

# 宗教改革前的 马丁·路德与经院新学\*

张仕颖

**摘 要:** 宗教改革前, 马丁·路德深受经院新学影响, 其神学思想当时也建基于此。具体而言, 在称义论上, 经院新学的契约神学和“尽其所能”的救恩论原则具有很大的含混性, 造成了宗教实践上的善功称义趋向。起初, 路德从经院新学的称义神学模式来思考称义问题, 并在契约神学的框架内发展出谦卑神学思想。随着他对圣经注释工作的展开, 路德转而对经院新学的称义论进行了批判, 最终提出了“上帝之义”这一观点, 突破了经院新学的契约神学范式, 确立了“因信称义”的宗教观念, 从而为宗教改革运动提供了思想渊源。

**关键词:** 马丁·路德 经院新学 契约神学 称义神学

经院新学是中世纪末期经院哲学或神学的代名词,<sup>①</sup> 在当时的文化生活中居于主导地位。作为宗教改革运动的发起人, 马丁·路德的神学思想(主要是“因信称义”)与之息息相关。诸多欧美学者认为路德早年对神学的思考, 特别是在称义神学模式和救赎论原则上, 深受经院新学影响, 奥古斯丁新学对他的影响也不容忽视。<sup>②</sup> 尽管这些学者对路德神学思想的起源做了充分

---

\* 本文得到国家社科基金青年项目“马丁·路德与慧能宗教思想的比较研究”(项目编号 07CJZ)、教育部中央高校基本科研业务费项目“国际宗教对话组织和运动的现状研究”(项目编号 NKZXYY1124)资助。

① 欧洲中世纪中后期, 以大阿尔伯特、托马斯·阿奎那、伯纳文图拉和邓·司各脱为代表的经院哲学思潮, 被称为经院古学(via antiqua); 奥卡姆的威廉、迦伯列·比尔、皮埃尔·戴利、罗伯特·霍尔科特和黎米尼的格里高里等人的思想, 则被称为经院新学(via moderna)。前者代表了经院哲学中的教条主义、思辨和论辩传统, 后者则主要以批判和探索精神为主要特征, 因而显示出一定新意。在共相问题上, 前者基本上是“唯实论”, 后者主要是“唯名论”。

② Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, trans. James L. Schaaf, Philadelphia: Fortress Press, 1985; Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven and London: Yale University Press, 1980; Paul Vignaux, “On Luther and Ockam,” in Steven E. Ozment, *The Reformation in Medieval Perspective*, Chicago: Quadrangle Books, 1971; Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Oxford and New York: Basil Blackwell Ltd., 1985, pp.72-93; Heiko A. Oberman, “Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiā: Robert Holcot O. P. and the Beginnings of Luther's Theology,” in Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

研究,也探讨了他与主要经院新学家之间的关系,但对宗教改革以前路德与经院新学关系的专门研究并不多见,国内对此问题的探讨则基本阙如。本文考察路德所受教育与经院新学之间的关系,阐述他起初作为一个经院新学的信奉者如何思考称义问题,并逐渐转向对经院新学称义神学的批判,最终提出了“因信称义”的观点,实现了神学思想的转变,为宗教改革奠定了思想基础。

## 一、路德的大学学习和修院虔修的经院新学背景

1501年夏,路德进入爱尔福特大学学习法律,就读于文艺学院。该大学建于1392年,教师最初大多来自布拉格大学,并且基本上是倾向于教皇的方济各会修士。他们大体上遵循邓·司各脱的思想和方法,给该大学的学术取向打上了司各脱学派的烙印。15世纪后期,奥卡姆的高足迦伯列·比尔(Gabriel Biel)曾在此担任神学教授。约翰·胡斯事件后,唯名论流行于巴黎、牛津和德国的主要大学。德国选帝侯要求各大学放弃主张唯实论的经院古学,转而采用提倡唯名论的经院新学。这些都说明,经院新学在爱尔福特大学占有主导地位。<sup>①</sup>

按照当时大学的学科设置,学生必须完成文艺系的学业,并且接受初步的哲学训练,才能进入高等学院修习神学、法学和医学。路德在繁重的经院哲学学业之外,还阅读了大量拉丁古典作品。1502年和1505年,他分别获得学士和硕士学位。虽然现在很难确知大学生活对路德造成了何种影响,但是从当时大学的课程设置可以看出,逻辑学科最为重要。该大学还将语法视为基础知识,并采用新的教学方法。马丁·布莱希特写道:“在这里,首先要学习13世纪彼得·希斯帕努斯(Petrus Hispanus)撰写的《逻辑概要》;然后学习新柏拉图主义者波菲利对亚里士多德的评注,即《旧艺》(*Ars Vetus*);最后学习亚里士多德的《前分析篇》(*Prior Analytics*)、《后分析篇》(*Posterior Analytics*)和关于消除逻辑谬误的作品。”<sup>②</sup>对于攻读硕士、博士学位的学生来说,必不可少的训练是系统学习亚里士多德的学说,研究他的形而上学、物理学、心理学、伦理学、修辞学著作。据路德回忆,大学教授兼副主教拉斯培的约翰·波内米尔希(Johann Bonemilch von laaspe)曾经说过:“不学亚里士多德,没人能当神学博士。”<sup>③</sup>这表明亚里士多德哲学是神学、法学和医学的基础,该大学的学者以使用唯名论的方法感到自豪。

路德在学期间,由于埃森纳赫的约多库斯·特鲁夫特(Jodokus Trutfetter of Eisenach)和乌仁恩的巴托罗缪·阿诺尔第(Bartholomäus Arnoldi von Usingen)的努力,唯名论吸引了不少学生。路德以这些学者为师,并与之关系密切。特鲁夫特曾经师从约翰·布里丹(Johan Buridan)和迦伯列·比尔,1501年出任爱尔福特大学校长。特鲁夫特虽然重视逻辑分析工具的使用,但在论及启示与理性、神学与哲学的关系时,他谨守爱尔福特学者共同制定的“圣经原则”,即启示和圣经高于哲学的原则,这样,唯名论的方法就可以使神学与哲学和平共处。路德曾经说过,正是特鲁夫特告诉他只能以圣经为标准对待信仰问题。<sup>④</sup>然而,1517年路德发起宗

① 由于以人文学者穆蒂安·鲁夫斯(Mutianus Rufus)和尼古拉·马夏克(Nikolaus Marschalk)为首的学术团体的存在,爱尔福特大学成为北德意志人文主义的中心。尽管人文主义在该大学有很大影响力,但在该大学的学术体制中,人文学术只在文艺学院开设,作为神学、法学和医学三大学科的基础。

② Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, p. 33.

③ Martin Luther, *Tischreden*, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus, 1912, bd. 5, S. 412.

④ Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, p. 35.

教改革后,二人分道扬镳,路德转而反对特鲁夫特重视经院哲学甚于圣经和教父的唯名论立场,特鲁夫特也不再将路德视为“逻辑学家”(logicus)。<sup>①</sup>

阿诺尔第最初与路德关系密切,1512年在路德的影响下加入奥古斯丁修会。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,以及关于亚里士多德《物理学》、《论灵魂》的习题集。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。阿诺尔第告诉路德要严格按照教会教父的注解来阅读《圣经》。<sup>②</sup>从路德在爱尔福特的学习情况看来,逻辑及其形式结构是他学习的主要内容,在这一方面,他是一个唯名论者。

1505年夏季,路德决定做一名修道士,加入了以教规严格而著称的奥古斯丁修会,从此开始了他认识人的精神成长之路。1507年路德被按立牧职,并进入修院领导层。按照该修会下属的爱尔福特神学院的规定,他需要学习五年的课程并参与辩论,学习中世纪通行的教科书——彼得·隆巴德的《箴言四书》(*Sententiarum Libri quatuor*)。1508年,奥古斯丁修会萨克森教区长约翰·斯陶皮茨(Johann Staupitz)邀请路德到成立不久的维腾堡大学代课。路德在维腾堡任教一年,讲授亚里士多德的《尼各马可伦理学》和《物理学》,但他真正的兴趣在圣经研究而非哲学。<sup>③</sup>同年秋天,他获准讲授《箴言四书》,并研读了奥古斯丁的作品,根据保存下来的《〈箴言四书〉边注》(*Randbemerkungen*)来看,路德依然遵循着奥卡姆主义的教导。<sup>④</sup>1510年11月,路德受奥古斯丁修会差遣,前往罗马。此行满足了他的朝圣愿望,同时也让他目睹了罗马教廷的奢华和堕落。

1511年初,路德返回奥古斯丁修会。期间,他与神学导师约翰·拿汀(Johann Nathin)关系密切。拿汀在图宾根大学师从比尔研习神学,1493年在爱尔福特大学获得神学博士学位,被爱尔福特的人文主义者称为守旧的经院学者。据说,他曾劝告路德不要孤立地研读圣经,而要多读迦伯列·比尔、皮埃尔·戴利(Pierre d'Ailly)和奥卡姆的著作,后来还指示路德在教区里禁止研究圣经,这也足见他是经院新学的热烈拥护者。路德后来的神学理论,特别是圣餐论就来自他对皮埃尔·戴利和奥卡姆的研究。<sup>⑤</sup>

大概1511年底,路德被派往维腾堡大学,正式开始了教学、教牧事业。维腾堡大学的创立主要得益于梅勒斯塔特(Mellerstadt)和斯陶皮茨。前者是该大学的首任校长,并担任医学教授和萨克森选帝侯的私人医生,他虽然是一位托马斯主义者,但对人文学术和其他学派比较宽容。后者是首任神学系主任和奥古斯丁修会教区的代理主教,将图宾根大学的制度移植到维腾堡大学,并延请了许多著名教授前来任教,正是因为他的努力,维腾堡大学才与奥古斯丁修会建立了紧密联系。与爱尔福特大学不同,维腾堡大学的学术风气非常开放,来自各地各修会的大学教授汇聚于此,包括人文学者、托马斯主义者、司各脱主义者和唯名论者。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克里斯托弗·舒勒(Christoph Scheurl)担任校长,经院新学在该大学逐渐占据了优势。

1508年初,萨克森选帝侯要求法律系主任舒勒修改维腾堡大学的规章制度。舒勒为全校系

① Martin Luther, *Briefwechsel*, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus, 1930, bd.1, S.170.

② Martin Luther, *Tischreden*, bd.2, S.5-6.

③ Martin Luther, *Briefwechsel*, bd.1, S.7.

④ Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, p.94.

⑤ 林赛:《宗教改革史》,孔祥民等译,北京:商务印书馆,1992年,第177—178页。

科制定了新规，尤其是对文艺系的课程设置进行了调整。文艺系教师以前按照圣托马斯和邓·司各脱的学说授课，现在增加了黎米尼的格利高里和特鲁夫特的学说，改变了该大学的学术结构。格利高里是中世纪晚期最著名的奥古斯丁修会神学家，但并不能说他就是圣奥古斯丁的忠实阐释者。著名中世纪史家海克·奥伯曼认为，格利高里学术与奥古斯丁新学是同义词，但他也赞同教会史家格哈德·里特（Gerhard Ritter）将格利高里视为经院新学代表的观点，并将其称为唯名论者，且与奥卡姆关系密切。<sup>①</sup> 当今著名教会史和神学家阿利斯特·麦格拉思并不同意奥伯曼的看法，他认为舒勒非常了解16世纪初经院新学在德国各大学文艺系的重大影响力，经常尊称校长特鲁夫特为新学首领，当时大学的经院新学常以此派学人的名字命名，所以经院新学在大学课程设置中肯定得到了强化。麦格拉思基于格利高里是唯名论者的事实，断定格利高里学术就是经院新学的同名语。<sup>②</sup> 事实上，路德本人是在1519年与约翰内斯·艾克（Johannes Eck）的莱比锡辩论上才提到格利高里的。1512年10月，路德获得圣经神学博士学位，接替斯陶皮茨的圣经神学教席。

可见，1501—1512年，路德受到经院新学的熏陶和影响最深，他的唯名论学术经历，加上他与经院新学者的密切关系，使得他当时首先是一位经院新学者，而非奥古斯丁新学者。<sup>③</sup> 据《桌边谈话》所载，路德愿意被称为“新词项主义者”（Terminista modernus），<sup>④</sup> 在谈及早期学习情况时，他自认为是奥卡姆派和比尔派学者。<sup>⑤</sup>

## 二、路德之前的基督教称义神学

基督教救赎论的主题是罪和拯救，主要探讨上帝的救恩如何临到，以及罪人如何被赦罪称义，因此也被称为称义神学（Theologia Iustificationis）。基督教称义神学的讨论肇始于使徒保罗，他批判了法利赛人的律法主义称义观，提出了“义人必因信得生”的命题（《罗马书》1章17节），奠定了基督教“本乎恩，藉着信”的因信称义教义。某种意义上来说，路德正是破除了中世纪经院神学称义观对此教义的建构性遮蔽，才回到了《圣经》及保罗的立场，因而也被许多新教徒称为“再世保罗”。教父时代，称义观的讨论在奥古斯丁反佩拉纠主义（Pelagianism）和多纳图斯教派（Donatists）的论战中达到顶峰，结果产生了救赎论上的两大权威——上帝及其教会，这就使奥古斯丁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。奥古斯丁并非时刻坚守着反佩拉纠主义的极端立场，只强调上帝的恩典及预定，他也赞成教会指导下

① Heiko A. Oberman, "Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri-Initia Reformationis," in Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, pp. 65-80.

② Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2004, pp. 106-107.

③ 奥古斯丁新学是中世纪末期一个影响并不突出的修会学派，其代表人物主要有托马斯·布拉德瓦丁（Thomas Bradwardine）、黎米尼的格利高里、奥维托的胡戈里诺（Hugolino of Orvieto）和蒙提那的狄奥尼修斯（Dionysius of Montina）。总体来看，奥古斯丁新学与经院新学区别不大，主要的差别在于救恩论，前者继承了奥古斯丁反佩拉纠主义的惟独神恩立场，并将后者的救恩论视为一种新佩拉纠主义。海克·奥伯曼极力强调这一学派的存在及影响，阿利斯特·麦格拉思则比较详尽地探讨了这一充满争议的学派，认为路德作为一名奥古斯丁会修士，受到奥古斯丁新学的影响是不容忽视的。（参见 Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, pp. 82-88）

④ Martin Luther, *Tischreden*, bd. 5, S. 653.

⑤ Martin Luther, *Tischreden*, bd. 1, S. 19.

为成义而做出的努力,而且推崇修道主义,其恩典论也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”,<sup>①</sup>在中世纪称义神学语境中转化为“恩造习性”概念。

鉴于奥古斯丁对整个中世纪神学的权威性影响,从某种意义上来说,中世纪称义神学的发展都是一种奥古斯丁综合,在新的时代和语境下实现上帝恩典与教会善功间的平衡。中世纪鼎盛期,彼得·隆巴德继承了奥古斯丁反佩拉纠主义的立场,认为人不可能依靠爱上帝和邻人的品性去赚取救恩,奥古斯丁提出的受造恩典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。隆巴德关于上帝直接在罪人中建立自己的救赎论同等的思想,深深地影响到青年路德的神学思考。

多明我会神学博士托马斯·阿奎那既继承了奥古斯丁恩典在先的立场,也吸收了阿伯拉尔的自然人性观点,认为人本稟有上帝的形象,应该在自己的称义过程(processus iustificationis)中做出预备。他强烈反对隆巴德的救赎观,主张拯救的慈爱必须是一个自发自愿的属人行动,是一种由恩典的注入而生的习性,即“恩造习性”。作为称义所必需的一种灵魂特质,恩造习性是一切宗教功德的来源,竭力陪护和彰显它就会导致赦罪和蒙恩的后果,因此,恩造习性与拯救就构成了一种存在论意义上的因果关系。托马斯的“恩造习性”概念与奥古斯丁的“受造恩典”极为类似,其内涵在于强调人应积极响应上帝的恩典,并践行各种宗教功德。与同时代的神学家一样,托马斯还使用上帝的“绝对力量”(potentia absoluta)和“命定力量”(potentia ordinata)概念来讨论称义问题。与亚里士多德的潜能和现实概念相对应,上帝的绝对力量指的是最初的一种可能性,它向神圣现实化敞开,唯一的约束是其现实化的前提中不能包含矛盾;上帝的命定力量指的是当前的秩序,既然已经选择建立目前的秩序,上帝就处于一种自我强加的义务之下,必须自己遵守。上帝的正义在于他的智慧或理性,虽然他是全能和自由的,可以做任何他所不愿意做出的事情,但他却宁愿选择耶稣基督受难这一救世法门,命定了教会制度,从而自加限制于己身,忠诚于自己选定的某种救赎秩序(Ordo Salutis,即天主教圣礼圣事制度)。可见,托马斯对上帝命定力量的重视和“恩典习性”概念都是在肯定天主教会“教外别无拯救”的主张,其称义神学充分包容了占中世纪统治地位的虔敬思想:恩典和功德,确立了中世纪神人协作共同走向拯救的原则。<sup>②</sup>

方济各会神学博士邓·司各脱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享有绝对主权,而托马斯·阿奎那的恩造习性概念却使上帝屈服于自身之外的受造秩序,削弱了上帝意志的神圣性和绝对无限性。为此,司各脱先于奥卡姆提出了神学经济原则:一切受造都不应该为上帝所接纳,受造的慈爱习性只是神圣接纳的次要原因。他还认为,上帝的绝对力量意味着上帝在自己的所有决定中都是完全自由的,而命定力量则意味着上帝在自己的所有行动中都是完全可靠的,两种力量同时存在,不相矛盾。司各脱提出了“契约”概念来讨论称义问题,认为上帝的公正体现在对契约的遵奉,称义过程中人所预备的特质或功德之所以起作用,乃是神圣契约使然。圣礼的功效也是如此,在圣礼完成之时,上帝同意以其恩典临在其中,并

① 关于奥古斯丁称义论上的两次争论,详见汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,北京:社会科学文献出版社,2001年,第67—81页。

② Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, pp. 31-33.

非托马斯所说的圣礼工具本身内含恩典，上帝的悦纳和恩典才是获救的必要条件。<sup>①</sup>

自奥卡姆以来，经院神学研究采用了被称为唯名论的新方法，本体论上肯定个别和殊相的实在性，知识论上持怀疑主义，宗教实践上倡导信仰主义和意志主义。一般来说，在称义神学中，经院新学继承了中世纪将称义视为一个自由意志趋向上帝并抵制罪恶的运动过程的想法，包含恩典注入、恩典与意志的协作、内心痛悔和罪的赦免四个要素，肯定称义所需预备的特质的必要性，同时也采用了经院古学中的一些概念和方法，主要有上帝两重力量、道德和功德的区分和司各脱的契约论。

奥卡姆对发展上帝两重力量关系的理论贡献最为卓著，他使用上帝两重力量之间的张力关系来捍卫神圣自由，以此来凸显上帝命定秩序的偶然性。与司各脱不同的是，奥卡姆把上帝两重力量的辩证关系当作一种神学批判工具，提出了著名的命题：“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，而无须这些理由。”<sup>②</sup>他认为，与上帝的绝对力量和神圣意志相比，上帝根据命定力量所选择的救赎工具（如教会、圣礼、教士、恩造习性和功德等）对于拯救来说是第二层次意义上的理由，他甚至大胆地论断上帝完全可以化身成为石头或蠢驴来拯救世人。根据上帝的绝对力量，他认为上帝也许可以不考虑受造习性的有无，把灵魂直接接纳到永生里，灵魂并不是因为拥有受造习性才配得永生，而是上帝的安排使得灵魂配得永生。因此，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，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，那也是上帝首先命定了这种联系。可见，奥卡姆的称义因果性概念具有契约论性质，趋向称义的特质的功德性价值实际上是由上帝独自发起的救世命令和盟约赋予的。

一般来说，中世纪的善功理论都把人趋向于称义的特质视为一种在上帝眼里适可（de congruo）而非配享（de condigno）的功德，在讨论道德行为的功德性价值时，中世纪经院神学家区分了两种功德：配享功德（metitum de condigno）和適切功德（meritum de congruo），前者指的是恩典的状态下所做出的道德行为，并因此而配得神圣的接纳；后者指的是在恩典之外的状态下所做出的道德行为，尽管严格说来不算功德，但它对于首要恩典（gratia prima）的注入来说，是一个“适当的”根据。经院古学中的理智主义者认为，一个行为的道德和功德价值间有着直接的相互关联，自然状态的道德和恩典状态下的功德之间有着一种过渡，道德行为的内在价值（valor intrinsecus）与上帝恩典赋予的功德价值基本保持一致；而意志主义者与经院新学则肯定道德和功德领域间的不一致，道德行为的功德价值并不取决于其内在价值，只完全依赖于神圣意志自身，是一种由神圣契约赋予的外在的归附价值（valor impositus）。

奥卡姆曾用国王和小铅币的比喻来说明这种区分。<sup>③</sup>中世纪时期，国王似乎一直就被认为有权发行“代用的”硬币，这种硬币经常是用铅铸成的，其内在价值可以忽略不计，但却因为契约内含的国王承诺而拥有比本身的价值大得多的归附价值。罗伯特·霍尔科特也使用了类似的

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, pp.33-36.

② Ockham, *Philosophical Writings*, Edinburgh and New York: Nelson, 1962, p.25.

③ 在中世纪的货币制度中，主要的货币是金币和银币，货币的内在价值与面值是等同的。但是当经济发生危机，特别是战争时期，国王要回收这些金银币以铸新币，便发行了许多具有等额面值的小铅币，向人们允诺一旦经济危机过去，他会用金银币赎回这些代用的小铅币。经院新学家们经常援引这种经济活动，用以解释善行和称义之间的关系。详细的分析，参见 William J. Courtenay, "The King and the Leaden Coin: The Economic Background of Sine Qua Non Causality," *Traditio*, vol. 28, 1972, pp. 185-209.

比喻,他指出一个小铅币可以买一条面包,但后者却具有更大的内在价值。比尔认为,人的行动和神圣报应之间的关系就是神圣命定的结果,而不是实在自身的本性(ex natura rei)。因着契约,上帝恩惠地命定,人的趋向于称义的行动是可以被接纳为配得恩典的,因而是功德性的行动。<sup>①</sup>由此可见,经院新学对称义因果性的理解具有契约的性质而非存在论性质,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。当代诸多学者的研究表明,契约因果性原则清楚明白地见诸奥卡姆、罗伯特·霍尔科特、皮埃尔·戴利和迦伯列·比尔等经院新学家的著作中。<sup>②</sup>

经院新学的契约因果性原则奠定了中世纪末期人神协作救恩论的基础:尽其所能,上帝绝对不会拒绝赐予恩典(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称义论上的契约神学,视个体灵魂获救为神人之间的神圣约定:一方面,上帝自加赐予救恩的责任,命定人的行为配得永生并忠于自己的承诺,对人的功德行为给予奖赏;另一方面,人需运用自由意志,在上帝恩典的协助下,尽可能多地增进道德和善功,满足神圣接纳对人的适当要求,仿佛人是通过自己的努力配得永生的奖赏。与经院古学称义论相比,经院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,但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。而且,“尽其所能”原则对于行在灵魂救赎路途上的旅者(viator)来说缺乏确定性的保证,信徒到底要做到什么程度才算是尽其所能,这是经院新学契约神学无法做出明确回答的难题,也是其称义神学的含混性所在。此外,由于经院新学家持意志主义的上帝观、信仰主义的宗教观和乐观主义的人性观,在称义理论上高扬上帝恩典权威的同时,实践上又仰赖教会权威,这就使得他们的称义理论很容易产生实践上的佩拉纠主义的后果,这也就是路德后来在宗教改革前夕批评经院新学乃至整个经院神学的原因所在。

### 三、经院新学称义神学对路德的影响

青年路德的称义神学思考,始于爱尔福特奥古斯丁修院生涯。如何清除与生俱来的罪恶,与上帝和好并获得永生,成了他精神生活中的首要关切。修院中的克己苦修与虔敬侍奉,表明他坚信修道生活是最蒙上帝接纳和最可靠的救赎方式。修道生活在中世纪代表了以人之自义(Self-righteousness)博取救恩的最高形式,是教会推崇的人走向上帝的最佳捷径,很大程度上也反映出经院新学称义神学的基本观点。《桌边谈话》、《书信》以及大量介绍路德生平的著作都表明,他誓愿做一名彻底的修士,摒弃一切俗务,专心践行成圣的功夫。为了拯救自己的灵魂,获得神所赐福的平安,他努力抓住一切赚取功德的机会。1506年9月后,为了准备按立为司祭,他研究了经院新学家迦伯列·比尔的《弥撒经注释》,这是当时关于弥撒祭仪的最佳著作。比尔在图宾根大学时曾是奥古斯丁修会会长斯陶皮茨和拿汀的导师,路德对比尔相当敬佩,曾言:

① Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.88-89.

② 关于经院新学家对契约因果性的具体分析,参见 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, pp.87-90; Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1967, pp.166-185.

“整部圣经的权威都无法与比尔的著作相比”，<sup>①</sup>他甚至将阅读此书看作一种“殉道”行为。通过研读此书，路德学会了崇敬教会礼仪，懂得尊敬教会权威和忠诚于教皇的深意。

但是，当路德严肃地对待自己的信仰时，并没有过上神圣和平静的修道生活，内心的不安反而变得愈发强烈。人的罪恶与上帝的崇高和神圣形成了强烈的对比，路德意识到人神之间巨大的鸿沟，觉得自己根本无法满足上帝的要求，对神圣超越的至圣者充满了恐惧。1507年5月2日，在被按立为司祭数周后，他主持了第一堂弥撒，在祭坛上与饼酒中的上帝相遇。他对于这一中世纪最高的奥秘感到激越和畏怖，<sup>②</sup>由此激发出了对上帝的深思，“上帝之义”（*Iustitia Dei*）这个神学难题（*theologoumenon*）遂成为青年路德神学思考的核心问题。他始终无法理解上帝的公义（*Iustitia*）和慈爱（*Caritas*）之间的辩证关系，无法找寻到一位恩惠上帝的慈爱，而只能面对报应性的公义上帝，以致于对上帝的预定和永生感到绝望。路德经历着极端虔敬的失败，开始质疑完美神圣的僧侣生活，由此陷入了精神困苦之中，步入了他一生中最阴郁消沉的时期。

路德对自身的精神困惑进行了神学反思，《〈箴言四书〉边注》反映了他当时的神学思想。作为一名《箴言四书》讲师，他广泛阅读了奥卡姆、戴利和比尔等经院新学家的作品，<sup>③</sup>也熟知司各脱、圣维克多的雨果和圣贝尔纳等中世纪神学家的作品。书中提到许多教父的二手作品，他极力抬高奥古斯丁的权威，不过却是以奥卡姆主义的立场来解释其思想的。<sup>④</sup>该边注基本上遵循了经院新学的神学方法，作为一名奥卡姆主义者，他强调信仰高于理性、启示高于哲学，严格划分了自然理性与超自然信仰之间的绝对界限，当然，在某种程度上他也吸收了隆巴德和奥古斯丁的思想。他坚持了当时奥卡姆主义者对信仰的看法，区分了作为理智上同意的信仰和作为恩典注入的信仰，认为后者是上帝的超自然恩典礼物，它与望、爱相联合，使罪人得以称义，似乎罪人在上帝眼里配得拯救。但是他沿用了中世纪神学中信仰由爱塑成（*fides Caritate formata*）的观点，对《罗马书》1章17节的众多解释表明他并没有达到后来宗教改革的福音理解，也即爱由信生（*Caritas fide formata*）。<sup>⑤</sup>他强调恩爱优先于信仰，“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>⑥</sup>

路德虽然承认恩爱优先于信仰，但他并没有继承中世纪的恩造习性概念，而是在称义神学讨论中追随经院新学，批判了这一概念。路德和奥卡姆主义者一样，质疑托马斯主义关于超自然习性注入到灵魂实质中的观点，认为它是借自亚里士多德的形而上学假设，缺乏合理的依据。与奥古斯丁和隆巴德一样，他坚持认为使人称义的恩典与爱同行，是由圣灵激发或灌注而来，并非是一种形而上学的品质。<sup>⑦</sup>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，都是同时被给予的，他还援引《哥林多前书》1章30节来证实自己的观点。<sup>⑧</sup>对路德来说，恩

① Martin Luther, *Tischreden*, bd. 3, S. 564.

② Martin Luther, *Tischreden*, bd. 2, S. 133; bd. 3, S. 410-411; bd. 4, S. 180; bd. 5, S. 86.

③ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus, 1883, bd. 9, S. 33, 34, 37, 40.

④ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 9, S. 9, 12, 39, 43, 69.

⑤ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 9, S. 72, 90, 91, 92.

⑥ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 9, S. 72.

⑦ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 9, S. 42-43.

⑧ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 9, S. 42.



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使用,把习性仅视为人神之纽带,而非人神间介入的受造实体。他似乎认为彼得·隆巴德更接近奥古斯丁的真理,主张称义中所需要的习性不过是圣灵(habitus adhuc est spiritus sanctus)。<sup>①</sup>在此,路德确信称义包括圣灵与人直接遭遇,但他并未达到保罗的福音理解,而是局限于经院新学的立场来思考称义问题。

1513年夏至1515年春,路德注解并讲授《诗篇》,此时他只具有初步的希伯来文知识,并未采用希伯来文原本,而是采用了通行的武加大本。不过,他参考了罗伊西林的希伯来语法辞典《希伯来语入门》(*De rudimentis Hebraicis*)和勒费弗尔的《五译本诗篇合参》(*Psalterium Quincuplex*),沿袭了中世纪的三重或四重解经方法。虽然《第一次诗篇讲义》(*Dictata super Psalterium*,简称*Dictata*)既包含着个人的宗教体验,也有他对保罗福音教导与经院新学间差异的认识,但他的思想很大程度上仍受制于唯名论神学。他追随经院新学的方法,采用了它们的大量观点和术语,比如信仰与理智的对立,罪的免除不是凭借转归,而是藉着神的“契约”使罪人称义,<sup>②</sup>配享功德和适切功德的区分,自由意志与恩典协作,人有能力为救恩尽力做好准备,等等。<sup>③</sup>在称义论方面,他大量使用了经院新学契约神学的术语。“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,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),条件是他們要等候在特定的时间和地点。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>④</sup>这段注释很好地诠释了经院新学契约论的典型特征,上帝主动与人立约,承诺赐予人类救恩并信守诺言,人必须满足契约所要求的最低称义条件,也即竭力为救恩做好准备,以适切功德博取救恩。正如在《诗篇》第114章第1节的评注中,路德写道:“因此,正直的博士说道,竭尽全力做好的人,上帝肯定会给与他恩典。尽管从严格的意义上,人不能自己做出恩典的预备,因为这只能由上帝做出,但是在适切的意义上,因着上帝的应许和慈爱的约定,做出恩典的预备还是可能的。”<sup>⑤</sup>路德在此所提到的“正直的博士”,主要是指以迦伯列·比尔为代表的经院新学家,该评注展示出青年路德与经院新学称义神学的密切关联。

在《第一次诗篇讲义》的前半部分,可以明显地看到契约因果性的救恩论原则同样处于路德称义神学的中心。“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。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,结果在他与我们立定的约定或契约里,他自己成了称义者(justifier)。”<sup>⑥</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,并非其本身具有此功能,这说明此时的路德尚未达到后来的“惟独信仰”(sola fide)

① Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.9, S.44.

② Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.3, S.289.

③ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.3, S.44, 93, 259, 289.

④ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.4, S.261.

⑤ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.4, S.262.

⑥ Martin Luther, *Luther's Works*, Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House, 1958-1986, vol.10, p.237.

和“惟独恩典”(sola gratia)的宗教改革理解。契约来自于上帝的神圣命令,为罪人的称义提供了可靠的基础。“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、乞求和呼求之人。”<sup>①</sup>从这两段注释可以看出,青年路德的称义神学思考是多么依赖于契约因果性原则,如何满足契约所需的最低条件,成为困扰他心魂的问题。

路德似乎意识到正义并非人性中的一种特质,停止增进自义并谴责自己(accusatio sui)才是称义的开始,而完全的谦卑、贫乏、愧疚、屈辱、仰赖上帝并呼求其丰盛恩典,是人出现在上帝面前的唯一方式。“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……’,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,即使他不能在义理上(de condigno)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,他可以在情谊上(de congruo)做好预备工作。故而他应许了复临。”<sup>②</sup>在此,“呼求”、“祈求”、“寻找”和“叩门”成为他表达谦卑的一种方式,贫乏和卑微似乎是对待上帝的合适态度,也是这一时期路德虔敬的标志。他明确赞同经院新学的救恩论原则,把谦卑和自我谴责视为称义的最低条件,能够满足神圣契约的要求,引发救恩的临到,“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>罪人的谦卑并非使人远离上帝,反而拉近了人神间的距离,蒙上帝喜悦的人实际上是厌弃自己的人。基督徒要尽力降卑自我,克服自义,努力做到谦卑顺从,认识到自己的罪和一无所有,并转向上帝,呼求自己所需的恩典礼物,这就是路德的谦卑神学(Theologia Humilitatis)的主要内容。

需要指出的是,谦卑本是基督教宣扬的一种美德,是神所要求于人的一种合宜态度,广泛见于《圣经》中,其中尤以《诗篇》论述为多。但在整个基督教神学史上,鲜见一种以谦卑命名的神学,谦卑神学主要是路德研究领域通用的术语,用以指称他在精神困惑期(约1509—1515)的称义神学思考。尽管他也谈到人不能自救,而要靠基督拯救,罪的赦免并不是获得性的,而是上帝给与的,但他仍然是把谦卑和自我谴责当作属人的极端行为来理解,视为人的一种自然努力,藉此上帝可以称罪人为义,特别是此时他尚未谈及作为神圣礼物的上帝正义。路德的谦卑神学是契约因果性原则下思考的产物,他把谦卑和自我认罪当作是满足称义的最低条件,于是“竭尽所能”就等于“人承认自己的不义和在上帝面前的谦卑”。因此,我们可以认为,谦卑神学是经院新学称义神学的一种精致产物。

#### 四、路德对经院新学称义神学的批判

路德的谦卑神学反映出了他对称义过程中人走向上帝之路的最后希冀。随着第一次《诗篇》注释工作的展开,他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,反而遭致“上帝的忿怒”(the wrath of God),该词频繁出现于《第一次诗篇讲义》文本中。上帝的义对路德来说就是带有烈怒的审判,根据人的行为和功德给与奖赏,“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>④</sup>虽然路德的谦卑神学仍旧像经院新学一样,把

① Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 11, p. 477.

② Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 11, pp. 397-398.

③ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 10, p. 274.

④ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd. 38, S. 148.

基督视为公义的审判者，但他却把基督耶稣纳入到称义神学思考的核心。他认为，如果没有基督虚己谦卑的榜样，人就决不会摧毁自己的义，赞美上帝和承认己罪，谦恭地效法基督，做到真正的谦卑去满足称义所需的最低条件。《第一次诗篇讲义》后半部分越来越清楚地表明，他逐渐认识到基督是上帝为我们而作的正义、智慧和拯救，“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>①</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，基督使人知晓谦卑，也使痛悔的良心畏惧上帝，他显明了上帝的本质和行动，通过十字架上的屈辱和受难，人的称义和救赎得以发生。

将耶稣基督迎回称义神学思考的中心，是路德称义神学思想发展过程中的决定性步骤，标志着路德逐渐脱离了经院新学救赎论的限制，向保罗的立场复归。如上所述，经院新学救赎论中，基督仅作为报应性的上帝和外在模范，引导人们去完成律法，尽其所能地去赚取适切功德，等待上帝接纳和赐予救恩。在《第一次诗篇讲义》中，路德多次谈到义（*Iustitia*）和信（*fide*）这两个术语，以信来判定正义与邪恶，断定义不属于人性中的特质，而在基督信仰之中。<sup>②</sup>在《诗篇》35章7节的注释中，路德提出了信之义（*Iustitia fidei*）这一概念，他写道：“你的信之公义，在你面前是我们的义（*Iustitia fidei tua qua coram te iusti sumus*）。”<sup>③</sup>这个注释表明路德认为称义的形式因在于基督之义，只有基督才具备完全的义，信仰把基督和正义带入信徒内心，并把基督持守在内心，作为内驻的正义和一切善行的来源。

信之义虽然意指人通过基督里的信仰而被称义，但是，我们并不能因此就判定，路德此时已经达到了对“因信称义”教义的成熟理解。他只不过是将在上帝面前（*coram deo*）联系起来，将信之义视为自身生长（*sui generis*）的义，在上帝面前有效。它似乎是人努力行出来的义，构成了称义所需的前提条件，对一个想要在上帝面前称义的人来讲，要求他首先信基督。不过，人信仰基督的行为之所以被称为义，终极原因仍然是上帝在拯救秩序中所立的圣约。路德依然是在契约神学框架下思考上帝之义和信之义的，信之义要成为义，只有契约的先才有可能，信基督代表了信的内在价值，义是上帝归附的价值，上帝之义最终是作为基督之义由信仰而转归于人的。因此，信之义实质上是来自于上帝圣约的礼物，但却是上帝给与世人的普遍恩典礼物，即“信而受洗的必获拯救”，而非给某人的特殊恩典礼物，间接而非直接地得自于上帝，无须位格上的接纳。显然，尽管契约将上帝之义与信之义联系起来，但二者并不相同。

稍后一些，路德对上帝之义这一概念的理解发生了变化。路德抛弃了中世纪传统的四重解经法，以基督中心论的立场来阐释《圣经》，将圣经文句的四重含义（*Quadrigena*）缩减为两种，即字义与道德含义，字义指基督耶稣，道德含义指基督凭信仰接纳和赦免罪人。在《诗篇》71章注释结尾，路德对“神啊！你的公义甚高”这一诗句解释道：“在此，他大概意指基督，通过伟大又深刻的谦卑，成为了上帝的力量和正义，因此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，都必须从道德含义来理解一切：他藉道理、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，并且在道德上是基督里的信。”<sup>④</sup>自此，路德愈来愈强调圣经道德含义的重要性，

① Martin Luther, *Luther's Works*, vol.10, p.145.

② Martin Luther, *Luther's Works*, vol.10, p.268.

③ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.3, S.199.

④ Martin Luther, *Luther's Works*, vol.10, pp.401-402.

将上帝之义等同为基督之义。在《诗篇》71章和72章注解中,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)。《罗马书》1章17节上写着,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>①</sup>路德从道德含义上将上帝之义理解为信仰基督,实际上是在某种程度上肯定了上帝之义与信之义的同一性。于是,称义的问题就转化为信仰基督如何可能的问题,这涉及对信仰本质的理解。

在《诗篇》69章1—3节的注释中,路德认为信仰本身是上帝的实体。<sup>②</sup>这似乎是说信仰属于上帝而非人,但未明言信仰基督是上帝的恩赐。然而,在《第一次诗篇讲义》后半部分里,路德对信仰这一概念的理解已经发生了新的变化,如《诗篇》84章6节的注释中,路德写道:“的确,信仰是上帝赐予不虔之人的恩典,凭藉信仰,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、实体、基础、喷泉、源头和核心……信仰是一切事物的前提条件。”<sup>③</sup>路德将信仰等同于上帝的恩典和一切爱行的源头,确立了信仰在神学三主德中的优先地位,这就颠覆了中世纪救恩论中“信由爱塑成”的原则。通过对《第一次诗篇讲义》后半部分的仔细分析,我们发现路德将信之义这一概念理解为上帝为人类的救赎而预备的礼物,并非属于上帝所有。它只在上帝面前而非在人面前有效,除非藉着信仰,人无法知晓其真义,其本质是基督里的信仰(fides christi)。

从以上的分析可以看出,路德对称义的早期理解(1508—1514)可以总结如下:人必须认识到他的灵性弱点和不足,转而以谦卑的态度,在自我称义的努力中希求上帝给与自己的恩典。上帝以契约的名义,把这种信心里的谦卑(humilitas fidei)当作称义的必要前提条件,按照契约,通过赐予人恩典的方式来履行职责。显然,路德认为在没有特殊恩典援助的情况下,人能够对上帝的要求做出回应,而这种信仰之义的回应是获得称义恩典的必要前提(尽其所能)。信仰基督就仍被理解为人的行为,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。故而,不能认为路德对“上帝之义(iustitia Dei)”这一术语的理解,在他第一次注释《诗篇》期间经历了重大的变化。路德仅仅在契约神学框架里澄清了其词源学来源,使得称义过程中不同的义之间的正确关系得到了明晰化,特别是区分了人要被称义必须具备的义即信之义,与上帝有义务把恩典奖赏给这种义的义即神之义。因此,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(fides christi),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。

1515年春季到1516年夏季,路德集中对《罗马书》作了讲解。他借助勒费弗尔的拉丁文本评注,利用伊拉斯谟的希腊文本《新约圣经》及拉丁文注释,同时参看了奥古斯丁的《罗马书注释》、《文字与精义》和反佩拉纠主义著作。《罗马书讲义》中充斥着对经院学者和异教哲学家的攻击,他发现经院新学甚至整个经院哲学对保罗的解释存在很大的问题。通过亚里士多德、西塞罗、律法之义与圣经之义的对比,他愈发厌弃自己以前使用过的义。路德在评注《罗马书》4章7节时写道:“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

① Martin Luther, *Luther's Works*, vol.10, p.404.

② Martin Luther, *Luther's Works*, vol.10, p.384.

③ Martin Luther, *Luther's Works*, vol.11, p.146.

们才能成为义人。”<sup>①</sup>路德在注解《罗马书》5章12节、9章6节、10章10节和12章2节时批判了经院神学家，他们将亚里士多德的分配正义观和西塞罗正义观用来解释上帝对待罪人的方式，依据报应性原则来阐释义，“义是一种根据人是其所是的一切给予报酬的一种德性（iustitia est virtus reddens Unicuique quod suum est）”。于是，义便是获得性的，是道德行为的直接后果。依此来理解“上帝之义”概念，就是一种完全谨慎和公正不偏的法官之义，基于人是否尽其所能来实施奖惩。<sup>②</sup>

从路德对《罗马书》3章22节、4章7节、7章17节、7章25节和10章6节的评释中，我们轻易就能发现，路德对称义之信的本质获得了许多新的洞见，《罗马书讲义》清晰地表达出使人称义的信仰是上帝的神圣礼物这一思想。于是，基督的信仰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，而不是人主动以其自然能力回应上帝要求所做出的行为。第一次注释《诗篇》的这段时间，信仰基督被当作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救恩做出必要回应，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，关涉到位格的接纳。在此，我们看到路德在《诗篇》71章和72章注释里将上帝之义理解为信仰的重要意义。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。路德不再从理智主义的立场上来理解信仰，将其视为对福音真理的同意，而是理解为信靠（fiducia）。信仰使得基督在场，分享其中的上帝之义和赦罪性慈爱，信仰意味着抓住基督，通过基督领会到上帝的不可见性和奥秘。因此，信仰体现出个体意志上对上帝的倚赖和人神间的位格关系。

在某种意义上来说，路德在《罗马书讲义》中重新发现了保罗的“因信称义”立场。拯救意味着在一切属灵和属世的事物上，完全地把自己交托给上帝，完全地信靠救主基督，人所需要的就是被动地承受，<sup>③</sup>预定或拣选才是拯救的形式因。《罗马书讲义》中的许多注释表明，路德完全否定了经院新学中人主动寻求救恩的立场，认为人在自己的称义过程中处于被动的地位，<sup>④</sup>这就决定了他对自由意志的否定性理解，人的意志受到了罪恶的束缚，没有神圣恩典的帮助，无法获得公义。<sup>⑤</sup>由于承认自由意志在称义之事上的无能，路德就否定了人主动寻求救恩的经院新学道路，并把人能在称义过程中“尽其所能”的观点当作佩拉纠主义来谴责。<sup>⑥</sup>《罗马书》14章第1节注释明确地批判了经院新学的救赎论原则，“这些人知道人靠自己什么都做不了。因

① Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 25, pp. 274-275.

② 当今诸多学者认为天主教会之所以存在“因信称义”教义的神学讨论，原因在于西部教会受希腊哲学和拉丁法律文化的影响，以理性的希腊分配正义（δικαιοσύνη）和拉丁文律法正义（iustitia）去解释希伯来文“正义（sedāqā）”，这就遮蔽了希伯来文正义的原意，即“带来拯救的正义（iustitia salutifera）”，使正义丧失了救赎论的维度。由此，与希伯来文“称义（hasdiq）”相应的希腊文 δικαιουν和拉丁文 iustificare 就失去了“宣告无罪”的含义，具有希伯来文不可能有的“谴责”和“惩罚”的负面含义。从“义”和“称义”的词源学考察来看，路德的称义神学主要是恢复对这两个概念在《圣经》上的原初理解，消除希腊哲学和罗马法对希伯来文化转译造成的误读。具体请参见 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, pp. 4-16.

③ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 25, pp. 364-367.

④ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 25, p. 368.

⑤ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 25, p. 371.

⑥ Heiko A. Oberman, “Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther's Theology,” in Heiko A. Oberman, *The Dawn of The Reformation*, pp. 84-104.

此使用普遍接受的陈述（尽其所能，上帝必然会注入恩典）就显得非常荒谬，而且是去支持佩拉纠的错误。”<sup>①</sup>可见，路德终于明白了经院新学称义论所带来的后果，这在其称义神学思想发展过程中具有决定性的意义。

上帝赠与人称义前提的认识，不可避免地导致对建基于经院新学契约神学之上的救赎论框架的抛弃。路德对“上帝之义”的早期解释正是建立在这种前提之上的，即上帝在他的公平（*equitas*）里以称义的恩典奖励那些尽力做好之人，而无须位格上的接纳（*sine acceptione personarum*）。神圣的审判只是基于对人所具有的品质认可，上帝有义务对此进行奖赏。如果上帝亲自把这种品质赠与人，对于经院新学契约神学和青年路德来说，具有本质性的公平和公义框架就可能不再成立。因此，路德神学突破的根本特征，是摧毁他早期救赎论所仰赖的经院新学理论框架，并重新对“上帝之义”概念做出阐释，发现了“上帝之义”的真义。<sup>②</sup>学术界对路德称义教义所发生的根本性变化的理解，依赖的最重要证据是1545年的自传片断（俗称为“大证词”）。“从那里我开始懂得，上帝的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：上帝的义通过福音启示出来了，是那种仁慈上帝藉信称我们为义的被动之义。”<sup>③</sup>路德洞见到上帝之义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仰基督，使我们称义的上帝之义不属于人，既不是人性中的一种美德，也不是上帝的神圣属性，而是上帝为救我们出离罪恶而预备的恩典。于是，路德恢复了称义论上的圣经立场，“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。”（《以弗所书》2章8节）

路德所理解的“上帝之义”并不是上帝自身为正义所藉的义，而是使不虔敬之人称义的义，作为恩典完全地启示在基督耶稣的十字架上，与人的预知相抵触，只能为信仰所认识和占有。伴随着上帝之义的新发现，路德对上帝对待人类的方式有了新的理解，上帝的工作隐藏在对反形式之下（*abscondita sub contrariis*），上帝秘密地做着外在的审判工作，实际上为的是要完成拯救世人的本己工作。由此，路德达到了上帝观上的福音理解，彻底解决了寻求恩惠上帝过程中长期困扰着他的精神困苦，消除了面对神圣报应性上帝时产生的恐惧。必须指出的是，路德对

① Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 25, p. 375.

② 关于路德神学突破或者“上帝之义”发现的准确时间，学界一直都有争议，1505年到1519年间的任何重要时间点，都被后世学者断定为思想发生决定性变化的关键时刻。大体来看，当代西方学界，特别是德语学界有三种具有代表性的意见。其一是以哈特曼·格里萨尔（Hartman Gisar）为代表，根据路德1532年后的《桌边谈话》片段记载，认为其神学突破产生于“塔楼经验”（*Turmerlebnis*），时间大约是1513年春季，此时路德开始着手注解《诗篇》，处于阴郁的“谦卑神学”时期；其二是以弗格尔桑（E. Vogelsang）为代表，认为确切时间应为1513—1515年间，依据是《第一次诗篇讲义》和《罗马书讲义》的文本分析；其三是比策尔（E. Bizer）为代表，以路德的1545年自传性片段明确提到的时间1519年为依据，认为应发生在1518—1519年间。笔者赞同第二种观点，主张应发生在1515年底路德注释《罗马书》的过程中。虽然路德在“大证词”中明确提到自己的精神困苦于1519年第二次注释《诗篇》（*Operationes in Psalmos*）时消失，但从内容上来看，他明确提出自己的突破性洞见来自对《罗马书》1章17节的理解，1517年后的几篇重要文章，如《反经院神学之辩》（1517）、《关于赎罪券效能的辩论》（1517）、《海德堡论纲》（1518）和《莱比锡辩论》（1519），都反映出其称义论上的成熟理解，这也与本文对路德称义神学思想发展过程的分析相吻合。必须指出，路德的早期神学突破是个体性的，与后来的宗教改革运动早期思想发展是有差异的，后者是维滕堡大学神学系共同体的产物，奥伯曼等学者对此进行了详尽的讨论。关于路德神学突破的讨论，参见 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 141-148.

③ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 34, pp. 336-337.

称义的理解并非后世新教普泛宣称的法庭式宣告。义之转归说明人在自身仍存罪恶,只因信仰基督而被上帝赦罪和接纳,完全的称义在末世论意义上的盼望中方可实现,因此称义仍是一个渐进的过程,信徒生命时时需要上帝恩典加以更新。在1517年以后的宗教改革运动中,由于与教皇派和激进派论争的需要,路德愈加强调因信称义教义的重要性,方才提出了“惟独因信称义”的宗教理解,作为宗教改革运动的理论基础。

在获得“因信称义”的宗教发现之后,路德对经院新学乃至整个经院神学的称义论有了更为清晰的认识。1517年,为了批判经院学者、亚里士多德和理性在称义论上的误用,路德撰写了亚里士多德《物理学》的注释文章。虽然这个评注没有流传下来,但却成为《反经院神学之辩》(*Disputatio contra scholasticam theologiam*)产生的基础。1517年9月4日,作为神学系主任,路德主持了学生弗兰茨·君特的圣经学士学位答辩。路德草拟了98个论题,即后世学者所称的《反经院神学之辩》。在此辩论集之中,路德站在《圣经》的立场上,援引奥古斯丁在自由意志和恩典论上的教导,反对司各脱、奥卡姆、戴利和比尔等经院学者信赖人的自然能力的观点,<sup>①</sup>指出人的意志受缚而非自由,倾向于罪恶,凭藉本性无法预备恩典的到来,而对恩典唯一完好的预备是上帝的永恒拣选和预定。<sup>②</sup>路德认为他们错误地受到了亚里士多德哲学的指引,试图吸收希腊哲学的外来观念来阐释基督教真理,实际上是以理性僭越信仰的权威。他认为亚里士多德伦理学在经院神学中的应用必然导致佩拉纠主义,称其为恩典的敌人,主张神学家应该抛弃亚里士多德哲学,<sup>③</sup>这就摧毁了经院神学称义论的理论基础。通过对经院新学称义神学的批判,路德否定了用辩证法和亚里士多德哲学来阐释信仰的做法,肯定了《圣经》在基督教真理上的权威,坚持了经院新学关于启示作为上帝知识唯一源泉的原则,甚至认为基督才是《圣经》的认识论原则,这对他后来思想成熟时期提出的宗教改革运动三大原则,即“惟独圣经”(sola scriptura)、“惟独信仰”(sola fide)和“惟独恩典”(sola gratia)的形成起到了决定性的作用,为宗教改革运动奠定了神学思想上的基础。

## 结 语

与宗教改革运动时期相比,宗教改革前的青年路德在神学思想上显得不那么成熟,影响力还不大。但是,当今国际史学界的研究表明,在中世纪末期与宗教改革的研究中,青年路德的称义思想处于枢纽性的地位。对青年路德与经院新学间关系的分析,揭示出路德如何在神学思想上破除了经院新学对《圣经》真理的遮蔽,从而实现了称义神学上的突破,奠定了宗教改革神学的思想基础。

当然,在路德发现“上帝之义”的神学突破过程中,还不能忽视人文主义、奥古斯丁新学、虔敬运动和中世纪末期神秘主义对青年路德所产生的影响。大体而言,人文学术中圣经语言学的研究为路德解经提供了有利条件,人文主义关于人之觉醒、教义革新和返回古典(包括《圣经》)的主张,为路德理解和宣扬上帝之道提供了一种精神氛围和工具;虔敬运动中使徒式的

① Paul Vignaux, "On Luther and Ockam," in Steven E. Ozment, *The Reformation in Medieval Perspective*, pp.107-119.

② Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.1, S.225.

③ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, bd.1, S.225.

单纯宗教生活理想，甘于清贫却不愿乞讨为生，关注内心的灵性生活，这种氛围确实为路德提供了一种教会体制之外人与上帝间救赎关系的新理解；神秘主义为路德批判经院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；奥古斯丁新学或奥古斯丁修会神学家在称义论上对“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。然而，当时学术知识的地理分布和路德所受的教育背景表明，人文主义对他的影响是次要的、外在的和工具性的，尽管是必然的；路德身处奥古斯丁修会的事实，并不能说明他受制于奥古斯丁新学或奥古斯丁修会神学家的思想模式，它们的影响仍然是次要和间接性的，尽管可能是关键性的；路德的称义神学突破不可能出自塔楼上的刹那顿悟，而是来自于1513—1518年对诸多圣经篇章的注释实践，路德作为著作等身的博学神学家的事实，只能说明虔敬运动和神秘主义的影响同样也是次要和偶然性的，尽管是至关重要的。

毫无疑问，宗教改革前的路德神学本质上属于经院新学。他对称义契约基础的理解，对“上帝不会拒绝把恩典赐予尽力做好之人”这一原则的解释，对“上帝之义”这个神学难题的理解，对称义中恩造习性概念的批判，以及1517年对经院神学的批判，都特别明显地表明了这一点。青年路德与经院新学的关系异常复杂，只有系统研究二者之间的关系，才能理解路德精神困苦的起源和实质，以及其早期神学思想发展的过程和神学突破的意义，也才能更好地理解宗教改革运动的思想起源。

〔作者张仕颖，南开大学哲学院副教授。天津 300071〕

（责任编辑：周学军 责任编审：姚玉民）



life, Hebrew kingship was a limited monarchy constrained by a theocracy. This concept of restrictions on power was transmitted through Christianity to later Western countries, where it developed into an important theoretical resource for the overthrow of absolute monarchy.

**Martin Luther before the Reformation and Neo-scholasticism** Zhang Shiyong(120)

Before the Reformation, Martin Luther was deeply influenced by neo-scholasticism, which formed the basis of his theology at that time. Specifically, in terms of the doctrine of justification, neo-scholasticism's covenant theology and doctrine of salvation by grace, under which each "did what he could", were quite ambiguous, and led to the trend of justification by works in religious practice. Initially, Luther considered the question of justification from the standpoint of the neo-scholastic theology of justification and formulated his own theology of humility within the framework of covenant theology. As his commentary on the Bible unfolded, he reversed his position and criticized the neo-scholastic doctrine of justification. Finally, he put forward the idea of "the righteousness of God", broke through the neo-scholastic paradigm of covenant theology, and established the religious concept of "justification by faith", thus providing the Reformation with intellectual resources.

**Buffon's American Degeneracy and Its Influence** Wang Xiaode(136)

American Degeneracy is a complete set of views on the New World expounded by Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, a French naturalist of the European Age of Enlightenment. It was intended as a complete rejection of the New World arrived at through a comparison with European civilization. Buffon's theory painted the superiority of European civilization in vivid colors, and claimed the mantle of "science" for its conclusions. In fact, the work lacked any meticulous basis of scientific research, but it was influential in shaping European thinking on America in an era when the superiority of European civilization was the dominant view. Errors in its premises ended up driving these highly prejudiced theories from the stage of history, but the image of the American "Other" that it established has deep roots in the minds of many European elites. In this sense, Buffon's American Degeneracy both sowed the seeds of cultural anti-Americanism in Europe and raised the curtain for it.

---

*Historical Notes*

**The "Year" of Tsinghua University's Bamboo Manuscript and the Reconstruction of Historical Events at the Turn of the Western and Eastern Zhou Dynasties** Chao Fulin(154)

**Between Forest and Court: Liu Xuanjing in the History of Taoism in the Mid and Late Tang Dynasty** Lei Wen (164)

**Research on the Japanese Wartime Military Coupon Work in Central China from the Perspective of Japanese Merchants' Textile Manufacturing in Shanghai during WWII** Wang Meng(175)

---