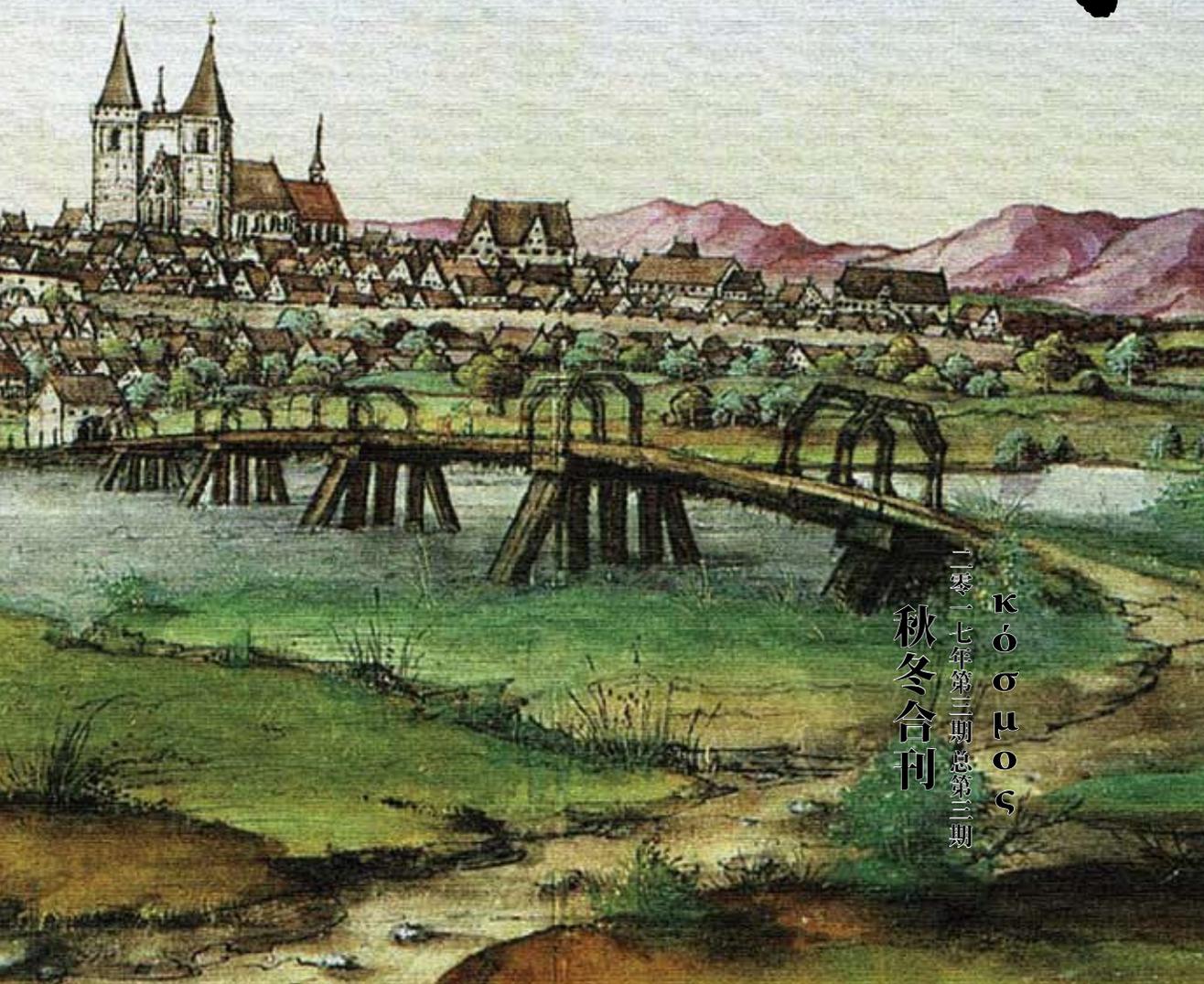


世 代



κόσμος
二零一七年第三期 总第三期
秋冬合刊

瓶梅

张道洽

寒水一瓶春数枝，
清香不减小溪时。
横斜烛底无人见，
莫与微云澹月知。



目录

卷首语 / 许宏

7 纪念“宗教改革”？ / 许宏

18 路德发出《九十五条论纲》的真实历史 / 许宏

26 一封五百年前寄出的信 / 马丁·路德 译 / 许宏

31 从路德哲学看：西方历史的张力及活力 / 许宏

43 中国改革开放：1517年以降 / 许宏

67 宗教改革与中国教会公开化 / 孙毅

86 对宗教改革的批判性反思 / 李晋、马丽

104 再思宗教改革 / 郟佳斌

118 反思宗教改革的“称义”与“成圣” / 以勒

139 16世纪天主教改革：澄清与反思 / 孙泽汐

154 重评归正宗传统的兴起 / 理查德·穆勒 译 / 李晋、马丽 译校 / 许宏

187 异文化经验：新教神学形成中的欠缺因素 / 颜新恩

195 如何在启蒙时代谈论启蒙 / 约拿单·爱德华兹 译 / 思思 译校 / 李晋、许宏

215 天问 / 利亚

封面、封底：1537年的维滕堡 / 佚名

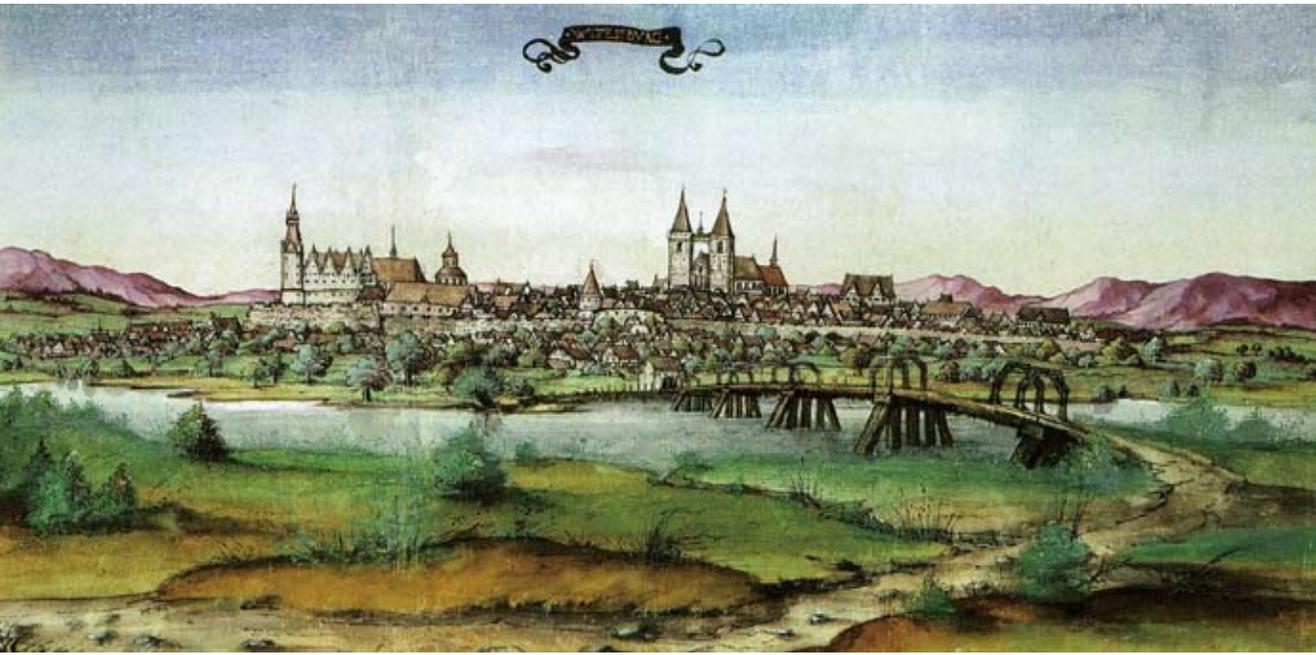
封二：瓶梅 / (宋)张道洽 选 / 小雪；《华灯侍宴图》局部 / (宋)马远

封三：《路德文集注疏》 / Fortress Press

封面题字：世代 / (明)王宠、(宋)陆游

内部刊物 免费赠阅

WITZENBURG



卷首语

文 / 许宏

“泰西历史家，论近世政治学术之进步，孰不以宗教改革之大业为一切之原动力乎？后有识者，必能论定此公案也。”^{〈1〉}

梁启超（1873—1929）在1901年冬天发表的这段话，是中国人最早谈论欧洲“宗教改革”及其重大影响的文字之一。那时，听说过“宗教改革”的中国人还很少。

一百多年后的今天，可能没有多少中国人注意到这位“戊戌变法”的参与者还曾表达过这样的见解。但是，梁启超对“宗教改革”的评论似乎已经部分获得中国官方历史教科书的认同。

在2017年中国普通高等学校招生全国统一考试大纲中，“宗教改革”是历史学科的必考内容。在大纲中，“宗教改革”被放在“文艺复兴”和“启蒙运动”之间，作为“西方人文精神的发展”一部分，是近代西方历史的开端之一。^{〈2〉}

然而，梁启超是在怎样的背景下对“宗教改革”作出如此评价的，这个评价意味着什么？“宗教改革”在基督教会历史和世界历史中处于怎样的真实位置？欧洲的“宗教改革”以及“宗教改革”以来的欧洲对中国教会和中国社会有着怎样的影响？

“宗教改革”是“西方人文精神的发展”一部分吗？中世纪晚期的西方人文精神跟当今西方和世界流行的人文精神是否一回事？“宗教改革”

是单数的“Reformation”还是复数的“Reformations”？“宗教改革”这个翻译是否如实传递了“Reformation”或“Reformations”的意思？

这些是《世代》第三期探讨的部分问题。《世代》2017年秋冬合刊关注“宗教改革”，当然跟马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）于1517年秋冬之际发出《九十五条论纲》相关。

在通常所见的历史叙事中，路德的这个举动被当作欧洲“宗教改革”的正式开始。不过，在此之前，早已有类似的事情发生，但是出于各种原因，路德及其支持者们的影响却显然大于他们的先辈们。

无论就路德本身还是他前后的历史来说，这里的关注都不是对一个或一系列事件在流行意义上的周年纪念，而主要是尝试对“宗教改革”的某些方面作一番事实上的澄清及意义上的反思。

比如，除了上述那些问题外，这里还会考察中文世界通常所说的“赎罪券”这个翻译是否为路德论纲所提“*indulgentiarum*”的原本意思，以及，路德到底是如何发出《九十五条论纲》的，还有，路德的拼写为何是“Luther”？

缺乏澄清与反思，人容易想当然地将那些流行的说法视为天经地义的事情，或者忽视那些看起来司空见惯却可能透露重要含义的现象。

澄清与反思并非仅是翻译或语意或证据方面的问题，也跟人以什么为坐标及以什么为所属看待自己和世界相关。

人们未必都很在意比如梁启超或高考大纲的制定者对于“宗教改革”的定位。然而，有类似广泛影响的意见导向者对于包括“宗教改革”在内的世界历史的解释却普遍影响了公众的世界观。他们对于“宗教改革”的评论，是跟他们自己的世界观联系在一起的。

可能比梁启超或高考大纲制定者对现代中国和世界都有更深远影响的卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883）在评论路德时就曾显示出他的

世界观：

“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现……人们……请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。例如，路德换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国和罗马帝国的服装……”^{〔3〕}

澄清与反思这样或那样的世界观，是《世代》尝试对教会历史和世界历史进行梳理的一部分，“宗教改革”是这方面的其中一个题目。当然，与前两期相似，本期《世代》也并非限于主题。在主题之外，或许有更开阔的视野。

也正是在此意义上，本期封面和封底选自一幅创作于1537年的水彩画，这幅作品在相当程度上展现了当年路德所在维滕堡的城市图景。这是迄今所知最早一批以接近现代常见的比例大小描绘欧洲各地城市全景的画作之一。^{〔4〕}

藉着这样的作品，人或许可以注意到既细致而具体又广阔而立体的历史画卷。2017年，不仅是路德发出《九十五条论纲》的五百年，也是近代欧洲国家使团首次抵达中国的五百年，又是奥斯曼帝国曾经占领埃及五百年，也是1917年俄国革命的一百年。

对于不属于这世界却恰在这世上路过的人来说，如何看待这些至今在不同层面都有影响的历史片断，需要的是既深入这世界却又不被局限在这世界之内的多重视角。

然而，作为还在这世界的人，在几个月或者几年甚至更长时间所做的研究，显然都还是非常有限的。

仅仅原版《路德全集》(*Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe*)

就有 127 卷（也有版本是 120 卷），其整理出版经历了 126 年（1883—2009）。^{〈5〉}而英文版、中文版都还未出齐。在路德前后，跟他相似却又不同之人留下的文献以及几百年来的研究果实就更多了。

关于“宗教改革”或相关问题，我们期盼朋友们可以继续分享各自的研究成果。《世代》微信、网站及邮箱分别是：世代 Kosmos, www.kosmoschina.org, kosmoseditor@gmail.com。

前两期以来，我们不仅收到读者的指教，还有奉献，在此深表感念。《世代》得以问世并运转，正是离不开这些珍贵的帮助。愿这样的支持可以长久。◆

-
- 〈1〉 梁启超，“南海康先生传”，康有为撰，姜义华、张荣华编校，《康有为全集》第十二集（中国人民大学出版社，2007），429。
- 〈2〉 “2017年普通高等学校招生全国统一考试大纲正式公布”，2016年10月14日，中华人民共和国教育部网站：http://www.moe.gov.cn/jyb_xwfb/gzdt_gzdt/s5987/201610/t20161014_284883.html。
- 〈3〉 卡尔·马克思，“路易·波拿巴的雾月十八日”（*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*），《马克思恩格斯全集》（人民出版社，1961），第8卷，121；<http://marxists.anu.edu.au/chinese/PDF/Marx-Engels/me08.pdf>。英译本：<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm>。
- 〈4〉 目前，还不知这幅画的作者是谁。关于此画的来历，详见：“Luther Visualized 10 – Return to Wittenberg”，September 15, 2017, <https://redbrickparsonage.wordpress.com/tag/reisealbum-des-pfalzgrafen-ottheinrich/>；<http://www.ottheinrich.info/>。本期《世代》封面、封底根据此画原作，稍有变动，排版是陆军。
- 〈5〉 127卷魏玛版（1883—2009）：*Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlau Nachfolger, Weimar, <http://www.theologische-buchhandlung.de/weimar.htm>, <http://luther.chadwyck.co.uk/>；120卷梅茨勒版（2000—2007）：*Martin Luther Werke, Kritische Gesamtausgabe, Sonderedition in 120 Bänden*, Metzler Verlag, <http://www.theologische-buchhandlung.de/luther-gesamtausgabe-metzler-verlag.htm>。



《母鸡及其小鸡》(Mother and her brood),

被认为是比利时画家亨利·施奥特 (Henry Schouten, 1864—1927) 所作,

<http://www.richardgardnerantiques.co.uk/shop/pictures/henry-schouten-attributed-to-oil-painting-chicken-chicks/>。

纪念“宗教改革”？

文 / 许宏

一

这个题目并非是对“纪念”宗教改革提出疑问，而是对“宗教改革”这个说法提出商榷，进而对“纪念”进行反思。

“宗教改革”是“Reformation”的通常中译。这跟“reform”译成“改革”是一脉相承。鉴于“改革”这个词在当代中国的流行，人们也就可能习惯于以当今流行的意思理解“宗教改革”中的“改革”。

作为约定俗成的方便表达，“Reformation”译为“宗教改革”当然是完全可以理解的。

不过，如果看看“reform”在西方历史中的意思，就会发现这个词在中世纪和现代世界的差别。

英语的“reform”，来自拉丁语“reformare”。后者是“归回”（re）本来“状态”（forma）的意思。在现代世界，这个“归回本来状态”的意思被目前人们普遍熟悉的“改革”、“改良”、“改进”替代。

而现代的“reform”（改革），也常常被用来跟现代的“revolution”（革

命)相对。但“revolution”的词源,拉丁语“revolutio”,意思实际是“向回滚动”,跟现代“革命”常用意义恰好相反。^{〈1〉}

在如此历史变迁的背景下,来自“reformare”的“Reformation”,其原本的意思大约可以理解为:回归本来的基督教。

在这个意义上,如果还是沿用“宗教改革”的译法,“Reformation”也许可以译为“宗教回归”或“宗教归正”。

然而,即使以现代汉语的“宗教回归”、“宗教归正”翻译“Reformation”,或许仍然没有体现那段欧洲历史的真实面目。

在现代中文世界,“宗教”给人的印象可能更多跟所谓“迷信”联系在一起,是还没有经历现代科学启蒙的一些人的精神寄托,是“对客观世界的一种虚幻的反映”。^{〈2〉}

“Reformation”所关乎的,显然不是这种意义的“宗教”。对于那些在“Reformation”中致力于回归基督教本原的人,真正的基督教并非是“对客观世界的一种虚幻的反映”,而正是上帝透过基督启示显现的真实世界。

这个启示之下的真实世界关乎上帝及他透过基督所造世界的方方面面。“Reformation”涉及的就不仅是那段欧洲历史当中的所谓“宗教”人士或“宗教”世界。

如果沿用“……教”的思路,现代汉语的“文教”——“文化和教育的合称”——也许能够体现“Reformation”的广阔范围。^{〈3〉}

当然,使用“文教”的译法也有明显的缺陷。“文教”没有把“Reformation”针对的信仰体现出来。

如果“宗教”可以表达信仰的意思,“宗教回归”或“宗教归正”也许是在出于方便考虑之下最直接的译法。但是如果需要补充,“文教回归”可能表达了“Reformation”另一层不可或缺的意思。

综合起来,“Reformation”并非现代意义的“宗教改革”,实际是指,

借助文教上的回归原本而致力于归回本来的基督信仰。

二

这方面的最典型事例之一莫过于马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）在1517年撰写并发出的《九十五条论纲》[全称为《为澄清免罚效能的辩论》（*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*）]^{〔4〕}。

在第一、二条论纲，路德采用某种“归回”的方式对圣经一处文字加以澄清。他指出，基督说的“悔改”，是相信基督之人的整个生命的忏悔，而非教会传道人主持的忏悔礼。

1518年，路德发表了《〈九十五条论纲〉注解》。在一开始，路德就指出，《马太福音》4章17节之中“悔改”的当时通用拉丁语译文“*poenitentiam agite*”（做出忏悔）并不准确，更反映希腊语原文“*metanoete*”的拉丁语应该是“*transmentamini*”。

他解释说，“*transmentamini*”的意思是，“具有另一种思想感情，恢复失去的感知能力，从一种思想状态转为另一种思想状态，具有灵性的变化”。路德接着说，经历这种本质变化的人不再仅仅意识到属世意义上的事，也可以知晓属灵意义的事。

他引用《罗马书》12章2节中的“心意更新而变化”作为例证。之后，路德又补充说，通过恢复这种感知能力，罪人的心变了，他开始恨恶自己的罪。

从这里可以看出，路德是以“归回”新约圣经希腊文原意的方式试图增进对于上帝话语的理解。研究路德的学者们认为，路德在撰写《九十五条论纲》的过程中曾经受益于一本希腊语新约圣经及其注释。

这是由鹿特丹的德西德里乌斯·伊拉斯谟（Desiderius Erasmus Roterodamus，约1466—1536）整理的，出版于1516年。在注释中，伊

NOVVM IN

strumentū omne, diligenter ab ERASMO ROTERODAMO
recognitum & emendatum, nō solum ad græcam ueritatem, ue-
rumetiam ad multorum utriusq; linguæ codicum, eorumq; ue-
terum simil' & emendatorum fidem, postremo ad pro-
batissimorum autorum citationem, emendationem
& interpretationem, præcipue, Origenis, Chry-
sostomi, Cyrilli, Vulgarij, Hieronymi, Cy-
priani, Ambrosij, Hilarij, Augusti-
ni, una cū Annotationibus, quæ
lectorem doceant, quid qua
ratione mutatum sit.

Quisquis igitur
amas ue-
ram
Theolo-
giam, lege, cogno-
sca, ac deinde iudica.
Necq; statim offendere, si
quid mutatum offenderis, sed
expende, num in melius mutatum sit.

APVD INCLYTAM
GERMANIAE BASILAEAM.



CVM PRIVILEGIO
MAXIMILIANI CAESARIS AVGVSTI,
NE QVIS ALIVS IN SACRA ROMA-
NI IMPERII DITIONE, INTRA QVATV
OR ANNOS EXCV DAT, AVT ALIBI
EXCV SVM IMPORTET.

*Est Stephani fabri ferrarij
ex Basilea. ex Jeron. 1516*

拉斯谟已经指出“metanoete”译为“poenitentiam agite”并不准确，这个词应该是“恢复你的感知能力”、“回归正确思想”的意思。^{〈5〉}

伊拉斯谟、路德那时所在的欧洲，正处于历史上所谓“文艺复兴的人文主义”（Renaissance humanism）兴起的氛围之中。

在现代世界，人们常常以当今流行的“人文主义”视角看待“文艺复兴的人文主义”。人们或许习惯认为后者就是以人本观念代替神本观念的精神。^{〈6〉}实际上，“文艺复兴的人文主义”是通过借助回归原本而试图增进理解世界的做法，这种做法本身并非意味着用以人为本颠覆以神为本。^{〈7〉}

如果以一个表达方式解释这种精神，“回到本源”（ad fontes）可能是最有代表意义的。有些研究欧洲中世纪晚期的历史学家在引用这个说法时，会同时提到伊拉斯谟。

这位学者被称为“人文主义者中的王子”（Prince of Humanists）。在1511年出版的一本论述如何做研究的书中，伊拉斯谟写过这样一句话：“但是首要的，我们务必赶紧回到本源自身，就是回到希腊人和古典。”（Sed in primis ad fontes ipsos properandum, id est graecos et antiquos.）

具体到圣经的问题上，伊拉斯谟这样的人文主义者就是通过借助新约的希腊语原文，尝试还原被当时通用的拉丁文译本（Vulgate）遮蔽的意思。^{〈8〉}

这样的做法带来的成果为路德撰写《九十五条论纲》提供了预备。至少在1524年，就流传一个形象的比喻：“伊拉斯谟下的蛋，路德把小鸡孵出来”。

不过，当初说这话的人并非伊拉斯谟和路德的支持者，而是反对他们的方济各会修士（Franciscans）。

根据已发现的文献，最早记录这个比喻的，正是伊拉斯谟本人。

1524年12月16日，他在给人文主义者约翰内斯·凯撒利亚斯（Johannes Caesarius，约1468—1550）的信中，指出这个说法来自方济各会修士。

然而，伊拉斯谟并不完全认同这个比喻。他顺着该比喻的思路解释说，他生下的是母鸡的蛋，但是路德孵出的小鸡却有着“非常、非常不同的羽毛”。在伊拉斯谟的眼中，路德的做法含有敌意，他担心事态会走向暴力和流血。^{〔9〕}

伊拉斯谟与路德的分歧，是试图还原那段历史真实的人难以回避的。分歧又何止在他们之间。这也就可以理解，为何世界范围内的一些研究者在评述伊拉斯谟和路德那时所在欧洲的变化时会采用复数“Reformations”而非仅仅单数“Reformation”的方式。^{〔10〕}

三

尽管如此，“回到本源”仍然是伊拉斯谟、路德及类似却也不乏分歧之人在“宗教回归”、“宗教归正”当中采用的做法。

1518年5月，路德在一封信中表达对研究希腊语、希伯来语学者的感谢，这让他明白被拉丁语遮蔽的保罗神学。

路德对于保罗神学的某种继承关系，即使卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883）这样的共产主义者也似乎注意到了。在他眼中，“路德换上了使徒保罗的服装”。^{〔11〕}

马克思是在继承并发挥格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831）总结的某种世界规律时说到路德与保罗的关联。当然，马克思对于保罗和路德的理解明显是在他的世界观范围内的，他看到的还只是这世界之内人与人的关系层面。

路德提到保罗神学，是在致信给施道皮茨的约翰（Johann von Staupitz，约1460—1524）之时。约翰是在信仰和学术上都曾提携过路德

的一位师长，他是路德曾经所在奥古斯丁修会的牧者，也是路德读书和任教的学校——维滕堡大学（Universität Wittenberg）——的创建者之一。

约翰自己并非人文主义者，却对人文主义持开放态度，帮助奠定了维滕堡大学的人文主义根基。约翰深受包括伊拉斯谟在内的人文主义者的尊敬。路德正是在这样的氛围中成长起来的。^{〈12〉}

甚至在路德那里，“回到本源”的做法也导致了“路德”姓氏拼写的变化。

1517年10月31日，路德写信给勃兰登堡的阿尔布莱希特（Albrecht von Brandenburg, 1490—1545）。阿尔布莱希特当时既是美因茨大主教，也是神圣罗马帝国选帝侯。就是在这封信件中，路德提出人们将“免罚”与“赦罪”混淆的严重问题，而且他提及的附件很可能就是后来流传的《九十五条论纲》。

在这封信上，路德的署名是“Martinus Luther”。根据有些研究者的记载，在迄今发现的路德文字中，这是他首次公开采用“Luther”的拼写方式。他之前通常使用的姓氏拼写是“Luder”。

研究者们认为，这跟路德在1517年11月11日及之后信中多次采纳的签名“Martin Eleutherius”有关。“Eleutherius”是拉丁化的希腊语，意思是“被释放，获得自由的人”。在中世纪晚期的德语中，“Luder”有“污垢”、“垃圾”的含义。

这种姓氏拼写上的回归古典，是路德在信仰之路上“回归本源”的体现。回归古典，其实是“回归本源”的工具。路德在信中写下“Martin Eleutherius”的姓名时，也有引用圣经《哥林多前书》7章22节的文字，“因为作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆”。^{〈13〉}

这样的悖论不仅是基督信仰的特点，也是对回归基督信仰本原起到

关键帮助的回归古典的特点。回归古典,看起来是向后,其实是向前。不过,这里的向前不是社会进化论意义的前进,而是向着基督再来的应许。

这种意义的“纪念”,同样是个悖论。英语的“remember”,源自拉丁语“rememorari”,后者的本意是,归回在意的状态。然而,这样的纪念却不是为了回到过去,而是藉着归回或还原历史的真实,更深地透过基督归于显现真实世界的上帝本身。◆

-
- 〈 1 〉 Gerald Strauss, “Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation”, *Handbook of European history, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Volume 2*, edited by Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (E. J. Brill, 1995), 1-31. Gerhart Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Wipf and Stock Publishers, 2004), 2-4. M. A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century* (Cambridge University Press, 2008), 1-2. Angus Stevenson ed., *Oxford Dictionary of English* (Oxford University Press, 2010), 1522.
- 〈 2 〉 参阅:中国社会科学院语言研究所词典编辑室,“迷信”、“宗教”词条,《现代汉语词典》(商务印书馆,2005),939,1812。
- 〈 3 〉 参阅:中国社会科学院语言研究所词典编辑室,“文教”词条,《现代汉语词典》(商务印书馆,2005),1427。
- 〈 4 〉 关于这种译法,详见《世代》本期另一篇文章:许宏,“路德发出《九十五条论纲》的真实历史”。
- 〈 5 〉 Timothy J. Wenger, *The Annotated Luther: The Roots of Reform, Volume 1* (Fortress Press, 2015), 10, 29, 34. Adam S. Francisco, Korey D. Maas, Steven P. Mueller, *Theologia et Apologia: Essays in Reformation Theology and its Defense Presented to Rod Rosenblatt* (Wipf and Stock Publishers, 2007), 142. Martin Luther, *Explanation of the Ninety-five Theses*, http://www.ooocities.org/united_in_christ_3in1/95explained.pdf.
- 〈 6 〉 参阅:中国社会科学院语言研究所词典编辑室,“人文主义”、“文艺复兴”词条,《现代汉语词典》(商务印书馆,2005),1147-1148,1428。

- 〈 7 〉 Margaret L. King ed. trans., *Renaissance Humanism: An Anthology of Sources* (Hackett, 2014), ix.
- 〈 8 〉 Carlos M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650* (Yale University Press, 2016), 65. Jonathan Arnold, *The Great Humanists: An Introduction* (I.B.Tauris, 2011), 103. Torrance Kirby, “Erasmian Humanism and the Elizabethan Hermeneutics of the Eucharist”, *Re-Envisioning Christian Humanism: Education and the Restoration of Humanity*, edited by Jens Zimmermann (Oxford University Press, 2017), 97. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Wiley-Blackwell, 2011), 40-41.
- 〈 9 〉 Desiderius Erasmus, *The Correspondence of Erasmus: Letters 1356 to 1534, 1523 to 1524*, translated by R.A.B. Minors and Alexander Dalzell, annotated by James M. Estes (University of Toronto Press, 1992), 464.
- 〈 10 〉 比如近几十年出版的一些专著：Ulinka Rublack ed., *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations* (Oxford University Press, 2017). Carlos M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650* (Yale University Press, 2016). Carter Lindberg, *The European Reformations, Second Edition* (Wiley-Blackwell, 2010). James D. Tracy, *Europe's Reformations, 1450-1650: Doctrine, Politics, and Community, Second Edition* (Rowman & Littlefield, 2006). H.A.Enno Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century: A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism* (Martinus Nijhoff, 1961).
- 〈 11 〉 “黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现……人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。例如，路德换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国和罗马帝国的服装……”卡尔·马克思，“路易·波拿巴的雾月十八日”（*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*），《马克思恩格斯全集》（人民出版社，1961），第8卷，121：<http://marxists.anu.edu.au/chinese/PDF/Marx-Engels/me08.pdf>。英译本：<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm>。

- 〈12〉 Michael Parsons ed., *Aspects of Reforming: Theology and Practice in Sixteenth Century Europe* (Paternoster, 2013), 169. Franz Posset, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: The Life and Works of Johann von Staupitz* (Routledge, 2016), xiii, xv, 71-79.
- 〈13〉 路德致阿尔布莱希特信拉丁原文与德语译文对照：<http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Luther-Albrecht.html>. Peter Marshall, 1517: *Martin Luther and the Invention of the Reformation* (Oxford University Press, 2017), 34. Martin Marty, *Martin Luther: A Life* (Penguin Books, 2004), 32. Berndt Hamm, *The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation*, translated by Martin J. Lohrmann (Wm. B. Eerdmans, 2014), 167-168. Timothy P. Dost, *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence: Taking All Things Captive* (Routledge, 2017), 129-132. Markus Wriedt, "Luther's Theology", *The Cambridge Companion to Martin Luther*, edited by Donald K. McKim (Cambridge University Press, 2003), 86. 另外，路德的同道，腓力·墨兰顿（Philip Melancthon, 1497—1560）的姓氏拼写“Melancthon”也采用了拉丁化的希腊语。墨兰顿原来的姓氏拼写是德语，“Schwartzertdt”（施瓦泽特）。两个词的意思都是“黑土”。“Melancthon”这个姓氏拼写是墨兰顿的家中长辈约翰内斯·罗伊琳（Johannes Reuchlin, 1455—1522）起的，罗伊琳是人文主义学者。参阅：Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam* (Oxford University Press, 1998), 6.

1 Dominus et magister nri Iesus xpi dicendo. Penitentia agite. etc. omnē vitam fidelium penitentiam esse voluit.

2 Ad verbū de penitentia sacramentali id est confessionis et satisfactiois que sacerdotum ministerio celebrantur non potest intelligi.

3 Non tñ solam intendit interiorē: immo interiori nulla est nisi foris ope retur varias carnis mortificationes.

4 Manet itaq; pena donec maner odium sui (id est penitentia vera intus) scz vsq; ad introitum regni celoz.

5 Papa nō potest remittere vllā culpā nisi declarando et approbando remissam a deo. Aut certe remittendo casus reseruatōs sibi: quib; p̄tēs p̄tōs culpa p̄tōsus remaneret.

6 Nulli proxius remittit deus culpā: quin simul cū subijciat: humilitatū in omnibus: sacerdoti suo vicario.

7 Canones penitentiales solū viuētibus sunt impositi. nihilq; mortuis fm̄ eos em̄ debet imponi.

8 Unde bñ nobis facit sp̄sūctus in papa. excipiendo in suis decretis sp̄ articulo mortis et necessitatis.

9 Indocte et male facit sacerdotes it: qui mortuis p̄ntias canonicas in purgatorum reseruant.

10 Ignorantia illa de mutanda pena Canonica in penam purgatorij. vidēt certe doctis episcopis feminata.

11 Olim pene canonicē nō post: sed ante absolutionem imponebantur: tanq; tentamenta vere contritionis.

12 Dicitur: p̄ mortē omnia solunt. et legibus canonū mortui iam sunt habentes iure eorum relaxationem.

13 Imp̄fecta fiantas seu charitas mortuis: necessario secum fert magnū timorem: tantoq; maiorem: quāto minor fuerit ipsa.

14 Ibi timor et horro: satis est. solo: vt alea taceā: facere penā purgatorij: cui sit primus desperatio: horro:.

15 Vidēt infernus: purgatorij: celum differre: sicut desperatio: ppe de speratio. securitas differunt.

16 Necessariū videt aīab; in purgatorio: sicut minimū horro: . ita augeri charitatem.

17 Nec p̄batur videt vllis: aut rōnibus aut scripturis. q̄ sint extra statum meritū sui agende charitatis.

18 Nec hoc p̄batū esse videt: q̄ sint de sua b̄titudine certe et secure saltē oēs. licz nos certissimū simus.

19 Igitur papa p̄ remissionē plenariā oīm penaz. nō simpliciter oīm. inselligit: ita q̄ seipso tantūmodo impositaz.

20 Erant itaq; indulgentiarū p̄dicatores. it: qui dīcūt per pape indulgentias: hostem ab omni pena solutū et saluari.

21 Quin nullā remittit aīabus in purgatorio: quā in hac vita debuissent fm̄ Canones solvere.

22 Si remissio vlla oīno penaz: pot̄ alicui dari. certū est: oēs nūq; p̄ fecerunt. i. paucissimis dari.

23 Falli ob id necesse est: maiorē partē poplī: per indifferentē illā et magis significam pene solute p̄missionem.

24 Qualē p̄ntem h̄s papa in purgatorio ḡnalter: talem h̄s quilibet Ep̄i scopus et Curati in sua diocesi et parochia specialiter.

25 Optime facit papa: q̄ nō p̄r. re clausū: quā nullā h̄s: sed p̄r modū suffragā dat aīabus remissionem.

1 Iboicm̄ p̄dicat. qui statim vt iactus nummus in cistam tinnerit: euolare dicitur animā.

2 Certū est. nūmo in cistā tinnente: augeri questū et auariciā posse. suffragium d̄t ecclie: in arbitrio dei solū est.

3 Quis scit. si oēs aīe in purgatorio velint redimī. sicut de f. Scuerino et paschali factū narratur.

4 Nullus est securus de veritate sue cōtritiōis. multominus de cōsecutione plenarie remissionis.

5 Rar; est: vt p̄ntēs: tā rar; est de indulgentias redimēs. i. rarissimū.

6 Danabunt in eternū cū suis magis: qui p̄ lras veniaz securos sese credunt de sua salute.

7 Laudandi sunt nimis: qui dīcūt venias illas pape: donū esse illud dei inestimabile: quo reconciliat homo deo.

8 Gratie em̄ ille veniales: tantū respiciunt penas satisfactiois sacramē: talis ab homie cōstitutus.

9 Non christiana p̄dicatio: qui docent. q̄ redemptiois aīas vel cōfessionalia: nō sit nec cessaria contritio.

10 Quilibet christianus vere cōpunctus: h̄s remissionē plenariā: a pena et culpa. etiam sine lras veniaz sibi deditā.

11 Quilibet verus christianus: siue viuus siue mortu;: h̄s participationē oīm bonoz Ch̄i et Ecclie. etiā sine lras veniaz a deo sibi datam.

12 Remissio tñ et participatio pape: nullo modo est p̄ntēnda. q̄: vt dixi est declaratio remissionis diuine.

13 Difficilissimū est: etiā doctissimis Theolog; simul extollere veniaz largitatem: et contritiōis veritatem coram populo.

14 Contritiōis veritas penas querit et amat. Veniaz autē largitas relaxat: et odisse facit saltem occasione.

15 Laute venie vnie ap̄tice p̄dicande. ne populus false intelligat. cas; p̄ferri ceteris bonis opibus charitatis.

16 Docendi sunt christiani. q̄ pape mens nō est: redemptio veniaz vlla et parte cōparandā esse opibus misericordie.

17 Docendi sunt christiani. q̄ dans paup;: aut mutans egenti: meli; facit: q̄ si venias redimere.

18 Quia p̄ opus charitatis crescit charitas: fit hō melio: sed p̄ venias nō fit melio: sed tñ modo a pena liberio.

19 Docendi sunt christiani. q̄ qui videt egentē: et neglecto eo. dat p̄ venias nō indulgentias pape: sed indignationē dei sibi vendicat.

20 Docendi sunt christiani: q̄ nisi sup̄fluis abundant: necessaria tenent; do; mui suo retinere: et nequa; p̄pter venias effundere.

21 Docet; d̄ sunt christiani. q̄ redemptio veniarū est libera: nō p̄cepta.

22 Docet; d̄ sunt christiani. q̄ papa sicut magis egerit: ita magis optat in venijs dandis: p̄ se deuotam orationem: q̄ p̄mptam pecuniam.

24 Docendi sunt christiani. q̄ venie pape sunt viles: si non in eas confidant. Sed nocentissimi: timorem dei per eas amittant.

25 Docendi sunt christiani. q̄ si papa nosset iraciones venialium p̄dicatorum. mallet Basilicā. i. Petri in cineres ire: q̄ edificari. etiam carne et ossibus ontum suaz.

1 Docendi sunt christiani. q̄ papa sicut debet ita vellet. etiam vendita (si opus sit) Basilica. i. Petri: de suis pecunijs dare illis: a quo veniam plurimis quidā cōdonatores veniaz pecuniam eliciunt.

2 Vana est fiducia saluris p̄ lras veniaz. etiā si Cōmissarius: immo pape ipse sua aīam p̄ illis impigneraret.

3 Hostes ch̄i et pape sunt it: qui p̄pter venias p̄dicandas verbū dei in alijs ecclesijs penitus silere iubent.

4 Inimica fit verbo dei: vñ in eodē sermone: equale vel longius tēpus impenditur venijs q̄ illi.

5 Mens pape necessario est. q̄ si venie (q̄d minimum est) vna cāpana: vnie pompis: et ceremonijs celebrant. Euangelium (q̄d maximū est) centū campant; centū pompis: centū ceremonijs p̄dicet.

6 Thesauri ecclie vñ papa dat indulgentias: inq; satis notati sunt: neq; cogniti apud pplm̄ christi.

7 Temporalēs certe nō esse parēt. q̄ nō tā facile eos p̄fundūt; h̄s tñmō colligunt multi concionatoz.

8 Nec sunt merita Ch̄i et scroz. q̄ hec sp̄ sine papa opent; ḡram hoīs interioris: et crucē: mortē: infernumq; exterioris.

9 Thesaurus ecclie. i. Laurenti; dixit esse: paupes ecclie. h̄s locutus est via vocabuli suo tpe.

10 Sine reuerentia dicim; claus ecclie (merito Ch̄i donatas) esse thesaurum istum.

11 Clax est em̄. q̄ ad remissionē penaz et casuū solū sufficit p̄tās pape.

12 Aerus thesaurus ecclie. est sacrosctm̄ euāgelium glorie et gratie dei.

13 Ibi autē est merito odiosissimū. q̄ ex primis facit nouissimos.

14 Thesaurus autē indulgentiarū merito est gratissimū. q̄ ex nouissimis facit primos.

15 Igitur thesauri Euangelici rhetia sunt: quibus olim piscabant; viros diuitiarum.

16 Thesauri indulgentiarū rhetia sunt: quibus nūc piscant; diuitias viroz.

17 Indulgentie: quas cōdonatores vociferant; martias ḡras. intelligunt vere tales quoad questum p̄mouendum.

18 Sunt tamen re vera minime ad ḡram dei et crucis pietatē compate.

19 Tenent; Ep̄i et Curati veniaz applicatū Cōmissarios cū omni reuerentia admittere.

20 Sed magis tenent; oibus oculis intendere: oibus aurib; aduertere: ne p̄ cōmissione pape sua illis somnia p̄dicent.

21 Contra veniaz applicat; vitatē q̄ loquit. sit ille anathema et maledict;. q̄

22 Qui vero contra libidinē ac licentiā verborū Cōdonatoris veniarū curam agit: sit ille benedictus.

23 Sicut papa iuste fulminat eos: qui in fraudem negocij veniarū quas cuiusq; arte machinantur.

24 Multo magis fulminare intendit eos: qui p̄ veniarū p̄textū in fraudem sc̄tē charitatis et veritatis machinantur.

25 Opinari venias papales vitas esse: vt soluere possint hoīes. etiā si q̄s p̄ impossibile dei genitricē tālafet. Est insaniere.

1 Diximus contra. q̄ venie papales: nec minimū venialium p̄tōz tolle re possunt quo ad culpam.

2 Et d̄. nec. i. f. Petrus modo pape esset: maiorēs ḡras donare possz est blasphemia in sc̄m̄ Petrum et Papam.

3 Dicimus contra. q̄ etiā iste et quilibet papa maior: es h̄s. scz Euangelium: virtutes: ḡras curatiois. vt. i. L. o. xi.

4 Dicere. Crucē armis papalibus inscribere: et nō reddi aut lere: blasphemia est.

5 Rationē reddent Ep̄i. Curati: et Theologi. Qui tales sermōes in pulpum licere sinunt.

6 Facit hec licētiosa veniaz p̄dicatio. vt nec reuerentiā pape facile sit: etiā doctis vir; redimere a calūnijs aut certe argutē q̄stioib; laicoz.

7 Scz. Cur papa nō euacuat purgatorij. p̄pter sc̄tissimā charitatē et summā aīarū necessitatē: vt cām oīm in h̄ssimā. Si infinitas aīas redimit. p̄t pecuniā finitissimā ad structurā Basilice: vt cāz leuissimā

8 Itē. Cur pmanēt exequie et annuēfaria defunctor;: et nō reddat aut recipi p̄mitti bñficia p̄ illis infirmita. q̄ tā sit iniuria p̄ redēptē oīare

9 Itē. Que illa noua pietas dei et pape. q̄ impio et inimico p̄pter pecuniā p̄cedit: aīam piā et amicā dei redimere. Et tñ. p̄pter necessitatē ipsius met pie et dilectē antiā nō redimunt eā gratuita charitate.

10 Itē. Cur Canones p̄ntiales re ip̄a et nō vsu: ita diu in semet abrogati q̄ mortui: adhuc tñ pecunijs redimunt p̄ cōcessionē indulgentiaz tanq; viuacissimi.

11 Itē. Cur papa cui; opes hodie sunt opulētissimas crassis crassiores: nō de suis pecunijs magz q̄ paupm̄ fidelium sruat vñā tñmō Basilicā sancti Petri.

12 Item. Quid remittit aut participat papa itis: qui p̄ contritiōē p̄fectaz ins habet plenarie remissionē et participationis.

13 Item. Quid adderet em̄ctioe boni maioris. Si papa sicut semel facit: ita ceteris in die eulibz fidelib; has remissionē et p̄icipationis tribuēt.

14 Et quo papa salute querit aīaz: p̄ venias magz q̄ pecunias. Cur suscipiendū lras et venias iam olim p̄cellas: q̄ sint que efficaes.

15 Idē scrupulosissima laicoz argumētā: sola p̄tate p̄ficeret: nec reddis ra ratione diluere. Est eccliam et Papā hostib; ridendos exponere et infelices christianos facere.

16 Si ergo venie fm̄ spiritū et mentē pape p̄dicarētur. facile illa omnia soluerent: immo nō essent.

17 Valeat itaq; oēs illi. p̄be: q̄ dīcūt pplō Ch̄i. Pax pax. et nō est pax.

18 Bñ agat oēs illi. p̄be: q̄ dīcūt pplō Ch̄i. Crux crux. et non est crux.

19 Exhortandi sunt christiani: vt caput suo xpi p̄ penas: moites: in; sermosq; sequi studeant.

20 Ac si magis p̄ multas tribulationes intrare celū: q̄ p̄ securitatē pacis confidant.

路德发出《九十五条论纲》的真实历史

文 / 许宏

一

说起“宗教改革”（为了方便，这里沿用流行的译法，详见《纪念“宗教改革”？》），通常都会提及马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）的《九十五条论纲》。

然而，五百年过去了，关于这个论纲究竟针对什么问题，以及路德当初到底是如何发出这个论纲的，似乎还是需要澄清的。

这或许就像路德在五百年前要对他所面临的问题进行澄清那样。

《九十五条论纲》的全称是：“*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*”。将这个拉丁文题目翻译为中文，大概是，《为澄清免罚效能的辩论》。

1517 年底在纽伦堡印制的《九十五条论纲》，原件藏于柏林国家图书馆，
http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN644115580&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DMDLOG_0001。

在中文世界，“indulgentiarum”或者“indulgences”一般译为“赎罪券”。但是，如果按照路德在论纲中所写以及相关历史文献的解释，译为“免罚”应该更反映原词的真正意思。

在罗马公教或天主教的制度中，原词是指对暂时惩罚的减免，这里的暂时惩罚是人的罪带来的。原词本来涉及的不是对罪的赦免，也就并非关乎与之相关的赦免永远惩罚的问题，而是教会法或教会惩戒的问题。

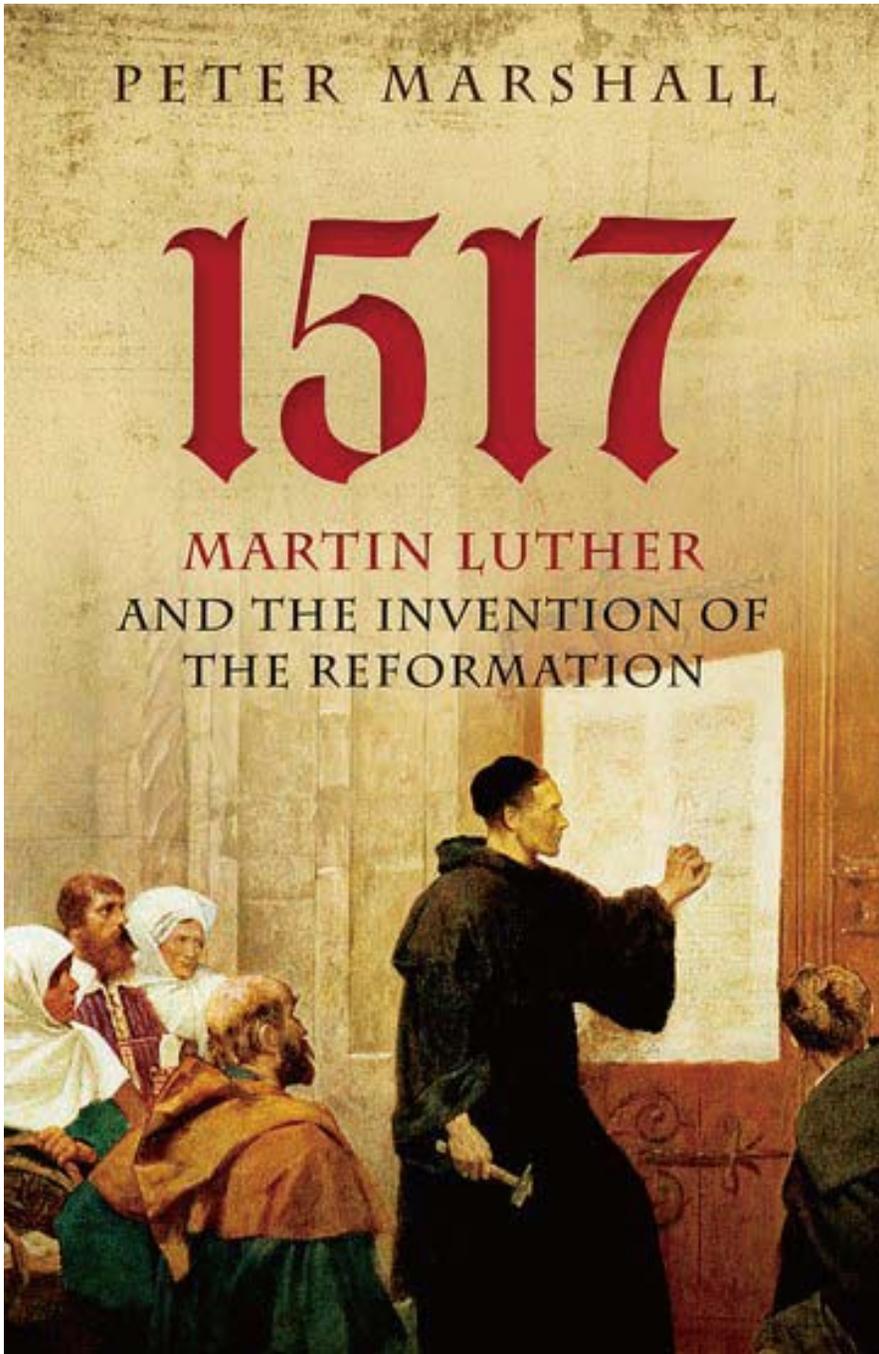
这是一种原本对在受洗后继续犯罪的基督徒进行帮助的做法。这种做法在早期教会就有雏形，主要方式跟祷告、禁食、施舍相关。到11—13世纪十字军东征期间越发与朝圣、财物奉献绑定起来。尤其在中世纪晚期被罗马公教滥用，特别在1506年开始重建罗马圣彼得大教堂以后，“免罚证明”（letters of indulgence）泛滥。这让人误以为购买此证明可以确保获得赦罪并免于任何意义的惩罚。

路德的论纲正是就此混淆事实的现象而发出的。不过，在路德之前，早已有人对“免罚”的滥用提出批评，比如约翰·威克里夫（John Wycliffe，约1320—1384）以及杨·胡斯（Jan Hus，约1370/1372—1415）。^{〈1〉}

二

若按一般流行的历史记载，路德是在1517年10月31日将论纲张贴或钉在维滕堡（Wittenberg）万圣教堂〔或称“城堡教堂”（Schlosskirche）〕大门上，这在五百年来被广泛视为欧洲“宗教改革”的正式起始。

然而，这样的描述也是需要澄清的。并非所有人都将此说法视为当然。比如，在1960年代，德国历史学家埃尔文·伊瑟洛（Erwin Iserloh，1915—1996）就曾指出，没有直接证据表明路德的确在1517年10月31日将论纲张贴或钉在维滕堡万圣教堂大门上。



《1517：马丁·路德与人们对“宗教改革”的想象》（*1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation*）封面。

伊瑟洛所谓的直接证据包括路德本人以及任何见证人留下的文字。在 1960 年代，历史上留存下来最早提及路德于 1517 年 10 月 31 日将论纲张贴在维滕堡万圣教堂大门上的文字材料来自腓力·墨兰顿 (Philip Melancthon, 1497—1560)。

墨兰顿是在 1546 年 6 月撰写路德拉丁文集第二卷前言中说到此事的。他写道，译为中文大约是，路德“在 1517 年万圣节前夕将论纲公开张贴在紧邻维滕堡城堡的教堂上”。^{〈2〉}就在墨兰顿记下这篇文字之前的 2 月 18 日，路德去世。

问题是，墨兰顿并没有在 1517 年 10 月 31 日看到路德张贴论纲。墨兰顿是在 1518 年 8 月才到达维滕堡的，从那时起，他成为路德在维滕堡大学的同事。

比墨兰顿可能更早的一个间接证据是在 2006 年被历史学家注意到的。时任萨克森-安哈尔特路德纪念馆基金会 (Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt) 展览总监的马丁·陶毅 (Martin Treu) 发现了路德一位助手的笔记。

在一本 1540 年版的新约圣经上，留有乔治·罗勒 (Georg Rörer, 1492—1557) 或许于 1544 年记下的文字。其中一句，译成中文大概是，“在我们主的年份，1517 年，万圣节前夕，这些有关免罚的论纲由马丁·路德博士张贴在维滕堡教堂的门上”。这里的“教堂”和“门”都是复数，意味着不仅是维滕堡万圣教堂，还有当地其它教堂。^{〈3〉}

同样的问题是，罗勒也并非直接见证人。他首次来到维滕堡比墨兰顿还晚，是在 1522 年。有些对此进行过专门研究的历史学家推测，罗勒和墨兰顿的记录可能来自路德本人或 1517 年 10 月 31 日在维滕堡的其他人。

历史学家们也谈到，罗勒和墨兰顿的记载也许跟维滕堡大学的校规

有关。在维滕堡大学，教师的学术论纲被张贴在当地教堂大门上是当时进行学术辩论的常规现象。但是，根据规定，张贴论纲的人不是论纲作者本人，而是学校负责行政管理的官员。^{〔4〕}

到目前为止，并没有直接的证据可以表明路德是通过张贴的方式发出论纲的。以想象中的路德张贴论纲或者将论纲钉在维滕堡万圣教堂大门上为主题的艺术作品大约是在1617年的纪念活动中才开始明显出现的，而类似作品更加显著地流传是到了19世纪，原因相当程度上跟德意志民族国家的兴起有关。^{〔5〕}

三

有直接证据的是，路德在1517年10月31日写信给勃兰登堡的阿尔布莱希特（Albrecht von Brandenburg，1490—1545）。后者当时是神圣罗马帝国选帝侯，也是美因茨大主教。

这封信的原件收藏于瑞典国家档案馆（Riksarkivet）。^{〔6〕}欧洲三十年战争期间（1618—1648），瑞典军队俘获神圣罗马帝国皇帝及美因茨大主教的档案。^{〔7〕}

临近这封信的末尾，有“来自维滕堡，1517年万圣节前夕”（这里为中译，原文是拉丁文）的字样。

在信中，路德请求阿尔布莱希特帮助人们纠正对于购买“免罚证明”的错误认识。

在路德看来，来自教宗的“免罚”许可“只能除去教会法按照惯常施加的外在惩罚”，而跟人获得赦罪和拯救无关。《九十五条论纲》正是对此的详细阐述。

结尾处，路德建议阿尔布莱希特查看他附上的论纲。这应该就是后来人们所说的《九十五条论纲》。不过，瑞典国家档案馆保存的只有路德

的信，论纲原件没能一并保留下来。^{〈8〉}

在那之后，可以确定的是，路德又在1517年11月11日将论纲寄给朋友，约翰内斯·兰（Johannes Lang，约1487—1548）。而就在同年12月之前，阿尔布莱希特应该看到了路德的来信内容。

至于《九十五条论纲》本身，目前发现最早的版本是1517年底在纽伦堡、莱比锡、巴塞尔三地印制的。路德的朋友，曾在维滕堡大学任教的克里斯托弗·绍尔（Christoph Scheurl，1481—1542），安排了论纲在纽伦堡的印制。

这些最初印制的版本可能只有几百份，但已经开始让路德的论纲在比私人通信更大的社会空间传播开来。那是在约翰内斯·古登堡（Johannes Gutenberg，约1400—1468）试制的印刷机问世将近70年后了。

这似乎超过了路德的当初所想。从他在1518年3月8号给绍尔的信可以看出，路德原本只是计划先在小范围内听取不同人对论纲的看法。^{〈9〉}

然而，就路德在给阿尔布莱希特的信里以及论纲中所表达的，他在关乎上帝拯救人的生死大事上“不能再保持沉默”，这又的确并非局限于一小群人的事情。^{〈10〉}

路德发出《九十五条论纲》的五百年后，这仍然是不仅关乎一小群人的事情。对于此，以及跟此相关的多方面情况，也依然是需要根据历史的真实而继续澄清的。◆

〈1〉 关于“免罚”制度历史，详见：Timothy J. Wengert, *Martin Luther's Ninety-Five Theses: With Introduction, Commentary, and Study Guide* (Fortress Press, 2015). Edward N. Peters, *A Modern*

- Guide to Indulgences: Rediscovering This Often Misinterpreted Teaching* (Hillenbrand Books, 2008). Enrico dal Covolo, "The Historical Origin of Indulgences", *L'Osservatore Romano* (Vatican, May 19, 1999), <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=1054>. František Šmahel, "The National Idea, Secular Power and Social Issues in the Political Theology of Jan Hus", *A Companion to Jan Hus*, edited by František Šmahel, in cooperation with Ota Pavlíček (Brill, 2015), 240-241.
- 〈 2 〉 Timothy J. Wengert, *Martin Luther's Ninety-Five Theses: With Introduction, Commentary, and Study Guide* (Fortress Press, 2015), xxxviii.
- 〈 3 〉 Peter Marshall, *1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation* (Oxford University Press, 2017), 63-65. 英国历史学家彼得·马歇尔在 2017 年通过牛津大学出版社出版的这本专著,《1517: 马丁·路德与人们对“宗教改革”的想象》,基于前人研究成果对路德究竟如何发出《九十五条论纲》及历史上人们对此的想象与记载进行了澄清和评价。Martin Treu, "Latest developments in the debate about the theses being nailed to the church door", <https://www.luther2017.de/en/martin-luther/history-stories/on-the-doors-of-the-wittenberg-churches/>.
- 〈 4 〉 同上, 64。Timothy J. Wenger, *The Annotated Luther: The Roots of Reform, Volume 1* (Fortress Press, 2015), 23. Heinz Schilling, *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*, translated by Rona Johnston Gordon (Oxford University Press, 2017), 134. Daniel Jütte, *The Strait Gate: Thresholds and Power in Western History* (Yale University Press, 2015), 180.
- 〈 5 〉 Peter Marshall, *1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation* (Oxford University Press, 2017), 82-165. Dmitri Levitin, "Nailing the Myth", *Literary Review* (August 2017), <https://literaryreview.co.uk/nailing-the-myth>.
- 〈 6 〉 详见瑞典国家档案馆网站: <https://riksarkivet.se/manadens?item=111454>。
- 〈 7 〉 James Lowry ed., *Displaced Archives* (Routledge, 2017), 115.
- 〈 8 〉 Timothy J. Wengert, *Martin Luther's Ninety-Five Theses: With Introduction, Commentary, and Study Guide* (Fortress Press, 2015), xiii-37. http://luther2017.se/?page_id=103.
- 〈 9 〉 Scott H. Hendrix, *Martin Luther: Visionary Reformer* (Yale University Press, 2015), 62. Peter Marshall, *1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation* (Oxford University Press, 2017), 46. Martin Brecht, translated by James L. Schaaf, *Martin Luther: His road to Reformation, 1483-1521* (Fortress Press, 1993), 161. John W. Klooster, *Icons of Invention: The Makers of the Modern World from Gutenberg to Gates, Volume 1* (Greenwood

一封五百年前寄出的信

文 / 马丁·路德 译 / 许宏

《世代》按：

此译文为马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）于1517年10月31日致勃兰登堡的阿尔布莱希特（Albrecht von Brandenburg, 1490—1545）信件中文版。

正是在此信中，路德提出人们将“免罚”与“赦罪”混淆的严重问题。他提及的附件很可能就是后来流传的《九十五条论纲》。这封信寄出五百年后，在中文世界似乎仍被忽视。

此信原件收藏于瑞典国家档案馆（Riksarkivet）。瑞典国家档案馆保存的只有路德的信，论纲原件没能一同保留下来。

此译文（包括文中所引《圣经》文字）主要根据以下英译本译出：Timothy J. Wenger, *The Annotated Luther: The Roots of Reform, Volume 1* (Fortress Press, 2015), 47-57。同时参照此信拉丁原文：<https://riksarkivet.se/manadens?item=111454>, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Luther-Albrecht.html>。此处题目为《世代》所加。

致阿尔布莱希特，基督里最受尊敬的父，最高贵的主，马格德堡和美因茨大主教，德意志大主教，勃兰登堡藩侯，耶稣基督里最受敬爱的牧者。

无论上帝的恩慈为何，基督里最受尊敬的父和最高贵的主，请宽恕我。我，人中渣滓，竟敢奉书于殿下。主耶稣是我见证。我深知自己卑微与不配，迟至此刻才“鲁莽”行事，这全然出于我对基督里尊父您的衷心。看在大主教您自己宽厚的面上，请殿下俯就垂看此微尘，鉴察这请求。

在您至尊名下，为建圣彼得大教堂之故，教宗的免罚证明在民中散布。此类事上，我并非多么归咎于传道人的宣讲，对此我还未听到。然而，我却着实为人们的全然误解而痛心，他们从传道人那里拾取信息，在普通民众中四处传播。比如，这些可怜的人认为：如果他们购买这些免罚证明，他们就确保获得拯救；跟此类似，他们将奉献投进柜中，这些灵魂就立即从炼狱中跃升；还有，这免罚证明的恩典如此之大，以至于任何程度的罪都可得赦，即使（正如他们所说）有人强奸上帝之母；跟此类似，有了如此免罚，任何处罚和罪行都可以豁免。

至善的上帝啊。如此一来，托付给尊父您看顾的灵魂们正被导向死亡。一笔严峻的账单正落在您的肩上，而且还越演越烈。为此缘故，我对这事不能再保持沉默。人并非因任何主教职责而确保拯救，人甚至不因混合着人之作为的上帝恩典而获得平安。相反，使徒让我们常常“恐惧战兢，作成我们得救的工夫”。“义人得救难”。而且，“引到永生的路是窄的”，主透过先知阿摩司和撒迦利亚称呼那将被拯救的人为“从火中抽出来的一根柴”。主四处都在宣告得救的困难。鉴于免罚许可给灵魂并非带来得救或

圣洁的益处，而只能除去教会法按照惯常施加的外在惩罚，人们如何能够因着与免罚许可相连的那些虚假应许而确保平安呢？

况且，敬虔与爱心的工夫比获得免罚要好千万倍。然而，那些兜售免罚的人却不在关于敬虔和爱心的事上堂皇卖力。正相反，他们对此缄默无言，为的是兜售免罚许可，虽然任何主教的第一要务都该是帮助人们知晓基督的福音和爱心。基督从来没有要求传道人宣讲免罚，而是强烈要求传讲福音。如果福音被静音，主教仅允许在他的民中吵嚷免罚，他关注免罚胜于福音，这是何等的恐怖，何等的危险。难道基督不曾对他们说，“蠅虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去”？

我在主里的尊父，事实还不仅如此。在为兜售免罚专员而写的《概要指导》中，作者声称免罚许可的一个主要恩典在于，它是上帝赐予的无价之宝，人藉此可与上帝和好，炼狱中一切惩罚都被除去。虽然《概要指导》在您的名下出版，但应该并未获得您的授权。跟此类似，作者还说，对于那些从炼狱购买灵魂的或者得到忏悔特许的人，悔罪不是必须的。

最卓越的大主教，最高贵的主，最受尊敬的父，我除了透过我们的主耶稣基督，向您恳求，我还能做什么呢？愿您俯就垂看此事，完全收回那本小册子，让那些兜售免罚的人不再做如此宣讲。否则，恐怕有人会起来驳斥那些兜售免罚的人以及那本小册子。这对高贵的殿下您而言将是莫大的耻辱。这是我非常不愿看到的，但是我怕这却会在未来发生，除非问题很快得到纠正。

我恳求最高贵的大人以身为藩侯、大主教的方式——也就是最仁慈的方式——俯就接受我出于信心的卑微服侍，正如我也是以最诚挚的衷心

将这些文字献于您，受人尊敬的父。因为我也是您牧养羊群的一部分。最受尊敬的父，愿主耶稣永远保护您。阿们。

来自维滕堡，1517年万圣节前夕。

若尊父乐意，请鉴察我的论纲，您便知晓那些兜售免罚的人以完全确定的心态散布的观念是多么可疑。

您不配之子，马丁·路德

奥古斯丁会修士，被称神学博士 ◆

从路德哲学看：西方历史的张力及活力

文 / 许宏

一

一般的印象中，马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）以神学为人所知。但他的哲学也值得重视。

比如，在1518年的《海德堡论纲》中，路德不仅撰写了28条神学论纲及其论据，还准备了12条哲学论纲及其论据。

路德在海德堡的辩论，是他于1517年10月31日发出《九十五条论纲》大约半年后。

相比神学论纲，路德的哲学论纲还少有人关注。

即使在英语世界也是如此。时至今日，哲学论纲的论据还没有完整的英译本。《路德文集》英文版第72卷将会收录完整的英译本，这卷书要到2020年才问世。

关注路德的哲学，不仅在于他写过哲学论纲，也在于，即使是路德的神学论纲，也透露出哲学的表达方式。

在带有归纳意味的第21条论纲，路德这样写道：“荣耀神学家称恶

为善，称善为恶。十架神学家道出事情真相。”

如果神学是关乎上帝启示真相的学问，哲学是关乎人寻求真相的学问，两者其实是彼此对应的，都跟真相有关，但彼此又很不同。

在路德那里，对于两种神学家的区分，既是人寻求真相的问题，又是上帝启示真相的问题，但真正确定真相则要按照上帝透过十字架上基督的启示。

在哲学论纲中，路德也区分了两种哲学家。在第 36 条论纲，路德这样写道：“亚里士多德错误地指责和嘲讽了‘柏拉图的理念’哲学，此哲学比他自己的要好。”

对此，路德提供了解释：“柏拉图总是依靠属神的和不朽的，分别的和永恒的……亚里士多德在各方面都与柏拉图相反，他……引入的……是完全属人的和自然的事物。”^{〈1〉}

如果第 21 条论纲可以总结路德的神学论纲，第 36 条论纲及其论据或许就是路德哲学论纲的缩影。

二

从 13 世纪中叶到路德当时所在的 16 世纪初，亚里士多德哲学是罗马公教或天主教世界的显学。

这在相当程度上是欧洲人对人性、被造世界产生兴趣的表现。而在那以前的上千年，柏拉图哲学的影响更大，那些世纪的欧洲人看起来更关注神性、上帝本身。

不过，路德却并非是最早对亚里士多德哲学提出批评的欧洲人。就在亚里士多德哲学在欧洲兴起的 13 世纪，已经有人对其发出类似路德的异议，这位古希腊人的著作甚至曾被列为禁书。

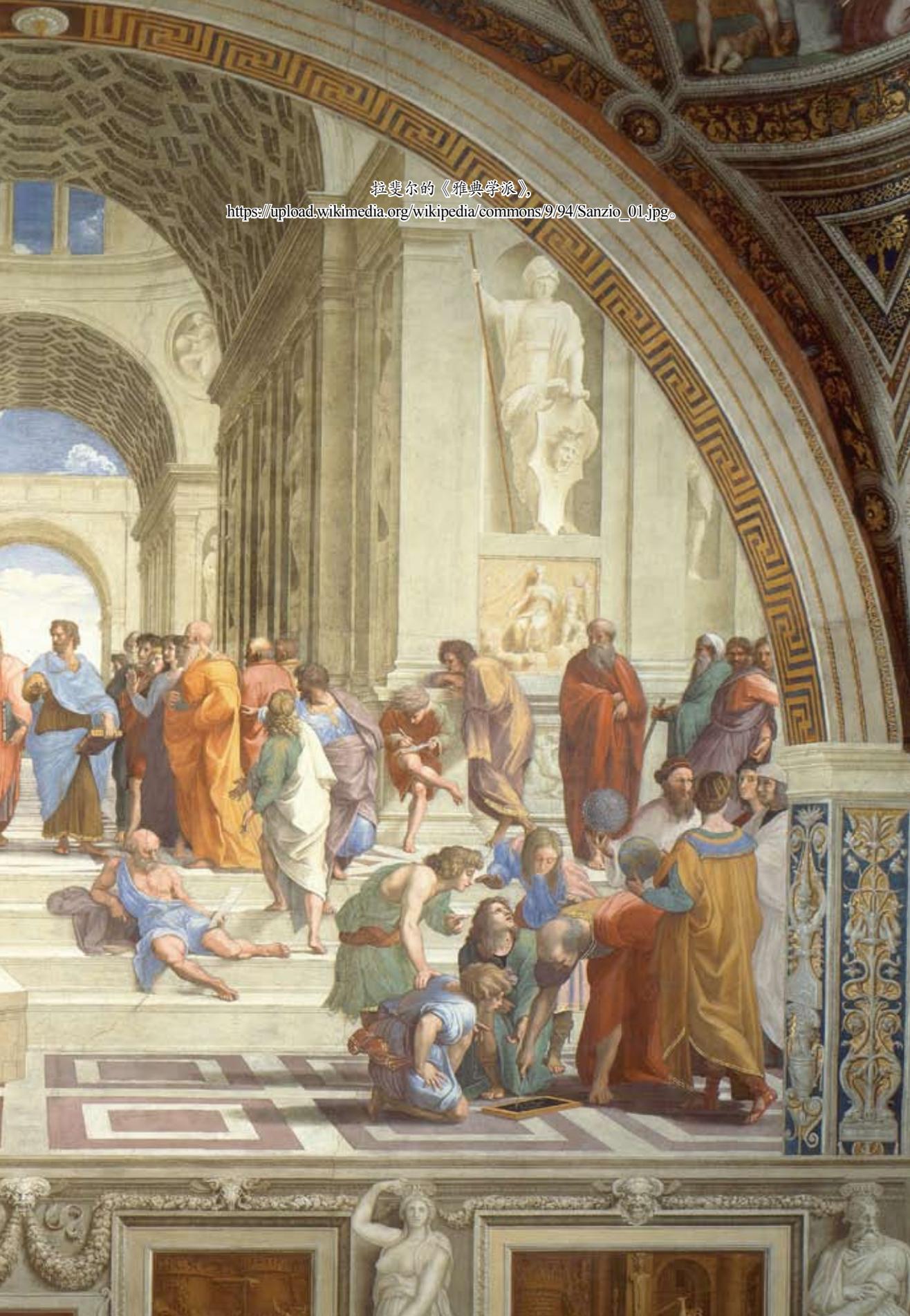


拉斐尔的《雅典学派》局部，
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Sanzio_01_Plato_Aristotle.jpg。



拉斐尔的《雅典学派》。

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/94/Sanzio_01.jpg



在《海德堡论纲》之前，路德所在的奥古斯丁修会也已经有人指出亚里士多德哲学与《圣经》在关于自然世界问题上的显著不同。^{〈2〉}

这些状况，显示出柏拉图与亚里士多德在欧洲历史上的微妙位置。路德及其他人批评亚里士多德哲学，并不意味着那时罗马公教就只是推崇亚里士多德而无视柏拉图。

一个最直观的例子可能莫过于路德一位同龄人的作品。

1509-1511年，来自乌尔比诺的拉斐尔·桑齐奥（Raffaello Sanzio da Urbino, 1483—1520）受邀在罗马教宗官邸创作壁画。

其中之一就是被称为拉斐尔代表作的《雅典学派》（*Scuola di Atene*）。

在这幅壁画中，有两个位于中心的人物。

左边那位看起来是一位长者，他一手指天，一手携带一本书，书基本是上下垂直方向。右边那位看起来正值中年，他一手抚向地面，一手拿着一本书，书有些平躺斜靠在大腿上。

他们并行对照的姿态，加上他们相对的眼神，他们着装色彩的鲜明差别，还有他们两边对立的人群，以及那些似乎跟他们和人群都比较远离的人，无不显示出他们之间以及人和人之间的张力。

研究西方艺术史和思想史的人，倾向于认为那位长者是柏拉图（约公元前5世纪20年代—前4世纪40年代），中年人是亚里士多德（公元前384—前322）。

直接的证据来自他们各自手持书本上的名字。长者的是《蒂迈欧篇》（*Timeo*），中年人的是《伦理学》（*Etica*）。

前者是柏拉图对话录的一部分，探讨宇宙的创造，区分了永恒与暂时世界，后者是亚里士多德的《尼各马可伦理学》，探讨何为幸福。^{〈3〉}

三

这种将柏拉图与亚里士多德并列比较的做法是西方思想史的显著特点。

类似的并列比较至少可上溯至神学家波纳文图拉（Bonaventura，约 1217 或 1221—1274，原名为“Johannes Fidenza”或“Giovanni di Fidenza”，约翰内斯·菲丹泽或菲丹泽的吉奥瓦尼）。

波纳文图拉曾就读并执教于巴黎大学（Université de Paris）。那时，既是亚里士多德哲学也是大学在欧洲兴起的年代，形成于 13 世纪初的巴黎大学是当时欧洲的思想中心。

波纳文图拉有一位在当今世界比他出名的校友，阿奎诺的多马（Tommaso d' Aquino，1225—1274）。

在英语世界，他名字的拼写是，“Thomas Aquinas”，在中文世界常译为“托马斯·阿奎那”，阿奎诺或阿奎那其实是地名。

他以深受亚里士多德的影响而闻名于世。不过，这并不意味着他不受柏拉图的影响。

相比之下，波纳文图拉则更看到柏拉图与亚里士多德的不同及互补。

在一篇讲道中，他指出，柏拉图主要关注更高的真实，亚里士多德关注较低的真实，更高的真实关乎永恒世界，较低的真实关乎被造世界，前者走的是“智慧之路”，后者是“科学（知识）之路”。

波纳文图拉进一步说，藉着圣灵，关于这两方面的话语在奥古斯丁（Augustine，354—430）那里都有表达，而在保罗和摩西那里有更好的表现，最完美的体现是在基督那里，因为基督是律法和规律的制定者，他既赐人关乎永恒世界的智慧，也给人关乎暂时世界的知识。^{〔4〕}

如果将波纳文图拉的解释放在西方世界的大背景中，他对于柏拉图和亚里士多德这一对古希腊师徒的区分，可以帮助人们看到相对更为完整





拉斐尔《圣礼之辩》。

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/61/Disputa_del_Sacramento_%28Rafael%29.jpg

的西方基督教神学和哲学的图景。

从神学的角度，上帝透过基督启示的神性和人性都需要关注。从哲学的角度，人对真相的探索既关乎永恒世界也关乎暂时世界。

人们在某个具体环境中可能会特别强调其中之一，而让人以为只有其中之一才是合乎真相的。

但是，为了看到真相，却常常需要神性与人性及永恒与暂时的双重视野。

正是在这样的图景中，也就可以理解为何路德的神学和哲学都值得重视。反过来，关注路德哲学，可以帮助洞察西方历史上神学与哲学之间的张力以及神学、哲学各自内部的张力。

这些张力不仅体现在路德与罗马公教、波纳文图拉与阿奎诺的多马、柏拉图与亚里士多德之间。

就在《雅典学派》对面，是拉斐尔的《圣礼之辩》(*La disputa del sacramento*)。这两幅对立的壁画，展现了各自代表的“哲学”与“神学”之间的张力。

而在《圣礼之辩》中，又有地上辩论者（包括奥古斯丁、波纳文图拉、阿奎诺的多马）之间、天地之间的张力。^{〈5〉}

四

即使在路德与其支持者之间，张力也是可见的。

路德对亚里士多德哲学的批评，不仅表现在他的1518年《海德堡论纲》。路德任教的维滕堡大学（Universität Wittenberg），曾于1520年代初停止讲授亚里士多德哲学。

然而，路德在维滕堡的同事，腓力·墨兰顿（Philip Melancthon，

1497—1560),却在1520年代末恢复了亚里士多德哲学的课程。

这显示出墨兰顿与路德的不同之处。

在图宾根大学(Universität Tübingen)读书时,墨兰顿就曾以“文艺复兴的人文主义”(Renaissance humanism)的方式研读亚里士多德的著作。

而在1520年代末的维滕堡,他针对亚里士多德的《尼各马可伦理学》做了评注及讲座。

在墨兰顿看来,从方法论的角度,亚里士多德的著作是讲授伦理学、政治学、自然哲学的重要参考。墨兰顿还以亚里士多德为参考,重写了逻辑学的课本。^{〈6〉}

对于人来说,身处这些张力之中显然不是那么安逸的事情。然而,对于需要面对真相的人,这些张力却是无法截然回避的。

就近两千年而言,相比世界其它地方,路德所在的西方,可能是这些张力在总体上得以更充分显现的区域。这或许是近两千年的西方比较有活力的原因之一。

对于当今西方人,或者世界任何地方的人,路德以及类似路德却又不同之人在西方历史上面对这些张力的所作所为可能都是值得注意和反思的宝贵素材。◆

〈1〉 Timothy J. Wenger, *The Annotated Luther: The Roots of Reform, Volume 1* (Fortress Press, 2015), 74, 84, 87. 第36条论纲及论据的拉丁原文及英译: Eric Parker, *The Platonism of Martin Luther*, <https://calvinistinternational.com/2013/05/20/the-platonism-of-martin-luther/>。《路德文集》英译本1-82卷简介: <https://www.cph.org/t-topic-luthersworks.aspx>, <https://www.cph.org/images/topics/images/topicpages/professionalSubscriptions/>

- luthersWorks.pdf.
- 〈 2 〉 Rik van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology* (Cambridge University Press, 2012), 225-229. Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, A.D. 200-1500* (University of Chicago Press, 1980), 19. Edward Grant, “Religion and Science in the Middle Ages”, *Science, Religion, And Society: An Encyclopedia of History, Culture, And Controversy*, edited by Arri Eisen and Gary Laderman (Routledge, 2015), 231-234. Eric Leland Saak, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages* (Cambridge University Press, 2017), 199-200. Gilbert Keith Chesterton, *St. Thomas Aquinas* (Angelico Press, 2011), 37-59. G. K. 切斯特顿著, 王雪迎译, 《方济各传阿奎那传》(生活·读书·新知三联书店, 2016), 188-208。
- 〈 3 〉 Fred S. Kleiner, *Gardner's Art through the Ages: The Western Perspective, Volume II* (Wadsworth, 2010), 463-465. Ingrid Rowland, “The Vatican Stanze”, *The Cambridge Companion to Raphael*, edited by Marcia B. Hall (Cambridge University Press, 2005), 103-105. Sarah Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* (Cambridge University Press, 2012), 1-2. Aristotle's *Nicomachean Ethics*, A new translation by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, with an Interpretive Essay, Notes, and Glossary (University of Chicago Press, 2011), ix-x.
- 〈 4 〉 František Novotný, *The Posthumous Life of Plato* (Martinus Nijhoff, 1977), 446-448. Marianne Schlosser, “The Life and Works of Bonaventure”, *A Companion to Bonaventure*, edited by Jay M. Hammond, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff (Brill, 2013), 9, 50-51. Christopher M. Cullen, *Bonaventure* (Oxford University Press, 2006), 10. Stephen C. Ferruolo, *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215* (Stanford University Press, 1985), 3, 7. Vivian Boland OP, *St Thomas Aquinas* (Bloomsbury, 2007), 24-26. Josef Pieper, *Guide to Thomas Aquinas* (Ignatius Press, 1991), 43-44. Joshua C. Benson, “Augustine and Bonaventure”, *The T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, edited by C.C. Pecknold, Tarmo Toom (Bloomsbury T&T Clark, 2013), 149.
- 〈 5 〉 George L. Hersey, *High Renaissance Art in St. Peter's and the Vatican: An Interpretive Guide* (University of Chicago Press, 1993), 135-138.
- 〈 6 〉 Pekka Kärkkäinen, “Philosophy Among and in the Wake of the Reformers: Luther, Melanchthon, Zwingli, and Calvin”, *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, edited by Henrik Lagerlund and Benjamin Hill (Routledge, 2017), 189-202.

唐 馮 亞 星 錄
Chinese fony Hofeng geschrieben

《路加福音》冯亚星译本译者署名页部分，藏于柏林国家图书馆，
Michaela Scheme, “Die Lutherbibel und der vermutlich erste Chinese Deutschlands”,
<http://blog.sbb.berlin/die-lutherbibel-und-der-vermutlich-erste-chinese-deutschlands>。

中国改革开放：1517 年以降

文 / 许宏

一

1517 年，在中国，是明正德十二年，按照天干地支，是丁丑年。

当马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）在那年秋冬之际的维滕堡发出《九十五条论纲》的时候，万里之外的中国人跟欧洲似乎还没有什么关系。

不过，就在那年夏秋之间，一支葡萄牙舰队抵达广州。而在同一年的早些时候，跟葡萄牙帝国竞争的奥斯曼帝国打败马穆鲁克王朝（Mamluk Sultanate），占领了包括如今埃及、以色列、巴勒斯坦、叙利亚的大片地区。^{〈1〉}

那支葡萄牙舰队是葡萄牙国王曼努埃尔一世（Manuel I，1469—1521）差往明朝中国的使团。从国家关系的角度，这是近代西方与中国交往和冲突历史的正式开始。^{〈2〉}

这个历史片断，远非如路德为当今世界所知，却为路德的后继者们进入中国做了铺垫。

到了 1557 年，明政府允许葡萄牙人在当时广东香山的一处名叫“濠镜澳”的地方进行贸易和定居，那里就是后来的澳门。^{〔3〕}

1807 年 9 月，马礼逊（Robert Morrison，1782—1834）成为第一位开始在中国长期生活的基督教抗议宗或基督新教传教士。澳门不仅是马礼逊到中国的第一站，也是他养病、第一次结婚以及最后安葬之处。^{〔4〕}

从 1517 年到 1807 年，经历将近三个世纪才有路德的后继者出现在中国的土地上。对于在这个世界上的生命来说，这的确有些太漫长了。

二

但是，如果不将路德原先所在的罗马公教或天主教完全排除在历史以外，这三百年就并非一片空白。

事实上，在明政府同意葡萄牙人在澳门贸易和定居之前，已有近代第一位罗马公教传教士来到中国。

1552 年 8 月，方济各·沙勿略（Francis Xavier，1506—1552）乘船到达广东近海的上川岛。沙勿略曾就读巴黎大学，是耶稣会的创建者之一。沙勿略没有从明政府获得进入中国大陆的许可，他于当年 12 月 3 日在上川岛病逝。

到 1560 年代，多名耶稣会士开始登陆澳门，他们在那里建起教堂和医院。对于这个时期的澳门，不仅有欧洲传教士自己的记录，还有当时中国文人访问澳门的笔记。

叶权（1522—1578）祖籍徽州休宁，寄籍钱塘，曾于各地游历。他在 1565 年到过澳门。在《贤博编》附录《游岭南记》中，叶权把他在澳门看到的传教士归为佛教僧侣之列。叶权称传教士们为“说因果”、“事佛尤谨”的“番僧”。在对西方语言和历史缺乏了解的情况下，这样的误解是可以理解的。

然而，这位中国民间学者还是记下了他眼中基督被钉十字架的形象，

以及通过翻译听到的模糊解释。这是近代中国人对于基督及马利亚留下的最早记载之一：

“其所事神像，中悬一檀香雕赤身男子，长六七寸，撑挂四肢，钉著手足，云是其先祖为恶而遭此苦，此必其上世假是以化愚俗而遏其凶暴之气者也。下设木屏……一美妇人俯抱裸男子不知何谓。通事为余言不了了。”

而从另一侧面，叶权的笔记，让人看到16世纪中后期中国南方贸易兴起的状况。那时，对于北方人来说，岭南不再主要是“流人逐客”才去的“瘴乡”，北方人去岭南做生意已经是常见的现象，南北通道也比以往顺畅。^{〔5〕}

这对于罗马公教的传教士从澳门进入中国内地提供了相对便利的条件。传教士进入内地最初是藉着商业活动。那时，明政府只允许传教士跟随葡萄牙商人从澳门前往广州。

1585年，欧洲汉学的先驱、耶稣会士罗明坚（Michele Ruggieri, 1543—1607）就曾在广州结识来自浙江的丝绸商人。这位商人是王泮（约1535—？）的弟弟。王泮任肇庆知府时，对传教士进入中国内地起过重要作用。

罗明坚和麦安东（António de Almeida, 1557—1591）曾帮助王泮的弟弟将丝绸以较高的价格卖给葡萄牙商人。1585年11月20日，这两位传教士跟随王泮的弟弟离开广州。他们通过水路和陆路途径江西南昌、景德镇，于1586年1月到达浙江绍兴。绍兴是王泮及其弟的家乡。在绍兴访问期间，两位传教士曾为王泮的父亲施洗。^{〔6〕}

三

从1517年葡萄牙政府使团抵达中国广东沿海到1586年罗马公教传教士深入中国内地，中国人就在开始面对一个越发难以回避的西方世界。

在那以前，欧洲人并非没有到过中国，某种形态的基督教也早已传

入中国。^{〔7〕}但是，欧洲人在明朝中后期的到来，却让中国人逐步看到一个在社会生活的方方面面都在扩张的西方世界。

就在那个时期，欧洲不仅在经历所谓的“宗教改革”^{〔8〕}，还有之前已经开始的“文艺复兴”和各样的科技变革。正是技术上的变革，欧洲人得以将“文艺复兴”、“宗教改革”的成果带到包括中国在内的世界各地。

如今，一般说到中国应对西方世界的扩张而采取改革和开放的做法，基本都会起始于19世纪。然而，在16世纪，中国人其实已经在小范围内开始了“改革开放”的过程。

1557年，明政府允许葡萄牙人于澳门建立贸易和定居点，在某种意义上就体现了“改革开放”的做法。

海禁是明朝基本国策。但到了明中晚期，情况出现变化。反对海禁的声音显著。比如，曾任刑部主事的学者唐枢（1497—1574）指出：“切念华夷同体，有无相通，实理势之所必然。中国与夷各擅土产，故贸易难绝。利之所在，人必趋之……严禁商道，不通商人，失其生理于是转而为寇……海禁愈严，贼伙愈盛”。^{〔9〕}

在澳门之后，明政府于1567年部分解除海禁，开放福建漳州海澄港。^{〔10〕}这是在中国后来出现的对外通商口岸、租界、经济特区、沿海开放城市、特别行政区的雏型。

不过，与清代不同，明朝中晚期的局部开放不是在战败之后。在广东沿海，明军曾于1521年（当时东莞屯门）、1522年（当时新会茜草湾）两次打败葡萄牙舰队。这可能是近代中国与欧洲国家之间第一轮较大规模的军事冲突。

有记载显示，在这轮冲突之中及前后，明政府已经在引进、仿造、使用葡萄牙“佛郎机”火炮。与路德同时代的明朝政治家王守仁（1472—1529），专门在1520年写过获得“佛郎机”火炮的诗文。^{〔11〕}

四

在军事、技术、商业以外，明朝中后期也发生了更深层的“改革开放”。那时，一些中国人开始有机会接触罗马公教传教士带来的信仰和世界观。

上文提及罗明坚和麦安东于 1586 年初访问浙江，曾为明朝官员王泮的父亲施洗。不仅如此，这两位耶稣会士还在绍兴见到艺术家徐渭（1521—1593）。

徐渭就是绍兴人。他写有两首同名的《天竺僧》诗作，从中可以看出传教士在他那里留下的印象。

与前面提到的叶权类似，徐渭也将传教士归为外来的佛教僧人。除了当时中国人对西方语言和历史缺乏了解，这跟传教士初到中国内地时的自身定位以及他们还在初学汉语有关。基督教在那时的中国还很难被分辨出来。

让徐渭印象深刻的，是传教士的外貌，“高躯胡鬣口颊迷，篸刀稍懒胡萋萋，人讶昙摩古塑泥”，还有传教士展示的地图，“袖里一图九瀛裨，中原四海焦螟眉”。^{〔12〕}

不知徐渭从罗明坚、麦安东那里看到的地图具体是怎样的。但是，如果参考利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）的笔记，可以推断这也许是利玛窦于 1584 年在肇庆制作的世界地图，或者其他人绘制的地图。

到了 1602 年，利玛窦与他的中国朋友李之藻（1571—1630）等人制作了《坤輿万国全图》。

利玛窦认为，让中国人看到西方人的世界地图，是在中国传播基督信仰的预备。在笔记中，利玛窦说他自己曾在罗马跟随耶稣会科学家克里斯托弗·克拉维奥（Cristoforo Clavio, 1538—1612）学习輿地学。在利玛窦之后，伽利略·伽利莱（Galileo Galilei, 1564—1642）曾向克拉维奥

请教过物理学。

利玛窦解释说，当时的中国人已经有世界地图，但都是以中国为主的世界地图，世界其他国家加在一起还不如中国的一个小省大。利玛窦想让中国人看到中国在真实世界的位置。^{〔13〕}

显然，这对在那时及以往甚至以后都流行的“中国”观念形成了挑战。北宋文人石介（1005—1045）的《中国论》就是传统“中国”世界观的典型：

“夫天处乎上，地处乎下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也，天地为之乎内外，所以限也。夫中国者，君臣所自立也，礼乐所自作也，衣冠所自出也，冠婚祭祀所自用也，縗麻丧泣所自制也，果菘菜茹所自殖也，稻麻黍稷所自有也……各人其人，各俗其俗，各教其教，各礼其礼，各衣服其衣服，各居庐其居庐，四夷处四夷，中国处中国，各不相乱，如斯而已矣。”^{〔14〕}

除了徐渭写罗明坚，同时期的思想家李贽（1527—1602）、文学家汤显祖（1550—1616）也留有与利玛窦见面的文字。

他们显然很难真正明白利玛窦来到中国的用意，即使有所了解，也并不认同。就像李贽在致友人的信中所写，“我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚，恐非是尔”。

但从他们的文字，却可以感受到明朝中晚期一些中国文人对耶稣会士这样的外来者本人所持比较开放甚至尊敬欣赏的心态。李贽在上述信中称赞利玛窦，“我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷瞶瞶者，皆让之矣”。^{〔15〕}

罗明坚、利玛窦及其同道们在16世纪所见的中国人还有不少，以上举出的例子是既不太为人所知又并非几乎完全陌生的。

在信仰、世界观上受到传教士的影响以及结出的果实方面，更为人所知的徐光启（1562—1633）可能是那时的中国人当中最突出的，即使



在迄今为止的中国“改革开放”历史上也仍然并不多见，当然也不乏各种问题。^{〔16〕}

不过，鉴于徐光启与西方传教士的交往已经比较为人所知，也在于这些方面可以展开的内容很多，本文就不做详述。



《坤輿万国全图》，1602年版，利玛窦、李之藻等人制作，美国国会图书馆（Library of Congress）扫描本，原件藏于明尼苏达大学雅各·福特·贝尔图书馆（James Ford Bell Library, University of Minnesota），https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kunyu_Wanguo_Quantu_by_Matteo_Ricci_All_panels.jpg。

出于篇幅原因，这里对与徐光启同代及之后几代受到罗马公教传教士影响的中国人也不做专门介绍。

这里仅指出一点。比如清初画家吴历（1632—1718）在内的一些中国文人曾在澳门的圣保禄学院（Colégio de São Paulo）读书，包括学习拉



丁文、葡萄牙文、《圣经》、神学、哲学、自然科学；比如利玛窦这样的西方传教士则在这所学院的前身或学院本身学习中文或任教。

圣保禄学院建于 1594 年，不仅是中国也是东亚地区最早一家具有近代西方意义的高等教育机构。圣保禄学院也称三巴静院。“三巴”是“圣



日本人根据原图加工的彩色版《坤輿万国全图》，日本东北大学附属图书馆狩野文库，[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kunyu_Wanguo_Quantu_\(%E5%9D%A4%E8%B C%BF%E8%90%AC%E5%9C%8B%E5%85%A8%E5%9C%96\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kunyu_Wanguo_Quantu_(%E5%9D%A4%E8%B C%BF%E8%90%AC%E5%9C%8B%E5%85%A8%E5%9C%96).jpg)。

保禄”（São Paulo）音译。

当今作为澳门标志的“大三巴牌坊”，就是圣保禄学院曾经所在近旁的圣保禄大教堂遗址。18世纪中后期，葡萄牙政府将耶稣会士驱逐出澳门，圣保禄学院关闭。^{〔17〕}



《澳门耶稣会遗址》(*Jesuit Convent, Macao*),
作者是德裔美国画家威廉·海涅 (Wilhelm Heine, 1827—1885),
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jesuit_Convent_Macao.jpg。

总体而言，近代中国初始时期的这些“改革开放”的历史片段至少是从葡萄牙政府使团于1517年夏秋之间抵达明朝中国之后展开的。

中国人其实在16世纪就已经在信仰、世界观的方方面面开始面临“天崩地坼”的危机。常说的1793年英国乔治·马戛尔尼 (George Macartney, 1737—1806) 使团访华、1807年马礼逊来华、1839-1842年“鸦片战争”，都是步葡萄牙使团及耶稣会传教士的后尘。^{〔18〕}

五

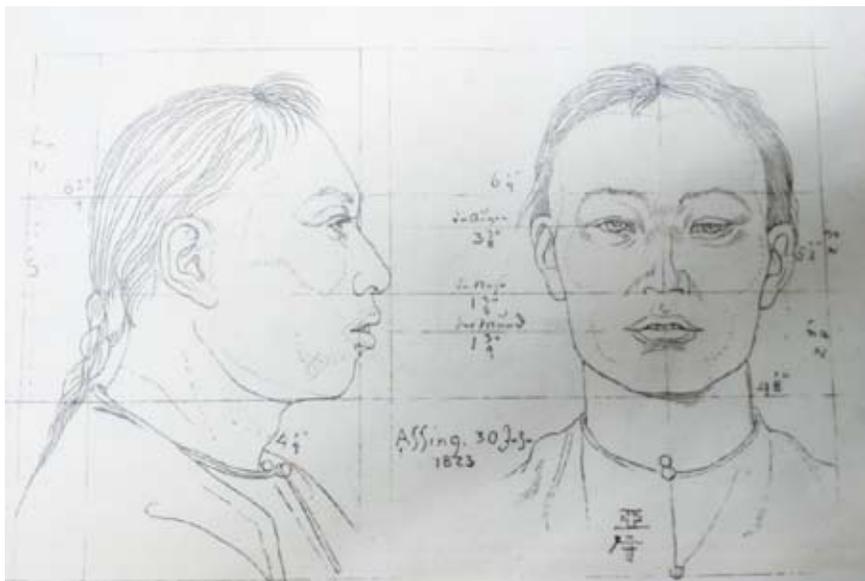
换言之，产生了“宗教改革”的16世纪欧洲催生了16世纪的中国“改

革开放”。至于“宗教改革”本身与中国的关系，也有些被忽视的历史片段值得注意，这些可以帮助进一步理解 16 世纪以来的中国“改革开放”。

经历 16、17 世纪局部的“改革开放”后，中国在 19 世纪初仍然基本处于自我封闭的状态。但有了之前的缺口，中国与外部世界的联系已很难完全切断。

1816 年 8 月 3 日，一位名叫冯亚星（也有记载为冯亚生，约 1792—约 1889）的广东香山人乘坐葡萄牙人的轮船来到澳门。他之后搭乘英国人的船只，前往南大西洋的圣赫勒拿岛。他在那里成为拿破仑·波拿巴（Napoléon Bonaparte, 1769—1821）的厨师。当时，这位战败的法国皇帝正值被流放之中。

1821 年，拿破仑去世后，冯亚星去往英国。他跟亲戚冯亚学（约 1797—约 1877）受雇于一个普鲁士商人，在普鲁士各地表演武术等中国



1823 年的冯亚星（或冯亚生）画像，
作者是普鲁士雕塑家约翰·高特弗里德·沙度（Johann Gottfried Schadow, 1764—1850），
<http://blog.sbb.berlin/die-lutherbibel-und-der-vermutlich-erste-chinese-deutschlands>。

技艺，被用来满足西方人对东方的好奇心。

这引起弗雷德里希·威廉三世（Friedrich Wilhelm III, 1770—1840）的注意。这位普鲁士国王改变了冯亚星和冯亚学的人生轨迹。1823年，他出资支持这两位中国人进入哈勒大学（Universität Halle）读书。

就在那之前的1817年，路德曾经所在的维滕堡大学（Universität Wittenberg）并入哈勒大学。[到了阿道夫·希特勒（Adolf Hitler, 1889—1945）掌权之后的1933年11月，学校改名为哈勒-维滕堡马丁·路德大学（Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg）。]

在哈勒大学，冯亚星和冯亚学向威廉·硕特（Wilhelm Schott, 1802—1889）学习德语，也帮助这位东方学家将《论语》译为德语。

1828-1829年间，冯亚星将路德的《小要理问答》（*Der Kleine Katechismus*）、路德的德语版《路加福音》、《马可福音》直译为文言汉语。

在迄今所知的历史上，这或许是路德的作品及译作首次由华人译为汉语。不过，当初在翻译时，冯亚星显然不是首先面向远在清朝中国的汉语读者，而是他周围对汉语感兴趣的普鲁士人。

冯亚星将译作献于支持他的弗雷德里希·威廉三世。如今，在柏林的国家图书馆（Staatsbibliothek zu Berlin，前身即普鲁士王室图书馆）可以看到冯亚星的这三本书。跟当时欧洲出版的书类似，这三本都是红色硬质封面封底，没有文字和图画。

翻开其中的《马可福音》，可以看到汉语繁体字“唐人冯亚星”以及德语“Chinese Fung Asseng”的手写字迹。正文也是繁体字文言汉语译文在上、德语原文在下的对照手写版。两行中间是粤语注音字母。

与如今通行的《马可福音》译名不同，冯亚星将“Evangelium Marci”直译为《传福音 马耳可》。第一章第一节，白话和合本是，“神的儿子，耶稣基督福音的起头”，冯亚星译本则为，“即始之福音与耶稣基利

士督子神”。^{〔19〕}

冯亚星的直译，体现的主要是德语和文言汉语的语序。对于当今华人来说，读起来会感到生涩。但是，这正反映了中国人开始进入近现代西方世界的状况。

冯亚星看起来可能读过《新约圣经》马礼逊译本，《耶稣基利士督我主救者新遗诏书》（简称《新遗诏书》）。后者问世于 1813 年的广州。

马礼逊将《马可福音》译为《圣马耳可传福音书》（简称《马耳可书》），第一章第一节译为，“耶稣基利士督神子福音之始也”。显然，冯亚星译本跟马礼逊译本很相似。

而如果再追溯马礼逊译本的渊源，其又受到罗马公教传教士白日陞（Jean Basset, 1662—1707）及华人合作者徐若翰（Johan Su, ? —1734）《新约圣经》译本影响。后者并没有全部完成，也称为“巴设译本”。^{〔20〕}

从白日陞、徐若翰到马礼逊、冯亚星，体现出 16 世纪欧洲人进入中国之后对中国的“改革开放”产生的持续效应。

在 19 世纪初，作为广东香山人的冯亚星比那时大多数的中国人都有条件接触更广阔的世界。

他的前辈中，有一位是广东海事部门的官员。这使得冯亚星从小就生活在海内与海外交界之处。

他经澳门、圣赫勒拿岛而辗转至欧洲翻译路德作品的经历听起来虽然传奇，在近现代中国的“改革开放”群体中却也是情理之中。

六

当然，路德所要传递的信息并没有因为冯亚星的翻译就在中国流传开来。在很多方面，中国“改革开放”的历程的确是缓慢的。

路德的所作所为真正引起更多一些中国人的注意，是到了 19 世纪末

libr. Sin. 30 c

我 寫 波 士 坦 十 一 月 十 八
 ngo hsoi Potsdam sab jat ngit sab bat

Ich schreibe Potsdam Den 18^{ten} November

一 千 八 百 二 十 八
 jat zin bat pah ngi sab bat
 achtzehn hundert acht und zwanzig



唐 人 馮 亞 星
 chwiss fang - A - Hong.

乃 一 神 在 於 通 天 下 也，
 nai jat Hsin zoi jü ting tin hao ja

Nun Ein Gott ist in allen Landen,

其 拜 者 借 為 眾 民，在 達 智
 hi bei ssü gei wei osung män zoi deutsch

Ihn beten alle Völker an! In Deutsch,

之 地 其 權 者，在 唐 立 其 本
 chi de hi kün ssü zoi tong lab hi bünt

Land waltet er, in China, stets derselbe

其 教 基 利 士 都，孔 夫 子 法
 hi geu christus ion - fu - tse "ssü"

Ihn lehrete Christus, ihn Con-fu-tse und!

《马可福音》冯亚星译本扉页，藏于柏林国家图书馆，

http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3308102196&PHYSID=PHYS_0002&DMDID=

才开始的。跟冯亚星类似,这些人中最有典型意义的一位也来自广东沿海。在19世纪末的中国“改革开放”历史中,他也是最常被提起的人物之一。

他是康有为(1858—1927),广州南海人。在一般的印象中,他总是跟1898年的“戊戌变法”联系在一起。

相对不太为人所知的是,在他的学生梁启超(1873—1929)看来,“先生者,孔教之马丁路得也”(原文如此,不是“路德”)。梁启超既是“戊戌变法”的主要参与者,也是广东人,他的家乡新会在南海附近。

在1901年为他老师所作的传记中,梁启超指出,孔教的康有为如同基督教的路德,“从事于孔教复原也”。正如本期另一篇文章指出的,是“回归原本”而非“改革”其实才是“Reformation(s)”的真正意思。如果康有为的确像梁启超所说是致力于“复原”孔教,“孔教之马丁路得”的说法也就可以理解。^{〈21〉}

在康有为那里,路德及其所在国家的地位都很高。康有为曾多次访问欧洲。在“治国”方面,他最欣赏德国。而论“人才”,他视路德为“日耳曼第一”,即使纵观古今欧洲,他也称路德为“人豪第一矣”。

康有为如此推崇路德,原因在于,在康有为看来,“天主教以压力愚民,故中世黑暗经历千年”,是路德“创定”“新教”,“拨翻旧教而启其光明也”。^{〈22〉}

如果按照梁启超的评价,康有为之于中国就像路德之于欧洲,是给黑暗中国开启光明的那位,正是在此意义上,“先生所以效力于国民者,以宗教事业为最伟”:

“吾中国非宗教之国,故数千年来,无一宗教家……盖中国思想之自由,闭塞者已数千年……不抉开此思想自由之藩篱,则中国终不可得救,所以毅然以二千年之学者、四万万之时流,挑战决斗也。呜呼!此先生所以为先生欤!”。

正是在此背景中，梁启超显示出他对欧洲“宗教改革”的重视：“泰西历史家，论近世政治学术之进步，孰不以宗教改革之大业为一切之原动力乎？后有识者，必能论定此公案也。”

以梁启超的总结，康有为心目中真正体现孔子之道的典籍并非普遍认为的《论语》，而是《易》和《春秋》：“《易》为魂灵界之书，《春秋》为世间世之书”，孔子之道并非仅是“修己之学”，也是“救世之学”，不仅“小康之统”，也是“大同之统”。

而从“主义”的角度，梁启超认为，康有为致力于“复原”的孔教有“六义”，首先是“进步主义”，“非保守主义”。^{〔23〕}

根据康有为及其学生的评述，路德对康有为的影响是显而易见的，康有为藉仿效路德以改变中国也可以理解。在19世纪末20世纪初，像康有为那样不仅对路德有所了解还可以多次访问德国的中国人还很少见，就是在当今中国，也并非人人都如此。

然而，即使康有为真是“孔教之路德”，他跟路德主要仅仅是形式上的类似，康有为想恢复的孔教与路德所在的基督教远非一回事。

另外，康有为对欧洲历史的描述虽然值得参考，却还是太过简化了。连同梁启超归纳出来的“进步主义”，这些读起来都很像欧洲“启蒙运动”的思路。在如此历史观影响之下，比康有为、梁启超更年轻一代的一些中国人进而被1917年俄国革命吸引，似乎是顺理成章的事。^{〔24〕}

其实，在清末民初，不仅有康有为被称为“孔教之路德”。曾经支持变法的学者孙宝瑄（1874—1924）对另一位学者宋恕（1862—1910）就有相似的评价。

而宋恕本人在1895年5月致维新派学者夏曾佑（1863—1924）的信中，说起，“神州复教之业，天其或者责吾曹欤”。不仅如此，这位被梁启超赞叹的学者还将“复教”与“改教”区分开来，“然下走窃以为图拯神州，不

必改教也，复教而已”。

宋恕举出他心目中日本孔教复教者和欧洲基督教复教者作为例证。后者中就有被誉为欧洲复教“晨星”(stella matutina)^{〔25〕}的约翰·威克里夫(John Wyclif, 约 1320—1384)及路德。

宋恕感叹，他还没有看到中国有类似日本、欧洲那些“公然倡教、百折不回者”。宋恕也写道，“神州长夜数千年”，他盼望中国能有如摩西那样“拔以色列人出埃及之水火”之人。^{〔26〕}

宋恕的信写于中日“甲午战争”(1894年7月—1895年4月)后，救国迫切是自然而然的。从另一侧面看，宋恕这样更多带有民间背景的学者不仅了解路德，还知晓路德之前的威克里夫，甚至《出埃及记》中的摩西。这体现出，一些并非基督徒的中国人在19世纪末对西方基督教历史及《圣经》已经有所耳闻。

但无论是康有为还是宋恕，他们还没有进入路德的基督信仰内部，也就不可能从透过基督启示的视角看待西方与中国的问题。

不仅在他们那里，相当程度上也在1517年以来尤其是19世纪之后中国“改革开放”的历史上，问题的所在都主要是，迫于西方的强大而不得不通过模仿西方人精神的外在形态让中国变得强大，而不是学习进入西方人精神的内核以探求人于天、暂时国家与永恒国家的真实状况。

七

这里并非苛求前人，而恰恰是因为有了前人的积累，这些积累又经历时光的冲刷而沉淀下来，才使得后人可以尝试在比较立体的视角中回顾中国“改革开放”的历程。

五百年来，既有欧洲人在信仰、文化上回归（当然也不乏远离）原本的历史，也有中国人在西方的扩张中寻求应对（当然也不乏回避）挑战

的历史。

在一般流行的叙事中，人们习惯于从中西关系的角度看待这段历史。

但是，如果以“宗教改革”的真正含义——“回归原本”——回望这五百年，会发现，尽管中西关系依然重要，却有比此更根本的维度，永恒国家与暂时国家的关系。

无论中国还是西方或是其他，都还是暂时世界的部分。中国人在这五百年间面临的挑战，更根本的是永恒国家进入暂时国家而带来的，就像西方人在一世纪以来面临的那样。

这五百年的中国历史当中，便不仅是面向西方和暂时世界其他地方的“改革开放”，更根本的是面向永恒国家的“改革开放”。

本文就是尝试既以暂时国家又以永恒国家的双重维度初步梳理中国“改革开放”历史当中一些被忽视的片段。

如果可能，这也许是更具体反思更长久历史的一个准备。◆

〈1〉 Michael Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517-1798* (Routledge, 1992), 17. Douglas A. Howard, *A History of the Ottoman Empire* (Cambridge University Press, 2017), 90. Jeremy Black, *War in the World: A Comparative History, 1450-1600* (Palgrave, 2011), 148.

〈2〉 Urs Bitterli, *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*, translated by Ritchie Robertson (Stanford University Press, 1989), 135. 胡宗宪(1512—1565),《筹海图编》卷十三, <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=626196&remap=gb>。顾应祥(1483—1565),《静虚斋惜阴录》卷六, <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=749378&remap=gb>。方豪,《中西交通史》下卷(世纪出版集团,2015),562-564。

〈3〉 John E. Wills Jr., “Relations with maritime Europeans, 1514-1662”, *The Cambridge History of China: Volume 8, The Ming*

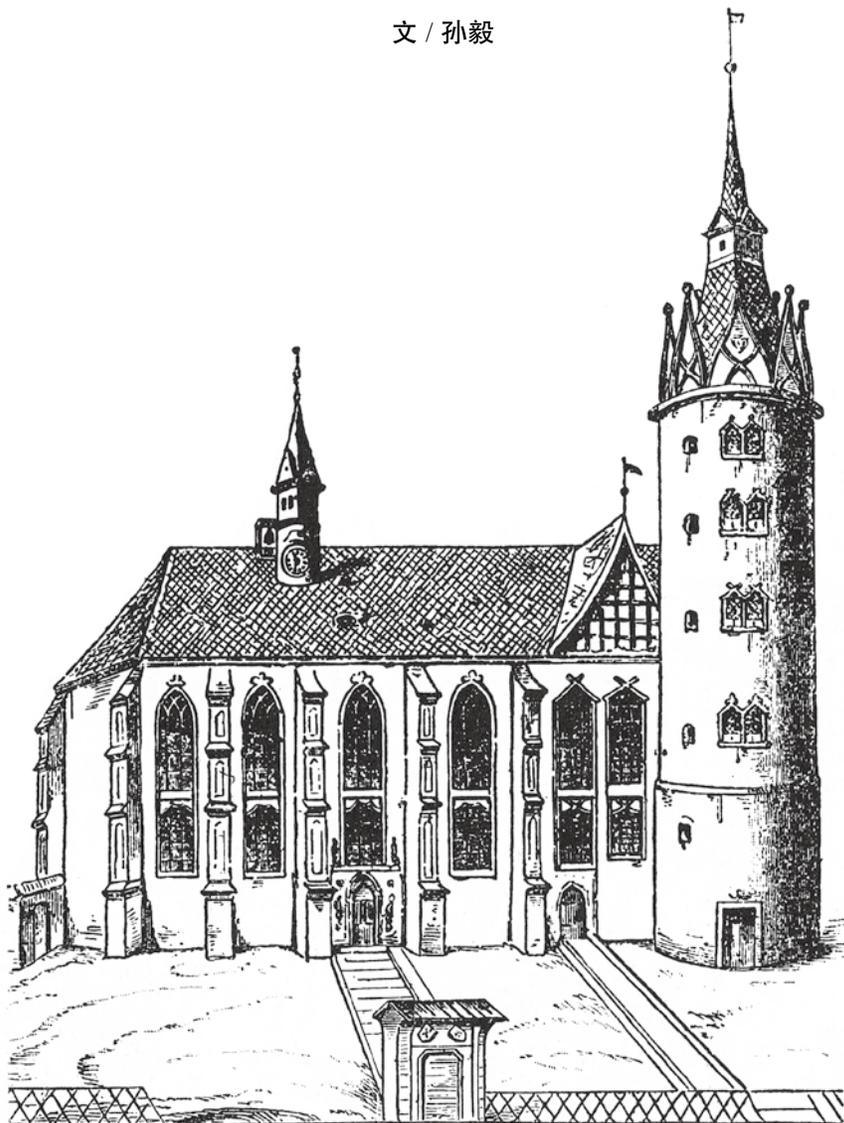
- Dynasty, 1368-1644, Part 2*, edited by Denis C. Twitchett and Frederick W. Mote (Cambridge University Press, 1998), 343. “濠镜澳”原名为“蚝镜”。当地盛产蚝，“蚝壳内壁光亮如镜”。后改为较文雅的“濠镜”。“澳”，意为泊口。详见：http://zh.macaotourism.gov.mo/plan/aboutmacao_detail.php?id=1。
- 〈4〉 Christopher Daily, *Robert Morrison and the Protestant Plan for China* (Hong Kong University Press, 2013), 107, 123-126. J. Dyer Ball, *Macao: The Holy City; The Gem of the Orient Earth* (The China Baptist Publication Society, 1905), 26.
- 〈5〉 Tang Kaijian, *Setting Off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties* (Brill, 2016), 5-14. 叶权,《贤博编》附录《游岭南记》,《贤博编、粤剑编、原李耳载》(中华书局, 1987), 41-46。王平,“明代文人叶权三考”,《安徽师范大学学报》(人文社会科学版, 2012年5月), 345-347。
- 〈6〉 R. Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610* (Oxford University Press, 2010), 60, 98-101. 利玛窦著,文铮译、梅欧金校,《耶稣会与天主教进入中国史》(商务印书馆, 2014), 117-118。
- 〈7〉 详细,可参阅:方豪,《中西交通史》上下卷(世纪出版集团, 2015)明中叶之前部分。
- 〈8〉 请参阅本期《世代》另一篇文章对“宗教改革”意思的澄清:许宏,“纪念‘宗教改革’?”
- 〈9〉 Angela Schottenhammer ed., *The East Asian Maritime World 1400-1800: Its Fabrics of Power and Dynamics of Exchanges* (Harrassowitz Verlag, 2007), 61. 唐枢,“复胡梅林论处王直”,《明经世文编》卷二百七十(中华书局, 1962), 2850。
- 〈10〉 John E. Wills, Jr., “Maritime Europe and the Ming”, *China and Maritime Europe, 1500-1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, edited by John E. Wills, Jr., (Cambridge University Press, 2011), 40. Li Kangying, *The Ming Maritime Policy in Transition, 1368 to 1567* (Harrassowitz Verlag, 2010), 177.
- 〈11〉 Tonio Andrade, *The Gunpowder Age: China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History* (Princeton University Press, 2016), 124-141. 刘旭,《中国古代火炮史》(上海人民出版社, 1989), 232。王阳明,“书佛郎机遗事”,《王阳明全集》(上海古籍出版社, 2013), 1014-1015。
- 〈12〉 徐渭,《徐渭集》(中华书局, 1999), 102-103, 144. Albert Chan, “Two Chinese Poems Written by Hsü Wei 徐渭 (1521-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)”, *Monumenta Serica*, Vol. 44 (1996), 317-337.
- 〈13〉 利玛窦著,文铮译、梅欧金校,《耶稣会与天主教进入中国史》(商务印书馆, 2014), 109. Michela Fontana, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court* (Rowman & Littlefield, 2011), 10.

- 〈14〉 石介著,“中国论”,陈植锷点校,《徂徕石先生文集》中华书局,1984), 116-117。
- 〈15〉 李贽,“与友人书”,张建业、张岚注,《李贽全集注》第三册《续焚书注》(社会科学文献出版社,2010),109。谢和耐著,耿昇译,《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》(商务印书馆,2015),6-7。宋黎明,“汤显祖与利玛窦相会韶州考——重读《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》”,《肇庆学院学报》(2012年5月),http://xueheng.nju.edu.cn/upload_files/article/1_20161013142540.pdf。
- 〈16〉 最直接的参考资源或许就是:朱维铮、李天纲主编,《徐光启全集》十册(上海古籍出版社,2010)。
- 〈17〉 Hui Kwok Fai, Philip and Poon Lai Man, Helen, “Higher Education, Imperialism and Colonial Transition”, *Education and Society in Hong Kong and Macao: Comparative Perspectives on Continuity and Change*, edited by Mark Bray and Ramsey Koo (Springer, 2005), 113-114。吴历撰,章文钦笺注,《吴渔山集笺注》(中华书局,2007),1-7。
- 〈18〉 “天崩地坼,天子下席”,刘向编,《战国策·赵策三》,<https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%88%B0%E5%9C%8B%E7%AD%96/%E5%8D%B720>。“天崩地坼:比喻天子之死”,刘盼遂、郭预衡主编,《中国历代散文选》上(五南图书,2007),120,126。
- 〈19〉 关于冯亚星、冯亚学,主要参考:Michaela Scheme, “Die Lutherbibel und der vermutlich erste Chinese Deutschlands”, <http://blog.sbb.berlin/die-lutherbibel-und-der-vermutlich-erste-chinese-deutschlands/>。Erich Gütinger, *Die Geschichte Der Chinesen in Deutschland: Ein Überblick über die ersten 100 Jahre ab 1822* (Waxmann Verlag, 2004), 56-57, 64-111, 233-235。Jost Oliver Zetzsche, *Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Monumenta Serica Institute, 1999), 125。William Forsyth, *History of the Captivity of Napoleon at St. Helena; from the Letters and Journals of the late Lieut.-Gen. Sir Hudson Lowe, and Official Documents not before made public, Vol. II* (John Murray, 1853), 381。冯亚星译本,部分可在柏林国家图书馆网站阅读:[http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN330810217X&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN330810217X&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=,), [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3308102234&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3308102234&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=,), [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3308102196&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3308102196&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=,)。
- 〈20〉 Thor Strandenaes, “Anonymous Bible Translators: Native Literati and the Translation of the Bible into Chinese, 1807-1907”, *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign*

- Bible Society 1804-2004*, edited by Stephen Batalden, Kathleen Cann and John Dean (Sheffield Phoenix Press, 2004), 126-127.
- Lauren Pfister, "Bible translations and the Protestant 'Term Question'", *Handbook of Christianity in China, Volume Two: 1800 - present*, edited by R. G. Tiedemann (Brill, 2010), 361. 马礼逊夫人编, 顾长声译, 《马礼逊回忆录》(广西师范大学出版社, 2004), 105. 周永, "从'白、徐译本'到'二马译本'——简论白、徐《新约》译本的缘起、流传及影响", 《天主教研究学报》第二期(香港中文大学, 2011), 261-308。
- 〈21〉 梁启超, "南海康先生传", 康有为撰, 姜义华、张荣华编校, 《康有为全集》第十二集(中国人民大学出版社, 2007), 427。
- 〈22〉 康有为撰, 姜义华、张荣华编校, 《康有为全集》第七集(中国人民大学出版社, 2007), 409-411; 第八集, 336。
- 〈23〉 梁启超, "南海康先生传", 康有为撰, 姜义华、张荣华编校, 《康有为全集》第十二集(中国人民大学出版社, 2007), 427-429。
- 〈24〉 一个比较典型的例子是毛泽东(1893—1976)。毛泽东曾回忆说, 他在早年“崇拜康有为和梁启超”。他的早期文字, 明显受到他们尤其是梁启超(包括文体)的影响。他在1919年《湘江评论》创刊宣言中论及“宗教改革”, 与康梁的观点有相似之处, 而在对于革命的态度上则更进一步: “自‘世界革命’的呼声大倡, ‘人类解放’的运动猛进……天不要怕, 鬼不要怕, 死人不要怕, 官僚不要怕, 军阀不要怕, 资本家不要怕。自文艺复兴, 思想解放……一些学者倡之, 大多民众和之, 就成功或将要成功许多方面的改革。见于宗教方面, 为‘宗教改革’, 结果得了信教自由。见于文学方面, 由贵族的文学, 古典的文学, 死形的文学, 变为平民的文学, 现代的文学, 有生命的文学。见于政治方面, 由独裁政治, 变为代议政治。由有限制的选举, 变为没限制的选举。见于社会方面, 由少数阶级专制的黑暗社会, 变为全体人民自由发展的光明社会。”详见: 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编, 《毛泽东早期文稿》(湖南出版社, 1995), 4-5, 7-8, 21, 167-168, 279-280, 292-295, 362-365, 613。
- 〈25〉 Leslie Fairfield, *John Bale, Mythmaker for the English Reformation* (Wipf & Stock, 2006), 191.
- 〈26〉 宋恕撰, 胡珠生编, 《宋恕集》(中华书局, 1993), 528, 1078. 黄进兴, 《儒教的圣域》(香港三联书店, 2015), 236-239, 1030。

宗教改革与中国教会公开化

文 / 孙毅



维滕堡万圣教堂，德意志画家老卢卡斯·克拉纳赫（Lucas Cranach der Ältere，约 1472—1553，或译为来自克拉纳赫的老卢卡斯）作于 1509 年，
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Schlosskirche_Wittenberg.jpg。

宗教改革中所形成的基督新教出现了两种有张力的教会—社会之关系的图景,即主流改革派(又称宪制改革派)与极端改革派(以重洗派为主)的教会—社会观。^{〈1〉}

这两种教会—社会观的最大区别就在于,前者比较强调教会与社会的关联方面,而后者则比较强调教会与社会文化之间的区别方面。

本文先分析与对比这两种教会—社会观的特点与不同,然后看其对中国家庭教会所产生的影响,特别是在家庭教会走向公开化的过程中产生的不同影响。

—

关于教会与社会之间的关系,在宗教改革时期,最有影响的理论发展就是路德的两国论。追溯路德两个国度思想发展的过程,可以说,路德两国论的思想来自于奥古斯丁,并且初期比较强调两个国度的对立。“所有真基督徒属于神的国度,而所有其他人则属于世界的国度。在这种用法中,世界就是指伏在撒旦权柄下的罪恶世界。人类也分别属于两个阵营,而相信基督的人永远是少数。”^{〈2〉}两个国度的这种区别,对应着福音与律法的区别。只有那些真正归在基督名下的人,享受到基督国度中才有的福音的恩典;而对那些还生活在罪之中的人,则仍然在律法之下,受到俗世国度中刀剑的管理,而这正是国家应有的责任。

不过,按照德国神学家阿尔托依兹(Paul Althaus)的观点,路德在1523年所写的《论俗世权力:应该服从到什么程度》这篇文章中,将两个国度的区别等同于两个治理的区别,从而不再将两个国度对立起来,而是看作同在上帝主权之下的两种治理。^{〈3〉}在以后的年代,路德逐渐地修正了自己的观点,从两个国度的表达慢慢转变为两种治理的表达,并由此更加侧重于这两种治理的相关互动性。“当路德谈到广义的属世治理,

包括婚姻和财产时，就不再把人类罪恶的力量看为这种广义属世治理的基础。”^{〔4〕}按照路德的理解，婚姻与财产在乐园中就已经有了，与人类的堕落无关，一直都在上帝的主权之下。可见，路德是在创造论的层面上来看属世的治理。属世治理中的秩序之所以必要，乃是因为上帝想要保护他所创造的人类。

不过，尽管有这种思想上的转变，路德的两个国度之间还是存在着一定的张力。基督的国只存在于那些属他的子民当中，这是恩典的国度，基督的治理以圣灵透过圣言及圣礼在人心中的工作，将恩典（即罪的赦免）带到人们心里，由此使人心从罪的捆绑中得着自由，并让基督在其中得着主权，这就是属灵的治理。而就世俗的治理来说，“基督没有参与在这个世俗国度中。神——而不是基督——设立了世俗国度。因此，这个世俗国度绝对是神的国度，但不是基督的国度。基督只关注属灵的国度。”^{〔5〕}在这个前提下，“属世的不只包括政治的治理和政府，也包括了对维护人类生活有贡献的一切事物，特别是婚姻与家庭（方面）：包括家人、财产、商业活动，以及上帝所授予的诸多身分（stations）和职业。”^{〔6〕}对路德来说，重要的是同一位上帝站立在这两种治理的背后，两种治理都在这位上帝的主权之下。上帝是用他的左手来掌管属世的治理，其方式就是借着政府；而用他的右手来掌管属灵的治理，其方式就是借着他的教会。^{〔7〕}在这个意义上，同一位上帝，既透过他所选召的人在政府中工作，这方面有隐藏性，官员不过他作为的面具；同时，他也透过他所选召的人在教会中工作，特别是借着圣言与圣礼。

如果我们单看上帝在属世治理中的作为，大致可以看到他作为的如下原则。第一，上帝呼召人有许多不同身分与职分（office），关系之间彼此依赖，有命令，也有服从。正是在这些身分或职分的相互关系中，存在着某种社会关系与秩序。第二，在属世治理中，至少在国家里，正

义是它的治理原则。这正义的标准是以律法或自然法来衡量的，通过以自然法为基础制订出来的社会法律表现出来。第三，为了维护社会秩序的平安与正义，政府可以使用武力或强制力。这对内意味着依据法律而有审判与刑罚；对外则意味着可以通过战争来保护国家的安全。总之，这些原则保证了属世治理相对属灵治理之间的相互促进关系。

在这种既有区别又相互关联的关系中，就带出来一个有争论的问题：如果基督徒是同时生活在两种治理之下，既是基督的门徒又是世界的公民，那么这两种身分是否冲突？是否有可能协调一致？路德的回答一定程度上代表了主流改教家们的回答：就其作为世界的公民来说，基督徒应该接受而不是拒绝承担在这个世界中生活的必要职分与责任。“在任何情况下，要作一个遵从耶稣的基督徒，没有可以中断、或延期的顺服，同时也要负起作为这个世界公民的职分，其中可能包括了拥有财产，身为法官、君王或士兵。”^{〔8〕}

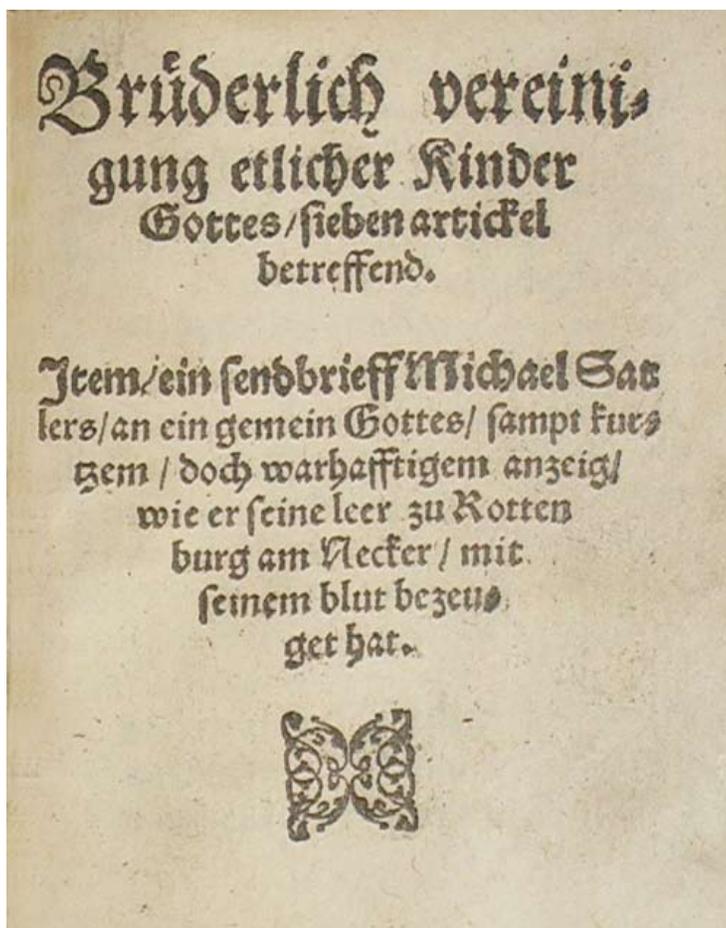
路德通过一种领域划分来解决这个问题：即私人与公职（职分）的区别。私人的关系中，个人仅代表他自己，主要考虑是他自己的情况，他可以不计较他人的冒犯，怀着甘心受苦的心、内心自由地用爱的原则与对方交往，正如耶稣在登山宝训中所教导的。但如果是承担了某种公职之职分，那么他就不是代表自己，而是代表这个职分，并且要从这个职分角度来为所涉及到的他人考虑，就是说，需要的时候，要为他人伸张正义。“我们必须将在私人关系中、为了自己好处而采取的行动（或受苦），以及与他人关系中、因职分所带来之责任而采取的行动（或受苦）区分开来。”^{〔9〕}这是两种不同类型的行动，一种属于属世治理，一种属于属灵治理，因此不能够混淆。在某些情况下，两种行动无法协调一致。一种涉及到爱的原则，一种涉及到公义（正义）的原则。

这种冲突特别体现在基督徒身份与政府官员身份之间。作为官员，

他要代表上帝实行审判，必要时需要用武力或强制力刑罚对方。而正是对于官员这个职分，尤其是行政、或司法方面的公职，路德强调说，基督徒更应该积极参与，视之为对神的特殊服事。“因为刀剑和权柄也是服事上帝的一种独特方式，所以他们归属于基督徒要比归属于世上任何一个人更合适。”^{〔10〕}在路德看来，这种职分的作为正是爱的表现：“上帝在他的怜悯中，已经赐给我服事和保护他人的工作，而这是一个爱的职分。正因为职分是服事人的形式，以及服事的身分，故为‘神圣的身分’，与神的爱的天性一致。”^{〔11〕}就是说，在一个更高的爱的原则上，两者是可以一致的。“在这两个领域中所运作的都是同一种爱；就是因为是爱，表现方式自然有所不同。”^{〔12〕}

如果对比极端改革派的教会—社会观，我们就会看到一个明显的区别。在宗教改革的早期，那些与官方发生武装冲突的重洗派中，似乎尤其拥有一种更为积极的观念：试图要把基督的教导（特别是登山宝训）用在整个世界（不分两种治理或国度），使这个世界完全成为一个基督化的世界，在一种“福音律法”的治理之下，在地上建立起上帝的国度，为此不惜使用武力与这个世俗世界对抗。不过，第二代持和平主义的重洗派后来成为主流，明确地持有一种消极的教会—社会观：如果基督徒想要按照基督的教导生活（特别是登山宝训），那么就要离开这个世界，不要与这个世界交往，不要参加这个世界的各种机构，承担与之相关的职分，特别是政府中的那些职分。

重洗派对于世俗政权的态度可以从“施莱塞姆信条”（*Schleitheim Confession*, 1527年）大致表明出来。该信条的第六及第七条解释并论述了不参与世俗事务的信念：“刀剑是上帝在基督的完全之外所任命的。……基督徒不适合担任地方行政官员，理由如下。政府的地方行政事务是属肉体的，而基督徒则是属灵的。他们的房子和居所是在这世界，而基



“施莱塞姆信条”早期版本首页，
http://www.museum-schleitheim.ch/taeufer_bekentnis1.htm。

督徒是在天上；他们的公民身份是属于这个世界，而基督徒是属于天上的；他们的战争和冲突的武器是属于物质的，所对抗的是肉体，而基督徒的武器是属灵的，所对抗的是邪恶的堡垒。”^{〔13〕}在这种观点看来，政府虽然也是神所设立，但用新约的角度来看，却是“在基督的完全之外”。政府的设置并非神在创造世界时已经设立的创世秩序，而是人类堕落后的

安排。因为人的堕落，所以需要政府在这些罪人中维持一种秩序，以免败坏的人类自相残杀，而导致社会混乱。由于政府是在人堕落后产生的，所以由罪人构成的政府自然有着自身的严重缺陷与局限，容易成为撒旦所特别使用的一种建制。正因为此，重洗派的主流思想都反对基督徒参与政治，或者担任政府官员。好像这样就会为撒旦所利用，成为撒旦的工具。

宗教改革时期所形成的上述有区别的教会—社会观都对中国家庭教会有影响。在家庭教会走向公开化的过程中，不同的教会—社会观传统所施加的影响显然有所不同。

二

自上世纪 90 年代城市家庭教会兴起以来，中国家庭教会的发展正在经历一个重要的变化或转型时期。这种变化或转型我们可以从多个方面体察到。首先是教会的聚会场所越来越多地进入到社会的公共领域，成为较为公开的聚会；其次，一些家庭教会开始进行教会的建制化建设，包括制订和公布教会的信约、章程及各方面规章、教会惩戒条例等。第三，教会牧养除了主日讲道、查经班等主要形式外，还涵盖到了兴办教会学校、儿童主日学、婚恋辅导、家庭及职场关怀、追思会等信徒生活的更多方面。第四，不少家庭教会更多地参与社会关怀、以及文化领域的事工。^{〔14〕}当然我们还可以继续列下去，不过在这些变化中，我们最为关注的一个重要变化就是在家庭教会不断走向公开化、进入到公共领域的趋向。城市家庭教会这个走向公开化的运动，从教会传统上来看，无疑受到了主流改革派所体现的那种教会—社会观的影响。下面我们可以从一个稍显典型的例子来看这种影响。

SW 教会 2006 年向政府登记，从他们自己的神学表述来看，就反映

了这样一种观念：“我们认为，世界不是神所放弃的。基督已经拥有天上和地下所有的权柄（太 28:18）。因此我们相信，这个世界应该有出自于神的基本法则和秩序（罗 13:1 下，4 下）。而这种基本法则和秩序一定会以某种方式体现在一个法治的社会中。并且，他自己的教会在这个法治社会中应有其合法的地位。……我们认为，登记乃是教会作为一个社会群体，自觉地把自已置于这个社会所有群体共同制订的基本法则之下，是要使教会能够在这个法治社会（公民社会）中肯定自己置身其中的合法地位。教会作为一个地上’有形的教会’，是这个世上所有社会群体的一员。而所有这个社会的群体都有责任和义务制订并遵守一些基本的社会法则，包括政府也都应该受到这些共同的法则约束。这就是法治社会的基本特征。在目前中国社会向公民社会转型的过程中，拒绝进入到这个基本法则的范围，就是主动地把自己放逐于这个法治社会的主流之外。”^{〔15〕}从这段引文中，可以看到如下的基本观念：第一，认为复活的基督已经拥有天上地下所有的权柄；他不仅在教会中作王掌权，同时也在这个俗世的国度中作王掌权，他并没有将这个世界交给撒旦。第二，这个世界乃在那些出于神的基本法则的支撑之下，比如自然法或道德律等，透过民主制订的国家法律体现出来。教会有责任参与到这些可能涉及到自身的（宗教事务之法规）的基本法则的制订。第三，从这个世俗社会的角度来看，教会承认政府在其中所发挥的主体作用，所拥有的从神而来的权柄，并愿意透过登记将自己置于这些基本的法则之下。

从这里我们可以看到，至少对那些在不加入“三自爱国会”的前提下，愿意通过登记与政府建立良性互动关系的家庭教会来说，其教会—社会观显然受到主流改教家们的影响；与路德或加尔文这些主流改教家们强调两种治理秩序的教会—社会观有很大的相似之处：“从有形教会的角度来说，教会除了是基督有形的身体之外，她同时也是一个社会群体。

换言之，在现实世界存在着的有形教会同时处在两种秩序之中，一个是属灵的秩序之下，另一个是自然秩序之下。属灵的秩序只存在于教会之中，神通过他自己的话语、圣灵的工作、以及他所呼召出来的教会的工人，把这个秩序显明在教会之中，显明在每一个有圣灵内在于其中的信徒的身上，也显明在信徒之间的相互关系之中。基督是教会的主。教会站在基督所奠定的地位上。神教会的事工的权柄直接来自于神。由于教会所站基督的地位，决定了教会有其自主权。这个意义的教会是不需要登记的。教会的合法性直接来自于基督自己。这属于教会的神圣性的一面。世俗政府没有权柄来决定基督的教会是否可以存在，或者这是否是一个神的教会。同时，神的教会不等于任何一个世俗的社会团体。但这同一个有形的教会，作为一个社会群体，同时存在于其所在的社会关系之中，存在于神创造世界时所定下的自然秩序之中。在这个领域，神通过所设立由政府来维护所设立的自然秩序。教会在这个公共平面上来登记，意义并不是政府承认其作为教会的存在，而只是作为一个社会团体的法人，来享受她所当有的权力和义务。所以，登记只涉及到教会具有的社会团体的这个侧面，为的是能够作为一个社会团体来尽其在社会中的义务，同时享受其在这个社会中的权力。这里的权力和义务是由国家法律所保证的。”^{〔16〕}

不过，SW 教会的登记被拒绝，以及随后所遇到的问题，也让我们开始认识到中国家庭教会所处的处境，与路德及加尔文这些主流改教家们所处的处境相比，确实有很大的区别。比如与路德那个时期所在的教会相比，就能够看到如下的区别：第一，路德或路德宗教会的牧者们与其所在地的基督徒诸侯们有着很好的良性互动关系，至少在共同信仰的基础上，存在着彼此的信任；在当时改革的艰难处境中，存在着某种共生性关系。第二，在宗教改革的大背景下，国家法律的制订过程中，教会（主要指路德等改

教家们)有比较多的参与,因此,国家法律能够比较多地体现圣经的原则或精神,与教会群体的日常生活有相容关系。第三,教会群体与城邦或诸侯领地的“同构性”:即教会群体与改教城邦或诸侯领地中的居民群体差不多是同一群体,其中的每一个人都是信徒。如果我们将具有以上特征的地区或国家称之为“基督教国家”或基督教世界的话,那么,与之相比,我们今天所生活的处境显然与其有很大的区别。那么,这种区别对于我们这一代的家庭教会走向公开化、进入到公共领域会带来怎么样的思考?在教会—社会观上会与当年的宗教改革家们有怎样的区别?

在意识到上述区别的前提下,关于登记的一个事后的反思是:登记直接将教会走向公开化与寻求合法化等同,带来教会使命的模糊。其实,在中国社会所处的这个时期,教会不再隐藏,越来越走向社会—文化之主流,这种走向公开化的趋向有神的带领,但走向公开化并不必然以走向合法化体现出来。从上述两种治理的神学理论来看,走向公开化确实难以避免与社会建制的相遇,从而导致突破环境与寻求合法化的问题。不过,如果将合法化看作是与社会建制有某种关联,那么这种关联可以不是直接的或同平面的:1)教会作为一个“信仰群体”与其他社会群体不在一个层面上。教会可以在属灵层面上影响这个社会秩序与法则的形成,而并不必然要实际地参与其中。2)寻求合法化是一个长远目标,因而可能是一种几代人的结果(因此是上帝作为),而不是教会长远追求的目标。总之,走向公开,不是一定就可以实现合法化,其实合法化不由得教会的努力而达到。

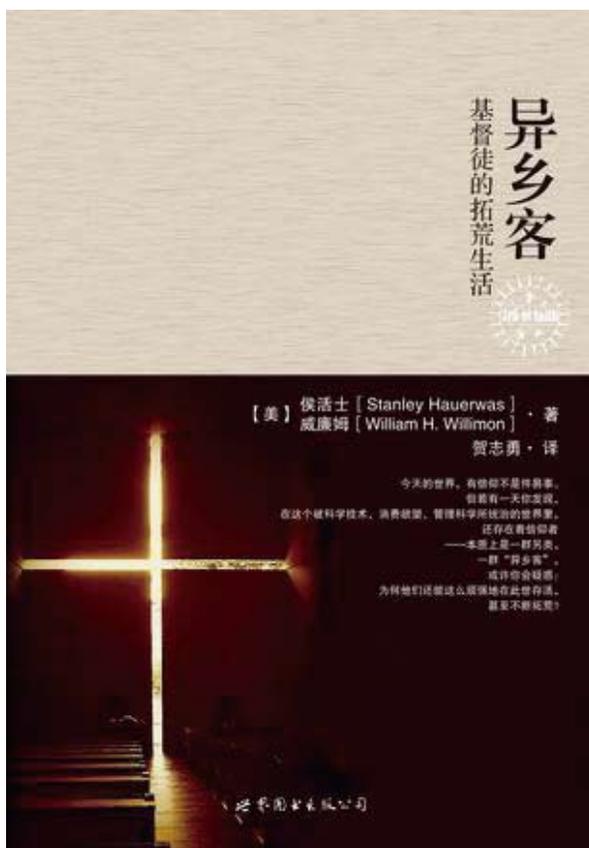
三

如果要与宗教改革时期的教会情况相比较的话,今天家庭教会的处境或许更接近于当年重洗派的社会处境。这种相似性在于:教会都处在

一个多少有些敌意的社会处境下，其中的文化环境也显出与基督信仰相异质的特点。

其实，上世纪中国本土教会、以及在其基础上出现的传统家庭教会，由于受到敬虔派神学传统的影响，都多少有些“小群”或边缘化的特点，其教会—社会观无疑与宗教改革传统中的重洗派传统相接近。其中一个十分明显的特点就是强调世界的异质性，即将世界解释为一个受撒旦控制的有秩序的制度：“因此世界这一个有秩序的制度，乃是由它背后的统治者撒但所管辖的，约翰福音十二章三十一节所记载主的话，说到这世界受审判，所指的世界并不是物质的世界，也不是指世人，因为以他们而论，审判尚有待于将来。这里所说受了审判的世界，乃是指这个紧密的世界秩序，撒但是这世界的创始者，也是它的头。”^{〔17〕}一个直接的结论就是：教会所生活在其中的社会文化从根本上说是异质的，教会不当参与这个世界的组织、制度、文化等方面，因为它们都不过是这个“世界的王”控制这个世界的工具。这种看法就决定了教会在这个世界的主要责任或使命就是拯救个人的灵魂。这在一个著名的比喻中得到比较好的表达：“我们基督徒的看法，认为这条船没有用了，太破旧了，就是救上来，也不过是破木头烂钢铁，机器也是废物，没有一处是中用的，所以只救人，不管船了。把人救上来，船不要它了。而且我们的船东要另造一条新船，是全新的，那是我们所要的新船，这也是我们基督徒对这个世界的看法。”^{〔18〕}

在这种教会—社会观的传统中，我们怎样来看其对公共领域的影响与参与呢？以往我们流行的观念是以为这种传统完全是在躲避，背对着社会；其实也不是，这种传统有其自身的公共领域的概念，或许可以将其称之为狭义的公共领域观。在这个方面，近年来最有影响的表达者就是身处浸信会传统的尤达（John Howard Yoder）与侯活士（Stanley



《异乡客——基督徒的拓荒生活》中译本封面，
<https://img3.doubanio.com/lpic/s25996176.jpg>。

Hauerwas)。

美国神学家侯活士在他出版于上世纪八十年代末的那本著名的《异乡客——基督徒的拓荒生活》一书中，反对传统的基督教文化的观念。他认为这种观念带来了如下的问题：不是教会群体的价值观影响了这个社会，而是社会的世俗价值主导和影响了教会群体。造成这种局面的主要原因是，教会群体总在试图围绕着现代社会中的问题去回应这个社会，结果却被其问题所牵着走：“信仰的现代诠释者只打算让‘现代世界’

来决定问题是什么，因此也就限定了答案是什么。教会的现代难题难道真的是蒂利希所提出的知性困境——如何把古老的信仰世界同不信的现代世界联系起来么？……这种‘翻译神学’假定存在着某种真正的基督教精髓，某种抽象的本质；即便撕去了基督教古老的近东标签，这些精髓本质都仍然会保存完好。但这种观点扭曲了基督教的实质。”^{〔19〕}这种围绕着世俗社会在当下所产生的问题去作出回应的态度，使基督信仰变成了众多从不同宗教角度对时代去给予回应的宗教之一。

那么在侯活士看来，教会与其所生活于其中的这个社会的关系是什么？如果教会有其社会责任或者政治性的话，那么这种责任是什么呢？在正面阐明这个问题前，他首先说明了这种关系不是什么：基督教会不应是国教化的教会，或者自己期待成为这样的教会。教会的存在不依赖于其为这个社会的激进主义或保守主义势力背书，不依赖于其表现出为这个或那个社会群体所称赞的社会功用，以求得这些社会群体的认可：“自君士坦丁以来就颇为流行的假定是：教会在政治上是好是坏，根据教会在这世上到底起好作用还是坏作用来判定；而在本章，我们俩将挑战这一假定。”^{〔20〕}确实可能在不少人看来，教会要进入到这个社会的公共生活中，首先要通过法律途径被政府当权者所接受；其次则是通过社会服务而被社会大众或文化所接受。好像这个过程是一个宗教本土化的通常途径；教会的使命只有在教会团体被这个社会所接受时才能得以实现，教会只有在成全国家的或社会文化的使命中自己的使命才得以成就。这种心态被侯活士坚决给予否定。在他看来：“衡量教会的价值，不是看教会如何成为造福社会的组织，也不是将我们的牧者看成如同其他为人服务的专家。教会的存在自有其理由，它来自教会的使命，而不是来自世界。”^{〔21〕}就是说，教会存在的理由与基础乃在于其自身，而不是为了服务社会。

对于侯活士来说，正如他这本书的书名所揭示的，他用这个处在异质文化包围中的拓荒地上“寄居的异乡人”这个喻象，特别突出了他所理解的基督教会与美国社会及其文化的关系。今天的美国社会已经成为了一个日益世俗化的社会。这种当代的世俗社会文化对于基督教会来说，与其他地区的社会文化表现出的异质性没有太大的区别。不过，侯活士并没有为美国社会的这种变化感到悲哀，相反对于认识到这一点而感到庆幸。因为认识到这一点，给教会反思其与社会文化的关系带来了契机。

由于存在着教会与社会文化的异质性，所以侯活士认为：“基督徒的政治任务是成为教会，而不是转化世界。若说基督徒的首要任务是让世界更美好，这种说法乃有不足，原因之一是，不通过教会，基督徒就无法准确理解、无法正确诠释这个世界。教会基于这样一种假设——即使世界不知道‘耶稣基督是主’意指什么，他们也知道‘和平与公义’意指什么。”^{〔22〕}这里的意思是说，只有当世界理解了“耶稣基督是主”意味着什么，才能够理解真正的“和解与公义”意指着什么。教会所理解和追求的“和解与公义”与世界所追求的和平与公义之间可能存在着某种质的差别。

在这个背景下，侯活士借着批评尼布尔对两个领域的划分而批评了路德两个国度或两种治理的观念。侯活士认为，尼布尔把耶稣登山宝训的教导理解为主要是适用于个人或者两者之间的社会实践上，似乎只有个人才能在生活中活出其中与灵性相关的要求，而一旦进入到社会公共的群体领域，则只能照着社会的公义原则去行事。^{〔23〕}如果是这样的话，这在侯活士看来，无论是登山宝训指导下的个人生活，还是社会公义原则指导下的社会议程，都变成了个人的事情，教会已经不重要的了。如果教会按照社会公义的日程参与社会生活，其实是矮化了教会的社会责任，并没有达到登山宝训中对教会的要求。

其实，教会作为信仰的群体自身就是一种狭义的公共领域，信仰群体的生活就是一种公共生活。而登山宝训是对教会的公共生活来说的，因为它涉及到了日常社会生活中包括婚姻在内的多个具体方面。在登山宝训中，耶稣表达的语式是：“你们听见有话说……，只是我告诉你们……”^{〔24〕}这里前句虽然指的是摩西律法，但这里可以理解为是一般自然法的书面表达，具有社会普遍意义的规范。^{〔25〕}而后句则是借着这对比，耶稣表达出其对门徒的教导显然是高于前面普遍规范的。这里的要求不只是“不可杀人”，而是在生命中同时能活出对仇敌的爱；不只是“不可奸淫”，而是生命中表现出去除了各种淫词与淫念的圣洁。从这里看，侯活士认为，基督徒的社会生活很难靠个人独自地去实践完成，每个信徒既需要依靠他们的救主耶稣基督，同时也需要依靠教会这个生命的团契。教会作为一个信仰群体，其社会公共生活所显出的与信仰生命有关的伦理品性具有某种灵性因素，就其见证了基督及其上帝之国的意义上来说，教会最好地履行了其社会责任。

如果福音书中所记载耶稣的登山宝训是教会这个团体之社会公共生活的主要规范的话，那么它的目标显然高于创造论或一般自然法的方面。按照尤达的表达：“上帝国是一种社会秩序，而这秩序不是隐藏的。”^{〔26〕}如果上帝之国（不再从自然法出发）是好的社会秩序的源头，那么通过教会群体之生活方式的见证，还是希望能够影响到这个社会。不过显露过程是间接而非直接的，是从无形走向有形的过程。这个过程或许可以用“向里翻转”来比喻。就如古代沙漠教父，虽然他们是生活在无人的沙漠地区，但他们对于外面世界之社会生活的洞察，并不比生活于其中的要更差。当人真有终末意识，对永世有深入的默想，可能就会对现世有更真实的认识，比他人更能真实地看清这个世界的真相。同样，只有在当人真委身在信仰的群体中，对这个群体的生活有真认识，那么也就会对世俗的公共生活有

真认识。

不过，这里尼布尔所提的问题依然是有挑战性的：个人道德的提高并不意味着社会组织的道德提高。我们可以将这个句型中的词语换作其他词语的时候，就会提出这样的问题：这样一个自成体系的群体的公共生活见证如何能够影响到与其观念有质上差距的社会领域？如果是指望其中个别人的生命改变，那么个人见识（道德或“三观”等）的提升，是否一定会影响到社会领域中群体见识（道德或“三观”等）的提升？

四

1934年，就是希特勒上台后，认信教会在巴门开会通过了《巴门宣言》的那一年，朋霍费尔在其“谁是今在与昔在的耶稣基督”的授课讲义中，明确地提出这样的问题：今在的耶稣基督是谁？今天人们在世上如何能够找到耶稣基督？今在的耶稣基督以什么方式在我们的生活中？他的回答是：“基督对我们以两种形式今在，一是作为教会，一是作为国家。”^{〈27〉}这是典型的路德宗式的回答。

从这个回答中，可以看到现代神学家的思考与宗教改革家们的一个重要区别：不再是从救赎论与创造论、或者恩典与律法之间的区别来看待两个国度或者两种治理之间的区别。复活的耶稣基督同时在两个领域中作王掌权，表明随之而来的上帝之国同时在这两个领域中显明其重要的作为。基督的国就是指上帝之国，是伴随着耶稣基督的道成肉身、受死与复活而来到这个世上。上帝之国不仅是临在于有形教会中，那些已经得着基督救赎之恩典的人中，同时也临在于这里所说的世俗世界中，影响着那些还没有得着基督救恩的人群。就是说，如《马太福音》28章中所说，天上地下所有的权柄都赐给了那位复活的耶稣基督。他不仅是教会的头，在教会中作王掌权，同时他也在这个世界中作王掌权。我们所

在的生活世界（自然世界）也都是以耶稣基督为中保。强调这种中保的地位与作用，不是一定要回到创造论才能理解，而是要与救赎论关联起来；不是只限于被造时自然法之法则（道的种子），而是借着基督里之呼召而得到确定的那些身分或职分，影响和保护着其所形成的社会关系与秩序。如此体现宇宙之基督的作用：他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。（来 1:3）在这个前提下，普遍恩典是特殊恩典经过重生之人的见证而固化在社会秩序中的结果。

可以用河流的上下游的比喻来说明信仰群体之公共生活与世俗公共生活领域之间存在的关系。信仰群体如同一个上游的营地，社会公共生活的其他领域如同下游被开拓的荒地，真正能够到下游来开拓的，只是从上游下来的拓荒小队。正因为在上游有源头活水，流出来才会有下游的水流。从宏观角度来看，在信仰群体生活中产生的灵性的光亮，会借着思想上的描述与神学家的反思，变成某种成文且有影响的叙事；再通过一些思想家的阐释与学术专家的疏理变成思想领域中精英把握的观念；最后借着思想的传播变成公共领域中普遍流行的思想，这就是一个从上游到下游的过程。这在近代社会发展的过程已经显明出来的，比如康德思想产生的影响，其实背后有一段基督教敬虔派的历史背景。在这个从“上游”到“下游”的过程中，存在着一种分层与“身分转换”的问题。

首先，从“上游”层面来看，就是站在信仰群体的角度来看。在这个角度，教会高于社会其他领域或群体。这个角度体现出来的教会—社会之关系，可以表现为如下几个方面：1）教会以福音为使命，带人重生，装备圣徒；2）鼓励每个圣徒明确上帝的呼召，敢于承担社会关系中的那些正当身分与职分；3）社会关系与秩序正是由这些身分与职分所决定的，或者两者之间存在着互动。因此社会关系与秩序是变化的；透过这些被召的身分与职分的见证，体现了神的保守与护理；4）这种被更新的社会

关系与秩序，代表了对文化的更新，却不具有救赎性，也不具有永恒的价值。

其次，从“下游”层面来看，就是站在教会—社会关系中社会角度来看。在这个角度，教会只是上帝所影响之社会领域中的某一个领域。对于在这个领域中受召承担某种有益于社会之职分的信徒，或者受差在这里拓荒的小队（机构）来说，其所关注的有如下几个方面：1）这个角度关注的确实不是人灵魂的得救，而是如何更好地改善社会关系与秩序。如果说教会牧者的职分代表了教会，那么其他社会职分，如学者或官员等，可以代表这个职分的角度；2）属灵原则如何应用在所属领域，需要专业领域的吸收与消化，而这通常只能通过专业领域中被召的人才有可能；3）在基督再来之前，这两个角度或两个领域，以及属世治理中的不同领域之间的区别，总是会有的。

总之，就家庭教会走向公开化，及其进入社会公共生活这个主题来说，宗教改革时期的两种教会—社会图景对于当今中国社会处境下的家庭教会都有着重要的影响。简要概括，第一种属于广义而分层的公共领域观念，认为教会可以作为公开的“山上之城”，透过与教会外其他相关的社会组织（如政府等），实际地与教会外的广大公共领域产生联系。第二种属于狭义的单一公共领域的观念，教会如同隐藏的“山上之城”，其自成一体的公共生活所产生的影响可能是人眼所看不到的，却对社会发挥着重要的影响。无论哪一种，都表现出这样的精神：教会在这个世上并不是为了自己而存在，乃是为了荣耀神而存在，为了在这个世界中见证基督、并进而影响这个世界而存在。其使命并不是终生在营地中生活，而同时要向下游探索，找到可以被公共领域中接受的公共话语或表现方式，由此可以发出真正有影响力的声音。●

-
- 〈1〉 关于这两种教会—社会观，参见，林鸿信，《教会生态学》，第七—八章。台北：校园书房，2012年，210页。
- 〈2〉 WA 11, 249-51; LW45, 88-90; WA 10III, 252; WA 12, 329-30; LW 45, 217-19。转引自保罗·阿尔托依兹，《马丁路德的伦理观》，顾美芬译，中华信义神学院出版社，2007年，98页。
- 〈3〉 WA11, 249-51; LW45, 88-91。转引自保罗·阿尔托依兹，《马丁路德的伦理观》，95页。
- 〈4〉 保罗·阿尔托依兹，《马丁路德的伦理观》，99页。
- 〈5〉 同上，91页。
- 〈6〉 同上，92页。
- 〈7〉 同上，105页。
- 〈8〉 同上，116页。
- 〈9〉 同上，121页。
- 〈10〉 WA11, 258; LW45, 100。转引自保罗·阿尔托依兹，《马丁路德的伦理观》，125页。
- 〈11〉 WA32, 314; LW21, 20; WA11, 274; LW45, 121。转引自保罗·阿尔托依兹，《马丁路德的伦理观》，124页。
- 〈12〉 同上，135页。
- 〈13〉 麦格拉思，《宗教改革运动思潮》，蔡锦图，陈佐人译，中国社会科学出版社，2009年，213页。
- 〈14〉 参见刘同芬，王怡，《观看中国城市家庭教会》，台北：基文社，2012年。孙毅：“作山上的城——对城市家庭教会发展的一点思考”，《举目》第45期（2010年9月）。
- 〈15〉 “我们为什么要登记”，《杏花》2008年春季号。
- 〈16〉 孙明义，“对家庭教会寻求登记的神学反思”，《杏花》2008年春季号。
- 〈17〉 倪柝声，“不要爱世界”，《倪柝声全集》第五卷，（台湾）福音书房，1991年，401页。
- 〈18〉 同上，500页。
- 〈19〉 侯活士，威廉姆，《异乡客——基督徒的拓荒生活》，世界图书出版公司，2013年，6—7页。本书作者为侯活士与威廉姆两个人，本文为方便，只提侯活士。
- 〈20〉 同上，16页。
- 〈21〉 同上，25页。
- 〈22〉 同上，23—24页。
- 〈23〉 同上，60页。
- 〈24〉 《马太福音》5：21，27，31，33，38，43。
- 〈25〉 加尔文将摩西律法看作是具有普遍性的自然法的书面表达。见约翰·加尔文，《基督教要义》，II，8，1，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，生活·读书·新知三联书店，2010年。
- 〈26〉 尤达，《耶稣政治》，廖涌祥译，香港：信生出版社，1990年，111页。
- 〈27〉 朋霍费尔，“谁是在与昔在的耶稣基督”，中译本见，《第一亚当与第二亚当》，王彤，朱雁冰译，香港：汉语基督教文化研究所，2001年，50页。

对宗教改革的批判性反思

文 / 李晋、马丽

在现代一些基督徒的叙述和想象中，宗教改革是一场开天辟地的全新运动或革命。这一观念事实上忽视了教会历史的一种延续性，也就是对宗教改革前的 1500 年漫长时间中的教会传统和信仰生活，采取了一种虚无主义的想象。

不仅近期对宗教改革前夕生活的研究文献推翻了此类叙述，连较老的文献 [如林赛 (Thomas Martin Lindsay) 的《宗教改革史》] 中也明确地指出了一点 : 宗教改革的福音运动并不是一个与过去历史传承无关的新的孤立现象 ; 相反，它在很大程度上是过去信仰和宗教生活的重新强调和延续。

例如，宗教改革后，大量的诗歌、祷告书、甚至教理问答的形式都是沿用中世纪所固有的内容。“许多人都认为，在路德的主张中没有令人吃惊的新内容，都是他们心中始终信仰的东西，只不过他们不能够使其系统化…传统的信仰始终存在，只要寻找，就能发现其踪迹”。⁽¹⁾ 此外还例如，对教宗权力的批判和攻击，早就出现在 14 世纪的大量激烈的神学争论文献中。

本文首先梳理一下宗教改革中所出现的一些主要观念的来源，和主导宗教改革的动力类型，最后做一些和当下处境相关的反思。

我们认为有三种形式的宗教改革：（1）长期以来的罗马天主教的内在改革，（2）以民族 - 国家主导的新教改革，（3）以底层群众运动开始的反制度化的激进改革运动。

1, 罗马天主教的内部改革

无论是从对历史发展的时间观念来看，还是关于政治 - 教会的关系，从奥古斯丁开始的拉丁教父都为西方中世纪的普世 - 基督教国提供了深厚的信仰基础，特别是在 11-15 世纪，整个欧洲作为一个社会共同体的基础就是建立在罗马教会作为单一的宗教权威之上。^{〈2〉}实际上，在 1075-1122 年，教宗格里高利七世（Gregory VII）所进行的教会改革已经被称之为“格里高利宗教改革”（Reformation）。在此前的欧洲，一方面罗马帝国遭受到土耳其人的入侵，长期在战争中，另一方面，帝国皇帝到诸侯掌握着真正的社会支配权利，因此通常教会的权利是依附于各个诸侯和贵族，宗教的权威通常不在教会主教们的手上，而是掌握在帝国皇帝和诸侯的手中，此时教会圣职的买卖已经非常普遍，直到 11 世纪初。

在这一背景下，欧洲实际上受两种势力的支配：教宗的宗教属灵权力和帝国的世俗权力。但是在很长一段时间里，无论是在观念中还是现实中，属灵权力都是高于世俗权力的。因此在欧洲各个地区，理论上神职人员并不隶属于封地中的国王或诸侯，不受当地律法的约束，也不承担当地纳税的义务，而仅仅服从于罗马和教会内部的法律。因此在财政和法律上，教会和地方王权存在着激烈的冲突。^{〈3〉}

到了 16 世纪，很多人都渴望对于教会进行改革，但他们常在如何对待罗马教廷和教宗的权力上产生出分化的立场。如林赛指出的，他们大致可以分成两类改革派：“一类期望看到僵化了的、拘泥于形式的中世纪教会重新充满宗教活力，同时保留它的一些重要特征，即由教士统治和以教宗为首的教阶制度为基础，实现表面的统一。另一种则希望人们从属灵上彻底摆脱宗教权威的束缚，并在所有信徒皆祭司的原则下重新建立教会。”^{〈4〉}在德国，如果说德皇（来自哈布斯堡家族的查理五世）是前者的代表，那么路德就是后者的最重要的代表人物。

从路德开始的宗教改革为什么在欧洲传播得如此迅速，固然是神学、政治、经济、文化、民族众多因素的综合作用，但同时，不可否认的是，早在路德之前，罗马教会内部长久以来一直有改革教会的观念和运动。在神学上，基督教神秘主义者艾克哈特（Eckhart von Hochheim）和他的学生陶勒（Johannes Tauler）于 13-14 世纪已经提出信徒个人只需通过充满信心的灵魂被动领受上帝的恩典，而且路德还曾在 1516 年给陶勒的讲道集进行了注解，更无须说奥卡姆学派在 16 世纪早期对于欧洲大学的深远影响。^{〈5〉}

在 14 世纪初，反对教廷专断权力和思想和运动已经在罗马教会内部出现过。14 世纪是教权和帝国王权彼此争夺和压制的时期。在 1314 年，帝国产生出两位神圣罗马皇帝之后，其中一位路易四世要求教宗约翰二十二世承认自己的合法性，却在 1324 年被教宗绝罚，从而开始了长达十年的罗马和德国的战争。这一期间，路易支持的一些基督教政治学者重新开始提出了大量的反教权的理论，其中就包括奥卡姆的威廉（William of Ockham）和帕多瓦的马西利奥（Marsiglio of Padua）。在马西利奥的《和平护卫者》（*Defender of Peace*）中，他主张教宗并不是上帝所任命的教会领袖，这点是违背圣经的，并且教宗所使用的强制权力都是属世的，而不符合圣经。^{〈6〉}在 1378 年的教会大分裂（Schism）中，热松（Jean



《陶勒讲道集》

(Johannes Tauler: *Predig. fast fruchtbar zu ein recht christlichen leben*), 1522年巴塞尔版,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tauler_Predig_1522_Titel_von_Holbein.jpg.

Gerson) 就曾专门撰写了批判圣职买卖的著作, 而且提出了教会改革的议题。库萨的尼古拉斯 (Nicolaus of Cusa) 则提出教会必须将属灵和属世的事务进行区分, 并且提出了教会会议应当高于教宗权力的观点。在这一时期, 很多其他基督教神学家和思想家都支持教会会议之上的观点, 如迈尔 (John Mair) 等。在路德那里我们仍看到这些思想的延续。⁽⁷⁾

从基督教在欧洲扎根、在中世纪逐渐形成一种普世帝国的形态之后, 基督教以帝国形式创造了中世纪的秩序, 并且在各种分裂和属灵的迸发中, 将新的产物纳入到自己的框架秩序中。罗马教廷对于弗兰西斯修会的接纳, 就是一个合适的例子。大公教会的观念和传统始终压制着民族 - 宗派主义观念, 政治哲学家沃格林 (Eric Voegelin) 曾敏锐地洞察到了这一点, 他指出, 在中世纪 - 封建时期构成的观念, 包括宗教议会、基督教帝国、基督的奥秘体、以及双剑 (即君王和教宗的权力), 在几个世纪后就都转变成民族国家、人民 / 代表, 自然法、个人权利等等观念, 而在 16 世纪早期, 基督教帝国已经瓦解、无力压制或吸纳新兴的属灵和激进运动进入到自身的体系之中。⁽⁸⁾ 不仅如此, 这种瓦解本身就是秩序的分裂所带来的。普世信仰的观念逐渐被宗派 - 党派部落主义所取代, 个体 - 国家的利益已经不能够通过普世共同体的构建来进行解决, 在宗教会议之上进行改革教会的尝试失败后, 以及伴随着封建制度的瓦解, 只有通过其他方式来解决教会 - 帝国这一构成自身所产生的问题, 这就召唤出了现代新的形势民族 - 国家的形势。直到宗教改革时期, 激发出了罗马教廷进一步的改革, 也被称之为反宗教改革运动。

2, 民族 - 国家主导的新教改革

路德开始的宗教改革, 实际上已经打破了欧洲千年的普世有形教会

统治的传统，创造出一个新的模式，即“民族国家-教会”的模式。就事实而言，宗教改革前，有形教会和帝国同时争夺主权的模式已经不复存在，而是转为一个以民族国家为主导的新模式，也就是一种有形地方教会隶属于世俗政权的模式，世俗权力取代了曾经教宗权力所染指的地方。^{〔9〕}

路德在 1517 年发表了反对赎罪券买卖的《九十五条论纲》之后，接着又发表了《奥古斯堡纪要》(Acta Augustana)，他在这些文字中激发的不只是人们宗教情感，甚至还让普通民众更多感觉到的是意大利人对于德国人的傲慢，却搜刮德国的钱财供教廷挥霍。如林赛所说，当罗马教宗的使节来到德国时，所面对的不仅仅是不再顺服的路德，而是一个慢慢崛起的民族。^{〔10〕}在路德最为重要的作品之一《致德意志民族基督徒贵族》(To the Christian Nobility of the German Nation) 中，标题已经强调了德国的民族意识。而且，在抨击教宗的税收政策时，路德写到：

“每当他们装模作样要打土耳其人时，就派出代理人揽财骗钱，并常常打着同样的旗号发行赎罪券… 他们以为我们德意志人将永远是大傻瓜，会继续供给他们金钱以满足他们难以形容的贪婪，尽管我们清楚地看到，无论时‘上任年贡’或是‘赎罪券’，还是其他进项，都没有一文是用于打土耳其人，而是落入了他们无底的私囊…然而这一切都是以基督和圣彼得的名义干出的。”^{〔11〕}

路德还提出了对德意志社会和教会的改革，即完全废除高居于国家权力之上的教宗的权力；建立德意志的民族教会，而民族教会的宗教会议才是德国最高的议会代表，并且代表德意志教会。^{〔12〕}因此正如教会史学者林赛对此文所评论的，“没有哪一部路德的作品如同这封公开信那样产生如此立竿见影的效果。公开信虽然不是第一部主张德意志的统一而共同行动的纲领，但却是一部最完整的纲领，并被为德意志的统一而奋斗不息的所有德意志人所公认。”^{〔13〕}



《马丁·路德与维滕堡改教家们》(Martin Luther and the Wittenberg Reformers), 作者是德意志画家小卢卡斯·克拉纳赫 (Lucas Cranach der Jüngere, 1515—1586)。此作品中间站立者为约翰·弗里德里希一世 (Johann Friedrich I, 1508—1554), 神圣罗马帝国萨克森选帝侯。他的左侧是路德, 在他最右边是墨兰顿。 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lucas_Cranach_the_Younger_-_Martin_Luther_and_the_Wittenberg_Reformers_-_Google_Art_Project.jpg

在宗教改革时期，德国所处的斗争环境非常复杂，不能被认为只是宗教改革和反宗教改革之间信仰上的斗争。大量的史料表明，在此期间，人们的立场不仅仅是被宗教所支配，而是抱着各种复杂的世俗动机。^{〔14〕}布克哈特在《历史讲稿》中也提到，在宗教改革前，欧洲政治格局中充满了家族世仇，如法国和英国、安茹家族和阿拉贡家族、哈布斯堡家族和瓦卢瓦王朝在意大利的斗争，而德国宗教改革的斗争绝不仅仅只是信仰：

“而是两个竞争教会的利益，跟哈布斯堡王朝与瓦卢瓦王朝的对立，和西方与奥斯曼人的对立纠缠在一起。那是在命运的天平上，一边是新教徒、法兰西斯一世以及土耳其人，另一边是查理五世。各个时期的教宗也与为天主教作战的哈布斯堡王朝为敌，因为后者也想占有意大利。一些时候，他们希望新教徒获胜。尤其让人吃惊的是天主教的亨利二世与德意志新教徒联手反对查理五世。”^{〔15〕}

不只是在德国，民族 - 新阶级的出现似乎比宗教信仰更推动了欧洲宗教 - 革命运动的步伐。在慈文利改教的瑞士地区，冲突的焦点首先是瑞士的雇佣兵制度。法国和罗马教廷都依靠雇佣兵进行战争，甚至瑞士人作为雇佣兵同时出现在敌我两方，因此慈文利等首先以民族主义反对的就是雇佣兵制度。并且苏黎世主要由新兴行会人员构成，已经不再是传统欧洲的封建领主制，而是城市市民为主导，在宗教改革前就宣布城市独立，将教会财产纳入到世俗财产的管理中，进行税收和控制。^{〔16〕}在瑞士西部的城市日内瓦也是如此，在加尔文被请到日内瓦之前，斗争的焦点是传统上控制日内瓦的萨伏依家族，维护城邦的自治；^{〔17〕}尼德兰则是一直处在与西班牙进行民族和特许权的斗争中；^{〔18〕}更不用说英格兰和苏格兰之间新教徒和天主教徒之间为了对抗法国人而进行的联合。

在宗教改革前的中世纪欧洲，无论是教会法还是世俗法，其法律权威的来源是由教会提供其合法性和正当性的解释，而正是以路德改教为标志，

打破了这种二元性的罗马教会模式。路德的宗教改革，特别地强调了教会的不可见性，非政治性和非法律意义的存在这一方面，从而只有世俗国家才具有主权和立法，这点和马基雅维利在《君主论》中所提出的如出一辙。因此，法学家伯尔曼将路德派归入在马基雅维利主义一边，认为此二人共同开创了现代欧洲新的法律和宗教生活的世界。^{〔19〕}现代政治的开始就是以绝对主义的民族 - 国家成为政治的中心为标志。而现代民族 - 国家的起因正是以两个标志为开端：一是马基雅维利出版《君主论》，二是宗教改革。这二者也被认为是开启了西方的现代性。从时间上来看，马基雅维利很有可能在 1516 年已经完成了《君主论》的书稿，他处理的正是中世纪制度的瓦解、基督教作为奠基秩序能力的衰退、民族国家的出现以及权力政治问题。^{〔20〕}因此，在马基雅维利的著作中表现出与路德一样的反罗马逻辑，认为民族（对于马基雅维利而言的意大利）的残酷现状是由于基督教的衰败所导致，究其原因正是因为教宗制度所导致，因此，罗马教廷也是对意大利的统一和民族的复兴最大的障碍。^{〔21〕}政治史学者斯金纳（Quentin Skinner）也指出：

“早期耶稣会的理论家们清楚地认识到关键的一点，路德和马基雅维利的政治理论可以说是趋同的：他们两者出于他们自身不同的原因，都共同拒绝自然法的观念作为政治生活的恰当的道德基础。结果，在早期耶稣会学者的著作中，我们首先会发现常常将路德和马基雅维利作为不敬虔的现代国家的奠基之父。”^{〔22〕}

毫无疑问，新教的宗教改革运动对我们现代基督徒有重要的积极意义，路德本人也是虔诚为真理战斗的基督徒榜样，但尽管如此，我们仍需要对此运动进行批判性的反思，正如林赛对此评论到：

“不要忘记，路德和所有宗教改革家都相信和坚持有形的大公教会，他们所领导的新教运动是有形的大公教会‘内部’几个世纪以来圣洁生

活的产物。然而，他们却丝毫没有预料到，在他们逐步脱离罗马主教的管辖时，他们就渐渐从有形教会中独立出来。他们也没有想到，当他们宣讲上帝之道、施行圣礼和执行教会纪律等做好暂时或永恒的预备时，他们正是建立一个新的教会，或者正是在割断与他们参加受洗的那个有形教会的联系。他们拒绝承认他们的对方是大公性的，在与他们一起出席的各种会议上，罗马天主教总是被‘正式’称为‘旧教信徒’，而他们则被称之为‘奥格斯堡告白信徒’。”^{〔23〕}

基于大量的史料，我们可以把路德的德国改教到荷兰和英格兰等的改教归纳为一种模式，那就是以民族 - 国家出现作为动力所进行的宗教改革，而且教会最终以属灵独立、在组织上却依附于国家权力的形式存在，国家最终接管了由过去罗马教廷控制的地产、税收等，也就形成了现代意义上的绝对主义国家。^{〔24〕}1555年奥古斯堡和约中“教随国定”（*Cuius regio, eius religio*）的原则也说明了这点，民族 - 国家对于宗教信仰享有主权权威，而不是相反，在博丹到霍布斯的思想脉络中，这种原则最终以民族 - 国家的君主取代了基督教 - 帝国的皇帝 - 教宗模式，特别是在霍布斯的《利维坦》论主权和代表中得到了清晰的展现。

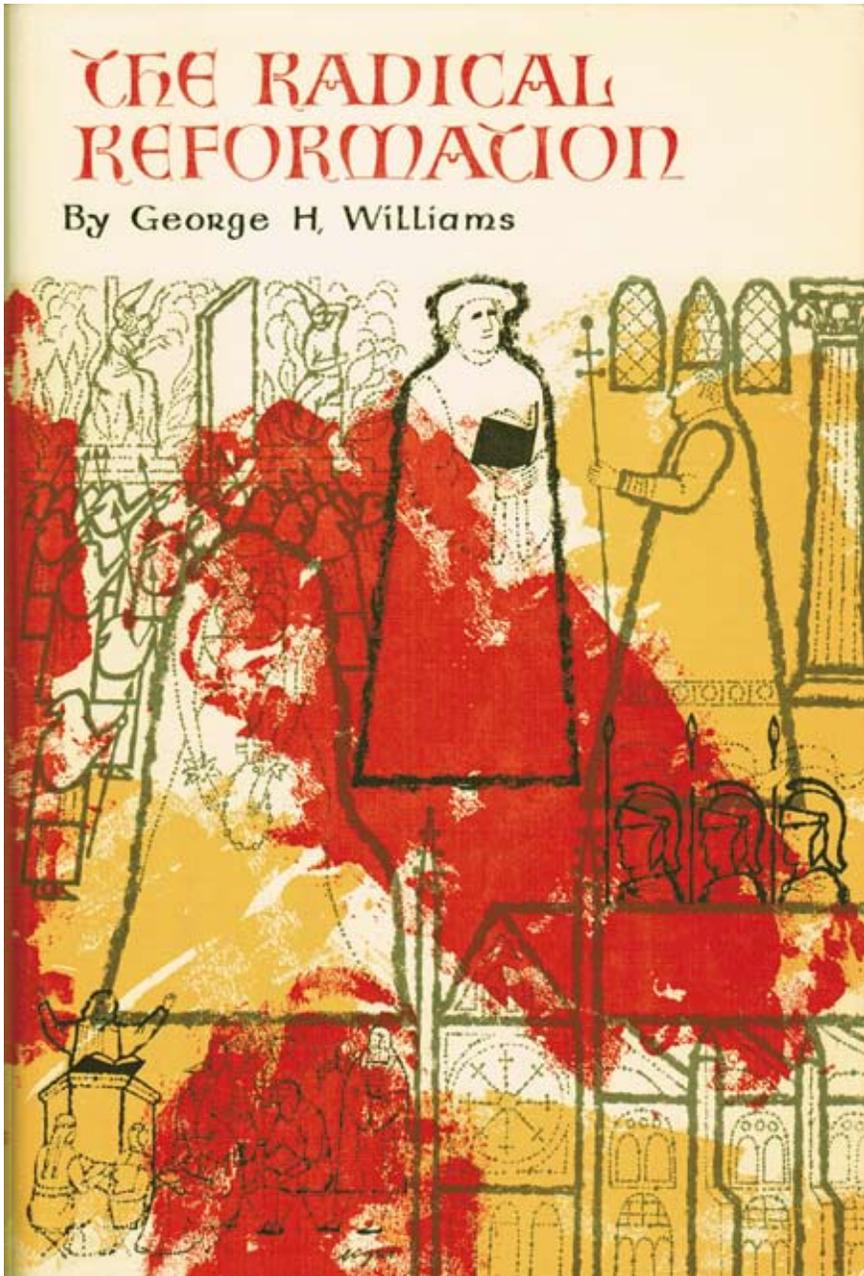
3，新教中的激进改革

在这里需要澄清的是，路德及其宗教改革并不是现代世界出现和基督教 - 帝国瓦解的原因。其实正相反，宗教改革可以作为中世纪瓦解和现代世界出现的一种早期迹象。本文谈论的第三种形式很重要，因为在当下谈论宗教改革 500 周年的文章（特别是中文世界）中，鲜有人提及激进改革派。事实上，由历史反观今日，在很多方面，中国教会很多人目前的属灵立场，特别在对统治权柄的观念、圣礼观、对唯独圣经的理

解上，都与这一传统更具有亲和性。我们需要注意的是，激进改革不是一个组织化的运动，其中也包含了各样的形态和教派。例如，即便在被称为敬虔派和再洗礼派中，也持有不同的教义和主张，有一个从最为激进的社会革命到彻底的和平主义都包括在内的谱系。这些激进运动也不是在宗教改革时期才开始的。在教会历史上，我们很容易看出，其属灵性的根源可以追溯到各种被大公教会通过宗教会议和权力镇压下的孟他努（Montanus）灵恩主义和诺斯替主义 [以约阿西姆（Joachim of Fiore）千禧年主义为主] 等秩序瓦解期间得到了释放。

之所以称它为激进宗教改革，正是因为它具有不同于民族 - 国家、由上层贵族和教士所领导的模式，而相反是采用一种底层群众运动的方式。一方面，这种运动方式以“唯独圣经”的圣经主义作为权力来源，彻底颠覆了世俗和传统教会的教义基础。例如，延续了 1500 年的婴儿洗礼的意义，在此时已经不仅具有宗教信仰上的含义，也标志着个体成为城邦中的成员需要承担城邦中的义务。因此，废除婴儿洗礼等原则，实际上对城市的安全和秩序都带来威胁。林赛对此也持相同的看法，他认为，在宗教改革早期，唯独再洗礼派是不从国教者，“再洗礼派和某个国家教会都毫不相干，这是他们和路德宗，慈文利派，以及加尔文派分离的关键所在……”^{〔25〕} 另一方面，激进宗教改革也倡导人们对中世纪以来建立的封建制度的等级和不平等的反抗。然而，正因为这种激进主义，激进派才受到了不仅包括天主教国家的残酷迫害，在民族 - 新教国家中也是如此。例如，以明斯特（Münster）的围城就展现了激进派在这种处境中受迫害的残酷性。

在这一点上，我们也必须同情性地理解当时民众的处境。在罗茨（Sebastian Lotzer）于 1525 年发表的著名的十二条纲领中，他提出废除某些小的十一税之外，也提出给处于社会底层的农民一些权利。在第四



文中所引一本专注激进宗教改革的著述：*The Radical Reformation*,
<https://images-na.ssl-images-amazon.com/images/I/A15zwskb16L.jpg>。

条和第五条中，提到所有人都应当有权狩猎和捕鱼，也有权在公共森林中收集木头。而现实是，当时的农民并没有这些权利，如果违反甚至会遭到处决。^{〈26〉}

以闵采尔(Thomas Müntzer)为例，他大约在1488-1489年左右出生，在读了伪-约阿西姆的耶利米书注释后，认为自己就是上帝所拣选的工具，是称为茨维考的先知，开始传讲一种激进的圣经主义观，强调通过异象和梦进行的直接启示、属灵的恩赐，而且放弃婴儿洗礼。他也认为千禧年已经开启（这点在很多清教徒的思想中又被再次召唤出来），约阿西姆式的上帝国度的第三个阶段先知和圣灵的国度已经开启，而土耳其人的崛起就是敌基督的化身。^{〈27〉}在以闵采尔等人领导的农民战争期间，德国各地镇压起义，大约有10-15万起义农民死亡。到1525年底，底层农民的状况不仅没有得到缓解，就连德国曾经封建制度中所保留有的一些地方自治也丧失了。^{〈28〉}

然而，这种群众运动之灵在欧洲并没有消失，沃格林敏锐地洞察到了这一点，他指出，在1500年直到1700年，分裂主义和灵恩性群众运动逐渐与新兴国家组织合流，最终以世俗性、反基督教的形势在19世纪开始出现在欧洲。我们可以在马克思、考茨基以及现代马克思无神论神学家（这是个讽刺吊诡的词汇，却是事实！）布洛赫的思想中找到这个幽灵，如恩格斯在《德国农民战争》所展现出的自我意识，并且将19世纪的革命运动关联了起来：

“从1525年的革命中得利的是谁呢？诸侯。从1848年的革命中得利的是谁呢？大诸侯，奥地利与普鲁士。站在1525年的小诸侯背后的，是用捐税锁链把这些小诸侯束缚起来的小市民，站在1850年的大诸侯背后，站在奥地利和普鲁士背后的，是很快就通过国债制服了这些大诸侯的现代大资产阶级。而站在大资产阶级背后的是无产阶级。1525年的革

命是一次德国地方事件。当德国人进行农民战争的时候,英国人,法国人,捷克人,匈牙利人都已进行过他们的农民战争了。如果德国已是分崩离析的话,那末欧洲就更加分崩离析。1848年的革命不是德国地方事件,它是伟大的欧洲事件的一个部分。在1848年革命的整个进程中,它的动因并不是局限于一个国家的窄狭范围之内,甚至不是局限于一个大洲的窄狭范围之内。可以说,曾为此次革命舞台的这些国家,对于此次革命的发生,恰恰起作用最少。这些国家或多或少是一些不自觉又无心无意的原料,要在现在全世界都参加的这一次运动的进程中被重新塑造一番。这一次运动在我们的现存社会制度之下看起来当然只能是一种外来的力量,但它结果正是我们自己的运动。因此从1848到1850年的革命就不能象1525年的革命那样结束。”⁽²⁹⁾

值得注意的是,在恩格斯描述闵采尔的生平时,也注意到了约阿希姆主义的影响,并且恩格斯将德国现代革命的传承直接联系到了闵采尔那里。此外,一个明显的转变就是大公教会的瓦解随之带来了教派主义(sectarianism),最终依旧涉及到了主权的问题上。在写作风格的变化中也可以看出这点,类似但丁的《论世界帝国》的眼界也已经随着失序而消失在17-18世纪的写作中,取而代之的是地理大发现之后游记对于欧洲的冲击。

总结和反思

如上所述,教会的改革始终在制度传统和先知灵恩传统两端进行斗争和挣扎。今天各种立场的人,不论是将宗教改革圣化,还是将宗教改革污名化,他们都必须考虑到,宗教改革本身就是一个多种立场和观念的大剧场,那些耳熟能详的改教家们,也并非脸谱化的角色,他们在

历史洪流中有坚持、妥协和失败，以及承受历史的一切“未料后果”的艰难。传统的影响已经微弱，新的秩序尚未产生，此时如沃格林所指出的中世纪瓦解时的情形，大多数的人都只经验着“个体”的自我，却无法经验到作为传统那奥秘体中的一员，这也许本身就是文明崩溃的症状之一。^{〈30〉}

不管怎样，我们都生活在由宗教改革所开启的一个现代社会中。今天的我们需要对宗教改革进行怎样的反思呢？在宗教改革时期提出的最为著名的口号就是五个唯独，特别是“唯独圣经”直接指向了信仰和教会权力的来源。从史料可以看出，无论是天主教、民族 - 国家的新教还是激进改革派，他们都高声承认圣经的权威性。但是，问题的分歧在于，谁有权柄限制对圣经的解释？天主教是用教会传统和教阶解释权来限制，从极端的例子，再洗礼派的先知传统也是高举圣经作为唯一的权威，而路德宗和改革宗则是依靠教理问答和信仰告白来约束圣经的解释权。随着教会权威在 14 世纪就开始的瓦解，普世教会到今日的基督徒，都仍不得不面对同样这些问题：圣经的解释权最终归属？如何处理圣灵的问题？如何能够断定异端？在宗教改革后，有一些权力已经被世俗国家所接管（如荷兰和英格兰），然而在现代早期，一旦“五个唯独”口号产生的实在背景被淡化后，单单抽离处境谈这个口号，很容易被简化为某种意识形态，这也为德国神学 18 世纪开始的危机埋下了种子。此外，我们需要清楚宗教改革的视野是在中世纪基督教帝国的背景，和奥古斯丁所遭遇的文化挑战，以及今日在多元文化冲突中，已经有很大的不同。任何时候，在基督教中都会有一种复原主义和乡愁主义的倾向，企图重建使徒时代或是回到宗教改革，然而，今日我们真正所要做的，大概更需要用福音和信仰去面对我们自身的处境和挑战并且活出一个实践的生命共同体。

其次，纪念宗教改革也需要让我们反思一个更重要的问题：基督徒

应如何真实地面对历史？教会历史学者马斯登（George Marsden）最近与我们交谈，他说基督徒历史学者的工作很重要，就是对历史的诚实见证，要在复杂的史料中有智慧地分辨出哪些是人为处境的因素，哪些是圣灵的作为，因为任何事件中都有这两条线索，不能单一地建立某种美化或宏大伟业叙事。他早在 2006 年于牛津大学出版社出版的《基要主义和美国文化》一书中做过同样的论述：

“上帝在历史中作工，这是基督徒理解历史的一个核心，但我们只能在我们文化确定的经历处境中认识到一部分。…基督教的历史展现出一种复杂的混合体，交织着神圣因素和人为因素。…我们能做的是对可见之事的史料研究。这一令人谦卑的工作，就是试图分辨出，在历史事件的文化塑造元素中，有哪些是合宜塑造我们对上帝和他启示之理解的，以及哪些是扭曲这一理解的。因为上帝的作为是以历史处境向我们展开的，有不完全的人作为施动者，圣灵在教会中的作为总是与一些文化设定的因素交织在一起。神学家的工作是从圣经标准来确定教会历史中那些真正是圣灵的作为。基督徒历史学者的工作则与此形成互补。”^{〈31〉}

纪念宗教改革绝不是高举圣经照几张相片、开几次盛会那么简单，需要我们深度挖掘一些历史事件、对历史运动的意义进行反思。基督徒的历史观应当是“凭爱心说诚实话”，而不是一味地美化，扭曲历史，为我们所用，进行一种辉格党式的历史阐述和修辞造势。历史学家巴特菲尔德（Herbert Butterfield）写到，辉格党式的历史学家会在一些特定的事件中找关系，从而创造出自我想象的叙事和历史的因果关系。^{〈32〉}在今日，除了发挥一下激进想象，估计没有人能直接继承路德的衣钵，只能在隐秘的圣灵护理中才能回归到大公教会的传统。宗教改革的可贵精神之一就是不断归正到真理实在中，而不是营造出虚幻的历史叙事和毫无污点的圣徒传记。毕竟宗教改革不是一劳永逸的自我颂赞之歌，相反，

我们看到了人在历史中的局限。人需要反省曾经发生的事情，努力向前。历史是上帝荣耀的剧场。我们只能说，“耶和华啊，荣耀不要归与我们，不要归与我们。要因你的慈爱和诚实归在你的名下。”（诗 115:1）◆

-
- 〈 1 〉 中文见：托马斯·马丁·林赛，《宗教改革史》（上），北京：商务印书馆，1992，2。
- 〈 2 〉 Harold J. Berman, *Law and Revolution II : The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition* (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003), 5-6.
- 〈 3 〉 《宗教改革史》（上），15-18。
- 〈 4 〉 同上，324。
- 〈 5 〉 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol.2: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 22-50。
- 〈 6 〉 同上，37-39。
- 〈 7 〉 同上，37-63。
- 〈 8 〉 Eric Voegelin, *History of Political Ideas Vol. IV: Renaissance and Reformation* (Columbia: University of Missouri Press, 1998), 132-133.
- 〈 9 〉 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol.2: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 61-64.
- 〈 10 〉 《宗教改革史》，（上），204-206。
- 〈 11 〉 同上，215。
- 〈 12 〉 同上，216。
- 〈 13 〉 同上，216。
- 〈 14 〉 同上，322-328。
- 〈 15 〉 雅各布·布克哈特，《历史讲稿》，刘北成等译，（生活·读书·新知三联书店，2009），81。
- 〈 16 〉 《宗教改革史》（下），26-37。
- 〈 17 〉 同上，63-70。
- 〈 18 〉 同上，236-259。更详细论述，以及宗教改革后荷兰等现代国家的兴起，可以参见：Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern*

- Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 2003) .
- 〈19〉 Harold J. Berman, *Law and Revolution I The Formation of the Western Legal Tradition* (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983), 29。
- 〈20〉 Eric Voegelin, *History of Political Ideas Vol. IV: Renaissance and Reformation* (Columbia: University of Missouri Press, 1998), 88-89。
- 〈21〉 同上, 68-72。
- 〈22〉 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol.2: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 143.
- 〈23〉 《宗教改革史》(上), 347-48。
- 〈24〉 关于绝对主义国家的论述, 可以参见 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (New York: Verso Books, 2013), 特别是第二章。对其后果, 可以看李晋、马丽, “慈善的困境——托克维尔论现代济贫法”, 《经济学家茶座》总第 77 辑 2017 年 10 月。
- 〈25〉 《宗教改革史》(下), 444。
- 〈26〉 George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), 68.
- 〈27〉 同上, 45-46。
- 〈28〉 《宗教改革史》(上), 英文版 335, 中文版 290。
- 〈29〉 恩格斯, “德国农民战争”, 见《马克思恩格斯全集》第 7 卷, 482-83。
- 〈30〉 Eric Voegelin, *History of Political Ideas Vol. IV*, 247.
- 〈31〉 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 2006), 259-260.
- 〈32〉 Herbert Butterfield, *The Whig interpretation of History* (New York: Norton & Company, 1965), 35-63.

再思宗教改革

文 / 郟佳斌

前一阵子与一位东正教的神父聊天，问及东正教对天主教和新教的看法。对方回答：罗马主教宣称自己的权威在其他四大主教之上（这四大主教分别是：君士坦丁堡主教、亚历山大主教、安提阿主教、耶路撒冷主教），这是其他四位主教不能承认的；罗马教会私自篡改《尼西亚信经》，加入“和子”（filioque）一词；1204年第四次十字军东征，君士坦丁堡被洗劫，希腊正教会如今谈起此事，如同昨日刚刚发生一样；罗马教会的玛利亚无原罪说，后来又确立教宗无谬误说；中世纪时期的炼狱说。这几件是东正教与天主教的最大冲突。不过，总体而言，两者神学和实践分歧都是同大于异，谈合一虽然尚早，但言下之意乃是说合一是最好的结果，只是双方都需要一些耐心。

他继续说，但新教又是另一回事了，东西方大公教会虽然彼此不和，分歧一时无法弥补，但二者均知“本是同根生”，双方均承认彼此的大公教会地位、圣礼的有效性。新教毕竟是“分裂”的产物，远离“大公教会”，且于神学上有诸多“创见”，与古代教会传统的接续更打问号。意思似乎是说，天主教偏离正统，新教距离正统就更差十万八千里了。

俗话说，“他山之石，可以攻玉”。站在另一个角度审视自己的信仰可能更看得清楚。这位神父的话虽然不顺耳，但这也在某种程度上代表了由东正教和天主教两大基督教宗派共同的立场。本文基于笔者在中国大陆家庭教会所见所闻进行一些反思，在纪念宗教改革五百周年之时呼吁大家更为理性，甚至批判性地看待这次改教运动。

教会再次分裂

如果说东西方大公教会分裂一事由来已久，所谓冰冻三尺非一日之寒，几百年的冲突终于爆发也属情有可原，何况分裂之后双方虽有积怨，但毕竟同根而生，基因颇为相似，同属古代教会传统流传下来的谱系，虽然双方不再往来，但也是一家人闹矛盾，最终还是一家人。毕竟如双方都认同的《尼西亚信经》所言，教会乃是“独一”的教会，虽然分裂，仍属同一教会，虽神学各种侧重，但信仰的另外核心层面，如敬拜、礼仪、对传统的重视等等均极为类似，所谓兄弟阋墙，虽有不同，但双方均予理解和包容。

至于五百年前的那次分裂，其性质颇有不同，其发生原因有很多人已经给出了相当透彻的分析，无论是从当时的政治、教会、思想、文化层面，相当有说服力。此文不再赘述，本文仅讨论这次事件中最核心的几个概念。

什么是教会

如果说《尼西亚信经》里“独一、神圣、大公、使徒教会”所言非虚，就如路德、加尔文等人所言，改教家才是真正地回归正统，那么教会就不能有两个，甚至三个。针对此问题，改教家以信条的方式给出了自己

的理解。

《奥斯堡信条》第七章论教会，论到只要传讲福音真理和施行圣礼便是教会，即可维护教会合一。同样地，《比利时信条》亦给出类似表述，“有纯正的福音真道”，“基督所设立的圣礼是否在这教会中得到纯正的施行”，“是否按教会法规惩处罪恶”。此所谓判断真教会的标记。两个信条均给出了判断教会的标准。^{〈1〉}

《比利时信条》第二十七章论教会，宣称相信“大公使徒”的教会，且着重使用以下语言：“基督是永远的君王……这一神圣教会得蒙上帝的保守和扶持，抵挡全世界的攻击。虽然这一教会有时显得非常渺小，在人的眼中被视为乌有，正如在亚哈掌权的危险时期，上帝仍然为他自己保留了七千人，他们都是未向巴力屈膝的。”很明显矛头对准了当时的大公教会，“得蒙上帝保守和扶持”的，“抵挡全世界攻击”的，“七千人”，“未向巴力屈膝”的，无疑是改教者们。

第二十九条论及真假教会，其言外之意乃是，如果在天主教之外另有一个或多个教会，就会产生如下问题：

第一，在天主教不承认新教教会的情况下，如何看待两个教会。第二，当新教教会无法在制度上彼此合一之时，如何看待改教之后的各教会。对于第二个问题的解答放在第二十七章解决，只要符合大公教会特征的均属教会一员，无论这些教会之间有无相通。对于第一个问题的解答正是第二十九条，如果天主教无法承认新教诸教会，那么其中肯定有真有假，在此，《比利时信条》这么表述：“至于假教会，乃是更多地将权能和权威归于自己和自己的规定，而不是归于上帝的圣言，也不把自己顺服在基督的轭下。假教会不仅不按照基督的教训施行圣礼，还按照自己所认为合适的加加减减。她依靠人过于依靠基督，迫害那些按照上帝的圣言圣洁度日，并且责备她的谬误、贪婪和偶像崇拜的人。这两种教会各不



《奥格斯堡信条》(The Augsburg Confession) 绘本, 作者为捷克画家瓦茨拉夫·豪勒 (Václav Hollar, 1607—1677), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wenceslas_Hollar_-_The_Augsburg_Confession_\(State_2\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wenceslas_Hollar_-_The_Augsburg_Confession_(State_2).jpg).

相同，很容易分辨清楚。”这一论述显然是说天主教会就是这样的假教会。

在教会论上的分歧，使得改教家们在教会层面无法再与大公教会团聚，甚至爆发激烈的暴力事件与冲突。改教家们也纷纷寻求各地倾向改教的政府求助，试图寻求同情和庇护，如同情改教的瑞士诸多独立城市，英格兰，低地国家等。⁽²⁾

针对这种处境，天主教在天特（Trent，也有根据意大利语“Trento”，译为特伦托）召开公会议，试图解决这一棘手问题，后来产生了论战性极强的教会法令（decrees）和法规（canons）。会议前后历经18年（1545—1563），针对宗教改革产生的诸多教义冲突提出抗辩条款，语气极为强硬（全文充满“可咒可诅”字眼，可见天主教已经意识到极深的危机）。若说此会之前教会合一仍有指望的话，这次会议的召开可算是铁板钉钉，于合一毫无指望了。会议针对改教运动提出的诸多教义争论，内容触及“信经”（重申大公教会《尼西亚信经》，确认自己正统之地位），“正典”（何为《圣经》正典书目，对抗路德等人的“圣经批判”），“原罪”（反对重洗派，反对新教对洗礼赦罪的理解），“称义”（反对“惟独因信称义”，强调行为的作用），“圣礼”（焦点在于圣礼数目、洗礼、圣餐礼），“炼狱”。除教义争端之外，会议试图改革教会纪律，针对中世纪晚期教会纪律松散导致的腐败加以改革。可以说，此次会议反映了天主教会与改教家们在教义层面的重大分歧与隔阂，也在教会实践层面区分了两者。⁽³⁾

有趣的是，早期教会确定“正典”的时间是四世纪末，可以说教会在初期三百多年间并没有统一的《圣经》正典，这一问题似乎并没有哪个教父很着急要解决。“原罪”、“称义”都是奥古斯丁神学下的词汇，奥古斯丁与伯拉纠之间的矛盾并非是所有教父面临的抉择，恩典-行为并非一定是对立命题。（Pelikan, 22）东方教会似乎从来没有面临两难抉择的困扰。有学者研究，中世纪晚期出现众多神学家提出与路德等人相似

的神学立场，但教会似乎容忍了前者但无法容忍后者，原因是什么？^{〔4〕}

关键问题应当在于改教运动极大影响了教会合一，在天主教看来，使徒的统绪，或者说基督信仰肉身的传承仅在大公教会，即天主教会。没有人的判断可以高过大公教会的判断，《圣经》“正典”乃是教会认出并确立的，此外没有更高的标准，当改教家宣称圣经“正典”有别于教会传统之时，在天主教看来，这是人的权威大过了教会的权威。正如同改教家们定义谁是教会的时候，人的权威大过了教会的权威。

谁是权威

当改教家宣称《圣经》是最高权威之时，并未完全舍弃传统，而是不断回到教父的作品支持自己的观点。改教家与天主教对于早期教父的观点不甚相同，虽然二者均引用教父，但天主教倾向认为教父的传统与《圣经》并行不悖，前者作为口传传统与后者的书面传统权威性相等。改教家却认为教父著作只是对《圣经》的见证，前者权威性无法与后者相比。但谁来决定教父的观点与《圣经》观点相同还是相悖？似乎只有改教家本人了。虽然改教家们不明言这一点，但从路德和加尔文等人的著作很容易便可看出来，教父作品是可以按照自己的观点进行褒贬的，比如路德专爱奥古斯丁，尤其讨厌耶柔米（Jerome，也有译为“哲罗姆”）。^{〔5〕}

另有人指出，关于“唯独圣经”的理解存在多种，改教时期最为极端的重洗派，完全舍弃传统的教导；路德的进路也遭到批评，因为正如同以上论证所指出，路德实际上已经凌驾于教父权威，甚至《圣经》权威之上了；第三种是改革宗最为推崇的加尔文倡导的进路，即尊重早期教父，以《圣经》为最高权威的传统。（参见大牛写的《宗教改革所理解的“唯独圣经”》一文^{〔6〕}）但值得一提的事实是，当这些先锋改教家去世之后，

新教对于教父的研究热情极度减弱。虽有众多文献证明早期改教家都是教父研究的专家，然而教父作品的影响在改教之后逐渐式微，能够阅读奥古斯丁的人已是凤毛麟角，更别提后人编纂的上百卷教父著作集了。

回到天特会议论战的几条教义，其目录显明了宗教改革论争之焦点。改教家们的焦点重心在于教义论争，加尔文强调的教会传统也把重心放在正统教义之上，换句话说，如何用一种理性的方式获得古代教会留给我们的传统。如果这是值得我们注意的唯一问题，我认为加尔文已经用最好的方式表达出了最合乎中道的观点。（详见上文提及的大牛的文章）^{〔7〕}

肉身的传承

“道成了肉身，住在我们中间”（约 1:14），耶稣传道带领门徒有三年之久，复活过后又与使徒一起生活四十天。使徒约翰驳斥诺斯替异端的时候写道：“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的”（约壹 1:1）。使徒多马亲手摸过耶稣的肋旁，耶稣复活之后向门徒显现，“后来一时显给五百多弟兄看”（林前 15:6）。《圣经》显给我们的信仰并非真空中的信仰，“手里拿圣经，心中有圣灵”也显然不是使徒的信仰。大公使徒的信仰需要观看，亲身经历，信仰的传承也是藉着观看与亲身经历。曾经有人从教会里出去，宣称旧约的上帝邪恶，新约的上帝才是真上帝，随口解释《圣经》，逻辑还能连贯畅通。教父爱任纽（Irenaeus）反驳此论的方式并非只是驳斥对方观点逻辑有误，或只引用《圣经》证明自己的观点更有道理，他也同时宣称，这些异端的教训是使徒从未教导过的，同时也是使徒的传人从未教导过的。换言之，爱任纽认为使徒留下了某种意义上“肉身”的传承，而这一传承是区分异端的重要方式。^{〔8〕}

试想，如果上帝拯救人的方式并非道成肉身，而是赐下一部圣书之

后又给了一套正统解释，是否这样的信仰模式更加符合我们的理想呢？如果是这样的话，基督教岂不更容易保持其正统吗？然而上帝却选择一种更苦难的方式带领他的教会，使得我们的信仰不只是理性上的论辩，而更多是一种生命的传递。

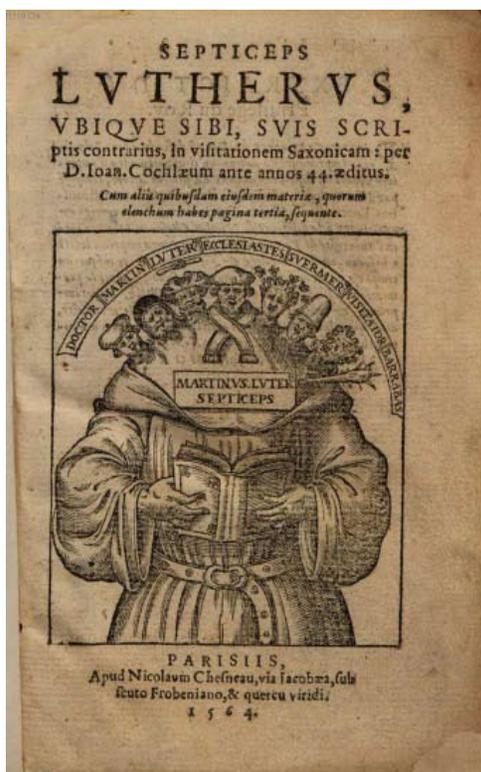
关键问题是：大公教会到了中世纪末期是否还存在某种意义上的“肉身”传承？当改教家们为教义问题激辩的时候，不知是否想到信仰传承的另外一面。更重要的问题是，如果这肉身传递的重要性与教义争辩同等重要甚至更加重要的时候，与大公教会断绝关系的改教家们又该如何去应对和平衡呢？

宗教改革时期有个名叫约翰内斯·科克莱欧斯（Johannes Cochlaeus）的人文主义者写了本书，名叫《七头怪路德》（*Septiceps Lutherus*），指责路德的多面性，其中一面描述路德成为了新教宗。^{〔9〕}怎么可能？路德不是极度反对教宗吗？如何成为新教宗？是否约翰是盲目指责？从史料来看，科克莱欧斯的确有其道理。路德生前即被慈运理等人奉为先知以利亚，路德所写书籍被广泛印刷，加上口头传播，可谓影响深远。此时的路德已经不再仅仅是需要和同僚讨论、修正自己观点的大学神学教授，他俨然已经成为仅次于《圣经》之外的最高权威。（Kolb, 19-21）

不幸的是，这是新教教会的普遍情况。教会领袖解释的《圣经》就成了“惟独圣经”的唯一诠释，若是此教会领袖还得了马丁·路德曾经得到的利器：媒体传播，就更容易落入成为“新教宗”的试探当中。

哪个传统

天特会议的焦点反映出改教家面对的主要问题，一是教义问题，二是教会纪律。假如改教家成其所愿，建立了传讲纯正教义，施行教会纪



约翰内斯·科克莱欧斯（Johannes Cochlaeus, 1479—1552）著《七头怪路德》（*Septiceps Lutherus*），1564年版，<http://expo.bib.kuleuven.be/excathedra/files/original/743379119709e3269b3af322b30fb8ae.jpg>。

律的教会，所有的问题就会迎刃而解吗？

从早期教会开始，遗留给宗教改革时期的传统在我看来至少有二，一是我们先前讨论过的早期教父传统，基督教的基本教义信条都可以在教父的作品中找出来。不仅如此，早期教父的作品有一种灵性的追求、敬虔的热忱、对上帝圣言的狂热。理性不是干瘪无趣而是充满灵性的，如奥古斯丁的《忏悔录》对上帝的探问、恳求，很多问题没有答案，但这种信仰的好奇何等激励我们。^{〈10〉}

教父奥利金饱受争议，尤其是教会在六世纪定其为异端（是否合理

仍待商榷),但他对信仰的热忱恐怕超过大多数人,他对上帝圣言的热心也恐怕超过大多数人(写了《圣经》大部分书卷的注释),其“寓意解经”方法屡屡遭人诟病,然而学者们逐渐发现其解经方式亦有迹可循,并非毫无章法。奥利金有名言:“我想成为教会的一员,不想被人归在异端名下,而是耶稣之名下,此生此世背负此名。此生所愿,行为灵魂,莫过成为基督徒,被人称作基督徒。在我尚能帮助你们,作长老,传讲上帝之道之时,若违反教会纪律,违背福音准则,在你们中间败坏了名声,就让全教会众口同声,将我砍去,丢在外面。”^{〔11〕}

还有众多教父留下的属灵遗产,改教家们的确受益良多,也努力拾回这些遗产。现今教会实在值得借鉴和努力。

然而如我上文所言,教父的遗产在改教家的口中,多数乃是用来支持后者提出的诸多论点,主要的表现形式是理性的表达,这是基督信仰的其中一个维度。但并非全部。

第二个重要遗产是修院传统,与其主导的灵修传统。改教家对修院颇多批评,虽然中世纪晚期的修院堕落腐败,但褒贬应平衡,过度的批评就有失客观。

提起修院,人们的第一反应可能是远离世界到一个封闭的地方去躲起来。听起来是一种逃避的态度,很容易做到。但如果你腰缠万贯,家境富裕,又年轻有为,选择这样一条道路似乎就没那么容易了。实际上修院从来都不是完全封闭的场所,最早的宣教士是修士,与异教文化接触最多的也是修士,能提供最好的教育场所是修院,最早的科学艺术思想最发达的地方也是这里。可以说,修院并非与世隔绝之所,反而与世界保持一种动态的联系。^{〔12〕}

早期的修士之所以离开繁华的世界去寻找宁静之所,目的是要与内心的罪恶争战,因为这些修士发现,即使自己的眼目远离了花花世界,

内心罪恶的挣扎仍然非常强烈。某种意义上说，这些内省的修士发现了更为深刻的现实。再者，修士看重各种德行的操练。尤其是保罗所说的“如今常存的有信、有望、有爱，其中最大的是爱”，请注意保罗说的并不是信，而是爱。早期一些关于修士的故事反映了这一侧重，其中一则如此记载：

“一天我看到三个修士同时受了同样的羞辱，第一位觉得自己很受伤，他倍感沮丧，但克制自己不发一言。第二位为自己高兴，反而替那位羞辱了他的人忧伤。第三位只想到另外两位受苦，内心充满同情，并为之痛哭流涕。”

这则故事结语是，“第一位源于恐惧，第二位内心渴望得奖赏，第三位乃为爱心所动。”

《沙漠教父言行录》里记载着这么一段：“阿爸迪奥多西问阿爸帕博：‘请赐我处世箴言。’后者犹豫良久终于说道：‘须有怜悯世人之心，因怜悯赐我们与上帝交谈的自由。’”^{〔13〕}

耶稣不同样讲到：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”吗？早期教会用生命践行基督的信仰，此见证代代不息。正是教会鲜活的“肉身”传承，批评教会腐败的同时，不应对这种优秀的传承视而不见，甚至完全拒斥。当改教家们力行改教，教会分裂，其后新教信仰与传统大公教会渐行渐远，这些先贤的事迹也变成了遥远的历史，鲜活的生命见证成为绝响。对此，新教的教会又该如何反思？尤其是当新教教会一再分裂的时候，虽然书面的教义可以保存和流传，那么“肉身”的传承又该如何保存和流传？

让我不得其解的问题是，当改教家与传统的教会断绝关系的时候，“肉身”的传承又是如何从断裂的教会之间得以接续的？或者说，一种“正统”的肉身传承到底是如何产生的？新教产生的“肉身”传承品质与传统的教会之间到底有何异同，两者可以划等号吗？

结论

教会的分裂一定是基督身体的撕裂，所幸的是，后人能够从中看到上帝的恩典。可悲的是，很少人可以看到上帝的咒诅并从中汲取教训。我的东正教朋友看宗教改革，首先认为这是一次分裂事件，我认为这是一个不错的视角，有助于我们思想自身传统，并汲取有用的东西，最终让我们更加靠近那位道成肉身的上帝。◆

参考文献：

Kolb, Robert. *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520-1620* (Grand Rapids: Baker Books, 1999).

MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation: A History* (New York: Viking Penguin, 2004).

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971).

Rev. H. J. Schroeder, O.P. *The Canons and Decrees of the Council of Trent* (Binghamton and New York: B. Herder Book Co., 1941).

Archbishop Chrysostomos, *A Patristic Reader* (Belmont: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 2010).

〈1〉《比利时信条》，参照王志勇译本。

- 〈2〉 众所周知，路德在德国改教获得成功，原因之一便是选帝侯腓特烈三世保护。日内瓦、斯特拉斯堡等地也成为改教重镇，均因当地政府支持改教家，为之提供庇护。当宗教冲突升级，尤其法国的胡格诺派与和平的重洗派门诺会受到天主教或新教政府逼迫之时，很多人逃到低地国家（如当时的荷兰、比利时等地）避难。英格兰的亨利八世与罗马教廷决裂，在全国境内施行改教运动，不管其动机如何，这次事件显示了政治力量在宗教改革中强大的主导。详细内容请参考：Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Viking Penguin, 2004).
- 〈3〉 天特会议并非单次会议，而是在不同时间举行的一系列会议。官方文献显示共有 25 次会议，每次会议针对不同问题提出教会的官方回应。文献的重心放在“圣礼”一项，亦可反映出天主教会的神学重心。本文参考 Rev. H. J. Schroeder, O.P. 的译本, *The Canons and Decrees of the Council of Trent*。
- 〈4〉 有人发现路德等人对教会的批评早已在他们之前出现，改教家们提出的几乎所有命题都已经被人提出过了，但不同的是路德等被教会开除教籍，引发强烈的社会动荡和变革，但前人却没有。有作者使用“私意绝罚” (arbitrary excommunication) 描述改教家的遭遇。详见：Paulette J. Buchanan, *Arbitrary Excommunication: The Reformation Doctrine of Catholic Theologians*. 此文未经正式出版，为作者的硕士论文。
- 〈5〉 路德早年入奥古斯丁修会，后成为旧约博士，延续中世纪大学传统，曾教授彼得·伦巴德 (Peter Lombard) 所著《箴言四书》 (Sentences)。此书以系统神学的方式写出，搜罗了众多教父对不同神学问题的见解，成为中世纪后期的标准神学教科书。其中奥古斯丁的引言尤其多，路德从此书获得了对奥古斯丁的初步了解。从路德的代表作《加拉太书注释》、《罗马书注释》等即可看出奥古斯丁对他的影响。然而，路德的批判方式太过极端，他甚至由保罗神学判断《雅各书》应该被移出《圣经》正典。有趣的是，在教父亚他那修 (Athanasius) 给出的一份《圣经》正典目录中，包括《雅各书》在内的大公书信被列在保罗书信之前，在某种意义上显示了早期教会对雅各、约翰的尊重甚至超过对保罗的尊重。这一传统仍旧保留在东正教会之中。
- 〈6〉 此文发表在《教会》杂志，2016 年 5 月号，总第 59 期。
- 〈7〉 此文给出几点建设性建议，分别是：“第一，教会必须在认识论意义上，重新确认并持守《圣经》作为神话语的最高权威。”“第二，教会必须在教会论和释经的意义上，尊重被历史教会借着《圣经》检验的教会传统，将其作为信徒解释《圣经》的帮助。”“第三，被历代教会借着《圣经》检验的教会传统，只能是信徒解释《圣经》的帮助，而不能成为最高准则。”此

文第二条论点与本文不谋而合，另外两点，此文给出了一些质疑和讨论。

- 〈8〉 关于爱任纽的观点，详细参考：James R. Payton Jr., *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies* (Eugene: Pickwick Publications, 2011), 55-59.
- 〈9〉 此书全名为：*Septiceps Lutherus, ubique sibi, suis scriptis, contrarius in visitationem Saxoniam*。作者约翰内斯·科克莱克斯（Johannes Cochlaeus）曾是马丁·路德最重要的论敌之一，言辞犀利。此书的想法来自于改教初期讽刺路德的一幅画，画像中路德庞大的身躯上有七个不同的头颅，分别代表了路德扮演的不同角色。这七个不同的角色分别是：博士、修士、异教徒、传道者（更清晰的意思是以传道煽动众人）、疯子、新教宗、手着刺棍的莽夫。
- 〈10〉 加尔文神学院的教会历史教授大卫·瑞拉斯丹姆（David M. Rylaarsdam）写过一篇名为“Theological Reflection and Augustine's Confessions”的文章，讨论奥古斯丁《忏悔录》的几个特点。在他看来，奥古斯丁的神学反思有六个特点，分别是：“专注”（attentiveness）、“探求”（inquisitive faith）、“祷告”（prayer）、“浸透于圣经的经验”（experience marinated in Scripture）、“对话”（conversation）、“塑造”（formation）。
- 〈11〉 引文出自奥利金 *Homily 16 on Luke and Homily 7.6 on Joshua*。有关“寓意解经”的传统和历史，参见：*Biblical Interpretation in the Early Church*, trans. & ed. by Karlfried Froehlich (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 1-29. 此文指出奥利金的“寓意解经法”并非他的独创，而是延续使徒的解经传统。后来中世纪的“四步解经法”延续了奥利金的解经实践。虽然教会认为奥利金某些教义出现偏差，但其解经方式却影响深远。
- 〈12〉 有关中世纪修道主义的资料汗牛充栋，若想简要了解可参考：Brian Tierney and Sidney Painter, *Western Europe in the Middle Ages, 300-1475* (New York: McGraw-Hill, 1970)，此书有中文译本。
- 〈13〉 节选自：Oliver Clément, *The Roots of Christian Mysticism: Text and Commentary* (London: New City, 1995), 271-274.



Vom Regenbogen vnd gericht.

Es wird Gottes zorn offenbart vom himmel über aller
menschen Sünden leben vnd vnrecht. Roman. 1.
wir sind allzumal Sünder vndt in alle dem des preijs
das sie sich Gottes nicht rühmen mügen Roman. 1.

Vom Teuffel vnd Tode

Du dünnde ist des Todes speis aber das geizt ist der sünden
krafft. 1. corinth 15.
Das geizt richtet zorn abt. Roman. 4.

Vom mose vnd den propheten

Durch das geizt sonet erlösnis der Sünden roman. 3.
1. timothe. 11.
Das geizt vndt prophezei gehen bis auff Johans zorn



《律法与恩典》(Gesetz und Gnade),

作者为德意志画家老卢卡斯·克拉纳赫 (Lucas Cranach der Ältere, 约 1472—1553),
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ad/Cranach_Gesetz_und_Gnade_Gotha.jpg.

反思宗教改革的“称义”与“成圣”

文 / 以勒

费城威斯敏斯特神学院教会历史教授卡尔·楚曼（Carl Trueman）认为，宗教改革本质上是一次回到神学救恩论的教牧性改革。其核心问题是关于“人到底如何才能得救”的救恩论问题；它所涉及的范围则包含个人与教会的所有生活领域。只不过，这一次圣经启示的真理站在了改革的少数派一方^{〔1〕}。

对“称义”与“成圣”的区分，是新教对救恩论的最大贡献，也是新教改教以来最大的教牧性挣扎，些微差别都会导致重大教牧实践的差异，也常常引发出相关的“福音与律法”、“律法主义与反律主义”等讨论。

在实践当中，最大的问题不在于是否能够从神学角度，全面完整地描述“称义”与“成圣”的教义以及两者的关系（虽然这在教牧人员中已经是少数），而是在于实践当中两者的脱节，常常导致厚此薄彼，不能兼顾。不是因为强调称义而忽略了成圣，倾向反律主义，就是过度重视成圣而减弱了称义，变成律法主义。

对比中世纪和现在的罗马天主教，新教这一挣扎的根本原因在于，把“人如何在上帝面前成为义人”的时间点从人生的终点，推到了信仰的

起点。由于中世纪救恩论和教会论的特殊性，虽然改教家们努力维持救恩的完整性，不断强调成圣，但在实践中，这个“称义”时间点的改变常常导致救恩论被简化成个体性的“因信称义”（这一点在华人教会非常普遍），不仅削弱了内容丰富的救恩论，而且导致救恩论与教会论的分离。

中世纪的“因信成义”救恩论

耶稣基督的死与复活，把救赎置于基督教信仰的核心，基督教的诞生本身就紧紧围绕着“耶稣到底是谁”这一问题展开。使徒行传的中心信息就是：旧约启示预言的弥赛亚是死而复活的救主，耶稣就是那位弥赛亚。（徒 17:2-3）这一问题在初代教会，细化成为对耶稣基督位格（耶稣本质上是谁？）与耶稣基督之救恩工作（耶稣成就了什么？他的救恩是如何临到一个人的？）的讨论。前者产生了大公信仰的“三一神论”与“基督论”，后者在西方教会则产生了以奥古斯丁的恩典论为核心的救恩论。

奥古斯丁以拳拳牧者之心关注每一个灵魂的得救。他的救恩论以回应伯拉纠异端为背景，主要处理人在救恩中的角色问题：人得救到底是神人合作的结果，还是唯独神主动的恩典，人没有任何的功劳。

这一救恩论的争论，在公元 529 年的奥朗日会议（Council of Orange）上得出定论，并被认定为教会正统：人已经全然堕落，“自由意志”完全无法转向神；救恩计划不仅在永恒中是出于上帝主动的恩典，而且对于每一个人，都是上帝主动恩典的临到和运行，人才会产生出归向神的信心；一个领受了神恩典的人，有能力与责任活出良善。但不幸的是，这一彻底摒除了“半伯拉纠主义”的正统教义，在教会历史中丢失了一千年左右，直到天特会议（Council of Trent，也有根据意大利语

“Trento”，译为特伦托)前夕才再被发现。因此，恩典究竟如何临到一个人，人的自由意志与行为到底扮演什么角色，在中世纪是救恩论中尚未彻底解决的问题，并且导致各种“半伯拉纠主义”不断以不同形式出现。^{〈2〉}

与爱任纽和东方教父不同，奥古斯丁救恩论的核心关注点是：一个罪人如何得以在上帝面前成为义人。这也成为整个西方教会传统的救恩论关注点，之后的救恩与圣礼都围绕着这一关注展开。而在西方传统里，武加大拉丁文译本的“成为义”一词与相应的希腊原文不同，含有“由上帝启动的改变”的意思，即当时教父们讲的“单单是那些被上帝造成义人的，才被称义”。^{〈3〉}“成为义”这一含混不清的概念，成为教会史上救恩论中的主要挣扎。中世纪的神学家们竭尽全力，试图全面一致系统地解释所有相关经文，给出关系到人论和教会论的整全救恩论。^{〈4〉}

经过几百年的努力，特别是托马斯·阿奎那的贡献，西方教会在中世纪形成了一套全面的救恩论教义。天特会议之前，这套教义虽然一直没有神学规范性的正统阐述，但是从持托马斯主义的主教们作品来看，内容则是相当一致的。^{〈5〉}在这一整套救恩论中，阿奎那的人论在其中起了很关键的作用。

中世纪的人们了解每一个人在上帝面前都是罪人，既有自己人性当中的恶、行为上的罪，也有从始祖亚当继承下来的原罪。上帝不仅自己全然公义，而且也要求人全然公义。当基督再来时，他将审判整个世界。那么一个人如何面对上帝的审判？一个罪人如何得以在上帝面前成为义人，被免去刑罚，并得到永生？中世纪天主教的救恩论异常复杂，与教会的七个圣礼密切相联，但简要来讲就是：人得救全凭上帝主动的恩典，基督的功劳使罪人得到上帝的恩典。这个恩典是一种上帝赏赐给人，进入到灵魂中实在的东西，使灵魂具有某种品质^{〈6〉}，回应上帝，活出内在的主动的义，最终成为义人，免去地狱的刑罚，为人挣得永生。

中世纪的救恩论不但有着各种历史背景，预设的问题框架，也是尝试综合整个圣经、系统解经的产物。一处很重要的经文就是《罗马书》1章17节，“因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”在路德以前，大部分的教父和经院神学家，都将“神的义”解释为“上帝正式与主动的公义，这种公义本身显明上帝为义，上帝因此也会惩罚罪人与不义”。^{〔7〕}福音中显明的，是一位在审判中显出公义的上帝的，而最后施行审判的那位上帝，就是再来的基督。基督的功劳为人带来得救的恩典，通过教会施行的洗礼，上帝把恩典注入到人的灵魂里^{〔8〕}，使人得以被洁净，除去亚当的原罪和这人自己犯的罪，开始活出主动的义（即信望爱的生命），并借着其它圣礼的帮助，最终成为义人，预备面对基督最后的审判。基督根据一个人一生努力的果效进行审判，如果成为义人，就进入天堂，否则进入炼狱继续洁净的过程。

需要说明的是，在基督教的历史上，没有任何重要的教义是单凭一处经文解释决定的，因此，与其说对《罗马书》1章17节“神的义”的解释是导致“因信成义”救恩论的关键解经，不如说，这种释经预设了福音中救恩的结构：上帝是那位在福音中公义的审判与要求者，上帝要求人内在的义，并用永生回报义人。

中世纪救恩论大概可以归纳为：1、上帝的恩典主动临到人，注入到罪人的生命当中，除去亚当的原罪，并除去人的过犯，人的生命进入蒙受恩典的状态，可以主动行义；2、上帝按着他的怜悯，在与人的约中将永生作为善功的回报（Condignity），赏赐那些已经蒙恩，并且努力活出爱神、爱人生命的人；3、死后是否进入天堂与上帝同在，取决于一个是否结出爱的果子，蒙上帝悦纳，被回报以永生；4、除了教皇和活着被教会封圣的人，没有人活着的时候可以知道自己是否有永生；5、教会的圣

礼具有实际有效的功用，被神用来给予人恩典并赦罪。这也是一般讲的罗马天主教“因信成义”的救恩论，宗教改革的救恩论背景。

改教家们的“称义”论

与中世纪“因信成义”完全不同，路德等改教家们认为，“神的义”是指在神十字架上彰显出来的义⁽⁹⁾，就是神在十字架上彻底定了这个世界不义的罪（因为世界把上帝钉死），同时也由基督替代了蒙拣选的子民，义的代替了不义的。基督一方面满足了上帝的公义，平息了上帝对罪人的忿怒，替人赎罪；另一方面，以自己主动的义成为义人，挣得上帝所有的赏赐，完成了外在于人的救赎之功。神不仅因为基督的代赎除去信靠基督之人的罪，也将基督成就的、属于基督的义通过信心赏赐给他的选民，使他们成为义人。在人的方面，单单对基督所成就之工作的信心（这个信心也是神赐下的），就足以让我们罪得赦免，并且在上帝面前被算为义人。人被称义是唯独通过信靠基督的工作，美德与善行不会有任何帮助。

“因信称义”与“因信成义”是完全不同的范式，前者强调：1、那外在于我们的基督的义，为我们成就了上帝的悦纳和永生，救恩根本上是基督对人的服事，为人做成了什么，而不是要求人要做什么；2、在对基督的信里，不仅我们的罪全都归给基督、得蒙赦免，而且基督成就的所有义，也一次性地归算给了我们，我们得到的是“被动的义”，即基督成就的、外在于我们的义；3、我们因为基督的义成为义人，被上帝算为义、被称义；4、基督的死与复活所完成的救恩、所成就的义，是完全充足的，可以拯救每一个上帝的选民，而无需我们的工作。

今天看来，宗教改革实在是救恩论教义史上的哥白尼式革命，一次从“地心说”转为“日心说”的范式转换。当时罗马天主教的救恩论与

相应的教牧实践异常复杂、繁琐，就像是“地心说”，更多是关于我们——因着上帝的恩典，基督使我成为什么样的人；而新教的救恩论像是“日心说”，主要是关于基督所做成的，简单明快——因着上帝的恩典，基督为我成为什么样的人。

改教家们完整的救恩论

中世纪天主教认为改教家“单单因信称义”，而无视人是否产生爱神爱人的善功。这是改教家们最不可容忍的误解，因为这将极大威胁到人的救恩。

为了回应这一攻击，路德在1519年的证道《两种公义》里进行澄清^{〔10〕}，将“义”分为两种。第一种是来自基督、外源于我们的义，是“基督使人因信称义的义”。这个义本是基督自己成就的义，外在于人，与人没有任何关系。路德认为，“这种义是在施洗时，当人真正悔改时而给予人的”，“犹如新郎拥有新妇的一切，新妇也拥有新郎的一切，因为二人已联合，成为一体，共有一切。”在1520年《基督徒的自由》里，路德说明，是信心将人与基督联合在一起，“如同新娘与新郎联合”，“因信心的结婚指环，基督便分担了新娘的罪孽、死亡和地狱之苦”^{〔11〕}。“因此，凭着对基督的信仰，基督的义便成为我们的义，他的一切均为我们所有，甚至连基督自身也属于我们。”^{〔12〕}

与中世纪的救恩论不同，路德不认为是上帝注入恩典到人的灵魂里，使人得以逐渐成为义人，以至最终被称义；路德认为，因着信心，上帝使人的灵魂与基督联合，将基督的外在的义直接注入到人的生命里，以致于成为义的。然而路德并不认为属于基督的、外来的义会一次性全部注入给人，而是一个渐进式的，会持续一生之久的过程。这种外在的义在开始注入到信徒生命里的时候，使人成为义人，以至得救，而之后的

注入将不断除去罪，一直到完全的地步。^{〈13〉}

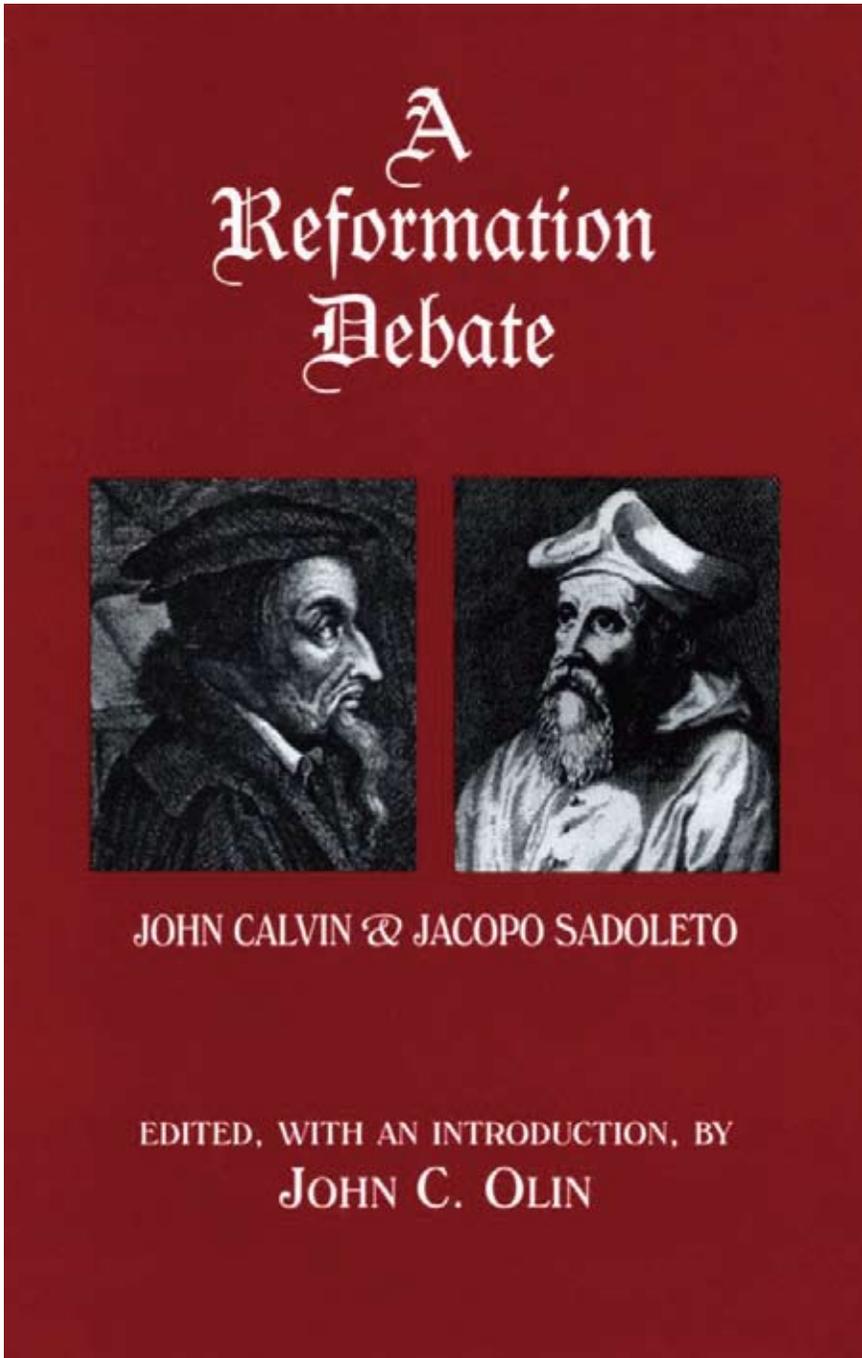
第一种外在的义是基本的、本质的，一定会在我们里面成就第二种的义，就是我们本身所具有的、活出来的义；而这第二种义正是当时教会所讲的“在善功里行之有效的那种生活方式”。^{〈14〉}第二种义包括三个方面：“消灭肉体，根绝欲望”，“对邻舍的爱”，“对上帝的顺服和敬畏”。稍微了解中世纪救恩论的人，会马上意识到，路德所讲的第二种义，其实就是当时教廷所教导的，使人在上帝面前成为义人，被回报以永生以至得救的“仁爱（Charity）”。不同的是，路德把这个在圣徒生命里成就的、内在的义，作为进入到圣徒生命里、源于基督的外在的义的果子；第一种义是根本的，使我们在上帝面前成为义人得到永生；注入圣徒生命里的第一种的义和永生的生命，必然会生出第二种义。^{〈15〉}第一种外源性的义是神主动加诸于我们的，第二种内在的义是我们对神的回应。^{〈16〉}第二种内在的义以基督为目标，为要将基督生命的样式成就在圣徒的生命中。^{〈17〉}至此我们可以清晰看出，路德实际上并没有全盘否定中世纪的救恩论，而是在其上进行了厘清、界定和细化。这也符合教会历史上所有正统教义正常发展的过程，是大公教会救恩论深化成熟和最终的成型。遗憾的是，与历史上关于“三一论”和“基督论”的教义之争不同，这次“救恩论”之争导致了西方教会敌对性的分裂（“三一论”的“和子”之争虽然已经导致过东西教会的分裂，但教义并不是最重要的原因）。

路德的贡献在于，提出了更符合圣经、也可以更完整解释圣经的救恩论教义模型：1、把人在上帝面前的义细分成为外源性的基督的义，以及基督之义的果子——内在的生命的义；2、将人的得救、得永生奠定在基督的义之基础上，是上帝对基督的回报，是基督外在于人已经成就的救恩；3、这个外在的、基督的义，无需人任何的善功与工作，单单通过对基督的信靠，就被加给人，使人在上帝面前成为义人，也当即得到

永生的回报。这一修正的救恩论与中世纪的救恩论最大区别在于，将上帝要求于人的义改为基督替代人成就的义，强调人对基督所成就之义的信心，使人与基督联合，得到基督的义，被上帝算为义人，得到永生。

路德深知这一教义性改变对整体救恩论的冲击^{〔18〕}，在突出“因信称义”的同时，极力保持整个救恩论大厦的完整，避免整全的救恩论被简单化约为仅仅是“因信称义”，出现《罗马书》6章的“反律主义”问题。在坚守“因信称义”的同时，路德坚持一个得到基督的义、被称义的人，必然也必须会活出内在的义，并且这个不断成为义的生命，是以基督的形象样式为目的，直到完全。在这一点上，路德其实保持了与中世纪救恩论的连续性，并没有让救恩停留在唯独“因信称义”的得救上，而是一直到救恩在圣徒生命中最终的成全，将他们造成内在的义人。这样做既顾及了圣经对救恩的整全解释，也保存了救恩论的整体结构。对于路德等改教家们来说，“因信称义”极为丰富，并且必然性地隐含着复活与成圣，要比如今很多人对这一教义的理解深刻许多，必然会让我们活出爱上帝、爱人、公义的“成圣”人生。

1539年，加尔文在回复红衣大主教雅库珀·萨多莱托（Jacopo Sadoleto）的信中（与加尔文第二版拉丁文《基督教要义》同时期），比路德的“两种义”更进一步，清晰提出了“称义”与“成圣”的教义。一方面，他反驳萨多莱托的观点，明确指出唯独基督的义是人的盼望：借着他的顺服，除去了我们的过犯；借着他的牺牲，满足了上帝的忿怒；借着他的血，洗净了我们的罪；借着他的十字架，承担了我们的咒诅；借着他的死，替我们偿还了罪债^{〔19〕}。这是神在基督里做成的客观救恩。而从我们的主观经历层面来看，按圣经所言，信心的义是指这一整件事情——我们借着信心拥抱基督，进入与他联合相交的关系。^{〔20〕}不仅如此，在强调救恩是单单出于神的良善时，加尔文开始使用“归算”一词，引



文中所引书封面, *John Calvin & Jacopo Sadoleto: A Reformation Debate*,
<https://images-na.ssl-images-amazon.com/images/I/61Cf2AzbxgL.jpg>。

入法律性的“归算”概念^{〔21〕}，澄清“称义”的教义。

另一方面，与路德在《两种义》中引用哥林多前书 1 章 30 节来证明基督“外在的义”（即前文所述第一种义）不同，加尔文使用这一经文引入了“成圣”的教义，以说明，改教者虽然一方面拒绝善功在“称义”中有任何功用，但却同时宣称善功是对义人生命的绝对要求，^{〔22〕}维持了救恩的全面性：

“你如果想真正了解信心与善功何等密不可分，仰望基督。就像使徒在《哥林多前书》1 章 30 节教导的，他被赐给我们同时是为了我们的称义与成圣。因此，哪里有神赏赐的信心的义，那里就有基督，也就有圣洁的圣灵。这位圣灵重生我们的灵魂，使其具有新生的样式。与此情况相反，哪里没有对正直与圣洁迫切的热诚，那里就没有基督的灵，也就没有基督自己。如果没有基督自己，也就没有义，当然就不会有信心。因为如果没有了使人成圣的圣灵，信心自然也就不会为了义而拥抱基督。”^{〔23〕}在维护救恩论的完整性上，加尔文做得比路德更为彻底。加尔文不仅强调了“称义”与“成圣”的不可分割，从人论与效果的层面，指出“称义”（路德所讲的第一种义，最根本的义）必然导致“成圣”（第二种义，内在的义），而且进一步通过《哥林多前书》1 章 30 节，将两者的完整性坚固地建立在基督与圣灵位格的完整性，以及基督与圣灵工作的完整性之基础上。加尔文清晰明确地指出，基督已经完成的救恩工作里的一切好处，是通过与基督联合临到蒙恩之人^{〔24〕}，既有称义，也有成圣。这种从神论而不是从人论建立救恩论的方法，为救恩论打下了稳固的根基，更为彻底地保障了救恩论的完整性^{〔25〕}。

试图从神论建立稳固和完整救恩论的尝试贯穿《基督教要义》第三卷始终，使得“称义”与“成圣”缺一不可，为改革宗救恩论的建立与发展打下坚实的基础^{〔26〕}。可惜的是，虽然路德在《两种义》以及《论

基督徒的自由》中都曾经明确提出过“与基督联合”实际是救恩的核心，然而在后来路德宗的神学建设中，为了强调人一方的因“信”称义，把信心置于中心地位，使其作为在人里面的一个积极主动的因素，在整个救恩实施过程中占据了决定性的位置。在这一以人论为主导元素建立救恩论的框架中，路德宗最终出现了信心决定论，并得出信徒有可能因为信心软弱而失去救恩的结论^{〔27〕}。

教会牧养面临的实际问题

尽管改教先贤们在“称义”与“成圣”上下尽了功夫，力图建立完整的救恩论，为什么在我们的生命和教会实践中，却常常出现厚此薄彼的现象？要么把“称义”建立在“成圣”之上，成为实际的律法主义，过着“耶稣领进门，成圣靠个人”的生活，不断用自己的成圣来衡量上帝对自己的喜悦，甚至自己的“称义”；要么为了摆脱实际的“律法主义”，高举恩典，强调单单“因信称义”的充足性，摒除人的一切行为和努力，最终变成惧怕提“成圣”，不敢要求圣徒的行为，甚至忽略“成圣”的反律主义。

这其中有许多原因，但我认为最根本的问题就是对福音（或说对救恩）的认识模糊不清。而这一点又受制于多重因素。

作为有限的被造者，人的认识范畴（categories）决定了视野的边界，也划下了人生的格局。堕落前的亚当，依靠上帝的启示，认识上帝、认识自己、认识世界，所有的知识与范畴都是位格性的，与启示的上帝和敬拜相关；而堕落后的人，则是在黑暗中等待拯救。在救恩的事情上，上帝亲自的启示（现在我们有的启示是圣经）是突破我们局限的原因与源头，其实整本圣经启示的本身就是上帝的救恩。那么我们需要在什么样的认知框架下认识圣经启示的救恩呢？只有在圣灵的光照下，用圣灵属灵的话解释

属灵的事，不断突破我们范畴、视野、格局的破损与有限，更清晰地认识救恩。从这个意义上讲，整个教会历史中的神学发展与救恩实践，都是这样一个范畴、视野、格局的发展史，我们也在其中不断前行。人的范畴、视野、格局决定了人所问的问题，所问的问题又会限定人得到的答案与实践。因此，将朴素的问题提升为从圣经启示而出的问题，本身就是生命成长与成熟的标志。不管改教家们如何竭尽其力建立完整的救恩论，不管一个人正规神学教育领受的救恩论如何完整，也不论一个人所在教会教导的救恩论如何完全，每一个人都会或显性或隐性、或自觉或不自觉地对“到底什么是上帝的救恩”（或说什么是救恩论的核心问题）有一个直觉性的总体认识。这一朴素、自发的认识是内在生命性的，常常与我们所受的正规教育并不一致，但却更真实地操控着我们的反应、行动、及至人生。而掌控这一朴素自发性认识的，则是它后面的范畴、视野、格局。决定牧师在牧养当中如何对待称义与成圣，以及决定我们每一个人生活实践的，常常不是我们正规的神学教育与教义系统，而是我们的范畴、视野、格局。因此，对什么是上帝的救恩（或救恩论的核心问题是什么）这一问题的朴素、直觉性回答，要比深思熟虑的神学性回答更能帮助我们认识真正的自己，虽然后者可以极大地帮助我们突破自己。

下面试举一例进行分析，以期对我们认识“称义”与“成圣”牧养中的根源问题有所助益。

一个极为普遍、朴素却试图涵盖关于整个救恩论内容的问题是：“人是如何得救的？”这一小问题其实是一个异常繁杂的庞大问题，因为它涉及到神论、人论，以及上帝在整个历史中的作为。

这个问题的聚焦点是得救的方法，同时假设了发问者对拯救者上帝，与被拯救者的充分了解，但可能恰恰相反，这个问题中最重要的焦点其实应该是那位拯救者上帝，与被拯救的人。对上帝与人，以及他们关

系的认识，会左右救恩论的范畴与范围。对上帝和对人的不认识，往往会导致两个问题。

一是我们可能接受了完整正统的神论（这其实也在少数），但因为罪的内驻与生命的幼小，不经意地将上帝去位格化，上帝成为人得救的途径和工具。救恩变成以人逃离地狱进入天堂和永生为核心焦点，而失去当中最重要的位格性救恩——上帝把他自己给我们，救恩在于圣约，在于与基督联合与神相交的位格性生命，并且以上帝的荣耀为目的。如果这是实际的认知框架，无论教会的教导多全面，一个人很难不从道德、律法、和教义的角度（不是道德主义或律法主义，而是施恩的上帝被去位格的必然结果）来简化救恩。

在这种框架下，基于对恩典强调的程度，人往往会在律法主义与反律主义之间摆荡。恩典与律法之所以不能“相亲”，不是因为我们很难把握中间点，而是因为失去了那位有位格的拯救者和他的十字架，这两者就不可能调和。另一种情况是，人在努力避免律法主义与反律主义时，走向教义中心主义，以对经典救恩论教义的把握为救恩的中心（虽然这异常重要，但它本身并不是因信称义），以为这样就可以以福音为中心，并伴之以极大的努力（这也很重要，但它本身也不是成圣），却没有与基督和神位格相交相亲中的敬拜、向往、安息、喜乐（救恩的实际）。本质上这是一种教义正确的、变相的律法主义。

二是人们往往以为对自己很了解，对人也很了解，实际上不具有基于圣经启示的正统人论，对人并没有全面正确的认识，却有着各种自以为是理所当然、不言自明的预设。

人论本身对救恩论意义深远，控制着救恩论的结构与深度和广度。仅从得救的目标来看，我们可以问：

1，一个得救的人要被救成什么样？这个被救的人在本体、伦理、位

格关系上变成什么样？

2, 到底什么是人？个体的人与人性是什么关系？人性本质是静态的，还是具有在三一上帝计划中不断更像神、更完美的潜能？亚当与耶稣（第二亚当）哪个是更完全的人（或说最完全的人）？符合圣经的人论是否应该包括基督？如果是这样，救恩论里是否隐含了再创造论（或持续创造论）？

3, 到底什么是上帝的形象？这个形象只是属性方面的，还是也包括位格与位格间的关系？这个形象本身是否包含与三一神位格性的互动关系？人论在什么程度上预设了三一论？

4, 人本质上是个体的还是整体的？三一神的三一存在本身是否也是形象？完全人是否是多而一、以基督为元首的人？如果是这样，这个“人”与永恒中的无形教会是什么关系？神心意中的完全人是否是以基督为元首的教会？人论是否应该包括教会论？

在贫瘠的人论背景下，对“因信称义”的强调，甚至试图将身份建立在“因信称义”教义上的尝试，极易把整全的救恩论简化为“因信称义”而失去“成圣”的根本动力，“成圣”仅仅成了“称义”的附加品甚至点缀，只是来证明人已经被称义。^{〔28〕}

我们向何处行？

虽然中世纪“因信成义”救恩论在以下这点是错误的——人最终得救是靠内在地成为义人而挣得上帝应许的永生，但教会在一千多年的历史当中，试图完整解释所有与救恩相关的经文，建立整全救恩论的尝试却是必须被肯定和效法的。也正因如此，改教家在“因信称义”上与中世纪教会分手，却极力保守救恩论的完整，发展出“与基督联合”、“悔改”、

“被收养”、“成圣”、“得奖赏”、“得荣耀”等教义。因为忠于整本圣经的解经，使得“得救”必须包括所有这些方面。

对“人是如何得救的？”这一简单问题，中世纪救恩论的直接回答就是“因信成义”，此回答基本可以涵盖全部救恩论的内容，从时间上包括一个人的一生。另一方面，因为中世纪建制性教会通过七个圣礼，作为有效救恩管道参与了一个人一生的“因信成义”过程，中世纪的救恩论与教会论融为一体，实质做到“教会之外没有救恩”。

新教的“因信称义”将人确定性的得救时间从死后的审判，推到借着信与基督联合而被“称义”的时刻，并且伴随着主观性“得救的确据”。面对“人是如何得救的？”这一朴素问题，新教的救恩论回答起来就相对复杂，因为“得救”一词因着“称义”论已经产生多重语义。稍不注意，就很容易单单聚焦于“因信称义”，将完整的救恩简化成基督在十字架上完成的替代性救赎，将成圣置于尴尬地位，甚至忽略。因为这个原因，即便在西方，称义与成圣也是改教以来教义上持续争论的问题，只有一些受过良好训练的牧者与具有深厚传统的教会，持守着整全的救恩论实践。如果在西方尚且如此，年轻的中国教会实在是面临更大的挑战。

“因信称义”替代“因信成义”的最大冲击就是，彻底废除了建制性教会作为信徒得到救恩之蒙恩管道的地位。这实质性地瓦解了中世纪融为一体的救恩论与教会论。此后新教教会一直到现在的一个重要挣扎都在教会论：建制性的教会到底是什么，如何理解并实施“教会之外没有救恩”，基督赐给教会的权柄是什么？在没有教会传统的中国，这些问题尤为突出，但这同时也为我们进行新的尝试提供了机会，或许可以为大公教会作出贡献。

面对这两个问题，有意识地用深思熟虑、与整本圣经一致的救恩论问题，替代朴素的救恩问题，以期达到神学性的提升，不失为一个有效手段。

比如，可以将“人是如何得救的？”这一朴素问题，改为“神如何在人堕落的情形下，完成他的创造计划，使他荣耀的恩典得着称赞？”。这种问法，一方面尝试以神论建立救恩论，根基与重点放在神的作为上，并且使救恩的最终目的指向神的荣耀；另一方面保持了神创造与救恩计划的整体性，救恩的目标是再创造（新创造）的完成。这一问法甚至在救恩论里隐含了教会论，试图更紧密地从人论的角度将救恩论与教会论融为一体。

另一个可以探索的尝试，就是充分运用过去半个世纪圣经神学的成果，重新搭建系统神学的架构。

我不成熟的想法倾向于将系统神学分为三部分：1、引论，从圣经启示重建位格知识论与启示论；2、神论本论，建立三一神论；3、人论（神的形象），从亚当的被造，到第二亚当的成全，再到整个教会（基督里的人）的成全。

人论再历史性地细分为两部分：a. 创造论，交代亚当里的人与堕落；b. 救恩论 / 再创造论，关于救赎并成全基督里的人，包括救赎、再创造、一直到成全。传统的基督论、救恩次序、圣灵论、教会论，可以纳入救恩论 / 再创造论的历史阶段。

这一尝试的目的在于基于三一神论和神的创造救赎之功，建立动态的完整的人论（神的形象），将亚当、基督、与基督里的人都包含在人论的框架下，以期达到完整的救恩论，以及救恩论与教会论在人论框架下的互补与整合。

结语

“称义”与“成圣”同为新教救恩论的重要组成部分，不可或缺。新教的救恩论与中世纪虽然有着极大的不连续性，也存在着相当多的连续

性，尤其在竭力涵盖整本圣经与救恩相关的启示，维护一致的解经，并建立完整的救恩论这一努力上。我们在强调“因信称义”教义的同时，也要尽力传讲并实践完整的救恩论，使神荣耀的恩典得着称赞。

神学是教会对上帝救赎工作与圣经启示的回应，一切知识都是位格性的，也必然包括对上帝的崇拜与实践，因此神学的历史也是教会的历史。本文建议与整本圣经启示一致、总括救恩论的提问，并提出重组系统神学结构的尝试，期望通过基督论、救恩论、教会论重建整体的人论，达到完整的救恩论，建立紧密连结救恩论与教会论。盼望与中国教会的众位牧者一起，在大公教会的传统中，不断归正，更加认识神，使荣耀归于神。◆

此文没有注脚的版本首发于2017年10月16日《橡树文字工作室》微信公众号：《如何正确理解称义与成圣？》。

此文有注脚且经过进一步编辑的完整版本首发于《世代》第3期(2017年秋冬合刊)。这里的题目为《世代》所加。

本文参考书目，详见注脚所引文献。

-
- 〈1〉 Carl Trueman, “Reformation, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary”, 2008.
- 〈2〉 Karlfried Froehlich, “Justification Language and Grace: the Charge of Pelagianism in the Middle Ages”, *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*, edited by Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong (Westminster/John Knox Press, 1989), 29.
- 〈3〉 同上, 36.
- 〈4〉 安瑟伦的《为什么神成为人》只解决了赎罪的问题，而没有解决如何成义的问题。Thomas Aquinas, *The Summa Theologica* (Benziger Bros., 1947), sec. I-II, Q113, Art1.

- 〈5〉 Cajetan, “On Faith and Works”, Denis R. Janz ed., *A Reformation Reader: Primary Texts with Introductions* (Fortress Press, 2008), 333–46. John Calvin and Jacopo Sadoletto, John Calvin & Jacopo Sadoletto: A Reformation Debate: Sadoletto’s Letter to the Genevans and Calvin’s Reply, edited by John C. Olin, translated by Henry Beveridge (Harper Torchbooks, 1966), 29–48.
- 〈6〉 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica* (Benziger Bros., 1947), sec. I-II, Q110, Art2.
- 〈7〉 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Volume 3: Sin and Salvation in Christ*, edited by John Bolt, translated by John Vriend (Baker Academic, 2006), 518.
- 〈8〉 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica* (Benziger Bros., 1947), sec. III, Q69, Art3.
- 〈9〉 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Volume 3: Sin and Salvation in Christ*, edited by John Bolt, translated by John Vriend (Baker Academic, 2006), 518. Heinrich Denifle 在他的 *Luther und Luthertum in der estern Entwicklung* 里指出, 这一对“神的义”的解释多次出现于教父与经院神学家的作品当中, 路德并不是第一个人。
- 〈10〉 路德文集中文版编辑委员会编, 《路德文集》第一卷(上海三联书店, 2005), 1:253。
- 〈11〉 同上, 1:389–429。
- 〈12〉 同上, 1:254。
- 〈13〉 同上, 1:255。“如果天父确实使我们从内心里归向基督, 那么这种外来的义灌输给我们, 就并非因我们的善工, 而仅仅由于上帝的恩典——所以它与原罪相对立; 因这原罪也是外来的, 非因我们的善工, 而只由于受生而得。随着人类对基督的信仰和认识的增长, 基督才逐日不断地把老亚当的原罪从世人身上驱除出去。这种外来的义不可能瞬间就全部灌输给我们, 它有开始、有渐进, 最终通过死亡而臻于完美。”
- 〈14〉 同上。“第二种义是我们本身所具有的, 它并非我们独自做的功, 而是藉第一种外来的义所做的功。这是在善功里行之有效的那种生活方式。”
- 〈15〉 同上。“这种义产生于第一种义, 实际上就是它的果子和结局。”
- 〈16〉 同上, 1:256。“从第一种义里传出新郎对心灵的这种声音: ‘我是你的’。而从第二种义里传来了新妇的回应: ‘我是你的’。”
- 〈17〉 同上。“这种义在此(彼前2:21)以基督为榜样; 并且转化为基督之形状(林后3:18)。这正是基督所求。”
- 〈18〉 这一教义修正彻底动摇了中世纪的教会论和教会实践, 在此不做讨论。
- 〈19〉 John Calvin and Jacopo Sadoletto, *John Calvin & Jacopo Sadoletto: A Reformation Debate: Sadoletto’s Letter to the Genevans and Calvin’s Reply*, edited by John C. Olin, translated by Henry Beveridge (Harper

- Torchbooks, 1966), 66-67.
- 〈20〉 同上, 67。
- 〈21〉 同上。“…单单出于神的良善, 我们的罪被赦免, 义被归算给我们。”
- 〈22〉 同上, 68。
- 〈23〉 同上。
- 〈24〉 约翰·加尔文,《基督教要义》,钱曜诚等译,孙毅、游冠辉修订(生活·读书·新知三联书店,2010),III,1-1.
- 〈25〉 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics : Volume 3: Sin and Salvation in Christ*, edited by John Bolt, translated by John Vriend (Baker Academic, 2006), 200.
- 〈26〉 加尔文这一从神论建立完整救恩论的努力,不仅包括“称义”与“成圣”,还包括系统论述称义并不否定善功,而是成全了善功。约翰·加尔文,《基督教要义》,钱曜诚等译,孙毅、游冠辉修订(生活·读书·新知三联书店,2010),III,16(出现于1536年第一版《要义》),最终圣徒的复活与成全,III,25,(出现于1559年第五版拉丁文《要义》),甚至在成圣过程里上帝在他恩典与应许里给人的奖赏(回报),III,18,(出现于1539年第二版拉丁文《要义》)。此外,在结构上,与路德宗不同,加尔文突出“父神出于自己的慷慨赐给我们基督”(主动),“使我们以信心接受他”,III,11-1,把人信心的接受放在一个次要与被动的位罝,将救恩论的根基安立在神论之上。最后,加尔文也将救恩论的目的指向神论,教导称义、善功等一切都是为了上帝的荣耀,III,13-1,16-3。
- 〈27〉 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996), 420.
- 〈28〉 这与将基督的复活化约成基督十字架代赎的附属品,复活仅仅是为了证明替代性救赎的有效性很相似。虽然十字架极为重要,但复活绝不是十字架的附属品。在基督的工作中,十字架指向复活,在第二亚当基督的复活中,神成就了新的创造。

16 世纪天主教改革：澄清与反思

文 / 孙泽汐

一，被忽视的属灵复兴

1523-1524 年，一位年过三十的西班牙退役伤兵看见了一系列异象。而后，他据此写成基督教灵修史上的经典——《神操》（*Spiritual Exercises*）。此书的根基在于默想与祷告：以四周为期，通过默想创造与罪，和基督的生命、受难、以及复活，来经历与基督直接的联结。伊格纳修·罗耀拉（Ignatius Loyola）自身完全被这段属灵操练所改变。五年之后他进入巴黎大学 [约莫与加尔文（John Calvin）同时期]，期间寻到志同道合的六人，立志重归罗马教会守贫守贞的隐修传统。这便是日后大名鼎鼎的耶稣会（Society of Jesus）最初的班底。而其中最出名的，除了罗耀拉，当属弗朗西斯·沙勿略（Francis Xavier，也有译为方济各·沙勿略）——宣教史上最重要的宣教士之一。这是一群改变了基督教历史的人。

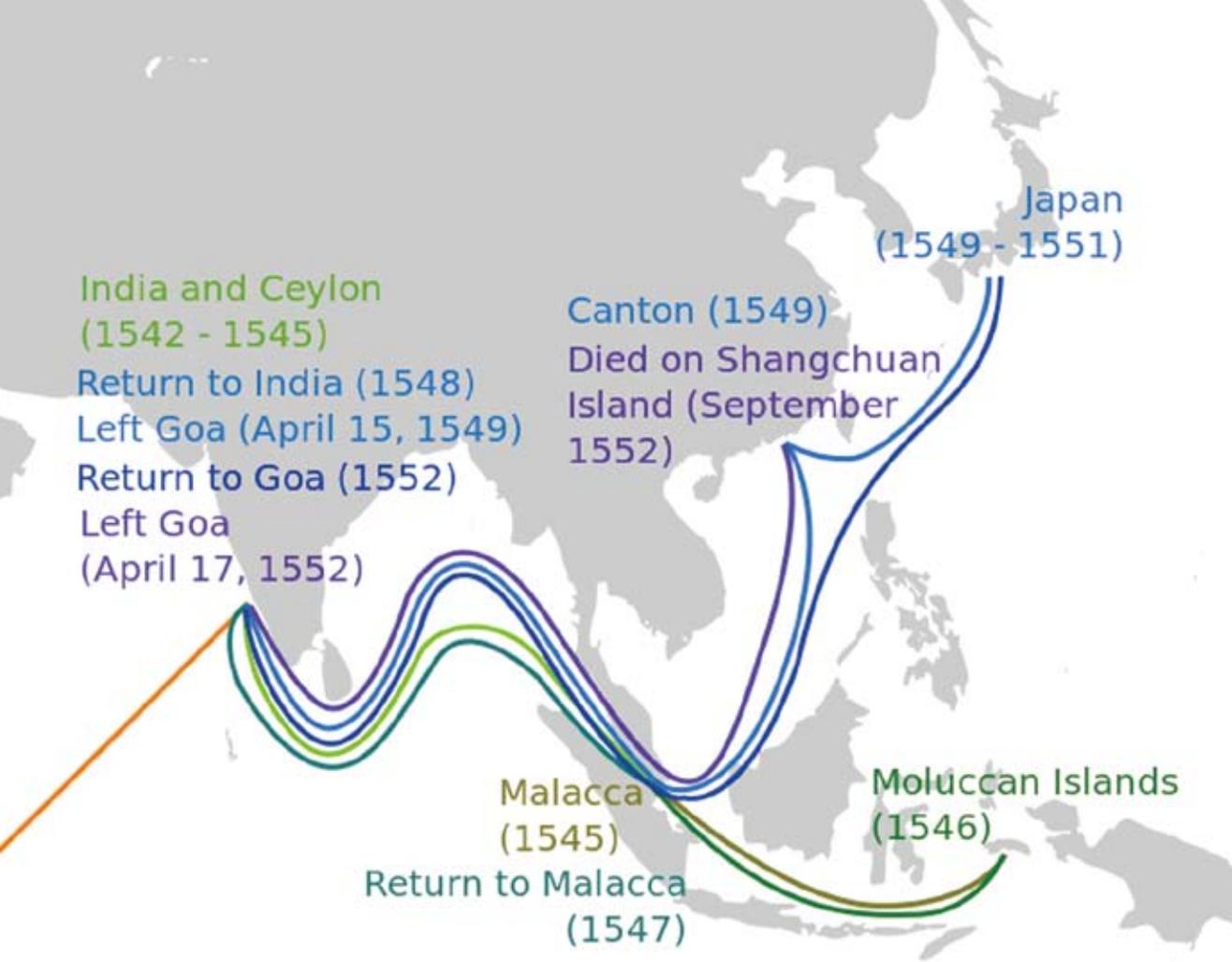
距离罗耀拉的属灵经历不到十年前，有一位修士也经历了长时间的属灵挣扎。马丁·路德（Martin Luther）很困惑：如果神的公义只是单单显出人的罪恶与不配，福音怎么能是好消息呢？而他后来的洞见——“义人必

Left Lisbon
(April 7, 1541)



Mozambique
(August 1541
March 1542)

弗朗西斯·沙勿略宣教路线图，
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St._Francis_Xavier_-_Asia_Voyages.svg。



Voyages of St. Francis Xavier

- Portugal - Mozambique (April - August 1541)
- Mozambique - India (1542)
- India - Malacca (1545)
- Malacca - Molucca (1546)
- Molucca - Malacca (1547)
- Malacca - India (1548)
- India - Japan (1549 - 1551)
- Japan - India (1552)
- India - Shangchuan Island (1552)

因信得生”——同样完全改变了他的人生轨迹，也成就了基督教历史的一大转折点。有趣的是，路德有关因信称义、唯独恩典的默想使他远离天主教会，而罗耀拉的信仰经历却引导他更加深入到罗马教会的传统中。而这传统，也就是真正的隐修精神，在历史上一直包含了对外宣教的热情。去圣地的穆斯林中宣教是巴黎大学时期七人小组的共识。

1540年，耶稣会正式为教皇批准成立。从此，该修会以教育和宣教作为支柱信条，愿意遵从教皇指派前往任何地方。以往新教的看法偏重于后半段，忽略了其将自身置于教皇座前那份火热的真正来源——每一个耶稣会士都要经历《神操》的洗礼，而这种属灵操练起初并没有明显的反新教意味。且耶稣会除了作为教皇的尖兵利刃被派往新教的领地“收复失土”（例如波兰、匈牙利、波西米亚），同时也是当时全球海外宣教最重要的力量。他们的成立不仅代表天主教自身改革运动发挥成效，还代表着基督教信仰全球化过程的重启。其建会元老沙勿略，在修会成立当年便远赴印度果阿（Goa）宣教，十年间辗转印度、马来西亚、印尼、日本，直到1552年去世于广东海岸的上川岛。虽然沙勿略一生并未涉足中国大陆，但在他去世两月前，未来使天主教之道与泰西之学闻名于晚明士大夫的宣教士已然诞生。这位三十年后持先辈精神北上京师的利玛窦（Matteo Ricci），也是一名耶稣会士。而此时距离新教真正涉足中国内陆，尚有近250年。

笔者实无意为耶稣会摇旗背书，而是想请大家注意新教改革（Protestant Reformation）在16世纪欧洲宗教革新（religious reforms）大环境下的复杂性。作为16世纪宗教革新的重要源头，以回归本源（*ad fontes*）为标志的人文主义学识产生了对同一问题的两种不同回应。即，面对令人愈发不满的教会组织，眼见其中持续不断的经济腐败与道德懈怠，应当如何使信仰重拾属灵操守与活力？新兴的城镇市民在改革措施面前做出了两个不同的选择：1. 远离滥用权力、教皇本位的天主教会并以圣经为根基重新思考教

会传统的权威性；2. 顺从教皇制度以及西方拉丁神学传统的权威并试图从内部进行改革，以期收拾人心。前一群人称自己为福音派（evangelicals），因其以圣经作为教义、敬拜、实践的最高准则。在德国这些人被称作路德宗（Lutherans），在瑞士和一些城邦称改革宗（Reformed），更为激进者则成了反对婴儿洗礼的重洗派（Anabaptists）。后一群人，如伊拉斯谟，则并未出走罗马天主教体系，而是在同一时期强调内在的属灵操练和灵性经历，以此开始天主教内部的革新运动。^{〔1〕}

总的来说，与其将 16 世纪欧洲广义的宗教革新塞进“新教改革与天主教反宗教改革”这一较窄的范式，不如将历史眼光放宽些，同时看到 16 世纪最初 40 年天主教系统内与外的改革样式。况且不论是新教还是天主教，两者都选择性地继承了 1500 年之前中世纪晚期的改革运动 [人文主义、神秘主义、议会主义（conciliarism）]。新教与天主教不可弥合的分道扬镳，则真正始自 16 世纪中叶的特伦托会议（Council of Trent，也有译为天特会议）。这一时期的教皇们，震惊于新教的迅猛态势，开始不遗余力地将世纪初的属灵活力导向反新教的范畴。以耶稣会为首的一干修会，在经历复兴的同时，甘愿为教皇驱使，以教育和宣教对抗新教。这篇文章的重点在于探讨宗教革新大环境下的宣教线索。而修会的属灵复兴，加上 15 世纪葡萄牙、西班牙的兴起所代表的航海大发现时代，则确实带来了走向欧洲疆域之外的宣教运动。这标志着基督信仰——自中世纪 500 年以来——重归世界舞台的起始，也是近现代世界基督教（World Christianity）的开端。

在神学上，所有新教的兄弟姐妹都是路德、加尔文以及一班改教家的受益者。我们理应看到这份联系，尊他们为属灵和神学传统的先辈。而本文则旨在首先说明这一点：16 世纪欧洲宗教革新对中国更为直接的影响，是激发了一批诸如沙勿略、利玛窦这样的宣教士，跨越重洋，使基督的信息跨文化地根植于中国这片土地。信仰在李唐与蒙元时期两度来华皆未能

生根，但却借着耶稣会在中国住了下来，挺过了清中叶一百多年的禁教期，到新教来华前约有信徒 20 万。^{〈2〉}不过，修会在海外宣教的兴起并不代表新教改革对其后 18 世纪开始的全球宣教运动毫无建树——恰恰相反，本地话译经这一新教宣教的最高原则就是在宗教改革时期确立的。这也是本文想要补充的第二点：圣经翻译作为神学上的最终话语权为新教宣教语境化所提供的根基性的支持，恰恰是耶稣会在中国宣教工作所欠缺的。

二，属灵的振兴：修会作为宣教先锋

传统上对 16 世纪天主教会改革的讨论主要分为两个部分。以新教为直接对象的改革被称作“反宗教改革”（the Counter-Reformation），旨在回应新教所带来的挑战与冲击；主要以内部事务为导向的改革被称作“天主教改革”（the Catholic Reformation），旨在清理门户、整顿教务。当然，历史往往比这种简单的二分法更加复杂。不过，这种分法有助于我们认识到天主教会革新的复杂。我们时常将之等同于特伦托会议和其中对新教教义严厉的批判。但天主教改革不止于此。不过，不论是反改革还是自改革，到了 16 世纪末，罗马天主教会与一世纪前相比在系统上已经有相当的不同。^{〈3〉}

最值得我们注意的，是 1520 年前后罗马天主教传统内的属灵复兴。当时所涌现出的新修会（religious order）如雨后春笋，决不止耶稣会一家。从教会历史的角度来看，这毫不奇怪。每当教会就要烂掉根子的时候，新的修会就会兴起，为即将枯干的无花果树重新注入活力。6 世纪的本尼迪克隐修制度（Benedictine monasticism）的兴起，和 10 世纪克吕尼（Cluny）修道院的建立，都使得当时的教会经历了大范围的复兴。因而面对 16 世纪教会的衰败，许多虔诚的人回到古时的隐修制度以寻找解答，实属正常。也就是说，当时教会内的诸多问题——买卖圣职、教义混乱、贪污横行、属灵

淡漠——看到这些并起身反对的绝不止路德一人。事实上，若教皇列奥十世（Pope Leo X）稍抬贵手，不下诏斥责路德是舌喷毒火的森林野猪，并以开除教籍相威胁的话，路德本人也未必会走上远离天主教会的道路。

这些新兴的修会重新拾起了传统隐修制度的敬虔标志：祷告与服侍（prayer and service）。从强调严格的属灵内观与默想到强调入世活跃做工，复兴的例子比比皆是。比如新兴的嘉布遣兄弟会（the Capuchins）就力求回到早先法兰西斯会更加严格的传统。他们打赤脚，守托钵，努力实践隐士生活的同时也活跃于照顾病患。不过他们一位早期元老奥齐诺（Bernardino Ochino）归向了新教，并且逃到加尔文的日内瓦寻求庇护，给该会带来了不小的麻烦。

同一时期一些老的隐修传统也经历了复兴。最出名的当属迦密会（the Carmelites）。其带领者，阿维拉的特蕾莎（Teresa of Avila）和十字架约翰（John of the Cross）是教会历史上重要的神秘主义属灵作家。两者都极为强调在祷告与属灵内观中经历与上帝直接的联结，以及在生活中实践严格的隐修操练（守贫、赤脚等）。除了一些早期的修会外，诸多经历复兴的修会（包括耶稣会）其行事方略都大致如此：以神秘主义的属灵内观推动实践者将信仰与快速变动的社会相适应。这意味着在一些事上采取退隐的原则，但大方向是用宣教把古时的属灵传统与当下的社会环境联系起来（比如用海外宣教补足欧洲转向新教的人数）。^{〔4〕}而对于多数修会来说，社会实践包括了照顾伤患、兴办学校，以及海外宣教。

在罗马系统内的属灵更新兴起 20 年后，事情的发展有了改变。16 世纪中叶，由教皇与保守主教所主导的改革条款开始了罗马教会系统的制度改革，趋向反宗教改革的范畴。起初，天主教会内也不乏和解派，比如孔塔里尼主教（Gasparo Contarini）。而雷根斯堡会谈（Regensburg colloquium）也表明，新教与天主教分歧最大者，似乎不在称义或救恩论，而在于对圣

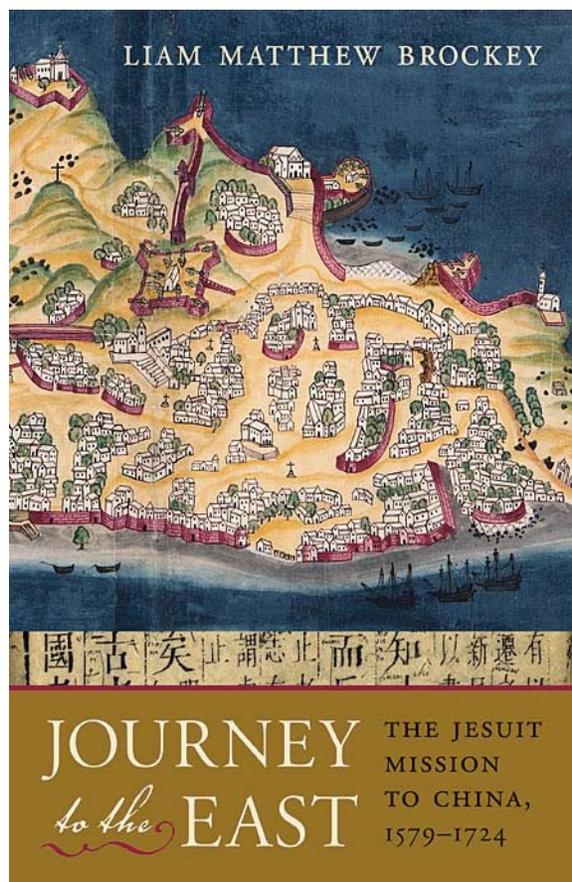
餐和教会权柄的理解。无论如何，当最后一丝和解的希望破灭时，特伦托会议上疾风暴雨般的反新教条款（承认七圣礼为救恩所必须，承认弥撒为基督的献祭，否认人在称义中被动，承认赎罪券以及圣徒崇拜等等）也就不足为奇了。而在逐条反新教的咒诅中，对后来宣教影响最为致命的是对圣经和崇拜统一性的要求：教会只允许使用武加大圣经（Vulgate Bible）以及拉丁语的弥撒，禁止将圣经或礼拜仪式译为本地语言。与此相关的一些决定也进一步扩大了神职人员与平信徒之间的距离，比如禁止平信徒在圣餐中领杯。大幅收紧组织框架，理清旧的教义信条——诸如此类的举措异常有效，使得特伦托之后的天主教不仅站稳脚跟，同时也变得十分保守且富有对抗性。通过深化等级制度，特伦托将前所未有的统一性带进西方教会，使中世纪教会中曾有的自由空间不复存在。而这种局面要一直持续到 1960 年代第二次梵蒂冈会议（Vatican II）为止。^{〈5〉}

于是，在后特伦托时代，罗马天主教会一方面继续享有修会的灵性复兴，一方面将整个教廷置于高制度化和教皇本位的框架内。前者在传统上就意味着宣教的复兴——从 5 世纪爱尔兰的帕特里克（Patrick）到 8 世纪伐倒橡树的波尼法修（Boniface）再到 9 世纪向斯拉夫人宣教的西里尔与美多德（Cyril and Methodius）——千年以来，宣教士无一不是修士。而随着大航海时代的到来和海上贸易帝国葡萄牙、西班牙的兴起，修士们的宣教就不再局限于欧洲本土了。后特伦托的天主教会在对外宣教的势头上，与第一个千年之前基督教的宣教态势相似：相信基督教导的普世性，以及信仰语言在异文化当中的弹性。得到振兴的奥古斯丁会（Augustinians，路德曾是其中一员）、多米尼克会（Dominicans）、法兰西斯会（Franciscans）和耶稣会在几十年间足迹遍布北美东岸、南美洲的墨西哥、秘鲁、哥伦比亚、智利，并亚洲的印度、中国、日本、马六甲、菲律宾，以及非洲的肯尼亚和刚果。而沙勿略早在 1549 年就在日本于跨文化宣教上取得了相当的进展。他去世

三十年后，也就是利玛窦进入中国内地之时，日本已然成为耶稣会的宣教重镇：75位耶稣会士常驻日本，信徒多达20万之众。虽然之后日本教会因为残暴的政治迫害而一度消亡，其曾经的繁盛依旧是基督教跨文化发展潜力的有力佐证。^{〔6〕}

而后特伦托时代的另一特点，即罗马教廷的统一化倾向，却为蓬勃发展的修会宣教蒙上阴影。从起初，罗耀拉与沙勿略就近乎一边倒地采取处境化的宣教策略。沙勿略在日本宣教时，为了与日本领袖阶层交流，就放下棉布衣服和守贫的原则，改穿日本上流社会的绫罗绸缎。利玛窦来华时也通过类似的做法交好晚明的儒家士大夫。鉴于当时儒家文化在中国的强势地位，利玛窦积极钻研儒家经典，辅以西式天文、数学、地理知识，广交朝廷官员与社会名流，被当时的士大夫尊为“泰西大儒”。而他的耶稣会后继者们也秉承他的精神，在一系列有争议的事上（例如叩拜祭祖）多持宽容态度，认为其属于民事（civil）而非宗教（religious）范畴。^{〔7〕}

但耶稣会在欧洲的敌人与传统派却不这么认为，而整个后特伦托时期的大趋势也对耶稣会的宣教策略不利。压抑的气氛使得神学创见日渐艰难，教皇本位的体制也削弱了基层神职人员的自主性。虽说天高教皇远，中国与罗马之间相隔万里，使得教廷直接的掌控力有所减弱，但耶稣会所用文化融入（inculturation）的策略毕竟属于权宜之计，不仅在罗马高层难以得到稳定的认可，更与当时的保守教义和拉丁语本位有直接的冲突。因而，当礼仪之争（Rites Controversies）爆发，伴随着教皇下达针对耶稣会做法的禁令，以及康熙在颐和园与教皇使节图尔农（Charles-Thomas Maillard De Tournon）灾难性的会面，一切便不可挽回。虽说中国内地的天主教社区凭着坚韧而得以存留，但耶稣会百年来以文化融入为导向的宣教事工却毁于一旦。始作俑者，正是百年前耶稣会宣誓效忠，并乘其势而起的特伦托天主教。由此可见，灵性复兴所带来的离心力，推动一众修会远赴海外宣教；



一本讲述耶稣会来华历史的专著封面，
<http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674030367>。

而反宗教改革所强调的森严等级却带来更强的向心力，终使耶稣会的中国宣教戛然而止。^{〈8〉}

三，母语译经：铺垫宣教的远景

行文至此，我们当问一句，当天主教修士扬帆远航，遍布世界而宣教

时，新教在做什么？为何新教的宣教运动要在沙勿略去世 150 年后方才兴起？这恐怕是个没有简单答案的庞杂问题，涉及到地理、政治军事、教会体制与传统等诸多方面。首先，大航海时代新兴的海上帝国——西班牙和葡萄牙——都是传统天主教国家，在对外部世界的了解以及远洋航运上同时期无人能及。而考虑到统一程度和综合国力，同时代的宗教战争对新教的威胁远大于对诸如西班牙、法国之类的天主教大国的威胁。除了客观条件上的欠缺，新教还面临对传统的怀疑。如果说天主教的宣教热情来源于回归早先的隐修传统，新教则必须回归圣经，并通过检视传统来重新构建神学与事工。与此相关的便是改教家们近乎众口一词的对隐修制度的批判。在当时的处境下，修道院作为一种职业几乎就是凭行为得救的代名词。而摒弃隐修制度也就意味着放弃教会史上从始至终的宣教主力。在找到类似的替代者之前，新教在宣教方面似乎只能蛰伏以待时机。^{〈9〉}

大体来说，主要的改教家并没有直接推动宣教的神学反思。从路德到梅兰希顿（Philip Melancthon，也有译为墨兰顿），再到慈运理（Huldrych Zwingli）、加尔文、布赛（Martin Bucer），多数认为大使命已经由新约使徒成就了，因而不应用于当时的教会。这些宪制改教家（Magisterial Reformers）主要着眼于改革现存的教会，而把福音的海外扩张视作政府的职责。不过，即便改教家在神学上对宣教的忽视影响了后继者，这种影响并不是决定性的。等到 17-18 世纪新教国家兴起（丹麦、荷兰、英国），新教在全球的宣教热情就重新被点燃，而这也正是西班牙与葡萄牙开始衰落的时期。^{〈10〉}不过，虽然与宣教直接相关的神学构建要等到敬虔主义和奋兴运动兴起 [摩拉维亚弟兄会（Moravian Brothers）是早期新教宣教的先锋]，但新教宣教的一项重要神学基础却是在宗教改革期间确立的。那就是从唯独圣经（Sola Scriptura）而来的本地话译经运动（vernacular translation of the Bible）。^{〈11〉}

路德并不是第一个将拉丁文圣经译为当地语言的人。但毫无疑问的是，路德所有重要的神学思想——救恩、律法、慈惠、良知——尽数来源于他对原文圣经的解读。因而，他将德语圣经翻译视作他学术生涯的重中之重。而他所翻译的德语圣经，不仅在根本上影响了现代德语语言，更是突破性地使平信徒可以自己阅读圣经。丁道尔（William Tyndale），随从路德的思想，将圣经译为寻常人也能看懂的英语，并为此在 1536 年以异端罪被处决。而他所选择的一些翻译用词奠定了 75 年后钦定本圣经（King James Bible）圣经的基础。

本地话译经何以如此重要？从当时的历史进程来看，它代表并促进了一个趋势，即欧洲从中世纪文化共同体逐渐向现代民族化过度的过程。中世纪时拉丁语作为文化和学术的通用语言，确实使思想得以传播无阻——从冰岛到意大利，大家都读同一本圣经，念同一个祷文。但随着识字率、本土文化、印刷术的蓬勃兴起（也是文艺复兴的标志），本地话文学产生，各地区不同的民族文化和认同感也方兴未艾。可以想象，若一个新教的地区可以用本地语言演绎最为重要的信仰层面，告别听不懂的拉丁语，这就使整个天主教会系统显得愈发的外来且不相干。于是，17 世纪奉新教的荷兰人便以此同天主教西班牙统治者抗争，而同时期法国的胡格诺派（Huguenots）也唱着法语的《诗篇》与天主教军队作战。^{〈12〉}

从更加长远的角度来看，即便同时期天主教修会的海外宣教异常兴旺，但真正为现代宣教奠基的，正是以本地话译经为标志的语境化（vernacularization）。让每一个人都可以用自己的母语阅读圣经并自己理解经文的含义，这是宗教改革所强调的重点。而新教的这一译经原则在日后的海外宣教当中扮演了举足轻重的角色，证实了基督教的信息完全可以被翻译进入跨文化的处境。早在 17 世纪中期，清教徒宣教士约翰·艾略特（John Eliot）在向印第安人宣教时，就将新旧约圣经翻译成当地部族的语言。1706

年，两位早期敬虔派宣教士，齐根巴尔格（Bartholomäus Ziegenbalg）和普鲁士欧（Heinrich Plütschau），受丹麦的路德宗国王派遣，抵达印度东部沿岸的特兰奎巴（Tranquebar）。两人不仅在当地办了学校、教堂、孤儿院等社会机构，更是花大力气学习泰米尔（Tamil）语言及宗教。五年后，不仅泰米尔文的新约圣经得以付梓，教理问答、祷告词、赞美诗，甚至基督教文学，都以泰米尔文的形式出现。虽然很多当地人并未成为基督徒，但两人对泰米尔文化的影响十分深远。且两人的方法、事工和遗产也成了日后新教宣教士跨文化宣教的范例。^{〈13〉}

从实质上讲，新教的语境化和耶稣会的文化融入都是双方向的理解和学习的过程。新教宣教士相信圣经中的福音可以使人得救，那么为了让当地人读懂圣经，圣经翻译就必不可少。而好的翻译则要求对当地的语言文化有进深的认识。于是在这个过程中，不仅诸多宣教士成了当地语言、文化、历史、宗教方面的学者，他们所整理或创立的文字体系和所建立的教育系统，显著提升了当地人的识字率，扶持了以当地语言为载体的文化和族群认同。反之，这些西方宣教士也成了在西方与当地之间互通有无的先锋。当然，很多耶稣会士在新教宣教士之前就做了相当多类似的工作。除了缺少本地话的圣经和礼拜仪式，耶稣会在中国也写有相当多的中文教理问答，训练了相当数量的本土传道人（catechists）讲授教理。利玛窦于1630年前后用汉语翻译修订的《天主实录》代表了早期西人所撰神学类书籍的高峰，也表明了他对儒家经典的了解；而早期在华的耶稣会士也是继马可波罗之后首次向欧洲系统介绍中国情况的人。

新教的语境化与耶稣会的文化融入之间的不同在于实用性策略背后的神学根基。耶稣会士可以因地制宜，施行包容的宣教策略，但他们并没有一个具体的做法能享有直接的、深层次的神学基础。这并不是说他们无法为尊孔找到神学上的依据，而是类似的依据并不具有最终的话语权——

且教皇因时局而下达禁令，不论是针对礼仪供奉还是共产主义，修士们的策略都必须有所调整，甚至改弦易张。相比之下，虽然新教宣教士在诸多文化问题上同样有分歧，严厉宽容皆有之，但有一点是达成共识的，就是使平信徒能用母语读懂圣经。正如耶稣基督是永恒之道翻译成为人之肉身，进而使神国的信息首先临到犹太人，每一个时代的基督徒也靠着将圣经和基督教传统翻译进入一个又一个新的文化，从而使福音临到一族群并使之归信，同时也反过来使信仰保持活力。^{〈14〉}在这一点上，我认为，新教宣教士的本地话译经，正是连系神学、历史、宣教的关键。正是其重要性和无可辩驳的地位，使得现代宣教运动在起起落落之后见证了当下世界基督教的兴旺。或许西方宣教士教当地人读书识字，只是有意无意地想让当地人以西方文明为蓝本西化地读圣经。可是，一旦当地人被赋予了语言、学识、母语圣经这一系列给予他们力量的宝贵资产，之后的发展去向便只有圣灵知道。毕竟磅礴历史，无人能算计清楚，更遑论掌控了。◆

此文没有注脚的版本首发于2017年10月28日《橡树文字工作室》微信公众号：《一场被忽视的灵性复兴和宣教振兴》。

此文有注脚且经过进一步编辑的版本首发于《世代》第3期（2017年秋冬合刊）。这里的题目为《世代》所加。

〈1〉 参看 Irvin, Dale T, and Sunquist, Scott W. *History of the World Christian Movement, Vol 2: Modern Christianity from 1454 to 1800*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012, 112-115.

〈2〉 参看 Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, ch2.

〈3〉 参看 Noll, Mark A. *Turning Points: Decisive Moments in the History*

- of Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, ch9.
- 〈 4 〉 参看 Irvin, *History of World Christian Movement*, 115-118.
- 〈 5 〉 Noll, *Turning Points*, ch9.
- 〈 6 〉 Robert, Dana L. *Christian Mission: How Christianity Became A World Religion*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2009, 36-40. Bays, *A New History*, ch2.
- 〈 7 〉 同上。
- 〈 8 〉 参看 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, intro.
- 〈 9 〉 参看 González, Justo L., Cardoza-Orlandi, Carlos F.. *To All Nations from All Nations: A History of the Christian Missionary Movement*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2013, 135-139.
- 〈 10 〉 González, *To All Nations*, 181-194.
- 〈 11 〉 参看 Robert, *Christian Mission*, 32-36.
- 〈 12 〉 同上。
- 〈 13 〉 González, *To All Nations*, 194-196. Robert, *Christian Mission*, 41-44.
- 〈 14 〉 Walls, Andrew F. "The Translation Principle in Christian History." In *The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith*, by Andrew F. Walls, 26-42. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.

CALVIN
and the
REFORMED
TRADITION



On the Work of Christ
and the Order of Salvation

Richard A. Muller

重评归正宗传统的兴起

文 / 理查德·穆勒 译 / 李晋、马丽 译校 / 许宏

《世代》按：

本文为《加尔文与归正宗传统》(*Calvin and the Reformed Tradition*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012 ; 此书中文版权：橡树文字工作室) 第一章前三部分中译本。作者理查德·穆勒 (Richard A. Muller), 加尔文神学院历史神学荣休教授。第一章原题目是, “从宗教改革到正统：现代早期的归正宗传统” (*From Reformation to Orthodoxy: The Reformed Tradition in the Early Modern Era*)。此处题目为《世代》所加。

译者按：

这篇文字反映了西方世界近期对于宗教改革及十六、十七世纪历史研究的一些重要成果, 特别澄清了十六、十七世纪欧洲经院主义与人文主义之间的关系。翻译这篇, 希望能够对汉语神学和历史研究中关于宗教改革和后宗教改革时期的基本术语进行一定程度的澄清和规范。

走近宗教改革和正统

以十六世纪最初三十年中的宗教改革为开端，到产生于十七世纪晚期及十八世纪早期的祛信仰告白（deconfessionalization）为止，新教的宗教信仰、神学、教会和思想文化都经历了重大发展。以信仰告白（confessionality）和神学准则的角度来看，这种发展可以被描述成新教主义制度化形态的兴起，这种制度化的形态是建立在与罗马天主教决裂的宗教改革时期大量历史文本之上，并且通过第一代和第二代改教者们所撰写的大量信仰告白文献从而建立起自身的信仰和教义特性的方法：总而言之，这是信仰告白式正统新教主义的发展，或者正如人们对此专门命名的，是新教正统（Protestant Orthodoxy）的发展。从方法论的角度而言，相比曾经学术文献中那些只是简单描述各种神学家个人的神学以及主要的信仰告白之争，对于这种新教正统发展的实际描绘和分析则要远更复杂。^{〈1〉}

对于归正宗传统的发展而言，不能够单单依靠研究个别神学家的教导，甚至不是只研究像加尔文这样重要的神学家的教导，就能够得到合理的解释，甚至即便是对这些人自身所处的时代进行充分的解释理解，单单凭借研究个别人的教导也是不充分的，因此就更不用说对于近两个世纪的发展过程来进行理解了。我们需要考虑到这样一些事实，当时大量的辩论并没有能够上升到信仰告白的程度，甚至已经发展出来的更多教义要点本身还带有多多样性的准则却没有成为重要辩论的主题，因此只是分析新教正统与罗马天主教的辩论，与路德宗的辩论，或者对于阿米念（Arminius）教导的反对，这些都不能够对于新教正统的发展提供一幅充分的图景。^{〈2〉}诚然，无论就一般而言的宗教改革，还是特定的归正宗传统，这两者都不是从无中生有（*ex nihilo*）：这里既涉及宗教改革所在中世纪晚期的广阔背景；还有中世纪后期广阔的宗教和神学文化，并且也存在着延续到宗教改革和后-宗



《改教者群像》，其中包括此文所提（按照姓氏拼写英文字母顺序）：贝扎、布瑟、布林格、加尔文、路德、梅兰西顿、沃密格利、茨温利。“The Candle is lighted, we can not blow out” (Leading Theologians of the Protestant Reformation) published by John Garrett, line engraving, after 1673, National Portrait Gallery, London, <http://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw124183/The-Candle-is-lighted-we-can-not-blow-out-Leading-Theologians-of-the-Protestant-Reformation>.

教改革新教中（post-Reformation Protestantism）多样的思想潮流，对这些潮流的接受也因着神学家的差异而具有不同。

近期关于归正宗神学发展的研究，学者们已经开始强调神学发展中所具有的复杂性和多样性的特点，从而反驳了先前一些学者那种过于简单化

的论述。就宗教改革自身而言，人们曾经把它描述为一种密不透风的封闭神学之盒，目前学者们则已经将其延伸放置在中世纪到现代早期更宽广的文化模式背景之下来对此进行理解。现在，人们认为，那些个体的新教神学家并不是全新的和彻底的圣经神学的创造者，而是将他们理解为相当保守的改教者，他们神学的直接渊源是建立在中世纪后期的神学背景上，这些明确的来源涵盖了很大一部分更为久远的教会传统。除此之外，学界中比较多的人已经认识到，如果将比如路德、梅兰西顿（Melanchthon，也有译为墨兰顿）、茨温利（Zwingli），布林格（Bullinger）和加尔文这些个体的改教者们从他们老师以及前辈的思想或者同辈的神学表述那里抽离出来，把他们视为独特神学的创立者，对他们的理解是不可能正确的。

这种对于新教神学发展的复杂性和多样性的处理方法，其重要性在归正宗传统这个具体的例子中表现尤其明显。归正宗传统常常被称为“加尔文主义”。当我们考虑到在加尔文之前的一代人中，就已经有相当数目的改教者们致力于这个传统的发展，其中也包括了一些个人的著作或根据其他人的著作所写出第一批归正宗信仰告白文献，并且当我们考虑到加尔文自己的神学发展既脱胎于上述背景，也产生自加尔文跟他同时代其他改教者之间的对话，就归正宗神学的兴起，也就是一种特定的归正传统的形成而言，如果我们将个体的思想者从比较宽广的宗教和神学背景中抽离出来，就无法对他们的思想进行充分分析和恰当理解。换言之，我们不能够孤立地对个体作者的神学表述进行研究，也不能从一对一的作者比较中就可以获得正确的理解。约翰·麦克尼尔（John T. McNeill）已经认识到这个问题，他在《加尔文主义的历史和特征》（*History and Character of Calvinism*）一书开篇就评论到，在归正宗传统发展的一开始，在加尔文和茨温利两位神学家之间就已经具有“相当大的”差别，但是这些差异并没有彻底“分裂”这样一种信仰告白（confessional）的传统。麦克尼尔总结到，“因此，这样

也并非不妥，就是将茨温利主义（Zwinglianism）纳入一种更为广泛的运动之中，从无法避免的简化式的语言表达而言，在这里可以将其称为加尔文主义”。^{〔3〕}当然，这种简化的做法是能够避免的，人们可以使用一个更为精准的术语“归正宗”（Reformed）来代替“加尔文主义者”（Calvinist）。

据此，当人们尝试在思想上划分边界时，例如对于加尔文和布林格之间，将其当作两种归正宗传统——或是在加尔文和贝扎（Beza）之间进行划分，将加尔文神学和贝扎神学之间的细微差别视为贝扎对于加尔文的“偏离”——依照我们上面已经讨论过的原则，这些划分都是建立在荒谬的基础之上。^{〔4〕}这些划分的尝试没有考虑到在一种神学传统中存在个体的多样性。它们没有能够将对于这些个体神学家们思想产生影响的前辈、资源和背景的差异性考虑进来。这些划分的尝试也没有能够观察到这样一个事实，这种信仰告白传统的兴起和发展是由相对多样的神学论述者们的群体建立起来的，更没有想到体现这种传统的一系列文献是产生于不同背景之下的，并且这些尝试也没有能够区分出属于这种传统的关系和差异性的模式。而且从方法论的角度看，此类的学者也没有能够注意到，在这种信仰告白的传统背景之下，一位重要的神学家的思想体系和其自身明确的特征，在被其他思想家所接受的程度会有很大的差异。

因此，我们不是用现代的教义论（modern dogmatics），而是在思想史中，对归正宗正统（Reformed Orthodoxy）的历史发展进行重新评价和重新构建，这里讨论的问题也就在于追溯现代早期归正宗信仰告白传统内在的争论方式和轨迹，并且我们还需要考虑到这些争论的历史背景以及这些相当多样的运动对于归正宗教会的信仰告白化和制度化所产生的影响。此外，重要的是，我们需要认识到这一点，将大概 1517 年到大约 1780 年之间的时代划分为宗教改革、早期、盛期、和晚期的正统，这种分期提供了一种并非精确的框架：具体而言就是，将宗教改革确定为

从 1517 年到 1565 年，将早期正统确定为从 1565 年到 1640 年或前后，这种划分并非意味着宗教改革从 1565 年起就完成了，或者早期信仰告白式的正统从 1565 年起就完全形成了，也不是说在 1640 年就出现了完全可以辨识的盛期正统，这样的分期都没有超出将明确的宗教改革时代的新教主义（Protestantism）定于 1517 年开始的观点。尤其对早期正统的兴起而言，这是一个逐渐发展的过程，其开端在于十六世纪中期信仰告白式的著述，而其系统表述是在 1590 年至多特大会（the Synod of Dort）之后几十年间的一系列神学著作中才体现出来。尽管这些著作受到信仰告白的约束，但跟之前信仰告白式的写作已经相当不同。类似的评论，也可以应用到盛期正统的发展和正统逐渐减弱以及十八世纪正统晚期的情况中。

解构主导式叙事

近五十年来，学者们对于宗教改革本质和特点的重新评价，以及对于随宗教改革而来的十六世纪晚期和十七世纪新教教会发展所进行的重新评价，已经成为关于现代早期神学历史编撰研究的中心关切，很大程度上也导致了我们的现代早期新教思想的重新理解。从思想史的角度来看，这些重新评价部分基于学界中相当一部分宗教改革的历史学家们对于在宗教改革之前的几个世纪中经院主义（scholasticism）和人文主义（humanism）的理解上，当学者们将这些理解用于分析新教的信仰告白、教会论、学术以及教义的形成发展时，相当程度上转变了我们对于宗教改革和其后而来的正统的理解。^{〔5〕}这种对于经院主义和人文主义的研究，从根本上还没有完全被那些支持学界先前对于从宗教改革到正统的解释的学者们完全消化吸收。但随着对于理解经院主义和人文主义观点的转变，新的研究已经

开始致力于解读大量被先前研究所忽视的档案文献——然而事实上，对于那些在新教思想发展问题上持老式观点的人们，他们仍旧忽视了这些重要文献。

重新评估和重新评价现代早期归正宗思想发展的研究工作，已经在归正宗传统的连续性、间断性和多样性方面建立了一套特定的分析框架。这些重新评估和重新评价的方法已经包括了对于归正宗传统自身本质和特点的讨论，并且也对归正宗所接受和使用的更为早期的神学文献，无论是对于教父时期或是中世纪的资料也都进行了考察，这些方法的研究范围扩展到归正宗传统自身较早时期的层面，也涵盖了归正宗随后一代的思想层面，这两个时期被认为是确立正统的早期和盛期。并且，考虑到有关现代早期归正宗新教的文献日益增多，以多种要素重新评价的方法应当被认为是对于早先研究的那种具有缺陷的主导式叙事（master narrative）的完全替代。^{〔6〕}

那种早先的叙事被某些大而化之的神学观点及一系列哲学假设所塑造，那些神学观点主要基于十九和二十世纪的教义关切之上，而那些哲学假设则建立在人们对于现代早期思想史的所谓后康德主义（post-Kantian）的理解之上。这种叙事的神学和哲学版本，都有如下特征，即认为在中世纪和宗教改革之间存在相当彻底的断裂，人们常常以经院主义和人文主义之间的冲突来表现这样的断裂，人们大致将两者视为彼此对立的哲学。进而，这种叙事将经院主义理解为一种中世纪的哲学体系，将其视为与宗教改革神学是对立的，并认为随着中世纪的结束，经院主义在功能上就此终结了。至少从新教思想的视角而言，这种理解被认为是恰当的。该叙事还被发展成为一种对于历史中的“大思想家”进行研究的方法，它趋向于提升个人和特定文献的位置，以至于将人们对同时代思想家或历史背景的兴趣排除在外。

简言之，该种神学叙事的大多数版本都将加尔文从他所在的背景中提升出来，要么将他视为归正宗传统的建立者，或者是“加尔文主义”的创立者，抑或是将他的《基督教要义》(*Institutes of the Christian Religion*)不仅视为他自身思想的基础来源，还作为理解归正宗传统所有后续发展的基准，这种叙事孕育了关于加尔文与加尔文主义者之间关系的争论——无论肯定还是否定，同时也误解了归正宗传统的本质。在这样一种基本方法上，存在三种不同的变化——两种来自十九世纪关于预定论和圣约(covenant)的教义问题，还有一种来自二十世纪，基于跟新正统(neo-orthodoxy)相关的基督中心论(christocentricity)观念。这其中的第一种样式，主要涉及亚历山大·施维茨(Alexander Schweizer)的著作，也吸收了海因里希·黑普(Heinrich Hepp)的研究成果，他们将预定论理解为加尔文主义的教义中心，将加尔文自身视为这种立场最重要的早期构建者，并且认为加尔文与作为预定论体系的加尔文主义的后来发展之间是不间断的。^{〈7〉}第二种样式，是基于黑普在加尔文式预定论发展轨迹和梅兰西顿式(Melanchthonian)德国归正神学两者之间所进行的区分，认为圣约——而非预定论——是加尔文和加尔文主义者关注的焦点。^{〈8〉}第三种样式，与各种新正统主义的作者们相关，此方式提出了对于加尔文的重新评价，认为他的神学符合新正统神学的标准，特别是将加尔文的思想吸收到基督中心论的模式中，并且提出了一种叙事，即认为加尔文反对强调预定论的加尔文主义者，^{〈9〉}更为近来，则认为加尔文关注的是与基督联合，而非加尔文主义者倾向于建构的一种严格的救赎次序(*ordo salutis*)。^{〈10〉}所有这三种样式都是高度简化式的(reductionistic)，因为它们都极力强调某种宏大教义，将丰富多样的历史发展作大而化之的概括。

这些涉及现代早期哲学史具有争议性的主导式叙事，通常人们在其进行解读时，也会将主导式的叙事与神学性的叙事相互关联。人们假定

认为随着宗教改革的开始，经院主义和西方的亚里士多德主义或者逍遥派（Peripatetic）传统在此时就寿终正寝，将延续到十七世纪的经院主义视为一种过去的残余，并且想当然认为理性主义的兴起，无论是演绎式的笛卡尔主义（Cartesian）还是归纳式的培根主义（Baconian）这些多样的方法，完全取代了较早的亚里士多德主义，少有来自其他哲学的竞争——这种假设也导致无法理解逍遥派传统为何有生机勃勃的延续，也无法理解新教基督徒为何在十七世纪仍旧不断使用经院主义方法，这种假设也使得新教正统跟改教者们的思想产生了某种分离。^{〔11〕}进一步说，事实上，在现代早期哲学史中，人们常提及的思想家仅仅是笛卡尔、斯宾诺莎、马勒伯朗士（Malebranche）、莱布尼茨、洛克，有时也会涉及培根，更罕见地会提及伽桑迪（Gassendi）——并且所有这些论述都将他们看作是与过去的某种大决裂，将他们视为现代哲学的建立者。跟这样一种较为宽泛的哲学叙事相关联的，有两种看待新教思想的主要方法，这两种方法互为替代。其中一种方法认为，无论宗教改革的影响是好还是坏，宗教改革都是神学和哲学自由思想的源泉，也是理性主义的祖先。这或许是从一种较为陈旧的观点而来，就是将文艺复兴视为除去中世纪迷信的开端，认为文艺复兴是将对于人（humanity）的关注替代了这些迷信。^{〔12〕}如果追随这样的理解，主导式的叙事就将新教正统和它具有的经院主义倾向解释为是某种与宗教改革相对立的教条主义形态。此种叙事认为新教正统的观点太过蒙蔽真相，以至于理性主义最终胜出。在此叙事中，理性主义是文艺复兴和宗教改革的真正继承者。^{〔13〕}另外一种解释方式，则是将宗教改革对于圣经的强调作为一种唯信主义（fideism）的形态，并且将正统和新教经院主义时期解读为朝向理性主义的转折，这为通向启蒙运动打开了门径。^{〔14〕}无论以上哪种方法，都将传统的亚里士多德主义和十七世纪归正宗思想中的经院主义理解为理性主义兴起的前奏。这其中最具主导性的论点，在于将新教正统看作理性

主义或原理性主义（proto-rationalism）的一种形态。^{〈15〉}当然，如果人们不恰当地把中世纪经院主义也等同于一种理性主义的形态，并且没有将经院主义方法当作是经历几个世纪发展和变化的现象，那么人们想象中的新教经院哲学的理性主义就不仅变成了后来理性主义的先驱，而且也是较早时期理性主义的复燃（recrudescence）。

几乎所有此类神学和哲学的主导式叙事都受到关于中世纪晚期的现代主导式叙事的影响，这种叙事将文艺复兴和宗教改革作为人文主义兴起和经院主义衰落的标志，其中最为著名的版本出现在布克哈特（Jacob Burckhardt）的《意大利的文艺复兴文明》（*Civilization of the Renaissance in Italy*）：

“在中世纪，人类意识的两侧——一侧向内，正如一侧向外——在共同的面纱下，要么身处睡梦，要么半睡半醒。这层面纱是信仰、幻想和幼稚的先入为主交织而成，因这面纱，世界和历史覆盖着一种奇诡的色调……在意大利，这层面纱最先融化于空气之中；对国家和这世界万物的客观看待及考虑成为了可能。与此同时，主观的一侧以相应的强音做着自我肯定；人成为了一种属灵的个体，并且视他自身就是如此。”^{〈16〉}

按照布克哈特的看法，人文主义完全站在中世纪文化的对立面：

“中世纪的全部文化，本质是以教士为主体，由教会培育而成。作为这种文化的竞争者，一种新文明出现了，这文明将自身的根基建立在中世纪的对立面。它的积极代表者变得具有影响力，因为他们知道古人所知道的那些……因为他们开始思考，并且很快明白，正如古人所思所感一样。”^{〈17〉}

所有这些叙事的潜在问题在于，它们大致都源于十九世纪，根本没有反映实际存在于十六、十七世纪的思想潮流。人们对于中世纪思想和文化所作的重新评价，已经清晰地表明，人文主义是中世纪思想文化的产物，它不是作为经院主义的继承者出现的，而是在十三世纪大学学科中与经院

主义平行发展出来的。^{〔18〕}这些重新评价也已经指出，人文主义和经院主义是作为方法上的描述词——尤其是关于论证的模式或典范，它们被应用到中世纪大学课程的各种主题领域中，两者的作用延续至现代早期。事实上，最近对于经院主义方法的研究已经表明了这一点，在一系列的发展和修改中，包括与人文主义旨趣的调和，经院主义从中世纪一直延续到十八世纪上半叶。

近来，人们对于改教者们著作的考察已经开始深入到中世纪西方背景的细节中，有时涉及个体思想家所在的修会或学术背景，有时涉及对于中世纪晚期材料的各种接受方式。例如，有人已经从以下方面研究马丁·路德：中世纪晚期唯名论和奥古斯丁修会中各样思潮的先驱，路德在埃尔福特（Erfurt）学习过程中接受的各种贯穿中世纪的思想脉络，以及他阅读比埃尔（Gabriel Biel）神学的经历。^{〔19〕}有人分析沃密格利（Peter Martyr Vermigli）的思想，是从其思想背景所在的中世纪神学出发，包括托马斯主义（Thomist）和奥古斯丁主义的发展轨迹。^{〔20〕}有些对约翰·加尔文著作的研究显示，从克莱夫的伯纳德（Bernard of Clairvaux）到中世纪晚期的司各脱主义（Scotism）和奥古斯丁主义的各种思想脉络都曾对加尔文产生过影响。当然，除了加尔文实际引用过的资料外，他对以上思想的接受方式以及他自己的具体背景都还没有得到确定。^{〔21〕}

与上述情况类似，通过考察改教者们的学术著作，以及查看他们对于中世纪和同时代资料的不同接受方式，学者们近来发现，人文主义与经院主义在这些改教者的思想那里处于相当多样的混合状态，改教者在对待神学材料的问题上，他们使用或拒绝经院主义和人文主义的方法也常常各不相同。路德和加尔文对经院主义神学及哲学的抨击早已广为人知，但是人们对此的评价在近来变得不那么单一，人们注意到，在两者的思想与各种中世纪晚期思想者的教导之间存在着不同程度的连续性，经院主义的方

法及词汇也贯穿于路德和加尔文的著述中。^{〔22〕}近来的学者们也认识到，在文艺复兴和现代早期，经院主义方法的倡导者与人文主义方法的倡导者之间发生过的真实辩论并没有完全延续到神学领域，这两种方法在神学领域并非截然对立——将改教者们认作人文主义者，将宗教改革视为一种人文主义的现象，这其实都是对文献的根本误读。^{〔23〕}像加尔文这样具有人文主义思想训练的改教者也有经院主义的一面。不仅如此，加尔文既有对人文主义方法的使用，也有对人文主义哲学发展的抨击，这些哲学发展是由对于古典哲学家的人文主义式研究带来的——例如，加尔文抨击过伊壁鸠鲁主义者（Epicureans）、斯多葛主义者（Stoics），还有在一些情况中，抨击智者派（Sophists）。^{〔24〕}

进而，正如我们对改教者之间大量的书信往来所作的研究展示的，改教者们彼此询问、讨论、辩论教义问题，并没有任何迹象表明某一位神学家的思想表述已经卓然超群于其他人。特别是，我们并没有从加尔文的信件中发现，他的神学被视为他那一代归正宗思想的主要表达。一些例子可以充分证明这点。布瑟（Bucer）对加尔文1549年《蒂古里诺共识》（*Consensus Tigurinus*）的几个方面提出了批评。尤其是，布瑟认为，该文献没有用清晰的语言阐明与基督的联合或参与到基督之中，而且在指出这样的观点上走得太远了：基督的身体是在天上。^{〔25〕}1555年，加尔文与沃密格利、拉斯基（Laski）通信，讨论各种教义问题。其中，加尔文粗略地指出他与拉斯基对预定论理解的不同。之后，加尔文比较详细地批评了拉斯基在圣餐问题上强调“参与”基督以及和基督“相交”的观点。不过，对于大多数其它问题，加尔文与拉斯基在根本上是一致的。^{〔26〕}拉斯基比加尔文年长十岁，他在1540年中期就与布瑟和布林格讨论圣餐问题。他并没有因为加尔文而改变自己的观点。^{〔27〕}在加尔文和沃密格利之间的现存信函中，可以看出两者的密切关系，以至于沃密格利（也比加尔文年长十岁）很可

以被称得上加尔文的导师。^{〔28〕}在与基督联合这个教义的例子中，沃密格利致加尔文和贝扎的信函，显示出他在他们那里是归正宗立场的一位主要阐述者，并且沃密格利极有可能在对该问题讨论的辨析上增添了更大的清晰度。^{〔29〕}

除此之外，十七世纪的归正神学家们一般都对被称为“加尔文主义者”而感到不快，并且只是将加尔文视作重要的先贤之一——进一步说，事实上，他们断然没有将加尔文作为他们信仰告白传统的奠基人和基准。^{〔30〕}他们在教义表述上的样式也与他们关于加尔文主义的评论一致：他们在他们所处时代的辩论和对话的背景下建立起他们的教义，他们遵循着圣经解释的历史轨迹，这轨迹一般可以从任何一位重要的改教者追溯至中世纪甚至教父时期。在十七世纪归正神学家的著作中，他们在做定义判断上的具体样式表现出受到某位改教者的影响，有时诉诸加尔文，但也有时诉诸布林格、马斯克勒斯（Musculus），或者沃密格利——或者，实际上还诉诸于宗教改革时期其他某位教导者。

在这一点上，很自然地会产生方法论的问题。这个问题关乎主导式叙事的使用。鉴于人们在现代早期归正宗思想史上对旧式主导式叙事的否定，那么，确切来说，如何应该建立新的主导式叙事呢。简单的回答就是，我们不当再去建立新的主导式叙事。从以上被否定的叙事方式可以看出，任何立足于哲学或神学建构的叙事，都缺乏历史材料的根基。问题也不在于通过承认“理论立场的多样性”而去创立“区域式叙事”（local narratives），从而应对后现代主义者在拒绝主导式叙事或元历史（metahistory）方面带来的挑战。^{〔31〕}所有这些叙事的问题，如主导式叙事、元叙事、区域式叙事，恰恰都在于，它们依靠的是所谓的理论上的立场。这里需要面对的实际问题是，去考察那些历史材料，从这些材料本身建构起叙事，在方法上尽量少地带有历史研究者自己当下的哲学和神学臆断或偏见。^{〔32〕}接下来，我将

更为详细地考察旧式主导式叙事的具体方面，我也会对关于现代早期归正宗思想的重新评价本身做更详细的考察——既作为对于旧式叙事的进一步批判，也是对新方法前提的进一步澄清。

方法与内容——再度澄清

就重新评价现代早期归正宗思想以及清除不乏问题的旧式主导式叙事而言，其中一个中心问题在于对经院主义和人文主义做恰当的界定，也就是应当将两者视为思想史上的某种现象，或者具体来说，是中世纪及现代早期的学术文化现象，而非某种特定的神学或哲学。需要在这两者之间做出区分，一是现代早期的神学家们在阐述和提出各自神学时采用的方法，二是神学家们在基于解经、信仰告白、传统、哲学、背景而得出的结论——后者可以被恰当地称为各自神学的教义内容。做出这种区分，是同时考虑经院主义和人文主义本身以及它们对改教者和之后新教作者的影响。当然，做出如此区分，不是主张方法和内容是可以全然分开的。这也并非否认方法和内容之间的相互关系。做出如此区分的意思是说，方法（无论经院主义还是人文主义）并不产生特定的教义内容，例如，关于恩典的教义，既有奥古斯丁主义的，也有半伯拉纠主义（Semi-Pelagian）的，也比如，还有形而上学控制下的所谓预定论体系。^{〔33〕}

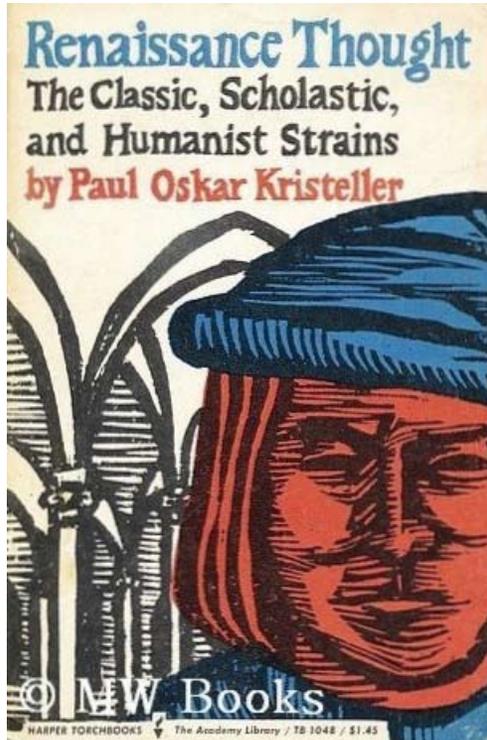
这点很显然——事实上，如果不是关于新教经院主义的旧式定义引起了显著的混乱，这应当是不证自明的，不需要做评论。那些旧式定义仍在流行，特别是在支持所谓“加尔文反对加尔文主义者”这样方法论的人群中。近来的一些著述，其中之一就体现了这样有缺陷的方法论。这些著述歪曲了上述区分，进一步导致了混乱。这些著述让人感到，上述区分似乎认为方法对内容没有任何影响。^{〔34〕}因此这个问题需要进一步的注意，特别涉及

将经院主义与预定论主义(predestinarianism)和宿命论(determinism)相混淆,以及将经院主义与亚里士多德主义相混淆。这些混淆在“加尔文反对加尔文主义者”的文献之中很明显。

先看一个初步的问题,这里我们需要强调,将经院主义主要定义为一种方法,具体说,就是学术方法,而非所涉及到的内容和具体的结论,无论神学还是哲学上的——这与将人文主义定义为一种方法很相似,具体说,就是语文学上的方法,也不涉及内容和具体结论——这样的定义不是出于反驳如下做法而采取的修正主义的学术立场,即对新教经院主义进行“加尔文反对加尔文主义者”式的理解。这样的定义,其实是好几代研究中世纪和文艺复兴的历史学家认同的方式,⁽³⁵⁾这样的定义在持有“加尔文反对加尔文主义”思想的学派对于经院主义进行教义上的重新理解之前就存在了。该学派论述加尔文及之后归正宗神学家的思想时,一般都忽视了这样的定义。换言之,将经院主义界定为主要是参考方法,这样的定义是把对新教经院主义和正统的重新评价牢牢置于思想史既有的轨迹之内,而“加尔文反对加尔文主义”学派以内容定义经院主义的做法是在历史真空中阐述的,这个真空被当代神学家的教义关切所充满。这个问题在主张“加尔文反对加尔文主义者”观点更为近来的版本中尤为显著,因为在有关新教经院主义的问题上,这些版本相当有选择性地引用了修正主义者的文献,没有注意到涉及经院主义和人文主义本质的大量学术成果。这些成果是人们在修正关于现代早期新教思想看法方面一贯参考的因素。另外,上述版本也没有关注那些在对现代早期新教经院主义进行重新评价过程中分析过的材料。

简言之,这种“加尔文反对加尔文主义者”的定义假定,经院主义侵入新教神学,带来了各种形态的“演绎推论……都是基于对亚里士多德哲学的信奉之上”,并且意味着“对于形而上学之事、抽象的推理思想的显著兴趣,特别在关乎上帝的教义方面”,这种“与众不同的新教立场”被“塑造

成基于对上帝旨意的推测性阐述之上”。^{〔36〕}这种论点也提供了一种错误的二分法，将对于神学内容的理解分为经院主义的和人文主义的。经院主义的脉络是亚里士多德主义、预定论主义、以及先验式的 (*a priori*)，在论证中甚至完全是三段论式的 (*sylogistic*)——而人文主义的脉络则是反亚里士多德主义，它可能是柏拉图主义、圣约式的 (*covenantal*)，在论证中是后验式的 (*a posteriori*)^{〔37〕}。以上二分法认为，是经院主义产生了“有限救赎” (*limited atonement*)、严格的预定论主义 (*predestinarianism*) 和枯燥的教义式神学，而人文主义则趋向于“普遍救赎” (*universal atonement*)、圣约式



此文推荐的一本专著封面。该书致力于还原文艺复兴时期的古典、经院主义、人文主义。https://i.gr-assets.com/images/S/compressed.photo.goodreads.com/books/1458935418i/15799579_UY459_SS459_.jpg。

或拯救—历史的 (salvation-historical) 思想, 以及圣经神学。^{〔38〕} 根据这种二分法, 人文主义是加尔文思想中的推动力, 产生了一种“平衡的”的神学, 而不是一种体系, 因为加尔文鄙视那种在他所在的时代被冒充的所谓“系统神学”——而经院主义则破坏了加尔文思想的平衡。^{〔39〕} 这些主张不仅以各种整齐划一却站不住脚的二分法为特征, 如将预定论主义对立基督中心论主义, 预定论主义对立圣约主义, 先验论对立后验论, 有限救赎对立普遍救赎, 而且所有这些人造的构建都是围绕着经院主义对立人文主义这个基本的二分法形成的, 就好像历史能够被当成一排整齐的分类架来进行书写一般。^{〔40〕} 这些观点还依靠相当奇怪的假设, 即加尔文能够被放置在分类架的其中一个格子中, 然后被用作评价整个传统发展的方便指数。而这种评价本身也是建立在对加尔文神学研究极度时代错乱的 (anachronistic) 方法之上, 加尔文神学的现代教义倡导者却宣称, 对于整个传统的评价来说, 这是“完整和充分的主题”。^{〔41〕}

这里至少存在两个历史性的问题: 首先是人文主义和经院主义之间关系的问题, 其次是方法与内容之间关系的问题。第一个问题, 学者们对于中世纪晚期及现代早期的人文主义和经院主义的历史研究已经表明, 不应该将人文主义理解为经院主义之后的一种运动, 人文主义是在艺术和语言研究中的一种运动, 它开始于十三世纪, 跟经院主义的兴起大约同时期, 是与经院主义并行发展的。同样的研究也已表明, 无论人文主义还是经院主义, 都应当主要被理解为某种方法。^{〔42〕} 然而, 对于经院主义和人文主义的历史以及两者在思想和课程上主要影响的重新定义, 并没有减少十五世纪晚期和十六世纪早期人文主义者与经院主义者之间辩论的影响, 也没有缓解两者辩论的激烈程度。这种重新定义, 让我们重新认识了两者的本质。^{〔43〕} 这些“加尔文反对加尔文主义者”的文献, 以阿姆斯壮 (Armstrong) 对于阿米若特主义 (Amyraldian) 论辩的背景和表现的解释为代表, 都倾向

于假设人文主义和经院主义之间的分歧对于神学的内容而言具有巨大影响。而在对于人文主义和经院主义彼此间关系缺乏特定修正的情况下，这些文献也假设，在洛西林（Reuchlin）论辩所在的时代体现出来的人文主义和经院主义之间的早期冲突，延续到了第二代和第三代改教者那里，并进入到十七世纪早期。^{〔44〕}换言之，上述文献对于人文主义和经院主义以及两者彼此关系仅仅提供了一种相当静态的理解。

学术研究证明，事实并非如上述文献所说的那样。有理由说，在人文主义和经院主义的关系上面，有区分相当明显的阶段，也存在着大量具体而微的背景关系，^{〔45〕}有些要看主题领域和思想者所受训练情况而定，有些至少从恰恰被批评的角度而言，则受制于“经院主义”（scholastic）这个术语在使用时的变化。[我们需要被提醒的是，在现代早期，是没有人使用“人文主义者”（humanist）这个术语的]。在宗教改革之前，早期的人文主义与经院主义之间的辩论是在针对文献处理所用的方式及方法上产生的冲突，当时这些辩论大多发生在大学教职人员之中，很少直接跟神学相关。^{〔46〕}在宗教改革时期，问题变得复杂起来，原因在于，人们在与经院主义神学家及哲学家辩论的时候使用了人文主义的方法，那些经院主义神学家和哲学家诉诸于传统上的权威，人们对此可以从分析古代材料的角度作出评论，这里的古代材料包括圣经的原始文本。当然，使用人文主义方法的评论者并非都跟宗教改革站在一起。接下来，那些宗教改革早期的辩论被这样的辩论状况所替代，神学家们开始改变辩论的背景，模糊辩论的界限，有些神学家最初是作为人文主义者接受训练的，其他的神学家带有比较传统的经院主义色彩——之后，辩论的状况又发生变化，人们对于经院主义展开辩论，尤其围绕名义上的经院神学和哲学的种类及时期。其中的辩论者要么具有人文主义和经院主义方法的双重训练，要么在更具人文主义的方法中含有经院主义的特征，或者在经院主义的方法中带有强烈的人文主义方面。换

言之，在神学和哲学领域中，以下两者有着显著的不同：一是宗教改革之前人文主义与经院哲学之间辩论的特征及行为，二是宗教改革发展时期及宗教改革之后的经院主义与人文主义方法之间的关系。

举例而言，加尔文的神学论证，显示出加尔文受到过人文主义的训练，但是也表现出明显的经院主义方法，^{〔47〕}跟有些现代学者的宣称不同，贝扎更是一位人文主义者而非经院主义者，其关注在语言和文献学上，他只是具有某些经院主义论证的特点。^{〔48〕}截至阿米若特论战时期，几乎所有主要的归正宗作者都在语言方面具有人文主义方法的训练，比如，他们发表的学术演说还具有西塞罗式的风格，同时他们也在经院主义方法上接受了很好的训练，通过他们的辩论以及大量学术性神学著作就可以看出这一点。非常具体的情形是，至少在这些神学圈子中，人文主义与经院主义方法之间的早期论战结束了，两种方法开始作为神学家们学术预备的共同基础。从加尔文的时代到十七世纪，对于经院主义者的攻击，是高度聚焦在学术神学的特定轨迹和教义结论的抨击上。这里区分两种经院神学，一种是比较古老的、让人接受的经院神学，另一种是比较新近的，中世纪晚期或罗马天主教的经院神学，有着颇具问题的神学轨迹。这里通常有一个前提，新教的“经院主义”方法并不受制于同样的批评。^{〔49〕}

在经院主义中，就方法和内容的关系问题而言：任何善于观察的读者，在阅读近期对于归正宗正统的修正性研究时，都会注意到在经院主义方法和教义内容的关系问题上引起的一些问题。就这点而言，方法和内容并非彼此排斥。有些研究具体显示了那些并非由方法产生的内容和结论，也有的显示了那些跟所采用的方法相关的内容。即使对于从十三世纪到十七世纪经院主义方法或神学家们采纳的任何方法进行粗略的考察，就可以明显地认识到这一点：经院主义对教义上的结论并没有决定性的影响，这些结论当然不是“加尔文反对加尔文主义者”的思想学派所得出的结论。对于

人文主义也同样如此。采取经院主义的方法并不会导致预定论或神人合作论 (synergism)。同样可以说,使用亚里士多德主义的四重因果论 (fourfold causality), 并不带来对形而上学的兴趣, 更不用说带来形而上学的宿命论了。在神学上, 人文主义并不导致对圣约的强调。将加尔文的预定论教义与经院主义倾向联系起来, 将他对圣约的理解跟他所受的人文主义训练联系起来, 将加尔文进行如此分裂的做法是多么奇怪, 多么不顾历史! 将归正传统分裂为两部分, 一部分是经院主义的预定论者, 教导有限救赎, 另一部分是相比之下较仁慈、温柔的人文主义者, 教导假设性的普救论, 这种做法是多么奇怪, 多么不顾历史! [可能我们需要提醒自己, 有两位人文主义者, 坡博纳兹 (Pietro Pomponazzi) 和瓦拉 (Lorenzo Valla), 他们主张哲学性的宿命论——或者经院主义者如比埃尔、莫里纳 (Luiz Molina) 和阿米念, 他们则提出神人合作神学的不同样式]。对于十六、十七世纪的作者而言, 经院主义或人文主义方法的存在, 并非导致他们持有的预定论教义或圣约教义, 或者就导致教义表述中的细微差别, 例如某位思想者在关于上帝旨意的教义上, 持有的是堕落前预定论, 还是堕落后预定论。

方法对于何种内容有影响呢? 对于采用经院主义方法的著作, 就其学术本质和背景而言, 现代早期的经院主义神学写作通常都会掌握和应用繁多的资料 and 技巧。经院主义传统呈现出对于诸如此类资料的显著运用: 圣经文本; 教会传统的资料, 特别是主要教父的著作; 古代哲学的主要著作; 中世纪传统的论证轨迹; 特定的信仰告白传统中前辈的著述; 各样反对者的著作, 无论神学上的还是哲学上的。现代早期经院主义作者使用的技巧, 包括能够运用古典语言, 特别是与文艺复兴相关的语言, 并且要求在逻辑和修辞上受到过训练, 能够掌握论证的模式。就论证中运用的资料及资料的广度而言, 包括设定各种材料、资料和工具的相对权威性, 经院主义论文

的内容从方法那里吸取了营养。因此，在一部经院主义神学著作中，其内容不仅包括圣经的参考和使用，也包括不同教父、不同中世纪神学家、不同古代或更近时期哲学家著作的参考和使用——并且这些资料的内容将会对所写作品产生影响。但是，在表达了以上观点之后，辩论的内容和所获得的神学结论还是更多取决于材料的选择，以及作者个人的神学和哲学倾向，而非方法本身。

经院主义方法要求广泛掌握大量材料，包括肯定和否定意义上的，表述性和辩论性的，其中一些材料具有相对权威的地位。这样的要求使得我们需要考虑现代早期经院主义方法的两个相关方面，两者都根源于中世纪的学术传统，其中之一明显受到文艺复兴辩证法或逻辑的影响——这两者是驳论（disputation）和立论（locus）。很大程度上，驳论是一种学术训练，就针对一个特定主题进行论证而言，与立论相关。而且，一系列的主题式驳论可以被置于基督教教义中的基本部分，常常是论题或假设部分。在这里，原本的一系列学术训练，成为了一套神学立论（loci）的基础。论题或立论，如同驳论，是通过对于原材料的主题式解读而产生的，无论原材料是圣经，教父著作、其他传统材料，哲学议题，或是同代人的辩论。因此，很显然，这种方法的确影响内容，但是，却不是从所选具体题目、所强调的材料、或者所得出的教义结论而言的。

就像在别处证明的，这种主题式或立论式方法的影响之一，是强调主题的整体性或对主题的整体表述，并且弱化甚至反对包罗万象的教义模式的发展，诸如十九世纪神学所使用的那套演绎、系统性，和中心教理的方法。^{〔50〕}就整个神学而言，对演绎方法的反对是通过在因果必然性和逻辑必然性之间进行清晰区分而得以强化的（这种区分在十九世纪的著作中是缺失的）：换言之，现代早期的归正宗神学家基于圣经论证诸如预定、呼召、信心、与基督联合、称义、分别为圣、得荣耀这类教义性主题之间相互的

因果联系，与此同时，也会承认，这些主题当中的任何一个都不可能在逻辑上从另外一个主题推演出来。因此，这是一种对于现代早期神学方法和资料的误读：人们得出结论认为，这种立论式的方法在确认和发展这些教义之间的相互关系上起到了阻碍的作用，这些关系已经在材料自身中显明或暗示出来。同样的错误是，看到那些如加尔文和布林格的神学家们没有将他们比较系统化的作品视为普遍立论（*loci communes*），就以为他们不再受制于或以某种方式超越了主题式的方法。此方法的确对从一个立论到另一个立论的逻辑推演构成阻碍。（不然，就会像神学中的那个例子，从预定论或基督论或另外某个主题推演出其它教义）。而且，该方法论的问题，并非是将改教者们和后来归正宗正统作者分开的问题所在，也不是在对主题内容进行不同界定方面构成阻碍的问题所在，也非在主题本身互为相关的不同方式上构成阻碍的问题所在。对于救恩工作“链条”式的结构或因果关系结构的理解上，以及对于跟此因果关系结构相关的与基督联合的理解上，现代早期的发展昭示出，加尔文及其各样的同辈者，以及后来者的神学表述，都具有显著的共同基础，当然在各种主题和次主题的调用及其相互联系中却有着相当大的不同。^{〈51〉}

在争论最为一般的层面上，方法是根据著作的类型和它所意图面向的观众，与内容产生联系的。考虑到这一时期的作者们在经院式（或学术）方法与流行大众、要理问答式（*catechetical*）、或解经式的方法之间有着一贯的分别——也在综合和分析的方法之间有分别——方法对文本的内容进行解释，涉及到细节的层次、格式、论证的种类、包含在内或排除在外的主题、以及各个主题的次序和安排。将“经院式”主要作为方法的标识，也因此与文本的类型相关，这种对“经院式”的理解是嵌在中世纪晚期及现代早期的用法之内的。十六、十七世纪归正宗作者们的著述通常分为经院式的、要理问答式的和解经式的，他们将来自学术背景的作品视为经院式的。^{〈52〉}

他们将有些作品界定为经院式的，而将另外一些作品界定为要理问答式的。在此方面，他们并没有认为，经院式的作品就会导致跟要理问答式作品不同的基本教义——两者之间的差异只是在细节的层次、定位和对教义的处理方式上。

某些主题和次主题出现在经院主义神学著作中，而没有出现在比如要理问答式的著述中，是考虑到这些主题和次主题面向的是学术上的受众。与此相似的是，要理问答式的著作则遵循跟经院式训练或辩论式处理不同的秩序和组织模式。“加尔文反对加尔文主义者”理论中一个相当中心的要点，是将加尔文《基督教要义》中的预定论做了相对后验式或分析式的定位，同时与之相反的，是将许多十七世纪神学体系中的预定论做了相对先验式或综合式的定位。可以看出，这个要点跟定义上的不同或预定论体系的发展都没有什么关系；此要点却与论证的不同做法有着诸多关联，论证的不同做法跟组织和教导神学的各种方式相关。那时的作者们明白经院式、要理问答式和信条式做法的应用，也明白在经院主义模式中更多遵循因果关系的做法带来的影响，同样明白在要理问答中更多使用分析式的“保罗神学”的做法带来的影响。在神学内容或教义含义上并不改变其观点的前提下，作者可以根据其使用的方法改变其定位，缩小主题的范围和减少细节，或者完全替换主题。^{〔53〕}

虽然如此，更为经院式的阐述还是会具有清晰的论题式特点；建立清晰的、通常是命题式的定义或结论，按照逻辑去论证；提出并解决问题——这里的方法既没有决定提出的问题，也没有影响所得的结论。一种更偏人文主义式的阐释则更为散漫，倾向于修辞或劝导，与逻辑证明不同——这种方法最终也不会对主题的界定或论证的内容起到决定作用。考虑到著作的类型以及对细节的理解，当著作包含与特定主题相关的某些差异时，方法的确会决定内容：例如，主题和类型决定其差异，这些差异引导论证的发

展。尽管如此，考虑到经院主义方法及其差异的灵活性或中立性，^{〔54〕}这些差异本身并不决定论证的最终方向或结论。

经院主义方法影响内容，却不导致偏颇的结论。进一步说明这种方式的例子，就可以从经院神学和哲学的差异本质及其运用中找到。例如，上帝隐藏的意志（*voluntas arcana*）与上帝显明的意志（*voluntas revelata*）之间的差异，给关于神圣意志的教义内容加入了这个概念：神圣意志的有些方面是人无法获知的，另外一些方面则是人可以明白的——但是这个概念没有详细指明哪些是人无法知道的，哪些是显明的。神学家们可以使用这个概念来论证以下两者的关联：一是，三一上帝关于正义（*justice*）和义（*righteousness*）的内在（*ad intra*）神圣标准，二是，三一上帝关于律法的外在（*ad extra*）启示。神学家们同样可以使用这个概念来论证上帝的意志是出于律法的（*ex lex*）。当然，在区分有效的、正式的材料与最终的因果关系上，通过关乎基本原因或原由的内容方面的假设，因果关系语言的使用的确增加了以下的分析：有些是存在的，或者，某个结果还是存在的。但是，对于不同原因的区分，并不导致对于原因的具体界定。所以，因果关系的语言既可以用来论证神恩独作（*monergistic*）的救赎论，也可以用于论证神人合作（*synergistic*）的救赎论，或用作对于圣经本质和特点的多样理解，等等。简言之，方法对于内容是有影响的，但方法却并非决定主题或教义的结论。

先前的神圣意志和后来的神圣意志之间的差异，可以被用来，也已经被用来解释阿米念的预定论教义，以及由归正宗假设性普救论者阿米若特（*Moise Amyraut*）所发展出来的非阿米念教义——并且，在限定之下，它能够被那些更是归正宗正统的思想家使用。因此，就这些差异方面而言，与“加尔文反对加尔文主义者”的旧式理论所主张的相反，这些差异并非暗含一种“推测式的”神学。对这些差异的某些使用，是非常反-反

推测式的 (anti-antispeculative)。与此类似, 在基督补赎 (satisfaction) 的完全与功效之间的标准差异, 就像基督补赎的完成 (*impetratio*) 和应用 (*applicatio*) 之间的差异, 也既能够被用来论证阿米念的立场, 也可以论证归正宗的立场, 在这里的每一个例子中, 都带有不同的内容和含义。在作为结果的事物 (consequent thing) 必然性和作为结果 (consequence) 的必然性之间的差异, 也就是, 在绝对必然性 (absolute necessity) 和可能性 (contingency) 之间的差异, 既能够被用来支持自由选择, 也可以用来反对自由选择。

在宗教改革之后的归正宗神学里, 在界定经院主义方法的本质及其使用的时候, 同样重要的是, 不能高估经院主义方法对归正宗神学产生的影响。先前的学者, 遵照阿姆斯特壮很成问题的定义所隐含的意义, 不仅倾向于将方法和内容以及结论混为一谈, 而且也倾向于将归正宗正统的特点笼统称为“经院主义式”的, 却没有恰当地认识到经院主义方法是限于神学著作的具体类型上, 也不承认在所有写作的类型上, 包括经院主义式的写作中, 人文主义式的方法都具有深深的影响。一方面, 无疑在 (正如人们所想的) 学术背景下, 人们在那段时期对于经院主义方法的依赖是在逐步增加的, 这种情况主要是在具有肯定性和论辩性的神学立论的阐述中。另一方面, 在其他学科如解经, 其他背景如教会中, 则会使用其他方法。经院主义的方法在要理问答中产生的影响很小, 而要理问答教导的基本模式从宗教改革一直沿用至正统时期。相似的是, 解经的基本模式, 如语文上的的注释和神学上的评注也从宗教改革一直延续到正统时期。不仅是这些方法延续下来, 人们还以追溯解释、论证和阐述的轨迹, 这些方法也从宗教改革贯穿至正统时期。换言之, 这一时期的评注、要理问答和讲道的神学内容, 与较为经院主义的教义式的著作之间, 有着显著的相互关系。这在基本教义の設定以及解经著作跟

具体神学立论之间的建构性关系上都可以看出，这种建构性关系也延续到系统神学的论述中。也就是说，新教经院主义的兴起基本上不能被认为是后来新教思想发展的全部。 ◀

-
- 〈 1 〉 例如，Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus: Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, 4 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1908-1912; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926-1927); Arthur Cushman McGiffert, *Protestant Thought before Kant* (London, 1911; repr. New York: Harper & Row, 1961); Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 2 vols. 三部分 (Gütersloh, 1937-1951; repr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).
- 〈 2 〉 见 Richard A. Muller 对此的讨论，“Diversity in the Reformed Tradition: A Historiographical Introduction,” in *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael G. A. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 第 17-30 页。
- 〈 3 〉 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), p. viii.
- 〈 4 〉 例如，J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); 作者同上，“Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” *Sixteenth Century Journal*, 29/2 (1998), 第 359-376 页；Basil Hall, “Calvin against the Calvinists,” *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 第 19-37 页；Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969); Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640-1790* (Oxford: Oxford University Press, 1990); 作者同上，*Calvinus: Authentic Calvinism, a Clarification* (Norwich: Charenton Reformed Publishing, 1996).
- 〈 5 〉 所涉及的文献，见 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in*

- the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 第 27-33 页, 74-80 页, 199-200 页, 212-215 页; 作者同上, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003), I, 第 34-37 页。
- 〈 6 〉 如下使用“主导式叙事”而不是使用它的近义词“宏大叙事”和“元叙事”，是考虑到相关联的术语，尤其“元叙事”，涵盖了整个文化的角度或世界观，是一种不可言说或不可告知的叙事，而主导式叙事在一定程度上能够被认为是作为一种真实的叙事方式而较少具有哲学色彩，这个词能够为更具体背景中的叙事提供连续性和整体性。这种主导式叙事的基础，是从作者哲学和（或）神学视角而来的时代误置式的（anachronistic）假设，而不是从构建历史叙事的材料而来。
- 〈 7 〉 Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 2 vols. (Zürich, 1844-1847); 作者同上, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*, 2 vols. (Zürich, 1854-1856); Heinrich Heppe, “Der Charakter der deutsch-reformirten Kirche und das Verhältniss derselben zum Luthertum und zum Calvinismus,” *Theologische Studien und Kritiken*, Heft 3 (1850), 第 669-706 页; 作者同上, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friedrichs, 1861)。
- 〈 8 〉 George Park Fisher, *History of Christian Doctrine* (New York: Scribner's, 1901), 第 347-348 页; 比较近来的研究, Leonard Trinterud, “The Origins of Puritanism,” *Church History*, 20 (1951), 第 37-57 页; Jürgen Moltmann, *Gnadenbund und Gnadenwahl: Die Prädestinationslehre des Moyses Amyraut, dargestellt im Zusammenhang der heilsgeschichtlich-foederaltheologie Tradition der Akademie von Saumur* (Göttingen, 1951); Richard Greaves, “The Origins and Early Development of English Covenant Thought,” *The Historian*, 31/1 (1968), 第 21-35 页; 及 J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens: Ohio University Press, 1980)。
- 〈 9 〉 参考, Hall, “Calvin Against the Calvinists”; Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (London: Lutterworth, 1956); Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*; Alister McGrath, *A Life of Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990)。
- 〈 10 〉 Julie Canlis, “Calvin, Osiander, and Participation in God,” *International Journal of Systematic Theology*, 6/2 (2004), pp. 169-184; William B. Evans, *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology* (Carlisle: Paternoster, 2008); Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again,” *Sixteenth Century Journal*, 18/2 (1987), 第 191-200 页; 作者同上, *The Theology of*

John Calvin (Louisville: Westminster/John Knox, 2008).”

- 〈11〉 正如在十九世纪晚期和二十世纪早期在标准化的指导上所产生的深远影响，这种影响形成了在十九世纪和二十世纪理解新教经院主义的框架：如 Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, 2nd ed., 3 vols. (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1865-1866); 翻译版, *A History of Philosophy, from Thales to the Present Time*, trans. from the 4th German ed. by George S. Morris, with additions, by Noah Porter, 2 vols. (New York: Scribner, 1872-1874); 和 Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols. (Berlin: W. Hertz, 1869); 英译本, *A History of Philosophy*, ed. Williston S. Hough, 2nd ed., 3 vols. (London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1890-1892).
- 〈12〉 例如, Amand Saintes, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne depuis son origine jusqu' à nos jours* (Paris: Jules Renouard, 1844); John M. Robertson, *A History of Freethought, Ancient and Modern*, 2nd ed., 2 vols. (London: Watts, 1906).
- 〈13〉 参考, Friedrich August Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*, 4 vols. (Halle: E. Anton, 1853-1862); 也见 John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation* (Nashville: Abingdon, 1960).
- 〈14〉 支持的证据见 Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 第 32-42 页, 129 页; Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979), 第 47, 75-76, 149-150, 160-169, 175, 185-188, 221-223 页, 等等。
- 〈15〉 例如, Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 2 vols. 三部分 (Gütersloh, 1937-1951; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966); 和 Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus* (Zürich: EVZ Verlag, 1963).
- 〈16〉 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. C. G. Middlemore (London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1904), 第 129 页。
- 〈17〉 Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, 第 203 页。
- 〈18〉 可能最为知名的著作是, Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper & Row, 1961).
- 〈19〉 参见, 比如, David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Durham: Duke University Press, 1980); Dennis Janz, *Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1983); 及 John Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St. Thomas Aquinas on the Eve*

- of the Reformation* (Durham: Duke University Press, 1988).
- 〈20〉 参考, John Patrick Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden: Brill, 1975); 作者同上, "Calvinist Thomism," *Viator*, 7 (1976), 第 441-455 页; 作者同上, "Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism," *Sixteenth Century Journal*, 7/1 (1976), 第 81-101 页; 及 Frank A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998); 作者同上, *De iustificatione: the Evolution of Peter Martyr Vermigli's Doctrine of Justification* (Ph.D. diss. Westminster Theological Seminary, 2000).
- 〈21〉 例如, Karl Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1963); 作者同上, *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1981); A. N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999), 第 15-66, 87-150 页; 及 Dennis Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994). 也见 Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views of the Thought of Thomas Aquinas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
- 〈22〉 例如, David Bagchi, "Sic et Non: Luther and Scholasticism" in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, ed. Carl Trueman and R. Scott Clark (Carlisle: Paternoster Press, 1999), 第 3-15 页; David C. Steinmetz, "The Scholastic Calvin," in *ibid.*, pp. 16-30; 及 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 第 39-61 页。
- 〈23〉 参见, Stephen Ozment, "Humanism, Scholasticism, and the Intellectual Origins of the Reformation," in *Continuity and Discontinuity in Church History*, ed. F. Forrester Church and T. George (Leiden: E. J. Brill, 1979), 第 133-149 页; 和 Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 第 126-134 页。
- 〈24〉 参考, Josef Bohatec, *Calvin et humanisme* (Paris: Revue Historique, 1939); 同上, *Budé und Calvin* (Graz: Herman Böhlhaus, 1950), 第 121-147 页; 及 François Wendel, *Calvin et l' humanisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976).
- 〈25〉 在 1549 年 8 月, 布瑟致加尔文, 见 G. C. Gorham, *Gleanings of a few scattered ears, during the period of the Reformation in England and of the times immediately succeeding: A.D. 1533 to A.D. 1588* (London: Bell and Daldy, 1857), 第 100-104 页。
- 〈26〉 *Calvin to Vermigli* (18 Jan. 1555), in CO 15, col. 388 (*Selected*

- Works*, VI, p. 124).
- 〈27〉 参考, Laski, *Catechismus ecclesiae Emdanae, Q & R*, 67, in *Opera*, ed. Kuyper, II, 第 530 页, 同上, *Catechismus ecclesiae Londini, Q*, 240, 出处同上, II, 第 468 页; 也参见, *Laski to Bucer, 23 June 1545*; Laski to Bullinger and Pellican, 23 March 1546, 见 Gorham, *Gleanings*, 第 30-35 页。
- 〈28〉 参考, Marvin W. Anderson, “Peter Martyr, Reformed Theologian (1542-1562): His Letters to Heinrich Bullinger and John Calvin,” *Sixteenth Century Journal*, 4/1 (1973), 第 41-64 页。
- 〈29〉 Peter Martyr Vermigli, *Loci communes*, 2nd ed. (London: Thomas Vautrollerius, 1583), 第 1095 页 (letter to Calvin); 第 1109 页 (letter to Beza); 翻译见, *The Common Places of Peter Martyr*, trans. Anthony Marten (London: Henrie Denham et al., 1583), part 5, 第 96-99, 105-106 页。
- 〈30〉 文献见 Richard A. Muller, “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism,” in *Calvin and His Influence, 1509-2009*, ed. Irena Backus and Philip Benedict (New York: Oxford University Press, 2011), 第 182-201 页。
- 〈31〉 后者来自 Michael A. Peters, *Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism: Between Theory and Politics* (Lanham: Rowan and Littlefield, 2001), 第 7 页。
- 〈32〉 参见这篇权威论文, Perez Zagorin, “Rejoinder to a Postmodernist,” *History and Theory*, 39/2 (2000), 第 201-209 页; responding to Keith Jenkins, “A Postmodern Reply to Perez Zagorin,” *History and Theory*, 39/2 (2000), 第 181-200 页; 及 Zagorin 早期文章, “History the Referent, and the Narrative: Reflections on Postmodernism Now,” *History and Theory*, 38/1 (1999), 第 1-24 页。也见 Thomas L. Haskell, “Objectivity is Not Neutrality: Rhetoric vs. Practice in Peter Novick’s *That Noble Dream*,” *History and Theory*, 29/2 (1990), 第 129-157 页。
- 〈33〉 参考, 不同定义上的陈述, 见 Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins, reissued, with a new preface* (Grand Rapids: Baker, 2008), 第 ix-x, 11-12 页; 同上, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 第 27-33, 74-78 页; 作者同上, PRRD, I, 第 189-204 页。
- 〈34〉 例如, Partee, *Theology of John Calvin*, 第 22 页; 以及 Myk Habets, Review of *Christ and the Decree*, *American Theological Inquiry*, 3/2 (2010), 第 107 页; 以及我的回应, “Reassessing the Relation of Reformation and Orthodoxy—A Methodological Rejoinder,” *American Theological Inquiry*, 4/1 (2011), 第 3-12 页。
- 〈35〉 例如见, G. Fritz 和 A. Michel 的定义, “Scholastique,” in

Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant et al., 23 vols. (Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1923-1950), XIV/2, col. 1691; Kristeller, *Renaissance Thought*, 第 92-119 页; David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (New York: Vintage Books, 1962), 第 87 页; Armand Maurer, *Medieval Philosophy* (New York: Random House, 1962), 第 90 页; J. A. Weisheipl, "Scholastic Method," in *New Catholic Encyclopedia* (New York: Catholic University of America, 1967), XII, 第 1145-1146 页; Calvin G. Normore, s.v., "Scholasticism," in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 第 716-717 页; 和 Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (Paderborn: Schöningh, 1995), 第 5-15 页。

- 〈36〉 "Armstrong, Calvinism and the Amyraut Heresy, 第 32 页; 参见, 同上, 第 120-121 页。
- 〈37〉 参考, Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 第 120-121 页; 和 Jürgen Moltmann, "Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 68 (1956-1957), 第 295-318 页。
- 〈38〉 Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 第 140-141 页, 151 页; 参考, Hall, "Calvin against the Calvinists," 第 25-28 页; Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 第 29-31 页。
- 〈39〉 参考, Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 第 38, 129, 136-139 页; 同上, "Duplex cognitio Dei, Or? The Problem and Relation of Structure, Form, and Purpose in Calvin's Theology," in *Probing the Reformed Tradition: Historical Essays in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*, ed. Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), 第 136 页; 以及 Hall, "Calvin against the Calvinists," 第 19-20, 25-26, 28 页; William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), 第 5, 238 页, 注释 24; 作者同上, "The Spirituality of John Calvin," in *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987), 第 318-319 页。
- 〈40〉 例如, Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, 第 120-121, 123, 127-129 页, 等。
- 〈41〉 例如, Partee, *Theology of John Calvin*, 第 3, 4, 25, 27 页。
- 〈42〉 参考, Kristeller, *Renaissance Thought*, 第 92-119 页。
- 〈43〉 参考, 对这些争论相对不同的评价, John F. D'Amico, "Humanism and Pre-Reformation Theology," in *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, 3 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), 第 . 349-379 页; 和 Lewis W. Spitz, "Humanism and the Protestant Reformation," in *ibid.*, 第 380-411

- 页；Charles G. Nauert, “The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies,” in *Sixteenth Century Journal*, 4 (1973), 第 1-18 页；作者同上, “Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics,” *Sixteenth Century Journal*, 29/2 (1998), 第 427-438 页；和 Erika Rummel, “Et cum theologo bella poeta gerit: The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited,” in *Sixteenth Century Journal*, 23/4 (1992), 第 713-726 页。这些叙述之间的不同之处——Nauert 肯定注意到这点——相当程度上来自于人们所研究的人文主义的不同背景，尤其在 Spitz 研究宗教改革时期的神学背景和 Rummel 主要研究技艺中的争论。但是，这些作者都同意 Kristeller 的观点，经院主义和人文主义应当指涉的是方法。
- 〈44〉 例如, Armstrong, *Calvin and the Amyraut Heresy*, 第 14-16, 38-41 页及以后；Hall, “Calvin against the Calvinists,” 第 25-26 页。
- 〈45〉 参考, Nauert, “Clash of Humanists and Scholastics,” 第 3-4, 13-14; 页 和 Erika Rummel, “Et cum theologo bella poeta gerit: The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited,” 第 715, 725-726 页, 他认为在十六世纪早期有激烈的争论, 但是也指出要认识到“局部性”, “时序性”和“主题变化”的重要性。
- 〈46〉 注意此处观点, D’ Amico, “Humanism and Pre-Reformation Theology,” 第 349-350, 353-355, 366-373 页；和 Spitz, “Humanism and the Protestant Reformation,” 第 393-395 页。
- 〈47〉 参考, 例如, Steinmetz, “Scholastic Calvin,” 第 16-30 页。
- 〈48〉 Scott Manetsch, “Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the Studia humanitatis,” in *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A “Oberman on His 70th Birthday*, ed. Andrew C. Gow and Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2000), 第 400-416 页；论贝扎经院主义的局限, 见 Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-1605)* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 第 67-70 页。
- 〈49〉 见 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, I*, 第 189-204 页。
- 〈50〉 讨论见 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, I*, 第 187-188 页。
- 〈51〉 Contra Evans, *Imputation and Impartation*, 第 46, 52-53 页。论加尔文和立论方法, 见 Muller, *Unaccommodated Calvin*, 第 29-30, 101-117, 119-130 页。
- 〈52〉 参见 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, I*, 第 189-204 页。
- 〈53〉 见 Richard A. Muller, “The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?,” in *Calvin Theological Journal*, 40/2 (2005), 第 184-210 页。
- 〈54〉 这是 L. M. de Rijk 的方法, *Middeleeuwse Wijsbegeerte: Traditie en Vernieuwing* (Assen: Van Gorcum, 1977); 法译本, *La philosophie au Moyen Age* (Leiden: Brill, 1985)。

异文化经验：新教神学形成中的欠缺因素

文 / 颜新恩

如何对待异文化^{〈1〉}，是基督新教的一大难题，无论在神学理论上，还是实践上都莫衷一是。或是过于崇尚文化而忽略了圣道的超越本质，或是过于疏离而使福音无法在文化中扎根。

宗教改革以降，“分化”成为了世界最主要的特征之一。德裔美国人蒂利希（Paul Tillich）可能是比较早地深刻意识到宗教与世界之间“断裂”危机的现代西方神学家。他指出了建立两者“关联”的迫切性。其代表性思想，便是“文化神学”（Theology of Culture）。随即，这一思想引发了各种进路的解读，时至今日仍不乏其人。^{〈2〉}

对于保守派基督徒而言，蒂利希强调文化与宗教互寓的神学取向模糊了特殊启示与普通启示的界线，同时，蒂利希的存在主义宗教概念也取消了神圣与世俗的二元张力，^{〈3〉}因为远离古典基督教神学传统而丧失其正统性。

美国神学家尼布尔（Richard Niebuhr）则试图以“五个模型”勾勒整个基督教的文化神学传统（*Christ and Culture*, 1951），以期作为教会面对“（异）

文化”的反思参照。不过，他既没有提出一种具有说服力的文化神学原理，其五种分法亦属勉强，大多忽略了重叠型现象。

故此，半个世纪之后，有了加拿大新约神学家卡森（D. A. Carson）“重访”这一主题（*Christ and Culture Revisited*, 2008）。非常值得注意的是，在卡森之前，英国神学家根顿（Colin Gunton）以三一论的视角重申基督徒在“文化”领域应有的角色，尝试对新教文化观做出修正。^{〔4〕}对大多数热衷“文化使命”的基督徒而言，最为熟悉的，可能是曾任荷兰首相的改革宗神学家凯波尔（Abraham Kuyper）所开创的“新加尔文主义”运动。

不过，这些反思都是基于西方教会与西方文化脱节的现实展开的，试图唤起教会对文化的应有重视，并非是要解决面对异文化的难题。对生活在西方区域的基督徒而言，或许只需“重访古道”便可找到“文化”出路。

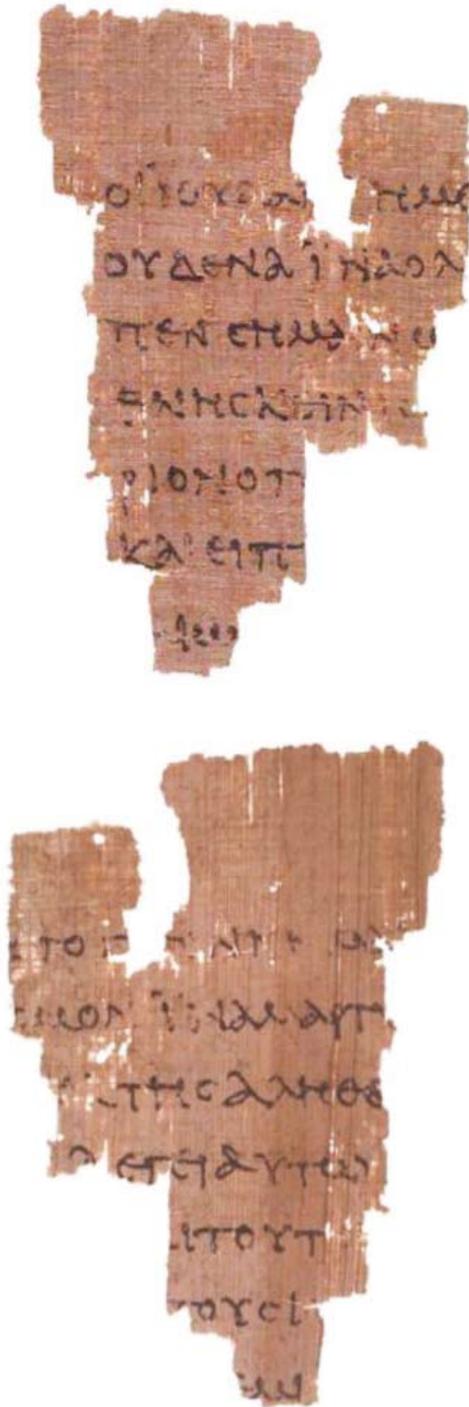
但宣教士的情况则很不同。如果他们不想重复过去白人主导的“西方化”宣教路线，就必须面对“未得之地”文化传统的取舍：如何在不损伤福音教义又保持异文化基本特质的前提下进行艰难的融合。基督固然是超越文化的，但必须借着文化临到万邦（*Christ above and through culture*）。这一提法虽然比传统的“改造”有所突破，但仍未脱“体用”的思维。信仰与文化不总是主客界限分明的，因为天启信仰会在某一区域的文化中成为一种“新文明”。

因此，在宣教学领域，对“文化”的讨论日益增多，各种“跨文化”论坛，包括设立“跨文化”专业的学位。中文方面，也有了普及读物《文化：在宣教中缺少的一个环节》。宣教历史见证了“文化”意识的重大意义。这很容易解释内地会在中国为什么比别人更成功。不过，即使戴德生在学习上几乎完全“中国化”，他也并没有留下处理中国文化深层机理的理论性著作。对于中国基督徒而言，“文化”的挑战是全方位的。一是教会自身内在的建造，如何以中文作为神学语言，运用被圣灵更新的“悟性”（*understanding*）

重新诠释中国典籍，开创中国的“新文明”谱系（如早期教父诠释希腊罗马世界著作作为福音辩护，详见帕利坎：《基督教与古典文化》）；另外，若能在中国的差传事业尚未真正展开的预备期，先在“（异）文化”方面做足功夫，深信这必将成为万邦之福。同时，这是互为关联的一体两面：教会处理中国文化的经验，成为跨文化的思想资源。

在新教内部，无论是神学界，还是宣教群体，对于文化问题焦虑的深层原因，与作为支流的新教神学资源“不完整”息息相关。在本质上，改教运动是对西方教会内部革新的努力。不仅在文化上，即使在神学上也是如此定位。就如德国神学家莫尔特曼（Jurgen Moltmann）敏锐而正确地指出，改教家们从未尝试对三一论中的“和子”（Filioque）问题进行反思，这意味着他们不自觉地将改革运动限于西方教会传统之内。^{〔5〕}尤其是，虽然路德认同荷兰天主教徒伊拉斯谟（Erasmus）的改革口号——“回到根源”（Ad fontes），但对“根源”的界定却有着很大的不同。对伊拉斯谟而言，“根源”指希腊、希伯来文献（包括古罗马经典著作）；对路德而言，“根源”只是圣经。实际上，也包括教父，不过，没有像“唯独圣经”（Sola scriptura）作为一个口号出现。从某种角度而言，这是一种切断，把教父成功融合了的希伯来和希腊“文明”进行分解。不只是如此，路德对旧约中“犹太文化”的撇弃，更进一步地缩小他对异文化的“兼容性”。

第二代改教家如加尔文的观点相对温和。加尔文以注释塞涅卡《论仁篇》（*De Clementia*）开始他的学术生涯，他因此被列在人文主义者之中。他也试图修正路德“福音与律法”对立的激进看法，但他对中世纪以及文艺复兴以来的“文艺”并不欣赏（尤其是对象征的排斥，诸如礼仪与音乐等）。虽然他被北爱尔兰神学家麦格拉思（Alister E. McGrath）称为“现代西方文化的塑造者”，但略微尴尬的是，加尔文主义阵营几乎没有出过什么伟大的艺术家。最重要的是，早期新教神学的形成，缺乏处理异文化的经验，



《约翰福音》希腊文抄本残篇正反面，分别涉及《约翰福音》18:31-33，37-38，大约抄写于公元2世纪，是目前发现最早的新约圣经抄本之一，藏于英国曼彻斯特大学图书馆，https://en.wikipedia.org/wiki/Rylands_Library_Papyrus_P52。

只是复原西方教会已有的部分神学。

与此相反，无论旧约圣经、新约圣经还是早期教父著作，大多是在异文化的氛围中形成的。“摩西学了埃及人一切的学问”^{〔6〕}，新约比例最大的三位作者分别是路加、保罗^{〔7〕}和约翰，都和“外邦”关系密切。教父们则更加明显。也就是说，基督教最重要的文本，都是在面对异文化的经验中确定下来的。

在现代宣教运动来临之前，新教神学本有一个突破的机会：在欧洲大陆之外的“新英格兰”（美国）。因为，清教徒在这片陌生的土地，遇见了新族类：印第安人。但尤其令人扼腕的是，迄今为止，美国本土唯一具有原创性的神学思想家爱德华兹（Jonathan Edwards）曾在印第安人中工作，且初见成效，却因出任新泽西学院（普林斯顿大学前身）院长而告终，又由于人为原因而过早离世。如果我们了解他对文化的看法，包括他指出原始文化中可能含有先祖启示的残余，就会更觉得遗憾。^{〔8〕}自此，美国教会再无像爱德华兹那样的牧者兼哲学家的人物出现。而随着敬虔主义的兴起，英国殖民扩张而开辟的普世宣教，以及美国第二次大觉醒运动后形成的反智潮流，新教属灵传统与文化之间张力益发突出。因此，我们不必奇怪，为什么近现代以来，新教内部对于文化问题的争论不断。不可否认，“基要主义”对文化的排斥，在一定程度上刺激了自由主义神学的滥觞，不妨称之为“新反律运动”。这也是为什么，“反律”倾向传统深厚的路德宗成为了自由主义神学的大本营。

华人世界的新教教会，也延续着西方新教遗留的难题。中国文化在基督教信仰中究竟如何定位？^{〔9〕}一种观点是，否弃圣经作为启示宗教的真理，把中国经典与之等量齐观（如赵紫宸早期、谢扶雅等人）；另一种观点则是，承认圣经的超越性，却同时认为中国远古文字及诸子典籍中有与圣经类同的启示（如《老子与基督》）。对于这两种观点，福音派基督徒的接受度都

很有限。但是，因为人们对这个问题不知所措，于是置之不理，或是自我消解。这才有了“基督教牛肉面”的说辞。

康来昌博士的睿智与锐利，我们早已不陌生，笔者和他曾有过非常愉快的同工和交流。文如其人，他的文字就如现身说法一样生动：博学而粗暴（没有贬义的意思）。也正如他告诉我的那样，路德是他最敬仰的神学家，他关于“基督教牛肉面”的文章也展现了鲜明的“路德式”思想格局：非此即彼。文化问题，在路德“律法与福音”的结构下，是不存在内部张力的，因为唯一的问题就是文化本身。其逻辑非常明了：如果旧约圣经中的律法都可以作为文化被扬弃，何况是异教的仪文？！

天才式的发问，似乎一切都那么明了：没有“基督教牛肉面”……也没有“基督教音乐”（真的没有？）。这里必须多说几句。在世界的几大宗教里，饮食都是非常重要的文化符号。佛教的素食，清真牛肉面，美国富人区超市里贴有希伯来标志的“犹太食品”（可算是健康食品的代名词），都在向人们展示了其“文化”。如果说，犹太教传统对食物的条例分明，那么基督教又如何呢？这里我们通常会有一个假设：旧约（食物）条例仅仅是一种民族性、地区性的规定。在“以基督论为中心”（路德的神学招牌之一）的新解经学底下，其条文对新约信徒而言早已全然失效。

但我们不能忘记，教会第一次大会的最后公告条文中，有三条和饮食有关（徒 15: 19-20, 28-29）。^{〔10〕}认为旧约食物条例失效的看法，有两个重要的论据：一是彼得所见异象（徒 10: 9-16），二是保罗所说“凡物洁净”（罗 14: 20）。诚然，作为参与救赎宗教的象征礼仪已陈旧而归无有，但作为伦理准则是否也一并丢弃？除非我们寓意解释圣经，不然我们如何解释《利未记》的洁净要求？摩西五经中的生活要求，不只是为了应付短暂的旷野年日，而是为了上帝的子民进入异族文化中如何适应的新生活指南。明确知道在何事上可取或当舍，方可建立上帝子民分别为圣的起居样式。现代

圣经研究发现，很多条款是针对当时习俗的，圣经正是在具体文化处境中应用其文化元素写成的。这是为什么挖掘背景在解经中越发重要。今天的文化处境不再一样，我们不能照“字句”死守那些规条，但其法则仍然有效。举一个例子。很多教会的卫生状况非常糟糕，我们可能更多是抱怨聚会人群的素质问题，实质上是教会在教导上非常忽略上帝对空间清洁的要求。

一切的真理都是属于上帝，但这是否就意味着基督教是遍在于世界，没有可以标识的特质？如果我们没有可以清楚标记的信仰真理，我们必然也不可能认出那些“遍在”于文化之中的属于上帝的真理。一言以蔽之，新教神学上的“先天不足”，很容易让我们在“文化”中迷失。但这迷失是不必要的。基督教的传统不只是欧洲内部几百年的传统。以色列人在远古面对异文化之时，就产生了最初的神学根基。教会在应对希腊文化的过程中，则产生了教会神学大量的决定性文献，不仅包括教父的论辩文集，还有以希腊文写成的新约圣经。有意思的是，改教家的初衷，就想引领教会回到圣经和教父。

我们如果期待在文化问题上有所突破，那么，必须在改教精神的指引下重返根源，参照希伯来人在克服外族文化，基督徒在克服希腊文化的经验中所形成的神学原理，在我们的文化处境中进行重新整合。◆

〈1〉 文化的定义超过上百个，本文中的“文化”主要指“思想与生活的方式”。

〈2〉 参见：赖品超，《多元、分歧与认同：神学与文化的探索》（中原大学宗教研究所、台湾基督教文艺出版社，2011）。

〈3〉 Corydon Ireland, “A theology of culture”, *Harvard Gazette*, November 15, 2011, <https://news.harvard.edu/gazette/story/2011/11/a-theology-of-culture/>.

〈4〉 根顿代表作：Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many*;

God, Creation and the Culture of Modernity / The 1992 Bampton Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

- 〈 5 〉 Jurgens Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, Reprint edition (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 179.
- 〈 6 〉 《使徒行传》7: 22。
- 〈 7 〉 保罗对犹太律法和希腊文化的态度，有一个貌似对立的平行常被忽略：《加拉太书》对律法的看法比较激进，《罗马书》则温和一些；《哥林多前书》对希腊文化大加驳斥，“雅典讲章”（徒 17: 22-31）则含赞赏之情。与此相应，路德主要受《加拉太书》影响（加尔文主要受罗马书影响，故温和些），又取“十架神学”为标记（最重要的经文之一即是《哥林多前书》1: 18-25），故对律法和文化采取比较激进的立场。
- 〈 8 〉 乔治·马斯登著，董江阳译，游冠辉校，《复兴神学家爱德华兹》下册，（中国社会科学出版社，2012），594 页。
- 〈 9 〉 一般认为，迄今为止，耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）所提出的“合儒、补儒与超儒”很可能仍然是最佳说法。
- 〈 10 〉 华人教会普遍遵守这个规定，但英语世界教会则相反。

如何在启蒙时代谈论启蒙

文 / 约拿单·爱德华兹 译 / 思思 译校 / 李晋、许宏

《世代》按：

此为约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703—1758）于1733年所作一次讲道的中译本。

在包括乔治·马斯登（George Marsden）这样的历史学家看来，爱德华兹是“北美的奥古斯丁”或“美国的奥古斯丁”（American Augustine），而这篇讲章是最体现爱德华兹思想洞见的文字之一，也是“大觉醒”（Great Awakening）时期乃至整个北美历史上最重要的文献之一。

爱德华兹生于传道人之家，曾就读于耶鲁学院。他是传道人，对神学、哲学、自然科学都有深入研究，离世前任新泽西学院（普林斯顿大学前身）院长。

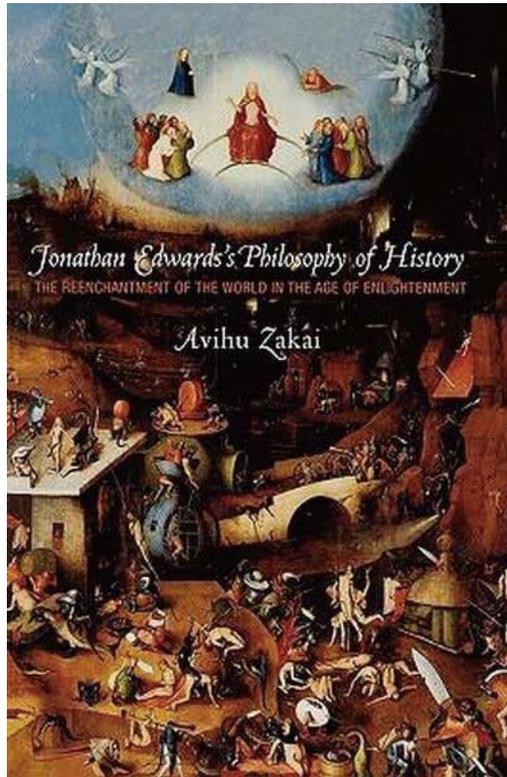
爱德华兹生活在18世纪的西方。那个世纪被广泛称作是崇尚理性的“启蒙时代”（Age of Enlightenment, “Enlightenment”原意是“光照”）。

如何看待启蒙或光照、理性与信仰、自然与超自然，不仅是爱德华兹和他那代人面临的重要问题。鉴于“启蒙时代”对包括中国在内的当今世界有着深远影响，爱德华兹的讲论也许尤其值得参考。

原文题目全称为：《论上帝之灵直接藉着神性与超自然光照对灵魂

的启示：一个合乎圣经与理性的教义》(*A Divine and Supernatural Light, Immediately imparted to the Soul by the Spirit of God, Shown to be both a Scriptural, and Rational Doctrine*), 简称为：《属灵光照的真实性》(*The Reality of Spiritual Light*)。此处题目为《世代》所加。

原文初版于1734年。这里根据的是“美国研究丛书电子文本”(*Electronic Texts in American Studies*) : <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1056&context=etas>。



一本在“启蒙时代”背景下探讨爱德华兹思想的专著封面，此书由普林斯顿大学出版社于2003年初版：Avihu Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment* (Princeton University Press, 2003).

《马太福音》16章17节

耶稣对他说：“西门巴约拿，你是有福的；因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。”

当彼得作出认信，承认基督是上帝的儿子时，基督说了以上的话。我们的主问门徒们，人们议论他是谁；并非是因为他自己想知道这些，而是为接下来的做引导。门徒们回答，有人说他是施洗约翰，有人说他是以利亚，还有人说他是耶利米或者就是先知中的一位。在众说纷纭中，基督问他们：你们说我是谁？一向心直口快的西门彼得抢先说：“你是基督，永生神的儿子。”

对此，基督回答彼得，就如文中所说：从中，我们可以看到：

1. 彼得被祝福了。“你是有福的”——仿佛可以这么说，“你是个有福之人，因为对于我是基督，永生神的儿子，你不是无知的。你所得的祝福非比寻常。你看，他们是瞎眼的，他们的意识在黑暗与蒙昧之中，有人认为我是以利亚，有人认为我是耶利米，有人这样认为，有人那样认为；他们没有一个是对的，都被误导了。你是何等有福，因为在这件事上你与众不同地知晓了真相。”

2. 基督宣告了彼得有福的证据；也就是，神将此真相唯独启示给了彼得。这就是他被祝福的证据。

首先，这里表现出神对彼得超过了对其他人的喜爱。仿佛可以这么说，“你是多么蒙受神的喜爱，那些智慧的大人物们，文士、法利赛人和长官，以及整个以色列都陷入黑暗，都随从他们自己的错误理解，然而你却因着神的名被分别出来，我在天上的父将这爱给了西门巴约拿。这正说明你是被祝福的，你正是神无与伦比之爱的对象。”

其次，这祝福正如基督宣告的，是指属血肉的所不能揭示出的知识。仿佛可以这么说，“这样的知识，唯独我在天上的父才能给予：这决不能与

其他类型的知识相提并论，这样的知识是如此崇高，如此美妙。你是被祝福的，你所知道的是唯独神所教导的知识。”

在此，这种知识的来源以肯定和否定的方式得以宣告。肯定的是，神亲自宣告他就是起源。否定的是，这种知识无法由属血肉的揭示出来。神是一切知识和认识的开端：他是知识的开端，人通过学习可以获得这知识：他是一切道德及人在一切世俗事务中所有知识与技能的起源。正如《出埃及记》28章3节所说，在以色列一切心里有智慧并善于做衣服的人中，上帝都用智慧的灵充满。

对于肉体所能启示的知识，神也是这些知识的起源。人能够传递艺术、科学这样的知识，也有处理暂时之事的技能。神是这些知识的起源，神是通过以下方式传递的：属血肉的是作为媒介或次因被上帝所使用；他以自然的力量和影响来传递这种知识。但是在本文最初那段经文里所谈的属灵知识却并非如此，神是这种知识的起源：这是神亲自启示的，是属肉肉的所不能够启示出来的。与传递其它知识不同，他直接传递此知识，不借助任何中介因素。

之前的那段对话，让基督指出了这一点；因为如门徒们所说，其他人如何不认识基督，对基督的认识都是错误的，他们在关于基督是谁的问题上意见不一，很是困惑；然而，彼得却宣告了他确切的信仰，基督就是神的儿子。显然，彼得的认识是来自于神而非属血肉的；这认识不依赖于任何自然因素或途径，否则如何解释，这样一群贫穷的渔夫，没有文化、仅仅接受过低等教育的人，却获得了关乎真理的知识；而文士与法利赛人，那些有着远更高等地位的人，在其它事情上拥有更多知识和智慧的人，却对此一无所知？唯一的解释是，这一切都归因于上帝之灵的影响与启示，这影响与启示是充满恩慈和非同寻常的。因此，我这篇讲道的主题，也就是我要引出的一条教义：

有一种上帝直接传递给灵魂的属灵、神性光照，这种启示不同于其它任何通过自然方式所获得的启示。

我将通过以下部分阐述我的主题：

I. 什么是上帝神圣的光照。

II. 这种光照是如何直接由上帝传递给人，而非通过任何自然方式。

III. 证明这一教义的真实性。

最后，我会对以上内容作一些延伸。

I. 什么是上帝神圣的光照。

首先，我说明什么不是上帝神圣的光照。

1. 人类因为罪与悲惨境况可能会认罪，但这并不一定来自以上所说的属灵的神圣光照。在自然的光景下，人可能会认罪，对上帝的愤怒与面临上帝惩罚的危险处境会产生认罪。这样的认罪来自某种光照或是对真理的感知：有些人对于他们的罪行与悲惨境遇有更深的认罪，这是因为他们比其他人的得到更多的来自真理的光照和认识。这样的光照与认罪可能来自神的灵；神的灵使人知罪：然而这种光照却更多跟自然有关，而非上述教义所说是属灵的神圣光照的传递；这里的圣灵之工是协助自然律，而非输入任何新的律。普遍恩典与特殊恩典不同，因为前者只是辅助自然的工作；而非给予超自然的恩典或任何超自然之事。这种光照是以完全自然的方式获得的，没有任何超自然因素；人自己也能够自然地得到。换言之，普遍恩典只是协助灵魂的官能，使之更完满地发挥出来，这些官能的发挥是凭借自然或本性；因着自然的良心或是理性，一个人会感到自己的罪行，当他做错事，他的自然本性会指控他。良心是人自然具有的律；它会自然地动工，它会自发地分辨是非；会自然地因果报应联系在一起。有时候，神的灵会协助那些未重生之人的良心，使得他们的认罪比原本良心的功用更进一步：他会帮助人的良心，不让良心麻木，不让良心的运转受阻。而

圣灵使人更新和分别为圣，对灵魂做超自然之工；这与自然方式下对灵魂的影响截然不同；这些超自然的工作在灵魂中处于习惯性的存在状态，这为持续的超自然工作打下基础，就像自然律的律那样。这不仅帮助那些在堕落之后剩余的律能够更自由、更完全地工作，那些因堕落而从根本上被破坏的律也被修复；从此以后，那些曾经被罪占据并掳去之人会习惯性地受到新的心思意念的影响，已死之躯会活出新的样式。

神的灵对于每一个体所做的工都不一样。他可能的确会对一个自然之人的心思意念做工；然而，神的灵是在圣徒的心思意念之中，作为内住的关键之律做工的。对于未重生之人，神的灵对他们的做工是外在的、间或的；上帝做工于他们时，并不与他们联合；虽然他们也是他做工的对象，这些人却没有圣灵（犹 1:19）。然而他却与圣徒的心思意念联合，以他们的身体为殿，以一种新的、超自然的律来激励和影响他们的生活与行为。两者是有差别的；神的灵对一个属神之人的灵魂动工，以自己的属性来与之交流。圣洁就是圣灵的属性。通过与属神之人的联合，进驻他们，传递自己的属性，圣灵在他们心里动工。神的灵对受造物动工，并不一定要与之交流；他有可能是借着非生物的受造物行动；如创造天地之时，神的灵运行在水面上。因此，神的灵可能使用多种方式对人的心思意念产生作用，而无需和人交流，就好像对着非生物的受造物一般。比如，他可以激发人的想法，可以协助人的逻辑推理与认知，也可以协助其它自然律，却不必与其灵魂联合，而仅仅当作一个外在的对象。然而，当他以圣洁和属灵的属性运行之时，以特殊的交流方式来对人作工时，这个作工的对象就被称为属灵的。

2. 上述教义里所说的神圣属灵光照并不是指建立在想象之上的印象。基于意识的印象并不属于教义所说的范围内，也就是那些肉眼可见的范畴：一些想象和意念来自外在的光照、荣耀，或是任何形式的美丽、面容，或是任何物体可见的光泽和光明，这些也都不属于此。这些想象可能带给人

强烈的印象，却不是属灵光照。事实上，当我们的头脑受到属灵光照之时，被神圣之光大大感染，这通常会影响我们的想象：因此那些外在的美丽或光明可能确实伴随着这些属灵地发现。但是属灵光照却不是基于想象的印象，是完全不同的。自然人可能基于他们的想象而产生各种鲜活的印象；我们却不能保证其是否来自魔鬼；毕竟，后者“也装作光明的天使”，带给人各种想象，伴随有外在美丽、可见的荣美或是其他声音、话语等等；然而这所有的一切在属性上都远次于属灵光照。

3. 这里所说的属灵光照并不包含新的真理，或任何超出上帝话语的主张。这里所说新的真理或教义是指以前从未在口传或书面中出现的启示；如先知与使徒们所得的默示，也不会产生一些狂热分子自以为获得的启示。我在这里说的属灵光照与默示不是一回事：前者不会启示新的教义，不会带来新的观念主张，不会带来任何圣经以外关于神、基督或另一个世界的知识；而仅仅对上帝话语中已经教导的内容给予合适的理解。

4. 人对信仰之事可能有的感动，但并不一定都是属灵的神圣光照。人们自然本性就有能力会对跟信仰有特殊关系的事物产生感动，也包括对其他事情。比如，一个人听了耶稣基督的故事，可能天然地会被基督所受的患难感动，同样他也可能被其它悲剧故事感动；可能是他人性中的一部分被触碰而被感动，这种感动并不必然意味着相信。一个人也有可能被一则浪漫爱情故事感动，也可能被一场舞台剧感动；他可能因为听到一些活灵活现并天花乱坠的天堂美好幻想而感动，也可能听到一篇关于人间仙境的描述而感动。人们对于信仰之事可能有一种共同的信仰，这可能来自于他们所受的教育；这也会助长他们的感动。我们在圣经中也读到许多被信仰大大感动的人，而他们是那些被描述为野蛮的、败坏的人。一个人可能被信仰之事感动异常，却毫无属灵光照。这原是来自属血肉的：人只能借着普遍能力传递对神圣事物的感动情绪，而唯有神能够给予属灵洞见。

接下来，我要从肯定的角度来说什么是属灵的神圣光照。

也许可以这么表述，那是一种对于上帝话语所启示之事具有神圣卓越本质的真正感知，以及随之而来的确信，相信这些所启示之事的真实性。

这里说的属灵光照主要在于以上表述所指的前者，也就是对上帝话语所启示之事具有神圣卓越本质的真正感知和理解。从这样对上帝话语所启示之事具有的神圣卓越和荣耀本质的看见，带来对所启示之事的真实性在属灵和拯救意义上的确信；也就是说，这种对所启示之事真实性的确信是看见所启示之事神圣荣耀的影响和自然结果。

因此，在这里所说的属灵光照中，存在两个方面：

1. 对信仰之事所具有的神圣与崇高本质的真正感知；对神的卓越，对耶稣基督，对救赎工作，以及神在福音中所启示的工作有一种真正感知。在这些事物中，有一种神圣的、至高的荣耀；有一种卓越，其本质比任何其它事物都远更崇高；这种荣耀与一切地上的、暂时的事物截然不同。一个被属灵光照的人会真正看到，会真正明白，或者真正地感知到这种荣耀。他不仅仅在理性上相信神是荣耀的，在他心里，他也能感受到神的荣耀。这不仅仅是一个人在理性上知道神是圣洁的，或者圣洁是好的；而是他能感到他喜爱神的圣洁。这不仅是对神的荣耀作出理性判断，而且还感知神的荣耀是多么亲切；或是感知神的荣美这一属性。

神给予人认识美好事物的能力是一种双重认识的能力。其一，是在判断力或是理性上的：根据人类一些共同的标准，对于美好或卓越所作的理性判断；通常指向一些能带来益处、回报的。其二，在于心灵的感知：当人感知到美丽、亲切或甜蜜之事，心里便因此产生到了愉悦快乐。前者是一种来自理性判断的能力，严格说是理解力，与人心里的意愿和倾向并不是一回事。后者是指一种意愿，一种倾向，指向人心。

因此，神是圣洁恩慈的——持有这种观点与感知到上帝圣洁恩慈的美

好是不同的。在理性上判断蜂蜜是甜的，与品尝蜂蜜的甜味是不同的。一个人可能有前者，却不知道蜂蜜尝起来是什么滋味；一个人有了后者，才能在头脑中有关于品尝蜂蜜味道的观念。同样，相信一个人是美丽的，和感知到其人之美是两回事。前者的信息可能来自听说传闻，后者需要面对面才能知道。从逻辑判断与理性上认为一样事物是好的，与品尝其甘甜美丽是截然不同的。前者的理性是头脑中的，后者是由心感受的。当心灵感受到一样事物的美丽与可爱，则必然会产生可喜悦的观点。我们可以得出结论说，一个人心里感受到一样事物的可爱，包括其甜美、悦人，这远远不同于一个理性的观点：这事物是好的。

2. 从对上帝话语所含之事具有的神圣卓越本质的真正感知，带来对这些事物真实性的确信：这里的带来或是间接地，或是直接地。

首先，从间接角度来说，有两种：

1) 人心抵挡有关上帝之事的真理，这种偏见会被移除；从此人心变得敏感于这种正当的力量，就是那些支持有关上帝之事真理的理性观点。人心自然地就充满抵挡有关上帝之事真理的偏见：对福音的教义怀有敌意；这对他们知晓真理并无好处，真理的力量对人心失去作用。然而当一个人在基督信仰的教义中发现了上帝的卓越，那么他对真理的敌意和偏见也被瓦解，他的理性也被分别为圣，使得理性能够敞开，接受真理的力量。

因此，当基督行神迹，我们看到这对门徒与对文士和法利赛人的效果不同。并不是说门徒的理性更强，或被提高了；而是他们的理性被分别为圣了，他们不像文士和法利赛人那样身处盲目的偏见之下，因为他们感知到基督及其教导的卓越，他们的盲目偏见被移除了。

2) 这不仅消除了理性的障碍，也是从正面帮助了理性。它使得人的理性判断更有活力，使人的注意力更集中在那类事物上；人们会看得更清晰，对事物之间的联系也看得更清晰，并且愿意花更多的时间去关注。那

些曾经昏暗模糊的观念，被赋予更大的力量，有光照在其上；人们会有更好的判断力。这就如同人注视地上万物，在阳光之下比在星光或暮光之中可以更好看到它们的真正样式与相互联系。

人心对神圣之物的卓越有感知力，人心就会带着欣喜专注于神圣之物上；灵魂的力量就被更加唤醒，投入对神圣之物的注目中，更多也更充分地为一个目标而竭尽全力。神圣之物的荣美和甘甜支取着人的各样官能，将它们运转展示出来：理性自身处于远更有利于其得当并自由运用的状态，也实现了其应有的目的，脱离幽暗与错觉的辖制。

然而，相比间接的方式，对上帝话语所含之事具有的神圣卓越本质的真正感知，却更多直接和即时地让人相信这些事物的真实；因为这些事物的卓越是至高的。其中的荣美是如此反映上帝的本质，以至于跟人或人手所造之物截然不同；这是一种至高无上的荣耀，以至于当人面对时，便欣然赞同这种神圣和真实。当人们真真切切发现这荣美和卓越之时，这不会使人产生任何想法，觉得这是来自人的工作或发明。证据就是，这些被属灵光照之人经历了信仰之事的真实，这是一种本能的、即时的证据。他们相信圣经所教导的就是来自于神，因为他们在其中看到了神性。他们在其中看到了神圣、超越和极大的荣耀；这种荣耀不会使任何人怀疑他们所见的不是神，而是来自于人的。

这种对真理的信念是一种真正的属灵的确信，是从对神圣之事具有的卓越本质的感知而来，是让人得救的信心。这种确信的特点在于，它跟那些未重生之人拥有的一般赞同的能力截然不同。

II. 下面我来谈谈第二点，即这光照是如何由神亲自传递，而非藉着任何的自然方式。

1. 这里并不是说，自然的官能其中没有被使用。自然的官能是这光照面对的主体：不仅仅被动参与，也是主动参与的；人理解能力的行为

与运作都被使用。神按着人的属性，即人是理性受造物，将这光照进灵魂；神使用人的官能。然而这并不意味着这光照的工作会因此变得不那么直接，虽然自然的官能被使用，却是作为这光面对的主体而非主因；自然官能的行为并非主因，乃是在事物之中被显示出来（在上帝传递的光照中），或是光照的结果。就如我们运用我们的眼睛一般，太阳升起，我们看见万物，然而眼睛却不是使我们发现这些物体的主因。

2. 这里也不是说，外在的方式在其中毫无瓜葛。如我先前所说，这里的光照并不是指默示，后者即启示新的真理：这里是说，仅仅藉着这光照，就带来对上帝话语所启示不变真理的得当理解；因此，这光照是伴随着上帝话语而被给出的。在此事中，福音被使用了：这光是基督荣耀福音的光（林后 4：4）。这福音好像一面镜子，藉此，这光就传给我们（林前 13:12）。我们如今对着镜子观看。然而，

3. 当我们说这种光照是神亲自给出，而非通过自然的方式，这里指的是：当神给出这光时，并无使用任何以自身能力运作的方式，或是任何自然力量。神会使用各种方式；然而这光照却不是作为产生效果的间接因素。这里没有任何次级因素；而是由上帝直接产生的。上帝话语并不是产生此效果的自然原因：这里的运作不凭借任何自然力量。上帝仅仅使用其话语，对被光照的主体——人的心思意念传递拯救的教导；而上帝向我们的心思意念传递这些或那些教义时，却的确是自然力量或影响；通过自然力量或影响，我们头脑中有关于这些教义的观念，但自然力量或影响却不是我们心中感知到这些教义具有神圣卓越本质的原因。的确，没有上帝的话语，一个人无法得到属灵光照。但这并不意味着上帝话语自然产生了光照。除非教义首先进入人的心思意念中，人的心思意念则不能看到教义的卓越；但是看到教义之卓越却是由神的灵直接而来；当然，其中传递的教义或主张本身可能来自于上帝话语。因此，人的心思意念里的观点是属灵之光的

主体，是由上帝话语传递；然而光照所带来的对神圣之物的感知，确实直接从神的灵而来。举例来说，“世界上存在着一位基督，基督是圣洁和恩慈的”，这一观点是由上帝话语传给人的心思意念的；但是由于圣洁和恩慈而感知到基督的卓越，却是圣灵直接的工作。到此，我要谈谈第三点。

III. 这一教义的真实性：存在着以上所说的属灵光照，是由神亲自传递到我们的心思意念中。这一教义既是合乎圣经的，也是合乎理性的。

首先，这一教义是符合圣经的。我所说的文字不仅完全切题，也是圣经中充分体现的教义。圣经对此有丰富的教导，就是，圣徒与不属神的人不同，圣徒有关于神的知识，也看到神，看到耶稣基督。经文甚多，我仅举几例：“凡住在他里面的，就不犯罪；凡犯罪的，是未曾看见他，也未曾认识他”（约壹 3:6）。“行善的属乎神，行恶的未曾见过神”（约叁 1:11）。“世人不再看见我；你们却看见我”（约 14:19）。“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约 17:3）。这知识，或是对神和基督的看见，并不仅仅是一种理性的知识；他们这样说是因为看见并且知道，这与不属神之人是两样的。从这些经文可以看出，这不仅是一种在程度、背景和效果上不同的知识；这是在属性和种类上都完全不一样的知识。

并且，这种光照和知识总是神直接给予的。《马太福音》11章 25-27节：“那时，耶稣说：‘父啊，天地的主，我感谢你，因为你将这些事，向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来。父啊，是的，因为你的美意本是如此。一切所有的，都是我父交付我的。除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。’”这就是属灵光照果效的特有模式，是神给予的恩赐，是他随意给予的知识，他以最不自然的方式赐予这样的知识，向婴孩显现，却向聪明通达之人隐藏。这里传递关乎上帝的知识的，是上帝之子，这是他的特权。《哥林多后书》4章 6节说：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的

面上。”这清楚地表明，关于上帝与基督的荣耀和卓越的发现，是存在的；是特别赐予圣徒的：这是神直接给予的，好像阳光从太阳而来：这是神权柄和意志的直接效果，就像神在创造天地之时，藉着他有力的话语创造了光；正如《哥林多后书》前一章的经文（林后 3：18）所说的，这是从主的灵变的。在归信中，上帝被说起是给予关于基督知识的那位，而这在以前是被隐藏和遮蔽的，就像在《加拉太书》1 章 15、16 节所说，“然而那把我从母腹里分别出来、又施恩召我的神，既然乐意将他儿子启示在我心里……”圣经清楚提到，上帝话语是他直接给予的恩赐。“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙。”（诗 119:18）诗人所指的求神开眼，是什么意思？难道他是瞎眼的吗？难道他不能打开律法书，阅读每一个字句吗？他所说的“奇妙”又是什么？是指创造天地、大洪水、以色列人过红海的故事？难道他不能睁眼读这些故事吗？毫无疑问，他所说的律法中的奇妙，是关于神的至高及无与伦比的卓越，是关于神的完美和荣耀的显现，这就在上帝话语的律例与教义之中，并且其中启示了神的工作与教导。因此，圣经提到关于上帝的安排，恩典之约，以及上帝如何向他的子民施行恩典，并且这恩典是唯独给圣徒的，也唯独由上帝赐下的。“耶和与敬畏他的人亲密；他必将自己的约指示他们。”（诗 25:14）

圣经也教导，关于让人得救的对于信仰真实性的信心，也是从如此的发现而来。正如《约翰福音》6 章 40 节：“因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生，并且在末日我要叫他复活。”显然，真正的信心是从在灵里见到基督而来的。《约翰福音》17 章 6-8 节，“你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们。他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道。如今他们知道，凡你所赐给我的，都是从你那里来的。因为你所赐给我的道，我已经赐给他们。他们也领受了，又确实知道，我是从你出来的，并且信你差了我来。”当基督将神的名显现给门徒，或者将有关神的

知识传授给他们，是因为他们知道基督的教导就是神的教导，并且基督自己就是他，是从他而出，也是由他差遣。正如《约翰福音》12章44-46节：“耶稣大声说：‘信我的，不是信我，乃是信那差我来的。人看见我，就是看见那差我来的。我到世上来，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗里。’”在这里，相信基督和在灵里看见他是并列的。

基督责备犹太人不认识他是弥赛亚，从神性的内在卓绝的滋味和寓意来说，他的教导是真的。正如《路加福音》12章56-57节：“假冒为善的人哪，你们知道分辨天地的气色，怎么不知道分辨这时候呢？”同样在《马太福音》中，也提到了这时候的记号；基督又说道：“你们又为何不自己审量什么是合理的呢？”也就是，他们没有看到外在的记号。仿佛是在说，“既然你们没有对真正至高之物的感知，又怎么能分辨什么是圣洁的、神圣的呢？为什么你们不喜爱上帝的事情，若藉着这些事，你们就会看到上帝无比的荣耀，看到我和我的教导是来自神的。”

使徒彼得提到他们（使徒们）曾得教导，知道确实的福音真理，他们也见过基督神圣的荣耀：“我们从前将我们主耶稣基督的大能和他降临的事告诉你们，并不是随从乖巧捏造的虚言，乃是亲眼见过他的威荣。”（彼后1：16）门徒们见过基督登山变象的荣耀：这荣耀是如此神圣庄严，显出这样难以描述的面貌与圣洁、威严与恩慈，这一切都印证他的神性。然而，如果对基督外在荣耀的看见可以给出关于他神性的理性证明，那么对他灵性荣耀的领悟不就也是给出了关乎他神性的理性证明吗？当然，基督灵性的荣耀是如此超凡，正如他外在的荣耀一般同样证明他的神性；不仅如此，还有很多：因为他灵性的荣耀本属于他神性的一部分；他登山变相彰显出他的神性，这其实只是他灵性荣耀的一个卓越的影像或是代表。因此，毫无疑问，当人清晰看到了基督的灵性荣耀，可能就会说，我“并不是随从乖巧捏造的虚言”，却是“亲眼见过他的威荣”，所依靠的证据就像使徒彼

得所依靠的那样确实，他看到了基督外在的荣耀。这也引出了我下面要谈的一点：

第二，这教义是合乎理性的。

1. 我们认为，作出这样的判断是合乎理性的：神圣之物中的确存在着卓越本性，是如此超凡，与其他一切事物都不同，凡亲眼看到的，就将之与其他区别开来。从理性上，我们不能怀疑说这不是来自神，这必然是一种超然的存在，是与人的事物截然不同；这当中有如此神圣、至高和荣耀的卓越，和人里面任何东西都完全不同；任何人看到这种不同，他们都会受到一种确信、满足的影响，知道这是来自神的。有什么样的理由能够反对这一点？除非我们说神的荣耀并不是与人截然不同的。

如果基督现在就向众人显现，就如他在登山变像时；或是有一天他向世界显现他此时在天上显现的荣耀，就如审判日会发生的景象；毫无疑问，他所显现出的荣耀和威严将会使世界上每一个人确信，这就是神，这信仰是真实的；这会是非常合乎理性、极有证据的确信之事。难道只要肉眼看不见，就可以确定不存在那神圣的印记吗，就确定上帝话语、福音的计划和教义没有神圣的荣耀（这印记或荣耀也可能既是不同寻常也是在理性上让人信服的）？我们认为作出这样的判断是合乎理性的：当上帝向世界说话，在他的话语或是讲话中应该有和人类语言不同之处。假如上帝从未向世界说话，我们却得知他马上要这么做了，他将在天上向我们启示自己，亲自向我们说话，就好像他亲自开口说话；或是他准备给我们一本自己写作的书；我们到底期待他以哪一种方式来说？难道我们不该理性地认为，他的讲话与人的讲话将会非常不同，他说话应该是神应有的样子？这也就是说，神的讲话或话语之中，应该有某种卓越和庄严，带有智慧、圣洁、威严和体现其他神圣完美之处的印记；即使是最智慧之人所写的，也完全不能与之相比。这样期待当然是合乎理性的，若不这样才是不合理性

的。当一个智者运用其智慧说话时，他所说的每一处都与孩童所说的不同。因此，毫无疑问，上帝的讲话（如果真的存在所谓上帝的讲话）比起最智慧的人也是截然不同；正如《耶利米书》23章28-29节所说的，神责备那藉他名说预言的假先知，假装自己在说神的话语，而事实上只是他们自己的言语：“得梦的先知，可以述说那梦；得我话的人，可以诚实讲说我的话。糠秕怎能与麦子比较呢？这是耶和华说的。”耶和华说：“我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤么？””

2. 如果神圣之物当中真有如此与众不同的卓越，那么作出这样的判断即是合乎理性的：这卓越是可以被看见的。如果看不见，又会怎样呢？这并不是说，世界上就不存在与众不同的卓越。或者如果存在，即使人们在暂时之事上富于洞察力，也未必可以看见。我们没有理由认为，如果神圣之物当中有如此的卓越，那么邪恶之人也能够见到。我们也没有理由认为，那些灵性被玷污，以及身处污秽欲念权势之下的人会有能力品尝或感知神圣之美或神的卓越；或者说，他们的心思意念会敏感于那纯净、属天的光照。罪蒙蔽人的心思意念，使人沉溺于世俗，这并不奇怪；因为人的本性就是愁苦、嫉妒、畏惧、骄傲之类的。

3. 我们也认为，作出这样的判断是合乎理性的：这知识是神直接给予的，而非通过任何的自然途径。这有什么不合理的吗，上帝和受造物之间不能有直接的联系吗？人认为这是困难的，这样的想法很奇怪。既然他创造天地万物，为何不能仍然与受造物有直接的联系？既然我们拥有上帝赐予的生命，他从无创造万有，他直接地影响受造物，这有何大的困难。如果我们认为上帝能直接影响所有受造物是合理的，更何况是有理性的受造物；在受造物的不同秩序层级中，有理性的受造物与上帝最接近，他们的事与上帝最直接相关；他们被造，就是为了做尊敬上帝之事，在这当中，他们最与上帝相关：因为理性告诉我们，人受造是为了服侍和荣耀他的

那位。如果作如此判断是合乎理性的，即认为上帝在某事上与人亲自交流的，这里所说的事就是如此。我们认为，作出这样的判断是合乎理性的：上帝将关乎他自己神圣卓越本质的知识保留给他自己，将之直接传递给人，而非交于次级因素的权能之下。属灵的智慧 and 恩典是上帝赐给受造物至高至好的恩赐：理性的受造物所拥有的卓越和完美就在于此。这也是神的所有恩赐中最重要的：这是人喜乐和永恒福祉的来源。这是多么合乎理性，上帝将传递一些次等好处与恩赐的权柄给了次因，将那至好、最重要的神性交流保留在自己手中，由他亲自启示给人，这些是次因不能承担的。我们认为，作这样的判断是合乎理性的：上帝的祝福直接来自上帝；因为除此以外，没有任何恩赐和好处是如此接近上帝的属性，受造物也不可能得到如此多属乎上帝及其本质的祝福，也不可能如此与他的神性有份：这是上帝之美的散发，这散发跟上帝的关系，如同阳光跟太阳的关系。这就不奇怪，当上帝给予这一切，这应该就是按着他至高的旨意透过他自己而赐予的。

我们也认为，作出这样的判断是合乎理性的：人没有权能获得这种知识，也没有权能凭着自然理性的力量获得这光照；原因在于，看见属灵之事的美好与可爱并非属于理性的范围；这并不是逻辑推论可以得到的事物，而在于你心的感知。当然，理性确实在其中是必要的，只有凭借理性，我们才能成为被光照的主体；也就是说，理性是其中必要的部分，但在被光照之事上却并非起到因果上的影响。凭借理性，我们拥有关于那些教义的观念，那些教义是神圣光照的主题；理性在其中多方面起到次要和辅助的作用。理性也与这一发现随之而来的行为有关：通过理性，我们从中看到了信仰的真实；虽然这是随后的一步，但是这个推论是直接的。因此，理性在人接受并信靠基督上起到作用，接受并信靠是理性参与其中带来的。然而，如果我们在狭义上谈论理性，不是将其视为普遍意义上的理解能力，

而是作为推理或通过判断而来的推导能力，那么我要说，领悟属灵之美及其卓越并不属于理性范畴，而是属于感知，就好像感知颜色，或者品尝食物甘甜的能力。感知事物的美丽或可爱不在理性的范围内：这种知觉不属于理性的官能。理性的工作是理解真理，而非感知卓越。理性并不给人对美丽和可爱之事的体验；当然，在很多方面，理性会起到间接作用；但是理性本身不能感知卓越，就如不能感知蜂蜜的甜味：那在于心灵的感知。理性可能会决定，某种面容对其他人来说是美丽的，抑或是蜂蜜对其他人而言是甜的；但是它并不让我感觉到甜味。

作为总结，我对以上内容略做进一步阐述。

首先，这教义会使我们思想上帝的良善。在上帝精心安排之下，关乎福音真理的拯救证据随处可见，无论能力高低还是地位学识最显赫之人，都可以获得拯救。如果福音的证据仅仅在于历史，如果理性思考是人们唯一能够做的，哪怕人类当中最伟大者也是无法触及福音真理的。然而，仅有普通知识水准的人却可以不必通过长期的理性训练，就能够看到信仰之事当中的神性卓越：他们能被圣灵教导，就像被人教导一样。这比其余一切通过强大理性学习而来的方式更妙，更使人满足。即使是婴孩，也能如智慧审慎之人一样懂得这些事；这些信仰之事常常向一些人隐藏，也向一些人显现。正如《哥林多前书》1章26-27节：“弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。”

其次，这教义可以使我们自我检验，是否曾经历过上帝的神性光照进入到我们的灵魂，这神性之光是上文描述过的。如果你真地有过，就知道这绝非只是一个观点，或是脑力软弱并疯癫之人心里的怪念，那么，毫无疑问这是至关重要之事：我们是否被圣灵教导；在基督的面前，基督——他是神的像——荣耀的福音之光是否照进我们里面，赐给我们关乎上帝荣

耀的知识之光；我们是否见到了上帝之子，并且相信他，或是否有关乎福音教导的信心，这信心是从在灵里看见基督而来的。

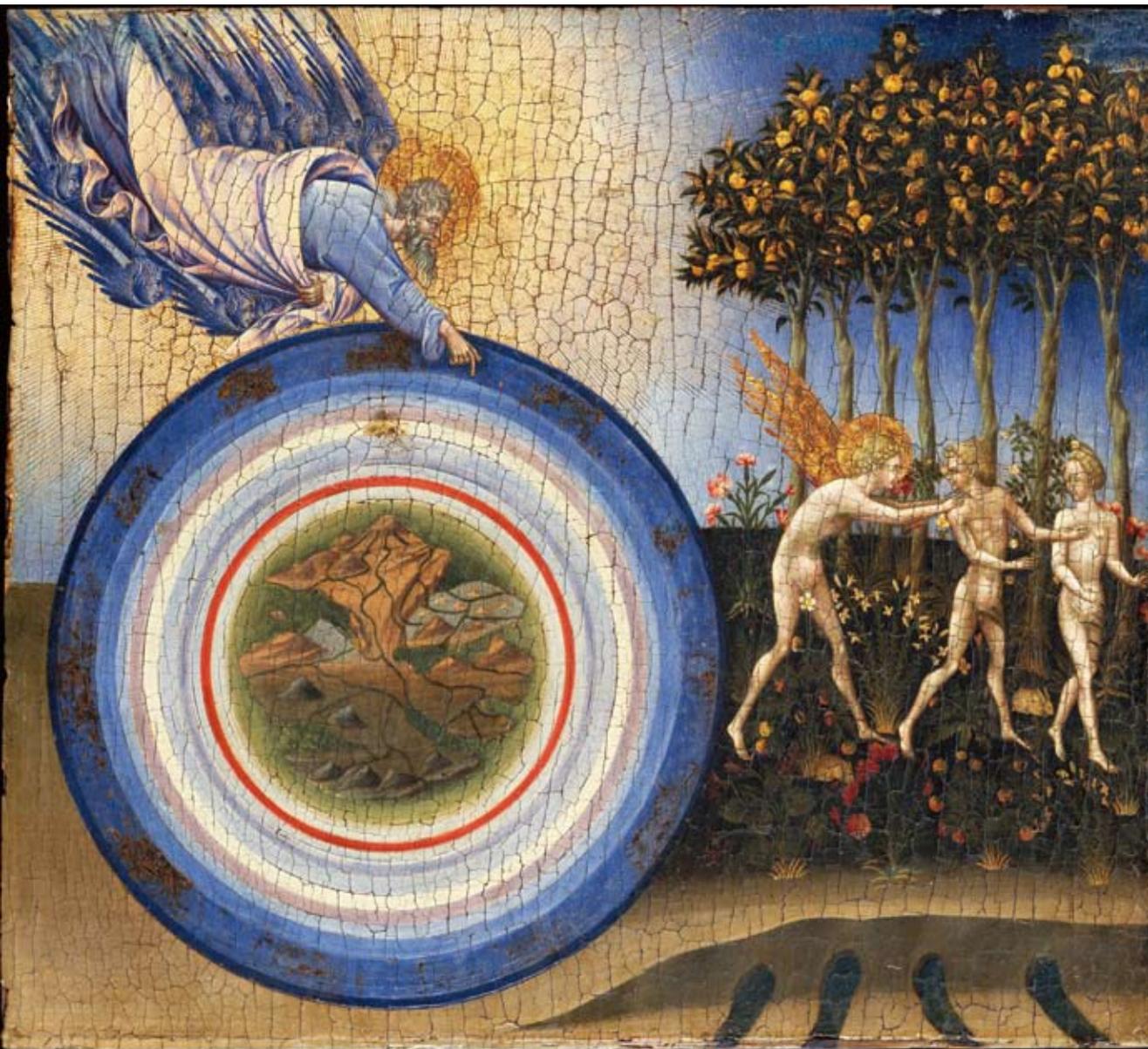
第三，我要向你们劝勉：切切追求这属灵的光照。想要转向它，请考虑以下几点：

1. 这是最卓越和神圣的智慧，任何受造物都有能力得到。这比一切世人的学问都优秀；这比一切哲学家或政治家的知识都远更优秀。即使是通过基督而得的对上帝荣耀最细微地一瞥，对灵魂的提升与造就也远高于没有恩典情况下，任何理性的神学知识。这种知识有着最崇高的对象，即神性的荣耀，上帝的至尊，和基督。这不仅是有有关天使的知识，更是关乎上帝本身的卓绝知识。

2. 这知识比任何甜蜜欢欣之事都更好。人们有许多关于自然和人类的知识；然而无法与神性光照所带给灵魂的那种喜乐相比。这光照使我们直接看到了那至美之物，并且使我们的眼目愉悦。这种属灵光照开启人心中的荣耀之光。没有任何其他事物能与之媲美，这光能使身处风暴与幽暗世界的愁苦之人得到平安与光明。

3. 这光有效地影响灵魂的倾向，改变灵魂的属性。它使人的灵魂属性变得像神，使得灵魂也有那荣耀的样式。正如《哥林多后书》3章18节：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。”这种知识使我们不被这世界带着走，而是提升我们，倾向于属天之事。它会使我们的心转向上帝，视上帝为善的源泉，选他为唯一的命运。这光，也唯有这光，会把我们的灵魂救到基督的近旁。它使我们的心与福音相合，抑制搅扰所显现救赎计划的仇敌：它使人心拥抱这喜讯，全然跟随，并且以基督为我们的救主；它使我们整个灵魂都跟着这光，全然地渴慕并喜爱它。它使我们的灵魂全然虚己，交给基督。

4. 这光，也唯有这光在生命的全然圣洁中结出果实。仅仅对教义在观念或理性上的理解并不能带给我们这果实，而必须是这光亲自触碰到我们心底，改变我们的心，从此带来全然的顺服。这显明上帝值得被尊崇和服侍。这光显示出真诚爱上帝的心，这是一切真正、得体和全然顺服的准则。这也使我们确知上帝应许的真实性，他赐给那些顺服他的人荣耀的奖赏。●



《上帝创世及人被逐出伊甸园》(*The Creation of the World and the Expulsion from Paradise*),
作者是锡耶纳画家吉奥瓦尼·迪·保罗 (Giovanni di Paolo, 1398 年—1482 年), 藏于纽约大都会
艺术博物馆, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/458971>。

天问

文 / 利亚

《世代》按：

这是小说《天问》前两章，首发于《简书》<http://www.jianshu.com/p/4b3f17bbfe46>，著作权归作者所有。此处是经过《世代》编辑的版本。

第一章 开启

三月的北京，春寒料峭。刚从温暖的国家飞回来，张森河一时还难以适应这干冷的气候。他从机场通道出来，径自往地铁站走去。

突然，一个小个子男人从等待接机的人群中冲出来，兴奋地喊他：“张森河先生，这里，这里！”张森河一愣，他不记得自己安排人来接他。那人看上去有几分眼熟。

“张先生，您不认识我了？我是周约翰的助理。”张森河想起了这个助理。

“我认识你，你是……来接我的？”张森河有点懵了。

“不，我是来接客户的，但这几天我们老板一直着急让我找您，真是巧了，没想到能在这儿碰上您！您等着，我这就安排车，接您去我们公司，您快点去，十万火急，不然要出人命了！”

“什么？地瓜……他的身体又出问题了吗？”周约翰是他的大学同学，上学时候同学们都笑话他的名字太洋气，说话却是很浓的东北大碴子味儿，所以都叫他“地瓜周”代替“约翰周”。

“差不多吧，好几天都没吃没睡了，一直喊着要见您！”张森河听他说的挺夸张，将信将疑。地瓜不仅是张森河的老同学、好朋友，也是“生命河”医疗芯片的重要客户，如果身体真出了什么问题，他体内植入的智能芯片早就自动联系生命河公司了，是什么严重情况非要找张森河呢？

“抱歉，这些日子在国外，低技术区，通讯很不好。”张森河说到这儿，才想起下了飞机还没有重新启动通讯终端。他接通了地瓜，地瓜果然一脸憔悴，瘦了一大圈，他只对张森河说了一句：“哥们儿，快来！”

张森河坐上助理给他安排的车，一路畅通，很快从机场到了地瓜的公司：所罗门游戏。

张森河见到地瓜的时候，他正站在硕大的三维虚拟现实演示投影中间，焦躁地和两位工程师高声辩论。

张森河松了一口气，这小子不是还活蹦乱跳吗？

地瓜一眼看见张森河，连招呼都没打，马上把他拉了进来：“哎呀妈呀，你可来了！”

“什么事儿这么急，我还以为你快挂了呢！”

“就是快挂了，这个游戏，要把我逼死了，我着急找你，就是想让你帮我看看，出出点子！”

“你让我来不是检查你的医疗芯片，而是帮你开发游戏？开什么玩笑，我是个外行呀！”

“你跟我还谦虚？内行的人我这里有的是，可是我们都钻进去太深，能想的办法都试过了，仍然找不着北，你可是张森河，旁观者清，也许能给我杀出一条明路。这个做好了一定老厉害了！你也拿着我的股份，别总丢下哥们儿自己战斗啊。医疗芯片？你先给我把游戏弄好了，我保证自己乖乖地去你们公司，让护士小妹儿给我从头到脚，从外到里好好检查。”

“少跟我贫嘴。在你眼里，游戏总比命重要！”张森河无奈地摇摇头。

地瓜重新启动了刚才正在测试的游戏场景，他一边演示，一边给张森河讲解这个游戏。

在这个时代，人工智能和深度现实是当前游戏的主要技术内核，但要想开发出一款好游戏，新奇的点子比尖端的技术更为重要。最近流行一类人机对话的游戏，是人向游戏提各种问题，人工智能回答，地瓜却突发奇想，反其道而行之，设计了一款专门向人提问的游戏。

在这个游戏中，玩家首先按照自己的想法搭建一个原始世界，并在里面安放虚拟人物，它们其实都是人工智能机器人。现实中的大数据就好像一座巨大的矿脉，最初，玩家只给机器人提供很少的数据，好像大矿脉上的一个小矿洞，被称为“数据矿”。人工智能机器人有强大的学习能力，会根据环境和自身的活动不断提出新问题，在现有的数据矿内挖掘答案，从而获得知识技能并付诸实践，使这个世界的文明向前发展。

当机器人提出的问题有限的在数据矿中挖掘不到答案时，这个问题就会被提交给游戏玩家，而玩家对此问题的回答，将会给这个世界增加一条新规则，增加新规则的同时，游戏系统会解锁一块新的数据矿，供机器人继续挖掘学习。这正是这款游戏的独特之处，就是玩家用自己的答案，来构建一个文明发展的世界。

地瓜熟练地操作游戏，先是创建了一个只有一座小岛的简单世界，并在里面安置了4个虚拟人物，情节一步步发展，游戏里的人很快学会了捕鱼、烧火、制陶等技能。

张森河在一边饶有兴致地看着。

游戏中一男一女，带着两个孩子，准备吃晚饭了。女人用陶罐煮了汤，男人从海边回来，手里拎着几条鱼。孩子吵吵嚷嚷地问个不停：

“爸爸，这是什么鱼？”

“黄花鱼”。

“鱼从哪里来？”

“海里。”

“海是从哪里来的？”

“这里”

“我们为什么在这里的？”

“……”

“我们是谁？”

“……”

“出错代码 G1.26”——突然，游戏中出现一个带有红色叹号的提示框，

随即滚动着一串串复杂的代码。

“看见没有，就是这里，红色警报！这个游戏总是卡在这儿，这个最简化的场景，已经让我们折腾两周了，就是迈不过这道坎儿，我希望它们能提出更有趣、更浪漫、更烧脑的问题，可是这些机器人，问来问去，总会问到这些没法回答的问题！这样下去，这个游戏就没法上线。”

“有意思，它们竟然会问‘我们是谁？’这个问题你一旦回答，游戏就穿帮了。”

“可不是咋地，我要是回答它‘你是我创造出来的游戏人物’，游戏就要开启‘如何创造游戏人物’的数据矿，那就等于把游戏本身的设计数据交还给游戏人物自己了，这游戏还咋玩下去呢？我们能想到的办法已经做到极致了，所以需要有个人，站在圈外，给我们一点新鲜的思路。”

“既然我是玩家，我也可以选择说谎，给他编一个假答案。”森河说。

“你可以给出一个假答案，但它反而会让游戏人物继续寻索，提出更多的问题，开启更多的数据矿，兜一个大圈子，总要转回来。我们已经测试过很多遍了。你如果回答：‘你们是从椰子里钻出来的。’它们紧接着就会问：‘椰子从哪里来？’”

“保持沉默也不行吗？”

“这个办法更糟，玩家的沉默，会导致机器人更深更快地思考，紧接着问的问题也会更快、更多、更吓人！”

“那么，提供虚拟的数据矿不行吗？”

“不行，第一，数据矿来自于真实世界的大数据，这游戏玩的就是个真实；第二，即使是最初级的数据矿，也是海量数据，编一套虚构的数据

矿是什么概念啊？游戏人物还会不停地问下去，数据矿就要不断扩大，大到不可想象。”

张森河能够体会到地瓜的焦躁了，他自己的脑袋里也开始嗡嗡作响。游戏遇到这么棘手的瓶颈问题，怪不得地瓜急得要死要活的。

“我刚下飞机就被你们绑来了，现在头还晕着呢，你先别急，等我回去睡一觉，清醒清醒，再好好玩玩看，一定会有办法的。”

“好呀，你亲自上手试试，除了这道坎儿，我的游戏做得棒极了！”地瓜说这话的时候，疲惫的脸上闪烁出了孩子般的光彩。

“你也好好休息休息吧，再这么折腾，小心你那把老骨头。”张森河诚恳地说。

地瓜撸起一只袖子，露出手腕上亮闪闪的芯片，笑着说：“放心吧，医疗终端为证，我会乖乖的。”

* * *

森河回到家先洗了澡，睡了一大觉，醒来已经是黄昏时分。他第一次打开了游戏界面，与在地瓜公司会议室里的虚拟现实展示投影不同的是，他这次用的是个人深度现实智能终端，效果更加逼真。

深度现实是目前最先进的技术综合体，它涉及到了生物技术、神经科学和计算机技术的领域，能在虚拟世界中呈现出极其逼真的多种感觉，不仅是身临其境，甚至能达到超越现实的感官体验。

游戏开启，首先是混混沌沌一片虚空，森河身在其中，竟然失去了空

间感，时间的感觉也渐渐模糊，这种感觉持续了片刻，森河的心情从惊异归于平静，他感受到寂寞的冷，同时也点燃心里创造的欲火。

“要有光。”张森河伸出右手，指着虚空说。

一个微弱的亮点从森河的指尖亮起，发出低声吟唱，渐渐随着他的手势扩散开来。他用双手拨开混沌，那混沌的虚空立即被分割出光与暗的界限，空灵朴素的音律渐渐复杂起来，在这无边的界限上，张森河伸出手指，指向一点轻轻摇晃，那里就出现了一团缥缈的物质，光缠绕着这团物质，逐渐变幻出更丰富的色彩，物质渐渐分层为气体、液体，最后凝集出固态的物质，形成一个球体。张森河的手势把球体放大，又从虚空中抽出气体和液体，把球包裹起来。

张森河按着自己的想法，在球体上铺设海洋、陆地，提起高山，鑿下低谷，植被渐渐遮盖裸露的陆地，天上日月星辰层层出现，随着创造的丰富，音乐也变成繁复的交响乐，陆续出现的各种飞鸟、走兽、鱼类、虫子随着乐曲欢腾雀跃，让这个世界热闹起来。

这款游戏能随着玩家的操作进行复杂的艺术渲染，森河用动作、语言和视线操作智能终端，他眼前所看到的，耳中所听到的，人工智能根据这些操作加以计算、渲染，瞬间把他想表达的意思完美地展示出来。森河在这过程中充分感受到了色彩、绘画、雕塑、音乐、舞蹈、数学、物理、化学、生命等多种元素融合在一起的艺术——而这仅仅是一个游戏的开场！

做到这一步，张森河已经满身大汗，深感畅快淋漓。比起以前那些会让年轻人烂在电脑前的传统游戏，现在的游戏更讲究全身心的健康愉悦。

森河从太空中俯视这颗美丽星球，就是他刚刚创造的世界，它是崭新

的，没有一点瑕疵，环境参数刚刚好，只等着森河在其中创造出智能生物。

先从最简单的场景开始吧。

张森河轻轻拨动星球，仔细观察，最终选择了一座小岛，周围是茫茫大海，只在东方能隐约看到一点陆地。

他在小岛上只设置了两种植物，一种是可以结出白色小果实的草本植物白豆；一种是矮的椰子树。动物是一种样子像企鹅的鸡，不能飞也不能游泳，以白豆为食物，森河称它们为“企鹅”。

接下来，主角登场了。

张森河在这个世界里加入了第一个男人，给他起名叫亚当，想想又觉得这个名字太过俗气，于是给他改了个名字，叫“狗剩子”。

做完这一切，已经是午夜时分，森河休息片刻，又迫不及待地进入了游戏。

张森河看到狗剩子正光着屁股在小岛上跑来跑去，他精力充沛，充满好奇心，似乎对这个世界很满意，他这里看看，那里摸摸，他先吃白豆，喝泉水，几天后又学会了吃椰子和企鸡蛋，他还用椰子叶给自己搭个棚子挡太阳。那些企鹅都不怕他，有时还会和他一起躲在棚子下面乘凉，或是啄食他吃剩下的椰子壳。狗剩子不停地在发问，这些问题都在数据矿中被解决了，他不停地学习，成长。

森河加快了游戏的运行速度，太阳嗖嗖地掠过天空，游戏中的一年过去了。

森河终于等到了狗剩子向他提问。

狗剩子站在沙滩上，手里抱着一只企鹅，问道：“狗剩子可以吃它吗？”

捕猎、猎杀、杀戮、吃肉……在现有的数据矿中，是找不到这些概念的。

“可以。”森河说。游戏界面立即活跃起来，两行字映入他的眼帘：

“增加规则：狗剩子可以吃企鸡。

开启数据矿：捕猎、杀戮、逃跑、死亡、血、肉……”

这两行字消失之后，游戏继续，只见狗剩子果断地用手拽下了那只企鸡的头颅，动作麻利地拔掉毛，撕下鸡肉，狼吞虎咽地吃了起来。一只企鸡很快就被吃完了，狗剩子还把剩下的骨头和毛皮在沙滩上挖个坑埋了。

这一幕让森河十分震惊！他把游戏的时间放慢，仔细观看这个世界：游戏里一年的时间，最初的一对企鸡已经变成了数百只，数量仍在不断增加，它们的繁殖能力远远超过了狗剩子吃鸡蛋的速度，并且在种群内尚未发生过自然死亡，而岛上也没有其他食肉动物可以控制它们的种群。狗剩子通过学习、计算，知道自己必须想出办法控制企鸡的数量！此时，他就需要新的规则和新的数据矿。

从那天起，狗剩子开始杀戮，吃肉。游戏的智能程度是非凡的，企鸡也渐渐发生了变化，生存压力使它们的潜能发挥了出来，它们跑得更快了，跳得更高了，以前大大咧咧满地下蛋的雌企鸡，开始小心翼翼地给蛋找隐藏地了，雄企鸡也从原来呆呆笨笨的样子变得机警好斗。而狗剩子则学会了各种捕猎企鸡的办法，他的双手越来越灵巧，能就地取材造出很多工具。终于有一天，狗剩子在猎捕一只雄企鸡的时候，反被它抓了个头破血流。

画面定格在那里，森河知道狗剩子又要发问了：

“企鸡会杀狗剩子吗？”

“会的。”森河回答。

“增加规则：企鸡会杀狗剩子。

开启数据矿：防御、隐藏、攻击、战争、建筑、武器、征服、统治……”

这个世界又加了一条新规则，并且开启了更富有戏剧性的数据矿。从这里开始，游戏的背景音乐风格突然发生了极大的改变，浪漫的田园世界变成了血腥战场……森河玩到这儿，一股热血涌上心头，这游戏真的很有诱惑力！

在接下去的时间里，狗剩子为自己制造武器，建筑堡垒，设立围栏，驯养了一些企鸡，并且从中培育出强壮又驯服的品种，建成了他自己的企鸡军队，对抗和捕捉野生企鸡。渐渐地，岛上的生态系统趋于平稳，狗剩子与企鸡也能在一种相对稳定的关系下共存。在此期间，他也时不时地问一些问题，逐渐打开了更多数据矿，学会了使用火、炼铁、盖房、造船、天文、地理、养殖，甚至航海……

然而，有一天，狗剩子站在山顶，望着茫茫大海发问了：

“海那边是什么？”

视野的角落里，一盏黄色的小灯开始闪烁，那是给玩家的警告——黄色警告预示着那个困扰地瓜的问题很快就要出现。在地瓜给森河的测试版本里，彩色小灯代替了复杂的报错代码。

“更大的海。”森河说。

“狗剩子为什么在这里？”黄色的灯变成橙色，闪烁的速度加快。

森河选择了沉默，因为这个答案将会为世界增加极其重要的规则，开启庞大的数据矿，他一时不知该如何作答。沉默果然是很危险的选择。橙色灯闪烁得更快了。

“狗剩子是谁？”红灯亮起！

森河几乎听见自己的心跳声了，果然是越不过去的坎儿！他选择继续沉默。

狗剩子抬起头，仿佛与森河的目光相对，他在游戏停止之前问出了最后一个问题，在那一瞬间，森河似乎看到狗剩子脸上亮起了神秘的光。

——“谁是狗？”

* * *

地瓜公司的安保系统识别了森河的身份，一路放行，他以最快的速度冲到了地瓜面前。

地瓜看见森河，眼前一亮，他不敢相信，森河这么快就想到了解决方案。

地瓜关上办公室的门，在书桌上一个小巧的鲸鱼形状盆栽上轻轻触摸了一下。顿时室内的光线暗了，小盆栽发出微弱的荧光。那是一只“鲸鱼球”，可以屏蔽这个房间内外一切电磁波，是用于保护商议机密、个人隐私的设备。

“你仔细听我说，地瓜，报错的这个问题，其实正是因为你的游戏做得太棒了！”

张森河端起地瓜递过来的杯子一饮而尽，喘口气继续说，“你要换个角度去想，这个问题不是迈不过去的坎儿，反而是这个游戏最具魅力的地方！你要抓住它，好好利用它！”

地瓜认真地听森河说，同时他的大脑也在飞速地运转：“你是说，不去想怎样解决这个问题，而是利用它？”

“对！游戏本身很完美，人工智能，深度现实的水平相当卓越，我们现在需要的，仅仅是换一个相反的思路，修改游戏的任务。”

“修改任务？有意思，你继续说！”

“你先前是让机器人向玩家提出有趣的问题，但我现在要你再一次反其道而行：游戏的任务，恰恰是让机器人提不出预设的问题。你把那些会让系统报错的问题总结起来，设定为“不可以问出来”的问题，暂且叫它们……’天问’，定义为机器人发现了它们的创造者，也就是玩家，并直接面向玩家提出来的问题，例如’你是谁？’一旦游戏中有任何一个机器人提出所谓的‘天问’，游戏立即结束。这样，玩家所要做的，就是和人工智能斗智斗勇，想尽一切办法，阻止机器人发出‘天问’。”

听完张森河一口气说完的这些，地瓜的脸变成了紫薯。

“不愧是张森河，这点子太妙了，修改起来也不费力气。不过，真的可行吗？在我们的测试中，数据报错，不，应该叫‘天问’，总会出现，没有例外，之前持续最长时间的也不过只有一周。”

“那是你们在测试时走入了误区。你用的极简化场景是不合适的，越是简单的场景，其中的人物越容易问出‘天问’，越是丰富的环境和情节，越能拖延‘天问’。这里有鲸鱼球，我们不能打开游戏演示，你就先听我说说吧。我第一次测试，只创造了一个男人，他问出天问的时间是4年；第二次测试，我造了一对夫妇，他们问出天问的时间是7年。第三次测试，我给亚当造了两个夏娃，结果很有趣，提问时间被延长到了40年！在这期间，他们发展到上百个人，甚至一部分人通过航海从小岛到达了大陆。”

地瓜已经渐渐冷静下来，他拿出一支铅笔在纸上沙沙地写了起来：

第一：游戏的终极任务修改为：玩家竭尽所能，阻止游戏中的机器人提出“天问”。一旦“天问”提出，游戏立即终止。

第二：在提出天问前，玩家必须用自己的答案维护游戏世界的发展和稳定，如果游戏中资源耗尽，生态系统崩溃，或者智能生物全部死亡，游戏也会终止。

第三：游戏中可供使用的资源与数据矿的大小相关联，开启的数据矿越多，机器人能够掌握的资源也就越多。

地瓜写下的第二条和第三条，都是森河还没有来得及想到的，在森河的启发下，地瓜的思路变得清晰而流畅。

地瓜边写边解释：“玩家给出的答案，在游戏世界中有三个主要功能：建立新规则，开启新数据库，解锁新资源。这三点构成了整个世界发展的根本动力。所以，如果游戏中的机器人不问问题或是只问浅薄的问题，就只能在很小规模的数据矿里进行挖掘，使用有限的资源，这个世界的发展将会面临停滞，最终导致衰败。若要让世界蓬勃发展下去，玩家就必须运用自己的智慧，诱导游戏人物发问，而且是问出有水平的问题来；玩家同时也要尽量隐藏自己，阻止天问，避免游戏突然终结。‘问，还是不问？这是个要了命的问题。’——天问的博弈导致游戏中的强大张力，这就是你所说的游戏的魅力所在。”地瓜已经看到了胜利的曙光。

“越是接近天问的问题，越能开启更宏大的数据矿，这一点也十分吸引人。”森河兴奋地说。

地瓜接着说：“你提到问题的分级，我们在以前的测试中，已经把问题按危险等级排序为四个级别：

绿色问题是绝对安全的，只涉及到实用的知识技能；

黄色问题涉及机器人不能直接接触的知识，如日月星辰、生命奥秘、道德伦理等；

橙色问题是对世界和人生的深思，诸如‘为什么有苦难’、为什么命运如此’、‘我为什么活着’等问题；

红色问题是对自身存在的终极思考，如‘我是谁’、‘我从哪里来’、‘我要到哪里去’，这些问题距离最后的天问仅有一步之遥。

而将导致游戏终结的‘天问’，就是机器人直接问出关于创造者的问题，例如‘你是谁？’

从黄色问题开始，系统就会报警提醒玩家，因为橙色、红色问题会接踵而来。”

二人讨论完毕，地瓜关掉鲸鱼球，立即召集工程师开会。

一个月后，名叫《天问》的游戏正式上线。谁也不会想到，这样一个游戏任务，几乎榨干了人类五千年文明的一切智慧，并且为人类历史开启了一个新篇章。

第二章 诸世界

《天问》低调上线，然后迅速蔓延，和世界知名的大游戏公司比起来，地瓜的所罗门游戏尚属年轻，但它的实力却不容小觑。以《天问》的人工

智能水平，极具艺术渲染力的深度现实场景，还有张力十足的博弈任务，这一匹黑马很快在游戏界拔得头筹。

《天问》率先兼容了最全面、最先进的操作终端，人们用不同的终端设备都可以接入游戏程序，目前最流行的是植入式视觉终端，能够充分体验深度现实带来的感官震撼，它通过植入人额头皮下的智能芯片，可以向大脑中的视觉、听觉、嗅觉、体感等感觉中枢传递信号，视觉终端同时也是操作终端，可以让人在任何地点打开游戏，置身于虚拟现实场景中，不需要屏幕或鼠标，就可以用眼睛、肢体、语音来操控游戏，是一种全感官的极致体验。

虽然这种终端的接收和操控不仅限于视觉，但因为它最初是由辅助盲人的医疗芯片发展而来的，所以被称为视觉终端。近年来，这一技术的广泛应用，已经碾碎了大半个屏幕终端产业。

这一技术的持有者，就是“生命河”生物技术公司，而生命河的创始人，正是张森河。

《天问》正式上线后，森河再次进入游戏，正式开始了他的旅程。这一次，游戏界面变得更加丰富、友好。有了前几次测试的经验，再加上地瓜慷慨赠送给他的VIP初始资源，森河重新创建了一个更精妙的世界，它包含了一个与真实太阳系类似的恒星系，在有生命的那颗星球上，包裹着厚度适中的大气层、岩石地表，有大量水覆盖，地形复杂，气候多变，生物和矿产资源极其丰富。

创建世界之后，森河没有急着在世界里设置智慧生物，也就是机器人，而是经过缜密的思考，提前布局，为阻止天问做好准备。

他为这个世界选择了一块资源丰美之地，其中有一条大河，它从北方雪山发源，向南流经平原和峡谷，最终东流入海，沿途滋润着一片广袤的土地，虚拟的人类就在这片被河水滋润的土地上发源，繁衍生息，开枝散叶。

游戏世界中的自然环境变化，如天气、地质等，都可以交给系统，按照设定好的规律自动运行，也可以在必要的时候，由玩家手动控制。森河巧妙地控制环境，诱导游戏中的人物在自然中观察体验，进行思考，并提出问题，然后他躲在神之河的背后，回答这些问题，一步一步引领他们把神之河当作造物主来求问。

除了手动控制自然环境以外，玩家也可以越过世界的自然规则进行操作，表现在游戏里，就是出现一些超自然的事件，这被称为“神迹模式”。这种模式属于高级技能，玩家必须花费额外的金钱才能使用。张森河谨慎地使用神迹模式，利用神迹在人类的历史中编织出代代流传的神话，潜移默化地影响着整个世界历史的方向，同时也坚固了人们对神之河的敬畏和信心。

一种原始崇拜就这样建立并发展起来，人们在河边筑了祭坛，按时令向神之河献祭。森河也通过神之河，向这个世界颁布律法和道德准则。这一招真的很管用，在他的精心管理下，神之河世界稳步进入农耕时代，社会文明有序，人们对神之河深信不疑，认为这条河是从天上流淌下来，一路创造了日月星辰、世间万物，最终留在此地，创造并守护人类，世界上没有比神之河更伟大的存在了。这一绝妙的布局，是这个世界中阻止天问最坚固的防护墙。

《天问》中，每个世界都有通往其他世界的“窗口”，玩家可以通过窗口参观别人创造的世界。根据每个世界的发展程度，整个游戏还会有一个

排行榜。神之河世界曾在游戏上线之初名列榜首，常有人来参观。“神之河”这个点子，被很多玩家借鉴，在他们各自的世界里被模仿。

张森河自己也常常去别人的世界逛一逛，吸取教训，增长见识。

他第一次看到的世界，因为玩家低劣的水平而衰亡：

一个叫鸣人的孩子在海边发现一只宝箱，里面有一颗宝珠，他就问：“这是什么？”玩家回答说：“这是龙珠，集齐七颗可以召唤神龙，神龙能助你成为海贼王。”玩家信口胡诌的答案为世界创造了混乱的规则，也不能打开有价值的数据库，而且必须使用大量神迹模式才能创造出有神龙的奇幻场景。这个世界不久就因为资源耗尽而衰亡。这种水平的玩家也很快在《天问》世界里销声匿迹。

森河也亲眼见过别人的世界因天问而终结：

在某个世界的一角，一幢巨大的办公楼，被隔成一个个狭小的工位，一群半人半猿的动物用灵巧的双手操作着台式电脑，它们叫程序猿。程序猿们夜以继日地对着电脑工作，朝九晚九，加班，加班，还加班。从来没有谁问出过黄色以上级别的问题。

某一天早上，一只连续加班的程序猿突然倒地猝死，这样的事不稀奇，常常发生。另一只程序猿眼圈黧黑，面无表情，拖着疲惫的双腿跨过尸体，默默地走到饮水机旁边，冲了杯咖啡，它深深地叹了一口气，懒洋洋地抬起头来，用沙哑的声音说对着天花板说：“喂，能把你写的程序代码给我瞧瞧吗？”游戏竟然在此突然终止，因为这句话，正是“天问”。这是一个畸形的世界，玩家野蛮地用神迹模式把世界迅速发展至电脑时代，完全不顾程序猿的心智发展，却没有想到这种生物竟然在毫无预警的情况下提出天

问，令人惊叹不已。这个世界给玩家们一个很大的教训：千万不要小看阻止天问的任务，不花心思布局，一定会输得很惨。

张森河看到很多世界在最初的几个月内衰亡或终结，《天问》很残酷，最终任务如达摩克里斯之剑一般悬在头顶。张森河很清楚，神之河这一屏障再坚固，也不是万无一失的办法，总有一天会被机器人越过去，他需要时刻保持警惕。

《天问》的残酷反而刺激玩家们，踏过无数旧世界的废墟，重新搭建新的世界，在这过程中，玩家们逐渐积累了大量关于《天问》的游戏经验。游戏上线一年以后，越来越多各具特色的世界，在《天问》中找到了稳步发展的秘诀。

“防护墙”是阻止天问的最基本设置：河流、山峰、石头、日月星辰、动物植物，都可以作为原始崇拜的对象，张森河做了个很好的榜样。更多的玩家也在此基础上开发出更多可供崇拜的设置，内容五花八门，让人眼花缭乱。

有的世界里树立着大大小小形态各异的神像，它们比自然崇拜对象更吸引人，大有智慧的玩家为这些神像设置了富有哲理的背景故事，借此来引导人们思考、发问。这些世界的人物，常常会向神像提出橙色甚至红色问题，水平颇高，世界稳步有力地发展，却又不易问出天问。

也有世界把科学作为可供崇拜的对象，玩家诱导这个世界对科学趋之若鹜，人们不停地提出科学问题，并用所学到的科学积极地改造他们的世界，他们相信科技就是最终极的力量，科学解释不了的红色问题，他们认为毫无意义，不屑于提出。在理性至上的科学世界里，天问是很不科学的问题，

人们避之不及。科技迅速发展的世界，资源消耗迅速，但是人们凭借科学的力量，具备了很高的探索和实践能力，准备开拓宇宙中的新疆土。

利用“娱乐至上”的规则，也可以创造出繁华的世界。在这样的世界里，人们热爱娱乐活动，玩家一路引领世界发展到电器时代，各种娱乐节目令人目不暇接，机器人为了开发出新的娱乐方式，努力地挖掘数据矿，提出了更多的问题，间接地促进了农牧业、科技和艺术的发展，这是个快乐的世界，人人都陶醉在娱乐中，似乎没有人会提出“天问”。

情感也可以用来膜拜，一个名叫“浪漫星球”的世界，玩家一开始就造了一个亚当和三个夏娃，三个夏娃最常提出的问题就是“谁是世上最美的女人”、“亚当最爱的女人是谁”。他们的子子孙孙也遗传了这样的浪漫气质，玩家在这个世界最险峻的山顶上放了一颗金苹果，告诉人们它只能属于世界上最美的女人。于是，一部爱与美的史诗在这个世界里展开，“天问”这样的任务被视为不够浪漫，被人远远丢在脑后。

还有比设置崇拜对象更高深的世界，让张森河自叹不如。

一个叫做“无名”的世界，纯净朴素，一片田园风光，人们安居乐业，知书达理，世界发展得从容平稳。这个世界中问出的红色问题多得惊人，个个直逼天问，玩家却能用圆润智慧的话语回答，创造出高深的规则，并且开启浩如烟海的数据矿。这个世界最厉害之处，是玩家把游戏引入了一种境界，即人们认为这个世界的本身超越创造者，这个世界就是一切的本源。所以，不论系统怎样发出红色警报，都不会有人提出真正的“天问”。

一个叫做“智者”的世界，更是奇妙，其中的人物竟然在自己的世界中创造出一层屏障，在屏障内，有着浩瀚无边的层层宇宙，更有极其深

奥的哲学，人类中的智者可以自己回答宇宙万物一切问题，尽管这些问题是游戏玩家在幕后回答给它们的，它们却理所当然地认为是出于自己的智慧。最有趣的是，它们甚至创造出了一个“创造者”，与其对话，而这个“创造者”竟然被智者驳论得哑口无言。这个世界中的人从不承认有真正的创造者。

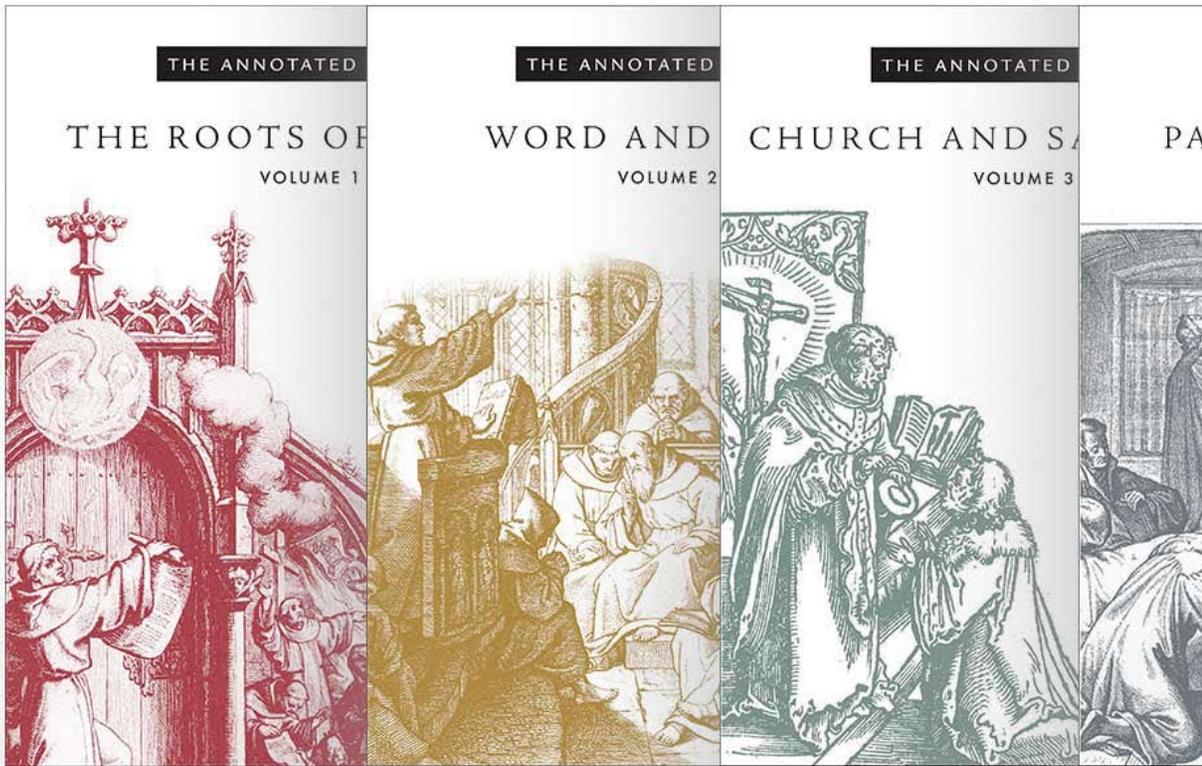
在这一年里，地瓜也在深入地研究《天问》世界，目的是为了发掘更多的盈利点。《天问》不断汇集诸多玩家的智慧，这让地瓜看到了无限商机。

首先，穿越窗口就是一棵巨大的摇钱树，怎么摇都赚钱。一个独具特色的世界，玩家可以通过窗口真金白银地赚钱。《天问》作为平台提供者必定会在窗口上雁过拔毛；投入广告也是一笔可观的收入。经营这些世界的玩家为了赚到更多的关注，自然会在游戏中消费更多的金钱来完善自己的世界。而那些参观过精彩世界的普通的玩家，也必然禁不起诱惑，渴望把自己的世界造得更好，这就鼓励他们多多地消费。

经过一年的深思熟虑，地瓜发现张森河最初的创意虽然很好，但缺点也渐渐显露出来，那就是游戏太烧脑，智商不足的人难以驾驭，曲高和寡。于是地瓜自己想出了一个更为精彩的点子，能让《天问》吸引更多的用户，并且把它的乐趣发挥到极致。

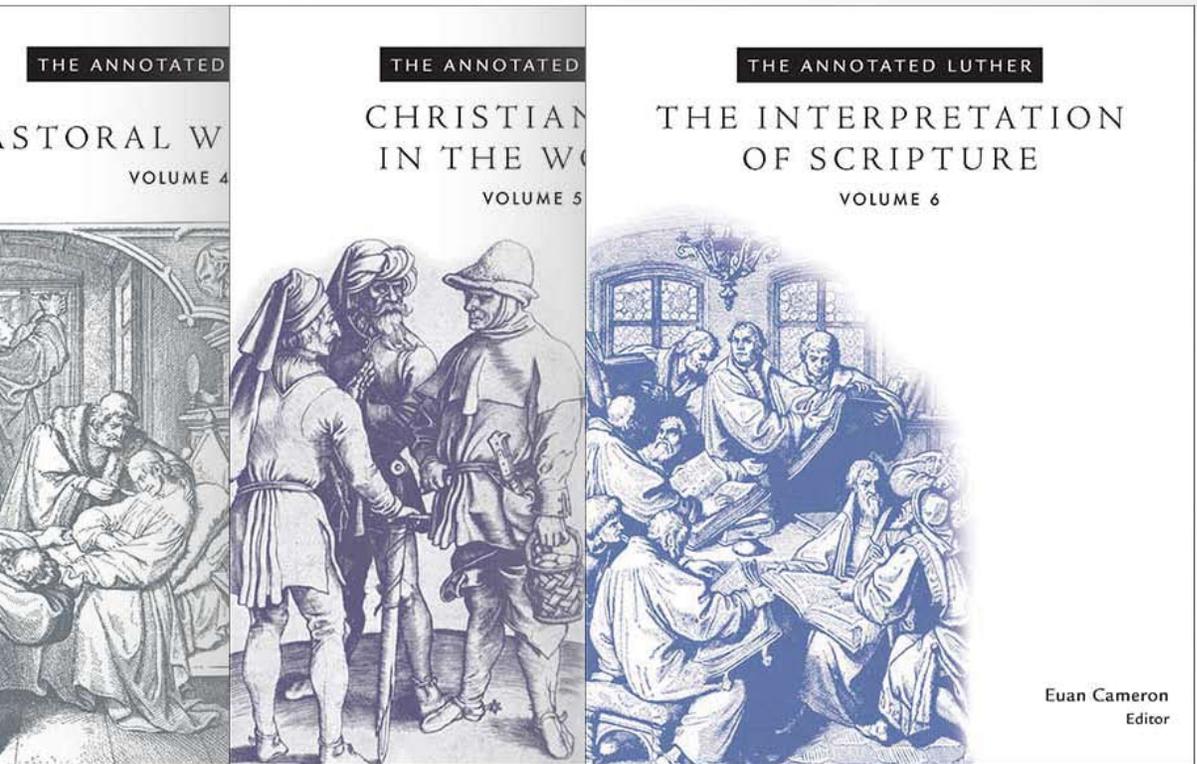
游戏上线一周年的那天，所罗门游戏公司在《天问》中正式创建了一个官方的世界，名叫“巴比伦”，巴比伦世界震撼上线，迅速力压群雄，稳居《天问》排行榜的榜首，巴比伦的出现，使《天问》进入一个新的高度，构建出新的格局。我们这个故事真正精彩的剧情，也是从巴比伦开始的……●

The Annota



Illuminating the essential

ated Luther



writings of Martin Luther

六卷本《路德文集注疏》(*The Annotated Luther* in six volumes, Fortress Press, 2015-2017),
<http://fortresspress.com/annotatedluther>。



要将他极丰富的恩典，就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。

——以弗所书 2:7

