Globethics Repository



洛克的拯救之道 [John Locke on Salvation (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	WU, Fei
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-17 20:36:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165091

洛克的拯救之道

吳飛
北京大學哲學系副教授
美國哈佛大學哲學博士

究竟應該如何看待洛克（John Locke）的宗教思想，這從洛克在世的時代就成為爭論的一個焦點。由於生性謹慎的洛克對自己的宗教觀點總是諱莫如深，究竟應該把他當作一個正統的英國國教教徒，一個新教徒，還是一個索齊尼派（Socinianist）的統一神論者，幾百年來一直沒有定論。[1]而與此同時，洛克在公開和匿名出版的著作中涉及宗教問題的地方又非常多，著者如《政府論（上）》（*First Treatise of Government*）、《基督教的合理性》（*The Reasonableness of Christianity*）、《保羅書信詮釋》（*A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*）、《耶穌傳》（*The History of Our Saviour, Jesus Christ*），更不用說一生都在不斷重寫的關於宗教寬容問題的文章了。從鄧恩（John Dunn）以來，[2]研究者都愈來愈强調，只有認真對待洛克的宗教思想，才能理解他真正的哲學體系。

1. Herbert McLachlan，《彌爾頓、洛克和牛頓的宗教觀》（*The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*; Manchester: Manchester University Press, 1941）；靳希平，《洛克》（香港：中華書局，2000）。
2. John Dunn，《洛克的政治思想》（*The Political Thought of John Locke*; Cambridge: Cambridge University Press, 1995）。

正像溫賴特（Arthur Wainright）所說的，也許我們無法把洛克歸入任何一個宗派。[3]甚至一定要為洛克找一個宗派歸屬這一思路都是很成問題的。也許一個更恰當的問題是：洛克在《人類理解論》（*An Essay Concerning Human Understanding*）、《政府論》（*Two Treatises of Government*）和《論宗教寬容》（*A Letter Concerning Toleration*）等著作所表達的主要哲學和政治思想到底有怎樣的宗教基礎？本文即主要以《基督教的合理性》和《保羅書信詮釋》為依據，試圖梳理洛克關於墮落和拯救的思想，從而為進一步研究洛克的總體思想體系作準備。

本文將分為兩大部分。第一部分考察洛克關於原罪和墮落的思想。和所有基督教思想家一樣，洛克的拯救思想建立在他對墮落的理解之上，只有理解了人為甚麼和怎樣墮落，才能知道該從哪裏拯救，拯救到怎樣的境界。第二部分則在其墮落觀的基礎上，考察洛克為現世的人類開出的拯救之道。他的自由主義政府和宗教寬容的思想，都需要放在這個拯救之道當中來理解。

一、墮落

1. 沒有原罪的墮落

一六九五年，洛克匿名出版了《基督教的合理性》一書，並在該書的序言中寫道：「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

3. Arthur Wainwright，〈導言〉（Introduction），載John Locke，《保羅書信詮釋》（*A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*; ed. Arthur Wainwright; Oxford: The Clarendon Press, 1987），頁 39。

依據），以求理解基督教。」[4]他究竟為甚麼對此前的神學體系感到不滿？不願透露自己身份的洛克沒有明說，更不會說這本書與他的其他著作有甚麼關係。但此書出版不到幾個月，被克蘭斯頓（Maurice Cranston）稱為洛克後半生最凶惡的論敵的愛德華茲（John Edwards）就指出，這本書雖然文筆極差，但其作者很可能和寫《人類理解論》和《教育漫話》（*Some Thoughts Concerning Education*）的洛克是同一個人。

雖然洛克一直不是一個以文筆見長的作家，但誠如愛德華茲所言，《基督教的合理性》的文字顯得尤其枯燥乏味。不過，這並不能掩蓋它與上述那兩本書之間的關聯，更不能抹殺其中的思想意義。洛克在他公開署名的著作裏沒有明確否定原罪，而《基督教的合理性》的全部論證就建立在對原罪的否定之上；此書既是對《人類理解論》中隱含的宗教批判的一次大膽披露，更是其中的人性觀的自然推論。

《基督教的合理性》開篇即提出了所要解決的問題：如何理解亞當的墮落？「要理解耶穌基督為我們贖回了甚麼，就必須考慮在《聖經》的記載中由於亞當的緣故我們失去了甚麼。」[5]洛克認為，傳統神學所講的，由於亞當犯了罪，所以他的後代就要遭受永罰，這是牽强附會，給《聖經》加上了其中本來沒有的深奧做作的意義。但是，洛克並沒有滿足於對原罪的否定，更沒有成為自然神學的代言人。[6]他在駁斥了原罪說之後，馬上就意識到一個相反的危險：「而在另一些人看來，這就大大背離了偉大無

4. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》（武漢：武漢大學出版社，2006），序言，頁 1。
5. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第一章，頁 1。
6. 參見趙林，〈英國自然神論的興衰〉，載洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》。

限的上帝的正義或良善，所以他們寧願認為救贖根本是不必要的，從而不存在甚麼救贖，也不願在有損於作為無限之存在的上帝的榮譽和性質的前提下承認救贖。」[7]他明確指出，這種自然宗教的說法同樣是錯誤的。於是，在這本寫得似乎並不清晰的著作中，洛克的立場一點也不含混，即，既不承認原罪，也不否認拯救的必要性。既然亞當的子孫並沒有罪，那為甚麼還要拯救？因為，亞當的墮落畢竟使人失去了甚麼。洛克的用意，就在於重新理解亞當墮落事件給人帶來的損失究竟是甚麼，而正是這種損失使耶穌基督的救贖成為必不可少的。

對於亞當偷吃禁果並受到懲罰這件事，洛克並沒有甚麼疑問。他承認，伊甸園裏的正義就是對神法的絕對服從，這種服從會帶來天福和永生。上帝以死亡來懲罰亞當的過錯。雖然亞當並沒有當場死亡，但他畢竟被判了死刑，只不過要緩期執行而已。而且，洛克同樣承認，由於亞當變成了必死的，他的後代子孫也都變成了必死的。這就是《羅馬書》五章 12 節中的「罪是從一人入了世界，死就是從罪而來的」和《哥林多前書》十五章 22 節中的「在亞當裏眾人都死了」這兩句話的含義。

洛克與傳統的神學家的最大區別是，對由亞當帶來的死亡的理解不同。他認為，雖然《創世記》和保羅書信中的這些說法非常明確，但以前的神學家對它們的理解都過於牽强附會了。他隨即批評了兩種錯誤詮釋。

首先是那種把死亡當成負罪的狀態的看法，即，《創世記》二章 7 節中「你們吃的日子必定死」的意思，並不是身體的消滅或死亡，而是遭受永恒的苦難。顯然，這指的就是奧古斯丁（Augustine of Hippo）以來的「第二次死

7. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第一章，頁 1。

亡」的觀念。奧古斯丁在《上帝之城》（*De civitate Dei*）卷十三談到，在末日審判後，罪人不會消失，而是永遠有身體的生命，只是靈魂會遭受永遠的折磨，這就是第二次死亡。[8]嚴格說來，奧古斯丁並沒有認為「第二次死亡」是《創世記》中的「死亡」的全部含義，但畢竟，他把這種永遠受折磨的死亡，當成了其中的一個極重要的方面。

洛克對這種觀點的攻擊主要有兩個方面。第一，他延續了《人類理解論》中關於人格的理解，[9]認為如果讓亞當的後代負罪遭受懲罰，那就是讓他們為自己沒有犯下的罪負責，這是不公平的。第二，《聖經》中明明說的是「死」，而這裏卻說是一種「永生」，這樣來理解「死亡」不僅毫無根據，而且簡直是南轅北轍。從這兩個角度說，將亞當的後代的死亡當成一種懲罰都是不公平的。

隨後，洛克又花了更多筆墨批判與這第一種理解相關的另一種理解，即，認為這種死亡就是一種必然犯罪的狀態。比起「第二次死亡」來，這是「原罪」概念中更核心，也更有理論力量的一個方面，它同樣與奧古斯丁有着密切的關係。奧古斯丁在《上帝之城》卷十四指出，伊甸園中的人處在一種和諧的狀態，意志與慾望統一，都朝向美好。在亞當墮落之後，由於亞當不再服從上帝，他的身體的慾望也不再服從靈魂中的意志和理性，於是就開始犯罪。[10]奧古斯丁又把靈魂不服從上帝稱為靈魂之死。在他看來，《創世記》二章 7 節中的「死亡」包括身體之死、

8. 參見Augustine，《上帝之城》（*De civitate Dei*），卷十三，第二章。
9. 洛克在《人類理解論》卷二第二十七章詳細探討了人格同一性問題，指出，只有具有記憶的同一性的人，才談得上有相同的人格，即，一個人只能為他記得的功過負責、接受獎懲。他明確指出，對人格同一性的討論是為了探討法律定罪的基礎，即，對某人的功過的懲罰必須建立在接受懲罰者和功過的執行者是同一人的基礎上，一個人不僅不能為他人犯的罪接受懲罰，甚至不能為自己真的忘記了的罪負責。對原罪的否定，貫徹了這一基本觀點。
10. Augustine，《上帝之城》，卷十三，第十四章。

靈魂之死、第二次死亡。上帝既然說「你們吃的日子必定死」，那就是必定要在那一天死，但這指的不是身體之死，而是靈魂之死。所謂的靈魂之死，不是說靈魂不再存在，因為靈魂本質上是不朽的，即永遠存在，而是說，靈魂不再有生命力，而在罪惡中掙扎。[11]

洛克批判這一觀念說：

> 按照這種理解，這等於是說：你和你的子孫從此以後所做的事情，都必然是有罪的，而且會觸怒我，然後理應領受我的震怒。一個公正的人尚且不會以這樣的條件要求他的屬下服從他，難道正義的上帝會僅僅因為一樁罪過觸怒了他，竟然懲罰人必須不斷犯罪，並以此加重懲罰嗎？[12]

在他看來，這樣一種懲罰不僅不公平，而且不合邏輯。於是，洛克給了對上帝的懲罰的一個最直接的解釋：

> 我所理解的「死亡」不是別的，只能是停止了存在，失去了所有生命和感覺活動。由於亞當在樂園第一次違背了上帝的意願，所以亞當和亞當的子孫領受了這種意義上的死亡，如果沒有耶穌基督的救贖，他們將會永遠處於這種死亡陰影的籠罩之下。[13]

隨後，洛克進一步解釋了他與原罪論者的區別。在他看來，死亡就是死亡而已，沒有其他的含義，更不意味着人性的敗壞。雖然亞當自己是因為犯了罪，所以被懲罰要

11. 同上，卷十三，第二章。
12. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第一章，頁 3。
13. 洛克著，關文運譯，《人類理解論》（北京：商務印書館，1997），第二卷，第二十七章，第 26 節，頁 323；洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第一章，頁 3。

死亡，但他的子孫們並沒有犯甚麼罪。他們雖然同樣會死，但死亡並不是因為他們有罪，也不是因為要懲罰他們。[14]他們和墮落之前的亞當一樣正直，只不過不再是不朽的了。

洛克强調，神法對人的懲罰，都是根據每個人自己所行的善惡，而不是根據他們祖先做的事。所以保羅說，眾人「必要在基督台前顯露出來，叫各人按着本身所行的，或善或惡受報」（《哥林多後書》5:10）。[15]

否定原罪說的哲學基礎，正是他由《人類理解論》中討論的「人格同一性」所推出的對法律正義的理解。上帝既然是正義的，就一定要賞罰分明，因此不可能讓無辜者代人受過。亞當和夏娃犯了罪，所以他們是應該受罰的。但他們的子孫並沒有犯罪，就不應該替自己的祖先受罰。因此，亞當子孫雖然是必死的，死亡卻不是對他們的一種懲罰。

這種理解必然會帶來下面的一個問題：如果亞當的後代不是因罪而受懲罰，那麼，死亡對他們意味着甚麼？洛克指出，不朽和永福，本來就並不是人理所當然應得的，不給人本來並不擁有的東西，怎麼能算懲罰？人並不比任何其他的被造物更有理由得到這些賜福。上帝起初讓亞當在伊甸園中享受這些，是出於他的恩典，而讓亞當的子孫不再享有這些，那只是削減了他的恩賜，不僅沒有奪走人分內應得的東西，而且必朽的生命仍然是他的賜予，是人們應該感激的：「假如他拿走了人分內應該獲得的東西，或者在人沒有任何過錯的情況下，使人處於比死更為糟糕的苦難之中，這才是真正地難於符合我們對於正義的理

14. Kim Parker，《洛克的〈聖經〉政治學》（*The Biblical Politics of John Locke*; Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2004），頁 134。
15. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第一章，頁 5。

解，更難於符合至尊存在的良善和其他性質。」[16]

這樣，亞當的子孫是生而必朽的，正如亞當夫婦是生而不朽的一樣。他們的必朽是因為亞當的罪而帶到世上來的，但並不是對他們自己的罪的懲罰。按照洛克的這一解釋，亞當之後的人就是無辜但必朽的。他們並沒有甚麼先天的道德欠負，但一生下來就帶着自然的局限。

此外，洛克並沒有忽視上帝的判決中的另外一部分：「地必為你的緣故受咒詛。你必終身勞苦，才能從地裏得吃的。地必給你長出荊棘和蒺藜來，你也要吃田間的菜蔬。你必汗流滿面才得糊口，直到你歸了土，因為你是從土而出的。你本是塵土，仍要歸於塵土」（《創世記》3:17-19）。亞當的子孫既然一生下來就不在樂園之內，就不得享受永生和頭天福，他們就必須勞動才能活下去。這也不是對他們的懲罰，而成為他們的自然中的一個方面。

在當時的基督徒看來，洛克這一離經叛道的說法當然是大逆不道的。但我們若細加分析，卻發現洛克不但沒有否認亞當的墮落這個事實，也沒有否認亞當的墮落帶來的嚴重後果。他所否定的，是對於這一後果的道德化解釋。按照他的這一說法，人的生理局限完全是自然性的，其中沒有甚麼道德含義。人們不必為此大驚小怪、怨天尤人，更不必為此而懺悔自責、滿懷憂愁。人沒有甚麼與生俱來的罪性，任何人都是無辜的。

洛克把傳統基督教所理解的道德欠負變成了自然的局限。按照這種理解，人們雖然不必再為自己的道德欠缺而痛心難過，卻一定要為克服自然的不完滿而奮鬥。洛克把人從奧古斯丁以來的心理負擔中解救了出來，卻又給人套

16. 洛克著，關文運譯，《人類理解論》，頁 323；洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，頁 4。

上了一幅更加沉重的自然枷鎖。因此，耶穌所帶來的拯救，就不是針對原罪的拯救，而是針對必朽的人的自然缺陷以及他們各自的過犯的拯救。

2. 兩則筆記

除去《基督教的合理性》中的系統論述外，洛克還有幾則筆記與原罪問題直接相關，而且與《基督教的合理性》的寫作時間非常接近。我們選取其中最相關的兩條，可以作為《基督教的合理性》第一章的佐證，幫助我們更清楚地看到洛克在這一問題上的看法。

在寫於一六九二年的一則筆記〈原罪〉（Peccatum originale）中，洛克設置了一系列相關的問題。這則筆記的核心問題是，上帝是否要在亞當的後代身上懲罰亞當的罪。如果承認這一點，那麼，亞當的子孫要麼真的參與了亞當的犯罪，要麼這僅僅是上帝隨意的確定。如果是親身參與了，他們沒有見過亞當，怎麼可能參與？如果他們算是參與了亞當的罪，那麼亞當在伊甸園以外犯的罪，以及每個人更直系的父祖所犯的罪，他是否也算參與了？如果這兩點仍然承認，那麼，亞當對他的罪的懺悔，乃至每個人的父祖對自己的罪的懺悔和信仰，他是否也應該享有？對於相關的其他可能性，洛克也以相同的方式一一駁斥。這則筆記沒有一個明確的結論，但我們可以清楚地看出，洛克在此正在為《基督教的合理性》的寫作作準備。[17]

此外，值得注意的是，在這則筆記的右下方，有洛克親筆寫的Proast的字樣。而洛克的論敵普洛斯特（Jonas

17. John Locke，〈原罪〉（Peccatum originale），載氏著，《洛克宗教著作選集》（*John Locke: Writings on Religion*; ed. Victor Nuovo; Oxford: Clarendon Press, 2002），頁 229-231。〔中譯本見洛克著，王愛菊、周玄毅譯，《洛克宗教著作選集》〔香港：道風書社，2008〕，頁 545-547。——編注〕

Proast）在一六九一年（即寫這則筆記的前一年），剛剛發表了對洛克的《論宗教寬容》的第二次批判。雖然普洛斯特並沒有直接談到原罪，但他在此信確實用人性的墮落來論證宗教不寬容的合理性。我們由此可以合理地推測，洛克的這則筆記應當與對普洛斯特的回應有很大關係。[18] 而這種關係可以幫助我們建立《論宗教寬容》與《基督教的合理性》的關聯：或許正是為了回應普洛斯特的攻擊，洛克才感到有必要重新理解原罪和救贖等基督教問題，為自己的政治學說和宗教寬容論提供一個人性論基礎。

第二年，即一六九三年，洛克又寫了〈墮落前後的人類〉（Homo ante et post lapsum）這則筆記。按照諾沃（Victor Nuovo）的說法，這則筆記是上一則筆記的繼續，是從上一則筆記得出一個更精緻的結論，即，墮落給人類帶來的是死亡。[19]

這則筆記可以幫助我們更好地理解洛克對原罪的否定和關於人性的理論。首先，洛克認為，人從被造的時候就是可朽的，只不過因為他可以隨意享用其他被造物，特別是生命之樹上的果子，所以可以不死，而且慾望和理性沒有衝突。而在他偷吃禁果之後，上帝所判的死刑馬上就執行了，但並不是像奧古斯丁說的那樣，有甚麼「靈魂之死」，而是他被趕出了伊甸園，不再能吃生命之樹上的果子了，所以從那個時候起，就開始了死亡的過程。於是，由於他的罪，他和他的後代都必須死亡，死就因為他的罪入了世界。死亡是亞當之罪的後果，但不是對他的子孫的懲罰，因為他們從未希望過不朽。而上帝在以死亡懲罰他們的同時，也讓他們通過勞動謀生活。勞動就帶來了私有

18. 參見 Victor Nuovo，〈導言〉（Introduction），載 Locke，《洛克宗教著作選集》，頁 liii。
19. 同上，頁 liv。

財產，私有財產就帶來了不平等，不平等就導致了貪婪、驕傲、野心等，於是才產生了普遍的惡。[20]

在此，我們不僅可以更清楚地看到洛克對《基督教的合理性》第一章中的觀點的闡發，而且可以看出，他的原罪觀念是如何與他在《政府論》提出的著名的財產學說相關聯。前文談到，《基督教的合理性》中同樣談到了上帝對亞當的懲罰的另一部分，即人們必須通過辛苦的勞動才能生存下去，但他在那裏除了引用《創世記》三章 17-19 節的原文外，並沒有詳細解釋這一部分懲罰的含義。但這則筆記更明確地講，這一懲罰不僅是人在變得必死之後的一個自然結果，而且是惡的真正起因。正是由於被趕出了樂園，無法隨意享用園中的果子，所以人們只能通過自己的勞動生活。

洛克將私人財產、不平等、道德之惡歸因於勞動，也補充了對亞當墮落的解釋。亞當的墮落並沒有直接帶來人間的罪惡，而只是帶來了自然的缺陷；那麼如何解釋人間普遍存在的惡？按照洛克在這則筆記裏的說法，惡正是人的自然缺陷的一個結果。每個人都有的自然缺陷帶來的不平等，必然會導致某些人變壞，但這並不意味着，每個人從一出生就有道德的欠負。因此，雖然結果是一樣的，即亞當之後，人類就出現了惡，但其原因並不一樣。傳統的原罪說把道德的欠負當作對墮落的直接懲罰，洛克卻把道德上的惡當作墮落所直接導致的自然缺陷的一個必然後果。由於每個人並不是天生就是壞的，雖然自然缺陷導致很多人（甚至幾乎所有人）作惡，但畢竟存在不作惡的可能，因此，每個人都應該為各自選擇的惡負責，而不能讓

20. John Locke，〈墮落前的人和墮落後的人〉（Homo ante et post lapsum），載 Locke，《洛克宗教著作選集》，頁 231。（中譯本見洛克著，王愛菊、周玄毅譯，《洛克宗教著作選集》，頁 547-548。——編注）

亞當或人類的自然本性來負責。

3. 保羅書信

正如奎因（Philip L. Quinn）指出的，《基督教的合理性》中對原罪的討論涉及的不只是《創世記》第三章，而且是《羅馬書》五章 12 節中這句著名的話：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」[21]保羅雖然並沒有用過原罪的概念，但他的這句話明顯已經暗示了後來的原罪概念，而奧古斯丁的原罪說，很大程度就來自保羅的類似說法的啓發。愛德華茲批評《基督教的合理性》的作者好像對保羅書信很無知。洛克晚年着手詮釋保羅書信，當然不僅是為了辯護自己對保羅書信不是一無所知。更重要的是，對保羅書信的詮釋可以為他的思想提供更堅實的神學基礎。而其中一點就表現在對保羅這明顯暗示了原罪觀念的語句的重新闡釋。

洛克把保羅此處的意思解釋為：

> 在此，我從一開始給你們講述整個事情的原委。你們一定知道，因為我們所有人的祖先亞當的一個行為，罪就進入了世間，而死亡，也就是吃禁果這個罪所遭受的懲罰，也就因為亞當的罪進入了世間，因為亞當的後代就此成為必朽的。[22]

21. Philip L. Quinn，〈奧古斯丁遺產爭論：洛克與愛德華茲論《羅馬書》五章 12-19 節〉（Disputing the Augustinian Legacy: John Locke and Jonathan Edwards on Romans 5:12-19），載Gareth B. Matthews編，《奧古斯丁傳統》（*The Augustinian Tradition*; Berkeley, CA: University of California Press, 1999）。
22. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 523。

在這一段裏，洛克對與他的說法最不合的最後半句話作了重新翻譯。在希臘原文，這句是ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον，英王詹姆斯欽定譯本（King James Version）中是“for that all have sinned”，中文和合本譯為「因為眾人都犯了罪」，這和希臘文都是一致的。但洛克卻把此處譯為“all became mortal”，即「眾人都成了必朽的」。洛克在注釋中解釋了他為甚麼要這樣理解此處。他認為，雖然保羅字面上確實用了「罪」的字樣，但只有像他這樣的翻譯才能傳達保羅的真正含義，因為，保羅此處所說的「罪」，並不是真的罪，而只是為了使文章更有力的，比喻意義上的罪。以這種比喻性的修辭來加强文章的氣勢，是保羅書信中的一貫風格。同一封書信第五章 19 節中的「因一人的悖逆，眾人成為罪人」，也是在用同樣的修辭手法。而第五章 17 節中的「若因一人的過犯，死就因這一人作了王」，才是保羅真正要表達的意思，即過犯只是一人的，死卻是眾人都要遭受的。

洛克指出，這句話應該和《哥林多前書》十五章 22 節「在亞當裏眾人都死了。照樣，在基督裏眾人也都要復活」參照，因為這兩句話是明顯相互平行的。《羅馬書》中的這幾句，正是對《哥林多前書》中那一句的詮釋。既然保羅在那裏談到的只有死亡，沒有罪，那麼，在《羅馬書》中，他真實的意思也只是在談死亡。

洛克進一步通過對隨後兩句話的解釋來印證他的理解。《羅馬書》五章 13-14 節是：「沒有律法之先，罪已經在世上。但沒有律法，罪也不算罪。然而從亞當到摩西，死就作了王，連那些不與亞當犯一樣罪過的，也在他的權下。」而洛克對這兩句的解釋是：

> 確實，在所有時代，所有人都會犯罪，但在摩西將上帝的實在法傳達給人類之前，也確實並沒有對罪的確定懲罰，因為沒有實在法宣佈這樣的懲罰。不過，我們還是看到，從世界之初到摩西宣佈上帝的實在法之前的所有時間裏，人都會像他們的祖先亞當那樣死亡，雖然他們都沒有像他那樣吃禁果，也沒有像他那樣犯罪。因此，既然上帝只對亞當宣佈了這制定的誡命，那麼，這個誡命所規定的死亡，就只是對亞當的懲罰。[23]

這段話的關鍵，在於如何理解「但沒有律法，罪也不算罪」這句話。此處的「算」字原文是ἐλλογεῖται，按照《新約希臘文詞典》的解釋，[24]這個詞的原意是「欠債還錢」。奧古斯丁把這一句與後面的「然而從亞當到摩西，死就作了王」結合起來，理解為：「罪統治着人類，使他們無法獲得永生，而永生才是真正的生命，反而把他們帶進第二次死亡，即永罰。」[25]這代表了傳統的理解。但洛克卻認為，需要從字面上來理解這句話，即，只有欠債的才要還錢。亞當因為吃了不該吃的禁果，所以要用死來補償；但沒有誰對亞當的子孫宣佈甚麼律法。於是，

> 在沒有上帝的實在法的時候，人類通過自然之光知道，他們僭越了自然對他們的統治，那就是理性，因為理性向他們宣佈了應該做甚麼。但是，當上帝沒有用實在法宣佈對他們的統治之前，他們並不知道，上帝會以怎樣的比例收取他

23. 同上，頁 523-525。
24. 《〈新約〉與其他早期基督教著作的希拉文－英文詞典》（*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*; Chicago: The University of Chicago Press, 1957）。
25. Augustine，《論罪的價值及其赦免》（*De peccatorum meritis et remissione*），1:11[13]。

> 們因僭越法律而必須繳納的稅。在他宣佈罪的工價就是死之前，這一點是不成立的，於是罪也就不算罪。[26]

這裏並不是說，沒有實在法之前沒有人犯罪，而是强調，因為沒有實在法把死亡當作對罪的懲罰，不能把死亡看成對罪犯的懲罰。洛克解釋這句話的邏輯遵循了《人類理解論》、《基督教的合理性》，以及他的兩條筆記中的基本邏輯。此外，他還遵循了自己對神法的一貫看法：神法是由實在法和自然法組成的，而且兩者雖然形式不同，其內容都是一致的。

洛克在對《羅馬書》的另外一個注釋裏解釋摩西律法時說：

> 這樣，通過法律，以色列的子孫被放在了另外一個狀態中：通過上帝和他們訂立的契約，他們究竟是仍然處在死的統治下，還是回復生命，並不是另外一個人的行為的後果，而是他們自己的行為的後果。於是，他們要因自己的行為來站立或跌倒，他們所承受的死亡來自他們自己的過犯。他們針對這律法所犯的每個罪過都會這契約判給他們死亡。[27]

等到上帝通過摩西頒佈了實在法，對罪的懲罰也就規定了下來；從此以後，死亡才能成為對罪的懲罰，而每個人究竟是遭受這種懲罰，還是從必死的狀態中擺脫，完全取決於他自己的所作所為。

---

26. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 524。
27. 同上，頁 529。

二、拯救

1. 立功之法

既然人沒有原罪，拯救就不是從原罪中拯救出去，而是從每個人自己犯下的罪過中拯救出去；但拯救的目的，卻是從必死的境地回復到被亞當失去的不朽的狀態。所以洛克說：

> 他們沒有一個人會由於亞當的罪過而失去他們憑着自己的公義有權得到的東西。公義的人或者完全遵守律法的人，從《聖經》來看，有權獲得永生……如果亞當的子孫中有人是公義的，他們就不會因為是他的要死的後裔而失去永生和天福的獎賞。基督要使他們復活，而他們每個人都要按照自己的公義或不義來接受審判。[28]

按照這個邏輯，亞當的子孫們並不需要特別的外在恩典，只要能夠事事按照神法去行，就能擺脫自己與生俱來的必朽狀態，進入永生，獲得天福。只是在不同的歷史階段，人們面臨的處境不同，認識和遵行神法的方式也就不同。

在亞當到摩西之間，人們沒有別的法律，只能憑藉自然之光認識自然法，[29]洛克說，這就是自然狀態。[30]在這個階段，由於人們必須經過辛苦的勞動才能生活，於是產生了不平等，也產生了貪婪、驕傲、野心，出現了惡。受惡支配的人，不能按照自然法做事，當然也就無法得拯

28. 洛克著，王愛菊著，《基督教的合理性》，頁 6。
29. 在洛克看來，神法由兩部分組成：自然法和實在法，二者的核心都是道德法。自然法是憑藉人的理智之光（包括理性和感性能力）認識的，實在法是通過啓示顯示給人類的，如摩西十誡。參見 John Locke，〈政府簡論（下）〉（Secend Tract on Government），載氏著，《政治隨筆》（*Political Essays*; ed. Mark Goldie; Cambridge: Cambridge University Press, 1997）；John Locke，《自然法論集》（*Essays on the Law of Nature*; ed. W. von Leydon; Oxford: Clarendon Press, 2002）。
30. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 524。

救。自然狀態雖然是最自由的狀態，但這些情況使人們對自然法的認識面臨巨大的困難。

上帝為了把以色列人拯救出這個狀態，通過摩西給他們頒佈了十誡，這就是上帝對以色列人宣佈的實在法，即舊約。摩西從上帝得到十誡這件事，就是以色列人從自然狀態進入政治社會的標誌。[31]《舊約》的核心是道德法，也就是和自然法一致的內容，但為了適應以色列人的習俗和具體情況，其中也加上了一些無關緊要的具體規定，這可以稱為儀式法和猶太法。[32]洛克指出，保羅在《羅馬書》談到「律法」時，有兩種用法。當他使用不加冠詞的νόμος時，一般指神法，即應該被永恒遵守的道德法，而當他使用加冠詞的νόμος時，一般指摩西所傳的舊約，即以儀式法或猶太法表現出來的法。[33]

實在法的制定，是為了避免自然狀態中的混亂和不便，使罪過顯明，使人們有法可依，從而能更好地規劃自己的行為，認識和遵守神法，得到自由與拯救。既然以色列的人法本應該是依照神法制定的，摩西律法當然應該是最完備的律法，猶太人的國家就是最完美的地上國家。原則上，人們只要嚴格遵守摩西律法，也就能嚴格遵守神法，從而就能獲得拯救了。可是，結果並不是這樣的。摩西律法並沒有使人們獲得拯救，反而製造了很多新問題。洛克在對《羅馬書》五章 20 節（「律法本是外添的，叫過犯顯多。」）的注釋裏給出了兩個理由：第一，摩西

31. 按照洛克的法律分類，摩西十誡究竟只算作神法中的實在法，還是同時是以色列人的人法，他說得並不清楚。如果把十誡算作一種人法，則它是即位特殊的人法，是直接由神法來的神法，因而以色列人的政府就沒有《政府論》和《論寬容書》所說的政府的種種問題和局限。就其社會功能而言，我們可以把十誡算作一種人法，因為他使以色列人從自然狀態進入了政治狀態；但它又不是典型的人法，因為它本身又是神法。
32. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，第三章。
33. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 525。

律法只給了以色列人，這個極小的民族，因此，通過它無法實現全人類的拯救，必須等待另外的律法。第二，律法的頒佈，本來是為了幫助人們獲得拯救，也就是給人們生命的，但它實現這一點的手段，是通過區分獎懲，從而就給罪定下了確定的懲罰辦法。由於這些懲罰辦法的出現，被懲罰的人也就多了起來，罪好像也就多了起來。[34]

洛克雖然只是針對以色列人講的，但他說的道理普遍適用於一切國家的政治狀態。我們可以把他的這些論述看作對《政府論》的補充，講的是人法的另一個側面。

《政府論》裏談到，由於自然狀態中的種種不便，人們很容易陷入無休止的戰爭狀態，無法實現完美的自由。為了避免這種不便，人們才根據神法制定了人法，進入了政治社會。政治社會避免了自然狀態中的種種不便，使人們不會因為對自然法的理解不同而發生爭執，也就不會輕易陷入持久的戰爭狀態。[35]但是，這並不能保證，人法就是對自然法準確無誤的詮釋。在自然狀態中，由於人們運用理性時的弱點或是各自的偏見，很多人不能認識到自然法，難道在進入政治狀態之後，人們就可以認識了嗎？政治社會只不過是對自然法的一種認識以政治權力壓服了別的認識，宣稱自己是對自然法的最好詮釋和代表，行使人法的職權而已。洛克在《政府論》中並沒有認為人間政治就是完美的，並因為政治的不可能完美，為人民保留了革命的權利。

在政治狀態下獲得拯救，並不是謹遵人法（哪怕十誡這種直接來自神法的人法）行事就可以了。由於拯救根本

34. 同上，頁529。
35. 洛克著，葉啓芳、瞿菊農譯，《政府論（下）》（北京：商務印書館，2005），第三章；原文參John Locke，《政府論》（*Two Treatises of Government*; ed. Peter Laslett; Cambridge: Cambridge University Press, 1988）。

上來自神法，所以只有通過人法理解了其背後的神法，依照其背後的自然法行事，才有可能得到拯救。而且，由於人法一定要依照一個國家一時一地的情況制定，它必然會在最核心的自然法之上添加一些本來無關緊要的規定，因此，對人法的機械遵守不僅可能使人認識不到自然法，甚至可能因為執着於那些無關緊要的規定而買櫝還珠。在洛克看來，猶太人對摩西律法的執着就是這樣的。比如猶太人對割禮的態度，就是一個最不幸的例子。連最好地傳達了神法的摩西律法都造成了這樣的結果，而無法帶來拯救，可見，人法不僅未必能給人帶來拯救，甚至有可能帶來更多的偏見和罪。

在《舊約》中，使人們得救的是「立功之法」。「立功之法」出自《羅馬書》三章 27 節：「是用立功之法嗎？不是，乃用信主之法。」洛克認為：

> 「立功之法」的言下之意是：服從律法就活，違背律法就死。《利未記》十八章 5 節說：「你們要守我的律例典章；人若遵行，就必因此活着。」《以西結書》二十章 11 節說：「摩西寫着說：『人若行那出於律法的義，就比因此活着。』」[36]

保羅此處的原意，應該是把「立功之法」等同摩西律法了，洛克也說，立功之法就出自摩西所立的律法。但若結合《保羅書信詮釋》中針對摩西律法的種種說法，我們卻不能把立功之法完全等同摩西律法。更準確的說法是，立功之法是包括自然法和實在法的神法，所以洛克又說：「立功之法裏面所包含的，不僅有摩西設立的律法，還有

36. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，頁 10。

可以通過理性加以理解的自然法。」[37]因為「立功之法」是和「信主之法」相對而言的，所以他又進一步說：「凡是上帝要求做的，只要不是因為信就可以免的，就是『立功之法』的一部分。」甚至上帝不准亞當吃禁果的禁令，也算作立功之法。[38]洛克通過對立功之法的這一詮釋，就解釋了為甚麼包括外邦人和猶太人在內的所有人都是罪人。外邦人沒有摩西律法，所以他們並不受這律法的約束，所以說他們沒有遵行立功之法，是因為他們沒有遵行神法。不僅如此，而且那些嚴格遵行摩西律法的猶太人也是有罪的，因為他們如果只是嚴格遵守了猶太人的儀式法，但並未遵守它所體現的自然法，那就還是有罪的。

歸根到底，「立功之法」的核心仍然是自然法。政治狀態下的人的拯救，根本上仍然取決於他是不是認識了自然法。政治狀態可以幫助人們認識自然法，但人法不等同自然法，甚至未必總能帶來對自然法的認識，特別是猶太人之外的人法，可能與自然法毫無關係。

這樣，無論在自然狀態還是政治狀態，決定人們是否能得救的仍然是自然法。而無論在自然狀態還是政治狀態中，人們認識自然法都存在巨大的困難，雖然任何人按照自然之光本來都可以認識自然法的，但沒有甚麼東西能保證他們可以準確地運用自然之光。而人性中的種種弱點又加劇了這種困難。結果，多數人無法做到遵行律法，還是無法得救，於是耶穌才指責所有的人說：「你們卻沒有一人守律法」（《約翰福音》7:19）。

37. 同上，頁 11。
38. 同上。

2. 信主之法

既然人們很少能靠遵行立功之法得救的，就有了信主之法：

> 立功之法和信主之法的唯一區別就是：立功之法決不允許有任何的違背。遵行立功之法的人才可以稱義，而只要違背其中任何一個條例，便是不義，就無法指望義的回報。但是按照信主之法，信可以彌補無法完全遵行律法的不足，只要你信，便可被當作義人，從而獲得生命和永生。[39]

信主之法也是一種實在法，因為僅靠立功之法過於艱難，而開闢的另外一條拯救之道。「按照『信主之法』，雖然人行為不正，並不算是正義的，也就是說縱然他不能完全遵行立功之法，但是只要他信，上帝也會算他有義。」[40]

那麼，所信的是甚麼？洛克說：「『信子』，就是相信基督是彌賽亞，相信他所行的神蹟，以及他為自己所作的見證。」[41]他在《基督教的合理性》與《保羅書信詮釋》中各處的說法，有很多細節上有差別。但總結其主要觀點，特別是他在對《以弗所書》的長注[42]中的敘述，我們可以把洛克的基督論大體歸納如下：以色列人由於最早崇拜唯一的上帝，上帝向他們頒佈了實在法，使他們成為自己的選民，自己則成為他們的王。上帝在建立這個國的同時，一直準備將來把他的這個王國轉到他將要派來世上的彌賽亞手中，讓他做自己的選民的國王，並且把這個計劃告訴了以色列人。他同時還準備在他兒子統治的這個王

39. 同上，頁 12。
40. 同上，頁 13。
41. 同上，頁 15。
42. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 633-635。

國中，容納地上其他的民族。彌賽亞來臨時，將要向人們頒佈新的法律，並且只有遵行這個法律的人，才是上帝的選民。於是，摩西的律法並沒有被廢除，但不再是上帝之國中的法律。猶太人因為不接受基督為他們的王，也就不再是上帝的選民。基督通過他的死亡，獲得了這個王國，終結了摩西律法，為所有人開闢了另外一條通往上帝之國的道路。彌賽亞給出的新法律與摩西律法不同。人們只要參加了洗禮，相信基督就是彌賽亞，就可以進入天國。

洛克對基督之死的理解與傳統神學非常不同。他並不認為，耶穌的死是為了代替罪人贖罪。在愛德華茲對《基督教的合理性》的批評中，這是他攻擊最猛烈的一點。[43] 洛克雖然在回應愛德華茲時否認這一說法，但在對《羅馬書》三章 24 節的注釋中，非常明確地寫道：「根據最嚴格的正義，一個人必須既做了應該被贖罪的事，也為救贖賠償了工價。」[44]從《人類理解論》卷二第二十七章關於人格同一性的討論中，我們不難看出洛克這個觀點的根據。洛克既然認為，人格的同一性是法律的賞罰的基礎，就否認屬於不同人格的人相互代替賞罰。所以，他認為亞當的罪不可能由他的子孫來背負；根據同樣的理由，罪人們的罪也不可能由耶穌來承擔。所以，耶穌並不是自己承擔了人類的罪，通過自己的死贖去了這罪。

如果基督沒有為人類承擔罪，那他的死為甚麼能拯救世人？洛克在對《羅馬書》三章 25 節的注釋中解決了這個問題。這一句的原文是ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως，中文和合本譯作「神設立耶穌作挽回祭」。其中的ἱλαστήριον（即和合本的「挽回祭」）一

43. John Edwards，《論導致無神論的幾個原因和契機》（*Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism*; London, 1695），頁 112。
44. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 508。

詞，英文欽定本譯為propitiation，就是「挽回」、「和解」的意思（但並無「祭」的義項），洛克認為譯錯了，應為propitiatory or mercy seat，即《利未記》十六章 2 節中的「施恩座」：「我要從雲中顯現在施恩座上。」上帝通過耶穌的死，表明他是真正的施恩座，即上帝顯現的地方，上帝就在這個施恩座上宣佈他的法。[45]在《舊約》，上帝在那個施恩座上頒佈法令，在《新約》，他就在耶穌身上頒佈法令，於是，耶穌就成了施恩座。洛克拒絕承認耶穌有任何罪，也否認耶穌是在為別人的罪承擔責罰，因為代人受過是不正義的。耶穌只是在承擔罪人應該承擔的痛苦和折磨，但這些不是針對任何人的任何具體的罪的。

洛克强調耶穌是無罪之人，有着更實質的用意。他在《基督教的合理性》中談到：「在猶太人看來，彌賽亞應該是全然無罪的，而無罪正是『義』（just）這個詞的含義。」[46]洛克後文花了很多篇幅來講，耶穌所以總是避免宣佈自己就是彌賽亞，避免捲入政治的衝突中，是因為那樣他就會被判罪，「而這將有悖於他來到世間的計劃——他在被獻祭時，要如同無可指摘、毫無過犯的羔羊一樣；他要對全世界，甚至對把他送上十字架的人，表明他的無罪」。[47]只有全然無罪的人，才能成為上帝的施恩座，才能作為法官，審判萬民。

這樣，洛克一再重申「相信耶穌是彌賽亞」的意思就是，相信耶穌是無罪的彌賽亞，是能夠作為施恩座、宣佈上帝的律法的那個。自從彌賽亞宣佈了這條新律法，本性軟弱的人除立功之法外，還可以通過信主之法獲得拯救。

洛克將傳統基督教複雜的教義降至「相信耶穌是彌賽

45. 同上，頁 508。
46. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，頁 19。
47. 同上，頁 41。

亞」這樣一條，把長期以來被認為不可動搖的很多附加的教義，比如原罪說、三位一體等，都置於可有可無，甚至根本錯誤的境地。但如此簡單的教義必然會帶來這樣的疑問：魔鬼若有這樣的信，是否也可以得救？《雅各書》二章 19 節中明確地說：「魔鬼也信，卻是戰驚。」為了回答這個質疑，洛克再次强調了人和魔鬼在存在的巨鏈中的不同位置。讓人通過信主之法得救，是上帝賜給人的一個恩典，但並沒有賜給魔鬼，於是，「信既不是為他們得救而設置的手段，也沒有應許給他們作為稱義的途徑」。[48]

不過，對於魔鬼因信稱義的最大反駁是，信雖是使人稱義的新約法，卻不是唯一的條件，僅僅有信，而不能做到其他，仍然不能得救。不僅魔鬼如此，而且邪惡的人也不能僅憑信就可得救。這一點使洛克對「因信稱義」的理解與加爾文派（Calvinism）極為不同。所以，在談完信主之法後，洛克又回到了立功之法。

3. 拯救之道

洛克哪怕在講信主之法的時候，也非常謹慎，不否定立功之法的意義。所以，在《保羅書信詮釋》中，洛克總是堅持認為，耶穌並沒有真正廢掉摩西律法，更沒有廢掉立功之法：「說基督在福音中廢掉了摩西律法，並不是真的廢止了它，而是把它放在了一邊，不再是上帝之國裏的法律，因為上帝之國被傳到了彌賽亞的手中，由彌賽亞來建立。」[49]

在《基督教的合理性》中，他在考察了福音書和《使徒行傳》中的信主之法後，指出：

48. 同上，頁 97。
49. Locke，《保羅書信詮釋》，頁 634-635。

> 我們現在要表明，除了信他是彌賽亞，是我們的王之外，還有進一步的要求，這就是，凡是享有他的國度的特權、恩惠和救恩的人，還應該親身進入他的國，並且通過洗禮成為其中的居民，鄭重地加入那個國度，並在日常生活中成為遵從國的律法的子民。因為如果他們只是信他是彌賽亞，是他們的王，卻不願遵守他的律法，也不願受他的管制，那麼他們就是罪加一等的反叛者。上帝決不會因為這樣的信使他們稱義，因為這樣的信只會加重他們的罪惡，愈發否定了彌賽亞的國度及其宗旨[50]

畢竟，按照洛克的理解，自然法才是使人得救的正途，只有按照自然法為善去惡，才符合嚴格的正義。所以又有信主之法，是因為上帝「深深地了解我們的本性以及我們人性的軟弱，所以就賜給我們一個彌補這個缺憾的辦法」。信主之法只是為那些因為軟弱而無法完全遵從自然法的人設置的。至於那些完全順服的人，「他們無需要有信心，就可以稱義。他們靠着自己的雙腿站立，已經是正義的了，不再需要靠信耶穌是彌賽亞，尊奉他為他們的王，成為他的子民，來算作為義」。而耶穌來到世間，同樣要求他的門徒們依照自然法生活。[51]

所以，那些僅僅信仰耶穌，卻並不做好事的人，無論如何都無法獲得永生。歸根到底，「生命和永生既然只是對正義或公義的獎賞，是正義的上帝賜給那些絲毫沒有受到罪惡污染的人的獎賞，那麼他就不可能使那些全然不顧正義的人稱義，無論他們信甚麼」。[52]

洛克這裏的說法，和他談到信主之法的時候的說法，

50. 洛克著，王愛菊譯，《基督教的合理性》，頁 105。
51. 同上，頁 106。
52. 同上，頁 105。

看上去確實有些矛盾。他前面明明說，既然人們不能完全按照立功之法去做，上帝就另開闢一條道路，使不能完全按照自然法做的人，也可以通過信主之法得救。他卻在這裏說，除了遵從信主之法外，還要遵行自然法才能得救。洛克當然意識到這對矛盾，並努力消除其間的抵牾之處，雖然做得並不很成功。他說：

> 只有那些已經信基督是彌賽亞，已經尊奉他為他們的君主，並虔誠努力以求稱義，遵行他的律法的人，才能使他們過去的罪惡得到寬恕。即便他們因為意志軟弱而有過犯，或者在歸正以後仍然犯下許多罪惡，但是只要他們如饑似渴地追求正義（或完全順從），不縱容自己對他們進入的國度的律法有不服從和背離的行為，他們的信心就可以替代他們的服從。[53]

按照這個邏輯，有心為惡的人並不能因信稱義，只有那些並不是有意作惡，而只是努力遵行自然法，但因為自己的軟弱而不慎作惡的人，才能通過信主之法被寬恕以前的罪惡；至於以後，只要他以追求正義為目標，不再有意識地去違背自然法，那麼所犯的罪惡也可以得到原諒。因此，信主之法並不能取代自然法，而只是在人們力所不能及的情況下，引導人們去認識和遵行自然法，在他們無力做到的時候法外施恩，寬恕一些無心之過。信主之法只是自然法的補充，只有自然法是神法最實質的內容。

因此，耶穌不僅以很多道德訓誡堅固和成全了律法，更重要的是，他在末日審判的時候，最終會按照自然法來賞善罰惡。洛克指出，末日審判中的標準是行善和行惡，

53. 同上，頁 106。

而不是信與不信：「在每一處經文中，審判所針對的是做或不做，卻根本沒有提到信或不信。」甚至說：「人們決不會因為不信受到審判或懲罰，只會因為罪過受到審判或懲罰。」[54]

洛克談到末日審判的地方不多，但無論在《人類理解論》、《基督教的合理性》，還是《保羅書信詮釋》等文本中，對末日審判不多的論述都是極為必要的。在他的自然法體系中，末日審判起着至關重要的作用。自然法雖然是法律，而且是一切其他法律的根基，但沒有人真的能公正地執行它。自然狀態中雖然人人有權執行，但因為無法做到公正而陷入戰爭狀態；人法只是保證沒有很多不同的意見，卻還是不能保證執行的公正。要使神法的公義真正顯現出來，只能在末日審判的時候。因此，某些人雖然會因為信而彌補行為上的不順服，但末日審判根本上還是對自然法的最終執行。[55]

既然最重要的還是自然法，而不是基督徒所獨有的信主之法，那就必然會出現這樣一個問題：拯救不應該是基督徒的專利。因而洛克才會說，人們不會因為不信，只會因為作惡而受罰。

洛克對這個問題的討論分兩部分。首先，對於那些生活在耶穌來臨之前的猶太人，他說：「他既然從來沒有聽過這個道理，那麼他自然不必去信奉這個道理，也不可能去信奉它。」[56]猶太人聽過上帝的種種應許，得到上帝的種種誡命，那就應該遵行他們所得到的、所能理解的，由此按照摩西律法行事即可。「那些古代的信徒之所以能夠使上帝喜悅他們的信，正是因為他們堅定地信賴上帝是良

54. 同上，頁 119-120。
55. 同上，頁 119。
56. 同上，頁 122。

善和可信的，並相信他一定會做成一些美好的事情，因為這些美好的事情是他們根據自然之光或特別應許，有理由盼望其實現的。」[57]這些就是上帝給猶太人的實在法所寫的，其實質是人們憑藉自然之光認識的自然法。

其次，既不是基督徒，也不是猶太人的人，是否會得到拯救？洛克堅持認為，上帝不會要求任何人去相信從未聽說過的應許。他們既然從未聽說過基督之名，也沒有得到過神諭，對於這些就談不上信還是不信。上帝沒有通過神諭或彌賽亞拯救他們，但還是給了他們理性之光，「向所有願意運用理性之光的人顯示出他是良善仁慈的。人之中使人成其為人的這種神聖的自然和知識的光芒，一方面向他表明他作為人所應當遵守的律法，另一方面還讓他知道，在他違背該律法時，他應該如何請求他那慈悲、仁愛的父，他的造物主，去寬恕他」。[58]自然法是永恒的，是所有人在原則上都可以認識和遵行的。

既然自然法本身就可以使人們得救，為甚麼還要有耶穌基督？洛克指出，異教哲學家早已花了很大力氣研究自然法，但他們彼此之間意見分歧，很難說誰真正發現了自然法，更無法在民眾中留下影響。憑藉理性之光，無法建立一個完整的道德體系。宗教祭司們的把戲遠比哲學思考簡便和吸引人。由於人類的需要、情慾、邪惡和錯誤的嗜好，大眾沒有足夠的習慣和能力運用理性，沒有足夠的閑暇思考繁瑣的推理。不管因為甚麼原因，「人類在行為和準則上都處於朽壞的狀態，而且這種朽壞的狀態已經盛行了許多個世紀，應該說根本就是無藥可救的」，所以，需要通過彌賽亞開闢另外一條拯救之路，對於多數人來說是

57. 同上，頁 124。
58. 同上，頁 126。

有益的。[59]

自然法能夠拯救人類，只是理論上的，但由於洛克在很多著作中不斷重複的理由，人類很難真正認識自然法，即使有少數哲學家能夠認識到，也無法推廣，不能成為人類共同的道德體系。

關於立功之法與信主之法的關係，《保羅書信詮釋》和《基督教的合理性》中略有不同。在《保羅書信詮釋》中，洛克沒有像《基督教的合理性》裏那樣肯定異教徒拯救的可能性，而是更強調信主之法的必要。但我想，這兩本書強調的並不矛盾。認為自然法即可拯救人類，只是在理論上不能否認有很少數人還是可以做到；但在現實中，人類的弱點使這很難實現，所以信主之法就成為必要的。

我們可以很清楚地看到，洛克關於宗教拯救的論述，是他關於人性、自然法、政治狀態的討論的一個繼續。人是沒有原罪的白板，但天生就具備認識自然法的自然之光，也因為生活的必需，都有犯罪的可能。在自然狀態中，理論上每個人都有執行自然法的權力，[60]但生活的必需導致的普遍的惡和欠缺使人們很容易陷入戰爭狀態，自然狀態中的完美自由成為事實上的不可能。而在政治狀態中，也只是理論上可以通過人法代行自然法，但人法究竟能否真的代行自然法，仍然是個巨大的問題（《基督教的合理性》第十四章關於人類政治的很多討論，可以視為《政府論（下）》[*Second Treatise of Government*]的直接補充），所以，哪怕摩西律法也無法保證人們得救。在自然法、實在法都無法保證人類得救的情況下，出現了信主

59. 同上，頁 127-145。

60. 洛克著，《政府論（下）》，頁 5；James Tully，《走進政治哲學：文本背景中的洛克》（*An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*; Cambridge: Cambridge University Press, 1993），頁 15。

之法，成為最簡便的的拯救之道。在理論上，信主之法並不是必要的；但在實踐中，信主之法又是幾乎必要的。

洛克在他生命的最後幾年裏，把主要精力投入到對保羅書信的詮釋中。伍爾豪斯（Roger Woolhouse）說，他這個時候最關心的，已經是自己的永生。[61]洛克似乎並沒有把自己當作那少數有可能通過哲學思考認識自然法的哲學家，而是愈來愈多地强調信主之法的必要。不過，即使在他生命中的最後時光，洛克還是沒有忘記他為之思考了一生的宗教寬容問題，也沒有因為强調信主之法而忽視異端應有的權利。在去世前兩個月，他在病榻上拿起筆，開始寫對普洛斯特的最後一篇回應。我們在理解了洛克的基督教思想之後，或許就可以理解，他並不是出於相對主義或虛無主義的立場來主張宗教寬容。正如洛克在《政府論（下）》中所論述的主要政治思想一樣，他的寬容思想同樣基於他對人類拯救的可能的思考。

關鍵詞：原罪　墮落　自然法

作者電郵地址：wufeister@gmail.com

61. Roger Woolhouse，《洛克傳》（*Locke: A Biography*; Cambridge: Cambridge University Press, 2007），頁 452。

John Locke on Salvation

WU Fei
Ph.D., Harvard University
Assoicate Professor, Department of Philosophy
Peking University

Abstract

In this paper, I do not participate in the long debate on John Locke's religious affiliation, but investigate his Christian thought through two key texts: *The Reasonableness of Christianity* and *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. By interpreting his concepts of fall and salvation, I clarify the theological foundation of his better-known philosophical system. I argue that his whole theology is based on the denial of original sin developed in the first chapter of *The Reasonableness of Christianity*. Because people are not born guilt, everyone must be responsible for his own act, and hence the Law of Nature, that is, the law of work, is the only way of salvation. The law of faith as established by Jesus is only a complementary of it. This is a basis for his ideas about liberal government and religious toleration.

Keywords: Original Sin; Fall; Natural Law