

中图分类号: _____

密 级: _____

UDC: _____

本校编号: 10652

西南政法大学

硕士学位论文

论文题目: 论加尔文法律思想中的道德律

研究生姓名: 周钰明 学号: 20190301010066

校内指导教师姓名: 郭忠 职称: 教授

校外指导教师姓名: _____ 职务职称: _____

申请学位等级: 硕 士 学科: 法 学 专业: 法学理论

论文提交日期: 2022年3月17日 论文答辩日期: 2022年5月28日

硕士学位论文

论加尔文法律思想中的道德律

On the Moral Law in Calvin's Legal Thought

作者姓名: _____ 周钰明 _____

指导教师: _____ 郭忠 _____

西南政法大学

Southwest University of Political Science and Law

内容摘要

约翰·加尔文(John Calvin, 1509-1564)是法国伟大的宗教改革家和思想家,对西方的自由、民主和法律观念都拥有着潜移默化的影响力。但其法律思想被包裹在神学文本之中,常常被法学界所忽视。本文以道德律为视角来探索加尔文的法律思想,旨在揭示道德律在加尔文法律思想中的作用及道德律对近代自由、权利观念的影响。

加尔文把自然法融入到神法之中,并撒入了一点人文主义的酵母,最终产生了书面自然法——道德律。自然法由此丧失了独立的地位,以道德律的形式存在于加尔文的神学体系之中。道德律则是名为自然法的纯粹上帝意志,构成了“两个国度”联合的桥梁,成为教会法和国家法的效力源泉。加尔文在诉诸道德律批判天主教和暴君的肆意妄为之时,产生了良心自由和抵抗权等进步思想。

从内容上看,道德律是意志要素十分突出的书面自然法,系惟一真实和永恒公义之法,镌刻于人类良心之上,概括于圣经十诫之中。在自然法传统上,加尔文介于奥卡姆和阿奎那之间。作为书面自然法的道德律几乎拒绝了理性的参与,过于强调上帝的意志,理性的地位因此非常边缘,这是对阿奎那理性论自然法的根本驳斥。然而,加尔文虽然受到了奥卡姆意志论自然法的影响,却不是极端的唯名论者和彻底的意志论者。在法律与道德的关系上,加尔文接近于他所反对的天主教理论权威阿奎纳。加尔文拒绝了上帝绝对权力(absolute power)和命定权力(ordained power)的区分,上帝的权力与上帝的正义能够和谐共生。这种神学观念反映到法律思想上,就使得加尔文和阿奎那都认为违背道德的实在法不具有道德约束力,他们最终在不同程度上建立了对“恶法”的抵抗权。当然,两人的差异仍旧大于联系。

从道德律的地位和作用来看,加尔文以道德律为核心,以“两个国度”为基底,建立了宏大而松散的法律思想。基于“两个国度”的分离,教会法管辖精神王国,国家法管辖世俗王国。教会司法权因此被限定于道德领域,这冲击了西欧中世纪教俗二元法律体系。基于“两个国度”的联合,精神国度的教会法和世俗国度的国家法都必须符合道德律。加尔文通过道德律对教会法的评判,否认了天主教对人类良心自由的压制并建立了具有“宪法”特征的教会法;加尔文通过道德律对国家法的评判,阐述了“恶法非法”

的观念并赋予了官员反抗暴君的抵抗权。

从外部影响考察，加尔文的道德律虽然神学气息非常浓郁，表现形式也支离破碎，但仍为西方近代的权利变革奠定了重要基础。加尔文对于圣经十诫的解释距离主观权利并不遥远；道德律之下的良心自由是西方近代信仰自由、出版自由和言论自由的起点，成为美国宪法第一修正案所保障的重要自然权利；基于道德律的抵抗权是加尔文主义者反抗暴政的理论基础，为法国胡格诺派教徒以及英国卢瑟福的抵抗权提供了重要依据；以道德律为核心的教会法体系塑造了“法治”架构和自治精神，为社会契约观念提供了神学渊源。

关键词：加尔文；自然法；道德律；自由；权利

Abstract

John Calvin (1509-1564) was a great French religious reformer and thinker. He had a subtle influence on Western freedom, democracy and legal concepts. But its legal thoughts are wrapped in theological texts and are often ignored by the legal circles. This article explores Calvin's legal thought from the perspective of moral law, and aims to reveal the role of moral law in Calvin's legal thought and the influence of moral law on modern concepts of freedom and rights.

Calvin blended natural law into divine law, and sprinkled a little humanistic yeast, and finally produced a written natural law-moral law. Natural law therefore lost its independent status and mainly exists in Calvin's theological system in the form of moral law. Moral law is the pure will of God called natural law, which constitutes the bridge of the unity of "two kingdoms" and becomes the source of effectiveness of canon law and national law. When Calvin appealed to the moral law to criticize Catholicism and tyrants' wanton actions, he developed progressive ideas such as freedom of conscience and the right to resistance.

From the content point of view, the moral law is a written natural law with a very prominent will element. It is the only true and eternal righteous law, engraved on the human conscience, and summarized in the Ten Commandments of the Bible. In the natural law tradition, Calvin is somewhere between Aquinas and Occam. As the moral law of written natural law, it almost rejects the participation of reason. It overemphasizes the will of God, and the status of reason is therefore very marginal. This is a fundamental refutation of Aquinas' rational theory of natural law. However, although Calvin was influenced by the natural law of Occam's voluntarism, he was not an extreme nominalist and a thorough voluntarist. On the relationship between law and morality, Calvin came close to Aquinas, the authority on Catholic theory he opposed. Calvin rejected the distinction between God's absolute power and ordained power. God's power and God's justice can achieve perfect harmony. This theological notion was reflected in legal thought, making Calvin and Aquinas both Believing that the real law that violates morality is not morally binding, the two eventually established the right to resist the "draconian law" to varying degrees. Of course, the difference between the two is still greater than the connection.

From the perspective of the status and function of moral law, Calvin takes moral law as

the core, and based on the "two kingdoms", he has constructed a grand and loose legal thought. Based on the separation of the "two kingdoms", canon law governs the spiritual kingdom and national law governs the secular kingdom. Therefore, the judicial power of the church was limited to the moral domain, which impacted through the dual legal system of religion and customs in the Middle Ages in Western Europe. Based on the union of the "two kingdoms", both the canon law of the spiritual kingdom and the national law of the secular kingdom must conform to the moral laws. Calvin judged the canon law through the moral law, denied the Catholic Church's suppression of human freedom of conscience and established canon law with the characteristics of "constitution"; Calvin judged the state law through the moral law and expounded that "evil law is illegal" concept and gave officials the right of resistance against tyrants.

From the external influence, although Calvin's moral law is highly theological and its expression is fragmented, it still laid an important foundation for the reform of modern rights in the West. Calvin's interpretation of the Ten Commandments of the Bible is not far from subjective rights; Freedom of conscience under the moral law is the starting point for freedom of belief, freedom of press, and freedom of speech in modern western countries, and has become an important natural right guaranteed by the First Amendment to the U. S. Constitution; the right of resistance based on the moral law has become the theoretical basis for Calvinists to resist tyranny, and is the French Huguenot and the resistance of Rutherford in England provide important basis ; The canon law system with the moral law as the core has shaped the "rule of law" structure and the spirit of autonomy, and provided the theological origin for the concept of social contract.

Key words: Calvin; natural law; moral law; freedom; rights

目 录

引言.....	1
(一)研究意义.....	1
(二)研究现状.....	2
一、在自然法传统中的道德律.....	7
(一)奥卡姆的意志论自然法.....	9
(二)阿奎那的“恶法非法”立场.....	10
(三)加尔文的抉择.....	11
二、作为自然法的道德律.....	14
(一)道德律是书面自然法.....	15
(二)道德律之中的主观权利.....	18
(三)道德律之下的良心自由.....	20
三、道德律对实在法的评判.....	22
(一)两个国度对加尔文法律思想的统一.....	23
(二)道德律对教会法的评判.....	25
(三)道德律对国家法的评判.....	32
四、加尔文道德律的特征及对后世的影响.....	37
(一)加尔文道德律的特征.....	38
(二)加尔文道德律对后世的影响.....	41
结语.....	46
参考文献.....	49

引言

（一）研究意义

约翰·加尔文(John Calvin, 1509-1564)是16世纪伟大的思想家、宗教改革家和教会法学家。加尔文关于自由、民主、权利的思想指导了清教徒革命,并启发了众多美国开国元勋。加尔文本人和加尔文主义对西方社会的宗教、文化乃至工商业等方方面面都拥有着无可估量的影响。

马克斯·韦伯(Max Weber, 1864-1920)在《新教伦理与资本主义精神》中认为加尔文主义的预定论使得基督徒的目光转向世俗社会的劳动生产,有利于资本主义的原始积累。¹约翰·维特(John Witte)则认为加尔文主义是西方人权观念的起源,但也承认加尔文对宗教的不宽容。²而茨威格(Stefan Zweig, 1881-1942)甚至在《良知对抗暴力》中主张加尔文是为了捍卫信念独立的日内瓦教皇。³

无论关于加尔文本人和加尔文主义的分歧如何巨大,加尔文都是研究西方思想绕不开的重要人物。从法学、法理学的视角考察,加尔文本人的法律思想也占有一席之地。从理论层面看,西方中古社会的法律普遍强调义务,同时期的法律思想更侧重于维护秩序价值,着眼于消极惩罚的一面;而近代以来的法律则逐渐转向于权利本位,法律思想更侧重于对自由和权利的保护,着眼于积极保护一面。笔者以为在加尔文的代表作《基督教要义》和多卷圣经注释中展现的法律思想,已经可以窥见思想自由和权利观念的萌芽。加尔文的良心自由为西方近代的思想自由提供了重要的神学依据;加尔文对圣经十诫的解释便于后人将之转化为主观权利。从现实制度看,加尔文以上帝的道德律作为理论依据,建立了一套具有“宪法”特征的教会法体系,使得教会组织具有一定的“法治”特征。教皇和主教不再是教会的唯一权威,教会的权利被逐渐分散到每一个基督徒手中。基督徒通过民主的选举活动产生教会的长老,长老再以会议的形式产生最终的决策。另

¹ [德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年版。

² [美]约翰·维特:《权利的变革:早期加尔文教中的法律、宗教与人权》,苗文龙、袁裕盛、刘莉译,北京:中国法制出版社,2011年版,第2-6页。

约翰·维特,美国学者伯尔曼的学生,埃默里大学(Emory University)法律教授,法律和宗教研究中心主任。

³ [奥]斯蒂芬·茨威格:《良知对抗暴力》,舒昌善译,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年版。

斯蒂芬·茨威格,奥地利小说家、诗人、传记作家。

外，教会对基督徒的惩戒必须严格遵循教会纪律，区分“重罪”、“轻罪”，务必做到“罪责相适应”。这为后世英美宪政制度和法治模式提供了早期的神学模板。

国内对西方古代、中世纪和近代法律思想的研究颇为完备，相关文献几乎达到浩如烟海、汗牛充栋的程度。然而关于 16 世纪宗教改革家的法律思想的研究则寥寥无几、凤毛麟角。至于加尔文，国内鲜少有专门研究加尔文法律思想的文献。加尔文作为宗教改革的代表人物之一，研究其法律思想，不仅可以弥补国内相关研究的空白，而且有利于厘清西方法律思想的发展脉络，深刻理解西方法律思想的内在禀赋和历史转向。

本论文以加尔文的书面自然法——道德律为核心和焦点来研究加尔文的法律思想，并试图做到两点。第一，从内部视角出发，探讨道德律在加尔文法律思想中的地位和作用。加尔文的法律思想除了道德律以外，还包括自然法、教会法和国家法，本论文试图厘清四者的内在联系。第二，从外部视角出发，研究道德律对西方近代自由和权利观念的影响。

（二）研究现状

1. 国外研究现状

国外关于加尔文的文献可谓浩如烟海、汗牛充栋，研究状况也较为系统和深入。笔者由于条件有限，仅搜索到部分文献。国外对加尔文的研究主要集中在加尔文的神学、政治学思想方面。当然，由于加尔文法律思想、政治思想蕴含于其神学作品中，所以，有时可能很难同时区分三者的界限。

道格拉斯·F·凯利（Douglas F. Kelly）在《自由的崛起》中承认加尔文在宗教上的不宽容，并主张：“加尔文的影响有从圣经的根基，到世俗化自由主义的历程。”⁴麦格拉思（Alister McGrath, 1953-）在《加尔文·现代西方文化的塑造者》⁵中试图以更客观的视角记录加尔文的人生经历，介绍了人文主义对加尔文思想的影响，并认为把加尔文视为日内瓦独裁者的观点（类似茨威格）与历史大相径庭。而萨拜因（George Holland Sabine，

⁴ [美]道格拉斯·F·凯利：《自由的崛起：16-18 世纪，加尔文主义和五个政府的形成》，王怡、李玉臻译，南昌：江西人民出版社，2016 年版，第 9 页。

道格拉斯·F·凯利，改革宗神学院（Reformed Theological Seminary）神学与哲学教授。

⁵ [英]阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009 年版。阿利斯特·麦格拉思，福音派神学家，剑桥大学国王学院（King's College）神学、宗教与文化中心主任。

1880-1961)在《政治学说史》中认为:加尔文教派最初缺乏自由主义、立宪主义或代议制的倾向;加尔文教派认为教会要自由制定道德标准并获得世俗政府的权力支持,比天主教更具有中世纪极端教会主义精神。⁶迈克尔·沃尔泽(Michael Walser, 1935-)在《清教徒的革命:关于激进政治起源的一项研究》⁷中认为加尔文主义建立了一种全新的上帝观,人与上帝沟通的链条被清除了;新的统治,不管是教会还是政府,都应当建立在同意的基础上。鲍斯玛(William J Bouwsma, 1923-2004)在《加尔文——一幅十六世纪的画像》中对加尔文进行了半传记、半评述的描写,认为:“加尔文是新教矛盾倾向的一个显著例证,在新教的起源中,对圣人在这个世界上的可能性的否定是突出的。”⁸他认为16世纪经院哲学传统和人文主义的冲突是加尔文矛盾性的重要原因。然而,矛盾性是许多思想家思想的共性,甚至矛盾恰恰是思想的张力所在。因此矛盾性往往无法概括某一个思想家的根本特征。霍普菲尔(Harro Hopfl)在《约翰·加尔文的基督教政体》⁹系统介绍了加尔文的基督教政府理念、日内瓦的政治制度、预定论对其政治观念的影响,揭示加尔文作为政治行动者的实践经验和他的政治神学之间的关系。霍普菲尔认为晚期的加尔文逐渐脱离马丁路德的思路,越来越重视教会纪律的建设,教会如同政府一样需要领导者。

上述文献虽然少有关于加尔文法律思想的研究,但对考察加尔文道德律对西方权利思想的影响大有裨益。不难发现这些国外学者基本都认可加尔文或加尔文主义对西方民主和自由、权利观念做出了一定的贡献,但也承认加尔文在某些方面的保守性。而萨拜因则对加尔文充满批判,他甚至认为加尔文比中世纪天主教更极端。

国外有少数直接研究加尔文法律思想的英文文献。斯科特·普莱尔(Scott Pryor)在《上帝的缰绳:约翰·卡尔文对自然法的运用》中认为:“加尔文抛弃了托马斯的亚里士多德式的参与形而上学。他也反对唯名论过分强调意志而不是上帝的理性,发展了一个强有力的关于普遍恩典的教义。”¹⁰这种观点认为加尔文的自然法思想和亚里士多德的

⁶ [美]萨拜因:《政治学说史(上)》,盛葵阳、崔妙因译,北京:商务印书馆,1990年版,第419页。

⁷ [美]迈克尔·沃尔泽:《清教徒的革命:关于激进政治起源的一项研究》,王东兴、张蓉译,北京:商务印书馆,2016年版。

⁸ William J. Bouwsma, *John Calvin A Sixteenth-Century Portrait*, London: Oxford University Press, 1988, p.4.

鲍斯玛是一位美国学者和欧洲文艺复兴史学家。1978年,他担任加州大学伯克利分校的萨瑟历史名誉教授和美国历史协会(AHA)主席。

⁹ Harro Hopfl, *The Christian Polity of John Calvin*, London: Cambridge University Press, 1982.

¹⁰ Scott Pryor, "God's bridle: John Calvin's application of natural law", *Law & Religion*, vol.22, 2006, p.241.

斯科特·普莱尔,美国瑞金大学法学院法学教授。

理性论以及中世纪后期兴起的唯名论、意志论都不太一致，处于相对折中的位置。大卫·范德鲁宁（David Vandrunen）在《自然法的语境：约翰·加尔文的两个王国学说》中认为：加尔文的自然法与两个王国密切相关，加尔文在两个王国里分别对自然法进行积极和消极应用。¹¹这种观点否定了加尔文的上帝恩典与自然法的对立，并驳斥了认为加尔文自然法无足轻重的观点。玛丽·莱恩·波特（Mary Lane Potter）在《约翰·加尔文神学中的“法律的全部作用”》中认为：加尔文避免了像路德那样容易地过分强调法律的负面功能；又重视市民法，与重洗派形成区分。¹²这种观点以律法的功用区分了加尔文主义和路德宗、重洗派的差别。约瑟夫·阿莱格利托（Joseph Allegrett）在《在这一切中，爱将是最好的向导：约翰·加尔文论基督徒诉诸世俗法律制度》¹³中认为：“加尔文主张基督徒要在信仰共同体内解决他们的争端。只有在特殊情况下，在不违反爱的命令的情况下，才允许诉诸世俗法庭。”这种观点认为加尔文虽然诉诸世俗法律体系来解决纠纷但本质还是为了基督教团体的和谐和爱。

在关于加尔文法律思想的研究中，普莱尔探讨了加尔文与中世纪自然法的连续性问题；范德鲁宁则研究加尔文的自然法与两个国度的联系。波特则以加尔文律法的功用来区分不同的新教流派；阿莱格利托研究加尔文对世俗法庭的观点。值得注意的是，虽然国外学者对于加尔文的研究比较深入，但关于加尔文法律思想的研究则比较零散。

2. 国内研究现状

目前国内已经有一部分关于加尔文的研究，这些研究具有一个明显的特征：绝大部分属于哲学、宗教学和政治学界内的研究。国内法学、法理学界对加尔文的研究非常稀少。究其原因，不外乎有两点，其一，加尔文并无系统性的法学主张，他的法律思想展现于神学作品中，内容过于零散琐碎，具有高度碎片化的特征，导致法学界的学者进行研究的难度极大，进而望而却步。其二，由于加尔文以宗教改革者闻名于世，使得一些学者认为加尔文的法律思想无足轻重，将之视为单纯的神学附属品，这实际上过于忽视

¹¹ David Vandrunen, "The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms", *Journal of Theological Studies*, vol.14, April 2014, p.506.

大卫·范德鲁宁，加州威斯敏斯特神学院系统神学和基督教伦理学副教授。

¹² Mary Lane Potter, "The "Whole Office of the Law" in the Theology of John Calvin", *Journal of Law and Religion*, vol. 3, no.1,1985, p.117.

¹³ Joseph Allegrett, "In All This Love Will Be the Best Guide: John Calvin on the Christian's Resort to the Secular Legal System", *Journal of Law and Religion*, vol. 9, no. 1, 1991.

了加尔文法律思想的价值，没有认识到他对西方权利、自由观念的影响。

刘林海的《加尔文思想研究》可能是国内最早研究加尔文的专著，该书对加尔文进行较为全面的介绍，主张：矛盾是加尔文思想的特征，并且这种矛盾是三元对立的，即中世纪经院哲学传统、宗教改革和人文主义三者间的矛盾。¹⁴除此之外，刘林海认为加尔文神学的中心并非“预定论”，而是“全能的上帝”。

在政治学领域，何涛在《神学个人主义的此世化》中认为加尔文的教会和政府是建立在个人基础之上的。加尔文的政治思想可以归纳为系统的神学个人主义。¹⁵姜维端在《论加尔文的政教思想及其神学基础》认为：加尔文通过强调基督徒对上帝的服从，来论证基督徒对政府的服从；但是政府由于自身的局限性，需要教会来提供必要支持。¹⁶而《论加尔文基督教要义中的服从思想》介绍了加尔文对政府的服从和极端情况下的不服从思想。

在宗教学领域，孙毅在《论加尔文对律法功用的阐述》中认为加尔文与路德的重要区分在于，加尔文更强调律法的第三个功用，即律法引导和激励基督徒成圣的功用。¹⁷在《论加尔文的良心观念》中，孙毅认为加尔文的“良心”有消极与积极两个方面的功用，对清教徒的良心自由观念有重要影响。¹⁸孙毅在《论加尔文关于政教关系的原则》认为：加尔文主张教会与国家各自有其独立存在的地位；但同时，加尔文又强调教会与国家存在着相互补充与相互促进的关系。¹⁹

政治学领域的文献都偏重于研究加尔文关于政府的观点，集中探讨教会和政府的关系，甚至认为加尔文发展了一种个人主义。这些问题与加尔文的两个国度理论息息相关。而宗教学领域的文献侧重于对加尔文“良心”、“成圣”等神学话语的解读，当然也涉及到与宗教相关联的政教关系的研究。

值得注意的是，国内一些文献虽然没有对加尔文进行重点研究，但也涉及到加尔文的有关内容。顾肃在《自由主义基本理念》中认为包括加尔文在内的新教教派培养了个人信仰主义，为自由主义留下了空间。²⁰李强则在《自由主义》中主张宗教改革让个人

¹⁴ 刘林海：《加尔文思想研究》，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第7页。

¹⁵ 何涛：“神学个人主义的此世化”，中国政法大学博士论文，2013年3月。

¹⁶ 姜维端：“论加尔文的政教思想及其神学基础”，《西部学刊》，2016年第8期，第36页。

¹⁷ 孙毅：“论加尔文对律法功用的阐述”，《宗教学研究》，2007年第2期，第115页。

¹⁸ 孙毅：“论加尔文的良心观念”，《宗教学研究》，2014年第1期，第188页。

¹⁹ 孙毅：“论加尔文关于政教关系的原则”，《西南民族大学学报(人文社科版)》，2007年第4期，第110页。

²⁰ 顾肃：《自由主义基本理念》，北京：中央编译出版社，2003年版，第213页。

与上帝直接对话，提高了个人的地位，奠定了个人主义的神学基础。²¹

至于法学、法理学领域的文献则非常稀少，笔者目前仅仅检索到一篇硕士学位论文《加尔文良心自由对近代权利变革的影响》和孟磊的《新教伦理下的自然法论》。该硕士论文关于加尔文法律思想的内容较少，整体更侧重于加尔文主义者对加尔文“良心自由”理论的改进。²²而孟磊则认为加尔文主义的自然法缺乏理性基础，可以视为神法的附属。²³国内关于加尔文法律思想的系统性研究几乎没有。

由于目前国内法学界缺乏关于加尔文法律思想的系统性研究，本论文试图对此进行探索。本论文以加尔文的书面自然法——道德律作为焦点和视角，揭示道德律在加尔文法律思想中的地位和作用，并研究其对西方近代权利和自由观念的影响。

²¹ 李强：《自由主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年版，第40—43页。

²² 安哲明：“加尔文良心自由对近代权利变革的影响”，新疆大学硕士论文，2015年7月。

²³ 孟磊：“新教伦理下的自然法论”，《甘肃理论学刊》，2016年第6期。

一、在自然法传统中的道德律

加尔文本人关于法律的描述支离破碎地出现在神学文本之中，可以大致概括为松散的三个部分，道德律（moral law）、教会法（Church law）和国家法（National law）。其中，道德律居于核心地位，可以视为加尔文法学内容的原点。在很大程度上，教会法和国家法都是道德律的自然延伸，不能超越作为神法的道德律。通过道德律对教会法和国家法的评判，加尔文塑造了神学气息高度浓厚的法律思想。

在加尔文的著作中，除了道德律、教会法和国家法之外还有关于自然法的零星表述。新教自然法与中世纪传统迥然不同。包括阿奎那在内的中世纪自然法学家都明确区分自然法与神法，两者之间界限比较清晰。而新教则习惯以圣经来解释自然法，使得自然法和神法的边界模糊不清。加尔文同样如此。至于加尔文的自然法是否具有独立地位，自然法和道德律是何种关系，学术界有不同的观点。第一种观点认为加尔文的自然法不具有独立地位，被融入到神法之中。由此道德律和自然法并无本质区别。例如国内学者孟磊认为加尔文的自然法很难独立提供伦理基础，等同于神法。“自然法已是极其零碎，‘寥若晨星’，是神圣法或者神圣法的附属，其正当性依据在于上帝意志而非人的自然理性。”²⁴美国法律与宗教领域的权威学者维特也认为加尔文的自然法和道德律相同，并且他把加尔文的法律思想划分为道德律、教会法和国家法三部分，自然法成为道德律之下的一部分，“加尔文的道德律镌刻于良心上，重复于圣经中，加尔文使用‘自然法’、‘自然的法律’这些同义术语来描述道德律。”²⁵除此之外，赫塞林克（I John Hesselink, 1928-2018）认为加尔文的法律思想以基督为核心。²⁶他也主张加尔文的自然法与中世纪自然法之间的不连续性。²⁷第二种观点认为加尔文的自然法具有独立地位，与其神学体系相一致。例如，范德鲁宁认为：“认识到自然法与加尔文的两个国度之间的关系，可以让他的解释者认识到自然法在他的思想中所扮演的关键角色，而不是次要角色。”²⁸

²⁴ 孟磊：“新教伦理下的自然法论”，《甘肃理论学刊》，2016年第6期，第102页。

²⁵ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第69页。

²⁶ I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1992, pp. 24-36. Quoted in David Vandrunen, "The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms", *Journal of Theological Studies*, vol.14, April 2014, p.504.

²⁷ *Ibid.*, pp. 67-70.

²⁸ David Vandrunen, "The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms", *Journal of Theological Studies*, vol.14, April 2014, p.505.

本论文赞同前一种观点，主张加尔文的自然法不具有独立地位，自然法被融入到道德律中。理由如下，第一，加尔文明确主张道德律是书面的自然法，道德律是上帝为了让人类清晰认识自然法而颁发给人类的。²⁹可见两者内容相同。第二，道德律和自然法都可以被理解为良心。加尔文在《基督教要义》结尾主张：“道德律是自然律及神雕刻在人的良心表现出来的神的律法。”³⁰而自然法在加尔文这里，也指的是“良心”。道德律和自然法都可以被理解为良心，这足以说明两者并无实质区分。第三，加尔文本人经常把道德律和自然法混用，他常常用“自然的声音”、“自然的法律”来描述道德律，可见两者的边界非常模糊。第四，基于预定论和因信称义，加尔文自然法的正当性依据是上帝的意志和权力，这与作为神法的道德律完全一致。加尔文虽然承认理性的存在，然而自然法和理性的紧密联系不见了。人性的绝对堕落与理性的败坏使得加尔文的自然法失去了重要的理性根基，至少阿奎那式的理性论自然法无法在加尔文这里存在。因此加尔文的自然法很难有独立的存在。第五，加尔文对于自然法、自然律的描述过于稀少零散，处于加尔文宏大神学体系里的犄角旮旯，这说明自然法在加尔文的思想中很可能缺乏独立的地位。综上，加尔文的自然法被融入到作为神法的道德律之中，因此本论文不单独考察加尔文的自然法，而是将两者视为一体。

加尔文把自然法完全融入到神法之中，使得自然法失去了独立的地位，以书面自然法——道德律的形式存在。在西方自然法思想史上，神圣气息鲜有像加尔文这样浓厚的。许多自然法学家主张自然法乃理性之法，理性是自然法的代名词。在阿奎那这里，上帝理性是自然法的最终来源，自然法又是人法的效力源泉，自然法构成神法与人法之间的中介。“自然法是沟通永恒法与人法的桥梁，是人类理性对永恒法的参与。”³¹到了近代，或许很难完全否定霍布斯等人自然法思想与神学的关联，但是他们至少已经大大淡化了神学渊源。霍布斯对于自然法的论述基本抛弃了神圣色彩，从自然状态到自然权利的过渡甚至具有一定的机械唯物主义特征，这使得国内早期观点认为霍布斯是无神论者。也有学者认为：“霍布斯自然法之基础是激情与理性；自然法之目标是寻求和平与信守和

²⁹ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第346-347页。

³⁰ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1550-1551页。

³¹ 吕世伦、程波：“转向‘人法’的桥梁——托马斯·阿奎那法律思想的合理成份”，《法制与社会发展》，2007年第3期，第91页。

平；自然法之实现是转让权利与订立契约。”³²这样看，霍布斯的自然法几乎没有上帝启示的内容。而对于加尔文来说，他没有将自然法与人类理性参与上帝永恒法等同起来。自然法不是上帝和人类之间具体化的半自主调解者。

那么，作为书面自然法的道德律算是一种自然法理论吗？虽然西方不同历史时期、不同学者的自然法理论大相径庭，但是自然法几乎都宽泛地主张人类本性具有某些固定的、永恒的、共同的内容，例如公平、道德、正义等德性。这些先于法律制度的价值理念是思想家进行推理论证的前提。按照这种标准，即便丧失了理性基础，加尔文关于道德律的表述，仍然属于广义自然法的范畴。

在宗教改革期间，西方自然法思想似乎出现了断层。加尔文与自然法学家之间似乎不具有连续性。然而，作为书面自然法的道德律和中世纪神学自然法仍然存在一定的联系。第一，加尔文受到了奥卡姆意志论自然法的影响，他的道德律强调上帝的启示和意志，具有意志论的倾向。第二，在神学和哲学层面，加尔文与阿奎那都不是彻底的唯名论者和极端的意志论者。因此在自然法思想层面，他们都认同“恶法非法”的法律观念，并在否定“恶法”的基础上建立了相应的抵抗权。

（一）奥卡姆的意志论自然法

奥卡姆的威廉（William of Ockham, 1285-1349）是意志论唯名论自然法的代表学者之一，其意志论渊源可以追溯到奥古斯丁。奥卡姆本人是出色的逻辑学家，使用个体化原则论证意志论自然法。在哲学思想层面，他是坚定的唯名论者。他与老师邓斯·司各脱一样反对阿奎那的实在论，否定“共相”的存在。奥卡姆的唯名论在某种程度上斩断了天主教的必然性等级链条。在法律思想层面，奥卡姆认为是人类意志决定了人类行为，而非人类理性；是上帝意志决定了法律，而非上帝理性。他主张：“法律是存粹意志，不以万物本性为基础”³³，这是意志论自然法的表述。

奥卡姆对上帝的意志推崇备至，而理性的地位则相对边缘。他甚至认为上帝意志决定了道德。“奥卡姆把道德归于绝对自由的意志，道德是上帝任意规定的。”³⁴奥卡姆本人虽然并未直接使用“恶法亦法”的表述，但意志对道德的决定性使得他的自然法逐渐丧

³² 洪琼：“霍布斯自然法理论新释”，《理论探索》，2013年第4期，第32页。

³³ [爱尔兰]凯利：《西方法律思想简史》，王笑红译，北京：法律出版社，2002年版，第137页。

³⁴ 谢子卿：“奥卡姆的自由意志论与道德责任”，《人民论坛》，2010年第36期，第153页。

失了伦理基础，进而让法律和道德产生了分离的倾向。与此同时，像奥卡姆这样的唯名论者拒绝将理性置于意志之上，而理性正是古典自然法的重要特征，因此深受唯名论影响的奥卡姆自然法的兴起在某种程度上代表着古典自然法的衰弱。也有观点认为唯名论和主观权利、自然权利的出现息息相关，并主张奥卡姆对主观权利的使用对近代自然法的转型贡献巨大。“奥卡姆将主观权利视为合法权力，这种合法权力涉及到了不同层次、类型的权力。”³⁵“基于唯名论，奥卡姆用‘jus’和‘postestas’创造出主观权利，代替作为客观无形物的法。”³⁶其理由是唯名论更强调个体，接近于作为权利基础的个人主义，并且唯名论与权利观念都重视意志。

无论奥卡姆是否对近代自然权利有重大贡献，他确实为宗教改革奠定了坚实的基础。新教普遍遵循“因信称义”，批判等级化的必然体系，否认基督徒只能借助教会与上帝交流，这种观点可以追溯到奥卡姆主义。如果上帝与人类社会并无必然联系，那么赎罪券就没有让人赦罪的作用；进一步，天主教会的精神国度的垄断也失去了正当性。有学者据此认为奥卡姆是宗教改革的重要思想渊源。“奥卡姆的理论构成西方中世纪末神学的最大变革，也是宗教改革和启蒙运动的渊源。”³⁷

（二）阿奎那的“恶法非法”立场

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）是天主教的理论权威，也是理性论自然法的集大成者。阿奎那通过亚里士多德哲学实现了对自然法理论的神学化改造。与奥古斯丁不同，阿奎那纠正了过于强调上帝意志的教父神学。他调和了上帝意志和理性之间的矛盾。在自然法思想层面，阿奎那的自然法具有独立于神法的地位，是人神沟通的重要桥梁。“上帝意志和理性是永恒法的来源，人借助理性所领悟的永恒法就成为自然法。”³⁸“阿奎那认同理性在神学自然法中的正当性。自然法是人类理性和自然本性的凝结，自然法变成理性法。”³⁹

“恶法非法”是许多学者对阿奎那法律伦理观的概括，但这种说法也受到了一定的

³⁵ 李中原：“奥卡姆主义的自然法思想探析”，《华东政法大学学报》，2010年第1期，第69页。

³⁶ 李璐：“论奥卡姆的唯名论作为权利观念的起源”，《世界哲学》，2019年第2期，第91页。

³⁷ 魏治勋：“‘自然状态’学说的观念史渊源”，《东方法学》，2015年第5期，第90页。

³⁸ 柯岚：“托马斯·阿奎那与古典自然法的巅峰”，《苏州大学学报》（法学版），2015年第2卷第2期，第45页。

³⁹ 任宇宁、李永军：“神启、理性到实证：西方自然法哲学的革命性转向”，《新疆社会科学》，2015年第5期，第10页。

挑战。在自然法与实在法的冲突中，阿奎那认为合乎其本质的法律必然不能违背自然法。法律实证主义者对“恶法非法”的批评常常基于逻辑同一律。他们认为“恶法非法”本身就是个矛盾的说法，恶法不能既是“法”又不是“法”。然而，阿奎那本人并没有直接使用“恶法非法”的表述，他的意思是法律违背正义就会失去道德权威。阿奎那写道：“若人法在任一点与自然法矛盾，就不再合法，宁可说是法律的一种污损。”⁴⁰菲尼斯也认为阿奎那并没有法律实证主义所说的那种“恶法非法”立场。甚至，这是法律实证主义对传统自然法的误读。“当实在法违背自然法时，阿奎那并未强调实在法因此丧失裁判约束力，而是主张教徒可以依据良心，不遵循违背自然道德的恶法。”⁴¹当然，无论“恶法非法”是否能准确描述阿奎那的法律伦理观，阿奎那都认可法律与道德的一致性。

“恶法非法”的进一步推论就是抵抗权，或者说抵抗权是“恶法非法”的逻辑结果。阿奎那认为当暴君颁布了违背自然法的实在法之时，基督徒就有不服从的宗教义务。然而，阿奎那对基督徒不服从法律及其慎重，他没有主张凡是法律不公就会丧失法律效力，更没有要求基督徒直接诉诸武力对抗权威。“只有违反禁止性自然法的法律才无效”，“颁布违反自然法的权威不是权威，而是暴政。权力不能强加内心的服从义务。”⁴²阿奎那的抵抗权更强调对“恶法”的单纯不服从，而非暴力对抗。只有在不公达到极致的情况下，人民才能采用武力推翻暴政。

（三）加尔文的抉择

加尔文早年在蒙太古学院学习时接触到了奥卡姆主义，受到奥卡姆思想的影响。麦格拉斯认为：“加尔文受到了中世纪晚期的传统（包括新路派和新奥古斯丁学派）的影响，他们总体上以严格的唯意志主义看待功劳。加尔文延续的是威廉·奥卡姆和利米亚的格列高利的中世纪唯意志主义的传统。”⁴³另一方面，前半生作为天主教徒且博览群书的加尔文很有可能接触过天主教神学的最高权威——阿奎那的著作。随着加尔文转向新教，他更倾向于柏拉图的哲学理论，似乎抛弃了阿奎那和亚里士多德的理性思想。在《基督教要义》中，加尔文旁征博引，不断诉诸“哲学家”柏拉图、圣徒保罗的名言，却很

⁴⁰ [意] 托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京：商务印书馆，1963年版，第116页。

⁴¹ 柯岚：“托马斯·阿奎那与古典自然法的巅峰”，《苏州大学学报》（法学版），2015年第2卷第2期，第50页。

⁴² [德] 海因里希·罗门：《自然法的观念史和哲学》，姚中秋译，上海：上海三联书店，2007年版，第60页。

⁴³ [英] 阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009年版，42页-43页。

少引用阿奎那的观点。以上种种很符合加尔文作为批判天主教的新教改革者的身份。然而，阿奎那和加尔文在法律观上依然存在一定程度上的联系。在自然法传统上，加尔文介于奥卡姆和阿奎那之间。

第一，加尔文接受了奥卡姆的意志论立场。按照西方自然法意志论和理性论的二分，作为书面自然法的道德律更接近于意志论自然法这一支流。加尔文多次强调上帝意志对于法律的决定性，理性则较少被提及。因此加尔文与奥卡姆有明显的传承关系。这在《基督教要义》关于道德律的描述可以看出来。例如，论述律法（道德律、神法）时，加尔文总是阐述神的旨意、意志、喜好对律法的影响，但却几乎不提神的理性、智慧、理智对律法的影响。“神在乎的不是外貌而是内心的纯洁，当神禁止淫乱、谋杀、偷窃时，也禁止淫念、愤怒、恨恶、诡诈。”⁴⁴“它（律法）表明神的义，即神惟独所悦纳的义。”

45

当然，道德律的意志论倾向也与加尔文本人的神学思想关联密切。学界一般认为，加尔文的思想核心是预定论。从某种程度上说，马丁·路德的因信称义再向前走一步就是预定论；预定论也是上帝全能论的逻辑后果。加尔文多次发表了关于上帝全知全能的观点：“天地、无生命的受造物，乃至人的意愿和计划，都受上帝的控制，成就上帝所预定的目的。”当然也存在少数学者不认同这种观点。刘林海主张：“上帝全能才是加尔文思想的出发点，其他内容都以此为前提产生。”⁴⁶然而西方自奥古斯丁以来的神学家不计其数，他们大部分都非常虔诚，崇敬上帝的全能。他们的神学思想似乎也都可以从上帝的全能中引出。如此，“全能的上帝”岂不是可以作为许多神学家共同的思想中心？这个术语似乎难以区分神学家之间的差异性。而麦格拉思则认为：“统一性、体系性更多是经院哲学家的相同之处，加尔文的思想不具有统一性，很难说具有中心。”⁴⁷麦格拉思否认了加尔文的思想存在一个核心，并主张预定论是加尔文继承者为了和路德宗区分而发扬的。然而，无论加尔文的神学思想是否具有中心，其中心是否是预定论，加尔文的预定论对其法律思想依然具有较大的影响。预定论反映了上帝意志的全知全能，进而使得上帝意志成为道德律的来源，这容易使加尔文的道德律理论产生意志论的倾向。

⁴⁴ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第351页。

⁴⁵ 同上注，第333页。

⁴⁶ 刘林海：《加尔文思想研究》，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第61页。

⁴⁷ [英]阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第150-152页。

第二，在法律与道德的关系上，加尔文拒绝了奥卡姆的极端意志论和唯名论，更接近于天主教理论权威阿奎那。中世纪末期以来，唯名论、意志论盛行，西方自然法逐渐出现了实证化的趋势。越来越多的经院哲学家强调上帝绝对权力(absolute power)和命定权力(ordained power)之间的区分，呈现出伦理相对主义(Ethics Relativism)的倾向。他们对上帝的绝对权力推崇备至，甚至把上帝的意志置于道德之上。而近代法律实证主义者在强调法律与道德相分离的同时，也常常将法律视为某种意志。因此，唯名论、意志论所引发的伦理相对主义倾向让法律和道德的分离具有了哲学基础，最终导致了法律实证主义的出现。然而，早年深受唯名论教育影响的加尔文却拒绝追随这种趋势，反而与他所反对的天主教权威阿奎那一致。在神学和哲学层面，加尔文和阿奎那都不是极端的唯名论者和道德实证主义者。上帝的意志与上帝的正义之间并无激烈、极端的对立。国外学者斯科特·普莱尔(Scott Pryor)认为：“加尔文发自内心地拒绝了奥卡姆主义对上帝绝对权力和命定权力之间的区别。继阿奎那之后，加尔文坚持认为，上帝不能行为异常，因为他只能按照自己的本性行事，有一个基本的神圣秩序来证明自然法则的正当性。”⁴⁸这得到了加尔文原文的佐证，加尔文认为：“把太阳的光从它的热中分离出来，或把太阳的热从它的火中分离出来，要比把上帝的能力从他的公义中分离出来容易得多。让这些荒谬的推测远离虔诚的心灵，上帝应该能够做比他适合的更多的事情，或者没有规则或理由的行为。因为使上帝超越律法，就是剥夺他最大的荣耀，因为这会破坏他的正直和公义。”⁴⁹加尔文和阿奎那都认为，上帝的意志和正义能达到完美的和谐。

在神学上，加尔文和阿奎那都认为上帝的正义和意志不存在尖锐的矛盾，因此他们都更容易接受类似“恶法非法”的观念，反对法律实证主义者的分离命题。相反，如果加尔文像奥卡姆一样主张极端意志论和伦理相对主义，那么上帝意志和正义就会分离。在此基础上，上帝的意志很容易优先于正义，甚至上帝意志决定了什么是正义，这接近于法律实证主义者的“恶法亦法”命题。譬如霍布斯的主权理论就非常强调主权者的意志，这为后世的法律实证主义提供了基础。国内有学者据此认为：“霍布斯的法律思想具有法律实证主义的特征。这与他坚持绝对主权的观点息息相关。”⁵⁰

⁴⁸ Scott Pryor, "God's bridle :John Calvin's application of natural law", *Law & Religion*, vol.22, 2006, p.237.

⁴⁹ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, translated by J. K. S. Reid, Cambridge: James Clarke & Co, 1982, p.179. Quoted in Scott Pryor, "God's bridle :John Calvin's application of natural law", *Law & Religion*, vol.22, 2006, p.240.

⁵⁰ 高涛：“霍布斯法律实证思想分析”，《广州大学学报(社会科学版)》，2012年第11卷第3期，第66页。

在法律思想的具体内容上，加尔文与阿奎那也有一致的地方。在神法的划分上，加尔文继承了阿奎那道德律、礼仪律和民事律的三分法。两人都主张道德律具有永恒效力，并否定礼仪律和民事律的普遍约束力。在道德律（自然法）与实在法的关系上，加尔文和阿奎那一样认同明显违背道德的实在法不具有道德约束力。在对暴君的反抗上，加尔文和阿奎那都建构了一种有限的抵抗权。当然，这两种抵抗权也存在不同之处。阿奎那认为基督徒可以不服从明显不道德的法律；只有不公达到极致之时，人民才能推翻暴政。而加尔文则主张拥有限制君权的立法院官员可以在极端情况反抗暴君。实际上，加尔文赋予了有权官员武装抵抗权。加尔文主义者最终将之发展为不同版本的抵抗权。

由此可知，在自然法的立场上，加尔文接受了奥卡姆的意志论，但在法律与道德的关系上，加尔文与他所反对的阿奎那一脉相承。这足以说明作为书面自然法的道德律与中世纪自然法具有一定的联系。但从总体上来讲，加尔文的道德律与西方传统自然法的差异仍旧大于联系。加尔文把自然法融入到神法之中，使得自然法在形式上失去独立的存在；在内容上，自然法与理性再无紧密的关联，自然法不再是人类分享上帝智慧的桥梁。

二、作为自然法的道德律

加尔文的道德律从本质上看，已经与自然法相融合。加尔文关于道德律有三个定义，第一个定义强调道德律的正义性（道德律是永恒公义的准则），剩下两个定义都涉及到自然法，“道德律是书面的自然法”⁵¹，“道德律是自然律及神雕刻在人良心表现出来的神的律法。”⁵²而加尔文对自然法的定义就是良心，自然法与理性的关联并不密切。自然法不再是人类参与上帝智慧的桥梁，其真正来源是上帝的意志，无法单独为人类行为提供合法性依据。因此自然法和道德律在内容上都可以被理解为“良心”，两者的最终来源也都是上帝的意志，可见两者本质相同。

加尔文的道德律从形式看，属于旧约圣经律法的一部分。加尔文把旧约律法分成三

⁵¹ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第347页。

⁵² [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1150-1151页。

部分，道德律、礼仪律、民事律。在这三个部分中，唯有道德律永恒不变，不曾更改。他认为：“道德律是惟一真实和永恒公义的准则，为所有服从神的国家和时代的人安排。”⁵³而礼仪律和民事律则专属于犹太人。从圣经旧约的内容来看，礼仪律主要包括古代犹太人尊崇上帝的献祭制度。民事律，也有人将其翻译成司法律，加尔文认为这种律法是古代政府颁布给犹太人的公义准则，可以让犹太人和平相处。民事律主要应用于古代以色列国当中，最著名的就是“以牙还牙、以眼还眼”、“犯奸淫者必须用石头打死”等犹太人传统司法观念。加尔文认为礼仪律和民事律都是过去上帝对犹太人的特殊教导，只有道德律是对世界所有人共同的。凯利认为加尔文关于神法的划分继承了中世纪的阿奎那。⁵⁴阿奎那在《神学大全·论法律》中确实采用了这种划分，并且他也认为礼仪律和民事律只适用于过去的犹太人：“礼仪训令到达至福阶段后，就需要停止。司法训令不具有永久约束力。”⁵⁵在这里，加尔文和他的中世纪前辈阿奎那达到了高度一致，很难否定他们存在明显的继承关系。

（一）道德律是书面自然法

加尔文的道德律并非伦理学概念，他主张道德律是一种书面自然法。道德律为何是“书面的（written）”？因为道德律通过圣经十诫表现出来。道德律为何是一种自然法？因为在加尔文的体系里，自然法和道德律本质相同，可以视为一体。

新教自然法与中世纪传统大相径庭。一般来说，作为神法的道德律在内容上和自然法相一致，但两者的边界比较清晰。而新教则缺少对自然法的系统性描述，倾向于通过圣经的内容来理解自然法，这就使得自然法和神法的边界模糊不清。加尔文也不例外，他在《基督教要义》第二卷里给出了道德律的定义：道德律是被记载的自然律。⁵⁶（值得注意的是，此处的“自然律”就是指自然法，只是《基督教要义》中译本把英译本里的“nature law”直接翻译为“自然律”⁵⁷。）加尔文认为上帝为迁就人类因而给予人类更具

⁵³ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1550页。

⁵⁴ [美]道格拉斯·F·凯利：《自由的崛起：16-18世纪，加尔文主义和五个政府的形成》，王怡、李玉臻译，南昌：江西人民出版社，2016年版，第29页。

⁵⁵ [意]阿奎那：《论法律》，杨天江译，北京：商务印书馆，2016年版，第312页。

⁵⁶ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第346页。

⁵⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, Louisville: Westminster John Knox Press,

体的、书面的自然律——道德律。“既因人野心勃勃、不可一世，及被自爱蒙蔽，无法正确看待并省察自己，又因人愚妄和傲慢，神给我们书面的律法，为了见证自然律模糊的启示。”⁵⁸在《基督教要义》结尾，加尔文又指出：“道德律是自然律及神雕刻在人里面的良心表现出来的神的律法。”⁵⁹如此，自然法在本质上与上帝的道德律相一致，甚至两者已经融为一体。更准确地讲，加尔文是把自然法融入道德律中，而不是把道德律融入自然法。理由如下，其一，考察加尔文整个神学体系可知，自然法仅有零星描述，位于犄角旮旯的位置，自然法实际上是道德律的附属。国内有学者据此认为：“加尔文主义把自然法视为自然规律，自然法或可等于神圣法。”⁶⁰其二，加尔文的自然法缺乏理性（reason）要素，仅仅剩下良心（conscience），而传统自然法中富有价值的部分都被加尔文转移到了道德律中了，道德律由此衍生出抵抗权等理论。

道德律作为一种书面自然法，具有意志论的倾向。加尔文的道德律更强调意志要素，鲜少涉及理性。西方自然法传统中理性与意志之间的张力无法在加尔文这里得到体现。这与加尔文的神学相一致。他接受了因信称义，并将之发展为预定论思想。如果说因信称义是马丁·路德下的蛋，那么加尔文就将这颗蛋孵化成了预定论。正如路德所言：“善行无助于不信者的得救。恶行也不让人变得邪恶或被定罪；因此人的善恶与否，不是行为所致，而是由于信心与不信。”⁶¹基督徒依靠信心在上帝面前称义，这信心又如何发生？这信心最终还是来自上帝白白的恩赐。如果说马丁·路德的因信称义更强调善功的无用和赎罪券的荒谬，那么加尔文的预定论则更突出上帝的全知全能和人类的无能为力。然而，不管是预定论还是因信称义都强调上帝的意志、上帝的启示和上帝对人白白的恩典。预定论和因信称义使得意志论自然法的出现成为必然。除此之外，加尔文也深受奥古斯丁和中世纪晚期威廉·奥卡姆的唯意志主义的影响。这些原因使得加尔文的道德律具有意志论的倾向，而离阿奎那的理性论自然法更遥远。

而加尔文的自然法则几乎失去了理性根基，其内涵仅仅剩下判断是非的“良心”。自然法不再是人类参与上帝永恒智慧的桥梁。加尔文在《基督教要义》第二卷里给自然

2006, p.1504.

⁵⁸ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第347页。

⁵⁹ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1150-1151页。

⁶⁰ 孟磊：“新教伦理下的自然法论”，《甘肃理论学刊》，2016年第6期，第99页。

⁶¹ [德]马丁·路德：《路德文集（一）》，路德文集中文版编辑委员会，上海：上海三联书店，2005年版，第416页。

法下了个定义：“自然律（良心）的目的是叫人无可推诿。自然律极好的定义是良心对是非的判断，拦阻人以无知为借口，在神面前由人自己的见证定人的罪。”⁶²加尔文所提到的自然律与良心有关，甚至在一些情形之下可以与“公义”“内在观念”“公平的规则”等概念混用。这种思想仍然可以被视为一种宽泛的自然法理论，但是自然法不再是人类分享上帝理性的中介，无法单独提供合法性依据。普莱尔（Scott Pryor）认为加尔文和中世纪自然法的集大成者托马斯·阿奎那至少有两点不同：“首先，托马斯指出人与神的关系是一种参与的关系。加尔文的著作中没有任何东西表明他与托马斯一样相信形而上学的连续性或存在链，从上帝到人类，再到所有的创造物。第二，托马斯以理性的能力来说明人类对神性的参与，而加尔文对理性的参与的使用并不多于后者。跟随文艺复兴的趋势，加尔文拒绝了奠定形而上学和认识论参与基础的亚里士多德哲学，而赞成一种更简单的圣经分析形式。”⁶³由此可知，加尔文的自然法与传统自然法思想大相径庭。

当然，加尔文也承认理性的存在，但是理性与自然法没有必然联系。加尔文没有明确主张两者之间的关联。人类的理性是堕落之后所遗留的禀赋。继承奥古斯丁，加尔文认为人类的自然本性已经完全败坏，丧失了超越自然的禀赋。原罪本身不是上帝所创造的秩序，但是原罪的影响已经成为事物本质的一部分。然而，即便产生了严重的腐败，人类所拥有的理性使得他们依然可以和禽兽相区别。人类在堕落之后依然拥有一定的理解力和判断力。所以由于余下的理解力和判断力，人类对世俗的事务热衷并且擅长。加尔文所谓世俗的事务就包括政府的管理。由于理性的存在，人类能认识到政府的必要性和国家法的作用。普莱尔认为这体现了自然法与理性的某种联系，他主张：“加尔文没有把自然法和神的实在法等同起来……自然界的秩序可以通过人类理性的运用自然而然地被认识。虽然人类和神圣的理性不是接触点，但它们并非毫无关联。神性的统一确保了自然法则与神的智慧和神的意志并不矛盾。”⁶⁴然而，即便加尔文的自然法确实与理性存在某种程度上的关联，这种关联也是极其微弱、隐晦、模糊的。加尔文从未在文本中直接指明这种联系。他对自然法和书面自然法——道德律的定义都不涉及理性。更为重要的是，预定论和因信称义也破坏了理性论自然法生存的土壤。应当认为，在加尔文的自然法中，意志要素十分突出，而理性要素则相对边缘。孟磊据此主张加尔文自然法

⁶² [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第257页。

⁶³ Scott Pryor, “God's bridle :John Calvin's application of natural law”, *Law & Religion*, vol.22, 2006, p.235.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 240.

的正当性依据并非理性，而是上帝意志。⁶⁵

总而言之，加尔文自然法的本质是上帝意志。他的自然法在内容上几乎丧失了理性的要素；在形式上也缺乏独立的地位，主要以书面自然法——道德律的形式存在。

（二）道德律之中的主观权利

加尔文之所以把道德律视为书面自然法，就是因为道德律可以通过圣经十诫表现出来。他对十诫义务的解释距离主观权利仅仅只有一步之遥。依据圣经十诫，加尔文要求个人必须尊重他人的生命，财产与自由；而政府则有义务主动保护个人的生命、财产与自由，这些都暗含着加尔文对生命权、自由权和财产权的重视。基于此，维特指出：“加尔文的公民义务理论到公民权利和政治自由并不遥远。个人对邻人的义务很容易演变成邻人要求实现的权利。”⁶⁶从历史上看，在近代自然法学家的教导下，自然法最终演化为自然权利，主观权利的概念被频繁地使用，而加尔文对十诫的理解则为主观权利和自然权利理论奠定了神学基础，加尔文主义者将之发展为更为系统、正式的主观权利学说。

加尔文认为圣经十诫是对自然法内容的直接阐述。“人心里内在的律法，即我们上述的描述（人认识到自己的无力和上帝颁布的行义准则）刻在所有人心中的，他的教导在某种意义上与十诫相同。”⁶⁷圣经十诫由两个部分构成，传说上帝分别将其刻到两个石板上面。第一部分是关于敬拜上帝的，第二部分则是处理人与人之间关系，也被称为邻人的规则。新教和天主教关于圣经十诫的理解不同，加尔文将其解释成：“不可拜耶和華以外的上帝、不可制造偶像与拜偶像、不可妄称耶和華、当纪念安息日守为圣日、孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证陷害人、不可贪恋人的房屋”。前四诫是关于敬拜上帝的规则，后六诫则是处理人际关系的规则。

加尔文认可圣经十诫的效力。因信称义被绝大多数新教流派所认可，因而许多新教徒只相信依靠恩典获得救赎，进而拒绝旧约时期的圣经十诫。而加尔文在接受因信称义之后依然笃信圣经十诫的效力，他认为十诫是神给人完美义行的准则，永不失效。为此，加尔文重新解释了使徒保罗的话。使徒保罗曾经说耶稣降临之后的世界属于福音时代，

⁶⁵ 孟磊：“新教伦理下的自然法论”，《甘肃理论学刊》，2016年第6期，第102页。

⁶⁶ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第72页。

⁶⁷ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第347页。

律法被废去。加尔文认为保罗真正的意思是：“人从律法中得到释放，指的是良心被释放，而非律法被废；被废的是礼仪律。”⁶⁸穆尔指出：“上帝在圣经中所记载的他对人类的意志和他铭刻在人类理性和良心上的自然法，必然是相同的。因此，《旧约》所立的法虽然是特殊的时代和环境的产物，但可以从原则上加以解释，普遍应用，并以自然法作补充。”⁶⁹加尔文所拥有的法律方法和人文主义技巧，在解释圣经条文之时表现得淋漓尽致。这种利用古希腊斯多葛学派自然法思想来扩大神法的方法，是新教教会的特征之一。在这里，加尔文与路德宗，以及拘泥律法字面含义的天主教，形成了鲜明的对照。

由此加尔文指出世俗王国的人依然要遵循圣经十诫。圣经十诫中的后六诫其实暗含了尊重他人的财产、保护生命权、名誉权等重要内涵。加尔文现在要求所有人遵循圣经十诫，实际上是从消极角度要求保障他人的生命权、财产权和健康权。换句话说，加尔文给世俗王国的所有人施加了保护他人权利、自由的义务。当世俗王国的人民确实履行了这种义务后，人民的权利、自由自然能够被保障。

考察加尔文对圣经十诫的解释应当结合客观权利到主观权利的过渡。主观权利是具有划时代意义的权利概念。在西方的一些语言中，“法”与“权利”常常由同一个词语表述。拉丁语“ius”既有法律之意，又有权利之意，前者指“客观法”，后者指“主观权利”。“客观法”往往意味：做某事是正确的、公正的、合理的。这种客观权利、客观法实际上更像是某人良好地履行了一种义务、责任，而主观权利则是一个主体可以要求做某事的权利、自由。近代意义上的权利观念都属于主观权利。在霍布斯、洛克等近代自然法学家的教导下，自然法最终转化为自然权利，主观权利的概念开始被人们频繁地使用。当然，在这些近代自然法学家之前，也存在主观权利的概念，只是在此之前主观权利没有被那么重视。

不难发现，加尔文对十诫义务的解释距离主观权利并不遥远，他的表述为最终的自然权利、主观权利理论提供了肥沃的土壤和舒适的温床。值得注意的是，加尔文在晚年也开始使用接近主观权利的话语，这主要出现在加尔文对圣经的注释中，包括《诗篇注释》出现的“接纳权”；《创世纪注释》出现的“居住权”、“留居权”、“土地权”等等⁷⁰。

⁶⁸ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第341页。

⁶⁹ [美]GF穆尔：《基督教简史》，郭舜平译，北京：商务印书馆，1996年版，第253页。

⁷⁰ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第67页。

可惜的是，主观权利并没有正式出现在全面反映加尔文思想的《基督教要义》之中，这说明加尔文并没有把主观权利视为非常重要的内容。当然，加尔文关于十诫的理论终究为主观权利的产生奠定了坚实的基础。

（三）道德律之下的良心自由

加尔文本人在宗教信仰上其实并不算宽容，但是加尔文主张人在道德律之下享有的良心自由却蕴涵着思想自由的因子。良心自由是思想自由的雏形，也是个人自由的逻辑起点，在宪法自由中占据重要地位。有学者认为：“良心自由拓展了宗教自由的外延，改变其价值基础，将宗教自由转变为人的自主尊严。”⁷¹对于加尔文主义者来说，他们把加尔文的良心自由视为一种最基本的自然权利，并以天赋人权之名来反抗公权力对个人自由的粗暴干涉。西方社会最终在这种自然权利的基础上产生了信仰自由、言论自由和出版自由等进步思想。

那么加尔文为何会产生良心自由思想？这或许与当时兴盛的人文主义思潮有关。人文主义有很强的世俗色彩，推崇个人自由，经常暗含对传统天主教会禁欲的不满。凯利认为加尔文受到许多人文主义者的影响，包括其老师约翰·梅杰和纪尧姆·布德、勒菲弗尔·伊塔普雷斯以及伊拉斯谟。“梅杰让加尔文掌握了人文主义盛行的，将历史-文法的批评方法结合原文的技巧。”⁷²另外，加尔文对良心自由的宣扬恰恰是为了反对天主教会的苛刻法规。天主教制定数量庞大的教会法规，对基督徒的良心安宁和日常生活都有重大的约束，这对于一个人文主义者来说是难以接受的。

良心自由必然涉及到良心的概念。加尔文主张：“当人对神的审判有意识，如证人在面前作证，让人无法掩饰自己的罪，这意识就是‘良心’。”⁷³良心指认识到自己有罪的意识。那么，认识到自己有罪，如何称得上是一种良心上的自由？根源在于，人的罪已经被耶稣清偿了。来自良心的指控因而被撤销，人的内心最终得以安稳。从因信称义的角度看，上帝以白白的恩典消除了道德律的强制性，让人的良心能够免于道德律的强迫。加尔文认为没有人能够完全遵循道德律。即便是圣人，也要在上帝的面前每天跌倒

⁷¹ 陈斯彬：“良心自由的宗教基础及其核心地位”，《浙江社会科学》，2015年第12期，第57页。

⁷² [美]道格拉斯·F·凯利：《自由的崛起：16-18世纪，加尔文主义和五个政府的形成》，王怡、李玉臻译，南昌：江西人民出版社，2016年版，第9页。

⁷³ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第3卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第849页。

三次。但是基督徒在拥有信心之后，即便无法完全履行上帝的道德律，也能获得良心上的安宁。简而言之，加尔文在法律与自由之间建立了特殊的平衡。一方面，上帝的道德律永恒有效，另一方面，人类在道德律之下能够享有良心自由。

在良心概念的基础上，加尔文提出了基督徒拥有的三种自由。

第一种自由：“良心在寻求称义的确据时，应在律法之外，弃绝律法上的义。”⁷⁴这是消极层面的自由，意味着基督徒不再受到以律法为名的强制力量的压迫。按照因信称义，即便基督徒无法完全遵循道德律，也可以靠着信心免于道德律的钳制。

第二种自由：“良心遵守律法，并非受律法约束，而是从律法的轭下释放，就甘心乐意地顺服神。”⁷⁵信徒摆脱束缚后，反而会主动服从上帝并遵循律法，这种心甘情愿，体现的就是人的自由。孙毅认为这反映了一种康德式的积极自由。“被释放的良心有力量做之前不自由之下无力做的事；并非被迫，而是良心自己的愿望。”⁷⁶在这里，自愿守法意味不被强迫，而不被强迫当然属于一种自由。

第三种自由：“外在的无关紧要之事，没有信仰拦阻我们使用它们。”⁷⁷除了道德律所禁止的事项，基督徒在生活中拥有非常多的自由。加尔文一方面反对天主教高层奢侈腐败的生活，另一方面也反对当时欧洲许多极端的苦修士。这些苦修士为了保持对欲望的克制，不惜过最贫苦的生活。加尔文认为这是错误的，对于许多无关紧要的事情，人人皆可尽享自由。这种无关紧要的自由恰恰是最重要的自由，因为这种自由暗示着国家法和教会法都无权约束人的良心。

加尔文的良心自由意义重大，影响深远。具体说来：

第一，良心自由成为加尔文主义者主张的自然权利。人在上帝的道德律面前都能够享有良心自由，那么还有什么实在法能够约束人的良心呢？易言之，如果实在法约束人的良心，那就是对道德律的逾越，应归于无效。良心自由意味着人的精神世界只属于上帝支配，人类思想因此免于世俗法律的强制。在教会法中，加尔文借此攻击天主教的教会法规钳制人的良心自由，这成为西方自由主义的神学雏形。加尔文主义者则把良心自由发扬光大，他们将之视为一种人人都能享有的自然权利。在英国，弥尔顿把加尔文的

⁷⁴ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第3卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第835页。

⁷⁵ 同上注，第837页。

⁷⁶ 孙毅：“论加尔文的良心观念”，《宗教学研究》，2014年第1期，第191页。

⁷⁷ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第3卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第839页。

良心自由理论拓展为全面的个人自由；加尔文主义也为美国宪法《第一修正案》关于宗教信仰自由的条款提供了理论基础⁷⁸，良心自由最终成为美国宪法所保障的重要自然权利。

第二，良心自由缓解了法律与自由之间的紧张关系，便于近代自然法学家论证法律对自由的保障。法与自由的关系，经历了从法律压制、约束自由到法律保障自由的转变。中世纪及以前，法律更突出的就是压制自由。阿奎那认为：“如果人法是正义的，就获得了永恒法约束良心的权力……人是共同体的一部分，这部分属于整体。自然在部分上的损失也是为成全整体，这些施加均等义务的法律是正义的，且约束良心。”⁷⁹阿奎那主张为了集体可以牺牲个体自由，这是典型的中世纪特色，更为强调义务，缺乏对个体权利自由的尊重。在17世纪以后，随着自然权利的兴起，自然法学家普遍强调法律对自由的保护。而在加尔文这里，良心自由意味着个人拥有信心后，良心就不再被法律约束，甚至拥有主动遵循法律的自由。这种康德式的自由大大缓解了法律与自由之间紧张的关系。与此同时，加尔文虽然没有系统论证法律对自由的保障，但他认为道德律是上帝赋予的宝贵礼物，并不是为了约束人的自由。为了论证道德律的有效性、永恒性，他主张道德律是上帝给犹太人的希望。“上帝为犹太人颁布律法，是要在基督降临前给他们盼望，而非约束他们。”⁸⁰除此之外，加尔文鼓励基督徒诉诸世俗法庭来保护个人财产，这也暗含了法律对权利的保护。这些表述都便于洛克论证法律对自由、权利的直接保障。

三、道德律对实在法的评判

加尔文的法学内容零散地出现在神学文本之中，并且缺乏严丝合缝、层层递进的推理论证，而其中的道德律、教会法和国家法也只是法律种类的简单汇总。但从某种意义上讲，支离破碎的法律思想恰恰是对整齐划一的经院哲学的有力回击，这也是人文主义思潮对正统教会的无声嘲讽。

道德律己不律人，然而加尔文的道德律既约束人的行为，又约束实在法。道德律作

⁷⁸ [英]阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第135页。

⁷⁹ [意]阿奎那：《论法律》，杨天江译，北京：商务印书馆，2016年版，第99-102页。

⁸⁰ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第327页。

为永恒公义之法，具有让人恐惧、知罪，引人成圣的功用，也是教会法和国家法的最终依据。依托于两个国度理论，加尔文的道德律、教会法和国家法在一定程度上成为统一的法律思想，而道德律则居于核心地位。具体来说，第一，基于两个国度的分离，教会法管辖精神王国，国家法管辖世俗王国。因此加尔文把教会司法权限定于道德领域，教会不再拥有刑罚职能。第二，基于两个国度的联合，精神国度的教会法和世俗国度的国家法都必须符合道德律。教会法不能超越作为神法的道德律；道德律也是一切国家法的正当性来源，违反道德律的国家法归于无效。

在这个过程中，加尔文通过道德律对教会法的评判，否认了天主教对人类良心自由的压制并建立了具有“宪法”特色的教会法体系。加尔文通过道德律对国家法的评判，阐述了“恶法非法”的观念并赋予了立法院官员抵抗权。

值得注意的是，解读加尔文的法律思想应当尊重加尔文的原意；既然加尔文的法律思想本身就是不成体系的，即便通过道德律的引导使得加尔文的法律思想在一定程度上实现统一，也不宜直接称之为加尔文法律思想的体系化。

（一）两个国度对加尔文法律思想的统一

加尔文的法律思想特别集中在他关于政教关系的论述中，而两个国度理论恰好是加尔文关于政教关系论述的重要组成部分，两者之间的重要联系不言而喻。

国外已经有学者注意到加尔文的两个国度与其法律思想的联系。戴维·范德鲁宁（David Vandrunen）把到加尔文的自然法与两个国度理论相联系。“加尔文将精神国度与世俗国度区分开来，他警告说这两个领域永远不能混淆。加尔文对自然法的积极运用，将其作为法律和政治活动的标准，无一例外地落在与世俗国度打交道的环境中。相反地，加尔文对自然法则的否定性使用，他把自然法则的目的描述为谴责罪人，让他们在上帝面前不可饶恕，经常出现在与精神国度有关的场合，因此也出现在关于救赎和永生的关键问题上。”⁸¹范德鲁宁反驳两种观点：其一是认为加尔文的自然法在其神学体系中无足轻重的观点；其二是主张加尔文自然法与其神学体系存在严重矛盾的观点。范德鲁宁认为是这些学者忽视了两个国度学说才导致这样的误解。

⁸¹ David Vandrunen, “The Context of Natural Law: John Calvin’s Doctrine of the Two Kingdoms”, *Journal of Theological studies*, vol.14, April 2014, p.505.

加尔文的自然法思想在两个国度中确实具有不同作用，但是范德鲁宁的观点也有值得商榷的地方。第一，加尔文的两个国度与前人大不一样。他所指的精神国度侧重于具体的教会治理，而非抽象意义上的救赎、成圣。并且，按照维特的观点，精神国度与世俗国度界限非常模糊，加尔文认为两个国度要相互支持，两者并非不能混淆。第二，范德鲁宁单独考察自然法与两个国度的关系，鲜少涉及到道德律。但加尔文明确主张道德律是自然法的体现。在加尔文的论述中，自然法和作为神法的道德律没有本质区别。从效力来源考察，自然法和道德律都来自于上帝意志。第三，只有把自然法和道德律视为一体，加尔文诉诸自然法才不会与上帝的恩典发生矛盾。上帝恩典是上帝意志的结果，把自然法视为神法，自然法和恩典才能在加尔文的神学体系里和谐共生。第四，当自然法和道德律融为一体，自然法就拥有道德律最重要的功用——引人成圣。这是加尔文和马丁·路德法律思想的重要区分。范德鲁宁忽视了自然法最重要的功用。因此，要讨论道德律和两个国度的联系，范德鲁宁的观点仅可作为参考。

考察加尔文两个国度理论本身，该理论脱胎于马丁·路德。而马丁·路德早期受到奥古斯丁的影响，两个国度的对立非常激烈。他认为基督徒属于基督国度；异教徒属于世俗国度。两个国度彼此混合，又彼此斗争。“基督徒只受上帝话语治理，不受世俗治理。异教徒应接受世俗的刀剑，因为他们不信上帝的话语。”然而随着宗教改革的逐渐展开，特别是发现了德国农民战争的残酷可怕，路德逐渐意识到世俗政府的重要性。此时的路德认为：“人同时是罪人和义人，尘世的基督也必须接受属世治理。从两个国度出发，所有人都归世俗权力管辖。”⁸²路德最终发展了一种国家全能主义（Erastianism），教会完全依附于国家，在世俗社会中缺乏存在感。加尔文承认世俗政府对人的管辖，但他没有完全接受路德剥夺教会地位的思想。“教会与政府各有独立地位，不存在相互依赖……加尔文一方面努力寻求教会的独立性，另一方面又将其与王权关联起来。”⁸³

加尔文的两个国度理论可以大致如此归纳：教会是精神王国，国家是世俗王国；教会要进行灵治理，国家要进行属世治理。世俗王国（公民王国、属世国度、国家、地上王国）和基督王国（精神王国、属灵国度、教会、天上王国）从上帝受领不同的治理权力，独立存在、相互分离，但涉及到对上帝的共同义务之时，要相互支持。实际上，教会和国家对上帝的共同义务就体现在上帝赐予人类的道德律之中。更明确地说，加尔文

⁸² 林纯洁：“从末世到创世：马丁·路德两个王国理论的变迁”，《世界哲学》，2013年第4期，第110页。

⁸³ 孙毅：“论加尔文关于政教关系的原则”，《西南民族大学学报(人文社科版)》，2007年第4期，第110页。

的两个王国理论实质是主张：教会和国家在法律体系、法律程序和国家权力上要相互分离，但在履行道德律的义务时，应当相互支持。加尔文主张两个国度之间的相互联合，构成了他与新教其他流派的本质区分。“不同于其他教派，加尔文宗主张教会和国家要在创建基督徒共同体和培养基督徒公民中发挥互补作用。”⁸⁴

两个国度理论可以作为加尔文高度碎片化的法律思想的线索，塑造了加尔文法律思想的形态和内涵，而道德律则居于法思想体系的核心。第一，基于两个国度的分离，教会法管辖精神王国，国家法管辖世俗王国。因此加尔文把教会司法权限定于道德领域。第二，基于两个国度的联合，拥有最高效力的道德律引导精神国度的教会法和世俗国度的国家法，两个国度得以相互支持。易言之，加尔文为两个国度构筑起一道高耸挺立的隔离墙，却又在这道隔离墙上留下一把梯子，这把梯子就是道德律。

在神学思想的层面中，加尔文的道德律在精神国度让人恐惧、知罪，引人成圣；在世俗国度成为人类日常行为的标准。在法律思想的层面中，加尔文以道德律评判精神国度的教会法和世俗国度的国家法，试图建立理想的教会和国家模式。

（二）道德律对教会法的评判

“羊群之外也有羊，羊群之内也有狼”⁸⁵，教会法体系的构建对分辨谁是真正的基督徒至关重要。加尔文对教会法尤为重视，这构成了他与马丁·路德的重要区分。加尔文通过诉诸道德律，否认了教会法规对良心自由的约束，并提出了自己在教会司法权、教会组织结构和教会纪律的见解，最终构建了一套独树一帜的教会法体系。加尔文认为：“教会不可做错或违背神，因教会判决只依据神法。”⁸⁶而神法中的礼仪律和司法律均已失效，可知加尔文实际上是以道德律作为教会法的根本依据。维特则进一步认为道德律的功用可以在教会法中得到体现。“教会法方便道德律实现三种功用：通过维持纯粹的神的教义和法律，教会提升了法律的神学功用……通过维持结构化的秩序，教会提升了法律的政治功用……通过维持精神规训，教会提升了法律的教育功用。”⁸⁷

⁸⁴ 约翰·维特、钟瑞华：“西方传统中法宗教学的兴起”，《华东政法大学学报》，2015年第18卷第1期，第148页。

⁸⁵ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1034页。

⁸⁶ 同上注，第1239页。

⁸⁷ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第86页

许多学者对加尔文的教会法有较高评价，而不是将之视为单纯的宗教内容。维特认为加尔文的教会法融合了自由、民主和法治，并且加尔文主义者通过民主选举、民主监督来限制教会权力的措施为美国宪政制度提供了肥沃的温床。⁸⁸国内也有学者认识到加尔文对西方民主宪政的推动作用。“加尔文主义主张的圣约产生了以上帝权柄为依据的民主观念，和自然法理论相融后催生出了宪政民主制。”⁸⁹伯尔曼则认为：加尔文主义所产生的自治主义精神为社会契约和被统治者同意的政府提供了基础。⁹⁰而本论文认为加尔文宗的自治主义很大程度来自加尔文所塑造的具有“宪法”特征的教会法和“法治”特色的教会组织。在这样的教会体系下，不存在一个绝对的权威人物，教徒之间人人平等，以道德律为最高依据，依法而治。他们通过民主的选举活动产生长老，并由长老组成的会议产生最终的决策。这种教会自治模式成为英美清教徒心中民主宪政制度的原始模型，并为社会契约观念奠定了基础。

加尔文通过道德律对教会法的评判，一方面反驳了天主教会良心自由的压制，为西方近代的思想自由奠基；另一方面建立了一套具有“宪法”特色的教会法体系，为清教徒提供了初步的法治框架。

1. 道德律对教会法的否定性评判：否认教会法对良心自由的约束

加尔文认为道德律不会约束人的良心，这意味着人在道德律之下依然能够享有良心自由。如果教会法规约束人的良心，那就是对道德律的僭越，应当归于无效。加尔文通过诉诸道德律来抨击天主教的法规束缚基督徒的良心自由。他主张：“若人的法规是为了约束我们（良心）……我们说这不合神法的约束。良心不在乎人，只在乎神。”⁹¹

人类能够享有良心自由，最终依据还是上帝的绝对主权。加尔文主张一切任意的主权都是对神国度的侵略，教会无权设立独立的教会法规来约束人的良心。因为上帝才是人类灵魂的唯一统治者，惟有上帝能拯救或者毁灭人的灵魂。上帝同时也是人类的审判官、救世主，以及给人类设律法的。所以，加尔文极其厌恶天主教在圣经之外颁布大量

⁸⁸ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第19-20页。

⁸⁹ 赵林：“加尔文教的‘两个国度’思想对西方宪政民主的深远影响”，《求是学刊》，2012年第39卷第1期，第29页。

⁹⁰ [美]伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方、高宏钧、张志铭等译，北京：法律出版社，2008年版，第29页。

⁹¹ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1205-1206页。

的教会法规。而天主教则主张若不遵守这些法规就会遭受永恒的苦难。为此，加尔文在《基督教要义》里讨论了如何保持人对上帝属灵的自由。

然而，加尔文却面临圣经原文带来的阻碍。圣徒保罗说要顺服掌权者，不只因为刑罚，也因良心。至少从表面上看，人的良心受到了政府法律的约束。按这种理解，教会法也可以约束良心。作为拥有良好法学素养和人文主义技艺的学者，加尔文重新解释了保罗的话。使良心顺服的人法不过是刚好符合神吩咐的具体法律，人的良心服从的依然是神，而非人法本身。神才是唯一颁布律法的那一位。加尔文指出：“要区分属与种。良心不在乎人法，但仍被神一般的吩咐所约束，神吩咐人要顺服官员。官员是神预定的，受我们的尊荣。”⁹²因此，人遵守法律在乎的只是法律一般目的，而不是法律的具体条目。至于天主教压制良心自由的各种教会法规早已经违背了神的吩咐，侵犯了神的主权，逾越了神的道德律，不应当被遵守。

加尔文认为无理苛刻的天主教教规会捆绑人类良心，应该被废除。那么，他主张废除这些繁杂、苛刻、庞大的教规有何种积极的意义？韦伯在《新教伦理和资本主义》认为：“加尔文的预定论具有极端的非人性，使得基督徒感到空前的内心孤寂；只有他一个人一个人走下去，去面临一个人永恒的，早已决定的命运。教会、教士、圣礼都帮助不了他。”⁹³韦伯主张加尔文的预定论使得基督徒被迫放弃对天国的追求而转向世俗社会。在此之后，加尔文主义者结合预定论，提出了“天职”、“呼召”的观念，有力地促进了资本主义的发展。而本论文则认为，第一，与其说新教伦理萌发了资本主义精神，不如说资本主义精神选择了新教伦理。第二，除了提出预定论、“天职”、“呼召”观念以外，新教加尔文宗对浩如烟海的天主教法规的摒弃也推动了早期资本主义的发展。加尔文认为天主教所颁布的庞大、繁琐、无用、苛刻的教会法规不仅会折磨虔诚基督徒的良心，而且从客观上必然会占用大量的时间。在加尔文废除大量的天主教法规以后，众多普通的基督徒就能够拥有更多的行为自由，可以腾出更多时间到世俗世界劳动和生活，这有利于资本主义工商业的进一步发展。

值得注意的是，在这里加尔文用法学概念“主权”替换了中世纪经院哲学家常用的“绝对潜能”概念。以前的经院哲学家认为上帝拥有绝对潜能，能够突破其行为规则。

⁹² [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1206页。

⁹³ [德]马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年版，第79页。

现在加尔文认为上帝是主权者，拥有最高的权力，是所有法律的来源，也超越了所有的法律。值得玩味的是，主权的概念来自和加尔文同时代的博丹。而加尔文和加尔文宗在 16 世纪的法国长期受到国王的压迫，因此他们与法国君主的关系非常恶劣，而博丹的主权理论主要是为民族国家的君主服务的。“博丹论述的“主权”首先指国王的绝对权力，刚好是加尔文主义非常反感的東西。”⁹⁴

总的来说，加尔文以良心自由否定天主教的专制教规，有三点意义。

第一，加尔文论证了良心免于人法的强制，不属于教会法和政府的法律的管辖，为后世的信仰自由、言论自由、思想自由打下了坚实的基础，为包括弥尔顿在内的加尔文主义者提供了最初的依据。

第二，加尔文否定了卷帙浩繁的天主教教规的合法性，使得基督徒获得空前的行为自由。他们不用再投入大量时间用于遵循苛刻无用的教会法规。这便于基督徒参加世俗的劳动，有利于资本主义社会的发展。

第三，加尔文在描述上帝作为法律的来源，高于法律之时，使用了法学概念“主权”，便于后世的霍布斯把上帝主权置换到国家的主权中。

2. 道德律对教会法的肯定性评判：建立具有“宪法”特征的教会法

从西方中世纪开始，教皇始终是货真价实的政治人物，经常介入欧洲的政治事件；而教会则是欧洲事实上的权力机关，与世俗国家共同治理欧洲人民。因此教会在欧洲社会中可以被视为一个“国家”，而教会法则是管理这个“国家”的实在法。对于加尔文而言，他在否定教会法对良心自由的约束的基础上，以道德律之名，建立了具有“宪法性基础”的教会法和“法治”状态的教会组织。从某种意义上看，加尔文的教会融合了“自由”、“民主”和“法治”。在上帝的道德律面前，新教徒们人人自由平等，依法而治。

加尔文对教会法体系的构建具体包括以下几项措施：

第一，教会的权力包括三项，教义（设立教义信条、解释信条）、颁布教会法规权（立法权）和教会司法权。⁹⁵圣经是道德律的具体展现，加尔文要求设立教义信条和解

⁹⁴ 刘小枫：“博丹与加尔文的历史对决”，《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》，2020年第43卷第3期，第3页。

⁹⁵ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1168页。

释信条必须依据圣经。圣经因此成为了教会的最高权威，是教会法体系中的“宪法”。这极大地限制了教会高层的权力，减少了他们滥用职权的可能性。至于教会的立法权，在驳斥天主教的教会法规后，加尔文并没有主张教会就无权颁布法规，而是无权颁布限制良心的法规，他反对的是关于规制救赎的教会法规，这是专属于上帝的领域。除此之外，加尔文把教会司法权限定于道德惩戒，否定了教会对世俗案件的管辖。加尔文介绍了圣经原文中神给使徒和教会捆绑、释放的权柄，但他反复强调这种权柄只是传播福音和革除教籍。教会“捆绑”基督徒只是在批判基督徒的道德，而非要让他灭亡。因此司法权的范围限于精神领域，教会的司法权柄只与道德惩戒有关，具体包括教导、严重警告、拒绝有罪的人受理圣餐和革除教籍。加尔文要求教会在行使这种司法权时必须依据上帝的道德律。

按照现在对司法管辖权的理解，缺乏民事、刑事、治安案件的管辖，教会法庭已经不能称之为法庭了。加尔文把教会的司法管辖权限定于精神领域，其实已经剥夺了教会的司法管辖权。基于两个王国理论，加尔文通过把教会司法权应当限于精神领域，使得教会和国家在法律体系、法律程序和国家权力上完成了分离。这对西方法律制度产生了深远的影响，突破了教皇革命以来的教会法——国家法二元法律体系，让教会法退出了西方世俗法律，进而消除了中世纪并行法律管辖权。在欧洲中世纪，“双重危险”发生较为频繁。“双重危险”的实质是两套并行法律体系和政治权力之间的矛盾，其结果就是让被告人承担多次审判或者刑罚。而加尔文把教会司法权限定于道德领域，有利于减少欧洲中世纪频繁发生的“双重危险”。

第二，加尔文设置了教会组织中的职务和相应的权利义务，为教会权力分配提供了类似的“宪法性”依据。加尔文的教会不存在大主教这样的绝对权威者，重要事务由长老集体商讨决定。他诉诸古代教会，为理想的教会组织结构提供了正当性。加尔文主张教会组织中除了平信徒以外，还应当设置领导阶层，包括牧师、教师、长老和执事。教师从事讲经的工作，而施行圣礼、警告和劝勉等更重要的事务则由牧师负责。牧师虽然占据高位，但是受到长老的限制。长老和牧师，一同执行教会纪律。至于执事则偏向于行政性、事务性工作，也掌管教会的慈善机关，辅助管理教会的收入，财产和设备。当然，教会领导阶层虽然和平信徒有差别，但这并不体现灵魂的优劣差异。

第三，加尔文否定教皇的专制独裁，主张教会会议的权威。教会的权柄要么由各个

监督掌握，要么由教会会议掌握。加尔文更支持由教会领导层组成的教会会议享有权柄，而非单个的大主教、监督。其一，加尔文反对教皇专制。他认为教皇不是基督徒的头，只有耶稣才是。在教会里，唯有基督才是王。加尔文反对罗马教区的首要性，借此来反对罗马教会和罗马教皇。天主教认为罗马教皇是教会的首领，部分原因在于罗马教区具有首要性。而罗马教区的首要性很大程度上是因为这是圣徒彼得的教区。天主教主张基督对彼得所说的话设立了教会的主权，他们常常视自己是圣徒彼得的继承者。圣经记载：「你是彼得，我要把我的教会建造在这盘石上」。加尔文认为天主教的理解有误，“基督交付的职份，也交付众长老；或彼得将权柄分给众长老。”其二，加尔文以教会长老集体组成的教会会议替代教皇、大主教、监督的个人独裁。加尔文认为虽然许多教会会议都败坏了，但是教会会议依然享有权威，只不过教会会议应当“认真考虑召开时间、讨论问题、会议意图、参与人员，最后以圣经标准衡量问题。”教皇的权力被分散到参与教会会议的长老们手中，这为教会民主奠定了基础。

第四，加尔文支持教会内部的民主选举。在《基督教要义》里，加尔文介绍了古代教会的正确治理：公众参与治理，公众有权选举教会的牧师、监督。“在古代，成为牧师需要教友的支持。根据阿纳克莱图斯的法，长老甚至需要公民的支持。”⁹⁶在此基础上，加尔文批判了天主教的专制破坏了古代教会的正确治理。人民群众的选举投票、建议、认可权利都被转移到了主教手上，主教随心所欲地掌握人民群众的权利。加尔文因此怒斥天主教的监督要么是酒鬼，要么就是淫徒、赌徒，只要拥有天主教的教皇特许，十岁儿童都可作监督。加尔文主张教会必须摒弃天主教的独裁与腐败，实行古代的民主选举。

最后，加尔文强调教会纪律的建设。纪律的形式与目的都是上帝的道德律所固有的。基于两个国度在国家权力和法律程序的分离，加尔文主张教会不具有任何的世俗权力，因此教会法规和教会的纪律都应当限于精神惩戒。加尔文建立了一套严密的教会纪律体系。他区分了隐秘的罪和公开的罪，轻微的罪和严重的罪。基于不同的类型和具体情节，教会给予的教导、批评、革除教籍的惩罚也不尽相同，对于轻微的罪行，教会不能直接革除教籍。这颇有一种“罪责罚相适”的味道。教会纪律的建设有利于培养正义、节制的基督徒，减少奢靡腐败。

美国学者伯尔曼认为格里高利七世发动的教皇革命使得古希腊、古罗马和基督教传

⁹⁶ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1092页。

统相融合，形成了教会和王权相对立的二元格局，最终产生了第一个西方近代的法律体系和不同于古希腊古罗马的职业法律家阶层和专业的法学院。而第一个西方近代法律体系就是教会法，理由则是教会法具有“宪法性基础。”“这里的‘宪法’词取它的近代意义，指主权归属及限度，选择统治者的程序，立法、行政和司法权的分配及公民的权利与义务。”⁹⁷当然，伯尔曼也承认中世纪教会法不存在正式的系统化的宪法。但是他认为那个时代的教会法学家在教会法体系内部发展了一种社团法律，是接近于宪法的一种次级宪法制度。

依照伯尔曼的观点，对教会的权力归属、组织结构和教会的立法、行政、司法权力的分配和限制可视为一种“宪法”，对教会权威的权力进行制度性的限制，接近于“法治（rule of law）。”⁹⁸那么，加尔文设计的教会法体系也具有类似“宪法”的特征，加尔文建立的教会组织也具有“法治”的状态。甚至，由于加尔文完全否定了教皇和主教的绝对权力，主张教会会议至上，其“法治”特征要明显强于中世纪的天主教会。除此之外，加尔文坚持教会等级制度不能建立在人类灵魂的差异性之上，这使得教徒之间形成了相对自由平等的关系。教徒依据上帝的道德律自己统治自己，自己制定教规，自己选举长老，最终产生了一种独特的教会自治模式。这种教会自治模式暗示着社会契约和被统治者同意的政府概念。伯尔曼由此认为加尔文主义的教会自治为社会契约观念提供了神学基础。

加尔文颇具宪政特色的教会组织带给了英格兰、苏格兰和美国的清教徒重要的启迪。英国光荣革命之后遵循“议会至上”的宪政原则很难说没有英国清教徒奉行教会会议权威的影响，而这种主张来自加尔文。即便一贯批判加尔文主义的萨拜因也承认加尔文主义对苏格兰的民主宪政具有正面的作用。“苏格兰的加尔文宗反映了某种代议制原则，苏格兰教会比苏格兰议会更能代表国家。”⁹⁹除此之外，清教徒缔结的“五月花号公约”也为美国宪政注入了清教基因。多位美国开国元勋都是清教徒，很难否定加尔文对他们的影响。事实上，加尔文关于教会民主宪政的设计很容易被教徒参照、借鉴到政府里。

总而言之，加尔文通过道德律的否定性评判，否定了天主教对良心自由的压制；通

⁹⁷ [美]伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方、高宏钧、张志铭等译，北京：法律出版社，2008年版，第201-202页。

⁹⁸ 同上注，第210页。

⁹⁹ [美]萨拜因：《政治学说史（上）》，盛葵阳、崔妙因译，北京：商务印书馆，1990年版，第421页。

过道德律的肯定性评判，建立了一套具有“宪法”特色的教会法体系。在这个过程中，加尔文为西方近代宪政制度和社会契约观念带来了积极影响。

（三）道德律对国家法的评判

人可以是最好的动物，也可以是最坏的动物。人性的幽暗复杂使得国家法有了用武之地。对于加尔文来说，他一方面认同世俗政府对世俗国度的管辖权，国家法作为世俗统治者的意志，拥有调整世俗国度的正当权力；另一方面又赋予了世俗官员来自精神国度的义务。这种两面性为两个国度的联合提供了基础，两个国度之间不再泾渭分明。在这个过程中，加尔文的道德律起到重要作用，加尔文通过道德律来评判国家法，让世俗国家贯彻上帝的意志。国家和法律的本质是便于上帝运用道德律来培养人在政治生活中的正义。具体而言：通过道德律对国家法的否定性评判，加尔文阐述了“恶法非法”的观念；通过道德律对国家法的肯定性评判，加尔文确立了公民的服从义务和官员的有限抵抗权。当然，抵抗权可以视为承认“恶法非法”之后的逻辑结果。

1. 道德律对国家法的否定性评判：恶法非法

第一，加尔文认同国家法对世俗国度的必要性。

在基督国度和世俗国度、此生和永生、人与神的对立之下，国家法有何必要性？这是每一个基督徒都必须考虑的问题，恐怕除了重洗派（Anabaptist）以外，大部分基督徒都认可国家法的必要性。加尔文的回答也是肯定的，政府和法律是属世治理所必需的。他主张法律是沉默的统治者，统治者是活着的法律，两者都是世俗国度所不可或缺的。

加尔文指出人类保有的理性，使得法律的存在成为必要。人类先天就拥有理解力、判断力，能够感受到公正观念的存在。而公正观念也被规定在道德律中，国家法就有必要保护公正观念所认可的具体内容。同时，加尔文也赞同亚里士多德关于人是社会动物的论断。基于这种论断，人拥有保护社会的本能，也会产生出公平正义的观念。（如果将这种观念解释为自然法，那么自然法似乎就和理性产生了关联，但加尔文并没有直接指明这种关联）加尔文声称：“人人都拥有公平交易和秩序的观念。人人都知道，组织必须用法律和背后的原则来约束。人人都认可法律的必要性。法律的种子无须教师和立

法官就已深植于人的心中。”¹⁰⁰为此，加尔文严厉批判了那些主张政府、国家法会损害自由的人。他认为想摆脱法律的人，要么是强盗、窃贼，要么就是在争辩法律不公。基于人类拥有的智慧，他们反感法律并不是因为不能理解法律是良善的，而是私欲作祟。值得注意的是，加尔文所处的时代重洗派教徒极其活跃，他们不仅反对天主教会，也反对世俗政府，主张建立一个财产公有的神权社会。为了实现这种宏伟的理想，重洗派教徒甚至大规模参与农民战争。这引起了马丁·路德和加尔文极大的恐惧和反感。作为遵循和重视国家法律的人，加尔文此处的观点或许是对重洗派教徒的一个回应。

第二，加尔文认为不公正的国家法不应当被视为法律。

加尔文首先提出法律的表现形式可以不同，但是法律与爱不能发生矛盾。加尔文在介绍道德律、礼仪律和民事律的区分时专门指出：礼仪律是对上帝的虔诚仪式，但与虔诚本身不同；民事律的目的是保持上帝所吩咐的爱，但与爱的吩咐本身不同。所以上帝能取消犹太人的礼仪律，却能保持犹太人对上帝的虔诚；上帝能取消犹太人的民事律，但同样，爱的责任仍然永存。在这里，象征、表现和实质产生了区分。加尔文借助表现和实质的区分证明一点：法律的表现可以不同，世界各国都能制定最适合自己的法律，但是法律与永恒的准则——爱不发生矛盾。

加尔文最终表达了类似“恶法非法”的传统法律观念。既然道德律赋予了国家法正当性，国家法当然不能违背道德律。其一，公正作为法律之基础，已经体现在道德律中了。“公正本于自然，是所有法律制定的基础”¹⁰¹，而“道德律是自然律及神雕刻在良心表现出来的神的律法，整个公正体系都在神的律法中已经规定了。”¹⁰²其二，公正的法律必须被接受，而不公正的法律则不能被称为法律。“一切律法之惟一的目标是公义，公义是律法惟一的准则，并且众律法都局限于这公义。任何以这公义为准则的律法，以公义为目标，以及局限于公义的律法，都是必须接受的”¹⁰³“各国法律形态不同，但目标相同。而野蛮、暴力的法律，即任人偷窃、行淫，以及更污秽和荒谬的行为，不应当被视为法律。这些法规不但对公正，甚至对仁道和温柔而言都是可憎的。”¹⁰⁴加尔文认为

¹⁰⁰ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第2卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第248页。

¹⁰¹ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1550页。

¹⁰² 同上注，第1550-1551页。

¹⁰³ 同上注，第1551页。

¹⁰⁴ 同上注，第1550页。

国家法的表现可以不同，但是不能违背公正和道德律，否则就不能被称为法律。

从这里可以看出，虽然加尔文受到过中世纪晚期唯名论、唯意志论的影响，但没有陷入极端意志论、极端实证主义的漩涡，清晰、直白、朴素的价值判断依然存在。加尔文在此处的恶法非法观念有可能受到了阿奎那的影响，但也不能否定加尔文自身朴素的道德观念在发挥作用。

2. 道德律对国家法的肯定性评判：确立公民的服从义务和官员的有限抵抗权

既然“恶法非法”，那么基督徒如何对待“恶法”乃至暴政？加尔文在肯定基督徒对世俗统治者和国家法的服从之余，也构建了一种有限的抵抗权理论。

加尔文从基督徒对上帝的服从中推导出基督徒对世俗君王的服从。世俗君王不论英明神武还是庸碌昏聩、恶贯满盈，都是上帝全能所预定的结果，因此基督徒服从他们，就是在服从上帝的荣耀。然而，道德律要求基督徒必须服从上帝，这种服从要高于人类对世俗君王的服从。因为连人间的君王自身也必须服从上帝的神法。当世俗君王命令人做违反道德律的事情，人民有权拒绝；如果人民挑选了限制君主专制的官员，这些官员就有义务去反抗暴君的不法行为。加尔文斥责了古代以色列人，因为古代以色列人服从君王的命令制造金牛，这是道德律的体现——圣经十诫所禁止的偶像崇拜。¹⁰⁵由此，人民便拥有了基于神法的抵抗权。加尔文完整的论证如下：

首先，加尔文指出公民必须服从政府、君主和官员。世俗统治者的正当性根源于宗教义务。一个公民首先应当是一个基督徒，但基于对上帝的信仰，他也要服从世俗统治者，因为此时基督徒服从世俗统治者变成了一项精神性的宗教义务。加尔文引用了使徒保罗的名言“我们必须服从，不但因刑罚，也因良心”，借此证明服从君王就相当于服从上帝。在批判教会法规压制良心自由之时，加尔文主张保罗不是说人的“良心”要服从于君王的法律，而是说基督徒对君王的服从是上帝所要求的一般性义务。加尔文的解释在这两个地方没有形成明显的矛盾，逻辑自洽。他试图让基督徒在服从世俗统治者之余，享有宗教上的精神自由，让教会和政府达成某处程度上的平衡。

其次，加尔文认为即便是不公义的、邪恶的暴君，公民也要服从。古今中外，不同

¹⁰⁵ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1567页。

民族，不同时代的思想家普遍认为公民服从政府、君王乃是天经地义的。关键是当公民遭遇邪恶的暴君又当如何处理，武装起义还是忍受折磨或者和平请愿？加尔文的回答是继续忍受。人类历史中不乏鱼肉百姓的暴君，他们要么奸淫掳掠，要么滥杀无辜，要么出卖法律，在他们身上看不到一点上帝代表的样子。然而事实上，不管人民有多不情愿，暴君所拥有的权柄确实来自上帝。甚至，他们的所作所为最终是来自上帝的旨意。在这里，加尔文的预定论又在发挥作用。天地万有皆是上帝护理，邪恶的统治者一切不公义的行为都无法超脱上帝的意志。“连最无用的君王都是神的预旨所立定，我们就能抵挡一切反抗的思想。”¹⁰⁶正是上帝的意志在借助邪恶的统治者之手惩罚同样有罪的人民，在这个过程中，上帝依然公义，有罪的、邪恶的却是统治者和人民。除此之外，加尔文还引用了圣经来论证人民应当顺从暴君。古代以色列人承受君王的暴政，然而上帝不允许以色列人抵抗，只让以色列人继续等待上帝的旨意。在加尔文这里，人民获得解救似乎只剩下高深莫测的神意了。

最后，加尔文终于提出了一种有限的抵抗权，或者说不服从思想。邪恶的君王真的能够一直逍遥法外吗？倘若是真的，上帝也会显得不公义了。加尔文认为上帝常常借助一个符合上帝呼召的使者或者一个邪恶的暴君去打击另一个邪恶的暴君。在这个过程中，邪恶的暴君终于受难，罪有应得，成全了上帝的美意与公义。进一步，如果人民挑选了限制君主专制的官员，那么这些官员就具有义务去反抗暴君的不法行为。加尔文列举了历史上的斯巴达五长官、雅典市区行政长官和法国三级会议，他认为这些官员和机构承担着限制君王，保护人民自由的职责。基于属灵的义务，如果有权官员对暴君畏畏缩缩、战战兢兢，就是在出卖人民的自由，败坏上帝交付的职务。而对于普通人民来说，他们不能直接抵抗暴君，纠正暴君的不义的权柄在上帝手上，上帝给予人民的唯一吩咐就是顺从、忍受。当然，加尔文也指出了例外情况。人民顺服君主不应高于顺服上帝，上帝才是万王之王。因此，若君主吩咐人民做违背神的事情，人民应当拒绝。“将这权威视为伏在神的权柄之下，这不是违背。”¹⁰⁷加尔文又列举了圣经中的事例来论证人民可以拒绝服从君主不合神意的命令。但以理不服从君主的命令，但他认为自己没有做错事。因为此时的君王不仅仅冒犯人，也冒犯上帝，是在废除自己的权力。而以色列人遵从先

¹⁰⁶ [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，第4卷，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版，第1561页。

¹⁰⁷ 同上注，第1566页。

王的律例去膜拜金牛犊，这是一种偶像崇拜，违背了上帝的道德律，因而被先知斥责。

加尔文在国家法中构建了一种有限的公民抵抗权理论。普通公民仅仅拥有拒绝履行违背上帝律法的命令的权利，只有限制君主专制的官员才能主动反抗君王。国外学者对此评价也不尽相同。萨拜因认为这种抵抗权并不是真正属于人民的抵抗权：“若宪法包括这种官员，神就赋予了抵抗权，这并非人民反抗的权利。最高权利被共同掌握，一个拥有者有义务抵制其他拥有者的加害。”¹⁰⁸然而斯金纳认为加尔文赋予人民拒绝不正当义务的权利，为后续继承者留下了发展人民抵抗权的可能。¹⁰⁹加尔文使用了无数笔墨论证了人民必须顺服君王的神学义务，又在尾声留下了一点点不服从的因子。或许两者之间的矛盾和不协调远远没有一些学者想得那么尖锐，加尔文的服从思想远远高过不服从思想，抵抗权对于加尔文本人来说只是昙花一现。

那么，加尔文为何会发展出这种抵抗权理论？为何加尔文更倾向于官员的抵抗权？霍普菲尔认为相对于普通人民来说，官员拥有法律的授权，因此他们抵抗更具有法律上的正当性：“加尔文通常的假设是，一个公职人员是占据一个职位并行使法律秩序所规定的权力的人；并不是上帝的神法将一个人定义为血统上的王子、受欢迎的官员或将军。而是由于这类官员、公众人物的反抗与实在法的一致性，使得这种反抗是可以接受的。”¹¹⁰本论文认为加尔文这种微弱的抵抗权与其时代背景和个人性格特征密切相关。第一，1524年爆发的德国农民战争，战争期间尸横遍野、血流漂橹，这让路德和加尔文都感到农民武装暴动和重洗派的可怕。并且加尔文在巴塞尔得知了重洗派和农民战争对宗教改革的巨大破坏。¹¹¹这不仅仅使得加尔文愈加重视法律，也使得他不敢赋予普通人民真正的抵抗权。同时，作为富裕律师家庭出身的加尔文也可能不太信任底层的劳苦大众。第二，法国对新教徒的镇压极其强烈，法兰西斯一世自16世纪30年代以后便开始打压新教徒，圣巴托洛缪大屠杀更是对法国新教徒的严重迫害。如此尖锐的政治形势，不得不使得加尔文谨慎发表关于抵抗君王的理论。第三，这与加尔文个人过于谨慎，甚至怯弱的性格有关。有的人像弹簧，越被压迫，反抗就越厉害；有的人像海绵，越被压迫，就越柔软。加尔文更像是后者。加尔文性格内向谨慎，面临极端尖锐的政治形势和政治抉

¹⁰⁸ [美]萨拜因：《政治学说史（上）》，盛葵阳、崔妙因译，北京：商务印书馆，1990年版，第423页。

¹⁰⁹ [英]昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础（下卷）》，希瑞森，亚方译，南京：译林出版社，2011年版，第320页。

¹¹⁰ Harro Hopfl, "The Christian Polity of John Calvin", London: Cambridge University Press, 1982, p.171.

¹¹¹ [英]阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第77页。

择,加尔文都选择了妥协。他反对私人抵抗,也反对宗教领袖、宫廷贵族所领导的抵抗。国内学者的资料显示:“1559年,法国新教试图废黜法兰西斯二世,消灭把持朝政的天主教势力。他们希望得到加尔文的支持,加尔文断然拒绝了。”¹¹²另外,麦格拉思的记载道:“加尔文临终遗言承认自己只是一个胆小而且差劲的学者,被硬拉过来传播福音。”¹¹³这两处资料都显示加尔文个人性格的懦弱。而加尔文这种懦弱的性格不太容易产生强大的抵抗权。

总而言之,加尔文通过道德律对国家法的评判来建立一个理想化的基督教国家。他通过道德律的否定性评判,阐述了“恶法非法”的观念;通过道德律的肯定性评判,赋予了官员抵抗权。加尔文的抵抗权为英格兰、苏格兰、法国反抗暴君提供了充分的神学依据和法理依据。

四、加尔文道德律的特征及对后世的影响

加尔文对上帝的极端虔诚使得他对胡作非为的天主教恨之入骨,为了反对天主教神性等级化的必然性体系,他最终发展了一种独特的神学个人主义思想。这种个人主义思想建立在预定论之上。预定论对上帝恩典的无限凸显抹去了天主教的中介作用,中世纪以来的教徒——教会——上帝的信仰体系受到了严峻挑战,作为个体的基督徒开始受到重视。正如顾肃所言:“新教的意义在于信仰个人主义,提出思想宽容,为自由主义留下余地。”¹¹⁴何涛进一步主张:“加尔文政治思想的内核是此世化的神学个人主义,是神学个人主义在政治领域的展开。”¹¹⁵也有观点认为加尔文宗的信仰复兴与加尔文的宗教个人主义有关:“加尔文改革体现了神圣化与世俗化此消彼长、互为因果的辩证关系。加尔文的宗教个人主义为其阵营日后的信仰复兴运动埋下种子。”¹¹⁶

加尔文的个人主义倾向反映在他的法律思想上,就使得神学气息浓厚的道德律反而为西方近代自由和权利观念奠定了重要基础。正如马克思所言:“路德战胜了虔信造成

¹¹² 刘林海:“论加尔文反抗世俗政权的思想”,《北京师范大学学报》(人文社会科学版),2001年第2期,第88页。

¹¹³ [英]阿利斯特·麦格拉思:《加尔文·现代西方文化的塑造者》,甘霖译,北京:中国社会科学出版社,2009年版,第195页。

¹¹⁴ 顾肃:《自由主义基本理念》,北京:中央编译出版社,2003年版,第213页。

¹¹⁵ 何涛:“神学个人主义的此世化”,中国政法大学博士论文,2013年3月,第105页。

¹¹⁶ 李健全:“神圣化的世俗 世俗化的神圣——兼评加尔文宗教改革的历史背景”,《大连海事大学学报》(社会科学版),2009年第8卷第5期,第92页。

的奴役制,是由于他用信念造成的奴役制代替它……他把肉体从锁链中解放出来,是由于他给心灵套上了锁链。”¹¹⁷确实如此,宗教改革并非彻底的思想解放运动,不过是用一套枷锁来置换另一套枷锁,用一种奴役来置换另一种奴役。人类的自由并未得到真正地解放,权利的概念也没有得到正式的确立。马克思对路德宗教改革的评价放在加尔文身上也是合适的。加尔文本人对宗教信仰并不算宽容,他对于天主教专制的批评不过是出于对上帝的虔诚。加尔文推崇上帝律法,人世间的教会法和国家法不过是上帝的道德律的自然延伸,两个国度都必须服从上帝的道德律。然而,加尔文在否认天主教对信仰的垄断中发扬了信仰个人主义,为信仰自由和主观权利留下较为充足的余地;严格遵循道德律的教会法也具有“宪法性”特征,为西方近代宪政制度和社会契约理论奠定了基础。加尔文重构了基督教教义,道德律所萌发的自由权利观念为西方近代权利理念奠定了神学基础。

(一) 加尔文道德律的特征

第一,加尔文的道德律是以自然法为名的上帝意志。道德律作为一种书面自然法,与理性无涉,丧失了人神沟通的中介作用。加尔文对上帝意志的凸显超越了绝大部分经院哲学家,他的预定论完全压制了自然法的理性要素,这使得他的法律思想神圣气息高度浓郁。具体言之,道德律的定义、功用和表现,均属于完全的神学话语。加尔文所称的“良心”、“自由”、“成圣”概念本身就是基督教神学范式之下的主题。其中原因并不复杂,即便受过正式、系统、专业的法学教育(按照麦格拉斯的记载,加尔文师从“法国律师王子”皮埃尔·德·勒斯图瓦热,但并没有成为法学家的野心¹¹⁸),加尔文对上帝的虔诚依然超过了对法律热爱,他本人依然只是一个出色的神学家和思想家,很难称得上是法学家。因此他留下的代表作《基督教要义》属于纯粹的新教神学作品,整体内容自然是神学范式构造。同样因为这个原因,《基督教要义》中关于法律的内容可谓支离破碎,使得加尔文法律思想的表现形式高度碎片化。这最终令国内研究加尔文的法学学者举步维艰,令国外的一些学者认为加尔文的法律内容在他的思想中无足轻重。

第二,加尔文的道德律具有非实证化的特征。加尔文并没有追随中世纪晚期出现的

¹¹⁷ 《马克思恩格斯选集》,第1卷,中共中央编译局译,北京:人民出版社,2012年版,第10页。

¹¹⁸ [英]阿利斯特·麦格拉斯:《加尔文·现代西方文化的塑造者》,甘霖译,北京:中国社会科学出版社,2009年版,第54页-61页。

自然法实证化倾向。如前所述，无论加尔文的思想是否具有中心，其中心是否是预定论，都不能否定加尔文对上帝意志的推崇备至。上帝意志构成了道德律的最终来源。然而，加尔文和阿奎那一样，认同上帝的意志与正义不会发生分离。“把太阳的热从它的火中分离出来，要比把上帝的能力从他的公义中分离出来容易得多。”¹¹⁹在法律思想上，加尔文也不是实证主义者。权力和正义不可分离，法律的权威性和正当性也不可分离。道德律既是上帝意志的体现，又能与正义和谐共生。因此，基于道德律的要求，加尔文认同“恶法非法”，并论证了立法院官员对于“恶法”的抵抗权。从这个角度看，作为书面自然法的道德律具有非实证化的特征。由此可知，加尔文与天主教权威阿奎那更为接近，而距离法律实证主义的先驱奥卡姆、霍布斯更为遥远。

第三，加尔文的道德律是“两个国度”联合的桥梁，构成了实在法的效力源泉。加尔文的法律思想与其神学思想息息相关。“两个国度”作为加尔文高度碎片化的法律思想的线索，塑造了加尔文法律思想的形态和内涵，而道德律则居于其中的核心位置。基于“两个国度”的分离，教会法管辖精神王国，国家法管辖世俗王国。加尔文据此把教会司法权限定于道德领域，剥夺了教会的司法职能。基于“两个国度”的联合，拥有最高效力的道德律引导精神国度的教会法和世俗国度的国家法，两个国度不再各自为政，得以相互支持。加尔文借助道德律这座桥梁实现了“两个国度”的统一。

第四，加尔文的道德律具有一定程度的世俗化倾向。首先要肯定加尔文至少具有最低程度上的世俗化倾向。世俗化（Secularization）用来形容宗教逐渐退缩到一个相对独立的宗教领域。贝格尔主张：“世俗化指社会和文化摆脱宗教和宗教象征的控制；意味着产生了一批数目不断增加的个人，这些人对待世界和个人生活时，完全不需要宗教解释的帮助。”¹²⁰世俗化是社会摆脱宗教的过程，这个过程一般伴随着宗教权力逐步退出国家权力，因此世俗化的重要表现之一就是政教分离。而加尔文以道德律为核心构建教会法，把教会司法权限定于精神领域，这使得教会失去了法律强制力，教会不再拥有对民事、刑事案件的管辖。这足以说明加尔文具有一定的政教分离倾向，因此他至少具有最低程度上的世俗化思想。其次，加尔文的道德律世俗化程度不高。在加尔文这里，国家的存在需要宗教提供正当性解释。上帝意志是国家正当性的来源，作为上帝意志的道德

¹¹⁹ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, translated by J. K. S. Reid, Cambridge: James Clarke & Co, 1982, p.179. Quoted in Scott Pryor, “God’s bridle :John Calvin’s application of natural law”, *Law & Religion*, vol.22, 2006, p.240.

¹²⁰ 孙尚扬：“世俗化与去世俗化的对立与并存”，《哲学研究》，2008年第7期，第103页。

律渗透到了整个国家的方方面面，国家法不过是道德律的自然延伸。更为关键的是，加尔文认为国家官员要重视道德律的具体表现——圣经十诫，甚至主张官员最好通过执行圣经十诫来惩罚亵渎上帝的异教徒。综合来看，加尔文的政教分离倾向非常不彻底。在加尔文的两个国度理论下，教会失去法律强制权力之后依然具有很强的独立性。从西方思想史考察，自基督教在罗马帝国晚期成为国教以来，西方的思想家和法学家或多或少都会谈及上帝和教会问题。然而，在加尔文之后的霍布斯和洛克逐渐淡化了法学理论中的基督教形而上因素；和加尔文同时期的马丁路德则主张完全的政教分离，鲜少有像加尔文这样主张国家应当执行圣经十诫的学者。在这方面，加尔文的思想确实不如马丁路德，甚至几乎倒退到中世纪了。萨拜因便在《政治学说史》认为：加尔文教派认为教会要自由制定道德标准并获得世俗政府的权力支持，比天主教更具有中世纪极端教会主义精神。¹²¹ 无论如何，加尔文对圣经十诫的极端偏执是他思想的重大局限性，因此加尔文这方面的观点没有被西方社会直接接受。

值得注意的是，与萨拜因的观点相反，韦伯认为加尔文对西方社会的世俗化有重大的推动作用，主张加尔文整体的神学思想、政治思想具有个人主义和世俗性的因子；并且这种倾向或多或少与预定论有关。本论文不否定加尔文的神学思想具有世俗化的倾向，然而在法律思想层面，加尔文主张世俗政府要执行圣经十诫，无疑严重削弱了其法律思想的世俗化程度。

第五，道德律所萌发的自由、权利观念较为原始粗糙。道德律的进步内容无疑推动了西方近代自然权利和自由主义观念的发展。然而不论是圣经十诫所衍生的主观权利、良心自由，还是抵抗权，都是比较微弱的，这说明道德律蕴含的自由、权利观念更像是一种原始的粗胚，继承者可以依据自己的喜好进行加工，最终才得以成型。

其中的原因与 16 世纪特殊的社会背景和加尔文本人的神学志趣息息相关。首先，16 世纪并不容易诞生近代意义上的权利和自由观念。依照马克思政治经济学的基本观念：经济基础决定上层建筑，一个时代的思想观念往往根植于这个时代特殊的社会背景。因此，作为上层建筑的自由、权利观念，其形成与发展，都以社会的经济条件为前提。而近代人权则是资产阶级商品经济的产物。事实上，近代意义上的权利和自由主义观念集中出现在 17 世纪，特别是体现在洛克、霍布斯等人的著作中，这与 17 世纪高度发达

¹²¹ [美]萨拜因：《政治学说史（上）》，盛葵阳、崔妙因译，北京：商务印书馆，1990 年版，第 419 页。

的商品经济和资本主义制度的确立联系紧密。其中原因不难理解。一方面，17世纪高度发达的资本主义商品经济迫切需要“权利”，特别是“所有权”的概念来确保私人财产的安全。另一方面，“自由”确保了资产阶级免于法律之外的强制。而在16世纪，新航路刚刚开辟，世界市场开始形成，宗教改革如火如荼；然而资本主义经济并未完全瓦解自然经济，资产阶级在欧洲大部分地区也并未真正建立起统治。宗教改革虽然频繁，但是新教并未取得完全胜利，反而遭到多次镇压。因此加尔文生活的16世纪不容易诞生系统的权利自由概念。其次，加尔文著书立说的根本目的仅仅是为了让人信仰上帝。他从未有过论证个人权利观念和信仰自由的想法。像霍布斯、洛克这样的近代思想家除了是基督徒以外，还是政治家和法学家。他们一方面信仰上帝，一方面也借助自然法理论来论证自然权利和社会契约，借此来批评社会的不公和政府的专制。而加尔文本人则只是一个纯粹的教士。他撰写《基督教要义》的根本目的不外乎荣耀上帝。在加尔文看来，批评天主教捆绑良心自由是因为这是独属于神法的领域；赋予人民有限的抵抗权，是因为暴君反抗上帝的道德律；他主张教会内的民主和自治，是因为看到天主教高层违背上帝意志，穷奢极欲，导致教会礼崩乐坏。加尔文所有关于法律的论述都是为荣耀上帝而服务的，他并没有专门论证人民权利、自由的想法。加尔文思想中的进步内容被后世的加尔文主义者发展成信仰自由和社会契约，这恐怕是加尔文这个从未主张信仰自由的固执教士所万万没想到的。当然，加尔文也不是茨威格口中残忍的日内瓦教皇，按照麦格拉斯的说法，加尔文从没有真正掌握日内瓦的政权，掌控日内瓦的是日内瓦小议会。

（二）加尔文道德律对后世的影响

要深入理解加尔文，除了要考察加尔文本人的思想之外，还要梳理加尔文对后世的影响。加尔文的道德律为西方近代的权利变革埋下重要伏笔。政府背离道德律所产生的抵抗权为西方人民反抗暴政提供了理论依据。人类在道德律之下享有的良心自由是西方自由主义的起源。加尔文主义以道德律为原点发展出主观权利和自然权利并扩大了这些权利的内涵。除此之外，作为道德律延伸的教会法体系孕育了自治精神，为社会契约观念提供了神学渊源。在加尔文的基础上，加尔文主义者正式提出了社会契约的概念，并且把自然法和道德律区分开来，自然法也逐渐强调整理性的要素。

1. 加尔文与贝扎

作为加尔文的继承者，法国的泰奥多尔·贝扎（Theodore Beza,1519-1605）在吸收了加尔文的思想后，提出了自己的一套权利理论。贝扎的代表作《统治者的权利》正是他思想的集中体现。

第一，贝扎的自然法独立于道德律。道德律通过圣经十诫的形式表现出来。贝扎和加尔文一样重视圣经十诫。他认为十诫为人民的权利确立了一个模板，保护良心自由最重要的就是遵循十诫，遵循十诫可以充分保护家长权、生命权、财产权等种种权利。然而，十诫并非唯一的神法，上帝给予的自然法给予了人其他权利。和加尔文不同的是，贝扎的自然法与道德律逐渐分离，获得了独立的地位，成为了新的权利源泉。第二，贝扎建立了一种政治契约，主观权利的概念随之出现。这个契约的内容是人民和君主在上帝面前发誓维护上帝的道德律、自然法和人民自由权利。¹²²在这里，人民、上帝和君主之间形成了三方契约。三方契约给君主带来了双重义务。君主除了要服从上帝之外，也要履行保护人民权利的义务。当君主不履行这种义务时，人民就有权利向下级官员主张相应的权利。在这里，客观义务正式过渡为主观权利。维特认为贝扎思想的亮点之一在于他以夫妻之间的婚姻协议类比政治契约。贝扎主张政治契约是人民和君主在上帝面前发过的誓，正如夫妻在上帝面前发誓。在贝扎的基础上，约翰·洛克和卢梭逐渐淡化基督教神学的色彩，最终发展出普通人更为熟悉的社会契约论版本。第三，贝扎进一步发展了抵抗权。在政治契约中，如果君主没有保护人民，甚至侵犯人民权利，这样的君主就是暴君。但人民还不能直接解除政治契约，需要由下级官员来判断。但是对于外来的篡权暴君，人民甚至可以诛杀。贝扎的抵抗权比加尔文要激进得多。

2. 加尔文与阿图修斯

约翰内斯·阿图修斯（Johannes Althusius,1577-1638）是德国的加尔文主义者，代表作是《正义理论》。在加尔文的基础上，阿图修斯发展了一种更加精细化的自然法理论和契约政治观。

阿图修斯认为从法律的本质方面来看，圣经的教导与古典学说基本一致。自然法与

¹²² [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第162页。

道德律、理性、共同法的本质相同。《正义理论》中，他把所有的法律划分为两种主要类型：自然法和实证法，并认为“自然法是上帝给人的意志”，上帝在所有人心中写进了这种自然法。¹²³而道德律则是自然法的体现，比其他形式的自然法都有更为清晰的认识和更好的目的。道德律的体现十诫有两个表，阿图修斯认为第一个表确立了宗教权利，第二个表则确立了社会权利。教会法和古代以色列法以及现代的国家法属于实证法，其合法性来自于与自然法的和谐。

阿图修斯建立了一种社会契约理论。他认为人类虽然全然堕落，但是依然倾向于组建团体。从家庭到公司再到国家，都通过契约形成，这种契约来自团体在上帝面前的誓言。每个团体的成员都要遵守契约和上帝的命令。“每个团队都要保护团队的主权和成员的自由权利。阿图修斯引用圣经中古代以色列发展的例子，证明民族国家社会契约的形成。”¹²⁴

在抵抗权的问题上，阿图修斯和加尔文基本一致。他认为暴君是侵犯根本法的基础所系的“自然法和权利”的人。冒犯上帝和人民的暴君不再是合法的统治者，不管是为了上帝还是为了人民，暴君都应当被处理。为了对抗暴君，阿图修斯赋予了官员抵抗权。如果任由人民自行判断和反抗暴君，则容易发生叛乱。与加尔文不同的是，阿图修斯认为受到政府不法侵害的公民有权得到宪政性补偿。阿图修斯提到了许多刑事诉讼程序，错误的逮捕、羁押以及刑讯逼供都是暴政的体现之一。维特认为，阿图修斯的独特贡献在于，他把暴君的行为定义为一种“违宪行为”。¹²⁵这种行为侵犯了社会契约，是对支持和授权了宪法的自然法的侵害。

3. 加尔文与弥尔顿

约翰·弥尔顿（John Milton, 1608-1674）是英国诗人，深受加尔文的影响。弥尔顿的著述颇多，包括《论出版自由》这样的演说词和《失乐园》、《复乐园》这样的长诗。在良心自由的基础上，弥尔顿提出宗教自由、言论自由和出版自由，构成了西方自由主义的里程碑。

何涛认为：“弥尔顿抓住了（加尔文）神学个人主义这个核心……他关于言论和出

¹²³ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版，第186页。

¹²⁴ 同上注，第244页。

¹²⁵ 同上注，第237-238页。

版自由的辩护，出发点是人拥有获取和接受真理的能力。”¹²⁶也有学者认为弥尔顿的神学自由观局限性明显。“弥尔顿用神学论证了出版自由,但他的出版自由观颇为矛盾。”¹²⁷

宗教自由是西方近代自由的重要组成部分，弥尔顿认为宗教自由是上帝赐予的自然权利。遵循加尔文的观点，弥尔顿主张人是按照神的形象被造出来的，每个人都有神的法律。人的良心刻着上帝的律法（道德律）和自然法。因此人能拥有神的理性，拥有良知上的自然法所教导的行为自由。但与加尔文不同的是，弥尔顿没有坚持预定论。加尔文认为只有少数人才能得到上帝预先的救赎。而弥尔顿认为每个人都受到上帝的呼召。这种观点进一步拔高了个人的地位。在这种意义上，每个人拥有平等的自由。弥尔顿因此主张教士没有垄断教义的权力，也没有凌驾于平信徒之上地位。

弥尔顿为新闻出版自由辩护。他严厉批判了英国的出版物审查制度。第一，出版物审查制度是对作者和学术创作的侮辱。富有才华的作者运用理性来完成作品，但却需要由审查人员确保作者不是疯子或者白痴。这实在令人难以接受。第二，出版物审查制度在现实上也无法规避“坏书”。出版物审查的速度往往跟不上出版物发行的速度。并且，许多出版物审查人员的学识不足以胜任审查工作。他们常常分不清真理和谬论。第三，出版物审查制度很有可能扼杀真理。当审查人员判断失误时，人民不仅仅失去了一部好书，书中的真理也可能因此被扼杀。或许弥尔顿对西方最大的贡献就在于他对出版自由的提倡。

4. 加尔文与美国清教徒

加尔文对英美的影响力远大于欧洲大陆。清教徒是英国的加尔文主义者。他们虔诚、勤俭、朴素，对教会的奢靡腐化深恶痛绝。清教徒主张上帝意志才是一切的标准，如果教会过于强调理性就会损害上帝的全知全能。道德律的意志论倾向在他们身上得到充分的体现。17世纪，许多清教徒因为受到了英国国教和政府的迫害而选择漂洋过海，来到北美殖民地避难。这些清教徒把加尔文思想大为宣传。

维特指出：“清教徒关于契约自由和自由契约的教义是肥沃的温床，美国宪政诞生其中。”¹²⁸在美国的清教徒们建立了一种圣约观念，这便是社会契约的前身。依据《圣

¹²⁶ 何涛：“神学个人主义的此世化”，中国政法大学博士论文,2013年3月，第98页。

¹²⁷ 姜华：“从良心自由到出版自由——西方近代早期新闻出版自由理念的形成及演变”，《新闻与传播研究》，2013年第20卷第8期，第92页。

¹²⁸ [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国

经》，清教徒认为人人都和上帝订立了圣约，建立了一种神圣的契约关系；把这种圣约关系推广到世俗政治当中，每个人之间都形成了平等的契约关系。在 1620 年，清教徒所缔结的“五月花号公约”就是这种圣约的初步实践，在此之后，社会契约和民主自治逐渐深入人心。可以说，美国的社会契约观念与清教徒息息相关。

除此之外，人在道德律之下所享有的良心自由也得到了普遍认同。在 18 世纪 70 年代，良心自由已经成为北美地区普遍遵循的宗教原则。美国独立战争获胜后，开国元勋们打算创制宪法，他们自然想要确保良心自由的权利。¹²⁹良心自由最终得到了美国宪法第一修正案的正式认可，该文件明确禁止法律侵犯公民的宗教自由、言论自由和出版自由。良心自由最终在美国演变为信仰自由。

法制出版社，2011 年版，第 390-391 页。

¹²⁹ [美]约翰·范泰尔：《良心的自由：从清教徒到美国宪法修正案良心的自由》，张大军译，贵阳：贵州大学出版社，2011 年版，第 1-2 页。

结 语

神圣与世俗，此岸与彼岸，信仰与自由之间的对立和交织构成了加尔文神学体系的源泉和张力，这种张力在道德律上体现得淋漓尽致。作为书面自然法的道德律不似传统自然法那样反映理性和意志的对立，只是单纯强调上帝主权，但道德律在引导教会法和国家法的过程中，却萌发了良心自由和抵抗权。加尔文主义将后两者视为最基本的自然权利，神圣气息高度浓郁的道德律反而为西方近代的信仰自由与权利观念奠定了基础。可以说，加尔文是为了坚守信仰才赋予人民自由，而加尔文主义却最终为了拥抱自由而放弃信仰。

教会神权与世俗君权的博弈在自然法学家手里最终演变为政府权力和个人权利的对立，这种演变与加尔文息息相关。上帝愈加全能，人类就愈加无能，道德律就愈加有效，对背离道德律的批判就愈加有力。正是出于对上帝全能的推崇备至，加尔文的预定论似尖刀一般割裂了天主教和上帝之间的必然联系，教徒——教会——上帝的信仰体系轰然倒塌，教会神权因而被瓦解了。教会等级制度绝不能建立在人类灵魂的差异之上。从这种捆绑解脱出来的个人获得了前所未有的自由，但也必须直面政府权力。正如何涛所言，加尔文构造了一种独特的神学个人主义。¹³⁰这种倾向使得他在论证上帝对人类精神领域的主权时，也为自然法学家阐述个人权利的优先性留下了充足的余地。在法律思想上，加尔文诉诸道德律，否认了教会法对良心自由的约束，这构成了西方自由主义的神学基础；加尔文以道德律之名赋予官员抵抗权，这构成了西方抵抗权的理论依据。良心自由和抵抗权因而成为近代自然权利的前身。在此之后，弥尔顿把良心自由视为自然权利，并将之拓展为言论自由、出版自由和信仰自由；洛克则论证了自然权利优先于政府权力并最终赋予了人民群众抵抗权。总而言之，加尔文屈指可数的法学内容就好像支离破碎的镜子，以神学的胶水勉强拼凑在一起，但在近代的阳光照耀之下，每一个碎片都能折射出些许自由、权利的光芒。

在西方自然法的谱系中通常找不到加尔文的身影，这是情有可原的。加尔文的自然法缺乏独立的地位，主要以道德律的形式存在。在加尔文的前辈阿奎那这里，神法中的道德律与自然法的内容基本相同。然而，两者的边界较为清晰。而加尔文的法律思想则

¹³⁰ 何涛：“神学个人主义的此世化”，中国政法大学博士论文，2013年3月，第105页。

碎片化严重，他把道德律视为一种书面自然法，并通过道德律来诠释自然法；而他对自然法的直接描述却寥寥无几。甚至，传统自然法中富有价值的部分（抵抗权）也主要体现在他的道德律中。这使得加尔文的自然法与道德律的边界模糊不清。除此之外，加尔文把自然法解释为纯粹的良心，使得自然法几乎丧失了理性的根基，不再是人类参与上帝智慧的桥梁，这是对传统自然法的釜底抽薪。究其原因，加尔文对上帝意志的强调达到了前所未有的程度，他的预定论以上帝白白的恩典驳斥了天主教的捆绑与救赎，但在某种程度上也压抑了自然法的理性。当然，把宗教改革时期视为西方自然法思想史上的断层未免过于极端。应当认为，加尔文的自然法属于古代自然法向近代自然法转变的过渡和铺垫；在加尔文之后，自然法的理性要素逐渐复兴，理性和意志的斗争再度出现。

从自然法到自然权利再到抵抗权的推进逻辑很难在加尔文这里得到直接的体现。一方面，由于两个国度的割裂，加尔文没有明确主张侵犯良心自由就会导致抵抗权的产生。良心自由最初属于豁免苛刻教会法规的权利，而抵抗权则是反抗世俗暴君的权利。两者之间的递进并不明显。另一方面，加尔文虽然把道德律视为书面自然法，但从本质上看，他的道德律仍然是一种神法，与康德的道德律几乎没有内在联系，也与西方 17 世纪的自然法理论相距甚远，因此无法衍生出近代意义上的自然权利。准确地讲，道德律所萌发的自由、权利观念较为粗糙，应视为自然权利的萌芽。良心自由只是用上帝的锁链来替代天主教的锁链，人类思想自由并没有得到真正的解放；来自神法的抵抗权也比较微弱，只有立法院的官员才能在少数情况下主动反抗暴君，人民群众只能单纯不服从违背道德律的命令。除此之外，以道德律为基准的教会法也只是为宪政制度和社会契约观念提供了大致的架构。加尔文在法学领域中的奠基性贡献与他的时代背景和个人志趣密切相关。16 世纪的欧洲刚刚步入近代，封建保守势力，不论是天主教会，还是封建君主都依然强大，资本主义商品经济高歌猛进但仍未完全取代自然经济，资产阶级还不是统治阶级。他们还无法运用系统的权利学说来捍卫自己的人身自由与财产安全。因此加尔文很难发展出完全超越时代背景的法权理论。同时，和霍布斯、洛克这样的自然法学家不同，加尔文的首要身份是神学家，而非法学家或者政治家。因此加尔文著书立说的根本目的只是为了荣耀上帝，而非宣扬个体的自由与权利。无心插柳柳成荫，美国的加尔文主义者却最终将良心自由发展成信仰自由，美国公民可以不信仰新教，也可以不信仰天主教，甚至可以不信仰上帝，这恐怕会令加尔文瞠目结舌、暴跳如雷。

1564年，加尔文在日内瓦溘然长逝，后世对这位思想家的评价毁誉参半。太多像茨威格这样的人对加尔文充满误解，甚至诋毁。加尔文不是宽容的教士，但也绝非日内瓦的教皇，日内瓦并非神权统治。按照麦格拉斯的说法，加尔文甚至终其一生都不是日内瓦的正式公民，他不过是一个颇有影响力的学者罢了。这些误解与关于加尔文的历史资料不够充足有关；与加尔文晚年疾病缠身而变得尖锐刻薄有关；也与加尔文终身沉默寡言、不擅长交际有关；也与加尔文在许多政治、法律问题上表述琐碎模糊有关。但是，无论加尔文是一个什么样的人，他终究是一位伟大的先行者，启迪了贝扎、弥尔顿、卢瑟福等诸多思想家，对西方近代的思想自由和民主宪政制度有着巨大贡献。

参考文献

一、中文类参考文献

(一) 译著类

1. 《马克思恩格斯选集》，第1卷，中共中央编译局译，北京：人民出版社，2012年版。
2. [法]约翰·加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年版。
3. [法]约翰·加尔文：《罗马书注释》，赵中辉、宋华忠译，北京：华夏出版社，2011年版。
4. [德]马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年版。
5. [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，苗文龙、袁裕盛、刘莉译，北京：中国法制出版社，2011年版。
6. [奥]斯蒂芬·茨威格：《良知对抗暴力》，舒昌善译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年版。
7. [美]道格拉斯·F·凯利：《自由的崛起：16-18世纪，加尔文主义和五个政府的形成》，王怡、李玉臻译，南昌：江西人民出版社，2016年版。
8. [英]阿利斯特·麦格拉思：《加尔文·现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2009年版。
9. [美]萨拜因：《政治学说史（上）》，盛葵阳、崔妙因译，北京：商务印书馆，1990年版。
10. [美]迈克尔·沃尔泽：《清教徒的革命：关于激进政治起源的一项研究》，王东兴、张蓉译，北京：商务印书馆，2016年版。
11. [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年版。
12. [挪]希尔贝克、伊耶：《西方哲学史——从古希腊到二十世纪》，童世骏译，上海：上海译文出版社，2004年版。
13. [意]托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京：商务印书馆，1963年版。
14. [德]海因里希·罗门：《自然法的观念史和哲学》，姚中秋译，上海：上海三联书店，2007年版。
15. [英]霍布斯：《哲学家与英格兰法律家的对话》，姚中秋译，上海：上海三联书店，2006年版。
16. [爱尔兰]凯利：《西方法律思想简史》，王笑红译，北京：法律出版社，2002年版。

17. [意]阿奎那：《论法律》，杨天江译，北京：商务印书馆，2016年版。
18. [德]马丁·路德：《路德文集（一）》，路德文集中文版编辑委员会译，上海：上海三联书店，2005年版。
19. [美]伯尔曼：《法律与革命：西方法律传统的形成》，贺卫方、高宏钧、张志铭等译，北京：法律出版社，2008年版。
20. [美] G.F 穆尔：《基督教简史》，郭舜平译，北京：商务印书馆，1996年版。
21. [英]昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础（下卷）》，希瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011年版。
22. [美]约翰·范泰尔：《良心的自由：从清教徒到美国宪法修正案良心的自由》，张大军译，贵阳：贵州大学出版社，2011年版。

（二）著作类

23. 刘林海：《加尔文思想研究》，北京：中国人民大学出版社，2006年版。
24. 顾肃：《自由主义基本理念》，北京：中央编译出版社，2003年版。
25. 李强：《自由主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年版。

（三）论文类

26. 林纯洁：“从末世到创世：马丁·路德两个王国理论的变迁”，《世界哲学》，2013年第4期。
27. 魏治勋：“‘自然状态’学说的观念史渊源”，《东方法学》，2015年第5期。
28. 孙尚扬：“世俗化与去世俗化的对立与并存”，《哲学研究》，2008年第7期。
29. 李璐：“论奥卡姆的唯名论作为权利观念的起源”，《世界哲学》，2019年第2期。
30. 谢子卿：“奥卡姆的自由意志论与道德责任”，《人民论坛》，2010年第36期。
31. 吕世伦、程波：“转向‘人法’的桥梁——托马斯·阿奎那法律思想的合理成份”，《法制与社会发展》，2007年第3期。
32. 赵林：“加尔文教的‘两个国度’思想对西方宪政民主的深远影响”，《求是学刊》，2012年第39卷第1期。
33. 刘林海：“论加尔文反抗世俗政权的思想”，《北京师范大学学报》（人文社会科学版），2001年第2期。
34. 高涛：“霍布斯法律实证思想分析”，《广州大学学报》（社会科学版），2012年第11卷第3期。
35. 柯岚：“托马斯·阿奎那与古典自然法的巅峰”，《苏州大学学报》（法学版），2015年第2期。

卷第 2 期。

36. 任宇宁、李永军：“神启、理性到实证：西方自然法哲学的革命性转向”，《新疆社会科学》，2015 年第 5 期。

37. 李健全：“神圣化的世俗 世俗化的神圣——兼评加尔文宗教改革的历史背景”，《大连海事大学学报》（社会科学版），2009 年第 8 卷第 5 期。

38. 罗辉：“中世纪西欧教会的司法管辖权”，《社会科学辑刊》，2010 年第 4 期。

39. 孟磊：“新教伦理下的自然法论”，《甘肃理论学刊》，2016 年第 6 期。

40. 贺电、张翼飞：“法的发展规律——从义务本位法、权利本位法到平衡法”，《社会科学战线》，2016 年第 2 期。

41. 李中原：“奥卡姆主义的自然法思想探析”，《华东政法大学学报》，2010 年第 1 期。

42. 洪琼：“霍布斯自然法理论新释”，《理论探索》，2013 年第 4 期。

43. 姜华：“从良心自由到出版自由——西方近代早期新闻出版自由理念的形成及演变”，《新闻与传播研究》，2013 年第 20 卷第 8 期。

44. 何涛：“加尔文的最佳政体问题”，《政治思想史》，2020 年第 11 卷第 2 期。

45. 刘小枫：“博丹与加尔文的历史对决”，《河北师范大学学报》（哲学社会科学版），2020 年第 43 卷第 3 期。

46. 程新宇：“加尔文预定论的理论困境及其出路”，《基督宗教研究》，2018 年第 2 期。

47. 何涛：“加尔文：专注此世的神学政治”，《读书》，2017 年第 10 期。

48. 姜维端：“论加尔文的政教思想及其神学基础”，《西部学刊》，2016 年第 8 期。

49. 孙毅：“论加尔文的良心观念”，《宗教学研究》，2014 年第 1 期。

50. 孙毅：“论加尔文对律法功用的阐述”，《宗教学研究》，2007 年第 2 期。

51. 孙毅：“论加尔文关于政教关系的原则”，《西南民族大学学报》（人文社科版），2007 年第 4 期。

52. 刘林海：“论加尔文反抗世俗政权的思想”，《北京师范大学学报》（人文社会科学版），2001 年第 2 期。

53. 陈景良：“西方法律传统与基督教文明——伯尔曼法律思想论析”，《南京大学法律评论》，1995 年第 1 期。

54. 林庆华：“托马斯·阿奎那的法律伦理思想”，《四川大学学报》（哲学社会科学版），2003 年第 6 期。

55. 陈斯彬：“良心自由的宗教基础及其核心地位”，《浙江社会科学》，2015 年第 12 期。

56. 约翰·维特、钟瑞华：“西方传统中法宗教学的兴起”，《华东政法大学学报》，2015 年第 18 卷第 1 期。

57. 安哲明：“加尔文良心自由对近代权利变革的影响”，新疆大学硕士论文，2015 年 7 月。

58. 朱福华：“论加尔文《基督教要义》中的服从思想”，西南政法大学硕士论文，2015年5月。
59. 何涛：“神学个人主义的此世化”，中国政法大学博士论文，2013年3月。

二、外文类参考文献

（一）著作类

60. Harro Hopfl, *The Christian Polity of John Calvin*, London: Cambridge University Press, 1982.
61. William J. Bouwsma, *John Calvin A Sixteenth-Century Portrait*, London: Oxford University Press, 1988.
62. Thomas J. Davis, *John Calvin (Spiritual Leaders and Thinkers)*, Chelsea: Chelsea House Publishers, 2005.
63. Jon Balsarak, *Divinity compromised Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin*, Berlin: Springer , 2006.
64. John Piper, *The legacy of sovereign joy God's Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin*, Wheaton : Crossway Books, 2000.
65. Georgia Harkness, *John Calvin the man and his ethics*, New York: Henry Holt and Company, 1931.
66. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
67. I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, PA : Pickwick Publications, 1992.
68. John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, translated by J. K. S. Reid, Cambridge: James Clarke & Co, 1982.
69. Paul Helm, *John Calvin's Ideas*, London: Oxford University Press, 2006.

（二）论文类

70. David Vandrunen, “The Context of Natural Law: John Calvin’s Doctrine of the Two Kingdoms”, *Journal of Theological studies*, vol.14, April 2014.
71. John T. McNeill, “The Democratic Element in Calvin’s Thought”, *Church History*, vol.18, 1949.
72. Scott Pryor, “God's bridle :John Calvin's application of natural law”, *Law & Religion*, vol.22, 2006.
73. Joseph Allegrett, “In All This Love Will Be the Best Guide: John Calvin on the Christian's Resort to the Secular Legal System”, *Journal of Law and Religion*, vol. 9, no. 1, 1991.
74. John T. McNeill, “John Calvin on civil government”, *Journal of Presbyterian History*, vol. 42, no. 2

June 1964.

75. Mary Lane Potter, "The Whole Office of the Law in the Theology of John Calvin", *Journal of Law and Religion*, vol. 3 , no. 1, 1985.