

論憲法上的宗教自由

On Religious Freedom in Constitutions

許育典／周敬凡*

Hsu Yu-tien and Chou Ching-fan

摘要

宗教自由是長久以來人類為權利奮鬥的結果，它其實是最重要的、先於國家的一般人權之一；我們必須瞭解，憲法上宗教自由的規定，是一種內在精神自由的保障，而透過自由民主法治國之憲法基本原則的實踐，去創設宗教自由的外在環境自由。我國憲法第13條規定：「人民有信仰宗教之自由」。這是我國承認宗教（信仰）自由為基本權之一的憲法依據。但宗教自由的內涵為何，並無法從這短短十個字就可以理解。本文擬從釐清人民、國家與基本權的關係出發，探討宗教自由作為基本權的必要性，由此進一步地分析憲法上宗教自由的內涵。

關鍵詞：宗教自由 憲法 人權 信仰

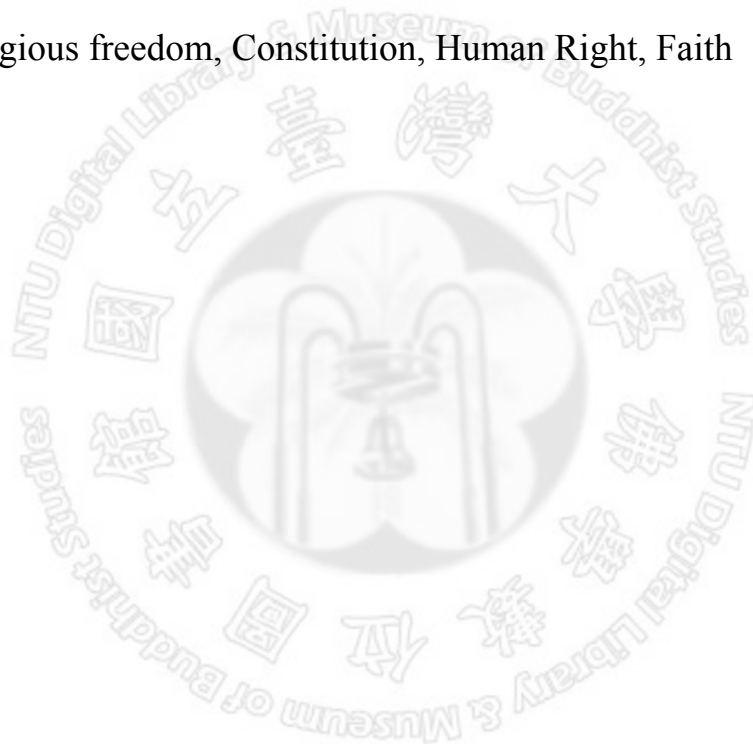
Abstract

Religious freedom is a basic human right that people have long been fighting for. It stands out as the most essential right which comes before the nation. Religious freedom prescribed in constitutions implies that the spiritual freedom of people is warranted. Therefore, based on these principles set out in the constitutions of democratic countries, people are able to create a society in which religious freedom are allowed. The thirteenth

* 許育典，現任成功大學法律系副教授。周敬凡，成功大學法律研究所博士生。

article of the R.O.C. Constitution states, “People have the freedom to choose their own religion and faith.” However, this statement is too brief and simple to fully express the significance of religious freedom. In this paper, we will start off from the relationship among people, nation, and basic human rights to fully explore the essentiality of religious freedom as a basic human right. Furthermore, we would also analyze the implications of religious freedom as it is stated in the Constitution.

Keywords: Religious freedom, Constitution, Human Right, Faith



一、前言

宗教自由是長久以來人類為權利奮鬥的結果，它其實是最重要的、先於國家的一般人權之一；我們可以發現，宗教自由一直是屬於近代基本權利宣言的人權構成要件的一部份¹。而宗教自由在其歷史的奮鬥過程，及藉此爭取將宗教自由作為人權並給予保障，二者實在是導因於長久以來國家與教會之權力關係的惡性鬥爭，造成人民宗教自我實現的阻礙²。從過去整部國家與教會的權力鬥爭史，我們可以看出，國家與特定宗教結合的主要原因，乃是基於政治的或社會的特定利益；可是，那也只不過是在一定的歷史階段上，扮演著安定統治的政治機能或意識型態，最後終究證明，國家只是利用特定宗教作為統治的道具而已。而這也正是宗教自由在近代的人類權利奮鬥上，造成國家世俗化(die Säkularisierung)發展以及國家與教會分離的主因³。

由上可知，事實上，在過去人類權利奮鬥下所型塑的憲法上宗教自由，它所受保障的根本基礎，是要藉著透過世俗上(weltlich)的權利與法律的協助，對抗可能經由國家或教會所造成的世俗上絕對宗教要求，與對宗教不寬容的世俗慾求目的，而成全人類自我在宗教上(geistlich)⁴的實踐，進一步落實人在宗教信仰上的自我實現以及宗教信仰在人類社會生活的多元發展。因此，我們必須瞭解，憲法上宗教自由的規定，是一種內在精神自由的保障，而透過自由民主法治國之憲法基本原則的實踐，去創設宗教自由的外在環境自由。藉此，使人在其人性尊嚴不受侵犯之情況下，自由地依其自我的宗教信仰去生活；並且在其宗教信仰的自由生活之基礎上，配合外在社會環境中，多元宗教信仰的自由發展，真正找到屬於自己內在心靈的宗教自我實現⁵。

¹ 請參考 1776 年美國維吉尼亞憲法的第十六節，1789 年法國人權與民權宣言的第十條以及 1791 年美國憲法的第一修正案。

² Vgl. Horst Dreier(Hrsg.), Grundgesetz - Kommentar, Bd. I, Tübingen 1996, S. 296 ff.

³ Vgl. Axel Frhr. von Campenhausen, Staatskirchenrecht, 3. Aufl., München 1996, S. 60 ff.

⁴ 這裡所謂的宗教上(geistlich)是相對於前述的世俗上(weltlich)而言，基本上是帶有某種程度的神聖意味，而有對立於世俗或國家所形塑之宗教的意涵。

⁵ 請參考許育典，《法治國與教育行政 — 以人的自我實現為核心的教育法》，台北：高等教育，2002 年 5 月，初版，頁 438 以下。

我國憲法第 13 條規定：「人民有信仰宗教之自由」。這是我國承認宗教（信仰）自由為基本權之一的憲法依據。但宗教自由的內涵為何，並無法從這短短十個字就可以理解。甚至，宗教自由在我國是否確有受憲法保護的必要，也不是這個條文的宣示就可以達到共識的⁶。因此，為了瞭解我國憲法第 13 條所規定的宗教自由保障內涵，本文擬從釐清人民、國家與基本權的關係出發，探討宗教自由作為基本權的必要性，由此進一步地分析憲法上宗教自由的內涵。

二、人民、國家與基本權

首先，本文擬說明本文思考出發的根本立場，即：國家與人民的關係，及憲法與基本權的意義。並在此立場上，對宗教自由應受憲法保障的理由與其內涵，做進一步的闡釋。

（一）國家與人民的關係

在現實經驗上，絕大多數的個人都生存於由無數由小至大的個人所組合的團體⁷中。參與這些團體，及其參與後的（團體）活動，可能是在有意識的情況下做成；也有可能，個人其實對該參與的事實，並未有所意識，或僅是淺薄地有所認知，但在理論上，卻被擬制為：個人是基於其有意識的同意而參與的。這是因為，在個人自主及價值多元的立場上，無論如何，所有以團體的名義的行為，都需要所有參與者的同意⁸，如此，對個人而言，才取得正當性⁹。

人們結合而組成一個國家，以及其後陸續的參與行為，可以說是（在質和量上都）

⁶ 有關宗教自由的內涵及其受憲法保護的必要性，詳細的探討請參考許育典，2002 年 9 月，〈論宗教自由的保障與實質法治國的實踐 — 評司法院大法官釋字第 490 號解釋〉，收於：劉孔中／陳新民主編，《憲法解釋之理論與實務》，第三輯·上冊，中央研究院中山人文社會科學研究所專書（52），台北：中研院，頁 265 至 353；周敬凡，《宗教自由的法建構-兼論「宗教團體法草案」》，國立成功大學法律學研究所碩士論文，2002 年 7 月。

⁷ 但這裡並不表示，本文認為團體（包括社會和國家）「僅僅」是個人的「總和」。團體是否先於個人而存在，或團體否具有超越個人的性質與功能，是一個複雜的問題，本文僅能在相關部分陳述立場，無意也無能在這點上做更深入的討論。

⁸ 當然，這裡的同意不限於直接、明示的同意。

⁹ 必須這樣擬制的原因，既然在於本文所述的立場：價值多元與個人自主。那麼，如果不採取這樣的

偏向後者，也就是，國家這個團體和單一個人間的關聯程度，事實上並不實際與密切¹⁰。這樣的高度擬制性，導致：團體能夠以國家的名義而介入個人生活的程度，原則上就應該相應地被弱化（或是受到較嚴格的限制）。

在這樣的立場上，以下嘗試簡要地勾畫人民與其國家的基本關係：首先，國家是由「所有」國民所組成的，因此以國家為名義的權力實施，必須顧及所有的國民，不能夠偏袒任何對象。其次，國家是由「國民」所組成的，因此，以國家為名義的一切權力實施，必須以國民為目的，也就是說，不能有任何一個國家行為，其目的是無法歸結到國民身上的。違反此二原則，本文認為，國家行為將失去最根本的正當性基礎¹¹。

（二）基本權

1. 概說

本文將憲法理解為：組成國家的所有個人，所達成的最高共識。它可以說是人民就「組成國家」及「國家行為」所締結的一種團體協約。而個人期望國家存在的目的，以及願意共同承擔的代價，就規定在其中。只是，實際上，一國憲法在制訂之時，是經由當時各方勢力協調所產生，因此，是否真的有一個一貫的精神——也就是人民對國家的期待、國家的存在目的——貫穿整部憲法，是值得懷疑的。可以接受的是：在制憲的時空下，存在著一個優勢的（政治）思潮，牽動憲法的走向¹²。不過，對於一部既存憲法的解釋，或許可以嘗試找出一個基本的精神¹³。也就是說，以憲法文字作為框

立場，在此，將無法推論出擬制的必要性。

¹⁰ 在西方的民意研究中，多數選民對政治的冷漠與無知，曾被認為是一項重大的發現。甚至有學者進而認為：為了政治決策順利，這樣的冷漠是值得被推崇的，只有在「民眾應邀就競爭的專家團體中挑出人選時，在這個偶然的場合，冷漠（以及潛藏的政治無知）很神秘地就會自動消失」。參照：Moses I. Finley 著，李淑珍譯，《古典民主原論（Democracy Ancient and Modern）》，台北，巨流，1991年7月，初版，頁19-23。

¹¹ 同樣地，國家與人民間的關係、對憲法以及（下述的）基本權的理解，都涉及了複雜的國家學理論，本文僅在相關部分，（近似武斷地）勾勒出大略的輪廓。

¹² 類似看法，許宗力，〈憲法與政治〉，20以下。本文收於氏著，《憲法與法治國行政》，台北：元照，1999年3月，初版，頁1-52。

¹³ 此時的基本精神，與其說是遵循制憲時的基本精神，毋寧說更要求貼近解釋時的憲法理論。

架，釋憲者在其中選擇或是架構一個體系一貫的思想基礎，做為憲法解釋的準則。而做為憲法中重要部分的基本權，也是如此。

身為「團體中的個人」，一個人為了生存本就必然會與其它個人相衝突¹⁴，此外，還必須與團體（個人所屬的或不屬於的、大大小小的團體）互動（不論是主動或被動的）。對於不同的團體¹⁵，個人會有相應的對應方式。而基本權，本來是人民為了對抗國家高權——尤其是指君主——所發展出來的¹⁶。但由於國家概念的轉變——或說是主權者的改變：即被統治者與統治者在理論上合而為一——，因此，個人主張基本權時所面對的對象，毋寧說是以國家為名義下的所有國民（包括基本權主張者）；而它的種類與功能，也有不同的理論依據。

綜上所述，本文認為：國家的建立與運作，其目的應當只在於作為組成份子的個人¹⁷。但，由於二者間實際上存在的疏離與高度擬制性，基本權規定遂成為消弭這種落差的手段，而不再是對抗君權的手段。也就是說，儘管在理論上，國民是國家的主體，國家的行為是出自於國民的意願；但由於實際上，讓每個國民對每個國家行為都親身參與或表達意見，這是不可能的，因此，只能求出一個最基本的共識——憲法，而將實際上的國家行為，交由少數人來做。這時候，不可避免地會產生執行¹⁸上的誤差，即：對個人而言，國家的行為偏離了其對國家所期望的目的，或願意承擔的代價。在這種情況下，每個個人，便能夠藉著主張基本權，要求國家透過積極作為或消極不作

¹⁴ 這邊所說的「衝突」，不僅僅意味著人有意識地的互相對立或爭執，也包括了先於此的現實狀態，即：生存資源（包括空間、物質，以及心理層面）的不足。繼而產生如何分配的問題，亦即（粗分為）衝突地或和平地解決（當然，何謂衝突地或和平地，在不同的觀察角度下，也會有不同的判斷）。

¹⁵ 在此的「不同」，應特別著重於個人及團體間的關聯程度。

¹⁶ 由於對統治者／被統治者有著不同的理解，因此，權利在演變的過程中，並不是一開始就有著如同今日基本權一樣的意義。這邊採取的是一種簡略的說法。必須注意的是：過去的「人民」概念，並不完全等同於目前的概念；而「國家」的概念，也有了不一樣的意義。關於基本權的發展史，可參照：*Klaus Stern: Idee der Menschenrecht und Positivität der Grundrecht*, im: Josef Isensee / Paul Kirchhof (Hrsg.): *Handbuch des Staatsrechts*, Band V, §108, 2. Aufl. Heidelberg 2000, S. 8 ff.; *A. Bleckmann: Staatsrecht II – Die Grundrechte*, 4. Aufl, Köln, 1997, S. 2 ff.

¹⁷ 相同見解：「由於國家僅是保障人民生活之工具，因此必須尊重人民權利，其運作必須以增進福祉為目標」。參照：詹文凱，《對法律的服從和不服從》，國立中興大學法律研究所碩士論文，1989年6月，頁180。

為，幫助或維護個人達到其加入國家的目的¹⁹。

2. 基本權規定的目的

更進一步說，各種基本權被視為憲法中重要的價值決定，必須受到保護，其保護必要性的確定，應該回歸到憲法及國家的存在目的，即：保護作為組成份子的每一個人。也就是說：對基本權的保障（或反過來說：賦予個人可以主張的基本權），並非只是一個任意的、偶然的價值決定，而是應當與憲法及國家存在的目的相一致，也就是，以個人的目的為其目的。而個人的目的為何，絕非國家可以統一設定的，因此，個人的目的，只能被了解為，個人的種種需求，因此，基本權規定的目的，也就在於滿足個人的種種需求。

在這樣的前提下，本文認為，國家存在的、憲法的、及基本權規定的目的，都指向於：個人的自我需求。因此，國家存在的目的，可以適當地被設定為：創造或維護適於個人追求其（想要追求的）價值的環境或條件，而這也是國家行為的正當性；相對地，它的界限，也在於此。這對於憲法而言，便成為憲法所表彰的最高共識。而在憲法中規定基本權的目的，在於使個人能藉著基本權，形成自我生活的空間與內涵，對此，本文選擇「自我決定」作為相關論述的中心概念。

本文嘗試將「自我決定」定義為：個人生活中的目標或價值，由個人本身決定。「決定」一詞在這裡，隱含著延伸的意義，它也包括：個人對其決定及決定對象的「理解」、幾乎可以說是決定的同義詞的「選擇」、以及「實現」其決定的行為。因此，與

¹⁸ 這裡的「執行」泛指國家權力的執行，包括了行政、立法及司法，並非單指行政上的執行。

¹⁹ 對此，可以強調的是：國家被建立的目的，與個人加入國家的目的，二者的區別。國家被建立的目的，若簡單地分為兩個極端：一為脫離眾人的集體、或理念，一為單一的個人。若是前者，則國家的目的和個人的目的便合而為一，或甚至國家的存在就是個人最終的目的。但由於本文原則上選擇偏後者的立場，因此，並不認為存在有一個超越個人的目的，也就是說，追求任何目的所有手段、藉由任何手段所追求的所有目的，都必須歸結到個人身上，而團體—在這裡就是國家—並不具有超越的地位，更非絕對的目的，它的存在或運作，只是一個手段。而它存在的目的，只是個人參與它的眾多目的之一。此時，究竟個人參與國家的其它的、更高的目的是什麼，不能也不應該由國家來決定。以一個十分簡化的例子來說明：甲、乙、丙分別為了 A、B、C 三個不同的目的，組成了一個團體，這個團體的存在必然有其目的—D，即：幫助三人分別完成其目的，因此，D 也是三人加入該團體的目的。但是，可以清楚地看到：甲、乙、丙另有欲追求的目的，就此而言，該團體的存在也

「自我決定」相關的用語有：「自我理解」、「自我選擇」及「自我實現」等。

依照前述所認定的國家與個人間的關係，本文認為：國家應該在最大的程度上，而不僅是在必要的程度上，承認個人的「自我決定」。反過來說，只有在必要的情況下，國家才應該干涉個人對其自我生活的安排²⁰。只是，由於國家執行機關在執行時，所帶來不可避免的誤差，即：個人的自我決定或決定可能，因國家過度或錯誤的介入，受到傷害。此時，每個個人，便能夠藉著主張基本權，要求國家修正其行為，以促進或維護個人的自我決定²¹。

某種基本權被規定在憲法中，必須是因為，它對於個人在面對國家時所做的自我決定而言，是重要的。因此，在檢驗一個固有的基本權或其作用是否（仍然）必要，或是考慮一個新興的基本權時，必須先確認：該基本權是否與個人的自我決定有重要關聯。在此，本文嘗試將所謂的「重要關聯」做一初步的區分：

(A) 若該基本權不存在，將使個人自我決定的能力受到嚴重的影響，藉由該基本權的保障，個人才有進一步自我決定的可能。換句話說，透過該基本權而被保護的客體，是個人在做自我決定時的「必要條件」。如生存權、財產權或教育基本權。

(B) 該基本權的保護客體對個人而言，是「重要」的基本決定，亦即它通常影響或主導了其它的自我決定，而涉及個人對其生活安排的架構。對個人而言，這些自我決定是主觀上不可取代的；透過它們，個人的根本情感獲得滿足。如果無法實現該自我決定，則個人對其自我的理解、對其生活的安排將受到影響：如工作權、居住或遷徙自由、學術自由或言論自由，與本文將探討的宗教信仰自由等²²。

就成爲一種手段。

²⁰ 在這一點上，乍看之下，似乎並不符合現代福利國家的觀點。由於國家的功能日漸龐大，個人的生活中，似乎處處都是國家必要介入的，因此，這裡提出來的判斷原則也似乎失去作爲判斷依據的功能。但，也正因爲如此，當個人對國家的介入是否必要，產生疑問時，這個判斷原則還是有其重要性。

²¹ 與本文採「自我決定」不盡相同的是，在法學的相關論述上，大多是以「人性尊嚴」作爲中心概念。爲何捨此取比，進一步的討論，可參考：周敬凡，《宗教自由的法建構-兼論「宗教團體法草案」》，頁13以下。

²² 不過，在這裡必須強調的是：這樣的區分並非絕對，一個基本權可能兼有兩種性質；或是說，透過

三、宗教自由作為基本權的必要性

(一) 出發點

一個人的生活要如何安排或進行，其生命應如何展現或發展—或是說，關於個人生命的最終價值決定—是取決於個人，而非國家。儘管憲法上有許多，包括基本權在內的價值決定，但它們必須與「維護個人自我決定」此一根本價值相一致。藉由主張各基本權，個人相關的自我決定才能獲得確保，這也是所有的基本權的保護必要性。

(二) 宗教自由被保護的必要性

1. 概說

本文認為，宗教自由的保護必要性，並不在於它的保護客體是人的自我決定的必要條件，而在於它們就是人的重要決定。也就是說，它們往往涉及了個人對自我的認識及對其生活的安排，對它們的限制或干涉，將連帶地全面或嚴重影響個人的生活領域。而且，對個人而言，這些重要決定通常是沒有取代可能性的²³，因此，必須特別給予憲法上的保護，反過來說，這也顯示了希望國家在這方面（對人民）退讓的強烈要求。

由於與宗教相關的自我決定，是否有上述的重要性，並無法經由法律邏輯推演得出，而必須藉由對實際存在情況的判斷而確定；這對西洋法制來說，或許可以從其歷史的發展過程中簡單而明顯地得到這個結論，但在我國，則必須另外找尋判斷的依據，而這不可避免地，必須藉助法學之外其它學科對於宗教的研究。

2. 保護必要性的根據

(1) 人對宗教的需要

其實，由宗教的不同起源或功能的解釋中，就可以看出宗教對個人而言，有多少的需要可能性。

基本權的不同作用，它同時兼具這兩種重要性。

²³ 這裡所謂的取代可能性，當然是以相關個人的主觀標準為判斷。

例如：可能是人對於理解自然現象及其生活經驗的需求²⁴、可能是人在情感上對於解釋和適應神秘與災難的需求²⁵、可能是個人歸屬於群體的需求²⁶...等。即使強調宗教是一個「明顯的集體性事物」²⁷，我們還是不能否定，宗教是出於滿足個人的基本需求而產生的。由於這些基本需求對於個人的整體生活而言，是極為重要與強大，若不是涉及了某種根本價值的確信，便是蘊含了某種強烈情感，使得與宗教相關的自我決定，全面或深入地影響其生活中的其它自我決定²⁸。

從這裡，我們也可以看出，對宗教自由的保護，清楚地呼應了前述國家與個人的關係。亦即，對個人而言，價值的最終決定者是個人本身，絕非國家；個人要透過何種方式、要依照什麼樣的標準、或僅僅是訴諸情感，來做判斷並決定，這也是操之在個人；國家所應該做的，就是尊重個人的自我決定；而宗教，正是人們在此所選擇的重要方式。而這就是宗教自由被保護的必要性的基礎，也關係到它應受保護的強度。

(2)宗教自由被否定的傾向

本文認為，宗教自由，相對於其它基本權而言，有一種「被否定的傾向」。由於宗教涉及的是個人的深層情感或對自然的理解，所以容易導致不同宗教信仰者，在理智上或情感上無法相互溝通，使得宗教信仰的差異，甚至有或無宗教信仰，容易成為壓迫的根源或對壓迫加以正當化的藉口²⁹，這在西方歷史上，已經多次獲得驗證。也

²⁴ Ronald L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教(Religion in Society)》，四川：四川人民，1991年1月，初版，頁40-43。

²⁵ R. L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教》，頁44-46。

²⁶ 羅竹風主編，《人、社會、宗教》，上海：上海社會科學院，1995年2月，初版，頁139-143。

²⁷ Emile Durkheim 著，芮傳明／趙學元譯，《宗教生活的基本形式(The Elementary Forms of the Religious Life)》，台北：桂冠，1992年9月，初版，頁49。

²⁸ 或許一位心理學者的話，可以讓宗教的重要性，進而也是宗教自由被保護的重要性，清楚地——當然不一定是完全正確地——被表達：「...無論宗教是什麼，它是個人對其生命的整體回應」。William James 著，蔡佳怡／劉宏信譯，《宗教經驗之種種(The Varieties of Religious Experience)》，台北：立緒，2001年11月，初版，頁39。

²⁹ 有學者認為，在宗教信徒追求其所信仰的「終極」意義的情況下，宗教本身就具有一體兩面的性質：和平與暴力。前者是因個人為達到宗教終極目標而「犧牲奉獻」；後者則是因為「獨善排他」的精神所可能導致的。在各主要宗教中，都帶有某種程度的「容忍暴力」甚至「鼓勵暴力」的潛在傾向。蘇瑤崇，《台灣人文生態研究》，第3卷第2期，頁28-32。

就是說，即使主張有宗教自由的人，也容易因其本身的信仰去否定³⁰其它的宗教，反而侵害了不同宗教信仰者的宗教自由³¹。在我國，也同樣存有相同的情況。例如：對於內政部曾經草擬的「宗教法人法」，（部分）佛教界所支持的理由就在於：藉著新制訂的法律，廢除舊有行政法令對宗教自由的侵害，以確保（合乎佛教界期望的）宗教自由，並且「嚴格限制新興宗教與所謂的『異端教派』」³²。

透過宗教自由基本權，要保護的不僅是個人「信仰」特定宗教的自我決定，也包括了「不信仰」特定宗教的自我決定³³。此外，有／無宗教信仰者，更容易因其對宗教信仰的切身感受不同，而忽略了彼此對宗教信仰的不需求／需求。這在宗教所面對—過去或現代的—的批評中可以大概地感受到，這些批評包括了：「浪費資源，破壞家庭，製造狂熱、無知和迷信，也是阻礙進步的勢力」；對於以現代化作為目標的非西方國家來說，傳統宗教更被視為「民智未開的產品、落後的象徵」³⁴。

在中國的歷史上，以宗教為對象的官方壓迫並非不存在。而台灣近代，也同樣有國家力量對宗教生活領域的嚴重侵入。例如：一貫道及統一教被查禁、政府介入台灣基督長老教會的事務³⁵。儘管國家往往都有著正氣凜然的理由，但追究其原因，卻都隱藏著對個人自我決定—尤其是宗教自我決定—的輕忽。即使步入更開放、更民主的法秩序中，國家對於宗教自由的理解，並不見得更正確。

此外，對於宗教還有另一種更隱晦、更不易被察覺的壓迫，也就是來自所謂的「科學」或「理性」的力量。由於急速進步的自然科學，對現代人的生活產生全面而深入的影響；因此，所謂「科學的」或「理性的」典範，便成為獨尊的思想方式，相對地，

³⁰ 當然，這裡所說的否定並不必然是「懷著惡意」的，甚至不一定是「有意識的」。

³¹ 例如，身為新教徒的思想家，提倡或試圖論證人應享有宗教自由的想法，但卻是以新教的宗教觀點作為基礎，並否定了天主教和無神論的信仰者。關於較詳細的介紹和批評，可參考：尤伯祥，《宗教自由之權利內涵研究》，國立政治大學法律學研究所碩士論文，1998年6月，頁51-57。

³² 林本炫，《台灣的政教衝突》，台北：稻鄉，1994年3月，再版，頁151-154。

³³ 這部分將在宗教自由的保護範圍中討論。

³⁴ 顧忠華，《社會學理論與社會實踐》，台北：允晨文化，1999年2月，初版，頁307。

³⁵ 對此，可參考：林本炫，《台灣的政教衝突》，作者在此做了詳細的介紹。

所謂「宗教的」、「不理性的」思想方式，便受到貶抑³⁶，甚至被全面地的取代或排除³⁷。姑不論此二種區分模式是否絕對，但無疑地，宗教信仰在這樣的對比下，容易受到一來自國家或別人的一侵害，而這種侵害卻被美化或正當化。

因此，基於上述的理由，本文認為：宗教自由，目前在我國仍有必要作為基本權，而受到憲法上的保護。

以下，本文將立基於宗教自由所特有的保護必要性，嘗試定義憲法第 13 條中，宗教的定義、並且探究宗教自由的內涵。

四、宗教自由的內涵

(一) 宗教的定義

1. 概說

對於一個法律條文的解釋，首先需面對的工作，便是對該條文中，各種用語——即所謂的「構成要件」——的定義。

宗教的定義是一個相對的、而常常僅是一個功能性的定義。更精確地一點說，當我們定義宗教的時候，就如同我們在定義犯罪或其它社會現象時，會因為我們是基於法學的角度、宗教學的角度、社會學的角度、心理學的角度，或甚至是哲學的角度而有所不同³⁸，這是隨著定義者的需要而變化的³⁹。因此，宗教不可能也不應當只有一個

³⁶ 其實這種以理性貶抑宗教的情況更為隱晦，而無法被察覺。例如，有學者觀察到了宗教間彼此必然存在的對立狀況，也正確地看到台灣政治對宗教會有的壓迫，並指出宗教團體與國家權力結合所帶來的不平等後果；但在文字運用上，卻將政教不分所導致的結果稱為「宗教亂象」甚至「隱性的宗教暴力」；並認為：「社會上普遍存在的『不問蒼生問鬼神』的觀念，對於理性思考的價值遠不及求神問卜來得重要，文化的價值亦遭受強烈的扭曲，如果我們不再嚴肅地面對此一問題，台灣將不可避免地應宗教向下沈淪。」蘇瑤崇，《台灣人文生態研究》，第 3 卷第 2 期，頁 42。

³⁷ 這種想法已經有一段長期的發展。例如：十九世紀的社會學家便觀察到，西方宗教權威的神聖性基礎，已經不斷地受到侵蝕。面對宗教世俗化的命運，A. Comte (孔德) 教導大家崇拜人類自己；Karl Marx 想以禁絕鴉片的方式廢除宗教；Max Weber 宣稱世界已經徹底理性化，魔咒被解除後，現代人只能在多元且互相衝突的價值中，選擇個人的神社；Emile Durkheim 認為，為了扭轉社會脫序的威脅，必須普及公民道德以取代宗教道德。在這些分析背後，似乎預期了：科學的昌明將取代宗教在社會秩序中的主導地位。參照：顧忠華，《社會學理論與社會實踐》，頁 307-308。

³⁸ 為避免誤會，在這邊要做的澄清是：所謂的法學的、社會學的、宗教學的、哲學的宗教的定義，並不當然會不同。

³⁹ 關於「什麼是宗教」這個命題，甚至被認為：「有關宗教的定義，實與學者的數目一樣多」。蘇瑤崇，

絕對的、本質上的定義；一個縱使看來是深思熟慮、一針見血的定義方式，若不附加說明，將使該判斷成爲直觀似的選擇，而失去被驗證的可能性⁴⁰。本文對各種可能的宗教定義並不擬一一介紹，而是直接探求法學上可以接受的定義方式。

在法學的相關研究上，宗教應該如何被定義呢？或是說，那些現象是我們在法學這個面向所想要介入而適合置於宗教這個概念下的。本文認爲，在定義法學上的宗教概念時，這個討論的出發點，就是前述宗教自由作爲基本權的必要性，它也是選擇定義的依據。

2. 本文定義

一個社會學上的宗教定義—「一種信仰和實踐的體系，一個群體的人們，將依據這個體系來解釋，他們認爲是神聖的東西和習慣上認爲是超自然的東西，並對之做出反應」⁴¹—是本文作者所見最爲詳盡的定義方式，但這並不必然適於作爲法學上的定義方式。以下，本文將以此爲基礎，嘗試過濾各要素，來判斷合適的宗教定義。

首先，由於本文討論宗教的出發點是對個人基本權—宗教自由—的保護，因此，在選擇宗教的定義時，必須從個人出發，如果將宗教的組織面或集體面視爲要素，將不適當地排除個人的宗教行爲，使得應當被保護的個人自我決定，無法被含括在內。尤其由於我國所謂的民間信仰，並不會迫使個人去依附或選擇特定的宗教團體，因此在我國的宗教習慣下，個人的宗教生活不必然會具備此一集體性，或是該特性也並不當然會強烈到形成或使個人加入一個組織⁴²。因此，本文在定義宗教時，並不以其

〈論宗教衝突與和平：以二十世紀爲例〉，《台灣人文生態研究》，第3卷第2期，2001年7月，頁28。

⁴⁰ 有學者就宗教定義的困難性，列出三個原因：「（一）客觀存在的宗教資料的多樣性和宗教定義概括的不周全性；（二）現代社會科學門類的多樣性和從單一的角度概括宗教定義的片面性；（三）在概念的提煉形成過程中，主客體環節不統一和由此造成的宗教定義的不完整性」。詳見：羅竹風主編，《人、社會、宗教》，頁26-32。

⁴¹ 參照：R. L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教》，頁23。

⁴² 有學者指出，在台灣早期移民社會中，宗教崇拜整合村落及其它更大社區的作用非常大，因此其發生的社群團體共同意義遠超過個人需情的意義。但在現代工業化趨勢出現後，宗教的社群意義逐漸被個人意義所取代，而個人所要求的無非是現實種種問題的解答與滿足，這也是功利主義趨勢的軋始。引自：李亦園，〈台灣民間的現代趨勢〉，頁117以下。本文收於：黃紹倫編，《中國宗教倫理與

集體性作為要素之一。

其次，根據 Durkheim 的觀察，各種已知的宗教信仰，都顯示了一個共同的特色：它們將人類所想得到的一切事物，真實的或想像的，分為兩個對立的種類：「凡俗的」和「神聖的」⁴³；在宗教中，任何事物都可以成為神聖的，不僅限於通常指稱的神或精靈；並且，「『儀式』不具有一定程度的神聖性就不可能存在」⁴⁴。在此，所謂的「神聖」，指的是「個人覺得被驅迫要以莊嚴認真，而非以詛咒或譏諷的方式回應」的對象⁴⁵。

由於這種要素，是以個人的心態來定義要素，而不會背離對個人自我決定的保護，因此本文認為，「神聖」適合作為宗教定義的要素之一。

再次，本文認為：「信仰」是一種個人的心理立場，不論它是出於個人情感上⁴⁶的或認識上的需要⁴⁷，也不論它是突然發生或是經過長時間培養而來，它都顯示了信仰對象與個人自我決定間的強烈關係。所謂的「我信仰上帝」或「我信仰真理」，代表的不只是我相信上帝或真理是真的存在，更重要的是，祂或它，與我的情感深處，有著緊密的結合，追尋或依從祂／它，讓我得以更順利的生存下去，並且，在面對祂它

現代化》，台北：台灣商務，1992年7月，台灣初版。

⁴³ 法國宗教學者 Louis Gernet 也將宗教定義為一種區分神聖與世俗的活動，甚至進一步認為現代資本主義社會的宗教就是一種對於貨幣的崇拜，將貨幣神聖化。王海南等著，《法學入門》，台北：元照，2000年3月，元照初版二刷，頁90。

⁴⁴ E. Durkheim 著，芮傳明／趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，頁38-44。

⁴⁵ 引自：W. James 著，蔡佳怡／劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁43。原文是：「神聖對我們而言，指的只是個人覺得被驅迫要以莊嚴認真，而非以詛咒或譏諷的方式回應的那一個原初的實在」，不過本文認為，所謂的「原初的實在」(primal reality, 又譯為「最初實在」)，即使指涉的是「能夠當作宇宙人生的根源」(郭博文，《經驗與理性-美國哲學析論》，台北：聯經，1990年4月，初版，頁75)，雖然說它的含意比「上帝」、「神」更為廣泛，但這可能還是出於類比基督宗教的立場，而會不當地限縮範圍，並遺漏原本可以被涵蓋現象，故本文在此以較中性的「對象」代替。

⁴⁶ 其實，在認為「對於信仰，對於某種無條件肯定和否定的需要，乃是一種產生於脆弱的需要，信仰的人，及各種的『信仰者』必然是一個依賴的人...」時，儘管德國哲學家 Friedrich Wilhelm Nietzsche 的觀點太過於極端，並且其目的在於否定基督教的價值，但他也同時在這裡顯示，信仰對個人的重要性。F. W. Nietzsche 著，劉崎譯，《上帝之死》，頁130。

⁴⁷ 對於宗教的起源，在心理學上的解釋，本文認為也適合用來解釋，「信仰」在個人心理上的需求，對此，可參考：R. L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教》，頁42-46。

時，我無法「置身事外，暫時保持中立」⁴⁸。

基於上述對個人信仰的理解⁴⁹，因為它由個人的立場出發，不至於過度地限縮了對個人的保護；甚且，可以說是透過憲法以保護宗教的必要性的來源。因此，本文認為，「信仰」是我們在解釋「宗教自由」時，宗教的要素之一^{50 51 52}。

其次，所謂的「信仰體系」或「教義」：它們通常指稱，長期發展的宗教所已經形成的一套完整而全面的思想體系，其中往往兼具一系列的道德規範，以及人對於世界（包括人在世界中的地位）的一系列解釋⁵³。這些思想體系的發展，在人類的精神活動下，可以說是必然的，而它們對於各該宗教的延續及擴展而言，也是必要的。

不過，本文認為，一個被這樣理解的要素，對於保護個人自我決定而言，卻是一個過度的限制。因為，個人在自我決定時，即使沒有一個完整理論架構，不具備這樣的嚴謹、體系性的認識，僅僅帶著一也必然至少帶著一某種片面、零散的理解，只要該自我決定，若不是足以影響個人的生活安排，便是出於一種強烈的情感展現，並且對個人而言，仍然是不可取代的。而這就足以顯示其具有保護的必要性。在這方面，就我國人民的宗教習慣而言⁵⁴，更是特別重要⁵⁵。

因此，在此，並沒有必要將「信仰體系」作為宗教的要素。

⁴⁸ J. Pieper 著，黃薈譯，《相信與信仰》，頁 54。雖然這裡，作者是在描述人與「自我顯現的上帝」間的關係，但本文認為，很適於描述個人與「信仰」間的狀態，故仍加以引用。

⁴⁹ 必須承認的是，就「信仰」這種心理狀態，本文作者未曾意識過，類似之種強烈體驗的經驗。

⁵⁰ 藉由比較宗教學的研究，有學者認為，各宗教均將「信」列為首要的基本道德與要求。蘇瑤崇，《台灣人文生態研究》，第 3 卷第 2 期，頁 29 以下。

⁵¹ 同樣認為信仰為宗教的要素的有：「...是宗教的內在要素。沒有信仰，就根本不成立任何宗教...」。王海南等著，《法學入門》，頁 91。不過作者在這裡所認為的信仰，其意義較本文為廣，它同時包含了神聖，及本文將討論的信仰體系、超驗的概念。見頁 92。

⁵² 不過在憲法第 13 條中，已經明白提及「信仰」二字。

⁵³ 例如德國學者 A. F. v. Campenhausen 認為宗教和世界觀所涉及的是：「對於整體世界的立場，以及對於世界及人類生命的起源、意義和目的的疑問的回答」。A. F. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 3. Aufl. München 1996, S. 83.

⁵⁴ 有學者指出：台灣民間信仰並「無明顯教義經典」。參照：瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠，1997 年 5 月，初版，頁 95。

⁵⁵ 其實，這對西方宗教也是如此。例如，在美國，曾經對教會成員，或正式參與宗教活動的人所做的數次調查中，能夠正確回答關於聖經的問題的，都是少數。參照：R. L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教》，頁 65-66。

同樣的，各種已經發展了一段時間⁵⁶的宗教，一定會根據它們的規範，而形成相應的行動。但，這這並不是宗教所特有的情況，毋寧是，只要是人產生了想法，必然會有其對應的行動，有了信仰，就會有和它配合的儀式⁵⁷。而一個行動，是不是儀式，必須視行動者的信仰而定。也就是說，雖然在各宗教中，儀式常常有一套特殊而固定的模式，尤其在集體的行動中，更需要共通適用的行為方式，但，其實「並不存在某種固有的宗教行動」。例如：吃一頓飯可能只是為了獲得營養、也可能是一次對於「最後晚餐」的紀念活動；穿一件長袍可能是為了禦寒、可能是為了表示其學術或特殊地位、也有可能為了表現自己的教徒身份；到一個遙遠的地方，可能為了旅遊、可能為了行商、也可能是為了到聖地朝聖，以完成一生至少去一次聖地的宗教責任⁵⁸。

所以，如果我們對儀式的了解，可以包括任何因信仰而來的行為，那麼，它就沒有獨立作為宗教要素的必要性⁵⁹。

此外，關於所謂的「超自然」、「不科學」或是「非理性」，這些特徵，往往是最常用來形容宗教，並作為分別「宗教」與「科學」的判斷標準；而當我們提及宗教一詞時，「超越」或「終極」這些詞語常常同時閃過腦海。只是，宗教信仰如同人的其它精神活動一樣，並不是可以單純地被化約為這些概念。這些或許是它的明顯特徵，但並不必然是它的要素⁶⁰。從憲法上對宗教自由的保護必要性出發，本文認為，這些要素並不會更清楚地釐清宗教，反而會在某些情況造成不必要的限縮，甚至對個人的宗教自由產生侵害⁶¹。因此，並不必要在此加入這些概念。

⁵⁶ 是否「長期」，並沒有一定的判斷標準，只是一般而言，發展愈久遠的宗教，其信仰及實踐體系往往更繁複。不過，新興的宗教，由於常常是吸納既存宗教或文化傳統的內涵，所以即使發展只有數年，也已經有一套詳細的教義和儀式。

⁵⁷ 因此本文認為，所謂的巫術行為（如：算命、看風水、改運）不論是否有固定的或精密的實踐方法，都是因為信仰而來的宗教行為。

⁵⁸ 引自：R. L. Johnstone 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教》，頁 22。

⁵⁹ 也有學者將本要素描述為「生活方式」，而認為是宗教的重要特徵之一。王海南等著，《法學入門》，頁 92-93。

⁶⁰ 對此，稍微詳細的意見，可參考，周敬凡，《宗教自由的法建構》，頁 65-67。

⁶¹ 例如，在 1980 年代，主張有科學證據顯示「世界是在這數千年的歷史裡創造出來」的「創世科學運動（“creation science” movement）」，使得美國的州立法機構和地方教育委員會受到壓力，1981 年，美

經由上述對於各個概念的檢視與探討，本文將宗教定義為：個人認為神聖並加以信仰的事物。這是一個相當廣泛的定義方式，不過唯有如此。才能完整地保護各種與宗教相關、而又對個人重要的自我決定。

在這樣的定義下，如果我們可以肯認，一個人對，例如「科學法則」、「真理」⁶²、「法律」或「資本主義」⁶³等，認為是神聖並且加以信仰的話，則該等對象也會涵蓋在被本文所定義的宗教概念下。這也就是我國憲法第 13 條對於宗教自由的「保護領域」⁶⁴。

(二) 宗教自由的保護法益

1. 概說

爲了確定個人的自我決定是否確實受到保障—或是反過來說，爲了確定個人的自我決定是否已受到侵害—，必須以保護領域爲基礎，進一步找出，個人的自我決定以及與個人自我決定相關的情狀，是以怎樣的方式出現，而可以被這個領域所包含。對於基本權而言，它們是必須被保護的、關於個人自我決定的利益，因此被稱爲「保護

國阿肯色州便立法規定，在高中生物課程裡，必須同時教授突現論（abrupt appearance theory）與物種演化論。法律明定，必須把創世論視爲科學理論去介紹，而不必提到上帝或聖經。1982 年，美國地方法院推翻該法律，理由是，雖然該法律並未直接提到聖經，但有其中許多段落和觀念是出自「創世紀」，明顯偏袒特定宗教，違背了美國憲法上政教分離的規定，法官也認爲，某種理論是不是科學，應該由科學團體來決定，而不是由立法機關或法院。參照：I. G. Barbour 著，章明儀譯，《當科學遇上宗教》，頁 26-28、138。在這裡，如果我們把「非科學」的概念也認爲是宗教的要素之一，就可能認爲，該理論不屬於宗教的範疇，並因此導致對宗教自由中，國家中立要求的違反。

⁶² 也有西方學者認爲：自由的民主主義乃是「西方歷史上頭一個偉大的世俗宗教」；不過，它很快遇見另一個對手—革命的社會主義（共產主義）。後者的學說「獲得一種權威之啓示的神聖性，它的領袖則具有高級牧師的那種超凡魅力。…」參照，Harold Berman 著，梁治平譯，《法律與宗教(The Interaction of Law And Religion)》，北京：三聯書店，1991 年 8 月，初版，頁 86。

⁶³ 本文所採取的定義方式，確實是一個廣泛的宗教定義方式，但，這並不是一個未出現過、甚至少見的看法，也不應被視爲是一種純粹的「文字修飾」。例如：「...『任何一種已成爲習慣與規律的崇拜都值得被稱爲宗教。』因此，...音樂、科學及所謂的『文明』都可以稱之爲宗教，因爲這些事物現在都已被組織化，並且尊崇地信仰，而成爲現代更爲真實的宗教」。W. James 著，蔡佳怡／劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 92；「資本主義之所以成功超越宗教...在於商品生活取得了相似於宗教生活般的特質。換言之，資本主義的商品邏輯偷竊了基督教思想的宗教內涵，進而取代了基督教所扮演的角色...。資本主義是世俗化的宗教」。曾慶豹，《上帝、關係與言說—邁向後自由的批判神學》，台北：五南，2000 年 9 月，初版，頁 410。

⁶⁴ 所謂的「保護領域」，是經由對（憲法上基本權規定的）構成要件的解釋而來，它確定了憲法欲保障的、不受國家侵害的、個人生活領域的範圍。關於「保護範圍」更進一步的介紹，可參考：周敬

法益 (Schutzgut)」⁶⁵。而一個基本權的保護法益，就是基本權的保護領域或構成要件所描述的「行為、性質或狀態」。

藉由保護法益，可以精確地指出，基本權受到怎樣的侵害。由於在相同的基本權中，不同的保護的利益，對於個人的自我決定而言，並不一定有相同的重要性，因此，不同的保護法益也就會受到不同程度的保護或限制⁶⁶。也就是說，對於保護法益的劃分，也進一步地成為決定保護程度或限制程度的衡量標準。因此，保護法益也被稱為「衡量時的砝碼」⁶⁷。

2. 宗教自由的保護法益

以下，本文將介紹，根據不同角度，對宗教自由的保護法益所做的區分。並提出本文的意見。

(1) 內在的／外在的宗教信仰

由前述對宗教自由的保護必要性的討論可以知道，宗教（信仰）自由的保護必要性便在於個人的信仰，這是一種主觀心態。因此，相較於其它基本權，在論及宗教自由的保護時，個人的主觀心態就成為最被強調的保護法益。

A. 內在的宗教信仰：所指涉的是，宗教信仰者（以下簡稱信徒）對於其信仰對象——也就是其所認為的神聖事物——的純粹思想活動。它包括個人對於（不同）宗教信仰的認知、選擇與歸屬（或放棄）。由於外人通常無法藉由觀察而了解，所以也被稱為「內在領域 (forum internum)」。它同時也形成了宗教自由的核心⁶⁸。

B. 外在的宗教信仰：所指涉的是，信徒由於內在信仰，透過行為而在生活上的實踐，因此表現在外而可以被外人觀察到的、與信仰有關的行為或狀態。一般而言包

凡，《宗教自由的法建構》，頁 54-55。

⁶⁵ 關於「保護法益」進一步的介紹，可參考：許育典，《法治國與教育行政 — 以人的自我實現為核心的教育法》，頁 39 以下；周敬凡，《宗教自由的法建構》，頁 78-81。

⁶⁶ 有關宗教自由的限制的討論，可參考：周敬凡，《宗教自由的法建構》，頁 117 以下。

⁶⁷ Josef Isensee, Das Grundrecht als Abwehrrecht u. staatliche Schutzpflicht, Rn. 43.

⁶⁸ Axel Freiherr von Campenhausen, Religionsfreiheit, in: Josef Isensee / Paul Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band VI, §136, 2. Aufl., Heidelberg 2001, Rn. 41.

括了：

-a- 對信仰的宣稱：也就是信徒向外表示其宗教信仰。這裡指的宣稱，並不限於口語，也包括了文字（或圖畫）、身體舉止等。

-b- 宗教教育：也就是個人有系統地去接近宗教信仰體系。包括接受宗教神職人員的訓練、信徒或非信徒接受宗教教育、父母（包括由父母親自或委由第三者）授予未成年子女宗教教育...等。由於這牽涉宗教內在信仰的形成，因此並不完全等同於職業自由、學術自由（及學習自由⁶⁹）、或國民的教育基本權，而應該在宗教自由中作為一個獨立的保護法益⁷⁰。

-c- 儀式活動：儀式，指的是一對信徒而言—特定的行為方式。透過這些行為方式，基於內在信仰所生的需求，獲得滿足。而這也是在宗教信仰行為中，一個相當重要的特色。儀式的地點，並不限於公開場所或私居所；儀式的來源，也不限於是特定人所傳，或是來自於口耳相傳的習俗。

-d- 信仰的推廣，或稱傳教：對信徒而言，將其內在信仰向外傳達，進而使它被別人接受、認同甚至信仰，往往也是出於其內在信仰的推動。這裡的傳教，也包括建立或意圖建立一個新興宗教的行為。

-e- 參與宗教集會或團體：不論出於何種個人心理或社會心理的機制，信徒與相同或類似信仰者共同活動—偶而的／固定的、短期的／長期的—或組織成一個團體，對信徒的而言，也是重要的信仰活動。

-f- 信仰空間：對信徒而言，常常會存在與其信仰相關的符號⁷¹或物體—不論其存

⁶⁹ 學習自由，應該或是否可以透過學術自由或職業自由加以保障，可參考：李建良，〈論學術自由與大學自治之憲法保障—司法院大法官釋字第三八〇號解釋及相關問題之研究〉，《憲法理論與實踐（一）》，頁 173-175。

⁷⁰ 類似見解：黃昭元，〈上帝要我上祂的學校—宗教自由與義務教育的衝突〉，《月旦法學》，第 74 期，2001 年 7 月，頁 8。作者認為：「...宗教自由或教育權都應該包括『依個人宗教信仰實施宗教教育的自由...』」。

⁷¹ 在宗教人類學的研究上，此類激發宗教情感的符號稱為「圖騰 (totem)」。關於圖騰信仰的詳細介紹，可參考：E. Durkheim 著，芮傳明／趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，頁 113 以下。

在是出於信徒的創造，或僅只是偶然被發現的。該符號或物體，以及與其存在相連的周圍空間，對信徒而言，形成了一個與信仰相關的空間。也就是說，當個人置身在該空間時，會感受到強烈的宗教情感。該情感（對信徒而言）有可能是正面的，也有可能是負面的。前者例如：美國印地安人認為聯邦林務管理局所入侵的是其祈禱的「聖地」⁷²；後者例如：德國聯邦憲法法院的「十字架判決」所涉及的「附耶穌受難像的十字架」⁷³。這點在我國宗教自由的討論中，比較沒有被明白地指出。但事實上，我國也曾發生類似的問題，例如「錫安山事件」⁷⁴、「七號公園觀音像事件」⁷⁵。

這種分類方式，雖然在類別上—通常出現於外在的宗教信仰上—偶有小異，可以說是討論宗教信仰自由時，所被採行的主要分類方式^{76 77}。

（2）積極的／消極的宗教信仰

從另一個角度看，個人的保護法益中，也應當包括不作為的方式，這就是所謂的「消極的」保護法益。從上述對於宗教自由於西方的歷史發展的描述中，以及對於宗

⁷² 此為 1985 年的 Northwest Indian Cemetery Protective Association v. Petterson 案。楊日旭，〈論美國憲法上的宗教自由權〉，《憲政思潮》，第 93 期，1991 年 3 月，頁 15。

⁷³ 此為 1995 年 5 月 16 日的 Kruzifix-Entscheidung（附耶穌受難像十字架的判決），其案例事實為：非基督教的學童在掛有「附耶穌受難像的十字架」的公立義務學校教室中，感到精神的壓迫，故認為其消極自由已遭侵害，而提起憲法訴訟。對此，可參考：許育典，〈學校的宗教規範問題與學生的自我實現權〉，《月旦法學雜誌》，57 期，2000 年 2 月，頁 66 以下。關於本案的事實、聯邦憲法法院的判決及其它相關判決，可參考：陳新民，〈立法者的「審慎義務」與釋憲者的填補義務—由德國聯邦憲法法院「教室十字架案」談起〉，收於：劉孔中／李建良主編，《憲法解釋之理論與實務》，中央研究院中山人文社會科學研究所專書（44），台北：中研院，1998 年 6 月，頁 95 以下。

⁷⁴ 由江端儀所創始的新約教會，在後一領導者洪三期的帶領下，選擇了位於高雄縣甲仙鄉小林村的深山群中，原名為「雙連堀」的地點，作為其教義核心主題「錫安—神的山」的實踐處所。但，1980 年後，地方政府開始加以干涉，以不同的法令依據，禁止該教會信徒集居於此。相關介紹，可參考：彭菲，〈神示與先知——一個宗教團體研究〉，頁 631-632、683 以下。本文收於：瞿海源著，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，附錄二，頁 631-701。

⁷⁵ 原先座落在現今台北市七號公園境內（當時為公園施工預定地）的佛教大雄精舍，以及精舍旁的竹林與觀音佛像，曾經是許多佛教徒活動的地方。大雄精舍住持明光法師向當時台北市長表明保留觀音像於公園內的意願，並獲應允。七號公園附近的基督徒知道這件事之後，認為這是一種不公平待遇，原因在於原先公園預定地境內也有基督教的聚會場所，卻遭拆遷而未獲保留參照。因此部分佛教徒與基督徒，對此舉行一連串的抗爭與異議活動。對此可參考：林本炫，《七號公園觀音像事件的解讀》，<http://netcity1.web.hinet.net/UserData/lin66/newpage15.htm>。本文原刊於：1994 年 3 月 10 日，民眾日報。

⁷⁶ 可參考，周敬凡，《宗教自由的法建構》，註 312 所引文獻。

⁷⁷ 關於此種分類方式進更深入的討論，可參考，周敬凡，《宗教自由的法建構》，頁 84-87。

教自由的保護必要性的探討中，我們可以發現，宗教信仰的迫害就是對不同信仰者及無信仰者的迫害。因此，除了保護個人實現前述的保護法益（積極的宗教信仰）外，也包括個人不去實現（消極的宗教信仰）。後者包括了：在內在信仰方面，不去認同、接受、歸屬任何的或特定的宗教信仰；在外在信仰方面，則包括了：不表示自己的宗教信仰、不接受任何的宗教教育、不從事任何宗教活動、不參與任何宗教集會...等。

再強調一次：所謂的「消極信仰」本就不限於「非信仰」，也包括了「非特定信仰」。而所謂的「非信仰」，即是完全不涉及任何信仰的思想，這種思想是可以想像其存在的。例如：我不信仰一個萬能的造物主，可能是因為我信仰萬能的科學，或是因為我認為造物主不能被實證而懷疑其存在。此時，前者可能被歸類在對「非特定信仰」的「消極信仰」，甚至是「積極信仰」—亦即被認為仍存在一種信仰—中；至於後者，則是不涉及信仰的心裡認知，而這也同樣被包含在「消極信仰」中，應受到宗教自由的保護。

這種分類方式，也同樣被我國學說⁷⁸及大法官會議解釋⁷⁹所採用。

（3）個人的／集體的宗教信仰

由於宗教本身，帶有強烈的集體傾向，因此我國學者在談及宗教自由的內涵時，常會特別列出具有集體性格的保護法益，如，「宗教結社自由」、「宗教團體自治的權利」或是「集團的宗教自由」。

由於在宗教信仰行為中，在所謂的「個人信仰」中，涉及集體的行為—一個人（不）選擇、參與或建立（特定或任何）宗教集會／團體的行為，甚至參與集會／團體後，與該集會／團體相關的行為—都可以被涵蓋在前述的「外在信仰」及「積極／消極信仰」的保護法益中，而當然受到宗教自由基本權的保護。因此，必須進一步探討，除

⁷⁸ 可參考，周敬凡，《宗教自由的法建構》，註 321 所引文獻。

⁷⁹ 見大法官會議釋字第 490 號，及釋字第 460 號理由書：「...憲法第十三條規定：『人民有信仰宗教之自由。』係指人民有信仰與不信仰任何宗教之自由，以及參與或不參與宗教活動之自由...」。

了這些指向於集體的個人行為⁸⁰，是否還存在著與個人宗教自我決定相關的、集體的保護法益？

一個宗教集會／團體形成後，雖然它的運作及維持，必須透過個人才能實現；但是，這些活動其實已經脫離了單一的個人，並且可以找出獨立的意義。更確切地說，它們是以整個集體的名義、向整個集體內部或向外產生影響。這可以顯現在兩方面。一、對集體本身而言：個人在加入宗教集會／團體後，往往必須依循已經存在的固定規則或制度，對於已被規範的範圍，在現實上，並沒有太大的選擇空間。也就是說，該集體通常在大致上很少變動的模式下運作，其成員只是遵循—包括藉著一定的程序改變—這樣的模式。如果國家對此加以限制，與其說是個人的信仰行為受到影響，不如說是集會／團體的自治行為受到干涉，這樣將可以更確切地解釋保護法益。不過在這方面，二者的區分有時候並不清楚，而必須視具體情況而定。

二、從集體的向外效力而言：舉例來說，若國家對於宗教團體向外傳教的行為，設定相關的限制，對宗教團體成員而言，固然其個人的傳教行為受到限制；而且，同時受到影響的，還有非成員接近宗教的可能性，也就是說，其藉此形成信仰的方式或機會也受到影響。因此，對於集體信仰的限制，將同時影響到成員個人及非成員個人，不同面向的宗教信仰活動；因此，如果只是注重團體成員的個人信仰，而不特別將「集體信仰」獨立作為保護法益，將無法察覺，非成員同時受到的影響。

所以，將「集體信仰」相對於「個人信仰」，作為不同的保護法益類型，本文認為，除了讓保護法益的區分明確外，更具有獨立的重要性。

「集體的」宗教信仰所指涉的範圍，指的就是：宗教集會或團體，以及與其相關、並以其為名義的信仰活動—包括傳教、接受或傳授宗教教育、舉行宗教儀式等—與狀態—如前述提及的信仰空間，尤其是作為信徒聚集的場所（如：廟宇、教堂等）。至

⁸⁰ 在此則排除了，個人消極不參與行為。因為個人若決定不進入「集體」的領域，那就不產生對集體信仰保護的問題。

於如何判斷是否屬於信仰空間或活動，這必須藉由該集會或團體的「自我理解」⁸¹來判斷。

在集體信仰中，常有爭議的是，其中是否包括宗教團體所為的「經濟活動」⁸²；也就是說，宗教團體所進行的經濟活動，是否可透過宗教自由來加以保障。

由於一個團體成立後，如果要能夠持續發展、運作並發揮其作用的話，必然需要物質上的資源。對宗教團體而言，資源上的取得，可能是透過信徒的捐獻、也可能是透過團體的積極行為，例如募款、義賣、舉辦教義研習活動、設立醫院或學校、或是固定的商業行為等。所以說，對於宗教團體來說，從事經濟活動—不論以何種方式或規模大小—是一種常態⁸³。而這些經濟活動，既是出於團體維繫的需要，也帶有宣揚或實踐其宗教理念的功能，可以說對於宗教團體而言，有雙重的重要性。因此本文認為，不論何種經濟活動，只要在宗教團體的自我理解中，認為與其教義相符，並適合作為維繫團體、宣揚信仰的手段，則都應在歸類於「集體信仰」的保護法益中，受到宗教自由基本權的保障。當然，如果宗教團體從事完全與教義無涉的經濟行為—例如：投資房地產、購買股票等—，若該宗教團體在從事這些經濟行為時受到國家的侵害，則主張其它基本權（如財產權）毋寧更有實益，而且名符其實，畢竟其實質上已與宗教無關。

五、結論

在這篇論文中，作者嘗試在一個世俗化的憲法秩序中，找尋保護宗教自由的理由；並對宗教自由所涉及的權利內涵，做一個概括性的描述。在一個基本權的討論中，本文略過的還有，人民以宗教自由之名，如何向國家主張。這是法學上，基本權的作

⁸¹ *A. F. v. Campenhausen*, Religionsferiheit, Rn. 69.

⁸² 並不是只有宗教團體才會從事經濟活動，只不過在涉及宗教團體時，較容易發生（社會現實上的）爭議，也更容易被注意到。

⁸³ 如果將宗教團體對宗教理念的宣揚，以「換取」信徒的捐獻，也視為一種經濟活動，那麼，除非該宗教團體不接受非特定人的捐獻，可以說，所有的宗教團體都必然從事著經濟活動。將宗教團體視為一種「服務業」來討論的，可參考：顏厥安，〈凱撒管得了上帝嗎？—由法管制理論檢討宗教立法〉，

用方式（或功能）的問題。此外，所謂的「政教分離」、「國家的宗教中立性」或「宗教平等」的問題，也不是本文的篇幅所能處理的。

整體而言，本文的思考主軸仍在釐清國家與宗教的關係，亦即：國家對宗教自由的保護，並不應該質變為國家對宗教思想的控制或影響，這尤其在目前我國宗教團體法草案的擬定上，更應該注意。事實上，宗教信仰的選擇、宗教教義的推展或發揚，不應當是國家的權限，也不該是國家的責任⁸⁴。

宗教作為一個被研究的對象，不是一個可以單獨被感知、被觸摸的實體，而是一群並不必然有固定範疇的現象或事件，經由研究者經驗上的彙整，依其所遵循的標準，所篩選出的結果。就此而言，宗教可說是因研究者的需要而被定義出來。因此，宗教的定義在法學相關研究上，應該是為具體解決我國宗教法問題所得出的相對的、功能性的定義。

最後，希望透過這篇論文的勾勒，能使宗教自由的法學研究，在不同領域的討論中，產生交流或觸發的機會，進一步臻至實務上的完善。

參考書目

- 尤伯祥，《宗教自由之權利內涵研究》，國立政治大學法律學研究所碩士論文，1998年6月。
- 古健琳，《宗教自由之研究：以德、日憲法例探討我國憲法第十三條之意涵》，國立中正大學法律研究所碩士論文，2002年1月。
- 林本炫，《台灣的政教衝突》，台北：稻鄉，1994年3月，再版。

《月旦法學》，第24期，1997年5月，頁34-43。

⁸⁴ 至於宗教的世俗化趨勢，是否會讓保護個人宗教自由的必要程度益趨薄弱？這也不是本文現今所能夠處理的。其實，這可轉化為另一個問題：人，是否能脫離神聖／世俗這種二元的思考或生活方式？如果真有可能，人不再具有神聖的感受—不論是面對上帝、自然、真理...—，那麼，那將是一個怎

周敬凡，《宗教自由的法建構-兼論「宗教團體法草案」》，國立成功大學法律學研究所碩士論文，2002年7月。

許育典，《法治國與教育行政 — 以人的自我實現為核心的教育法》，台北：高等教育，2002年5月，初版。

許育典，2002年9月，〈論宗教自由的保障與實質法治國的實踐 — 評司法院大法官釋字第490號解釋〉，收於：劉孔中／陳新民主編，《憲法解釋之理論與實務》，第三輯·上冊，中央研究院中山人文社會科學研究所專書(52)，台北：中研院，頁265至353。

黃昭元，〈上帝要我上祂的學校 — 宗教自由與義務教育的衝突〉，《月旦法學》，第74期，2001年7月。

楊日旭，〈論美國憲法上的宗教自由權〉，《憲政思潮》，第93期，1991年3月。

瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠，1997年5月，初版。

羅竹風等編，《人、社會、宗教》，上海：上海社會科學院，1995年2月，初版。

顧忠華，《社會學理論與社會實踐》，台北：允晨文化，1999年2月，初版。

Durkheim, Emile 著，芮傳明／趙學元譯，《宗教生活的基本形式 (The Elementary Forms of the Religious Life)》，台北：桂冠，1992年9月，初版。

James, William 著，蔡佳怡／劉宏信譯，《宗教經驗之種種 (The Varieties of Religious Experience)》，台北：立緒，2001年11月，初版。

Johnstone, Ronald L. 著，尹今黎／張蕾譯，《社會中的宗教 (Religion in Society)》，四川：四川人民，1991年1月，初版。

Pieper, Josef 著，黃藹譯，《相信與信仰 (Belief and Faith/ Über den Glauben)》，台北：聯經，1985，初版。

Bleckmann, Albert. Staatsrecht II – Die Grundrechte, 4. Aufl, Köln, 1997.

Campehausen, Axel Freiherr von: Religionsfreiheit, in: *Josef Isensee / Paul Kirchhof* (Hrsg.),
Handbuch des Staatsrechts, Band VI, §136, 2. Aufl. Heidelberg 2001.

Ipsen, Jörn: Staatsrecht II (Grundrechte), Neuwied 1997.

