

加爾文神學

作者／林鴻信
責任編輯／黃玉燕
封面設計／謝味吟

發行人／饒孝楫
出版者／校園書房出版社
發行所／231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓
電話／(02)2918-2460
傳真／(02)2918-2462
網址／<http://www.campus.org.tw>
郵政信箱／台北郵政 13-144 號信箱
劃撥帳號／01105351，校園書房出版社
網路書房／<http://shop.campus.org.tw>
訂購電話／(02)2918-2460 # 241~242
訂購傳真／(02)2918-2248

1994 年（民 83）11 月初版／1999 年（民 88）8 月初版五刷
2004 年（民 93）4 月二版

The Theology of John Calvin
by Lin Hong Hsin
Second edition published by permission
© 2004 by Campus Evangelical Fellowship
P.O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
All Rights Reserved
First Edition: Nov., 1994 / Fifth printing: Aug., 1999
Second Edition: Apr., 2004
Printed in Taiwan

ISBN 957-587-832-9（平裝）
版權所有，請勿翻印。

05 06 07 08 09 10 11 12 年次 | 刷次 9 8 7 6 5 4 3 2

對教會的愛與焦慮，
把我帶到一種忘我的地步，
直到我別無所好。

加爾文

神學人叢書序

德國人稱呼所有學習神學的人為 Theologe，此字相當於英文的 Theologian，但是 Theologian 通常只用來稱呼神學家。初次得知德文 Theologe 可以同時稱呼資深的神學教授以及剛入門的神學生時，十分詫異，後來才漸漸明白，如此稱呼更有意義，因為所有在學習神學的道路上奔跑者都是平等的，都是「神學人」。按照加爾文的了解，所有神學人都在努力追求認識上帝與認識人，而且：

只有真正認識人才能真正認識上帝，

只有真正認識上帝才能真正認識人。

本叢書以神學院授課材料為主體，增補潤飾後成書。一方面，希望將課室的收穫以文字的形式與更多人分享；另一方面，希望打破一般人對神學院的神祕印象，邀請更多人進入神學教室，加入追求認識上帝與認識人的神學人行列。

臺灣基督徒肩負許多重大的神學使命，然而大部份的神學目標都不是短期間可以完成，需要許多人一步一步地耕耘不停。神學大師與神學鉅著往往是整世代神學人心血投入的結晶，也是那世代認識上帝與認識人的成果展現。本叢書盼望在今日的耕耘上有份，能夠成為下一代向前邁進的踏腳石，以致明日可以看到傑出的神學學者，優秀的神學作品，生動有力的神學思潮，從一波又一波的神學人當中不斷地湧現。

主後一九九四年九月

林鴻信於嶺頭

❖ 目 錄 ❖

總序	7
自序	11
再版序	14

第一章	導論	21
	本書大要 歷史處境 《基督教要義》簡介	
第二章	神學方法論	47
第三章	創造主上帝	61
第四章	基督論	71
第五章	聖靈論	83
第六章	約／律法與福音	99
第七章	重生與稱義	109
第八章	預定論	133
第九章	教會論	149
第十章	聖禮觀	167

第十一章	基督徒生活	181
第十二章	「兩個國度」	199

附錄一	加爾文的聖靈神學	213
附錄二	對上帝與人的思考方式： 加爾文、士來馬赫與中村元之中國式思考方式	227
附錄三	加爾文的人論	243
附錄四	加爾文對講道以及教會音樂的看法	271
附錄五	評介《加爾文神學》	281
附錄六	對「評介加爾文神學」之回應	305
附錄七	參考書目	312

自序

本書源起於1990年至1994年，本人在台神擔任「加爾文神學」課程，由授課錄音與教學資料編寫而成，由於成書匆促，文字之間仍有語體化傾向。因有感於多年來缺乏加爾文神學的中文書籍，就不再多加潤飾，冒昧推出，尚請各位行家指正，也盼望此一粗糙的特色反而能夠多少增加一點臨場感。

本人曾經分別在台神、耶魯與杜賓根修習過加爾文相關課程，而博士論文以改革宗神學的聖靈位格問題為研究題目，亦曾藉此機會將加爾文以及改革宗傳統做過綜覽與整理，往往在加爾文神學裡發現令人驚奇的創意與力量。由於本人專攻系統神學，特別覺得加爾文在處理神學論題方面有過人的平衡感，其論述常常剛好座落在兩個極端方向的居中平衡點上，因此在各種神學問題討論上，加爾文的看法常常是個極重要指標。加上他論述能力優異，使用神學方法前後一貫而清晰明確，將宗教改革時期的神學收穫融合成《基督教要義》一書，條理分明，讀來令人折服，不愧為神學鉅著。此外，加爾文將學術與生活信仰融合為一，所申論之學理無一不是生活信仰體驗的反映，實在是一神學工作者的優

良典範。

許多人常常提到加爾文，卻少有人願意去讀他的作品，以致有許多刻板印象四處流傳。人文主義者認為他是日內瓦暴君，獨裁專制，壓抑人性；基要主義者認為他是聖人，其作品有如第二本聖經，沒有任何偏差與錯誤。對更大多數的人而言，加爾文可能只是一個陌生的名字，連長老教會信徒也不見得認識他，即使是神學人，也未見得就沒有誤解或偏見，因隔行如隔山，或因受到諸般刻板印象影響，在討論或文字之間，偶而會出現不知其所指，諸如：「加爾文式的」、「加爾文類型的」以及「加爾文味道的」等等之語言。最大的偏差，往往來自將清教徒與加爾文等同，或將加爾文正統派與加爾文等同。其實清教徒與加爾文生前並沒有交集，而加爾文正統派只是加爾文主義的一支，即使將加爾文主義與加爾文等同的作法都有失偏差，何況是貼上了正統派的單一標籤。市面上流傳的中文書籍中，有些西洋歷史類的書籍雖提到加爾文，但往往只是以人文主義者的角度去觀察，其中不乏偏頗之見與攻擊詰難，這些書籍以及其對加爾文的看法流通甚廣，卻不一定能夠提供公正而完整的加爾文畫面。因此，本書所努力的是，盡量讓加爾文自己說話，而以《基督教要義》為主要根據。

在研習加爾文的過程中，順著其思想進入其處境，深深體會到優秀的神學家是與時代共鳴的，他們盡心而全力地投入其時空處境中，也因此而有超越時空的價值。然而身為一位研習者，本人亦有個人的時空處境，因此本書呈現的加爾文，是經過解釋的加爾文，是一位台灣神學工作者心目中的加爾文，而且在解釋之外，尚有應用的催逼和引導，所以本書呈現的加爾文，也是一位與台灣處境對話的加爾文。按照

解釋學的瞭解，永恆於時空之外的解釋是不可能的，加爾文參與了他的時代而留下思想記錄，研習加爾文的人也參與了自身的時代而留下研習加爾文的記錄，在不斷與歷史上的加爾文對話當中，才有機會掌握住真實的加爾文面貌，也才能讓加爾文繼續對歷史說話。

本書的討論主要集中在《基督教要義》，而以加爾文神學為焦點，時空背景的穿插都是為了增加對其思想的了解。由於此書以系統神學的方式介紹加爾文神學，可能讀者會得到一個印象，以為他的思想十分系統，其實此點仍舊是見仁見智，加爾文的確是比路德有系統，但是比起多瑪斯就不夠系統了。不可忽略的是，加爾文思想是以聖經而非以系統為中心，而且身為一個歷經患難的宗教改革者，他的思想勢必是生於處境的，而不是象牙塔式地永恆的。

每次閱讀加爾文，都深感此人思想與外界給他的標籤大不相同，因此將課程收穫整理出版，與大家分享，希望促成更多人有研習加爾文的興趣，也期待因著本書出版，可以拋磚引玉，有更多不同角度的加爾文專書出版，互相補足彼此之間的盲點。此書能夠順利出版，深深感謝康進順同學的打字，內人的校稿，以及許多位在課堂上積極參與討論的同學。

主後一九九四年九月

林鴻信於嶺頭

再版序

如果把歷史研究方向簡化，一種是思想史方向的研究，另外一種是社會史方向的研究，當代歷史研究的顯學無疑是朝向社會史方向。然而，一個歷史人物的思想，固然孕育於其社會條件與時代背景，其思想亦有自己的傳承發展與內在理路，社會史方向與思想史方向的研究應當是互相參照的。本書於1994年出版，以《基督教要義》為主要材料介紹加爾文思想，採用思想史方向，需要參考社會史研究的發現，然而也不可忽略思想本身的特殊性與主體性與其社會條件以及時代背景的互動。

自從廿世紀九〇年代以來，加爾文研究突飛猛進，各種學術出版琳瑯滿目，其中最值得一提的，是社會史方向的研究成果輝煌。美國威斯康辛大學金敦（Robert M. Kingdon）教授主導的「長老牧師會」（consistory）研究，開始進入收割階段，第一卷長老牧師會會議記錄已經在校定之後英譯出版。¹「長老牧師會」是加爾文在日內瓦牧養教會推動宗

教改革的重要機制，成為取代天主教會懺悔禮並且訓練信徒的管道，由於長期被誤解為「教會法庭」，又在缺乏資訊而作各種沒有根據的猜測情況之下，阻礙了加爾文研究的發展，今後藉著原始文獻的整理出版，必定可以恢復不少日內瓦宗教改革的真相。

由長老與牧師組成的「長老牧師會」，負責信徒教育訓練，並非法庭或具法律效力的評議機構。每週週四舉行，藉由議會協助傳喚信徒，經過了解事實的程序之後，進行協談、勸誡，若經三次勸誡仍然固執不肯改變者，將被禁止參加聖餐。這一個由長老與牧師共同組成的會議機構，根據金敦教授的評估，頂多是「一種必須參加的協談服務」（an obligatory counseling service），²更重要的是，從會議記錄可以看到宗教改革時代日內瓦居民的真實生活，根據這些記錄，金敦教授所作關於當時日內瓦居民的婚姻問題研究專著已經出版。³迄今筆者對《基督教要義》的探討與從金敦教授而來的社會史研究發現，並未感到矛盾衝突，反而可以相互啟發。可以預期的是，加爾文研究在長老牧師會會議記錄的整理出版之後，不只在社會史方向研究有重大成果，並且必然影響思想史方向的研究發展，一個加爾文研究的文藝復興必定拭目可待。

優秀的加爾文研究，應該把加爾文視為一個真實而生活

¹ Robert M. Kingdon et al. (eds.) *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*. Vol.: 1542-1544. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

² Robert M. Kingdon, 'A New View of Calvin in the Light of the Registers of the Geneva Consistory', *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, W.H. Neuser & B.G. Armstrong (eds.) (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), p.23.

³ 參 R.M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge: Harvard, 1995)。

在歷史上的人。斯滔佛 (R. Stauffer) 教授可能是現代第一位追求恢復加爾文真實面貌的學者，⁴ 他的努力方向與社會史研究方向符合，因為回歸真實的人與回歸真實的社會背景的努力方向是一致的。自從 1988 年包斯瑪 (William J. Bouwsma) 的加爾文傳記出版以來，⁵ 如書副題所述，作者有意呈現「十六世紀的加爾文畫像」，而以人文主義角度描繪加爾文及其思想，興起了對加爾文的人文主義背景的重視，而兼及對十六世紀人文主義歷史背景的研究興趣，這與社會史研究方向亦是吻合。

另外從思想史研究方向來說，一方面，從宗教改革者角度解讀加爾文思想，取代被教條化的加爾文思想觀點，必定有助於回復加爾文思想原貌，因為他一生思想都形成於動盪的改革運動當中。探究法國與日內瓦的緊張之歷史背景，更有助於理解加爾文以法國人而長期停留於日內瓦的困境，不但終未取得完整的公民權，而長期日內瓦權貴家族的刁難作梗，若非前仆後繼的法國難民移入，逐漸成為支撐日內瓦宗教改革的力量，日內瓦宗教改革是否能夠成功還是未知數，這一切都是加爾文思想形成的真實情境。

另一方面，從人文主義者角度解讀加爾文思想，取代被聖人化的僵化理解，比如探討加爾文著作所呈現的修辭學風格，是一個精采的研究課題。⁶ 十六世紀的宗教改革，向前

連接十五世紀的文藝復興，而文藝復興的人文主義是宗教改革的重要資源；往後連接到十七、八世紀的啟蒙運動，從宗教良心的覺醒，轉向理性的覺醒，而成為現代性的源頭，比如探究加爾文思想與洛克民主思想以及現代社會的聯繫，也是思想史研究值得注意的題材。

再就加爾文神學思想本身而言，由於其眼界寬廣與立論平衡，不但可以作為學習系統神學的典範，而且從整個基督教思想史來看，宗教改革以後加爾文所開啟的改革宗神學傳統所產生的神學家最多，無論是十九世紀的神學大師士來馬赫，或廿世紀的神學大師巴特，乃至當今盼望神學家莫特曼，都是出自改革宗神學傳統，而可追溯到加爾文神學思想，而為基督教神學思想研究者所不應忽視。

加爾文的著作眾多，除了《基督教要義》之外，其聖經註釋、講章與書信都是研究其思想有待挖掘的寶藏。宗教改革專家斯坦麥茲 (D. C. Steinmetz) 教授，從其 1995 年力作《處境中的加爾文》的書名，⁷ 可以想見其探究真實的加爾文思想的努力，而其學生慕勒 (R. A. Muller) 的研究新著《未經遷就的加爾文》與《加爾文之後》，循此方向發展，值得注意。⁸ 九〇年代開始出版的「哥倫比亞改革宗神學系列」，主要是出版論文研究，其中包括一些加爾文思想研究

⁴ R. Stauffer, *The Humanness of John Calvin* (Nashville: Abingdon, 1971) .

⁵ W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*. (N.Y./Oxford: Oxford, 1988) .

⁶ 參照 S. Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, (Louisville: Westminster John Knox, 1995) .

⁷ D.C. Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1995) .

⁸ 請參照 R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000) , R.A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003) .

的好書。⁹ 至於巴特在 1922 年講授加爾文的筆記，已經在 1993 年以德文出版，而又在 1995 年翻成英文出版，¹⁰ 這使得對加爾文研究有興趣者，可以普遍地看到這位廿世紀神學巨人對十六世紀神學巨人的評述介紹。

迄今在中文相關著作方面，不論介紹或研究加爾文的作品都仍然非常稀少，質量俱嫌薄弱，然而通俗歷史作家房龍以及歷史學者威爾·杜蘭（Will Durant）對加爾文偏差的理解，卻隨著其中譯著作而廣為流傳。他們的觀點主要來自加爾文的對手卡斯特利奧（S. Castellio），單單從一個人的對手之觀點而想要了解其思想，這是非常有問題的。而奧地利著名文學家斯蒂芬·茨威格（Stefan Zweig）的《異端的權利：卡斯特利奧對抗加爾文》近年來中譯出版，¹¹ 相當知名，然而不只僅為文學作品，而且單一取材自卡斯特利奧觀點，並非學術公允之作。上述這些著作的觀點，若是與浩瀚的加爾文原著以及嚴謹的加爾文研究相較，只是少數觀點，

⁹ D. E. Tamburello, *Union with Christ. John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), S. Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), D. L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), D. DeVries, *Jesus Christ in the Preaching of Calvin and Schleiermacher*, (Louisville: Westminster John Knox, 1996), I. J. Hesselink, *Calvin's First Catechism* (Louisville: Westminster John Knox, 1997)。

¹⁰ Karl Barth, *The Theology of John Calvin* (Grand Rapid: Eerdmans, 1995)。

¹¹ 斯蒂芬·茨威格（Stefan Zweig），《異端的權利：卡斯特利奧對抗加爾文》（吉林：人民，2000）。

卻因著中文翻譯的緣故而流行，影響對加爾文的認識，非常可惜。

本人有幸參與帕爾克（T. H. L. Parker）《加爾文傳》的中譯工作，¹² 這一本傳記雖然出版於 1974 年，但由於作者的用心梳理以及對十六世紀初的巴黎大學下過苦心研究，所呈現出來的加爾文畫像，不但與斯滔佛所要呈現加爾文真實面貌相應，並且與後來包斯瑪呈現的加爾文人文主義色彩相稱，而又與金敦教授的歷史研究發現吻合，實在是超越其年代限制的傳記佳作。從帕爾克的加爾文傳，讀者可以看到 26 歲起就終身流亡顛沛困頓的宗教改革者，儘管只有九年愉悅的婚姻生活而以喪子、喪妻劃下句點，仍有其神采飛揚、才情洋溢、朋友成群的少年時代，而在歷經為了真理受折磨煎熬當中，傑出的人文學者被捲入宗教改革漩渦而鞠躬盡瘁；也看到終身熱愛法國推動教會改革的加爾文，以日內瓦支援法國改革宗教會，十年內發展成全國性百萬信徒的教會，而於 1559 年成立的日內瓦學院，五年間從一百多人發展到包括各國留學生的一千五百多人，成為支援各國宗教改革的國際性學術重鎮。閱畢帕爾克的加爾文傳，始能多少體會從人文學者轉成宗教改革者的加爾文心境，推想他臨終前在百病纏身當中，回顧一生而以榮耀上帝譜上終曲。

本書雖然只是小小的介紹，仍期盼藉著本書的再版，對於讀者研究加爾文的興趣能夠有一些貢獻。除了在文字寫作資料更新上作了一些努力之外，附錄部分也有一些修訂。¹³ 雖然未能全面重寫，但是可比第一版更加切合研習用途，而

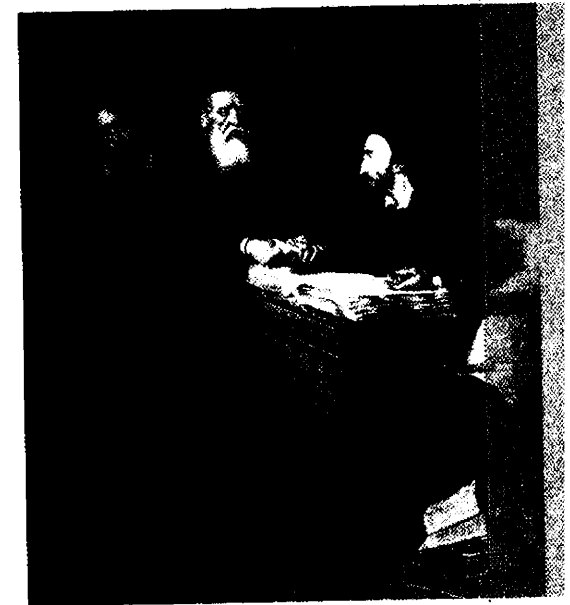
¹² 帕爾克（T. H. L. Parker），《加爾文傳》（臺北：禮記，2001）。

¹³ 修訂比較多的是附錄三〈加爾文的人論〉。

期盼未來能夠從加爾文聖經註釋、講章與書信方面，¹⁴再繼續補充更新。

日內瓦蛛網般的陰鬱巷道裡
飛揚少年肩負重擔踽踽而行
聖彼得教堂講壇咆哮獅子吼
溫柔慈愛解讀經卷諄諄善誘
口述筆耕餘音曩曩光陰飛逝
上帝呼召人間是非夾縫之間
輾轉反側終夜難眠進退兩難
百病纏身鞠躬盡瘁蠟炬成灰
回首故里望斷驚醒榮耀上帝
朦朧身影看不出墓碑的JC
究竟是加爾文或是耶穌基督

2004年
林鴻信



年老的法惹勒〈中〉與加爾文〈右〉。
1536年加爾文寫完第一版《基督教要義》，
七月路過日內瓦，
遇到法惹勒而被強留下來，
他被責罵之後，
思考上帝的呼召。

¹⁴ 至加爾文1564年逝世為止，他總共寫了一千封以上的書信，影響法國、德國、匈牙利、荷蘭、波蘭、蘇格蘭等國家的宗教改革。

第一章

導論

本書大要

本書主要以《基督教要義》為根據，系統性地整理加爾文神學。第一章導論部份提供歷史處境與《基督教要義》簡介：前者對宗教改革背景與加爾文生平作一簡介並且以加爾文唯一自傳性文字《詩篇註解》自序作摘要，盼望將其思想置入時空處境來了解；後者除了簡介《基督教要義》內容大要之外，參照 1536 年第一版獻給法王法蘭西斯一世的〈題獻〉，以增加對其成書目的之認識，並參照 1539 年的〈答沙杜里多書〉，以瞭解加爾文所面對的論辯形勢。

第二章神學方法論針對加爾文的思想與方法特色提出分析，觀察他如何以「認識」作為思考中心建立神學體系，並且觀察他如何以上帝啟示的角度，來看認識上帝的可能性，由於加爾文為前後一貫的思想家，本章的討論對瞭解其思想全貌應有助益。第三章到第五章分別按照《基督教要義》的

次序，討論上帝論與創造論、基督論以及聖靈論，這三章基本上是討論認識上帝，但由於加爾文主張，只有真正認識人才能真正認識上帝，因此在討論認識上帝時，許多認識人的問題討論亦自然浮現，這也是使得《基督教要義》與一般保守派的系統神學教科書大不相同之處。

第六章處理兩個相關的題目「約」以及「律法與福音」。加爾文本本人十分重視「約」的概念，而改革宗神學家更是在這一點上繼續有許多廣泛的發揮。加爾文以「約」來瞭解整本聖經，認為上帝與人之間只有一個約（應許），由此衍伸到加爾文對「新約與舊約」以及「律法與福音」關係的討論，由於「一個約」的主張，使得加爾文對「舊約與律法」比其它神學系統有更大的重視，成為改革宗神學的特色。

第七章處理複雜的靈修神學課題，是有關重生與稱義的討論。加爾文不只在次序上與一般的神學處理不同，先談重生後論稱義之外，在觀念上也作了精細而深入的分析。「人的重生」與「上帝的稱義」是指「人的悔改」與「上帝的赦免」，也是指「人的成聖」與「上帝的復和」，在不斷地死去與活起來的經驗當中，人與上帝因罪所造成的隔離得以漸漸復和。在稱義與復和的過程裡，人只是被動，連信心都只是承載恩典的器皿或流通的管道而已，甚至是聖靈做工的結果。

第八章有關預定論的討論，必須放在拯救論的架構下來談。許多人對預定論有刻板印象，有的極為偏頗，甚至有人誤以為加爾文單單主張預定論而已，卻不知道預定論只是加爾文全面高舉上帝主權的神學之一個角度而已。加爾文主要是想表達，人在拯救的事上是完完全全無能為力的，是生活

在上帝的主權之下。與「拯救論裏的預定」互相呼應者為「創造論裏的攝理」，攝理的觀念是表達人生活在創造之中，凡事都在上帝的主權之下。

第九章與第十章分別討論教會與聖禮，加爾文表現了極其寬廣而生動的教會觀，原本他就沒有意願要創設新教會，只是要改革教會而已，因為他對真教會的認定，不是以地理環境或人為傳統為準，而是主張一切教會都要在不斷地改革中成為真教會。以此觀點來看加爾文對教會職份、呼召、組織與會議等等主張，才能把握其重點。聖禮的部份，加爾文表現了極明顯的神學平衡感，在表記、上帝的應許以及人的信仰三者之間，維持了很美妙的平衡論述，加上加爾文十分靈活的聖靈論眼光，使他在討論聖餐時，做了極其完美的綜合，以上帝的靈做工、人的改變以及餅與杯的表記，三方面論述聖餐，使其在各種聖餐觀之間完成了極佳的整合。

第十一章基督徒生活是針對比較實際的生活教導，分別提出簡介，可以說是加爾文神學思想的具體應用。第十二章「兩個國度」在標題上加了引號，是因為加爾文由兩個國度的討論出發，十分堅持兩個國度不可分開個別考慮，進而呈現出只有一個上帝國度的強烈主張。本章比較著重在對屬世國度的看法，以對屬靈國度的認識，應用在納稅、當兵、政治、以及服從政權與否的具體問題上。加爾文思想在中世紀的影響下有其侷限性，但是亦有潛在深沉的動力，使得改革宗神學傳統在對世上政權的回應方面，留下美好而輝煌的歷史見證。

附錄部份，首先，本書收集了筆者在 1991 年一月廿一～廿三日，於新竹聖經學院舉行的聖靈神學研討會，所發表的文章〈加爾文的聖靈神學〉，由於此文較為完整，本書

第五章聖靈論部份與其重疊者就儘量不再贅述。

其次是，1991年的九月卅～十月二日於新竹聖經學院舉行的第二屆亞洲加爾文研究會議，筆者發表的「對上帝與人的思考方式：加爾文、士來馬赫與中村元之中國式思考方式」，已經自行譯成中文，在《台灣神學論刊》1992/14期發表，這篇文章與本書第二章神學方法論有十分密切的關係，讀者可參照閱讀，通過比較不同的神學思考方式，有助於更加瞭解加爾文神學方法的特色。

第三，筆者在1993年二月十五～十七日，於新竹聖經學院舉行的第一屆加爾文神學學術研討會，發表「加爾文的人論」，文中由加爾文人論的簡介出發，焦點逐漸集中在加爾文對人性怠惰（sloth）的深刻認識，並與巴特論怠惰做一簡單對照，以呈現改革宗神學傳統與人性怠惰面奮戰不懈，精進再精進的神學特色。本文於2003年校定增補。

第四，1993年十二月廿七～廿八日在新竹聖經學院舉行的探求現代社會中改革宗基督徒的靈修之研討會，本人受託以〈培靈、奮興、短歌的神學探討〉為題演講，將其內容摘要整理成〈加爾文對講道以及教會音樂的看法〉一文，盼能引起對加爾文神學的實際應用之重視。

第五，感謝張麟至牧師於《校園》1996/2月號為文評介敝著，又慷慨同意刊出〈評介《加爾文神學》〉。為了顧及可能的誤會，本人於《校園》1996/4月號為文回應〈對評介《加爾文神學》之回應〉，在本書附錄部份一併刊出。

最後，本書提供附有簡短評註的參考書。由於外文的加爾文著作與加爾文研究汗牛充棟，本書只選輯其中的一小部份，供讀者參考。中文書籍方面，十分遺憾地幾乎沒有重要譯著與論著，只有一些小書可供參考，幸好《基督教要義》

已經譯成中文。¹

此中文版包括了幾篇重要文獻，實在是嘔心瀝血之譯著，可惜譯文較為忠實而呆板，未能呈現活潑有力的加爾文思想原貌，加上標準英文版引自德文版的各節標題均未譯出，²影響讀者了解程度，而有些重要章節或被省略，或被節譯，十分可惜。讀者請特別注意，千萬不要因文字障礙而怯步，因為有些人興緻勃勃地抱此三冊中文版進入書房，不到一個小時興緻全消地原書退回，這是因著文字障礙所造成的阻力，也是因著面對如此鉅著，若無先前準備與心理預備，很可能會入寶山卻空手而回。這是一部思想緊密的細膩之作，適合長期咀嚼，並且一面閱讀，一面與作者對話，許多精華必定逐漸開啟。因此，本書以《基督教要義》為中心，希望導引讀者進入其堂奧，最好一邊聖經在手，另一邊是《基督教要義》，互相參閱。《基督教要義》的卷數與章節數，均以阿拉伯數字簡單表示，第一個數字是卷數，第二是章數，第三是節數，若再加上「英」字是表示參照英文譯本的重新翻譯，而引文中亦以括號提供更加準確的翻譯、註解或是文詞更正。

本書正文為課堂教學資料所形成，尚非嚴謹的學術之作，有待行家指正，以期不斷地改進，希望能夠引起更多人研讀加爾文的著作本身，而加爾文著作亦不能取代其根源一聖經，畢竟加爾文著作《基督教要義》的目的就是要幫助讀者瞭解聖經。

1 加爾文。《基督教要義》，三冊。（香港：基文，1970）

2 英文版參見 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeil ed. and F. L. Battles tr. (Philadelphia: Westminster, 1960)。

歷史處境

宗教改革的背景

宗教改革之所以能順利地發生，主要是由於三股勢力對抗的結果。首先，是皇帝，為神聖羅馬帝國的領袖，卻是從諸侯當中選出來的。第二，是有資格參加選舉的諸侯，稱為選侯，各自獨霸一方。第三，是教皇，為聲勢顯赫的教會領袖。三股勢力互相牽制的結果，產生了宗教改革的空間。

宗教改革的支持者主要是選侯，馬丁路德就是選侯智者腓力所全力支持的。宗教改革時，教皇與皇帝的心境都很矛盾：教皇很想要打壓選侯，因為選侯贊助的宗教改革其衝擊對象就是他，但是打壓選侯後皇帝的地位勢必高漲起來，因為選侯可以制衡皇帝，而皇帝往往與教皇競爭彼此的影響力，這是一種矛盾；皇帝照理是與教皇站在同一邊來反對宗教改革的，但是他不敢打壓選侯，也不願過分壓制宗教改革，一方面選侯是他的權力來源，另一方面壓制宗教改革會使教皇的勢力抬頭，這又是一種矛盾。如此一來，選侯智者腓力所支持的宗教改革就有了空間，若不是在這樣的情勢之下，宗教改革不太可能成功的。事實上馬丁路德並非是宗教改革的第一人，在他之前已有許多人失敗了，甚至犧牲生命，因著這種特殊的時代背景，他不但倖免於難，而且引發宗教改革的全面性風潮，一發不可收拾。

當時的宗教改革者在德國主要是馬丁路德與墨蘭頓，在

施塔斯堡是布塞珥，在蘇黎世和伯恩是慈運理，在巴塞爾是厄科蘭巴丟，而在日內瓦是加爾文。當時瑞士的日內瓦為「帝國城市」，是直屬帝國而獨立的，政治上採用民主城邦制，每一個城市就相當於一個國家，而且已經有了初步的民主政治型態，市議會已經開始運作，這一個特色符合加爾文神學的精神，也使其教會論帶有民主代議制精神，具有民主的色彩。由於當時瑞士主要城市已經實行了民主城邦制，漸漸走向民主代議制，在此背景下，加上加爾文神學的精神，使得長老教會比較民主化，也發展了民主代議的教會體制。

相較之下馬丁路德的改革是依附在封建體系的選侯之下，仍然採用比較威權色彩的主教制，而且他必須在政治上妥協。當農民為土地而起來反抗時，路德選擇與諸侯站在一起，這是他一生中最大的敗筆之一，以客觀情勢來看，多少也是出於無奈。了解這些背景，才有可能了解為何長老教會發展了民主代議制，以及為何長老教會的民主性格使其常常對當權者有異議。當時加爾文為此制度奠定理論基礎，諾克斯以及其跟隨者在蘇格蘭把長老教會制度逐漸落實，甚至使原本稱為「改革宗」的教會開始在英語世界以「長老教會」而聞名。

在教皇、諸侯與皇帝的三角關係之外，仍有一些自主性高的國王，比如英國和法國都有國王，法國是支持教皇的，現今還主要是天主教國家；英國則進行自己的宗教改革而產生了聖公會。一般人對於英國宗教改革的刻板印象，認為是起因於亨利八世不滿教皇不讓他離婚再娶而引起的，但這只是起因而已，往後出了許多優秀的宗教改革者，其中也包括了布塞珥的人生最後三年。整體而言，聖公會的改革受加爾文的影響遠大於馬丁路德，加爾文是聖公會教義的主要影響

者之一。

綜觀而言，教皇本身就是一股政治勢力，而皇帝和天主教會親近，卻與教皇有矛盾的關係，選侯當中有些親基督教，有些親近天主教，而瑞士幾個知名的民主城邦制城市走宗教改革的路。最沒有依附任何政治勢力的草根群眾，亦即最草根的改革運動，是由重洗派所領導。當時長老教會的改革並不是進入最基層的草根群眾當中，而是由初具市民性格的城市居民所支持，而且有市議會的力量協助。在宗教改革者當中，受到逼迫最嚴重的是重洗派，比如門諾會就有許多殉道者，因為沒有任何的政治勢力可以依靠。當時許多改革者受到天主教大量的壓迫和屠殺，但是重洗派雪上加霜地又受到一些改革者的迫害。所以宗教改革有其屬靈的一面，也有充滿血腥的一面，從歷史學習教訓是神學人的職責。

加爾文原本只在瑞士的一個小城邦日內瓦進行宗教改革，後來與在蘇黎世的慈運理的學生佈靈爾聯合起來，成為改革宗教會的起源。加爾文與慈運理在蘇黎世所做的一樣，一開始改革只限定在一個城市而已，並且以辦學校和寫信的方式來傳播改革的理想，而不是以政治的方式來擴展宗教改革，如此將改革延伸到幾個重要的地方。其中諾克斯把改革的理想帶到蘇格蘭，成為英國長老教會重鎮。另外歐洲大陸的荷蘭也是在加爾文的宗教改革理想影響下，建立了改革宗教會；加爾文的祖國法國也有強大的改革宗教會；德國在馬堡會議後與馬丁路德分道揚鑣者，建立了改革宗教會；在非洲，荷蘭、法國和德國的移民後裔建立了南非改革宗教會；今日在東歐匈牙利也有一個二百萬信徒的改革宗教會，雖然大多數匈牙利人是天主教徒，但是改革宗的影響力還是很大。

蘇格蘭長老教會的信徒移民到美國和加拿大，成為美國和加拿大長老教會的來源，加拿大長老教會再經由馬偕，將長老教會帶到台灣北部；而蘇格蘭的宣教士通過英格蘭宣教機構，差派馬雅各與巴克禮等人到台灣南部，建立了長老教會。在長老教會之外，加爾文對聖公會有神學思想上的影響，對清教徒的影響更直接，而公理會採用了加爾文的神學思想，但是沒有採用其教會體制，加上現今大多數浸信會都是受到加爾文神學的影響，由此可見加爾文的影響不限於長老教會和改革宗教會裏面，而是遍及各方的。

加爾文生平簡介

加爾文生於 1509 年，死於 1564 年，只活了 55 歲。他是法國人，故鄉在諾陽（Noyon），父親在教會擔任行政管理的工作，但是曾經與教會有金錢上的糾紛，所以對教會相當失望，原本希望加爾文讀神學，遂改變主意要他學法律。在此可以做一個對照，馬丁路德生於 1483 年，死於 1546 年，而慈運理生於 1484 年，死於 1531 年，可見加爾文比馬丁路德小 26 歲，比慈運理小 25 歲，他是屬於宗教改革的第二代人物，所以他比較有時間在神學上做系統性的研究和整理。馬丁路德雖然寫了很多東西，但是忙於與對手論戰，沒有時間做系統性的整理和著作，而慈運理甚至是戰死於沙場。

1523 年加爾文正式進入大學唸書，當時才 14 歲就上巴黎大學，主要學習哲學和辯證學等人文學科，1528 年轉到奧爾良（Orlean）大學念法律，後來為了要跟隨老師，於 1529 年轉到部日（Bourges）大學，這段時間就往返在奧爾

良和部日大學之間。

1529年也是馬堡宗教會議召開那一年，慈運理所領導的改革宗和馬丁路德這一派本來是為了合一，所以在馬堡召開宗教會議，但是結果卻演變成分裂。會議中針對十五條教理討論，其中十四條半都沒有問題，只有最後半條意見不一致，這半條是有關聖餐的看法，關於耶穌的話：「這是我的身體為你們捨的」（This is My body）慈運理認為這裡的「是」（is）只是象徵的意思，餅象徵耶穌基督的身體。但是馬丁路德不認為是象徵的意義，他認為「是」就是「是」，餅就是耶穌基督的身體，主張耶穌基督的身體與餅同在，他從這裡發展出「合質說」（consubstantiation），視餅和杯為耶穌基督的身體和血，但又想避免天主教的「變質說」。結果很不幸地，雙方因為對聖餐的看法不同而分裂，從此分道揚鑣。

加爾文是有了人文科學的基礎後才去學法律的。1531年加爾文的父親去世，從此加爾文脫離了父親想要他成為一個律師的束縛，前往當時最有名的人文學術重鎮法蘭西學院就讀，此地是人文學科的大本營，他在此讀希臘文和希伯來文。卡迪所寫的書中曾提到加爾文在1532年開業從事法律事務，1533年他得到了法學博士，這些資料尚有待考證。在1531~1533年這段期間，他除了在法蘭西學院讀書外，同時也在奧爾良學法律，這是比較明確的講法。1532年，就是他23歲那年，加爾文寫成他生平第一本書《辛尼加論仁篇註解》——辛尼加是羅馬時代的一位哲學家，後來荷蘭的萊頓出版社將此書譯成英文，厚達五、六百頁，才23歲就寫成如此鉅著，可見其才華出眾，可能加爾文希望藉著這本著作打入學術界，成為一位學者，這是他一貫的期盼。走

入宗教改革的圈子並非他所願，對他而言，這是上帝的呼召，也是十字架的道路。

1533年加爾文的好友柯浦（Nicolas Cop），擔任巴黎大學的校長，柯浦被密告在他的就任演講詞中具有宗教改革思想，因為柯浦與加爾文是好朋友，所以人們猜測這是加爾文捉刀的演講稿，這事使得加爾文被通緝。我們不知道加爾文是何時改變而有宗教改革思想的，可能是在1532~34年之間，因為1534年他已經開始準備逃亡了，他回到自己的故鄉，放棄了教堂的聖俸而結束他與天主教會的關係，1535年他流亡到瑞士的巴塞爾。

這段流亡的歷史很特殊，加爾文自己曾經很簡單地描述，他剛剛信主後一至二年間，很多人都來請教他問題，無形間使他成了一位老師，促使他到巴塞爾後一年，亦即1536年，開始整理教義而寫了《基督教要義》第一版。同時他也寫信給法國國王作為此書的題獻，文中大膽警告國王，若不遵照上帝的話而行，就是篡奪的政權。這時他只有27歲，一位沒有正式受過神學訓練的熱血青年，竟能在兩年多就寫出這樣的著作，迄今仍有參考價值；1559年（去世前五年）他完成了第五版的《基督教要義》，這本書總共寫了23年。1536年三月當他寫完第一版後，同年七月旅行路過日內瓦，遇到法惹勒而被強留下來。當時法惹勒正忙於宗教改革，由於自知自己有勇無謀，看到加爾文時非常高興，因為加爾文很有才華而且很會講道，他希望加爾文能留下來領導改革，補其所不足。一開始加爾文不肯，但被法惹勒責罵之後，體驗到上帝的呼召而留了下來。1536年加爾文開始在日內瓦從事宗教改革，兩年後，亦即1538年，加爾文被日內瓦市民趕出去，這可說是加爾文宗教改革第一次的失敗。

失敗後他避難到法國邊境的施塔斯堡，當地的負責人布塞珥成為他的摯友與老師。

布塞珥擅長折衝協調，是介於改革宗和路德會之間的神學家，一般學者認為他是加爾文的老師，加爾文此時才真正跟著一位神學前輩學習。布塞珥想要站在中間立場，但是兩邊不討好，他在去世的前三年被驅逐，不得不到英國，在那裡他擔任劍橋的教授，參與了當時英國聖公會的宗教改革，影響了公禱書的校正工作。加爾文與布塞珥在一起的日子，可能是他一生中最快樂而祥和的時光。在日內瓦只做了兩年宗教改革就徹底失敗被趕了出來，使加爾文非常灰心喪志，想要放棄宗教改革而回去走原先的道路，不料來到施塔斯堡又被布塞珥罵了一次，使他大大地受到震撼。布塞珥又鼓勵他，他就開始做施塔斯堡法國難民的牧師，那些人都是因為信仰的緣故逃難到此地。1540年加爾文結婚，1542年生了一個兒子，但是同一年兒子卻去世了，1549年太太也去世了。

就加爾文的一生整體而言，苦難多於歡樂，他長期流亡逃難，又牧養難民教會多年，經歷喪子喪妻之痛，加上病痛纏身，從畫像上看來，他的臉上露不出笑容，纖細削瘦，憂鬱過於明朗。這與馬丁路德非常不同，馬丁路德的家庭生活很幸福，他也以此為傲，所以就外表看來，路德飽滿圓潤，熱情豪爽，堅毅而開朗。加爾文卻是在這些苦難中完成他所有的重要著作，1539年加爾文在施塔斯堡開始寫第一本聖經註釋《羅馬書註釋》，他的聖經註釋流傳後世，是解經的珍貴著作，神學洞視力特別深刻，迄今仍被學者引用。同年他也寫了〈答沙杜里多書〉，原因是當他離開日內瓦之後，一位天主教的主教寫信到日內瓦企圖影響當地人回到天主教

會的懷抱，所以加爾文寫此文與之辯論。

離開日內瓦三年後，1541年加爾文勉強接受請求，又回到日內瓦從事宗教改革。其實日內瓦市議會長期想要控制教會，一直到1555年後教會才開始有革除教籍和禁聖餐的權利，這是經過了十四年的奮鬥才得到的，過程極其艱辛。加爾文在日內瓦雖然是教會的領袖，對政治有影響力，但也必須經過十四年漫長的努力才有這樣的成果。許多人很輕率地批評他獨裁，甚至稱呼他「日內瓦暴君」，卡迪如此辯解：「可是他從沒進過該市議會，直到死前四年才准他入日內瓦籍，並且從來沒有警察或軍隊受他支配，這樣的人能稱為獨裁嗎？」³1553年瑟維特因異端罪名被市議會處火刑，雖然這件事不是如外界所傳，以為是加爾文親自判決的，卻仍然與他有關，這是加爾文一生中最大的敗筆，也是他未能超越時代限制之處。

1558年加爾文連續生病了八個月，自以為在人世間的日子不多了，所以盡一切力量來修改第五版的《基督教要義》，此書於1559年完成而出版。同年加爾文創辦了日內瓦學院，這是日內瓦大學的前身，其舊址現在已變成一所成人學校，這所學院訓練出來的留學生當中最有名的就是諾克斯，他因著戰爭的因素，輾轉來到瑞士日內瓦學院學習，深感宗教改革是應走的路，回到故鄉蘇格蘭從事宗教改革，而成為長老教會的起源。1564年加爾文去世，臨終前囑咐不要留下他的名字，迄今後人不知其墓地所在，這與他一生追求捨己而榮耀上帝的理想相稱，正如臺語聖經將「捨己」（原意拒絕自己）翻譯成「看無自己」，加爾文正是一個徹

³ 卡迪·約翰。《加爾文小傳》。（香港：宣道，1969），79頁。

徹底底「看無自己」的人。

加爾文在日內瓦的宗教改革受到許多人文主義者的批評，所以一般人文主義者對加爾文的描述，往往說得比較過頭。當時人文主義者很反對加爾文在日內瓦所做的一切，甚至比反對馬丁路德更厲害，在人文主義者的眼裡，他在日內瓦所做的太苛刻了。持平而論，加爾文在日內瓦所制定的一些具有廣泛影響力的法則，這些法則以現代社會的標準來說，會讓人覺得比較不近人情，例如關閉妓院並規定喝酒的地方只能唱詩篇。當然加爾文可能因為早年過於刻板地讀書，母親早逝而缺乏一個自由奔放的童年，加上個性內向，雖然受過完整的人文主義訓練，主張人應當過一個平衡的生活，贊同歡笑的人生，主張以欣賞的角度去觀看宇宙，但是他自己卻未曾充分享受這些理念。這可能是加爾文的最大弱點，他的使命感使得他的人生不是一個享受的人生，如果我們把他與路德互相比較，就會很明顯地發現，路德活得快樂多了。

神學大事摘要：

- ◆ 1532~34 年真正接受基督教信仰而產生宗教改革思想。
- ◆ 1536 年出版《基督教要義》第一版。
- ◆ 1536~38 年在日內瓦第一次宗教改革，完成了〈教會組織條例〉。
- ◆ 1539 年出版〈答沙杜里多書〉與《羅馬書註釋》。
- ◆ 在施塔斯堡成為布塞珥的學生，開始參加宗教會議。因為此時布塞珥想要調合慈運理和馬丁路德的看法，所以加

爾文有機會參加宗教會議。

◆ 1541 年加爾文參加會議時認識馬丁路德的好友墨蘭頓。加爾文一生最大的遺憾是未能與馬丁路德見面。加爾文很崇拜路德，但是路德不喜歡加爾文，因為加爾文對聖餐的看法不同，但是加爾文曾公開表示，就算路德罵我是魔鬼，他也仍是屬上帝的人，由此可知加爾文很尊敬路德。加爾文曾經在路德年紀老邁時寫一封很親切的信給他，試圖與路德言好，信中表達想去拜訪路德的願望，但是此信被墨蘭頓拿到，並沒有轉到路德的手中。或許墨蘭頓的用意是不希望路德生氣，因為路德晚年很情緒化，容不得別人有不同的意見，所以很遺憾他們兩人就這樣擦身而過。

◆ 1541~55 年在日內瓦做了十四年宗教改革的奮鬥。1555~1564 年教會的地位比較穩固後，他成為一個勤於寫信的人，以寫信的方式來傳播宗教改革的理念，影響深遠。改革宗和其它教派之間的主要不同點，可以說是，改革宗在世界上的分佈廣泛，並不是靠著政治力的傳播，或是一個有規範性而一致認同的信仰告白，而是因著共同理念來進行改革。至於為何加爾文不停地寫信，或許當時他的身體已經很糟了，只能以書信代替旅行。

◆ 1559 年完成《基督教要義》第五版，創立了日內瓦學院。

《詩篇註釋》自序摘要

《詩篇註釋》的自序是加爾文晚年的著作（1557），也是我們現在唯一可以找到加爾文所寫有關他自己的事。⁴他在詩篇註釋寫完之後，覺得自己越來越能了解大衛（當時沒

有聖經批判研究法，一般認為詩篇都是大衛所寫的），有感而發，也在這篇自序裡談到自己。加爾文受學術訓練而研習法律是他父親的期待，一開始他盡其所能地配合父親，但是他說：「在上帝奇妙攝理中，我的方向開始改變」。當他談論其一生時，常常提到上帝奇妙的攝理，正如他在禱告中所追求的，「願主容許我們參與天上智慧的奧妙」，一切學習而追求了解的，就是為了要參與上帝天上奧妙的智慧。至於他是什麼時候如何改變的，他只以幾句話帶過：「在一個短暫的歸信轉變當中，上帝引導我願意順服而有受教的心。」可見他是追求上帝榮耀的實行者，不太願意說到關於自己的事情，只說：「從此以後大發熱心讀神學。」在其它的學科方面雖沒有放棄，但是漸漸失去熱心。

經歷了改變之後，他發現有越來越多人來問他問題，雖然他僅僅是一位初學者。以下是一段感人的信仰告白：「我是一位愛好鄉野的人，我喜愛樹蔭與幽閒，想要找一個清靜的地方退隱下來，但是每次我找到的地方，都變成了演講廳。我是一個很喜歡偏遠角落與幽閒之處的人，但是上帝使用許多不同的繩索把我捆住，使我得不到安寧，雖然我很不情願，上帝卻把我推上舞台。」在巴塞爾他開始想要寫比較完整的作品（基督教要義），因為他體會到如果他再沉默的話，是深深地對不起那些為了信仰而喪失生命的弟兄姊妹，而且這些人仍然繼續受到不公平的中傷，所以他希望透過這本書喚起更多人的關心和同情，因為他的信仰同道仍然生活在恐懼當中。所以當第一版《基督教要義》寫完，加爾文就

⁴ 參 J. Calvin, *Calvin: Commentaries* (Philadelphia: Westminster), pp. 51~57. 以及 J. Calvin, *Calvin's Commentaries* (Grand Rapids: Baker, 1989)。

寫了一封信給法國國王作為〈題獻〉，勸他要聽從上帝的話。

後來因旅行路過日內瓦，原本只是要停留一夜，不料卻因法惹勒而被捲入宗教改革的漩渦。他回憶說：「法惹勒不是勸我，而是命令我，好像上帝有力的手從天上臨到我，當他知道我要到偏僻的地方做研究之後，開始咒罵我說：『上帝一定咒詛你，使你無法得到平安，因為你有一個有大大需要的世代，不肯出手幫忙。』當我受到震驚之後，認清楚我是一個膽怯而又軟弱的人，因此放棄了我的旅行，開始運用我為信仰辯護的恩賜。」

在日內瓦才兩年就被逐出時，他說：「我的本性是沒有膽量又溫和而軟弱的人，卻必須面對暴力的風雨，雖然我沒有投降，但是我仍然不是一位勇敢的人，當我被趕走時，我心裡很高興，因為我不必再從事宗教改革了。」後來在施塔斯堡加爾文想放棄事奉，結果卻遇到了布塞珥，他形容說：「布塞珥使用與法惹勒同樣的咒罵，引導我參與服事，為了他所說約拿的故事，我就開始參與教導的事工，漸漸地也開始講道，一直到回去日內瓦，在許多憂愁、眼淚和煩惱當中負起責任，只有上帝能見證我的苦楚。」在施塔斯堡他過了一生中最快樂的時光，結婚生子，跟隨他最好的老師和朋友——布塞珥，牧養同是為了信仰而逃難的同胞。這段時期使他有一個再出發的預備，他開始寫聖經註釋，準備聖禮與禮拜的諸般禮儀，這在他的一生中是一個很重要的預備期，但是要他回日內瓦還是何等困難的抉擇啊！

第二次在日內瓦前五年的奮鬥十分艱辛，他說：「使我這樣愛好和平而無膽量的人，將血肉之軀如同盾牌般地投入爭戰中，最痛苦的是眾人的中傷，更大的痛苦是弟兄姊妹的

攻擊。」他引用詩四十一 9，「連我知己的朋友，我所倚靠吃過我飯的，也用腳踢我。」又引用詩五十五 13~14，「不料是你，你原與我平等，是我的同伴，是我知己的朋友……。」由於自己的遭遇，討論起大衛特別親切，他說：「我不是觀眾，而是與大衛有同樣的經歷。」自序的最後部份是祝福，其中有一句話說：「我一生中最重要的事情，就是建立教會。」

《基督教要義》簡介

本書最主要是用加爾文花了二十三年修訂寫成的《基督教要義》，來探討加爾文對神學重要議題的觀點，以系統性的方法來討論，並且配合其生平和時代背景來了解，亦即將加爾文的神學觀點放在其情境中來了解，藉此彰顯改革宗神學的特色，並且對照和反省今日基督徒和教會生活。《基督教要義》中文版譯筆不夠傳神，未能將加爾文思想的精彩緊湊傳達出來，而且許多重要的部份沒有譯出來，其翻譯的品質不夠研習使用，所以須要對照英文版來看。英文版是由二位加爾文著名學者編譯，J. T. McNeil 負責編輯而 F. L. Battles 負責翻譯，其編排、附註與譯文均佳，可以作為標準版。此外，英文版有一個好處，它在每節都有一個很好的標題，這是德國加爾文學者 Otto Weber 在編輯加爾文《基督教要義》德文版時加上去的，標題寫得很好，非常有助於了解其內容，英文版採用了德文版的標題，很可惜中文版卻全部省略了標題。Otto Weber 是德國哥廷根大學的教授，也

是著名神學家莫特曼的老師，莫特曼是研究改革宗神學出身的。《基督教要義》分成四卷，下有章節，本書以三個阿拉伯數字來表示其卷、章和節數。

目前似乎無法知道加爾文是如何成為一位宗教改革者的，這與馬丁路德不同，因為他沒有正式讀過神學，而路德卻是神學博士。一個對人文學科和古典文學認識很深的人，如何能夠在一夕之間變成宗教改革者呢？更令人驚訝的是，當他看到教會發生問題時，開始有宗教改革的想法，才差不多一年到一年半的時間，就成為一位神學老師，四處有人請教他問題，引起他寫作《基督教要義》的動機，所以其年輕時代充滿神祕的色彩，引起很多人研究的興趣。

《基督教要義》的風格力求簡單明瞭，加爾文自己說：「我是歡喜簡單的，假如我大放厥詞，我就不能成功。」⁵ 這句話說明了加爾文是一位很喜歡簡單的格調，而不喜歡複雜的人，所以他把《基督教要義》寫得很簡要，他說：「現在的寫作計劃是以簡明的方式，處理簡單的教義。」⁶ 雖然現在我們會覺得《基督教要義》實在不簡要，但是若把它與當時流行的神學著作相比較，真是簡要明確多了，以下簡單介紹其內容大要：

第一卷，論到對創造主上帝的認識，是有關「上帝論」和「創造論」；第二卷，論到對在基督裏救贖主上帝的認識，這認識首先是藉著律法顯明給族長，然後藉著福音顯明給我們，主要是關於「人論」、「罪論」以及與其息息相關的「基督論」，從整體聖經來了解基督的啟示；第三卷，論

⁵ 《基督教要義》，3.6.1。

⁶ 《基督教要義》，3.6.1。

到領受基督恩典的方式和益處，以及從恩典來的果效，是關於「拯救論」；第四卷，論上帝召我們與基督相交，並將我們保守在其中所使用的外在工具，是關於「教會論」。原來加爾文寫這本書是按照使徒信經的大綱，「我信上帝」相當於第一卷「上帝論」，「我信我主耶穌基督」相當於第二卷「基督論」，「我信聖靈：聖而公之教會」相當於第三卷「拯救論」和第四卷「教會論」。其實第三和第四卷都是在講「聖靈論」，因為加爾文是以聖靈工作的角度來講上帝如何拯救人（個體），又如何呼召人們來過教會生活（團體）。

第五版的自序說到，初版時沒想到會成功，因為他寫得很簡單，後來因為反應很好，他努力修改了23年，1559年完成的是最後一版，即第五版，是他在生病垂危中寫出來的。這本書的目的是為了幫助神學研習者研究上帝的話而寫的，適合做為聖經入門與進深研讀，也是為了配合他的聖經註釋而寫的，因為在寫註釋時他無法使用很長的篇幅來說明整體性的教理，所以這本書是一個基礎，可以配合註釋來了解聖經。

1536年第一版出書時，他寫了一個〈題獻〉，將此版獻給法國國王法蘭西斯一世，⁷原因是法國國王站在天主教會那邊迫害基督徒，所以他介紹宗教改革的基督徒所信的為何，希望國王對基督徒能有一個公平的對待。此時加爾文年輕而熱血奔放，敢為真理不顧自己生命站出來講話。

〈題獻〉中加爾文與當時反對宗教改革的天主教會論辯，重點如下：

⁷ 請參閱《基督教要義》的中英文版。

1. 宗教改革的教義不是新的，只是讓這些長久被隱蔽、埋藏和遺忘的教理，恢復到它原本的面目而已。

2. 針對反對傳統教義的控告，加爾文抗辯說，教父並非全是正確的，而他自己與大部份教父的意見是相同的，反而天主教會在許多真理上反對教父，他舉了許多例證證明。

3. 針對有人以當時的習俗來反對宗教改革，加爾文認為大多數人所選擇的常是錯誤的，應當追求永恆的真理。

4. 反對者認為宗教改革者，若非主張教會曾經一度是沒有生命的，就是承認自己現在是反對教會的。對於這兩種說法加爾文都反對，他認為教會過去是存在的，在無限的將來，也會繼續存在，因為加爾文所指的教會不是指外表的形式，而是指宣揚上帝的道和執行正當聖禮的團體，這樣的教會一直存在著，也是他所追求的。

5. 反對者以為宗教改革在教義上引起困擾與爭端，但是加爾文認為，上帝的道出現時從來沒有不引起撒但的嫉視與反對的，這是上帝的道的本質。

要了解《基督教要義》的話，1539年的〈答沙杜里多書〉提供了重要的線索。⁸加爾文寫此信的背景，是他第一次在日內瓦宗教改革失敗，被趕出城，逃到施塔斯堡，這時有一個樞機主教沙杜里多到日內瓦來引誘教會，希望他們能重回天主教的傳統，加爾文就寫了這封公開信來辯護。這封信加爾文有談論到自己，這是很少見的，因為他不喜歡在著作中談到自己。他說：「我在日內瓦的教會中，先作教師，後作牧師。我堅持說，我是真蒙了神的召來擔任這些職務的。」表白他確信所做的一切是蒙上帝的呼召而來，有如保

⁸ 請參閱《基督教要義》的中英文版。

羅書信常見的一般，寫作《基督教要義》也是出於這般的確信。

書中提到一個重要的觀念，這觀念在《基督教要義》未完成之前已常常出現，就是加爾文批評沙杜里多，只用聖靈而不用上帝的話來對教會下定義。在此我們不知道沙杜里多是如何論述的，但是可以看出加爾文的看法：真正的教會不只是建立在聖靈的帶領，還必須建立在上帝的話上面，這兩者對教會的引導是平行的，這也是有些教會常忽略的。上帝的話代表的是一種規範，聖靈代表的是一種自由，二者不可分開，必須是規範中的自由，又是自由中的規範。

加爾文是一位優秀的系統神學家，凡事站在中間平衡論述，例如對人、對罪、對教會的了解都是如此，他的神學帶有少見的平衡特色。以對教會的瞭解為例，加爾文在此公開信裏認為：「因為主看到人誇口有聖靈而沒有主的道，既是何等危險，所以祂說教會固然受聖靈治理，但為叫這治理不是不穩的，主乃把治理合併於道。」在另一處，加爾文把基督的道和基督的靈當作信徒連結在一起的原因：「教會乃是眾聖徒的團體，散佈於全世界，存在於各時代，而由基督的道和靈結合在一起，培植並謹守信仰和愛心的和諧。」真正的教會是建立在根據「上帝的話」而來的「上帝的靈」的感動，也是建立在「上帝的靈」所解明的「上帝的話」的感動。

在《基督教要義》裡也可以發現，加爾文反覆地把上帝的話和上帝的靈相提並論，而成為改革宗神學極重要的特色。加爾文兩者兼論有其深刻的神學洞見，一般人若只偏向對上帝的話的強調，往往會變成基要主義者，甚至把上帝的話變成教條或公式，而忽略了上帝的話是要使人得到自由；

若是只偏對上帝的靈的強調，往往會成為激烈的靈恩派，講壇見證式的講道遠多於解經式的講道，這會產生不平衡的危機。

這些危機也可能出現在今日，不論是忽略了上帝的話，或是忽略了上帝的靈。有些講道講了許多有趣的事，就是沒有講到聖經，或者只是點到為止。這危機也可能以另外一種面貌出現，在越來越多的主題式講章中可以發現，中心思想不一定來自聖經，例如談「孝順」或「愛」，可以很廣泛地發揮，但卻只是講員自己的意見，雖然這類型的講道也會引用聖經，但是沒有對經文做進一步的解釋，只是表面地引用聖經來證明自己的觀點。或許還有些人會誇口說，他已經認識許多上帝的話了，但問題是上帝的話是否在他身上成為一股活潑而使他得到自由的力量呢？他體驗了上帝的靈嗎？

若要說教會應以上帝的話——聖經為中心，大多數信徒都會接受，但是若說我們領受上帝的話，是要通過聖靈的幫助才能清楚了解，而且上帝的話是為了要讓我們得到聖靈充足的感動，這樣的說法或許會有人無法接受，其實這是加爾文神學的精髓。一般靈恩運動者常批評加爾文神學傳統「沒有聖靈」，其實加爾文倒是處處提到聖靈。不論如何，加爾文神學傳統，在理論與實踐上，在口頭與行動上，都應該是最重視聖靈工作的。



工作中的加爾文。

第二章

神學方法論

加爾文講課的時候常常以祈禱來開始：

願主容許我們參與天上智慧的奧秘，榮耀祢的名並且受教，使我們的敬虔日日進步。

May the Lord grant that we attend to the mysteries of His heavenly wisdom with a true increase in piety, to His glory and our edification.

在追求認識上帝之前，以這個禱告作為開始，求上帝容許我們參與祂天上智慧的奧秘，如此做是為了上帝的榮耀和祂對我們的教導，盼望我們的敬虔日日精進。這篇禱告文道出了加爾文神學的重點：一切神學研究和學習，都是抱著祈求主容許人參與祂天上智慧奧秘的虔敬態度，而且所有神學知識都是為了榮耀上帝和教育自己，總而言之，就是為了使對上帝的敬虔繼續得到進步。

認識上帝與認識人

一個很重要而明顯的特色，就是加爾文神學和「認識」（知識）有密切的關係，但是這種認識不是一般純知性的認識，而是與敬虔相結合的認識。如果我們使用傳統的心理學做一個觀察，把人分成知、情、意三部份，好像一個三角形具有三個邊，三者密切相連。當一個人使用他的知性時，他的感性和意志也同時參與在其中；反過來說，當一個人使用感性時，其中也有知性的成份和意志的成份；同樣地，當使用意志時也同時參雜其它兩者。我們若把加爾文和其它神學家做一個比較，會發現他相當重視知性，就好像把知性這部份放在三角形的頂端，不過他並未忽略情與意。若是把同樣強調知性的神學家和加爾文做比較，就會發現加爾文用「敬虔」把其它兩者（感性和意志）緊拉在一起，非常平衡地重視知性，在這一點上加爾文與加爾文主義者（尤其是正統派）有很大的差異，後者傾向以狹義而嚴格的認知排除情與意。

加爾文之所以比較強調「認識」，可能是因為光憑著感受是很不確定的。而且，若是只看所表達出來的意志，則容易流於表面化，依靠人自己的意志遵守上帝的誡命，則容易成為法利賽人，只有經過很徹底的認識才有可能建立堅定而深入的信仰。傳說加爾文在寫《基督教要義》時，是跪著禱告寫的，一邊寫一邊參照聖經，是在「實存的領悟」中來寫的，所以當讀《基督教要義》時若沒有以這種態度來讀，就

會覺得好像抓不到重點。加爾文的這種態度在《基督教要義》第一卷第一章第三節所論，時時刻刻生活在上帝的榮耀之下，就表達得很清楚，因為這種認識是與敬虔不能分開的。

加爾文主張：「因為嚴格說來，我們說認識上帝，卻沒有宗教或敬虔，這是不對的。」¹ 加爾文對敬虔進一步加以解釋，² 敬虔就是對上帝的敬畏和愛，敬畏和愛不只是情感，也是意志的表現。認識上帝必須與敬虔結合，對上帝產生敬畏和愛是認識上帝的一部份，正如上述禱告文所示，敬虔越來越進步，認識上帝也就越來越多，知性上的認識上帝與感性、意志上的敬畏上帝、愛上帝一起成長，只是加爾文還是比較偏好多談認識，好像喜歡把知情意三角形中知性的那一部份放在上面。

《基督教要義》第一卷第一章，對加爾文以認識為中心的神學方法論，有極其簡要而清楚的說明。第一章的標題：「認識上帝與認識人是互相關連的（The knowledge of God and the knowledge of ourselves are connected. How they are interrelated）。」隨後第一章第一節的標題：「只有真正認識人才能真正認識上帝（Without knowledge of self there is no knowledge of God）。」緊接著第二節的標題：「只有真正認識上帝才能真正認識人（Without knowledge of God there is no knowledge of self）。」英文標題是說到認識我們自己或認識自己，但其內容不只是說到認識自己，而是包括了認識人。這兩句話對信仰和神學的了解很深，可與蘇格拉底的

1 《基督教要義》，1.2.1。

2 《基督教要義》，1.2.1。

名言「認識你自己」互相對照。很多人都聽過蘇格拉底這句精要指出哲學功能的話，加爾文所說的就像是在與蘇格拉底對話：「要先認識上帝之後才能夠認識你自己。」加爾文又把話說回來：「要認識你自己之後才能夠認識上帝。」很明顯地，加爾文在哲學之外引進了信仰，信仰可以補哲學的不足，哲學的極限亦導向信仰。把認識自己擴充下去，就本章內容而言，不只是論到自己而已，而是在討論認識人，當然也包括自己。

第一章第一節首先談到，真正完美的智慧是由兩方面組成的，就是對上帝的認識和對自己的認識，這兩種認識互相關連，有極密切的關係。本節主要論及只有真正認識人的人才能真正認識上帝，其重要的連接點在於人有上帝的形像，可由二方面說明：第一、當人看到人的美好時，可能會開始認識上帝，因為當深入認識人的美好時，就是看見上帝的形像了，也因此開始認識上帝。第二、認識人的貧乏亦開啟對上帝的認識，在深入看見人的極限時，相形之下就更顯出上帝無限的豐富。當看見人的敗壞時，在失望之餘轉而尋求上帝，有句話說「人的極限是上帝的開始」，也就是說當看到人的極限時，才開始有對上帝的期待和盼望，也就開始認識上帝。

第二節主要論及只有真正認識上帝的人才能真正認識人，其重要的關鍵也在於人有上帝的形像。一個真正認識上帝的人就是認識了人的「原版」——上帝，人就像「影印版」，當看見原版時，就能深入看清楚影印版的缺失。加爾文指出，人所能想到的均受到敗壞的限制，當四周都是污穢不堪時，只要看到稍微清潔一點點的東西，就覺得非常乾淨了，原因是從來不認識什麼是真正的清潔，一旦看到昏暗的

東西就以為看到光明了，唯有當置身午間時，才清楚地看見四周一切的景觀。但是當進一步注視太陽時，在眩目耀眼的體驗中才會恍然大悟，原來能看清楚這一切都是來自太陽的光線。這比喻是在提醒說，當認識人的「原版」——上帝時，才能真正認識人的有限。

第三節的標題是「在上帝榮耀之下的人」，這節可說是對前兩節做一個結論，意思是當提到人與上帝的關係時，不可忽略一樣事實，就是人乃是時時刻刻活在上帝的榮耀之下。這結論也說明了對上帝的認識和對人的認識是不可能分開的，因為人時時刻刻活在上帝的榮耀之下，人不可能有任何片刻離開上帝的榮耀而生活，而且人在追求認識上帝的過程也一直都在上帝的榮耀之下。加爾文的「認識」是一種「實存的領悟」(existential apprehension)³，人對上帝的認識就是一種實存的領悟，因為人是實存地投入其中，而上帝的榮耀之下正是人所投入的實存處境。這是加爾文神學方法的特色：講到上帝就想到人，說到人就想到上帝。

第一卷第一章這三節可以讓人思想好久，受益良多，在神學上有許多的應用，不只在理論上而已，在生活上也能有許多的應用。第一卷第二章開始說到對上帝的認識，這必須由敬虔談起：「我們說認識上帝，卻沒有宗教或敬虔，這就是不對的（英文版：在沒有宗教和敬虔的地方是無法認識上帝的）。」⁴「因為對上帝的力量的意識，是教導我們敬虔最適合的老師，在這敬虔中產生了宗教信仰。」⁵意思是，認識上帝的力量的意識帶領我們進入認識上帝所必要的敬

³ 參《基督教要義》，1.1.1，英，註1。

⁴ 《基督教要義》，1.2.1。

⁵ 《基督教要義》，1.2.1，英。

度。加爾文所說的「敬虔」，「是指認識上帝對我們的祝福而產生對上帝的敬畏和愛」⁶，敬畏與愛結合，就是敬虔。如前面所說，認識和敬虔是分不開的，而敬虔就是懂得敬畏上帝和愛上帝，在這種敬虔當中才能真正認識上帝。加爾文對敬虔的看法不是看重外表，乃是著重內心對上帝的「敬畏與愛」，包含了感情的投入和意志的順從，所以加爾文的認識上帝不是只有強調知性而已，但是神學研究卻容易只偏向知性的認識部份。

一般啓示與特別啓示

在開始談認識上帝之後，第三章將對上帝的認識分為「一般啓示」和「特別啓示」。一般啓示的主要根據是，既然萬物是上帝所創造，上帝已經在自然界和人的身上放入了祂的啓示。加爾文主張：「自有世界以來，既沒有一家一國是完全沒有宗教的，這就是默認，每人心上總多少刻有對神的意識。」⁷但是隨即在第四章說到一般啓示的極限，由這章的標題「這認識的窒息腐化，半由於無知，半由於邪惡」引進了重要的觀念——一般啓示已經無法全然生效了。人對上帝應該有的認識已經窒息腐化，其主要原因就是無知和邪惡。加爾文提到人的無知常和另一個觀念——怠惰連在一起，無知的原因常常是由於人的怠惰。當仔細研究加爾文神

⁶ 《基督教要義》，1.2.1，英。

⁷ 《基督教要義》，1.3.1。

學時，會發現這是一個催逼人向前走的神學，因為人的怠惰常常是加爾文所痛斥的對象。加爾文的想法可以更往前推，一個人不認識上帝是因為他的無知，而無知則是因為他的怠惰不追求。一般常以為人的罪是認識上帝的障礙，加爾文卻把焦點指向人性的怠惰。

雖然一般啓示有其極限，卻不是沒有軌跡可循，第五章開始談到一般啓示，而以被創造的大自然為上帝彰顯祂自己之處，不過大自然卻絕非上帝本身。由於一般啓示與大自然的創造密切相關，而加爾文對聖靈與創造的關係有特別的強調，在此必須把聖靈論的角度也考慮進去。討論加爾文神學方法，不能忽略他的聖靈論，因為他時時刻刻以聖靈論的觀點在思考。有段文字非常重要，可惜為《基督教要義》中文版所省略，本書簡稱為「聖靈註解」：「聖靈普及四處，支撐萬物，使其生長，在天地中賜其生命。聖靈沒有界限，不屬於受造者，反而將能力注入萬物，將本質、生命與活動吹入萬物裏面，祂確確實實是上帝的靈。」⁸按照這種觀點來了解加爾文的思想，可以知道他無時無刻不體驗到聖靈的工作，這使他的思想經常帶有聖靈論的角度，在《基督教要義》的第三與第四卷表現得特別明顯。

特別啓示一直到第六章才開始說明，既然人因著天生或通過大自然而有對上帝的認識，但這種認識卻常常遭到腐化敗壞，那麼就需要特別啓示了，也就是上帝通過聖經而來的啓示，這正是本章的重點。第一節提到一個絕妙的比喻：「正如你把一本好書給年老或是目力衰弱的人看，他們只見白紙黑字，模糊不清，可是，有了眼鏡就可以看得明白；

⁸ 《基督教要義》，1.13.4。

同樣，聖經能清除我們心裏對神混亂觀念的黑暗，使我們對真神的認識更為清楚。」⁹這裡所說的眼鏡就是指特別啟示——聖經，人若無眼鏡，看是能看，卻看不清楚，一旦戴上眼鏡，豁然開朗。在第二節說：「現在為了得到真正的宗教對我們的光照，我們應該首先把握住從天上來的教理（heavenly doctrine），但我們若不是成為聖經的學生，沒有人能稍微嚐到正確而完全的教理。」¹⁰在一些加爾文的傳記當中，常可讀到有關加爾文如何親身實踐這種主張的描寫，他一生以聖經的學生自居。

重點摘要

◆「只有真正認識人才能真正認識上帝」，可以簡寫為「知人知天」，而「只有真正認識上帝才能真正認識人」，則可以用「知天知人」來表達。加爾文的基本神學方法是，若要研究上帝論則必須透過人論，若要從事人論的研究也必須經由上帝論。

◆「人時時刻刻生活在上帝的榮耀之下」這點提醒說，討論神學一定不能忘記人自己是受造者，而且時時刻刻無法離開這個立足點，時時刻刻都是生活在上帝的榮耀之下。這種神學方法牽涉到敬虔的觀念——人時時刻刻生活在上帝的榮耀之下，在這當中體驗到對上帝的敬畏與愛。這是一個很重要的神學提醒，因為做神學研究的人常常會不知覺地脫離自己的實存處境，例如當研究加爾文神學時，這研究好像是

⁹ 《基督教要義》，1.6.1。

¹⁰ 《基督教要義》，1.6.2，英。

分離的而與自己無關，把自己從神學研究當中抽離出來，因為只是在討論別人和上帝之間的關係，自己並沒有參與在裡面。即使當論及自己和上帝的關係時，往往也會把自己和上帝的關係暫時切斷，而以旁觀者的態度來討論這個關係。這種作法對加爾文而言是不可能的，因為他體驗到時時刻刻都生活在上帝的榮耀之下，不論在反省、沉思、默想祈禱或是做神學，都沒有須與離開上帝的榮耀，能夠敬虔到如此地步者是很少見的。

在一般神學家的著作中，我們較難體驗到這種敬虔的感受，這敬虔不是在於語言直接的表達當中，而是隱藏在深沉的內部，例如加爾文在討論預定論時，我們可以感受到他很小心，深怕說錯了，有如踏到不應該踩的地雷，這種謹慎小心的態度，是從敬虔，從生活在上帝的榮耀之下所發出來的。人只是受造者，且一直生活在創造者的面前，我們若脫離了這個立足點，就很難找到問題的答案。神學研究可能對信仰造成極大的挑戰，在深入的神學思考過程中，逐漸地脫離了自己的實存處境，以致很難再投入信仰，因為常常站在旁觀者的角色，當研究別人的敬虔時，卻沒有投入在自己的敬虔當中。

◆以「認識」來界定信仰或信心，「信心是我們對上帝慈愛之堅定確實的認識」，¹¹在這裡加爾文清楚地表示信就是認識。「當我們稱信為認識時，不是指一般可以感受到的與可以了解的而言，因為信是如此地超越知覺，所以人必須有超越的心智，才能達到它那裡。」¹²簡而言之，信是一種

¹¹ 《基督教要義》，3.2.7，英。

¹² 《基督教要義》，3.2.14，英。

認識，而且比一般的認識更高，是超越性的認識，正如聖經稱信為「真知」（西二 2）。如此加爾文把信認定為一種認識，這是很特別的瞭解，如前所述，加爾文在人的知情意三角架構裡，他把知放在三角形的頂端，這種對知的強調或許與他的人文主義訓練背景有關。但他所強調的知，不是一般的知，乃是出於對上帝的敬虔而置身在上帝榮耀之下的認識，所以他強調認識上帝是與敬虔相結連的，不至於忽略情和意的部份，而誤以為「知道」就是已經「感受到」了，已經「做到」了。

◆一般啟示和特別啟示的區分：一般啟示可以大自然的創造為代表；特別啟示可以聖經為代表，而以耶穌基督為中心。加爾文認為人應該要注意一般啟示，因為在受造物當中存留有上帝的手跡，從這些手跡中人可以多少認識上帝。但是人雖然可以看到一般啟示，卻是模糊不清的，需要一副眼鏡，就是特別啟示——聖經，才能使人對一般啟示有更清楚的認識。一般啟示若以人的天性來說，很快就會腐化，這是由於人因怠惰而來的無知，使得人在那麼多上帝的手跡中竟然不認識上帝，然而這一副可以幫助人們看清楚真理的眼鏡一直在那裏，有人卻不會拿來使用，加爾文認為這就是人的怠惰之處。由於加爾文在人性中深切體驗到怠惰（sloth）的可怕，他心目中的理想基督徒是精進再精進的基督徒。二十世紀最偉大的改革宗傳統解釋者卡爾巴特，在這方面也與加爾文有類似的看法，因為巴特論到人的敗壞時也討論了人的怠惰，在他的《教會教義學》就有一章專門討論人的怠惰問題。¹³

¹³ 參照本書附錄三。

◆加爾文所認識的上帝，不是上帝本身內在的奧秘，而是與人們有關係的上帝。在解釋出埃及記三十四 6~7 時，加爾文認為：「上帝的永恒與自存以兩次美妙的聖名來宣告，然後提到祂的力量，藉著這力量祂向我們顯明的，不是內在於祂的奧秘，而是向我們彰顯的祂，如此一來，我們將會在更活潑的體驗中來認識上帝，而不是在虛無飄渺的玄想中來認識祂。」¹⁴ 這正是加爾文與中世紀神學家的主要不同之處，他不喜歡做一些抽象哲學思想的研究，只願意針對聖經中所啟示的上帝來做神學反省。換言之，他所說的上帝就如創世記所說那位亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝，是向人啟示而人也可以經歷到的上帝。這樣的神學，道出上帝是與人有關係的上帝，是拯救人的上帝。在第一卷第五章第九節也有類似的說法，主張不必窮究上帝的本體，而當在上帝的工作中默想祂。在這個主張當中可以發現，加爾文說到人就想到上帝，說到上帝就想到人的神學方法也出現在這裏，他所追求認識的不是一位與人沒有關係的上帝，而是一位向人們顯現慈愛的上帝，上帝與人的緊密關連是他所重視的。

◆根據加爾文神學，「屬靈的人」不只是認識上帝的人，也是認識人的人。一般人都認為「屬靈的人」就是認識上帝的人，但是這樣的人也真正認識人嗎？如果一個「屬靈的人」認識人不夠的話，那麼可以肯定他對上帝的認識必然不夠，如此的話，他還稱得上是屬靈嗎？究竟對人的認識如何帶到對上帝的認識呢？當我們看到人不好的一面時，深切地認識到底，才會開始對上帝有一個熱忱的期待與盼望出來，如此就開始比較有深度地認識上帝，並不一定只是從人

¹⁴ 《基督教要義》，1.10.2，英。

好的一面才可以認識上帝。從人的好可以聯想到上帝，但是從人的壞亦可因開始對上帝有期待而更加認識上帝。一個人若不會愛人，必定不會愛上帝，這意思是相似的，因為愛相當於一種深層的認識，一個不愛人的人，必定不認識人身上有上帝的形像，無法辨識上帝形像的話，又如何認識上帝並且愛上帝呢？所以一個「屬靈的人」如果對人不近人情，或是沒有待人的常識，或是對人沒有愛，這絕對不是真正的屬靈。



《基督教要義》的首頁圖，1559年。

第三章

創造主上帝

創造

《基督教要義》第一卷第五章論到創造主上帝在其所創造當中表現祂自己，於是在第一節就開始論述「一般啟示」，其中上帝第一類的工作就是美妙的大自然，加爾文如此宣稱：「你目光所及之處，沒有不從宇宙間的每一原子之中看到祂榮光的。」在此表現出上帝和創造密切的關係，上帝是造物主，通過祂的作品，人就可以感受到這位創作者。雖然造物主和受造物之間是如此的密切，但對加爾文來說，這兩者是不可等同的，正如他所說：「其實我承認『自然就是上帝』這句話，在敬虔者用來確有其虔敬的涵義，不過嚴格地說，這仍是不對的，因為自然既是上帝所規定的一種秩序，如果把神和祂的工作混為一談是很危險的，在這麼重大的事上務須特別慎重。」¹

¹ 《基督教要義》，1.5.5。

隨後提到上帝第二類的工作，就是屬於社會上人與人的關係層面，加爾文認為這些工作也是上帝的創造。² 由此我們可以發現，上帝的創造和攝理越來越難區分了。在神學上一般的看法是，上帝「創造」之後接下來則是「攝理」，攝理即上帝的統治管理，傳統上是把創造當成歷史開始的那一點，之後上帝繼續與受造者維持一個統治管理的關係。但是加爾文打破了這樣的區分，他談到的創造是屬於持續中或者進行中的創造，是繼續不停的過程，所以無法區分加爾文所說的創造和攝理觀念，這兩者是互相交織在一起的。「把上帝當作一時的創造主，以為祂在頃刻間就完成了全部的工作，這種看法沒有多大的意義。在這裡我們應該和異教徒特別不同，好叫神的權能，在宇宙間永久地向我們顯現，如同在最初創造的時候一樣。」³

三一論

《基督教要義》第一卷第十三章論及三一論，第一節有兩個要點，與論及上帝有關。其一，「天上」的意思，只是象徵上帝的居所而已，上帝雖充滿於世間，因為人的遲鈍與懶惰只能注視塵世，使用「天上」是為了使人能夠提高眼界，我們不可以將描述上帝的話語當做上帝本身。其二，也說到我們所使用的語言，是上帝為了我們的方便所賜給我們

² 《基督教要義》，1.5.7。

³ 《基督教要義》，1.16.1。

的，「因為稍有才智的人，誰不知道上帝和我們談話，隱約含糊地，像乳母慣於對嬰兒談話一般呢？」當我們抱著嬰孩，為了和他溝通，會對著嬰孩說一些與我們自己不相稱的話，同樣地，上帝也用人可以聽得懂的話向我們表達，但是那些話並不與上帝相稱。因此加爾文認為「『擬人論』的說法，並不能全部解釋上帝的本性，祇不過使對祂的認識，適合於（accommodate，或譯遷就）我們的膚淺見識而已。」加爾文有一個很突出的見解，就是人們所讀的聖經，或是人們所了解的上帝，只不過是上帝以人能適應的了解方式所表達出來的而已。

在談論上帝時，加爾文不忘時時提醒要有敬虔的態度。「我覺得我們無論是講到上帝或是思想到祂，都應該有敬虔的態度。因為我們的關於祂的思想，若僅僅是出於我們自己，就是愚笨，而我們一切言詞，也就是荒謬的。但是有一條適當途徑可循：我們在思想和言語上，必須從聖經中找到一個尺度，以此節制我們內心的思想，和口頭的言語。」⁴ 加爾文的敬虔表達在根據聖經來了解上帝，所以他對三一論的探討比其他人來得簡潔，以中世紀神學家對三一論的長篇大論而言，他實在寫得太少了，也因此有人竟然懷疑加爾文不相信三一上帝。

加爾文的三一論在西方的大神學傳統下，並未標新立異，亦無甚多獨特的見解，最有創造力的觀點在第一卷第十三章第六節，是對三位一體的「位」（位格）之解釋，這是很重要的神學議題，他說：「我們所指的位格，是神的本體中一種存在，和其它位格是相互關聯的，但因為有不能互相

⁴ 《基督教要義》，1.13.3。

交換的屬性，而與其它兩位不同。」⁵意思是三者的位格是就相互的關係而言，例如聖父是相對於聖子來說的，聖子也是相對於聖父來說的，所以加爾文比較不願意把位格抽象化。這一個觀點源自於聖經的見證，當耶穌基督在世上呼叫「阿爸父上帝」，突顯了兩個位格，祂以子的立場向父禱告，因為聖父上帝站在父的立場已經差遣聖子來到人世間。

教理史上人們為了解釋「三」的意思——到底是三什麼呢？Three what？開始發展 Person 這個觀念。在中文很難解釋清楚，若說三「位」則已限定了所說的內容，其實 Person 並不同於「位」，所以「三位一體」是很不好的翻譯，不論是「三位」，或者是「一體」，都容易誤導，最好翻譯成「三一」。按照加爾文的觀點，「三位格」是針對相互的關係而言，子是對父而為子，父是對子而為父，這是在相互的關係中才有父與子的位格，照此理路發展，聖靈是聖子的靈，又是聖父的靈，也是在相互關係中才有位格可言。因此，在信仰語言的應用上，可以很大膽地說：「聖父，聖子，聖靈」，這甚至比說「三一上帝」更恰當。因此在論及創造主上帝時，不只是討論聖父的工作，也必定涉及聖子與聖靈的工作，而創造與救贖以及更新都是息息相關的，加爾文明白指出，聖經中的「上帝」不只是單單指聖父而已⁶。

⁵ 《基督教要義》，1.13.6，英。

⁶ 《基督教要義》，1.13.24，英。

繼續中的創造

在《基督教要義》第一卷第十四章第二十節中加爾文表明了「繼續中的創造」的看法，後來改革宗神學繼續發展「創造不是歷史的過去，而是繼續中的創造」的神學觀點。⁷這一點可以參照第一卷第十三章第十四節的「聖靈註解」，加爾文從聖靈的角度觀察上帝與其創造之間持續性的關係，上帝創造後不是棄之不顧一走了之，而是時時刻刻通過聖靈在其中作工。所以對加爾文而言，創造不是一個過去式，因為一般人談到創造時，都是指向久遠古老的一個事件，但是加爾文所說的創造卻是現在進行式或是現在完成進行式，是從過去延續到現在，也將延續到未來。

在第一卷第十四章第二十二節加爾文作結論說：

「我們每逢稱上帝為天地的創造者之時，就應該想到，祂對所造一切萬物的安排，都是在自己的權能支配之下；我們是祂的兒女，祂會照顧我們，保護我們，還要教養我們，好叫我們知道每一幸福都是從祂而來，使我們常存希望，深信在和我們幸福有關的事上，祂絕不會叫我們有所欠缺，所以我們的希望除祂之外，別無所託；我們有所需求的時候，可以向祂祈禱，我們不論從哪一方面得著利益，都應當以感恩之心承認那就是祂所賜與的；我們既得了祂這樣大的恩慈，仁

⁷ 《基督教要義》，參 1.16.1。

愛和溫情，就可以學習以全心去愛祂和敬拜祂。」

這真是一段至誠的禱告文，從創造主領受到人活在上帝持續的創造和榮耀之下，加爾文所要表達的，讀者必須隨之投入才能充分了解，不能只把它當作理論性的東西。

至於我們如何認識創造主呢？加爾文認為一般啟示有其極限，因為「肉體的感覺，當一旦在創造中看到了上帝的權能，立即停止，」因為無法繼續深入認識上帝，「但信仰更能深入一層，」使信的人與沒有信的人對創造主的了解不同，信的人「既然知道上帝是萬物的創造者，就應當立時相信祂也是世界萬物永遠的主宰和保存者；祂支持、養活祂所創造的萬物，不是憑一種普通的運動，以操縱整個宇宙的機構和它的各部份，乃是由於特殊的天命〔持續不停的攝理〕。」⁸ 這段話很清楚地表達了只有藉著「信」才能真正認識創造主，也才能真正體驗到生活在上帝的繼續創造當中。

攝理

對「繼續中的創造」的認識，導致加爾文對上帝的攝理有極其堅定的看法。加爾文的主張有三個重點：首先，是上帝同樣掌管過去與未來，時間對祂的攝理不是障礙；其次，上帝統治萬物，或使用工具，或不使用工具，或使用與工具

⁸ 《基督教要義》，1.16.1。

相反的方式，完全在於祂的主權；最後，上帝掌管全人類，但是特別關心而注視著教會。⁹ 簡而言之，上帝的攝理就是在人生的道路上，全面地體會到上帝的主權，不論何時何地，經歷了何事，都體認萬事全在於上帝的手中，而身為教會一份子的基督徒，特別感受到上帝對教會的掌管。

攝理的主張很容易引起決定論的聯想，如果說上帝是萬事背後的原因，那麼人還需要負責任嗎？加爾文引用箴十六9：「人心籌算自己的道路，惟主指引他的腳步」，如此解釋：「這是表明上帝自永恆所命定的，並不妨礙我們照上帝的旨意為自己籌劃辦事。」¹⁰ 在人的層次，人必須籌劃而負責；在上帝的層次，上帝從永恆已經命定。「所以基督徒若相信一切事物的發生，是由於上帝的安排，絕非出自偶然，就必定會承認祂是萬有終極的原因，也會循序考慮次要的原因。」¹¹ 按此瞭解，上帝是終極原因，而人頂多是次要原因。在次要原因的層次，人可就其理性判斷何者為最恰當的選擇；在終極原因的層次，上帝掌管萬物。我們不用擔心陷入盲目的命運或獨裁的暴君手中，因為上帝並非全然不可認識，事實上「祂所關心的，首先就是人，其次是其餘的被造者，因此我們穩當地確信上帝掌管一切。」¹²

加爾文對攝理的體驗特別深刻，少有人能夠望其項背，這可能與其多次受苦以及瀕臨險境有關。第一卷第十七章第十節是一段極有名關於危險體驗的描述，加爾文認為人生有無數危險與死亡的威脅，體內無數病根可能致命，天氣冷熱

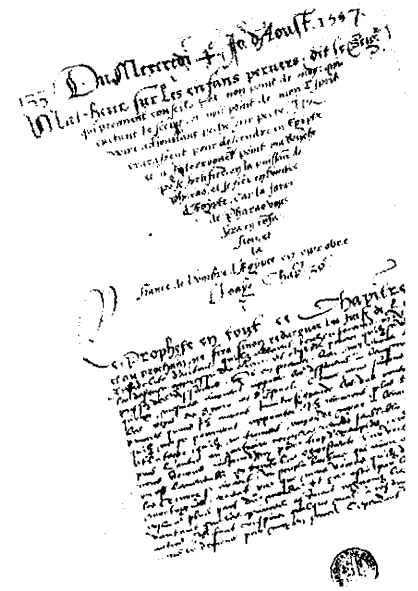
⁹ 《基督教要義》，1.17.1。

¹⁰ 《基督教要義》，1.17.4。

¹¹ 《基督教要義》，1.17.6。

¹² 《基督教要義》，1.17.6，英。

都有危險，行舟騎馬均處在險境邊緣，來自意外、天災、人禍、朋友、敵人、毒蛇、猛獸、陰謀與暴力種種可能的威脅之下，人人都可能遇到而難以避免，不能不戒慎恐懼。這段描述十分有現代感，一個現代人以其知識，對人世間各種災難的可能性，必定有深深的共鳴。加爾文的解脫之道在於認識上帝的攝理，而全心交託上帝：「當上帝攝理的亮光照在虔誠信徒的心裡時，以前極度焦慮恐懼的壓力，以及種種擔心掛慮，盡都釋放消除。因為他越對命運恐懼，就越能無懼地把自己交託給上帝。」¹³



加爾文的講章，
以賽亞書三十章1-8節。

¹³ 《基督教要義》，1.17.11，英。

第四章

基督論

永遠的道

由《基督教要義》第一卷第十三章第一節可知上帝啟示自己所使用的語言，是經過調整適應（accommodation，或譯遷就）的，上帝用類似對嬰兒說話的語言與人們交談，所以應當要有這樣的了解，不要把對嬰兒說的話本身，直接當做是上帝自己，這是上帝為了要遷就人們的理解程度所說出來的話。在這樣的理解前提之下加爾文論及三一上帝的奧祕，第一卷第十三章第七至第八節論到耶穌基督是那永遠的道，以此論證耶穌基督的神性，加爾文並沒有離開初代教會的了解，也沒有獨特的創見；但是在第七節的結尾他有一些洞視，以耶穌基督為永遠的道，也是上帝所說的話，他跟隨約翰福音說：「將真實與永久的本體，和特殊的屬性歸與道，很清楚地說明，上帝是以口中的話創造世界。」在此約翰福音指出這道就是上帝，而約翰福音一開始就說：「太初

有道，道與上帝同在，道就是上帝……」，循此方向，加爾文更進一步把道擴充，將道與舊約中上帝的話連結在一起，而根據創世記上帝是以說話的方式來創造世界，這是聖經神學的一種連結方式，把約翰福音所說的道，和舊約上帝以說話的方式創造世界，互相連結。

「所有神的啟示，既都稱為上帝的道，我們就當尊重道為一切啟示的根源，道是不變的，永遠與上帝合而為一的，也就是上帝的本身。」¹加爾文將「耶穌基督是道」說得很高，這傳統在巴特的神學中正是重點，巴特對道作了三個註解，第一，是手寫的道，就是聖經；第二，是宣講的道，即講道；第三，是啟示的道，就是耶穌基督。先是約翰福音說這道就是耶穌基督，而加爾文把道擴充為「上帝口中說出來的話」，因此道參與在創造中，巴特在此傳統下把「上帝的道」大幅擴充，主張耶穌基督就是那啟示的道，與宣講中之上帝的話、手寫的聖經，合稱為道的三種形式，如此發揚了改革宗重視上帝的話的傳統。根據加爾文，當論到上帝的道時，就想到耶穌基督以及上帝所說的話，其實正如巴特所示，這幾個觀念都可以合在一起，因為手寫的聖經是上帝的話，而聖經的中心就是耶穌基督，當講道說到耶穌基督或是引用聖經的話時，都是在說上帝的話。這樣的見解在改革宗傳統裡繼續不斷地發展，比在其它傳統裡受到更大的重視。例如佈靈爾是慈運理的學生，他曾與加爾文完成合一而一起從事改革，他就如此主張：「講道就是在說上帝的話。」

¹ 《基督教要義》，1.13.7。

神人中保

《基督教要義》第二卷第十二章的標題：「基督為完成中保的任務，不得不降世為人。」以耶穌基督為中保，祂是真正的上帝也是真正的人，這種觀點在教理史上是安瑟倫首先做比較完整的神學論述而主張：「耶穌是完全的人，也是完全的上帝」。在此加爾文並無特別新或者不同的神學主張，但是他有一個傾向，就是當強調認識人和認識上帝是互相關聯時，同時強調創造者和受造者是完全不同等的，而且因為兩者差距太高太遠，所以需要中保，這正是本章的重點。第二卷第十六章論受死而復活升天的基督，由於太高，如使徒信經所言，「坐在全能的父上帝的右邊」，所以再次需要中介者——聖靈。加爾文照此思考模式，當論到復活的基督與人之間的關係時，常常說到聖靈。整體而言，《基督教要義》第一卷說到創造主上帝，第二卷說到耶穌基督，第三和第四卷說到上帝如何透過復活的基督施行拯救和建立教會，也就是說復活的基督如何臨在人世間，在此加爾文特別強調聖靈的角色。

中保的任務就是復和，但是在和解之前，公義的問題必須先解決。「關於我們和上帝的復和，還有一點：人因不服從而毀壞了自己，應該藉服從來加以補救，應該補償上帝的公義，並忍受罪的處罰。」²復和的代價由耶穌基督十架所

² 《基督教要義》，2.12.3。

付出。加爾文的基督論重點是：第一，強調「中保」的必要；第二，強調上帝的「公義」，在和解之前，上帝的公義必須得到補償。和解不是無條件的，條件就建立在滿足上帝的公義之上，這是他基督論的一大特色：耶穌的死是慘死，是付出代價的死，是補償公義的死。加爾文所說的和解，不是中國文化的「和氣生財」或者「和為貴」，而是建立在公義上的和解。

第二卷第十四章第一至第四節是討論耶穌基督的神性和人性的問題，加爾文的看法承襲迦克敦信經的傳統，認為神人二性不分不合，而主張神人二性具有「屬性的交通」（*communicatio idiomatum*），在耶穌基督中保的位格裡神人二性可以交換轉移。在這一點上，改革宗傳統與路德會傳統有很纖細而微妙的不同，後者認為神人二性的交換轉移不必以耶穌基督的位格為限，因此發展出前者所反對的「遍在並存」（*ubiquity*）的觀念，即各地在舉行聖餐時，耶穌基督的身體與血（神性）都可以與餅以及杯（人性）同在，因為神人二性隨時隨地可以交換轉移，這個討論在聖餐觀再詳細說明，可以參見《基督教要義》第四卷第十七章第二十九至三十節。

先知、君王、祭司

《基督教要義》第二卷第十五章是加爾文基督論的重要部份，加爾文論到基督有三個職份：先知、君王和祭司，其理由很簡單，這三樣職份都必須受油膏抹，³而基督就是彌

賽亞，原意即「受膏者」，所以祭司、君王和先知都是基督的職份。耶穌如何扮演這些角色呢？扮演先知的角色寫在第二節，強調點是耶穌教導宣講的工作，是一位教師。第三到第五節是說到君王的角色，開始討論彌賽亞國度——上帝國，加爾文對上帝國的看法很特別，但是在此看到的仍是傳統的說法，耶穌基督做王，其國度是屬靈的國度，但是後來加爾文論到兩個國度時，將屬靈的國度和屬世的國度都放在上帝的主權之下，是兩者合而為一的國度。祭司的部份是在第六節討論，引用希伯來書說明耶穌是大祭司。耶穌是先知、祭司和君王，加爾文首次將三者如此清楚地提出來，其連接點是基督即彌賽亞受膏者，受膏抹成為先知，受膏抹成為祭司，受膏抹成為君王。

德國學者布拉塞爾（K. Blaser）對這三個職份做了深入的研究，指出這種以先知、祭司和君王三種職份來了解耶穌基督的方式所造成的影響有三：第一、布拉塞爾認為，強調耶穌具有三種職份，就是強調耶穌在人世間的主權，因為這三樣職務都不能與這世界分離。意思不是說耶穌基督只在天上做王，而是在地面上做王，又做先知與祭司，這意味著耶穌基督的福音是要改變這個世界。第二，從加爾文對先知的了解當中，可以發現他非常注重先知教導的角色，所以照加爾文傳統而言，宣揚福音是一種啟蒙運動，就是宣告上帝的主權，耶穌基督已經做君王做祭司了，而先知的職份就是宣告這個好消息。第三、這種觀點在人世間必定會遭遇到挑戰，比如先知中的先知與地面上的先知有競爭。⁴

³ 《基督教要義》，2.15.2。

⁴ K. Blaser, *Calvins Lehre von den drei Aemtern Christi* (Zuerich: EVZ-Verlag, 1970) .

從改革宗在歷史上的發展可以知道，由於強調耶穌基督的主權——萬王之王、祭司中的祭司、先知中的先知，改革宗在歷史上曾經多次為堅持真理而與世上政權發生衝突，其中最有名的是巴爾曼宣言。在希特勒統治之下，德國境內一群教會領袖（約占當時教會的三分之一）起來組成一個「告白教會」，他們再次強調信仰告白，並在巴爾曼這個地方發表了一個宣言，這宣言主要是卡爾巴特所寫的，其中心思想在宣告耶穌基督是主。在當時告白耶穌基督是主，就等於表明了耶穌基督之外的國家、民族、文化乃至領袖都不是主，深深地觸犯了希特勒。這群在巴爾曼發表宣言的牧師當中，絕大多數是改革宗的牧師。在人數上，路德會在德國是大多數，改革宗雖是少數，卻在反抗希特勒的牧師中佔絕大多數，可見當社會的不義在路德會尚可以忍受時，改革宗已經站出來反抗了，這是強調耶穌基督在地面上的主權之結果。

從十字架到復活升天

《基督教要義》第二卷第十六章說明使徒信經中論到耶穌基督的部份。第一節說到「耶穌」就是拯救者的意思（太一），拯救的方式是透過犧牲自己付上代價，「因為罪人在未得救以前，總是上帝忿怒與咒詛的對象；上帝既是義的審判者，絕不容許祂的律法遭人破壞，隨時隨地要施行報應。」⁵ 公義的問題一定要先得到解決，才可能有和解。第

⁵ 《基督教要義》，2.16.1。

五節論到基督如何消除我們的罪，就是藉著基督一生的順服。使徒信經告白了耶穌的生之後，馬上告白耶穌的受難與死，如腓二8所說：「存心順服，以至於死，且死在十字架上。」第六節強調耶穌基督在十字架上承受了因罪而來的咒詛，「再者，祂所受的死卻有特殊的奧祕。十字架被咒詛，不但是人的意見，也是神律法所規定的。所以，當基督被高舉在十字架上的時候，祂自己就承擔了咒詛。這是必得如此的，因為這樣我們就不被咒詛了。」⁶ 十字架不是裝飾品，而是咒詛的記號，通過耶穌基督的愛和順服，使上帝的公義得到滿足，所以十字架具有很深的意義，是為了罪付出代價來完成替贖的。

第七節說到耶穌的死和埋葬，而第八節到第十節說到耶穌的降在陰間。通常「死和埋葬」意指耶穌基督受苦的極致，而加爾文對「降在陰間」的了解很特別，他不按照古老的傳統了解成耶穌下到陰間傳福音。

「我們且把信經的考慮撇開不談，可是對基督降在陰間一事卻不得不有更確實的解釋；我們在聖經中可以找到一個解釋，不但是聖潔虔誠，而且有充足的安慰。假如基督僅在肉體死，便沒有完成甚麼目的。為了平息上帝的忿怒，與滿足祂正義的要求起見，基督必須身受神嚴厲的報應的。因此祂必須和地獄的權威與永死的恐怖鬥爭。」⁷

這裡指出耶穌的下到陰間是死的最底層與痛苦的極致，是形容祂「忍受了無形的不可思議的報應」，「忍受了一個被定

⁶ 《基督教要義》，2.16.6。

⁷ 《基督教要義》，2.16.10。

罪和喪亡了之人的痛苦。」⁸降在陰間是在補贖罪過而滿足上帝的公義，是一種至深痛苦的表達，而不是耶穌到陰間去傳福音。

第十三節說到復活，這是很重要的，特別是基督新教的十字架通常沒有耶穌的身體在上面，說明了耶穌已經復活。然而，復活與之前的受苦這兩者是分不開的，若沒有受苦哪來的復活呢？就如同沒有公義哪來的和解呢？「若沒有復活，我們所說的一切就都不完全了。」⁹莫特曼曾經引用加爾文的話說：「基督徒是在每一天與基督一同復活。」復活不只是指耶穌基督的歷史事件而已，而且是說到基督徒天天的經驗。

第十四節說到基督的「升天」，基督的升天是祂實際統治的開始。第十五節繼續這一個理路，說到耶穌基督成為君王的身份是因為祂坐在「全能父上帝的右邊」。第十九節做結論，完全以耶穌基督為中心來思考，「如果我們要尋求救恩……要力量……要純潔……要寬宥……尋求救贖……」一切的福氣都可以在耶穌基督裡面找到。所以有人說加爾文使用以基督為中心的思考模式，這是很正確的，但這不是加爾文思考方式的全面，他不只使用這一種思考方式，他也使用以聖靈為中心的思考模式，就聖靈論的角度而言，既然耶穌基督如今坐在上帝的右邊，祂要如何繼續在地上的統治呢？答案就是通過聖靈。

重點摘要

◆加爾文視耶穌基督為上帝和人之間的中保，耶穌基督已經復活升天了，如今坐在上帝的右邊，在天上復活的基督和在塵世中的人們之間需要有的中介者，就是聖靈。中保或是中介者的觀念對加爾文而言是非常重要的，由於他所了解的上帝不是一位離人很遠的上帝，所以一定要有一位中保或中介者把人和上帝聯結在一起。

◆加爾文極其重視上帝的公義，在復和或是和解之前，一定要先把公義的事情解決，於是需要付上受苦的代價。因此耶穌被釘在十字架的事件，加爾文形容得很嚴重，十字架是一種咒詛，一種刑罰，甚至用下陰間的觀念來形容耶穌的受苦是達到了極點，而不是遊地府去傳福音。

⁸ 《基督教要義》，2.16.1。

⁹ 《基督教要義》，2.16.13。



35歲左右的加爾文，
當時尚未承擔日內瓦讓人心力交瘁的改革工作。

第五章

聖靈論

聖靈註解

討論加爾文的基督論，不能忽略他的聖靈論，因為他不只時時刻刻以基督中心，也以聖靈中心的觀點在思考。有段文字非常重要，本書簡稱為「聖靈註解」：

「聖靈普及四處，支撐萬物，使其生長，在天地中賜其生命。聖靈沒有界限，不屬於受造者，反而將能力注入萬物，將本質、生命與活動吹入萬物裡面，祂確確實實是上帝的靈。」¹

按照這種觀點來了解加爾文的思想，可以想像當加爾文看到大自然的美好，就能感受到聖靈運行在其中，因為聖靈

¹ 《基督教要義》，1.13.14。

進入萬物使他們生長。或許人們會因為加爾文的外表，而對他產生一個刻板的印象，以為他是一個很古板的人，但是就這點而言，他的神學思想是非常浪漫的，因為在宇宙萬物的美妙當中，他都感受到聖靈在其中運行，「聖靈普及四處，支撐萬物，使其生長，在天地中賜其活命。」其它神學家少有像他這樣多方體認聖靈而表達得這麼清楚的。今日投入靈恩運動者，可能沒有一個說：「讓我們觀看大自然以領受聖靈的感動吧！」但加爾文卻可能會如此說。所以加爾文所了解的聖靈比一般靈恩運動者所傳講的聖靈更加寬廣，聖靈不只是會使人流淚，或是在地上打滾，或是講方言和用舌音禱告而已，如此的說法太呆板僵化了，當看到大自然的美妙而深受感動而無法說出所以然來時，加爾文卻很肯定地認為，聖靈在其中運行。

緊接著他又說：「聖靈沒有界限，不屬於受造者。」是指聖靈站在創造者的那一邊，這是比較神學性的說法，這麼說是為了避免一些誤解，將聖靈與其所運行其中大自然等同，或者認為聖靈是人可以擁有的，把聖靈變成人的附屬物，所以他說明聖靈的工作就是創造主上帝的工作：「將能力注入萬物，將本質、生命與活動吹入萬物裏面。」對於這樣的一位聖靈，加爾文做結論說：「祂確確實實是上帝的靈。」

拯救與創造

加爾文所看到聖靈的工作，不只作工在拯救方面，更是

與整個宇宙大自然的創造有關，因為「凡是我們眼光所及，都是上帝的工作。」²上帝是藉由上帝的話與上帝的靈施行創造，而且「祂時時把新活力注入它們（萬物）裏面」，³這最能夠說明上帝的靈如何如風似氣地運行在宇宙萬物的持續創造當中。加爾文認為上帝的創造並非歷史的過去而已，乃是持續不停地創造，⁴而從聖靈的角度來思想，最能體會這幅繼續中的創造之畫面。對加爾文而言，上帝的全能，「不是因為祂能運行一切，於是袖手旁觀，讓祂原來安置在自然秩序中的本能，繼續活動，乃是因為祂照顧並統治天地，叫一切萬物消長，無一不是以祂的旨意為轉移。」⁵這種結合聖靈論與繼續中的創造之觀點，後來在當代改革宗神學家莫特曼得以進一步地發揚光大。⁶

遂特（L. I. Sweet）所著《在聖靈裏的新生命》是寫得很好的一本聖靈論介紹書，作者的聖靈論視野極其廣闊有如加爾文，將聖靈拯救的工作與創造的工作做了美妙的連結，他舉了兩個令人印象深刻的例子。⁷其一，作者說到，在他父親的故鄉有一片很漂亮的草地，其中有一條他父親生前喜愛的小溪。當他父親去世之後，作者將其父親的骨灰撒在這片他父親很喜愛的風景當中，在做完了具有悲哀氣氛的禱告

² 《基督教要義》，1.14.20。

³ 《基督教要義》，1.14.20。

⁴ 《基督教要義》，1.16.1。

⁵ 《基督教要義》，1.16.3。

⁶ 參見莫特曼，《創造中的上帝》（香港：漢語基督教文化研究所，1999）。

⁷ 遂特（L. I. Sweet），《在聖靈裏的新生命》（台南：人光，1985），頁114-116。

之後，他看見兩隻白色的蝴蝶從空中輕盈地飛下來，在骨灰撒落之處四處飛翔，作者見此情景，感受到聖靈帶來復活信息的提醒，聖靈仍然做工在這大自然當中。人死了被埋在土裡，聖靈不只做工在人身上，也做工在土地當中，不只做工在人過去使用的軀體，也做工在人將來要去之處。

第二個例子，作者說到曾幫助一位小姐建立精神狀態和信仰，後來這位小姐將要結婚，也能夠上學校去唸書，這一切都使作者心理得到很大的安慰。不幸的是，後來這位小姐卻在一次車禍中喪生。當作者站在這位小姐父母親的農場上撒下骨灰時，出現了一隻野鴿子，本來牠在一旁靜靜地觀看進行中的喪禮，當作者將骨灰從手中撒出去時，手部的動作驚動了這隻鴿子，牠高高地飛過作者頭上的松樹，在花園上空盤旋，然後姿態優雅柔美地滑翔到樹林裏去。這個現象到底是一偶發事件，或者是聖靈的運行帶來平安的信息呢？作者在人去世之後，從大自然中再一次體會到，聖靈不只存在於人的內心，也存在於蝴蝶和鴿子優雅自在的姿態中。

這兩個例子說明了聖靈在創造中進行種種不同的工作。在人世間有許多美好的事物，不論是回憶、藝術品或家人的互相關顧，當我們感受這一切美好的事物時，是否有想到這都與聖靈有關呢？或者只把聖靈限定在個人的拯救和神蹟奇事。加爾文已經表達得很清楚，他試著打破拯救和創造的截然二分，聖靈不只做工在拯救的事工之中，也做工在創造的事工之中。

上帝的話與上帝的靈

加爾文聖靈神學的中心思想是：上帝的話和上帝的靈一同做工。這並不是加爾文自己發明的，而是聖經裡的觀念，聖經中在提到上帝的話地方，常常同時也提到上帝的靈，當說到上帝的靈的時候，也常常提到上帝的話。比如在使徒行傳第十章中記載彼得在哥尼流家中講道，有人認為這是在外邦人當中第一次的五旬節，因為有類似第二章的記載，其不同之處是，第二章說到當聖靈感動後，彼得才起來講道，這裡是彼得在講道當中，上帝的靈降臨在聽上帝的話的人身上。其實彼得為何會到哥尼流的家宣講上帝的話呢？其實還是上帝的靈的帶領。所以在這段記事中可以看見，上帝的話和上帝的靈密切地交互作用，一起做工。

在舊約以西結書三十七章有枯骨復生的記載，其中的「風」和「氣息」都與「靈」為同義字，文脈的背景是說到當以色列人在失望當中，如骨頭枯乾而四散在曠野裡，耶和華上帝向以西結指示說，你要向以色列人傳講上帝的話，當先知在宣講上帝的話的時候，這些骨頭開始聯結，但是最後尚缺生命的氣息，最後先知向風向氣息發豫言，骸骨得了生命的氣息，活了起來，而且成為極大的軍隊。這個異象的意義相當清楚，當上帝的話與上帝的靈一起做工時，起死回生，團結合一的神蹟就發生了，勝過如死亡枯乾般的失望。

上帝的話與上帝的靈相互做工的觀點，可以應用在對聖經的權威的主張。第一卷第七章第四節提到：「我們對聖經

的信念必須超乎人的理智，判斷或臆度，即聖靈暗中的見證。」第五節說：「所以我們要承認，凡內心受了聖靈之教的人，對聖經必完全同意，並承認聖經既有它自己的證據，乃是自明的，不應該成為理智上爭辯與論證的問題，卻因為聖靈的見證，理當得著我們的信任。」從這兩處可以發現加爾文主張，聖經的權威是建立在聖靈的見證，有時稱為「聖靈內在的見證」，因為是在人心裡的見證，不是外在而可見的。這個問題牽涉到，天主教認為聖經的權威是建立在教會，而基督教有不同的看法，加爾文認為聖經的權威是在於聖靈內在的見證，因為相對於教會而言，聖靈是內在的。天主教認為聖經是在教會中形成的，是教會使聖經具有權威，但是加爾文認為，聖經有權威是因為讀聖經的人內心會感受到聖靈的感動。

第一卷第九章第二節進一步要表達一個觀念，就是讀上帝的話是為了要得到聖靈的感動。若說讀上帝的話就會體驗到聖靈的感動，讀上帝的話也需要聖靈的感動才能了解。由於上帝的話和上帝的靈互動密切，在第三節他稱呼「上帝的話」和「上帝的靈」是「相互的連結」(mutual bond)。上帝的話與上帝的靈一起做工可以從兩方面來瞭解：一方面，所有對上帝的話的了解，一定要通過聖靈的感動，這句話的意思也是說，讀上帝的話就是為了要得到聖靈的引導和感動。另一方面，所有對聖靈的體驗都必須通過上帝的話的檢驗，來自上帝的靈的感動，必定與上帝的話符合。

聖靈的工作

《基督教要義》第一卷是「對創造者上帝的認識」，第二卷是「對救贖者上帝的認識」，這使人期待第三卷是「對聖靈上帝的認識」，但是第三卷的卷名卻是「論領受基督恩典的方式及其益處，和隨恩典而來的效果」。令人感到奇怪的是，為何突然間說到拯救的事呢？在說明耶穌基督如何完成拯救之後，卻接著論到人要如何得到這個拯救，這必須接下去看才能理解。第三卷第一章的章名是「聖靈暗中的運行使有關基督的一切都成為我們的益惠」，可知聖靈是拯救事工發生功效的原因。進一步而言，第三和第四卷是論到拯救論和教會論，可以說論聖靈在「個人」身上所做的工作就是「拯救論」，而論聖靈在「團體」當中所做的工作就是「教會論」。

加爾文沒有把聖靈論分出來個別探討，這是其優點也是其缺點：優點是當談論拯救的時候，一定要談論聖靈，當討論教會時，也一定要討論聖靈，聖靈向個人所做的工作就是拯救，向團體所做的工作就是教會，如此一來把聖靈論融合於其應用當中；而缺點是可能使人完全忽略了聖靈論，因為加爾文沒有明明地講出來，時日久遠，甚至不再成為焦點。

加爾文論述聖靈使耶穌基督的工作進入人心：「首先，我們必須了解，只要基督仍在我們的外面，那麼我們就與祂無關，祂為全人類所受的苦以及為了拯救所做的一切都将無效，對我們而言毫無價值。因此祂為了與我們分享祂從父那

裏所領受的，祂成為我們的，並且住在我們裏面。」⁸這是如何發生的呢？正是透過「聖靈的奧秘力量」。本節最後總結說：「聖靈是基督與我們的連結（bond）。」

第二節說聖靈就是「聖子的靈」，也就是「基督的靈」。這名詞有兩種了解方式，其一，是基督身上有一特別的靈；其二，是通過基督的啟示而來的靈。後者是比較恰當的瞭解；換句話說，聖靈的感動和基督的啟示應當是一致的。因此除了「上帝的話」以外，還有第二個標準可以來斷定是否真正出於聖靈的工作，就是「耶穌基督的啟示」，這兩個觀念其實是一樣的，因為聖經的中心就是耶穌基督，所以基督的啟示和聖靈的工作是一致的。

第三節說到基督通過聖靈與人們聯結，就這點而論，加爾文有神祕主義的傾向，他認為基督與人們有一種神祕的聯結，這聯結就是通過聖靈而來的。第四節說到「信」是聖靈的工作而不是人的工作，是聖靈的工作使人們能夠進入信。

第二章開始討論「信」，如前所述，加爾文認為信是一種認識，一種比理性更高的認識，從聖靈論的角度來看，信是源自聖靈的工作。在三十一節提到，「聖經對信仰之為必要，正如活的樹根對果實之為必要一般，」上帝的話好像是樹根，有了上帝的話才能結出果實——信仰，這裡說明了上帝的話與信仰的聯結。三十三節進一步說明：「所以若沒有聖靈的光照，上帝的話就不能做什麼，這樣看來，信心遠超過人的智慧。並且人心不僅需要聖靈的光照，也需要祂的力量來堅固它。」⁹可見上帝的靈才是使上帝的話產生信心的

⁸ 《基督教要義》，3.1.1，英。

⁹ 《基督教要義》，3.2.33，英。

根本原因。「聖靈既是信心的創始者與原因，把它稱為信心的效果便是荒謬。」（同上）這可說是對靈恩運動的一大提醒，因為靈恩運動者常常說，只要信就能得到聖靈的充滿，好像聖靈是信的結果，這是倒因為果的說法。

在第三十四節加爾文用一個比喻說到聖靈對了解上帝的話的重要性：「上帝的道，正如太陽普照聽道的眾生，但盲目的人卻得不到任何利益。但我們對上帝的道都是生而盲目的，所以它無法進入我們的內心，除非有聖靈作內心的教師啟迪我們。」在第三十五節再一次提到：「信仰本身不是我們生來就有的，乃是聖靈所賜的，所以保羅稱它為『信心之靈』（林後四 13）。」保羅原本沒有提到「信心之靈」，這是加爾文對保羅所說的整理。站在人的角度來看信，是「人在相信」；站在上帝的角度而言，是「聖靈在做工」，這是不同的兩個角度，加爾文選擇站在上帝的角度來談論信心。

這兩種角度的不同在教理史上有重要的影響，十九世紀最有名的神學家士來馬赫，出身敬虔派的背景，上過莫拉維亞弟兄會所設立的學校，自己有過虔誠的體驗，所以他以人的宗教情感為出發點來做神學，結果其所努力的成果，成為自由神學的基礎，就是完全以人的宗教體驗為中心來做神學。這種主張若再向前推進幾步，就只剩下以人為中心的人文主義了。所以加爾文在神學上有一個洞察力，就是他不說信心是出於人的相信，而說信心是出於聖靈做工。當有人在做信仰見證時，述說自己如何感受到什麼，如何被光照，在这一切經驗的後面，都有「我」的存在，長久之後，可能會真的自我中心起來。卡爾巴特對士來馬赫的神學做了十分深入的批判，認為士來馬赫所做的是對聖靈論的誤用，意思是

他不應該說「人的宗教情感和宗教意識」，而應該說「聖靈在人身上做了什麼」。

聖靈的位格

加爾文主張聖靈有其位格，位格是上帝本體的一種存在而與其它位格互相關聯，對加爾文而言，位格必須是在關係中才有意義。當說到聖靈的位格時，必須由上帝的靈，以及由基督的靈來了解，也就是說必須通過祂和聖父上帝以及和聖子上帝的關係才能了解。「位格」以最平常的話來說，是具有主體性的源頭。在思想史上有兩條路來定義位格，一條路是定義具有哪些特質，另一條路是定義其與其它位格的關係，加爾文很明顯地是走第二條路的。以人為例，人具有位格，因為人具有主體性的源頭，若要了解一個人的位格，一種方式是了解這個人具有哪些特質，另外一種方式是透過這個人與別人的關係來了解。

以關係來了解聖靈的位格，不只是理論問題，而是主張若要了解聖靈，不能離開聖父上帝和耶穌基督。第一卷第十三章第六節討論位格的問題，第十四節和十五節都在討論聖靈的神性，而且是站在創造者那邊的角度來談，而第十九和二十節是談三一論，這部份加爾文的說法與西方教會傳統沒有什麼差異，也沒有什麼特別的見解，在此省略不談。

改革宗傳統對聖靈的認識

首先，上帝的話和上帝的靈一起做工，這兩項要有平衡的發展。如果在靈恩運動很興盛的地方，就需要以上帝的話來平衡，並不是說表面看來聖靈工作很興旺，就可以勇往直前毫無顧忌，而應該以上帝的話來檢驗所有的信仰體驗。在比較不重視聖靈感動的地方，也要提醒上帝的話是為了帶領人進入聖靈的感動。研究上帝的話，最終並不是藉著任何學術方法來得到了解，而是通過聖靈的感動來得到了解。

其次，聖靈的啟示與基督的啟示一致，上帝的話的中心就是耶穌基督，所以通過上帝的話認識耶穌基督的啟示和見證，也可以當作聖靈感動與否的檢視標準。靈恩運動者在許多地方發生過問題，例如 PTL 發生醜聞與財務問題，當問題爆發時，才發現整個領導階層都腐化了，是集體腐化而不是個別事件，如果以耶穌基督做為見證或是榜樣時，就不會到那種地步。¹⁰這是一個很簡單的標準，只要拿耶穌的為人對照一下，就知道這樣的行為對不對。

面對靈恩運動蓬勃發展的世代，上帝的話與基督的啟示成為很重要的煞車，如果不以聖經與基督的啟示來檢驗信仰體驗時，就容易發生問題。靈恩運動者也在提醒，不可忽略上帝的靈是與上帝的話同樣重要，不能只重視上帝的話，而忽略了上帝的靈，甚至因此連上帝的話也失落了。這是需要

¹⁰ Praise the Lord 是美國的福音機構。

互相提醒的，一方面要重視上帝的話以及耶穌基督的見證和啟示，另一方面要繼續生活在活潑的聖靈感動裡。

第三，加爾文對聖靈的了解很寬廣，不把聖靈的工作只限定在某一個角落，在所有受造者當中，都可以感受到聖靈的工作。在其《基督教要義》裡，沒有明顯的聖靈論，而是隱藏在拯救論和教會論裡面，前者說到聖靈對個人的工作，上帝是藉著聖靈與個人建立關係；後者說到聖靈對團體的工作，上帝同樣藉著聖靈與教會建立關係。加爾文一直把耶穌基督的復活得勝說得很高，耶穌基督在天上掌權同時也在人世間做王，其在地上的連接點就是聖靈的工作。

最後，加爾文對聖靈的認識，正是出於他對上帝深刻的體認——人無時無刻不是活在永生上帝的面前，因此對聖靈的認識，對無所不在的上帝的體認，遠遠超過那個時代的神學家。但是加爾文並不是狂熱派——昔日的靈恩運動者，從其傳記中觀察，他並沒有體驗過任何特殊的靈恩，但是他對聖靈的工作卻有異乎常人的體認，由於他本人帶有知性理智與冷靜堅定的氣質，使人明白，聖靈不只作用在人的身體和情感上，也作用在人的理性和意志上。加爾文呈現了一個美好的見證，使人看到另外一種聖靈感動的型態，領受聖靈感動不是只有表現在身體的感受，不只是表現在情感的熱烈回應上，也表現在理性上對真理深深的認同以及一生無保留的奉獻。

重點摘要

◆加爾文強調上帝的靈和上帝的話一同做工，對聖靈的體驗必須經過上帝的話的檢驗，對聖經的了解必須經過聖靈

的感動。

◆聖靈的工作和基督的啟示一致，就是說聖靈所作的一定與耶穌基督的啟示符合。

◆由聖靈論的角度來看，《基督教要義》第三卷是論到聖靈對個人的工作，第四卷是論到聖靈對團體的工作。

◆聖經的權威是在於聖靈的內證。

◆傳道人是「服事者」(minister)，是「上帝的話與上帝的靈的服事者」。傳揚上帝的話，使人領受上帝的話，得到聖靈的感動，是以服事者的身分來做的。加爾文式的講道有兩個重點，一個是建立在解經上，另一個是講道必須全神貫注在聖靈感動之下。

◆加爾文論到聖靈在宇宙中的工作，不只是在起初的創造，也是在繼續的創造中，在活潑的創造中繼續做工。聖靈不只使人與耶穌基督的拯救連結，當欣賞大自然時，也能夠感受到聖靈的工作。



加爾文在日內瓦的同工會議

第六章

約／律法與福音

一個約

「約」是改革宗神學傳統裡很重要的一個觀念，加爾文認為人與上帝之間只有一個約，新約與舊約原本是同一個約。「約」的意義在加爾文的看法中是比較接近「上帝的應許」，因為「約」在神學思想史的發展中，常常被解釋為契約（contract），這是一個很大的誤解，加爾文對「約」的了解比較接近希伯來原文 *berith* 的精神，就是上帝的約完全是由上帝所發動；契約則是兩廂情願的行為，雙方地位平等，因此若是說上帝與人訂契約則是不對的說法。

《基督教要義》第二卷第十章第一至第二節，討論新約和舊約這兩個約之間要如何調和的問題，這在聖經神學、系統神學或教理史上都是很重要的問題。加爾文認為：「其實這兩個問題，用一句話就可以解決，即上帝和列祖所立的約，和我們所立的根本沒有差異，僅在運用上有區別而

已。」¹對加爾文而言，約只有一個，這可說是對新舊約加以調和的一種努力。新舊約有許多調和的方式，較粗魯的，如馬吉安乾脆把舊約丟棄不用，也有猶太人把新約丟棄，仍在等待彌賽亞。加爾文的調和方式是把新舊約視為同一個約，這約有三個特色，第一、有不滅的希望；第二、具有上帝白白的慈愛；第三、以基督為中保，所以加爾文在舊約中仍然看得到基督。²

第三節提到對福音的了解，因為一談到約就漸漸說到律法和福音，舊約與新約的關係可以說就是律法和福音的關係。「因為福音不是使人局限於現世生活的快樂，乃是提升他們到永生的希望；不是把他們束縛在塵世的快樂中，乃是告訴他們有寄託在天上的希望。」在此標準下，「由於宣稱舊約包含著福音的應許」，加爾文認為在舊約中仍然存在著這福音，使人能超越現世生活的快樂，使人看到永遠的希望。所以新舊約是互相關聯的，在本質上一樣，不但上述三個特色一樣，也同樣包含一個使人有超越現世希望的福音。即使在舊約中我們也可以看到這樣的福音應許，「那就是上帝和以色列人所立的約，是不限於塵世的事，也包括了屬靈和永生的應許；而這應許的期望必然是深印在凡真正贊同這約的人心目中。」³新舊約並不是沒有差異，加爾文在第二卷第十一章就討論新舊約的差異，但是「這些差異不足以破壞新舊約應許的統一性，也不能叫基督不成為兩約的同一基礎。」⁴

1 《基督教要義》，2.10.2。

2 《基督教要義》，2.10.2。

3 《基督教要義》，2.10.23。

4 《基督教要義》，2.11.1。

第二卷第六章同樣論說一個約的主題，基督是中保對新舊約而言都是一樣的。「因此，上帝從來沒有不經中保而對祂古時的百姓表示慈祥，或叫他們有得著祂恩惠的希望。」⁵意思是說在舊約中雖然沒有明明說到基督，但是上帝的拯救作為都有經過中保，這就是基督的角色。所以加爾文強烈暗示，即使在舊約中上帝的作為，都是通過中保——無論是祭司獻祭或是先知說預言，也就是通過基督。基督最重要的工作就是中保，對舊約時代的人也是如此，「顯見上帝既必須藉著一位中保，才可以為人類贖罪，基督在律法時代的聖者面前，無時不顯出祂是為他們所必須有的信仰對象。」⁶加爾文以一個比較廣闊的角度來看，在舊約中仍然可以看到耶穌基督是舊約時代的人的希望，這種解經方法馬丁路德運用最多，他在舊約中到處可以看到耶穌基督，加爾文的解經比較細膩，也是以這種方法來了解舊約。

律法的功能

第二卷第七章開始說到律法的問題，因為加爾文認為新約與舊約原本是同一個約，在律法中他同時也看到福音，所以他的看法與路德或當時其它宗教改革者很不一樣，他正面地肯定律法的價值。馬丁路德認為律法是負面的，其功能是與福音對照而使人知罪。加爾文有不同的見解，他認為律法

5 《基督教要義》，2.6.2。

6 《基督教要義》，2.6.2。

具有三樣的功能：

第一、律法使人發現上帝的義，因而證實各人的不義並加以譴責。⁷這一點與馬丁路德的看法相同。

第二、律法「是叫那些非受約束就不會關心正義與誠實的人，一聽到可怕的律法制裁，至少對律法的懲處有所戒懼。他們之約束，不是因為律法在內心上影響他們的思想，乃是因為他們既受它的限制就禁戒外在的活動，壓抑內在的邪僻，好勉強循規蹈矩。」⁸這點比較接近世俗法律的功能，也就是說上帝的律法是為了要使人害怕，而維持社會的秩序，使壞人可以受到約束。當看到一個做壞事的人時，很自然地就會想問說：「難道你不怕上帝嗎？」加爾文對律法的肯定很像法學的自然法觀念，所有的法律都有其自然法的前題，而自然法就是人一出生即具有共同理性都會認同的法則，對加爾文而言上帝的律法具有這般的功能，上帝的律法是支持一切法律以及一切社會秩序的最終源頭。

第三、「再者，甚至對於上帝的兒女們，律法也有相當的功用，叫他們在蒙召以前，缺乏成聖之靈，並沈溺在肉體的愚妄之時，也可以受律法的訓練。」⁹這句話的意思是，針對人從前所擁有的不好習慣，需要藉著律法來加以訓練調整，所以「律法的第三種功能」就是為了訓練信徒。「對有聖靈居住在其內心的人而言，律法對肉體的功能，就像鞭子對懶驢一樣。」¹⁰

⁷ 《基督教要義》，2.7.6。

⁸ 《基督教要義》，2.7.10。

⁹ 《基督教要義》，2.7.10。

¹⁰ 《基督教要義》，2.7.12，英。

加爾文對律法的看法是正面的，是要成為信徒的訓練，因為肉體上所有的不好習慣，若不是有法律這條鞭子在約束和鞭策，可能會因著懶惰而不願前進。「因為律法對信徒有一種勸誡的力量，不是使他們的良心受咒詛，乃是時常以規勸的方式警醒他們的怠惰，和責備他們的缺點。」¹¹律法對信徒而言，不是要來定罪，而是好像一條鞭子，是要來督促、說服、勸誡和警醒，期盼免於怠惰。

加爾文對律法如此正面的看法，使得改革宗的神學特色有別於其它的神學。比如馬丁路德對舊約的看法是，他在裏面可以看到基督，因為裏面有新約，所以基本上是以肯定新約來看舊約，舊約之所以有價值是因為裏面含有新約，如此一來，舊約並不是因其本身而被肯定。而且路德認為，人在律法上受到定罪，是因著福音而得到拯救，所以對律法功能的看法是負面的。加爾文肯定律法，認為人需要律法不是為了定罪，而是如一條鞭子，來鞭策自己這慣於懶惰的人。在宗教改革者當中，其中重洗派是幾乎不重視舊約的，認為只要嚴格地遵守耶穌的教訓就夠了，加爾文卻特別重視舊約，這使得改革宗教會有一個傳統，就是講道的經文常常新舊約並列，而荷蘭改革宗的系統神學家大多是研習舊約出身的。

第二卷第八章講到道德律，主要是將律法的討論集中在十誡。加爾文的中心觀點是：「義的第一個基礎即是敬拜上帝；如果這一個基礎破壞了，其它的義，猶如敗瓦頹垣，四分五裂，便不足數了。……所以我們認為敬拜上帝是義的原則與基礎，因為若沒有義，人的一切所謂公道、節制，在上帝看來，都是沒有價值的。」¹²此段說明何以十誡的第一法

¹¹ 《基督教要義》，2.7.14。

¹² 《基督教要義》，2.8.11。

版是第二法版的基礎，¹³ 如此一來也是在說明，信仰是倫理生活的基礎，而倫理生活是信仰必然的延伸，將信仰與倫理生活密切連結在一起。加爾文第一版的《基督教要義》，主要的內容是介紹十誡、使徒信經和主禱文這三樣，其中十誡可以做為生活的指引。

律法與福音

第九章第三節對福音和律法有一個很好的比喻，加爾文認為福音就好像以手指指著說，律法只是以預表暗示者。也就是說，在舊約只看到模型和形狀而已，而福音則是直接指出來，就是耶穌基督。舊約雖然也強調中保的需要，但只是表達對耶穌基督的預表。總之，律法和福音的不同是在於其清晰度的不同。

第三卷第十七章說到律法的應許和福音的應許之一致性。加爾文對「約」的了解就是應許，而人就是以相信來回應上帝的應許，相信之後才能遵行律法。「除非先因信稱義，使罪得赦免，即使是善行，也須先從污穢褻瀆中得潔淨。」¹⁴ 其先後的順序，是以因信稱義為開始，先信後行。「行為之蒙悅納，在乎它已蒙饒恕。」¹⁵ 意思是相信的人其行為才會蒙上帝悅納，這與馬丁路德的主張，「好樹結好果

¹³ 十誡第一法版是指前四誡與上帝有關的誡命，第二法版是指後六誡與人有關的誡命。

¹⁴ 《基督教要義》，3.17.3。

¹⁵ 《基督教要義》，3.17.10。

子，而結好果子的樹並不一定就是好樹」，互相一致。加爾文認為福音和律法這兩樣不應該是相對立的關係，而應該是連接的關係，就是信福音而改變的人應該要有符合律法的好行為。

重點摘要

本章主題是約、律法和福音的相關問題。

◆加爾文很堅持只有一個約，對他而言，新約與舊約是同一個約，只是兩個時代有不同的表現，所以視舊約和新約同等重要，都是上帝對人的應許。

◆加爾文超脫了當時宗教改革對律法和福音的二分法，或是以二者正反辯證的思考方式，他視律法本身就具有價值。律法和福音分別是舊約與新約的焦點，當時的宗教改革者為了反對因行為稱義，所以有一個傾向，就是把律法講得比較低。馬丁路德幾乎以為律法的功能全是負面的，只是證實人有罪，所以他以辯證思考的方式主張人在律法中被上帝審判，而在福音中人才能得救。

◆律法具有三個功能：

1. 使人了解上帝的義以及人的不義，可見上帝所設立的律法是了解上帝的一條路。
2. 上帝藉著律法來維持的秩序，使壞人害怕，以保護好人。
3. 律法有如鞭子可以督促信徒向前精進，因為加爾文認為人性根本上傾向怠惰，而信徒也不例外。



十七世紀的一張木刻，
宗教改革者圍桌討論，
加爾文在其中。

第七章

重生與稱義

前言

一般論及拯救順序都是先說稱義，再說重生，但是加爾文先說重生，再說稱義。這可能是因為加爾文當時和羅馬天主教在論戰，天主教批評基督教不過重生的基督徒生活，加爾文才會從重生講起，所以這可能是有論戰的背景，不過也可能是基於《基督教要義》內在的理路，這是本章所要努力探討的。

在此先解釋幾個重要的基本觀念。一般在討論信仰生活時，其順序都是先說「稱義」，而後論「重生」，最後再談到「成聖」的問題，這是一般的說法。「稱義」是指上帝稱人為義，人只能以「信」來領受這個福音，然後這人就開始經歷「重生」，開始在一生中邁向追求完全之路——「成聖」。但是加爾文的說法不一樣，在《基督教要義》中我們可以發現，加爾文是先講「重生」，然後再論「稱義」，在

順序上是與傳統說法顛倒的，而且加爾文所說的「重生」，不是像福音派所指瞬間的一種經驗，而是一個長期的過程，所以很明顯地他所說的「重生」和「成聖」是同一個觀念。加爾文把「重生」和「成聖」拿到前面來討論，然後再談到「稱義」，這是不是表示加爾文的說法與傳統的說法有什麼不一樣呢？

加爾文如此做不是要強調先後順序上的顛倒，而是出於一個很簡單的理由，就是便於說明，因為稱義是上帝主導的事，人到底有沒有被上帝稱義無法知道，但是人有沒有重生或成聖則是可以看到的改變，有沒有重生或成聖是肉眼可以看到的事實，而稱義則是肉眼看不到屬於上帝的事。加爾文先從肉眼可以看到的事實說起，因為可以看出一個人是否有改變？亦即是否有「重生」，是否有「成聖」？而且加爾文所說的「重生」與今日常聽到的「重生」有很大的差別，美國福音派視重生為一種再生的體驗，好像是蓋過印章的基督徒，其實意思只是指在信仰上曾經有過一個特殊的經驗，因此會問說：「你重生了沒有？」有人就回答說：「我是某年某月某日某時某刻重生的。」這種說法的「重生」，與加爾文所說的「重生」意思不一樣，加爾文所說的重生是一個「過程」，不是指一時一刻的經驗。這個問題的問法似乎有些偏差，按照加爾文的了解，標準的問法應該不是「我什麼時候重生」，而應該是「我是否有保持在重生的狀況」。一個曾經在信仰開始時有過特殊體驗的人，也有可能會失落其信仰，難道一次重生的體驗就保證永遠在重生的狀況嗎？應當追求的是不斷地活在重生當中，繼續在重生的情況裡面。

罪

以下有三方面有關罪的討論，都是為了接著所討論的重生與稱義鋪路，因為對罪的認識是討論重生與稱義的起點。

信而知罪

加爾文認為要先有信，才能對罪有敏銳之心，進而認知需要悔改；路德則認為先有良心不安，進而藉著信心面對罪的挑戰，二者之間有很大的不同。未信者若沒有意識到自己有罪，這是可以理解的，因為按照加爾文的解釋，若沒有信，就無法意識到，要先有信，才會知道自己有罪。但是路德的經驗不同，他是被罪所困擾，後來才從信得到釋放。有人對罪無法理解，可能是因為尚未認識上帝，所以不知自己有罪，透過相信，把自己和耶穌基督相對照之後，就越來越清楚自己有罪。

罪的詮釋

第二卷第一章開始論到人的罪，「重生」與「稱義」都是與人的罪有關係的。第一章首先論到對亞當墮落——「原罪」的了解，其中心思想「不信就是亞當背叛的根源」¹，

¹ 《基督教要義》，2.1.4。

這是宗教改革的傳統，馬丁路德就是這樣來了解罪。以人與上帝的關係來看，人的犯罪是出於「不信」，這與天主教的傳統不一樣，人會犯罪是因為人與上帝的關係不好，之後才有道德上或是肉體上的犯罪出現。在中世紀的教會有許多聖人，他們的品德很高尚，相對而言，罪人就是指在道德上有缺陷的人，但是加爾文循著宗教改革的了解，認為「不信」才是罪的徹底根源。而且加爾文提到：「亞當不但是祖先，也是『人性』的根源，所以全人類必定沾染了他的腐敗。」²他以這種方式來避免「人的罪是如何藉著生殖繁衍而一代一代延續下去」這類想像性的問題，亞當不但是所有人的祖先，也是所有人性的根源，以這種簡單的方式理解就好了，所以他不要繼續討論人的罪是如何通過生殖而代代相傳。在第二卷第一章第七節可以發現加爾文反對與教父做「靈魂傳殖論」這類的辯論，重點是亞當因著不信，將上帝原定通過他賦予我們的人性損毀了。

第八節直接說到「原罪」的問題，因為亞當是我們人性的根源，所以他的腐化和墮落，就是我們的腐化和墮落。加爾文如此下定義：「原罪是我們本性上一種遺傳的邪惡和腐敗，散布於心靈的各部份，使我們為神的憤怒所憎惡，而且在我們裏面產生了聖經所說的『情慾的事』（加五 19）。」³這是說到人的本性從亞當開始迄今腐化墮落的情形。加爾文對罪的了解是很深入的，他認為人內心的腐化不是只停留在一點，它會繼續擴散，罪惡眾多，滋生不息，或稱情慾的事，「正如火爐中發出的火焰與火花，或是泉源中不斷湧流

的泉一般」。⁴

第十一節說到：「人因天性的墮落而敗壞，但這墮落卻不是始於天性。我們否認它是產生於天性，是要表明它的性質是偶然或意外的，而不是原始固有的。」意思是說亞當的墮落不是一個必然的結果，人的天性不是必然墮落敗壞的，不過目前已經確實如此。「然而我們稱它（墮落）為本性的，好叫誰也不要以為這是每個人從腐化的習慣所養成，而是從遺傳而來。」犯罪是一種習慣，這是伯拉糾的說法，這種說法對人性比較高估，而強調遺傳則是認定人性已經天生根深蒂固地毀壞了。我們可以把加爾文對人的看法分為「墮落前」和「墮落後」兩個階段，人性雖不是必然墮落，但現在畢竟是活在墮落之後，而不再是墮落之前了，墮落之後的情形已經不是人原來的樣子。

第二卷第二章論到人要如何找到答案。加爾文說：「應循的路線是這樣的：首先要指出，人既知道自己毫無良善，而又為極其可憐的缺乏所包圍，就應受教，去追求他所缺乏的善和被剝奪了的自由；接著越承認自己沒有力量，就越誠懇地讓自己從怠惰中被喚醒過來。」⁵在這裏我們要特別注意加爾文所使用的語言，「知道」與「受教」都與認識有關，而且他認為沒有得救的狀況，主要是因為怠惰，這都是加爾文很獨特的觀點，以認知帶動的覺醒去突破怠惰帶來的困境。

「當他（人）被抬舉到最崇高的地位時，聖經所給他的

² 《基督教要義》，2.1.6，英：中譯本將「人性」譯為「人類」。

³ 《基督教要義》，2.1.8。

⁴ 《基督教要義》，2.1.8。

⁵ 《基督教要義》，2.2.1。

⁶ 《基督教要義》，2.2.1。

地位，不過是說，他的創造是照著上帝的形像造的。」⁶意思是說人的尊貴——上帝的形像，是聖經給人最高的地位，雖然人具有崇高的形像，但人依然還是被上帝所造的。「這即是說，人被祝福，不是因為他自己的好行為，乃是因為參與在上帝裏面。」⁷就是因為人與上帝之間有連結的關係，才能得到祝福。聖經把人說到是高處，是人具有上帝的形像，一方面說到人是上帝所造，另一方面是在提示，人最大的幸福乃是再一次與其所具有上帝形像之源頭連結。

第二章接下去的部份說得比較複雜，都是論說有關意志自由的問題。簡單描述如下，加爾文的看法很典型地與奧古斯丁一樣，認為表面看來，人原本有意志自由，但是人選擇的結果都是犯罪，在這個意義上，人又沒有意志自由了。也就是說，人是很自由地必定去犯罪，如此說來，人真的有自由嗎？為何人具有自由，卻走向敗壞之途呢？這個問題在第二章有非常細膩的論述。第三章第五節，可說是對意志自由討論的補充，加爾文說明：「意志既為罪所束縛，就無法振作，也更不能專心向善；因為專心向善乃是皈依上帝的開端，而按聖經所說，這是完全出乎神恩典的。」⁸意思是說，自由意志選擇的結果必定是犯罪，而犯罪之後是無法再依靠自己，意志已經受到罪的束縛，無法做正確的選擇，唯一的出路在於上帝的恩典。

⁷ 《基督教要義》，2.2.1，英。

⁸ 《基督教要義》，2.3.5。

罪無大小

中世紀的神學家把人的罪分成兩種，一種是死罪，致命之罪；另一種是小罪，或稱微罪。這樣的分法給予贖罪券活動的空間：以為耶穌基督為人的罪而死，通過相信，死罪就得到解決；但是微罪不在耶穌基督恩典的遮蓋下，所以必須常常向神父告解微罪，而完成懺悔禮的必要手續之一就是要行善，而向教會買贖罪券是最簡便的方法。其實原本贖罪券的用意並不壞，意思是當人向神父告解完之後，必須有奉獻的表示，成為個人懺悔的一部份，但是贖罪券卻逐漸取代了懺悔本身，買贖罪券與除去微罪便直接等同了。這又牽涉到煉獄的觀念，中世紀神學家相信，人既然有這些微罪，死後就無法馬上去見上帝，因為罪使人與上帝分開，所以人死後必須到煉獄去被煉淨，直到乾淨無罪時，才可以與上帝見面。所以當人的微罪越積越多時，就必須在煉獄中痛苦越久，贖罪券的功能就是除去微罪，減少人在煉獄中被燒的時間。人的恐懼感與教會財務的需要，使得贖罪券的功能越來越腐化變質。

加爾文認為罪就是罪，沒有大小之分，因此他反對小罪的定義：「他們所稱的『小罪』，即指違背第一版誡命的暗中不敬虔，與直接違背末條誡命的罪。這也是無謂之爭。因為他們下定義說：『小罪是不經深思熟慮，存在內心為時不久的邪惡慾望。』」⁹這種小罪不是真正行出來的罪，而是我們心裏有邪惡慾望，但加爾文以為邪惡慾望的出現，就是

⁹ 《基督教要義》，2.8.58。

違背律法的罪了。

「因為在最小事上違犯祂所立的律法，也是貶損祂的威權，他們難道以破壞神的威權為小事嗎？……上帝的兒子們應該知道，凡罪都是必死的。這是因為罪是背叛上帝的旨意，勢必引起祂的震怒；罪是違反律法，而神對此所宣布的審判是沒有例外的；並且聖徒的過失之算為『小罪』，不是由於那些罪的性質，乃是因為他們藉著上帝的憐憫而得的寬恕。」¹⁰

一切的罪都違背上帝的律法，都干犯上帝的榮耀，也都是死罪，若是一定要說「小罪」的話，不是因罪的本身性質的關係，乃是因為罪得到上帝的赦免。

在此我們可以發現，加爾文對「稱義」的看法很執著，因為他對「罪」的看法很執著。人犯罪都是得罪了上帝，罪沒有大小之分，罪只有一種，就是得罪上帝。安瑟倫的基督論有一重要的見解，他認為人虧欠了上帝的榮耀就是罪，人犯罪好像欠上帝債一樣，這個問題要靠耶穌基督付上代價，才有辦法解決，但是加爾文說得更重了，罪不只是虧欠上帝而已，乃是得罪上帝，所以人要稱義，一定要付出極高的代價，因此加爾文詳細說到耶穌基督的死、埋葬與降在陰間，以此來說明，為了人的罪，耶穌基督深受受苦而徹底地付出代價，也表明了稱義必須付出這麼高的代價。

¹⁰ 《基督教要義》，2.8.59。

重生

死與活

第三卷第三章第一節一開始就說到，上帝的赦罪與人的悔改是不能分開的，亦即稱義與重生是完全無法分開的。「但是目前我們是由信心轉入悔改，因為了解這一點以後，才可以明白人怎樣只能靠信仰上帝的白白赦免而稱義，而同時所謂真的聖潔生活也是不能和白白稱義分開的。」¹¹意思是說，了解人的悔改——重生的表現，才能明白其源頭因信稱義的意義。為了教育的目標，加爾文先討論重生，因為若不了解人悔改之後的改變，就無法了解稱義的真諦。所以加爾文是為了教育的緣故，先論重生，再說稱義，並且這二樣是不能分開的，這正是第三卷第三章所談論的重點。

加爾文對「重生」的解說十分傳神，他用兩個字來表達，一個是「mortification」，另一個是「vivification」。前者是死的意思，後者有栩栩如生之意，是活起來的意思。「古代有些學者，為了要依照聖經所指示的行，願意誠心誠意地表明悔改。他們說，悔改有兩方面，即在罪上死（mortification），與新生（vivification）。」¹²mortification 和 vivification 是在描述一個動作狀態——「死去」和「活起

¹¹ 《基督教要義》，3.3.1。

¹² 《基督教要義》，3.3.3。

來」，因此合起來「死去又活過來」的狀況就是「重生」，重生就是繼續地死去，而且是不斷地活過來，如此的「重生」也就是「成聖」，這是一個繼續不停的過程。最簡單的說法就是，「人向自己死，好開始對上帝活」¹³。為了解釋死，加爾文很強調捨己與背負十字架，這是通往為上帝的榮耀而活之路。

人要如何死去呢？「……在罪上死是心靈的悲哀，和那由認識自己的罪與上帝的審判而生的恐懼。」¹⁴當人心靈悲哀而恐懼，這恐懼是因認識自己的罪和上帝的審判而來的，就是死的開始。在這裡我們又可以發現加爾文一貫對「知」的強調。接著加爾文說：「因為人一旦真的認識自己有罪，就必開始痛恨那罪；於是罪自己也很不滿意，承認自己愁苦無望，恨不得變為另一個人。」¹⁵加爾文以此來論死的繼續進展，接下來加爾文開始論到生，他說：「……新生是由信心所生的安慰；當人有了罪的感覺，畏懼上帝，他必須想到上帝的仁慈、憐憫、恩典，以及藉基督所賜的拯救，於是精神為之一振，勇氣恢復，彷彿由死更生。」¹⁶這就是生的開始。

重生之死與活的經驗也可以悔改的角度來談，重生的第一個表現是悔改。加爾文這段對悔改的了解，十分依照聖經的教導，他對悔改的字義做了這樣的解釋，「在希伯來文中，『悔改』是指歸正或回轉；在希臘文，悔改是指心靈和

¹³ 《基督教要義》，3.3.3。

¹⁴ 《基督教要義》，3.3.3。

¹⁵ 《基督教要義》，3.3.3。

¹⁶ 《基督教要義》，3.3.3。

意念的改變。」¹⁷加爾文綜合了回轉與改變兩種意思，來為悔改下定義：「所以我可以替悔改下一個定義如下：『悔改是我們認真改變，歸向上帝，是出於對上帝有誠懇的敬畏，也在於治死自己的肉體與舊人，在聖靈裏重新作人。』」¹⁸

第三卷第三章第八節加爾文把聖靈的因素放到死和活的悔改經驗中來談：「我們還要解釋悔改何以有兩部份，即向罪死，治死肉體，和在聖靈裡重作新人。……要達到這一點，只有在上帝的靈把祂的聖潔灌輸到我們心裏，叫我們有新思想與情感以後，才真能算是新，與以前判然不同。」¹⁹聖靈以上帝的聖潔影響人，人才能改變，經歷死而活起來的經驗。即使是死的經驗也與聖靈有關：「此外，『治死肉體』這詞句使我們想起克服本性是何等的艱難。因為那就是說，我們若不被聖靈的寶劍治死消滅，就不知敬畏上帝，也不會有虔敬的心。」²⁰在死去的經驗裡，同樣需要聖靈的工作消除那些應當消除的。在這裏可以發現，加爾文沒有對這些觀念（悔改、重生、死去、活起來）做很精確的區分，他由多種角度討論重生：「總之，我認為悔改即是『重生』，重生的目的即是恢復我們原有的神的形像；這形像是因亞當犯罪所損毀，幾乎消滅無餘了的。」²¹

加爾文所說的悔改如同重生是一輩子的經驗，這可從下面的一段話得到印證：

¹⁷ 《基督教要義》，3.3.5。

¹⁸ 《基督教要義》，3.3.5。

¹⁹ 《基督教要義》，3.3.8。

²⁰ 《基督教要義》，3.3.8。

²¹ 《基督教要義》，3.3.9。

「上帝這樣樂意完全恢復祂所揀選的人，叫他們承受生命的基業，這不是一時一刻，或是一年所能恢復的；上帝必須持之以恆，操之以漸，除滅祂選民屬肉體的敗壞，潔淨他們的一切污垢，將他們分別為聖，作為祂自己的殿；將他們的感官變換一新，純潔無疵，好使他們終身悔悟，深知這樣的戰爭，只有到死方休。」²²

人與罪惡的爭戰，也就是重生而成聖，是一輩子的悔改，一輩子的死與活的經歷。加爾文所說的悔改的意思，不是人生某一點的悔改，這種死去而活起來的悔改經驗，是一輩子的功課，至死方休。

拒絕自己

《基督教要義》第三卷第六章到第十章曾發行單行本《基督徒生活手冊》，這是加爾文的靈修神學主要來源之一。在第一章到第五章說到重生的問題之後，第六章就開始討論如何過基督徒生活，這部份以廣義的角度來說，仍然是屬於加爾文論重生的一部份。第六章一開始作了簡單回顧：「從前我們已經說過，新生（重生）的目的是使信徒的生活在順服中與上帝的公義和諧一致（在此說明重生是一個過程，而不是一個片刻），且因此表明他們已被收納為上帝的兒女。」²³ 接著就開始討論基督徒生活。

第六章第五節加爾文說到，為什麼要討論基督徒生活，

²² 《基督教要義》，3.3.9。

²³ 《基督教要義》，3.6.1。

也說到重生的目標就是成聖：「但我不是主張一個基督徒的生活非完全符合整個福音不可，雖然這是我們的盼望和所追求的。」²⁴ 意指成聖是一輩子的追求，他不主張成聖是已經完成了，而主張要持續追求。接下來說得更清楚：「我們當立一個標準，照這個標準去做，標準確定以後，就要努力追求。」²⁵ 成聖是一輩子努力的目標，不是一個已經完成的狀況。

「我們當繼續努力，不斷地朝向主的正道前進，不要因為成功渺小而失望；儘管我們的成功不能如願，然而我們的勞力卻沒有白白的消耗，只要今日是比昨日好。若我們忠於自己的志向，力爭上游，不自負，不蹈邪惡，永遠地努力向前，不斷地改善，終必有達到至善的一天，這是我們一生的目的；末後在我們摒除一切肉體上的弱點時，上帝必允許我們與祂有完全的契合。」²⁶

加爾文把人與上帝完美的連結放在終末的期盼上，可見加爾文要求基督徒一生要精進再精進，因為要克服的就是怠惰。

成聖的第一步就是「克己」，和合本聖經的譯法是「捨己」，原文接近英文翻譯「Denial of Self」，就是「拒絕自己」，更好的翻譯是台語聖經的「看無自己」，對拒絕自己作了最佳詮釋，連看都看不到正是最徹底的拒絕，用加爾文的話來說就是徹底死去（mortification）。進一步而言，拒

²⁴ 《基督教要義》，3.6.5。

²⁵ 《基督教要義》，3.6.5。

²⁶ 《基督教要義》，3.6.5。

絕自己是奉獻自己榮耀上帝的另外一種說法：「我們奉獻自己於上帝，就是為了這個重大的原因，使我們今後所說的，所想的，或是所行的一切，都是以榮耀上帝為目的。」²⁷ 榮耀上帝和拒絕自己是一件事情的兩面，一個要榮耀上帝的人，就是拒絕自己的人，所以拒絕自己的積極面，乃是要榮耀上帝。在第二節說得更清楚：「還有，我們不是尋求自己的意志，乃是尋求主的旨意，並實現祂的榮光。」²⁸ 而且，加爾文所說的拒絕自己不只是道德上的，而是信仰上的拒絕自己，「所謂克己一半是對人，而另一半，或主要上，是對神而發的。」²⁹ 「捨己」在中文的意思是屬於道德層面的，例如為了救人而捨己，但是加爾文說的捨己，是「看無自己」的拒絕自己而只看到上帝的信仰表現。

以「拒絕自己」來追求上帝的榮耀，主要表現在「愛」，有一個重要的原則，這是與加爾文對上帝形像的了解相關的，他說：「但在這裏聖經給我們一個很好的原則，要我們不注意人的行為，只注意他們裏面的神的形像，對這形像，我們應該敬愛。」³⁰ 愛人就是榮耀上帝的表現，在第六節結束時又強調了一次：「所以我們應當牢記，不可思想別人的過惡，卻要想到他們有上帝形像，他們的罪過已為這形像所遮蓋，因為這形像的美麗和莊嚴，不由得我們不伸出仁愛的手去懷抱他們。」³¹ 這是一個很好的提醒，如果沒有看到人裏面的上帝形像，就無法去愛人，愛人就是要愛他裏

²⁷ 《基督教要義》，3.7.1。

²⁸ 《基督教要義》，3.7.2，英。

²⁹ 《基督教要義》，3.7.4。

³⁰ 《基督教要義》，3.7.6。

³¹ 《基督教要義》，3.7.6。

面的上帝形像。

背負十架

第三卷第八章以背負十架為「拒絕自己」的一部份，按加爾文的了解，「背負十架」是以此來訓練自己對上帝的順服。「基督之背負十字架，目的是在證明祂對父的順從，否則就無此必要了。」³² 所以耶穌基督成為背負十架的模範。「上帝鍛鍊祂的兒女還有另一目的，即是試驗他們的忍耐，教他們順服。」³³ 十字架使人學會忍耐和順服，那麼從十字架到底得到什麼好處呢？加爾文談論了很多，例如他說：「使我們改變了以前信賴自己力量的錯誤觀念，檢查我們自己一向所喜愛的虛偽，摒除對物質的信靠，教我們信賴上帝，知道唯有這樣的信賴，才可以免除痛苦的〔折磨〕。而且產生勝利希望……。」³⁴

論到人人所背負的十架各有不同，「我們所患的疾病各不相同，所需要的救治也不相同。因此各人所需要的十字架不能一致。天上的神醫明白病人健康情況，對某些人投以溫和的藥物，對某些人則投以猛烈的藥物，可是祂知道大家都是病人，所以沒有一人可以避免祂的診斷。」³⁵ 在此加爾文甚至把十架當成醫病良藥，不同疾病分別需要不同的醫藥。

在有些人的刻板印象中加爾文是很沒有人性的，但是當

³² 《基督教要義》，3.8.2。

³³ 《基督教要義》，3.8.4。

³⁴ 《基督教要義》，3.8.3。

³⁵ 《基督教要義》，3.8.5。

看到第三卷第八章第十節時，發現不是這樣的，加爾文所說的是親身經歷過深刻受苦所寫出來的。他在第九節已經開始反對壓抑人性的新斯多亞派，因為他們認為人性應是麻木不仁，加爾文在第十節中全力鼓吹人性，來抗議人在痛苦中只要麻木就好了的說法。

「我覺得這些事是應當敘述的，免得叫虔敬的人失望，放棄了對忍耐的學習，因為本性上的悲傷情感是不能避免的。若把忍耐當作麻木，把剛毅的人當作木頭，其結果就必然是失望。聖經稱讚聖徒的忍耐（不是麻木），他們雖然遭遇嚴重的患難，卻不被壓碎，雖覺得非常的痛苦，卻仍充滿屬靈的快樂，雖為憂慮所壓抑，卻因神的安慰而興奮。但他們內心仍有矛盾，因為自然的情感欲逃避一切不幸，而虔誠的情感則和一切困難鬥爭，服從神的旨意。……當他（彼得）想到流血的死亡，內心的恐懼，頗思逃脫，但在另一方面，當他想到這是出於神的旨意，立即壓抑一切恐懼，欣然順從神旨。如果我們要做基督的門徒，我們所應當努力的就是拋棄一切矛盾的情感，毫不猶豫地順從神的安排。」³⁶

這一段把人性的掙扎說得很透徹，不是人性的麻木，而是忍耐，是克服了人的軟弱和恐懼，是人順從上帝的旨意，不肯屈從於自己的恐懼，這是真經歷了許多痛苦體驗的人所寫出來的。在受苦之外加爾文也說到十字架的安慰：「如果受苦於我們有益，為什麼我們不應該以感恩的心去忍受呢？所以我們之忍受苦難並不是不得已的服從，乃是承認這是自己的

³⁶ 《基督教要義》，3.8.10。

福利。在十字架的苦難中，我們所受的痛苦，和我們所得精神上的快樂正成比例。」³⁷

加爾文心目中的十字架是比較廣義的十字架，而不是靈性層面的十字架而已。這十字架是指，上帝藉著人生中所遭遇到的苦難，來教育我們。然而為何會遇到這些苦難呢？是因為堅持按照上帝的道路來生活，所以產生了衝突和矛盾導致的苦難，重點是，若不是走上上帝道路的話，就沒有十字架可言。

按照加爾文的說法，十字架有許多種。對加爾文本身而言，他所背負最大的十字架，是當他離開日內瓦時，很高興地以為從此可以不必參與宗教改革了，而後來日內瓦教會又要求他回去時，他說：「在許多憂愁、眼淚和煩惱當中負起責任，只有上帝能見證我的苦楚。」這就是十字架。這樣的十字架，不是抽象虛無飄渺的靈性體驗，而是教育自己的一個機會。加爾文以十字架為一種教育，這不是從學理上的推演而來，乃是一輩子親身受苦體驗才說得出來的。當人落在苦難中常會埋怨說：「上帝在哪裏呢？」問題應該是，是否在這當中能夠體會到上帝與人一同受苦而經驗到從信仰來的力量呢？

稱義

以上談到「成聖」與「重生」，這是以「人的角度」來

³⁷ 《基督教要義》，3.8.11。

說的，而「稱義」是以「上帝的角度」來說的。人有沒有稱義，肉眼看不到，但是有沒有成聖和重生，卻可以看到，可以感受得到，可以判斷。但是無法判斷上帝是否稱人為義，也無法判斷人與上帝的關係好不好，只不過可以從外在的表現來判斷是否成聖和重生。

第三卷第十一章加爾文開始討論「因信稱義」，以先後順序而言，在第三卷加爾文先討論「重生」與「成聖」，而第十一章開始談「稱義」，他說到兩件事：「第一，由於基督的純潔無瑕疵，我們得與上帝復和……第二，我們既藉著基督的靈成聖，即可一心追求生命的純潔和完善。」³⁸在這裏加爾文第一提到「復和」，第二說到「成聖」，二者是相應的。「稱義」和「復和」是屬於上帝的作為，而「重生」和「成聖」是指人的改變。

加爾文認為「復和就是稱義」³⁹，上帝稱人為義，就是與人和好，這是同一件事情的兩種說法。在第二十一和二十二節加爾文重複這樣的看法說：「因信稱義是與上帝復和，這是指罪的蒙赦。」⁴⁰並解釋林後五 21：「在這裏『義』與『復和』是混合使用，沒有區別。」⁴¹所以我們可以確定加爾文認定「稱義」就是「復和」。談論「復和」時，就是談到「稱義」，而稱義必須付上代價，也就是說復和並不是沒有條件的，單單提到復和會與萬事和為貴的想法混同。總之，稱義與復和是屬於上帝的，成聖與重生是屬於人的，加

爾文是從人說起，再談到上帝。

第十一章第六節說到「稱義」與「成聖」是無法分開的，加爾文以「to be righteous」為「稱義」，以「to be made righteous」為「成聖」，他認為這兩件事根本不能分開。稱義就是上帝稱我們為義，成聖就是我們成為合乎義之標準的聖潔，兩者不能分開。「再者，以後我們可以看出，成聖與稱義是基督所賜的兩種不同的恩賜（恩典）。結果是：稱義既是由於信心，所謂屬靈的行為就不算甚麼了。」⁴²加爾文所說的「稱義」與「成聖」是不同亦不可分開的，是先稱義，而後在這基礎上成聖，當被上帝稱為義之後，人就越來越聖潔，領受聖靈的感動，越來越死，也越來越活。

稱義按馬丁路德的看法來說，首先上帝是主動的，其次人是被動的，最後「義」是上帝歸與（imputation）人的。馬丁路德所說的因信稱義，是人通過信被上帝稱為義，不是「因著人的信」得稱為義，是上帝稱人為義，人以信來領受，而不是以信的功勞來稱義，稱義是上帝的義轉移歸與到人身上。加爾文對稱義的說法，是申論馬丁路德的看法，並沒有特別之處。

第十一章第二節有清楚的定義：「他是『因信稱義』。他既穿戴了基督的公義，在上帝的面前就不是一個罪人，乃是一個義人。」在此我們看到馬丁路德名言「同時是罪人與義人」的味道，加爾文認為罪人穿戴基督的公義就變成了義人，就與上帝和解了，這是建立在耶穌基督的犧牲上。「所以我們認為稱義便是為上帝所接納，上帝把我們當做義人；

38 《基督教要義》，3.11.1，英。

39 《基督教要義》，3.11.4。

40 《基督教要義》，3.11.2。

41 《基督教要義》，3.11.22。

42 《基督教要義》，3.11.14。

43 《基督教要義》，3.11.2。

也可以說，稱義是指赦罪和依靠基督的公義。」⁴³ 加爾文在第二十三節引用安波羅修所說過的一個很巧妙的例子來說明稱義：雅各為了要取得父親的信任，一方面又害怕其身上味道與哥哥以掃不同，所以就穿上其兄長的衣服，因為衣服上有以掃的味道，穿上這衣服，父親一聞就知道這是以掃。這個例子用來說明人的稱義，就是穿上耶穌基督的公義。

第十八章第八節一再強調，信只是一種容器，不是一種功德，不是一種好行為。關於這一點在第十一章第七節裡有一個很重要的比喻，加爾文用來說明人的信心本身並不是一種功勞，人的信心就如同一個可以裝錢的空瓶子，瓶子本身沒有價值，錢才有價值，因此信不是促成得救的功勞，而是使上帝的拯救在人身上實現的管道，它只是接納所傳達的拯救，如同一個可以裝錢的空瓶子罷了。並非因為信心很大，上帝才稱人為義，宗教改革就連這種看法也要排除。「關於稱義，信心只不過是被動的，不能帶來任何功勞，以討上帝的喜悅，卻惟獨從基督領受我們所必須的。」⁴⁴ 信心就好像乞討用的碗，本身除了可以裝東西之外，並沒有什麼其它的功能。

第十三章的標題是「白白稱義所必須遵行的兩件事」，這兩件事是「第一，對上帝的榮耀必須尊崇，盡心持守，第二，對於上帝的審判要良心平安。」⁴⁵ 加爾文主張稱義是為了要高舉上帝的榮耀，他將人看得很低，而把上帝看得很高；而且稱義是，當面對上帝的審判時，良心得以坦然無懼。「我們知道每當聖經論及稱義的時候，它怎樣一再勸告

⁴⁴ 《基督教要義》，3.13.5。

⁴⁵ 《基督教要義》，3.13.1，英。

⁴⁶ 《基督教要義》，3.13.1。

我們，要我們將一切榮耀歸於上帝。」⁴⁶ 將一切榮耀歸於上帝，這是加爾文經常強調的重點，在此更是與稱義連結。加爾文為何要把稱義說到這樣嚴謹慎重呢？因為他說：「那麼，除非我們完全丟棄了自己的矜誇，我們便不能真的指著主誇耀。有一個普遍的原理，凡以自己為榮的，就不能歸榮耀於上帝。」⁴⁷ 追溯稱義的原因就是為了要榮耀上帝。

第十四章第九節加爾文論到稱義的人特別指出，人稱義是藉著聖靈的力量，在聖靈引導下開始改變，漸漸走向成聖，可見不斷地死去活起來，都是聖靈的工作。

「……看我們為義人，在這恩慈以外，祂更加添恩賜給我們；因為祂藉著聖靈，住在我們裏面，藉著聖靈的能力，使我們一天比一天更能節制肉體的慾望，得以聖潔，就是靠主達到真正的潔淨的生活，學習服從祂的律法，更願意順從祂的旨意，而且用一切可能的方法高舉祂的榮耀。但是我們即使在聖靈引導的時候，行走在主的道中，仍感覺到許多不完全，叫我們自己知道謙卑，免得忘記了我們的本來面目而充滿驕傲。」⁴⁸

第十六章是加爾文與當時的羅馬教會辯論而寫的，其辯論主題是「好行為」。加爾文認為好行為並沒有任何地位，我們只能說這是改變之後的結果，但是我們不能說好行為與稱義有任何關聯，稱義只與信有關聯而已。信了之後就稱義，稱義之後就改變，改變自然就帶出好行為來。這樣的順

⁴⁷ 《基督教要義》，3.13.2。

⁴⁸ 《基督教要義》，3.14.9。

序與羅馬教會的說法不同，是從外面有好行為說到成聖，再說到成為義人，其順序剛好顛倒。在第十七章的第三到第五節，加爾文繼續爭論說，是稱義在先，重生在後，上帝的改變在先，人的改變在後。

第十八章第八節加爾文以哥林多前書十三章，說到愛比信還要高，信是暫時的，愛是永遠的。意思是說，有一天我們將不再需要信了，因為我們將與上帝面對面，而愛卻是永遠需要的。他對哥林多前書十三章做一個簡單的註釋，為何保羅視愛比信和望還要高呢？有一天我們將不必再說盼望，有一天我們不必再說信心，因為我們已經與上帝面對面了，但愛是永不止息的。可見因信稱義所說的信，有其過渡性，是今世所需而已。



雅各的夢，
里貝拉畫，
1639年。

他畫的是夕陽快下山時，
雅各枕在石頭上睡著了，
像個無家可歸的流浪漢。

第八章

預定論

前言

在稱義的部份，加爾文遵照宗教改革的傳統，認為是上帝稱人為義，甚至連信心都是出於上帝的恩賜，信心是承載上帝恩典與上帝的義之器皿。所以在稱義上面，我們可以看到加爾文把上帝的主權看得很高，而把人看得很低，再往下談就會進到預定論的議題，因為預定論就是強調上帝在拯救的事上之絕對主權與人的無能為力。

加爾文論到「預定」是在論「拯救」的部份，所以嚴格說起來，有關預定的討論只限定在與拯救相關的事上。在更廣泛的「創造」，他使用另外一個與預定平行的觀念「攝理」——上帝的統理管治。這兩個觀念相似，但是預定說得比較嚴格，攝理則比較寬廣。加爾文談預定論是在拯救論的脈絡中，在討論稱義之後才討論的。加爾文在《基督教要義》的第二版才開始談預定論，第一版並沒有提到。第二版

把預定放在稱義的後面處理，談預定是要幫助那些追隨宗教改革為了信仰而遭受逼迫的基督徒，因為他們需要明白，為何有了信仰在世上仍遭到如此多的苦難？加爾文以上帝的揀選與預定來鼓舞他們，同時也是要說明，為何世界上一些人聽到福音會相信，另一些人聽了卻不會相信，還有一些人一輩子聽不到福音。加爾文是為了牧養關懷，才提出預定的說法。

在預定論的說法流傳之後，很不幸地漸漸變質，到了後來加爾文正統派將預定論放在上帝論的脈絡中來討論。這兩者之間的差異很大，放在上帝論來談，是將上帝預定哪些人得救與否，當作上帝的本性，以這樣的方式來認識上帝，會得到嚴肅冷酷的印象，這是加爾文正統派而非加爾文的說法。這種神學處理，往往是將對上帝在拯救事上主權的強調，放在邏輯推演裡所產生的結果，但是加爾文討論預定所引用的證據，都是出自於聖經而已。

當回顧加爾文所引用的經文，有許多經文（特別是保羅書信）說到預定時的場合，通常都是在一種敬拜、讚美的情況下說出來的，如果以信仰告白的角度來了解時，就比較容易理解。當一個人在上帝的面前，以敬畏的心回顧時，往往會以上帝預定的口氣來訴說，例如說：「上帝在三年前揀選我，使我走上信仰這條路。」而不會說：「三年前，我有許多神明可以選擇，但是我選擇了耶穌基督，三年後的今天，我覺得我選得很有價值……。」在信仰當中人的主權漸漸消失，而漸漸體會到上帝的主權，也漸漸體會到，不是人選擇了上帝，而是被上帝揀選。所以應該以信仰告白的角度，來了解加爾文所說的預定論。

應有的態度

《基督教要義》第一卷第十四章第一節說到一個小故事，有一次一位喜歡嘲笑宗教的人問一個非常虔誠的老人說：「上帝在創造世界之前做什麼事呢？」這老人回答得很妙說：「上帝那時正在為過於好奇的人製造地獄！」這故事並不是加爾文獨創的，是奧古斯丁先說的。¹當奧古斯丁說完這故事時，其態度與加爾文不同。奧古斯丁認為這樣的回答不適當，有點開玩笑的意味，他寧可說不知道，若非說不可的話，他會說：「上帝在創造之前不做什麼。」因為創造之前是在時空之外，而做什麼的問題只適用在時空之內。但是不料加爾文卻以認真的態度肯定虔誠老人的回答，面對這一位喜歡嘲笑宗教的人，他認為「這一嚴肅的警告，應當足以阻止許多想入非非的人，妄作無益的空想。」²按照加爾文的思路，這一個警告應該也適用於對上帝的揀選與預定過分好奇的人。當人要進入上帝的奧秘時，應該要戒慎恐懼，不要隨便發出諸如「上帝在創造世界之前做什麼事」這樣的問題。加爾文在討論預定論時，這種戒慎恐懼的態度是非常明顯的。

¹ 《懺悔錄》第十一章第十二節。

² 《基督教要義》，1.14.1。

上帝的預定

加爾文是在談論重生與稱義之後，由第三卷第二十一章開始討論預定論，一直到二十四章。加爾文談預定論時，不是放在第一卷而是放第三卷來討論，他所說的預定論是與拯救有關係的，不是在論及創造主上帝時就談預定論的。第三卷的主題是拯救，重生說完談稱義，稱義說完就討論預定。在第二十一章之前與討論稱義之間，插入關於祈禱與自由的討論，這是在討論拯救時順便討論的。

第二十一章的標題是「論永恆的揀選，即神預定某些人得救，某些人滅亡」，這句話是為了解答「為何有些人聽了福音會相信，而有些人則不然」的問題，這問題也是在問說，是否人的主權高於上帝的主權呢？當人拒絕恩典時，上帝真的束手無策嗎？加爾文認為得救與否的根本原因在於上帝的揀選：

「從這一個差異可以發現神的安排是何等的奇妙莫測。沒有疑問的，這差異是為要實行神的永恆揀選。救恩對於某一些人是白白賜予，對於另一些人卻是無由達到的，這一件事既然很顯然是由於神的旨意，立刻引起了重要和困難的問題，這些問題，除非信徒對揀選和預定論有正確的見解，即不能得到解釋。……若不明白這個道理，就必減損了神的榮耀，並減少了真正的謙卑心。」³

³ 《基督教要義》，3.21.1。

加爾文在拯救論中，既然把人參與的成份說得那麼少，把上帝的恩典說得那麼多，進一步就說到人的得救是完全在上帝的揀選裏面，這是很自然的。若是在此不談預定論的話，結果就是，當人聽到福音時，人的相信或是不相信成了決定性的因素，使得救與不得救的主權落在人的手中。

「我們一旦想到，為達到關於上帝我們所應該相信的，主的話乃是探索的惟一道路，為看見那關於祂我們所被容許看見的，主的話是惟一的亮光，那麼，我們就能約束自己，不至於僭妄。這樣我們必能知道，若超出了神的話的範圍，就必陷入於彎曲黑暗的途中，在那裏，錯誤和滑跌是免不了的。那麼，讓我們首先記在心裏，我們若要在神所啟示的話語以外求了解預定論，乃是表示我們的愚笨，好像是要走過一條不可通的路徑，或要在黑暗中觀看東西。」⁴

這段話告訴我們，加爾文對預定論的了解完全是依照聖經而且以聖經為限，否則的話就陷入妄想迷霧深淵了。

有些人認為，既然預定論涉及上帝的奧秘，那就不講好了，但是加爾文認為，也不可不可不講，因為聖經中有提到，只是又不能說得超過聖經。

「聖經乃是聖靈的學校，凡是對我們有益的，我們必須知道的，聖經都不遺漏；同樣地，凡是聖經所教導的，都是適合我們來了解的。因此，我們必須防止剝奪信徒學習有關聖經中所揭示預定論的教導，免得我們可能破壞性地從他們

⁴ 《基督教要義》，3.21.2。

身上奪去上帝的祝福，或是責難和嘲弄了聖靈，以為聖靈所宣布的是應當被壓抑下去的。」⁵

他也引用申命記的話來支持這樣的觀點：「隱祕的事，是屬耶和華我們上帝的，惟有明顯的事，是永遠屬我們和我們子孫的，好叫我我們遵行這律法上的一切話。」（申二九29）加爾文對此定出了一個原則：「就是我們對於主所隱蔽的事，不得追究探索，同時對於主所顯示的事，也不可疏忽，否則我們將陷入於好奇或不知感恩之罪中。」⁶ 不論過份的好奇或者完全的無知都是不可以的。

第五節開始直接說明預定論，他把預定論定義得很嚴謹：「上帝藉著祂的預定，揀選了某一些人，叫他們有生命的盼望，對另一些人，則判定歸於永遠的死亡，關於這件事，凡屬虔敬的人，都不敢完全否認。」⁷ 又按照奧古斯丁對上帝與時間的了解，主張上帝的預知：「當我們說上帝具有預知的能力，這是說，萬事自始即在神的眼前，今後亦永遠如此，所以在上帝的審知中，沒有所謂將來或過去的事，一切都是屬於現在的。」⁸ 所以上帝的預知超越了人所能理解的限度，人對於過去的事情會遺忘，對將來的事情無法控制也無法預知，但是對上帝而言，一切都是現在，祂無所不知。接著加爾文談到預定的問題，上帝不只預知，而且預定。有些神學家主張上帝預知而不預定，如衛斯理，加爾文卻說：「所謂預定，乃是上帝的永恒旨意，就是神自己決

⁵ 《基督教要義》，3.21.3，英。

⁶ 《基督教要義》，3.21.4。

⁷ 《基督教要義》，3.21.5。

⁸ 《基督教要義》，3.21.5。

定，祂對世界的每一個人所要成就的。」⁹ 加爾文舉了聖經中的許多實例來說明。

第三卷第二十二章加爾文進一步說到預定論在聖經中的證據，提供我們更多的資料。有人問說：「上帝為何揀選某些人，而不揀選某些人呢？」針對這個問題加爾文認為：

「我們所教訓的不是別的，只是經驗所已經證實了的，上帝對於祂所揀選的人時時隨意賜予恩典。我們不必究問亞伯拉罕的後人在哪些方面勝過別的民族，除非是由於上帝的特殊恩眷。讓這種人自問，他們為什麼是人，而不是牛是馬；當上帝按自己形像造他們的時候，祂本有權造他們為狗。難道這些人要讓禽獸來同上帝爭論牠們之被造為下等動物是不公的？」¹⁰

在這辯論中可以發現，許多人一直追問上帝揀選的原因，卻不問為何上帝不把自己造成更低等的生物呢？可見人是有選擇性地問問題。加爾文最後以羅馬書做結論說：

「最後，他（保羅）結論說：『上帝要憐憫誰，就憐憫誰，要叫誰剛硬，就叫誰剛硬』（羅九18）。可見他把兩方面都歸到上帝的旨意之下。因此，倘若我們不能對神之賜仁慈給祂的子民加以解釋，而只能說這是出乎祂的美意，同樣，我們也不能對祂之棄絕某些人找出什麼解釋的理由，只能歸到祂的旨意之下。」¹¹

⁹ 《基督教要義》，3.21.5。

¹⁰ 《基督教要義》，3.22.1。

¹¹ 《基督教要義》，3.22.11。

加爾文認為，我們不能質問上帝為何將美意加在人的身上，我們亦不能反問上帝棄絕人的原因。這個說法不能當做是純理論，而更像是在禱告的場合所說的，是告白對上帝主權的體驗，告白身為人實在無法自己救自己。

加爾文在談預定論時，擔心引起一些人的困擾，誤以為預定論就是決定論。第二十四章從章名就可以了解預定論的目的是要說明：「揀選由上帝呼召而證實。被棄絕者的滅亡是自己所招致的。」在此加爾文一方面肯定上帝的呼召是人得救的源頭，另一面主張遭受棄絕的人，自己仍要負責。加爾文從頭到尾都說，上帝預定的內容人是不知道的。所以就人的層面而言，人必須對拒絕恩典負責任，尤其是因為人並不知道上帝的預定為何，也不應該努力去知道。

「我說錯誤的方法，是指有限的世人勉強要進入神的智慧的奧秘中，試探永恒的最深處，企圖發現上帝在最後裁判，對他有什麼決定。這樣，他陷入於無底的深淵中，把自己埋在重重的黑暗裏，糾纏於無數解不開的網羅之中。混沌人心的愚笨至此，妄圖依靠本身的能力，來攀越神的智慧的顛峰，他之受可怕滅亡的刑罰是理所當然的。」¹²

這好像是在暗示，做這種事的人，其命運已經預定了，預定不得救的。

¹² 《基督教要義》，3.24.4。

預定與攝理

在《基督教要義》第一卷論創造的部份，加爾文最後談到攝理¹³，在第三卷論拯救的部份，他最後談到預定¹⁴。可見加爾文非常重視上帝的主權，認為人的主權是在上帝的主權之下。若以人的角度來看拯救，人相信與否是有責任的，但若是以上帝的角度來看，人的一切抉擇都在上帝的預定當中。然而一個問題在此發生：既然上帝的主權高過人的主權，那麼人為何還需要負責任呢？這是在討論預定論時最常遇到的問題。按照加爾文的觀點，回答這問題分成人的角度和上帝的角度，以人的角度而言，人是必須負責任的，但是以上帝的角度而言，揀選與否是上帝的奧秘，無人知道其內容，更無法追究下去。加爾文以一個例子來說明攝理¹⁵：有一個腐爛的屍體，在陽光的照射下開始因著腐爛而發臭，難道可以將這發臭的原因歸咎於陽光嗎？還是應該歸咎於屍體已經腐爛了。這個例子亦可應用來說明預定，意思是說，沉淪的人就好像那腐爛的屍體，在上帝大公無私的預知和預定光照下，不能將人的沉淪歸咎於上帝的預知和預定。

「攝理」是基於在創造裡全面性地感受到上帝的旨意，而「預定」只是說到在拯救這件事上上帝的揀選。加爾文之

¹³ 《基督教要義》，1.16。

¹⁴ 《基督教要義》，3.21~24。

¹⁵ 《基督教要義》，1.17.5。

所以談到預定，主要原因是他面對許多從法國逃出來的難民。加爾文第二版《基督教要義》是在施塔斯堡寫的，難民問他說：「為什麼我們因著信仰遭受這些苦難呢？」加爾文以預定論提供積極的功能，就是為了建設受苦者的信心。這種說法在理論的層面上或許有一些漏洞與後遺症，所以才會發展出反對預定論的看法如衛斯理傳統¹，在神學與信仰型態上雙方各有其特色，贊成預定論與否應該不是一個對錯的問題，而是一個不同強調點的問題。加爾文預定論並不是要恐嚇人，而是要使受苦的人能明白所承受的一切都是出於上帝的呼召，人是完全地活在上帝的旨意裏面；對上帝而言，沒有過去也沒有未來所造成時間上的隔閡，一切都是現在，因此祂知道一切，也決定一切。

神學討論

1. 韋伯（Max Weber）是德國著名的社會學家，他做了一個很出名的研究，認為資本主義的興起與預定論有關係。簡單地說，通過他的考察他發現受到加爾文影響的地區與資本主義的出現有密切關係，他對這一現象提出理論性的說明，認為預定論造成了一個主要影響。接受加爾文預定論的信徒，他們為了要表現出活在上帝預定得救中的確信，所以他們盡力投入世上的生活，以在世界上認真工作來證明或是展現上帝對他們得救的預定，在這種情況下，形成資本主義興起最主要的精神，就是以工作做為最高價值，工作不是為了賺錢或是為了享受，而是為了工作本身。這種說法當然

在社會學界，引起了長久的討論，有人贊成，有人反對。這些討論提醒我們，教理上的主張有時會世俗的運用上產生副作用。資本主義絕非加爾文的本意，韋伯也明白這不是加爾文的本意，只不過是當加爾文的預定論成為流行的觀念之後，一些人就會不自覺地在世上盡全力地投入工作，為了證明或是表明上帝對他們得救的預定。

2. 許多人誤以為若是主張預定論的話，就不必傳福音了，這是錯誤的聯想。預定論和傳福音並沒有直接的關聯，因為加爾文說得很清楚，沒有人知道上帝預定的內容，若是有人企圖要知道預定內容的話，就走入了迷宮，因為如果竟然有人能知道上帝的預定，就比上帝更偉大了。既然上帝的預定是不可能知道的，那麼積極地傳福音與上帝的預定之間，並不會產生矛盾與衝突。在教會歷史上，可以發現主張預定論者當中，有許多人成為偉大的福音使者，最出名的就是與衛斯理分道揚鏢的懷特腓德（G. Whitefield），他是有史以來最偉大的講道者之一，他因為相信預定論所以與衛斯理分手，衛斯理則認為相信預定論將不利於傳福音，結果懷特腓德後來還是成為一個很有名的佈道家。另一位著名的福音詩歌作者約翰·牛頓（John Newton），其作品〈奇異恩典〉（Amazing Grace）就有預定論的內涵，可見主張預定論的人，可能成為一個徹底的感恩者，其所表達對上帝深沈的感恩，是出自於對上帝預定的確信，藉此動力傳揚福音喜信。

預定只是說到拯救，而創造卻必須以攝理的角度來看，加爾文除了在拯救的事上體驗到上帝的揀選之外，他一輩子的生活中，不論是在環境裡，或是對人對事都可以體會到上帝的扶持，祂繼續運行在祂所創造的萬物當中。若以人生體

驗來看，預定與攝理是在安慰受苦的人，而不是一種很玄妙的理論，使人確信在最痛苦的時候，仍然活在上帝的手中，因為這都是上帝所安排好的。在人生路途當中，不論是風和日麗或是狂風暴雨，好運或是歹運，都感受到上帝的手包圍在四周。

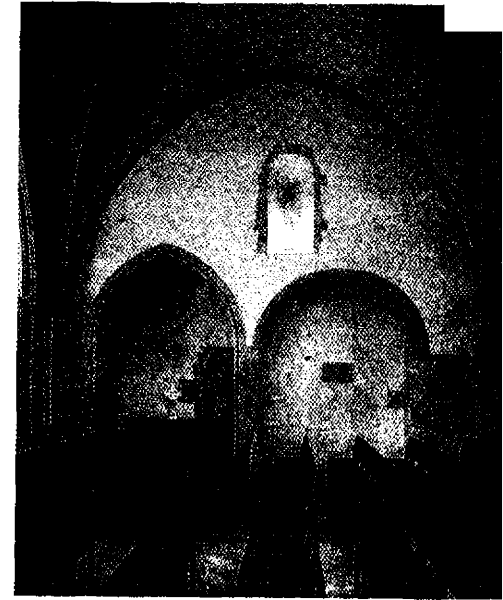
3. 學者 J. K. S. Reid 以下列的思考方式來說明預定論。人們都在時間的軸上來談論因果，一般人以為若是主張上帝預定一切的話，好像很難接受這樣的說法，因為在時間的軸上，上帝預定在先為因，而人的經歷在後為果。但是 Reid 認為加爾文並不是在時間的軸上談預定論，因為加爾文認為對上帝而言，只有永遠的現在，沒有過去和未來，所以加爾文所說的預定是在時間軸之外，是人所未知的層面，而我們所說的因果關係，先有因後有果，這是要放在時間軸上來談才有意義。加爾文所說的預定是超出時間的軸之外，我們無法說明清楚，所以預定論在這個層次上是屬於一種信仰告白，而不是一種理論。在時間軸上，前因決定後果，在時間之外是我們不能理解的，上帝並不受時間所限制。¹⁶

4. 加爾文主義者曾經為此而爭論，就是有關加爾文所說的預定論，預定到底是發生在亞當墮落之前，上帝就已預定人的墮落和得救（Supralapsarian）；或是在亞當墮落之後，上帝才預定人的得救或是墮落（Infralapsarian）。可以說前者是比較嚴的預定論，而後者是比較鬆的預定論。根據第二卷第十二章第五節，加爾文應該是傾向前者，也就是說

¹⁶ 參 Calvin, J. *Concerning the Eternal Predestination of God*. J. K. S. Reid tr. with an introduction (Cambridge: James Clarke & Co, 1961) 的導論部份。

在亞當未犯罪以前，上帝已經預定了哪些人得救，哪些人將不得救。當然不能只以一處的論點就來斷定加爾文的看法，加爾文若是主張比較嚴的預定論，認為上帝的預定是不受限制的，甚至不可以亞當的墮落做為預定的條件，這與他一貫的立場比較一致。

5. 預定論和決定論的主要不同是在於，兩者雖都相信人的命運在某個情況下已經被決定了，但是決定論多少相信人可以知道這個被決定的命運，而且有的還相信可以改運，在決定論者的心目中雖然懷著宿命的悲劇感，他們還想要改變。但是預定論不同，它比較像是一種禱告，雖然說到上帝的預定，但是沒有人知道上帝預定的內容，更不可能去改變，這種看法是一種信仰的告白。



這是當年信徒群集傾聽加爾文講道的小教堂。

第九章

教會論

教會的比喻

《基督教要義》第一卷說到上帝，第二卷說到耶穌基督，第三卷說到拯救，第四卷說到教會。在第四卷第一章的標題當中，加爾文以「真教會為眾信徒之母」，他好幾次把教會比喻為信徒的母親，信徒必須與之結合。第四卷第一章第一節說：

「第三卷已講明，我們因信福音而有基督，並分祂所獲得的救恩和永福。但因為我們的無知，懈怠，和心思上的虛玄（善變的氣質），都需要外援，好在心中產生信仰，並逐漸增長到完滿的地步，上帝就體恤我們的軟弱，給我們預備了這種援助；且為維持福音的傳揚，祂就將這種寶庫交給了教會。」¹

加爾文認為信徒的援助就是教會：「上帝的旨意，是要將祂的一切兒女聚集在教會的懷抱中，不但是叫他們在嬰兒和幼年時期，由她的扶助和服務得著養育，且由她仁慈的關顧得著管教，直到他們長大成人，至終達到完全的信仰。」²在此可發現加爾文以母親撫育兒女的關係，來說明教會與信徒的關係。他更直接地指出：「凡以上帝為父的，便以教會為他們的母。」³

第二節和第三節是在解釋使徒信經，他說不要因為「我信教會」這句話，而誤認為教會是我們信仰的對象，這句話必須以整體信仰的考量來說明為什麼需要教會，而且是因著「我信上帝」而相信上帝安排教會成為我們的協助，千萬不要把教會誤解為信仰的對象。而且「聖徒相通」是緊接著最佳註解：「聖徒在基督裡聯絡一致，所以凡上帝所賜他們的恩惠，他們就當彼此分享。……因為所謂『我信教會』，意即確知我們是她的肢體。」⁴

第四節再次說到母親的觀念：

「但是我們目前既是要討論有形的教會，那麼我們從她那母親的稱呼上，也可以知道，認識她，對我們是何等有益，甚至是不可少的；因為我們沒有別的方法得著生命，除非是由她懷胎，生產，乳養，受她的看顧管教，直到脫離凡軀，『變成天上的使者一樣』（太二十二 30）。因為我們太軟弱，必須終生受她的管教（或譯：在她的學校做她的學

1 《基督教要義》，4.1.1。

2 《基督教要義》，4.1.1。

3 《基督教要義》，4.1.1。

4 《基督教要義》，4.1.3。

生)。」⁵

教會不只是母親，也是學校，一輩子必須在裏面成為學生受教。

第五節也說到與學校有關的教育功能：「雖然上帝能於頃刻之間，使祂的子民長成，然而祂定意叫他們只在教會的教育之下，方能長成。」⁶上帝兒女長大成人不只需要家庭，也需要學校，而教會如同母親，也如同學校，前者是養育，後者是教育。

教會是什麼

定義

《基督教要義》第四卷第一章第七節正式說到教會的定義，也是加爾文教會論最重要的部份。他把教會分為「有形的教會」和「無形的教會」，也就是「看得見的教會」和「看不見的教會」：

「因為我們已經說過，『教會』一辭在聖經上有兩個意義。有時經上提到教會，是指在神眼中的真教會，而被納入其中的，只是那些蒙了神的揀選和恩典作為祂兒女，並藉聖靈成

5 《基督教要義》，4.1.4。

6 《基督教要義》，4.1.5。

聖作基督真肢體的人。這教會所包括的不只是某一個世代住在地上的聖徒，而且是一切從太初以來曾在世上活過的選民。」⁷

此處所說的是無形的教會，是上帝眼中的真教會，另外一種有形的教會，是肉眼可見的教會，加爾文認為我們不只是看到地面上的教會，而是以上帝的眼光來看那無形的教會，包括歷世歷代上帝選民的真教會。

有形的教會之定義是：「但『教會』一辭也常於經文上用以指那散布在普世的一群人，這群人自認為崇拜神和耶穌基督，由洗禮被納入祂的道理中，從領受聖餐承認他們在真道和愛心上的一致，共同持守主的道，並保存基督為傳道所設立的牧職。」⁸這一個定義並不是很明確，只是概略地對有形的教會做一個描述。「所以我們既必須相信那看不見的和只為神所知道的教會，我們也當重視這看得見的教會，並與之聯合。」⁹加爾文認為雖然只相信並追求那看不見的真教會，但是也要重視那肉眼看得見的教會，這看得見的教會是混雜的，是麥子和稗子一起成長的地方，卻必須參與而不是逃避。加爾文一生均無意脫離教會，亦無意創立新教會，只是要改革教會，他一直參與在看得見的教會裡努力不懈。

第一章第九節說到有形的教會比較明確之定義：「無論在哪裏，我們若發現神的道，被人純正宣講、聽到，而且聖禮也按照基督的吩咐施行，毫無疑問，那裡就有了上帝的教

會。」¹⁰我們可以對加爾文有關教會的討論，做一個簡要的整理：所有有形的教會應該要追求成為那無形的教會，這無形的教會才是真教會，這無形的教會是上帝所揀選的，人是看不見的。有形的教會應當追求三個條件，就是宣講上帝的話，聽上帝的話，按照基督的教導施行聖禮。其實這三個條件都與上帝的话有關，第一、要宣講上帝的话；第二、要聽上帝的话（廣義的聽包括了順從與遵行）；第三、要按照基督的教導施行聖禮，而基督的教導正是記載在聖經，所以可說是照上帝的话來施行聖禮。以上三者的主要精神都是在於上帝的话，「改革宗」的理想就是改革，而且是以上帝的话為根據不斷追求改革，昔日的改革就是今日的更新，希望經由這樣的更新，使那混雜的有形教會能夠越來越純淨，甚至所有有形教會的成員都是無形教會的成員，都在真教會裏面。

真教會

上帝的话是追求成為真教會的根據，按照加爾文的了解，若沒有傳講上帝的话、沒有聽，或是沒有將聖禮與上帝的话互相配合來發揮功能時，就不可能成為真教會。什麼是真教會呢？以加爾文而言，他認為真教會是以上帝的话不斷來改革的教會。所以如果有教會竟然宣稱自己就是那真教會，而不再有努力追求的心態的话，通常都會有問題，因為

⁷ 《基督教要義》，4.1.7。

⁸ 《基督教要義》，4.1.7。

⁹ 《基督教要義》，4.1.7。

¹⁰ 《基督教要義》，4.1.9。

教會仍不完全，有待努力之處仍不少，正如加爾文討論教會的聖潔所說：「然而，同樣實在的，就是主天天工作，將教會的皺紋推平，污點清除；這就是說，教會尚未完全聖潔。所以，教會的聖潔只是日日在改進，但尚未達到完全的地步；它是日日進步，可是尚未達到聖潔的目標。」¹¹

第四卷第二章第一節說到什麼教會是真教會：「我們已經說到當如何重視宣揚聖道和施行聖禮，並當敬重它們，認它們為教會永遠的標誌。那就是說，哪裏有完整未敗壞的聖道和聖禮，無論在行為上有什麼錯誤和不法，哪裏就仍可稱為教會。」加爾文認為，基本上教會若能持守上帝的話與聖禮時，教會之間應該要互相包容，這也顯示出加爾文寬大的一面，他不喜歡指認哪個教會是真的，哪個是假的，寧可在真假的斷定上有一些彈性空間：「我們這種主張乃是認為，只要教會仍持守聖道和聖禮，即使她在別方面有許多可指責的過失，我們仍不當棄絕她。再者，可能有些過失滲入聖道的宣講或聖禮的施行中，但這並不應當使我們脫離教會。」¹²

第一章第十八節加爾文強調耶穌基督以及眾使徒與先知立下一個榜樣，這榜樣就是當教會發生問題時，不是選擇離開教會，而是在其中努力。「然而眾先知並未因此而創設新教會，或建立新祭壇來另外獻祭；不管百姓的品行如何，但因為他們想到神曾將祂的道安放在那民中，並設立了祂在那裏受崇拜的禮儀（教會的定義），所以他們雖在不虔敬的會眾中，仍對祂舉起清潔的手來。」¹³ 若有人向信徒訴說其教

¹¹ 《基督教要義》，4.1.17。

¹² 《基督教要義》，4.1.12。

¹³ 《基督教要義》，4.1.18。

會的種種缺失而想要挖角時，這一定是有問題的，因為在聖經中我們發現先知並沒有因以色列的缺點或錯誤而離棄耶路撒冷，耶穌也沒有另外建立新的教會，乃是在舊有的根基上追求改革與更新。

教會應當按照上帝的話來改革，雖然在這裏沒有說到聖靈，但是若把上帝的話與上帝的靈結合在一起，因為這兩者是互相做工而無法分開的，聖靈當然也參與在傳講、聽上帝的話和按照上帝的話施行聖禮當中，加爾文也有注意到這點：「有些經文說，那創始宣道的主上帝，使聖靈和宣道聯繫起來，應許使宣道成功。」¹⁴ 聖道能感動人心，使人得到啟蒙領悟，這都是聖靈的工作。

如以上所述，加爾文以聖道與聖禮來判斷什麼是真教會，什麼是假教會，這與宗教改革的背景有關係，加爾文雖然很激烈地參與改革，但是也有很保守的一面。

「因此，我們雖然拒絕無條件地讓教皇黨徒有教會之稱，然而我們不否認他們當中有教會。不過我們堅持合法的真教會，不僅要有聖禮作為基督徒承認信仰的表記，而且最要緊的是，要在教義上能一致（相通）。」¹⁵

加爾文所見當時的教會雖有聖禮，在教義上卻有不合乎上帝的話之處，加爾文參與宗教改革並不是要成立新教會，更不是要成立一個以自己為名的教派，最主要的目標是要改革教會，所以雖然他認為當時天主教會是腐敗的教會，但仍然是

¹⁴ 《基督教要義》，4.1.6。

¹⁵ 《基督教要義》，4.2.12。

教會，一個需要按照上帝的話改革的教會。

教會的職份

定義

《基督教要義》第四卷第三章論到教會的職份。

「我們現在當論到主所設立的管理教會的教牧職。因為雖然只有主應該在教會中施行管理統治，超乎一切，而且只有祂的話應該有施行這種管理統治之權，然而祂既不是有形地住在我們中間，對我們親口宣布祂的旨意，所以正如我們提過的，祂是用人來供教牧的職份，作祂的代表，而這並非是將祂自己的職權和尊榮轉讓給我們，乃是借用他們的口舌來做祂的工，恰如一個技師用工具來做他的工一般。」¹⁶

在加爾文傳統裡，是以「minister」這個字來稱呼牧師，牧師只是「服事者」而已，有如技師手中的工具一般，不像天主教或是聖公會認為受按手禮設立的神職人員（priest）具有特別的權柄，有如舊約中的祭司具有特別的身分與地位，加爾文甚至將稱呼牧師的「minister」用得十分鬆散，也用來稱呼長老等參與事奉的服事者。

¹⁶ 《基督教要義》，4.3.1。

四種職份

加爾文認為教會應該有四種職份，第一是牧師（pastor），負責講道和牧養；第二是教師（teacher），只教導聖經而不牧養教會；第三是長老（elder），其職責是訓練和督導信徒的信仰生活；第四是執事（deacon），其職責是賑濟和行政。當時日內瓦只有四間教會，還沒有中會和總會的明確體制，長老教會的體制還未完全建立；後來傳到蘇格蘭，長老教會的創始者諾克斯，為了要對抗天主教與英國國家教會，把長老教會組織化，就形成了由基層的小會循次而上，由中會、大會到總會的組織架構，以由下而上的民主代議制對抗由上而下的主教制度。

加爾文照保羅所說將管理教會的人分成：「第一是『使徒』，第二是『先知』，第三是『傳福音的人』，第四是『牧師』，最後是『教師』（弗四 11）」¹⁷但是事實上，他只採用牧師和教師兩種經常性職份。加爾文認為，使徒的職份有如宣教士是「傳福音給萬民聽的人」（可十六 15），也是「教會的第一批工程師，為主任命到普世去奠立教會的根基。」¹⁸。而先知是講解上帝旨意，而且有得到上帝特別啟示的人，但他說：「在今日先知或是沒有，或是不甚顯著。」¹⁹他又認為傳福音的其尊榮不及使徒，職位居使徒之後，而作同樣的事工。對於牧師和教師就不同了，他說：

¹⁷ 《基督教要義》，4.3.4。

¹⁸ 《基督教要義》，4.3.4。

¹⁹ 《基督教要義》，4.3.4。

「但是『牧師』和『教師』卻是教會不可或缺的。他們兩者中的分別，就我所知，乃是這樣：教師不負執行訓誡，施行聖禮，或發出規勸的職務，而只講解聖經，使信徒保持純正的道理；但是牧師的職份則是包括這一切。」²⁰ 教師以教導為重，牧師在教導之外還要執行訓誡，施行聖禮，發出規勸，兩者都是教會經常不可缺少的職份。加爾文又說：「我們的牧師有如昔日的使徒，而我們的教師有如古代的先知。」²¹ 所以牧師是宣揚福音，同時也是建立教會的人，和使徒一樣，只不過負責個別的教會，而非四處做工。至於教會執事，加爾文只簡單說是負責幫助窮人的事。²²

加爾文對教制並未說得很清楚，當他在說 minister（服事者）時，不是很清楚地指牧師或是長老，看來二者應該是同等，都是服事者，後來演變成一種說法，負責講道的長者就是牧師（preaching elder），負責管理的長老（ruling elder）就是教會的長老。這種組織具有一個特色，長老教會是一個很平民化的組織，所有牧師一律平等而沒有分等級，各級議會的議長稱為 moderator，其意思只是主持會議的仲裁者而已，牧師和長老也是平等的，牧師只是小會的仲裁者而已。

呼召

第四卷第三章第十一節，加爾文說到什麼樣的人受到呼

召，除了教會公職的外表聖召（指教會體制產生服事者的程序），使人可以有資格服事之外，他認為更重要的是為教會所不知的祕密聖召。

「然而，這祕密的聖召，乃是本人內心的誠實見證；我們接受所付託我們的職份，不是出於野心或貪財，或是其它不法的動機，而是出於誠心敬畏上帝，和建立教會的熱望。我已暗示，這是我們各人所必具的，好向神證實我們的職份。然而在教會看來，凡存有虧的良心受職的，只要他的不義不是顯然的，他還是合法蒙了召的。」²³

這可證明外在的呼召和內在的呼召不一定百分之百的重疊，有些人有了外在的呼召，具有牧師的名分，但是卻沒有內在的呼召，這種人在教會體制內還算是合法的蒙召，只是加爾文期待更進一步也要有明確的內在呼召，畢竟服事最終是對上帝負責。但是有些人具有內在呼召，卻沒有外在呼召（相當於教會的正式職份），或許尊重教會體制的加爾文會說，還是應當追求教會正式授職。另外一個角度是恩賜的問題，他說：「通常我們也說，某人是蒙了召去作教牧，因為他們表現有做教牧的資格；那是因為學問，虔敬，以及其它天賦，都是構成良牧的一種準備。」²⁴ 這些恩賜都是教會事奉所需，上帝賜人恩賜，這也是呼召人來服事的記號。

²⁰ 《基督教要義》，4.3.4。

²¹ 《基督教要義》，4.3.5。

²² 《基督教要義》，4.3.9。

²³ 《基督教要義》，4.3.11。

²⁴ 《基督教要義》，4.3.11。

選立

至於牧師是由誰來決定選立呢？是由教會全體，或是其它教牧來選立，或是以一人的權威來委任，哪一種比較好呢？他引用徒十四 23 選立長老的情況來解釋，使用方式是投票選舉，他認為教會長老的設立：「全體會眾是照著希臘選舉的風俗，以舉手來表明誰是他們所選舉的。」²⁵ 加爾文如此的解經可能是有爭議的，但若是放在更廣闊的神學背景下則可理解，牧師是上帝通過對會眾的感動而產生，這與當時已經有民主代議制的背景也有關係，投票選舉的觀念已經不是新奇的事。所以一開始加爾文傳統下的教會就走這一個方向，不是由哪一個人來決定誰適合服事，而是以投票選舉來決定。

權威式的任命與民主式的選舉，兩者各有其優缺點，成功與否是在於如何發揮其優點，而將缺點壓到最低。選舉通常比較會流於世俗化，因為若不是在敬拜的氣氛當中，以禱告的心情來共同尋求上帝的旨意時，選舉可能會變成一種人為的競選。或許有人會認為選舉的決定方式很不屬靈，但是試想兩三個人或一個人的決定就一定會比所有人一起的決定更屬靈嗎？這不一定，也有偏差的時候，而且後果更加不可收拾。加上以時代走向而言，權威式的處理方式恐怕更加落伍而且不合時宜了。屬靈與否應該是個教育引導的問題，加爾文所說的選舉是敬拜處境下的選舉，而不是政治性的選舉，至於應當要如何正確運用，實在需要智慧的判斷。

²⁵ 《基督教要義》，4.3.15。

教會的訓誡

第四卷第十二章開始說到教會需要「訓誡」（discipline）的功能，主要有兩方面，就是規勸與懲誡，教會必須有權柄來規勸懲誡：

「若是一個社會，甚至一個小家庭，要保持正常的狀態，也不能沒有訓誡，那麼教會就更需要訓誡，因為教會是理當最有秩序的。正如基督救人之道，乃是教會的靈魂，照樣訓誡就成了聯繫一切肢體，並保持每一肢體於適當地位的韌帶。」²⁶

加爾文將訓誡比擬成韌帶，是連絡各肢體而維繫教會整體的關鍵。既然教會是信徒的母親，所以不能過分嚴厲，在管與教之間要取得平衡：第一步是私下規勸，其次是由長老們執行教會權柄規勸，再來才是懲誡驅逐²⁷。懲誡的目的有三，第一、使那個人離開教會，以免羞辱上帝的名；第二、以免好的信徒受到影響連累而腐化；第三、使遭受懲罰的人能因此悔改。²⁸ 他說：「教會必須寓溫柔於嚴厲之中。」²⁹ 要知

²⁶ 《基督教要義》，4.12.1。

²⁷ 《基督教要義》，4.12.2。

²⁸ 《基督教要義》，4.12.5。

²⁹ 《基督教要義》，4.1.8。

道教會嚴厲處分的最終目的，不是要把人趕走，而是要使人悔改，太鬆或是太緊的處分皆不合宜。

教會會議與聖經權威

第四卷第九章是討論教會會議，當時的天主教會認為羅馬教皇所主持的會議具有絕對的權威，但是加爾文不以為然，他說：

「其實我是衷心尊重這些會議的，也願意它們從眾人得著應有的尊重；不過這種尊重需有限度，不可侵犯基督的權威。主持教會會議，乃是基督的特權，任何世人不能同祂分享這尊榮。但是我得主張，基督只在藉祂的道和祂的靈統治全會眾的地方，才實在主持教會會議。」³⁰

所以教會會議的權威在於基督而非教皇，而且只有在上帝的話和上帝的靈主導掌管之處，才能表明基督的主權，這會議才具有權威。

在代表教會權威的教會會議與聖經之間何者具有更高的權威，加爾文和天主教會有不同的看法。加爾文在第一卷中說：

「聖經既被公認是上帝的話……可是，有一種流行而非常有

³⁰ 《基督教要義》，4.9.1。

害的大錯誤，就是以為聖經的權威只限於教會公意所給與的，彷彿上帝永恒而不可磨滅的真理，是以人武斷的意旨為基礎的。他們存心藐視聖靈，居然質問：誰敢保證上帝是聖經的作者呢？……誰能使我們相信，這本書應該恭敬接受，那本書應被刪除，除非經由教會的決議所規定呢？所以他們說，如何尊重聖經和如何選訂經典，都是由教會所決定的。」³¹

天主教會一直認為，聖經的權威是建立在教會的基礎上，甚至認為聖經是在教會會議裏形成的，雖未明言卻在實質上認為教會比聖經具有更高的權威，因而主張只有教會才能正確地解釋聖經。

加爾文認為這是一個很大的錯誤，將人的意旨放在上帝的話之上，而且藐視了上帝的靈。加爾文反駁說：「可是，要駁倒這些強辯者，只須借用保羅的一句話就夠了；他證明教會是『被建造在使徒和先知的根基上』（弗二 20）。假如先知與使徒的教理是教會的根基，那麼，這教理必在教會之先而確立的。」³² 使徒和先知的見證與教導是在聖經裡面，可見聖經才是教會的基礎，教會一切行事必須根據聖經。他接著剴切申論說：「假如基督教會最初即以先知的著作和使徒的講道為基礎，那末，無論教理是在什麼地方發現的，其被採納必在教會成立以前；因為沒有這教理，教會本身就on能存在。」³³

這如雞生蛋或是蛋生雞何者為先的問題，天主教會認為

³¹ 《基督教要義》，1.7.1。

³² 《基督教要義》，1.7.2。

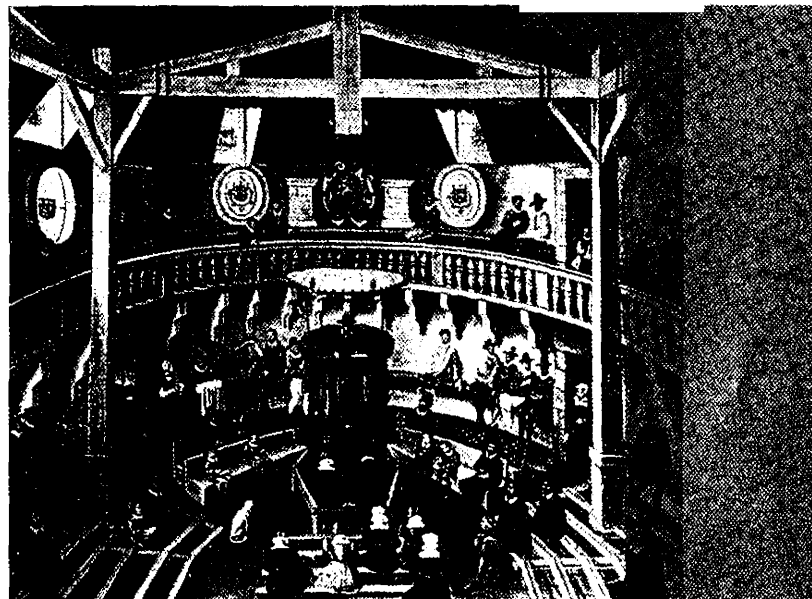
³³ 《基督教要義》，1.7.2。

是先有教會才有聖經，是教會決定了聖經，但是加爾文認為是聖經在先，因為「教會是被建造在使徒和先知的根基上」（弗二 20），是先有聖經才有教會。天主教認為聖經在教會中形成的，只有教會才能做出正確的解釋，意味著教會是在聖經之上；而基督教認為教會至多只是辨認出聖經，真正的教會必須通過聖經的檢驗，也就是建立在聖經的基礎上，這在教理史上是一個很大的區別。

小結

加爾文心目中的教會是一個不斷改革中的教會，以聖經為根據繼續不斷改革的教會，改革的目標是希望教會能宣揚上帝的話、聽上帝的話和按照上帝的話施行聖禮。加爾文心目中真正的教會，是由上帝所揀選的人所組成的。在地面上的教會都應該藉著努力不懈的改革更新而成為真教會，在這個意義之下，教會該是具有深刻改革精神的教會。

教會在信徒生活中所扮演的角色如同母親和老師，所以教會與信徒的關係也超過了一般所想像的，也就是說教會要養育也要教育信徒，要規勸也要懲誠信徒。這樣的教會觀，基本上是建立在上帝的話，所以加爾文批評天主教的教會觀，認為視教會傳統比聖經來得重要是錯誤的。天主教會認為由教皇所召開的教會會議，具有特別的權威，但是對加爾文而言，這一切都要置於聖經的權威之下。



加爾文把教堂從原本天主教的模式，
改變成一個演講廳的形式，
不再是以聖餐桌為中心，
而是以講台為中心。

第十章

聖禮觀

聖禮

加爾文對教會聖禮的定義十分簡要：「我以為簡單而適當的定義，乃是認聖禮為表記，藉此主在我們良心中印上祂對我們善意的應許，來支持我們軟弱的信心；而我們則在神和眾天使以及人的面前，證明我們對祂所存的虔誠心。」¹ 這定義有三個重點：第一、就本身而言，聖禮是一個表記（外在的記號）；第二、對上帝而言，藉著這記號，上帝來幫助人的信心；第三、對人而言，藉著聖禮可以表白虔誠，可說是人的信仰告白。

「從我們所下的定義來看，凡是聖禮未有不是先有神的應許的，這聖禮乃是加在應許上藉以印證應許，並將應許向我們證實。」² 意思是先有上帝應許再有聖禮，聖禮是為了

¹ 《基督教要義》，4.14.1。

² 《基督教要義》，4.14.3。

配合應許而設的，聖禮本身並沒有什麼特殊神祕之處，而是完全在於上帝的應許。如前所述，加爾文很重視「約」，他對約的了解也較接近聖經本意，認為「約」不是契約，而是一種應許，並且是單方面的完全由上帝所發動的。以這種理解來說，聖禮是約的印記³，因為聖禮是出於應許，成為約的印記。為何上帝要應許呢？加爾文認為「這是因為神預知其為必須，第一是因為我們魯鈍無知，第二是因我們軟弱；然而嚴格說來，不是為證實祂的聖道，而是為建立我們對聖道的信心。」⁴上帝預知人的軟弱而賜下應許，聖禮最主要的功能是要幫助人建立信心，特別是對上帝的話的信心。

聖禮雖然只是外在的記號，但是施行聖禮一定要將上帝的話表明出來，加爾文說：「這就是通常所謂，聖禮包括道和外在的表記。所謂道，並不是指沒有意義或不基於信仰的喃喃之聲，也不是指魔咒一般的微語——他們卻以為它們具有能力，叫聖禮中的表記物成為神聖——而是指所傳的福音，將這有形的表記所表示的意義教訓我們。」⁵簡單來說，聖禮必須與上帝的話配合，在把上帝的話宣講清楚之後，施行聖禮才有意義。據此加爾文對天主教的聖禮儀式提出批評：「因為他們在不識字的百姓面前用拉丁文祝聖聖禮；而且在最後為叫迷信達於極端，他們認為非把祝聖辭用很少有人聽得到的嘶啞喃喃聲說出不可。」⁶使用大部份人聽不懂的拉丁文，根本未能把上帝的話宣講清楚，而且加上神祕喃喃低語，近似咒語，有裝神扮鬼愚民惑眾之嫌。加爾

3 《基督教要義》，4.14.6。

4 《基督教要義》，4.14.3。

5 《基督教要義》，4.14.4。

6 《基督教要義》，4.14.4。

文很肯定地認為，聖禮只在與上帝的話配合而施行才有功效。

聖禮的獨特性在於圖像式的呈現力。「聖禮將最顯明的應許給我們，且具有一個特點，超乎聖道所具有的，那就是，聖禮如畫圖一般將應許給我們活描出來。」⁷就如同聖餐中吃餅而經歷耶穌基督的身體，這不但是形像化了，而且可以親身體驗。當領受上帝的話時，常有人以為這是「吃喝上帝的話」，事實上這只是一種比喻，並沒有實質看見與動作，而聖禮就好像一幅圖畫，在聖餐時可以使人看見耶穌基督的身體和血，並且親身經歷。正如奧古斯丁所言，聖禮為「看得見的道」⁸

聖禮不只和上帝的話有關，也和上帝的靈有關。

「所以講到信仰的堅固和增進，我要提醒讀者，我將這歸之於聖禮，並不是因為聖禮具有一種永久的內在效力，本身有增進或堅固信仰的效力；而是因為聖禮乃是由主所設立，特為建立和增加信仰的。但是，只當那作人內心師傅的聖靈與聖禮相連時，聖禮才能發揮效力。只有聖靈的力量，才能深入人心，感動人意，使聖禮得以進入我們的心靈。倘若沒有聖靈，聖禮就不能在人心發生效力，正如陽光對於瞎子，聲音對於聾子一般。因此，我在聖靈和聖禮之間所加的區別，乃是以一切運行的能力屬乎聖靈，而以聖禮為工具。聖禮若沒有聖靈，乃是空虛無用的，但聖靈一旦在人心中運行，聖禮就滿有驚人的效力了。……那麼，我們就立刻得到兩個結

7 《基督教要義》，4.14.5。

8 《基督教要義》，4.14.6。

論：一，若沒有聖靈的感力，參與聖禮也得不到益處；二，在受了聖靈教導的心中，聖禮乃是有助於信心的堅固和增加。」⁹

在此加爾文引進了聖靈論的觀點，聖禮有如工具而已，聖靈使其具有力量，以致聖禮確實能夠幫助人的信心。既然上帝的靈和上帝的話相互做工，在這同時聖禮所扮演的角色是外在的記號，如同一幅圖畫，是「看得見的道」，使人更能了解上帝的話而領受上帝的靈的感動。

洗禮

加爾文以洗禮為基督徒第一個聖禮：「洗禮乃是加入教會之〔開始時的〕表記，好叫我們既被接入基督，就被列為神的兒女。」¹⁰ 接著提到洗禮和一般聖禮一樣，具有兩個目的，第一個目的與上帝有關，而第二個目的與人有關：「第一，是要增加我們對祂的信心；第二，是要我們在人面前承認我們的信仰。」¹¹ 至於如何增加信心呢？「第一種利益，乃是主把洗禮給我們作為潔淨我們的象徵和記號；或更加明白說，洗禮好比是件具有法律性的公文，藉此神擔保我們一切的罪都得消除或塗抹，不再為祂看見或記念，也不再將罪

歸於我們。」¹² 「洗禮還有一種益處，乃是表明我們在基督裏死去，得著新生命。」¹³ 這就是加爾文所說的重生，是死去而活起來。「我們的信心從洗禮所領受的第〔三〕種益處，乃是它確證我們不但被接上基督的生和死，而且與主結成一體，使我們能分享祂一切美善。」¹⁴ 所以簡單地說，洗禮從上帝所領受的利益是，罪被洗淨，與主同死同活，以及與耶穌基督結合。有時教會對洗禮的了解常常偏向人的部份，甚至在一些基督教國家成為一種風俗習慣而已，而忽略了從上帝而來的部份，加爾文在此做了十分有力的提醒。

有關洗禮赦罪的討論：「我們也不要以為洗禮只對過去的罪有效，以致在受洗後所犯的罪，必須在什麼其它聖禮中另求新的赦罪之法，好像洗禮已經失效一般。這個錯誤使古時某些人要等到生命盡頭，幾乎臨終的時候才受洗，好叫他們終生的罪得蒙赦免。」¹⁵ 初代教會有些人認為洗禮只能洗過去的罪，所以越晚洗禮所得的利益越大，但加爾文認為：「我們應當承認，無論何時我們一受洗，一生的罪就洗淨了。」¹⁶ 洗禮能洗淨所有的罪，包括了將來所犯的罪，這似乎比較難接受，從洗禮所得的赦免豈能延續到將來呢？加爾文是在奧古斯丁的傳統裡，認為對上帝而言，是沒有過去和將來時間隔閡的。天主教會把罪分成死罪和小罪，認為洗禮只是洗去死罪，可是小罪無法得到赦免，所以越積越多，

⁹ 《基督教要義》，4.14.9。

¹⁰ 《基督教要義》，4.15.1。

¹¹ 《基督教要義》，4.15.1。

¹² 《基督教要義》，4.15.1。

¹³ 《基督教要義》，4.15.5。

¹⁴ 《基督教要義》，4.15.6。

¹⁵ 《基督教要義》，4.15.3。

¹⁶ 《基督教要義》，4.15.3。

直到要見上帝之前，必須先在煉獄中把小罪燒除煉淨。天主教的這種說法是加爾文所不贊同的，認為所有的罪都是必死的罪，都需要上帝的赦免。¹⁷

站在奧古斯丁的傳統，加爾文認為聖禮是從上帝所領受的，不是從人領受的，他說：「若真如我們所說，領受聖禮所當注意的，並不是從誰的手，而是從上帝的手領受，那麼，無疑我們可以下結論說，施行聖禮的人的尊卑並不能增減聖禮的價值。一如人間的公文，只要有作者的手筆和印信，而誰是送達者並無關重要。」¹⁸ 意思是不論送信的是誰，只要發文者是上帝就可以，即使施洗牧師信仰生活敗壞，也不影響聖禮的效益。這個問題從奧古斯丁時代就開始爭論了，就是說，如果牧師的生活敗壞，他所施行的聖禮仍然有效嗎？如果給一個較有名氣或道行較高的牧師施行洗禮，是否會較有功效呢？加爾文很明顯地希望將聖禮效益的來源集中在上帝而不是在人身上。

加爾文強烈反對私人洗禮：「我們也必須申明，私人不可擅自施洗，因為洗禮和聖餐的施行，乃是教會公共聖職的一部份。」¹⁹ 至於準備領洗者也要充分地認識真理²⁰，因此加爾文必然不贊成在歸信的當時馬上施行洗禮的做法。若是沒查考當事者對信仰的了解，或是施洗前沒有規劃教導，這也是一種混亂。

加爾文洗禮觀的神學特色在於「約」，洗禮成了普遍的

約的記號。²¹ 洗禮與舊約的割禮相提並論，都是約的記號，只是洗禮更加普遍，何況聖禮對加爾文而言本身就是上帝的應許。由此推演成為支持嬰孩洗禮的論證，他說：「割禮相當於我們的洗禮，是指定給嬰孩的。」²² 割禮並不是為成年人而設，而是在嬰孩時就接受割禮，因為這是一個約的記號，受割禮者本身的理解與否並非焦點，以這個角度來看洗禮時，就不會產生只有成人才可以接受洗禮的問題。加爾文也提到逾越節相當於聖餐，逾越節只讓能明白其意義的人來領受，聖餐也是如此，聖經有明文規定，他以此來申辯，因為重洗派的人攻擊嬰兒洗禮說，若是嬰兒能接受洗禮，那麼為何嬰兒不能守聖餐呢？加爾文指出聖經有明確規定，參加聖餐必須要先明白其意義。

總結加爾文對嬰兒洗禮的看法，與割禮一樣，是進入上帝的約，不分老少都可進入上帝的應許。信仰不是建立在個人的決定和選擇，而是在於上帝的選召，何況聖經有表明，上帝國對小孩有特別的親和力。聖餐只為成人預備，洗禮則是為了一切的人，包括小孩和大人。

在這當中與重洗派的一個重大衝突是，重洗派認為信仰是在於個人的決定和選擇，但加爾文認為，信仰是在於上帝的選召。重洗派的人質疑，如何能夠知道小孩清楚地決定要成為一個基督徒呢？若不能知道的話，那又如何能讓小孩接受洗禮呢？但是加爾文認為，人怎能否定上帝對小孩的選召呢？小孩子接受洗禮是一種信心的交託。

17 《基督教要義》，參 2.8.58~59 與 3.4.28。

18 《基督教要義》，4.15.16。

19 《基督教要義》，4.15.20。

20 《基督教要義》，參 4.15.19。

21 《基督教要義》，參 4.2.11。

22 《基督教要義》，4.16.30，參 4.16.9~10。

聖餐

加爾文對聖餐了解的特色在於，強調通過聖餐信徒得以與基督連結，因著 *spiritual presence* 參與者體驗了基督的身體與寶血，*spiritual presence* 的意思不可直譯為「靈性的臨在」，完整的意思應該是「*real presence in the Holy Spirit*」，意思是「在聖靈裏耶穌基督身體真實的臨在」，這種解釋不把焦點集中在餅與杯，而把焦點放在參與的人身上，強調參與者在聖靈裏領受了耶穌基督身體真實的臨在。有些人誤以為加爾文主張 *spiritual presence* 只是一種象徵而已，或是把 *spiritual presence* 當作是一種靈性的經驗而已，其實這是慈運理而非加爾文的看法，加爾文強調的是在聖靈裡真實地體驗到耶穌基督的臨在²³。

在此將不同的聖餐觀做一個簡單的系統性整理：

慈運理：只有餅和杯，餅和杯只是象徵性的意義而已，吃餅喝杯是通過象徵體會靈性的經驗，並體驗團契的連結。

天主教：只有耶穌基督的身體和血，主張「變質說」，祝聖後餅變成身體，而杯變成血，聖餐有如獻祭，獻上耶穌基督的身體和血。

路德：餅和身體、杯和血並存，在慈運理與天主教之間做一種折衷的解釋，他不想如慈運理那樣人文化，也不想如天主教那般迷信，而認為耶穌基督的身體和餅同在，血和杯

²³ 《基督教要義》，參 4.17.1~3。

同在，這就是「合質說」。

加爾文：不重視餅和杯的問題，而重視人的改變。他認為是人在聖靈裡改變了，而體驗到耶穌基督的身體和血。所以餅和杯並沒有改變，是人改變了。

由於路德主張合質說，所以必須發展（*ubiquity*）「同時遍存」的觀念，以說明耶穌基督的身體同時遍存各地，在各地舉行聖餐均能有耶穌基督身體的同在。加爾文反駁路德對聖餐的看法時說：「因此，他們堅持基督的身體無形無限，能以藏在餅中，因為他們以為除非基督從天下降於餅中，我們就無法領受祂；但是他們對我們所說基督下降，把我們提高到祂自己那裏的道理，則完全不懂。」²⁴ 路德只說到基督身體從天而降，卻未明白基督能夠把人提升，重點是在於人的改變——在聖靈裡的改變，以致體會到在天上吃喝基督的身體和血。

加爾文繼續對路德的觀點提出反駁說：

「為堅持他們的錯誤起見，他們當中有些人不惜主張基督的身體，充滿天地，他們說，祂降生為嬰孩，長大成人，釘在十字架上封閉於墓中，都是由於神的一種安排，好以人的身分來成就我們得救所必須的。至於祂復活後的身體顯現，升天，和後來向司提反和保羅的顯現，也是由於同樣的安排，好以天上君王的身分來彰顯給人看。」²⁵

加爾文批評這樣的觀點，認為是幻影說的再生。在第十九節加爾文說得更清楚：

²⁴ 《基督教要義》，4.17.16。

²⁵ 《基督教要義》，4.17.17。

「我們必須在聖餐中建立基督的一種臨在，在一方面既不把祂繫於餅上，也不把祂含於其中，或者用任何減損祂屬天光榮的方式限制祂；在另一方面也不剝奪祂身體的空間限制，或以為祂的身體可以同時在各處，或以為它充滿天地，因那是和祂的真實人性不相等的。我們切不要陷於以下兩種錯誤中。第一我們不要堅持什麼以致將基督屬天的榮耀貶損，例如把祂置於此世必朽之物下，或繫在世物上。第二我們也不要將什麼與祂的人性不相符的屬性歸於祂的身體，例如把祂的身體認為是無限的，或說它同時臨在許多地方。」²⁶

第一個錯誤是針對天主教而說的，第二個錯誤是針對路德而說的。「這種謬論一經擯除，我就要欣然接受凡足以說明主藉聖餐的神聖象徵物，向信徒真是賜下祂身體和血的道理；我也要說，人領聖餐，不只是用想像或領悟來領受，而是真享受它為永生的糧食。」²⁷ 聖餐如聖禮的定義所說，是一種外在的表記，關鍵在於聖靈通過聖餐做工而使人領受到耶穌基督的身體與寶血。

加爾文反對基督身體降臨的說法，而主張人在聖靈裏被提到天上。他說：「凡屬認為除了基督的身體在聖餐中是與餅連結，便不能想像到祂的臨在的，真是大大受了騙。因為這樣一來，他們就不為那叫我們和基督相連的聖靈的奧妙運行，稍留餘地。他們以為除非基督降到我們這裏來，祂就沒有臨在，好像祂不能提高我們到祂那裏，使我們與祂同在一

²⁶ 《基督教要義》，4.17.19。

²⁷ 《基督教要義》，4.17.19。

般。」²⁸ 加爾文對聖餐觀的神學討論提出了一個重點，焦點在於人的改變，而不是在於物的改變。然而加爾文並未自以為能夠解釋基督臨在的奧秘：「若有人問我關於基督臨在的方式，我將坦然承認，這乃是一個太崇高的奧秘，非我所能說的，甚至非我所能領略；更明顯說，我只要經驗它，而不需要了解它。」²⁹

聖餐若是要達到功能，就必須宣揚上帝的話。「前面我已申述，若沒有道，就沒有舉行聖禮。因為我們從聖餐所得的益處，都靠著道。……我們倒要以祝聖餅酒的話，為一篇活躍的講道，以教訓聽者，透入他們的意念，銘刻於他們的心中，使所講的道，作成主所應許的。」³⁰ 加爾文以此反對天主教保留聖餐的作法，把保留的餅和杯分送到生病而不能來教會領受聖餐的人家中，對加爾文而言，若不是在崇拜而且充分宣揚上帝的話的場合裡來領受聖餐，就沒有意義。也因此加爾文反對為王公貴族舉行的私人彌撒，因為那不是在會眾參與的禮拜當中所進行的，而領受聖餐者亦不在禮拜的會眾當中。³¹

由於聖餐對信仰的幫助，加爾文希望最好經常舉行：「以上論聖餐的話，充分表明聖餐的設立，並不是像如今的普遍習慣，每年只領受一次，漫不經心，徒具形式的，而是要基督徒常常舉行。」³² 在中世紀時，教會把聖餐當作是大祭司的獻祭，因此一年一次，而且徒具形式。加爾文則希望

²⁸ 《基督教要義》，4.17.31。

²⁹ 《基督教要義》，4.17.32。

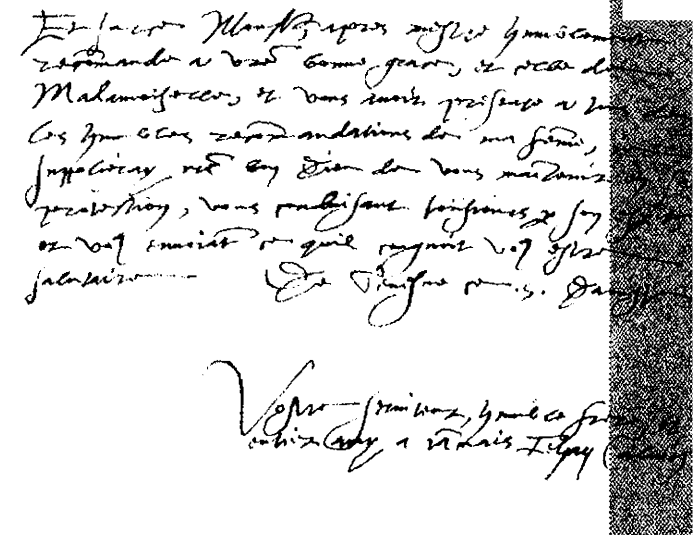
³⁰ 《基督教要義》，4.17.39。

³¹ 《基督教要義》，參 4.18.17~8。

³² 《基督教要義》，4.17.44。

聖餐最好能夠每週都舉行，不料如今在基督教會卻不太常舉行，反而現天主教會每週甚至天天都舉行聖餐。此外，只要能夠掌握重要的原則，加爾文對其他的事均可視為「無關緊要的事」：

「關於聖餐的外表儀式，即信徒把餅拿在手中呢？彼此分餅呢？還是各人喫所分給的呢？或將杯遞給別人呢？用有酵還是無酵的餅呢？用紅色還是白色的酒呢？都是毫不關重要的。這些事是無可無不可的，由教會自由決定。」³³



給法雷的信，

1545年。

加爾文的正式筆跡非常高雅。

33 《基督教要義》，4.17.43。

第十一章

基督徒生活

如何善用今生

有關基督徒生活的教導，在《基督教要義》第三卷第十章「如何善用今生」談得最多。一開始加爾文就指出基督徒在世上過日子的原則：第一，「如果我們必須生活，我們就得維持生活。」第二，「我們非但要注意生活所必須的事，對於增進生活愉快的事也不能忽視。」第三，「但不論是對生活必須或對娛樂的事，必須要有節制，必須出自清潔的心。」¹意思是說，維持基本生活與娛樂需要，而且一切都要有節制並出於清潔的心。這三個原則能改變一般人對加爾文的刻板印象，以為他的人生觀嚴厲呆板而不通人情世故，事實不然。

¹ 《基督教要義》，3.10.1。

「所以我們當立下一個原則，即善用上帝所賜之物，決非錯誤。凡遵守這原則的人，其所行必屬正當。假如我們思考上帝為什麼創造各種食物，我們就知道祂不但是為了我們的需要，也是為了我們的快樂。又比方在衣著方面，祂不但是因為我們有此需要而施賜，也是為了維持禮節和威儀。花草、樹木、蔬果，除了實際的效用外，也供給了清香美味。」²

在此我們可以發現加爾文對人生有一個非常寬闊的看法，凡妥善運用上帝所賜之物皆為正當。而且上帝是富有人性的創造者，祂賜給我們食物吃，不只是為了維持生命，也是為了使我們覺得美味而快樂。

加爾文反對中世紀哲學與苦修主義相互結合的主張。他說：「所以我們不要相信那無人性的哲學，以為除了需要以外，不許我們對一切被造之物有其它的欣賞。」³從這裏可以很清楚看到加爾文並沒有走修道主義的路線，當查看中世紀的靈修書籍時，會驚訝地發現許多為了操練靈性而使其能不斷提昇的苦修法，這些苦修者連吃東西也僅僅是為了維持不死而已，不能有享樂的成份在內。當談到基督徒生活時，許多人誤以為加爾文所說的是清教徒式的生活方式，是一種刻苦己身、看輕世上事物的禁慾生活。但是清教徒所說的「看輕」，與加爾文所了解的不同，加爾文是拿今生與永生相較之下的「看輕」，而不是忽略今生，比如他認為食物不是只為了吃飽而已，同時是為了美味可口。

² 《基督教要義》，3.10.2。

³ 《基督教要義》，3.10.3。

「最正確及可靠的方法是輕視今生，默想天國的永生。」⁴加爾文對今生的基本看法是過度和暫時的，鼓勵人盼望永遠的價值，以此為大原則，他拒絕否定人性的道路。雖然今生是暫時的，上帝在今生賞賜食物並不只是要人免於餓死而已，也是希望人能吃得快樂。加爾文以此大原則推出三個小原則：第一是「不可放縱，戒絕一切奢侈浮華，且要隨時警惕，不可使有益之物反成障礙。」⁵第二是「境況不佳的人應該安貧，以免為奢望所苦。」⁶這個主張的原因是：

「凡對塵世事物存有奢望的人，必招致許多邪惡，一個人若不能安於貧乏，在富裕的生活中必表現相反的情感。我們的意思是說：一個人如以破舊的衣服為恥，就必然以華麗的衣服為榮；凡鄙視菲薄飲食，而以得不到珍饈為苦惱的人，若能得到的話，總不免過分地享用；凡不安於惡劣環境的人，一旦有了尊貴的地位，即不能免除驕傲誇大的毛病。」⁷

第三個原則的大意就是要時時記住，自己所行的一切都要向上帝交代，因為「那位要求交代這一筆賬的是誰，就是那喜歡節約、儉樸和謙讓的上帝，那厭惡驕矜、粉飾和一切虛榮，只關心那些與愛有關的幸福，以及曾親口譴責那些使人心腐化和妨害正當認識的一切逸樂的上帝。」⁸以上三個原則，簡而言之，第一、不可放縱；第二、要能安貧；第三、

⁴ 《基督教要義》，3.10.4。

⁵ 《基督教要義》，3.10.4。

⁶ 《基督教要義》，4.10.5。

⁷ 《基督教要義》，4.10.5。

對上帝要有交代。以這三個原則來看，輕看今生並不是忽略今生，而是不過分看重今生，全心全意注視天國的永生。

這一章最後一節談到呼召：

「最後，主吩咐我們每一個人，在一生的行為中，須重視自己的『呼召』，因祂知道人心浮蕩，貪得無厭，內心是何等的徬徨。為避免我們自己的愚妄而捲入紛亂的漩渦，祂在每一個人的不同環境中，分配不同的職務。祂稱呼這些種種的不同生活安排為『呼召』，這一種劃定不是人力所能推翻的。」⁹

基督徒生活的中心就是回應上帝的呼召，因此無論所從事的為何，由信仰的角度來看，都是要對上帝負責。「而且我們將得著特殊的安慰，因為只要我們順從自己所得的呼召，無論什麼工作在上帝心目中都是有價值和重要的，也沒有所謂卑賤的工作。」¹⁰這段文字與宗教改革時期馬丁路德以來的呼召觀相互呼應，認為各行各業都是上帝呼召，都是貴重而無卑賤可言，在中世紀要表達這樣的看法是不容易的，因為當時是一個社會階層分明的封建社會，而一般人認為神職人員高人一等，是被上帝呼召的。

加爾文肯定了每一個人都有從上帝來的呼召，人人在一生當中，要重視上帝對各人的呼召，祂在各自不同的處境中，把不同的責任交付給各人，而這些不同的安排就是呼

⁸ 《基督教要義》，4.10.5。

⁹ 《基督教要義》，3.10.6，英。

¹⁰ 《基督教要義》，3.10.6。

召。所以人人都有呼召，不是只有神職人員才有呼召，並且以神職人員為貴，信徒為平凡的看法是不正確的。

與怠惰作戰

論到服從呼召的障礙，加爾文說：

「如果我們要服從基督的呼召，我們就應該排除自己心中的一切驕傲和自滿。驕傲是由於愚蠢地相信自己的公義，自以為他所擁有的好行為，可以使他蒙上帝的喜悅；自滿可能連好行為都不重要了，因為許多罪人沉迷於罪惡的快樂當中，忘記了上帝的審判，麻木不仁，不知道應該要渴望上帝的憐憫。但是我們必須擺脫這種怠惰（sloth）與自我中心，使我們空虛飢渴，能在基督面前飽享祂的恩賜。」¹¹

也就是說，加爾文視驕傲與自滿為回應基督呼召的障礙，其源頭是因為人的怠惰（原文有遲鈍的意思）。所以人無法回應上帝呼召的基本原因，就是因為人的怠惰而產生了驕傲自滿，對上帝的呼召沒有回應，也因著人的怠惰，使自己陷溺在罪惡當中而不願覺醒。加爾文往往以人的怠惰來解釋人的軟弱，這是一種很特殊的見解。

加爾文說到人會因為怠惰而變成驕傲與自滿，充分地說明了許多人沒有改變現況的動機，十分滿足於自身的情況。

¹¹ 《基督教要義》，3.12.8，英。

加爾文努力奮鬥想要改變的，就是人性的怠惰，沒有動機要進步，以致驕傲自滿，認為自己的一切都非常美好。加爾文深刻地認識人性裡的怠惰是許多罪惡的來源，至少它阻礙了人的進步。

由稱義看基督徒生活

第三卷第十四章加爾文談論「稱義的開始與繼續進步」。人被上帝稱之為義，也可以作為對基督徒生活另一個角度的觀察。加爾文在第一節提到四類的人：「第一類，完全不認識上帝，沉淪於偶像崇拜中的；第二類，已經受洗，卻過著不聖潔的生活，嘴裏承認上帝，行為上背離祂，只在名義上屬於基督；第三類，假冒為善，以虛妄的做作來隱藏心裏的不義；第四類，已經由上帝的靈重生了，專心一意朝向著真實的聖潔生活。」¹² 第四類人的生活就是基督徒生活，這樣的生活是與聖靈相連結的。

「現在讓我們來研究我們所列為第四類的人，到底有那種程度的義。我們承認，上帝藉著基督的義作為中保，使我們與祂和好，且白白地赦免我們的罪，看我們為義人，在這恩慈以外祂更加添恩賜給我們；因為祂藉著聖靈，住在我們裏面，藉著聖靈的能力，使我們一天比一天更能節制肉體的慾望，得以聖潔，就是靠主達到真正潔淨的生活，學習服從

祂的律法，更願意順從祂的旨意，而且用一切可能的方法高舉祂的榮耀。但是我們即使在聖靈引導的時候，行走在主的道中，仍感覺到許多不完全，叫我們自己知道謙卑，免得忘記了我們的本來面目而充滿驕傲。」¹³

這是再一次提醒說，基督徒生活的動力來源就是聖靈的內住。要如何節制肉體慾望，得以聖潔，一生追求上帝的榮耀？就是要在聖靈能力的帶領之下，才有可能達到，在聖靈的引導下，不斷體會自己的不完全，繼續倚靠聖靈的力量向前邁進。

以稱義的角度來觀察基督徒生活，可知當加爾文在談論基督徒生活時，並沒有忘記了基督徒因信稱義的觀點，他說：

「毫無疑問的，在我們的行為中，凡有什麼可以稱讚的，都是從神的恩典而來的，絲毫也不能歸於自己。我們不能像詭辯派（指天主教）那樣，把善工的讚頌分給上帝與人，卻要完整地歸給上帝。我們所可指歸予人的，只是那本來可以為義的善工，因人的不潔而遭玷污。即令最完全的人所產生出來的，也不算完全無疵。所以若讓主來對人的所謂最佳行為施行判斷，祂將在這些行為上認出屬於祂自己的義，以及屬於人的恥辱。」¹⁴

加爾文認為人本身在上帝的義上無份，他反對天主教主張人

¹² 《基督教要義》，3.14.1。

¹³ 《基督教要義》，3.14.9。

¹⁴ 《基督教要義》，3.15.3。

因信而逐漸成為義，他主張就人本身而言，全然沒有功勞可言，連相信後的改變亦非人的功勞，乃是出於聖靈的工作，在聖靈的感動下和學習上帝的話當中逐漸成長，這些好行為的表現沒有一樣是出於人。

基督徒的自由

基督徒的自由是宗教改革的一個重要神學主題，馬丁路德以一本小書《基督徒的自由》而聞名，加爾文也做了重要的討論，他將基督徒的自由分成三部份。「第一部份是說，當信徒追求在神面前有稱義的確據時，他們的良心應當超越律法之上，完全拋棄靠律法稱義的念頭。」¹⁵意思是說，基督徒的自由是在於良心不受律法的束縛。基督徒尋找得救或是在上帝面前稱義的確信，不是靠著律法，這是一種釋放。關於這種自由馬丁路德說了很多，路德認為自己一輩子都是罪人，同時也是一位義人，即認知到自己仍是一個罪人，只是在依靠上帝從上帝眼光來看才是義人。這種想法對人而言，可以說是一種釋放，因為打破了人想要在上帝的面前藉著遵行律法而稱義的想法，所以加爾文隨後解釋加拉太書中「因信稱義」的教導。¹⁶

「基督徒自由的第二部份，是以第一部份為準則的，那就是說，他們的良心沒有遵守律法的責任；反之，他們從律

法的軛下得解脫，而自願地順服上帝的旨意。」¹⁷自由第二層的意義比較具有加爾文的特色，意思是說，按照基督徒的良心，原本沒有遵守律法的責任，但是自由自願地來行律法所規定的行為，這不是為了得救或者想靠著律法在上帝面前稱義，而是出於自由來行律法所要求的。加爾文重視律法，他認為人就像一隻懶驢，必須有律法的鞭子加以驅策，而基督徒是在律法導引中成長的，但是基督徒對律法的遵守完全是出於自由。加爾文對於行律法的自由舉了一個例子來說明：「凡為律法的軛所束縛的，就好像奴僕一般，……但是，受父母恩待的兒女，他們就能無所躊躇地把他們的不完全的，甚至殘缺的工作呈獻給父母，他們相信他們的迅速順服的心，可蒙悅納，雖然他們的工作不能盡如父母的意。」¹⁸被父母所珍惜的兒女，為自己父母做事是出於自由，若是奴僕則是出於勉強，是一種束縛而非自由，然而基督徒是得到做兒女的自由了。

「基督徒的自由第三部份教訓我們，在神的面前，我們不再受那些外表（外在）的，其本身不足輕重的東西（adiaphora，亦即無關緊要的事）的束縛；這些東西，我們或加利用，或完全不用，都是一樣。我們必須認識這種自由，否則就不會有良心的安寧，亦無法根除迷信。有許多人認為在今日還在爭論關於自由喫東西，自由穿衣服和擇日子等，都是愚笨可笑的，因為這些事瑣屑不足輕重；其實，這些事遠較一般所想的為重要。因為良心一跌入陷阱中，它就陷入了

¹⁵ 《基督教要義》，3.19.2。

¹⁶ 《基督教要義》，3.19.3。

¹⁷ 《基督教要義》，3.19.4。

¹⁸ 《基督教要義》，3.19.5。

一個糾纏不清的複壁迷室中，以後很難逃脫。……凡心中有疑惑的人，不問他們轉向那一方去看事物，必到處有叫他們良心不安的問題。」¹⁹

中世紀的人是活在一個迷信和禁忌盛行的時代，種種迷信使得人對衣食住行有許多禁忌，所以加爾文這段話是一個很大的釋放。加爾文大膽斷定迷信禁忌都是「無關緊要的事」，以光明的信心過日子可以大膽排除「無關緊要的事」。人多少都會相信命運或相命之類的事，若是做了一個夢，就會把它當作兆頭，久久不能釋懷，諸如此類的事，若是把它歸入「無關緊要的事」之層次，置之一旁，這就是一種信心的表現。

加爾文的結論是：「總之，我們知道這個自由的意義是要我們沒有良心上的任何猶疑不安，卻把神所賜之物，按照祂賞賜的目的去領受使用。」²⁰要注意的是，基督徒的自由是針對自己本身來說的，若是為了別人的緣故，也要有所顧慮。所以加爾文說：「所以凡把基督徒的自由當作放縱情慾的藉口而妄用神的恩典，或以為這自由除了在人的面前行使外，就不算是自由，所以完全不顧及軟弱的弟兄，這些人都是把自由的意志曲解了。」²¹又說：「但是，他們若不顧及弟兄的軟弱，他們就犯了極厲害的錯誤，所以我們應當留心，不要魯莽行事，叫弟兄們受著傷害。」²²

19 《基督教要義》，3.19.7。

20 《基督教要義》，3.19.8。

21 《基督教要義》，3.19.9。

22 《基督教要義》，3.19.10。

信望愛

盼望

一般而言，加爾文比較多強調信和望，比較少明顯地說到愛。有人比較加爾文、馬丁路德以及布塞珥說，加爾文是希望的神學家，布塞珥是愛的神學家，而馬丁路德是信的神學家。²³論及「望」加爾文對終末的期待十分熱切，他相信看輕今生而渴慕來生，可以勝過苦難而領受十字架的鍛鍊所帶來的好處，他並不是以終末的幸福本身為最終價值，而是主張在熱切期盼中繼續向前邁進。²⁴對永遠的生命，上帝的掌權，或是來世福氣的盼望，這個盼望本身就是價值所在。因此加爾文反對嫉世人生的避世態度，主張以今生為上帝的恩典，在世上奮鬥以期盼上帝國的榮耀。²⁵

信與望

第三卷第二章第四十二節加爾文說到信心和希望的關係，認為信心就是希望，希望就是信心，更明確地說，「信心是希望的基礎，希望則支持信心」，意思是說，信需要有

23 T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of The Reformation* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1956).

24 《基督教要義》，3.9.1。

25 《基督教要義》，3.9.3。

希望的支持，有希望才能信得下去，而希望則是因為信，以這個信的基礎來希望。「信心和希望彼此有這種密切的關係，所以聖經經常把二者當作同一名詞應用，不加區別。」²⁶若是人有信，但卻沒有盼望，這是無法理解的，因為信的基礎應該帶入盼望，而且如果沒有盼望的話，如何信得下去呢？但是我們到底盼望什麼呢？若是以信為基礎，應該能夠說出看到什麼，也就是盼望什麼。

信與愛

信與愛的關係可以在第三卷第二章第四十一節中發現：「心靈又怎能領略神的仁慈而不以愛回報上帝呢？上帝為敬畏祂的人所預備豐富的幸福，若真正被了解，就必激發一種熱烈的愛。」在通過信領受了上帝的恩典之後，愛勢必是最自然的回應。「經院派以為愛在信與望之先，這不過是幻想而已，因為只有信才可以在我們心裏產生愛。」²⁷加爾文極力申辯，信在愛之先。如果我們把愛分成對上帝的愛和對人的愛，其實對「上帝的愛」加爾文很早就說過了，其強調點是人若要真正認識上帝，這認識應該帶有敬虔，敬虔就是對上帝的敬畏與愛。敬虔與認識上帝有關係，而認識上帝對加爾文來說就是「信」的一種表達，所以若是信上帝就一定對上帝產生敬畏與愛。加爾文以信為出發點，來說到愛上帝，因為人若認識上帝，就會愛上帝，進而言之，人若認識了上帝的愛，自然就會以愛來回報。

²⁶ 《基督教要義》，3.2.43。

²⁷ 《基督教要義》，3.2.41。

愛

論到愛是與拒絕自己相連接的，在《基督教要義》第三卷第七章第七節和第二卷第八章第五十四節都說到不以自己為中心，才能去愛，必須先「看無自己」，這樣的人才能夠愛上帝愛人。以十誡來說，前四誡是對上帝，後六誡是對人，總結於愛上帝愛人，由敬畏上帝出發而愛上帝，接著就是要愛人。²⁸加爾文說到對上帝的愛，並沒有表現出文學性的想像，也沒有以豐富的感情方式來表達。加爾文比較不是以感情的方式來描述愛，這會使人認為他比較重理性，他以對上帝的愛為基督徒生活的指導，認為一個重生的人就是要先看無自己，然後是背十字架，最後就是對永生或者上帝的國度有熱切的期待，以上都是在表達如何愛上帝。衛斯理傳統與五旬節傳統則全然不同，比較重視感情，加爾文則從拒絕自己、背十字架和迫切期待永生，來表達對上帝的愛。後來的加爾文正統派重視信條與理論，使人對加爾文傳統產生刻板印象，常常被人批評為比較理性而缺乏情感。事實上，加爾文主張在重生過程當中拒絕自己，背十字架期盼上帝國，以此來表達對上帝的愛。

小結

整體而言，在加爾文信望愛的思想架構中，信與望是一體兩面，而由這兩者產生愛。信是希望的基礎，希望則是信

²⁸ 《基督教要義》，2.8.11。

的支持，而愛是兩者的結果。

祈禱

加爾文對祈禱的教導，相當完整地寫在《基督教要義》第三卷第二十章，此處不再贅述，只簡要地指出其特點。他引用保羅的觀點說：「因之，使徒保羅指示我們，真的信心必常常祈求上帝，所以他指示這一個次序——正如信心是由福音而生，同樣，因著信心，我們就被『訓練』去求告主名（羅十 14）。」可見祈禱是信心的操練，他的看法頗具特色：「主要人祈禱，並不是為祂自己的緣故，乃是為我們的緣故。」²⁹ 祈禱是對人信心的操練，是為了人而非為了上帝，祈禱本身也不是一種功德，不過是操練而已。加爾文甚至以為，祈禱是上帝所交託而不得違抗的命令：「第一，當祂命令我們祈禱的時候，那命令的本身對違抗命令者含著一種指責。」³⁰ 按照加爾文高舉上帝主權的看法，上帝要將恩典賜給人與否，並不是以人的禱告來決定的，而是出於上帝的旨意，所以不應當把祈禱看做是得到上帝賞賜的原因，祈禱只不過是操練人的信心而已，在此前提之下，「我們是藉著禱告才能到達天父為我們所儲存的豐富寶藏。」³¹

至於祈禱的方法，加爾文談了許多，其中值得注意的是，基於人的軟弱與怠惰，「為要叫禱告有規律，須特別規

²⁹ 《基督教要義》，3.20.3。

³⁰ 《基督教要義》，3.20.13。

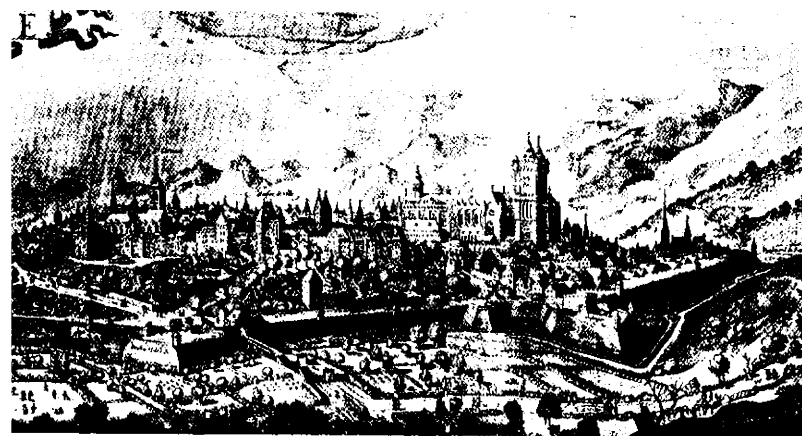
³¹ 《基督教要義》，3.20.2。

定禱告的時間，不可懈怠，而在禱告時，如清晨起牀，正要開始一天工作之前，和領受神恩，享受飲食，以及晚間休息時，均須專心一意地禱告。」³² 歸納起來，最重要的原則是，以上帝的話與上帝的靈為根據。「總而言之，我們所求的既然都是祂自己的話，就沒有什麼不是合乎祂的旨意的。」³³ 「所以神賜我們聖靈，作為我們祈禱的導師，指點我們何者為義，並糾正我們的心思。」³⁴ 遵照上帝的話祈求，而且以聖靈為師，是祈禱的基本原則。

³² 《基督教要義》，3.20.50。

³³ 《基督教要義》，3.20.34。

³⁴ 《基督教要義》，3.20.5。



加爾文時代的日內瓦。

第十二章

「兩個國度」

兩個國度

定義與原則

一般而言，兩個國度是指「屬靈的國度」和「屬世的國度」，有時候也指「上帝的國度」與「魔鬼的國度」，但是在這兩種分法之間，前者與後者是不相同的，「上帝的國度」和「魔鬼的國度」是互相交戰無法共存的，可以說是上下對立的二分；但是「屬靈的國度」和「屬世的國度」只是分指兩個不同的層面，一個是屬靈的層面，另一個是屬世的層面，是橫向平行的二分。加爾文採用後者的分法，只是描述性的區分，而無褒貶之意。屬世的國度並非一般所指那敗壞的世界，只是單純地將人的生活分為屬世和屬靈兩個層面。

《基督教要義》第四卷第二十章加爾文討論政府，開始

說到兩個國度的觀念，他所說的屬靈和屬世這種橫向二分的觀念，一個指內在的世界而另一個指外現的世界，是彼此不同而非互相對立。

「我們既已說到人受雙重的治理，又已充分論到那在人的內在心靈與永生有關的治理（指屬靈的國度），所以在本章中，我們要討論到民事判斷和統制行動的政治（指屬世的國度）。……我有充分理由將兩者聯繫起來，而且我非這樣做不可。」¹

可見在《基督教要義》最後一卷的最後一章討論屬世的國度之前，可以說都是在討論屬靈的國度。但是這兩個國度必須要「聯繫起來」，放在一起考慮，雖然兩者之間有所分別，但是必須一起考慮。加爾文不把這一章當做附錄來處理，而當作全書的最後一部份，就是要將屬世的國度與屬靈的國度放在一起考慮。

當人不把屬世的國度與屬靈的國度放在一起思考時，就會產生如加爾文所描述的現象：「尤其因為在一方面，愚妄野蠻的人們狂妄地企圖顛覆神所設立的這種制度；在另一方面，逢迎君主的人推崇君權過度，甚至不惜以之與神的權柄對立。這兩方面的錯誤都必須予以拒絕，否則就不免要將純正的信仰廢掉了。」²意思是說，在單獨考慮屬世的國度的人們當中，若非野蠻狂妄的破壞者，就是高舉君權的逢迎者。若未將屬世的國度與屬靈的國度放在一起來思考的話，

¹ 《基督教要義》，4.20.1。

² 《基督教要義》，4.20.1。

不是破壞世上政權，就是以世上政權為上帝。

區別

加爾文又談到兩個國度的區別：「在我們們未開始討論這個題目之前，我們當首先重述兩者間所已立定的區別，不然，恐怕要蹈世人的覆轍，把兩件完全不同的事不合理地混淆起來。³在這裏可以看到一個矛盾，一方面強調兩者要放在一起考慮，另一方面又強調屬靈和屬世國度之間的分別。他舉例說明這兩者之間的區別：「但是，凡能區別身體與靈魂，今生和永生的人，就不難了解基督屬靈之國和屬世的政府，乃是兩件完全不同的事，而且彼此相距天壤。」⁴這種觀念是中世紀的人常有的想法，也就是屬靈與屬世是互相關開的層面，但是加爾文強調在區分二者的同時，也要把這兩者合在一起考慮，而不是分別各自考慮。當考慮屬靈的事時，要想到屬世的事；當考慮屬世的事時，也要想到屬靈的事。

二者的關係

加爾文對現存政權的看法是很保守的，持有相當尊重的態度。「然而這種區別（屬世與屬靈國度的區分）並不使我們看政府為敗壞的事，與基督徒無關。」⁵意思是說，這種

³ 《基督教要義》，4.20.1。

⁴ 《基督教要義》，4.20.1。

⁵ 《基督教要義》，4.20.2。

分別只是生活上領域的不同而已，並不是說屬世的一切都是敗壞的，基督徒可以棄之不顧，也不是說屬世的國度是信徒可以為所欲為之處。「但是政府乃是為我們活在世上時所設立的，為要維持對神的外表崇拜，保存純正的教義，維護教會的組織，並約束人的行為，使之符合社會的要求，遵守國家的法律，彼此和睦，維持治安。」⁶

第三節加爾文開始說到屬靈和屬世的國度這兩者之間應該有怎樣的關係。

「總之，使共同的宗教能以維持於信徒中間，且使人道能以維持人間。人也不要希奇我過去似乎將宗教的事置之於人的治理之外，如今卻把它交託於人的政府。因為我至今仍如以往一樣，不許人對宗教和崇拜神的事制定法律；可是，我贊成政府不要容許神的律法中所有的真宗教受到公然的褻瀆，而不加懲罰。」⁷

加爾文認為積極推動宗教的事，不適合制定法律來約束它，而消極破壞或影響教會的事，則應該以法律制止。這裏加爾文也在解釋，為何他願意把教會的一些事務放在政府的管理之下，這是為了取得一個平衡，一方面政治不能干涉人與上帝之間的關係，但是另一方面他希望政府能配合教會而設立一些相關的法律，這之間的尺寸是很難拿捏的。加爾文原本就是學法律的，其主張往往周密而面面俱到，只是當落實在現實世界時未必圓滿。

⁶ 《基督教要義》，4.20.2。

⁷ 《基督教要義》，4.20.2。

政治主張

加爾文說到他對政治的看法和主張：

「政體共可分為三種：君主政體，由一人掌權，不管他是稱為君王，還是稱為公爵或其它；貴族政體，由國中的主腦人物掌權；民主政體，或是平民政治，政權屬於全體民衆。誠然，君主政體容易變為獨裁政治，貴族政體也不難變為少數黨的寡頭政治；但是民主政體最易轉為叛亂。就這三種由哲學家所提的政體本身而論，我就無法否認：貴族政體，或貴族政體與民主政體的配合，遠優於君主政體。因為很少有君王能夠約束自己，不仗其意志與公義及正直相牴觸；又因為他們鮮能慎思明辨，在凡事上發現那盡美盡善的。所以由於人的罪惡和缺欠，使政權操於許多人之手，乃較為穩妥，他們好彼此幫助、〔教導〕、規勸。這樣，倘若有人越權，別人就可以監察並約束他的野心。」⁸

加爾文很明確地反對君主政體，他所喜愛的政體，是一種改良式的貴族政體或民主政體，他不希望因民主政體而陷於一片混亂，總之政權最好還是由多人負責，而且必須達到互相幫助、教導、規勸和監察，這是加爾文對政治的理想，其中含蘊著民主政治分權制衡的原則。

⁸ 《基督教要義》，4.20.8。

追求民主政治是否一定會造成混亂與暴動呢？大概我們不能苛求一個十六世紀的人預見二十世紀的發展。以一位受過完整人文訓練的知識份子而言，大概也會反對今日民主政治的庸俗，如果一個能使絕大多數人認同的提議，這提議本身常常是平凡而沒有特殊見解。加爾文也擔心，貴族政治雖然由少數人掌權，但是也可能失控，而變成寡頭獨裁政治，所以加爾文抓住一個原則，掌握政權的一群人一定要能互相幫助、教導、規勸和監察。西方民主政治許多基本理念都是從這個原則演申出來的，西方民主政治強調的三權分立，原因就是三權互相監察、規勸、教導和幫助。

「我們也可以從外邦作者學到這一點；因為他們當中論到官職、立法和政府時，沒有一個不是從宗教和敬拜神去開始的。」⁹ 正如聖經中以色列有關政治的一切都是從敬拜上帝的宗教層面開始的，以宗教為較高的原則，加爾文爭論說，外邦政府常常必須以促進宗教信仰為念，而且要持守神明的命令，基督教政府也當如此，因為他們的政權來自上帝所賜，他們對十誡的第一法版與第二法版都不可忽略。

公民義務

當加爾文討論到戰爭問題時，可以看到他並不是一位和平主義者：「既然君王和國家有時動干戈，為公眾除害，照樣我們可以推知，那為此一目的而有的戰爭，也是合法的。」¹⁰ 他接著談到在哪些情況之下的戰爭是合乎公義的戰

⁹ 《基督教要義》，4.20.9。

爭，並且認為這種觀點與聖經符合。加爾文也贊成納稅說：「最後，我想必須說，貢賦和稅收乃是君主的合法財源；此項財源，他們固然首當用來支付公費，但也可用來維持皇家的豪華，這是與政府的尊榮密切有關的。」¹¹ 緊接著又是引用聖經的例子，不過時空差距的因素並未被考慮。

學過法律的加爾文十分重視法律：

「法律是國家政制的神經系統，或照西色柔借用柏拉圖的說法，它乃是國家的靈魂。……我只要簡單提到，基督教的國家應有何種法律，才可算在神面前是虔誠的，而在人間算是公道的。即是這一點，我也願意緘默不言，不過我知道有許多人在這一點上陷入了危險的錯誤。」¹²

他以「在上帝面前敬虔，在人面前公義」為最高原則，但是反對盲目地將聖經律法一概應用的主張，所以他不得不起而抗辯，認為是否要採納某一聖經律法，要看該律法本身的性質而定，不能一概而論。他說：「我們必須注意，摩西所頒神的律法，通常是區分為道德律、禮儀律和裁判律；這幾種律法必須分別加以查考，好叫我們可以確定何者屬乎我們，何者不屬乎我們。」¹³ 我們不可能全面地按照聖經的一切律法規定來做，特別是有關禮儀上的律法規定（例如割禮和獻祭）有其時代性，有關裁判的律法亦有其文化的背景，他比較堅持的是道德律，從訂定律法的原則去看道德律，追求

¹⁰ 《基督教要義》，4.20.11。

¹¹ 《基督教要義》，4.20.13。

¹² 《基督教要義》，4.20.14。

¹³ 《基督教要義》，4.20.14。

「在上帝面前敬虔，在人面前公義」。道德律的主要原則不外是敬神愛人，又稱為愛的永恆律。¹⁴

順從上帝

就個人特質而言，加爾文帶有和平主義傾向：

「基督徒真應該如同生來便應擔當損害和斥責的，應忍受惡的人不義，欺詐，和恥笑的；不但如此，而且他們在这一切邪惡之下也都當忍耐；那就是說，他們心中寧靜泰然，在忍受一種磨難後，準備再受磨難，一生只希望永遠背負十字架。同時他們要替那咒詛他們的人祈禱，祝福，對那傷害他們的行善（太五 44），努力達到他們唯一的勝利，即是『以善勝惡』（羅十二 21）。」¹⁵

加爾文認為基督徒應以背十字架的精神來面對苦難，或許這是加爾文以一個受難者的身分所下的結論，但是他又說：

「然而這種鎮靜和溫和並不阻擋他們一方面對敵人存友誼心，另一方面求援官吏來保存他們自己的財產，或者為著公益，使犯人伏法，即令他們知道他難免要受死刑的處分。」¹⁶ 在這裡我們看到加爾文在找尋一個平衡點，一方面要忍耐，一方面也要在法律上取得公道。就實際的情況而論，如

¹⁴ 《基督教要義》，4.20.15。

¹⁵ 《基督教要義》，4.20.20。

¹⁶ 《基督教要義》，4.20.20。

果基督徒在法律上受到了委屈，應該依法律途徑取得公道。

「但是，我們若注意神的話，它使我們深入一層，叫我們不僅對那些以正直誠信來治理的君王服從，而且對一切掌權者，甚至對不盡職的政府，也當服從。……不義的君王是神忿怒對世人所施的審判，這並不需費力便可證明，因為據我看，沒有人會否認……。」¹⁷

對於加爾文這樣的說法，現代人實在不易接受，但是當時加爾文的時代是君主政體很普遍的時代，在君主強勢主政之下，政治力量是很難改變的，但是今日在民主政體之下，政權是輪替不停的，而不是持續不變的。

「不管我們對人的行為抱什麼意見，主總是藉著這些行為來作祂的工，毀壞暴君血腥的王權，推翻專制的政府。君王宜傾聽，戒懼。但是同時我們當極其謹慎，不得輕視或是干犯長官的權威，這權威既是神以最莊嚴的命令設立的，就是該受最大尊重的，即令它為最不配的人所掌有，且為他們的不義所敗壞了。糾正暴政，雖是神所施的報應，我們卻不能便斷定說，這是交託給我們了，因為我們除了服從和忍受之外，並沒有受別的命令。這一個道理是我專對私人而言。因為今日若有長官被任命來保護百姓來制裁王權，……又如今日各國三院級議會執掌權柄，我非但決不禁止他們行使職權來反對君王的殘暴或虐政，我反倒認為他們若縱容君王來壓迫人民，乃是極不信不義的，因為他們明知自己是為神派

¹⁷ 《基督教要義》，4.20.25。

立保障人民自由的，卻把它欺詐地出賣了。」¹⁸

在這段文字加爾文表現出兩個觀點，其一是以個人而言，應當忍受不義的政權；其二是就團體而言，肩負保障人民而制衡政權的職務者，必須不畏權勢而盡職，比如議會為了人民的福祉，在看到政府的缺失和腐敗時，不能靜默而不出聲，否則的話就是不信不義。

逐漸走出中世紀影響的加爾文已經漸漸具有現代人的觀念，一方面他以為上帝使君王擁有尊嚴來統治人民，而改朝換代是很不容易的事，每次必定死傷眾多，付出極大的代價，所以他認為在一個暴君的統治下，雖然期待上帝對暴君的報應，但是自己並不一定就是要來執行這報應的人。另一方面他以制度層面來說，議會是為人民說話的，就不能對掌權者的倒行逆施視而不見，否則就是反對上帝。今日來看加爾文的觀點時，客觀形勢已經有很大的不同，因為他所說的團體部份，在今日民主時代中已經漸漸地成為個人所擁有的權利。但是加爾文提醒了平衡的必要，例如當深受不義的事所害時，不要馬上判定，天下就我最公義，從背負十字架的眼光來看，不是一味地逃避或拒絕苦難，很可能上帝是經由這些苦難在教育我們。

「但是我們在順服政府權威一事上，首先應有一個為我們所應注意的例外，那就是說，我們不當因此被誘惑而不順服神，因為神的旨意乃是一切君王所當服從的；神的命令，乃是君王的一切命令所當屈服的；神的尊榮，乃是君王的一

¹⁸ 《基督教要義》，4.20.31。

切王權所當順從的。我們若是為求討人的喜悅，而招致那叫我們順服人之神的憎惡，這真是何等荒謬的事呀！主乃是萬王之王；祂一開聖口，眾人首先只當聽從祂；其次，當服從那些治理者，但只在主裏服從他們。倘若他們的命令違反上帝，就當置若罔聞（讓它不被尊重），也不要顧及他們的尊榮，因為我們使這尊榮服從至高無比的神的權威，對它並無損害。」¹⁹

在順從屬世國度的政府權威之事是有條件的，簡單地說，第一、眾人首先應當只聽從上帝；第二、只在順從上帝的前提下服從統治者。第三、如果統治者的命令違反上帝的命令時，可以置之不理，有如不合作主義者所為。在此加爾文舉出但六 22 說明但以理並沒有遵照不能禱告的命令，也引用了彼得在使徒行傳中所說的：「順服上帝，不順從人是應當的。」（徒五 29）

小結

雖然加爾文論政府所說的一些觀點，以今天的角度來看是比較保守，但是不能忽略了當時在君主政體主導的時代背景，個人幾乎無政治權利可言；不像在今日民主社會裡，個人不但擁有政治權利，也可以選擇要不要說話。今日民主社會的設計裡面，說話是一種參與和表達意見，緘默也是一種

¹⁹ 《基督教要義》，4.20.32。

參與卻表達另一種意見，而且往往是默許的意見，並非只要保持沉默就是置身度外，其實在民主時代保持沉默往往就是表達了贊成，加爾文必定會以上帝旨意做為最高考量。

當面對違反上帝旨意的政權之命令時，加爾文認為不應當順從，至於要如何不順從呢？他不鼓勵正面衝突，只說不要尊重它，要置之不理。這種溫和的傳統一直到他的學生伯撒（Beza）時才變得比較激烈，當時法國的宗教改革受到天主教政府的鎮壓，許多人喪失了生命，例如在聖巴多羅買大屠殺之後，伯撒就主張爭戰以脫離這一切的迫害。

對馬丁路德而言，上帝和魔鬼之間的爭戰十分明顯，所以他很喜歡使用「誘惑」（Anfechtung）這一個字來形容魔鬼的力量。這場爭戰是發生在屬靈的國度，也發生在屬世的國度，分別在不同的領域爭戰，但是他卻又強調屬世和屬靈的國度有不同的原則，使人以為上帝有兩個統治的原則，以政府統治屬世的國度，以教會來統治屬靈的國度，這樣的區分使後來路德會傾向把兩個國度完全分隔起來，認為屬世的國度有政府在管理，讓政府與魔鬼交戰就可以了，而只在教會所管理的屬靈國度裏與魔鬼交戰。馬丁路德後來被人批評之處，就是導致屬靈的歸於屬靈，屬世的歸於屬世，這種消極避世的二分法。

加爾文的看法則不一樣，雖然他也講兩個國度，但是他幾乎不提到魔鬼，視魔鬼完全沒有地位，上帝與魔鬼交戰的結果必然得勝，而兩個國度都屬於同一位上帝，兩個國度只是種類上的劃分，但是其原則只有一個——都在上帝統治之下。所以一般神學家認為，在加爾文的觀念裡面，事實上只有一個國度存在，就是上帝的國度。

附錄一

加爾文的聖靈神學

加爾文是改革宗（長老教會）的創始者，他在宗教改革時代最大的貢獻之一，是留下了一部《基督教要義》，前後共修改四次，歷時廿三年而成，將宗教改革神學的精義盡納入其中。加爾文的一生給人許多不同的印象，毀譽兼有，卻無損於作為一個偉大的改革者。在神學上，有人稱他為「聖靈的神學家」，因為他特別重視由聖靈論的觀點來思考神學問題。在靈恩運動發展十分熱烈的今日，聖靈論的研究引起廣泛重視，我們檢視加爾文的聖靈神學，必能發現原來這位十六世紀的神學家思想上如此的「現代」，許多今日教會正在面對、思考的問題，他早在幾百年前就作過詳盡的探討。

由《基督教要義》的結構來看加爾文的聖靈論

《基督教要義》的結構分成四大部份，原先的構想是根

據使徒信經的四部份而作：全能的父上帝、耶穌基督、聖靈與教會。但是加爾文落筆之後，論聖靈的部份略有更改，分別散佈在第三與第四部份，第三部份以論拯救為核心，而第四部份是論教會。《基督教要義》第五版的四大部份如下：

1. 對創造者上帝的知識

其中在論三一上帝部份，有些對聖靈的討論，亦有論及聖靈的神性。

2. 對救贖者上帝在基督裡的認識

先是由律法，後是由福音而來。本段主要是論到基督的福音。

3. 接受基督恩典的方法

此段可以說是論到聖靈在個人身上的作為，也是論拯救。

4. 進入上帝國外來的幫助

此段是論到聖靈在團體的作為，就是論到教會如何為上帝恩典的管道。

對以上所列《基督教要義》的結構評述如下：

1. 按著使徒信經的第三部份：「我信聖靈」，我們會期待在《基督教要義》的第三部份看到聖靈論，但是第三部份的標題並未如第一部份的父上帝、第二部份的耶穌基督而將聖靈列入其中，而是在第三部份的第一章，3.1 的標題才出現：「有關基督的事如何透過聖靈奧祕的工作使我們得益。」可見這部份是以拯救論為中心，但卻是以聖靈論為觀察的角

度。

2. 加爾文的聖靈論分散在《基督教要義》的第三、第四部份，隱而不顯，其中常常出現有關聖靈的討論。第三部份以拯救論為主，討論的是聖靈在個人身上的作為；第四部份以教會論為主，討論的是聖靈在團體（教會）的作為。這種神學處理的優點是，主張個人與團體接受恩典的媒介皆是聖靈，使聖靈論成了拯救論與教會論的基礎；缺點是，沒有單獨明確地處理聖靈論，以致未有機會使人對聖靈有更系統性的認識，而且只有突顯出聖靈的工作而已，對聖靈位格的問題並未處理。
3. 整體而言，加爾文十分重視知識，前二部份都是以知識為標題。事實上重知的方法論也在後二部份出現，第三部份是討論接受基督恩典的知識，而第四部份是討論進入上帝國的知識，而聖靈則在這兩種知識上扮演使人能知的角色。
4. 以下簡單摘要幾樣《基督教要義》所談到聖靈在個人以及團體的工作：

個人方面：

1. 產生信心。¹

¹ 《基督教要義》，3.1.4，3.2.33~37。3.1.4 表示《基督教要義》的第三部分，第一章，第一節，依此類推。《基督教要義》已有中譯本，可惜略有刪減，英譯本中，Battles 翻譯版最佳。

² 《基督教要義》，2.2.25。

2. 引導。²
3. 內在的呼召。³
4. 與基督聯結。⁴
5. 禱告的幫助。⁵
6. 潔淨。⁶
7. 重生，使人悔改得生命。

團體方面：

1. 建立使人得生命的團契生活。⁷
2. 聖禮是聖靈的工作（agency）。
3. 在洗禮（幼洗）中的聖靈工作。⁸
4. 在聖餐中因著聖靈使人體驗基督身體真實的臨在。
5. 教會的定義有二，在這二個教會的定義中，聖靈均扮演重要角色：⁹
 - (1) 上帝的話被純正地傳講與聽到之處。
對加爾文而言，上帝的話與上帝的靈是不可分的。
 - (2) 遵照基督的教導舉行聖禮。
如上所述，聖禮是聖靈的工作。

³ 《基督教要義》，4.3.11。

⁴ 《基督教要義》，3.1.1。

⁵ 《基督教要義》，3.20.5。

⁶ 《基督教要義》，4.16.25。

⁷ 《基督教要義》，4.17.8~10。

⁸ 《基督教要義》，4.16.21~22。

⁹ 《基督教要義》，4.1.9。

加爾文重「知」的神學方法論

1. 基督教要義的第一部份第一章，申述了對上帝的知識與對人的知識，如何互相關連：

- (1) 不能真正認識人的人，就不能真正認識上帝。¹⁰
- (2) 不能真正認識上帝的人，就不能真正認識人。¹¹
- (3) 生活在上帝尊榮威嚴下的人。¹²

透過這三個命題，加爾文肯定知人知天、知天知人，而信仰的追求就是知識的追求，這種重知的神學方法論貫穿整個《基督教要義》。

2. 加爾文所謂的知識不只是理智的知識而已，他以為知識的前提是敬虔，敬虔則是對上帝的敬畏與愛，換言之，人若沒有敬虔，則人不可能進入這種知識。

3. 人所能追求對上帝的知識，只是上帝所容許我們認識的部份。「對上帝的知識與對人的知識互相關連」，一方面，這命題指出對上帝的知識的入口，另一方面，它也指出了人對上帝的知識的極限，人只能在與人相關的部份，在人本身的極限下，來認識上帝，或者說，上帝只將祂自己與人相關的部份啟示出來。

4. 由加爾文重知的方法論，可以看出聖靈論的重要

¹⁰ 《基督教要義》，1.1.1。

¹¹ 《基督教要義》，1.1.2。

¹² 《基督教要義》，1.1.3。

性，因為加爾文稱聖靈為「內在的老師」，¹³ 聖靈的啟發有如老師帶領人進入知識。其實聖靈的工作與知有密切關連，因為無論是聖靈的恩賜、果子、感動、充滿或澆灌，均可由知的觀點來了解，這些都是知識的傳授、啟蒙與教導，加爾文重知的神學方法論恰好與他對聖靈論的注重互相契合，尤其是當論到上帝的話與上帝的靈如何相互做工，使人得到真知識，則此點更為明確。

上帝的話與上帝的靈之相關性

在聖經中曾有多次將上帝的話與上帝的靈並列，如約三 34，賽卅四 16，四二 1~4，五九 21，可見上帝的話與上帝的靈密不可分，加爾文的神學強調了這一點，並且由兩方面來加以申述：

1. 所有對聖靈的體驗（宗教體驗）都必須經過上帝的話（聖經）的檢驗。¹⁴

這個主張強調，來自上帝的靈的感動，必定會與來自上帝的話的啟示一致，若有什麼宗教經驗與聖經的真理不符合的話，必定不是來自上帝，因為上帝的靈與上帝的話是相互同工的。可見加爾文是反對狂熱派，他們一味追求宗教體驗，卻是盲目地衝刺。以今日之處境而言，加爾文必定反對那種不重視聖經真理的靈恩派，因為如此發展下去，只剩下

¹³ 《基督教要義》，4.14.9，再參照 3.1.4.n9。

¹⁴ 《基督教要義》，1.9.2。

主觀的宗教體驗在主導一切，而失去任何客觀的規範。

2. 所有對上帝的話（聖經）的了解必須經過聖靈的光照。¹⁵

加爾文這個主張，強調了聖靈作為老師的功能。若非聖靈的引導與感動，我們就不可能真正明白聖經，因為只有上帝的靈能夠將上帝的話向人闡明。人對聖經真理的了解並非來自理智而已，而是需要上帝的靈之協助，並且人也不應當將聖經當作條文式的法典，照著字句逐一遵守。可見加爾文反對那種自限於字句之內的律法式解經。以今日之處境而言，加爾文必定不會站在以聖經為逐字逐句啟示之極端保守觀點的那一方。

3. 由以上兩點可以了解，為何加爾文主張「聖經的權威在於聖靈的內證」¹⁶。聖經的權威不在於字句，而是在於上帝的靈。聖經本身不是上帝，上帝的靈使聖經具有來自上帝的權威。加爾文所提到上帝的話，不只是在論聖經，也常常論講道——宣揚中的聖經。因此他所強調上帝的話與上帝的靈之互動關係，也可以多方應用在講道上，我們可以說，根據加爾文，是上帝的靈使講道帶有權威，也是上帝的靈使聽道的人能夠明白真理，所以在改革宗教會禮拜中的禱告，常常提到「求上帝的話與上帝的靈一起動工。」

¹⁵ 《基督教要義》，3.2.33。

¹⁶ 《基督教要義》，1.7.4。

聖靈與基督的啟示之相關性

在新約聖經裡面，有時候用基督的靈（羅八 9，彼前一 11）一詞，在徒十六 6~7 是把耶穌的靈與聖靈等同，在羅八 9 則將基督的靈與上帝的靈等同，可見大致上，聖靈與基督的靈並不作嚴格區分。

「基督的靈」強調的是因著基督而來的靈，並非單指屬於基督的靈，如此了解的話，基督的靈是指，因著基督成為上帝與人之間的中保而來的靈，與聖靈應為同義語，只是著重點不同。

對加爾文而言，基督是上帝啟示的核心，也是新、舊約上帝的話的焦點，因此他的神學被視為基督中心的神學，由此可以引申兩點：

1. 來自聖靈的啟示，必定不會與基督的啟示衝突，因此我們亦可以基督的啟示來檢驗一切自稱來自聖靈的宗教體驗。

2. 基督的啟示必須透過聖靈的工作才能使人明白而受益，《基督教要義》的第三部份就是在處理這一個問題。

在以上兩點，我們可以發現「上帝的話與上帝的靈」和「聖靈與基督的啟示」二者的相互關係性相似，原因其實很簡單，上帝的話（聖經）裡的核心就是基督的啟示，由於加爾文整體神學有以基督為中心的傾向，自然在上帝的靈與基督的啟示二者之間強調出密切的相關性，這個相關性在討論加爾文對聖餐的看法時，得以進一步說明。

從加爾文的聖餐觀看他的聖靈論

加爾文把聖禮視為「上帝恩典的外在象徵」¹⁷，但是仍然必須有聖靈作為內在的老師才為有效¹⁸。換言之，聖靈的教導使得聖禮的意義得以明顯。「如果沒有聖靈，就像太陽照到瞎眼，聲音傳給聾子。」¹⁹

加爾文對聖禮的看法，自然也反映在他的聖餐觀，下面就幾個當時重要的聖餐觀簡述如下：

1. **天主教** 主張變質說或化質說，認為在祝聖之後，餅與杯變化成為基督的身體與血。

2. **路德** 主張合質說，認為聖餐中的餅與杯有基督的身體與血之同在。

3. **慈運理** 認為聖餐中的餅與杯純粹是象徵性的，功能是為了紀念與感恩，同時為了建造團契關係。

加爾文的主張介於慈運理與路德之間。一方面他反對慈運理純粹象徵性的說法，認為太過於世俗，而主張基督身體真實臨在；另一方面，他反對路德的合質說，認為仍太受天主教會影響，而主張基督身體的真實臨在是只有在聖靈裡才發生的。換言之，是人在聖靈裡被提昇，而非基督的身體降臨，是人在聖靈裡被聖化，而不是餅與杯被聖化。由於加爾

¹⁷ 《基督教要義》，4.14.1。

¹⁸ 《基督教要義》，4.14.9。

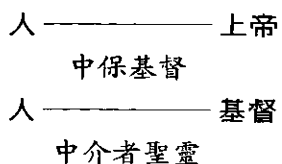
¹⁹ 《基督教要義》，4.14.9。

文具有聖靈論的眼光來看聖餐，使他不必如同路德，為了說明基督身體如何同時臨在不同的聖餐禮拜當中，而必須再發展出基督身體可以同時遍存（ubiquity）的教義。以系統神學理論而言，加爾文具有聖靈論的觀點，而且，如前所述，這一個看法，也是根據聖靈與基督的啟示之相關性而來，唯有在聖靈裡，我們才能真正體驗到基督身體的真實臨在。

作為中保的基督與作為中介者的聖靈

由於加爾文的上帝觀極其崇高偉大，使他無時無刻不體會上帝的尊榮與威嚴，身為被造者，人是一直活在創造者上帝的尊榮與威嚴之下。因此加爾文的基督論特別強調基督作為中保的角色，人與上帝之間的聯繫在於基督中保的功能。

在加爾文上帝觀的影響下，他也同時強調復活昇天的基督在天上崇高超越的地位，因此產生了一個困難，就是人如何能夠與復活昇天的基督連繫？在此，聖靈就好像第二位中保，成為人與基督之間的中介者，簡單圖示如下：

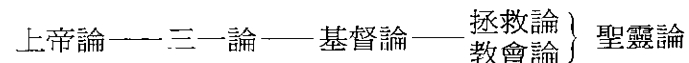


這種觀點，如同約十四 16：「另外賜給你們一位保惠師」，暗示了耶穌基督是第一位保惠師，耶穌基督若不去，

第二位保惠師就不來，因此聖靈的工作是接續基督的工作而來。加爾文以基督為中保，而聖靈為中介者，突顯出二者事工上的連續性，並且符合他一向以基督為中心的神學論旨，使聖靈的工作密切地接續在耶穌基督的啟示上。

由聖靈論出發的拯救論、教會論與創造論

加爾文在《基督教要義》論到三一上帝的先後次序大概如下：



他並未明確地論聖靈，卻寫出了由聖靈論出發的拯救論與教會論，如此一來，聖靈論的內容被強化了，也被具體化了。個人的拯救，必須透過聖靈奧祕的工作，才能成就；就團體而言，教會是恩典的管道，也必須透過聖靈的工作，教會才能成為教會。

有人認為，在基督教神學（尤其是宗教改革時期），往往忽略了創造，或者把拯救與創造對立，重拯救而輕創造。表面上看來，加爾文論創造不多，事實上他卻有潛在的、豐富的創造論，而且是由聖靈論出發的創造論，以下列出他的三個觀點：

1. 上帝藉著祂的道與祂的靈創造了世界。²⁰
2. 聖靈是創造的動力。²¹

²⁰ 《基督教要義》，1.14.20。

²¹ 《基督教要義》，1.13.14。

3. 上帝的創造是持續中的創造。²²

由於加爾文視創造是正在持續進行中，這生生不息的創造之動力，正是來自聖靈，也意謂著聖靈參與創造不是歷史上的過去，而是時時刻刻地參與。因此可知，改革宗神學家莫特曼，在他的聖靈論以「創造中的上帝」為題，背後依稀可見加爾文的影子。加爾文是由聖靈論出發之創造論的開創者，若是創造論能加以闡揚，有助於矯正基督徒常常只重視拯救的缺陷。就廣義而言，拯救是「新創造」或是「再創造」，也是創造論的一環，聖靈則為創造之動力，就如同為拯救的動力一般，可見開發由聖靈論出發的創造論，其重要性不待言論。

改革宗神學的聖靈論特色

在加爾文開創並影響下的改革宗神學傳統裡，聖靈論確實是重要的一環，如德語區有名的《海德堡教理問答》，被稱為「聖靈的信仰告白」，原因是其中有幾處十分清楚地突顯聖靈的工作，而為其它信仰告白所無。改革宗神學的聖靈論特色，簡述如下：

1. 強調聖靈的工作與基督的啟示一致。
2. 強調上帝的話與上帝的靈相互同工。
3. 上帝在個人與團體中的作為透過聖靈而彰顯。

這些特色可以參照受加爾文影響不小的神學家巴刻（J.

²² 《基督教要義》，1.16.3。

I.Packer) 的書《活在聖靈中》(宣道 1989)。

可惜加爾文神學中生動的聖靈論，在加爾文主義者當中，尤其是在正統派當中，逐漸沒落消失。正統派漸漸以系統性的教條，取代了以聖經為中心的神學思考，重字句的傾向，甚於重精義。因此不可捉摸的聖靈工作，似乎不如穩定沈重的預定論來得有興趣，何況在加爾文的《基督教要義》中並未明確地標示出聖靈論來，以致在一些加爾文主義者當中，不論在理論上或實踐上都敬「聖靈論」而遠之。其實這是很大的誤解，根據改革宗神學傳統，聖靈論應是無所不在地活躍在拯救論和教會中，甚至在創造論中；而且加爾文準確地扣緊了兩個原則：基督的啟示與上帝的話，則聖靈的工作雖如同風一般不可捉摸，卻有清楚的規則可循。

結論

加爾文神學處處帶着他對上帝的尊榮、威嚴、榮耀之體認。傳說中，加爾文是跪著寫下《基督教要義》，而且一手寫作，另一手翻閱聖經。加爾文對聖靈論的重視，也是出於他對上帝深深的體認——人無時無刻不活在永生上帝的面前，以致加爾文不但對攝理與預定的主張比一般神學家堅定，而且對聖靈工作的體認，即對無所不在的上帝之作為的體認，也超乎那個時代的神學家。

加爾文並非靈恩運動的成員，從其傳記觀察，似乎也未有任何特殊的靈恩，但是他對聖靈工作卻有異乎常人的體認。由於他本人知性、理智、冷靜、堅定的特質，使我們明

白，聖靈不只作用在人的身體、情感上，也作用在人的理性、意志上。

附錄二

對上帝與人的思考方式： 加爾文、士來馬赫與中村 元之中國式思考方式¹

重點摘要

本文所關注的是「思考方式」，而以「認知」為討論焦點，因為這是不同神學發展的重要分水嶺。首先，本文探討加爾文在《基督教要義》所使用對上帝與人的基本思考方式；其次，將加爾文與士來馬赫在《基督教信仰》裡使用的思考方式作一簡單的比較，以使加爾文的思考方式更加清楚，並指出二者有相同的特性，就是對上帝的認知與對人的

¹ 本文曾在第二次亞洲加爾文研究會議宣讀，是1991年九月卅日至十月二日在新竹舉行。原稿為英文，作者自行譯為中文。

認知息息相關，特別是人對上帝的認知不能脫離有關人本身的認知；再者，本文採用中村元的著作《東方民族的思維方法》，其中探討中國式思考方式傾向實踐性（practicality）的一章，做為比較討論的材料，盼望能夠引發更多對不同文化下思考方式的比較之興趣；最後，通過比較所發現，加爾文、士來馬赫與中國式思考方式對實踐性不約而同的傾向，一方面與當今神學結合理論與實踐的潮流互相呼應，另一方面盼望能在受西方思考方法主導的神學研究中找到新的出發點，即孕育於本土思考方式的神學。

※本書有二個節譯的中譯本：

1. 中村元。《東方民族的思維方法》。結構群譯，陳俊輝審譯，台北：結構群，1989。
2. 中村元。《中國人之思維方法》。徐復觀譯，台北：學生，1991，修訂版。

導論

不同的思考方式決定了不同的神學著重點，因此是不同的神學發展之分水嶺。「認識」或「知識」是本文探討思考方式的重點，因為「如何知」通常反映出「如何思考」，透過不同認知方式的比較，可以掌握不同的思考方式。

首先，本文探討加爾文《基督教要義》對上帝與人的基本思考方式。其次，將加爾文與士來馬赫對基督教信仰的思考方式作一比較，² 透過不同類型神學家的對照並辨識其異同，以進一步釐清加爾文的思考方式。第三，本文採用中村

元《東方民族的思維方法》³ 中有關中國式思考方式的研究，作為討論比較的材料，嘗試對不同文化下的思考方式作一初步的比較。最後，通過這些比較，盼望能在受西方思考方式主導的神學研究中，找到孕育於本土思考方式的神學探討之出發點。

加爾文對上帝與人的思考方式

「一切只為上帝的榮耀」是加爾文神學常見的標記。在《要義》卷一，加爾文小心翼翼地討論對創造者上帝的「知識」，而非討論創造者上帝「本身」。其實加爾文所作的是，有關「人的知識」的討論，知識的對象則是創造者上帝。可見並非「上帝本身」，而是「人對上帝的知識」，才是《要義》的關注點。

這種神學方法帶有兩個特色。一方面，上帝與人的差距仍被謹慎地保持著，因為加爾文並不直接談論上帝，而是談

² 就廣義而言，士來馬赫亦為改革宗神學家，Moore 曾比較加爾文與士來馬赫，但是未提及思考方式的比較。W. L. Moore, "Schleiermacher as a Calvinist," *Scottish Journal of Theology*, 24/1971, pp.167~183。

³ 本書有二種中文節譯本：1. 中村元。《東方民族的思維方法》。結構群譯，陳俊輝審譯（台北：結構群，1989）中村元。《中國人之思維方法》。徐復觀譯（台北：學生，1991 修訂版）。本文使用英譯本：Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern People*, Philip P. Wiener(ed), (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1961, 1978)。

論有關上帝的知識。另一方面，《要義》所關注的是，人認識上帝的可能性有多少。如此一來，《要義》展現了兩種層面。就本體層面而言（The ontic aspect），上帝居先，而後是人。但就認知層面而言（The noetic aspect），可知者居先，不可知者其次，在此意義下，屬人的事先於屬上帝的事。本文對認知層面作進一步探討，因為這與加爾文基本的思考方式有關。

《要義》卷一第一章所要說明的是，「對上帝的知識與對人的知識是互相關連的」。⁴本章第一節加爾文的論證首先是，「只有真正認識人的人才能真正認識上帝」。這是一種人論進路，因為人論的知識被視為上帝論知識之前提，在此論證加爾文作了一個小結：「因此對人的知識不只帶動我們去尋找上帝，而且彷彿牽手般地引領我們尋見上帝。」⁵此段所陳述的是，不論對人的知識是正面的或是負面的，均有助於對上帝的知識。正面對人的知識，比如「上帝的形像」，有助於人從中增加對上帝的知識；負面對人的知識，比如「人的罪」，有助於促使人尋找上帝，這種知識也常常是尋找對上帝的知識之起點。

在《要義》卷一第一章第二節加爾文轉換了一個角度，「只有真正認識上帝的人才能真正認識人」。這是一種上帝論進路，以加爾文的話來說：「人從來未能真正清楚認識自己，除非先求見上帝的面，從默想上帝中詳細查看自己。」⁶

⁴ 本文採用 LCC 的《要義》英譯本，J. T. McNeil 編輯，F. L. Battles 翻譯，在註中簡稱為“Inst.”，引文由作者中譯。

⁵ Inst., p.37。

⁶ Ibid。

增加對上帝的知識有助於增加對人的知識，比如認識上帝越深的人，必然對「上帝的形像」——人，認識越多，再如真正認識「上帝的完全」的人，才能明白「人的不完全」。可見上帝論知識是人論知識的前提。

由此產生一個問題：當加爾文主張對上帝的知識與對人的知識相互關連時，為什麼加爾文先提出人論進路，然後再提出上帝論進路呢？按照加爾文神學常見「上帝統治」（Theocracy）的特性，似乎他理當優先提及上帝論進路。答案應該十分簡單，人論進路的對象是對上帝的知識，而上帝論進路的對象是對人的知識。在《要義》卷一第一章結束時，加爾文作了結論：「總之，對上帝的知識與對人的知識是息息相關的，為了教導的方便，我們應當先討論前者，而後再進一步處理後者。」⁷加爾文主張先討論對上帝的知識，但是基於上述的關連性，如果沒有對人的知識就無法討論對上帝的知識，當然這又可以繼續論證下去，如果沒有對上帝的知識就無法討論對人的知識……。畢竟加爾文決定了以對上帝的知識，亦即人論進路，作為《要義》的出發點。

為了進一步觀察加爾文的思考方式，以下針對加爾文對「知識」的看法作一討論。首先，加爾文對「知識」的了解與他對啟示的看法有關。⁸事實上，對加爾文而言所有知識都是源自啟示。在《教義》卷一，加爾文討論了創造與聖經，這二者通常分別被視為「一般啟示」與「特別啟示」的來源，由於二者涵蓋了絕大部份的知識，可說人知識的來源就是啟示，由於啟示出自上帝，在此意義下，所有的知識都

⁷ Inst., p.39。

⁸ Inst., I.1.1, n.1。

與上帝論有關。

其次，加爾文的「知識」並不是純粹客觀的知識，邁尼爾（J. T. McNeil）認為，以現代語言來說，應該是「存在性的認知」（*existential apprehension*），⁹亦即認知者本身必須投入其中。加爾文本人談到對上帝的知識時，他以「敬虔」為前提：「我稱敬虔為對上帝的敬畏加上對上帝的愛，這愛建立在對上帝恩惠的認識之上。」¹⁰在對上帝的知識上，這樣的敬虔是必備的。可見對加爾文而言，「知道」並不是得到某些客觀的知識，而是主體必須投入其中，絕非做一個旁觀者，在此意義下，加爾文對「知識」的看法與人論密切相關，畢竟是人在回應上帝的啟示才能認知。

加爾文與士來馬赫

士來馬赫是第一位在系統神學的方法論上作革命性改變的神學家，他率先全盤使用人論進路來整理基督教教理。他的系統神學名著書名為「基督教信仰」，表現了他使用人論進路而注重主觀層面，因此未使用一般人常用的「教義學」，因為這個名詞偏向客觀層面。士來馬赫有興趣處理的

⁹ Ibid. 此外，道威（E. A. Diwey, Jr）亦主張：「所有對上帝的知帶有存在性特質。」E. A. Diwey, Jr *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (N.Y.: Columbia University, 1952), pp.24-31。

¹⁰ Ibid., 1.2.1。

¹¹ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, H. R. Mackintosh & J. S. Stewart (tr. & ed.), (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928, 1976), §32。以下簡稱 CF。

是主觀的信仰，以及那些可以由主觀信仰導引出來的教理，因他以「絕對依賴情感（意識）」作為系統神學的出發點。¹¹絕對依賴情感不但是屬於人的，而且人成了決定者，因為那不只是人的情感，而且人是這情感的主體與發動者。

士來馬赫宣稱他只有意處理三類基督教教理：

1. 人類狀況的描述。
2. 上帝屬性與行動模式的概念。
3. 有關世界組成的陳述¹²。

如同加爾文一般，士來馬赫有意討論對人的知識與對上帝的知識，只是他又加上對世界的知識，由於受限於本文幅度，對世界的知識部份略過不談。

根據士來馬赫的神學方法，他打算如此處理基督教教理：

1. 在世界有限的存有與上帝無限的存有之間，發生在宗教性自我意識中的關係。
2. 出在這自我意識中，上帝所關係到世界的屬性。
3. 藉由世界對上帝的絕對依賴關係，所表現之世界組成。¹³

論及對人的知識時，士來馬赫把焦點放在宗教性自我意識，在其中發掘上帝與人的關係。這可說是加爾文「只有真正認識上帝的人才能真正認識人」的另外一種說法，因為上帝與人的關係對認識人而言是必要的，只是士來馬赫比加爾文更強調人論的份量，對士來馬赫而言，不再是「對上帝的知識」，乃是「上帝與人的關係」才是出發點，而且這關係

¹² CF, §30。

¹³ CE, §35。

必須在人的宗教性自我意識中尋找。

論及對上帝的知識時，士來馬赫有興趣的只是，與世界有關的上帝屬性，而且同樣在人的自我意識中尋找。這一點呼應了加爾文的「只有真正認識人的人才能真正認識上帝」，因為士來馬赫把對自我意識的認識，作為對上帝認識的必要條件，也就是據此得以認識上帝所關係到世界的屬性，並且是在人的自我意識中發掘，不論是在個別或是團體的自我意識中。由於啟蒙運動的影響，在士來馬赫的神學裡帶有更多團體的層面，而加爾文並未像這般重視團體層面，比方說，士來馬赫界定聖靈是「在基督所開創之新的團體生活中共同的靈（The common Spirit）」。¹⁴可見對聖靈的知識，必須從會眾中尋找，不但是在人世間，而且是在團體裡，不只是上帝的靈，而且是在團體裡共同的靈。

總括如下：

1. 加爾文由對上帝的知識出發，而且是人對上帝的知識。士來馬赫由對人的意識之知識出發，亦即對人的知識。
2. 兩位都認為對上帝的知識和對人的知識相互關連。
3. 加爾文的知識是建立在上帝的啟示上。士來馬赫則以自我意識或情感為神學知識的來源。
4. 加爾文以知識為存在性的認知，「認知」意謂著投入其中。士來馬赫強調關係，因此認知者不能離開其本身的關係來認知。
5. 加爾文以為對上帝的知識，必須在與對人的知識連結的情況下才能建立。士來馬赫以為對上帝的知識是建立在上帝與人的關係上，並且必須在自我意識當中尋找。

¹⁴ CF, §121。

整體而言，加爾文與士來馬赫所關切的都是「在此世」對上帝的知識，亦即對上帝的知識必須是「對人有意義的知識」。然而在加爾文與士來馬赫之間仍有極大的差距，加爾文是十分平衡的思考家，他以人論進路探討對上帝的知識，又以上帝論進路探討對人的知識，並且同時強調二者。士來馬赫的思考方式比較偏向人論進路一邊，他以人的自我意識為對上帝的知識與對人的知識之共同來源。

加爾文與中國式思考方式

要對中國式思考方式下一個明確的定義幾乎是不可能的，為了尋找一個概觀以便於比較，中村元的研究是個不錯的出發點。並非是中村元對中國式思考方式的觀點毫無疑義，至少他提供了方便作比較的概觀可作為出發點，希望通過這個比較可以引發進一步研究的興趣。

中村元的《東方民族的思維方法》，討論了印度、中國、西藏與日本式的思考方式。在論及中國式思考方式的一章，「第21章實用性（practicality）的傾向」，可以發現加爾文與中國式思考方式在實用性傾向上有很多類似之處，以下就中村元的分段討論如下：

1. 以人為中心的態度。
2. 宗教上的現世傾向。
3. 形上學未見發達。¹⁵

¹⁵ *Ways of Thinking of Eastern People*, pp.233-246。

以人為中心的態度

中村元觀察說：「自古以來，中國人傾向由以人為中心的立場考慮所有的事情，他們甚至傾向以對人的關連來瞭解抽象的觀念。」¹⁶ 這種思考方式令人聯想到加爾文與士來馬赫。當論及抽象的觀念「上帝」時，中國人寧可稱呼「天」，因為天是人看得見的，而不是看不見或思辨性的上帝。而且中國人經常將天與人擺在一起，有名的例子是，中國宗教與哲學最高的理想「天人合一」。談到天時，不可不提到人，因為天代表人世間的公義（天道）與人世間的真理（天理）。

對加爾文而言，對上帝的知識必須與對人的知識連結才能建立，而上帝的啟示是對上帝知識的源頭。對士來馬赫而言，對上帝的知識是建立在上帝與人的關係，不過此知識的源頭並非來自超越的啟示。¹⁷ 二者均以人為中心的思考方式優先於抽象思考方式，在此意義下，他們都傾向實用性而非思辨性。

中村元的觀察主要建立在對語言現象的研究，他發現「說話造句時，中國人經常以人為主詞，即或人的主詞並未出現在句子中，而受詞則在述詞部陳述。」¹⁸ 如此一來，以人為中心的態度表現在說話當中，就是經常以人為主詞，而

且被動式的句子也少見。由於說話反映了思考方式，如此建立的知識勢必帶有以人為中心的態度，也就是中村元所謂的實用性。當加爾文論及對上帝的知識時，事實上他在討論「人對上帝的知識」，在此思考方式下，所討論者的主詞並不是上帝的概念，而是人。不過加爾文並非全是以人為中心，更是以上帝為中心來作思考，他謹慎地不去談論上帝本身，而是談論對上帝的知識。

中村元認為：「受了以人為中心的思考方式的影響，大部份的中國人傾向功利主義與實用主義，就此而言，他們的思考方式與大部份歐洲經院哲學式與觀念論式哲學家不同。」¹⁹ 中村元以為中國式思考方式接近功利主義與實用主義，而遠離經院哲學與觀念論。其實加爾文的思考方式也帶有此特質，如我們將《要義》與當時的各種神學大全，或百科全書式的神學論著比較，《要義》的長度無疑地是十分精簡²⁰，可說是傾向功利主義，而《要義》的關注點又是非常實際，可說是帶有實用主義色彩。作為一個在文藝復興以來的思潮下受完整訓練的人文主義學者，加爾文思考方式中以人為中心的色彩，超過許多對他既有的刻板印象。

「中國人思想的某些部份是非常實際的，因他們只對現實生活所需的政治與道德原則有興趣。」²¹ 而加爾文，他有興趣的是現實生活所需對上帝的知識，或許用「非常實際」來形容加爾文與中國式思考方式是十分恰當的，因為二者經

¹⁶ Ibid., p.233。

¹⁷ 士來馬赫傾向強調啟示比較「人性」的一面，啟示既非絕對地超自然，亦非絕對地超理性。S. CF., §13。

¹⁸ Op.it., p.233

¹⁹ Ibid. 此處所指的功利主義與實用主義並非基於嚴格意義，乃取一般通俗意義，本文以下亦取此意義。

²⁰ Inst., III.6.2, 加爾文自稱：「我天生愛好簡短，或許如果我要多說一些，總是不成功。」

²¹ Op. cit., p.234。

常帶有實用性色彩。

宗教上的現世傾向

「中國式思考方式傾向現實日常生活的考慮，使其帶有現世與物質主義的特徵。」²² 中村元引用孔子著名的話：「未知生，焉之死？」作為根據，論證說：「在中國人著作中只有很少的神話，尤其是關於天、地、日、月與人類的起源神話很少。」又說：「自古以來，中國人寫作很少運用神話性的想像，而喜歡實際的、現世的實在論。」²³ 中國的神話並非如中村元所說的那般貧瘠，重點應該是，神話經常與日常生活有密切的關連，甚至是日常生活的一部份，而且神話世界本身也是非常現世的，而非出世的，常常神話世界只是現實世界直接的投射。總之，孔子的話說明了為何中國宗教帶有濃厚的現世色彩，因為對「生」的興趣遠高於對「死」的好奇。

對加爾文而言，若說他的神學是現世的，並不恰當，只能說他的神學關注點是非常現世的。在四卷《要義》當中，卷三是為了個別的基督徒而作，標題為「我們領受基督恩典的方式：我們得到什麼好處，產生什麼結果？」卷四則是為了基督徒團體而寫，標題是「上帝邀請我們進入基督的團體，並保守我們其中的外在途徑與幫助」。可見整本《要義》有一半是為現世人類需要而作，雖然加爾文也主張「只有真正認識上帝的人才能真正認識人」，後半段的《要義》

²² Ibid., p.235。

²³ Ibid。

顯然更直接集中在對人的關注上。

通常現世的傾向會導致自我中心，中村元觀察說：「結果中國宗教包含了許多禱文與符咒，這些是為了消災解厄祈求福氣而有。」²⁴ 帶有現世傾向的中國宗教可能被自我中心所主導，而中村元認為中國式思考方式就帶有自我本位傾向。²⁵ 對加爾文而言，他的現世關懷卻帶有平衡桿，亦即「只有真正認識上帝的人才能真正認識人」，使其思考方式未陷入自我本位。事實上，加爾文著名的靈修神學特色是「捨己」，而非自我中心或自我本位，因此一般人對加爾文神學的印象都說它帶有濃厚的「上帝統治」色彩。

中村元在此段提出一個例證——禪宗，來證明中國式思考方式在宗教上的現世傾向，正是基於這個傾向，使印度佛教在中國轉化成禪宗：「根據禪宗，佛教裡神奇的力量與神妙的能力都在日常生活裡，如在打水取柴當中。」²⁶ 一個有趣的相似處是，加爾文也在現世生活當中追求上帝的榮耀，而不是在修道院、朝聖之旅或聖地，這個思考方式的相以性，是基於加爾文與中國式思考對實用性的親和力。²⁷

²⁴ Ibid., p.236。

²⁵ Cf. *ibid.*, pp.247~249, 中村元討論「自我本位的取向」。

²⁶ Ibid., p.240。

²⁷ 中村元亦嘗試比較中國基督教與印度基督教徒，而以中國基督教徒是現世的、人本的、實際的與實用的，因此重視實踐與政治，而對福音的超越性，人與上帝關係超自然層面，漠不關心。Ibid., p.243。我想中村元完全忽略了中國基督徒中廣大的保守派，他們反對政治參與，而對超越性、或超自然的事物有熱切的期待，可見中村元言過其實了，因此此段研究不予討論。

形上學未見發達

按照推理，以人為中心和現世傾向，自然會導致形上學不發達，因此在中國哲學史上，印度佛學的東傳，對形上學有很大的刺激作用。按中村元的觀察，中國人「天的觀念」形上學成份遠不及經驗感官成份，「天的觀念與可見的天密不可分，因此天的觀念並未超越經驗感官世界。」²⁸

在加爾文思考方式有一類似的傾向，就是徹底拒絕抽象思辨的經院哲學，經院哲學的看法常常是《要義》裡頭批評的對象。相對於與他同時代的神學家，加爾文對三一論的論述顯得太簡短了，似乎他對抽象的三一論興趣不高。他在創造與聖經中尋找對創造者上帝的知識，在中保者基督的拯救中尋找對拯救者上帝的知識，在聖靈的工作中尋找對聖靈上帝的知識。不過加爾文必然反對任何將創造者與創造混同的嘗試；²⁹然而在中國式思考方式裡，這一點不但不重要，甚至「天人合一」正是最高的追求目標。

中村元又注意到，由於這種實用性傾向，印度佛教在中國也被轉化成華嚴宗。印度佛教原本帶有形上學色彩，區分無相無差別的絕對者與有相有差別的現象世界，卻轉成中國式非形上學的華嚴宗，肯定現象世界，相即相入，各有其絕對意義，而落實在現象世界。³⁰中村元評論說：「在華嚴宗哲學，形上學原理全然被放棄了，哲學家只能住在經驗與現

²⁸ Ibid., p.244。

²⁹ Cf.Inst., I.8.17~I.8.21。

³⁰ Op.cit., pp.245~246，參徐復觀所譯，p.116。

象世界的陰影下。」³¹中村元對華嚴宗哲學的批評或許過於嚴苛，多少反映出他本人「形上學」的傾向。不過重點是，華嚴宗不再在現象世界背後找尋絕對者，而是現象世界本身成為關注焦點。對加爾文的思考方式而言，如果我們套用此處使用的語言，他秉持了對絕對者的信仰，然而他首先所關注的，無寧是在絕對者面前的現象世界，而非直接關注絕對者本身，因此他無意作玄學思辨，反而在隨後的加爾文主義者中，有人發展了加爾文主義的經院哲學，而加爾文本人卻一直都是傾向實用性的。

結論

對亞洲人而言，西方神學常常是非常抽象、理論與思辨性的，但是加爾文與士來馬赫在對上帝與人的思考方式上並非如此。加爾文與士來馬赫的思考方式均帶有在此世上對上帝的知識之關注，他們並未抽離人在此世上對上帝的地位來研究神學。據此觀點，神學不應該是純粹理論，而必須是實踐的。當加爾文強調敬虔為知識的前提，而士來馬赫注重認知者本身與上帝的關係時，實踐的因素已包含其中了。現代神學所強調的已經不只是正確的理論（Orthodoxy），而且是正確的實踐（Orthopraxis），神學的實用層面因而顯得特別重要。

本文所探討的加爾文與中國式思考方式都帶有濃厚的實

³¹ Ibid., p.246。

用性，應該可以作為在亞洲發展神學的根據。不論是實踐神學（Practical Theology），或是實踐的神學（Theology of praxis），或是實踐導向的神學（A praxis oriented theology），實踐應該是神學整體的特色，而非神學的一部份或一種神學。相對於漫長的中國文化，中國教會與台灣教會的歷史顯得益發短暫，而神學研究卻在西方世界孕育了近兩千年，各種神學已經深深帶有西方文化影響下的思考方式，根據亞洲本地思考方式在亞洲的土壤發展神學已經刻不容緩，由此角度來看，加爾文與中國式思考方式共同關切的實用性，或許可能成為「亞洲改革宗神學」的一個出發點。

附錄三

加爾文的人論

序論

本論

1. 認識人與認識上帝——方法論的角度。
2. 上帝的形像——創造論的角度。
3. 墮落的人——拯救論的角度。
4. 人的怠惰——罪論的角度。
5. 巴特所見人的怠惰——基督論的角度。

結論

¹ 本文曾經發表於1993年的第一屆加爾文神學學術研討會，並收錄在敝著《加爾文神學》（台北：禮記，1995），頁235~263，2003年修改增補而成。

序論——人文主義與上帝主權

加爾文本人及其神學，分別帶有人文主義與強調上帝主權兩種特色，加爾文神學將兩種看來互相對立的特色調和在一起，當探討加爾文的人論時，必須對這兩種思想背景做簡單的介紹。

人文主義背景

嚴格而言，加爾文並未受過正式神學訓練，而是在法國的瑪謝、蒙太學學院以及奧爾良、部日、法蘭西大學受完整的人文教育與法律教育，大約從 1523 年到 1533 年，歷時十年，受過許多當時名師的教導。² 在 1532 年即加爾文廿三歲那年發表了《辛尼加論仁篇註釋》，為一非常精湛的古典研究，³ 實在是第一流的人文學者，而在其思想裡，「人」也是經常的關注焦點。

² 約翰·卡迪 (Jean Cadier)，《加爾文小傳》(香港：宣道 1969)，頁 7~17；帕爾克 (T. H. L. Parker)，《加爾文傳》(台北：道聲，2001)，頁 43-97。帕爾克認為，1520 或 1521 年加爾文已經去巴黎讀書。

³ 約翰·卡迪 (Jean Cadier)，《加爾文小傳》(香港：宣道 1969)，頁 17。

強調上帝主權

高舉上帝主權常常被視為加爾文與改革宗神學的特色，在加爾文最重要著作《基督教要義》的開頭，他就令人印象深刻地突顯出在偉大上帝榮耀下卑微渺小的人。⁴ 這種強調上帝主權的思考方式經常在加爾文著作裡出現，因此「一切只為上帝的榮耀」，成為描述加爾文以及其神學的常見標語。

由於調和了上述二種特色，可以說加爾文心目中的人，是活在上帝主權之下的人，而且是本身亦帶有其主權的人，本文目的是討論在這個架構下加爾文對人的了解。加爾文的人論是其神學重要的課題，但是迄今似乎只有托倫斯 (T. F. Torrance) 與英格爾 (M. P. Engel) 做過專書研究。⁵ 托倫斯的書幾乎成了加爾文人論的經典論述，書中所引資料，除了《基督教要義》之外，還有大量資料來自註釋與講章，頗能補足本文以《基督教要義》為主要參考材料的限制。英格爾的書採用「絕對的上帝之觀點」與「相對的人之觀點」動態參照，活潑生動地呈現加爾文人論。

本文的結構是由方法論的討論出發，先由創造論兼及基

⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster), 1.1.3。以下簡稱 *Institutes*。本文所採用中譯本：加爾文，《基督教要義》(香港：基文，1955~1959)。

⁵ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957) & M. P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988)。

督論的角度來看人論，而後再由拯救論的角度討論墮落的人之相關問題，之後則深入探討加爾文從罪論角度所觀察之「人的怠惰」，並與廿世紀改革宗神學家巴特對「人的怠惰」之討論，以及與其所明確使用基督論的方法作一比照。由於人論涉及的相關問題甚多，本文儘量限定在對人論本身的研究與介紹，無法一一處理其它相關問題。

本論

加爾文對人的看法，基本上力求平衡，他認為不應當對人過分低估，否則會怠惰不上進；但也不應當對人高估，否則會驕傲而忘恩負義；應當在兩極之間走中庸之道，指出人的毫無良善與被缺乏圍困的狀況，以致願意受教，承認自己不能做什麼，讓自己從怠惰中被喚醒過來。⁶

認識人與認識上帝——方法論的角度

在文藝復興時，通過古典研究興起了人文主義風潮，其中人文主義精神的重要依據之一就是蘇格拉底的名言：「認識你自己。」⁷ 認識自己就是認識人的起步，也是認識真理的入門，而加爾文卻巧妙地將認識人與認識上帝結合在一起，作為《基督教要義》的開頭，而為其方法論的核心，由

⁶ 《基督教要義》，2.2.1。

⁷ 參 *Xenophon's Memorabilia IV*，間接引自 *Institutes*，2.1.1.n.1。

此出發才能把握住其人論的重點。

在認識人中認識上帝——知人知天

加爾文肯定了對人的認識與對上帝的認識是相互關連的，因此在《基督教要義》一開始，他就先申論由認識人到認識上帝，再由認識上帝到認識人。這兩種認識的重要連接點，在於人具有上帝的形像，使得人與上帝的關係有如影印版與原版的關係。

一方面加爾文以為若充分認識了人的優點與好處，也就是對上帝形像有了深刻的認識，自然對上帝的認識能夠加深。⁸ 另一方面，對人的缺點與不好的地方的認識，也會導致對上帝的期待，使人在人的極限之處開始認識上帝。⁹ 概括而言，人是看得見的，上帝是看不見的，加爾文主張在對看得見的人之認識中，尋找對看不見的上帝之認識。

在認識上帝中認識人——知天知人

一方面，認識了上帝就是認識了上帝形像的本源，因此就能更加認識上帝的形像——人，就如同對原版的認識有助於對影印版的認識一般。¹⁰ 另一方面，當認識上帝的完全之後，才能夠對人的不完全有深刻的認識，加爾文學一例說

⁸ *Institutes*, 1.1.1.

⁹ *Institutes*, 1.1.1.

¹⁰ *Institutes*, 1.1.2.

¹¹ *Institutes*, 1.1.2.

明，一個人在舉目注視太陽而覺得耀眼昏花之後，才明白原先自以為明亮潔白者，均相去太遠。¹¹如加爾文所說：「人未經上帝的尊嚴比較，絕不能充分認識自己的卑賤。」¹²

時時刻刻活在上帝榮耀下的人

加爾文將認識人與認識上帝連結在一起，充分地突顯出受造者人其處境是完全不能脫離創造者上帝。麥尼爾（J. T. McNeill）以「實存的認識」（*existential apprehension*）來說明加爾文所指的對上帝之認識，¹³認為加爾文將受造者人放在受造而面對創造者的實存處境當中，也就是把人時時刻刻放在上帝的榮耀下來作為神學的出發點。因此，加爾文人論不只是討論人本身而已，而且是論及時時刻刻在上帝榮耀之下的人。托倫斯在討論加爾文對上帝的形像之看法時，也認為加爾文是把人放在與上帝有動態的關係中來討論的，在人對上帝的回應中來看其上帝的形像。¹⁴參照托倫斯的觀點，可以更加肯定的是，加爾文的人論，必須放在人與上帝的關係中來討論，而不能孤立來談。

上帝的形像——創造論的角度

加爾文認為，聖經給人的地位，最高不過是按照上帝形

¹² 《基督教要義》，1.1.3。

¹³ *Institutes*, I.1.1.n.1.

¹⁴ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp.61-72.

¹⁵ *Institutes*, 2.2.1.

像被造，人被祝福並非由於自己的功勞，而是得與上帝有份。¹⁵可見「上帝的形像」是了解人的重要關鍵，也是加爾文人論的重要觀念，此觀念源自創一 26~27 而與創造密切相關，以下分別由五個不同角度來討論。

生活在創造中的人

加爾文對創造的了解是動態的而且是持續中的，他沒有將創造視為過去的歷史事件，而傾向把創造當作「持續中的創造」。¹⁶因此，被造者人是生活在創造者上帝持續中的創造裡頭，而活躍在創造當中之上帝的靈與上帝的話，自然也是不斷地做工在創造中的人身上。生活在創造中的人，是上帝創造的傑作，也是為了上帝而被造，在改革宗傳統下韋斯敏斯德小教理問答的第一問答，簡單扼要地提出人被造的目的：「一、人首要的目的是什麼？人首要的目的是榮耀上帝，永遠以祂為樂。」

托倫斯建議以目的論與終末論的動態角度來看上帝的形像，¹⁷意即人的上帝形像是在朝向目的的發展過程中，也是尚在走向終末的成全當中。這個觀察提醒我們，加爾文並未對人下定論，而是視人在一個發展過程中，也就是人不只生活在創造中，也不斷地在被創造當中，任何對人僵化的刻板印象都不宜用來討論加爾文的人論。

¹⁶ *Institutes*, 1.14.20.

¹⁷ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.61.

創造帶來上帝形像

傳統上，有關上帝的「形像」與「樣式」，曾經引發不少神學討論，加爾文認為二者為同義語，沒有必要做進一步區分，¹⁸因此單單討論上帝的形像，他認為：「所謂上帝的形像，是指人性超過所有其他動物的一切其他優點而言。這個名詞，是指亞當在墮落以前具有的完整品性；這就是說，他有正當的智力，有理性所控制的情感，和其他一切管理得宜的官感，並因天性上所有這些優點，是和他的創造者的優點相類似。」¹⁹「形像」一詞，就表達了被造者與創造者的相似，而且加爾文把人當作創造的高峰，人的優點諸如智力與情感在一切動物當中顯得特別突出。

加爾文又特別指出，人具有靈魂為其獨有特色，也是上帝的形像的依據。²⁰「上帝的光榮，雖表現在人的外形上，可是祂的真正形像，無疑的是在靈魂中。」²¹加爾文以為人的靈魂雖不是人的全部，卻是上帝形像主要的表現之處。加爾文所說的「靈魂」，是指與肉體有別，「是指那不朽，而屬被造的本質，是人最高貴的部份。」²²加爾文認為靈魂是不朽的，然而也是被造的，而且是屬於被造者。然而，「由靈魂之具有對上帝的認識，足以證明靈魂的不朽」，²³靈魂

¹⁸ 《基督教要義》，1.15.3。

¹⁹ 《基督教要義》，1.15.3。

²⁰ 《基督教要義》，1.15.3。

²¹ 《基督教要義》，1.15.3。參 1.15.4。

²² 《基督教要義》，1.15.2。

²³ 《基督教要義》，1.15.2。

的不朽是因為人認識上帝的能力在靈魂裡頭，加爾文由此能力推斷靈魂是不朽的。由於加爾文對靈魂重視，視為上帝形像表現之處，有必要進一步了解他所說的靈魂是什麼。

加爾文以「理性」(understanding)與「意志」(will)為靈魂的二種主要功能，又進一步說明，理性是人分辨取捨的根據，而意志是做選擇決定的依據。²⁴然而，在人墮落之後，理性往往受愚昧蒙蔽，而意志常常受慾望束縛。²⁵加爾文分別這二種主要功能說：「知識好比是靈魂的嚮導和統治者，而意志無時不尊重知識的權威和判斷。」²⁶在知與意，亦即靈魂的兩大功能之間，加爾文傾向以「知」為重心，因此他的神學常常有知性的特色，即使如此，二者必須互相配合，才能認識上帝，充分地發揮上帝的形像。再以傳統對人心理功能所作知、情、意的劃分而言，加爾文似乎遺漏了情(感性)，事實上他將情(感性)併入知(理性)來談，視之為一種知識的來源，這也是加爾文偏重知性的另外一個實例。²⁷

在有關意志的部份，加爾文站在奧古斯丁傳統主張：「整個靈魂在創造的時候非常健全；他有正確的思想，有擇善的自由意志。」²⁸亦即人原本具有自由意志，而且懂得使用自由意志行善，然而墮落之後已經截然不同了，加爾文說：「我們一經承認，除非有恩典的幫助——即那藉重生只給予選民的特殊恩典的幫助——人就沒有為善的自由意志，

²⁴ *Institutes*, 1.15.7.

²⁵ *Institutes*, 2.2.12.

²⁶ 《基督教要義》，1.15.7。

²⁷ 《基督教要義》，1.15.7。

²⁸ 《基督教要義》，1.15.8。

是毫無疑義的。」²⁹ 原本自由的意志，如今常常受到慾望束縛，若非來自恩典的幫助，就無法為善了。

綜合以上的討論，可以看到加爾文多少有重靈魂、輕肉體的傾向，他的人文主義訓練背景，使他帶著親柏拉圖的思考特質，但是並未走到希臘靈肉二元論的地步，因為他認為上帝的榮光遍及人的靈魂與肉體：「雖然上帝的形像，主要還是在思想和心靈上，或在靈魂和靈魂的智能上，然而人身無論那一部份，多少都蒙上帝的榮光所被。」³⁰ 可見肉體也是上帝形像展現之處，這使得加爾文與後來的清教徒主義有別，他針對肉體需要所主張的中庸與節制，卻發展成後者所主張的嚴格控制。綜上所述，創造帶來的上帝形像在人的肉體與靈魂都有所表現，然而主要集中在靈魂方面。

基督展現上帝形像

「我們現在知道，基督所具的是上帝最完全的形像。」³¹ 加爾文認為上帝最完美的形像只見於基督身上，而且人為了回復上帝的形像也必須通過基督而得以更新。「所以，我們的拯救和復原的開始，非借重基督不可；為著這個原因，祂被稱為第二亞當，因為祂使我們回復到真實與完全的正直。」³² 在此加爾文引述西三 10 與弗四 24 而指出更新的內容先是智識，而後是誠實的仁義與聖潔，³³ 目的是回復上帝

²⁹ 《基督教要義》，2.2.6。

³⁰ 《基督教要義》，1.15.3。

³¹ 《基督教要義》，1.15.4。

³² 《基督教要義》，1.15.4。

³³ 《基督教要義》，1.15.4。

的形像而與在基督身上所見者一致。進一步應用，加爾文認為，若要實行「愛」，應當注意人裡面的「上帝形像」，由於上帝形像的美麗莊嚴，勝過罪惡過犯的扭曲，使人不得不愛。³⁴ 然而，加爾文特別是指信徒，因為在他們身上，「上帝的形像已由基督的靈所恢復」，所以「上帝形像」清晰可見，可引發愛的動機。³⁵

托倫斯認為加爾文所說上帝形像的觀念是動態的，而非靜態的，而人的上帝形像之標準在於耶穌基督，其恢復的動力也在於耶穌基督。³⁶ 換言之，耶穌基督不只是人的上帝形像的目的，而且是其動力。這種以耶穌基督為中心的人論，加爾文只宣示了大方向，並沒有詳細進入其內涵，而巴特在其《教會教義學》裡充分地闡揚一個以基督論為基礎的人論，這一部份將在第五部份加以討論，由此觀察加爾文人論的後續發展。

如何映射上帝形像

如前所述，托倫斯以目的論與終末論角度來看上帝形像，以動態的進行式，取代了靜態的完成式，關鍵在於如他所述：「在人裡面的上帝形像與人對上帝的認識有相互的關連。」³⁷ 亦即對上帝的認識促進上帝形像的展現，而後者的

³⁴ 《基督教要義》，3.7.6。

³⁵ 《基督教要義》，3.7.6。

³⁶ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.35 & p.52.

³⁷ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.52。作者自譯，下同。

形成亦會加深對上帝的認識。加爾文自己正是主張人最高的地位在於與上帝的關係密切，他說：「當他（人）被抬舉到最崇高的地位時，聖經所給的地位，不過是說，他的創造是照著上帝的形像造的。這即是說，他的幸福，不是由於他自己的好處，乃是出自上帝。」³⁸可見上帝形像在人身上完全展現，在於上帝與人的關係是否密切，而「人具有上帝形像」已經含蘊了人應當追求對上帝的信靠關係。

以下將托倫斯所觀察之加爾文的主張：「人如何充分映射上帝形像」，整理如下：

- (1) 在基督裡形成。³⁹
- (2) 通過對父上帝的回應。⁴⁰
- (3) 根據聖靈內在的見證。⁴¹
- (4) 通過對上帝話的回應。⁴²

托倫斯所看到的加爾文，是以三一論為根據，而以耶穌基督為中心來說明人如何展現上帝的形像，而在具體實踐方法上，又與上帝話以及上帝的靈之互動有關。托倫斯由加爾文的〈約伯書講章〉找出其對上帝形像的觀點，認為那是完全建立在上帝的角度：「上帝形像根源於上帝的旨意，以

³⁸ 《基督教要義》，2.2.1。

³⁹ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.35 & p.52。參《基督教要義》，1.15.4。

⁴⁰ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.52.

⁴¹ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.52.

⁴² T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.35.

天父的眼光對待人，並且通過上帝經常而恩惠的訪視而維繫。」⁴³可見加爾文論及人的上帝形像時，將主權歸之於上帝的那一方，乃是始源於上帝的旨意，在與三一上帝的互動當中，而且在上帝話與上帝的靈一起做工當中，走向充分的展現。

映射外的上帝形像

英格爾批判托倫斯對加爾文的詮釋太過於受巴特影響，非常強調上帝形像的關係性，否定上帝形像為人天生而擁有的本質性，將上帝形像視為完全倚靠上帝的客觀實體，而非創造時上帝賜給人的禮物，關鍵在於托倫斯單單引述加爾文有關「映射」的文本，以致過分突顯出「關係性」的必要，而忽略上帝形像已經賞賜給人的一面。⁴⁴英格爾認為，加爾文不只把上帝形像視為藉由與上帝的關係之超自然的恩賜，也把上帝形像視為自然的恩賜而為人的基本構成本質。⁴⁵大體而言，英格爾認為從「絕對上帝的觀點」來看，確實加爾文是將上帝視為主要演員，而人只是觀眾，從這個角度來看，上帝形像是關係性的，只有建立在人與上帝的關係才有可能；然而，從「相對的人之觀點」來看，加爾文也把人視為演員，作為相對自主的演員，上帝形像也有已經賞賜在人

⁴³ T. F. Torrance, *Calvin's Doctrines of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.73.

⁴⁴ M. P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988), pp. 50-52.

⁴⁵ M. P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988), p. 50.

身上的部份，則上帝形像不只是關係性而且是本質性的。⁴⁶

「人所映射的上帝形像」與「在映射之外的上帝形像」在加爾文神學當中都有蹤跡可尋。當過分強調前者時，可能忽略上帝在創造當中所賜給人的，甚至將創造視為有待填滿的空白；當過分強調後者時，「創造所帶來的上帝形像」可以獨立自存，有如自然神論主張上帝創造了自己會走的鐘錶。強調前者的人，傾向反對自然神學；而強調後者的人，則傾向支持自然神學。加爾文神學的詮釋者當中，兩種主張都有，因為加爾文兩者都有所強調，如蓋瑞許（B. A. Gerrish）所評述：「總之，加爾文認為，上帝形像在人身上並不只是指天賦，而且是指關係。」⁴⁷

墮落的人——拯救論的角度

討論加爾文的人論，不可忽略他明確主張人處在兩種情況下，一種是被創造的原先情況，另一種是墮落之後的情況。⁴⁸加爾文堅持說這兩種情況下的人已經大不相同了，因為現今的人已經處在墮落之後的情況：「人在最初創造的時候，和他的後裔，大不相同；他的後裔來自他的腐化，因此得著遺傳的惡性。」⁴⁹加爾文接受「原罪」的觀念，認為人

⁴⁶ M. P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988), p. 53.

⁴⁷ B. A. Gerrish, 'The Mirror of God's Goodness', *Readings in Calvin's Theology*. D. K. McKim (ed.) (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 115.

⁴⁸ 《基督教要義》，1.15.1，參 2.1.1。

⁴⁹ 《基督教要義》，1.15.8。

在亞當犯罪之後的墮落情況，代代相傳。加爾文描述亞當墮落的情況說：「無疑地，亞當因為從他的尊嚴中墮落，所以和上帝疏遠。我們雖然承認在他裡面的神的形像沒有完全消滅，但因腐化過甚，所餘下的，也只有可怕的醜相了。」⁵⁰從亞當開始，人在墮落之後，上帝形像雖未完全毀滅消失，但已腐化變形。以下分別就墮落的源頭、處境與恢復，由拯救論的角度觀察在墮落情況下的人。

墮落的源頭

加爾文認為亞當是人的墮落源頭，因為亞當不只是人類的祖先，而且是「人性」（human nature）的根源，因此使全人類沾染了亞當所帶來的腐化。⁵¹奧古斯丁以生殖遺傳解釋原罪的代代傳襲，結果似乎把罪當作生理血緣的一部份，並且導致追求禁慾而將情慾生殖視為不好，因為那是傳佈罪惡的工具以及方式。加爾文則將焦點集中在「人性」，巧妙地避開了生理學遺傳與原罪的關連，而給予原罪神學性的解釋，以亞當為人性的根源，因而將人類帶到墮落的情況之下。

加爾文進一步探討亞當墮落的根本原因在於「不信」：「所以不信就是亞當背叛的根源。野心、驕傲和忘恩負義都由此而生。」⁵²亞當背叛上帝的動作，不只是違反上帝的規定，而且是將人與上帝的關係破壞，因為摧毀了對上帝的相

⁵⁰ 《基督教要義》，1.15.4。

⁵¹ *Institutes*, 2.1.6。參 2.1.7。

⁵² 《基督教要義》，2.1.4。

信，以致衍伸出野心、驕傲和忘恩負義。加爾文把不信視為墮落的最基本原因，是因為他認為人應當時時刻刻生活在上帝的榮耀之下，人的不信徹底地破壞人與上帝的關係，而離開了上帝榮耀的人，自然就生活在諸般罪惡裡頭。「亞當的屬靈生命既在於與他的創造者合一，所以他一旦和祂疏遠，即是靈魂死亡。」⁵³ 人的屬靈生命在於親近上帝，而不信所帶來人與上帝關係的疏遠，正是靈魂死亡的開始。

亞當墮落對人類的影響即「原罪」，因為亞當的墮落就是人性的墮落，有關原罪如何影響人，加爾文說：「原罪是我們本性上一種遺傳的邪惡和腐敗，散佈於心靈的各部，使我們為神的憤怒所憎惡，而且在我們裡面產生了聖經所說的『情慾的事』（加五 19）。」⁵⁴ 加爾文描述原罪改變人性，使得人類與亞當一起進入了墮落的狀況，在人裡面滋生情慾以及各種罪惡，而不再停留於原先被造時的狀況。

墮落的處境

加爾文以為原罪不斷地滋生情慾的事與各種罪惡，有如火爐持續地迸出火焰與火花，又如泉源不停地湧出泉水。⁵⁵ 加爾文如此形容在墮落中的人：「人完全為罪所籠罩，如同洪水淹沒一般，所以凡出自人的都是罪。」⁵⁶ 他所指的是人的肉體與靈魂都敗壞了，整個人成為罪惡的源頭，甚至說：

⁵³ 《基督教要義》，2.1.5。

⁵⁴ 《基督教要義》，2.1.8。

⁵⁵ 《基督教要義》，2.1.8。

⁵⁶ 《基督教要義》，2.1.9。

「人的一切，如知識和意志，靈魂和肉體，都為情慾所玷污；或者簡直可以說，人除情慾以外，別無所有。」⁵⁷ 根據加爾文的描述，在墮落中的人，理性被愚昧蒙蔽，意志被慾望束縛，⁵⁸ 分別說明如下：

1. 就理性而言，人雖然仍有理性而與獸有別，⁵⁹ 但是只能作用在諸如法律、文學、手藝等地上事物，而且理性處在常常「被欺騙」的狀況下，⁶⁰ 即使雖還有良心，⁶¹ 卻未能健全地分辨善惡，比如說單單根據天然良心無法了解十誡的第一法版，而對第二法版的認識雖比較清楚，卻不完全。⁶²

2. 就意志而言，加爾文與路德一樣贊同奧古斯丁以來的傳統，主張人的意志被罪束縛：「意志既為罪所束縛，就無法振作，也更不能專心向善；因為專心向善乃是皈依上帝的開端，而按聖經所說，這是完全出乎神恩典的」。⁶³ 在這個觀察當中可以看到，人的意志原本應當與自由相結連，卻在墮落中被罪束縛，使其原本可做決定的「自由」，成為了犯罪的「必然」，凡意志所出者必定是犯罪。不過意志雖然被束縛，意志的功能仍然存在，只是已經不健全，若是要恢復健全，需要上帝的恩典，因為「立志為惡是屬於敗壞的本性，立志為善是屬於恩典」。⁶⁴

⁵⁷ 《基督教要義》，2.1.8。

⁵⁸ 《基督教要義》，2.1.12。

⁵⁹ 《基督教要義》，2.2.17，參 2.2.12。

⁶⁰ 《基督教要義》，2.2.25。

⁶¹ 《基督教要義》，2.2.22。

⁶² 《基督教要義》，2.2.24。

⁶³ 《基督教要義》，2.3.5。

⁶⁴ 《基督教要義》，2.3.5。

以上兩點，分指靈魂的兩大功能，在墮落後的人身上均已嚴重損毀，以致使人認識上帝的能力被蒙蔽，而未能認識上帝，又使人無法改變自己，以致更加無法認識上帝，結果形成了一個人無法解套的惡性循環。

墮落的恢復

《基督教要義》第三卷詳細處理了拯救論，指出人在上帝的話與上帝的靈引導之下，通過信心領受上帝恩典，開始經歷稱義與重生（成聖）。⁶⁵ 而加爾文由重生（成聖）談起，指出墮落的人如何在信仰中改變自己，最重要的就是經歷到「死去」（mortification）與「活起來」（vivification），人在罪上死去，而在新造的人方面活起來。⁶⁶ 在此主要關心在於墮落的人恢復之後的狀況，不擬對加爾文拯救論做深入探討。

加爾文認為「悔改」就是「重生」，因為按照聖經的理解，「悔改」就是「離棄自己而歸向上帝，和丟掉舊心思而採取新心思這兩件事」，⁶⁷ 這不過是從另外一種角度來形容「死去」與「活起來」的除舊佈新。如此加爾文以「出死入生」來形容「重生」，並認為「重生的目的即是恢復我們原有的上帝形像」，這不是一時一刻，甚或一年的工夫，乃是至死方休，一生都要悔改重生。⁶⁸ 值得注意的是，加爾文對

⁶⁵ 加爾文並未區別「重生」、「成聖」，並將「悔改」視為同義語。請參照林鴻信，《加爾文神學》（台北：禮記，1994），頁 91-110。

⁶⁶ *Institutes*, 3.3.3.

⁶⁷ 《基督教要義》，3.3.5。

⁶⁸ 《基督教要義》，3.3.9。

「重生」的了解顯然與一般流傳的講法不同，他強調的是終生的經歷，而非一時一地之特殊經歷，這樣的人經歷到靈魂兩大功能的更新：

1. 理性更新

加爾文把信仰視為一種對上帝認識的更新，使得原本喪失認識上帝能力的理性得到恢復，因此加爾文把信仰界定成一種認識：「信仰就是從上帝的道所得來關於祂對我們的旨意的認識。」⁶⁹ 從前無法認識上帝的人，因著重生帶來的改變，開始能夠認識上帝，因為「信心」就是「對上帝的仁愛的一種不變而確實的認識。」⁷⁰

2. 意志更新

加爾文認為通過上帝的恩典，人的意志得到變化與改造，而且是完全出自上帝的改造：「當上帝改造我們，使我們追求正直的時候，如果這變化是像由石頭變成肉一般，那麼，那屬於我們意志的一切都已拔除殆盡，以後新來的一切都是出於上帝了。」⁷¹ 這並非意志的開始，而是意志的更新，是「由一個惡的變為好的意志」。⁷² 加爾文強調意志改造之後，人並不是自己得到行善的能力，乃是得到所有出自上帝的善，⁷³ 在這強調裡頭他比奧古斯丁更加重視上帝在人意志上的影響，更加徹底地體會上帝在人身上的工作。⁷⁴ 可見加爾文心目中意志的更新，是十分根本的改造，而且是持續地受上帝影響。

⁶⁹ 《基督教要義》，3.2.6。

⁷⁰ 《基督教要義》，3.2.7。

⁷¹ 《基督教要義》，2.3.6。

⁷² 《基督教要義》，2.3.6。

⁷³ 《基督教要義》，2.3.8。

至於墮落的人在恢復開始之後，究竟是以何者為恢復的目標呢？這是一個有待探討的問題，也就是當問及人在完全恢復上帝形像時，究竟是以什麼為藍圖呢？根據 Prins 的研究，加爾文在《基督教要義》中以恢復原先的亞當為首要，而在其聖經註釋中卻以效法耶穌基督為目的。⁷⁵ 這二者的不同會影響到在終末論裡對人的了解，若是傾向前者，則終末的盼望在於回到「原點」；若是傾向後者，則終末的盼望在於走向「成全」。前者對於人的原點評價比較高，以徹底恢復為完全；而後者則是把原點當作出發點，人需要發展至完全，由於涉及問題太廣，在此未能繼續討論。

人的怠惰

在討論墮落中的人時，加爾文經常使用與「怠惰」相關的觀念如：sloth, sluggishness, complacency。加爾文所使用「怠惰」(sloth)的拉丁文為 *inertia*，原意為「遲鈍」，衍伸成為「懶惰」。身為宗教改革者，加爾文在面對教會體制的敗壞、羅馬教廷的腐化以及反對改革的諸般敵對者，可能會發現，宗教改革最大的敵人是人性深處的怠惰，當人出於惰性而對真理與公義麻木不仁時，改革的力量無法凝聚，而這正是人性的真實面貌。

加爾文對人的怠惰懷有特別的疑懼，儘管出於他對上帝

⁷⁴ 奧古斯丁主張在領受恩典之後，人在恩典幫助下改變而有行善的能力。

⁷⁵ Richard Prins, 'The Image of God in Adam and the Restoration of Man in Jesus Christ', *Scottish Journal of Theology*, 1972/25, pp. 32-44.

的榮耀的尊崇，理當不願意過份強調人行善的能力，以免減損上帝的榮耀；然而他看到，若是過份強調人的無法行善，恐將引起人的怠惰。⁷⁶ 可見在加爾文所看到的人無法行善，目的是高舉上帝的榮耀，而且希望能夠把人從怠惰中喚醒過來。在論及基督的呼召時，加爾文提到「傲慢」(arrogance)與「自恃」(complacency)造成的困難，前者是「由於愚蠢地相信自己的公義，就是當一個人自以為他所有的，可使他蒙上帝喜悅」；後者是「一種不注意行為的態度，因為許多罪人沉迷於罪惡的快樂中，忘記了神的審判，麻木不仁，不知期望神的慈愛」。⁷⁷ 加爾文稱這兩種習性為「怠惰」(sloth)，前者的自信與後者的麻木都阻隔了基督的呼召。由此觀之，加爾文視人的怠惰為信仰上的一大障礙，也是墮落的人類難以恢復上帝形像的阻礙。以下由四方面觀察加爾文對基督徒生活的教導，探討其如何處理人性中的怠惰問題：

律法的第三種功用

當加爾文論及律法時，指出律法具有三種功用，其一為使人知罪，⁷⁸ 其二為懲誡罪惡，⁷⁹ 此二項為一般人所知之律法的功用。加爾文又提出了律法的第三種功用：「律法對肉體而言，正如鞭子對一隻又懶又不肯走路的驢子，催促牠工

⁷⁶ *Institutes*, 2.2.1.

⁷⁷ *Institutes*, 3.12.8.

⁷⁸ *Institutes*, 2.7.6-7.

⁷⁹ *Institutes*, 2.7.10.

⁸⁰ *Institutes*, 2.7.12. 自譯。

作。」⁸⁰ 加爾文所看到怠惰的人，就像不肯做工的懶驢，必須使用鞭子，也就是使用律法來加以督促，藉著規勸的方式來提醒人的怠惰。⁸¹ 律法的第三種功用是針對信徒，可見信仰並未能全面排除怠惰，反而可能受怠惰影響而導致退步。在主張惟獨恩典的宗教改革者當中，加爾文別具心裁地提出律法的第三種功用，以正面的態度來看律法的功用，由此進一步發展重視訓誡的教會，實在是因為對人性的怠惰有非常深刻的體驗。

重視訓誡的教會

加爾文認為，由於人的無知、怠惰與善變，必須有教會作為外在的幫助。⁸² 教會的存在功能之一，就是為了幫助怠惰的人，針對這些與怠惰有關的人性缺點，加爾文心目中的教會是重視訓誡的教會，他認為看訓誡有如韌帶，可以使各肢體安於其位。⁸³ 加爾文所說的訓誡，廣義而言，包括了教育，此乃針對人的無知，狹義而言，專指紀律與懲誡，此乃主要針對人的怠惰，藉此使人人在教會裡找到合適的位置而有適當的表現，有如韌帶結合了各肢體。從加爾文主張教會必須重視訓誡來看，人的怠惰在成為教會肢體之後並未自然消失，反而是亟待努力克服的對象。

⁸¹ *Institutes*, 2.7.13.

⁸² *Institutes*, 4.1.1.

⁸³ *Institutes*, 4.12.1.

生活在呼召當中

路德曾經寫過《人之天職》，打破神職人員與平信徒之分，也打破修道院與社會之間的圍牆，認為只要人生活在因信稱義當中，凡事相信倚靠上帝恩典，無論從事什麼行業，都可以體驗上帝的呼召，而不必是從事聖職或在修道院裡修道，在各行各業都能經歷上帝的召喚。加爾文承襲這樣的想法說：「只要我們順從自己所得的呼召，無論什麼工作在上帝心目中都是有價值和重要的，也沒有所謂卑賤的工作。」⁸⁴ 更進一步，加爾文對呼召有更強烈的看法：「主命令我們每一個人在我們一生中每一個行動，都要注意祂的呼召。」⁸⁵ 在這段文字裡，強烈地表達了加爾文對人生十分積極的看法，對於「一生中每一個行動」都要加以把握。當論及基督徒生活時，加爾文強調一生都要追求進步說：「我們當繼續努力，不斷地朝向主的正道前進，不要因為成功渺小而失望；儘管我們的成功不能如願，然而我們的努力卻沒有白白消耗，只要是今日比昨日好。」⁸⁶ 雖然上述這些呼籲並未對「怠惰」直接提出警告，然而對於生活的積極態度，是精進再精進，奮鬥再奮鬥，似乎處處在提防人的怠惰所造成的破壞，從加爾文強烈呼籲生活在呼召當中以及一生追求進步，可以體會他對人性的怠惰之極力排斥。

⁸⁴ 《基督教要義》，3.10.6。

⁸⁵ *Institutes*, 3.10.6。自譯。

⁸⁶ 《基督教要義》，3.6.5。

無知——知性的怠惰

「無知」是另外一個加爾文常用來形容墮落的人之觀念，由於出現次數更加頻繁，從《基督教要義》第一章第一節就開始出現，在此未能詳細處理，只能根據本文已經討論者作一整理。其實「無知」就是人在知性上怠惰的表現，也就是缺乏學習而導致無法認識的狀態，如上所述，加爾文把信心界定成「對上帝的仁愛的一種不變而確實的認識」，可見「無知」的嚴重，不只是導致無法認識，而且無法相信。由於靈魂的兩種主要功能是理性與意志，在人的墮落中，理性被蒙蔽，意志被束縛，而怠惰是指意志被束縛的狀況，無知就是指理性被蒙蔽的狀況。因此，加爾文心目中理想的教會應當提供信徒訓誡，包括教育與懲誡，教育針對無知，而懲誡針對怠惰。

總之，在加爾文對基督徒生活的教導當中，始終非常關切如何除去人的怠惰，

怠惰是一生奉獻勤奮不息的加爾文所要克服的主要敵人，當他論及無所不在的上帝為何以「天」象徵祂的居所時，如此感慨說：「祂以『天上』象徵祂的居所，雖然祂是不可思議的，卻是充滿於世間；但因為我們愚魯的心靈只注視塵世，為求消除我們的遲鈍和懶惰，祂把我們提高到世界以上。」⁸⁷從「天」的高超，襯托出人的遲鈍怠惰與卑下無知，藉著這個象徵提醒了上帝對人的期待。

⁸⁷ 《基督教要義》，1.13.1。

巴特所見人的怠惰——基督論的角度

巴特站在改革宗傳統，發揚加爾文所未完成的——由耶穌基督所具之上帝最完美的形像，來建構人論。他在《教會教義學》第四部份，完整地發展以基督論為基礎的人論，其中有部份焦點放在「人的怠惰」，令人想起加爾文人論的特色，在此簡單從巴特對人的怠惰之看法作一補充，期待在對照中能使加爾文的人論更加清楚。

巴特是在論到「耶穌基督，僕人成為主人」的一章裡，以「人子的高昇」作為人的對照，襯托申論「人的怠惰與悲慘」，而後提出「人的成聖」作為答案。這是十分典型地使用基督論來處理人論，由耶穌基督的特色，指出人的缺點，並且根據耶穌基督的啟示，提出改正方向。在論及人的怠惰時，巴特主要的觀點是，人的罪就是人的怠惰，使人不愛上帝而拒絕耶穌基督，⁸⁸分別論述如下：

逃避自由——總綱

通過「人子的高昇」，巴特呈現人屈居卑下的「怠惰」，也在耶穌基督復活所彰顯的勝利與主權當中，特別看到人因著怠惰，不肯運用自由而處在自我封閉的狀況。⁸⁹巴特以逃避自由作為討論人的怠惰之總綱，將加爾文對怠惰的

⁸⁸ K. Barth, *CD*, IV/2, pp.403-409.

⁸⁹ K. Barth, *CD*, IV/2, p.378.

⁹⁰ K. Barth, *CD*, IV/2, p.499.

觀察帶到廿世紀的處境，率直指出普世所見逃避自由的現象與人性的怠惰有關，應當追求「人的成聖」，亦即通過成為上帝子民，蒙召作門徒，來得到自由，以克服怠惰。「自由」是巴特神學著重的特色，因而「逃避自由」成了最嚴厲的指控。⁹⁰

愚蠢無知——對上帝

如上所述，怠惰就是遲鈍而沒有反應，特別是指對上帝的愚蠢無知。⁹¹「由於想要停留在愚蠢無知當中，一如我們的本性，我們不願在基督裡且與基督在一起。」⁹²基於愚蠢無知，人對真理遲鈍而沒有行動，寧可安於怠惰的狀況，無法歸向上帝。

走向「非人」——對人

基於怠惰所帶來的自我封閉，人寧可沈溺在自我的世界裡，而無法轉向他人。

「非人」意味著離世孤立的狀況，在怠惰中，人漸漸成為自我封閉的「非人」。然而耶穌基督卻是徹徹底底的「人子」，祂成為人的同伴、鄰舍與兄弟，而走入人群，成為所有「人」的榜樣。⁹³

⁹¹ K. Barth, *CD*, IV/2, pp.409-424.

⁹² K. Barth, *CD*, IV/2, pp.410. 自譯。

⁹³ K. Barth, *CD*, IV/2, p.434.

⁹⁴ K. Barth, *CD*, IV/2, pp.452-464.

縱容墮落——對己

在怠惰中，人縱容自己的墮落，而走向自我毀滅。⁹⁴人的怠惰不只使人與別人隔離，而且一步步地墮落，甚至眼睜睜地看自己走向毀滅，這使得怠惰成為毀壞自己的兇手。

沈溺焦慮——結局

怠惰使人沈溺在焦慮的囚房裡頭，結果造成三重的毀滅：⁹⁵首先是與上帝隔絕，人在焦慮當中與上帝疏遠；其次是與人隔絕，因為人人各自陷溺在自己的焦慮裡；最後是使自己身心瓦解，不再是一個健全的整體。巴特使用現代人熟悉的焦慮經驗，作為人性怠惰的結局，提醒了怠惰可怕的摧毀力。

從巴特所見，人因著怠惰而逃避自由，對上帝愚蠢無知，從孤立的「非人」，走向自我毀滅，陷溺在與上帝隔絕、與人隔絕、自己身心瓦解的焦慮中。這些觀察建立在耶穌基督的榜樣與啟示，從「僕人成為主人」看到「人子的高昇」，參照人怠惰的實況，可見「人的怠惰與悲慘」，而寄望於從耶穌基督領受「人的成聖」作為答案。

結論——加爾文人論的應用

加爾文不只強調「上帝主權」，他也強調「人的主

⁹⁵ K. Barth, *CD*, IV/2, pp.467-478.

權」，不過他是在上帝主權之下來談論人的主權。創造所帶來人的上帝形像，在繼續不斷的創造中不停地發展，人的墮落卻阻礙了上帝形像充分展現，因此了解墮落所造成的問題並尋求解答，追求回復耶穌基督所展現的上帝的形像為首要之務。在這當中，加爾文敏銳地看出人性的怠惰常為最大的障礙，因此他在努力追求以各種方式排除怠惰之外，自己也躬親力行，廿七歲投入宗教改革，至五十五歲離世，一生竭力奮鬥，至死無悔。他的人生是精進的人生，他所期盼的教會是勇於改革的教會，這是改革宗傳統的主要精神，但願這股勝過怠惰的衝勁，也能成為今日我們充分發揮未完成的上帝形像之動力。加爾文極力反對怠惰，追求盡情發揮在上帝主權下之人的主權，他以如此微妙的方式調和了作為宗教改革者與人文主義者的衝突，也將認識人與認識上帝聯結起來，提醒了人是時時刻刻生活在上帝的榮耀之下的人。

附錄四

加爾文對講道以及教會音樂的看法

講道部份

前言

帕爾克對加爾文的講道做了很好的研究整理¹，他是英國學者，以加爾文研究聞名，著有重要的加爾文傳記。他發現加爾文對講道應有特色的期待，往往以法文 *familiere* 形容，*familiere* 是代表熟悉和親切的意思，加爾文時常使用這

¹ 參 Parker, T. H. L. *The Oracles of God. An Introduction to the Preaching of John Calvin*. London/ Redhill: Lutterworth, 1947. 與 Parker, T. H. L. *Calvin's Preaching*. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.

個字不只是熟悉親切的意思而已，更有一種「人對人」(person to person)的意思，也就是說，這種熟悉親切是代表人與人之間很密切的關係。所以加爾文期待講道的特色，應該是使上帝的話與人之間，有如人與人之間熟悉親切的關係，因此加爾文的講章內容都是些簡單易懂，使聽者很容易明白上帝的話，與上帝建立親密的關係，而不是談一些難懂的高深理論。

帕爾克引用加爾文根據伯二六 2~3 的一篇講章，這段經文是記載約伯的朋友說了許多安慰的話，但是都不能夠使約伯得到安慰，加爾文以這段經文講了一篇道。約伯抗議他的朋友所說的話，都不是針對他的需要，加爾文在解釋這段經文時，認為這就好像一個病人來找醫生求醫時，醫生卻對病人解說醫學的大道理；也好像一個急著想要蓋好房子的人，四處聘請師父，而師父卻對他大談建築理論，並沒有解答他的問題；又好像一個找律師要解決法律問題的人，律師卻對他講解憲法的原理。加爾文形容約伯的朋友雖有心以上帝的話來幫助約伯，但卻無法進入約伯的問題，就好像一個病人已經病入膏肓，醫生卻還在悠哉悠哉地對他高談闊論，因此加爾文說：「所以我們應當注意，當我們使用上帝的話的時候，一定要有清楚的目標，而非不著邊際地繞來繞去。」

綜合上述，加爾文認為傳講上帝話語的人，要能先熟悉上帝的話，以簡單明瞭的方式傳講，而能使用上帝的話如同人對人那般熟悉親切地表達出來，並且要能夠很清楚地針對聽者的需要，來為聽者解答問題，而不是漫無目的地到處遊走。

中心思考

第一，加爾文有一個很強的觀念，認為上帝的話與上帝的靈一起做工，所以也可以這一條理路來了解加爾文對講道的看法。上帝的話常常是代表一種規範和指引，而上帝的靈則是代表一種自由與釋放，加爾文將上帝的話和上帝的靈結合在一起，這表示加爾文追求的是一種規範中的自由，也是自由中的規範。在上帝的靈釋放大能的自由裡面，去尋找上帝的話的規範之指引；在上帝的話的規範中，去追求上帝的靈帶來的釋放與自由。所以，講道者是上帝的話與上帝的靈的服事者。

講道若是偏向上帝的話，聽起來就比較嚴肅枯燥，往往帶有論證和推理性質，若是偏向上帝的靈，聽起來雖然比較輕鬆活潑，但是亦容易失去平衡。所以加爾文對講道的要求是，規範中的自由，自由中的規範。追求釋放，但是，是在規範裡的釋放；也追求規範，但是，是活潑生動的引導，是一條自由之路。

第二，在實際應用上，上帝的靈比較不是一個直接的出發點，而是以上帝的話為出發點。所以加爾文的講道，通常是解經式的講道。（相對於標題式講道，另外還有一種經文式講道）解經式講道最大的特色是要把經文解釋出來，這通常包含兩個階段，先是 *explication*（解釋），而後是 *application*（應用），這成了改革宗傳統最重要的講道原則，就是先把經文解釋出來，再談如何應用。所以，通常解經式講道，所引用的經文多半比較長，是完整的一個段落，因為要完整才能夠清楚解釋，把經文解釋出來之後，再尋求應用。

標題式講道就是先找一個主題例如「愛」，然後再去找適當的經文，可能有關亞伯拉罕、摩西的經文或是林前十三章，以一個主題去串聯經文，但是這當中有一個危機，就是以自己的思想為講道中所導引的思想，只是引用亞伯拉罕、摩西和保羅來支持自己的觀點。有些傳道人比較喜歡用標題式講道，因為比較容易準備，有如一篇作文，而且對信徒也比較好交代，例如母親節的時候，就可以講一個以「母愛」為標題的講道。

經文式講道通常只使用一兩節經文，然後把經文拆開，分成數點來構成講道的大綱，最典型的經文是彌六 8：「世人哪！耶和華已經指示你何為善。祂向你所要的是什麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。」講道就以「行公義，好憐憫，存謙卑的心，與上帝同行」四個重點來發揮，往往並沒有解經，實質上是四篇標題式講章，只是標題取材自聖經。解經式講道卻不同，比如說必須深入地探討「行公義」的原意是什麼？在彌迦書當時處境下的意義是什麼？必須付出怎樣的代價？若是完全沒有做釋義方面的探討，就不是解經式講道，而是不做解經的經文式講道，這與標題式講道幾乎沒有差別。既然加爾文認為講道者是上帝的話的服事者，如果沒有把上帝的話的意義挖掘出來，那要如何協助人應用上帝的話呢？

因為加爾文認為新舊約只是同一個約而形式不同，所以他重視新舊約經文的平衡，若是他在週間講舊約，在主日就以新約經文來講道，以求平衡。但是後來不知什麼時候發展成一種講道傳統，就是在講一篇道時，同時引用舊約和新約經文。這個精神是不錯的，但是不要把它變成一種呆板的形式，以致雖然引用了經文，但是卻沒有解釋清楚，或將兩段

新舊約經文的關係解說明白。

在應用方面，加爾文在《基督教要義》裡想要多方面建立一個信仰的價值觀，所以在講道中的應用部份，自然會朝著建立信仰的價值觀前進。加爾文所說的觀念，很多與價值觀有關，例如背十字架的觀念可以應用在受苦方面，攝理的觀念可以應用在對人生悲歡離合的體驗，這些都是價值觀的建立。講道的應用不能以片段來決定準不準確，而是追求建立一種人生觀或是價值觀。

由於重視以上帝的話為中心的解經式的講道，導致兩點對講道者的期待。第一，加爾文曾說：「你若想要做為一位好的牧者，你先要做一位學者（學習者）。」這句話的意思是，成為一個學者，才有可能深入了解並解釋聖經，其重點在於學習，而不在於學位。換句話說，如果想要做牧師的話，必須很深入地去了解聖經。如果講道者與聽者一樣不懂聖經的話，誰來講道就沒有差別了啊！加爾文的講道就是在講聖經，他講道不用講章，直接翻開原文聖經開始講道，直接地解釋和應用，這當然與其恩賜以及多年的講道經驗有關。有人形容加爾文的講道好像在課堂教書一樣認真，不是在講故事或說笑話。第二，由於解經式講道是加爾文期待的講道方式，所以在這當中講道者對上帝的話的態度是決定性關鍵。如果講員本身沒有完全相信上帝的話，他要如何解釋和運用呢？所以「全心相信上帝的話」是解經式講道者第二個重要條件。第一個條件，就是要追求了解，了解之後就要全心地相信，如果講道者不把它當作是上帝的話，那麼聽者也必然無法體會那是上帝的話。

第三，帕爾克認為加爾文把講道者視為「使者」。加爾文在講道中很喜歡稱「咱」（我們），而不說「恁」（你

們)。因為使者不只是傳講者，他同時也是聽眾的一員，所以當講員站在講台上，大聲疾呼說：「你們要……」時，往往不知覺地會把自己當作主體，若是還記得我們只是使者，只是傳達者的話，我們就會比較注意要說「咱」，因為一個使者不只是在傳講而已，他同時也在聽。有時候實在沒有那個條件或信心站講台傳講信息，但是如果以這個角度來看講道的話，就比較能夠釋懷而接受自己的處境，當覺得我實在是軟弱，在生活上有很多跌倒，覺得虧欠上帝，覺得自己不配站在講台上時，我就馬上回到這一個觀點，因為我只是使者，不是只是在說，也同時在聽。

一位理想的使者，必須有加爾文所強調的「看無自己」的特質，身為使者若能做到「看無自己」的話，可以使自己講道時，達到兩個可能性。第一，是使自己能夠勇敢地宣講，不會因自己的軟弱而害怕，因為聽者是要聽主人說些什麼，使者的缺點是無關緊要的，所以當使者能夠「看無自己」的時候，就能夠很自在地宣講，因為聽者不是來聽你的話，是聽上帝的話。第二，是與見證有關，我們可以發現加爾文對自己的私事，向來守口如瓶，絕口不提，這或許與他「看無自己」的主張有關係，這在講道上提醒我們不要太突出人的部份，因為我們是使者，是傳達上帝話語的工具而已，使者不是重點，主人是宣講的中心。通常在聽講道時，人比較喜歡聽見證和故事，我本身也是如此。在德國時經驗到一種極端，德國式講道實在難以下嚥，他們講道的內容幾乎都沒有見證和故事，相當生硬。當回到了台灣，又經驗了另外一種極端，在講道中聽到許多的故事和見證，有時卻聽不到任何解釋經文的隻言片語。在這兩種極端之間，若是以加爾文所主張講道者是使者的身分，是不是講道中提到

人的見證部份時，是為了要印證上帝的話，而不是反過來以上帝的話來印證人的經驗。上帝的話是主體，人的見證應該是一個配合的客體而已，若是見證講得太多，就會在講道時陷入以人為主體的不平衡。

第四，帕爾克認為加爾文的看法是：「一個成功的講道，聽眾要負一半的責任。」聽眾要負怎樣的責任呢？第一，是敬畏的心；第二，是期待的心；第三，是順從的心。加爾文期待在有經過良好訓練的會眾中講道，上帝的話的服事者之表現，與領受上帝的話之人之表現息息相關。這點我非常有感，在專題或是講道時，當聽眾很有準備，即使我沒有好的預備，也會感受到不一樣而戒慎恐懼，通常會講得成功，但若是聽眾沒有敬畏上帝的心，也沒有期待要聽到什麼，又沒有順從上帝的話的心時，無論再怎樣努力地先前預備，也往往會講得不知所云。所以當有人來找我說，我們的教會或是團契情況很糟，希望我去講道時，有時我會很擔心，因為若是聽眾沒有敬畏、期待和順從的心理準備時，再請何方的神聖高手去，恐怕也是無濟於事的。使者的角色能否扮演成功，也要看聽者是否有心要領受主人的話。

第五，重視講道與聖餐的配合，這一點相當要緊，如果加爾文舉辦培靈會時，我相信他應該會同時舉行聖餐。我們今天比較注重用嘴巴說而用耳朵聽，而不常以聖餐來配合。加爾文認為聖餐能幫助人來領受上帝的話，因為它不但是圖像式的，而且可以使人親身體驗上帝的話，只是也要以上帝的話來說明聖餐的意義，二者互相配合。如果聖餐到最後變成一種形式，沒有以上帝的話來說明時，聖餐就沒有意義了；如果我們以上帝的話來說明聖餐時，聖餐就能幫助人更加了解上帝的話。

所以加爾文認為聖餐是越常舉行越有益處，長老教會對聖餐舉行次數的規定，是三個月至少要舉行一次，規定的精神是鼓勵性的，講道者應該可以常常以聖餐配合講道。值得注意的是，講道者若是沒有講道與聖餐互相配合的觀念，很可能會使聖餐禮拜看來像是兩場禮拜，因為兩段沒有聯繫，而且每段都很長，難怪有些信徒會望之怯步。在聖餐禮拜中，若是講道者能把聖餐當作是講道的一部份，在講道的內容與長度上自然應該有所調整配合。

加爾文講道的特色

第一、加爾文非常嚴謹地面對講道。加爾文主義者清教徒 Richard Baxter 表達得最生動，他認為講道是一個快要死去的人講給一群臨終的人聽，這是在形容世人都犯了罪，所以講道的人一樣都是瀕臨死亡的人，以這種戒慎恐懼的態度來面對講道。

第二、其講道特色是簡單明瞭，他所使用的字詞都很簡單，他的句子都盡量使用單句。我們都知道寫講章與寫文章不同，句子越簡短，用詞越簡單越好。當加爾文談到聖經時，有說到聖經是上帝調整祂自己來使人能夠理解，好比說上帝是大人而我們是嬰兒，當祂抱我們時，就對我們說嬰兒聽得懂的話，這並不是祂平常在說的話，而是專為了適應我們而說的話。所以既然上帝已經調整自己來適應我們，講我們能聽得懂的話，而我們如果在講道時卻講一些別人聽不懂的話，恐怕對上帝是難以交代了。所以在講道時，我們應該盡量要求簡單明瞭。

第三、帕爾克發現加爾文的講道相當地活潑而有熱情。

但是當加爾文在講到知、情、意三方面時，他是把情放在知的下面，因為他在論認識上帝時，強調敬虔，以「對上帝的愛」和「對上帝的敬畏」來表達敬虔。所以我認為加爾文在表達其活潑熱情時，是將情放在知裏面來說的，因為加爾文是「寓情於知」。所以他的講道方式是在知性上清楚明白，而將情感在知性的裏面流露出來，這種以認識為基礎的情感比較持久。有些講道雖然很熱情，但是卻缺少知的成份，這種熱情常常不能持久。

第四、加爾文把信定義為真知，所以信會改變人，而產生行動。因此他的講道是以認識上帝的話為出發點，人們如果能真正認識真理的話，就是進入信，接著就是行動。所以他講道的特色是從建立信徒對上帝的話之真正認識著手，進而將信徒帶入行動。

第五、加爾文的講道之所以有這麼大的動力，可能和他一生都在與怠惰爭戰有關。人在知識上的怠惰就是無知，講道是在與無知作戰，也是在與人性多方面的怠惰作戰。

教會音樂部份

加爾文在教會音樂史上有二件事情常常被提到，第一，他把全部的詩篇編成詩歌來唱，一方面因為詩歌是以上帝的話為中心，另一方面能夠鼓勵信徒以吟誦上帝的話參與崇拜。唱完整的詩篇在長老教會已經不明顯，在《聖詩》裡也沒有把每一篇詩篇都收在裏面。歐陸的改革宗教會還在唱詩篇，這可在美國荷蘭移民建立的歸正教會 CRC 或是 RCA 的

詩歌本找到印證，其中包含了所有的詩篇，而且旋律都很簡單。加爾文不喜歡用太華麗的旋律來唱詩篇，因為擔心會影響到對上帝的話的專心。總之，詩歌應以上帝的話為主體，音樂旋律配合唱出上帝的話，來追求上帝的靈的感動。參加過教會詩班的人大概有類似的經驗，有許多詩歌很好聽，但是唱過往往只記得旋律而忘了歌詞的內容。所以對於詩歌應該把握的一個原則就是，如果詩歌能幫助我們對上帝的話的了解，才是我們追求的目標，若是會產生其它的效果，我們就必須考慮再三了。在台灣的處境中牽涉到一個問題，就是做禮拜該不該使用短歌？有人說短歌很能幫助人敬拜上帝，但是並非短歌的素質都如此，加爾文大概不贊同現今流行的一些短歌，特別有些短歌已經以帶動唱為主了，熱鬧有餘，但對了解上帝的話沒有幫助，好像越走越遠了。

第二，加爾文反對在禮拜中使用風琴，這也是他常常受人攻擊和批評的一點。因為當時的風琴是在一般旅舍或公眾場所使用的樂器，加爾文認為不應該在做禮拜時使用。或許今天的電子音樂就如同當時的風琴，我們是不是應該讓電子音樂進到教堂裡面，這是尚有爭議性的。加爾文之所以如此做的原因，主要是擔心這種樂器和音樂所造成的聯想，今日教會也有人主張吉他不准進入教會，因為吉他所彈的多半是靡靡之音，但是有人不以為然，以為應當替上帝把魔鬼的樂器搶回來，所以引發許多爭議。若是加爾文生活在今天的台灣，或許他不會贊同在教會中使用電子音樂，我們並不一定贊同他這樣的意見，但是他的理由與擔心值得考慮。

附錄五

評介《加爾文神學》

張麟至牧師

美國紐澤西州美門華人教會牧師

前言

我手上的這一本書是第二刷的。在短短的三個月之間，以基督教的神學性書籍能夠再刷，實非易事。提起加爾文，華人少有深刻的印象，頂多只知道他是改教家之一，是改革宗信仰的巨擘。而稍有基督教歷史知識的人，總會將他與預定論連在一起。從前我在一份華人神學性的刊物上讀到：作者要將加爾文送上焚火柱，只因為他同意日內瓦當局將異端瑟維特（Michael Servetus）處以焚火刑；林博士（以下簡稱「林氏」）也以此事件是加爾文一生的「敗筆」（35頁。編按：本文所引原書出處皆改為本書頁碼。）。還有一次在一份靈修刊物上讀到：加爾文只想建立一個「外在的、地上的」國度，而非「內在的、屬天的」國度。似乎提起他時，不少華人信徒的印象總是負面居多。

這本書可以說是我所見過，華人所寫介紹加爾文神學思想的第一本好書。林氏在他的「自序」裡即已提出他作此書的幾點原則：(1)他要盡量讓加爾文自己說話，因為別人所說的加爾文往往只是經過修改的，不夠準確。(2)但是另外一面，林氏卻把持另一個原則：以作者個人的時空處境來詮釋加爾文。所以，他十分誠實地承認說：「本書所呈現的加爾文，是經過解釋的加爾文，是一位台灣神學工作者心目中的加爾文……也是與台灣處境對話的加爾文。」正如作者的看法，這個原則「才能讓加爾文繼續對歷史說話。」事實上，這兩個原則有時是衝突的，因為經過作者所解釋的加爾文不一定是真正的加爾文。原來的加爾文應當和他所解釋的加爾文區分開來。林氏大致有區分，然而有的時候也沒有如此做。

其次，作者是否完全地按此兩原則來處理加爾文的思想呢？大致上來說是不錯的，不過在我的評介裡，認為他也有「嚴重」違反之處，以下我會說出，容人指教。林氏在《自序》的結尾處即已謙卑地表達一位真正學者的風範：希望他拋磚，有人引玉，可以互補盲點。但這篇評介絕非被引之「玉」，只希望能補足林氏的一些盲點（若有的話）。

如果由兩千年的教會歷史來看的話，加爾文上接奧古斯丁，下開其後五百年的更正教的福音運動恢宏局面。老普林斯頓神學家華菲德（B. B. Warfield）講得好：更正教是奧古斯丁的「恩典教義」的勝利，而加爾文則是「論及聖靈教義的博士（the Doctor of the Holy Spirit）」。

林氏的書正確地呈現此點，而且反覆地強調它。這才是真正的加爾文。加爾文確是講雙重預定論，不過要明白他的雙重預定論，也必須在他的「救恩論」（soteriology，或稱 doctrine of the work of

the Holy Spirit）的架構下，才能領略其涵義（25 頁）。

此書本文共有十二章，外加四篇他研究加爾文神學的論文綱目，以及一份簡單的參考書目。很可惜沒有經文索引，和綜合索引。（這是中文學術性作品常犯的「不體貼讀者」的毛病！希望第二版時能加上，以方便讀者。）若用 Wilhel Niesel 所作的 *The Theology of Calvin*（1938）一書與之相比的話，林氏的書是嫌簡略些；但另一方面亦誠如作者自言，Niesel 的書比較缺乏加爾文思想的「生動」。林氏的書頗「生動」，但若同時兼顧其「周密」，豈不更美哉！還有，Niesel 的書可以幫我們看見一位不受卡爾巴特影響的「加爾文」。林氏的書染有巴特的色彩，而且是染在十分緊要的加爾文神學觀念上。

第一章 導論

林氏言簡意賅地點出他本書的重點，寫得可圈可點。林氏十分看重加爾文的神學方法——以「認識」作為思想的中心，以建立神學體系……以神啟示的角度，來看認識上帝的可能性。（23 頁）林氏指出加爾文的神學架構之基礎為「聖靈與聖道」的雙重結構，他迫不及待地在首章裡就已指出（44~45 頁）：

真正的教會不只建立在聖靈的帶領，還必須建立在上帝的話上面……

上帝的話代表的是一種規範，聖靈代表的是一種自由，二者不可分開，必須是規範中的自由，又是自由中的規範。（44 頁）

加爾文的神學是戰鬥的神學，他所強調的「聖靈與聖道」的雙重結構，是他對付當時兩大敵人——天主教與重洗派——的武器。其實這項教義早在 1536 年底，他第一次到日內瓦從事改教工作時，在《日內瓦信仰告白》裡即已提出，早於林氏所提的〈答沙杜里多書〉（1539）兩年多。（44 頁）

在靈恩運動高張的今日台灣，林氏祭出加爾文神學的法寶——「聖靈與聖道」的雙重結構，是十分地符合他「處境化」處理加爾文神學思想的原則。這與巴特以往在老自由派神學（the Old Liberals）高張、正統教會死沈的年代，也祭出此一主題，有異曲同工之妙。彼曲是為聖靈裡的自由，此曲則是為聖道的權威。

對創造主的認識

第二章 神學方法論（49—60 頁）

本章允為林氏一書最重要的一章了。他點出加爾文的神學係以「認識神」為最基要的一點，這是加爾文的「神學方法論」（50 頁），林氏用「知人知天，知天知人」兩句話來講此神學方法，頗為傳神、本色化。（56 頁）因此，加爾文的神學主觀（人）、客觀（神）兼顧，骨子裡是十分地實用的，他已為其後大受他影響的清教徒運動，與敬虔運動，立好了強調主觀信仰經歷的實用的、內在的、屬靈的神學路向。

其實這一章主要是探討加爾文《認識論》——人是怎樣認識神的呢？乃是藉著神的啟示，有兩個管道——一般啟示（或又稱自然啟示）與特殊啟示（或又稱救贖啟示）。論及「一般啟示」，馬上會引發的一場論戰，就是：到底有沒有「自然神學」，亦即人只憑藉著一般啟示，可以認識神否？林氏正確地指出：對加爾文而言，已經墮落之人是沒有「自然神學」可言，於是引進了「特殊啟示」的必須，亦即：人必須靠著基督的教恩，才能認識神。

那麼，這是意味著「一般啟示」絕對無用嗎？受祈克果影響的巴特的看法是（nein！絕對無用！）這也是巴特和新正統派的另一位大將卜仁納（Emil Brunner）之間的終身歧見所在。在基督教的主流思想裡，不論是天主教還是更正教，卻還是走聖多瑪神學的老路——肯定「自然神學」。然而加爾文所看見的乃是居間的路，這點他在《基督教要義》的 1.5.1（以下此種數字代表加爾文本作品的卷、章、節；若只有兩個數字，則只代表卷、章而已。）裡說得很清楚：「一般啟示」雖然無法叫罪人認識神，但是它有負面的果效，即是叫人在認識神的事上，無可推諉。這是加爾文詮釋羅馬書一 18~21 節而來的，此點也是加爾文辯道學的根基：罪人在神面前為著他的不認識神，有道德責任。人是按著神的形像造的，而這神的形像是不可磨滅的，在他心的深處，他明知神的存在，這是我們向罪人傳福音的「接觸點」（point of contact）。講自然神學者向人傳福音的接觸點則是人的理性、神存在的理性證據，所以被稱為「證據派」。

可是這麼重要的加爾文觀念，林氏卻隻字未提，他只說：「一般啟示已經無法生效了。」（54 頁）。不錯，它在救恩上的無效並不代表它在傳福音上、辯道學上、與未信

之人接觸上的無效！巴特也知道不能就此容讓罪人癱瘓下去，他的策略是指責人的「怠惰」（54、243~270頁）。他用心良苦，可是這不是加爾文的看法，而是巴特對加爾文的看法。（林氏明顯地在此介紹了一位巴特色彩的加爾文，有違他要讓加爾文自己說話的原則。）不過，我信明眼人在讀加爾文原作時，絕不會染上這一點，除非他的「巴特眼鏡度數」積重難返！否則他一定會看見加爾文的辯道學觀念的。

論及「特別啟示」（1.6~1.9）。林氏在第二章雖只講了不到一頁（55~56頁），但他在後面反覆地強調「聖靈與聖道」的雙重結構時，即是講論了（89~90，96~97，218~219頁）。在改革宗神學裡，大概沒有人比巴特更看重加爾文的「聖靈的見證」的神學觀念了。然而我們要問：巴特是否擦亮了加爾文的教義了呢？

且讓我們回到加爾文原著的1.6~1.9，看看他的思路如何。加爾文在1.6講完聖經之必須性後，在1.7講了三件事：1.7.1和1.7.5講聖經有其本身客觀的權威（self-authorization or autopiston）、1.7.4講聖經在人心內的得著人對它的主觀的確認（confirmation or conviction）、1.7.2~3講聖經的可信度（credibility）有賴於教會的判斷。這三個不同的神學觀念，在 Battles 的英譯本裡，Otto Weber 所加的標題十分清楚、準確地將之區分開來。如按邏輯來看的話，聖經本身客觀的權威是根基，有了這一個根基，才有人主觀的確認，最後才是教會的判斷。天主教的難處在於捨前兩者而就第三者，所以她會說屬靈的權柄最終在於教會，而非聖經；而且聖經的權威來自教會的判斷！巴特的難處則在於用第二者取代前者。

林氏明顯地採用了巴特的觀點。他解釋1.7.5和1.7.4的兩段話說：從這兩處可以發現加爾文主張——聖經的權威是建立在聖靈的見證「上」的……聖經有權威是因為讀聖經的人，內心會感受到聖靈的感動。（89~90頁）類似的話他一再重複，可見得他認為十分重要。（97頁的「第四」點，219頁的第三點。）

可是，聖經的權威來自它的自身，正如加爾文在1.7.5開宗明義所說的：

所以，這一點要站立得住，那些已經蒙了聖靈在內心教導他們的人，是真的安息在聖經的上面；而聖經真的是自我證實的，因此將它放在證明與推理之下，是不對的。（自譯）

J.T. McNeil特別在「自我證實的」一字下作註，說明其希臘文是 autopiston。林氏不講聖經的自身、客觀的權威，而只講主觀的「聖靈內在的見證」，其實也是不合理的。按加爾文的觀點是：聖靈使我們在內心裡看見聖經的權威，看明它的確是神的話，此一經驗叫「聖靈內在的見證」。此一觀點是先肯定了聖經自身、客觀的權威性。講得白一點，聖經在人去讀它以前，它已經是神的話了。這雖然可以是我們主觀的感受，但它基本上乃是客觀的真理。沒有加氏所強調的客觀的真理，何來林氏所強調的主觀的感受呢？（可是林氏又有一處承認聖經是「客觀的規範」，見219頁。可是他隨即又說：「聖經的權威在於聖靈的內證。」見同頁。）

巴特即斷言：聖經本身並不是神的話，它裡頭包括了神的話而已。他受了祈克果的影響，追求絕對的超越（abso-

lute transcendence) ，神與人沒有任何的接觸點，神是「完全的另一位」。人惟有依靠神的全然恩典，人的努力都是徒然，時間、歷史皆無意義。巴特用加爾文的「聖靈內在的見證」來講祈克果的「危機經驗」，當然也否定了加氏的「聖經客觀的權威性」，因為那是「人」參與而寫出來的東西。巴特於是用「聖靈內在的見證」當作屬靈的權威，這也是他為何如此看重——比加爾文還看重——「聖靈內在的見證」的原委。他這樣做有如中央銀行光印鈔票，而不存外匯或金條實力存底！請問讀者哪一種中央銀行的鈔票印得多？有存底的、還是沒有存底的？存底多的、還是存底少的？乃是沒有存底的、存底少的。巴特的做法是一種神學魔術，不講存底，但拚命印鈔票！請問這種鈔票算數不算數？你用還是不用？如此說來巴特倒不如老自由派神學 (the Old Liberalism) 來得老實，既然沒存底就不印鈔票——既然否認聖經，也就否認「聖靈內在的見證」。薛華 (Francis Schaeffer) 評巴特評得很傳神：「巴特是個奧祕派！」

其實巴特的「聖靈內在的見證」之教義出問題，是因為他拒絕了這教義所自出的另一教義：加爾文的「靈與道的雙重結構」。靈與道的關係並非在於追求「平衡」。我們常聽說兩者要平衡：追求聖靈多點的人，要多追求主的道以平衡之；而追求聖經多點的人，要多追求聖靈以平衡之。言下之意這兩者本身沒有什麼關聯，只是為了聖徒屬靈的增長，好像攝取維他命一樣，要「平衡」。聖經的真理是：靈與道是緊緊地扣在一起的，靈少了一點時，就是道也少了一點；靈多了一點時，就是道也多了一點；道少了一點時，就是靈也少了一點；道多了一點時，就是靈也多了一點。要多一點的道才算靈的靈，大概不是靈；要多一點的靈才算道的道，大

概不是道。他們就像光中有熱，熱中有光一樣，分不開的。加爾文曾說過，誰要將他們分開，那是一件褻瀆神的事！

林氏如何闡釋其兩者之關係呢？他說其關係在於：(1) 屬靈的經驗要由聖經來檢驗；(2) 惟有聖靈的光照 (即內證) 使人明白聖經。(218~219 頁) 第二點就是「聖靈內在的見證」，第一點呢？他的意思應當是：一種經驗究竟是不是「聖靈內在的見證」，那要用聖經來衡量，聖經是裁判。按林氏之理推下去的話，這位裁判應該是客觀的！可是林氏又說過：聖經的權威在於「聖靈內在的見證」，那麼他的意思是否是：這一位客觀的裁判——聖經——仍要用主觀的「聖靈內在的見證」來建立其權威？我不知讀者是否看明一件事：巴特的「聖靈內在的見證」無法嵌進加爾文的「靈與道的雙重結構」。如果你要巴特的「聖靈內在的見證」，你就得徹底地揚棄加爾文的「靈與道的雙重結構」。惟一能嵌進加爾文的「靈與道的雙重結構」的「聖靈內在的見證」，是加爾文式的。林氏上述的話極可能是加爾文式的，那麼他的「聖靈內在的見證」就要調整，否則嵌不進來。

那麼加爾文如何闡釋靈與道之關係呢？第一是聖經是由聖靈默示的 (the inspiration of the Word) ，第二才是「聖靈的見證」 (the testimony of the Spirit) 。聖經的權威來自前者，而非後者。前者是客觀的，不是讀者所參與的；後者才是主觀的。叫人知道神自己是聖經的作者，乃是藉著後者，因為是主觀的。但這兩項教義是緊緊扣在一起的，後者之所以生效，是因為前者。我們可以這麼說：聖靈已經永遠地將神的啟示放在聖經裡面，聖經就是神的話，它不只是包括神的話而已。今日當聖靈要工作時，祂幾乎沒有不回到祂從前所默示的聖經裡去取資料，而且祂同時光照人的心，使人看

見聖經是神的話。所以後者又常被稱為「聖靈的光照」(the illumination of the Spirit)。加爾文說這光照叫人在聖經裡遇見神！巴特揚棄了加爾文的「聖靈的默示」之教義，而以「聖靈的見證」來取代，是說不通的。

林氏在第二章所展現的加爾文，不是加氏的原貌，而是巴特所領會的加爾文；林氏並未讓加爾文自己說話，而是請巴特為加爾文說話，這是林氏在本書裡違反他自己所立「讓加爾文自己說話」的原則最嚴重之處。差之毫釐，謬之千里！希望讀者能仔細先讀加爾文的《基督教要義》原著，然後再讀些巴特的作品，或巴特派的作品，你才能看出他們的「苦心孤詣」。

第三章 創造主上帝 (63~70 頁)

正如林氏所指出的，加爾文的三一神論是在西方的正統神學的傳統之下，並無新穎之處。在《基督教要義》裡，人論是在神論和基督論裡的(1.15, 2.1-5)。林氏探討加爾文的人論，不在正文裡，而是在附錄裡(243~270 頁)。

對救贖主的認識

第六章 約／律法與福音 (101~107 頁)

按著加爾文的思路，此一主題應在基督論之前。對加爾文而言，到底有幾個聖約呢？事實上，這點正是改革宗的學

者們所爭辯的一個大的題目。長老會所遵循的《韋斯敏斯德信仰告白》的聖約神學是雙約神學。何謂雙約呢？雙約乃指「恩典之約」之先還有「工作之約」。反對「韋斯敏斯德雙約神學」的學者們，認為這正是清教徒遠離加爾文精神之處。果真如此嗎？晚近的學者們則由加爾文的作品裡發現：他雖然不是雙約神學的成終者——那是萊茵河的神學家們的傑出貢獻，但他堪稱其創始者。早他一輩的蘇黎世的神學家們(慈運理、布靈傑)的確是發展「恩典之約」的思想家，但他們並未看見「工作之約」；而充分提供後者的思想與神學架構、材料者，則為加爾文。所以我們若說加氏躋身於「雙約神學」家之列並不為過。可是林氏在本章開頭所說只有一個約，是指舊約和新約合為一個恩約，但是他並未明言加爾文有否「工作之約」的思想。

論及約，有兩件事要考量的：約的絕對性(顯明神在其中的主權，這是強調其為應許的觀念)，以及約的條件性(顯明人在其中的責任，這是強調其為契約的觀念)。林氏說由契約看「約」是一大誤解(101 頁)，這樣看來，林氏又似乎是反對雙約的。

不過林氏又清楚指出：加氏對律法三重功用的見解超過了路德，這也是改革宗的得力處。其第二種功用是抑制罪惡。林氏說得好：「加爾文對律法的肯定很像法學的自然法觀念，……而自然法就是人一出生即具有的共同理性都會認同的法則。……神的律法是……社會秩序的最終源頭。」(104 頁)加氏的這一段話已說明了「行為之約」的觀念了，在加氏這神學觀念已在成形，只等海德堡的 Zacharias Ursinus (1534~1583) 臨門一腳了。而近代的民主政治正是在此雙約神學的架構下才有的，否則它很容易演為暴民政

治，因為沒有法的約束。Ursinus 又稱此約為「創造之約」、「自然之約」。他創造了這些神學術語以抓住加氏的觀念。有很多人以為民主政治的源頭是英國，其實應該追溯到瑞士才對。如此說來，林氏又隱然是以雙約的神學思想來看加爾文了。

林氏實在將加爾文的各方面的豐富都提出來了。「普遍恩典」是加氏的思想特色，雖然加氏曾用過如此的詞彙，但他並沒有將之演繹為一清晰的神學主題。正如林氏所提出的「聖靈註解」和「律法為自然法」的話題，顯明林氏在此一方面又極其地「非巴特」。因為巴特以為：人只能在「危機經驗」裡，全然垂直地接觸那一位由上而下的「完全的另一位」、「絕對的超越」；除此之外沒有神人之間的「接觸點」，也沒有自然法、普遍恩典。巴特的歷史觀是絕對垂直的，沒有時間、沒有歷史！林氏所詮釋的加爾文則非那種「垂直的終末觀」，有人間的歷史，時間之洪流裏有神的工作、恩典。在尋求民主新台灣的今天，林氏的這些筆觸更有意義。我誠摯地期望身為台灣教會主流的台灣長老教會，能將「韋斯敏斯德神學」的政治內涵發揮出來。如此台灣幸甚！

林氏在此更精彩的片段是詮釋加氏在恩約下的「律法——福音」的關係。他指出：「馬偕常用的傳福音方式就是介紹十誡，此點非常值得深思。」（這一段話再版時刪掉了），也說明了十誡（律法）與福音有其一致的功能！華人教會在過去近百年來深受時代論的影響，以致於我們對律法的忽視、輕視、甚至愚蠢如初代教會的馬吉安派的敵視！時代論者在基督徒的「文化使命」上，幾乎繳了白卷，因為他們忽視律法與福音雖是兩個時代，卻有一個恩約下的一致

性，殊不知此一致性的社會功能即強調倫理道德，如此，才能創造屬神的文化。時代論在教會生活中的影響即是講台少用舊約傳講信息。至於在預言上誤用舊約先知書，那就別提了。台灣長老會在政教關係迥別於國語教會，乃無形中拜加爾文神學思想之賜，而華人教會中，長老會也是少受時代論影響的教會，因此有她優勢的地方。

第四章 基督論 (73~81 頁)

林氏提到巴特所說的「道的三種形式」。在巴特的神學中，基督——神永遠的道——被高舉。推崇基督為永遠之道，與堅守聖經是神無謬的話，並不衝突。有一位改革宗神學家說，耶穌是第二位格神的肉身化，聖經則是第三位格神的「經文化」。如果我們不以聖子去取代聖靈，那麼我也無意以永遠之道（耶穌），去取代神的話（聖經）。

林氏也提到了教會要有基督的先知之功能，在華人圈中，這種觀念亟需建立。這章很好。

聖靈工作的教義

第五章 聖靈論 (85~97, 213~226 頁)

這是林氏研究加爾文深入的地方。今日我們常會聽到靈恩運動的人以「聖靈的工作」一詞說到聖靈「非比尋常的（extraordinary）」工作，諸如方言、見異象、講預言、神

蹟、醫病等等。這種說法不準確，不合聖經。林氏將一更合聖經的加爾文的聖靈工作的教義呈現在讀者面前：

加爾文的聖靈論分散在《基督教要義》的第三、第四部份……第三部份以拯救論為主，討論的是聖靈在個人身上的作為；第四部份以教會論為主，討論的是聖靈在團體（教會）的作為。（215 頁）

聖靈（的工作）論是個很大的項目，如果只是將它侷限在使徒行傳式的神蹟奇事裡，（我個人不否認今日還有，不過加爾文則是個靈恩止息論者，）說這些就是「聖靈的工作」的話，我們就已失去聖靈的教義的主要內涵了。林氏的分析十分精闢！如果我們以為「聖靈的工作」就只是一些聖靈「非比尋常的」工作的話，那是何等偏頗的一件事。但願林氏的話能給華人教會振聾發聵一番。

第七章 重生與稱義（111~132 頁）

《基督教要義》第三卷有廿五章，是該書最精彩之處，為加氏贏得了「論及聖靈教義的博士」的美名，今日所有福音派都在他的教義影響之下。此卷涵蓋了林氏的第七、八、十一章。在第三卷裡，加氏首先論與主合一（3.1），然後論信心大章（3.2），以上林氏都未論及。接著論因信重生／悔改（3.3~5）、基督徒的生活（3.6~10）和稱義（3.11~18），這就進入林氏的第七章了。林氏也注意到加爾文所講的「重生」與「成聖」是合在一個觀念裡（112 頁），和今日我們所用的詞彙涵意不同。加氏將重生、悔

改、更新、成聖都視作類同的涵意，而以重生作代表，因為重生表達了神的形像之恢復。因此，他使用該詞究竟何指，要看上下文而定。到了 1640~1660 的韋斯敏斯德聖約神學年代，這幾個教義才分得十分清楚，這在《韋斯敏斯德信仰告白》的第十到十五章即可看出，重生（在有效的恩召之內）、悔改、成聖都各有一章，各為不同的神學觀念。

加爾文在 1536 年寫第一版時，將稱義放在成聖（用此詞比用「重生」較為準確）之前，自 1539 年的第二版以後，才把次序反過來。為什麼這樣處理呢？林氏講得很清楚，第一是為對付天主教的批評（參 3.3.1），此外也有加氏的理路。這個理路極可能是加氏要將成聖的教義，從稱義的教義裡清理出來，（這點林氏沒有說）。因為這是教會自奧古斯丁以來的陳年老問題：稱義與成聖糾纏不清，而且後者總是包括在前者之內。如要辯護更正教因信稱義的立場，得同時將因信成聖講清楚。林氏講得十分好，成聖是一輩子的追求，而非一陣子的激昂經歷而已，他接著介紹 3.6~10 為基督徒的生活手冊：「看無自己」、「背負十架」。林氏詮釋十字架的一段十分精彩：他注意到國語教會常講的十字架，和加爾文所講的不同。不錯，前者的可以說是英國開西聚會（Keswick Convention）神學所詮釋者，十分的個人化、靈性化，而少注意到由神國、神旨的角度來看。

第八章 預定論（135~147 頁）

林氏遵循加氏智慧的安排，不在神論裡處理這個教義，而在救恩論、而且是在其末了才處理。這一章寫得很好，充分表達了加氏的立場，包括他的雙重預定論在內（140

頁)。那些對加爾文的預定論有誤解的人，最好將本章讀一讀，就會發現他所定罪的加爾文，並非真的加爾文，而是他所以為的加爾文！

林氏將攝理（譯成「天命」似乎更妥當，天命是中國人固有的觀念，攝理則是創造出來的詞彙，也不傳神。）與預定合併處理，其實這原是加氏從第二到四版的排法。林氏在章尾討論到馬可士·韋伯（Max Weber, 1864~1920）是饒有趣味的。韋伯在中國大陸引起了許多知識份子的注意與興趣，他的研究給社會學與經濟學開了一條新的路徑，即由宗教的動機——人類最深沈的動機——去研究人群的現象是必要的，宗教信仰才是文化的真正定義因素。Dr. David Little 在 1969 年出版了他研究韋伯的論文 *Religion, Order, and Law*，他認為韋伯的論點是加爾文重視律法的教義，給社會帶來了秩序，而這個秩序正是資本主義賴以發展的環境。台灣人的一般宗教帶來了良好的社會秩序嗎？如果我們拜的是真神，那會給社會——經濟、金融、政治……等生活帶來怎樣的影響呢？

第九章 教會論 (151~166 頁)

這一章涵蓋了半部的第四卷，十分好。路德和加爾文在改教的態度上有一點不同：路德終其一生總是竭力要與天主教和好，（所以在馬爾堡會議上對慈運理十分強硬，絲毫不讓步，造成改革宗與路德宗未能合一的局面，惜哉！）加爾文則很清楚他的使命，始終堅定地發展教會，毫不受天主教任何的招降的影響。若不用武力，未曾有過一個歸向改革宗信仰的地區，又投回天主教的懷抱。為何改革宗成了鬥志最

高昂的教會？請看本章所介紹的加爾文的教會論。

我發覺華人教會裡，類似以往重洗派追求「真教會」的個人基督徒或團體特別多。追求的結果是教會不斷的分裂，資源及力量都消耗了。其實最基本的問題正是：到底什麼是教會？加爾文的答案非常好，也非常簡單：宣講神的話，實行聖禮便是。

林氏對加氏關於長老的體制介紹得好。他也提到教會的訓誡權。其實這也是加爾文在教義上的一大突破，反映了他的政教分權的思想。加爾文認為政府不能管教會的人事、訓誡，這是教會該管的。為此，他付上了極大的代價。他 1536 年底被請到日內瓦，力言教會要收回屬靈的訓誡權（如此，城裡有許多人不合格，不可領受聖餐！觸怒了當局，而在 1538 年被放逐。倒是沙杜里多幫了個倒忙。他看加氏出走，就向日內瓦招降。日內瓦招架不住，又珍惜好不容易得來的自由，只好請被趕走的加爾文答辯。）1541 年他回來以後，直到 1555 年，才真地收回教會的訓誡權。（35 頁）今日的教會有多少在實施這種訓誡權呢？有學者以為這是改革宗教會在聖言、聖禮之外的第三個特點。

第十章 聖禮 (169~180 頁)

加爾文處理神學棘手問題所展現的平衡美，以此為最了。路德自 1517 年張貼《九十五條》以來，真正開始與教皇決裂到不可收回的地步的，還是 1520 年所發表討論聖禮的《教會被擄到巴比倫》一文。在改教歲月裡，聖禮是熱滾滾的問題，林氏寫得可圈可點。面對當時重洗派的挑戰，加氏特別強調洗禮的根據是「聖約」，所以嬰兒洗在他的神學

裡是站得住腳的。（若以「得救的信心」為洗禮的根據，很自然地就會只採用成年洗禮。）

林氏在 176 頁所分析的改教時四派對主餐的看法，畫龍點睛。明顯的，加爾文的詮釋兼有另三派的優點，而又同時沒有其缺點！天主教今日仍流連在「化質說」的魔術裡，而大多更正教的主餐不過行禮如儀，頗有慈運理的象徵之風。能保有路德的「屬靈的」味道也挺不錯了，有多少教會能看見加爾文的見解——主餐在於被主提升到「屬天的」境界，以享受與主在地如天的交通呢？林氏短短的幾句話將加爾文與路德的區別一針見血地指出。（177 頁）加爾文所說的不僅是他讀聖經時所領受的真理，也是他自己的體驗——他當初逃離天主教之逼迫時，曾在一山洞裡與更正教徒一同擘餅，他說：那是在地如天的經驗！

基督徒的倫理

第十一章 基督徒生活 (183~197 頁)

本章是林氏將加爾文在第三卷和第二卷裡有關信徒生活的話題收集在一起。我最初讀《基督教要義》時也很驚訝：怎麼講系統神學的書會講這麼多的「靈修」題材呢！然而這正是加氏的立場：神學是很實用的。

本章很好，只有一點我有些納悶：似乎林氏以清教徒（生活）為「刻苦」、「禁慾」的代名詞！（184 頁）如果旁人如此說，倒還能叫人「包涵」，但是林氏自己是長老會

的人，清教徒的屬靈後裔，也有如此的看法，就叫我詫異了。長老會所用的《韋斯敏斯德信仰告白》第十九到二十二章，第二十四章諸章對基督徒生活的詮釋，（這些理當在長老會內常常被教導的，）已告訴人清教徒對生活的看法，絕非禁慾。舉一例：告白的 24.3 並未說信徒的婚姻必須要在信徒之內，這種看法按今日所謂保守的看法，算是頗自由派的了。嚴格說來，在近代史上，真能實現加爾文高難度神學的「文化使命」者，唯有清教徒，大西洋兩岸都是。如果清教徒真是不合聖經地「刻苦」、「禁慾」，請問如何創造出現代的文化呢？不知林氏的說法有何根據？（我倒是在世俗之人的作品中常見他們有如此的批評，他們是過河拆橋、飲水不思源，而且往往沒有充分的憑據。）有興趣的讀者可以讀 Leland Ryken 教授（美國 Wheaton College）寫的 *Worldly Saints: the Puritans and they Really Were* (Zondervan, 1986)。

第十二章 「兩個國度」 (201~212 頁)

這章寫得非常好，特別是台灣國語教會的人當讀，不要對台灣（長老）教會對政府的態度妄加判斷。我讀去年出版的周聯華牧師的《回憶錄》後，感慨良多。在以往五十至八十年代裡，國語教會的領袖裡有誰能做台語教會的朋友呢？像周牧師這樣的人真少見，（可能是巴特給他的神學指引？他是華人早期研究巴特的基督教學者。）如果就今日華人教會現狀而言，林氏之書裡以本章最重要，因為華人教會在政教問題上，在過去將近兩百年來的歷史上，幾乎都採取類似重洗派的政教分離態度。這是不合聖經的。希望藉著林氏的

介紹，華人基督徒——不論在哪——都看看想想加爾文的政教關係之教義，這教義也展現了加氏驚人的平衡神學感，在天主教的「教大於政」、重洗派的「政教絕對分離」、路德的「政大於教」之外，找出聖經的解釋——「政教的若即若離」。

最後，我們要問加爾文同意日內瓦當局焚死瑟維特，是否為加氏「一生中最大的敗筆，也是他未能超越時代限制之處」？（35頁）加氏的同意是他的政教關係之主張的必然，因為在他的思想裡，政府和教會都是神施行道德律（十誡）的器皿，就前四誡（關乎屬靈宗教之事）而言，教會固然要順服神守住，政府也要。（所以應當禁止人拜偶像！）所不同的是：教會是用屬靈的、內心的方法，而政府是用強制的、外在的。所以教會只能將瑟維特開除教籍，無權處死他。處死他的權在政府的手上。由於瑟維特所觸犯的是前四誡，日內瓦政府就教於加氏也是對的。加氏所做的，是在力勸瑟維特悔改無效之後，才同意處死他。所以這事件的癥結在於：政府到底要不要執行前四誡（即第一塊法版）呢？

林氏在204頁介紹得很清楚：「我（加爾文）贊成政府不要容許神的律法中所有的真宗教受到公然的褻瀆，而不加懲罰。」（他可謂十分褻瀆神，天主教和路德皆定了他的死罪，連布塞珥也驅逐他出境。）政府處置瑟維特和加氏的同意，都在加氏的政教思想引導之下。加氏若在今日，仍會肯定他的做法，只怕沒有這樣的政府與他的看法一致吧！如果有人認為加氏處置不當的話，等於說政府不該管這檔子事，那麼這不正是重洗派的看法嗎？

我們今日許多的基督徒用「政教分離」的思想，活在一個政教其實並未分離，而且還結合得挺緊密的世界裡！台灣

馬上就大選了，請諸君看看政教（特別是各種不拜真神的假宗教）的關係吧。

我進一步以為加氏要求政府執行前四誡，是策略性的作法。敬拜真神是人類一切行為的根本，根本立對了，社會道德才站得住腳。要求政府執行前四誡，只有在基督教為大多數人之信仰的地域才有可能。問題是許多的基督徒即使當基督教為大多數人之信仰之時，仍反對政府執行前四誡，那麼這仍是回到重洗派的思想了。

由於林氏沒有明說他反對處死瑟維特的原因，我也無法進一步地與之論戰。如果瑟維特殺人的話，當局置他於死地，恐怕沒人講話。可是在加氏的思想裡，觸犯前三誡可比後六誡要重得多。而且他認為政府也要執行前四誡，要懲罰觸犯的人。在多元宗教的今日，這種思想無法施行。

總結

以上我逐項地評介了林氏的書。總括的話，這是一本好書，頗能反映加氏的思想。如果這樣的教材能在台灣長老會神學院裡教導給神學生的話，我實在為台神慶幸。前年有人介紹我看《釘根於本土的信仰》（人光出版社，1991），並說他是長老會的代表性人物。我看了以後，很為長老會憂心，因為這根本不是什麼「釘根於本土的信仰」，而是把歐洲的新自由派（所謂 the New Liberals）的信仰要強加在改革宗的信仰之上，而且了無福音的精神。如今林氏的書所顯示出來的，是另一番氣象，滿有福音的精神，我為台灣神學

院高興，為神學生能親炙加爾文的思想而欣喜，這是長老會的信仰之根，有了根才有生命，這才是真正的「釘根於本土的信仰」。土是台灣的，根是聖經所啟示的信仰，又透過教父們和宗教改革家們所詮釋的。

另一方面無可否認的，林氏的書深帶巴特的色彩，這是現代晚期（late modernity）要跨入後現代（post-modernity）的現象。美國新澤西州哲吾（Drew）大學神學教授 Thomas Oden——此君對台灣長老會而言，應不會太陌生，因為不少教牧人員留學負笈哲吾，修習神學！——在他的近作 *After Modernity……What?—Agenda for Theology*（Zondervan, 1990，書名可試譯為《後現代的神學方向》）裡指出：有一個神學鐘擺在擬古（archaism）與適今（accommodationism）之間擺盪，其平衡中心點則是古典的基督教（classical Christianity）。這一百年來的自由派神學和基要派都是適今思想下的產物——因為十九世紀看重事實，自由派是以理性否認聖經的許多史實，尤其是超自然的；而基要派因太看重事實，只在史實上打轉，而忽略了在聖經史實下豐厚的神學內涵！（將基要派與自由派並列，我也是頭一遭看見呢！）自由派與基要派原本大相逕庭，但是在脫離古典的基督教的內涵上，兩者不過五十步與百步之差而已。（希望基要派的人不要生氣，靜靜想想看，Oden 教授的話是否一針見血？）那麼巴特呢？他和其他的新正統派一樣，是由適今擺回古典基督教的半路涼亭，千萬別停在那裡，雖然巴特在摧毀老自由派、重建恩典教義之功，絕不可沒。

Oden 教授還有一有趣的洞見：曾在自由派神學裡待過的「小浪子」，若能走出來，回到古典的教督教，要比從未離家出走過的擬古派的「大浪子」要好，因為他更能體驗恩

典的新鮮、寶貴。

鐘擺正向中心擺回來了，後現代的神學光景將是一片大好，問題是：你是擬古或適今不化呢？還是看見了神的路而投身其中呢？我在《加爾文神學》一書裡似乎看到了鐘擺正向中心擺回來了，更希望看見下一版時，它是更多地脫離了適今的巴特色彩，而更多地呈現出加爾文思想的丰采，並帶來華人文化的更新。

附錄六

對「評介加爾文神學」之 回應

感謝張麟至牧師為文（下稱「張文」）評介敝著《加爾文神學》，長篇大論十分用心，受益良多。對於文中公正客觀的批評部份，本人欣然接受改進，然而文中有多處對敝著以及加爾文神學的誤解，必須澄清如下：

一、有關方法論方面，敝著努力要讓加爾文自己說話之處，就是在於避免引入其他觀點，而盡量直接引述《基督教要義》，所以書中並未引入巴特觀點來解釋加爾文（巴特於1922年講授加爾文之記錄已於1993年出德文版），只是偶而提出做為比較與對照之用，連書末附文亦如此處理。由於介紹加爾文，不論如何客觀，必然涉及介紹者本身時空處境的限制，唯有明白此極限者才有可能比較公正地讓加爾文說話，此乃近代解釋學的睿見。張文處處以加爾文正統解釋者自居，卻常引述多家觀點，而且也未見指出自身處境限制，恐怕要呈現加爾文真實面目反而有其困難。

「敵我之見」令人遺憾

二、張文對巴特充滿誤解與敵意，處處以「巴特」為標籤，將「神學見解的異同」提昇為「敵我之見」，令人遺憾。張文所了解之巴特僅僅為早期的巴特；高舉上帝的超越性，否定一般啟示的作用，卻完全未知巴特中、晚期的發展（這種現象常見於美國保守派當中）。尤其晚期巴特強調上帝的人性，追求聖靈論的思考角度，強調上帝的臨在性，與其早期神學思想有別。張文對巴特的最大敵意來自其聖經觀，可惜的是張文對巴特聖經觀的誤解亦深，忽略巴特所強調的並非「聖經本身不是上帝的話」（否則何來「道的三種形式」之「手寫的道」），巴特聖經觀的重點是「聖經見證上帝的話」，此聖經觀並非不容批評，但是在批評之前必先「對焦」。

三、加爾文神學以「上帝的話」與「上帝的靈」相互做工，可見諸其多處著作與聖經註釋，這是基於二者關係密不可分：「所有對聖靈的體驗必須經過上帝的話的檢驗」，以及「所有對上帝的話的了解必須經過聖靈的光照」。顯然張文只接受前者，而將後者片面地區隔，忽略了敝著一再反覆地以二者並重，卻認為敝著只是單方面強調「聖靈內在的見證」，而又一味地將此觀點歸諸於巴特，且未忠實地說明巴特觀點。巴特與加爾文的時代背景差距甚大，所要面對的問題也不相同，明白而言，張文所批判者，既非加爾文，亦非巴特。對加爾文而言，上述二者密不可分，因此我們必須追

求平衡，因為有限的人常常會失去平衡，正如張文只採前者，自然會形成張文所批判之偏差，而這一點更證實了聖道與聖靈可能在人的領受中失去平衡，而非如張文所主張二者不分（288頁），否則的話，「一味強調聖靈者」與「一味強調聖道者」一般，有何偏差可言？

令人意外的主、客觀見解

四、張文對「主觀」與「客觀」有令人意外的獨特見解，以「知人」為主觀，而「知天」為客觀（284頁），可能造成混淆。因為對人的認識有可能主觀，亦可能客觀，而對上帝的認識亦然。張文中最嚴重的謬誤是以「聖靈內在的見證」為主觀，把「聖靈的工作」與「人的宗教經驗」完全等同，事實上前者為客觀，後者為主觀，二者有所交集，卻不相等同。晚期巴特反對士來馬赫之強調宗教經驗，而積極追求寫作聖靈論，就是為了超越人的主觀經驗而追尋客觀的聖靈工作之依據。「聖靈內在的見證」是上帝的靈的工作，豈可視為人的主觀，而加爾文強調以上帝的話檢驗人對聖靈的體驗，就是要避免將聖靈的工作與人的經驗完全等同。

五、有關加爾文聖經觀部份，張文一再地單方面強調上帝的話，而忽略了上帝的靈，例如張文為了強調聖經本身的權威引述了 1.7.5：「所以，這一點要站立得住，那些已經蒙了聖靈在內心教導他們的人，是真的安息在聖經的上面；而聖經真的是自我證實的，因此將它放在證明與推理之下，是不對的。」此段引文只說出加爾文一半的主張，緊接著後

面是：「對我們而言，聖經的真確，是通過聖靈的見證而來。聖經本身的尊榮雖然足以引起我們對它的敬重，但是聖經只有在聖靈將它刻劃在我們內心時才能深入地感動我們。」（自譯）張文只引述前段而忽略後段，是誤解了加爾文同時強調聖經與聖靈的用心，乃是主張「聖經的自我證實」必須通過「聖靈的工作」而進入人心，這絕非「巴特眼鏡裡的加爾文」。

六、張文在解釋 1.7 時（286 頁），與加爾文原意不符。1.7 的重點不在於「聖經本身客觀的權威」，而是如其標題所示：「聖經的權威必須通過聖靈的見證，而以聖經的權威建立在教會的判斷是嚴重的錯誤。」（自譯）這一點是為了對抗天主教聖經觀：以教會為聖經權威的來源；加爾文因而強調：教會應以聖經為其權柄之依據，而聖經的權威在於上帝的靈，並不在於教會。張文未能把握加爾文批駁天主教聖經觀時提出之主張，誤以為加爾文在 1.7.2~3 主張「聖經的可信度有賴於教會的判斷」，其實這正是加爾文所批駁的觀點，加爾文因而主張：教會的權柄來自聖經的權威，不可逆反，進而強調聖經的權威乃是通過聖靈的見證，不是來自教會傳統。這是加爾文強調上帝的話與上帝的靈相互做工的展現，在此敝著並未採用巴特觀點。

一般啟示和特殊啟示的先入為主之見

七、加爾文對「一般啟示」與「特殊啟示」的關係，留下極大的彈性空間，他對一般啟示的「肯定」與「否定」是

同時主張的。最佳的解釋，就是敝著所引述 1.6.1 的例證，加爾文認為一般啟示有如老眼昏花而模糊不清，特殊啟示宛如戴上眼鏡而明白清楚。若以此例證來說明加爾文對一般啟示的定位：有些學者傾向強調老眼昏花，亦即一般啟示的極限；有些學者傾向強調老眼還是能夠看到一些，亦即一般啟示的功能，張文顯然傾向後者，而且主張據此出發的「辯道學」。問題是，主張後者並非是對加爾文啟示觀的唯一了解，而主張前者也並非是巴特專有的觀點，其實路德的論調更加激烈。加爾文神學奇妙之處，正是在於它能夠涵蓋看來似乎是矛盾的兩個角度，張文似乎以為只有一種瞭解，而無視於加爾文對於「一般啟示的窒息腐化」之長篇大論，誤認為敝著以巴特觀點解釋加爾文，又無視於敝著（285 頁）指出加爾文對一般啟示的肯定之處，且與其聖靈論息息相關而十分重要，恐怕張文已有先入為主之見，將巴特觀點讀入敝著。張文又忽略加爾文在論及一般啟示的極限時，指責「無知」以及「無知」背後的「怠惰」，這並非出於巴特，而是加爾文本身對「無知」的指控，以及其追求「知人知天」背後有強烈的反對「怠惰」之動機，才是真正源頭。巴特固然對「怠惰」做了充分的論述，卻不是放在啟示觀裡討論。

極力推崇清教徒

八、張文對「清教徒」極力推崇與維護，在此不擬評論，但是清教徒因追求宗教自由而來到新大陸，卻開始國教化，又將信仰生活形成律法規範，所帶來的弊病，正是自命

為清教徒後裔者必須引以為鑑的。而張文以長老教會為清教徒的屬靈後裔，這是不清楚教會歷史的講法，各個長老教會在改革宗傳統裡分別有其傳承，「清教徒」只是改革宗傳統的一個分支，倒是有些「加爾文正統派」往往自視為清教徒的屬靈後裔，而加爾文正統派也只是改革宗傳統之一而已。最令人突兀之處是，張文突破一般對加爾文的定論，大膽地為瑟維特事件辯解，這與改革宗傳統重視的「改革」大相逕庭。出於改革精神，我們對加爾文的優點固然尊重，但是對於其缺點以及時空處境限制也不應迴避。簡而言之，以今日信仰反省角度而言，在瑟維特事件當中，當年加爾文實在不應該同意用「殺」的，而應該用「說」的。

綜觀全文，褒揚敝著之處不少，十分感謝，雖然敝著未必如此值得稱許，然而張文有些部份「敵我觀念」濃厚，在此為文回應，實乃不得已之事。可能是張文出於衛道熱忱而急於定論，以西方習見的書評標準而言，批評應該建立在對對方的公平瞭解，若是過於極力伸張自己的神學立場，難免在評介當中有許多主觀失察之處。筆者曾經在《基督教論壇報》一五五七期寫過「基督徒大和解」，期待對立心態的撤除，以及西方神學流派之爭的超越，在此再次深深感謝張牧師用心良苦的評介，盼望大家一起努力除去對立心態以及用西方神學流派隨意貼示標籤的風氣。此文無意引發辯論，只希望加爾文神學能夠引起更多人注意與更好的瞭解。

附錄七

參考書目

外文

1. Blaser, Klauspeter. *Calvins lehre von den drei aemtern christi*. Zuerich: EVZ-Verlag, 1970.
這一本討論基督三個職份的德文研究，簡短扼要，論述精闢。
2. Bouwsma, William, J. *John Calvin. A Sixteenth century Portrait*. N.Y./ Oxford: Oxford, 1988.
以人文主義者的角度所寫的一本加爾文傳記，不同於神學角度下的加爾文畫像。加爾文與馬丁路德基本不同之處，在於馬丁路德是一位貨真價實的神學家，而加爾文是受人文主義訓練出來的，也就是說，路德受神學院專業訓練，是一位神學教授，而加爾文是從古典文學研究入門，後來才成為一位宗教改革者，所以他比馬丁路德具有更多的人文色彩，本書對這一個角度有非常深入的探討，並且據此做了加爾文內心世界的分析。
3. Calvin, J. J. *Calvin: Commentaries*. (LCC vol. XXIII) J. Haroutunian tr.

& ed. Philadelphia: Westminster.

Westminster 出版了一套書 LCC (Library of Christian Classes)，本書為其中之一，整理了加爾文所寫的聖經註釋中的重要部份，可以說是加爾文聖經註釋的選集。現今加爾文的聖經註譯，除了新舊約註釋的英文版(5)早已出版以外，新約註釋的部份，已經有了新的英文版(6)。加爾文的聖經註釋雖然是四百年前的作品，但是對於重要問題還是做了很平衡而深入的釋義，十分難得，本書可做一個樣本。

4. Calvin, J. J. *Calvin: Theological Treatises*. (LCC vol. XXII) J. K. S. REID ed. Philadelphia: Westminster.
這是加爾文比較短篇的神學論文集。
5. Calvin, J. J. *Calvin's Commentaries*. 22 vols. Edinburgh: Calvin Translation Society. Grand Rapids: Baker, 1989.
6. Calvin, J. J. *Calvin's N. T. Commentaries. A New Translation*. T. H. L. Parker et. al. tr. D.W. Torrance & T. F. Torrance ed. 12 vols. Grand Rapids: Erdmans.
7. Calvin, J. J. *Concerning the Eternal Predestination of God*. J. K. S. Reid tr. with an introduction. Cambridge: James Clarke & Co, 1961.
本書是 1552 年的作品，討論預定論，翻譯流暢，附有非常好的導論。
8. Calvin, J. J. *John Calvin. Selections from His Writings*. John Dillenberger ed. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975.
加爾文作品的選集，收集多種資料於一冊。
9. Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*. (LCC. vol. XX & XXI) John T. McNeil ed. and Ford Lewis Battles tr. Philadelphia: Westminster, 1960.
《基督教要義》第五版的英文版，常見的英文版有兩種版本，這是比較新而優秀的一版。
10. Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*. Ford Lewis Battles tr. Atlanta: John Knox, 1975.

這是加爾文《基督教要義》的第一版，較能引起讀者興趣的是第一版和第五版，第一版可說是《基督教要義》的草稿，第五版是23年後的完結篇。

11. Calvin, J. *The Piety of John Calvin. An Anthology Illustrative of the Spirituality of the Reformer*. Ford Lewis Battles tr. & ed. Grand Rapids: Baker, 1978.

為加爾文講章、祈禱文和著作的選集，最主要是要表達加爾文的靈修神學，是以靈修神學的角度來介紹加爾文思想。

12. Calvin, J. *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*. Henry Beveridge tr. 3 vols. Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1958.

這是一套較老的翻譯，包含了加爾文的短論和神學論文，其中有一篇很重要的記事，是加爾文的學生伯撒在加爾文臨終前的一段記錄。人臨死前所說的話比較真實，我們可以藉此更加了解加爾文，例如加爾文是一位脾氣暴躁的人，為此他臨終時一直不斷地向人道歉。

13. Ganoczy, Alexandre. *The Young Calvin*. Philadelphia: Westminster, 1987.

作者在德國大學教書，是很有名的天主教加爾文學者，這本書是對青年加爾文的著名研究。一直令人困擾的一個問題是，加爾文到底是什麼時候成為一個宗教改革者，很難斷定是哪一時刻；一位熱衷人文學科的年輕學者為什麼會忽然之間變成一位宗教改革者，這到現在仍然還是一個謎。所以年青時代的加爾文充滿了許多神祕，很多人對年青的加爾文做過研究，這本書可說是其中一本重要的研究。

14. George, T. *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman, 1988.

這本書是美南浸信會神學院的教授所寫的，他在此書中介紹了四位宗教改革者，門諾會的創始者、加爾文、慈運理和馬丁路德，其中有關加爾文部份寫得很好，在不大的篇幅中（九十頁）對加爾文作了很精彩的介紹，這是一本很好的入門書。

15. McNeil, J. T. *The History and Character of Calvinism*. London/ Oxford/ N.

Y.: Oxford, 1954, 1967.

多年來加爾文主義的相關課程都以這本書為標準教科書，論到加爾文主義的歷史與特色，簡要明瞭。

16. Niesel, W. *The Theology of Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1956, 1980.

本書是多年來的加爾文神學教科書，作者是德國加爾文學者，在柏林教書，也是告白教會的成員，反抗過希特勒。此書論述清楚，但是比較缺乏加爾文思想的生動特質。

17. Parker, T. H. L. *Calvin's Preaching*. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.

優秀的英國加爾文學者，此書是他對加爾文講道的研究，可說是（18）的更新與重寫。這兩本是目前研究加爾文講道最好的書，加爾文的神學著作有一特色，就是大部份由講道篇所形成。

18. Parker, T. H. L. *The Oracles of God. An Introduction to the Preaching of John Calvin*. London/Redhill: Lutterworth, 1947.

與前書論到加爾文的講道。

19. Parker, T. H. L. *John Calvin. A Biography*. Philadelphia: Westminster, 1975.

這是加爾文傳記中評價很高的一本，為閱讀加爾文傳記者不可缺少的一本書，與前兩本書同作者。

20. Van der Walt, Jansie. *Calvin and His Times*. Potchefstroom: P. Uni. for Christian Higher Education, 1985.

這本書是在南非出版成人主日學使用的加爾文傳記，相當好的一本書，很適合討論使用，書中把加爾文的傳記簡單化，而且寫得很活潑生動。

21. Wendel, F. *Calvin. The Origins and Development of His Religious Thought*. London: Collins, 1963.

作者是法國改革宗著名學者，書中論到加爾文的生平和思想，十分細膩，是有名的研究。

中文

1. 渡邊信夫。《只為神的榮耀》。台南：台灣教會公報社，1972，1978。
 作者是日本加爾文研究專家，這是一本小說體裁的傳記，具有濃厚的小說成份，不是學術性的作品。
2. 趙中輝（編）。《加爾文的靈修與祈禱》。台北：基督教改革宗翻譯社，1982。
 篇幅很小，有點像荒漠甘泉，收集加爾文的禱告文、講章或是文章的片斷，以幫助信徒每天的靈修和禱告。
3. 墨尼爾。《加爾文的生平》。香港：基文，1970。
 此書在中文版《基督教要義》裡面也有，介紹加爾文生平十分簡要而清楚。
4. 卡迪·約翰。《加爾文小傳·神所馴服的人》。香港：宣道，1969。
 作者是法國加爾文專家，本書的篇幅很小，大約一百頁，但是資料豐富，唯一的缺點是譯文很難了解，但仍是最好的一本中文加爾文傳記。
5. 加爾文。《基督教要義》，三冊。香港：基文，1970。
6. 華爾克。《基督教會史》。香港：基文，1970，1979。
 著名教會史教科書，書中可以找到許多與加爾文相關的資料。
7. 加爾文。《羅馬人書註釋》。台北：基督教改革宗翻譯社，1971，1978。
 加爾文名著，是研究羅馬書必備資料。
8. 加爾文。《基督徒生活手冊》（*Golden Booklet of the True Christian Life*）。台北：基督教改革宗翻譯社，1985。

這本是從加爾文《基督教要義》中的一部份抽出來的，其英文書名意思是「真正基督徒生活的黃金小冊」，是加爾文的靈修神學。

9. Bratt, J. H.《加爾文的生平與教訓》。台北：基督教改革宗翻譯社，1990。
 此書的前半段講生平，後半段講教訓，但是太過簡略，只適合成人主日學使用。
10. 華菲德。《神學家加爾文與今日加爾文主義》。台北：基督教改革宗翻譯社，1967，1984（華菲德。《加爾文及其神學》。台北：基督教改革宗翻譯社，1967。）
 作者是老普林斯頓學派的基要主義者，此書大約只有三、四十頁而已。這本書在1967年出版時，書名是《加爾文及其神學》，後來才改名為《神學家加爾文與今日加爾文主義》，這本書值得參考之處，在於瞭解加爾文正統派的觀點。許多改革宗翻譯社的書代表此傳統，例如有關預定論、基督論和三一論的書等，傾向把加爾文思想系統化，甚至是教條化。
11. 鍾馬田（Lloyd-Jones, D. M.）。《清教徒的腳蹤》。香港：以琳，1993。
 這是英國保守派著名牧師對清教徒的介紹，以專題的方式組成。
12. 帕爾克（Parker, T. H. L.），《加爾文傳》，王怡方與林鴻信譯。台北：禮記，2001。
 這是迄今最優秀的加爾文傳記之一，作者深入梳理各種文獻，所刻劃的加爾文畫像，無論就知性或感性而言，都非常動人心弦。