承受此一傷害，完全不會損及他人的權利，基督徒就應當嚴格要求自己，不訴諸於政治權力，坦然承受世上的苦難(Luther, 1883, Vol. 11: 254；台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 39)。例如在〈統治者與國家〉(“Obrigkeit und Staat”)一文之中，保羅批評哥林多教會的成員將彼此之間的爭議，送交統治當局的法院裁判。保羅認為，基督徒彼此之間的爭議，應該在信仰之中解決，否則就不配作為屬靈國度的基督徒(台灣聖經公會編，1996，哥林多前書，6: 1-11)。但要注意的是，路德指出保羅反對基督徒透過法律彼此爭訟，其關鍵不在於法律本身有何問題，而在於基督徒為了己利相互爭訟的心態。如果是為了捍衛他人的權利，基督徒仍然應當訴諸法律以伸張正義(Luther, 1982: 207)。

因此，基督徒透過世上的權力對抗惡行，在大部分的狀況下仍然是必要

的，但是其最終目的並不在於保護自己，更不是爲了自己的利益，而是讓統治者能夠履行保護人民的責任。故路德指出，「一個活在世上的基督徒，不會只爲了他自己，也會爲他人而活並且服務他人，因此基督徒也會去做他所不需要但是對其他人有必要的事……因爲他所看到的，是對他人有用處以及對他人好的事情」（Luther, 1883, Vol. 11: 253）。¹¹亦即，基督徒對於政治權力的服從，是一種出於愛的行爲（Luther, 1883, Vol. 11: 253），因爲真正的基督徒，並不爲政治權力而活，亦不需要政治權力的幫助；但是爲了他人，基督徒仍然選擇服從統治者，這是愛他人的表現（Luther, 1883, Vol. 11: 254）。換言之，基督徒在世界上的行爲，皆是出於信仰，即使該行爲在外表上，是在履行法律的義務（Luther, 1982: 183）。必須進一步探究的是，馬丁路德主張基督徒應當以信仰爲基礎而進入屬世國度，然而他的政治行動原則爲何？信仰在其中是否產生了具體的影響？

從路德評價統治者的方式，可以得知他對於政治有自己的判斷標準。他指出，一個好的統治者必須要夠聰明（klug），如此政治權力才不致旁落，統治者也能夠運用自己的理性（Vernunft）來治理國家（Luther, 1883, Vol. 11: 272）。就此而言，路德評價政治的標準，並未與信仰有直接的關連。在〈世上的基督徒〉之中，路德指出，雖然世上的智慧和上帝的智慧相比，是微不足道的，但「即使是神學家，也無法理解世上的智慧」，因爲「如何理解世上的問題，其實是每個人都要學習的偉大學問」。路德進一步指出，上帝不介入政治與經濟的問題，祂所做的是與魔鬼爭戰（Luther, 1982: 229）。在〈統治者與國家〉一文之中，他指出教會應當要清楚，「屬靈的」領域與「政治的」或「公民的」領域是有所區別的。屬靈國度是內在的國度，由上帝直接

11 值得注意的是，路德在說明基督徒應該爲了他人而順從地上統治者時，他所舉的例子，亦包含了人與人之間的服從關係，例如夫妻之間、孩童與父母、奴隸與主人等（Luther, 1883, Vol. 11: 253；台灣聖經公會編，1996，以弗所書，5: 22-24; 6: 1, 5-6）。從馬丁路德所引用的經文可以發現，人與人之間的服從，亦是屬世權力關係的展現，因此也是對上帝的順從。就此而言，人履行他在社會所處位置的義務，也是一種出於信仰的行爲。就服從屬世權力的意義而言，路德所在意之事，乃是社會秩序的崩解對所有人的傷害（Grünzweig ed., 1987: 396）。

掌管；屬世國度（也就是政治的、公民的國度）雖然由上帝所創造，但是上帝讓此一國度由政治統治者來統治。路德因此批評當時的天主教神學家，雖然知道《聖經》的道理，但是在實際上卻掌握了政治權力，成為屬世國度的統治者（Luther, 1982: 184-185）。

關於政治統治的屬世特質，神學家 Karl Barth（1886-1968）在〈辯護與權利〉（“Rechtfertigung und Recht”）一文之中提出了重要的說明。《聖經》記載的耶穌被釘十字架，其實並不是因為比拉多此一羅馬帝國巡撫根據政治的判斷所造成。當猶太祭司率領眾人將耶穌綑綁交給比拉多之後，比拉多發現耶穌之所以被綁，其實是因為祭司長的嫉妒，而不是犯了任何屬世國度的罪。比拉多於是問眾人：「為什麼呢？他到底做了什麼惡事？」（台灣聖經公會編，1996，馬可福音，15: 14）比拉多作為屬世國度的統治者，找不到逮捕耶穌的理由；但是後來他決定討好猶太祭司與群眾，因此「將耶穌鞭打了，交給人釘十字架」（台灣聖經公會編，1996，馬可福音，15: 15）。Karl Barth 認為，比拉多對於此事的判斷，混淆了屬靈國度與屬世國度的界線，背棄了作為國家官員應有的原則而去討好宗教（猶太祭司）。因此，耶穌的遇難，並不是被一個忠於世俗政治統治原則的統治者，而是被一個背棄政治統治原則，去討好宗教勢力的統治者所害（Barth, 1970b: 15）。

路德如此強調「屬靈國度」與「屬世國度」的界線，其基礎在於路德認為，屬世國度的政治與法律，是根據理性所制訂的，而宗教不應直接涉入政治的事務（Luther, 1982: 185），因為統治者就像是鞋匠、裁縫師一樣，具有自身的專業（Luther, 1982: 203）。路德指出，耶穌在被比拉多逮捕時，也不質疑比拉多所擁有的政治權力的正當性（Luther, 1982: 187）。當時比拉多對耶穌說，「你豈不知我有權釋放你，也有權把你釘十字架麼」，耶穌回答，「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我」（台灣聖經公會編，1996，約翰福音，19: 10-11）。在此段對話之中，耶穌一方面承認比拉多所擁有的權力的正當性，另一方面也強調，此一正當性來自於上帝。然而在此種論述之中，要如何理解屬世國度為上帝所創造，但卻又不是教會所能涉入的微妙關係？路德在〈統治者與國家〉之中以一個譬喻來描述上帝與統治者之間的關係：上帝尊重屬世國度的統治者運用理性法則，就像人們玩紙牌遊戲（Kartens-

piel)，一旦遊戲開始，無論拿到什麼牌，都只能讓遊戲繼續進行下去。上帝尊重統治者的權力，無論統治者是否具有信仰，上帝皆認為統治者會好好行使職權，即使上帝要懲罰統治者，那也是由上帝執行，而不是透過人（Luther, 1982: 194）。

上述尊重統治者正當性的神學觀點，並非將政治視為一完全獨立於上帝的統治模式，而是將其視為上帝治理屬世國度的方式。神學家 Hans-Martin Barth 指出，此乃路德神學之中上帝的「左手」與「右手」統治的差異。上帝的右手之治，乃是直接透過信仰來達成，也就是「屬靈國度」之中對於基督徒的統治方式。但是在「屬世國度」之中，上帝的治理方式，則是在創造人類的過程中，賦予人的特質，讓人能夠自行展現。因此路德指出，「教士階級」、「婚姻階級」以及「政治統治者」等不同階級，都是屬於上帝秩序的一部分（Barth, 2009: 430）。

屬世國度作為上帝秩序的一部分，是否意味著人們應當無條件服從統治者？路德透過政治的專業性指出，這不是神學家所能回答，而是法學家應該回答的問題。基督徒作為公民，在必要時，應當為了家庭與孩子而起身反抗統治者，亦即回答此一問題的關鍵，在於國家的法律與知識，而不是信仰。例如是否能夠誅殺暴君，路德透過不同的身分加以解釋：對於「私人」（Privatmann）而言，也就是僅考慮作為基督徒身分的情況下，基於十誡之中「不可殺人」的誡命，誅君當然是不行的（台灣聖經公會編，1996，出埃及記，20: 13）。但是路德又指出，基督徒作為一個活在現實脈絡中的人，作為家人，當然應該在妻小受到傷害時誅殺暴君；作為公民，當然可以在農田、財產、房屋受到傷害時，透過公民之間相互起誓，討伐暴君（Luther, 1982: 196-197）。

因此對於路德而言，如果統治者未能善盡責任，人民當然可以反抗。此一政治反抗論述乃是基於以下兩個重要的基礎：政治具有其自身的法則，以及基督徒在屬世國度之中應該根據其公民身分進行政治判斷。此一神學觀點的微妙之處，在於神學不應該直接介入政治衝突，但是支持基督徒以公民身分參與政治。然而此一觀點，在當時其實面對了極大的挑戰，亦即在「農民戰爭」（Bauernkrieg）中，路德與神學家 Thomas Müntzer 的論戰。路德在發表〈論屬世統治者〉兩年之後，爆發了農民對抗統治者的壓迫而引起的「農

民戰爭」。在事件開始時，路德並不反對農民的反抗運動，並指出統治者應當有所節制。但是在農民透過 Thomas Müntzer 的神學來反抗統治者之後，路德開始嚴厲批評農民戰爭 (Kaufmann, 2017: 164-165)。路德所反對的，並不是農民對統治者的反抗，而是農民將信仰作為抗爭的論述基礎。事實上，當時農民對於發動宗教改革的路德寄望甚深，因為農民希望路德能夠透過其神學中追求自由的力量，支持農民的反抗運動，但是路德的神學見解與農民的期待，存在著不小的差距 (Barth, 2009: 83)。

路德指出，農民不應透過神學提出訴求，因為宗教所追求的內在自由，與農民戰爭所追求的外在自由，有著本質上的不同。乍看之下，路德似乎反對農民戰爭，並且背叛了處於弱勢的農民，但是路德論述此事的基礎，在於信仰自由在本質上不是外在的，而是內在的 (Winkler, 2013: 16-18)。路德將信仰自由與政治自由加以區別的根本原因，是為要避免信仰與政治力量結合，因為這是對信仰的傷害。在〈論基督徒的自由〉(“Von der Freiheit eines Christenmenschen”)一文之中他指出，信仰不應透過外在的方式達成，因為「外在事物既不能讓基督徒得到自由亦無法讓其虔敬」(Luther, 1883, Vol. 7: 21)。他援引《聖經》指出，「因為人心裡相信，就可以稱義」(台灣聖經公會編，1996，羅馬書，10: 10)，亦即唯有內心相信而不是透過任何外在的行為強制，才能夠讓人得到真正的信仰 (Luther, 1883, Vol. 7: 23)，這也就是宗教改革運動所提出的「因信稱義」的道理。因此，農民受到壓迫的問題，並不是信仰自由的問題；他同意農民戰爭的訴求，但是他認為農民戰爭不應該以上帝之名為之，然而農民在抗爭時，卻自稱為基督的團體 (Leppin, 2015: 83)。

當時的神學家 Thomas Müntzer 批評路德是統治者的奴僕，但對於路德而言，Müntzer 的神學立場才是更加危險的。Müntzer 反對路德宗教改革對於屬靈國度與屬世國度的區別，並且要進一步改革路德的宗教改革。Müntzer 認為可以直接將神學作為支持農民戰爭的基礎，此一神學立場，與他對《聖經》的詮釋密不可分。Müntzer 援引舊約〈但以理書〉，批評路德的宗教改革所爭取的內在信仰自由，只是一種原地踏步、無法改變世界的改革。在〈但以理書〉之中，猶太人但以理 (Daniel) 是巴比倫攻打耶路撒冷時擄獲的青

年，後來因為但以理為巴比倫王解夢有功且才能卓越，成為巴比倫的總理，位高權重（台灣聖經公會編，1996，但以理書，2: 46-49）。但以理雖然在一個異教的國度為官，但是他以實際的行動影響統治者，甚至為了信仰被投入獅子坑，這是 Müntzer 所推崇的掌握政治權力的基督徒，應以火熱的心將信仰直接付諸於政治行動的例證。

在 Thomas Müntzer 所援引的〈但以理書〉之中，路德所主張的將「政治」與「信仰」加以區別的論述，是無法想像的，因為但以理所追求的，是一個政治與信仰合一的世界，而不是像路德所說，政治有其自身的法則，信仰則在屬靈國度之中展現（Brakelmann, 2016: 60-62）。除了援引舊約中對政教關係的看法，Müntzer 甚至將新約福音書中的激烈語言，亦作為基督徒應當以外在的、激烈的手段實現信仰的例證。例如耶穌所說，「你們不要想我來，是叫地上太平。我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵」（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，10: 34），以及保羅所說，「所以抗拒掌權的，就是抗拒神的命，抗拒的必自取刑罰」（台灣聖經公會編，1996，羅馬書，13: 2）。因為 Müntzer 透過舊約解釋新約，強調上帝必定會「按人的行為施報，惱怒他的敵人，報復他的仇敵」（台灣聖經公會編，1996，以賽亞書，58: 19），故基督徒在世上該做的，就是與不接受福音的人加以區別，上帝亦會將所有反對他的力量消滅（Mülhaupt, 1973: 94f）。在《聖經》的理解上，Müntzer 對於新約之中具有暴力意味的用語，皆視為上帝要透過外在力量消滅不信者的明證，他也深信在新約之中的保羅書信所使用的語言，與摩西所使用的語言並無二致，也就是對於不信者，並不需要以慈悲對待，而應該像舊約一樣將其消滅；即使是耶穌，也並未改變舊約之中對待不信者的暴力手段（Brakelmann, 2016: 65-66）。

Müntzer 透過〈但以理書〉所提出的信仰應該透過政治力量加以實現的神學論述，形成了他批評路德在農民戰爭之中所持立場的論述基礎。路德並不反對農民爭取權益，但是他反對直接將神學作為屬世國度政治判斷的標準，因為在屬靈國度之中，上帝是以內在的方式，透過其話語來改變人心，而不是透過政治權力改變人的外在行為（Luther, 1883, Vol. 11: 258）。此一屬靈與屬世國度的區別，構成了路德神學與現代國家理論得以共存的重要基礎；然

而在歷史上，路德基於神學主張反對農民戰爭的立場，則是引起了極大的批評，因為路德除了在神學立場上與 Müntzer 有所衝突之外，他對於當時社會的階級秩序與不同階級之間的相互關係，亦抱持了肯定的態度。他認為在上帝所創造的社會體系之中，各個階級應當恪守其使命。即使他呼籲統治者應善待農民，但是在當時已經相當激烈的階級衝突之中，路德的神學其實對農民而言是緩不濟急，更無助於解決迫切的農民問題（Barth, 2009: 81）。

必須指出的是，透過「兩個國度」理論的分析，固然說明了路德神學將「信仰」與「政治」加以分離的論點，以及基督徒應當善盡公民職責的主張，但是，正如神學家 Karl Barth 所提出的，路德在〈論屬世統治者〉一文之中，僅指出了屬靈國度與屬世國度二者之間可以共存，卻沒有清楚地說明二者之間到底具有何種積極的關連性（Barth, 1970b: 6）。亦即，雖然在路德神學的「屬世國度」論述之中，明確指出了基督徒具有俗世呼召（Graf, 2010: 36），也就是應當善盡作為家人與公民的責任，但是正如神學家 Ernst Troeltsch（1865-1923）指出，基督教作為信仰，是一種嚴格的主觀倫理學，因此無法成為客觀的政治行為準則，亦無屬於自身的政治觀與對於政治制度的具體主張（Andersen, 2010: 229）。

因此，路德神學所強調的尊重政治的自我法則，固然提供了教會與現代自由民主國家共存的理論性基礎，然而路德在〈統治者與國家〉一文之中譬喻上帝尊重統治者的政治法則，就像紙牌遊戲在發牌之後，只能將這副牌繼續打下去；現代自由民主國家對於路德神學而言，是否只是在偶然機會下拿到的一副牌，無論如何都必須加以尊重？抑或是相較於其他的政治制度，自由民主具有更特殊的意義在其中？這是本文要繼續探究的問題。

肆、屬靈國度與現代自由

路德指出，「信仰不能也不應該受到強制」（Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen）（Luther, 1883, Vol. 11: 264）。他將屬靈國度與屬世國度加以區別，並且強調「因為基督不是透過強迫與必然性，也不是透過律法與刀劍，建立起一個出於自願的民族」（Luther, 1883, Vol. 11: 253）。羅爾斯因此

指出，宗教改革意味著基督教的「內在化」，也就是基督教所追求的，不再是對於土地與財富的支配，而是拯救人的靈魂。他認為，基督教具備了與現代國家多元社會共存的可能性，儘管多元主義其實不是其原意（Rawls, 1993: xxiv-xxvi）。然而上述看法有必要進一步商榷。在路德神學之中，基督教除了應當尊重政治的自我法則，以及不以外在強制力加以推動之外，是否真的就如同羅爾斯所說，成爲一種內在化的信仰，完全不需要透過政治權力加以實現？

馬丁路德在宗教改革運動中所面對的挑戰，不僅是神學上的論戰，更包含了政治力的武力威脅，因此他雖然提出「信仰」與「政治」應該分離的主張，但是在宗教改革之後並未實現，因爲新教自身亦需要統治者的保護方能存活（Kaufmann, 2014: 84）。此外，路德雖然反對教會擁有政治權力，但是教會卻透過另一種方式與政治權力結合。在宗教改革發源地 Wittenberg，教會與大學神學系教授受邀成爲統治者的諮詢者，而路德則是成爲教會的共同領袖。也就是說，在宗教改革之後，世俗權力與教會的關係仍然相當密切，政治力量不斷馴化神職人員，作爲統治上的助力，路德事實上也同意此一作法。因此，路德雖然主張信仰與政治的區分，但是在另一方面，他的政治論述，則是充滿了現實考量的性格（Kaufmann, 2014: 104）。

此種充滿妥協性的政治論述，與宗教改革的歷史現實密不可分，因爲若無政治力量的介入與保護，路德的宗教改革不會成功。路德固然讓教會脫離了梵諦岡的統治，但是他也讓教會臣服於支持新教的統治者。路德在宗教改革後稱統治者爲「緊急主教」（Notbischöfe），統治者擁有教會的財產權，也擁有教會的統治權，此乃歷史上普魯士王國的政治權力與宗教結合的方式。從 1525 年開始，普魯士成爲根據新教原則統治的國家，同時也是在宗教上具有一定寬容精神的王國（Wippermann, 2014: 17-20）。¹² 就此而言，宗教改革

12 普魯士雖然是根據新教原則所建立的王國，並且將新教訂爲國教，但是它在宗教上也展現了一定程度的寬容性。例如在 1671 年，普魯士將居留身分，發給 50 位被維也納驅逐的猶太人；1672 年，普魯士允許天主教會活動；到了 1685 年，普魯士同意法國移民的宗教與教育自主權。甚至在 18 世紀 Friedrich Wilhelm I 統治的時代，普魯士考慮引進土耳其移民，並且同意其宗教活動（Wippermann, 2014: 20-24）。

之後教會與政治之間的關係，其實並非如羅爾斯所說的基督宗教的「內在化」所能概括描述，因為即使在宗教改革之後，教會仍未遠離政治權力；在神學上已經內在化的宗教，在現實之中與政治權力卻從未分離。

宗教改革運動與政治力量的密切關係，固然與教會需要統治者的保護以及統治者對於教會的馴化等現實需要有關，但是信仰與政治權力無法截然區分的根本原因，則與路德對於基督徒自由觀的分析密不可分。關於信仰的內在性與政治權力之間的關係，政治思想家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）在《利維坦》（*Leviathan*）之中提出了重要的觀點，並且與路德的觀點形成了截然不同的對照。霍布斯指出，如果統治者禁止信仰基督，「此種禁令是沒有效果的」（such forbidding is of no effect），因為「無論是信仰或是不信仰，都不受到人為命令的限制，信仰是上帝的恩賜，不是人所能給予或剝奪的」（Hobbes, 2017: 343）。霍布斯進一步引用《聖經》〈列王記下〉之中的例子指出，當不信耶和華的亞蘭（Aram）國王進廟膜拜時，他的元帥乃縵（Naaman）爲了攙扶亞蘭王，因此也在廟門一同屈身膜拜。乃縵對耶和華的信仰堅定，故對陪同亞蘭王而有了膜拜偶像的行爲感到不安，因此請先知以利沙（Elisa）懇求耶和華的饒恕。耶和華則是回答以利沙，「你可以平平安安地回去」（台灣聖經公會編，1996，列王記下，5: 19）。

霍布斯強調乃縵雖然是上帝的子民，但是作爲一個臣民的任何外在行爲，都是基於政治上的義務，而不是基於自己的內在信仰，因此乃縵在廟門口爲了攙扶國王而有了膜拜偶像的動作，並無損於他的耶和華信仰。霍布斯所要指出的是，信仰屬於內在領域，公民的外在行爲則必須服從主權者，因爲信仰不具有外在權力，更遑論擁有政治權力。霍布斯舉例指出，耶穌告訴門徒，在傳播福音時，「凡不接待你們、不聽你們話的人，你們離開那家或是那城的時候，就把腳上的塵土跺下去」（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，10: 14）。「把腳上的塵土跺下去」即象徵了一種不傷害他人、純粹抒發不滿情緒的方式，亦即基督徒不應透過外在的權力，僅能透過說服與勸說影響他人，更不應以外在力量，去傷害或是強迫不接受福音的人（Hobbes, 2017: 360-361）。因此，信仰自由其實不需要透過限制統治者權力的方式加以實現，宗教亦不應成爲限制政治權力的基礎，這是從霍布斯對於信仰的內在性

此一觀點的理解所產生的政治論述。¹³

同樣從信仰的內在性出發，路德對於信仰與政治權力之間關係的論述，則與霍布斯有所不同。路德認為，內在信仰的實現，必須透過對外在自由的保障與對政治權力的限制方有可能，此乃路德神學之中教會與政治權力關係密不可分的內在根源。他指出，「信仰不能也不應該受到強制」（Luther, 1883, Vol. 11: 264），這句話的前半段指出信仰基於其內在性，「無法」透過外在的強制方式讓人接受，因為外在強制並無效果，此一看法與霍布斯認為即使統治者對信仰加以限制亦無實質效果的看法極為接近。路德指出，當有人透過人為的法律，要求人的靈魂應當如何信仰，這肯定不是上帝所說的話，因為就像羊群認識牧羊人的聲音，基督徒也認得上帝的聲音，統治者要假裝上帝的聲音，是斷不可行的（Luther, 1883, Vol. 11: 264）。

但不同於霍布斯的是，路德同時也提到了信仰是「不應」受到強制的，此一觀點與霍布斯的論述即有所不同。路德在 1520 年所著的〈論基督徒的自由〉一文，對此觀點提出了重要的說明。路德指出基督徒所面臨的自由困境，亦即基督徒就其內在信仰而言，是自由且不從屬於他人的，但是就基督徒的外在性而言，卻總是為他人而勞役且臣服於他人（Luther, 1883, Vol. 7: 20-21）。此一「內在自由」與「外在不自由」的現象，對於路德而言是一個必須加以解決的問題，因為他認為信仰自由絕非僅限於「內在性」的領域，而此一觀點，則來自路德對於人的本質之理解。

路德指出，「每個基督徒皆有兩個本質：靈魂的與肉體的」（ein jeglicher Christenmensch von zweierlei Natur ist: geistlicher und leiblicher），然而此一雙

13 儘管霍布斯在《利維坦》之中透過信仰的內在性，作為絕對主權者論述的基礎，但是 20 世紀德國法學家 Carl Schmitt 對於霍布斯的觀點，提出了相當重要的評論。Schmitt 在其《霍布斯國家學說中的利維坦》（*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*）一書中指出，雖然在霍布斯的《利維坦》之中，宗教基於其內在性不能行使外在的政治權力，但是宗教領域的「內在性」以及政治領域的「外在性」，仍然在《利維坦》之中被截然劃分，因此內在的思想與信仰自由，在霍布斯的政治體系之中得以被保留（Schmitt, 1982: 85-86）。Schmitt 認為，此一有別於政治的「內在性」領域，乃是蘊含在利維坦之中現代自由主義國家的根源，更是顛覆利維坦此一政治國家的主要原因，例如斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677）在其《神學政治論文》（*Theological-Political Treatise*）之中，即根據人的內在思想與信仰自由，進一步發展出思想與意見表達的外在自由原則（Schmitt, 1982: 86-88）。

重本質之間的關係為何？「一個虔敬的、自由的基督徒，很明顯地，並不是透過外在的行爲所造成的」（Luther, 1883, Vol. 7: 21）。路德根據基督徒的「內在性」特質強調，外在的行爲並不會使人變得虔敬與自由，因為信仰的關鍵在於內在靈魂的改變。路德進一步說明，「好的、虔敬的人會做出好的、虔敬的事。惡事並不會造成惡人，而是惡人會做出惡事」（Luther, 1883, Vol. 7: 32）。路德要指出的是，信仰不是來自於外在行爲，而是來自於內在的轉變；一個擁有信仰的人，自然而然會有好的行爲。路德因此引用耶穌所說，「樹好，果子也好，樹壞，果子也壞」（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，12: 33），信仰的核心在於人的內在改變，行爲則是信仰的外在實踐。

路德之所以認為基督徒面臨自由困境的原因，在於人同時具有內在性與外在性的特質，「一個基督徒不是只活在他自己之中，而是在基督之中以及在鄰人之中，在基督之中憑藉的是信仰，在鄰人之中憑藉的則是愛」（Luther, 1883, Vol. 7: 38）。他更指出，基督徒作為「外在的人」（*der äußerliche Mensch*）是不可避免的，「如果你僅是一個內在的人，那當然是最好的，然而成爲一個只有靈魂的、內在的人，這是直到末日審判都不會發生的事」（Luther, 1883, Vol. 7: 30）。也就是說，對於路德而言，人活在世上原本就具備了外在性的特質。追求信仰中的自由，就不能侷限於內在的靈魂自由，而必須同時體認到人是活在鄰人之中的脈絡性事實，而維繫此一外在自由的基礎，「憑藉的則是愛」（Luther, 1883, Vol. 7: 38）。從此一基礎出發，路德神學發展出屬於對統治者權力與政治自由的想法。

路德對於政治權力相當戒懼。他指出，即使人們知道信仰是無法強迫的，還是有其他的手段影響信仰：人們可以透過欺騙，或是透過誤導的方式，讓人們的信仰產生錯誤，並且有了罪惡。路德所批評的，乃是指當時的天主教會結合政治權力，同時掌握了靈魂與外在秩序的權力，對人們的信仰產生的不當教導與影響（Luther, 1883, Vol. 11: 264-265）。因此，雖然基督徒認得上帝的聲音，就像羊群認得牧羊人的聲音，統治者是無法假冒的（Luther, 1883, Vol. 11: 264），但是路德根據歷史經驗指出，統治力量若是壓迫信仰，其傷害絕對是相當嚴重的，更非霍布斯所說政治對宗教的限制是「沒有效果的」（Hobbes, 2017: 343）。因此，就政治對信仰自由的影響而言，路德並不是一

位空想者，亦不是純粹的理論家，他很清楚基督徒實現自由之處，不是在天上，而是在現實之中（Barth, 2009: 306）。

在保障內在信仰自由不受政治權力壓迫的脈絡下，路德進一步提出政治權力應當受到限制的論述。他援引使徒保羅所說「在地上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的，凡掌權的都是神所任命的」（台灣聖經公會編，1996，羅馬書，13: 1），以及彼得所說「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王」（台灣聖經公會編，1996，彼得前書，2: 13）的意義。路德指出，地上統治者所掌管的是地上的秩序，他不是靈魂的統治者，因為靈魂是只有上帝能掌管的。就此而論，保羅所談的順服，是限於對地上的秩序，而不是靈魂與信仰上的順服（Luther, 1883, Vol. 11: 265），因此保羅所舉出的服從方式，例如「當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他」等內容（台灣聖經公會編，1996，羅馬書，13: 7），都是針對外在秩序的順服，而不是靈魂與信仰相關的順服（Luther, 1883, Vol. 11: 266）。亦即，路德固然認為基督徒應當服從世上的統治者，但是此種順服亦有明確的範圍限制，此乃《聖經》之中所說「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」之真義（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，22: 21）。統治者所能做的，只有對外在事物加以約束，因為這是他權力所及的範圍與限制。

因此，在路德神學之中，信仰不僅具有內在性的特質，更具有基於此內在性的外在權利，因為統治者不應以外在的政治權力傷害信仰，這正是信仰與政治權力產生衝突的主要原因。路德引用《聖經》之中使徒彼得所說，「順從神，不順從人，是應當的」（台灣聖經公會編，1996，使徒行傳，5: 29）。當統治者的權力逾越了界限，壓迫人們的信仰時，基督徒是不應該服從統治者的。路德進一步指出，對抗信仰上的異端（Ketzererei），也不是統治者的責任，因為對抗異端的武器不是外在的武力，而是上帝與信仰，因此統治者也不應以打擊異端之名，介入信仰的爭議。在信仰的脈絡下，路德明確認為統治者的權力必須加以限制，人民對統治者的服從也有界限，其論述基礎在於政治權力不應介入內在信仰，其目的在於捍衛信仰的自由，避免統治者以外在的方式壓迫內在的信仰，這正是路德在〈論屬世統治者〉一文的副標題

「服從的範圍為何」所表達的明確意涵。可以發現，在路德神學之中，信仰的目的固然在於靈魂的得救，但是在此過程之中，路德強調了對統治者權力加以限制的重要性。¹⁴

值得注意的是，路德對於統治者傷害內在信仰的行為，其實具有頗為廣泛的看法。路德不僅強調統治者不應透過政治權力介入信仰（Luther, 1883, Vol. 11: 267），他更進一步指出，好的統治者應該出於愛，「不應以自己的樂趣、用處、榮耀、領域與神聖性，而是全心以他人的用處、榮耀與神聖性為目的」（Luther, 1883, Vol. 11: 272）。具體而言，他強調統治者應該具備的特質是理性（Vernunft）與智慧（Klugheit）。路德指出，統治者必須比其他政治人物還要聰明，因為「無知的君王多行暴虐」（Ein Furst, dem es an Klugheit feilet, der wird viel mit Unrecht unterdrucken）（台灣聖經公會編，1996，箴言，28: 16）。至於路德所說的「智慧」到底為何？他指出，「統治者必須依循正義原則作為其武器，並且根據自己的理性加以衡量，在何種情況之下，正義應當以較嚴格或是較寬鬆的方式執行，也就是透過理性，讓正義能夠一直實現」（Luther, 1883, Vol. 11: 272）。在此可以發現，路德評價統治者的標準，就統治者的外在行動標準而言，與信仰並無直接的關連性，因為統治者是以「理性」與「智慧」，衡量最佳的狀況，讓正義得以實現。

路德緊接著指出，「統治階級是危險的」（Luther, 1883, Vol. 11: 272），因為上述要求統治者以「智慧」與「理性」謹慎治國的標準雖然容易理解，但事實上對統治者而言卻是不容易辦到的，因為統治階級往往會以自身為目的，追逐自身的利益與好處，極易墮落，正如《聖經》所說，「邦國啊，你的王若是孩童，你的群臣早晨宴樂，你就有禍了」（台灣聖經公會編，1996，傳道書，10: 16），這就是前述「以自己的樂趣、用處、榮耀、領域與神聖性」為目的的統治者，最容易造成的問題（Luther, 1883, Vol. 11: 273）。對路德而

14 值得注意的是，此一限制統治者權力甚至與統治者對抗的論述，與路德在面對農民戰爭時所採取的保守立場似乎有所矛盾，但實則並不盡然。在面對農民戰爭時，路德反對農民透過神學家 Thomas Müntzer 直接訴諸於神學以反抗統治者的抗爭方式（Kaufmann, 2017: 164-165），因為他認為農民將福音工具化，作為追求外在自由的論述基礎，這並不是信仰的本質（Barth, 2009: 83）。

言，好的統治者不應該以自我為中心，認為「國家與人民都是我的，我要讓他們取悅我」，而是「我屬於國家與人民，應該追求人民的益處與幸福」，也就是說，統治者不應認為「我是高高在上的統治者」，而是要「保護人民，帶來和平」（Luther, 1883, Vol. 11: 273）。

上述對統治者的評價標準，乍看之下似乎是對統治者的道德行為要求，但進一步觀察，其內容事實上蘊含了路德對於政治生活基本價值的根本看法。路德強調統治者不應追求自身的光榮與神聖性，因為他深知一旦統治階級以自身的利益甚至是成就為目的，就會產生高高在上的心態，並且進一步將國家與人民作為工具。也就是說，路德所論述的統治者對於信仰的傷害，其實包含兩種不同的型態：一是統治者介入信仰，透過政治力量壓迫內在自由；另一種則是統治者的權力慾望造成的。當統治者以追求自身的利益或是政治的神聖性為目的，其權力的使用，勢必與路德所說統治者應當「保護人民，帶來和平」（Luther, 1883, Vol. 11: 273）的目標有所衝突。

然而在上述分析之中，吾人事實上仍不能確切得知，路德對於國家以及政治社會制度的具體看法，一方面是因為他的著述重點在於信仰而非政治，另一方面則是由於路德所處的時代尚未進入現代國家的階段，現代國家對於統治者權力限制的論述，在他的著作之中是無法看見的。因此神學家 Karl Barth 在其〈辯護與權利〉一文中指出，路德在〈論屬世統治者〉僅指出了「屬靈國度」與「屬世國度」之間沒有衝突，但是他並未清楚說明，這兩個國度應該如何共存（Barth, 1970b: 6）。Karl Barth 進一步指出統治者的責任，在於保障人民可以享有「在國家之下的安寧且平靜的生活」，因為這是人們追求真誠的內在信仰，必須具備的外在前提，這也是國家所能提供的保障信仰的外在條件。他指出，「為君王和一切在位的也該如此，使我們可以敬虔端正、平安無事地度日。這是好的，在神我們救主面前可蒙悅納」（台灣聖經公會編，1996，提摩太前書，2: 2-3），也就是說，信仰固然具有其內在性，但是要讓人民能夠真正享有信仰，外在生活的安寧與和平是不可或缺的必要條件，這正是路德神學對統治者的期待，也是路德與霍布斯在談論政治權力與對於信仰自由的影響此一問題時最大的不同。

Karl Barth 進一步將路德所提出的對於統治者個人的行為規範，透過現代

國家的政治社會結構加以理解。Karl Barth 指出國家與教會的不同，在於「國家對於靈魂、愛與饒恕一無所知，它所擁有的是武力」。宗教改革者基本上也同意人們應當效忠國家，但基督徒對於國家的誓言，是謹慎且有所保留的，亦即，人不能因為對國家的誓言而傷害了信仰，就如同《聖經》之中所說，「不可背誓，所起的誓，總要向主謹守」（台灣聖經公會編，1996，馬太福音，5: 35；Barth, 1970b: 33）。如果國家所要求的，是一種「全面性的誓言」（Totalitätseid），也就是毫無保留、無論是人的內在思想或外在行為，皆應完全效忠於國家的誓言，那麼此一誓言就無須履行，因為對國家的全面性效忠，必然會傷害內在信仰的自由，這意味著人必須背棄信仰（Barth, 1970b: 33）。

從 Karl Barth 透過現代國家政治體制詮釋路德神學的論述可以發現，路德神學所要求的統治者對於個人內在與外在自由的尊重，與現代自由民主國家所追求的保障個人權利的理想，雖然在立論基礎上有所不同，但是對於政治權力必須受到限制的主張並無二致。Karl Barth 以信仰自由為論述基礎，將教會與現代國家之間的關係，透過「基督徒社群」（Christengemeinde）與「公民社群」（Bürgergemeinde）二者之間的關係加以說明。基督徒社群是由一群具有信仰及順服上帝的人所組成，此一社群生活的展現方式，是內在的信仰、愛與盼望（Barth, 1970a: 49-50）；「公民社群」則是由公民所組成的共同體，其組成的基礎，是一套對所有人皆有效且具有強制性的法律秩序，目的在於保障公民外在的、相對的與眼前的（而不是永恆的）自由，而此一目標，須透過立法、行政與司法體系等外在制度來達成（Barth, 1970a: 50）。也就是說，Karl Barth 將宗教改革所提出的信仰作為一種內在自由的主張，透過「基督徒社群」與「公民社群」這兩種在現代國家之中不同社群之間的關係，發展成爲一種保障個人自由與權利，且國家權力必須受到嚴格限制的現代政治論述，而此一論述的根源，正是馬丁路德所提出的「信仰不能也不應該受到強制」（Luther, 1883, Vol. 11: 264）的主張。

Karl Barth 指出「基督徒社群」與「公民社群」之間在神學意義上的積極關係，這是路德的政治論述沒有觸及的議題，亦即「公民社群」的意義，在於它對個人權利與自由的保障，使「基督徒社群」能夠安心地讓人們認識信仰與真理而不受壓迫，因此教會應當與公民共同體的成員一樣，共同支持

能夠保障自由的現代國家 (Barth, 1970a: 50-53)。更積極地說,「在公民共同體的領域之中,基督徒共同體與這個世界團結在一起,並且透過行動將此目標加以實現」(Barth, 1970a: 56-57)。因此,基督徒不應要求國家作為教會的複製品,讓信仰成為政治生活的基礎與原則,是斷不可行的,因為國家若不能從「人」的理解與能力出發,個人權利的普遍保障將難以實現 (Barth, 1970a: 58-59)。

然而吾人仍必須追問的一個重要問題是,此種以「人的權利」而非以「信仰」為基礎論述政治的方式,是否意味著當代基督徒不得不接受,「信仰」對於政治是無能為力的?同時,政治生活對於信仰而言僅具有工具性的意義(保障個人權利),而非本質上的意義?事實上,早在馬丁路德宗教改革時期的論述之中,對於政治的本質及其與信仰之間的關係,已有相當明確的說明。在〈論屬世統治者〉之中,路德指出統治者的權力限於外在的秩序,不包含內在信仰的順服 (Luther, 1883, Vol. 11: 266);在〈統治者與國家〉之中,路德更強調,既然上帝創造了世界,也讓世界有自己的統治者,教會就應該讓世上的統治者發揮其功能,透過理性與法律統治世界 (Luther, 1982: 185)。他明白指出,「教士不應介入國家事務」(Ein Prediger darf sich nicht in stattliche Dinge einmischen) (Luther, 1982: 187)。此種理解政治的觀點,正是神學家 Hans-Martin Barth 所指出的,路德以神學論述「屬世領域的自我法則」(Eingengesetzlichkeit des weltlichen Bereichs),也就是政治一方面有其透過理性而不是直接透過神學所建立的自我原則;但是另一方面,路德並不認為政治與信仰無關,因為讓政治統治者來統治,而非以福音直接統治世界,正是上帝統治世界的方法,只是上述主張,未能受到應有的重視 (Barth, 2009: 424)。

神學家 Friedrich Wilhelm Graf 指出,即使在現代化社會,宗教仍然扮演了「賦予意義的系統」(Deutungssystem)的角色,也就是宗教提供了「現實作為一個整體的和諧圖像」(ein kohärentes Bild des Ganzen der Wirklichkeit),其關鍵在於具有信仰的人,可以透過超越性的方式展開全新的視野,並且成為人在生活之中尋求意義的關鍵 (Graf, 2004: 111-113)。此一「超越性的方式」,就是透過信仰,對現實世界加以理解並賦予意義。無論是路德所提出的「政治的自我法則」,抑或是 Karl Barth 從路德的理論出發,將現代自由

國家對於統治者權力的限制以及對於個人自由的保障，視為實現信仰的重要條件，皆是如此。更為關鍵的是，路德的宗教改革所提出的信仰的內在性，以及信仰不能也不應受到強制等主張，讓基督教神學在面對世俗化的現代自由國家時，能夠以開放與支持的態度面對，而且此一態度並不是信仰上的妥協，更非由於信仰的內在性而放棄對於現實世界的主張，而是透過神學賦予現代國家積極的意義。¹⁵

伍、結語：信仰與政治自由

馬丁路德的宗教改革提出了信仰自由的主張，Karl Barth 則是進一步將此一主張發展成為支持現代自由民主國家的論述，但是此一觀點的形成，其實是頗為曲折的。路德在面對「農民戰爭」時，雖然同意農民對抗統治者以爭取權利，但是他反對農民以神學作為政治行動的理論依據，因為信仰自由的本質是內在的（Winkler, 2013: 16-18），而「屬世的」與「屬靈的」國度，不應被混淆（Brakelmann, 2016: 135）。因此，路德並未從神學的角度主張政治權利。即使他同意公民能夠爭取權利，那也不是基於神學的主張，而是公民的主張。

路德不僅反對從神學的角度提出政治上的權利主張，他對於「自由」此一概念，亦提出了直接的批評。他指出，「自由被當作尊嚴而加以保障，事實上卻造成了極度的敗壞與混亂」，相反地，「最好的國家，則是將美德當作尊

15 就此而言，路德神學與啟蒙運動，以及因此而發展出來的現代國家論述，具有微妙的共存空間。亦即，啟蒙運動與現代國家論述，雖不必然以神學與上帝為前提，但是對於路德神學而言，此種具有啟蒙傳統的現代國家論述，仍可以在某種程度上與信仰共存。為何路德不直接透過神學介入政治，透過政治實踐信仰，而是接受以理性為基礎的現代政治觀，以如此迂迴的方式，將理性統治，視為上帝的「左手之治」？就神學的觀點而言，這觸及了宗教改革的核心問題，亦即信仰不應透過外在的強制方式推動。政治統治是透過外在的武力與法律，以此方式推動信仰，違反了路德所主張的信仰的內在性精神，這也是路德批評當時天主教會的主要原因。就此而言，一個不具宗教色彩的啟蒙主義與現代國家論述，而非政教合一的神權統治，反而可以與路德神學共存。儘管如此，在接下來的段落之中將說明，路德神學從信仰的角度出發，對於政治權力與現代國家，仍具有其獨特的理解視角與批判性論述。

嚴」(Luther, 1982: 186)，亦即在政治生活中，美德比自由更為重要，而自由會對美德造成傷害，更會造成社會的敗壞與混亂 (Luther, 1982: 186)。造成上述態度的根本原因，在於路德對於脫離信仰的「自由意志」，感到高度的憂慮。在路德與當時的人文主義者 Desiderius Erasmus Roterodamus (1466-1536) 關於自由意志的辯論之中，Erasmus 對於路德在宗教改革運動中所提出的「因信稱義」的主張感到不安，他認為路德低估了人的自由意志，違反了基督教人文主義的立場 (林鴻信, 1997: 126)。路德提出的「因信稱義」，乃是指人因為信仰，讓上帝稱人是義人；但是在 Erasmus 的觀點之中，則是「因信成義」，亦即肯定人的自由意志，而信仰讓此一自由意志得以更好地發揮，也就是自由意志在上帝恩典的配合下，人可以逐漸成為義人 (林鴻信, 1997: 132)。不同於 Erasmus 對於自由意志的看法，路德強調人的自由，只有在不根據人的自由意志，而是依賴上帝的意志下，方有可能達成，因為人類在墮落之後，就已經成為魔鬼的奴隸。在此情況下，自由是不存在的，人的自由意志也只是不具意義的名詞而已。人若要成為一個真正自由的人，唯有透過信仰，才能夠從不自由的狀態中徹底解放出來，而不是依賴事實上已經成為魔鬼奴隸的自由意志 (Barth, 2009: 307)。¹⁶

根據路德對於「自由意志」的看法可以發現，宗教改革所追求的「信仰自由」，並非以實現毫無限制的自由意志為目標，因此路德對於以保障外在自由為目標的「政治自由」，其態度是相當謹慎的。當信仰受到政治力量的壓迫時，為了捍衛信仰，路德固然會主張對統治者的權力加以限制；但是當路德認為外在自由的追求無助於信仰的實踐時，他對外在自由的態度，則是相當消極甚至加以否定的。因此，無論是他認為政治自由會造成道德敗壞的觀點、對於農民革命所爭取的世俗自由所採取的批判態度，或是他在〈論屬世統治者〉之中所指出，「不要以暴力，而是根據對真理的認識來反抗統治者」，並且「為了上帝而忍受不義」(Luther, 1883, Vol. 11: 277) 等觀點，皆展現出

16 路德對於自由意志的看法，有別於「善惡二元論」。二元論主張，人心只是戰場，善惡在其中交戰，人彷彿是中立的。但是路德認為，人若不屬於上帝，就屬於魔鬼，不可能中立。奧古斯丁 (Saint Augustine, 354-430) 雖然認為人有自由意志，但是也主張人一旦出於自由意志就一定犯罪，亦即人在得救一事上，是毫無自由的 (林鴻信, 1997: 130)。

路德對於外在自由的保守態度。因此，史學家 Quentin Skinner 認為路德對於暴君所採取的，是一種「既反抗又忍受」的態度 (Skinner, 1978: 17)；神學家 Athina Lexutt 甚至認為，路德其實並未真正瞭解，統治者透過各種手段剝奪人的外在自由，其實對於內在自由以及人的尊嚴，也是一大威脅 (Lexutt, 2013: 114)。¹⁷

因此，當代神學家 Karl Barth 根據路德的神學論述發展出支持現代國家「公民社群」的觀點，從宗教改革歷史的角度觀察絕非理所當然，甚至是一個有待解釋的主張。此一問題，或許可以從觀察宗教改革在不同時代所代表的意義加以探究。神學家 Dorothea Wendebourg (1952-) 指出，直到 17、18 世紀，路德被紀念的原因是由於他將人們從教宗的錯誤與枷鎖解放出來，他的行動被視為根據先知但以理以及「啓示錄」而來，目標是重新建立上帝真理、讓人們認識福音，路德則是「新的摩西」。在此階段，路德作為宗教領袖，對教會具有重大意義，但是與現代國家的政治自由觀並無直接關係 (Wendebourg, 2017: 23)。直到 1817 年宗教改革 300 週年紀念，由於受到啓蒙運動的影響，路德不再像以往被視為純粹的宗教領袖，宗教改革也不僅是教會內部的事務，而有了更廣泛的意義，也就是開始強調路德神學所帶來的「良心自由」與「自我負責」的精神，及其與啓蒙運動的內在關連性。於是，路德的宗教改革，開始與人的外在自由有了具體的關係，路德的時代意義也從「新的摩西」，轉變成為「啓蒙者」(Aufklärer) (Wendebourg, 2017: 23-24)。

當代神學家 Friedrich Wilhelm Graf 從宗教改革與個體主體性之間的關係，論述路德與現代自由的關係。由於路德強調個人與上帝之間的關係，並非由教會以及政治力量決定，而是直接訴諸於上帝與《聖經》，因此宗教改革運動所要對抗的是教會的權力。路德挑戰了唯有教會方能解釋上帝的權威，而個人具有理解《聖經》的機會，正是建立此一可能性的重要方式。此種由個人

17 Athina Lexutt 所指的是路德在面對薩克森 (Sachsen) 的統治者 Herzog Georg 與其他統治者發布禁止路德所翻譯的《新約聖經》的命令，以及將現有的《聖經》查禁時，他的反應是人們不應自行發行《新約聖經》，若是《聖經》被統治者所奪，也不應反抗，因為統治者是上帝所設立的，故而他批評路德不能真正理解外在自由的壓迫對於信仰的威脅 (Lexutt, 2013: 114)。

直接訴諸於上帝與《聖經》的信仰方式，形成了信仰的「內在性」(Innerlichkeit) 與「個體化」(Individualisierung) 特質 (Graf, 2010: 72)。因此，哲學家黑格爾認為，新教 (Protestantismus) 事實上展現出個體主體性 (Subjektivität) 的精神 (Graf, 2010: 73-74)。

從信仰的「內在性」與「個體化」出發，宗教改革不僅提出了一種對抗傳統教會的新原則，引發了一場宗教上與精神上的全面革命，更成為建立新時代的重要力量。因此，路德在歷史上雖然對於外在自由的態度相當謹慎，但是在啓蒙運動之後，宗教改革逐漸成為建立現代世界的重要力量。1802年，哲學家 Charles Francois Dominique de Villers (1765-1815) 指出，宗教改革將人從教士階級的統治中解放出來，讓人的靈魂得到自由，科學的發展也在教會權威沒落後獲得了自由，因此他認為法國大革命雖然距離宗教改革已相當久遠，但卻是宗教改革的合理推論，因為神學中基於信仰的自主性所追求的主體性與政治上所追求的公民自由，事實上是相當接近的，基督徒若要在信仰上成為自己的決定者，就必須擁有免於政治壓迫的公民自由，才有可能實現 (Graf, 2010: 94)。

必須指出的是，路德神學從追求信仰自由到肯定政治自由，其目標在於信仰而非政治。就此而言，「自由民主」相較於其他的政治制度，是一種較能夠保障外在自由、讓人實現信仰的政治制度。因此，Karl Barth 主張以「基督徒社群」制衡統治者以獲得外在自由，和神學家 Oswald Bayer 指出路德「屬靈國度」與「屬世國度」的論點，已經標示出一個對抗後世極權主義以捍衛外在自由的架構 (Bayer, 2013) 等觀點，固然是「啓蒙運動者路德」所主張的自由觀，但不可忽略的是，這必須以「神學家路德」作為前提。

之所以強調「神學家路德」所捍衛的外在自由，其意義在於此一外在自由的概念，乃是基於人的有限性此一神學觀點。此種自由觀論述，相較於世俗國家的外在自由觀，其實更為深邃。神學家 Wolfahrt Pannenberg (1928-2014) 探討黑格爾哲學的〈精神及其他者〉(“Der Geist und Sein Anderes”) 一文指出，在基督宗教之中，人的精神不是絕對的，而是來自於上帝，人則是「三位一體」(Trinität) 信仰的一部分，因為在信仰之中，除了人之外，還有上帝與耶穌的精神。因此，基督徒的精神發展，並不是自我意志辯證的過

程，而是人與他者之間的關係，亦即基督信仰預設了人的有限性，而非人的絕對性。然而，黑格爾在其《哲學百科全書》（*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*）之中指出，對於精神而言，他者是不存在的，亦即精神在經過自我辯證之後，是沒有他者的，但對於三位一體的信仰而言，他者是永遠存在的，基督徒所做的，是對於此一「他者」，以心靈和誠實去敬拜祂（Pannenberg, 1984: 153-154）。¹⁸

在三位一體的基督信仰之中，人不具有絕對的精神，而是讓上帝作為神；若是將人的精神絕對化，則是將人自己變為神，這是 Pannenberg 對黑格爾精神哲學的理解與批判（Pannenberg, 1984: 155-156）。這雖然是一段神學論述，但是在當代民主政治的脈絡之中，卻具有深刻的意義，同時也清楚標示出以基督信仰為基礎的政治自由觀所具備的特色。一個預設「他者」存在的基督信仰，其基礎是人的有限性，而此一有限性固然是追求信仰的基礎，在政治生活中，則是展現出對於人與人之間差異性的尊重，以及對於行使權力的克制，因為人既然深知自身是有限的，就不應以絕對的權力，面對與他者之間的關係，因為在上帝面前，所有的人都是有限的，亦是平等的。¹⁹

相較於現代政治理論家透過制度上的設計，達到限制統治者的權力，以及保障公民自由的目的，路德的宗教改革對於現代自由民主的意義，則不是透過制度性的力量，而是藉由內在信仰，對政治產生影響。就捍衛信仰自由的角度而言，路德神學強調統治者的權力必須有所限制，但他並未提出任何具體的政治制度構想，而是認為凡是統治者皆應如此。事實上，這正是從「信仰」論述「政治自由」的方式。但必須注意的是，此一信仰自由並非以絕對的自由意志為基礎，更非以實現絕對的個人權利為目的，而是預設了人的有限性。因此，就保障政治自由的角度而言，路德神學的影響，不僅在於主張

18 關於黑格爾對於精神絕對性的看法，請參考：Hegel, 2017a: §377 Zu。

19 神學家 Friedrich Wilhelm Graf 在其〈讚美差異〉（“Lob der Differenz”）一文中指出，宗教如果無法尊重社會之中的種種差異性並尊重其自由，以及尋求和平共處之道，就會淪為自我絕對化的宗教，也就是失去理解與寬容社會多元性的能力，並且透過簡單的權威與教條結合在一起，成為宗教的基本教義派。在此情況下，宗教將失去其反思性（Graf, 2003: 26-27）。事實上，Graf 所強調的，就是 Pannenberg 所指出的，自我絕對化的宗教，將自己視為上帝；其後果不僅是對信仰的傷害，更會與社會的多元性，產生極大的對立與衝突。

信仰自由以捍衛政治自由，更在於透過信仰，讓人能夠理解自身的侷限、拒絕政治權力的絕對化，以及尊重社會中的多元性與差異性。然而，上述出於信仰所形成的對於政治權力的克制以及對於差異性的尊重，在世俗化的社會之中，並未得到太多的理解；甚至在教會之中，上述強調反思性與有限性的神學論述，亦未受到足夠的重視。^{20,21}

20 就此而言，路德神學與自由主義現代國家論述之間的關係，不在於它直接提出了某種政治體制的論述，而在於從路德神學之中人的有限性出發，在政治層面上，它是限制政治權力的絕對性，以及保障個人自由的內在思想根源。亦即，路德神學指出，保障個人自由的論述基礎，不是基於保障 Erasmus 以及啓蒙運動所強調的人的自由意志，而是基於對自由意志的戒慎態度。因此，路德神學與 Erasmus 關於自由意志的爭論，就現代國家保障自由此一目標而言，具有重大意義。Erasmus 與啓蒙運動，皆從個人自由的重要性出發，論述現代國家對於個人權利的保障；路德神學雖然反對 Erasmus 對於自由意志的主張，卻為個人自由的保障，提出了另一種更為有力的論證模式，也就是基於自由意志的有限性，政治權力亦應受到限制而不應絕對化。但是上述觀點是從內在的方式對現代國家展開批判，而非透過政治制度的強制性實踐信仰。最後，就路德神學與現代自由主義國家之間的關係而論，現代自由主義國家的興起有其複雜的歷史因素，站在路德神學的角度，亦無法否認啓蒙運動乃至於世俗國家的思潮，是現代自由主義國家興起的重要基礎。但是路德神學並未因此而否定現代國家的正當性，而是透過其神學的詮釋，一方面承認理性統治具有信仰實踐上的正面意義（上帝的「左手之治」），另一方面則從保障信仰自由的角度出發，肯定現代自由國家對於個人自由的保障。更重要的是，路德神學從人的有限性出發，對於自由意志以及政治權力抱持著戒慎態度，反對政治權力的絕對化，為現代自由國家提出有別於自由主義傳統的另一種論述基礎。感謝審查人提出關於路德神學與自由主義和現代國家之關係應如何加以釐清的問題。囿於筆者學力，此一複雜之問題，謹提出以上之補充說明。

21 在文章結尾處必須加以說明的是關於審查人所提出，路德神學與現代自由國家之間的親近性，是「必然」抑或是「偶然」的問題。以啓蒙運動為基礎的現代國家，乃是奠基於普遍的理性觀，但是路德對 Erasmus 所提出的自由主張持批判的立場，更遑論支持啓蒙運動的普遍理性觀。然而若是從路德神學在路德之後的發展，而非從上述路德的歷史經驗來觀察，吾人便能發現另一個事實，亦即路德神學的意義，逐漸與現代自由產生關連。在宗教改革 300 週年的 1817 年，路德的時代意義從信仰上的「新的摩西」，轉變成為「啓蒙者」；當代神學家 Friedrich Wilhelm Graf (2010: 72) 亦認為，由於路德強調個人與上帝之間的關係，並非由教會以及政治力量決定，而是直接訴諸於上帝與《聖經》，因此宗教改革形成了信仰的「內在性」與「個體化」的特質，而此一特質的實現，則需要透過外在自由的保障方有可能。因此，當代神學家 Karl Barth (1970a: 49-50) 主張以「基督徒社群」制衡統治者以獲得外在自由，便是在此一神學脈絡發展下的產物。就此而言，路德神學的發展，已經在一定程度上，脫離路德當時的歷史情境，並且將宗教改革的核心精神加以抽象化，強調信仰的「內在性」與「個體化」。雖然此一發展，與啓蒙運動所主張的普遍理性，在本質上仍有所不同，但是就路德神學發展的視角而言，現代國家對於外在自由的保障，

參考資料

A. 中文部分

台灣聖經公會（編）

1996 《聖經》。臺北：台灣聖經公會。(The Bible Society in Taiwan (ed.), 1996, *The Holy Bible*. Taipei: The Bible Society in Taiwan.)

林鴻信

1997 《覺醒中的自由：路德神學精要》。臺北：禮記。(Lin, Hong-hsin, 1997, *Freedom in Awakening: Essentials of Lutheran Theology*. Taipei: Liji Publishing.)

B. 外文部分

Andersen, Svend

2010 *Macht aus Liebe*. Berlin: De Gruyter.

Barth, Hans-Martin

2009 *Die Theologie Martin Luthers: Eine Kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Barth, Karl

1970a “Die Christliche Gemeinde und die Bürgerliche Gemeinde,” *Theologische Studien* 104: 49–81.

1970b “Rechtfertigung und Recht,” *Theologische Studien* 104: 5–47.

Bayer, Oswald

2013 “Notwendige Umformung? Reformatorisches und Neuzeitliches Freiheitsverständnis im (Konflikt-)Gespräch,” pp. 123–146 in Hans Christian Knuth and Rainer Rausch (eds.), *Welche Freiheit?: Reformation und Neuzeit im Gespräch*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.

則是為路德神學所能接受之政治主張。至於現代國家之興起，與路德神學之間是否存在必然性？事實上，正如神學家 Ernst Troeltsch 所言，基督教作為信仰，是一種主觀倫理學，無法成為客觀的政治行為準則，更遑論提出政治體制之主張（Andersen, 2010: 229）。但是 Wolfahrt Pannenberg（1984: 155–156）指出，三位一體的神學傳統，也就是預設「他者」存在的基督信仰，其基礎是人的有限性。此一有限性固然是追求信仰的基礎，但是在政治生活中，則是展現出對於人與人之間差異性的尊重，以及對於行使權力的克制。儘管路德神學甚至是普遍意義下的基督教神學，皆無法作為現代自由民主國家體制的論述基礎與根源，但是路德神學有其信仰上的理由，接受此一政治體制，並且從神學的角度，賦予現代自由民主國家在信仰上積極之意義。就此而言，筆者同意審查人所指出，路德思想之中的自由觀與現代政治自由主義之間存在的親近性，確實是偶然而非必然的，因為就理論脈絡而言，神學與啟蒙運動有所不同；但是此一偶然之親近性，就路德神學的發展而論，則是一件值得正面看待之事。衷心感謝審查人的指正，讓此一問題能夠有進一步釐清之機會。

- Brakelmann, Günter
 2016 *Müntzer und Luther*. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Graf, Friedrich Wilhelm
 2003 “Lob der Differenz,” pp. 14–35 in Christof Gestrinch et al. (eds.), *Die Herausgeforderte Demokratie: Recht, Religion, Politik*. Berlin: Wichern-Verlag.
 2004 *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der Modernen Kultur*. München: Bundeszentrale für Politische Bildung.
 2010 *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
- Grünzweig, Fritz (ed.)
 1987 *Lutherbibel Erklärt*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger
 2004 “Vorpolitische Moralische Grundlagen eines Freiheitlichen Staates. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004,” *Zur Debatte* 1/2004: 1–12.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 2017a *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*, I-III. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 2017b *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 2017c *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas
 2017 *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, Thomas
 2014 *Martin Luther*. München: Verlag C. H. Beck.
 2017 *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation*. München: Verlag C. H. Beck.
- Leppin, Volker
 2015 *Martin Luther: Vom Mönch zum Feind des Papstes*. Darmstadt: Lambert Schneider Verlag.
- Lexutt, Athina
 2013 “‘Die Freiheit Nehm’ Ich Mir!’ Luthers Verständnis der Freiheit,” pp. 95–122 in Hans Christian Knuth and Rainer Rausch (eds.), *Welche Freiheit?: Reformation und Neuzeit im Gespräch*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Luther, Martin
 1883 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau.
 1967 *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in Neuer Auswahl für die Gegenwart*, Band 7. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag.
 1982 *Tischreden*. Stuttgart: Reclam.
- Mülhaupt, Erwin
 1973 *Luther über Müntzer*. Witten: Luther-Verlag.
- Pannenberg, Wolfahrt
 1984 “Der Geist und Sein Anderes,” pp. 151–159 in Dieter Henrich and Rolf-Peter

- Horstmann (eds.), *Hegels Logik der Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rawls, John
1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Schmitt, Carl
1982 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines Politischen Symbols*. Köln: Hohenheim Verlag.
- Skinner, Quentin
1978 *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendebourg, Dorothea
2017 "Reformationsjubiläen und Lutherbilder," *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52/2016: 22-27.
- Winkler, Eberhard
2013 *Freiheit und Verantwortung: Warum Luther Aktuell Ist?* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wippermann, Wolfgang
2014 *Luthers Erbe: Eine Kritik des Deutschen Protestantismus*. Darmstadt: Primus Verlag.

The Paradox of Political Liberalism and the Relevance of Martin Luther

Chu-yang Wei

Associate Professor

Department of Political Science, National Chung Cheng University

ABSTRACT

In this research paper, I discuss the inner relationship between belief and political freedom in Martin Luther's thought. In Luther's Reformation writings, he underlines the inner freedom of belief, yet he criticizes the concept of political freedom. After the enlightenment, Lutheran theology developed its unique argument of political freedom. Based on the imperfection of humans, political power should be restricted. Accordingly, plurality and differences in society ought to be respected. But it seems this argument of political freedom is not well understood in secular states and Christian churches.

Key Words: Martin Luther, Reformation, Enlightenment, subjectivity, modern state, liberalism