

IN CONGRESS, July 4, 1776.

Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America

(美) 约翰·范泰尔 著
张大军 译

良心的自由

Liberty of Conscience

从清教徒到美国宪法第一修正案

The history of a puritan idea

良心的自由

Liberty of Conscience

从清教徒到美国宪法第一修正案

对于言论自由和信仰自由，几乎每天都有新的议题在公众中传递，并且对美国宪法第一修正案内涵的关注从未减弱过，而这当中涉及的核心问题就是良心的自由。如果对于人类个人信念基础上的行动有什么限制的话，这种限制是怎样的？应该由谁来设定它？良心应该向谁负责？是制度？国家教会？还是唯独上帝？

在本书中，范泰尔追溯良心自由的历史，从英国清教徒威廉·帕金斯到两百年之后的美国宪法第一修正案，范泰尔将注意力特别集中在帕金斯、罗杰·威廉姆斯、威斯敏斯特大会、殖民地政策，以及各州与联邦的法律上。通过这种观察，范泰尔向我们展示了良心自由的观念是如何奠定了美国思想的基础，以及为什么它对于今日美国仍发挥着重要的影响。

(美) 约翰·范泰尔 著
张大军 译

良心的自由

Liberty of Conscience

从清教徒到美国宪法第一修正案

图书在版编目 (CIP) 数据

良心的自由：从清教徒到美国宪法第一修正案/
(美) 范泰尔著；张大军译。——贵阳：贵州大学出版社，2011. 10
ISBN 978 - 7 - 81126 - 404 - 3

I. ①良… II. ①范… ②张… III. ①良心 - 研究
IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 201492 号

Copyright 1972

L. John Van Til

Van Til, L. John

Liberty of conscience: the history of a Puritan idea/L. John Van
Til. p. cm.

Previously published: Nutley, N. J. : Craig Press, 1972

Includes bibliographical references.

ISBN 0 - 87552 - 460 - 5

Chinese Language (simplified script) Translation Copyright © 2011 By
Enoch Communications Inc, .

良心的自由

(美) 约翰·范泰尔 著
张大军 译

学术策划：王忠欣 彭 强

特约编辑：罗 曼

责任编辑：立 道 史达宁

出版发行：贵州大学出版社

(520025 贵州贵阳花溪贵州大学北区)

电 话：0851 - 5981027 (总编室)

印 刷：四川五洲彩印有限责任公司

开 本：146 毫米 * 210 毫米 1/32

印 张：7.25

字 数：160 千

版 次：2011 年 12 月第 1 版 第 1 次印刷

书 号：ISBN 978 - 7 - 81126 - 404 - 3

定 价：28.00 元

版权所有 违权必究

本书若出现印装质量问题，请与印刷厂联系调换

电话：0316 - 3153096

译者前言

良心自由是清教徒对人类的重大贡献

张大军

信仰（良心）自由是美国宪法修正案所保障的首要个人权利，这样的安排绝不是偶然的，而是彰显了良心自由在美国人生活中极端重要的地位。略微了解世界历史的人都知道，在人类历史长河中，良心的自由只是较为晚近的现象。在人类大部分时间里，良心自由的概念都是付之阙如的。那么，良心的自由又是怎样成为美国宪法所保障的首要个人自由的呢？《良心的自由》一书为我们提供了清晰的答案：发端于英格兰的良心自由观念后来在英国的北美殖民地遍地开花，并最终与宪法第一修正案的形式被制度化。

本书作者首先考察了伊莉莎白女王时代（1558年11月17日到1603年3月24日）对待良心的两种态度：容忍与自由。第一种态度是有着传统渊源的主流态度，相信政府在良心问题上拥有最终的主权；而后一种态度则是英格兰的清教徒首倡的，认为良心问题在政府的主权范围之外，只有上帝才是良心的唯一主宰，而上帝已赋予良心以自由。实际上，后一种态度是新教革命的产物，是加尔文关于上帝主权之论述在政教关系上的进一步运用。这样，以威廉·帕金斯为代表的英格兰清教徒对良心自由的推崇

成为后世信仰自由的滥觞。而英格兰政府对良心的容忍态度作为一种传统也照旧不误地延续下来。

良心自由的观念虽然已经被清教徒提了出来，并且逐渐在17世纪的英格兰获得越来越多人的认同和支持，但这一观念并非没有对手和敌人。在这方面，不仅英格兰的传统政治思想中关于宗教容忍的立场对良心自由构成了挑战，而且在基督教神学的内部也发展出一种与传统的容忍观类似的良心观。这就是威廉·艾姆斯在17世纪上半叶以辩证法为基础所发展出来的那种良心观。正如本书第二章所总结的那样：“艾姆斯把良心界定为辩证法的作法使良心成为这样的一种手段：它按其本性将道德问题罩上一圈决定论的光环。换言之，对作为一种综合性方法的良心的依赖就不需再将良心视为可能享有自由的某种东西了。”

容忍和自由这两种立场在英格兰内战和复辟时期进行了反复的较量，最终，它们之间的冲突在英格兰以《容忍法案》的形式获得了解决。该法案正式将容忍确立为英格兰政府处理宗教事务的官方立场，使得良心自由事业在英格兰没有能够结成正果。

尽管良心自由的观念在政治上和神学上都遇到了阻力和挑战，它随后却在英属美洲殖民地获得了普遍的传播和认可。不过，即便是在北美殖民地，良心自由观念的普及与传布也有曲折的反复。其中最为典型的是，北美马萨诸塞海湾殖民地最初是拥抱艾姆斯的良心观的，因此也是排斥良心自由的。幸运的是，马萨诸塞海湾殖民地的良心观只是英属北美殖民地中的例外，而非主流，因为良心自由“很快在大多数殖民地特许状中成为一项基本的准则。”（第六章）

到18世纪70年代时，良心自由在北美殖民地已经成为一种普遍的重要原则。因此，当美国人在独立革命成功后创制新的宪法时，他们就理所当然地想要保障良心的权利了。对于这种结果，本书给出了恰如其分的评价：“第一修正案是争取良心自由

的抗争史上的一个重要的分水岭，因为它是一场持久战的顶点，这场持久战的目的在于让17和18世纪由剑桥清教徒提出并被越来越多的人所提倡的那种观点得到认可。与此同时，第一修正案为着良心而获得前所未有的自由度奠定了基础。”至此，良心自由的观念在美国获得了全胜，并且更为重要的是，它在随后的岁月中又不断从美国向世界各地传播。到21世纪时，它所提倡的原则已经被《世界人权宣言》所接纳，成为普世价值准则。

不夸张地说，良心的自由是清教徒对人类的重大贡献，因为正是良心的自由才成为后来其他诸种自由的精神基础。良心是人作为一种存在物的最深层的意念与心思，这种意念和心思的自由为各种其他的自由提供了精神和心灵上的源动力。它同时也表明，自由首先不是身体上的，也不是智力上的，而是精神和灵性上的。如果没有了灵性的自由，思想自由和言论自由会变得干枯，就无法体现出自由的真谛。同样，如果没有了精神的自由，人身自由将失去那活水源头的滋润，肉身的活力也将逐渐萎缩。

我很荣幸能够把这本具有第一手历史文献价值的书介绍给中国读书界。

2010年9月25日于北京

英文版序

约翰·范泰尔

著作的出版总是令人愉快的。而著作的再版，则意味着在某种程度上人们仍旧对它保持着兴趣，因而让人觉得尤其开心。这项关于自由与良心的研究成果在20年前首次出版时曾得到过J. 霍华德·皮尤先生的资助，他是一个了不起的人。我做他的研究助手时开始着手本书的写作。皮尤先生确实卓尔不群，他既是太阳石油公司董事会主席，同时也是一位知识渊博的人。他在自由史方面的洞见尤其不同凡响。他喜欢说：“我们其他所有的自由均脱胎于信仰的自由。”他是对的，本书的研究证实了他的这一观察。

在过去20年里，我一直在格罗夫城市大学任教。我想这一点是他所乐见的。皮尤先生将格罗夫城市大学称作“我的学校”，致力于学院发展并教授学生纯正的价值观。他称之为“我的学校”，至少包含两层意义：他是该大学

00届（1900年）毕业生；同时，他曾担任该大学董事会主席达数十年之久，为学院建设和运营慷慨解囊。

于是，这次再版成为一件有趣的事，因为它获得了格罗夫城市大学第六任校长杰里·H. 康比先生及其学术监督比尔·安德森先生的热情支持，他们秉承了皮尤先生的传统，珍惜自由与不受奴役的状态。对原版内容的扩展，得益于多位富有思想的朋友的帮助。我的妻子也是我最好的朋友——凯瑟琳·安妮，在本书初稿的语言及观点锤炼方面起到了关键作用。随着时间的推移，她在我所有的工作中都发挥了更大的作用。我的儿子德克·伊文、塞思·乔、伊桑·塞缪尔也已成熟到足以理解和欣赏自由了。同时，我对长老会与改革宗出版社工作人员为本书的出版所付出的努力，亦深表感谢。

目录

Contents

引言 / 1

第一章 伊丽莎白时代英格兰的容忍政策与良心自由 / 3

第二章 1600 - 1640 年旧英格兰的容忍政策与良心自由 / 31

第三章 良心与海湾殖民地建造者：1630 - 1640 年 / 61

第四章 1640 - 1660 年旧英格兰的良心自由 / 95

第五章 复辟时期的英格兰：良心自由的衰落 / 123

第六章 美国对良心自由的接受：1630 - 1770 年 / 145

第七章 美国革命中的良心自由 / 179

第八章 结论 / 209

参考文献 / 214

引言

研究 17 世纪英国和美国问题的学者很久以来就已认识到，宗教问题和政治问题中常常会有良心（conscience）的诉求。伊丽莎白女王时代的清教思想家威廉·帕金斯（Williams Perkins），围绕这个问题进行了大量论述，其中的许多论述集中在这一观察上——基督在《新约》中已经“赋予良心以自由了”。两个世纪以后，詹姆斯·麦迪逊在第一届国会上为《权利法案》辩护，特别强调《权利法案》必须包括信仰自由的条款，他说，这是因为“良心的权利”是“美国人民最敏感的问题”。

本书追溯作为清教徒信念的良心自由从帕金斯到麦迪逊及《权利法案》这段时期的演变过程。在这一过程中，许多重要人物发表了他们的看法，包含罗杰·威廉姆斯、约翰·洛克、奥利弗·克伦威尔、詹姆斯·麦迪逊和其他人。依旧十分重要的一点是良心自由和宽容的差别，这一点在

本书中多次被论及。不过，这里可以指出的是，宽容来自政府的许可，而良心的自由则是人内在的东西——当上帝以他的样式创造人类时，就将良心的自由赐给他们了。

本书再版时，正值美国庆祝《权利法案》通过200周年。奇怪的是，《权利法案》的重要性很少被谈起，宪法第一修正案中的宗教条款更鲜有人提及。假如J. 霍华德·皮尤的这一看法——“我们其他所有的自由均脱胎于信仰的自由。”——是正确的，该条款就应该受到更多的关注。正如本书最后一章所提到的，该条款直接来自于清教徒良心自由传统中的信仰自由的观念。或许，本书的再版，将有助于激起人们以各种方式维护和捍卫自由的兴趣。

第 1 章

**伊丽莎白时代英格兰的
容忍政策与良心自由**

对于伊丽莎白女王时代的英国人来说，良心（Conscience）是一个人们熟知的概念。例如，在1570年，当政府发现有必要加强对天主教徒的控制时，下议院的一个议员宣称，良心是“永恒的、看不见的，而且也不在世界上即使最伟大的君主政体的统治之下”。^[1]政府的决策者们也没有忽视良心的作用，因为政府声称：其目的是“不让人们因为宗教信仰的原因而受到良心讯问或审查方面的困扰”。^[2]同一时期，英格兰神学家威廉·帕金斯发表了一部关于良心问题的长篇论文，他在论文中写道：“上帝在《新约》中已经赋予良心以自由。”^[3]良心的重要性即使对天主教徒也没有失落。由于天主教问题一直困扰着伊丽莎白政府，天主教徒约翰·内维尔爵士建议，卷入争端的所有人的要求都可以通过一个协定来满足，该协定可以规定“在治内采取容忍态度，以保证人们良心的安全”。^[4]

当然，并不是所有伊丽莎白女王时代的英国人都在同一种意义上使用良心的概念。上面引用的实例表明，人们对待良心作用于人类事务的功能抱有两种不同态度。一方面，政府表示无意在宗教问题上对良心进行审查，这暗示着如果政府愿意，它有权这么做。约翰·内维尔的观点与此一致，因为他把“良心安全”假定为政府政策问题，即协定的一部分。上述议员的观点则与此相反，他声称良心不在世界上即使最伟大的君主政体的统治之下。而帕金斯则以同样的口吻声称，是上帝，而不是王室或者政府，赋予良心以自由。

这两种观点之间有着根本性的差异，并且不可调和。伊丽莎白女王时代的英国人对良心的诉求几无例外地都与个体及其宗教实践问题有关。上述这两种观点显明了对于何为宗教事务之权威源泉这一问题的不同解答。政府认为良心的行使应当得到王权或其代理人的许可和容忍。那位议员和神学家帕金斯则认为，高于王权的权威才是良心事务上权威的来源。对表现出来的这两种态

度的简要考察将使它们之间的不同更加充分地显现出来。

一、伊丽莎白政府与良心问题

本质上说，伊丽莎白政府对待良心的态度是容忍的，而政府容忍的观念已经成为一个传统。在伊丽莎白即位之前，这种容忍在英格兰政治生活中已为人熟知，这一点是不难证明的。但是，对这一传统的认同在一定程度上依赖于对“容忍”这个词的理解。

“容忍”（toleration）必须和“宽容”（tolerance）区别开。“宽容”意味着以客观、公正的态度去对待那些与自己不一致的观点、做法、种族、宗教、民族。这是一种摆脱偏执的自由。“宽容”这个词的含义的关键点在于它与心态有关，因此，它的原本意思是“公正”或“客观”，以及“开放的心态”。尽管“容忍”（toleration）与“宽容”（tolerance）都源自拉丁文 *tolero*，但“容忍”（toleration）的含义较窄。更多情况下，它指的是这样的法律环境：政府容许一种做法继续下去，尽管它与既有做法并不一致。因此，“容忍”（toleration）可能仅指对于迫害的克制。

一位研究此问题的学者认为，容忍作为对政府政策的一种描述，意味着一种“潜在的不赞成”、一种“受到限制的和有条件的自由”，以及“一种以前具有强制性并可能再次变得具有强制性的权威”。^[5]换个角度说，“它意味着……统治集团一方不会主动有所作为。”^[6]容忍概念的核心问题被简洁地表述为：

……（它）可以说是来自这样的理论，即政府权力拥有不可剥夺的、绝对的特权。被如此高举的政府可能会允许特定的人在理论上和在宗教实践上与其有所差别。^[7]

在比较“宽容”(tolerance)与“容忍”(toleration)的差别时,需要把握的重要一点是:“容忍”的含义中没有任何客观和开放心态的意思。政府奉行容忍政策的原因往往是出于权宜之计。^[8]需要强调的另外一点是,“容忍”意味着国家仅把它所容忍的东西当作它授予的一种特权,而这种授权是可以撤回的。

容忍作为政府的授权的概念,在16世纪早期的英格兰有明显的表现。托马斯·莫尔在他的《乌托邦》一书里对乌托巴斯王遵循容忍政策作了如下描写:

……(他)赋予每个人自由和机会去相信他所相信的。除此之外,他还诚挚地、直言不讳地教导他们,没有人会就人类本性的尊严提出如此邪恶与败坏的想法,以至于认为灵魂会随着身体死亡和消失,或者认为世界是没有规律地盲目运转且不受神圣上帝护理的。^[9]

莫尔在此假定:国王有特权按照他的意愿赐予他的臣民以自由,而且,重要的一点是,他告知他们有两种观念是不可容忍的。

莫尔虚构的国王比现实中的更宽容。莫尔生活和写作的年代是在亨利八世时期,亨利规定了什么是被允许的,什么又是不能容忍的。在1536年,他批准通过《宗教法案》(Articles about Religion),其中包含了他对自己特权的以下描述:

在我们君主所承诺的其他措施中……我们始终敬重、并视之为第一位的、最具分量的同时也是最重要的(一如我们现在敬重和认为的那样),乃是他(即上帝)神圣的话语和诫命可以被我们的臣民真诚地、自由地崇信,并被虔诚地维护和遵守……^[10]

在假定关心其臣民的宗教信仰是自己作为国王的一项特权之后，亨利接着说到，“观念——也即涉及我们宗教信仰的事务——上的一致性与协调性”应该加强。亨利所提到的如何增强“一致性与协调性”的问题反映出容忍政策所能够采取的一种形式。在亨利的想法中，如果“所有针对同一问题的异议或不调和的情形都被压制并彻底消灭”，宗教信仰就能被虔诚地维护和持守。^[11]

莫尔关于乌托巴斯王的描述和亨利的“宗教条款”，都反映出对待容忍（toleration）的态度，都假定国王有权处理领土内的宗教事务。亨利压制异议的愿望跟乌托巴斯王的两项关于灵魂死亡和神圣上帝护理的约定有着本质上的不同。尽管亨利王的条款比乌托巴斯王的约定给予他臣民的空间更狭窄，但这没有从根本上改变这样一个事实，即两项政策都基于同一个假设：国王有权以他所希望的任何方式推行容忍政策。根据法官奥利文·温德尔·霍尔姆斯的解释，两种容忍政策对人类来说都是侮辱，因为，任何形式的容忍终究还是容忍而已。^[12]

伊丽莎白女王是这种容忍政策的继承者，她继位后创造性地运用了这一政策来巩固其统治。伊丽莎白及其政府在容忍政策方面的创新之一与良心问题有关，但良心如何被容忍，以及这意味着什么，则必须根据伊丽莎白继位时的现实状况来理解。

伊丽莎白是在复杂的环境中继位的。有关那个时期的现存记载很少，但讲述那时的主要大事还是有把握的。^[13]在伊丽莎白女王即位之前的10年间，英格兰正在推行新教改革与继续保留修正过的天主教之间摇摆不定。亨利为英国宗教改革定的调子是沿着修正过的天主教的路线走。爱德华六世的时期似乎是朝着日内瓦的加尔文主义的方向走，不过，这些发展因玛丽·都铎的倒退而受到影响。在伊丽莎白女王即位之时，英国是朝着罗马方向走还是朝着日内瓦方向走的问题仍未解决。因而，伊丽莎白女王掌

权时的一个问题——也许是最重要的问题——就是宗教问题。

这个问题的解决方式可以在被历史学家称为“伊丽莎白时代的和解”中得到说明。^[14]通常，这个词意指在伊丽莎白执政最初几个月通过的两个议会法案，一个被称为主权法案，另一个是忠诚誓约。“和解”包括这些措施，但其他因素也同样重要。这些法案与亨利和爱德华统治时期制定的类似法案几乎没有区别。但一个重要的不同点在于，伊丽莎白是英格兰教会的管理者，而不是像过去亨利那样，是教会的“最高首脑”。^[15]

“和解”中的其他因素还包括伊丽莎白让英格兰成为新教而非天主教地区的决定和决心，以及随之而来的如何对待英格兰的天主教徒的问题。天主教问题比其他任何问题都更清楚地显示了伊丽莎白是如何把容忍政策和良心问题联系起来的。

从根本上说，她的立场是容忍那些因认为和解的法律要求伤害了其良心而持反对态度的天主教徒。事实上，伊丽莎白同意这一政策的做法更新了亨利试图通过压制异议来达到“和睦与一致”的做法。伊丽莎白个人是否非常尊重良心的选择，这一点在现存的史料中没有明确的记载。不过，对于理解她如何容忍持异议的天主教徒的良心问题，她个人的观点并不重要，而且也不是关键。

和解的实际落实依赖于女王的人格与性情。^[16]她不是狂热的信徒，尽管事实上她决心将英格兰变成新教国家；因而，她既能接受激进的清教徒的建议，也能包容更为温和的神学家的见解。激进的清教徒试图压制天主教徒以及英格兰教会中的一切与天主教相关的现象，但是，王室及其顾问们在起草和解法案的过程中所采取的手段则表明了伊丽莎白对这些做法的厌恶。^[17]她想在清教徒和天主教徒的要求之间达成一种折中方案。

伊丽莎白对宗教热情的缺乏无疑跟她的政治目标有关。显然，她决心让国内实现和平。如果要实现和平，宗教利益就应当

从属于政治目的。对相互冲突的宗教诉求的妥善安置可以借助容忍政策来实现。当时的一位学者对这种安排的实质进行了如下描述：

宗教和解究其根本是政治性和全国性的……所确立的信条……从根本上来说认为是认为，良心是自由的，即便除开被确立的宗教之外，对其他任何宗教的公开信仰都不会得到容忍。^[18]

伊丽莎白统治的最初10年似乎确证了：容忍人们私下偏离已确立的公众宗教信仰的做法乃是智慧之举，因为在那一时期宗教领域相对平静。^[19]但是，10年过后，政府发现自己陷于一场危机之中，而这场危机则显示出，良心成了容忍政策的重要特征。

在最初的10年里，尽管很多天主教徒拒绝遵从和解的法律要求，但私人信仰实际上并没有受到多大干预。然而，到了1570年，罗马决定积极支持耶稣会转化英格兰的努力，而抵达英格兰的玛丽·斯图亚特则成了希望在英格兰恢复天主教的所有天主教徒的核心人物。^[20]如果这些因素还不足以打乱所谓的平衡，罗马教宗发布的《解除英国国民对伊丽莎白女王效忠义务诏书》则使情况进一步恶化，这份诏书革除了女王的教籍并解除其臣民“对她宣誓效忠以及应对她承担的所有其他义务”。^[21]这样，政府除了加强对天主教徒活动的审查之外别无选择了。

政府所采取的反对天主教的方式对良心在伊丽莎白时期人们的思想中的地位产生了重要影响。政府对宗教实践进行更加严格的审查，激起了人们对良心迫害行为的愤怒指责，并提出像上文所提到的良心“不受世上即使最强大的王权统治”之类的诉求。^[22]政府的反驳——即它无意“基于宗教的原因对良心加以干涉”——应当受到质疑，但有足够的证据显示政府也在努力避免

因宗教观念的原因而造成良心上的痛苦。女王认为宗教只是政治的一个方面，与这种观点相一致的是，政府试图将政治忠诚问题同宗教观点分开。这一政策由女王的一个重要大臣——塞西尔（Cecil）加以阐释：

如果女王陛下的臣民只是具有虔敬的宗教信仰，而没有恶意地利用他们的能量搅扰领土上的安宁，或者利用他们的能量煽动叛乱和反抗，以占领领土上的和平之地，那么，就没有任何借口或者理由去牺牲任何臣民的鲜血。^[23]

女王在《女王施政公告》这个文件中简要阐述了她自己对于天主教威胁的立场。^[24]她概述了这场危机的原因，特别强调外国影响的因素。她辩称，通过将她治下的政府和先前历任政府相比较可以看出她所营造的仁慈的环境。她说，只要他们在外在的谈吐上表现出安静与祥和，她无意借“礼仪问题”或者宗教的其他外在功能迫害臣民。^[25]在强调政治忠诚和宗教观点的不同之处的同时，女王断称：忠诚的臣民——

必然地，同时也将静静地持守和享受我们以前惯常优待的好处……同时，在信仰事务上，他们不会借着审查或者审问其对于良心问题的私人看法而受到任何人的攻击。^[26]

伊丽莎白政府对待良心的态度出现的背景是传统的容忍政策。伊丽莎白让英格兰成为新教国家的决心自然就会带来一个问题，即如何处置那些按照其正当的良心不会遵从宗教和解法律要求的天主教徒。女王及其政府愿意容忍天主教徒基于良心对和解

的反对。即使后来天主教好像对政治稳定造成更为严重的威胁时，女王依然继续容忍天主教徒敏感的良心，不过前提是要确保其政治忠诚。

二、伊丽莎白时期的清教徒及良心问题

政府将对于天主教徒良心的容忍当作一项政治政策的倾向有一个意想不到的副作用，就是越来越多的不从国教的新教徒以良心的名义捍卫自己的立场。尽管有持异见的小团体也提出这样的诉求，最为重要的团体却是以“清教徒”的称号为人所知的那一群人。^[27]

谁是第一个清教徒，最后一个清教徒又会是什么样子，没有人知道。这个术语适用于任何一个具有虔敬的心且关心基督徒生活纯洁性的人。然而历史上的清教主义作为一个明显的运动始于伊丽莎白一世统治时期的英格兰教会^[28]。它是以提高英格兰教会精神生活的质量为目的的一场运动，但它不是那种与缥缈任意的内心世界有关的、带有神秘性的寂静主义。^[29]清教徒的虔诚涉及到内心生活问题，不过，其标准是《圣经》，他们把《圣经》看作权威且绝对可靠的指引。但是，毫无疑问的是，传统的英格兰神职人员可能会对“上帝之言”持有相同的看法，但是，他们满足于因循传统，并把信仰建立在过去的教会会议及信仰告白对《圣经》经文的解释之上^[30]。因而，这些神职人员对《圣经》的看法与有关政府在督察宗教实践中的作用的假设（包括容忍政策）是一致的。

《圣经》经文作为清教徒的规则和指针所具有的至高无上性和绝对正确性与另一个著名的假设有关，即个体的宗教意义。对于《圣经》至高无上性的强调承自欧洲大陆的宗教改革者，比如加尔文，英格兰清教徒从他们那里接受了信徒皆祭司的观念。^[31]这一观点认为，个人应该对其灵魂在圣洁生命里的发展状况负最

终的责任。没有教士、教会或者政府能够代替他行事为人或者持守信仰，或抑制他行事为人或者持守信仰。

作为归正后的基督徒、作为相信《圣经》至高无上性的信徒，以及作为相信个体重要性的信徒，清教徒遇到一个问题，即他如何能独自在上帝和他在《圣经》经文中的启示面前站立得稳。他的答案很简单：作为造物主的上帝已经赐予他良心，他正是通过他的良心知道了如何行事为人或持守信仰，以及如何不那么行事为人或持守信仰。

清教神学家对良心作出了符合常理的形态学描述，到了适当的时候，这一观点将会被检视。^[32]但是，首先需要更多讨论的是伊丽莎白时代早期清教徒的良心观。

清教主义作为一场与众不同的运动始于剑桥大学，因此具有重要意义的是，早在1564年，剑桥的清教徒就以良心的名义为自己辩护。此时伊丽莎白政府已经成立了教会管理委员会，其目的是为了强制施行《教会划一法案》。^[33]《教会划一法案》要求牧师穿祭司圣服，而这正是有些剑桥人所忽视的。他们在教会管理委员会成立之前便已经被呼召，他们在那里以良心为由为不穿圣服进行辩解。他们说，穿祭司圣服与他们的良心相悖；“良心是件脆弱的东西，不应当被冒犯或者触怒。”^[34]

这些剑桥人非常担忧祭司圣服的问题，因为穿祭司圣服是一件中立的事，论到中立的事，剑桥教士们指的是没有《圣经》依据的习惯做法。这些没有明确的《圣经》依据的宗教习惯做法对他们来说尤为重要，因为在这类事上，每个人都可以根据自己的品味来自由选择，这就是圣保罗经常谈到的基督徒的自由（Christian liberty）。^[35]

剑桥的教士们辩称他们赞同英格兰教会的基本教义，但是穿祭司圣服问题并不属于基本教义。所以，在清教徒看来，委员会没有权力干涉这个问题。他们最后一次向委员会陈情说：“良心

告诉他们，这些本质上中立的事物在人们看来似乎并不总是中立的，并且会随着时间和偶然因素发生改变”。^[36]

一些剑桥人为此感到十分不安以至于向塞西尔抱怨。他们在对塞西尔的抗议中说：“对身体的奴役是使人痛苦的，但是精神的奴役，日日受到良心的折磨，其痛苦比最残酷的折磨更甚。”^[37]一位教士曾就祭司圣服问题向女王本人请愿，他的立场是：良心自由绝不应该受到任何手段的限制。^[38]

政府容忍了清教徒在伊丽莎白时代早期对良心的呼吁。女王的另一个顾问，伯利勋爵，在针对“好的教士”因“绕开法律条文”而被起诉的评论中，向治安法官建议，努力减轻针对这些人的控诉压力。^[39]伯利勋爵建议：如果他们一定要起诉那些优秀的教士，也不应该把他们当作无赖或者教宗党人（译注：教宗党人是有些新教徒对天主教徒的蔑称），相反要把“与我们在信仰上帝与效忠国王的实质问题上有所不同的”教宗党人与“这些其他人……”区分开来。^[40]他还说，这些其他人——也就是那些清教徒教士——“在这些仪式中展现出其良心，并勤勉妥当地宣扬了真正的信仰和对女王威严的顺从”。^[41]

另外一次，当教会在惠特吉夫特的领导下，试图通过收紧划一政策压制不忠的天主教徒时，伯利向两名受到迫害的清教教士伸出了援手。伯利向惠特吉夫特提出抗议说，惠特吉夫特的手段无异于“天主教的做法”，并且在审查神职人员时对人不加区分。伯利认为这种手段过于复杂，以致于“西班牙宗教裁判所都没有使用这么多问题来拷问和引诱他们的猎物”。^[42]他认为在“纯粹的牧师”之间不需要建立这样的神学关系，并说这种做法“没有起到教化和归正的作用”。在谈到清教徒教士时，伯利又说：“我想他们不需要回答这些令人不快的问题。”^[43]

因此，清教徒教士们诉诸良心的权利来为自己以及自己反对某些宗教仪式的立场辩护，这些诉求也得到了政府官方的理解。

清教徒结合具体情况对良心权利的呼吁持续贯穿了整个伊丽莎白时代。这样的呼吁并不仅仅是权宜之计，因为良心已越来越多地被理解为清教神学不可或缺的一部分。

要说良心已越来越成为清教神学不可缺少的一部分，就需要对“什么是清教神学”作出一些评价。清教主义作为伊丽莎白时代的一次运动，以及清教神学作为这次运动在思想上的体现，并非以一种整体、统一的方式出现的。^[44]这一事实好像是说这一时期中不存在清教思想的典型表现方式。尽管新的社会和思想运动有时起因于个人的努力，就像加尔文主义的情形那样，但它们更多是作为所谓综合思潮的产物而出现的。霍伦教授在他对清教主义寻根究底的研究中指出：伊丽莎白时代的清教主义在本质上是这种现象的结果。^[45]他发现剑桥大学的清教徒思潮中心是他所谓的清教徒弟兄会。这些人谈论的一些具体的神学问题可以看作是清教神学的代表。

根据霍伦的研究，早期的剑桥清教主义是以理查德·罗格斯、理查德·格林汉姆、约翰·高德、阿瑟·汉德斯姆以及劳伦斯·查德顿^[46]的领导为中心的，因此这些人关于良心的言论是十分重要的。

剑桥弟兄会的主要关注焦点是灵命的质量问题，以及恩典与行为之间的关系问题。作为实践上的神学问题，弟兄会把恩典与行为的问题看成了《旧约》与《新约》之间的关系问题，看成了《旧约》律法的要求与《新约》所教导的自由之间的关系问题。具有代表性的是约翰·高德有关“十诫”的说法：它们（十诫）的唯一目的就是“唤醒我们的良心”。^[47]他将十诫视为一种“预备”，并不是目的本身，也不是“束缚与捆绑”。^[48]高德的同僚理查德·罗格斯对《旧约》中的律法持有相同的态度。他写到：“宣扬律法不是为了控制人们，让人们处于恐惧和捆绑的束缚之中，而是为了让人们承受上帝更多的怜悯。”^[49]

公正地说，弟兄会将良心视为蒙受恩典的途径，当做旧约律法要求与新约福音书所教导的自由之间的一座桥梁。如上所述，高德认为律法的目的在于唤醒人们的良心；罗格斯认为：人“存着无亏的良心”是至关重要的。汉德斯姆认为良心是“保持内心喜悦或悲伤的一种装置”，他的观点是依据圣保罗所说的：“我们所夸的，是自己的良心”。^[50]

弟兄会的另一个成员理查德·格林汉姆对良心做了更进一步的讨论。关于何为良心的问题，他写到，“良心是对上帝的审判的一种理智的感觉，这种感觉基于上帝的话语，由对末日审判的顾虑所滋养，让我们从内心里感到我们在上帝和人面前的作为无愧于心”。^[51]格林汉姆用下面的文字形象描绘了他感觉到的良心所带来的那种自由感：

我们绝不能使我们的良心好像山羊皮钱包，将它撑得太满，或者太瘪，换言之，不要行义过度，就好像重洗派和爱的家庭（Family of love，译注：17世纪初期前后的一个基督教小教派）那样……我们绝不能让我的良心比《圣经》经文的要求更松懈，因为那样的话，我们就亵渎了上帝。要警惕极端，因为美德是介于极端之间的，综合了普遍性的知识和具体个人的良心。^[52]

根据格林汉姆的观点，良心是人类所具有的一种能力，能够弥合《圣经》的道德要求和具体行为之间的沟壑。此外，良心还具有弹性和限度——不要撑得过度，也不能太少。

早期剑桥清教徒们对良心的论述表明，良心是他们的神学理论中的一个组成部分，但并非十分重要。对于一些人来说，它是获取上帝恩典的一种方式，能够缓和《旧约》律法的要求。在他们看来，良心具有有限度和自由，这一点在格林汉姆的作品中已表

现得非常明显。这些早期的剑桥清教徒们认为没有任何必要就良心及良心问题展开系统论述。这项任务最终由弟兄会的一个年轻的成员——威廉·帕金斯所承担。

三、威廉·帕金斯：良心的神学

威廉·帕金斯于1557年来到剑桥大学，发现那里已经有一种旨在提升英格兰教会和社会的精神生活质量的热烈氛围。和许多同时代的人一样，帕金斯也经历了戏剧性的认信过程，此后便转向对敬虔生活的热烈追求之中。帕金斯是个有天赋的教士和作家，事业早期便已声名在外。^[53]虽然他1602年去世时年仅44岁，但却留下了三大卷神学论文。单纯从著作数量上来看，帕金斯的作品比伊丽莎白时期的任何一个清教徒都多。

帕金斯的作品与同时代人的作品有一个重要的不同，即他的作品显示出帕金斯对于良心的极大热情，而这一点是其他清教徒所没有的。事实上，帕金斯对神学的重视可以视为一种被称作“良心的神学”的新神学的基础。^[54]说帕金斯开创了一门新神学，并不意味着清教神学教义标准被抛掷一边。清教神学中的主要教义，如上帝的 sovereignty、因信称义，以及其他新教传统教义，都被帕金斯保留了下来。

帕金斯的良心神学基于一个假设，即良心对于决定灵魂状态起着关键的作用。事实上，对灵魂的状态，基督徒始终抱有兴趣并且十分关注。不过，帕金斯认为良心是让基督徒能够高度准确地确定其灵魂状态的手段和工具。他对良心的强调使得他不得不对良心作出定义并对它如何起作用作出描述。于是，他就良心问题写了大量著作，另外还写了一些著作描述良心是如何起作用的。^[55]帕金斯关于良心的奠基性著作被命名为《对话》（*the Discourse*）。^[56]这部著作，连同他的《为良心辩护》（*Cases on Conscience*）对良心作出了定义并概略列出良心问题的基本类型。对

于帕金斯而言，良心涵盖了所有神学论题，这一点可以通过下述事实被发现：帕金斯把救赎问题描述为“良心问题，而良心是迄今为止最为伟大的东西”。^[57]

尽管对帕金斯在创立良心神学中所起的作用需做进一步了解，^[58]但本书只限于考察他对于良心所下的定义，以及这个定义所引发的伊丽莎白时代的人对于良心自由的兴趣。

帕金斯对良心的定义包括两个重要的思想预设：《圣经》经文的权威性和以官能心理学（编者注：官能心理学乃是在中世纪兴起的一种基于亚里士多德的自然主义的心理学。这种心理学把亚里士多德学说与晚期罗马和伊斯兰的医学结合起来。亚里士多德曾提出三种官能：一般感觉、想象和记忆。后来，有的学者提到三种官能，有的学者提到五种官能。）为基础，这是他对良心做出独特定义的原因。对其中任何一个因素的夸大都是对帕金斯关于良心定义的歪曲。

关于《圣经》经文权威性的预设从下列方面影响了帕金斯对良心的看法。首先，帕金斯在《新约》中找到了良心教义的确切依据。圣保罗是良心概念的主要阐释者，他常常提到基督徒通过良心所获得的自由和释放。^[59]帕金斯的良心神学是对保罗原则的详细阐述。遵循保罗的认知，帕金斯认为基督徒的良心始终受到《圣经》——特别是《新约》——的规范性约束。在他描述良心的责任与自由时，他总是以《圣经》的教导为依据。从伊丽莎白时期人们关于权力之源的争执来看，帕金斯的神学立场强化了清教徒所宣称的观点——《圣经》的权威高于国家权力。^[60]

帕金斯良心神学的第二个重要特征是从官能心理学的角度描述良心。当然，运用官能心理学并非帕金斯的首创，而只是对罗马天主教学者的有意模仿而已。^[61]根据官能心理学，良心是认识的一部分，而认识又是灵魂两个组成部分之一，另外一个意志。良心与认识有关，因为良心的活动离不开理性；理性又是认

识的必不可少的要素。帕金斯用家喻户晓的“马车夫和马车”的例子来阐明良心是认识的一部分的观点。就像马车夫可以引导马车一样，认识中的理性和良心也引导着人。相比之下，意志只有能力去选择或者拒绝一些行为，它并不具有指导性。^[62]

帕金斯做了进一步的划分，他将认识分为理论上的和实践上的。理论上的认识判断真伪，但止于理性的沉思；另一方面，实践性认识判断特定的行为，确定其好坏。帕金斯认为，良心是实践性认识的一部分，它的作用就是用来判断具体的行为。^[63]

根据帕金斯的观点，还应作进一步的区分，因为良心不仅仅是认知。帕金斯说，如果良心仅仅是认知，它就能够被消灭，但这是不可能的。良心是一种天生的能力，也就是说，良心发挥了认识的功能，而不仅仅像单纯的认知那样是认识的一种产物。帕金斯认为良心是一种天生的能力的主张是基于自身的体验：他无论如何都无法摆脱良心。这种观点从圣保罗写给罗马人的书信中也能获得支持，在这封信中，保罗曾教导说，良心可能会堕落，但却一直作为上帝律法的见证而存在。^[64]

帕金斯运用官能心理学对良心所作的定义理解起来并不那么容易，但是他对良心目的的讨论却帮我们架起了一座连接官能心理学和现代思想的桥梁。他指出，良心可以判断良心内驻于其中的人们的行为，并给予赞许或谴责。^[65]良心的功能仅仅关系到自我的行为，良心是自我的一部分，因而不能判断他人的行为。在帕金斯看来，对他人行为的是非判断充其量不过是认知而已。^[66]

帕金斯认为，良心的一个基本特征是它的见证作用。帕金斯所提的见证作用是指良心与自我的其他部分对话的能力；即他人所说的“良心的声音”。^[67]良心不仅是自我的见证，也是上帝的见证。良心作为自我以及上帝的见证而存在，是帕金斯的基本观点。他说，良心是上帝安放于人心中的，以使人有办法知道其行为是否合乎上帝的道德律令。用帕金斯的话说就是：

良心具有一种属神的本性，是由上帝安放在他与人类之间的，作为仲裁者施行审判，并向上帝申明是赞成还是反对人类。^[68]

帕金斯承认，良心对于是非对错有着某种先验的感觉，但这并非基督徒良心的来源，基督徒是通过钻研《圣经》——尤其是道德律令——来形成其良心的。^[69]然而，对帕金斯而言，道德律令不仅包括《旧约》中的摩西十诫，也包括《新约》中所讲的道德律令。^[70]一个人如何遵守道德律令的问题在他的实践神学和对良心问题的看法中有所阐明。

实践神学的两个一般特征有助于让它保持正确的方向，也有助于向现代人阐明它的含义。对帕金斯而言，《旧约》所教导的道德律令意识往往会被基督徒在基督里的自由所冲淡。事实上，人们或许会用清教徒看重《新约》过于《旧约》的事实质疑他们对于良心的强调。后来的事实证明，一些清教徒由于过分强调《旧约》，以至于他们看不到关于良心的定义有什么特别的价值。^[71]在帕金斯和后来的清教徒身上所体现出来的、实践神学的第二个特征是：根据基督对道德律令的总结排列良心问题的倾向。因而，良心问题实际上是三种基本问题类型中的一种：自我和上帝之间的关系问题，自我和他人之间的关系问题，以及只涉及自我的问题。^[72]这三大类型都包含可以想到的各式各样的问题，帕金斯将这些问题罗列出来，显示了他令人称羨的逻辑性。

这种一般性的概述所具有的普遍包容性为实践神学的评论者们讨论包括教会、国家和个人关系在内的各种人类关系提供了可能，实际上是对他们提出了挑战。帕金斯对这一类问题也表现出特别的兴趣，至少他长篇大论地处理了这个问题，并且是努力而坚定地去做。^[73]在有关教会和国家的相关评论的导言中，帕金斯陈述了透彻地阐释这一问题的理由，即他确信罗马教廷长久以

来都在扭曲良心在人类事务中所扮演的角色。他这样写道：

我将在此就这一观点稍作考察和驳斥，即教廷的根基至今依然存在；换句话说，世俗和教会依然有权控制良心，据此而制定的法律对可赦之罪（mortal and venial sin），依然有着真实而且被视为适当的约束，俨然上帝的律法。^[74]

帕金斯对天主教习俗的关注源于这一事实——在他看来，天主教会的做法已经对上天赋予基督徒的良心自由造成了巨大的危害。值得一提的是，他指出了两处他认为罗马方面的行为已变得具有危害性的地方，即教会和国家。

就教会而言，帕金斯认为，罗马教会传统中所有没有《圣经》依据的规条都是对《新约》中所教导的良心自由的不必要且不合理的侵害。^[75]帕金斯以典型的清教徒的方式，通过阐述他自己的观点，列举了14处错误并逐一加以反驳。这里有一个例子能充分说明问题。《加拉太书》第五章的其中一部分提到：“基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。”^[76]帕金斯非常清楚这句话的意思：

上帝在《新约》中已经赋予了良心以自由，基于此，它也不受上帝的其他律法的束缚，除非这些律法和教义是救恩所必须的。^[77]

帕金斯引用了一位不知姓名的罗马作者的话，这位作者认为，《加拉太书》的这段话仅指要将人从罪的捆绑中释放出来，脱离律法的咒诅，而不是摆脱所有在上者的律法。帕金斯反驳道：

我重申，这一想法是极其荒谬的：即认为上帝将良心的自由赐给我们，不受上帝的律法的束缚，但却仍然要求我们将良心置于有罪之人所定的法律之下。^[78]

帕金斯的这段评论不仅强调了他的这一观点——《新约》福音书已经将自由赐给了人类，同时，具有重要意义的是，它还表明了人不受任何由他人所定的法律的辖制。当然，他并非是在宣扬无政府主义；而是在强调这一事实：即所有的法律都来自上帝。这种论点在他的其他著作中也可以找到。它与前面提到的伊丽莎白时代政府官员所宣称的国家有与生俱来的权力与威望的说法形成了尖锐的对立。根据帕金斯的观点，基督徒服从于国家是因为新约要求他们顺服，而非由于国家本身拥有天赋的权柄。^[79]至于人如何顺从国家，帕金斯在讨论罗马教会的错误的同时对其进行了概述。

罗马教会的错误在于倡导对世俗权力的绝对顺从，正如他们倡导没有《圣经》依据的对教会的服从那样。随后帕金斯阐述了个人应该如何与国家相处的方式。^[80]某些世俗的实证法律（positive civil laws）是必须遵守的，因为它们只是重复了上帝的道德律令，比如针对谋杀的法律。实证法中还有一类是来自上帝赋予地方官员维持和平及公共利益的权力。这一类法律被帕金斯称为“有益的法律（wholesome laws）”，^[81]但他强调这绝不意味着对地方官员无限制的全权委托。这些法律中也包含了“中立”的东西，也即，上帝并未明确要求的以及和良心自由无关的事项，比如缴税。^[82]

帕金斯在谈到世俗事务时还提到了第三类相当有趣的法律，他称之为“惩罚性法律”。此处他意指规范诸如商业行为之类的法律，或动机模糊的法律，或者并无明确要求的法律。帕金斯认为，在这些情况下，一个人可以自由地做他想做的事情，只要他

准备好接受随之而来的惩罚。^[83]很明显，在世俗事务上，帕金斯并不是那种持这一观点的人——即认为法律就是法律，因此人们在任何情况下都得遵守法律。

帕金斯的关于个人如何处理与国家关系的描述，与伊丽莎白时代盛行的观点相比，不仅具有突破性，而且还有革命性的意味。可以这样认为，在实际生活中，帕金斯眼中的基督徒遵守着其他人所遵守的绝大多数法律，他不能杀人、不可偷盗。帕金斯和他人观点关键和根本的区别集中在很小的范围内，但这没有削弱下述事实的重要性：帕金斯的理论是建构于一个对权力和权威的不同理解的基础之上的。

能够最适当地描述帕金斯理论的那个词是领域主权观 (sphere sovereignty)，领域主权一词通常被用来描述加尔文的机构观念。^[84]这个词假定所有机构的权力都来自于上帝的创造命令。每一个机构都为着某一目的而创立，因此被赋予了特定权力和特定的管辖范围。至于这些界定到底是什么，可以通过考察创造中隐含的秩序来寻找答案，也可以从《圣经》的书面启示中获知。^[85]家庭、教会、国家、企业等基本的机构都并列地存在于上帝涵摄一切的主权之下。如果没有人类的存在，那么这些机构也就不存在；由此产生了这一思想——即机构的设立是为人类服务的。人类直接并首先与上帝发生关系。这就是帕金斯在反对罗马教会的下述观点时所想到的：世俗和教会的管辖范围包括对良心的控制权，并且由这些机构所设立的法律与上帝的律法本身有着同等的功效。主权领域观和帕金斯的观点都认为，人们对国家或者教会的服从，是因为当国家或教会拥有管辖权时，在他们的内心有一个神圣的命令引导他们服从其管理。因此，人们对国家法律的遵从与他们首先顺服上帝的事实是吻合的。

只有认识到帕金斯的关于权力的观点与盛行的观点有着极大的区别，才能够领会帕金斯所说的个人反对国家法律的意思。对

帕金斯来说，次级政府官员管理不善并不成其为一个重要问题；可以推测，他可以透过向更高级别行政长官的申诉来加以匡正。^[86]如果国家在诸如宗教等基本问题上越权的话，帕金斯眼中的信徒必须采取公民不服从的立场：

如果人类的法律最终包含邪恶的内容，而且是被上帝所禁止的，那么就根本没有对良心的约束力了；反之，人们在良心上去遵守的义务。^[87]

人们在某些情况下一定要拒绝政府的要求的看法并不是帕金斯的突发奇想，加尔文对此也有相同的看法。加尔文的言辞更为强硬，他认为基督徒更应该“唾执政者一脸”，而不是服从与上帝的道德律令相悖的法律。^[88]其中的观点是一致的，因为两者都教导人们要首先顺服上帝。

帕金斯深化对良心自由的理解的贡献具有重要意义，尽管他的贡献还未被充分认可。也许他最有意义的成就是他以基督信仰和宗教改革的视角对什么是良心进行了系统的阐释。他关于良心的观点——良心是一种可靠而且合理的管道，为人类和上帝提供权威的见证——一直贯穿了以后两个世纪的宗教改革思想。^[89]同样重要的是他对于良心如何作用于诸如政教关系等具体问题的系统描述。

良心自由是帕金斯关于良心的整体概念的支撑点，它被用于多个方面。帕金斯宣称：“上帝在《新约》中已经赋予信仰以自由”，这反映了他对于良心自由的总的看法。这种声明并不意味着一种特许或者无政府主义，也不表明，人是完全自由而且自治的。基督徒必须服从《圣经》上的禁令，这些禁令在帕金斯的实践神学中已经列出。就信仰而言，基督徒必须遵从有关救恩的基本教义。在帕金斯看来，《使徒信经》所罗列的已经足够，尽管

何为必不可缺的教义最终取决于《圣经》。

帕金斯关于基督教徒应当如何处理与国家的关系的描述表明了他的良心自由观的另一面。就像宗教中的情形那样，如果要维持一定的秩序，则会附有一定的基本义务，但帕金斯不会承认所有以秩序的名义所施行的法律。比如调整商业的法律就不限制良心，因而在这种情况下，人就有良心上的自由去追求他自己的目标。

然而，更严重的是与上帝的道德律令相冲突的法律问题。在这种情况下，基督徒的良心自由并不受政府的限制。这一点可以通过领域主权观得到很好的理解。教会、政府和个人都有其自身的责任和权力范围，但任何一方的权力并不是来自于其他任一方，事实上，它们的权力都首先来自上帝。这种良心自由的观点认为，就与任何其他领域的关系而言，人是全然自由的，只有出于《圣经》的命令，才会服从它们。因此，帕金斯就假定：除了那些被《圣经》要求服从之事，人的良心是全然自由的，不受国家辖制。

总之，因为种种原因，威廉·帕金斯在良心自由概念的发展中扮演着一个十分重要的角色。他依据《圣经》和官能心理学对良心所作的系统阐述成为后世世代人的标准。此外，他在这一框架下对良心所下的定义也为下文中的自由意指什么给出了适当的定义，即“上帝在《新约》中已经赋予良心以自由”。毫无疑问，帕金斯眼中的基督徒对教会、政府和他人负有很多责任；但是从一开始他就认为《新约》中的基督徒享有良心的自由，因此，他的观点与伊丽莎白女王及其政府截然不同。

到伊丽莎白女王的统治行将结束时，人们显然对于良心已经形成截然不同的两种态度。一种态度脱胎于政府官员以及其他支持传统英国思想模式的人的思想，将良心视为政府管辖权限之内的一种活动。按照领域主权论的观点，这意味着政府认为所有良

心事务均处于其管辖范围之内。尽管政府认为它对于个人良心拥有完全的主权，但总是存在着它屈从于自己的统治对象的良心问题。它选择做出让步的这些问题就构成了容忍政策。另一种良心观出现于清教徒群体中，其主要代言人是威廉·帕金斯。它认定，作为人的天赋的良心超越于其他任何形式的权威之上。良心处于人及机构的权柄之上，因为它直接归属于上帝。尽管良心在某些情况下会受到制约，它只在上帝圣言中清楚表明的那些情况中受到约束。根据领域主权论，良心是在国家和教会的管辖范围之外的。换言之，个人的良心是全然自由的，它本身就是一个领域。

在17世纪到来时，这两种观点——良心的容忍和自由——在旧英格兰延续下来。在头40年中，它们更多地成为政治和宗教事务中的一个因素。

本章注释►

[1] William Cobbett, *The Parliamentary History of England* (London, 1986), I, p. 763.

[2] *S. P. , Dom, Elizabeth.* , LXXI, p. 16.

[3] William Perkins, *Works* (London, 1612-1618), I, p. 529.

[4] *S. P. , Dom, Eliz.* , XVIII, p. 28.

[5] Jordan, *Toleration*, I, p. 17.

[6] 同上

[7] 同上

[8] 关于对政府政策之演变的卓越分析，参见 George L. Mosse, *The Holy Pretence: A study of Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop* (London, 1957).

[9] Thomas More, *Utopia* (London, 1895), p. 529.

[10] Thomas Burnet, *History of the Reformation* (London, 1865), I. p. 272.

[11] 同上

[12] Jordan, *Toleration*, I. pp. 17-18, quotes Holmes on toleration.

[13] 尽管我借助的是乔丹 (Jordan) 对伊丽莎白时期政治事件的讨论，

J. E. Neale 的著作——*Elizabeth I and Her Parliaments 1559-1581* (London, 1958) ——对伊丽莎白时期政府的内部运作情况有更详尽的研究。对“伊丽莎白时代的和解”的讨论参照的是尼尔 (Neale) 的出色叙述, 下面此书被称为 Neale, *Elizabeth*。

[14] Neale, *Elizabeth*, chap. II.

[15] 同上, p. 73; 同时参看 Jordan, *Toleration*, I, p. 84.

[16] Neale, *Elizabeth*, pp. 117-121, 160-161, 230, 241, 311-312, 387-392, as well as chap. I; 同时参看 Joedan, *Toleration*, I, p. 111.

[17] 同上, pp. 51-52.

[18] Jordan, *Toleration*, I, p. 85.

[19] 同上; 比较 pp. 99-111 同 112-131.

[20] 同上, p. 112.

[21] 同上, p. 118.

[22] *Supra*, p. 4.

[23] Jordan, *Toleration*, I, p. 120.

[24] 同上, p. 121.

[25] 同上, p. 125.

[26] 同上, p. 126 (*italics mine*).

[27] 关于对这些团体的讨论, 参见 Jordan, *Toleration*, I, p. 261-299。

[28] L. J. Trinterud's "The Origins of Puritanism," *Church History*, XX (1951), pp. 37-57, 对这一问题有出色的介绍。

[29] Daniel B. Shea, Jr., *Spiritual Autobiography in Early America* (Princeton, 1968) 可以被看作是对清教徒精神或者内心生活问题之兴趣的证据。Norman Pettit 的 *The Heart Prepared* (New Haven, 1966) 在有些地方对内心生活也有评论。清教徒对内心生活的关注是如何与这种关注的其他表现形式发生关联的这一问题没有得到研究; 至少我没有看到这样的研究。例如, 米古尔·德·莫里诺斯 (Miguel de Molinos) 的著作中所展现的对寂静主义的哪怕是粗略的了解就说明, 对基督徒而言, 内心生活的本质问题是 16 和 17 世纪许多人的共同问题。关于对莫里诺斯著作的介绍, 参见 J. Bigelow 的 *Molinos the Quietist* (New York, 1882)。

[30] Neale, *Elizabeth*, p. 89 ff.

[31] 关于对这一点的简略描述, 参见我的文章, "The Appeal to Conscience," in *Christianity Today*, XXIII (May 23, 1969), pp. 6-8。

- [32] See below, p. 17 ff., and 同时参看 also Thomas Wood 的 *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century* (London, 1952), chap. II, on the "Court of Conscience."
- [33] Jordan, *Toleration*, I, p. 100, and Neale, *Elizabeth*, p. 191 ff.
- [34] Jordan, *Toleration*, I, pp. 252-253.
- [35] 关于保罗对基督徒自由的说法, 参见 C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London, 1958).
- [36] Jordan, *Toleration*, I, p. 253.
- [37] 同上
- [38] 同上
- [39] 同上, p. 178.
- [40] 同上
- [41] 同上
- [42] 同上, p. 180.
- [43] 同上
- [44] 关于主张本质的统一的作品, 参见 Charles and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640* (Princeton, 1961).
- [45] William Haller, *The Rise of Puritanism* (New York, 1958), pp. 5-6; 下面简称为 Haller, *Rise*。皮里·米勒 (Peery Miller) 在他的书中采取同样的立场, *The New England Mind*, I, in chapters III and IV。Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932), 比最近的历史学家都更充分地证明了综合思维 (composite thinking) 观念, 或者他所谓的“意见思潮”的价值。(编者注: Becker 的著作《十八世纪哲学家的天城》由三联书店出版。)
- [46] Haller, *Rise*, chap. II.
- [47] John Dod, *A Plain and familiar Explanation of the Ten Commandments* (London, 1609), p. 4.
- [48] 同上, p. 5.
- [49] Richard Roers, *Seven Treatise [Toward] True Happiness* (London, 1610), p. 6.
- [50] Arthur Hildersam, *CVII Lectures on the Fourth of John* (London, 1642), pp. 396-397.
- [51] Richard Greenham, *Works* (London, 1620), pp. 816-817.

- [52] 同上
- [53] 参见 *D. N. B.*, XLV, pp. 6-9; and J. T. McNeill's "Casuistry in the Puritan Age," *Religion and Life*, XII (1943), pp. 76-89.
- [54] 参见前面提到的我的文章。就我所知, 还没有其他人使用这一短语。
- [55] 关于帕金斯探讨良心问题的著作, 参见下面的索引。
- [56] 《对话》发表于他的 *Works*, I, pp. 515-554.
- [57] Perkins, *Works*, I, p. 421, "A Case of Conscience, The Greatest that ever was: how a man may know whether he be the child of God, or not."
- [58] 据我所知, 当代对帕金斯唯一的研究著作是伊恩·布雷沃德 (Ian Breward) 在曼切斯特大学的博士论文 (1963年)。不过, 我还没能拿到这份论文。
- [59] 参见上面所引的我的文章, *supra* p. 11.
- [60] 下面第四章有从领域主权观的角度对这一问题的进一步讨论。
- [61] 关于清教徒如何应用官能心理学的问题, 参见 Thomas Wood, *English Casuistical Divinity* (London, 1952), chap. 1.
- [62] Perkins, *Works*, I, pp. 515-516.
- [63] 同上
- [64] 关于对保罗良心观的讨论, 参见 J. N. Sevenster, *Paul and Seneca* (Leiden, 1961), pp. 80-102.
- [65] Perkins, *Works*, I, p. 517.
- [66] 同上
- [67] 这一短语被假定为当代的常用语。
- [68] Perkins, *Works*, I, p. 517.
- [69] 同上, p. 518.
- [70] 同上
- [71] *Infra*, pp. 61-63.
- [72] Perkins, *Works*, I, p. 518.
- [73] 同上, pp. 525-530.
- [74] 同上, p. 529.
- [75] 同上, p. 525.
- [76] 《加拉太书》5: 1.
- [77] Perkins, *Works*, I, p. 529.
- [78] 同上, p. 530.

[79]同上

[80]同上

[81]同上

[82]同上

[83]同上

[84] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia, 1958), IV, p. 221.

[85] J. M. Spier, *An Introduction to Christian Philosophy* (Philadelphia, 1954), p. 31.

[86] Perkins, *Works*, I, p. 530.

[87]同上

[88] John Calvin, *Institutes* (Philadelphia, 1960), II, p. 1519, n. 54. (编者注：中文版《基督教要义》由北京三联书店出版。)

[89]关于这一观点被弃之不用的问题将在本书结束章节中讨论。

第 2 章

1600 - 1640 年旧英格兰的
容忍政策与良心自由

伊丽莎白时代的人们对良心于人类事务有何影响存在分歧，这种分歧一直持续到 1600 - 1640 年期间，并且成为更为重要的影响政治与宗教争议的因素。要理解这一时期英国人在良心方面持续分歧的重要意义，就必需了解同时期政府有关宗教容忍的政策，同时还要考虑同时期逐渐信奉良心自由理念的人们的范围和多样性。另外，威廉·艾姆斯的良心学说也成为造成这一时期英国人之间分歧的一个重要因素。由于其随后对美国发展所产生的重要影响，所以，对艾姆斯在这一时期应加以特别的关注。

一、斯图亚特王朝早期的容忍政策：1600 - 1640 年

随着 17 世纪的到来，伊丽莎白女王的统治结束了。这位伟大的女王为英格兰成为新教国家奠定了基础。对不从国教者的态度是其对内政策的一个重要特征。她证明，稳定的容忍政策是处理国民敏感的良心问题的切实可行的方法。然而，这种政策未来的命运在很大程度上取决于其继承者的品格，她的第一个继承者便是詹姆斯一世。

从某种意义上说，詹姆斯是一个与众不同的国王，他学识渊博、文笔流畅。在 1603 年春继承英国王位之前，詹姆斯已写过许多有关政府的论文，在其中一篇论文中，他抱怨政府对待清教徒牧师卡特莱特的方式——后者一直受到监禁。他写道，鉴于“我们对那些因承认自己的良心而受到迫害的人所负的重大责任”，上述处置方式就是一种极大的侮辱。还有一次，他说，他不反对那些在形式或仪式方面反对教会的诚实的人。^[1]詹姆斯更喜欢他的臣民“安分守己，默不作声，不抵制权威，不破坏国家的法律”^[2]。显然，这句话的最后部分才是问题的实质之所在。詹姆斯对那些扰乱社会平静的人以及不满足于安静生活的人的看法表现在他对荷兰阿米念教派（Arminians）的评价之中。在他看来，这些人都是“败坏风俗的异端者”，他们“敢于追求一种放

荡的自由，从地狱中打捞那些很久以来就受到谴责的古代异端邪说”^[3]。

詹姆斯对卡特莱特与荷兰阿米念教派看法的差异表明了其对宗教容忍问题持一种暧昧的态度。他有时显得宽容大度，有时似乎又很残暴。在统治英格兰期间，他始终在两个立场之间摇摆不定，其具体采取什么立场，取决于当时的具体情况。研究这一时期的一位学者在下述评论中抓住了詹姆斯立场的本质：

在其书面作品中，詹姆斯一直自由而热情地表达自己的主张。然而，当有人指出其作为英格兰国王在理论与实践之间存在着令人惊讶的不一致时，他总是表现出愤慨。^[4]

詹姆斯高贵的文采——无论是书面的，还是口头的——并未改变这样一个事实，即他在宗教容忍方面的基本立场与伊丽莎白女王大致相同。与那位伟大的女王一样，他会下令处决异端，并将其作为一项政策；然而，他却更能容忍天主教平信徒。无疑，他的脾性倾向于采取压制性较低的措施，因为他可能会说，从来没有任何人会因为强迫而成为一个基督徒。^[5]然而，权力的维持或王权本身有时却会导致一种更缺乏同情心的政策。

总的来说，詹姆斯的容忍政策是温和的，不过，他处置天主教平信徒时近乎仁慈的倾向却对他的儿子兼继承者查理一世时期的容忍政策的命运产生深刻的影响。在他统治的第一个10年间，他谈到自己欣赏那些忠诚的“属灵的天主教徒”，“属灵之人”是指那些与耶稣会会士让英格兰重新皈依天主教的图谋没有关系的平信徒。^[6]詹姆斯的立场激起了新教徒的愤怒，他们一直担心罗马的真实的或想象的计谋。詹姆斯放弃了他拥抱天主教平信徒的立场，但是，其儿子对婚姻伴侣的要求再次让天主教问题凸显出

来。^[7]

新娘人选的数量是有限制的，并且人选通常都是天主教徒。由于如此这般规划了查理的未来，这些规划就牵涉到与一位天主教国王的谈判。早在1614年，为了替查理选择王妃，英国便开始与西班牙进行认真的谈判。^[8]在这次谈判以及随后与法国的谈判中，^[9]英国天主教徒的地位似乎总是一个问题。西班牙与法国意欲达成一项协议，在此协议中明确规定英国天主教徒权利不受侵害。尽管这些谈判中不乏有趣的方面，但就容忍政策而言，最重要的则是这些谈判对英格兰国内所产生的影响。^[10]

尽管詹姆斯显然只想为其儿子找到一个新娘而已，但英格兰很多民众相信，如果没有将王妃引入英格兰的协议的话，一个信奉天主教的王妃也会对新教构成威胁。对婚姻协议隐含意义的猜疑使激进的新教徒与传统教士之间产生了分裂，这一情况促使宗教教派向两极化发展。

1625年，查理就任时的行动似乎让许多新教的国会议员证实了他们的怀疑。虽然从伊丽莎白时代起，英格兰教会内部就存在许多派别，但他们的立场已明显带有改革后的特点了。现在，由于查理的保护，一个少数教派逐渐左右了教会的政策，“盎格鲁天主教”这一名称是对该教派的最好描述，它最著名的代言人是威廉·劳德（William Laud）。^[11]

有关该群体神学理论及政策的作品卷帙繁多，它们多从该群体的角度立论。尽管劳德保留了属于新教广泛思潮一部分的教义，但他更倾向于支持与罗马教廷保持更亲密关系的宗教政策。例如，在教会权力链条上，劳德支持英国教士会议拥有最终的权威。劳德和他的支持者热情地支持查理，且查理似乎也没有让他们失望，这使得一些人认为劳德的计划得到了查理的积极支持。对不从国教者，劳德主张采取镇压措施。^[12]

在查理统治的早期，便有人反对劳德和盎格鲁天主教，这种

反抗运动一直持续到内战爆发。实际上，自1625年至内战时期，英格兰政治与宗教历史的核心主题便是查理及盎格鲁天主教会与改革后的新教徒领导下的议会之间的冲突。

查理领导下的盎格鲁天主教会的发展，改变了由伊丽莎白制定、且或多或少也得到了其继承者詹姆斯一世继承的容忍政策。早先，这种容忍政策的成功在一定程度上取决于它不偏不倚地适用于天主教徒与不从国教的新教徒。然而，现在新教徒却认为，政府及教会的主要官员似乎倾向于热情地对待天主教徒。查理与威廉·劳德的行动证明了这种担心并非空穴来风。

查理面临的两个长期历史遗留问题导致了王权采取更具有压制性的态度：一个是议会反对宫廷政策的传统，另一个则是纷繁复杂的国际事务。^[13]从伊丽莎白时代起，议会审查政府政策的勇气持续增强，常常以“钱包”为要挟迫使政府按自己的意愿行事。查理生性腴腆，不善于政治操作，当他向议会申请经费被否决或只得到象征性的支持时，他被激怒了。而战争问题和实际的战事加剧了对经费的需求，并且，许多议员对战争的意义及随之而来的结盟问题产生了怀疑。简而言之，查理与议会的关系很僵，直至最终无法正常维持。^[14]

议会对查理的猜疑与敌意与其无法提出战争方案有关，威廉·劳德及具有类似想法的教士的稳步崛起则进一步加深了这种猜疑与敌意。不仅劳德深受查理的赏识，信奉天主教的王后的朋友们似乎也有了更大的影响力和权力。在查理与议会的持续辩论中，王后个人以及劳德的高派教会观点所体现的对罗马的同情成为其中的暗流。

面对议会的猜疑与敌意，以及作为暗流的对罗马的同情，政府专制的加剧便无可避免了。议会领袖注意到更严苛措施的推行，他们指出了这种措施可能会导致的后果。

在查理统治时期第一届议会的早期开始了一个有关婚姻协议

条款的辩论。^[15]一些议员指责查理打破了其父亲詹姆士的承诺，因为他授予耶稣会会士特权。有人要求对耶稣会会士采取严厉的措施。接着，议会转向审查由理查德·蒙塔克（Richard Montague）所著的、新近出版的《新瓶装旧酒》（*A new gag for an old goose*）一书。^[16]这本书被指责为对已故的国王詹姆士心存不敬，并抨击作者对议会的权力心存蔑视。更重要的是，蒙塔克认为清教徒比教宗党人更坏，这显然是挑衅的言辞。议会下院投票决定判处蒙塔克监禁，且指派一个委员会去协同国王处理此事。而委员会却被告知，国王想要释放蒙塔克。不久，蒙塔克被委任为皇室牧师。^[17]

此事让议会再次觉得自己被晾在了一旁，从此以后，他们的言辞变得更加尖刻。查理试图通过发表禁止宗教讨论的宣言，以及呼吁和平与统一来阻止议会的批评，却毫无果效。^[18]议会抨击了长期得到皇室宠幸的白金汉勋爵，并且抗议了阿米念主义的日益扩张，他们认为阿米念教派“不过是引进教宗制度的一个幌子而已”^[19]。议会所谓的阿米念主义意指劳德及其同伙的观点。一个议员说，劳德和他的计划就好比是“巴比伦（罗马）这个娼妓为了让自己显得更可爱而往老脸上描胭脂，一切只为招蜂引蝶”，^[20]更具体地说，他认为议会下院有一项职责：

检查特洛伊木马的肚子，看是否有人在里面准备为罗马式的暴政和西班牙式的君主制大开方便之门；因为阿米念教徒就是教宗信奉者的产物。^[21]

到1629年时，议会达成的共识是，查理及盎格鲁天主教派欲让英格兰教会回归罗马。由于有了这种看法，再加上更多不从国教者被侵扰与监禁的事实，议会有了与查理抗争的坚实基础，在此基础上，他们声称，他们正成为亨利八世时代以来英国人再也

没有遇到的那种暴政的牺牲品。

在斯图亚特王朝早期，尤其是查理时期，容忍政策的重要意义不在于它延续了伊丽莎白女王开创的这一政策；而在于事实上政策变得更加专制。随着政府缩小容忍政策的限度，它驱使更多的人加入到要求宗教改革及在良心自由的观念中找到为自由辩护的理由的阵营。对良心自由事业的关心的不断增强显然超越了劳德和查理的感受，正如一位精明的威尼斯大使观察到的那样：

觉察到这种思想的传播后，国王试图疏远它并企图将它斩草除根，然而，他越是努力灭绝它们，它们便变得越强大。^[22]

1629年，查理解散议会，维持无议会统治的时间达10年以上。1629-1640年间，政府断断续续地实施过容忍政策，但是，劳德出任坎特伯雷大主教巩固了自己的地位，更能对不从国教者形成困扰并对他们处以监禁。^[23]

二、对良心自由的更广泛接受：1600-1640年

在斯图亚特王朝早期，对良心的呼求不断增多，这种呼求几乎出现于英国社会的各个阶层。为了在可控制的范围内讨论有关良心的观点，并解释人们何以对良心这一观念有如此强烈的兴趣，把这些不同的人 and 团体分为两类来考察是有益的。一类包括传统上的宗派主义者，而另一类则包括英格兰教会的会众（一般是教士）。前者由公然宣称良心自由者组成，后者则包括通过提倡一些补充性的理念与方案以促进良心自由的人。

历史上，对在伊丽莎白时期及斯图亚特王朝统治早期出现的各教派之间的分歧已有很多的论述。虽然研究该时期的学者对特定教派的独特性通常没有形成共识，但他们确信，明显的分歧具

有重要的意义。例如，一些研究清教主义的历史学家耗费了大量精力去探寻约翰·罗宾逊（John Robinson）在普利茅斯的追随者与马萨诸塞海湾殖民地开创者之间观点的差异。^[24]罗宾逊在普利茅斯的追随者是分离主义者么？还是马萨诸塞湾的殖民者是分离主义者？对研究该问题的学者而言，它们与分离主义思想的渊源问题同等重要。

这样的论证倾向于把教会的体制问题——亦即是独立的或者公理会式的教会还是成建制的教会——与其他问题分开。结果导致人们常从教会体制的视角来看待这些团体领袖。虽然这种考虑也有其价值，但它却可能掩盖有关这些组织及其领袖之思想的其他问题。以一种宽泛的角度来看，罗宾逊与其他人思想中的分离主义倾向或许比其他方面更有意义。这是一个判断问题，但是，这一问题不应该成为他们对其他事情的看法的依据。

记住了这些，我们将会更容易理解，所谓的分离主义者与公理会分子在斯图亚特时代早期良心自由的斗争中的地位。当然，其他人已经指出这样一个事实，这些团体虽然谈到了良心自由，但他们对良心自由的呼吁却被视为是受制于他们的分离主义倾向。威廉·布莱德萧（William Bradshaw）、约翰·史密斯（John Smyth）、弗朗西斯·约翰逊（Francis Johnson）及约翰·罗宾逊（John Robinson）被吹捧为分离主义的领袖、公理会主义之父或浸礼会运动的奠基人。殊不知，没被强调的是这样一个事实，即这些人都是兄弟会时代——即威廉·帕金斯时代的剑桥社团分子。他们对良心及其自由的关注更可能产生于他们与清教徒如帕金斯等人的交往中，而并非他们自己争取建立分离主义教会体制的抗争的结果。他们思想中的另一个特点也支持这一说法：他们中的每个人都始终如一地为领域主权观以及上帝所设立的宗教生活的自主性辩护。

领域主权观与良心之间的联系通常出现于约翰·史密斯等人

的作品中。史密斯写到：君王必须“让基督信仰由每个人的良心来掌控”。君主的权力和权威只允许他“处理谋杀、通奸、盗窃等行为中的人与人之间的世俗罪过、伤害或错误，因为只有基督才是教会与良心之主与立法者”^[25]。

以北美“天路客”之父闻名的约翰·罗宾逊尽管写过一些文章反对史密斯及其追随者的其他观点，但其对世俗权力与良心的观点则与之相同。能体现其信仰之价值的是，罗宾逊以平和的态度来表达自己的观点。他写道，君主可以限制人们的外在行动，“但就宗教行为而言，其真正最终的依靠却不在于世俗社会”；它只能来自“行为者内心的信念与忠诚”^[26]。他还写道，世俗政府“没有权力违抗基督的律法、教义及信仰”。上帝没有给任何人凌驾于良心之上的权威，他保留了这种权柄，以便只有他才能让人们了解信仰。^[27]

剑桥清教徒所培育的这个运动的其他领袖也坚决捍卫自己的良心自由。托马斯·赫尔韦斯（Thomas Helwys）是一个源自史密斯公理会教会团体的领袖，他在1611-1612年间透彻地阐述过这个问题。赫尔韦斯是否在剑桥读书，史料中没有明确记载，但是，他在行政官员对于良心的权力与职责问题上表露出帕金斯式的观点，其措辞显露出他对这一主题相关文献的熟悉。在准备从荷兰返回英格兰时，赫尔韦斯写了《一个逗留于荷兰阿姆斯特丹的英国人的信仰宣言》一书^[28]。他意识到詹姆斯一世企图控制不从国教者，因此，他清晰地阐述了他的团体相信什么以及为什么相信。“设置行政官员是上帝的神圣命令”，他写道，每个人都应该服从它，这“不仅是出于恐惧，而且也是为了良心之目的”。上帝设立君主，让他们去处罚人们的过失，因而，“诬蔑和鄙视良善的政府是一种可怕的罪恶”。基督徒应该纳税、担任公职并支持合法的政府。然而，如果政府迫使公民去做罪恶的事，那么政府就不应被遵从，因为上帝的子民“在良心上不屈于任何不洁

与不道德的事”^[29]。

一年后，赫尔韦斯又写了《罪孽神秘性的简短宣言》一书^[30]，在书中，他用更多的篇幅阐述了同一问题。他大胆地给詹姆斯写信，说他是“一个必死之人”，因此，他“没有超越其臣民不朽灵魂的权力，也不能为他们的灵魂立法或设立其属灵的主宰”。赫尔韦斯明白自己立论的逻辑，并进而补充道，如果统治者拥有精神立法的权威，“他就成了永生的上帝，而不再是凡人”。赫尔韦斯解决教会罪恶的方法是使詹姆斯撤回他对教会的支持。赫尔韦斯再次强调了他对于领域主权观的信念，并写道，上帝的国不属于这个世界，并且“国王（詹姆斯）与上帝的国毫无干系”。因此，在教会里，国王与其他人一样都是平信徒。^[31]

在有关玛丽女王的评论中，赫尔韦斯指出詹姆斯下述假设中的另一个缺点，即他有权根据自己的意愿决定良心事务上的容忍政策。作为新教的维护者，詹姆斯不会承认玛丽有迫害其新教徒臣民的权力。当写到如下情形时，赫尔韦斯发现了詹姆斯的逻辑困境：

正如玛丽女王的正义之剑没有凌驾于其臣民良心之上的权威……我们国王的正义之剑也没有凌驾于其臣民良心之上的权威：因为所有的世俗权力在其各自不同的领域内都是一样的。^[32]

詹姆斯不能回避这样一个结论——如果他的权力是合法的，玛丽的权力就同样合法。

当然，出于政治影响方面的考虑，赫尔韦斯暗示，整个事情被搞乱不是詹姆斯的过错，责任在那些主教和其他追逐权力者身上。^[33] 赫尔韦斯的宣言雄辩地表达了良心自由原则的实际内涵，而这种立场代表了越来越多民众的想法。

赫尔韦斯第二篇宣言发表两年后出现了另一部有关良心自由的重要著作。这本书名为《宗教和平或对良心自由的呼吁》，作者是雷纳德·布舍尔（Leonard Busher）。关于布舍尔，我们所知不多，但这本书在17世纪上半叶流传十分广泛。^[34]布舍尔的观点遵循了赫尔韦斯著作中所设定的模式，因而无需在此处详述。在内战高潮时期，该书被重印，加了一个写给长老会的前言。^[35]在布舍尔有关良心的看法中，有一点特别引人注目。在阐述黄金规则时，他写道：

正如国王不让其臣民因为他与他们的宗教信仰相反而干预自己的生活一样；因而，也不让国王因为他们与他的宗教信仰相反而干预其臣民的生活。并且，正如你不希望别人强迫你去信奉一种违背自己良心的宗教一样，你也不要强迫别人去信奉违背他们良心的宗教。^[36]

17世纪前10年间，并非只有从剑桥清教徒运动中分裂出来的那些教派的领袖才坚持良心自由。托马斯·帕默（Thomas Palmer）是肯特郡高级郡督，他在1606年写道：“没有人有宗教上的权力，宗教自由仅存在于上帝手中，并由他掌控。”在他看来，良心不能被强迫，审慎的国家应该尊重这一事实。^[37]亨利·雅各布被一些人认为是公理主义的创始人，他经常谈到良心自由问题。像帕金斯一样，他写道：“我们显然被命令去服从上帝而不是人”，而上帝的命令只有通过良心才能知道。^[38]因此，雅各布以良心的理由来为会众的自主权申辩。正如他所做的，他敏锐地提醒詹姆斯一世注意他自己关于天主教徒良心的观点：

你曾经表示，不会因良心的缘故而迫害他们，且不会因良心问题而起诉任何人。你高贵的言辞给我们以极

大的希望与信心，让我们觉得安慰。^[39]

随着温和的容忍政策被威廉·劳德的更具有压制性的态度所替代，越来越多的新教徒认识到了良心的重要性。1636年，约翰·凯纳写道：国教会不是由圣徒组成或者为圣徒而设的，它毋宁是由“凡夫俗子乃至嘲弄与蔑视宗教之人”构成的。而这一虚假的教会却没给任何人以获得拯救或者被咒诅的自由；相反，他们“在有无良心的问题上以敌基督继任者的名义与权力去压迫和强制所有的人……”^[40]。

由以上分析，我们可以清晰地看到，许多被认为是宗派主义者的人积极捍卫了良心自由的信念，并且，他们常用模仿威廉·帕金斯观点的方式来阐述这一信念。除了这些人之外，许多人——他们依然是英格兰教会的活跃成员（通常是教士）——也对良心自由的问题给予了关注。

从威廉·帕金斯所阐述的良心自由理念演变的观点来看，此处将要讨论的观点起初看似毫无关系。但是，这些教士的观点却以两种方式促成了良心自由理念的被认可：第一，尽管有些教士的观点似乎与威廉·帕金斯和其他剑桥清教徒的作品并无渊源关系，但他们心照不宣地认为良心拥有特定的权利。另外一些人不谈良心或它的权利，但他们坚持，教会能够强制推行其观点的范围是非常有限的。简而言之，斯图亚特王朝早期的良心及良心自由事业获得了一些教会人士的声援，他们的观点补充了对良心自由的主张。

许多重要的教会认识和表达了他们的下述信念：基督教的基本教义在数量上是有限的，并且，只有这些基本教义才是教会出于保持其纯洁性而应当加以考虑的。显然，结论就是，人们有对基本教义以外的问题持不同意见的自由。例如，在1615年，诺维茨郡的主教杰根写信给他的上司，请求准许惩罚一个被视作异端

的教区居民威廉·塞耶。在审阅过此案的证据之后，艾博特主教回复道，塞耶不过是混淆了分离主义者、浸礼会及巴鲁主义的教义。重要的是，他补充道，“除非一个人否认三大信条或前四次大公会议所明确表达的某些内容，否则，人们绝不应该同意他被当作异端烧死。”^[41]

依据同样的逻辑，另一位牧师写道，“信仰中唯一的基本真理便是：耶稣是上帝的儿子，由童贞女马利亚所生，取了我们的特性，他是我们唯一且全备的救主。”^[42]作者理查德·柏纳德进一步说，所有接受这一真理的人都能得救。他补充道，教会的所有其他教导都是次要的，并且它们一般都只是阐释这一基本真理的。

诗人的名声高于牧师的名声的约翰·多恩（John Donne）得出了同样的结论。教会是“同一个太阳播下的真实的亮光”，他写道。没有任何一个教会可以拥有垄断地位，因此，“再也没有比否认救赎——否认除我们自己之外的其他所有人的得救——更妨碍我们自己的得救的了”。多恩相信，一个人宗教信仰的形成更多地是由于其出身、受教育状况和偶然经历，较少是出于其理智的判断，这样的信念与他倾向容忍的立场有关。在他的一首诗中，多恩表达了宗教真理难以获得的理念：

高峻的山岗

岩壁险峻陡峭，真理隐藏在险峰之上，而他，

愿意去寻求她

他必须去，必须去

突然，山岗阻断了道路，

他克服险阻

依然努力前驱，直到黄昏时死去

那时，他的灵魂安息下来，

因为当夜没人会去拼搏。^[43]

约瑟夫·霍尔主教（Joseph Hall）对这一问题进行了更加充分的探讨，他把人们对基督教基本原则的态度做了更进一步的区分。他认为，只有那些误读了《使徒信经》中平实的语言的人才可以被认为是异端。与艾博特主教相比，他进一步降低了异端的标准。在他看来，真正危险的异端信仰有两类：一类是人们被动和私下持有的，另一类则是人们主动持有和积极传扬的。前者是一种属灵之罪，只能用完全属灵的手段去处理。而那些传扬自己主张的活动人士则必须被说服放弃其错误观念；由于有这种缺陷，霍尔相信这些活动人士很可能会与政府发生冲突，并且最终可能会因为内乱而遭到迫害。对霍尔而言，人的心灵仅臣服于上帝。在一段让人想起威廉·帕金斯的文章中，霍尔写道：“君王和教会可以为人们的外在行为制定法律，但他们不能约束人们的心灵，就像他们不能造就人的心灵一样。”^[44]

17 世纪的教会历史学家托马斯·弗勒写道：基督徒相信“不应该强迫他人认同自己的意见”，而应该让每个人都拥有自由。^[45] 约翰·兰德尔论述说“基督不是用剑来捍卫的；心灵的力量自身就是更好的武器——属灵的天国武器”。对他而言，法律与强迫对人们的内心信仰毫无作用。^[46] 1630 年，谈到对心灵事务的强制这个话题时，约翰·柏瑞问道：“你曾经听说过任何一个灵魂因为这样的不幸之事而皈依或者任何一个人因此而得到安慰吗？”^[47] 以同样的精神，托马斯·艾达姆斯阐述说：“没有任何事像宗教这样属于自觉自愿的事；信仰源自说服力，而非强制力。”他进而断言：“火刑是无力强迫别人信仰的。”^[48]

与这些意见相吻合的是唐内姆主教的评论：“基督徒的良心是超越世俗权力的，除了受上帝的约束之外，它不受约束。”^[49] 唐内姆回应了威廉·帕金斯的观点，但他的观点与其教士同僚的观

点也是一致的。例如，和他们一样，他断定有关信仰的基本教义是很少的，而且与他们一样，他断定人们必须遵守这些最基本的教义。

问题在于，如何把这些教士们的观点与容忍及信仰自由这些普遍主题联系起来。我们可以将上面讨论的那群牧师的观点进行区分。例如，唐内姆的立场似乎与之前提到的一些宗派分子的观点一致。另一方面，艾博特主教在裁决从诺维茨送到他那里的案件时假定，否认某些信条构成起诉的理由。在领域主权观问题上，像唐内姆这类人士的观点不同于帕金斯的观点。唐内姆与帕金斯观点的不同体现在是否构想出良心的权威，将之作为具有超越性的机制来认同。艾博特主教的想法显然是支持容忍的，他的观点与伊丽莎白时代政府官员和教会神职人员通常所表达的观点是一致的。

从艾博特主教到唐内姆主教，这些教士的观点都表现出一种容忍的精神，但它们代表的是斯图亚特王朝早期容忍精神发展过程中的一种重要立场。他们的观点与威廉·劳德的论调与风格并不一致，尤其是诸如约瑟夫·霍尔与唐内姆这些在威廉·劳德执掌权力时期的活跃人士。可以想象，这些人所表达的容忍观与伊丽莎白女王开创并在一定程度上被詹姆斯一世继承的容忍政策有更多的一致性。

大致说来，与伊丽莎白时代相比，1600 - 1640年间的良心自由与容忍存在着更加尖锐的冲突。特别是在威廉·劳德的影响之下，容忍政策变得更加严苛和偏狭。与此同时，越来越多的人对良心自由有了兴趣并加以关注，特别是从剑桥清教运动中分离出来的团体尤其如此。良心自由之所以能引发他们的关注，无疑是因为良心自由本身预设了个体性的主权。因此，良心自由可能成为他们主张分离主义的一个有力武器。最后，许多英格兰教会人士提倡有助于良心动机及良心自由的观点，但这些观点归根结底

并不是植根于威廉·帕金斯所阐述的权威与主权的概念。

威廉·艾姆斯曾是一个剑桥清教徒，由于他的思想理论的创建，使得1600 - 1640年间自由与容忍理念之间的冲突发展变得更加复杂。由于他的观点对美国的容忍与良心自由问题产生了影响，因此值得特别加以考察。

三、威廉·艾姆斯与良心问题

佩里·米勒把那些海湾殖民地的创立者的集体思想称为“新英格兰精神”。对米勒的说法具有重要意义的是，这种精神渊源于一些不从国教者的思想，他们于17世纪最初几十年或被英格兰驱逐，或自愿选择离开英格兰。米勒把这些清教徒的典型思想的特点概括为“正统”，并且他发现威廉·艾姆斯就是这种思想的主要建构者。米勒说，新英格兰学生使用的神学概述类的标准教材便是艾姆斯的《神学精髓》。^[50]

米勒对艾姆斯神学与早期新英格兰人神学之间的关系做了出色的论证，但是，对良心问题在艾姆斯或海湾殖民地领袖思想中的作用，他没有加以关注。^[51]对艾姆斯作品的一项研究表明，在他的思想中，良心问题不仅重要，而且对于他的整个神学框架都是至关重要的。此外，由于他的观点与帕金斯的观点迥然不同，因而尤其值得关注。

艾姆斯生于1576年，在一个清教徒环境中长大。16世纪90年代晚期，他来到剑桥大学，当时帕金斯还是这里的终身教授。^[52]无疑，从他的老师那里，艾姆斯开始意识到实践神学的价值以及对它的需求。像帕金斯一样，艾姆斯写了一部关于良心的专著，其中收集了许多有关良心的例子。^[53]帕金斯与艾姆斯之间的相似之处仅止于他们都使用了“良心”一词。有关他们的差异，已有人根据他们的生活背景及个人气质作过解释，但这方面的证据却不足。^[54]

在剑桥期间——尽管是在帕金斯死后（1602年），艾姆斯显露了他积极地不从国教的倾向，而这一立场在帕金斯那里并不明显。^[55]例如，在接受圣职的时候，艾姆斯拒绝穿常用的礼服。这种表现以及其他一些类似的行为无疑致使他没有获得学位便被开除。还有，这种不从国教的立场很可能是使他在剑桥授予新讲师职位时不被录用的一个原因。

1609年，艾姆斯结束了在剑桥的生活，从那以后，他开始了一段新的事业。不久，他移居荷兰——有人说是逃到荷兰。就像他在剑桥所度过的时光一样，人们对他在荷兰居住的最初10年所知甚少。然而，就在那个时期，他为几篇不从国教的小册子的新版本写了序言，支持其中的内容。^[56]他还担任多特长老会议主持人的首席顾问，这证明了他在神学方面的造诣与学识。多特会议之后不久，1620年，艾姆斯当上了弗兰克大学的校长。^[57]

担任弗兰克大学校长使得艾姆斯的人生进入了又一个阶段，在此阶段，艾姆斯更加清晰地展现出了他的清教改革思想，并且亲身参与到这一运动中。在这一时期，艾姆斯已经与后来成为马萨诸塞海湾殖民地领袖的人有所联系，并对他们产生了一定影响，这一点佩里·米勒曾充分论述过。^[58]

在弗兰克期间，艾姆斯写出了他最重要的两部作品，这两部作品说明了艾姆斯与帕金斯的良心观何以会有差异。1620-1622年间，艾姆斯给富裕的雷登商人的儿子们讲课，1623年，这些讲课的内容以《神学精髓》为书名出版；后来这些内容被翻译为《神学之髓》在英国出版。在书的前言部分，艾姆斯说他打算用这本书及该书的姊妹篇——后来以《良心》为名出版——阐述神学领域内的所有重要问题。^[59]他说，他的目的是让所有人——平信徒和神学学生——都能从他的书中获益。为了达到这个目的，他以一种系统的方式来组织材料——运用章节标题以及副标题。这种方法使得对神学不熟悉的人也可以轻松地发现自己最关注的

神学问题。^[60]

艾姆斯的著作与帕金斯的作品不同表现在，艾姆斯使用了标题、副标题和分标题，因为这些特征反映了一种新方法在神学中的运用。这种新立场已经清楚体现在他的“序言”里，他在序言中写道：“我看到，有人会对我动机良好的做法提出一些质疑。”^[61]艾姆斯预感到自己的思想体系会遭到别人的反对，理由是它不够精确：“肯定会有人希望逻辑艺术能有更精确的运用。”^[62]逻辑！这是艾姆斯神学新方法的根源。

艾姆斯的这种新方法其实改编自彼特·拉姆斯的新逻辑，它促使艾姆斯否定了帕金斯的良心观，也促使他在《神学精髓》一书的引言中为自己的观点辩解。在《精髓》与《良心》二书中，艾姆斯阐述了一种与众不同的立场，他的这种立场是在神学领域运用与改编拉姆斯的方法的结果。这里涉及到两方面的因素——拉姆斯的方法与艾姆斯对它的运用，以下将对它们分别阐述。

拉姆斯的身份及其影响只是到最近几十年才开始介绍给当代人。佩里·米勒告诉我们，在他研究美国清教主义的欧洲背景时，发现大量的文献作品提到彼特·拉姆斯，这一点给他留下了深刻的印象。^[63]他拼凑着大致勾勒出拉姆斯的影响，附在他的有关“新英格兰精神”的一本书的后面。^[64]他在那个附录中邀请有兴趣的学者进一步探究这一问题。一个名叫瓦尔特·翁的耶稣会会士听从了上述提议，在1958年出版了他的研究成果。^[65]人们今天所了解的有关拉姆斯的情况几乎全部依赖于这两个人的著作。

拉姆斯1515年出生于法国皮卡迪省，这地方距加尔文的出生地只有六英里，他比加尔文晚出生六年。^[66]21岁时，他在巴黎震惊了学术界，因为他在自己的文科硕士论文中宣称，“所有号称来自亚里士多德的言论都是伪造的”^[67]。从那时起一直到1572年的圣·巴托罗缪日，拉姆斯与智识活动的既定标准展开持续的论战，几乎激起智识领域的革命。^[68]在这段时期，他的人身安全一

直受到威胁，他时而获得一些赞助人的保护，时而又得到另一些实权人物的庇护。拉姆斯影响巨大，以至于其作品被王室敕令列为禁书，有时他的作品被公开焚毁。他最终死于暴力，有人说他被人从楼上窗子扔了下来，而另外一些人则说他被斩首后扔进了河里。^[69]“在当代人眼里”，佩里·米勒说，“他既是因逻辑而死，也是因基督而死”。^[70]

只有在读过米勒或翁的全面阐述之后，我们才能理解为什么拉姆斯的理论对人们的想法有如此巨大的煽动力。不过，其思想的核心却可用一种简洁的方式表述出来。^[71]他的目标是确定一些能使人轻松且正确思考的核心观念。传统上，哲学由三部分组成——伦理学、物理学和辩证法；在拉姆斯看来，辩证法是确保正确思考所依赖的唯一要素。语法是最初级的交流，语法水平与修辞技巧的提高是运用辩证法的前提条件。修辞比语法更加复杂，在修辞这个交流层次上，人们试图掌握语言的多样性、语言的精妙之处、诗性的表达、微妙的差异以及修辞手法。辩证法是赋予修辞秩序感的最高技巧。正确使用辩证法能让人在推断其解决问题的方法时轻易就排除掉那些分散注意力和不相干的想法。因此，拉姆斯的辩证法被认为是极具实践性的辩证法，因为它从现实生活状况中提出其问题。

翁教授告诉我们，就背离亚里士多德而言，拉姆斯受到鲁道夫·阿格里科拉（1443 - 1485 年）的影响，在阿格里科拉那里，拉姆斯了解到辩证法由虚构和判断两大要素组成。^[72]拉姆斯辩证法的独有特征的根源在于他对“虚构”概念的运用。翁教授举了一个人们想要了解自己是否会运用辩证法的例子。^[73]这里不需要运用亚里士多德的范畴学说来给出一个是否的答案。这乃是新方法的一个饶有趣味的特点，因为运用亚里士多德的范畴学说必须以熟悉其他领域的知识为前提，而人们可能对这些东西根本一无所知。人们如何不采用传统的系统就获得问题的答案？这个问

题由两部分组成——人是次项，辩证是主项。如果这个问题的答案是肯定的，则主项与次项之间能以某种方式连接到一起。反之，如果两者之间无法连接，则此问题的答案是否定的。就刚才所举的例子而言，通过虚构或找到一个连接人与辩证法的词，便可建立一种联系。拉姆斯把这种连接项命名为“论证”或中间项。^[75]重要的是，就其反映实际情况而言，这里的论证是描述性的，而没有“论证”一词通常所具有的那种与“争论”这个单词同样的含义。在这个思想框架内，逻辑问题演变成为在所给问题的主项与次项之间寻找正确联系的问题。就翁教授所给的那个例子而言，通过假定论证或中间项是“理性的”，问题就得到了解决。^[76]其中的联系可以通过一个简单的三段论来表示：“任何理性的东西都是辩证的；每个人都是理性的；因此，人是辩证的。”^[77]用这种方式，这个问题便有了一个肯定的回答。

这个系统的关键特色是发现或虚构“中间项”的问题。早期，拉姆斯通过虚构一系列可能会用到的“论证”来解决这个难题；随着时间的推移，他扩展了论证的长度。^[78]当然，有时，为了获得最后的结论，他不得不把一个初始命题分解成一组小命题。另一方面，有些问题能不依赖一系列的论题与论证而立即得到证明。这种方法的运用技巧迫使研究拉姆斯的学者不得不虚构更多的论题，结果正如翁教授指出的一样，促成了现代百科全书的形成。^[79]

判断是拉姆斯辩证法的第二部分，并且基本上是虚构过程的扩展。判断涉及命题主项与次项的划分艺术，而它往往可以通过对论题的精巧归纳或宗教学说的运用而实现。在这种意义上，判断的运用导致了分类、再分类及再再分类，这种思想贯穿于受拉姆斯影响的每一部作品之中。^[80]

回过头来看艾姆斯的作品，我们发现，其作品明显具有拉姆斯式的特点与形式。已经多次提及的艾姆斯对自己研究领域的分

类完全是拉姆斯方法的运用。当然，结果便导致了神学——研究如何为神而生活的学问——被划分为两部分：“信念”和“仪式”，它们接着被分类、再分类，直到所有^[81]可能与神学有关的论题都包括在这个框架之内。

对良心这一主题的阐述^[82]是艾姆斯把拉姆斯的方法运用到神学中的另一例子，但是很显然，在此处运用拉姆斯的方法对良心的含义产生了深远的影响。他把良心简单地定义为“一个人根据神对他的判断而对自己作出的判断”^[83]。不过，从拉姆斯的影响这个角度看，其中的含义要多得多。首先，这种简短定义本身便明显地体现了拉姆斯的思想。任何一个能熟练掌握拉姆斯辩证法思想的人都可以向他的读者展示，他如何获得一种清晰而简洁的语句，不过，最重要的是这个语句的内容。艾姆斯用这种方式给良心下定义与翁教授所举的那个“人是辩证的”^[84]例子一样。作为教育方法，这种语句可能会变得毫无用处，在历史上也确实如此，但是，对于那些实践拉姆斯主义者而言，这样的语句让人想起导致该语句的整个过程。

在《良心》一书的开篇部分，艾姆斯考察了良心的定义的演变过程，^[85]并且引出良心是属于理解问题还是表达问题的问题。他的回答是：

其属于判断讨论，因为除非经过某种第三阶论证，其不能自己指责，推诿，圆场，这种论证的效力只会在三段式演绎中显明出来，并在其中归纳演绎总结。^[86]

鉴于《良心》一书是艾姆斯早前另一部作品《神学精髓》的姊妹篇，我们可以得出这样一个结论：艾姆斯指的是他用在早前的书中的相同的论证方法。在上述引文之后的一段话所包含的例证中，艾姆斯的上述意图体现得更加清晰。他说：

因此，良心的效力与特性包括在这样一个三段论之中：一切活在罪中之人会死去；我活在罪中；所以，我会死去。^[87]

在这里，他说良心按其本性表现在这一三段论之中；在接下来的几段话中，他更准确地说，“良心的全部特性都包含在这单一的三段论之中了”^[88]。简而言之，良心具有辩证的特性。

在对艾姆斯《神学精髓》一书新译本的思考周密的介绍中，尤斯敦教授抓住了艾姆斯根据辩证法来对待良心的重大意义，他的评论包含有价值的因素。^[89]尤斯敦正确地指出，通过良心将辩证法应用于道德领域为艾姆斯提供了一种将秩序引入道德问题的可能性。^[90]艾姆斯自信他会把秩序感引入道德问题，其写作《良心》一书时的风格和口味就显示出这一点。尤斯敦得出了同样的结论，这一点在他的一些评论中有明显的体现。尤斯敦说，《良心》一书“确实试图把拉姆斯的辩证法运用于他所认为的社会与个人生活中的关键问题”。另外，“艾姆斯却很少使用‘辩证法’这个词；他更愿意使用自己的‘良心’一词，并把它视为行动中的辩证法。”^[91]根据尤斯敦的观点，辩证过程的“虚构”与“判断”在良心中发挥作用，它们阐述了有道德感的人做决定的能力。^[92]在艾姆斯有关良心及其问题的讨论中，这种过程能够轻易看得到，尽管《圣经》所占据的特殊地位要求必须对纯粹的辩证框架作一些调整。

对艾姆斯而言，良心中的“虚构”与“判断”过程与纯粹辩证法中的“虚构”与“判断”过程不同，这种不同与《圣经》在道德事务上所占据的特殊地位有关。人天生就具有良心，而且良心的要求则是必须要顺从的；不过，《圣经》对良心提出额外的要求。^[93]在他有关此问题的论证中，艾姆斯从《圣经》中引出两类禁令，把它们分别称为“律法”或“光”（“Law” or

“light”)^[94]在三段论之中，它们相当于主要命题。对艾姆斯来说，源自十诫某一段的“律法”与取自全部段落的律法同等重要。因此“不可杀人”是一条具有约束性的“律法”，正如“圣约”责任具有同等约束力那样。前者具体表现在《出埃及记》第20章中；后者那一“显而易见的”准则可以在全部有关亚伯拉罕的长长的故事中找到。^[95]

艾姆斯没有特别关注一个自然人所经历的良心问题。据推断，自然人的良心的作用在于它促使人承认自己的罪性，这会使他处于一种极度焦虑的状态之中，直到他认识到《圣经》所起的作用将会带给他和平。例如，自然人的良心将会从自然律中引申出一条律令，这条自然律令将告知他：谋杀是罪恶的。^[96]

艾姆斯大多数有关良心的讨论都在论证那些普遍或特殊的“律令”如何运用到个人身上。在《良心》一书最前面的几页，艾姆斯举了一个典型的例子。^[97]一个人可能会问：“我可能得永生吗？”《圣经》的“光照”是：“任何相信基督的人都不会灭亡，都能得到永生。”“证据”就是：“我相信基督。”然后是结论：“因此，我将不致灭亡而得永生。”^[98]与艾姆斯整个神学的情况一样，他用拉姆斯的方法获得了一种简洁而确定的答案。

艾姆斯将良心界定为一种辩证法对良心自由产生了深远的影响。可以说，这种界定即使没有完全排除良心自由，至少也使它变得不可能或没必要。再想想拉姆斯及其方法吧。拉姆斯的目的在于建立一套更加准确的智识活动的规则，并且他在辩证法中发现了这种规则。这样的一个系统按其本性可能会把所有的思想问题纳入一个统一的论题体系中。借着强调拉姆斯辩证法的系统性与统一性，艾姆斯把良心界定为辩证法的做法使良心成为这样的一种手段：它按其本性将道德问题罩上一圈决定论的光环。换言之，对作为一种综合性方法的良心的依赖就不需再将良心视为可能享有自由的某种东西了。

艾姆斯的良心观具有明显的决定论色彩，这种决定论也体现在《良心》一书的标题上。他在副标题中使用“律令”一词，以之表达一种可预见的结果。^[99]因此，最终的结论就是，以他的观点来看，所有道德问题的答案都是可预知的，而且每一个良心问题都存在着支配它们的律令与规则。必须做到的就是运用三段论的辩证法——同时也是良心。以这样的观点来看，谈论良心自由没有必要；事实上，这么做会显得不可理喻。

艾姆斯运用拉姆斯的方法为良心下定义的做法使他的神学理论逸出了威廉·帕金斯的传统。关于这一点，有一个必须加以考虑的问题是，他如何处理容忍理念与良心自由之间总的冲突情况。由以上的分析，我们可以清晰地看到，艾姆斯并不提倡良心自由，但是片刻的沉思就会揭露出这一事实：他所教授的体系把良心置于与容忍理念一样的基础之上。通过把良心锁定为一种方法，这种方法就具有了权威性，就像政府在容忍政策中具有权威性一样。艾姆斯在领域主权观方面的立场更加难以界定，但有一点是清楚的：他提倡一种剥夺个人自由的观点。

在马萨诸塞海湾殖民地，艾姆斯神学系统的实践意义凸显出来，因为这里面临异议的问题。对异议的处理以及国家与教会领域的结合，显现出新英格兰遵行的体制与当时英格兰的主流体制基本上没有什么不同。

四、结论

1600 - 1640 年间，有三个重要的事件对之后良心自由与容忍理念的冲突产生了深远的影响。第一，斯图亚特王朝早期继续把容忍作为一项政策，但是，在查理统治时期，这项容忍政策变得更为偏狭和专制，尤其是在威廉·劳德的影响之下，情况更是如此。第二，良心自由被越来越多的人积极宣扬，从剑桥清教运动中分离出去的教派领袖更是如此。一些教士主张信仰的基本教义

在数量上是有限的，这种做法同样支持了良心的事业。他们中的一些人甚至宣称良心具有当然的权利，但是他们的观点与帕金斯的观点迥然不同，他们并没有把良心的概念建立在领域主权观之上。第三，在这一期间，威廉·艾姆斯的作品阐述了一种崭新的良心观，这种观点对美国容忍政策与良心自由之间的冲突的发展有深远的影响。艾姆斯写了一本关于良心及相关问题的长篇专著，但该书却不主张良心自由。它之所以没有形成良心自由这种观念，乃是因为其良心概念与拉姆斯的辩证法紧密相关——在对良心事务的处理中，这种方法成了权威。因而，艾姆斯的观点事实上与那些容忍观念的提倡者并没有什么不同，因为在他的体系中，良心事务上的个人自由被剥夺了。

简而言之，英国人在伊丽莎白时代便已显现出来的良心方面的分歧，在1600-1640年间变得更加突出了。这一时期的发展影响了1640年后20年中政治与宗教方面的许多重大争论。另一方面，艾姆斯对良心的态度也影响了马萨诸塞海湾殖民地的政治与宗教事务。艾姆斯式的良心观在殖民地的地位是下一章将要讨论的主题。

本章注释▶

[1] C. H. McIlwain, ed., *The Political Works of James I* (Cambridge, MASS., 1918), pp. 7-8.

[2] 同上

[3] 同上

[4] Jordan, *Toleration*, II, p. 32.

[5] McIlwain, *James I*, p. 322.

[6] Jordan, *Toleration*, II, p. 54.

[7] 同上, p. 90 ff.

[8] 同上, p. 169 ff.

[9] 同上

[10] 同上

- [11] 同上, p. 132.
- [12] Maurice Ashley, *Great Britain to 1688* (Ann Arbor, 1961), pp. 331-332.
- [13] 同上, p. 332.
- [14] 同上
- [15] Jordon, *Toleration*, II, p. 117 ff.
- [16] 同上
- [17] 同上
- [18] 同上
- [19] John Rushworth, *Historical Collections* (London, 1659-1701), I, pp. 604-605.
- [20] 同上, p. 645.
- [21] 同上
- [22] Jordon, *Toleration*, II, p. 112.
- [23] 同上, p. 138-142.
- [24] Edmund S. Morgan: *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (Ithaca, 1963), is a standard interpretation.
- [25] John Smyth, *Confession of Faith* (London, 1611), Art. lxxxvi.
- [26] John Robinson, *Works* (London, 1851), I, p. 41.
- [27] 同上
- [28] Thomas Helwys, *A Declaration of Faith* (London, 1611), Art. xxiv.
- [29] Thomas Helwys, *An Advertisement, or Admonition Unto the Congregation* (London, 1611), p. 58.
- [30] Tomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (London, 1612), p. 37.
- [31] 同上
- [32] 同上, p. 41.
- [33] 同上
- [34] E. B. Underhill, ed., *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution* (London, 1846), p. 1 ff.
- [35] 同上
- [36] Leonard Busher, *Religious Peace; or, A Plea for Liberty of Conscience* (London, 1614), p. 68.
- [37] Thomas Palmer, *An Essay of the Means How to Make Our Travels* (Lon-

- don, 1606), p. 110.
- [38] Henry Jacob, *A Confession and Protestation* (Amsterdam, 1612), Art. xxviii.
- [39] 同上, but before text of Confession, p. 47.
- [40] John Canne, *A Light for the Ignorant* (London, 1636), pp. 9, 15.
- [41] Jordon, *Toleration*, II, p. 35.
- [42] Richard Bernard, *Christian Advertisements and Councils of Peace* (London, 1608), p. 174.
- [43] Quoted in Jordon, *Toleration*, II, p. 40.
- [44] Joseph Hall, *Works* (London, 1863), VI, p. 649.
- [45] Thomas Fuller, *The Holy and Profane State* (London, 1831), p. 66.
- [46] John Randall, *Twenty-nine Lectures on the Church* (London, 1636), II, p. 91.
- [47] John Bury, *The Moderate Christian* (London, 1631), p. 11.
- [48] Thomas Adams, *Works* (London, 1629), p. 559.
- [49] George Downame, *The Christians Freedom* (London, 1635), pp. 102, 104 ff.
- [50] *N. E. M.*, I, p. 48.
- [51] 关于对米勒所忽略的其他主题的出色论述可参看 George M. Marsden's "Perry Miller's Rehabilitation of the Puritans: A Critique," *Church History*, XXXIX (March, 1970), p. 92.
- [52] Hugo Visscher, *William Ames: His Life and Works*, Douglas Horton, tr. (Cambridge, Mass., 1956), p. 29. 这一简短的作品与霍顿翻译的其他两部作品装订在了一起。它由哈佛神学院图书馆出版印发。
- [53] 同上, 并且 J. D. Eusden's edition of Ames's *Marrow of Theology* (Boston, 1968), pp. 1-3, 列举了 Ames 在良心问题上的论著的一些版本。
- [54] Hugo Visscher, *William Ames: His Life and Works*, pp. 29-31, 指出了背景和气质方面的不同。
- [55] 同上
- [56] Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts 1630-1650* (Cambridge, 1933), p. 79.
- [57] William Ames, *Marrow of Theology*, J. D. Eusden, tr. (Boston, 1968), 乃是所使用的版本, 以下引用此书称 Ames, *Marrow*. 见 p. 3 ff. 有关于 Ames 事业的评论。

- [58] Miller, *Orthodoxy*, chap. V.
- [59] Ames, *Marrow*, p. 67. Ames's book, *Conscience: Its Law or Cases, Five Books* (London, 1643), 很少见。我所用的那本书来自宾夕法尼亚州费城的威斯敏斯特神学院。
- [60] Ames, *Marrow*, p. 67 ff.
- [61] 同上, p. 69.
- [62] 同上
- [63] Miller, *N. E. M.*, I, chap, V and Appendix A.
- [64] 同上
- [65] Walter Ong, *Ramus Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge, Mass., 1958).
- [66] Ong、Miller 或 Eusden 提到的事实加在一起就构成了 Ramus 的画像。但他们都没有提到 Ramus 的出生地点与加尔文接近这一事实。
- [67] *N. E. M.*, I, p. 116.
- [68] 同上
- [69] 同上
- [70] 同上
- [71] Eusden 对 Ramus 的概述特别言简意赅。
- [72] Ong, *Ramus Method*. 参看并可比较 pp. 42-45, 92-96, and 182-190.
- [73] 同上, pp. 182-190.
- [74] 有关思想体系分类问题的讨论是一个复杂的问题。欲对此问题有基本了解, 可参考 Dagobert D. Runes's *Dictionary of philosophy* (New York, 1957), p. 256 ff.; Richard MaKeon, *The Basic Works of Aristotle* (New York, 1941), pp. xvi-xvii, pp. 7-37; and Werner Jaeger, *Aristotle* (Oxford, 1955). 关于此问题的讨论, 最好且最易读的作品可见 Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia, 1958), II, 关于对亚里斯多德的具体介绍, 参见 p. 445 ff.
- [75] Ong, *Ramus Method*, p. 182.
- [76] 同上
- [77] 同上
- [78] 同上, p. 183.
- [79] 同上
- [80] 同上, p. 202.
- [81] Ames, *Marrow*, p. 77.

- [82]人们能够列出一个关于良心细致分类的图表，这里的含义是，Ames 将此视为其神学体系中的另外一部分或者另外一个主题。
- [83]Ames, *Conscience*, bk. 1, p. 1.
- [84]Compare Ames's *Conscience*, bk. 1, p. 1, with Ong, *Ramus Method*, pp. 182-183.
- [85]Ames, *Conscience*, bk. 1, p. 1.
- [86]同上, p. 3.
- [87]同上
- [88]同上, p. 4.
- [89]Ames, *Marrow*, p. 42 ff.
- [90]同上
- [91]同上, p. 42.
- [92]同上
- [93]Ames, *Conscience*, bk. 1, pp. 5-6.
- [94]同上
- [95]Eusden 教授透彻的论述这一问题，参看 Ames, *Marrow*, p. 44.
- [96]Ames, *Conscience*, bk. 1, p. 5.
- [97]同上, p. 3.
- [98]Ames, *Marrow*, pp. 44-45.
- [99]参看 J. D. Eusden's 关于 Ames, *Marrow* 的评论, p. 8, n. 15.

第 3 章

良心与海湾殖民地建造者：

1630 - 1640 年

第一批到达新英格兰的拓殖者的目标是为了寻求良心自由，或者很多人是这样认为的。早在1730年，就有评论家在《美洲信使周报》（*American Weekly Mercury*）上撰文称：“那些为良心自由而背井离乡者一旦掌权，便会转变成良心自由的迫害者，这不是令人惊异的事吗？”之后不久，约西亚·史密斯牧师对此问题作了肯定的回答：“然而，许多为避免宗教迫害而去往新英格兰的人确实如此。”^[1]新英格兰的创建者为享有良心自由而来到新英格兰的观点并非史密斯的一家之言，因为之后的第二年，马萨诸塞总督便对普通法院这么说道：“我们的祖先到达此地的一个伟大使命便是为了摆脱所有强加于他们良心之上的限制……”^[2]直到现在，仍然有人坚称追求良心自由乃是推动创立新英格兰的首要驱动力。^[3]

事实上，建立新英格兰——尤其是建立马萨诸塞——的主要动机与史密斯牧师以及贝查（Belcher）总督阐述的动机刚好相反。客观地说，海湾殖民地的目标是创建一个不需要或者不允许良心自由存在的社会。

在“阿尔贝拉”（*Arbella*）号帆船上，坐满了未来将成为海湾殖民地领袖的大批拓殖者，温斯罗普总督在此有一个著名的平信徒讲道，清晰而充分地阐述了他们的目标。这次著名讲道中被人们引用得最多的段落谈到他们的目标是：

……去寻找一个共同的安居之所，那里有着恰当的世俗与宗教治理方式……我们必须考虑的是，我们应该成为山上之城，因为全世界人民的眼光都在注视着我们；因此，如果我们错误地处理此事……我们将成为上帝的许多合格仆人的笑柄。^[4]

温斯罗普显然意识到他要参与创建一个全新的社会。然而，

值得注意的是这样一个事实：这些话语没有表明他们有意把这个新社会当作受宗教迫害者的避风港，也没有表明在新的世俗与宗教治理形式下，人们有按自己意愿行事的自由。温斯罗普讲道中的另一段话表明，其目的恰好与此相反。谈到他们的经验，他说：“在类似的事例中，对共同体的关注必须超越于所有私人的诉求。”^[5]

温斯罗普断言新殖民地将是一个山上之城，并且主张公共利益必须凌驾于个人利益之上，这表明，海湾殖民地的人们需要和谐一致。如果他们要想成为理想中的基督教社会的楷模，那么，殖民地领袖之间的和谐一致就特别重要了，而且一般市民之间的和谐一致也是必不可缺的了。^[6]在这样的背景之下，对所认可或者所承认的正统教义的背离就成了年轻的殖民地非常关键的问题了。

尽管在一些细节问题上，人们对佩里·米勒有关新英格兰清教主义的作品存有异议，但他对新英格兰精神根本特征的概括（包括对威廉·艾姆斯对这种思想的影响的分析）可以被认为是准确的。之前我们提到过艾姆斯与其在荷兰时的追随者之间的关系（这些人中有许多随后都移民到了新英格兰）。这种联系连同米勒关于艾姆斯思想对早期新英格兰影响的观察，证明艾姆斯与米勒所谓的马萨诸塞“正统教义”之间有密切的联系。

艾姆斯的神学理论得到了马萨诸塞海湾殖民地的广泛接受，而且其良心观也被该殖民地接受并付诸实践。殖民地最初十年发生的两件事证明艾姆斯的良心观确实被运用于实践之中了。与罗杰·威廉姆斯的辩论及对他的处理清楚地说明了艾姆斯观点被运用的情况。唯良心论争议（the antinomian controversy）——特别是由于它影响到了安妮·哈钦森——是第二个例子，表明马萨诸塞海湾殖民地的领袖们在试图维持其一致性时依靠了艾姆斯的良心观。

在讨论艾姆斯的良心原则在马萨诸塞海湾殖民地的落实情况之前，回顾一下艾姆斯在良心问题上明显表现出来的独特立场是有益的。艾姆斯的良心观中最为重要的一个特点就是，他的良心观与辩证法紧密相连——这种辩证法被当成解决良心问题时的权威方法。这种辩证法的运用消解了认为良心具有自由的可能性。从另外一个角度来看，艾姆斯认为，良心并非是一种由自我决定的内在功能，而是一种遵循理性辩证法的外在过程。在此系统内，所有的良心问题都可以通过逻辑辩证法的运用而加以概括或解决，良心自由便成了一个毫无意义的概念，因此，艾姆斯自己并不谈论良心自由。但是，他在马萨诸塞海湾殖民地的追随者们却使用这个概念。然而，他们谈论的良心自由与威廉·帕金斯及其他人阐述的良心自由完全不同，事实上，两者几乎没有任何关系。很明显，在艾姆斯的思想体系之中，所谓良心自由即是相信正统教义的自由。两者间的区别非常重要，因为马萨诸塞海湾殖民地的领袖在良心问题上很容易混淆艾姆斯与帕金斯的观点。两者差异的要点在于对“良心自由”这一概念的不同界定。

判断马萨诸塞海湾地区的领袖在良心方面是追随艾姆斯还是帕金斯这一问题受到这样一个事实的干扰，即艾姆斯传统上与先前谈到过的宗派主义者有一定的联系。尽管艾姆斯是一个被建制性教会遗弃的人，因而至少在某种意义上，他就是一位宗派主义者，他独特的神学思想却使他与其他的宗派主义者迥然不同，尤其是在良心问题上。与亨利·雅各布之类的人的观点相比（译注：亨利·雅各布是一位加尔文宗的教士，建立了持分离主义立场的教会），艾姆斯的良心观更接近传统教士们的观点。^[7]

需要强调的是，良心自由是包含在威廉·帕金斯神学体系中的，而艾姆斯及受其影响的“马萨诸塞正统教义”则并未包含这一原则。因此，在良心问题上，唯一可以选择的便是一种宽容的系统，而为了应付1630年之后正统教义所面临的挑战，马萨诸塞

海湾地区的领袖们确立了容忍政策。就此而言，他们与英格兰政府并没有什么区别，这一点清晰地表现在温斯罗普的话里：“对公共利益的关注必须超越于所有私人的利益。”

一、罗杰·威廉姆斯 (Roger Williams)

加尔文宗教改革英雄们的大理石纪念碑雄伟地矗立在瑞士日内瓦。排放在中间的是最伟大的英雄——加尔文、法勒尔、贝扎和诺克斯。两边则矗立着在其他国家作战的勇士们——瑞典的古斯塔斯·阿道弗斯，荷兰的威廉一世，法国的科利格尼和英格兰的克伦威尔。在摆放美国加尔文主义代表人物的位置上，陈列的却并非是一些人们所希望看到的英雄，如约翰·温斯罗普，约翰·科顿，或乔纳森·爱德华兹，或后期人物如查理·霍奇或 B. B. 沃菲尔德，而是罗杰·威廉姆斯，这无疑使许多人失望甚至觉得难以接受。^[8]

把罗杰·威廉姆斯当作美国加尔文主义的代表是否恰当，是一个值得讨论的问题。在一段有趣的论述中，佩里·米勒说，“自从纪念碑建成之后”，温斯罗普和科顿两人便“一直在他们的坟墓中抗议”。^[9]然而，无论威廉姆斯与加尔文主义之间存在何种联系，他与自由事业的关系却是名副其实的。他在新英格兰与其教友之间的辩论表明了他的思想以及对良心自由事业的贡献。

本世纪早期，有一种流行的观点认为威廉姆斯是美国的第一个民主主义者，并且他在这方面表现出“压制不住”的特性。^[10]美国的自由主义者如维农·帕林顿是对威廉姆斯进行如此描述的始作俑者，当他们把威廉姆斯与他们所谓的旧大陆政治的反动维护者如温斯罗普和科顿对比时，他们的这种论证似乎起到了重要作用。然而，对威廉姆斯的这种解读如果不是对事实的严重曲解，便是一厢情愿的虚构，一些研究清教徒精神的严谨的学者已充分论证了这一点。^[11]为了反驳他们的观点，必须得提及那些打

着威廉姆斯旗号的政治观点，因为只有认识到威廉姆斯不关心政治民主这一事实时，他的真实动机才可能被人们理解。

威廉姆斯是一个非常虔诚的信徒，他与马萨诸塞海湾地区领袖的关系以及后者的活动中呈现出两个明显的特征，通过对这两个特征的分析，我们或许对他的这种内在宗教驱动力能有一定程度的理解。威廉姆斯对已在殖民地区开展的特定的活动发表过很多的看法，事实上，他对此类活动的观点是威廉姆斯与海湾地区领袖们之间的一个显著差别。威廉姆斯与海湾地区领袖关系的第二个特点涉及到他在辩论中使用的论证形式，虽然他们双方都没有有意识地承认这种差异。

马萨诸塞海湾殖民地代表着一种严肃的信仰试验，并且其早期领导人欣赏像罗杰·威廉姆斯这样的严肃而真诚的牧者。威廉姆斯在1631年到达新大陆之后不久，便被波士顿教会邀请去接替已返回英格兰的约翰·威尔逊的位置。他之所以被邀请，乃是因为在他到达新大陆之前，便有报道称他有做牧师与《圣经》学者的能力，对于一个年仅27岁的年轻人而言，这是个难得的殊荣。^[12]

令波士顿教会惊异的是，威廉姆斯竟然拒绝了他们邀请。他谢绝这一邀请的原因表明，从很早开始，他便决心去追求一种他所理解的纯粹教会形式。他之所以拒绝波士顿教会提供的职位，乃是因为波士顿教会没有宣布与英格兰教会断绝关系，而这一点他已做到。^[13]

拒绝波士顿教会的邀请仅仅是威廉姆斯行动的第一步，当时他正走在一条不归路上，最终被海湾殖民地驱逐出境。威廉姆斯离开了波士顿，随后接受了塞勒姆教会让他去做教师的邀请。温斯罗普在他的《日记》中写道，鉴于威廉姆斯对波士顿教会邀请的拒绝，普通法院对塞勒姆教会能够接受他的事实感到担心。在同一段话中，温斯罗普还有另外的评论，这显示海湾殖民地领袖

开始意识到这个热忱的年轻牧师对殖民地正统教义构成了威胁。法院写信给塞勒姆地区领袖约翰·恩迪科特，根据温斯罗普的记载，法院告知他说，这个新牧师“……宣称地方官员无权惩罚违反安息日的越轨行为及其他冒犯行为，因为它违反的是‘十诫’的首条规则。”^[14]

虽然不清楚法院写给恩迪科特的信是否促成了威廉姆斯的离开，但不久之后，威廉姆斯就离开了塞勒姆。随后他到了普利茅斯，但他最终又回到了塞勒姆，在那儿他组织了一些灵修和教导的私人聚会。^[15]

到威廉姆斯返回塞勒姆为止，他到新英格兰已逾三载，在此期间，陆续又有许多牧师与教士到达新英格兰，其中包括约翰·科顿和托马斯·胡克。当时，威廉姆斯在过去三年一系列离经叛道的行为日益成为马萨诸塞海湾殖民地领袖担心的问题，如今，在这些新来的声名显赫的神职人员的帮助下，一项挑战威廉姆斯的行动开始酝酿。在法院对威廉姆斯展开正式审讯之前，约翰·科顿已经阅读过威廉姆斯的一篇论文，这篇论文的主题是讨论国王是否拥有分配新英格兰土地的权力。在科顿看来，威廉姆斯文章中的观点并非像人们所说的那样荒谬与危险。^[16]科顿对此问题的具体看法并不是很重要，只是说明了这样一个事实，科顿没有发现任何让人立即感到担心的理由。

不管科顿的观点如何，但海湾殖民地领袖还是以四项罪名起诉了威廉姆斯，并对他进行审判。就国王在新大陆土地分配权这一问题的指控而言，威廉姆斯宣称国王没有这项权力，新大陆的土地属于印地安人。威廉姆斯受到争议的第二个主张是，不应该强制要求非基督徒做祈祷或宣誓。另外一个指控提出了在威廉姆斯到达新英格兰后出现的争议问题，即有关脱离英格兰教会的问题。最后一个被起诉的罪名涉及到威廉姆斯关于市政官员无权强制实施第一诫命的主张，这一点在威廉姆斯被邀请至塞勒姆作牧

师时，法院已经写信告知过恩迪科特。^[17] 法庭愿意给威廉姆斯一个星期的时间，让他为自己的这些观点进行辩护，但他表示拒绝并要求即刻进行辩论。温斯洛普记载说，胡克被指派与威廉姆斯进行辩论。很显然，结果是胡克胜，因为威廉姆斯被判流放。^[18]

威廉姆斯被起诉的细节情况表明，威廉姆斯认为马萨诸塞海湾殖民地的某些方面需要加以改变。而当把威廉姆斯的建议与殖民地的实际政策加以比较时，海湾殖民地领袖们显然认为威廉姆斯的建议过于激进了。让人特别感兴趣的是他们在教会与国家的关系问题方面的差异。威廉姆斯坚持教会应该与世俗权力分离，特别是那些涉及宗教核心的问题，也即由第一诫命支配的事情。威廉姆斯主张教会与国家的管辖权与责任应分开的观点回应了威廉·帕金斯的立场。尽管威廉姆斯在良心自由与领域主权问题上得出与帕金斯一致的看法，但他对此类问题的论证则与他独特的《圣经》阐释学密切相关。

《圣经》阐释学是一门解释《圣经》隐含意义的学科，马萨诸塞海湾殖民地领袖对《圣经》的解释与威廉姆斯的解释有所不同。佩里·米勒在威廉姆斯作品集附录的评论文章中给我们描绘道，威廉姆斯与马萨诸塞海湾殖民地领袖对《圣经》的解释原则差别巨大。米勒认为，那些宗教改革思想家们相信他们超越了中世纪出现的简单的预表解经立场（typological position），他还认为马萨诸塞海湾殖民地领袖们继承了这些宗教改革思想家的思想。从这个角度来看，米勒显然把威廉姆斯强调的预表式解经立场视为对约翰·科顿之类的人的宗教改革传统立场的一种严重背离。^[19]

对于任何一个熟悉改革宗神学的读者而言，米勒对双方差异的描述显然是夸大其词。研究清教主义的学者们最近意识到了米勒对这种差别的夸大。杰斯佩·罗森梅尔最近发表了一项关于威廉姆斯与科顿之间争议的研究，这项研究纠正了米勒教授在此问

题上的立场。^[20] 罗森梅尔引用萨克文·伯科维奇对预表性方法的研究成果，^[21] 得出了一个结论：即所有新英格兰神职人员都用预表法来阐释《圣经》。尽管这个结论有助于纠正米勒的解释，但它并不能抹去这样一个事实，即威廉姆斯正是凭借预表法来为政教分离及良心自由辩护的。

在一个视《圣经》为政治和社会生活之最高权威与终极答案的社会里，威廉姆斯特别强调预表解经法的做法并非是刻意钻牛角尖。运用预表性论证的价值在于，它能深刻地改变一个人对《圣经》几乎所有重要教义的理解。因而，威廉姆斯与科顿之间的辩论提供了一条线索，借此可以了解强调预表式解经将会对《圣经》的教义产生什么影响。

为方便起见，我们可用“圣约神学”（Federalism）与“预表说”来分别代表马萨诸塞海湾地区领袖与威廉姆斯的观点，这有助于我们区分他们的观点。简单地说，“圣约神学”描绘了一种17世纪在新英格兰处于全盛阶段的神学系统，这种系统非常强调圣约的观念。从与罗杰·威廉姆斯论辩的角度来看，这种圣约观念在《圣经》的《旧约》与《新约》之间架设了一座桥梁，使得神学家能够比加尔文这样的作者更为频繁地引用《旧约》作为例子与典范。从殖民地领导人们试图去创建“一个正当政府”的决心，我们可以看出这种观点在新英格兰，尤其是在马萨诸塞海湾殖民地被信奉的程度，他们所谓的“正当政府”将尽可能地与作为典范的摩西的以色列王国近似。预表式的论证仍然可以在圣约神学语境下使用，但它们受到涵盖范围广泛的圣约原则的限制。

另一方面，正如威廉姆斯所强调的，预表说把《旧约》的很多地方看作一种会显现在《新约》中的隐喻。在他看来，预表说需要更加强调《新约》的重要性。从这个角度看，当基督开启了一个新时代时，以色列的政治—宗教轴心就被取而代之了：在这

样的新时代中，对信徒而言，真正的力量乃是属灵的（Spiritual）。^[22]威廉姆斯在与马萨诸塞海湾殖民地辩论教会与国家关系及良心自由问题时，他从预表论的角度更为强调《新约》的做法是一个重要方面。

直到被放逐之后，良心自由问题才成为威廉姆斯关注的中心问题，海湾殖民地领袖对此也才有了一个非常明确的观点，并且在此问题上，威廉姆斯与科顿进行了一场论战。虽然学者们对此问题没有系统的研究，但科顿与威廉姆斯对此问题辩论的程度与范围却可见于他们的作品集之中。^[23]由于威廉姆斯的论证中常会引用一些科顿的最新言论，因此，要在他们的书信与文章中找出规律，以确定他们的辩论在哪个时间段进行到什么样的程度变得很困难。^[24]

然而，要区分哪些观点属于威廉姆斯或科顿却并不困难。拉泽尔·齐夫叙述了科顿在新英格兰介入良心自由问题的具体过程。^[25]1635年，在威廉姆斯受审的时候，科顿收到了一封来自英格兰的信，征询他对信后所附文章的意见。这篇文章内容涉及良心迫害问题。齐夫指出，对科顿这样拥有极高声誉的学者而言，在此问题上征求他的看法没有什么不正常的，但他注意到了富有讽刺性的一幕：

科顿直到大约十年之后才充分意识到的是，威廉姆斯不仅最终写出了良心自由这一论题上的杰作，而且这一杰作反驳了科顿在此问题上的观点，而这又是多么恰当的事！^[26]

在给那封来自英格兰的、有关因良心而受迫害之问题的来信的回复中，科顿并没有把良心自由当作一个主要的问题来谈；他对此问题的讨论只出现在他回信的最后一段。

科顿的回信对良心问题作了耐心的分类与再分类，他把对救赎必要的良心与非必要的良心作了分类——这让人想起艾姆斯。根据科顿的观点，宗教实践也可以根据同样的方式加以分类。然而，他的观点的关键之处可见于他对如何理解良心这一问题的立场。他曾阐述说：“让我补充另外一个区别：当我们因为良心的缘故而被迫害时，这要么是因为被正确地理解的良心，要么是因为错误或盲目的良心。”^[27] 尽管科顿的信中还谈到了其他问题，但其观点的核心则是“正确理解”这一概念的含义。

运用“正确理解”这一概念，科顿进而推导出自己的观点：没有任何人应当因为自己的“正确理解”的良心而受迫害，不仅如此，他还补充道，也没有任何人应当因为自己错误或盲目的良心而受迫害。因此，以他的观点来看，根据法律，正统教义的讲解者不应当受到迫害。谈到错误或盲目的良心，科顿说，良心需要正确地理解，而他这么说的意思是，良心需要由像他自己那样的明智且持有正统信仰的人士的引导。这种观点使科顿得出如下的结论：

如果这种人在听了劝诫后，仍然坚持自己的错误方法，并因此而受惩罚，那他便不是因为良心而受到惩罚，而是因为违背自己的良心犯了罪而受罚。^[28]

视情况而定，在良心问题未被阐释清楚之前，科顿允许那些犯错之人有一定程度的自由，但这并非自由，因为判断良心问题以及基本原则的标准是正统教义。

科顿在信的结尾才提到了良心自由，并且他的意见只为回答征询者所谓的“主要异议”，科顿写道：

最后，你谈到如何应对一些你所谓的主要异议这一

问题，这些异议已被一个观点与我们相反的人提及过。如果良心自由属于敬畏神的人，它对国家并没有害处……但是我们乐意给那些确实敬畏神的人以良心自由。^[29]

从这些观点本身来看，科顿的这些说法并没有改变他之前所说问题的实质，也就是说，将良心问题与能否正确理解良心联系起来。“只有那些敬畏上帝的人才容许有良心自由”不过是圣徒不应当被迫害的另一种说法，而圣徒只能是持守正统教义的人士。

科顿关于良心的观点直接继承了威廉·艾姆斯的传统。他利用“正确理解”这一概念来阐述良心问题的方式与艾姆斯关于异端的论证如出一辙。艾姆斯在他的第四本书《良心》中陈明了判断一个人是否是异端的条件：

当真理不仅明白地显现在《圣经》之中，而且充分地向他解释过后，他仍然坚持自己的错误，那么，他要么是反对明白无误的《圣经》真理，要么就是由于思想的傲慢而不愿去感受真理之光。^[30]

在类似的语境中，艾姆斯指出，他愿意给予那些理解错误的人一个改正自己错误的机会，这一点与科顿有关“错误”良心的说法没有区别。

科顿的这封信显示出其良心的观点源于艾姆斯。他在此问题上的分类技巧尽管不像艾姆斯的一些论证那么极端，但还是运用了拉姆斯的方法。更为重要的是，他认为，良心必须得到正确的理解，而且理解良心所需要的信息可以由某一教义系统或其某一代表人物来提供。这样，个人便没有可能最终决定何为他所视为

恰当的真理了。如果一个人的良心被纳入正确理解的轨道之中，而他却拒绝接受此中的信息，则这种拒绝便成了一种违背个人良心的罪恶。更进一步说，科顿显现出对良心自由理念的厌恶。他虽然承认这种理念，却从未把它当作一种权利。他视良心自由为一种恩赐，只有那些敬畏上帝的人才配拥有。换句话说，科顿的意思就是，当一个人坚持正统教义时，他就有良心的自由。

应当强调的是，有关良心自由，威廉·帕金斯的说法是，基督在《新约》中赋予了良心自由，而科顿在其书信中阐述的良心观与此种说法所昭示的精神毫无关系。其中没有任何基督徒的自由之意涵，而这种自由是重生的基督徒生来就有的权利。相反，他在详细阐述良心问题时的论调就像一个对这一观念一无所知的人那样，凭空臆想出此中的逻辑依据。科顿关于良心的观点缺乏帕金斯所显明的那种活力与有效性，因为他的观点建立在威廉·艾姆斯的理论之上，也因为他让辩证法统摄了良心问题。把科顿的观点与罗杰·威廉姆斯的观点加以比较，科顿这种本质上源于艾姆斯的良心观与帕金斯传统立场之间的差异会变得非常清晰。

科顿给来自英国的询问者回信十多年后，罗杰·威廉姆斯出版了他关于良心自由的第一部作品。^[31]威廉姆斯以一种朴素的文风充分地阐述了这个论题。他的作品也受到了英国社会剧变的影响。此外，他对新英格兰道路的讨论是一个双重论证，一方面，他分析了他之所以被流放的原因；另一方面，他对良心自由与宗教迫害进行了考察。尽管这两方面的论证大都没什么联系，但有时他们却又紧密相连。^[32]

威廉姆斯反对宗教迫害、主张良心自由的论证与他的预表学说密切相关。对这种学说最有利的应用与他在受审时所受到的第四项指控有关，即市政官员是否有圣经上确定的强制实施十诫第一条的权力问题。尽管殖民地领袖宣称此项权力属于市政官员，但威廉姆斯否认他们有这种权力。这个论辩的焦点与《旧约》与

《新约》所给出的相互冲突的答案有关。殖民地领袖自然引用以色列的例子。而威廉姆斯则强调预表性论证，认为以色列的经验只是一个比喻，不应该照搬。然而，威廉姆斯没有以此作为他立论的基础。他让科顿举出一个《新约》中能支持他们观点的例子，特别要求指出这样一个出处：基督要求其信徒在宗教事务上服从市政官员的命令，或要求他们建立一个在宗教事务上由市政官员掌权的社会。^[33]威廉姆斯立论的基础也不是新英格兰道路在《新约》中缺乏具体的例证；他坚持主张，只要基督教国家与君王企图把世俗事务与宗教事务混为一谈，他们就必将失败，并进而引起冲突与迫害。^[34]

对威廉姆斯而言，《新约》所显明的是：基督不希望人们在灵性事务上遭到外在力量的压迫。基督设立了权力之剑，但此剑仅为确保人与人之间的和平相处——确保他们的人身安全。精神世界也有一把剑，但此剑乃是上帝之言的劝诫。^[35]因而，威廉姆斯主张教会与国家的分离。

威廉姆斯关于宗教迫害及良心自由的主张是其教会与国家分离理论的一种自然推论。当国家权力侵入精神领域时，当市政官员肆意干涉人们的宗教活动时，宗教迫害便无可避免。正如他最著名的作品《血腥的迫害信条，为了良心的缘故》的书名所提示的那样，^[36]在威廉姆斯的思想中，良心自由是教会与国家分离理论的一部分。

威廉姆斯写道，良心是“人们精神或心灵上的一种稳定的信念，它促使人们在关于神以及对他的崇拜的问题上进行判断（正如保罗把自己说成是一名迫害者），并做出各样的举动”。^[37]威廉姆斯很少再谈及良心是什么，因为他并不在意良心在认识论上的精确定义；相反，他关注的是良心怎样成为人们的一种基本属性，也即“一种能促使他进行判断的稳固的信念”。

威廉姆斯并没有宣称，在宗教事务上，良心不会出现错

误。^[38]事实上，恰恰是因为良心容易犯错误，威廉姆斯才主张在宗教事务方面要有自由。要把握宗教方面的真理是非常困难的，因此，宗教领袖都很少能分辨真理，更不用说市政官员了。如果连宗教领袖都不能确切地阐述宗教真理，宗教组织或者国家就很难把握它了。因此，威廉姆斯得出结论，强迫教徒信奉建制性宗教就可能将错误强加于人，也是对个人宗教责任的一种无理侵犯。^[39]

威廉姆斯的良心自由主张并非基于对人类能力的乐观；然而，他相信，如果能确保人们的宗教活动不受干涉，则终极真理终将为人所知。历史经验表明，人们发动战争的缘由常常基于他们的宗教信仰。根据威廉姆斯的观点，在这种情况下，人们的身体显然可能会被控制，但他们的灵魂——也即他们宗教信仰的内在源泉——却绝不会如此。^[40]由此观点出发，威廉姆斯认为，世俗政府没有权力干涉天主教徒、犹太人甚至贵格会教徒，因为针对身体的惩罚永远无法及于灵魂。^[41]

在威廉姆斯看来，世俗或教会权力在良心问题上施压的结果是清晰可见的，而且只可能导致恶的结果。体罚可能会“导致人们的伪善、隐瞒其信仰并随波逐流，这一点如今已被全世界各个国家的经验所证实。”^[42]对威廉姆斯而言，非常明显的是，“所有冒牌的牧师及其追随者”都会“因为他们良心所遭受的巨大痛苦”而形成一种坚定刚强的心志。^[43]如果强力的受害者默认且违背他的良心，强迫力量就会被削弱，“因为侵犯对上帝的良心被证明是一种催化剂，这种催化剂不为人所觉察，体现在人的一切言谈举止之中。”^[44]

威廉姆斯良心观中与国家之关系的另一面也应当被提及，即国家的角色并不总是负面的。威廉姆斯提出这样一个问题：“就耶稣基督及其福音与国度而言，什么才是世俗官员明确无误的职责呢？”威廉姆斯从两个方面对此问题作了回答——这两个方面

都被视为市政官员的核心责任：

第一，政府的职责在于移除一切压制人们灵魂与良心的世俗限制、障碍与约束。例如在给付十一奉献和维持圣职方面……

第二，政府职责在于确保所有人在单纯的灵性事务方面享有绝对的自由，而且无论是犹太人的、土耳其人的、天主教徒的还是异教徒的良心都毫无例外。^[46]

威廉姆斯的全部论证体现在后面几段话的论述中；他在这段话中陈述道：“我为所有人的良心自由申辩。”^[47]

从以上论述中，我们可以清晰地看到，威廉姆斯的良心观与科顿及艾姆斯全然不同。与他们相反，他把良心自由视为基督在《新约》中教导的一项根本权利。威廉姆斯意识到了良心自由与领域主权观之间的关系，这一点清晰地体现在他对宗教与世俗权力各自权域限制的论证之中。当教会或国家，或两者一起越过它们各自的权域疆界时，他们必然会摧毁良心自由。同时，威廉姆斯就像帕金斯一样，认识到国家与教会都有其特定的权力与职责。但他重点关注的是这些机构逾越其权限的领域。

综上所述，也许可以说，罗杰·威廉姆斯与马萨诸塞海湾殖民地领袖分别代表了两种截然不同的良心立场。殖民地领袖一开始便阐明了他们的想法，也即他们认为他们的试验建立在一套人所共知的固定原则之上，这种立场被佩里·米勒恰当地称之为“正统教义”。尽管在被流放之前，良心问题并非是殖民地与威廉姆斯争论的中心议题，但它随后便成为了一个焦点问题。约翰·科顿的言论代表了殖民地的立场，其有关良心的评论清楚表明，他的观念是艾姆斯主义的。科顿并未把良心看成是享有自由的某种东西，相反，良心自由对他而言只是一种相信正统教义的自

由。这种观点与威廉姆斯离开殖民地之后形成的思想观念存在着尖锐的对立。威廉姆斯从领域主权观的角度来为良心自由辩解，其立场与威廉·帕金斯的观点一致。

然而，马萨诸塞海湾殖民地领袖与罗杰·威廉姆斯之间的辩论仅仅是艾姆斯所开创的容忍理念与传承自威廉·帕金斯的良心自由立场之间的第一次冲突。此后发生于1636-1638年间的唯良心论论战显现了两者之间的根本冲突。

二、唯良心论论战：1636-1638年

“世界上最狂热最强烈的热情”体现在温斯罗普对唯良心主义者的描述之中，这些唯良心主义者在1636-1638年间对他管辖下的殖民地造成了威胁。^[48]虽然这些评论显示了马萨诸塞海湾殖民地正统教义拥护者的领袖们对此问题的关注程度，但毫无疑问的是，温斯罗普的观点意在说给旧英格兰的人听。本部分的主题是研究唯良心论怎样被殖民地领袖视为威胁，以及它对良心问题上的自由与容忍态度意味着什么。

对马萨诸塞海湾殖民地领袖而言，唯良心主义的威胁是一个远比罗杰·威廉姆斯的问题更加难以对付的不同问题。审判威廉姆斯并判处他流放是件相对轻松的事。尽管威廉姆斯随后对殖民地的生活及缺乏良心自由的状态进行了尖锐的抨击与评论，且这些抨击与评论也常常使殖民地领袖们觉得尴尬，但这些谴责的特点是它们来自殖民地的外部。而唯良心论问题则是来自殖民地内部的麻烦，它使大批的殖民地居民卷入了这场纷争。^[49]

研究早期马萨诸塞海湾殖民地历史的学者们对唯良心论论战的内容存在分歧，但是，无论这一问题还涉及什么其他问题，异端问题都是突出的问题。对于这次纷争在很大程度上只是安妮·哈钦森周围一小部分人之间的辩论，还是波及了社会上的大多数人，学者们也有着不同意见。从异端问题这一角度来观察，安妮

·哈钦森扮演了主要的角色，因而，根据她在此次纷争中的位置来探寻此次论辩的发展过程可能是适宜的。

虽然安妮·哈钦森在1634年抵达马萨诸塞殖民地之后的活动，才更直接地体现了她在唯良心论论辩中的作用，但对她在旧英格兰的生活作一些了解将会有助于我们理解她的观点。她出生于1591年，在她做牧师的父亲的熏陶下长大。她虽然出生在林肯郡，但之后与父母移居到了伦敦，一直居住在那里，直到她与林肯郡商人威廉·哈钦森结婚。结婚之后，他们在1612年返回林肯郡。返回林肯郡对安妮·哈钦森有非常重要的意义，因为就在她们返回林肯郡的同一年，一个名为约翰·科顿的年轻的传道人刚刚从剑桥大学毕业，他得到波士顿教区的教职，该教区与哈钦森家相距不远。约翰·科顿不久便成为一个卓有声誉的牧师，许多人从很远的地方专门赶来听他布道，其中包括安妮·哈钦森。科顿1633年离开林肯郡的波士顿后，安妮·哈钦森非常失望。她变成了科顿的崇拜者，并感到自己找不到依靠，除非能再次聆听自己最喜欢牧师的布道。有关记录表明，哈钦森一家在1634年抵达了波士顿，并且有人认为他们之所以到波士顿乃是为了满足安妮·哈钦森想再次聆听科顿的布道的愿望。^[50] 尽管威廉·哈钦森没有忽略急剧扩展的殖民地的更加广阔的商业前景，但他无疑也希望满足他妻子的愿望。

从1634年到达波士顿，直到1636年唯良心论论辩爆发，期间，哈钦森一家在波士顿社区定居下来。威廉活跃于商界与政界，同时，安妮也参加了许多活动。^[51] 他们加入了由约翰·威尔逊担任牧师、约翰·科顿担任传道人的教会。

有关唯良心主义的论辩与安妮·哈钦森对科顿布道的反应直接相关。科顿与威尔逊共同讲道。安妮邀请一些人到自己家中，并与他们讨论科顿布道的内容。在下次礼拜之前讨论上次礼拜布道的内容在17世纪是一种普遍的做法，但在自己家里，安妮热

情地阐述了她所理解的科顿观点的实质。随着参加这些聚会的人越来越多，有时达60人之多，人们不可避免地会把科顿的布道与海湾殖民地其他牧师的布道加以比较。^[52]

安妮宣称，科顿传讲了比殖民地其他牧师更好的教义。她指出，科顿强调了“白白的恩典”，而其他牧师只教导一种“律法体系”的救赎。^[53]在这里，她评论了改革宗神学的一条主要教义——称义。^[54]尽管在对这一教义的解释上，人们可能有一些意见的不同，但事实上，安妮似乎认为科顿的观点与其他牧师的观点存在着巨大的差异。随着论辩的发展，安妮确切的内心之所想及她对到她们家的听众之所说成了辩论的中心。“律法体系”的救赎这一短语可以容易地解释为行动的救赎，这是一种从马丁·路德时代起，就一直在改革宗与其他新教徒之中引起争议的观点。当历史学家们试图理清唯良心主义争辩中有关教义的各种论述与说法时，他们遇到了困难。这种困难无疑来自争辩中所阐述的观点。无论说的是什么，安妮每周在家里发表的言论都吸引了很多人的注意，因为不久之后她的观点就流传于整个城市。^[55]

科顿在这次辩论中扮演的角色很不清楚。^[56]无疑，他的布道与其他人存在着差异，但他的布道究竟表达了什么观点，对这一问题却很难有确切的回答。在很多场合，科顿被其他牧师问及他对称义的看法，之后又被问及与此教义相连的其他问题的看法。最后，有人请他将针对一系列问题的看法整理成文字。科顿对那些私人性质的谈话作了回答，之后又正式发表了自己的观点。然而，在所有这些场合，科顿都像在之后的公开的正式听证会上那样，仅用一种学者的方式来回答这些问题。针对其他牧师向他提出的问题，科顿发表了书面的意见，这些意见显示出他作为一个高明的神学家的学识与技巧。在整个论辩中，科顿始终坚持认为他与其他牧师的观点并非如人们所说的那样截然不同。同时，他也坚持认为安妮·哈钦森的观点并非完全错误，直到审判安妮

时，她迫于高压而宣称自己从神那里获得了特别启示为止。^[57]

尽管此次论辩的焦点问题是科顿的布道及安妮·哈钦森对它们的转述，但是，如果从良心自由与容忍理念之间的冲突这一点来看，马萨诸塞殖民地领袖处置安妮·哈钦森及那些与她相关的人士（他们被认定为唯良心主义者）的方式就更显得意义重大。对这一系列事件的研究表明，马萨诸塞殖民地所持有的观念中所包含的对良心的态度与旧英格兰政府官方立场并没有什么区别，而马萨诸塞殖民地正是建基于这种观念之上的。

对与科顿和哈钦森相连的那些观点不满的迹象最初出现于1636年春天，当时，持正统立场的教士群体中的首要人物托马斯·什帕德警告科顿，他的会众正在传播一些奇怪与错误的宗教观点。^[58] 什帕德的警告似乎并未起到阻止作用，于是，在十月份的时候，一群牧师要求会见科顿、安妮·哈钦森和她的刚到达的姻亲兄弟约翰·威尔莱特。^[59] 其目的显然是为压制异议，且其焦点便是安妮·哈钦森的观点。在此次会见过程中，科顿让其他牧师感到放心，因为他说“成圣确实有助于见证称义”。^[60] 换句话说，善行确实见证着良心，不过他没有说是以何种方式做见证的。

这种会面似乎增进了正统教义拥护者和受到怀疑的置疑者之间的了解。但事实上，这种对话引致思想交流仅仅是一种幻想，因为几周后，已经请了威尔逊和科顿为教牧人员的波士顿教会，又意欲聘请约翰·威尔莱特为牧师。^[61] 温斯洛普认为这一做法是对威尔逊牧师的一种侮辱，并将其视作唯良心论取得巨大影响的例证。温斯洛普在日记中写道，由于他坚持，按照惯例这种提议必须经由一致同意才能通过，^[62] 才得以避免在教会会议上，就此问题发生公开的争论。

两个月之后，事态更加恶化。牧师们再次与科顿和安妮·哈钦森会见，而科顿仍旧没有表明他的立场。然而，安妮冒失地指

出，许多牧师教导的是行为之约。^[63]几个星期之后，当亨利·韦恩总督提出辞职时，这件事引起了普通法院的震动。他提出的辞职理由是，他相信神的审判将因为“这些分歧与争论”而来临。^[64]同时他也声称他在伦敦有亟须处理的事。然而，更重要的一点在于，他是安妮·哈钦森的众多追随者的朋友。韦恩改变了自己的想法，或者他的想法因自己的缘故而改变，于是他决定继续担任总督一职。随后，法院开始讨论引发殖民地问题的原因。

由于韦恩仍旧担任总督的职务，并且法院其他成员依旧同情唯良心主义者，以温斯洛普为代表的持正统教义人士处在了一个不利的位置。殖民地分歧的严重程度在法院本身就有明显的表现；它无法就问题的原因达成决议。因而，法院暂停会议并宣布在一月份禁食祷告一天。^[65]

禁食祷告那天的活动，尤其是约翰·威尔莱特当日的布道，加深了殖民地人们的分歧。^[66]在布道中，他澄清了那些支持安妮·哈钦森观点的信徒的立场，这次布道被证明是持正统教义人士驱逐唯良心论者运动中的转折点。法院成员在三月有一次会面，此次会议在开始时处罚了一个名不见经传的公民史蒂文·格林史密斯，因为他宣称除了科顿与威尔莱特之外，“所有的牧师只教导工作之约”。^[67]显然，史蒂文·格林史密斯无权发表与正统教义不同的意见。在匆匆处理了史蒂文·格林史密斯这个小人物之后，法院继而转向重要的目标，要求威尔莱特出庭。他们要求威尔莱特就禁食祷告日所作的布道做出解释。经过辩论，法院以威尔莱特激起了殖民地的纷争为由，判处其“蔑视与煽动叛乱”罪。^[68]很明显，威尔莱特之所以被判有罪乃是因为他不赞同正统教义的观点。

法院有少数人赞同威尔莱特的布道，他们还同时得到了一群波士顿人的支持。这些人向法院提交了一份请愿书，指出在教会做出决定之前，法院无权审查威尔莱特的布道。^[69]但他们的请愿

未能引起重视。

波士顿是唯良心主义者的主要阵地，这里也是普通法院平时召开会议的地方。由于觉察到波士顿的敌意，法院不顾少数派的反对，将原定在三月份召开的会议延期至五月份，并指定剑桥为会议地点。^[70]把法院迁移至剑桥对持正统教义人士而言是有利的，因为即将要召开的会议涉及普选问题，这是一个罢免唯良心主义支持者的机会。

在法院五月召开的会议上，韦恩坚持认为，法院处理威尔莱特事件是因为那份为了维护威尔莱特而提交的请愿书。不顾韦恩的抗议，法院的多数人坚称法院主要是用来选举的，并且这是头等大事。在选举中温斯罗普当选总督，同时，托马斯·都德林当选副总督。与温斯罗普相比，都德林对待唯良心主义者的态度更不客气。^[71]

此次选举表明，正统教义派已经在波士顿之外的地区赢得了支持，因而他们在处理致命的唯良心主义者的问题上显得更加激进。托马斯·什帕德在选举会上的布道中指出，科顿与其他人的差异是微不足道的。^[72]势态似乎开始归于平静，可惜，法院的一纸法令又使这一切化为乌有，这条法令写道：

除非获得地方市政委员会某位委员或另外两位市政官员的许可，任何乡镇或个人不得接纳想要来此辖区居住的陌生人，也不得让这种陌生人拥有任何地块或者居住地，或者招待他们三周以上。任何城镇如果违规将地块或宅基地出售给陌生人，将被处以 100 英镑的罚金，而接受招待超过明确规定之时间限度的人，将被处以 40 英镑的罚金……^[73]

法院命令的目的是明确无误的。现在，它有权力决定谁可以

在殖民地拥有居住权。这一法令的影响在于，它将决定人们在殖民地居住的权力从市镇行政官员手中转移到了普通法院。在此之前，殖民地的惯例是，由教会负责审查并决定什么人可以在其教区附近居住，现在则由法院来决定谁可以被接受或者谁的观点可以得到认可。一个有着良好声誉的基督徒也可能被拒绝进入殖民地。在一封写给韦恩的信中，温斯罗普承认了这一点：“一个纯正的基督徒也可能被我们拒之门外……”。^[74]通过上述措施，法院便可以驱逐其他的唯良心主义者，或任何其观点不受欢迎的人。如果之前的殖民地还存在一些良心自由的假象或伪装的话，法院的这条法令便扯掉了这一假象或伪装。

尽管选举让法院几乎完全被掌握在正统教义派手中，并且法院已经通过了一项限制定居的法案，但有关的神学问题依然存在争议。在法院的鼓动下，海湾地区的牧师们决定举行教区会议来讨论这一问题。^[75]他们在八月份召开会议，并且列出了大约九十项被抨击的教义。这些教义大部分都是未经多少辩论便匆匆被否决了。其中有两点受到了特别的关注，牧师们断定唯良心主义者滥用了“自由”来质疑牧师，并且他们不适当地举行了“私人”聚会。^[76]

这些结论反映了海湾殖民地正统教义派牧师们的主流态度。当他们谈及滥用“自由”质疑牧师时，似乎意味着一个人对牧师只有赞同的自由，而没有不同意他们的自由。他们对“私人”聚会的批评则以另外的方式表明，海湾殖民地的公民没有集会讨论不同意见的权利。

五月的法院会议与八月的教区会议进一步巩固了正统教义派的地位，两次会议均表明他们打算压制或者驱逐唯良心主义者。十一月的法院会议确认了显明在正统教义派中间的自信心。法院按部就班地以唯良心主义为名控告了许多公民，剥夺了他们的公民权利并将他们驱逐出去。^[77]其他人则被没收了“枪支、手枪、

刀剑、炸药和子弹”。^[78]虽然其中一些被判决的人涉及政治活动甚至暴力事件，但大部分人却只是因为他们的非正统观点而被判处有期徒刑。

正统教义派人士一步步地削弱了唯良心主义者的力量，接着他们准备对付安妮·哈钦森——他们视之为当时殖民地麻烦的主要制造者。由于她没有涉及任何与争议有关的政治行动，她的案子给法院带来了一个特殊的难题：如果要把安妮从殖民地驱逐出去，必须讲究方式。

对提交法庭的有关安妮·哈钦森的调查记录，从法律的角度来看，难以抓住把柄。^[79]法庭没有任何具体的理由来控告她；因而这次诉讼过程在一个传闻与另一个传闻之间摇摆不定。经过漫长的控告与反诉过程之后，安妮不留神说了不应该说的话：她说她和《旧约》中的先知但以理一样，得到了上帝的启示。^[80]法庭抓住这一点，轻易地以异端的罪名判处她流放。

然而，把对安妮的审查记录视为正统教义派如何看待良心自由的证据，它是有价值的。温斯罗普在开始审查时指出，安妮破坏了共同体的和平；然后他深入到问题的核心之处：“众所周知，在传播或提出那些引起事端的意见的过程中，你这位妇人发挥了很大的作用……”^[81]就像其他人一样，她也因为所持意见在海湾殖民地不被接受而被控告。然后，温斯罗普宣称：

你不仅与那些被法庭注意和谴责的人联系密切，而且发表了许多有损于教会和牧师荣誉的偏激言论。你还在自己家举行非法集会，这种行为，无论是从上帝的角度还是你的性别来看，都是不能容忍且不适当的。^[82]

在温斯罗普看来，安妮因连坐而犯罪。他继续阐述说她之所以在庭审之前就被传唤，是为了便于查明她是否持有与那些已经

被法庭“处理”的人相同的意见。

在温斯罗普不着边际地说明安妮为什么被传唤到庭之后，安妮说，“我被传唤到这里受你的审讯，但我没有听到任何对我的控告。”温斯罗普坚称他已提出指控，而她则回答道：“先生，你能否举一个具体的罪状？”安妮再次问她究竟犯了什么事。“你庇护和支持了那些你曾经听说过的教派的成员”，温斯罗普说。^[83]“这是良心问题，先生。”安妮回答道。“你必须保守你的良心，或者你的良心由别人替你保守。”温斯罗普回应道。“因为我必须保持我的良心我就不能接待圣徒吗？”安妮反驳道。温斯罗普用一个例子来对此反驳作了回应：

假设一个犯了谋反或其他重罪的人逃到他弟兄的家里，如果这个弟兄明知其有罪却窝藏他，那么他的弟兄也就犯了同样的罪。接待他的弟兄是出于自己的良心，但如果由于对弟兄的接待而触犯了法律，他也是有罪的。因此，如果你支持那些违反法律的人，你也同样有罪。

当被问及安妮允许圣徒进入自己家中触犯了什么法律时，温斯罗普引用了尊重父母的命令，他这里所说的父亲指的是共同体的建造者。^[84]

关于良心作用的简洁辩论是富有启迪意义的。安妮认定她在家里进行什么活动，她与那些被指控为异端的人有什么关系是一个良心问题。在她看来，她的意见与其他人是否相同，完全是一个个人判断的问题，对他们的观点同意与否纯属私人事务，也是一种良心的权利。她回应了威廉·帕金斯的观点，帕金斯认为上帝在《新约》中赋予了良心以自由。^[85]她也同意罗杰·威廉姆斯的观点——“我为所有人的良心自由申辩。”^[86]

针对安妮宣称的良心自由，温斯洛普作了简洁的回答，这个回答是艾姆斯良心观的翻版。“你必须保守你的良心，或者你的良心由别人替你保守”，这种说法意味着她的良心必须与正统教义保持一致，否则，其正统教义的维护者将判断其良心与真理相悖的程度。温斯洛普的这种说法隐含了艾姆斯讨论异端问题时所用的“正确理解”的良心的理念。艾姆斯说，“当真理不仅明白地显现在《圣经》中，而且向某个人做了充分的解释后”，如果这个人“仍然坚持自己的错误，那么他……就是在抵挡明白无误的《圣经》真理”，这样，他就犯了异端之罪。^[87]此一论证的核心在于“正确理解的”良心这一概念，其重要意义在于把正统教义领袖当作真理的看护者。

后来的审判中，安妮再次谈到了良心。在她为自己的关于《圣经》及圣灵做工的观点辩解时，她说：“现在，如果你们因为我说出自己的良心判断为正确的言论而判处我有罪，我就必须对上帝保持忠诚。”^[88]在这里，正如审判初期一样，她把自己的良心看作是反对国家与教会观点的权威。如先前一样，她认定人们的良心有一种超越他人和机构的自由。在同一段落中，她对涉及身体与灵魂的权力作了一个重要的区分。“你们有规范我身体的权力，但是主耶稣才有规范身体与灵魂的双重权力。”^[89]身体权力与灵魂权力的区分对那些持良心自由观点的人而言是典型的，而这种区分在温斯洛普这类人的观点中却不能看到。

温斯洛普与安妮·哈钦森的良心概念具有根本性的差异。安妮站在威廉·帕金斯的传统立场上，认定良心具有超越于其他人或机构之上的自主性；而温斯洛普则坚持认为良心易受判断的影响并且应该受一些人类机构的控制。这种差异并未因为他们都乐意谈及良心而变得不明显，因为证据显示温斯洛普并未理解安妮把良心当作一独立领域的呼吁。他对她一个问题的回答——给出一个叛处重罪的权威属于国家的例子——显然没有领会安妮的意

图。温斯洛普不理解国家处置重罪犯的权威与其处置出于良心的意见的权威之间的差异。即便是艾姆斯——他是创造了马萨诸塞海湾殖民地的正统教义概念系统的大师——也对谋反重罪与异端理念作了区别。^[90]

三、结论

马萨诸塞海湾殖民地的领袖们处理这桩由罗杰·威廉姆斯和唯良心论者引起的威胁的方式明确地显示出，并非人们有时所暗示的那样，他们并不打算让这殖民地变成被迫害和压迫者们的天堂。相反的，温斯洛普指出，这殖民地的领导阶层打算使它成为一个神圣社团的榜样。在他的观点中，统一是这一组织的核心。以温斯洛普之见，社团的要求及其目的优先于所有的个人观点、奇想和利益。

威廉姆斯和唯良心论者被对待的方式也昭示出正统教义派领导们所利用的参照体系。佩里·米勒和其他人非常有说服力地指出，马萨诸塞正统教义的基础是威廉·艾姆斯的神学，尽管米勒并不关心艾姆斯的良心观与殖民地领袖们的思想之间的关系。在意识到艾姆斯关于良心的与众不同的观点（它使人无需思考良心自由问题）之后，有一点就是显而易见的了：马萨诸塞海湾殖民地领袖们在良心事务方面也和在其他方面一样都追随着威廉·艾姆斯。将艾姆斯的良心观采纳并运用于实践意味着马萨诸塞海湾殖民地的领袖们制定的政策与几代英格兰官方政府中存在的政策并无差别。殖民地的领导者们认为，良心属于他们管辖范围之内东西。他们将决定什么是一种能够接受的良心实践；通过罗杰·威廉姆斯的遭遇和随后的唯良心论者争论，他们清楚地表明，背离已确立的正统教义的可能性是很小的。与英格兰政府官员的观点相比，马萨诸塞海湾殖民地的领导者们的观点有一个优点：他们的观点植根于一个非常系统的方案，所以更易于被运用。

就领域主权观而言，马萨诸塞海湾殖民地对艾姆斯主义的良心观的运用导致了与旧英格兰相同的结果。在付出个人主权和自由的代价下，教会和政府的范围已经扩大。然而，这样的进程在新英格兰更加夸张，这无疑要归因于这样一个事实：殖民地源于一种新的冒险，而这种新的冒险不受制约着现存政府的各种累积起来的传统的阻碍。马萨诸塞海湾殖民地领袖们的严厉态度——他们只允许很少的不同意见——也获得了他们的下述信念的支持：教会和政府可以按照摩西时代的样子重建。

当17世纪30年代这十年期即将结束时，温斯洛普和他的朋友们无疑对他们处理持异议者的方式感到满意。异议的消除让他们有了希望：他们的尝试可能获得成功。然而，发生在旧英格兰的下一个十年期的事件——内战——将会说明，并非如温斯洛普所预期的那样，马萨诸塞海湾殖民地领袖们对良心的态度没有成为未来的潮流；相反的，它仅仅是过去浪潮中的一丝涟漪。

本章注释▶

[1] Quoted in Lawrence Leder, *Liberty, and Authority* (Chicago, 1968), p. 62.

[2] 同上

[3] 同上

[4] Perry Miller and Thomas H. Johnson, eds., *The Puritans: A Sourcebook of Their Writings* (New York, 1938), p. 195.

[5] 同上, p. 197.

[6] Miller, *Orthodoxy*, chap. VI.

[7] *Supra*, p. 38.

[8] *The complete writings of Roger Williams* (New York, 1963); Hereinafter cited as Williams, Works. 这是纳莱甘塞特 (Narragansett) 版本在佩里·米勒指导下的重印，并加了第七卷。第七卷包括米勒的一篇论文和威廉姆斯所写的许多文章，这些文章在纳莱甘塞特版本于19世纪出版之后逐渐问世。

[9] 同上, p. 6.

- [10] Samuel H. Brockunier, *The Irrepressible Democrat: Roger Williams* (New York, 1940), and Vernon L. Parrington, *The Colonial Mind* (New York, 1927), p. 62 ff.
- [11] Perry Miller, *Roger Williams: His Contribution to the American Tradition* (New York, 1962), comments on this problem, pp. v, 27, 28, 254.
- [12] Miller, *Roger Williams*, p. 43 ff.; 同时参看 Larzer Ziff, *The Career of John Cotton* (Princeton, 1962), p. 85 ff.; hereinafter cited as Ziff, *Cotton Career*.
- [13] Williams, *Works*, VII, p. 7.
- [14] 同上
- [15] Ziff, *Cotton Career*, p. 88.
- [16] 同上
- [17] Williams, *Works*, VII, pp. 7-8.
- [18] James K. Hosmer, ed., *Winthrop's Journal* (New York, 1908), I, pp. 162-163; hereinafter cited as Winthrop, *Journal*.
- [19] Williams, *Works*, VII, p. 8. See also the same view in his *Roger Williams*, p. 37 ff.
- [20] Joseph Rosenmeier, "The Teacher and the Witness: John Cotton and Roger Williams," *William and Mary Quarterly*, Series 3, XXV (July, 1968), pp. 408-431.
- [21] Sacvan Bercovitch, "Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton Controversy Reassessed," *American Quarterly*, XIX (Summer, 1967), pp. 166-191.
- [22] 上面所提及的罗森梅尔 (Rosenmeier) 和博科维奇 (Bercovitch) 的观点提出了很多有关如何解释清教主义的问题, 对这些问题的回答超出了本书的范围。比如, 罗森梅尔指出, 威廉姆斯和科顿之间的中心问题是道成肉身的含义问题, 而且预表论问题是这一问题的子问题。尽管他有关道成肉身争议中的作用的说法是有价值的, 不过, 将预表论问题附加进来却是有问题的。但更重要的事实是, 他对道成肉身争议中的作用的讨论以及博科维奇有关预表论的说法表明, 早晚会有对清教主义之解释的重大修正。支撑这种清教研究路径的似乎是人们对主要人物之间分歧——本书中所揭示的帕金斯与艾姆斯之间的分歧就是一个例证——的认识越发明晰。
- [23] 除威廉姆斯的作品外 (Williams, *Works*), 还包括科顿的作品。拉热·

齐夫 (Larzer Ziff) 编辑了科顿另外的作品: *John Cotton on the Churches of New England* (Cambridge, 1968); hereinafter cited as Ziff, *Cotton Church*.

- [24] 同上
- [25] Ziff, *Cotton Career*, p. 85 ff.
- [26] 同上, p. 92.
- [27] Williams, *Works*, III, p. 42 ff.
- [28] 同上
- [29] 同上, p. 92.
- [30] Ames, *Conscience*, bk. 4, p. 11.
- [31] 《血腥的迫害信条》出版于 1644 年。
- [32] Williams, *Works*, VII, p. 21.
- [33] 同上, I, p. 112.
- [34] 同上, III, p. 181; see also pp. 248-249.
- [35] 同上, III, p. 181, and VII, p. 179.
- [36] 同上, III, p. 181 ff.
- [37] 同上, IV, p. 508.
- [38] Edmund S. Morgan. *Roger Williams: The Church and the State* (New York, 1967), p. 135.
- [39] 这是《血腥的迫害信条》的主要内容。
- [40] Williams, *Works*, VII, p. 179 ff.
- [41] 同上, IV, pp. 506-507.
- [42] 同上, p. 209.
- [43] 同上, III, p. 272.
- [44] 同上, p. 498.
- [45] 同上, VII, p. 178.
- [46] 同上
- [47] 同上, p. 179.
- [48] Quoted in Ziff, *Cotton Career*, p. 140.
- [49] 这里所描述的事件是基于: Ziff, *Cotton Career*, chap. IV; David D. Hall, Ed., *The Antinomian Controversy, 1636-1638* (Middle-town, Conn., 1968), hereinafter cited as Hall, A. C.; and relevant passages in Winthrop, *Journal*.
- [50] Hall, A. C., p. 5.

[51] 同上

[52] 同上

[53] 同上

[54] 非常有意思的是，对于加尔文来说，称义的观念是相对简单的，这与清教徒中间的日益复杂的教义阐释形成鲜明的对比。See the subject in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, 1950).

[55] Hall, A. C. , p. 7.

[56] 和齐夫相比，霍尔 (Hall) 对科顿的同情态度更弱。

[57] Hall, A. C. , p. 7.

[58] 同上

[59] 同上

[60] 同上, p. 6.

[61] 同上

[62] 同上

[63] 同上, p. 7.

[64] 同上

[65] 同上

[66] 同上

[67] Ziff, *Cotton Career*, pp. 125-126.

[68] Hall, A. C. , p. 8.

[69] 关于对教会审查哈钦森夫人的更为详细的讨论，参见 Ziff, *Cotton Career*, p. 143 ff.

[70] Hall, A. C. , p. 8. 剑桥当时被称为牛顿。

[71] 同上

[72] 托马斯·什帕德是马萨诸塞海湾殖民地的一位重要人物。就我所知，现在还没有人对他进行研究。他的作品——*The Works of Thomas Shepard* (Boston, 1853, reprinted in New York, 1967) ——是马萨诸塞海湾殖民地早期历史中“正统”神学的典型代表。

[73] 关于对立法在殖民地中的作用的讨论，参见 Hall, A. C. , p. 251, n. 40. 法院的命令记录于 *Massachusetts Records*, I. p. 196.

[74] John Winthrop, "A Defense of an Order of the Court Made in the Year 1637," *Publications of the Prince Society*, I, p. 82.

[75] Hall, A. C. , p. 8. The errors of the antinomian party are found in

Winthrop's account, published as chap. VIII in Hall, A. C.

[76] Hall, A. C. , p. 8.

[77] 同上

[78] 同上

[79] The text of "The Examination of Mrs. Hutchinson at the Court at Newton" may be found in Hall, A. C. , chap. IX. 关于对审判或者审理中的法律问题的讨论, 参见: George Lee Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts* (New York, 1960), pp. 49-51.

[80] Hall, A. C. , p. 337.

[81] 同上, p. 312.

[82] 同上

[83] 同上

[84] 同上, p. 312-313.

[85] *Supra*, p. 4.

[86] *Supra*, p. 69.

[87] *Supra*, p. 65.

[88] Hall, A. C. , p. 337.

[89] 同上, p. 338.

[90] *Supra*, p. 50.

第 4 章

1640 - 1660 年旧英格兰的
良心自由

自 1640 年长期国会召集会议到 1660 年王室复辟的 20 年是历史上容忍政策与良心自由主张之间冲突的关键时期。在这段时期，对自由的要求在英国人的思想中从孕育阶段发展到形成阶段，成为无数有权势的政治和宗教派系争论的焦点，对根深蒂固的政府容忍政策提出了大胆的挑战。在克伦威尔及其朋友统治的不长时期内，随着良心自由的概念为越来越多的人所接受，政府容忍主义逐渐被对良心权利和自由的认可取代。尽管这种胜利是短暂的，但英国的政治和宗教观念便从此与以往不同了。

从宽广的视角来看，英国内战时期的社会剧变打开了人们的视野，让英国民众和社会各界看到良心自由主张的意义，由于这一缘故，良心自由的重要性在这一时期就越发凸显出来。尽管良心自由并非内战的中心问题，但却是其中的一个主要因素，因为它为很多派别所拥护，并且可以为广泛的社会改革计划提供支持。例如，有一点是显而易见的：尽管在其他方面存在严重分歧，长老派和独立派却都拥护良心自由的主张。国内战争期间良心自由的传播，使其成为随后许多年间无法被抹杀的一种信念，即使在王室复辟期间也没有被消灭。

一、威斯敏斯特会议期间的自由与主权

良心自由的观念完成了孕育阶段，并在国内战争时期逐渐开始形成，这一点在威斯敏斯特会议期间表现得最为明显。在 1640 年议会召集会议之前很久，教会便是一个令议会头痛的问题。因而，很自然地，会议开始不久，长期国会便颁布了一个法令，呼吁召开一场“博学 and 敬虔之士的会议”。^[1]国会还开列了一个代表名单，^[2]会议如期召开，并按照召开地（译注：威斯敏斯特大教堂）命名。

国会的召集令设定了大会的任务：

将就下列事项接受国会的咨询：解决英格兰教会的治理与仪式问题，并确认英格兰教会的教义，使其免遭中伤和不当解释。^[3]

法令还给出了更具体的指示，即要求这次会议为教会创建一个“可能是最符合上帝圣言”的治理机构。^[4]因而，召集威斯敏斯特会议是为了解决在英格兰长期悬而未决的问题。

会议于1643年春季召开，讨论了教会问题及其他许多关于教义的观点，并在《威斯敏斯特信仰告白》及其他文件中对会议决议做出声明。在良心告白中，会议就良心问题做了如下陈述，所用言辞与威廉·帕金斯的用语惊人的相似：

惟有上帝是良心的主宰（雅4：12；罗14：4），并使良心在信仰或崇拜上，不受那些违背《圣经》或在《圣经》之外的属人的各种主义与命令的束缚。所以人若本乎良心相信此类主义，或遵守此类命令，乃是背叛良心的真自由；若要求人毫无保留地相信，绝对地、盲目地服从，这乃是毁灭人良心和理性的自由。^[5]

威斯敏斯特会议因而也成为第一个针对良心自由做出告白的宗教改革会议。自从威廉·帕金斯开始，人们便不断提出良心自由的主张，就英格兰的宗教改革而言，良心自由的主张现在已经成为英格兰教会教义的一部分。^[6]

尽管提出有关良心自由的信念是这次大会所取得的一个成就，但这一信仰告白并不能说明威斯敏斯特会议的全部意义。信仰告白中关于良心问题的表述事实上只是会议解决教会问题的部分决议，而且只有将其作为该问题的一部分，大会关于良心的观点才会被人理解。

会议中关于教会的问题包括两个密切相关的部分，一个是教会与国家的关系之争，另一个是关于长老制和独立教会制的争议。将教会问题的这两个方面区分开来是十分关键的，因为在历史上二者始终是混淆的。从广义上来看，会议在解决教会与国家关系问题所作出的贡献比它对第二个问题所做的陈述意义更重大。这里涉及到会议对于教会是否应当与国家分离这一问题的回答。这一点通常与第二个问题是分开的，即教会的体制应实行长老制还是会众制。^[7]

当时人们把教会与国家的关系之争称作伊拉斯特争论。英国内战时期，伊拉斯特派同早些时候的 16 世纪神学家托马斯·伊拉斯特的追随者一样，鼓吹建立一种教会依附于国家的体系。^[8]当然，伊丽莎白女王时代的教会是国家的分支机构，但具有改革意识的新教徒通常反对这种安排。在内战时期改革的氛围中，“伊拉斯特派”的标签往往被贴到一批热衷于改革但并不赞成国家与教会分离的新教徒身上。^[9]这个术语包含着一种痛苦的色彩，因为它本身带有一种背叛教会改革之潜在可能的感觉。作为王室权力的篡夺者和继承者，国会具有很大的伊拉斯特派的成分。他们或许会支持一个全国性的长老制教会，但在他们的观念中它也是一种国家的产物。

国会中的伊拉斯特派用政治传统和宗教传统来支撑他们的观点，即教会曾经是，或者应当是一种国家产物。国会中深受罗马法的历史影响的律师，则把与国家分离的教会看作对“主权内的主权”这一久经考验的箴言的一种违反，视其为共和国内的共和国。其他为伊拉斯特派辩护的人则举出摩西的例子，这种观点把《旧约》中的做法看作基督教会准则。^[10]

尽管威斯敏斯特会议的成员几乎都反对伊拉斯特派的立场，但其中有四五个人却是伊拉斯特派的。这一小撮人的领袖是约翰·赛尔登，他或许是那个世纪杰出的希伯来语学者。大会议程要

求各方自由表达观点，^[11]因而在教会问题进入讨论时，赛尔登有机会提出自己的观点。赛尔登为国教辩护的演讲辞很长也很有学识。关于这次演说的报道显示，它是学术修养的典范，体现了那个学术时代的真实水平。但这次演讲之所以被保存在伟大演说家的记录中，却并不是由于赛尔登本人的演说，而是他坐下之后他人的反驳。据说赛尔登把他的听众说得哑口无言，似乎没有人能够反驳他。当一个年轻学者站起来逐一反驳赛尔登的观点时，会议厅里充满了惊奇、诧异，然后是钦佩的气氛。根据传说，在没有任何笔记和准备的情况下，乔治·吉莱斯皮驳倒了伊拉斯特派最伟大的辩护者的观点。^[12]

无疑，这场争论中矮子击败巨人的说法是围绕这一段经历展开的，而这场争论之所以重要，是因为它主要集中在国会和会议的立场无法取得一致这一事实上。教会要么是独立的，要么是国家的产物，这不可能有折衷的方案。

威斯敏斯特会议在教会问题的观点上无法迁就于国会的愿望，因为它根植于领域主权观的理念，这一点对良心问题具有深远的影响。关于教会的领域问题，大会声明：“除了主耶稣基督，教会没有其他的元首。”^[13]当然，如果加上一条：基督作为教会的元首，已经授权地方法官治理教会，伊拉斯特派也会赞同这一观点。然而，会议却没有这样的想法，神学家们还说：“耶稣作为他自己的教会的王和元首，已经在他的教会里任命了一个不同于世俗政府的、由教会领袖掌管的教会机构。”^[14]教会的领域不仅不同，而且受到限制，这是大会的一个观点：

教会总会和会议，除了有关教会的事务以外，不可处理或决定任何事，不可干涉有关共同体的世俗事务，除非遇有非常之事，可以谦恭地向政府请愿；或在世俗官长的要求下，为满足良心，可向政府提出忠告。^[15]

如果教会有明确而独立的领域，很自然世俗政府也是由上帝授权的实体。大会以其惯常的凝练语言确认了上述立场。关于民事长官，神学家们写道：

“作为全世界至高的主宰与君王的上帝，为了他自己的荣耀和人类的公益任命了民事长官，使他们在上帝以下，在百姓以上；为了这个目的，上帝以刀剑装备他们，用以保护和奖励善人，处罚行恶者。”^[16]

大会同时还作出如下声明以强调对民事主权的限制：“民事长官不可擅自讲道并主持圣礼，也没有执掌天国钥匙的权力。”^[17]

会议就教会和国家适当范围的划分所提出的意见，似乎暗示着国家和教会之间存在着无法逾越的壁垒。^[18]这种观点是对大会意图的一种误读，而且也与其领域主权观的观点不一致。各种机构，比如教会和国家，在许多领域有着共同利益，而且在某些方面也有重叠。意识到领域主权观的这一特征，会议阐明了教会和国家应该如何弥合两者之间的差异，它们应该如何谋求共同利益。会议认为教会如果遇到非常的事，或为满足良心，可以向政府请愿，这一点我们前面已经有所引述。^[19]然而，如果他认为这样做有助于保持教会的和平，民事长官也有权力甚至是义务召集教会会议。世俗官员做这些事情并不需要特别的许可，而只需“合乎上帝的旨意”。^[20]

在会议看来，上帝设立国家有着特别的用意，对教会也同样如此。教会和国家是截然分开的，但在某些特定情况下也会相互合作。然而，这样理解威斯敏斯特会议关于社会及其机构的观点是不全面的。国家和教会的分离只是会议关于领域主权理论的一部分。作为对英格兰宗教改革传统的继承，会议必然将建制化的教会和国家的主权同人联系在一起，而且是与个人联系在一

起。^[21]作为宗教改革后的基督徒，他们知道：人并不是为安息日而设立的，相反安息日则是为人所设立的；人也不是为国家而被造，相反国家则是为人而设立。除非个人的权利和自由得到确认，否则关于国家和教会权力的描述基本上没有价值。

在这种情况下，会议关于良心的声明并不只是一种妥协或者对人类事务中良心的角色的简单承认。良心问题在大会有关教会问题的决议中是不可或缺的一部分。而关于良心的教义则是陈明个人主权的另一种方式，它加强了对国家和教会固有权力的限制。会议关于良心的看法能够使个人避免受到教会以及国家双重专制的侵害。

另一个从主权的角度对会议有关良心问题的表述的分析，将有助于我们理解良心问题在会议解决教会问题时所处的地位。良心自由是基督徒与生俱来的权利，因为它是“基督为福音时代的信徒所赎回的自由”的一部分，^[22]这一主张让人想起帕金斯的观点：“基督在《新约》中已经赋予良心以自由。”^[23]因而，基督赋予了人们良心的权利，同赋予了国家和教会权力一样，这一观点得到了信仰告白中下述说法的支持：“惟有上帝是良心的主宰。”^[24]

问题随即转向基督所赋予的良心的自由的限度。在会议看来，其限度取决于国家、教会以及个人被赋予的权力之间的相互关系。它们中的每一方都有着固有的被赋予的权利、义务和权力，这就意味着有一定的约束，因为一方权力的开始，便意味着另一方权力的终结。理解了这一点，就能明白：权力和自由的限度，涉及到国家、教会和个人所拥有的自由和义务的划分。

前面我们已经提到过会议认为国家的主权仅限于维护和平、奖励善人、处罚恶者。在会议的信仰告白中对这一点做了强调，即良心是全然自由的，不受那些“违背《圣经》或在《圣经》之外的属人的各种主义与命令”的束缚。^[25]当然，人们应当遵从

“上帝之言”的命令和教训。这是以另一种方式指出良心的自由是不需要许可的，这种自由必须要与其他的主权领域以及与教会与国家的权力保持一致。

在会议看来，个人享有良心的自由，不受国家及教会权力的限制，这一点不是一种可能的选择，而是一种责任。对于人的训诫，信仰告白写道：“所以人若本乎良心相信此类主义，或遵守此类命令，乃是背叛良心的真自由。”^[26] 遵从人的臆想和愿望必须与遵从上帝的教导区分开来。

如果国家官员和教会职员要求人们服从那些不符合上帝的旨意、与《圣经》相悖或者与《圣经》无关的东西，那是在破坏良心的权利和地位。民事长官和教会职员应当约束自己的想法，在他们的权限范围内行事，因为“若（教会职员）要求人毫无保留地相信，（民事长官要求人）绝对地、盲目地服从，这乃是毁灭良心的自由”，而且，信仰告白中还着重加上了一点，“也会毁坏理性”。^[27]

大会将人的良心划定为一个独立的主权领域，并以此作为就会议关注的问题所达成的决议的一部分。议会召集牧师，请他们解决教会治理和教义问题，不料牧师们却告诉他们，教会、个人和国家都分别是上帝创造的；它们都基于上帝授予各自的权力和自由而独立地对上帝负责。议会就教会问题达成的决议产生了双重的影响；一方面，它解决了教会问题，另一方面，它通过教义的形式将其结论表达出来。在会议的主持下，良心自由成为了一个核心的教义，与此同时，也成为了其教会观不可或缺的组成部分。

良心自由的思想在内战时期得到了充分发展，这一点可以从参加会议的牧师的论著中得到更加充分的证明。有关良心的有代表性的观点如下：

为了正确地对待上帝和我们自己，我们必须尽最大的努力来维护耶稣基督赐予其教会的自由的原则和权威……不让我们自己受他们（民事官员）的奴役：以至于放弃判断或良心，完全受制于人的意见或愿望……

托马斯·泰勒

世界上并不存在任何力量能够恰当地直接触及人们的良心。良心在人的管辖范围之外，良心的自由不受惠于人，也不会受其束缚，良心不受任何人的控制。

塞缪尔·伯顿

人们轻视自己所拥有的良心力量这种行为所反应出来的对上帝的蔑视，比所能想象的任何一种行为都更为严重，因为良心代表着地上的最高主权，在安排人类的生活方式上，它是上帝最为直接的代理者。

罗伯特·桑德森

良心被牧师们视为我们行为的准绳，意在使我们能够按照上帝在律法和福音中的教导来行事。

塞缪尔·卢瑟夫

良心是人们对于其自身、财产和行为的评判，正如它们要受到上帝的审判一样……良心介于上帝和人类之间，在上帝之下，人类之上。

亨利·威金森

现在，良心是实践的源动力以及推动其他方面运转的轮子……良心是上帝在灵魂中播下的高贵的神圣力量，经由反思而发挥自身的能量，相对于所有其他的动因而言，上帝赐予了良心更多的能量对人们产生影响：良心是内在的，拥有所有外在动因的优势。

塞缪尔·沃德

与信仰告白一样，这些观点^[28]涵盖了帕金斯有关良心自由的观点的所有核心意思，包括领域主权观的概念。

同斯图亚特王朝早期的罗杰·威廉姆斯和其他一些人一样，与会牧师经常将良心自由当作维护内战时期所主张的某些观点的武器。这在写于1643年的名为《辩解记述》的小册子中表现得尤为突出。^[29]这本小册子是由参与威斯特敏斯会议的五名成员写成，记叙了他们在放逐过程中如何实践其宗教信仰。这部作品常常被研究教会历史的学者援引，作为公理宗教会政体观的证据。抛开政体问题，单纯看《辩解记述》也是很有意义的，因为它论述的依据是良心自由。

作者们在引言中指出，他们在决定离开英格兰教会前，平均而言，都有过十年在英格兰教会服侍的经历。^[30]他们给出的离开理由是：

英格兰教会公共崇拜和管理中的那些败坏做法是充满了罪性的恶行，现在所有人都普遍承认和指责这些恶行……^[31]

他们说道，敬拜与管理中的这些败坏做法“远在我们的其他教友之前就已经控制了我们的良心”。^[32]但他们不是在吹毛求疵，因为崇拜和教会管理中的恶行“已经成了数以万计的软弱良心的绊脚石和过犯”。^[33]有意思的是，他们认为，“从第一次宗教改革开始”，^[34]也就是从伊丽莎白女王时代开始，前述提到的这些过犯已经在折磨软弱的良心。

因为不愿屈从于教会领袖所设定的邪恶的规则，而且因这些规则都是人的信条和教导而不能屈从于它们，《辩解记述》的作者们决心离开英格兰。摆脱了英格兰教会邪恶做法的束缚，这些护教士们决定探寻依据《新约》中使徒的教导以及初代教会的做

法，应该确立怎样的教会规则。尽管这项任务非常艰巨，但并非不可能，因为他们“会受到光与火——圣灵——的指引；圣灵会通过圣言光照我们的良心，正如指南针中的指针会受到磁石的指引一样”。^[35]为了确定教会管理符合《新约》的教导，护教士们将良心摆在了核心位置，因为他们写道：

在所有人中，我们最有理由在信仰的内容方面忠于我们自己的良心，并意识到，正是因为我们良心的缘故，我们才被瞬间剥夺了那些对我们异常珍贵的东西。^[36]

和帕金斯与威斯敏斯特信仰告白一样，良心对他们来说也是具有价值内涵的：

良心如此推崇和注重《圣经》的全备性，以至于良心拥有足够多的能量，让上帝的子民和上帝的教会更为完善……^[37]

总而言之，《辩解记述》的作者们表明了他们对政体结构的态度，这是由于他们不能保持沉默，因为沉默是对“良心的真自由”的一种背叛，作为威斯敏斯特会议的成员，他们不能那么做。

从上述情况来看，很显然，在英国内战期间，威斯敏斯特会议促进了良心自由主张的传播。威斯敏斯特会议的信仰告白明确地表明牧师们认同领域主权观，这也是他们的“上帝已经赋予了良心以自由”的观点的一部分。会议的各个成员也用领域主权观中的良心自由来护卫他们坚守的独特立场，典型的例证就是《辩解记述》的作者们。无论是作为整体还是作为个人，威斯敏斯特

会议用半个世纪前威廉·帕金斯的方式持守着良心自由。

与会的牧师们不仅是内战时期唯一一个凭借领域主权观表明遵守良心及其自由的团体，也是在平等派运动期间表现突出的团体。

二、良心自由与平等派运动

“平等派”（Leveller）一词，正如清教徒这个词语一样，最早用于讽刺。它出现于它所描绘的运动之后。^[38]历史上，这个术语曾被用来指英国内战中的一个派别，该派别提倡一系列旨在扩大公民权利的改革。正如这个词所揭示的，改革建议会使所有的人和阶层具有平等的地位，至少他们在法律面前都处于同一地位。这也被描述为一次民主的运动，是现代民主的先声。因此，现代的作者都赞美平等派的优点与方案。^[39]

关于平等派运动的起源和范围的争论一直在持续着，但是这些争论并不能改变一个事实，就是有很大一批被称作平等派的个人在推动内战时期的改革中起到了重要的作用。像威斯敏斯特信仰告白和参加会议的许多牧师一样，平等派认定良心的自由是解决内战中一些尖锐的派系之争的关键性要素。正如最早研究平等派运动的学者皮斯曾经说过的那样，良心自由是“平等派的信条中一个根本的主张”。^[40]

平等派运动本质上是一个平信徒的政治运动，因此，其对良心的权利的兴趣让威斯敏斯特会议中神学导向的维度增加了一个维度。相当数量的平等派人士谈到良心自由在英国社会改革中的作用问题，我们通过考察他们的三位领袖人物——威廉·华尔温、亨利·罗宾逊和理查德·欧弗顿——的著作可以一窥他们的想法。

平等派人士关于良心自由的典型短论是威廉·华尔温所著的于1644年出版的《富有同情心的撒玛利亚人》。这一短标题并没

有反映出华尔温的想法。标题的其他部分这样写道：

让良心脱离捆绑，治疗因分离而造成的伤痕：将他们未来的幸福交托给那些认真思考和谨慎行动的人——他们热爱共同体成员的和平和统一，或者希望一致对付共同的敌人，或者遵守我们救世主的原则：己所欲，施于人。^[41]

书的全名提供了华尔温思想本质的一些重要线索。分离派因为良心受到束缚而遭受磨难，他希望他们能得到释放。他不是无政府主义者，而企望国家的和平与统一。他并非世俗的思想家，而希望人们能遵守基督的原则。

文章的内容反映出华尔温试图界定基督徒的自由和良心的自由的界限。他认为英国国会下院的议员是现存的唯一“扮演撒马利亚好人之角色”的人，在向他们发表演讲时，华尔温表达了这样的想法：在继续“有着令人愉快的开端的宗教改革”时，他们应体会到分离主义者“被压制的良心”。^[42]华尔温确定自由之限度的企图体现在文章的第一章：“良心自由主张和对分离主义者的辩护。”^[43]华尔温说他曾听说过《辩解记述》，并说他“带着愉悦的心情开始阅读它”。^[44]然而，他的高兴转为悲伤，因为作者们追求良心自由只是为了他们自己，而不是为了每个人。华尔温因此下决心阐明为什么良心自由不应该受到限制，以及为什么良心自由也是分离派的权利。

他的论证带有威斯敏斯特信仰告白、威斯敏斯特大会牧师们的文章和《辩解记述》的印迹，唯一的不同在于，良心自由的观念的应用范围更加广泛了。正如《辩解记述》的辩护者一样，华尔温将写这篇论文看成一件良心上的事。他就此说道：“我认为每个人都应该忠于自己的良心，力所能及地为别人说话和做

事。”^[45] 华尔温凭着良心为分离主义者辩护，尽管他“本人不是分离主义者。”^[46] 良心自由不需许可的想法在他非常精炼的观点陈述中体现出来：

除非每一个人都能享有良心自由，或者根据自己的良心敬拜上帝，并根据自己的良心以他们看来最合乎上帝之道的方式履行上帝的旨意，否则不太可能为他们做任何事。所有人都不应因他的观点而受到当局的惩戒，除非他的观点对国家构成危害……所有人在良心自由上都可以有各种各样的见解，但要注意上面提到的限定情况……^[47]

华尔温将良心和理性联系起来，所用过的方法同帕金斯和威斯敏斯特大会牧师们曾采用过的一样，“良心自由是每个人都应该享有的……因为无论这个人的判断怎样，他都无法对自己的判断做出选择。”^[48] 此外，“无论一个人的理性最终认为那是对还是错，是符合还是不符合上帝之道”，这都是“他个人的观点和判断”。^[49] 华尔温的意思并不是说理性可能是正确的，而只是它是令人信服的。对于理性的正确性，他认同罗杰·威廉姆斯的观点，并写道，由于“他生命中认识的不确定性”，“没有哪一个人，也没有哪一类人能够假定其不会犯错误”。^[50]

和帕金斯有关良心自由的其他论述一样，华尔温的观点也反映了他恪守《圣经》的原则。他将良心问题与圣保罗的“凡不出于信心的都是罪”的名言联系起来，写道：

良心自由的第三个理由是建立在这些基础之上的，也即凡不出于信心的都是罪……强迫我违背自己的良心，就是强迫我违背自己认为是正确的事情，也是违背

我的信仰，于是这就成了：凡不出于信心的都是罪；强迫我违背我的良心，就是强迫我去做有罪的事……^[51]

简言之，良心自由的缺失会导致人犯罪。

如华尔温的作品一样，平等派的第二篇论文——亨利·罗宾逊所著的《良心自由》一书——在其整个书名中就阐明了其目的：

良心自由：或者获得和平与真理的唯一手段。通过最自由的福音之路，不仅调和国王和他的臣民，而且调和基督徒之间、国家之间以及王公贵族之间的关系。在这个令人心烦意乱的年代，当大多数的人都对战争感到厌倦，却不能找到通向和平之路的时候，这样做是适时而且必须的。^[52]

罗宾逊同华尔温一样认为拥护国王的人士和议会之间的两极分化以及其他派系争议只有在他们都接受良心自由的时候，才会得到解决。

平等派有关良心自由的第三篇论文是理查德·欧弗顿写于1645年的著作《迫害先生受到的责难》。这是讽刺文学的经典之作，但却因此而很难进行总结概述。^[53] 简要的说，这篇文章描述了一次模拟的审判，将所有扰乱英国社会的因素都集中到一个审判程序中。欧弗顿把所有的邪恶力量作为一方：粗鲁的大众、苏格兰政府、假先知、约翰·普勒斯比特爵士、罗马教廷以及其他一些人。作为证人支持他们的有撒旦、敌基督、西班牙宗教法庭、天特公会议、高级专员公署和其他一些人。这些人一起为迫害先生进行辩护，认为他受到了错误的指控。

欧弗顿则把上帝的复仇先生作为另一方，作为控诉人，复仇

先生控告迫害先生犯了针对基督徒、殉道者和良心自由的罪行。控方的明星证人就是无人能比的至高无上的救世主基督。基督的开场陈述反映了欧弗顿所持的很多关于良心自由的观点：

先生们，我取了那位万主之主，万王之王的形象并拥有他的权能，借着 he 流血的代价，他成为所有人良心的主宰和王……^[54]

这只是以另一种方式陈述了威斯敏斯特会议信仰告白的观点，那就是“惟有上帝是良心的主宰”。上帝是主张良心自由的，欧弗顿下面这段话表达了这个观点：

因此，上帝命令他的那些一家之主们——也即地球上的君王——让野豌豆和小麦能够在土地上一同生长，直到收获的时候，也就是审判的日子。^[55]

欧弗顿在这里借用了一个关于良心自由的寓言。这意味着好的事物和坏的事物都应当同时存在，直到良心的上帝根据人们自由行事的结果来进行审判。

在陈述完良心自由的理由后，至高者基督最终指控迫害先生犯下了违背良心自由的罪行：

因此，我的判决是，迫害先生这位作恶者，因他个人完全不当的偏好和行为，使其在人的良心事务上成为耶稣基督权能的主要僭越者，因此这一判决是合法和公正的。^[56]

在至高者基督发表这番言论之后，人们很有耐心地列举了迫

害先生侵犯良心自由的很多实情。欧弗顿利用《迫害先生受到的责难》这个讽刺性的故事有效地传达了他的信念，那就是只要人们留心上帝赋予每个人的良心自由的权利，那么在未来就不会再受到迫害。

其他的平等派人士——比如约翰·利尔本^[57]——也有一些有关良心自由的著作，在这里就不需对他们的作品一一介绍了。上面所引用的论点表明，在他们思考终止内乱的办法时，良心自由是他们的基本想法。他们的作品很明显的反映出他们良心自由观的基础同威斯敏斯特大会和以及牧师们的观点是一致的。虽然仍有像威廉·华尔温一样的学者可能会批评《辩解记述》，但必须从自由的局限问题的角度来理解他的批评，而不应视其为根本的分歧。作为帕金斯传统的一部分，平等派的良心自由观已成为他们限制王室权力的强有力的理由。

三、良心自由和护国政体时期的政策

1649年将国王处死成为内战中的一个具有决定性意义的事件。从1640年直到他被处死这一期间，任何问题的解决方案都不得不将国王作为一个人和一种职位的因素考虑进去。王室权力与议会权力的问题以及教会问题上，也不得不做出某些妥协。威斯敏斯特大会、参加该会的牧师、平等派人士以及其他人在这一时期有关良心自由的著作中都假定存在着王权，并设想良心自由是一种超越于王权的权利。当国王在世的时候，尽管战争有可能会达成一种使王权受到限制的妥协安排，良心自由之主张的未来并不让人乐观。

1649年，查理一世被处决以后，整个政治环境发生了根本性的改变。国王的被处死对于其个人和王权体制都是致命的一击；这至少是那些掌管着政府的人士的意思。从王室的容忍政策与把良心自由作为权利的主张之间的冲突的角度来说，处死国王可以

说是象征着新的时期的到来。当然，良心自由主张的前途将取决于取代了君主政体的政府的特性。

那些送国王上断头台的人计划成立一个共和政府，^[58]而在对国王实行死刑之后，建立共和国也是大势所趋了。建立共和国并不是一件容易的事，因为公众不赞同这个想法，而且在那些有能力创建共和国的人之间也达不成共识。国内持续的斗争加上对外的战事阻碍了支持共和国的人从一开始就团结起来。

但是到了1651年，很明显克伦威尔已经成为了政府的掌权人，这可能是偶然的，也可能是计划中的，或者像克伦威尔本人所认为的是上帝的眷顾。^[59]1651年后克伦威尔成为政治舞台上的中心人物，但他并没有立刻在被称为“尾闾议会”（Rump）的残留议会上得到支持。^[60]他们和克伦威尔及其顾问们争吵了数月，阻止他的计划和提议，直到1653年4月的某一天，克伦威尔带了一小队警卫到了议会，用武力将议员驱逐出去。

克伦威尔和他的军事委员会用以取代残留议会的是所谓的“皮包骨议会”（Barebone's Parliament），这是一个由140人组成的群体，成员选自许多公理会制教会起草的人员名单。设立这个议会的目的在于立法和监督政府。1653年底，一部叫《政府约法》的新宪法被起草出来；它规定克伦威尔是指定的护国公，并由国务委员会来协助。克伦威尔执政以后，皮包骨议会解散了，英格兰政府基本上就由克伦威尔一个人掌控了。^[61]

克伦威尔的上台填补了国王被处死后留下的政治空档，^[62]但是宗教问题——因而也就是良心自由的问题——仍未得到解决。良心自由究竟能在共和国占有什么位置，在很大程度上取决于克伦威尔。

我们绝对可以说克伦威尔是支持并捍卫了良心自由的，在他看来良心自由是基本权利，这一主张对于克伦威尔、帕金斯、威斯敏斯特大会的神学家、平等派人士以及内战期间的其他人都是

有同样意义的。不过，说克伦威尔是维护良心自由的这一观点可能与他惯常的历史形象抵牾，因为他一贯被描述成狂热的独裁者。例如，最近的、也许是最权威的克伦威尔文选——由 W. C. 阿伯特教授在 20 世纪 30、40 年代收录和编辑——以希特勒和其他现代独裁者为模板来刻画克伦威尔。然而，阿伯特对克伦威尔的形象认识依据的是他对自己那个时代的看法，以及他对希特勒各种恶劣苗头的日渐增多的理解，而不是基于对克伦威尔作为一个 17 世纪的基督徒政治家的分析而做出的结论。阿伯特不是当代历史学家们里唯一一个严苛对待克伦威尔功绩的人，不过他的作品加深了人们对克伦威尔的负面看法。^[63]

阿伯特视克伦威尔为现代独裁者的先驱，但其实克伦威尔应有更好的形象。罗伯特·保罗——一个研究克伦威尔以及内战时期的更富有洞察力的学者——得出了上面的结论。正如保罗教授在他的研究著作《护国公》^[64]中所指出的那样，尽管克伦威尔领导军队和命令处死其敌人的事都是事实，但这只是故事的一部分。对克伦威尔更为准确的描述会强调他是一个有着愿景的基督徒——一位向往基督徒共同体的基督徒——的事实。他的共同体会有良心自由方面的规定，这是纳粹独裁者不可能采取的立场。

克伦威尔自己的评论表明他在维护良心自由。他和他同年代的人一样，更注重确定良心自由的界限问题，而非其根源或者来源。作为一个政治领袖，让他苦恼的是，良心自由的施行会引发骚乱和暴动。他不会容忍自由导致暴力的情况，可是，在这样做时，他在摇摆不定中痛苦挣扎。在保罗教授下面这段话里，他抓住了这个问题的本质：

如果说克伦威尔不想迫害那些与他观点非常不同之人，他就会特别尴尬于他被迫针对第五王朝信徒和教友派信徒所采取的措施，因为他们都是和克伦威尔本人有

着许多相同点的人。^[65]

克伦威尔和王权分子们一样热切地期盼基督王国的到来。而教友派内在的启示之光是克伦威尔能够理解的。尽管如此，保罗教授评论道：

他不能允许乔治·福克斯的跟随者引起国内动乱，并且在他的有条不紊的治理方法和第五王朝信徒寡头神权政体的暴力狂热理想之间不可能存在妥协的空间。^[66]

简而言之，克伦威尔是个改革家，但是他不能容忍暴力行为。

克伦威尔视良心自由为一项权利，但是却不能容忍因此而产生的暴力行为。这一点在他与一群非国教徒交往这一典型事件中反映出来。某一教会有一个叫约翰·罗杰斯的牧师，其中有几个人代表该教会来向克伦威尔请求释放这位被拘留的牧师。他们认为逮捕他是不公正的，而他只是因福音而蒙受磨难。“我告诉你们吧，”克伦威尔回答说：“他是作为一个骂人者，诱惑者，好事者……和煽动言论者而受罪。”^[67]请愿者觉得他们有自由按他们所想的去说和做，而且这种自由不应受到限制。克伦威尔对此很不耐烦，于是大发雷霆，说，“谁会阻止你们宣扬福音，这属于耶稣的主权，谁会阻止你们？”^[68]接着，那个教会的请愿者们就提出良心自由这个问题，对此克伦威尔反驳道：

我跟你们说，永远不会有良心自由这样的事，从有敌基督的日子算起，从未有这样的事，就像今天也没有一样，因为人们可以按照他们的意愿宣扬福音并进行祷告。

他又意味深长的加了一句，“难道人们没有表达各种观点的自由吗？”^[69]

良心自由是护国公执政时期所推行政策中的一项基本要素，这在其他方面也有体现。克伦威尔的朋友和顾问是众所周知的良心自由的支持者。其中经常接受咨询的是《辩解记述》的主要作者托马斯·戈德温和菲利普·奈伊。在这本书和其他的一些作品中，他们为良心自由做了辩护。^[70]内战时期最重要的神学家约翰·欧文和克伦威尔关系密切。他在王政复辟之后写下大量文章为良心自由辩护，他也在克伦威尔的授意下于护国公执政初期写作了《基督教的15条基要真理》一书。^[71]

平等派分子约翰·利尔本同时也是一名军官，他说良心自由是一个士兵们经常讨论的话题。显然大多数军官对自由限度的认识和他一致，因为他这样写道，艾尔顿将军对此的看法是一个例外，“我们最大的分歧在于，他希望对良心自由进行过于严格的约束。”^[72]利尔本补充说：

与艾尔顿将军的意见之争是一个漫长和沉闷的较量，有时整夜都在一起争论，内容主要是关于良心自由，……在辩论过程中他常常表现得很气愤但不失高贵。^[73]

利尔本与艾尔顿将军的辩论不仅说明良心自由是一个军人关注的话题，同时也表明，对于他们来说，就像对于克伦威尔和其他人一样，自由的限度问题是关键所在。值得注意的是，在克伦威尔和他的伙伴们之间，良心问题已从捍卫最基本的主张转向对自由的限度问题。这不只是这个问题的一个新的方面，同时也意味着良心的基本权利和它的主权已经被接受为基本的前提。

总而言之，就克伦威尔和护国公执政时期的政治情势而言，

克伦威尔和他的许多亲密朋友对良心自由的支持都是显而易见的。克伦威尔自己也经常谈及良心和良心自由。另外，他的好朋友往往都是与虔诚的独立派教徒有联系的人士，而且他们对良心自由的认可是众所周知的。克伦威尔谈到了良心自由的一个新的方面，当时他指出，良心自由也有其局限性。克伦威尔对良心自由的认同和支持有重要意义，因为他是一位关键的政治人物，并一度也是政府中最有权力之人。

四、结论

在容忍和良心自由之间的观念斗争历史中，内战时期有着特殊的重要性。这个时期的剧变使得英国社会中的那些认识到良心自由主张之意义的人们和派系崭露头角。在内战的早期阶段，当议会召集神学家们开会时，各种支持良心自由主张的立场就显明出来。无论是在会议中，还是各自在个人的著作中，神学家们都表示良心自由在他们看来是一个基本的信念。在他们看来，良心自由和领域主权观之间的联系也是显而易见的，这尤其表现在他们在信仰告白里所陈述的结论之中。“惟有上帝是良心的主宰，并使良心不受各种主义与命令的束缚”的信仰告白同威廉·帕金斯关于良心的各种陈述有惊人的相似性。当威斯敏斯特大会公开探讨有关良心和其主权的问题，许多平等运动的成员在表达他们对良心自由的认同时，背离了对帕金斯所提出的观点的承诺。在内战的后半时期，克伦威尔作为主要政治人物的崛起大大有助于良心和良心自由的事业。克伦威尔在他的声明中并凭借他选中的人选，明确地表示他认同良心自由，并且他是从领域主权观的角度看待这一问题的。克伦威尔还指出，良心自由有其限度，即它并不是暴力行动的特许证。威斯敏斯特大会和克伦威尔领导集团对帕金斯观点的接受特别重要，因为它第一次表明这个观点在制度层面得到了支持。

从广泛的视角来说，内战时期容忍和良心自由之间的观念斗争必须被看做是关于英国社会的特性及其本该如何的争论中的一个持久的要素。支持良心自由诉求的各样人群和派系已经被展示出来。革命时期的一个显著特点就是，人们和各派系可能在某一基本问题上意见一致，却在其他问题上有分歧，而这种事在内战时期时有发生。不过，事实仍然是，领域主权观视角下的良心事业获得了广泛的支持。当然，容忍作为对待良心的一种态度在内战时期也有其支持者，但变幻莫测的不确定性迫使这些人陷入审慎的沉默之中。尽管如此，复辟时期的特点足以证明，继续存在着将良心视为政府和教会管理人员管辖之下的现象的观点。

本章注释►

- [1] A. F. Micther, *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines* (London, 1874); hereinafter cited as Mitchell, *Minutes*. The Ordinance calling the assembly may be found in W. W. Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines* (Edinburgh, 1856), pp. 97-99; hereinafter cited as Hetherington, *History*.
- [2] Mitchell, *Minutes*, pp. lxxxix-lxxxvii.
- [3] Hetherington, *History*, p. 97.
- [4] 同上
- [5] 在信仰告白的几十种版本中，我使用的是联合长老会教会出版的版本，*Book of Confessions* (Philadelphia, 1966) 的一部分；hereinafter cited as *Confession*. The Confession begins at page 125; the statement on conscience appears on p. 141.
- [6] 信仰告白从程序上来说是被采纳了，但是，由于这发生于内战期间，英格兰教会后来的发言人可能并不承认其为教会教义的一部分。
- [7] 有关这点的讨论，可参见 C. Godrdon Bolam, *et al.*, *The English Presbyterians* (Boston, 1968), p. 73 ff.
- [8] *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, 1950), IV, p. 73 ff.
- [9] Hetherington, *History*, p. 232 ff.
- [10] 同上

- [11] 同上；参见作为法令组成的誓约，p. 97.
- [12] 同上，p. 238 ff.
- [13] *Confession*, p. 146.
- [14] Mitchell, *Minutes*, p. 204.
- [15] *Confession*, p. 150.
- [16] 同上，p. 144.
- [17] 同上
- [18] *Infra*, p. 178, discusses “wall of separation” and the First Amendment.
- [19] *Confession*, p. 150.
- [20] 同上，p. 144.
- [21] 关于对个人和宗教改革“信徒皆祭司”之观念的讨论，参见我的文章，“The Appeal to Conscience,” *Christianity Today*, XIII (May 23, 1969), p. 5.
- [22] *Confession*, p. 141.
- [23] *Supra*, p. 4.
- [24] *Confession*, p. 141.
- [25] 同上
- [26] 同上
- [27] 同上
- [28] J. M. Kik, unpublished extracts made in the Dr. Williams Library, London; on deposit in the library of the Westminster Theological Seminary, Philadelphia.
- [29] Robert S. Paul, ed., *An Apologetical Narration* (Boston, 1963).
- [30] 同上，p. 2.
- [31] 同上
- [32] 同上
- [33] 同上
- [34] 同上
- [35] 同上，p. 3.
- [36] 同上
- [37] 同上，p. 9.
- [38] W. Haller and G. Davies, eds., *The Leveller Tracts 1647-1653* (New York, 1944), p. 1, n. 1.

- [39] Jordan, *Toleration*, III, p. 154; and William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (New York, 1955), pp. 254-287.
- [40] T. C. Pease, *The Leveller Movement* (Washington, 1916), p. 82.
- [41] William Walwyn, *The Compassionate Samaritan* (London, 1643), title page.
- [42] 同上, p. "A" 3.
- [43] 同上, p. 1.
- [44] 同上
- [45] 同上, p. 4.
- [46] 同上
- [47] 同上, p. 5.
- [48] 同上, p. 6.
- [49] 同上, p. 7.
- [50] 同上, pp. 10-11.
- [51] 同上, p. 43.
- [52] Henry Robinson, *Liberty of Conscience* (London, 1644), title page.
- [53] Richard Overton, *The Arraignment of Mr. Persecution* (London, 1645), pp. 1-3.
- [54] 同上, p. 4.
- [55] 同上
- [56] 同上
- [57] Haller, *Liberty and Reformation*, p. 256 ff., provides an introduction to Lilburne.
- [58] 同上, p. 238 ff.
- [59] Robert S. Paul, *The Lord Protector* (London, 1955), chap. XV; hereinafter cited as Paul, *Cromwell*.
- [60] 同上
- [61] Ashley, *Great Britain to 1688*, p. 357 ff.
- [62] Paul, *Cromwell*, p. 275 ff.
- [63] 同上, p. 415 ff.
- [64] 同上
- [65] 同上, p. 328.
- [66] 同上
- [67] Quoted in Paul, *Cromwell*, p. 328.

[68]同上

[69]同上

[70]同上, p. 324.

[71]同上, pp. 255-257.

[72]同上, p. 172, n. 4.

[73]同上

第 5 章

**复辟时期的英格兰：
良心自由的衰落**

1658年9月，奥利弗·克伦威尔去世后，他的儿子理查德继位，不过理查德跟他父亲不一样，他既不是军人，也不是圣徒。他没有能力控制军队，而且军队像一般的共和派人士那样慢慢地变得派别林立。到1658年的夏天，军队公开分裂，其中一队由蒙克将军率领。蒙克当时在苏格兰执行任务，在宣布支持文官而非军人政府之后，他开始向伦敦进军。其他军队的领导人都反对他，但他们很少受到民众的支持。蒙克到达伦敦后，恢复了在1648年被排斥出议会的议会成员的地位，并且劝说他们为新当选的一届议会让路。最后，他通过谈判让查理二世回国，并挫败议会要求对国王提出特殊条件的企图。1660年5月，查理抵达伦敦，受到民众的热烈欢迎。^[1]

查理的到达标志着内战的结束和复辟时代的到来，更重要的是，他的到来标志着作为容忍传统之替代物的英格兰良心自由试验的失败。良心自由在英格兰为何没有形成成为一种政策，其原因是值得探讨的。同样值得注意的是，作为一种政策选择的良心自由的失败，又造成了新的迫害，并最终导致了1689年的《容忍法案》。从更为广泛的范围来看，复辟时期涉及到良心权利的政策使得英格兰和其北美殖民地在良心自由问题上出现分歧。关于这种分歧的范围和意义将在后文中阐明。

良心自由在复辟时期的命运取决于让查理二世返回英格兰的协议的特征。在他父亲去世后的10年里，查理设计出重新夺回其王位的各种计谋，但是当时的他既没有钱也很少有朋友。他的所有计划都归于失败，具有讽刺意味的是，他后来竟被邀请回国。不过，他被邀请回国的事实对随后的解决方案的特征产生了影响。作为他回国的一个条件，查理同意在荷兰的布雷达发表一份声明，表示将让未来的议会就重要的事项做决策，并将准许良心上的自由。查理发表了声明，该声明于1660年4月得到“常规”议会的批准。^[2]

声明中有关良心问题的条款表明：政府代表以及查理都认识到了该问题在公众意识中的重要性。良心自由的命运必须放在组建政府时所遇到的主要问题的背景下加以评估。具有重大意义的问题有6个：军队的未来，宗教的未来，财政的未来，土地财产的处理，君主制政府的复归，以及对冒犯斯图亚特王朝国王的人士的惩罚。^[3]就军队而言，如果将一支深深卷入克伦威尔共和国的常备军保留下来，将十分危险。除了一两个营队被保留下来，其余的都被付钱解散了，被保留下的军队后来还以冷溪近卫团闻名于世。在土地财产问题上，无论如何处理，都会遭到一些人的反对。很多财产的所有权因为内战的原因被弄乱了，有些地块已被扣押，而另一些又根据共和国时期的法令被转让了。对土地的处理恢复了王室领地和教会的财产。最近的研究表明，内战没有导致财产所有权的革命性变化。通过大赦的办法解决了对反王室分子的处罚问题，只是大赦排除了那些直接参与处死查理一世的人们，比如哈瑞森将军和亨利·莱恩。至于宪法，查理一世迫于压力承认的法令保持了其合法性。总体说来，1641年的状况得以恢复原状。财政问题是一个复杂的问题。关键点在于查理二世通过投票获得了120万英镑的拨款，这后来使他拥有了相对于议会的独立地位。^[4]

解决这些问题的基本原则是“恢复”而不是革命。这一点暗示了立宪尝试的终结。解决方案试图弥合早期君主政体和查理二世君主政体之间的鸿沟。

在组建政府所面临的主要问题中，没有任何一个问题比宗教问题对良心自由问题来说更重要。当然，这一问题不可能和前面已提到的其他问题完全分开，但它却可以单独进行更为详细的说明。

对于那些提倡良心自由的人而言，复辟时期存在着希望和绝望两种宗教氛围。在复辟开始的几个月，良心自由似乎成了宗教

问题解决方案的一部分。查理自己也在布雷达声明“良心享有自由。”该声明得到了“常规”议会的支持，而正是“常规”议会通过谈判促成了查理的复位。许多伦敦的牧师认为，他的声明是一个信号，即他们作为长老会牧师将参与到广泛的教会问题解决方案之中。一些牧师则在查理离开布雷达之前和他讨论过这个问题。他到达伦敦以后不久，许多牧师再一次就教会问题和他谈话，并将自己和其他那些破坏和平分子区分开来。^[5]

在接下来的会议中，牧师们指出他们在英格兰教会发现的一些具体的罪恶，正如1640年以前曾经出现过的一样。他们主动提出了补救措施。这些恶行多与所穿的圣袍和某些礼拜仪式有关。查理宣布，他将召集牧师大会来解决这些问题。在与持有不同意见的牧师和主教多次交流之后，查理认定各方的分歧太大，不可能达成任何解决问题的办法。因此，他没有召集大会，反而决定发表自己的有关宗教问题的声明，意在让这份声明的有效期一直持续到适合召集大会时为止。10月，他发表了关于宗教政策的声明。^[6]其中的一项声明是，他呼吁实行良心自由，同时他提醒其臣民注意这是他在布雷达声明中所持的立场。

在查理就宗教问题发表声明之后不久，许多伦敦的牧师就写信给国王，感谢他对他们利益的照顾。从他们的回复中可以看出他们继续抱有乐观的态度。他们就良心自由的问题写道：

因着灵魂的转变，我们在为我们伟大的主服侍的过程中所享有的良心自由和牧养的自由，对于我们而言，是比这个世界上任何恩惠和特权都更为珍贵的东西。因此，陛下您在如此意义重大的事情上所显明的慈爱深深地影响了我们，使我们的心愈发懂得感恩。^[7]

新的一年刚开始，一群第五王朝教派的狂热信徒就在伦敦发

动了一次长达4天的起义，这促使王室限制举行私人会议。许多教派纷纷写信给国王表示：他们作为贵格派、重洗派和独立教派信徒与那些激进的宗派分子没有关系，同时，许多伦敦长老会信徒一致努力让他们的代表在即将来临的选举中胜选进入下议院。政府中的保皇主义者受到震动，他们的反应透露出他们的敏锐，也即他们的忧虑。狂热信徒的行动和伦敦长老会信徒策划的选举活动都表明，不从国教者已经不再怀有上一年所表现出来的乐观态度。

伦敦选举举行一周后，允许召集承诺已久的牧师大会的授权令签发了。它要求在萨沃伊宫召开会议，从两个主要的宗教教派——英国国教徒和不从国教者——中各召集相等数量的牧师。^[8]授权令的措辞热情洋溢，这给那些不从国教者带来了希望。这次会议成功的关键不在于它能够决定什么，而在于它如何得到批准和由谁批准。正如冗长的会议文件所表明的那样，持不同观点的人以很大的热情投入争论之中，不过，这一点很快就显明出来：人们能够从大会中得到的唯一东西只有嘲讽。

虽然萨沃伊会议负责修订英国国教的公祷书，但在会议结束前，大会却忙于修正它自己的安排。从查理复归的那一刻起，显然，主教制管理模式将会获胜。但这一点本身并不必然就成为长老派的障碍。到萨沃伊会议结束的时候，很明显，主教制的管理制度和1640年时的情况相比没有太大的差别。因此，大会在对英国国教公祷书的修订中花费了很大的力气，最后制订出一种为长老派所不能接受的统一体系。^[9]

不从国教者会被纳入宗教解决方案中的乐观和希望到1661年的夏天已经消失殆尽。教会要解决的问题现在已经转变为如何在教会之外对待那些不从国教者的问题。1661年的选举产生的议会对所有清教徒都持敌视立场，因为它代表了英国国教徒和保皇主义者的利益。^[10]

1661年的议会或者“保皇派议会”中存在的保皇情绪的烈度在其通过的措施上有明显的体现。国王对于其所属境内的土地和海洋享有至高的控制权；在叛国法中，他还被赋予了特别的权力。在质量审查官这一新官员的支持下，国王现在拥有广泛的控制作者和出版者的权力，这项措施旨在限制公民向他请愿的能力。议会还通过了公司法令，该法令的目的是将公司的成员限制在英国国教徒和忠诚的保皇党人之内。^[11]

这些措施之后还有统一法案。^[12]它要求在1662年的圣巴托罗缪日之前担任神职的所有人士于当日必须做早晚的祷告，然后当着其会众公开宣布他同意公祷书（The Book of Common Prayer）中所包含和规定的一切内容。除此之外，神圣盟约（Solemn League and Covenant）必须被弃绝。另外，自那日起，只有那些在英格兰教会按照主教制任命的人才能主持仪式。这个法案对教区牧师、学校教师甚至家庭教师都有约束力。法案中还提到无数可能的冒犯行为，这些违规行为会受到明确的处罚。

良心自由的希望在统一法案的规定中彻底无情地消失了；至少对于那些非国教徒来说是这样的。随着1662年圣巴托罗缪日的临近，成千上万的牧师不得不作出是否遵守法案规定的决定。大约两千名牧师无法做到这一点。他们选择同英格兰教会断绝关系，而不是屈从其规定。该事件在历史上被称为“大排斥”。一些受到排斥的牧师在他们的富人朋友那里寻求到了避难所，还有一些为了维持自己和家人的生活不得不转行；另外一些人则选择了移民。^[13]

虽然公司法案是打击商界的清教徒的，并且统一法案让非国教派的牧师失去资格，但直到1664年不从国教者秘密聚会法令出现之前，却很少有为削弱一般市民们的宗教特权所采取的措施。^[14]这个法案是针对教会中存在的大量非国教派信徒而制定的。它的主要特点是处罚那些年满16周岁但却参加不遵行英格兰教

会礼拜仪式的宗教聚会的人士。前两次违反规定，都会被处以罚款，以后再有违规行为的话，在某些北美殖民地会被判处7年徒刑。一年之后的1665年，又通过了另一项骚扰不从国教者的措施，这就是五英里法令，该法令禁止牧师和教师在他们曾经受雇的地方5英里范围内去主动接触人。^[15]

指出这一点有重要意义：也即这些针对不从国教者的措施已由议会通过和强制执行了。民政官员负责这些措施的执行，偶尔也由民兵负责。在复辟的前期，这些措施被大力推行。到了17世纪70、80年代，根据政府官员一时的权宜之计，这些措施的推行又变得时断时续了。当然，国教徒与这些针对不从国教者的措施之间是有着利害关系的。不过一旦非国教徒被从教会中逐出，教会领导人就摆脱了捣乱分子。

就查理在镇压不从国教者的运动中扮演的角色而言，历史学家们有不同的看法。其中一种观点如下所述：

国王自己并不是一个狂热分子。他长着大鼻子，身高超过6英尺，皮肤黝黑。他曾经是一个英俊少年，但成人后却变得非常丑陋，尽管如此，他仍然具有莫名其妙的吸引力，他做事浅尝辄止，本性懒惰，但也有活力四射的时候。他沉迷于美色和游手好闲的生活之中，不过这丝毫没有影响到他的政策，如果说他有什么原则的话，那就是维护他的王位和王朝。^[16]

另一个历史学家这样写到：“就这些严苛的措施来说，查理本人很少有值得追究的地方。”^[17]查理一再申明，他相信良心自由。当然，这可能会受到质疑，因为他的声明被认为是一种权宜之计。不过，下述说法可能是有道理的：如果他希望维系其在议会中的支持的话，查理就被迫在自由和容忍问题上持默许态度。

查理对于良心自由的态度将在下面对美国殖民地良心自由发展的讨论中得到更充分的阐述。

因此，复辟时期宗教解决方案的特征基本上是由保皇派议会所决定的。在1661年夏天保皇派议会当政之前，良心自由的拥护者们有理由相信，复辟政府会授予他们享有良心自由的权利。他们的信念建立在“常规”议会有和解之意这一事实以及国王本人发表的声明基础之上。这种希望是短命的，因为在保皇派议会开始会议之后不久，它就制定了大量严厉的措施。这些措施不仅否定了良心的权利，而且还要求竭尽全力地镇压非国教教徒。尽管议会中的一些席位通过补选而更换了人选，但它仍完好地保留了19年之久。因此，在复辟时期的大部分时间里，保皇派议会决定了英格兰宗教氛围的特征。

议会采取的各种措施有效地将非国教徒从英格兰教会、公司和其他特权职位中清除出去。然而，这些措施并不能让良心自由的拥护者们就此完全沉默。在英国复辟的整个时期，总是有人呼吁和捍卫良心自由。

例如，复辟时期一开始，约翰·弥尔顿就如同内战初期一样，继续坚持捍卫良心自由。1659年，他写了一本关于政府在教会事务中的权力的小册子。在这本小册子中，他极力为领域主权观辩护。他以国家教会的整个历史为依据，来阐明困扰英格兰的问题的根源。他强调那些同国家权力结盟的牧师奴役个人灵魂的罪恶。异教的说法是束缚人们良心的链条中的一个关键环节。对于异教这个词，弥尔顿无法在其希腊语来源中发现它的清楚含义；在他看来，异教仅仅意味着人们观点的不同。弥尔顿将良心放在他反对异教说法的论述的中心：

鉴于没有任何人、宗教会议或者集会——哪怕其被称为教会——能够判定《圣经》经文对另一个人的良心

的意义——此乃众所周知的新教教义，那么，自然而然地，一个人根据他的良心和最佳的理解持有特定的宗教信仰和观点，这些信念和观点在他看来是最符合或者最有可能符合《圣经》经文的，尽管在别人看来可能是错误的；他与那些责备他的人都不能被正当地判为异端；因为那些责备他的人也只不过是在做同样的事情而已。^[18]

他更加肯定地写道，新教徒“赋予每个人对其自己良心的管理权”，也就是说，良心相对于其他人是自由的。^[19]

复辟初期另一个捍卫良心自由的例子是著名的政治哲学家詹姆斯·哈灵顿。哈灵顿最有名的作品《奥辛纳》于1656年出版，这部作品被献给奥利弗·克伦威尔。^[20]它详细叙述了很多政府原则，这些原则后来体现在美国政府体系中，比如实行职位轮换制、无记名投票，以及建立在成文法基础上的政府。《奥辛纳》捍卫建立在良心自由基础上的宗教自由，但随着1658年克伦威尔的去世以及1659年政治气候的变化，哈灵顿另外写了大量关于政府方方面面的短文，这些短文都突出强调了良心自由问题。哈灵顿作为坚定的共和制拥护者和良心自由捍卫者导致他在1661年被监禁。

哈灵顿所界定的良心自由是一种社会状态，在这样的社会状态中，“一个人可以根据自己的内心要求来自由实践其宗教信仰”，而不用考虑自己在政府中的地位。^[21]他将良心自由与公民自由联系起来，“没有良心自由的公民自由是不完善的；而没有公民自由，良心自由也是不完善的。”^[22]一个好的政府必须能创造一种氛围，在这种氛围中，它的公民能够“运作其良心的自由”。^[23]如弥尔顿的作品一样，哈灵顿的作品在复辟及其之后的时代中被大量阅读和引述。

在复辟时期，另一位影响巨大且很雄辩的良心自由捍卫者是约翰·欧文。欧文在内战期间是克伦威尔的心腹朋友，是所谓的独立教派一方的主要发言人和牛津的地方领导人。王政复辟对欧文和他的努力产生了戏剧性的影响，因为这种影响典型地显示出一群数量有限的非国教牧师在这段时期的行事方式——这些人十分有名，而且如此接近权力中心，以至于受到特别的对待，虽然这种待遇并非总是仁慈的。

在牛津的日子里，欧文就习惯了经常到他的出生地斯泰德汉姆村去讲道，在复辟时期到来时，他就来到那里，希望独自进行学术研究。由于统一法案和其他措施的出现，他必须停止在斯泰德汉姆小型聚会上的讲道。欧文伺机面见了大法官爱德华·海德爵士，希望能缓和政策对非国教派信徒的强硬立场。海德坚持认为欧文应该停止讲道，但同时，他又让欧文以文字反对罗马天主教。海德的动机是显而易见的。他可以在一个非常重要的领域利用欧文非凡的才能，并借此希望将欧文的注意力从非国教问题上转移开来。^[24]

欧文继续在小规模的秘密聚会上讲道，并随后遵从爱德华·海德爵士的建议开始写文章。欧文针对的目标是方济各会的修道士约翰·文森特·凯恩所写的关于天主教徒和新教徒差异的著作。凯恩所传递的中心信息是，只有在所有的基督徒都加入罗马教会的情况下，和平才会到来，尽管该信息是通过更巧妙的说辞传递出来的。欧文评论说作者具有雅各的声音和以扫的双手。欧文的批判引来了反驳，但是该反驳又遭到欧文的驳斥。^[25]

欧文对方济各会修道士作品的驳斥引起了广泛的关注。爱德华·海德爵士在与欧文会面时认为，欧文为新教事业所做的贡献超过了其他任何英格兰人，但海德不能理解为何一个拥有卓越才能的人会被独立的主张所误导。^[26]海德暗示，如果欧文能够摒弃他有关教会治理的旧观点，他就能在教会里担任较高的职务。欧

文辩解说，聚会点是《新约》所描述的基本单位，而且这种模式在早期教会中得到了沿袭，但他的观点在大法官那里却得不到支持。

在与海德交流后不久，大概在1664年初，约翰·欧文被邀请担任新英格兰波士顿一家教会的牧师，该教会以前由约翰·科顿讲道。欧文当时对这一邀请的反应我们不得而知，唯一清楚的是他没有去新英格兰。一位评论家曾表示，欧文是希望去的，但是被法院的一份命令所阻拦。^[27]另一个评论家写到，他并不愿离弃国内非国教信徒的事业，而决心等待更为幸福的日子。^[28]

欧文在接下来的三年中的行为显示，如果他当时去了新英格兰，他在那里的听众将不满于他有关非国教教派的观点。在听闻新英格兰如何对待非国教徒的消息后，欧文与英格兰的其他重要非国教信徒一起写信驳斥他们。信的内容如下：

你要真的相信上帝的真理和道路，才能停止对那些与你们有不同信仰的人的所有严厉的人身限制或处罚行动，那些人在践行与你们不同的原则时，没有危及或者损害当地的和平。^[29]

欧文写信的时间正好是他创作大量有关自由主题的文章的时期，这些文章会让新英格兰人很不舒服。其中一篇是关于“不从国教的新教徒追求良心自由的基础和原因”。另一篇是“对良心自由的谦卑呼吁”。^[30]

与此同时，1666年的伦敦遭遇了大火，在大火之前又发生了严重的鼠疫，从而转移了政府和宗教界人士的注意力；因此，非国教徒的命运有所改善。次年，爱德华·海德爵士政府的倒台使得宗教气氛更加复杂。有些教会领袖（比如切斯特的主教威尔金斯）认为，这是扩大容忍的限度从而平息过去十年来经常吞噬社

会的内乱的机会。虽然这项提议得到了一些知名的宗教人士的支持，如蒂洛斯顿和斯蒂林弗利特，但同时也受到了其他一些人的激烈反对。镇压行动的支持者们被迫捍卫自己的立场，他们的意见在塞缪尔·帕克的作品中得到体现。

英国国教教士们之间的争端十分有趣，因为这显示在他们中间存在着对不从国教信徒的支持意见。不过更重要的是由帕克所写的那本著作，因为它清楚地列明了像欧文之类的非国教徒必须加以反驳的理由。帕克在封面上非常充分地总结了全书的主要内容。书的短标题是“论述教会的体制以及地方官员在宗教事务上的权力”。^[31]长标题则包括下述内容，“确认政府官员在外部宗教事务中有关臣民良心问题的权威，展示宗教容忍主义的危害和不便之处，以及全面反驳呼吁良心自由的所有托辞”。^[32]

约翰·欧文在他的《维护真理和辩白无辜》一书中对此给予了回应。像帕克的文章一样，欧文在他的长标题中阐明了其主要目的：

探讨教会的政体，以及政府官员在宗教事务中有关臣民良心问题的权力。^[33]

这是欧文关于良心自由的最全面的著作，它一共 200 页，印刷精美。它从领域主权观的角度为良心自由做了明确和充分的辩护，欧文也因此成为了一个重要的护教者。

由于该书是逐条驳斥帕克的论述，因此欧文本人的一些主要观点在文中只要简单地提及就够了。他在文章的开头部分指出了任何决定就良心自由问题展开辩论的人都会碰到的基本问题，即：如果人们确信良心自由是出于“上帝直接的旨意和命令”，那就没有辩论的必要了。^[34]如果这个问题需要辩论，那么，它只能从一个假设出发进行。用欧文的话说就是：“不论在何种意义

上呼吁良心自由的人，都会面临许多不利因素，其中比较重要的是他们必须要设定一个假设。”^[35] 这一点非常重要，因为它为更加充分地区分良心自由权利和自由限度的问题开了头。

欧文紧接着强调说，事实上那些公开认同良心自由者没有什么要辩论的，因为他说：“人们在这类话语中，并不是在讨论事物的本质属性，而是在诉说他们的对手对这些事物的理解。”^[36] 换言之，在文章的一开始，他就没有质疑良心自由的存在，只是在质疑帕克的理解方式。作出这一区分，使得欧文的论证更为有力。

在陈述完自己在研究帕克论文时意图依赖的理据之后，欧文接着开始评论帕克的引言。据欧文说，帕克的文章提出了大胆粗糙的主张，而这些主张在帕克的论述中既缺乏依据又没有证实。就良心自由而言，帕克声称，他论证了“良心自由与政府最根本的法律的不一致”。^[37] 欧文就此表达了自己的观点：

我感到很安心，因为他只是在用自己的理解来取悦自己，就像那些对在一个空洞的剧场中表演的节目表示钦佩的人。他的整个论述都是空洞的，从他的论点中很少可以得出一贯的结论。^[38]

此外，欧文还说，“无论你是把良心自由当作他自己都承认无法把握的判断的自由，还是他所反对的实践的自由”，你都无法找到他的结论，更不要说立论的前提了。^[39]

抨击完帕克的论述方式后，欧文又开始驳斥他的以下论点：即当人们都享有“良心自由”时，他们是无法和平相处的。在欧文看来，在欧洲大陆的几个国家中有对这个判断的反面例证。最后，他提到帕克的这一立场，“良心自由将有助于改善本国的贸易状况”的说法是错误的。^[40] 而欧文说，很多在本国深入涉及经

济事务的人都赞成良心自由有助于贸易的观点，他宁愿相信他们的话，而不是帕克的话。

简而言之，欧文对帕克作品的批评显明了他的看法，即帕克根本没有深入到问题的核心，也即良心自由是否是一种权利；另外，帕克所提出的反对意见都是站不住脚的。欧文的评论也同时表明了他自己对于良心自由的看法以及他顽强坚持这一看法的精神。

欧文论述的主体部分探讨了他的良心自由观中的其他一些方面。说到良心权威的来源，“我确信上帝在良心上的主权是被这样一些人所公认的——他们拥有像良心这样的东西，或相信存在着掌管一切的上帝。”^[41]更具体地说，有“对人类良心的管制……而且这种管制只隶属和依赖于耶稣基督”。因此，

良心……是一种人类对自己以及自己的行动、或自己要做什么和不做什么、自己已做过什么、或者自己已遗漏什么所作出的实际的判断，这一过程必须遵行上帝的审判，而上帝的审判于当下通过上帝的话语在他们自己的心中表达出来，并在末日审判的日子里全面执行……^[42]

欧文一方面强调良心自由的积极意义，另一方面他还论述了其与政府的性质和职责之间的关系。政府事务以及政府官员与人类经验的其他方面有着显著的差别，他在论文中反复提到这一点。他一般会把“总是固守在自己的权力领域中”的政府官员说成是“借此让自己显得对人类仁慈的”王子。^[43]政府的目的是“保持世界的和平和安宁。”“作为一切权力的来源的上帝已经为政府指定了其适当的目标，并让其充分适于实现这一目标。”欧文说，困扰英国社会的问题源于贪婪的人们们的要求。如果他们能够沉默下来的话，“我们会很快听到来自人性本身的悦耳和谐之

声，宣告在权力的赋予和权力的目标之间有合理的分寸。”^[44]

这些对政府范围和目的评论，是为了反驳帕克关于地方官员的这一说法：“宗教事务就像所有其他国家事务一样都受其管辖。”这些评论表明，欧文相信个人的诚实品格和良心自由，并认为这种自由是总的创造秩序的组成部分，这种秩序还包括政治国家。国家被授予权力，是为了一个特定的目的，那就是维护社会的和平与安宁。国家没有权力干涉良心，它同样没有权力干涉教会。后面这点欧文反复在文章中提到过。

欧文说，帕克关于政府对宗教拥有权威的主张导致宗教事务的严重歪曲。帕克的方案，导致一个与基督和教会处于同等地位的官僚机构的建立。用欧文的话来说：

如果授予给地方官员的权力就像他所描绘的那样，人们将很难将这种权力同主耶稣基督对教会的主权区分开来；如果其中一方有优势，或相对比较突出，这种情况会体现在政府官员上。^[45]

对欧文来说，崇拜事务以及由信徒聚集起来所形成的团体的性质是有别于国家事务的，是直接处于基督的主权之下的。

欧文的《维护真理和辩白无辜》取得了了不起的成功。帕克对此的回应的恶毒程度不下于那个充满恶毒言论的年代所写下的任何篇章。欧文是“煽动不安和骚乱的言论的领头羊”，是一个“在胆略和欺诈手段两方面都能与穆罕默德媲美的人”，“是一条要么会被毒液胀死要么会突然喷射毒液的毒蛇”。帕克暗示，“他忠诚的同胞所能做到的最好的事就是打击恶魔之子的利益和名誉。”^[46]

从欧文与帕克的辩论对其他作者的影响中，可以看出欧文的成功程度，同时也能看出在王政复辟时期一名像他那样地位的非

国教教徒会受到怎样的对待。弥尔顿的一位朋友，安德鲁·马维尔，在他的《颠倒的彩排》（*Rehearsal Transposed*）一书中评论过帕克的文章。马维尔评论帕克说，

如果他偶然打了个喷嚏，他都会祈祷地球的地壳不会晃动。自从他小心翼翼地成长为尖塔上的风向标之后，在大风每一次袭来时他都不停地颤抖，好像英格兰教会要崩塌一般。^[47]

马维尔的一个学生记录到，马维尔对帕克和他的作品的机智批判，甚至成为了皇家法院的笑料。

在完成有关政府官员权力的论文后，欧文继续享有与国王见面的机会，他总是为非国教信徒的事业而努力。通过首席国务秘书——约翰·特雷弗爵士的努力，欧文被邀请与国王和他的弟弟约克公爵在特恩布里奇·威尔斯见了面。^[48]他们对非国教徒的自由问题进行了广泛的讨论，国王表示希望对他们的限制能得到缓解。在这次面谈之后，欧文经常在伦敦会见国王，有时国王会给予欧文资助，以帮助减轻贫穷的非国教教徒受到的苦难。^[49]与国王的面谈发生在1672年容忍宣言发布之前的几个月，虽然尚不清楚欧文对容忍政策的出台是否有着直接影响。欧文的努力同样受到了他的敌人的注意。有人说道，

他曾经约见国王的法律顾问，询问他非常关心的良心自由事业是否进展顺利。国王受其影响有多大？他是否会在良心问题上采取纵容态度并允许反对良心自由的立法？在法院谁是他的朋友或谁可能成为他的朋友？哪些法案将会被提交给议会？^[50]

欧文死于1683年8月的圣巴托罗缪日，这天是他的许多不从国教的信徒同伴被驱逐的纪念日。尽管他在去世之前一直担任公职，他却花了很多时间写短文和评论。有些作品在他死后才得以出版，其中有几部是关于良心自由的。就这样，欧文终其一生都在为良心自由辩护。

类似欧文这样的人为捍卫良心自由而在王政复辟时代写的作品所产生的影响是很难精确估量的。欧文与帕克的争鸣，他的其他短文，以及他与国王查理的频繁讨论无疑留下了它们的印记。同时，很显然，宗教问题解决方案的特征和这一方案的执行取决于保皇派议会的想法以及它和王权之间的关系。

值得注意的是，尽管处在王政复辟时期的压制环境中，良心自由的捍卫者们仍然不断从事演讲与写作。他们努力的价值体现在这一事实上：它有助于不从国教的问题在光荣革命中得到解决。问题不在于良心自由的主张在光荣革命中取得了胜利；而在于它强化了一种更为宽松地容忍不从国教者的运动。

1689年的《容忍法案》包含了国会同意为非国教徒们所制订的条款。^[51]该法案并不是慷慨大度的，但它确实给予了许多非国教徒们合法的地位。先前的迫害法案并没有被废止；它们只是在某些特定案件中被暂停实施。只要他们获得了许可并且在聚会时让大门敞开，不从国教的教派就可以在各自不同的地方敬拜。法案的文本长达约五千字，这体现了立法的精神，也体现了这样一种设想：容忍的限度必须被非常详细地定义。

这项措施有助于恢复在复辟后几年内动荡的政治和宗教局势，但研究这个问题的一个学者却说，它也将非国教派信徒排挤到英国社会的边缘。^[52]这项措施没有减轻英国非国教会信徒所面临的不利处境；因为在王政复辟时期，他们几乎被完全排挤出重要的职位，而且他们的儿子们仍然不能进大学学习。他们或许能按自己所愿敬拜上帝，但却难以为国王效忠。

就英格兰的良心自由与容忍政策之间的摩擦而言，容忍法案算是终结了这场争论。作为宗教改革的后续产物，良心自由的思想于伊丽莎白时代在剑桥清教徒兄弟会的引领下开始活跃于英格兰。在他们的培育和推动下，良心自由的思想不断发展，并逐渐成为17世纪上半期所传播的主流观念之一。内战一开始，被很多人酝酿许久的良心自由主张便成为有关教会与国家之争论的中心问题。它甚至成了由奥利弗·克伦威尔掌管的政府的基本立场。在复辟时期开始时，良心自由的命运也变得扑朔迷离，而查理本人也是良心自由的倡导者之一。随着复辟情绪的日益高涨，在保皇派议会的掌控下所形成的宗教和解方案不利于良心自由的主张。尽管复辟时期的气氛并不友好，但一些有雄辩才能并且异常勇敢的人们却一直提出良心自由的要求。

英格兰政府一直将容忍作为其政策，这已经有很久的历史。它在英格兰的意义从伊丽莎白时代一开始就体现出来了，因为她为英格兰教会的真正变革带来了希望。伊丽莎白女王所设计的容忍政策超过了她个人一时的兴致，而且在政策中为她的继承人树立了典范。尽管如此，她并没有将这个政策提升到正式声明或成文法令的高度。后来，容忍的程度可以随着国王或其政府的需要和个人意愿而发生变化，并且确实也是如此。詹姆斯一世谈及了容忍甚至自由的问题，但行动时却摇摆不定。查理一世受到劳德主教计谋的诱导，对不从国教者的容忍度很低。他严厉的立场也是引发内战的因素之一。当然，在内战中，也不乏容忍政策的拥护者，不过，在那个时期，他们不得不同良心自由的公开主张相竞争。卷土重来的君主制有意试图恢复旧有的秩序，虽然查理自己也做出了努力，但容忍政策在和解方案中占有重要地位。复辟时期的政府对待不从国教者的态度是一个世纪以来最为苛刻的。

从理论上可以这么讲，当1688年光荣革命开始时，良心自由仍然有机会取代单纯的容忍政策。但事实上，这是不可能的，因

为对良心自由的辩护在内战时期就已经时过境迁了。当良心自由的主张在复辟时期的前几个月被拒绝时，它在美洲的殖民地却获得了新的生命。有些良心自由的拥护者留了下来；很少人愿意在复辟时期那种不友善的气氛下去要求良心自由的权利。因此，当1688年光荣革命爆发的时候，对于英格兰的不从国教问题来说，唯一的希望在于正式承认一种温和的容忍政策，而1689年的《容忍法案》就实现了这一点。这项法案作为英格兰非国教问题的管理措施一直施行到19世纪30年代的改革时期。因此，良心自由的拥护者们不得不寻找其他适宜于他们主张的地方。

本章注释►

[1] Maurice Ashley, *Great Britain to 1688* (Ann Arbor, 1961). 我曾以这本书作为研究英格兰复辟期间事件的指南。注释中所引用的许多其他著作也谈到相同的事件，并可与艾诗立的观点相比较。Hereinafter it will be cited as Ashley, *Britain*. The material referred to in this note may be found on p. 368 ff.

[2] 同上

[3] 同上

[4] 同上

[5] The text of the declaration may be found in George Gould, *Documents Relating to the Settlement of the Church of England by the Act of Uniformity of 1662* (London, 1862), pp. 1-3. The pagination in this volume is confusing because the introductory essay on Puritanism, written by Peter Bayne, is also numbered in Arabic.

[6] 同上, p. 104 ff.

[7] 同上, p. 101 ff.

[8] 同上, p. 107 ff.

[9] Ashley, *Britain*, p. 368 ff.

[10] 同上

[11] 同上

[12] 同上; for text see Gould, *Documents*, p. 386 ff.

[13] A. G. Matthews, *Calamy Revised* (Oxford, 1934), 该书的引言部分

对驱逐事件有全面的记述。它是研究和解方案对非国教徒影响的极有价值的工具，是现代人有关当代人对此问题之评论的研究。

- [14] Ashley, *Britain*, p. 368 ff.
- [15] 同上, and for text see Gould, *Documents*, p. 448 ff.
- [16] Ashley, *Britain*, p. 368 ff.
- [17] G. R. Cragg: *From Puritanism to the Age of Reason* (Cambridge, 1966), p. 221.
- [18] John Milton, *Treatise of Civil Power, Works* (London, 1659), p. 311.
- [19] 同上。
- [20] James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (London, 1656).
- [21] James Harrington, *A System of Politics* (London, 1700), pp. 505-506.
- [22] James Harrington, *Valerius and Publicola* (London, 1659), p. 489.
- [23] James Harrington, *Humble Petition, Works* (London, 1659), p. 544.
- [24] 就我所知, 当代人并没有关于约翰·欧文的研究, 虽然大量学者的作品都表明了这样一个事实: 他是17世纪英国生活中一位重要的人物。His writings were published as *The Works of John Owen* (Edinburgh, 1850-1853), ed. , Wm. H. Goold, and reprinted by the Banner of Truth Trust, London, beginning in 1965. Various aspects of his career cited in the text are taken from the 122-page introduction to his works, hereinafter cited as Owen, *Works*. For Owen's relationship to Hyde see p. lxxviii ff. (vol. 1).
- [25] 同上, p. lxxix ff.
- [26] 同上
- [27] 同上
- [28] 同上
- [29] 同上, p. lxxxvii.
- [30] 同上, These items are collected in vol. XIII, beginning on p. 576.
- [31] 同上, XIII, p. 343. Here begins Owen's tract against Parber, including a description of Parker's work.
- [32] 同上
- [33] 同上
- [34] 同上, p. 345.
- [35] 同上
- [36] 同上

[37] 同上, p. 366.

[38] 同上

[39] 同上

[40] 同上, p. 367.

[41] 同上, p. 440.

[42] 同上

[43] 同上, p. 498.

[44] 同上, p. 492.

[45] 同上, p. 377.

[46] 同上

[47] 同上

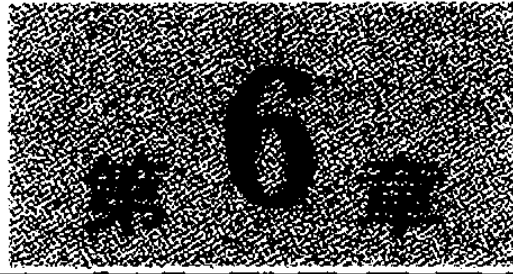
[48] 同上

[49] 同上

[50] 同上

[51] G. R. Cragg: *Puritanism in the Period of the Great Persecution* (Cambridge, 1957) p. 248 ff. ; for the text of the Act, see Gould, *Documents*, p. 507 ff.

[52] 同上, p. 251.



美国对良心自由的接受：

1630 - 1770 年

1689 年的《容忍法案》解决了旧英格兰良心自由与容忍之间的纷争。这一纷争蔓延到美洲的殖民地，却产生不同的结果。在美国，良心自由的主张已成为早期定居者思想和实践的重要组成部分，并且获得了支持，直到在美国革命后的宪政体制下成为一项基本原则。总而言之，良心自由虽然在英国没有得以推行，但在美国却获得了胜利。

从广义的角度来看，在美国历史上，良心自由思想发展的最重要阶段涵盖了美国革命时期的两个十年（1770 - 1790 年），在此期间，新出现的州都将良心自由列入了它们的宪法之中，而且良心自由在新的联邦宪法中也同样受到保护。这些事态似乎都成为这个新的国家确保良心自由的决定性甚至戏剧性的举措。因此，以下的章节将就此进行讨论。

对 1630 - 1770 年期间有关良心自由的论述进行分析，就会发现：对良心及其自由的兴趣很早就有了，并且于 17 世纪末之前在大部分殖民地都蔓延开来，唯有马萨诸塞海湾殖民地是其中显著的例外。同样，当 17 世纪接近尾声时，良心的自由，连同与之对应的领域主权理论，共同成为美国新兴政治意识形态的一部分。从美国革命期间良心自由获得胜利的角度来看，有益的做法是：将良心自由的思想初期的出现和传播看作这一观念在美国演进的一个阶段，此后再来考察良心自由思想与新兴的政治意识形态的关系。有证据表明，在 1630 - 1689 年间，对良心及其自由的观念的认可突出地表现在地方性法律中，尤其是在特许状中。当然，许多个人也赞成良心自由。不过，到了该世纪末时，有关良心自由及主权的表述仍是以政治问题为背景展开的，比如国家对于教会和个人的权力问题。

因此，在美国革命前，有关良心自由的讨论可分为两个阶段。第一个阶段是 1630 - 1689 年间，对其考察的侧重点在于个人及机构对这一观念的表述。而后的第二个阶段，即 1689 - 1770 时

期，则将关注的目标集中在良心自由和新兴的政治意识形态的关系上。

一、美洲各殖民地的良心自由：1630 - 1689

前面有一章节略述了马萨诸塞海湾殖民地良心自由的命运。^[1]马萨诸塞海湾殖民地的领袖们将艾姆斯式（Amesian）的正统学说作为他们的理论依据，抵制和否定了良心自由的主张。这些领袖们受到罗杰·威廉姆斯以及随后的安妮·哈钦森的挑战，这两人都认为良心是自由的，不受其他人和组织的辖制。

虽然对马塞诸塞海湾殖民地有关良心自由的立场有较为详细的评述，但对该殖民地之外的其他地区的观点却很少提及。事实上，良心自由在马萨诸塞海湾殖民地遭到抵制的时候，却在其他殖民地迅速蔓延开来。温斯洛普自己也意识到了这一点，并在1638年12月的日记里做了记载。他写道：

在普罗维登斯，魔鬼亦没有闲着。在威廉姆斯先生和其他人初次去到那里的时候，曾作出了一项决议：人们不应该为良心而受到责难（针对一个人因对妇女在教会中的作用的态度而受谴责之事）。总之，安纳德告诉他们，当他们谴责法因时，就是对自己决议的违抗，因为法因做事是出于他的良心，而他们的决议是人们不应该为良心的缘故受到谴责。^[2]

后来，他又写到，“许多来自英格兰的书，其中一些是为重洗礼派和其他的一些谬误辩护，也为良心成为容忍的避难所辩护。”^[3]1648年，温斯洛普提到他拜访了一名来自维吉尼亚州的牧师——哈瑞森先生。牧师告诉他说他们的会众已经发展到超过100名成员，但总督伯克利却在给他们制造麻烦。哈瑞森询问温

斯罗普是否认为他们应该离开维吉尼亚州，他告诉温斯罗普，威廉·塞利计划在巴哈马群岛建立殖民地，国会已就此授予特许状，因此他们可以到巴哈马群岛去。温斯罗普建议他不要走，并对巴哈马殖民地特许状的规定做了一番评论：

第一条关于良心自由，其中有这样的规定，民事官员不应该处理与宗教有关的事物，但是每个人都有自由保持自己的观点或信仰，不受控制和质询，（其中没有任何地方谈到保持或认信某种宗教或对上帝的敬拜）……^[4]

温斯罗普确定不疑地认为巴哈马群岛上存在着和普罗维登斯一样的邪恶力量。在海湾殖民地，在切尔德博士事件期间，温斯罗普提到，在追查切尔德同伙的财物时，海湾殖民地官员发现了一封写给议会的请愿书，该请愿书呼吁说海湾殖民地需要“良心自由等等……”^[5]

除了温斯罗普已经评论过的，各殖民地还存在着其他一些良心自由主张。他于1638年在普罗维登斯首次注意到出现了良心自由的主张，这一点在1640年夏天签订的种植园协定中得到了证实。协定中有这样的表述，“我们赞同良心自由，正如以前这是城镇的自由一样，现在依旧如此。”^[6]有39个人签署了这份协定。著名的贵格会历史学家鲁弗斯·琼斯，在对美洲殖民地贵格会的研究中重现了纽约的荷兰人总督与长岛法拉盛市民之间的争议。他指出良心自由是这场争论的核心问题：

法拉盛的市民因他们的自由被侵犯而深感不安。他们在公众场所集会，以表达对迫害行为的不满，他们拟定了一份由31人署名的抗议书，并将其递交给了总督

……抗议书宣告，他们城镇的特许状“赋予了未经任何修饰的良心自由”，并且这些签名者坚决要求他们珍贵的权利……^[7]

在马里兰的早期殖民地，良心权利的问题也是核心问题。1649年宗教法案一再被研究宗教自由的学者提及，它规定：

在这个地区里的任何人，只要是声称相信耶稣基督的，在他们的宗教信仰或者信仰的自由实践方面不应受到任何形式的搅扰、干涉和阻止……也不得在违背其意志的情况下被强迫去信奉任何其他宗教——只要他们忠于总督，也没有扰乱或颠覆世俗政府。^[8]

但是，这项措施并没有清楚表明移民享有良心的自由。但据总督的儿子、第三位巴尔的摩爵士在30年后说，这项措施原本是打算促成这一目的的。他说他的父亲有绝对的授权来带走那些想要定居在这里的人，但当这样的时刻到来时，除非他制订出良心自由的法规，否则没有多少人会同意：

那里的很多人都是这样的人：他们宣布，只要他们个人的判断和良心是自由的，不会因他们的判断和良心受到任何惩罚，并且有和平的保障，他们就愿意去到那个地方进行垦殖。……这就是那些愿意来此作为首批垦殖者的人所提出的条件，而且如果没有满足这些条件的話，这个地方根本就不会有人来开垦……^[9]

在内战期间，议会中开始有人支持良心自由，对于殖民地来说，这是非常有利的。早在1643年，议会便意识到良心权利问题

是一个需要改革的核心议题。例如，这明显体现在 12 月 23 号的以《考虑》为标题的文件中，这份文件要求保留各种特别集会的权利。^[10]那些出于良心的缘故而无法遵从这些或那些规定的人将从折磨中解脱出来。与此同时，议会开始授予明确规定有良心自由的特许令。查理·M. 安德鲁斯在对殖民地的详尽研究中提到了此类的案例。安德鲁斯写道：

在 1645 年之前的某个时期，百慕大群岛的一些居民就曾向议会请愿要求享有宗教自由的特许。1645 年 10 月，英国上议院便赋予他们及其他人在对上帝的敬拜中享有良心自由而不受干扰的权利……^[11]

这种做法的另一个例子是温斯罗普在之前已经提到过的威廉·塞利获得授权的事。

到 1650 年时，马里兰、纽约、普罗维登斯、巴哈马群岛、百慕大群岛，也许还有其他地方的殖民地都宣称良心自由的权利是其政府规章中的一个基本条款。奥利弗·克伦威尔的崛起没有破坏这个模式，并且在王政复辟时期来临时，殖民地的许多社区已享受了 20 年以上的良心自由。

当复辟时期英格兰宗教和解方案的特征显出影响之时，许多生活在殖民地的宗主国居民确信一股镇压的浪潮将席卷他们。事实上，那种情况并没有发生。有案可查的是，不断有人努力迫使某些殖民地屈从议会宗教政策的规划，但这些努力只是整个事态的一部分。在王政复辟的那些年月里，在殖民地的宗教生活中，最具重大意义的事态是良心自由的主张在快速传播。

国王查理二世在殖民地良心自由的维持和扩展方面起到了推动作用。生活在殖民地的宗主国居民，正如他们的英格兰同胞一样，读了国王在布雷达发表的声明，国王在声明中肯定了“良心

的自由”。同年晚些时候，他们再次读到了国王的声明，他说他的臣民将享有“良心的自由，而且如果没有扰乱公共和平的话，任何人都不应因其对宗教事务观点上的差异而被搅扰或者受到责问”。就像在英格兰的那些不从国教者一样，在查理回到英格兰之后的那几个月里，那些捍卫良心自由的生活在殖民地的宗主国居民有很好的理由感到兴奋。^[12]

然而，当议会政策于1661年末开始显明的时候，殖民地良心自由的状况就变得不同于英格兰了。尽管有议会的措施，例如统一法案，国王查理在1662年写给总督伯克利的信中却这样说：

因为我们乐意尽一切可能鼓励那些在宗教事务上有着不同追求的人拖家带口地去到那里；你不应该让任何人因其宗教实践而有任何的困扰和不安，这样他们就会满足于安静平和地开展其宗教信仰，而且不会给那里的政府找什么麻烦。^[13]

换言之，伯克利被训令应把良心自由包含在政府组织的条款中。

在查理写过给伯克利的那封信之后，他对于殖民地良心自由事业的支持仍在继续。第二年，他授予罗得岛和普罗维登斯种植园一份新的特许状，特许状含有如下规定：

查理二世……

我们愿意看到并感到高兴的是，在本殖民地中的所有人，在此后的任何时间，无论如何不会因其在宗教上的不同观点而受到任何伤害、惩罚、搅扰或者质疑，并且不会扰乱该殖民地的和平；但每个人都可以……在此后的任何时间，在下面所提及的土地上自由充分地享有

其个人和群体的判断与良心的自由……^[14]

同年，查理授予了卡罗莱纳殖民地的特许状。在这份特许状里，他就自由问题提出了一个重要的区分。在阐明有时人们不能屈从于建制性教会之后，他赋予特许权人“充分和自主的许可、自由和权力”，使他们能够按照他们认为必要的让垦殖者享有“宽容和优待”，以保障殖民地的和平与安宁。^[15]因此他没有要求良心自由作为特许状的条件。然而，两年以后，特许权人公布了卡罗莱纳地区总督的《特许权协议》；该协议包含有良心自由，将其作为一项基本的权利。所有人在任何时候都不会因为宗教观点和实践的不同而受到侵扰；而且每个人都应该有判断和良心的自由。特许权人在这些规定上加上了这句话，“不管英国这块领地的习俗与本土是否冲突，”这显示，他们意识到他们的做法同英格兰以及其他地方的做法是不同的。^[16]

1665年，也就是卡罗莱纳的特许权人发布《特许权协议》的那一年，查理国王又颁布了一部新的特许状，将授权范围扩大。1665年卡罗莱纳特许状中包含的良心自由条款是对1663年罗德岛特许状中相关内容一字不差的重复。^[17]

复辟时期最初几年所授予的特许状都会将良心自由作为一项基本的条款，这种做法在17世纪剩下的时间里一直在延续，就是在与中部殖民地有关的更为复杂的交易安排中也是如此。新泽西和宾夕法尼亚州都规定有良心自由的内容，而且它们在其法律体系演变的每一阶段都是这样做的。

1664年，查理将包括纽约和新泽西的领地分封给他的弟弟约克公爵，泽西殖民地的法律体系自此就开始朝着独立实体的方向发展。几个月之后，詹姆斯着手将封地中的新泽西转让给他的两个朋友——约翰·伯克利勋爵和乔治·卡特莱特爵士，这次转让属于“全权转让，和约克公爵获得该封地的方式一样”。^[18]几十

年来，这段话的意思一直都模糊不清，使新泽西法律体系的演进蒙上了一层阴影。同时，伯克利和卡特莱特公布了《特许权协议》，旨在招揽移民前来定居，该协议与卡罗莱纳垦殖者所采用的协议类似。在良心自由方面，该协议的条款与卡罗莱纳和罗得岛的协议完全相同。^[19] 领主们似乎意识到自己领地的产权可能有问题，因此又在协议中增加了额外的条款：

凡吾等之继承人或受让人，皆不得藉吾王陛下赐予詹姆士·约克公爵殿下，并由公爵殿下授予吾等之受惠权及管理权，以违反上述关于良心自由的一般性条款
.....^[20]

因此从一开始，在良心自由方面，新泽西各殖民地就和罗得岛以及卡罗莱纳有同样的法律基础。

在《特许权协议》公布后不久，就有很多殖民者不断涌入新泽西，有些来自新英格兰，他们喜欢住在新泽西的北部，其余人大多数是贵格会信徒，则居住在新泽西的南部。尽管他们来新泽西的原因无疑有很多，他们中的许多人来此地的原因就在于该协议为他们能够享有良心自由提供了保障。

由于伯克利勋爵在 1674 年将其土地出售给两位贵格会人士——约翰·芬威克和爱德华·拜林吉，新泽西后来就成了两个独立的殖民地。殖民地在 1676 年通过契约转让的方式被分开，卡尔特莱特成了所谓的东泽西殖民地的唯一所有者，而一群贵格会人士则成为西泽西殖民地的共同所有人。第二年，西泽西殖民地的所有权人发布了《西泽西基本法》，作为他们的《特许权协议》的一部分，它规定了良心自由的内容。^[21]

在协议公布之时，领主们和纽约的总督安德罗斯之间就所有权问题发生了争议，后者声称新泽西归他管理。这就阻止了协议

中所规定的州议会的会议。然而在 1681 年，议会得以聚集开会，其首要任务之一就是为该州内神圣不可侵犯的“基本原则”立法。这部文件与 1677 年协议所确立的形式非常接近。一个研究宪法历史的学者认为，1681 年的法律体现出许多当时英格兰的辉格党正努力争取的权利。^[22]就良心自由而言，1681 年法律的用词是保障西泽西的居民享有这种自由，比以前新泽西的表述方式更为言简意赅。1681 年法律的第十条中写道：“在对上帝的信仰和敬拜上，良心自由应赋予这片土地上的每一个人，而且他们也应在那里和平安宁地生活。”东泽西在两年后如法炮制。^[23]

有关威廉·潘恩和以他父亲的名字命名的殖民地的故事，总会在殖民地历史中被详尽地提到，而宗教自由作为殖民地建立的根本动机之一也备受关注。在宾夕法尼亚殖民地，有关宗教自由的规定建立在潘恩对良心自由的信念和忠诚的基础之上。他在 1682 年提出的政府体制，以及第二年对它进行的修正，都验证了这一点。^[24]1701 年宾夕法尼亚特权特许令是潘恩对基本法的最后一次重申，也含有良心自由的条款。这一点之所以值得关注，不仅在于它只是一件证据，而且还因为它显示出良心自由是如何吻合于潘恩有关政治和社会制度的一般性哲学观念的：

人们若是被剥夺了良心的自由，就算是享有极大的公民自由，也不可能有真正的幸福。就人的宗教认信和敬拜而言，惟有全能的上帝是良心的主宰，是众光之父、众灵之父，是所有神圣知识、信仰和敬拜的启示者和对象，惟有上帝能够启迪人心，说服理性。兹恩准宣告：凡在本地区居住，相信并承认独一无二全能的上帝是世界的创造者、护卫者和治理者，并且表示要在公民政府管理下安然度日的居民，均不得因其良心上的确信和实践，而在人身和财产上受到干扰或歧视，也不得受到强

制参加或者委身于任何违背其个人宗教意愿的宗教敬拜、场所和牧养活动，或受到任何相异行为或者做法的搅扰。^[25]

宾夕法尼亚的特许令一直施行至 1776 年。

到 1689 或 1701 年，如果把潘恩的修订后的特许令也算进去的话，大部分殖民地都已经将良心的权利写入了基本法。这些关于良心权利的建制性条款有着深远的意义，这不仅是因为它们为殖民时期的人们提供了保护，而且因为这些条款一直实施到 18 世纪新成立的州通过新的宪法之时。从殖民地早期直到独立战争爆发，这些条文一直都在见证着良心事业和良心自由。

在 1630 - 1689 年间，许多人士也表示认可良心自由事业。前面的一个章节提到罗杰·威廉姆斯和安妮·哈钦森的观点。1640 年，普罗维登斯的市民们在签署新的城市宪章时，就分别表示支持良心自由事业了。后来，当贵格会信徒迁移到中部殖民地，并企图进入马萨诸塞海湾殖民地时，他们也为良心自由辩护。研究贵格会的历史学家鲁弗斯·琼斯详细记载了这一点。

综观 1630 - 1689 年这一时期，可以明显看出，良心自由在美国殖民地是作为制度化社会生活的一项基本原则被人们所接受的，而马萨诸塞海湾殖民地的立场却明显是一个特例。如果了解了这些发展情况，尤其是了解了殖民地特许状和其它法律中有关良心自由的规定，对 1689 - 1770 年间良心自由问题的考察将得到更好的理解。

二、1689 - 1770 年间的自由、主权和革命意识形态

在接下来的整个殖民地时期，有关良心自由的特许状和其他法律规定贯穿始终，与此同时，到 1689 年时，良心自由显然在促成一种新的美国政治意识形态中起到越来越重要的作用。这种发

展趋势可以从两种角度观察：在对此问题感兴趣的人们的日常谈论中，以及在约翰·洛克——这个长期以来被视为对美国政治理念的形成具有深远影响的人——的作品中。为了在审视这些发展情况时保持一种适当的视角，有益的做法是首先集中关注洛克，然后再指出与本书中所阐明的自由和主权理念的相关性。

自1922年卡尔·贝克尔的《独立宣言》出版以来，洛克在美国革命意识形态形成过程中所起到的作用便受到了持续的关注。^[26]贝克尔彻底驳斥了这种延绵已久的认识：卢梭是美国革命理想背后杰出的推动力量；与此同时，他以英国人约翰·洛克填补了卢梭所留下的空缺。在谈及洛克的影响力时，贝克尔说：“杰斐逊模仿了洛克。”^[27]随后，伯纳德·拜林等评论家修正了贝克尔的观点，并指出洛克的观点传播到美国的时间更早，而且主要是通过18世纪早期英国反对派的作品传播的。^[28]劳伦斯·莱德在其近期的研究1689 - 1763年的自由与权威的作品中同样肯定了洛克的影响。在谈到许多殖民地的评论家提出的、如何理解政府的产生和目的这一问题时，他得出结论说，他们“将洛克的理论深深地置入了美国人的意识当中”。^[29]莱德在其他地方还提到殖民地居民“对洛克理论普遍的热情”。^[30]

因此，长期以来，洛克的思想一直被认为是美国政治意识形态发展的一个有力的思想来源，但是，对于洛克思想的哪些内容在美国产生重要影响的问题需要进行详尽的考证。洛克常被视为“自然权利”理论的推动者，他的一些著作也对这一问题进行了评论。^[31]洛克关于社会形成之前自然状态的问题的推理也被论及。^[32]此外，还有作者就洛克对财产权及其与政府之间的关系看法展开了讨论。^[33]这无疑指向这样一个事实：即在1689年之后的这些年里，这些观念在美国十分流行；而且在某些情况下，美国的各种思想表述都来源于洛克。

然而，洛克在良心自由和领域主权方面也有一些具体的观

点，尽管这一点通常并未得到认可。洛克对这些观点的阐释应当受到特别的关注，因为在1689年之后的这些年里，他的有关评论在北美的政治意识形态中常常得到响应。

阿兰·黑莫特^[34]和斯汤顿·林德^[35]的研究都提到：洛克的书信《论容忍》^[36]在18世纪的美国广受欢迎，并且尽管初看起来可能很奇怪，但这封书信事实上是根据帕金斯和威斯敏斯特会议的传统立场对自由和主权问题的详细评论。1689年，这篇评论在完成几个月后就出版发行了，同年，《容忍法案》也生效实施。洛克的《论容忍》与该法案在同年出现纯粹是一个巧合。洛克信中对“容忍”一词的用法清晰地表明，他对该词含义的理解与历届政府官员以及《容忍法案》对该词的用法不尽相同。洛克在使用“容忍”这个词时含有基督教中的博爱的意思，这一点从通信本身就能够看出来。

这封信被标注上“容忍”一词的原因很简单，那就是有人曾写信问他对这个问题的看法，他也在通信的前几行中提到了这个问题。^[37]但是，洛克并未止于将容忍视为基督教的博爱进行简单的评论；而是利用这一机会阐述什么是容忍，并举例说明容忍缺席的地方。随后，他继续表达他对于自由和主权的观点。他对基督教博爱问题的关注是理解他以下观点的一个线索：人们应当怎样共同生活，以及在一个怎样的社会环境中真正的自由和主权才成为可能。

对于基督教的博爱，他用了几个缺乏基督教博爱的例子来开始讨论这一问题。洛克说，基督徒可能会炫耀其传统——就像英国国教徒那样；他们可能会自夸改革热情或持守正统——就像有些清教徒那样；但是，这些并不是基督徒及其教会的标志。这些是“人们互相争夺统治他人的权力”的标志。^[38]洛克并没有对传统本身表示异议，他谈到：如果一个人“对所有人——即便是非基督徒——都缺乏关爱、温良与善意，那么他自己肯定不能算是

一个真正的基督徒”。^[39]在这些评论中，洛克为他所理解的“容忍”设定了一个基调，并且借助《圣经》经文强化了他的观点——“如果说福音书和使徒是值得信赖的话，那么，没有一个缺乏博爱或者缺乏以爱而非武力彰显的信心的人会是一个基督徒。”^[40]

为了让人充分理解他的观点，也为了清楚地表明基督教的博爱是“真教会的主要标志”，^[41]洛克举了一个缺乏博爱精神的例子。“对于那些以宗教为借口迫害、折磨、摧残和杀害他人的人，我要向他们的良心呼吁，他们这样做，是出于友善与仁慈，抑或相反？”^[42]只有在看到他们用同样的方式来对待自己亲密的朋友时，洛克才会相信他们。洛克说，迫害者是不负责任的，因为他们对“卖淫、欺骗、仇恨，以及诸如此类的恶行视而不见，而根据《使徒行传》，这些都带有明显的异教色彩”。^[43]洛克还说到：

“这些做法……较之任何出于良心对教会决议的不同看法，或者脱离公共敬拜而本身过着无罪生活的人，肯定都更加有违于上帝的荣耀、教会的纯洁以及灵魂的救赎。”^[44]

对显而易见的恶行未加约束，却迫害无辜的异议这种做法会导致建造成在洛克看来是“完全难以置信的”基督教教会。

相对于这种情形，洛克建议，如果教会领袖和地方官员拥有基督教的博爱的话，他们应当自我规范，并且遵从《圣经》的原则：

“如果效法我们灵魂的救赎者，他们会真诚地渴望灵魂中美好的东西，他们会跟从耶稣这位和平之子的脚

步以及他完美的典范。耶稣派出‘他’的士兵去征服地上的国，把他们召聚到基督的教会中来。这些士兵不是用刀剑或者其他暴力手段武装起来的，而是用作为典范的神圣的话语以及和平的福音来装备。这就是‘他’的方法。”^[45]

洛克又进一步提到：和平之子耶稣本来可以要求通过武力而不是劝导来传播福音；但是如果这就是“他”的目的的话，“我们就会清楚地知道，对他来说，使用天国的军队来达到他的目的要比教会的任何子民（无论如何的有力）要容易得多。”^[46]

因此，在洛克看来，容忍与博爱才是基督教的主要标志。这是本质性的，因为福音的传播和灵魂的救赎都依赖于它。这种态度避免了采用暴力和高压来对待人们，相反，它依赖和平与友善，以及通过圣洁的榜样来说服人们。

不过，对洛克来说，基督教的博爱本身并不是目的；它只是洛克下述信念的一个方面：宗教是“人类所承担的最高的义务”。^[47]洛克用“宗教”这个词来描述作为受造物的人类与作为造物主的上帝是如何发生联系的：

每个人的灵魂都是不朽的，有份于永世的幸福或痛苦，他的幸福取决于今生的所行所信，而这些是讨上帝喜悦所必须的，最终也是在上帝的旨意之中。^[48]

洛克相信，“在今生这个世界上，与永恒相比，没有什么值得考虑的事情”，并继续说道：“只有个人才对自己的得救负责。”^[49]在这种情况下，洛克的下述评论具有最为重大的意义：“没有一个在生活中违背良心的命令的人会把自己带入到受祝福的境地。”^[50]换一种说法就是，如果一个人一直生活在与其良心相

违背的情况下，他肯定会受到诅咒。对此，洛克将良心置于宗教的中心，从而也是每个人生活的中心。在他的信中的另一段里，当他写到宗教观点完全取决于“每个特定的人的良心，因为他的这种行为只需对上帝负责”^[51]时，他也表达了同一观点。换句话说，与威斯敏斯特信仰告白保持一致，惟有上帝是良心的主宰，并使良心不受属人的各种主义与命令的束缚。

既然宗教是人的“最高义务”，并且履行这种义务“完全”出于良心，而对于良心，他“只需对上帝负责”；从这些观点来看，洛克似乎在提倡个人的自由和主权。可以预见的是，就像在他之前的其他拥护良心自由的人一样，洛克区分了其他的领域，特别是涉及教会和国家的领域，同时，他尝试着从良心自由和领域主权观的视角确定它们的界限。洛克写到：

我认为，最有必要的是对世俗政府的事务和（建制性）宗教的事务做出精确的区分，并确定两者之间恰当的边界。^[52]

这是至关重要的。

如果做不到这一点，那么两者之间的争端就会没完没了，一方面，关乎人的灵魂，另一方面，关乎公共利益。^[53]

政府有其单独的管辖领域，它的权力范围涵盖的是社会共同体。社会共同体是“由人们所构成的社会，其唯一的目的是获得、保存和增进人们的世俗利益”。这些世俗利益由“生命、自由、健康……以及人身之外的财产（诸如金钱、土地、房屋、家具等等）所组成”。^[54]作为世俗政府的产物，地方行政官拥有一

种责任，这种责任要求他们“通过法律的公正实施，在一般意义上来保护所有的人以及每个特定个体的正当的俗世利益”。^[55] 设置地方行政长官就是为了实现这一目标。

洛克希望人们明白，“地方行政官的整个权力只能涉及这些世俗的事务，”并不包括灵魂的救赎。“上帝并没有委托他负责照管灵魂，因为上帝不曾赋予任何人凌驾他人的权威，以强迫任何人信仰什么。”^[56] 换个角度来看，洛克主张宗教是一种“对心智的内在的说服……并且理解的本质是，它不能被外力所驱使而去认信某种东西”。^[57]

接下来洛克讨论了组织化宗教（也即教会）之管辖范围的特征。与之前的很多作者不同的是，洛克认为教会的自愿性特点很重要，而且这一特点显示了其管辖范围的有限性。他说到：

那么，我认为教会就是一个由人们自愿组成的社团，人们根据自己的意愿加入这个团体，是为了公开敬拜上帝——以自己认为的合上帝心意并能有效使其灵魂得到救赎的方式。^[58]

如果有人对教会是一个自愿性组织的看法感到惊讶的话，那么洛克建议他们思考一下其他的看法。例如，如果一个人生下来就从属于教会的话，那他将自然而然地就持有信仰，这是从父母那里继承来的。这对于洛克来说是很荒唐的。他说到，得救的盼望是加入教会的唯一理由。

洛克说，教会的目的就是公开的敬拜和灵魂的救赎，它必须根据规则来运作，而这些规则“是圣灵在《圣经》中用明确的话语所宣告的、为实现救赎所必要的”。^[59] 如果教会以这种方式来运作的话，洛克认为它们无疑将满足人们的需要。教会毕竟是为人为设立，而不是人为教会而存在。洛克说：“教会不应该也没有

能力处理任何与此世的民众福利有关的事。”^[60]他通过这样的论断来对他有关教会管辖范围的特点的讨论进行了总结。

洛克认为教会好比一个权力范围受到限制的软弱组织，对那些教会力量和权威的拥护者来说，这一观点可以被解释为放弃了对社会及其道德的责任。之所以得出这一结论，缘于他们不能全面地理解和认识洛克的良心观。事实是，他认为政府与教会的权力和权威要受到限制的观点需要从更为高远的角度加以考虑。人作为一种宗教性存在，可能会归属于某一教会，但这并不能使他免于践履按照良心的要求生活下去的责任。这种道理也同样适用于他在政府管辖下的社会成员的身份。

良心为人确立了规范，无论他处于何种制度之下，这一点在洛克有关政府和道德问题的讨论中是非常明确的。洛克认可地方行政长官对公共道德的关注，并且承认他有权力去推行它。然而，这种权力又被限定于显而易见和普遍公认的罪恶，比如谋杀。如果个人的良心与公共道德及政府对其的关注相冲突，洛克毫无保留的说道：

“每个人都应当遵从自己的良心去做能被全能的上帝所接受的事情，他们永恒的幸福依赖于上帝的悦纳。因为所谓服从，首先是要顺服上帝，其次才是法律。”^[61]

在这里，洛克将他早期的许多观点聚合在了一起，也即在人与上帝的关系中良心是尺度，上帝是人的最高关注对象，并且政府的权力范围是有限的。

洛克举了两个例子来阐述他的观点，一个是地方行政长官要求做出一些在个体的良心看来是非法的行为；另一个是地方行政长官要求一些不属于他自己的权力范围的东西。在第一个例子中，洛克提到了这样一种情况，一个人判断一些行为有违他的良

心，比如反对一场特定的战争。洛克认为在一个管理良好的社会中，这种情形是很少见的，因为地方行政长官通常会追求辖区内人民的和平和安宁。然而，洛克说，如果真发生了这样的事，“个人应当拒绝去做他认为不合法的事，也应当承受符合法律的惩罚。”^[62]这里值得顺便指出的是，洛克认为，一些惩罚是非法的，不应该被接受。

对一个地方行政长官要求一些不属于他自己权力范围的东西这个方面来说，洛克说：“在这些情形中，人们就不该违背良心，受法律的辖制。”如果有反对意见认为他在做善事的话，洛克再一次毫不含糊地说道：

“地方行政长官的私人判断（假如我可以这样称呼的话）并没有赋予他任何新的权利将法律强加给他的人民，这种权利，既没有通过政府的宪法授予他，而且人民也从来没有这样的权力授予他这权利。”^[63]

洛克又一次阐明了他的个别行动领域（*separate spheres of activity*）的概念，以及它们各自是怎样与良心发生关联的。即使出现了个人与政府的分歧难以调和的这种情况，洛克也毫无疑问地坚持人应当遵从自己的良心。就如同圣保罗和之后的许多作者一样，洛克指出，最终，上帝将会根据每个人对倡导和平以及其他基督教美德的愿望来审判和奖赏他。与此同时，个人应当首先关心“他自身的灵魂，接下来才是……公共和平”。^[64]对个人灵魂的关注需要忠诚于良心的指令，因为，就如洛克早前所说的那样，如不遵从于良心的指示，那么就没有人能指望成为受祝福者。

洛克用一种祷告或祈福的方式结束了通信，其中涉及到他论证中最重要的观点：

全能的上帝，愿您和平的福音传至万邦，愿地方行政长官更加专心致力于让他们的良心符合主上帝的律法，更少热衷于用世俗的法律来辖制人们的良心，并且像他们的父辈那样，将所有的意见和努力都用于普遍促进其后代的公民福利，只有那些骄横的和肆无忌惮地危害自己同胞的人不在此列；愿所有自诩为使徒继承者的神职人员，不要干涉政府事务，而是全力以赴地委身于灵魂的救赎之工。^[65]

自威廉·帕金斯时代以来，很多学者就提出了同样的良心与主权观，从上面的叙述中可以清楚地看出，约翰·洛克也和他们持有相同的观点。他认为，良心必须是自由的，因为只有这样人们才能关注他此生中最重要的事，即灵魂的救赎。在界定政府和教会的权力范围时，良心是一个尺度，因为即使它们各自都有其法定的职责，但它并不能涉及到个人的良心。最后，洛克在基督教博爱的语境下对于自由和主权的讨论是值得关注的，因为它反映了洛克的信念，那就是良心自由的观念是基督徒最需要持有的。

将洛克的观点置于帕金斯和其他清教徒的传统思想中，或许会有别于大量有关洛克及其思想的描述所刻画的洛克的历史形象，因此需要对洛克加以简单的评论。他的形象通常被描绘成一位类似于本杰明·富兰克林那样彬彬有礼的绅士。然而，把他视为英国清教主义后期的一位代表人物会更准确一些；至少这个结论可以从最近对洛克书信和日志的研究中得出，这些书信和日志也只是在最近20年才开始出现的。^[66]洛克与约翰·欧文这样的人的不断联系也表明了他熟悉英国的清教徒运动，而且在某种程度上说也是它的产物。总而言之，人们可以这样来论说洛克，当人们不戴着现代世俗主义的有色眼镜来阅读他的作品时，他的作品

会带给他们很多新的深邃洞见。

在1689-1770年间的美国，良心和良心自由的事业不仅有实践基础，也有理论基础。特许证和其他法律继续有效，与此同时，洛克的观点也在传播。尽管不是每个人都读过洛克的文章，但是很明显，许多自由和主权的倡导者不是将他作为权威引用，就是完全借用他的言词和句子。除了特许证的条款和洛克的文章外，这个时代的美国人在捍卫个人权利和要求政教分离时，也依靠威斯敏斯特信仰告白以及其他一些更早期的、符合威廉·帕金斯传统的有关自由和主权的表述。

在1689-1770年间，当谈到人们对有关自由和主权的观念的日常用法时，很多美国殖民地居民显然十分关注个人与组织机构之间的关系，尤其是个人与政府之间的关系。领域主权这一概念常常被用于政府权威的倡导者与限制者之间的争论中。这里可以引述一些争论，来说明领域主权观被引证的方式。

例如，一个费城商人提议出版一份报纸。在普通法中，诽谤是一个让许多人担心的问题。从另一个视角来看，出版自由的界限问题也正在被确定的过程中。这个出版商在其建议书中就此发表了意见，并向公众保证，它不想加剧“出版的混乱状况”。在这里，出版商显然认定所有的自由都是有界限的。^[67]另一方面，他显明了这样一个事实：政府的权力是被限定在一个可以确定的管辖范围内的。用其建议书中的话说就是：

“我们受命服从于统治者，但不是绝对地服从，而是，仅仅服从于那些运用权力来惩恶扬善的统治者。……如果政府的目标是扭曲的，那么任何人在此情况下的默许都是犯罪。”^[68]

换句话说，这位出版者是在说政府的分内事并不涉及他的报

刊，政府的权力范围并未涵盖对出版的管制。然而，他对出版自由有其限度这一看法的认可与其领域主权观是一致的，当管辖范围出现冲突时，自由的界限问题始终是争论的一部分。

1712年，托马斯·莫尔（Thomas Maule）在其所著的《致凯撒——最好的基督徒该如何付出》一书中，向我们展示了对自由和主权同样的热忱。莫尔写道，人们聚集在社会中，从而“他们可以安全地生活并享受自由”。^[69]然而，只有当政府和教会的权力范围被明确地界定并被遵守时，才能够享有这种自由。莫尔说：“世俗社会拥有固有的、专属于他们的法律，教会也有专属于它们的戒律规范。”再者，当世俗的地方行政官和教会“搞乱它们各自法定的管辖范围时”，唯一的结果就是混乱和冲突。^[70]莫尔试图将政府与教会的本职事务明确的区分开来，并借用洛克的说法，“处理好二者之间的正当界限问题。”

塞缪尔·威尔拉德，因其对基督教教义的归纳总结而闻名于研究新英格兰的学者之中，他在1694年做了一次关于拣选的讲道，其中反映了他对领域主权观的认同。威尔拉德说，政府是上帝所设立“用来制止和消除那些在人类社会中惯常出现的混乱倾向；并促进国民的和平与富足。”^[71]在威尔拉德看来，政府的目的同早前威斯敏斯特信仰告白以及洛克所说的一样。他说：“政府是上帝所设立的，那些在政府中任职的人的权威来自于上帝。”根据威尔拉德的观点，必须强调的一点是，尽管统治者的权威来自上帝，但“人不是为统治者而被造的，相反，统治者是为民众而被创设的。”^[72]在这里，威尔拉德表现出对本书中所勾画的主权概念的认同。

另外，在约翰·怀斯的著作中能够看到对自由和主权传统的热衷的另一个例证。怀斯认为，人“在上帝的冠冕之下生来就享有自由”并且他“只能归荣耀给上帝”。上帝“为人类的所有行为都提供了一种规则”，这个规则可以在“人的灵魂”中找

到。^[73]换句话说，上帝是人类独一无二的主，并且上帝给人们提供了一个内在的指引，人们在与其他人和组织有关的行动中必须遵循这一指引。

在1689-1770年间，当有些学者还在强调领域主权这一概念时，另外一些学者在捍卫相对于其他人和机构的个人权利时直接诉诸良心自由。接下来的例子就是从大量这样的表述中提取出来的，并且已经努力过的一个尝试是：使用所考察的全部时期中不同殖民地的例证。

一位美国罗得岛州的居民在将马萨诸塞早期的情况与他所在的殖民地相对比时，向我们展示了一种敏锐的历史感。他写道，17世纪罗得岛州的人们就和如今一样，享受着“良心的自由，以他们认为的最符合上帝的旨意并最为上帝所接受的方式自由地敬拜上帝”。^[74]良心的自由是不受其他人和组织的干涉的。从美国革命时期的演变着眼，这位作者进一步的评论具有重大的意义：良心的自由“是每个人唯一不可取消的权利”。^[75]他在这里运用“不可取消（indefeasible）”一词，也就是美国革命时期其他人所说的权利是“不可剥夺的（unalienable）”意思。对这位作者来说，良心自由是一种不能被任何人或组织践踏和剥夺的权利。

在波士顿的一次关于拣选的讲道中，彼得·克拉克提到了政教关系问题，并大量引用了威斯敏斯特信仰告白。克拉克在论及民事长官时说道：

……（民事长官）不能够运用他的权力在公民的良心问题上强制施行某种信条或敬拜的模式，或通过民事处罚去强制执行它；因为人的良心是直接伏在上帝的主权之下的，且仅仅伏在上帝的主权之下。^[76]

换句话说，只有上帝才是良心的主，并使其不受人的权力的

辖制。克拉克不仅认为良心是不受人的权力辖制的，他还像洛克那样建议，民事长官有照管的义务，使得良心的自由不被其他人和组织所侵犯。克拉克说道，当良心的自由被允许随意践踏时，“连结社会与政府的神圣纽带顷刻间就会遭到破坏与毁灭。”^[77]在克拉克看来，良心的自由是一个运行良好的社会的原则性因素 (the normative factor)，因为它是领域主权这一概念的核心，而这一概念假定教会和国家的管辖范围都是有限的。

神学领域中的著名人物——查理·乔西在谈及良心自由时所使用的词语与洛克的说法相似。乔西认为，“在宗教和良心问题上运用暴力，不仅与基督的样式相违背，也与自然法则和理性相抵触。”在良心事务上运用暴力是“一种完全不适于人类心智的行动方法，因为无论它对他们的身体会产生怎样的影响，它都不能对他们的灵魂产生影响。”^[78]

在宾夕法尼亚，良心的自由被写入特许证之中，它时常被用来对抗政府的行为。在乔治·托马斯任州长时，他试图募集用于民兵的经费，但这受到了许多贵格派信徒的反对。托马斯发现，向这些贵格派信徒保证他也坚持良心自由是很有必要的。托马斯说：

“我绝不会尝试去违反你们的特许令或者你们的支持良心自由的法律，也绝不会参与任何为通过迫害良心的措施而组织的会议，哪怕这种侵犯只有一点点。我始终是一位公开的自由倡导者，民事的和宗教的自由才是唯一合乎理性的社会基石。”^[79]

在这里，托马斯将良心自由看作是社会的基石。良心自由是界定政府与其他机构适当的不同管辖范围的准则性因素。

良心自由在个人原则以及个人判断的权利上，同样起着重要

作用，这一点在宾夕法尼亚的一本杂志上体现出来。作者在开头时就探讨宗教改革者们听从其良心而从罗马教会中分离出来的做法是否正确。假如他们听从良心的指引是正确的，假如他们拒绝强迫他们的企图是正确的，那么，“每一个人，无论年龄与国籍，都有同等的权利拥有相同的自由。”在这一前提下，作者继续写道：

“每个基督徒都享有一种平等的权利去温和而恒久地持守自己的原则，且应当不受任何人的约束并得到世俗政府的保护，以完整且不受干扰的享有这些权利。”

另外，他继续说道：

“每个基督徒都享有一种更深层次的权利，可以理智地、有依据地发表和证明自己的见解；可以畅抒己见，反对宗教中的所有腐化行为……并且当他自己的良心无法认同其信条与敬拜方式时，可以脱离这样的基督徒团契和团体。”^[80]

与上面所引述的例证一样，作者在这里运用了良心以及良心自由的观念，来支撑自己的观点，也即人不受机构和其他人的干涉。

几乎与此同时，宾夕法尼亚的另外一位作者写了一篇有关个人判断权利的评论，将个人判断与良心自由联系起来。正如刚才提到的例子那样，宗教改革者们的行为被用来为基督徒应当坚持良心自由这一主张的正当性辩护。良心权利是宗教改革的基础这一说法得到强调。这位作者说，通过政府、教会或其他人来迫害良心的企图是“不正常的、非人性的和反基督教的”。根据良心作出个人判断的权利，是“人本性中神圣的本源性权利”之一，

而这些权利是“被福音书所恢复和重新确立的”^[81]。更进一步说，所有人的良心权利都是平等的，每个人都要透过良心对自己的行为负责。由于这个原因，良心自由成为社会所关注的极为重要的一个问题。这位作者最后提到：“一个人或许能够让渡他的工作、房产，以及他的其它财产……但是他却不可能转让其良心的权利”，并且，他带有一点讽刺意味地补充道，“除非在末日审判时，他能够在上帝公义的审判台前，让他人代替自己接受上帝的审判。”^[82]

在这些评论中，值得注意的是威廉·帕金斯于两个世纪以前所提到的思想，即良心的自由是与福音相联系的，或者正如帕金斯所说，“基督在《新约》中已经赋予了良心以自由。”^[83]这位作者再次提到，良心及其自由是不能被让渡或转让的。

在纽约，当国王学院（King's College）设立时，良心的自由也引起了激烈的争论。一些人将学院的设立视为圣公会教会的进一步扩张，因此对其加以抵制。一位作者认为这种情况与法国新教徒所面临的情况类似，并得出以下结论：

民事长官的权力仅限于惩罚那些在行为上，而不是思想上，危害市民社会的人。当人们渴望的仅仅是能够根据良心的指引自由地敬拜上帝，而在其他一切事上，都愿意遵从国家的既定法律，那么，没有哪一位珍重其名声的君王……会制订一种新的法律，以压制这些人并将他们归入反叛者的名下。^[84]

由于担心国王学院的建立所带来的威胁，另一位作者指出，英格兰有两种宗教传统，一种与英格兰教会相连，另一种则与苏格兰教会有关。问题的关键在于，英国没有一个统一的宗教传统，在殖民地也同样不可能有。可供选择的办法只有自由，而自

由是人所拥有的不可侵犯的权利。一般意义上的自由的起源与良心自由有关。良心自由“不能转让；它完全不受人类权力的控制。因为它的目标、职责和利益优越于公民社团的一切目标。”^[85]重要的是，这位作者补充道，如果政府试图侵占这种权利，那么，它就将堕落成为暴政，并且人们必将行使自卫的权利。简而言之，良心的自由是其他自由的基础，当它受到侵害时，应对的办法就是自卫或者革命。

18世纪中叶，一篇登载于康涅狄格的一份报纸上的文章指出，该殖民地的大学建立在“良心自由的原则之上”，并且这与不从国教者所为之而战斗的良心自由是相同的。^[86]用一句话总结这篇文章的要点就是，“我们的祖先享有良心的自由，我们应该放弃它吗？”^[87]

到了1760年时，良心及良心自由的事业在所有殖民地中都取得进展，甚至在马萨诸塞也是如此。其中一位拥护者说道：“当世俗政府只针对尘世中的事物运用其权力进行管理时，它们就是上帝的管家……上帝并没有将教会的管理托付给它们，也没有委托它们干预良心的事务。”^[88]

另一位拥护者写道：

“个人判断的权利是不可剥夺的——而且，我们遵从良心的指引而行事，并且确信我们的信心与行为符合上帝的神圣旨意，这一点是真实的信仰所不可缺少的——宗教自由一直都假定，且对其实现来说必不可少的是，良心不受搅扰，没有任何自诩的权威能够压制它。”^[89]

在1762年的一次有关拣选的布道中，亚伯拉罕·威廉姆斯对美国革命时期流行的观点做了一个总结，他说：

“世俗的法律不能控制精神——良心的权利是不可剥夺的；并且不能从我们的本性中分离出来——他们不应该，也不可能被交付给社会。因此，由于信仰的要素在于对待上帝的正确的心态、情感和行为（因为信仰主要是内在的和个人性的），所以它只能由上帝自己来辖制。”^[90]

在总结这个观点时，威廉姆斯说道，民事长官有权鼓励公共敬拜，但这也只能是在“符合良心的全然自由”的情况之下。^[91]

在1689 - 1770年间，美国殖民地的居民通常利用良心以及良心自由的概念来捍卫个人权利，以免受到来自于政府的真实的或想象的侵犯。良心的自由可以变通为出版自由的问题，其他领域的个人自由也可如此。这样一来，它有助于人们更好地理解英国政府关于个人权利的概念与独具美国特色的对应概念之间的不同。正如一位作者所说的那样，18世纪的“美国人推崇自由”。他继续补充道，运用这种视角来观察美国革命，就会发现，在整个18世纪，“美国人的目标始终没有改变”；因此，“美国人自信地投入到了与英国展开的有关自由之意义与范围的斗争当中。”^[92]

在这个时期，在政治领域时常会涉及到有关于教会和国家的问题，并且殖民地的居民们也时常以良心及良心自由为出发点，从领域主权的角度来为政教分离辩护。在这个问题上，在那些对个人影响更为直接的方面，殖民地的居民们引用、转述或者提到早期一些符合威廉·帕金斯传统的对于自由和主权的表述。尽管一些殖民地居民的说法似乎显示他们的参考书书架上摆放着帕金斯的著作，但在殖民地居民的观念来源中，最显著的还是约翰·

洛克的观点以及威斯敏斯特信仰告白。

虽然在 1689 - 1770 年间，引述良心自由的人毫无疑问比 17 世纪早期的殖民地居民要多，但这两个时期是有着整体联系的。对不同殖民时期特许状中有关良心自由的规定的考察揭示出对良心自由的坚定认同。另外，在大多数殖民地的早期阶段，人们频繁地表现出他们对于良心自由的热衷。特许状为这整个时期提供了连续性，因为直到被新产生的州的宪法规定替代之前，这些特许状一直都具有效力。1689 - 1770 年这个时期之所以不同于更早的时期，原因在于，这个时期人们越来越多地从良心的角度为领域主权和个人自由辩护，这个现象有助于一种新兴的美国政治意识形态的产生。

总之，有关美国殖民时期的良心自由，或许可以这么说，即这种观念不仅来得早，并且很快在大多数殖民地特许状中成为一项基本的准则，而马萨诸塞海湾殖民地是其中的显著例外。而且，到 17 世纪末时，自由和主权成为了一种新兴的政治意识形态的重要组成部分。最后，当从良心以及良心自由角度的辩护为更多的人所接受并成为政治意识形态的要素时，这就体现了约翰·洛克、威斯敏斯特信仰告白以及其他沿袭威廉·帕金斯传统的人的价值。当美国革命在 18 世纪 70 年代一触即发时，良心自由是一个重要的原则。当美国人在创制新的政府规章制度时，他们准备并愿意保障这一原则。

本章注释►

[1] *Supra*, chap. III.

[2] Winthrop, *Journal*, I, p. 28.

[3] 同上, II, p. 257.

[4] 同上, pp. 251-252.

[5] 同上, p. 307.

[6] F. N. Thorpe, *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters,*

- and Other Organic Laws* (Washington, 1909), VI, pp. 3205-3207; hereinafter cited as Thorpe, *Constitutions*.
- [7] Rufus M. Jones, *The Quakers in the American Colonies* (New York, 1966), p. 272.
- [8] William H. Brown, ed., *Archives of Maryland* (Baltimore, 1883), I, p. 246.
- [9] Quoted in George Petrie, *Church and State in Early Maryland* (Baltimore, 1892), pp. 195-196.
- [10] Quoted by C. M. Andrews in *The Colonial Period of American History* (New Haven, 1934, 1964), IV, p. 494, note.
- [11] 同上
- [12] *Supra*, p. 109.
- [13] Jones, *Quakers*, p. 272.
- [14] Thorpe, *Constitutions*, VI, p. 3211 ff.
- [15] 同上, p. V, 2747.
- [16] 同上, p. 2757.
- [17] 同上, p. 2771.
- [18] 同上, p. 2534.
- [19] 同上
- [20] 同上
- [21] 同上
- [22] E. P. Tanner, *The Province of New Jersey, 1664-1738* (New York, 1908), p. 113 ff.
- [23] Thorpe, *Constitutions*, V. p. 2565 ff.
- [24] 同上, pp. 3035-3044.
- [25] 同上, pp. 3076-3081.
- [26] Carl Becker, *The Declaration of Independence* (New York, 1922).
- [27] 同上, p. 278.
- [28] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, 1967)
- [29] Lawrence Leder, *Liberty and Authority: Early American Political Ideology 1689-1763* (Chicago, 1968), p. 39; hereinafter cited as Leder, *Liberty*.
- [30] 同上, p. 42.

- [31] Staughton Lynd, *The Intellectual Origins of American Radicalism* (New York, 1968), p. 20 ff. ; hereinafter cited as Lynd, *Radicalism*.
- [32] Leder, *Liberty*, p. 37 ff.
- [33] Lynd, *Radicalism*, p. 34 ff.
- [34] Alan Heinert, *Religion and the American Mind: from the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, 1966), p. 17.
- [35] Lynd, *Radicalism*, p. 37.
- [36] 洛克写了四封有关容忍的信。第一封写于 1688 - 1689 年, 也是最著名的一封, 曾有过几十个版本。信的标题各有不同。The title of this letter varies. I have used John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Patrick Romanell, ed. (New York, 1955); hereinafter cited as Locke, *Letter*.
- [37] 同上, p. 13.
- [38] 同上
- [39] 同上
- [40] 同上, p. 14.
- [41] 同上
- [42] 同上
- [43] 同上
- [44] 同上
- [45] 同上, p. 16.
- [46] 同上
- [47] 同上, p. 46.
- [48] 同上
- [49] 同上
- [50] 同上, p. 34.
- [51] 同上, p. 58.
- [52] Locke, *Letter*, p. 17.
- [53] 同上
- [54] 同上
- [55] 同上
- [56] 同上, p. 18.
- [57] 同上
- [58] 同上, p. 20.

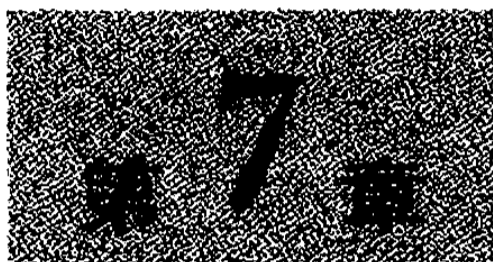
- [59] 同上, p. 22.
- [60] 同上, pp. 22, 23.
- [61] 同上, p. 48.
- [62] 同上
- [63] 同上, p. 49.
- [64] 同上
- [65] 同上, p. 59.
- [66] Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (New York, 1957).
- [67] Leder, *Liberty*, p. 30.
- [68] 同上
- [69] Thomas Maule, *Tribute to Caesar* (Philadelphia, 1712), p. 12.
- [70] 同上
- [71] Leder, *Liberty*, p. 46.
- [72] 同上
- [73] John Wise, *A Vindication of the Government of the New England Churches* (Boston, 1717), pp. 33-38.
- [74] *Rhode Island Gazette*, January 11, 1733/34.
- [75] 同上
- [76] Peter Clark, *The Rulers Highest Dignity, and the Peoples Truest Glory* (Boston, 1739), pp. 18-19.
- [77] 同上
- [78] Charles Chauncy, *The Only Compulsion Proper to be Made Use of in the Affairs of Conscience and Religion* (Boston, 1739), p. 9.
- [79] *American Weekly Mercury*, January 15, 1739/40.
- [80] 同上, January 20, 1743/44.
- [81] *Pennsylvania Gazette*, January 19, 1747/48.
- [82] 同上
- [83] *Supra*, p. 4.
- [84] *New York Gazette*, February 12, 1753.
- [85] *Occasional Reverberator*, October 5, 1753.
- [86] *Connecticut Gazette*, October 15, 1757.
- [87] 同上
- [88] John Bolles, *To Worship God in Spirit, and in Truth, Is to Worship Him in True Liberty of Conscience* (Boston, 1756), pp. 60-61.

[89] Benjamin Stevens, *A Sermon Preached at Boston* (Boston, 1761),
p. 11.

[90] Abraham Williams, *A Sermon Preached at Boston* (Boston, 1762),
p. 10.

[91] 同上

[92] Leder, *Liberty*, pp. 19-20.



美国革命中的良心自由

在1789年8月20日，众议院投票通过了下述条款，作为宪法的一条修正案：“国会不得制定任何与设立宗教有关的法律，或者阻碍人们信仰自由的法律，也不得制定侵犯良心权利的法律。”^[1]制定这一条款的目的，是为了消除许多人对于良心自由之前景的担忧，这种担忧源于新的宪法赋予新的联邦政府的权力。国会中很多人认为，需要对良心的权利加以保障，以免受到来自宪法所创设的新政府的侵扰。不过，是詹姆斯·麦迪逊阐明了为什么需要这种保障。

在制宪会议和国会的辩论中，反对任何形式的权利法案的人们常常将英国的《权利宣言》和普通法当作权利的保障机制。^[2]然而，麦迪逊认为这种做法对于美国的形势来说是远远不够的，特别是当它涉及到良心的自由的时候。当众议院的辩论再次提到这一观点时，麦迪逊就指出了他所认为的此一看法的最大缺陷。他说到，对于英国的《权利宣言》来说，“事实上，除了对王权有所限制外，他们没有采取任何进一步的措施”；因此，“立法机构的权力完全是不受限制的。”不仅如此，当重要的权利——“陪审团的审判、出版自由或者良心自由在议会中受到质疑”时，能干的支持者就通过诉诸大宪章来抵制对这些权利的伤害。但是，“大宪章并未包含任何有关保障这些权利的条款，而美国人最为关切的就是这些权利，”其中最主要的就是“良心的权利”。麦迪逊总结道，“人们最重要的那些特权”不仅不受大宪章的保护，它们在“英国宪法中也是不受保护的”。^[3]

众议院的宪法修正案提议以及麦迪逊对此的评论都表明，在多数美国人看来，良心自由都是一项基本的权利。有大量的证据表明，良心自由在美国革命时期是舆论氛围的一个基本组成部分。

传统上，对于美国革命时期的研究都集中于《独立宣言》和联邦宪法及其修正案；但是，在考察良心自由在革命时期所处的

地位时；对此惯例稍作改动是有助益的。尽管在适当的时候会对独立宣言以及美国联邦宪法加以研究，但是，通过首先研究一些州的州宪法，可能会形成考察良心自由之演变的一种更好的视角。在对革命时期的研究中，州宪法常常被忽视，但这些州宪法却提供了一些指标，表明某些观念（包括良心自由）渗透的程度，如果不是普及的程度的话。

在研究了这些州宪法之后，关注点就会转向独立宣言以及联邦宪法。在考察过所有这些文本后，有益的做法是评估这两者之间的关系：革命时期所出现的良心自由，以及马萨诸塞确立官方教会的问题和 20 世纪出现的从政教分离立场上进行解释的问题。

一、在新建立的州的宪法中的自由和主权

1776 年 5 月，大陆会议向各州发出了一封函件，建议他们因着已决定发表《独立宣言》这一事实来制定政府文件。^[4] 根据这项建议，除罗得岛和康涅狄格选择在一定时间内继续施行他们的老特许证之外，每个州都制定了宪法。^[5] 在制定新宪法时，各州都为良心自由做出了具体的规定，而且它们是从领域主权的角度这么做的。

为了便于研究这些宪法内容，详细地引用其中的若干条款是有益的。

第 16 段 宗教或者我们对造物主所负有的责任以及尽此责任的方式只能以理智和信念加以指引，而不能借助于强制或者暴力；因此，每个人都享有按照自己的良心指引自由地进行宗教活动的同等权利，所有人都相互有责任以基督的忍耐、爱心和博爱对待他人。

——弗吉尼亚州，1776 年

第 2 节 每个人都享有与生俱来的、不可剥夺的权

利，来按照自己的良心和理解敬拜全能的上帝。所有人都不得被强制，而且按照其权利也不能被强制，在违背其自由意志和意愿的情况下，参加任何宗教礼拜，或者修建或维护任何礼拜场所，或者维系任何事工。凡是承认上帝之存在的任何人也不得因其宗教情感或独特的宗教礼拜仪式，而被不公正地剥夺或者削减其作为公民的民事权利。任何权柄在任何情况下都不得干预或者以任何手段控制宗教自由敬拜中的良心权利。

——宾夕法尼亚州，1776年

第2段 每个人都享有与生俱来的、不可剥夺的权利，来按照自己的良心和理解敬拜全能的上帝。所有人都不得被强制，而且按照其权利也不能被强制，在违背其自由意志和意愿的情况下，参加任何宗教礼拜，或者维系任何事工。在任何情况下干预或者以任何手段控制宗教自由敬拜中的良心权利的力量都不得，也不应拥有或行使任何权力。

第3段 所有宣称认信基督教的人，在本州都应永远享有平等的权利和特权，除非有人在宗教的伪装下扰乱社会的和平、幸福和安全。

——特拉华州，1776年

第33节 每个人都有义务按照自己所认为的最能够被上帝所接受的方式敬拜上帝。每个宣称认信基督教信仰的人的宗教自由都应受到同等的保护；因此，任何人不得因其宗教见解或认信或实践而在身体上或者财产上受到任何法律的搅扰；除非这些人以宗教为借口扰乱本州的良好秩序、和平和安全，或者破坏道德规范，损害他人的天赋、民事或宗教权利；除非有合约的规定，否则任何人不得被强制造访和维护任何特定的礼拜场所

或任何特定的事工，也不得被强制帮助维持任何特定的礼拜场所或任何特定的事工。

——马里兰州，1776年

第19节 每个人都享有与生俱来的、不可剥夺的权利，来按照自己的良心敬拜全能的上帝。

——北卡罗莱纳州，1776年

第3节 每个人都享有由上帝的道所规范的、与生俱来的、不可剥夺的权利，来按照自己的良心和理解敬拜全能的上帝。所有人都不得被强制，而且按照其权利也不能被强制，在违背其良心指引的情况下，参加任何宗教礼拜，或者修建或维护任何礼拜场所，或者维系任何事工。凡是认信新教信仰的任何人也不得因其宗教情感或独特的宗教礼拜仪式，而被不公正地剥夺或者削减其作为公民的民事权利。在任何情况下干预或者以任何手段控制宗教自由敬拜中的良心权利的力量都不得，也不应拥有或行使任何权力。然而，属于任何宗教派别的人们都应该遵守安息日或者主日，并且持守在他们看来最为符合上帝已启示出来的意志的某种形式的宗教礼拜。

——佛蒙特州，1777年

第2节 社会中的每个人都有权利和义务定期公开地敬拜至高的上帝、宇宙的伟大创造者和护理者。只要没有破坏公共和平或者妨碍他人的宗教敬拜，任何人都不得因以最合乎其良心指引的方式和时间敬拜上帝，或者因其宗教情感上的皈依，而受到身体上、自由上或者财产上的伤害、干扰或者约束。

——马萨诸塞州，1780年

第4节 在天赋权利中，有一些权利按其特性来说

是不可剥夺的，因为不可能给予或者领受与其同样的东西。良心的权利就属于这种权利。

第5节 每个人都享有与生俱来的、不可剥夺的权利，来按照自己良心和理性的指引敬拜上帝；只要没有破坏公共和平或者妨碍他人的宗教敬拜，任何人都不得因以最合乎其良心指引的方式和时间敬拜上帝，或者因其宗教认信、情感或见解而受到身体上、自由上或者财产上的伤害、干扰或者约束。

——新罕布什尔州，1784年^[6]

至于其他新成立的州，纽约、新泽西、南卡罗莱纳和佐治亚也制定了类似的宪法性条款。^[7]正如上面已经提到的，罗得岛和康涅狄格的分别于1662年和1663年发布的特许证也包含有保障良心自由的条款。

上面引述的各节清楚地显明了对良心自由的认同。不过，从权力问题的角度对这些宪法条款加以考察就会更加充分地揭示出这些宪法中所体现的良心观与威廉·帕金斯传统中的良心观之间的关系。

本书在前面已经指出，17世纪的良心自由拥护者们坚信，惟独上帝是良心的主。^[8]上帝透过耶稣基督成为教会的唯一元首；上帝也是最高的裁判者。在所有领域，最终极的权威都是上帝，因为他是万物的创造者和护理者。

从良心自由倡导者的立场来看，有必要进行更深层次的思考。在确定上帝的旨意方面，最终来说良心是决定性因素，即便它对国家和教会的运作产生影响时也是如此。当然，良心是经由圣经和普遍的经验启迪的，但是，在特定的生存处境中，良心决定了一个人必须做什么。如前文所提到的，威斯敏斯特信仰告白用简洁的语言表述了这一观点：“惟有上帝是良心的主宰，并使

良心不受属人的各种主义与命令的束缚。”^[9]此外，它还提到，盲目地顺从此类主义和命令就是对真正的良心自由的背叛。^[10]显而易见，人们必须遵从某种教义和命令，但仅限于良心判定这些教义和命令符合上帝旨意的情况。

这种观点在前面的一个章节被称作“良心神学”，^[11]不过上述归类需要进一步的阐述，因为在美国革命时期，它一直是良心概念的一个关键特征。在20世纪，当“上帝死了”的神学能够大行其道之际，当多数学院知识分子及政治人物会因提及神学而感到尴尬之际，“良心神学”的说法也几乎没有意义了。然而，“良心神学”所指涉的那种现象可以在另一种标签下得到认可。就其广泛的历史意义而言，“宗教”一词与一直沿用至20世纪的“神学”一词十分接近。在各个方面，这个词所指涉的都是人与造物者之间是如何发生联系的，或者受造之物所显明的所有现实状况是如何与造物主发生联系的。

用领域主权观来表述就是，人的良心在所有的领域中都会起到规范作用，因为上帝恰恰是把作为受造物的人的这种属性放到了一个高于所有其他属性的位置之上。如前所述，谈及这个问题的各位作者将良心称作“我们行为的原则”，“起到驱动作用的轮子”，“超越于人类权力范围的一种东西”，“尘世中最高的主权”。再者，良心“作用于人类的力量超过其他所有的推动力”；鉴于此，“良心的自由既不会受制于任何人，良心也不能限制任何人，它不受任何人类力量的控制”。^[12]记住这些说法，就更容易理解罗伯特·桑德森所说的这句话了：“无法想象的是，还有一种做法比一个人轻视自己良心的力量更加会亵渎上帝。”^[13]显然，根据这种观点，良心被视为对生活以及它所包含的所有可能的方面都具有规范意义。从最为宽泛的含义上说，如果宗教意味着一个人对其生活中的基本问题所持的立场，那么，被称为“良心神学”的现象就一定具有宗教的含义了。在18世纪，良心神

学作为一种普遍深入的宗教观在美国大地上结出了丰硕的果实。这种关于生命的宗教观符合逻辑的延伸在新的宪法中、在有关良心自由的条款中以及在此类条款的一般性框架中都得到了体现。

只要对上面引述的弗吉尼亚州宪法的部分内容稍加注意，就能明显看出其意欲将“造物主”、“宗教”和“良心”联系起来。宗教是人与造物主发生联系的方式，但是这种联系只有通过良心才能得到照看。良心借助于理智和信念，而非强制和暴力；因此，作为履行人对上帝应负的责任的唯一方式，良心必须是自由的。具有重要意义的是，弗吉尼亚州宪法中添加了这样的内容：必须“以基督的忍耐、爱心和博爱相互对待。”这一规定暗含了两个重要的假设，其一，整个“创造者——宗教——良心”的说法都是处于基督教语境之中的，而且它不仅涉及到人与上帝的关系，还涉及到人与人之间之间的关系。因此，良心在最广泛的宗教意义上都是具有规范性意义的。^[14]

其他州的宪法中也明显地体现出同样的特点。宾夕法尼亚州的宪法中以肯定的语气谈到按照自己的良心敬拜“全能的上帝”的权利。“宗教”是一个内涵很丰富的词，其含义要比简单的形式上的敬拜要宽泛，这一点从“宗教情感”和“特别的敬拜方式”这些词组上可以清楚地反映出来，而这些词组被看作是相互区别却又相互补充的。好像是在明知英国人习惯上容忍某些良心行为的情况下，宾夕法尼亚州的宪法也明确规定：“任何权柄在任何情况下都不得干预或者以任何手段控制宗教自由敬拜中的良心权利。”^[15]在特拉华州的宪法中也有相同的条款。^[16]马里兰州宪法的条款稍有不同，主要是在于它用了“良心自由”这个词替代了“良心”。^[17]北卡罗莱纳州只用了一句话来表述良心的自由，与其他几个州的措辞相同，即“每个人都享有与生俱来的、不可剥夺的权利，来按照自己的良心敬拜全能的上帝。”^[18]佛蒙特州遵循前面的措辞，加入了“由上帝的道所规范的”这样的句子来对

“良心”一词的含义进行界定。^[19]马萨诸塞州将弗吉尼亚州关于宗教是一种义务的概念，与其他州把宗教看作是一种权利的观点结合起来。在马萨诸塞州，通过提及上帝是至高者、宇宙的创造者和护理者这一观点，宗教的普遍性特征得到了确认。^[20]

在权威问题和领域主权的视角来看，前面所陈述的事实表明，各个州有关良心自由的宪法规定所使用的语言和内容都是良心自由的拥护者遵照威廉·帕金斯的传统代代相传下来的。当美国革命时期的各州新宪法触及良心自由问题时，它们是在延续一个长久的传统，并将其提升到宪法保障的高度。

如果将革命时期作为一个整体来看，那么，认识到各州的上述那些规定的意义就很重要。这些条款体现了人们对于良心自由这一观念的兴趣和认可的程度与范围。当麦迪逊论及在新联邦政府统治下，美国人对良心权利的命运所产生的巨大担忧时——这一点在本章开始的部分就被提及，^[21]他注意到各州宪法普遍都有关于良心自由的条款。在了解了这些州对良心自由的支持并制定相关规定之后，就能够对《独立宣言》的部分内容拥有某些洞见——现在也是我们应该适当关注这个问题的时候了。

二、良心自由与《独立宣言》

通过对《独立宣言》的仔细研究，或许能够更进一步地了解良心自由在美国革命时期所处的地位。然而，在开始对《独立宣言》进行研究时，需要指出一点，也即对美国革命的描述通常是从《独立宣言》和联邦宪法之间的冲突的角度进行的。这种观点暗示，《独立宣言》是美国革命真正的象征，而宪法则代表着一种保守的反革命立场。^[22]这一观点不仅使得这些文献共同拥有的基本特征变得模糊不清；而且它还倾向于将这些共同特点从各州宪法和宣言中分离出来。

当把这些文献当作一种普遍的“舆论氛围”（借用卡尔·贝

克尔这一著名的表述)的表现来看待时,很多东西就能得到理解。从这一视角来看,《独立宣言》以一种关于目标和理想的简短声明的形式发出呼吁,就像教会的教义声明那样;因此,它可以被视为对种种具体观点的一个综合。鉴于新成立的州均制定了有关良心自由的条款,可能需要回答的问题是,宣言中是否提及良心的权利。这是一个非常关键的问题,因为宣言的文本中并未包含“良心”一词。

斯托顿·林德有关美国激进主义之理论起源的那篇让人深思的论文的核心见解就是这一观点:独立宣言在为自由辩护时就是以良心的权利为前提的。^[23]林德论述的焦点在于“不可剥夺的权利”这个短语的含义。林德认为,传统上是以财产权作比喻来解释这个短语的,不过,“如此定义的‘不可剥夺性’并不能排除一项权利从其原持有者永久地转移给一个受托的买家。”^[24]以财产权作比喻的逻辑导致了这样的一个结论:作为独立宣言中所提到的不可剥夺的权利之一种,自由也是能够被让与的。林德认为,“这是传统的自然权利理论的致命缺陷,”也就是,一个人可以像放弃其财产一样放弃其自由。^[25]

在证明了以财产权作比喻来理解“不可剥夺的权利”这一短语的不足之后,林德提出,理解这一短语的正确方法是“以良心来作比喻”。^[26]林德引用了18世纪中期一位伦理学者的话解释说,良心的权利之所以是不可剥夺的,是因为它们不可能受制于其他人的意志,而良心的本质就必然具有这样一种特点。林德总结道,“当说到权利在此意义上的‘不可剥夺’时,这并不是指不经同意就不得转让这些权利(对财产的立场),而是指它们的本质让它们无法转让(对良心的立场)。”^[27]

林德认识到他的这种解释与传统观点有着实质性的区别。林德说,“贝克尔—拜林”理论的问题在于,它只看到了语言的“表面”,而忽视了其所出现的背景。^[28]林德继续说道,需要阐明

的是“理论背景”，而在林德看来，这种背景“主要是在英格兰”。其中关键人物是一群激进分子，他们与“诸如贵格派之类的非英国国教（不从国教者或者异议派）的新教教派有关”。^[29]它们的重要性在于这样一个事实，即它们将“对未受教育之人的个人良心的依赖融入对世俗政治的讨论之中，而这些未受教育之人是他们在信仰上努力争取的对象。”^[30]正如林德所描述的那样，这些激进派借此确认他们所谓的“人性的尊严”。^[31]根据林德的说法，良心概念的这种世俗化发生在18世纪70年代。

毫无疑问，林德正确地认识到了良心概念在《独立宣言》中的重要意义。他令人信服地指出，良心自由的观念在18世纪70年代已在他所谓的激进派人士中间出现，但是他研究的目的阻碍他看到该观念在美国革命时期的更大的影响力。在林德的文章中，他主要的任务是为他以及他的朋友们在20世纪所持的观点找到值得信赖的根据，尽管他并没有明确的说出这一点。^[32]对他而言，良心的重要性在于它将权利的标准“内在化”和“人性化”了。^[33]如果他正确地指明了权利的内在标准，那么，他的那些十分借重财产权思维的同代人就没有遵循真正的美国传统。

林德对他所谓的激进派人士的特征分析是不可避免的，但是仍然存在着这一问题：社会中的其他人是如何看待良心的权利的。只需稍微浏览一下《独立宣言》就会发现，良心概念的另一维度与“它们的本性（良心的权利）使它们无法被转让”的说法同样重要。^[34]权威的问题在任何一种良心观中都是至关重要的；事实上，良心的主张与所凭借的权威具有同等的重要性。林德说，他所谓的激进派人士让良心概念“世俗化”和“人性化”了，^[35]并且这似乎需要诉诸“人权”作为宣言中的权威。尽管20世纪的许多人在呼吁良心自由时诉诸“人权”可能会有人听，不过这样一种观念对于18世纪的大多数人来说是不可理解的。因此，宣言的起草者便从他们所知的权威那里借用了最好的论据，

而且听众也能很好地理解这种论据。他们说：“人类……被他们的造物主赋予了某些不可剥夺的权利，”并且这对他们来说就是一个不证自明的真理。^[36]换句话说，某些权利——比如良心的权利——是不能剥夺的，这不是因为它们是“人权”，而是因为它们是由造物主所赋予的。

在《独立宣言》关于某些权利是不可剥夺的主张中，权威问题至关重要，因为与之相关的问题是，自由有什么限制——如果有的话。如果林德是正确地将“不可剥夺的权利”视作“人权”的一种表达形式的话，那么，限制就取决于一个人认为何为自由的限度或者一个群体所认同的自由的限度。若“人们”默许或有意地认同这一观点，这可能会导致极权主义。另一方面，如果有足够多的美国公众认可良心容许达到那种自由程度的话，这就可能会导致一种个人自由的膨胀，甚至是无政府状态。对每个人来说，如果他的良心被说服让他去相信革命才是解决他的具体问题的出路时，革命就是一种绝对的权利。杰斐逊和其他一些人承认革命是一种权利，但是根据这种观点，那取决于该群体中是否有相当一部分人同意这么做。林德对这样一个事实感到惋惜：只有在“大多数”人赞成它时，革命才会发生；在他看来，这似乎是不公平的和不现实的。^[37]避免极权主义和无政府状态以及避免林德有关革命的结论的唯一方法就是，理解宣言中所使用的从权威而来的论据。这个论据同前面在各州宪法中所提到的论据是一样的，也即在领域主权的背景下为良心及其自由申辩。

从领域主权的视角可以看出，《独立宣言》对良心自由的立场同州宪法一样。斯托顿·林德对宣言的领受式分析表明，“不可剥夺的权利”这一短语只有以良心概念作为其基础时才能够说得通。尽管他没能认识到这一观念在那个时期所得到的广泛支持，但他有关良心对于宣言含义之重要性的结论为更好的理解宣言做出了很大的贡献。林德专注于“不可转让的权利”这一短

语，并将其作为一个重要的特点，而很多州的宪法在谈到良心及其权利时，也用到了这一相同的短语，这一事实给林德的上述做法提供了支持。而且，从权威——也即宣言所诉诸的权力来源——而来的论据与州宪法中所使用的也是一样的。总而言之，就《独立宣言》而言，或许可以断定的是，良心自由是一种理想，同时也是其中所内含的一个前提。

三、良心自由和联邦宪法

既然美国革命催生了一部新的联邦宪法，我们很有必要审视一下它为良心权利规定了哪些内容。1787年联邦宪法的诞生让许多关心保障自身权利的人产生了思想上的危机，因为这些权利在各州是受到保护的。众所周知的是，宪法的支持者和反对者就宪法的批准问题展开了激烈的争论，而争论的一个焦点就是保护权利的问题。^[38]事实上，在作出此类规定之前，有两个州拒绝批准这部宪法。^[39]还有一些州批准《宪法》的前提条件是立即确立保障权利的机制。^[40]

因而，当1789年第一届国会召开时，最先列入国会议程的一个问题便是考虑如何保护公民的权利。在如何看待这一问题的重要性上，国会议员之间存在着意见分歧。一些人认为，人民希望他们依据宪法的构想来创建政府，^[41]而另一些人则认为，因缺乏保障公民权利的具体条款，宪法事实上是不完整的。^[42]其中一个观点指出，《宪法》序言规定，宪法的诸使命中还包括“确保人民得享自由”，而在明确阐明的宪法使命中，这是唯一一个没有在宪法文本中加以具体规定的。鉴于此，宪法本身是不完善的。

众议院中的大多数人都赞成必须采取某些措施来解决权利保障的问题，但只有詹姆斯·麦迪逊才自己采取行动，将州议会及其他人认为对“确保人民得享自由”来说必不可少的条目编纂成一个清单。他说：“我应当着手向你们提交宪法修正案……并且

为它们游说，直到它们最终被宪法规定的众议院多数通过或者驳回。”^[43]他最初所列的清单包括大约 20 项针对各种不满意度所提的建议。^[44]等争论结束，国会准备向各州提起宪法修正案时，建议只剩下 12 条，其中有 10 条获得通过并写入宪法。^[45]

这 10 条宪法修正案只是麦迪逊最初所列的清单中的一个条目的部分内容；^[46]因此，很明显，他最初的建议陈述得更为详细。不过，这些建议的浓缩本是理解每一个修正案本意的重要线索。麦迪逊是用下面的方式来陈述最终成型的宪法第一修正案的：

任何人的公民权利均不得因其宗教信仰或者敬拜活动而被限制，任何国定宗教都不得设立，完全且平等的良心权利不得被以任何方式或者借口侵犯。

人民不得被剥夺或限制其说出、写出或发表自己意见的自由；而且，作为自由之伟大基石的出版自由是不可侵犯的。

人民不得在和平集会和商讨公共利益方面受到限制，也不得在通过请愿和抗议向立法机构申请救济其不利处境方面受到限制。^[47]

显然，上面第一段被缩短成大家所熟悉的句子：“国会不得制定任何与设立宗教有关的法律，或者阻碍人们信仰自由的法律……”同样明显的事实是，麦迪逊关于“宗教”和联邦政府的建议是以良心和宗教的关系为前提的。

通过众议院关于修正案的辩论的其他部分，尤其是麦迪逊的另外两项提议及相关评论，我们可以进一步地理解这种关系的特性。在有关公民持有和携带武器的权利的修正案中，麦迪逊加了一句话，旨在杜绝那些反对携带武器者滥用良心权利。通过讨论达成的决议是，基于良心而反对携带武器不能成为一项基本权

利，因为它可能造成这样一种局面，即没有人会携带武器，即使是在国家安全有赖于此的情况下也是如此。从领域主权来看，这就成了这样一种情形：在国家寻求实现其既定目标时，人的自由的限度就变成是由国家的合理要求所决定的了。换句话说，良心的自由要受到被称为“国家”的这个领域的内在权利和义务的限制。众议院议员们相信，政府会对基于良心而反对的人的诉求表示同情，但他们也清楚地表示：反对携带武器并不是一项良心的权利。担心没有人会携带武器，不是基于对贵格派或者门诺派信徒的不信任，而是基于这样一种想法，就是有一天非基督徒——那些不理解基督教的良心概念的人——会用这一条款作为掩护。^[48]

麦迪逊还提出一项在各州中保护良心自由的修正案。该修正案写道：“任何州都不得侵犯平等的良心权利。”^[49]有人在辩论中提出这样做是不恰当的，因为联邦政府无权改动州宪法，而这一修正案无疑意味着对州宪法的改动。然而，麦迪逊却认为这一点恰恰是所有修正案中最为重要的，他的理由是：“如果有任何理由限制美国联邦政府对这些基本权利的侵犯的话，那么同样必要的是，应该保障这些权利不受州政府的侵犯。”^[50]就在这里，麦迪逊做了在本章开头处所引述的辩护，即保护良心的自由绝对是至关重要的，因为它并没有在英国宪法中得到保护。^[51]

总的来看，麦迪逊涉及良心问题的三项建议对良心在宗教定义中所处的地位做出了前后一致的论述，不过众议院其他议员的评论也很具启发性。让人特别感兴趣的是对提议中的措辞的讨论，即“法律不得确立任何宗教，平等的良心权利不得受侵犯”这一表述被用来替代那个较长的版本。^[52]一位议员建议颠倒该句中各分句的顺序，以免它被误读为是在排斥宗教。^[53]接下来的建议是，应将第一个分句修改为：“法律不得规定任何宗教教义。”^[54]另有一位议员认为，整个修正案都应当被废除，因为它所

牵涉的唯一主题就是“宗教的设立”，而宪法并未授予国会任何这方面的权力。再有，众议员卡罗尔则阐明他为什么认为这个修正案应当保留：

由于良心的权利从本性上来讲非常脆弱，经不起政府哪怕最轻微的干预；而且由于许多教派一致认为现行宪法没有给他们以很好的保护……（我）非常赞成采纳这些用语。^[56]

卡罗尔确信，这一修正案比他所听说过的任何修正案建议都更能服众。他还重点补充道，“他不会与绅士们就措辞问题进行争辩”，因为他的目标是，以一种“能满足社会上诚实之人的愿望的方式”得到相应的实质性内容。^[57]

麦迪逊再次加入辩论，并说他认为这句话的意思是：“国会不得设立宗教，不得通过法律强制遵从这一宗教，同时也不得迫使人以任何违背自己良心的方式敬拜上帝。”^[58]至于这些语句是否必要，麦迪逊坦承他并不知道，但他确信，“有些州议会要求有这样的语句”，因为他们认为宪法已经赋予政府权力来制定任何必要的法律以维持其运行。州议会认为这一权力“可以制定出可能侵犯良心权利的法律，并且确立官方的宗教。”麦迪逊说，这个修正案的目就是要消除州议会和其他人的这种担忧。^[59]

议员亨廷顿指出了该问题的另外一面；他担心，如果照议员们先前所作的论述，那么这些用语可能会被非常宽泛地加以理解，以至于对宗教事务造成极大的伤害。^[60]他说，他是从麦迪逊所表述的意义上理解这一点的，而其他人则可能有不同的解释。亨廷顿用一个例子证明自己的观点。他指出，一些教会的会众通过捐赠供养牧师并修建教堂，而与之形成对比的是，有些地方则是通过税收来实现这一目的。他说，为此目的而捐赠的协议

被写入教会的规章制度中，为捐赠者设定了合同上的义务。亨廷顿说，假定在此种情况下有人没有履行义务，而相关的诉讼被提交到联邦法院。亨廷顿担心的是，“不得设立”的条款可能会被解释为不得强迫违约人履行其义务。亨廷顿总结道，他希望修正案“的订立方式会保护良心的权利……而不是保护那些声称根本没有宗教信仰的人。”^[61]

讨论的结果是采用了如下陈述：“国会不得制定任何与设立宗教有关的法律，或者阻碍人们信仰自由的法律，也不得制定侵犯良心权利的法律。”^[62]随后，众议院的修正案建议案被提交到参议院，并最终提交给大会委员会。众议院和参议院的记录均没有显示上面的版本在什么时候被改成了：“国会不得制定设立宗教方面的法律，或阻止人们信仰自由的法律，”而这一表述是国会最终批准的格式。^[63]

很明显，提交给各州的最终版本并未包含“良心”一词，至于为什么没有具体地提到良心，也即为什么提交给各州的版本被改变了，参议院和大会委员会的会议记录也没有相应的说明。乍看之下，这种改变似乎具有重大的意义，但是通过回顾辩论时的背景及美国革命时期舆论环境的特点，我们会发现其实变化是很微小的。如果良心条款的被遗漏确实非常重要，如果它从根本上改变了众议院之前草案的意图，那么，可以预见的是，在最终版本提交众议院的时候，那些强烈支持良心事业的人会反对这种做法。但没有任何人提出反对。^[64]不过，结合那个时代的普遍的舆论环境，就很容易理解为什么在最终的版本中没有具体地提到“良心”一词。前面已经提到的事实是，州宪法的制订者认为宗教和良心以及良心权利是密不可分的。从这个角度来说，通过删减冗余部分将建议稿缩短是有道理的。换句话说，“信仰的自由”和“良心的权利”指的是同一个意思；删去两个短语中的一个并没有改变句子的原意。

为了总结和强调良心在第一修正案中的地位的演变情况，可以再次引用众议院辩论中第一修正案的主要版本：

任何人的公民权利均不得因其宗教信仰或者敬拜活动而被限制，任何国定宗教都不得设立，完全且平等的良心权利不得被以任何方式或者借口侵犯。

1789年6月8日

法律不得确立任何宗教，平等的良心权利不得受侵犯。

1789年8月15日

国会不得制定任何与设立宗教有关的法律，或者阻碍人们信仰自由的法律，也不得制定侵犯良心权利的法律。

1789年8月20日

国会不得制定设立宗教方面的法律，或阻止人们信仰自由的法律。

1789年9月25日^[65]

1789年9月25日提交给各州的版本并没有包含“良心”一词的条款，但如果把“宗教”一词当作指代良心及其权利的另一种方式，那么，这种缺失就是可以理解的了。

以良心自由之主张的历史为参照，对各州宪法、《独立宣言》以及宪法第一修正案的背景加以研究之后，我们可以看到，美国革命时期对良心权利的关注是基于认为良心是人们生活的重心这一信念的。另外，既然美国革命时期所制定的新的政府规章制度普遍就良心问题做出了规定，这种植根于17世纪的良心概念的良心观在美国革命时期就是主导性的观念了。这种观念的普及性也体现在这一事实之中：它出现在领域主权的语境中，尤其是出

现在如下的条款中：任何人均不能也不应被授予任何权威或权力来干涉良心的权利。

尽管有了这些结论，还有一个问题值得探讨，即如何出现了这样的情况：在制定出有关良心自由的条款的同时，有些州又制定出支持公众敬拜的条款。这是很重要的一个方面，因为历史学家们时常就这一问题指出州与州之间的差异，^[66]而对这一问题的解答将有助于人们更好地理解宪法第一修正案。

例如，人们对下述这一事实进行了很多的阐释，也即马萨诸塞州据说直到19世纪30年代一直都有官方教会，这与弗吉尼亚在美国革命时期的“禁止设立”的条款形成了鲜明的对比。^[67]因此，通常会得出的结论是，弗吉尼亚州在某种程度上比马萨诸塞州更开明。如果参照本书中所提出的良心概念对马萨诸塞州宪法加以仔细的审视，就有助于更好地理解这种特殊的状况。第一条规定，每个人都拥有某种“与生俱来的、必不可少的、不可剥夺的权利”，同样的表述在其他许多宪法中也能够找到。^[68]第二条对良心自由做了以下规定：

社会中的每个人都有权利和义务定期公开地敬拜至高的上帝、宇宙的伟大创造者和护理者。只要没有破坏公共和平或者妨碍他人的宗教敬拜，任何人都不得因以最合乎其良心指引的方式和时间敬拜上帝，或者因其宗教情感上的皈依，而受到身体上、自由上或者财产上的伤害、干扰或者约束。^[69]

同第一条一样，该条款同其他州的规定并没有太大的差别。认为马萨诸塞州以某种方式规定“设立官方教会”的观点的依据是马萨诸塞州宪法第三条的含义。^[70]第三条包含了几节内容，第一节赋予立法机关权力，以鼓励“公众敬拜”，因为“人民的幸

福、市政的良好秩序和稳固”都有赖于宗教。其次，该条款赋予政治与宗教机构权力，以落实对公众敬拜的支持，并提出公民应该参与公众敬拜。毫无疑问，这意味着可能会征税以支持公众敬拜。如果不考虑该条款的其他内容的话，这种安排可以被称之为“设立官方宗教”。

不过第三条还有更多的内容。对于理解上述有关公众敬拜条款之意图至关重要的一项是以下的表述：“如果有这样的人，按照这些人的教导，他们能够根据其良心方便地参加的话。”^[71]换句话说，这些条款不能侵犯先前规定的良心权利。对相关条款的进一步评论体现在下一句话中，也即所有政治或宗教组织都应一直享有“选举”并且支持他们的教导者的“排他性权利”。至于钱，它会被用来支持个人选择的任何“宗教团体或者教派”。最后，第三条规定，每一个宗教派别“都应当受到法律的平等保护”，并且“法律不应当规定某个宗教团体或派别隶属于另一团体或教派”。^[72]

最后几节非常清楚地表明，州宪法的起草者根本就没有打算规定在马萨诸塞州“设立”官方宗教。没有一个教派会被独尊为该州的官方教会，就像英国那样。然而，关于第三条前面的条款的含义，问题依然存在。鼓励人们参与公众敬拜，并授权立法机关为这种公众敬拜提供支持看上去确实是官方设立教会的举动。也正是在这一点上，本书所阐释的良心概念有助于人们对此的理解。

当良心自由意味着自由进行宗教活动，或者对造物主履行他所应当履行的义务时，第二条中有关良心自由的规定与第三条中有关支持公众敬拜的规定之间并没有冲突。事实上，第二条规定，“社会中的每个人都有权利和义务……敬拜至高的上帝、宇宙的伟大创造者和护理者”；因而，“任何人都不得因以最合乎其良心指引的方式和时间敬拜上帝……而受到身体上、自由上或者

财产上的伤害、干扰或者约束。”^[73]该条款可以同表述支持公共信仰的条款一同被制定，不过后者被认为是对公众敬拜的“鼓励”，而并非“设立”官方教会的意思。

有关州政府“宗教”立场的问题需要透彻的了解。只有当“宗教”一词如在18世纪那样被普遍认为是无所不包的人生观时，马萨诸塞州的宪法条款才是说得通的。这正是马萨诸塞州的宪法起草者在说人民的幸福和政府的成效有赖于宗教时心中所持有的想法。^[74]良心是宗教的规范性要素，因此它必须免受其他一切因素的干扰。从这个角度来看，对宗教的鼓励是自然而然和不可避免的。然而，明显的是，良心自由以及对宗教的鼓励与设立官方宗教的问题是非常不同的，后者在马萨诸塞州是被明确禁止的，其他绝大多数（如果不是全部的话）的州也采取了相同的做法。至于马萨诸塞州宪法于19世纪30年代在宗教问题上的变化，这恰恰证明，该州的民众一直希望鼓励宗教，而不是像人们经常所说的那样，要延续官方教会的做法。

马萨诸塞州宪法中鼓励宗教与确立官方宗教之间的差别为理解联邦宪法第一修正案的内涵提供了进一步的洞见。早先已提到过这样一个事实：在起草第一修正案的过程中，“宗教”被看作是借着良心自由而受保护的。^[75]这一特征连同就马萨诸塞州宪法所作的那个区分为全面理解宪法第一修正案提供了根据。

大家今天所熟悉的宪法第一修正案最终于1791年获得各州的批准，其中有三个主要的观点。^[76]第一点相当明确，“国会不应立法”。第二点“有关宗教的设立”在宪法学者中间造成一些困难和混乱。就马萨诸塞州的这一宪法规定而言，“法律不应当规定某个宗教团体或派别隶属于另一团体或教派”，^[77]这种表述似乎只能意味着一件事情，即国会不应当制定与设立宗教有关的法律；国会不应当制定提升或压制某个宗教团体或派别的法律；换句话说，国会不应当创立全国性的宗教机构或教会。这种观点同

众议院早先的争论是完全一致的，众议院的争论也正好是围绕这一点展开的。第三点“或阻碍信仰自由”同样给宪法学者们带来了一些麻烦。同有关设立宗教的第二点的情况一样，这一点也依附于“国会不应立法”这一表述之上。除此之外，“或阻碍信仰自由”这句话的意图与前面的“有关宗教的设立”这句话有关。“宗教”在每一段表述中都是关键词；因此，第三点的意思是指国会不得创制任何阻碍宗教信仰自由的法律。将这些话转换为与良心有关的说法，就可以表述为，国会不得创制任何阻碍良心自由的法律。将“宗教”和“良心”等同起来是至关重要的，也同样是合理的，因为只有这样，宪法第一修正案才能提供一个框架，而在此框架中，各种行动才能根据一种普遍接受的标准进行评判。

同马萨诸塞州宪法一样，第一修正案禁止政府在设立宗教和教会事务上进行干预。鉴于各州鼓励宗教这一事实，下述问题就产生了：第一修正案是否也鼓励宗教。不管对“或阻碍信仰自由”这段话的解读是否会参照“宗教”与“良心”的这种等同关系，似乎都很明显的是，对国会的限制就是对宗教的鼓励。马萨诸塞州的热情鼓励同第一修正案的温和规定之间的区别并没有改变这一基本态势，因为在每种情况下，最终的标准都取决于良心的作用。

要理解良心在制订第一修正案时的地位，就需要对现今已得到认可的对该修正案的态度做一些调整，对政教分离的主张尤其该如此。借用托马斯·杰斐逊在第一修正案获得批准之后10年给丹布雷浸信会写的一封信中所阐述的观点，政教分离的主张会谈到“隔离墙”的问题。^[78]在有关取消国会中的祷告以及硬币上的箴言——“我们相信上帝”——的争论中，这一短语经常会被用到。当该词被这样使用时，显然，它的用意是在国家和宗教之间建立一堵隔离墙，尽管有时在意指宗教时却用“教会”一词代

替。

政教分离的主张立足于两个错误的假设之上，其一涉及到杰斐逊使用这一短语时的意图，另一个则涉及修正案中对“宗教”一词的用法。如果“宗教”被理解为任何指涉上帝的言辞或行动的话，比如国会中的祷告或者硬币上的箴言，杰斐逊的意思就不是暗示在宗教和国家之间设立一堵“隔离墙”。杰斐逊在信中写道：

我与你们一样相信宗教仅仅是个人与他的上帝之间的事，人们的信仰或敬拜无需向任何其他人负责，政府的立法权仅会涉及人的行为，而非意念。我对全体美国人的那部法律致以最崇高的敬意，该法律宣告，其立法机关“不得制定任何与设立宗教有关的法律，或者阻碍人们信仰自由的法律”，借此树立一堵隔离“教会”与国家的高墙。^[79]

显然，他认为第一修正案在教会和国家之间设立了一堵隔离墙，不过，他使用“教会”一词的含义与他在信中所用的“宗教”一词不同。“教会”是指“设立”宗教，而且在这点上他与其同时代的人对该词的用法并无差异。第一部分中的宗教与当时其他人使用的是同一个概念；它是个人同上帝之间的事，而且不管是信仰或者敬拜，都不受其他人的影响。如果在解读时注意到良心在整个事态中的地位的话，你会发现杰斐逊在这封信中对“宗教”一词的用法就更是更有道理的了。在他的《弗吉尼亚日记》中，杰斐逊表明他认为良心在宗教中是具有规范性的。在谈及宗教时，他说：“我们的统治者无权处理此类的事情”，因为“在良心权利的问题上，我们从未屈从，我们也不能屈从。”^[80]

如果“隔离墙”被理解成杰斐逊的用法，也即用以描述政府

和教会之间的关系，那么，主张政教分离者对宗教的观点显然就不同于第一修正案拟制过程中所采纳的宗教观。正如已经证明的那样，修正案的制定者们区分了有组织的宗教或教会与根据良心自由地从事宗教活动之间的差别。如果国会议员们出于良心都认为他们需要在开始工作前进行祷告，考虑到第一修正案禁止对基于良心而自由地从事的宗教活动的干涉，这似乎应当是他们的权利。无论是在杰斐逊的信中，还是在第一修正案制定的背景下，“隔离墙”的观点同依据良心自由地从事宗教活动是无关系的。与政教分离的主张恰恰相反，第一修正案将宗教视为一种不应以任何方式限制的现象，事实确实如此，因为良心才是具有规范性的因素。

政教分离主张的倡导者们还将杰斐逊和麦迪逊在总统宣布感恩节为全国性节日的问题上所做的评论作为“隔离墙”观点的证据。^[81]麦迪逊在其从总统职位退休后声称，他认为那样的做法并不好，其隐含的意思是那可能会违反第一修正案的设立条款。杰斐逊的看法也一样。^[82]如果这类宣告要求人们公开地敬拜，或者为免于惩罚的痛苦而做出任何举动，那就可以得出结论说，自由的宗教活动受到了干涉。宣告并没有要求人们做任何事，更不用说施加某种惩罚了；相反，它们鼓励人们根据其良心来处理其宗教活动。这种鼓励来自于作为总统的那个人的愿望和自由选择，这毫无疑问是一种良心的行为。他不一定非要发布这样一个宣言；他可以选择不去发表这样一个宣言，就如同杰斐逊所决定做的那样。杰斐逊和麦迪逊在这个问题上的观点对于第一修正案的涵义并不具有规范性；它们都是对这个修正案的个人性反应。

简言之，有关第一修正案意图建立一堵“隔离墙”的观点，一定会得出这样的结论：这一短语只能是指修正案第一部分的意图，也即“国会不得制定任何与设立宗教有关的法律，”并将“设立”理解为意指建立一个全国性的宗教组织或者全国性的教

会。因而，有关妨碍信仰自由的第二款规定就被用来表达国会议员们在构思该修正案时心中的想法，也即每个人（包括总统）都可以凭借其良心自由地从事宗教活动。然而，更好的做法是完全避免使用“隔离墙”这种说法，特别是由于这个短语并未被写入修正案，而是用宗教的“设立”这一经典的短语取而代之。这个短语的优点在于它可以提醒公民想起与建制化教会的长期斗争。而且，它使得修正案的下一段话不会受到阻碍，并让它作为一种附加的提醒：依据良心开展宗教活动的自由是美国人所独有的一项权利；就如麦迪逊所说，“这在英国宪法中是不受保护的。”

总之，在18世纪有关良心自由的问题上，美国革命时期是最为重要的。在这个时期，美国社会发生了一次根本性的秩序重组，在此过程中，所有的州以及新的联邦宪法都认可了良心的自由。在美国革命时期，有关良心自由的普遍性条款得以确立，这是因为一般的公众和那些宪法制定者们都将良心自由视为人类处理宗教事务的基准，并且他们的宗教一词的意思是指人们用以处理所有现实事务的普遍方式。按这种方法将良心认作是一种规范标准同样含有一种对领域主权观的认同——这种领域主权观是指：生活的各个方面是独一无二的，并局限于特定的目的。此类领域的最显著的例子是政府和有组织的宗教团体。在美国革命随着联邦宪法的诞生而圆满完成之际，对良心自由的认同就通过第一修正案蕴含在中央政府的结构之中。这一修正案禁止国会创制一种全国性的宗教组织或教会，并且它保障了依据良心进行含义广泛的宗教活动的自由。

因此，第一修正案是争取良心自由的抗争史上的一个重要的分水岭，因为它是一场持久战的顶点，这场持久战的目的在于让17和18世纪由剑桥清教徒提出并被越来越多的人们提倡的那种观点得到认可。与此同时，第一修正案为因着良心而获得的前所未有的自由度奠定了基础。

本章注释▶

- [1] Joseph Gales, comp., *The Debates Proceedings in the Congress of the United States* (Washing, 1834), I, p. 766; hereinafter cited as Gales, *Debates*.
- [2] 同上, p. 436.
- [3] 同上
- [4] *Journals of the Continental Congress, 1774-1789* (Washington, 1906), IV, p. 3.
- [5] *Supra*, p. 129 ff.
- [6] Francis N. Thorpe, ed., *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws* (Washington, 1909); hereinafter cited as Thorpe, *Constitutions*. The sections cited may be found as follows: Va., VII, pp. 3812-3824; Pa., V, pp. 3081-3084; Del., II, p. 695 ff.; Md., III, pp. 1686-1691; N. C., V, pp. 2787-2789; Vt., VI, pp. 3434-3442; Mass., III, pp. 1888-1893; and N. H., IV, pp. 2453-2457.
- [7] 同上, N. Y., V, p. 2637; N. J. V, p. 2567; S. C., V, p. 2757; and Ga., II, p. 773.
- [8] *Supra*, p. 86 ff.
- [9] *Supra*, p. 86.
- [10] 同上
- [11] *Supra*, p. 16 ff.
- [12] *Supra*, p. 92-93.
- [13] *Supra*, p. 92.
- [14] Thorpe, *Constitutions*, VII, p. 3812-3824.
- [15] 同上, V, p. 3081.
- [16] 同上, pp. 695 ff.
- [17] 同上, III, p. 1686.
- [18] 同上, V, p. 2787.
- [19] 同上, VI, p. 3747.
- [20] 同上, III, p. 1888.
- [21] *Supra*, p. 157.
- [22] A convenient summary may be found in R. A. Billington, ed., *The re-interpretation of Early American History* (San Marino, 1966), p. 101 ff..

written by Merril Jensen. Jensen's work is a prime example of the view commented on in the text, and thus should be read in conjunction with Robert Brown's *Charles Beard and the Constitution* (New York, 1965).

- [23] Staughton Lynd, *The Intellectual Origins of American Radicalism*. (New York, 1969), hereinafter cited as Lynd, *Radicalism*.
- [24] 同上, p. 45.
- [25] 同上
- [26] 同上
- [27] 同上, p. 45.
- [28] 同上, p. 19.
- [29] 同上
- [30] 同上
- [31] 同上, p. 20.
- [32] 同上, p. 3 ff.
- [33] 同上, p. 19 ff.
- [34] 同上, p. 45.
- [35] 同上, p. 19 ff.
- [36] *The Constitution of the United States of America and the Declaration of Independence* (New York), published by Doubleday and Co., Inc., as a "New Revised Edition," but without the name of the editor.
- [37] Lynd, *Radicalism*, p. 55.
- [38] Alfred H. Kelly and W. A. Harbison, *The American Constitution* (New York, 1963), pp. 148-160.
- [39] 同上
- [40] 同上
- [41] 同上, p. 434 ff.
- [42] 同上
- [43] Gales, *Debates*, p. 424.
- [44] 同上, pp. 433-436.
- [45] Alfred H. Kelly and W. A. Harbison, *The American Constitution* (New York, 1963), p. 176.
- [46] Gales, *Debates*, pp. 434-435.
- [47] 同上
- [48] 同上, p. 749.

- [49] 同上, p. 739; approved by House, p. 755.
- [50] 同上
- [51] 同上
- [52] 同上, p. 729.
- [53] 同上
- [54] 同上, p. 730.
- [55] 同上
- [56] 同上
- [57] 同上
- [58] 同上
- [59] 同上
- [60] 同上, pp. 730-731.
- [61] 同上
- [62] 同上, p. 766.
- [63] *Constitution and Declaration*, Doubleday edition.
- [64] Gales, *Debates*, pp. 434, 729, 766, 及同上, p. 47.
- [65] 同上
- [66] 所考察的文本涵盖美国革命时期或者直至 19 世纪 30 年代的时期, 它们均遵循如下的观点: 象马萨诸塞州的那种规定——下面将对其进行考察——就是“设立宗教”或成立官方教会。See Kelly and Harbison, *The American Constitution*, cited above.
- [67] 同上
- [68] Thorpe, *Constitutions*, III, p. 1888.
- [69] 同上
- [70] 同上
- [71] 同上
- [72] 同上
- [73] 同上
- [74] 同上
- [75] *Supra*, p. 168 ff.
- [76] *Constitution and Declaration*, Doubleday edition.
- [77] Thorpe, *Constitutions*, III, p. 1888.
- [78] Leo Pfeffer, *Church State and Freedom*, “Introduction.”
- [79] Saul K. Padover, *The Complete Jefferson* (New York, 1943), pp. 518-

519.

[80] Quoted in Joseph L. Blau, *Cornerstones of Religious Freedom in America* (Boston, 1949), p. 79.

[81] Leo Pfeffer, *Church State and Freedom*, pp. 117-118.

[82] 同上

第 8 章

结论

从一种宽广的视角来看，或许可以得出这样一个结论，美国革命时期对于良心自由的保障——这种保障在新制定的州宪法和第一修正案中得到确立——是一场斗争的结果，而这场斗争有着深厚的历史根基。

伊丽莎白女王时代的清教徒神学家威廉·帕金斯曾详述了这一观点：良心是全然自由的，不受其他个人和机构的辖制。他宣告，基督在《新约》中已经赋予良心以自由，并且他开始阐明这个宣告对他的同时代人意味着什么。说良心是自由的并且只有上帝才是良心之主就等于是说良心是自主的，不受其他个人和机构的限制。如果良心是自主的，如果良心是自由的，那么诸如国家之类的机构所拥有的权力范围就是有限的、独有的、与其他组织有所分别的。帕金斯认为良心乃自主和全然自由的，并不受其他个人和机构的限制，这一观点与英国政府官员在这个问题上的观点形成了鲜明的甚至是极端的对照。政府对待良心的态度的思想前提是，良心要受国家或其代理机构——教会——权力的辖制。在他们看来，良心事务是容忍政策的对象。

在伊丽莎白时代即已显明的对待良心的态度上的差异到了斯图亚特王朝早期变得更为明显。剑桥清教运动的分离主义者充分理解良心及其自由的观念对他们下述信念的重要性：根据《新约》，个人可以自由决定他们如何以及在哪里履行其宗教义务。与此同时，詹姆士一世的政府和查理一世的政府继续灌输良心受到政府权力的辖制这一思想。与之前的伊丽莎白王朝时期一样，某些基于良心的行动得到了容忍，但是他们认为，政府官员依然有权决定这一容忍政策的范围。

在斯图亚特王朝早期，剑桥大学学者威廉·艾姆斯创建了一种神学体系，这一体系以彼特·拉姆斯的辩证法为规范性原则。当艾姆斯将这种辩证法运用于良心问题之上时，他将良心以及良心问题锁定在这种辩证法上，排除掉从自由和主权的角度考虑良

心问题的必要或可能。当艾姆斯的良心观在马萨诸塞海湾殖民地付诸实践时，它促成了一种容忍基于良心的思想和活动的政策。这在马萨诸塞海湾殖民地的领导人与罗杰·威廉姆斯和安妮·哈钦森的争论中表现得很明显。因此，在其早期领导人的领导下，马萨诸塞海湾殖民地在良心问题上与英国政府官员有着相同的立场，虽然他们的立场是以威廉·艾姆斯的系统性原理为基础的。

当内战时期临近时，良心自由已成为很多人所熟悉的观念。在内战期间，参加威斯敏斯特大会的牧师们分别以个人身份和集体身份在大会的信仰告白中捍卫了良心自由和领域主权观。平等派人士（他们是克伦威尔的拥护者）以及约翰·弥尔顿、克伦威尔本人及其他人一起倡导符合威廉·帕金斯传统的良心自由。

当王政复辟开始时，旧英格兰有许多人继续捍卫着良心自由的主张，但是，将良心作为政府权威和权力的对象的固有观念又再次在英国社会占据了主导地位。直到1689年《容忍法案》通过，在良心问题上的容忍与自由之争才宣告结束。该法案让良心问题属于政府权力范围这一长期以来的观念获得了法定的地位，并作为官方政策一直保留到19世纪。

良心的自由与主权尽管无法在旧英格兰得到认可，却从殖民地时代一开始即在北美兴盛起来。除了个人对良心自由的坚持不懈的捍卫——就像罗杰·威廉姆斯那样，良心自由还被写入17世纪的大多数特许证之中，而马萨诸塞海湾殖民地却是一个显著的例外。到17世纪末时，良心自由以及与之伴随的领域主权观正成为构造美国政治意识形态的重要成分。在约翰·洛克于1689年对自由和主权进行了重要的辩护之后，殖民地的美国人开始越来越多地引用他的著作和该观念的其他辩护者的著作，比如威斯敏斯特神学家，来捍卫他们有关个人自由的主张。在这个时期，良心自由还被用来为各机构权力范围的分隔辩护。

当美国革命爆发时，美国人已通过各种方式表达了他们对良

心自由和领域主权的认同：在早期的特许证中，在个人的申辩中，以及在他们新兴的政治意识形态中。在美国革命的过程中，当新的州纷纷建立之时，良心自由也获得了保障。每个州在制定宪法的过程中都将良心自由纳入其中；对良心自由的保障也出现在联邦宪法第一修正案中。领域主权作为良心自由观念的一个不可或缺的因素也成为美国革命时期的一个有用的工具，因为它支持了许多人的这一观念：政府是一个单独的、与其他组织有所分别的、有限的机构。因此，良心自由就成为美国人意识中的一个基本观念。

良心自由在清教徒威廉·帕金斯的著作中有着深厚的历史渊源。截至美国革命时期以及以后的时期，良心自由的历史就是一个清教徒观念的历史。

参考文献

- Adams, Thomas. *Works*. London, 1629.
- American, Weekly Mercury*. Philadelphia, January, 1739/40.
- Ames, William. *Conscience; Its Law or Cases, Five Books*. London, 1643.
- . *Marrow of Theology*. J. D. Eusden, ed. Boston, 1968.
- Andrews, C. M. *The Colonial Period of American History*. 4 vols. New Haven, 1964.
- Ashley, Maurice, *Great Britain to 1688*. Ann Arbor, 1961.
- Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, 1967.
- Baker Book House. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. 13 vols. Grand Rapids, 1950.
- Becker, Carl. *The Declaration of Independence*. New York, 1922.
- . *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1932.
- Berocvitch, Sacvan. "Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton Controversy Reassessed," *American Quarterly*, XIX

- (Summer, 1967), pp. 166-91.
- Bernard, Richard. *Christian Advertisements and Councils of Peace*. London, 1608.
- Bigelow, J. *Molinos the Quietist*. New York, 1882.
- Billington, R. A. (ed). *The Reinterpretation of Early American History*. San Marino, 1966.
- Blau, Joseph L. *Cornerstones of Religious Freedom in America*. Boston, 1949.
- Bolam, George, et al. *The English Presbyterians*. Boston, 1968.
- Bolles, John. *To Worship God in Spirit and in Truth, Is to Worship Him in True Liberty of Conscience*. Boston, 1756.
- Brockunier, Samuel H. *The Irrepressible Democrat: Roger Willams*. New York, 1940.
- Brown, Robert E. *Charles Beard and the Constitution*. New York, 1965.
- Browne, William H. (ed.). *Archives of Maryland*. Vol. I. Baltimore, 1883.
- Burnet, Thomas. *History of the Reformation*. Vol. I. London, 1865.
- Bury, John. *The Moderate Christian*. London, 1611.
- Busher, Leonard. *Religious Peace; or, A Plea for Liberty of Conscience*. London, 1614.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia, 1960.
- Canne, John. *A Light for the Ignorant*. Longdon, 1636.
- Chauncy, Charles. *The Only Compulsion Proper to Be Made Use of in the Affairs of Conscience and Religion*. Boston, 1739.
- Clark, Peter, *The Rulers Highest Dignity, and the Peoples Truest Glory*. Boston, 1739.
- Cobbett, William. *The Parliamentary History of England*. Vol. I.

London, 1806.

Connecticut Gazette. New Haven, October, 1757.

Cragg, G. R. *From Puritanism to the Age of Reason*. Cambridge, 1966.

———. *Puritanism in the Period of the Great Persecution*. Cambridge, 1957.

Cranston, Maurice. *John Locke: A Biography*. New York, 1957.

Bod, John. *A Plain and Familiar Explanation of the Ten Commandments*. London, 1609.

Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. 4 vols Philadelphia, 1958.

Doubleday and Company. *The Constitution of the United States of America and the Declaration of Independence*. New York, n. d.

Downname, George. *The Christians Freedom*. London, 1635.

Fuller, Thomas. *The Holy and Profane State*. London, 1831.

Gales, Joseph, comp. *The Debates and Proceedings in the Congress of the United States*. Vols, I, II. Washington, 1834.

George, Charles and Katherine. *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*. Princeton, 1961.

Goold, W. H. (ed.). *The Works of John Owen*. 24 vols. Edinburgh, 1850-1853.

Gould, George (ed.). *Documents Relating to the Settlement of the Church of England by the Act of Uniformity of 1662*. London, 1862.

Greenham, Richard. *Works*. London, 1620.

Hall, David D. (ed.). *The Antinomian Controversy, 1636-1638*. Middletown, 1968.

Hall, Joseph. *Works*. Vol. VI. London, 1863.

- Haller, W. , Davies, G (eds.). *The Leveller Tracts, 1647-1653.* New York, 1944.
- Haller, W. *Liberty and Reformation in the Puitan Revolution.* New York, 1955.
- Haller, William. *The Rise of Puritanism.* New York, 1958.
- Harrington, James. *A System of Politics.* London, 1700.
- . *The Commonwealth of Oceana.* London, 1656.
- . *Humble Petition.* London, 1659.
- . *Valerius and Publicola.* London, 1659.
- Haskins, George Lee. *Law and Authority in Early Massachusetts.* New York, 1960.
- Heimert, Alan. *Riligion and the American Mind: From the Great A-wakening to the Revolution.* Cambridge, 1966.
- Helwys, Thomas. *A Declaration of Faith.* London, 1611.
- . *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity.* London, 1612.
- Hetherington, W. M. *History of the Westminster Assembly of Divines.* Edinburgh, 1856.
- Hildersam, Arthur. *CVII Lectures on the Fourth of John.* London, 1642.
- Hosmer, James K. (ed.). *Winthrop's Journal. 2 vols.* New York, 1908.
- Jacob, Henry. *A Confession and Protestation.* Amsterdam, 1612.
- Jaeger, Werner. *Aristotle.* Oxford, 1955.
- Jones, Rufus M. *The Quakers in the American Colonies.* New York, 1966.
- Jordan, W. K. *The Development of Religious Toleration in England. 4 vols.* Cambridge, 1932-1940.
- Kelly , Alfred H. , Harbison, W. A. *The American Constiution.* New

York, 1963.

Kik, J. M. "Dr. Williams Library Notebooks." Unpublished notes on material in the Williams Library. Westminster Theological Seminary Library, Philadelphia, Pa.

Leder, Lawrence. *Liberty and Authority: Early American Political Ideology, 1689-1763*. Chicago, 1968.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Patrick Romanell, ed. New York, 1955.

Lynd, Staughton. *The Intellectual Origins of American Radicalism*. New York, 1968.

McIlwain, C. H. (ed.). *The Political Works of James I*. Cambridge, 1918.

McKeon, Richard (ed.). *The Basic Works of Aristotle*. New York, 1941.

McNeill, J. T. "Casuistry in the Puritan Age," *Religion and Life*, XII (1943), pp. 76-89.

Marsden, George M. "Perry Miller's Rehabilitation of the Puritans: A Critique," *Church History*, XXXIX (March, 1970), pp. 91-132.

Mattews, A. G. *Calamy Revised*. Oxford, 1934.

Maule, Thomas. *Tribute of Caesar*. Philadelphia, 1712.

Miller, Perry. *The New England Mind*. 2 vols. Boston, 1961.

———. *Orthodoxy in Massachusetts 1630-1650*. Cambridge, 1933.

———. *Roger Williams: His Contribution to the American Tradition*. New York, 1962.

Miller, Perry, Johnson, Thomas H. (eds.). *The Puritans: A Source-book of Their Writings*. New York, 1938.

Milton, John. *Works*. London, 1659.

Mitchell, A. F. (ed.). *Minutes of the Sessions of the Westminster As-*

- sembly of Divines.* London, 1874.
- More, Thomas. *Utopia.* London, 1895.
- Morgan, Edmund S. *Roge Williams: The Church and the State.* New York, 1967.
- . *Visible Saints: The History of a Puritan Idea.* Ithaca, 1963.
- Mosse, George L. *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop.* London, 1957.
- Neale, J. E. *Elizabeth I and Her Parliaments.* 2 vols. London, 1958.
- New York Gazette.* New York, February, 1753.
- Occasional Reverberator.* New York, October, 1753.
- Ong, Walter, S. J. *Ramus, Method and the Decay of Dialogue.* Cambridge, 1958.
- Overton, Richard. *The Arraignment of Mr. Persecution.* London, 1645.
- Padover, Saul K. *The Complete Jefferson.* New York, 1943.
- Palmer, Thomas. *An Essay of the Means How to Make Out Travels.* London, 1606.
- Paul, Robert S. (ed.). *An Apologetical Narration.* Boston, 1963.
- Paul, Robert S. *The Lord Protector.* London, 1955.
- Pease, T. C. *The Leveller Movement.* Washington, 1916.
- Pennsylvania Gazette.* Philadelphia, January, 1747/48.
- Perkins, William. *Wroks.* 3 vols. London, 1612-1618.
- Petrie, George. *Church and State in Early Maryland.* Baltimore, 1892.
- Pettit, Norman. *The Heart Prepared.* New Haven, 1966.
- Pfeffer, Leo. *Church, State and Freedom.* Boston, 1953.
- Pierce, C. A. *Conscience in the New Testament.* London, 1958.
- Prince Society. *Publications.* Vol. I. Boston, 1858.

Randall, John. *Twenty-nine Lectures on the Church*. Vol. II. London, 1636.

Rhode Island Gazette. Providence, January, 1733/34.

Robinson, Henry. *Liberty of Conscience*. London, 1644.

Robinson, John. *Works*. Vol. I. London, 1851.

Rogers, Richard. *Seven Treatises [Toward] True Happiness*. London, 1610.

Rosnmeier, Jesper. "The Teacher and the Witness: John Cotton and Roger Williams." *William and Mary Quarterly*, Series 3, XXV (July, 1968). pp. 408-431.

Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. Ames, Iowa, 1955.

Rushworth, John. *Historical Collections*. Vol. I. London, 1659.

Russell and Russell Company. *The Complete Writings of Roger Williams*. 7 vols. New York, 1653.

Sevenster, J. N. *Paul and Seneca*. Leiden, 1961.

Shea, Daniel B., Jr. *Spiritual Autobiography in Early America*. Princeton, 1968.

Shepard, Thomas. *Works*. 3 vols. Boston, 1853.

Shurtleff, Nathaniel B. (ed.). *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England*. Vol. I. Boston, 1853-1854.

Smyth, John. *Confession of Faith*. London, 1611.

Spier, J. M. *An Introduction to Christian Philosophy*. Philadelphia, 1954.

Stephen Leslie, et al. (eds.). *Dictionary of National Biography*. 22 vols. London, 1882-1949.

Tanner, E. P. *The Province of New Jersey. 1664-1738*. New York, 1908.

- Thorpe, F. N. (ed.). *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters and Other Organic Laws*. 7 vols. Washington, 1909.
- Trinterud, Leonard J. "The Origins of Puritanism," *Church History*, XX (1951), pp. 37-57.
- Underhill, E. B. (ed.). *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*. London, 1846.
- United Presbyterian Church. *Book of Confessions*. Philadelphia, 1966.
- United States Government Printing Office. *Journal of the Continental Congress, 1774-1789*. Vol. IV. Washington, 1906.
- Van Til, L. John. "The Appeal to Conscience," *Christianity Today*, XIII (May, 23, 1969), pp. 6-8.
- Visscher, Hugo. *William Ames: His Life and Works*. Douglas Horton, tr. Cambridge, 1956.
- Walwyn, William. *The Compassionate Samaritan*. London, 1643.
- Williams, Abraham. *A Sermon Preached at Boston*. Boston, 1762.
- Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*. New York, 1957.
- Wise, John. *A Vindication of the Government of the New England Churches*. Boston, 1717.
- Wood, Thomas. *English Casuistical Divinity During the Seventeenth Century*. London, 1952.
- Ziff, Lazer. *The Career of John Cotton*. Princeton, 1962.
- Ziff Larzer (ed.). *John Cotton on the Churches of New England*. Cambridge, 1968.