

## **第一部分 专制主义和路德的宗教改革**



## 第一章 路德教义的原则

按照传统,叙述路德宗教改革的历史应从中间开始。路德曾将《九十五条论纲》在1517年万圣节前夕高高钉在维滕堡的城堡教堂的门上(此事甚至可能从未发生)<sup>①</sup>,这一著名事件仅仅标志着至少是自从六年前他被任命为维滕堡大学神学教授以来便已开始的漫长的精神历程的顶峰。过去这一代人所进行的有关路德研究的主要成就之一是探索了在这一形成时期路德思想发展的路线。这种重新解释的基础是由被重新发现的他于1513至1514年讲授《诗篇》、1515至1516年讲授《罗马书》以及1516至1517年讲授《加拉太书》时使用的材料所提供的。结果有人暗示:倘若声称“路德一生的整个后期”情况已经能够从这些早期讲义的内容中知其端倪,那只是“略有夸张”(鲁普持此说,见鲁普著作1951年版第39页)。言外之意是,叙述路德的事迹可能最好从路德本人起步的地方开始,亦即从他的新神学的发展开始,因为这种新神学为他日后不仅对教皇统治在赦免方面所作的交易,而且为对教会的、社会的以及政治的整个一系列态度所进行的攻击提供了框架,路德开始把天主教会在这些方面的态度与其教义联系起来。

---

<sup>①</sup> 关于这种说法,见伊塞洛的著作1968年版,尤其是第76—97页。

## 神学前提

路德的新神学的基础以及促成这种新神学的精神危机的基础在于他对人性的看法。路德萦绕于怀的是一种认为人类全无价值的想法。对一位现代的心理学家说来,这可能好像一个证明:存在特别严重的自居作用的危机——患者开始全然不信任自身存在的价值的“人格正直性的危机”(埃里克森著作 1958 年版第 254 页)。然而,更传统的路德传记作者满足于认为这只不过是“一种天主教教义对抗另一种教义,亦即奥古斯丁教义对抗托马斯神学”的情况(班顿著作 1953 年版 a 第 36 页)。路德的见解促使他摈弃认为人具有直觉地按上帝法则行事的能力这一乐观的看法——这一看法正是托马斯神学派独特地强调的传统观点——并引导他回到他早先所持的奥古斯丁教义强调人生性堕落的那种更悲观的见解上去。

这种教旨不仅是与托马斯神学决裂的表现,而且也如我们在上文所见,是对人文主义者在最近广为宣传的人的美德和能力的高尚观点的甚至更为尖锐的驳斥。因此,路德的见解驱使他以一种哲学外衣(*philosophia pia*)下的人文主义理想进行激烈攻击,尤其是对他们的傲慢信条的最危险的倡导者、“被逐出教会的”伊拉斯谟进行激烈攻击。路德与人文主义者这种最后决裂的原因是 1524 年伊拉斯谟论文集《论意志的自由》的发表所引起的。起初,伊拉斯谟以宗教改革的小心翼翼的盟友的姿态出现,他称赞《九十五条论纲》,并且尽量保护路德免遭帝国当局不经审判的判罪(鲁普著作 1953 年版第 264—267 页)。然而不久之后,尤其是在路德被逐出教会之后,他就变得躲躲闪闪、态度暧昧起来。我们发现他在 1519 年致函沃尔西,否认他曾看过路德的著作,并在同时致函路德,敦促他更加谨慎行事(艾伦著作 1906—1958 年版第 3 卷第 589—606 页)。到 1521 年,他说了一点不实之言,一口咬定说他“比任何其他人都更加反对路德的小册子”,两年之后他终于屈从于——教皇和亨利八世等人提出的——一个要求:撰写一本反对路德的小册子(艾伦著作 1906—1958 年版第 4 卷第 536—540 页)。路德关于人的系统观点成了富有人文主义才华的伊拉斯谟的明显的攻击目标,结果是写出了他的论著

《论意志的自由》，在书中他不仅旁征博引地以《圣经》和长老们的言论来反驳路德的观点，而且在他的论述之前的前言中以他惯常的盛气凌人的口吻说，他“认为人们最好还是不要浪费时间和才华在这种迷宫般的论点之上”（所引著作第 41 页）。

对于来自这样一位有影响人物的多少是突如其来的攻击，显然路德不仅感到不安，还感到受了刺激。他迅速推出了一篇不厌其详和分外激烈的答复，在其中逐步全面叙述了他本人的神学观点，并明确提出了他本人关于人的、反人文主义的和极端奥古斯丁教义的系统观点。这篇答复于 1525 年以《意志的束缚》为名问世。格里什着重指出，倘若将路德对于“哲学外衣下”的概念的攻击说成是全然“不合理性的”攻击，那是错误的（格里什著作 1962 年版第 25 页）。就人的推理能力这个意义而言，路德当然从不曾想否定自然理智的价值，他也不谴责使用“再度萌发的理智”来“谦卑地信奉上帝”（格里什著作 1962 年版第 25—26 页）。他甚至还顺便利用自然法则观念，虽然他往往干脆把道德知识的这个来源与人的良心的驱使等同起来（麦克尼尔著作 1941 年版）。然而他毫不留情地反对伊拉斯谟的这样一个典型人文主义的中心论点：人们可以自由地使用他的推理能力来理解上帝要他以何种方式行事。路德再三坚持说，在这种情况下，所有人的推理能力都只不过是“世俗的”和“荒谬的”（所引著作第 144、224 页）。我们都“失去上帝宠爱，被他抛弃”，所以我们都彻底受到“束缚、处在悲惨之中、困惑、疾病缠身和奄奄一息”（所引著作第 130、175 页）。由此可见，倘若我们假定我们能够希望“以人类的理智来衡量上帝”并从而解开上帝意志之谜，那不仅是罪恶的，而且是可笑的（所引著作第 172 页）。如同路德力图在他的小册子的题目中所表明的那样，实际情况是我们的意志始终全然受罪恶所束缚。我们所有人都是如此“堕落和遭到上帝嫌恶”，以致我们难望能够立志去做使上帝喜悦的或者正是上帝要我们做的事情”（所引著作第 175—176 页）。我们的所有行动都来自于我们那“令人厌恶的和邪恶的”本性，这种本性全然受魔鬼掣肘，从而使我们必须“除了做令人厌恶的和邪恶的事情以外就什么都不能做”（所引著作第 98、176 页）。结果是“由于仅仅一个人——亚当——的过错，我们都有了罪，该下地狱”，而且“除了罪恶和下地狱之外便一无做其他事情的能力了”（所引著作第 272 页）。

这种认为人受罪恶束缚的见解使路德必然要对人与上帝之间的关系作出令人绝望的分析。他被迫承认,由于我们难望领会上帝的造化和意志,他的启示就必然似乎完全莫测高深了。他正是在这一方面再清楚不过地表现了他的理论渊源于奥卡姆主义之处:他坚持认为上帝的启示之所以必须得到遵循,并非由于我们认为它言之成理,而仅仅是因为这是上帝的启示(所引著作第 181 页)。对于托马斯神学和人文主义者认为上帝是理性的立法者的观点所进行的这种攻击,于是就演变成了具有路德特色的理论:上帝具有两重性。一个上帝是在《圣经》中现身说法的上帝,因此他的意志是能够为人“宣讲、启示、供奉和膜拜的”(所引著作第 139 页)。但是另有一个冥冥之中的上帝(Deus Absconditus)<sup>①</sup>,它的“不可改变的、永恒的和一贯正确的意志”是世人根本不可能理解的(所引著作第 37、139 页)。冥冥之中的上帝的意志是无所不在的,世间万物无不由他的意志左右。但是这也是我们所无法理解的,6 只能对之“加以虔诚的赞美,尊之为神权中最最令人肃然起敬的秘密”(所引著作第 139 页)。

路德还被迫接受了他的关于人的理论的第二个,甚至更加令人绝望的弦外之音。由于我们的一切行动毫不留情地表达了我们的堕落本性,我们便永远不可能做任何事情来使上帝认为我们有道理并从而帮助我们得救。这实际上是伊拉斯谟与路德争论的焦点,也是《意志的束缚》一书的中心主题(布瓦塞著作 1962 年版第 38—39 页)。与伊拉斯谟的争论不是一般哲学意义上的自由意志问题。路德十分愿意承认人可以自由地“吃、喝、生儿育女、统治”,甚至愿意承认他们可以遵循“正义的民法和道德法则”而自由地做出善事(所引著作第 275 页)。他一心想否定的是伊拉斯谟根据“人的意志力”为自由意志所下的定义,即“人类本身可以应用这种意志力致力于导致永恒得救的事业”(所引著作第 103 页)。路德则坚持相反的论点,认为“既然人乃是血肉之躯而且除了对血肉之躯之外概无兴趣,由此可以得出结论说自由选择只有助于做出罪恶”,还认为所有人“都由于邪恶的欲望而堕入地狱”(所引著

---

① 参看《圣经·旧约·以赛亚书》第 45 章第 15 节。

作第 214、226 页)。因此,《意志的束缚》一书的令人绝望的结论是“自由选择毫无意义”,而且就得到拯救而言,善行毫无价值(所引著作第 241 页)。

这些结论使路德隐约看到了更多的弦外之音,而如他进而告诉我们的那样,这曾一度使他“堕入了绝望的深渊”(所引著作第 190 页)。他承认世人十分无能,以致永远不可能希望靠自己的努力得到拯救。他争辩说,上帝是那样无所不能,以致“发挥最高作用的”冥冥之中的上帝不仅对于过去发生的万事,而且对于未来的一切必然已经早有先见之明。〔在关于上帝具有先见之明的本性的繁琐的辩论中,路德甚至偏袒这一方面,断言(见所引著作第 42 页)“上帝预知世间万事并非出于偶然,而是出于必然和永远如此”。〕<sup>①</sup>如他所被迫承认的,这种主张的言外之意是存在一种双重宿命论的学说,亦即这样一种论点:有些人必然已经命里注定要得到拯救,而另有一些人则命里注定要堕入地狱。而他所说的这种“晴天霹雳”似乎在上帝与世人之间开辟了一道无法逾越的鸿沟(所引著作第 37 页)。上帝似乎是令人胆战心惊的无情:完全要由他决定,而且他必然已经决定我们之中谁将得到宽恕。而世人是全然束手无策的:可能我们都该下地狱,任何人都肯定永远不可能有改变他的命运的希望。

这个结论首先在路德身上引发了长期的精神危机。他的痛苦似乎早在 1505 年便已开始,当时在发生了一系列不愉快的私事之后他突然放弃了原拟 7 从事的法律事业,而决定进入埃尔富特的奥古斯丁修道院(法伊夫著作 1957 年版第 73 页)。1510 年他访问罗马归来之后,危机似乎就深化了,正如法伊夫所说,罗马之行似乎使他对于教会的状况感到“幻灭和在一定程度上灰心丧气”(法伊夫著作 1957 年版第 176 页)。路德本人在 1545 年出版的他的拉丁文著作的维滕堡版的序言,亦即他的自传中叙述了他在这些年的精神状况(所引著作第 336—337 页)。他尝试过修道院的传统的禁食和祷告的治疗方法,但是这种种做法并未给他带来任何安慰。他继而求助于对奥古斯丁进行研究,但是这反而使他的绝望的意识更加根深蒂固。他发觉自己被迫做出

---

① 关于 15 世纪在卢万大学进行的对这场辩论的讨论,见鲍德里著作 1950 年版,尤其是第 27—46 页。

令人惊骇的亵渎举动,因为他咒骂和憎恨上帝先是为世人提供了他们无法恪守的律法,然后又以他们不恪守律法为由而正当地罚他们下地狱。他谈到他开始憎恨正直性(*iustitia*)一词本身,据他理解,此词是指上帝在惩罚有罪的世人时执行公道,而且他还发现自己对于《新约》中给予上帝行事正直这个观念以中心地位的那些篇章——尤其是《帖撒罗尼迦书》——甚至不屑一顾(伯默尔著作 1946 年版第 110 页)。

然后,经历了若干日益加剧的痛苦岁月之后,路德突然之间茅塞顿开,豁然开朗,从而感到了永恒的解脱。这个时刻显然是当他在维滕堡修道院的塔楼上的房间里从事备课这个世俗的学术工作时来到的。<sup>①</sup>他在阅读并加以意译《诗篇》时突然对于《诗篇》第 30 篇中至关重要的一句话“你曾把我的灵魂从阴间救上来”(in *iustitia tua libera me*)的全新解释有了深刻印象(伯默尔著作 1946 年版第 109 页)。他突然领悟到,关于上帝行事正直的观念不是指他惩罚世人的能力,而是指他愿意对有罪之人行仁慈,从而解救他们脱离罪恶,以使他们释罪。在此之后,如路德本人在他自传中所述,他感到他已经“彻底新生,从敞开的大门进入了天堂本身”(所引著作第 337 页)。

路德在他的自传以及康拉德·科尔达图斯所记录的《餐桌闲话》(此书第 193—194 页)中谈到了他的“塔楼经验”(Turmerlebnis)。一些诠释家最近力图表明:他的这一经验的成果,即他的关于释罪的极端奥古斯丁教义的学说,实际是他的思想逐步演变的产物。然而,在研究路德的思想发展方面起了开拓作用的所有学者——尤其是福格尔桑、博恩卡姆和伯默尔——一致认为这个学说是恍然大悟的果实,而且他们一致认为它发生在 1513 年内某个时候。毫无疑问,时间问题仍然是学者们争论的课题,<sup>②</sup>但是这一事件在路德毕生发

---

① 但是根据传说,这方面的情况却不是那么美妙,W. H. 奥登在他的《修道院纪事》有关章节(伦敦 1965 年版第 117 页)中是这样告诉我们的:

路德是在厕所里得到启示的。

② 萨尔尼瓦拉著作 1951 年版第 59—120 页最出色地提供了证据,证明路德领悟真谛有一个发展过程。然而博恩卡姆在对萨尔尼瓦拉的回应(所著书 1961—1962 年版)中强有力地重申了路德的独创性。狄更斯著作 1974 年版第 85—88 页出色地综合评述了辩论的情况,他审慎地倾向于萨尔尼瓦拉一边。

展中至关重要的意义却是没有疑问的：这一事件突然使他得以填补在上帝的万能与世人的罪恶之间的令人痛苦的鸿沟。正是在这个时候，他终于在他的精神顾问约翰·冯·施陶皮茨的敦促下感到能够开始积极钻研《帖撒罗尼迦书》，并撰写他对《罗马书》、《加拉太书》和《希伯来书》的评注。结果是出现了全新的神学，然后他据此使教皇的统治和整个天主教会变质并陷于分裂。

路德的神学的核心是他的“单纯依靠信仰”(sola fide)释罪的学说。他继续强调指出，任何人都永远不可能希望凭借他自己的工作而被释罪——也就是得到拯救。然而他此刻争辩说，须使每个人都能理会到上帝的恩典(gra-tia)——上帝必定已经赐予所有那些他早已决定要拯救的人的、他们全然不该得到的“救世的恩典”。因此路德得以提出，罪人的唯一宗旨必须是实现自信心(fiducia)，即对上帝的正直性以及因此而出现的依靠上帝仁慈的恩典得救和释罪的可能性产生全然消极的信仰。

一旦路德具备了这种基本的洞察力，他的神学的一切其他的显著特色便逐渐显现出来。首先他终于全面叙述了作为他的有关信仰的中心学说之基础的释罪概念。最先作此全面叙述的是1518至1520年的一些布道词和辩论发言，尤其是在1519年发表的名为《两种正直性》的布道词(萨尔尼瓦拉著作1951年版第9—18、92—95页)。在这本小册子里，路德断然超越了作为根除信徒罪恶的渐进过程的、传统的早期基督教教父的释罪概念。于是他认为这种学说是fides apprehensiva——“一种贪婪的和合适的信仰”的直接后果，这种信仰使得罪人顷刻之间得以将基督的正直性据为己有，以致他“与基督成为一体，具有与基督同样的正直性”(所引著作第298页；参看阿尔特豪斯著作1966年版第230页)。结果是他十分强调这样一个概念：信徒的正直性从来不是自己培养的，即从来不是由他本人造就的，更不是应该得到的。他的9  
正直性只能是外来的，即是一种“仅仅靠上帝的恩典，而不是靠我们自身的努力慢慢灌输给我们的外来的正直性”(所引著作第299页)。不论何时信徒都被看做是既正直又有罪的——即既是罪人同时又是被释罪的人。他的罪恶从来不会结束，但是他的信仰保证这些罪恶不再被认为对他不利。

路德继而着手将他对信仰和释罪的这番见解与罪人的生活开始净化的过程联系起来。在1518至1520年的一些布道词中首次清楚地出现了这个更新的主题(克兰茨著作1959年版第41—43页)。于是基督教徒被描绘成同时生活在两个国度——上帝的国度和人间尘世的国度——中的居民。罪人的释罪居于首位,而且释罪“并非一点一点地而是一举”实现的(克兰茨著作1959年版第126页)。正如路德在他的布道词《两种正直性》中所说,以拯救世人为己任的基督“顷刻之间吞没了所有罪恶”(所引著作第298页)。然后在有罪之人一旦具备了信仰之后,便“逐渐开始了”净化的过程(克兰茨著作1959年版第126页)。这种结果成了路德的社会和政治思想的重要特征,同时也成了梅兰希通<sup>①</sup>的有影响的“广教主义”学说的基础:这就是在基督教徒在基督的国度里所能获得的最初的和消极的正义观念与虽非拯救的一部分,却对于尘世万事的适当调节仍然是紧要的、积极的或世俗的正义之间的区别。

路德对上帝拯救人的恩典所具有的中心信念使他得以解决《旧约》所提出的令人痛苦的拯救方法,因为《旧约》提出的一些戒律任何人都难望遵循,而且还威胁要诅咒那些没有遵守这些律条的人。1520年发表的《一个基督徒的自由》首次明确地陈述了他的解决方案,采用的形式是鲜明地对比新旧约传达的旨意——对照上帝的无法执行的命令与他的拯救世人的诺言(所引著作第348页)。据说,《旧约》的宗旨是“教导世人了解自己”,俾使“他得以认识到他没有能力做善事并对他自己的无能感到绝望”——路德本人就曾深感绝望过(所引著作第348页)。这便是“律法的奇妙作用”。相形之下,《新约》的宗旨是使我们确信这样一点:虽然我们无法“通过尽量使律法起作用”而得到拯救,我们可能能够“通过信仰而迅速地和轻而易举地”获得拯救(所引著作第349页)。这是福音的固有作用。因此,麦克多诺所说的这种“律法和福音的辩证法”的言外之意是它全然符合个人对于本人的罪恶和上帝的恩典“既绝望又信仰”的经历。如麦克多诺所补充指出的,由于路德将这两种立

---

① 梅兰希通(1497—1560),德国新教神学家。——译者

场作了对比,我们又回到了“他的基本信念的最核心部分”(麦克多诺著作 1963 年版第 1—3 页)。

这两种学说之间的关系又必然有助于阐明路德的神学的更进一步的显 10 著特色:他关于基督的意义所作的陈述。他认为世人关于上帝拯救人的恩典的知识正是经由基督传达的。因此,完全是通过基督,我们才从律法对我们难以做到的要求中解放出来并且听到我们可能得救的“好消息”。这意味着尽管路德强调冥冥之中的上帝的力量,他的观点就其引导我们仅仅是思考上帝离我们无限遥远这个意义上说来,并无任何神秘之处。路德一向格外费心地将他的神学描述成“磨难的神学”,按照这种神学,基督的献身始终是我们得救的关键。他认为基督是“唯一的传教者”和“唯一的救世主”,它不仅使我们解除了精神负担,不再认为自己在道德上毫无价值,而且它还成了“对上帝的信仰知识的泉源和内容”(西金斯著作 1970 年版第 79、108 页)。

既然已经知道了路德的基督论的这个观点,要是认为路德发现“道德律法的客观启示”全在《十诫》之中,并且认为路德把这条律法看做“只是得到耶稣和使徒们的确认和解释”,那就多少有些使人误解了,而特勒尔奇在他关于路德的社会思想的经典论述中正是这样想的(特勒尔奇著作 1931 年版第 504 页)。这一判断对加尔文当然适用,他始终着重强调《旧约》与道德的直接相关性。然而倘若将这一判断应用于路德,那就似乎模糊了他所认为的基督献身一举所具有的转变作用。路德在远远超出加尔文的程度上认为基督的到来不仅是为了执行上帝的律法,而且是为了依仗基督以救人为己任的品质和爱心,解除律法对信徒的要求。结果是,路德认为,总是十分有必要从福音的角度来理解律法的要求,而不是从律法的角度来理解福音,但是加尔文并无此种见解(沃森著作 1947 年版第 153 页)。

最后,路德所创的“全仗信仰”释罪学说(solfidianism)促使他阐明他对教会的异端观念的两大特点。他首先贬低了教会作为一个实体组织的意义。倘若基督教徒有希望得到拯救的唯一途径是做到自信,那么,关于教会作为在信徒与上帝之间起中介作用的权威的傳統概念就毫无存在余地了(佩利坎著作 1968 年版)。真正的教会成了不过是一个看不见的忠实的联合体,即信徒们以上帝的名义忠实地集结而成的聚会。路德认为这是崇高而简单的观

念,这个观念彻底概括在他的这样一种说法之中:《新约》中一向用以指原始  
11 教会的希腊语“教会”(ecclesia)一词应该干脆翻译成“社区”(Gemeinde)或  
“聚会”(狄更斯著作 1974 年版第 67 页)。然而,尽管他保证说“一个七岁的  
孩子也懂得什么是教会”,他那显然简单化的学说却被广泛地误解了,尤其是  
被那些认为他的意思是说他希望“像柏拉图建立一个根本不存在的城市一样  
建立一个根本不存在的教会”的人广泛误解了。<sup>①</sup>在他的较为成熟的神学著作  
中,他力图用下述补充来消除这种误解,说虽然教会仅是同信仰的人的教  
派,它也是一个其成员一律平等的团体,因此需要在世界上得以有形地体现  
(沃森著作 1947 年版第 169—170 页;克兰茨著作 1959 年版第 126—131 页)。  
1539 年首次发表的他的论文《论宗教会议和教会》甚至有影响地罗列了“标  
志”或迹象,这些“标志”或迹象被认为对区别真正的“一群神圣的基督教徒”  
的团聚与只不过是—群教皇的歌功颂德者或“唯信仰论的魔鬼”是必要的,所  
谓“唯信仰论的魔鬼”,路德是指再洗礼派,这些人可能自称接受过神的荣光  
(所引著作第 150 页)。然而,虽然路德在后期作此让步,他仍然坚持说真正  
的教会除了在信仰坚定的会友的心目中之外根本不存在。他的中心信念始  
终是:教会只能是与“照神的旨意生活的神的万民”(Gottes Volk)相等的(博  
恩卡姆著作 1958 年版第 148 页)。

路德关于教会的观念的另一显著特色是:他一方面强调教会的概念无非  
是忠实的信徒们的聚会,同时又竭力贬低教士身份的独立的、神圣的性质。  
结果是出现了“全体信徒无不是教士”的学说(鲁普著作 1953 年版第 315—  
316 页)。路德在 1520 年发表的“致德意志民族的基督教贵族”的著名《进言  
书》中最充分地详细阐述了这个观念及其社会含义。路德论证说,倘若教会  
只不过是“照神的旨意生活的神的万民”,那么再要声称“教皇、主教、教士和  
修道士应被称做精神等级,而王公大臣、达官贵人、工匠农夫则应被称做世俗  
等级”,就必然是“欺骗和伪善之举”了(所引著作第 127 页)。路德希望废除  
这种错误的二分法,并坚持说“所有基督教徒其实都属于精神等级”,因为他

---

① 关于这些参考资料,关于路德对这些误解的反应的记载,见施皮茨著作 1953 年版,尤其是第 122 页以下。

们之所以归属于这个等级并非由于他们在社会中的作用和地位,而单纯是由于他们具有同等的信仰能力,从而使他们同等地能够成为“重视精神的基督教徒”(所引著作第 127 页)。他有效利用这一论据作为提出以下主张的部分理由:所有信徒,不仅仅是教士等级,都有同等的职责和能力来帮助他们的教友,并为他们的教友的精神福利承担责任。但是他主要关注之事显然是重申他对每一个信仰坚定的个人在没有中介的情况下与神相通的能力所持有的信念。结果是他的整个教会学如同他的神学作为一个整体一样,不断使我们反复看到基督教徒个人这个中心人物以及他对于神拯救世人这个恩典的 12 信仰。

## 政治含义

路德的神学具有两项十分重要的政治含义,这两者大体上说明了他的社会和政治思想的显著的和有影响的特点。首先,他明确表示他驳斥这样一个概念:教会拥有管辖权,因而有权力控制和管理基督教徒的生活。当然,路德主要指责的正是滥用这些所谓权限的举动,尤其是花钱买赦免的做法,而后者正是他在《九十五条论纲》中猛烈攻击的目标。花钱买赦免一举是乔叟著作中早已嘲讽过的由来已久的丑闻,早在 1343 年教皇训谕《唯一圣子》便为此举提供了神学的根据。<sup>①</sup>这道训谕宣称,基督在献身时表现的功德比拯救全人类所需的功德甚至还要伟大。这道训谕继续宣称,教会有权让那些忏悔他们的罪恶的人花钱买赦免(即免除赎罪的苦行),从而施舍基督的额外的功德。教皇西斯都四世在 1476 年危险地发挥了这一学说,因为他声称,炼狱中的灵魂亦能为了他们的利益通过买赦免而得到帮助。从这个学说再往前迈一小步就是路德在他那《九十五条论纲》的第二十一条中所列举的这样一种普遍信念:只需直接付现款买赦免,人们就可能最终减少死后所受的痛苦(所引著作第 127 页)。这一套说法为何特别容易引起路德的反对,理亦明矣。

---

① 我在下文所引有关花钱买赦免的详细资料引自格林著作 1964 年版第 113—114、119—120 页。

在路德看来,对花钱买赦免一举的有效性的信念只不过是把他作为一个神学家开始认为是完全错误的这样一种一般性理论的最恶劣的曲解:教会有可能使一个有罪之人能够通过教会的权力和神圣性质得到拯救。如我们在前文所见,路德已经得出结论认为,倘若一个有罪之人做到了自信,那么没有教会他也会得救;倘若他做不到,那么教会也丝毫不可能帮助他。因此,教廷所持花钱便能免除罪恶的报应一说在路德看来无非是教会企图贬低这种种至为重要的真理的举动之中最荒诞不经者。在致基督教贵族的《进言书》中占大部分篇幅的、对教廷及其代理人的攻击中,路德强烈地强调了这一点。“因为  
13 付了钱,他们便使邪恶变成正直,便取消了誓言、誓约和协议,从而破坏和教导我们破坏我们所保证的信仰和忠诚。他们断言教皇有权力这样做。其实是魔鬼要他们这样说的。他们向我们兜售如此邪恶的学说,并为此收受钱财,以致他们教我们犯罪恶和引导我们走向地狱”(所引著作第 193 页)。

然而,路德对教会所进行的攻击的真正重点与其说是教会滥用权力,不如说是在于教会自称有权在基督教社会中拥有任何这种权力。这首先促使他否定教会中一切以这样一种假定为基础的机构:教士乃是具有特殊管辖权和特权的单独的等级。这种攻击完全来自于他对真正的教会的精神性质的信念,尤其来自于《进言书》所说的一种理论:“受洗礼之后我们都成了神圣化的教士”(所引著作第 127 页)。此种理论的一个结果是全然摒弃教会法。路德在《进言书》中坚持说,“天主教徒”意欲维持这种单独的法律体系的唯一理由是使“他们能够任意行恶”而不受惩处(所引著作第 131 页),因为这个体系“使他们不受世俗的基督教权力管辖”。因此他在结语中提出的建议之一是:“倘若彻底废除教会法,那将是一件好事”,因为“此法的大部分散发的无非是贪婪和高傲的气息”,而且由于教皇对于此法的内容拥有绝对的解释权,对此法再进行任何认真的研究“就无非是浪费时间和一出闹剧了”(所引著作第 202 页)。在《进言书》发表之后不出六个月,路德将他自己的意见付诸了行动。他于 1520 年 12 月在维滕堡主持了一次焚书行动,不仅焚烧了宣布将他逐出教会的教皇的诏书(*Exsurge Domine*),而且还将裁决令(*Decretals*)连同宗教学家的评注付之一炬(法伊夫著作 1957 年版第 581 页)。他的这种否定有关单独的教士阶层的概念的冲动还促使他攻击托钵僧团并摒弃有关修

道院生活方式的整个理想。他在《进言书》中首次提出了这个主题,他在此书中要求说,“今后不应再容许建立托钵僧修院”,而且一切现有男女修道院的管理方式应该“一如最初使徒时代的管理方式”(所引著作第 172—174 页)。但是他的主要攻击出现在 1521 年发表的一篇名为《马丁·路德对修道院禁欲生活的意见》的主要论著之中。书中指责修道院生活既侵犯了“福音传播的自由”和赋予劳作以不得当的价值两个方面,认为这两者有悖于“基督教的信仰”(所引著作第 295—296 页)。此书结尾时为“修道院禁欲生活违背了常识和理智”这样一种笼统的说法作了辩护,但在此过程中路德嘲笑了修道士必须过独身生活的理想并力主教士应该结婚(所引著作第 337 页)。

14

路德对教会的地位和权力所持的反对态度还促使他否定教会当局自称有权对世俗事务行使管辖权的一切主张。有时候人们因此就说,上述反对态度使他卷入了维护“有别于教会的国家的独立管辖权”(韦林著作 1910 年版第 80 页)。然而,他对教会所持的主要信念却是这样的:既然教会不过是信徒们的团体,要说它具有完全独立的管辖权就不适当了。诚然,他的论点在这一方面容易为人误解,因为他继续谈到神借以对世界进行彻底统治的两个王国。基督教徒据说是这两种“统治”的臣民,而且路德在谈到精神王国的政府时甚至称之为“神的右手的政府”(卡吉尔·汤普森著作 1969 年版第 169、177—178 页)。然而,一般说来显而易见的是:他在论及精神王国的统治时心目中指的是纯内在形式的政府,“一个灵魂的政府”,与世俗万事毫无干系,而且是全然致力于帮助信徒得到拯救的。只要考虑一下 1523 年发表的重要论著《论世俗权力:在多大程度上应该对之臣服》——这也是反映路德的社会和政治思想的至关重要的资料之一——便能轻而易举地证实这种解释。他以有坚定信仰的宗教上的罪人的直接罪与日后灵魂净化这两者之间的区别作为他的论述基础(所引著作第 89 页)。他同意这样一个观点:所有基督教徒都同时生活在两个王国之中,即基督的王国和世俗的王国。然后他进而将前者与教会等同起来,将后者与世俗权力的领域等同起来。因此教会被认为全然由基督统治,它的权力全然是精神的,因为顾名思义,真正的基督教徒没有必要受强制。他还声称世俗权力的领域在同等的程度上也是神规定的,但是被看做全然独立的,因为神授予世俗统治者以宝剑全然是为了保证有罪的

人之中民间的和平得以维持(所引著作第 91 页)。因此,顾名思义,一切强制权力都被看做世俗权力,而教皇和主教的权力则据说“只不过是福音的谆谆教导”组成的,因此根本不是世俗意义上的“权限和权力问题”(所引著作第 117 页)。由此得出的结论是:教皇或教会靠他们的职位来行使任何世俗管辖权,那必然是篡夺世俗当局的权利。

路德的神学前提使他不仅必然要攻击教会的管辖权力,而且要相应地维  
15 护世俗当局,从而填补前者造成的权力真空。他首先支持对世俗当局的权力无限扩大。倘若说教会无非是信徒的团体,那就可以得出结论说,世俗当局必然拥有可以行使包括管制教会的权力在内的一切强制权力的唯一权力。当然,路德这一主张并不冲击真正的教会,因为真正的教会据有纯精神领域,不过这一主张肯定使有形的教会置于信神的君主控制之下。这并不意味着国王成为祭司,也不意味着他被授予任何权力来就宗教的内容发布宣言。他的职责只不过是促进宣扬福音的工作并维护真正的信仰。但是这确实意味着路德准备拟定一种独立的全国性的教会体系,在这个体系中君主被授予权力来任命和罢免(教会)官员,而且控制和处理教会财产。他在《进言书》一开始便特别强调了这一点,他断言“既然世俗权力乃是神的授予,以惩处邪恶者和保护行善者,就应该可以随意在整个基督教世界行使其职责,既不受限制,也不管对象是教皇、主教、教士、修女还是任何其他人”(所引著作第 130 页)。对于路德说来,这意味着在整个中世纪王权与教权的倡导者一直进行的可怕的神学论战突然宣告结束。认为教皇和皇帝具有平行的和绝对的权力的概念消失了,而教会的独立管辖权应被移交给世俗当局。如菲吉斯所说,路德消灭了“两把剑的暗喻;从今以后只应有一把由一位拥有正确的智囊并且信神的君主来挥舞的剑”(菲吉斯著作 1960 年版第 84 页)。

当路德开始考虑世俗当局可能合法地声称有权行使的权力的基础时,他是在致力于为世俗当局进行甚至更为激进的辩护。他强调指出,世俗当局所制定的一切条例法规必须被看做神的意志的直接表现和神的直接赐予。这就使得艾伦所持的路德从不涉猎“任何造化问题或权力的来源问题”的说法听来很古怪(艾伦著作 1957 年版第 18 页)。路德在承认一切政治权力无不自神时,态度简直再明确不过。他认为经常反复浮现在他心头的并且被他

看做整个《圣经》中有关政治义务这个主题的最重要章节的经文,是圣保罗的训谕(见《罗马书》第13章一开头的文字):在上有权柄的,人人当顺服他,并将掌权的看做神所任命的。路德的影响有助于使这一段引证最多的全部经文成为有关整个宗教改革时代政治生活的基础,并为他在《论世俗权力》的小册子中所持的整个论据提供了基础。他首先要求“我们必须为民法提供 16 完好的基础”,而他开宗明义的论点是,这必须首先求之于圣保罗的命令:“在上有权柄的,人人当顺服他,因为没有权柄不是出于神的”(所引著作第85页)。

这种信仰又必然将路德关于君主权柄的讨论引向两个不同的方向。他首先强调指出,君主有责任以虔诚的方式使用神赋予的权柄,尤其是有责任“为真理而治天下”。关于这个课题的主要阐述见于《论世俗权力》的最后部分。君主“必须确实地献身于”他的臣民。他必须不仅是在他们之中培养和扶植真正的宗教信仰,而且“保护和维持他们的和平和富足的生活”,并“致力于满足他的臣民的需要,将他们的需要视若自己的需要”(所引著作第120页)。他永远不要超越他的权力范围,尤其必须避免以武力命令或迫使任何人接受这种或那种信仰的任何举措,因为永远不能说对于这样一个“神秘的、精神的和隐匿的问题”的控制属于他的权限范围(所引著作第107—108页)。他的主要责任只不过是“实现表面的和平”,“防止罪恶行为”,并且总的说来保证“世间万物”过得去地和神圣地“得到安排和治理”(所引著作第92、110页)。

其实,路德并不相信他那个时代的君主和贵族所受的教育足以使他们充分意识到他们的职责。如他在致贵族《进言书》的末尾所坚决指出的,他们之中很少有人意识到“位尊者责任之重大”(所引著作第215页)。在《进言书》中,他指责大学中所提供的训练,指出大学中信神的学生受到了“愚昧和不信教的导师亚里士多德”的虚妄的道德和政治原则的影响(所引著作第200页)。在其论著《论世俗权力》中,他十分鄙夷关于贵族和君主行为的时兴的人文主义理想,他嘲笑一切“君主的娱乐——跳舞、狩猎、赛马、赌博以及诸如此类的世俗的欢乐”(所引著作第120页)。以上种种有害的影响造成的后果是“明君成了珍禽”(所引著作第113页)。路德一再强调指出,实际上政治社