

Emergence of Liberty



自由的崛起

16—18世纪，加尔文主义和五个政府的形成

[美] 道格拉斯·F·凯利博士 著
王怡 李玉臻 译

江西出版集团·江西人民出版社

长期以来，我国思想界对影响欧陆现代国家形成的启蒙思想探讨很多，所受影响也深，但对影响英美等国改良的加尔文主义却少有探讨。本书从历史性的视野为我们提供一个加尔文主义的研究思路。

本书探讨了16到18世纪加尔文主义关于自由的思想，以及其精神对五个现代国家（一个城邦和四个国家：加尔文的日内瓦、胡格诺教的法兰西、诺克斯的苏格兰、清教的英格兰、殖民地的美国）形成的深刻影响。首先，作者回顾16世纪中期约翰·加尔文的思想在日内瓦城邦的产生和发展；其次，追溯了16世纪70年代加尔文主义怎样影响人民的抗命权和宪法权利等方面的合理性、系统性和非宗教性；在第三章中，作者讨论了从16世纪中期到18世纪加尔文主义在教会和国家誓约中的发展；第四章，阐述了清教徒经历的斗争及其结果，这也是17世纪英格兰革命的一部分；最后一章，探索了加尔文主义对美洲殖民地产生的影响，并最终导致18世纪末期的美国独立战争和制宪运动。

上架建议：思想史 / 宗教与社

ISBN 978-7-210-03845-



9 787210 038450 >

定价：29.80元



自由的崛起

16—18世纪，加尔文主义和五个政府的形成

[美] 道格拉斯·F·凯利博士 著
王俭 李玉臻 译

江西出版集团·江西人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

自由的崛起: 16-18 世纪, 加尔文主义和五个政府的形成 / (美) 凯利博士著; 王怡, 李玉臻译. —南昌: 江西人民出版社, 2008.7

ISBN 978-7-210-03845-0

I. 自… II. ①凯…②王…③李… III. 加尔文, J. (1509~1564) —思想评论 IV. B979.956.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 057885 号

Originally published in English under the title: The emergence of liberty in the modern world: the influence of Calvin on five governments from the 16th through 18th centuries. Copyright © 1992 by Douglas F. Kelly. Published by Presbyterian and Reformed Publishing Company, Box 817, Philipshurg, New Jersey 08865, USA.

Chinese Edition is arranged by permission through Enoch Communications Inc. Copyright © 2008 Enoch.

All rights reserved.

自由的崛起

——16-18 世纪, 加尔文主义和五个政府的形成

(美) 凯利博士 著

王怡 李玉臻 译

江西人民出版社出版发行

四川五洲彩印有限责任公司印刷 新华书店经销

2008 年 7 月第 1 版 2008 年 7 月第 1 次印刷

开本: 700 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张: 14.25

字数: 140 千 印数: 1-6000 册

ISBN 978-7-210-03845-0 定价: 29.80 元

江西人民出版社 地址: 南昌市三经路 47 号附 1 号
邮政编码: 330006 传真电话: 6898827 电话: 6898893 (发行部)

网址: www.jxp-ph.com

E-mail: jxp-ph@tom.com web@jxp-ph.com

(赣人版图书凡属印刷、装订错误, 请随时向承印厂调换)



译者前言

PREFACE OF TRANSLATOR

圣约和国度下的自由：《自由的崛起》

王怡

在加尔文主义神学与英美自由主义宪政之间，站着
一个伟大的国家，就是苏格兰。新教改革宗（加尔文宗）
的自由观，是一种基于《圣经》启示的、国度和圣约之下的
自由。凯利(Douglas F. Kelly)的这本书，论述从16世纪
到18世纪，这一新教改革的加尔文主义遗产，如何塑造、
演变和更新了英美的宪政观，尤其是对政教关系等政治
哲学议题的巨大影响。但在观念与制度史的梳理之外，
最生动贴切的例子，还是两个苏格兰人站在国王面前的
故事。一切政法理论，若不能导向类似的故事，就只是知
识分子们的智力游戏。



译者前言

1560年后，被称为苏格兰长老会（加尔文宗）之父的诺克斯牧师，与镇压新教徒的玛丽女王有过四次会晤。最后一次，玛丽女王傲慢地斥责这个曾做过奴隶的人，“在这个国家，你以为你是谁”，敢如此对君王说话。诺克斯这样回答她：

尊贵的女士，我和你一样是这个国家的公民。尽管我既不是伯爵，也不是子爵或男爵，但上帝使我成为一个对国家负有责任的人（无论在你眼里我是多么卑微）。是的，女士，如果我预见到一些会损害国家的事，我会像那些贵族一样，全力阻止这样的事发生。

如果说，这时诺克斯与天主教女王的对峙，更多还是凸显信仰层面的冲突。那么36年后，当玛丽的弟弟詹姆士六世，与诺克斯的继承人梅尔维尔再次会晤时，冲突的层面，就已从新教信仰与天主教体制的差异，演化到了政教分离的自由宪政与国家全能主义之别的政体层面。当时，绝对君主制思想已在欧洲出现，詹姆士六世也接受一种被称为“伊拉斯图派(Erastian)”的国家主义学说，这是近代国家主义的一个早期理论，否定教会代表着一个灵魂的或思想的国度，主张国家享有绝对主权，国王的权柄不但及于身体，也及于灵魂。因此国王拥有对教会的最高控制权。当时，詹姆士六世在会谈中拂袖而去，梅尔维尔追上去，拉着国王的衣袖，呼喊他为“上帝的子民”，他说：

在苏格兰，有两个国度和两个国王。耶稣基督是苏格兰教会的头，苏格兰教会是耶稣基督的国度。地上的国王詹姆士六世，是耶稣基督的臣民。在耶稣基督的国度里，詹姆士六世不是国王，而是上帝的子民。



国家。甚至在整个人类政治史和宗教史上，大概找不出第二人，对政治国家当中的偶像崇拜，像诺克斯那样有着刀子一样敏锐而痛苦的眼光，和狮子一般的怒吼。当他在讲道中指控对世俗国家或君王的偶像化就是对圣约的背叛和灵魂的淫乱时，英格兰大使寄往伦敦的信中这样写到，“有超过 500 支号角在我的耳边吹响”。

在人民的反抗上，诺克斯也比加尔文更为激进。他认为，一个人最本质的身份，是他在圣约中“上帝子民”的身份。基督通过十字架的道路拯救罪人，一个人透过基督的血，被重新带到上帝面前，带到圣约当中。这是出自上帝白白的恩典，而不是人的任何值得奖赏的行为。因此，每个基督徒，都有权利、也有责任站出来反抗一切偶像崇拜，尤其是政治国家当中的偶像崇拜，而无论是否有“低级别官员”领头出面。每一个渔夫、税吏和木匠，都不能对自己身上那个持守圣洁、反抗偶像的神圣呼召视而不见。这是一种基督教圣约观之下的、超越性的“天下兴亡、匹夫有责”。诺克斯对什么是偶像崇拜，也下了一个深得《圣经》真意的定义，不但对基督信仰而言，对近代以来的国家主义政治学而言，都是极富启发性的。他说，“一切不彰显上帝的道的敬拜”（all honouring of God not contained in his Holy Word），都是偶像崇拜。

这是加尔文主义神学在近代国家主义、民族主义和各种极权主义兴起之初，对其最透彻的一种批判和否定。改革宗神学及其政治伦理，为人类自由修筑起一道最坚固和最保守的马其顿防线。这道防线，从德国和瑞士发轫，在法国和荷兰短暂停留，随后在苏格兰和英格兰形成伟大的传统，直到西渡北美，在那里发芽结实，建立起一种渗透了加尔文主义精神的自由宪政体制。对加尔文主义的传人诺克斯来说，所谓自由，就是一个卑微的罪人，站在圣约当中领受恩典，并以此抵抗对自



我中心、对世俗国家和对公共权力的各种偶像崇拜。

从苏格兰到北美清教徒的这一传承，也有两个在政治思想史上长期被忽略的、承上启下的人物。一个是参与起草《威斯敏斯特信条》的苏格兰籍委员撒母耳·卢塞福。就如福音派思想家薛华说过的一句俏皮话，“英格兰的好东西都是从苏格兰来的”。无论是长老会、道德哲学、经验主义还是经济学，似乎都是如此。1644年，卢塞福在威斯敏斯特会议期间出版了《法律为王》，主张国王永远在上帝的律法和人民的契约之下。这本书成为从加尔文主义神学向近代自由主义政治学过渡的一个桥梁，尤其是从“圣约”到“宪约”的过渡。此时，约翰·洛克正在威斯敏斯特上主日学。卢塞福以圣约的观念写到：

人民在上帝之下，显然保留着政体的权力来源。因为他们同意授予国王的权力是有限的，人民被允许保留的权力相对于国王则是无限的，并且约束和限制着国王。因此，与人民的权力相比，国王的权力更小。

洛克成年之后，以经验主义式的论证，和“主权在民”的理性主义假设，替换了卢塞福的《圣经》基础，使自由主义的契约论和“天赋人权”观获得了一种世俗的范式。换言之，洛克以后的清教徒背景的自由主义，就是一种世俗化的加尔文主义。在北美独立战争期间，胡格诺派的小册子和卢塞福的著作，对杰斐逊和亚当斯等人也有持续的影响。亚当斯在晚年回忆说，在他们那一代，《反对君王专制》和《法律为王》，仍是美国之父们主要的床头读本。

第二个人物又是苏格兰人，诺克斯的后代约翰·威瑟斯彭。他是普林斯顿大学的第6任校长，也是独立宣言签署者中唯一一位牧师。



他直接依据《法律为王》中的圣约政治观，参与美国宪法的制定。他的学生中出过一位总统，一位副总统，十几位部长，二十几位参议员，三十几位众议员。他最著名的学生，则是被称为“美国宪法之父”的麦迪逊。

三

梅尔维尔的那段话，凸显出另一个加尔文主义自由观的核心词，即“国度”(kingdom)。耶稣回答罗马总督问“你是王吗”，他说，“我的国不在这地上”。这种灵魂国度与世俗国度的分别和重叠，是基督教信仰理解政教关系的一个本质。在新教改革中，路德和加尔文都回到了奥古斯丁对“上帝之城”和“地上之城”的国度观中。这是他们政教观的一个前提。但改教家们，尤其是加尔文，因为高举上帝在历史中的主权，所以在对人类“双城记”的描述中，弥补了奥古斯丁的一个缺陷，就是对上帝之城和“永恒”观念的过于抽象化或希腊化。当路德说，世界是我们的修道院。意味着尽管天国不在地上，但天国永远是从今日、从一个灵魂的悔改和仰望中已然降临的。这样，政教关系的问题就尖锐起来了。从国家的角度说，就是国家能否接受它的权力是不完整的，它的疆域之中，还有另一个它不能控制的、信仰和思想的国度。换言之，就是承认地上的任何一个 kingdom 都不是千年王国，都不是乌托邦。承认国家的主权永远是残缺的；承认“国家不是偶像”；承认国家的权力及其在政治哲学中的地位，都是有限的，都在本质上需要被监督、审查和克制。

加尔文主义的政教观，被作者凯利称为“二元主权论”。凯利梳理的一个重心，是这种二元主权观如何从加尔文到诺克斯和清教徒，尤其是在苏格兰盟约派的反抗中，和在英格兰革命和威斯敏斯特会议期间



的争论中得以演进的。在加尔文那里，“政教分离”的根本意思，是对两个国度的关系的一种描述。政教分离的意思不是国家不能与宗教有关系，而是不承认一种单一的主权观，即“国家”是宇宙历史中唯一的关乎人的自由的场域，或“国家”是人的自由的唯一的寄存点。换言之，无论在加尔文、诺克斯还是美国宪法之父们那里，“政教分离”的意思就是宪政主义，就是对任何一种国家主义的反对。

一个最好的例子，是《弗吉尼亚权利法案》，这是美国宪法的权利法案之源头。在1776年的第一稿中，两位起草人这样写道：

宗教……只能由个人的理性和确信提供指导，而不能通过强迫和暴力。因此所有人都拥有平等的权利自由地从事宗教行为，仅仅听从个人良心的指示。这就是所有人都应接受的彼此宽容的责任，和彼此的爱与仁慈。

这是中国的自由主义很熟悉的、一种启蒙作家式的宗教宽容观。它的核心不是世俗与灵魂两个“国度”之间的关系和张力，而是在“国家世俗化”与“信仰私人化”之下，对宗教的一种相对主义和分离主义的立论。其实仍然暗含着一种国家主义倾向。“宽容”在这里，依然“暗示着世俗政府拥有能够评价和干预宗教事务的主权”（托马斯·C·约翰逊）。这是一种与加尔文主义相去甚远的政教观。威瑟斯彭的学生麦迪逊，竭力反对这一论述。他认为“宗教自由”的意思，并不是国家的自我克制，而是提醒国家，它的权柄根本就在灵魂的国度之外。在他的坚持下，第一稿中“宽容”的启蒙运动式的含义在最后法案被大大削弱了。同时，麦迪逊将“良心的自由”，清楚地定义为“如同从威斯敏斯特会议



中获得自由那样”。

1788年,美国的《宪法第一修正案》规定,“国会不得制定涉及宗教的建立及其自由的法律”。这与弗吉尼亚权利法案第一稿的意味有巨大而微妙的差异。这一表述,是对麦迪逊的观念的表达,也符合加尔文宗的《威斯敏斯特信条》对政教观的表述。它意味着,国家和教会是两种不同的治理权柄,它们共同顺服在上帝的律法之下,彼此分离,彼此协作,彼此都不是对方的合法性来源,彼此不能控制和裁判。从宪政主义的角度说,这是对世俗国家的第一重制约。国家不能独立完成对其合法性的论证,这是国家主权残缺性的第一个意思。国家既无权宣告自己的神圣性,也无权宣告自己的世俗性。个人的信仰、思想和良心的自由,就建立在这一加尔文主义式的、圣约和国度之下的政教观中。它意味着人类自由的整体性,自由不是一个碎片,而是一个国度。因此作者在书中,特别区分了“信仰自由”(religious liberty)与“个人自由”(civil liberty)。信仰自由并非民事权利的选项之一,而是公民在国家之内的自由的一个政体意义上必不可少的前提。

四

好东西都是从苏格兰来的,凯利也是苏格兰人,爱丁堡大学博士,近年出过几本书,是颇有名的福音派作家,加尔文《撒母耳记》讲道集的翻译者和研究者。这本书,起因于一个神学家与法学家的联合研讨小组。在宗教与法律的混合视野下,作者论述了加尔文主义在16-18世纪对五个政体的影响,并如何持守和参与演化出这一人类政治自由的传统。凯利也分析了加尔文主义影响的一个世俗化过程及自由主义和



启蒙运动在这一过程中越来越大的影响。在此书一前一后，凯利还提出两点引人注目的论述，一是加尔文与中世纪晚期天主教传统及与当时人文主义的关系。在被称为“以经解经”的历史-文法的释经法上，加尔文受到人文主义和文艺复兴的影响和熏陶，凯利让我们看到这种影响的正面价值。而在政教观和民主观上，加尔文的老师、中世纪晚期著名的经院神学家约翰·梅杰对他的政治学说有着重要影响。梅杰是天主教内部主张主教会议的权柄高于教皇的“公会议至上运动”的坚定支持者。从政体史的角度看，近代从欧陆到英美、从教会到国家，有一条明显的代议制民主的演变线索，即从中世纪天主教的“公会议至上运动”，到加尔文主义的长老会传统，再到北美殖民地的立宪政府。

在本书末尾，凯利评论说，加尔文主义的历史影响，有一个逐步从《圣经》的根基，到世俗化自由主义的历程。当圣约与国度的观念逐步被社会契约和天赋人权等观念所取代时，加尔文主义对历史和当代政治观，尤其是对政教观的影响和更新的力量，就慢慢衰微了。当人类的自由，从孕育它的根源中脱颖而出，就如米开朗基罗在加尔文写作《基督教要义》的时代，雕刻的那组从石头中挣扎而出的人像一样，从16世纪到21世纪，人一直渴望着独力完成对自我的论证，国家也渴望着成为宇宙间的唯一国度。那么近代以来古典自由的遗产，在今天何去何从？凯利留下这个超出了学术史范畴的问题，就掩卷停笔了。

作为思想史的译介与描述，我也只能在这里停笔，等待新的起头。

2008-03-20 于红照壁





前言

PREFACE

本书写作的最初动机，是因我参加了基督教法律协会的法学小组。这个小组开创于20世纪80年代初期，一批法学家和神学家们九年来时常聚会，他们来自对美国历史有着深刻影响的几个基督教主要的教派，如圣公会、浸信会、信义宗、门诺会、改革宗和罗马天主教。关于法律、权威、自由、责任，尤其是政教关系的模式，这些教派在历史上都有自己的理解和实践。我们这个聚会的主要任务，就是尝试去梳理和认识这些事实。在小组讨论中我们对不同教派在这些议题上的细节与差异，会有一些新的想法。我们期待发展出一些原则和看法，会有助于



律师、法官和其他人士,更好地去认识现代社会中对宗教自由产生冲击与挑战的各种冲突。

我们小组的聚会结束时,虽然并没有完全达到预期目标,但我认为,所有参加者在研究有关宗教与国家的使命、关系模式及自由时,就像“铁磨铁”一样彼此之间都受到很多启发。我们没有足够的基金用于出版有关不同基督教教派观点的整套丛书,在这种情况下,小组里的几个人(或是小组推举出来的人)开始着手出版专题文章,在各自教派的观念传统中,就法律与自由有关的各种争论性问题给予指导性解答。本书涉及16世纪到18世纪加尔文主义在自由的生长中所起的作用,这也是我们前期努力的结果之一。

尽管在我写作本书的时候,这个法学小组已不再聚会,我也不能再从那里咨询到什么,但卡伦·蒂凡尼给了我很大帮助。卡伦·蒂凡尼曾在初期带领法学小组。经过一段辉煌的法律生涯之后,他在基督教法律协会和全国福音派联盟(The National Association of Evangelicals)工作,尤其专注于与宗教自由有关的内容和宗教与国家的共同作用这两方面。他自愿奉献大量时间校对了整部书的手稿,给我指出很多批评意见,提出大量有益的建议。我认为,这一切极大地帮助了本书的最终完成。本书仍有许多错误和不足,但那都是我的原因,与卡伦·蒂凡尼完全无关。

本书写于1998年我休假的那段时间。当时,我在密西西比州杰克逊的改革宗神学院任教,学院的行政执行委员会批准了我的休假。在苏格兰度假期间,许多朋友给予了我各种帮助才使我完成写作。杰克逊的第一长老教会带领青年探求者主日学的迪安·富格霍,还有亚瑟·斯特荣格、查尔斯·威廉斯,波·鲍恩,乔治·惠蒂尔,以及在杰克逊的



一个黑人浸信会的几个人，都给我帮了许多忙。在南卡罗来纳州狄龙的朋友给我们的度假做了准备工作，这些朋友包括：菲尔·布朗、哈里·吉布斯、吉姆·阿特金斯、约翰·豪贝卡、威廉·豪贝卡和布鲁斯·普里斯。我也要用感恩的心纪念南卡罗来纳州佛罗伦萨的浸信会的热心帮助，威廉·门罗博士是这个教会的牧师。密西西比州的亚祖河城的第一长老教会和第二长老会的朋友们也与我们并肩同行，同时也包括德克萨斯州卫理公会教会的牧师威廉·富尔顿。

在爱丁堡，弗兰克·吉布森博士给我们舒适的办公室，让我们在瑟福大厦工作，在那里我们得到了奈杰尔博士的指导。珍妮娜·格洛夫小姐是瑟福大厦的行政秘书，她经常给我们的工作提供帮助。澳大利亚墨尔本的罗斯·米尔斯（现在是克里斯多佛夫人）在我们休假期间和休假之后帮助我们照看孩子。我们在苏格兰那段时间，阿伯丁的威廉·斯蒂尔和康尼希·布朗小姐在许多方面给了我们很大鼓励。

与英国和美国相关领域学者的交流，拓宽了我对加尔文主义理论和实践与现代自由崛起之间的思考。阿伯丁大学法律系的弗朗西斯·莱奥教授，还有苏格兰加略山佳路克基督教会的牧师，现在任教于爱丁堡大学的威廉·斯托拉博士（他也是《苏格兰的特性：一个基督徒的视角》一书的作者），都使我增长了见识，他们为我提供了丰富的文献资料。跟他们的几次见面使我受益匪浅。惠敦大学的美国历史学教授马可·诺尔使我深入了解了美国宪法的历程。瑞士洛桑的基督徒作家、当代宗教改革研究家吉恩·马克·拜瑟德，就西方自由的基督教历史背景与我分享了他的见解。爱丁堡的托马斯·托兰斯教授和罗纳德·华莱士教授跟我有几次讨论，使我更加清楚这一研究领域内的很多东西。友好的托兰斯教授也阅读并校勘了本书的所有手稿。迪安·顾蒂



雅(现已从埃克斯省的神学院退休)也阅读了本书的手稿,并对第二章提出了有益的批评意见。卡勒斯芬的马凯勋爵,他是英国上院的最高法官,慷慨地奉献了自己的时间来阅读本书的第三章和第四章。

当然,对本书中提到的学者们的所有观点,我并不都认同。我要感谢他们的帮助,但是,我不想他们为本书的任何差错承担责任,对本书承担所有责任的人是我。我们能做的只是尽力而为,用圣保罗的话说:“我们现在所知道的有限……”(《哥林多前书》13:9)

改革宗神学院的史蒂夫·弗罗里奇把这本书的手稿输入了电脑。改革宗神学院的院长洛德尔·维特洛克博士和佛罗里达州的改革宗神学院的副院长莱恩·培瑞兹先生在我写书的过程中给了我很大鼓励。长老会的汤姆·诺塔罗和改革宗出版社在本书编辑的最后阶段给予我有益的指导。我的助手罗斯·拉贡帮助完成了校对工作。自始至终,我都衷心地感谢以上这些充满智慧的朋友们。





导言

INTRODUCTION

本书回溯了 16 世纪到 18 世纪加尔文主义中关于政教关系的思想及其在五个政体(一个城邦和四个国家)中的发展历程。首先,我们回顾了 16 世纪中期约翰·加尔文的思想在日内瓦城邦的产生和发展;其次,我们追溯了加尔文主义关于公民抗争与宪法权利的思想,如何在 16 世纪 70 年代法国的追随者——胡格诺派那里,出现了激进化、组织化和轻微的世俗化的发展;第三章中,我们讨论了加尔文思想中的圣约观念,在 16 世纪中期到 18 世纪的苏格兰,如何带来了教会观和国家理论的理解;第四章,我们阐述了清教徒经历的斗争及其结果,这也是 17 世

1



纪英格兰革命的一部分；最后一章则探索了加尔文主义对北美殖民地产生的影响，最终导致了18世纪末期的美国独立战争和制宪运动。

本书并不涉及荷兰——另一个深受加尔文主义影响的国家，很大原因是18世纪荷兰的历史经历以及政教关系的理论在实质上与胡格诺派的法国及苏格兰都很相似。但在19世纪，荷兰伟大的加尔文主义者威廉·葛瑞恩·范·普林斯特勒和亚伯拉罕·凯波尔的著作中，阐释了加尔文主义自加尔文、诺克斯和法国胡格诺派之后，在法律、主权、教会与国家关系等方面都有更为重大的发展。因为本书的研究仅限于16世纪到18世纪期间，所以，有关19世纪荷兰加尔文主义的显著发展，应当另外著书加以论述。



目录



译者前言	001
前 言	010
导 言	014
第1章 约翰·加尔文与日内瓦	001
第2章 加尔文主义在法兰西:胡格诺派的历程	049
第3章 加尔文主义在苏格兰:争战与得胜	068
第4章 加尔文主义在英格兰:清教徒的奋斗与果实	100
第5章 加尔文主义与北美殖民地政府	153
结论	178
人物索引	184
主题索引	192

第

1

章

约翰·加尔文与日内瓦

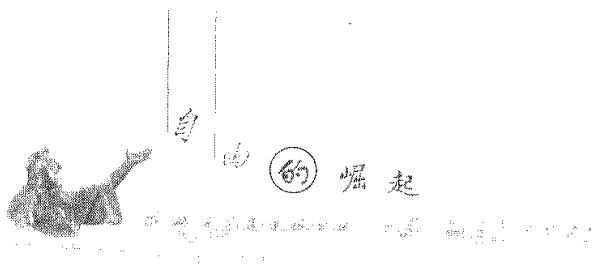


在关于约翰·加尔文最近的一个传记中提到，自信的历史学家们对于16世纪之于现代社会的重要影响表现出极大的兴趣，包括资本主义、科学、改革、民主、现实主义和经验主义的产生，但他们却普遍忽视了加尔文对那个时代的大变迁所产生的开创性作用。^①与同时代的法学、政治学相比，加尔文著作的意义可能不甚显要。现在，我们往往自认为我们是理性的，我们对宗教的关切次于对法律、主权、经济和政治的关

3

^① William J. Bouwsma, 《约翰加尔文：一幅16世纪的肖像》，纽约，牛津大学出版社1988年，第1页。



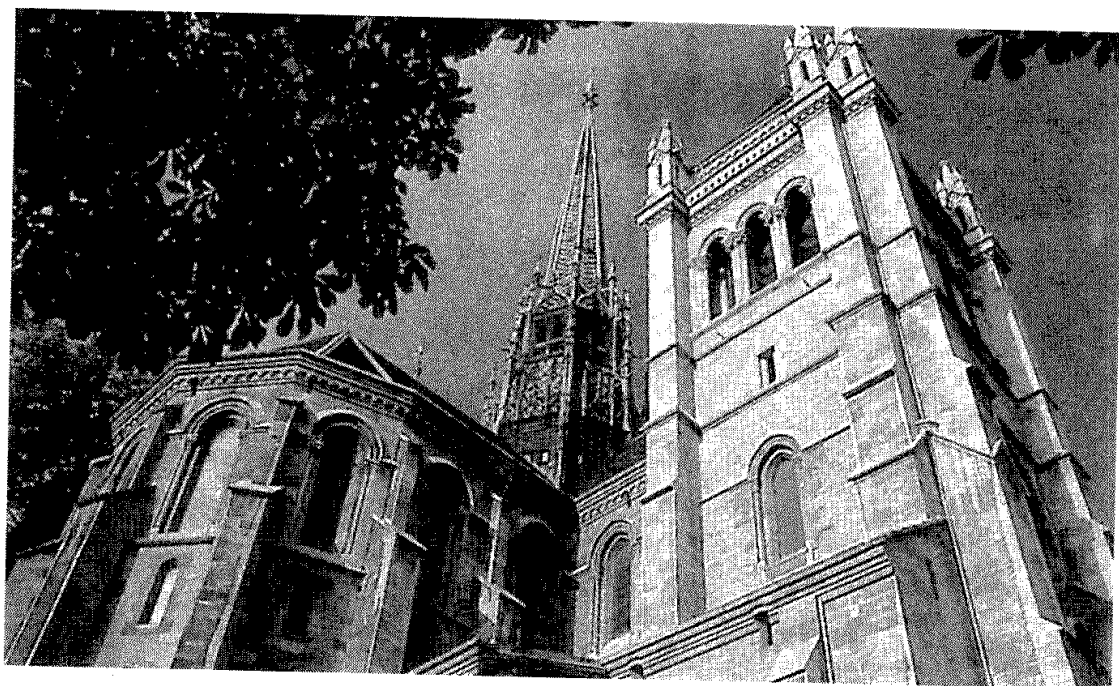


心。因此，我们很难把自己融入欧洲文艺复兴和宗教改革的那个“前启蒙主义”的思潮氛围中，那时上帝与人、教会与国家的关系是如此显要，生活中一切经济、文化、政治的深刻变化，都必须以此来阐释和修正。



加尔文

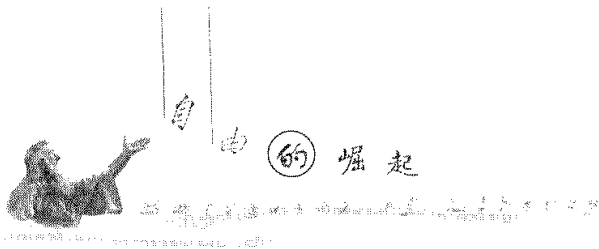
如果要了解我们的政治制度，就极有必要置身于16世纪早期社会，去了解那时人们的思想和行为。因为我们现在有关法律与权利、秩序与权威、忍耐与自由、个人主义与集体主义的政治制度



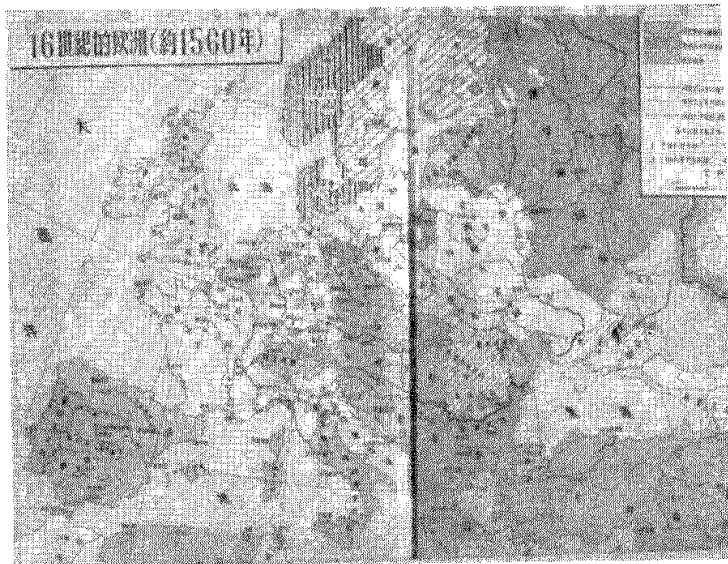
日内瓦圣皮埃尔大教堂

加尔文从1536年开始，曾用25年时间在这个教堂传新教教义。





的根源和最初的模型，是在那个时代奠定的。约翰·加尔文的思想 and 著作是对新教改革所引起的欧洲剧变最有力的反应之一。当加尔文成为一个突出的宗教领袖之后，他的著作就不



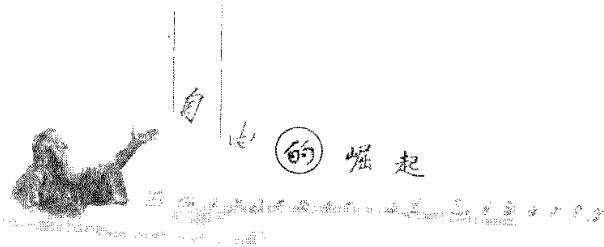
16世纪的欧洲

4

仅是对弥漫整个欧洲的宗教冲突的一种回应，而且更进一步地推动了欧洲的格局。加尔文的理论及其基础上所形成的制度、所提出的一系列问题，都极大地影响了宗教改革后的西方世界形势。

加尔文本人和加尔文主义者也持续影响着西方国家几乎所有的重大议题，这些议题往往不仅牵动而且周期性地搅扰着西方国家。或许关于其根源性议题的更激烈、更深层次的影响，我们都可能难以觉察。例如关于社会的正当秩序问题，包括宗教自由和公民自由；教会组织和国家机构之间的关系及其稳定性与变化。这些问题对加尔文及其追随者们来说都非常重要。因此，他们不遗余力地盼望解决这些问题。加尔文亲自研究过这些问题，后来他那些在法国的胡格诺派的追随者们、苏格兰的宗教改革家、英格兰和新英格兰的清教徒、北美殖民地的爱国者们也都在此方面有所建树，他们共同论证了这些议题的更加具体的连续性和差异性。最重要的是，也论证了神学与信仰的传承是如何更新历史处境中





的文化。来自约翰·加尔文的这些相关的、不同的研究方法被看作是构成最近400年西方国家政治、经济、宗教生活的框架体系的重要原动力之一。

加尔文毕生关注的政治问题

约翰·加尔文1509年出生于法国北部的努瓦永(Noyon), 1564年在日内瓦去世。尽管他的主要身份是学者、神学家、传教士和教会领袖, 但他毕生都极其关心政治。加尔文在政治方面的兴趣, 甚至在1533年至1534年他认信新教之前就表现出来了, ①我们可以在《评辛尼加的〈宽仁论〉》(1532年)一文中觉察到这种兴趣。

5

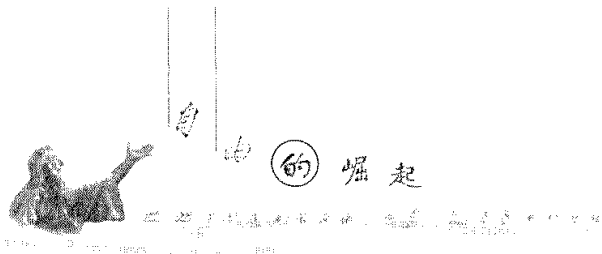


加尔文

这篇评论在许多方面都是16世纪人文主义思潮中“君主论”写作的一个例子, 这种思潮关心公民平等。在接下来的四年中, 加尔文更关心如何建立一种良好治理的政体, 并且这种关注与日俱增。在这四年中, 加尔文归正了他的信仰, 成为一名新教徒(抗罗宗信徒)。1536年, 他写出了第一版《基督教要义》(*The Institutes of Christian Relig-*

① 加尔文悔改认信的具体时间是个复杂的问题, 参见 Francois Wendel, *Calvin*, trans. Philip Mairet (London: Collins, 1963), 第37—45页。





ion)。福特·刘易斯·贝特斯评论说，《基督教要义》的第一版可被看作是一种政治论文。^①加尔文对建立何种形式的政府的最大关心，表现在一封公开书信中，在信中，加尔文把这本《基督教要义》题献给法国国王弗朗西斯一世，并为那些在法国受到迫害的新教传教士辩护。在《基督教要义》的最后一章，加尔文再次表现出对政体的关注，他详细论述了这些议题——自由、宗教和民主权利。

在加尔文的后半生，他致信给许多欧洲不同地方的政治领袖。在给私人朋友的信件中，他经常对不稳定的政治局势发表评论。加尔文题献给了统治者们各种不同的《圣经》注释书，鼓励这些国家的宗教改革得以继续。在对“使徒书信”的注释中，加尔文高度赞扬了英格兰国王爱德华六世。他把《以赛亚书》的注释书献给伊丽莎白一世。把《希伯来书》的注释书献给波兰国王西吉斯蒙德。

加尔文对国家治理的兴趣，甚至超过对教会治理的单一关切。1541年，他起草了《日内瓦教会法令》，市议会非常满意。之后，市议会请求他从教会事奉中抽出时间把日内瓦民法和宪法编纂成法典。^②加尔文早年师从当时最有名望的法律界前辈，接受过律师的专业训练，所以他能够很好地处理法典编纂过程中那些错综复杂的细节和包罗万象的原则。加尔文所受的文艺复兴方面的熏陶又使他把神学、哲学和法学融会贯通，这也恰好解释了在思想和行为上，加尔文毕生能够将神学和法学成功结合在一起的原因。

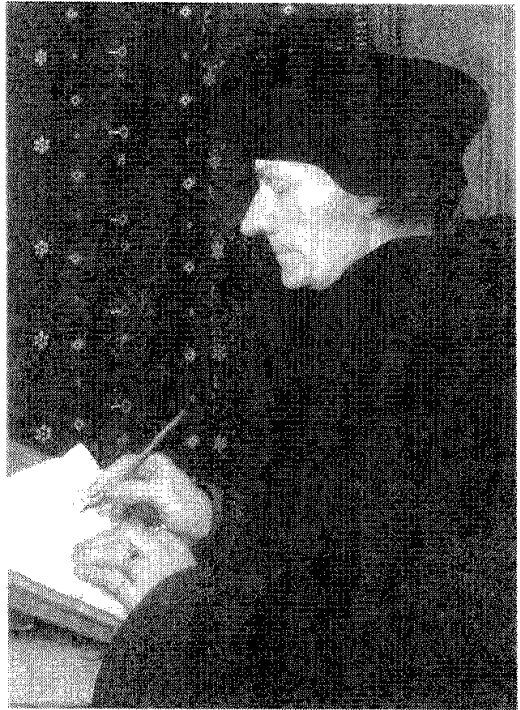
^① 参见 F. C. Battles 翻译的加尔文《基督教要义》第一版，约翰·诺克斯出版社 1975 年。

^② 参见 M. E. Cheneviere, 《加尔文政治思想的反思》(日内瓦, Slatkine, 1937), 其中提及加尔文在这方面的一些工作。





加尔文

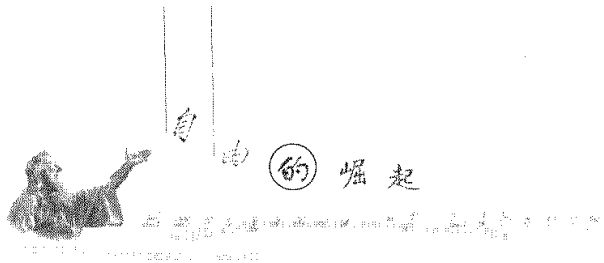


伊拉斯谟

中世纪和文艺复兴的影响

6 1523年，14岁的加尔文开始在巴黎接受高等教育。起初，他就读于马其学院。在那里，他受到了一位教导拉丁文很有名望的老师玛瑟琳·科提埃的莫大帮助。不久，加尔文转学到正统保守派的大本营——蒙太居学院，16世纪著名的人文主义者伊拉斯谟、伊格内修斯·罗耀拉、作家拉伯雷等人经常出入这里。年轻的加尔文在这里受到苏格兰“斯科塔斯”哲学家（主张哲学与神学的分别）、神学家和历史学家约翰·梅杰在神学（事实上也包括法学）上的巨大影响。约翰·梅杰是中世纪晚期最后的伟大经院神





学家之一。学识渊博的梅杰使加尔文谙习中世纪早期基督教教士的传统。梅杰对教会“公会议至上”运动的解释，他的现实主义认识论，他研究理论时严谨的实践方法都持久地影响了加尔文的思想，给加尔文的发展指出了方向——拒绝“罗马天主教”和经院哲学传统，这也最终塑造了加尔文思想和行为。^①

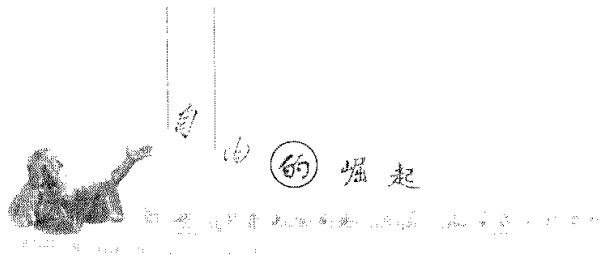
在几个世纪中，新教的历史研究倾向于忽略中世纪晚期天主教对宗教改革者的影响。但在最近几十年，一些学者，如温德尔^②、奥伯曼^③和金顿^④填补了这个空白^⑤。了解宗教改革者对中世纪晚



拉伯雷

- ① 参见 T·F·托伦斯：《对约翰·加尔文的诠释》，该书中有梅杰对加尔文影响的最新研究成果，第 25—27 页，第 73—95 页；另见 T. F. 托伦斯，《约翰·加尔文的释经学》，爱丁堡，苏格兰学术出版社 1988 年，关于加尔文对最近时代的主要影响，尤其是第 25—27 页，关于加尔文思想的贡献，及第 73—95 页，关于“加尔文对中世纪晚期思想和敬虔的修正”。
- ② 温德尔，《加尔文》，第 16—37 页。
- ③ 奥伯曼，《中世纪神学的贡献》，哈佛大学出版社 1963 年。
- ④ 参见前注，《对约翰·加尔文的诠释》。
- ⑤ 金顿，《加尔文的日内瓦的道德控制》，载《宗教改革的社会史》，Lawrence P. Buck 和 Jonathan W. Zophy 编辑，俄亥俄州立大学出版社 1972 年，第 3—16 页。





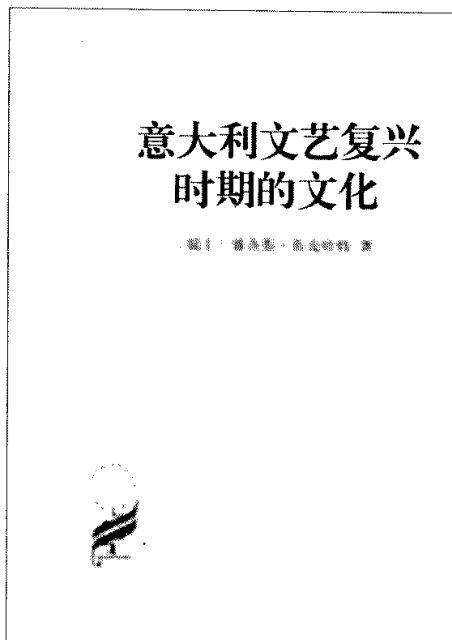
期天主教神学的兴趣与造诣，有助于我们探索加尔文与西方天主教传统之间的连续性（和非连续性），对于理解加尔文的相互关联的神学和法学是尤其恰当的。加尔文的老师梅杰和他这位更著名的学生一样，对公权利和宪政史有浓厚的兴趣。他以“斯科塔斯”学派的哲学和奥卡姆的神学立场，来阐释天主教的神学传统。他是一个伟大的公会议（主教会议）至上主义的神学家。他认为教会公会议的地位应高于罗马教皇，而拥有最高权力。这里有一个基本的假设，即宪法是为了公民的利益，而不是为了取悦于统治者。^①就像我们在后面将看到的那样，这种公会议主义和宪政主义的思想在加尔文的思维方法中是非常重要的，甚至对加尔文的追随者、法国胡格诺教徒和苏格兰长老会信徒们来说更是如此。在这方面，梅杰的《大英帝国历史》对16世纪晚期的宗教改革者和罗马天主教反宗教改革的学者们来说，都是一个挖掘出来的宝藏（尤其在加尔文之后），使他们找到历史上曾发生的，在宪法和习俗中，民众免去不义之君王的例子。

7 梅杰反对中世纪用寓意解释《圣经》的做法，而主张按字面意义解释《圣经》。在更严格的神学领域内，加尔文似乎也受到他的影响。请看托伦斯是怎样说的：

“字面意义是基本的，因为在这个基础上我们才能建立起教义……这就是为什么要考虑经文所处的背景，并且要把每个段落与上下文对照起来，不仅要与相关段落的上下文紧密对照，而且还要与整部福音书对照起来……字面意思通过上下文研读和比较研

^① 参见昆汀·斯金纳，《现代政治思想的基础》，剑桥大学出版社，1978年，第3—16页。





商务版《意大利文艺复兴时期的文化》

读而获得，因为这才是其真实的意义，而不是片面的、不完全的。”^①

当然，加尔文的释经学还要感谢北欧基督教人文主义文艺复兴的思想家们，如纪尧姆·布德、勒菲弗尔·伊塔普雷斯和伊拉斯谟。但毫无疑问，正是梅杰为加尔文打开了道路，使他接受了由“文艺复兴”所带动的、将历史-文法的批评方法结合起来解释原文的方法（不过梅杰本人反对这一历史-文法的研

经法）。加尔文正式跟罗马教会决裂后，继续在这一影响下，追随梅杰的道路，因此他的释经法部分秉承了天主教传统，就如加尔文的《基督教要义》、其他论文、讲章和《圣经》注释书所显示的那样。加尔文和梅杰一致认为：

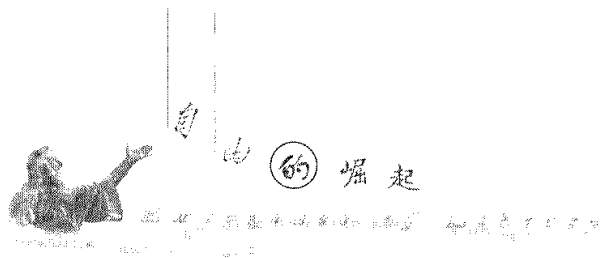
“只有在教会传统的背景和历史中，才能够正确地释经。对经文的理解必须与公会议（即各级主教和神学学者的集会，制定信条、教会治理与纪律等条例——编注）的决定、过去伟大神学家的教导相符……尤其要通过神职人员和公会议……”^②

加尔文的神学成就与政治才干，还得益于梅杰的另一个榜样和教导，而这一教导其实来自邓斯·司各特——神学是一门实践

① 参见托伦斯：《约翰·加尔文的释经学》一书的第54页和56页，关于梅杰对圣经解释学的主要讨论都根据他的《伦巴第判决的评论》一书。

② 前注，《约翰·加尔文的释经学》，第57页。





的科学。^①正是神学的实践性而不是其抽象性，促使加尔文亲身参与到很多活动和论争之中，而这一经历是梅杰几乎不能奢望的。

1528年，当加尔文在父亲的强烈要求下离开巴黎到奥尔良大学求学时，他对《圣经》原文的解释能力得到进一步提高。但加尔文的父亲要求儿子必须学习法律，而不是为将来成为神职人员做准备。在奥尔良大学，加尔文师从皮埃尔·埃托瓦勒，用西奥多·伯撒（加尔文在日内瓦的继承者）的话说，皮埃尔是“所有法国博士中最睿智的法学家”^②。1529年，加尔文转到博格斯大学，在那里听一位著名的意大利法学家安德里亚·亚斯亚提的课，安德里亚·亚斯亚提也是一位彻底的人文主义者。^③

当时，皮埃尔正以东罗马帝国皇帝查士丁尼的《学说汇纂》为基础，在阿库尔修斯的帮助下，继续复兴古老的罗马法传统。他认为一切现代的冲突都可以通过参考古老法典中的细节和法理加以解决。而亚斯亚提则攻击了这一方法，理由正如斯金纳所说：

“随着《查士丁尼法典》的直接适用性的问题日渐明显，因此，恰当的法律训练的实质，未必就是对法典内容的解释并将结果直接应用于现今环境中……我们的基本目的应该是学习自己国家的本土法律和习惯的历史与发展。”^④

就如加尔文在早期信件里说的那样，他更偏向皮埃尔。但加尔文身上也有亚斯亚提的印记。托伦斯谈到加尔文对亚斯亚提的

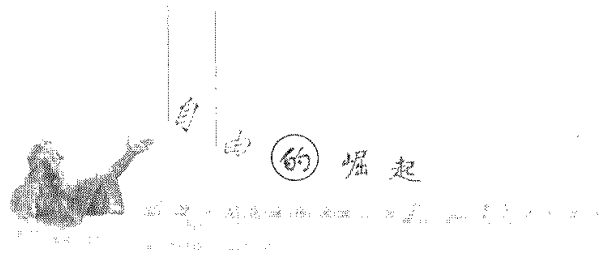
① 同上，第84页。

② 参见伯撒，《加尔文生平》，载《加尔文的手册与论文》。

③ 参见 Quirinius Breen, 《约翰·加尔文：一个法国人文主义的研究》(Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 第45页。

④ 斯金纳,《现代政治思想的基础》,第269、270页。





感谢，“……然而，他（加尔文）还是感谢亚斯亚提带领他涉入法律与社会制度的古老的文化源头，加强了拉丁文的文法与写作的训练，使其更上一层楼”^①。加尔文从亚斯亚提和皮埃尔身上学到很多，这使他身上的“斯科塔斯哲学”传统更倾向于把理论性和实践结合起来（实践科学）。

“或许加尔文从亚斯亚提和皮埃尔身上学到的更多的东西，是避免法律科学在理论与实践、修辞与逻辑两方面分裂的危险，加尔文也意识到人文主义者中那种抽象的形式主义，几乎等同于经院神学中的抽象主义，必须予以避免。”^②

在奥尔良和布尔日，与法律学习比较起来，或许对加尔文来说

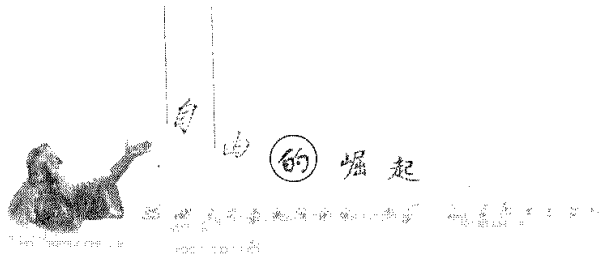


查士丁尼大帝

① 托伦斯，《约翰·加尔文的释经学》，第99页。

② 同上。





9 更重要的，是受到人文主义复兴和路德宗教义更全面的影响。加尔文在德意志人倭勒马（Melchior Wolmar）的指导下学习希腊文，这时倭勒马是信义宗（路德宗）信徒。加尔文来到布尔日之后不久，或许因为父亲的去世，使他可以更自由的选择。因此，为了到法国皇家学院学习文学，他返回了巴黎。皇家学院由国王弗朗西斯一世创立，伟大的人文主义者布德给予帮助。加尔文在这里师从丹尼丝继续学习希腊文，在瓦塔贝的指导下学习希伯来文。

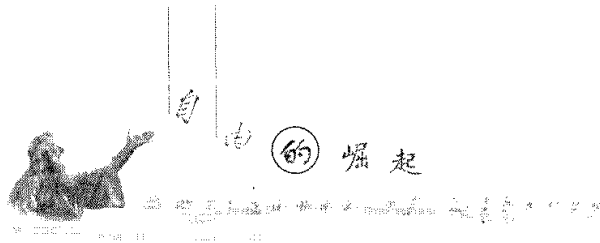
加尔文终其一生是一位思想家，他的兴趣是把不同领域的知识融合起来——最终目标是作为“实践科学”的神学。很明显，当年轻的加尔文对《圣经》原文的兴趣日趋增加的时候，他把法律和人文主义研究结合起来的做法将为他提出新的问题：为什么对《圣经》文本的文法与历史研究，不会像对法律文本的研究成果那样，不断地推陈出新呢？^①不过，在加尔文的热情转向解经之前，他完成了他的第一部著作，即《评辛尼加的〈宽仁论〉》，时间是1532年。一般认为，这时离他转变为一名新教徒已经不远了。

这本著作的出版表明了加尔文对欧洲文艺复兴的历史批评与文法批评的方法论的认同，尤其是对伊拉斯谟、布德和瓦拉的方法论。温德尔写道：

“在阅读加尔文的《评辛尼加的〈宽仁论〉》时，人们不禁要与伊拉斯谟在《释义》中，尤其是与布德在《学说汇纂的注释》中所使用的方法相对照。像布德一样，加尔文一开始就做了相当长的语言学的诠释，他喜欢语法和逻辑，且能言善辩，利用他已掌

^① 同上。





握的古代知识从其他古典作家那里收集类似的例子。”^①

加尔文转变为新教徒

温德尔^②和帕尔克^③等人说，在加尔文归信新教之后，他“更加改进这种方法，并把这种方法应用到解释《圣经》经文中”。加尔文在研读《圣经》文本的意思时，把人文主义的文法与历史的批评方法结合起来，直到今天，这种方法都被不同宗派的基督教解经家和主流的犹太解经家所认同。

10

“事实上，瓦拉已经在他的《〈新约〉注释》中使用人文主义方法；伊拉斯谟也遵循了这种方法。但是，加尔文第一次使之成为解经的基础，也因此而创立了现代解经学。”^④

因为加尔文在处理古代文本和综合的思维模式这两方面表现出非凡的能力，并与他后来所阐释的归正信仰相结合，因此人们把他尊称为教师（就如后来加尔文自称的那样）。^⑤尽管加尔文天生羞涩，希望过学者般的平静生活，^⑥但现在加尔文注定要成为一个“……有活力的人，他不能回到那种超然的学习与沉思的生活中”^⑦。

1533年万圣节，加尔文暗中撰写了巴黎大学校长尼克拉斯·

① 温德尔，《加尔文》，第31页。

② 同上。

③ T. H. L. Parker, 编辑，《加尔文的新约注释》(SCM Press: London, 1971)。

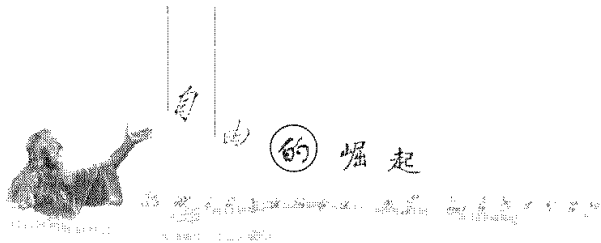
④ 温德尔，《加尔文》，第31页。

⑤ 在F·L·贝特斯翻译的《基督教要义》的前言中，他这样写到，“……无论走到那儿，他总是被人们的询问所包围”。

⑥ 加尔文后来写到，他本希望作为学者能够避开教会事务，但法瑞尔的恳求使他放弃了自己的意愿。参见加尔文的《诗篇注释》，第25—26页。

⑦ 托伦斯，《约翰·加尔文的释经学》，第160页。





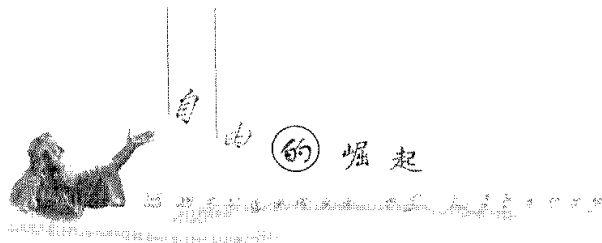
古普持守抗罗宗教义的教区演说，为了逃避当局的起诉，他不得不开始流亡。自从1534年10月的“布告事件”之后，加尔文再也没有回过巴黎。因为在“布告事件”中，新教（抗罗宗）的布告张贴在公开场所，教会和政府都反应强烈，认为这是煽动性行为。加尔文几经波折，由于宗教信仰而受到本国政府的直接迫害，后来逃亡到巴塞尔。

11 在巴塞尔，加尔文写下了他第一部不朽的著作——《基督教要义》，出版于1536年。到1559年为止，加尔文对其进行了反复的扩展和修订。前面已提过，加尔文把致法国国王弗朗西斯一世的信作为本书的前言，信中提及的历史形势明显地影响了他后半生的政治和神学立场。在法国，弗朗西斯一世甚至在与新教徒的德意志王子结盟以反对他们共同对手——神圣罗马帝国皇帝查理五世时，仍然残酷地迫害着新教徒。因此，弗朗西斯一世必须向德意志王子解释他为什么在自己的国家迫害新教徒。理由很简单：他认为法国的新教徒是彻底的无政府主义者。就如当时许多欧洲统治者理解的那样，弗朗西斯一世把新教的教义当成无政府主义，认为这些人企图颠覆政府和权威；尤其是在主张一夫多妻制的异端派别爆发了蒙斯特王国事件^①之后。

然而，加尔文决心告诉人们，一个真正的新教徒是顺服政府的，而不是激进的政治革命者。毫无疑问，希望使新教徒免于政治激进主义者的指控，是加尔文一生在反抗暴政和宗教迫害的新教革命中一直坚持保守主义立场的部分原因。就如我们将看到的

^① 一些再洗礼派激进分子在德国的蒙斯特，成立再洗礼派王国，受到天主教与路德派军队屠杀。——编注





那样，在16世纪50年代末，当约翰·诺克斯^①在苏格兰宗教冲突中采取稍微激进的立场时，加尔文急切地与之分清界限。不过，在接下来60年代的法国宗教战争中，加尔文的思想在此点上开始有些新的变化。

加尔文与日内瓦的艰难关系

加尔文在法律和政体上的观点，成形于对法国政治处境的回应，也受到日内瓦这一城邦共和国的政治实践的影响。1536年，加尔文先以“教师”，最后以牧师的身份定居日内瓦。因为棘手的政治和宗教事件，加尔文在日内瓦第一阶段的服务只有两年。在此前，日内瓦成功地推翻了天主教主教和他的支持者——萨伏伊公爵的统治。接着，城邦在很大程度上依附于信奉新教的另一个城邦共和国——伯尔尼。后来，日内瓦被四个“地方行政官”和几个市议会所治理，其中包括一个“总议会”（general council），它由全体市民组成。如威利斯顿·沃克所说，出于各种目的，这个政权尝试成为古代贵族政体的一个继承者。^②

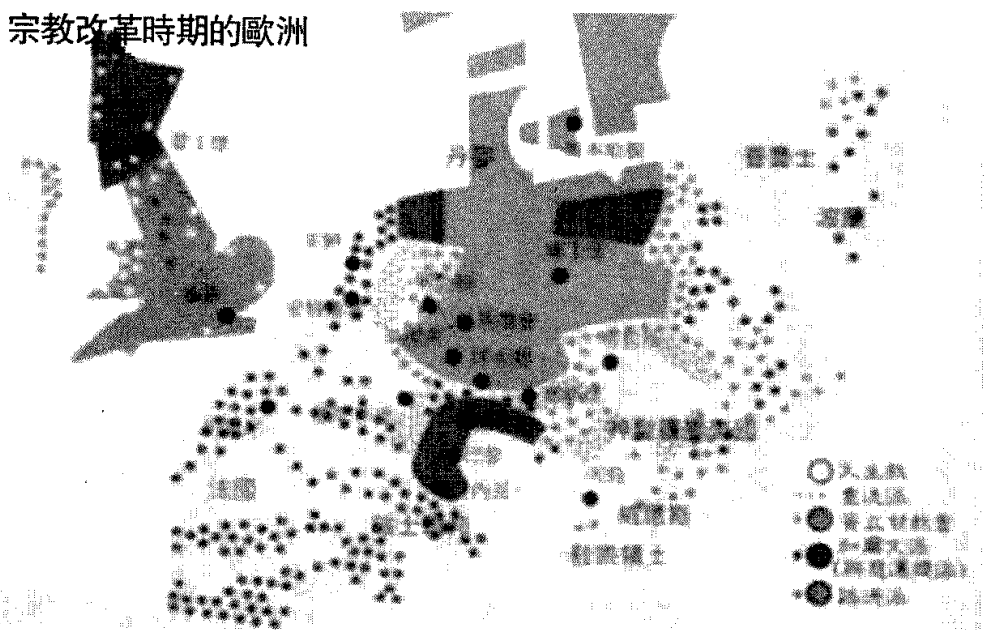
尽管日内瓦人口头上宣称革命，但很明显的是，因为他们已经摆脱了主教和公爵的统治，因此他们也希望削弱新教教会的权柄，以免失去民众自己的统治权。形势依然错综复杂，因为大部分的宗教改革领袖来自法国，日内瓦人对他们多多少少心存疑虑。

① 约翰·诺克斯，苏格兰改教家，带领苏格兰走向宗教改革。今天，去苏格兰爱丁堡广场，仍然放置着一块普普通通的石头，纪念约翰·诺克斯并不确定的墓地。——编注

② 威利斯顿·沃克，《约翰·加尔文：新教归正信仰的创始者（1509—1564）》（纽约，Schocken Books，1969）。



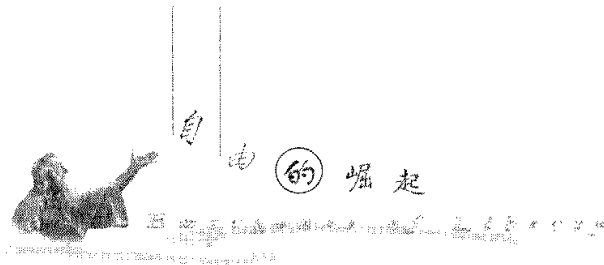
宗教改革时期的欧洲



宗教改革时期的欧洲

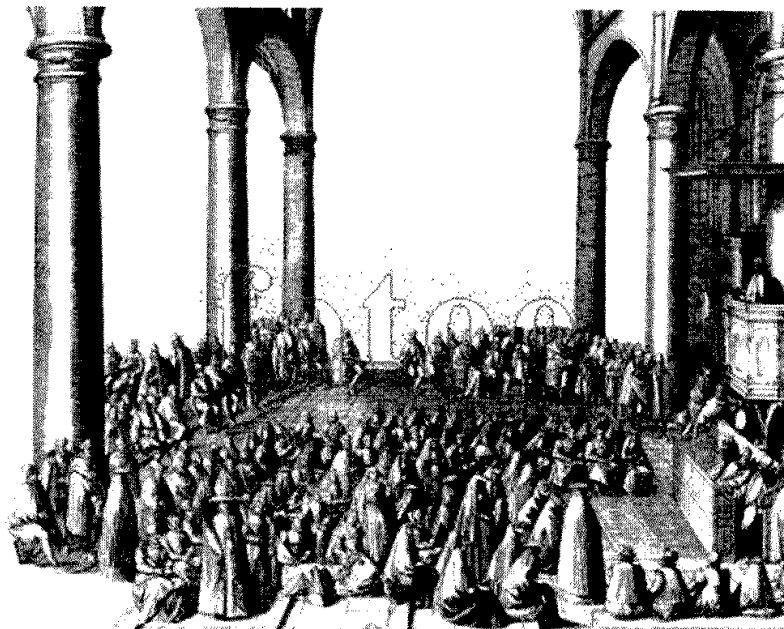
12 但因为日内瓦已与罗马天主教分裂，他们需要新的信仰告白和新的教会治理模式。为此，加尔文在 1537 年 1 月向市议会提交了一系列文件。在这些文件中，以加尔文的思想为蓝本，提出了一份需要议会确认的日内瓦全体居民的正式的信仰告白。不像激进的再洗礼派和 18 世纪之后的大多数新教宗派——他们坚持一个神圣的共同体是由纯粹的信仰者所组成的，其余的部分则是世俗的。但加尔文认为这一共同体是由信徒和他们的子女，以及某一区域内的全体居民所组成的。尽管他已和罗马天主教决裂，但在这一点上，如同在许多其他地方一样，加尔文依然忠实于大公教会的传统。他认为罗马教会的许多教义背离了上帝的道，必须持续地与之竭力争辩。但加尔文和他的改革宗追随者们，认为自己是真正的大公教会的一部分，尽管他们不是自称为“大公教会”的罗马





日内瓦的新教礼拜堂

按照加尔文的主张，教堂中根除了教皇的痕迹，没有圣像和管风琴，一切可能让信徒分心的物品都去掉了。

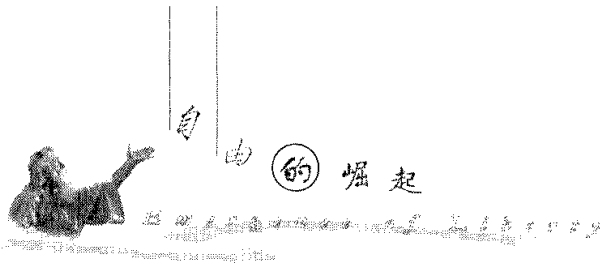


天主教信徒。

加尔文与市议会发生了争论。加尔文主张（这也与天主教持守的大公教会传统相一致），教会有权柄拒绝行事为人与其信仰不配的人领受圣餐。如果必要，也有权将他们逐出教会。但在日内瓦，主要由政府掌管教会，议会暂时还不能接受加尔文的这种观点。他们认为加尔文的主张干预了他们管理公共道德的权力。1538年2月，议会最终采用投票的形式，尽管加尔文和他的支持者输了，但争论仍在继续。之后不久，加尔文和他的助手被逐出了日内瓦。但是，政教关系无论作为神学还是作为实践，都从此成为加尔文终其一生所关注的重要议题。

之后的三年，加尔文避难于德国的一座新教城市斯特斯堡，得到著名的宗教改革家马丁·布瑟的支持。加尔文在神学、政治和





个人生活方面（实际上，布瑟帮加尔文找到了一位理想的妻子！）都受到布瑟的影响。在斯特斯堡，加尔文管理一个法语牧区。他也参与了很多路德宗或新教与天主教之间的会议，因此认识了许多欧洲的改教者和教会领袖，包括路德的后继者梅兰希顿。在此期间，加尔文于1539年修订了《基督教要义》，也出版了其他几部著作。

13

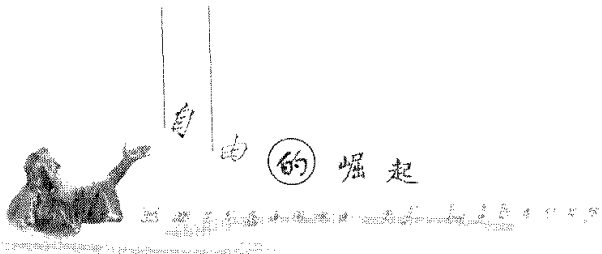
加尔文与德国信义宗（路德宗）教会的密切接触，使他向信义宗教会提出了两方面的批评意见。首先，加尔文感到信义宗的礼拜仪式过分依赖于天主教传统，没有依据《圣经》原则进行应有的改革。更重要的是，如温德尔所指出的那样：“……加尔文理想中的教会，在其权柄范围内是自由和全然独立于政府的，而过于强调顺服于政治权力的德国新教教会具有严格的隶属性，很快与加尔文的信仰产生了冲突……”^①

1541年，日内瓦的政治形势发生了改变，加尔文应邀再次回到这座困难重重的城市，负责教会的教导和牧养。加尔文此后一直居住在这里，一直到1564年生命终结。作为加尔文回来的条件，市议会明确表示，授权加尔文再次起草日内瓦的宪章——按着议会和教会所持守的同一个信仰的原则。议会同意就如加尔文在写给法瑞尔的信中所说的那样，“政府必须被宪法约束，显示它顺服于上帝的道和初代教会的信仰。否则教会就还不能稳固”^②。除了日内瓦宪章外，加尔文还草拟了《教会治理章程》，全体市民会议于1541年11月采纳了这些文件。

^① 温德尔，《加尔文》，第64、65页。

^② 《给法瑞尔的信》，1541年9月16日，C. O. XI, 281。





这些法律的中心问题是，教会**有权在其恰当范围内自主行事，不受政府的控制（但并非完全独立于政府之外）**。教会的信仰自由，表现在**教会**有权柄施行惩戒，停领圣餐，并把犯罪而不悔改的人逐出教会****。加尔文主张，不是市议会，而唯有教会才具有这一涉及信仰的权柄。^①他的观点获胜了，但仅在很有限的范围内。宪章的最后部分非常含混，为市议会继续干预教会事务大开方便之门。^②加尔文等日内瓦新教牧师们和政府官员之间关于教会是否有权制定教规、施行惩戒（指具有开除教籍的最终权力）的激烈争论，持续了15年之久。



始建于11世纪的圣皮埃尔大教堂是瑞士宗教改革的历史见证

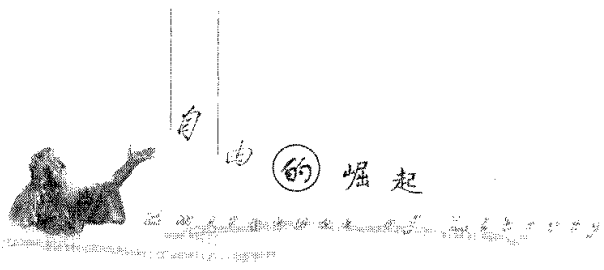
这些宪章与条例中跟教会有关的更多细节，我们今天不必一一关注。加尔文从马丁·布瑟那里，接受了关于教会有四种圣职的看法：^③牧师、教师、长老和执事。但是，需要解释两点。首先，加

① 对加尔文思想的重要争议，参见 J. Bohatec, “Calvin's Lehre von Staat und Kirche”, Breslau: M. and H. Marcus, 1937年，第539—563页。

② 引自 R. S. Wallace, 《加尔文、日内瓦和改教运动》，爱丁堡，苏格兰学术出版社1988年，I. 5.2。

③ 温德尔，《加尔文》，第76页。





14 尔文仍然同意议会会有权力裁判牧师们对经文的争议，“这也显示出加尔文并不坚持教会可以完全独立于政府之外”^①。其次，加尔文为改革宗的教会开创了一些本质上的新东西，如约翰·麦克尼尔所指出的那样^②：教会法庭或教会议会将有权柄决定哪些人可以领圣餐。教会议会由牧师和市议会认可的教会长老组成。围绕着各自的权限，教会议会与市议会之间的紧张气氛周期性地弥漫在日内瓦城。尤其在1548年和1553年的议会选举中，各种争论达到了顶点。但这些选举都没能解决争端，直到1555年，加尔文的支持者在选举中获得了多数，关于教会及其权柄的宪章才得到了巩固。市议会最终将对全体居民进行信仰审查和纪律惩戒的权力，交还给了教会。

尽管1555年的选举最终使加尔文派获得了主导权，但日内瓦在当时乃至以后，却并没有成为政教合一的神权政治的国家。如温德尔所述：

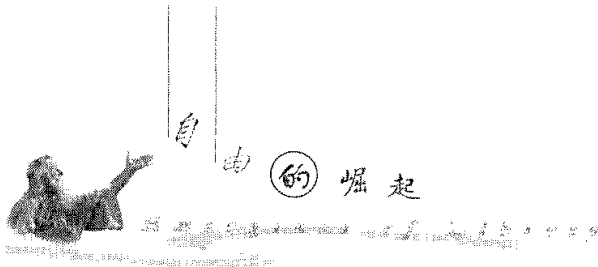
“……那些谈论教会由政府驾驭的人和那些说教会超越于政府权力之上的人一样。事实上，两种权力的区别本身就是整座大厦的基础。国家和教会的自治权都来自上帝的旨意……因此，就如人们通常会犯的错误那样，把神权和国家权力混淆起来的说法是不正确的。至少从理论上说，教会和国家各自有其划分明确的统治范围。”^③

① 参见温德尔, *L'Eglise de Strasbourg, sa Constitution et son Organization*, 1532—1535, numéro 38, *Etudes d'histoire et de philosophie religieuses* (Paris publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'université de Strasbourg, 1942), 第171页。

② 约翰·麦克尼尔, 《加尔文主义的历史与特性》, 纽约, 牛津大学出版社1962年, 第151页。

③ 温德尔, 《加尔文》, 第79页。





巴西尔·霍尔曾指出，加尔文没有成为一个神权政治的独裁者，“加尔文在日内瓦无论是理论上还是实践中的权力，都比不上英格兰的大主教惠特吉夫，也比不上大主教洛德和法国的枢机主教黎塞留，因为加尔文既没有他们在职位上的权柄，也不像他们那样具有稳定可靠和强有力的世俗政治的支持”^①。虽然1555年后，日内瓦没有实行神权政治，但从那以后，日内瓦被看作是一个基督教的城邦共和国。尤其是1561年修订《教会治理章程》之后更是如此。《教会治理章程》的修订除强调《圣经》中告诉我们的刀剑与权柄之间的区别外，也强化了教会议会的权力和教会应当实施的督责权，以促使所有基督徒都学习顺服并真诚地侍奉上帝。^②不同的学者都注意到，“加尔文在自治城邦中精确地发现了教会与国家的区别以及它们之间的紧密联合，这在加尔文主义的传播中是一个重要的因素”^③。

15

加尔文“两个国度”的信仰

经过与城邦议会的多年斗争，加尔文的下列思想在教会议会中扎根下来：“国家和教会两种权力应该是互补的。”^④“牧师和官员是同一个体系中平行的职分，尽管一个神职的，一个是政治

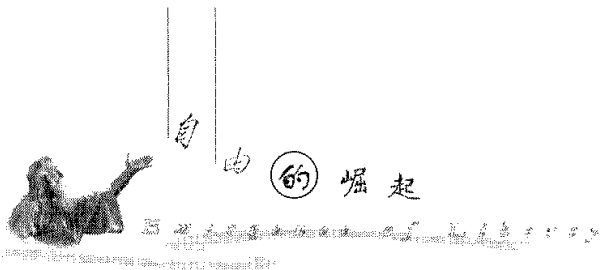
① 巴西尔·霍尔，《加尔文的传奇》，载《约翰·加尔文：改革宗神学研究》，Duffield等编辑（Appleford: The Sutton Courtenay Press, 1966），第11页。

② 《给法瑞尔的信》，C. O. Xa, 121。

③ 《加尔文、日内瓦和改教运动》，第113页，其中引述了T. M. Parker的《历史中的基督教与国家》（London: Black, 1955），第160页。

④ 温德尔，《加尔文》，第309页。

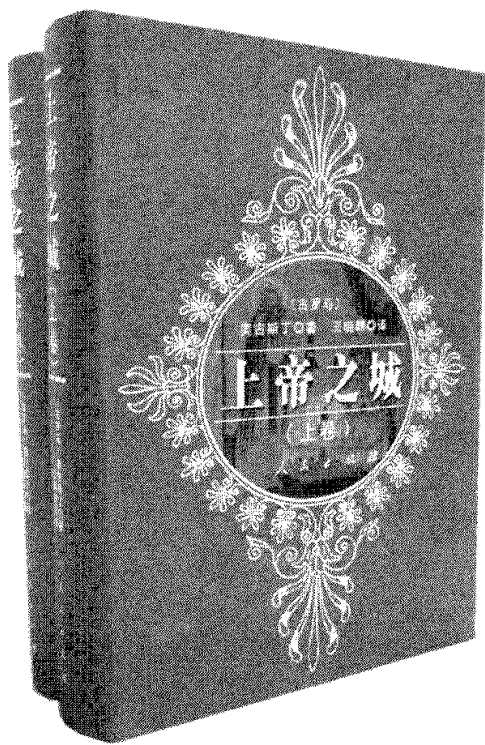




的。”^①就如加尔文在1538年10月24日的信中所写的那样：

“因为政府官员可以通过对身体的惩罚或限制来处理罪行，从而也使教会得以洁净，因此，牧师也应该以他的权柄帮助政府官员，以减少犯罪。二者的责任应该互相连接，使他们可以互相帮助，而不是相互妨碍。”^②

加尔文在《基督教要义》里详细给出了“两个国度”的概念



奥古斯丁的《上帝之城》，
人民出版社2006年版

——世俗的国度和灵魂的国度。他研究了政府的目的、职责和形式，法律的不同类型和用途，以及对政府权力的制约。在进行这些讨论时，加尔文不断把世俗的政体、法律与上帝的国度联系起来。在具有重要意义的《基督教要义》第4卷20章，加尔文开头就写道：人类位于双重统治之下——世俗国家的统治和上帝的统治。他宣称：“基督的国度和世俗政权的权力是完全不同的。”^③福音带来的自由，绝不是把人们从世俗政权

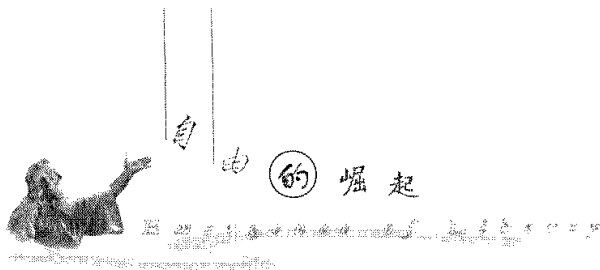
对身体的适当统治中分离出来。加尔文并不同意再洗礼派的类似

① Bouwsma, 《约翰·加尔文》，第217页。

② 《给法瑞尔的信》C. O. X, 273。

③ 《基督教要义》第四卷，第二十章，第一节，引自贝特斯译本（Battles's translation）。





看法，^①他否认“统治从本质上就是肮脏的”，相反，他认为政府的存在具有正当的目的，“只要我们生活在人类中间，政府就必然始终存在，并必须关怀和保护外在的敬拜上帝的自由，维护正当的教义和教会的地位，调整我们的生活以形成人类社会，塑造我们的行为以形成公正的统治，使人们可以彼此和睦，促进普遍的和平与安宁”（第4卷20章2节）。

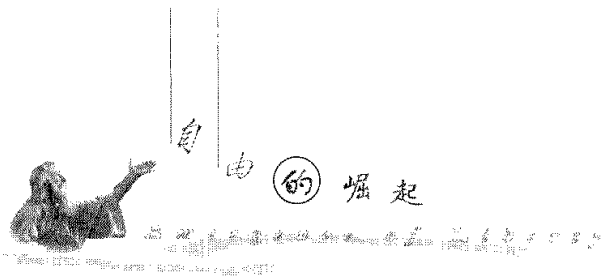
加尔文把统治分成三个部分：“一，维护法律的官员；二，官员借以施行统治的法律；三，顺服在政府之下，被法律统治的人民（第4卷20章3节）。”尤其在谈到《罗马书》13章1—4节时，加尔文清楚地解释到：政府的权柄是上帝所设立的（第4卷20章4节），那些无政府主义的信徒，拒绝顺服在政府的治理之下，就是拒绝顺服上帝的主权和管教（第4卷20章5、7节）。政府官员对维护上帝的律法（第一块和第二块法版）均负有责任，包



米开朗琪罗的作品：手持法版的摩西

^① 加尔文对再洗礼派有着频繁的误读和误解，正如查尔斯·M·威斯（Charles M. Swezey）所说的，“加尔文反对再洗礼派的小册子，对今天的教会依然有着重大影响”。不过J·H·利思和C·雷诺（J. H. Leith and C. Raynal）认为，加尔文在这一点上是正确的，再洗礼派反对基督徒参与政府、并将信仰与世俗截然分离的极端的政教分离观，是与加尔文主义（及古代大公教会的传统）完全相反的，见《加尔文主义研究论集》第1—15页（Davidson College, N. C., 1982）。





括培养公民的敬虔（第4卷20章9节）。政府官员需要履行自己的职责，因此授予他们一定的权力是必要的，也是恰当的（第4卷20章10节），包括战争中的权柄（第4卷20章11节），税收就更不用说了（第四卷20章13节）。

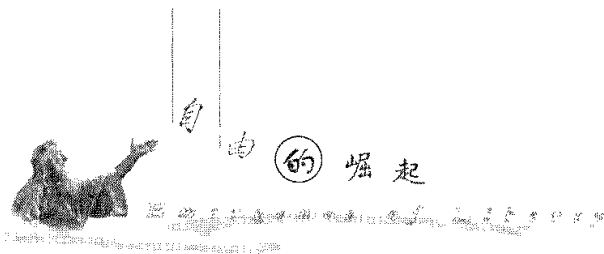
克莱米·沃杰说，加尔文不像托马斯·阿奎那和后来的胡格诺派的理论家们如伯撒（我们将在后面的章节中讨论他），加尔文没有特别关注建立某种政府形式的合法性。（相反，胡格诺派声称，政府只有当它建立在人民同意的基础上时，政府的统治才是合法的）。^①但对加尔文来说，一种政体即使仅建立在强制的基础上，基督徒也首先应当顺服它。用查莱瑞尔的话说，“浅薄的观察者把某个人的好运纯粹归结于他的雄心、勇气等自身因素。可无论在什么地方，信徒都应该看到上帝的手在做工，甚至在自己身上发生了极不公平的遭遇时也是如此”^②。在这点上，沃杰简要总结了加尔文对《罗马书》第13章和《彼得前书》第2章13节的解释：

“使徒保罗说，一切权力都是上帝所设定的，政府官员也是上帝所设立的，所以应该顺服他们，就是这么简单。每种权力的存在，都要求人们对之顺服。上帝是所有权力存在的合法性

① Clemy Vautier, *Les Theories Relatives a la Souverainete et a la Resistance chez L'auteur des Vindiciae Contra Tyrannos* (1579) (Lausanne: F. Roth, et cie 1947), 第 61、120、122、127、131、142 页。

② "La ou le simple spectateur ne voit que le jeu d'une ambition, du courage ou de la faiblesse des homes, le croyant doit voir la main de Dieu, meme dans ce qui lui apparait le plus injuste." Cheneviere, *La Pensee Politique de Calvin*, 第 305 页。





的源头。”^①

因此加尔文没有把注意力集中在政府的起源上，而是简要总结了政体的三种主要形式：君主政体、贵族政体和民主政体（第4卷20章8节）。加尔文承认这三种统治形式的合法性，他陈述了自己的偏好：“我承认贵族政体或者贵族政体与民主政体结合在一起的体制，将远胜过其他体制。”波哈太克指出，加尔文从亚里士多德的《政治学》中推导出这种非世袭的贵族专制和民主政治融合的体制，^②但加尔文倾向于这种政体模式的原因主要来源于《圣经》的神学：人是全然败坏的，并且人一定会滥用权柄。

“因此，由于人类的罪孽与过犯，所以由一些人来组成政府，行使政府职权，将会是更安全、更稳定的一种做法，他们可以彼此帮助，彼此教导，彼此劝告。如果有人不正确地坚持己见，那么就可能有许多监察者和官员站出来制约他的意愿”（第4卷20章8节）。

17

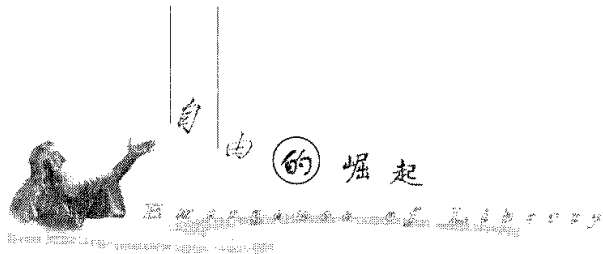
根据《撒母耳记上》第8章11-12节，加尔文在他的第29篇布道中详细论述了滥用君主政体的倾向：

“因为就像《圣经》教导我们的那样，一个结构完善的政府是上帝的恩典。另一方面，一个由邪恶的统治者和滥用法律者所组成的政府是上帝向我们所发的愤怒……”

① “Puisque saint Paul enseigne que le Pouvoir est voulu de Dieu, que les magistrates sont établis par lui, la soumission leur due purement et simplement. L'existence du Pouvoir étant son titre à l'obéissance, positive et légitime se recouvrent entièrement.” Vautier, *Les Théories*, 第127页。

② J. Bohatec, *Bude und Calvin: Studien zur Gedankwelt des französischen Frühhumanismus* (Graz: Bohlau, 1950), 第458页。





因此，即使今天的社会也仍然充斥着不敬畏上帝和不义的气氛。如果我们看到处处都是抢劫和盗窃，如果我们看到仅仅因为无人反对，君主们就认为他们配得他们想要的一切，我们都不要为此感到惊讶。”^①

加尔文在关于《撒母耳记下》的布道（宣讲于1562年，加尔文的祖国法国发生宗教战争的时期）中，给君主和他们堕落的情妇们刻画了一张十分逼真的肖像。^②在第14篇布道中，关于大卫王的众多妻妾，加尔文说：“除了他犯奸淫罪有其个人原因以外，君王们还习惯性地认为：他们应该有特权做坏事，有特权凌驾于其他人之上。”在第18篇布道中，他说：“高傲的王子们完全瞎了眼，以至于他们以为自己就是上帝。”

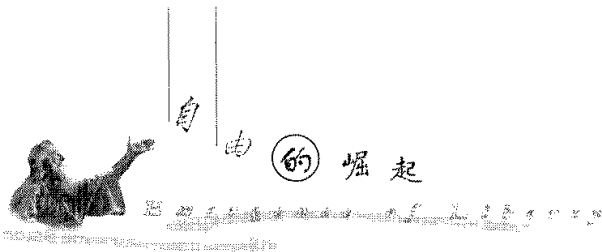
堕落的人类倾向于攫取、扩大和滥用自己手中的权力，他们只为了满足自己，而不是为了多数人的利益。加尔文对这些人的评价并不言过其实。我们在后面的章节中可以看到，在法国、英格兰和北美殖民地，加尔文的继承者们后来更系统地推进并应用了加尔文的这些见解。政府需要被统治者的同意，以及权力的分立与制衡，这些原则都是合理的，符合加尔文认为按照《圣经》的教义人类是堕落并充满罪性的这一观点。只是在变动的历史处境和思想潮流的冲击下，直到几代人之后，这些重要的概念才被讨论并被给出明确定义。

18 加尔文的理想是建立一种充满贵族精神的民主政体，这也是

^① 《加尔文主义研究论集》，第67页。

^② 参见道格拉斯·凯利，《加尔文福音书讲道的几个方面》（5, 3, Autumn 1987）；另外，加尔文的《撒母耳记下》1—13章的讲道中的一篇，道格拉斯·凯利译，由爱丁堡真理之旗出版社1992年出版。





对宪政主义的一种准确的描述——由大多数人依照法律去限制一个人不可避免的滥用职权的专制倾向。加尔文的这种理想看起来受到《圣经·旧约》里的君王时代的影响。在加尔文对《弥迦书》第5章第5节的注释中，他用“牧羊人”这个词指代政府官员：

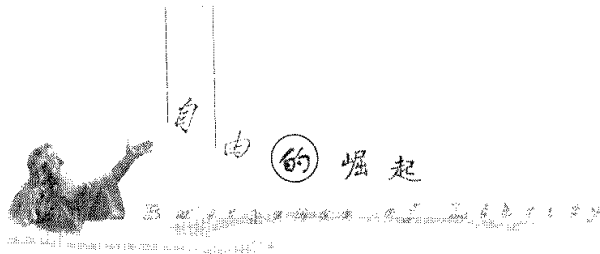
“民众用大众投票的方式选出自己的牧羊人，通过这种方式来达到自己最想达到的目的。当有人用暴力篡夺最高权力时，这就是暴政。如果有人天生就具有君主的身分，那么这与自由也不相符。因此先知说：我们将为自己设立君王；这就是说，上帝不仅让教会自由呼吸，而且让他的子民有自由建立一个明确的、治理良善的政府。建立这一切的基础是全民都具有选举权。”^①

加尔文在关于《撒母耳记上》第8章11-12节的布道中，继续讨论这个主题。以色列人拒绝了族长、先知、祭司带领下的权柄分散的治理模式，而要求一个与列国一样的世袭君主国。加尔文详细讨论了以色列人在这一过程中表现出的极度愚昧：“以前，百姓是自由的，他们想要国王来统治他们，他们愿意自己顺服国王，因而放弃了自己宝贵的自由。”^②加尔文希望建立一种民众有选举权的、代表制的（具有议会主权的性质）、共和政体的政府。很明显，加尔文这种观念深受他多年以来以《旧约》为写作和布道主题的影响。从圣约神学的视角看，上帝与以色列的选民之间有一个更高的关于统治的“约”。但那些民众选立和罢免国王的实践（尤其在分裂之后的北国以色列），逐步改变、定义和限制了国家的世俗权

^① *Corpus Reformatorum XLIII*, 374, 引自 J. T. McNeill 关于加尔文的论述，《上帝与政治责任》，人文丛书第23卷（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956），第22、23页。

^② 《加尔文主义研究论集》，道格拉斯·凯利译，第67页。





以色列的第一位国王扫罗



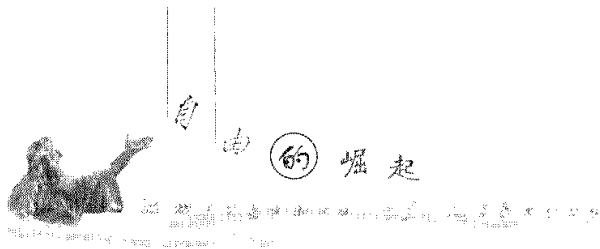
罗马共和国的终结：第一位皇帝屋大维

力，也在上帝施行统治的以色列社会中，改变、定义和限制了民众之间的关系。《旧约》中的统治者起初是“坐在城门口的”的长老们或70个长老组成的议会，他们曾在旷野中被上帝拣选、设立以帮助摩西。毫无疑问，这种模式影响了加尔文关于合宜的国家政体的思考。加尔文也深受瑞士法治经验的影响，法律史家哈罗德·伯尔曼曾称瑞士城市法的经验具有“公有制社会的性格”。12世纪及以后，随着西欧城市的复兴，城市法得到了发展。这些《圣经》中的事件和近代历史的经验都暗示着，“政治权力最终归属于全体公民”^①。如鲍斯玛所说：

19 “加尔文分享了他对罗马帝国推翻共和国的一种民主主义的和人道主义的憎恨。他从奥古斯丁那里得出一个结论：‘几乎所有的

^① 哈罗德·伯尔曼，《法律与革命：西方法律传统的形成》，哈佛大学出版社1983年，第397页。中译本由中国大百科全书出版社出版。





大帝国’都是‘大盗贼’。这种观点与当代欧洲的多元化的社会形态有密切关系。”^①

不过，加尔文在他著作中没有进一步系统地讨论在政府代表和选举原则层面上民众所拥有的权力内涵，他只是指出了政府权力与人类的堕落和罪性有关。然而，加尔文在法国的胡格诺派追随者和之后的其他人继续探索着这个问题，由此，在现代政治史中将形成重要的篇章。



奥古斯丁

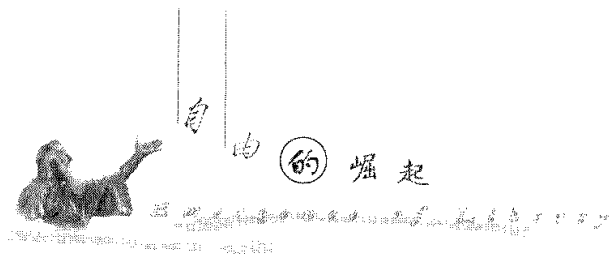
加尔文的法律观

加尔文讨论了政府官员（无论是君主政体、贵族政体，还是民主政体下的）之后，转而讨论政府统治人民所凭藉的法律。首先，加尔文讨论“由摩西颁布的神的律法”，接着讨论“世俗国家的普通法”。加尔文继承阿奎那的观点，把摩西律法分为道德律、礼仪律和司法律，又译“民事律”（《基督教要义》第4卷20章14节），他认为“其中有适合我们的，也有不适合我们的”。在三类律法中，唯一具有永恒效力的是道德律。

“……包含同样需要的两个方面，一是吩咐我们用信心和敬虔

^① 鲍斯玛 (Bouwsma)，《约翰·加尔文》，第208页。





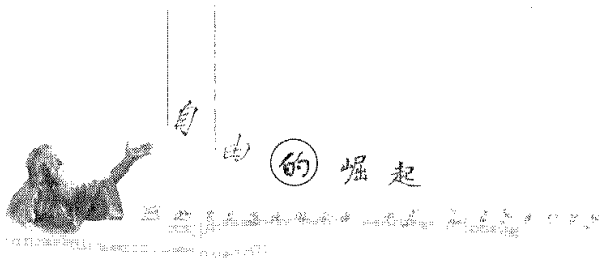
来敬拜上帝，二是吩咐我们真诚地爱人。因此，这一律法是公义的真实而永恒的命令，是为任何时期、任何国家中那些愿意顺服上帝旨意的人而预备的。因为上帝永恒不变的旨意，就是要我们都尽心、尽意、尽力地爱他，也要我们彼此相爱。”（第4卷20章15节）

十诫和被称为“爱的律法”的基督的“登山宝训”（《利未记》19：18；《申命记》6：5；《马太福音》22：37-39）是对道德律的完美表达。在《基督教要义》第2卷8章1节中，加尔文把道德律称作“内心的法律，……所有人都铭记在心里的”，“它与两块法板上的内容完全一致”。接着，加尔文解释到，所有人生来就有对道德律的认识，因为道德律刻在人类的良心上，被称为“自然法”：

20 “如果我们不能成为一个对上帝良心无亏的见证人和督察者，我们的良心就折磨我们，不让我们睡安稳了。如果没有区分我们面前的善与恶，没有尽到我们的职责，我们的良心就会受到道德律的控告。但是，当人们处于黑暗而看不见错误时，他们就如此封闭自己，以至于单凭内心对自然法的认识，难以理解什么样的敬拜是上帝所喜悦的。”（第2卷8章1节）

加尔文接着解释到，因为人的骄傲和迟钝，所以“上帝赐给我们书面律法，以使我们明确知道在非书面的自然法中那些模糊的东西……”尽管非书面的自然法往往是模糊的，但它的确是政府权力的合法来源，因为上帝将它铭刻在所有人的里面，成为良心（第4卷20章16节）。它包含着“公义”，“公义必须成为目标和规则，也必须成为对一切法律的制约”。公义的教义成为加尔文主义的一个基础，在不同国家的政治和法律体系中都贯穿其中。





加尔文声称，只要人间的法律是按着公义的规则，循着公义的目的，并被公义所制约，我们就没有理由去非难它。无论它们与犹太人的律法相同或被包含其中（第4卷20章16节）。换句话说，加尔文否认《旧约》中的犹太律法对所有世俗国家的政治都具有约束力：

“因为有一些人，他们否认一个忽视摩西律法的国家的治理模式是合理的，也否认世俗

国家的普通法可以成为统治的合法依据。让其他人去考察，这种观念是多么危险和具有煽动性，我只要表明它的错误和愚昧就足够了。”（第4卷20章14节）

于是，对其他国家来说，以非犹太形式的法律施行统治、建立政体，一样具有合法性：

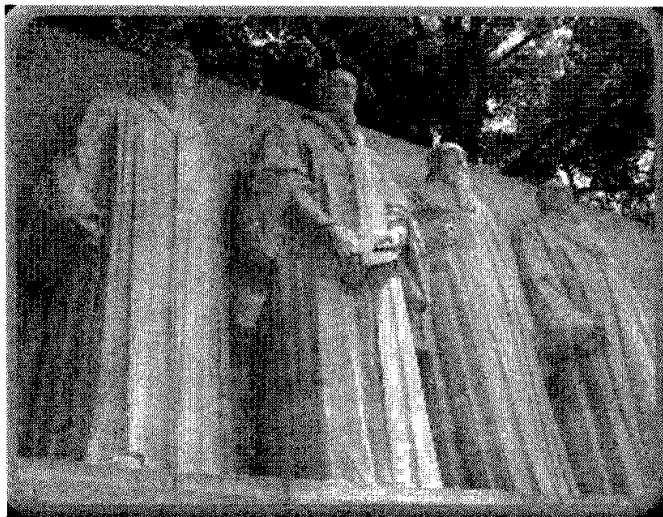
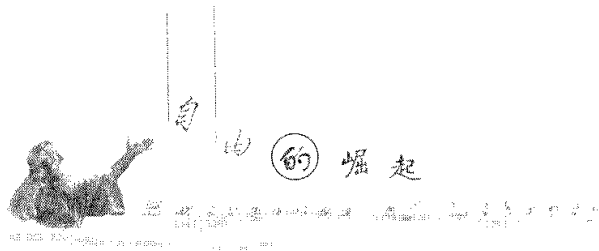
“每个国家可以自由地制定它认为有益的法律。但是，这些法律必须与永恒的爱律法相一致。”（第4卷20章15节）

那就是被概括在十诫和“登山宝训”中关于公义的基本准则，显现在上帝给以色列人的特殊启示和所有人的良心中。加尔文声称，《旧约》律法中的另外两种基本类型，即礼仪律和司法律，不再跟任何世俗国家的统治有联系。基督亲自用自己在十字架上的受难与复活成全了献祭与赎罪的礼仪律（第4卷20章15节和第2



十诫





日内瓦大学的宗教改革纪念墙

卷7章16节)。司法律没有权威性，是因为关于公义的普遍原则必须在不同处境、不同时代中被应用。“因此，正如礼仪律可以废止，而并不影响和损害人的敬虔；照样当司法律被取消时，爱的律法与本分仍然是我们永远当遵行的。”（第4卷20章15节）

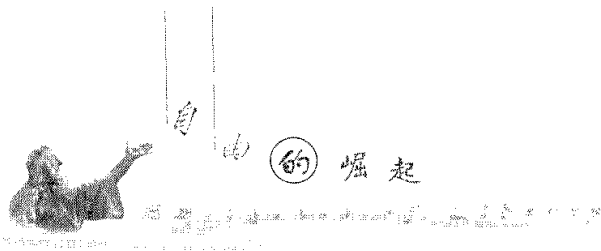
的。”（第4卷20章15节）

在《基督教要义》第4卷20章16节中，加尔文列举了一些国家中刑法得到合理改善的例子。这些改变不一定来自《旧约》中的律法，但却是自然法的体现。加尔文在《罗马书》第1章21-22节和第2章14-15节的注释中详细论述了自然法在人们心中的神圣印记。^①因此，不同国家的制定法（positive law）与其说与《旧约》中的摩西律法有关，还不如说与加尔文对自然法的定义有关。但是，为了避免错误地解释加尔文关于自然法的教义，记住约翰·T·麦克尼尔的附文是很重要的：

“总体来说，加尔文的自然法概念并非现代意义上的非宗教性的自然法。在加尔文的观念里，它是上帝赋予人的灵魂的一部分，

^① 关于加尔文的自然法思想，参见约翰·T·麦克尼尔（John T. McNeill），《宗教改革在自然法方面的意义》，原载《宗教期刊》（Journal of Religion）1946年第26期，第179—182页；另参见J·波哈太克，*Calvin und das Recht*，第3—32页；*Calvin's Lehre von Staat und Kirche*，第20—35页；及温德尔，《加尔文》，第206-208页。





虽然的确受到了人的罪性的损害，却还未完全丧失；这在人们关于公义的观念和良心中可以看到。”^①

因此加尔文必定不会接受胡果·格劳秀斯在《战争法与和平法》（1625年）的“绪论”中的论述：“这些被确认为‘自然法’的法律原则将在一定程度上具有有效性，即使上帝是不存在的。”^② 弗朗西斯·莱奥指出，格劳秀斯的意思是，即使认为上帝的存在是一个假设：“从自然人及其社会需求考虑，推导出这些原则也是合理的。之后其他思想家继续这一思路否认‘自然法’与宗教源头之间的关系。但这不是一个突然的、彻底的改变。”^③

其他宗教改革家，如布瑟^④、皮埃尔·范来特和加尔文在洛桑^⑤的牧师同事都主张，《旧约》中某些特定的律法（尤其是民事律）和国家制定法之间有着相当紧密的联系。后来持同样观点的人还有许多清教徒，如英格兰（后来是新英格兰）的约翰·科顿。^⑥在最近一项对加尔文关于上帝律法的教义的研究中，让·卡尔波尼埃争辩说，加尔文关于上帝律法的思想，显示出他逐渐倾向于认

22

① 麦克尼尔在《上帝与政治责任》一书中认为，加尔文的自然法思想尽管十分接近于使徒保罗的神学，但的确也受到托马斯·阿奎那的一些影响。长期以来，学者们倾向于将加尔文的自然法思想定位在斯多噶学派（如温德尔的《加尔文》第33—34页）的传承下，很少研究加尔文自然法思想中的阿奎那主义的因素。

② 参见 Francis Lyall 的阐释，《圣经对法律的影响》，载《牛津圣经指南》，Bruce Metzger 和 Michael Coogan 编辑（纽约，Oxford University Press），第9页。

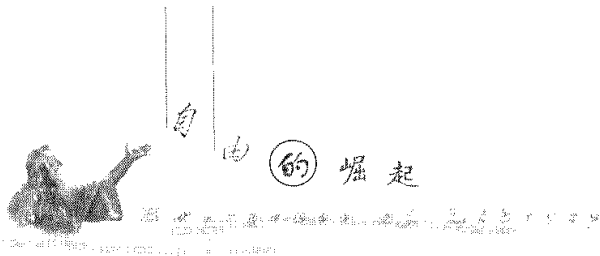
③ 同上，第9，10页。

④ 参见马丁·布瑟，*De Regno Christ*，及 Wilhelm Pauck，《马丁·布瑟关于基督徒国家的观念》，载《普林斯顿神学评论》1928年第6期，第80—88页。

⑤ 参见 Robert Dean Linder，《Pierre Viret 的政治思想》，日内瓦，Librairie Droz，1964，第55、61、63、65、86、94、103页。

⑥ 参见 Cotton，《摩西，和他的司法》，《基督徒重建杂志》1975—1976年冬季再版，第117—128页。





为旧约中的司法律（民事律）应当有持续的效力。^①卡尔波尼埃坚持说，加尔文的这种发展倾向在关于《申命记》的布道中（他从1555年开始宣讲这卷书的布道）可以看出。

卡尔波尼埃引用加尔文对“禧年”（旧约的规定，第50年即第7个安息年之后的第二年为禧年，要在以色列人中赦免一切债务和奴仆——译者注）的讨论（加尔文对《申命记》的第二次布道）作为一个例子：“因此我们可以看出，尽管当以色列人受这项律法约束时，它尤其适用于以色列，但直到今天其中仍包含对我们有用的法律规则。”卡尔波尼埃也引用了布道中的其他段落，^②他总结说，到16世纪50年代中期，加尔文相信摩西的司法律“是对自然法的补充，制定法应适当地向司法律过渡”^③。卡尔波尼埃争辩说，在深受加尔文影响的《拉罗谢尔的忏悔》（1559年）的第25章中，同样强调“律法中的礼仪与象征”对日常生活依然富有意义，尽管基督的来到已经终结了它们在实际中的实行。^④



胡果·格劳秀斯

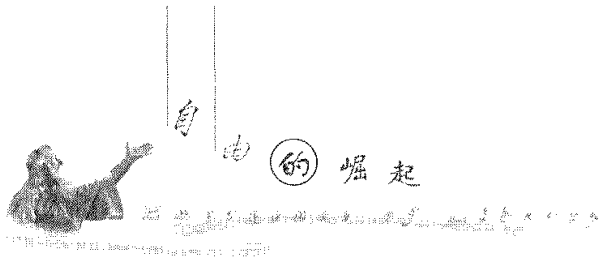
① Jean Carbonnier, “Droit et Theologie chez Calvin”, in *Coligny ou les sermons imaginaires: lectures pour le Protestantisme Francais d'aujourd'hui* (Paris: presses Universitaires de France, 1970), 第39—51页。

② 参见前注，第45、46页。

③ 同上，第45页。

④ 同上。





马丁·路德

尽管加尔文在16世纪50年代末，可能开始强调了《旧约》律法的应用性的价值，但在本质上他是否改变了自己的立场仍然是值得商榷的。如果他确实改变了自己的想法，那么在1559年，他有足够的时间对《基督教要义》最后修订本中的有关章节进行更正，但事实上他没有这么做。总之，加尔文的确否定了《旧约》的司法律和礼仪律的持续有效性。但是，

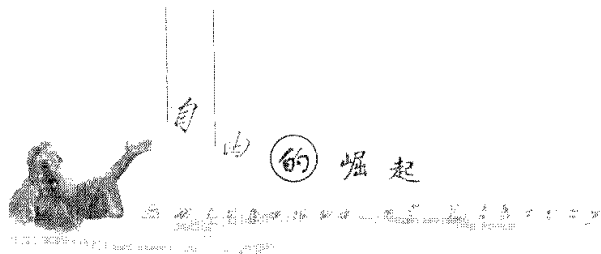
与马丁·路德不同的是，加尔文认为道德律对基督徒和所有人的生命都是非常有用的。

对道德律的功能，加尔文提到了三点：第一，向我们显明上帝的公义，使我们知罪，并引导我们归向基督（第2卷7章6、8、9节）。第二，让我们畏惧上帝公义的惩罚，使恶人不犯罪（第2卷7章10、11节）。第三，对基督徒的生命成长有积极的带领（第2卷7章12节）。

对路德来说，律法使人知罪的功能是主要的；而对加尔文来说，使人知罪只是“附属于律法真正目的”的次要功能。^①律法的真正目的是对基督徒“成圣”的积极的引导。

^① 加尔文《基督教要义》，2.7.1 n. 1。





23 律法的第三点功能给我们提供了唯一有用的背景，可以解释加尔文毕生对上帝的至高主权和人间法律体系的同时关注：它使堕落的人类因着基督的荣耀而复原被亏损的上帝的形象。因此，加尔文在他的《十诫概述》中说：

“现在，就不难判断整个律法的目的。就是要实现完全的义，以上帝的圣洁，作为人生的模范，把人的生命带回最初被造和未堕落之前。上帝在律法中对他圣洁的属性叙述得这么清晰，叫凡靠着基督的救赎而能遵行的人，在自己的生命中能彰显出上帝的形象。”（第2卷8章51节）

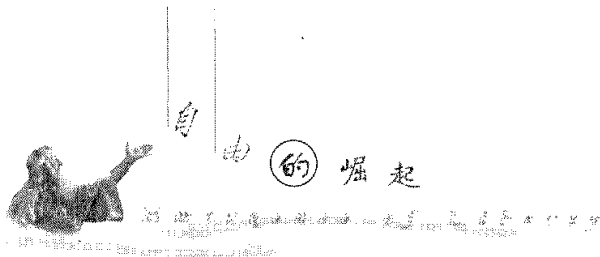
律法的最终目的，与所有世俗国度与灵魂国度的一切制度的最终目的是一样的：都是为了荣耀上帝；上帝是所有法律、权柄和恩惠的来源；上帝通过基督使人得救赎。这就是在加尔文的社会观中教会如此重要的原因。如果不理解教会和基督救赎的中心性地位，我们就不能理解激发加尔文去研究不同类型的法律与政体的独特的研究方法，也不能够理解加尔文在教会与国家之间的倾向性对其同时代及未来时代所产生的剧烈影响。

教会社会中的中心性地位

罗纳德·S·华莱斯如此阐释教会和基督救赎在加尔文政治、社会学说中的中心性地位：

“加尔文认为，人类在基督里得到救赎时所发生的一切给我们刻画了一幅真实的图画，即在最初的自然状态下的一切。因为上帝的恩典总是力图揭示和恢复被造的完美状态。因此，在《新约》





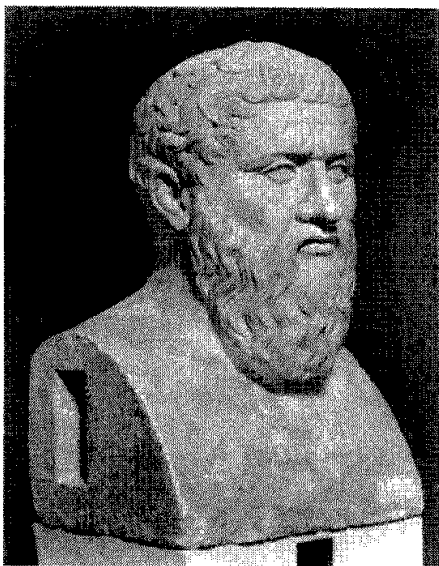
中保罗对教会的书信里面，加尔文发现了理想的人类秩序……在日内瓦，加尔文希望公众社会尽量具有教会的样式。属世的公民是对天国的公民的模仿……”

“因此，加尔文在日内瓦首先关注的是在这座城市的中心创建一个在基督里有信心的共同体，这个共同体有忍耐、爱心和饶恕，它将为整个社会提供一种范式。”^①



使徒保罗

24

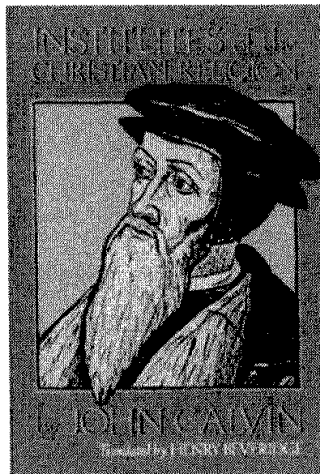
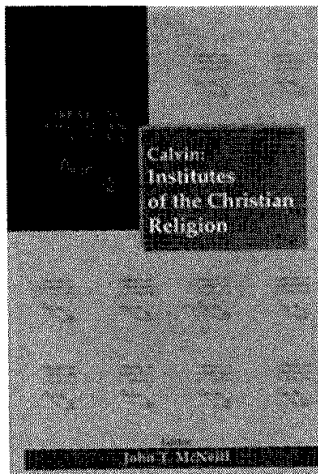


柏拉图

加尔文认为，教会对它的头——基督——的责任，决定了它与政府关系的诸多方面。教会有责任忠实地宣讲上帝的道，也有责任正确地施行圣礼（新教认为圣礼只包括洗礼和圣餐）。在《基督教要义》的开头，加尔文告诉人们，上帝通过大自然和人的良心向人显现他自己，而人类却因自己的罪错误地理解和滥用上帝圣洁的启示：“我们每个人都按着自己的私意去揣摩上帝……而离弃了独一的真神。连那最谨慎的哲学家柏拉图也不例外。”（第1卷5章11节）于是，上帝将自己的道写下来赐给我们，以致我们可以真正地认识上帝。“就像老人或眼睛昏花的人……几乎连两个词都看不清，但在眼镜

^① 《加尔文、日内瓦和改教运动》，第117页。





《基督教要义》的不同版本的封面

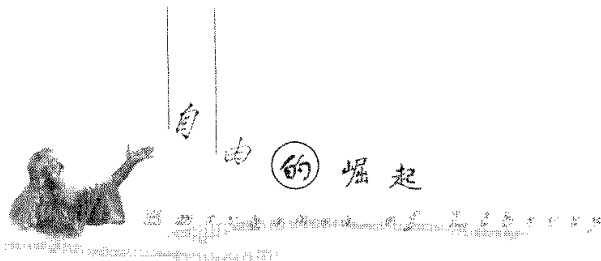
帮助下就可以清楚地阅读。《圣经》也是如此，它可以把那些我们对上帝不明白的地方收集在一起，祛除我们的迟钝，清楚地把上帝向我们启示。”

紧接着，加尔文

又加上一句重要的话，说明《圣经》、上帝启示与教会之间至关重要的关系：“因此，这是一份特殊的礼物，为了带领教会，上帝不仅使用大自然这个哑巴老师，他也开了自己圣洁的口。”（第1卷6章1节）换句话说，通过宣讲上帝的道，上帝亲自向教会说话。因此，上帝要在基督里救赎众人到他的面前，这个最终目的被设计为只有通过持续宣讲《圣经》启示的教会才能实现：“现在，为了使真正的信仰光照我们，因此我们应该坚信，信仰源于神圣的教义。除非我们抱着小学生的成长与谦虚的心研读圣经，否则就不能明白纯正的教义。”（第1卷6章2节）加尔文又补充说，圣灵在《圣经》中和在人心中的内在见证，超越人的理性，使敬虔之人相信《圣经》是上帝的启示（第1卷7章4节）。

加尔文认为教会是基督向人类彰显他自己的地方（并由此救赎他们回到上帝的形象），不仅透过教会对真理的宣讲，也透过圣礼。加尔文把洗礼和圣餐看作信徒在基督的死和复活上与他联合的“标志和印记”，用奥古斯丁的话说，在基督道成肉身与第二次





再来之间，圣礼乃是那“看得见的道”，因为外在的仪式加上上帝的道，就成为圣礼（第4卷14-17章）。

圣灵的光照和引导使人能够明白上帝的道；基督在圣餐中透过圣灵而与信徒同在；加尔文的这些教导给了我们一些线索，去理解他对于教会的权柄以及教会与世俗秩序之必然关系的看法。唯独基督是教会的头，在所有的宗教事务中，基督的灵是真正的执行官和作工者。加尔文没有把牧师和长老看作教会权柄的源头，他们的职责（尽管他们完全的事奉是大有荣誉和令人尊敬的）就是服侍——成为上帝的话语的仆人。为了有效的服侍，他们需要依靠圣灵直接的帮助。“所有能力都在圣灵中”，上帝也将按着他的意愿收回他的灵。^①在加尔文主义的看法中，唯有当教会完全尊崇基督的主权，顺服在他话语的权柄之下时，教会的一切事务才能蒙受上帝的祝福。

里德公允地总结了加尔文对教会的权柄与职分的观点：

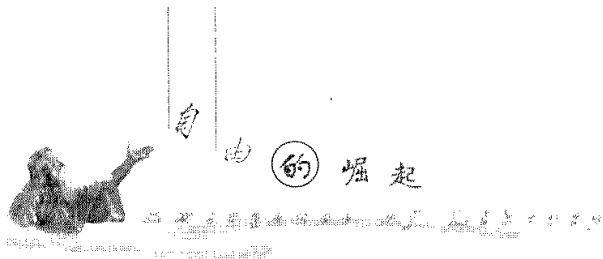
“教会的治理指的是对上帝话语的服侍，而不是指牧师的工作。基督对教会拥有至高的主权，而不是处在一个次要的，还可能比之更高的位置上。作为教会的头，基督从来不会没有组成他身体的成员：“教会的主权是属于头的。因此，基督在哪里掌权，哪里就是上帝的国度；因为基督不愿与他的肢体分离。”（引自加尔文《撒迦利亚书》2：9注释）^②

当然，理论把握比实践中的操作容易得多。困难在于当争议

^① 加尔文，《玛拉基书注释》，4：6。

^② 里德，《服事基督》，J. I. McCord 和 T. H. L. Parker 编辑（Grand Rapids: Eerdmans, 1966），第102页。





26

出现时，如何判断谁能更忠实地表达基督对教会的旨意。在特定的处境中解释上帝的话时，往往会出现争议。任何一本权威的加尔文传都会提及这些争论，有时很激烈。如在日内瓦的经验中，关于教会与国家关系的议题，上帝永恒的真实旨意到底如何等等。不过，加尔文的教义，使教会向着尊崇基督对他的教会的直接的和实际的权柄归正，成为了之后更多的灵感、辩论和革命性的改教行动的源头——尤其是在诺克斯的苏格兰、清教徒的英格兰，以及17世纪80年代圣约神学之下的苏格兰。

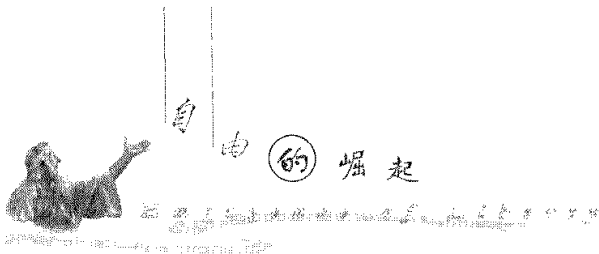
对异端的不宽容

所有这些论点，都与政府在处理与教会的关系时，其权力必须受到制约有直接的联系。来做一个假设，既然基督是教会唯一的头，那么政府就不应干预教会事务。但是，政府除了处理他们分内的职务外（我们前面已讨论过了），也有责任关心纯正信仰的建立，避免信仰被“公然亵渎”（第4卷20章3节）。他们的这一职责甚至被加尔文扩大到“祛除迷信，阻止邪恶的偶像崇拜，帮助基督国度的扩展，保护教义纯正，澄清诽谤，制止破坏人们的虔诚和削损上帝荣耀的猥亵行为”^①。总而言之，“除非我们最在乎的是敬虔，否则就不能建立任何令民众蒙福的政府……”（第4卷20章9节）

加尔文在这里表现出深厚的君士坦丁主义的和中世纪的思想

^① 加尔文，《以赛亚书注释》，49: 23。





发现血液循环的医生、
反对三位一体教义的
塞尔维特

特质。他没有现代意义上的政教分离的观念，也尚未想过可以接受一位非信徒的行政首脑，更没有打算容忍教会是多元而分裂的。然而近代以来政治的彻底变革，以及其他新教教派所提倡的路径（如不限于再洗礼派的分离主义的政教观和个体主义的自由观的信念越来越被广泛接受），到了17世纪末叶，加尔文主义的继承者们也越来越不再赞同他的观点了。

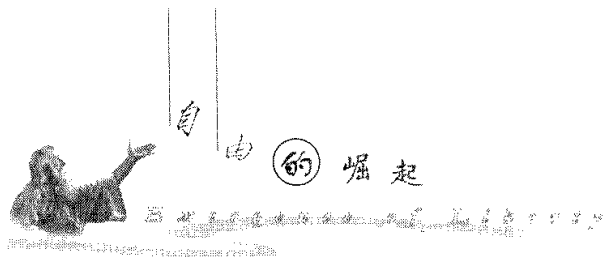
但是，我们也必须记住，我们在这些观点上不只是单单与加尔文不同，其实也与加尔文时代几乎所有宗教领袖的观点都不同，包括天主教，也包括新教，只是除了再洗礼派。

今天，对我们来说，加尔文赞同日内瓦的基督徒政府将否认三位一体的异端塞尔维特执行死刑是很奇怪也很残酷的事（塞尔维特·迈克尔，1511—1553，西班牙裔医生，他第一次描述了血液循环理论，因否认上帝的“三位一体”被欧洲的多个宗教和世俗法庭判为异端，后在日内瓦被执行死刑）。我们对此感到很遗憾，同时，我们也要记住，判处塞尔维特死刑的依据是古代东罗马帝国的法典，加尔文很清楚这部法典作为民法的一部分仍然有效。宗教改革从来没有声称要颠覆这些法律。^①卡梅伦解释说，“因此，塞尔维特犯了一个错误，即反对在日内瓦被认为是合法的罗马民法典，因而被判

27

^① 必须补充的一点是，从20世纪的伦理观去看，面对当今社会因堕胎而导致每年数百万婴儿的死亡，我们批评16世纪对几百名异端的死刑判决，显得非常容易一些。





有罪，受到惩罚，但并不是一直受到日内瓦特别的逼迫”^①。

现在，我们从 20 世纪的西方思想出发或许会看到，在这些方面加尔文是保守的而不是激进向前的。因此，他的后继者们朝着另外的方向演进也就不足为奇了。但是，（以现代的眼光看）加尔文主义具有一个很重要的前瞻性，不仅是加尔文的改革宗信仰的追随者们，而且很多西方的自由主义者在以后的几个世纪中都追随着加尔文，只是他们未必知道自己追随的人就是他。加尔文主义的这个前瞻性的方面就是制衡一切的国家权力，人们有权来抵制它。

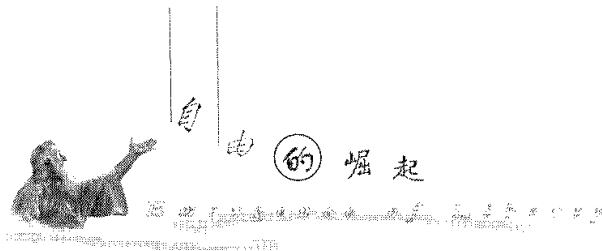
加尔文在这方面的教义也并非创新，认识到这点非常重要。他对现代自由的发展所做出的主要贡献，一方面在于他在自己所处的历史情境下对于自由的强调；另一方面在于作为一个跨国家的宗教领袖和神学作家，他使自由得以普及的方式。我们看到，加尔文在此方面的成就很大程度要感谢他的老师约翰·梅杰，以及整个 14 世纪以前的主教会议（公会议）至上运动的传统，也要归功于 11 世纪罗马教皇格里高利七世的“宗教革命”，它用非书面形式鼓励了几个不同的法律体系同时发展，彼此作用。^②加尔文主义也要感谢有日内瓦这样的城邦共和国实施城市法的经历。不过，加尔文思想的起源对我们来说，不如他实际上说过什么重要，也不如它在实践中所产生的影响那么显赫。

为了维护基督在教会中的至高主权，加尔文阐释说，人类的权力（无论是个人的还是公共的）都是有限的；只有上帝的权力

^① J. K. Cameron, 《苏格兰的加尔文主义与宽容原则》，载《加尔文与宗教改革评论》，Gernish 和 Benedetto 编辑（匹兹堡，Pickwick Press, 1981），第 114 页，另第 125、126 页的注释 6。

^② 参见伯尔曼，《法律与革命》。





是无限的。在这点上随着年龄的增加，加尔文的思想有过明显的发展。作为一个曾写过《评辛尼加的〈宽仁论〉》的年轻的人文主义学者，加尔文承袭了古罗马法学家和之后的评论者们的看法，如乌尔比安（Ulpian）主张统治者不受法律限制，“国王不受制于法律——乌尔比安在公元 200 年后不久所作的著名断语”，因为统治者就是活的法律，是“道成肉身”的法。^①著名的法国政治史学者让·博丹在他的《共和国论》中进一步提出这一观点：国王凌驾于法律之上；这为完全的君主政体铺平了道路。^②但是，加尔文一直保持着一种可贵的谨慎、保守和反对革命的姿态，这使他逐渐发现国王的权力必须是有限的，“是在法律之下的”，“也是在上帝与人所立圣约之下的”。^③于是，16 世纪 60 年代早期，加尔文在完成《评辛尼加的〈宽仁论〉》之后大约 30 年，提出了与“国王不受制于法律”完全相反的观点。

关于他那个时代（也包括所有时代）的君王，加尔文写到：

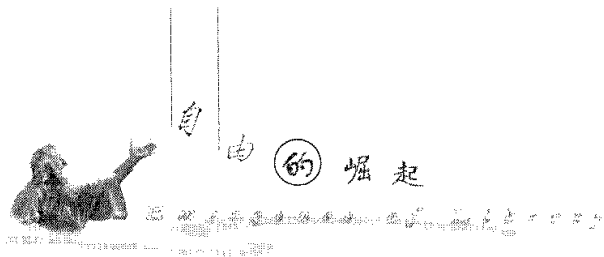
“这个谚语（国王不受制于法律）在很长一段时间中都被暴君所使用：‘重要的是君王的意志，而不是法律的理性。’换句话说，暴君们认为自己的意志不受理性或自然法的约束……当然，这句古老的谚语很傲慢，但它的确出现在罗马皇帝的法学大全中……统治者们判断事情的正当性完全按着自己的意志，他们认为自己凌驾于上帝的律法之上。他们也认为敬拜上帝与他们手中的权柄不相干。在这里他们大错特错了……世上君王的权力很大，但他

① 参见 Hugo 和 Battles 编辑，《加尔文对克莱门特的诠释》（1,3, 32），载《美国社会的复兴》，复兴丛书第 3 卷（Leiden: E. J. Brill, 1969）。

② J. Bodin, *De Republica*, 2ad ed., Latin, (1586), 7: 84.

③ 参见加尔文，《撒母耳记上》第 29 篇讲道，凯利译，载《加尔文主义研究论集》，第 66 页。





们必须认识到他们是上帝和人民的臣宰和仆人。”^①

促使加尔文的思想朝这方面演进的因素看起来有三个：第一，他继续深入地研读《圣经》，尤其是《旧约》。《旧约》的受重视程度，在加尔文主义的传统中，远胜过在中世纪天主教传统或16世纪的信义宗和再洗礼派的传统中。第二，加尔文继续深入研究教会史和历史神学，尤其是希腊教父和拉丁教父们的神学。第三，欧洲政治格局的急剧变化。英格兰和苏格兰的新教徒受到英格兰的天主教女王玛丽·都铎（1553年—1558年在位）和苏格兰的天主教女王玛丽·斯图亚特（1560年—1567年在位）的迫害。法国的新教徒在16世纪60年代也面临新一轮的镇压。60年代早期，加尔文改变了他对君主政体过于礼貌和敬重的态度，在对《撒母耳记上》第8章的第29篇布道中，他公开反对君主滥用权柄的行为：

29

“……因为君主受到法律的制约和统治，他们有职责真实、真诚、廉正地执行法律。如果他们失信，实施暴政任意妄为，那么，难道人民不会聚众采取措施抑制恶政吗？事实上，有一个很棘手的问题是……”^②

基督徒的反抗权力

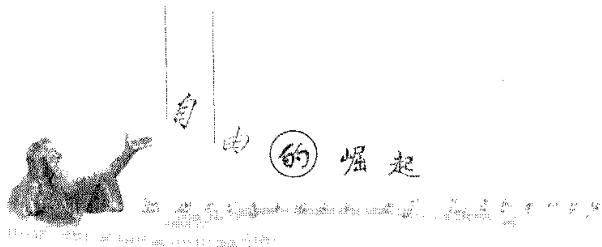
毫无疑问，关于公民面对不称职政府及其官员时的责任，加尔文的大部分教导都来自《罗马书》第13章中的保罗神学：要顺

^① 同上，第67，69页。

^② 同上，第66页。

^③ Cheneviere, *La Pensee Politique de Calvin*, 第325页。





服“掌权者”，因为政府的权力是上帝设立的。^③这看起来似乎不允许反抗。但从加尔文《基督教要义》的第一版（1536年）来看，他早已为反对不遵循上帝话语的政府命令在“门上开了一道缝”。首先，加尔文反对个人因私人恩怨而不服从渎职的政府及其官员，并反对因此以自己的私意去评断法律。后来，加尔文又加上了一段对未来时代具有潜在影响的表述：

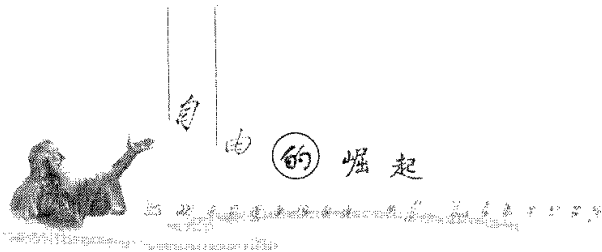
“如果现在有一种官员被任命来约束君王的意志〔就如古代五位监察官当选以约束斯巴达国王，或罗马的保民官对执政官的制约，或雅典的行政长官被选立以约束元老院。又如今日当（法国）三级会议召开时，代表们也有着同样制约君王的权力〕，我非但不会阻止他们照自己的职分反对君王暴虐、放肆的行为，我反倒认为他们若对欺压民众的君王睁一只眼，闭一只眼，这种怯懦的行为不过是邪恶的背叛，因为他们出卖了人民的自由，而他们知道保护这自由乃是上帝托付给他们的职责（第4卷20章31节，引自1559年版本，这个版本实质上与1536年版本是一致的）。”^①

30

加尔文在其教导中的这一声明，肯定了低级别官员因其职权而同样对上帝和人民负有道德责任。这些官员位于君王和人民之间，无论他们采取什么行动限制暴君，甚至废除他们，都可以是正当的。加尔文处在公会议至上运动的传统熏陶之下，因此他了解并认同公会议有权废除腐败的教皇这一曾经被提出过的革命性的主张。他也接受过完整的罗马法训练，因此也完全了解，德意志的选侯们有权废除神圣罗马帝国的皇帝的法学渊源。加尔文关

^① 斯金纳（Skinner），《现代政治思想的基础》，第206—224页。





于低级别官员有职分反抗高级官员滥用权柄的行为的思想，在某些方面受益于被称为“索尔兹伯里的约翰”的著作《论政府原理》（1159年），也受益于著名的罗马法学者亚祖（1150年—1230年）对“完满的权柄（仅归属于君王）”和“较少的权柄”（归属于各级官员）所作的区分。^①此外加尔文的导师布瑟的著作，早在16世纪30年代已开始触及这一议题。^②在路德的《给亲爱的德意志人民的警告》中，也提出类似于反对高级别政府官员的观点，这本书仅在1531年就再版了5次。^③斯金纳纠正说：“是路德，而不是加尔文，第一个将积极反抗的观念，带入到宗教改革关于政治与政体问题的理论当中。”^④但是，正是加尔文主义者综合、发展和普及了中世纪晚期的主教会议至上的思想、罗马法的研究以及路德的反抗观点。

后来，尤其在斯金纳称为“新教的中世纪危机”的这段时期，^⑤当时新教似乎面临着被天主教武力吞没的危险。加尔文进一步提出一个更为强烈的反抗高级别政府首脑的理论。他倡导一种允许反抗邪恶政府的“私法”理论，主张每一个公民都有权反抗政府官员。^⑥在《基督教要义》最后的拉丁文版本（1559年）中，加尔文增加了一段表述：一个政府如果过度地滥用权力，它就可能丧失公共权力。这样，人民就可以不再服从于它，它的首脑现

① 伯尔曼，《法律与革命》，第288—294页。

② 马丁·布瑟在《福音书注释》一书里，补充论述了武力反抗的合理性，参见，《现代政治思想的基础》，第205页。

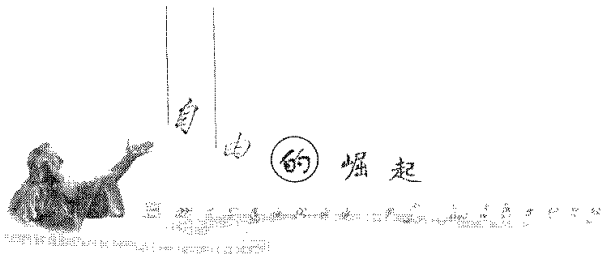
③ 《现代政治思想的基础》，第201页。

④ 同上，第206页。

⑤ 同上，第219页。

⑥ 参见斯金纳，《私法理论》，第217—224页。





在只是一名拥有私权利的公民（并且是一个做错了事的公民），因此——就像《但以理书》第六章中的大流士国王一样——他“举起了反对上帝的号角，自己就废除了自己的权力”（第4卷20章32节）。^①

斯金纳指出，加尔文在16世纪50年代和60年代的著作中“开始把有关私法的讨论发展成为一个反对和限制暴君的理论”。^②而私法与公法之间的界限突破，正是宪政主义产生的一个途径。加尔文在《〈使徒行传〉注释》（出版于1552年至1554年之间）中写到，一个不荣耀上帝的君王或官员不过就是一个普通平民（第4章）。在《〈使徒行传〉注释》第17章中，加尔文继续说，“我们本不欲违抗君王的权柄，但是对那些禁止我们将荣耀和敬拜归给配得的上帝和基督，反而归给君王和政府的命令，我们的信仰催促我们尽力反抗”。加尔文又提到与《〈但以理书〉注释》（出版于1561年）第6章中的评论相似的看法，在《关于〈但以理书〉最后8章的布道》（出版于加尔文去世之后一年，即1565年）中，他反复强调说，恰恰为了顺服上帝，我们有权力反抗一个褻渎自己职分的君王。

31

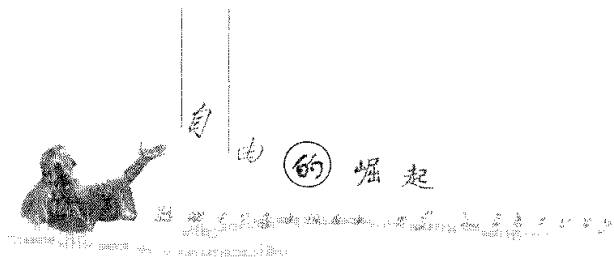
既保守又革新的加尔文

以我们20世纪的观点回首过去，将会看到，加尔文发展了一

① 加尔文可能受到了1550年《奥斯堡宣言》的影响（参见斯金纳，《现代政治思想的基础》，第207—211页），并结合了“私法”理论与历史-文法的释经法。可以肯定的是，加尔文的追随者们，如诺克斯，也深受其影响。诺克斯在《苏格兰宗教改革史》中，曾引用贝特斯翻译的《基督教要义》的相关论述。

② 斯金纳，《现代政治思想的基础》，第220页。





种反抗败坏的政府权柄的教义，即低级别官员及公民个人基于自己的职分而对这种反抗负有道德义务。加尔文的具有宪政品格的私法理论，也在以后被不同的潮流所继承和发展。包括被称为“加尔文主义者”的改革宗信徒们，也包括天主教内一些反宗教改革的运动。最终，近代自由主义的哲学家和社会学家们，以一种“祛魅”的或世俗化的形式，更广泛地传播了加尔文的思想。^①这是他为现代西方世界的自由历史留下的最大遗产之一。加尔文其他重要的、有开创性的教义，也将在以后被一些人系统地发展和应用，我们在后四章中将继续讨论。在自由与反抗的议题上，加尔文的思想被其他学者从它所产生的神学背景下逐渐分离出来，并成为关于政治自由与权利的西方现代主流思想的一部分，但加尔文主义的信仰与神学的根源，却常常被人们遗忘。

32 我们已经注意到，从 20 世纪的观点来看历史上的加尔文，他既是保守的（因为加尔文否认宗教宽容，赞成政府有支持宗教的职责），又具有前瞻性（因为加尔文承认一切政治机构都是由上帝设定的，因此都必须受到限制，包括由被统治者同意的民主政体也不例外）。在加尔文显得保守的领域，他的朋友和敌人在大约一个半世纪之后，大都摒弃了他思想中不宽容的部分，因此在宗教自由的实践方面也超越了他。但是，在加尔文具有前瞻性的领域，他的思想在西方文明中不断得以光大、系统化并被广泛传扬；最终被修正为某种看起来与加尔文的名字及其神学，甚至与基督教信仰都无关的思想，在将近 500 年中，盛行在全世界一半以上的地方。

^① 同上，第 230 页。

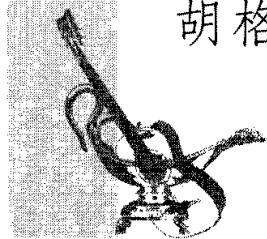


第

章

2

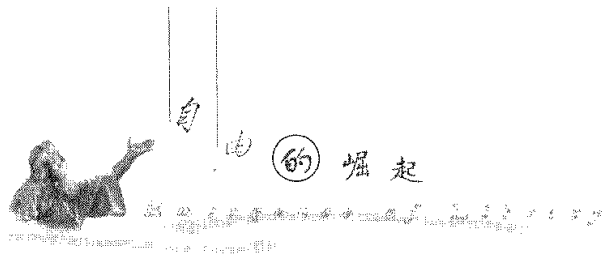
加尔文主义在法兰西： 胡格诺派的历程



从 16 世纪 40 年代加尔文主义发端开始，它在法兰西一直是少数派。1685 年《南特敕令》（这个敕令曾赋予新教以官方的合法保护）被撤销，加尔文宗在很大程度上遭到禁止。然而，法国的少数新教徒或胡格诺派的信徒发展了加尔文的教义，在法国作为一个天主教国家的艰难处境下，他们小心谨慎地表述了自己信仰和政治自由的主张（至少在相关的思想与实践领域内）。胡格诺派的观点一方面是较为激进的，另一方面也使加尔文在某些领域显得审慎和克制的教导进一步地被清晰化和系统化。具有讽刺意味的是，胡

37





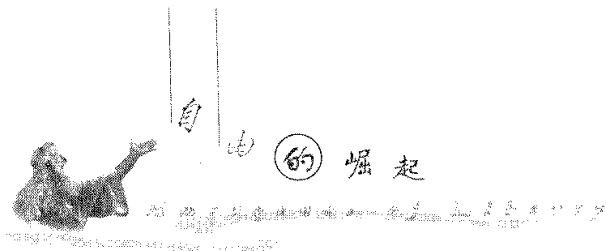
格诺派的教义对法兰西之外的影响，远远大于它对本土的影响（如在荷兰、苏格兰、英格兰和北美殖民地）。也许，胡格诺派最为显著的影响，被其他一些称呼掩盖了，以致“加尔文主义者”这一评语反而被人忽略。君权源自人民和人民拥有反抗暴政的天赋权利，这一胡格诺派的信条在以后融入到（间接地或与其他不同理论源头相结合）17世纪后半期英格兰关于天赋人权的政治学理论之中。另外，它也融入到18世纪美国关于法治与宪政的辩论之中。但彼时的讨论已经多少偏离了加尔文主义的神学语境。

胡格诺派：法兰西的异端

38 在16世纪后半期，估计胡格诺派一度有过较大的传播，大约从法国人口的5%增加到了20%。在某些地区增长更快，特别是在诺曼底、普瓦图和朗格多克的部分地方。胡格诺派得到了一些贵族的广泛支持，尤其得到了知识分子和新兴中产阶级的认同。然而，法国政府将新教视为对君主权威和国家统一的严重威胁，因为法国是一个传统的天主教国家。后来的一些事件显示，他们的担忧也不是完全没有根据。

开始的时候，尤其是在1562年法国宗教战争爆发之前，就像他们的导师加尔文在日内瓦一样，胡格诺派的理论家们热情地展示了他们对法国政府的忠诚和反对革命的背书。甚至在宗教战争爆发初期，胡格诺派的领袖孔代亲王还坚持让他的军队进入巴黎保护摄政的王后和她的国王儿子，这母子二人都笃信天主教，属于一个被称为“古伊兹”的主张坚决镇压新教徒的亲缘派系（当时





的苏格兰女王也是这一亲缘集团的成员，即玛丽·斯图亚特的母亲）。^①

在16世纪50年代后期到60年代初期，约翰·加尔文曾公开表示不赞成他的法国追随者们的任何革命性行动。他的苏格兰学生约翰·诺克斯写了《反对邪恶女人统治的第一声号角》的小册子。为此，加尔文特别与诺克斯拉开了距离。^②在日内瓦，加尔文的助手（后来成为他的继承者）西



孔代亲王

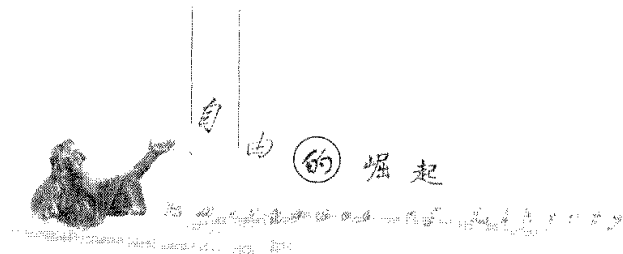
奥多·伯撒（1519年—1605年）也和加尔文一样，坚决与参加了“安布瓦斯密谋”（胡格诺派在1560年试图绑架法国国王弗朗西斯二世的一次不成功也不合时宜的举动）的人划清了界限。1561年4月16日，约翰·加尔文写信给法国胡格诺派的领袖、海军上将科利格尼，其中回答了他常被问到的一个问题：“上帝的子民反抗暴政的压迫难道不合法吗？”加尔文的答复是，如果今日为着信仰流人的一滴血，那么欧洲的未来必将被血的河流所淹没。因此，加尔文说：“如果我们使基督徒和福音的名声蒙受羞耻，倒不如让我们立刻死去更好。”胡格诺派显然也希望与较为温和的天主教徒、尤其是皇室成员们达成和解。这些人并不是由古伊兹家族领导的反新教的“神圣联盟”的成员。同时也必须补充一点，大多数胡格诺派信徒很可能依然是忠实的保皇党人，尤其经过16世纪的多

39

^① 参看 *Declaration in Memories de Conde*, 6 vols (London: La Haye, 1743), 卷3: 222—235页。

^② 加尔文, C. O. 17: 396—397.





事之秋，他们反对革命的行为，也符合他们所认同的信仰告白，如《高卢信条》第 39 条，《比利时信条》第 36 条，和《瑞士第二信条》（改革宗慈运理派的信条）第 30 条。^①

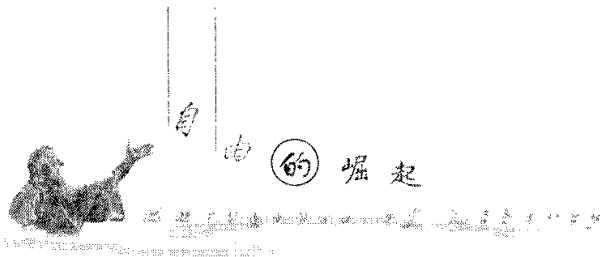
1562 年 3 月，在瓦塞的一次主日敬拜中，胡格诺派信徒遭到了集体屠杀。之后，法国的新教徒们开始拿起武器。1559 年在法国新教的一次全国宗教会议期间，一个改革宗教会在巴黎正式（秘密地）组建起来了。长老会的教会治理模式也得到确立；一个地方教会的全体圣职人员组成的审议会（即苏格兰长老会的堂会）是最低一级的教会审议会。某一个区的各教会的长老们所组成的审议会称为区会（即苏格兰的长老会）。最后，从各个长老会（区会）选举产生的长老所组成的审议会（即苏格兰长老会的总会），是有形教会中的最高审议会。长老包括教导性的长老（牧师）和治理性的长老。

第一次全国宗教大会的代表来自“法国总计 100 个新教教会中的 60 多个”^②。这次大会通过了加尔文起草的 35 项条款为蓝本的一份信仰告白，和从加尔文的《基督教要义》中摘录的一份教规与惩戒手册，这份手册同时也吸取了受到斯特拉斯堡的布瑟影响的教会

① 在与作者的一次私人通信中（1988 年 9 月 3 日），普罗旺斯改革宗神学院的荣誉教长皮埃尔·顾蒂雅论述到，在 1567 年后，胡格诺派信徒仍像以前一样，保持着反对革命和效忠皇室的思想。面对迫害，一个人必须祷告、等待和盼望。在 16 世纪的法国，唯一可以肯定的共和党人是拉博埃蒂，他是蒙田的朋友，但他恰恰是天主教徒。1573 年，一个新教同盟在米洛成立。这时，来自法国的胡格诺派代表团仍宣誓效忠皇室，和继承王位的亨利·德·波旁王子。“唯一的目标是荣耀上帝，扩展基督的国度，维护并服从于法国王室，及法国的整体利益。”这与改革宗的初期教义是一致的，即强调在高位者导致危机时，较低级官员所负的职责。

② Pierre Courthial, 《加尔文主义在法国的黄金年代：1533—1633》，载《约翰·加尔文：对西方世界的影响》，W. S. Reid 主编（Grand Rapids: Zondervan, 1982），第 79 页。





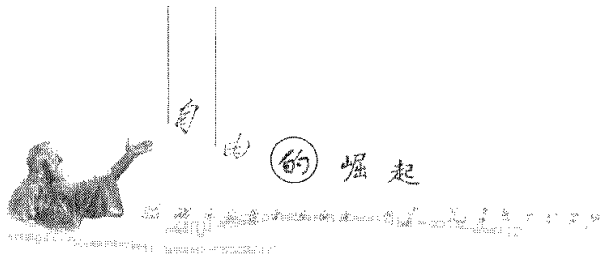
的实际实验。

这份被称为“高卢信条”的信仰告白，追随加尔文主义，主张《圣经》的最高权威唯独来自上帝。这个信念后来在胡格诺派对天主教的法国君主政体的反抗中得到了巩固。1571年，第七次全国宗教大会在拉罗切利召开，再次确认了《高卢信条》。信条主张上帝的道作为超验的权威，对所有人都具有最高和最终的约束力。这是一份重要的基础性文献。它给了数量不多的胡格诺派信徒以安慰，同时也坚固了不管个人的处境与条件如何，永恒的上帝所拣选的个人必能永蒙保守、绝不失去救恩的信念，以及上帝以他美好的旨意掌管万有的信念。即使现实充满邪恶的事物和表面上的祸患，也被信徒看作是上帝为他拣选的人的永恒的益处，而被上帝仁慈和圣洁地使用着。从人的角度上讲，这项告白的意义是使作为少数派的胡格诺信徒在面对几乎难以逾越的厄境时，能够将其信仰始终如一地持守下去。

1567年之后，胡格诺信徒不但要面对狂热的古伊兹家族，还要面对更加温和的天主教徒。在王后凯瑟琳·梅第奇摄政时期，她再次以武力镇压孔代亲王的新教力量，而孔代亲王以前曾宣称自己是王后的“保护者”。要采取一个反对革命和支持君主政体的立场变得越来越困难了。在1572年8月圣巴塞罗缪节前夕，凯瑟琳王后下令对巴黎和外省的数万名新教徒进行屠杀。之后，加尔文主义者在法国的顺服和克制已走到了尽头。这一悲剧使法国再一次陷入内战，整个郎格多克地区，还有拉罗切利地区的部分城市，开始脱离君主政体，宣布独立。

40





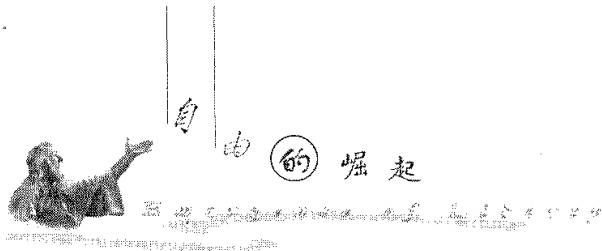
胡格诺教徒在圣巴塞罗缪节被屠杀

胡格诺派的革命传单

就政治思想史的发展而言，通过这一系列斗争获得的最为重要的东西，是在一个既古老又崭新的基础上论证革命正当性的一大叠传单。胡格诺派信徒们在传单上声称，宗教自由是上帝在圣约之中构建人类社会的神圣的授权，不可被任何人剥夺；另外，他们也通过人民主权的观念，主张人民有推举或废黜国王的权力。尽管新教在军事上最终被打败了，但在战后的很长时间，这些观念的巨大影响遍及整个欧洲。而这些观念的发展，主要得益于 1572 年“圣巴塞罗缪节之夜”之后出现的大量“及时的传单”。

从这些传单和手册中，斯金纳总结出胡格诺派提出的两个关





键的神学政治问题：第一，从他们自己看来，需要使自己反抗既定政府的革命具有合法性；第二，因为温和派天主教徒也反对法国的瓦卢瓦王朝，“为了拓宽他们的支持基础”，也需要提供“一个宪政色彩更多而宗派主义色彩更少的思想体系”。^①

弗朗索瓦·霍特曼，设法逃脱了圣巴塞罗缪节大屠杀，1572年下半年他躲避到安全的日内瓦，写出了本章将涉及到的三本重要的胡格诺派小册子中的第一本《论法兰西宪政》，并于1573年发表（修订版发表于1576年）。不同于其他胡格诺派（和苏格兰改革宗）的手册，这本册子并没有采用辩论的形式，就像富兰克林所说的那样，“这是一名伟大学者对法兰西古老的宪政传统的一次人文主义式的梳理，他是那个时代最主要的法学家之一”。

“在《论法兰西宪政》一书里，最初由人文主义学者用来复兴和解释古典主义的高度复杂的文献技巧，现在被用来重建和阐释法兰西古老的法律。”^②

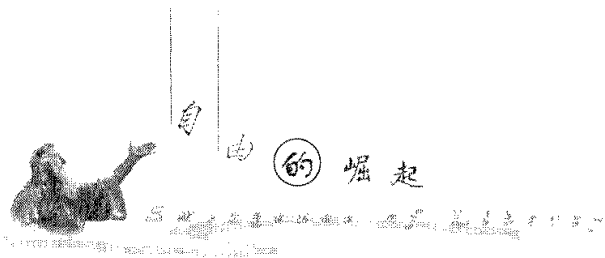
霍特曼假定法兰西古老的宪政传统的原则依然是有效的，他利用这些原则来批评瓦卢瓦政府。霍特曼坚持认为法兰西宪政传统的一个重要原则是“国王终其一生只是一名政府官员，如果他不能尽守职责，他就什么都不是，而人民永远有权力废黜他”^③。他试图利用早期法兰西推选君主的例子来证明这个原则。他用古老的典章来证实“人民的权力不只是废黜单个的君主，而且可以废黜整个无

① 斯金纳，《现代政治思想的基础》，第310页。

② 参见富兰克林（Julian H. Franklin）主编的《16世纪的宪政主义与反抗》，收录了霍特曼（Hotman）、伯撒（Beza）和莫尔奈（Mornay）的三篇论文（纽约，Pegasus，1969年），第19页。

③ 同上，第20页。





能的或暴虐的王朝”^①。通过重新解释封建主义的概念，霍特曼坚持认为，从推选到长子继承的历史演变并没有消除一个政府的公共特性，“人民始终是国家的所有者，而政府要受到明确的制约”^②。

法兰西古代宪政传统的另一个原则，是坚持召开王国的国务会议，霍特曼把它等同于他那个时代的全国三级会议，其理论建立在各个阶层和每个封地都应在政府中有各自的代表这一基础之上。他对当时的三级会议（其职权没能维持几年）的真正兴趣，是与加尔文关于“低级别官员的反抗权”的教导相一致的（《基督教要义》第3卷12章30节），即要“通过唤醒他那个时代的人民的权力意识，来恢复他们曾经在很久以前扮演过的政体角色”，譬如推选或者废黜君主。^③

尽管他引用古代的资料，但是霍特曼关注的并不是古代文献。就像斯金纳注解的那样，“他的结论被很好地用来证明一个普遍的观点，即瓦卢瓦政府的行为是不符合宪政惯例与政治习俗的；同时也可以赢得更广泛的支持，而不只是为胡格诺派的信仰辩护的一个理论”^④。不久之后，他在历史研究中对史料的选择性运用遭到保皇派理论家的责难，他们认为他的证据“常常是有倾向的或者不准确的”^⑤。他们坚持：法国的君主从来不是被选举出来的，国王的权力和他的绝对统治绝不会与三级会议分享。^⑥

① 同上，第21页。

② 同上。

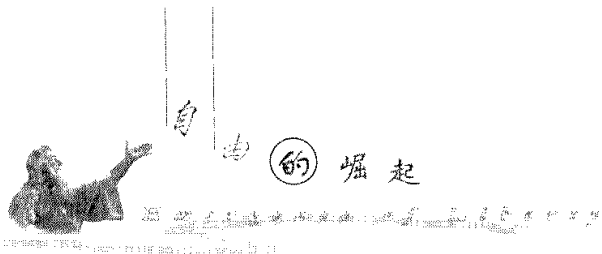
③ 同上，第25页。

④ 《现代政治思想的基础》，第313页。

⑤ 同上，第318页。

⑥ 同上，第319页。





霍特曼的小册子并没有完全满足胡格诺派“论证对已被断定为暴政的现存政府进行直接的革命性反抗之合法性”的需要。^①其他人继续这一努力，为人民的反抗提供正当的理由。他们中的第一个就是加尔文在日内瓦的继承者西奥多·伯撒。霍特曼于1572年逃亡到日内瓦后，伯撒曾与他就一些紧迫问题进行过商议。

伯撒追随加尔文，1554年在他的《人民政权对异教徒的惩戒》一书里已经认同，“低级别官员”应当对抗更高的政治权威，以保护真正的宗教自由。他也主张，政治权力应通过人民的同意予以确认。但在大屠杀之后令人绝望的环境里，伯撒经过与霍特曼的相互影响，在他的《政府的权力》（1574年）一书中将霍特曼的观念演化为关于国家的一条普遍性的宪政原则。^②

就像富兰克林和斯金纳提到的那样，伯撒和莫尔奈（我们不久会对此人作出评述）“转向中世纪经院哲学和罗马法传统，去寻找宪政主义的古老根源”^③。葛森、梅杰和苏亚雷斯，以及其他的一些传统的公会议至上主义者，长期坚持认为，一个更加广泛的权力机构——议会或主教会议——能够促使教皇或国王与宪法传统保持一致。我们已经看到了这些概念曾经如何影响了加尔文，但与他的胡格诺派的追随者比如伯撒相比，加尔文很少明确地运用这些概念。像苏格兰的加尔文主义者约翰·诺克斯一样，伯撒也引用了信义宗的《奥斯堡信条》，这项信条坚持，人民的职责就是要废黜滥用权力的统治者，尤其当统治者不能够保护纯正信仰的

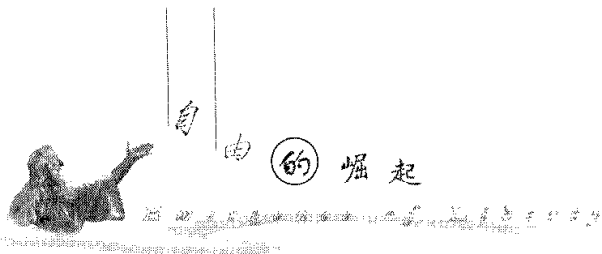
43

① 同上。

② Julian H. Franklin 主编，《16世纪的宪政主义与反抗》，第30页。

③ 《现代政治思想的基础》，第320页；比较 Franklin 主编的《16世纪的宪政主义与反抗》，第30、37、38页。





时候。^①

也许受到加尔文关于《撒母耳记上》第8章的第29篇布道的影响，在讨论撒母耳警告以色列人不要拥戴国王时，伯撒认为尽管君王在最终意义上是由上帝来设定的，但仍应该受到特别的法律约束，并由人民进行选举，一旦国王违背了这些法律，人民也能够废黜他。^②伯撒写到：

“国王的第一道誓约，是和人民一起对上帝负有义务，就是国王和人民都应该在宗教和政治领域内遵从上帝的律法；之后就是国王与人民之间的第二道誓约。这样的话，如果人民选举的统治者没有履行他的职责，人民——更确切地说，是人民的三级会议——有权力来惩戒他吗？我认为人民当然有这样的权力……”^③

这一观点的历史性的而非神学性的支持，也许是被称作“自然法”或所谓“天赋人权”的理论。伯撒否定了人民与生俱来必须服从一个特定统治者的君主专制主义，他认为（六年后，塞缪尔·卢瑟福也提出同样的观点），“人的根本属性是与生俱来的自由，”^④不是“人民由统治者产生”，相反，是“由人民产生统治者”。^⑤至少在表面上，这似乎有违使徒保罗在《罗马书》第13章

① Franklin 主编，《16世纪的宪政主义与反抗》，第31、32页。

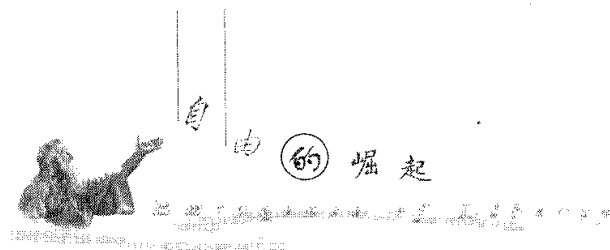
② 同上，第38页。

③ 同上，第118页。

④ 前注，《现代政治思想的基础》，第326页。

⑤ 伯撒，《官员的权力》，载《16世纪的宪政主义与反抗：霍特曼、伯撒和莫尔奈的三篇论文》，第104页。《旧约》中由人民确立或废除国王的例子，如《士师记》8章22节、9章6节，及《撒母耳记下》16章18节，《列王记上》16章，《列王记下》10章和14章21节等。这些段落后来又在苏格兰神学家塞缪尔·卢瑟福的《法律为王》中被引证，用以论证人民推翻专制君权的正当性。参见伯撒在“问题四”中对这些经文的讨论。





中劝说人民顺服在上掌权者的教导，尽管它与彼得在《使徒行传》第4章中关于“顺服神、不顺服人”的教导很相似，而《旧约》中也提到过推选和废黜君王的几个例子。

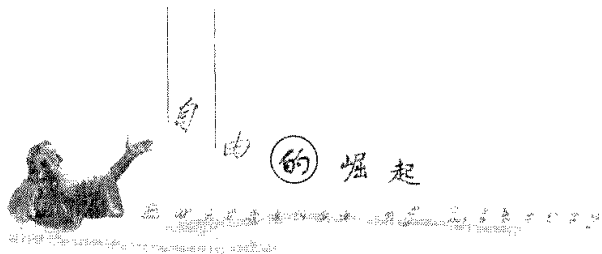
从释经学的角度讲，与法国胡格诺派的追随者相比，似乎加尔文更加接近《罗马书》第13章的朴素思想。克莱米·沃杰指出，加尔文像《罗马书》第13章的保罗那样，倾向于认定政治权威的存在本身就具有正当性。皮埃尔·顾蒂雅也指出，鉴于他们都普遍忠诚于改革宗的信条（前面提到过），对《罗马书》第13章的解释，大多数胡格诺派信徒更接近于加尔文而不是更接近于这些传单与手册派。^①然而，就加尔文主义政治思想的演变而言，激进手册派的发展是最值得关注的。加尔文很少去谈论，甚至也没有注意和强调一种正当的统治必须以人民主权为优先性的合法性基础。基于加尔文的神学，他也不可能与现代的民主理论完全认同。对加尔文来说，自由及其神圣的源泉，这比政体的模式更为重要。对此，不妨将加尔文与胡格诺信徒、《反对专制君主》的作者以及伯撒作一个比较，沃杰这样写到：

44

“与加尔文相比，这两位作者更坚持自己的法学立场。超越了关于顺服（纯粹的）的神学基础，他们试图弄清楚统治的法理学依据。这一点显示他们代表了不同的走向。就加尔文而言，既有权力的事实就是一个充分的合法性证明，反抗只是一种极端情形，而非在普遍意义上对执政者的举证要求。但对这两位作者来说，统

^① 在1988年9月3日与笔者的通信中，顾蒂雅（Courthial）补充说：“《反对专制君主》的作者也可能是休伯特·朗盖，他并不是一位忠实的胡格诺派信徒，而是倾向于瓦解法国的新教徒，后来他成为驻德意志大使，之后又厚颜无耻地回到了法国宫廷任职。”





治的事实必须得到一个在先权力的说明，这个在先的权力就是人民的同意。”^①

人民反抗的宪政理由

无论如何，在中世纪后期的公会议至上主义的背景下形成的这一观念，即选举和废黜国王是人民共有的、符合宪章的权力，“胡格诺信徒坚信他们的反抗理论是合法和符合宪章的，而不是仅号召众人起来反抗他们的合法统治者”^②。通过提出“一种与加尔文主义的早期信念相比更加宽裕、更加世俗和更少宗派色彩的主张”，他们希望这样可以吸引法国的天主教温和派。^③

在《反对专制君主》（1579年）这本我们认为是最主要的胡格诺派小册子里，伯撒的思想得到了新的发展。这本书可能是胡格诺派的理论家杜·普雷西·莫尔奈（1549—1623年）写的，但也可能是由休伯特·朗盖单独或与他人共同写成的。^④为了方便起见，我们用笔名“布鲁图”来称呼《反对专制君主》的作者。和伯撒一样，布鲁图充分借助于天主教内部激进的公会议至上主义的思想，斯金纳对此作了如下解释：

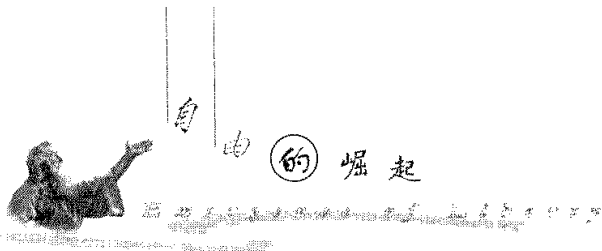
① “Au contraire de Calvin, ces deux auteurs se placent sur le terrain du droit; en plus du fondement theologique de l’obeissance, ils recherchent son fondement juridique. Sur ce point se marque nettement la difference de leurs positions respectives. Pour Calvin, le fait meme d’exercer le pouvoir est un titre suffisant, alors que pour eux ce fait doit se doubler d’un droit, qui nait de consentement de people.” Vautier, *Les Theories*, 第120页，同时参看第122, 127, 130页。

② 《现代政治思想的基础》，第334页。

③ 同上，第335页。

④ 对作者身份的讨论，参见 Vautier, *Les Theories*, 第15—29页。





“当他开始研究《反对专制君主》中的暴政问题时，他明确地参考了阿奎那、巴托鲁斯和几位罗马法的法典编纂者。但当他思考反抗权的中心问题时，显示出他的思想资源完全依赖于公会议至上主义的运动。他引用了康斯坦茨和巴塞尔主教会议所作出的几个决议，还在两个场合特别向我们提到了那些‘巴黎大学的神学家’，并引用了葛森、阿尔曼和梅杰的理论，以便在教会的公会议至上主义和共和政体的人民主权理论之间进行仔细的类比。”^①

与霍特曼、伯撒不同，布鲁图很少提到法国的三级会议，因为“到1574年—1575年，胡格诺派面临一个大规模地反对宗教宽容的天主教的军事行动，他们不能再指望获得三级会议的支持了……”^②因此，布鲁图更多强调行政官员而不是三级会议的职权。他认为，行政官员受全体人民的托付，这是指着真正的权力关系而言的，并有责任保护人民的权利。根据他对欧洲历史和《圣经》历史的分析：

“……那些被人民设立的行政官员，或者他们中的大多数，又或他们中的任何一位，如果不使用武力来反对一个败坏上帝律法的国王，或者防止这样的国王复辟——其目的是为了将国王的权柄约束在适当的限度内，那就将是严重违背上帝圣约的罪行……

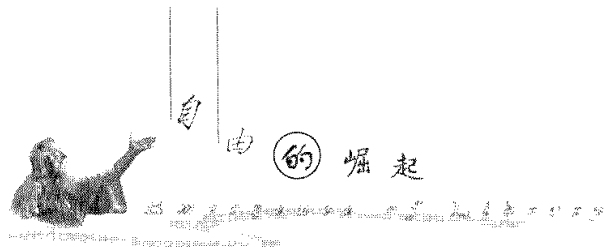
全体人民位于国王之上，因此，对那些政府官员来说，虽然作为个人，他们位于国王之下，但是，当他们结成一个整体的时候，他们也位于国王之上……”^③

① 《现代政治思想的基础》，第326页。

② 《16世纪的宪政主义与反抗》，第40页。

③ 同上，第162页。





潜在的理论是一种根植于《圣经》的圣约思想：一个有双方当事人的神圣协议。^①协议的第一部分是上帝和国王之间的契约，在这里国王被限定，必须依照上帝的律法进行统治（在《反对专制君主》的第一部分讨论）。协议的第二部分（在《反对专制君主》的第二部分讨论）是上帝与人民之间的契约，以确保共和国依照上帝的律法施行统治。

如果国王这个最高的仆人不能履行法律赋予他的职责，级别更低的仆人（官员）就有权力甚至“使用武力来反对国王”。^②就像沃杰指出的那样，政治契约是一种手段，通过这种手段可以断定即使在委任一个国王的时候，人民以特别附加权利条款的方式，也总是保留着原初的主权。^③因此，布鲁图说，世俗政权的主要目的必须是“保护人民的自由和安全”。^④

任何一个国王，如果他不关心人民幸福，而只是“一意孤行地败坏共和国……厚颜无耻地歪曲法律……那么，誓言、圣约和宗教对他都毫无意义……”，这样的国王被布鲁图称为“暴君”——

46

“是上帝和人民的敌人”。^⑤

之后布鲁图提到了巴托鲁斯，后者认为这样的国王应被比他

① 旧约学者对古代近东地区盟约形式的研究表明，有两种著名的盟约类型：一种是单边的（所有条件均由一个提供保护的更高权威拟定），一种是双边的（所有条件均由双方平等达成共识）。前者的例子如《旧约·创世记》第15章中上帝与亚伯拉罕所立的圣约，后者的例子可参见：门敦赫，《以色列和古代近东的法律与盟约》，匹兹堡，宾夕法尼亚西部长老会出版，1955年。

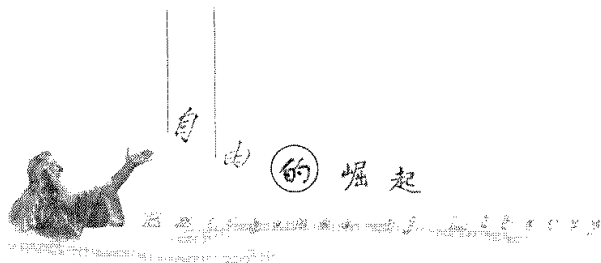
② 《16世纪的宪政主义与反抗》，第157页。

③ *Les Theories*，第100页。

④ 《16世纪的宪政主义与反抗》，第68页。

⑤ 第190页。





更高的主人或上级来废黜。“但是，这里的主人或上级是指全体人民或那些全体人民的代表……他们可以号召人民拿起武器。”^①他的论证很接近约翰·诺克斯在1554年《致苏格兰贵族》中的观点，但没有诺克斯1558年的《致苏格兰民众的公开信》那么极端。这封公开信认为，如果统治者拒绝保护纯正的信仰，那么人民就有权进行革命。与诺克斯相比，布鲁图不像他那样更明确地依据《圣经》启示来反抗对政府的偶像崇拜。也许布鲁图在信仰诉求上的温和与妥协，是考虑到法国的天主教温和派的力量，而更加希望获得他们的支持与认同。

从圣约到宪法的变迁

胡格诺派思想家的重心，逐渐从严格的《圣经》和基督信仰意义上的圣约观念，向着更为普遍和世俗化的政治与宪法理论转变。这种转变标志着加尔文主义关于政教关系的思想发展进入了一个新的时代。斯金纳总结了这一改变：

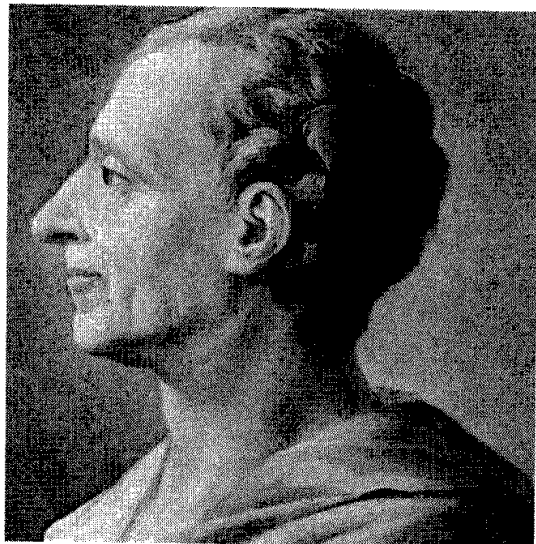
“……至于伯撒、莫尔奈（即布鲁图）和其他同伴，他们最终放弃了这种观点，即将维持基督信仰的自由和纯正作为合法的政治反抗的单一理由。其结果是形成了一个完整的革命性的政治理论，并将之建立在一个关于人民的天赋权利和原初主权的、为现代社会所认同的世俗理论的基础上。”^②

《反对专制君主》在另一个方面也充满远见卓识。它强调国王

^① 同上，第191页。

^② 《现代政治思想的基础》，第338页。





孟德斯鸠
(1689—1755)



卢梭
(1712—1776)

处在法律的统治之下，表达了以议会代表人民主权的思想；它比后来的苏格兰长老会更早地提出了关于权力分立的概念，其目的就像沃杰描述的那样，“为了防止权力的无节制”^①。后来，孟德斯鸠和卢梭将从一个完全不同的视角，对这一问题进行更为细致的继承和讨论。但在16世纪70年代，像布鲁图这样明确的观念，“在那个时代是极为罕见的”。^②

胡格诺派思想的世界影响

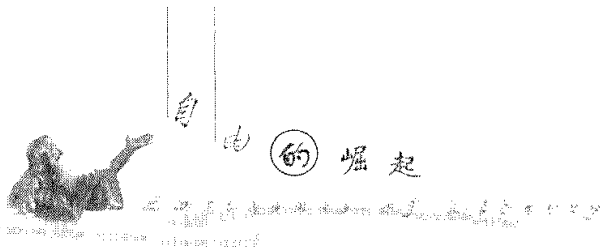
47

在法国，加尔文主义者只是少数派，他们的军事抵抗失败了，并且他们关于信仰与政治的宪政理论在那个时代的法国也没有流

① *Les Theories*, 第147页, “D’empêcher les excès de pouvoir.”

② 同上, “Fort rare à l’époque.”





行起来。

“尽管这是一次政治上的失败，但这个时期的宪政主义思潮持续地影响了政治思想的发展。国王服从于人民或人民的代表，这些代表作为一个整体表达了一种更高的政治权威，这样的观念不是对后来得以独立发展的宪政学说的一种单纯的期盼，而是持久的源泉。”^①

1580年，荷兰反抗西班牙的独立运动激发了胡格诺派理论家们的灵感，^②就像激发了17世纪英格兰的宪政思想家们一样。^③罗马天主教学者，如耶稣会的玛里安娜，^④法国神圣联盟的辩论家吉恩·布歇（1548年—1644年），^⑤为了自己的目的，也都汲取了胡格诺派反抗暴政以保卫信仰自由的思想（就如早期的加尔主义者从天主教内部激进的公会议至上主义那里汲取灵感一样）。因为在1584年安茹公爵去世之后，纳瓦拉的亨利、一位新教徒直接继承了法国的王位（天主教学者们也要前瞻性地思考胡格诺派曾经思考过的问题）。

也许沃杰是正确的，他认为胡格诺派反抗暴政的思想对18世纪法国启蒙运动的影响是相对较小的：

^① 《16世纪的宪政主义与反抗》，第45页。

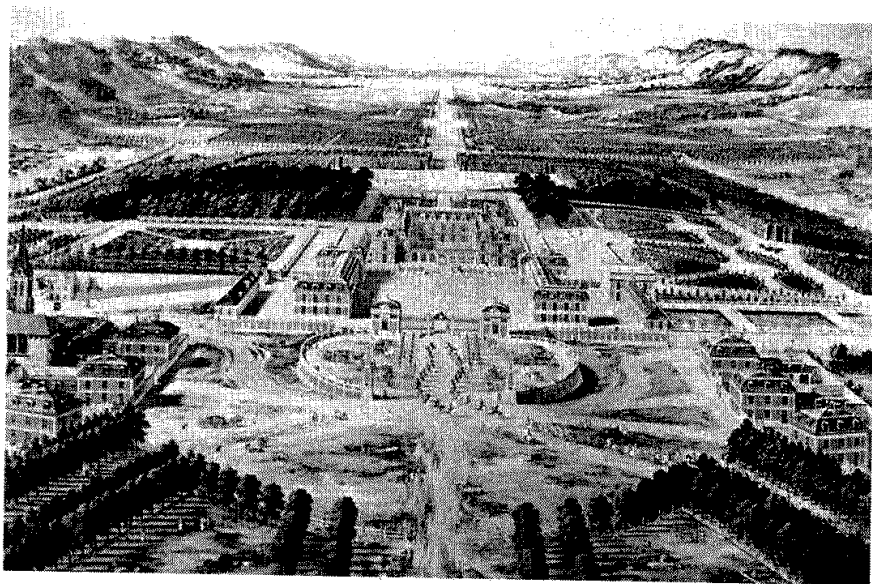
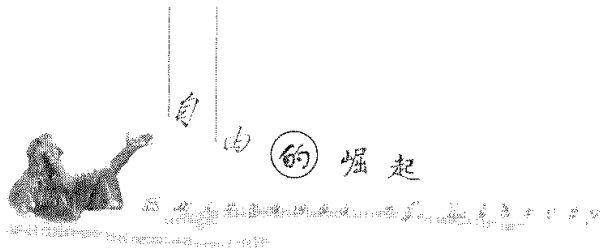
^② 同上，第45、139页；另参见斯金纳，《现代政治思想的基础》，第337、338页；另参见Robert M. Kingdon, 《16世纪的加尔文主义在法国和低地国家的政治反抗》，载《近代历史杂志》（*The Journal of Modern History*），1958年3月7日，第220—233页。

^③ 参见J. H. M. Salmon, 《欧洲政治思想中的法国宗教战争》，牛津大学出版社，1959年。

^④ 参见Franklin主编，《16世纪的宪政主义与反抗》，第205页，“新教及其联盟，对16世纪的耶稣会理论家如玛里安娜等有着间接而迂回的影响”。另参见Guenter Lewy, 《西班牙黄金时代的权谋与宪政：胡安·玛里安娜（Juan de Mariana）政治思想研究》，日内瓦DVOC出版社，1960年。

^⑤ 参见Vautier, *Les Theories*, 第158页，以及斯金纳，《现代政治思想的基础》，第345、348页。





凡尔赛宫

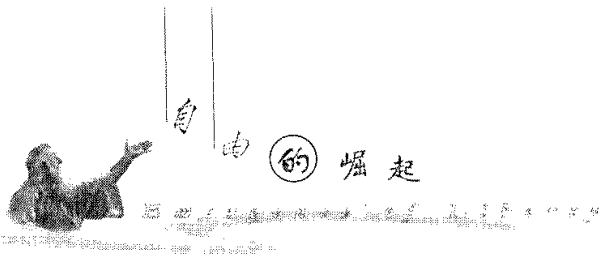
“从思想史的脉络看，胡格诺派是古代的自然法学派在当时的
一种形态。这些传单与手册派在早期的改教家和之后成熟的新教
神学之间，显然搭起了一座桥梁，因为后者更为明显地受到了理
性主义的影响。”^①

不过，胡格诺派在北美殖民地的影响似乎比在大革命之前的
法国更大一些。北美殖民地一般来说，是更少的“理性主义”和
更多的新教导向。约翰·亚当斯认为，《反对专制君主》一书对理
解美国独立和美国宪政是非常重要的。

然而，就时机和环境而言，与其他地方相比，法国胡格诺派
的几个主要观念在苏格兰的发展是最为兴盛的。在反抗暴政者们
发表他们的小册子之前，在苏格兰的加尔文主义的追随者已充分

① “Ils [the Huguenots] furent, en revanche, l’ un des courants ou puisa l’ ecole de Droit naturel, ils firent le pont entre les doctrines reformateurs et celles de cette ‘ecole protestante,’ ou se manifeste deja fortement la tendance rationaliste.” Vautier, *Les Theories*, 第161页。





享有这一理论和思想的共同源泉。

沃杰总结了胡格诺派的“反抗暴君论”传于后世的三个思想：权力有限、人民主权和在天赋自由之下反抗暴政的权利。^①现在，我们将继续考察，为了使加尔文的宗教与政治遗产在这些（以及其他）方面有更系统化的发展，历史如何进一步地将苏格兰变成了一个硕果累累的阵地。

^① *Les Theories*, 第164、165页。



第

章

3

加尔文主义在苏格兰： 争战与得胜



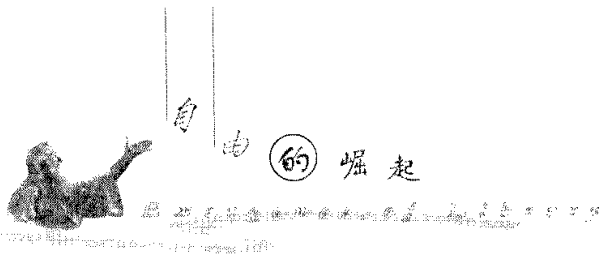
51

印巴特·德·拉图尔曾经说过，加尔文的全部遗产就是由一本书——《基督教要义》和一座城市——日内瓦共同构成的。^①日内瓦是其他地方宗教改革的楷模。作为改教家，也许没有人比苏格兰的约翰·诺克斯更伟大，而他称日内瓦是“自使徒时代以来世上最完美的基督学校”。^②但是，如果说日内瓦在很多方面（尽管不是在所有方面）都是加尔文主义在城邦共

① Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la Reform*, 4 vol. (Paris: Dido et c^e, 1905—35), vol. 4: *Calvin et l'Institution Chretienne*, 第117页。

② 约翰·诺克斯，引自 G. D. Henderson, 《长老会制》一书，阿伯丁（Aberdeen）大学出版社，1954年，第59页。





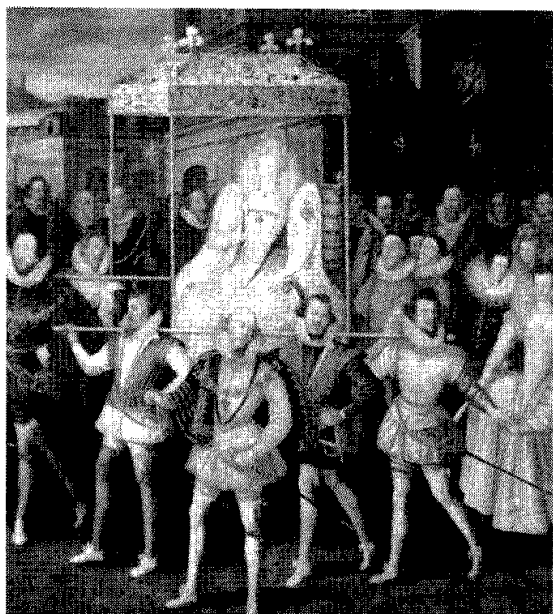
和国中最值得尊敬的例子，那么，从国家的范畴来看，也许诺克斯所在的苏格兰比世上任何其他地方都更充分地展现了加尔文主义。在上帝、主权、律法和政教关系等诸多方面，加尔文主义在苏格兰比在法兰西（在那里，由于胡格诺派处于少数的劣势）和英格兰（在那里，由于政教关系的其他模式显得特别强势）都发展得更加深远。

尽管在对归正神学和《圣经》权威性的理解方面，诺克斯终其一生都要感激加尔文。但是，在一些重要的政教思想如反抗世俗政府上，诺克斯并不赞同他的这位导师。诺克斯更多地受到“旧约”时代的神权政治模式的影响，与加尔文相比，显然他更少受到人文主义和自然法传统的洗礼。因此，苏格兰人的宗教改革既在国家层面上展开了加尔文主义的内涵，又在一个激进的方向上超越了加尔文主义。后来证明这个方向在一定程度上形成了这个世界“未来的思潮”。 52

苏格兰政府改教后的三个理念

苏格兰的改教运动以一种很特别的方式来对待上帝、教会和世俗政权，因此在西方现代政治体系的发展史上，构建了一个非常重要的平台。尤其是加尔文的三个理念在改教后的苏格兰成为了现实：第一，教会作为一个与政府享有平等的法律地位与权利的团体，与之并肩而分立；第二，人民的直接权力在“圣约”的观念下，要求政治机关负有责任，依照超验的律法所赋予的有限权力履行政府功能；第三，政府效法长老会的治理模式建立起一个民主的





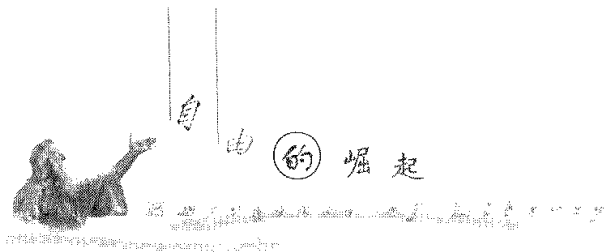
伊丽莎白一世

政体，从而使公民政治权利得到普遍提升。不过，从诺克斯的思想对苏格兰产生巨大影响的16世纪60年代，到1690年—1707年英国国会颁布一系列法案使这些理念得以贯彻和确立，整整花了一个半世纪的时间。

在宗教改革如火如荼的时代，苏格兰的改教却姗姗来迟。部分原因由于这里的君主（他们通常是一些孩子，而

由强权人物来摄政）与强硬的封建贵族之间充满斗争，使他们的朝廷变得虚弱和充满猜忌。那些腐败的天主教的高级教士们也在损害着国家的稳定，比如红衣主教大卫·毕顿，他是政治上的强权人物，和一大堆私生子的父亲。1546年，毕顿在圣·安德烈被诺克斯的改教伙伴刺杀了。苏格兰和它孱弱的中央政府就成了被新教的英格兰和天主教的法国共同争夺的对象，法国年幼的国王弗朗西斯二世迎娶了苏格兰年幼的女王玛丽·斯图亚特。1558年，伊丽莎白一世成为英国女王，1560年，弗朗西斯二世在法国去世。之后，这种国家之间的争夺和微妙格局对苏格兰的宗教改革产生了直接的影响。

最初，苏格兰宗教改革的推动力量是信义宗。但在宗教改革者乔治·魏沙特（1512年—1546年）的领导下，加尔文主义逐渐



走到了前面。当时魏沙特已被流放欧洲，他深受布瑟、布林格，尤其是加尔文这样的思想家的影响。^①在魏沙特被天主教会迫害致死之前，约翰·诺克斯则受到了他的影响，成为了一名新教徒。不久，诺克斯也被捕了，被卖为奴隶，在法国人的船上充当桨手。通过英格兰重要部门的一些善良官员的帮助，他最终获得了释放。在英国宫廷中，诺克斯迅速声名鹊起，并成为信奉加尔文宗



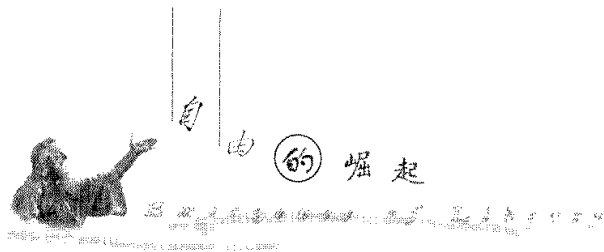
爱德华六世(157—1553)

的年幼的国王爱德华六世的宫廷牧师。当都铎王朝的“血腥玛丽”继位之后，诺克斯和其他很多英格兰新教领袖们一起逃到了欧洲大陆，因为玛丽女王判定新教是非法的，并试图以武力在英国恢复天主教。

约翰·诺克斯和其他英国教会的政治家如古曼、庞尼特和福克斯，最终避难于加尔文所在的日内瓦。在那里，诺克斯成为了英国流亡者们的牧师。在诺克斯离开苏格兰的日子里，他一直密切关注着苏格兰发生的一切，并希望能返回祖国。1558年“血腥玛丽”死后不久，他回归祖国的梦想终于实现了。这要特别感谢苏格兰“主的圣会”（Lord of the Congregation）在16世纪50年代

^① 参见 James Baird, 《苏格兰上空的雷声》。





后期的积极活动。

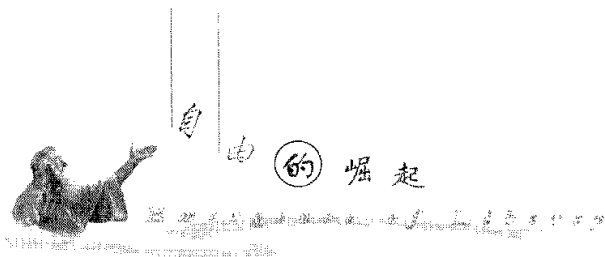
苏格兰发展了圣约的观念

“主的圣会”的成员中有赞成宗教改革的贵族，他们同摄政王的法国古伊兹家族的玛丽争夺权力。这位玛丽是玛丽·斯图亚特的母亲，她坚信罗马天主教，和她的出生国法国联合反对宗教改革。约翰·诺克斯不顾自身安危，在1555年花了6个月时间来激励“主的圣会”的成员，要他们将宗教改革推进到民众中间，彻底取缔弥撒，取代世俗政权。经过诺克斯的努力，苏格兰的宗教、政治、文化都出现了渴求改教与归正的氛围。“主的圣会”与古伊兹家族的玛丽斗争的理论基础，正是圣约的观念。在苏格兰改教时期，以及改教之后的很长一段时期，圣约神学一直都是核心的思想。圣约的观念在这里超越了加尔文，得到了进一步的发展。这是苏格兰留给后人的最为适当的遗产，尽管后来的思想家们（如休谟、斯密、彭斯等）已不再忠实于这些遗产的神学背景。

1554年，被迫流亡后不久，诺克斯写下了《为了避免上帝的审判，对在伦敦等地的虔诚基督徒的训诫和警告》一文，其核心思想是要求信徒必须领受圣约（或与主结盟）——“在上帝和我们之间，唯有他是我们的神，我们是他的子民……我们要追寻他，我们应该远离其他偶像。”他的意思是为了保持与圣洁上帝之间的立约关系，就必须反对偶像崇拜，这样才能避免永恒的诅咒。^① 1556

^① 参见 Richard L. Greaves, 《苏格兰改革宗的神学与革命：约翰·诺克斯思想研究》(Grand Rapids: Eerdmans and Christian University, 1980年), 第116页。





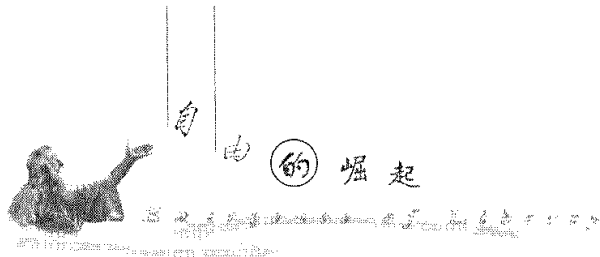
年，在论洗礼的一本小册子中，诺克斯再次论述了圣约的观念。^①而1558年的《申诉》则是他圣约神学最全面的表述。他认为基于圣约，政府和人民受制于上帝的律法，他对圣约这一概念的阐释，建立在对《旧约》经文的忠实的释经基础之上。他引用了约西亚王要求以色列人遵从与上帝的盟约（《列王记下》23章）。因此，世俗的暂时的统治者有义务归正自己的信仰，远离一切偶像。很明显地，诺克斯认为，一个人似乎能够直接从旧约时期步入他所在的年代。尽管其他人，像乔治·布坎南，会对这种将以色列时代的做法直接移植到现代欧洲君主国家的合理性产生怀疑。但是，执著的诺克斯还是将《旧约》时代的民事律与当时基督教国家的法律的几个方面（经过他精心的选择）作了细致的比较。诺克斯的这种比较自然是基于譬如《旧约》里的亚撒王与他的臣民立约只敬拜真神的例子（《历代记下》15章）。

诺克斯比加尔文走得更远

诺克斯在晚年走得更远，他对参与宗教改革的贵族没有诉诸足够的行动深表失望，遂于1558年发表《致苏格兰民众的公开信》。在这封信里，他完全突破了加尔文的思想（甚至预示了十几年后法国胡格诺派将提出的人民反抗的几个要点）。诺克斯宣称，普通民众负有圣约之下的职分，当贵族和庄园主们拒绝纯正的信仰时，他们必须站出来传讲基督的话语，见证基督是道路和真理并清除

^① 同上，第118页。





55

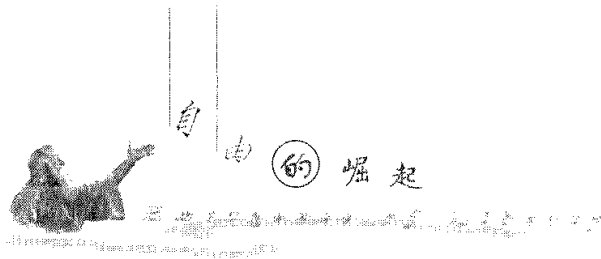
公共生活中的一切偶像。他的观点建立在对《圣经》几个篇章（尤其是《出埃及记》34章）的释经之上。这些篇章讲述了上帝与他的子民（而不只是与他们的领袖）之间的圣约。诺克斯认为，如果一个人拒绝反对一个偶像崇拜的政权，他就是在冒失去永生之灵魂的危险。

诺克斯的圣约观受到了“主的圣会”成员的欢迎。部分因为苏格兰的政体渊源，和其他欧洲王室一样，根源于中世纪封建主义的不明确的契约关系之上。^①这种契约就像一枚婚戒，把宗教领域和世俗领域混合在一起。另一部分原因，就像威廉森在他的《詹姆士六世时代的苏格兰国家意识》一书中谈到的那样，英国新教徒在16世纪的末世论，即对基督再来和上帝之城与世俗之城的关系的教义，显然影响了作为大不列颠一部分的苏格兰。尽管在这里，末世论教义已显得有些激进。

根据这种末世论，有种通常的看法解释英国的改革宗信徒（包括后来的清教徒）为什么会受到残酷的迫害。因为基督再来之前，会有一个“敌基督”即撒旦的代理人出现（对当时的许多人来说，就是天主教会甚至就是教皇本人）。当“敌基督”被消灭之后，世界将会进入一个政治与宗教都被全然更新的一种公义圣洁的统治之中（神学上称为“千禧年”时代——译者注）。人们认为，受迫害的新教徒们就生活在这一黄金时代之前的最后一夜。根据威廉森的观点，英国的改教者，如诺克斯的朋友约翰·福克斯，曾在日内瓦流放期间写成了《福克斯殉道者名录》。这好像一份上帝

^① 同上，第120，121页。





的选民名单，被正式记载在历史之中，等待那终末的一刻。但是，苏格兰在历次战争中都遭受兵燹，这使他们的档案文献都保存不全，苏格兰人没法拿出一份令人印象深刻的、有着伟大的殉道者和纯正信仰传统的历史，因此他们不能以这种方式期待获得“上帝选民”的一个肯定的身份认同。因此，威廉森认为，苏格兰人对圣约神学的思想持一种开放的态度。在圣约之下，个人与上帝建立了一种从当下到永恒的生命关系，这为苏格兰人提供了另一种更加真实和肯定的对于“上帝选民”的身份认同。这既不同于福克斯对英国殉教士历史的弘扬，也不同于柯克法官对英国普通法传统的赞美和对先例原则的遵奉。

尤其要提到17世纪30年代出现在苏格兰的圣约思想，这时离诺克斯的时代已过去了很久，威廉森写到：

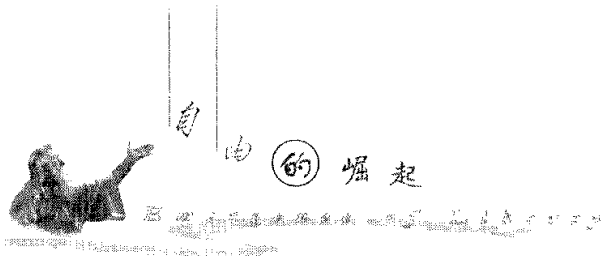
“英格兰人诉诸于古老的法律，苏格兰人诉诸于使法律终止的手段，换言之，就是圣约。苏格兰从来没有过像英格兰那样的古代宪法传统。他们的政治文化显然需要另一种推动力，可以因之改变苏格兰民族的历史处境。”^①

基本上，“主的圣会”是一个革命性的政治团体，愿意调整自己的立场。因为受到诺克斯著作的鼓舞，他们反对王后摄政，认为这不是一个圣约之下的政权（因为王后对天主教的圣像崇拜和弥撒的支持，他们认为这是明显的偶像崇拜）。1560年，改革宗信徒们赢得了最初的胜利，因为英国女王伊丽莎白一世担心天主教的法国会借道苏格兰入侵英国，她选择了支持苏格兰的新教徒。

56

^① 参见 Arthur H. Williamson, 《詹姆士六世时代的苏格兰国家意识：启示、联盟与苏格兰公共文化的形成》，爱丁堡，约翰·唐纳德出版社，1979年，第19、20、146页。





“主的圣会”和苏格兰女王的军队开始对抗后不久（紧接着1559年在珀思发生了暴乱），伊丽莎白一世出兵支持“主的圣会”。^①1560年，苏格兰女王去世，法国军队也撤退了。苏格兰国会邀请诺克斯回国，为在圣约的观念下推进宗教改革提供意见。

我们能够看到，与加尔文相比，诺克斯显然更为激进，更接近于一个旧约时代的希伯来先知。诺克斯坚持认为上帝同人民的圣约直接赋予了人民反抗一切不尊崇上帝主权的权力，而无论是否有“低级别官员”的领导。在这一点上，诺克斯与加尔文背道而驰，也与约翰·梅杰（他教导过诺克斯，也教导过加尔文和布坎南）背道而驰。^②

因此，格里夫斯作了如下总结：

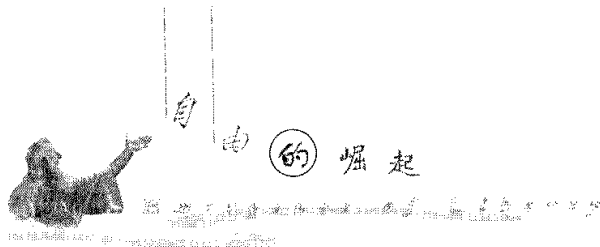
“在诺克斯离开日内瓦之前，他已经非常自如地、稳妥地将宗教意义上的圣约或盟约观念移植到了政治领域。在新的领域，圣约思想与苏格兰的封建主义传统和自然法—社会契约理论逐渐结合为一体。而在接下来的几个世纪里，自然法—社会契约理论在英美政治史上举足轻重。在合法地反抗世俗统治的本质问题上，诺克斯与加尔文之所以产生最终的分歧，原因可以追溯到他们对圣约的不同阐释。正是诺克斯，而不是加尔文，更明确地主张人民有正当的权力来反抗暴政。就像诺克斯论证的那样，也像法国胡格诺派信徒、英格兰新教徒，以及诺克斯的苏格兰追随者们随后发现的那样，圣约是一个带有令人敬畏的政治力量的观念。”^③

① 参见 Francis Lyall, 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，阿伯丁（Aberdeen）大学出版社1980年，第9、13页。

② 《苏格兰改革宗的神学与革命：约翰·诺克斯思想研究》，第149页。

③ 同上，第124、125页。





苏格兰宗教改革得到法律巩固

在“主的圣会”的成功领导下，苏格兰国会于1560年8月正式立法。“1560年国会第2号法律《废除教皇权柄法案》规定，在苏格兰全境废除教皇的一切权柄；第3号法律废除偶像崇拜；第4号法律禁止弥撒。”^①国会成立了一个专门委员会，由约翰·诺克斯负责，准备起草一份改革宗（加尔文宗）的信条。信条于4天后完成，明显受到加尔文主义的影响，称之为《苏格兰信条》。基于《圣经》启示，从亚当的堕落到基督的救赎再到圣灵在教会中的落实这一救恩的历史，关于如何分辨真教会的问题（也就是真教会的“标志”或“印记”），信条作出了一个经典的新教的诠释：

“我们可以断定，那西方称之耶稣基督的新妇（教会）的，不能是远离圣洁的妓女；因此，苏格兰教会的标志、印记和象征不是那些古老的制度、权力、传统，或特定的场所，……而是……忠实地传讲上帝的道……正确地施行圣餐……以及执行教会的惩戒。”^②

苏格兰国会1560年通过的第1号法律，就是这份《苏格兰信条》，其中写到：

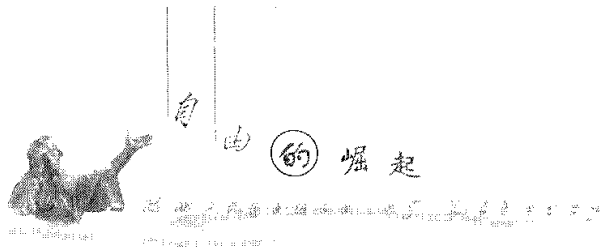
“苏格兰王国全境的新教徒公开声明并相信该信条，根据《圣经》启示之无谬的真理，信条在苏格兰得以颁布，作为可靠和合理的信条。”

弗朗西斯·莱奥教授说，要对信条被批准的方式和含义给予

^① 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第13页。

^② 《1560年苏格兰信条》，正文，5章8节。





准确的理解。

“第一，信条不是一个世俗政权为教会制定的，而是由苏格兰的新教徒提出，然后得到国会的认可和允准的。世俗政权不是主导者，它也无权决定一项独立于它之外的体制。第二，信条也不是当前的苏格兰教会的信仰告白，或是由教会的审议会提出和颁布的。这是苏格兰的全体新教徒，透过国会所宣告的信仰。它不是由建制化的教会提出的，因此也不是任何一间教会可以否定的。”^①

58 诺克斯领导的委员会也被授权起草了教会宪章，即《苏格兰第一誓约》。^②并于1560年和1561年两次提交国会，议案由于涉及财产方面的规定而被否决了。议案这样阐述它的建议：

“一个教会治理体系，应建立在一种被修正了的主教（监督）制的观念之上。一个基督徒的共和国，应被设想为一种‘政教分工协作’的模式，教会对人民的幸福负有责任，而政府则行使公共管理的职能。教会应担负起教育后代和救济穷人的职责，它更重要的职责，则是传讲上帝的话和对会众施行惩戒。”^③

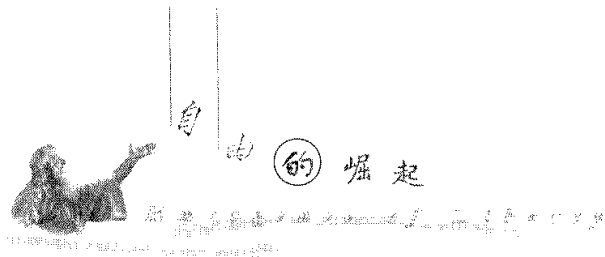
对“主的圣会”说，这一议案不能被接受，是因为议案提议以原天主教会的教产来资助教会完成这些功能。在那时，一些“主的圣会”成员已接管了许多天主教会的财产，另一些成员也接收了天主教会的土地。这样，经济上的利益，损伤了改教者们的勇气和虔诚。

① 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第13、14页。

② 参见 James K. Cameron 编辑，《苏格兰第一誓约》（The First Book of Discipline），爱丁堡，圣安德鲁出版社1972年。

③ 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第14页。





“更高权威”与最高权威

从此，苏格兰的改教牧师们在政治角力中有输也有赢。而政教之间的冲突，也一直在新教徒与天主教徒，以及新教不同宗派之间持续。不过所有的新教徒在改革宗关于上帝主权的看法上都是一致的。他们认为，在《圣经》中说话的上帝，才是个人生命中最高的权威；而不是梵蒂冈的权威、罗马教会的等级体系和它的传统教义。诺克斯和他的苏格兰伙伴在这些基本教义上没有分歧，只是他们比信义宗和加尔文本人更加激进（后来英格兰的清教徒们也是如此）。 59

诺克斯在《苏格兰第一誓约》里把偶像崇拜定义为“一切不彰显上帝的道的敬拜”^①。后来，他们与很多注重礼拜礼仪的信义宗信徒和英国圣公会（国教）信徒，以及一些欧洲大陆的改革宗信徒产生了一些分歧，他们完全拒绝天主教传统的某些做法，比如“神圣节期（如圣诞节）”，就像卡梅伦所说的这样，“因为在《圣经》里面，这些节日既没有被规定，也没有因此蒙受上帝的应许”^②。因此1566年，苏格兰教会在决定认同《瑞士加尔文宗第二信条》时，他们毫不犹豫地从中排除了“关于主的降生、割礼、受难、复活、升天和圣灵降临等节日这一条”。^③

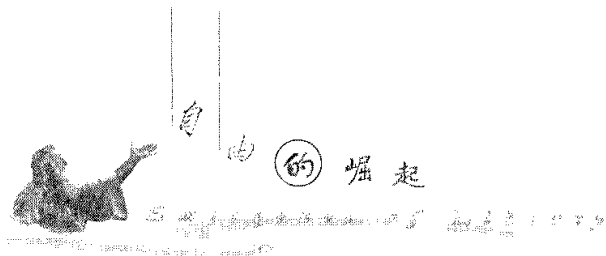
《苏格兰信条》在起草时，主要的概念和用语，都完全遵从

① 《苏格兰第一誓约》，第14页。

② 同上，第88，89页。

③ 同上，第88—89页。





《圣经》在语言表达上的权威性。若有任何词汇与《圣经》的用语不同，都必须得到6位起草人的一致同意。^①1554年，诺克斯在给在伦敦、纽卡斯尔和贝里克的基督徒的信里写到：“上帝的话语是最简单朴实和确实可靠的真理。”^②他以上帝的信实的道的权威，来攻击天主教的弥撒仪式。诺克斯认为这整全的真道是整部《圣经》清楚启示出来的。^③

就像格里夫斯所解释的那样：

“与路德不同，诺克斯把《圣经》的整全性设想为这样一种样式，即使当《旧约》服从于《新约》并被后者所光照时，《旧约》律法的严格性也没有因此而减弱。诺克斯不主张着眼于经文的不连续性，或者经文意义的随意替换，而是像加尔文那样，从整本《圣经》中（无论是《旧约》还是《新约》）自由地引用经文彼此印证……就诺克斯对政治事务或女权主义的立场来看，《旧约》对审视这些当代社会所关注的议题依然有着显著的適切性。”^④

就像诺克斯所说的，他对上帝话语的至高权威的理解，解释了他对苏格兰女王玛丽的态度。因此，在诺克斯与玛丽女王的会晤中，若把焦点集中在他严苛的性情上，未免有失中肯。对这种指责，诺克斯也十分敏感，并特意阐释了他的立场：

“上帝愿意把我放在这样一个地位，作为人民和教会的守望者就如以色列中的守望者先知以西结那样。我一切布道的最终目的，

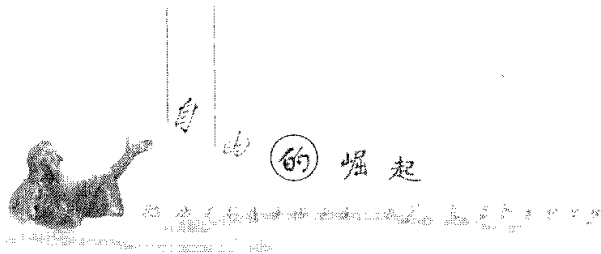
① 《1560年苏格兰信条》，前言。

② David Laing 编辑，《约翰·诺克斯文集》，纽约AMS出版社，1966年，3章166节。

③ 同上，第64页。

④ 《苏格兰改革宗的神学与革命：约翰·诺克斯思想研究》，第21页。





是要引导君主和民众完全顺服于上帝的命令……公义的剑是上帝的，如果君王不运用，那么，别的人就会拿起来……”^①

因此在诺克斯看来，作为一个侍立在更高的主权者之下的个人，除了与玛丽·斯图亚特竭力争辩之外，他别无选择。玛丽来自法国，作为一名年轻的寡妇，她从1560年开始统治苏格兰。玛丽女王明确地坚持天主教教义，为了重塑天主教的传统（或者在诺克斯强烈的新教观念中就是回到“偶像崇拜”），她希望停止宗教改革运动。

60

玛丽女王在与诺克斯的第四次即最后一次会晤中，她责问诺克斯凭什么诘难她与西班牙王储卡洛斯的订婚。他的回答暗示出，在内心里他认为正是上帝话语的至高权威使得那些世俗身份很卑微的人也有权根据这一权威来诘问最高的世俗权柄。

“我的婚事与你何干？在这个国家，你以为自己是谁？”

“尊贵的女士，我与你一样，是生活在这个国家的上帝的子民。尽管我既不是国家的伯爵，也不是子爵或男爵，然而，上帝使我成为一个与你一样有意义的人（无论我在你眼里是多么卑微）。是的，女士，如果我预见到了要出现一些危害上帝荣耀的事情，那么，我也会像那些贵族们一样，尽我之力来阻止这样的事情发生。”^②

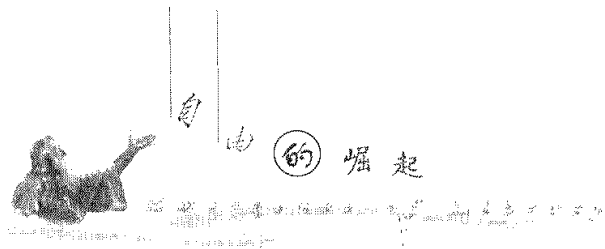
诺克斯与《旧约》

从这样的信念中，我们能够看出，尽管加尔文主义者从来没

^① Bannatyne, 《回忆录》，第99页，转引自同上，第6、7页。

^② J. H. S. Burleigh, 《苏格兰长老教会史》，伦敦，牛津大学出版社1960年，第185页。





有宣称自己是社会平等主义者（甚至他们也反对平等主义），但随着历史的演进，他们关于上帝至高权威的立场产生出了巨大的追求社会平等的力量。拒绝世俗的“偶像崇拜”就必然要服从至高主权：上帝在《圣经》中启示的圣道。显然，诺克斯也受到信义宗 1550 年的《奥斯堡信条》的影响，当他在论述天主教与新教的辩论时，引用了这个信条的内容。^①诺克斯也受到被英女王玛丽放逐而流亡日内瓦的新教徒如庞尼特和古曼的影响。或许可以说这种影响是相互的。^②但到目前为止，具有反叛精神的诺克斯思想的最大源泉仍然是《圣经》，尤其是旧约部分。诺克斯写了两本小册子，一本写于 1554 年，另一本写于 1558 年。^③在里面诺克斯表述了自己的观点：“历史的背景并不是一种约束，希伯来的先知是受默示而传讲上帝永恒的道。”^④因此上帝的道“永远居于物质财富、人际关系，甚至世俗法律之上”^⑤。

61 格里夫斯写到：

“……在废黜统治者方面，《旧约》提供了大量的先例。当诺克斯理解这一切的时候，他遵从了《圣经》的原则，将反对偶像崇拜和君主专制的权力从地方官员和贵族扩展到平民的选举上来……伯撒和后来的胡格诺派的理论家们也受到了这些内容的影响，

① 《苏格兰改革宗的神学与革命：约翰·诺克斯思想研究》，第 126 页。

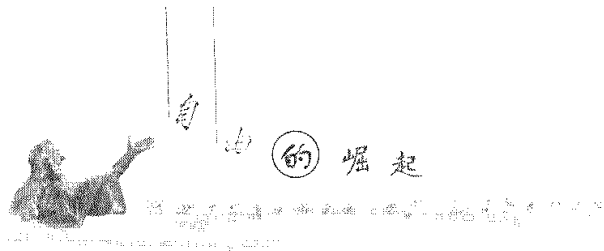
② 参见 John Ponet (1516?—1556) 的《政治权力简论》，他是当时一位立宪君主制的倡导者，芝加哥大学出版社 1942 年再版。另参见日内瓦的 Christopher Goodman 在 1558 年的著述，关于更高的权柄如何被遵循，尤其是通过反对和抵抗去遵循上帝的话语。

③ 约翰·诺克斯，《信仰的告诫》（1554 年），及《对大多数的一个回答》（1558 年）。

④ 格里夫斯，《神学与革命》，第 18 页。

⑤ 同上。





甚至可能也包括加尔文。”^①

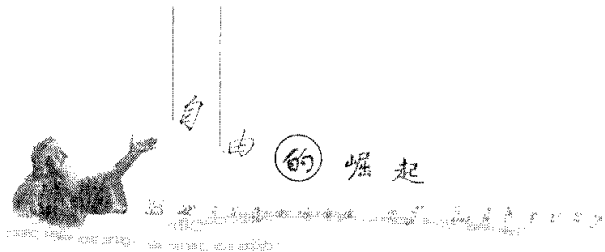
诺克斯认为,《旧约》里的圣约体系是以上帝为中心的,作为一种敬虔的责任,和个人良心的平安与自由,人民应当起身反抗一个反基督信仰的世俗政权。这种完全“以神为本”的思想,与乔治·布坎南在《苏格兰宗教改革的法理》一书里的立场有很大不同。布坎南是著名的人文主义学者,和倡导人民反抗的思想家(他后来也归正成为加尔文主义者)。^②他是土生土长的苏格兰人,在法国的波尔多作过蒙田的老师,也在斯特灵堡教过年轻的詹姆士六世。在赋予人民以革命的权力方面,布坎南不是直接基于基督教的圣约观,而是基于人民作为一个整体的主权。这种“人民主权”能够让民众有权选举统治者,同时并没有让渡他们的天赋人权。如果必要的话,这种主权还包括了直接废黜君王的权力。^③布坎南紧随着诺克斯,宣称人民有革命的权利。但他们的分歧在于:布坎南认为这种权力源于一种自然的或形而上的人民主权,而诺克斯认为这种权力只能是由上帝的话语和圣约之下的上帝子民的职责来确立。

“政治权利”的新观念

出生在德国威斯特伐利亚的阿尔图修斯(1557年—1638年),

-
- ① 同上,第155,156页。在塞缪尔·卢瑟福《法律为王》的“问题四”中,列出了《圣经·旧约》中人民拥立和废黜国王的例子,像《士师记》的7章22节、9章6节、11章8和11节;《撒母耳记下》的16章18节;《列王记上》的16章;《列王记下》的14章21节;《历代记下》的23章3节;《申命记》的17章14、15节等。
- ② 弗吉尼亚的Sprinkle出版公司再版,1980年。
- ③ 《现代政治思想的基础》,第2卷,第338、346页。





是第二代有影响力的加尔文主义政治理论家之一。他追随布坎南忽略圣约思想的观点，为了提供一个更纯粹的政治学的讨论，1603年他在《系统政治论》一书里，将视角集中在“权利的概念，而不是人的敬虔责任上”。^①阿尔图修斯和布坎南比较一致，不像诺克斯那么强调《旧约》的希伯来模式，如布坎南坚持认为：“因为以色列人具有独特的被分别为圣的地位，所以其社会模式与其他社会没有什么可比性；其他社会被允许将正当性建立在人民主权的基础之上。”^②

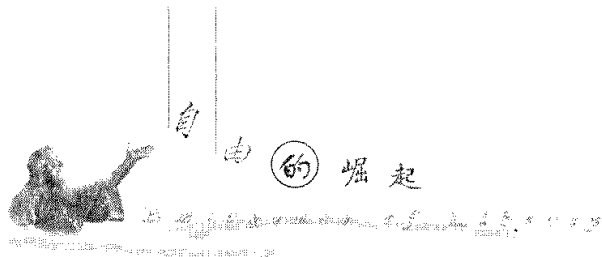
62 就像我们在随后几章将看到的那样，诺克斯关于上帝圣约的思想，构成了17世纪30年代至40年代英国清教徒革命的坚实基础，尤其是在革命的早期。但布坎南和阿尔图修斯却强调说，英国革命到了它的结尾阶段，即1688年的“光荣革命”，它的理论基础已经转变为公民的政治权利。同样，在以后的1776年美国革命中，公民的政治权利在各种复杂因素与思潮中已成为一条明确的主线。

诺克斯的确突破了加尔文保守主义的一面。假如他没有发展基督教圣约思想来为“政治权利”的观念做辅垫，那么，后来的“政治权利”理论是否能取得如此显著的地位就很难说了，这是一个十分有趣的问题。在16世纪中期，苏格兰的政体模式基本上还是天主教式的，因此，世俗化的“政治权利”理论是否能够激发当时的苏格兰人民冒着生命危险去诉诸革命行动，这是颇值得怀疑的。当然，政治和经济上的利益、阶级冲突，以及欧洲的政治

^① 同上，第341页。

^② 《詹姆士六世时代的苏格兰国家意识：启示、联盟与苏格兰公共文化的形成》，第108页。





争夺格局都对苏格兰宗教改革起过重要作用。但是，与那些反抗专制、追求信仰自由和敬虔生活的反复的政治行动直接相关的，的确是诺克斯的雄辩和他所宣讲的那令人震撼和扎心的对永恒的关注——你的一生到底是被上帝分别为圣，还是失去最后的救恩。事实上，在苏格兰，无论是统治者还是被统治的民众，最终都成为了加尔文主义者。

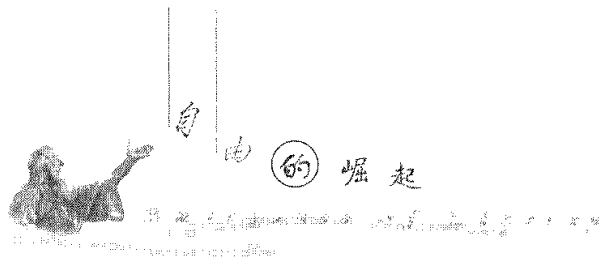
从中可以看出，诺克斯是从加尔文过渡到布坎南和阿尔图修斯的中间人物。诺克斯将加尔文的上帝主权与人民反抗的思想发展到极致，并使其在国家的层面上得到实践。而布坎南和阿尔图修斯，以及后来的政治思想家则将诺克斯的圣约神学的思想进一步转换为人民主权和民主革命的基础，并通过淡化其基督教信仰的神学背景，扩大了它在世俗国家和即将到来的理性主义时代中的发展。

苏格兰持续的政教冲突

除了证明人民反抗专制政府的合理性之外，在西方世界，诺克斯和苏格兰宗教改革对后世的法律和政治理论的影响，还体现在其他许多方面。至少同等重要的是，他们处理了正在演变中的教会与政府的政体关系问题；对相关的政治和法律理论而言，政教关系的处理有着尤其重要的意义。例如在一个超越性的价值和目标之下，世俗国家被理解为第二位的，它的大多数权力都必有其边界。政府权力必须是有限的和分立协作的。不过，国家权力的有限性和代议制的确立，却是在诺克斯之后，继续经过了一个多世纪努

63





力的结果。事实上，在 1690 年政教关系得以清晰之后，近两个世纪内，苏格兰的政教关系大致保持着平衡，虽然偶尔也承受着混乱的阵痛。

1567 年，信奉天主教的玛丽女王被迫让位，将王位传给年幼的儿子詹姆士六世，同时由新教徒慕雷伯爵摄政。1567 年苏格兰国会再次宣布废黜罗马教皇的权柄，并重新宣布了《苏格兰信条》。此后，苏格兰国会继续帮助改革宗教会的建立。1567 年通过的国会第 6 号法律《教会法》(1579 年的修订对该法作了更详细的解释)规定：

“我们的君王听取了三个等级（指上院主教议员、上院贵族议员和下院平民议员）议员的建议……已经宣布，并且现在再次重申……苏格兰人民相信耶稣基督的福音，他为我们献上了赎价。并相信基督在归正之后的苏格兰教会中，借着圣礼与他的子民联合。这教会是认信《苏格兰信条》并以此进行治理并宣誓效忠于耶稣基督的。”^①

这样，苏格兰的改教得到了法律的确认。议会第 12 号法律《教会裁判法》规定了教会在宗教事务上的主权，并宣布：

“苏格兰教会的主权包括：忠实传讲耶稣基督的道；教导信徒行为；施行圣礼……苏格兰教会的职责是在全国境内宣讲上帝是救主，并引导敬虔的生活。”^②

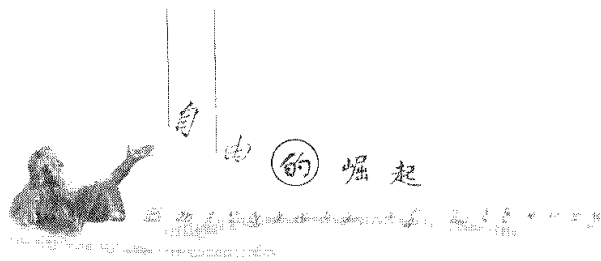
弗朗西斯·莱奥对这一法案提出了不同的解释：

“这个法案的条款并没有澄清政府是否承认从 1560 年起教会已经确定无疑在行使的权力，也没有明确政府是否‘批准’曾经扩

^① 引述自《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第 15 页。

^② 同上。





展教会权限的宣言。后来在 1843 年，教会在选立牧师的问题上与政府发生冲突，当时对宣言作出了否定性的解释，也许这种解释符合一般的法律推论，但却可能是错误的……当初这个法案中的含混为今后类似的政教冲突埋下了隐患。”^①

64

苏格兰教会：长老制还是主教制？

令人感到有趣，同时也令人惊讶的是，该法案竟然没有特别明确苏格兰教会当时所采纳的治理模式。“事实上，在接下来的 25 年里，教会都没有一个明确的治理模式，从准主教制到准长老制，后来又恢复为准主教制，教会的治理模式随着各种因素的起伏而改变。”^②最终，长老制取代主教制的最根本原因，是诺克斯的继承者安德鲁·梅尔维尔采取了有力的推动措施。1574 年，梅尔维尔从日内瓦回到自己的祖国。他既是改革宗的牧师，又是大学学者，十分关心大学和学院里的信仰归正。^③当梅尔维尔返回苏格兰，并成为苏格兰教会领袖的时候，“他发现当时的主教被迫受到王权的利用，从而王权控制了教会；同时主教被迫受到贵族的利用，从而教会的财产变成了贵族的保险柜”^④。无论是否正确，梅尔维尔把主教制看成是一切问题的根源，并决心要用已经发展成熟的长老制来代替主教制。在当时的法兰西，胡格诺派教会已在全国范围内实行了长老会制度。

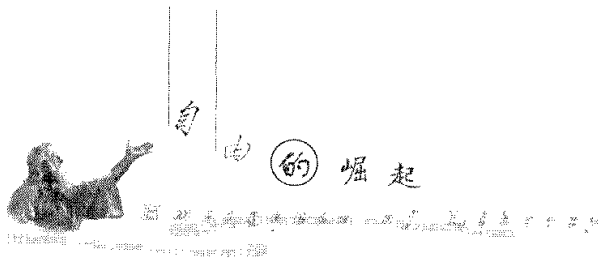
① 同上，第 16 页。

② 同上。

③ 参见 Thomas McCrie, 《安德鲁·梅尔维尔的一生》，vol. 2。

④ 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第 17 页。



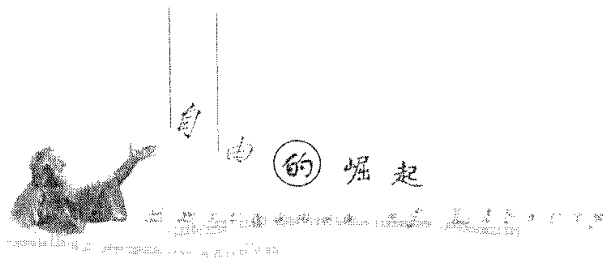


就像诺克斯在一些重要观点上与加尔文存在分歧一样，梅尔维尔也在一些重要观点上与诺克斯有分歧。对此，戈登·唐纳德逊的见解令人难忘。他认为，加尔文和诺克斯都没有明确反对主教的作用和主教的职分，^①尽管他们都反对建立在使徒统绪之上的主教制和由此获得特殊权柄的教皇理论。但是，梅尔维尔与他们不同，他根据自己对《圣经》关于教会治理的教导的解释，认为《圣经》反对主教制的教会治理方式，即使这些主教的选立已和使徒传承的教皇理论相分离了。他描绘了长老制的模式：通过有代表权的长老来治理各个层次的教会——从地方教会的审议会（小议会）到地区性的审议会（区会），再到全国性的长老会（总会），长老们拥有评议权、治理权和最终裁判权。这样既维护了基督在教会的权柄，也给予会众以适当的自由。在他看来，主教制既贬损了基督的唯一权威，也损害了会众的自由。很显然，在这一点上，无论当时还是以后，并非所有的改革宗思想家都同意他（今天，匈牙利的改革宗教会采用主教制已有数百年了）。但毫无疑问，梅尔维尔的确有他的理由，在他的时代，国王更容易利用他任命的主教来削弱教会的独立主权。

另外，教会体制既与王权相抵牾，也与一直寻求着更大权柄的主教集团存在冲突。但更复杂的牵扯来自经济利益。苏格兰教会的大议会（general assembly）希望接管天主教的土地和财产，从而资助那些牧师，也为教育和济贫事业提供资源。但是，苏格兰国会很大程度上是地主阶层的代言人，议员们都从那些悬而未决

^① 参见 Gordon Donaldson, 《苏格兰宗教改革》，剑桥大学出版社 1960 年，以及 A. C. Cheynei 的观点，见《苏格兰神学期刊》，第 16 期 78—88 页。





的教会地产上获得了大量利益。在他们看来，维持老朽的主教制和教区划分可以保留这些财富，他们不愿用它来满足牧师和民众的需要。^①

世俗政权介入宗教事务使问题更加混乱，为了应对这局面，梅尔维尔起草了《苏格兰第二誓约》，并在1578年的教会大议会上通过。

在这部教会法规里，梅尔维尔痛斥了主教制的各种弊端，清晰中肯地阐述了长老制的议会治理模式。《第二誓约》再次声明（而非争辩）教会独立于世俗权力之外，教会的权力和权威直接来自于上帝。^②

在系统地阐明苏格兰的加尔文主义对政教关系的观点上，最后一点最为重要，对后来的西方社会也产生了深远影响：

“教会相信上帝赋予它的裁判权，不需要像英格兰宣称的那样必须通过王权作为中介。在英格兰，为了限制诉讼，亨利八世法案宣布，所有的裁判权，无论是教会的还是世俗的，都来源于王权（因为在当时，每一件诉讼都需要英王的特许令状才能成立。——译者按）……相反，《苏格兰第二誓约》断定两者并行不悖，上帝赋予教会之于宗教事务的裁判权是神圣的，与世俗裁判权相分离并各具特色，但两者都同等重要。‘两个国度’的观念虽然没有用来描述两者的关系，但却意义深远……在个人与上帝之间存在任何中介的观念，无论是指向地方教会的领袖，还是指向教皇或国王，事实上都受到抨击……”^③

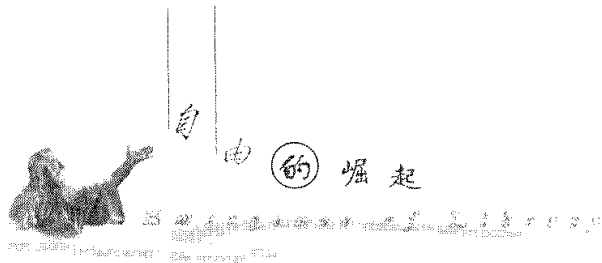
66

① 参见詹姆士一世时代苏格兰教会的争议，《第二誓约书》，爱丁堡，圣安德鲁出版社1980年，第13—28页。

② 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第17页。

③ 苏格兰教会，《第二誓约书》，第58页。





长老制的“两个国度”的观念

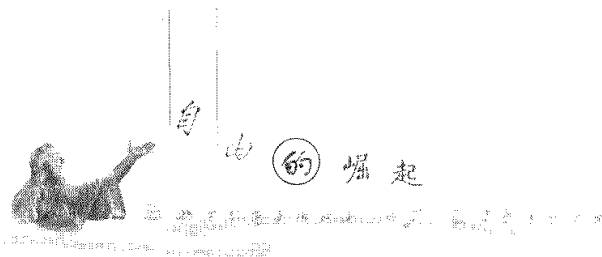
长老制的特点，在于其“两个国度”的观念，主张教会是上帝的国度，因此唯独基督是教会的头和直接的最高权柄，这一观念的影响越来越大，以致苏格兰国会在1579年重新确立了长老会体制。然而，国王詹姆士六世仍然想方设法尽可能地控制长老会。1584年，国会通过《取缔流浪者法案》，并试图恢复主教制度，将教会事务重新纳入王权的支配之下。但长老会再次获得了胜利，1592年议会通过了传统上称之为《教会大宪章》的法案，又一次确立了长老会制度。

接下来一百多年的时间，许多政教冲突的焦点都集中在到底谁是教会的头这个问题。在1640年到1688年的英国清教徒革命中，这个关键问题也在每一次内战中都扮演着重要角色。^①而早在17世纪中叶之前，两个国度的这一冲突就开始了。苏格兰的詹姆士六世选择了伊拉斯图派的国家全能论，这个理论认为国家对教会拥有最终的控制权。之后，安德鲁·梅尔维尔详细阐述了苏格兰长老制的至关重要的内容；1596年，詹姆士六世在福克兰行宫与梅尔维尔有一次著名的会晤，当时梅尔维尔拉着国王的衣袖，称他为“上帝的子民”，并提醒他：

67 “苏格兰有两个王国和两个国王。耶稣基督是苏格兰教会的元首，苏格兰教会是耶稣基督在地上的疆域。另一个国王詹姆士六

^① 詹姆斯·沃克，《苏格兰的神学和神学家：1560—1750》，爱丁堡，诺克斯出版社1872年，1982年再版，第127—156页，“基督或全能国家的主权”。





世是耶稣基督的臣民，在耶稣基督的疆域里，陛下，您不是国王，而是子民。”^①

不用在意那些复杂的细节，我们可能注意到在苏格兰和英格兰合并之后（1603年伊丽莎白一世去世，没有留下子嗣），于是詹姆士六世成为了英国国王詹姆士一世。他继续贯彻伊拉斯图派的国家至上主义。苏格兰长老会看穿了他要僭取苏格兰教会的领袖地位的企图。但主教制又再一次地被强加在苏格兰教会之上，一直持续到1638年著名的苏格兰长老会大议会的归正会议，这次会议是英国清教徒反对斯图亚特王朝“君权神授”理论的一部分。詹姆士国王在他的《自由君主的真正法律》这本小册子里为君主的绝对专制辩护，在这方面，他那个更加缺乏政治智慧的儿子查理一世完全继承了父亲的君主专制思想。

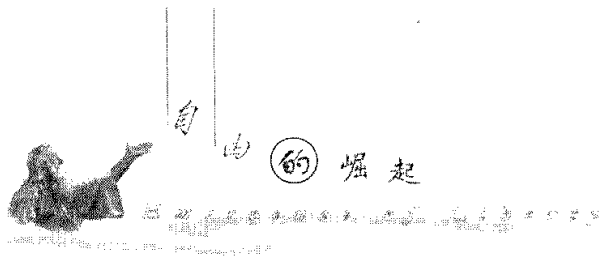
此时，苏格兰爆发了一场反抗英国的圣约运动。1638年，各阶层民众组成的“国家盟约”派坚持独立的教会治理和崇拜礼仪，并在全国范围内宣告基督在苏格兰的元首地位。为此，很多人用鲜血签下了自己在圣约中的



查理一世狩猎像

^① 引自，《苏格兰长老教会史》，第204、205页。





名字。国王查理一世和大主教洛德试图将英国国教（圣公会）的礼拜仪式强加给苏格兰教会，结果导致了苏格兰人民的武装反抗。

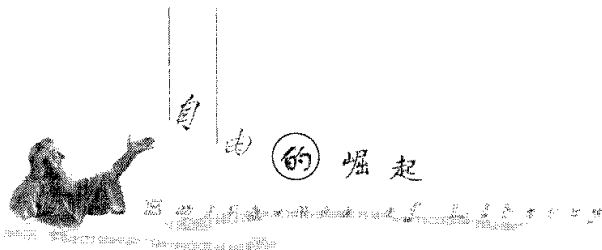
为应对这次冲突，查理一世不得不召开多年来的第一次国会，目的是为镇压苏格兰人民的战争筹集财政款项。“短期国会”成为英国清教运动的前身。为了支持苏格兰人民的抵抗，“短期国会”拒绝了国王的要求。查理一世解散了国会，但不久，他又不得不召开历史上被称为“长期国会”的第二次国会。清教徒主导了这次会议，并最终通过革命一度推翻君主专制，建立了共和国。

68 “长期国会”在威斯敏斯特召开（这方面的内容将在下一章讨论），通过了不列颠王国关于基督信仰和教会治理的信仰告白，即《威斯敏斯特信条》（Westminster Confession of Faith）。几经争论后（主要分歧是教会的治理模式），《威斯敏斯特信条》得以颁布。主教制被废除，长老制被确立。基督的元首地位得到确认（信条第25章），基督徒的良心自由也得到认可（信条第20章）。

威斯敏斯特会议的委员之一，来自苏格兰教会的塞缪尔·卢瑟福，在大会期间出版了《法律为王》一书。与梅尔维尔一样，他也讨论了两个国度，断定英王不能代表法律，反而要顺服于上帝的律法，并对人民这一权力的源头负责。人民选举了统治者，如果统治者滥用权力，人民就有权力，也有义务推翻他。卢瑟福写到：

“……至于政府权力的来源显然还是由人民保有。他们赋予国王的权力是有限的，而人民保留的部分是无限的，并以此约束和限





制着国王的权力，因此，与人民的权力相比，国王的权力更小。”^①

苏格兰教会的大议会在1647年通过了《威斯敏斯特信条》。1649年，苏格兰国会也批准了这个信条。但由于英国国会受到公理制（与长老制、主教制同为基督教教会治理的三种主要模式，主张会众的直接民主式的参与。——译者注）的影响，以及对国家主义一直存着暧昧的同情，以致英国教会一直不能实现完全的“清教化”或加尔文主义化。《威斯敏斯特信条》在英格兰也从来没有真正得以实施。

在苏格兰宗教改革后的一个半世纪，教会的治理模式历经了多次反复。1660年，英王查理二世复位，又将长老制改回了主教制。

“1669年通过的国会第2号法律《确立英王权力高于教会之法案》再一次肯定了王权对所有的人与事的统治，教会和宗教事务也不例外。1681年，国会第6号法律即著名的《宣誓法案》要求所有人必须宣告自己的国教信仰，承认英王永远是英国教会的最高领袖，并与一切建立在圣约神学之上的宗派脱离关系。所有这一切，都再也没有提到《威斯敏斯特信条》。”^②

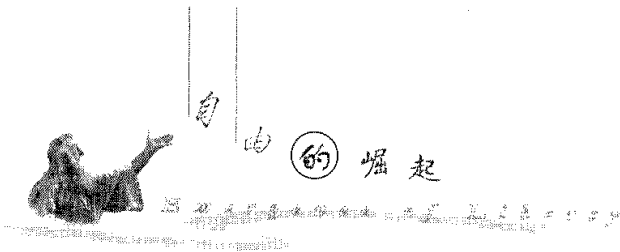
之后许多年，尤其是17世纪70年代到80年代，苏格兰教会里最敬虔的长老会信徒和“国家盟约”运动的成员都忍受了残酷的政治迫害，原因是他们不愿放弃圣约思想，也不愿接受主教制的统治，不愿承认世俗权力可以凌驾在教会之上。“国家盟约”运动的成员约翰·布朗在《解散盟约》（1681年）一书里写到：“政府的权力并没有让教会屈服，也没有让教会感到沮丧，相反，它

69

^① 塞缪尔·卢瑟福，《法律为王》，英国哈里斯的 Sprinkle 出版社，1980年再版，第82页。

^② 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第19页。





明显地让教会更加团结。”^①当“国家盟约”运动的成员常常面对迫害的时候——包括拘捕，拷打，甚至死亡——凸显出一个问题，为什么人们会为了教会的主权而甘心走上一条决绝的死路？

对这些人来说，教会的主权问题直接地并不可避免地与他们所相信的永生与死亡的问题相连，包括一个永恒的主题，“耶稣基督的荣耀冠冕”统治着教会。就像伊恩·道尔解释的那样：

“……对他们来说，承认王权或世俗权力在灵魂和宗教事务上的统治，是相当于废黜基督君主权柄的一种邪恶的叛乱。与其那样，他们宁可接受流放和拘捕，走向索尔威海湾的火刑柱，或格拉斯马基特的绞刑架。通过我们对斯图亚特王朝末后几位国王性情与志向的了解，我们能够说，信徒们对王权的拒绝不是没有理由的。”^②

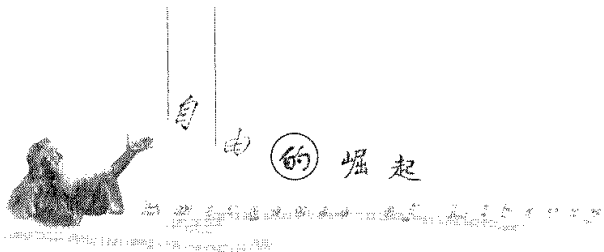
圣约思想与“光荣革命”

很大程度上，“光荣革命”也就是17世纪英国清教徒革命的最后完成，是圣约运动（国家盟约派）所持守的那些信念最终赢得了胜利。“光荣革命”之后，天主教徒的英王詹姆士二世，也即苏格兰的詹姆士七世连夜逃亡去了法国。在不列颠，他的新教徒的女儿玛丽和其丈夫，荷兰奥兰治王室的威廉一起继承了王位。当国会出面邀请一位新国王，并由主教为之加冕时，辉格党人论证说，詹姆士二世离弃王位，为新王即位提供了政治合法性。到此

① Banders, 引述自 Ian B. Doyle, 《圣约时代的教义》，载《归正与革命》，邓肯·肖主编，爱丁堡，圣安德鲁出版社1967年，第230页。

② 《归正与革命》，第234页。





为止，这一胜利显然应该归功于苏格兰人诺克斯、梅尔维尔和卢瑟福的思想，甚至也应该归功于国家盟约派的成员们。因为这些人宣称国王与人民一样，也在上帝的圣约之下，他也必须受到上帝在圣约中的律法（包括其祝福和诅咒）的约束，如果滥用权力，国王也应被废黜。

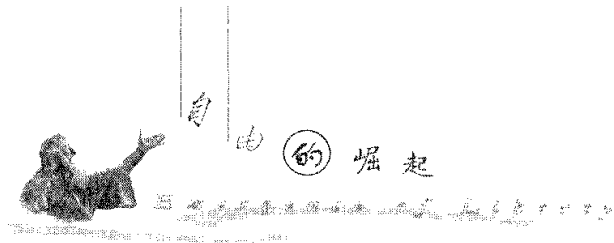
尽管这些思想的理论来源既复杂又有争议，但很可能这些思想强烈地影响到了约翰·洛克。当年威斯敏斯特的大议会讨论《信条》时，洛克正在威斯敏斯特教堂里上主日学。当塞缪尔·卢瑟福的《法律为王》出版时，青年洛克显然吸取了苏格兰（及法国的胡格诺派）的加尔文主义，^①虽然这些思想中还结合了一些可能更为重要的非加尔文主义的因素。因此，洛克没有再以圣约神学的理论，而是以“主权在民”和“天赋人权”这样严谨的政治学术语来解释英国革命的合法性。就像我们看到的那样，其实，布坎南和阿尔图修斯早已经指出这个方向。

1689年，苏格兰国会第28号法律《权利宣言》中，特别陈述了圣约派长老会的观点，其中写到，詹姆士七世（即英格兰的詹姆士二世）已丧失了苏格兰王位，现在王位已经空缺。其原因如下：

“由于听取了那些邪恶的御前顾问的建议，国王詹姆士二世破坏了这个国家的宪法基础，将一个合法的、有限的君主权力转变成了一个非法的暴君专制：他公开宣布君主权力具有绝对性，并废除和废止了很多法律，尤其是那些建立和保护新教教会的法律。

^① 参见斯金纳，《现代政治思想的基础》，第338—348页。





这是对法治传统的背叛，也是对人民自由的侵犯。”^①

在威廉和玛丽在位期间，苏格兰的第一届国会于1689年废除了主教的职分，并在1690年废除了那些违反长老制和损害信仰自由的法律，恢复了被停止的圣约派牧师的职务，并再一次以国会的名义确认了《威斯敏斯特信条》和教会的长老制。^②

从历史和法律的角度看，当1707年英格兰国会和苏格兰国会合并之后，苏格兰教会与国家的关系发展到了一个新的阶段。在1706年，很多法律被国会通过，再次巩固了《威斯敏斯特信条》和长老制，大学教授被要求签署信仰告白，国会也通过了“未来统治者继位时必须宣告的誓词，以防止新教信仰和长老制被另一个国王再次颠覆”^③。

苏格兰与英格兰的国会合并：随之而来的问题

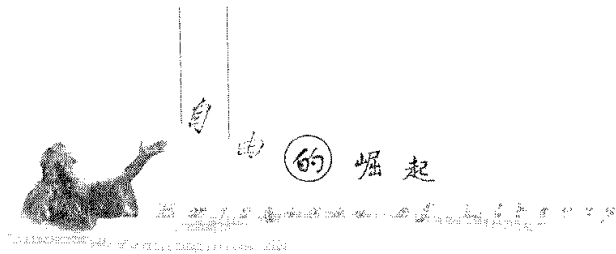
尽管长老制似乎已稳固地建立起来了，但由于苏格兰长老会与英格兰圣公会对于政教关系的基本理解始终存在分歧，所以，虽然1706年有了《长老会保障法》，但随后还是出现了很多严重问题。苏格兰教会后来的几乎所有争端都直接或间接地源自这一政教关系的分歧（有时，英国似乎热衷于将国家至上主义强加给苏格兰）。似乎麦考利的观察是正确的，从1773年苏格兰长老会开始出现分

① 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第9页。

② 1688年之后，由主教制彻底转为长老制的一些细节，参见伯利《苏格兰长老教会史》，第216—268页；以及威廉·费格斯《苏格兰爱丁堡史：从1689年至今》，第四卷，第1—35页，爱丁堡 Oliver and Boyd 出版社，1968年。

③ 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第21页。





离主义倾向，到 1843 年几乎彻底分裂（当时近一半的教会都退出了由政府控制的选立牧师的机构）。这一分裂过程，可溯源到 1711 年的《圣职授予权法》，该法在英格兰国会与苏格兰国会合并之后不久就通过了。^①而这部法律反过来也影响了英国的议会主权和法治至上的政体特征。英格兰的“政教合一”的国家主义倾向，与苏格兰的长老制立场的确是格格不入的。

弗朗西斯·莱奥指出苏格兰长老会对政教关系的理解：

“1592 年长老会大议会的《教会法案》，1690 年的《确认信条法案》，1706 年的《归正教会和长老教会法案》以及其他教会法规，只是在承认一个已从国家分离出来独立存在和自主治理的团体，而不需要由国家来批准这个团体的制度及其决定的合法性。但是，由于当时普遍流行的是单一国家权威的学说，因此长老会的这种二元主义的政教模式与国家模式几乎不可能被提出来。近代的国家主义理论首先在托马斯·霍布斯的《利维坦》一书中得到表述，后来，约翰·奥斯丁发展了这种全能主义的国家学说……”

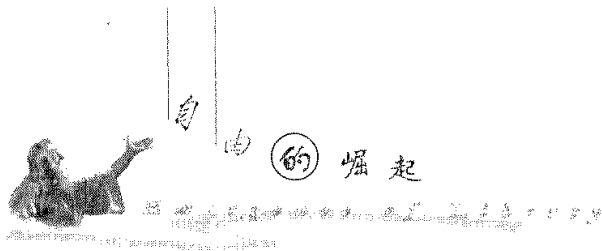
从此教会日渐屈服在世俗国家的法律之下……1843 年苏格兰教会分裂是一元化的国家主义与二元主义之下的教会独立思想直接冲突的结果。之前，这种教会在“两个国度”的立场中独立存在的思想，已经在安德鲁·梅尔维尔的《苏格兰第二誓约》里被完整的表达。”^②

72

^① 引述自 Harold J. Laski, 《主权学说问题研究》，牛津大学出版社，1917 年，第 33、34 页。

^② 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第 22 页。





长老会与天主教的政教观相似吗？

1843年是苏格兰教会的厄年，已建立起来的苏格兰长老教会在那一年分裂了。一些人离开后组成了苏格兰的独立教会，他们不承认由政府干预指派的牧师。但大多数人还是留在了老教会，他们或者接受，或者至少没有打算离开。当时，有着相当洞察力的英国天主教会的红衣主教曼宁认为，就政教关系而言，长老会“独立教会”的立场其实与罗马天主教坚持教会在国家之外独立存在的传统观点十分相似。^①

泰勒·英尼斯在多年之后反驳了曼宁，这位19世纪的苏格兰政教关系史专家指出，长老会与天主教的上述立场仍然有着很大差异。^②但是，他同意曼宁的一个观点，即天主教（通过约翰·梅杰，加尔文、诺克斯和布坎南均继承了天主教的公会议至上主义）和长老会都坚决反对王权对教会的驾驭。

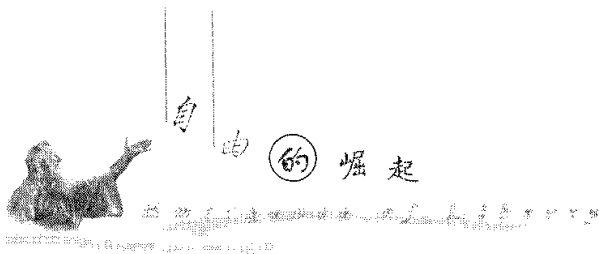
1843年的教会分裂严重削弱了改革宗信仰的影响力，不久后也失去了对教育和济贫事业的主导。由此引发的公众辩论中，费里尔教授再次表达了老苏格兰长老会对理想的政教关系的理解；此外，他并不认为离开苏格兰教会可以解决问题。他写到：

“教会的大议会，是我们的苏格兰老国会在信条之下所确认的

^① 《主权学说问题研究》，第49、51页。

^② 同上，第50页。长老制的理论家们认为，改革宗信仰的“两个国度”观，不同于罗马天主教的“两个国度”观。他们认为，天主教的教义有着由教会控制国家的倾向。他们也不认同信义宗的“两个国度”观，他们认为信义宗的政教观，使教会与国家之间产生了极大的分离，有着由国家控制教会的倾向。





管理宗教事务的最高审议会。如果这是真的（谁又能够质疑呢），那么很显然，拒绝大议会之上还有更高的世俗权柄，就是我们的责任。世上没有比大议会更高的针对教会的主权。国会可以废除世俗的权力，却永远不能废除上帝的主权。大议会的主权将继续有效，让英国国会来看一看吧。”^①

当然，英国国会不会这样看问题，也没有来“看看”苏格兰教会的大议会。回顾国家盟约派的观点，苏格兰国会当初并不愿意和人数更多、影响力更大的英国国会合并，因为要付出一部分代价。英国国会对政教关系的不同理解已深深渗透到英国的立法和司法的思维里面去了。不管怎样，在19世纪的最后30年，通过废止《圣职授予权法》，苏格兰国会的很多法律，的确严重地修正了传统的长老会模式。^②

尽管几个世纪以来，这些争战都发生在大不列颠的岛内。但是，关于宗教自由和政教关系的思想和实践，苏格兰宗教改革的影响既深刻、又宽广，远远超越了它的国界。哈罗德·拉斯基这样写到：

“……灵魂与俗世、教会与政府，两个国度相互独立，各具权柄，这个极其重要的观念是由安德鲁·梅尔维尔提出来的，在苏格兰长老会历史上具有划时代的意义。那种希望从本质上明确地界定两个国度的权力的界限的尝试，是长老会对人类政治自由的特殊贡献。”^③

① 参见 James F. Ferrier, 《教会与政府》，1848年，引自 George E. Davie, 《苏格兰的民主主义知识分子》，爱丁堡大学出版 1961年，第 307 页。

② 参见《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第 23—84 页。

③ 《主权学说问题研究》，第 49 页。

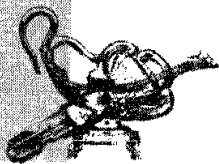


第

4

章

加尔文主义在英格兰： 清教徒的奋斗与果实

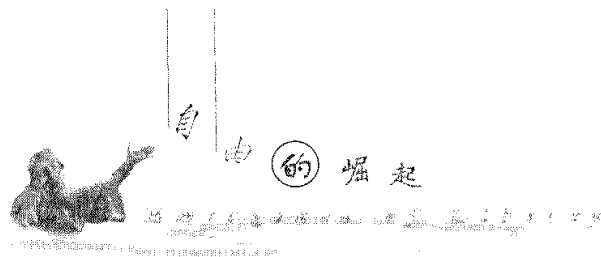


77

总的说来，新教的归正运动在几个国家取得了成功，而这些国家的世俗君王，在改教初期都未能与罗马教皇达成和解。

达成和解其实也是可能的，在整个宗教改革运动期间，有些受到改教运动影响的国家——如法国和西班牙——决意保持对罗马天主教会的忠诚。但是，对于神父担任圣职后第一年的收入必须献给教皇（英国在1534年后改为献给英王）的年捐制度，一些国家却表示不满，由此引发的纷争影响了君王们对罗马的立场——如英格兰、德意志和斯堪的那维亚半岛国家。





教皇制度不但在教义上，也在教产上承受着越来越大的压力。显而易见的是，“早在路德宗传播到德意志境外之前，教皇制度面临的压力就快要达到临界点了。”^①

英格兰的宗教改革

沿着这一思路，查德威克用粗疏的方式描绘了英格兰卷入宗教改革的政治动机：“大体上，在英格兰和丹麦出现宗教改革，是因为一个正在崛起的王权，迫切需要对教会权柄及财产的限制，因为天主教会在君主们面前显得太强大了。而西班牙和法国的情况不同，改教开始之前，这两个地方的王权已在相当程度上实现了对教会的控制。”^②但直到那时，英国王权仍未有效地控制教会。而亨利七世和亨利八世都是很强横的君主，他们在位期间与教会发生了严重冲突。亨利八世统治时期，这一冲突达到白热化。



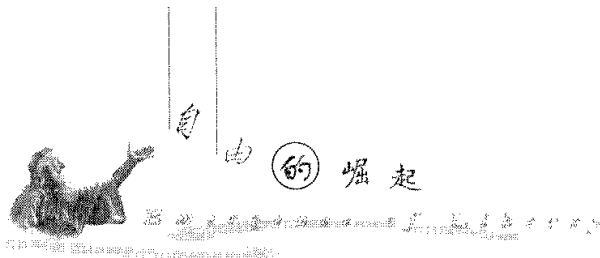
亨利八世
在16世纪的英格兰启动了宗教改革

78

① 斯金纳，《现代政治思想的基础》，第2卷，第60页。

② 欧文·查德威克(Owen chadwick)，《宗教改革》，巴的摩尔：企鹅出版社1964年，第22页。





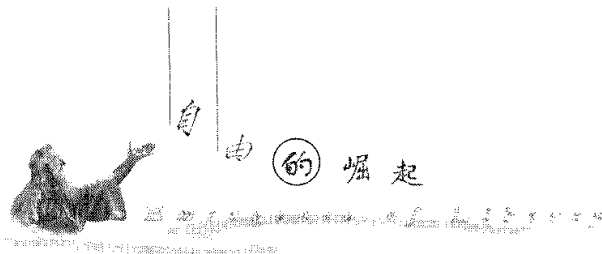
亨利八世的独特立场以及在他治下发生的冲突、妥协和商议，使得后来清教徒的反应在逻辑上成为可以理解的结果。在大多数虔诚的英国新教教徒眼里，亨利八世法案意味着英国国教只是进行了一半的改革宗教会（借用赫瑟林顿的描述）。^①不久，很多英国新教徒就明白了这一点，他们开始继续尚未完成的改革。几年后，这些人中的一部分被称作“清教徒”。这个头衔在一开始充满嘲讽之意。要明白清教徒到底想要“清洁”英国国教的哪些内容，我们就要着眼于亨利八世和他继位者制订的解决方案。

基本上，亨利八世是信奉天主教和赞同天主教崇拜礼仪的。他反对信义宗的教义，并在其著作《七圣礼论》里批判了信义宗。为此，亨利八世赢得了教皇赐予他的“教会护法者”的头衔。不过，尽管他不赞同改革天主教教义和崇拜礼仪，但亨利八世还是希望君王、教皇和教会三者之间的关系能发生有利于君权崛起的改变。在他想生一个儿子继承王位时，政教冲突开始发生。他想和未生育儿子的妻子——阿拉贡的西班牙公主凯瑟琳离婚，其理由是凯瑟琳曾和他的兄长亚瑟有过婚约。他希望教皇克莱门特七世允许他离婚，并同意他娶安妮·波琳为妻，期望波琳能为他生一个男孩来继承王位。按照教会法规，亨利八世这种情况也是可以被允许离婚的，但如果教皇同意了亨利八世的诉求，教皇就会深深地冒犯到德王查理五世，因为查理五世是凯瑟琳的侄儿。因此，克莱门特七世教皇裁决不允许亨利八世离婚。

于是从 1529 年到 1534 年，通过宫廷、国会和主教会议，亨利

^① 赫瑟林顿 (W. M. Hetherington)，《威斯敏斯特会议史：第四版》(罗伯特·威廉森编辑)，爱丁堡，James Gemmell 出版社 1878 年，第 23 页。





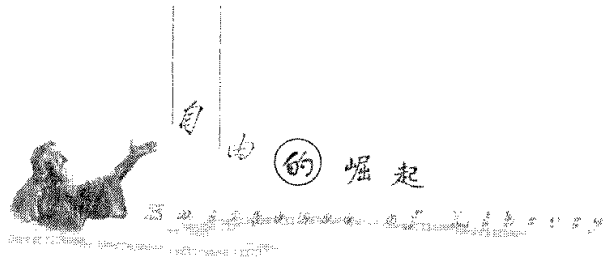
八世采取了各种措施，“要求将教皇的权力和职分转移给世俗国王。1534年的《至尊法案》宣布国王是英国教会的最高领袖”^①。16世纪30年代后期，英王和贵族利用他们在经济和土地上的优势来压制修道院的修士。但“1539年通过的《六项法案》试图为国王的天主教信仰进行辩护，法案对那些否定圣餐变体论、个人弥撒和告解的人施予残酷的刑罚，并要求教士保持独身，这使对英国改教运动的前途满怀希望的新教徒大为震惊”^②。

毫无疑问，在英格兰有很多人都希望进行彻底的新教改革，他们对亨利八世未能将宗教改革进行到底感到十分失望。尽管英国的改教运动是从亨利八世开始的——作为一桩政治的、经济的和法律的事件，而这些因素也的确至关重要。但要把到此为止所发生的一切称之为信仰归正运动，却是一个天大的误解。直到《至尊法案》之后，一场强烈的加尔文主义的归正运动才真正地席卷了整个英格兰。甚至在亨利八世开始反抗教皇的1529年之前，丁道尔的英译本《圣经·新约》，还有他那些深受大众喜爱的神学著作，已被偷偷地带进了英格兰。这为英国的宗教改革铺垫了有利的氛围。被丁道尔和其他很多人介绍过来的信义宗思想受到了民众的极大赞同，在之前受到罗拉德教派那种威克里夫式的解经式布道影响的人们，都准备接受信义宗思想。在16世纪20年代早期，科弗代尔、拉蒂莫、比尔尼和另外一些剑桥大学的师生，都很欣赏路德的著作。赞成新教改革的人越来越多，人们满怀希望地欢呼虔诚的幼王爱德华六世登上王位（1547年—1553年在位），因为“归

① 《宗教改革》，第101页。

② 同上，第115页。





正派的大门终于打开了”。^①

在新教改革的保护者萨默塞特和大主教克兰麦（他当时基本上持新教神学的立场）的主导下，并得到在政府和教会具有影响力的一大群人的支持，国王和议会更为坚决地将宗教改革向着新教的方向归正。1549年制订，并在1552年修订的《公祷书》改革了崇拜礼仪。《公祷书》包含了中世纪教会的一些元素，苏格兰的约翰·诺克斯（他曾是爱德华六世的宫廷牧师之一）将《公祷书》称为“混杂物”。即使如此，《公祷书》在英国改教史上仍然具有里程碑意义。

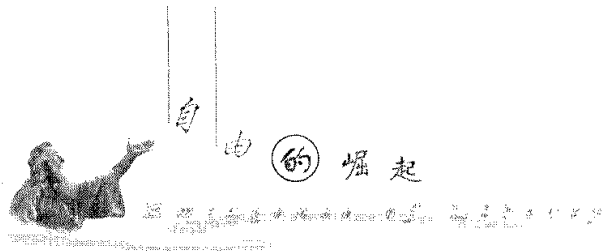
80 当信奉加尔文主义的爱德华六世于1553年英年早逝时，归正派信徒备感悲痛。爱德华的早天使他没来得及推行彻底的归正改革，虽然他真诚地期待那一刻。查德威克用简单的语言描述了当时英国的政治和宗教形势：“1553年的英格兰绝对还不是一个新教国家。不过，天主教徒玛丽女王的残酷统治却使英格兰距离新教越来越近了。”^②

不用去详细叙述“血腥玛丽”的统治，我们只需注意到她是一个精力充沛的女人，但却并不成功，事实上她缺乏创造力，她试图将英格兰全面回复到天主教。不惜处死那些值得尊敬的长老会领袖，“英格兰宗教改革遭受到血的洗礼，将一切有识之士扔进了天主教的绞肉机……五年前，新教改教被许多人视为对教会的掠夺、破坏、不敬和混乱；现在却开始被视为美德和对国家的忠诚，因为新教徒们反对一个由外国君主和教皇操纵的傀儡政

^① 同上，第117页。

^② 同上，第123页。





权”^①。玛丽女王的迫害对新教运动产生的另一个意外好处，是将新教学者们从英格兰扩散到了欧洲大陆。在那里，他们得到了欧洲的改教家们（尤其是加尔文主义者，尽管不是全部的）的庇护，这些人曾是他们学习研究的榜样。1558年，当没有子嗣的玛丽女王死后，他们平安地返回英格兰和苏格兰，通过与欧陆的改教领袖们的亲密接触，他们将大不列颠的宗教改革推进得更加彻底。



伊丽莎白一世

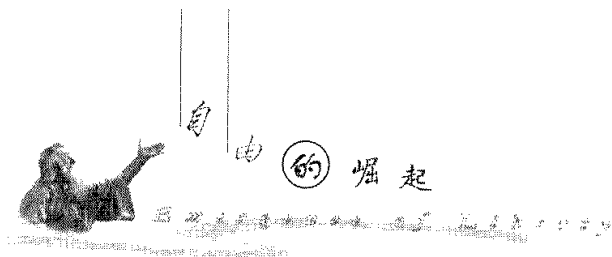
玛丽的继位者是她的妹妹伊丽莎白一世，伊丽莎白的信仰立场似乎介于她弟弟爱德华六世和她姐姐玛丽之间。或许她更接近于她的父亲亨利八世，即本质上坚持天主教教义和传统，但却不想受到罗马教会的约束。我们无须概述她那漫长而重要的统治时期（1558年—1603年）所发生的一切重大事件，她的年代对英国清教徒运动的发展的确是至关重要的。

虽然伊丽莎白一世似乎更倾向于天主教，但她继位后不久，罗马教皇就宣布她的继位是非法的。为了巩固自己的王位，在某些形式上，伊丽莎白被迫选择了支持新教。在伊丽莎白统治初期，一些重要的改教措施得以贯彻：剥夺了效忠罗马教皇的主教职位；国会通过了修订版的《公祷书》；最后，1562年的《三十九条信条》确

81

^① 同上，第128页。





认了加尔文主义的信仰。但在那些彻底的清教徒眼里，没有改革的内容要比已改革的内容更加重要。“伊丽莎白女王和她幕僚们的目的是达成某种妥协，在那些可能分裂国家的宗教派别之间寻求一条中间道路：‘明亮的折中’——就像大主教马修·帕克所说适度的修正是明智的；或是‘晦暗的折中’，就是‘杂乱的混合主义’——瑞士的一些改革宗信徒宁愿这样称呼它。”^①

谁是清教徒？

我们通常将英国的改教派称为清教徒。关于清教徒的定义曾有过大量的学术讨论。极少数学者的观点未必站得住脚，他们认为术语本身并不重要，应该结束对概念的讨论。^②17世纪英格兰的伟大学者克里斯托夫·希尔在他的书里用了整整一章来讨论这个复杂的问题。^③他说：

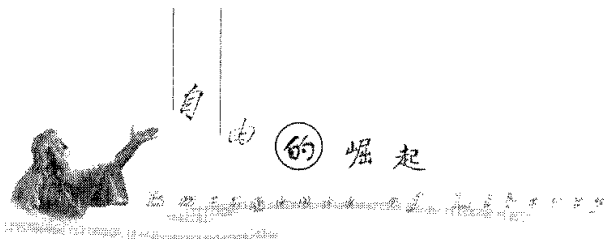
“……英国内战爆发之前的两三代人，他们持守的很多信念都足以使他们被贴上清教徒的标签。关于纯正信仰和教会治理，清教徒的核心信条和目标就是要从内部净化教会。由于多种原因，这样的信条最终赢得了大量的且越来越多的平信徒民众的支持。清教徒不是一个宗派概念，不能简单地用长老会信徒或公理会信徒来衡量……清教徒们的思想不是单一的，而是吸收了相似的立场

^① 同上，第212页。

^② 在《加尔文与英格兰加尔文派》（牛津大学出版社1965年）一书中，R. T. Kendall 质疑了其对于革命的影响力，见第5页。

^③ 克里斯托夫·希尔，《社会与清教徒》，纽约的 Schocken 出版社公司1964年、1967年，第一章。





……对大量平信徒来说，这些立场似乎很有吸引力。我们能够适宜地将持守这种归正信仰的超宗派立场的人称之为清教徒，如果没有这样信仰立场存在，那么，英国内战也就永远不会发生。”^①

要认识清教徒的立场，必须从宗教和政治两个层面去考察。在其他地方，克里斯托夫·希尔说过：“那被称为‘清教徒’（但愿有个更准确的词）思想的，是一种完整的对宇宙人生的态度。他们的敬虔并非纯宗教性的，并不意味着对世俗生活的排斥……在17世纪，‘清教徒’不但表现为对宗教和灵魂国度的一种态度，同时也表达了一种对历史科学等所谓‘俗世’领域的人生态度。”^②

82

在清教徒与伊丽莎白的国教会之间，核心的冲突在于清教徒所持的加尔文主义的“托管原则”，亦称“管家神学”。根据此原则，生活中的所有领域——教会、家庭、国家以及职业——都要依照上帝话语的托付和诫命来治理。清教徒坚持合乎《圣经》教导的敬拜，反对人以自己的方式、感动和传统去敬拜上帝。因此他们相信凡是《圣经》没有教导的崇拜方式都应该被禁止。“加尔文主义者坚持认为，在教会里做的所有事情都必须有《圣经》的依据，因此，加尔文主义者攻击英国教会的《公祷书》和伊丽莎白的改教方案。”^③

米切尔是19世纪研究威斯敏斯特会议的历史专家，他正确地指出：

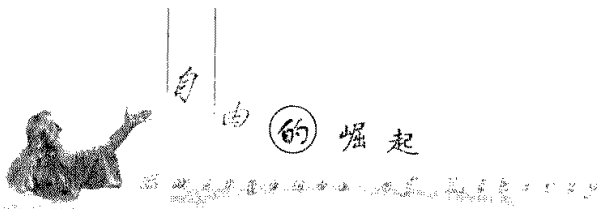
清教徒与那些在英国宗教改革中未能和他们区分开来的人相

① 同上，第28、29页。

② 克里斯托夫·希尔，《英国革命的知识起源》，牛津大学出版社1965年，第293页。

③ 《宗教改革》，第214页。





比，其差异在开始阶段似乎很少，也不太重要……直到涉及到崇拜礼仪和教会治理。在国教会的法案中，与清教徒立场的唯一区别，在于某一条款规定了教会有权创设崇拜礼仪和教会典章，这为天主教传统的保留提供了合法性。但这一条款在爱德华六世时期是没有的，清教徒竭尽全力地与这一后来增添的条款争战。在伊丽莎白时期，这么做多少显得有些过激。^①

在 1562 年的主教会议上，清教徒的主张被提了出来。赫瑟林顿概括了这些有差异的主张：

他们针对《公祷书》提出了六点主张：除了安息日和与基督有关的节期，取消其他的节日；在祷告时，牧师应将他的脸转向会众，这样他们能够听见并受到教导；施洗时不再划十字架；不能强迫病人和老年人跪领圣餐；只在特殊场合神职人员才穿白色法衣；不再使用管风琴。^②

83 关于早期清教徒与英国国教会主教们之间的密切关系，米切尔的看法是正确的：“伊丽莎白时期，很多主教最初都赞同清教徒的主张，如果女王同意的话，他们非常愿意改革那些令人不快的仪式。”^③

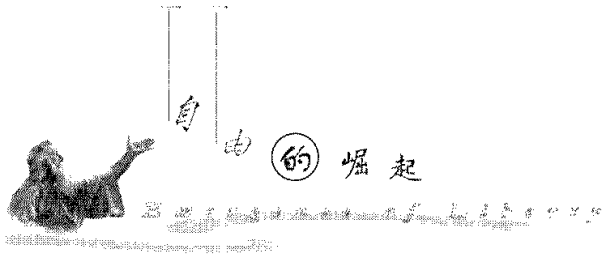
伊丽莎白时期的很多主教和詹姆士一世时期的一些主教一样，都分享了清教徒的加尔文主义。事实上，几个世纪以来，奥古斯丁-加尔文主义（Augustinian-Calvinist）在不同程度上都被英国国教

① Alexander F. Mitchell, 《威斯敏斯特会议：它的历史与权威（第二版）》，费城海船出版社 1897 年，第 3—5 页。

② 《威斯敏斯特会议史：第四版》（罗伯特·威廉森编辑），第 21 页。

③ 《威斯敏斯特会议：它的历史与权威（第二版）》，第 5 页。





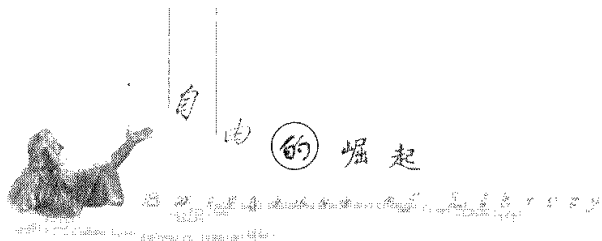
所持守着。然而，在伊丽莎白时期，的确出现了一个新的思想，反对清教徒的加尔文主义神学。理查德·胡克（1553/1554年—1600年）的划时代的《教会政制法规》一书，重新引入了亚里士多德-阿奎那主义的自然法理论，这一学派也成为英国保守主义在宗教上的一个重要起点，并为居于中间地位的英国国教做了强有力的辩护。

为提供这种辩护，胡克避开了清教徒所诉诸的《圣经》权威和罗马天主教所诉诸的教会权威，而直接探讨人间权力的一种普遍理性（普遍启示）下的根源：上帝将自然法（普遍理性）放在宇宙万物和人心之中，政体与法律制度应当体现和受制于这一法则。因此人民的声音就“代表”了上帝的声音，并通过一个正当的政法秩序获得更清晰的表达。他倾向于将特殊启示（《圣经》）与普遍启示（自然法）分离，认为《圣经》包含了救赎的真理，但对于人类的治理而言，自然法才是最重要的。随着时代的变迁，特定的法律（包括《圣经》律法）也会随之而变。但无论怎样改变，一切法律都应该遵循自然法的永恒法则。因此，英国国教会不应该只服从于《圣经》经文和教会的传统，它应该依循自然法而自由地调整自己，以尊重其历史处境。^①

几年后，复兴的自然法思想主宰了英国国教的神学立场，并直接导致了英国新教在《圣经》信仰与世俗法律之间的二元的紧张联系。再加上苛严的崇拜礼仪，后来的清教徒——特别是在威斯敏斯特会议上——坚决反对的就是这种自然神学倾向的自然法

^① 道格拉斯·F. 凯利，《理查德·胡克》，见《福音派神学词典》，贝克出版社1984年，第531—532页。





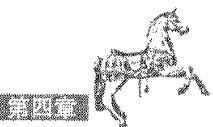
84 思想。在他们看来，（这些理论）更愿意将注意力集中在人的理性之光而不是上帝的启示之光上（尽管这一评价胡克的追随者并不认同）。在一个多世纪以后，英国的自然神学和欧洲大陆的启蒙主义（其最初灵感也源自英国的自然神学）开始出现，在神学上人们开始承认自然法思想的核心地位，信仰的危机也开始了。此后的趋势就是人以自己的理性和本性去抗拒上帝的恩典。当初这一结果是胡克和他的追随者们永远不曾想到的，更不是他们的目的所在。

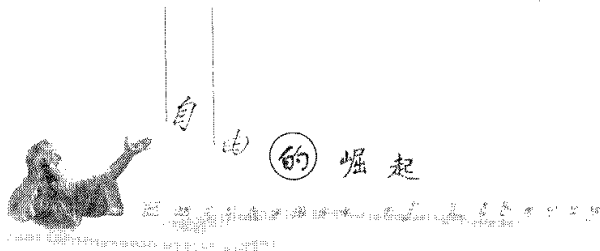


理查德·胡克

清教徒的复兴

当我们继续从清教徒的敬虔主张去考察，我们注意到清教徒强调的教会治理规则，本质上是加尔文主义以上帝为中心和一切为着荣耀上帝的教导的结果。清教徒会问，一个人怎样才能更好地以上帝为中心？只有一个方法，就是在理解现实生活的一切层面和事物时，始终把上帝的道放在首位。在不同的清教徒群体，这一结论能否达成一致也许值得商榷，不过，他们的意愿却十分清楚和强烈。作为一个真实的历史运动，为什么英格兰和苏格兰的一大群有影响的人物会为了使社会的一切群体与层面都受到上





帝话语的管理而奋斗不息，并相信他们对上帝话语的理解，这是一个重要的问题。虽然之后我们会考察一些经济、社会和文化因素对清教徒思想的产生和发展的至关重要的贡献，但考虑到其新教改革或称归正运动的渊源，我们仍将清教徒运动完全理解为一场福音复兴运动。

伊恩·慕瑞论述了同时代的清教徒如何确切地看待他们的思想：

这是一个归正信仰（指新教尤其是改革宗，或称加尔文宗的信仰——译者注）的年代，我们可以称之为一个复活的基督教。清教徒们的全部生命委身于《圣经》真理，这一敬虔的姿态影响了接下来的几个世纪……^①

宗教改革和清教徒运动已被人们从各个方面加以考察，但这些运动的一些主要特征却常被忽略。比如，宗教改革广阔的影响力，85
《圣经》在改教中被赋予的独特地位，以及道德人心的更新，这些都是信仰复兴的结果。当圣灵大有能力地浇灌下来，所结出的果子必将影响整个社会，甚至整个世界。这些果子包括对人的罪性的悔改，对上帝真道的渴慕，以及对荣耀的上帝救赎罪人的盼望。^②

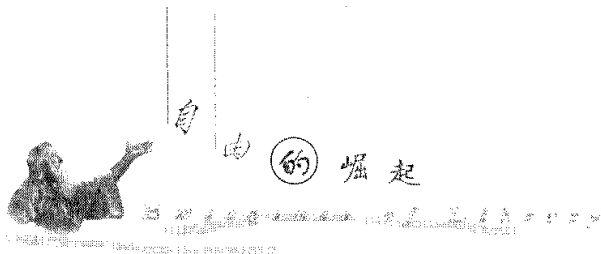
在解释英国内战时，克里斯托夫·希尔以类似的观点说明了信仰动机的真实与强烈之于清教徒革命的重要性：

“英国内战不能被纯粹地解释为一场立宪主义的战争。多年来的政治争议并没有招来干戈，也许一段时间之后，人们可能找到使那些争议得以妥协的立宪方式。事实上那段时期并没有太严重的政治分歧。英国内战的爆发是由于道德价值的分歧，这些分歧

^① Iain Murray, 《清教徒的盼望》，伦敦，真理之旗出版社 1971 年，第 4 页。

^② 同上，第 3 页。





激发了无数人的英雄无畏和甘心的牺牲。”^①

不过，17世纪的人们普遍认为清教徒革命也深陷在政治的瓜葛中，20世纪的史学家们也公认这一点。^②希尔说，“清教徒”过去几乎都是用来形容叛逆者。当年的威尼斯大使记载，1643年出版的一本小册子描述了英国的三个宗派——新教、天主教和清教徒。小册子说，最后一个宗派即清教徒是“最具潜力的，它由一些主教、所有的贵族和多数民众组成”。^③清教徒在政治上反对英国国教制度，这导致以后《威斯敏斯特信条》的通过，并成为了英国内战最重要的诱因之一。

十七世纪的英国革命

86 史蒂芬·加德纳，英格兰19世纪伟大的历史学家，是17世纪清教运动和英国内战研究方面的权威。他写了十八卷重要著作，首先使用了“清教徒革命”来描述17世纪40年代的英国内战。现在，很少有学者愿意继续使用这一术语，因为这一概念可能过于简单化，忽略了重要的经济与社会因素，而17世纪的学者无论是否清教徒，对这些因素都有清楚的认识。^④一些马克思主义学者（像列宁格勒的阿尔汉格爾斯基教授）对清教徒运动中的社会与政

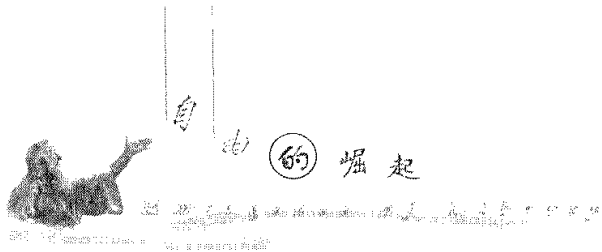
① 克里斯托夫·希尔，《清教徒与革命》，纽约的 Schocken 出版公司 1958 年，1970 年，第 23 页。

② 《清教徒与革命》1 至 6 章，对此有非常清晰的阐释。

③ 《社会与清教徒》，第 27 页。

④ 《清教徒与革命》第 1、4、6、10 章，其中对“英国内战”的性质和观念有卓越的梳理和解释。





治成就给予极高评价和关注，也作出了十分有价值的研究。

绝不能否认，信仰的敬虔之于英国革命有着极重大的意义，然而这一现象必须被置于一个更广阔的欧洲社会经济及政治语境当中来理解。

“17世纪中叶，整个欧洲都身陷危机，表现在一系列的破坏、起义和内战中。16世纪已经可以看到美洲新大陆和远东贸易新航线的开辟；全欧洲人口的突然增长，同时整个欧洲面临金融通货膨胀。这些现象（既是结果也是原因）与封建社会里资产阶级的上升和各阶级的重组密切联系在一起。”^①

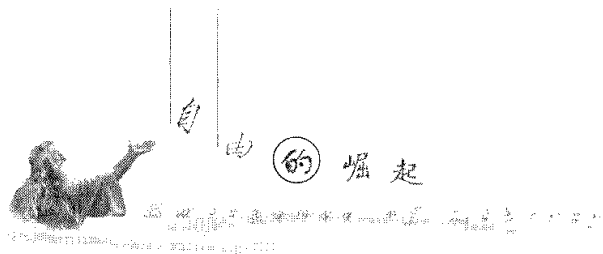
17世纪的学者赫瑟林顿，也根据财富在英格兰各阶级之间的转移来解释英国内战的爆发。“赫瑟林顿的理论认为，财产权关系的失衡必然导致政治关系的突变，除非通过不与财产格局直接冲突的立法改革来缓和这一必然性。”^②希尔在《清教主义与革命》的第二章和第五章详细讨论了这个问题。就像他写到的那样，一些人根据上升的中产阶级对更多财富的渴求，来对清教徒反抗斯图亚特王朝的改教运动得到广泛支持的原因，作出部分解释。另一些人则正好关注到相反的一端：贵族阶层在经济上开始衰落的迹象，使他们害怕失去已拥有的社会地位。这两种看法无论哪种更准确，下面的结论似乎都无可厚非：

“由于害怕查理一世在英格兰恢复天主教会的土地政策，就像他已在苏格兰和爱尔兰做的那样，很多贵族开始支持清教徒占优势

① 克里斯托夫·希尔，《上帝的英国人：奥利弗·克伦威尔和英国革命》，纽约，Harper and Row 出版社 1970 年，1972 年，第 13 页。

② 同上，第 250 页。





87 的国会……一个半世纪的分裂后，詹姆士二世通过了《宽容法令》，但他的目的显然不是追随宗教宽容的思想，而是希望将修道院的土地归还给天主教会。150年过去了，这仍然是一个真正的政治争端。”^①

前面我们已提到，在16世纪中期，大多数清教徒与伊丽莎白时期的主教们的分歧相对较小。然而，随着时间的推移，分歧开始尖锐了，冲突也日益频繁和激烈，并经常受到新教与天主教在整个欧洲的“权力平衡”这一对外关系考量的影响。

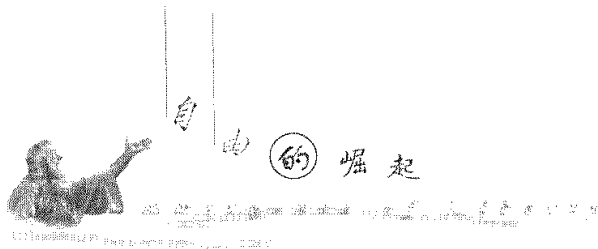
“直到1589年，利思特伯爵常在国教会里提携有见识的清教徒，或自己掏腰包为他们提供定期生活津贴。但是当利思特伯爵去世后，及1588年之后欧洲格局的简化，清教徒思想的影响日渐衰减。但在“三十年战争”中英国的清教徒又重新成长起来，构成对国教会极大的挑战。总之，对外政策和欧洲格局与宗教问题紧密相关……”^②

除了崇拜礼仪和精深的神学理论的分歧（如加尔文主义的预定论越来越招致国教内一些领袖的反对——尽管不是所有人），主教的概念似乎引发了最激烈的神学和政治的争论。很多国教信徒（尽管也不是所有人）相信，主教是耶稣使徒的直接继承者，是从普通的牧师中被拣选分别出来的。对于教会来说，主教必不可少。而清教徒则坚持认为，根据《新约》（也根据杰罗姆和其他新教学者的观点），主教类似于长老，等同于牧师。他们相信，使徒的传承只是意味着忠实于使徒所教导的真道并竭力践履，而不是主教制的理由。清教徒（或其大多数）坚持认为，应以长老制的代议

^① 《清教徒与革命》，第46、47页。

^② 《社会与清教徒》，第40页。





原则来治理教会（尽管不久之后，我们也看到很多清教徒转而赞成公理制，还有一些清教徒继续赞成主教制）。

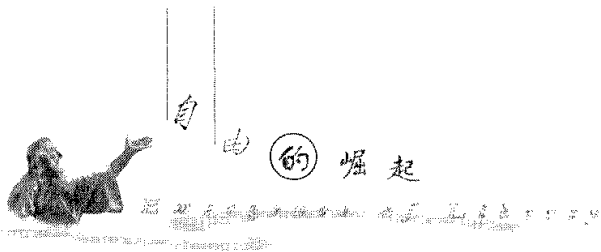
事实上对这场冲突的解释，远远不是某种单一的教会立场或历史社会学的眼光可以担负的。一种与信仰相关的对于世俗政权的立场极其复杂的政治利益，对理解英国内战的起源来说，才是至关重要的。在漫长的伊丽莎白时代，这些冲突一直在持续，并在1603年之后变得空前紧张。在这一年，苏格兰国王詹姆士六世成为大不列颠的国王詹姆士一世，苏格兰和英格兰的王冠戴在了同一个人头上。

88

“没有主教，就没有国王”

虽然詹姆士一世来自一个长老制国家，但他并没有给清教徒和长老宗带来益处。在他看来，它们都可能威胁到他所信奉的绝对主义的君主制。这位国王颇具学识，尽管有些迂腐，他写了一本书——《自由君主的法律》——赞美了君主无拘束的绝对权力，并将这样的君权看作上帝对芸芸众生的一种安排。他的儿子查理一世也是专制君主论者和“君权神授”论者。斯图亚特王朝的詹姆士和查理都相信主教的神圣权柄是对君权神授的必要支持。在这一点上，他们与同时代的欧洲大陆的君主没有什么区别。1604年，詹姆士一世在汉普顿王宫的会议上斥责清教徒领袖（圣公会的主教们与国王立场一致），说出了一句格言：“没有主教，就没有国王。”他的讲话既有逻辑性，在某种意义上，又有预言性。斯图亚特王朝的君王们——尤其是后来的查理一世，被指责为既偏





离了《圣经》的教导，又缺乏普通法的法理依据。尽管这些批评各持一端，但其中最有力影响的，也许是断言斯图亚特王朝已经破坏了英国普通法传统所保证的古老的自由。之后，詹姆士之子果然带给了英格兰一个中央集权式的政府，主教在其中拥有尊贵的席位。

英国普通法：事实与想象

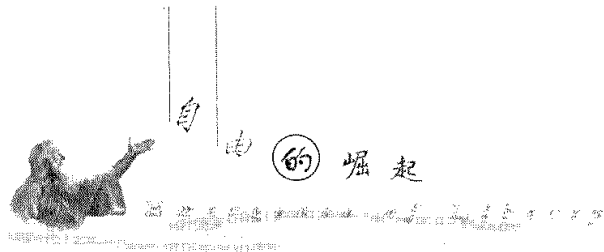
89 从伊丽莎白一世统治的中期到查理一世被推翻这段时期，清教徒——还有很多其他人，尤其是那些新兴资产阶级、乡绅和律师——坚持认为国王和他们的主教一直在破坏古老的普通法传统，目的是要减损人民的自由，通过利用高级委员会法庭这样的手段不断扩大和集中国王的权力。希尔解释到：

“到16世纪80年代，政府开始考虑镇压清教徒中的激进分子，于是高级委员会法庭被利用成为一个维护国教会的正规法庭……（1583年惠特吉夫大主教）说……由于清教徒至少在某些区域得到了稳固和有影响力的支持，因此必须要借助高级委员会法庭^①。考虑到搜集足够的证据是如此困难，该法庭不能遵循普通法的严格程序……”

对大主教们来说，高级委员会法庭拥有的广泛而至高的权力是一件无价的礼物。在伊丽莎白一世统治后期，主教们一直试图

^① 1559年伊丽莎白一世即位后，设立了“高级委员会法庭”，因为英王被宣称为英国教会的最高领袖，女王开始设立这一法庭行使对教会事务的管辖权，且“几乎拥有与一般教会法庭一样广泛的初审权”。这一法庭在普通法程序之外，引起柯克法官等维护普通法传统的法官和学者们的反对，最终于1641年被撤销。——译者注





在他们的教区内建立该法庭的巡回法庭。未获成功后，他们常常将案件移交给高级委员会法庭，以确保成功的控诉。”^①

但这些新的高压手段招来了强烈的反对，最终证明对于王权来说，高级委员会法庭起到了反效果：

“高级委员会的反对就成为一种利益与原则的奇特混合物。普通法的律师、清教徒和印刷工都不喜欢这个法庭，还有很多希望利用法律程序的、富有的诉讼当事人也不会喜欢。它也遭到越来越多法律界以外的人士反对，他们或者憎恨神职人员的道德审判，或者憎恨对信仰的审查，或者憎恨高额罚金，或者全都憎恨。”^②

因此，对王室机构的法律改革也成了导致国王与议会之间不可挽回的冲突的主要因素之一。爱德华·柯克（1552年—1634年）爵士是使英国法律系统化的伟大人物，他在这次冲突中起到了主要作用：

“（柯克）对英国法律的传统和程序给予了系统化与学术化的阐释，使普通法能够支持一个即将来到的商业社会。在这一过程中，他不得不向着独断的赋税和随意性的拘捕，以及对经济生活的父权式的控制发起挑战。这也使普通法体系陷入到与国王权柄及王室法院，以及与教会和教会法庭之间的冲突当中。柯克在被詹姆士一世解除法官职务之后，转而在国会下议院寻求支持，这也是很自然的和不可避免的结果。”^③

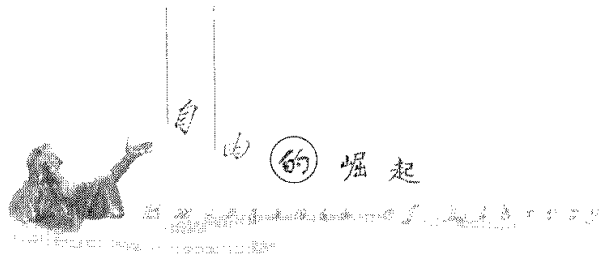
希尔的研究表明，在普通法律师和清教徒反对王室机构的论

① 《社会与清教徒》，第 345，348 页。

② 同上，第 348 页。

③ 《英国革命的知识起源》，第 256 页。





争中，一种重要的支持其实来自对传统的想象，如柯克对 13 世纪《大宪章》的经济自由主义的阐释，这显然是一种时代性的错置。^①罗森斯托克-赫塞指出，那些权利主张所依据的所谓古老的盎格鲁-撒克逊习惯法，只是一种经过浪漫想象的传统。事实上，这些主张只是根植于中世纪欧洲的基督教遗产和基于《圣经》的神圣正义观的简单诉求。^②不过，在这些经过想象的传统中，也包含了足够的真理，使其在即将来临的颠覆王权的英国内战中，起到关键的作用。



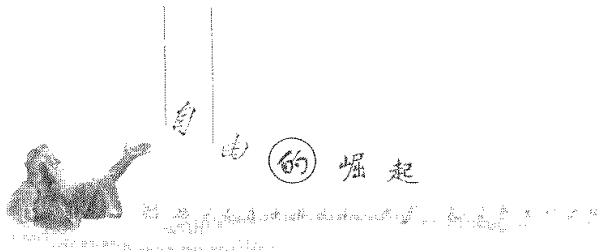
詹姆士一世

国王：一个革命党人？

政府凌驾在普通法之上，从而损害了人民的自由，产生尖锐的冲突。当普通法律师、清教徒和商业阶层反对国王和王室机构

- ① 参见希尔《清教徒与革命》第 3 章“诺曼底之轭”，和希尔《英国革命的知识起源》第 5 章“爱德华·柯克先生——一个神话制造者”。
- ② 赫塞 (Eugen Rosenstock-Huussy)，《告别革命》，诺曼底的 Argo 出版公司，1969 年，第 270、278 页。





时，他们提出的指控令人印象深刻：在与人民为敌的时候，国王表现得就像一个革命党人。当然，这一指控的含义是，国王的行为必须要受到限制，使其成为一个保守党人（不用说，国王的支持者不会接受这样的看法，大多数欧洲君王也不会同意）。①

英国内战的导火索

1603年，英格兰、苏格兰共同拥有了一位国王。与伊丽莎白一世统治的后期相比，清教徒一开始对詹姆士一世寄予了颇大的希望。

“詹姆士一世（苏格兰的詹姆士六世）以他的方式统治他的新王国，受压制的清教徒为着司法救助和宗教宽容向他提出各种请愿书……其中最重要的一份是千人大请愿——有经过选择的……近一千名牧师（事实上是800名）签名……这份请愿的措词非常恭敬谦卑，请愿者得到保证不会因此给教会带来任何危险……”②

这次请愿促成了1604年的汉普



查理一世

- ① 参见《威斯敏斯特会议史：第四版》，第55页；米切尔，《威斯敏斯特会议》，第351—352页；以及《告别革命》，第272—277页。
- ② 米切尔，《威斯敏斯特会议》，第69页。





查理一世被处死

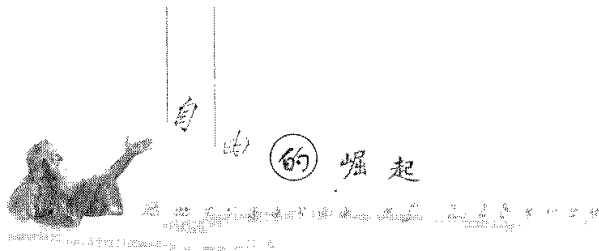
顿王宫会议，在会议上，詹姆士一世邀请了4名主要的清教徒学者和牧师，同时邀请了国教会的惠特吉夫大主教和8名主教，及其他一些神职人员。詹姆士一世并不是一个“中立的裁判者”，就像米切尔说的那样，他具有“强烈的宗教立场”。他对待清教徒“既傲慢又粗鲁”，尖

刻地诋毁他们。^①他指责清教徒的“目标是苏格兰式的长老会，而长老会对君主的认识，有如上帝对魔鬼的认识；杰克、汤姆、韦尔和迪克将会碰面，他们会很高兴地指控我和我的行政议会”^②。最后，他威胁牛津的雷诺兹博士和其他清教徒学者：“……我会使他们顺服，否则就把他们驱逐出国，或者更加严厉一点，绞死他们——这就是我要做的一切。”不过，在其他方面令人失望的汉普顿王宫会议，却成就了一个经典的英文《圣经》译本，即《标准译本》或称为《英王钦定译本》(*King James' s Version*)。

国王查理一世(1625年—1649年在位)像他父亲詹姆士一世一样，对他大多数人民的深切愿望置若罔闻，也许他根本就不感兴趣。在政教关系上，查理一世继续推行他父亲的绝对君主制，甚至更加苛刻——尤其是在1633年任命极端反清教徒和反加尔文主

① 同上，第70页。

② 同上，第72页。



义的洛德为坎特伯雷大主教之后。尽管查理一世执著地相信“君权神授”，但显然不是一名有力的政治家（虽然必须承认，查理一世所处的环境很难让他成为建树颇丰的政治家）。几年以后，所有人都清楚地看见了查理一世的强硬态度和洛德大主教残酷的宗教迫害，他们的目的不只为了逼迫清教徒，还要挫败日渐崛起的民众的抗争，使绝对主义的君权得以延续。当然，在查理一世自己看来，他只是在维护国家的信仰统一和上帝赋予他的主权。这种针锋相对的分歧显然到了只有通过战争才能解决的地步。

92

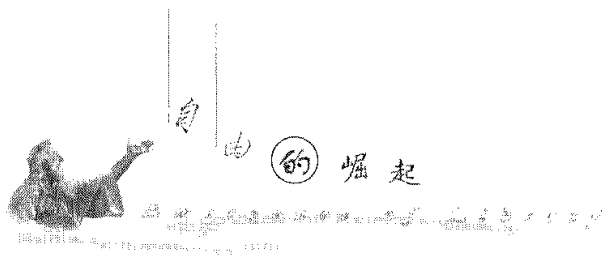
1628年，查理一世解散了国会，“12年来，在没有国会的情形下，他艰难地统治着这个国家。为此，他不得不僭越国会，给他的枢密院不断增加权力……他听从了那些有能力却又肆无忌惮的人的献策，这些人认为应在英格兰实施已在法国取得成功的黎塞留政策，这些人策动他们的主子成为独裁者……（这些人）和他们的主子一样高高在上，甚至没有掌握和体恤军队的意识，使得军队后来都反对他们”^①。

多年以来，洛德大主教一直是“国家和宗教事务上最受信任的顾问……在行使他拥有的宗教法庭、皇室法庭和高级委员会法庭的权力时，有着鲜为人知的残酷和野蛮”^②。从1628年开始，北美的马萨诸塞湾出现了来自英格兰的清教徒。1633年，洛德被任命为坎特伯雷大主教，开始有步骤地迫害清教徒，在那之后，马萨诸塞湾聚居的英格兰人的数量显著增加。

① 同上，第84，85页。

② 同上，第86页。





苏格兰的发展和英国国会

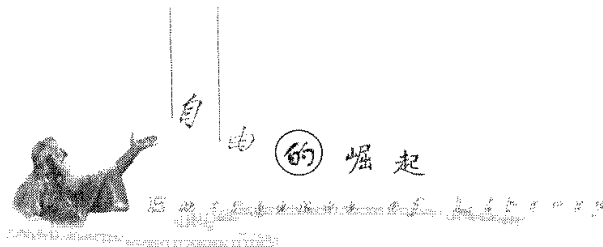
当查理一世国王和洛德大主教试图将国教内的高派教会 (high church) ①的崇拜礼仪强加给清教徒和苏格兰长老会的时候，他们强横的命运终于即将走到尽头。几年前在苏格兰，大量的长老会教友被迫接受詹姆士一世强加的主教制，怨恨已达到顶点。但假如没有外在力量继续强迫他们，也许很多苏格兰人最终会接受圣公会的信条。但是，苏格兰人很自然地认为长老会是忠诚于苏格兰民族的，而把圣公会看作来自外国的宗教暴政。

有证据表明，苏格兰宗教史学家唐纳德·麦考利的看法是正确的。他指出，长老宗运动在苏格兰的得胜，很大程度上是一场宗教复兴和信仰归正运动。但在英格兰，尽管在一定程度上也是如此，但同时受到很多政治因素的促动（就如我们已讨论过的那样）。“此外，苏格兰的纷争和英格兰的纷争在起源和国家目的上都不尽相同。苏格兰纷争的原因完全是关于信仰的，而英格兰纷争的根源和指向却是政治问题和立宪主义。” ②

此后十年的英格兰历史，很大程度上取决于非清教徒的英国国会与一心要复兴长老会的苏格兰军队之间的拉锯。被称为第二次改教的苏格兰复兴是极有影响力的事件，甚至深刻地影响了之

- 93
- ① 指英国圣公会（国教）内严格遵循其天主教传统因素（如崇拜礼仪和神职系统）的宗派。后来在清教徒运动的影响下，国教内淡化天主教因素，实质上接受清教徒思想和加尔文主义的一派，则被称为低教会派（Low Church）——译者注。
- ② Donald MacLean, 《苏格兰教会的历史面貌》，爱丁堡，T. & T. Clark 出版社 1979 年，第 47 页。





后的西方历史。和早期的新教改革一样，苏格兰复兴运动也强烈地反对中央集权（北美殖民地和后来的美国独立与立宪被理解为苏格兰第二次改教运动的继承者，接过了苏格兰长老会在政教关系的抗争中所赢得的自由的果子）。

正如“君权神授”的绝对主义君主制，其政治哲学的基础是一种自然主义的原则；信仰自由和公民权利的概念，在苏格兰的第二次改教中，则是根植于一种完全相反的世界观：以上帝为中心的生活方式，符合《圣经》启示的救赎之道，以及与此相一致的高于自然本身的超验法则。而人心中对于宗教和政治的一切判断，都是这一世界观和生活方式的一部分。

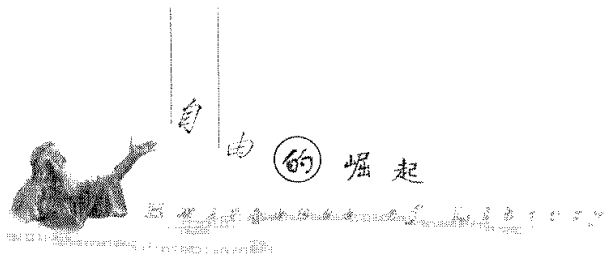
1637年，英国政府试图以武力将圣公会的崇拜礼仪强加给苏格兰教会。回想起来，苏格兰人民的反应是可以理解的，爱丁堡发生了暴乱。米切尔写到：“但是，就像国王詹姆士一世很久以前说过的那样，‘他对民众的事情不感兴趣’。也许，他对他的举动将要点燃的熊熊战火毫无顾忌。”^①

对苏格兰人民的反应，赫瑟林顿作了简要描述：

“几乎激发起了一个即刻的、决定性的抵抗运动，大部分贵族、几乎所有中产阶级、全体牧师和几乎所有人民都联合成单一的‘国家盟约’派，以此捍卫他们的敬度和信仰自由，度过他们生活中的危难……而不是屈服于要他们违背良知的威胁。英王集合军队以武力镇压，但却遭到重创；查理一世转而希望以休战协议来摆脱困境。但失败的战争几乎耗尽了英格兰全部财力，查理一世被迫极不

^① 同上，第92页。





94

情愿地召开国会，希望获得国会的财政支持。”^①

1638年2月，无数苏格兰人在“国家盟约”上签下自己的名字，随后爱丁堡因崇拜礼仪问题发生暴动，武装反抗的浪潮开始高涨。当年晚些时候，苏格兰长老会在格拉斯哥恢复召开了大议会。参加这次大会议的几乎都是长老会成员和反对圣公会主教的代表，他们选举亚历山大·亨德森为会议主持人（他后来成为威斯敏斯特会议的苏格兰委员之一）。这次大会在苏格兰废除了主教制，废止了圣公会的教会法规，重新确立了长老制。随后发生了第一次主教战争。为了再次征服苏格兰教会，查理一世亲率军队进军。但是，苏格兰“国家盟约”派有了一支更庞大、更有战斗力的军队。战争几乎只是象征性的，《贝里克和平宣言》结束了双方的敌对。“根据宣言，苏格兰‘国家盟约’派解散他们的军队，作为回报，查理一世承诺在1639年8月于爱丁堡召开一次和会。在后来这次和会上，查理一世极不情愿地同意撤销他在苏格兰的全体主教。不过随后他向他的主教们发表讲话，鼓励他们，并向他们保证，一旦他有能力，一定在苏格兰恢复主教制。”^②

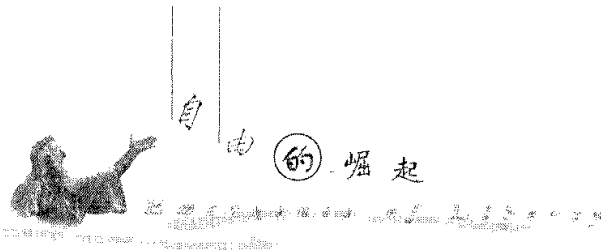
然而，查理一世没有机会实现他的诺言。他原本希望得到国会的财政支持，以发动对苏格兰的第二次主教战争。但国会却拒绝了他们的国王。

“‘短期国会’被证明是难以驾驭的，查理一世在一个月内就解散了它。利用查理一世的困境和英国国会马不停蹄的休会与解

^① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第68、69页。

^② J. H. S. 伯利，《苏格兰长老教会史》，伦敦，牛津大学出版社1960年、1961年，第222页。





散，1640年6月召开的苏格兰国会无视查理一世和他的廷臣们，通过了多部议会立法……同年8月，‘国家盟约’派再组军队穿过特威德河，占领了纽卡斯尔和达累姆。这迫使查理一世不得不召开了史称‘长期国会’的国会会议，这一届国会中坐满了清教徒和长老会成员，足以改变英国的历史。”^①

长期国会

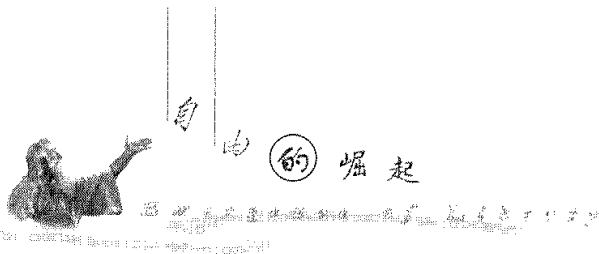
“长期国会”于1640年11月举行，直到1652年，被奥利弗·克伦威尔解散。它主要是由清教徒或同情清教徒的人们组成，如皮姆、汉普登、克伦威尔和塞尔登等。尽管清教徒们有着相同的立场，但他们似乎还是分为了两个派别，麦克考马克称之为“温和派”（或使用传统的名词“长老宗”）和“激进派”（更多地以公理会的平等精神彻底反对君主制）。^②就像后来看到的那样，两个派别的差别有助于我们理解“长期国会”和威斯敏斯特会议之间的不一致。 95

“长期国会”在开始阶段组织了四个专门委员会，来处理他们认为当时最紧迫的问题：宗教迫害、苏格兰和爱尔兰事务、平民的政治不满、天主教会及教皇的土地。来自全国各地动辄有数千人签名的请愿书纷纷呈递到国会，促成了各种救济和改革措施。也许最有影响的一份请愿来自伦敦市，有一万五千人签名，由于它表达了这样一种观点，即“主教，及其所有附属机构，也就是所有的根和枝，都应该一并废除”。因此，史称为“斩草除根请愿

^① 同上，第222，223页。

^② John R. MacCormack, 《长期国会的激进政治》，哈佛大学出版社1973年，第8—10页。





书”。^①

一个意图颠覆国会的阴谋被曝光后，国会通过了一个法案：“没有国会自己的同意，国会不应被延期、休会、甚至解散。”不久，国会采取了一项重要举措，组建国会军队“保护人民的自由和新教信仰”^②。

处理宗教事务的专门委员会由 10 名主教、20 名贵族和清教徒牧师顾问团组成，共同讨论纯正教义和崇拜礼仪的合一问题，但这个委员会最终一事无成。1641 年，由国王签署、国会通过了废止高级委员会法庭和王座法庭的法案。大主教洛德和查理一世的得力助手斯塔福德在伦敦塔下被绞死。该年 5 月，国会签署了一份国家盟约（与苏格兰的国家盟约类似），并公开征集全体人民的签名，以确保对主教制的彻底根除（两年后在苏格兰，更为著名的《神圣盟约》在苏格兰完成了这一使命）。

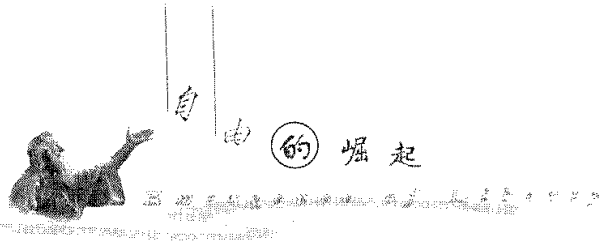
1641 年 12 月，英国国会下议院呈递给国王的“大抗议书”，专门针对宗教迫害，请求“由英伦三岛上最严谨、最虔诚、最有常识和最具有上帝的正义的人，联合一些在国外与我们有着共同信仰的，且一心为着教会的和平和良好治理而奋斗的人，召开一次全国教会会议，会议的裁决代表教会的主权，必须得到承认和确定，并要得到世俗政府的允准”^③。“大抗议书”被及时地呈给了国王，罗森斯托克-赫塞暗示说，“大抗议书”包含了一个特别重要的、塑造了未来潮流的政治主张：“……（在）‘大抗议书’里……英国国会下议院……有史以来第一次，将政治合法性的诉求指向‘下层’

① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 74 页。

② 同上，第 76 页。

③ 同上，第 88 页。





民众，而不只是高高在上的国王……”^①

查理一世拒绝了这个要求，英国国会转而通过一个法案，决定在1643年6月12日，以国会的主权和名义召集这一会议。

威斯敏斯特会议

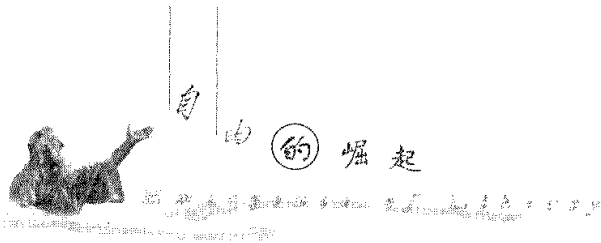
法案规定，这不是一次普通的教会议会或教会会议，而是基于国会主权的一个临时性咨询委员会。就像罗伯特·巴里描述的那样：“……这不是严格意义上的教会议会，但它是由国会召集的，并希望能够对他们要决定的事情提供建议……”^②赫瑟林顿解释了在当时的政教处境下，威斯敏斯特会议为什么采取这种特殊的附属于国会主权的形式：

“这不是一次圣公会传统上的主教会议（Convocation），也不是长老会模式下的教会会议（Synod）或长老会总会的最高议会（General Assembly）。要是主教制已被废除的话，这次会议根本就没必要召开。威斯敏斯特会议的理论基础包含了两个主要因素——一是英格兰有了归正的基督教会，却还没有被组织化；二是一个持守基督信仰的世俗政权，基于它的主权召集会议，来商讨教会应当持守的教义和教会的治理规则，并由世俗的主权者予以允准和施行。这样的会议只能由一个基督徒的政府来召集，也只能发生在教会尚未组织化的过渡时期。因为这一时期教会处于无组织状态，或者还

^① 《告别革命》，第308页。

^② 罗伯特·巴里，《罗伯特·巴里日记和书信：1637—1662》，David Laing 编辑，三卷本，爱丁堡，1841年，第2卷，第186页。引自 S. W. Carruthers，《威斯敏斯特会议的日常工
作》，载《英美的长老会社会史》，费城，1943年，第5页。





97 没有它可以遵循的合法的教会信约。在这种情况下，要解决的问题是：这个国家的教会应当如何存在，使其一方面不再像教皇或天主教会那样侵害个人自由，另一方面也不放弃它神圣的主权、特权和自由。对于基督的教会而言，哪些权利和自由是必不可少的？”^①

卡拉瑟斯正确地总结了威斯敏斯特的性质：“牧师们不是在行使教会的主权，而是作为一个提供建议的机构，被授权对教会的信仰及对世俗政权的态度作出判断，并向国会提出他们的最后意见。”^②

与此同时，政治和军事形势的变化也促使国会要求该会议停止对《三十九信条》进行修订的努力，转而为英伦三岛的新教教会拟定一份能够共同接受的信仰告白。当时英国国会与苏格兰的国会和教会审议会都有了良好的沟通，但尚未形成稳固的共识。但现在英国国会需要撤回在苏格兰的军队以对抗查理一世，因此在很大程度上需要苏格兰的支持。J. A. R. 马里特站在英格兰的立场上写到：“面对混乱局势，求助于苏格兰的罗伯特·巴里也是合情合理的。”^③而沃菲尔德从苏格兰的角度作出了如下陈述：

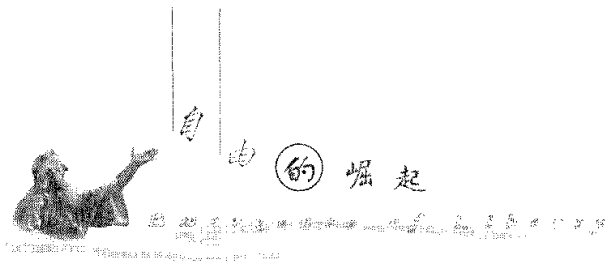
“事实上，若不是后来英格兰的介入保卫了苏格兰教会，苏格兰就没有从结盟中获得任何好处。而苏格兰参与这场动乱却冒了很大风险，需要花很大代价才能让自己恢复过来。苏格兰的确重新获得了自由。相反，英格兰国会的前景却一片暗淡。在英格兰国会生死攸关的时刻，苏格兰为之作出了巨大的牺牲，这是真正

① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 108 页。

② 《威斯敏斯特会议的日常工作》，第 13 页。

③ Benjamin B. Warfield, 《威斯敏斯特会议及其成就》(Cherry Hill, N. J.: Mack, 1972), 第 23 页，并参见 J. A. R. Marriott, 《卢修斯卡里的生活和时代》(Viscount Falkland, 1907), 第 303 页。





崇高的骑士精神……”^①

一开始，英格兰和苏格兰从各自不同的角度来看待结盟。巴里写到：“英格兰希望是一个民权同盟，而苏格兰希望是一个神圣盟约。”^②因为后者期盼着一个信仰的盟约：

“苏格兰的唯一要求，是英国国会必须克制自己的权力和意愿，去遵循那些已被确定的政策，比如在英国教会的重建当中，接受已成立的宗教咨询顾问（指威斯敏斯特会议——译者注）关于纯正教义的意见。事实上，（苏格兰）对国会的全部要求，就是接受一个神圣盟约的限制和指导，去实现那人们一百年来反复追求的目标。”^③

英格兰的委员们同意了“哈里·范内爵士的提议，两个不同的观念完全可以结合起来，即使二者的目标有差异，但两个国家的结盟却可以十分牢固。双方都同意在适当的时候签订《神圣盟约》。”^④

这方面的文献由苏格兰教会最高议会的主持人亚历山大·亨德森作了记录。不久，此人成为威斯敏斯特会议中颇具影响的苏格兰委员之一。《神圣盟约》既是宗教性的，也是政治性的结盟。它的信仰实质体现为坚定地以上帝为中心的加尔文主义在一切重大主题上的适用性：它塑造了那个时代个人和社会的生活范式，它向人们彰显了上帝的荣耀、眷顾、恩典和圣洁，它清楚表明了上帝向着人的罪性敞开的悔改之门，以及人类面对救恩时全然不配的光景。它也强调了一种紧迫感和必要性，就是一切个人

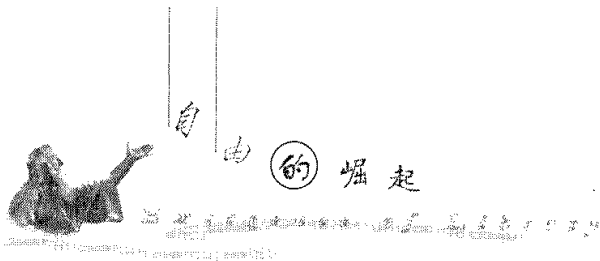
① 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 22、23 页。

② 《罗伯特·巴里日记和书信：1637—1662》，第 90 页。

③ 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 23 页。

④ 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 117 页。





和团体都应当作出个别的和直接的归正与更新的行为，作为顺服上帝的结果。^①

在思想史上，以上帝主权为中心的加尔文主义恰恰推动了个人和国家的自由，以及公民权利与国家权力之间的平衡，这一点十分重要。另一个威斯敏斯特会议的苏格兰委员塞缪尔·卢瑟福，写了一本具有重要意义的著作——《法律为王》——表明国王必须在上帝的律法之下。

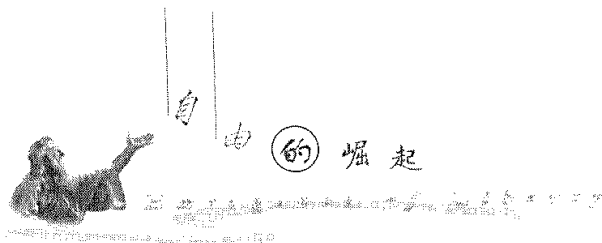
显然，加尔文主义的敌人——尤其是在英格兰——是发源于荷兰的阿民念主义及其追随者。这一教导的特点是更多地以人为中心，高扬人的自由意志，拒绝承认上帝在凡事上的主权。^②就政治而言（尽管这肯定不是阿民念主义的目的），它的实际效果就像南欧的文艺复兴与人文主义一样：上帝被弱化；国家被推崇；于是当个人自由与现实的国家政治相冲突时，古老的自由有被剥夺的趋势。在英格兰，阿民念主义往往倾向于与绝对君主制相联合（洛德大主教就是阿民念主义的信徒）。约翰·利思恰当地描述了二者之间的关系：“但是，阿民念主义对神学和基督徒生活的纪律持更为宽松的态度，同时，它却与主教制和君权神授的观念密切联系。”^③

① 参见 James Kerr 编撰，《圣约和圣约主义者》（爱丁堡，R. W. Hunter, George IV Bridge, 1895），第 131—135 页。

② 荷兰“抗议派”的神学家雅各布斯·阿民念，最初研究的是加尔文在日内瓦的继承者西奥多·伯撒。“抗议派”在 1610 年正式宣称放弃加尔文主义，是欧洲神学的自由主义趋势的代表。其要点在不再强调上帝的统治、主权和荣耀，而是强调人在救恩中的积极地位及人的自由意志的重要性。在 1618—1619 年的多特会议中，阿民念主义被判定为异端，并针对阿民念的五项自由化的教义，提出了“加尔文主义五要点”（人的全然败坏，上帝无条件的拣选，特定的救赎，有效的呼召，和圣徒的坚忍与永蒙保守）。

③ John H. Leith, 《威斯敏斯特的教会会议：发展中的改革宗神学》，约翰·诺克斯出版社 1973 年，第 26 页。





相反，在苏格兰——以及后来的英格兰——加尔文主义与公民权利和信仰自由紧密相连；这正是苏格兰与后来的英格兰签署《神圣盟约》的原动力。

《神圣盟约》约束其成员“维护苏格兰教会归正之后的长老制度……（并）根据上帝的话语和改革宗教会的最佳经验推进英格兰和爱尔兰两国在教义、崇拜、纪律和治理等方面的归正……在这三个国家，那些属于上帝的真教会应该在敬虔、信条、教会治理、崇拜礼仪和教理问答上有着最紧密的合一”。这就意味着，对于英格兰教会与苏格兰教会的合一，国会应对以下四个方面的意见负有责任：信仰告白、教会治理章程、敬拜指南和教理问答。沃菲尔德总结了这一联合的效果：“《神圣盟约》的重要性在于它保证了两个国家宗教信仰的统一，并统一于在苏格兰已确立起来的改革宗模式。”^①

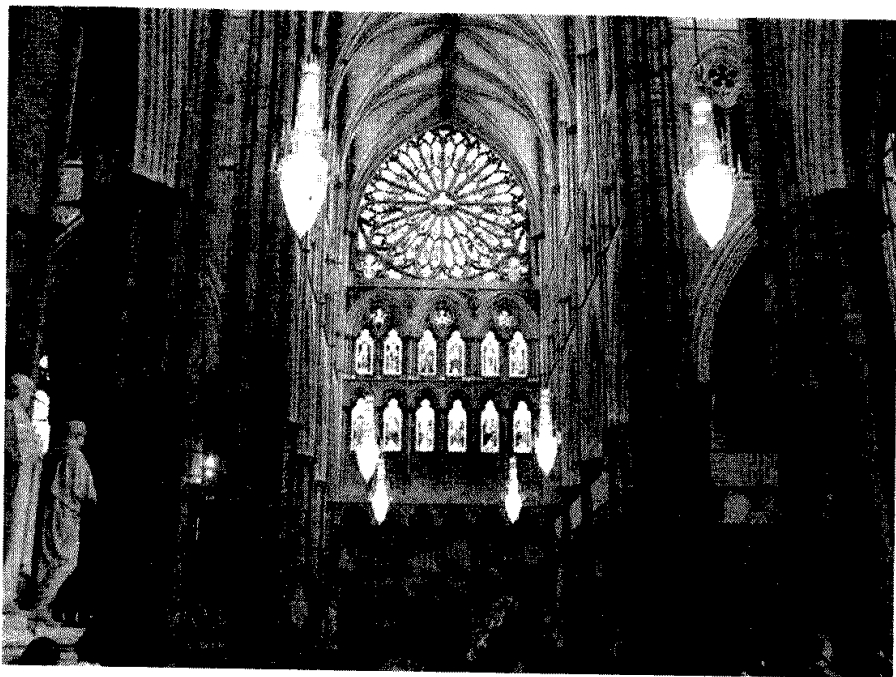
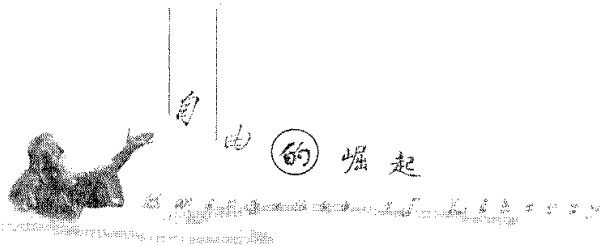
威斯敏斯特会议带来的变化

《神圣盟约》被苏格兰的国会、教会审议会和多数的人民所接受。人们在信仰的复兴与归正中重新顺服上帝，沉浸在悔改与喜乐的生命体验中。之后，英国国会和威斯敏斯特会议（除了伯吉思博士）都签署了这个文件，副本并送达全国的所有教会。尽管有些人是被迫在这个文件上签名的，还有一些人——像麦克考马

100

^① 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 26 页。





威斯敏斯特教堂内部

字。^①1642年，国王查理一世宣布国会两院都犯下了叛国罪。1643年10月9日，他在牛津颁布了一个公告，宣布《神圣盟约》是一个“反对国家的具有叛逆性和煽动性的结合物”^②。但这时几乎已没有人在乎国王的态度了。

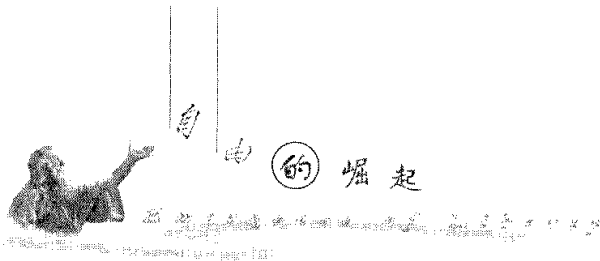
“因为《神圣盟约》，威斯敏斯特会议的工作具有了一种革命性。不但指向一个新的目标，并为此奠定了新的根基。”^③《三十九信条》的修订搁浅后，威斯敏斯特会议担负起了达成上述四个方面的信仰合一的任务。1643年10月12日，大会“收到一个来自国会两院的命令，要求他们商讨教会纪律和敬拜指南这样的议

① 《长期国会的激进政治》，第11—13页。也可参见 Carruthers, 《威斯敏斯特会议的成果》，第18-21页。

② 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第121页。

③ 《威斯敏斯特会议及其成就》，第37页。





题”^①。会议开始讨论这些主题，后来证明会议遇到分歧最大的一个议题就是教会治理。

苏格兰委员

教会治理的至关重要性和教会独立于世俗政权的必要性，以及在威斯敏斯特会议上形成的几乎所有重要观点，都是由大会的五名苏格兰委员提出的。早在签署《神圣盟约》之前，在威斯敏斯特会议上，英格兰国会就要求指派苏格兰代表“帮助”协商。^②苏格兰教会审议会也曾提出类似要求。这些委员不只是个人成员，他们作为一个团队，扮演了一个更加具有影响力的角色。卡拉瑟斯解释到：“他们注定不单是威斯敏斯特会议上的个别顾问，而且是可以联合采取共同行动的群体。‘任意三个人都可以构成一个特定团体’（巴里，ii，96）的事实就清楚地说明了这一点。”^③沃菲尔德把他们形容成为协调委员，与他们有“紧密关系的不是该次会议，而是国会或国会指派的代表国会与他们一起参加会议的协调人”^④。因此，“苏格兰委员的正当使命不是参加会议讨论，而是站在会议之外进行审视。宽泛地讲，他们的作用在于——为了

101

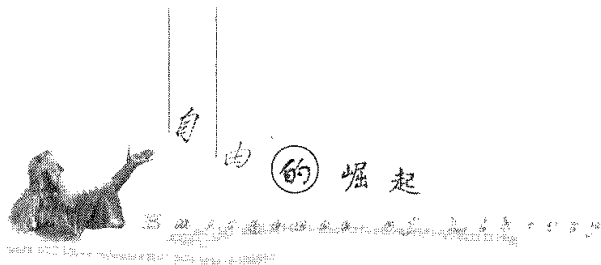
① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 152 页。

② 最初有八名委员（四名牧师，四名长老）被选立出来，“作为苏格兰教会的代表，后来他们分裂为两个派别，一派忠诚于苏格兰的旧秩序，一派称为‘南方运动派’，即清教徒。罗伯特·道格拉斯、亚历山大·亨德森、罗伯特·巴里、卡斯利斯伯爵和洛梅特兰勋爵属前者，塞缪尔·卢瑟福、乔治·吉里斯皮和来自沃里思顿的阿奇博尔德·约翰斯顿属于后者……道格拉斯和卡斯利斯一直没有前往伦敦……”参见沃菲尔德，《威斯敏斯特会议及其成就》，第 30—88 页。

③ 《威斯敏斯特会议的成果》，第 23 页。

④ 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 32 页。





使两个结盟的国家在信仰上合一——确保信条与规则的制定，并确保他们所代表的苏格兰教会将接受这些信约，同时也监察英格兰是否在这次会议中遵行了《神圣盟约》的约定”^①。

虽然是以个人身份参加，但这些苏格兰委员在会议上的确有着巨大的影响力。“当国会要求他们以‘平民身份’参加会议时，他们就在此次会议上扮演了双重角色……”^②

然而，他们显然很清楚自己首先是一个协调人，作为会议与国会之间的中间者，他们担心仅仅作为一个普通委员和神职人员是无法完成这一协调者角色的：“因此，国会指派了一名委员和他们一起参加会议的协商；又从神职人员中选出一名委员加入他们的小组。结果这个‘高级委员会’在信条和其他主题的商讨中，扮演了一个相当于威斯敏斯特会议的‘主席团’的角色。”^③

对这六名苏格兰委员，赫瑟林顿给予了很高的评价。^④包括两位长老：来自爱丁堡沃里斯顿的洛得·梅特兰和阿奇博尔德·约翰斯顿是正式的委员；还有四名苏格兰牧师：亚历山大·亨德森、乔治·吉里斯皮、塞缪尔·卢瑟福和罗伯特·巴里。

威斯敏斯特会议的派别

我们已经指出，在《神圣盟约》被签署和苏格兰委员抵达之后，威斯敏斯特会议的一个主要任务是要解决教会治理模式这个

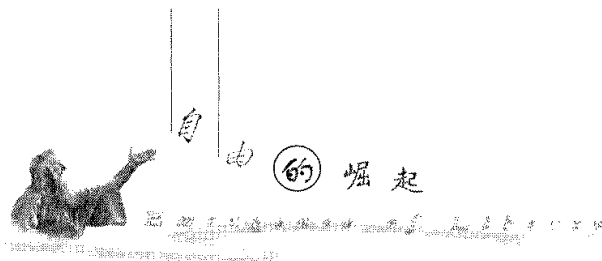
① 同上，第 31，32 页。

② 同上，第 33 页。

③ 同上。

④ 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 139—142 页。





颇有争议的问题。毫无疑问，这也是会议必须面对的最为棘手的难题，会议也花了最多时间在这上面。会议也因此分成了三个派别，而国会又对其中的多数派（长老制派）持有敌意，达成合一的难度就更大了。

当时，与会的大多数清教徒都强烈支持长老会的教会治理模式，尽管他们中的一些人如特温斯、盖特克、高格、帕默、坦普尔等，和詹姆斯·厄舍尔主教一样，更愿意接受保留了主教形式的长老制。^①六位苏格兰委员都确信长老制，但为了达成一致，他们希望能够缓和主教派、长老派和独立派之间的冲突。

独立派人数不多，但很有影响力，他们“坚持认为教会治理的权柄应该完全归属于每一个独立的教区。实际上他们主张教会只能劝诫，而没有任何施行纪律惩戒的权力……”^②他们知道自己不可能在会议上赢得更多支持，于是“采用了一种妨碍议事的策略，他们不但尽可能地从与多数派的每一次纠缠中争取对方的妥协，而且尽力拖延长老制被通过的程序，如果可能的话，他们还想彻底废除长老制度”^③。独立派的领袖，或被称为“五个反抗的兄弟”，他们是：托马斯·古德温博士、菲利普·奈、杰里迈亚·伯勒斯、威廉·布里奇和斯迪里西·辛普森，另外还有几个人：卡特、卡莱尔、菲利普斯和斯特瑞。

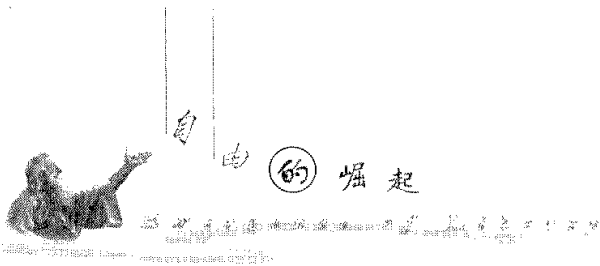
独立派希望阻挠、打击和废除长老会的教会治理模式，并得到了威斯敏斯特会议上的第三大派别和最小的派别——伊拉斯图

① 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 37 页。

② 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 131 页。

③ 《威斯敏斯特会议及其成就》，第 37 页。





派——的援助。

“……伊拉斯图是海德堡的一名内科医生，1568年他以教会治理为题写了一本书，着重论述了关于开除教籍方面的内容。他的理论是：牧师的功能只具有说服力……对所有过错的裁决……属于……世俗政府特有的权力。这一理论的趋势是要完全摧毁教会的裁判权，剥夺教会信仰和信徒的治理权柄，以达到使教会成为国家内部事务的一部分的国家主义目标。”^①

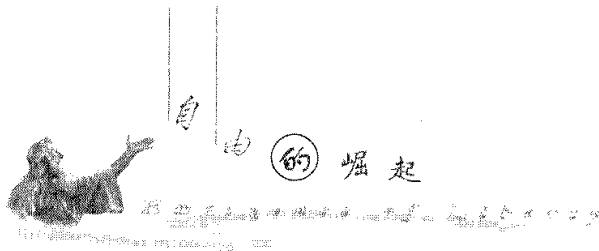
103

在威斯敏斯特会议代表中，追随伊拉斯图的国家主义者为数极少，但他们都是卓越的学者或演讲家，像莱特福德、科尔曼和塞尔登，还有一些非宗教人士，像怀特洛克和圣·约翰。他们人数虽少，但影响甚大，并且得到了国会下院的广泛支持。对此，巴里作了如下描述：“国会下院的大多数人，尤其是那些律师，他们是非常能干的人，在一定程度上或骨子里都是伊拉斯图派，他们相信教会没有神圣的权柄，一切组织都是世俗的，因此一切组织都必须被政府的意志管理。”（在这里我们注意到，理查德·胡克的国家主义倾向在他《教会政制法规》一书出版到英国内战之间大约六十多年的时间里，对英格兰的世俗精英阶层已产生了普遍的影响。）巴里也谈到，在1646年国会中大约三分之二的议员都是世俗的和渎神的，如果可以拒绝的话，他们宁愿废除上帝的十诫；尽管伊拉斯图派联合在一起也人数不多，但却足以成为一个颇有影响力的团体，即威斯敏斯特会议上的独立派。^② 麦克考马克罗说，伊拉斯图派的律师“一想到苏格兰长老会的英格兰版本，就

^① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第134页。

^② 《威斯敏斯特会议及其成就》，第37、38、72页。





对一种敬虔和严苛的教会生活感到恐惧”^①。因此，我们明白了为什么巴里的评论直接指出“国会在宗教事务上具有的权力”是必须面对的最大难题（2：205）。^②现在，我们必须回到国会的伊拉斯图派那里去寻找原因。

会议关于教会治理的辩论及与国会的冲突

在这里，我们的目的不是要讨论威斯敏斯特会议关于教会治理的各种漫长又复杂的辩论细节，这些内容在米切尔、赫瑟林顿和卡拉瑟斯的著作中已经完整地呈现给我们了。^③因此，我们要把注意力集中到教会治理涉及到的神学和政治的争议上去。这些争议是那个时代的知识，信仰和民众激情的一面镜子。会议的一系列成果，成为了之后年代思想与实践的源泉，包括信仰自由和个人自由的主题，也包括政教关系的主题。

我们已知道，英国国会最关注的正是威斯敏斯特会议上三个派别分歧最大的议题：教会治理的适当形式。在苏格兰委员抵达后，国会要求会议继续这个议题。会议认为，《圣经》的教导的确包含了教会治理的原则和特定形式；但伊拉斯图派追随理查德·胡克的想法，对此持否定态度。大会仍然决定进一步讨论这一特定形式到底是什么。多数派坚持认为，基督是教会唯一的头。这在《威斯敏斯特信条》第8章的第23节和第25节得到了体现。当

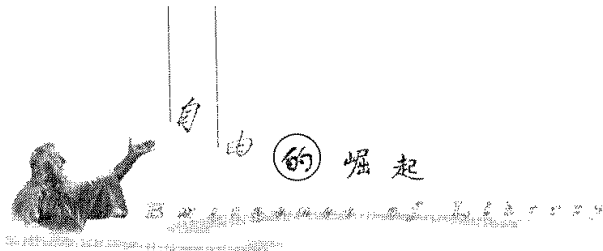
104

① 《长期国会的激进政治》，第110页。

② 《威斯敏斯特会议及其成就》，第38、72页。

③ 米切尔，《威斯敏斯特会议》，演讲录6—9篇；另见《威斯敏斯特会议史：第四版》，第4—7章；及《威斯敏斯特会议的成果》，第2章。





信条在苏格兰印刷出版时，大概这是第一次对教会治理的原则给出的清晰阐释。^①会议对细节问题继续作出了详细阐述。然而国会令人忧虑地被伊拉斯图派把持着。会议的多数派与之存在着明显分歧。因此对教会治理原则的确定一方面对教会和政府而言都意义深远。但另一方面也带来了操作上的困难，在意见纷纭的会议中，为了准备一份关于教会治理的充分细致的报告提交国会，委员会绞尽脑汁花了几个月的时间。

会议一一讨论了很多教会事务，目的是要确定初代教会的作法中哪些是普遍而需要遵循的，哪些则在使徒时代之后已失去了约束力。^②长老会最感兴趣的则是讨论长老的性质（“长老”一词源于希腊语中的“元老”，通过长老对教会实行代议制的管理是长老制的核心）。^③在这个议题上会议做出了决定性的结论，并获得通过。这个结论也在国会中引起了强烈的反对：“上帝的律法即《圣经》所启示的圣言，在教会中的治理，是透过教导性长老（牧师）和治理性长老来进行的，并透过各级长老会和其他教会会议。”^④独立派不接受这一结论，他们希望将一切的治理权柄都保留在地方教会手中，而不是由长老会的大会或总会（由地方教会的长老组成的审议会）来施行部分的治理权柄。伊拉斯图派对之也非常失望，他们不承认有任何形式、任何时代的教会治理是直接源自上帝律法的。巴里略带嘲讽但又实事求是地说：“教皇和国王是教会的领袖，但他们从来没有像这次国会中的多数派那样，热衷

105

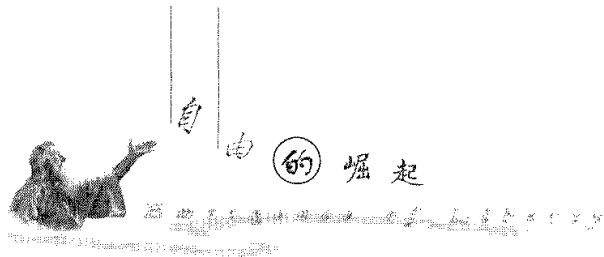
① 《威斯敏斯特会议》，第 188 页。

② 参见《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 154—158 页。

③ 参见《威斯敏斯特会议》，第 192—194 页。

④ 同上，第 196 页。





于反对基督是教会的头。”^①

沃菲尔德的评论也许是准确的，他认为国会并不反对长老制本身，只是反对长老制以上帝的律法为治理权柄的源泉：“国会无意对抗长老会的决定，但坚决反对以任何形式为教会治理提供神权政治的理由。即使国会的清教徒色彩也很浓厚，但他们依然最强烈地坚信教会的权柄和权威都来自国家，而国会将自己与国家视为一体。”^②独立派的委员之一菲利普·奈在这个问题上也坚定地支持伊拉斯图派的国家主义立场。他明确地批判长老制以上帝的律法为中心“是对世俗政权的偏见，主张这样的制度就等于将全国的教会都合成一个整体来分裂世俗的政治领域，这对国家政权是极为有害的”^③。这样，国会（或至少是国会的大多数伊拉斯图派议员）把这个问题看作是权力斗争。如果教会对其事务拥有自治权，从而摆脱世俗政权的支配（并且是根据上帝的律法提出的主张，长老会认为这是《圣经》所特许的），那么国会害怕教会的裁决体系（长老会的区会、大会和总会最高审议会）可能会成为一种与政府相竞争的权威，从而威胁到政府统治人民的单一的政治合法性。就像沃菲兰德解释的那样：“因此，当‘关于教会治理的建议’被提交国会时，仿佛是对国会根基的一次摇动。国会很愿意教会确立长老会模式，但绝不希望教会建立独立的权力和裁判体系，更不希望接受教会的权柄来源于上帝主权的思想，也不希望教会在施行其职能时不受国会的控制。”^④

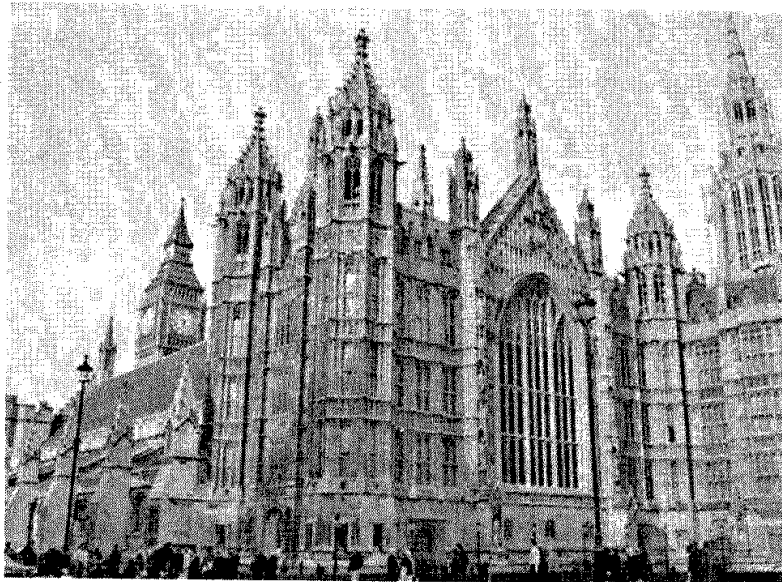
① 《罗伯特·巴里日记和书信集：1637—1662》，第360页。

② 《威斯敏斯特会议及其成就》，第40、78页。

③ 《威斯敏斯特会议》，第201页。

④ 《威斯敏斯特会议及其成就》，第40—41页和78页。



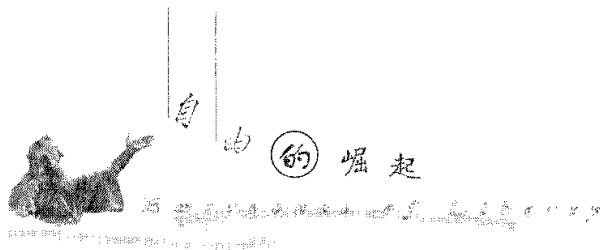


威斯敏斯特教堂

世俗政权意图控制宗教事务的努力，一直延伸到了很多教会事务上。国会坚持认为这些事务属于民事领域。其中一个中心问题是教会的纪律和惩戒，尤其是停领圣餐的问题。根据《新约》的教导，长老会的审议会坚持认为这是宗教事务，应该由教会的长老们来决定是否允许一个信徒领受圣餐。然而，“……当停领圣餐的惩戒问题出现时，国会断然否定它的主权在这一问题上被教会或其审议会所制约。国会坚持由自己来制定那些会导致停领圣餐的不道德行为的清单，并在所有情况下保留对教会裁决的上诉审查权。但长老会认为那是道德意义上的而非民事意义上的‘罪’，只能由教会来列举和裁决。正是在这一点上，国会与威斯敏斯特会议发生了最尖锐的冲突”^①。

^① 同上。





国会不但在教会权柄的来源和宗教事务的性质上坚持国家主义的立场，还坚持认为教会的一切裁决都可以被上诉至国会。这样，对教会的全部事务，国会都享有最终控制权。米切尔如此总结这一“棘手的问题”：“教会自治、上帝的主权、教会治理和教会惩戒的独立性，这些问题把改革宗的同道们严重地分裂为会议派和国会派……这些分歧……是长老制为什么没有在英格兰完全建立起来的主要原因。”^①我们必须认真反思，国会为什么想要索取更高的主权，同时会议派为什么会不惜一切代价地反对国会的要求。

我们已经指出国会害怕摆脱了国家政权控制的自治教会，在国家生活中会成为一种竞争性的力量。但是，一个坐满了清教徒的国会为什么会坚持这样的看法呢？对此，罗森斯托克-赫塞回溯了英格兰的宪政历史，议会主权^②是怎样逐步替代了君主主权的（即使在1660年查理二世复辟时，也没有动摇过议会的这一地位）。^③

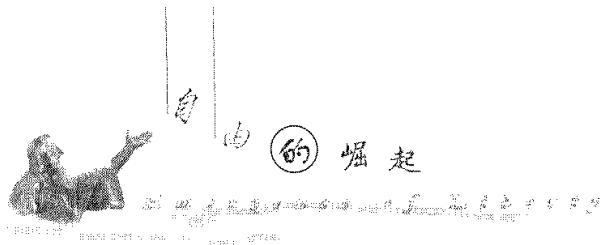
在解释国会对苏格兰模式的长老制方案为什么日益冷淡时（事实上，在威斯敏斯特会议上，国会应遵从的原则在最初的公告里都已明确提到过，甚至也签署了《神圣盟约》），也许更应该指出的一点，是一个独立发挥作用的长老制教会在英格兰历史上缺乏先例。希尔曾将17世纪英国清教徒运动对于教会独立的追求，追

^① 《威斯敏斯特会议》，第278页。

^② 议会主权（Sovereignty of parliament），是一种包含了王权在内的混合主权，即“国王在议会中”（King in parliament）时，大于他不在议会中时。这是英国议会与王权在历史上长期争战拉锯的结果。因此英国在光荣革命后，其宪政模式也被称为“议会君主制”。——译者注

^③ 《告别革命》，第317—318页。





溯到16世纪80年代曾被伊丽莎白一世的高级委员会法庭成功镇压了的长老会运动。因此，尽管清教徒运动得以继续，但长老制却从来没有在英格兰得到过有效发展。^①尽管不能相提并论，但有一点像苏格兰反抗外来的主教制一样，英格兰基于普通法的“先例”原则，也顽固地拒绝了“外来”的长老会、长老会大会和最高审议会这一套体系。

另一个因素是胡克理论的广泛影响，理查德·胡克认为，《圣经》没有教导一种适用于任何时代和地域的教会治理模式，只能由政府根据自然法的普遍启示，来阐释切合于历史处境的具体模式。并且就像我们之前已了解的那样，他认为政府对此具有最高和最终的决定权。这一理论受到了国会的热烈回应，现在国会对教会的权柄充满警惕，因而采取了各种措施来压制它的独立性。

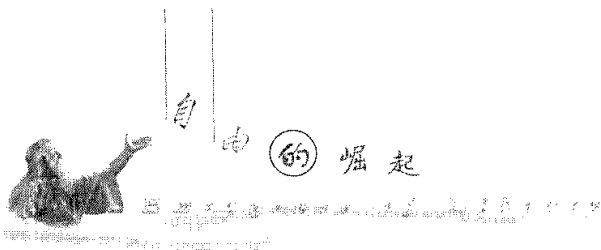
国会并不只是希望保持政教关系的一种平衡，它进一步地针对教会主权进行了一场“革命”。对此，肖·霍华德博士描述为“国会竭力地、革命性地去褫夺教会裁判权中的每一项内容，而到目前为止，这些权力全部或部分地都属于教会”（见1900年版《1640年—1660年英格兰教会史》）。^②对改革宗信徒或加尔文主义者而言，
107 在人的本性和上帝的恩典之间寻求平衡，结果也会在教会与个人之间达成平衡。但在苏格兰生根发芽的政府与教会的恰当的政体模式，却从来没有在英格兰（即使是清教徒）完全扎根过。

在他们看来，威斯敏斯特会议的大多数长老支持教会自治，反对国家干预，他们坚持“耶稣基督的最高主权”：是耶稣基督而不

^① 《社会与清教徒》，第502、503页。

^② 引自《威斯敏斯特会议及其成就》，第41及79页。





是国会才是“基督教会唯一的君王和立法者”。他们也相信，如果世俗政权控制教会并压制基督徒的自由，就像公民权利受到压制一样，将没有什么可以阻止人民对这一压制的反抗。因此，信仰自由就被他们看成是保障公民个人权利的核心与支点。这样，在论战中，尽管纯正信仰和教会事务依然是至关重要的，但会议的关注点及其影响力，却开始超越了宗教领域——尤其是当会议的大多数牧师和长老发现一切争论背后都是对基督权柄的挑战之后。

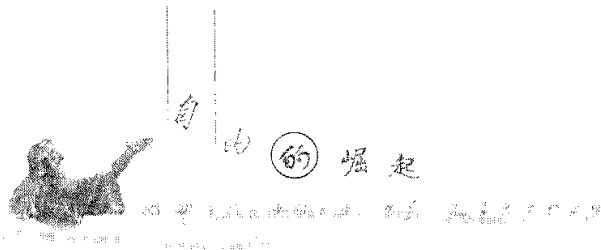
在尊崇基督的元首地位，坚持教会和信仰的自由方面，苏格兰委员们发挥了巨大的影响力。他们既在会议上对抗伊拉斯图派和独立派，又以极大的勇气和智慧来对抗国会中的多数派。一个典型的例子，是年轻而富有才华的苏格兰神学家克里皮斯，坚持信仰的自治不受政府干预，与伊拉斯图主义者塞尔登之间那一场针锋相对的著名辩论。^①

甚至在更加艰难的氛围下，苏格兰委员阿奇博尔德·约翰斯顿爵士，一位长老，以令人印象深刻的演讲为教会和信仰的自由作了辩护，他不但在会议上，也在国会的一个专门委员会上发表演讲，反对国会打算对不听话的威斯敏斯特会议采取惩戒措施的企图，他说：

“……基督的宝座是至高的，但他的王权和元首地位，在这末世只被他的教会所遵从，尽管国王和大臣们也可能是教会中的信徒。没有一种主权是用来制衡基督权柄的，也没有一种职分是拿来对抗基督的地位的……拥有刀剑的力量难道还不知足吗？以至

^① 对这些争论更详细的论述，参见《威斯敏斯特会议史：第四版》，第235—240页。





于你们还想同时拥有天国的钥匙？”^①

伊拉斯图派的国会，和持守信仰自由的长老会有一点是相同的，就是他们都知道自己正处在一个历史的关键时刻。他们之间所爆发的冲突的严重性，足以证明这一点。约翰斯顿爵士激昂的演讲就是一种反映。无须回顾这次争辩的全部细节，米切尔已作出了详尽的阐释。我们只需注意会议对国会下院的决定进行了反抗。在教会有权柄也有职责对严重违背《圣经》教导的信徒给予停领圣餐之惩戒的问题上，会议断然拒绝了国会要求修改的决议，他们认为《圣经》和基督的主权是不容世俗政权来质问和修正的。

但在理论上，召集该次会议的国会仍然具有决定权，“在政教关系上，国会的最终法案依然包含了一切教会裁决都可以被上诉到国会的条款，这一条款强化和补充了之前的法案，使国会的这一主权得到了长久确立”^②。米切尔、赫瑟林顿和麦克考马克都分析说：国会对威斯敏斯特会议趋向于采取更为傲慢的态度，因为议会军在对抗国王的战斗中获得了更大的胜利。因此，在军事上求助于苏格兰的援助变得不那么迫切了。^③麦克考马克也论证了会议的多数派长老与国会下院支持长老会的“温和派”之间的联盟。^④这些温和派和苏格兰委员及会议中的多数长老一样，既反对绝对的君主制，也反对绝对的国家主义（伊拉斯图派）。他们支持立宪政体之下的有限君权，反对激进的议会共和制。但下院中的“激进派”

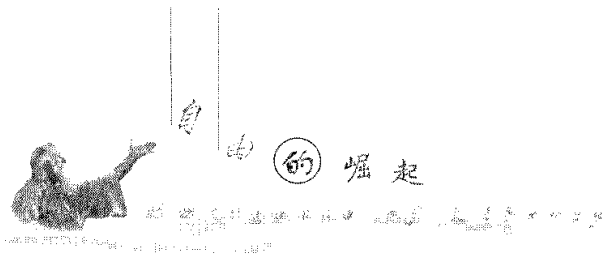
① 《威斯敏斯特会议》，第 325—327 页。

② 同上，第 330 页。

③ 同上，第 205 页；另见《威斯敏斯特会议史：第四版》，第 258、272 页；及《长期国会的激进政治》，第 41 页、第 95 页。

④ 参见《长期国会的激进政治》，第 32—91 页。





占据了优势，他们支持废除君主制，建立议会主权之下的共和国。随着激进派的日益强大，国会对会议的进程采取了更多的敌对方式，因为激进派认为自己是人民的代言人，而威斯敏斯特会议却站在它和中央集权的目标之间。

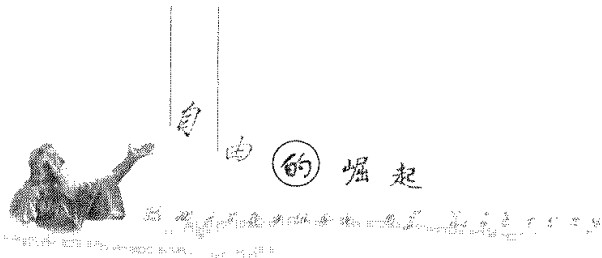
《威斯敏斯特信条》

会议的不同派别尽管在教会治理的议题上争执不休，但并不像会议与国会之间那样弥漫着硝烟味。总体上讲，几个月之后撰写完毕的《威斯敏斯特信条》，充满了友好、协调和在真道上令人称赞的合一。赫瑟林顿作了如下总结：

“……在编撰《信条》时，这里充满着完全和理想的和谐气氛。事实上，只在两个主题上出现过不同观点。一个是上帝主动拣选的原则，关于这一点，正如巴里所说的，他们经过了漫长而又艰苦的辩论：‘然而，’他补充到，‘感谢上帝，我们一切的心思都被引导在了正确的路上。’另一个是……‘作为教会的头和君王，主耶稣指定了教会的长执（牧师、长老和执事）来负责教会治理事务，而不是由行政官员来负责。’这似乎是‘论教会的惩戒’这一章（《信条》第30章——译者注）的根本立场。这一立场明显的目的和意图是要遵循一个原则，来直接地或必然地反对任何国家主义的观点……因此，它也成为经过漫长而严肃讨论的议题……还有一些讨论发生在《信条》的第31章，‘论教会的总会和审议会’；对这一主题的表述会议也保持了长老会的立场，并未受到国

110





会和伊拉斯图派的影响。”^①

一直拖延到1648年夏，英国国会才批准了该《信条》，并要求在伦敦出版时将标题改为“国会两院在采纳信仰咨询会议的建议后批准并通过的基督教信条”。赫瑟林顿解释到：“这个条款最终被通过是因为它在本质上接近《三十九信条》的内容，并且也因为这个条款没有采取直接的宣告形式，也就是说，没有直接使用诸如‘我相信’或‘我们信奉’这样的字眼……”^②

但国会对它批准的版本作出了许多删改，大多都与国家主义的政治学立场相关。利思博士作了如下解释：

“1648年6月20日国会下院批准刊印的版本，删除了第30章‘论教会的惩戒’和第31章‘论教会的总会和审议会’，也省去了第20章的第4段，关于政府权力与信仰自由之关系的内容，同时也删除了与婚姻有关的第24章的第4段的部分内容，以及第5段和第6段的全部内容。尽管国会赞同信条里关于悔改重生的救赎理论，但显而易见的是，就教会的本质，或教会与社会的相互关系这些问题而言，国会与《信条》并没有达成一致。”^③

毫无疑问地，对未来的教会和历史具有更加重要意义的，是1647年苏格兰长老会最高审议会通过的最初版本（英国国会没有对这个版本进行修改），“信条的第31章第2段赋予国家有召集教会会议的权力。但会议解释说，这种情况的唯一原因是教会还没有成立或有效地建构起来。1649年，苏格兰国会批准了一信条”^④。

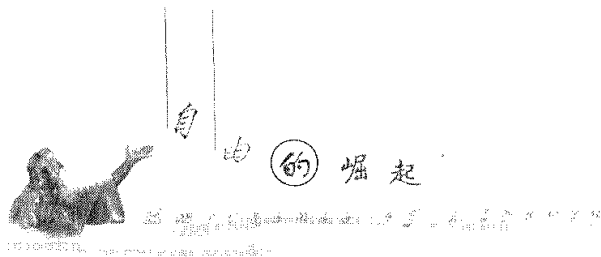
① 《威斯敏斯特会议史：第四版》，第285、286页。

② 《威斯敏斯特会议》，第379页。

③ 《威斯敏斯特的教会会议：发展中的改革宗神学》，第62页。

④ 同上，第63页。





1654年，克伦威尔的第一次国会曾提议召集新的宗教会议，并制订另一个版本的信条，后来无疾而终。1660年重新召开的“残留国会”通过了除第30章和第31章之外的《威斯敏斯特信条》。这些都是1642—1643年那个充满希望和期待的时代所结出的果子。^①

国会并没有成功地建立起一个值得尊重和得到广泛认同的国民政府。在1648年，国会的大批议员被军队中的激进派清除出去，从此直到1660年国王复辟并召集“残留国会”为止，历史为克伦威尔接管政权并建立一个共和国（或称通往共和制的过渡政权）提供了成熟的条件。尽管他的政府在权力的范围和来源上仍然缺乏宪法的依据，但长期国会和克伦威尔的确为英格兰——乃至整个世界留下了一大笔遗产。^②

克伦威尔死于1658年，他的儿子理查德继任护国公，据说他也是一位杰出人物，但却缺乏在他那个位置上必备的才能。用克里斯托夫·希尔的话来说，“理查德·克伦威尔在军队中缺少威望，而这是他想继承父亲的地位所必需的。他倒台之后，再没有一个军队领袖有能力恢复昔日的激进派联盟。此时，除非爆发社会革命，英国只有回到‘天生的统治者’（君主）那里，才能摆脱军人统治的循环”^③。

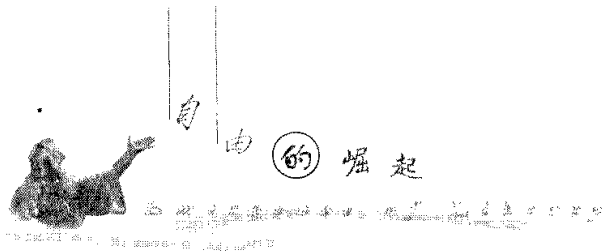
与此同时，在欧洲大陆发生的事情也使很多英格兰和苏格兰人相信，要增强国家防卫，回到君主制是最安全的政治策略：

① 同上，第62页。

② 参见希尔的《上帝的英国人：奥利弗·克伦威尔和英国革命》。

③ 同上，第253页。





“从表面上看，毫无疑问是国外形势促成了查理二世的复位。人们普遍担心，法国和西班牙结束了24年的战争并于1659年11月达成和平协议之后，这两个国家可能联合起来支持天主教的复辟。查理二世的回国既已成定局，大多数曾反对并同意处死他父亲的人都急于向他表示自己的忠诚。”^①

查理二世复位之后不久，就恢复了圣公会的主教制和中间路线。这一中间路线，使教会面对自然主义和人的理性主义的高涨时，显得比加尔文主义更加开放，使得欧洲的人文主义复兴在英国产生了更大的影响。一开始，长老会和清教徒都希望友善地妥协。但是就像艾里夫说的那样：“1660年，英格兰长老会也与圣公会联合，一起支持查理二世的复位，但之后不久圣公会就与长老会反目，并把长老会排挤出英国教会。”^②

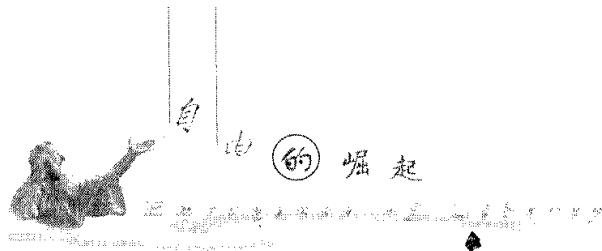
君主制的回归，带来了一个新的时期，即在神学上和道德上对于清教徒和加尔文主义的强烈反感。希尔说：“在王宫里，对上帝的虔敬已经大打折扣，但是，对查理国王的偶像崇拜却与日俱增。”^③换言之，随着在神学和道德上对清教徒运动的反对，君权神授和国家主义理论及实践开始愈来愈有影响。加尔文主义的信仰认为，在一个超验的上帝律法之下，教会和政府的权柄是各自分离、有限和平衡的。但英国对此的反对同时发生在教会和政府这两个国度中。从本质上看，国家主义的兴起，逐渐把信仰看作是一个单一的国度、一个单一的主权之下的国家内部事务或私人

① 同上。

② Terrill Elniff, 《堕落灵魂的外观：清教徒思想和经验中的人类自治》(Vallecito, Calif.: Ross House Books, 1981), 第79页。

③ 《上帝的英国人：奥利弗·克伦威尔和英国革命》，第253页。





事务。这在17世纪下半叶的欧洲并不是孤立的现象，而是那个时代理性主义思潮的一部分，也为18世纪的启蒙运动铺垫了道路。在反宗教的“世俗化”口号下，反而带来了对国家这一单一场域、单一主权的“神圣化”。这既是对天主教传统的远离，也是对加尔文主义的否定。

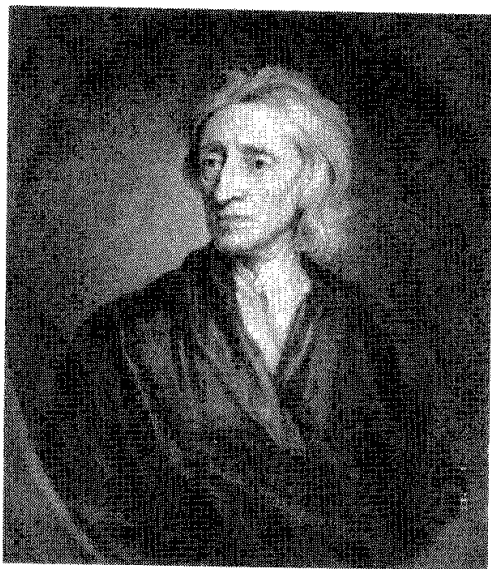
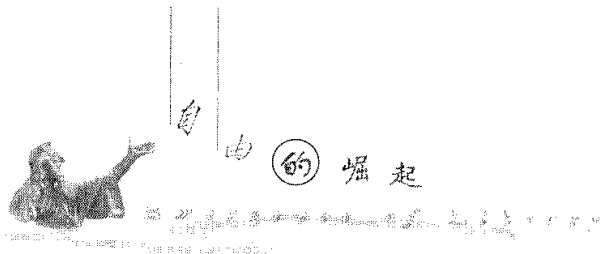
查理二世复位并重建了圣公会主教制之后不久，他开始有计划地迫害那些“不服从国教者”。1662年，国会通过了一系列法案，包括著名的《克拉伦登法案》。圣公会以外的教会，像长老会、公理会、浸信会和贵格派（没有提及仍被禁止的天主教会）都被禁止了，人们不得在圣公会以外布道、敬拜、传福音和从事其他宗教活动。圣公会内部支持同情清教徒运动和长老会的几百名教士，也被正式革除。

我们已经看到，主教制在苏格兰的强行恢复，曾经导致了广泛的抵抗和随后对“国家盟约”派成员的迫害。在英国也发生了类似情形。尽管长老会在英国已失去重要的政治影响，然而，“英国革命”显然还没有结束。

113

我们大概注意到，查理二世死后，没有留下合法的继承人，因此，王位由他弟弟詹姆士二世（苏格兰的詹姆士七世）继承。詹姆士二世公开宣称自己是天主教徒，他想强制英格兰放弃新教，重新确立天主教的统治地位。但他显然并不了解他的人民。这一次是由国教徒们主动废黜了詹姆士二世的王位，并邀请他的新教徒女儿玛丽和她的丈夫、荷兰奥兰治王室的威廉共同继承了英国王位。加尔文主义所阐释的圣约思想，也再一次成为了反抗一位国王的正当性依据，只是这一次不是法国的胡格诺派，或苏格兰的





约翰·洛克

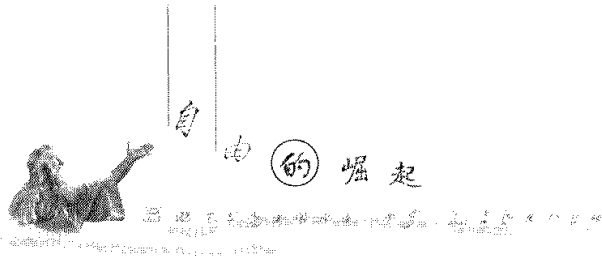
盟约派，也不是英国的清教徒，而是英国的国教徒站在了捍卫信仰自由的位置上。

詹姆士二世被指责为背弃了使他登上王位的宪约。虽然这一次辉格党人废黜天主教君王的行为，在法理和技术上更多的是基于 16 世纪后半期到 17 世纪的自然法理论——尤其是在约翰·洛克的重要著作中所阐释的，而不再直接援引加

尔文主义的信仰告白。但是，被用以判定詹姆士王位合法性的那些概念，仍然是被奠定在“圣约”思想之上的，并可以间接地追溯到中世纪天主教会的公议至上主义运动和加尔文的宪政主义思想。尽管在政治学的概念上，“人民主权”和“自然权利”已转变为中心词，而不再借助于诺克斯基于圣约和《圣经》教导对国家主义和君主专制的“偶像崇拜”这一实质的批判。但这一转变的方向，也早已在法国的胡格诺派信徒如布坎南和阿尔图修斯那里被指出，并在塞缪尔·卢瑟福那里发展到了一定的程度。^①

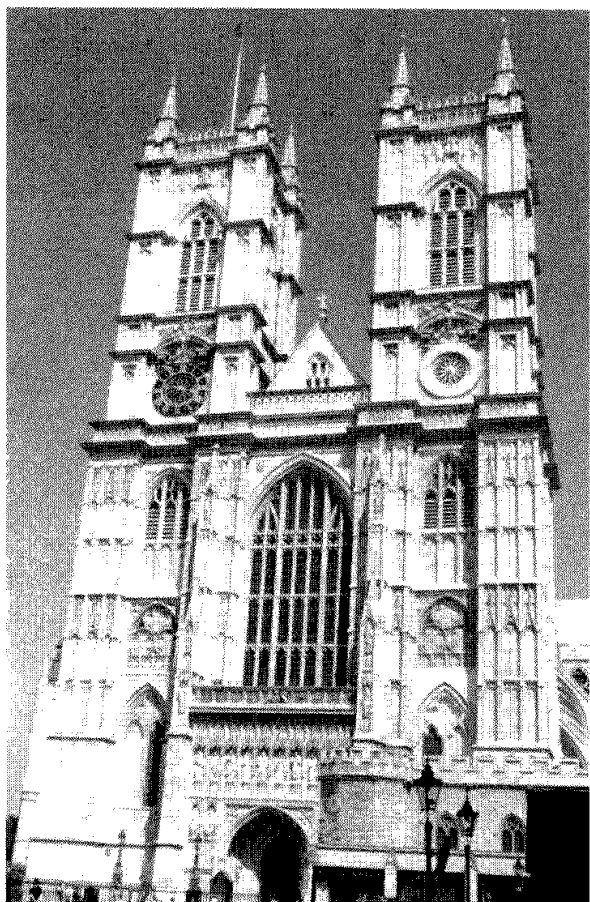
① 尽管托马斯·卡莱尔在他典型的十九世纪风格的评论中夸大了这种情况，但他确有根据地论述到：“苏格兰的清教徒，成为了英格兰和新英格兰的清教徒。从爱丁堡‘高派教会’中的争论，延伸到这些地方的世俗战争与冲突。经过五十多年，最终成就了‘光荣革命’、《人权法案》、自由的议会，等等！唉，那些先驱人物总是这样的，就像俄罗斯的士兵行进在希维德里察的战壕，用死尸填充沟壑，使后面的战士能够跨越，并最终取得胜利，难道我们说的这些不真实吗？在 1688 年光荣革命之前，那些克伦威尔的士兵，诺克斯的追随者和国家盟约派的苦难者在崎岖泥泞之地，为了生存而不得不战斗、受伤、牺牲，最终又有多少人能获得他们应得的尊重？”参见托马斯·卡莱尔，《历史的英雄和英雄崇拜》，第 134、135 页。





然而，英国清教徒运动所产生的持久影响，远远高于为废黜一个暴君提供部分的合法性理由。1688 年光荣革命之后，绝对君主制在英国受到打压，立宪主义得到了确立，国王在“虚君立宪”的政体下，其权力受到了严格限制。尽管“有限权力”这一概念并不是加尔文主义独有的，甚至也不是加尔文最先提出来的。但是，在加尔文主义兴盛的地方，通常情况下有限权力的观念都会在那里生根发芽。17 世纪后半叶的英国在很多方面依然如此。虽然还有其他重要的理性因素——尤其是早期“启蒙运动”的古典自然法思想——参与了有限权力与分离制衡思想的塑造，但是，最终在英国得以确立的有限君主制（立宪君主制）仍然应该归功于那些筚路蓝缕的加尔文主义的前辈们。

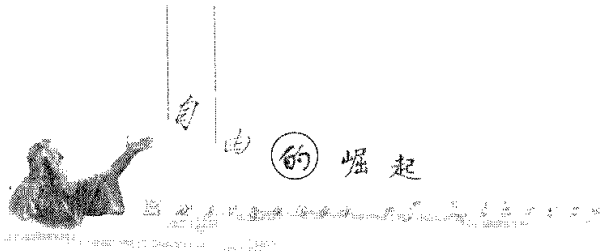
如果我们有理由认为，在君权有限的议题上加尔文主义深刻影响了英格兰，那么同时也必须承认，加尔文主义在英格兰的影响不如在苏格兰那样彻底。那些盛行于苏格兰的圣约之下的权力的分离与制衡的加尔文主义要素，即使在 1688 年以后也没有在英格兰被完全接纳。罗森斯托克-赫塞指出，古



114

威斯敏斯特教堂





典的绝对君权，基本上转移到了国会（尽管是以人民的名义）。在激进民主派的影响下，^①正如弗朗西斯·莱奥所言：“所有权力都集于一身的单一君权，表述在托马斯·霍布斯的《利维坦》一书，以及后来约翰·奥斯丁的理论之中。”这一切对后世产生了极大的影响。^②这样，在意义深远的威斯敏斯特会议上，加尔文主义将政教关系的平衡寄希望在两个国度、两种主权的理论和实践上，但最终却失败了。在政教关系方面，英格兰君主制的回归及光荣革命在某种意义上，是要归功于亨利八世集君权与教权于一身的改教法案，而不是威斯敏斯特会议上那些敬畏上帝的加尔文的继承者们。

不过，17世纪80年代的英格兰，已和16世纪30年代有了显著的变迁。这些变迁在很大程度上仍然要归功于清教徒殚精竭虑的奋斗。之后英格兰对非国教徒的逐步的宗教宽容，也与苏格兰长老会持续的复兴有着紧切关系。也许最重要的，是在政教关系和权力制衡方面，近代以来的人类遗产既与加尔文主义密不可分，又与自然法思想息息相关。执政者们越来越清楚，他们的权柄不是一个源头，其合法性必须立足于人民主权的概念之上。

如果说，加尔文主义在英格兰的影响，光荣革命之后变得很有限了。那么经过那些受迫害的清教徒远走天涯的历程，加尔文主义在北美殖民地的影响却将变得相当显著。

^① 《告别革命》，第314、315页。在英国议会主权的观念下，“国王不能为非”变成了“议会不能为非”。有一句著名的法谚说：“英国议会除了不能把男人变成女人外，无所不能。”不过英国的宪政传统和议会的间接民主模式，使“人民主权”这一国家主义的和偶像化的政治理论的危险性，在英国被有效地克制了。而在缺乏上述传统的欧陆，其危险在大革命及现代极权主义中被彻底显露。——译者注

^② 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》，第22页。

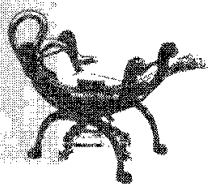


第

5

章

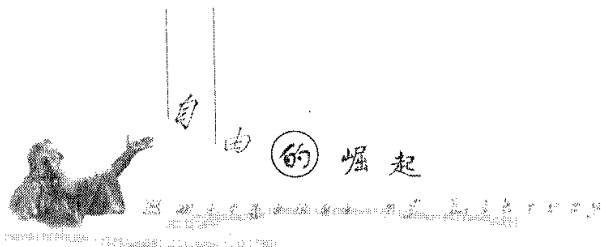
加尔文主义 与北美殖民地政府



1660年，清教徒运动在英国遭受政治与武力的迫害。之后英格兰的清教徒，和后来的“苏格兰-爱尔兰人”（或称为“乌尔斯特苏格兰人”）以及苏格兰高地上的长老会信徒大量移民到了英国在北美的殖民地，加尔文主义在新大陆得到了广泛传播。这些人不但未曾放弃他们的教义，反而怀着对于上帝、人类和社会，以及对政教关系、信仰自由和公民权利的一整套的世界观来到这里。在之后的六至七代人中，这些加尔文主义的基本价值为北美许多的教会建造和殖民地政府的政体实验提供了蓝图。在之后的较长一个时期，其

119





他各种关于政府和公民自由的理论也影响了加尔文主义在北美的形态。最终加尔文主义在美国独立战争时期成为这个新兴混合民族的主导性的精神资源，并为美国的立宪奠定了信仰与政治上的根基。

清教徒的大复兴与美国历史

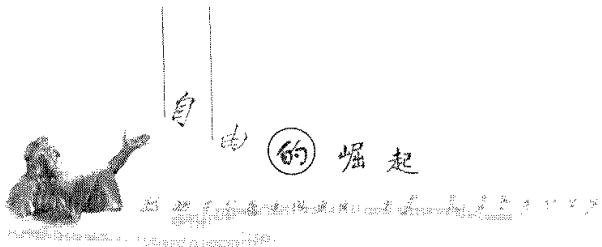
120

查德·鲍威·史密斯在《美国人与上帝》一书中指出，美国的历史就是一连串的清教徒的福音复兴运动的历史，显然一次比一次更加减弱而不是增强。1630年—1660年是第一次大复兴，接着是衰退期；1700年—1760年迎来第二次复兴，接着又是衰退期；1800年—1860年是被称为“大觉醒”的第三次福音复兴，然后又是一段衰退期；最近的一次复兴在1900年—1930年，紧接着，清教徒的



清教徒前往美国





文化与政治的影响力在现代主义的冲击下开始衰落。^①希德尼·阿尔斯托姆说到，北美的盎格鲁-撒克逊族群中的“清教徒时代”是从1558年伊丽莎白一世继位起，直到1960年约翰·F·肯尼迪成为美国史上第一位天主教徒总统为止。但约翰·利思认为，他把清教徒时代的结束算在1960年未免言之过早。^②拜瑞·米勒的历史著作则仔细梳理了清教徒对于美国的文化和法治传统持续性的巨大影响。^③

仅从移民的人口分布看，美国革命前，大部分北美殖民地移民都有着清教徒-加尔文主义的背景。到1776年，北美13个殖民地的总人口约有300万，其中三分之二相信某种加尔文主义或清教徒的教义。他们在一个更广泛的受到某种加尔文主义或清教徒运动影响的人群中，大约又占到三分之二。在17到18世纪的新英格兰清教徒中的公理会信徒成为了今天新英格兰人的祖先。在弗吉尼亚的泰德瓦特和南卡罗来纳的南部地区，尽管圣公会占据主导地位，但其中也有不少赞同清教徒信仰的人（如弗吉尼亚的桑迪、埃德温爵士以及约克大主教桑迪的儿子）。但加尔文主义色彩最浓厚的是中部和南部各殖民地，对这些地区影响最大的，是那些“苏格兰-爱尔兰人”和一部分来自苏格兰高地的长老会信徒（特别是在南、北卡罗来纳）。

E·T·汤普森写道：

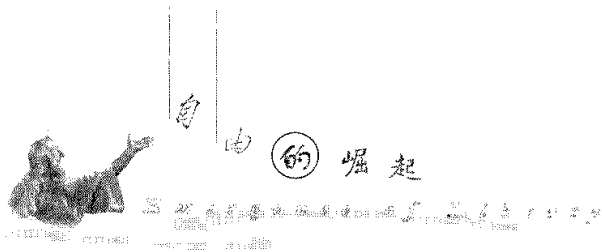
“查尔斯·A·汉纳估计，在1725年—1768年这段艰难时期，

① Chard Powers Smith, 《美国人与上帝》，纽约，Hermitage House, 1954年。

② John H. Leith, 《改革宗传统导论》，爱丁堡，圣安德鲁出版社1978年，第45页。

③ 拜瑞·米勒，《新英格兰精神：十七世纪》，哈佛大学出版社1954年；及米勒和约翰，《清教徒》，波士顿，美国图书公司1938年。





大约有 20 万新教徒离开了爱尔兰这个被称为绿宝石的岛国，约占爱尔兰新教徒的三分之一。其中大多数是长老宗的信徒……1771 年至 1773 年，又有约 3 万人来到北美。当革命爆发时，北美殖民地的清教徒中“苏格兰-爱尔兰人”共有 50 万，占北美总人口的六分之一。”^①

121 这些爱尔兰人居住在阿巴拉契亚山与大西洋沿岸之间的不同地区，从宾夕法尼亚的内陆丘陵地带直到地势下降的弗吉尼亚谷地，南、北卡罗来纳，佐治亚，再到以后被称为阿拉巴马和密西西比的地区。“再不会有人像苏格兰-爱尔兰人这样属于同一种族，拥有相同的习俗、信仰和政治立场，却能在 13 个殖民地的大部分地区如此广泛地定居下来。”^②他们的长老会治理模式和经验，成为美国政教关系的发展上最重要的因素，以及构成了美国在法律、主权、秩序和权利方面最基本的立场。他们坚信基督是教会的头，政府和教会在上帝的主权下是两种不同的权柄，因此政府与教会相分离，成为两种并行的秩序（教会的权柄不会被看作是世俗国家主权的一部分）。而人民在神圣的超验法则之下，保留有反抗一个世俗政府的最后的政治合法性。

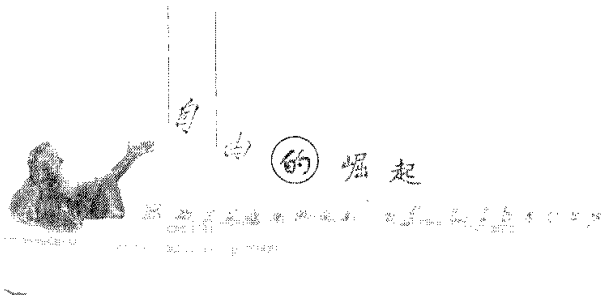
殖民地政府

不过，最早在北美中部与南部殖民地落户的清教徒，并不是苏格兰或苏格兰-爱尔兰的长老会信徒，而是比他们至少早了一个

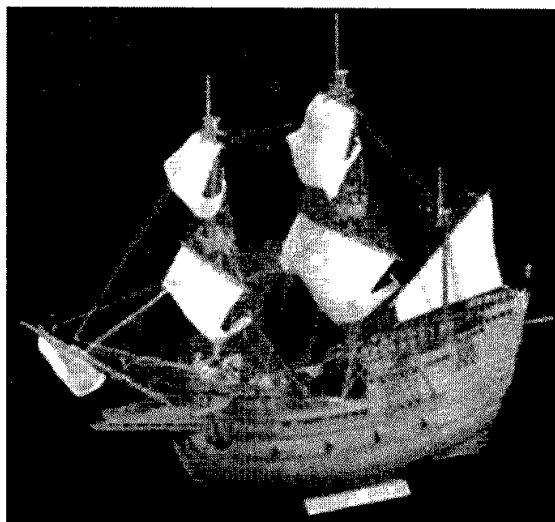
^① Earnest T. Thompson, 《南方长老会》，三卷本，约翰·诺克斯出版社 1963 年，第 1 卷第 42、43 页。

^② 同上，第 43 页。





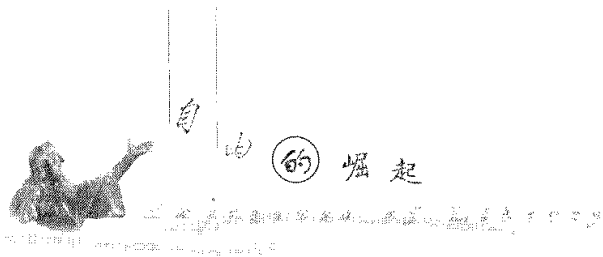
多世纪的公理会的加尔文主义者，他们定居在新英格兰。16 世纪 30 至 40 年代，坎特伯雷大主教洛德的政治迫害使数以千计的清教徒从英格兰向新大陆流亡。清教徒甚至在共和国时代仍不断向外流亡。1660 年之后——也就是查理二世复位，流亡人数开始增加。这些最早来到新英格兰的公理会的清教徒们，在教会治理上不同于长老会的“贵族政体与民主政体相混合”的模式，他们更加相信教会的权柄属于全体会众。因此在圣约的观念之下，公理会的治理模式对美国在政治学及其实践上的影响也十分巨大，尤其体现在立宪政体的“人民主权”的色彩上。即是说政府被超验的法则所约束，并必须建立在人民的同意之上。而人民永远保留着推翻背弃这一宪约的政府的最终世俗权力。



五月花号模型

新英格兰公理会有这样一个习惯，就是每一个信徒在成为教会一员时，都必须签署一份由地方教会领袖起草的盟约，并且每一位会众都必须发誓遵守。这和苏格兰-爱尔兰人或苏格兰人有极大的差别，苏格兰长老会的做法是每一间地方教会（堂会）的长老和执事都被要求遵守已公布的《威斯敏斯特信条》，而会众则在长老会（区会）的属灵权柄下被联合起来。正如里伦纳德·崔特鲁德所说的，公理会和长老会在教会治理上的差异，导致了北美清教徒们在 1801 年的合并计划遭遇到极大的





122

困难。^①以我们的观点来看，教会在圣约观念下的宪政经验，对于北美的社会共同体、殖民政府乃至以后的联邦政府的宪章盟约（最终发展为宪法）的发展都有着直接的影响。长老会的治理模式则以它自己的方式，对美国的政体形成有其独特的贡献，如代议制、联邦制、权力的分立与制衡，同时对法官的违宪审查制度也有着深刻的影响。

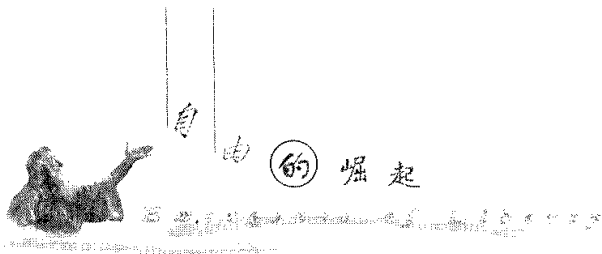
殖民地的统治合法性建立在各种各样的宪章、协约或特许状上，如汉弗莱·吉尔伯特爵士拥有的英王颁发的土地开发特许令。北美殖民地被要求“对王权效忠”，但他们也被允许组建自主的治理机构，“只要当地政府的法律不与英帝国的法律冲突即可”^②。这就使清教徒移民能够依照教会的圣约观和治理模式来起草自己的法律。1620年11月11日的《五月花号公约》，就是基督徒在圣约观下自由缔结世俗盟约（Civil Covenant），从而开创一个公民政体



美国制宪会议

- ① Leonard J. Trinterud, 《美国传统的形成》（Freeport: Books for Libraries Press, 1950）。
② Donald S. Lutz, 《美国宪法的起源：殖民地的遗产》，1987年。





的典范。公约说这样的缔约乃是“为着基督徒的信仰，为着主的荣耀和国家的发展”而签署的。正如唐纳德·鲁兹所说：“作为一个完整的、基础性的政治文件，它仅仅只缺少了一个让它看起来更像一部宪法的要素，即对集体决策机制的一个仔细的描述，或者说缺乏一个关于政府的基本架构而已。”^①

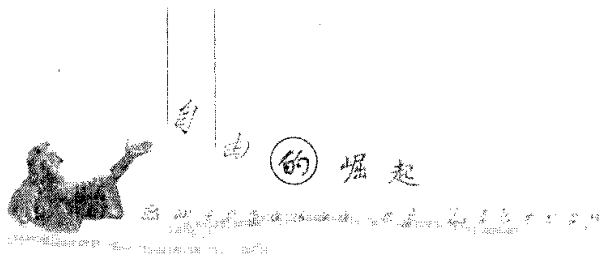
完整的宪法所必备的这个因素，很快就在 1636 年的《天路客法典》中出现了，它详细说明了天路客们将要以什么样的政治原则来治理他们居住的地方。这部法典是一个开始，殖民地人争取与英格兰人一样的权利，甚至包括将政府建立在被治理者的同意之上的权利。^②1639 年，《康涅狄格基本法》是由加尔文主义的公理会制定的一部类似于公民宪法的文件。1645 年，“从缅因到特拉华”，各个殖民地都开始起草类似的宪章或宪约。尽管这些殖民地“彼此之间来往并不密切”，但鲁兹为我们揭示了为什么会有这些类似文件涌现出来的原因：

“……他们的共同之处在于：(1) 在新世界里都处于分裂状态；(2) 都从遥远的祖国带来了他们的权利，即一个自由的英格兰人的权利和政治倾向，但同时他们却无法从自己的祖国得到任何帮助；(3) 他们随身携带的《圣经》为建立政治共同体提供了政治理论基础。在不到 20 年的时间里，这些彼此独立的共同体分享着相同的理论，并逐渐产生了一个具有惊人的历史意义的思想——在一部单独的文件中写出一部成文宪法，并在全体人民的同意下予以采纳。”^③

123

① 同上，第 8 页。
② 同上，第 9 页。
③ 同上，第 10 页。





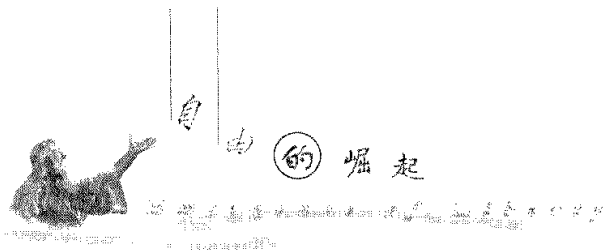
鲁兹指出，后来美国宪法的制定，同时受到两种观念的影响。一是殖民地与英王之间的条约（对一种自上而下对人民行使的权力的承认），二是殖民地的公民盟约（或协约），这意味着公共权力是由人民由下而上赋予政府的。同时，崔特鲁德也指出，苏格兰长老会与他们在北美殖民地的追随者们之间，有一些区别。在苏格兰，教会组织化的历史都是“自上而下”的。1560年，苏格兰长老会（总会）的最高审议会在信条之下成立，随后在国会的允许下，开始建立低一级的长老会及其审议会（如中会和区会，治理的权柄从低一级的长老会向更高的审议会汇集）。但在北美殖民地，地方堂会和第一级的长老会（区会）成立（如1706年费城长老会的成立），就分别建立了教会会议（如1729年成立费城长老会的教会会议）和审议会（如费城长老会1788年成立的审议会）。因此，对北美的长老会而言（就像新英格兰的公理会宪章一样），与其说权力是“自上而下”的，不如说是“自下而上”的。^①这种更强调“自下而上”的权力架构和实践，对之后美国思想的发展具有极大影响，无论是在教会治理还是在世俗政体方面。

中南部殖民地的宪章思想，无论是来自伦敦的被特许的宪章，还是公理会的清教徒们集体签署的公民盟约（Civil Covenant），都使人民清楚地知道了，他们是被那些由他们自己授权和选择的官员来治理的。这样的观念与美国东岸地区的殖民地宪法传统相结合，就形成了鲁慈所定义的“混血的美国”。

“……一个通往具有政治合法性的、和有限权力政府的宪政传统，和一种以契约的方式来表达这种根本思想观念，慢慢形成

^① Trinterud, 《美国传统的形成》。





了。其中混合了英王特许令的传统，公社主义、多数主义的实践，以及被广泛认同的‘圣约—宪约’（Covenant-Compact）的传统。”^①

鲁兹还指出，这个“混血美国”既不是英国普通法的产物，也不是17世纪自然法思想的产物，更不是源自18世纪的启蒙运动。

“1641年，约翰·洛克年仅9岁，而孟德斯鸠、卢梭、布莱克斯通及其他的启蒙作家要到18世纪才声名鹊起，他们中最早的也要等半个世纪之后才会出生。但在1641年，美国的宪政已经在一系列早期宪章、宪约和协约文件的基础上开始运行了。”^②

在之后的年代中，加尔文主义在超验的上帝律法之下对于教会治理和公民自由的思想，进一步地与建立在英国特许令之上的殖民地宪章的政治实践结合起来。托克维尔是一位感觉敏锐的法国学者，他在19世纪30年代初期访问独立后不久的美国，亲眼观察到殖民地宪章与公民宪法之间的渊源，以及背后的基督教信仰尤其是加尔文主义的影响。对这些具有前瞻性的法律文件，托克维尔说到：“还有哪些法律文献写于两百多年以前，却还能适用于我们这个自由的年代呢。”^③在引用了康涅狄格、马萨诸塞及其他几个殖民地的宪章之后，他写到：“毋庸置疑，读者自然会作出评价……关于这些根本性的法律，在美国，遵守上帝律法的人最终都通往了公民的自由。”^④

1660年查理二世即位后一段时期，整个伦敦都在议论纷纷（不安的情绪也充满着新英格兰），因为国王对殖民地的宪章（特许令

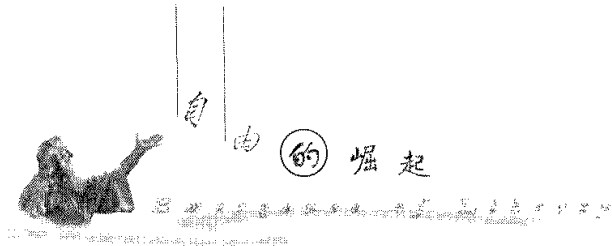
① 《美国宪法的起源：殖民地的遗产：法理学和法律的历史》，第15页。

② 同上，第11页。

③ 托克维尔，《论美国的民主》（纽约：Century，1898年），第1章48节。

④ 同上，第51页。





状)进行了大量修改,并单方面终止了一些特许令。这些修改的中心是“英格兰试图通过限制性更强的殖民地宪章(英王特许令),来减少北美殖民地政府的数量和他们的权力……”^①但是,这些改变已不能对殖民地的立宪自治造成任何重大的影响。^②

事实上,三个被“认可”的宪章(康涅狄格——1662年,罗德岛——1663年,马萨诸塞——1692年)可以称得上是真正的宪法,只要一点细微的修改,就可以作为一个独立的新国家的宪法。^③

125 但是,这些充满了加尔文主义精神的宪章,随时可能被英国的王权宣布废除或被替代,对此的担忧仍然极大地刺激了殖民地与英国的紧张关系,并且演变成引发1776年美国独立战争的一个直接原因。在战前的数十年中,这些问题就备受关注。1765年,丹尼斯·蒂皮特对此曾有很好的表达。他是新英格兰的公理会在伦敦的代表,也是达特莱斯公爵任命的新的海外贸易的督办:

“是的,那些年代中的逼迫是如此残酷,以致国王的一部分臣民被迫流亡。他们到达新大陆去享受不受干预和控制的信仰自由和公民权利。那里没有政府,是一个自然状态的国度。但这些人组织起来,在上帝的律法之下建立了自己的政府。在几个殖民地被创建之后,他们派出代表,谦恭地回到他们的祖国,寻求认同,并在确定的条件下被国王重新接纳。这些人将他们的宪章和令状看作是如此的神圣,甚至骄傲地将之比拟为那远古的英国《大宪章》。”^④

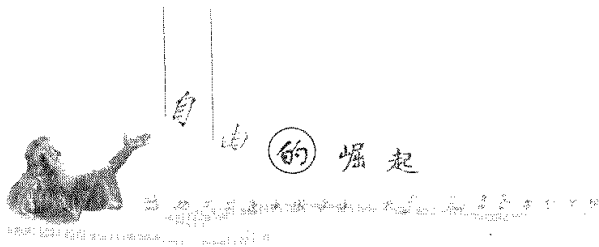
① 《美国传统的形成》,第21页。

② 同上,第21—25页,其中讨论了这些改变。

③ 同上,第21页。

④ Carl Bridenbaugh,《教冠与王冠:大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治,1689—1775》,纽约,牛津大学出版社1962年,参见第50、51、215、245、246、250、251页。





神圣共和国与“大觉醒运动”

北美殖民地关于宪约或协约的思想，是引导那些新英格兰的清教徒移民来到这里的一种更广阔的神学和政治观念的一部分。要在北美的移民中或者在殖民地建立一个“神圣的共和国”，这本来就是清教徒期望以他们的信仰更新整个世界的一部分。换言之，一个保障信仰与公民自由的共和国，是他们的基督教信仰的一部分。而不是反过来，宗教自由被视为一个共和国的理想之一部分。引用哈尔教授的话说，克里斯托夫·希尔对清教徒的归正精神的把握是最准确的：

“‘人们’，他补充说，‘对于承受天国有一种确据，对于治理全地的使命和道路也有信心。’这种勇气和确信激励了他们运用经济的、政治的和军事的方式去奋斗，去创建一个如此明显地蒙受上帝祝福的、有无比价值的新世界……”^①

希尔还说：“以前的神学家们只是解释世界，对清教徒来说，最重要的是更新这个世界。”^②1641年，迈克尔·沃兹在英国下议院引用了一段清教徒的布道：“归正必须是全世界的。所有的地方、所有的人民都向着上帝悔改归正……一切福音未到之地都要被天父的话所充满，并生根结果。”^③在一本《独立的共和国》

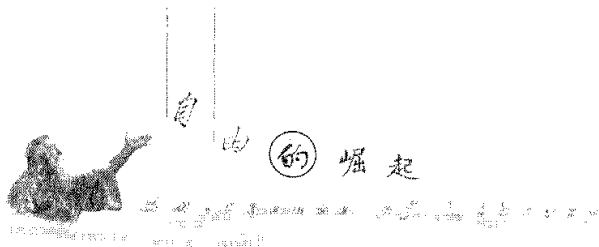
126

① 《长老与国王：苏格兰法律中的教会与国家》（纽约：Harper and Row，1972），第222、223页。

② 同上，第238页。

③ Michael Walzer，《圣徒的革命：激进政治的起源研究》，哈佛大学出版社1965年，第10、11页。





的“神圣共和国”一章中，为题的书中，鲁士多尼总结了新英格兰清教徒的观念：

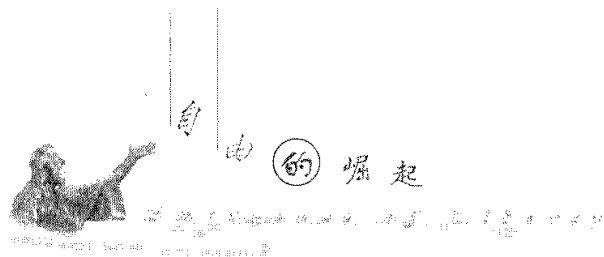
“……不是个人主义，而是上帝的选民领受呼召，去担当自己的命运。这不是一份关乎个人恩典的圣约，而是关乎基督的教会的一份圣约，关乎整个世界的归正。但作为一份世俗的公民盟约，上帝的选民也被呼召结合并顺服在一种世俗的秩序之下，并且按着上帝的定旨先见，必有那显著的和令人惊奇的标记和祝福在他的选民中间。1785年，蒂莫西·德维特所著的《征服迦南》一书，就是这一信念强有力的表达……他在《恶言善意》一文中，将伊甸园的复兴，视为美国命运与使命的一部分。清教徒们被上帝呼召，去‘完善他们的盟约体系’，为着一个更广阔的超越地上国度的事业，为着上帝所拣选的族类。”^①

因此，与现代自由主义或民主主义不同，新英格兰的清教徒们，不是要建立一个价值中立的国家，让不同的人自由地去传播所有的宗教观念。他们的理想是一个奠定在归正的基督教信仰之上的“山上之城”，一个基督徒的共和国，为着尚未归正的世界而存在的一个自由人的联邦。因为这强烈的信念，当他们中的一些人转而去压迫移民中间的异议者和持异端思想的人，就像他们自己也曾受过的英国的宗教迫害那样；看起来与他们的理想似乎也没有什么自相矛盾的。就如浸信会的罗杰·威廉姆斯，也因教义的争执被迫离开马萨诸塞，前往罗德岛并成为那里的开创者，在那里开始宽容不同宗派的基督徒。

在新英格兰以外的地区，神圣共和国的观念并不那么强烈。通

^① R. J. Rushdoony, 《独立的共和国》(Nutley, N. J.: Craig Press, 1973), 第92页。





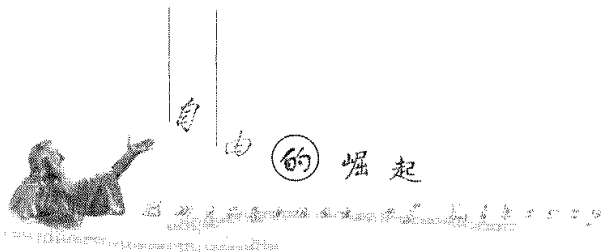
常，中部和南部的殖民地有着相似的基督徒共和国的观念，并通过他们的宪章来建立类似的世俗政体。在1776年，13个殖民地中已有9个建立了主导性的教会（新英格兰的公理会，纽约的圣公会，弗吉尼亚、南卡罗来纳、北卡罗来纳的“抗罗宗教会”，信仰自由的罗德岛以及马里兰、宾夕法尼亚、新泽西、特拉华和佐治亚）。在美国独立和制宪之后，大多数州陆续废除了某个教会在信仰上的特殊地位。但马萨诸塞州和康涅狄格州作为例外，依然保持着公理会的信条，并一直持续到19世纪的上半叶。这不是说这两个地方的大多数人都相信或必须相信基督教，这只是表明加尔文主义关于建立在基督信仰之上的世俗政权的思想的一种持续影响。对一个渴望归正的世界来说，仿佛是一个继续存在的榜样。

127

17世纪末到18世纪初，各种宗教的和世俗的思潮涌入北美殖民地，逐渐影响了“神圣共和国”观念走向瓦解。但吊诡的是，主要是一场宗教的而非世俗的运动，最终消除了基督徒共和国这一清教徒理想的核心。这就是18世纪30年代末到40年代初的“大觉醒”（在英国通常被称为“福音复兴运动”）。卫斯理和怀特菲尔德两位牧师几乎成为英国和北美殖民地（甚至包括苏格兰）的牧养者，就如卫斯理所说，“全世界都是我的牧区”。此外，乔纳森·爱德华兹则在马萨诸塞州，提纳德兄弟在中部殖民地，塞缪尔·戴维斯在弗吉尼亚，还有其他许多福音运动的布道家——如公理会的，圣公会的，长老会的和信义宗的，都带来了许多活泼的影响。具有感染力的乡村布道和野外营会，迅速波及数十万计的殖民地居民，并引领他们悔改归正。人们把这种新的力量称为圣灵浇灌的结果。

对我们如今未曾生活在一个充满敬虔情感的社会中的人来说，





实在很难想象东岸地区在“大觉醒”中那些惊心动魄的经历和更新。爱德华兹在《回忆录》中描述了这个复兴的时代：

“在任何一个团契里面，人们都关注着同一个主题，而且看起来这个主题是每个人每天唯一值得关心的事，那就是灵魂得救的确据。圣灵无处不在。在城镇里，无论老幼都在关切着这件伟大的事情……爱德华兹先生还写到：‘在城镇里，从来没有像如今这样充满了爱和喜乐，当然也像在和平时一样充满了苦恼。’”^①

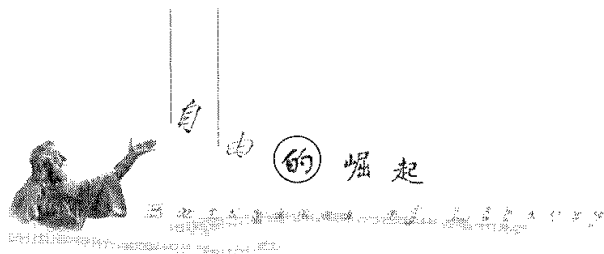
128

从积极的方面看，福音大复兴的浪潮打破了清教徒中因宗派差异而带来的嫉妒和争竞，使他们能够在数十年后的美国独立运动中同心合力地奋斗。复兴运动在社会道德方面产生的影响也是巨大的。看起来，“大觉醒”运动成为了将相隔遥远的不同殖民地更深刻联合起来的力量。信仰的复兴与敬虔，容易跨越不同宗教派别和不同殖民地的界限，使北美成为一个在基督里联合的民族。不过，从负面影响来看，福音运动前所未有地强调个人的灵魂得救和个体化的属灵体验的极端性和神秘性，以致它开始忽略教会的建造及教会对民众和社会的整体上的信仰见证。对那些信奉“神圣共和国”的清教徒来说，加尔文主义对于政教关系的思想和对“两个国度”的关注，显然被削弱了。甚至教会也开始因此分裂。如布里登博所说的，“公理会分裂为新派和旧派，前者支持复兴运动而后者反对……”^②崔特鲁德也提到了发生在1741年的例子，中部的长老会也分裂为新派和保守派。后者持守传统的教会观，认

^① 乔纳森·爱德华兹，《乔纳森·爱德华兹文集》二卷本，爱丁堡，真理之旗出版社1834年，1974年再版，第1卷5章3节。

^② 《教冠与王冠：大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治，1689—1775》，第84页。





为人们应该经常参加教会聚会，靠着上帝恩典的管道和上帝的话语得到重生的确据。而新派倾向于新式的、大有能力的布道，使个人主义获得了一种更深刻的宗教神秘主义的支持，建立稳定的教区的重要性则被忽略了。不过不管怎样，这两派都仍然是加尔文主义的信徒，最终在1758年，中部的长老会又走向了合一。

但这样的合一，并不能扭转越来越多的人失去对一个圣约之下的政府和社会的关注。新英格兰教会和其他殖民地教会一样，追随着“大觉醒”运动所带来的灵魂深处的属灵体验和对个人生命及教会带来的奋兴。其实，这些从来都是加尔文主义和清教徒信仰的一部分。只不过到了18世纪40年代之后，这一部分成为信徒和教会领袖最关注的重心，超过了之前教会对一个圣约之下的、符合《圣经》的世俗秩序及教会与社会之关系的关注。这一重心的转移经过许多年，达到一个顶峰。这一转变使基督徒的信仰和神学在这一历程中，从塑造美国立宪政体的历史图画中逐渐消退了。

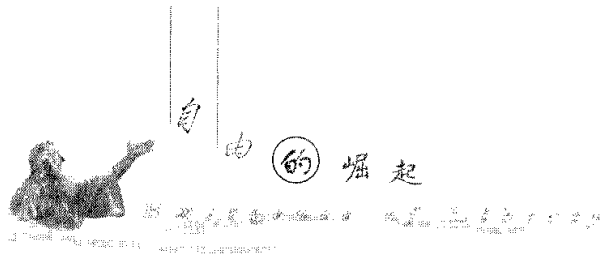
而其他世俗思潮正在紧紧地追赶着这一历程。一些杰出的历史学家，如辛格、诺尔和哈杰都强调了17世纪的自然法思想和18世纪的启蒙运动在独立战争爆发之前那段时间，对塑造北美人民对于权利与责任的政治观念起到了空前的影响。^①但也有其他学者，如布里登博，则说人们总是夸大了启蒙运动的影响。^②虽然我

129

① 参见 C. Gregg Singer, 《美国历史的神学诠释 (第二版)》(Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1981); 以及 Mark A. Noll, Nathan O. Hatch 和 George M. Marsden, 《基督教美国研究》(Westchester, Ill: Crossway, 1983)。

② 参见 Carl 和 Jessica Bridenbaugh, 《强盗与绅士：小业主时代的费城》(纽约, Reynal and Hitchcock, 1942), 以及 Herb Titus, 《敬虔的自由：两种信仰的争战》(Virginia Beach, Va.: CBN University, 1983)。





无法对这一争论做出评断，但有一点，虽然启蒙运动在北美殖民地的影响举足轻重，但更重要的根基仍然是基督信仰在北美的主要宗派（新英格兰和卡罗来纳的加尔文主义；马里兰的天主教；罗德岛、宾夕法尼亚、弗吉尼亚及其他地方的浸信会；以及其他的新教宗派）。事实上，基督信仰与其他哲学思潮的结合，为殖民地的未来立宪做好了预备。

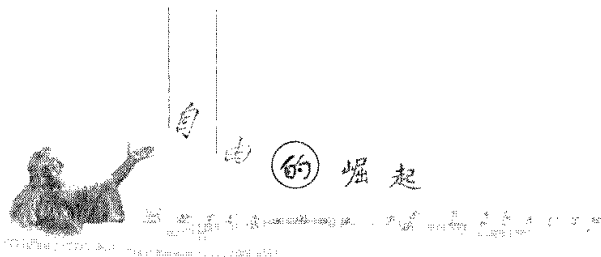
美国革命与立宪

颇为吊诡的是，1688年的英国光荣革命及随后的《权利法案》，事实上最终促成了美国革命的爆发。因为“虚君立宪”政体的确立，改变了国王与国会的主权关系。这对建立在英王特许令之上的北美殖民地宪章的正当性，造成了威胁。殖民地的情况与光荣革命后的苏格兰有所不同，与1707年英格兰与苏格兰国会合并之后的变化也不同。在本书第3章，我们已经看到，苏格兰（及以后的北美殖民地）将政教关系理解为两种同样源自上帝至高主权的权柄，两个国度，两种主权，彼此平衡，而不是一种从属于另一种。

但英国光荣革命的结果，虽然世俗权力受到了制约，也与宗教有所分离，^①但在国家主义的影响下，国家仍然被假设为一个单一的主权者，即所有源自上帝的权力，都通过人民赋予国会，人民并保留着最终的主权，这一切都超越在教会的权柄和角色之上。

^① 参见第4章。





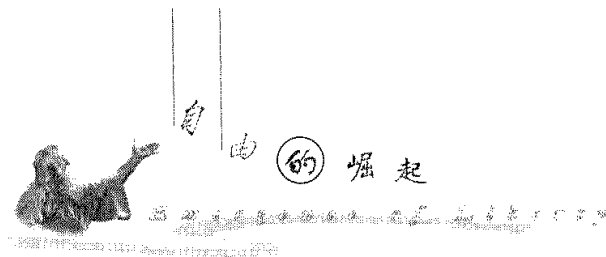
这种单一主权的架构，在苏格兰引起反抗，最终也导致了苏格兰长老会在 1843 年的分裂。而在北美殖民地，祖国的政体变迁显然制造了更多的麻烦，主要问题是来自英国国会对殖民地旧宪章的干预。

根据 1689 年的法案，一切权力都从国会而出。对很多北美殖民地来说，它们的合法性至少在理论上是建立在英王特许令 (Royal Charter) 之上的。英王的允准，使殖民地人民有权自由地创建公民政府，自由地决定政府的治理形态。然而 1688 年之后，国会开始对源自王权的殖民地宪章及其自治权提出了质疑。国会在 18 世纪中期通过了《汤森德法案》及其他一系列法案，直接干预殖民地的政治与经济事务。这已经不是一个理论的分歧了。到 1767 年，国会对艺术品、玻璃和茶这三种项目进行税收限制；宣布殖民地的所有商品都要向英国政府缴纳印花税；并试图迫使北美商人只与英国进行茶叶贸易。从 18 世纪 50 年代以来，英国国会凭着一种新的政体合法性，致力于否定那些一两百年前写下的殖民地宪章，迫使北美人民也必须离开王权，去寻求新的权力正当性来源，由此点燃了美国的革命火焰。

在宪章传统下，各殖民地认为自己是变相的共和国，尽管从盟约的角度说，依然附属于英国国王。布里登博提到，有些殖民地的执政者希望自已与英国的关系就像同一个群岛的不同岛屿，既不是英国的行政区，也不受制于国会。^①不论这是 17 世纪 70 年代北美人民的普遍看法也好（如查尔斯·麦克韦恩所认为的那

^① 《教冠与王冠：大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治，1689—1775》，第 164、165 和 44 页。





样)，^①或仅仅是为了规避国会的贸易限制、税收和其他许可证制度的一种说辞，这都是值得讨论的议题。但很明显，1688年以后的英国越来越强调“议会至上”（如对王权的限制越来越多，国会开始变得像另一个国王），这与早期殖民地宪章的古典自由传统构成了冲突。当国会试图比以前更严格地控制“国王的殖民地”时，最终引起了经济关系的紧张。

131

美国独立战争的导火索、胜利的原因及《宪法》最终的统一，已有过浩如烟海的研究。但我们关心的是简要地考察宗教、政治和法律的关联问题，以评价清教徒传统对美国法律和政治的持续影响。

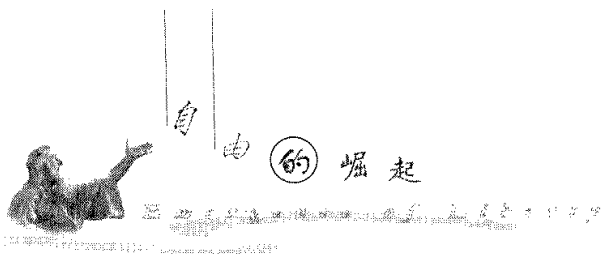
殖民地人民既害怕失去作为“自由的英国人”的一切神圣的传统权利，同时又渴望维护由加尔文主义产生的同样神圣的“公民盟约”。但他们最害怕的，是有一天被迫接受英国圣公会成为北美的“国教”——这正是他们当初奔走天路的理由。

随着英国“单一主权”的国家理论在北美登陆，信仰自由和公民权利也开始受到限制。同时，一些非圣公会的教会也在几个殖民地被解散了。布里登博士描述了相关的争论。他提到约翰·亚当斯和以斯拉·斯蒂尔斯等人，他们推动福音运动的社会化，对公众产生了很大影响。^②事实上，圣公会的主教制从来没有在北美强制推行过，但是，圣公会压迫长老宗清教徒的一幕可能在北美殖民地重演，人们对此的普遍恐惧引发了政治上的动荡。从传统

^① Charles Howard McIlwaine, 《美国革命：一个宪法学的解释》(Ithaca, N. Y.: Great Seals Books, 1958)。

^② 参见《教冠与王冠：大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治，1689—1775》，第91、97、110、321、322页；以及《美国传统的形成》，第220、221页。





上说，北美人民接受加尔文主义的信念，主张教会与国家的两权分离，反对任何一种单一主权的理论。

甚至连很多北美圣公会的领袖，都反对在“议会至上”的观念下，在北美组建一个统一的圣公会。他们甚至威胁说，一旦国会如此主张，他们就会宣布脱离英国圣公会。^①在这里，就像在遥远的苏格兰，加尔文主义（天主教的立场也是相似的）赞同政教分离，即政府和教会是两种不同的治理权柄——都在上帝更高的主权之下，彼此分离而协作，而不是一种权力高于另一种。但北美人民对此的关注并不完全是宗教性的，也包含了经济因素，以及人民主权和天赋人权的自然法观念，和社会契约论的启蒙思想。这些都和古老的加尔文主义关于政教关系的信念混合在了一起。

“长老会的反抗”

英国国会讥笑美国革命就是一场“长老会的反抗”，这可能有失公允。^②除非我们把其他的加尔文主义者，如新英格兰的公理会信徒、浸信会信徒及其他的大多数新教徒都归入“长老会”的称谓。在新英格兰，“选举日布道”是一个长期坚持的传统，以上帝的话语批评英国的专制，对民众的反英立场有着极重要的影响。^③塞缪尔·戴维斯和其他人也致力于传扬长老会教义，主张以神圣律法的名义和合法的盟约方式，反对王权和国会专制。这一切对反英

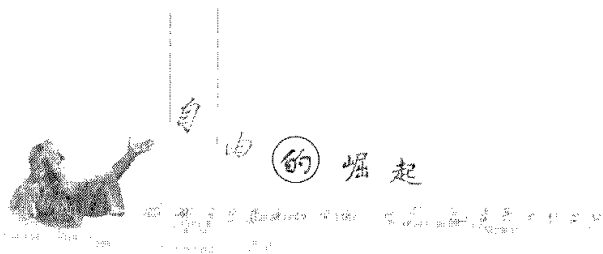
132

① 《教冠与王冠：大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治，1689—1775》，第322页。

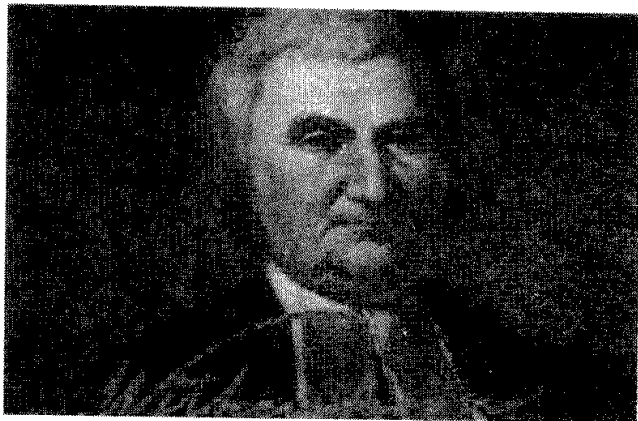
② 参见《美国教会史期刊》的专题“长老会与美国革命”，1976年。

③ 例子参见《教冠与王冠：大西洋对岸的信仰、思想、人物和政治，1689—1775》，第190、314页。





的宗教氛围的形成也起到了相同的推动作用。^①戴维斯对一个叫帕特立克·亨利的年轻人很欣赏，他是圣公会信徒，他母亲是长老会信徒，常带着儿子去聆听戴维斯的布道。^②



托马斯·C·约翰逊

约翰·威瑟斯彭

说，美国长老会在1729年通过《接纳法案》，接纳了《威斯敏斯特准则》（包括信条、大小要理问答和敬拜指南——译者注）为其信仰准则，明确否定了国家有控制或干预宗教的权力。^③加尔文主义继续影响着革命之前的美国思想，不仅通过布道、公理会的章程和长老会的信条，也通过高等教育，如耶鲁校长以斯拉·斯蒂尔斯（及后来的蒂莫西·德维特）和普林斯顿校长约翰·威瑟斯彭等人的思想，影响着革命之前的知识界。威瑟斯彭是一位苏格兰牧师，据说是约翰·诺克斯的后代，在独立战争爆发前几年移民到普林斯顿。他一生教出过许多北美殖民地的领袖人物，其中包括1位总统（詹姆斯·麦迪逊），1位副总统，10位部长，21位参议员，39位众议员和12位州长。而他也是唯一一位参与《独立宣言》签署的牧师。

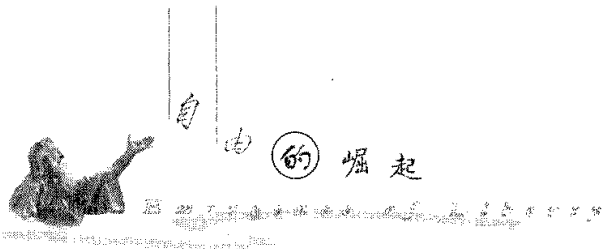
马克·诺尔认为，有足够的研究表明，威瑟斯彭的课堂教学

① 参见同上，第131、132页。

② 参见 Thomas Cary Johnson, 《殖民时代和革命时代的弗吉尼亚长老会与宗教自由》，长老会委员会出版，1907年，第45、46页；以及 Picher, 《塞缪尔·戴维斯：弗吉尼亚殖民地的异议派使徒》，洛克斯维尔的田纳西大学出版社，1971年，第27页。

③ 《殖民时代和革命时代的弗吉尼亚长老会与宗教自由》，第27页。





很大程度上受到苏格兰启蒙运动的先驱，如弗朗西斯·胡彻森的经验现实主义的影响。^①但毫无疑问，他也同样相信并传扬加尔文主义关于人性全然败坏的教义，因此权力必须是有限的和被制衡的。他也倡导政教分离的多元主权论，主张尊崇上帝的律法，并主张人民有反抗国家暴政的权力。

我们可以这样认为，美国的《独立宣言》一方面有着约翰·诺克斯的影子，威瑟斯彭的先祖们基于个人在上帝面前的道德责任来反抗暴权；另一方面也有着法国胡格诺派的背景，在《反对专制君主》的小册子中，胡格诺派信徒以圣约的观念坚持人民有权要求统治者遵守法律，君王必须被更高的法律所约束，因此人民对暴政的反抗是正当的。据约翰·亚当斯说，《反对专制君主》对他而言是一部非常重要的书籍，并且在独立战争爆发之前的美国十分盛行。

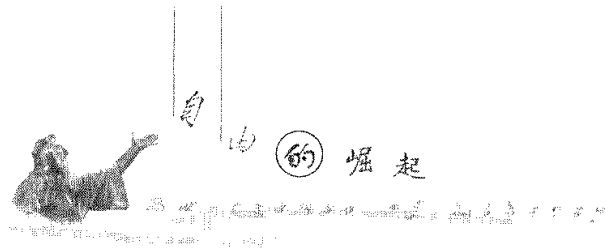
133

仔细阅读《独立宣言》的第二部分，会发现它基于盟约观念的一个结论，它断定国王乔治三世违背了使他在殖民地的权力受到约束的神圣盟约：“他和其他人一起迫使我们服从那些既违背我们的宪法又不被我们的法律所承认的裁判权，而且，他还批准了那些毫无根据的立法。”之后，他又被宣布为“一个暴君……并不适合统治一群自由的人”。如鲍德温所阐述的，其实结论也很简单，真正的叛乱者是国王，而不是北美人民，因为他背叛了使他登上王位的英国宪法传统。^②南卡罗来纳的威廉·亨利·德雷顿，

^① Mark Noll, 《詹姆斯·麦迪逊：从福音派的普林斯顿到制宪会议》(Pro Rege 16, no. 2, 1987), 2—14。

^② Alice M. Baldwin, 《新英格兰传教士与美国革命》(纽约: Ungar, 1958)。





在 1688 年的詹姆士二世和 1776 年的乔治二世之间，找到了相似之处。如果英国国会有权因詹姆斯二世违背盟约而废除其王位的话，那么大陆会议当然也可以。因为这两任国王都犯下了相同的错误。^①

但同样地，殖民地人民摩拳擦掌地反抗英国，也不仅是因为国王侵犯了他们在盟约中神圣和传统的权利。对经济的自由、繁荣和更多机会的渴望，以及其他的“非宗教”因素，都刺激了他们反抗的勇气。不过撇开动机不论，重要的是盟约和宪章的传统的确为他们提供了反抗的正当理由。而这显然要归功于两百年来加尔文主义者在北美对信仰自由和公民盟约的实践。

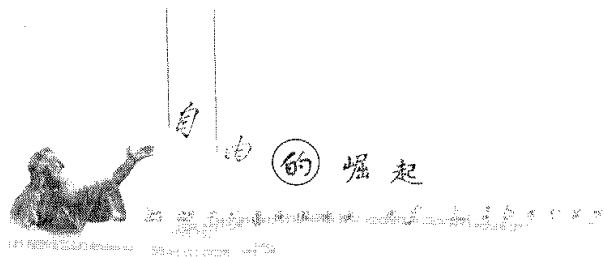
要追溯美国独立之后加尔文主义的宗教和政治理论的持续影响，显得比较困难。不过毫无疑问的是，美国的《权利法案》是源自早期弗吉尼亚的《权利法案》（1776 年 6 月），弗吉尼亚法案尤其是它的最后一条，受到威瑟斯彭的学生麦迪逊的极大影响（他也是美国宪法的主要起草人，被称为美国宪法之父）。麦迪逊成功地阻止了一种更自由主义和更接近于伏尔泰等启蒙作家的对“宗教宽容”的表达，这一表达体现在乔治·梅森和帕特立克·亨利起草的第一稿中：

134 “宗教，或者说我们亏欠造物主的责任，及我们履行这一责任的方式，都只能由个人的理性和确信提供指导，而不能通过强迫和暴力。因此所有人都拥有平等的权利，自由地从事宗教活动，仅仅听从个人良心的指示。这就是所有人都应接受的彼此宽容的责任，和彼此的爱与仁慈。”

如托马斯·C·约翰逊所评价的，“宽容”一词在这里，“暗

^① 参见《独立的共和国》，第 25、26 页。





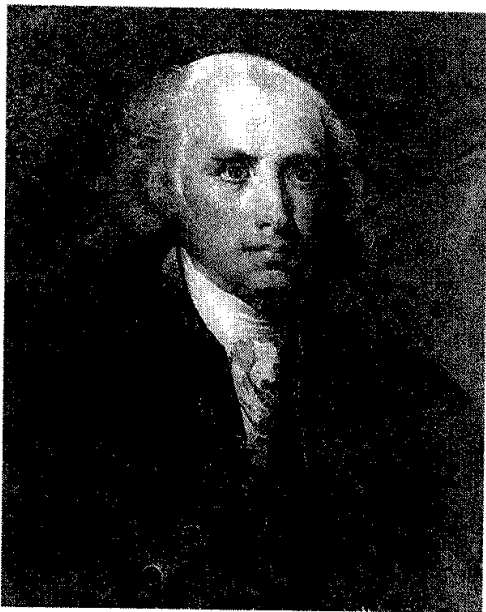
示着世俗政府拥有能够评价和干预宗教事务的主权”。但在加尔文主义看来，宗教自由并不是国家的自我克制，而是国家的权柄根本就在灵魂的国度之外。在麦迪逊的要求下，“宽容”的含义在法案的最后一稿中被大大削弱了。同时，麦迪逊也将“良心”的自由解释为“如同从威斯敏斯特会议中获得自由一样”^①。在美国立宪之后，1788年的《宪法第一修正案》提出，“国会不得制定涉及宗教的建立和自由的法律”。这是对国家单一主权的否定，完全符合麦迪逊在弗吉尼亚《权利法案》中的立场，也符合威斯敏斯特会议的观点。不错，这根本就是苏格兰长老会的传统，即国家和教会是两种不同的治理权柄，共同顺服在上帝之下，彼此独立，彼此不能控制和裁判。

如果说，弗吉尼亚《权利法案》和美国《宪法第一修正案》部分反映了加尔文主义和长老会关于政教两权分离的思想，那么它们（尤其是《第一修正案》）也在传统的加尔文主义政教思想之上，向着不同的方向演变。《第一修正案》禁止建立国教，这反映了浸信会信徒和其他不从国教者的立场。但这时加尔文宗也受其影响，偏离了建立全国长老会总会的传统。弗吉尼亚和卡罗来纳的长老会，联合新英格兰的公理会，罗德岛的浸信会和马里兰的天主教，坚持认为每种宗派都不应建立全国性教会（但《第一修正案》显然没有这个意思）。这样，全国性教会的建立在一些宗派中至少被推迟了近半个世纪。正如罗伯特·克罗德指出的，《第一修正案》事实上有三个目的：

“第一，不得建立国家教会或官方信仰，也不得给任何宗派或

^① 《殖民时代和革命时代的弗吉尼亚长老会与宗教自由》，第77页。





麦迪逊总统

宗教团体以特殊地位。第二，维护信仰中的良心自由，反对政府对信仰的审查和迫害。第三，使政府可以以正当的方式与各种宗教组织交往，并给予资助。其实，并没有历史资料表明，《第一修正案》打算彻底解除政府在平等原则下资助宗教的传统义务。也没有证据表明，它打算将国家与信仰彻底分离，不相往来。早期的国会和总统们的一些极端做法，完全是与第

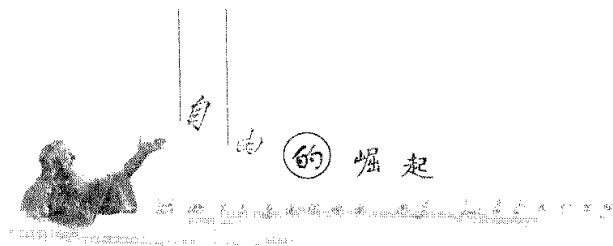
一修正案悖离的。”^①

但托马斯·J·柯里提出了与克罗德完全迥异的观点。^②不过，就算按柯里所说的，将《第一修正案》主要视为防止宗教干预政治的启蒙主义立场（克罗德不同意这个说法），但加尔文主义的基本要旨已渗透在修正案中，这一点是没有争议的。我们从中看到了政教的两权理论，也看到依据上帝律法而建立起来的政府，其权力受到严格限制这一从中世纪“公会议至上主义”发端的议题。此外，对权力的分立与制衡，成为宪政主义防止政府滥用权力、实施暴政的一种有效技术。詹姆斯·米利在《论联邦主义》一书中指出，加尔文主义对人的罪性和人的“全然败坏”，几乎持有基督

① Robert L. Cord, 《政府与教会的分离：历史事实与当代的虚构》，纽约，朗伯斯出版社（Lambeth Press）1982年，第15页。

② Thomas J. Curry, 《第一自由：美国第一修正案中的教会与政府》，牛津大学出版社1986年。





教史及人类史上一种最严苛的和最不留情的立场。米利讨论了这种人观与政府侵犯公民权利的倾向之间的关系。^①

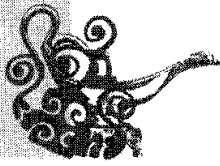
永恒的上帝赋予他的子民反抗国家暴政的权力。尽管这一观念在天主教和路德宗中都出现过（也记载在《旧约》的希伯来传统中），但或许最关键的，是主要因着清教徒和加尔文主义者在两个多世纪的抗争，对这一观念的确信才得以在人类史上生根发芽。从这个角度看，加尔文主义在改教时期的日内瓦、胡格诺派的法国、清教徒的英格兰不断吸取它的养分和勇气，最终在苏格兰、美国（以及本书没有论述的荷兰）的立宪共和政体中结出了人类自由的果实。

^① James Smylie, 《麦迪逊与威瑟斯彭：美国政治学说的根基》，普林斯顿大学图书馆年鉴第22卷（1961年，春季），第121、126、131页。



结

论



139

约翰·加尔文认为神学是一种“实践科学”。因此，他自始至终都致力于从神学的视野思考法律和政治观。他一直深受中世纪前期的康士坦丁主义和中世纪后期的公会议至上主义的影响。同时，对《旧约》的希伯来律法与政治传统和对罗马法的深入研究，也对他产生了很大影响。他坚信一个独立在政府之外的教会，即使那是一个基督徒的政府。换言之，加尔文相信“两种主权和两个国度”的古老信条，即教会和世俗政体的权柄，都是上帝设立的。教会将在未来治理全地，但在基督再来之前，两者完全平等，一方不



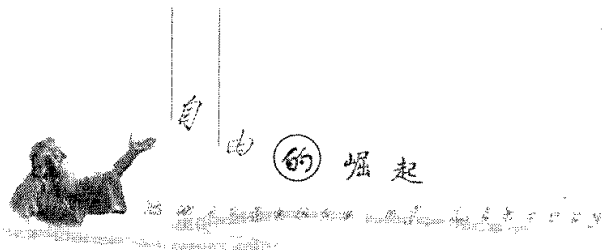


加尔文派

应统治或从属于另一方。当它们都服从上帝的最高主权时，他们就彼此支撑和增强。相对于较早的改教家马丁·路德，加尔文在教会的国度观上更为保守，他显然更积极地强调上帝的律法对基督徒生活和公共政治的指导和约束。

一方面，加尔文强调法律的积极价值；另一方面，他那强烈的以神为本的上帝主权论，又使一切人间的权威和法律体系都受到根本性的制约。上帝超验的律法是更高的法律，一切人间的权威都低于他，并在一个较低的位置上彼此平等，包括铭刻在所有人良心中的自然法。这是加尔文主义与启蒙运动的自然法思想迥异的地方。因着人性的“全然败坏”，人对自然法的领受也是残缺和充满错谬的，因此“自然法”也不是更高的权威。唯有上帝借着《圣经》在圣约中的启示，才是超验法则的源头。这意味着在极端的情形下，人民有权根据上帝的圣约来反抗暴政，因为任何“较低级官员”在与上帝的约中，同样负有维护纯正信仰的责任。



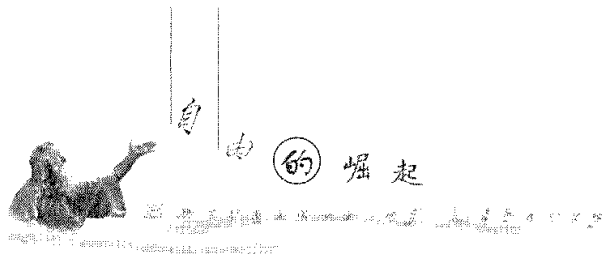


追随加尔文思想的法国胡格诺派，一开始希望赢得法国天主教温和派的认同，他们将加尔文以圣约为君王权柄之根源的思想，进一步地向着以“自然权利”和“主权在民”为核心的宪政主义发展。在许多观念上，如政府应对人民的自由和安全负有职责，他们都拥有真知灼见。胡格诺派发展出一种政治色彩更强（而神学色彩更淡）的社会契约理论，作为革命与反抗的合法性基础。即在统治者与被统治者之间，必须存在一个合法的、双边的宪约。当然，他们同时强调在这一宪约中的双方，都负有对上帝忠诚的责任。

在苏格兰，约翰·诺克斯和加尔文一样，认为一个基督徒的政府，应当保护和扶持教会的独立性。这也是中世纪天主教的一个基本立场。但和加尔文不同的是，诺克斯对公民的反抗持有更激进的观点。他教导说，每一个基督徒公民都有责任运用上帝赋予的权柄和在圣约中的地位，去反抗一个崇拜偶像的统治者。就算没有官员出面，没有领袖带头，就算政府反对清除偶像崇拜、拒绝教会的归正运动，一个普通信徒也有权、甚至也有不可推诿的责任如此去行。在严格遵循《圣经》尤其是《旧约》中对偶像的禁绝和对暴君的指责方面，诺克斯比加尔文的立场更为鲜明和决绝。以此为基础，诺克斯几乎重新塑造（和颠覆）了他同时代的法律观念。

苏格兰的安德鲁·梅尔维尔是诺克斯思想的继承者，在绝对君主制开始兴盛起来的詹姆士六世（英王詹姆士一世）时期，他发展了长老会制度，并强调基督在教会中唯一的元首地位，这就意味着教会与政府的权力只能是平行的。这是公民自由的保障，使一切政府权力及其边界，都被“基督的宝座和圣约”所约束。多





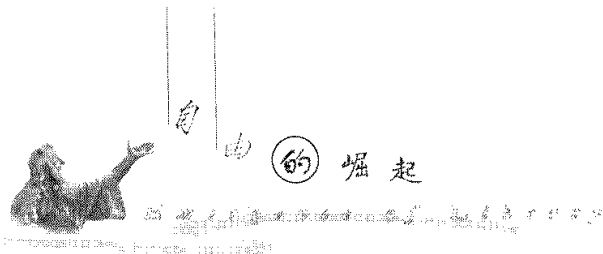
少年来，苏格兰一直为着这一信条与英格兰争战，并付出了高昂的代价。最终，尤其是在1688年光荣革命之后，结出了宗教自由和公民自由的果子。这不仅是对苏格兰和英格兰而言，对整个西方世界亦是如此。

在17世纪英国革命时期，清教徒经历了多阶段的奋斗，并亲身见证了一场伟大的辩论和实践，即在共和国时期，一个建立在加尔文主义“圣约观”和政教理论之上的立宪运动。长老会的政教观——即教会和政府彼此独立、政教分离并协作，同时国家权力受到个人信仰自由和公民权利的有效制约；这些第一次出现在了人类政治史上，但最终并未成功。

1660年，查理二世恢复君主制的同时，也恢复了早先绝对君主制的单一主权理论（教会的权柄来源于国家，并在某些方面受制于国家主权）。1688年，英国革命的最后一战，成功地确立了虚君立宪的体制，但却将单一主权理论以“议会至上”的形式完整地保留了下来，并适用于包括教会在内的一切领域。它把许多无法永远回避的问题，留给了苏格兰和北美殖民地。

在北美殖民地，有着数量庞大的加尔文主义信徒，极大影响着美国的未来。同时在教会治理上更强调会众平等的公理会，和长老会、浸信会一样，也在一定程度上发挥着影响。新英格兰的公理会，和中、南部殖民地的长老会联合起来，希望通过公民盟约来约束政府权力，从而遏止人“全然败坏”的罪性而必然导致的暴政倾向。上帝的主权和他的律法，赋予他的子民们“通过盟约让渡自己的一部分权利”来建构一个公民政府，这也表明基于超验的神圣律法，人民有最终推翻暴政的权力，因为盟约的责任



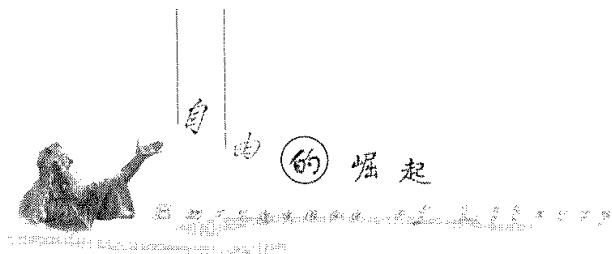


同时约束着统治者和被统治者。

在北美各殖民地，在上帝律法之下的宪章、盟约或协约的传统非常深厚。在一些地方，人们享受着历史上空前的宗教自由和公民权利。这最终催促了美国革命的爆发。美国的宪政体制也受到各种哲学思潮的影响，包括启蒙运动、自然法和非宗教的契约论。但在整个进程中，加尔文主义的“政教两种主权论”起到非常显著的作用。这种长老会的信仰坚持耶稣基督是教会的头，没有人可以站在上帝和他的教会之间，这对美国非“单一主权”的政体模式有巨大贡献。此外，加尔文主义也深刻塑造了美国宪政中的超验精神，即统治（治理）必须得到同意或承认，并根据盟约或宪法对一切政府权力和机构进行制衡，以上帝的律法审查一切政府行为（包括立法），以保护正义和自由，并保证人民反抗暴政的最终权利不被剥夺，无论暴政的托词在表面上看是多么权威和合法。

142 到 18 世纪末，加尔文主义已经渗透并影响到大部分西方国家的公民政体。有一个看法可能引起争论，加尔文主义关于个人自由和公共治理的思想，对现代立宪政府的形成起到了主导性作用。这根本上是因为它所持守的基督信仰——上帝的至高主权，人的堕落与败坏，以及上帝对人类的救赎；这与一个健全的社会所渴求的相一致，也与人类历史的终极现实相一致。这是一种基于信仰的历史诠释，显然超出了法律史和宗教史的有效讨论范围。但永远都有一部分讨论，会超出我们目前的认知。

对加尔文主义的影响产生疑惑的人，可能会接受这样的看法。加尔文主义的改革宗信仰，关于人被造的尊严、人的堕落与罪性，



以及人类被救赎的可能的观念，在两方面都促进了社会的进步：既有效地阻止了政治的罪恶倾向，也维护了人类的尊严和自由。但是，如果说加尔文主义对17和18世纪的公民政治有着重大影响的那些思想，如权力的有限与制衡，使基督教看起来显得更加仁慈和宽容，那么也会引出另一个严重的问题。

那就是公共社会的日益世俗化。到了18世纪下半叶，加尔文主义对政治与法律所产生的更为实际的意义，日渐趋向于促使政治的“市场化”竞争。但“市场化”却与加尔文主义关于政府权柄来源的信念背道而驰。也许，这是唯一一种能够将愿望变成现实，并能够大量动用社会资源的方式。若这种方式与其他现代理论相结合，就会将整个社会的关注重心，由信仰或宗教转移到政治或宪法的层面上去。显然，早期的加尔文主义思想家，像布坎南、阿尔图修斯，及胡格诺派的作者们已经开始走在这个世俗化的方向上。至于加尔文本人对“自然法”和“制定法”的阐释，是否已包含了这一倾向，则是有争论的。

无论怎样，这种世俗化进程还是导致了一些危险，使得那些以基督信仰为根基的观念，在历史上逐渐变形或者消失。于是，在更加宽泛的思想史领域，这些观念或者失去了平衡，或者落入对理性的偶像崇拜，或者变得“颓废”和“枯竭”。由于斩断了其《圣经》信仰的根基，这些观念逐渐失去了继续更新这个世界的活力和能力。到了19世纪，一些加尔文主义思想家、特别是那些荷兰学者们，开始投身在了法国大革命之后得以广泛传扬的、世俗化的思想与文化运动当中。

143



人物索引

(标注页码为英文原著页码,即本书边码)

- Accursius 阿库尔修斯, 8
- Adams, John 约翰·亚当斯, 47, 131, 133
- Ahlstrom, Sydney 西德尼·奥斯龙, 120
- Alciati, Andrea 安德里亚·亚斯亚提, 8
- Almain 阿尔曼, 45
- Althusius 阿尔图修斯, 61—62, 70, 113
- Anjou, Duck of 安茹公爵, 47
- Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 16, 19, 44
- Archangelsky 阿尔汉格尔斯基, 86
- Aristotle 亚里士多德, 16
- Arthur 亚瑟, 78
- Asa 亚撒, 54
- Augustine 奥古斯丁, 18, 25
- Austin, John 约翰·奥斯丁, 71, 114
- Azo 亚祖, 30
- Baillie, Robert 罗伯特·巴里, 96—97, 101, 103-104, 109,
- Baldus 巴尔都斯, 44
- Baldwin, Alice M., 鲍德温, 133
- Bartolus 巴托鲁斯, 44, 46
- Battles, Ford Lewis 福特·刘易斯·



- 贝特斯, 5
- Beaton, David 大卫·毕顿, 52
- Berman, Harold 哈罗德·伯尔曼, 18
- Beza, Theodore 西奥多·伯撒, 8,
16, 38, 42—46, 61
- Bilney 比尔尼, 79
- Blackstone 布莱克斯通, 124
- Bodin, Jean 吉恩·布丹, 28
- Bohatec 波哈太克, 16
- Boleyn, Anne 安妮·波林, 78
- Boucher, Jean 吉恩·布歇, 47
- Bouwsma 鲍斯玛, 18
- Bridenbaugh 布里登博, 125, 128—131
- Bridge, William 威廉·布里奇, 102
- Brown, John 约翰·布朗, 69
- Brutus 布鲁图, 44—46
- Bucer, Martin 马丁·布瑟, 12-13, 21,
30, 39, 53
- Buchanan, George 乔治·布坎南,
56, 61—62, 70, 113
- Bude, Guillaume 纪尧姆·布德, 7, 9
- Bullinger 布林格, 53
- Burgess 伯吉思, 99
- Burroughs, Jeremiah 杰里迈亚·伯
勒斯, 102
- Calvin, John 约翰·加尔文, 1—32;
37—39; 41—44; 51; 53—54;
56; 59; 61—62; 64; 72; 139—140;
142
- J. K. Cameron J·K·卡梅伦, 27, 58
- Carbonnier, Jean 吉恩·卡尔波尼
埃, 22
- Carruthers, S.W. 卡拉瑟斯, 97, 100,
103
- Carter, William 威廉·卡特, 102
- Caryl, Joseph 约瑟夫·卡莱尔, 102
- Catherine of Aragon, Queen of England
阿拉贡的凯瑟琳, 英格兰女王, 78
- Chadwick 查德威克, 77, 80
- Charles I, King of England 查理一世,
英格兰国王, 67, 86, 88, 92,
94—96, 112
- Charles II, King of England 查理二
世, 英格兰国王, 68, 106, 111-113,
124, 141
- Charles V, Holy Roman Emperor 查
理五世, 神圣罗马帝国皇帝,
10, 78



- Cheneviere 才乃卫尔, 16
- Clement VII 克莱门特七世, 78
- Coke, Edward 爱德华·柯克, 55, 89-90
- Coleman 科尔曼, 102
- Cop, Nicolas 尼克拉斯·古普, 10
- Cord, Robert 罗伯特·克罗德, 134—135
- Cordier, Mathuri 玛瑟琳·科提埃, 5
- Cotton, John 约翰·科顿, 22
- Courthial, Pierre 皮埃尔·顾蒂雅, 43
- Coverdale 科弗代尔, 79
- Cranmer 克兰麦, 79
- Cromwell, Oliver 奥利弗·克伦威尔, 94, 111
- Curry, Thomas J. 托马斯·J·柯里, 135
- Darius (King of Persia) 大流士国王, 30
- David (King of Israel) 大卫以色列王, 17
- Davies, Samuel 塞缪尔·戴维斯, 127, 132
- Deberdt, Dennys 丹尼斯·蒂波特, 125
- D'e taples, Lefevre 勒菲弗尔·伊塔普雷斯, 7
- De Coligny, Admiral 科利格尼海军上将, 38
- De Conde, Prince 孔代亲王, 38, 40
- De l'Etoile, Pierre 皮埃尔·埃托瓦勒, 8
- De La Tour, Pierre Imbart 印巴特·德·拉图尔, 51
- De Medicis, Catherine 凯瑟琳·梅第奇, 40
- Alexis de Tocqueville 托克维尔·德·阿里克西斯, 124
- Donaldson, Gordon 戈登·唐纳德逊, 64
- Doyle, Ian 伊恩·道尔, 69
- Drayton, William Henry 威廉·亨利·德雷顿, 133
- Du Plessis-Mornay 杜·普雷西-莫尔奈, 42, 44, 46
- Dwight, Timothy 蒂莫西·德维特, 126, 132
- Edward VI 爱德华六世, 5, 53, 79-80, 82
- Edwards, Jonathan 乔纳森·爱德华兹, 127



- Elizabeth I 伊丽莎白一世, 5, 52, 56, 67, 80—83, 88—90, 107, 120
- Elniff 艾里夫, 112
- Erasmus, Desiderius 德西德里乌斯·伊拉斯谟 6, 9—10
- Erastus 伊拉斯图, 102
- Farel 法瑞尔, 13
- Ferrier, James F. 詹姆斯·F·费丽尔, 72
- Foxe, John 约翰·福克斯, 53, 55
- Francis I (King of France) 法国国王弗朗西斯一世, 5, 9—10, 29
- Francis II (King of France) 法国国王弗朗西斯二世, 38, 52
- Franklin, Julian H., 富兰克林, 41—42
- Gardiner, Stephen 史蒂芬·加德纳, 85
- Gataker 盖特克, 102
- George III 乔治三世, 133
- Gerson 葛森, 42, 44
- Gilbert, Humphrey 汉弗莱·吉尔伯特, 122
- Gillespie, George 乔治·吉里斯皮, 101, 108
- Goodman 古曼, 53, 60
- Goodwin, Thomas 托马斯·古德温, 102
- Greaves 格里夫斯, 56, 59, 61
- Grotius, Hugo 胡果·格老秀斯, 21
- Guise 古伊兹, 38—40
- Hall, Basil 巴西尔·霍尔, 14
- Haller 哈尔, 125
- Hampden 汉普登, 94
- Hannah, Charles A. 查尔斯·A·汉纳, 120
- Harrington 哈林顿, 86
- Hatch Nathan O. 赫奇·内森·O., 129
- Henderson, Alexander 亚历山大·亨德森, 94, 98, 101
- Henry VII 亨利七世, 英格兰国王, 78
- Henry VIII 亨利八世, 英格兰国王, 78-80
- Henry of Navarre 纳瓦拉的亨利, 47
- Henry, Patrick 帕特立克·亨利, 132—133
- Hetherington 赫瑟林顿, 78, 82, 93, 101, 103, 109
- Hill, Christopher 克里斯托夫·希尔,



- 81, 85-86, 89-90, 106, 111—112, 125
- Hobbe 哈勃, 71
- Hooker, Richard 理查德·胡克, 83—84, 103—104, 107
- Hotman, Francois 弗朗索瓦·霍特曼, 41—42, 45
- Hutcheson, Francis 弗朗西斯·胡彻森, 132
- Loyola, Ignatius 伊格内修斯·罗耀拉, 6
- Innes, Taylor 泰勒·英尼斯, 72
- James I 詹姆士一世, 英格兰国王, 55, 61, 66-67, 83, 88, 90, 92-93, 140
- James II 詹姆士二世, 英格兰国王, 69-70, 86, 113, 133
- James VI 詹姆士六世, 苏格兰国王, 参见詹姆士一世
- James VII 詹姆士七世, 苏格兰国王, 参见詹姆斯二世
- Jerome 杰罗姆, 87
- John of salisbury 索尔兹伯里的约翰, 30
- Johnson, Tomas C. 托马斯, 约翰逊 C, 132, 134
- Johnston, Sir Archibald 阿奇博尔德·约翰斯顿, 101, 108
- Josiah (King of Judah) 约西亚王, 54
- Justinian 查士丁尼, 8
- Kennedy, John F. 约翰·F·肯尼迪, 120
- Kingdon 金顿, 6
- Knox, Berwick 贝里克·诺克斯, 59
- Knox, John 约翰·诺克斯, 2, 10, 38, 42, 46, 51—64, 69, 72, 79, 132, 140
- Kuyper, Abraham 亚伯拉罕·凯波尔, 2
- Languet, Hubert 休伯特·朗盖, 44
- Lask, Harold 哈罗德·拉斯基, 73
- Latimer 拉蒂莫, 79
- Laud 洛德, 14, 67, 92, 95, 99, 121
- Leicester 利思特伯爵, 87
- Leith, John 约翰·利思, 99, 110, 120
- Lightfoot 莱特福德, 102
- Locke, John 约翰·洛克, 70, 113,



- 124
- Lollards 罗拉德教派, 79
- Luther, Martin 马丁·路德, 12, 22, 30, 58—59, 77—79, 139
- Lutz, Donald 唐纳德·鲁兹, 122—123
- Lyall, Francis 弗朗西斯·莱奥, 21, 57, 63, 71, 114
- MacAuley 麦考利, 71
- John R. MacCormack 约翰·R·麦克考马克, 95, 100, 103, 109
- MacLean, Donald 唐纳德·麦考利, 92
- Madison, James 詹姆士·麦迪逊, 132-134
- Maitland, Lord, 梅特兰勋爵 101
- Major, John 约翰·梅杰, 6—7, 27, 42, 45, 56, 72
- Manning, Cardinal 红衣主教曼宁, 72
- Mariana 玛丽安娜, 47
- Marriot, J.A.R 马里特, J.A.R, 97
- Mary II 玛丽二世, 英格兰女王, 69—70, 113
- Mary of Guise 古伊兹家族的玛丽, 38, 53
- Stuart, Mary 玛丽·斯图亚特, 苏格兰女王, 28, 38, 52-53, 59—60, 63
- Tudor, Mary 玛丽·都铎, 英格兰女王, 28, 53, 80
- Mason, George 乔治·梅森, 133
- McIlwain, Charles 查尔斯·麦克伟恩, 130
- McNeill, John T. 约翰·T·麦克尼尔, 13, 21
- Melville, Andrew 安德鲁·梅尔维尔, 64—65, 68-69, 72—73, 140
- Miller, Perry 拜瑞·米勒, 120
- Mitchell, Alexander F. 亚历山大·F·米契尔, 82—83, 93, 103, 106, 108—110
- Montaigne 蒙田, 61
- Montesquieu 孟德斯鸠, 46, 124
- Moray, earl of 慕雷伯爵, 63
- Moses 摩西, 18—20, 22
- Murray, Iain 伊恩·慕瑞, 84
- Noll, Mark 马可·诺尔, 129, 132
- Nye, Philip 菲利普·奈, 102, 105
- Oberman, Heiko O., H·奥伯曼, 6
- Palmer, H. H·帕默, 102
- Parker, Matthew (archbishop of



- Canterbury) 马修·帕克, 81
- Parker, T. H. L. T · H · L · 帕尔克, 9
- Paul, (the apostle) 使徒保罗, 16, 23, 29, 43
- Peter 使徒彼得, 43
- Phillips, J. J · 菲利普斯, 102
- Ponet, John 约翰·庞尼特 53, 60
- Pym, J. J · 皮姆, 94
- Rabelais, Francois 弗朗索瓦·拉伯雷, 6
- Reid, J. K. S. J · K · S · 里德, 25
- Richelieu, Cardinal 黎塞留主教, 14, 92
- Rosenstock-Huessy 罗森斯托克-赫塞, 90, 96, 106, 114
- Rousseau 卢梭, 46
- Rushdoony, R.J. R · J · 鲁士多尼, 126
- Rutherford, Samuel 塞缪尔·卢瑟福, 43, 68—70, 98, 101, 113
- St. John 圣·约翰, 103
- Sandys, archbishop of York 桑迪大主教, 120
- Edwin, Sandys 桑迪·埃德温, 120
- Savoy 萨伏伊, 11
- Scotus, Duns 邓斯·司各特, 7
- Selden 塞尔登, 94, 103, 108
- Seneca 辛尼加, 9
- Servetus, Michael, 迈克尔·斯文特
斯 26-27
- Shaw 肖, 107
- Simpson, Sidrach 斯迪里西·辛普森, 102
- Singer, C. Gregg C · 辛格, 129
- Skinner, Quentin 斯金纳, 8, 30—31, 40, 42, 44, 46
- Smith, Chard Powers 查德·鲍威·史密斯, 119
- Smylie, James 詹姆士·米利, 135
- Somerset, Duke of 索默斯特公爵, 79
- Stafford 斯塔福, 95
- Sterry, P. P · 斯特瑞, 102
- Stiles, Ezra 以斯拉·斯蒂尔斯, 131—132
- Stuart 斯图亚特, 67, 69, 86
- Suarez 苏亚雷斯, 42
- Temple, T T · 坦普尔, 102
- Tenant brothers 提纳德兄弟, 127



- Thompson, E. T. E · T · 汤普森, 120
- Torrance, Thomas F. 托马斯 · F · 托兰斯, 6-8
- Trinterud, Leonard 里伦纳德 · 崔特鲁德, 121, 123
- Twisse, William 威廉 · 特温斯, 102
- Tyndale, William 威廉 · 丁道尔, 79
- Ussher, Bishop James 詹姆斯 · 厄舍尔主教, 102
- Valla 瓦拉, 9—10
- Valois 瓦卢瓦, 41—42
- Van Prinsterer, William Groen 威廉 · 葛瑞恩 · 范 · 普林斯特勒, 98
- Vane, Harry 哈里 · 范内, 98
- Vatable 瓦塔贝, 9
- Vautier, Clemy 克莱米 · 沃杰, 16, 43—48
- Viret, Pierre 皮埃尔 · 范莱特, 21
- Walker, James 詹姆士 · 沃克, 66
- Walker, Williston 威利斯顿 · 沃克, 120
- Wallace, Ronald S. 罗纳德 · S · 华莱斯, 23
- Walzer, Michael 迈克尔 · 沃兹, 125
- Warfield 沃菲尔德, 105
- Wendel, F. F · 温德尔, 6, 9, 13-14
- Wesley 卫斯理, 127
- Whitefield 怀特菲尔德, 127
- Whitlock 怀特洛克, 103
- Whitgift 惠特吉夫, 14, 89
- William III 威廉三世, 英格兰国王, 69-70, 113
- Williams, Roger 罗杰 · 威廉姆斯, 126
- Williamson, A. H. A · H · 威廉森, 55
- Wishart, George 乔治 · 魏沙特, 52-53
- Witherspoon, John 约翰 · 威瑟斯彭, 132-133
- Wolmar, Melchior 倭勒马, 9
- Wycliffe 威克里夫, 79



主题索引

(标注页码为英文原著页码,即本书边码)

- Absolute monarchy 绝对君主制, 28, 47, 123, 133-134
67, 88, 91, 99, 109, 113-114
- Abuse of power 滥用职权, 16—17
- Act of Patronage 圣职授予权法, 71, 129
- Act of Security 保障法, 71
- Act of Six Articles 六项法案, 79
- Act of Supremacy 确立英王权力高于教会的法案, 79
- Adopting Act 接纳法案, 132
- American colonies 北美殖民地, 1, 4, 37, 93, 119—126, 129—130, 141
- American Constitution 美国宪法, 47, 123, 133-134
- American Revolution 美国革命, 1, 62, 119, 125, 126, 129—131, 133
- Anabaptist 再洗礼派 10, 12, 15, 26, 28
- Anarchists 无政府主义者, 10, 16
- Antichrist 敌基督, 55
- Apocalypticism 末世论, 55
- Apostolic succession 使徒统绪, 64, 87
- Appellation to the Nobility of Scotland (Knox) 诺克斯对安伯利贵族的宣言, 46, 54
- Aristocracy 贵族政体, 16, 19



- Aristotelianism 亚里斯多德主义, 83
- Arminianism, political ramifications 阿民念主义, 98-99
- Auld Kirk 古老的苏格兰教会, 72
- Authority 权力, 3, 4, 58—60, 139
- Balance of powers 权力平衡, 17, 114, 129, 132, 140
- Baptism 浸洗, 24
- Baptists 浸信会, 112, 132, 134
- Belgic Confession 比利时宣言, 39
- Bible 圣经, 20, 24—25, 82, 84
- Bible authority 圣经的权威, 39, 51, 58—60, 139
- Bible exegesis 圣经的注释, 10
- Bible and natural law 圣经与自然法, 83
- Bible textual criticism 圣经的校勘, 9
- Bilateral covenant 双边契约, 45, 140
- Bill of Rights 人权法案, 129, 133—134
- Bishops 主教, 64, 65, 67, 87, 112
- Black Acts 取缔流浪者法, 66
- Book of Common Prayer《公祷书》, 80, 82
- Book of Martyrs《福克斯殉道者名录》, 55
- Calvinism in America 加尔文主义在美国, 129, 132, 133, 135
- Calvinism in England 加尔文主义在英格兰, 83, 112-114
- Calvinism and liberty 加尔文主义与自由, 31, 98-99, 142
- Calvinism and limited government 加尔文主义与有限政府 113—114
- Calvinism in Scotland 加尔文主义在苏格兰, 52, 62, 70, 72, 114
- Capitalism 资本主义, 3, 86
- Catholic Church 天主教会, 30, 77
- Catholic in America 天主教在美国, 129, 134
- Catholic in England 天主教在英格兰, 78-80, 112—113
- Catholic in France 天主教在法国, 27-39, 40, 44, 46, 52, 56, 140
- Catholic medieval tradition 天主教的中世纪传统, 6, 7, 12-13, 28, 135, 140
- Catholic in Scotland 天主教在苏格兰, 52—53, 55—56, 57—60, 65



- Catholic on two powers 天主教的两种权力, 75 n.58
- Ceremonial law 礼仪律 19, 21
- Charters 宪章, 122—125, 130
- Checks and balances 权力制衡, 122, 135, 141—142,
- Christian republic 基督教的共和制, 126—127, 139, 140
- Christian liberty 基督教的自由, 107—108, 110
- Church authority 教会主权, 13, 14, 25, 57
- Church centrality 教会中心性, 23
- Church independence from civil authority 教会独立于国家权力以外, 13, 65, 66, 72, 106, 108, 110
- Church marks 真教会的标志, 57
- Church purity 教会的圣洁, 128
- Church and state in American colonies 教会与国家在北美殖民地, 119, 121
- Church and state Anabaptist views 再洗礼派的政教观, 26
- Church and state in Calvin 加尔文的政教观, 12—14, 23—25
- Church and state in England 英格兰的政教关系, 73, 91, 107
- Church and state Free Church views 苏格兰“自由教会”的政教观, 72
- Church and state Huguenots on 胡格诺派的政教观, 46
- Church and state Roman Catholic views 罗马天主教的政教观, 72
- Church and state in Scotland 苏格兰的政教关系, 62—63, 65, 71
- Church and state at Westminster Assembly 威斯敏斯特会议的政教观, 103—105
- Church discipline 教会惩戒, 13—14, 57, 58, 100, 105, 108
- Church government 教会治理, 58, 64, 67, 69, 82, 99, 108—109, 124
- Church government in American colonies 教会在北美殖民地的统治, 121
- Church government debates at Westminster Assembly 威斯敏斯特



- 会议关于教会治理的争论, 100—105, 108
- Church Jurisdiction Act 教会权限法案, 63
- Church of Scotland 苏格兰的教会, 52, 64, 65, 68, 70, 73, 93—94, 98, 99, 123
- Church and Westminster Confession of Faith 苏格兰教会与威斯敏斯特信条, 100—101, 110—111
- Civil government, types, 公民政府, 15—18
- Civil law 民法, 21
- Civil liberties 公民自由, 4, 37, 62, 73, 98, 103, 107, 119, 124, 140-141
- Civil magistrate 政府权力, 11, 13, 14, 15-16, 30, 43, 83
- Civil magistrate authority 行政权力与权威, 31, 98, 105
- Civil magistrate in Calvin 加尔文的世俗政权观, 19
- Civil magistrate and the church 世俗政权与教会, 57, 58
- Civil magistrate and Erastianism 伊拉斯图派的世俗政权观, 102
- Civil magistrate and limitations of 世俗权力的制约, 15, 26—28, 32, 48, 52, 63, 73, 109, 113-114, 129-130, 132, 135, 141, 142
- Civil magistrate and the Westminster Assembly 世俗权柄与威斯敏斯特会议, 96—97, 110
- Claim of Rights of 1688/89 权利宣言, 70, 129
- Clarendon Acts 克拉伦登法案, 112
- Commentary on Seneca's De Clementia (Calvin) 《评辛尼加的〈宽仁论〉》, 9, 28
- Common sense realism 现实主义的常识, 132
- Commonwealth 共和制, 67, 109, 111, 121, 141
- Conciliarism 公会议至上主义, 6, 27, 30, 42, 44, 45, 47, 72, 113, 135, 139
- Confession of La Rochelle 《拉罗谢尔的忏悔》, 22
- Congregationalism 公理会制, 68,



- 121, 122, 127, 132, 141
- Congregationalism in American colonies
公理会制在北美殖民地, 121,
123, 125, 126, 128, 134
- Congregationalism in England 公理
会制在英格兰, 112
- Connecticut 康涅狄格, 122, 124, 127
- Conscience 良知, 19—20
- Consent of the governed 被统治者的
赞同 16, 17, 32, 44, 121, 122, 141
- Conservatism 保守主义, 11, 28
- Consistory 教会审议会, 14, 139
- “Conspiracy of Amboise” 安布瓦斯的
密谋, 38
- Constantianism 康士坦丁主义, 29,
139
- Constitutional theory 宪政理论, 1, 6,
142
- Constitutional theory in American
colonies 北美殖民地的宪政理
论, 121, 122—124, 130
- Constitutional theory in English 英格
兰的宪政理论, 47, 113, 133,
141
- Constitutional theory in Huguenots
on 胡格诺派的宪政理论, 40—42,
44, 46, 140
- Continental Congress 大陆会议, 133
- Convention Parliament(1688) 议会,
133
- Counter-Reformation 反宗教改革,
6, 31
- Counter revolution 反对革命, 90
- Court of High Comission 高级委员
会法庭, 89, 95
- Covenant theory of the state in American
colonies 国家盟约(圣约)观在
北美殖民地, 121, 126, 135, 141
- Covenant theory of the state Calvin on
加尔文的国家盟约(圣约)
观, 18, 28—29, 139—140
- Covenant theory of the state in English
Reformation 英格兰革命中的
国家盟约(圣约)观, 93, 97, 113
- Covenant theory of the state Huguenots
on 胡格诺派的国家盟约(圣
约)观, 40, 45, 46, 140
- Covenant theory of the state Knox on



- 诺克斯的圣约观, 52, 53—56, 61—62
- Convenanters 盟约者, 26, 67, 69, 70, 73, 94, 113
- Convenanting movement 盟约运动, 67
- Criminal laws 刑法, 21, 27
- Crown rights of Jesus Christ 耶稣基督的权能, 69, 107, 140
- Decentralized government 实施地方分权的政府, 18
- Declaration of Independence 独立宣言, 132-133
- Declaration of Indulgence 宽宥令, 86
- Deism 自然神论, 84
- Democracy 民主政治, 3, 16, 18, 19, 126
- Denominationalism in America 的宗派主义, 126, 127
- Directory for worship 敬拜指南, 99, 100
- Disestablishment 政教(政府—教会)分离, 126, 134—135
- Disruption of the Church of Scotland 苏格兰教会的分裂, 71—72, 129
- Dissenter tradition 不从国教者的教义, 129, 134
- Divine law 上帝的律法, 45, 121, 132, 135
- Divine right monarchy 君权神授, 67, 88, 91, 93, 99, 112. See also Absolute monarchy
- Dutch Rebellion against Spanish 荷兰反抗西班牙, 47
- Ecclesiastical Ordinances(Calvin) 《日内瓦教会法令》(加尔文), 5, 13—14
- Edict of Nantes 南特敕令, 37
- Elders 长老, 39, 65, 87, 104
- Electing and deposing Kings 选举和废黜君主, 6, 41—44
- Election 选举, 39, 55, 109
- Election day sermons 选举日布道, 132
- Elizabethan Church settlement 伊丽莎白教会法案, 80—82, 85
- English Civil War 英国内战, 85—86, 90, 103
- English common law 英国普通法, 55,



- 88-90, 124
- English Reformation 英格兰宗教改革, 4, 55, 77—81
- English middle road 英格兰宗教改革的中间道路, 81, 83
- English Revolution 英国革命, 1, 62, 66, 69, 86, 113, 140, 141
- Enlightenment 启蒙运动, 31, 84, 112, 124, 129, 131, 132, 141
- Episcopalian church 主教制教会, 58, 67, 69, 71, 81, 83, 99, 112, 113, 131
- Episcopalian church in American colonies 北美殖民地的主教制教会, 120, 126, 127
- Episcopalian church liturgy 主教制教会的圣餐礼, 79, 91, 92, 93
- Episcopalian church in Scotland 苏格兰的主教制教会, 64—69, 92, 94, 112
- Equity 平等, 5, 20
- Erastinaism 伊拉斯图派, 71, 109, 110
- Erastinaism and Parliament 伊拉斯图派与议会, 103—104, 108, 110
- Erastinaism in Scotland 伊拉斯图派在苏格兰, 66—68
- Erastinaism at Westminster Assembly 威斯敏斯特会议上的伊拉斯图派, 102—105, 108
- Established churches in colonies 在殖民地建立的教会, 126—127, 134
- Excommunication 逐出教会, 12, 13, 102
- Fall, fallenness of man 人类的堕落, 16—17, 19, 23, 132, 135, 141, 142
- Fancogallia(Hotman)《论宪政》(霍特曼), 41
- Feudalism 联邦主义 41, 55
- First Amendment 美国宪法第一修正案, 134—135
- First Bishop's War 第一次主教战争, 94
- First Blast of the Trumpet(Knox)《反对邪恶女人统治的第一声号角》(诺克斯), 38



- First Book of Discipline《苏格兰第一誓约》,57,58
 Free Church of Scotland 苏格兰的“自由教会”,72
 French Revolution 法国革命,143
 Gallican Confession 高卢宣言,39
 General assembly 最高审议会,39,65,105
 Geneva 日内瓦,1,5,13,26,26,27,55,135,135
 Geneva government 日内瓦政府,11—14,23,24
 Geneva influence 日内瓦的影响,38,51,53
 Georgia 佐治亚,120,126
 Glorious Revolution 光荣革命,62,69,129,140
 God authority 上帝的权威,58,139
 God power 上帝的权力,27
 God sovereignty 上帝的治理,98
 Grand Committee 大审议会委员,101
 Grand Remonstrance 大抗议书,95-96
 Great Awakening “大觉醒”运动,127—128
 Greek Fathers 希腊教父,28
 Gynecocracy 女性当政,59
 Hampton Court Conference 汉普顿王宫会议,88,91
 Henrician settlement 亨利八世法案,78,114
 Heresy 异端,26—27
 High Commission 高级委员会,107
 Higher authority 更高的权威,58—60
 Highland Scots 苏格兰高地,119,120
 Holy Commonwealth vision 神圣盟约,125—128
 Holy days 瞻礼日,58
 Holy League 神圣联盟,39
 Holy Roman Empire 神圣罗马帝国,10
 Holy Spirit illumination of 圣灵的光照,24—25
 Holy Spirit overpowering during Great Awakening “大觉醒”时期的圣灵浇灌,127
 House of Commons 众议院,90,95,96,103,108—109,126



- Huguenots 胡格诺派, 1, 2, 4, 10, 19, 28, 37—48, 56, 64, 113, 135, 140, 142
- Huguenots as antirevolutionary 反对革命的胡格诺信徒, 38—40
- Huguenots and constitutional thought 胡格诺派的宪政思想, 6, 10, 40, 46
- Huguenots influence of 胡格诺派的影响, 47—48, 70, 132
- Huguenots on resistance 胡格诺派的反抗, 54, 56, 61
- Human rights 人权, 37, 43, 61, 70, 131
- Humanism 人道主义, 4, 7—10, 18, 28, 41, 61, 98, 112
- Idolatry 偶像崇拜, 26, 54, 55-57, 58, 60—61, 113, 140
- Image of God 神的形象, 23
- Independency 独立, 87, 106
- Independents at Westminster Assembly 威斯敏斯特会议上的中立派, 102, 104—105, 108, 134
- Individualism 个人主义, 3, 126, 128
- Institutes of the Christian Religion 《基督教要义》(加尔文), 5, 10, 12, 15, 19, 21, 22, 29, 30, 39
- Interposition 插入, 30, 31, 41
- Jesus Christ fulfillment of law 耶稣基督成就律法, 21
- Jesus Christ Head of the church 教会的头(元首), 24, 25—26, 27, 65, 66-68, 104, 106, 108, 110, 121, 140
- Judicial law 裁判法, 19, 21, 22
- Juro Divino Presbyterianism 长老制, 104—105
- Justinian Code 查士丁尼法典, 8, 27
- King James Version of the Bible 英王钦定本, 91
- Latin Fathers 拉丁教父, 28
- Law 律法, 3, 8, 15, 22—23, 139
- Law of love 爱的律法, 19—20
- Laws of Ecclesiastical Polity (Hooker) 《教会政制法规》(胡克), 83
- Lay patronage act 委任法案, 73
- Lesser magistrates 低级别的官员, 30, 31, 41, 45, 56, 140



- Letter to the Commonalty(Knox)《致苏格兰民众的公开信》(诺克斯),46
- Letters Patent 专利法,122
- Leviathan《利维坦》(霍布斯),114
- Lex,Rex(Rutherford)《法律为王》(卢塞福),68,70,98
- Liberty 自由,18,26,27,43,48,98,140
- Liberty of conscience 自由意志,68,141
- Literal interpretation 文字解释,7
- Liturgical riots in Edinburgh 爱丁堡崇拜仪式上的暴乱,93
- Lollards 威克里夫派信徒,79
- Long parliament 长期国会,67,94-95,111
- Lords of the Congregation 教导性的长老(牧师),53,55-56,58
- Lord's supper 圣餐,12,14,24,105-106,108
- Lutheranism 信义宗,9,12,28,58,78,135
- Lutheranism in American colonies 北美殖民地的信义宗,127
- Lutheranism in England 英格兰的信义宗,78—79
- Lutheranism on resistance 信义宗的反抗,30
- Lutheranism in Scotland 苏格兰的信义宗,52
- Magdeburg Confession 奥斯堡信条,42,60
- Magna Charta 大宪章,90,125
- Marian exiles 玛丽女王的放逐,60
- Marian persecution 玛丽女王的迫害,80
- Maryland 马里兰,126,129,134
- Mass 弥撒,53,57,59,79
- Massachusetts 马萨诸塞,92,124,126-127
- Mayflower Compact 五月花号公约,122
- Millenary Petition 千人请愿,91
- Monarchomachs 君主,47—48
- Monarchy 君主政体,16—18,19,41,43,141
- Moral law 道德律,19,22



- National covenant 原初的盟约, 67, 68, 93, 95
- Natural law 自然法, 19—22, 43, 47, 51, 83—84, 107, 113, 114, 124, 129, 131, 139, 142
- Nature and grace 自然和恩典, 23, 84, 107
- Netherlands 荷兰, 1, 2, 37, 143
- New Lights 新派, 128
- New Side 激进派, 128
- North Carolina 北卡罗来纳, 120, 126
- Ockhamist tradition 奥柯哈姆, 6
- Old Lights 旧派, 128
- Old Side 保守派, 128
- Old Testament 旧约, 20—22, 28, 54, 135, 139
- Old Testament theocracy 旧约与神权政治, 51, 140
- Old Testament use by Knox 诺克斯运用的旧约, 59—61
- One-power theory of government 单一主权理论, 112, 129—131, 141
- Pacification of Berwick 贝里克的绥靖, 94
- Parish system 教区体系, 128
- Parliament 国会, 52, 67, 73, 89, 91, 93—96, 97—100, 110
- Parliament control over the church 国会控制教会, 107
- Parliament power after Revolutionary 革命后的议会主权, 106, 114, 130
- Parliament and Westminster Assembly 国会与威斯敏斯特会议, 100—106, 108
- Passive obedience 消极反抗, 43
- Patriarchal elders 治理性的长老 18
- Pennsylvania 宾西法尼亚, 126, 129
- Pilgrim code of law 朝圣者法典, 122
- Plan of Reunion of 再联合计划(1801年), 121
- Politics(Aristotle)《政治学》(亚里士多德), 16
- Pope 教皇, 55, 78, 95
- Popular sovereignty 教皇统治, 40, 45—46, 48, 61, 70, 113, 131, 140
- Positive Law 制定法, 21—22



- Post-Gregorian Revolutuion 罗马教皇的宗教改革, 27
- Preaching 布道, 24, 57, 58
- Predestinarianism 预定论, 87
- Prebyterian Classical Movement 长老会运动, 107
- “Presbyterian Rebellion” 长老会的反抗, 131
- Presbyterianism 长老会制度, 39, 52, 64, 68, 70, 71, 81, 88, 122, 140
- Presbyterianism in American colonies 北美殖民地长老会成员, 121, 123, 127, 132, 134, 141
- Presbyterianism in England 英格兰长老会成员, 92, 106—107, 112
- Presbyterianism in Scotland 苏格兰长老会成员, 66-67, 71, 73, 92, 93-94, 114, 123, 129, 134
- Presbyterianism at Westminster Assembly 威斯敏斯特会议的长老会成员, 102, 104—9
- Presbyteries 长老会, 39, 87, 104, 105, 121, 123
- Presbytery of Philadelphia 费城的长老会成员, 123
- Princeton College 普林斯顿大学, 132
- Private law theroy of resisting evil government 反抗邪恶政府政的“私法”理论, 30, 31
- Providence 上帝的美好的旨意, 39
- Punishment of Heretics by the Civil Magisytrate 《世俗政权对异教徒的处罚》(伯撒), 42
- Puritans 清教徒, 1, 22, 68, 78, 84, 88, 140
- Puritans in America 美国清教徒, 119—120, 121, 125, 126, 131
- Puritans definition 清教徒的定义, 81—82
- Puritans in England 英格兰清教徒, 26, 56, 58, 67, 80-81, 83, 87—92, 113—114, 119, 135
- Puritans and Independency 清教徒和中立派, 106—107
- Puritans influence 清教徒的影响, 85—86



- Puritans in Long Parliament** 长期国会中的清教徒, 94
- Puritans reforms** 清教徒的归正运动, 84, 85, 125
- Puritans in Scotland** 苏格兰的清教徒, 92
- Puritans at Westminster Assembly** 威斯敏斯特会议的清教徒, 102
- Quakers in England** 英格兰公谊会(贵格派), 112
- Radicalism** 激进主义, 11
- Rationalism** 理性主义, 47
- Redemption** 救赎, 23, 142
- Reformation** 新教改革, 3, 5, 6, 11, 60, 77, 78
- Reformed Church in Hungary** 匈牙利的改革宗教会, 65
- Regeneration** 重生, 128
- Regulative principle** 托管的原则(管家神学), 82, 84
- Religious liberties** 宗教自由, 4, 32, 65, 70, 73, 93, 108, 140, 141
- Religious liberties in American colonies** 北美殖民地的宗教自由, 119
- Religious liberties Huguenots on** 胡格诺派的宗教自由, 37, 40
- Religious liberties relation to civil liberties** 宗教自由与公民自由的关系, 107
- Religious liberties and Westminster Assembly** 宗教自由与威斯敏斯特会议, 103
- Renaissance** 文艺复兴, 3, 5, 7, 9, 98
- Representative government** 代议制政府, 18—19, 63, 122
- Resistance Calvin on** 加尔文的反抗观, 11, 27, 29—31, 139
- Resistance in colonial American** 北美殖民地的反抗, 121, 132, 135, 141
- Resistance Huguenots on** 胡格诺派的反抗观, 37, 38, 48, 54
- Resistance Locke on** 洛克的反抗观, 70
- Resistance Lutherans on** 路德的反抗观, 30
- Resistance Knox on** 诺克斯的反抗观, 11, 51, 54—56, 60, 62, 140



- Resistance Puritans on 清教徒的反抗观, 86
- Resistance in Scotland 苏格兰的反抗观, 67
- Resistance Witherspoon on 威瑟斯彭的反抗观, 132
- Restoration 复辟, 111, 112, 114, 121, 124
- Revolution 革命, 4, 11, 26, 40, 42, 46, 61, 140
- Revolutionary settlement and Claim of Right 权利法案(1688/89年), 130
- Rhode Island 罗得岛, 124, 126, 129, 134
- Right of Magistrates(Beza)《政府的权力》(伯撒), 42
- Roman Empire 罗马帝国, 18
- Roman law 罗马法, 28, 42, 44, 139
- Root and Branch Petition 大请愿书, 95
- Rule of discipline 纪律与惩戒, 39
- Sabbath 安息日, 82
- Sacraments 圣餐, 24, 25, 57
- Saint Bartholomew massacre 圣·巴塞罗缪节屠杀, 40, 41
- Salvation 赎罪, 62, 127, 128
- Scholasticism 保守主义, 6, 8, 42
- Scientia Practica 实践科学, 7—9, 139
- Scotch-Irish 苏格兰-爱尔兰人, 119—120, 121
- Scotist tradition 苏格兰的斯科塔斯哲学传统, 6
- Scots Confession 苏格兰信条, 57, 59, 63
- Scottish commissioners 苏格兰委员, 94, 98, 100—101, 102, 104, 108, 109
- Scottish Parliament 苏格兰国会, 56—57, 63, 66, 68, 70, 72—73, 97, 111
- Scottish Reformation 苏格兰宗教改革, 1, 4, 51-53, 55, 68
- Second Bishop's War 第二次主教战争, 94
- Second Book of Discipline 《教会管理法规(第二集)》, 65—66, 72
- Second Helvetic Confession 《瑞士第



- 二信条》,39,58—59
- Second Reformation (Scotland)(苏格兰)第二次宗教改革,93
- Secularization 世俗,1,127,129,142
- Separation of church and state 政教分离,26,135
- Separation of powers 权力分立,17,46,135
- Sessions 会议,14,39,65
- Short Parliament 短期国会,67,94
- Sin 罪,22,98
- Society for the Promotion of the Gospel 福音的社会果效,131
- Solemn League and Covenant《神圣盟约》,68,95,98,99,100,101,106
- Sorbonnists 巴黎大学的神学家,44
- South Carolina 南卡罗来纳,120,126
- Sovereignty of the people 人民主权,37,43,47
- Star Chamber 星座法庭,95
- Subscription to Westminster Confession《威斯敏斯特信条》的签署,70,121
- Summa Theologiae(Aquinas)《神学大全》(阿奎那),19
- Synod of Philadelphia 费城会议,123
- Synods 主教会议,39,65,104—105,123
- Taxes 税,16
- Ten Commandments 十诫,19,20
- Theocracy 神权政治,14,18,54,140
- Third use of the law 律法的第三点功能,22—23,139
- Thirty Years War 三十年战争,87
- Thirty-Nine Articles of Religion 三十九信条,81,82,97,100,110
- Thomism 托马斯主义,83
- Three Estates 三级会议,41—42
- Toleration of religion 宗教宽容,31-32,114,133—134
- Tower of London 伦敦塔,95
- Townshend Acts 汤申德法案,130
- Tractarians (Huguenot) 胡格诺派,2,40,41,43,47,140,142
- Tradition 传统,58,83
- Transcendent law 超验法则,52,93,112,124,132,142



- Transubstantiation 圣餐的变体说, 79
- Two powers in American colonies 北美殖民地的政教两权论, 121, 129, 131, 132, 134, 141
- Two powers Calvin on 加尔文的政教两权论, 14, 15, 139
- Two powers English on 英格兰的政教两权论, 112, 114
- Two powers in Scotland 苏格兰的政教两权论, 66, 68, 73
- Tyranny in American colonies 美国殖民地的暴政, 121, 135, 141
- Tyranny Calvin on 加尔文阐述的暴政, 18, 28—29, 31, 141
- Tyranny English Puritans on 英格兰清教徒阐述的暴政, 113
- Tyranny Huguenots on 胡格诺教阐述的暴政, 38, 41—42, 44, 48
- Tyranny and Scottish Reformation 暴政与苏格兰宗教改革, 56, 61
- Union of Parliaments 英格兰和苏格兰的国会合并(1707年), 70, 90, 129
- Urban law 城市法, 27
- Valois monarchy 瓦卢瓦君主专政, 41-42
- Vindiciae Contra Tyrannos 反对专制君主, 44—47, 132—33
- Virginia 弗吉尼亚, 120, 126, 127, 129, 134
- Virginia Bill of Rights 弗吉尼亚的人权法案, 133-134
- Warning to His Dear German People (Luther)《告诫亲爱的德国人》(路德), 30
- Westminster Assembly 威斯敏斯特会议, 67—68, 70, 96—100, 103—104, 114, 134
- Westminster Assembly and church government 威斯敏斯特会议与教会治理, 82—83, 94—104, 95, 100—101, 104—111
- Westminster Confession of Faith 威斯敏斯特信条, 67, 68, 70, 85, 99, 104, 109, 110, 121, 132
- Whig party 辉格党, 69, 113
- Worship 敬拜, 67, 82
- Yale College 耶鲁大学, 132

