

人文社科新著丛书

# 伊拉斯谟与路德的 宗教改革思想 比较研究

刘友古 著



上海人民出版社

人文社科新著丛书

# 伊拉斯谟与路德的 宗教改革思想 比较研究

刘友古 著



上海人民出版社

**图书在版编目 ( C I P ) 数据**

伊拉斯谟与路德的宗教改革思想比较研究/刘友古著.  
上海:上海人民出版社,2009  
(人文社科新著丛书)  
ISBN 978 -7 -208 -08855 -9

I. 伊... II. 刘... III. ①伊拉斯谟, E. (1466 ~ 1536) - 宗教-思想-研究②马丁·路德(1483 ~ 1546) - 宗教-思想-研究 IV. B503.914 B979.951.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 166782 号

责任编辑 郭立群  
封面装帧 王小阳

· 人文社科新著丛书 ·

**伊拉斯谟与路德的宗教改革思想比较研究**

刘友古 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华业装璜印刷厂有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 14.25 插页 5 字数 350,000

2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978 -7 -208 -08855 -9/B · 780

定价 42.00 元

伊拉斯谟与路德的  
宗教改革思想  
比较研究

## 出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新著》丛书，意在给学术专著的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化为高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的著作，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。古人云，“积微成大，陟遐自迩”，我们相信，假以时日，这套丛书中一定会出现若干部对学术有重大贡献的不朽名作，这是我和作者的共同期待。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

上海大学“211工程”第三期项目“转型期中国民间的文化生态”项目成果  
本书由上海大学社会科学学院学术出版基金资助

# 目 录

引言： 基督教在16世纪沉思 .....	1
<b>第一章 宗教改革思想研究评述 .....</b>	<b>23</b>
第一节 从宗派主义到普世主义 .....	23
第二节 从浪漫主义到历史主义 .....	29
第三节 从历史社会学到历史心理学 .....	33
第四节 从神学到哲学 .....	42
<b>第二章 人文主义和宗教改革 .....</b>	<b>50</b>
第一节 人文主义概念 .....	50
第二节 宗教改革概念 .....	64
<b>第三章 中世纪晚期宗教思想概述 .....</b>	<b>93</b>
第一节 经院主义、神秘主义、修道主义 .....	93
第二节 新兴思想的出现：文艺复兴运动 .....	117
第三节 中世纪晚期宗教思想危机 .....	128
<b>第四章 伊拉斯谟与基督哲学 .....</b>	<b>139</b>
第一节 一位宗教改革者 .....	139
第二节 基督哲学 .....	155

<b>第五章 马丁·路德与神之圣言</b> .....	174
第一节 一位“宗教人” .....	174
第二节 神之圣言 .....	198
<b>第六章 比较主题一：罪与救赎</b> .....	222
第一节 中世纪关于罪与救赎的思想 .....	222
第二节 伊拉斯谟论罪与救赎：虔诚理论 .....	247
第三节 路德论罪与救赎：因信称义 .....	259
第四节 罪与救赎如何相关呢？ .....	274
<b>第七章 比较主题二：理性与信仰</b> .....	294
第一节 中世纪关于理性与信仰的思想 .....	294
第二节 伊拉斯谟论理性与信仰 .....	322
第三节 路德论理性与信仰 .....	333
第四节 理性与信仰能调和吗？ .....	348
<b>第八章 比较主题三：自由意志及必然性</b> .....	357
第一节 中世纪关于自由意志及必然性的思想 .....	357
第二节 伊拉斯谟论自由意志及必然性 .....	389
第三节 路德论自由意志及必然性 .....	401
第四节 自由与必然相对立吗？ .....	416
<b>第九章 两种宗教改革思想（代结语）</b> .....	424
<b>参考文献</b> .....	437



## 引言：

# 基督教在 16 世纪沉思

在人类历史时间的分布图上，16 世纪欧洲思想与历史确实让人着迷，特别是宗教改革运动。这是一段现代人要去寻求的历史故事，充满了传奇，也充满了感叹，更是充满了和平与战争交错的号声，并在人类思想中展现了其思想本身的丰富性和实践性。谁又能够否认马克思说过的话呢？“新教即使没有正确解决问题，毕竟正确地提出了问题”。<sup>①</sup>那它向人们提出什么问题呢？或许，在马克思自己看来，这是社会革命问题。但是，在加尔文（John Calvin, 1509—1564）、卫斯理（John Wesley, 1703—1791）、基尔凯郭尔（Søren A. Kierkegaard, 1813—1855）、卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）、保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）等人看来，这是神与人的关系问题；在启蒙思想家、德国古典哲学家一直到海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）、伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900—2002）等现代哲学家的视野中，这是自由与真理的观念问题；在马克斯·韦伯（Max Weber, 1864—1920）、托尼（R. H. Tawney, 1880—1962）、恩斯特·特洛尔奇（Ernst Troeltsch, 1865—1923）、利查·尼布尔（H. Richard Niebuhr, 1894—1962）等人看来，这是资本主义观念最

---

<sup>①</sup> 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 10 页。

初萌芽问题，并关于现代性文化发生问题。那么，在我们这些身处其历史境遇外的观看者中，这又是什么问题呢？难道这只是历史叙述的故事么？或是基督教教会史的描述么？当然，在自我封闭的思想体系或封建性地域割据的社会体制中，这种追问显得毫无意义，因为问题似乎不属于存在者当下所有。可是，哪个人又能停住历史来往的脚步呢？让某个时代永远驻足于“鸡犬不相闻”的小国寡民时代呢？既然不能，那就没有办法能将人类历史永远划归于某部分人，也就没有办法将人类思想局限于某个地方。因为人们将会发现，整个人类仿佛在了为了某种旨意而不停地表达自己意愿，或者说在为了某种真理而不时地显现自己风采，从遥远的过去到遥远的将来，从一个地极到另一个地极。因此，历史总是世界性历史。无须辩解，当今世界越来越瞬息万变，却又联成一体，每个角落都要同时彼此接受彼此所发生的事，不仅是现今之事，而且是未来之事，更是过去之事，都像一块磨石套在人们颈项上，催逼人们思想。这样，人们就不得不接受一个时代又一个时代的伟大转变，不得不寻找人类历史运动的一切根源，以满足人们思想的好奇心，哪怕全然归于无用。

自梅兰希顿（Philipp Melancthon, 1497—1560）在马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）的葬礼上，将基督教教会的发展史划分为五个阶段以来，他就认为，16世纪路德教导的福音是当时基督教发展的第五个阶段。<sup>①</sup>这种论调就开始把宗教改革运动看作一种历史时期的概念，而为后来西方学者进一步确认这种时代概念提供了思想的想象力。早在17世纪，大多数历史学家，为了区别中世纪时代，就提出“现代”（modern）这个具有时代性的概念，并把14世纪以来

---

<sup>①</sup> See Lewis W. Spitz, *The Reformation: Education and History*, Variorum, 1997, pp. 16—17.

文艺复兴和 16 世纪宗教改革运动都确认为现代性（modernity）开始的两个孪生资源。然后在 18 世纪，历史学家就正式把宗教改革运动看作一个时代概念，即一个具有全欧洲性影响及其社会作用的宗教运动。然而到了 19 世纪，当民族解放战争以及民族主义思潮兴起时，宗教改革运动就只看作属于德国、法国、英国等各国民族主义运动的一部分。但是，随着 19 世纪历史主义和社会学研究的兴起，学者们又重新确定宗教改革运动作为时代概念的普遍性意义，并扩大其历史内涵，而不局限于宗教和教会的思想框架内，乃延伸到整个欧洲的政治、经济和文化等各个领域，甚至在整个世界范围内进行延伸，并以此深入地研究其思想及其形成的社会背景。一般的，人们都认定它为现代社会的开端。

当今时代，人们热衷于一种所谓后—现代社会（postmodern society）的精神对话，欣喜若狂地宣讲“后现代性”（post-modernity），甚至将一些无法让人明白的文字游戏或自以为具有反讽意义的“后—行为”、“后—观念”或“后—主义”，也借机贴在人们的生活世界中，让人们感触到传统的逼迫。这种“后”运动似乎要向人们表明，现今是个新时代，展现一种超越现代社会的精神面貌：解构的、反讽的、反中心论的、反本质主义的。其实，当人们一旦这样思想时，这无不就表明“现代性”思想意识，即一种社会进步主义观念。正如在文艺复兴运动、人文学运动、宗教改革运动中，人们都追求一些新型学习方式、新式语言、新奇观念以及新颖思维方式，以此转换当时占社会主导地位的思想文化观念一样，譬如，用人文学理念取代经院哲学、用美德理念取代宗教敬虔、用恢复古典主义的学习方式取代当时经院主义的学习方式等等，以求解决当时的社会问题、宗教问题、存在问题、理性问题、自由问题等等。由此看来，后—现代主义从根本意义

上还是镶嵌于现代性之中。那为何又憎恨现代主义呢？若说后—现代性是一种从现代性中发展出来、仍有现代进步主义观念的话，那为何又大肆地吹擂后—现代社会的断裂性呢？难道要重温 14 世纪人文主义者那种放荡不羁的文化及其生活体验吗？不管是大名鼎鼎的后现代主义的法国流派，还是英美的后哲学文化、后工业文明，他们反对的逻各斯中心主义，从根本意义上说，还依然是希腊哲学与希伯来宗教结婚的产儿。

若说这个产儿生于笛卡尔时代，那么这个产儿就孕于文艺复兴、人文主义、宗教改革这三个运动融合时期。若说后现代主义者看出这个产儿原是混蛋，那么反逻各斯中心主义也不是从这个混蛋中生出来的吗？况且，怀孕者曾在 16 世纪借用伊拉斯谟（Desiderius Erasmus, 1469/1466—1536）之口忍气吞声地诉说：我这样怀孕完全为了我们能更虔诚地生活幸福；让无知者明白，当知识为这种虔诚生活服务时，它才有意义；愿人们凡事祈求和平，愿神爱融化信仰和理性的鸿沟。<sup>①</sup>这种和平主义的思想诉求，不知道这位现代主义之审视者是否听到？若兼听了，他就会明白，哲学的终结、历史的终结以及其他终结都只不过是终结者自身的终结。这是因为一切还照常生活，一切还照常运行。若兼听了，他就会明白，所谓后—现代性乃是现代性事业的继续，而不是中断。后—现代社会并不是一种反现代社会，而是一种沿着现代社会走下去的社会。因此，从实质上看，这种后—现代主义只不过是同个椭圆中的另一个中心点，仍然维系着现代社会这个椭圆运动的规律。倒是从一种问题视域来解读当今思想的发展，更有可能让人明白，一种“后现代的”东西无非是对同一现代性思想主题的

---

① See Erasmus, *The Complaint of Peace*, in *The Essential Erasmus*, John P. Dolan eds., a Mentor-Omega Book, published by the New American Library, 1964, p. 179.

不同提问，从而构成一种新的问题视域的不同解答方式。

这正如现今美国神学家特雷西（James D. Tracy, 1939—）在《伊拉斯谟属于后现代主义者》（*Erasmus among the postmodernists*）一文中指出，解构主义者在根本上是怀疑文本意义的透明性，更多怀疑模糊性文本之作者的解释，而这正是伊拉斯谟所做的；解构主义者认为，任何把阶层或阶级的冲突论作为实在性基础来进行不同价值调和的计划都是有害的，而这正是伊拉斯谟的观点。<sup>①</sup>或许，正是这种思想才促使伊拉斯谟在16世纪西方思想大分裂时仍然坚持一种人类乐观主义精神，为后来人文主义事业提供了进步主义的历史学基础。当然，我们没有必要将伊拉斯谟提到当今后现代主义者的位置上，但是，这至少能让人们觉察到，当今要谈论“后”主义，就应当首先弄清“后”是如何在“前”中生发出来，又如何与之相遇。若这种认识可取，那就要向人们提出，去理解历史吧，而后才能懂得所谓“后”主义的完全意义。这样，伊拉斯谟时代就该值得当今人们去理解。

德裔思想家艾伯林（Gerhard Ebeling, 1912—2001）曾说，当今有教养的人群中，对路德无知是羞愧的。<sup>②</sup>这是不是又给当代人一声棒喝呢？其实，路德并没有伊拉斯谟那样悲惨不幸而遭受到历史思想的冷落。因其名建立的宗教团契或教会无不在为路德的身份进行辩护，不过，这种辩护声音似乎走向了反面，因为当今时代并不属于路德。因此可以说，艾伯林说这句话的含义并不是指向路德会或信奉路

① James D. Tracy, *Erasmus among the Postmodernists*, in *Erasmus' Vision of the Church*, vol. 33, Hilmar M. Pabel eds., Michigan: 16<sup>th</sup> century journal publisher, Inc. 1995, p. 39.

② Gerhard Ebeling, *Luther: an Introduction to His Thought*, Philadelphia: Fortress press 1970, p. 20.

德教义的各种团体，乃指向整个人类思想的处境，换句话说，路德做过的看起来只属于某一部分人，但路德思想却属于整个人类社会所有。因此，人们就不得不要对它做出解释、理解，否则就会成为整个人类社会的无知。当然，这并不是因为他做出轰轰烈烈的事业，而是因为其思想在人类精神发展过程中具有某种符合历史本身发展的自由向度。然而，这种自由就给历史本身带来了一种解放，而这种解放反过来又成为人类追求自由的象征。

虽然自由只有一个，但因每个时代获取自由分量多少就形成各种不同类型的自由观。这就产生了斯宾诺莎所说的，自由是对必然的认识；让-萨特所说的，人注定是自由的，他人是地狱。笔者认为，关于自由的解释正是理解伊拉斯谟主义与路德主义之间相区别的关键所在。正如天主教学者麦克索雷（Harry J. McSorley）以普世主义眼光来研究路德的自由观，并取用自由概念的三种向度：天然自由（natural freedom）、环境自由（circumstantial freedom）、获得自由（acquired freedom），来消解路德与伊拉斯谟关于自由意志论战的冲突性及其与经院主义关于自由思想的误会。<sup>①</sup>当然，这是一种和平宽容的研究态度。但是，作者还是无法掩饰其为天主教思想进行辩护的合理性。尽管如此，这种和平宽容的研究态度自 20 世纪以来就相应地从学者中确定了起来，并以一种普世主义（Ecumenicalism）的形式不断地获得发展，其中包括从 1965 年罗马天主教教会（the Roman Catholic Church）<sup>②</sup>

---

① Harry J. McSorley, C. S. P., *Luther: Right or Wrong? an Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, the Bondage of the Will*, New York: Newman press, 1969, pp. 25—29. 作者是一名天主教徒。

② 在此著作中，“罗马天主教”这个术语主要指 1545—1563 年特伦托大公会议之后的 Catholic Church，因此，在此之前的 Catholic Church 称为“罗马教会”，而在 529 年之前的 Catholic Church 就称为“大公教会”。

的梵蒂冈第二次大公会（Second Vatican Council）确定圣经无上权威，<sup>①</sup>到 1999 年 10 月在奥格斯堡（Augsburg），路德宗世界联合会（the Lutheran World Federation）与罗马天主教教会共同发表《称义教义的联合声明》，为路德宗与罗马天主教的不同教义找出尽量相容的解释。<sup>②</sup>这种迹象难道在预示基督教精神王国的和平来临了吗？若是这样，那么，深刻地反思 16 世纪宗教改革思想的演变历程就应该是一种应时而来的工作，或许，只有从这种历史反思中才可以让人们更有希望地看到实行普世主义的可能性。因此说，路德主义并没有过时，仍是当今人们所应要理解的思想。

自古以来，宗教的改革就是欧洲思想运动的一部分，然而在 16 世纪却集中地变成一种时代问题，迫切地需要人们对这种问题做出回应。在做出这种历史回应的过程中，历史不但要创造出系列事件和一大批人物，而且要创造出各种各样的精神运动及各种各样的思想模式，来切合这种时代的需要。因此，16 世纪欧洲，基督教作为一种时代思想就出现冲突，并产生了极大分化，由此就塑造出 16 世纪欧洲社会的方方面面。但是，当历史回顾到这个时代时，人们就会发现，这个时代的思想演变其实充满了许许多多的偶然性。这似乎要告诉人们：历史本身的秘密并不存于人类自己手里。

每个时代都有其自身的特征：语言表达方式、思维方式、问题领域，以及由其生活磨炼出来的情感方式。特别在一种激荡不安的时代，一切可能出现的现象都会尽可能地出现，并凭其能力大小以谋求

---

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，台湾：天主教团秘书处，1975 年版，第 123 页。

② See *Joint Declaration on the Doctrine of Justification; the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church*, William B. Eerdmans publishing company, 2000, pp. 9—11.

一种影响历史进程的生命力。无可否认，16世纪就是这样一种时代，每个人都在寻找思想的自我表达。正如16世纪著名的人文主义者胡腾（Ulric von Hutten, 1488—1523）所欢呼：哦，时代，哦，文学，这是一个愉快的生活。正如伊拉斯谟所说，永恒之神啊，多么好的时代，我正见到你的来临，我心愿能再年轻一次。<sup>①</sup>也正如路德所说，我们正在迎接新时代的黎明。<sup>②</sup>

伊拉斯谟和路德，这两个相差约为十七岁的人，先后不同地登上16世纪欧洲社会思想的宝座，并成为那个黄金时代的精神导师。但是，在面对同个时代问题时，他们却做出各自不同方式的回答，并经历一段长时间的磨合和相互规劝之后，他们还是分道扬镳了，因此就成为那个时代思想的分水岭，从而让人们梦想的黄金时代进入一场又一场战争之中。当全欧洲人认同的宗教改革运动转变成宗派斗争时，抱有乐观主义精神的人就开始饱尝悲观主义的残羹冷炙。从此，伊拉斯谟主义就成为“一个古老的遗梦”，<sup>③</sup>萦绕在欧洲人的夜空，直到如今也让人追忆不止；而路德主义就站“在神与魔鬼之间”，<sup>④</sup>将一切试诱呈现于欧洲人面前，一直呈现到当今时代。

将伊拉斯谟与路德放在一起进行思想性的比较考察，这是一件很有趣的事。有趣并不在于他们相互争论什么，而在于他们要构建什

---

① See H. A. Enno van Gelder, *The Two Reformations in the 16<sup>th</sup> Century; a Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, Martinus Nijhoff/the Hague, 1964, p. 225. 胡腾是一名骑士，却热爱人文主义者思想，反对蒙昧主义，他曾拥护过罗西林（Johann Reuchlin）、伊拉斯谟、路德等人的思想。

② See Lewis W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*, vol. 2, St. Louis: Concordia publishing house, 1971, p. 301.

③ S. 茨威格：《一个古老的遗梦——伊拉斯谟传》，姜瑞璋等译，辽宁教育出版社1998年版。

④ Meiko A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, Berlin: Yale university, 1989.



么。有趣并不在于谁征服谁，而在于两种不同心智的彼此相知，却又彼此清高而分离，由此上演重重的社会悲剧。或许，历史开了他们的玩笑，将他们放在同一个时代，并要他们解答同一个成为时代思想主题的宗教问题，谁又清楚自己的答案正好满足于历史本身——这位神秘之客的提问呢？谁又知道他人的答案不是这个问题的解答呢？在这场历史的会议上，谁是主席呢？为此，争论不就有冲突，冲突不就有退却？然而，退却的就要更加掩蔽历史真谛，将历史的沧桑留给后人品尝。正如俄国思想家别尔嘉耶夫（Nikolai A. Berdyaev, 1874—1948）所说，“历史应当生成并完成于绝对者深处，即存在的深处，与之在最核心交汇的是精神生活和精神体验”<sup>①</sup>。这种精神体验是不是只有在历史冲突中才能完成绝对者自己心愿的过程呢？若不是，那为什么和平主义（Pacifism）的旗帜总要被砍倒呢？若是，那为什么人们在历史过程中，不管胜利者还是失败者，都会厌倦历史冲突呢？因此，当我们带上这种追回来考察这对时代人物的思想时，不免为他们各自的雄心壮志，抹上一把英雄泪。

即使过去的事件只是铸造一座时空形体的雕塑，但这座雕塑也不能限定观看者的观看方向或自由评论，或许更好地说，不能限定那使雕塑成为雕塑之存在者的自由精神。尽管我们的时代远离了他们，但我们具有的心智仍然不能没有他们心智所追求的精神自身，因为精神自身历来就是按照同一方向运动，况且，他们也曾按照我们现有的样子进行生活，并通过其生活留下精神自身运动的痕迹。因此，哪怕一切生活方式都已千差万别了，但这都不能影响我们对生活本身的精神追溯。然而，当生活成为一种精神追溯时，生活就不只属于某种当下在场的东西或某种形式，而要属于一种无限时空推移中表现其生活意

---

<sup>①</sup> 别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社 2002 年版，第 35 页。