

巴塞爾的加爾文：人文主義

加爾文大概是在1534年抵達巴塞爾，據說同行的還有二至三人。巴塞爾位於法、德、瑞士的交界，距法國邊界的斯特拉斯堡約有115公里，而從巴黎至斯特拉斯堡則有400公里的路程。他們一行騎著馬，日夜趕路，逃避法王鷹犬的追捕。寒冬的一月讓這個帶有濃厚日耳曼民風的巴塞爾古城，顯得更加肅穆。他們迅速地安頓下來，加爾文用託名租了一個小房子，就在古城住下一年之久。

加爾文來到他形容為“隱蔽角落”的巴塞爾時25歲，躊躇滿志，內心卻又帶著濃濃的憂患意識。他在短短九個月內，疾筆成書，完成了《基督教要義》的首版，青年加爾文的才華，顯露無遺。不久，被譽為歐洲之子的伊拉斯謨（Erasmus, 1466-1536）在此地逝世，我們沒有任何歷史佐證顯示他們二人曾經會面。然而巴塞爾與伊拉斯謨所體現的北意大利式文藝復興的精神，卻是青年加爾文心之所向，但他的內心卻因著“迅速的悔悟”（subita conversio）而降服於基督教改革信仰所致力回溯的純淨教訓，認識上帝與認識自己的兩極思維在他心靈中產生了無盡的交匯與相悖，當中所衍生的睿智與焦慮，伴隨他一生之久。但不管是人文主義的修辭文學或是希臘文聖經的注疏，都在悲壯殉道的喧囂中，退於加爾文思維場景的後方。他在22年後的《詩篇注釋序言》中回憶道：“當我隱居於巴塞爾只有少數人知道時，許多忠心與聖潔的人卻在法國被燒死”。據說當時法國有一種可以搖擺的火刑架，使死囚緩慢地被烤死。但最讓加爾文無法忍受的是心靈而非肉身的屈辱：“一些邪惡與欺詐的傳單，聲稱沒有人被處以此種極刑，被燒死的都是重洗派與叛亂分子”，作為一位法學者，他怒斥“法庭的措施是何等無恥”，並且立誓說：“我立時看到除非我盡一切方法來反抗他們，否則我的沈默無法使我逃脫懦弱與奸詐的罪名。”

《基督教要義》與神學形式

《基督教要義》便是此立志的結晶品。“要義”（*institutio*）是當時常用的書名，例如伊拉斯謨便著有《基督徒君王指南》（*Institutio Principis Christiani*, 1516）。墨蘭頓（Melancthon）或布塞（Bucer）均著有《教義要點（或通論）》（*loci communes*）。用現今的話說，“要義”便是教導或教誨的意思，而非機構或組織（*institute*）之意。有關《基督教要義》之結構，學者至今仍莫衷一是。有人認為是按主禱文或使徒信經的次序，另有人建議是仿照路德的《小教理問答》。但最富啟發性的是檢視加爾文本人對《基督教要義》的修訂史。1536年的首版有6章，三年後（1539）在斯特拉斯堡的第二版很快增長至17章，篇幅加大了三倍。1543年的拉丁文版又增至22章。至終到了1559年的最後修訂本則再大幅度重整為四卷：第一卷為上帝創造主（18章），第二卷為上帝救贖主（17章），第三卷為救恩的內在媒介（25章），第四卷為救恩的外在媒介（20章）。這些不同版本的演化表明了加爾文不斷進行的神學試驗，這不是指神學內容而言，而是指神學的形式（*theological form*），此形式可以是指教義的排列次序，其中最著名的例子是加爾文在1559年的最後修訂中，將預定論移至第三卷救贖教義中，而“護理”（*Providence*）則保留於第一卷的創造論中。由此而設定上帝之特殊揀選為聖徒得救的安慰，上帝之普遍護理為我們人生之依歸。普遍護理演化為日後清教徒的自然律觀，其目的是確立一穩定的世界觀。特殊揀選則是防衛性的教義，目的是使聖徒在像法王的暴虐下得著安慰。故此不再是一種盲目而機械式的預定論，由此而排斥加爾文所最痛恨的斯多葛式（*Stoicism*）宿命論。

（待續）

今日的日內瓦市景

年青加爾文

加爾文的雙城記

1

寫在其五百週年的省思

陳佐人 牧師



年青加爾文

加爾文的雙城記 2

寫在其五百週年的省思

陳佐人 牧師

神學之形式更主要是思維之形式，加爾文終其一生對《基督教要義》之試驗表明他更深層的神學探索，他嘗試尋找一種可以同時脫離中古托馬斯·阿奎那式或倫巴德《四部語錄》式的，而同時又超越當代（路德、慈運理、墨蘭頓）之信仰詮釋。在西方神學思想史上鮮有像《基督教要義》般的漫長「接受史」，可否想象卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1965）以二十年時間來不斷修正改良其《教會教義學》？由此觀之，《基督教要義》既非中古亦非現代，其神學思維方式是加爾文之獨創，具有其自身的試驗性與不穩定性，故此加爾文在23年來修訂《基督教要義》時的許多序言中，均流露出一種自謙與自省的語調。加爾文的思維與寫作風格肯定比較像作曲家巴赫的不斷改良式，而非莫扎特的直觀圖象式。因此今天之主要加爾文學者均不再過分高舉1559年版為「決定版」，甚至有時將以前版本作為參照來明白加爾文的神學思維，或許我們可以猜想：若加爾文不是在「決定版」的五年後去世，他會否再來一次修訂？（執筆之時剛看見《基督教要義》1541年法文版之英譯本的出版。）

從現代西方自由主義神學之父的施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834），到新正統派的墨尼爾與柏托斯（McNeill and Battles）都以「敬虔」為《基督教要義》之焦點，甚至尊稱加爾文是承先啓後，若托馬斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）的巨構是《神學大全》（Summa Theologica），那加爾文則完成了《敬虔大全》（summa pietatis）。可惜他們的「敬虔」是一種抽空式的信仰體驗，是建基於近似巴特式的那位不言而喻的「絕對他者」。這些變體的神觀無法兼容於加爾文與正統基督教信仰中的那位以主權（預定論）來施恩（代贖式救恩論）的主宰。故此在過去數十年間，英美的福音派改革宗學者便一直努力奪回對加爾文的正統解釋權，其中的代表人物為美國密歇根州大急流市加爾文神學院的穆勒教授（Richard Muller），他們之所以排斥墨尼爾與柏托斯的《基督教要義》編譯，不單是因為二人的新正統主義身份，更是因為他們以今讀古，將加爾文變成了一位現代的「系統」神學家。將《基督教要義》編排成一本專題式的神學課本是本末倒置的。有問題的不是墨、柏的譯文，而是他們的編注與引文。加爾文的文風絕不是現代的辯證式

（dialectic），而是16世紀修辭學的訓導式（didactic）：「我知道法國同胞當中，多少人如飢似渴地在尋求基督，不過真正瞭解或認識他的人，卻如鳳毛麟角。我從事這項工作的主要動機就是為了他們。這一點，從本書的簡明方法和樸素文體（simple and elementary form），可以證明。」（致法王法蘭西斯題獻）。因此《基督教要義》本無系統化與無所不包的原意，其主導風格為加氏著名的簡明性（brevity and clarity）。如何回歷史之真貌，重尋那位16世紀的加爾文，這是近年西方學界的共識。因著穆勒教授等人的努力，此共識已成為英美加爾文研究的主流，不論是保守改革宗或帶自由主義色彩的學院（如普林斯頓神學院）均予以認同。故此穆勒教授的最後結集命名為《不容屈就的加爾文》（The Unaccommodated Calvin）。

用現代神學導論的類型來看，《基督教要義》所採取的是一種散點式的結構，或多重中心的寫作方式，其特色有三：第一，注重教義間的關聯性多於其區別性，故此《基督教要義》不依明顯的教義排列：以上帝論來包括創造論，以三一論來包括基督論，以聖靈論來包括救贖論，以教會論來包括聖禮論與社會論。第二，不以單一主旨或主題來主導整部神學體系。至今學者對加爾文神學中心仍是喋喋不休，舊說是預定論，另有說是「與基督聯合」，另說是「護理」，或是其隱含的政治意圖。但假若《基督教要義》正如大多數的經典，是多層次與多重主題的，那我們強制稱其只有單一主題便是最劣的詮釋學。第三，現代系統神學注重的是一種強制式的系統性（systematic），加爾文所致力的一種容許相互關聯的體系性（systemic），前者為單向式的，後者為雙向式的。故加爾文學者經常指稱《基督教要義》沒有獨立的聖靈論，因其聖靈論是散點式地呈現於第二、三卷的救贖論中。我在此所引介的「神學形式」觀念即等同於現代思維中的神學導論，神學形式不是寫作神學的風格，雖然神學的文筆可以是表露神學形式的方法之一。例如加爾文廣為人知的優美拉丁文采是否有來自法國散文大師蒙田（Montaigne）的熏陶？加爾文故然會排斥蒙田的懷疑論，但他會否接受其試驗式的文筆？但神學形式的意義遠超文體，更包括神學體系的设计，鋪排與架構，故此這也包括加爾文對《基督教要義》與其聖經注釋之間的關聯。用現代詮釋學來說，加爾文設計了一種「交互文本」（intertextuality），使二者產生相互詮釋的關係。今天我們都清楚知道加爾文一生之主要著述是聖經注釋，故此若再單以《基督教要義》來瞭解加爾文就像只以《哈姆雷特》來欣賞莎士比亞，是匪夷所思的。《基督教要義》中雖包含了六千多處經文引述，但對於神學與釋經之間的循環關係，孰先孰後，在此沒有一簡化之答案。

（下頁續）

1536年《基督教要義》之首版在巴塞爾出版，馬上洛陽紙貴，這讓加爾文深感意外。他在22年後回憶道：“此書出版時只不過是一本小論著，絕非目前的長篇與矯飾之作，其原意是總結基督教信仰的基本真道”，並且，“我的目的不是要得名氣，因為我馬上離開了巴塞爾，甚至沒有人知道我是該書的作者。”甚至他可能本來有用假名的念頭，但在完成了書稿後，加爾文揮筆寫就了給法王的獻辭信函，他還是簽上了真名。他將書稿拿到印刷所，仔細校對。待書一付梓，他便馬上再啓程，頭也不回。據說印刷所門前掛有黑熊的標記。日內瓦的加爾文：我獻我心塞爾維特（Michael Servetus, 1511-1553）是在10月27日被燒死的，10月底日內瓦的天氣突然轉冷，早上還下了一陣雨，天晴後深秋的太陽只帶來微微的和煦。法雷爾（Guillaume Farel, 1489-1565）代表加爾文親赴刑場。作為文人的加爾文從來不會對惡心的行刑有任何興趣，加上20多年來無數改教同僚被烤死的噩耗，更促使他在最後關頭仍向市議會申訴，希望可以捨棄火刑。加爾文心中祈盼改革的城邦不單在信仰上歸正，甚至在刑法上也可以做得更恰當。法雷爾也是在盡最後一刻的努力，但結果卻還是親眼看見塞爾維特在烈焰中充滿驚恐地嘶喊：“耶穌！永生神的兒子！”，面對生死的大限，塞氏仍然拒認基督是神的“永生”兒子。他對死亡充滿了痛苦與害怕，但卻對自己反三一論與反基督神性的信念，堅信不疑。有關塞爾維特事件的考據，不勝枚舉。同情或責難的學者均致力申訴，證明往事絕非如煙。同情者如麥格拉思（Alister McGrath）與凡赫爾斯瑪（Thea Van Halsema）自然力數塞爾維特的不是：路德、墨蘭頓、布塞、慈運理、布林格與法雷爾均一致定他的罪；從他老家西班牙到里昂的天主教陣營亦判他死罪；瑞士四大城邦（蘇黎世、伯爾尼、巴塞爾與沙夫豪森）一致要求日內瓦市嚴治此事。最後宏觀地看，火刑是當時的常規，巴黎在之前的三年（1547-1550）便燒死了39位判為異端者。麥格拉思忿忿不平地抱怨歷史著述中對加爾文在此事上的狠批有點像逼害狂（victimization）。甚至學院派的教會史學家，如華爾克（William Walker）、溫德爾（Francois Wendel）與奧斯門特（Steven Ozment）都沒有過分責難加爾文，並要讀者提防以今讀古的謬誤。但畢竟塞爾維特成為了加爾文一生中最顯眼的腳注。歷史從來不是筆直的故事，當中的人與事，愛與怨，互相交錯。特別是有關歷史“大”人物的是非成敗，更不容三言兩語來定案。大部分史學家均聚焦在日內瓦市議會，日內瓦學院翻查當時的文獻檔案，發現加爾文自從在被逐（1538-1541）後重回日內瓦城，一直都處於外馳內張的局面。市議會中的自由派議員一直從中作梗，他們總是有保留地支持加爾文的改革方案。故此塞爾維特十分可能是在多方衡量後，決定冒險闖日內瓦城，希望借助其內部矛盾使自己多一線生機。況且塞氏似乎對加爾文有股與生俱來的專注，有些史書猜想他在20年前便曾企圖在巴黎找過加爾文。後來更將其著作改名為《基督教再要義》，其用意是清楚不過的。但最自相矛盾的一方是日內瓦的“小議會”（Petit Conseil, 溫德爾, 93-98頁；麥

格拉思, 114-120頁），小議會一方面希望借著起訴塞爾維特來行使自己的權利，從而削弱加爾文。但另一方面他們又不自量力地接觸瑞士其他城邦來強化日內瓦的地位。小議會的自保心態是如此高漲以致他們甚至不願將案件交給大議會來審理。事實上整個案件有許多可能的權宜之計：如驅逐塞氏往其他城邦，或由日內瓦市大議會進行公投，或以斬首來取代火刑的折磨。

但這些都沒有發生，結果塞氏在1553年8月被捕，10月被處決，給人匆匆的印象。不管後世的歷史教授如何評論，加爾文即使是勝了史評，但卻輸了當代與後世的輿論。卡斯特裡奧（Sebastien Castellio, 見華爾克, 621頁）是當時議會中的反對派，他甚至出版了自己的少數派報告，使我們可以一窺當時的內爭。他的名言：“殺一個人不會是維護教理，只是殺一個人”（奧斯門特, 371頁），成為了事件的詮釋。處決塞氏馬上壓制了瑞士的反三一派，但其他城邦卻出爾反爾地責難日內瓦，事件的漣漪使北方巴塞爾與日內瓦日漸疏遠，由此促使貝扎（Beza）日後撰寫政權法來平衡議會的權力。至於加爾文，他立刻成為了瑞士改教運動的精神人物，其名聲亦廣傳於國際，由此他逐漸取得了日內瓦內部的信賴。至終在1555年市議會完全接納了加爾文的改教方案，從此日內瓦成為了一所“基督的學校”，在教制、政體與民生上徹底歸正。諾克斯（John Knox, 1510-1572）於此時飄泊而至，親眼目睹改教的成就，之後將改革之火帶回了蘇格蘭。但作為實踐的改教家，加爾文經常是進退維谷，並且是疲於奔命。塞氏在正統信仰上無疑是錯誤的，但他作為弱勢者卻在歷史上留名。今日日內瓦市內有以塞爾維特命名的小區，而幾乎每個西班牙城市都有塞爾維特的街道，令人諷刺的是昔日西班牙的異端裁判所判定了他死罪。

（待續）

加爾文的雙城記 2
寫在其五百週年的省思



年青加爾文

加爾文的雙城記 3

寫在其五百週年的省思

陳佐人 牧師

歷

史上的弱勢者與掌權者，特別是在充滿自我批判精神的基督敎傳統中，存在著一種不對等而平衡的關係，至終表明由改敎運動所衍生的重要觀念：多數維護少數。在昔日行刑的謝佩爾（Champey）小山丘上立了石碑，表明此點：“我們是改敎者加爾文忠實感恩之後裔，特批判他的這一錯誤，這是那個時代的錯誤。但是我們根據宗教改革運動與福音的真正教義，相信良心的自由超乎一切，特立此碑以示和好之意”（凡赫爾斯瑪，176頁）。

實踐的改敎家

行動是加爾文主義的重要信念。我們故然不太接納一些長久而來的偏見：以為路德強調“因信稱義”（準確地說應為藉信因恩典稱義），改革宗側重“信而順服”。但加爾文主義確實一直帶有濃厚的行動精神。正如加爾文的文章：“殷勤與誠懇”（prompt and sincere，全句為我獻我心，殷勤誠懇），他一生追求的不是中世紀默想式的靈命，而是努力地以行動見證與榮耀上帝。其中的成因首先是因著改敎運動的年代轉變。當加爾文於1509年出生在法國北部皮卡第大區的努瓦永鎮時，路德（1483-1546）與慈運理（1484-1531）均神學思考為20多歲。路德於1517年在維騰堡貼出《九十五條論綱》時，加爾文八歲；慈運理死時（1531）加爾文22歲；路德則於加爾文37歲時去世；然後再過八年（1564）加爾文病逝於日內瓦。加爾文作為第二代的改敎家，有別於路德、慈運理二人的開創期。他的對手不單是羅馬教廷，更多的是每天與他角力的市議會。他的關注亦不再是對外的爭戰，更多的是對內的建構。

第二是加爾文主義所特有的國際背景。據學者麥格拉思的考證，日內瓦城人口從1550年的13,100增加至1560年的21,400。其中絕大多數是像加爾文一樣來自法國的難民，他們當中大多數為技師與商人，並因擁護加爾文而到達此地。當時日內瓦市人口登記分三等；公民（citoyens，必須出生於城內，有投票權與各級議會被選舉權），居民（bourgeois，有投票權但不能進小議會），寄居者（habitants，無投票權，無被選舉權）。加爾文與絕大多數法國難民均屬第三等，直到1559年加爾文才只獲得“居民”的資格，得以投票。這得益於1555年日內瓦市因經濟危機而大量註冊了法國的移民，由此才算是促成了加爾文的身份轉變。加爾文與這些法國寄居者一直都關心法國的改敎運動，為此目的，加爾文建立了“日內瓦學院”（1559），還請了貝扎（Theodore Beza，1519-1605）作院長。學院訓練傳道人，然後派回法國帶領歸正教會。1555年巴黎

已有地下的歸正教會，在1562年全法國有接近1785間由日內瓦協助組成的改革宗教會，另外約有超過2000所置生死於度外的胡格諾派（Huguenots）教會。據估計基督徒人口在當時2千萬法國總人口中約佔2百萬（麥格拉思，184，191-192頁）。歷史學家一直稱不論在德國還是瑞士的改教運動均與都市化的發展有密切關係；但當時的瑞士城邦均為獨立的政治實體，雖尚未成為現代的聯邦，但彼此間常產生“合縱連橫”，故在瑞士的都市化實際上是“國際化”的局面，加爾文與其他眾移民形成了一種國際化的都會文化（cosmopolitanism），至終超越法、瑞，更遠至蘇格蘭、英格蘭、荷蘭與新大陸。

總的來說，加爾文主義不是一套純思維的產物。我們幾乎不能單單言說一種“加爾文思想”，正如凱波爾（Abraham Kuyper, 1837-1920）的名言：加爾文主義是一種生活系統（Life System，《加爾文主義講座》）。由此亦引出德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）在其名著《新教倫理與資本主義精神》裡的著名提綱。韋伯一方面從改教運動上溯至中世紀晚期，指出當時隱修主義的內部革新，開始強調一種行動式的默想，即馬大優於馬利亞，然後從路德與加爾文的召命觀開展至清教徒，產生一種同時注重今生與來生的世界觀。由加爾文至其傳人，他們都是思想一行動家。誰是加爾文的傳人？他們是《失樂園》的作者彌爾頓（John Milton, 1608-1674），《天路歷程》的作者約翰·班揚（John Bunyan, 1628-1688），“奇異恩典”的作者約翰·牛頓（John Newton, 1725-1807），《論寬容》與《政府論》的作者洛克（John Locke, 1632-1704），“五月花”的布萊福特（William Bradford, 1590-1657）與其後的約翰·溫斯羅普（John Winthrop, 1588-1649）。最後我們必然要勇敢地宣稱：我們也是！我們既指廣大中國大陸家庭教會的同工與弟兄姊妹，也包括眾多的海外華人教會的信徒。雖然可能有人不完全接納預定論的觀念或是改革宗的聖餐禮儀，但只要你篤信聖經的無誤真理，高舉上帝的榮耀與主權，接受基督代替性的救贖，聖靈的施恩與教導，同時強調人的全然敗壞與尊嚴，注重福音與文化使命，並在生活上身體力行地榮耀神，那你就是這純正信仰與生活的傳人。事實上最後不再分改革宗或任何路線，我們都是或生或死、總叫基督在我身上照常顯大的基督傳人。

讀加爾文，想起中國

西方學者探討宗教改革運動，就如同我們經常反思晚清至五四一般，都是嘗試追源溯本的硬心腸反省。故此林林總總的《路德傳》、《加爾文傳》與改教歷史均是探討現代西方文化史的必然組成部分。譬如奧斯門特教授的《改革時代史：1250-1550》，其副題便是“中世紀晚期與改教時期歐洲的思想史與宗教史”，麥格拉思的《加爾文傳》之副題是“西方文化塑造的研究”。現今西方所謂“世俗”的學術界亦不敢再輕視16世紀所爆發的宗教改革運動。文化史家一直有興趣比較中西曆史之異同，從“軸心時代”至中世紀，從文藝復興經宗教改革運動至啓蒙運動，究竟這些形構了西方現代性的歷程可否在中國歷史進程中找到相類似的事件？專治五四運動的林毓生教授著有《中國意識的危機：五四運動時期的極端反傳統主義》（貴州人民出版社，1986），作者提出五四文人的全盤性反傳統的思維模式是建基於一種“以思想文化來解決問題”（Intellectualistic-Cultural Approach），結果產生了極化的思維，以全

（下頁續）

盤西化對抗傳統主義，以白話文來取代言文，最後再激化為徹底的打倒孔家店的口號。

究竟宗教改革運動是否為一場“極端反傳統主義”運動？近代研究作出了兩項重大的澄清與糾正：首先是將改教運動置於中世紀晚期的世界觀中，強調其延續性而非中斷性。其次是全面探索改教運動的譜系性，即將路德、慈運理與加爾文並列，再加上墨蘭頓、布塞與布林格等，最後還有天主教自身的更新運動。這些矯正使我們避免陷入一些憑空想象的歷史圖畫。在歷時性的層面，改教運動並不是我們所想像的一種徹底的革命，許多改教家的世界觀是屬於中世紀晚期而非現代。文學史家路易斯（C.S. Lewis）設想若加爾文、塞爾維特與某個現代人面談，加、塞二人多半會連手將現代人投進火海中。因為現代思維中的平等與宗教自由並不存在於他們的世界觀中，16世紀是“教隨國定”的時代，其美德是忠貞而非包容，勇氣而非共識。從世界觀的角度來說，在敵對的雙方：加爾文與塞爾維特、清教徒與人文主義、更正教徒與天主教徒之間存在著令人驚訝的相近性。因此在共時性的層面，改教運動內部的派系以及對天主教的對抗，均是互相的對照多於徹底的對立。例如路德、加爾文二人反對天主教的隱修主義，卻產生了一種新教的昇華式修道主義，改教家的確不再囿於修道院，但遵從基督的差遣往普天下去，世界是我們為神而活的場所，即加爾文之名言：世界是上帝榮耀的舞台。另外改教家似乎反對天主教的教會觀與聖禮觀，但他們卻沒有否定教會與聖禮的必須性。路德強調信徒的召命觀，加爾文則強調諸天與穹蒼述說神的榮耀，結果他們產生了一種昇華式的聖禮觀，以天地萬物為上帝施恩的媒介。對現代人來說，《基督教要義》最具震撼性的一章是全書的最末：“論政府”（第四卷，第二十章），甚至政權亦可以成為上帝恩典的工具。故改教家並沒有揚棄中世紀以降的“自然律”觀念（natural law），神學思考但這有待於清教徒思想家的出現，才能進行更好的梳理。在此需補充一點：從《基督教要義》中可見加爾文的“三無”。首先加爾文沒有一套完整的立約神學，《基督教要義》故然提及“舊、新約聖經”的關聯，但加爾文沒有充分發揮作為神學概念的盟約觀，我們一般公認布林格（Heinrich Bullinger, 1504-1575）為第一位“盟約”的神學家。其次加爾文沒有一套清楚的救恩秩序觀，雖然他有一基本藍圖，如以重生先於悔改，以稱義與成聖為並行，這些都是建立在仔細釋經之上的確實聖經真理。但救恩的秩序還是要到近代的改革宗神學才有更多的探討；而且，著名的當代荷蘭神學家巴文克（Herman Bavinck）亦提醒我們不論在聖經還是改革宗傳統中均無一套單一的救恩秩序觀。第三，加爾文並沒有現代的代議制民主概念。他雖然在《基督教要義》中批判獨裁者與暴君，但加爾文仍是在中世紀晚期的君主制的框架中來思考，他可能有感於權力制衡的重要性，但真正具現代精神的共和國觀念是由後世清教徒影響的憲制思想家，如霍布斯（Thomas Hobbes）與洛克（John Locke）來發展的。借用特洛爾奇（Ernst Troeltsch）的話來說，改教運動與現代政法世界之間沒有一條直通道路。

所以加爾文與眾多改教家不是我們現代意義上的革命家，畢竟改教運動是 Reformation，而非 Revolution。他們固然有革新，亦連帶批判舊俗，但他們不是一種全盤主義者。改教家與天主教在基督教信仰最基本的三大教義上是互相重疊的：三一論，基督論，聖經論。但他們對三一崇拜，基督臨在（聖餐）與聖經的詮釋上卻是大相徑庭。故此其交鋒點不是信仰的本身，而是對信仰的解釋。華菲爾德（B.B. Warfield）總結說：

“從內部而言，改教運動是奧古斯丁的恩典論勝過了他自己的教會論。”第一代改教家是在絕對迫不得已的情況下，以寧為玉碎的心志來犧牲教會的合一，為要保存純淨的恩典教義。但改教運動一旦展開，作為第二代改教家的加爾文卻馬上極為關注教會體制、規章與禮儀，表明改教家雖反對羅馬天主教的教會體制，但他們沒有否定教制的重要性。故此改教家不是革命家，不是否定一切的無政府主義者。今天許多地區的華人教會，不論是國內的還是海外的，多少有點輕視神學，不重禮儀，輕視教會體制的傾向。這是不必要的偏頗。我們應向改教家學習，同時注重破與立，同時看重教會的短期建立與長遠的建造。

加爾文是一位有高度自覺性的改教家，他以23年時間來不斷修訂《基督教要義》，他絕不與日內瓦學院的教學水平相妥協，結果無法產生大量的畢業生來供應改革宗教會的需要。他晚年時清楚知道自己的事業未竟，但卻竭盡全力，將一切成果交給那位掌管天地的恩慈上帝：“我一直忠心地教導，上帝也賜我恩典讓我寫作。這是我盡了我的能力，盡了我的忠心所做的。我一直活在這教義中，也盼望在這教義中死去。願你們每個人都在其中得到至終的保佑！”加爾文臨終之言，隨著他進入那沒有記號的墳墓中（凡赫爾斯瑪，192頁）。

加爾文沒有完全盲目地任由局勢來左右其命運，但他亦是16世紀之子，無法超脫其文化之局限。我不是歷史決定論者，亦非文化決定論者，但卻絕對不敢輕視歷史洪流的巨大衝力。加爾文筆中常流露出一種憂戚感，但這絕不是一種無意識的沮喪，而是更像威廉·詹姆士（William James）所探求的形而上式的病痛心靈。本文嘗試描繪加爾文既囿於時代，卻又經常因回溯其改革信仰而產生的昇華力量。若稱此為“信仰決定論”，那信仰一定具有驅策我們既視萬事為糞土，又在此生盡力為光為鹽的矛盾張力。

加爾文不是張愛玲筆下的蒼涼故事，雖然在1564年後，改教事業的確在日內瓦城中陷入衰落，但他與日內瓦城的互相成全，卻是源於那超越今生的基督信仰。由此使他深深意識到自己一生的召命，他雖然清楚自覺力有不逮，卻知其不可為之而為之，這絕非是一己的意志力，而是全憑恩惠上帝的眷顧。加爾文的人生自覺更像彌爾頓詩境中被逐出伊甸園的人類，他們面對著放在眼前的世界舞台，深深感受“有神的意圖作他們的指導”，於是“告別伊甸，踏上他們孤寂的路途”。

刊於北京【杏花】雜誌，2009年2期夏季號（全文完）

本文參考書目：

凡赫爾斯瑪，《加爾文傳》，華夏出版社，2006年；華爾克，《基督教教會史》，香港文藝，1970年；卡諾奇（Alexandre Ganoczy），《青年的加爾文》（The Young Calvin, Westminster, 1987）；麥格拉思（Alister McGrath），《加爾文傳》（A Life of John Calvin, Basil Blackwell, 1990）；奧斯門特（Steven Ozment），《改革時代史：1250-1550》（The Age of Reform: 1250-1550, Yale, 1980）；帕爾克，《加爾文傳》，台北道聲，2001年；溫德爾（Francois Wendel），《加爾文：其宗教觀之起源與發展》（Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought, Harper & Row, 1963）。

日內瓦市公園內之改教紀念碑（左至右：法雷爾、加爾文、貝扎、諾克斯），建於加爾文誕辰400週年的1909年。

