

加爾文的文化神學對 二十一世紀多元宗教文化 處境的啟迪

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

對於深受激進宗教改革思想的侯斯敦 (James M. Houston) 來說，路德 (Martin Luther) 與加爾文 (John Calvin) 都同樣被中世紀思考模式所限制，無法跳出由教會主導「基督教社會」的思想。過去研究教會歷史的學者，大部分會把教會與社會關係的課題，歸入政教關係的範圍，不過本篇論文不會重複這嘗試。加爾文與中世紀思想有延續性與斷裂性，並且分析加爾文對「基督教社會」的理想，足以成為一種文化神學。筆者同意侯斯敦從靈修學進路了解加爾文，侯斯敦引用杜倫斯 (T. F. Torrance) 的觀點，認為加爾文深受貴格利 (Gregory Nazianzen) 的影響，發展其三一論。¹ 侯斯敦提

¹ James M. Houston, "Knowing God: The Transmission of Reformed Theology," in *Doing Theology for the People of God: Studies in Honour of J.I.Packer*, eds. Donald Lewis & Alister E. McGrath (Leicester: Apollos, 1996), 236.

醒研究加爾文神學的人需要留心伯爾拿、奧古斯丁、加多嘉教父等人的三一論，特別是人如何默觀三一上帝 (Contemplation of the Trinity)。²

侯斯敦主要從靈修學角度探討加爾文的三一論，這點筆者毫無異議；但是當侯斯敦認為路德與慈運理 (Zwingli) 雖然致力推動教會宗教改革，在處理文化及社會課題時，卻陷於中世紀「基督教社會」(Christian Society) 的思想局面的時候，實在有商榷的餘地。³ 其實，「基督教社會」思想的出現，可以追溯到奧古斯丁時代教會的衰落，及後教會試圖力挽狂瀾，推動「社會基督教化」(Christianization of society)。在侯斯敦筆下，「社會基督教化」的做法徹底失敗，並引發西方黑暗時代的來臨。⁴ 侯斯敦亦批評受加爾文影響的荷蘭改革宗教會在南非支持種族隔離政策，這種建制教會的成功，卻帶來屬靈的災難。⁵ 若我們同意侯斯敦這種對基督教歷史論斷，就根本沒有可能從宗教改革者的神學思想中，找到一種適切的文化神學理念，更新改造世界的文化。

筆者認同侯斯敦提出的觀點，路德及加爾文推動宗教改革，緊靠政治勢力；不過這是否足以推論路德及加爾文，令教會建制化成為「君坦丁式教會」(Constantinian churches) 呢？當代香港及中國華人教會甚至全球教會都面對全球化的重大議題，並且在全球金融海嘯及人類豬流感威脅底下，思考全球文化的課題。究竟基督徒如何在「後基督教」世界中傳述基督信仰呢？究竟基督信仰是否只屬於私人事務，在教堂範圍進行宗教活動；還是基督信仰相信上帝是全地的主並擁有主權，因此基督信仰對個人生活以至社會生活都有指導作用？作為認信基督的神學工作者，筆者深信上帝對人及世界的主權。2009年是加爾文（1509-1564年）壽辰500周年，筆者嘗試介紹最近期加爾文神學研究的新發現，然後再探討加爾文的文化神學如何能夠回應二十一世紀多元宗教處境。

² Houston, "Knowing God," 241.

³ Houston, "Knowing God," 231.

⁴ Houston, "Knowing God," 224.

⁵ Houston, "Knowing God," 240.

二 二十一世紀多元宗教文化處境

基督教與中國文化對話、匯通與轉化這些問題是非常重要的課題，專攻中國文化研究的人未必對基督教神學有認識；相反專門研究基督教神學的人亦未必對中國文化有認識。縱使對所對話的學科有點認識，可能亦只是一知半解。作為華人基督徒，我們需要在方向方面掌握中國文化歷史的面貌，然後探討中國文化有甚麼需要更新的地方。在2006年余英時教授獲得美國國會圖書館「克魯奇」人文科學傑出成就獎，他在疏理中西文化的工作上獲得重大成果。他致力打通思想史、文化史、社會史三大領域，在每個領域上都是中國古代、當代中國與西方三方並舉。⁶ 在把握中國文化史後，我們需要探討西方哲學與神學思想，尋求互相印證的機會。在2003年獲得法蘭西學院院士的程抱一先生長期浸淫在與西方文化對話的環境中，他形容自己有三方面對話的伙伴：第一方面是由希臘哲學以來的哲學傳統，第二方面是與藝術、美學、音樂和文學對話，第三方面是與猶太—基督教心靈傳統對話。⁷ 他認為中國式思路由一元式發展為三元，他引用《道德經》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」作證據，論證中國式思維跳過二元式分離對立的觀點，發展「中」及「和」的思想。道家三元的思想在儒家成為天、地、人三才，強調天人合一。西方一神教文化強調人與上帝之間的隔絕，但設法追尋人與上帝結合。他認為一神教思維強調主體與客體的分別，導致科學研究客體的增長和對主體尊重的法制。他鼓勵與其他文化傳統進行精神交流、吸收、包容和開創新的元素。⁸

⁶ 石峻：〈中國人文科學的實績、境界與光榮——余英時教授榮獲「克魯奇」獎感言〉，《明報月刊》第42卷2期總494期（2007年2月），頁55。

⁷ 陳彥：〈不再只當中西文化的擺渡人——與法蘭西學院院士程抱一對話〉，《明報月刊》第42卷1期總493期（2007年1月），頁138。

⁸ 陳彥：〈不再只當中西文化的擺渡人〉，頁140。

2000年諾貝爾文學獎及2006年紐約公共圖書館「雄獅獎」得主高行健認為禪其實不算是宗教，而是生活態度及審美，是生命體驗。⁹ 六祖慧能看透權力，沒有進入權力架構，唐中宗及武則天兩次召見都拒絕，甚至敢於打碎衣鉢。高行健認為慧能展示如何把握生命，如何活在當下。劉再復則認為慧能開示人不必往外尋找救主；只需在內心喚起覺悟，提升生命，因為人心性中有佛性，當人以悟性觸動內心，就達致明心見性的境界。¹⁰ 藝術家饒宗頤教授曾經研究佛學，喜歡畫荷花，畢生追求學問，力求創新並主張多元。他對天地間是否有上帝的看法是，「說信是信，但不敢說，因為沒有證據……」¹¹

旅德學者關愚謙認為道金斯 (Richard Dawkins) 的作品《上帝的幻覺》(*The God Delusion*)，表明基督教的上帝嫉妒、非正義、種族歧視、甚至迫害兒童。他引述道金斯的觀點：「如果世界上沒有宗教就不會發生『九一一』事件，就不會有自殺肉彈，沒有基督教十字軍東征，沒有以巴戰爭，沒有波斯年大屠殺，沒有對猶太人的迫害，沒有穿着閃亮的大炮，在電視上傳道的傳教士，也沒有那些從口袋抓出大把的錢的狂教徒。如果世界上沒有塔利班，沒有暴力，沒有布殊，那麼世界就太平盛世，該有多好！」¹² 道金斯把所有宗教都描繪為暴力、無知，同時亦把宗教組織在歷史上所犯的錯誤等同於宗教原來的精神。更有甚者，道金斯認為：「『主』不存在；『主』不邏輯；『主』是多餘的；宗教不只是錯誤，而且有毒，它的大部分是欺騙和懼怕，只會帶來複雜性，如民族謀

⁹ 高行健、劉再復：〈慧能的力度——高行健、劉再復巴黎十日談〉，《明報月刊》第42卷5期總497期（2007年5月），頁98。

¹⁰ 高行健、劉再復：〈慧能的力度〉，頁99。

¹¹ 〈「心無罣礙，無有恐怖」——專訪饒宗頤教授〉，《明報月刊》第41卷12期總492期（2006年12月），頁47。

¹² 關愚謙：〈21世紀反宗教的新思潮〉，《信報》，2007年6月6日，頁13。

殺，奴役他人，種族歧視，性迫害；要相信科學，而不是上帝。」¹³ 旅德學者黃鳳祝引用帕斯卡 (Blaise Pascal) 的觀點，提出上帝是無法用「有限的理性」理解，只能透過「信仰的理性」感悟。¹⁴ 現任教宗本篤十六世拉青格 (Ratzinger) 於2006年在德國雷根斯堡大學發表演講，強調上帝就是愛，反對宗教暴力。黃鳳祝指出拉青格不單接受帕斯卡關於信仰與理性的觀點，同時亦受帕斯卡關於基督教優於伊斯蘭教的觀點影響。¹⁵ 基督教強調獨一的上帝和聖經的啟示，自然出現基督教優於其他宗教的觀點。不過重要的是反對宗教暴力和強調上帝是愛。

自香港回歸後，儒釋道三教強調她們作為中國宗教，儒道兩家有極大的相容性，佛家亦走「人間佛教」，大力宣傳「和諧社會，從心開始」，與儒道兩家以心靈和諧作社會和諧基礎的觀點相近。孔教學院院長湯恩佳博士指出：「在全球化浪潮衝擊之下，在西方宗教、文化的壓力之下，我相信我國政府和人民，有足夠的智慧，推行正確的文化發展策略。堅持走自己具有中國特色的文化發展之路，弘揚儒道釋三教，復興中華傳統優秀文化，建立中華民族的精神軸心，不僅可以使天下歸心，港、澳、台人心歸順，而且能夠提高本國人民的道德水準和人文素質，保持社會的安定與團結，推動中華民族的偉大復興！」¹⁶ 湯恩佳為了抗衡亨廷頓 (Samuel Huntington) 「文明衝突論」 (Clash of Civilizations)，「所以我身體力行，馬不停蹄地到國內國外去弘揚孔子的『世界大同』理念，傳播孔子化 (Confucianization) 思想去抗衡日益擴張的泛西方 (Pan-Western)

¹³ 關愚謙：〈21世紀反宗教的新思潮〉，頁13。

¹⁴ 黃鳳祝：〈心的理性——後現代信仰：從帕斯卡到本篤十六世〉，《明報月刊》第42卷2期總494期（2007年2月），頁78。

¹⁵ 黃鳳祝：〈心的理性〉，頁79。

¹⁶ 〈儒道釋三教對話、共建和諧社會、共創繁榮〉，《星島日報》，2007年5月17日，頁A13。

文明侵略及思想滲透，例如美國化 (Americanization) 等。」¹⁷ 他認為孔子儒家思想有六大主要功能：「一，能促進世界和平；二，能提升全人類道德素質；三，能與世界多元文化共存共榮；四，是中國五十六個民族、十三億人民的精神軸心；五，能促進中國和平統一；六，能達致與世界各宗教文化平起平坐。」¹⁸ 他亦認為宗教其中一種功能是消災解難，慰藉人的心靈。他認為孔教沒有渲染人的苦難；相反提倡積極面對人生的態度，在逆境中仍然自得其樂。¹⁹ 他認為儒家是一種宗教，「『昊天上帝』、『皇天上帝』、『天主』就是孔教的至上神。只是利瑪竇來到中國時，將用中文原有的『天主』一詞翻譯於基督教。」²⁰ 這種將儒家視作一種宗教而不單具有宗教性的詮釋，將會引發儒家研究的進一步討論。同時亦刺激關於儒家與基督教在「上帝」觀方面的對話。

2005年世界佛教華僧會慶祝成立四十周年，並提出：「在踏入二十一世紀的今天，資訊科技發達，社會結構與人類的價值觀產生極大變化，未來在弘揚佛教方面，必將面臨更多考驗與挑戰。展望未來，華僧將會深入研究科學新知，擴大知識領域，將先進科技融於佛法中，以為自化化他之用。積極團結全球華僧力量，創立高級僧伽教育學府，致力培養後繼人才，以期紹隆僧種，續佛慧命；並順應時代潮流，利用現代資訊科技，創新弘法活動，使佛教普遍於全球，擴大弘法利生的宏效，

¹⁷ 〈全國人大常委范麗泰主持孔教學院屬校畢業典禮〉，《明報》，2009年5月18日，頁A17。

¹⁸ 〈孔子思想是重新做人的明燈〉，《星島日報》，2009年2月4日，頁A11。

¹⁹ 〈湯恩佳院長應邀出席東日本國際大學孔子節〉，《明報》，2009年8月28日，頁A21。

²⁰ 〈慶祝中華人民共和國成立60周年孔曆2560年孔聖誕環球慶典圓滿成功〉，《星島日報》，2009年11月24日，頁A15。

以之莊嚴佛土，利樂眾生。」²¹ 2002年香港佛教僧伽學院成立，致力培訓人才。²² 2005年香港大學佛學研究中心舉辦第一屆「漢文佛典證書課程」，課程為期四年。²³

在香港回歸後，宗教多元化的情況更加明顯，同時中國宗教團體努力宣傳，提高學術研究形象，令基督教與中國文化對話、匯通與轉化的課題變得更加重要。中國文化研究不能抽離歷史與真實生活，只埋首古籍的教訓疏理功夫。縱使《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》有高尚的道德教訓，我們還要問為甚麼由古至今仍然有那麼多華人是貪官、是無良商人？縱使《六祖壇經》、《華嚴經》承載如此高深境界，我們還要問為甚麼由古至今仍然有那麼多華人是那麼自私？縱使《道德經》意境高遠，我們還要問為甚麼由古至今仍然有那麼多華人違反人性自然呢？當然我們應該對歷史有公正的態度，縱使聖經有生命之道，我們還要問為甚麼由古至今仍然有十字軍東征、宗教迫害的事情呢？基督教與中國文化對話，應該是以追尋真理態度底下進行。這是一種心靈的真誠對話。作為基督徒，我們應該持開放的態度深入認識中國文化，同時抱着忠於基督誠於學術的態度深入認識基督教神學，在我們內心進行基督教與中國文化的心靈對話。筆者在本篇文章不會把某一個中國文化概念與某一個基督教神學概念進行比較，卻會從理論的根本提出問題：究竟我們如何構思基督教文化神學？筆者在八十年代修讀神學的時候，熱愛田立克 (Paul Tillich) 神學，他反對聖俗二分，並努力把信仰融入文化，形成「宗教乃文化的內容，文化乃宗教的形式」的文化神學。

²¹ 〈世界佛教華僧會第八屆執行委員會第一次會議暨慶祝四十周年會慶〉，《明報》，2005年9月15日，頁F10。

²² 〈覺光法師慈悲心普照眾生〉，《明報》，2007年5月21日，頁F1。

²³ 〈建立生命之學——「漢文佛典證書課程」〉，《明報》，2009年6月10日，頁D8。

同時，田立克亦不將宗教界定為有組織制度的團體，而是每個人生命的終極關懷。換句話說，每個人不管是否宗教徒，都可以有信仰，甚至宗教。他不需要加入任何一個宗教組織，也可以有信仰，甚至宗教。當今華人學界亦流行這種文化神學，筆者覺得有需要從不同角度探討文化神學，其中一個可能性是從加爾文神學中吸取養分，讓華人學界多一種文化神學的選擇。

三 當代加爾文神學研究

2009年是加爾文（1509-1564年）500年壽辰紀念，世界各地均有各種紀念活動，其中以在日內瓦、巴黎、史特斯堡(Strasbourg)、伯恩(Bern)舉行的"Calvin Quincentenary"最盛大，在7月5至9日有豐富的專題演講、講道及音樂節目。²⁴大會亦出版一些研究加爾文神學最新的資料。²⁵筆者嘗試介紹最近期加爾文神學研究的新發現，然後在下一部分集中探討加爾文的文化神學。當代加爾文神學研究，英語加爾文研究文獻介紹以

²⁴ 參<http://calvin500blog.files.wordpress.com/2009/04/calvin-500-conference-schedule-postable.pdf>（2009年8月7日下載）。各個講座的撮要介紹參<http://calvin500blog.org/tour/>（2009年8月7日下載）。

²⁵ 參<http://calvin500blog.org/the-calvin-500-series/>（2009年8月7日下載）。David W. Hall & Peter A. Lillback eds., *Theological Guide to Calvin's Institute: Essays and Analysis*, Vol.1 (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2008); David W. Hall, *Legacy of John Calvin: His Influence on the Modern World*, Vol.2 (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2008); Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin: A Collection of His Spiritual Prose, Poems and Hymns*, Vol.3 (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2009); David W. Hall, *Calvin in the Public Square: Liberal Democracies and Rights and Civil Liberties*, Vol.4 (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2009); David Hall & Matthew D. Burton, *Calvin & Commerce: Transforming Power of Calvinism in Market Economics*, Vol.5 (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2009)。其他將要出版書籍包括David W. Hall ed., *Tributes to Calvin*, Vol.6; David W. Hall ed., *Commemorating Calvin: Sermons in Honor of John Calvin from Calvin 500*, Vol.7; David W. Hall & Marvin Padgett eds., *Calvin & Culture: Exploration a Worldview*, Vol.8。

《加爾文神學期刊》(*Calvin Theological Journal*) 為最完整。²⁶ 當代加爾文研究其中一個特點，就是發掘被忽略的加爾文的另一面。加爾文接受文藝復興人文學科及哲學的訓練，同時亦接受法律的訓練，究竟哲學、法律知識與思維方法對加爾文神學有甚麼影響呢？嚴格來說，加爾文沒有接受正式神學訓練，他所開展的神學更是別具特色的。

赫爾姆 (Paul Helm) ——2001至2004年維真學院神學及哲學教授——提出加爾文強調人經常活在上帝臨在的奧祕中，人的理智不可能完全掌握上帝；但是上帝卻賜人理智明白上帝的真實。他認為基督信仰不單是一種信心，或者意志上的決定，同時包括真理的知識。他強調人理性的限制，卻肯定上帝賜人理性明白真理。他不會將信仰與理性對立起來，他在中世紀時代接受教育，深受文藝復興及歷代哲學的影響，例如奧古斯丁強調信心尋求理解。赫爾姆指出加爾文反對純粹用人的理性思想上帝 (anti-speculative)，卻不是反對經院哲學 (anti-scholastic)。加爾文並非直接引用經文，不加哲學反思，他經常對古典哲學家作出評論。赫爾姆更認為加爾文與亞奎納 (Thomas Aquinas) 思想有值得比較之處。赫爾姆同意上帝賜人神聖感 (sense of Divinity)，使人得到對上帝真實的肯定；但是對於改革宗知識論卻有所保留。²⁷ 斯泰梅茲 (David C. Steinmetz)

²⁶ Paul Fields & Chelsey L. Harmon compiled, "Calvin Bibliography 2008," *Calvin Theological Journal* 43 (2008) 2: 313-35. 歷年加爾文研究書目參 "Calvin Bibliography" <http://www.calvin.edu/meeter/bibliography/>。華文加爾文研究文獻介紹以鄭仰恩在2003年的文章算是最近期，參鄭仰恩：〈漫談近年來的加爾文研究及其相關文獻〉，《台灣神學論刊》第25期（2003年），頁115~138。華人學者出版加爾文神學書籍以林鴻信為最近期，參林鴻信：《加爾文神學》（台北：校園書房出版社，2004）。華人牧者出版關於加爾文神學文章以鄧達榮牧師為最完整，參鄧達榮著：〈不廢江河萬古流：簡介加爾文的作品及其名著《基督教要義》之寫作目的〉，《匯聲》第590期（2006年10月），頁4~5；〈不廢江河萬古流：加爾文對認識上帝的神學進路(上)〉，《匯聲》第591期（2006年11月），頁10~11；〈不廢江河萬古流：加爾文對認識上帝的神學進路(下)〉，《匯聲》第592期（2006年12月），頁6~7。

²⁷ 參http://matthiasmedia.com.au/briefing/longing/straight_talk_on_john_calvin_paul_helm_talks_to_peter_hastie/（2009年8月7日下載）。

指出加爾文對古典哲學有深入研究，並曾經撰寫辛尼加 (Seneca) 作品 *De Clementia* 注釋。加爾文除了能夠用母語法語寫作外，亦能夠用拉丁語寫作，後來更掌握希伯來文及希臘文。加爾文不單能夠以原文進入聖經及教會神學文獻的世界，同時能夠進入古羅馬的文化世界。加爾文對古典文化的認識，與他修習羅馬法律有密切關係，透過羅馬法律的學習，加爾文學懂修辭學與斯多亞哲學。²⁸ 在加爾文聖經注釋中，經常引用亞里士多得、斯多亞、西塞羅的思想。格里什 (Brian Gerrish) 提出依拉斯母 (Erasmus) 與加爾文在人文精神上的連繫，布拉勒 (James Brashler) 進一步提出厄科蘭帕迪烏斯 (Johannes Oecolampadius) 正是依拉斯母與加爾文之間的連接點。²⁹ 格里什的理據主要在厄科蘭帕迪烏斯與加爾文的以賽亞書注釋的相似性；基本上他們兩人沒有機會見面，究竟厄科蘭帕迪烏斯在巴塞爾 (Basel) 的改革對加爾文在日內瓦改革有甚麼影響，布拉勒都沒有觸及。研究加爾文與「人文精神」和「經院哲學」關係的方向是相當正確的，不過重要的地方是能夠分辨兩者，「連貫性」(continuity) 與「不連貫性」(discontinuity) 的異同。³⁰

近年加爾文研究多注意教父思想對加爾文神學的影響，其中包括與古典希羅文化相關的拉丁教父傳統，如奧古斯丁及中世紀神學家龍巴都 (Peter Lombard)、斯葛特 (John Duns Scotus)，甚至同代宗教改革者墨蘭頓 (Philip Melancthon) 及布塞爾 (Martin Bucer)。³¹ 此外，東方教父對

²⁸ David C. Steinmetz, "Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers," *Interpretation* 63 (2009) 2: 142.

²⁹ James Brashler, "From Erasmus to Calvin: Exploring the Roots of Reformed Hermeneutics," *Interpretation* 63 (2009) 2:166.

³⁰ Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 179.

³¹ David C. Steinmetz, "Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers," *Interpretation* 63 (2009) 2:143.

加爾文神學的影響亦不容忽視，³² 事實上路德及和加爾文都高度讚譽伯爾拿 (Bernard of Clairvaux) 的敬虔精神。³³ 近期關於加爾文神學的專書中，有強調加爾文神學並非一套哲學邏輯思想系統，加爾文所追求的智慧是關於上帝及關於人的知識，而神人之間的關係不是被哲學上的二元論所局限。³⁴ 帕蒂 (Charles Partee) 警告研究加爾文神學切忌把救贖論縮減為知識論，把加爾文神學中關於神人關係的智慧，硬套在一套邏輯系統內。³⁵ 加爾文重視聖經，並且寫作不少聖經注釋書；不過加爾文的《基督教要義》卻採用十六世紀神學寫作方法，特別是墨蘭頓的方法，將聖經中的「共通點」(*loci communes*) 及「爭議」(*disputationes*) 作連貫性表達。³⁶ 加爾文的神學確實不是一套僵化抽象的神學系統，而是「敬虔的神學」(*Theology of Piety*)。³⁷ 加爾文透過對新舊約聖經注釋的寫作，作為修訂《基督教要義》的神學資源。他在1551年出版舊約聖經《以賽亞書注釋》、1554年出版《創世記注釋》、1557年出版《何西阿書注釋》，1551年出版新約聖經《彼得前後書注釋》、《雅各書注釋》、《約翰一書注釋》、《猶大書注釋》，1552至1554年出版《使徒行傳注釋》，1553年出版《約翰福音注釋》，1559年出版《基督教要義》最後修訂

³² 參Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 3-95.

³³ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 175.

³⁴ Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 303.

³⁵ Partee, *The Theology of John Calvin*, 301.

³⁶ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 177.

³⁷ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 181. 1536年《基督教要義》副題：「敬虔生活的總結與所需要認識的信條，以要理問答的形式表達」(Of the Christian Religion, an Institution or Instruction, embracing nearly an entire summary of piety and what is necessary to know of the doctrine and to do in the form of a catechetically organized compendium) ，參 Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 102。

本。³⁸ 加爾文寫作《基督教要義》的過程，首先由《要理問答》到「共通點」(*loci communes*)，這些原素在1536年出版的《基督教要義》已經具備。在1539年，加爾文引進墨蘭頓的保羅神學秩序 (*ordo*)，發展出以保羅神學為主的「共通點」。《基督教要義》的四章結構，與《要理問答》的〈使徒信經〉有密切關係，不過在1559年出版的《基督教要義》第一章，題目並非「上帝乃全能的父，創造天地之主」。第一章題目與聖子耶穌基督有直接關係，不過被安置在「對上帝雙重知識」(*duplex cognition Dei*) 的架構底下。第三章題目與聖靈有直接關係，不過內容卻與《要理問答》中祈禱、復活有更密切關係。第四章題目與教會有直接關係，不過內容卻與《要理問答》中聖禮的題目更密切。加爾文把《要理問答》、墨蘭頓的「共通點」(*loci communes*) 神學方法，加上宗教改革者對保羅神學的注重，再加上他對新舊約聖經注釋的領會，形成一種針對十六世紀屬靈需要的「神學教育秩序」(*ordo recte docendi*)。³⁹

四 加爾文的文化神學

建構加爾文的文化神學，不能憑着幾個神學概念串連在一起，就足以反映加爾文神學可以作為文化神學資源的全部。建構加爾文的文化神學，首先要從他的釋經方法開始，反省究竟加爾文如何運用聖經回應他當時文化的挑戰。對筆者來說，「注釋」(*Exegetics*) 與「詮釋」(*Hermeneutics*) 不同，「注釋」關注經文文本所描述的歷史處境，及作者寫作時的歷史處境。因為我們不能假定作者在經歷某些事件後即時寫

³⁸ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 147.

³⁹ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 138.

作；相反歷史事件與經文成文期間，有一段漫長歲月，其中有口頭傳統 (Oral Tradition) 把歷史事件傳述下去。經文「注釋」的任務是回到真實的歷史場境，尋找經文對當代人的意義。「詮釋」關注經文對現代人的意義，作為現代人，並非活在過去的時代，經文對當代人的意義不會自動轉帳成為對我們現代人的意義。甚至歷史上的宇宙觀、世界觀甚至價值觀與當代也可以有重要差異，究竟現代人應該如何「詮釋」經文呢？很多牧者及基督徒都有一種假設，就是把握聖經「注釋」功夫後，就自動找到對當代文化社會生活的意義。其實，這種不關注「詮釋」經文的聖經「注釋」方法，本身就具備一種「注釋」立場，就是從心理化及私人化角度解釋經文。若我們感到很多牧者講道與現實生活脫節，教導無法彌補信仰與生活的割裂，根本的原因是在解釋經文的時候，只考慮經文「注釋」，卻忽略經文「詮釋」部分。

在哲學上已經有一門成熟的學問「哲學詮釋學」(Philosophical Hermeneutics)，在神學上亦有「神學詮釋學」(Theological Hermeneutics)。問題的關鍵是聖經研究如何吸取「哲學詮釋學」及「神學詮釋學」的知識？究竟經文的「詮釋」根據甚麼標準進行？究竟「讓聖經說話」(Let the Bible Say) 是甚麼意思呢？筆者在本篇論文不會開展詮釋學的討論，但是會透過提出問題，並且以加爾文作為例子，說明從經文進入神學詮釋的過程。

加爾文研究學者扎赫曼 (Randall C. Zachman) 質疑弗賴 (Hans Frei) 及林貝克 (George Lindbeck) 的觀點，加爾文只按照經文文本的內容解釋聖經。扎赫曼認為加爾文釋經方法有兩大重點：第一是經文文本內 (Intratextual)，第二是經文文本外 (Extrabiblical)。扎赫曼認為加爾文對經文文本內意義的追尋，並非只關注一小段經文的文學特色，而是經文文本的文法、修辭、風格，並且與同時代的文化及文學歷史的關係。因此，經文的意義是一個網絡 (locus) 式的，包括聖經神學及經文所反映的文化世界。基於這個理由，扎赫曼仍然肯定歷史批判研究 (Historical-Critical Research) 的作用；與弗賴和林貝克有不同的意

見。⁴⁰ 扎赫曼認為加爾文對經文文本外意義的追尋，並非基於純粹學術的興趣；相反因為他作為教師及講道者，需要從神學角度釋經，向基督徒解釋上帝的本質及活動。⁴¹ 對加爾文來說，他按「持續閱讀」(*lectio continua*) 整本聖經的進路，把整本聖經的教訓揭示出來。同時，他建構敬虔信條的總覽，幫助人如何從經文尋找所需要的教訓。加爾文著作聖經注釋書，並且按整本聖經選取一些「共通點」，像麥蘭頓的《共通要點》(*Loci communes*) 般，將聖經教訓按正確秩序排列。⁴² 這就是《基督教要義》的寫作重點所在。若加爾文《基督教要義》的讀者對象主要是願意過敬虔生活的基督徒，⁴³ 我們在二十一世紀多元宗教處境，如何能夠從加爾文的神學思想，發展文化神學呢？若加爾文《基督教要義》是信條的大全 (*summa doctrinae*)，甚至更確切地說是福音信條大全 (*summa Evangelicae doctrinae*)，⁴⁴ 究竟我們應該從甚麼角度開展文化神學呢？若加爾文《基督教要義》注重教導清晰簡潔、有恰當的秩序，及有層次的教導 (*series docendi*)，⁴⁵ 我們就不應該從加爾文神學中抽變個概念，大造文章；相反我們應該根據加爾文神學的架構和格局，找出可以引伸在文化神學的資源。

加爾文的神學思維並非神人二元對立，相反是神人互相關聯。在《基督教要義》(I.1)，加爾文注重「關於上帝的知識」(*cognitio Dei*) 與「關於人的知識」(*cognitio nostri*) 相連在一起，形成一種「關係性思維」

⁴⁰ Randall C. Zachman, "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method," *Journal of Religion* 82 (2002)1: 3.

⁴¹ Zachman, "Gathering Meaning from the Context," 4.

⁴² Zachman, "Gathering Meaning from the Context," 6.

⁴³ Randall C. Zachman, "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" *Calvin Theological Journal* 35 (2000):240.

⁴⁴ Zachman, "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" 246.

⁴⁵ Zachman, "What Kind of Book is Calvin's Institutes?" 249.

(Denken in Relationen)。⁴⁶ 這種「關係性思維」在加爾文三一論中亦顯露出來，父、子、聖靈具有相同本質 (*unitas essentiae*)；但是上帝單一名字 (*simplex Dei nomen*) 並不排除父、子、聖靈彼此間的關係。加爾文從奧古斯丁吸取關係性的三一論思維，開展一種神人互動的神學論述。⁴⁷ 加爾文的神觀保留形而上的元素，卻放棄抽空地描述靜態或者與人沒有關係的哲學邏輯推理出來的上帝。加爾文的上帝護理教條 (*Providenzlehre*) 是一個鮮明例子，反映加爾文由形而上的上帝觀轉而從上帝與世界及受造者多元關係的論述。⁴⁸ 我們需要順着加爾文這種「關係性思維」建構他的文化神學。上帝護理表示上帝實在的行動 (*in actu*)，更確切地說是持續地行動 (*in continuo actu*)。⁴⁹ 因此，加爾文的文化神學是強調上帝在人類世界及人類中間活動及護理的神學。順着三一論構想上帝在世界及人類中間活動，其中一個切入點是聖靈論。對加爾文來說，聖靈就是上帝在行動中 (*Gott in Aktion*)。加爾文朝着兩方面開展他的聖靈論：第一是創造論與護理，第二是新創造與救贖。⁵⁰ 由於加爾文傾向稱《基督教要義》為「敬虔大全」(*summa pietatis*) 過於「神學大全」(*a summa theologiae*)，⁵¹ 我們可以期望加爾文的文化神學將會與個人屬靈生命更新成聖、教會的見證緊密結合。加爾文認為基督與人並非只有外在的關係 (*extra nos*)，相反是住在人裏面 (*in nobis habitat*) (《基督教要義》III.2.24)。⁵² 聖靈把基督與我們

⁴⁶ Michael Beintker, "Calvins Denken in Relationen," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002)1: 112.

⁴⁷ Beintker, "Calvins Denken in Relationen," 114.

⁴⁸ Beintker, "Calvins Denken in Relationen," 118.

⁴⁹ Beintker, "Calvins Denken in Relationen," 119.

⁵⁰ Beintker, "Calvins Denken in Relationen," 121.

⁵¹ Paul Chung, "Calvin and the Holy Spirit: A Reconsideration in Light of Spirituality and Social Ethics," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 24 (2002)1: 46.

⁵² Beintker, "Calvins Denken in Relationen," 123.

連在一起，⁵³ 一個承認上帝主權並願意被聖靈更新的人，將會經歷一種頌讚的人生 (doxological life)。這種頌讚的人生，是基於以敬虔生活榮耀上帝所產生，使整个人生都變得屬靈（《基督教要義》III.1.3-4）。⁵⁴ 對加爾文來說，真正的敬虔是在上帝所創造的世界，重新恢復與上帝的關係，以頌讚敬拜的態度處理人生各方面的事務，在生活上每一環節榮耀上帝，不作二元式的聖俗二分。加爾文對上帝的敬虔引伸在生活不同層面，包括教會生活、家庭生活、經濟活動及政治活動，形成他的文化神學。換句話說，加爾文的靈修神學與其文化神學息息相關。

加爾文的文化神學建基於其靈修神學，不過，筆者在本篇文章不會處理加爾文靈修神學的課題，只列舉出其思想框架。⁵⁵ 加爾文的靈修神學與文化神學沒有分割，在耶穌基督的生命裏更新成為在短暫人生中過朝聖生活的動力。對加爾文來說，基督徒活在兩個國度之中，既嚮往永恆的屬靈國度，卻活在短暫的地上國度。加爾文文化神學的精粹就是如何在短暫的地上國度生活，又保持對永恆屬靈國度的嚮往。因此，兩個國度的觀念是加爾文靈修神學的具體落實，讓基督徒在社會文化領域中，活出與非基督徒不同的生命素質。加爾文承繼路德兩個國度觀念，認為地上國度包括被創造、自然及公民生活範圍，屬天國度包救贖、屬靈及永恆。地上國度已經被扭曲，屬天國度透過恩典更新人類並期盼基督完美國度來臨。加爾文強調基督徒同時屬於地上與屬天國度，因此，他一方面從人類被罪扭曲的角度了解被創造的自然界，另一方面從耶穌基督

⁵³ 加爾文著、徐慶譽譯：《基督教要義（中冊）》（香港：基督教文藝出版社，1985），頁58。（Institute III.1.1）

⁵⁴ Chung, "Calvin and the Holy Spirit," 42.

⁵⁵ 參郭鴻標：〈從救恩秩序觀念詮釋路德及加爾文的稱義及成聖觀〉，李耀全編：《靈修與修靈》（香港：建道神學院，2003），頁107～125。郭鴻標：〈對蔡少琪老師回應的澄清〉，《靈修與修靈》，頁141～150。郭鴻標：〈加爾文的「與基督聯合」靈修神學〉，《靈修與修靈》，頁151～168。

救贖及更新人類的角度了解這個自然界。所以，我們不能簡單劃分從創造論出發就是建構自然神學、文化神學，從救贖論出發就是建構十架神學。加爾文的自然神學、文化神學需要從創造論及救贖論一起連結起來了解。筆者並不同意把創造論與救贖論切割，或者高舉其中一種貶低另一個向度。神學思考需要保持創造論與救贖論的平衡，若創造論與救贖論被切割，就不能把「自然啟示」和「特殊啟示」連在一起，同樣「信心」與「理性」的關係亦會被切割。因此，筆者並不贊成單單從創造論來建構文化神學，卻深信需要從創造論及救贖論一起處理文化神學的課題。當然，創世記中的「文化使命」明顯地屬於創造論部分，不過創世記第三章已經開始描述人類的墮落。因此，我們是在人類墮落的屬靈光景底下思考文化神學的課題。若我們只從創造論角度思考文化神學，根本沒有觸及人類共同的墮落處境，亦未有揭開人類邁向滅亡的命運。

加爾文文化神學的重點是上帝作為創造主和救贖主。他在《基督教要義》裏把關於上帝的知識分為上帝作為創造主及上帝作為救贖主兩方面 (*duplex cognitio dei*)；相對於這兩方面，又發展出「自然啟示」與「特殊啟示」兩個觀念。加爾文把「自然啟示」知識集中在兩個範圍：上帝在大自然創造中及上帝在人類社會中的作為。人可以觀察上帝創造的宇宙而發現上帝的榮耀及優美(I.v.1)，⁵⁶又可以觀察上帝在人類墮落的社會仍然掌權護理(I.V.11)。⁵⁷順着加爾文將「自然啟示」知識放在上帝創造及人類社會兩個範圍，我們可以推論加爾文的文化神學主要反映上帝創造及人類社會兩個向度。上帝的「特殊啟示」就是耶穌基督的道，上帝向人作「特殊啟示」的方法主要透過道及行動。人聆聽上帝的道及經驗祂的行動。相對於從道而來的知識是信心的科學 (*scientia fidei*)；相對於從上帝行動而來的知識是經驗的科學 (*scientia experientiae*)

⁵⁶ Edward Adams, "Calvin's View of Natural Knowledge of God," *International Journal of Systematic Theology* 3 (2001)3: 286.

⁵⁷ Adams, "Calvin's View of Natural Knowledge of God," 287.

or experimentalis)。⁵⁸ 人要用信心接受上帝的「特殊啟示」，亦要用理性接收上帝的「自然啟示」。文化神學不單涉及上帝的「自然啟示」，同時包括上帝的「特殊啟示」。因此，文化神學不是只關於理性的學問，相反是涉及信心與理性的知識。⁵⁹ 加爾文沒有將上帝的啟示與人的理性對立起來，亦沒有準備單從人的理性建立對上帝的理解。他沒有建構一種與上帝啟示無關的「自然神學」，相反他肯定上帝的「自然啟示」。人可以透過大自然獲得關於上帝作為創造者的知識，在《基督教要義》I.Vi.2-4.的重點就是人在上帝的創造中認識上帝作為創造者。當然這種認識並不全面，必須從聖經的啟示中認識這位創造者是誰？祂就是耶穌基督的父。⁶⁰ 對加爾文來說，「自然啟示」與聖經的「特殊啟示」互相印證，而不是互相對立。從《基督教要義》的結構來看，加爾文首先討論「自然啟示」，因為「自然啟示」由上帝創造一刻就出現，在每個人內心都可以意識上帝的真實 (I.iii.3)。不過，加爾文並非輕視十架神學，他肯定「自然啟示」知識的作用，在聖經「特殊啟示」知識之下，只有藉着聖經才能夠獲得上帝是救贖主的知識。⁶¹

筆者不願意停留在既有的文化神學思考方向，重複「自然啟示」與「特殊啟示」之間的異同，或者福音與文化的不同模式分類，又或者偏重在社會及政治倫理的討論，並不考慮神學如何影響倫理思考等一般文化神學的處理手法。筆者強調從創造論及救贖論並重的進路建構文化神學，並且嘗試從兩個當代加爾文研究的重要觀念作切入點：「神聖感」與「自然律」探討加爾文文化神學的發展方向。

⁵⁸ Willem Balke, "Revelation and Experience in Calvin's Theology," in *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, eds. David Willis & Michael Welker (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999), 355.

⁵⁹ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 159-173.

⁶⁰ Adams, "Calvin's View of Natural Knowledge of God," 282.

⁶¹ Adams, "Calvin's View of Natural Knowledge of God," 283.

(一) 「神聖感」(*sensus divinitatis*)

1946年麥克尼爾 (John T. McNeill) 提出加爾文神學與自然律有密切關係的觀點，引發對加爾文與中世紀神學家關係的研究及文藝復興人文精神關係的探討。⁶² 事實上，加爾文在接受法律訓練前受訓成為古典學者，他精通拉丁文、又掌握希伯來文和希臘文，加上法文母語，可說是熟識古代文化的專家。他欣賞西塞羅 (Cicero) 的修辭學、斯多亞哲學、羅馬法律，他在年輕時代寫過辛尼加作品 *De Clementia* 的注釋書，在加爾文神學中，有不少基督教與古典文化互相印證的例子。⁶³ 同時，加爾文亦引用亞里士多德 (Aristotle)、斯多亞 (Stoics)、西塞羅、柏拉圖 (Plato) 的思想；當然亦被奧古斯丁 (Augustine)、屈梭多模 (John Chrysostom)、龍巴都、斯葛特 (John Duns Scotus) 的思想影響；還有與他同代的墨蘭頓 (Philip Melancthon) 及布塞爾 (Martin Bucer)。⁶⁴ 加爾文引用西塞羅的觀點，每個人天賦或直覺知識 (intuitive knowledge) 認識上帝，支持保羅在羅馬書的見解。他在《基督教要義》I.iii.2及I.iv.4引用「神聖感」(*sensus divinitatis*) 觀念。⁶⁵ 這種「神聖感」是被創造時賦予的 (createdness)，縱使人墮落後仍然可以察覺上帝的真實。所以，「神聖感」並非在人的扭曲 (distortedness) 或墮落 (fallenness) 的角度演繹。⁶⁶ 加爾文肯定每個人都有「神聖感」的意識，又稱為「道種」(*religionis semen*)，或「宗教傾向」(*ad religionem propensio*)。⁶⁷ 中世紀經院哲學亦有「神聖感」的

⁶² R.S.Clark, "Calvin on the *Lex Naturalis*," *Stulos Theological Journal* 6 (1998)1/2: 2.

⁶³ David Steinmetz, "Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers," *Interpretation* 63 (2009)2: 142.

⁶⁴ Steinmetz, "Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers," 143.

⁶⁵ Steinmetz, "Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers," 150.

⁶⁶ Adams, "Calvin's View of Naturl Knowledge of God," 281.

⁶⁷ Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 156.

觀念，加爾文採用「神聖感」的觀念，但卻放棄中世紀經院哲學那種對「神聖感」來源及本質作本體論的猜測。加爾文沒有把「神聖感」界定為「思維」(*mens, animus*)，或者「內心」(*cor, viscera*)。加爾文的觀點主要說明「神聖感」的功用是讓人肯定上帝真實存在。加爾文在《基督教要義》I.iii. 及I.iv. 討論「神聖感」的觀念；在《基督教要義》其他部分卻沒有再討論。在《基督教要義》II.iv. 關於人觀的部分，加爾文的重點是人的墮落。⁶⁸ 在《基督教要義》III. 關於信仰的人生的部分，他的焦點是「信心的種子」(*semen fidei*)。對加爾文來說，「神聖感」的觀念是要說明人對上帝並非完全無知，不過「神聖感」不能取代人對上帝的信心。⁶⁹ 加爾文與經院哲學對信心理解的分別在於經院哲學注重從知識(*notitia*)引伸的同意(*assensum*)；卻忽略內心的信靠與確定(*cordis fiducia et securitate*)。⁷⁰ 加爾文強調真正對神的認識植根在內心(*cor*)。⁷¹

赫爾姆同意人擁有天賦有關於上帝存在的知識，這種知識是認知性及內容性知識。隨之而來是人在墮落前後認知上帝能力的分別。赫爾姆強調人墮落後無法完全認識上帝。⁷² 這亦是加爾文的觀點，不過赫爾姆從哲學角度把加爾文這觀點再作推論，若人能夠基於這種天賦關於上帝存在的知識進入另一個問題：「上帝是怎樣的上帝」的時候，那麼非基督徒理論上可以憑上帝自然啟示認識上帝，不過這知識在內容上有錯誤的可能，怎可以獲得保證呢。然後赫爾姆作出結論，認為加爾文在這部分思想有自相矛盾的地方。赫爾姆採用了改革宗知識論的語言來討論加爾文神學，究竟加爾文是否藉着人擁有天賦關於上帝存在的知識來證明

⁶⁸ Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, 161.

⁶⁹ Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, 162.

⁷⁰ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 49.

⁷¹ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 168.

⁷² Paul Helm, *John Calvin's Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 213.

上帝存在呢？加爾文藉着人擁有天賦關於上帝存在的知識來證明人不能否認人與上帝的關係。加爾文不單循形上學角度論證上帝存在，也要說明這位上帝不單存在，同時是創造和救贖人類的上帝，是一位與人有關聯的上帝。赫爾姆應該同意人擁有關於上帝存在的知識的認知性及內容性是不完全的。所以，他推論若人能夠基於這種天賦關於上帝存在的知識進入另一個問題：「上帝是怎樣的上帝」的時候，那麼非基督徒理論上可以憑上帝自然啟示認識上帝，必然也是不完全的。對加爾文來說，上帝在聖經的啟示才能使人獲得對上帝完整的知識。奧利軒茲認為赫爾姆在其著作第八章「自然神學與聖感」，引用加爾文對使徒行傳十四及十七章的注釋作討論，相當恰當；不過，赫爾姆用哲學推理套在加爾文頭上。筆者同意赫爾姆認為加爾文接受非基督徒與基督徒之間有一種認識上帝歷程的接觸點，不過他認為加爾文接受自然神學是可能卻沒有需要，然後評論自然神學對護教有作用，並引用保羅作例子的時候，就引伸一個更深層的問題，就是加爾文神學能否發展出一種自然神學來？

加爾文強調每個人都有「神聖感」，並不表示人可以依靠自然本能尋找上帝，或者完全實踐上帝的要求。相反，「神聖感」的作用是讓人肯定上帝真實存在，對人有信仰和道德的要求。「神聖感」有如「天命感」，孔子說：「三十而立，四十而不惑，五十而知天命。」人之作為人，有人的尊嚴和責任。每個人都是值得尊重的，因為生命本身有一份令人肅然起敬謹慎態度，我們不會隨便將人工具化或者物化。我們尊重別人是一個有生命尊嚴的他者。「神聖感」不一定從邏輯論證推論出來，而是來自對生命的尊重與對生命來源存着敬畏的態度。「神聖感」可以是一種「直覺」，在內心感覺宇宙間有一位創造主，亦是生命來源的主。這種「直覺」不單來自「知識」，而是來自「智慧」。這種直覺可以形容為「智的直覺」，這種「直覺」不單感知宇宙間有一股生生不息的力量，同時這股生生不息的力量是有恩典和憐憫的性情，並且願意與人溝通。改革宗知識論努力建立人的「神聖感」乃人最基本的信念，本身無需訴諸更根本的信念，這觀點基本上正確。不過，「神聖感」是

否純粹認知性及內容性知識，就值得討論。加爾文關心的是人感知上帝存在的時候，對自己的道德操守有更深刻的認識。「神聖感」一方面讓人感受上帝的偉大，另一方面讓人發現自己的渺小。「神聖感」觀念可以有助神學與美學、神學與科學的研究。筆者在本篇論文沒法深入處理這些課題，不過相信這是加爾文文化神學有待發展的領域。

（二）自然律

近年基督教倫理學者致力公共神學探討，我們值得從自然律傳統討論上帝的主權和護理，建構文化及關於歷史的神學。埃默里 (Emory) 大學法律與宗教研究中心主任教授維特 (John Witte) 的老師伯爾曼 (Harold Berman) 是研究法律與宗教的權威，有四本著作被翻成簡體中文。伯爾曼離世前曾經到北京訪問並發演講，提出法律沒有信仰是空洞的。他的觀點對香港關於法律條文修訂討論有參考作用。有人認為教會在社會中要用公共理性，不應把宗教道德強加於其他人身上。那麼，究竟基督徒法律工作者應該如何把信仰與專業結合？維特教授對加爾文作為律師這角度理解加爾文神學甚有見地。維特教授在 "Calvin Quincentenary" 聚會中發表演講，提出需要注意加爾文法律訓練對其神學思考的影響。加爾文提出法律三種功用：民事用途限制人的罪，神學用途使非基督徒知罪，教育用途使基督徒成聖。加爾文把政府與教會兩者分工，政府應該尊重教會的自由及法制，至於政府亦在立法、司法與執法上分工，彼此制衡。加爾文並沒有把政府視為完全世俗或者道德中立。⁷³ 亞奎納秉承法律分為民事 (civil)、禮儀 (ceremonial)，及道德 (moral) 三方面的思想，加爾文亦同樣接受這種對法律的分類。不過他們最大的分別是亞奎納認為自然律就是人按理性尋找「共同的善」 (*bonum commune*)；⁷⁴ 加爾文則肯定上

⁷³ 參<http://calvin500blog.org/> (2009年8月7日下載)。

⁷⁴ R.S.Clark, "Calvin on the *Lex Naturalis*," *Stulus Theological Journal* 6 (1998)1/2: 5.

帝創造人的時候賦予人自然律的意識，但人的罪性使人無法履行良知的要求。加爾文與亞奎納不同的地方是沒有把自然律作為人理性的根據；相反把自然律與十誡連在一起，強調人無法推卸自己道德上的虧欠。⁷⁵ 加爾文對法律的觀點與路德十分接近，路德認為以色列人的民事及禮儀律法只適用於以色列人，只有道德律才適用所有的人。⁷⁶ 對路德來說，自然律的目的不是讓人尋找「共同的善」，而是讓人沒有抵賴的藉口，必須按良知的要求實踐愛。在1519年《加拉太書注釋》中，路德指出自然律 (*lex naturae*)、聖經律 (*lex scripta*) 及福音律 (*lex evangelica*) 都同有一個目的，就是愛 (*charitas*)。⁷⁷ 路德承繼奧古斯丁的思想，為上帝的緣故愛上帝，同樣為上帝的緣故愛自己和愛鄰舍。上帝成為人以外的絕對參照點，讓人跳出自私自愛，實踐愛上帝和愛鄰舍的命令。這種以上帝作為絕對參考架構 (Frame of Reference) 的思考模式，與眾人按自私的愛出發，嘗試以理性考量如何達致共同可以接受的善的方法截然不同。由於每個人對甚麼是最高的善的理解未必相同，我們並不容易找到放諸四海皆準的「共同的善」。路德注重把自然律作為人不能狡辯對上帝道德要求無知的根據；加爾文分享路德的觀點，並特別強調「愛的律」 (*lex charitatis*) 與舊約聖經十誡 (*decem praecepta*) 精神一致。⁷⁸ 因此，加爾文一方面承繼亞奎納對律法三種分類的觀點，卻按路德的思想發展出「愛的律」與十誡要求相同的立場。上帝把愛上帝和愛人的律寫在人心，讓人的良知分別善與惡、公義與不公義。每個人都應該按照上帝所啟示的自然律生活，不能辯稱自己不是基督徒，不明白耶穌基督的教訓，或者

⁷⁵ Clark, "Calvin on the *Lex Naturalis*," 3.

⁷⁶ Randall C. Zachman, "What do Theologians mean by Law?" *Word & World* 21 (2001)3: 236.

⁷⁷ Clark, "Calvin on the *Lex Naturalis*," 12.

⁷⁸ Clark, "Calvin on the *Lex Naturalis*," 12.

不是以色列人，不懂得十誡要求。加爾文這種對自然律的定義，主要確立每個人都不能逃避上帝道德律的審判。上帝把自然律安置在人心，讓人認清自己的真實自我，揭開良善背後的陰暗面。⁷⁹ 加爾文並不反對運用理性思考，但是在演繹自然律觀念的時候，不採取亞奎納注重理性獲得「共同的善」的思路，相反強調從上帝的道獲得上帝啟示，抓緊上帝在十誡的命令和耶穌基督愛上帝和愛人教訓。基於對聖經的尊重，加爾文強調在聖靈引領下根據聖經的教訓修正人的錯誤觀點。

律法與福音不是完全對立的，兩者都是上帝恩典的表現。舊約聖經律法有三方面意義：民事 (civil)、禮儀 (ceremonial)，及道德 (moral)。舊約聖經民事及禮儀法只對以色列人有效；十誡是普遍有效的道德律。⁸⁰ 人對上帝的知識可以從三方面演繹：(1) 人對上帝天賦的知識，(2) 上帝創造的奇妙，(3) 聖經的見證。⁸¹ 筆者認為上帝賦予每一個人「神聖感」，讓人感知上帝的真實，同時在人心裏喚起一種道德感召的要求，讓人尊重良知，尊重別人。這種良知的呼喚按上帝永恆規律引伸出一種「自然律」，讓人依循。筆者認為文化神學若不能觸及上帝對普世人類基本的道德要求的時候，極可能把一些神學術語套在既定的文化取向上，使文化神學失去了對應社會和人性深層需要的作用。筆者同意信仰與倫理屬於兩個不同的層次，信仰是關於上帝對人無條件的接納，人要承認自己道德上的失敗，無法憑道德修養達到上帝對人的要求。不過，信仰亦要求人負責任地回應上帝的恩典，以感恩的態度接受聖經的倫理要求。因此，福音與律法、恩典與人的回應並非截然對立，而是相輔相承的。

⁷⁹ 加爾文著、徐慶譽譯：《基督教要義（上冊）》（香港：基督教文藝出版社，1978），頁186。（*Institute II.2.22*）

⁸⁰ Stephen W. Ramp, "John Calvin on Preaching the Law," *Word & World* 21 (2001)3: 264.

⁸¹ Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 156.

五 加爾文的文化神學對二十一世紀多元宗教文化處境的啟迪

二十一世紀是一個多元宗教文化處境，基督教文化神學需要在多元宗教文化處境底下提出神學立論。筆者選取戴立勇的論文作為例子，說明當代基督教與中國文化對話的關鍵課題。⁸² 當代基督教與中國文化對話的特色已經不是強調基督教具備超越性，而儒家則缺乏超越性。又或者基督教是宗教，而儒家是道德。當代華人學者基本上採取客觀開放的態度處理基督教與中國文化對話的課題，即使非基督徒學者都能夠平情對待基督教神學，同時對儒家採取批判性欣賞的態度。基督徒學者應該本着忠於基督誠於學術的原則，在尊重多元宗教文化處境的態度底下，建構一種基督教文化神學。基督教文化神學需要同意在現象上多元宗教文化的事實，不過不必然同意宗教個人化、多元化的真理觀。⁸³ 筆者同意戴立勇對儒家的描述及批評，儒家的仁愛應該是「有分疏而無等差的愛」，在實踐過程不斷推己及人，突破小圈子集團「親疏有別」的愛，發展出一種普遍超越的愛。⁸⁴ 不過，儒家在現實上卻沒有足夠的動力，推動人有超越成聖成賢的動機。⁸⁵ 當戴立勇提出西方「主體」觀念與漢語中「吾」、「我」、「己」的思想不完全相同，他提出華人注重人是「關係性共在」，具有反思功能。他認為西方超越之路是從「主體」走向「主體間」，朝向「關係性共在」方向。中國文化超越之路是從「關係」走向「關係之道」。他建議一種動態的互動往返進路。⁸⁶ 加爾文的文化神學正好反映一種神人關係互動的溝通。

⁸² 戴立勇：〈仁愛與神愛：中西慈善精神對比〉，《漢語基督教學術論評》第7期（2009年），頁111~137。

⁸³ 戴立勇：〈仁愛與神愛〉，頁130。頁129亦提出「方便有多門」的觀念。

⁸⁴ 戴立勇：〈仁愛與神愛〉，頁125。

⁸⁵ 戴立勇：〈仁愛與神愛〉，頁127。

⁸⁶ 戴立勇：〈仁愛與神愛〉，頁131。

筆者同意從《論語》、《中庸》、《孟子》、《大學》，尋找一條義理的脈絡。《論語》的「忠信」、「內省」及「仁」；發展到《中庸》的「誠」；到《孟子》的「求放心」及「存心養性」、「盡心知性」；到《大學》的「誠意」和「明德」，都展示「誠」觀念的開顯。⁸⁷《中庸》（二十章）：「誠者天之道也；誠之者，之道也。」因此「誠」不單是人一種對天對人忠誠態度，同時是天道本身特質。《中庸》（二十五章）：「誠者，物之終始，不誠無物」，表示天創生萬物真實不妄。⁸⁸人亦根據「誠」態度修養自己。所以，「誠」的觀念讓本體形上的天獲得道德化的內容；同時讓道德實踐獲得形上天命作基礎。《中庸》（一章）：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」形成了一個「天命—人性—道德實踐」的三元架構，使天與人形成一種動態的關係。⁸⁹有儒家學者把儒家界定為具備「內在超越」特質；基督教卻強調神人對立、啟示與理性矛盾。⁹⁰其實，加爾文的「神聖感」頗能夠代表基督教「內在超越」的特質。上帝藉聖經與大自然啟示祂自己，同樣在人的內心給予人關於上帝的知識，這種「神聖感」讓人讚歎上帝創造天地的偉大，亦讓人體驗人性的複雜性，既有光明美善一面，亦有黑暗一面。「神聖感」讓人對這位神聖的他者產生敬畏，同時亦產生一種道德感和使命感。基督教文化神學順着由信仰到道德這條路，建立人的道德品格。中國文化甚至西方哲學傳統嘗試在宗教以外建立道德哲學。例如康德 (Immanuel Kant) 提出三大問題：我能夠知道甚麼？我應該如何生

⁸⁷ 黃秋韻：〈《中庸》「誠」觀念的主體性意義〉，《哲學與文化》第36卷6期總421期（2009年6月），頁136。

⁸⁸ 黃秋韻：〈《中庸》「誠」觀念的主體性意義〉，頁142。

⁸⁹ 黃秋韻：〈《中庸》「誠」觀念的主體性意義〉，頁135。

⁹⁰ 參郭鴻標：〈為被曲解的基督教的神觀申辯——反駁劉述先的謬誤〉，《建道學刊》第29期（2008年），頁141～174。

活？我可以希望甚麼？康德在1787年出版《純粹理性批判》探討人的認知能力範圍及限制，解答第一個問題；在1788年出版《實踐理性批判》探討人道德行為背後的法則，解答第二個問題；在1790年出版《判斷力批判》探討人對現象的認知與人內心本體的道德規律的關係；在1793年出版《單純理性限度內之宗教》探討理性宗教的可能性，解答第三個問題。⁹¹ 康德強調人的意志自律作為普遍道德律的基礎，因此道德並非建基於宗教。雖然道德不是建基於宗教，卻指向宗教。⁹² 道德上的至善一方面是一種義務，是一種「定然律令」(Categorical Imperative)，不是為了達致甚麼目的而做；另一方面是「德福一致」。不過，甚麼是「德福一致」的根據呢？康德就以上帝作為道德的保障，不過，道德的基礎不是宗教，而上帝亦只不過是一種理論上完滿的需要。康德的宗教觀只是「道德宗教」，並沒有從宗教角度建立道德理據；他把基督教變成了純粹理性的宗教。因此，我們需要「宗教道德」，展示宗教如何影響道德。「自然律」是一種深深植根在宗教的道德律。康德的「定然律」令觀念建立在先驗的道德概念上；加爾文的「自然律」觀念則建基在上帝永恆的規律上，再發展人間法律標準。加爾文的文化神學能夠回應二十一世紀多元宗教文化的處境，並且展示信仰與道德的密切關係。本篇文章嘗試從二十一世紀多元宗教文化現象作為當代神學思考的場景，然後從當代加爾文研究尋找一些新路向，從加爾文靈修神學引伸出文化神學的大前題底下，探討兩個加爾文研究中容易被輕視的觀念：「神聖感」與「自然律」。本篇文章嘗試對這兩個概念進行初部探索，提出它們作為文化神學核心概念的可能性。

⁹¹ 劉見成：〈修德以待神恩：康德的宗教哲學〉，《哲學與文化》第36卷6期總421期（2009年6月），頁67。

⁹² 劉見成：〈修德以待神恩〉，頁68。

撮 要

對於深受激進宗教改革思想的侯斯敦 (James M. Houston) 來說，路德與加爾文都同樣被中世紀思考模式所限制，無法跳出由教會主導「基督教社會」的思想。筆者同意從靈修神學角度探討加爾文神學，卻認為要擺脫激進教派對加爾文仍然停留在建構「君坦丁式教會」的觀點，重新思考加爾文的文化神學。本篇文章以二十一世紀多元宗教文化處境為起點，從當代加爾文研究中尋找新亮光。筆者認為加爾文從聖經書卷進行聖經注釋的功夫中，發現聖經裏的教導脈絡，形成一種有秩序和條理的神學教導。筆者認為加爾文的聖經解釋功夫，一方面包括經文注釋 (Biblical Exegesis)，另一方面包括神學詮釋 (Theological Hermeneutics)。因此，加爾文的文化神學是根據聖經的教訓，對他身處的時代文化處境作出神學回應。筆者順着這方向探討加爾文如何開展文化神學討論。筆者認為「神聖感」與「自然律」是兩個重要的神學觀念，是文化神學的核心概念。

ABSTRACT

For James M. Houston, who was influenced by the Radical Reformer's thought, thinks that Martin Luther and John Calvin were confined by the medieval thinking model and were unable to come out of the mindset that the church is dominant over the "Christian Society". This author agrees that it is correct to approach Calvin Theology from a Spiritual Theology perspective, but we should avoid the radical idea that Calvin was remained in the structure of "Constantine Model", and should think Calvin's Theology of Culture in a new way. This article searches for the new insight from the contemporary Calvin's studies to response to the pluralistic religious culture situation of the twenty-first century. This author thinks that Calvin did the exegetical work of most of the books in the Bible, discovered the teaching pattern of the Bible, formed an order of theological teaching. The author thinks that Calvin's interpretation of the Bible is consisted on the one hand the Biblical Exegetics and on the other hand Theological Hermeneutics. Therefore, Calvin's Theology of Culture follows the teaching of the Bible and response to his cultural situation at his time. This author goes in this direction to elaborate the discussion of how Calvin develops his Theology of Culture. This author thinks that "The sense of Divinity" and "The Natural Law Tradition" are two key concepts of Calvin's Theology of Culture.