

## 内容摘要

本文将马丁·路德的称义神学置于整个基督教救赎论的大背景下来考察,力图展示出路德称义神学的更为清晰的发展线索。从个人灵魂获救问题而生的精神困苦,到“上帝之义”的发现,路德逐步突破了中世纪末期称义神学范式,并将自己的突破性见解结晶为十字架神学(Theologia Crucis),最终确立了改教神学范式。

“因信称义”教义并非路德首倡,保罗确立了“本乎信,藉着恩”的圣经恩典论立场,但他对“信”和“义”两个概念并未做出明确的界定。教父奥古斯丁再次阐明了因信称义的道理,但是由于他同时并举称义论上的两大权威:上帝及其教会,这就遮蔽了称义教义的真意。中世纪称义神学不停地新的基础上实现奥古斯丁综合,恩典与功德就构成了中世纪救赎论的主题。托马斯·阿奎那提出了神人协作共同走向拯救的原则(Synergism),他强调人应该为自己的拯救发起主动,尽力做好(Facere quod in se est)以获得上帝的恩典赏赐。邓·斯各特则将神人救赎关系理解为契约关系,缔造了称义论上的契约神学(Theologia Pactionis),恩典与善功的综合进一步遮蔽了因信称义的真道。中世纪末期奥卡姆虽在理论上恢复了上帝在救赎计划中的全权地位,却因实践上倡导信仰主义,使救恩更加倚赖于教会权威而非基督,结果造成了半佩拉纠主义乃至佩拉纠主义的盛行,善功称义的谬误就掩蔽了因信称义的真理。称义神学的混乱和圣经真理的遗忘,预示了一位伟人先知的到来和他所应承担的使命。

改教前夕,天主教会灵性平庸、道德颓废、教义混乱、制度专横、迷信盛行,教会改良的失败使信众感到绝望,时代提出了两个要求:教会改革和灵性更新。路德为时代的问题所困扰,他从1509年致力于研究称义教义,主要受四种思潮(人文主义、神秘主义、奥古斯丁新学和经院新学)的影响。人文学术圣经语言学的研究为路德解经提供了有利条件,人文主义主张人之觉醒、教义革新、返回教父和圣经,为路德了解和宣扬上帝之道提供了一种精神氛围和工具。神秘主义为路德批判经院神学和新学的佩拉纠主义提供了方法,路德从中借鉴了对待宗教的非经院化和个体化特质。奥古斯丁新学在称义论上对“非受造恩典”的强调,使路德认识到恩造习性的概念所带来的麻烦太多,且确信称义包括圣灵与人的直接相遇。1515年前,路德受制于新学思考模式,他继承了经院新学反思造习性的立场,将契约神学改造为谦卑神学(Theologia Humilitatis)。

路德的神学突破不可能出自塔楼上的刹那顿悟,而是来自于1513-1518年间对诸多圣经篇章的注释实践。在圣经解释上,路德以文字含义统率其它三种含义,以

基督中心论的立场对待《旧约》的历史文句和先知文句，这就恢复了基督在称义论上的决定性作用。神义 (Iustitia Dei) 是路德神学思考的核心问题和起点。如果义是指以善报善、以恶报恶，那么上帝怎能以善报恶，称罪人为义呢？上帝的公平和慈爱之间的矛盾，加上古希腊和罗马分配正义观对希伯来救赎之“义”的遮蔽，使路德陷入了精神困苦之中。一个公义的上帝对罪人如何成为好消息？在第一次诗篇注时期，路德在经院新学称义论模式下思考“上帝之义”。就“上帝之义”作为上帝之信守他的应许来说，路德在契约神学的框架内发展出谦卑神学来，以谦卑为称义所要求的最低条件；就“上帝之义”作为上帝提供给属人有分的义来说，路德认为公平先于公义，在谦卑己身的同时，上帝公平公正地给予恩典。在第一次诗篇注末期，路德认识到谦卑己身意味着要有基督的信。在罗马书注释中，路德认为信不过是谦卑的另一种形式。于是路德将信仰基督视为称义的最低条件，提出了“信之义” (Iustitia Fidei) 的概念，并将其与“在上帝面前 (Coram Deo)” 联系起来。上帝的审判发生在基督之中，基于的原则是“信之义”，神之义是信之义的先决条件。对一个想要在上帝面前称义的人来讲，要求他首先信基督。路德在解释诗：70-72 时，尤其强调圣经文本字义和道德含义的区分：字义指基督，道德含义指凭信仰罪人被接纳和赦免。此时，路德是将信当做人的一种性情 (Disposition) 和实质 (Substance)，信基督被认为是人的一种自然作为，无须特殊恩典的帮助，信之义其实是人之义。诗篇 118-119 注中，路德已经认识到对恩典的预备和意愿是恩典的工作。诗篇注末尾和罗马书讲义中，弥漫着对经院新学的批判。罗马书讲义中，“基督的信仰”这一概念的含义发生了实质性变化，信基督现在被理解为在人里上帝的工作，而非人的作为，基督的信仰被理解为上帝的直接恩典，而非间接恩典。可以说，路德称义神学突破发生在 1515 年。“外在的基督之义”是路德称义神学中最为原创性的部分。上帝之义是基督受难、死而复活为人类赚得的，在上帝的审判面前，人必须放弃一切自我信赖，通过信与基督连为一体，从而人的罪与基督的义发生互换，人的罪因着基督被宽恕，上帝的义被转归与人。义之转归的直接后果是：信徒在内里仍是个罪人，在外里（基督里）是个义人，即信者同时是义人和罪人 (Simul iustus et peccator)。路德还对外在之义和人之义，主动之义和被动之义进行了区分，本文对以儒家之义格基督之义所带来的后果也作出了详细讨论。

“上帝之义”的发现，只不过是路德称义神学发展进程中的一个新起点。1517 年，他猛烈地批判中世纪神学家们所坚持的“神义”与“人义”的类比联系，坚持所有神学的道必须与十字架上的道相关联，提出“十字架审判一切” (Crux Probat Omnia)。路德探讨了上帝的工作方式，他认为上帝以令人吃惊的方式对待罪人，上帝自己成为被钉和自隐的上帝 (Deus Crucifixus et Absconditus)。上帝的工作分为异

己和本己两种，异于上帝本性的行动产生了真正属于自己本性的行动：上帝使人成为罪，为的是使他称义。两种工作的辩证区分使他断定上帝的工作隐藏在对立的形式里（Abscondita sub Contrariis），上帝的隐蔽性只能在信的环境下才被认识，基督的十字架是恰当的位置。1518年海德堡辩论会上，路德正式提出了“十字架神学”这个术语。路德的十字架神学极大地凸显了理性和信仰在十字架上的争执。路德一反中世纪的观点，认为信仰高于爱德，使信仰从认识层面转到生存意志层面，他认为信仰的对象是上帝之道，上帝通过自己的道使信仰发生作用。信仰的确实性是我信，具有个体性，信心超越经验并与经验相争。人造的信仰不同于真正的信仰。信仰与隐匿的形上王国无关，只与上帝在此世上的奇妙工作方式有关。试炼（Anfechtung）是信仰必备的要素，是精神成熟过程中的阵痛，试炼与信仰处于矛盾冲突之中。路德认为理性能力有其限界，属世的领域理性有积极运作的力量，属灵的领域理性只能让位于信仰。本文澄清了“理性娼妓说”，有助于消除对路德神学思想的误解。自由观是十字架神学的重要内容，路德一方面将自由意志归与神性，否定人拥有自由意志，否认人的意志中有一种可以做出永恒拯救的力量，认为自由意志仅是一个有声音的空洞言词。人只有囚徒意志，为上帝和魔鬼所驾弩。另一方面，他又认为人可以享有自由，这种自由实质上是人凭借信心从上帝那儿领受的恩典礼物，路德还提出了自由与服从的灵魂的主奴辩证命题，指出基督徒的自由实质上是一种灵性自由。

十字架神学的确立使得路德突破了罗马天主教会的经院神学范式，发现了无须教会介入的神人直接关系，带来了对神、人、教会和圣事的新理解，确立了回归福音的改教神学典范，预备了宗教改革的思想来源。当然，十字架神学也存在着很大的局限性，它是一种批判性和否定性的神学，它使神学从理论走向实践，其论域狭窄，仅关涉人神之救赎关系。尽管十字架神学是改教时代的产物，它对后世还是产生了持久而又深远的影响。在教会内部，路德派、加尔文、天主教、敬虔主义从不同角度回应或者发展了路德的神学见解。在教会外部，由路德奠定的内在精神自由的新教原则对德国唯心论产生了巨大的影响，康德在道德自由领域确证内在性原则，黑格尔则在精神自由领域完成了这种原则。在当代自由主义神学的滥觞中，十字架神学在卡尔·巴特的辩证神学中找到了回音，莫尔特曼继承了路德十字架神学的方法和立场，使十字架神学逾出救赎论的视阈，进入人类历史和社会批判。当代西方是一个诸神隐退、技术统治的无家园时代，克服虚无主义成为时代的首要任务，十字架神学无疑能为此提供有意义的启迪。

**关键词：** 路德 称义神学 十字架神学 因信称义 信仰 理性 自由

## Abstract

This dissertation lays Martin Luther's theology of Justification in the whole christian soteriology to examine it, so that we can do our best to set out it's development clue much plainly. From the spiritual tribulation made by salvation of his soul to the discovery about "righteousness of God ", Luther broke through the theological paradigm in the later Middle Ages step by step, and crystallized his creative insights as "theology of the cross" (*Theologia Crucis*) , finally, he established the theological paradigm of Reformation.

The dogmatic, which is called as "justification by faith", is not put up by Luther firstly, but by Paul. In the Bible, St.Paul founds the soteriological principle that man is saved by faith and grace, but he can't clear out the meaning of "faith" and "righteousness". St.Augustine, the famous church father, expounded the truth of the dogmatic again, but something happened unluckily, because he raised God and church as two authorities in the doctrine of justification, so the true meaning of the dogmatic became obscure. In the Middle ages, the Augustine's synthesis in theology of justification had been realized incessantly on the new base, grace and merit made up of the soteriological motif all together. St.Thomas Aquina proposed the synergism, he argued that man must initiate the salvation for himself, and do what is in him (*Facere quod in se est*) to receive the gift of grace rewarded by God. Duns Scotus comprehended the soteriological relation between God and man as a contract, and created the theology of covenant (*Theologia Pactionis*) in the dogmatic of justification, the efforts to synthesize grace and merit closed over the truth of the dogmatic seriously. In the later Middle Ages, although Ockham restored God's authority in the plan of salvation theoretically , but he proclaimed fideism practically, so that salvation relied upon church authority much more than Christ. As a result, semi-pelagianism, even pelagianism prevailed, and the solecism of "justification by merits" hid the very truth of the dogmatic completely. The confusion in theology of justification and the oblivion of biblical truth foretold the coming of a great prophecy and his mission.

In the eve of Reformation, Catholic possessed of a tired spirituality, moral bankrupt, doctrinal confusion, presumptive system and blind faith, the defeat of Catholic reformation made many piety Christians feel lost. The reform of church and the renewal of spirituality were two themes in that day. Luther was troubled with them deeply, from

the beginning of the year 1509, he tried to study the doctrine of justification under the influence of four main currents of thought: humanism, mysticism, the theology of his own Augustinian Order (*Schola Augustiniana Morderna*), and the “nominalism” of the *via moderna*. The study on biblical language launched by humanists offered many advantages to Luther’s biblical exegesis, humanists argued the wakening of mankind, the renewal of doctrines and backtrack to church father and Bible, which supplied an spiritual atmosphere and many tools for Luther to apprehend and preach the Word of God. Mysticism offered methods for him to criticize the scholastics and pelagianism of the *via moderna*, from which he borrowed particular qualities to deal with religion individually and non-scholastically. The *Schola Augustiniana Morderna* placed emphasis on the “uncreated grace” in the doctrine of justification, which made him realize that the notion of “created habit of grace” produced much troubles, and believed that justification means man 's meeting with Holy Spirt. Before the year 1515, his theological thoughts was limited in the matrix of the *via moderna*, he inherited it's stand-points against the “created habit of grace”, and transformed the covenantal theology into the theology of humility(*Theologia Humilitatis*).

Luther’s theological breakthrough can’t be originated from a mystical revelation in the tower, but from lots of commentaries on Bible over the years 1513-1518. In his Biblical exegesis, Luther was careful to subordinate the three spiritual senses of scripture to the literal (or historical ) sense, and annotated the prophetic and historical texts in the *old testament* in the view of the Christ-concentration, which regarded Christ as the authority in the doctrine of justification. The “righteousness of God” (*Iustitia Dei*) is the core and starting-point of Luther's theological investigation. If *iustitia* means rendering good for good and evil for evil, how can God justify sinful man and render good for evil? Because the distributive righteousness of the ancient Greek and Rome took place of the one of Hebrews', with The contradiction between equity and blessedness of God, so Luther got into spirit tribulation. How a righteous God becomes a good news to a sinful man? In the first lectures on the Psalm(*Dictata*), Luther thought over the “righteousness of God” in the mode of the *via moderna*. So far as the “righteousness of God” as God's faithfulness to his promises of mercy and grace was concerned, Luther developed the theology of humility in the frame of the covenantal theology, and regarded humility as the lowest standard; So far as the “righteousness of God” as God's rendering to each man his due, Luther thought that equity was prior to righteousness, that is to say, once one

person humiliates himself, God must render grace to him justly. At the end of *Dictata*, Luther recognized that self-humiliation meant having faith in Christ. In the lectures on Romans (1515-1516), Luther regarded faith as another form of humility, thereupon, faith in Christ was equal to the lowest standard to meet justification. He put forward the notion of "righteousness of faith" (*Iustitia Fidei*), and linked it with the phrase "in the face of God" (*Coram Deo*). God intended to judge the world in Christ, and the criterion upon which this judgment would be based was the "righteousness of faith". The "righteousness of God" was the precondition of the "righteousness of faith". In other words, for a man to become righteous *Coram Deo*, the "righteousness of God" demanded that he possess faith in Christ. When he exposed Psalms (70, 71, 72), Luther singled out the literal and the tropological senses of scripture as being of paramount importance: the first referred to Christ, and the second to man's reception and appropriation by faith. By then, Luther viewed faith as a disposition and substance, while faith in Christ as a natural act made by man himself without help of particular grace, therefore, the "righteousness of faith" was righteousness of man himself essentially. During parts of the final of the *Dictata*, Luther had recognized that man's preparation for the reception of grace was itself a work of grace. The final part of *Dictata* and the whole Romans lectures were permeated with a sustained critique of the soteriology of the *via moderna*. In the Romans lectures, a substantial change happened in the meaning of the notion *Fides Christi*. It was now understood as the work of God within man, not as a human act; as the specific gift of God to the individual, not as a general gift of God. Here, we have every reason to say that Luther's theological breakthrough did happen in 1515. The concept of the "alien righteousness of Christ" (*iustitia Christi aliena*) is the most original and creative aspects of Luther's mature doctrine of justification. The "righteousness of God" is earned by Christ, through his suffering, death and resurrection, for all the people. Before the judgment of God, man must resign his confidences to God, combine himself with Christ as One through faith, so that man's sin can be replaced by the righteousness of Christ reciprocally. In this wonderful union, man's sin is remitted by virtue of Christ, meanwhile, the "righteousness of God" is imputed to each one. The direct sequence of the imputation of righteousness is that: extrinsically, the believer is righteous, through the "alien righteousness of Christ"; intrinsically, he is---and will remain---a sinner, that is to say, the believer is the sinful and the righteous simultaneously (*Simul iustus et peccator*). Luther also differentiated man's righteousness from God's righteousness, the passive righteousness from the active

righteousness. Chinese theologian translated the righteousness of Christ into the righteousness of Confucianism, which consequences are discussed carefully in this dissertation.

The discovery of the “righteousness of God” is another newly starting-point in Luther's development of doctrine of justification. In 1517, he criticized the analogical relationship between *iustitia dei* and *iustitia hominum* violently upheld by the scholastics stubbornly, he insisted that the word to which all theology must be related is the word of the cross, that is to say, “*CruX probat omnia !*”. Luther also discussed how the God works, he thought that the God deals with sinful man in this astonishing way is none other than the “crucified and hidden God”( *Deus Crucifixus et Absconditus*). God deals with sinful man through *opus alien* and *opus prorum*, Thus an action which is alien to God's nature results in an action which belongs to his very nature: God makes a person a sinner in order that he may make him righteous. The dialectic between the *opus alien* and *opus prorum* leads Luther to assert that God's works were hidden “under the form of their opposite”( *abscondita sub contrariis* ), This hiddenness of God in his revelation is , as Luther emphasized , discernable only within the context of faith, while the cross of Christ is the very place. In April 1518, the Augustinian order Of Germany held its General Chapter at Heidelberg, Luther put out the concept of “theology of the cross” openly. His theology of the cross shows out the confliction between faith and reason in the cross radically. Having fought against the medieval viewpoint, Luther placed much emphasis on faith than love, and made faith break from away cognitive level(*Notitia*) to existential one(*Velle*). In his eyesight, the object of faith is the Word of God, God makes faith have effects through his Word. The certainty of faith is my own belief(*Credo*), which has the character of individuality. Faith transcends and contradicts experience, the man-made faith is not true faith, the true faith doesn't concern a hidden metaphysical realm concealed under that of the senses, but concerns the marvellous manner in which God is at work in his world. *Anfechtung* is the inner part of faith and a perennial pains in the spirit-growing progress, it stands in total contradiction to faith sharply. Luther thought that the ability of reason was limited, it could operate in the world things actively, but it had to give place to faith in the spiritual things. This dissertation clarifies the true meaning of his doctrine that reason is devil's whore, which will help people to avoid misreading his theological thoughts. The doctrine of freedom is an important theme in the theology of the cross. On the one hand, Luther ascribed the free-will to the divinity, while

he denied man's free-will and refused to admit that there was a power able to work out the salvation in the natural will, he just saw the free-will as an "empty term". Therefore, man's free-will is only a slave, or an horse drove by God and Devil; On the other hand, he also admitted that man could enjoy freedom, but it is a gift of grace that is received from God by faith. He also set out the dialectic proposition that freedom was identical to serving, and pointed out that the Christian freedom was a spiritual freedom essentially.

Having founded the theology of the cross, Luther broke away from the whole scholastic paradigm, found an direct relation between God and Man without the church's interpositions, brought forth a new eyesight on God、 Man、 Church and Sacrament, and equipped Reformation with original source. Of course, the theology of the cross is not perfect theology without any falsehood, it is only a critical or negative theology. Because of it, evangelical theology comes towards religious practice, it's theoretical field is not broad than soteriology. Although it is the outcome of reformation, but it exerts great influences on latter times lastingly. In the church, Lutheranism、 Calvin、 Catholic and Pietism echoed or developed his theological insight; Out of church , the protestant principle of inner-freedom founded by Luther influenced German Idealism profoundly, Kant corroborated it in the moral-freedom field, while Hegel carried it out thoroughly in the spiritual-freedom field. In the present age, liberal theology prevailed in the western culture, Karl Barth's theology of dialectic echoed the theology of the cross again, Moltman received Luther's theological methods and standing-points, and made his theology exceed the soteriological threshold into historical and social critique. Western contemporary is a lost era, gods recede away from the world, technology rules out the world, although we must be faced upon the advent of nihilism, but we have reasons to believe that theology of the cross would place light on our souls to conquer nihilism.

**Keyword:** Martin Luther    Theology of justification    Theology of the cross  
Justification by faith    Faith    Reason    Freedom

## 凡 例

- LW Martin Luther, Luther's works, 55 vols, Saint Louis and Philadelphia, 1955.  
美国版《路德文集》（费城和圣路易，1955年）
- WA Martin Luther, D.Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 88 Bände, Weimar, 1883.  
《马丁·路德文集·评论》（全集理论版，魏玛，1883年）
- WA, Br Martin Luther, D.Martin Luthers Werke, Briefwechsel, Weimar, 1930—1940.  
《马丁·路德文集·书信》（魏玛，1930—1940年）
- WA, TR Martin Luther, D.Martin Luthers Werke, Tischreden, Weimar, 1912—1921.  
《马丁·路德文集·桌边谈》（魏玛，1912—1921年）
- DAST Martin Luther, Disputation Against Scholar Theology.  
《反经院神学之辩》（路德 1517 年公开发表）
- HD Martin Luther, Heidelberg Disputation.  
《海德堡之辩》（路德 1518 年公开发表）

# 序 言

## 一、“白白”一词的语义分析

有一个双声词它叫“白白”。日常话语中，我们经常使用它，或作一个形容词，表示物质干净、无污染的状态，如“白的”；或作一个副词，表示一个动作的完成，没有付出太多的努力，轻松甚至毫不费力地实现了目标，如“白白地”。“白色”、“白净”、“白纸”、“白吃”、“白喝”、“白得”、“白干”诸如此类的话语不胜枚举，它们穿梭往来于唇边耳际，如此频繁，来去自如，却很少停在思想里为人注意。殊不知，如此耳熟能详的修饰词语已在话语的狂欢声中隐匿自身，逃遁而去，被人们遗忘了。这么说，是不是夸大其辞，故作深沉呢？一个词的意义有如此重大吗？它隐含了什么样的秘密呢？我们以为会使用它，加上手头有辞典，就真正懂了它。其实不然，我们很少去思考它，更不用说是去把握其中的真义了。我们以为经常说出了它，其实我们鲜有能力将其说出来，那么，是何种意义上“白白”被真正说出了。

我们且先来看看人类自身所禀有的一种情感：感恩。路遇奇货、偶拾钱财、喜出望外，谢天谢地，却不知天地为何物。危难之际，路人拔刀相助，雪中送炭，夺眶而出的泪水表达了遇难者的深深谢意，道一声“恩人”，希望仗义之人听见。友人患难，朋友递上帮助，共度难关，感激之情难于言表。无劳而获，心生感激，如果意外的救助可被称为礼物（gift）的话，那么“白白”只不过是意外地说出来罢了。当我们朝向一既定目标努力奋斗时，发现自己愈是添力加气，离目标愈远；执持于理想，却为理想所疏远；竭尽全力，却只求得个绝望，苦闷消沉之际，幡然大悟，发现自己所追求的目标，已由人作成且作为一项礼物（as a gift）临到头上，自己的努力毫无功效，悔悟到凭自己无法领受这礼物，而且自己也不配得着。渴望已久的东西如今白白地获得了，有诗云“踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫。”突如其来的领悟，伴着心底里升起的由衷感谢，使我们感激、信赖归于代劳者，这时我们第一次真正地道出了“白白”二字。在此，“白白”意味着：我们只有将“自我”抹擦干净，走出“自我”才会发现那早已等待着的礼物，这样奇妙的事情之所以会发生或许是一个定命。“白白”一词实际上可作一个动词，训为“空白化”、“除去”、“空出”、“抹去”，它使那有成无，使“自我”成为“无我”。如果我们真能找到代劳者，知道他是谁，我们对自己的努力和作为还有什么好夸口呢？荣誉和颂赞全归了施恩者，心底升起的歌颂和话语无不充满诚挚之谢意，心思意念亦被恩人占据，我们再不知晓自己，只知恩人及他

的一切作为，“白白”终于从心底涌起，脱口而出，传遍天下。然而心里的意念，由于话语通道的耗损，其真有几何？这个高尔吉亚难题<sup>①</sup>提醒我们，听者对“白白”二字必须如履薄冰，如临深渊，方能有所领会。

如果我们走进教堂，聆听传道人的讲道词，我们会经常听到一句话：“上帝的恩典是白白<sup>②</sup>得到的。”现在，我们追求的目标不再是诸如利益、关怀、帮助之类的寻常事儿，而是灵魂的救赎、永生、拣选等天国的属事，如此贵重的礼物竟然是白得的，生活经验和自然常识告诉我们，“天下没有免费的午餐”，白白得到天恩沐浴，这岂不是谎言？宗教是骗子的消息不胫而走。如果天赐之福白白到手，何不如无作无求，守株待兔？宗教道德废弃论尘嚣日上。怎样才能算做是获得了天恩？如果说，明白此句话的才算是获得了天恩？这算什么标准呢？这只会使人陷入内心的怀疑和极度不安之中，积聚着灵魂风暴的能量，内心的争战从此开始了。不思“白白”一词的人将其说出口，其实他不过是“白白”一词的传达者，一个话筒而已，他更不会知道人类理智（understanding）对此词保持着无知。自以为知，却毫无所知，此词诡谲地笑看人生。

基督教会保守着对“白白”一词的认识，也保持着说出此词的能力，教会众圣徒在基督里获得了对此词的认识，并不停地向世人传送这一信息。综观整个基督教史，有三个人谱写了“白白”一词真义的强音：圣保罗正是通过“大光经验”，<sup>③</sup>在福音普世化过程中，思考了福音与律法、罪与拯救的关系，并且提出“因信称义”的教理，使福音突破了犹太教的局限，传遍罗马帝国全境。教父时代，圣·奥古斯丁通过“花园事件”<sup>④</sup>，在捍卫福音的反佩拉纠主义（pelagianism）争辩中，强调上帝恩典的先在性和不可抗拒性，指出自由意志因原罪，已经失去了不犯罪的自由，自由意志若无上帝恩典的灌注，无法行出善行。中世纪末期，路德正是有了“塔楼经验”（Turnerlebnis），<sup>⑤</sup>方才发现“上帝的义”，提出“唯独因信称义”的口号，反对当时公教会的救赎观及其实践，公教会持神人协作获得救恩的半佩拉纠主义立场，过分强调事功称义，遮蔽了福音和圣恩的大能。路德还思考了理性、自由意志、恩典和称义

---

① 高尔吉亚认为存在即使可知，亦无法用言语说出。

② 中文和合本《圣经》将“as a gift”对译为“白白”，将“in vain”对译为徒劳。

③ “大光经验”意指保罗携文书去大马士革的路上，本是要去迫害基督徒，不料天上发光，保罗听到基督耶稣在召唤他，于是仆倒在地，归信了主，从一个基督徒的迫害狂转变为基督最伟大的使徒，事情经过请参阅《使徒行传》第九章。

④ “花园事件”意指圣奥古斯丁在自己的寓所小花园中为自己的罪过而懊恼时，突然听到邻家的小孩唱道：“拿着，读吧！拿着，读吧！”，于是奥古斯丁抓起《圣经》，正好读到罗 13：13，心中顿时感到疑云四散，光明现前。此后奥古斯丁彻底抛弃了异教摩尼教思想和新柏拉图主义哲学，从内心里真正皈依了基督。事情经过请参阅《忏悔录》第八卷。

⑤ 据传说，路德 1515 年在维腾堡黑修院塔楼上沉思“上帝之义”时，傍晚时分突然有所领悟，他所获得的灵性经验被神学家称为“塔楼经验”，这一经验最终成为他发动改教运动的动力源泉。

的关系，指出在人与上帝的关系上，理性毫无功效，称义全是圣恩独作的结果。自由意志若无恩典，是受缚的奴隶，不能行出善美和公义的行为来，也不能使人走向完善。正是凭藉信心的更新和上帝的人能，路德向整个中世纪敬虔制度发动攻击，掀起了变革西方世界的改教运动。与当时的公教会相左，他提出了“唯独恩典”（sola fide）这一新教原则，千年一响，向奥古斯丁和保罗复归，“白白”一词借此现身，达到了空前绝后的高度。故而“白白”两字不是可以轻松说出口的，能够说出来的人，必先遭受魔鬼试探、精神困苦和灵火的试炼，并最终胜过自我，从而战胜罪、死亡和世界。

这么说，自我（one's self）之地位决定着“白白”二字能否被说出。自我如果处在自然状态，没有恩典的润泽，根据原罪教义就陷在罪和死亡之中，不得脱离。反之自我如果处在恩典状态，就免除了罪和死亡的威胁，获得释放，并道出“恩典是上帝白白赐予的”这类话来。而自我从自然地位到恩典地位的跃迁，不可能依赖于自身，于是救恩的拥有者——基督耶稣的历史事实就与我们发生了关联。“恩典和真理都是由基督来的。”（约 1: 1）基督教认为，人类由于始祖亚当和夏娃的堕落，就受了原罪的玷污，陷入罪和死亡之中。罪使人背离上帝，并且扭曲了上帝的形象和亏欠了上帝的荣耀，远离生命的源泉，上帝垂悯世人将自己预备的救恩赐予基督，叫世人因信心去领受救恩。“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生，因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（约 3: 16,17）

《四福音书》的记述，展现了神人耶稣降生、传扬福音、受难、死而复活和升天的一生，基督耶稣来到世间，是要向世人宣扬天国的福音和完成天父交予的重托，上帝的启示在十字架上达到了高潮。基督耶稣为罪人而死，以自己的宝血涂抹了众生的罪，使罪人得以站立在上帝面前，被称为义人，“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”（罗 5: 8）因而基督就成了人之地位（从自然到恩典）转变的关键，基督成了人与上帝之唯一中保。耶稣说：“我就是道路、真理、生命，若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约 14: 6）信仰并认识基督就是罪人的唯一救法。“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4: 12）正是有了救主基督耶稣，人希冀靠自己赚取救恩的自力主义思想破产了。获救在于人如何参与基督的隆盛救恩，靠的是信心。“你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。”（罗 10: 9）然而信心不是一蹴而就的行为，认信基督耶稣即与他同钉十字架，抛弃世界和自我，让基督活在心中。“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着，并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”（加 2: 20）有谚语曰：“人之末路，神之开端”。由于基督进驻生命，作为老亚当的自我已上了十字架，受

难而死，复活在基督里，基督里的恩典就抹去了旧我，缔造了新的自我，于是新的自我才能道出：“恩典是白白获得的”这句话来。因此，“白白”就意味着弃绝旧我，空出自我，让神恩独自运作，让基督来作主，“白白”就是藉恩典抹去自我，从而达致无我，完全顺服上帝，这就是基督教恩论的实质。

## 二、佛教“无我”说

“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我，因为凡要救自己生命的，必丧掉生命，凡为我丧掉生命的，必得着生命。”（太 16：24—25）基督耶稣对门徒的教导构成了“无我”（nonself）的经典表述。上帝之道的旨意就是要将人从执着于自我的罪孽状态中救拔出来，破碎并舍弃自我，在基督里建立他与人伊甸园式的同在，以基督的生命置换亚当的生命，实现自我的重建和新生命的成长。显然，“无我”的表述在基督教恩论里是成立的，“无我”是人臣服于上帝的先决条件，亦是十字架所隐藏着的奥义，它关系到“白白”二字的说出。

然而，在汉语语境里思考“无我”二字，不免让人联想到另一拯救体系——佛教。传入中华二千余年的佛教，无时不刻不在传达着“无我”（anātman）的信息，佛教认为人受生来到这五浊恶世，执着有我，放逸攀缘心，背道而驰，生“贪、嗔、痴”三毒，流转于生死轮回之中，生起种种无明烦恼和痛苦。为要来除烦恼痛苦，出离三界五行，必须先修止观，行戒定慧三学，亲证诸法无我，悟入法性般若大海，明心见性，了脱生死，达致不生不灭的真如涅槃妙境。我（ātman）显然成了人生获取快乐的障碍，是必须被克服的对象，佛陀正是见到人的悲剧性存在，反对当时婆罗门教视我为精神实体的观点。印度传统哲学一般以人的中心为自我，视之为常住、整一而有主宰力量的东西。《奥义书》哲学更将自我与作为宇宙灵魂的大天（最高神，大我）等同起来，认为二者有相同的本质。与佛教同时兴起的各个学派（六师外道），亦以我为灵魂实体。佛陀一反当时流行见解，提出了他所觉悟到的“十二缘起说”，以十二个因果条件（无明、行、识、名色、六入、触、爱、受、取、有、生、老死）组成一个系列。我即有首先从无明而来，并无自性，烦恼和痛苦起于无明，无明遮蔽清净妙觉本性，使人执妄为真，执着自我，生生不息，造业不息，伏在报应之轮下，不得出离。唯一的对治方法就是以人本具有的金刚智慧（prajñā 般若）去照破无明，驱除邪魔的捆绑。般若智慧为诸佛之母，六度之首，度人之舟筏，它能照见事理，显明万法本性皆无有自性的真理。人藉智慧之开启，自性自悟自度，逐渐去除心识里的随眠种子（习气），终至能所俱泯，人法两忘，言语道断，慧日朗现，入真如实境界，获菩提心，涅槃果。

佛教所讲的“无我”，并非终止生命之断见，乃是要破除对“自我”的执著。佛教并不反对人类行动上有个自我，为了对治众生误以空相为实有的谬见，还提出佛性真我如来藏性的说法。基督教是要藉上帝之恩典抹去亚当之自我，佛教藉智慧照破自我之虚妄。在唯识学看来，万法唯识心所现，心识又分为八识（心法），其中阿赖耶识为根本识，因一念无明，其见分为未那识所取走，恒照而寂，寂而恒照的见性，在清静觉性上妄立和觉，“因明立所”，无始的见性分化出主客对立。未那识被称为总持我执，由其派生出的六识（意、身、舌、鼻、耳、眼）也就执身心为我，由此而有五位百法所统率的世界。明白境由心造的道理，就找到了出离生死苦海的方法，反其道而行之。当见分回到第八识，三藏当中便消除了一藏（执藏），第八识有了见分，就不会再那么无明，而知道业习空幻。于是，不会再藏放着种种的虚妄业习，便又消除了能藏，既然知道业习空妄，不含藏和执为实有，也就不再受其影响和左右，如此，又将所藏消除了。去除了三藏，八识便只有空名（相分），但这空原是无始以来，真心在最初妄为明觉时所立的妄所，根本上是不存在的，只要不著，便能抵过它，回复本来的真智，破除我执须转识成智。不像唯识学派那样，中观学派就空说空，它以“缘起说”揭示我之虚幻，我只是假名，同时破假显空，明白诸法性空，涅槃寂静。但却不能执空为空，当知空不可得，无我亦不可得，进入我而无我之中道实境，真正破除我执。

由亲证无我而悟诸法空性。空（梵语 śūnya），基本意思为暂有还无，无物留驻，诸法（包括心理、精神和物质现象）在结构上诸蕴和合而成，因缘生而现起，五蕴和合之身的人，并无一个恒常不变的自我，四大假合，本性是空。藉着空慧照破自我，使人破除四相（我、人、众生、寿者）的执著，“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”<sup>①</sup>佛教所说的“无我”是靠着般若智慧在理上抹去对自我的意识，并靠着修行在事上除去沾染自我的种种习气。在一种近乎神秘的状态下，生命豁然开朗，悟入佛之见地，明心见性，获菩提果。佛教禅宗顿悟说，特别强调开悟是霎那间实现的转变，由迷转悟，由众生到佛，可以不须经历三大阿僧祇劫，累世修行不见得能悟入法海，亲证无上菩提，在此人的努力修为被抹去了，开悟是一个突然发生的事件，白白地临到。从修习佛法的结局来看，佛经极力渲染了诸佛境界的美好无比：三身四智、六神通、三十二相八十种好，涅槃妙乐，不喜不悲，不生不死，身心快意，极乐世界，但受众乐，无诸苦恼等等。这一切可得吗？佛陀认为得无所得乃是佛的本旨，六祖慧能有言：“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；

---

<sup>①</sup> 《金刚经》，如理实相分第五。转引自《禅宗七经》，河北禅学研究所编，宗教文化出版社，1997年，第4页。

何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”<sup>①</sup>“何期”一词，表明自性本身就在着，不是人们追求和期待的目标。慧能是在五祖秘授佛法时道出此话的，并得到五祖弘忍的印可。对一个见性了的人来说，没有得到什么，也没有失去什么，世界是个净虚空，所绽现出的幻有不过是缘尘分别影事。正因为如此，佛陀才在《金刚经》里对须菩提说自己无法可说，且于阿耨多罗三藐菩提无有少法可得。<sup>②</sup>因而，对于救人脱离生死苦海的般若空慧来说，人的努力和力量都被视为无效，无我空慧本内在于人性，无我空慧使人明白万法皆空的义理，并说出“山还是山，水还是水”的生存境界来。基督徒所说出的“白白”二字，在佛教里的对应词就成了“空”，空本身是智慧的观照活动，它抹去了执我为实有的种种虚妄意念，如同“白白”抹除了人自义以求上帝恩典的观念一样。在此，自我的限制被凸显出来了，基督教认为只有否定自我才能脱离原罪的辖制，获得灵性上的自由；佛教认为只有否定自我，才能脱离业报轮回之苦，获得清静自在。因此，救赎论意义上的“无我”，在耶佛二道中具有核心地位，在汉语语境里援引佛教名相入耶，利用自身文化资源，有助于以一种更适合于中国人的思维方式去理解基督教救恩论。在此，我们不是要比较二大宗教救赎论的差异，以实现二者的融通，此任务远远超出了本论文要处理的问题。

### 三、“十架无我”题解

以“十架无我”为题讨论马丁·路德的称义神学，能够准确地表征路德称义学说的实质吗？从路德称义神学思想的形成过程来看，早期受唯名论经院新学(Via moderna)之契约神学的影响，认为上帝有给予每个子民恩典的神圣责任，人只要尽己所能，做好份内之事就能获得恩典(facienti quod in se est, deus non denegat gratiam)。在上帝一面，救恩的应许不会改变；在人一面，只要满足了某种条件，就能获得救恩。如何满足这一最低条件？路德在第一次诗篇注释(1513—1515年)中讨论了谦卑和信仰的关系，他认为上帝只把恩典给予那些渴求恩典的人，人认识到自己缺乏恩典并呼求上帝赐予恩典，认识到自己一贫如洗，必须降卑己身，转向上帝，于是他提出了谦卑神学(theology of humility)。随后他在罗马书注释中获得了属灵亮光，发现了上帝的义已启示在基督里，人只要通过信仰就可被称义，但信本身是上帝的恩赐，并非内在于人性之中。1517年，路德正式与经院神学决裂，随后在海德堡举行的论辩中提出了著名的“十字架”神学(Theology of the Cross)。“在预备接受基督的恩典之前，

① 《六祖坛经》，自序品第一。转引自《禅宗七经》，河北禅学研究所编，宗教文化出版社，1997年，第327页。

② 参见《金刚经》，无法可得分第二十二。转引自《禅宗七经》，河北禅学研究所编，宗教文化出版社，1997年，第13页。

人必须完全对自己的能力感到绝望，这一点是毫无疑问的。”（HD18）人走到十字架前面，降卑自身，通过认识基督，意识到自己恶贯满盈，不配得到上帝的恩典，更遑论满足最低条件。堕落之后的自由意志早已名存实亡，为罪所捆绑，只能以被动身份去行善，人无法凭善功称义。十字架神学向人们昭示了称义的主权在于上帝，基督耶稣死而复活的事件已为我们赚得了义，基督就是我们的义。我们罪人被称义乃是因着基督外在的义归于我们，在内心里我们仍是罪人。因为，罪人获救完全出于上帝的恩典，并非自己的作为，路德说：“那种相信自己能通过克尽所能（doing what is in him）以获得恩典的人，他是在罪上加罪，以致犯下了双重罪过。”（HD16）

在称义问题上，路德认为人的理性、能力、自由意志、事功、良心、性格、美德与智慧一同变为无效，人处于完全被动的地位，称义的主权在上帝，义是外在于人的基督之义，信是上帝恩赐的礼物。在上帝观上，路德突破了中世纪范式，将上帝从存在之链中解脱出来，上帝的能力和意志不再受理性必然性制约，基督不是冷酷威严的审判官，而是赦罪施恩的救主。路德发现了人性的隐秘之罪：人从不愿上帝成为上帝，只愿自己成为上帝，谦卑神学和十字架神学对此揭露无遗。以上理由足以说明，路德称义神学突破的意义在于将上帝从属人的制度、传统和思想中解放出来，让上帝成为上帝，而要让上帝成为上帝自身的前提条件是放弃自我，将自我钉于十字架上。因此，“十架无我”确实是路德称义神学题中之义，它将在以下的论述中逐渐得到印证。

# 第一章 称义神学的历史沿革

## 第一节 保罗时期的救赎论

路德的称义神学思考并非空穴来风，建基于无根无据之上，“因信称义”学说亦非他所独创。路德之前的许多著名思想家对称义和救赎问题已作出过深入的探讨，因此对起始于保罗、终止于经院新学的称义观和救赎论作一概要性分析，弄清称义神学发展的历史沿革，对于理解路德在何种程度上实现了称义神学的突破是必要的。

在基督教史上，使徒保罗第一个说出了“白白”二字。罗马书三章二十三、二十四节写道：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。”保罗向世人宣告了上帝的义作为一项礼物（as a gift），是上帝白白赠予世人的恩惠。他的神学思考是在基督教突破犹太教，从而走向普世宗教的过程中进行的。基督信仰的身份认同自觉地与犹太教相区分，事关基督教自身的独立和发展，犹太派基督徒与法利赛人成为基督教普世化的最大障碍。

使徒时代的基督教会，脱胎于犹太教母腹，备受犹太教的压制。《使徒行传》记载了使徒遭受撒都该人和法利赛人迫害的经过，其中被拣选为七执事之一的司提反被乱石打死，以身殉道。据使徒保罗自述，他早年热衷于祖先的遗传，严格奉守法利赛人的律法标准，曾积极参与迫害教会的激进行动，“保罗却残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里。”（徒 8：3）然而就是这么一个基督徒眼中视为魔鬼般的人物，却在前往大马士革的路上看见异象并被大光击倒，蒙基督耶稣所召作了使徒。这一转变的实质内容我们无从知道，但这次经历却使他从此信了基督教所传关于耶稣的一切神迹，并完全献身于基督和福音。

罗马帝国治下的犹太国，马加比后裔与上层祭司共同依附于罗马“太上皇”，形成了享有政治和宗教特权的统治阶层，即撒都该派（sadducees）。他们关心的是罗马帝国给予自己的政治权益，有时为了保全自己的既得利益，不惜出卖民族利益，他们对宗教事务比较淡漠，只承认法律本身的权威。而以犹太知识分子（经学师）为核心的法利赛派（pharisee）则在宗教上比较保守，在政治上反对撒都该派的妥协主义，积极捍卫民族利益，在教理上承认经教师们对律法（*Tora*）的解释传统，因而获得了犹太群众的广泛支持，加上法利赛人对宗教近乎狂热的虔诚和维护民族纯洁性的极端民族主义立场，使他们不可能容忍基督教自由发展。基督教是继续在犹太教的荫蔽下，沦为犹太教的一个支派，象教内犹太派所主张的那样，承认律法是得救的必要前提，

“你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救。”（徒 15：1），还是破壳而出，确立恩典获救的教义，向希腊罗马文明世界传播，这是基督教在当时所面临的选择。约在 49 年，使徒和长老们就这一问题在耶路撒冷聚会，会议肯定了保罗在外邦人中的传教事功，使徒彼得重中了获救是因主耶稣之恩的立场，最后圣雅各综合多方意见，达成一项妥协，要求外邦人必须遵守四项诫律，即“禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血。”

耶路撒冷教制会议之后，保罗在教牧实践中深切感受到犹太派律法主义对基督教信仰的危害，陆续发表了他的全部书信。这些书信的主题为“拯救”（salvation），腓立比狱卒的问话：“我当怎样行才可以得救？”（徒 16：30）构成了保罗神学思考的核心。“拯救”一词，在保罗看来，意指包括身体和灵魂等各方面都安好的存在状态。在保罗所处的时代，无论是博学聪慧之士，还是下里巴人，都寻求这种“救赎”，犹太人是使人从背离上帝的罪中解放出来，外邦人（希腊、罗马人）是要从无情命运的捆绑释放出来，救赎产生于脱离罪与死挟制的愿望。

保罗对人性及其生存状况进行了诊断，在罗 1：18—32 中，保罗认为外邦人虽知道神，却故意不认他为神，不荣耀、感谢他，却去敬拜侍奉偶像，放纵情欲，怀着邪僻的心，行不公义的事。罗 2：1—3：8 中，保罗谴责了犹太人以律法的知识和真理自居，却行不出律法所要求的义来，陷入形式主义的仪文伪善之中。罗 3：9—20 中，保罗断定普世人都犯了罪，分有了始祖亚当的罪，“没有一个义人，连一个也没有”（罗 3：12）。保罗认为，罪不像希腊人所认为的那样是善和正义的缺乏（defect），而是对上帝的背离（defection）。罪也不是象道德家所说的那样，没有前因后果，仅是一个孤立事件或一系列错误选择，罪是普遍存在着的现实状况，更可说是一种积极的破坏性原则或力量，带有族群特征并奴役人们的疾病。罪的直接后果带来了上帝的愤怒（wrath of God）（罗 1：18、4：15）和公义审判，上帝的忿怒并非指他脾气暴躁和恶劣，而是指他的神圣之爱对邪恶的抗议，这种忿怒在末日审判中将达到高潮。罪的必然后果是死亡，“罪的工价是死”（罗 6：23），罪破坏了人与上帝的正确关系，截断了生命的本源。

在保罗看来，整个世界罪恶滔天，受造之物没有不受罪染污的，从亚当而来的罪通过人们软弱的肉体（*sarx*）彰显自己的权势，肉体是罪所使用的工具。保罗在两种意义上使用“肉体”一词，首先，肉体是人性的物质层面，并且在道德上中立，它主要描述了人的身体构成和自然结构，也表明了人孑然一身，身处尘世，与上帝相比，脆弱易朽的真实状况，同时肉体也是末世复活的器皿。其次，肉体与罪相关联，含有道德意味。保罗并未视肉体为内天生的邪恶，而是认为它被罪腐蚀了。“但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。”（罗 7：14）罪使用我们软弱的肉体作为“运作基地”

并败坏它，或者换句话说，肉体只是真正主犯（罪）的不自觉的帮凶。“所以，肉体作为物质材料，给罪提供了机会，后来表明它是‘人的低级本性’，即人堕落并背叛了上帝。”<sup>①</sup>顺遂肉体的意思去生活（living by body）并非是过一种不虔、自立的罪恶生活，而是背离造物主，在短暂易朽的造物中寻求安稳的生活，随从肉体只能带来毁灭与死亡，而与之相反的，靠灵而活（living by spirit）则带来生命和平安，并且疗救了肉体生活的罪行。

受罪玷污的肉体能够行出律法所要求的义来吗？依保罗自身的经历来看，忠诚于律法，并没使他觉得自己道德品行上完全获得公义，他所具有的灵性的深邃洞见，使他觉察出律法自身的局限性，“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。”（罗 3：20）律法唤醒罪的意识，但不能除罪。在律法与罪的关系上，保罗认为虽然律法给予罪活动的机会，“因为罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我。”（罗 7：11）那本来叫人活的诫命，反倒叫人死。但律法本身并未受罪染污，“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。”（罗 7：12），律法本身属乎灵，赐人以生命。律法既让人活又叫人死，保罗对律法是持一种诡辩的机会主义立场吗？非也。律法因内含上帝对道德的要求，所以仍然有效，但认为律法能救人的观点就夸大了律法的功用，这就是遭诅咒的律法主义（Legalism），法利赛人就是这样看待律法的，他们认为只要严格遵守上帝的律法和诫命，在律法下就能活出圣洁、公义和美德来，从而在天国的帐册上有自己的份，获得拯救。律法主义的实质，是希冀靠自身的力量，行出善功和律法所要求的义行，以蒙上帝悦纳，属自力主义的拯救观。事实上，律法主义不仅没有使人获救，反而使人陷入恐惧不安，甚至绝望之中，成为拯救的拦路石。保罗对犹太派基督徒律法主义的妥协立场大加鞭挞，甚至曾当面抵挡彼得，他得出了结论：律法无助于使人获救，至多是“我们训蒙的师傅，引我们到基督那里。”（加 3：24）随着基督的到来，律法作为救赎方式的日子就结束了。

罪的普遍现实性和残酷、律法的无助和肉体的软弱，使人们对自己的拯救感到前途渺茫，乃至绝望。人类深陷入罪、肉体 and 律法所编织的困境中，而唯一可能的救法便是福音，在人对自身力量绝望之际，正如保罗被大光刺瞎了双眼，放下了屠刀，低下了希伯来之希伯来人的尊贵头颅，仆倒在地，聆听上帝对他的呼唤一样，刹那间的转变至少使他领悟了基督，认识到基督已为我们的罪在十字架上受死，做出了代赎，从而使上帝赦免了人类的罪。“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活；是为叫我们称义。”（罗 4：25）耶稣基督受难复活的事件独一旦已成过往之事，他里面的赦罪之

---

<sup>①</sup> Archibald M. Hunter, *The Gospel According to St Paul*, Philadelphia, 1966, P18.

恩唯有靠信仰方可领受，“但人不得不将上帝的礼物据为己有，并且用来表述获取上帝所赐予的一切的词语是‘信仰’。”<sup>①</sup>信仰抓住救恩，由此，保罗提出了著名的“因信称义”学说。在保罗看来，称义之“信”有如下几个特征：1.信不是提出一项命题，而是指向某人（person），即基督。2.作为救赎原则，它与“事功”相对并具有优先性。3.信仰不仅是一个行动，而且是一种生活态度。信仰是人与基督之纽带，使罪人与救主相联合，路德后来将其比做婚礼。4.信仰通过爱来运作，并显于“善功”中。希腊文称义为 *dikaiō*，源于法庭用语，保罗使用此词时，侧重于从救赎论意义和作为“宽恕、原谅”的方式来理解，称义本质上是要建立人与上帝的正确关系，但人不能靠自己做成此事，上帝因着基督的缘故，宽恕人的罪，所以上帝之义并非是上帝的行动，而是上帝纠正失误的方式，“因信称义”肯定了上帝恩典在救赎中的主导地位。

从以上分析中，可以看出保罗将拯救（*sotēria*）看作一个事件，拥有三种时态。拯救作为过去发生的事件，已由基督耶稣道成肉身、钉十字架、受难复活所完成，基督之死已为人类的罪付了赎价，正是因为此事件的发生，基督在人面前被称为救主。上帝救世的福音具有赦罪、称义与和解的功能，藉着信仰人得以从罪和奴役中摆脱出来，藉着称义人从对上帝的背离中摆脱出来，建立了与上帝的正确关系，实现了人与上帝和世界的和解，人与上帝和解的结果带来的不是法律地位的改变，而是整个生命的变化，故而拯救是正在发生着的经历。保罗以生活（Life）一词指代现在时的拯救，如今人活在基督之中，与基督联合成为一体，圣灵工作在人心里，帮助、激励、照亮、催促和圣化信徒，使基督徒过上蒙福获助的新生活。信徒在新生活中已经验到末世，然而末世的尚未实现和延迟正好说明拯救是一个未来的希望，在末世时刻，上帝在基督里施行审判，做出社会的拯救，基督的复临意味着基督与诸圣徒的公开胜利，基督徒可以希望与基督一起同在于新天新地的光景，在末日里信徒生命才臻至完善。

从现今的研究看来，保罗救赎论对“信”与“义”这两个概念没有作出明确的界定，尽管我们可以从保罗书信中得出信心本身是上帝恩赐的结论来，但推论毕竟包含了解释者的理解，保罗对信的理解也含有信作为人发生的行为这一层意思。同时上帝之义到底是外在于人还是本属于人性，保罗未明确表态，保罗救赎论尽管提出了“因信称义”学说，但是他并没有对此说作出详细明确的说明。使徒时代之后的教父们对此问题没有太多地注意，只是到了奥古斯丁的时代，这一问题才引起了争论。

## 第二节 奥古斯丁时期的救赎论

据神学家汉斯·昆所言，圣·奥古斯丁一生经历了三次重大危机：生活危机、教

---

<sup>①</sup> Archibald M. Hunter, *The Gospel According to St Paul*, Philadelphia, 1966, P26.

会危机和帝国危机。个人生活危机使他从摩尼教和异教哲学（新柏拉图主义）中解脱出来，皈依了公教信仰，并写下了千古名句：“因为你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀里，便不会安宁。”<sup>①</sup>帝国危机指的是公元410年，西哥特人攻陷罗马，教会被指责为罪魁祸首，奥氏力辟众谬，写下煌煌钜制《上帝之城》，阐明了神的旨意在历史中的运作。教会危机包含两个方面：一方面是多纳图派危机，其在圣事和圣礼制度上所持的严律主义立场，导致奥氏强调教会机构和教阶体制的神圣权威性，以及圣事圣礼事功的普遍有效性；另一方面是佩拉纠危机，佩拉纠及其追随者肯定人性本善和意志自由，否认原罪，淡化恩典，扭曲了大公教会关于人性、罪和恩典的教义性理解。为捍卫基督教信仰的真理性，奥氏倾其余生撰文批驳佩拉纠主义（Pelagianism），力倡恩典之不可抗拒性、原罪之必然性和预定之先在性，奥古斯丁的称义观和救赎论正是在教会危机中发展和建立起来的。

奥氏倾其余生猛烈批判佩拉纠主义，并非是出于捍卫自身宗教经验的冲动，佩拉纠主义影响之大，足以惑乱普通信众的思想，乃至威胁到众使徒和圣教父用生命和血泪捍卫的福音真道，故奥氏所为乃不得已而发。巴勒斯坦会议后，哲罗姆将佩氏的辩护词及相关材料整理成文件，由西里尔转交奥氏，奥氏正是据此展开了对佩拉纠主义的神学批判。据《反佩拉纠之进程》所载，佩氏和其弟子泽列斯谛乌斯（Celestius）被控犯了十一款罪：一、除非某人拥有法律知识，否则他不能免除于罪；二、人都为他们自己的意志管理着；三、末日审判时，邪恶和有罪之人都不會获得赦免，而且要受永火的焚烧；四、罪恶不应该在思想中存在；五、天国已应许在旧约里；六、如果有人愿意，他可以无罪；七、富人即使受洗，除非他放弃自己的所有，否则他所做的一切善事都不归属于他，更不用说进天国了；八、现世教会无污点；九、人所做的过于律法和福音所要求的；十、上帝的恩惠和帮助并非给予单独的行动，而是存在于人的自由选择、或者在律法和教导中；十一、某些人会拥有一切美德和恩典，并且废除了保罗所教导的恩典多样性。奥氏逐一驳斥了这些论点，发现自己在四个方面与佩拉纠主义存在着严重分歧和尖锐对立：对自由意志的理解，对罪的理解，对恩典的理解和对称义根基的理解。

### （一）“自由意志”的分立

“自由意志”（Liberum Arbitrium）一词，来自于斯多亚主义（Stoicism）而非《圣经》，二世纪神学家德尔图良（Tertullian）将其介绍给西方教会。在佩拉纠看来，人的本性无可指责，本身就是受造时所领受的恩典，因而人性中就包含有不犯罪的可能性。人性不会受罪的染污和辖制，亚当的罪不会遗传。罪来源于意志的选择而非上帝，人具

---

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《忏悔录》，北京，商务印书馆，1963年，第3页。

有自由意志，上帝帮助人选择善，但人犯罪责任归己，因为他已被赋予了自由抉择能力，就得承担责任。麦葛福对此评论道：“佩拉纠和其跟随者（如埃克拉努的朱利安）都认为，人类的意志完全自由，对罪可以完全负责。人类本性基本上是自由的，受造甚为美好，并没有受某种神秘的软弱所辖制或连累。按佩拉纠的说法，人里面任何不完全，都成为神美善的负面反映。”<sup>①</sup>佩氏不否认意志会选择犯罪，但他更强调意志能力的积极方面，他甚至认为无罪和公义的生活在尘世上是可能的。“因为上帝已将能力赐给他，所以若是愿意的话，的确可以过上无罪又尊奉上帝诫命的生活。但我们并没有说任何人在生活的每一阶段，包括婴孩期和老年期，从不犯罪，但是只要他背离罪，依靠自己的劳作和上帝的恩典，就可以无罪。”<sup>②</sup>佩拉纠主义对人性和自由意志的乐观态度还表现在以下言论中，佩氏认为《圣经》并未要求人们守贞洁，但许多人都做到了，因此人所做的超出了律法和福音的要求。泽氏说：“凭我们本性中的选择自由，我们有了如此强大的不犯罪的力量，以致我们甚至做了比命令所要求要多的事情。”<sup>③</sup>泽氏还宣称某些人会拥有一切美德和恩典。413年佩氏在写给寡妇德美提亚（Demetrias）的一封信中，谈到神已经造了人类，并且预知人类的能力，他绝对不会命令我们去做不可能作到的事情。因此，神所要求所命定的，必定是人们能力所及的，人们不能以人性的软弱为藉口，将责任推到神身上去。“既然人类有可能达到完全，这就是人的义务。”佩氏的名言向世人宣告了道德自律主义的理想，以及人性的尊严和价值。

奥氏认为，佩拉纠主义充分信任人性和自由意志的理想主义立场，既与《圣经》特别是保罗的思想不符，也有违事实。佩氏根本未考虑到罪对人性的影响，以及自由意志在罪中的效能。始祖犯罪前，人所禀有的是受造本性意义上的自由，人凭意志的自由抉择定能活出可能不犯罪的一生，这是伊甸园的境界。始祖犯罪后，罪来到人间，临到每一生命头上，人性受到罪的腐蚀，意志不再享有自由而成为奴隶，这表现在意愿（Will）与力量（Power）的矛盾之中（参见罗7：19-20）。奥氏进一步指出自由意志乃是罪的根源，但为要根除罪，并不需要象摩尼教那样主张存在着一个与上帝同样永恒不变的恶的本质，从而否定自由意志，将恶归诸于一切本性的创造主。与佩氏相同，奥氏认为自由意志乃是上帝的美善恩赐，是人正当生活的必要前提。“除非藉这种意志的自由选择，无人能正当行事，并断言上帝赐给我们自由意志是为了让我们行正当。”<sup>④</sup>自由意志来自于上帝，上帝是众善之源，故自由意志是善。但与希腊四美德

---

① 麦葛福：《基督教神学手册》，台北，校园书房，1998年，第436页。

② S. Augustine: S. Augustine, Three Anti-Pelagian Treatises, London, David Nutt, 1887, Page 185.

③ S. Augustine: S. Augustine, Three Anti-Pelagian Treatises. London, David Nutt, 1887, Page 200.

④ 奥古斯丁：《论自由意志》，上海，上海社会科学院，1997年，第148页。

相比，自由意志是介于德性和物体之美的中等之善，当它忠于公共不变之善时，便会得到属人的最大的善；当它从共同不变之善转回到它自己的私善、或外在的低下事物，它就是在犯罪。但罪的确改变了自由意志的能效，奥氏用两个秤来比喻犯罪前后意志的状况。犯罪前，意志可向善亦可向善，可能不犯罪亦可能犯罪，两种机会均等，天秤保持平衡。但犯罪后的天秤，在恶这一边添满了砝码，平衡被打破，此时若将人的意志称为“自由”，难免引起误会。因为人的意志受罪的捆绑，已无力倚靠自己行出公义，活出无罪的一生。“因此，基督教传统所理解的‘自然人’并非是由自主的，而是受罪所捆绑，以致他不能凭一己之力作出合乎道德的选择；奥氏把‘自然人’的自由界定为‘不可能不犯罪’（Non posse non peccare）。”<sup>①</sup>由于罪，人的自由意志虽然存在，但已完全倾向恶。若要恢复人性受造时的完好自由，使意志脱离罪的束缚，就必然需要上帝释放的恩典，神恩的必要性标示出上帝的主权。然而，神恩并非象泽氏所说削弱了人的自由，反而成全了人真正的责任和自由意志，正如圣·托马斯所说：“恩典成全自然”。因为基督教所要实现的自由乃是圣灵内驻人心，生发出自觉遵奉上帝诫命和律法的喜悦心情，是一种可能不犯罪（Posse non peccare）的自由，而非不可能犯罪（Non posse peccare）的天堂境界。神的恩典乃是要医治和恢复已受罪扭曲了的意志，以使它自由地认识和遵守法律，行出蒙上帝喜悦的公义和善功。

## （二）罪的分立

在罪的实质和效果方面，奥氏与佩氏存在着尖锐对立。在佩氏看来，罪不是一种实体（Substance），而是指错误的行为。“因此，在此之前，我认为我们必须追问罪为何物：某种实体吗？抑或一个毫无实体的总名，意指的不是一件事物，不是一个存在，也不是任何物体，而是导致错误行为的行动吗？我相信罪的含义是后者。”<sup>②</sup>罪是人刻意背离上帝所作出的错误行为，其来源是意志（Will），罪既无实体性，就不可能削弱甚至改变人性（Nature）。佩氏明确指出，惩罚是罪的原因，骄傲是最大的罪，如果罪人受惩罚，他就会犯更多的罪，故佩氏反对以惩罚的方式除罪。佩氏倚靠人本性具有的自我改进能力，相信人类永远有能力走向上帝及尽人所当尽的本分，拒绝承认人性的弱点，无视现实中道德自律主义的失败。佩拉纠主义正是在将罪逐出人性之后，通过把原罪淡化为一般的罪，否认其先天性和遗传性，从而否定了原罪及其影响。泽氏所受的指控表明，罪的影响止于当事人本身，初生婴儿无罪，只有罪没有原罪。佩拉纠主义总是忽视人易于犯罪的倾向，没有正视罪必然致死的严重后果，佩氏反而主张罪有着合理性，“罪的存在正好给上帝恩惠的出现提供了藉口，因而罪是必要

<sup>①</sup> 许志伟：《基督教神学思想导论》，北京，中国社会科学出版社，2001年，第167页。

<sup>②</sup> S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 103.

的。”<sup>①</sup>这样罪就成了上帝恩典存在的前提，因为无罪之人用不着恩典的治疗，佩氏甚至认为许多《圣经》里的人物毕生无罪，而且旧约时代的人从未听过福音也能达成完全的义。因此，佩拉纠主义的罪观，实际上是以乐观主义态度看待现实中的种种罪恶，罪是一种有待克服并能为人所克服的错误，罪不会带来心灵的悔悟并成为善的原因。这种对罪的朴素的自然主义认识尚未触及到罪的灵性深度。

奥氏认为，罪尽管不是一种实体，却是一种将灵魂与上帝分离的行为并因此削弱灵魂，正如将身体与食物分离会削弱身体一样。罪起源于自由意志而非上帝，意志偏离永恒之善，转而追逐易朽坏的尘世事物时，就犯下了罪。因而罪的本质是背离上帝。“所谓罪，是意志背离不变之善而转向可变之善。”<sup>②</sup>背离的结果使得人扭曲了上帝的形象，亏缺了上帝的荣耀，始祖犯罪已将此表明。奥氏指责佩氏随意片面地解释《圣经》，如他将“因为众人都犯了罪”（罗 5：12）中的众人（All）解释为仅指保罗时代的犹太人和外邦人，并非毫无例外，这就否定了原罪的绝对普遍性。奥氏引证经文：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理就不在我们心里了，”[约壹 1：8]证明罪是人生存的真实状况，原罪教义不容动摇。原罪改变了人性的地位，由于堕落，人的思想黑暗了，意志变得软弱。罪使得罪人无法清楚思考，尤其不能明白更高深的属灵真理和观念，加上人的自由意志受原罪的影响倾向于犯罪，罪人便永远陷在罪和死亡的轮回中，不得出离。唯有透过神丰富的恩慈，我们才能知晓自己的罪并寻求治疗。奥氏曾用三个重要类比来说明原罪的能效，即：原罪是“疾病”、“权势”和“罪咎”。第一个类比将原罪视为遗传性疾病代代相传，生命一经产生就受到污染，疾病使人软弱且尘世间无药可治。基督是神医，我们因基督受难复活赚得的恩典和圣灵的仁爱而得医治痊愈，因神的光照得以认识神，领会神的旨意并作出回应。第二个类比视罪拥有一种掳掠和辖制的权力，罪藉着魔鬼和撒旦的工作将人们从主基督的怀里抢夺出来，使人臣服于它们的权势。上帝并未用大能将魔鬼和撒旦除灭净尽，因为它们的工作对犯罪的人来说是一种惩罚，体现了上帝的公正。上帝用公义克服它们，由于它们通过人间的代理，将无罪的基督害死，所以被公正地剥夺了奴役人类的权利，人类就因基督之死得蒙救赎。第三个类比是从法庭或审判的观念看待原罪，原罪是代代相传的罪咎，基督是罪咎的审判者和赦免者，人的一生不免犯下罪咎，难免干犯法律，因而生存于面临上帝审判的恐惧之中。可见，奥氏是从恩典与罪的关系来探讨罪的实质和能效的。

### （三）恩典的分立

由于否认原罪，认为无法确定罪对人性和意志的影响，佩拉纠主义没有侧重于从

① S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 111.

② 奥古斯丁：《论自由意志》，上海，上海社会科学院，1997年，第152-3页。

罪与恩典的关系来探讨恩典的实质和能效。在佩氏看来，上帝的恩典莫过于创造了完好的人性，赋予了人性不犯罪的能力，使人在择善时享有自由。因此，根据上帝的恩赐，加上神圣律法的帮助，人能够自我管理，成就不犯罪的一生。“不犯罪的可能性不在选择的能力之中，而在自然必然性中。植根于自然必然性的一切，毫无疑问地归属于自然的作者，即上帝自身。”<sup>①</sup>因此，人性是上帝恩典的馈赠，作为天赋一次给予了众生，上帝的恩典平等施与众人，保罗所说的恩典特殊性和多样性并不存在。佩氏似乎也未否认恩典具有赦罪的能力，人也需要上帝的帮助，但他不是将恩典视为防止犯罪的充分必要条件，而是看作犯罪后亡羊补牢式的补救措施。显然，恩典在阻止犯罪时并无主动效力，与其说上帝帮助人，不如说在赋予人不犯罪能力之后，上帝不再干涉人的意志，因他的慈爱体现在他对人性的信任之中。泽氏说：“上帝的恩典和帮助并未在每一行动中被给予，而只存在于自由选择、法律和教导之中。”<sup>②</sup>人凭自己的能力去实践自己的道德责任，律法知识与基督榜样取代了恩典。泽氏更是如此推论道：“上帝根据功德行赏，否则如果恩典赐给罪人，上帝便会变得不公平。无论人配不配，恩典依赖于人的意志，如果我们凭恩典行动，那么当我们为罪所胜时，该受责备的是上帝。因为他要么是不能，要么是不愿完全保护我们。”<sup>③</sup>泽氏甚至认为上帝的恩典成了我们软弱的原因。可见，佩拉纠主义首先将上帝恩典视为人的自然功能，人在受造时就享有这种功能，神把它赐给人们，是因为他相信人能好好运用它，以实现他的旨意。其次，恩典不过是灵魂的外在装饰和人性力量的必要补充。恩典作为行动指南，仅给人提供外在光照和对错信息，不直接干预人们的活动。基督作为榜样的力量，激发人去完善自我，履行道德责任，以谋求上帝的悦纳。

奥氏认为佩氏的观点给人一种他要抗拒恩典的印象，让人感到焦虑，究其原因，在于他没有从罪这一生存境域来思考上帝的恩典。奥氏将人的本性区分为受造本性（Created Nature）和受蚀本性（Corrupted Nature），佩氏只强调前者的自足性，而后者才是自然人的根本属性。佩拉纠主义只承认受造恩典（Grace Of Creation）的优先地位，而否认治疗恩典（Grace Of Healing）的决定性作用。在罪的权势下，意志并不享有本性意义上的自由，囚徒意志无法履行道德责任，遑论成义和美德。奥氏批评佩氏仅把上帝理解为造物主，忘记了上帝同时还是救世主，救主不仅宽恕人们的过去，而且还帮助人们走向未来。“因为他认为他是在诉求上帝的事业以卫护人的本性，他没有注意到那样说的话，同一本性就是健康的，他是在抗拒上帝的仁慈。但是，自然

---

① S. Augustine: Three Anti-Pelagian Treatises, London, David Nutt, 1887, Page 139.

② S. Augustine: Three Anti-Pelagian Treatises, London, David Nutt, 1887, Page 202.

③ S. Augustine: Three Anti-Pelagian Treatises, London, David Nutt, 1887, Page 201.

本性的救主同时也是创造主。”<sup>①</sup>奥氏对恩典有着近乎神秘主义的理解，在他看来，恩典是一种人性必须的超自然燃料，它不仅赦免我们过去的罪，治愈因罪造成的软弱和昏暗，还给人心提供一种物质力量，圣灵进驻人心，让爱渗透全身，生发出对上帝律法和教导的喜悦之情，产生自觉抵制罪恶侵犯的能力。奥氏反对佩氏将恩典视为消极外在的道德指南，他认为新约指出恩典是上帝对人类的积极帮助，是神在基督里与人的救赎性同在，它在人们里面改变人，恩典参与信徒生活的每一方面。因而，无罪成为可能的唯一方式，是启示在基督里的恩典。佩氏视无罪的可能性为人性的自然功能，因此避免犯罪就取决于人自身，这实际上是要废掉上帝的恩典。佩氏既然否认受蚀本性，认为灵肉都是上帝的礼物，他就无法解释灵肉的激烈冲突。而恰恰是人性败坏了，人丧失了道德性自由，才有灵肉的征战。奥氏对佩氏评论道：“我奇怪的是什么样的良知使他做出如此假设，甚至没有我们的救主的救药帮忙，不犯罪也属于我们，并且主张能不犯罪是我们的本性，而本性已腐蚀，以致他在这方面的盲目，本身就是本性腐蚀的标志。”<sup>②</sup>上帝的恩典不仅治疗罪对人性的损伤，还激发人们追求完善。在《精意与文字》一书中，奥氏论证了即使没有先例，在圣灵的帮助下，无罪也是可能的。因此，恩典是为原罪所必须的良药；在得救的路上，恩典是人类的指引者和伴侣；由于恩典医治堕落的本性，人才享有真正的道德性自由；恩典亦为最终坚忍所必须。

#### （四）称义根基的分立

佩拉纠主义虽然拒绝恩典在信徒生活中的主导作用，但他们并不否认基督徒一生努力的目标：称义、获救和成圣。由于他们在救恩论上持自力主义立场，视称义的根基为人的功德（Merits），所以获救的主动权就掌握在人手里。那些能够利用理性意志去履行神所约定的责任的人们，必将受赏并领得救恩；而未能履行责任的人们，必遭永罚。上帝是公正的审判者，基督耶稣在救恩中只扮演教师的角色，告诉人们上帝的要求，救恩是上帝根据个人功德作出的奖赏（Rewards）。佩拉纠主义救恩论的特点在于，信仰（Faith）是意志自发活动的结果，属乎人的力量并植根于人性之中。信仰上帝，本身就是人自由选择所做的善功，凭借信仰和洗礼，人得以在上帝面前称义。美国神学家威利斯顿·沃尔克高度评价了佩拉纠的“因信称义”学说：“仅凭信仰便可称义在保罗以后和路德以前没有任何人这么强调过，人受洗后便具有充分的能力和完全的责任遵守神的律法。”<sup>③</sup>威氏此说言过其实，佩氏对信仰的理解与保罗和路德可谓大相径庭。

---

① S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 121.

② S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 136.

③ 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，北京，中国社会科学出版社，1991年，第214页。

奥氏认为称义的根基在于上帝的恩典，人不能靠自己的善功赚取救恩，上帝忠于自己的应许，要救万人脱离罪和死亡。针对佩拉纠主义善功获救的论调，奥氏引用葡萄园做工（参见太 20：1-16）的比喻，说明奖赏的基础是葡萄园主人的应允，主人不分工作时间的长短，允诺了同样的工钱。按照常理，那些很晚进园工作的人，不配得整天的工资，但主人却慷慨给予。同理可知，罪人自作孽不可活，进入地狱受永罚亦是应然之事，遑论称义得永生，不过神却以宽容博大的仁爱为我们在基督里预备了丰盛的救恩，叫我们可以透过对基督的信心来领受它。恩典如果是对行为的奖赏，上帝就会变成欠了人债的债务人，他以恩典的形式向人还债。仅靠自身无须恩典，这完全是神眼里看为愚拙的人的聪明。称义倚靠上帝的恩典，“但是，基督的恩典，离却它任何人，无论是幼儿还是成人，都无法完全。恩典不是根据功德付出奖赏，而是白白地给予人们，并且正因为如此，恩典才成其为‘恩典’。”<sup>①</sup>罪人无功受赏，恩典是白白地（*Gratis*）赐予众人的礼物（*Gifts*），这正是使徒保罗在罗 11：6 中所传达的意思。

既然恩典是白白地获得的，那么信仰基督也是上帝的恩赐和礼物，奥氏认为人没有自由选择信仰的能力。信仰的意愿是上帝对人所起的作用，信德是上帝的赐予。奥氏区分了相信（*Believe in*）和信守（*Believe with*）：相信基督意味着对基督的存在及教导生起信心（*Have faith in*），这是魔鬼都能做到的事情；而信守基督则意味着不仅相信基督的存在及其教导，还要行出基督所说的一切，这就需要与基督的生命连为（*Keep faith with*）一体。因此，所谓信仰是圣灵在有罪人性里的工作，使人产生信仰的意愿，信仰不可能出自于人的意愿（参见罗 13：1）。佩氏认为保罗信主前毫无功德可言，正是信才使得他赚得了配得上帝恩典的功德，因而善功是称义的先决条件。奥氏则认为使徒保罗一再声明自己不配获得恩典，他以浪子回头的感情感谢上帝使他得以认识基督这一无上财富，他甚至认为善功也是上帝的礼物。因此，在奥氏看来，信仰是义人得生的信，称不虔之人为义的信，排除自夸的信，得着灵性丰盛的信，得着救的信，藉着爱工作的信。“于是，通过基督耶稣的信我们得着拯救，拯救不仅现在已经开始，而且我们还有了对此后完全获救的盼望。”<sup>②</sup>奥氏并不象十六世纪改教家那样将“因信称义”理解为一种法庭式宣告，称义并非一个事件，而是一个通过基督、走向成义（*Iustificare*）的过程。

因信称义的实质是唯恩典获救，救恩的主权在于上帝。奥氏将恩典按其功能分为三种：一是先在的恩典（*Prevenient Grace*），指神的恩典在人尚未皈依之前已经在他的生命中工作，恩典走在人之前，预备人皈依的意志；二是运作的恩典（*Operative*

---

① S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 90.

② S. Augustine: *Three Anti-Pelagian Treatises*, London, David Nutt, 1887, Page 62.

Grace), 神使罪人皈依, 不靠人的任何助力, 纯粹是上帝在人身上的工作; 三是合作的恩典 (Cooperative Grace), 指罪人皈依之后, 神便与更新了的人类意志合作, 以实现个人完善和成圣。恩典在称义上的绝对主权使奥氏发展出拣选预定学说, 救恩只给予上帝所拣选的人, 拣选是上帝的任意作为, 上帝并未给受选者附加任何条件。上帝的旨意不会达不到目的, 他的恩典是不可改变和不可战胜的 (Indeclinabiliter Et Insuperabiliter), 他把信仰的意志引入被选者心中, 激发他们行善的愿望, 使他们成为神的儿女并享有永生。而其余的人, 上帝让他们仍处于罪恶和公正的惩罚之中, 人类的两种命运, 上帝在创世前就已预定: 蒙拣选的人, 得到拯救, 符合上帝的仁慈; 堕落未获拣选的人, 遭受灭亡, 符合上帝的公义。而上帝为何预定以及怎样预定, 对于人类理智来说永远是个谜。

在系统地批判佩拉纠主义之后, 奥氏将其诊断为一种新异端。“这种异端假借捍卫自由选择的美名, 倾向于抗议我们通过主基督耶稣所获得的恩典, 并且致力于推翻基督教信仰的坚实基础。”<sup>①</sup>佩拉纠主义对人性、罪、自由意志和恩典的外在的、自然主义的理解, 背离了基督和众使徒的教导, 开了基督教人本主义的先河。佩拉纠之争中, 奥氏所确立起来的教义给西方拉丁教会打上了自己的烙印, 人性败坏、原罪囚禁意志、恩典无功劳性以及预定拣选, 这些强烈观点困扰着后世神学家们的心魂, 对整个西方教会称义教义产生了重大而深远的影响。

多纳图派 (Donatists) 危机是奥古斯丁所遭遇的另一场教会危机, 此次危机导致奥古斯丁强调教会机构和教阶体制在灵魂获救问题上的神圣权威性, 以及圣事圣礼功效的普遍性。多纳图派诞生于北非, 由于公元 303 年罗马帝国戴克里先大帝对基督徒施行帝国史上最后一次大迫害, 非洲教会的大主教都接到了交出《圣经》的命令。那些交出《圣经》或向当局屈服的主教都被称为是“意志不坚强、跌倒”的基督徒, 遭到被囚禁的殉道者们的蔑视和唾弃, 其中向当局缴械投降的塞西里安被帝国政府指定为迦太基的主教, 但由于 20 位努米底亚主教的反对, 塞西里安的圣职授任书被判为无效, 非洲教会主教团选出了马约里努斯担任迦太基主教, 其人不幸病故, 主教席位由多纳图斯 (Donatus) 继承, 此人任职长达 40 余年, 一直与帝国剿灭、镇压的政策相抗争, 其时的非洲, 每一城市都建有与天主教堂有别的多纳图派教堂, 天主教大主教与多纳图派大主教互不相让。作为本土教会, 加上朱利安皇帝 (361—363 年在位) 的认可, 多纳图派一直以“虔敬者教会”自居, 指斥罗马天主教会与世俗帝国政府同流合污, 是意志薄弱的基督徒的教会, 拒绝与其合作, 这场分裂长达一个半世纪。

多纳图派的教会观带有强烈的地域色彩和严格的组织纪律性。由于罗马大地主在

---

① S. Augustine: Three Anti-Pelagian Treatises, London, David Nutt, 1887, Page 235.

非洲的重利盘剥，植根于贫困乡村的多纳图派教职人员自然和与帝国政府合作的天主教会存在心理上的隔膜，这是非洲教会分裂的政治经济根源。在关于迫害时期背叛信仰的人是否可以重新被教会接纳的问题上，多纳图派持严格立场，坚决捍卫教会的纯洁性和正统性，认为教会应是敬神爱人的虔诚者们的组织，早期教父德尔图良（Tertulian）晚年就对罗马教会感到绝望，投奔到孟他努异端教会中，对教会纯洁性的诉求甚至使他们不能看清自己的过错。奥古斯丁十分钦佩大公教会的权威，奥氏曾言：“若非大公教会的推动，我不会相信福音。”<sup>①</sup>这句名言在中世纪被利用来捍卫教会的权威，以及教会拥有对《圣经》的解释权，奥古斯丁肯定了教会作为恩典传输的唯一正确渠道，教会之外别无救恩，教会拥有赦罪的权力。教会是基督的身体，同一信仰只能有同一个教会，真正的教会应是普遍的教会，它不仅是北非、罗马或大东部教会的联合体，而且是独一、神圣、大公、使徒的普世教会。奥古斯丁为多纳图派的分裂行径感到痛心疾首，作为一个新柏拉图主义者，他认为统一乃是真与善的象征，真正的教会是不可见无形的教会，是圣徒、蒙恩获救者、被拣选者们在天上的自由联合体。有形可见的教会只是其摹本，因而不可能是彻底纯正的教会，奥氏教会观后来为改教家马丁·路德所继承，并做出了详尽说明。

在圣事观上，多纳图派坚持圣事的有效性必须与施行者相关联，那些在大迫害中变节，甚至犯有“死罪”的主教和神甫主持的圣事无效，因为圣灵不居住在他们心里。德尔图良和辛普里安对圣事的属灵理解深深扎根于多纳图教派圣事观中，使多纳图教徒们还保持着对殉道岁月和严格的教会纪律的清楚记忆，多纳图派对圣事主持人的道德和宗教素质要求极为严格，这是它们与罗马天主教会难以达成和解的障碍之一。奥古斯丁认为圣事首先是上帝的工作，并非人的工作，因此不依赖于圣事主持人的品格，而圣礼作为传达上帝恩典的工具，是恩典的外在记号，是一种神圣的象征（*sacrum signum*），是“不朽的药品”，医治人的意志。圣礼的正确性和有效性在于其程式的规范，而不管是异端派别还是分裂派别施行圣事，只有在公教会内部，有效的圣礼才能结出真正的果实来。显然，奥古斯丁为了确保圣事本身在教会中所具有的普遍有效性，牺牲了对神职人员的严格要求。奥古斯丁认为圣事对于个人灵魂获救是必须的，他说道：“任何人不受洗、不参加圣餐就不可能进入上帝之国，不可能获得拯救和永生，一切基督的教会坚持认为这是一条固有的原则。”<sup>②</sup>奥古斯丁对救赎中圣事作用的强调，实际上肯定了教会在救恩中的权威作用，奠定了中世纪圣事神学的基础。

---

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page28.

② 奥古斯丁：《论赦罪》第1章第34节。转引自威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，北京，中国社会科学出版社，1991年，第211页。

通过佩拉纠之争，奥氏确立了基督教作为恩典宗教的拉丁神学范式，使西方称义神学从事功成义走上恩典成义（即因信称义）的轨道，而通过多那图危机，奥古斯丁确立了教会及其圣事圣礼在救赎论上的权威及效力，两次教会危机的直接后果产生了救赎论上的两大权威——上帝及其教会。奥古斯丁称义观同时并举两大权威，这就使他不得不面对上帝恩典、教会善功和个人意志之间的矛盾冲突，奥氏并非时刻坚守着反佩拉纠主义的极端立场，对于意志在教会指导下为成义而作出的努力，奥氏也持赞许的态度，加上奥氏对修道主义的推崇，使得奥氏的恩典论为意志自由保留了余地，这主要体现在他对“宽恕的恩典”和“圣灵充满的恩典”之区分上。他认为前者是在为后者做准备，后者内注于人心，作为一种具有医治和改造能力的超自然力量，驱动意志自觉自愿地趋向上帝，是一种与上帝本身有别、独立的“受造的恩典（*Gratia creata*）”。此为中世纪一重要概念，与圣事联系在一起，其意在弥合人神之距离，人性为罪所污染，人须自求努力，辅以恩典之外援去洁净灵魂，才能获得最终的拯救。奥氏虽然深化了西方教会对“受造恩典”这一概念的理解，并影响到中世纪的称义神学，但是，理论上不可抗拒的恩典在实践层面上也得考虑人自身和教会的作用。结果恩典就不可能白白施与，加上奥古斯丁并未对称义与成义加以区分，这就遮蔽了称义教义的本意，白白恩典因此“着色”。<sup>①</sup>

奥氏的恩典论首先遭到来自高卢南部的隐修士们的诘难，该派领袖约翰·卡西安努约 415 年在马赛创立了男女隐修院各一所，他虽然反对佩拉纠主义，但却肯定人享有自由意志，在《对谈录》中他写道：“在人身上，意志总是自由的，对上帝的恩宠，它可不予理会，也可欣喜万分。”<sup>②</sup> 434 年莱里南的文森特写了《备忘》一书，矛头直指奥氏的恩宠预定说，他认为公教会的信仰标准应具有跨越一切时空的绝对普遍性，即为古今普天下人所共同信仰者（*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*）。而奥氏关于人无能行善、绝对预定和恩典不可抗拒的学说都与此不符。474 年，里埃茨的主教福斯图斯写了一篇名叫《恩宠》的论文，他主张人有为得救而奋斗的可能性。对于隐修士们来说，意志自由是当然之理，一切虔敬苦修的前提，就是人能够行善立功，在上帝恩典的帮助下获得拯救，因此他们对佩拉纠争论的双方都不敢苟同。这些隐修士的观点在十六世纪被人们称为“半佩拉纠派（*Semi-pelagianism*）”，但威利斯顿·沃尔克认为他们应被更准确地称呼为半奥古斯丁派，他说：“因为他们虽然否定奥古斯丁关于预定和恩宠无法抗拒的基本教义，但他们对他的大部分观点还是赞成的。他们都是认真的人，真诚地担心奥古斯丁学说会使人们懈怠，不再努力追求公义

① 借用色彩学的术语，是为了形象地表达上帝的恩典不受人力的影响，本是白给人的。一旦人和教会为获取救恩而作出努力，就添加“色彩”于上帝的白白恩典之上，遮蔽了上帝恩典的本义，这种做法好比是“着色”。

② 奥古斯丁：《论救罪》第 1 章第 34 节。转引自威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，北京，中国社会科学出版社，1991 年，第 217 页。

的生活，尤其是隐修主义所追求的那种公义。预定论和恩宠的不可抗拒性似乎否定了人的责任心。”<sup>①</sup> 529年，阿尔主教恺撒利乌斯，在奥郎日召开了小型会议，经教皇卜尼法斯三世批准，奥古斯丁学说以十分温和的方式被列入了教典，会议终结了半佩拉纠主义的争论，然而两种学说的张力却始终潜藏在基督教的发展进程之中，直至宗教改革运动的爆发。

奥郎日宗教会议表明教会以温和的方式接纳了奥古斯丁的称义神学思想，教会对恩典之不可抗拒性避而不谈，否定预定拣选中永弃的一面，教会力图凸显自己在救恩行动中的重要性，它向世人宣称“教外无救恩”（*Extra ecclesiam salus non est*）、“凡不能以教会为母亲者，亦不能以上帝为父”等等言论，教会常常被人们比做挪亚方舟，只有在方舟里的人才不致灭亡。教会认为恩典是通过洗礼来领受的，受洗之人便拥有了基督的救助，再加上自己坚信不移和不懈努力，基督徒可完成自己的灵魂获救，而且这么做也是基督徒的责任。

中世纪初期，大格利高里教皇清楚地表达了恩典学说：上帝出于不可思议的目的，预先拣选一些人，同时又公正地让另外一些人生活在罪中，上帝的恩典并非不可抗拒。“没有上帝的恩典，我们便不可能行任何善事，但我们的善行不仅是上帝的，也是我们的，他把它们看成是我们的功劳，当作完全是我们所做的报赏我们。”<sup>②</sup>格利高里改造了奥古斯丁的拣选理论，减轻了恩典不可抗拒带来的负面影响，掩盖了预定灭亡的含义，克服圣礼恩典无用的观念，为人的善功留出了余地。格利高里还将拉丁教会中潜在的炼狱说正式提升为一项教义，他认为作为死亡和审判之间的存在，炼狱能减轻某些较轻的罪过，这对信仰来说是必不可少的。尽管奥古斯丁恩典论被“公教会”所修改，但六世纪初不乏彻底的奥古斯丁主义者，如鲁斯皮的弗尔根休斯（468—533年）原封不动地保存了奥古斯丁学说的真谛。

中世纪初的西方世界，古代文明随着西罗马帝国的灭亡而衰落，西方进入了黑暗时代，<sup>③</sup>蛮族侵暴、战乱频仍，人民无暇顾及理智生活，古代文明和知识只为有学识的修道士所保存，直至八世纪加罗林王朝时期，查理曼大帝为了提升教士和贵族管理国家的水平，延请约克郡的阿尔琴等一批学者文人，主持宫廷学校的教学，复兴了古典学问和《圣经》知识，培养了大批贵族青年，促进了法兰克国家的学术水平，使得法兰克教会在第九世纪的学术文化活动中独占鳌头，这就是历史上著名的“加罗林文艺复兴”。学术上的繁荣推动了神学上的争论，对奥古斯丁学说的研究也日渐增多，

---

①奥古斯丁：《论赦罪》第1章第34节。转引自威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，北京，中国社会科学出版社，1991年，第217页。

② G.F.穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆，2000年，第111页。

③ 关于黑暗时代的时限划分，史家众说纷纭。本文采用海斯《世界史》的分期，视中世纪早期为黑暗时代。

产生了与称义神学有关的二项教义争论。一项是德意志神学家哥特沙尔克（约 805—868 年）所倡导的双重预定说：为上帝所拣选的子民获得永生，为上帝所抛弃的子民注定死亡。哥特沙尔克的观点受到拉特兰努斯的支持，却遭致莫鲁斯和辛克马尔的抨击，848 年美茵茨宗教会议上，哥特沙尔克的学说被判为异端，这实质上是彻底的奥古斯丁主义与温和改良奥古斯丁主义之间的冲突。第二项争论是关于基督临在圣餐中的性质问题，约 831 年科比隐修院修士帕斯卡乌斯·拉德伯尔图著有论文《主身与血》，继大马士革的约翰提出变质说，即圣餐中饼酒经祝圣后，发生了质的变化，转化为基督的身体与血，这肉和血与马利亚所生、受难于十字架上并从坟墓中复活的身体和血是完全相同的。他采用了奥古斯丁的观点，认为只有确有信心的人参加圣餐才能吃基督之肉，饮基督之血，他还认为是神迹使得饼酒的本质发生了变化，这实际上是十二世纪教会“变体论”（transubstantiation）的雏形，尽管拉特兰姆反对此说，认为是基督的“灵”或“上帝的道和能力”临在于圣餐中，而饼酒毫无变化，罗马天主教会最后还是赞成拉德伯尔图的观点，并于 1215 年第四次拉特兰主教会议确认了“实质转化说”为正统教义。

### 第三节 中世纪鼎盛期的救赎论

公元 847 年，凡尔登条约的签定，将查理曼大帝所建立的法兰克王国一分为三，西欧处于诺曼人、匈牙利人和萨拉森人的围攻之中，异族的掠夺破坏行为使得加罗林王朝复兴如一现之昙花，西方文明止步不前。自公元 955 年奥托大帝在莱希菲尔德（Lechfeld）一役大败匈牙利人，其后一百年间，异族入侵逐渐消失，西欧文明迎来了一个稳定的政治环境。十一世纪末，欧洲商业繁荣，城镇兴旺，文化高涨，政治创新，军事扩张，宗教激情奋兴，1050 年，一个没有发生重大事件的年份被用来标示一个经济文化大放异彩的时代的开端，从 1050 年到 1300 年，基督教文明最终形成并主宰了西方文明的命运，这就是中世纪鼎盛期（The High Middle Ages）。

如果说中世纪早期救赎论还处于保存奥古斯丁传统并有新的尝试之中，那么中世纪鼎盛期救赎论则是有意地去解决奥古斯丁救赎论遗留的问题：上帝恩典与教会权威如何协调，人的作为与上帝的拣选在救恩计划中应扮演何种角色？在中世纪教会的正统教导中，堕落的罪人若想称义获救，必须满足以下条件：1. 教会之外无救恩，加入教会生命就有了保障，免遭魔鬼的侵袭。2. 教会及其圣礼是恩典施行的唯一渠道，医治恩典的注入有赖于它，这是拯救之窄门。3. 罪人的意志自由地脱离罪恶并转向上帝，从而与上帝的恩典进行伦理上的合作。4. 罪所产生的罪疚通过行补赎礼，向教士告罪，由教士的免罪宣告来赦免，罪获赦免的确定性需要教士的认可。教会以其洗礼、

圣餐礼和悔改礼来引导信徒满足此四项条件，洗礼和悔改礼是罪人生命得以康复的最基本途径。洗礼的功效是除去人一切过去的罪疚和责罚，包括原罪（original sin）在内，洗礼中的恩典使受洗者获得新生，使人从原罪的捆绑中解脱出来，不必再为原罪担当责任。教会通过给婴儿施洗礼除去从亚当所遗传下来的罪和罚，中世纪的人对于灵魂死后归属问题是相当严肃认真的，即使对宗教冷淡的人们肯定也不敢回避洗礼。洗礼不仅除去了原罪，还能破坏一切当下的现行罪（又译本罪 actual sin）和削弱人堕落的、固有的犯罪倾向。这种犯罪倾向受洗后仍然存在，它来源于自由意志，因而自由意志又被称为“罪的引火箱”（fomes peccati），人拥有自由意志，所以就屈伏于罪（现行罪）的统治之下。面对人重新陷入罪之境地，教会认为告解（penance）是确切的解救方式，悔改的功效是帮助受洗后的信徒抵制持续出现的现行罪过，使信众从罪中得以洁净己身。通过告解礼，人获得了医治败坏意志的恩典，便可挫败当下自己犯下的罪过，削弱而非除灭犯罪倾向，预防将来发生的罪过。由于自由意志倾向于犯罪已成了人性的固有弱点，就需要医治恩典的不断注入，才可得保障人的灵魂和身体健康。于是信徒就必须在天国降临之前，一生乃至在炼狱里不停地在内心痛悔自己的罪过（contritio Cordis），然后向神父私下忏悔，表明自己罪过（Cofessio oris），而后完成教士所吩咐的一定责罚，以弥补自己所犯的过失。最终由教士宣布“我赦免你（Absolvo te），向上帝祈求宽恕的祷告才变为有效。已悔改之人如同已受洗之人一样，不久之后又发现自己屈服了罪恶的诱惑，真诚地感到需要告解悔改，这样人就处于犯罪与赦罪的恶无限循环之中，永无出离之日。告解礼在实践上的结果是，持续稳健的道德进步以求达到对上帝的完全顺服，从堕落后的亚当返回伊甸园的亚当，人的一生如同朝圣的香客，不配也无法确定是否已经回到“天父的国度”。

教会占据了“天国钥匙权”，人不过是朝向获救之旅的茫然无知的远行者（viatores）而已。“教会每日举行弥撒祭（missa）来增强信众获救的信心，弥撒祭中领取的圣餐被认为是基督的身体和血，圣餐是基督化身成人的继续，是基督受难的重演。基督临在其中，领受圣餐就等于领受了基督不朽的生命，因而圣餐是增强灵性生命的源泉，是与基督合一的明证。上帝广施恩于世间和地狱一切不幸的人，弥撒祭是最讨上帝欢心的祭，中世纪的虔诚和崇拜在弥撒祭中达到高潮。另外，教会在补赎原理之基础上，发展出一整套赦罪制度，以往补赎礼中苦行赎罪的暂时责罚，可以获得部分或者全部的免除。主教有权免去真诚痛悔或奉献教堂的人的补赎行为，教皇有权施行大赦。第四次拉特兰会议（1215年）规定，主教在奉献教堂时，恩赦期限为一年，其他场合不得超过四十天，1095年，教皇乌尔班二世向参加第一次十字军东征的战士颁布大赦令，“任何人，凡是纯粹出于虔诚，不是为了获得光荣或财富，前往耶路撒冷解救上帝的

教会的，都可以用这次远征来代替一切补赎。”<sup>①</sup>此后，教皇多次颁布圣年大赦，1300年卜尼法斯八世大赦为其中最著名一次，其后圣年时间间隔愈来愈短，1475年缩短为二十五年一次。教会显然从恩赦中获得大量物质上的财富，并且用赦罪代替真正的补赎悔罪也是人类天性所乐于附和的，但赦罪制度的实践结果却腐蚀了教会的道德基础，赎罪券的制度便是一个明证，它最终引发了宗教改革运动。

教会所开出的救世良方在中世纪这样的信仰时代没有遭遇强有力的挑战，尽管有韦尔多教派和阿尔比教派等异端的出现，教会圣事圣礼制度一直延续下来，并不断得到修饰和夯实，其中经院学者功不可没。中世纪鼎盛期，经院学者所关心的称义核心问题是：恩典如何临到人的灵魂里，或神性如何寓居于人性之中？被称为经院神学之父的安瑟尔谟继承乃师兰弗郎克，采用辩证法来探讨救赎教义问题，其著名的关于上帝存在的本体论证明便是运用这一逻辑论辩和理性分析方法的杰作。在救赎论上，安瑟尔谟提出了著名的“补赎说”，突破了传统的救赎观——“回赎说”。此说以为人犯罪便陷于魔鬼的统治之下，上帝便差遣自己无罪的儿子，自愿被钉十字架，受死付出足够赎金，将人从撒但之手中拯救出来。早期中世纪的宗教礼仪和实践中，弥撒祭就象征着基督对魔鬼的胜利，“回赎说”在神人之救赎关系中插入魔鬼，不免使人产生阴森恐怖的感觉，这与鼎盛期的乐观精神相违背。魔鬼使人丧失生命的权利因基督的加倍赔偿而失效，早期教父奥利金和奥古斯丁均持此观点。“回赎”说虽然强调了上帝之道在圣子身上的显现，上帝化为人是为了使神性进入人性之中，使人享有上帝永生的本性，但并未对基督之死的必要性，提供合理的说明。安瑟尔谟晚年所著《上帝为何化为人》(cur deus homo)一书，就基督在上帝救世计划中的重要作用做出了详细论证，对上帝之仁慈与公义这一对立性质作出了新的理解。安氏借用了当时的一个西方封建概念：荣誉。荣誉非指个人名誉，乃指个人（君主、领主）所拥有的地产、头衔、地位，对荣誉的损坏就是对社会基本秩序的破坏，将受法律的严惩。上帝是荣耀的主，任何有理性的受造物都必须完全按照上帝的意志行事。罪表现为违背上帝的意志，窃取了上帝应有的荣耀，而不知归还。但仅仅归还原物还不够，加倍赔偿是合理的惩罚，它体现了上帝的公正和严明，也表明社会处于赏罚分明的秩序之中。罪必须受到惩罚和做出补赎。(Satisfactio)但是人能达到这一要求吗？上帝爱世人，上帝创造人类的目的是用他来代替堕落的天使，他若使人来承受人所当得的惩戒，便违背其仁爱的主张。再者，整个世界都不足以抵偿对上帝意志的丝毫违犯，人犯罪所需的补赎必须大于其中的一切造物，这是渺小个人无力做出的。因此，只有上帝才能胜此重任，但既是人犯罪，就必须由人来完成赎罪，于是补赎者必须是纯粹神人(Godman)，

---

① G.F.穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆，2000年，第157页。

同时兼有神性和人性。上帝便自动化为人，借童贞女玛利亚兼有肉身，基督顺从了上帝的意旨，以死向上帝献祭。基督受死的赎价大于一切受造物的价值，足以偿还人类的一切罪债。但基督本身是上帝，无需一切回报，可将受死所获功德转赠给人类，人类便重获因罪失去的恩典。尽管安瑟尔谟关于“赎价必须大于一切受造物”的论点有悖于上帝的公义，但整个论证在逻辑上是精辟的。安瑟尔谟的“补赎说”论证了基督工作在上帝救恩中的必要性(necessity)，对基督教教义体系的建立做出了巨大贡献。“基督为代世人赎罪的受难至死”的理论，经托马斯·阿奎那的阐述，成为天主教正统信条之一，同时也是新教的主要教义。与“回赎论”相比，“补赎说”突出了基督作为人类救主和中保的基督信仰本质特征，剔除了横在神人之间的魔鬼，满有恩慈的上帝形象给人以赦罪的希望和保证。基督向上帝自己而非向魔鬼付出赎价，“基督中心论”的救赎教义得以确立。

尽管灵魂救赎依靠的是基督里上帝的恩典，人在上帝的救赎计划中并非处于完全被动状态，在《论选择的自由》一书中，安瑟尔谟详细探讨了意志自由和恩典的关系。安瑟尔谟对“意志”概念的含义进行了分析，他认为：“‘意志’有三重含义：它首先指灵魂的一种功能，如同视觉是眼睛的功能一样，意志是使灵魂自由、并作出选择的功能；其次，‘意志’指选择功能的倾向性，比如，父母爱子女是他们意志的一般倾向；再次，‘意志’指选择功能的实际运作，即有意的行为。”<sup>①</sup>选择的自由是意志的能力，本身是上帝的恩赐，意志的目的是追求“正当”，因此意志自由是行善的能力。意志选择的倾向则受多种因素影响，一般来说，意志倾向于有用性，有用且合乎正当即善，无用且不正当即恶。安瑟尔谟肯定了意志本身的善性，之所以产生恶事，那只是意志能力运用不正当的结果。在自由意志问题上，安瑟尔谟与奥古斯丁所批判的佩拉纠立场相同，他认为在原罪之后人并未丧失自由意志的能力，只不过丧失了自由意志向善的倾向，上帝恩典的注入正是要恢复自由意志向善的能力。人拥有自由意志，就得为自己的选择倾向和行为负责。与奥古斯丁自由意志恒向善的观点不同，安瑟尔谟主张协调自由意志和恩典的作用，这是人神协作走向拯救论的雏形。

安瑟尔谟所持的基督中心论立场，必然会得出神性寓于人性需通过基督中介的结论，但纯洁的神性如何临在于有罪造物之中，仍是一个没有解决的问题？彼得·伦巴特(peter Lombard)继续探讨了此问题，并决定了此后持续论争的方向。其人著有《四箴言集》(Sententiarum Libri quatuor)一书，收集了大量教父特别是奥古斯丁的观点，按题目分编，时亦附加评论，后来成为中世纪广为采用的神学教科书。在该书第三部分第十七条中，伦巴特讨论了称义问题中受造习性的作用，“他问道‘我们获救所藉

---

① 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1995 年，第 249 页。

的正是我的灵魂中的一种受造习性，还是寓居于我们之中的圣灵位格？’ 医治和拯救人的爱，是人本性中的一部分，作为他积累拓展并拥有的某种东西，还是一种并非属人的神圣力量，只不过上帝的灵寓居于人之中？”<sup>①</sup> 伦巴特选择了后者，他认为人不可能依靠自己的爱上帝和邻人的品性去赚取救恩，奥古斯丁所提出的受造恩典这一概念固然有助于教会宗教实践的开展和人的道德素质之提升，但获救是圣灵在人心直接的工作，上帝救人无须人的帮助和意愿。上帝直接在罪人中建立自己的救赎论同在的思想，深深地影响到路德的神学思考。史蒂芬·奥兹门特如是评论道：“1509年—1510年间，当路德写作《四箴言集评注》时，他强烈地赞同伦巴特的解释，而反对大多数经院神学家们的观点。”<sup>②</sup>

彼得·阿伯拉尔（*Petrus Abailardus*, 1079 — 1142）认为基督的死既显示了上帝对世人的爱，也激发了世人对上帝和邻人的爱，人凭藉奉守基督爱的诫命获救。“我们的得救是由于在我们身上的那至高的爱，那是通过基督的受难而来的，它不仅从罪恶的束缚中拯救了我们，还使我们获得了上帝之子的真正自由。”<sup>③</sup> 阿伯拉尔强调人性中爱德的培养，上帝之爱不过是外在的导引和激励措施，基督是人之爱的榜样，基督之死对于信徒获救不具有必然性。阿伯拉尔具有浓郁人文精神的救赎论既发展了罗5: 8中的思想，又影响到托马斯·阿奎那的称义神学。

托马斯·阿奎那继承了奥古斯丁恩典在先的立场，也吸收了阿伯拉尔尊重人性和自然的思想。在他看来，人作为上帝的杰作，在上帝的救赎计划中不能处于完全被动的地位。他强烈反对伦巴特的救赎观，主张拯救的慈爱必须是一个自发自愿的属人行动，且这种行动被称为人自己的一种习性，由于这样，习性首先来自恩典的注入，便称为“恩造习性”（*The Created habit of Grace*）。“恩造习性”实质上是一种“受造恩典”，它在人性之中有其实在性，伴随着恩典的注入，信、望、爱三种神学美德被注入人性之中，加上自然理性培育出来的节制、审慎、勇敢、正义四大主德，人必然能转化自己的品性并生发出对于获取救恩有效的美好习性来。“恩造习性”一旦拥有，不加操练也不会丧失殆尽。“恩造习性”概念是托马斯恩典论的核心概念，此概念的提出意在解决神性如何寓于人性的问题。由于人神之间的鸿沟极深，托马斯否认神能直接在人的灵魂中建立自己的同在。为着迎接上帝的到来，人必须洁净自己的灵魂和完善人性，做好预备工作，托马斯将恩典区分为“白白赐下的恩典”（*gratia gratis data*）和“使人喜悦的恩典”（*gratia gratis faciens*）两种，前者指神在人性上的一连串作为和影响，乃是外在于人性属神的恩典；后者指一种在人心之内恩典造出来的习惯，即

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page31.

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page30.

③ G.F.穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆，2000年，第111页。

“恩造习性”，人怀着喜悦的心情去敬神爱人以获取救恩，恩典之获取又促进了习性的改变，可见托马斯将恩典看作一种实在物，在人性中有着真实的存在，但托马斯并不把恩典看作人性的实体（substance），恩典虽寓于人性，但却是以偶然的方式存在。史蒂芬·奥兹门特认为：“于此，我们看到阿奎那再次走上了折衷的道路：恩典不是作为实体存在于灵魂之中，也不是说灵魂中毫无恩典存在；恩典真在（really）且偶然（accidentally）存在着”。<sup>①</sup>那么，何为灵魂中的实体性存在物？托马斯认为是人生而禀有的自然理性，人是理性存在物，理性与恩典对应于亚里士多德的实体与偶性范畴。托马斯天才地利用了亚里士多德哲学来解决神性寓于人性的问题，理性作为人性中的实体形式规定着人性的本质，作为偶性形式的外在恩典不断地冲击着人性，逐渐改善人性的道德状况，“恩造习性”乃是人性转化的结果，人因此也获得了一种自觉自愿操练和涵养美德的能力，成为敬神爱人的行家里手。打个比方来说，拥有实体性的理性，我们只不过是一个人，而有了超自然恩典的注入，我们或许就能称为职业球员，恩典习性生成了踢球的娴熟技术，恩典进驻灵魂就如踢球习性存在于人中一样，随着超自然恩典的灌注，个体获得了本质的根基和最初的性情，在如何过顺服上帝的生活有了基本的指引，人还必须不断操练获得的恩典，才能变成热爱上帝和人类的行家。对阿奎那来说，没有恩造习性，人不能进入天国，没有恩典人可以仍旧是人，但不是一名基督徒。“恩造习性”概念实质上肯定了人的自由意志参与救赎的必要作用，人应主动响应上帝的救赎计划。托马斯在此批判了伦巴特的观点，“彼得·伦巴特坚持慈爱不是一种受造实在，而是居住于灵魂中的圣灵。他并没有说圣灵等同于我们爱的行动，而是说不象其它美德诸如信德和望德，慈爱是从我们真实习性中发起的一种习性。在此，他要增强慈爱的重要性……然而，这种意见反而变成不依赖慈爱。这就意味着主动的慈爱发自圣灵，驱动人心，故而我们变得被动并且不再为我们的爱和别的东西负责任。这与自发行为的特征相悖逆，慈爱不再是一个自发行为。此处有问题，因为我们的爱究竟还是归属于我们。”<sup>②</sup>人不能等待救恩，而要积极行动起来，协助上帝完成拯救。

阿奎那虽然肯定了人在救赎中的积极作用，但人性的改变依赖于教会圣事活动所传输的恩典，圣事活动是造就恩典习性和补充超自然恩典的场所，作为恩典传输的工具，圣事圣礼中包含恩典，对于救赎来说必不可少。阿奎那利用亚里士多德形式与质料这一对范畴来解释圣礼和恩典的关系。普遍的形式其实存在于事物中，同时作为智性的种存在于心灵中；同样，恩典存在于圣礼仪式和要素中，但同时作为偶然性的形

---

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page33.

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page31-32.

式存在于灵魂中，每一圣礼都包含质料（如水、饼、酒等）和形式（即固定的圣礼动作程式）。神甫抱着受基督和教会委托的意念主持圣事活动，信徒真诚地渴望圣事的恩典。人接受了圣事，就获得恩典，这就是由功生效原则（*ex opere operato*），在圣事理论上，阿奎那发展了如下五种观点：1.上帝白白赐予、人不配得到的恩典是罪得赦免、人性恢复和实行善功的先决条件。救人的恩典是基督受死为人类赚得的，人不能靠自己的行为赚得这种恩典。阿奎那继承了安瑟尔谟的“补赎说”，但他并不认为基督受难具有绝对必然性，完全可以设想上帝无须基督的牺牲直接赐人以恩典。基督的整个工作只不过是上帝所能选择的最为明智有效的办法，基督是人类获救的坚固保障。2.关于圣餐理论：阿奎那发展了“实体转化说”，饼与酒不仅分别转化为基督的身体和血，而且其中每一样都有基督身体和血的同时临在。3.关于告解礼，阿奎那将告解分解为四步：痛悔、告罪、补赎和宣赦，出于惧怕刑罚的不彻底的痛悔，由于恩典的注入可以算为真正的悔悟，教徒必须向自己的“灵魂医生”告明一切的罪，包括“死罪”；上帝虽免除了人犯罪所招来的永罚，但相应的“暂罚”却不可避免，由神父执行，吩咐教徒实行苦行赎罪。人所做出的一切补赎，之所以有功效，乃是因为它被上帝所接纳。当前三个步骤完成之时，神父就可以代上帝宣布赦免罪过。没有神职人员的宣赦，犯有死罪的人没有一个有得救的保证。4.人一旦获救，其所行善功便配得奖赏，人就有能力实行福音书的戒律和劝勉，做额外的善功。最重要的是过隐修生活，不仅能自己解脱入天堂，也能为基督和圣徒的无尽善功宝库增添财富。阿奎那肯定了教会的赦罪制度，提出教会有权从“圣功宝库”中提取一部分功德，支付给需要善功的罪人。5.阿奎那认为基督的教会是一个整体，无论天上、人间、地狱、一人犯罪必牵连到他人，因而必须要向圣徒并为炼狱里的人祈祷。有形教会必须有一个首脑，得救必须要服从教皇，教皇有权颁布新的信仰规定，阿奎那对教皇权威的过分推崇已近于“教皇永无谬误”教令。

阿奎那的称义神学充分包容了中世纪统治地位的虔敬思想：恩典和功德，提出了中世纪鼎盛期神人协作共同走向拯救的原则（*synergism*）。可以将阿奎那的救赎解决方案归纳为以下三个步骤：1.上帝将适配（*gratuitous*）恩典注入人性之中。2.人在上帝恩典的协助下，尽力做好，完成道德上的合作。3.人最后获得上帝永生的奖赏，蒙神拣选。阿奎那救赎方案有如下几点值得重视：1.人自由地做出善功，做为审判者的上帝公正严明地依据人所做善功的多少给予奖赏，人所得的赏赐是该得属己的赏赐，这样的善功被称为义理功德（*Meritum de Condigno*）。2.上帝虽然充分尊重人性的尊严和自由意志，但获救蒙拣选却是上帝独一无二的特殊恩典的结果，人的一切都操纵在上帝手中。阿奎那仍然站在预定论的立场来讨论恩典和善功的关系，人所能做出的一切善功都是上帝恩佑的结果。与奥古斯丁不同，阿奎那认为上帝的预定主要体现

在他的预知能力上。阿奎那将上帝的能力区分为两种，美国芝加哥大学神学教授雅罗斯拉夫·佩里坎指出：“托马斯·阿奎那根据‘上帝能做出外乎他所预知和预定要做的一切事情和他只能做他预知和预定的一切’，将上帝的能力区分为‘绝对力量’和‘命定力量’。‘因为上帝行事出于其意愿；然而他有能力这么做不是因为他如此意愿，而是因为他本性如此。’”<sup>①</sup>阿奎那虽然肯定了上帝能力的绝对性，即无所不能，但他只是以诫命律法的方式，来对待自己的造物，因为命定力量能为人所接受和理解，显然上帝的全能受到了理智的制约。

3.上帝观上，阿奎那认为上帝的本质是存在（esse），上帝并非存在于某地的某个存在物，而是不含任何质料的绝对现实性，万物的存在有赖于上帝的存在，上帝赋予事物存在的现实性。作为自有存在的上帝，就是纯粹活动本身，他与一切精神和物质的存在有别。阿奎那的上帝观代表了中世纪一般的存在观，在上帝的指引和保持下，教会、国家、臣民和个体组成一个等级分明、秩序井然的整体，整体内各部分之间存在着实体性关系，上帝、人、国家相互影响，共同存在于一体，这就是著名的中世纪存在之链（The chain of Being）。史蒂芬·奥兹门特对此评论道：“对阿奎那来说，上帝、人和世界不是以词语或者人为的关系相互联系着，而是以实在的自身结构联系着。他们犹如髓与骨肉，不象新娘与新郎，或者朋友和朋友，相互关联着。联系是有机的，而非契约性的。”<sup>②</sup>在有机整体中，上帝的绝对力量和意志必定会受到牵制，阿奎那进而将上帝的意志区分为绝对意志与命定意志（ordinate will），先在意志（antecedent will）和后续意志（consequent will）、善美的意志（the will of his good pleasure）和“自显的意志”（the will of his self-disclosure）。

4.阿奎那以其天才的学识和虔敬的信心，以综合的方法调和了神学与哲学、信仰与理性、上帝恩典和教会事功之间的矛盾，完成了救赎论上的奥古斯丁综合。但其综合体系的稳固性遭到了其对立修会——佛兰西斯会神学家们的质疑。

佛兰西斯会神学博士邓·斯各特继承了本会的奥古斯丁预定论传统，认为上帝在拯救行动中拥有绝对主权，托马斯·阿奎那的恩造习性概念却使上帝屈服于自身之外的受造物及其秩序。恩造习性概念预设了有某种有助于获救的品性（如爱）内在于人的灵魂之中，人不断地培养扩充此种美德，加上外在善功的见证，就拥有了获取救恩的资格，而上帝也有义务拣选这类人。上帝救人需要考虑人的资格吗？上帝不是无所不能吗？上帝的命定意志和力量真的具有理性必然性吗？史蒂芬·奥兹门特回答道：“对斯各特来讲，在界定基督徒时，只有上帝的意志是首要的，上帝在人这一方面所命令的一切，对于人的拯救来说，要远比他逐渐具有的灵魂中任何品质要重要得多；

---

① Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol4, Chicago, 1984, Page33-34.

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page54.

人们之所以获救不是因他们内在地配得救恩，而只是上帝首先意愿如此。”<sup>①</sup>斯各特一反托马斯的理智主义立场，代之以意志主义，上帝的最高本质不是存在而是意志，托马斯的神哲学综合拉近了上帝与受造世界的距离，上帝处于与受造物具有实体性关系的存在之链中，其超越性淡出认识论背景。斯各特先于奥卡姆提出了神学经济原则：不管理由为何，一切受造都不应该为上帝所接纳。（*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*）托马斯提出的恩造习性和命定意志概念应该被剔除，因为一切受造和有限的事物者无权决定非受造和无限的事物。上帝并非只做他认为正确的事情，而是做他所意愿的一切，上帝的意愿必然是正确的，上帝与其身外的一切事物的关系是绝对自由、偶然、无条件和不负责的，恩造习性和上帝命定只具有第二层次意义上的决定作用。斯各特严格区分了上帝的意志与施行意志的方式，上帝的意志乃是在永恒中作出的选择，是人获救的首要关键性因素，必然的神圣关系仅在神性（*Godhead*）中存在，在永恒的神性里，父、子、灵互相商议，决定好哪些人获救和哪些人遭弃绝。然后自由和明智地选择代理人去执行决定，因而通常的恩典工具如教会、神职人员、圣礼和注入恩典只具有第二层次意义上的作用，上帝可以选择更多的执行工具，也可以无须中介人员直接救人。即使基督耶稣也只不过是上帝救世的一种选择而已，并不具有必然性或重要性。在上帝的绝对意志面前，无限可能性展开着，执行神圣意志的特殊工具本身不具有任何内在价值，它们的重要性仅在于它们为上帝所拣选。托马斯所强调恩典的引导下爱的品性，在斯各特看来只是上帝接纳的第二层次上、偶然的并非第一层次上、必然的原因，爱的行为固然具有内在的善，它之所以配得恩典乃是因为上帝故意做出允诺如此接纳人们。因此，获取救恩对斯各特来说，首要原因在于上帝的悦纳，至于他如何实现自己的意愿是次要的。人之所以在上帝眼里显为美好，不是因为他内里美好，而是因为上帝首先喜爱他。在圣事观上，司各特提出了契约论，反对托马斯圣礼工具内含恩典，且对获救必不可少的观点，他认为圣礼的功效仅在于上帝与人制定的契约，在圣礼完成之时，上帝同意以其恩典临在，因而上帝的恩典才是获取恩典必不可少（*Conditio Sine qua non*）的条件。托马斯过分强调了圣礼的重要性，而斯各特则使之服从于上帝的意志。斯各特与托马斯的最大分歧在于，他提出了“圣母无罪始胎”学说，鼓吹圣母崇拜，此教条于1439年为巴塞尔公会议所采纳，1854年教皇庇护九世（1846—1878在位）宣布为全教会的教义。阿奎那关心的是维护和强调基督是全人类的救主，因而他认为圣母马利亚也有人类所共有的罪。“圣母无罪始胎”说在理论和实践上产生了一些不良后果，基督在神拯救计划中的作用被淡化了，圣母马利亚取代圣子基督耶稣成为全人类的中保，尽管斯各特将拯救的主权交

---

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page33.

还给上帝，但是信仰和基督的作用被忽略了，中世纪鼎盛期的称义教义发展引起了诸多争论，也带了混乱和困惑。

#### 第四节 中世纪末期的救赎论

公元 1300 年，对于西方社会是一个重大转折，由教皇乌尔班二世、格利高里七世和英诺森三世缔造的强势教会日益衰落，从卡诺萨城堡到阿纳尼，再到教会的“阿维农之囚”，英法民族国家实力的发展壮大，威胁到教会的大一统结构，加上黑死病的流行，西欧人口减少了一半。中世纪走过了它的繁荣期，进入衰退期。尽管有着人文学术的兴起，知识界的主流仍为经院学术，神学论事一如往昔，不过讨论问题的方法和视角已发生了转变，斯各特的意志主义和“存在单义论”<sup>①</sup>动摇了托马斯的综合体系，哲学与神学进一步分离，教义被加以更为细致的逻辑分析，唯名论在认识领域居于主流，个别具体的事物拥有实存性，心灵之外的普遍存在遭否定，真理来自于命题的真伪而非事物本身，其结果导致认识论上的不可知论，信仰上更加强调教会的权威和上帝的全能，这种新的学术运动被称为经院新学（Via moderna），其代表人物为奥卡姆的威廉，而以托马斯和斯各特为代表的学问则被称为经院古学（Via antiqua），新学的称义神学更深地发展了托马斯的奥古斯丁综合。

奥利俄莱（Auriol 1280—1322）尽管在认识论上持奥卡姆的唯名论立场，在称义论上却是极端的托马斯主义者，他反对斯各特的契约神学原则，强调恩造习性对于获救的重要性，上帝的意志并非获救的首要原因，神圣接纳的原因在于事物本身（in res），即获救之人内里的真实本性。史蒂芬·奥兹门特认为：“奥利俄莱主张上帝只能临在于恩典和爱呈现的地方；爱通过其本性和出于必然性成为神圣接纳的原因，（Caritas est ratio acceptationis ex natura rei et de necessitate）。”<sup>②</sup>上帝的本性厌恶趋善，因而他倾向于拥有并显明他的恩典的人，他喜爱那些内在美善的人，反之内在丑恶的遭厌弃，拯救是同类相吸引的事情，不是契约和意向协议，上帝根据人的品质优劣施以赏罚，体现了他的公正和慈爱。奥利俄莱相信，无论上帝根据上帝的绝对力量还是命定力量，也就是说无论人在永恒里如何对待上帝，还是在尘世中如何执行他的意志，内在的爱的行为必定赢得神圣接纳。

奥卡姆则将唯名论的认识论立场贯彻到底，提出了他所称呼的“神学家中的命题”，无论上帝以第二层次意义上的理由做了什么事，他都可以直接完成而无须这些

---

① 斯各特认为，作为第一原则的存在之为存在的意义是单一的，他反对托马斯所主张的“存在”是类比概念的观点。

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page36.

理由 (Quidquid Deus producit mediantibus Causis Secundis potest imediae, sine illis producere et Conservare)。这一命题显然是其哲学剃刀 (philosophical razor) 的神学表达, 它凸显了上帝的绝对力量, 剃除了恩造习性这一心灵中的超自然形式在拯救活动中的决定作用。 “我要怜悯谁, 就怜悯谁; 我要恩待谁, 就恩待谁, ” (出 33: 19) 上帝以其超绝大能, 可以创造出一切不存在的东西, 也可以拯救那些毫无恩造习性的人, 人拥有超自然的恩造习性, 也未必见得就能被上帝接纳, 奥卡姆就截断了救恩与恩典引导的爱的习性之间的必然联系, 颠覆了托马斯和奥利俄莱基于恩造习性之上的人神合作救赎解决方案。从上帝的绝对权力中必然推出上帝意志享有偶然性和随意性的自由, 而执行上帝意志的工具 (如教会、圣礼、教士和恩造习性等) 都具有了偶然性的特征, 根据奥古斯丁末世教会鱼龙混杂的说法, 拯救的关键因素不在于显现在人心中的恩典和义, 而在于上帝给予他所知的选民一种保守他们的礼物, 奥卡姆进一步讨论上帝的绝对能力和命定能力, 他认为: “我们意指上帝凭自己的能力做出有些事情, 他根据自己颁布的法律和法规行出它们, 他藉以据称是命定力量 (de potentia ordinata) 做出这些事情, 但是上帝的力量有时被认为意指他能做出任何不自相矛盾的事情的能力, 而无须介意他是否命定会那样去做。因为上帝可以做出许多他不愿意做的事情……他藉以据称为绝对力量 (de potentia absoluta)。”<sup>①</sup> 上帝的命定力量指的是在时空中上帝实际做出了什么的选择能力, 而绝对力量指的是在永恒里展现出来的无限可能性, 命定力量作为上帝行事的第二层次原因, 本身不具有必然性。而托马斯则认为, 上帝的意志是通过第二层次原因展现出来的有规律的自然界, 自然法与上帝意志的实施工具都具有必然性。奥卡姆以上帝的绝对力量反对命定力量, 目的是要凸显命定力量的偶然性。上帝的自由意志决定一切, 世界的秩序在事实上虽然未变, 但在上帝面前仍只具有偶然性, 上帝以其自由可以随意更改现存的世界秩序。根据绝对力量, 上帝可以以人看来荒谬不经和渎神的方式拯救人类, 恨恶咒骂上帝亦可能成为获救的契机, 奥卡姆提出了最著名的大胆论断: 上帝完全可以化身成为石头或蠢驴来拯救世人。既然偶然性充斥一切, 唯有上帝的意志具有终极实在性, 对上帝的认识就成为理性上的不可知, 而要仰赖于信仰, 救赎等问题便不再是理性可以讨论的内容, 而仅为启示的事实。

奥卡姆发动的神学革命引来了是非, 批评者中有人认为他的神学是一种 “似是而非的神学” (as if theology), 即充斥着可能性的神学, 其学说削弱了《圣经》和传统的价值, 有人指责他消除了恩造习性等论证教会作为恩典传输工具必要性的概念, 使

---

<sup>①</sup> Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page 1980, Page 38.

教会面临以权威性来论证合法性的危机之中，一种不需要理性理解而只靠信仰的宗教很可能走向迷信，而且也难以持久屹立于世。最要紧的是，在拯救行动中，上帝不顾人的品质如何，直接接纳人，基督的救赎不再成为必要也不重要，上帝的恩典和爱也没作用，神化身成人这一基督信仰中心景观事件不再具有至上性，教会、教士和圣礼在救恩中的作用就无从说起，经院神学和神学大全还有发展的必要吗？赞同奥卡姆的人则认为，他维护了奥古斯丁传统，捍卫了上帝对其造物的绝对自由，他对上帝绝对能力的思考对当时骄矜自负的教会不啻是一种提醒，教会乃是神所立的一种有限造物，不可滥用神所赋予的权力。奥卡姆的神学革命并没有引发实践上的变革，他虽然强调上帝的绝对自由意志和力量，但并没有搁置自然律和教士圣礼拯救系统，他教导说上帝随意拣选人，同时也根据恩典引导的爱的习性救人，这表明了他理论上的不彻底性，也表明信仰主义对权威的依赖性。即使在他与教皇约翰二十二世发生冲突时，他虽以圣经权威反对教皇权威，但同时他亦不怀疑教会传统的权威性。

既然拯救有赖于上帝的意志，但人如何与上帝的意志发生关系，谋求救恩的临到呢？奥卡姆强调上帝的绝对自由意志，他并未得出否定自由意志的结论来。相反，依据中世纪经院神学“类比原则”，人也享有完全的自由，他甚至认为恩造习性这一概念是对上帝和人自由意志的一种侮辱。奥卡姆追随斯各特的契约神学，认为拯救最终不依赖于个体内里的品质或恩典、上帝与灵魂之间通过恩造习性具有的真实联系，人性的美善最终取决于神圣保持者的视觉判断，人的拯救最终有赖于上帝意志的可信度，在于上帝是否忠诚于他的允诺。正如言语交谈连系着心智与实在以获得真正的知识，在拯救的事情上，契约（证词和诺言）将心灵与上帝连结起来。人们以自发约定而成的符号或词项来把握周围的世界，同样在上帝自发建立起来的律法基础上完成自己的拯救。奥卡姆及其弟子迦伯列·比尔继承了斯各特的契约神学（*Theologia pactionis*），视个体灵魂获救为神人之间的神圣约定：一方面，上帝忠于诺言，肩负起赐予救恩的责任；另一方面，人需要增进道德和善功，作出努力。自我完善加上上帝尽责，契约一定能兑现。这就中世纪著名的救恩论原则：竭尽全力做好，上帝不会拒绝施予恩典。（*Faciens quod in se est, deus non denegat gratiam*）。奥卡姆主义者开列出如下拯救次序：1）人凭藉自身的道德能力竭力做得最为出色，做出道德方面的努力。2）上帝根据人的道德努力，做出适当的奖赏，并注入恩典，带来和平和仁爱。3）人在上帝恩典的援助之下，尽力做得出色，与上帝进行道德合作。4）上帝以永生的赏赐施与该得的人。与托马斯主义的拯救次序相比，奥卡姆主义多添加了一道秩序，肯定了恩典以先人的自然能力对于拯救的积极贡献，从自然走向恩典和永生的救赎模式，其目的是要给人的自由意志留出余地，使其摆脱先在恩典的控制。在奥卡姆主义者看来，托马斯主义者视敬神爱人为恩典间接运作的结果，实际上否定了人自由生发

出来的爱，人做出爱上帝的自由抉择本身就是一项功德性行动，真正的爱必须是由人自由地而非外力作用行出来的爱。奥卡姆主义者相信堕落之后，人并没有丧失自然礼物(理性良知)的功用，许多异教徒爱祖国和邻人甚于自己的历史事实可以作证，圣经中许多劝诫也清楚地提及每人都有能力和责任为自己的获救行动起来，如亚 1: 3, 雅 4: 8, 可 11: 90。从第一步到第二步即从自然状态进到恩典状态之所以可能，原因在于情谊功德 (meritum de congruo) 成为了准入证，上帝根据自己的宽宏仁慈 (ex liberalitate Dei)，在自然状态中做得最优秀的人必将获得恩典作为适当的赏赐。情谊功德较义理功德理性色彩减少了许多，上帝赐予恩典更多地从情份和面子的角度出发，上帝并没有颁布一个明确的标准，人之被接纳出于上帝意志的任意性决定。

奥卡姆及其追随者对人的自然能力和意志自由的强调，并未使他们觉得自己在传讲佩拉纠主义学说，面对被指控为佩拉纠主义的危险，奥卡姆主义者辩说情谊功德是上帝拯救世人的一种安排，上帝与人立的契约。从根本上来说，无论是恩典内部还是外部，人的行动都无法做出拯救，拯救的主权在于上帝的意愿，上帝之所以这样安排，乃是由于上帝愿意高度评价人的努力。史蒂芬·奥兹门特说道：“然而，奥卡姆主义神学家依旧相信，上帝要求人通过道德上的完善，在自然状态下获得作为半功德的恩典在恩典状态下获得作为完备功德的拯救。尽管有着精妙显著的声誉，这种神学教导人们至少要主动发起自己的拯救。”<sup>①</sup>奥卡姆本人继承了斯各特的契约神学精神，他认为拯救是人与上帝意志的直接呼应行为，上帝与人共同发起拯救之过程而无需超自然恩造习性的中介，奥卡姆认为自己并没否定恩典的作用，没有象佩拉纠那样完全依靠自力，认为善功可以除罪获救，他只是认为人在没有恩典帮助的情况下做出的道德努力仅能得到获救必要的恩典，部分地满足了神人间的救世契约，情谊功德仅是获救的必要而非充分条件，上帝以注入恩典的方式作为奖励，这些只不过是上帝所选择的救赎措施的一部分。但是，无论奥卡姆及其追随者如何为自己辩护，他们的救赎亦没有脱离神人合作走向拯救的中世纪救赎论框架，他们在称义理论上所做的调整和修饰只不过更加巩固了中世纪称义神学的奥古斯丁综合，中世纪末期称义论对神人直接关系的凸显虽然在理论上有革新之处，但并未造成对实践上善功获救论的批判。相反，从奥卡姆主义称义观更容易得出佩拉纠主义的结论来。可以确切地说，中世纪末期称义论至少可以被称为半佩拉纠主义 (semi-pelagianism)。

中世纪的称义神学不停地在新的基础上实现奥古斯丁综合，由奥古斯丁奠定的上帝及其教会这两大救赎权威之间的关系，在中世纪表现为恩典与善功之间的关系，虽然中世纪神学家对恩典和善功在拯救计划中的作用存在着认识论上的差异，但二者的

---

<sup>①</sup> Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page 234.

必要性却是大家都公认的理论事实，恩典与善功一直就是中世纪救赎论的主题。然而，恩典与善功之间的张力和冲突也在新的奥古斯丁综合中发展着，甚至中世纪称义神学的发展本身就是二种因素之矛盾展开的结果。这表现在如下几方面：1.作为基督信仰核心对象的圣子，因其具有位格性，在认识论上遭到经院神学家们的冷视。在奥古斯丁的恩典论中，基督还作为传递永恒理念的媒介，是进入真理的门径，而在经院神学家的自然神学中，认识是上帝恩赐礼物（理性）的功能，无须基督。基督作为神人之中保，本是救人的主，“我就是道路、真理、生命、若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约：14：6）但是在经院神学中，基督在救赎中的作用被削弱了，从安瑟尔谟的“必要性”，到阿奎那的“最佳明智选择”，再到奥卡姆的“无数拯救可能性中的一种”，基督变得不再重要。加上斯各特鼓吹的“圣母崇拜”，和教会对善功、补赎、圣礼的强调，仁慈的救主形象遭到严重扭曲，基督变成了威严冷峻的审判官，他计量着人的罪恶和功德，赏善罚恶。而圣母玛利亚因其女性形象，容易使人想到母性的慈爱和平安，博得了修道主义僧侣们的尊崇，圣母实际上取代了基督，成为人们祈求赦罪的中保。2.中世纪神学家继承了奥古斯丁的认识论原则。最高的认识对象是上帝，认识上帝是人生最大的幸福。而对上帝要获得理论知识的重要前提是“相似相知”，其依据是创世纪 1：26 中的神人类似说。在奥古斯丁看来，只有非质料能影响非质料，不可见永恒的灵魂或心灵只能为不可见永恒的共相所促动。“相似相知”原则在称义神学上非常重要，它奠定了圣事善功的理论基础，因为只有人的灵魂净化到与上帝一样相似时，人才能真正认识到上帝的本来面目，从而与上帝合而为一，具体来说，通过教会圣礼注入恩典，培护恩造习性，人做出道德努力以趋向上帝，直到与上帝相像方才能认识它。这就是中世纪修道主义、神秘主义和善功获救思想的动力源泉，中世纪救恩论就表现为人努力获取救恩的过程，中世纪宗教也沦为了一种欲求的宗教。中世纪的“相似相知”原则同样也未给基督留出位置，因为耶稣说：“你们若认识我，也就认识我的父。”（约 14：7）避开基督直接面对上帝自身（天父），这样的认识可能吗？3.在神学三德目中，爱德高于信德和望德，因爱的诫命乃是主耶稣所教导的律法之总结和最大的诫命，爱上帝及邻人被视为善功和恩造习性的本质内容。相反，信作为福音书和保罗教导的获救之门，却随着基督被淡忘而在中世纪救恩论中失去了本来的地位，善功称义的谬误掩盖了真道，因信称义的真理蔽而不彰。4.表面上看来，托马斯似乎调和了恩典与善功之间的矛盾，但是，中世纪末期唯名论的盛行却打破了托马斯理性自然律及教会体制对上帝的束缚，随着上帝与人之间鸿沟的扩大，救赎论的理论与实践也背道而驰，从神人协作论到契约神学，上帝在救恩中的主权得到强化，同时实践上信仰主义的盛行使得救恩更加依赖于教会及其权威，善功称义的神学实践使原有的半佩拉纠主义乃至佩拉纠主义得以蔓延，重理论轻实践，不思基督只思上帝本身

的神学家们面对灵魂获救之苦旅上的信徒提出的问题：救恩的确据何在？罪人能被上帝直接接纳吗？他们不能做出肯定并令人心悦诚服的回答。中世纪最伟大的神学家托马斯·阿奎那的学术历程表明：人认识上帝，最终以认识到对上帝毫无所知为结果。托马斯神秘地放弃了《神学大全》的写作，并对自己的一切学术作品感到愧疚。但丁在维吉尔和俾德丽采的指引下，历经劫难，穿越地狱和炼狱，直至天堂，最终得睹生命之真光，亦不过是最后的幻象。人朝向上帝的旅途通了吗？天国因人的努力变得更近吗？主耶稣的话语：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着，寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”（太 7:7-8）曾激励着灵魂苦旅上的香客们，也坚固着他们的信心，但是每个人都真正理解了这话的含义吗？中世纪称义神学发展编织了如此众多的迷团，需要解开。

## 第二章 称义神学突破的背景

### 第一节 改革前的宗教文化状况

如果说中世纪末期称义神学编织了众多迷团，那么在纷繁复杂、扑朔迷离的宗教文化生活中，灵魂获救的问题就更难得到解答，其结果是真诚的追寻找到了困惑，忧伤的心灵倍受煎熬，疲惫的精神愈加消沉。改革前的宗教文化生活孕育着变革的契机，也塑造着路德的宗教情感，生于斯长于斯，路德称义神学处境化思考表明，对改教前的宗教文化状况作一介绍是必要的。

自教会的“阿维农之囚”和之后的“大分裂”起，教皇和教会的权威遭遇世俗国家和城市的巨大挑战。中世纪教皇对普世最高权力的凯觐，使他们暂时获得了对世俗最高权力和宗教最高权力的控制。世俗最高权力，就其最广泛的意义说，指的是废黜国王，解除臣民对国王的效忠誓言和将国王的国土转赠他人的权力。宗教最高权力指的是教皇乃普世主教，集教会和宗教之一切大权于一身，而各级教职人员只不过是协助其管理教会的职员，教皇实质上是专制君主。1453年英法百年战争结束，英法两国民族自我意识抬升，国家制度日益走向集权化。路易十一执政期间，法兰西王国的君主专制进一步加强，国家统一得到巩固。30年“红白玫瑰战争”后，亨利七世建立了都铎王朝，君主专制得以在英格兰王国确立。西班牙在1492年收复了阿拉伯人占据的格拉那达后，彻底实现了国家的统一，国王斐迪南二世和王后伊莎贝拉利用宗教裁判所，使政治、军事和宗教合而为一。神圣罗马帝国内的人诸侯和自治城市也在限制教会权力，意大利城市国家走向自治化。尽管有着神圣罗马皇帝查理五世及其孙菲利普二世的苦心经营，教会要成为一个泛欧洲政治统一体的要求也难以实现。教皇满足于作为意大利邦国诸侯的一员，为教皇国的利益而不惜发动战争，如亚历山大六世。英法两国在十三世纪前就禁止什一税输入教庭，“阿维农囚禁”时期，法国更是使教皇为国家利益服务，克莱门特五世为取悦法王腓力四世，竟宣布取缔“圣殿骑士团”，将其财产划归法兰西王室，教皇再难使国王诸侯贯彻自己的意志。同时，市长和城市议会也通过措施限制或废除传统教牧特权和教会在教育、福利和道德方面的责任，他们向地方教会财产和神职人员征税，详细地规定了教会在地方辖区之内的财产获得范围，严禁城市教会和修道院成为刑事罪犯的避难所。教会政治权力的失落，促使其经济收入锐减，为了维护其庞大机构的运转，它不得不滥用其宗教权力，这就带来了教会的危机。

教皇对宗教最高权力的要求是：所有教士不应听命于居住国的君王；他们不受当地法律的约束，不向世俗统治者纳税；他们必须遵守教廷颁布的一切法规，只向教皇纳税，教皇对宗教最高权力的诉求，是谋求教会及教产不受世俗政权控制以及教会侵占世俗领土的一种努力，世俗事务和宗教事务纠缠不休，教皇也假借宗教之名，行干预欧洲各国世俗主权之实，教皇利用圣职授予权与世俗君主讨价还价，谋求自己的经济利益。大量主教职位因其俸禄丰润，引来世俗贵族统治者的竞争，如十六世初，教皇利奥十世为筹款建造圣彼得大堂而发行赎罪券，为了赎罪券售卖能在勃兰登堡境内实行，他与选侯阿尔布莱希特（Albrecht）达成协议，选侯以 2 万杜卡特买下美因茨大主教职位，与教皇分享其境内售卖赎罪券所得收入。14 世纪时，教皇凭借圣职授予保留权制度，力图完全控制教会教职的任命，教皇约翰二十二世制定了一些新条例，规定了留待教皇亲身任命的圣职数目，肯定了教皇拥有超越法律（Supra Legem）的特权。约翰的后继者将圣职制度扩展到任何一种圣职，当时的《罗马法院法律全书》竟断然宣称所有圣职均归罗马教廷任命。著名宗教改革史家托马斯·林赛（Thomas M. Lindsay）对此评论道：“宗教改革之前的半个世纪，出现了罗马教会的全盘世俗化，正是那本《罗马大法院法律全书》开列了各种圣职的价目表，不问是否能拯救众生，一旦买卖成交，买主总能获得一项可以不顾恩主们世俗权利的保证。”<sup>①</sup>教皇不仅剥夺了教士选举主教的权利，还利用教会法削弱欧洲各国民法的效力，罗马教庭是整个西方教会的最高上诉法庭，教庭经常要处理大量诉讼案件，大量合法的可观收入流入教廷国库。教廷还将许多主教和都主教法庭便能审理的案件包揽过来，诱使信众直接向罗马申诉，鼓励托钵僧抗拒教区教士，唆使修道院脱离主教的控制，通过多种途径削弱主教的权力，加强教廷的专制制度。教皇约翰二十二世及其后继者将教皇制度打造成为一部敛财机器，他们将什一税、上任年贡、巡视费、置僧衣费，空缺圣俸收入、津贴及各种豁免都定为教庭的经常收入。教会还有大量非经常性收入，对违反教会法和道德法的行为发放无数可以用金钱购买的豁免，这些伤风败俗的肮脏交易使得教廷声名狼藉，加上自马丁五世以来，利奥十世之前的十位教皇热衷于文学艺术，生活奢侈淫佚，道德败坏，罗马城被视为罪恶的所多玛。以致于路德在 1520 年发表的《致德意志基督教贵族公开信》中愤怒地写道：“真可怕，那些自命为继承彼得并代表基督统治全基督教的，所过的生活是那样豪华奢侈，就令任何国王和皇帝都望尘莫及，他还自诩为‘最圣洁的’和‘最属灵的’，其实他比世界的本身还要庸俗”。<sup>②</sup>

教皇滥用教会权力造成了教士等级的进一步分化，激发了世俗专职正规教士之间的矛盾，平信徒日益被排斥在宗教权力的外面。许多重要的教职出于经济和政治的考

① 林赛：《宗教改革史》，孔祥民等译，商务印书馆，1992 年，第 15 页。

② 章文新[编]：《路德选集》，上册，金陵神学院托事部，1957 年，第 174—5 页。

考虑，而非出于才干资质方面的考虑，为世俗贵族所占据，从而变成他们的特殊避难所，许多教会领袖缺乏教牧热情和基督的精神，仅凭法律主义去管理教区事务，平信徒对教会中普遍存在着的拜金主义、不履行职务、渎职、姘居和教职人员过多等弊端深恶痛绝。主教们手里握有约束下层教士和平信徒的权力，他们经常以收取罚金的方式控制属下。据载在德国中部，凡是教士推迟就职、不履行职责，未经主教批准越权履行职务者，主教有权收取罚金，凡是修会为病人收集的奉献，教士到别的教区匿名履行服事职务，教士渴望利用便携祭坛举行圣礼，宗教节期帮助世俗教士处理事务的中介人，主教都有权收取费用。主教还从允许婚礼中使用蜡烛，办理宴席，教士遗嘱公证，安插教职，颁发赎罪券和批准新福利中获得相应的报酬。和教皇一样，主教也有权赦免平信徒和教士某些余留下的罪过（reserved sins）和悔改教牧事工，并因此而收取费用。这些罪行包括反对教会权威、圣物及圣人，各种性犯罪，违犯婚誓，将私生子合法化，重婚，高利贷，恶意诽谤，杀人，渎神作伪证等等。主教还能从教士同居，如非婚子女洗礼中收取费用。下层教士们也纷纷效尤，盘剥平信徒，主要有两种途径：一为从教区信众收取的正规什一税，二为履行各种圣礼，守夜和追思弥撒所获的隐性收入。平信徒们作为社会的底层，既要交纳国家相俟的税金，又要接受教士们的敲诈勒索，生活于水深火热之中。

教会在世俗政治和经济利益方面取得的每一点成功，都以灵性绝对权威的减损为代价。对于信众来说，基督教会只不过是基督耶稣在尘世上的可见身体；对于教会内外各行各业日益对教会抱怀疑态度的人来说，教会正像是一部巨大的法律、司法、财政、管理和外交机器，至少可以说难以寻见其灵性关怀，教会的精神日见颓废。为了保持其在尘世上的利益，教会不惜在灵性上保持平庸状态，在教会领袖们看来，只要基督的身体还立于世上，教廷制度和教阶体制得以巩固，象克吕尼运动和托钵僧运动之类的灵性奋兴运动迟早都会到来，教会仍会赢得信众的信赖和尊敬。身处窘况的教会没有穷则思变，反而“不稼不穡，率由旧章”，罗马教会以路德所说的三道城墙护卫自己，傲慢又自信地以为自己就是永恒的上帝之国。为要巩固自己在尘世的统治，教会着力渲染末世审判的临近和地狱中的悲惨遭遇，从而更加牢靠地捆绑平信徒。通过教士的宣赦，忏悔者自觉到的罪疚因痛悔而在上帝面前变为无有，但是人犯罪亏欠了上帝的荣耀，罪所当受的罚在永恒里必然存在，上帝作为受害的一方，必须得到完全和公正的补偿。天国里的上帝追加于罪人之上的惩罚可通过教士转化为可操作的暂罚，例如特别祈祷、斋戒、奉献、隐修、朝圣等，结果忏悔者通过今生的努力，可减轻来世的惩罚。出于经济利益的考虑，教会神职人员乐于宣扬“圣功宝库论”和从事于补赎实践，善功获救的信念充斥于教会，赎罪券广为发布，忏悔者可买张赎罪券，并因“奉献善功”抵消教士追加的暂罚。1343年，教皇克莱门特六世发布谕令《万

类霜天》(Unigenitus), 肯定了善功宝库的存在, 宣称基督以其血液之副本就能赦免人类一切的罪过, 而且只要一滴就足够了, 为防止基督宝血过量溢到慵懒和无用之人身上, 教皇有权任意将宝血施与罪人。1476年, 赎罪券功效扩及炼狱, 教皇西克斯图斯四世允许活人购买赎罪券, 抵偿所爱的死者因未悔改的罪在炼狱里所受的苦难。在路德的时代, 赎罪券发放的频率越来越高、数目越来越大, 1517年发放的圣彼得大堂赎罪券, 著名的多米尼克修士约翰·台彻尔绘声绘色地宣传赎罪券的功能, 仿佛“钱币叮当落入钱柜, 灵魂就飞升天堂。”路德于1517年10月31日在维腾堡城堡教堂大门上张贴《九十五条论纲——关于赎罪券效能的争辩》, 赎罪券的滥发最终引起宗教改革运动的爆发, 成为宗教改革的直接导火索。

为了有效地控制平信徒, 教会在大肆渲染末世恐怖图景的同时, 还制定了详细的忏悔规则, 大多以手册的形式发放给信众们, 据史蒂芬·奥兹门特所述: “1504年使用的忏悔手册迫使忏悔者不仅要为由自己的行动直接造成的罪和间接由别人的建议或被动犯下的罪悔改, 即所谓犯罪或疏忽于罪恶, 而且还要描述出每一桩罪过发生的确切情况。”<sup>①</sup>这样, 忏悔者就要向神甫说出犯罪的时间、地点、参与者、方式、动机以及影响等等内容, 在神甫面前毫无隐私可言。还有一些手册认为一次好的忏悔应当是简单、谦卑、自愿、羞辱和痛苦的, 忏悔者要下定决心不要再犯罪并且坚信教会握有的赦罪权力, 心甘情愿更正自己的错误并服从于神甫的裁定。改革前夕的教会依然处于文化生活的中心, 教会为纪念耶稣、使徒及众圣徒而制定的节日成为群众性聚会的时日, 比较重大的节日有基督圣诞节、圣体节、圣灵降临节、复活节和丰收感恩节, 教会看到人民喜爱各种戏剧表演, 所以也就乐于举行壮观的节庆游行。盛大的宗教仪式和演出耶稣受难剧及奇迹剧以满足当时大众的兴趣, 当时的史书还记载有节庆期间请教士求雨和邀请教廷大员出席仪式的情节。无论是城市、小镇和乡村, 教堂都不仅是精神庇护所, 还是生活的中心。教堂钟声每天准确报时, 并向群众宣告重大事件。城市居民拥入教堂, 不只限于做弥撒, 还为了举行婚礼, 接受洗礼, 举行葬礼, 欢度民间及宗教节日, 逐出教籍以及庆祝胜利等活动。时常有云游四方的传道士利用教堂讲道, 激发信众的热烈信念, 补充灵命供给。城市的大教堂还时常用作王公贵族召开大会或市政当局召集群众大会的场所。在重大节日, 教堂将遍燃蜡烛, 五彩缤纷的队伍, 沿着教堂侧廊熙熙攘攘地向前行进, 然后走出教堂大门进入狭窄的城市街道游行。每座教堂都以拥有圣徒遗物为荣, 据说圣者遗物有医治疾病或伤残的奇妙能力, 各大教堂都建有圣徒遗物收藏室, 以便在重大节庆活动中展览, 使观众分享到圣徒善功的恩泽。路德的保护者, 萨克森选帝侯智者弗里德里希在维腾堡的一城堡教堂收有圣徒

---

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page 217.

遗物五千零五件，而附于这些遗物上的赎罪力量足以将炼狱刑期缩短一千四百四十三年。教士还鼓励信徒朝拜圣徒遗迹，有经济能力的贵族们被劝告一生之内应至少去耶路撒冷朝拜一次，其它信徒被告知至少应到罗马朝圣一次，因为那里的功德最为丰盛。

改教前的宗教实践表明，教会的一切宗教活动只不过强化了外在的敬拜仪式，使传统宗教变成了仪式体制和一种“习惯宗教”，即仅仅注重外在服从和善功的宗教。等级森严的教阶制度使高级教士和祭司阶层享有种种特权，而普通教士和信众倍受压迫，在宗教生活中俯首听命于教廷和主教，具有客观有效性的宗教仪式并没有包容强烈的主观情感。普通教士所受教育日益低下，高级教士为世俗得失所忧虑，教士的腐败生活和低劣德性沾污了理想化的修道主义敬虔生活方式，从前曾激发俗世信徒灵性奋兴的修道生活，如今变成了人文学者和改革者们批评和嘲讽的对象。一种适合于在俗信众的敬虔生活方式没有生发出来，教会坚持僧侣高于俗人的原则，认为修士生活是最蒙上帝喜悦的敬虔方式，因此他们就是平信徒们走向上帝的活榜样。史蒂芬·奥兹门特认为中世纪教会失败和宗教改革的成功源于此，他说：“失败之处在于，缺乏俗世信徒宗教生活的明确概念和强加于俗世信徒之上的传统宗教理念。”<sup>①</sup>平信徒模仿僧侣，中世纪晚期在德国最为流行的平信徒教义问答是《基督徒之镜》，作者为迪特里希·克尔德（Dietrich Coelde），书中劝勉平信徒要努力成为教士的一面镜子。但俗世信徒不可能过完全纯粹的宗教生活，大量俗世事务需要花费时间和精力，加上现实教士的道德状况，模仿不是在罪上加罪吗？普通虔诚信众脱离教会的倾向愈发明显，教会陷于灵性疲惫、道德破产和教义混乱的困境之中，基督信仰的生命血液不可能在教会这一血管中流动，而要寻找其新的顺畅渠道。

家庭成为敬拜上帝的重要场所，家庭聚会时大家吟颂圣歌和赞美诗，学习简单的经文。家庭宗教生活使儿童受到朴素而又虔诚的教育，路德本人就学过《使徒信经》、《十诫》和《主祷文》，儿童时代就接受过母亲膝头上的宗教教诲，即儿童宗教教育（kinderlehre），改教后于1529年亲自写作《基督教小教义问答》，专门给青少年讲道。家庭宗教生活的兴起是对教士宗教的温和反动，它继承了虔诚祈祷派中的神秘主义思想，一种烈火般的宗教在家庭中获得了柴薪。家庭保存和培育了中世纪福音派信仰，福音派信仰的核心是，信徒不要把他在上帝面前的地位和他灵魂可以得救的信念，归于他实际所做的善功，而要归于基督在他的使命和功德中显示出来的上帝的恩典，完全信赖自上而降临的恩典并以信心去领受。福音派轻视神学思辨，重视个人灵性修炼，推崇祈祷、默想、讲道，向往一种效法基督、敬虔度日的生活方式。在明谷的圣贝尔纳和阿西西的弗兰西斯看来，人都是罪人，若无上帝赐予之恩典，人所做的一切

---

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page 219.

善功均毫无价值，托马斯·肯培的名著《效法基督》(Imitatio Christi)将这种生活方式表达得很透彻。随着谷腾堡发明活字印刷技术，大量供家庭用的通俗宗教教本和教义问答印行出来，“迪特里希·克尔德(写于1470年)的《教义问答》说道：‘人只应将其信念，希望和爱寄托于上帝，而非上帝的造物，他除耶稣基督之功德外，余均不可信赖。’《灵魂的芳香园》(seelenwurzgartlein)，一本论述虔诚信仰的广泛用书，告诫忏悔者说：‘除耶稣基督之功德及其受难致死外，其余汝均不可信。’”<sup>①</sup>类似的纯朴虔诚思想，最终汇入到路德、慈温利和加尔文改革宗教神学思想之中。

在福音虔诚派思想的影响下，各种非教会宗教信仰兴起，当时每个城镇都设有慈善姊妹会，实践着关爱穷苦人、患病者和无依无靠者的兄弟友爱之情，他们不大理会教会关于行乞是基督教高尚美德和基督徒的友爱离不开教会监督的教导，自发地成立了各种祈祷团体和专门崇拜圣者的组织，他们虽以自己的方式过宗教生活，但也与教会有着密切联系，他们选择一些普通教堂来实行自己的特殊宗教仪式，并出钱请教士来指导他们的祈祷，这些团体中最有名的是“一万一千圣女会”，一般人都只知道它那奇怪的名称“圣厄修拉的小舟”。与此同时，在各种行会中还存在着另一种宗教生活和虔敬的团体，受艾克哈特和陶勒等德国神秘派的影响，尼德兰的格哈德·格鲁特(1340—1384)与其弟子弗洛伦蒂乌·拉德温(1350—1400年)创建了“共同生活兄弟会”，该会办有自己的学校，并与“上帝之友”派保持紧密联系。“共同生活兄弟会”会员经常邀请非会员到自己的学校教室里聚会或到礼拜堂中听讲道，他们在那里阅读和讲解本族语《新约》，传播自己辑录的宗教教诲性书籍和各类教义问答。这类学校到15世纪末已扩展到整个德国，它们对激发和保持个人生动活泼的宗教信仰所起的作用不可低估。路德于1497年春被父母送至马格德堡的“共同兄弟生活会”所办的学校学习，一年后转至爱森纳赫。

15世纪后半叶出现巨大而又广泛的宗教信仰复兴，这一期间中欧似乎被极度的恐惧所笼罩。一些国家不断遭受鼠疫的侵害，前所未闻的新疫病加重了人民的恐惧。土耳其入侵的告急警报随时拉响，德国所有教区教堂在正午敲响钟声，召唤居民祈祷阻止土耳其人的进攻，同时也提醒人保持战时警惕，父母亲也将土耳其人描绘成凶神恶煞般的魔鬼，以吓唬不听话的小孩，这种恐惧心理为这次宗教信仰复兴奠定了心理基础。惶惶不可终日的人们轻信各式各样的预言，能从异样的征兆中联想到上帝的愤怒和审判，占星士和巫士大量涌现并拥有民众认可的离奇权力，假先知不断地向世人传达末世降临的消息，教士们鼓励信众多做善功和朝圣以消除心头的恐惧，大量宗教迷信、巫术和民间信仰渗透到教会中来。这次复兴的高潮发生在1475年，人民突然

---

<sup>①</sup> 林赛：《宗教改革史》，孔祥民等译，商务印书馆，1992年，第113--4页。

着了魔似地奔向勃兰登堡的一个区（普里格茨）的维尔斯纳克村，据传那里自 1383 年就有一块奉为神圣的圣饼，隐含有基督的鲜血，大批信徒要么抛下农活，携妻带子；要么抛下孩童，长途跋涉，忍饥挨饿，加入朝圣行列要见“流血的圣饼”，以求上帝的宽恕，这股朝圣风起自德国中部，波及奥地利和匈牙利，据托马斯·林赛所说：“以后若干年，还出现过类似的奇怪的朝圣风——1489 年前往朝拜阿尔特廷的‘穿黑衣的圣母马利亚’；1492 年前往朝拜斯特恩贝格的‘圣血’；同年还前往朝拜多纳赫的‘慈悲的圣骨’；1499 年前往朝拜格里门塔尔的圣母马利亚的画像；1500 年前往朝拜迪伦的圣安娜的头颅；1579 年前往朝拜美丽的圣母马利亚。”<sup>①</sup>教士们鼓励诸侯和富商去朝拜耶路撒冷的许多神圣场所，相当富有的德国人去罗马，中等阶级和穷苦的德国人则去西班牙的康普斯泰拉或瑞士的艾因西德尔恩。此次宗教信仰复兴的明显特征是：基督不再是救世主和代祷人，变成了坐在全能父上帝右边的威严审判者，马利亚被敬奉为代祷人。圣母崇拜甚至发展到圣母的母亲（圣亚娜）也成了盲目崇拜对象的地步，佛兰西斯会和奥古斯丁会都推崇圣母崇拜，路德所在的奥古斯丁会将圣母与奥古斯丁尊为保护神，路德本人就以父母的崇拜对象圣亚娜（st.Anne）为保护神，在他发修道誓愿时，就是向圣亚娜求救，呼求帮助的。

短暂的宗教信仰复兴运动并未挽回教会精神权威衰落的颓势，朝圣善功并不能解决信徒精神的危机，教会的道德状况使得多纳图派问题又凸显出来，教会称义教义的混乱给信徒的灵性生活蒙上了阴影，西方教会的预定论焦虑日益加剧，中世纪的敬虔制度引起虔诚信众的疑虑和思考，教会的滥用职权和道德败坏已使许多信众感到绝望，种种迹象表明中世纪“恩典——功德”的救赎论模式已不再能有效满足信众的灵性渴求，时代提出了两个要求：教会改革和灵性更新。平信徒和普通教士渴望过一种使徒般的简单生活，一种简单、明了和有效的宗教成了人们的期待，回归使徒教会和福音源头的呼声不绝于耳，保罗书信受到许多学者的重视，许多教外人士企图撇开教会敬虔制度找到救恩，建立与上帝的直接关系。

在个人如何找到救恩的问题上，十六世纪初意大利帕都安（Paduan）有教养的人文主义小团体中两个人的答案值得我们深思。保罗·久斯提尼阿尼（Paolo Giustiniani）及其友人加斯帕罗·孔塔里尼（Gasparo Contarini）组成的小圈子，都为个人圣洁和终极拯救而感到苦恼，1510 年保罗进入修道院，他认为此生获救的希望仅在于修院，只有克己苦行的生活方式才能消除罪孽。其举动引起孔塔里尼的深思，如果他的朋友们在修院中仍怀疑过严峻生活能否赎罪，那么还未进修院的他该如何办才好？1511 年复活节前夜，在近乎绝望的精神状态下，孔氏与神父促膝长谈之后，决定不再随友

---

<sup>①</sup> 林赛：《宗教改革史》，孔祥民等译，商务印书馆，1992 年，第 116 页。

人进入修道院，这样一个巨大转变表明他已走出精神困境。他说道：“纵使完成所有可能的忏悔，或者更多，它们也不足以赎清我过去所犯的罪过，更莫奢谈赚取救恩……相对于人的弱点来说，作为人所犯罪的赎价，基督的受难就足够了，而且绰绰有余。这样一想，我就立刻从恐惧和痛苦中转向福乐，我开始全身心地转向我曾目睹的至善，因他爱我，在十字架上，他的双臂伸开，胸膛敞开，直露心襟。于是，我这没有勇气离弃红尘并为自己的罪忏悔赎罪的家伙，竟转向他，求他一个无罪之人允许我分享他所为我们完成的补赎。他很快地应允了我的请求，并使天父完全取消我所欠下的债务。而靠我债务是永远没法还清的。”<sup>①</sup>孔氏在基督里找到修院中的宁静和幸福，走出了精神的困境。两位人文学者所遇到的精神困苦，青年路德同样得面对，路德先走了保罗的道路，发“三绝誓言”，入修院，最后又破墙而出，成为另一个孔塔里尼。

教会面临危机，不乏有识之士起而呼唤改革教会行政管理和道德状况，约翰·威克里夫（John wyclif）和约翰·胡斯（John Huss）成为改教先行者。威克里夫于1366年在牛津发表《论世俗统治权》一书，强调宗教职权是上帝委托教会管理的，教皇及高级神职人员对世俗财产不享有管理权，教产应予以没收。《圣经》是教会的唯一法律，教会的唯一首领是基督，上帝的全体选民才是教会核心。教皇首先是上帝的选民，其次必须像使徒彼得一样，献身于牧职，做上帝的忠实仆人。威克里夫博学多能，通晓《圣经》，他高举《圣经》权威以反对教皇专制，认为托钵修会缺乏依据，而且一切主教的权力都不符合《圣经》教导，他猛烈抨击“化体说”，否定神甫有权代表上帝使饼酒变质的教义。怀着强烈的爱国主义精神和深切的虔诚心，威克里夫将圣经译成英语，对英语文学的发展贡献颇大。威克里夫的追随者被称为罗拉德派（Lollards），后遭镇压，改教时期认同抗议宗。威克里夫在波希米亚的学生胡斯继承了他反教权的民主和民族思想，主张教会是由上帝预定的人组成，它的真正首脑是基督而非教皇，教会的法律是《新约》，教会的生活应象基督那样贫困。胡斯并不否定变体说，神学观点上比威克里夫保守。在反对教皇和德国教士的斗争中，胡斯成了民族英雄，因否定教皇的赦罪权，在1415年举行的康斯坦茨会议上被定罪烧死。胡斯的追随者有“圣杯派”和“塔波尔派”，圣杯派主张饼酒同饮，因此得名，代表贵族阶段的利益，最终消灭了激进民主的塔波尔派，取得了波希米亚教会事实上的独立。如果只考虑反对教会腐化，抬高《圣经》地位以及鼓励改革教会方面的贡献，威克里夫和胡斯当之无愧地应被视为改教先驱，如果要考察他们的神学教义，就会发现他们对信仰、福音和教产的观点基本上是中世纪的。路德在爱尔福特大学学习期间曾接触过胡斯的著作，1519年莱比锡辩论会上，路德宣称其发现胡斯的信仰声明中，有许多普世教会不能

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page219.

定罪，属基督和福音的成分，但绝对不能将宗教改革的功劳归于胡斯和威克里夫。

面对教会的危机，也有人提出从教政方面着手，帕多瓦的马尔西利奥在 1324 年发表《和平保卫者》一书，提出公会议至上的思想，此后巴黎大学的两位学者吉思豪森的康拉德(1320-1390)和兰根斯泰因的亨利希(1342-1397)撰文阐述此思想。1414 年教皇约翰二十三世与神圣罗马帝国皇帝西吉斯孟德联手召开康斯坦茨公会议，会议结束教会百年分裂，使教廷从绝对专制制度转为一种君主立宪制。教皇虽仍握有教会的最高执行权，但他要受到教会立法机构的约束，该机构将定时召开会议，代表各基督教国家的利益。由于 1431 年按计划召开的巴塞尔会议由于教皇尤金四世从中作梗，教会行政和道德改革问题被搁置，公教会高于教皇的实践破产了，通过召开公会议来实现必要的改革的希望破灭，教会自上而下的改良运动也只能作为一个理想存在着。

教会的敬虔制度依然在运转着，在人文学者冷嘲热讽、喜笑怒骂的鞭撻声中，教会也不得不表面上倡议改革以平息众怒，虔诚的修士们关注灵魂的解脱和向往与世无争的修道生活，象孔塔里尼之类的平信徒也因个人灵魂找到平静和归宿而去了神学探究的兴趣和能力，称义教义的重要性随着灵性复兴和道德革新的迫切性而增长，信众中对灵魂来生的安顿存在着普遍困惑，这一切都似乎预示着上帝伟大先知的到场。人应该怎样做或者做些什么，才能消除灵魂的重负，与神和好？马丁·路德出生于德国图林根地区宗教上最为保守的农民家庭，自幼受德国古老迷信和基督教信仰的熏陶，生就一颗敏感的心灵，一生为情绪波动所左右。1505 年，路德刚取得爱尔福特大学文学硕士学位，前程一片光明。却因好友猝死而顿感人生之倏忽，来世之不逮，时代的困惑纠缠着青年路德的心魂，他拂逆其父希望其从事律师职业的愿望，在返乡途中遭遇雷电打击，向圣安娜发誓愿做一修士。尽管天主教徒们攻击路德并没真正蒙召做修士，以致后来抛弃了修道主义。但是路德真心感受到上帝审判的恐怖和追求救恩的必要性，这是无可否认的事实。自此以往，路德严守奥古斯丁修会的各项规条，乃至他晚年仍自豪地认为再也没有比他更好的修道士，但是修道士生活并没使他与上帝和好，相反却使他陷入灵性深渊之中。正是这种精神灼痛驱使着路德去质疑并追问教会传统宗教理论和实践的有效性，进而去认识上帝的正义和慈爱为何物。1512 年 10 月 22 日路德获得神学博士学位，获准继承斯陶皮茨教席，讲授《圣经》，对《圣经》文本进行了大量注解，发现了上帝的义乃是启示在基督里并为他所拥有的外在之义，并最终提出了“十字架神学”(Theologia Crucis)。

本文的研究正是基于对路德称义神学思想发展的描述，来展示路德如何解决了时代提出的问题。1509-1519 年间，路德致力于研究称义教义，在他看来，道德革新和灵性更新尽管很重要，但与基督教教义的革新相比只具有第二位的重要性。路德批判改教先驱威克里夫和胡斯以及宗教会议运动仅从教皇制和教会体制入手，幻想在教

会内部实现改良，没有攻击支撑教皇制度乃至中世纪敬虔制度的整个教义体系。而整个基督信仰的福音真道囊括于称义教义之中，因为称义教义肯定了生为罪人并且此生永为罪人的人，只能通过基督的受死和复活进入与上帝的恩惠关系之中，祭司和圣礼制度在教会内有其恰当的律法规定了的位置，但不能介入活生生的上帝与罪人之间，作为人神之中保。路德认为耶稣基督是上帝的义，在耶稣身上同时启示了上帝对罪的谴责和医治，通过圣灵的创生力量和聆听福音真道，罪人通过信仰基督分享到神圣之义。关于称义教义的重要性，路德在1535年加拉太书注释中这样写道：“称义的确是最基本的信仰，我们都持守此一信仰，就能持守所有基督教的信仰条例。”<sup>①</sup>正是藉着称义教义的新发现，路德摧毁了教皇制在救恩上的权力，<sup>②</sup>获救靠的是基督的信，而非服从教皇的命令，基督才是教会的真正首领。1537年路德执笔写就的《施马尔加登信条》第二部分第五条上写着：“根据圣道和神圣权利，教皇不是基督教世界的首领，因为这个位置仅属于一个人，即基督耶稣。教皇仅是罗马城诸教区的主教和牧者，也是那些自愿或者通过一种人为的制度（即世俗政府）归附教皇的教会的主教和牧者。”<sup>③</sup>路德使福音得到重光，他认为自己所传讲的并没有与普通基督教教义有所差别。但是研究路德称义教义在1509—19年间的发展，尤其是称义教义思想的高潮——十字架神学，对于历史学家和神学家都具有巨大的吸引力。对于历史学家来说，路德称义神学的发展乃是著名的改教运动的思想来源，此研究有助于理解西方文明从中世向近代的嬗变。对于神学家来说，此研究有助于弄清路德称义学说的内容，以及这些学说如何汇聚成为十字架神学。更为重要的是可以澄清这样的问题：路德是变革了天主教对于称义的理解，还是恢复和还原了天主教称义学说的实质。如果路德突破了称义神学范式，那么如何理解路德所实现的称义神学突破？

路德称义神学直接渊源于中世纪晚期神学，在爱尔福特大学学习期间和维腾堡大学工作期间，路德是以一种典型的经院神学家的身份来教导和探索神学问题的，他花了近十年时间来摆脱这一神学模式。以往仅将中世纪末期经院神学作为宗教改革运动的一个序曲的看法，现在得到纠正，中世纪晚期神学作为一个独立领域来加以研究的重要性日益明显地被神学家们注意到，中世纪晚期神学自身的复杂性及其与路德称义神学的紧密关系超出了研究者的想象。路德不可能是一位从天而降，上帝所赐给德意志民族独一无二的神秘人物，他不可能天生就拥有能够摧毁腐败教会和开创一个新纪元的真正神学（Vera theologia）的力量。因而对路德称义神学背景的探讨就变得非常

---

① 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第118页。

② 教皇在救恩论上的极端要求的经典表述，表现在卜尼法斯八世1302年颁布的教令《一圣通谕》中：对于获救来说，每个人服从于罗马教宗也是必要的。

③ ed. by Theodore G. Tappert, *The Book of Concord*, Philadelphia, 1959, Page 298.

有必要，第一章已勾画出路德神学突破的整个中世纪神学背景，现今对晚期中世纪经院神学的探索表明，路德的神学见解发白维腾堡长期神学教学和教牧实践中，受到四种主要思想流派的影响：人文主义、神秘主义、奥古斯丁会新学和经院新学的唯名论。正是这四种思想交织作用，决定了“十字架神学”的出现，构成了路德称义神学突破的直接理论背景。以下我们将逐次讨论四种思想与路德称义神学思想发展的关系。

## 第二节 路德与人文主义

人文主义（Humanismus）是与14—16世纪意大利文艺复兴运动紧密相关的文化运动，据说德国十九世纪著名教育学家尼塔默尔（F·J·Niethammer）最先使用此词，他用其来标定当时中学教育对古希腊和拉丁古典文化的强调，因为当时德国青年教育中对实践性学科和科学技术的过分重视威胁到青年人人文素质的培养，不想这一十九世纪造就的新词竟被用来指称意大利文艺复兴运动的一般特征，而此词并不见诸于十四、十五世纪“人文主义者”的著作中。“人文主义”一词就在宽泛的意义上被广泛应用于指称与意大利文艺复兴运动有关的古典学术复兴运动，当然，也指那些与意大利文艺复兴运动有关的北欧文化运动。

先于宗教改革运动二百多年，肇始于意大利的文艺复兴运动造就了无数具有伟大天赋和个性的人才，他们被称为人文主义者（Humanist），其中在文学史上有名的但丁、彼特拉克、薄伽丘、费希诺、皮科·德拉·米兰多拉，艺术史上有名的是乔托·波提切利、达芬奇、拉斐尔和米开朗琪罗。文艺复兴运动之所以发生，原因在于十三世纪下半叶德意志民族的神圣罗马帝国的统治崩溃。十四世纪初教庭迁居阿维农，意大利全境解除了帝国皇帝和教皇的控制，形成米兰、威尼斯、西西里王国、教皇、佛罗伦萨五种政治势力并存的局面，城市商业活动在十字军运动刺激下日益繁荣昌盛，经济的发展又激励了文化的发展，当时意大利人可说是欧洲最有文化教养的民族了。政治上的严重分裂和经济交往的日益频繁需要大量人才处理外交关系、行政事务和法律诉讼等事务，这就给大量有才干（善于辞令、通晓社交礼仪）的人的出现提供了舞台。根据文化思想史家雅各布·布克哈特的观点，意大利人首先摆脱了罩在中世纪人类意识上的面纱，这层由信仰、幻想和幼稚偏见构织的纱幕使得内心的自我省察和外界的客观考察处于半梦半醒的状态之中。“在意大利，这层纱幕最先烟消云散；对于国家和这个世界的一切事物做客观的处理和考虑成为可能的了。同时，主观方面也相应地强调表现了它自己；人成了精神的个体，并且也这样来认识自己。”<sup>①</sup>意大利人变成了近代欧洲的儿子中的长子，他们反对中世纪神学世界观，将人性的正当权利和自然的

<sup>①</sup> 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1983年，第143页。

美丽从原罪教义的“魔咒”中解放出来，肯定人性的尊严和高扬人格自由的价值，强调人是生活于现世、追求个人的完美和多种技艺的发展，并能从各种生产活动中获得满足和荣誉的人，而非基督教神学所定义的来世遭审判的罪人。

那些淡泊于政治，对文学艺术抱有浓烈持久兴趣的私人们极力推崇异教的古希腊罗马文学艺术，反对经院神学的传统和权威。彼特拉克非常蔑视经院哲学，经常非难亚里士多德，志在复兴拉丁文学，曾模仿维吉尔的史诗《伊尼特》的韵律创作了一首拉丁叙事诗，讴歌第二次布匿战争中的罗马英雄西庇阿。创作了《十日谈》的作者薄伽丘促进了希腊文学的研究。文艺复兴的中心城市佛罗伦萨早在1397年就有翻译荷马和柏拉图著作的学者曼纽尔·克里索罗拉教授希腊文，1438年——1439年弗拉拉和佛罗伦萨公会议东西方教会联合的前景激发了西方人向东方学习的愿望，1453年君士坦丁堡陷落，大批通晓古希腊文化的学者流亡到此，带来大量希腊文献。1442年梅迪奇家族的科齐莫创建柏拉图学园，该学园热衷于研究柏拉图，在马尔西利奥·费希诺（1433—1499）领导下更注重将柏拉图主义研究与基督教的热忱相结合，费希诺回到基督教信仰源头的倡议虽在意大利毫无声息，却得到阿尔卑斯山北的人文主义者雅克·勒费弗尔、约翰·科列特和爱拉斯谟的热烈响应。皮科·德拉·米兰多拉热心研究希伯来文，精通喀巴拉（Caballa），对罗伊希林影响甚巨。根据考证，罗伦佐·瓦拉（1405—1457）证明《伊西多尔教令集》为教会伪造，指出《使徒信经》并非由十二使徒编定，基督并没鼓励信徒去修道，<sup>①</sup>对各种文本《圣经》的比较研究，促进了《圣经》考据学的发展。文艺复兴运动得到了教皇尼古拉五世的支持，这位教皇创造了梵蒂冈图书馆，大量教堂建筑装饰为艺术三巨匠达·芬奇、拉斐尔和米开朗琪罗提供了施展才能的场所，他们将绘画和雕塑艺术推向了顶峰，透视法得到更为准确地理解，在大量人物人体和自然风景画中，透视法的运用再现了自然的和谐之美。文艺复兴运动乃是意大利天才人物和古典文化结合的产物，本质上是一场文化运动。在其中人文学者们既发现了人自身，又发现了自然本身。

人文主义运动在主要特征和更广泛的内容方面与意大利文艺复兴运动是一致的，人文主义运动普遍倾向于强调古典学术研究的重要性，特别值得一提的是，他们将古代经典视为评判一切文化活动的标准和人所当效仿的普遍法则。文艺复兴时期，意大利的儿座大学在原有的教会法、民法和医学讲座上增加了修辞学、哲学和天文学讲座，修辞学讲座是人文主义者最想得到的，教皇和许多大修院也开设了古希腊文和希伯来文讲座，贵族们还聘请大量著名的人文学者到自己宫廷学校培养和教育贵族青年，大量城市办有拉丁文学校，除教授读写、算之外，还传授拉丁语和逻辑学的知识。当时

---

<sup>①</sup> 参太4：17。罗伦佐·瓦拉认为武加大本将悔改（penance）误译为修道。

的教师更迭频繁，师生间接触紧密，教学采取辩论的方式，经常使用拉丁文和希腊文。在这样一种“信而好古”的文化背景下，十五世纪末期文献中出现了“人文学者”（humanista）一词，用来指称多在学校从事人文学术（studia humanitatis）的专业教师们，就象社会上的律师、立法者和艺术家一样，此词也用来指称大学里专门就某一学科授业解惑的教师们。当时的人文学术通常包含语法、修辞、诗艺、历史和道德哲学几个学科，大学语法和修辞教席多为与人文主义运动有关的教师把持。人文主义运动诞生于修辞和语法研究中，而非哲学、宗教和科学研究领域，在修辞和语法领域，人文主义者继承了早期中世纪传统，但却以古典标准来继承发扬它们，这就需要深入到古典学术研究中，以期达到古典文化的水平。人文主义热衷于古典学术和柏拉图哲学，其意图并非象有人所说的是要复兴古典学术和希腊哲学，文艺复兴的人文主义并非为古典学术而古典学术，而是将其当做达到另外目的的工具，可以毫不夸张地说，人文主义者的作品更多地是为了展示或鼓励读写和雄辩技能，而非献身于古典学术的研究。尽管文艺复兴人文主义者创建了柏拉图学园，研习柏拉图、西塞罗和维吉尔等古典作家的思想，并不能认为人文主义就是一种文艺复兴时期的新哲学，如西方历史学界所断定的那样：人文主义本质上是一种新时代的柏拉图主义，不管它是来自于奥古斯丁主义还是新柏拉图主义，它总与主宰中世纪神哲学的亚里士多德主义对立。其实不然，许多人文主义者如彭波拉齐（pomponazzi）和查巴雷拉（zabarella）仍顽固地坚持着经院哲学，西塞罗并未作为一个哲人而是作为演讲者来研究的，柏拉图的理念论（Idealism）也未有人涉略。文艺复兴人文主义运动的本质和意义，正如A·E·麦葛福所说：“必须要强调指出，文艺复兴人文主义不是一个哲学体系，甚至也非具有某种哲学倾向的体系，它只是一切注重于某种类型古典艺术作品研究的文化运动而已。”<sup>①</sup>

人文主义对路德的影响主要归因于意大利文艺复兴运动的北传，具体地点在爱尔福特大学和维腾堡大学。阿尔卑斯山以北的文艺复兴运动是由于康斯坦茨会议和巴塞会议期间与会代表与意大利人文主义者相接触而开始的，十五世纪末期蔚然成一股强势思潮。德国人最早受其影响，他们对古典文化和哲学的兴趣、理解和尊敬离不开山北意大利文艺复兴运动的传播。意大利文艺复兴思想的北传大抵采取以下二种方式，一为人员频繁交往流动，山北的“化外”学生来到意大利各大学留学，学成归国后到大学任教，如人文学者克里斯托弗·舒勒（christoph scheurl）16岁时留学意大利博洛那大学学习法律，有机会浸淫于晚期文艺复兴文化，特别着力于修辞术，1506年回到维腾堡，次年任校长，力图将维腾堡大学营造为人文学术研究中心。卢道夫·阿

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985 , Page40.

格里科拉(1443—1485)留学归来后在海德堡大学任教,在促进学校古典语文教育方面功绩卓著,其学生亚历山大·赫吉乌斯使德文特学校成为古典教育的中心主一,著名人文学者爱拉斯谟就在此受教。当时德国著名人文学者如康拉德·凯尔蒂斯(1459—1526)、约翰内斯·特里特缪(1462-1516)、威里巴德·皮克海默(1470-1528)、康拉德·伊廷格(1465-1547)、约翰内斯·罗伊希林(1455-1522)和C·M·鲁夫斯长期教授自由艺术,反对宗教迷信和挑战德国本土文化。人文学者似还与意大利人文主义者保持密切的书信联系,现在的大量书信原稿表明,人文学者对书写、讲说、雄辩能力的重视,导致了一种适合传播人文学术理想的艺术字体的出现。二是通过手稿的印品书籍的流传,约1450年美因兹的谷滕堡发明了活字印刷,大量意大利人文主义作品批量印刷,更多人可以及时了解到作者的思想。当时流行的为捐助者献书的风气也加剧了人文主义的传播,维腾堡大学就有许多献给选侯智者弗里德希的作品,莱因文学会就是由美因兹的凯尔蒂斯于1491年创立,其成员互相通信,交流学术成果。十五世纪人文主义得以在德国大学中扎根,靠的是大量文学课程的设置,留学意大利学生和奥古斯丁之类的修会。

爱尔福特大学自创立以来就是唯名论的主要阵地,奥卡姆高足迦佰列·比尔曾在此执教,路德1501年四月或五月到此求学。尽管认为路德与爱尔福特人文主义有着密切关系的观点是成问题的,却不能否认路德与整个传统经院学术渐行渐远的走势,无疑是人文主义在爱尔福特大学发展的结果。早期学者雅可布·威姆费宁强调拉丁语的重要性不亚于智慧、公义、宗教、谨慎、好的道德和政府,穆蒂安·鲁夫斯甚至认为人应该受有教养语言的模造,不学好拉丁语,就是个野蛮人。在必修课之外,大学学者还在1469年左右,专门开设了十六门与古典作家诸如西塞罗、维吉尔、奥维德、泰伦斯、瓦勒留斯、马克西姆斯和萨鲁斯特有关的文学课程,这些课程多为人文学者所主持。路德在自由艺术系第一学期时,尼古拉·马夏克首先在自己身旁组成一个人文学术圈子,其中包括与路德一生事业相关的斯帕拉丁(spalatin),其人原名为乔治·布克哈特,后来任智者弗里德里希的私人秘书。1502年秋,马夏克曾率领其部分弟子离开爱尔福特到维腾堡大学,斯帕拉丁在那儿获得硕士学位。马夏克还组织出版了大量古典文学书籍,这些活动增强了爱尔福特大学作为北德一个人文主义中心的地位。穆蒂安·鲁夫斯是与爱拉斯谟和罗伊希林齐名的德国人文主义者,主张属灵、普世和道德的基督教,反对经院主义,在特鲁夫特和乌仁恩等唯名论学者的宽容下,唯名论辩证法和对古典语言的人文主义热情和平共处,教学改革也多趋向于人文学术课程的设置。据路德在爱尔福特的大学好友约翰·兰的言论分析,路德在进入修院之前,曾拥有一本希伯来词典《希伯来语初步》,且经常抱怨其作品不如西塞罗。就爱尔福特人文主义对路德的影响,马丁·布莱希特说道:“总之,路德肯定已显著、全面地熟

悉古典作家，并因此了解了这些文本的语言形式，也许也对原始古典文本产生了敬慕之情，当然首先是《圣经》，因为它们都是正品才尊敬它们，也许爱尔福特的哲学教师早就讨论过圣经言述与经院神学教义之间的区别。当路德进入修院时，他并未抛弃人文主义遗产，与约翰·兰的交往更加深了这种对人文主义的态度。”<sup>①</sup>

德国人文主义学者中，影响最大的要数约翰·罗伊希林（Johannes Reuchlin, 1455—1522）和狄希德利乌·爱拉斯谟（Desiderius Erasmus, 1466—1536）。在德国，圣经语言希伯来语和希腊语的复兴无不与罗伊希林相关，尽管其墓志铭过分夸大其贡献，称其将希伯来语和希腊语从被遗忘的状态中拯救出来了，但他的确为《圣经旧约》的希伯来文解读铺平了道路。罗伊希林 1477 年于巴塞尔大学获硕士学位，留校任教，授希腊文，后研习法律，多次造访佛罗伦萨和罗马，与柏拉图学园有学术往来。受皮科·德拉·米兰多拉的影响，他对喀巴拉（kabbala）神秘教义非常着迷，他在德国从非犹太学者那儿深入学习希伯来语，以便更好地理解《旧约圣经》。1506 年，罗伊希林遭受反犹太人普费科恩（pfefferkorn）的攻击，普费科恩在科隆经院学者的支持下，妄图烧毁一切犹太作品，引起当时有教养的德国文化人的抗议，“许多德国人文主义学者将对罗伊希林的攻讦视为对自由学术的攻击，并与罗伊希林站在一起猛烈回击普费科恩。乌尔里希·冯·胡腾和爱尔福特人文主义者克劳图斯·鲁贝阿努斯出版了这次事件中最值得纪念的华章，标题为《鄙人书翰》的讽刺经院学者大作。”<sup>②</sup>就在这一年，罗伊希林出版了《希伯来语入门》（*De rudimentis Hebraicis*），此书内容为希伯来语语法和词典，为基督教学者打开了希伯来语的宝库，刚出版就取代了两年前北欧第一本希伯来语工具书，康拉德·佩利坎所著《希伯来语读解方法》（*De modo legendi intelligendi Hebraeum*）。1512 年罗伊希林又增补了七篇希伯来忏悔诗。

人文主义巨匠爱拉斯谟的作品具有广泛影响。1509 年他写了《愚人颂》，辛辣讽刺了当时教会和国家的种种罪恶，他认为当时教会充满了种种迷信、愚昧和错误，需要救治而非改革，1512 年他写了《基督精兵手册》（*Enchiridion Militis christiani*），此书站在中世纪晚期经院哲学的对立面，主张通过返回到圣经源头（*ad fontes*）和教父来救治腐败的教会。此书 1515 年后六年之中再版了 24 次，并被翻译成多种文字。爱拉斯谟尤其强调对圣经的不间断研究的重要性，他认为教父们写的《圣经》注释要优于经院学者的评注。这很大程度上是人文主义“好古”学风造成的，倒不是因为爱拉斯谟对中世纪末期经院神学的背离信仰有何深刻之洞见。爱拉斯谟深信经院哲学在晚期搅乱了基督教会，基督教只有返回源头才能得到澄清，怀此信念，爱拉斯谟做了大量编辑工作。1516 年，他的《新约总释》（*Novum instrumentum omne*）出版面世，这

① Martin Brecht, *Martin Luther: His Road To Reformation 1483-1521*, Philadelphia, 1985, Page43.

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page304.

是希腊文本《圣经》的首次发行。接着一系列教父如哲罗姆、奥利金、巴西尔、奚里耳、克里索斯托、伊里奈乌、安布罗斯和奥古斯丁的著作也得到整理出版，在他的推动下，关于早期基督教的学术知识被提高到一个新水平，教父原著给改教家们提供了高于经院神学家的理论权威，成为宗教改革的原动力之一。另一位对路德思想有影响的人物是戴塔普尔的勒费弗尔（Lefevre d'Étaples, 1455—1536），他按语法规则来解释《圣经》，彻底破除了中世纪经院哲学家的心灵——隐喻解经法。1509年他出版了《五译本诗篇合参》（*Psalterium Quincuplex*），该书对五种不同的拉丁文本进行了语言文献学的比较，在此基础上，提出了对诗篇的评注。1512年，他翻译的《保罗书信》（*Epistola Divi Pauli*）及评注问世，该书否定了善功有使人称义的价值，提出拯救完全靠上帝白白赐予的恩典，他先于路德提出了“因信称义”的思想。

人文主义运动无疑为路德提供了圣经研究所需要的工具，他似乎也充分利用了这一切成果。尽管路德早期使用希伯来语有障碍，但这并不妨碍他以后熟练轻易地使用希伯来文，在《第二次诗篇注释》和1534年出版的《旧约圣经》德译本中，路德的希伯来文语言功夫相当娴熟。路德在首次赴维腾堡之前就买到《希伯来语入门》一书，在1509—10年《箴言书注释》中广泛参考此书。1513—1515年第一次诗篇注释中，路德广泛参考了勒费弗尔的《五译本诗篇合参》。1515—16年《罗马人书》注解期间，可以看出路德的希伯来语水平有所提高，1517—18年《希伯来书》注解期间，路德运用圣经语言，特别是希伯来语的水平已臻成熟。A·E·麦葛福说道：“在这些讲义期间，我们可能会发现路德是多么仰赖于人文主义圣经学术研究和语言学，他不仅依靠人文主义学到了圣经旧约希伯来文本知识，还从戴塔普尔·勒费弗尔1512年版的《保罗书信》，内含希腊文本，和爱拉斯谟的《新约圣经》中获得了《新约》的希腊文本知识。”<sup>①</sup>人文主义运动对路德的影响，表明了他们之间存在着亲和性，尽管这种立场的一致性是基于深刻的分歧之上。人文主义与路德在以下四个方面有着共同的立场：1.他们都反对经院主义。人文主义者需要一种简明易懂的神学，他们反对经院神学枯燥无味的繁锁分析和抽象思辨，认为经院神学无助于改良教会道德状况和培养人的品德。路德从基督教信仰本真来看待经院主义，他认为经院神学固然在理智上取得了卓越功绩，但很可能遮蔽了基督信仰的本质，使信仰逻辑化，无助于宗教实践，重要的是回到《圣经》和福音。2.他们都渴望回到教会早期教父中去。人文主义者都认为早期教父代表一种简单、精炼的基督教形式，没有拉丁经院学者的沉思和深奥，历史上更加古远。教父代表了基督教信仰的完整理解，教父的思想受到同等对待，普遍的崇古心理使得人文主义者不加研究地盲目崇拜教父思想。路德则认为教父著作中

---

<sup>①</sup> Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page 48.

存有未被中世经院神学扭曲、腐蚀了的基督教原初信息。如果教义要革新，教会要改革，就有必要到教父中去寻找一种较为纯正的基督教形式。与人文主义不同，路德特别强调奥古斯丁著作的权威和重要性，认为他才真正代表了基督教的真神学（*Vera theologia*）（参见本章第4节）。3.他们都渴望回归《圣经》，但对待《圣经》的方式却各不相同，人文主义视《圣经》为西方重要的古典文献，推崇其简明和古典，并未持独断的“唯独圣经”的立场，而是将《圣经》与古希腊罗马典籍等而视之。路德则持宗教和神学上的纯正立场，认为《圣经》乃上帝之道启示的场所，高于教父和经院学者的著述，基督教神学存在且只存在于《圣经》之中，“唯独圣经”的排外立场成了改教神学的战斗口号。4.他们共有对修辞的兴趣。人文主义者对修辞术本身相当重视，而路德和其他改教家却利用了这一工具，视其为传扬福音的美好方式。路德本人也常年讲道，其语辞如滔滔之江水，从天而降，直入信众心腑，很难设想只有灵性的触动就能道出如此瑰言，路德翻译《圣经》时，也是非常考究和挑剔的，有时常为找不到一个合适的德文习语而苦恼，路德的讲道辞和他对德语发展的贡献使得诗人哲学家尼采惊佩不已，尼采曾将路德和歌德作为自己德语创作的楷模。

很明显，人文主义对青年路德神学思想的发展的影响是巨大的，没有人文主义中人的自我之觉醒，就没有蔑视教会和中世纪经院神学权威的精神氛围，宗教改革运动也就不会发生。A·E·麦葛福说道：“如果没有进入《圣经》原文文本，没有对这些语言的努力认知，没有接触到圣奥古斯丁的著作，宗教改革就永远不会发生；如果没有人文学者在莱比锡之辩后的支持，改教运动就无法在其婴幼儿期存活；如果没有吸引到诸如梅兰希顿、布塞尔和加尔文之类的人文主义领袖，并且没有修辞方面的技艺去传播新神学，改教就永远不会持续下去。在各个方面，宗教改革运动都欠了人文主义运动一笔债。”<sup>①</sup>就路德来说，他从人文主义运动中找到了完成改教目的的工具，古典语言对他1513年开始的圣经解释无疑是如鱼得水，如虎添翼。然而，事实上路德的精神旨趣完全迥异于人文主义，路德认为真神学的本质在神的统治和人的顺服，人在拯救之事上毫无自由意志可言。他不象梅兰希顿那样温和地对待人文主义，1525年他发表了批判爱拉斯谟的长文《论囚徒意志》（*de Servo arbitrio*）标志着他与人文主义彻底绝裂。人文主义运动只不过是路德改教的催化剂而已，并不是其原因，如果说早期改教运动就潜在于路德1509—19年神学思想发展过程中，那么就可以说人文主义是宗教改革之父，而且是其助产婆（*midwife*），正如当时有谚曰：“爱拉斯谟下蛋，路德孵鸡。”路德以上帝之道为中心，最终跳出了人文主义运动的圈子。

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page52.

### 第三节 路德与神秘主义

中世纪基督教世界在教会之外还存在一种既有正统思想又有异端思想的宗教运动，他们主张宗教生活上的民主化（democratization）和非教会组织化（Laicization），追求使徒时期众信徒平等友爱的敬虔崇拜方式，上帝面前人人平等，个人与上帝的关系被置于人生的中心，这就是游移于教会、国家制度之外幽灵般的神秘主义运动（Mysticism）。神秘主义不同于神秘神学（Mystical Theology），神秘主义是神秘主义者对自己与上帝直接经验的描述，中世纪出现了大量神秘主义作品，内容涵盖布道词到权威哲学散论，不分性别、年龄、社会地位、受教情况和异端，是当时普遍受到欢迎的著作。而神秘神学则是学者们对神秘主义经验的知识性研究，研究者事实上很少获得神秘主义者的神秘体验。尽管教会历来对神秘主义保持警惕并不时加以谴责，神秘主义还是成为了中世纪理智和宗教生活的一个显著特征，所有人都同意神秘主义者达到了虔敬的顶峰，即尘世生活所可能达到的最后目的。

中世纪末期存在两大神秘主义传统，一为拉丁传统，在修会中多以西多会和佛兰西斯会为主，神学上随意性大，特别着重于传统修院的虔修和亚略巴古的狄奥尼索斯的著作，它倾向于赞扬意志、爱和实践上的虔敬。在神秘联合方面，它持基督中心论的意志主义立场，即在神秘联合中，人拥抱基督或者使自己的意志顺服基督。基督中心和意志主义的神秘主义在教会正统中享有较高声誉，其代表为明谷的贝尔纳和波纳文图拉。二是盛行于多米尼克修会中的日耳曼神秘主义传统，神学上推崇大阿尔伯特、托马斯和新柏拉图主义。日耳曼神秘主义重理智甚于意志或虔敬实践，强调沉思默想和对上帝的理智直观。在神秘联合方面，它持神中心和本质主义的立场，即与神性深渊相连合，如一滴水消失自我溶入酒桶中，自我丧失自身存在，回到上帝之中而非与基督相应。此传统被教会斥为异端，艾克哈特大师即其杰出代表。撇开流派分殊不谈，中世纪神秘主义具有如下三个特点：1.神秘主义是绝对贫困理想内在精神化的结果，绝对贫困的理想曾是激发修院改革和吸引大批平信徒的动力，在轰烈的运动后，神秘主义者坚持了这一基督徒的崇高理念。2.中世纪神秘主义持有这种信念，在其信仰宣认中，宗教实在实际上是能被经验到的，灵魂比理性和意志更深。超越正常理智感官能力的神秘王国甚至是信仰自身不可企及的。3.神秘主义以极端的方式实践着中世纪神学上的“相似”原则，与上帝“相像”（*similitudo, conformitas*）是与上帝联合的本质条件。

路德与神秘主义有着亲缘关系，在其批判性的谦卑神学发展过程中，可以确知路德遭遇到神秘主义，其时他头脑里充满了神秘主义作为联合灵魂与上帝的可能途径的想法，只不过后来由于他的解经工作和兴趣变化，才使他摆脱了神秘主义的诱惑。从

路德《第一次诗篇注》和《罗马书注》中可以看出，他对亚略巴古、明谷的贝尔纳和简·吉尔森等神秘主义者的著作相当熟悉，虽然我们无法确定他是将它们看作神秘主义著作还是当做神学著作来阅读。在路德神学发展的重要时期（1510—18年），他单独赞扬了德国神秘主义传统，在一封写给朋友乔治·斯帕拉丁的信中，他称约翰内斯·陶勒的布道词为“纯粹而坚固的神学”，并且声称与之相比，不知当时还有哪些德语或拉丁语作品更与福音保持一致。<sup>①</sup>当他1518年为九十五条论纲辩护时，他承认在陶勒的著作中发现了优于全部经院神学的好神学。<sup>②</sup>1518年，他编辑出版了全文《德意志神学》（Theologia Germanica），宣称道：“如果我可以圣经的愚顽来说话的话，我认为除了圣经和圣奥古斯丁，没有别的我曾读过或愿意读的书更使我关心上帝、基督、人和所有一切事物。”<sup>③</sup>许多学者都主张，德国神秘主义是路德攻击中世纪忏悔实践的最重要来源和他反权威信仰和新学佩拉纠主义的主要伙伴。

1516年春，路德对陶勒的德语布道词发生了兴趣，这是约翰·兰从一个维腾堡妇女那儿得到并转赠给他的，路德阅读时做的批注至今仍保存着。这表明神秘主义与罗马书讲义中批判神学的关系，路德极为珍视从这种神秘主义经验中得来的智慧，这与经院神学家通过思辨得到的智慧极为不同。在此，神秘主义经验的重要意义得到强调，是受难而非行动属于人与上帝的根本关系，苦痛是这种关系中的必要成分，爱首先是准备受难而非仅仅是享受。在《罗马书讲义》中，通过渴求至爱者，希望被转变为“暗影”。<sup>④</sup>上帝要摧毁人的感知和意志并因此根除罪恶，不是人谋划去有所作为，而是上帝要做他的工。人必须脱除（nackt）自己的情感（affectus）并抛弃自己的义和智慧，不要考虑什么，只需倚靠上帝。上帝剥夺一切尘世间的善，毁坏人常拥有的一切，为了给他们新的赠礼。路德认为上帝的不可见性只能在信仰里被经验到，神圣活动的首要原则是通过十字架和受难来毁灭我们，但是人们总想确知上帝究竟怎样规范自己，然而上帝又是这样一个艺术家，他既创造了与我们意愿和期望相对立的一种新形式，又反对我们所有的工作和思想。这类思想处于《罗马书讲义》的中心位置，即“上帝以对反的方式来倾听人的呼求，藉此他使我们更容易接受他的礼物，他秘密做着他的外在工作（审判），为的是能够完成本已的工作（拯救），人所能做的就是被动承受，拯救在于属灵和属世的事情上将自己完全交托（resignatio）给上帝。并且完全仰赖他。”<sup>⑤</sup>在此书里路德谈到了预定或者拣选作为拯救的原因。与经院神学相比，他反对靠人的作为对拯救施加影响。个人灵魂获救是路德理论上所关心的最重要问

① ed. by E.L.Enders, Dr.M.Luthers Briefweschel, Frankfurt A.M., 1884, page75.

② WA 1, p57.

③ ed. by Dr.M.Luther, Theologia Germanica, speck, london, 1980, page54.

④ LW25, p364.

⑤ Martin Brecht, Martin Luther: His Road To Reformation 1483-1521, Philadelphia, 1985, Page138.

题，在罗马书讲义中，我们听到拣选一词在他的“试炼”（Anfechtungen）<sup>①</sup>中扮演着重要角色，路德最初以一种极端特殊的神秘概念来解决出于拣选问题的困惑，蒙拣选的外部征兆即人完全的顺服并将自己交付给上帝的意志，极端一些的话，甚至接受上帝将自己抛向地狱这种残酷事实，因为无论谁将自我（self）完全托付给上帝，都将站立于上帝之中。基督已将此显明，无论谁，首先将自己投向地狱将不会受到审判，上帝反而要释放他。当然，心思意念不洁之人是不能够沉思拣选的，结果他不会落入恐惧之深渊中。但是只有人沉浸于基督受难的伤痛之中，灵魂才会纯洁，路德意识到这是一瓶烈酒，是谦卑神学的结局。这些思想不再出现于后来他关于拣选之试炼的言谈中。不仅在《罗马书讲义》中出现了神秘主义的概念，在当时他所做关于十诫的一系列布道词中也出现了类似的概念，例如他将信仰和希望等同于神秘的被动性（Gelassenheit）和自弃（self-denial）。希望来自于上帝，而非我们的功德。在极端顺服中，抛弃一切并相信我们背上自己的十字架来跟从基督。可以看出，在路德的批判性并且阴郁的谦卑神学中，陶勒的思想对路德的影响非常明显而且深刻。但是路德在其谦卑神学思想发展过程中并非以神秘主义的方式，而是从神学上来利用陶勒的思想，与上帝合一的思想没有被采纳。

除了陶勒以外，在路德 1516 年神学课程中似乎能看出他还碰到另外一种神秘主义流派，这主要是出现于 15 世纪初的一些由无名氏以陶勒博士风格写就的著作残篇，路德有时也将它们看作是陶勒作品的概括总结。1516 年 12 月 4 日，他以“一本关于正确分别和理解何为新人和旧人，谁是亚当的儿女和上帝的儿女，亚当怎样必须死去和基督要高升的高贵的灵性小册子”为标题将这些残篇编辑出版，并附上简短序言，路德以美茵河畔法兰克福的条顿骑士会馆馆长名义出版了文集的 7-26 章，后因其意识到此书学术性不够强，也非以神学术语写就，遂于 1518 年 6 月初以“德国神学”为题出版了全部文集，即著名的神秘主义著作《德意志神学》。该书 11 章讨论了顺从或让度自我（Gelassenheit），13、14 章论及罪恶、不顺从、自我性的亚当的必死性，新人、旧人和让上帝根据基督的模型完全工作在我们里面的必要性，这些都是当时让路德感兴趣的课题。虽然缺乏证据以确知路德如何详细解读此书，但可以肯定地说此书对他的影响不亚于陶勒，路德从中发展出偏离传统大学神学的维腾堡神学来，并向世人宣告了神学的德意志时代来临，“于是可以确信，德国神学家无疑是最优秀的神家”。<sup>②</sup>此预言不幸为事实所证实，路德之后的德国哲学和神学确实引领西方文化之风骚，时至今日，黑格尔对日耳曼民族是世界历史性民族的断言仍未过时。《德意志神

---

① 关于此词的详细解释见第四章第二节。

② ed.by Dr.M.Luther, Theologia Germanica, speck, london, 1980, page54.

学》一书的神秘主义深度使路德更加看清楚人文主义及其学术工具无法触及神学的灵性深度，推进了他对拉丁经院神学的批判。从1520年路德学术圈对第三版《德意志神学》的批注可以确知，1516—1520年间路德神学特别是他对人的理解，弥漫着神秘主义思想对路德的强烈影响。马丁·布莱希特认为，“德国神秘主义以其经验和认知范畴帮助路德诊断何为人在上帝面前的适当位置，因此之故，路德才未迷失于神秘主义之中，反倒正好和他对待奥古斯丁一样，在其圣经概念发展过程中充分利用了它。神秘主义给他提供了另一种批判经院神学中人之形象的选择办法，很明显神秘主义中其它的东西并没有使路德发生兴趣，只有这方面的因素才能整合到他的未成形的神学中去。”<sup>①</sup>显然，路德从陶勒和《德意志神学》中所汲取到的东西并不等于后来的改教思想，但就其做为改教的前提条件来说，它激发了路德关于人的无能且谦卑地依赖上帝的批判性的洞见，路德无法否认他接纳了神秘主义神学，稍晚一些时期，他从姻亲神秘主义（nuptial mysticism）中获得灵感，创制出信心及人与基督之婚宴之类的概念来表达新的获救经验。总的说来，路德1516年后从德国神秘主义中精心筛选过的神学思想，完全与自己的思想同质而非相异，并被充分整合到他的谦卑神学思想中去了。

毫无疑问，路德对德国神秘主义和拉丁神秘主义抱有一种真正并且广博的兴趣。但是那些最吸引他的特征，当然在神秘主义著作中也非常突出显眼，看起来一点也不神秘，而且这些神秘主义教说实际上倒是触发了他对神秘主义和经院新学佩拉纠主义的持久批判。路德从中借鉴了对待宗教的非经院化和个体化方式，在他第一次注解《诗篇》时，“被动性”、“受难”、“自弃”等观念牢牢占据了他的心思，表明他藉神秘主义方式走出了他曾受训练的奥卡姆道德主义囚笼，这是一个可喜的变化，神秘主义还给予路德反对“灵魂中的神圣闪光和力量”（synteresis, scintilla animae）之类神秘主义的支持。根据艾克哈特大师的理论，人在创世前就已出生，预先存在于上帝之中，与永恒的神性无差别地同一，其中人就是上帝。这个创世前的冥合状况是人与万物生存的最终目的，而现世之人可以在一种神秘联合中预先尝试这种生存状态，这种神秘联合被称为“灵魂的火花”（fünklein），“贞洁的力量”，和“灵魂的基地”（grunt），这些力量乃是整个灵魂，它们超越一切造物，藉此便可知道上帝并接纳上帝来此居住，最终人与上帝合一，艾克哈特认为“最真实的自我就是上帝（My truest I is God）”。1516年，路德首次阅读陶勒的布道词时接触到这种思想，他认为艾克哈特和陶勒人化为神的思想会使神学家走向佩拉纠主义异端中去，他们和新学道德主义一道同属外在善功论的范畴。神秘主义也使得路德落入他所反对的奥卡姆主义错误之中，谦卑神

<sup>①</sup> Martin Brecht, Martin Luther: His Road To Reformation 1483-1521, Philadelphia, 1985, Page142.

学时期，路德认为谦卑行为作为一种内在的善功可以获得救恩，在此，他同意中世纪灵性传统关于救恩只给予谦卑之人的看法，救人的信仰是从谦卑行为中形成的（*fides humilitate formata*），这是一种更为精致的佩拉纠主义。在批判神秘主义的过程中，路德摆脱了谦卑神学的模式，发展出后来的改教神学即信是从听道而来（*fides ex auditu*）。

事实上，路德与神秘主义之间的不一致远远大于其一致性，尽管路德高调赞颂德国神秘主义学说，他对德国神秘主义的显著特征：沉思人的神性力量或者人神化（*vergotung*）自己以与上帝合一，没有表现出特别明显的兴趣。相反他认为人与上帝在一种冥思状态下的合一会危害基督信仰的真理，并得出异端结论来。在《罗马书讲义》五章二节注解中，为了突出称义中“通过基督”和“通过信仰”的重要性，他反对那些自负之人的看法，无需基督就能接近上帝，似乎他们有足够的理由采取这样的信念。他也反对光靠基督，不通过信仰，以至于完全依赖基督的工作而不做出信心明证的人，在路德看来，“基督”与“信仰”是二而一，一而二的关系，他批评了亚略巴古的狄奥尼修斯的“内在黑暗”（*inner darkness*），“这也适用于那些追随神秘神学并且在内在黑暗中挣扎的人，他们遗忘了一切基督受难的图景，期望自己独自沉思和听见非受造之道，却又不是首先通过成肉身之道被称义和净化心灵。因为成肉身之道是洁净心灵的首要条件，并且唯当人拥有此洁净心灵，他方可藉此道以灵的方式提升到非受造之道中。”<sup>①</sup>“内在黑暗”是狄奥尼修斯神学的专用术语，在其第一次诗篇注十八章十一节中，路德评论道：“尊敬的狄奥尼修斯教导人们进入提升的黑暗中并通过自弃而活过来。”<sup>②</sup>稍后路德反复谴责这种神学。（参见 LW54.P112,LW36.P109）。在对一则陶勒布道词的惊人评注中，路德甚至提出以“信仰”取代陶勒所称呼的“灵魂的闪光或人的最高部分”，表明了路德主张唯信仰自身，而非灵魂里的某些特质，使人成为灵性存在。<sup>③</sup>路德后来将信仰看作是灵魂与基督的婚姻。<sup>④</sup>路德恢复了信仰基督在称义中的地位，反对中世纪由恩爱纯化心灵以与上帝合一的获救途径。中世纪神学的中心概念是爱（*caritas*），而非信（*fides*），拯救方式是爱造就信仰（*fides Caritate formata*），信仰是在爱的实行中培养出来的品德。相比之下，信仰只不过是理智最初对启示事象的同意，而作出赞同之人可能灵魂远非纯粹和虔诚。在中世纪神学家看来，“唯独信仰（*sola fide*）”的新教原则，是未成熟的信仰（*fides informis*），甚至是一种僵死的信仰（*fides mortua*），魔鬼也可以拥有这种信仰，这就将人推向了宗教生活的

---

① LW25 ,p287.

② LW10,p119.

③ See,WA9, p99.

④ See,WA6, p26.

边缘，远离了上帝的旨意。因此，中世纪将爱视为宗教之胶粘剂，三一体三个位格之间，灵魂与上帝，人与邻人都被爱联络起来。中世纪神学普遍认为圣父圣子之间的爱即圣灵是“非受造之爱”，圣礼中恩典是“受造之爱”，善功性事功是“爱的行为”。因为有“相似相知”原则作为基础，故而爱就成为了联合的原则。

路德以“信心”作为人神之胶粘剂，取代了中世纪以爱粘合一切的做法，这就等于否认了中世纪的“相似”原则。在中世纪神学里，只有相似才能真正认识相似，这既是修道实践也是圣礼圣事活动的理据，通过严格的身体和理智训练，人的错误自我被似神自我（Godlike self）所取代，圣礼中注入的恩典能高质量确保人成为神圣存在。相似原则也是神秘联合的首要前提条件，简·吉尔森认为人变得象上帝是人与上帝相联合的原因。因此，中世纪修士、神秘主义者和同类香客的最后目的就变得如此彻底，以致把上帝保持为唯一的意识目标，以期达到相似让位于同一的顶点。中世纪神学热衷于神既成了人，人就能似神而在的信念。早至第一次《诗篇讲义》时期，路德就脱离了这一中世纪根本信念，诗篇作者单依靠上帝的话语和应许就能获救，而人对自己感到绝望的方式，深深地触动了路德，路德将旧约信徒与当时的信仰联系起来，惊奇地发现《诗篇》中义人居然承认自己完全不相像于上帝，软弱并充满了罪恶，骄傲且不屈从上帝。路德在《诗篇》注释中写道：“并不是那认为自己是人群中最卑微的人，而是那视自己为最丑陋之人在上帝眼里视为美善。”<sup>①</sup>人认识到自己的罪并悔改，反而使人与上帝联系在一起。在此意义上，宗教的统一就有赖于“非相似”原则，于是与上帝相应就意味着同意上帝关于世人皆罪的诊断和相信他的拯救允诺，这是对中世纪“相似”原则的颠覆。显然路德受到了新学救恩论的影响。正是由于“非相似”原则的确立，上帝才能够直接接纳罪人，义与罪的奇妙交换才得以在信的环境里发生。于是，对路德来说，称义的核心问题就转化为上帝话语和应许的可靠性和确实性，个人灵魂的拯救让位于信心的确实性。可以看出，没有神秘主义的直接影响，路德很难脱离中世纪称义神学范式，从而实现神学的突破。

#### 第四节 路德与奥古斯丁新学

对中世纪神学来说，教父奥古斯丁无疑是最大的权威，他的思想对中世纪的影响是全面而又深刻的，即使积极采纳异教哲学家——亚里士多德学说的圣·托马斯也不会否认自己的学说有违奥古斯丁的教导，中世纪的神学不过是一种奥古斯丁综合，这种综合在圣·托马斯和圣波纳文图拉（Bonaventura）那儿达到顶峰，二人分别被尊为多米尼克修会和弗兰西斯会的理论权威，并被教皇封为“天使博士”。在阿拉伯亚里

---

① WA3, p287—292.

士多德主义传入西方之际，大阿尔伯特、托马斯乃至佛兰西斯会长哈雷的亚历山大（Alexander of Hales 约 1186—1245）采取了积极学习、吸收并消化的态度，他们的《神学全书》（*summa theologia*）对教会教义的系统化理论阐述做出了不可磨灭的贡献，使得基督教神学步入了一个繁荣昌盛的时代。但这一神学创新运动却使得波拉文图拉等保守神学家们感到不安，波拉文图拉坚守奥古斯丁的新柏拉图主义立场，他以赞美柏拉图哲学的方式来贬抑亚里士多德哲学的影响，波氏的著作《心向上帝的旅程》（*Itinerarium mentis in Deum*）被认为是佛兰西斯派灵性和神秘主义的总括和阿西西的佛兰西斯神秘经历的文字表述。全书描写了人的心智（mind）如何从外界认识上帝并且在自身中被上帝照亮，成为“上帝的居室”，最终心智抛弃理智功能，在一种神性迷狂状态下消溶，转化为灵魂，灵魂通过爱和热情进入上帝之中，与上帝合一。中世纪奥古斯丁学说在奥古斯丁修会中得到传承，1256 年教皇亚历山大四世统一了全欧的奥古斯丁隐修院，正式成立奥古斯丁修会。虽然奥古斯丁修会出现过一批比较著名的神学家，如托马斯·布拉德瓦登（Thomas Bradwardine）、吉罗拉莫·塞里潘多（Girolamo Seripando）、罗马的吉勒斯（Giles of Rome）和黎里米的格利高里（Gregory of Rimini），但作为学派来说，影响远不如两大修会。奥古斯丁学派特别注重《圣经》和奥古斯丁著作的解释研究，但并不排除许多该会神学家同时也研习和教导经院古学和新学，其影响多局限于会内。

要评价奥古斯丁学派对路德的影响，就有必要考查一下是否中世纪末期奥古斯丁会中存在着一个有着鲜明特征的神学流派，如果实有一学派，它有何特征，与奥古斯丁神学的关系如何？我们知道十四世纪的德国大学中新学正在兴起，当时的奥古斯丁修会内部新学与古学同时并存且时有摩擦，双方都追求理解奥古斯丁学派的精确性。古学认为新学的唯名论认识论立场和逻辑批判解析工具会导致神学研究上的随意性，对奥氏学说的解说也将会多样化，新学则认为新的研究工具加上上帝两种力量的辩证法的使用有助于澄清已往的错误，还原奥氏学说真面目。达马苏斯·特拉普将中世纪末期奥古斯丁神学分为两期，“第一期以罗马的吉勒斯和斯特拉斯堡的托马斯为首，第二期始自黎里米的格利高里。”<sup>①</sup>吉勒斯周围形成了一个学术圈子，他成了学术权威，他虽然也染指托马斯·阿奎那的神学，但绝对是圣奥古斯丁的好学生，他的学派继承了真奥古斯丁神学即恩典神学。阿多纳·楚姆凯勒则认为早期奥古斯丁学派注重存在（*essentia*）和本质（*existentia*）的区分，包含有亚里士多德——托马斯主义的成分。但是在称义问题上，早期奥古斯丁学派又特别强调恩典和爱在称义中的重要作用。在黎里米之后，恩典和圣爱的先在性得到进一步强调，圣灵临在于信徒个体灵魂的思想

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page65.

也受到了重视。“而且，楚姆凯勒指出后期奥古斯丁学派似乎更仰赖于圣奥古斯丁而非罗马的吉勒斯，反映了修会内部逐渐增强的对神学源始文献的研究。”<sup>①</sup>很多理由可以证明十五世纪初修会内部称义神学观点已十分接近于奥古斯丁。中世纪末期关于称义正式原因的观点可谓多种多样，大体说来，早期学派在称义论上追随圣托马斯和吉勒斯，认为称义的重要原因是灵魂里的恩造习性，这种观点最晚出现于斯特拉斯堡的托马斯学说中。然而自黎里米的格利高里之后，会内就开始强调非受造恩典在称义中的作用，称义即圣灵在信徒灵魂中的直接临在和工作，黎里米、奥维托的胡格利诺、蒙提纳的狄奥尼修斯均持此观点。在反对当时的佩拉纠主义和半佩拉纠主义流行错误、寻求重新确证“恩典博士”的真正教导的意义上，可以说维特波的詹姆斯、黎里米的格利高里，吉罗拉漠·塞利潘多和马丁·路德都是真正的“奥古斯丁主义者”。14世纪初，反佩拉纠和半佩拉纠主义的两个最有影响的代表是托马斯·布拉德瓦登和黎里米的格利高里。<sup>②</sup>还有迹象表明奥古斯丁学派从早期追随多米尼克学派转向后期追随佛兰西斯学派，如后期学者接受了斯各特的“圣母无污始胎”说。由此可知，路德时期，奥古斯丁新学称义神学只能被认为是杂合体，其中揉合了许多真奥古斯丁神学的成分，例如恩典和爱的先在性，自我之褫夺和恩典对道德善行的必然性。同时也包含了与奥古斯丁新学相关连的逻辑方法之应用所产生的结果，例如对称义中超自然习性的批判。这就使得中世纪末期称义神学同时具有新学和奥古斯丁会神学的特征，新学和奥古斯丁修会神学家所使用的术语也有相似之处。许多奥古斯丁会神学家如黎里米的格利高里，奥维托的胡格利诺不仅采纳唯名论，还吸引部分唯名论思想进入到称义教义之中，这就使得奥古斯丁新学的特征愈发模糊了，我们也只能在比较宽泛的意义上使用“奥古斯丁新学”一词。

奥古斯丁新学对路德神学的影响，因缺乏明确有力的证据而变得复杂且难以考究清楚。我们所知道的是1505年9月路德发三绝誓词入爱尔福特奥古斯丁隐修院，隶属于奥古斯丁修会，开始接受上司指导下严格的神学研究，直至改教前路德都是奥古斯丁会修士中的一员。1518年路德主持了海德堡奥古斯丁修会大会，并提出了著名的“十字架神学”。当时奥古斯丁修会公认的博士是罗马的吉勒斯和黎里米的格利高里，很难说路德发了修道誓愿就意味着他认识了修会的权威神学博士，并如卡尔·斯丹格（Carl stange）所说，路德遵循吉勒斯和奥古斯丁隐修会的教导。事实上，如果吉勒斯被视为奥古斯丁修会的两大权威之一，在解释路德文本对吉勒斯只字不提这一事实时就变得很困难，而路德也只是在1519年莱比锡论辩时才知道格利高里的

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page66.

② See, Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol4, Chicago, 1984, Page17-18.

神学。<sup>①</sup>在爱尔福特大学，经院新学占据了主导地位，多米尼克会教师视奥卡姆为神学权威，佛兰西斯会教师分为两派，一派以邓·斯各特为宗师，另一派则奉波纳文图拉为圭臬，路德在此学习，多受经院新学思想所影响。在维腾堡大学，1508年初选侯要求当时的法律系主任舒勒修改大学的规章制度，舒勒为全校系科制定了新规，对艺术系作了特别增加，原来艺术系教师按照圣托马斯和邓·斯各特的学说授课，现在增加了黎里米的格利高里的学说与约多库斯·特鲁夫特（Jodocus Trulvetter）的学说，即教学改革走向经院新学，所以也缺乏有力的证据说明奥古斯丁新学代表了十六世纪初维腾堡大学的学术方向。

然而，我们却敢断言奥古斯丁会神学家一定对青年路德施加了重要影响，我们已经指出晚期奥古斯丁修会神学家采纳了许多经院新学称义论的因素，部分隐修院神学家也追随所在地大学里盛行的经院学术。因此，曾对青年路德思想发展施以巨大影响的两位奥古斯丁会神学家约翰·那汀（Johannes Nathin）和巴托罗缪·阿诺尔第（Bartholomäus Arnoldi of usingen）都是经院新学的追随者，就一点也不会让我们感到奇怪。二者都是著名的经院新学家而不是奥古斯丁新学家，特别值得一提的是，阿诺尔第的称义理论实质上与迦佰列·比尔无甚差别。奥古斯丁会资助路德进行神学研究并不意味着他接受格利高里之后的奥古斯丁新学的教育，在爱尔福特的日子里，路德亲切地将奥卡姆称为“大师”，这多少表明路德属于奥古斯丁会中与经院新学有密切联系的思想学派中。也许爱尔福特教区亲经院新学是个例外，但路德确是在此教区研习神学并获得硕士学位。如果说爱尔福特存在一个学派，其学说特别强调恩典和爱的优先地位，那么路德不幸与此学派无缘。如果认为路德在维腾堡隐修院遭遇了此一学说，理据在于路德精神困苦时期曾多次请教约翰·冯·斯陶皮茨（Johannes Von staupitz），这似乎还有些合情合理。然而，斯陶皮茨也非奥古斯丁学派中人，他未向路德提及这一学派的神学家。于是，我们可以谨慎地做出可靠的判断，路德思想深受与爱尔福特和维腾堡相关的教区内的思想潮流和个人人格所影响，这些思想多少包含了奥古斯丁新学和真奥古斯丁的成分。这些思潮是经院新学、人文主义和经院古学，人物是那汀、阿诺尔第和斯陶皮茨。

此节有必要谈及斯陶皮茨对路德神学思想发展的影响。据《桌边谈》所载，1512年前，路德因无法理解审判责罚人的基督如何能让人去爱，并为此问题而苦恼之时，斯陶皮茨以牧长和父亲的关怀，鼓励他去《圣经》里面找答案，并劝他攻读神学博士学位。路德博士毕业后，执掌了斯氏推荐的本属于他自己的“圣经学”教席，自此，路德开始了他的《圣经》研究和讲解工作，斯陶皮茨还多次提醒他注意基督所流的血

---

① See, Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page 37-38.

有赦罪功能，并劝他多敬爱上帝。尽管路德和斯陶皮茨的真正关系很难有文字记载作出判决，《桌边谈》也是根据路德十六世纪四十年代晚年回忆并由弟子编撰而成，路德的话语还是能说明问题的，“我从爱拉斯谟那儿没得到什么，我从斯陶皮茨那儿拥有了我自己的东西，他给了我机会。”<sup>①</sup>这话似乎是在说斯氏坚持要他拿博士学位，从而使他有了研究《圣经》的机会，才可能有了神学突破的后果。毫无疑问，路德深受与其修会有关神学思潮和方法的影响，一股中世纪“奥古斯丁称义神学思潮”潜伏其中。

## 第五节 路德与经院新学

现今很难知道爱尔福特大学四年大学生活给路德造成了什么影响，路德就读于自由艺术系，通过当时大学千篇一律的课程设置，我们得知该大学将语法视为基本的水平知识并以一种新的方法来组织教学，最重要的学科是逻辑。“在此首先得学习十三世纪彼特·希斯帕努斯(petrus Hispanus)撰写的逻辑概要，然后才学习新柏拉图主义者波非利的亚里士多德评注，即曾被称为《旧艺》(ars vetus)一书，最后学习亚里士多德本人所著的《前分析篇》和《后分析篇》，以及亚氏关于处理逻辑谬误的作品。”<sup>②</sup>从大学学术对逻辑的重视，我们可以看出经院新学在此占据了主导地位，另外对于要获取硕士学位的学生来说，系统地学习亚里士多德学说是必不可少的训练，亚氏的形而上学、物理学、心理学、伦理学、修辞学著作被广为研究，这种现象同样存在于神学研究之中，据当时大学教授并兼副主教的拉斯培的约翰·波雷米尔希(Johann Bonemilch von laaspe)所言：“不学亚里士多德，没人能当神学博士。”<sup>③</sup>不管大学学者如何解释亚氏哲学，这话都明示了亚氏哲学是其它三个高等学科(神学、法学、医学)的基础。在此，哲学和神学都被一种逻辑清晰的研究方法主宰着，他们以能使用唯名论的明晰方法去分析文本而感到自豪。路德时期，由于特鲁夫特和巴托罗缪·阿诺尔第的工作，唯名论在爱尔福特大学吸引了不少学生，正好二人是后来路德所认可为自己的老师并与其有着密切关系。特鲁夫特师从约翰·布里丹和迦伯列·比尔，于1500—1514年间出版了他对当时所有逻辑研究著作的评注，还有一本逻辑概要和简本逻辑全书，并出有一简本自然哲学全书，特鲁夫特没有写过神学和虔修著作，1506—1510年他任维腾堡大学神学教授，将经院新学带到该学校。特鲁夫特虽然重视逻辑分析工具的使用，但在启示和理性，神学和哲学的关系上，他谨守爱尔福特学者们

---

① WA,TR1,p173.

② Martin Brecht, *Martin Luther: His Road To Reformation 1483-1521*, Philadelphia, 1985, Page33.

③ WA, TR5,No5967.

共同制定的“圣经原则”，即启示和圣经高于哲学的原则，唯名论的方法完全可以使神学和哲学和平共处。路德本人就认为特鲁夫特是第一位告诉他只能以圣经书籍对待信仰问题，而其它问题则交由批判判断能力的人。巴托罗缪·阿诺尔第（1462—1532）最初与路德关系密切，后来成为宗教改革的坚定反对者，1512年在路德的影响下，加入奥古斯丁隐修会，阿诺尔第出版过一些关于自然哲学、逻辑和语法方面的书籍和关于亚氏《物理学》、《论灵魂》的练习，在思想的宏富和缜密方面，他远不如特鲁夫特。但是在追随奥卡姆及其神学方面，他远甚于特鲁夫特。以此为基础他也批评亚氏哲学，后来他又信奉经院哲学。他给自己的学生（路德）严格的忠告：要单独根据教会教父的注解来阅读《圣经》。<sup>①</sup>从路德在爱尔福特的学习情况看来，逻辑及其形式结构占据了路德的主要教育内容，在这一方面，路德是一个唯名论者，从爱尔福特的教育中路德获得了一种区别亚里士多德和《圣经》的能力。

约多库斯·特鲁夫特 1506 年抵达维腾堡大学任教，次年秋天接替人文学者舒勒出任大学校长，这一事实表明维腾堡大学对他的经院学术背景是多么的欢迎，他给大学带来了荣誉，也传播了经院新学。上一节我们提到 1508 年教学改革增加了格利高里学术（via Gregorii），改变了大学的学术格局。我们并不能简单地认为被命名为格利高里的课程就表明维腾堡大学存在一个格利高里学术流派。有未署名的作者暗示格利高里学术其实就是经院新学，与威廉的奥卡姆关系密切。理由如下，当时教改计划的制定者舒勒非常了解 16 世纪德国的各种学术流派，他经常尊称校长特鲁夫特为新学首领（modernorum princeps）并认为他是经院新学的主要代言人，两人有着良好的私人友谊，如果制度是由长官意志（e mente auctoris）来决定的，那么经院新学无疑在大学课程设置中得到强化。反过来思考一下这个问题，如果不是经院新学得到强化，那么会是谁呢？舒勒会将奥古斯丁新学添上吗？上节我们已指出奥古斯丁新学在维腾堡并未造成太大影响，舒勒不会漠视经院新学已在巴黎、爱尔福特和海德堡等名牌大学艺术系具有重大影响这一事实。再说，经院新学也常以此派学人的名字命名，比如海德堡大学的马西留斯学派就代表了海德堡的经院新学，它以英恩的马西留斯命名。维腾堡神学的重要教师卡斯塔特 1507 年讲授托马斯后学（secundum Viam Thomae），后来又讲授斯各特学术，终生都保守经院古学。可见，格利高里学术就是经院新学的同名语。路德于 1508 年登上艺术系奥古斯丁修会道德哲学讲席，讲授亚里士多德伦理学，他所拥有的唯名论学术经历，加上他与校长特鲁夫特的特殊关系，使我们可以有把握地说，爱尔福特和维腾堡大学的经院新学氛围，使得此时的路德首先是一位经院新学者，据《桌边谈话》所载，路德愿意自己被称为“新词项主义者。”

---

① See, LW54,p127-8.

(Terminista modernus)<sup>①</sup>

我们知道自奥卡姆之后，唯名论的影响日益扩大，此词代表了经院神学研究的新方法，它否定实在论者所承认的思想之外共相的存在，唯名论的直接后果是，本体论上的原子主义、个体主义和特殊实在论，知识论上的怀疑主义和宗教上的信仰主义（fideism），加上对上帝全能的强调使唯名论具有意志主义（voluntarism）的特征。唯名论本是奥卡姆及其追随者的反对派为他们起的“绰号”，是个有争议的术语。随着奥卡姆主义者的学术运动的展开，唯名论所倡导的新方法（via moderna）得到了广泛认可，经院新学一词沿用至今。

从第一章里我们知道经院新学是以契约因果性概念和上帝力量之辩证法来处理称义神学问题。上帝的绝对力量（potentia absoluta）和命定力量（potentia ordinata）之区分起源于早期经院神学，彼特·达米安和坎特伯雷的安瑟尔谟曾作过这种区分，直到十四世纪才被广泛使用。圣托马斯指出，既然上帝是全能全知的，那么许多事情都是它可以做成的，但是他并不选择去做。从一系列可能性中，以其结果不包含矛盾为前提条件，上帝按自己的意愿选择一种可能性去实现。托马斯主义强调上帝本可按自己的意愿选择另外的可能性去实现，然而现在既然要去完成一种特殊的可能性，上帝得遵守自己的决定，结果其它没有意愿的可能性就必须搁置一旁，当做虚拟的可能性存而不问。在托马斯看来，上帝的绝对力量首先指对上帝敞开的一切可能性，而他的命定力量则指一种上帝决定去实现的内在可能性，这其实上就是亚里士多德关于潜能与现实之区分的神学应用。于是上帝就不是以绝对必然性（necessitas consequentis）即随意选择他所属意的一种可能性去完成，而要服从不自相矛盾这一形式逻辑原则，上帝不能构造出一个方的圆，这样上帝就要加限制于自身，他得忠诚于他的某种创造秩序。上帝的两重力量划分的意义在于使上帝的工作方式在人的眼里看起来可靠，而非只是出于完全的必然性。通过一次自由和非强制的最初决定，自加某种限制于自身，并忠实于自己所建立的秩序，比如上帝的创世活动。因为上帝忠诚于他所颁定的秩序，并且保守这个世界，他就是人所信赖的了。虽然上帝的命定秩序是上帝自由意志运用的偶然结果，但不能说上帝就以绝对必然性行事，而是依从一种有条件的必然性（necessitas consequentiae）。圣托马斯通过条件必然性概念将理性引入称义理论中，具体表现为恩造习性这一概念在称义获救中的重要作用，恩造习性和救恩构成了因果关系。经院新学家也同样使用上帝力量的辩证关系，其目的不仅在于在哲学决定论面前捍卫上帝的自由，更重要的是要反对恩造习性在称义中的因果必然作用。经院新学家也坚持恩造习性中行为（de facto）在称义之事上的必然性，然而他们更注重这种必

---

① See, WA, TR5, No6419.

然性的偶然性质。在上帝绝对力量的框架之内，他们强调上帝完全有采用其它方法而非恩造习性来使人称义的自由，比如奥卡姆就曾说过，上帝可能化为石头或驴来救人。习性中有条件的行为必然性并不仅仅是存在于习性和称义之间的自然因果性，而是上帝所做神圣决定的后果。彼特·奥利俄莱坚持称义和恩造习性之间存在着一种出于事物本性（*ex natura rei*）的必然联系，这种称义的因果性具有生存论性质。而奥卡姆则认为并不存在称义和习性之间的自然联系，如果二者之间真有因果联系，即也是首先因上帝命定了这种联系，因此，奥卡姆的称义因果性概念具有契约论性质。奥卡姆的契约神学也用了上帝的两种力量来展示在上帝命定的接纳方式中，恩造习性乃是一种极端的偶然性方式。奥卡姆认为上帝的绝对力量意味着，上帝可以接纳通过自然能力尽力获取功德之人，也可只接纳不具有恩造习性或不配得永生之人，上帝可以赦免无恩典注入之人的罪，也可诅咒那些没犯罪之人。奥卡姆对上帝绝对力量的强调很容易使人产生他倡导佩拉纠主义的误解，其实他使用两种力量的划分是要藉行动与可能之间的张力来显明受造秩序的极端偶然性，奥卡姆坚持二种力量的同一性。

经院新学称义论的另一个特征是强调称义的契约因果性，经院新学家们利用当时出现的政治和经济契约来解释神人之救赎关系。从一系列最初出现于上帝面前的可能性中，上帝发出与人进入“契约”或“合同”的意愿，正是上帝与人所建立的约（*pactum*）构成了经院新学称义的核心基础。上面我们已经指出经院新学对称义因果性的理解乃契约的性质而非存在论性质，根据这样的理解，契约双方平等地根据共同协议发生关系，双方享有法人资格，基于共同约定而非共同存在体（*entity*）。称义因果性的生存论理解意指导致获救的原因中自身会有配得称义的因素，如经院古学家所主张的那样，人灵魂里的恩造习性及人的善功是人在上帝面前称义的原因和前提条件，而上帝一方也必定会做出判断，给予合格者永远的救恩。西方教会传统总体来说特别强调人在称义行动中回应上帝首发救恩的必要性，这就要求人这种存在者里面必须培养出获救的因素，才能修出“称义”的“正果”来。称义的契约性，则要求人必须满足契约的最低条件，才能获得救恩，但获救的原因并不在人这种存在者身上，而在于契约本身的有效性。与称义因果性的生存论性质不同，契约因果性认为人灵魂里的恩造习性及人的善功在上帝看来微不足道，拯救完全是由上帝发出的命令，取决于上帝的意愿。上帝独自发出拯救，他尊重人的自由意志和人格存在，制定了获救的底线条件，人满足条件后就配得永生，并不是说人有能力自救，上帝之所以如此行动，乃是念及人的情面，让人体面地得到救恩，使人觉得救恩仿佛是他所尽力争取到的。

生存论因果性与契约因果性之间的关系可用经济活动中的货币来解读，前者相当于物质货币金条，它所代表的价值是由自身的内在品质决定的，有多少重量就决定多高的价格；后者相当于市场流通的纸币，一张纸的价值远远低于它所表征的价值，纸

币的价值乃是由政府部门(中央银行)所颁布而由经济规律所决定,并非取决于自身。金条所具有的价值是一种内在的价值(*bonitas intrinseca*),而纸币所具有的价值则是一种归与的价值(*Valor impositus*)。经济活动中货币的内在价值与归与价值的区分,颇类似于称义中内在道德行为价值与外在功德性价值之区分。根据神人之契约,经院新学家们主张,在人这一方,人所做过的道德行为关乎救恩的内在价值微乎其微,它们能够为人赚得称义完全出于上帝与人的情谊(*de Congruo*),纯粹出乎神人契约之机制运作,上帝正是借此机制将人的毫无内在价值的道德性行为当做称义的工具。经院新学忽略人的内在道德价值,使其不至于象佩拉纠主义那样抬高人的工作在称义中的作用,却又以契约的名义,坚持人的工作能够发生拯救,虽然这种工作的价值是由上帝颁布的契约所决定。契约因果性原则清楚明白地见诸于奥卡姆、罗伯特、霍尔科特、英恩的马西留斯、皮埃尔·戴依(*pierre d'Ailly*)和迦伯列·比尔等经院新学家的著作中。契约因果性原则奠定了中世纪救恩论的基础:上帝不会忘记赐恩典予那些尽力做好的人(*Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam*)。经院新学家们也正是在此基础上提出了契约神学,对经院新学家来说,契约性因果原则意味着上帝早已颁发了称义恩典的礼物,在人这一方作出特别的反应并满足最低条件,就能获得此礼物,契约因果性所蕴含的必然性,自然是一种有条件的必然性,但是与经院古学称义论相比,新学称义论对属人的一切在称义中的作用有了更为清醒的认识。契约神学没有强调基督的受难和死而复活在称义中的决定性作用,是非基督中心论的称义观。

路德本人没有给予上帝力量之辩证关系太多的注意,但是他的早期神学却是在契约因果性原则下思考的产物。路德早期神学的中世纪品格最明显地表现在1509—10年《箴言书》边注(*Randbemerkungen*)中,路德追随中世纪奥古斯丁学者,强调恩爱优先于信仰,他坚持认为单独信还不能使人称义,“事实上,凭藉信仰你还不能被称为义,除非有上帝的恩爱,否则信仰将一事无成”。(*fides enim qua iustificatus es: Talis fides non est sine charitate*)<sup>①</sup>尽管可以视信仰为驱动信徒个人走向不可见实在的直接力量,但是要没有恩爱的作用,个人不可能被称为义。“恩爱造就感恩的个人”,(*charitas facit totam personam gratam*)<sup>②</sup>恩爱的作用是造就朝向上帝的信心,恩爱本身就是上帝的特选。“(*hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur Vel qua Iustificati Sumus*)还不能简单地谈论这种信仰,但是通过拣选,这种信仰开始发生作用或者我们得称为义。”<sup>③</sup>路德虽然承认恩爱优先于信仰,但他并没有继承中世纪恩造习性概念,相反,他在称义神学讨论中批判了这一概念,表明了他与经院新学的

---

① WA9,p72.

② WA9,p90.

③ WA9, p72.

密切关系，很多学者进而认为这是路德摆脱中世纪神学传统的一个标志。

从第一章我们知道，恩造习性这一救恩论重要概念是要解决圣灵如何临在于人的灵魂中的问题，它被理解为一个杂种，作为受造物插在人神之间，它的临在决定了人是否被称义，它为圣托马斯、奥利俄莱等多数中世纪神学家所坚持，具有存在论意义的必然性，经院新学家以契约论意义上的必然性取代了恩造习性的作用，契约因果必然性是经院新学的最显著特征之一。奥古斯丁会神学家也受到经院神学的影响，早期奥古斯丁会神学家罗马的吉勒斯坚持受造习性在称义中的必然性，稍晚一些的斯特拉斯堡的托马斯持守这样的原则：除非上帝造成的恩典被赋予了，否则没有什么能够蒙上帝悦纳（*nullus potest esse formaliter Deo gratus nisi sit informatus gratia a Deo creata*）。在黎里米的格利高里看来，斯各特的原则：任何受造物均不是神圣理性活动（*nihil creatum potest esse ratio actus divini*），使得斯特拉斯堡的托马斯的原则变得可疑，从此奥古斯丁修会神学家一起批判称义中恩造习性这一角色，尽管这种出于恩造习性的行为必然性实际上未被否定，但称义渐渐被视为上帝自身的直接个人行为，不需要包含任何出于自然理性的中介物。可见，中世纪末期有两种因素使得恩造习性这一概念成为没有必要的理论假设。一是经院新学家们应用奥卡姆剃刀：若无必要，切勿增加实体。（*Quia frustra fit per plura quod potest equaliter fieri per pauciora*），认为恩造习性的实体性如果存在，也仅只具有偶然性，其在称义中毫无逻辑必然性可言。二是奥古斯丁新学存在一种倾向，强调神工的位格本质不可避免地导致一种变化，即从受造恩典转向非受造恩典，使得称义远离习性概念，指向圣灵自身。奥古斯丁关于圣灵是圣父圣子间、神性与信徒灵魂间爱的纽带之说有了新的涵义，非受造恩典现在远远高于受造恩典。

青年路德显然在 1505—1509 年间遭遇到这两种因素，所以毫不奇怪地看到，他将这两种因素带入到彼特·伦巴特的《箴言集》边注中去。在评注《箴言集》的同时，路德研习了奥古斯丁的《三位一体》，奥氏关于圣灵和仁爱（*dilectio*）的学说给他留下了深刻的印象，对路德来说，恩造习性概念所引发的问题要比它所能解决的问题多得多，路德撇开了上帝两重力量的辩证法，主张慈爱和圣灵紧密相关，它们都是同时被给予的，路德还援引林前 1: 30 来证实自己的观点。<sup>①</sup>路德局限于圣灵即爱的观念中，就象他后来认为基督就是信之义一样。<sup>②</sup>对路德来说，恩造习性这一概念毫无必要也无益处，如果要使用的话，也只能在奥古斯丁而非亚里士多德的意义上来使用，即习性仅作为人神之纽带，而非人神间介入的受造实体，他似乎认为彼特·伦巴特更接近奥古斯丁的真理，习性实际上就是圣灵本身。在此，路德确信称义包括圣灵与人

---

① See, WA9,p42.

② See, WA9,p42.

直接遭遇，这一主题在中世纪末期变得愈来愈重要。路德此时远未脱离中世纪传统，只不过转换了角度，以经院新学和奥古斯丁新学的立场来思考称义问题。

经院新学对路德的影响极为显著地表现在《第一次诗篇讲义》之中，路德使用经院新学的契约概念来讨论称义神学问题，在契约基础上上帝称罪人为义。既然上帝也要遵从约定，他就往自己绝对自由的神圣活动上加了限制，这是十二世纪以来经院神学人神协作走向拯救的通行做法。上帝被理解为有责任和义务救人脱离罪和死亡，前提条件是人这一方要首先履行契约所规定的最低条件。中世纪尽其所能（quod in Se est）的原则表明人有义务对上帝的救恩做出回应，而后上帝才会报以称义之恩典，此原则为多米尼克学派和佛朗西斯学派所公认。当然就人做出回应的方式存在着许多分歧，人对上帝所负责任的本性为何？人完成义务需不需要上帝先在恩典的帮助，人的准备和性情能够为他赚取获救的功德吗？经院新学家以当时社会上出现的政治经济契约保证了上帝救恩的可靠性，从而取代了上帝负有责任（obligatio）和债务（debitum）的说法，一旦人履行了合同，他就不用怀疑上帝的允诺。经院新学家的契约神学概念架构并没有对中世纪普通原则做出多大改动，契约对上帝来说，是有条件的限制。路德在诗篇讲义中也大量使用中世纪救恩论原则和契约神学的术语。“上帝通过他自己仁慈的允诺，而不是通过人以善功赚取的人性尊严，自己成了欠我们债的人。他只需要我们准备，目的是让我们接收救恩礼物，正如世上的国王或王子向一个抢劫犯或杀人犯施与一百个弗罗林（florins），条件是他们要等候在特定时间地点里一样，结果很清楚，由于不考虑功德，上帝的情谊性允诺和仁慈使他成为债务人，国王也不否认他的承诺并非出于人的毫无功德。”<sup>①</sup>此段注释带有中世纪称义说的典型特征，人预备称义的必然性和上帝自加赐恩之责任于己身，当最低称义条件满足时，人就能在特定时间地点里获取救恩。契约因果性原则的经院新学特征同样处于路德称义神学的中心，这明显地表现于诗篇讲义前半部分，“因为我们在上帝面前依然是不虔不义和一文不值，所以无论我们做了什么在他眼里都算不得什么。是的，甚至今天我们得以称义的信仰和恩典，如果没有上帝的契约规范也不会发生作用。确切地说，我们获救的原因在于：他与我们立了约定和契约，信而受洗的必获拯救。但是在此约定中，上帝是真实可信的，他保守他的所有允诺。因此事实上我们在他面前仍是罪人，结果在他与我们签定的约定或契约里他自己成了称义者（justifier）。”<sup>②</sup>很显然，路德是在契约神学的框架内思考称义问题的，恩典和信仰使人称义乃是因为契约的效力使然，并非本身具有此功能。从这段注释中可以想见，路德在受洗之后的灵性挣扎中，契约因果性原则使他多么依赖于上帝的神圣信誉，他为这种确定性的难以寻见而困苦不堪。

---

① WA 4,p261.

② LW 10,p237.

一旦路德以契约性因果原则来讨论称义问题，他就得面对称义的最低条件问题，人该做些什么才能确保上帝准确无误地降恩于他。对路德来说，满足称义的基本要求是人认识到自己缺乏恩典，并向上帝大声疾呼，希望他以仁慈赐予自己救恩。“他不是根据功德，而是根据他以慈爱与人所立之契约，持续不断地将恩典给予那些追求和乞求、呼求之人。但是，他更加惠顾初始者，众所周知，谋求进步不过是永远保持初始化状态。没有进步的开端是失败的循环往复，这在一切受造物的行动和驱动力中可以很清楚地看到。”<sup>①</sup>在路德论及谦卑和信仰之时，路德频繁使用自我责罚（*accusatio sui*）和审判（*iudicium*）之类的术语，谈及人应意识到自己灵性的贫困和在上帝面前一无所有，并因此使自己转而朝向上帝，呼求他的丰盛恩典。“所以他应许了灵性的复临：‘祈求，就得着；寻找，就找到；叩门，就给你开门。因为人祈求就得着……（太 7：7—8）’，故而教会教师们主张人尽其努力，上帝不会忘记给予救恩的说法是对的，即使他不能在配得（*de condigno*）义理上为恩典临到做好预备工作，因为恩典是无法做出比较的；然而出于上帝的仁慈契约和诺言，他可以在适合（*de congruo*）的情义上做好预备工作。故而他应许了复临。‘在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福（多 2：12—13）’。”<sup>②</sup>在此，“呼求”，“祈求”，“寻找”，“叩门”成为人在上帝面前的基本情态，“追求进步”，“一无所有的初始者”，“责罚自我”，都表明谦卑是获救的前提条件，“虚心的人有福了，因为天国是他们的”（太 5：3）。上帝只赐恩给卑下之人。<sup>③</sup>上帝所要求于人的就是在上帝面前，人要谦卑己身，才可能获得上帝赐予的恩典。于是路德的基本思路凸显了出来，上帝之道迫使人不考虑自己的外在品德，而要去认识自己的罪和一无所有，并因此转向上帝，呼求他现在所意识到的自己所需的恩典礼物。换句话说，基督徒就是灵性上的乞丐，除了呼求基督里上帝给予自己的恩典之外，别无它法。一旦他满足了神圣契约所规定的最后条件，救恩就会随之临到。与经院新学家，特别是迦佰列·比尔相比，路德受奥古斯丁会对人的严酷立场所影响，他认为人性充满了罪恶，由此出发很难响应上帝的救世宏恩，人所能做的就是降卑自我，克服自义，努力做到谦卑顺从。对神圣契约中谦卑的强调表明路德将奥古斯丁学派称义理论移植到了经院新学契约神学中，这种变化并没有使他脱离经院新学影响，至少在第一次诗篇讲解时期，他仍然是一位中世纪末期经院神学家。

---

① LW 11,p477.

② LW 11, p397-8.

③ See,LW11,p428.

## 第三章 称义神学的突破

### 第一节 路德的圣经解释学

上一章我们介绍了路德神学发展的宗教文化背景和四种影响路德神学思考的学术思潮，我们知道 1509—1514 年间，路德神学，特别是称义神学仍处于中世纪晚期神学范式之下，受流行于爱尔福特和维腾堡大学的神学潮流支配。此章我们要来考察路德如何突破了中世纪末期称义神学模式，在描述路德称义神学发展进程之先，我们必须简单介绍一下路德的圣经解释学。因为路德神学突破不可能出自塔楼上的刹那顿悟，而是来自于 1513—1518 年间对《诗篇》、《罗马书》、《加拉太书》、《希伯来书》等圣经篇章的注释实践。1512 年路德在维腾堡大学开始了他的神学生涯，他为“上帝之义”的问题所困扰，当时他敏锐地感觉到中世纪末期经院神学方法和理论前提存在着一些问题，他曾向斯陶皮茨请教。蒙斯陶皮茨指点往《圣经》里寻求答案，博士毕业后，接替斯陶皮茨任圣经学讲席教授，从此圣经注释与讲义就成为见证他思想发展的重要证据。路德对待《圣经》的方法和立场，即圣经解释学与其称义神学思想息息相关，乃至他后来在反对教皇制的改教运动中所提出的“唯独圣经”（*sola scriptura*）这一新教原则，也必须与如何解释圣经联系起来才有意义，否则，教条主义地理解“唯独圣经”原则，只能一方面使活生生的上帝之道变成僵硬的教条，另一方面又关闭了上帝之道在《圣经》之外的彰显门径，这种福音派教条主义圣经观至今存于基督教会之内，它们从不反省自己的教条主义立场是对路德所提出原则的最大扭曲。

圣经解释学的核心问题是新旧两约之融洽性问题，基督教会继承了犹太人的《旧约》，认为它是上帝渐进启示中必不可少的阶段。福音书作者和使徒们的书信也大量引征《旧约》文句，表明两约之紧密联系。古代和中世纪的基督徒都坚持认为《新约》是上帝应许的实现，由于新约的订立，基督徒生活在基督耶稣的佑护之下，《旧约》时代一去不复返了，犹太人的过去只不过是基督教现时的预备，《旧约》的意义就不直接关涉自身，而在乎它所预示的基督教未来。尽管基督徒一厢情愿地认同新旧约的一致性，甚至无视耶和华和基督耶稣之区别，《旧约》中许多文句还是很难与新约相协调，譬如《旧约》中人形化的耶和华和他对待子民的粗暴方式就与古典理性和基督教的仁慈相悖逆。二世纪的基督教思想家马西昂（*marcion*）受诺斯替主义的二元论苦行哲学影响，提出了最为极端的解决方案，他认为《旧约》不是一本给基督徒的书籍，其中不包含有对上帝的真正知识，耶和华是一位充满烈怒的创世者，与基督教的

慈爱上帝毫无共同之处，且应该为世界的堕落负责任。马西昂斩断了《旧约》启示与基督的联系，这种做法遭致教父伊雷奈乌（Irenaeus）和德尔图良的反对，马西昂的极端做法不能解释《新约》中大量《旧约》引文的事实，马西昂本人也被教会定为异端。

为了维护两约的一致性和旧约中的基督教证据，教会发展出寓意解经(Allegorical interpretation)的方法来，寓意解经允许人逾越圣经文本的字面意义，去搜寻字面意义之下掩盖着的真正意思，这样就可以既避免《旧约》文义与《新约》文义的冲突，又能从《旧约》文本中挖掘出许多有利于基督教信仰的意思来，马西昂的问题算是暂时得到了解决。奥古斯丁和奥利金都是寓意解经法的代表，他们在解经实践中都尽量做到理性地而非恶意扭曲地使旧约适合基督徒阅读，他们真挚地相信基督教是一切真理的必然归宿，在他们眼里，能认识到希伯来圣经只是上帝关于基督预言的算是有福慧并值得称赞的人，而视希伯来圣经大概属于犹太文化的人就是一种冒犯。然而，寓意解经的危险还是被注意到了：《旧约》将失去任何内在的历史意义。随着教会对寓意解经方法的推崇和基督徒的滥用，许多非基督教文献失去了自身的价值，从而使基督诞生前的一切古代文化都变成了基督教的预表。中世纪这种危险完全暴露出来了，基督徒们成功地将《旧约》解释成一本基督教的书籍，并且使古典哲学成为了基督教神学的婢女。

当中世纪圣经解释术成熟的时候，中世纪经院学者大致形成了这样的共识：圣经有四重含义(Quadrigena)。这种最先由约翰·卡西昂(John Cassian, 360—435)提出的解释韵律盛行于十六世纪。

Littera gesta docet, (字义告诉我们上帝和我们的天父做了什么)	letter
Quid Credas allegoria, (寓意告诉我们信仰藏于何处)	allegory
Moralis quid agas, (道德含义给我们提供了日常生活的法则)	moral teaching
Quo tendas anagogia. (奥义告诉我们人的努力终止于何处)。	anagogy <sup>①</sup>

这韵文告诉我们圣经文句可能有四种意义：字义、寓意、道德含义和奥义。字义仅指文本直接呈现出来的意义，由语义分析得出的表面的和历史的文字含义，寓意、道德含义和奥义均属灵义解经。寓意解经是要给文本输入教会和基督或者教会论和基督论的内容。道德教导或含义引入了与信徒个人有关的文本，这些文本中含有关涉个人拯救的救赎论意义。奥义关涉超验实体和未来事件的发生，即文本中神秘、形而上、末世论的神秘隐义。中世纪解经学者根据《圣经》上关于教会、基督耶稣、信徒和末世生活的教导来系统地研究《圣经》，灵义解经被限制在教会生活和教义的三个领域：

---

① See, Steven Ozment, The Age of Reform 1250-1550, New Haven and London, 1980, Page66.

教会论或基督论、救赎论和末世论。当寓意解经盛行之时，许多基督教学者受犹太解经家纳什（Rashi 1040—1105）的影响，开始捍卫历史文法解经，其中有四位著名代表：圣维克多的雨果和安德鲁，托马斯·阿奎那和莱拉的尼古拉（Nicholas of Lyra）。他们四位都非常重视文本的字面意义，使得三世纪以来安提阿学派中大数的迪奥多鲁斯（Diodorus of Tarsus）与其弟子狄奥多莱·莫普苏埃斯提亚（Theodore of Mopsuestia）的学统光大复兴，安提阿学派拥有重视圣经文字意义的传统，反对当时著名的亚历山大学派的寓意解经传统，克莱门特及其弟子奥利根被安提阿学派指责为利用抽象的喻义解释剥夺了圣经的历史性事实。尽管他们都捍卫圣经的字义，但没有一个人希望废除灵义解经法，他们只是反对缺乏或忽视文本分析和批判的灵意解经，他们从未认为经文的历史意义高于神学意义。中世纪解经学的代表托马斯·阿奎那在圣经字义和灵义解释方法上走的是一条中间道路，这与他的神学综合法相一致，受亚里士多德哲学影响，他以质料和形式这一对范畴来对待圣经的字义和灵义。他认为经文的文字意义是圣经的首要和基本的意思，只有在文字意义的基础上才能展开属灵含义的研究。为避免在灵义和字义上各执一端造成的误解，他一方面强调圣经历史含义作为其它可能含义基础的重要性，即没有字义就没有灵义，解释者在研究灵义之前有义务有责任对经文进行研究和理解。另一方面又保持着中世纪神学家的一般特征，即不是孤立地看待文本特别是《旧约》的意义，而是认为文字含义在基督徒生活中仅具有次要地位，如林后 3：6 所言：“文字是叫人死，精意是叫人活的。”阿奎那曾对诗篇 22 首开头一句：“我的上帝，我的上帝，你为何抛弃我？”进行解释，他认为从字义上来说这是大卫王在软弱绝望时向上帝发出的哭诉，但从灵义上来讲，它预示了基督被钉十字架，为人类承受苦难时所发出的呼告。托马斯奠定了圣经四重含义的关系原则，其它三种含义以字面意义为基础，字义与灵义必须保持平衡。阿奎那之后的两位神学家莱拉的尼古拉和戴塔普勒的勒费弗尔代表解经学上的两个极端。尼古拉是位深受拉比学者和亚里士多德主义影响的佛兰西斯修会会员，是中世纪文字解经的坚定捍卫者，他反对灵义与字义之区分，主张一种“双重字义”（double literal sense）说，即圣经文句的文法—历史含义（literal-historical sense）和文法—先知含义（literal-prophetic sense），尼古拉不愿意使用先知灵意的方法，他的解经工作再一次强调了圣经文字意义的重要性，并且尽力使《旧约》的历史研究与基督教信仰更加调适，他为此赢得了尊敬。如果说尼古拉代表文字解经这一极，那么勒费弗尔则代表灵义解经的另一极。人文主义者、基督教新柏拉图主义兼宗教改革家的勒费弗尔的诗篇评注曾深刻影响到青年路德，他强烈反对尼古拉的字义传统，认为尼古拉推崇拉比甚于耶稣，完全是个“犹太教徒”，他主张圣经只该有一种意义即“文法—灵义”（literal-spiritual sense），而非尼古拉所说的文法—历史含义，圣经只含有一种为圣灵所意愿且与基督教有关的含义。

由于人文主义运动对文本研究和古典语言的重视，长远来说尼古拉的影响要大于勒费弗尔。

尼古拉和勒费弗尔在改教神学形成过程中扮演了重要角色。在第一次诗篇讲义期间，路德的写作似受到勒费弗尔的影响，他反对尼古拉，将圣经的文法—历史意义视为“肉体 and 犹大”<sup>①</sup>。并追随勒费弗尔在圣经的不同部分寻找出基督教的内容来，路德似乎认为整个诗篇无论是字义还是灵义都指涉基督耶稣，甚至基督耶稣是整个圣经的文字意义所在。显然，以基督为中心来解释《圣经》，无疑加速了路德称义神学的突破，基督被置于称义的核心地位，对它的信仰成为称义的道德条件。当今神学解释学家格哈德·埃伯林就认为因信称义源于路德将圣经的传统四种含义缩减为两种：基督是字义而信仰基督是道德含义，因此信仰就变为道德意义上对基督的理解，或者基督对人来说意味着什么。<sup>②</sup>就在路德讲解《诗篇》的同时，图林根的温得林·斯泰恩巴赫（wendelin steinbach）讲授《加拉太书》，他将保罗对信仰优先性的强调理解为“唯独信仰就足够了（Sola fides sufficiat）”这一口号，并认为只有那些已开始基督徒生活的人才有权这样言说，路德曾对他的《加拉太书注释》表现出特别的注意。

路德的第一次诗篇讲义（*Dictata super psalterium*）是中世纪末期圣经注释的杰作，路德对大量名相概念使用了四重解释法来进行解析，甚至到 1519 年，路德还承认如果四重解经法不被滥用的话，会是一个很好的工具，这也证实了 1514 年前路德的确处于中世纪末期神学范式的控制之下。路德非常谨慎地遵循托马斯的解经原则，强调经文的其它三种含义必须服从于文法—历史含义，除非有文字的明确支持，否则寓意、道德含义和奥义均不能成立，文字含义是其它三种含义得以成立的基础。“所以在圣经里，除非同样的事实在别的地方明确地表述出来了，否则的话寓意、道德含义和奥义均是无效的，《圣经》本身就成为捏造品了。”<sup>③</sup>路德依循尼古拉的“双重字义”说，区分了旧约文本的文法—历史意义和文法—先知意义，文法—历史意义指的是由历史文本决定的文字意义，文法—先知意义指的是根据文本文字意义分析出那些指涉基督及其教会来临的意义。路德所强调的是文法—先知意义而非文法—历史意义，这就导致了路德圣经解释学的重要特点：以基督中心论的立场对待《旧约》的历史文句和先知文句。路德甚至认为基督是圣经的认识论原则。“于是不管何时，路德在《第一次诗篇注释》里使用四重解释，他都视为在基督这一首要意识（*sensus principalis*）的指导下进行。这一原则促使他说道：‘以此方式圣经的所有四种解释都汇成一股洪流。’

---

① See, WA,TR,I, No 116.

② See, Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London, 1980, Page 71.

③ LW10, p4.

事实上，他可以将四种方法概括为一：‘一切都同时归于基督’”。<sup>①</sup>一旦路德确立了基督中心论的解经立场，圣经的四种含义就合流为一，共同见证基督的降卑及提供给信众的恩惠。在《罗马书注》、《加拉太书注》、《希伯来书注》中，路德没有机械地使用四重解经法，将概念的四种含义都罗列出来，而在《第一次诗篇注》中这种做法比比皆是。可以看出，基督中心论的解经立场与路德神学突破关系重大。因为据路德1540年“大证词”所知，他在《罗马书注》中获得了属灵亮光，从而明白人得以称义靠的是基督。路德解经学的另一个特点是：信仰是个人对上帝之道的响应。他起先使圣经解释成为一个公开事件，即个人的解释必须服从教会的共识，这是公教会延续至今的传统，教会之外别无拯救，舍弃教会便不会获得关于上帝的真正知识。后来他的成熟神学思想表明，他倾向于将圣经解释看作是一个私人事件，因为信道是由听道而来，圣经是上帝启示自身的场所，所以只须直接查考圣经就能获得信仰知识。

通过对《圣经》文本的大量讲解和注释，他不仅发现了上帝的福音，而且对《圣经》有了一种全新的理解。他认为《圣经》字句包含着完整准确的基督教真理，通过查考《圣经》和聆听讲道，福音的原初信息能够被把握到。路德后来否弃了中世纪注经的四重方法，凭藉对《圣经》的娴熟和博学，他将旧约和新约视为一个自足的整体，从而奠定了神学解释学史上的自解原则。伽达默尔对此评价道：“路德的立场大致如下：《圣经》是自身解释自身（*Sui ipsius interpret*）。我们既不需要传统以获得对《圣经》的正确理解，也不需要一种解释技术，以适应古代文字四重意义学说，《圣经》的原文本身就有一种明确的、可以从自身得知的意义，即文字意义（*Sensus literalis*）。”<sup>②</sup>上帝之道贯穿于理解过程之中，《圣经》整体指导着个别细节的理解，反之，这种整体也只有通过日益增多的对个别细节的理解方能获得。整体和部分的循环关系被发展成为本文解释的一般原则，由路德所开启的《圣经》诠释学就构成了现代精神科学诠释学的前史。

## 第二节 路德的精神困苦

对一个基督徒来说，上帝是公义（*righteous*）、圣洁（*holy*）和信实（*faithful*）的上帝，这是一个不言自明的信仰事实，是基督徒信仰生活的起点。在普通信徒看来，《圣经》上白纸黑字地写着这样的话语，教会也这样传讲，领受下来即可，如若要怀疑上帝的公义性、诚信和慈爱，那一定是受了邪灵的干扰，走火入魔，不信上帝之道。

<sup>①</sup> LW10, 序言, P6-7, H.oberman.

<sup>②</sup> 伽达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社，1999年，第227页。

但是对于那些真诚对待自己信仰的信徒来说，上帝仍是隐而未显、超越人思的存在，上帝的诸多性质如公义、圣洁、信实、怜悯、仁慈、智慧、全能等等，不过是人思考上帝的结果，那些普通信徒作为教条接受下来的东西，在严肃虔诚的信徒那儿仍是有待思考和领会的事物，这不啻是对教条主义者具有讽刺意义的一击。

路德的思想困惑正是基于这些看似自明性的教义，在他认识神的过程中，“上帝之义”（*Iustitia Dei*）概念一直困扰着他，构成了他神学思考的核心和起点。如果上帝的义是指以善报善、以恶报恶，遵循着因果报应原则的话，作为亚当子孙的罪人显然要遭受审判，受应得的处罚，居住在炼狱，或更惨的遭上帝永弃，扔入火湖，罪人必死的命运使尘世的一切功名利禄和希望憧憬变得黯淡无光，这种必然性如巨石压在心头，如铁链捆缚住人的行动，催迫人去面对这种命运。罪已定下，上帝怎能以善报恶，称罪人为义呢？上帝不是爱世人吗，不是要救万人脱离罪和死吗，他的仁慈在何处体现？如果上帝是仁慈的，赦免了人所有的罪，又怎能说上帝是公正的，上帝的公义和慈爱不正是一对矛盾吗？中世纪末期基督的形象是威严的的审判主，圣母玛利亚及众圣徒成为代祷的对象和赦罪赐平安的中保。显然，路德没有真正意识到基督是救主，于是在罪人必死的命运之前变得战战兢兢，忧心如焚地看待自己的未来。1505年夏，路德行在探亲后返校的途中，途遇雷轰电掣，暴雨覆打，一鞭闪电将路德击打在地，使他向上帝发誓以求平息心头的恐惧和不安，稍后其好友死去，使他敏锐地觉察到生命之脆弱、人生之倏忽和来世之渺茫，遂弃绝了打算从事律师的念头，进入了当时教规最严格的爱尔福特奥古斯丁修道院。从路德的一生来看，他当时发的修道誓词的真实自觉性被他后来抛弃修道主义的行为否定了，可见他并非真正蒙受召命的修士。他之所以发“三绝誓”，是因为他因循教会的教导去僧袍下的港湾中，解决生命的危机和内心的矛盾。然而寺庙亦非净土，披上僧袍并不等于卸下了罪，进入修院后路德的内心挣扎和痛苦反而更多了，苦行、严律和禁食使他形削骨立，刻意的忏悔使他觉察到自己罪孽深重且难以自持，路德晚年对自己的修道生活评价道：“我是好修士，我严谨地恪守修道会的一切规则；严谨到了一个地步，如果曾经有修士因为修行的缘故而得以进入天堂，我敢说那就是我了。所有在修道院认识我的弟兄可以为我见证。假如我继续这样下去，终会给守夜、祷告、阅读和其他工作夺去我的性命。”<sup>①</sup>圣人的功德、善功宝库、圣徒遗物都曾使他怦然心动，但是1510年的罗马之行却使他看到了这座“永恒之城”堕落阴暗的一面，意大利神甫的无知轻浮和不庄重，让他惊讶不已，罗马神职人员的不道德故事使他感到惶惑不安。虽然路德还未丧失对上帝恩典的信心，但是一切自救的途径似乎都不钟情于他，反而让他感到绝望和沮丧。

---

<sup>①</sup> 罗伦培登：《这是我的立场》，陆中石、古乐人译，译林出版社，1995年，第22页。

当路德第一次施行弥撒祭时，他第一次与上帝的化身（饼酒）相接触，与至圣及无限者相遇的恐惧就像闪电一样鞭打着他的心魂。他后来回忆起自己念诵弥撒起首部分的情形时，这样说道：“当我念到这里，我感到茫然及害怕。我这样想：‘既然在遇见地上的王子时也会战栗，那么我应以什么说话和天上的君王交谈？我是谁，竟然可以举目向上帝观看？举手向上帝祈求？天使围绕着他，世界因他的点头而振动。’作为一个卑微的小子，我应否说：‘我要这样，我要那样？’而我只是尘土，充满罪恶，和我说话的却是永活、永恒和真实的上帝。”<sup>①</sup>路德的恐慌就象以色列人来到约柜前的恐慌，在弥撒进行之际，他拿着基督的身体，整个人便不由自主地为战栗情绪所控制。路德的上帝乃是全能威严的父，只能心存敬畏，居于西奈山风云之中的上帝，人若面见就必会死亡。新旧约上帝的两副面孔使他无法理解上帝的旨意和工作方式为何，他只觉得自己不配与上帝相和好，内心的恐惧不安增加着他的怀疑：他第一次遭遇到雷暴，到底是出于上帝的异象，抑或是出于撒旦的幽灵。上帝与魔鬼为何这样相似？也许上帝毫无公义可言，经院新学强调上帝的自由意志和全能，上帝除受自己所定下的约束以外，并不受任何规范约束，因此他没有向人论功行赏的必要，不论功德大小，他原来都无须理会，上帝施行的赏赐，不应被看作是理所当然。路德因此认为上帝反复无常，而人的命运又无法预知，路德所在的奥古斯丁修会持预定拣选说，奥古斯丁认为上帝是绝对的，万事皆非偶然，人的命运在创世之前就已定下，人的性情也大部分早已安排妥当。奥古斯丁与保罗一样，认为上帝拣选某些人做神的儿女，并不在于其功过，失落者自失落，得救者自得救。路德自视为被定罪者，据《桌边谈》所言：“如果说上帝随意弃绝人类，先使他们的心刚硬，然后定他们的罪，这是完全不合常理的说法，难道上帝真以‘罪’和‘永刑’为可悦的事么？他怎能说是大有怜悯和慈爱的主呢？历代以来多少人产生反感，就由于这种说法。将上帝描写为不义、凶残、暴戾的上帝，任谁也会反感，我自己就不止一次感到极度绝望，宁愿上帝没有造出我来。还说爱上帝？我恨他还来不及呢？”<sup>②</sup>路德本是想与上帝相和才入修院的，结果发现自己没有能力去爱这样的上帝，却满腹牢骚地发出不恭敬之怨忿。

在《第一次诗篇注》(Dictata, 以下同)中，路德明显地为公义(Righteousness)、仁慈(Mercy)、审判(Judgment)三个概念及其关系所困，Dictata 4:1中，他认为“显我为义的上帝(God of my righteousness)”这句话中我的义并不属于自己，而是垂听祷告的上帝的义，虽然没有说“显我为仁慈的上帝(God of my mercy)”，但它其实上与“显我为义的上帝”是一回事，这同一的上帝垂悯我称我为义，他的义和仁慈就是

---

① 罗伦培登：《这是我的立场》，陆中石、古乐人译，译林出版社，1995年，第18页。

② 罗伦培登：《这是我的立场》，陆中石、古乐人译，译林出版社，1995年，第36-37页。

我的义和我的仁慈。显然他认为仁慈与义密不可分，因为除非上帝首先拥有慈爱，否则我们不能成为义人。如果上帝的仁慈没有被人接受，它就什么也不是；如果我们接受到了上帝的仁慈，我们就已被铸成为义人。于是路德对仁慈和义这两个概念作出了界定：“但是现在名词‘仁慈’意指仁慈者所给予的一切，然而我的义则指从仁慈者所接收的一切。”<sup>①</sup>路德似乎觉察到了义是上帝的恩典，但是他却始终将义与公正（justice）和审判联系在一起，在 Dictata 72:1 中，在比较旧律与新律时，他认为旧律从寓意、道德、奥义来说而非从字义上指示了基督的到来，而新律则特别预示了将来的审判和义，以及基督的复临。基督的律法即福音是平安、恩惠的律法，当他想及义和审判时，他感到非常吃惊。“现在，令人吃惊的是恩典即福音的律法（两者是一回事），如何成了审判和公义。必须承认，毫无疑问因为他审判和称信他的人为主，故而无论上帝说了什么都是审判。”<sup>②</sup>既然恩典成了审判和公义，那么公义、审判与仁慈也就成了“三位一体”，路德的这一惊讶使我们觉得神义问题之后存在更深的问题，“义”意味着什么？在西方文化背景中它的丰富内涵为何？

毫无疑问基督教文化根源于两希文化（即希伯来和希腊），基督教的许多神学词汇直接根源于希伯来圣经文本，“义”（righteousness）这一概念同样也只有从两种文化背景中得到理解，义的希伯来文是 *sdq*，称义的希伯来文又为 *sdqh*，希伯来文词素 *sdq* 是一个神学术语，而非世俗意义上使用的词汇，它含有强烈的救赎论意味，而不能在任何场合都以 *Iustitia*（justice 公正或公义、正义）来替换。*sdq* 与 *sdqh* 最为精确的意思是带来慰藉的公义（*Iustitia salutifera*），基本意思为赦免和保守，上帝的公义就在于他赦免人一切的过犯并保守他们的生命。在 Dictata 期间，路德尚未理解到神义的希伯来文原意。这很可能是路德希伯来文和希腊文功底不深造成的，1516 年爱拉斯谟《新约总释》出版时，路德方才开始苦攻这两门古典语言，新旧约分别于 1522 年和 1534 年译出。据学者 S·拉德的研究，最早至第二次诗篇讲义（1518—21），路德才充分地意识到神义的语义学意义。其实，神义的希伯来文原义在古希腊罗马文化背景下的扭曲变迁才是路德精神困苦的直接原因。

正义之希腊文为 *dike*，作为伦理道德规范，古希腊哲人视其为四主德之首，与之义近的公正（*dikaionee*）是从 *dikee* 即诉讼、审判等法律活动中概括出来的，所以，公正和不公正总是和法律联系起来，在神话里 *Dikee* 便是人格化的正义女神。柏拉图在《国家篇》中集中讨论了正义的意义，他首先讨论了国家的正义，他认为国家大体由三类人（统治者、卫士、工农群众）组成，他们相应地由金、银和铁铜三种材料铸成，一个好的国家应具有智慧、勇敢、自制、正义四种美德。统治者要有智慧，战士

---

① LW10, P47.

② LW10, P404.

要勇敢方能保家卫国，大多数人接受统治，三种人都能保持各自的位分，国家就能保持和谐秩序。而正义的原则正是：每个人就各自有的智慧、自制和勇敢为国家作出最好贡献，安分守己，不干涉别人。<sup>①</sup>显然，正义高于其它三德，他是智慧、勇敢和自制三德的调谐者。其次，他讨论了个人灵魂中的正义，他认为个人灵魂中理智、激情、欲望三种要素如果既能各自发挥自己的作用，又能协调一致，灵魂便可称为正义，可见义的基本意思为公正合理、协调、相适。亚里士多德继承了其师学说，他认为公正是最完满的德性，因为他在四德中是唯一与他人相关的。“它之所以为最完满的德性，乃由于它是完满的德性的实行。它之所以是完满的德性，是由于有了这种德性，就能以德性对待他人，而不只是对待自身。”<sup>②</sup>亚氏还认为公正是某种中道，如不平之间存在一个中间，要达到中道，就要在分配和交往行为中按比例而行。分配行为中依照几何比例，各取所值，交往行为中按算术比例衡量大小得失，实现公平。公正就是比例的思想凸显了希腊正义观的理性因素。亚氏还区别了公正和正直（*epieikees*）两个概念，他认为正直是公正，但并不是法律上的公正，而是对法律公正的纠正。正直的本性就是要纠正法律普遍性所带来的不足，正直是一个人的品质。西塞罗使义这一概念具有了西方典型特征：分配正义（*Iustitia distributiva*），西塞罗将义称为给予人所当得的一切（*reddens unicuique quod suum est*），西塞罗的分配正义观将理性引入义之中来，这是希伯来原文中简直不可能具有的含义。加上罗马法对早期拉丁语神学的影响，使得罗马人以律法之义的态度去看待圣经中该词的含义。在佩拉纠主义之争中，奥古斯丁率先起来反抗这一倾向，根据埃克兰姆的朱利安的观点，上帝公正平等地对待任何人，上帝依据人的功德提供给人应当得到的一切，他对神义和义的理解显然局限于西塞罗的观点之中。奥古斯丁认为神义绝不同于人义，如第一章所述，上帝之所以公义，不在于人的功德，而是由于上帝遵守自己的诺言，义在奥古斯丁称义神学中只是一个直觉性而非分析性概念。经院神学之父安瑟尔谟也曾批判过将义的世俗含义用来解释上帝赦免人类罪过的神圣天道的作法，他反对用西塞罗的正义观来表述神人之正义关系，因为正义的分配人无法知晓。

古希腊的理性正义观是古罗马帝国拉丁文化分配正义观的重要原因，中世纪特别是中世纪鼎盛期（*The High medieval*），亚里士多德哲学成为了知识权威，称义神学的人神协作模式便是将义理解为分配正义的明证，人要在上帝的援助下做出配得拯救的善功来。这就以世俗之义去理解上帝之义，将分配正义应用于上帝必然带来如下问题：上帝之义对罪人来说永远不可能成为一个好消息，罪人必遭惩罚，对上帝的爱何从而生？分配正义遮蔽了义的希伯来文原意，义的古希腊罗马含义和希伯来含义之争

① 参见《理想国》，433A-434C。

② 亚里士多德：《亚里士多德选集·伦理学卷》，中国人民大学出版社，1999，第103-4页。

执是造成路德精神困苦的根本原因，而希伯来之“义”与希腊罗马之“义”所构成的张力，正是驱动路德探索上帝之义这一问题的根本动力。上帝之义同样也困扰过路德之前许多虔诚基督教徒的心魂，路德在其一生中，多次提及他早年对“上帝之义”这一观念的恨恶，如1538年，他问道：“谁会爱一个按照公正原则对待罪人的上帝？”<sup>①</sup>路德关于神义问题的困苦并非是他个人制造出来的难题，显然这是一个两种对立的义之张力的真正神学十字架，这一难题不仅吸引了教会的许多博学导师，而且也出现于各种地方语言的宗教文化中，许多对路德这一难题没有同感的人也承认这是一个信徒必须面对的真正神学难题。现在我们感到奇怪的是，为什么路德没有注意到教会内部对此问题的解答？据我们所知，勒费弗尔1515年在巴黎出版了《奥古斯丁全集》，路德也是早至此时才得以面对奥氏思想原貌，而不是仅从修会摘编的只言片语去了解奥氏思想，如前所述，奥氏是在反佩拉纠主义论争中思考称义问题的，但他未直接触及到这一难题。根据亨利希·德尼弗雷（Heinrich Denifle）的看法，路德根本就不能代表整个西派基督教的传统，因为从安布罗斯到路德，从来没有人象路德那样去理解上帝之义。我们之所以提出这种问题，在于我们假定了神义问题，过去曾被充分地探讨过，或者路德非常熟悉早期特别是教父们的学说。其实我们在第二章所揭示的路德是一位中世纪末期的神学家，他仅仅熟悉经院新学中诸如奥卡姆、皮埃尔·戴依、迦伯列·比尔等人的学说，而对其它神学和学说则显得陌生。路德在其自传性回忆中提到他在爱尔福特学习的日子里，他遵循大学博士们的一致意见，将神义理解为上帝的形式上的公正，显然路德是在经院新学称义论模式下思考“上帝之义”这一问题的。因此经院新学家是在何种意义上理解神义，对我们的研究就变得非常重要了。

如前所述，我们知道经院新学救赎论的核心是契约因果性概念，这就预设了上帝自加限制于自己的绝对自由活动之上，他必须遵从契约的规定，尽管这种契约是他偶然作出的。作为契约的一方，当人这一方达到契约的要求时，上帝必须提供人恩典以兑现自己的承诺。契约因果性是个复杂范畴，它并不牵涉到契约双方的实体特性，条件的满足与恩典和罪的性质没有什么内在的联系。就迦伯列·比尔而言，上帝因其自由、大能和仁慈，决意与人立约，凭此约定他准备给予比人的行为本身所要有的更大价值，结果尽力做好的人尽管行为本身没有多少价值，上帝根据契约也要给予他更大的价值，契约就被视为人从自然状态进入到恩典状态的桥梁。不管上帝偶然决定的后果是什么，拯救秩序一经颁定，就必须被视为不可变更和绝对可靠。约定超出了上帝的权限，人满足了某种最低条件时，上帝不能更改自己的约定。经院新学的契约

---

<sup>①</sup> WA40II, P445.

(pactum)概念所规定的契约责任可以在罗马法和教会法里找到类似的表达,实际上,经院新学称义论所用于表达上帝自我追加责任的术语都见于查士丁尼大帝所制定的《民法典》(corpus Iuris civile)。义这一概念基于西塞罗的正义观并源出于教会法,在经院新学中被认作是一种司法协议(Iuris consensus),它规定了政治体协议双方享有什么样的权利和义务。早期神学家很难将西塞罗的分配正义与圣经上的上帝之义协调起来,经院新学家们利用当时出现的政治和经济契约来解决这一难题。契约有章可循地规定了人和神双方各自应负的责任和应享有的权利,它为人神之关系提供了一个可靠框架。于是上帝之义在契约中要实现出来,就必须满足两个条件:一是上帝遵守自己的允诺,不单方面撕毁契约,保证人神救赎框架的稳定性。于是神之义就是指上帝对其所颁布的拯救秩序的忠诚可信;另一个条件是,上帝作为审判者,决断人是否遵守契约并达到规定的标准,然后按照人所做出的努力给予奖惩。上帝之所以被称为义,就在于它按照契约给予人所当得到的一切。对那些努力做好的人,上帝报以恩典和永生;而对那些没有做好的,上帝报以惩罚。所以上帝之义就意味着上帝要么称罪人为义,要么惩罚他们。迦伯列·比尔将西塞罗和亚里士多德的分配正义观应用于上帝之义,所以可以很明显地看到他神学理解为一种普通原则:在契约规条中,上帝是信实和公正的,他赐恩典予那些满足约定条件的人,不管他们自身情况如何,反之他惩罚那些不能满足约定条件的人。于是上帝之义就包含两个方面:信守诺言和践行诺言。

很显然,上帝的公义首先体现在他遵守与人所立契约中的恩典承诺,经院新学的契约因果性就转化为上帝的诺言与回报的关系,当然上帝的恩典回报是有条件的。对于道德上努力做好的人来说,上帝给予他恩典回报,没有满足道德条件的,上帝则没有义务给予他以恩典。在 Dictata 期间,路德在契约神学的框架内发展出谦卑神学(Theology of humility)来。他认为人称义所需的最低条件是在上帝面前保持谦卑的态度,自责、倾空自我并呼救上帝里的恩典。“因为我们在上帝面前仍是一文不值和不虔不义,故而无论我们做了什么在他看来都不算什么。是的,甚至使我们得以今日称义的信心和恩典,如若没有上帝契约的运作,也不会使我们称义。正是因为如下原因我们才可获救,他与我们一起制定了约定和契约,即信而受洗的必获拯救。然而,上帝在此约面前是信实可靠的,他忠诚于自己的允诺。因此,在他面前我们真的总是罪人,结果在他与我们所立的约里他自己总是称义者。”<sup>①</sup>路德认为上帝之信守诺言是契约起作用的前提,人要被称义并获救恩的保证是上帝的契约,足见路德是在契约神学的新学框架内思考上帝之义的,他认为上帝之义是人被称义的先决条件,“但上帝之义是必需的,以便人可以在上帝面前称义,并且需要上帝之义还另有原因,即上帝是

---

① LW 10, P236-7.

审判者，人不为人而为上帝所审判”。<sup>①</sup>路德认为只有谦卑的人才能称上帝为义，并真正认识到上帝之义。“因此，除非有人谴责、指控和审判自己，否则没人能称上帝为义。因为义人首先是自己的谴责者、指控者和审判者，所以他才称上帝为义，并使自己获胜。相反，不虔和骄矜之人首先是自己的开脱者、自我称义者、辩护者和救主，因为他总是不由自主地说自己不需要上帝来当救主，并以自己的话语审判上帝，贬低他，还谴责他为撒谎者和虚伪者，但是他不会得逞，上帝必定要赢得一切。”<sup>②</sup>路德很早就对完全和圣洁的修士生活产生过怀疑，他曾经历过极端虔敬湮灭和上帝之义的困苦，但是他并未沉陷于绝望之中，反而以神学的立场来思考自己的经验，谦卑神学代表了他思想中最为阴郁和沉重的一个阶段。谦卑神学的主要内容是，人在上帝面前是个罪人，罪永远不会从人的生存中消失，也不会逐渐缩小，人出现在上帝面前的唯一可能是以其贫乏和罪疚、完全谦卑和自贬并且完全依靠上帝。谦卑这种敬虔态度在路德那里成了获得上帝恩典的前提，“那人将是谦卑和敬畏的，故此上帝要给他恩典，并且圣灵也要临到他。”<sup>③</sup>路德的谦卑神学认为信徒带给上帝的双重交托是赞美上帝和承认自己的罪。而非基督耶稣的卑己谦下榜样，人不会谦恭地效法基督去满足称义的最低条件。路德的谦卑神学是契约新学的精致产物，Dictata 期间，路德似乎把谦卑看作人的一种自然努力，藉此上帝可以称罪人为义。但是，路德对神义的理解与经院新学的理解有很大差距。路德是以基督论的立场来思考神义的，他认为神义作为信守诺言来讲，已为基督耶稣道成肉身并钉十字架所证实，神早已在《旧约》中讲到要从大卫家兴起一位君王，救以色列民并与之订立新的盟约。

在经院新学契约神学中，神义的第二方面，即上帝履行了诺言，提供给属人有分的义更为重要。我们已经知道经院新学家视契约为罗马法中的司法协议，这就将西塞罗的分配正义观（义就是提供给属人的一切）引用到神人关系上来，上帝根据根据契约规定公正地对待个人。Dictata 时期，路德也是在契约神学模式下来理解上帝之义的。诗 9 注释中，路德写道：“圣经一般以这种方式来区分平等（equita）和公义（Iustitia）这两个概念，其中平等与人有关，而公义则与事情有关。公平之人（equus）就是那种对万事万物等而视之并公正地引导自己的人，他也不受爱恨和穷富等外在因素所左右而去赞扬某些人，又贬抑另外一些人。所以，上帝被称为公正，乃是因为他不仅赐恩予犹太人，而且不分人种给予所有人，即使犹太人希望他变得不公正和只接纳犹太人，也是如此。结果他的福音被称为‘以平等施行他的话’，如赛 10:22 所告诉我们的，因为他等视群伦，既以同样的仁慈也只以同样的宽厚对待一切人，不论贫富，亦

---

① LW 10, P234.

② LW 10, P236.

③ LW 10, P274.

不论是犹太人 or 外邦人。然而，人类自己的律法像蜘蛛的网结（参赛 59:5），通过犹太人的不义之错误显为不公平。然而，公义（Justice）被认为是恢复属人所有的一切（*Iustitia autem dicitur redditio unicuique quod suum est*）。因此平等先于公义并且成为其前提，平等鉴察功德，公义给予回报。故而上帝以平等审判世界（因为他平等对待众人，希望万人获救）；他又以‘公义审判’（诗 98:9）。因为他给每人所该得的报酬（*reddit unicuique suum premium*）。有一个福音比喻（太 20:10-20）很好地说明了上帝待人的两种方式，在此故事中，在每人得到一天的工价后，有人抱怨园主的不公正。”<sup>①</sup>在这段注释中，路德将平等视为公义的先决条件，他所理解的平等是指偏颇的缺失，上帝以平等审判之时，他并不考虑人的特征，而是考虑人的行为是否满足了他的意愿，如同葡萄园主一样，早来晚来并不重要，重要的是做完这项工作。上帝对人一视同仁，并不因人而异（*sine acceptione personarum*）。在诗 7:4 注释中，路德甚至认为公义就是平等本身。“这就是‘公义’（*aequitas*）一词的含义，即某人是公义的（*aequus*）意味着他对所有人一视同仁，而不考虑或忽略人的差别。”<sup>②</sup>路德使用平等一词似乎与教会法用语有关，但含义又大不相同。这段注释的神学意义明白地显示出来了，上帝是以平等和公义审判世人，上帝是依据人的行为善功来审判，而非根据人本身的特性状况，上帝对所有人显示自己的仁慈和严厉，他以公正无偏颇的态度对待人。正如他所指出的，上帝赐救恩予众人，他希望众人得拯救。然而上帝的普遍救恩何时会临到，上帝的神圣审判在什么条件下发生？如果上帝既平等又公正地将救恩给予人，就必然推导出罪人身上必须有某种允许上帝称他为义之凭据，路德说过，平等鉴别功德（*merit*），公义给予回报，因此，称义只有基于人的功德，但这种功德只能是情谊功德。

经院新学家认为情谊功德是从自然状态跃入恩宠状态的唯一桥梁，上帝有责任和义务赐恩予那些道德上尽力做好之人，称义所需要的条件对各个人都是相同的，即尽力做好（*faciens quod in se est*）。然而，尽力做好也是一种极为含糊的要求，人怎样才能知道自己尽了最大努力并获得救恩呢？尽力做好的最低程度从未公布，这是契约神学的困难之处，迦佰列·比尔认为人不能确知他们是否已尽力做好，在此问题上，经院新学与整个经院神学一脉相承，人无法知道他是否配被上帝所爱或仇恨。这就使得路德谦卑神学根基发生动摇，他曾认为是个人的虔敬态度而非上帝之义使得人称义，人在上帝审判面前自责谦卑仿佛被视为称义的功德，但在上帝面前人的谦卑又算什么。而如果人不能确知自己是否履行了称义所需的最低条件，那么他也就不能知道上帝是否称他为义或谴责他。上帝之义的不可知性质就成了路德精神困苦的原因，随着 *Dictata* 的展开，路德愈发觉得自己的道德品质诸如谦卑并不能达到称义的要求，反而

---

① LW 10,p94-95.

② LW 10,p83.

受到上帝的怒责。在解释上帝的公义审判时，路德写道：“审判就是去谴责自己并且决不自我称义，这是义之开始。”<sup>①</sup>“上帝的忿怒”（The wrath of God）频繁出现于 Dictata 文本中，上帝的义对路德来说就是带有烈怒的审判。经院新学家们普遍认为基督是立法者而非救主，路德早年也认为基督是上帝之义的具体表现，“没有人知道上帝的忿怒临到众人和众人在上帝面前都成了罪人，但是凭着他从天上启示出的福音，我们知道通过基督我们怎样从忿怒中脱离出来，什么样的义使我们得到释放。”<sup>②</sup>路德显然认识到了上帝的审判和赦免都在基督之中发生，然而基督对他来说仍是罪人的公义审判者，“我知道基督是一位严厉法官，在他面前我想转身逃走，然而却不能移动脚步。”<sup>③</sup>路德认为基督里隐含着让人恐慌的称义标准，称义要与基督相关联，路德与新学救赎论拉开了距离，新学救赎论中基督虚位以待，基督仅作为立法者和外在模范引导人们去完成律法，人被称义所需满足的条件与古学一样，即必须尽力做好。

尽力做好原则既然缺乏一个精确的限度，而且在谦卑神学范式之下，人的事功比起谦卑的虔敬态度微不足道，将上帝之义理解为给人所当的一切还能成立吗？人的事功和义真的配得救恩吗？罗马书注期间，路德批判了分配正义观，他认为将基于亚里士多德伦理学、西塞罗政治法律著作和教会法的正义观应用于上帝会引发诸多歧义，1532年，路德评论上帝之义时，认为它不会是一个好消息，有谁会去爱一个按公正原则对待罪人的上帝呢？在评注《加拉太书》时，路德吃惊地写道：“这是一种对义多么奇妙的定义啊！义通常被描述如下：‘义是一种根据人所有的份额给予报酬的一种德性。’（*iustitia est virtus reddens Unicuique quod suum est*）但这儿又说道：‘义是信入基督耶稣。’（*fides Ihesu christi*）”<sup>④</sup>《罗马书》注释期间，路德多次将亚里士多德、西塞罗和律法之义与圣经之义进行了对比，他对自己以前使用过的义感到愈发厌弃。路德在评注罗 4:7 时写道：“圣经使用义和不义与哲人和法学家完全不同。很明显，因为他们认为义和不义是灵魂的一种品质。但是圣经之义有赖于上帝之转归而非事物自身的本质。因为人不可能拥有义，他仅拥有一种特质，他的的确确是个罪人和不义之人。但是由于他承认自己的不义并且祈求上帝之义，上帝满有仁慈地视他为义，意愿他在自己面前显为义；他才可能拥有义。因此，我们生来就是可恶的不义之人，我们死在不义之中，只有通过信上帝之道和慈爱上帝之免罪，我们才能成为义人。”<sup>⑤</sup>路德在注解罗 5:12, 9:6, 10:10, 12:2 时批判将亚氏正义观应用于神学研究的做法，他反对用亚氏和西塞罗正义观来解释上帝对待罪人的方式。值得我们思考的是，路德为

---

① LW 10,p267.

② LW 10,p145.

③ WA 38,p148.

④ WA 57,p69.

⑤ LW25, p274-5.

何要批判分配正义观,是什么原因促使他对义的理解发生了转变?通过将基督恢复到称义之中,路德强调了信仰上帝之道的重要作用,信仰与义的关系就凸显出来了。

### 第三节 信仰与上帝之义

在罗 3:7 注释中,路德明确提到上帝的称义和相信(trust in)上帝是一回事。<sup>①</sup>信仰(fide)似乎被当做了称义的前提条件,“答案是我们必须相信上帝而非人,因为他是真实的,如上所述,依从希腊文原意,我们必须相信他,因为被称义就是去信(to be justified is to believe)。”<sup>②</sup>显然,义和信之间存在紧密联系,在 Dictata 早期,路德多次谈到义(Iustitia)和信(fide)这两个术语,诗 37:21 注释中,他认为罪人之所以是坏的,是因为他不相信基督并以真实的心敬拜他;而义人之所以是好的,是因为他置身于基督之中。<sup>③</sup>义在基督信仰之中,也在人心中。<sup>④</sup>信是信上帝之道,上帝之道是公正的,他凭他的信实来完成自己的工作,上帝的公义不能通过感知和理性来理解,只有通过信仰,属灵的真理才能被了解。<sup>⑤</sup>诗 36:6 注释中,路德提出了信之义(Iustitia fidei)这一概念,“上帝之义之所以是高山,完全是由于信的缘故,因为信之义是陡峭和不可克服的……所以山是信条和信力,一切都由于信仰而变得崇高。”<sup>⑥</sup>信是基督里的信,信之义是通过基督人被称义。我们不能说路德此时已经达到了对上帝之义的成熟理解,他只不过将信之义与上帝之义联系起来。在诗 35 (36) :7 注释中路德提到“你的公义”(Iustitia tua),他写道:“你的信之公义在你面前是我们的义。(Iusticia fidei tua qua coram te iusti sumus)。”<sup>⑦</sup>这个注释表明路德认为个人的称义必须在上帝面前(coram deo)才有效,也即是说信之义只有在上帝面前才能变为我们的义。(Iustitia fidei,qua coram deo iusti fiunt)路德对神义的理解颇类似于奥古斯丁,即义来自于上帝而非属于上帝,上帝将义给予人是为了人被称为义,但很难说路德的信之义概念就受到奥古斯丁神义概念的暗示,因为路德此时可能还未读到奥古斯丁所著《精意与文字》一书,而且路德对信之义的理解似乎有法庭意味,这是奥古斯丁神义概念所没有的。一般来说,路德总是将信之义(Iustitia fidei)与在上帝面前(coram deo)联系起来,他将信之义视为自身生长(sui generis)的义且在上帝面前有效,人义的标准无法认识信仰之义。

① LW 25,p210.

② LW 25,p209-10.

③ See,LW10,p175.

④ See,LW10,p268.

⑤ See,LW10,p148.

⑥ LW10, p171.

⑦ WA3,p199.

通过对 Dictata 的仔细分析,我们发现路德信之义这一概念有如下特点:信之义是来自于上帝的礼物,而非属于上帝自身的所有物。信之义只在上帝面前非在人面前有效,义的实质为基督里的信仰(fides christi)。但是信之义这一概念也比较模糊不清,义是本身被当做信,还是与信仰有别,仅来自于信仰?如果义是信本身,只说明称义需要满足一个普遍要求,即“信而受洗的必获拯救”(可 16:16);如果义不等同于信本身,只是来自于信仰也即来自于上帝,那么义还有待于上帝的决断。在诗 7 评注中,路德首先强调了神人的特性,他平等地审判一切,尔后转而考察神圣审判的基础。路德似乎将上帝的审判视为基于某个条件下的普遍要求而非个别要求。在上帝面前唯一有效的义是信之义,这完全与人的审判标准不谐调,但是他传达了一个信息,即上帝要审判全人类。在评注诗 49(50):61 上一句话:“诸天宣扬上帝的公义,因为他是审判者”时,路德写道:“神按人的功德多少给予每一个人,因为基督耶稣是审判的神。”(Dei readentis Unicuique quod suum meritum, quoniam Deus Ihesus christus Iudex est)<sup>①</sup>可以看出,“信之义”之信被路德视为信根据功德施奖罚的上帝,也即西塞罗分配正义观所理解的上帝。此外,路德认为施审判的上帝为基督耶稣,而且基督是威严的审判官,新约福音书中的基督基于人是否信他,是否拥有信之义来实施审判。在评注诗 50:6 中“诸天必表明他的公义,因为神是施行审判的”时,路德写道:“使徒们宣布了这个新词,即有一天不是人处于上帝的位子上,而是基督自己要施行审判,因为这是上帝的审判,所以这种审判的普遍性和全面性是必要的,他的代表行事偏颇,但是既然他至尊又崇高,所以由他亲自审判万事是必要的。故而宣称上帝是施审判的就等于宣告了普遍的审判和别人在上帝面前所拥有的义的不足,但是上帝的义是必需的,以便人可以在上帝面前显为义。之所以需要上帝之义,是因为上帝是施行审判的主,人要被上帝而非人自身所审判。”<sup>②</sup>此段注释表明路德的基本立场:上帝要在基督里施行审判而且审判基于的原则是信之义。因为上帝的审判是普遍事件,上帝要平等地(in equity),即不考虑人的特性,对人采取一视同仁的态度,还要公正地(in justice),即按人所应得的给予人来施行审判,审判得以进行的基础是信之义这一概念,当然这一概念也融摄了平等与公正的含义在其之内。

对于信之义这一概念,我们能说路德就认为它是来自于上帝的神圣礼物吗?上帝不考虑人有功德与否,只是基于人在上帝面前能算义吗?信之义直接来自于上帝,这种看法虽然很有诱惑力,但是路德显然不是在这种意义上来使用这一概念的,在诗 51:4 注释中,路德写道:“因为我们在上帝面前仍属不虔不义和一文不值,故而我们所做的一切在上帝面前算不得什么。是的,甚至信仰(faith)和恩典,尽管通过它

---

① WA3,p278.

② LW10, p 234.

们我们得以称义，若没有上帝契约的运作的話，单靠它们本身是不能够称我们为义的，我们被拯救的原因恰恰在于：他与我们立了约定和合同，无论谁，只要信而受洗的必获拯救。在合同之中，上帝是信实的并保守他所允诺的一切。故而在上帝面前我们总是陷在罪里，这是不争的事实，结果在上帝与我们立的约里面，他自己才能算做审判者。”<sup>①</sup>路德指出信仰必须在上帝的审判和约定之前才有效，这是经院新学的契约神学在其神学框架和术语中的反映。前面我们已经指出 Dictata 期间，路德还是一位中世纪末期经院神学家，神学思考受制于契约神学模式，路德同样使用契约因果性概念讨论信之义这一概念。一旦承认了这一事实，神之义和信之义的关系就变得明朗化了。

前一节中，我们已谈到路德认为经院新学救赎论称义前提条件是谦卑 (humility)，于是谦卑与信仰之间的关系就成为了问题，在 Dictata 早期和《罗马书》注释中，谦卑是一条重要的注释条目。事实上，路德是打算说谦卑是全部圣经的主题。在罗 2: 11 注释中，路德写道：“全部圣经只教导谦卑，在其中我们不仅服从上帝而且也服从每一造物。”<sup>②</sup>谦卑毁坏人的一切义和善功，在罗马书注中，路德似乎认为谦卑和信仰密不可分；信仰就是谦卑的另一种表达。“因此我们必须接受圣经上的每一句话仿佛都是亲口说出的，不管这话是藉谁的口讲出的，而且我们还必须相信它、服从它并使我们的理性顺从它。只有以这种方式我们才被称为义，而不是靠其他的办法。”<sup>③</sup>在称义问题上，信和谦卑具有同等的功效。但是单独依靠人自身，能做到服从上帝及万物吗？人的自责和降卑来源于对上帝之道的信可，正是因为相信上帝之道，人才可能接受他对世人皆罪的论断，正是有了基督耶稣的谦卑顺从人才可以效法基督，在彻底的谦卑顺服中，因为相信上帝在契约中所应许的恩典和义，所以转向基督，效法基督的谦卑并寻求上帝在基督里的义。因此谦卑来自于信仰，是信仰的自然后果。谦卑的作用是破除人对自身的执着，倒空自我，“破除我执”，等待义和恩典的降临。“所以那些满足于自己的真知和智慧的人不能接受到上帝的真理和智慧，它们只能给予空无一物且完全匮乏的心灵。因此，让我们向上帝说道：‘啊！我们多么愿意自己成为空无以便你可以进驻我们之中，多么愿意自己虚弱以便你的力量居住在我们心中，多么愿意自己是罪人以便你称我们为义。多么愿意自己愚顽以便你成为我们的智慧！’”<sup>④</sup>路德所理解的空无 (empty) 并非一种圣洁的状态，而是自我退场之后的信仰。从路德关于谦卑与信仰的论述中，我们可以看出，信之义在路德契约神学里正好是称义的前提条件。无论称义被理解为是恩典、信仰或者是谦卑的后果，终极原因还是上帝在拯救秩序中所立的约：人尽力做好，上帝不会不给予恩典。对于路德来说，信之义还是

---

① LW10,p236-7.

② LW25,p183.

③ LW25,p239-10.

④ LW25,p204.

由人努力行出来的义。

信之义来源于上帝，但是由人做出的信这一行为在上帝面前的价值为何？信或信基督（*fide christi*）可以满足称义的条件吗？对一个不信者来说，信基督就为义（*Iustitia est credere christo*）是很荒谬的，但是根据经院新学的契约神学原则，人的道德行为的内在价值与根据契约归与它们的价值形成巨大反差。人的行为价值在上帝眼里微不足道，但却因为契约得到了更丰厚的价值。由此，我们便可以明白何以上帝会在他的义中，接纳人所做出的如此琐碎的一个行为即信仰，并认为他配得称为义。因为在人眼里，信仰本身的内在价值微不足道，但是在上帝面前，信仰却有巨大的契约价值。在此，上帝出于自己订立的约准备接受人的信作为称义的等价物，不是因为人的信仰的内在价值，而仅是因为他决定了事情该当如此。人义和神义的极端二分法频频出现于 *Dictata* 之中，路德不仅否认人义在上帝面前的价值，还坚持认为人不能识别神义概念的价值。信仰基督之所以被称为义，在于圣约的运作。因为契约首先是上帝赐给人类的神圣礼物，圣约本身表达了上帝的自由意志和慷慨大度，结果人的信仰行为就被算为义，应该说信之义是神圣礼物（契约）的后果，信之义要成为义只有契约的先在才有可能，信基督代表了信的内在价值，义是上帝归与的价值。信之义就是那种来自于上帝的义，其中信若不是由于神圣契约将其内在价值（*bonitas intrinseca*）转化成为归与价值（*Valor impositus*）的话，它在上帝面前绝对成不了义。因此，信之义是上帝赐予人的礼物，它来自于上帝。但是信之义是上帝给人的普遍礼物，而不是给某人的特殊礼物，这是经由契约和人的信，间接地而非直接地得自于上帝。如果接受了路德 *Dictata* 早期在契约神学框架下思考神之义和信之义的话，信之义与神之义的关系就比较清楚了，上帝之义（契约之义）是信之义的先决条件，“上帝之义是必需的，以便他可以在上帝面前成为义。”<sup>①</sup>信之义是称义的先决条件，对一个想要在上帝面前称义的人来讲，要求他首先信基督，换句话说，上帝之义要求他首先拥有信之义，显然，上帝之义并不等同于信之义，但是契约却将二者紧密地联系在一起。稍后一些，路德对信之义这一概念的理解发生了变化，这主要体现在诗 70、71、72 注中。

许多路德学研究者认为路德在诗 31、32、33 注中对上帝之义已有了新的理解，在诗 31 注中，路德觉察到上帝之义与人之义的尖锐对立；<sup>②</sup>在诗 32 注释中，路德明确指出靠自身人不能在上帝面前称义，“诗篇开头便教导两件事，一是所有人都陷在罪里（没有义人）而且没有福享；二是没有人能靠善功赚得罪的赦免，只不过仅由上帝自身随意，通过不归罪而赦免人的罪（因为没人能靠自己变为义人）。”<sup>③</sup>路德还提

---

① LW10, p234.

② See,LW10,p143.

③ LW10,p147.

到拒绝认罪的人实质上是否认基督的义 (The righteousness of christ), 但他未将基督的义与上帝之义和信之义联系起来, 离他对上帝之义的成熟理解还有很大距离。<sup>①</sup>路德对上帝之义的理解体现在诗 33 注中, 他认为上帝之义必须通过信仰而非理智和情感来认知, 上帝的道是正直的, 上帝所做的一切都在信心中, 这实际上是对信之义的理解, 因此很难说路德在此对三篇诗注解已有了什么新的理解。但是在诗 70、71、72 注释中, 上帝之义概念的理解的确有了新的变化, 这对于确定路德神学突破的本质和时间具有重要的意义。

在本章第一节里, 我们讨论了路德的圣经解释学, 特别是 Dictata 中的四重解经法 (Quadriga), 路德对圣经灵义与字义的区别直接关系到他对上帝之义的发现, 当路德提到圣经的文字意义时, 他愿意将整个圣经的文字意义看作指向基督, 圣经文句的寓意指基督对其教会的救助, 圣经文句的道德含义指基督所做出的有益于教会和信徒的工作, 圣经文句的神秘含义指基督将来要完成的工作。在 Dictata 后面的部分出现了一个较为明显的特征, 即路德愈来愈强调圣经道德含义的重要性, 这体现在诗 70、71 注释之中, 路德在诗 71 注释结尾对“神啊!你的公义其高”这一诗句这样解释道:“此诗句最终描述了神义和人义之间的正确区分, 因为上帝之义直通诸天之上并且携我们到彼处。上帝之义由于能行至最高处, 也即能使我们升至至高处。然而人之义就大不一样了, 相反它使人降至至深处。这是因为欲要升高之人必被降卑, 而欲降卑之人必被高举, 但现在上帝之义的全部精髓就在于降卑自己至深渊。只有这样的人才会被高举, 因为他首先降至深渊。在此他大概意指基督, 通过伟大又深刻的谦卑, 基督成为了上帝的力量和义, 因此他现在藉着至高荣耀居于高天。所以, 无论谁想要理解使徒书信和别的经文的话, 他必须从道德含义的角度 (tropologically) 来理解一切: 他藉真理、智慧、力量、拯救和公义使我们强大、安全、公义和智慧等等, 因此一切都因为有了上帝的工作和道路, 一切在文字上都是基督, 并且在道德上 (morally) 是基督里的信。”<sup>②</sup>此注释中 tropologically 与 morally 是同义词, 很显然路德将圣经的四重含义缩减为两种, 即字义与道德含义, 字义指基督耶稣, 道德含义指凭信仰, 基督接纳和赦免罪人。Dictata 后期路德已很少使用四重方法解经, 在以后的圣经注释中, 路德更加强调文字和道德含义的重要性。路德在此所谈及的不过是我们前述提到的谦卑神学而已, 路德认为一切在上帝面前有效的义只能通过个体的完全降卑, 追随基督给予他的榜样来实现。根据契约, 上帝命定要接纳人的谦卑为信之义, 信之义作为契约之义尽管在人面前没有价值但是在上帝面前却单独有效。“故而他成为了义人, 因为他在自己面前是不义之人, 并且因此在上帝面前显得卑谦, 上帝就将恩典赐予此人。

① See LW10, p146.

② LW10, p401-2.

(Et sic fit iustitia, Quia qui sibi iniustus est et ita Coram Deo humilis, huic dat Deus gratiam suam)”。<sup>①</sup>路德似乎将他的表述视为新学的最高原则：尽力做好，上帝就会给予恩典。如果人想要得到上帝的恩典，他该做些什么？尽力做好 (Facienti quod in se est) 的原则应如何理解？路德对此的回答似乎已很清楚：尽力做好就等于自觉不义并在上帝面前保持谦卑。(facere quod in se est = esse sibi iniustus et ita coram Deo humilis)。<sup>②</sup>路德的称义神学仍处于谦卑神学模式之下，我们可以很清楚地看到他讨论的仍是信之义与上帝之义的关系。

在诗 71、72 注释里，路德从上帝之义与人之义的对比转向对比上帝的审判 (iudicium Dei) 和人的审判。在注解神义 (iustitia Dei) 的奥义和寓意之后，路德转而考虑神义的道德含义。他写道：“这是神义在圣经里最为常见的用法，这就是上帝谴责或使我们谴责自己所拥有的一切，以及整个旧人的行为（甚至我们的义，赛 64:6），这正好是谦卑。因为不是那些认为自己谦卑的人才是义人，而是那些眼里认为自己使人憎恶并配得咒骂的人（为自己的罪作出谴责和补偿）方称为义人。……正好圣经使用审判一词来表达谦卑的真正本质时具有明显的特征，即降格、蔑视并完成对于自己的谴责。……这就叫做上帝的审判，象是上帝的义、力量或者智慧。正是藉着它，我们成为智慧、强壮和谦卑，或凭藉它我们被审判。”<sup>③</sup>我们从道德意义出发来关注上帝的审判这一概念，上帝的审判与信者个人关系密切。路德并未孤立地思考此概念，而是将它与个人联系起来，上帝的审判不再是对人类的普遍的判断，而是直接召唤个人的完全降卑。仅当人被迫承认自己完全不配，甚至达到完全恶恨和蔑视自己的地步，称义才会自动到来。对路德来说，祈求上帝的审判就等于祈求自己的完全降卑，也就是说通过上帝在契约里的仁慈允诺，人跃入深渊会被高举升入天国的至高处。正如基督的自我降卑导致他的荣耀，通过降低自己入到深底，人可以被上帝高举至高处。路德的名言：义和谦卑是我们的审判(iusti et humiles vel iudicati sumus)。说明义、谦卑和审判之间存在着紧密联系，根据上帝命定的拯救秩序，谦卑被认为是上帝面前的义。很明显谦卑与信仰之间、审判和上帝之义之间存在着密切关系：上帝的审判使人认识到他的谦卑，上帝在自己的义中将这种谦卑算作人的信之义。

在诗 71、72 注解中，路德对神义的理解达到一个关键阶段。“同样，上帝之义也有三重含义。道德上看来，它指基督里的信仰 (fides christi)。罗 1: 17 上写着，上帝的义正是在福音上显明出来，因于信以致于信。而且这是圣经最常见的用法”。<sup>④</sup>路德从道德含义上将上帝之义理解为信仰基督，这并没有添加什么新的含意，但他却将注

① WA3, p462.

② See, WA4, p268.

③ LW10, p406.

④ LW10, p404.

意力转移到这个事实上来，即审判和义含有否定和肯定的意味，前者指谴责，后者关乎拯救：谁在诅咒中受审判，谁就歌颂拯救中的义。（*quia iudicium in damnationem, sicut iustitia in salvationem Sonat.*）<sup>①</sup>是的，正是通过责骂我们自己，我们才为上帝所拯救。当路德试图表达信之义的实质时，他交替使用信仰和谦卑这两个词汇。“上帝所说的任何话都是审判，然而他以三种方式施行审判，首先，从道德上来讲，他谴责肉体和世界中的工作。他展示出了在他眼里我们和世界中的一切都是可憎和可诅咒的，因此，无论谁以信仰贴近他，他都必定会变得自觉可耻、一无所是、可憎恶并且可诅咒，而那就是真正的谦卑，所以那个词汇恰当地表达了谦卑的实质和特征。不是那些造作称为或认为自己谦卑，而是那些不仅在心里和言行，而且也在行动上，展现自己丑陋和被诅咒的人，才是真正谦卑之人（而这就是他在此处提到的审判）。因此，肉体的鞭笞和钉十字架和对尘世的一切谴责正是上帝的审判，他自己凭藉福音和恩典，即审判来施行这一切，所以义就会来临。因为对一个自觉不义且在上帝面前持守谦卑的人来说，上帝会给他恩典。以此方式发生的故事在圣经里比比皆是，故而义在道德意义（*tropological*）上指信仰基督（*fides christi*）。”<sup>②</sup>从此段注释中可以看出，若从道德上来考虑，神义是指直接加诸于信者个人的事物，人凭此在上帝面前被接纳，即信之义。然而，在信之义与上帝之义、上帝的审判与谦卑之间关系的理解上，路德并没有贡献出什么新的洞见，上帝只不过是按契约将恩典施给谦卑之人。唯一值得注意的是他将道德之义（*iustitia tropologica*）引入上帝之义的讨论中，但是道德之义在实质内容上等同于信之义。如果不是象前面所述，将基督里的信仰当做自觉不义并在上帝面前显为谦卑，而是认为基督里的信仰与谦卑有着极端的差异性，此处就发在着某种突破。

截至诗 71:72 评注末尾，可以很清楚地看出路德将神义的道德部分当做基督里的信仰。当对信仰基督与神之义的同一性作出某种概念澄清时，便很难说路德在此做出了特别重大的神学进步。然而，路德所做的一切都是为了澄清人的称义问题中义的诸多含意，这一点从未改变过。于是，问题就转化为个人如何生起对基督的信仰？如果基督不在人心中生起效果，他决不会称我们为义，但是我们如何才能得到基督的效力？是通过人的自我降卑达到谦卑，还是无须人的协作上帝独自工作使人谦卑？信仰本身是一件上帝的恩典礼物，还是属人的品性（*disposition*）？这些问题有待路德去回答。在 *Dictata* 后期，路德指出人要称义需满足的基本条件是尽其所能，人降卑自己，不受驱使去寻求他现在所认识到自己需要的上帝礼物。“‘乞求，你就得到，寻找，你就寻见；敲门，就给你开门。因为人乞求就得到……’（太 7:7-8）。教会博士

---

① See, WA3, P466.

② LW10, p404.

们说的正好是，上帝会准确无误地将恩典给予尽其所能的人们，尽管他不会以义理功德（*meritum de condigno*）的方式去为恩典的临到做出准备，但由于上帝的允诺和仁慈的契约，他会以情谊功德（*meritum de congruo*）的方式为恩典的临到做出准备。”<sup>①</sup>此注释明显提到人回应契约的实质，新学家们将契约理解为提供了一个有效力的契约基础，藉此人得以从道德过渡到功德，从自然状态进入恩典状态。路德认为人倾向恩典的品性是人的一项自然作为吗？路德在 *Dictata* 晚期明确说过，人在自己的拯救中享有自由，人的自由意志表现在他的称义之中。<sup>②</sup>在 1514 年 12 月 26 日的布道中，路德主张人可以随意在恩典的途中设置障碍或者以另外的方式抗拒恩典。<sup>③</sup>在我们看来，*Dictata* 时期，路德是在经院新学契约神学框架内来思考称义问题的，他认为正确对待称义，除了被定义为实际恩典（*actual grace*）的普遍有效的外在恩典之外，必须被认为是人的一种自然作为，无须特殊恩典的援助。路德坚持上帝之义的神圣平等性，这因此构成了 *Dictata* 的一大特色，从而阻碍了他对特殊恩典在人类拯救中作用的重视。在拯救事情上，上帝主动与人立约，把恩典赐给那些降卑己身的人，人满足了谦卑这一最低条件就能获救。

我们不能以成熟期的路德神学来看待 *Dictata*，从而得出路德已完全突破了契约神学的结论来。事实上我们只能从整个中世纪末期神学的前提和局限来看待 *Dictata*，路德频繁使用“尽其所能”、“情谊功德”、“契约”等经院新学神学术语，就是 *Dictata* 后期也是如此。<sup>④</sup>然而，有迹象表明 *Dictata* 末尾，路德准备着走出契约神学框架的决定性的步伐。我们早已强调说明过，经院新学的契约神学的先决条件是人能够在没有特殊恩典的条件下，尽力做好，也就是说信仰基督即谦卑己身是人能做出的朝向上帝恩典的品性。但是一旦信仰基督不被理解为出自人性，而是上帝的恩赐，人没法信仰基督和降卑己身，那么新学契约神学就会濒临崩溃。路德在诗篇注的末尾实现了这种转变，恩典与信仰的关系被突出出来了，这一转变在路德称义神学发展过程中具有决定性的重要作用，我们将在随后一节里将此展现出来。

#### 第四节 上帝之义的发现

*Dictata* 诗 69:1、2、3 注释中，路德认为基督已摧毁了人自负、爱财、贪吃、奢侈的实体（*substances*）即荣耀、财富、食品和快乐，基督是以非实体（*non-substance*）

---

① LW11,p397.

② See,WA4,P295.

③ See,WA1,p32.

④ See,LW11,p448-9,p477.

的方式来完成这一工作的，因此人必须抛弃一切实体，需要另一种实体——即信仰，信仰本身是上帝的实体。<sup>①</sup>路德在此似乎是说信仰并非属于人，而属于上帝，但我们还不能得出他已认为信仰基督是上帝恩赐的结论来。但是在 *Dictata* 后期，路德似乎认为人对恩典之获得的准备和倾向本身就是恩典的工作，这种思想在诗 118, 119 注释中明显地表现出来。在诗 118:1 注释中，路德写道：“然而，上帝通过受难的基督将益处分发给不配或不值之人，事实上是给那些一点也不配得的人，也正是通过如此他显示自身不是一位虚构的上帝，而是一位又真又活的上帝。于此，他不从我们这儿接收什么美好的善功，反而将它们免费（without charge）赐予我们，对理性的每一判断来说，毫无所求并且白白地（gratis）将益处分予他人是神性的特征，神是自足存在的……但现今他所要求我们做的仅是接受，他所做的仅是给予，这样他才是真正的上帝。”<sup>②</sup>显然，路德认为人为获得上帝恩典的种种努力并非获救的先决条件，人在上帝恩典面前处于被动接受的地位。在评释诗 119:11，‘我将你的话藏在心里，免得我得罪你’时，路德写道：“这意味着，‘我已决心要全身心地侍奉你，因此我已将你的话刻在我的整个心版上，以使我不再象以前那样冒犯他们’。因此他在谋划之前恰好需要上帝恩典的援助，首先他说：‘不要驱赶我’，之后又说：‘因为我藏匿你的话语并且解释它们’。因为我的谋划会是虚空，除非上帝的恩典如此安排。”<sup>③</sup>路德虽然否定了人对救恩的谋划，从而凸显了神恩在称义中的主动地位。但我们还不能断定路德在此阶段已在称义思想上发生了决定性的变化。诗 119 注释中还存在着契约神学残余。“故而（基督的恩典）从道德中产生，因为当人类接纳基督时，不是凭自己的义而是凭借上帝的怜悯，不管基督的恩典如何恰当地安顿自己，所以每个人都是白白地获得恩典，而不管他如何使自身适合于（congrue）这恩典。恩典不是在我有所准备的基础上，而是基于神圣契约才被给予。正是通过规定（provision）方式，如果人等待并且呼唤，上帝才允诺自己的到来。”<sup>④</sup>神圣契约仍是上帝恩典被给予的前提条件，在诗 119: 88 注释中，谦卑神学的痕迹一再显露。<sup>⑤</sup>

然而很多迹象表明，在 *Dictata* 末尾，路德已在反对经院新学救赎论的前提。路德起初将谦卑视为人对称义救恩和上帝审判的回应，如今它似乎正是上帝本人独自促使人悔改并谦卑地接受上帝的神圣审判。路德多次谈到基督之义的统治，将基督与信仰和恩典联系起来，反对善功获救，主张恩典必须白白获得。必须强调的是 *Dictata* 中的证据还不足以说明路德就脱离了契约神学的思维模式，我们还必须寻找别的有力

---

① See, LW10, p384.

② LW11, p410-11.

③ LW11, p419.

④ LW11, p448-9.

⑤ See, LW11, p477.

材料。据说 1514 年迦伯列·比尔的选集 (Collectorium) 在里昂再版, 路德曾得到此文集的复印本并作了大量边释, 如他在评论比尔关于人凭天然能力, 无需援助能爱上帝胜于一切的论述时写道: “结果意志既不患病, 也不需要上帝的恩典。一切都起因于自由意志的愚蠢原则。仿佛自由意志在只倾向于恶的当儿, 还可以选择并依循相反的路径似的。”<sup>①</sup>很明显, 路德不再相信经院新学救赎论的基本前提: 人可以在没有特殊恩典的救助下尽其所能乃至获得恩典。换句话说, 路德已经确信人的自由意志自然要倾向恶, 人不能够回应契约中上帝的主动要求。路德不再相信人能够做出称义所要求的真正谦卑来, 相反要达到真正的谦卑却需要恩典。路德所获得的这一新洞见的意义在上帝之义的发现中将会得到展示, 我们现在要关注的是他何时获得了这一新洞见。

我们不清楚路德注解里昂版《比尔文集》的确切时间, 似乎有证据表明大约是在 1515—1516 年间, 这正好与罗马书讲义相吻合。如果将这一日期定为 1516—1517 年间, 倒接近于 1517 年路德发表反经院神学论纲 (Disputatio contra scholasticam theologiam), 路德在此时完全与经院新学乃至整个经院神学分手。然而, 许多有力的证据表明路德从 1515 年起就获得了这一洞见, 因为《罗马书讲义》中弥漫着对经院新学救赎论的批判。在《罗马书讲义》之前或之中, 路德思想上出现了三个重要的变化。1. 人在称义之事的地位由主动变为被动。“我们对待荣耀就象对待第一次恩典, 总是采取被动的态度, 就象妇人对待怀孕一样, 因为我们也是基督的新娘。因此, 即使我们祈祷并乞求恩典, 而当恩典真的到来, 灵魂感圣灵而孕, 它既不祈祷也不乞求, 只是静止不动。这肯定很难做到而且使我们感到恐怖, 要是那样的话, 灵魂就丧了理解力和意志力, 并使自己处于黑暗之中, 就象步入毁灭和虚无之中一样极其令人厌恶。以此之故, 灵魂总是远离高贵的恩典。”<sup>②</sup>路德认为这第一次恩典是运作的恩典 (operative grace), 并非是转变开始时注入的恩典, 就象洗礼、痛悔和悲痛时的恩典一样; 而是那种带来生命更新和恩典量度增长的恩典, 这第一次恩典带来合作的恩典 (cooperative grace),<sup>③</sup>路德采取了奥古斯丁的恩典概念, 指出人在第一次恩典面前处于完全被动状态。很清楚路德并未将人的行动从称义中排除出去, 而是要从根本上回到奥古斯丁对神人在称义中角色的本质立场上去。正是在这一点上, 路德与经院新学拉开了巨大的距离, 经院新学讲求有所作为并且尽其所能, 路德却认为恩典是求不来的, 人只能守候并期待它的临到。2. 路德指出了人的自由意志为罪所掳, 如果没有恩典之援助, 人不能称义。在此, 他第一次提到了囚徒意志 (servum arbitrium) 这一概

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page129.

② LW25, p368.

③ See, W25, p368-9.

念，此概念 1525 年成为他反爱拉斯谟的核心词。在罗 8：28 注释中，路德认为获救并非依赖于人的善功、意志和机遇，而完全取决于上帝的预定。“自由意志离却恩典的影响，无论怎样也没法获得义，却必定陷入罪中。所以奥古斯丁是正确的，当他在反朱利安的书称其为‘被俘的而非自由意志’ (*servum potius quam liberum arbitrium*)……因为从上帝看来，它陷在罪里不能审断是非”。<sup>①</sup>由于承认了人的自由意志在称义之事上的无能，路德就否定了从人出发寻求救恩的经院新学道路。3. 人能“尽其所能”的观点被当做佩拉纠主义来谴责。这一变化在其称义神学思想发展过程中很重要，因为路德早期一直持守经院新学的“尽其所能”原则，于是罗 14：1 注释就变得特别重要了。“这些人知道人靠自己什么都做不了。因此使用普遍接受的陈述：尽力做好，上帝不会忘记注入恩典 (*facienti quod in se est, infallibiliter deus infundit gratiam*) 就显得非常荒谬，而且是去支持佩拉纠的错误。如果我们将‘尽其所能’ (*facere quod in se est*) 理解为他做了些事情或他能做些事情 (*aliquid facere vel posse*) 的话，由于信了这些鬼话整个教会就会被颠覆”。<sup>②</sup>路德非常明确地反对自己原先所坚持的立场。

在 *Dictata* 诗 84：6 注释中，路德写道：“的确，信仰是上帝赐予不虔之人的恩典，凭借信仰，罪人得称为义，它是一切灵性恩惠、礼物、美德、善功和工作的头生子和实体、基础、喷泉、源头、核心。……信仰是一切事物的前提条件。”<sup>③</sup>使人称义的信仰是上帝的神圣礼物的思想在罗马书讲义中更为清晰地表达出来了，正是上帝自身促使人悔改并且谦卑地承认上帝对人的审判。尽管路德还将信仰与谦卑联系起来，但很明显路德对信仰这一概念的理解已经突破了早期的理解，稍微看看路德对罗 3：22、4：7、7：17、7：25 和 10：6 的评释，我们就不难发现路德对称义之信的本质已有了许多新的洞见。这种新洞见与其说与信仰的特征有关，不如说关系到信仰发生的方式。当信仰不被视为来自于人性而是上帝恩赐礼物之时，这种新的洞见对上帝之义的理解产生了什么后果呢？我们在前面曾经指出，截至 1515 年初，路德仅从道德含义出发，将上帝之义理解为基督里的信仰，信仰基督和谦卑满足了称义所需要的最低条件，这并不说明他已突破了契约神学。他仍认为个体面对上帝的审判，受触动去做出悔改和降卑己身以完成称义所需的要求。换句话说，路德将信仰基督理解为契约神学中尽其所能原则的本质要求，因而信仰基督就仍被理解为人的行为，无须上帝特殊恩典的援助可以单独由人的自然能力完成。一旦人完成了悔改并认信基督，上帝就会赐予他救恩。但到了 1515 年末，随着《罗马书》注释的展开，这一切都发生了变化。

---

① LW25, p371.

② LW25, p375.

③ LW11, p146.

基督的信仰 (fides christi) 这一概念的含义发生了实质性变化, 现在信仰基督被理解为上帝在人里的工作, 而不是人能够以其自然能力对上帝要求做出的回应。路德起先在谦卑神学中曾认为上帝将人的基督里的信仰算为称义, 亦即信仰基督是来自于上帝的间接恩典礼物, 现在被理解为上帝对信者个体的直接恩典礼物。早些时候, 信仰基督被当做是上帝的普遍恩典礼物, 在契约神学框架内要求人首先对上帝的首发性做出的必要回应, 信仰基督被视为放之四海皆准的普遍法门, 如今, 信仰基督被理解为上帝赐予个人的特殊恩典礼物。在此, 我们看到路德在 Dictata 诗 70、71、72 注释里将上帝之义理解为信仰的重要意义。这种看法虽然没有构成神学突破, 却为神学突破的到来准备了道路。上帝向要被称义之人索要的义不再被理解为靠人的努力去获得的某种东西, 而是上帝自己直接赐予个体的恩典。

1545 年即路德逝世前一年, 他的拉丁文作品汇编文集正式在维腾堡出版, 路德亲自作序, 其中描述了他 在维腾堡的早期职业生涯。尽管老人的记忆力值得怀疑, 但他所述事实的真实性基本上还是可靠的。路德提到了一个困扰他多年的神学问题——“上帝之义”。在描述了赎罪券争端的起源和发展, 以及米尔蒂茨 (Miltitz) 的使命之后, 路德这样讲道:

“此时, 在那年 (1515 年) 我又调头重新解释《诗篇》, 继我在维腾堡大学讲解使徒保罗的书信, 即《罗马书》、《加拉太书》和《希伯来书》之后, 我更加相信我比以往熟练多了, 我确实以极大的热情, 满腹犹疑地去理解《罗马书》中的保罗, 但直至那时我没有灰心泄气, 然而罗 1: 17 中 ‘上帝之义在此显明出来了’ 的一个词挡住了我的去路, 因为我痛恨上帝之义这一词, 根据所有教会教师的习惯用法, 我被教导要从哲学上去理解形式之义或主动之义, 正如他们所说, 上帝是公正的并且要惩罚不义之罪人。尽管作为一名修士, 我无可挑剔, 我却怀揣极度不安的良心, 觉着自己在上帝面前是个罪人, 我不会相信以我的补赎事功他会得着抚慰。是的, 我一点也不喜欢并且憎恶惩罚罪人的公义上帝, 如果不算亵渎上帝的话, 我曾私下不厌烦地嘟囔着, 我对上帝感到恼怒, 我真的说到: ‘悲惨的罪人们因为原罪要受到永远的诅咒, 十诫的律法将各种不幸施加给他们, 似乎这一切还不够, 上帝又通过福音在我们的痛处施加痛楚, 并以他的公义和烈怒恫吓我们。’ 于是我变得狂怒起来, 我心困惑, 我心愤怒, 我急冲冲地捶问保罗, 渴望知道他如何理解这段文字。最终, 感谢上帝, 仁慈的主, 我昼夜思索, 盯住了与这些词语有关的上下文, 即 ‘上帝之义在此显明, 如经上所记, 义人必因信得生’。从那里我开始懂得上帝之义是那种义人凭上帝礼物得生的义, 即义人凭信仰得生。而这就是此中真意: 上帝之义通过福音启示出来了, 即是那种仁慈上帝藉信称我们为义的被动之义, 正如经上写着, ‘义人必因信得生’。在此我觉得我再生了一次, 天国的门开了, 我得以踏入乐园。在此, 圣经的整个面目向我显

示出来，藉此我在记忆里浏览整本圣经。我又找到别的类似词语，如上帝的工作即他在我们里面做的一切，上帝的力量即有它我们就变得强壮，上帝的智慧即有它我们就变得聪慧，上帝的强大，上帝的拯救，上帝的荣耀等等。我以一种强烈的爱情和我最甜蜜的话语赞颂上帝之义，这种情感的炽烈程度不亚于我从前对‘上帝之义’这一词语的憎恶。故而保罗此段话对我来说就是进入天国的真正窄门，后来我读了奥古斯丁的《精意与文字》一书，我出乎意料地发现奥古斯丁也以相同的方式解释上帝之义，上帝之义是指上帝称我们为义，是披戴在我们身上的义（as the righteousness with which God clothes us when he justities us）。尽管他还未将此意思完整地表达出来，也未清晰地将每一事物与转归（imputation）联系起来解释，他告诉我们上帝之义是我们被称为义的义，这件事本身是令人喜悦的。有了这些思想武装自己之后，我开始重新注释《诗篇》。”<sup>①</sup>

这就是路德著名的“大证词”，此证词表明路德在《罗马书讲义》早期，大概1515年，已获属灵亮光，洞见到上帝之义藉信获得，是上帝转归给信徒的被动之义，人称义不靠行为努力而是藉信由上帝转归，使我们称义的上帝之义不属于人，不是人性中的一种美德，而是上帝的恩典。路德回到了圣经立场，“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗2:8-10）在经历了多年的灵性痛苦和学理探究之后，路德终于彻悟人获救是因着信本乎恩的圣经真理，一扫内心多年积聚的阴霾和迷雾，平静了灵魂的风暴，在上帝的灵恩里中止了渴求。在中世纪末期称义教义混乱的年代里，路德重新发现了保罗的“因信称义”教义，并且在生命之转归途中，无意识地制造了一个与奥古斯丁“花园事件”相类似的“塔楼经验”（Turmerlebnis），路德的生命接上了保罗和奥古斯丁。

路德重新发现了上帝之义，使“因信称义”教义得到重光，我们现在想了解的是他的先知性洞见中包含着什么新的内容：在罗马书注释（scholia）开端，路德认为上帝赦免人的罪不是通过来自于人自身、尘世的义和智慧，而是通过来自于天上异己的智慧和义，他倡议教会应教导一种外在的义（external righteousness）。<sup>②</sup>就此而言，路德强烈否定人之义在称义中的作用，他认为使人称义的义是外在于人的，亦即上帝之义是异己的义。路德在注释罗3:22时，指出信仰基督人得称为义的意思是：不仅只相信基督及其人格，而且要在一切事情上相信万事万物属于基督。<sup>③</sup>义是属于基督的，基督之义统治世界。于是上帝之义就等于“外在的基督之义”（Aliena iustitia christi），

---

① LW34, P336-7.

② See, LW25, p136.

③ See, LW25, p237.

外在的基督之义表明，上帝之义即赦免是通过基督受难、死而复活为人类赚得的，它不是通过人的努力得到的属人的东西。称义是上帝采取的行动，他在基督里赦免了罪人的罪，仿佛罪不存在似的，上帝直接接纳罪人。罪的赦免是在基督里完成的，人通过信与基督连为一体，得以参与到基督的丰盛救恩中，上帝因基督之故（*propter christum*），赦免了人的罪，具体说来，因为信仰基督，上帝视罪人与基督合一，他赦了人的罪，并为基督之故视罪人为义。因此赐予罪人的义并非是人的本性，而是“异己”的，属于耶稣基督的。义不像哲学家和经院神学家们所认为的那样，是人的本性，恰恰相反，人之所以为义人只因上帝的恩典，上帝将基督的义转归（*imputare* 或 *reputare*）于人，因而义是从人外面来的恩典礼物。人决不能为自己挣得这一义，只能因基督之故，靠上帝将白白的恩典赐予他。在称义之事上，人不可能做任何事，处于完全被动的地位。

人得称为义端赖于“义的转归”。“因为基督带走了我们所有的罪，但愿它们不再使我们觉得厌恶，结果罪不再属于我们而是基督的了，相反他的义变成了我们的义。”<sup>①</sup>路德还在罗 3:27, 4:7, 2:15 等注释中多次提到“义之转归”说。义之转归必然导致罪之交托，即罪由基督来承担，“耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗 4:25）。人因外在之义被称义，人的罪被赦免，是否就意味着，人的罪与基督的义发生互换？罪被基督承担了，而人却成为了义人，不再是罪人？这种看法恰好是路德所批判的经院神学交换原则，即罪被驱除而后救恩才会被灌注进入心里。<sup>②</sup>事实上，人能将自己的罪交托出去，这是一种幻象，也是对“义之转归”的误解，“因为事实就是这样，要么我根本未理解罪和恩典，要么经院神学家们未充分理解罪和恩典，因为他们处于这样的幻象之中，即原罪和现行罪会被全部清除。似乎它们象阴影碰到光明，一眨眼的功夫就被一扫而光，但是教父奥古斯丁、安布罗斯和《圣经》却持另外的看法。而他们却操着亚里士多德伦理学中的话语，罪和义都基于行为工作，它们的完成和赦免也是如此。但是至尊的奥古斯丁却说得很清楚：‘罪或贪欲在洗礼中得到宽恕，不是指它们并不存在了，而是说它们不再被归与人。’并且，至尊的安布罗斯也说道：‘我总是犯罪，所以我总是去参加团契。’”<sup>③</sup>因此，义之转归的含义是指在上帝面前不算作罪人，并非人没有罪和不可能犯罪。通过信仰，人抓住基督，得到转归之义，在上帝面前成为义人，得到重生，禀有新的生命，但由于原罪的本性，重生的新人仍是罪人。

路德在此提出了他对基督徒的整体看法：基督徒同时是罪人和义人（*simul iustus*

---

① LW25, p254.

② See, LW25, p260.

③ LW25, p254, p260-1.

et peccator)。“不,因为他(基督徒)同时是罪人和义人,事实上他是罪人,但是通过上帝的应许和确定的转归,他又是个义人,因为上帝将持续不断地把他从罪中释放出来,直到上帝将他医治痊愈。故而他在希望里完全是健康人,但事实上他仍然是个罪人;但他已有了义之开端,结果他就持续不断地追求义,而同时他也认识到自己仍是不义之人。”<sup>①</sup>同时是义人和罪人这句名言,表明人是义人乃因上帝对罪的赦免,即因基督之故,上帝裁定,并接受人为义;但就人本身而言,即就现在作为人的存在而言,人是罪人。“一个义人和一个罪人”,这两种说法就其不同方面都是正确的。在上帝的严厉审判面前,人是罪人;在上帝的伟大怜悯里,人是义人。在基督之外的人自身里,人是罪人;在人自身之外的基督里,人是义人。这种双重悖反的特点贯穿于基督徒的生命之中,任何理性和逻辑都不能理解这一基督徒生存悖论,同一个人同一时刻既是义人又是罪人,而且两者在他都是完全的,决非仿佛他是部分的义人和部分的罪人,而是他同时是完全的义人和完全的罪人。由此可知,罪人和义人的划分是位格(person)意义上的划分,而非人的两个不同部分。位格意味着人的整体性,路德也是在位格意义上来理解人的肉体(carō)和灵体(spiritus)的,他认为灵肉并非人内部代表功能高低不同的两个部分,而是从不同角度看待整个人(totus homo)的结果。肉体并非指人的物质身体或人的较低级功能,而是指整个执着于自我、背离上帝、具有强烈自我中心主义的人。同样,灵体是指向上帝敞开自身并相信他的神圣应许的整个人。肉体 and 灵体是相互转化的,正如义人和罪人相互换位一样。对路德来说,称义关系到整个人,包括肉体 and 灵体。路德的理解符合《使徒信经》的信仰宣认:我信身体复活。在此,我们清楚地看到,将基督教简单地标以灵肉二元论的观点是多么荒谬,这实际上是将柏拉图主义的灵肉二元论与基督教相混淆起来,也是以哲学和形而上学观点解读基督教必定会犯的错误。“同时是罪人和义人”的生存论悖论,表明基督徒的生命处于罪与义这相反两极的冲突之中,相反相成,基督徒的生命就处于这种辩证的运动过程之中,直到末日审判来临。路德对基督徒生命的这种至深见解,颇类似于慧能大师的见解,“凡夫即佛,烦恼即菩提;前念迷即凡夫,后念悟即佛;前念著境即烦恼,后念离境即菩提。”<sup>②</sup>凡夫与佛,烦恼与菩提这些对立特征统一于佛教徒生命整体之中。

正因为整个人不能在上帝面前部分地变成义,拯救和最终的成义是整体性的,所以人的称义之义必定异于他且外在于他,这种义决不能是他的一部分或归属于他,它是完全外在于他的基督的义。上帝之义是外在的基督之义这一发现表明,路德已知道

---

① LW25,p260.

② 《六祖坛经》,般若品第二。转引自《禅宗七经》,河北禅学研究所编,宗教文化出版社,1997年,第331页。

上帝的救恩藏在基督里，只须凭信仰就可领受，但若信仰不被理解为本身是上帝的恩赐的话，路德的精神痛苦就没法解除。义不再是根据人性或人的工作来施行审判的分配之义，而是甜蜜的罪之赦免，上帝不再是威严的审判官，基督成了叫人感恩的救主。一切都变了，上帝之义如今变成了上帝的赦罪之恩，路德终于理解到了上帝之义的希伯来原意。1520年，路德发表改教名著《两种义》，他区分了两种义，“外在之义”（alien righteousness）和“我们的正当之义”（our proper righteousness）。第一种义是从外面逐渐灌输给我们的，它不需要人的工作，单靠上帝恩典的运作，在人接受洗礼和真心痛悔时领受到。它是基督的义，通过它我们被称为义，外在之义是用来反抗原罪的，基督每天将老亚当驱逐以致我们的信仰和对基督的认识会相应地增长。外在之义并非一次注入就完成了，但它已经开始，并不断取得进展，最终通过死亡在末世得以完全。第二种义并不单靠我们行出来，而是因为我们和外在之义一道行出来的。我们的正当之义是在善功中有益的行为，之所以是正当的，在于我们克制肉体并将自己的欲念钉上了十字架，我们爱邻人，顺服和敬爱上帝，也就是说我们的行为在自己、他人和上帝面前都是正当的。关于两种义之关系，路德写道：“第二种义是第一种义的产物，实际上是第一种义的果实和后果……这种义继续去完成那曾要除灭老亚当并毁坏罪体的第一种义。因此，它恨自己并喜爱自己的邻人，它不寻求自己的益处，只求别人的益处，它的整个生活方式都在其中。因为它恨恶自己，不寻求自己的益处，它将肉体钉上了十字架。因为它只求别人的益处，它行出了爱。结果，在每一方面它都按上帝意志行动，严以律己，宽以待人，虔敬上帝。”<sup>①</sup>两种义的关系实质上是上帝之义与人之义的关系，上帝之义是人之义的来源和先决条件，人之义是上帝之义的实现和体现。人的道德行为之正当取决于他与上帝的适当关系，如果神人关系摆正了，就自然伴随着美善的行为和事功，两种义的关系与信心和行为的关系是一致的。

1535年路德在《加拉太书注释·绪论》中将义进一步划分为四种，即政治、礼仪、上帝律法和信之义。他写道：

“圣保罗是要建立信、恩典、赦罪或信徒之义的道理，好叫我们对基督徒的义和其他各种义有完全的认识和辨别。因为义有各种各样。有一种政治性的义，为世上的君王、哲学家和律师所想到的。也有一种义是属礼仪的，为人和教皇的遗传所教导。这种义可由父母和师长教导而无危险，因为他们并不将那补罪、息神怒或得恩的能力归于他，而只将凡为求纠正举止，为求遵守若干生活习俗所必需的礼仪教导人。此外，另有一种义，称为律法或十条诫的义，这是摩西所教的。我们在将信的道理教训人之后，也将这种义教训人。还有一种超乎这一切的义，那就是信的义或基督徒的义，这

---

<sup>①</sup> Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page158.

义我们必须十分谨慎地从以上所说的其他的义分辨出来，因为其他的义都与此义相反，一则是它们乃从君王的律法、教皇的遗传和上帝的诫命而来；二则是因它们在乎我们的行为，而且可以由我们靠固有的能力（如经院哲学派所说），或靠上帝的禀赋行出来。因为这几种义也是上帝的恩赐，像我们所享有的其他善事一样，但我所说这极崇高的义，即信的义（这义是上帝藉着基督在律法之外所归于我们的），既不是政治的义，也不是礼仪的义，也不是上帝的律法之义，也不是在于我们的行为，而是与这些绝对相反的；那就是说，这义仅是被动的义，而以上的义都是自动的义。因为在这种义中，我们不行甚么，也不将什么给上帝，却只接受且让另外一位，即上帝，在我们心里动工。所以我最好称这信的义，或基督徒的义，为‘被动的’义。”<sup>①</sup>

继两种义之划分之后，路德将义详分为四种，四种义归结起来仍为两种：主动之义和被动之义。即那外在的义实际上是被动的信之义，这是隐藏在奥秘之中世人所不知的义，唯有通过信仰基督才能把握住，一旦接受到这义，人就从苦难、良心恐惧和罪与死亡之中解脱出来，在上帝面前活着像是律法不存在似的。“它若能把握这义，它就可得平安，勇敢地说：我不追求自动的义，虽然我知道我应当有这义，也应当遵行这义。纵令我有这义，而且遵行了这义，我也既不能信靠它，又不敢以它来对付上帝的审判。因此我放弃一切自动的义，无论是我自己的或是由上帝的律法的，而只怀抱被动的义，即由恩典、怜悯和赦罪而来的义。简言之，我只依靠基督和圣灵的义，这义我们不是遵行，而是容让；不是具有，而是接受；父上帝藉基督耶稣白白地将这义赐给我们。”<sup>②</sup>而主动的义则是那种称我们正当的自动之义，这义如果不从被动之义而来，就会变成为自义，路德注意到了人性之恶习，即人的理智总是高举行动或自己的义而忽视被动之义，从而走向了恶和死亡。路德在罗 1：23 注释中生动地描绘了自义之人走向毁灭的四个步骤，先是不感恩，接着生命感到空虚，再就是灵性盲目，最后就是反对上帝，制造易碎的精神偶像。<sup>③</sup>路德区分主动之义与被动之义，一方面是给它们限定适用范围，使人不致混淆越界；另一方面，也是更具意义的方面，在于他揭示了自义（人的正当的义）使人自负，最终背叛上帝的危险，而这就恰恰是中世纪“尽其所能”原则的危险。我们现在可以明白为何路德要强调外在的基督之义的先决性，因为只有基督里，信徒才在恩典中建造成为新人，才有能力行出律法所要求的义来。在路德看来，因信称义和因行为称义之间没有妥协的余地。“因为在律法的义和基督的义之间，在自动的义和被动的义之间，没有中立的余地。凡从这基督的义走迷的人，必落入自动的义中，那就是说：当他丧失了基督，他就必墜落，信靠自己的

① 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第259-60页。

② 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第261页。

③ See, LW25, p159-60.

行为。”<sup>①</sup>路德以其毫不妥协的立场捍卫了因信称义的基督教信仰真理。

从路德对上帝之义的详分细论中，我们可以发现“义”（*dikaos*）这一概念在《圣经》里至少含有以下几层意义：法律上，上帝按照行为，遵循因果律施行审判，体现出公正公平；道德上，指人和上帝所具有的一种道德品质或特性，即正直、公平、真诚、善良；宗教上指遵循教会的仪文礼节和教士的教导；信仰上指持守上帝的诫命，顺服上帝，并与上帝保持合宜的关系。另外，最重要也最隐秘的是救赎论含义，义指罪得赦免，人有能力站在威严、荣耀的上帝面前，特指上帝的公义与公正以及基督耶稣为罪人代死的至善与无辜。路德正是通过对《圣经》的注释，才发现了上帝之义的隐秘含义即上帝的赦罪和救恩。路德在1545年“大证词”上所说早年为“上帝之义”的真义所困，我们现在很容易理解到了青年路德何以有这样强烈的精神苦恼。实际上，只要将理性引入义的概念之中，并将义解释为按照人所有的进行分配（*reddens unicum quod suum est*），就会产生这样的精神困苦，因为罪人的罪必要遭惩罚，他必意识到自己内里没有配得恩赐之赏的品性。而且新学神学家们“尽其所能”的救恩论原则并没有给定一个行为的确定标准，他们本身也反对这样一个确定的标准，1515年末，由于路德对义有了如此奇妙确定的理解，他的个人困苦也就消失了。路德在此时对奥古斯丁的《精意与文字》一书已相当精通，而且将“上帝之义”发现的日期定为神学突破的日期也符合“大证词”的自传叙述。

基督新教入华150多年来，对“因信称义”（*Justification by faith*）这一根本教义的译解存在诸多争议。二十世纪上半叶许多中国神学家和基督教学者注意到了翻译的文化心理问题。如果采用信仰和义这两个词来对译 *faith* 和 *righteousness*，就得考虑这些概念在自身文化系统里的含义以及对译的兼容性问题。其中本色化神学家的著名代表赵紫宸在《圣保罗传》中写道：“本书以历史的方法，科学的态度解释经典。译本经文，错误百出，不知其谬，即有误会全部的可能。譬如《罗马人书》三章二十二节中的‘加给’二字，本为原文所无。上帝不有用机械的方法，将道德上的义，加给世人；昔日上帝能以义加入，那么义即外铄，并非内发，道德生活，便是机械式的加与，而不是自由意志的开拓了。救法又如何可讲，自由的福音又如何可识呢？又如‘因信称义’一词，大是误解，本书不能沿用此语，只得改为‘以信为直’。”<sup>②</sup>赵氏试图将义（*righteousness*）改译为直，他的理由如下：“上帝不能称无义的人为有义，因为义是内发的，不是外铄的。有罪的人，信受耶稣，得了大权能，超脱了罪恶，上帝看他，便是无罪的，如同无罪的一样。这就是以信为直的意思。……人在上帝面前，直而不

① 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第265页。

② 赵紫宸：《圣·保罗传》，中国基督教协会出版，1999年，第6页。

曲，并非即已成为义人；须要依赖耶稣，日日追趋，始得成为义人。”<sup>①</sup>赵氏之所以要改译，目的是要保卫义在汉语文化、特别是儒家文化里的原义，在先秦儒学里，义被训为宜，“义者宜也”，说明义有适当、正当的含义。《易·乾》曰：“利物足以和义，贞固足以干事。”《论语·公冶长》曰：“其养民也惠，其使民也义。”孟轲在《孟子·告子章句上》，反驳了告子提出的“仁内义外”学说，提出“心之四端”说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳。”<sup>②</sup>人天性中得存有此义之端，只需向内返求，收回放心，澄明此心，便可因仁发用，走上义路。显然，孟子是从人性论的立场来理解义，因而义就只具有道德和伦理的含义，属于五德目之一。儒家思想缺乏形上和超验信仰维度之开拓，这已是学界公论。如果单从儒家文化角度出发，将义用于救贖论上的罪之赦免诚有不当之处。因为罪之赦免并不等于人就没罪了，这样心之义端仍被遮蔽，直到末世成为完全的人，人方可称为义人，因为此时义才完全属于人了。

赵氏受制于儒家，无法理解一种外在的义，因而也无法理解路德的著命论断：人同时是义人和罪人。路德认为义是属于基督的，因此世间只有基督是完全的义人，人被称为义只不过是透过信仰领受了基督的外在之义，与上帝建立了正确适宜的关系。路德将义之转归比喻为人披上了义袍，就象波阿斯用衣襟遮盖路得一样，得以免去以往的罪（非原罪），站在上帝面前，在信仰和基督之内抵挡魔鬼、罪恶、邪灵的侵袭，基督之义庇护人，圣灵转化人趋向成义（*Iustum facere*），称义（*Iustificare*）只不过是人从自然状态向恩典状态的过渡。称义与成义之区分要归功于非力普·梅兰希顿（*philip Melancton*），路德早期也是追随奥古斯丁，将称义和成义视为一回事，后来依从了梅兰希顿。如果我们依从赵氏将“因信称义”改译为“以信为直”。那么我们在别的场合就会发生理解上的障碍。*righteousness* 既已译为正直，如何理解 *ritual righteousness*（礼仪之义）呢？难道译为礼仪之正直，或正确的仪式吗？而恰好古汉语义与仪相通，《辞源》中汉郑玄注解“义”道：“郑司农（众）云：古者仪但为义，今时所谓义者为谊。”<sup>③</sup>用义来译 *ritual righteousness* 是绝佳的译法。依从赵氏，我们可以将上帝之义译为上帝之正直，但汉语的“义”还含有义理之义的意思，上帝之义不仅包含上帝之正直特性，也包括上帝待人合乎公理，再说正直也难推出情义、恩义的涵义，而上帝之义则含有上帝对世人的怜悯和恩爱。义在古汉语里也有外加的含义，宋洪迈《容斋随笔·人物》以义为名：“自外入而非正者曰义、义父、义儿、义兄、义服是也。”这正好佐证了以称义来翻译外在的基督之义是可行的。而且，在古今汉语

① 赵紫宸：《圣·保罗传》，中国基督教协会出版，1999年，第148页。

② 《孟子·告子章句上》

③ 见《辞源》，“义”条第一，商务印书馆，1998年，第1355页。

中义都含有不计较，免除一切理性计算的含义，如义气、拔刀相助、仗义救人，并不考虑援助者与受授者之间的关系，如亲疏利害等等，只凭心之善念而做。古时赈灾救苦的“义粮”，救济贫困民众购置的“义田”，都不是按受助者的行为、人品和地位来施行的，之所以称为义，那就是凭着天理良心白白地施舍给人。从这个角度来看，基督之义不正是上帝将自己的丰盛恩典施与不配得的人们吗？“就是神的义，因信基督加给一切相信的人，并没有分别。”（罗 3：22）。上帝之所以称为义，就在于他不考虑人的价值，白白地将自己赐给他们。如果我们跳出儒家之义，我们就会发现以义来对译（righteousness）比“正直”会恰当得多，而且基督之义与古今汉语之义也存在着较好的兼容性。

赵氏显然注意到基督之义在中国儒家文化背景之内的错位问题，但由于他没有正确理解基督的外在之义，导致他提出要改译，而且还声称“上帝不能称无义的人为有义”，其实在路德看来，上帝的工作是医治病人，恰好是要称无义的人为有义，这是上帝的奇妙工作方式，不是儒者的理性可以明瞭的。正是由于拘泥于儒家之立场，赵氏继续在“救赎”问题上无法理解上帝所付的赎价，他认为上帝只是舍己，将生命送给人，使人从罪恶中解放出来，得为自由的主人。“例如救赎，旧约中曾称耶和華為救赎主，新约译本或曰救赎（罗 3：24），或曰赎价（太 20：8），若是赎价，如同赎出典质之物的偿还品，那末，基督的救赎是付与何处的代价呢？人将儿女卖作奴婢，可以付价取赎，基督既未卖人，又向谁赎人呢？”<sup>①</sup>因儒家先师孔丘敬鬼神而远之，赵氏才有此怪异之感。其实在基督教看来，那儿有上帝，那儿就有魔鬼的存在，人犯罪是伏在撒但之权势下了，上帝的赎价是付给魔鬼的，圣经旧约中犹太人生活中质押赎回的商业行为经常发生，因此用付赎价的方式比喻上帝将人从撒但（罪）中赎出来是非常形象生动的。奥古斯丁就曾用赎价来理解基督是如何瓦解撒但权势的（回赎说）。正是因为赵氏从儒者理性人本的眼光看问题，否认魔鬼的存在，他就理解不了上帝做“挽回祭”。<sup>②</sup>

赵氏的错误使我们看到，吸收和消化异域文化，必须先正确把握异域文化的本质，而后再从母体文化资源寻求会通之处，使两种文化尽量实现兼容。在基督教神学本色化过程中，不能急于求取基督精神文化与本色传统文化的会通，以为会通能使异质之基督文化找到其着陆点，使其易于传播和接受。刘小枫博士指出，汉语的神学建构必须破除儒家心学、道家无学或佛家空学言路所系统言说的关涉世界及生存状态及其意义的“大理”，他认为，这些民族性“大理”论语与福音原初信息和基督徒的原初生

① 赵紫宸：《圣·保罗传》，中国基督教协会出版，1999年，第148页

② 赵紫宸：《圣·保罗传》，中国基督教协会出版，1999年，第149页。

存体验根本不相融合。“在原初的生存状态及其意义的体验结构——原初的民族性‘大理’——督事件的福音消息直接与人的原初性生存体验相遇，才可能建构出超越原初的民族性‘大理’的属于基督理解的生存叙说——性的基督论（ontic-christological）的生存体验和意义言说。”<sup>①</sup>刘小枫先生以在体性的基督论言说解构民族性“大理”言说，让基督神学的言说发生于上帝之言与人之生存经验的相遇之际，而非与民族性思想体系相遇的结果。此说与路德的德语神学言说相似，路德正是发现了上帝之义，获得了信心深处的突破，才将《圣经》翻译成了现代德语的典范，使上帝之道学会使用德语。

路德发现了外在的基督之义，突破了经院神学救赎论。路德曾经在与爱拉斯谟论战中说过自己与奥古斯丁站在一起，在《囚徒意志》（*De servo Arbitrio*）中，路德援引了大量奥古斯丁的话语，甚至书名都是从希波主教那儿借用的。我们能说路德仅仅是回到了奥古斯丁的称义神学吗？事实并非如此，奥古斯丁在一篇与朱利安论战的文章中，坚持自由意志的观念，奥古斯丁虽然认为自由意志是恶的起源，但他并未彻底否定人的意志自由，反倒认为人的意志在恩典里既健全也自由，既自由也服从宽恕的仁慈，服从上帝。路德在《囚徒意志》一书中对人的意志自由采取了比奥古斯丁更为极端的立场，我们在下一章的讨论中会看到路德是怎样以唯名论的方式否定人的自由意志的。路德后来也发现了他与奥古斯丁的一致不过是一种幻觉，“他在写给梅兰希顿（1513年）的一封信中，鼓励：‘与想象的奥古斯丁分道扬镳。’……路德早年对奥古斯丁佩服得五体投地，直到晚年，他才在自己的言论中，流露出自己明白他与奥古斯丁之间的差别。”<sup>②</sup>因此，“外在的基督之义”毫无疑问是路德称义神学中最为原创性的部分，此概念最初出现于1515—1516年间的《罗马书讲义》中，从中我们可以看出斯陶皮茨称义神学与路德称义神学的区别来。斯氏认为称义之义尽管来自于上帝，但它本身内在于人（*Iustitia in nobis*），也可以视为是信徒位格的一部分。而路德则认为称义之义外在于人（*Iustitia extra nos*），属于基督，路德提出义之转归说，指出上帝以基督之义覆加于人，因而人得以在上帝面前称为义人。外在地，人是义人；内在地，人仍保持为罪人，上帝之义如同鸡的双翅荫庇着人这只小鸡。路德对神义和人义的极端二分式理解与奥古斯丁也有差异。奥古斯丁视称义（*Iustificare*）和成义（*Iustum facere*）为一回事，故而作为恩典在人心里运作的结果，人会变成义人。路德拒绝认为人在称义过程中会成为义人，他认为称义只是使人逐渐认识到自己的罪和不义，从而被驱使向十字架寻求赦免，因而信者总是罪人、悔改者和义人（*semper peccator, Semper penitens, Semper iustus*）。奥古斯丁在人义中看到了超自然的义的印迹

① 刘小枫：《圣灵降临的叙事》，三联书店，2003年，第104页。

② 弗朗西斯·费里埃：《圣·奥古斯丁》，卢思社译，商务印书馆，1998年，第108页。

(*vestigiae supernae iustitiae*)，路德在入义中却没有看到与上帝之义相应的东西。上帝所要求的义是人的信仰，这种义也只能为信仰所知道，这就是路德对上帝之义理解中的解释学循环。

路德认为保罗在《罗马书》中系统地批判了人对上帝之义的预知，目的是为了使人放弃自义，意识到自己需要外在的另一种义，即外在的基督之义，人转向上帝并在谦卑的信仰中接收到这种单独在上帝面前有效的义。在罗 4:7 注释中，路德明确区分了圣经上的义和哲人的义，他写道：“圣经使用‘义’和‘不义’时，完全不同于哲人和律师的用法。因为他们很明显地是把这些东西看作是灵魂的一种特质，但是圣经上的‘义’有赖于上帝的转归 (*imputation*) 而非事情自身的本质。因为人内里根本就没有这种义，的确他只是有罪和不义之人。但是由于他承认自己的不义，并祈求上帝的义，称上帝为义，上帝就仁慈地待他并认他为义。所以，人生来就是邪恶的，即不义的并陷在死里，通过信仰上帝的道和上帝仁慈的转归，我们才是义人 (*Sola autem reputatione miserentis Dei per fidem verbi eius iusti sumus*)。”<sup>①</sup>路德批判了人对“上帝之义”的预先理解，他认为对神义的理解存在着非常大的危险，就是将神义按照分配原则理解，他以前也曾采用这种方法去理解上帝之义。如果像西塞罗和亚里士多德那样去理解“义”这一概念，就必然会使人去追求道德上的努力，以获得称义，将义奠基于人的把握之上，必然会导致善功称义思想的泛滥。路德在《罗马书注》中通篇强调人必须放弃对义的先行理解，去寻找那在上帝面前唯一有价值的基督之义。正是在这种意义上，我们理解了路德何以要批判亚里士多德，路德能摆脱契约神学的束缚，并具有真谦卑来自于上帝工作这样的洞见，与他对经院神学和亚里士多德哲学的批判是分不开的。事实上，亚里士多德哲学是整个经院神学即自然神学的理论基础，在安瑟尔谟的“信仰寻求理解” (*fides quaerens intellectum*) 的号召下，经院神学家们积极利用理性分析工具，学习亚里士多德哲学，力图使基督教教义变为理智可理解的对象，经院神学在托马斯·阿奎那那里达到高潮，因而对亚里士多德哲学的批判必然导致对经院神学的批判。而且，对亚里士多德的哲学的批判是路德发现上帝之义、实现神学突破经院神学范式，并最终确立起十字架神学过程中必不可少的一环。

路德曾于 1505 年 5 月 20 日开始研习法律，当时他准是相当熟悉查士丁尼《民法典》 (*Codex Iuris civilis*) 及法典对义的理解。1508 年，作为奥古斯丁修会任命的教授，他在维腾堡讲授亚里士多德伦理学，可惜这些讲稿均已佚失，我们在前面已经指出过律法之义与《尼各马可伦理学》第五章的分配正义是如何阻挡路德发现上帝之义的。路德最早对亚里士多德的批评见诸于 *Dictata*，“因此，我们不应该象对待亚里士多德

---

① LW25, p274.

那样对待圣经”，<sup>①</sup>路德认为《圣经》不是人的力量和心灵能力，哲学与神学分属两个不同的领域，神学关涉属天的事而哲学关涉属地的事。路德是将亚里士多德当做一个哲学的典型，他对亚里士多德的批判就是对哲学一般的批判。在《罗马书讲义》中弥漫着路德对亚里士多德哲学的批判，路德认为亚氏是在行为（works）的基础上来思考罪和义的，罪和义是行为的忽略或完成。<sup>②</sup>因此义和不义都是通过行为铸成的人性特质，亚氏在其《逻辑学》和《形而上学》中提出实体与特性范畴。受其影响，经院神学家们也就认为义只不过是人意志里的一种主观特性，而不义则是意志中这种特性的缺乏，由此他们也将原罪视为原义之缺乏，而非象保罗和奥古斯丁那样意指人的基本生态状态。路德认为圣经和使徒教导罪既非意志里某种特性的缺乏，也非心灵里缺乏光亮或记忆中缺乏力量，然而罪是整个身心，内外之人完全缺乏正直和功能，也即人天生就有犯罪的倾向。<sup>③</sup>亚里士多德及受其影响的神学家们洞见不到原罪的真实存在，以希腊人的实体主义正义观将原罪虚无化，路德批判他们是猪猡神学家（sawtheologen），指责他们削弱了恩典的作用，“既然这已成事实，要么是我还不曾明白，要么就是经院神学家们没有将罪和恩典讲得充分和清楚明白，因为他们老是处于这种幻象之中，即原罪和现行罪会完全除去，似乎一眨眼的功夫它们就会被清除掉，就象阴影碰到阳光一样，而古教父奥古斯丁、安布罗斯和圣经则教导与此相反的观点。”<sup>④</sup>由于经院神学家对原罪的虚无化处理，否认义人同时是罪人，仿佛否认存在即是虚无，也就误将人通过外在频繁活动做成的义视为称义之义，“但这种内在之义（civil righteousness），在上帝面前要遭受谴责，而真正的义是通过全身心相信上帝的话而模成的。”<sup>⑤</sup>可见，通过对亚里士多德和经院神学的批判，路德已经说出了“因信称义”的道理。

1517年9月4日，在来自于诺德豪森的弗兰茨·君特（Franz Günther）圣经学学士学位授予仪式上，大家共同讨论了路德的《反经院神学之辩》（Disputation Against scholastic Theology）[简称 DAST，下同]，此论纲标志着路德正式与经院神学决裂，对亚里士多德的批判也达到了登峰造极的地步。路德引用奥古斯丁反佩拉纠主义的观点，即人决不会意愿并且行善作为开端，他在论条 5—36 中对之进行阐释，他肯定了人的意志受缚而非自由，而且意志倾向于罪恶，因此人作为一颗坏树，只会去意愿恶并且做恶，此点完全属实。（DAST3）从人的本质上来看，人不会希望上帝成为上帝。事实上，他倒希望自己成为上帝，而不愿上帝成为上帝。（DAST17）因而希望人爱上

---

① LW10, p462.

② See, LW25, p261.

③ See, LW25, p299.

④ LW25, p261.

⑤ LW25, p410.

帝胜过一切，就会是一句笑话。事实上，若无上帝的恩典，意志总是作出背谬和邪恶的行为。(DAST7) 友善的行为，伴随着恩典的突临和人性对它的接纳，是一种已经完成了的转变。(DAST28) 路德直接批判迦伯列·比尔信赖人的自然能力的观点，(DAST6、10、13、18、20、23) 他认为人自己的力量无法做出与上帝相遇的工作来，这完全是恩典的工作。于是悖论叙述产生了：人对恩典最好无误的预备和唯一的措施，就是上帝的永恒拣选和预定。(DAST29) 若无恩典，人只有软弱的意志和背叛。总之，自然能力既不具有正确意愿也没有善良意志。论条 37—53 直接反对亚里士多德对义的理解和他在神学中扮演的角色。通过善行，我们不可能成为义人。先成为义人，我们才可以做出义行来，路德断定整个亚里士多德伦理学是恩典的敌人(DAST41)，并且主张人若不能抛弃亚里士多德哲学，就不能成为神学家，(DAST44) 亚里士多德哲学之于神学就如同黑暗之于光明。(DAST50) 论条 54—97 处理恩典和顺服、自由意志和爱之间的关系。通过耶稣，上帝的恩典使人自愿喜悦律法，反而使正义添多。(DAST75) 恩典使人胜过律法，藉着圣灵弥漫内心，完全的律法和生活中的规范是对上帝的爱。(DAST84) 要是有可能的话，任何人的意志都愿意选择没有律法，完全自由的生活状态。(DAST85) 只有上帝的恩典才能在人心里生发出对上帝及万物的爱。

路德批判亚里士多德是为了反对理性入侵救赎恩典，亚里士多德获得性道德品德在经院神学中的应用必然导致佩拉纠主义，亚里士多德伦理学之义会抹平了人义与上帝之义的差异，路德在 Dictata 9、10 注释中就曾使用公正和平等来解释上帝之义。当他满怀喜悦地发现了上帝之义意味着上帝爱并宽恕罪人时，他认为是该与亚里士多德分手的时候了，圣经对一个神学家来说已经足够。路德尖刻地谩骂亚里士多德、理性、法学家、法律和新学神学家们，他们所使用的义摧毁了福音的真义，即上帝自由地赦免罪人。因而路德的福音非理性主义确实与上帝之义相关连，理性确实无法参透上帝称不虔之人为义的奥秘。路德象嘲讽佩拉纠主义那样对待神学沉思，他认为经院学者对待启示与理性不会比对待人的意志和拯救高明些。他特别对皮埃尔·戴依(pierre d'ailly) 和罗伯特·霍尔可特(Robert Holcot) 营造一种高等“信仰逻辑”(logic of faith) 的努力嗤之以鼻，戴依和霍尔可特相信理性无力去参透上帝启示之外的事物，但是一旦启示被给予了，理性就能对之进行分析。经院学者中奥卡姆主义者特别瞩目于沉思启示发生的条件，乐意于去臆测上帝在永恒中决定去寻找另外的拯救体系，事情又会是什么样子。这些沉思是为了展示上帝最终制定的拯救体系的偶然性和特殊用途。尽管上帝在永恒里面面临着无限可能性，他已决定通过教会、教士、圣礼、注入恩典和善功来救人，这对人来说是一种公平和理智的安排。很明显戴依和霍尔可特认为三段论式和亚里士多德逻辑是分析启示事件的唯一工具，以亚里士多德三段论式虽然不能解

释为什么三位是一体，一体又变成三位，但是他们相信理性有助于澄清信条，亚里士多德三段论式无疑是理性的典范，人虽然无法去解释三位一体的真实性，却可以使三位一体成为理性追问的对象。因此，运用理性的逻辑规则是为了论证并服务于启示，奥卡姆主义者实际并不反对理性与启示之和谐。路德反对信仰逻辑化，他认为由于没有考虑到限度和方法，产生了许多代用品，因而将信仰逻辑化是徒劳的。（DAST46）他看到这是一种力图以理性操纵启示，并使上帝的思想适应于人之思想的努力，正如佩拉纠主义试图以自由意志和人的自然道德能力去操纵上帝的恩典一样。将亚里士多德三段论挑选出来应用于神圣语词上必然失效，（DAST47）而且如果三段论推理形式应用于神圣事物，那么三位一体教义就是可推演的，而非信仰的对象了。（DAST49），路德虽然反对信仰逻辑化，但他并不反对理性和亚里士多德哲学自身，他认为不能得出三位一体教义的真义与三段论形式相抵触的结论来，（DAST48）再说拉丁人未必就理解了亚里士多德（DAST51）。路德实际上是在呼吁必须在信仰之外来使用三段论式和沉思启示发生的条件，逻辑处理知识问题与信仰无关。路德《反经院神学之辩》颠覆了信仰以求理解（*fides quaerens intellectum*）的中世纪信仰理想，为唯独信仰（*sola fides*）的改教原则的确立做好了准备，亦预示了“十字架神学”的出现。

正如“大证词”中所表明的那样，“上帝之义”的发现解决了困扰路德多年的精神困惑，仅当信仰被理解为人里的上帝工作，而非无恩典之人的行动和工作，对上帝之义的理解才是可能的，这至为重要的洞见的确实发生在1515年，路德的神学突破的确与他认识到上帝所要求于人做的义是信仰有关，但如果信仰仅是出自于人的行为，这还不能解决他的精神困惑，除非信仰被认为是来自于上帝的启示，否则路德不能突破经院新学救赎论模式。但是，这种突破只代表了一个路德神学发展过程中的新的开端，而非终结，在对上帝之义有了新理解的基础之上，路德开始了一个长期痛苦的过程，他在思考在一个充满罪恶的世界里上帝以何方式对待罪人。路德对神义真正本质的洞见远不止是词义上的澄清，其中包含着对上帝的新观念。以此方式对待罪人的上帝是谁？1515年后的神学发展历程中，路德的上帝观逐渐成熟，路德的上帝是十字架上的上帝，即自隐和被钉的上帝（*Deus crucifixus et absconditus*），这是十字架神学的上帝，我们在下一章里将讨论路德是如何将“上帝之义”的洞见沉淀为十字架神学的，以及十字架神学的主要内容为何？

## 第四章 十字架神学的确立

### 第一节 十字架神学的形成

我们在上一章曾经介绍过，路德在 *Dictata* 中洞见到称义所需要的最低条件是谦卑，他在契约神学的框架内提出了谦卑神学，这就意味着，人若要被称义的话，上帝所要求于他的义就只是信仰之谦卑 (*humilitas fidei*)。仅当罪人彻底降卑自己并转向呼求上帝里的恩典之时，他才会被称为义，在恩典临到罪人之前，人必须承认自己完全缺乏救赎论资源并倒空自己以祈求上帝施恩予己。尽管路德在 1515 年末对称义的适当态度的理解有了决定性的变化，在此信仰之谦卑本身被理解为上帝在人里的恩惠工作，但路德仍然保持了早期称义计划的整个结构的本质特征，即在人被高举之前，他必须首先被迫降至深渊之地；在人被上帝高举之前，他必须首先彻底降卑自己；在人获救之前，他必先遭诅咒；在人灵里活之前，他必须先的肉里死去。我们在上一章里讨论了路德所发现的“上帝之义”的实质是上帝赐予人的恩惠和拯救，这完全与入义相对立，是路德所发现的关于义的新奇含义 (*Mira et nova diffinitio iustitiae*)，但这种义如何降临到个体身上还未作出讨论。路德认为人不能基于“一切为他” (*quid pro quo*) 的原则，靠善功为自己赚取称义，但他能够彻底蔑视自己并呼求上帝给予恩典。路德最初似乎相信人能够降卑自身，谦卑神学即将谦卑视为内在善功的体现，然而大量迹象表明 *Dictata* 后期他对称义各要素的理解更倾向于以神为中心。上帝在人里引导人进入自我降卑并将此接受为人被称义的要求。上帝使人降卑，为的是使人能得以称义；他使人成为罪，为的是他可以使人成为义。一旦路德意识到是上帝在称义行动中采取主动，而且上帝在这一过程中的每一阶段都必须处于主动而非被动地位的话，他就必须被迫承认不是人使自己谦卑，而是上帝才使人谦卑。这种转变与他对“上帝之义”的新发现是一致的，如果谦卑是上帝在人里的工作，那么上帝是怎样工作的呢？通过上帝的愤怒、地狱的恐吓、永恒的诅咒和受难、精神困苦，人才会变得谦卑。由于慑于上帝的忿怒，人变得谦卑，并承认靠自己无法站在上帝面前，所以他才在无助和绝望的时刻转向上帝寻求救恩，由此他被上帝称为义。这就等于说上帝的烈怒里包含着慈父般的爱，除非人知道自己多么渴望上帝的慈爱，否则在上帝的烈怒里人没法找到这种爱，这非常矛盾，*Dictata* 69:16 注释中，路德认为如果上帝仅只将人的罪一笔抹去或视而不见，取消对人的责罚的话，那就削弱了上帝的慈爱，等于上帝纵容人

的罪。<sup>①</sup>

正是基于这样的考虑，路德将上帝在称义中的工作分为两个方面，Dictata 69:16 早期，路德将上帝的工作区分为上帝的工作（the works of God）和上帝亲手做出的工作（The works of God's hands）两种，前者指上帝要求人去做并符合他旨意的一切，是上帝通过人的作为间接做出的工作；后者指上帝亲自完成的工作，如创造、称义和赦免等等。<sup>②</sup>两种工作的划分表明路德已尝试用外在工作（opus alienum）和本己工作（opus proprium）来处理烈怒与慈爱这一对矛盾。同样，路德将上帝的愤怒，划分为“严厉的愤怒”（wrath of severity）和“仁慈的愤怒”（wrath of mercy）两种，上帝的严酷忿怒驱使不悔悟之人去悔改，并认识到上帝忿怒背后的仁慈意图，在此人认识到上帝驱使人去悔改、降卑己身并且信仰基督，由此获得上帝的救恩。<sup>③</sup>在谦卑神学中，上帝已经命定若满足谦卑这一最低条件，他必会赐予救恩。上帝外在在工作里的意图就是要使人去满足这一最低条件，由此领受到上帝奇妙工作中隐藏着的仁善救恩，正如我们在分析 Dictata 时所看到的，路德将信仰基督和谦卑己身看作一回事，信仰基督是上帝向要被称义之人索求的基本条件。如果人意识到自己的不义并因此而受触动而降卑己身，他必须首先迫使自己承认自己一文不值，且在上帝面前毫无地位。我们现在可以清楚地看到上帝外在在工作里的仁慈意愿，尽管这只能通过信仰去了解。正是上帝的外在工作与本己工作的划分奠定了路德对上帝审判的反思：上帝之道通过对人施加严厉审判，使人成为罪人，这是上帝的外在工作之实施，由此，触动人呼求上帝里立即临到的仁慈和恩典，上帝的外在工作间接地实施了本己工作。两种工作的划分对于理解上帝称罪人为义的工作方式具有重大意义。在 1518 年《海德堡之辩》（Heidelberg Disputation, 简称 HD, 下同）论条 16 注释中，路德写道：“然而，通过知罪，生出谦卑，通过谦卑，获得恩典。结果在一个异于上帝本性的行动中，产生了一个真正属于上帝本性的行为；他使某人成为罪人，为的是要使他成为义人。”<sup>④</sup>上帝的愤怒同时是怜悯，上帝的审判同时是拯救，“因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（约 3：17），上帝的本旨是要救世人脱离罪、死亡和魔鬼的权势，然而他却对世界施行了审判，将世界钉上了十字架，外在的审判工作不过是救世的方式而已。

路德洞见到上帝的慈爱隐藏于他的忿怒之中，外在工作与本己工作之辩证关系使得他断定上帝的工作隐藏在对反形式之下（abscondita sub contrariis），路德强调上帝在启示中的隐身只能在信仰的环境下才能被认识。在上帝的忿怒中，我们看到他的仁慈

---

① See, LW10, p368.

② See, LW10, p128.

③ See, WA3, p330.

④ Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page42.

来临的方式，在他对人的诅咒中，我们看到他救人的方式，路德在 *Dictata* 中明显提到此原则，“很明显这些东西都藏在里面，但令人更加吃惊的是，它们被藏在对反的形式里 (*sub contrario suo abscondita sunt*)，所以无论谁以世俗的目光来看，彻底降卑己身，在上帝看来他会最终得到高举。”<sup>①</sup>揭示上帝工作方式的最恰当位置是基督的十字架，路德特别钟情于林前 1: 27--28，经文中十字架之道与人的智慧和力量形成强烈对比。路德在诗 96 注释中基于上帝启示在基督的十字架之上，发展出一系列对反命题：自弱之人必得坚固，自愚之人必得智慧，自责之人必得拯救。<sup>②</sup>所以，上帝的外在工作是要摧毁人对神圣公义、智慧和力量的预知，本己的工作是要将上帝的义、智慧和全能建造在人里面。在上帝工作之先，他必先施行毁灭，破坏人对自我的执着，在“无我”的人里面建造新人。我们逐渐看到路德早期坚持上帝通过外在工作来摧毁人对义这一概念的预知，这可以引导我们去思考上帝之义的本质，在《罗马书讲义》开头，路德指出他确信此书信代表了对人的智慧和义的系统攻击，他写道：“使徒在此书信里的全部意图是要摧毁我们的义和智慧，要再次指出那些按照人义视为并不存在或未被人认知的罪和愚蠢行为，要夸大或强调这些罪和愚行的数量和严重性以使之为人所知，结果向我们显明这一切摧毁之后，我们就需要基督并他的义。”<sup>③</sup>路德将人义与神义作了极端的区分，这有助于他认识到上帝之义真正的含义。对于路德来说，信仰基督的实质为罪人认识到自己在上帝面前的彻底不义，同时是对上帝对人审判的认可。在 *Dictata* 71、72 解释中，路德不仅精心对比了人的审判与上帝审判的差异，还指出了上帝的审判该在何处寻到。“所以它被唤做上帝的审判 (*iudicium Dei*)，因为它正好与人的审判正相反对 (*contrarium est iudicio hominum*)，它谴责人所选择的一切，它选择人所谴责的一切。而上帝的审判在基督的十字架里向我们显现 (*hoc iudicium est in cruce christi nobis ostensum*)。”<sup>④</sup>在 *Dictata* 诗 119: 39 注释中，路德指出审判是十字架的工作。如何理解上帝的审判启示在十字架上？路德指出基督在十字架上受难，为上帝所抛弃，在这种虚弱、愚顽和不公正的可怕惨景中，可以清晰地辨认出上帝对人的力量、智慧和正义的审判。正是通过基督耶稣在十字架上的受难 (*passio*)，人才认识到他所处困境的严重性，通过认识到上帝对人的神圣审判力量，人才获救。上帝外在工作与本己工作之辩证关系聚焦于十字架上，然而这种辩证关系只能被信仰所认识，不信之人误将外在工作视为本己工作，也不能区分严厉的愤怒和仁慈的愤怒。这就好比上帝不能从经验上去识别或者以理性从秉有人形的基督身上识别，上帝只能倚靠信仰方可认识，所以人的理性为启示在基督十字架里的公义、智慧

---

① WA4,p449.

② See,LW11, p263.

③ LW25, p3.

④ WA3, p343.

和美善所激怒或迷惑，仅当人彻底降卑己身时，他才认识到自己的理性力量在认识信仰属事方面的无力，他才会转向基督的十字架。

在此，让我们回头看一看路德是如何转向十字架并发现上帝之义的新奇含义的，1545年“大证词”表明，路德曾为罗 1：17 中“上帝的义在此显明”这一句话感到困惑不已，上一章已介绍了他是如何为神义这一概念烦恼的。但是“在此显明”（*revelatur in illo*）又意味着什么呢？在什么意义上“上帝之义”启示出来了？很明显，路德的神学突破与隐匿的启示（*hidden revelation*）这一观念紧密相关，“上帝之义”真正启示在基督的十字架上，但是这只能通过信仰的眼睛才可识别。这种启示方式类似于《海德堡之辩》中论题 20 提到的上帝的后背（*Posteriori Dei*），真正的上帝启示是不可认识的，因为它与对启示方式的一切预知相悖反。上帝之义如此启示，同样上帝的智慧、力量、荣耀和救恩也隐藏于这一启示之中：一切都启示出来了，但都启示在对反之中。光认识到一切来自于上帝是不够的，还必需领会到一切都启示在对反之中。在不义、羞辱、虚弱、愚顽和十字架的谴责被启示出来之时，上帝的义、荣耀、智慧、力量和救恩同时隐藏起来，如前所述，路德认识到人的理性无法理解上帝对人类采取的救恩行动，因此 1515 年后他持续批判理性在救赎中的角色。在基督的十字架上，理性与信仰的紧张冲突达至顶点，理性为十字架所嘲笑，信仰却满怀喜悦之情去拥抱十字架，因为上帝的审判和救恩存在于此。

伴随着上帝之义的发现，路德猛烈批判了神学语言中的类比性质，中世纪神学家一般都坚持《圣经·创世纪》里人稟有上帝的形像（*image*）和样式（*Likeness*）的看法，也即上帝的特性也适用于人，尽管人是那么的有限和不完善。中世纪早期普遍存在着这样一个假定：上帝之义类似于人之义，而一旦将“义”这个词从人的语境中转移到至神圣语境时，就会遭遇到许多困难，然而还必须承认此词在每一语境下都具有相互关连的含义。尽管通过最初由戈德弗莱（*Godfrey of fontaines*）发起，随后由奥卡姆以极端方式发动，根特的亨利（*Henry of Ghent*）对神圣属性理论的批判削弱了义这一概念的知识论预设，神义和人义之间的类比关系本质上还是被坚持了下来。同样，尽管经院新学家强调上帝命定拯救秩序的偶然性，人义和神义之类比关系，照样被保留下来。尽管人和神对诸如公义、智慧、美德等特性的理解不一致，但它们之间根本上的一致性还是得到了认可。1515 年后的日子，路德系统地批判了神学语言中的类比性质。早期神学突破的特征：隐于对反之下。（*absconditas sub contrario*）这一概念代表了他对所知神学讨论中类比原则的激烈批判，路德认为十字架斩断了神义与人义的类比联系，他坚持所有神学应该关涉的道是十字架之道。“十字架审判一

切。”(Crux Probat Omnia)<sup>①</sup>一切对上帝的基督教本性的论争都必须以十字架为基础。对路德而言,拒斥神学语言之类比性质意味着承认人活在神学拂晓之中,即生活于一个半明半暗和半真半假的世界之中。人对上帝的预知是普遍的,而人享有上帝之义却是特殊恩典的结果,对上帝的预知就象脱臼的断骨没有安放好一样,是混乱和不可靠的。断骨在被医治之前必须再次脱位,十字架之道启示出预知的上帝与启示的上帝之间不可逾越的鸿沟,人若要成为真正的神学家,必须抛弃自己的一切预知。

路德早期用人义去预知上帝之义时就碰到了困难,他以“义之转归”作为解决方案,这种解决方式具有方法论特点,因此可以推广至上帝的每一神圣属性。路德批判将人义概念的预知类推到上帝之上的做法,预示了他批判将一般的属性的预知类推到上帝之上的做法,故此预示了十字架神学(theologia crucis)的形成。上帝在此显明,上帝之义是怎样显示在福音里的,而且上帝之义是怎样启示在基督的十字架上的。路德在自传中提及早期遇到的这些问题之所以能得到解决,是因为他认识到,当上帝之义真正启示在十字架上、基督的受难之中时,这种启示自身是隐匿的,它抵制对启示应采取什么方式的预知,并且阻止人们在面对启示之时去追究启示何以发生。路德对神学语言类比特性的批判,使他提出上帝自我启示又自我遮蔽的观念,他逐渐认识到十字架上基督的受难构成基督教神学的中心和基础,这些都不可避免地关系到他的神学突破。尽管这些洞见源自于“上帝之义”的新发现,但正如他的自传所显明的那样,这些洞见也可直接应用于上帝的各种特性之上,上帝的力量、智慧、强壮、荣耀同时启示又隐匿于基督的十字架上,不必也不应去别的地方寻找。经过如上分析,我们清楚地看到路德发现“上帝之义”预示了“十字架神学”的到来,十字架神学的许多特征已显露出来。因此我们认为上帝之义的发现只是路德十字架神学形成的催化剂,路德对上帝之义的真正含义这一早期困惑的解决并未终结了问题的思考,相反却孕育着潜在的概念构造。这种构造发生于1516—1518年间,最终导致了一种与马丁·路德大名永远相伴的神学表达的出现:“十字架神学”。下面我们就来看看十字架神学的内容和实质。

所有研究路德的学者都普遍认为1517和1519两个年份是路德一生当中,甚至是整个改教运动中至为关键的年头。1517年见证了路德张贴的著名的《九十五条论纲》,1519年发生了路德与约翰·埃克(Johannes Eck)的莱比锡辩论。从历史角度来研究路德的学者很容易忽视了1518年这个中间年份,仿佛它处于两峰之间,是一个不太重要的低谷。其实,1518年4月26日受约翰·斯陶皮茨之邀,路德在海德堡奥古斯丁修会上主持了传统的公开辩论,在论辩过程中,一个新的名词添加到了基督教术语

---

① See,WA5,p179.

上，针对经院神学，路德提出了“十字架神学”（theologia crucis），论纲《海德堡之辩》可以说是路德神学思想的精华所在。路德在辩论中完全忽略了赎罪问题，而且重新从事与经院神学之间的一场更为根本的论争。他提出了一系列精心准备过的对反论题，目的是为了宣传保罗及其最可信赖的解释者奥古斯丁的思想。

论题共 40 条，其中 28 条关涉神学，12 条关涉哲学，神学论题精心安排自成一體。前面的十二个论题讨论人的工作和上帝的工作之间的差异。路德批判了人的行动，他认为上帝的法律尽管对生命有教益，却不能使人在义路上前行，反而阻挡了人。

（HD1）律法唤醒罪恶的杀戮，基于这种认识路德继续写道：“也即是说，尽管有着自然能力的帮助，人的作为一遍遍重复着，鲜有人能达到那个目的（归正成义）。”

（HD2）。这样，路德提出了比较关键的陈述：“尽管人的作为看起来总是那么诱人和美善，然而它们都可能成为死罪。就象发生在恩典和信仰之外的一切必遭上帝谴责一样。”（HD3）路德以上帝的工作反对人凭成就获取称义的观点，他认为上帝的工作虽然显得卑微和软弱，却是永恒的善功。言谈之中流露出上帝的非常工作方式：隐藏于对反之中，上帝首先施行摧毁而后高举，信者也在此种工作方式范围之内。很明显，

人的僵死事功并非过犯，却在上帝面前变为邪恶。相反，上帝在人里做出的事功，在罪不再粘附于其上的意义上却是善功，甚至信徒的事功也不是完全的。出于敬畏上帝，义人认为自己的事功是致死的，当人毫无畏惧地，完全出于纯粹是邪恶的自保意识行动时，再多的善功都是死罪，（HD8）除非人在每一项作为里都怀有对谴责性审判的恐惧，否则人就无法生起获救的希望。（HD11）在上帝看来，当人们视罪为致死的并为此感到惧怕时，罪就真正是可宽恕的。（HD12）路德残酷无情地摧毁了人靠自身成就以获取拯救的可能性。这一切似乎都是谦卑神学的精致表达，人只有彻底放弃自我，达到无我状态，方可期望获得上帝的隐密接纳。论题（13-18）继续就人类活动的人类学基础展开了批判。“毕竟堕落之后，自由意志早已名存实亡，而且，只要尽其所能地行事，就会犯下致死的大罪。”（HD13）显然人是罪的奴隶，中世纪的“尽其所能”的著名原则，不能再作为个人寻求救恩的最低条件。自由意志主观上可导致善行，客观上却倾向于恶。“那种相信自己能通过尽其所能（do what is in him）以获得恩典的人，他是在罪上加罪，以致犯下了双重罪过”。（HD16）路德并非是要否定人的一切行动，他认为重要的是转向基督，认识到自己的罪并渴求恩典。律法使人知罪，知罪又生出谦卑，通过谦卑人获得恩典，路德虽然不在乎人的行为能力，他并不打算使人感到绝望，而是引导人谦恭地去寻求救恩。这就等于说人必先放弃自我方可希冀救恩，“在预备接受基督的恩典之前，人必须完全对自己的能力感到绝望，”（HD18）人靠自己不能求得什么。这组论题似乎没有脱离路德早期批判性和否定性的神学范围，但是路德对自由意志的立场却首次得到展现。

论题（19—24）最为著名，其中谈及上帝的行为以及对它的理解，论题 19 和 20 分别提出了荣耀神学家和十字架神学家，“那种人不配称为神学家，他视属上帝的不可见事情，似乎能在那些实际发生着的事情中清楚地觉察到。（*Non ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*）。”

（HD19）接着他又说道：“然而，那种人配称为神学家，他透过受难和十字架，领会到属上帝可见并显明了的事情，（*Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit*）。”（HD20）光看到上帝的力量、智慧、公义和善良并不能使人有价值 and 聪明些，上帝里可见的是他的人形、虚弱和愚顽，既然人滥用了自己工作中对上帝的认识，上帝只需自己在受难中被知晓，通过我们在上帝里看到的智慧投射出那未被看见的智慧。上帝应许自己仅在十字架上的羞辱和谦卑中被看见，光认识到他的荣耀和尊严是没有用的。在被钉十字架上的基督里可以发现真神学和对上帝的真认识。路德继续批评道：“荣耀神学家视恶为善并唤善为恶，而十字架神学家却召唤事情本身。”（HD21）荣耀神学家不知道上帝的行动原则隐藏在十字架之上，他选择事功而非受难，荣耀而非十字架，力量而非虚弱，智慧而非愚蠢。这些神学家们被路德指责为十字架的敌人，他们相信十字架的善是种恶，但是上帝只允许自己在十字架和受难中被寻见。基督十字架的朋友称十字架为善而唤事功为恶，他们将老亚当钉死于十字架上，那种通过事功来思考上帝的智慧是一种自负、盲目和坚执，它缺乏十字架之愚蠢带来的正确标准。律法带来上帝的震怒、杀戮、咒骂、控述和审判，并谴责基督外的一切，例如事功。（HD23）然而那种智慧本身没有罪性，也用不着去回避律法，但是，若没有十字架神学，人们会以最坏的方式去滥用最美好的禀赋。（HD24）律法以其谴责和杀戮的功能使死亡突出出来，这是重生必需的前提条件。经路德 1518 年春多次使用，“十字架神学”（*Theologia crucis*）与“荣耀神学”（*Theologia gloriae*）这一对概念逐渐知名起来，路德当时并非将其作为神学原则的标志口号，他只想反对他的对手的错误神学，主张正确的神学认识在十字架和受难之中，而非在事功和成就之中。例如，路德就曾谴责埃克没有理解十字架神学，而主张炼狱里的灵魂有获救的确证。<sup>①</sup>因为经院神学不知道上帝的外在审判工作，路德在《九十五条论纲解释》中指责它缺乏十字架神学的洞见，因为只有十字架神学将惩罚和十字架认做是经基督意志圣化的财宝，其价胜过一切遗物。<sup>②</sup>荣耀神学家认为基于教会财富，惩罚可得到释放和减轻，而十字架神学家则认为上帝的惩罚是珍贵的财富。1518 年春路德早已知晓称义实在是上帝的工作，但是他通过基督的十字架捍卫了人走向上帝的正确立场。到此，我们发现整个《海德堡之辩》不过是一种新的谦卑神学的总结。

---

① See, WA, Br1, p244.

② See, WA, Br4, p275.

论题（25—28）使这种情况大为改观，这四个论题处理信仰和事功的关系。“作了许多，并非义人；但是，毫无作为，多多信靠基督，却称为义人。”（HD25）路德认为义并非象亚里士多德那样从行为中生成，人获得义仅凭信靠基督，事功是信仰的后果，事功并非信徒而是上帝所做，信徒无权夸口。“律法说：‘做这个’，事实上从未做，恩典说：‘信靠这个’，万事皆已作成”。（HD26）路德在此描述了基督与信徒的同一性，基督在人里工作，他的工作因基督而蒙上帝悦纳，称义教义在此辩论中主要讨论人的行为价值，人只有与上帝同工同德，行为才会蒙上帝喜悦，最后一个神学论题非常奇妙：“上帝之爱没有发现，而是创造了蒙他喜悦的一切；藉此，人之爱诞生了。”（HD28）上帝的创造性圣爱与人的我执相对立，它使罪人、恶者、愚人和软弱者进入义、善、智慧和强壮中，因此罪人因其被上帝所爱而显得可爱，人之爱躲避罪人，基督召唤罪人到自己面前，这是十字架之爱，诞生于十字架上，它并不往那些它发现或启示在善中的地方去，而是往那些罪人需要善并感到匮乏的地方去，这是人完全不可思议的。其后的十二个哲学论题影响要比神学论题小得多，它们首先说明经院神学并未真正地理解亚里士多德，但同时又表明亚里士多德既不能支持神学，也不能为自然哲学奠基。他批判了经院神学家利用亚氏理论将神学哲学化的企图：“那种毫不顾忌自己的灵魂，希冀使用亚里士多德理论来使神学哲学化的人，必须首先在基督里成为愚人。”（HD29）路德认为只有愚人即真正的基督徒，才能够将神学哲学化，他认为一切知识只能与基督有关，没有恩典的哲学只能是智的癫狂，路德对柏拉图表示出好感，但他并未将哲学论题作进一步的解释。

通过对《海德堡之辩》的详细分析，我们发现路德以十字架神学去批驳荣耀神学，其意图在于欲将基督并他的十字架恢复到神学景观的中心。对路德来说，人关于上帝有知识的真正处所是基督的十字架，人们正是在此发现上帝启示出来了，然而又是矛盾地隐藏在启示之中。为了更好地理解 HD19, 20 两论题中路德对荣耀神学和十字架神学的区分，把握两种神学的实质内容，我们有必要简单介绍一下《出埃及记》第 33 章和《罗马书》第 1 章的部分经文，路德的思想与这些经文密切相关。在《出埃及记》33 章 18—23 节里，摩西要上帝显出荣耀给他看，上帝却回答说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”（*Videbis Posteriora mea, faciem autem meam Videre non poteris*）（出 33:20）。相反，上帝把摩西放在磐石穴里并用手遮住他，等到上帝从他面前经过且上帝的荣耀消逝之后，上帝才取开自己的手，结果摩西只看到了上帝的后背，却无缘看到上帝的荣耀之脸。路德认为这几节经文寓意深刻，他认为上帝的面容意味着人对上帝的直接知识，通过思索上帝，人们知道上帝具有许多形而上学的不可见特性，诸如全能、全知、全善等等。上帝的荣耀意味着上帝的严正和审判。为什么上帝要拒绝人对他的直接认识，并视这种行为为致死的罪行呢？路德在《罗马

书》第1章中找到了问题的答案。保罗在罗1:19,20节里讲道：“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”这容易使人产生误解，以为上帝是能为人所知的，中世纪的经院神学对上帝特性的形而上学思辨正是奠基于这一认识上，他们认为神人之类似性提供了人通达神的直接桥梁。保罗认为人在刚被创造时是能够认识神的性质和荣耀的，但由于原罪的临到，人丧失了这种能力。“因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念就变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽，走兽，昆虫的样式。”（罗1:21-23）路德认为罗1:20及经院自然神学都是假神学，他促使人们抛弃从自然、历史和哲学中寻找上帝的做法，他用林前1:21的话来表达自己的意思：“世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当做愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了。”既然人靠自己无法走向上帝并认识上帝，那么神的后背和愚拙的道理是什么？HD20指出基督的软弱和受难正是上帝的后背，在十字架上，伟大的上帝表现出懦弱，荣耀的上帝表现出卑微，永恒上帝却为死而献身，这在人看来恰恰是愚不可及的道理。因此，现在重要的不再是去上帝的创化事工中寻求那些可见的上帝的知识，而要在受难中看到他的背面，在事工中与在受难中认识到的上帝恰恰是正相反对的。路德这样说道：“因为人们误用了通过上帝事工得到的对他的认识，于是上帝希望人们能在苦难中认识他。上帝谴责用认识可见事物的智慧来认识不可见的事物，所以那些不把荣耀归于在他的事工中彰显出来的上帝的，应该把荣耀归于隐藏在苦难的上帝。……在荣耀与威严中认识上帝对任何人来说都是不够的，也没有什么益处，除非他在十字架的谦卑和羞辱中去认识上帝。”<sup>①</sup>

由此可知，真正的神学和对上帝的认识是在被钉十字架的上帝那儿，正如约14:6中所提到的，‘若不藉着我，没有人能到父那里去’，‘我是门户’（约10:9），如此等等。”（HD20注释）路德认为那种自称在人所觉察到的行为中，看到上帝隐秘属事的智慧，完全是一种自负、盲目和固执。“因为人们不知道十字架的真谛，并且憎恶它，他们必定喜爱其反面，即智慧、荣耀和力量等等。因此，他们因那种爱好而变得更加盲目和僵硬，因为欲豁难填，暂时的如愿不能使欲望得到满足。正如对金钱的喜爱与金钱自身的增加成正比一样，所以灵魂的水肿会因它吸入更多的水分，而变得更加饥渴。”（HD22注释）荣耀神学家喜欢全能、全知、全在的神的形象，因为这样的神才会给他们救恩和帮助，他们也才能以自己的善功向上帝索取救恩，这样的上帝其实是

---

<sup>①</sup> LW31,p52.

人的欲望衍生物。荣耀神学以荣耀和权利为标准，撇开基督，使人自信已完成了律法，可以自己的道德成就与上帝进行交易，这就使得人的自我意识膨胀，荣耀神学也因此与自然神学的形上思辨和善功获救论无异。十字架神学则把人看作受召唤去遭受苦难的人，十字架破坏了人的自信，人必须放弃自己的想法，让上帝去做每件事，这样人就从道德行动主义者变成纯粹的接受者。十字架神学的提出表明路德认识到宗教唯理智主义与道德主义的内在联系及其一致性。对此洞见，保罗·阿尔托依兹评价道：“总之，路德的十字架神学就是用十字架把上帝隐藏起来，结束了自以为是的理性对上帝的所有思辨。十字架是对人进行判断的标志，结束了自信的道德主义者与上帝的同伴关系。十字架只能在经验中获得，或更准确地说，只能用于上帝的苦难中，这苦难是上帝通过基督和基督一起为我们准备的。”<sup>①</sup>

十字架神学表明十字架是上帝启示自身的场所，但这种启示义是“上帝后背”（*Dei Posteriora*）的显示，上帝的“后背”是可见的，而上帝的启示必须被认为是间接的启示，即真正的启示。上帝启示在受难和十字架上（*Passiones et crucem*），然而隐藏在每一启示中。十字架神学具有如下特征：

1. 十字架神学首先是一种启示神学，它处于思辨神学的对立面。路德反对人从受造秩序去思考上帝的本性。他认为：“圣经的规定，人不可因好奇的缘故而去探求上帝的本性。……真正的基督神学不探索上帝的本性，乃是要探索上帝在基督里的目的和旨意，藉着他，上帝在肉身中与我们联合，为我们而生并且为我们的罪而死。最危险的事莫过于在良心被罪所混淆时去推究上帝不可测夺的权能、智慧和尊荣。如果这样做就连上帝也失去了，因为在此情形下我们这样去衡量和理解上帝无限的尊荣乃是我们担当不起的。……所以我们不可妄自以好奇的心和无用的寻究，欲爬上天去探究上帝的本性。……没有基督就无路可到父那里去，只是无用的空谈。”<sup>②</sup>路德反对撇开基督去认识上帝本身，在他看来对上帝的知识不是一种理论知识，而是人的整个问题，是作为位格的人与位格上帝之间情感、意志和理智的交流，上帝不是哲学家在形而上学中思辨的对象，首先他是为我们而生而死的活的上帝。基督教思辨神学的最高成就莫过于神秘神学，神秘神学认为人类不可能以思想和语言去把握上帝，只有在克情制欲并专注于上帝之爱时，通过狂迷和出神达到与上帝的神秘合一，才能经验到上帝自身。以伪狄奥尼修斯为例，神秘神学是肯定神学（*affirmative theology*）和否定神学（*negative theology*）的辩证综合，肯定神学以范畴与名称指示上帝的属性，但不能

---

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，第25页。

② 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第9页。

用语言解释这些属性的超越意义。否定神学在世界中寻找上帝的印迹，但只能以象征和类比方式间接地体会上帝。神秘神学将否定方法用于上帝的属性之上，在它们之上加上“超（Hyper）”这一前缀，把上帝当作“超存在”、“超善”、“超理性”等等。路德认为伪狄奥尼修斯频繁使用“超”这一词，超越思想必定只会步入迷雾之中。“如我前述，因为肯定神学与否定神学之关系犹如奶与酒，这是不能用言谈和辩论来对待的，必须在心智的极端消亡和大静默无语中，就如在狂迷与出神之时才被解决，这就是构成真神学家的一切。但是没有一所大学将此人冠以神学家的称号。真正的神学家乃是圣灵。谁只要明白这一点，就明白了一切的肯定神学都是无知之谈。”<sup>①</sup>路德在多处（参 Lw1, P235; 13, P110; 20, P26）谴责了亚略巴古的伪狄奥尼修斯对上帝的属性的超验解释，他认为关于神性的思辨不过是一堆无用和懒惰的人的思想。圣灵是真正的神学家，在基督里，人与圣灵同工共同思考问题，而不是在寂然无语的不二法门中去体验上帝，那样绝然不会有上帝自身的言说和福音的传扬，圣灵不是哑巴。路德认为思辨神学家们无权称为神学家，上帝已启示出自身，神学家的任务是上帝相适合，就象上帝已选择他来启示自身一样，而不是去构造一些最终要朽坏的关于上帝的预知概念。

2. 上帝的自我启示必须被视为是间接和隐匿的，这是十字架神学中最难把握的部分。一种隐匿的启示如何被人言说？从前面的分析我们可以看出，路德认为尽管上帝启示在基督的受难中为人所知，但他（基督）还没有立即被认为是上帝。那些希望上帝直接启示自己面目的人不能认出他来，因为在他的启示中只有后背才是可见的。在神的后背中，即上帝在基督的十字架和受难中为人所知，这是启示的真正含义。在上帝的后背中，启示只能为信仰的眼目所识别，这是隐匿的真正含义。“十字架之友”知晓十字架的谦卑和耻辱下隐藏着上帝的力量和荣耀，但是“十字架”的敌人却对此抵制。

3. 上帝的启示在基督的受难和十字架中被认识到，而非在人的道德活动和受造秩序中被认识到。理性主义者们希望从受造物的秩序中发现上帝，道德主义者们则希望从人的道德意义去寻找上帝，前者如近代的自然神论者（Deist），后者如康德。路德认为真正的神学和对上帝的真正知识只能在被钉十字架的上帝身上寻见，十字架粉碎了人的理性能力以此方式认识上帝的幻像。对隐藏在启示中的上帝的真正知识是信仰的属事，“上帝后背”的启示已宣示给信仰，而且唯独信仰将其视为上帝的启示。路德认为十字架神学家通过信仰，在基督和受难并十字架里识别出隐匿上帝的真正临在，十字架神学家也会承认先知以赛亚的教导：“你真是自隐的上帝！（Vere

---

① LW10, p313.

absconditus tu es Deus)”（赛 45:15）。自隐的上帝（absconditus Deus）这一概念处于十字架神学的中心：我们生活在神的隐匿之中，即活在对他的怜悯完全的信赖之中。

（Vivimus in abscondito Dei, id est, in nuda fiducia misericordiae eius）。十字架神学表明上帝只能在受难中得到认识，受难本质上是指基督的受难，同时也指人的受难或精神困苦（Anfechtungen），上帝通过受难使自己为人所知。对路德而言，上帝在受难中是主动而非被动的，受难和诱惑被视为上帝将人带到自己面前的工具。这再一次使我们想起上帝的本己工作与外在工作之区分，受难和诱惑被视为上帝的外在工作，拯救和拣选被视为上帝的本己工作，因而受难只不过是上帝实现自己目的工具而已。十字架神学家认为受难是他最珍贵的财宝，因为启示和隐匿的上帝才是活生生的上帝，这个上帝做出了对他垂青怜爱之人的拯救行动。

从十字架神学的上述三个特征中，我们知道正是经历了十字架、死亡和地狱的折磨，真正的神学和对上帝的知识才会产生。我们才能理解为何路德提出了这样的口号：“唯独十字架是我们的神学。（Crux sola est nostra Theologia）。”<sup>①</sup>通过经历上帝的忿怒，人变为十字架神学家，基于此，路德勇敢而又令人钦佩地道出了真神学家的资格和标准：“生或死，甚至受诅咒，而非理解、阅读、沉思造就了神学家。（Vivendo immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando）。”<sup>②</sup>

## 第二节 十字架神学的上帝观

当路德提出了“唯独十字架是我们的神学”这一响亮口号时，他使神学思考回忆起基督信仰的最初起点，各各他的十字架重又浮现于眼前。上帝启示在基督的十字架上，然而当基督徒沉思上帝死于十字架上的惨景时，他被迫承认上帝似乎并未启示在此，这种洞见对于正确理解路德十字架神学的意义是根本的，被钉十字架的上帝是隐匿于启示之中的上帝。任何到基督十字架之外去寻找上帝的企图都会被视为出于偶像崇拜的沉思。神学家们被迫忤逆自己的意志，使自己与被钉和自隐的上帝的荒谬发生关系。如经上所言：“你真是自隐的上帝。”（赛 45：15）但是，“自隐”的上帝如何为人所知？路德认为人不能直接走向上帝自身并对他有所认识，其原因一方面在于原罪临到人，人性发生堕落，人没有能力面对上帝并与之打交道，罪人无法面对上帝绝对、威严、荣耀的面容，上帝自身让罪人感到恐怖和无法忍受；另一方面是上帝考虑到人类的背叛，人与威严中的上帝构成敌对关系，作为惩罚，上帝的面容布满大光，这光力图将一切欲看到上帝本来面目的眼睛刺瞎。因此，在实现永生并与上帝和好之

① WA5, p176.

② WA5, p163.

前，罪人不得与神性的上帝面对面地接触，人依靠自己去寻找和认识的上帝可能是偶像，哲学和经院神学找到的上帝与通过道启示出来使我们了解并遭遇到的上帝悬殊很大，路德一生都在维持自隐与启示上帝之间的差异。

上帝虽然不希望人主动去接近并认识他，他还是愿意为人所知的，正如人不能见他的面，却能见他的背。上帝不断毁坏人走向他的种种努力，相反他采取主动调整自己以适应人的能力，他不是毫无遮蔽地展示自己，而是戴上面具，好让人接近他并间接地认识他，也就是说，为了我们，他化身成人，以基督圣子的身份来到我们中间。他并非漫游四方，在任何地方与我们相遇，他只在特殊的地方，即在基督、十字架和福音里与我们相遇。上帝在此把自己启示给世人，我们只能在此和他对话，他也只在此倾听我们。基督为我们而来，他以很世俗的方式向我们展示他自身，在启示历史的任何地方都可见上帝的身影。基督升天后，圣灵降临到我们中间，继续为我们显示上帝自身。十字架神学的上帝是启示出来的上帝，他与上帝自身有区别，路德用了许多对照来表达它们的区别：自有的上帝与启示出来的上帝，绝对的上帝与教父们的上帝，绝对威严的上帝与以色列之子的上帝，赤裸的上帝与隐藏在道和应许中戴上面纱的上帝、离开道和应许的上帝，天堂里的上帝与在基督其人里的上帝，通过思辨构想出来的上帝与显明的上帝，漫游的上帝与在其道里有固定地方可识别的上帝。<sup>①</sup>路德对上帝的理解显然是遵循着圣保罗和圣约翰的教导，基督是道路，是通往上帝、真理和永生的桥梁，上帝正是赐下了这一救法，人才可能为上帝接纳。因而十字架神学的上帝是走出自身为我们而来的上帝，他不是经院思辨神学思考的对象。而是与我们生活息息相关，我们可以从中领受应许和旨意的上帝。当代普世神学家汉斯·昆认为路德的十字架神学带来了对上帝的新理解：“对上帝的理解，不是抽象的‘在自身之中’（an sich）的上帝，而是‘为我们’（für uns）非常具体地恩慈关怀的上帝。”<sup>②</sup>

“为我的上帝”首先是创造天地万物的造物主，路德维护了《使徒信经》的信仰宣认：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”十字架的上帝为人类的罪而死，但同时他又是创造天地的主。上帝创造并维持万有，没有上帝之活动便什么也不会产生，什么也不能继续存在。上帝创造一切里的一切，并在一切实在中工作和创造。上帝内在于万物，为要创造和维持其造物，上帝就必须临在于、创造于、维持于其最内在和最外在的诸方面，“因此，他自己必定临在于每一受造物中，在其最内在和最外在的存在之中，在各个方面，贯穿其中，在上也在下，在前也在后，以至没有别的任何

---

① 参见，保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，第19页。

② 汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社会科学文献出版社，2001年，第138页。

东西能比具有上帝自己的力量上帝更真实地临在，更真实地在一切受造物中。”<sup>①</sup>上帝在万有之中的创造力也是他最直接、最全面和最具穿透力的临在。上帝虽然内在于万有之中，其力量也积极地临在于万有之中，全部进入万有之中，但它并不在现实世界上被消耗掉，它继续超越于世界之外。因此，上帝的力量超越于他自己的量度之外，也超出大小等等一切差别。它有自己独一无二的维度，它在一切之中，同时又在一切之外。这样造物主与世界的关系就不同于人与其作品的关系，人的作品一旦成形，就独立于人而存在，近代自然神论者所理解的上帝就是将世界当成其作品，创世以后不再干预世界，而路德却认为上帝这种活生生的无所不在的工作是一切实在的奥秘。在万有中实际进行工作的动因是上帝，而不是我们认为是原因的世间的人格和非人格的力量。上帝是最初因或主因，别的一切不过是第二因或工具因。一切受造之物包括魔鬼、天使不过是上帝用来为自己的自主、自由和排他性的工作服务的工具而已，只不过是掩盖自己的活动的的面具而已。根据上帝的超绝大能，他可以不用世上的媒介活动，但他也按自己的自由的决定呼召并使用他们和他一道工作。上帝永不止息的创造和维持活动必然会导致上帝造恶的结论，这与信仰中“圣洁、公义、信实、全善”的上帝相冲突。路德对外在工作与本己工作的理解并未使他得出上帝造罪是为了赦免人之罪的观念来，尽管路德断言上帝甚至在撒旦和信上帝者身上工作，但他从未把人类的罪归诸于上帝之旨意和工作。保罗·阿尔托依兹认为：“在《因徒意志》中路德明确地将两点事实区分开来：第一点事实，上帝甚至在不信上帝者身上工作以至他们是他们所应该是的那样；第二点事实，他们是他们所是的那样。上帝并不使他们成为他们所是的那样，他按照他们总是的那样以及他已经发现他们所是的那样来驱使他们。”<sup>②</sup>由于路德承认了罪在事实中的普泛统治，如果承认罪来自于上帝，会使人的罪恶感相对化，并由此减轻了上帝审判的严重性和真实性。路德对上帝创造一切里的一切和人对自己的罪负责这两个概念之间的矛盾听之任之，他似乎在述说信徒生存和上帝意志的神秘性，这种神秘性超越了一切人类的知识，包括神学知识。

“为我的上帝”其次是赠予的上帝。从对人的关系来看，上帝之创造活动是纯粹的给予和帮助。上帝按其本性来说不仅是创造者，还是善和爱。“神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。”（约 4：16）上帝在其存在深处就是爱，爱是属神的，所以爱就是上帝本身。上帝的爱体现在，他先创造并维持人的生命，更重要的是他给了人永恒的基业和财富，通过基督，上帝将自己也赐给了人们。上帝赐下自己的儿子时，乃是无偿给予，他不求人的感恩和谢礼，不受人的态度和行为的影

---

① LW37, P57.

② 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，第105页。

响，高兴地将自己的善行白白施与不知谢恩的人身上。上帝的爱在基督钉十字架这一事件中得到极大的彰显，他为有罪的尘土般的人赐下了救恩，使他们因信基督得以脱离罪和死的威胁，得以参与到神永恒的生命中去。因而上帝是最慷慨无私、满有怜悯和恩典的，他希望人参与其中，与其分享其丰盛的生命。在此，我们理解到路德对上帝之义的发现，其实是其上帝观的根本变革。起初他将上帝之义理解为审判与惩罚的义，结果基督上帝就成了威严的审判官。后来他在《圣经》里发现此词与恩典同义，即上帝在其慈悲里用以通过信仰使人达到的义，上帝将自己的义转归与人，使人与他共同分享，这样，上帝（基督）就变成了满有恩典和怜悯的救主。于是，上帝就不只使我们分享他的义，而且人可以分享他一切的所有，在他将自己完全给予人并使那些属于他的人成为他的十字架事件中，他的赠予达到了高潮。

“为我的上帝”，最终也是最重要的，意味着“自我”之放弃并接纳“上帝作为上帝”为最高信仰原则。上帝之为上帝，就在于他粉碎人的自义和对上帝的一切预知，在人对自己感到彻底绝望之时，自觉地承认上帝是惟一的造物主，他无条件地白白地给予。就称义问题而论，人不能倚靠自己的善功称义，人将自己善功作为成绩摆在上帝面前的做法，等于使作为创造者和给予者的上帝蒙受耻辱，仿佛一切有价值的东西都是他做出的，而非从上帝那来接受得来。人以为自己能够遵守律法，其实上没有一个人，都背离了上帝。中世纪经院神学家，普遍相信圣灵在人性中造成了一种超自然能力，即受造习性，凭此人能履行律法，从而与上帝合作共同走向拯救，这种看法仍未见的，完全没有抓住上帝之旨意的含义。因为这种看法仍然把人的注意力转向了其行为和道德上的成绩的价值，即使这些都是在恩典的援助下完成的。有罪的人不可能完好地履行律法，只有通过基督和信仰，我们才被称为义。因信称义教义抵制人以道德上或宗教上的成绩为依据来确定自己在上帝面前的位置的做法，这意味着忘记上帝就是上帝，因为每时每刻，人之为人和人所有的一切所以属他都是上帝赐予的缘故。只有彻悟“无我”之人，才会将自己乃至世界让度出来，交与上帝掌管，自由地顺服上帝。“为我的上帝”若要成立，必须有人的自责，人将自己钉上十字架，承认自己的无能并在任何事情上都指望上帝。

十字架神学的上帝是自行启示又自行遮蔽的上帝，上帝在十字架上启示自己，同时又隐身于这种启示中。但是启示出来的上帝（Deus revelatus）和隐藏的上帝（Deus absconditus）之间的关系仍未得到路德明确的答复。十字架事件是否把上帝完整地启示出来？如何理解上帝的隐身？事实上路德使用隐匿的上帝这一词语要远比我们想象的少，他也经常使用多个词语来表达同一个意思。（见白有的上帝与启示的上帝之区分）毫无疑问，路德在十字架神学中使用了隐匿的上帝这一术语，而且他在多种含义上使用这一术语，这就使得后世研究路德的学者们就这一概念很难达成一致意见。

但是，我们仍然能够看出路德大体上在两种意义上使用隐匿的上帝一词，当然这两种含义均与一般的“隐匿”概念的含义不同。第一，隐匿的上帝是指隐藏在自身启示中的上帝，在上一节中，我们知道上帝在十字架上的启示基于隐匿于对反之中的原则，上帝将力量启示在表面上的虚弱之中，将自己的智慧启示在表面上的愚顽之中，上帝隐藏在自身的每一启示之中，这就会得出自隐上帝等同于启示上帝的结论来，也就是说十字架已将上帝完全启示出来了。在十字架这一独一无二启示事件中，信仰之眼识别出启示的上帝，而感觉理智只能发现隐匿的上帝。上帝之启示和隐匿都同时包含在十字架里这一启示事件中，上帝的两面能否被认识完全取决于认识者的理解。比如就十字架上上帝的愤怒来说，理性只能看到上帝的烈怒，而信仰却领会到烈怒下掩盖着的慈爱。在十字架这一独一无二启示事件中，上帝的烈怒和慈爱被同时启示出来了，但只有信仰之眼才能解悟隐藏在外在工作之下的上帝的本己工作，也只有信仰之眼才能识别出隐藏在烈怒之下的上帝的仁慈旨意，并领悟到表面情况之下的真实事情。第二，隐匿的上帝是指隐藏在自身之后的上帝。路德 1520 年前似乎更多地倾向于启示上帝与隐匿上帝合一的观点，为了反对经院神学撇开基督思考上帝自身的思辨作风，路德依从约 14: 9 中父与子同一的观点，强调作为本体的上帝和现象的上帝之间的合一。1525 年，在与爱拉斯谟关于意志自由的论争中，路德逐渐意识到上帝的隐身问题的重要性，他主张在上帝的启示之外，人们还必须认识到上帝至深存在的某些部分是永远不会为人所知的。隐匿的上帝与启示的上帝之间存在着裂痕，不能简单地划上等号，隐匿的上帝被理解为永远对人保持未知的人格存在，他的旨意不为人所预知，这种理解与神圣预定论紧密相连，在此信仰必须承认上帝不可知意志的存在。从这一简易前提我们可以知道关于上帝，还有许多东西是人从其自身启示中所无法认识到的，路德严格区分了通过启示认识的上帝和永远不可知的上帝，这样自隐与自显上帝之间就构成了强张力，他认为这种区分只不过是知识论上(noetic)而非存在论上(ontic)的区分，即只与人的认识有关，他也承认在仁慈的上帝背后隐藏着一个其旨意截然相反的上帝。截止 1525 年，路德的上帝观似乎步入了死胡同，即上帝所意愿的许多事情并不显现在他的道中。<sup>①</sup>上帝的隐匿和奥妙意志完全有可能与其显现意志相对立。路德就抛弃了早期基于十字架之上的原创神学原则，他传达了这样一个讯息，即十字架不再是上帝之道的最终启示场所，这似乎推翻了他提出的原则：“十字架是我们的神学。”

路德在上帝的隐身问题上的疏忽对后世产生了深远的影响。福音派教徒们多持第一种观点，他们认为福音是上帝渐进启示的终点，十字架事件是整个上帝救世计划的高潮，基督之外别无拯救。因为隐匿的上帝等同于启示的上帝，所以《圣经》上的每

---

<sup>①</sup> See, WA18, p685.

字每句都是神的默示，拥有无上的权威，圣经的启示权威论从路德那里找到片面的证词。这种极端保守的立场不仅拒绝上帝对伊斯兰最大先知穆罕默德的启示，同时也将活生生的圣言锁闭在圣经文本的文字阐释之中。正统路德宗教徒坚守第二种观点，他们认为上帝的意志非人所能揣摩，反对加尔文教的“双重预定论”，双重预定乃是以神的眼光看待世人的最终结局，而人是无法完全明白上帝对世界和个人旨意的，而且预定永死在《圣经》上亦缺乏依据。

尽管路德对上帝的隐身问题缺乏深入细致的讨论，自隐自显的上帝观还是标示了理性（Ratio）和信仰（fide）在十字架上的争执。对理性隐蔽的上帝恰恰对信仰敞开自身，理性自觉无知的地方，恰恰是信仰的知识领域。理性和信仰之关系这一古老的问题构成了十字架神学的核心内容，路德继承亚大纳西、德尔图良、圣·达米安等信心伟人的立场，力图廓清理性与信仰之界限，十字架神学再次响应了德尔图良的名言：雅典与耶路撒冷有何干系？（*Quid ergo Athenis et Hierosolimis?*）路德在谈及理性时，他是将其当做一个整体来谈，他并未对其加以特别的界定，但是我们可以看出路德在受造世俗王国和人神关系两种场合使用的理性一词的含义差别甚巨，另外，从人的生命发展过程来看，理性有三个阶段：上帝造人时作为恩赐给予人的理性，堕落后罪人身上的理性和新生后基督徒生活中的理性，路德认为每一阶段上理性的功能和权限都是不同的。

路德首先肯定了理性是上帝的恩赐和造物主赐给人的天赋，这是上帝给人头脑里最优越的才能。路德认为它是上帝赐给尘世的最基本和最主要的部份，某种意义上理性是神圣的，它超过世上一切。路德高度评价了理性的作用，保罗·阿尔托依兹写道：“正是理性使得我们和其他生物，事实上与其他任何东西区别开来。通过它，人类可以行使其在地球上的主人身份，《创世纪》1：28 给了人这个权利。理性给予人以光明，人们藉此可以看见和管理世俗事务。理性是所有文化的源泉和载体。它发现并掌管艺术、科学、医药和法律。人们在现世生活中有智慧、力量、勤奋和荣誉的地方就有理性的存在。不要小看这一切，应当把它当做上帝高贵的恩赐来对待和赞美。所以路德和人文主义者一样欢迎他那个时代的科学进步，而不像经院哲学家。他十分高兴看到新的印刷技术，把它赞誉为末日上帝赐给的最高的、最终的恩赐。”<sup>①</sup>理性是上帝创造的结果，上帝按照自己的形像造人，因而将这种从事一切事情的理性力量植入人性之中，叫人能够对受造世界进行管理。

路德在高度评价理性的崇高功能和尊严的同时，指出了理性的局限性。“我们知道我们不能凭着自己的理论、思想、功劳、能力来到上帝面前，得着永生。我们的思

---

① 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，第60页。

想能力只能解决肉体的困难，供给今生的需要。人可以尽心竭力制造衣服鞋靴，管理家务，牧畜牛羊。裁缝鞋匠可以按照身量的大小，人足之尺寸去剪裁布料皮革，但人不能凭着理论思想去解决属灵的问题，属灵的事必须有另外的智能，另外的方法才可望解决，就是说必须上帝自己计划解决，必须藉着他的真道把属灵的事启示于人。”<sup>①</sup>显然，理性的任务就是规范和改善现世生活，在属世的领域，上帝委托人来治理，理性便独自拥有了最高权威，它自身包含着审判和决定正确规范的依据，对世俗事务施行管理。在这些事情上，《圣经》、福音和神学都无权干涉，因为《圣经》和福音并没有告诉人们如何制定正确的法律和如何处理国家事务，法律、政府和艺术等等都是人类理性范围之内的事情，造物主在造人时就将其赐给了人，神学的任务只不过是证明它是上帝的创造。而在属灵的领域，理性则表现出自己的无能。“有谁能明白三位一体之道呢？谁能解说清楚三位神格却是一个上帝呢？谁能理解上帝的儿子，第二位神，必须降世为人且由童贞女所生的奥秘呢？又有谁会了解除非藉着基督死在十字架上的功劳，人就无法得着永生这番道理呢？假使上帝不曾把这番道理启示我们，我们永远不会听见，也永远不会传讲这些事，更永远无人能够用笔墨写出这些道理来。”<sup>②</sup>理性能够认识到独一上帝的存在，但却无法知道上帝与个体生命的关系，路德承认人的自然本性拥有对上帝的某些洞察力，但这些洞见仅仅发生在认识层面上来，没有激发出任何对上帝个人援助的依赖来。理性可以理解上帝的合一，却不能理解三位一体中三个位格的合一。理性看不到、听不到、也理解不了上帝奇妙的活动、上帝的义和超人的方面，他的工作方式的辩证性，及他隐藏其公义和善于在相反事情上的似非而是，超自然的属灵奥秘只能为信仰所把握。一旦理性单靠自身去理解属灵的真理，必然对《圣经》感到困惑，上帝之道必会被认为不可信、不可能而且荒诞不经，理性在没有启示亮光照耀和圣灵的指引下，从属世领域跃入属灵领域，这种僭越使用必定产生不良的后果，就如同康德认为纯粹理性如若越过现象界进入本体界，就会产生先验辩证幻像一样。

堕落人的理性由于受到罪的缠缚，虽然仍能理解、调整和规范世界，但由于堕落人的误用，导致了理性能力的削弱和扭曲。理性的扭曲表现为人意识到运用自己的能力可以做出宏伟的业绩来，这就僭夺了上帝的荣耀和尊位，认为一切成就都是靠自己取得的，忘记了自己的智慧和能力来自于上帝，遗忘上帝的同时将自己提升到上帝的地位上，人的自我意识和自信心剧烈膨胀，高举自己行为的价值和自己的荣耀，不是心怀谦卑和感激地承认一切均来自于上帝并将荣耀和成就归与天上的父。理性的“我

---

① 克尔：《路德神学类编》，王敬轩译，道声出版社，1961年，第1页。

② 克尔：《路德神学类编》，王敬轩译，道声出版社，1961年，第1页。

执”化进一步加深了人的堕落，人进一步背离上帝的意志，顺遂自己的贪欲，忘记自己不过是受造世界的管理者，替上帝看顾这个世界，相反人无休止地宰制和掠夺世界，理性及其逻辑上、技术上和文化上的能力没有因人的堕落而破坏，反而被人利用来满足自己的罪恶的虚荣。理性这一人类僵硬的“头颅”由于不顺服上帝，反而使人深陷罪恶的泥淖中，“因为我的百姓作了两件恶事，就是离弃我这活水的泉源，为自己凿出池子，是破坏不能存水的池子。”(耶 2: 13)理性正是这样的池子，因其陷在罪中，理性的能力受到牵制。在人与上帝的关系上，理性虽然接受伦理和宗教知识，路德还特别强调人的理性拥有自然规律，但是理性参与了人的堕落，被魔鬼所利用，成为了“肉体的理性”。理性就其本质来说是怀疑和批判的，它与上帝之道尖锐对立。信仰涉及不可见和不可能的事物，信仰接受上帝之道所启示的一切，理性却认为是不真实的胡扯。从哲学家的整个生命历程来看，理性不能达成坚固的信仰，哲人恰恰是宗教信仰的批判者和解构者，而只有上帝才能给予信仰。在路德看来，理性的堕落体现在称义问题上的善功称义论调，中世纪称义论都是理性误入道德主义陷阱的产物，理性局限于人本主义范式，按律法主义的路子去思考得救问题，漠视人的本性败坏和理性的无能，充分依赖善功称义的获救妙门。善功称义论主张人依靠带给上帝的善功来获取上帝救恩的临到，人要尽力完成上帝的律法和诫命，并遵循教会的教导，方可有灵魂获救的保障。理性不能理解福音，它发现自己与福音相抵触。理性无法理解上帝怜悯的伟大力量，凭借上帝的怜悯慈爱，罪人被接纳称为义人，而人同时仍是罪人，理性这种“肉体智慧”无法理解“同时是义人和罪人”的真义。事实上，路德认为理性和信仰的冲突并非没有宁日。因着信仰基督，人得称为义，有了抵御罪和死亡的坚固屏障，在圣灵的启示和工作帮助下，人的理性逐渐从罪中恢复为天赐理性，扭曲了的理性得到治愈。新生后的理性集聚了上帝所赐予的精华，正是信仰导致新生命诞生的奇迹，医治了理性的顽疾，理性敞开自身接受上帝之道和信仰的指引，顺服上帝成为一个好的工具为信仰服务，整个基督教神学的历史就是理性为信仰教义辩护论证的历史，理性只有在信仰的怀抱中才能正确地思考人神之救赎关系。

在我们基本上忠实地表述了路德的理性观之后，我们有必要澄清一下路德著名的“理性娼妓”说。这一学说为所有从事哲学和人文学术研究的学者们所诟病，许多人因此将路德看做是蒙昧主义信仰论的鼓吹者，很少有教外人士去认真研究一下路德此说产生的背景和针对的实际问题。在《囚徒意志》一书中，路德反对爱拉斯谟的半佩拉纠主义立场，爱氏认为人的自由意志若有理性的正确引导，必定能做出拯救的事情来。路德否认自由意志是圣经恩典教义的基础，他在内心深处认可对自由意志的否定是理解福音和进入信仰上帝的第一步。他指责爱氏滥用理性，认为“理性小姐”(Mistress Reason)是魔鬼的娼妓(the Devil's Whore)。路德此言虽然尖刻激烈，但就其

指斥理性越界使用来说不无合理之处。路德洞见到理性自身的秘密“现在，既然当上帝拯救不配之人时，理性赞美他，理性又觉得上帝惩罚不配惩罚之人时犯了错误，于是理性就坚定地不把上帝当做上帝来赞扬，而是把上帝当做顺从自己的方便意思行事的上帝，也就是说，理性在上帝里寻找和赞美的不过是自我和事物本身，而非上帝和上帝的属事。”<sup>①</sup>对上帝真道和信仰的强烈抵抗来自于人的理性，因而依靠理性人只能走向死亡和毁灭。路德虽然斥骂理性，但他本人对哲学是相当尊敬的，在《桌边谈》中有记载写道：“属灵的事是不容人拿哲学理论去解释的，我并非说人不可研究哲学，教授哲学，乃是说不可过于看重哲学。哲学固然是有用的学说，但其功用是有一定限度的。我们必须顺着上帝的指示利用哲学思想且用得适合中庸之道，适合我们的需要为止。我们利用哲学如同喜剧中的一个人物一样，但不可与神的道混为一谈。”<sup>②</sup>如果我们真的理解到理性的边界，就不会苛责路德在辩论中的过激言行了。

路德为理性划界，他充分肯定了理性在属世事情上的积极作用，但是属灵的事情上理性必须让位给信仰。信仰关涉到的是人与上帝的事情，路德的信仰观大致包含三个方面的内容：信仰与上帝之道的关系，信仰的个体性特征以及信仰与经验的关系。路德坚持《圣经》整体解经原则，视《旧约》和《新约》分别体现了上帝之道的两种形式：律法和福音。在基督耶稣里表现出的信仰的意义，只有在有关称义及基督其人及其事工中才能清楚地理解到。路德立足在基督中心论的立场上，认为律法不过是上帝之道的初阶，上帝的律法写在每个人心上，在上帝向世人宣告以前，它早已为人的自然理性所认识，所以律法不是信仰的对象，至少和福音不是同一层次上的信仰对象。于是上帝之道就主要地是福音之道或应许之道。路德认为信仰和上帝之道紧密相连，信仰之存在是对上帝之道的反应，人同时又不能离开信仰来谈论上帝之道，因为上帝之道的本性是要召唤人们的信仰，通过信仰，上帝之道才能在人心中工作。信仰和上帝之道的关系并非是对等的，信仰来自于上帝之道。信仰的生成并非来自于人的努力，信仰并非人的自信心理的产物，也非一种主观的理想或信念，脱离任何对象与人无关。如前所述，路德在上帝之义的发现中，已明白信仰完全是上帝对人怜悯的恩赐和开示。然而启示事件的发生也需要人之耳对上帝之道的聆听，路德忠实于保罗的劝导：“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（罗 10：17）因此，倾听道先于信仰，上帝之道通过倾听进驻人心，从而使人心接受上帝的应许并尝试这种应许。人心生成的信仰是人们坚持上帝应许的意志的一种活动。信仰来自于上帝之道，并以它为对象。“在信仰中，除了记住上帝之道外，一切都需抛到脑外。……信仰只能依靠道，紧紧

---

① Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page234.

② 克尔：《路德神学类编》，王敬轩译，道声出版社，1961年，第2-3页。

盯住道不放。对其余一切都视而不见。”<sup>①</sup>信仰上帝之道与通过道信仰上帝是一回事，因为上帝和基督通过道向人们展示出来。信仰是直接相信上帝，上帝之道本身并没有传达纯粹而又客观的真理，并非放之四海皆准的公理，自身能保证自身的正确性，上帝之道的权威性来自于以应许之道向个我说话的上帝及其权威，所以信仰总是个体生命与上帝自己和基督的实质性交往关系，信仰意味着无条件地相信道里的上帝，认其为信实、公义和圣洁的上帝，并将其当做上帝来承认和荣耀。信仰严肃地把上帝当做上帝，排除一切自我的僭越。信仰荣耀了上帝，并实现了主的第一诫命，在信仰中人与神同在。就信仰与上帝的关系来讲，保罗·阿尔托依兹写道：“信仰与上帝以两种方式互相关联。首先，真正的信仰只能有一个对象即上帝，因为只有上帝才能无条件地受到信赖。其次，无条件地相信上帝的信仰才真正地把他当做上帝。信仰是与上帝的关系。上帝是我们能够而且必须信任的。如果我们想说明什么是信仰，我们必须谈到上帝。如果我们想说谁是上帝，我们必须谈论信仰。”<sup>②</sup>

信仰以上帝之道为对象表明，信仰没有创造而是倾听和接受上帝之道，这就决定了上帝在与人的关系中的优先地位，上帝之道给人的恩典必须通过信仰去获得，只有如此，它才是真实的。信仰是上帝之道工作的场所，上帝之圣灵通过道使信仰对人起作用。不是信者而是道使上帝起作用。信仰不是人努力的结果，它不是人自己的产品而是上帝在人里面的奇妙创造。路德在《希伯来书注释》中区分了人的信仰(*fides humana*)和神圣信仰(*fides divina*)，他认为前者是蜡烛，来自于自然本性，属人的智慧、理性和劝导；而后者恰似太阳，来自恩典和上帝大能的右手。<sup>③</sup>路德在1522年所作《〈罗马书〉序言》中写道：“信并不是如有些人所存的那种俗世观念与梦想。因为他们看到并没有什么生活上的改善或良好的行为随信而来，同时却多听到信，说到信，如是他们便流于错误，说：‘信是不够的，一个人必须努力行善，才能够称义，得救。’因此，当他们听见福音的时候，他们便凭着自己的能力，在心里产生一种想法来说：‘我信’。他们以为这是真信，但事实上这不过是一种人的幻觉，观念，绝不能达到心底；所以没什么效果，没有什么改进随之而来。”<sup>④</sup>像这类人能有意制造的东西，如“自造的信仰”，“人为的作品”等等，在面对死亡时被证明特别贫乏无力。在人生的关键时期，在罪、死亡和地狱中，“自造的信仰”就失灵了，人造信仰本身就是对上帝的大不恭敬。只有上帝在人心中唤醒的信仰才有能力对付罪、死亡和地狱。因为上帝用他的道来唤起信仰，并且上帝亲临在道中，所以信仰有着与道甚至与上帝相同的

① WA10, p 423.

② 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，第41-42页。

③ See, LW29, p235.

④ 章文新[编]：《路德选集·下》，金陵神学院托事部，1957年，第241页。

大能。因此，只有上帝的道才使信仰起作用，道通过让人信服其正确而使信仰起作用，只有道的权威，即上帝之道里的上帝本身才能成为信仰的基础，其他权威都不行。

路德非常重视信仰的个体性特征，他强调上帝之道向个我证实自己。道与人自己的内心生活不一样，它与人对立，从外突入人心与人对话。因为人不能对自己说这道，所以道一定会被听见。一旦听到它，道就进入人并驱动他的内在心灵，使人信服真道，承认自己是罪人，同时将这道肯定为上帝的真理。上帝之道将人从自我带入“我信”(Credo)的信仰宣认之中，上帝之道在人心见证自己的同时获得了确定性。个体的人，作为一个十分独特的和无法取代的人，他是“心灵”或“良心”。上帝的道单独对人说话，使人直接与上帝建立关系，在人与上帝之间，没有其它阻隔。没人能取代个体的位置，没人能介入并带走孤独个体在上帝面前所获的恩典和应负的责任。信仰是无条件的个人的行为，上帝的道与不可替换的“个我”同在，道让人以独一无二的个我站在他面前，唤起人的信仰，这个信仰真实而肯定地属于个我。路德认为信仰是个体生命的灵性属事，没人能替别人信仰，“每个人都只为自己信仰。”<sup>①</sup>基督徒只为自己信仰而不代表别人信仰，同样世上的所有基督徒团体和代人祈祷者也不能除去信仰的这种个体性特征。路德认为信仰有如死亡，人必须独自面对这种残酷的事实，无人能代替人去死亡和挣扎，人得为自己去打信仰的仗。在最终危难关头，人必须绝对地肯定自己，此时信仰就完全为个人所拥有。信仰的肯定性表明信者已参与到上帝的生命和救赎计划之中，人对获救已有了确切把握。上帝的普遍恩典只有通过信心的生成和成长，才能为个体所据有，个体生命对信仰的肯定就是对灵魂获救的肯定。在弄清楚信仰的个体化特征之后，我们就能理解路德的名言：信仰创造上帝。显然信仰来自于上帝的恩典和启示，我们不能象费尔巴哈那样推断出人造上帝的结论来。信仰之所以能创造上帝。乃是因为自在的上帝要成为自为的上帝，上帝也需要人的信仰和敬爱，他要成为人心中的活的上帝，是信仰召唤出上帝来。

十字架神学充分揭示了信仰与经验的对立。信仰的目标是上帝的应许之道，上帝的应许是隐而不在的实在，这种实在不能成为经验的对象，只能通过信仰道而被认识。信仰与人的经验认识的结果恰恰相反，“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据。”(希 11: 1)路德认为上帝本身是隐藏着的，只有通过信仰道，人才有可能拥有他和他的应许，上帝的不可见与人的信合为一体。上帝把自己和自己的拯救藏起来，以便人有空间去信仰。十字架的上帝的意图隐藏在每一启示中，“与我们看到的，感觉到的和经验到的东西正好相对立的是藏得最深的。”<sup>②</sup>上帝和他的拯救藏在其对立面里面，从理性和经验的眼光来看，上帝好像在做着与其最终旨意相反的事，即上帝把自己藏

---

① LW35,p151.

② LW13, p22.

在其对手撒旦的伪装下。于是信仰就会受到来自经验的抵制，它用经验反对自己，通过与之相反来保存和证明自己，经验就成了对信仰的试探和考验。信心力图摆脱经验感觉的束缚，坚定地相信上帝的道在“不”中隐含着深沉而秘密的“是”。信心超越经验，信仰是人与未知世界打交道的艺术。显然，路德关于感觉意识世界和信仰世界的辩证区分是要传达这样一个信念：上帝在此世上工作，特别是在十字架上工作，但是这种事工对感官是隐而不显的。正是信仰且唯独信仰抛弃了通过理性自然能力认识上帝应许的种种希望，实现了勇敢的一跃，方才看到“上帝的后背”为何，理性和经验只能混淆了上帝外在工作与本己工作，自隐上帝与启示上帝的关系，不能识别出二者实为一体，后者隐藏于前者之中。信心超越经验，但二者并非处于绝对的冲突之中，存在着一种由信仰本身产生的经验。它与一般的经验主义的经验不一样，乃是一种新的，属灵的经验。信心是一种冒险，它把一切都抵押在上帝之道上，路德在《论圣餐与男修道会》一文中写道：“一切都在乎信心，没有信心的人如同一个必须过海的人，但心中胆怯不肯乘船，因为不相信舟船。这样的人只得留在岸上永不得过海，因为他不肯上船。”<sup>①</sup>信本身要求抛弃一切自我信赖，只坚持道，它知道自己的基督是道，它通过圣灵经验到道的力量。但是由信仰产生的经验并不常有，信仰仍须面对生活和罪等经验事实的侵扰，这就决定了基督徒的一生必然处于信仰和经验的争战之中。

总而言之，路德的信仰观与隐匿于感觉世界之后的形上王国毫无关系，并不包含任何新柏拉图主义的东西，但与上帝在此世上的工作方式有关，这种方式结晶、集聚并聚焦于基督在十字架上的死亡。通过基督的十字架和复活，尘世的愚顽变成了路德神学的基础。路德的信仰观凸显了信仰的生存论实质，这与他所使用的概念——“精神困苦”(Anfechtung)有关。此德文词不易翻译，因其意蕴较为丰富，一般来说译为侵袭要明白些，而译为诱惑则要准确些。路德认为死亡、魔鬼、世界和地狱一并骇人地袭击人们，迫使人们退到绝望和怀疑的境地。精神困苦是一种绝望和无助的状态，与苦恼(Angst)这一概念含义相近。精神困苦一词一般也译为试炼，义含诱惑(tentatio)、攻击(impugnatio)和试探(probatio)，意指客观上追加于信徒之上的力量，以及这种力量在主观上产生的后果，即信徒主观上遭受攻击产生的怀疑、焦虑甚至绝望的状态。路德认为一切试炼均来自于上帝，上帝凭藉其外在工作，意在摧毁人的一切自我依靠和自满，迫使人退到绝望和谦卑的地步，为的是使人最终皈依上帝并除去称义之道上的所有障碍，信徒体味到藏于试炼之下的仁慈，明白了上帝所施的奇妙救赎工作。正是因为这样，路德将试炼视为“珍贵的绝望”(delicious despair)。试炼并非其精神成长过程中会神秘消失的短暂疼痛，而是基督徒生命中持久和真实的特征。基督徒为求

---

<sup>①</sup> 克尔：《路德神学类编》，王敬轩译，道声出版社，1961年，第107页。

得灵性的进步，必须持续地返回到十字架跟前，重新经历这种试炼。A·E·麦葛福认为：“无论直接或间接地，路德区分了上帝的试炼和撒旦的试炼，前者关系到称义教义，特别与律法和福音，外在工作和本己工作，自隐上帝和启示上帝之关系有关；而后者则与信仰的根本事情相关，例如怀疑自己的拣选，或者追问基督是否为我们而死。”<sup>①</sup>撒旦的试炼引来上帝的愤怒和审判，人认识自己浑身是罪，与上帝隔绝，为了抗拒上帝的愤怒而逃离上帝，陷入更大的精神困苦之中，如何才能从中解脱出来？路德认为答案在于被钉十字架的基督，他为我们遭受着同样的试炼。基督为我们成为罪人，为的是他的义能够成为我们的。

如前所述，我们已经指出了“外在基督之义”这一概念，基于“奇妙交换”(Commercium admirabile)这一中世纪奥古斯丁传统，我们可以理解道成肉身的秘密，基督主动地承担了我们的罪，以使我们能分享他的义。路德使用人的婚礼来喻指这种交换，新郎与新娘成为一体。通过信仰，信徒进入与基督的灵性婚礼中，结果神人的属性发生了交换。正如信徒同时是义人和罪人，信徒同样处于信仰与试炼的矛盾之中，这种生存悖论在此生无法得到解决。然而，只要哪儿有真正的信仰，试炼就坚固信仰。路德循着经院古学到新学的轨迹，使信仰从认识(Notitia)层面转到生存意志(velle)层面上，他认为信仰不能建基于自身之上，信仰终极地植根于对上帝的意愿(Velle)的知识之上，而非对神圣存在(esse)的认识之上。于是，我们知道十字架神学就是且唯独是信仰的神学，唯独信仰(sola fide)也就等同于唯独十字架(sola crux)。在十字架神学中，信仰有两重功能：正是通过信仰，十字架的真正意义才被认识到；唯有通过信仰，上帝的力量才能被窃用。信仰包含认识和生存两种要素，除非人有信仰，否则他永远不会理解十字架的真义，十字架的奥秘永远对他隐蔽；同样，除非人有信仰，否则在奇妙交换里，十字架上已被知晓的意义就不会具有实践上的效用，变成信徒里基督真实而又有效的临在。路德曾经强调过，信仰是打开十字架隐秘之门的唯一钥匙：“十字架是万物之所倚，懂得的人有福了”。<sup>②</sup>

### 第三节 十字架神学的自由观

十字架神学是信仰和启示的神学，它指明十字架是上帝启示自身的地方，对上帝的自身及其旨意的理解必须通过信仰方可实现，然而，十字架上又存在着理性与信仰的尖锐冲突，这就决定了路德对自由的理解只能局限于信仰之内，而且自由乃是信心胜过经验的结果。信仰的特征是它不寻求经验而是让理性靠边站，闭上眼睛，把自己交

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985, Page 172.

② WA5, p84.

给上帝的道，通过生和死来跟随上帝的道。信仰意味着将自己的思虑和计量交托出去，完全信靠上帝及其道，实现从自然到自由的勇敢一跃。人依靠眼耳鼻舌身意所经验到的一切都局限于自然界，伏在罪和死亡的统治之下，这恰恰与福音和圣灵的自由之道相反。基督徒的一生处于信心与经验的征战之中，人把经验抛到脑后，用上帝之道充塞耳朵和填满心，并坚信它，尽管人的罪过好像没有消除，人感觉到罪的存在，但人不能老是去思考罪，人应坚信主耶稣的话：“在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已胜过了世界。”（约 16：33）不断地认为死亡、罪和地狱已经被战胜了，信心就能够胜过罪、死亡和魔鬼。信心与经验争战的规律是：信仰越多，经验越少，反过来也如此。经验世界中的罪提供给信仰操练的机会，当信仰增强时，罪和死的威胁就越来越不成其作为一种负担。当人的自我死亡并且人摆脱了人性中固有的恶时，理性的经历才会在永恒中停止，于是另一种智慧和经验就产生了，这是从上帝恩典中赐下的摆脱束缚的自由。“所以天父的儿子若叫你们自由，你们就自由了。”（约 8：36）信仰毫不张扬地带领人们穿越罪、死亡和地狱，使人看到救赎的真理，至此人们才完全明白了信仰的意义：死亡和一切困难都已克服了。信仰与经验的生存性悖论在此生无法得到圆满解决，在末世论中，信仰使人看到上帝的新天地，人便与上帝建立了正确的自由关系。

路德的自由观在与爱拉斯谟的争辩中得到很好的展现。1524年9月1日，迫于敌友双方的压力，教皇和贵族希望爱氏撰文支持传统信仰，友人要求他发表言论澄清自己的立场，以免其敌对方（路德派）将其视为隐性路德宗信徒，爱拉斯谟发表了《关于自由意志的争辩或比较》（*Diatribes seu Collatio de libero arbitrio*）一文，爱氏指责路德剥夺了本属人的自由意志，并使一切事物都处于必然性律法的控制之下，结果人也就失去了道德责任，无法意愿并实行善。此文深得教俗各界的好评，为捍卫自己的立场，路德被迫于1525年12月发表名著《囚徒意志》（*De servo arbitrio*），此文篇幅四倍长于爱氏论文且论调更加犀利和诤辩。在此文中，路德系统地批判了爱拉斯谟的半佩拉纠主义立场，指出善功称义的谬误，阐明了“本乎恩，因着信”的圣经真理。关于自由意志（*free-will*），爱拉斯谟定义道：“而且，我将本文中的自由意志认做是人的意志的一种力量，藉着它，人可以做成那些导致永恒拯救的事情，或者背离这些事物。”<sup>①</sup>人的意志的力量指一种意愿或不意愿，选择或拒绝，赞成或反对，履行一切其它意志行为的力量、功能、倾向和性情。路德指责爱拉斯谟抽象地谈论意志（*will*）是一种中立的意愿（*willing*），意志无善恶记号，事实上上帝和撒旦都不允许有一个中立的意愿存在。彼得·伦巴特认为意志在恩典的光照下，可以鉴别和选择善，缺乏恩典意志只能

---

① Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page137.

从恶。如前所述，奥古斯丁认为自由意志出于自己的力量只能趋向于罪恶和堕落，在其第二本《反朱利安》一书八章二十三节中，奥古斯丁将自由意志唤作奴隶意志(slave will)。路德同意伦巴特和奥古斯丁的看法，认为自由意志应该谨慎地称为可变化意志(vertable-will)或可转化意志(mutable-will)，人的意志无法做出拯救的事情来，永恒拯救是指那些上帝的话语和工作，上帝的话语要求律法和福音，而律法又要求事功，福音要求信仰，唯有上帝的道和工作能使我们进入上帝的恩典和永恒拯救。他告诫道：“这明明白白地将神圣归于‘自由意志’！因为去意愿律法和福音而非意愿死和罪，这只对神圣力量才有可能，正如保罗在多处谈到的一样。……自由意志是一个神圣术语，并且表示一种神圣力量。”<sup>①</sup>

路德认为自由意志是神圣意志的同义词，爱拉斯谟将这种神圣力量归与人实在是比佩拉纠和智者有过之而无不及。因为佩拉纠主义者和智者将这种神圣归于整个“自由意志”，而爱拉斯谟则只将一半归于整个“自由意志”。前者将“自由意志”的两个部分：鉴别力和选择力分别归于理性和意志，而后者则抛弃了鉴别力，独独高举选择力，只用选择能力来描述“自由意志”，这就将跛脚的“半自由意志”赋予了上帝。爱拉斯谟的确是位半佩拉纠主义者，尽管他对自由意志下了严谨的定义，但他也说过自由意志无恩典便是无效的话。爱拉斯谟区分了三种自由意志。第一种为严酷和大概已自足的自由意志，但是这种自由意志亦需要特殊恩典的帮助，才可能去意愿、开始、逐渐实现并最终完成。第二种自由意志为比较严酷的自由意志，认为自由意志无一长处，只会造恶，惟有恩典独自做出善功来。第三种自由意志是最严酷的，自由意志只不过是一个空洞的词汇，上帝在人里造恶和善，一切发生皆出于必然。爱拉斯谟选择第一种自由意志，因为它为人的努力和追求留出了空间，同时又不将这一切归诸于人的力量。第二种自由意志实际上出于奥古斯丁，路德和威克里夫持第三种观点。路德认为爱拉斯谟在自由意志问题上自相矛盾，既然是自足的，自由意志为何又需要特殊恩典的援助，说到底这是将上帝恩典与人力相妥协的结果。爱氏将佩拉纠主义引入到福音主义中来，因而走向谬误，路德在自由意志问题上走得比奥古斯丁更远，他认为：“论辩中产生的三种观点，对我来说只不过是我一直坚持的那一种，因为一旦承认或者设定了‘自由意志’已失去了自由，伏在罪的统治之下，并且无法意愿善。我就只能从这些话语中得出‘自由意志’是一个空洞无实的词语的结论来。在我说来，一种丧失了的自由实在等同于根本没有自由，并且将自由的美名加在毫无自由的东西身上，实在不外乎将它应用于一个毫无内涵和意义的空洞词语上。”<sup>②</sup>路德彻底否定了人有自由意志的观点，在奥古斯丁肯定非自由意志人不能行出正当行为之处，路德否

<sup>①</sup> Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page140-1.

<sup>②</sup> Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page148.

定了它是正当行为的力量源泉。他对自由意志所采取的唯一论立场，并不能说明他自身的软弱，恰恰相反，他抨击爱拉斯谟关于自由意志的论述是他所见过的最无能的书本。<sup>①</sup>

路德反对以任何形式将上帝视为旁观者的神化概念，上帝被动地看着人的行为，他并不参与到其中。爱拉斯谟持此立场，认为自由意志是人独立于上帝之外人能发出行动的内在力量，路德认为这种力量根本不存在，上帝是唯一的使动者，出于上帝的必然性目的，人不可能独立行动。爱拉斯谟在人、上帝和魔鬼之间的关系上犯了错误，他认为人的自由意志是可变的并处于一种中间状态，上帝和撒但站在一侧旁观。爱氏不相信上帝和撒但是奴役意志的急先锋和驱动者，二者处于你死我活的争战之中。爱氏的观点必然产生如下后果，要么人里的撒但王国不真实，于是基督就是撒谎者；要么基督所说为真实，自由意志仅是负重的走兽和撒但的囚犯，若无上帝大能的右手首先将撒但擒获，“自由意志”就永远没有自由。于是路德提出了著名的“囚徒意志说”。“所以人的意志象站立在两名骑手间的走兽。如果上帝骑上去，它就会随上帝的意愿和吩咐而行，如诗 73：22--3 所说：‘在你面前我如畜类一般，然而我常与你同在。’如果撒但骑上去，它就会随撒但的意愿和吩咐而行。它也不能选择哪个骑手来驾驾，或者它能找到骑手，但是骑手们却争相抉择谁来拥有并支配它。”<sup>②</sup>人的意志没有自由，只不过是囚徒，路德彻底颠覆形而上学意志自由观的思辨，深化了对灵界正邪两种力量较量的认识，人并非脚踏魔鬼仰望上帝，处于二者之间，而是完全处于二者控制之下。人靠自己无法胜过魔鬼，魔鬼是背判了上帝的上帝，唯有依靠上帝之道，人才能胜过魔鬼。

路德以真正一神论神圣教义和恩典获救的教义取代了爱氏自由意志和善功获救的神化教义，囚徒意志教义表明，人的自然理性必须承认神圣自由意味着人的必然性，承认上帝的全能和预知，从不可辩驳的逻辑出发，自然得出上帝必定施加必然性于人们的结论来。上帝的全能并非是指他没做他所能做的能力，而是指那种施工于万事万物中的积极能力。路德反对爱拉斯谟援引《圣经》只言片语和古典著作来为“自由意志”的合法性和功效辩护的做法，爱氏否认《圣经》的权威性的明晰性，视基督教为一种哲学，具有道德教化功能，混淆了律法和福音的区别，贬低了上帝恩典的价值，动摇了基督信仰的房角石，虽拥有渊博圣经知识，却不是神学家。路德高举《圣经》权威，他认为整本《圣经》都在反对自由意志：如保罗论上帝的恩典，罪的普泛统治，礼仪事功不能称义，基督的功劳，因信获救的道理和白白称义等。因此，人的“自由

---

① See, Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page79.

② See, Martin Luther, *The Bondage of The Will*, Grand Rapids, 2000, Page103-4.

意志”单靠自己无法行出律法所要求的善并做出拯救来，仅是一个有声音的言词而已，人的意志是囚徒，是一匹困兽，由上帝和魔鬼来驾驭。不象爱拉斯谟，路德认为教义事关基督信仰的本质，囚徒意志教义特别关乎福音的房角石和信仰的真正基础。基督教有其伦理原则和规范，但它不是一种道德哲学，基督教首先是教义和信仰，因为道的宣告和教义陈述组成了福音的内容。否定“自由意志”对路德来说是圣经恩典教义的基础，并且内心认可囚徒意志教义对任何人来说都是理解福音和进入信仰上帝的第一步。

路德虽然否定了人的意志自由，他却没有说人不能享有自由，1520年路德发表改教名著《论基督徒的自由》(von der Freiheit eines Christenmenschen)，系统地阐明了基督教的自由观。自然人的意志乃是囚徒，无法抗击罪和死，执着于自我，行事为人以自我为中心，忤逆上帝的意志，不听从上帝的话语和旨意，从而与永生之道断绝往来，伏在撒但的统治之下，将受上帝的永罚。为要从受奴役的悲惨生存境况中摆脱出来，必须依靠外在力量。路德说道：“对于生命，对于基督徒的自由，有一样的东西，并且只有一样东西是必需的：那就是上帝的最神圣的道(word of God)，基督的福音。如基督所说，‘复活在我，生命在我，信我人永远不死’(约 11: 25)，‘天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了’(约 8: 36)‘人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所说出的一切话’(太 4: 4)。”<sup>①</sup>如果说人从囚禁中解脱出来获得自由这种结果，那么解放力量和自由的原因则是上帝之道和福音，唯有上帝才能使人离罪得义，离苦得乐，获得拯救和自由，因而自由本质上就是上帝的恩惠礼物。上帝赦罪解救的能力要达及人并起作用，必须通过信仰，因为只有信仰和有效地实行上帝的话，才能带来拯救。因信称义而非因事功称义，“无需乎‘事功’，单有信仰就能释罪，给人自由和拯救。”<sup>②</sup>通过信仰，人获得自由，这说明基督徒的自由是信心中的自由。藉着信仰，人从自然状态进入蒙恩状态，生命发生了改变，从肉体、外体和旧的人转变为属灵、内心和新的人，“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”(林后 5: 17)这新人就是基督的胚胎，由此，人效法基督，不断改造自我，逐渐模成基督的样式和身量。路德认为信仰具有如下三个优点：1.信仰的功效并不在于让我们偷闲安逸，或者过一种邪恶的生活，而是在于让人们无需乎律法和事功而获得释罪和拯救，也就是说信仰藉着恩典完成了律法。2.信仰以极度的崇敬和最高的美名来尊崇它的信仰的上帝，因为它把他看成可信赖的和值得信仰的。3.信仰将灵魂和基督结合起来，好像妻子和丈夫结合一样，凭着信仰的奇迹，人得以从基督身上支取自由。正是有了信心的自由，才行出美善的行为来，做出蒙上帝喜悦的善功来。事功是信心的结

<sup>①</sup> Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page597.

<sup>②</sup> Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page600.

果，反之则大谬，因为事功无法造成信仰和赦罪，但信心却造就一个有信仰和被赦罪的人，并因此使其事功变为美善。信心的自由并非是放纵情欲的借口，可以蔑视一切律法、善功和仪礼。信心的自由并没有除去事功本身，而是破除了人对事功的执着和迷信，就是那种人想凭事功求得释罪的愚蠢想法。事功乃是外在的善和信仰的外在表现，事功确证和坚固信仰，但切不可以为它可为人赚取获救和赦免，进而视其为神圣的意欲。基督徒的自由不是形而上学的思辨自由，它是一种从上帝那里获取的行动能力，藉此能力，基督徒顺服上帝的意志，去努力实践神的诫命和完成律法的要求。

信心之自由同时意味着顺服上帝，且从服从上帝而来。但是服从上帝意味着成了新的囚徒或奴隶吗？就象哲学家尼采所批评的那样，基督教宣扬奴隶道德。我们要问的是，顺服上帝就意味着成为奴隶吗？看看路德如何对待这一问题吧！他在《论基督徒的自由》一文开首就提出了灵魂的主奴命题：“一个基督徒是一个主宰一切的自由者，不服从任何人；一个基督徒是一个对一切都尽职尽责的人，服从所有人。”<sup>①</sup>基督徒既是主人又是奴仆，这话听起来非常矛盾。但只要想想基督本人的一生就不难明白其间的调和一致。基督虽是万物之主，但仍然是由一个如人生出来，仍然要服从律法，同时是自由的又是一个奴仆，同时具有上帝的形象又具有一个奴仆的形象。基督本人如此，效法他的基督徒更是如此。就基督徒作为世界万物的主人来说，路德指的是内心信仰中的人，灵性之人与基督同享王位和祭司身份。就王的份位来说，每一个基督徒凭信仰被提高超越一切事物到如此的高度，以致在属灵的权力上他完全是一切事物的主人，因而无论什么东西都不能给他任何损害，不仅如此，一切事物都还要受他支配，被强迫来为他的救助服务。如保罗所言：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按旨意被召的人。”（罗 8：28）每一基督徒被派定掌握并统治万物，这决不是有形的权力，而是一种属灵的权力。路德对此权力如此解释道：“它在敌人之中进行支配，在苦难中大有力量，这就是说，这力量能在弱点中得臻完善（林后 12：9），能使一切东西转变成有利于我的拯救（罗 8：28）；因而甚至十字架的死亡，都可被迫为我服务，并一齐为我的拯救效力，这是一个崇高而显赫的份位，一个真正的和全能的统治，一个属灵的帝权，只要我有信仰，那里面的一切，无论是多好或多坏，没有不一齐为我的益处而效力的。但是，因为为了我的拯救，单有信仰就足够了，我什么都不需要，只有那些信仰可以在其中能执行它的自由权力和帝权。这是基督徒不可估量的权力和自由。”<sup>②</sup>路德还认为基督徒不仅是一切人的王和一切人中最自由的人，并且也永远是祭司，享有比王位更高的份位。凭着祭司的份位，基督徒便有权出现于上帝之前，替别人祈祷，并彼此互相教导属于上帝的东西。在此，路德叫出了“信

---

① Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page596.

② Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999, Page607.

者皆祭司”的改教口号，明确承诺了信者皆基督。信仰使人成为上帝，基督徒的灵性主权不啻是对萨蹄尔<sup>①</sup>的门徒尼采的有力回击，基督徒不仅是温顺的羔羊，还是万物的主宰，享有完全的自由。就基督徒作为世界万物的仆人来说，指的是基督徒还非末世论上完全彻底的内心和属灵的人，他还活在肉体中，还只是在开始那要在一个未来生命中才能完成的事业，不过是圣灵初熟的果子。他在内里并不做工且自由自在，在外里他要做一切的工并且受一切人的支配。基督徒要遵守基督的诫命和律法：爱上帝及爱邻人如己，而爱依其本性来说，总是顺从和忠顺于所爱的对象的。因此，基督徒在他的一切工作中，只应该抱有这样的见解和目的：在他所做的一切事情中，他都能为别人服务并对别人有用，在他眼前除了他邻人的需要和利益之外，就不应该有别的什么了。路德说道：“当一个人充满了喜乐和爱从事于属于他自愿而无所求地为他人做的那种最自由的服役，而自己极度满足于他自己信心的丰富和充实之时，这就是真正的基督徒的生活，这就是实在地借着爱而工作的信仰。”<sup>②</sup>作为仆人的基督徒必须压服肉体的欲求并侍奉邻人，不要求任何与上帝意志抵触的东西。基督徒就象基督虚己取了奴仆形象一样，为要将爱实行出来，甘心服侍一切人。遮盖邻人的罪，并为他们祈祷，把他们的罪承担起来，并因而在其中劳苦、忍受奴役，仿佛它们是自己的罪，做邻人的仆人意味着做邻人的基督。如果我们明白基督徒同时是义人和罪人，我们也就不难理解同时是主人和仆人之辩证关系，十字架神学的自由观要求人们从奴仆的外在形象中识别出自由的内在形象，明白这种“似非而是”的奥妙需要信仰。

总而言之，基督徒的自由是一种真正的灵性上的自由，使人心超脱一切罪、律法和诫律，这种自由远远超越一切其他外界的自由，像天超越地那样远。灵性的自由超越了律法，并非康德道德意义上的自由，当康德认为理性为意志立法，通过道德自律以实现自由意志时，他仍是在良心或善良意志之上悬挂着冰冷严酷的客观实践法则。路德明确反对这类自由，他说道：“基督废除了全律法，尤其是对良心施暴政的道德律。”<sup>③</sup>灵性自由乃是存在论上的自由，它的特征在于解放，即从罪、死和奴役中解脱出来，正如存在论上的真理为解蔽一样（海德格）。灵性自由不同于认识论上的自由，黑格尔认为自由乃是一个精神自我认识的过程，精神通过克服自己的对立面最终回归己身，实现对自己的充分认识。两种自由观实质上是希腊精神与希伯来——基督教精神的区分，希腊人在自我认识中与自己合一，实现自由，而基督徒则在敞开自己、顺服上帝及邻人的实践中实现自由。就基督徒的自由生活，路德说道：“一个基督徒并

---

① 萨蹄尔，古希腊神话中司丰收的农神，酒神狄奥尼索斯的侍从，经常喝得酩酊大醉，行为放荡淫秽。

② Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Beijing, 1999, Page 617.

③ 路德：《加拉太书注释》，香港，道声出版社，1966年，第189页。

非活在他自身之中，而是活在基督之中，活在他的邻人之中，否则他便不是基督徒：他凭信仰而活在基督之中，凭爱而活在他邻人之中。凭信仰，他被提高向上，引到上帝面前；而凭着爱，他往下，则降落到他的邻人面前；不过，这时他仍然常常住在上帝和上帝的爱里，如基督所说，‘我实实在在告诉你们，你们将要看见天开了，上帝的使者上去下来在人子的身上。’（约 1：51）”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Beijing, 1999, Page623.

## 结 语

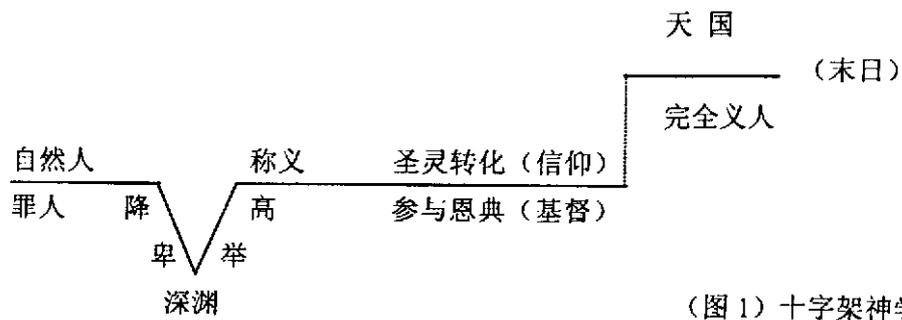
### 一、十字架神学的历史意义及其局限

路德的神学进展在 1509—19 年绝非一系列孤立的事件，而是一个连续的过程。“上帝之义”的真谛问题是基督教教义的核心部分，很明显中世纪末期这一教义出现了许多混乱，正是此教义在当时没有得到澄清，引发了路德的神学思考，路德的唯名论学术背景和称义神学契约因果性概念的出现，从历史和神学两个方面证实了 1514 年前路德绝对是个经院新学（Via moderna）的忠实信徒。随着 1515 年“上帝之义”的新的不同含义的发现，路德逐渐摆脱了经院新学称义神学模式的束缚。之后伴随圣经注释的展开，在反亚里士多德哲学和经院神学的过程中，路德突破了整个经院神学称义论模式，路德称义神学的发展最终结晶为 1518 年的十字架神学。A·E·麦葛福说道：“在那场争辩中，一个新的词汇‘十字架神学’添加到基督教世界的词汇表上，在十字架神学里，我们发现，路德正在发展着的见解，业已结晶成为教会所曾知道的最为有力和根本的对基督教神学的本质见解。”<sup>①</sup>

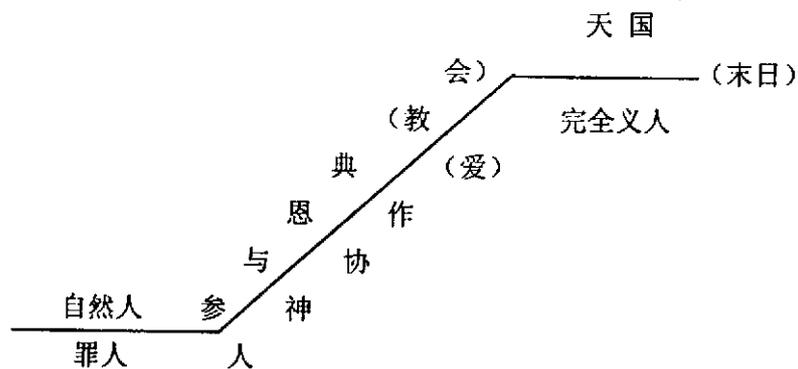
十字架神学是路德成熟神学思想的表达，藉此，路德使自己与整个经院神学区分开来，并最终突破了罗马天主教会的经院神学范式，发现了无须教会介入的神人直接关系。从前面对十字架神学特征的分析中，我们知道十字架神学与经院神学（自然神学）正相反对，十字架神学唯独是信仰和启示的神学，这种启示必须被认为是间接而又隐秘地临到个体，上帝的恩典通过道和信仰自上而下地走向信者个体，这是一种特殊恩典，经院神学则教导人们通过教会和各种活动自下而上地求取恩典。于是，两种神学便规定了人从自然状态走向恩典状态的不同途径。经院神学持神人协作走向拯救的立场，自然人通过洗礼和圣餐礼，灵魂中注入恩典，生成超自然的恩典习性，在此基础上信者遵守教会的教导，实行圣事（弥撒和补赎礼），不断增强内心里的恩造习性，努力模成上帝的形像以获取完全救恩的到来。十字架神学则认为自然人要生成信仰和接受特殊恩典，必先经过称义这一关，自然人必先为上帝的外在工作所击打，放弃自我，降卑己身，进入灵性深渊，同时上帝通过本己工作以恩典治愈罪人，称其为义并使其参与到上帝的救世宏恩中。信仰是自然人进入恩典的标志，在信仰中，上帝通过圣灵的工作不断使人得到转化，模成基督的形像，最后由上帝接纳人来完成对世人的完全拯救。这两种不同的拯救途径，可用略图表示如下：

---

① Alister E. McGrath, *Luther's Theology of The Cross*, Oxford, 1985 , Page1.



(图1) 十字架神学



(图2) 经院神学

从图(1)可知,十字架神学持上帝中心和恩典中心论的立场,在灵魂拯救之事上,人虽有信心获救的保证和希望,但主权在上帝手上,罪人的降卑、认罪、称义乃至最后的审判,主权都掌握在上帝手中。从图(2)可知,经院神学持人神协作走向拯救的立场,人可以通过教会里的事功,在恩典的援助下圣化自己,谋求上帝恩爱和最后的拯救。在经院神学救恩论中,人积极谋求救恩,处于主动地位,而在十字架神学救恩论中,人靠自身无法欲求救恩,一切都是上帝的工作,人处于完全被动的地位。十字架神学真正将福音的本质表达了出来:当人行动时,人发现自己行为的主人,但若非上帝的工作,人无法行动。十字架神学注重罪人在此世良心的发现和内心的转化,而经院神学却驱使罪人追逐上帝恩惠(blessedness)的临到,因而,可以说路德将宗教理解为转化的宗教(religions of transformation),而将天主教理解为一种恩惠

的宗教 (religions of blessedness)。①

十字架神学突破了天主教经院神学范式，带来了对神、人、教会和圣事的新理解。上帝不再是经院神学家们形而上学和哲学地思辨的抽象对象，也非道德主义者理解的作为审判官的威严冷漠形象，上帝并非作为世界的旁观者看护着这个世界，他积极地临在于人和事物之中，通过基督这个苦弱上帝的形象，他深切地关怀和爱着匮乏和有罪的人们。他给忧伤痛悔的心灵慰藉，给匮乏困顿的人们宏富恩慈，给软弱无知的人力量和智慧，他乐意邀请人信他、参与他并分享他所有的一切。他是为我们的上帝，他给我们提供了认识和走近他的途径（信仰基督），以使我们能够领会他的旨意和目的。人不再是获救之远途中的旅者，面对上帝的审判、地狱和炼狱的苦痛，不得不依靠教会甚至抛弃尘世生活去修道。信仰的人同时是义人和罪人，信者在此世背起自己的十字架，通过信仰他走向上帝并领受到上帝的慈爱和应许，通过爱他走向邻人并做邻人的基督，信者皆祭司，在上帝面前享有平等地位，同为神的儿女。教会不应是权力和金钱结合的官僚机构，等级森严的教廷制度不仅僭越了上帝的权力，还贪婪地追逐着尘世间的一切利益。路德认为教会是一切自由的基督徒的联合体，教会的职责是塑造人，传扬上帝的福音。圣事不再是以机械的方式进行的仪式，而是需要信心的参与，没有活泼信心参与的圣事是死的，因为圣事是基督的应许和信仰的表征。

正是基于这些新见解，路德确立了回归福音的改教神学典范。教会必须回归耶稣基督的福音，就象《圣经》中特别是保罗所活生生地体验过的那样。神学的标准应该是《圣经》，好的神学著作就在于它将基督信仰的原初信息，即福音讲说出来。路德将《圣经》置于一切传统、法律和权威之上，不管这些传统是希腊、拉丁教父，还是中世纪经院神学；不管这些律法是教会的神圣律法，还是世俗的法律；不管这种权威来自于教皇及主教，还是来自于宗教会议。“唯独《圣经》” (sola scriptura)，《圣经》才是首要的、根本的和有永远约束力的标准，其它一切都只是次级标准。路德认为基督是教会的首脑，教皇不过是地区教牧首领和一名基督的仆人，“唯独基督” (solus christus)，基督超越于众圣徒和神人中介人士之上。基督里的恩典被置于一切宗教虔诚者的成就和为灵魂获救而做出的事功之上，“唯独恩典” (sola gratia)，恩典是获救的原因和保障。“唯独信仰” (sola fide)，信仰是人走向上帝并获取救恩的唯一途径，必须无条件地信赖显现自己于十字架上和基督耶稣复活之中的恩慈的上帝。路德完全

---

① See, Karl Holl, *What Did Luther Understand by Religion?*, Philadelphia, 1977. 在此书中，宗教史家卡尔·霍尔将宗教划分为两种，即恩惠的宗教和转化的宗教，他认为恩惠宗教虽然也和绝对者发生关系，但绝对者并未被置于绝对的地位，神仅作为谋求救助和恩典的对象。而转化的宗教则邀请绝对者（上帝）进入自身，使自己与上帝在爱中紧密结合，从而实现自身样式和形象的不完善。我以为，将这种区分应用在经院神学和十字架神学上是恰当的。

依靠《圣经》建构起宗教改革的三大原则：唯独圣经！唯独恩典！唯独信仰！三大原则成为了宗教改革的思想来源，改教神学即使现在也是中世纪罗马天主教模式之外的一个真实伟大的可能选择。

路德改教的直接后果，便是改造了中世纪末期德国的宗教和伦理生活。由于信仰，人与上帝直接交通，罗马的三道城墙（教权高于俗权，教皇有权召开宗教会议，惟独教皇有权解释圣经）便被拆毁了。因信基督耶稣，众信徒都有了福音执事的职分，同为祭司，天主教严格的教阶制度便被摧毁了。宗教虔诚有了新的理解，清静无为、全心侍奉的修道生活，以及循规蹈矩、繁文缛节的教会生活反而窒息了活泼的信心，真正的虔诚在于内心对上帝的敬拜，基督里一颗活泼的信心将信徒从律法主义的教会中解放出来，从而获得宗教信仰之自由。路德在这种新人神关系上重建了教会，他将天主教会的七项圣礼缩减为洗礼和圣餐，规定教牧人员的主要职责在于讲道和侍奉。由于路德提倡神职人员结婚，并且亲自作出表率，所以家庭就成为教堂之外敬拜上帝的重要场所。针对青少年的教育，1929年，路德亲自撰写了基督徒教义大问答和小问答，阐明了基督教的基本信理。改教使信仰生活焕然一新，诚如何礼魁所言，“路德宗人不必在教皇所颁布的书目上查找他所要看的书。他可以自由选择，他也不受拘束，要把自己内心和家庭的内部生活在行告解礼时向神甫吐露出来。他也不再惧怕炼狱，也不再向某古圣上供或立古圣画像在家里以防火烛。他不抬圣骨游行田间以祛旱灾，不求什么古圣来防止疫病。”<sup>①</sup>

宗教生活的革新还表现在伦理生活中。改教后，德国境内的修士纷纷还俗，修院荒芜，一种新教伦理产生了。忠诚地尽职于此世的职务以服侍人与上帝，成为现代社会基督徒实践基督诫命的新标准。爱上帝与爱邻人是一体不二的，上帝所要求于人的不是自私之爱，而是在无私的邻人之爱中荣耀上帝，这就要求人们忠于职守为人类谋福利。在马克斯·韦伯看来，资本主义精神来源于路德和加尔文的改教运动，路德认为世俗的事业乃是蒙上帝的召命（Beruf）。“这样，职业思想便引出了所有新教教派的核心教理：上帝应许的唯一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务，这是他的天职。”<sup>②</sup>

十字架神学将一切神学思考召唤到十字架面前来，使它们接受基督教原初信息（福音）的检验，因而十字架神学是一种批判性的而非建构性的神学，它廓清了理性与信仰、自然与恩典、哲学与神学、人与神、希腊与希伯来——基督教之间的根本界线，破除了一切神学理论构造和哲学形而上学思辨对福音的遮蔽，抵制了一切属人的思想对上帝之道的扭曲，路德将上帝从属人的思想、意识、体制和组织中解放出来，

① 何礼魁：《马丁·路德传》，香港，道声出版社，1992年，第197页。

② 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，北京，三联书店，第59页。

上帝重新成为上帝，福音得到光大发扬，正是在此意义上，十九世纪末二十世纪初的教会教义史家阿道夫·冯·哈纳克（Adolph Von Harnack）称其为还原的天才。

尽管路德将神学还原为信心的起点，但是十字架神学仍只局限于狭窄的救赎论领域，仅关涉人神之救赎根本关系，人与世界和社会的关系无法拓展开来，基督教神学不仅仅是信仰之内的独白和灵性修炼，天国不离尘世，基督教会要立于世上就必须与属世的思想 and 异教文化展开对话，为自己的信仰和立场辩护，这在全球化时代显得尤为重要。而一旦信仰要面对人的知识、时代思潮和异域宗教文化时，理性的分析和判研就显得尤为迫切，理性在启示的引导下是完全可以胜任此任务的，新生后的理性完全有能力在神学论争中为信仰服务，托马斯·阿奎那的神学综合并未因新教神学的发展而失去了意义。虽然人类理性对上帝、灵魂等超验信仰事物的思考和阐释会使理性自身变得神秘，黑格尔本人以思辨理性认识基督教真理时，他就明确说过思辨理性对于理智来说是神秘的。<sup>①</sup>但是人类运用上帝赐予的理性礼物，越过基督去思考上帝本身的探索和努力，仍是值得高度评价和鼓励的。十字架神学使神学从理论走向实践，削弱了神学理论对人、教会与国家社会之间关系的思索，结果在实践上改革派教会缔造了邦君统治教会，教会逐渐成为国家的一个行政部门。新教各派由于缺乏天主教会那样的统一组织和体制，以致于今日新教派系繁多，如果精神和信仰缺乏强有力的教会制度的支撑，很难说它对社会还会发生什么积极有力的影响。

## 二、十字架神学的进深影响

路德的神学突破及十字架神学作为宗教改革运动的思想源泉，在教会内产生了广泛影响。脱胎于罗马天主教会的路德派出于捍卫改教成果的需要，积极地从事教义理论建设以期与天主教神学相区分。路德晚年，其亲密战友菲力普·梅兰希顿在救恩论上一步步背叛他而趋近其敌人——爱拉斯谟，梅兰希顿认为上帝拯救一切愿意得救的人，只有愿意灭亡的人才灭亡，这就颠覆了上帝在救恩中的主权，扼杀和扑灭了路德全部基督教事业炽热的核心——预定论（*praedestinatio*）的神性和非理性奥秘。梅兰希顿的人文主义妥协立场遭到路德派神学家詹姆士·安德雷艾（James Andreae）和马丁·开姆尼茨（Martin Chemnitz）的反对，路德派保守神学家于1580年与绝大多数路德派诸侯签名制定了《协和书》（*Book of Concord*），路德宗于是有了统一的信仰纲领。面对加尔文派和教皇派的攻击，约翰·格哈德（Johann Gerhard, 1582—1637）意识到必须将路德神学系统地加以陈述，他沿用1521年梅兰希顿所著

---

<sup>①</sup> 参见 赵林：《黑格尔宗教哲学》，武汉大学出版社，1996。在此书中，赵林先生以黑格尔宗教思想为案例，揭示了理性认识绝对的信仰必然带来理性自身的神秘化这一理性的宿命。

《教义要点》(Loci communes)的形式,以主题代替系统化,同时引用亚里士多德有关逻辑的著作,他的《神学要点》(Theological commonplaces)一书一直被视为路德宗神学的经典之作。其后的路德宗神学家多从《协和书》出发整理路德神学思想,从原理而非十字架这一事件去逻辑地推导出一个路德神学系统,路德派神学的经院化背离了路德的改教宗旨,就其思想学说为其弟子所误解来说,路德面临着与胡塞尔一样的命运。

路德的十字架神学思想还为他的学生及著名宗教改革领袖加尔文所继承。加尔文本人在神学上无甚创造性,但其善于系统表述,他于1536年所著、1559年增删定稿的《基督教原理》阐述的不外是路德的因信称义、圣事乃上帝应许之印证这类主张。仔细分析此书,加尔文只是肯定了永恒获救的预定,并非象许多学者认为的那样,加尔文提出了“双重预定论”。“双重拣选说”其实是加尔文派神学家伯撒(Theodore Beza)提出的,伯撒以神拣选的喻令作为整个系统的基础,也就是说,神决定拣选某些人得救,让其他人沉沦,其余的神学便是探索这些决定的后果。在《基督教原理》一书中,加尔文在恩典论之后讨论预定论,他对预定论的分析是从观察事实形成的,目的是为了了解为何有些人对福音产生反应,有些人则不然。A·E·麦葛福认为:“加尔文的预定主义,必须视为对人类经验资料的反思,从圣经的亮光来解释它,而不是从基于神全权的预设而作的推演。相信预定论,并不是单独的一道信仰条款,而是按照圣经提供的资料,反思恩典在个人身上的功效,面对这迷样的经验,而做出的结论。”<sup>①</sup>加尔文不象路德那样自下而上地通过基督思考上帝,而是自上而下地面对上帝自身的荣耀和全能,这就决定了他对人的理解:基督徒要在此世服侍上帝,为了上帝的荣耀劳作和战斗,以自己的事业和职责佐证自己的蒙召。

为了回击路德神学突破给基督教会带来的分裂危险,天主教会于1545年召开特兰托公会议(Trent),特兰托公会议断断续续开了16年之久,称义教义作为会议的主要议题得到详尽的说明,并以谕令的方式统一了天主教在此问题上的立场。特兰托公会议批判路德及抗议教派的立场,在称义、义和信的本质与救恩确据四个方面中明了自己的立场。在称义的本质问题上,会议批判路德及梅兰希顿割裂称义与成义、视称义为法庭式宣告事件的做法,会议维护了中世纪的传统,追溯至奥古斯丁,认为称义包括一个事件及一个过程:事件是指藉基督之工作而被称为义,过程是指圣灵在人内心的工作,塑造人成义。如前所述,路德早期(1509—1519年间)视称义为一种塑造的过程,后来受梅兰希顿影响,才将称义与更新区别开来。在称义之

---

① 麦葛福:《基督教神学手册》,刘良淑、王瑞奇译,台北,校园书房出版社,1998,第459页。

义的问题上，会议批判使人称义的义是基督外在之义的观点，根据奥古斯丁的观点，罪人是因内在的义而被称义，这种义是神在恩典中倾注或植根于人性之中的。会议认为个人里面必须要有某些值得称义之处，称义之义就不象路德所理解的那样是外在于人归于人的，而是本身就属于人性，称义之人不但被算为义人，而且实质上就是义人。在称义之信的问题上，会议将路德的信理解为只是对神的怜悯深具信心，无需顺服或灵性的更新，将空洞的信心视为基督徒生命的根基。其实路德因信称义所要肯定的是基督徒的生命始于信心，且惟独信心而已，善行必然随信心而生，并不是导致称义的先决因素。在救恩的确据上，路德及一般改教者认为救恩基础在于上帝忠于他的怜悯应许，人对救恩可以放心且拥有绝对把握，若对救恩没有把握，便是怀疑神的可靠与可信。特兰托会议认为无人能凭绝不会错的信心确知他们已得神的恩典，改教者乃是以人的把握或大胆作为称义的基础，以致称义乃是倚靠人会犯错误的自信，而不是倚赖于神的恩典。特兰托会议虽然统一了天主教会的思想立场，但其对“因信称义”教义的理解更多地倚仗传统而非《圣经》的权威，这为直至今日的普世教会合一运动设置了巨大的障碍。

当路德谈论信仰与经验、信仰与善功之间的关系时，他是从存在论的立场，并将信仰置于既自由又顺服的基督徒生活中来思索和体验的，这样信仰就首先是个人与上帝之间活生生的联系。而当路德宗神学朝向正统经院化发展时，其缺点日益显露。正统主义充其量只是以理性辩护基督徒对于真理的主张，关心的是教义的正确性。而这些关心却往往陷入对精确的逻辑进行学术性的钻研，忽略了将神学和日常生活的问题联系在一起。德国三十年宗教战争后，社会对正统主义无法应付战争中的骇人情景感到失望，教会内部出现了为雅各布·斯本尔（philipp Jakob spener, 1635—1705）及其弟子奥古斯特·赫尔曼·弗兰克（August Hermann Francke, 1663—1727）发动的虔敬主义运动（pietism）。该运动主张各教会内部组织聚会（即小教会 *ecclesiolae in ecclesia*），根据信者皆祭司的原则，大家一起阅读《圣经》、共同祈祷，讨论讲道文，团契的目的是为了深化个人灵性生活，这样的团契被称为虔敬团（*collegia pietatis*），虔敬主义因此得名。虔敬主义运动倡言基督教更多是一种生活而非学术上的争辩和理智上的探索，只有在生活中表现出来的生命转变才是真正的基督教信仰，虔敬主义运动是向路德基督教信仰理想的复归和对正统经院化的反动，它激发了普通平信徒的宗教热忱和灵性奋兴。敬虔主义在18世纪亲岑道夫（Nikolaus L.G. Von zinzendorf, 1700—1760）那儿得到了发展，他以一德国村庄（海尔亨特）建立了一个名叫“主护村”的敬虔主义社区，他认为当时正统派的理性主义空洞乏味，难以认同，转而凸显“内心的宗教”，以信徒和基督之间的个人亲密关系为基础。他强调“感觉经验”在基督徒生活中的重要角色，为后来的德国宗教浪漫主义神学的

兴起奠定了基础。他的口号“活出信仰”(a living faith)表达出其对个人取向的信仰的重视,以及对路德教乃至复原派死守信条态度的不以为然。

十八世纪末十九世纪初德国浪漫主义神学大师施莱尔马赫继承了摩拉维亚虔敬主义思想,同时也继承了启蒙精神中人的觉醒和精神的完美发展观点,他对宗教作出了一个现代人的理解,他认为宗教(虔敬)对人类精神生活具有不可或缺的价值,宗教不同于关于上帝和世界的种种见解的混合,也不同于关于生活方式教训的混合。

“虔敬不可能是对一大堆形而上学的和伦理学的残渣碎屑的本能渴求。”<sup>①</sup>知识的量并非虔敬的质,道德律法并不一定增进虔诚,施莱尔马赫就使宗教信仰免除了道德法庭和科学法庭的审判。宗教的本质在于感受,这种感受是个体对无限者的深刻体验,它并非个体心理的一种神秘主义状态,而是一种直接的自我意识和直观,它只是对于“在无限中并依靠无限者”的自我的直观。于是施莱尔马赫提出了著名的“绝对依赖感”这一概念,他用其来表达虔敬的本质,即绝对依赖的意识,意识到自身与上帝的联系。施氏将外在的上帝之道内化为内心感受,这样一切外部的证据和权威都得接受个人宗教意识经验的检验,人自己的意识变成了基督教的主人和基督教真理性的最后仲裁人。施氏在强调宗教信仰的生存论性质时背离了路德所主张的信仰对象的绝对客观性,走向了宗教主观主义,他的宗教思想遭到了当代新正统神学大师卡尔·巴特的猛烈批评。

路德的十架神学不仅在教会内部产生了巨大的影响,还对教外思想文化特别是德国哲学文化产生了广泛而又深远的影响。十字架神学的自由观破除了外在权威和彼岸世界对人的压制,人与上帝在信仰中发生直接关系,人以自己虔敬的心和纯洁的灵魂向上帝献祭,把他的全部情感和思想系于上帝之上,内心被圣灵充满并且有着获救的确信。路德“因信称义”说虽然肯定了个体拥有获救的信心,但他并未说个体拥有获救的绝对把握。“因信称义”本是路德神学探究的结果,一旦它被确立为新教的核心原则并作为信徒生活的起点时,许多让路德本人意想不到的后果便发生了。虽然信仰本身是上帝的恩赐,但是一旦信仰被确立为灵魂获救的首要因素,上帝本身(天父位格)的作用就退居到了次要地位。十字架神学虽然凸显了基督耶稣(圣子位格)在救恩中的核心地位,但是基督和上帝之道也只有通过个体的信仰才能发生作用,正是在此意义上,路德说信仰召唤出上帝来。在个体与基督的联姻中,圣灵寓居于信者灵魂之中,实施自己的转化工作,其目的是要造就新人,使信徒模成基督的形象,恢复人上帝般的荣耀,正是在此意义上,路德说信仰使人成为上帝。

---

① 詹姆斯·C.利文斯顿:《现代基督教思想》,上册,何光沪译,四川人民出版社,1999年,第198页。

“因信称义”学说无意识地将信仰的作用拔高和夸大了，个体无法揣测上帝的深邃意志，但是个体能理解到是信仰使他获救。一旦信仰成为了上帝的工作场所，它就反过来决定了上帝的作用，路德也曾说过信仰是上帝的实体。（见 P95）对此，马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中评价道：“路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。”<sup>①</sup>

由于信仰权威的恢复，路德的十字架神学才实现了上帝观的革命性变革，那普遍、自在的上帝自身就变为特殊、为我的基督耶稣，道成了肉身，上帝也只有取了人的形象，才能为人所把握和认知。基督的十字架将两种对反的上帝观（自隐上帝和自显上帝）统一起来了，正是圣灵自身使信者领会到那肉身的基督就是创造天地的主。十字架神学的上帝观是辩证的上帝观，黑格尔在《宗教哲学讲座》中解释基督教三位一体上帝观时从中获得了丰富的启迪，他用哲学概念的术语将其表达出来，即普遍自在的上帝是最抽象的一般存在，因其抽象，实等同于虚无，精神对上也就保持无知。只有精神走出自身，异化为它者，才能获得对自身的特殊规定，精神通过对对象化自身来获取对自己的认识。最后当精神克服异化、返回自身之时，它就从客观状态返回到主观状态，从特殊形态回归到普遍形态，从否定形式回到肯定形式。结果它自身得到了最大程度的展现，并对自身获得了最为丰富的认识，自在的上帝通过自己内部矛盾运动的展开，变成了自在自为的上帝，亦即最真实具体的上帝，这样的上帝就是绝对精神，它是精神对自身的觉识和完成。因此，基督教的全部实质无非是展示了精神自我认识和自我实现的自由历程。

1521年，在沃尔姆斯国会上，路德要求教会必须用圣经本身或用理性的论据来反驳他的教义，于是人类理性就被赋予了解释《圣经》的权利，而且成为了一切宗教论争的最高仲裁者。十字架神学的自由观极大地将人类理性的精神从中世纪的盲信和权威中解放出来，使人在面对上帝时真正意识到他自己的存在。人的自由的获得是以完全顺服上帝为前提条件的，当然路德的自由还是信仰里的自由。黑格尔高度评价了路德的十字架神学自由观，他认为路德确立了精神自由的新教内在性原则，即在和上帝发生绝对关系的地方，一切外在性都消失了，一切奴性服从也随同这种外在性和自我异化消失干净了，精神深入到自身并具有主观性。但是信仰自由中精神只处于胚胎状态，精神还没有学会思维和反省自身，从而达到自觉的状态。黑格尔认为路德宗教改革的根本内容是人类靠自己注定要成为自由的，作为一名基督徒，路德会坚决否认这是宗教改革的根本内容，因为自由是上帝的馈赠，若是承认黑格尔的观点，人就无须信仰上帝。但是启蒙时代的德国自由思想家们却认为宗教的根

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1975年，第9页。

本内容被路德掩藏于信仰的面纱之下，在一个去魅的时代里，他们读出了精神绝对自由的含义。在此意义上，宗教改革使新教世界产生了精神自由，其直接后果如海涅所说：“思想自由开出一朵具有世界意义的花朵便是德国哲学。”<sup>①</sup>

德国古典哲学被称为新教哲学，并非只是新教的一厢情愿，这种看法标示出德国古典哲学家与新教思想的亲缘关系，十字架神学与德国古典哲学的核心原则同为自由。由路德所奠定的内在精神自由原则首先在康德的道德自由观中得到印证，当虔敬主义者康德将意志自由等同于意志自律时，他是在响应路德自由与服从的辩证命题，只不过现在理性取代了信仰，理性成为了上帝，人不需服从外在的对象而只需服从理性颁布的先天道德律。当人意识到他是在服从自己所建立的道德实践法则时，他就是自由的，因为理性的本性是自由的。黑格尔则将理性与精神等同起来，并以精神取代信仰，他认为精神的本性是自由，人类精神同时是圣灵。在路德那里，上帝通过信仰启示自身，人在信仰中认识上帝的旨意并领受恩典礼物（自由）。黑格尔则将上帝的启示理解为精神的自觉运动，他将精神视为圣灵且只能被精神所认识。精神从自在的原初状态，经过矛盾的运动，展开为自己的对立面，最终克服这种对立，在更高层次上向自身复归，完成了对自身的认识，这就是精神的自由。“自由意味着：在某一特定内容中自己对自己发生关系，——精神的生命，就在于在显得是他物的东西里面回归于自身之中。”<sup>②</sup>不管是康德的道德自由，还是黑格尔的精神自由，他们都将自由理解为理性的自我规定，与康德不同的是黑格尔将自由理解为一个动态的辩证认识过程，使自由不仅限于意志和道德领域，还在社会和历史诸领域获得了现实力量。当黑格尔自诩自己完成了路德宗教改革的原则时，他实际上背弃了路德和信仰，因为在他看来，完成即扬弃，宗教不过是绝对精神认识自身的一个阶段而已。黑格尔对路德的误读对黑格尔本人来说是一种创造，从德国近代精神的发展历程来看，这种“误读”或“创造”本身就具有一种逻辑必然性，这种逻辑必然性恰好说明了黑格尔自由思想与路德十字架神学之间隐秘而又内在的精神联系。

### 三、十字架神学在当代

十八世纪发生的启蒙运动将西方世界带入现代时期，启蒙精神反对权威和教条束缚，号召人们要勇于运用自己的理智，推崇自然理性的权威，主张依靠自律可带来道德上的完善，相信人类社会历史的进步和人类和平理想的最终实现，主张宗教之间应该宽容共存，宗教对人和社会的首要意义是道德教化。启蒙运动的后果是宗教、政治、

---

① 亨利希·海涅：《论德国》，商务印书馆，1980年，第229页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录·卷三》，商务印书馆，1995年，第384页。

经济和世界观等领域内自由主义思潮泛滥，新教内产生了自由主义神学体系，在里奇耳（Albrecht Ritschl）和哈纳克（Adolf Von Harnack）那儿自由主义神学达到高潮，此后在欧洲宗教史学派和美国自由主义神学发展中有一定体现。自由主义神学反对黑格尔主义者和天主教现代主义者从理念论的立场去看待基督教真理，从而忽略了这些真理所依附的具体历史条件。利奇尔主义相信，基督教的独特之处就在于它宣称自己是一个历史中的启示，可以依靠历史学术研究的确实结果来表明自己的真实性。只有依靠诉诸历史本身，基督教才能摆脱神话编造者们和思辨神学家们的任意幻想而获救，于是利奇尔主义者提出了响亮口号：“从信条中的基督，走向历史上的耶稣。”自由派神学在《圣经》研究领域带来了重大突破，它摒弃了传统保守的解经原则和理论，运用历史评断方法，使人们对于《圣经》及其思想文化背景有了新的认识。自由主义神学在教义上反对传统教义神学对神启和经文的字面理解的僵硬态度，反对传统神学宇宙观和形而上学体系，主张发挥人的自由、信心、理智和潜能，以知神归主。自由主义在伦理上强调基督教是爱的宗教，耶稣基督道成肉身体现出上帝对世人的爱，人若效法基督，将爱在生活中实践出来，就能获得上帝的爱和祝福，社会也因此达到完善和公义。卓新平先生对此评价道：“这种神学在人类历史进步中看到了成功和希望，认为人能够克服信仰与思想、宗教与科学、崇拜与理性的矛盾对立，可以承受近代科学对神学理论的冲击和挑战，并通过人本身的自由努力和神的启示恩典而在这一世界发展的未来实现上帝之国，达到人世的拯救。”<sup>①</sup>自由主义神学在19世纪的西方居于主导地位，当它企图走出信仰在历史研究中为基督教信仰奠基时，它就背离了十字架神学；当它对人性和现实社会的进步持乐观主义态度时，它就对上帝对人和世界的审判充耳不闻，背离了上帝之道。自由主义神学思潮好景不长，二十世纪初第一次世界大战的爆发促成了其解体。

在自由主义神学思潮泛滥之际，思想先知克尔恺郭尔、尼采、奥维贝克看到人的存在和社会所潜存的危机，文化先知施宾格勒撰写《西方的没落》一书，指出西方文明及其整个价值体系面临危机，第一次世界大战的爆发给西方思想文化危机意识的觉醒提供了机缘。卡尔·巴特认为西方危机的根源在于人神之隔绝，他对自由主义神学的历史评断方法感到绝望，他认为敬重历史不如直接敬重上帝之道，倡导人类意识的神学不如直接返归上帝启示的神学。他以上帝之道抵制人关于上帝的一切思想和议论，人走向上帝的道路（自然神学和神秘主义）绝然不通，上帝是一绝对的相异者（The otherness），与人世社会保持质的绝对差异，上帝是在天上，而人是在地上。他主张神学既不可能从历史中历史性地获取上帝的真理，也无法从人的虔敬意识中推导出

---

① 卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998年，第2页。

来，更不能借助任何关涉无限或绝对的哲学概念来思辨地赢得它，新神学的任务只能是聆听上帝的话并对之加以阐释，神学家应回到《圣经》之源来创建神学，上帝启示这一思想范畴便成为了他的名著《罗马人书注释》中的核心。由上帝之道对人世的批判否定性思想，巴特发展出悖论性的辩证神学来，神人关系处于悖反性运动过程中，神人之间无限的距离才是其真正的统一，这种根本距离正是神临在于人世的唯一可能，正是在这种悖论性关系中，人找到了上帝启示自身的道路。巴特对上帝之道和启示的强调，对哲学和自然神学、神秘主义以及自由主义的拒斥，对人神之道绝对差异的凸显，以及人神之悖反性存在关系的揭示，无不与路德的十字架神学相契合，巴特的神学被称为新正统主义，意味着其神学旨趣始于对自由主义的批判，复归于改教神学（路德和加尔文神学）。辩证神学带来了路德神学的复兴，宗教史家卡尔·霍尔也力图使路德从经院正统主义和教条主义的桎梏下解放出来，揭示这位改革家彻底的神本主义，以及他关于罪恶、信仰和恩典的深刻思想。对这一时期神学的发展，马丁·海德格尔说道：“神学则正尝试着更源始地解释人向上帝的存在，这种解释是借信仰本身的意义先行描绘出来的，并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地——神学教条的系统栖止于其上的基础本身并不主要生自某种信仰问题，实则，信仰问题的概念方式对神学问题不仅不够用，而且还遮盖了它，瓦解了它。”<sup>①</sup>

当尼采喊出“上帝死了”的口号时，他宣布了西方虚无主义时代的来临，“上帝已死”并非特指基督宗教生活实践中的上帝隐身而去，而是指代表西方人精神信念上赖以生存的超验存在者及其相关含义的崩溃和消失，人的生存失去了其价值和意义的最后根基，一种无家可归的孤寂和乡愁弥漫于西方文化界，二次大战的爆发摧毁了人道主义的信心，面对战争的残酷和人性尊严的失落，许多人对全能神的信仰发生了动摇。下面一段祈祷文出自奥斯维辛（Auschwitz）集中营，“亲爱的上帝，请扶住我吧，亲爱的上帝，别让我死在这里！请求你听我这唯一的一次！我要死在外面。我还年轻！请让我死在外面！我还想看一眼自由！请求你，让我看一眼自由再死。我知道自己不会活多久，可是，我想死在外面的草地上。”<sup>②</sup>奥斯维辛事件和这位死者的手记表明尘世的苦难已使对上帝的坚固信仰变为对“戈多”的期待，由于没有看到上帝以其力量和公义消除眼前的罪恶和苦难，很多信徒在信仰上跌倒了。究其原因，在于死者所持的荣耀神学上帝观无法面对社会中的灾难和危机，上帝自然是全能、全善和全在的上帝，但人是软弱的罪人。正是在被钉十字架的基督身上，人发现了上帝的力量可以被我们占据，苦弱的上帝与我们共同担当着这世界的罪和苦难，他并没有抛弃无助的人们，他号召人们走到十字架面前，背负起自己的十字架，他要求人们在受难和十字架

<sup>①</sup> 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1999，第12页。

<sup>②</sup> 刘小枫：《祈求与上帝的应答》，载于《基督教文化评论》，第8辑，贵州人民出版社，1998。

中，而非在叹息声和欲求中去发现上帝隐秘的旨意和力量，在十字架上承受这世界的毁灭和击打，并在基督的复活中看到公义和上帝的最终胜利。当然，置身于历史事件之外的后人去谈论正义和真理战胜邪恶和谎言之时，不免使人感到轻浮和不关痛痒。但对于历史事件的在场者来说，相信上帝存在，相信世界的不公和邪恶终将过去，却完全彰显出了信心的力量。具有讽刺意义的是，拥抱荣耀上帝，渴望从其获得救助和力量的人却无法抵御现实的苦难，荣耀神学不过是人的理性和软弱编织出来的梦想；而拥抱被钉十字架上的苦弱上帝的人，则从十字架和受难中发现了上帝的荣耀和力量，在对罪责的承担中承受着尘世的一切苦难，并在信仰中升腾起希望来，十字架神学摧毁了一切人造的上帝偶像，让真正的上帝临到并对世人产生作用。诚然，社会正义的实现不只是信仰就能促成的，社会中种种不公和邪恶现象也只能在上帝精神的感召下，通过社会的自我批判和制度的完善化，方能逐渐去除。但是，在人类的现实苦难和危机面前，信仰却能赋予个体生命以勇气，使人能够承受各种击打和痛苦，在充满苦难和罪恶的尘世上站立得稳，这就是十字架神学给予当代人的启示。

二战后的西方世界经济和科学技术的迅猛发展，曾给西方世界带来了短暂的乐观主义热情，但是技术的进步并未导致新的自由未来。海德格尔对技术的批判揭示了科学技术的虚无主义本质，当代西方处于一个诸神隐退，技术统治的无家园时代，虚无主义和技术统治是两大有待去思考并克服的障碍。在这一时代精神背景下，神学何为？许多激进神学家们谈论上帝之死(上帝已死派神学)或把上帝放逐到世俗领域(文化神学)，过程神学家把上帝说成是随时间的前进与人类一道运动，保守的福音派拒绝与世俗思想文化调和。基督教神学面临相关性危机和身份性危机，前者指神学与外部世界的关系性，后者指神学在与外部思想文化协调时如何保持自身的同一性和特殊性。当今新教神学家于尔根·莫尔特曼(Jürgen Moltmann)著有《希望神学》和《被钉十字架的上帝》二书，前者强调的是关联性与社会参与，后者强调的是基督神学的身份和社会批判。就基督教神学的身份同一性来说，《被钉十字架的上帝》一书回到了路德十字架神学的立场，即凡是那标榜自己为属基督的一切神学或宗教文化都得接受基督及其十字架的检审。尽管人们不再喜欢十字架，且视基督作为基督信仰和神学核心的思想为迂腐，但是只有这位被钉十字架者能给世界带来解放和自由。“每一种声称属于基督的神学，每一个声称属于基督的教会，都具有一种内在的标准。这个标准大大地超越了所有来自外部的政治、意识形态和心理学的批判。这个标准不是别的，就是被钉十字架的基督本身。如果各个教会、神学家们及其信仰方式以基督为依据----如果他们归属于基督，就必须如此----，他们实际上是以这个人对他们最严厉的审判和批判为根据，使人与人之间最彻底地摆脱谎言和虚荣，摆脱权利争夺和恐惧。必须用圣言来衡量教会、信徒和神学家，圣言便是‘十字架之言’。十字架之言是他们的真

理和标准，因此也是对他们的谎言的批判。”<sup>①</sup>基督及其十字架之道是基督教会及其神学的盐和光。

莫尔特曼不只是在基督信仰的真理标准上向十字架神学复归，他认为必须克服对保罗和路德十字架神学的片面的理解，要按照自由和希望的精神来领悟被钉十字架的基督，亦即跨出救赎论的狭窄视域，探索上帝概念中发生的革命。发展十字架神学意味着超越对个人得救的关注，探索人的解放的可能性和探索人与其社会中的严重危机这一现实的新关系，追问被上帝离弃的基督受难的十字架中的上帝为何，而且在复活的人子面前真正的人为何？对十字架神学的发展意味着认真对待批判性的改革神学的主题，使之不仅成为一种教会批判，从而成为一种社会批判，十字架神学进入社会政治生活而成为政治的十字架神学。莫尔特曼认为，当今社会基督教罪的概念，在经济生活中表现为贫困的恶性循环，在政治生活中体现为暴力的恶性循环，文化生活中体现为种族和文化的异化的恶性循环，在人与自然的关系上体现为工业污染环境的恶性循环，在人的价值和意义领域体现为无意义与堕落的循环，五种恶性循环交织在一起，束缚着当今时代人的生命。政治的十字架神学乃解放神学，它藉上帝的力量，以社会主义救治人的贫困，以民主对治暴力，以对其他文化个性的承认来消除异化，强调人与自然的和谐将自然从人的剥夺性行为（工业生产活动）中解放出来，最后通过十字架上被遗弃的基督来了解上帝隐秘存在的方式，给人带来存在的勇气，克服虚无主义带来的价值和意义危机，使人过上有意义的人生。莫尔特曼的十字架神学既坚持了路德的基本立场，又使十字架神学与社会和时代相关连，使其不至于成为信仰内的独白，他实现了路德改教神学所没有完成的任务：宗教改革必然导致社会的改革。

---

<sup>①</sup> 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝·序言》，阮炜等译，上海三联书店，1997年，第2页。

## 参考文献

### 外文文献

- [1] Martin Luther, Luther's works ,55 vols, Saint Louis and Philadelphia,1955.
- [2] Martin Luther, D.Martin Luthers Werke, 88 bandes, Weimar, 1883.
- [3] Martin Luther, The Bondage of The Will, Grand Rapids, 2000.
- [4] Martin Luther, Basic Theological Writings, Beijing, 1999.
- [5] Alister E. McGrath, Luther' s Theology of The Cross, Oxford, 1985.
- [6] E. Harris Harbison, The Christian Scholar in The Age of Reformation, New York, 1956.
- [7] Charles B. Cousar, A Theology Of The Cross, Minneapolis, 1990.
- [8] John Eck, Against Luther And Other Enemies Of The Church, Michigan, 1979.
- [9] S.Augustine, Three Anti-Pelagian Treatises, London, 1887.
- [10] Brunner, P. and Bernard, J.H., Luther In The 20<sup>th</sup> Century, Decorah, 1961.
- [11] Karl Holl, What Did Luther Understand by Religion?, Philadelphia, 1977.
- [12] David C. Steinmetz, Luther And Staupitz, Durham, 1980.
- [13] Brooks P.N. , Seven-Headed Luther, Oxford, 1983.
- [14] E.G.Schwiebert, Luther and His Times, Saint Louis, 1950.
- [15] John C. Olin, Selected Writings Of Erasmus, New York, 1973.
- [16] Etienne Gilson, History Of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, 1980.
- [17] James Mackinnon, Luther And Reformation, 2vols, New York, 1925.
- [18] Gerhard Ebeling, The Study Of Theology , Philadelphia, 1978.
- [19] Julius K stlin, The Theology Of Luther, 2vols, Philadelphia, 1897.
- [20] Martin Brecht, Martin Luther: His Road To Reformation 1483-1521, Philadelphia, 1985.
- [21] Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, 5vols, Chicago, 1984.
- [22] Steven Ozment, The Age of Reform 1250-1550, New Haven and London, 1980.
- [23] Archibald M. Hunter, The Gospel According to St Paul, Philadelphia, 1966.
- [24] St Augustine, The City of God, New York, 1958.
- [25] St.Thomas Aquinas, Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Beijing, 1999.
- [26] ed.by E.L.Enders, Dr.M.Luthers Briefweschel, Frankfurt A.M., 1884.

[27] ed.by Dr.M.Luther, Theologia Germanica, speck, london, 1980.

[28] ed.by Theodore G. Tappert, The Book of Concord, Philadelphia, 1959.

#### 中文文献

- [1] 章文新[编]:《路德选集》,金陵神学院托事部,1957年。
- [2] 路德:《加拉太书注释》,香港,道声出版社,1966年。
- [3] 路德:《基督徒大问答》,香港,道声出版社,1972年。
- [4] 克尔[编]:《路德神学类编》,王敬轩译,道声出版社,1961年。
- [5] 唐逸:《西方文化与中世纪神哲学思想》,东大图书公司,1992年。
- [6] 汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,社会科学文献出版社,2001年。
- [7] 梅烈日科夫斯基:《宗教精神:路德与加尔文》,杨德友译,学林出版社,1999年。
- [8] 莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,阮炜等译,上海三联书店,1997年。
- [9] 林赛:《宗教改革史》,孔祥民等译,商务印书馆,1992年。
- [10] 保罗·阿尔托依兹:《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,译林出版社,1998年。
- [11] 罗伦培登:《这是我的立场》,陆中石、古乐人译,译林出版社,1995年。
- [12] 卡尔·巴特:《教会教义学》,何亚将、朱雁冰译,三联书店,1998年。
- [13] 伯克富:《基督教教义史》,赵中辉译,宗教文化出版社,2000年。
- [14] 赵林:《西方宗教文化》,长江文艺出版社,1997年。
- [15] 赵林:《黑格尔宗教哲学》,武汉大学出版社,1996。
- [16] 王晓朝:《基督教与帝国文化》,东方出版社,1997年。
- [17] 王晓朝:《希腊宗教概论》,上海人民出版社,1997年。
- [18] 爱德华·伯曼:《宗教裁判所——异端之锤》,何开松译,辽宁教育出版社,2001年。
- [19] 王亚平:《基督教的神秘主义》,东方出版社,2001年。
- [20] 刘新利:《基督教与德意志民族》,商务印书馆,2000年。
- [21] 傅乐安:《托马斯·阿奎那传》,河北人民出版社,1997年。
- [22] 李平晔:《宗教改革与西方近代社会思潮》,今日中国出版社,1992年。
- [23] 朱孝远:《神法、公社和政府:德国农民战争的政治目标》,北京大学出版社,1994年。
- [24] 孔祥民:《德国宗教改革与农民战争》,北京师范大学出版社,1992年。
- [25] 亚里士多德:《选集·伦理学卷》,苗力田译,中国人民大学出版社,1999年。

- [26] 刘小枫：《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995年。
- [27] 张绥：《基督教会史》，上海三联书店，1992年。
- [28] 汉斯·昆：《论基督徒》，杨德友译，三联书店1995年。
- [29] 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年。
- [30] G.F.穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆，2000年。
- [31] J.T.米勒尔：《基督教教义学》，李天德译，道声出版社，1966年。
- [32] 赵紫宸：《圣·保罗传》，中国基督教协会出版，1999年。
- [33] 迈克尔·马莱特：《马丁·路德》，王慧芬译，上海译文出版社，2001年。
- [34] 弗朗西斯·费里埃：《圣·奥古斯丁》，户思社译，商务印书馆，1998年。
- [35] 詹姆斯·C.利文斯顿：《现代基督教思想》，何光沪译，四川人民出版社，1999年。
- [36] 邓晓芒：《思辨的张力》，湖南教育出版社，1992年。
- [37] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，段琦、朱代强译，中国社会科学出版社，1991年。
- [38] G.F.穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆，2000年。
- [39] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1983年。
- [40] 伽达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社，1999年。
- [41] 章文新[编]：《奥古斯丁选集》，金陵神学院托事部，1957年。
- [42] 亚里士多德：《亚里士多德选集·伦理学卷》，中国人民大学出版社，1999年。
- [43] 刘小枫：《圣灵降临的叙事》，三联书店，2003年。
- [44] 何礼魁：《马丁·路德传》，香港，道声出版社，1992年。
- [45] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，北京，三联书店。
- [46] 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1975年。
- [47] 亨利希·海涅：《论德国》，商务印书馆，1980年。
- [48] 黑格尔：《哲学史讲演录·卷三》，商务印书馆，1995年。
- [49] 赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1995年。
- [50] 麦葛福：《基督教神学手册》，台北，校园书房，1998年。
- [51] 卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998年。
- [52] 卓新平：《当代西方天主教神学》，上海三联书店，1998年。
- [53] 卓新平：《宗教理解》，北京，社会科学文献出版社，1999年。
- [54] 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良，商务印书馆，1994年。
- [55] 何光沪：《多元化的上帝观》，贵阳，贵州人民出版社，1999年。
- [56] 张志刚：《猫头鹰与上帝的对话》，北京，东方出版社，1996年。

## 后 记

博士论文终于脱稿付印，三年的博士学习生涯也将告结束。回首往事，百感交集，随着论文的展开和研究的深入，马丁·路德解神秘化地走向了我。因无知而披在路德脸上的层层面纱逐渐剥落，因盲目崇拜的幼稚心理而披在路德肩上的光环也逐渐褪去，一幅较为真实的路德思想素描业已浮出水面，轮廓大体清晰可见。路德神学思想可以说是代表了基督教精神中那些最为深邃和极端的见解，其思想虽显零乱无序，其实自成一严密体系。此论文不过是路德研究的一个初步，深入全面地研究路德仍是加在往后学术生涯上的一个“十字架”。在背负这一十字架之前，面对当今国内外的学术文化生态环境，有必要考察一下路德神学研究的现时代意义。西方文明自黄金般的古典时代起，走过虔诚的信仰时代，再历人类精神觉醒的理性时代，由于现代化的完成而步入所谓的“后现代”，按理说，人类精神已极大地丰富，人也已成熟并能主宰自己的生活，“信仰”和“上帝”早已成为往事，至多只是当代人文化艺术创作的材料而已。基督教在许多“当代人”眼里也早已作古，在一个自我充分解放、追求价值多元化表达的时代里，拷问灵魂，走向上帝，寻求灵魂的救赎，这种行为即使真诚，也多少给人一些滑稽的感觉。将路德上帝中心论的神学思想展示出来并植入这一时代，就更显得不合时宜了。然而，当代西方人的困惑、痛苦和失望就变得少些了吗？当一切本质性和终极性诉求被当作无意义的形而上学玄思时，虚无主义就来到了人世。尼采勇敢地宣布了虚无主义时代的降临，于是人就得面临这样的抉择：要么重新投入信仰的怀抱，去克服虚无主义的深渊；要么勇敢地承担起自己的命运，向死而生。信与不信似乎又成为善与罪、天堂与地狱的界标，信与不信是高低之区分吗？信就能保证不受虚无主义侵袭吗？不信就意味着沉沦并走向灭亡吗？问题决非那么简单。但是，只要虚无和死亡还对人的心魂构成问题，只要人承认自己的有限，只要人不能承受生命之轻浮，让游戏自身游戏的话，基督教和路德的见解就仍是有启迪意义的。对中国思想界来说，要深入地理解西方文化就离不开对基督教的深入研究，黑格尔曾经断言中国人离精神最远，如果他所说的是事实的话，将路德神学思想介绍给中国学界就是一项有意义的工作。基于此，有足够的理由和勇气，使我能够在未来持续地走向路德并与之展开对话。

在此，我首先要感谢我的导师赵林先生，是他让我有机会承担这一富有挑战性的研究工作，本论文在选题、开题和写作过程中都得到他的指导，没有他的合理建议和智慧性启迪，论文不可能达到现在的水平。需要特别指出的是，作为我的硕士导师，赵林老师在我精神危机之时帮助了我，使我不致辍学和消沉，在他的引导下，我一步步走向了学术研究的正轨。师母刘晓英女士，在生活上对我的关心和照顾，也使我没齿难忘。邓晓芒老师对我学术上的帮助是潜移默化的，在此我向他致谢，将他视为学术追求上的一个榜样。我要感谢段德智、雷红霞两位老师，在我的开题报告会上，他们提出的智慧性见解给了我很多有意义的启迪，尽管朱志方、何卫平、曾小平三位老师没有参加我的开题报告会，但平时我还是从他们那儿学到了不少新知识。

最后，我要感谢金陵协和神学院图书馆，是她以基督的仁爱，慷慨地让我得到许多路德原著和相关研究专著，没有这些复印资料，很难设想怎样开展对路德的研究。我要感谢香港信义宗神学院，有幸成为信神之友的一员，使我学到不少知识并获得许多有益的信息。我还要感谢我的父母亲，正是由于他们情感和物质上的支持，我才得以完成此论文的写作。

张仕颖

2003.4.28.于珞珈山北麓

## 郑重声明

本人所提交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。文中除已注明引用的内容外，不包含任何其他个人或集体已发表或公开过的成果。本人愿意承担此声明的法律后果以至法律责任。

学位论文作者：

年 月 日