

## 宗教改革與現代性之再思

### ——路易斯、特洛爾奇與近年研究之綜覽

陳佐人

西雅圖大學神學與宗教研究系副教授

芝加哥大學哲學博士

「儀節」(decorum)是中世紀之精神所在。儀節有別於秩序，秩序是人對宇宙之信念與理解。從古至今，每個時代均有不同之世界秩序觀，但「儀節」卻為中世紀所獨有。中世紀時代之宮廷夜宴，人人盛裝赴會，而且還要以為各種徽號與旗幟來示明其族氏與貴胄，結果整晚之宴席井然有序，各人尊卑分明。信行儀節，不單是因為他們看重禮遇，或僅僅相信其意義。對中世紀人來說，儀節不是約定俗成，亦絕不是現代人所謂之繁文縟節，儀節是構成那神聖秩序之組成部分，要呈現一種在尋常中之非常。故此王宮宴會之裝束必然不同於一般之晚宴，王宴之服飾不一定是更加豪華，重要的是合乎儀節，作用是表明國宴之超常性。真實之儀節是表述那無形之真際，沒有了神聖秩序之儀節才是繁文縟節。<sup>1</sup>

---

1. 路易斯(C. S. Lewis)在其論彌爾頓(John Milton)之《失樂園》(*Paradise Lost*)講座中，重複提及「儀節是堂皇之傑作」，以此來比擬《失樂園》之境界。C. S. Lewis, 《失樂園之序言》(*A Preface to Paradise Lost*; New York: Oxford University Press, 1942), 頁60、80、91。路易斯形容彌爾頓在詩學上「極度關心秩序、比例、尺度與調節」(頁80)，故在政治上他投向貴族式之共和政體，而非民主之形式。另參氏著，《十六世紀英倫文學史(除戲劇外)》(*English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*; New York: Oxford University Press, 1954), 頁24。

中世紀便是此種平常與超常組構之儀節世界。因着過去三十年來在英美歷史界與神學界之研究成果，<sup>2</sup>呈現了一個由主教、貴族、武士、詩人、教父、神父、修道士、神秘主義者、改革家與活生生信眾（以及天使、仙子、魔鬼、魂魄、精靈、怪獸等）所組成之西方中世紀基督教世界。此世界之圖像非但不是封建、老套、沉寂、迂腐和僵化，反而是充滿活力、生氣盎然之世代。雖然現今之學界已鮮有人會說中世紀是黑暗之紀元，但大多數學術著作仍然視中世紀為一乏善可陳之暗淡時代，是朝向後期文化復興與改革之過渡時期。此種對中世紀之誤差斷語經常出現於東西方之大小學報中，特別在諸多之現代與後現代學術熱潮中，仍然無法還歷史以清明，這是頗教人可惜的。

導致此偏差見解之其中一個主要假設，便是對十六世紀宗教改革運動與其前後各種形式之文化復興現象之詮釋。一般歷史之敘述均突顯了文藝復興時期人文主義者之歷史地位與視野觀點，然後再以其後之浪漫主義之角度來對歷史進行改造性分割與詮釋，結果便產生了許多傳奇小說式之歷史分段與敘事。一方面將許多歷史人物加以英雄化，變成了一種「前不見古人，後不見來者」之偉人，另一方面是幾乎抹殺了歷史之相關性與延續性（事實上認為只有經過突變，特別是翻天覆地之改革，才能達致或恢復完美之烏托邦，這本身就是不折不扣之浪漫主義思維），結果歷史變成了一系列之斷層，如大地震後之殘垣斷壁，只供人憑弔，嘆息唏噓不已。

---

2. 較傳統之標準參考書，早期英美神學界之標準參考書為：Jean Leclercq，〈對學習之愛與對上帝之念〉（*The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*; New York: Fordham University Press, 1961）；Étienne Gilson，〈中世紀之基督教哲學歷史〉（*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*; New York: Random House, 1955）；Étienne Gilson，〈中世紀哲學之精神〉（*The Spirit of Medieval Philosophy*; New York: Scribner's Sons, 1936），本書為吉福特講座（Gifford Lectures, 1931-1932）。

## 一、路易斯之中古文學史觀察

當代劍橋大學中世紀文學教授路易斯（C. S. Lewis, 1898-1963），透過其對中古英倫文學史之巡察，便提出要消解此種過分對立之觀點。十六世紀之英倫文人常被劃分為兩種陣營：人文主義者與清教徒。路易斯對此加以評論：

我以人文主義者來指那些教授或研習、或至少十分推崇學習希臘語以及新形式拉丁語之士。人文主義一詞則是指一般由此研習而生的批判式原則與外觀。人文主義其實是古典主義的首種形式。假若我們如此運用此詞語，便明顯地表明我們不應視此時代為人文主義與清教徒彼此相爭之時代。這是另一種錯誤的分類法：始於以寬鬆及現代之意義來了解與普及此詞。如果它們是用此意義，而事實上每詞是幾乎以另一詞之相對意義來定義，那麼可以肯定，十六世紀或任何一個時代，均注定是看似為清教徒與人文主義者之衝突。但如果你們賦予其舊的意義，我們便可得到頗為不同而較有用之結果。事實上，清教徒與人文主義者往往是同一類人。<sup>3</sup>

在路易斯筆下，最能表彰此種集人文主義者與清教徒於一身的代表人物為莫爾（Sir Thomas More, 1478-1535）與廷代爾（William Tyndale, 1492-1536）。莫爾之《烏托邦》（*Utopia*）被後世「浪漫地」視為倡導改革之經典（但又是另一個學術界之美麗誤會，請看路易斯之精彩解讀），<sup>4</sup>卻終身持守天主教。廷代爾追隨新教改革（還遠遠與路德[Martin Luther, 1483-1546]會面），他雖以翻譯《聖經》而

3. Lewis, 《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》，頁 18。此書收於牛津英國文學史系列第三卷，至今仍為研究英倫中古文學之標準用書。

4. 同上，頁 167-69。

留名，卻被路易斯稱為當代最佳之散文作家。<sup>5</sup>但他們二人卻有更多之相同點：二人均反對亨利八世（Henry VIII）之廢婚，二人均擁護新思維，均無畏以身殉道：莫爾因反抗亨利八世之改革而走上斷頭台（並且還拒絕之前用酒來減痛）。廷代爾則於今之布魯塞爾附近遭捕，先被絞死，再被焚屍。「清教徒與人文主義者往往是同一類人。」<sup>6</sup>

路易斯追溯「清教徒」一詞最早出現於一五六七年。<sup>7</sup>一般史書均慣常將清教徒之歷史源起訂於一五五九年，時為伊麗莎白一世（Elizabeth I）通過《最高權力法》（Supremacy Act），用意是中和愛德華六世（Edward VI）之改革與瑪麗一世（Mary I, 1553-1558）治下使天主教之復辟。路易斯指出，從歷史而觀之，清教徒是一群認為「伊麗莎白時代之教會未被足夠地改革，希望可以使她更像歐陸之更正教會；特別是更像日內瓦之教會。清教徒之稱呼是因為他們聲稱為在教會體制上是純粹或淨化之士：並不是因為他們較其他基督徒更強調貞節。他們與英國教會之紛爭首先是教制上而非神學性的」。<sup>8</sup>

---

5. C. S. Lewis, 〈英皇欽定本之文學影響力〉（Literary Impact of the Authorised Version），分別收於氏著，*They Asked for a Paper*（London: Geoffrey Bles, 1962），頁34；C. S. Lewis & Walter Hooper編，*Selected Literary Essays*（Cambridge: Cambridge University Press, 1969），頁132。

6. 華爾克著，謝受靈譯，《基督教會史》（香港：基督教文藝出版社，1970），頁630-639。路易斯另論及十六世紀之二位主要詩人：斯賓塞（Edmund Spenser, 1552-1599）與錫德尼（Sir Philip Sidney, 1554-1586），當然最觸目之文人為莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616），但不包括於本書中。清教徒之代表人物有拉蒂默（Hugh Latimer）與克蘭麥（Thomas Cranmer），另有胡珀（John Hooper），這些人均於一五五五年被燒死。而著名之清教徒詩人彌爾頓便出現於下一世紀，另有《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）之本仁約翰（John Bunyan, 1628-1688）。不論是清教徒或詩人學者，彼此有著極為接近之宗教與政治觀。

7. Lewis, 《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》，頁32；另有說為一五六四年。雖然「清教徒」一詞有其字源流，但對教會提出此種正本清源之訴求之士，卻一直出現於歷代之教會。後世之清教徒常追溯其精神至十四世紀之威克利夫（John Wycliffe, 1320-1384），他倡導教會改革，翻譯《聖經》。路易斯在《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》中特別有一專部論及《聖經》與神學之翻譯著作，見「宗教論爭與翻譯」（卷二，第一章）。

8. 同上。

故此清教徒之「清」，不單是指道德上之清淨，更是指在教制及政體上之清晰。出現於英倫歷史中之清教徒現象，主要是因受了加爾文（John Calvin, 1509-1564）在日內瓦改革之感召，而嘗試在本土訴求一種教會體制上之清明。「早期之更正教徒或許可按某些標準可以被稱為『清教徒式的』；他們視通姦、淫亂與邪蕩為致死之罪。但教宗亦是如此看。如果此是清教徒主義，那整個基督教都全部是清教徒了。倘若在性道德上有任何區分的話，舊宗教才是那較為嚴厲的。對童貞的推崇是羅馬天主教式的，而婚姻則是更正教之特點。」<sup>9</sup>

若我們接納清教徒與當時人文主義者之最終關注，基本上是政治性而非神學性或道德性，那更進一步要釐清之誤解是將清教徒視為今天之異見分子。雖然清教徒尋求改革，但絕大多數卻是擁護當時之君主制。「清教徒之黨派不是分離主義者或（以現代意義中的）異見分子。他們通常會留於建制之內，並嘗試從內部來改革。故此有不同程度之清教徒主義，而不容易劃清一條清晰快捷之界線。」<sup>10</sup>換言之，清教徒在現代性與浪漫式之論述中，一則被評為清規戒律之士，或被「推崇」為造反型之異見分子。這些均是偶一不慎，便會自然產生之歷史倒置之說。

我們若深入十六世紀，必會看見當時之清教徒或詩人學者均是遵奉儀節的飽學之士，彼此在宗教與政治上分享極為相同之世界觀，而整個十六世紀存在着一種明顯之雙重延續性，首先是存在於清教徒與人文主義者之間，其次是存在於十六世紀與中世紀之間，換言之，十六世紀精神文化之方向是要努力承襲中世紀，而非迎向任何現代意義

9. 同上，頁 34。

10. 同上，頁 17。關於清教徒之神學，可參 J. I. Packer, 《對神聖之追尋》（*A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*; Wheaton, IL: Crossway Books, 1990）。

上之改革或革新。近年英美學界對清教徒之研究方興未艾，但不少研究均是困難重重，一方面是許多著作均是建基於不完整之假設上，如企圖藉着將清教徒與人文主義者互相對立，而尋找一種清教徒之「特色」；另一方面是以現代之眼光來投射在清教徒身上，塑造一種「革命家」之形象。而在這些進路背後均是一種根深蒂固之時代觀：視十六世紀為一斷裂式之時代，由它中斷了中世紀，開拓了朝向現代之大道。但問題是當學者越能夠懸置此種抽象之假設，再仔細地如路易斯般（及下文之特洛爾奇[Ernst Troeltsch, 1865-1923]）檢視歷史之資源，一幅完全不同之圖像便呈現開來：十六世紀故然是「劃時代」之世紀，但其精神面貌卻是屬於中世紀的，從但丁（Dante Alighieri, 1265-1321）至彌爾頓（John Milton, 1608-1674），從路德至加爾文，這些人從未自覺地尋求一種接近現代之觀念，相反，他們由始至終都是立足於中古世界，並且以承繼中世紀之文明為其一生之最終與最高之事業。

路德於歐陸之改革運動是起源於對教廷禮儀（贖罪券）之爭，同步進展至教義之層面，同樣英倫之改革運動亦是首見於禮儀之爭：「似乎禮儀之轉換可以較教義之轉變可以刺激更多之反抗。在聖壇上用英文而非拉丁文會使教會成為一不同之地方，因此而叫人不滿。一個可以結婚之神父改變了鄉村生活之形態，亦因此而叫人不滿。」<sup>11</sup>此種禮儀改革不是關乎甚麼抽象高深之教義，而是與平民百姓息息相關之崇拜生活，而其導火線則是日積月累之民間怨憤，十分類似「反腐敗」之呼聲，故能一呼百應，產生巨大之力量。而當時之宮廷與民間文學中便存留了許多這些宗教生活中具體掙扎之記錄。

---

11. 同上，頁 39。

以上此種以文學與民間宗教經驗為向度之描述並不否定改教運動之神學性，事實上改教運動之多元向度（禮儀、教義、教制）早已是學界之共識，但正是因為此多元性，我們更需注重改教運動在不同層面之效應，避免將複合而立體之歷史壓縮為單一之事件，此種細緻之分疏使我們重新反思歷史之連綿不斷之源流，避免以偏概全。許多時路德與加爾文之改教運動常被形容為一場「哥白尼式」之革命，但問題是連「哥白尼革命」亦是一被過分強化之投射，需要經受嚴峻之歷史學、文學史與思想史上之檢查。<sup>12</sup>

宗教改革運動之中古性引伸至中世紀文化之古典傳統根源。經典代表作是法國學者塞茲內克（Jean Seznec, 1905-1983）於一九四〇年出版之名著：《異教諸神之存留：在文藝復興人文主義與藝術之中的神話傳統與位置》（*The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*），<sup>13</sup>該書共臚列了一百零八幅插圖，充分顯明了所謂「異教」之神話素材，均遍見於從佛羅倫薩到羅馬之藝術品中，並被大量地基督

12. 路易斯形容哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）說：「為何哥白尼只是攪動漣漪，而伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）則是一場暴風？真正的原因是哥白尼只是提出了一個關於星體運動之「推理」（supposal），而伽利略則視此推理為事實。如此那真正之革命不在乎一個對天象之新理論，而是一個關乎理論之新理論」，見氏著，《棄置之形象》（*The Discarded Image*; Cambridge: Cambridge University Press, 1964），頁 16。此點是路易斯轉引自「淡墨社」好友之書：A. O. Barfield, 《拯救現象》（*Saving the Appearances*; London: Faber and Faber, 1957），頁 51。與路易斯英雄所見略同的是布盧門貝格（Hans Blumenberg），他在全書中不斷指出「哥白尼之中古性」（medievalness of Copernicus）。Hans Blumenberg, 《近代的合法性》（*The Legitimacy of the Modern Age*; Cambridge, MA: MIT Press, 1983），頁 503。

13. Jean Seznec, 《異教諸神之存留：在文藝復興人文主義與藝術之中的神話傳統與位置》（*The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*; Princeton: Princeton University Press, 1953）。最近之同類出版可參：Malcolm Bull, 《諸神之鏡子：文藝復興藝術家如何重新發現異教之諸神》（*The Mirror of Gods: How Renaissance Artists Rediscovered the Pagan Gods*; New York: Oxford University Press, 2005）。路易斯在「對時代之描述」演講之一開始便引用塞茲內克教授之言。

教化。其中典範之例子是米開朗琪羅（Michelangelo Buonarroti, 1475-1564）在梵蒂岡西斯廷聖堂穹頂周邊之巨幅人像畫，他以五位古希臘與羅馬之「女巫」或「女預言家」（Sibyls），安插於七位《舊約》先知之間，這並非甚麼創舉，反而是傳統不過之美術（當然其突破處是他開展日後形式主義之畫工與形式），<sup>14</sup>由此來表彰基督生平是成全了宗教與文化之預言。《聖經》與古典傳統之間是一種互相完滿之關係，或更加是基督教之傳統成全了古典傳統。同樣地當加爾文在《基督教要義》中援引荷馬（Homer）與奧維德（Ovid），<sup>15</sup>亦是當時文人之慣例，並不存在甚麼文化衝突或文化互補之抽象理念。故此路易斯倡導基督教神學重新設定何謂「異教」（pagan）之意義，西方歷史中之基督教一直深深地結合古典之傳統，視信仰與文化為一，改教家與人文主義者之互通性是自然不過之事實。

但基督教傳統一方面與西方古典傳統之結合，另一方面卻又保持一種奇特之獨立性。路易斯在此提供了一些富啟發性之例子。在其首本學術性著作《愛之寓言：一個中世紀傳統之研究》（*Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*），<sup>16</sup>他詳盡地注解了從喬叟（Geoffrey Chaucer, 1343-1400）以降之寓言詩傳統，但他在全書中卻完全沒有提及像斐洛（Philo of Alexandria）和奧利金（Origen, 185-251）等著名採用「寓意」（allegory）釋經之教父，這

14. 十二位巨幅人物像，其中有七位舊約先知：撒迦利亞、以賽亞、但以理、約拿、耶利米、以西結、約珥，配上五位古希臘與羅馬之「女巫」或「女預言家」（Sibyls），分別代表歐、亞、非等各大文明：古曼納（Cumae Sibyl），利比亞（Libyan Sibyl），德爾菲（Delphic Sibyl，亦作阿波羅女巫），厄里特亞（Erithraean Sibyl），波斯（Persian Sibyl）。

15. 加爾文，《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），卷一，第十五章，第3節（中譯本，頁107）；卷一，第十七章，第3節（中譯本，頁132）。

16. C. S. Lewis, 《愛之寓言：一個中世紀傳統之研究》（*Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*; New York: Oxford University Press, 1936），頁48。此書是獻於其文友巴菲爾德（Owen Barfield）。

是因為基督教之《聖經》注釋一直是自成一外在傳統，固然《聖經》常被引用於中古文學中，但所有引述者均是有意識地以《聖經》作為《聖經》來援引。換言之，中世紀之詩人一直視《聖經》為上帝啟示之言，不存在一種作為文學性之《聖經》觀，故對《聖經》之引述是更加表明了其與一般文學創作之差異性。引文是突顯其作為外在傳統之關係，而《聖經》便是一種自成一體之外在傳統。

再以《聖經》之詮釋為例，雖然但丁曾提及中世紀之「四重寓意法」，但卻完全沒有用於《神曲》（*Divine Comedies*）之中。按照同一原理，我們可以說因着其同為「敘事詩」（epic）之格局，故彌爾頓之《失樂園》之直接影響是但丁，甚至是維吉爾（Virgil），而非《聖經》。由此路易斯更進一步指出，絕大多數之中古教父著作，如明谷的聖貝爾納（Saint Bernard of Clairvaux）或聖波納文圖拉（Saint Bonaventura），均是自成一體之傳統。這些著作不單沒有與中世紀民間文學有太多之相通，甚至也沒有反映中世紀之民間宗教世界觀。中古教父們之作品多屬教義論述或像是「靈程手冊」，具有特定之實用性質。<sup>17</sup>由此可說，基督教之傳統一直是一個某程度上自成一體之傳統，而其穩定性是來自其同讀之《聖經》，同屬之教會與同守之聖禮。

基督教傳統從古典至中古再經改教運動而至現代，由此呈現的是一種相對穩定之傳統，而其脈絡是基督徒所分享之共同經驗世界。意思是當今天一位生活於中國、英國或美國之基督徒閱讀《聖經》或禱告時，其深層之信仰意義世界並不十分相異於一位中世紀之基督徒，同樣，一般基督徒讀者若打開奧古斯丁（Saint Augustine, 354-430）之

17. C. S. Lewis, 《棄置之形象》，頁 18-19。

《懺悔錄》(*Confessiones*)時，或許他可能需要一點名詞解釋，但卻不會對《懺悔錄》之言說感到陌生，而且還會對其中某一些字句產生共鳴，因其分享之意義世界是同一的。換言之，基督教傳統似乎亦是一種具有穩定性之結構。又如即使在一五一七年後，清教徒仍然秉承一種中世紀式之宗教觀，難怪佩里(Ralph B. Perry)教授在《清教徒主義與民主》(*Puritanism and Democracy*)中論及清教徒之教義時，便直接稱之為「中世紀基督教」。<sup>18</sup>

中世紀是一去不返之年代，但中世紀所表彰之基督教形式仍然留存於現今之基督群體中。在此並不存在「復古」或「前進」之分，重要的是我們如何區分與整合基督教之形式與傳統。如何重溯基督教之信仰本質於現代紀元中，這是每一位西方與漢語神學家所共同面對之挑戰。因着現代反形式主義之狂潮，現代人當然會抗拒以前之儀節，但我們卻不能否認甚至是在所謂無形式之現代生活中，仍然留存了一些不容忽視之秩序，問題是現代人可以在哪裏找到與之相符之「儀節」(*decorum*)？

## 二、特洛爾奇之思想史反思

時為一九〇六年，德國歷史學家學會於斯圖加特(Stuttgart)召開第九屆會議，韋伯(Marx Weber, 1864-1920)為大會主講，論題為更正教與現代世界之興起。但後因事缺席，遂請同為海德堡大學之神學教授特洛爾奇代為主講。特洛爾奇在演講中不斷申明基督教之改教運動非但不是產生現代之世界觀，反而是現代性轉化了更正教。而路德是更為接近中古之世界觀。這些立論引發了

---

18. Ralph B. Perry, 《清教徒主義與民主》(*Puritanism and Democracy*; New York: Vanguard Press, 1944), 頁83。

一場小風波，被當時之德國學者批評為輕忽了路德之偉大，而一般報章又誤解特洛爾奇將一切現代之進步歸因於更正教之改革運動。特洛爾奇後為此作出回應，將原著擴充而成本書，仍然援用原來講稿之德文題目：「更正教與現代世界興起之意義」。<sup>19</sup>

若路易斯是從中世紀研究進展至改教運動，那特洛爾奇便是從啟蒙運動之現代性來回溯改教運動。路易斯之關注是文學性的，而特洛爾奇則是思想史與社會學式的。正如特洛爾奇在此書之英譯本首版（1912）之序言中指出，他之研究方向不是教義式與形而上的，而是「倫理性、政治性和經濟性的」。<sup>20</sup>故此特洛爾奇之起首是現代性之精神，而非任何基督教之神學理念。他在首章中一口氣列出了七個現代精神之特色：科學的、與教會文化相對、今世性、現代國家之出現、進步式、中產階級與個人主義。<sup>21</sup>

從現代精神反觀十六世紀之改革運動，特洛爾奇提出其中心論題：早期之路德主義與加爾文主義之特色，即使是反羅馬天主教，卻仍然「完全是一種中世紀之教會式文明」，<sup>22</sup>此立論之關鍵點之一是其形構世界觀之基礎：改教家之出發點依然是延續了中世紀之「上帝之律」（*Lex Dei*），以此來規劃教會、社會與國家。與之相反的是現代精神之「自然之律」（*Lex naturae*），由此而衍生現代文明之自主性與世俗性。此種中世紀文明繼續以各種不同形式與程度延續於歐洲，繼續延續了兩個世紀，中世紀之真

19. Ernst Troeltsch, 《更正教與進步：更正教與現代世界興起之意義》（*Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*; Philadelphia: Fortress, 1986），英文原譯本首版於一九一二年，中譯本收於劉小楓編，《克服歷史主義》（香港：牛津大學出版社，1999）。德文原名：《Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt》。

20. 同上，頁15。

21. 同上，頁20-33。

22. 同上，頁35。

正終結要待十八世紀之啟蒙運動才得以實現。<sup>23</sup>特洛爾奇以自然律作為了解基督宗教之現代特徵，並進一步闡釋於第四章：「更正教與政治社會之建構」。<sup>24</sup>我們若採納特洛爾奇之觀點，從自然律與政法觀來探討基督教之現代意義，再以此來切入現今國內學界對自由主義與憲政主義之哲學性論述，相信必可對此種方興未艾之思潮，提出具啟發性與建設性之回應。由此可見特洛爾奇之思想對當今漢語神學界之發展，具有重要之參照價值。

英美神學界專研特洛爾奇之學者，芝加哥大學之格里什（B. A. Gerrish）在此書之英譯本序言中指出，特洛爾奇並沒有將路德揚棄於中古之世界中。<sup>25</sup>特洛爾奇之立論不是非此即彼式的，他最主要之不滿是學者跨大了路德與改教運動之歷史效應。黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）推崇路德為唯內在性宗教與道德之濫觴，里敕爾（Albrecht Ritschl）視路德為一切集體道德性（家庭與家國）之創建者。在普及言論中，天主教徒視改教運動為一切變動之肇始，而更正教徒卻將其美化為一切現代性之起源。<sup>26</sup>

特洛爾奇一再重申改教運動對現代文化之影響是不容否定的，問題是這到底是哪一種形態之影響。歸納全書之論點，特洛爾奇至少對路德與現代性之關聯可以總結為以下五點：首先路德與中世紀教會之間是一種修正或改良而非反抗之關係，這是在史學上更為嚴謹與仔細之看法。他們分享着共同之問題：人如何得救，但路德卻以唯信（sola

---

23. 同上，頁 52。

24. 同上，頁 54-69。

25. 同上，頁 9。B. A. Gerrish, 《繼續改革：現代宗教思想論集》（*Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*; Chicago: University of Chicago Press, 1993），其中第四部分收錄了三篇有關特洛爾奇之論文。

26. 同上，頁 32-33。

fides) 來取代教階式之聖禮秩序。<sup>27</sup>其次，相對於加爾文主義對預定論之強調，路德主義以上帝之恩典來設定人得救之基礎，並以此種純宗教之理念來導引信徒之世俗生活，維持一種非主導性之政教關係，由此提供了一種獨特路德宗式之模式。<sup>28</sup>第三，路德與加爾文均以上帝之聖言為最高之準則，但對於路德來說，邪惡之撒旦是此世之最終仇敵，信徒應恆心忍耐，單單盼望上帝之拯救。路德強調上帝之言的內在形式與功效，信徒故然期盼聖道在此世中之效應，但路德卻不以「唯獨《聖經》」來開展一種此世之律。第四，路德之召命觀似乎具有現代精神之元素，但事實上召命觀根本是中世紀天主教之基本訓導，而路德之貢獻是消除了修道與禁慾之規範，使召命成為信眾生活之延伸，但路德召命觀之場景仍是中世紀之層階式社會，甚至加爾文之雛形共和政制之理念仍然不是一種現代式民主精神，「嚴格意義之民主是完全外在於加爾文精神」。<sup>29</sup>最後，在路德與天主教同屬的中世紀世界中，路德倡導與成就的是一種新的信仰媒介，以唯信來達致救恩，並以此來維繫一種晚期之中世紀文明。<sup>30</sup>故格里什稱改教運動為中世紀之第二春 (second blooming)。<sup>31</sup>

改教運動與現代性之關係錯綜複雜，但顯然，「由更正教之教會文明至獨立於教會之外的現代文明之間是沒有一條直通道路的」。<sup>32</sup>那現代世界何時萌芽？特洛爾奇認為宗教史、社會倫理史與科學史均清楚顯明「是要直至十七

27. 同上，頁 41-42、95。

28. 同上，頁 43。

29. 同上，頁 65。

30. 同上，頁 95 及下文。

31. 同上，頁 9。

32. 同上，頁 41。

世紀末與十八世紀之偉大掙扎才能完全終止中世紀」。<sup>33</sup>他更進一步認為啟蒙運動不單產生了西方之現代文明，更同時轉化了由改教運動所衍生之更正教，由此而產生了「舊有的與新的更正教」（Alt- und Neuprotestantismus），<sup>34</sup>他在舊式的更正教中區分了路德主義與加爾文主義，並以後者包含了更多接近現代精神之元素。加爾文主義是「較為主動與進取式的，並且是較為系統化與政治化。它環繞着一個剛形成之共和政體，是完全建基於加爾文主義之上，而其精神是由那極系統化與理性化之加爾文思想來主導，此加爾文是法學士與人文主義者，從來沒有好像路德般當過僧侶」。<sup>35</sup>但是二位改教家仍然持守相同之世界觀：「他們視世界依然是一個完全由上帝統管之範圍。」<sup>36</sup>直至十九世紀啟蒙運動後產生了自由主義神學之新更正教，才取代了舊有傳統，由此才直接聯繫於現代之精神。

綜觀全書，特洛爾奇是以不折不扣的啟蒙運動觀來看改教運動，而路易斯則是從中世紀文學之角度來作出發點。前者是以啟蒙來回溯，後者是以中古來前瞻。二位學者之觀點與角度不同，甚至他們之神學立場也大相逕庭，特洛爾奇屬自由主義神學之主將，路易斯持守傳統保守之基督教信念，但他們均對改教運動作出相同之歷史定位——認定改教運動之中世紀性，而非現代性。二位學者均在立論上明顯地自我約制，特洛爾奇努力以思想史之方法論來重訪改教運動，嘗試約束過分喧染之歷史立論。但

---

33. 同上，頁 52。

34. 同上，頁 9。格里什教授亦以此名言為其書名：B. A. Gerrish, 《舊有的與新的更正教》（*The Old Protestantism and the New*; Chicago: University of Chicago Press, 1982）。

35. 同上，頁 46。另可參 Ernst Troeltsch, 《基督教會社會思想史》（*The Social Teaching of the Christian Churches*; Midway Reprint; Chicago: University of Chicago Press, 1976），卷二，頁 576-578。

36. 同上，頁 49。

特洛爾奇之啟蒙觀點不單設定了其歷史反思，也限定了其對基督教信仰之理解。特洛爾奇強調只有宗教衍生宗教，故此更正教產生的是更正教會，而非現代之精神文明。<sup>37</sup>十六世紀之改教運動應從嚴格歷史意義上定位為一宗教力量，是一種內在之革命，而非歷史文明之建設。<sup>38</sup>另一方面，路易斯亦經常自謙為文學史家，毋庸過問哲理大意之事。但在文學史上，路易斯致力的是申明從古典經中古至十六世紀之延續性，由此而引伸至基督教傳統在西方文化中之恆定性。

### 三、近年來對路德與加爾文研究

建基於以上對特洛爾奇與路易斯二位之讀解，以下將評介一些近年在英美神學在路德與加爾文研究上之一些值得注意之動向，分為其思想起源、思想結構與法哲學之關聯。

#### 1. 思想起源

英語學界之經典路德傳為耶魯大學班頓（Ronald Bainton）之《這是我的立場》（*Here I Stand: A Life of Martin Luther*）。<sup>39</sup>這本出版了五十年之名著是英文原著，特別是因着路德研究之重心仍是德國與歐陸，因此近數十年來英美學界之稍具分量與突破性之著作皆為逐譯之著作，英語原作可說是乏善可陳，由此更可見班頓之典範性地位。以本文題旨關乎改教運動與現代性（或中古性）之角度來回

---

37. 同上，頁 89。

38. 同上，頁 87-89。

39. 羅倫培登著，古樂人、陸中石譯，《這是我的立場：改教先導馬丁路德傳記》（香港：道聲出版社，1987）。英文版為：Ronald Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950)。

顧此書，仍可見其一些優點。班頓以全書來涵蓋路德之一生，是一本完整的路德傳。他沒有採納一些德國學者專注於「早期路德」之探究，容許讀者來觀其一生，不以一特定之觀點來駕馭其探討，由此而使作者之學術觀點與路德生平事蹟產生一健康之距離。事實上班頓在全書之着墨的確可以使讀者感受路德所身處時代之中古氣息，但可惜以「現代」觀點重構之路德（與改教運動）著作充斥學術市場，劣幣驅逐良幣之事一樣可見於神學領域。

近年較具突破性之路德傳是奧伯曼（Heiko A. Oberman）之《路德：上帝與魔鬼之間的人》，本書德語原著出版於一九八二年（*Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*），英譯本出版於一九九〇年。<sup>40</sup>此位荷蘭裔而長年教學於德國之路德學者，他早期之著作集中疏解「前改教時期」中錯綜複雜之中世紀思潮世界，<sup>41</sup>再以此堅實之歷史緯度來敘述路德，結果奧伯曼依然要與根深蒂固之現代觀點來抗爭：「本書之寫作是基於一雙重假設：首先此位改教家必須被理解為一中世紀晚期之人物，撒但對他是如此真實，如同上帝及瑪門一般。其次，這不是經由一種後啟蒙時代之現代性標準來清除史料而獲得這些事件之真實性，反而是要不斷挑戰我們那種已經超越過去黑暗神話，而自以為要說遷就過去歷史之態度。」<sup>42</sup>路德之世界是一個由武士、神父、修道士、天使、鬼靈所組成之中世紀世界，這亦是專研中古文學之路易斯所重新發現之世界。我們必

---

40. Heiko A. Oberman, 《路德：上帝與魔鬼之間的人》（*Luther: Man Between God and the Devil*; New York: Image Books, 1990）。

41. Heiko A. Oberman, 《改教運動之先驅》（*Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*; New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966）；《中世紀神學之豐收》（*The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*; Michigan: Eerdmans, 1967）；《改教運動之黎明》（*The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*; T. & T. Clark, 1986; Eerdmans, 1992）。

42. Heiko A. Oberman, 《路德：上帝與魔鬼之間的人》，英譯本序言，頁xv。

須願意橫越五百年之鴻溝才能重訪路德。<sup>43</sup>奧維德著作之中心是我們要尋找的不是一個「天主教式」、或「更正教式」、或甚至是「現代的」路德。我們或許會遇到這些形象，但我們的目標是那個在上帝與魔鬼之間的路德。正是此種狹窄的觀點才能向我們開展改教運動之全面景觀，以及其在路德時代與生平中所扮演之角色。<sup>44</sup>

將班頓與奧伯曼相比，固然奧維德之著作不論在史料與學術資訊上均超越了班頓，但二書形成的是一種學術觀點上對照而非對揚之關係。它們之出發點與關注是相近的。（奧維德以此書獻予班頓）班頓之書首是年輕之路德於鄉間遇大雷雨，在驚恐中呼叫聖安娜（Saint Anne），並作僧侶之誓願。此種中世紀典型之宗教情操自然是不容於所謂之現代批判，但亦正因如此而無法達致真實之認識。與班頓巧妙地相反，奧伯曼是以病榻上之老年路德為書首，臨終之路德仍需大認信，宣告對上帝之信靠，並抵擋魔鬼。<sup>45</sup>充分呈現路德是一個存在於上帝與魔鬼之間的人，或更真實地是那位時刻活在與魔鬼爭鬥之中的人。路德著作中提及魔鬼或撒但之多是眾人皆知，而這些言說又成為了現代思維要清除之史料。要認識路德，必須同時認識魔鬼，正如路易斯論莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）之《麥克白》（*Macbeth*）：要明瞭麥克白，必須明白其中出現之鬼魅，<sup>46</sup>二者均非幻覺，而是實在之真體，畢竟路德與莎翁均為同代人，共同分享了晚期中世紀之生存世界。

43. 同上，德文原著序言，頁xix。奧伯曼強調：「要發現路德此人是超出學術所能提供的途徑，我們必須願意放下我們的生活觀與世界觀，橫渡數世紀之信仰與理智之衝突才能成為他的同代人。」

44. 同上。

45. 同上，頁3-5。

46. C. S. Lewis, 〈哈姆雷特：王子或詩？〉（*Hamlet: The Prince or The Poem*），分別收於 *They Asked for a Paper* 和 *Selected Literary Essays*。

相比之下，加爾文傳記之研究較路德傳為少。但有趣的是，依然有一部分之著作是專研「早期之加爾文」。較早期有法國學者文德爾（François Wendel）之《加爾文：其宗教思想之諸起源與發展》（*Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*），<sup>47</sup>較近期有美國學者塔瓦爾（George Tavad）之《加爾文神學之起點》（*The Starting Point of Calvin's Theology*）。<sup>48</sup>前者嘗試以歷史考察之方法，特別聚焦於加爾文早期之一篇著作〈辛尼加論仁慈之特赦〉，來疏解加爾文與人文主義之關係。後者則以加爾文另一篇早期論及靈魂不朽之論文來透視其神學之路向。這些探討均是差強人意，不單是因立論基礎薄弱，更因為其受本身前設之限制。

不論是追尋早期之路德或早期之加爾文，均帶有一種探秘或揭底之含意。假如我們可以將路德之「改教」歸結於一些充滿傳奇色彩之經驗：「高塔經驗」（turnerlebnis），或是類似奧古斯丁之「花園經驗」，或是存在主義式的「苦楚」（Anfechtung），而即使這些被過分渲染之事蹟真是有如此大之決定性，那加爾文之生平便成了獨特難題。作為人文學者與法律師之加爾文，其早期生平資料大部分闕如，學者既無法找到傳奇事蹟，又不能接受加爾文自己所記述之漸進式的「改教」經驗，於是便以加爾文之「改教」原委為學術界之懸謎。但問題是為何路、加二人必須是因着一些傳奇經歷而改變？為何學者一定要採納一種中斷式

47. François Wendel, 《加爾文：其宗教思想之諸起源與發展》（*Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*; New York: Harper & Row, 1963）。

48. George Tavad, 《加爾文神學之起點》（*The Starting Point of Calvin's Theology*; Grand Rapids: Eerdmans, 2000）。另參：William Bouwsma, 《加爾文：十六世紀之描寫》（*John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*; New York: Oxford University Press, 1989）；Alister McGrath, 《加爾文生平》（*A Life of John Calvin: A Study in Shaping of Western Culture*; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993）；麥格夫著，陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》（香港：基道出版社，1991）。

或突變式之歷史觀？而不能接納改教家本身所描述的一種延續性之生平觀？在傳記之研述中，現代思維成為了無所不在之新幽靈。

最後值得一提的是林鴻信博士等於近年翻譯之帕爾克（T. H. L. Parker）之《加爾文傳》。<sup>49</sup>該書第一、二章詳細地考察了當時法國奧爾良（Orléans）之學制，提供了一個可貴之歷史觀照，有助於漢語讀者明瞭一點十六世紀之法學與神學教育。由此可見在我們能產生有分量之中文原著之前，甚至即使日後有此著述，漢語神學界之研究仍需持續從事大量與高質之學術性翻譯工作。

## 2. 思想結構

後啟蒙之神學思維致力於將路德與加爾文之神學思想系統化，但成績卻是差強人意。究竟作為《舊約》教授之路德博士有沒有一個主導性之教義中心？究竟我們在高度濃縮之《基督教要義》中可否找到一個單一性之中心信點？這些提問一直成為英美神學界於此領域中之研究議程。

經過數十年努力，路德學者大多不再朝此方向努力，接納一位既逐譯與注釋《聖經》，又不斷撰寫公告文（treatises），又享受神學桌談之多元化之路德。而過分執著於系統思維，又忽略將路德思維關聯於生平之路德教義，已不再是路德學者所嚮往之論述。難怪一些以前是經典之著作，如艾伯林（Gerhard Ebeling）與阿爾特豪斯（Paul Althaus）之路德教義專著，現今卻被評為將路德變成了一個「生存於純觀念界之無軀體思維者」。<sup>50</sup>

49. 帕爾克著，林鴻信等譯，《加爾文傳》（台北：校園書房出版社，1993）；另參英譯本：T. H. L. Parker, 《加爾文傳》（*John Calvin: A Biography*; London: J. M. Dents & Sons Ltd, 1975; Philadelphia: Westminster, 1975）。

50. James Kittelson, 《改教家路德》（*Luther the Reformer*; Philadelphia: Fortress Press, 1986），頁 16。

在加爾文研究方面，學者主要採兩個進路來尋求突破：首先是重新檢視《基督教要義》之編纂與逐譯，麥克尼爾（John T. McNeill）與巴特勒斯（Ford L. Battles）故然作為《基督教要義》之譯者是功不可沒，但他們從書首便認定「敬虔」（*pietas*）為《基督教要義》之要旨，又加上他們本身所擴寫的章節分題，這些帶有濃厚詮釋性之編譯功夫結果造成了對《基督教要義》英語文本之介入與干擾。<sup>51</sup>針對此弊端之主要學者之一是美國密歇根州之加爾文學院（Calvin Theological Seminary）之馬勒教授（Richard Muller）。在其結集《不被協調之加爾文》（*The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*）之首章為「理解加爾文：克服現代之協調」，<sup>52</sup>馬勒屢次指出麥克尼爾、巴特勒斯二位作者過分強調其推論式（*discursive*）與辯證式（*dialectic*）之特色，而忽略了加爾文所置身之十六世紀所慣用之訓導（*didactic*）與修辭（*rhetoric*）之傳統。<sup>53</sup>此種帶有新正統主義神學之進路一直是英美神學界對加爾文研究之主流，我們還可以加上以十九世紀之自由主義神學之加爾文詮釋，如以里敕爾之橢圓型（*ellipse*）來詮釋《基督教要義》之首句，以此表述一種上帝知識與自我知識之辯證，又或以施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）之浪漫主義來詮釋加爾文之「敬

51. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》（香港：基督教文藝出版社，1955），三冊，部分節譯。John Calvin, 《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*; trans. John T. McNeill and Ford Lewis Battles; 2 Vols; Philadelphia: Westminster Press, 1960）。其中可能之出路是翻譯自更早早期之英譯本：John Calvin, 《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*; trans. Henry Beveridge; [1845] Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989）。

52. Richard Muller, 〈理解加爾文：克服現代之協調〉（An Approach to Calvin: On Overcoming Modern Accommodations），載氏著，《不被協調之加爾文》（*The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*; New York: Oxford University Press, 2000），頁 3-17。

53. Richard Muller, 《不被協調之加爾文》，頁 74-75。

虔觀」為一種浪漫式之「神人關係」。<sup>54</sup>這些以後世神學觀點對加爾文之讀解，充其量只是在建構一種後世某「主義」之神學思維，至於是否真是加爾文在十六世紀言說之原意，則完全不是研究者所關注的論題。這是否學術上之妥協是見仁見智，但肯定是一種後世觀點之「協調」，而馬勒便致力於要「克服現代之協調」。

第二個重溯加爾文之方向是將研究範圍擴大至《基督教要義》之外，特別是儘量包涵加爾文龐大之《聖經》注釋。一些學者均集中於加爾文之《約伯記》注釋，以此來疏解其有關「護理」（providence）之觀念（近年加爾文研究一直強調其護理觀比其預定觀重要）。其中代表作為芝加哥大學之施賴納（Susan Schreiner）教授，<sup>55</sup>其立論為加爾文在注釋中表明了兩種上帝意旨之形式：隱藏與顯明，由此關聯至人受苦之神義論，而《基督教要義》中則只處理上帝之顯明意旨。另外有斯坦福大學之斯坦梅茨教授（David Steinmetz），其《敘述中之加爾文》（*Calvin in Context*）一書以加爾文對十餘段《聖經》經文之注釋來透視其釋經原則與神學見解。<sup>56</sup>總的來說，如何擺脫一種現代式之系統思維來理解十六世紀改教家之豐富而多元之著述，這是英美學者之共同關注。

54. 此種自由主義詮釋之代表為格里什，參氏著，《舊有的與新的更正教》。

55. Susan Schreiner, 《智慧何處尋：加爾文之約伯記釋義，關聯及中古與現代觀點》（*Where Shall Wisdom be Found: Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives*; Chicago: University of Chicago Press, 1994）。

56. David Steinmetz, 《敘述中之加爾文》（*Calvin in Context*; New York: Oxford University Press, 1995），英文書名非指文化處境而是論及敘述釋義之源流，另參姊妹作《敘述中之路德》（*Luther in Context*; Bloomington: Indiana University Press, 1986）。Donald McKim編，《加爾文與〈聖經〉》（*Calvin and the Bible*; Cambridge: Cambridge University Press, 2006）；另近年可參之出版：John Calvin, 《牧養與靈性著作集》（*Writings on Pastoral Piety*; The Classics of World Spirituality; ed. E. A. McKee; New York: Paulist Press, 2001）。

### 3. 政法哲學之關聯

特洛爾奇聲稱：「基督教對自然法的採納成為世界歷史上至關重要的事件之一」，因着「正式採納斯多亞派自然法才使得基督教第一次擁有了一套一般的國家和社會學說」。<sup>57</sup>究竟使徒保羅在《使徒行傳》十七章中與斯多亞哲士之相遇是否此種自然法之肇始？這是可容暇想之題。但自然法卻是改教運動神學與現代性之中心論題。加爾文在《基督教要義》中處處與斯多亞哲學之爭鬥已是學者不斷探討之題，從《基督教要義》之文本中對上帝遍在之護理與斯多亞式之命運觀之分辨，擴展至加爾文主義與現代憲政共和主義之間的可能關係，這些都是當今加爾文主義研究之熱點。

及至路易斯在論及十六世紀英倫之清教徒文學時，也不得不提及清教徒之自然法與政治神學觀，但他又以文學史觀點來創新地評論一些政治哲學名著。例如路易斯論及當時堪稱洛陽紙貴之《君主論》，從後世之政治哲學角度來看，馬基雅維利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）之名著似乎開展了一種新的政術傳統，但從文學效應之角度看，他形容此書是一種秘聞式之成名，意思是伊麗莎白時代讀者之所以對此書趨之若鶩，是因其書中所言是眾所週知之事實，但卻藉着馬基雅維利之筆而公告天下，而閱讀者便產生了一種彼此分享又接近偷窺之快感。不論是文學作品或哲學觀念，均存在着不容忽視之時代距離，後世之觀照一定有別於當代之了解，雖然包括路易斯在內的任何學者都不曾以一代之觀點來否定另一代之看法。<sup>58</sup>

---

57. 特洛爾奇著，劉小楓編，《基督教理論與現代》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁278。另版為北京華夏出版社二〇〇四年出版。

58. 路易斯指出從文學形式來說，馬基雅維利製造了一種典範：「馬基雅維利式」之惡霸（Machiavellian villain），意即精於權術之奸滑惡霸，而非謹謹是令人害怕之惡人。以

在一些非學術之基督教著作中，常把路德、加爾文與清教徒描述為現代民主政體之啟發者，甚至是倡導者，可惜這經不起嚴格之歷史考察。我們若以《君主論》之首句來看：「從古至今，統治人類的一切國家、一切政權，不是共和國就是君主國」，那在路易斯綜覽之清教徒作家中，大多數清教徒均是擁護君主制的，或許有一部分日漸接近立憲君主制，但絕不是現代意義之民主意識。正如學者佩里在論及改教運動與現代經濟時指出，不論是日內瓦之加爾文，蘇格蘭之諾克斯（John Knox, 1505-1572）與早期美國新英格蘭之清教徒均不是資本主義式的，而是擁護神治政體（theocracy），但他們與現代之民主觀又不是完全無關，佩里形容二者之關聯為「相互向近」（congenial）。<sup>59</sup>神治政體固然不會容於現代思維，但這卻是中世紀之政治「儀節」觀。

所有派別均從中世紀承襲了共同信念，基督徒只能存活於神治政體，就是同時擁有施行因真宗教而逼人順從之權力與義務。那些反抗權力之士，不是因為他們認為政府無權施行教義，而是他們認為所施行的是錯誤的教義。那些被燒死的異端（按其本身之邏輯性前提）本身亦是十分期望可以燒死其他有相同罪名的人。當加爾文帶領攻擊塞爾韋圖斯（Servetus, 1511-1553），至終導致他在日內瓦被燒死時，加爾文是按着眾所接納之中世紀之原則。<sup>60</sup>

伊麗莎白時代戲劇為例，基德（Thomas Kyd）《西班牙悲劇》（*The Spanish Tragedy*）中之洛倫佐（Lorenzo），與莎士比亞《奧賽羅》（*Othello*）之雅各（Iago），均是「馬基雅維利式」之惡霸，但馬洛（Christopher Marlowe）筆下之蒙古帖木兒大帝（*Tamburlaine the Great*）卻是傳統之惡霸。參Lewis，〈十六世紀英倫文學史（除戲劇外）〉，頁51。

59. Ralph Perry，〈清教徒主義與民主〉，頁306。

60. Lewis，〈十六世紀英倫文學史（除戲劇外）〉，頁39。

在十六世紀最無人注意的就是今天我們所稱的自由之士，事實上反諷的是我們以現代觀照所重塑的「自由之士」，可能他們自己所最不期望的就是現代性的自由，各派別殉道士之犧牲因由是其個別之信念，而非中立性之自由。路易斯說：「假若殉道者之受苦會鼓吹自由之意識，那是雙方之殉道者均會大大震驚之事。」<sup>61</sup>當然這些觀念可以是現代人視為匪夷所思之事，並且亦絕不可能重回中世紀。但重要的是理解而非觀念，而此理解便是特洛爾奇、路易斯、奧伯曼等學者所致力重溯的。

從現代啟蒙觀來看，神治政體是屬於中世紀之可怕遺毒，但這卻是整個中世紀之政治觀。事實上因着近年對憲政主義之探討，不少學者已看出神治政體之基礎是「約」之觀念，<sup>62</sup>因此又引致將基督教之約相比於洛克（John Locke, 1632-1704）與盧梭（J.-J. Rousseau, 1712-1778）之兩種不同契約論，最後便開展了一全面探討，包括基督教政治神學、法哲學、憲政主義、共和主義、自由主義等課題。

借用特洛爾奇之言，十六世紀宗教改革運動與現代政法世界之間「沒有一條直通道路」，<sup>63</sup>但這並不是表示二者毫無關聯。無論如何，此關聯是含混不清的，厚厚地沉積在五百年之歷史地層中。但總之若說改教運動開啟了現代之自由與民主制度，就好像說古典希臘代表了現代民主一樣，是倒置歷史之委婉美辭。難怪布盧門貝格（Hans Blumenberg, 1920-1996）在《近代的合法性》（*The Legitimacy of the Modern Age*）中幾乎沒有提及加爾文。或

---

61. 同上，頁41。

62. 參注5。

63. 參注27。

許加爾文與現代民主精神是一種「相互向近」之關係，但這肯定是當今漢語神學界可以繼續思考之題。

## 結論

本結論將集中於三個基本論題：歷史時期論、中世紀性與現代性，並嘗試關聯及現今漢語神學界在改教運動研究上之方向與提綱。

### 1. 歷史時期論

首先是基督教神學史之問題。經過啟蒙運動與浪漫主義洗禮之現代基督教神學，積重難返。在教義系統與神學思維上，現代神學對其本身產生了根本性之自我改造，在西方思想史與歷史觀上，現代神學緊隨了浪漫主義史觀，以啟蒙為一切圭臬，再以此來製定歷史之分水嶺：上古、古典、中古、文藝復興、改教、啟蒙，最後登場的是「現代」。此種啟蒙式歷史時期論深墾於現代意識中，決定性地形構整個西方學界之各科言說。

布盧門貝格聲稱：「人是製造歷史，但卻不產生時期（epochs）。」<sup>64</sup>同樣的學術性抱怨亦可見於路易斯。一九五一年當路易斯終於在百感交集中（因至終未能執教於母校牛津），就任劍橋大學之「中世紀與文藝復興」講座教授時，發表了《對時代之描述》（*De descriptione temporum*）之就任講座。<sup>65</sup>在其中他同樣地批評主觀式的歷史時期分

64. Man does indeed make history, but he does not make epochs (Blumenberg, 《近代的合法性》，頁 478)。

65. 《對時代之描述》（*De descriptione temporum*），分別收於 *They Asked for a Paper* 和 *Selected Literary Essays*。演辭之講題來自被譽為西方首位百科全書之編纂者伊西多爾（Isidore of Seville）之一章題（卷五，頁 11）。路易斯因大量著述普及性之基督教書籍，如《反模歸真》（*Mere Christianity*）與《那比亞童話集》（*The Chronicles of Narnia*）而未能獲得牛津教授席，此為其文友托爾金（J. R. R. Tolkien, 1892-1973）之批評，托爾金為牛津之中世紀神話學講座教授，現因《魔戒》（*The Lord of the Rings*）而聞名。關於路

割：「相異於日期，歷史時期並非（歷史）事實」。啟蒙運動對西方思想史之分段，等同浪漫主義在西方文藝史上之駕馭，而二者均可追溯至文藝復興。路易斯《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》之主旨之一，便是要論證所謂的「文藝復興式」（*renascentia*）現象並未出現在英倫文史中。「我們對文藝復興之傳說本身就是一種文藝復興式之傳說。」<sup>66</sup>

在此路易斯並不是漠視與否定從文藝復興至啟蒙運動之地位，但不論特洛爾奇或路易斯均有所保留的是倒置歷史之誇大言說。十六世紀改教運動固然是在教義上之振臂高呼，但卻無須將其過於浪漫化，想像為一種揭竿起義之革命。馬克思主義式革命畢竟是最後一種形式之浪漫主義。路易斯最後以其本行之民間文學史研習，嘗試描述一種十六世紀典型老百姓之宗教情操：

我想一般人均有一種良知與一種宗教；其良知常自責於本身之不義、世俗與捐獻之不足。而其宗教信仰則十分關注於農耕之收成以及在臨終時可否得以安然離世。但那巨大之論爭卻是過於他所能擔，而他不是直接面對教宗或君主；他之直接疑問是如何面對鄉紳與牧師，家主或鄰舍，對立派別之巡迴傳道者。我們可以說這樣的人是受洗於舊宗教，終未於新宗教，他從沒有清晰地意識到自己作出了宗教之叛信或悔悟。他只不過是按吩咐而行事，而按照那時代所有之在上位者來說，按照吩咐來做事是他最主要之責任。<sup>67</sup>

---

易斯生平，可參：A. N. Wilson, 《路易斯生平》（*C. S. Lewis: A Biography*; New York: W. W. Norton, 1990），頁 231-248。

66. Our legend of the Renaissance is a Renaissance legend (Lewis, 《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》，頁 56)。

67. 同上，頁 40。

這是一種「尋常百姓家」之宗教，就是奧伯曼等學者所致力恢復之晚期中世紀之民間宗教世界，而這雖然有別於崇高之神學論爭，但卻不否定教義之爭的價值。路德之因信稱義與加爾文之預定揀選論自然是教義史上之分水嶺，但其在晚期中世紀農戶中之效應，卻是我們不容忽視的。思想史之分疏固然是有別於文化經驗性之考察，但二者卻可以是相輔相成，正如特洛爾奇與路易斯所示。

## 2. 現代性

第二是有關現代性之反思。如何在後啟蒙神學時期反思或反抗現代性？這是自巴特以降西方神學之其一主線，由此至終導向的是基督教信仰之內部反思。在探討改教運動之中古性或現代性之論爭中，至終涉及的是此場「古今之爭」背後之基督教實質意義問題。究竟在文化與宗教之相互關聯中，何謂基督教之實質？此本質意義如何在歷史過程中呈現與轉化？

路易斯描寫中古世界為一種「中世紀模型」(Medieval Model)，<sup>68</sup>借用曾經於中國學界流行一陣子之套語，此模型具有一種「超穩定結構」，可說是在西方史中歷千年而不衰。即使像湯因比(Arnold J. Toynbee, 1889-1975)、斯賓格勒(Oswald Spengler, 1880-1936)等思想史學者如何強調歷史中之變革，但事實上在各種形式之西方傳統中(文學、美術、宗教)中，卻呈現了一種驚人之延續性。由像維吉爾與奧維德所代表之古典神話與文藝傳統一直或顯或隱地浮游於整個西方傳統。如但丁讀維吉爾，彌爾頓讀但丁。一脈相傳，無所間斷。故此當我們重新發現在改教時期，不論是改教家、人文主義者與清教徒均是古典傳統

68. Lewis, 《棄置之形象》，頁 1-21、198-223。

之飽學之士，一般簡化式與對立性之改教史景觀由此而需重寫。<sup>69</sup>

故此特洛爾奇與路易斯二者均嘗試從中世紀景觀來重溯改教運動。文藝復興時期所出現之人文主義者一方面承襲古典，另一方面卻又改造古典，他們嘗試以修辭學與「美辭」<sup>70</sup>來批判中古之經院主義，再重溯與重構古典之傳統，其最終之產品便是「古典主義」（classicism）。故路易斯稱十六世紀之人文主義者為「古典主義之第一種形式」。<sup>71</sup>由此而衍生之「文藝復興」觀照，再聯結於其後之啟蒙與浪漫思潮，便主導了數世紀之西方思維。人文主義者一方面承繼與逐譯古代典籍，但另一方面卻對古典傳統進行內部鬥爭式之清洗。我們與改教家均受其益處與遺害，足見偉人之錯誤亦是偉大的。

### 3. 漢語神學界之反思

改教歷史與神學之探討對漢語神學發展具有關鍵性參照價值。這不單使漢語神學可以追溯更正教之歷史根源與傳統，更使我們可以反思基督教本質與形式之要題。以下分述歷史觀及外部與內部之反思。

第一，漢語神學之神學思想史觀。如何檢視及吸收西方基督教之歷史觀（而非歷史主義），<sup>72</sup>從而尋求漢語神學

69. 另一例子是路德與蒙田（Michel de Montaigne, 1533-1592），儘管二人之教會立場完全對立，但卻分享相近之宗教與文化觀。參陳佐人，〈馬丁路德與蒙田：基督教與人文主義之反合性〉，載關啟文主編，《基督教價值與人文精神：歷史、對話與前瞻》（香港：香港浸會大學中華基督教研究中心，2006），頁 137-155。

70. 同上，頁 137-139。

71. Lewis, 《十六世紀英倫文學史（除戲劇外）》，頁 18。

72. 有關歷史主義，路易斯有以下生動之描述：「歷史主義者與歷史學家在形式上是可以為同一人，但實際上此兩種角色甚少混合在一起，經常是神學家、哲學家與政客是歷史主義者」。路易斯，《看見之眼文集》（*The Seeing Eye*; New York: Ballantine Books, 1967, 1992），頁 133。他之歷史主義者例子為：卡萊爾（Thomas Carlyle）、諾瓦利斯（Novalis）與黑格爾。這亦是施特勞斯（Leo Strauss）之名言：「相信自己或者所處時代的方法高

在中國歷史時段中之自我定位，及設定漢語神學對基督教信仰之自我了解。

第二，對漢語神學之外部反思。如何將漢語神學從早期作為一種文化關聯之神學，就是關聯西方基督教思潮於漢語語境之學術思維，轉化為一種深層關聯之神學？

就是更多深層地關聯於西方古典傳統，即西方基督教底層世界觀與價值觀之傳統，由此而嘗試形構一種更深層結合基督教傳統與漢語學術界之基督教神學。漢語神學界已開展對中世紀之研究，<sup>73</sup>應該持續此方向之探討，而關鍵性論題是疏解改教運動與現代憲政與共和政體之關係，這是當今許多中國知識分子所關注之課題。

第三，對漢語神學之內部反思。如何將漢語神學從哲學式神學轉化為一種對基督教傳統作出內部反思之教義性神學？如何探討基督教在諸種文化變遷中所流傳之獨特、自成一體之信仰傳統？最後，如在現今中國之獨特處境中開展漢語神學與信仰群體之交流與互通，由此可使漢語神學學者吸取基督徒信仰群體之深厚之經驗，從而豐富漢語神學之思維。

---

於過去的方法，是歷史理解之致命傷。」施特勞斯著，周園譯，〈如何着手研究中世紀哲學？〉，載《道風：基督教文化評論》14（2001），頁123-124。

73. 近期代表作為：《道風：基督教文化評論》22（2005），該期主題為「中世紀神秘主義神學」，主題策劃者為李秋零教授。

# Rethinking the Reformation and Modernity — Ernst Troeltsch and C. S. Lewis, and a Survey of Recent Anglo-American Studies

Stephen CHAN

Ph. D., University of Chicago

Associate Professor, Theology & Religious Studies

Seattle University

## *Abstract*

Though they hold contrary theological and philosophical positions, both Ernst Troeltsch (1865-1923) and C. S. Lewis (1898-1963) came to a solid understanding of the 16th Reformation movement of Luther and Calvin as firmly situated in the late medieval times. This medieval perspective is affirmed and further developed by recent scholars, such as Heiko Oberman's retrieval of Luther's life, and Richard Muller's endeavor to uncover "an unaccommodated Calvin." The retrieval of the Reformation's medieval-ness has significant ramifications to the development of Sino-Christian theology. Firstly, it enables Chinese religious scholars to retrieval an authentic and yet intricate picture of the Reformation period as the historical source of Protestantism. Secondly, it serves as an example for Chinese theological scholars to critically rethink the over-arching

perspective of modernity in the history of Christian theology in the West, thereby to facilitate a proper self-understanding of Christian theology in China today.

