

西方政教關係的權力互動機制

翟子睿*

摘要

本研究首先探討西方政教二元的權力基礎，並從政治思想及歷史視野切入。中世紀至宗教改革前，政教二元的權力結構幾乎決定了人們在社會中的生活狀態。即便之後政教分立，宗教的影響退居到個人精神層面，但這種因基督教文明所出現的「世俗/精神」的思想依舊存在於現今的西方社會中。

本研究首先梳理政教二元權力的競合現象，透過分析，探討權力互動上所產生的四個理論基礎，即「君權神授論」、「權力制衡論」、「社會契約論」與「世俗化國家至上論」。在權力的型態上，中世紀「政權/教權」的分立所產生的權力角色，體現在君權神授與權力制衡產生了競合與相輔的現象。至 16 世紀宗教改革後，世俗化的過程使盟約精神作為政教分立後的替代品，這種盟約精神可追溯至古典時代與中世紀的神學思想，以利中世紀的國家組成關係可順利過渡到現代國家型態，從而使社會契約的精神落實於現代西方文明中。此外，宗教改革提倡的「世俗/精神」的理論瓦解了中世紀教會權力與國家權力雙峰對峙的局面，受制於教權的個人、社會與國家得以從神學中獲得分立及解放，西方文明也加速的進入了世俗化國家的階段，並伴隨著基督教文明強化了國家主義的興起。

關鍵詞：政教關係、政教分立、君權神授

*國立臺北護理健康大學生死與健康心理諮商系所兼任助理教授，中國文化大學政治學系博士。
感謝匿名審查人提供之修正意見，一切文責作者自負。
收稿日：2023 年 1 月 31 日。同意刊登日：2023 年 3 月 12 日。

壹、前言

西方學界對於政教關係的互動探討，主要鎖定在國家與教會(state and church)的權力分離上；而非國家與宗教(state and religion)的分離過程。從歷史發展來看，有論者將政教關係的核心放置於世俗化的過程，大體來說是探究政治與宗教兩方體系的競爭與衝突的變化，故有政教合一至政教分離的概念名詞出現(張踐，2012，頁 27-43)。¹在二元論的體系下，政教的權力互動涉及思想、資源、作用以及影響範圍，若界定為政教合一或政教分離，則令人難以費解(約翰斯通〔Johnstone〕，1983/2012)。²是以，筆者認為西方政教關係的焦點當屬是種權力的互動，在此概念下，「政教分立」概念就涉及到權力的概念，以此來說明更為妥適。

西方政教權力的互動基礎，在於帝王與神權的互動關係及「世俗/精神」對於社會體系產生的雙軌思想。在政教二元的社會體系下，基督教文明成為了共同的思想與意識型態，然而在此過程中，教會與國家在社會的統治上卻有著明顯的權力衝突與合作，進而產生了政權與教權分治現象的探討。在中世紀至宗教改革前，政教二元權力的衝突點在於帝王與貴族具有經濟、軍事及司法的統治權力；教會具有經濟、教育、司法及教會組織的統治權，兩者權力的行使在社會公共體系的運作下產生了高度的重疊，從而構成了中世紀政教關係的競合。這樣的競合現象，直到 17 世紀西發利亞和約(Treaty of Westphalia)建立了主權國家概念，確立了教權不再干涉國家統治權力及公共生活治權後才告終結。質言之，西方政教關係互動的漫長過程，亦可視之為競合到分立的權力互動縮影。

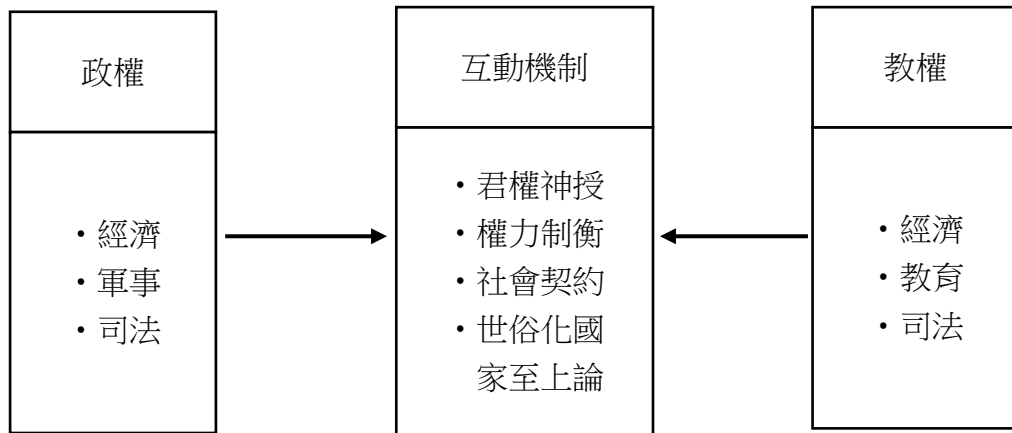
西方政教關係的權力互動所產生的機制與西方社會文明有深切的淵源，自西元 5 世紀基督教成為西方文明的思想中心後，政權與教權產生了互賴依存的共存競合現象，並從中延伸出「君權神授論」、「權力制衡論」、「社會契約論」與「世俗化國家至上論」等理論基礎(圖 1)。

¹ 張踐從歷史發展的時序將政教關係分為三個階段，(1)政教一體型的神權政治；(2)政教依賴型的神學政治；(3)政教獨立型的法制政治。

² Johnstone 指出：「宗教與政治間的相互作用和相互影響，既是不可避免的，也是無法迴避的。就像現代政教合一從來就沒有完全重合一樣，這種完全的分離從沒有成功過。」

圖 1

西方中世紀政教權力互動機制



「君權神授論 (the divine right of kings)」主要是政權仰賴教會認可獲得統治的正當性，而教權需要政權擴張神權，兩者的目的都是藉由彼此力量來達到對於社會的有效控制。在人文理性思維尚未萌發前，君權神授的現象代表著政教在統治意識上的一致，成為了中世紀政教關係的明顯特徵。「權力制衡論」為中世紀教權長期為制衡政權的主要力量所產生的機制之一，有這樣的現象，主要是因為中世紀的教權地位具有超越政權的神聖性，並具有普遍人民的支持，進而教權在封建制度中具有了制衡政權的權威性。「社會契約論」為政教分立後取代「權力制衡論」的思想產物，西方社會透過契約精神將中世紀神治思想轉為人治思想，將神權賦予帝王的統治神性轉為人民與帝王的約定，這樣的思想轉變也代表著教權不能再對世俗權力進行干涉，從而使教權的作用轉向至個人的信仰當中。「世俗化國家至上論」出現於宗教改革及政教分立後，政教二權脫離了緊張衝突狀況，教會不再具有影響人民的世俗生活，並強調內心服從上帝，而肉體要服從世俗政權。在國家主義的鼓吹下，人民以「服務國家，榮耀上帝」的思想轉向投入世俗國家的建設與擴張，成為了西方現代文明的重要思想之一。上述四種機制的產生，深切的體現了西方政治思想與文明的演化與根基。

本研究鎖定於探討西方政教二元的權力基礎，並從政治思想及歷史視野切入，

梳理政教二元權力的競合現象，透過分析，探討權力互動上所產生的四個論點，即「君權神授論」、「權力制衡論」、「社會契約論」與「世俗化國家至上論」，從中分析出政教關係中的權力互動結果，並作為西方政教關係互動思想的研究重點。

貳、政教二元的權力基礎

西方政教關係的起源是從政教一體化開始，西方文明的源頭希臘與羅馬，在早期因應統治需求，採取兼收並蓄的方式，各民族的神在他們的萬神殿中都可佔據一個位置(Nock, 1998, p.141)。羅馬共和國晚期的哲學家西塞羅(Marcus Tullius Cicero)就認為：「眾神是萬物的主人和統治者，世上所有之物都是按照他們的意志和權威完成的。」(章雪富，2019，頁 235)。西塞羅的論點表達了西方早期對於神的人格性及權威性，這種宗教權威性即孕育了君權神授的初步思想。

從多神轉至一神信仰的過程中，基督教同樣也主張宗教的權威性，他們以耶穌和教會為神意形象宣傳神的教義給予現世人類社會的使命，強調為救贖獻身和節慾的方式來符合神意建立公民的責任感。早期的基督教由社會底層組成，恩格斯(Friedrich Engels)在《論原始基督教史》一書中說：「最初的基督徒主要是屬於人民中最下層的，他的主要來自革命潮流的那些受苦受累的人們。」(恩格斯 [Friedrich Engels]，1961，頁 3)。從多神轉至一神的過程中，實際上並不順遂，在 1 世紀前後，基督教因具有過強的排他性，不易納入羅馬的宗教譜系和祭祀系統當中，因而和羅馬帝國有著相當程度的衝突。

這樣的衝突，直到《米蘭詔書》(Edict of Milan)後才漸趨緩和，基督教的組織由地下轉入檯面並趁機將信仰往社會上層傳播，爭取政權的支持。當君士坦丁(Constantinus)統治羅馬時曾發動各民族的征服，教宗優西比烏(Eusebius)不僅盛讚君士坦丁對基督教的推崇，更認為君士坦丁為上帝完成征服與傳播的任務，他說：「無論我朝哪個方向看，無論是向東，向西，是向全世界，還是向天堂，無論哪裡我都總是能看到，這位受賜福者(君士坦丁)統治著他的帝國。在地上，我看到他的兒子們，就如同他的光芒的反射鏡，將他們父親的光芒傳佈到各處，而

他自己則好像仍然活著、大權在握，甚至比以前更完滿地治理人事。」(Caesariensis, Cameron & Hall, 1999)。羅馬的基督徒相信羅馬是最偉大而神聖的永恆帝國，可以征服當時所知道的全世界。優西比烏的稱讚是想表達出這時的羅馬已經不是因為萬神的庇護而得以強大和永恆，而是因為上帝選擇了羅馬，讓耶穌降生在羅馬帝國的統治之下，並借助羅馬的強大，向全世界傳播基督教，使整個世界結合為一個統一的教會，以便實現未來的上帝之國(吳飛，2019，頁 249)。由此可見，早期基督教的發展同樣有教權依附政權而提升影響力的行為，但在此政教關係的權力變遷中，基督教並非展現臣服政權的態度，而是藉由神意闡述轉化被動為主動，間接提高了基督教的神權概念，使神權的代表者轉化於教會的身上。此外，在君士坦丁統治時期，羅馬帝國就已出現專業教士的階級，他們在主教的監督下，指引信徒的精神生活。主教則時常參加地域性或全國性的大公會議，會中決議就是教義的權威來源(華特金斯〔Watkins〕，1957/1999，頁 33)。而這樣的行為也讓基督教具有系統性的教義遍布社會各階層，加速了教權的提升。

西元 410 年，日耳曼蠻族入侵了羅馬城，伴隨著後續羅馬帝國崩潰，歐洲大一統的世俗政權不復存在。而此時羅馬教會在世俗政權分裂後持續維持基督教的統一，這包括了基督教信仰的統一，對《聖經》解釋的獨斷，對教義傳播的規制，更重要的是構建了統一的基督教組織體系，建立了以羅馬教區和教皇為首的最高權力機關。統一的基督教擔任著日耳曼各王國與人民之間的精神聯繫，特別是教會維繫了與中央政權失去聯繫的地方的秩序，充當了地方事務的管理者，這也讓歐洲西部並沒有因世俗政權崩壞而馬上陷入無政府的狀態。即使後來中世紀各王國和疆土不斷在變動或更替，但羅馬帝國時期建立的教區始終是人們生活的精神依靠。這些教區擁有教堂、修道院、土地、牧場與學校，並興辦各種實業，組織行會，向信徒徵收十一稅等。整體來看，基督教於此時已經達到組織化、政治化和社會化，成為精神和世俗兼而有之的權力機構。教會對於政治與社會運作而產生的權力作用，也讓中世紀後的教權與政權產生了權力競合的情況。自基督教成

為國教後，這樣的組織系統不斷的擴大，並得到了國家與社會的認同，讓西方形成了世俗權力與精神權力雙軌並行的社會體系。

初期政教二元權力基礎的抵定與轉變，其特點在於政權與教權地位的轉變，筆者認為有三個主要的因素，(1)世俗政權的弱化與分散：蠻族的入侵造成了羅馬帝國分裂，整個歐洲大陸變成了分散的部落與小國，而這些王國的封建型態，多半處於中央權力弱化、地方貴族各自為政的薄弱關係狀態，各王國政權的弱化及分散顯示了政權整合的困難也代表著無法再次回到大一統的格局。(2)教權思想對政權的制約效果：創造雙劍論思想的教皇哲拉旭一世(Sanctus Gelasius PP. I)曾說：「治理現世有兩大系統，一為教士的神權，一為人主的君權。」在其著作〈最後的判決〉中，更提出「帝王也必須由教皇代向天主負責。」(谷春德與呂世倫，1986，頁 133)。就此論點來看，顯示出教皇權力高於帝王，突顯了教權高於政權的意味。(3)人民的需求：羅馬帝國的滅亡，使人民對於統一與自立的願望反映在了宗教中，而基督教所宣揚的上帝選民與救贖路徑，讓生活苦難中的人民重新獲得自尊，並且自發性的在道德上與統治者劃清了界限。這樣的轉變使當時的人民形成了「在兩個權力世界觀之下形成一個單一的社會，國家與教會都各有自己的法律、自己的立法機構和行政機構以及對於個人的權利。」(薩拜因〔Sabine〕，1967/1986，頁 238-239)。這樣的觀念更強化了西方的「二元」思想，成為人民普遍接受的觀念，進而有著對政權與教權兩者的區別。

叁、政教二元的權力演變：競合到分立

《聖經》所記：「上帝的歸上帝，凱薩的歸凱薩。」從神性與世俗的基督教觀點來看，人們必須假定宗教服務於靈魂而國家服務於肉體。將宗教視為完全個人化的、主觀的、內在的現象，而政治與國家則服務於群體，處理和人們生存有關的外在事物，並且完全是世俗的。在西方政教二元論中，「世俗/精神」這樣的二元觀點將世俗的政權和基督教的教權分立，進而出現了「國家/教會」兩個雙軌體系。二元論的思想雖然強調分立，但從中世紀至宗教改革前，可以看到兩個權

力依舊不斷的經歷相互依存、競爭乃至衝突消長的一個狀態，甚至在 9-13 世紀時，教權還出現過凌駕於政權之上的現象。這樣的現象出現，筆者認為並非「國家/教會」體系區分不明，而是權力主體在運作過程中發生的衝突，也就是「政權/教權」主體的競合衝突。進一步來說，中世紀國家都在基督教思想的共同體中，此時的「政教衝突」準確的來說是指「政權/教權」的衝突而非「國家/教會」在統治思想或意識型態上的衝突。

從中世紀政權與教權的觀點來看，即教宗的職責與帝王的權力分別由兩個人來行使。西元 496 年，教宗哲拉旭一世(Gelasius PP.I)將其比喻成不能用一隻手掌握和使用的兩把寶劍：「既然上帝賦予了我們和身體分離的靈魂，那麼教會與國家就應彼此獨立地存在，因而帝王行使精神權力與教皇控制世俗的事務都是不正確的。上帝將其分離的東西，沒有人可以將它們合二為一。」(利普森〔Lipson〕，1965/2001，頁 140)。這樣的權力區分看似奠定了兩者的權力行使原則，但其中明顯表達了權力的來源來自於上帝。正因如此，當中世紀國家弱化之際，人民自然傾向依靠具有一統性的教權。當權威遂落入教會之手後，出現了許多國家在名義上雖是蠻族的子民與屬國，實際的領土(包含大多數倖存的城市)卻具有教會的公國(principalities)地位(華特金斯〔Watkins〕，1957/1999，頁 34-35)。

於此同時，奧古斯丁(Saint Augustine)的《上帝之城》論點也再次提升了教權的權威，奧古斯丁認為：「儘管這個世界上有許許多多國家，人們按不同的禮儀、習俗生活，有許多不同的語言、武器、衣著，但只有兩種人類社會的秩序，我們可以按照《聖經》的說法，正確地稱之為兩座城。一座城由按照肉體生活的人組成，另一座城由按照靈魂生活的人組成。當它們找到了自己想要的東西時，各自生活在它們自己的和平之中。」(奧古斯丁〔Augustine〕，426/2006，頁 578-579)。奧古斯丁對上帝之城與世俗之城的劃分代表著基督徒所追求的兩種世界，對於世俗之城代表的國家認為不過是強盜集團，政治權威是為了對人們實施有益懲罰的必要機構，所以應當受到尊重。而上帝之城代表的教會，奧古斯丁認為是人類最

主要的救贖工具，其他利益都必須臣於這最重要的使命下。奧古斯丁《上帝之城》的概念，將世俗國家被貶為次要的機構，不僅提高教會的權威，更主張國家必須臣屬於上帝代表者-教會的道德權威下。至此，中世紀教會的權力透過《上帝之城》思想建構了社群的道德共識，此後，教會在制度上雖與世俗組織相分立，但結構上卻更能與其環境中之社會相契合(帕深思〔Parsons〕，1967/1991，頁 146)。教會逐漸掌握了世俗權力，進而超越了政權地位，直到宗教改革前的 1000 多年內，最少都能維持政教權力對等的型態。

中世紀的國家，政權與教權時分時合，變動不定。但是基督教成為各個封建王朝的意識形態，卻是這一時期的共同特點。這時候的政教合一型態，從實質內涵上看，就是宗教與政治這二個大的文化領域的相互越位；從形式上看則是教權組織與政權組織的相互依賴。教皇與帝王之間彼此利用，以達到彼此的目的，羅馬帝王利用教皇的神權鞏固政權，教皇利用羅馬帝王的政權擴張神權。西元 6 世紀的時候，君權神授思想高度發展，當時西方文明的歐洲人都相信帝王受上帝恩寵，並在神的庇護之下統治萬民。君權神授最直接的體現，就是在政治方面，教皇的加冕儀式賦予政權神性。如西元 751 年，羅馬教會為法蘭克王丕平 (Pépin le Bref) 行塗油加冕禮，西元 800 年羅馬教皇為查理曼大帝(Charlemagne) 行塗油加冕禮。

中世紀的政教互動也並非沒有衝突，一些帝王也曾因教皇任命權與利益關係與羅馬教廷發生抗爭，而雙方都以基督教作為各自的思想武器，論證自己行為的合法性。教會透過了神權論述強化了君權神授的合理性，並對於政權的統治提出了抗辯，如基督教神學家阿奎那(Thomas Aquinas) (1982，頁 35) 說：「不法的命令沒有約束力，昏君必須加以反抗。」而政權則透過指定教皇人選，試圖將教皇的人事任命權拉回帝王這一方，以提升政權的地位。如西元 1050-1106 在位的德皇亨利四世 (Heinrich IV)，曾反對教皇格列高利七世(Sanctus Gregorius PP. VII) 頒佈的《教皇敕令》，自己任命了米蘭主教。這種政權與教權衝突的結果是教皇立

即予以反擊，列高利七世宣稱，教皇是上帝的代言人，唯有教皇一人有權制定新的法律並任命主教，隨即教皇給予德皇亨利四世革除教籍的絕罰。在此時期，帝王得罪了教皇，教皇拒絕為其加冕，或者更嚴重一些，被教皇革除教籍，就會使他喪失政權。在中世紀，革除教籍就足以使一個人失去了成為公民的權利，更不要說成為帝王。教皇的命令使德皇亨利四世陷入了極大的政治危機。西元 1077 年，他迫不得已到義大利北部的卡諾莎城堡向教皇請罪，在雪地裡跪了三天才得到教皇的饒恕，保住了政權(張踐，2007，頁 136)。由此可見，當時基督教在世俗權力的地位已然超越的政權的地位。

承上所述，基督教在中世紀國教統治時期具有一定的政治主導作用。若從歷史縱向發展來看，這種起初就確立政教分立原則的「政權/教權」二元結構，既然會發生政教高度結合的現象，又在具備社會共同體意識下發生政教衝突，隨後在 16 世紀後走向政教分立的複雜發展。筆者認為，造成政教關係二元結構的互賴與競爭，主要有兩個的因素值得剖析。

第一，帝王、貴族與教會在經濟賦稅徵收上的結構性衝突。³中世紀的教俗封建主關注賦稅問題的利益訴求，而世俗貴族關注與政權的互動，但由於缺乏相應的知識和理論素養，世俗貴族在利益訴求上的表現多為一種本能的反應。教會學者基於自己的知識和理論素養，關注向君王表達訴求與理念。這種教俗封建主與世俗貴族原本為兩個利益共同體，但賦稅徵收與政權的關係議題上形成了合作與衝突的現象。這三者間連結的橋梁就是教會學者，教會學者從事宗教活動，居於社會上層，掌握話語權，被世俗貴族所倚重；而教俗封建主與教會學者在政權關係上呈現一致性。世俗貴族需要也希望教會學者將自己的訴求表達出來。對教會

³ 中世紀的教會不是單純的宗教團體，而是一種具有宗教信仰的社會組織，具有行政機構、議事制度(教會會議)、財政經費以及專門從事教會事務的神職人員，具備了一切社會組織所具備的制度和運行機制(姚勤華，2016，頁 16-17)。舉例來說，13 世紀教皇擁有管理各地教會的「完滿的權力」，有權否決不符合教會法的選舉，並享有支配所有聖職教俸的權力，進而在理論上得到了對所有教會教職的任命權。教皇有權向教俗征收賦稅並擁有自上而下的財務、稅收、立法、司法等權力體系，教皇有絕對權威(劉明翰，2020，頁 21-23)。教會還可以隨時征斂聖俸稅、聖戰稅等，這使得教皇權威增強，並成為教會擺脫世俗君主和貴族控制的一種策略，這使得帝王、貴族與教會蘊含了經濟結構上的合作與矛盾。

學者來說，要使教俗封建主與世俗貴族的利益訴求得到恰當的表達並取得理想的結果，必須在權力執掌問題上尋求突破，這就將賦稅問題與政治理論結合起來，形成了與帝王、貴族與教會衝突的政教關係。

第二，教權掌握社會整合的話語權。中世紀國家普遍實行封建制度，把基督教視為國家統一、集權的工具，帝國將宗教管理組織與行政區域有機地結合起來。將羅馬帝國劃分為四大區域，每個行政大區域再分為若干教區，而教區之下又管轄若干教會省，在教會省內再包含若干主教區。在教區內，主教不僅是教義的傳播者，又負責掌握教會的收入和支出，還負責解決教徒之間的各種糾紛，裁判內部的訴訟，且主教還肩負教區中的最高法官職責，主教在教會法庭中等同法官，對宗教事務有裁決大權，並負責教會法的實施。這在作為基督教為社會核心意識形態的中世紀，使教會在社會結構上，一直保持著穩定的型態，它不僅跨越了民族和政治共同體的界限，成為整個歐洲的共同信仰，而且還有一整套制度作為組織保障。楊陽指出，當時的二元社會結構中，宗教的主體精神貫徹在政治法律體系中，而政治法律體系亦自覺地維護著正統教義和教會的利益，兩者相互配合，實現對社會的整合(楊陽，2000，頁 53-54)。⁴由此可見，中世紀的教會掌握了經濟權力及社會的教育思想，透過組織整合將信仰深入到社會各階層，成為穩定中世紀社會結構一大支柱，從而有教權凌駕政權的政教關係現象。

在宗教改革前，權力上二元結構之間互爭高低，君主不斷強化專制統治；教會則強調和重視羅馬教皇的絕對權威。國家法同教會法互有差異之處，在政治權力和經濟利益等諸多方面經常出現不可調和的矛盾，這引發了歐洲的宗教改革運動。宗教改革從 1517 年路德(Luther)公開發表《九十五條論綱》作為開端，後續倡議者延伸到歐洲各地，其中英、法兩國中具有民族意識的神職或知識分子對專權跋扈的羅馬教廷提出了挑戰，特別是指控教會擁有巨額財富之不當。當時的羅

⁴ 楊陽指出：「當政治權力系統發生危機的時候，教會因其超越性而不會成為人們攻擊的對象。政治危機不波及教會，社會便不會出現權力真空，教會的權威仍然維持著起碼的社會秩序。當教會或教義發生危機的時候，政治體系因『雙劍』觀念的存在，受到的影響也比較小，尚能保持其對社會的基本整合功能。」。

馬教廷主張世俗政權的國家、貴族和各地行政機構無權向教會征取捐稅、貢品及教士私人財產稅。而教廷和教會更日益專橫跋扈，巧立各種名目，苛稅龐雜。⁵他們強調和誇大以羅馬教皇為首的教會和各級教士具有赦罪權力，以及宗教活動的種種神奇功效(劉明翰，2020，頁 44)。這樣的矛盾與衝突使社會結構動搖，君主與教皇、教會與國家不再處於合作的狀態，當社會結構的支柱產生雙重的對立，定然必須進行轉化。因此，西元 1648 年西發利亞和約後，所建立的原則是「每個地區有其自己宗教，一方面是讓基督教能解決其宗教多樣性問題，另一方面則是確保宗教在國際關係中不會扮演任何角色。」(宋興洲，2012，頁 96)這項原則首先確立了宗教意識型態脫離國家治理的意識形態，再者確立了主權國家概念。

面對這樣的環境變化，17 世紀對於「政教分立」的概念有著兩類不同的思想分野，第一類是主張教權應當收歸於政權之下，強調國家至上的權威。第二類是主張政教二權的分立，在權力的行使上有明確的劃分。

第一類者強調宗教並非變成某種獨立於政治之外的權力，也不是教會等宗教力量可以成為一個世俗國家之外的獨立王國或國中之國，而是必須服從國家及其法律的統治，將教權納入國家的統治之下。如史賓諾沙(Benedictus de Spinoza)指出：「國家或主權者不僅有權制定和解釋世俗生活的法律，而且有權解釋宗教方面的法律。所謂神的王國也無外乎是主權者或統治者通過與神的契約或以神的名義行使最高統治權力的現世國家。」(吳增定，2019，頁 101)。Michael Della Rocca(2008, p.207)指出：「史賓諾沙論點就是指國家必須對宗教擁有完全的權威。」

第二類者強調從「世俗/精神」的觀點出發，將政權與教權視為兩個互不重疊的領域，而並非指政治與宗教之間絕不相來往，也不是政府採取反宗教政策那樣與宗教相對立。如喀爾文(Jean Calvin)(1960)認為「人應當受雙重政府的約束，一個是精神上的，一個是政治上的。這兩個不同的世界，分別由不同的王依據不同

⁵ 宗教改革前，英國天主教會所徵收的稅名目繁多，如「遺囑檢驗稅」「喪葬稅」等，任何貧困死者，若不交足喪葬費，則不能葬入祝聖過的墓地之中。另外，教會法庭中所征之有關法律訴訟等費用高得驚人，一般平民無力繳納，則必然敗訴。

的法律進行治理。」他更指出：「教會不得行使官吏固有的權力，官吏也不得染指教會應履行的職責。」在喀爾文(1960)看來，理想的政教關係應當既不是兩者的徹底分離，也不是兩者的相互混合，而應當是兩者在分權基礎上的合作。

到了 18 世紀啟蒙時期，政教分立又出現了兩個明確的原則，一是建制宗教與國家統治權力的分離。二是建制宗教與公共生活秩序治權的分離(梁麗萍，2007，頁 120)。在洛克(John Locke)(1689/1981, p.25)《容忍書》一書中明確指出：「不論是個人還是教會...誰都沒有正當的權利以宗教的名義而侵犯他人的公民權和世俗利益。」洛克(1689/1981, p.47)認為：「必須嚴格區分公民政府的事務與宗教事務，並正確規定二者之間的界限。如果做不到這點，那麼那種經常性的爭端，即以那些關心或至少是自認為關心人的靈魂的人為一方，和以那些關心國家利益的人為另一方的雙方爭端，便不可能告一結束。」這樣的原則確立了個人、宗教與政府三者各自的權力範圍，也就是政府不得以保護信仰的藉口干涉公民的信仰自由，而教會也不得以維護教義的名義干涉社會的世俗事務。這樣的論點也成為了當代政治自由主義的前提之一，即是國家對個人的偏好(包括宗教信仰)應保持中立(Fergusson, 2004, p.48)。

從 17 世紀至 18 世紀對於「政教分立」的概念及原則演變來看，西方的思想更傾向於將政權與教權視為兩個互不重疊的領域，而非強調將教權納入政權下進行管理。這種「政教分立」的概念延續到當代，大體上確立為「政治與宗教在制度上的分離，防止教會擁有國家機關之權利，或者教權與國權的結合，而宗教與政治則是社會生活之兩個層面，並非政教分離制度所指之物件。」(林本炫，1990，頁 139)。因此筆者認為，西方所強調的政教分立是指政教二權在制度上的分立，而這樣的思想也讓中世紀政教二權不再陷入權力逾越的困境，而是在權力的行使範圍上有了清楚的界定。

綜上所述，從權力互動來看西方政教關係的發展，大體上有三個面向，一是政權與教權從高度結合、競合到分立的過程。二是政權與教權在國家事務與公眾

事務的權力消長。三是政教二權在權力行使的範圍的變化。從國家角度來看，一是在國家制度上教會權威從公共生活中的退出，如教會和國家的分離、教會領地的剝奪、教會對稅收的宰制與教育擺脫教會權威的壟斷等；二是國家意識上宗教色彩的淡化，如天賦人權與社會契約等。從個人角度來看，一是教會思想不再是世俗道德與精神生活的唯一準則；二是人們在看待世界和自己的生活時不再需要宗教解釋的幫助。而這樣的變化大體上也是西方社會所謂的世俗化的過程，這種世俗化的過程不止是限於的社會結構，甚至影響著西方的文化生活和文明。

肆、西方政教關係的理論基礎

一、君權神授論

從西洋政治思想的起源來看，人類生活中有政府出現，大抵有兩種說法。一是認為政府與政治乃出於「人為」(human origin)，其係因應人之本性而自然出現，故又稱為「自然起源」(natural origin)說；二是認為上帝創世造人，而人的社會生活、政治生活之方式可能也是上帝所規劃之「天制」(divine origin)，以裨人類(陳思賢，2011，頁 97)。西方「天制」說乃指基督教一神信仰下之政治神學，從《聖經》來看，早期基督教開創了西方「君權神授」大致的架構，《聖經·羅馬書》所記：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命。抗拒的，必自取刑罰。」(聖經·新約·羅馬書第 13 章第 1-2 節)。由此可見，早期基督教也將上帝視為有人格化的形象，並具有處罰的能力，而君權的授予也來自於上帝。《聖經·羅馬書》又記：「作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕...你只要行善，就可得他的稱讚；因為他是神使用的人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空的配劍，他是神用的人，是伸冤的，是刑罰那作惡的。」(聖經·新約·羅馬書第 13 章第 4-5 節)而神權的展現，更賦予了當權者具有賞善罰惡的權力，代表著神權在人間的代表力量。

《聖經》中延伸的思想，有兩句話來強調君權神授，首先是「政權是天命的」，

但是如果政權要反對宗教信仰，就會提出另一論證：「我們必須接受上帝的統治，服從上帝而不是服從人。」(聖經·新約·使徒行傳第 5 章第 29 節)。這樣的思想與古希臘斯多噶派學(Stoicism)⁶相同「國家以及其他世俗機構，都是自然法則的一部分；它是合情合理的和天命的。」由此來看，基督教的思想延續著古羅馬時期的天命論，將原本的自然多神信仰轉變為單一的基督教上帝信仰。於此同時，基督教的「預定說」也加強了神權的權威，如《聖經·馬太福音》所記：「我要把我的教會建設在這塊磐石上，陰間的權柄不能勝過它。我要把天堂的鑰匙交給你，凡是你在地上捆綁的，在天上也要捆綁；凡是你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」(聖經·新約·馬太福音第 16 章第 18-20 節)。基督教神學家們對此的解說，耶穌把天國的鑰匙交給彼得，就是把一項使命和權力交給了彼得，因此彼得是第一任羅馬教皇，後世的所有教皇都是使徒彼得的繼任人。教皇就是上帝在世俗人間的權威代表，他所認可的君主，就是神所認可的。教會成為上帝旨意傳達權威管道，變成了統治階級的意志和人間帝王的「帝命」的代名詞。於是，一神論與預定說的神性權威，成為西方天命說的基礎。

從中西方來看，宗教天命論成為君權神授的政治理論其過程都是相似的。君權神授的觀念讓歷史上的統治階級都趨向透過宗教天命論來論證自己的統治是天命所歸，以此建構統治的合理性與神聖性，要求人民臣服於統治秩序之下。然而，這樣的君權神授的天命說，並未讓西方政教關係發展初期產生權力上的落差。教會組織主張本身為上帝代表的神性組織，更不斷強化帝王必需遵從上帝旨意的觀念。從而教權地位在權力上不僅不臣服於政權，反而分授了國家的權力。更有甚者，西元 4 世紀，米蘭大主教聖安博 (Sanctus Ambrosius)論證了教會和國家的關係，認為教會在宗教信仰問題上擁有獨立地位，在宗教司法事務上居於帝王之上，主教可以審判帝王(彭小瑜，2003，頁 196-797)。又如江暢(2016，頁 669)指

⁶ 斯多噶派學說以倫理學為重心，秉持泛神物質一元論，強調神、自然與人為一體，「神」是宇宙靈魂和智慧，其理性滲透整個宇宙。個體小「我」必須依照自然而生活，愛人如己，融合於與整個大自然。斯多葛學派認為每個人與宇宙一樣，只不過人是宇宙縮影。

出：「耶穌基督的政權是一種必然永遠不會終止的統治權，而且正是由於擁有這種權力，王國的統治職務不是交給現實世界的統治者的，而是交託給神父的，是委託給祭司長、彼得的繼承者以及教皇、羅馬教皇的。基督教世界的一切世俗國家的君王都應當受他們的支配，就像受耶穌基督本人的支配一樣。」

到了中世紀中期，阿奎那在教權和政權的關係問題上提出了新的看法。阿奎那指出：「君主之於國家，正如靈魂之於肉體、上帝之於宇宙，負有統治的職責。如果君主認識到這一點，就能認清楚自己的天命，提高修養，施行仁政。上帝創造世界，也維持和管理世界；一國的君主除了創國君主創立國家外，一般也都要維持和管理國家，使之正常運行。以上帝為最後幸福和快樂，人類社會除了本身的德性生活之外，尚有超越的目的，即享受上帝的快樂，這才是人類社會最終和最高的目的。」(周偉馳，2019，頁 328-329)阿奎那將天命觀與君權神授的概念透過比喻的方式重新闡述，透過現世與彼岸兩個世界的串連，藉此提醒帝王要實行德政。

另一方面，從中世紀的基督教體制上來看，教會學者將政權的理論和方法應用於教皇身上，從而在教會系統中打造出了以教皇為首的層級結構組織(顧鑾齋，2019，頁 66)。這樣龐大的基督教結構，在中世紀更具有權力地位，在控制社會與傳播思想上顯然比政權更具影響力，在此基礎上進一步限制了政權的發展。

從基督教行為上來看，中世紀的加冕儀式突顯了君權神授的神權政治觀念。這種觀念代表著政權之所以具權威，關鍵在於帝王受封於上帝，是上帝的臣僕，是正義的衛士，是基督教社會臣民的保護人。所以帝王既要忠實於上帝，又要盡職於臣民。張志剛(2005，頁 114)指出：「中世紀兩大權威-神父與國王。這二者均受權於上帝，前者管理教會，後者治理國家，但整個中世紀這兩大權威之間的關係一直是十分緊張的，以致時常發生重大衝突。」這樣的衝突，來自於基督徒不僅是教會的教民，也是世俗國家的臣民，生活被一分為二，為了拯救靈魂，他們要依賴教會；為了世俗生活，他們要仰仗國家，所以他們要同時向教會和國家盡

責(叢日雲, 2013, 頁 284)。這種君權神授的行為, 實際上僅是政教間彼此互相依賴的行為表現, 而實際上, 受到政教結構內部複雜的利益關係影響產生的競合, 也使得中世紀的社會與人民有著現世與精神上的重大矛盾, 在中世紀以前, 教會壟斷了神學與教育的思想文化,⁷控制著司法、經濟及軍事權, 使得人民雖生存於社會, 卻在精神世界貧乏, 每每遇到精神上的困境, 還是受制於教會對於精神生活的單一權威中, 導致了中世紀的社會處於停滯狀態。

二、權力制衡論

基督教的教義本身就承認政權與教權的二元區分, 並且還認為前者高於或優越於後者。史賓諾沙從神學政治的歷史的脈絡撰寫了《神學政治論》一書, 從本質上分析出早期政權與教權的相互分立與相互制衡的觀點。史賓諾沙認為:「猶太人離開埃及之後, 他們便恢復了一種自然狀態, 不再聽命於任何人的統治, 每個人開始擁有在其權力範圍內的自然權利。」(吳增定, 2019, 頁 96)。後來在摩西的勸告下, 猶太人相信自己是「神的選民」, 並且只有神有拯救他們的權力或力量, 因此他們決定把這種自然權利讓渡給神。因此, 早期的民政權力(civil power)與宗教權力(religious power)就有了結合的基礎。爾後這樣的思想傳遞到基督教中, 並解釋為教會傳達上帝的神意與思想如同立法權, 帝王遵循上帝指示, 被賦予治理國家的權力如同執行權, 這兩種權力分別掌握在不同的人手裡, 由此形成二者的相互制衡, 避免最高的統治權力由同一個人或同一批人壟斷。只是這種權力制衡的現象, 因為當時中世紀時期權力區分不明, 導致形成了「上帝-教會-帝王」政教結構高度競合的體系。

至 12 世紀以降, 這種教會以上帝意志限制政權的情形開始改變, 教會學者面對這樣的情況, 重新闡述了限制政權的思想和理論提出, C. Watner(2005, pp.57)「正當的政治權威只有通過共同體的共同同意和選舉而獲得。政治權威無論依存

⁷ 中世紀的教會掌握了思想文化的控制, 一般而言接受教育者是教會體制內的修士, 他們在學校中, 除必學的神學外, 尚有文法、修辭、邏輯、算術、幾何、天文及音樂等共七科, 稱為「自由七藝」。一般人民根本無法接受接觸到相關的教育。

於個人，還是依存於共同體，都必須通過共同同意才能證明是正當的。」阿奎那(1982，頁 152-153)也指出：「宗教權力和世俗權力都是從神權得來的；因此世俗權力要受宗教權力的支配，如果這是由上帝如此規定的話；即在有關拯救靈魂的事情方面。人們應先服從宗教權力，然後再服從世俗權力。可是，在有關社會福利的事情方面，應該服從的是世俗權力而不是宗教權力。」由此可見，此時政治與宗教的各自權力領域的範圍已逐漸出現劃分。這樣思想的轉變也導致了權力制衡不再是過往的君權神授模式，而是逐漸出現了「主權在民」及「契約精神」的契機。

權力制衡思想的轉變，最主要在於從「上帝-教會-帝王」的制衡模式過渡到「人民-帝王」的制衡模式。而西方思想家，則是透過自然法及契約精神來作為這種過度制衡的論證。首先，史賓諾沙(1670/1963，頁 250-251)論證早期「神權政治」的含義，他認為「神與人有清楚的契約，人把一切自然權利讓渡給神，而神願意做人的國王和立法者。而這種「契約」是寫在人的心靈之中的。」史賓諾沙論點的提出，並非直接揚棄神權與人的關係，而是藉由所謂的個人心靈「契約」讓神與人可以真正的達到連結，而不再需要代表神意的教會出面，進而幫助了政權脫離教權長期主張世俗的一切皆是神所安排的禁錮思想。其次，史賓諾沙主張宗教本身必須「去政治化」，他認為任何人都不能以宗教信仰的理由不服從國家。原因在於，「倘若沒有人在那些他認為與宗教相關的事情上受對最高權力的服從這一權利的約束，那麼國家的權利將不可避免地依賴於人人各異的判斷和情感。因為如果他認為服從國家違反了他自己的信仰和迷信的信念，並且以此為藉口每個人都認定自己有隨心所欲的無限自由，那就沒有人會受到服從國家權力的約束。」(史賓諾沙〔Spinoza〕，1670/1963，頁 250-251)。

再者，史賓諾沙認為宗教就是在進入公民社會或國家之後才出現的，也就是說人在自然上沒有服從宗教權力的義務。國家之後，由於人們已經將事關公共安全與福利的一切權利或權力都讓渡給了國家，由國家制定法律，並且根據法律去

判斷正義和不正義、善與惡，所以宗教本身也必須服從國家及其法律的統治。最後，國家應當尊重並且保護每一種宗教信仰的自由和權利，不得干涉個人的信仰自由(吳增定，2019，頁 100)。由此可知，史賓諾沙提出的論點，主張了政權高於教權的論點，更從歷史發展的觀點，闡述了政教分立的原因與權力歸屬的論點。史賓諾沙所提出的論點構成了現代政教關係「政教分立」、「宗教寬容」與「契約精神」的發展，更為神治轉化為人治的三權制衡奠定了基礎。

三、社會契約論

16 世紀宗教改革後，政教二權制衡關係逐漸消逝，此時在人民與帝王間的權力關係有著兩種截然不同的論點。一是由英國帝王詹姆士一世 (James I) 及菲爾默(Robert Filmer)等所主張的「君王至上論」(absolute kingship)，承襲君權神授論，此類思想認為君王如同家長對子女般對臣民有絕對權力。二是「約定論」(covenanted kingship)，係指帝王之認可須經人民同意，同時彼此相約互有義務。此種「約定論」具有的強烈「契約精神」獲得了大多數思想家的支持，以帝王保護百姓，百姓宣示效忠的原則，將帝王與人民重塑為兩個權力主體維持著彼此權力的制衡。

這種「契約精神」的權力制衡代表著從神治轉變為人治，17 世紀後的契約論者，強化了人民的權力，將之發展為「社會契約論」，將上天「為人類立君」之美意由「君權神授」之說轉變為「民主」理論。這樣思想的轉變，主要是為了防止權力制衡的失序及政權的無限擴張，成功將「神權」轉由「天賦人權」代替，這種巧妙地將神權賦予個人自然權力的思想，大大提升了個人權力的範圍，從而集結成了權力社群，將個人權力委託給予政權的契約關係，成為了現代國家組成的重要論點(陳思賢，2011，頁 163)。⁸

然而，權力制衡的角色轉換並不代表基督教文明的消逝，可以看到的是，對於基督教君權神授的代表儀式依舊被保留下來，成為西方政治制度的一部分。¹⁷

⁸ 陳思賢指出：「18 世紀的哲學家相信人性本質中存在著對主權者的需要，他們相信世俗的國家還是需要，而這是出於上帝的安排與設計。」

世紀後，上述「約定論」的國家，雖然已經完成政教分立的過程，但受到基督教文明的影響，在帝王的加冕典禮及官府職位的佈達上，都還是可以看到教會的神職人員主持儀式，儀式中都可以看到當事人手按《聖經》對上帝宣誓盡忠職守為其牧民。甚至，在當帝王宣示要保護臣民時，臣民亦會俯倒高喊：「天佑吾主(God Save the King)」以表示效忠帝王的領導。

在西方，世俗化的過程曾讓思想家們急於找回對於國家組成關係的思想基礎，因此他們透過了西方傳統文明的盟約精神作為政教分立後的替代品。這種盟約精神可追溯至古典時代又可中世紀的神學思想，以利中世紀的國家組成關係可順利過渡到現代國家型態。所謂盟約(covenant)乃是「一群平等而獨立的個人，根據自願及相互的原則，在某種權威的見證下，所簽訂具有道德約束力的協定。」這種盟約在不論何時何地何種文化都可以見到這類協定出現於人群社會之中，依據 Daniel J. Elazar(1980, p.6)的研究，在基督教文明的傳統下，此一觀念更是根深柢固。這類「盟約」與「自然法」的觀念，啟迪西方人認知在人為訂定的法律之上，還存在一個「更高的法(higher law)」。其不僅具有穩定性，任何與它牴觸的制定法也終將被證明為無效，由於只能透過理性發現，這個「更高的法」決非任何俗世統治者說了便算，這樣的思想突顯了「神與人契約」的宗教觀念。在政教分立後，二元制衡觀念急需復甦，使得這個「更高的法」取得執行能力；而 16 世紀宗教改革後，平等精神再次抬頭，盟約觀念也能以政治神學(political theology)的面貌，重新引起世人關注(Elazar, 1980, pp.8-9)。而這波觀念的再生，啟迪了西歐與北歐的政治思潮，產生如霍布斯(Thomas Hobbes)與洛克(Locke)的社會契約論，為近代民主國家的組成的產生了重要機制。

四、世俗化國家至上論（國家主權論）

基督教在歐洲中世紀是大多數國家的「國教」，是各國君主權力合法性的主要依據，是社會一切行為是否「合法」的終極依據。宗教除了統治著人們的精神生活外，同時也限制了國家主權的獨立發展。這樣情況的出現，其原因有二，第

一，基督教教義是中世紀主要的知識，學者與思想家們探討的核心問題大多集中於形而上學領域，學術的目的在於證明上帝的存在和崇高，並且這些學者與思想家幾乎都屬於教會體系，以致於人文思想難以突破。第二，受到「世俗/精神」觀念的影響，基督教不斷強化教權異於政權的觀念，並強調世俗政權不得干預的理念。⁹而經過中世紀神學政治的深化，更發展為所有權力來自於上帝的概念，使得中世紀國家都未能出現國家發展的相關思想。

國家主權思想的興起，可從路德的政治思想來作探討。路德首先依據「世俗/精神」兩個國度的學說提出世俗國家存在的必要性，他認為「基督徒是相信耶穌所傳福音的人，他們之間無需世俗的刀劍和法律，但如果全世界都是真基督徒的話，那麼所有的君王、貴族、刀劍和法律就都不需要了。」(路德〔Luther〕，2010，頁 308)。因此上帝為非基督徒建立了另一種政府，或者說另一種管理秩序，就是用刀劍和律法來壓制他們(VanDrunen, 2010, p.55)。在路德看來，世俗國度的所有法律，只能涉及人的生命、財產等此世的外表之事。而人的內在靈魂，只受上帝的統治。世俗政權的目的就是為了壓制非基督徒的惡行，維持最基本的社會秩序，這便是需要世俗國家的主要假設。

路德對於「世俗/精神」的理論瓦解了中世紀教會權力與國家權力雙峰對峙的局面，他進一步提出「教會主要是以宣道和實施聖禮為中心，也不需要管理基督徒的權力。基督徒的內心只服從於上帝，而肉體盡可以服從於世俗統治者。」(路德〔Luther〕，2010，頁 308)。路德理論的特點，一方面把教會權力的地位弱化，另一方面將教會外在的事務交給國家統治者去負責。路德認為，世俗國家的權力直接來源於上帝，並未經過教會這一中介，因此，國家的統治者直接對上帝負責即可，這些統治者即是上帝的臣相。Wolin(2009，頁 156)就指出，路德是將教會的政治特性和自身權力減到最少，為世俗權力的上升掃清了教會方面的障礙。

⁹《聖經·新約·約翰福音第 18 章第 36 小節》記載，聖經中彼拉多審判耶穌時，耶穌以「我的國不屬這世界。我的國若屬於這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人。只是我的國不屬於這世界。」

Quentin Robert (2002, 頁 21)更說到：「路德的理論消滅了中世紀雙劍的隱喻，從此之後只有一把由君主揮舞的劍。」路德的理論將教會的權力回歸到個人的精神面上，並倡導個人服從世俗國家的權力，使中世紀受制於教權的個人、社會與國家得以從神學中獲得分立及解放，同時透過宗教改革一系列的相關論點，西方文明也加速的進入了世俗化國家的階段。

世俗化國家出現後，政治與宗教被認定為兩個獨立的領域。在這樣的立場下，西方逐漸發展出各種民主憲政體制，然後以法治代替教義來支配日常的行為。換言之「國家之目的只在保護、增進市民生活中有關生命、自由、財產與健康之事項...不可也不應涉及有關靈魂救贖之事。」(Horton& Mendus, 1991, pp17-18)。然而，世俗化國家的發展過程也並非一蹴即成，有論者就曾提到，宗教改革前，政治權力合法性根植於宗教的意識形態上，透過宗教的神性要求人們去想像個體與實際生存狀況之間的關係，於是政治權力的合法性就有了價值源頭。但是到了「世俗國家合法性」的階段，由於無法解決「超越合法性」的價值來源問題，西方政治思想家們在緊要關頭仍不免求助於上帝(杜國景，2003，頁 33-34)。

這樣的狀況確實在 18 世紀的啟蒙時代曾經發生，當時的政治哲學家就曾再次透過西方基督教的文明與人文思想結合發展出關於國家主義的思想。盧梭(Jean-Jacques Rousseau)以神的心靈概念出發，強調所謂至高無上的法律為理性的人所擁有，指導各民族以多種形式適應處境，制定相應的規則。而盧梭(2011，頁 174)更將其擴大到國家宗教的論點，認為國家的典冊所法定的宗教儀式、教條以及所要崇拜的國家的神，這就是把對上帝的崇拜與對法律的熱愛結合在一起。而且提倡各民族的人民應該將祖國變成崇拜的對象，並且宣揚效忠國家也就是效忠於國家的守護神。盧梭透過神性與國家的關連論證，將基督教崇拜與效忠國家的熱情揉合成一種信仰。這樣的信仰從而擴大到世俗國家主權中，從而形塑了政治與宗教另一面向的結合，並透過之後國家的對外發展結合了傳遞基督教文化為使命到海外進行擴張，進而出現了帝國主義的基督教文化傳播型態。

伍、結論

本研究所探討的四個理論基礎，是基於政教競合的關係下所產生的現象分析，在「君權神授論」中，中世紀即確立了上帝賜予帝王統治世俗世界的意識型態。而教會壟斷了基督教的思想與解釋上帝旨意的權力，成為了上帝的代表者。中世紀的帝王藉由神權取得統治的正當性的過程中必需依賴教權，使西方的君權神授成為了「上帝-教會-帝王」三層連結模式。到了宗教改革後，神人關係轉向為「上帝-個人」，而社群則取代了教會成為與政權相對應的二元論代表。

在「權力制衡論」中，中世紀的政教互動出現了教權與政權相互制衡的現象，阿奎那發展了「上帝之城」與「世俗之城」的二元對立的概念，強化了神權政治的理論，教會透過君權神授的思想，強調世俗政權必須服膺於上帝的權力之下，這樣的概念也成為了中世紀權力制衡的理論來源。在權力衝突上，中世紀的歐洲政教合一或政教競合的國家分化了世俗政府的權力，他們不但具有主權意識，更掌握了信仰、知識、軍事、外交與經濟等權力，而世俗國家往往被迫屈從於教會的神權統治意識下。在此現象下，若政權與教權相處得宜，大體上會維持權力對等或對立的情況。若教權超於政權，則會使教權統攝政權，成為完全政教合一的國家型態。

在「社會契約論」中，16 世紀宗教改革後所提倡的「世俗/精神」的理論瓦解了中世紀教會權力與國家權力雙峰對峙的局面，世俗國家的權力直接來源於上帝，並未經過教會這一中介，因此，國家的統治者直接對上帝負責即可，同時受制於教權的個人、社會與國家得以從神學中獲得分立及解放，西方文明也加速的進入了世俗化國家的階段政教二權制衡關係逐漸消逝。權力制衡的角色轉換並不代表基督教文明的消逝，可以看到的是，對於基督教認可君權正當性的儀式依舊被保留下來，成為西方政治制度的一部分。世俗化的過程讓思想家們透過了西方傳統文明的盟約精神作為政教分立後的替代品。這種盟約精神可追溯至古典時代與中世紀的神學思想，以利中世紀的國家組成關係可順利過渡到現代國家型態，從而使社會契約的精神落實於現代西方文明中。

在「世俗化國家至上論」中，世俗化國家出現後，政治與宗教被認定為兩個獨立的領域。在這樣的立場下，西方逐漸發展出各種民主憲政體制，然後以法治代替教義來支配日常的行為。然而，早期基督教的文明依舊影響著國家發展的運作，他們透過信仰揉合效忠國家的熱情，強調現世努力為上帝天選之人的學說觸發了資本主義的興起，從而擴大到世俗國家主權中，形塑了政治與宗教另一面向的結合，並透過之後國家的對外發展結合了傳遞基督教文化為使命到海外進行擴張，使西方國家朝向了國家主義與帝國主義的方向轉變，積極向外擴張從事經濟活動與宣揚民主人權，也同時讓基督教文明獲得了新的傳播途徑。

西方政教關係的權力結構，受社會二元論之影響，在思想上，呈現「世俗/精神」的分立，在權力的型態上，呈現「政權/教權」的分立。政教關係受到二元論的影響有其脈絡及承續性，中世紀的人民認為自從降生到這個世界上就分屬於教會與國家的權力結構中，教會與國家又各有特定的公共責任範圍。國家的功能就是以強制力量維持有秩序的社會生活的外在環境，所有國民則應服從國家，供其役使以實現這些目標。教會壟斷了思想文化，其目的就是希望國家服膺於神權的思想，教會將基督教思想融入社會結構中，驅使每個人在世俗生活及精神生活中依循著教會的指導而生活，這種政教二元的權力結構幾乎決定了當時人們在社會中的生活狀態，也成為西方思想文化的支柱。因此，在 17 世紀宗教改革後，即便政教分立的原則確立，宗教的影響退居到個人精神層面，但這種因基督教文明所出現的「世俗/精神」的思想依舊存在於現今的西方社會中。

參考文獻

- 史賓諾沙（Baruch de Spinoza）（1963）。**神學政治論**（溫錫增譯）。商務印書館。（原著出版於 1670）
- 江暢（2016）。**西方德性思想史**。人民出版社。
- 吳飛（2019）。奧古斯丁的政治哲學與世界歷史，載於劉璋（編），**西方政治哲學史第一卷**（246-296 頁）。中國人民大學出版社。
- 吳增定（2019）。理性自由與政治自由：斯賓諾莎的政治哲學，載於韓東暉洲（編），**西方政治哲學史第二卷**（69-106 頁）。中國人民大學出版社。
- 宋興洲（2012）。宗教與政治：嚴守分際、引發暴力或和平建立？。**宗教哲學季**

- 刊，61，95-108。
- 杜國景（2003）。「正統論」與中國古代政治文化的理性光芒。**貴州文史叢刊**，1，32-34。
- 沃林（Wolin, S.S）（2009）。**政治與構想**（辛亨復譯）。上海人民出版社。
- 谷春德與呂世倫（編）（1986）。**西方政治法律思想史-上冊**。遼寧人民出版社。
- 周偉馳（2019）。阿奎那論自然法與政體，載於劉瑋（編），**西方政治哲學史第一卷**（300-334 頁）。中國人民大學出版社。
- 帕深思（Talcott Parsons）（1991）。**社會的演化**（章英華譯）。遠流出版事業。（原著出版於 1967）
- 昆汀（Quentin Robert）（2002）。**近代政治思想的基礎-下卷**（奚瑞森與亞方譯）。商務印書館。
- 林本炫（1990）。**臺灣的政教衝突**。稻香出版社。
- 阿奎那（Thomas Aquinas）（1982）。**阿奎那政治著作選**（馬清槐譯）。商務印書館。
- 姚勤華（2016）。中世紀歐洲觀念的基督教淵源。**社會科學**，1，15-22。
- 洛克（John Locke）（1981）。**論宗教寬容**（吳雲貴譯）。商務印書館。（原著出版於 1689）
- 約翰斯通（Johnstone, Ronald L.）（2012）。**社會中的宗教**（袁亞愚與鐘玉英譯）。四川人民出版社。
- 恩格斯（Engels, Friedrich）（1961）。**論原始基督教史**（何封譯）。人民出版社。（原著出版於 1894）
- 路德（Luther, Martin）（2010）。**路德選集**（徐慶譽與湯興譯）。宗教文化出版社。
- 張志剛（2005）。**宗教文化學導論**。財團法人世界宗教博物館。
- 張踐（2007）。論政教關係的層次與類型。**宗教學研究**，2，132-144。
- 梁麗萍（2007）。現代社會宗教的政治參與及其對政治穩定的影響。**當代世界與社會主義**，2，120-124。
- 章雪富（2019）。西賽羅與法權國家，載於劉瑋（編），**西方政治哲學史第一卷**（204-240 頁）。中國人民大學出版社。
- 陳思賢（2011）。**西洋政治思想史**。五南。
- 彭小瑜（2003）。**教會法研究**。商務印書館。
- 華特金斯（Watkins, Frederick）（1999）。**西方政治傳統：近代自由主義之發展**（李豐斌譯）。聯經。（原著出版於 1957）
- 奧古斯丁（Augustine）（2006）。**上帝之城-上卷**（王曉朝譯）。人民出版社。（原著出版於 426）
- 楊陽（2000）。**王權的圖騰化-政教合一與中國社會**。浙江人民出版社。
- 劉明翰（2020）。**歐洲宗教改革史**。中國青年出版社。
- 盧梭（Rousseau Jean-Jacques）（2011）。**社會契約論**（何兆武譯）。商務印書館。

- 叢日雲（2003）。在上帝與凱撒之間。生活・讀書・新知三聯書店。
- 薩拜因（Sabine, George Holland）（1986）。政治學說史-上冊（盛葵陽與崔妙因譯）。商務印書館。（原著出版於1961）
- 顧鑾齋（2019）。在王權與教權之間-論歐洲中古後期教會學者的政治理論及其體系。文史哲，1，51-66。
- Caesariensis, E., Cameron, A. & Hall, S. (1999). *The Life of Constantine*. Clarendon Press.
- Calvin Jean (1960). *Institutes of the Christian Religion*. The Westminster Press.
- Elazar, Daniel J.(1980). The Political Theory of Covenant: Biblical Origins and Modern Developments. *Publius: The Journal of Federalism*,10, 3-30.
- Fergusson, D. (2004). *Church, State, and Civil Society*. Cambridge University Press.
- Horton, J. & Mendus, S. (Eds.) (1991). *A Letter Concerning Toleration*. Routledge & Kegan Paul.
- Nock, A. D. (1998). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Johns Hopkins University Press.
- Rocca, M. D. (2008). *Spinoza*. Routledge.
- Van Drunen, D. (2010). *Natural law and the Two Kingdoms*. Eerdmans.
- Watner, C. (2005). Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages. *Journal of Libertarian Studies*,19(2), 57-85.

The West Power Interaction Machinery in Relationship between Regime and Religion

Tzu-Jui Chai*

Abstract

This study first explores the power base of the dualism of regime and religion in the West, and starts from the perspective of political thought and history. From the

* Adjunct Assistant Professor, Department of Thanatology and Health Counseling, National Taipei University of Nursing and Health Sciences. Ph.D., Department of Political Science, Chinese Culture University

Middle Ages to before the Reformation, the dual power structure of politics and religion almost determined people's living conditions in society. Even after the separation of church and state, the influence of religion retreated to the spiritual level of the individual, but this "secular/spiritual" thought that emerged due to Christian civilization still exists in today's Western society.

This study first sorts out the phenomenon of competition and cooperation between regime and religion powers, and through analysis, explores the four mechanisms of power interaction, namely "the divine right of kings", "the check and balance of power", "the social contract" and "the secular state".

In terms of the type of power, the role of power produced by the separation of "regime/religious power" in the Middle Ages is reflected in the phenomenon of competition, cooperation and complementarity in the power of the monarchy and the divine grant of power checks and balances. After the Reformation in the 16th century, the process of secularization made the spirit of the contract a substitute for the separation of church and state. This spirit of the contract can be traced back to the theological thought of the classical era and the Middle Ages, so that the relationship between state formation in the Middle Ages can be smoothly transitioned to The modern state type. In addition, the "secular/spiritual" theory advocated by the Reformation disintegrated the situation of the confrontation between church power and regime in the Middle Ages. Individuals, societies and countries subject to religious power were separated and liberated from theology, and Western civilization also Accelerated into the stage of a secular state, accompanied by the rise of nationalism strengthened by Christian civilization.

Keywords: relationship between regime and religion, separation of church and state, the divine right of kings