

# “顺服与自由”在加尔文 《基督教要义》中的政治神学涵义

The Political Theological Significance  
of “Freedom and Obedience” in  
Calvin’s Institutes

欧力仁 台湾中原大学

Li-Jen Ou, Chung-Yuan Christian University

[Abstract] The purpose of the paper is to highlight the political-theology of the *historic* figure John Calvin, particularly his ideas concerning Christians’ *freedom* and *obedience* as their *civic right* and *obligation*. Nevertheless, the content of this essay is *not historical* investigation but primarily a *theological interpretation* of Calvin’s two treatises “On Christian Freedom” and “On Civil Government” in his *opus magnum The Institutes of the Christian Religion*. Apart from the interpretation of the two tracts another portion of this essay is consisted of a critique of the contemporary political theorist George H. Sabine’s inadequate socio-political criticism of Calvin’s theological politics (or political theology).

The present writer maintains that it is no exaggeration to regard the aforementioned two treatises as the *loci* of Calvin’s political theology. Inasmuch as the two significant articles plainly point out the fact, the freedom bestowed by God is divine *privilege* whereas the obedience

practiced out of the freedom is divine *obligation* in the Christian's socio-political life. Accordingly, it is not surprising to conclude that freedom and obedience consist of Calvin's political theology.

## 前 言

钻研宗教改革历史的专家学者们一致地认为,约翰·加尔文(John Calvin)的思想势必导因于当时的特殊历史背景,因此,对16世纪之时代背景进行深入的考究,乃是理解加尔文的思想与教导一个有效且不可或缺的途径。<sup>①</sup>笔者同意,加尔文的政治神学同当时的语言和思潮密不可分,所以历史背景的考察具有一定程度上的重要性,然而,历史学家们过度的坚持(有时是偏见)可能会丧失与这位伟大的宗教改革家进行超越时空的对话机会。尽管历史的洪流湍流不息,变化无常,但是,永恒的问题与价值却不随时空的变迁而流逝,反倒超乎它们而恒在。所以,本论文的重点不在于加尔文作品的历史背景之考证,而是文本内容的理解与诠释,及其现代神学意义的阐述。

本文主要依据的文本是加尔文历经23年的呕心沥血之作《基督教要义》(*The Institutes of the Christian Religion*),特别是卷3第19章“论基督徒的自由”(On Christian Freedom/Liberty)和卷4第20章“论政府”(On Civil Government)。笔者认为,如果把这两篇重要的论文视为加尔文的“政治神学”的话,一点也不为过,因为他在这两篇文章里明确地指出,上帝所赋予的“自由”乃是基督徒不容剥夺

<sup>①</sup> Gillian Lewis的论文便是一个最好的例子。见“Calvinism in Geneva in the Time of Calvin and of Beza(1541~1605)” in *International Calvinism 1541~1715*, ed. Menna Prestwich (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 39~69.

的政治权利,而出于意志和道德自由的“顺服”则是基督徒无可推委的政治义务。

有鉴于一些现代的学者和读者,对于加尔文在“论政府”一文中强调人民应该对政府采取近乎无条件或消极的服从之说法,颇有微词,甚至大加挞伐,因此笔者选择不以“论基督徒的自由”和“论政府”在《基督教要义》中的排列顺序为本文论述的考虑,乃是反序而论,藉以说明和反驳上述的指控。本文的第一部分指出,“政府”在加尔文的眼中之所以如此的尊贵,是因为,它作为基督这一位真正的、永恒的掌权者在世上所设立的合法代理者,以至于人人皆须俯首称臣。第二部分主张,加尔文所强调的“顺服政府”,必须置于“基督徒的自由”所蕴含的多层意义中来理解,才不至于误解“顺服”的真谛。而对于两者(自由与顺服)的正确认知,乃是进入加尔文政治神学殿堂的最佳途径。第三部分则是笔者对当代钻研政治理论的学者乔治·塞班(George H. Sabine)笔下之加尔文的质疑。就政治神学的层面而言,笔者与塞班所理解的加尔文有相当程度的出入。主要的症结点在于,塞班以人本的(社会—政治学的)角度来解读加尔文神本的(神学的)政治学,因此产生了莫大的误解。所以,笔者亦期待藉此初步的研究来厘清部分的问题。

## 一、顺服掌权者——基督徒 的政治/公民义务

### (一)基督的“君王”职分及其统治的属灵国度

加尔文在《基督教要义》卷2第15章的标题指出,“要明白基

督从父所受的使命,和他所给我们的益惠,必须思考基督作为‘先知’、‘君王’和‘祭司’的三种任务。”<sup>①</sup> 为了符合本文的旨趣,以下将聚焦于基督的“君王”角色。

加尔文强调,“上帝……应许借着他的儿子做……永远的统治者和保护者。这个预言的应验只有在基督里可以发现”。<sup>②</sup> 既然基督才是真正的、永恒的君王,那么,唯有基督的国度才是真正的、终极的国度。所以,在铺陈其政治神学时,加尔文首先强调基督的君王职分,并极力地突显人的国度与基督的国度之间的差异——前者是暂时的、属世的,后者是永恒的、属灵的。他说:

要讨论他的国若首先不告诉读者他的国是属灵的,所说必归徒然,因为我们这样可以知道这个国的功用,它给我们的益惠,以及它一切的全能和永恒。在《但以理书》中,天使所描写为属于基督的永恒,是在《路加福音》中的天使所描写为属于人民的拯救。<sup>③</sup>

加尔文认为,所谓基督的“国度”(kingdom)其实就是指他的“统治”(reign),而“基督的统治”则是《新约》所极力宣扬之“上帝国的福音”。由此可知,耶稣所宣告的内容不是别的,正是他自己;上帝国的来临就是基督的来临。<sup>④</sup> 因为,上帝已经任用基督成为“至高之王和天地之主”或“代理摄政者”(vice-regent)。加尔文强调,上帝膏立基督为君王来统治世界,其目的无非是希望他们归向上帝。

<sup>①</sup> 加尔文,《基督教要义》卷2,第15章,第1节(中译本,加尔文,《基督教要义》(中册)由徐庆誉、谢秉德译,香港,基督教文艺出版社,1996,第19页。)以下将简略为,加尔文,《基督教要义》II·十五·1(《中册》,第19页)。

<sup>②</sup> 加尔文,《基督教要义》II·十五·3(《中册》,第21页)。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 《提摩太后书》4:1。

所以,基督在这一个属灵国度里所提供的益惠并非是物质层次上的享受,例如安逸舒适的生活,取之不尽用之不竭的财富,安全无虞的保障,而是灵性上的成长。为了拯救信徒们的灵魂,基督赐给他们充足而齐全的属灵力量和装备,可以用以抵御精神上的仇敌。由此可见,基督的国度绝不是为了满足他自己的统治欲,乃是为了信徒的得救而存在。<sup>①</sup> 在基督的国度里,信徒的生命得到本质上的改变,也获得了细心的呵护,对未来则充满无限的盼望。<sup>②</sup> 关于该国度,加尔文总结地说:

在这里我们可以知道,从基督的国度可以得些什么益处。这国不是属世界或肉体的,亦不是易于朽毁的,乃是属灵的,它提高我们,使我们达到永生,并叫我们可以度过忧愁、饥寒和颠沛流离的苦难生活;叫我们满意的,就是这位王绝不会丢弃我们,他必将帮助我们,供给我们所需要的,等到我们完成了奋斗的任务,获得了胜利;因为他的统治目的是要把他从父所领受的一切,都交给我们。既然他以他的权能装备我们,以他的美丽和庄严修饰我们,又以他的财富充实我们,所以我们有充分的理由可以夸耀和信任,又有勇气与魔鬼、和罪恶作殊死战。最后,我们因穿上他的正义,我们便有勇气,不惧世俗的诋毁;他既然以那么丰富的恩惠给了我们,我们就该结出果子,归荣耀于他。<sup>③</sup>

揭示了属灵国度的内涵之后,加尔文进一步地指出,“基督为

① 加尔文,《基督教要义》II·十五·4(〈中册〉,第23页)。

② 加尔文,《基督教要义》II·十五·3(〈中册〉,第21页)。

③ 加尔文,《基督教要义》II·十五·4(〈中册〉,第23~24页)。

君王”这一个命题意味着基督拥有“得胜者”(victor)、“统治者”(ruler)和“审判者”(judge)等三重角色。首先,他不厌其烦地在《基督教要义》和注释书中强调,基督透过他在十字架上的牺牲而征服战胜撒旦的诱惑,克服死亡的威胁、邪恶的攻击,因此他以胜利者的姿态君临天下。“他被钉在十字架上,世界藉此得救,基督也因而大获全胜。”<sup>①</sup>尽管大多数的人皆从“牺牲”、“受苦”或“惩罚”的角度来解读十字架上的赎罪(atonement)行动,加尔文却认定它是身为得胜君王不可或缺的要件,因为,十字架(死亡)与空坟墓(复活)密不可分;它们是“同一项拯救计划的不同向度”。没有受苦与死亡凌辱,便没有复活的荣耀。<sup>②</sup>其次,加尔文指出,由于十字架,基督成为君王和统治者。要注意的是,“战胜死亡”只是基督统治的开始,而非结束。他以“爱”来保护、指引和管理,使人民免于危险和恐惧。所以,尽管基督的国度不乏敌人的虎视,“高举双手护佑我们君王是无可匹敌的。”<sup>③</sup>

第三,加尔文强调,基督不单是一位慈爱的统治者,同时也是一位公义的审判者。他所采取的审判标准就是福音。“福音是基督国度的令牌……,当我们相信福音时,就是……承认基督是君王。”<sup>④</sup>反之,凡是拒绝承认上帝为君王并且接受他慈爱的呵护的人,便是选择他愤怒的审判。基督的审判如同他的国度一般,也涵

① John Calvin, *The Gospel According to St. John 1 ~ 10*, trans. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1961), p. 127.

② John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1965), p. 117.

③ John Calvin, *Commentary on Psalms*, xxi:8.

④ John Calvin, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets vol. 1 Hosea*, trans. John Owen (Edinburgh: Calvin Tradition Society, 1946), p. 70.

盖了过去、现在与未来。换句话说,基督不但已经于过去胜过邪恶的势力,现在也正藉由福音的权柄给予敌人迎头痛击,而且必然会在最后的审判上宣布终极的胜利。“在基督清除粗糠(终末)之前,上帝圣洁的粮仓不会完全的洁净,但是他已经透过福音的教导着手进行(清除)了。”<sup>①</sup>

## (二)政府的本质与召命

论完基督统治的属灵国度之后,加尔文旋即强调属世国度的必要性,以及两者之间的关联。他深感有必要善加说明政府的本质与重要性,因为宗教改革时期的新教徒面对反权威的重洗派(Anabaptists)<sup>②</sup>和亲权的马基雅维里主义者(Machiavellists)<sup>③</sup>两极化的政治观点,显得无所适从。一方面,无政府主义的重洗派认为

① Calvin, *Commentary on Psalms*, xv:1.

② 特别指领导农民革命,最后被处死的德国激进改教者闵采尔(Thomas Müntzer, 1489~1525)以及以他领导的慈卫考先知(Zwickau Prophets)。他们在政治上主张“政教分离”,并以革命的激烈手段建立“基督的王国”。

③ 马基雅维里(Niccolò B. Machiavelli, 1469~1527)为意大利政治家,著《君主论》(*Il Principe, The Prince*, 阎克文译[台北:商务印书馆,2004]),极力提倡专制政治。以今日的眼光观之,《君主论》实属惊悚骇俗之作,其中之言论令人咋舌。对马基雅维里而言,道德价值在政治思考中无足轻重。在此仅引举两段经典之言,以资证明。论及君王的残酷与仁慈,他说:“受人爱戴比令人畏惧更好,抑或相反?答案是最好两者兼备,不过,由于很难同时做到,因而,如果君王要在两者之间取舍,那么令人畏惧要比受人爱戴更为安全。因为,一般来说,人都善于忘恩负义、反复无常、装模作样、虚情假意,避险则唯恐不及,逐利却不甘人后……。人们冒犯一个自己爱戴的人要比冒犯一个自己畏惧的人较少顾虑,因为爱戴维系于恩义,而由于人性之恶,人们随时都会为了自身的利益而忘恩负义;但是畏惧之心,却会由于害怕必定降临的惩罚而持之有恒。”(《君主论》,第17章“残酷与仁慈”,第83~84页);“历来就有两种斗争方法:一是按照法律,二是运用武力。第一种适用于人,第二种则适用于兽。但是,由于前者并不总是堪当其用,君主就必须诉诸于后者,因此,他应当熟知兽性和人性的应用之道。……兼备人性和兽性,有其一没有其二,就不可能常保其安。”(《君主论》,第18章“君王应当如何守信”,第87~88页。)

政府本身仅是“一种少不得的恶”，<sup>①</sup> 所以“狂妄地企图颠覆神所设立的这种制度”；<sup>②</sup> 另一方面，鼓吹集权政治的马基雅维里主义者为了逢迎君王，“推崇君权过度，甚至不惜以之与神的权柄对立”。<sup>③</sup> 加尔文认为，这两种观点均严重地偏离了基督教信仰的正轨。尽管基督属灵国度对人的内在治理和属世政府的外在统治有天壤之别，不可同日而语，但是，基督徒不应该因此而误解政府乃是与基督徒无关的邪恶败坏之物。

加尔文强调，由人类所运作的“俗世政权”(civil authorities)和基督的国度虽然不同，但却不互相抵触。“政府”有不可或缺的重要性，因为它乃是未来由基督所统治之“永恒国度”的部分投射。因为，“属灵的统治就在地上使我们的内心开始感受到天国的内涵，并在这暂时的今生中将部分不朽的永生之福赐予我们。”<sup>④</sup> 为了让基督徒能获得永生之福，上帝亲自设立政府来保持纯正的教义，维护教会的组织，并约束人的行为，使之符合社会的要求，遵守国家的法律，藉此彰显上帝及基督国度的荣耀。<sup>⑤</sup> 因此，对加尔文而言，荣耀上帝便成为政府的首要任务，“没有一个政府能以得福，除非它是以宗教信仰为首务”。<sup>⑥</sup>

然而，在日内瓦(Geneva)经营教会事务与市政所得到的实务经验告诉加尔文，政府官员大多属机会主义者，而非有信仰的敬虔者，所以他也不至于因过度强调政府的重要性而把世俗的政权绝

① 加尔文，《基督教要义》IV·廿·22(《下册》，第262页)。

② 加尔文，《基督教要义》IV·廿·1(《下册》，第241页)。

③ 加尔文，《基督教要义》IV·廿·1(《下册》，第241页)。

④ 加尔文，《基督教要义》IV·廿·2(《下册》，第242页，译文略有修改)。

⑤ 加尔文，《基督教要义》IV·廿·2(《下册》，第242~243页)。

⑥ 加尔文，《基督教要义》IV·廿·9(《下册》，第251页)。



对化。<sup>①</sup>因为,加尔文深信,政府所被赋予的权力乃是隶属于基督的。<sup>②</sup>执政者之所以必须善用属于基督的权柄,因为如果政府不善加运用其职权的话,“神必使他们惊惶,趋于灭亡”。<sup>③</sup>正如有形的圣礼不能取代上帝那无形的恩典和拯救,同样地,暂时的属世政权亦无法取代基督所统治的永恒国度;它(政府)只是上帝之旨意的执行者,而非上帝;俗世的政权与基督的国度两者间永远存在着本质上的差异。

除了荣耀上帝之外,政府的另外一项要务是“促进人民的福祉”,使他们能够安身立命于世上。因为,“政府的制度……是神所设立来造福人群的。”<sup>④</sup>他又说:

(政权)对人类是如面包和水,阳光和空气一样重要,而且更为优越。因为它不仅供应这些东西,使人得以呼吸、饮食、存活……,而且使偶像崇拜,对神知名的亵渎,对神之真理的侮辱,以及别种冒犯圣教的事,都不敢发生或公然传播在人民中间;使治安不受骚扰,使每人能享受它的产业,而不受侵犯;使众人共同交易;可以免于欺诈不义;使正直与谦恭可以培植于人间,总之,使共同的宗教能以维持于信徒中间,人道能维持于人间。<sup>⑤</sup>

因此,加尔文强调,对于荣耀上帝的人、事、物,政府需善尽保

① 著名的教会历史学家 Williston Walker 对于加尔文在日内瓦的情形以及遭遇的难题有详实的描述,请参考 *John Calvin: The Organizer of the Reformed Protestantism* (Eugene: Wipf & Stock, 2004), pp. 第 245 ~ 324 页。

② 加尔文,《基督教要义》IV·廿·5(〈下册〉,第 245 页)。

③ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·29(〈下册〉,第 268 页)。

④ 加尔文,《罗马人书注释》,赵中辉、宋华忠译,台北:基督教改革宗翻译社,1978,第 254 页。

⑤ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·3(〈下册〉,第 243 页)。

护之责,反之,对于崇拜偶像、诋毁真理、褻渎上帝者,则当惩戒之。<sup>①</sup>他认为,督促人“用纯洁的心崇拜神”和“用至诚的爱对待别人”是上帝赋予政府无可推诿的天职,“因为神永恒不变的旨意,就是要我们都崇拜他,也要我们彼此相爱。”<sup>②</sup>由此可见,如用“荣神益人”或“敬神爱人”来总括加尔文的政治神学实不为过。就因为执政者是受召来服事上帝和保护人民,因此,上帝与俗世的掌权者、人民与政府之间绝不应存有任何的张力——上帝的圣名没有被蒙蔽的可能性,人民的福祉也没有被剥夺的疑虑。“因为我们使这尊荣服从至高无上的神的权威,对它(政府)并无损害”,<sup>③</sup>所以,企图藉由武力革命来推翻政府是毫无正当性的。加尔文指出,政府藉以荣耀上帝和造福人民的工具就是“法律”和“官吏”,这两者唇齿相依:“没有法律,官吏无从存在;反过来说,没有官吏,法律没有力量。法律可说是不言的官吏,而官吏乃是发言的法律。”<sup>④</sup>法律作为政府官员行事的依据,反之,官员则作为执行法律的主体。借用康德的语言来说就是:没有官吏执行的法律是空洞的,没有法

① 加尔文,《基督教要义》IV·廿·9(下册),251:“*longe gravioris memento... ut ipse pure coleretur ex Legis suae praescripto*”。加尔文所提及有关于君王职责的部分,其实早在1516年时,荷兰的人文主义者伊拉斯谟即有更精辟详尽的论述。详见是氏所著《论基督教君主的教育》,李康译,上海:上海人民出版社,2003。

② 加尔文,《基督教要义》IV·廿·15(下册),第256页:“*siquidem haec aeterna est et immutabilis eius voluntas ut a nobis ipse quidem omnibus colatur, nos vero mutuo inter nos diligamus*”。另一位瑞士的宗教改革者胡德希·慈运理(Huldrych Zwingli, 1484 ~ 1531)也认同政府以及官员存在的必要性。他强调,俗世政权里不乏“值得尊敬的、虔诚的以及有信心的地方官,在其受召的岗位上,为了荣耀上帝和造福市民而鞠躬尽瘁。”(参见 Jean Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation* [London: Lutterworth Press, 1986], p. 125.)

③ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·32(下册),第270页:“*quasi... minuatur terrene potestas, dum suo auctori subiicitur*”。

④ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·14(下册),第255页)。

律可以遵循的官吏是盲目的。

有别于马基雅维里主义者所鼓吹的君主政体和重洗派所青睐的民主政体,加尔文心目中的理制度是“贵族政治”(aristocracy)或贵族制与民主制的融合。他说:

在这种政体内,自由……与适当的约束相调节,而且是建立在一个巩固的基础上,就没有一种政体比这种政体更好的,所以我也以为凡能享受这种政治的人民,乃是最愉快的……。为求达到此目的,官吏也当尽力以赴,不让他们受托去加以护卫的自由稍被减损,更不稍受破坏;倘若他们对此漠不关心,不努力,那就是不忠于职守,背叛国家。<sup>①</sup>

加尔文相信,由于罪的影响,鲜少有人能够自我约束,不为一己之私行事的,因而担心,君主制会沦为独裁政治,民主制易转为叛乱,以至于他认为,政权操于许多人之手的贵族政治显然较为稳妥。

### (三) 基督徒对政府的顺服

加尔文之所以探讨“政府”的原因并非因为俗世政权的结构及其附带的权力对他有任何的吸引力,而是因为政府如圣礼一般,是“上帝召我们与基督相交,并将我们保守在其中所用的外在工具(external means)”。<sup>②</sup> 他将基督徒比喻为天国的朝圣者,在坎坷艰辛的旅程中,除了以全心仰望上帝作为属灵的支柱之外,尚需要来自外在的帮助。“倘若神在我们渴望那真实之国时,仍要我们在地

<sup>①</sup> 加尔文,《基督教要义》IV·廿·8(下册),第248页)。

<sup>②</sup> 加尔文,《基督教要义》卷4之标题(下册),第1页)。

上做客旅,而且倘若这些(来自政府的)帮助乃是我们做客旅所必须的,那么凡把这种帮助取消的,就是剥夺人的本性。”<sup>①</sup>因此,加尔文给予政府相当高的评价,不仅尊称为“神的代表”(vicarii)、“神的仆人和代理人”(ministri et legati),甚至强调它具有“上帝的形像”(species imagines Dei),因为上帝赋予它“不可侵犯的尊严”(inviolabilem maiestatem impressit et insculpsit)。<sup>②</sup>在此前提下,做出“政治与基督徒的信仰不兼容”之指控的人,无异于侮辱神。因为,斥责上帝所委任的政权,就是斥责上帝;藐视政府,便是藐视上帝。<sup>③</sup>

反过来说,服从君王和官吏,也就是服从授权给他们的上帝,而服从君王与官吏最适当的表现无疑是,“听从命令,缴纳赋税,履行公务,负担有关国防的责任,并遵守其他命令。”<sup>④</sup>诚如加尔文在论及圣礼时曾言,圣礼之施行者(神职人员)本身的素行和品德之优劣并不会影响圣礼的有效性。因为,有效性取决于圣礼的制定者(上帝),而不是圣礼的经手人(牧师)。因此,任何人都不能因为圣礼的执行人品格上的瑕疵,而自行断定该圣礼属于无效,或拒绝领受圣礼。此原则也适用于对政府官员。所以,加尔文在此所强调之“对君王和政府官员的服从”,必定是一全称命题而不是特称命题。换言之,服从应当是全面性的,而非选择性的;即使是不义的君王也配得人民的尊敬。关于这一点,加尔文在《罗马人书注释》特别提到“保罗说:人人都当顺服,意思是所有的人都包括在

① 加尔文,《基督教要义》IV·廿·2(〈下册〉,第243页)。

② 加尔文,《基督教要义》IV·廿·6,22,24,29。(〈下册〉,第246、262、267页)。

③ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·7(〈下册〉,第247页)。

④ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·23(〈下册〉,第263页)。

内,免得有人以为自己是例外的,因而不肯服从”。<sup>①</sup> 因此,顺服政府乃是每一位基督徒无从选择的义务。他进一步地指出:

神的话……叫我们不仅对那些以正直诚信来治理的君王服从,而对一切掌权者,甚至对不尽职的政府,也当服从。因为……不管官吏的品格如何,他们的政权只是从神而来;那些为公众福利从政的,固然真是神的恩慈的镜子和雏型,而那些以残暴不仁来治理的,也是神兴起来惩罚百姓的不义的;所以他们都拥有神赋予一切合法权威的神圣尊严。……所以百姓对这种官吏也当以敬重贤君的礼来服从。<sup>②</sup>

然而,加尔文也特别补充说明,服从的对象“不是指官吏个人,……乃是指职分本身值得尊重;所以无论是谁来做我们的治理者,只因他们的职位,就当受我们的尊敬。”<sup>③</sup> 除了服从之外,基督徒亦当用祷告来作为官员们最大的后盾,借以鼓励、安慰、支持,甚至是警惕他们做尽忠职守、追求正直、充满爱心的神仆与公仆。如此一来,他们必定会以法庭为神扫除邪恶的宝座,以口作为宣扬神真理、公平断案的工具,用手作为签署神所喜悦之法令的器皿。<sup>④</sup>

然而,值得注意的是,即使加尔文曾极力强调服从政府,甚至“对那些残暴不仁的(统治者),……仍当服从”,<sup>⑤</sup> “因为我们除服从和忍受之外,并没有受别的(例如,反抗暴政和制裁暴君)命

① 加尔文,《罗马人书注释》,第254页。

② 加尔文,《基督教要义》IV·廿·25(〈下册〉,第264-265页)。

③ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·22(〈下册〉,第262页)。

④ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·6(〈下册〉,第246页)。

⑤ 加尔文,《基督教要义》IV·廿·29(〈下册〉,第268页)。

令”。<sup>①</sup>但是,这种服从必须在“荣耀上帝的圣名”之大前提下,方能取得正当性。换言之,对政府的服从与不抵抗有一个“例外”。他说:

我们在顺服政府权威一事上,首先应有一个为我们所应注意的例外,那就是说,我们不当因此被诱惑而不顺服神,因为神的旨意,乃是一切君王所当服从的;神的命令,乃是君王的一切命令所当屈服的;神的尊荣乃是君王的一切王权所当顺从的。我们若是为求讨人的喜悦,而招致那叫我们顺服人之神的憎恶,这是何等荒谬的事呀!主乃是万王之王;他一开圣口,众人首先只当听从他,其次,当顺服那些治理者,但只在主里服从他们。倘若他们的命令违反上帝,就应当置若罔闻,也不要顾及他们的尊荣……。他们这样行(违反上帝的命令),好像神既立凡人为治理者,就放弃了它自己的权柄似的;又好像人若顺从那赐王权的主,就把王全贬损了似的;其实在主面前,即令天上掌权的,也都要战兢恐惧。<sup>②</sup>

由此看来,在加尔文的眼中,政府或掌权者的角色如同旧约时代的君王一样,背负着双重的身份与职责。一方面代表上帝,有权利接受来自于人民的尊重与拥护,另一方面,它也有义务引导、爱护人民,甚至承担人民的过错,并且代表他们向上帝祈求、认罪。其实,这个君王的角色也正是耶稣基督——永恒与真正的君王——在加尔文的政治神学所要强调的重点。加尔文在《罗马人书注释》里的一席话可以总括基督徒在政治生活上之“顺服”的意义。

① 加尔文,《基督教要义》IV·廿·32(《下册》,第269页)。重点笔者自加。

② 加尔文,《基督教要义》IV·廿·32(《下册》,第269~270页)。

他说：“我们要顺服做官的，理由是因为他们对于我们有益。做官的之所以有益于我们，因为主这样安排，为的是要使行善的人有平安，又能制裁恶人偏斜的行为。”<sup>①</sup>

## 二、基督徒的自由——基督徒的政治/公民权利

对生活在高举“主权在民”之民主时代的现代人而言，加尔文在《论政府》中要求基督徒对“暴政”和“暴君”所采取之消极服从（passive obedience）要求（只有一个例外——不使上帝的荣耀遭受蒙蔽）却也引来不少的质疑，更遭致许多研究加尔文政治思想之学者严厉的批判，称他为“可恶的独裁者”（an unforgiving authoritarian）。<sup>②</sup>然而，这些学者针对加尔文《论政府》（《基督教要义》卷4第20章）的内容而提出的批评，显然忽略了他另外一篇重要的论述，就是《基督教要义》卷3中的《论基督徒的自由》（On Christian Freedom）。在《论基督徒的自由》一文里，加尔文突显了基督徒个人在政治中的相对自主性或主体性（relative autonomy/subjectivity）。这是他在《论政府》里未明显提及，也是最容易被读者忽略的。

事实上，《论基督徒的自由》在加尔文的思想中，始终扮演着举足轻重之枢纽角色。1936年出版的《基督教要义》首版里，他将该文置于全书的最后一章（有关教会权力和政治制度的论述），以它

① 加尔文，《罗马人书注释》，第255页。

② 参考 J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 2<sup>nd</sup>. ed. (London: Methuen Press, 1941); Ralph C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

作为整章所要铺陈之政治神学的开场白。<sup>①</sup>在随后的修订版中，加尔文则将它移作“因信称义”教义（《基督教要义》卷3）的总结。此一明显的转变说明了，加尔文的神学与政治思想在“基督徒的自由”这一个概念上聚合（converge），因此，《论基督徒的自由》势必是理解他的神学、政治理念和两者之间的关联性思想最佳的途径。此外，值得一提的是，尽管《基督教要义》历经了多次的修订、14次再版（为时23年之久），然而《论基督徒的自由》的内容仍然保持它的原貌；几乎未曾受到作者丝毫的增删。此事足以证明“基督徒的自由”在加尔文的思想里是不可或缺的，而且，正是此“自由”赋予了基督徒在必要的时候得以反抗政府的权利。

以下便分两个部分来论述加尔文的“自由观”。首先，论述“基督徒的三重属灵自由”（the threefold spiritual freedom of the Christian），其次，探讨如何从属灵的自由过渡到政治的自由。

### （一）“基督徒自由”的三种层面

加尔文强调，为了防止“基督徒对自由的压抑”，并且抑制因着“自由而生的僭妄”，基督徒不可不明白“自由”的真义。因为，它是“总括福音教义所不可少的”首要题目，所以，“除非我们对它有完全的了解，我们的良心在任何事上都不能没有疑惑，游移不定，和恐惧。”<sup>②</sup>他认为，人若想要在至高的上帝面前过感恩的生活的话，他们不但必须从人类既有的制度与结构中，分辨和经验到三种层面的自由或解放（freed from），也要从另一方面感受到上帝在他的护理中（providence），为人类的益处而设立的规范，并且乐意地臣

<sup>①</sup> 见 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1536 Edition, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986), pp. 176 ~ 184.

<sup>②</sup> 加尔文，《基督教要义》III·十九·1（〈中册〉，第257页）。



服其下(freed for)。

加尔文指出,自由的第一个层面,并且作为其他两个层面之根基的是“因信称义”(justification by faith),这是让人摆脱“律法对人的良心做出指控”的根本性自由。“因信称义”和获得真自由之首务在于,完全抛弃靠律法或善功称义的念头,唯独仰望基督,全然依靠上帝的恩典。因为,重点“不是我们如何行,而是那不义与不善的我们,如何被算为义。”<sup>①</sup>这不是说,信徒无需任何的付出,就可轻易地获得称义,仿佛它是一种唾手可得的“廉价恩典”(cheap grace)。也不是说,律法对信徒是全然无用的,基督徒大可对它不屑一顾,而是因为,就“因信称义”这件事来说,上帝的恩典优于律法。换句话说,“因信称义”是一项“重价的恩典”(costly grace),上帝需要藉由比“律法”更加贵重的“恩典”来完成它;其结果是,人的罪得赦免,重获新生的自由。<sup>②</sup>加尔文详细地说:

因信称义是与上帝复和,这是指罪的赦免……。假如人继续犯罪,就逃不了上帝的愤怒。……人若不是借着基督与上帝复和,就是与上帝为敌。所以主所接纳,和他联为一体的人,就是得称为义的;若他不把罪人改变为义人,他就不能和他结联,而我们可以断言,这是靠罪的赦免才能完成的。因为假如那些和上帝复和的人,是以行为为标准,他们必仍旧是罪人,但他们必须完全清除了罪才行。所以凡蒙上帝所接纳的人,必先由罪的蒙赦获

① 加尔文,《基督教要义》III·十九·2(《中册》,第257~258页)。

② 参考潘霍华,《追随基督》,邓肇明、古乐人译,香港:道声出版社,第32~46页。

得洁净，因此称义也可以归结于一句话，就是罪的免除。<sup>①</sup>

自由的第一层意义表明了基督徒属灵生活必须具备之本性的自由(freedom of nature)。信徒个人藉由称义的缘故，不必再背负(freed from)那因为干犯上帝的律法而遭致的咒诅与责罚。原本信徒们把自己禁锢在骄傲和反叛上帝的牢笼里，但是，上帝在基督里为他们付出了打开牢笼所需的代价，使他们获得自由，回归圣徒的团体里。这就是基督徒在基督里所获得之自由的第一层的意义，也就是“个人的自由”。因为，上帝直接地透过个人的信仰和接踵而至的悔改来接触他们，这便是“因信称义”的真谛。藉此，原本为罪人的信徒现今在上帝眼中犹如义人一般，体验到上帝藉由制度的保护来表现对他们永恒不变的爱——罪得赦免，远离恐惧，亲近上帝。由此可见，“因信称义”可说是另外两个层面之自由的基础。

加尔文所谓的称义就是“法庭式的称义”(forensic justification)，或称为“归而成义”(imputation of [Christ's] righteousness)。也就是说，因着基督的公义(上帝的恩典)，罪人在上帝的审判台前被宣判为无罪(义人)，从此以后，尽管人仍然是有罪之身，但是在他的眼

① 加尔文，《基督教要义》III·十一·21(《中册》，第201页)。加尔文对“因信称义”的认知显然是建立在马丁·路德的基础上。路德在《基督徒的自由》一文里，详细地阐释这一条他视为“攸关教会存亡兴衰的信条”(“*articulus stantis et cadentis ecclesiae*”，cf. Martin Luther, *What Luther Says: An Anthology*, ed. Ewald M. Plass, 3 vols. [St Louis: Concordia Press, 1969, 2: 704 n. 5.])。论及“因信称义”时，路德说：“单以信可以成全律法，使人无行为而得称义。……因为你虽从脚跟到头顶都是善行，但你还是不义的，不敬拜上帝的，不遵行第一条诫命的，……。因此唯有信是基督徒的义，也唯有信是成全一切诫命的。……我们不问行为的本身怎样，而只问那产生行为和荣耀上帝的是什么。这就是住在心里的信，就是我们一切公义的主体与本体。”(收入《路德选集》上册，徐庆誉、汤清译，香港：基督教文艺出版社，1991，第352~388页。)

里却是罪得赦免的人。<sup>①</sup> 所以,人便成为马丁·路德所说的,是一个具有“(名义上的)义人与(实质上的)罪人”之双重身分的人(*simul iustus et peccator*)。其结果是,“他在上帝的审判台前,可以坦然无惧”。<sup>②</sup> 然而,必须正视的是,称义的效果是消极的,仅仅取消了上帝原本对人类审判,却没有获得积极的地位(儿女)。

因此,加尔文紧接着说,继“因信称义”(自由的第一个层面)而来的是,内心的平安(第二层面)。既然基督徒的良心无须受律法的钳制与谴责,他们便从律法的轭下得解脱,自愿地顺服上帝的旨意。“因为人们若在律法的管束下,就永为恐惧所束缚,不能活泼地服事上帝,除非他们先已得到了这种自由。”<sup>③</sup> 从此以后,对基督徒而言,上帝不再是一位兴师问罪的严苛主人,反倒是一位不念旧恶的慈爱父亲。正因为如此,他们的心灵将“活泼愉快地应承神的呼召,且随从他的引导。”<sup>④</sup> 正如约翰福音所记载的,“凡接待他的,就是信他名的人,他就赐他们权柄,做神的儿女”。也如同保罗所教导的,“又因(上帝)爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”。又说:“及至时候满足,神就差遣他的儿子为女子所生,且生在律法以下,要把律法以下的人赎出来,叫我们得着儿子的名分。”<sup>⑤</sup> 第一层的自由(称义)不仅消极地让人免除应受的责罚,更铺陈了第二层的自由(成为上帝的儿女),让人积极地恢复原有的地位。

自由的第二层面所揭示的是基督徒良心的自由(freedom of

① 加尔文,《基督教要义》III·十一·1-3(〈中册〉,第190~193页)。

② 加尔文,《基督教要义》III·十一·2(〈中册〉,第191页)。

③ 加尔文,《基督教要义》III·十九·4(〈中册〉,第259~260页)。

④ 加尔文,《基督教要义》III·十九·5(〈中册〉,第260页)。

⑤ 《约翰福音》1:12,《以弗所书》1:5,《加拉太书》4:4~5。

consciousness)。基督徒因着脱离了律法的咒诅而获得选择的自由，从此他们得以自由地、自愿地，并且怀着感恩的心顺服律法，不再骄傲与惧怕上帝的审判。拥有良心之自由的信徒，奉上帝的名以及凭借着他的大能，不论在灵性上、情感上和行动上都具备了“行善”的条件，足以协助匮乏者，改革乖谬邪恶者。从政治的角度来说，为了社会与大众的利益，他们可以自由地、勇敢地采取改革社会的行动，甚至不惜牺牲本身的自由与利益。不过，他们也更加清楚，无论采取哪一种行动，都在上帝的监督之下。

加尔文指出，上述两种自由必然衍生出第三层次，同时也是最重要的自由——信心的自由(freedom of faith)。因着它，基督徒不再受诸如文化习俗或宗教仪式等外在的、无足轻重的事物所束缚，或为了遵不遵守而感到犹豫及困惑。因为，上帝准许我们对一切外在的事物有自由的选择权。<sup>①</sup> 这自由的意义是要信徒们凭着信心，平安地把神所赐之物，按照他赏赐的目的去领受使用。然而，加尔文也提醒信徒们，在运用自由的同时，千万不可忘记或刻意忽略一个事实，“基督徒的自由无论在哪一方面都是一件属灵的事；它的整个意义在乎叫不安的良心在神的面前得到平安”。因此，凡把上帝所赐的自由当作放纵情欲的借口，完全不顾及软弱的肢体者，就是曲解了自由的意义。<sup>②</sup>

由此可见，第三层面的自由除了令基督徒拥有“欲望和行动一致”(想做什么就做什么)的自由之外，更具有“自我节制”(想要做什么却偏不去做)的自由。加尔文说：“人因为弟兄的缘故节制自己是必要的，因为是上帝所命令的，然而他并没有终止他的良心的

① 加尔文，《基督教要义》III·十九·7~8(〈中册〉，第262~263页)。

② 加尔文，《基督教要义》III·十九·9(〈中册〉，第263页)。

自由。……这一条法律虽是约束我们的外表行为,却仍叫良心自由。”<sup>①</sup>又说:“在人面前显示自己的自由是没有益处的,只有在神前才有益处;而且这自由包括享受,也包括节制。”<sup>②</sup>

自由的第三个向度说明了,因着第一和第二层面的自由,基督徒完全免除了由于文化所带来的特殊典礼、仪式或风俗的纠葛。因为它们均属于“无关紧要之事”(adiaphora),亦即与得救无关的琐事,无论接受与否都无所谓。就政治的观点而言,基督徒不应受制于自己特殊的文化以及历史情境而裹足不前。因为,上帝及其国度是独立于文化和超越时空限制的,所以,他们应该提出或参与更有理想性、更具前瞻性的社会改革方案和行动。不过,尽管上帝让基督徒自由无惧地往前迈向历史的终点,但是也使他们看清楚上帝亦在眼前的历史实况、既有的传统以及制度之中启示。按此说来,基督徒对“自由”的运用应当在“更新”与“怀旧”之间取得平衡点。

## (二)从属灵的自由到政治的自由

加尔文强调,上帝将基督徒的生命置于两种不同的生活体系之中;他们所过的不是只有属灵的信仰生活,还有属世的政治生活。上帝赋予这两种生活体系不同的重要性,所以基督徒都必须用心看待,不能够厚此薄彼。诚如加尔文所说,

人是处于两种管制之下的:一种是属灵的,由于属灵的管辖,良心得到造就,知所以对上帝存虔敬之心;另一种乃是政治的,由于政治的管制,人得到教导,在人类的

① 加尔文,《基督教要义》III·十九·16(《中册》,第271~272页)。

② 加尔文,《基督教要义》III·十九·10(《中册》,第265页)。

往来关系中遵守社会本分。……前者是关于灵性上的生活,后者是关于现实世界的生活,不仅是属于饮食衣着,而且要以规律使人过一种圣洁、正直与谦恭的生活。前者的枢纽是在人的心灵,后者乃指导人的外表行为;前者可称之为属灵的国度,后者乃是现实的政府或国家。……这两个世界各有不同的律法和不同的统治者。由于这样的区分,我们可以避免把福音所鼓吹的属灵自由妄用于属世的政治规律上;好像是基督徒既在上帝面前有了良心自由,就不必服从政府的律法;好像由于他们的属灵自由,他们不必受肉体上的辖制。<sup>①</sup>

对加尔文而言,属世的生活乃是属灵生活不可分割的一部分;基督徒在教会团体中的生活原则同样适用于社会的公共生活。照此说来,加尔文所论述之自由的三重意义,就不仅仅是信仰生活的指导原则,同时也可以作为政治和社会生活的基础。假如坚持“自由”的范围囿于“只对上帝负责的属灵生活”,而不涉及公共生活的话,仿佛加尔文主张“属灵生活”与“公共生活”是两种对立的、无法共存的生活方式。其实,在加尔文的思想中,这两种生活是“基督徒信仰生活的”一体两面(或曰不同层面),因此,绝对不能将之分开。倘若将上述加尔文在“属灵”意义下所陈述的自由(本性的、良心的与信心的自由)应用于社会—政治(socio-political)生活时,可以称它们为“意志的自由”(freedom of the will)和“道德的自由”(moral freedom)。

“意志的自由”是哲学伦理学所说的“先天赋予的自由”(natural freedom a priori),而且根植于上帝的善,也是一切自由的基础或根

① 加尔文,《基督教要义》III·十九·15(〈中册〉,第269~270页)。

源。它是人类所特有的,正如理性思考、概念和语言结构单独为人所特有。意志的自由赋予人们在他们的生命,拥有了选择的自由(freedom of choice);它让人的社会—政治生活以及行为,在根本上有别于受到本能和外在环境所制约的其他动物。因着这一种自由抉择的内在能力,每一位基督徒能够甘心乐意地按照上帝所给予他的召命(vocation)来形塑自己的品格。基督徒有自由使自己成为上帝眼中的义人。反之,“道德的自由”是“后天获得的自由”(freedom a posteriori)。此种自由与智能和德行(moral virtue)紧密地联结在一起,乃是那些在人格发展的过程中已经获得了某种程度的美德与智慧的人,才拥有的自由。凭着所获得的“后天的自由”,基督徒的意志总能排除不当的欲望,而倾向于应然与实然的善。道德的自由使基督徒能够善用理性去控制自私的欲望,束缚盲目的激情。<sup>①</sup>

显然地,从属灵的三重自由所衍生出的“意志自由”与“道德自由”是基督徒公共生活最佳的原则与依据。这两项自由让基督徒在他们的政治—社会层面的生活中,能够充分地享有自己的权利。无论在思想、意志和行动上,他们都不受任何形式的障碍所阻挠,凭意志去选择自己应该做的事。例如,他们能够自由地遵照法律所要求的行为,也能自由地避免法律明文禁止的行为。然而,自由让基督徒坐拥权利的同时,也附带给他们相对的责任。这种责任便是,全然地放弃或约束所谓的“环境制约的自由”(circumstantial freedom)或“随自己快乐而行为的自由”(freedom of do-as-we-please)。其实,这类的自由是虚假的,因为它是指人完全依照自己

<sup>①</sup> 在此笔者参照并且适度地修正阿德勒(Martimer L. Adler)的自由观。参见 Martimer L. Adler,《六大观念》,蔡坤鸿译,台北:联经出版社,第151~152页。

的善恶标准来行事，而不论该标准的真伪。<sup>①</sup>事实上，一个具有意志自由和道德自由的基督徒，当他服从正义的法律时，他并未因为受到法律的限制而丧失实质或真正的自由。当他们在行使参政权时，发现自己在重要的政治决议上是站在少数正义的一边时，也不会因为自己是少数者之一，而终止其自制能力和政治的自由。

从加尔文所揭示之基督徒的公民权利与责任(自由与顺服)来看，基督徒，不论是个人或团体(教会)，势必不会选择以隐姓埋名之孤独生活来终其一生，但是，亦不会因过度热衷于社会和政治事务而忘却自己的身份；他们不会放弃在俗世社会中服事上帝的机会，然而，也不会局限于某种特定的方式和机制。以现代政治语言来说就是，不会倾向自由民主派或沦为独裁者，不至于拥护激进派或偏袒保守派，也不特别青睐行动派或独钟理想派。因为，加尔文深知，上帝是一位活生生的真神，而非一种固定的权威体制、排他的意识形态或逻辑上的必然。上帝的行动——说话、倾听、观看、等待、分享、付出爱、参与和统治——让基督徒明了，真正的“自由与顺服”(享受权利，恪尽责任)乃是在与上帝以及他所设立的政治机构和社会秩序所建立的正确关系中，超越偏颇的政治意识形态之鸿沟与裂痕，有所为，有所不为。

### 三、塞班对加尔文之政治思想的批判

著名的政治思想史家塞班在他的经典作《西方政治思想史》(*A History of Political Theory*)里，对加尔文的政治神学提出严厉的批判。他认为，加尔文那种基于顺服上帝而对政府产生的尊重，是一种“消极的

<sup>①</sup> Adler,《六大观念》，第153~154页。



服从”(passive obedience),亦即不假思索的、毫无转圜余地的盲从。“在卡尔文具体的政治观点中,……最重要的是他那强烈的和总体来说是前后一致的消极服从义务。”塞班指出,由于加尔文期待他自己的神学“能成为法国国王的新宗教”,并渴望藉由法王的军权来保护它,因此“理所当然”地采取近似愚民政策的“君权神授说”以换取国王的信任。<sup>①</sup>塞班指出,既然加尔文以为世俗权力是上帝用来救赎罪人的外在工具,那么,君王势必被上帝赋予最高贵的身份,成为他的代理人;如此一来,反对君王的就是反对上帝。而“不具备统治职责的平民百姓,辩论什么是国家的最好的状况,只是枉费心机。如果有什么事情需要纠正,让他(百姓)向他(官员)的上司说明就行了,不要让他插手这样的工作。”<sup>②</sup> 连深受加尔文影响之新教改革宗(Reformed Church)也遭到塞班极为负面的评价:

卡尔文教派的最初形式,一方面包括对反对的谴责,另一方面则完全没有自由主义、立宪主义或代表制原则诸倾向。在它能够自由存在的地方,它就发展成为一种独特的神权政治,一种靠教士和贵族的联盟来维持的寡头统治,这种统治排除了广大的民众。总之,这种统治是不容异己的、暴虐的和反动的。<sup>③</sup>

即使塞班看出加尔文的政治神学“的确带有政治反抗的一面”,但是他也遗憾地表示,相较于“消极服从”的详尽论述,这种反

① 塞班,《西方政治思想史》,李少军、尚新建译,台北:桂冠图书公司,1995,第384页。有此一说者不只塞班一人,另参 Harro Höpfl, “Introduction” in Martin Luther and John Calvin, *Luther and Calvin on Secular Authority*, ed. Harro Höpfl, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. xvi-xxiii.

② 塞班,《西方政治思想史》,第384页。重点笔者自加。

③ 塞班,《西方政治思想史》,第380页。

抗因素“仅占些微的分量”，以至于误认为“喀(加)尔文本人并没有关于人民权利的理论”。<sup>①</sup>然而，加尔文明确地指出，君王和地方官虽然贵为在上有权柄的，但绝对不是最高的，因为他们并不拥有那只属于上帝之至高无上的权柄。<sup>②</sup>因此，基督徒有权在荣耀上帝、维护上帝的主权之前提下，运用他所赐的自由来反抗政权。<sup>③</sup>这又是学者因忽略《论基督徒的自由》导致误解的明显例证。

不可否认地，加尔文的确主张“君权神授”和“尽其所能地服从政府”，但是理由并非如塞班所臆测的那样地可笑与肤浅——由于加尔文期待自己的神学能成为法国国王的新宗教。对加尔文而言，“君权神授”这一个词的意义绝对不等同于“君王神化”(deification of the ruler)。相反的，“君权神授”恰恰显示出统治者的权力是后天赋予的(从上帝而来)，而非与生俱来的。他所具有之“统治者”的身份是上帝暂时委托的，必须以战战兢兢的态度来承担，并随时向他负责。其次，由于加尔文认为，“就服事而言，上帝对人最大的要求便是顺服”，<sup>④</sup>所以在基督徒的社会—政治生活上，自然而然地会强调以“服从政府”来作为顺服上帝的途径。不仅如此，“顺服”在加尔文的思想里有着更深邃的意涵：人之所以必须学习顺服的功课，背负顺服的责任，因为，基督在“救赎”的圣工上，亲自立下了顺服的榜样。

① 塞班，《西方政治思想史》，第384页。此观点连英国著名的政治史权威昆丁·史金纳(Quentin Skinner)都不认同。史金纳指出：“加尔文的不抵抗学说并非绝不让步，倘若……说加尔文的立场‘根本不容许有任何反对行政长官的权利’，那未免失之夸张。”(昆丁·史金纳，《现代政治思想的基础〔卷二〕：宗教改革》，奚瑞森、亚方译，台北：左岸文化，2004，第271页。)

② 加尔文，《罗马人书注释》，第254页。

③ 本论文之第二部分的第二小节(从属灵的自由到政治的自由)已经说明了此点，在此毋庸赘述。

④ Benjamin W. Farley ed., *John Calvin's Sermons on the Ten Commandments*, trans. Benjamin W. Farley (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), p. 67. 重点笔者自加。

加尔文不止一次强调基督的顺服,例如在《基督教要义》卷2中他说:

人因不服从而毁坏自己,应该藉服从来加以补救,应该补偿上帝的公义,并忍受罪的处罚。(然而,)我们的主以人的身份出现;他取得亚当的特性,以亚当的名义,在对天父的服从上面代表亚当,牺牲人的肉体,作为对上帝的义的一种补偿的代价,而且在我们人类那犯罪的性质上担受我们所应得的刑罚。<sup>①</sup>

接着又说:

若问基督怎样藉除去我们的罪而消除我们与上帝间的敌对,和怎样造成那使他宠爱我们的公义,一个概略的答复就是:基督是以一生的顺服完成这使命的。……他是服从父的命令。总而言之,自从他取得奴仆的身份,他便开始付救赎我们的代价。……诚然,他自动的顺服也是他之死的主要意义;因为那牺牲若不是自动的,就没有博取公义的价值。<sup>②</sup>

其次,他在福音书的释义书中也提到,“他(基督)并没有置身事外,将自己隐藏在角落里,反倒按着(上帝的)安排,牺牲自己。……我们从中……看见他的顺服,因为,除非他心甘情愿地死,就无法取悦上帝。”<sup>③</sup>由此可见,“顺服”不是对政府的消极服从,乃

① 加尔文,《基督教要义》II·一·3(〈中册〉,3)。重点笔者自加。

② 加尔文,《基督教要义》II·十六·5(〈中册〉,第29~30页)。重点笔者自加。

③ John Calvin, *A Harmony of the Gospels: Matthew, Mark and Luke* vol. III and *The Epistles of James and Jude*, trans. A. W. Morrison, *Calvin's New Testament Commentaries*, vol. 3, eds David W. and Thomas F. Torrance (Carlisle: Paternoster Press, 1972), p. 147. 重点笔者自加。

是对基督的积极效法。读者只要细心地咀嚼从《论基督徒的自由》一文的内容来看即可明了，加尔文的政治神学显然是新教信仰轴心(因信称义)的实际应用。所以，有学者断言，加尔文的政治立场在本质上是基于深刻的圣经—神学的(biblio-theological)反省，绝非社会—政治的(socio-political)利益考虑。<sup>①</sup>换言之，他的“信仰决定政治立场”，而非“政治立场左右信仰”，因为他对基督教信仰的关注远胜于政治学。<sup>②</sup>事实上，加尔文的生涯中，不乏因坚持信仰理念、不与当局妥协而逃难或被驱逐的经历。<sup>③</sup>

## 结 语

经由上述的讨论里可知，加尔文所要处理之政治神学的焦点乃是：上帝的子民是否有权利反抗他所设立的世俗君王？换言之，他们是否如塞班所说的，先验地被加诸了“消极服从”的义务，以至于在任何情况下的反抗都是错误的？笔者认为，加尔文的答案必为否定的。对他而言，凭借着上帝所赐的自由(权利)来捍卫信仰，远比盲目地顺服一位不敬虔的君王更加重要；对掌权者的顺服也非消极地服从，而是积极地、深思熟虑的自由行动。他的政治神学

<sup>①</sup> George H. Tavard, *The Starting Point of Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000), p. 154.

<sup>②</sup> 尽管年轻时期的加尔文曾于1532年出版《辛尼加的〈论宽仁〉》(*Calvin's Commentary on Seneca's "De Clementia"*), ed. and trans. Ford Lewis Battles and André Malan Hugo [Leiden: E. J. Brill, 1969].)来展现他对政治制度的莫大兴致。

<sup>③</sup> 参考 Bernard Cottret, *Calvin: A Biography*, trans. M. Wallace McDonald (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), p. 170ff; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1990), p. 79ff; William Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University, 1988), p. 9ff; 帕尔克,《加尔文传》,王怡芳、林鸿信译,台北:道声出版社,2001。

可以归纳为以下的原则：基督徒必须因着信仰基督，效法他对父上帝的顺服，给予政府应有的尊重，尽“顺服掌权者”的义务。他们必须在“服从上帝的自由”的根基上，自由地服从上帝代理人，不再认为服从政府的管理是一种精神与肉体的负担。这正是当保罗说，“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心做了众人的仆人”这一句话时，所要阐明的意义。<sup>①</sup>

加尔文坚决地反对政府胁迫人民背叛上帝和干涉基督徒的信仰与教会的内部事务。凭恃着基督所赐的“自由”，基督徒一方面，在属灵的生活中，可以自由地、自愿地顺服上帝的要求，并且忽略上帝不叫我们遵守的事物。另一方面，在政治和社会生活的层面上，基督徒也会乐意地在法律所要求的或禁止的范围之内，去完成自己应当做的事情。因为，他们具有意志、道德和信心的三重自由，所以不但能够自由地享受自身的权利，亦能自由地履行自己的义务；他们的良心无须受到法律的力量所束缚，也不受人的威权所辖制。正如加尔文所言：“除非我们的良心能继续有自由，基督的救恩必被掩盖或抛弃了；倘若信徒仍然随人所欲地被拘禁于律法或命令的束缚中，他们就确是失掉了自由。”<sup>②</sup> 按此看来，即使加尔文高度地尊重掌权者，也不至于赞同“政教合一”。因为，教会固然必须获得世俗权力的支持，以便对信仰的背离者施行惩戒，然而，教会或基督徒绝对要保持信仰和道德标准的自主性。

此外，从加尔文的一席话，“不具备统治职责的平民百姓，辩论什么是国家的最好的状况，只是枉费心机。……不要让他（百姓）

① 《哥林多前书》9:19。重点笔者自加。

② 加尔文，《基督教要义》III·十九·14（〈中册〉，第269页）。

插手这样的工作”<sup>①</sup>来看,加尔文确实不鼓励基督徒积极地争取参与政治事务的机会与职务。他认为,基督徒最好专心于信仰的提升与深化,不适合过问或直接参与公共事务之规划与执行,应当将诸如此类的事完全交予专责的行政官员;基督徒只需秉持着信仰的良知与智慧,审慎而非盲目地顺服既定的政策或命令即可。<sup>②</sup>由此可见,赛班对加尔文的批判显然有欠周详,失之公允!

总之,尽管基督徒对政府履行应该尽之“顺服的义务”是一项先天的、无法逃避的责任,然而绝非是一种无需反省的行动或不加思索的盲从。因为,“他们(虽然贵)为在上有权柄的,……但并不是最高的,因为他们并不获有,(属于上帝之)至上的权柄。”<sup>③</sup>不过,纵然基督徒所享有之“自由的权利”是天赋的、神圣不可侵犯的恩典,但是绝非毫无规范的放纵,可以无限上纲的享乐。它们都是深思熟虑的信仰行动——为了荣耀上帝。因此,加尔文的政治神学可以总括为一句话:*Fiat gloria Dei ruat regnum!*(让上帝的荣耀获得彰显吧,即使导致政权的灭亡!)。<sup>④</sup>

① 塞班,《西方政治思想史》,李少军、尚新建译,台北:桂冠图书公司,1995,第384页。重点笔者自加。

② 有关“基督徒参政”的观点,慈运理则持不同的意见。他主张,基督徒应该积极地参政,因为,“唯有成为基督徒,方能担任真正的统治者。缺乏敬畏上帝之心的人将会成为只求自身利益的独裁者。”所以,慈运理不仅认为“统治者必须成为基督徒”,甚至强调,“基督徒也可以担任公职或统治者。”(Huldreich Zwingli, *Huldreich Zwinglis Sämliche Werke* III, [Berlin, 1905 - ], 873. 12 - 22. quoted by W. P. Stephen, *The Theology of Huldrych Zwingli* [Oxford: Clarendon Press, 1986], p. 300.)因为他相信,基督教政府是无与伦比的;不敬畏上帝的执政者们与暴君仅一线之隔。反之,邪恶的君王归顺主之后,势必成为人民的慈父。所以,慈运理断言,“真实信仰开花结果的城市乃是最幸福的。”(*Nulla civitas beator erit quam in qua vera religio simul degit.*)参考 Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation*, p. 126.

③ 加尔文,《罗马人书注释》,第254页。

④ 此句话是由“义务论伦理学”(normative ethics)的至理名言“*Fiat justitia ruat coelum!*”(让正义实现吧,即使世界因而毁灭!)所获致的灵感。

## 参考文献

Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 2<sup>nd</sup>. ed. London: Methuen Press, 1941.

Bouwsmas, William. *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, New York: Oxford University, 1988.

Calvin, John *Commentaries on the Twelve Minor Prophets vol. 1 Hosea*, trans. John Owen, Edinburgh: Calvin Tradition Society, 1946.

Calvin, John *Commentary on Psalms*, xxi:8.

Calvin, John. *A Harmony of the Gospels: Matthew, Mark and Luke* vol. III and *The Epistles of James and Jude*, trans. A. W. Morrison, *Calvin's New Testament Commentaries*, vol. 3, eds David W. and Thomas F. Torrance, Carlisle: Paternoster Press, 1972.

Calvin, John. *Calvin's Commentary on Seneca's "De Clementia"*, ed. and trans. Ford Lewis Battles and André Malan Hugo, Leiden: E. J. Brill, 1969.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, 1536 Edition, trans. Ford Lewis Battles, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1986.

Calvin, John. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1965.

Calvin, John. *The Gospel According to St. John 1 ~ 10*, trans. T. H. L. Parker Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1961.

Cottret, Bernard. *Calvin: A Biography*, trans. M. Wallace McDonald, Edinburgh: T. & T. Clark, 2000.

Farley, Benjamin W. ed., *John Calvin's Sermons on the Ten Commandments*, trans. Benjamin W. Farley, Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

Hancock, Ralph C. *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Höpfl, Harro. "Introduction" in Martin Luther and John Calvin, *Luther and Calvin on Secular Authority*, ed. Harro Höpfl, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Höpfl, Harro. *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Knox, John. *On Rebellion*, ed. Roger A. Mason, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Lewis, Gillian. "Calvinism in Geneva in the Time of Calvin and of Beza (1541 ~ 1605)" in *International Calvinism 1541 ~ 1715*, ed. Menna Prestwic, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Luther, Martin. *What Luther Says: An Anthology*, ed. Ewald M. Plass, 3 vols. St Louis: Concordia Press, 1969.

McGrath, Alister E. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1990.

Rilliet, Jean. *Zwingli: Third Man of the Reformation*, London: Lutterworth Press, 1986.

Stephen, W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Tavard, George H. *The Starting Point of Calvin's Theology*, Grand



Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000.

Walker, Williston. *John Calvin: The Organizer of the Reformed Protestantism*, Eugene: Wipf & Stock, 2004.

加尔文,《基督教要义》(上、中、下),徐庆誉、谢秉德译,香港:基督教文艺出版社,1996~1998。

加尔文,《罗马人书注释》,赵中辉、宋华忠译,台北:基督教改革宗翻译社,1978。

伊拉斯谟,《论基督教君主的教育》,李康译,上海:上海人民出版社,2003。

帕尔克,《加尔文传》,王怡芳、林鸿信译,台北:道声出版社,2001。

昆丁·史金纳,《现代政治思想的基础(卷二):宗教改革》,奚瑞森、亚方译,台北:左岸文化,2004。

阿得勒,《六大观念》,蔡坤鸿译,台北:联经出版社,1988。

马克思、恩格斯,《共产党宣言》,管中琪等译,台北:左岸文化,2004。

马基雅维里,《君主论》,阎克文译,台北:商务印书馆,2004。

塞班,《西方政治思想史》,李少军、尚新建译,台北:桂冠图书公司,1995。

路德,《路德选集》上册,徐庆誉、汤清译,香港:基督教文艺出版社,1991。

潘霍华,《追随基督》,邓肇明、古乐人译,香港:道声出版社,1999。