

导 言

虽说宗教改革发起于 16 世纪，但是早在中世纪盛期结束时人们就已经感到其必要性了。此处只需要说出明谷的圣贝尔纳的名字就足以证明。他在《沉思录》一类著作中，就试图奠定进行教会制度变革的基础。康斯坦茨公会议和巴塞尔会议除了其它任务以外，主要集中讨论了教会的“领袖和成员”的改革，但远没有为广大基督教神职人员和在俗信徒所满足。到 15 世纪末，人们越发感到进行改革的必要。例如在法国，1484 年的三级会议和 1493 年的教士大会，就曾热烈地讨论过这类问题。尤利乌斯二世于 1512 年 5 月 1 日贸然召开第五次拉特兰公会议（会议结束那年，马丁·路德起草了《九十五条论纲》），其实就是对一种普遍期望的回应。但是，人们的期望被无情地辜负了：第五次拉特兰公会议颁布了一系列与教民的意愿大相径庭的教规，错过了已经出现在教廷面前的发动宗教变革的良机。

再说，即使这次会议完全获得成功，无疑也没有能够满足中世纪末期的教民深受其苦的“强烈的神圣欲望”。因为这次公会议连同上一世纪的称为“宗教改革者”的某些教派所关心的“改革”并没有达到必要的深度。正如孔加尔神甫在一本重要著作中指出的那样，中世纪的改革是“对教会的生活秩序的改革，而不是对教义、圣事、教阶制度等结构的秩序的改革。这就相当普遍地将改革限制在对运用职权进行改革……人们改革风俗习惯，而不改革教义”⁽¹⁾。然而，为了满足心灵上的需求，应该在教义领域来一场变革。叫做路德、茨温利和加尔文的一群人矢志不移地追求的正是这种变革。他们未去理会教会的滥用职权的行为，尽管这种情况已很严重。吕西安·费弗尔在谈及法雷尔时所说的话对他们每个人都适用：“他对这位教士所指责的，不是生活不轨而是信仰不端”²⁹⁽²⁾。

在 16 世纪以前，确实有一些人和团体试图对他们时代的宗教愿望给予宗教的回应。因此人们看到，在 15 世纪涌现出了约翰·威克利夫和罗拉德派、杰勒德·格鲁特和共同生活兄弟会、胡斯及其信徒。到了 16 世纪，在基督教人文主义（意大利的皮克·德·拉米兰多拉是其最杰出的活动家之一）的影响下，产生了一些为宗教改革家做准备工作的人物。在

英格兰 约翰·科利特建议加归圣经，以净化腐败不堪的教会，并将一些世俗作家在研究中沿用了几十年的哲学原理援用到《圣保罗书》中。在法国 雅克·勒费弗尔·戴塔普尔 1509 年就在他的《五诗五首》中与中世纪的四义《圣经》解释学决裂了；1512 年，他出版了《〈圣保罗书〉注释》一书。此书即便不像杜梅格所断言的那样是“第一本新教徒的书”也涉及了一些倾向改革的论点⁽³⁾。最后 鹿特丹的伊拉斯谟在 1504 年首次阐述了他的神学大纲。在《基督教战士手册》一书中，他竭力主张一种十字架神学。在他看来，信仰的准则是由圣经确立的，该圣经核心是基督受难，基督赦免了人们的罪过，同时使他们摆脱了关于善功的犹太教。这种新神学一经宣布，这位荷兰人文主义者便只需提供时代所需的宗教经典解释方法了。这一工作是通过《新约》的出版来完成的。在当时向读者提供的希腊文《新约》中，伊拉斯谟除了大量笔记和亲手译就的拉丁文译本之外，还附上了许多序言，这些序言为圣经的诠释提供了“一种真正的方法论”⁽⁴⁾。

然而，伊拉斯谟并非教会改革的创始人。像那位从未正式同天主教教义决裂的勒费弗尔·戴塔普尔一样 他是一个改良主义者。尽管他在《愚颂》和《秘密会谈》中无情讽刺了那些道德沦丧的修士或不学

无术的教士，他仍指望通过教阶制来推行他衷心倡导的基督教复兴。也像勒费弗尔·戴塔普尔一样，他感受不到原罪的痛苦和良心的不安，因此也就难以感受到当时压抑着教民的关于得救的忧虑。最后，还是像勒费弗尔·戴塔普尔一样，他温文尔雅，诡谲狡诈，并无坚持真理或以身殉教的决心。

因此，对于这个烦据着 16 世纪的基督教徒的宗教问题，宗教改革作出了期待已久的回答。不过，这场运动究竟是统一的，还是分裂的？吕西安·费弗尔似乎更强调运动的分裂性⁽⁵⁾。尽管这里我们仍将继续将“宗教改革”称作一个单一的运动，并不是否认宗教改革家们对“分崩离析的中世纪社会所提出的诸多要求”所作的回应各有侧重，而是因为我们感觉到他们的使命毕竟有着某种一致性。尽管分歧（关于这些分歧，我们将在本书各章的同一标题下谈及）屡屡使他们分道扬镳，但解决这些基本问题的办法并无二致。为了消除由于对作为法官的上帝的信仰而产生的烦恼，他们都求助于救世主基督的人格，都坚持圣恩的全能（即著名的 *sola gratia*）都偏爱唯信仰论（*sola fide*），由此他们想表明赦罪是一种无偿馈赠，并不信赖于任何权力的安排，即不由任何人来提供），都具有教会是信徒的大会这一观念，并且对圣经有着一致的看法，即圣经至高无上（*sola*

scriptura)，是上帝的最终启示，一种不断地由讲道者活的语言来表达的启示。

第一章 一位探索 得救的修士

维滕贝格是德国萨克森欧内斯廷地区一个无名的城市，它位于“文明世界的边缘”。它在 16 世纪初叶只是一个拥有两千居民的小镇，“智者”弗里德里希 1502 年在此创立了一所大学。一场旨在改革教会的运动就在这里兴起。马丁·路德是这场运动的发起人，而且在直到他去世（1546）之前的差不多三十年间，一直占据着主导地位。和他在一起从事改革的还有包括梅兰希通在内的几个重要人物。

一 路德的改革探索

要了解路德的复杂个性并非一件容易的事情。许多作者进行了尝试，但都没有获得确定的结论。直到几十年前，天主教的历史学家对他还颇有微词⁽⁶⁾，而新教徒则倾向于把他描绘成坚定不移的英雄、信

仰的无所畏惧的见证人。我们不想在这里如实勾勒路德的肖像，但觉得有必要阐述一下其生平的几个主要阶段。他约于 1483 年出生在艾斯莱本（图林根）是家里的第二个儿子。父亲是位农民出身的矿主，靠不断地辛勤劳作，家境比较富裕。路德在曼斯菲尔德度过童年，在平民小学读书，直到 1497 年。后来在马格德堡逗留了一年，成为共同生活兄弟会的弟子。之后又在埃森纳赫求学。从 1501 年起，他就学于当时正名满天下的唯名论堡垒——埃尔福特大学，1502 年获业士学位，三年后又获哲学学士学位。他在访问曼斯菲尔德归来的途中险遭雷击，这时他刚刚按照父亲的愿望进入法学院学习。他曾立下誓言，如果能逢凶化吉就去当修士，后来终于恪守了他的诺言。几天后，即 1505 年 7 月 17 日，他不顾父亲的不快，进入埃尔福特的奥古斯丁会修道院。当时这个修道院就因其法规森严而闻名于世。不过这突如其来的当修士的志向，也正是他在宗教领域进行秘密研究的一个正常结局。

路德的修士生涯和他的大学生涯一样一帆风顺。由于他的热忱，1506 年经过短暂的初修期就被准许宣誓，翌年就任命为神父。上级指定他研修神学。他刚了解了一点奥卡姆主义，就被代理主教约翰·施陶皮茨派往维滕贝格艺术学院负责批注亚里

士多德的伦理学。1509 年春被提为圣经业士后，秋季回到埃尔福特，教授彼得·隆巴德的《名言集》。1510 年末他中断了教师生涯，前往罗马和一位会友一起在奥古斯丁会的会长身边，为严格遵守教规的修道院拒绝与那些不严格服从教规的修道院合并作辩护。他在罗马这座永恒之城所看到的一切使他的信仰受到冲击，但他并未因此动摇，没多久便回到埃尔福特。1511 年他被调到维滕贝格，几个月后被任命为修道院副院长，同时施陶皮茨要求他放弃讲坛，去攻读博士学位。1512 年获得神学博士学位后，便从事圣经的教学工作，先后讲解了《诗篇》（1513—1515）、《罗马书》（1515—1516）、《加拉太书》（1516—1517）和《希伯来书》（1517—1518），1519 年又回过头来讲《诗篇》。

路德的生平就是如此。其中未揭示的东西就是，自从他进入修道院以来，他就一直在努力获取信得救的坚定信念。我如何才能得到上帝的赦罪？这个问题常常萦绕在他的脑际，使他寝食难安。这种苦苦的求索在一次危机中达到了顶峰——对于这场危机的真实性，自德尼夫勒以来任何现代的历史学家都坚信不移⁽⁷⁾。1531 年路德在《加拉太书》批注中用下面的一段话表述了这次危机：

“在福音的启示下，我热爱教皇的法规及教

皇的传统，而不管这教皇是谁，并且以极大的真诚，把这些当作圣人和得救的必需之物来捍卫。我通过斋戒禁欲、灯下苦读、宣讲诵经以及其它的修行，来竭尽我之所能遵守这些教规和传统。我加于我的身体的磨难，犹甚于今日那些因为我剥夺了他们自辩的光荣而仇恨和迫害我的人。”

然而，尽管路德对教规忠贞不贰，但他仍未找到他所憧憬的安宁。他在上述批注中写道：“在自我赦罪的神圣和信仰的掩盖下，我滋生出持久的怀疑，产生了一些疑惑，一种恐惧感，一种仇恨和亵渎上帝的欲望。”但是，为什么经过顽强而真诚的探索，最终却达到渎神的地步？路德在其关于《马太福音》的一篇布道文(1539)中开始回答这个问题。说到耶稣时，他宣称：

“当我看到十字架上的他，我相信，对我来说，他像一道闪电。当人们喊出他的名字，我却宁愿听到呼唤魔鬼。因为我认为，我必须行善不止，直到以此得到基督的恩宠。”

要理解路德的心路历程，我们应该记住，他曾受到过唯名论的教育。他通过加布里埃尔·比尔的《论辩集》受到了英国方济各会修士威廉·奥卡姆的影响。奥卡姆在创立圣宠理论方面不如圣托马斯·阿

奎那那么热心。奥卡姆使路德深信，人可以凭借其功德来赢得上帝的拯救，或者更确切地说，人将无私的爱奉献给上帝，就能在自身创造圣宠的浸润所必备的禀性。因此，路德竭尽全力试图这样做。但是，他越是苦苦修行，就越是觉得自己的功德不完善。功德不够本应该可以用忏悔（即彻底的懊悔）来为他博得赦罪，但这对他没有任何帮助；当他在上帝面前自省时，自己就感到这样做对于赦罪毫无效力。他发觉到自身的一种贪欲，这种贪欲在他的词汇中指的主要就是自尊与利己。这种贪欲使他意识到了自己的苦难，使他对自身是否能够得救产生怀疑。路德心中还有一种缠绵不去的想法在加重他的不安。他的老师们为维护上帝的至上权力（尽管上帝已被人所取代）曾经教导过他，人的行为只有在得到上帝接受时才能算善功。这条教义只能加深他的恐怖，由于他无法体验到上帝的仁慈，他不得不自问：自己究竟能否蒙上帝不弃？

路德生性极为敏感，因此为烦扰所苦更甚。他尝试了各种补救办法。圣奥古斯丁、明谷的圣贝尔纳和约翰·格尔森都曾让他的忧虑“相对减轻”。奥古斯丁会代理主教施陶皮茨向他传授《德意志神学》，也曾起过一定的作用；施陶皮茨还勉励他不要探索神圣的奥义，而应去思考基督的苦难，这也让他得到些

许慰藉。但这还不够，路德需要找到一种解答，这种解答既能说明他关于原罪的悲剧性观念，又能说明他关于上帝的崇高概念。苦苦探索了很久之后，他发现答案就在《罗马书》第一章第十七节中。人们多年来一直引以为据的，就是这段经文。他在去世的前一年出版的《拉丁文著作的序言》中谈到了这个发现。他说：

“在我夜以继日地冥思苦想时，在我研究‘上帝的正义在圣经中得以启示，正如所写的那样：义人靠信仰生存’这一句话时，我开始懂得上帝的正义在这里是指上帝给予的正义，义人如果信仰则凭此生存。因此这句话在这里的意思就是：福音向我们揭示了上帝的正义，但这是被动的，上帝慈悲为怀，凭借信仰为我们赦罪……我即刻感到获得了新生，甚至似乎觉得已通过敞开的大门进入了天国。”

从这段叙述可以看出：路德似乎从有一个上帝法官向罪人行使惩罚性审判的观念，转变到了有一个上帝父亲向子女传达他的正义的观念。话还应说得更明确一些。中世纪的天主教神学家虽然不是无视赦罪，但他们基本上把它理解成是上帝对在圣宠鼓舞赞助下所获得的功德予以褒奖。相反，路德却认为圣明的上帝用其爱包容罪孽深重的人类。因此，

受圣宠的信徒既是义人又是罪人。说是义人，是因为他不再想将自己归入罪人之列，上帝就通过信仰将他置于其正义的庇护之下。说是罪人，则是由于其身上仍然存在着邪欲。

这种新发现发生于何时（因为是路德在维滕贝格的奥古斯丁会修道院的塔楼里发生的，所以德国神学家称之为“塔楼经验”）？答案不可胜数。直到本世纪初，许多学者还认为它是在 1512 年以前发生的，此年路德被擢升为神学博士。过去的几十年中，路德学家更确切地将时间或者定在关于《诗篇》的第一次讲道的时期（1513—1515）或者定在讲授《罗马书》时期（1515—1516）——但这种假说信者不多。还有极少数历史学家认为是在《拉丁文著作的序言》中（路德将他对《罗马书》第一章第十七节的解放性解释追溯到 1519 年，此时他正在第二次解说《诗篇》），从而将发现的时间又推迟了一些。然而，自 1958 年波恩大学教授恩斯特·毕泽尔出版了那部轰动一时的大作之后，这一假说便逐渐占了上风^[8]。毕泽尔将塔楼经验定在 1518 年的春天或夏天，但是他赋予它的涵义与前辈们所给予的涵义不同。他认为，路德的发现是一种“圣经神学”的发现。因此从《罗马书》第一章第十七节可以看出，维滕贝格的这位修士可能已经得知“正义在福音中得到启示”。对他来说，

福音中”这几个字含有一种直到当时都不容置疑的意义，即：圣经是圣宠的手段，因为它是基督的启示，而基督就是上帝的正义，并以此身份教人信仰从而为人赦罪。关于路德新发现的这种解释，远未得到一致赞同。不过也有几位著名的路德学家，如弗兰茨·劳和库尔特·阿兰德如今和毕泽尔的意见一致，将塔楼经验定在 1518 年(或 1519 年)。不管时间是定在 1513 年到 1519 年之间的哪一年，有一个事实似乎所有的历史学家都有一致的看法，那就是：路德的发现决非一日之功，而是一番艰苦探索的成果。正如他的早期的经历所证明的，在得出这一发现之前他就已做过大量的探索。这些探索尽管为时不算长，但他毕竟瞥见了问题的关键。

二 关于赦罪问题的争论

1516 年 10 月 31 日，路德在一次讲道中首次公开谈到赦罪问题。他关心这个问题并非出于一般学术上的兴趣，而是感到这是在拯救灵魂的宗教活动中必须解决的一个实际问题。他在以无职衔神甫的身份接受忏悔时，发现这一问题在他的教民中产生了一些可悲的后果：它偏爱一种表面上的虔诚，使教徒们远离得救的真正源泉。维滕贝格教堂幸亏有“智

者”弗里德里希的虔诚和钱财，才不用拥有可以向虔诚的来访者担保将近十三万年赦罪的圣物！

获得赦罪并不靠由这条教会的教义衍生出来的一种有争议的习俗。这种习俗清楚地告诉人们，已被赦罪的罪人的世俗的刑罚不仅可以通过经过或不经过圣事的补赎来免除，而且可以通过赦罪的方法来免除。教会并不就此排除忏悔，它认为利用由圣人的额外劳作所组成的善功宝库，可以为被赦的罪人减刑。这条教义无疑很精妙，难以为大众所理解。罗马教廷不止一次地声称（但没有寻求神学大师们的支持），它给予的赦罪能够解除人的刑罚和罪孽，这就对这条教义作了更加错误的解释。结果对想法天真的人来说，教皇的赦罪就是大赦的同义词，由此产生了严重的混乱。而更为严重的是，自西克塔斯四世（1476 年上台）以后，人们可以用金钱为炼狱中的灵魂赎罪。

在关于赦罪的首次讲道的一年以后，路德又冒着惹靠在诸圣瞻礼节用圣物来吸引教民的上司生气的危险，再次提出这个问题。当时的形势迫使他这样做。1515 年，利奥十世为了重建圣彼得大教堂，重新发售由尤利乌斯二世创始的赎罪券。他的讲道已在美因兹大主教阿尔伯特·冯·霍亨索伦所辖的德国北部广为流传。这位大主教能从出售赎罪券中得到

利益，因为他作为帝国首相可以兼任马格德堡大主教和获得哈尔伯施塔特主教行政权。阿尔贝特希望身兼数职并获得美因兹主教的白羊毛披带，故同意教廷在其辖区出售赎罪券。他让哈布斯堡福格银行的一位代理人陪同出售赎罪券的副专员多明我会修士特策尔，这位银行代理人应将信徒捐款的一部分由哈布斯堡银行转到霍亨索伦的分银行。特策尔的活动在萨克森选帝侯的边境地区碰了壁；智者‘弗里德里希不允许在其领地内出售赎罪券。但维滕贝格的居民仍然知晓这个多明我会修士为受难灵魂的解救提供的便利。因此路德认识到有必要告诫神学家，并劝说他们考虑这个问题。他在 1517 年 10 月 31 日（或 11 月 1 日）发表的关于‘赎罪券的功效’的《九十五条论纲》中谈到了这一点。

直到几年前人们还一致认为，《九十五条论纲》曾贴在维滕贝格教堂的大门口（这合乎让所有学者为澄清某个有争议的问题进行公开讨论的常规），尽管这种说法并不对路德的公开宣言起到支持的作用，近年来却遭到爱尔温·伊泽洛赫⁽⁹⁾和克莱门斯·洪塞尔曼⁽¹⁰⁾这两个天主教历史学家的怀疑。伊泽洛赫考虑到路德曾把这些论纲寄给阿尔贝特·冯·霍亨索伦，并敦请他向赎罪券的推销者发出新的命令这一事实，认为路德出于对这位高级教士的

尊重，曾将论纲压下，直到由于迟迟得不到答复而深感厌倦时，才决定召集几位能与她一起谈论的学者就他的意见进行辩论。洪塞尔曼在其著作中证实，伊泽洛赫的这个假说遭到新教的路德学家的反驳⁽¹¹⁾。但是这个假说仍然令人感兴趣。它事实上表明，路德的人格在当前的天主教各界引起了同情。他们想通过证明路德并没有莽撞地在把论纲寄往上级的当天就把它公布于众这一事实，说明维滕贝格的这位修士并不是一位革命者，而只是一位渴望净化教会的人。

路德没有打算在《九十五条论纲》中提出新的教义。他只是想唤起教会以往教导人们的东西，让人们明白赎罪券并不能让灵魂得救并使之圣化，上帝只能宽恕那些认真进行忏悔的罪人。虽然《九十五条论纲》对不信教者来说难以理解，但还是被人多次印刷、广泛传播，并引起了巨大的轰动，而这是违背作者本人意愿的。它能在各处的礼拜仪式上宣讲，无疑要归功于那些通情达理的批评家们。对所有那些愤恨利用教众的轻信为罗马金库牟利的做法的人来说，它不啻是一个解放宣言。

它的轰动立即引起强烈的反应。当美因兹大主教和负责宗教裁判所事务的多明我会修士向罗马教廷告发路德时，德国发生了一场论战。1518年初特

策尔在本修会的修士面前提出了一些平庸不堪的观点，对维滕贝格这位奥古斯丁会修士加以反击。路德为了使自己的观点能被公众了解，不多久便发表了题为《论圣宠与赦罪》的布道文来进行反驳。他对特策尔的攻击不屑一顾，但对因戈爾斯塔特大学的教授约翰·埃克的批评却很重视，此人想必是他最强硬的对手。埃克在题为《方尖塔》的关于《九十五条论纲》的评论文章中，指责路德为胡斯派的观点辩护并怀疑教皇的至上权。

在这段时间里，利奥十世委托奥古斯丁会代理主教加布里埃尔·德拉·沃尔塔令施陶皮茨让他的这位下属悔过。路德深信自己坚持“人只必须信仰耶稣基督，而不必相信他们的祷告、功德和善行”这一观点没有偏离真理因而拒绝退缩。因此他于1518年4月被传唤到本修会在海德堡召开的教务会议上。会上他提出了名为《反论》的两套论纲，一套是神学上的，另一套涉及哲学。其中他没有谈及赎罪问题。不过，在他回答他的批评者中才学最深的红衣主教卡耶坦的指责时，他捍卫了关于赦罪教义的立场，然后在对亚里士多德的猛烈抨击中为其对经院神学的态度进行辩护。海德堡的这场辩论是文雅的，但从某种意义上来说，也是决定性的。虽然路德未能说服多明我会托马斯学派的辩论对手，又没能让他的前