

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 [Shorter Version]

陳佐人

美國西雅圖大學神學與宗教研究系副教授

「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」卻是中世紀所獨有。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份，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。[\[注1\]](#)

中世紀便是此種平常與超常組構之儀節世界。因著過去三十年來在英美歷史界與神學界之研究成果[\[注2\]](#)，呈現了一個由主教、貴族、武士、詩人、教父、神甫、修道士、神秘主義者、改革家與活生生信眾(與及天使、仙子、魔鬼、魂魄、精靈、怪獸)，所組成之西方中世紀之基督教世界。此世界之圖象非但不是封建、老套、沉寂、迂腐與僵化，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足陳之暗淡時代，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，仍然無法還歷史之清明，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之分割與詮釋，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，另一方面是幾乎沒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，只供人憑吊，嘆息唏噓不已。

I. 路易斯之中古文學史觀察 (*Shortened in some portions. Deleted block quotations*)

當代劍橋大學中世紀文學教授路易斯(C.S. Lewis, 1898-1963)，透過其對中古之英倫文學史之巡察，便提出要消解此種過份對立之觀點。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與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，那肯定地十六世紀，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。但如果我們賦予其舊的意義，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。【注3】

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摩爾(Thomas Moore, 1478-1535)與丁道爾(William Tyndale, 1492-1536)。摩爾之《烏托邦》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)【注4】，卻終身持守天主教。丁道爾追隨新教改革(還遠道與路德會面)，他雖以翻譯聖經而留名，卻被路易斯稱為當代最佳之散文作家。【注5】但他們二人卻有更多之相同點：二人均反對亨利八世之廢婚，二人均擁護新思維，均無畏以身殉道：摩爾因反抗亨利八世之改革而走上斷頭臺(並且還拒絕之前用酒來減痛)。丁道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」。【注6】

路易斯追溯「清教徒」一詞最早出現於1567年【注7】。一般史書均慣常將清教徒之歷史源起訂於1559年，時為伊利莎白一世通過《最高權力法》(Supremacy Act)，用意是中和愛德華六世之改革與瑪麗一世(血腥瑪麗，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「伊利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。」【注8】

故此清教徒之「清」，不單是指道德上之清淨，更是指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。若然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。」【注9】

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，那更進一步要厘清之誤解是將清教徒視為今天之異見份子。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」【注10】。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著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，如企圖藉著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」之形像。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，以其中斷了中世紀，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)檢視歷史之資源，一幅完全不同之圖象便呈現開來：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，從但丁至密彌頓，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，相反地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(贖罪卷)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，因此而教人不滿。一個可以結婚之神甫改變了鄉村生活之形態，亦因此而教人不滿。」**[注 11]** 此種禮儀改革不是關乎什麼抽象高深之教義，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。

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，避免以片蓋全。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」亦是一被過份強化之投射，需要經受嚴峻之歷史學、文學史與思想史上之檢查。**[注 12]**。

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史尼新(Jean Seznec)於1940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》**[注 13]**，該書共臚列了108幅插圖，充份顯明了所謂「異教」之神話素材，均遍見於從佛羅倫斯到羅馬之藝術品中，並被大量地基督教化。其中典範之例子是米開朗基羅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，這並非什麼創舉，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)[注 14]，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《要義》中援引荷馬與奧維特(Ovid)[注 15]，亦是當時文人之慣例，並不存在什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》[注 16]，他詳盡地注解了從喬塞(Chaucer)以降之寓言詩傳統，但他在全書中卻完全沒有提及像斐羅(Philo)與俄利根(Origin)等著名採用「寓意」(allegory)釋經之教父，這是因為基督教之聖經注釋一直是自成一外之傳統，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啓示之言，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之傳統之關係，而聖經便是一種自成一體之外之傳統。

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》之中。按照同一原理，我們可以說因著其同為「敘事詩」(epic)之格局，故密彌頓之《失樂園》之直接影響是但丁，甚至是維吉爾，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，如聖伯爾拿或聖波拿文土拉，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[注 17]。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地穩定之傳統，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，同樣地一般基督徒讀者若打開奧古斯丁之《懺悔錄》時，或許他可能需要一點名詞之解釋，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卻是同一的。換言之，基督教之傳統似乎亦是一種具有穩定性之結構。又如即使在1517年後，清教徒仍然秉承一種中世紀式之宗教觀，難怪米勒教授在《清教徒主義與民主》中論及清教徒之教義時，便直接稱之為「中世紀基督教」[注 18]。

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。因著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那裡找到與之相符之儀節 (decorum)?

II. 特洛爾奇之思想史反思

時為1906年，德國歷史學家學會於斯圖加特召開第九屆會議，韋伯(1864-1920)為大會主講，論題為更正教主義與現代世界之興起。但後因事缺席，遂請同為海德堡大學之神學教授特洛爾奇 (Ernst Troeltsch, 1865-1923)代為主講。特氏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氏將一切現代之進步歸因於更正教之改革運動。特氏後為此作出回應，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」。[注 19]

若路易斯是從中世紀研究進展至改教運動，那特洛爾奇便是從啓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、政治性與經濟性」[注 20]。故此特氏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。[注 21]

從現代精神反觀十六世紀之改革運動，特洛爾提出其中心論題：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」[注 22]，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，繼續延續了二世紀，中世紀之真正終結要待十八世紀之啓蒙運動才得以實現。[注 23] 特氏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」[注 24]。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，提出具啓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，芝加哥大學之基爾(B.A. Gerrish)在此書之英譯本序言中指出，特氏並沒有將路德揚棄於中古之世界中。[注 25] 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。黑格爾推崇路德為唯內在性宗教與道德之濫蕩，立欵爾(Ritschl, 又譯里奇爾)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。[注 26]

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，問題是這到底是那一種形態之影響。歸納全書之論點，特氏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。他們分享著共同之問題：人如何得救，但路德卻以唯信(sola fides)來取代教階式之聖禮秩序。**[注 27]**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。**[注 28]**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之天主教之基本訓導，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之民主精神，「嚴格意義之民主是完全外在於加爾文精神」**[注 29]**。最後，路德在與天主教之同一中世紀世界中，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。**[注 30]**故基爾稱改教運動為中世紀之第二春(second blooming)。**[注 31]**

改教運動與現代性之關係錯綜複雜，但明顯地「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道路路的」**[注 32]**。那現代世界何時萌芽？特洛爾奇認為從宗教史、社會倫理史與科學史均清楚顯明「是要直至十七世紀末與十八世紀之偉大掙扎才能完全終止中世紀」**[注 33]**。他更進一步認為啓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- and Neuprottestantismus)**[注 34]**，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。它環繞著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」**[注 35]**。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」**[注 36]**。直至十九世紀啓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啓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。前者是以啓蒙來回溯，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徑庭，特氏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，特氏努力以思想史之方法論來重訪改教運動，嘗試約束過份渲染之歷史立論。但特氏之啓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。特氏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**[注 37]**。十六世紀之改教運動應從嚴格之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。[注 38] 另一方面，路易斯亦經常自謙為文學史家，無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。

III. 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 (*Deleted books on Luther life*)

英語學界之經典路德傳為耶魯大學羅倫培登之《這是我的立場》(Here I Stand: A Life of Martin Luther) [注 39]。這本出版了五十年之名著是英文原著，特別是因著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份量與突破性之著作皆為移譯之著作，英語原作可說是乏善足陳，由此更可見培登之典範性地位。以本文題旨關乎改教運動與現代性(或中古性)之角度來回顧此書，仍可見其一些優點。培登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。事實上培登在全書之著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巴馬之《路德：上帝與魔鬼之間的人》，本書德語原著出版於 1982 (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel)，英譯本出版於 1990 年 [注 40]。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 [注 41]，再以此堅實之歷史緯度來敘述路德，結果奧巴馬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的，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。」 [注 42] 路德之世界是一個由武士、神甫、修道士、與及天使、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。我們必須願意橫越五百年之鴻溝才能重訪路德。 [注 43]。奧氏著作之中心是「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像，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，與及其在路德時代與生平中所扮演之角色。」 [注 44]

將培登與奧巴馬相比，故然奧氏之著作不論在史料與學術資訊上均超越了培登，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。(奧氏以此書獻予培登)培登之書首是以年輕之路德於鄉間遇大雷雨，在驚恐中呼叫聖安娜，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。與培登巧妙地相反，奧巴馬是以病榻上之老年路德為書首，臨終之路德仍然需大認信，宣告對上帝之信靠，並抵擋魔鬼[注 45]。充份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，而這些言說又成爲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之《麥克白》：要明瞭麥克白，必須明白其中出現之鬼魅[注 46]，二者均非幻覺，而是實在之真體，畢竟路德與莎翁均爲同代人，共同分享了晚期中世紀之生存世界。

相比之下，加爾文傳記之研究較路德傳爲少。但有趣的是，依然有一部份之著作是專研「早期之加爾文」。較早期有法國學者溫單(F. Wendel)之《加爾文：其宗教思想之緒起源與發展》[注 47]，較近期有美國學者達華德(G. Tavard)之《加爾文神學之起點》[注 48]。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。這些探討均是參強人意，不單是因立論基礎薄弱，更因爲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」(turmerlebnis)，或是類似奧古斯丁之「花園經驗」，或是存在主義式的「苦楚」(Anfechtung)，而即使這些被過份喧暄染之事蹟真是有如此大之決定性，那加爾文之生平便形成了獨特之難題。作爲人文學者與法律師之加爾文，其早期生平之資料大部份缺如，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」原委爲學術界之懸謎。但問題是爲何路、加二人必須是因著一些傳奇經歷而改變？爲何學者一定要採納一種中斷式或突變式之歷史觀？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，現代思維成爲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之《加爾文傳》[注 49]。該書之第一、二章詳細地考察了當時法國奧爾良之學制，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份量之中文原著之前，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

後啓蒙之神學思維致力於將路德與加爾文之神學思想系統化，但成積卻是差強人意。究竟作爲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？這些提問一直成爲英美神學界於此領域中之研究議程。

經過數十年之努力，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。而過份執著於系統思維，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，如愛伯歷(Ebeling)與阿瑟(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」。[\[注 50\]](#)

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，墨尼爾(John T. McNeill)與貝陶爾(Ford Lewis Battles)故然作為《要義》之譯者是功不可沒，但他們從書首便認定「敬虔」(pietas)為《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《要義》英語文本之介入與干擾。[\[注 51\]](#)針對此弊端之主要學者之一是美國密西根州之加爾文學院之米勒教授(Richard Muller)。在其結集《不被協調之加爾文》之首章為「理解加爾文：克服現代之協調」[\[注 52\]](#)，米勒屢次指出墨、貝二位作者過份其推論式(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。[\[注 53\]](#)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，如以立欵爾(Ritschl)之橢圓型(ellipse)來詮釋《要義》之首句，以此表述一種上帝知識與自我知識之辯證，又或以士萊馬(Schleiermacher)之浪漫主義來詮釋加爾文之「敬虔觀」為一種浪漫式之「神人關係」[\[注 54\]](#)。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人見智，但肯定是一種後世觀點之「協調」，而米勒便致力於要「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《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重要於其預定觀)。其中代表作為芝加哥大學之蘇娜教授[\[注 55\]](#)，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《要義》中則只處理上帝之顯明意旨。另外有史丹福大學之史坦密滋教授(David Steinmetz)，其《敘述中之加爾文》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[\[注 56\]](#)。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。

3. 政法哲學之關聯 (moved portions to p.2-3)

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」，因著「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」[\[注57\]](#)。究竟使徒保羅在《使徒行傳》17章中與斯多亞哲士之相遇是否此種自然法之肇始？這是可容遐想之題。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

《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看，基雅維利(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，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，但卻藉著馬氏之筆而公告天下，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，均存在著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會以一代之觀點來否定另一代之看法。[注58]

在一些非學術之基督教著作中，常描述路德、加爾文與清教徒為現代民主政體之啓發者，或甚至是倡導者，可惜這是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，或許有一部份日漸接近立憲君主制，但絕不是現代意義之民主意識。正如學者米勒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，米勒形容二者之關聯為「相互向近」(congenial) [注 59]。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使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題)亦是本身十分期望可以燒死其他有相同罪名的人。當加爾文帶領對瑟維特(Servetus, 1553)之攻擊時，至終導致他在日內瓦被燒死，加爾文是按著眾所接納之中世紀之原則。[注 60]

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。」[注 61]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、奧巴馬等學者所致力重溯的。

從現代啓蒙觀來看，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。事實上因著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[注5]，因此又引致將基督教之約相比於洛克(Locke)與盧梭(Rousseau)

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」[注 62]，但這並不是表示二者是毫不關聯。無論如何，此關聯是含混不清的，厚厚地沉積在五百年中的歷史地層中。但總之若說改教運動開啓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地是倒置歷史之委婉美辭。難怪布魯門伯格 (Blumenberg) 在《近代之合法性》中幾乎沒有提及加爾文。或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 (*Shorten from 4 to 3 points*)

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。經過啓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，以啓蒙為一切圭臬，再以此來製定歷史之分水嶺：上古、古典、中古、文藝復興、改教、啓蒙，最後登場的是「現代」。此種啓蒙式之歷史時期論深墜於現代意識中，決定性地形構整個西方學界之各科言說。

布魯門伯格聲稱：「人是製造歷史，但卻不產生時期(epochs)」[注 63]。同樣的學術性抱怨亦可見於路易斯。1951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》之就任講座[注 64]。在其中他同樣地批評主觀式地歷史時期之分割：「相異於日期，歷史時期並非(歷史)事實」。啓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。路氏在《十六世紀英倫文學史》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一種文藝復興式之傳說」。[注 65]

在此路易斯並不是漠視與否定從文藝復興至啓蒙運動之地位，但不論是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，但卻無需將其過於浪漫化，想像為一種揭竿起義之革命。馬克思主義式之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之研習，嘗試描述一種典型十六世紀老百姓之宗教情操：

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與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，終末於新宗教，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。[注 66]

這是一種「尋常百姓家」之宗教，就是奧巴馬等學者所致力恢復之晚期中世紀之民間宗教世界，而這雖然有別於高崇之神學論爭，但卻不否定教義之爭的價值。路德之藉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。如何在後啓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，由此而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之問題。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) [注 67]，借用曾經流行於中國學界一陣子之套語，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。即使像湯恩比、史賓革勒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(Virgil)與奧維特(Ovid)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(Virgil)，密彌頓(Milton)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。[注 68]

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」[注 69]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)。故路氏稱十六世紀之人文主義者為「古典主義之第一種形式」[注 70]。由此而衍生之「文藝復興」觀照，再聯結於其後之啓蒙與浪漫思潮，便主導了數世紀之西方思維。人文主義者一方面承繼與遙譯古代典籍，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 (*Shortened*)

改教歷史與神學之探討對漢語神學之發展具有關鍵性之參照價值。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)[注 71]，從而尋求漢語神學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，即西方基督教底層之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[注 72]，應該持續此方向之探討，而關鍵性之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，由此而使漢語神學學者吸取基督徒信仰群體之深厚之經驗，由此豐富漢語神學之思維。

-- 全文完 --

-- The End --

注 釋： (*Shortened from #78 to #72*)

注 1：路易斯在其論密彌頓之《失樂園》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。路氏，《失樂園之序言》(A Preface to Paradise Lost), Oxford University Press, 1942, 60, 80, 91頁。路氏形容密彌頓在詩學上「極度關心秩序、比例、尺度與調節」(80頁)，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《十六世紀英倫文學史(除戲劇

- 外)》(English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama. Oxford, 1954), 24 頁。
- 注 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); Etienne 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); 《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(1931-32)。
- 注 3: 《十六世紀英倫文學史(除戲劇外)》, 18 頁。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。
- 注 4: 《十六世紀英倫文學史》, 167-69 頁。
- 注 5: 路氏, 「英皇欽定本之文學影響力」(Literary Impact of the Authorised Version); 分別收於: They Asked for a Paper, London: Geoffrey Bles, 1962, 34 頁; Selected Literary Essays, Walter Hooper, ed. Cambridge University Press, 1969, 132 頁。
- 注 6: 華爾克, 《基督教會史》, 香港基督教文藝出版社, 1970, 630-39 頁。路易斯另論及十六世紀之二位主要詩人: 史賓莎 (Edmund Spenser, 1552-1599) 與雪尼 (Sir Philip Sidney, 1554-1586), 當然最觸目之文人為莎士比亞 (1564 - 1616), 但不包括於本書中。清教徒之代表人物有喇提美爾(Hugh Latimer)與克倫威爾(Thomas Cranmer), 另有胡泊爾(John Hooper), 這些人均於1555年被燒死。而著名之清教徒詩人密彌頓(1608-1674) 便出現於下一世紀, 另有《天路歷程》之本仁約翰(John Bunyan, 1628-88)。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。
- 注 7: 《十六世紀英倫文學史》, 32 頁, 另有說為 1564 年。雖然「清教徒」一詞有其字詞源流, 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里夫 (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》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 1 章)。
- 注 8: 同上。
- 注 9: 同上, 34 頁。
- 注 10: 同上, 17 頁。有關清教徒之神學, 可參 J.I. Packer, 《對神聖之追尋》(A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life. Crossway Books, 1990)。
- 注 11: 同上, 39 頁。
- 注 12: 路易斯形容哥白尼說: 「為何哥白尼只是攪動漣漪, 而加利略則是一場暴風? 真正之原因是哥氏只是提出了一個關於星體運動之「推理」(supposal), 而加氏則視此推理為事實。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」, 見路氏, 《棄置之形象》(The Discarded Image. Cambridge University Press, 1964), 16 頁。此點是路氏轉引自「淡墨社」好友之書 A.O. Barfield, 《拯救現象》(Saving the Appearances 1957), 51 頁。與路易斯英雄所見

- 略同的是布魯門伯格布氏，他在全書中不斷指出「科百尼之中古性」(medievalness of Copernicus, 503 頁)。，《近代的合法性》(Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. MIT Press, 1983.)
- 注 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 University Press, 1953)。最近之同類出版可參: Malcom 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*. Oxford University Press, 2005.) 路易斯在「對時代之描述」演講之一開始便引用史尼新教授之言。
- 注 14: 十二位巨幅人物象，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 (Cumaean 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)。
- 注 15: 加爾文, 《基督教要義》, 卷 1:15, 3 (中譯 107 頁); 卷 1:17, 3 (中譯 132 頁)。
- 注 16: 路易斯, 《愛之寓言：一個中世紀傳統之研究》, (*Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford University Press, 1936), 48 頁。此書是獻於其文友 Owen Barfield。
- 注 17: 路氏, 《棄置之形象》, 18-19 頁。
- 注 18: Ralph Barton Perry, 《清教徒主義與民主》(*Puritanism and Democracy*. New York: Vanguard Press, 1944), 83 頁。
- 注 19: 特洛爾奇, 《更正教與進步：更正教與現代世界興起之意義》(Ernst Troeltsch, *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 1912, 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*。
- 注 20: 《更正教與進步》, 15 頁。
- 注 21: 同上, 20-33 頁。
- 注 22: 同上, 35 頁。
- 注 23: 同上, 52 頁。
- 注 24: 同上, 54-69 頁。
- 注 25: 同上, 9 頁。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), 其中第四部份收錄了三篇有關特洛爾奇之論文。
- 注 26: 同上, 32-33 頁。
- 注 27: 同上, 41-42; 95 頁。
- 注 28: 同上, 43 頁。
- 注 29: 同上, 65 頁。

- 注 30: 同上, 95 頁及下文。
- 注 31: 同上, 9 頁。
- 注 32: 同上, 41 頁。
- 注 33: 同上, 52 頁。
- 注 34: 同上, 9 頁。基爾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. University of Chicago Press, 1982)。
- 注 35: 同上, 46 頁。另可參《基督教會社會思想史》(The Social Teaching of the Christian Churches. 2 Vols. Midway Reprint. Chicago: University of Chicago Press, 1976.), 卷二, 576-578 頁。
- 注 36: 同上, 49 頁。
- 注 37: 同上, 89 頁。
- 注 38: 同上, 87-89 頁。
- 注 39: 羅倫培登, 《這是我的立場: 改教先導馬丁路德傳記》, 古樂人等譯, 香港道聲出版社, 1987。(Ronald Bainton, Here I Stand: A Life of Martin Luther. New York: Abingdon-Cokesbury, 1950.)
- 注 40: 奧巴馬, 《路德: 上帝與魔鬼之間的人》(Heiko A. Oberman, Luther: Man Between God and the Devil. New York: Image Books, 1990 (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel)。
- 注 41: 《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)。
- 注 42: 奧巴馬, 《路德: 上帝與魔鬼之間的人》, 英譯本序言, xv。
- 注 43: 同上, 德文原著序言, xix。奧巴馬強調: 「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」
- 注 44: 同上。
- 注 45: 同上, 3-5 頁。
- 注 46: 路氏, 「哈姆雷特: 王子或詩?」(Hamlet: The Prince or The Poem); 分別收於: They Asked for a Paper, London: Geoffrey Bles, 1962; Selected Literary Essays, Walter Hooper, ed. Cambridge University Press, 1969。
- 注 47: Francois Wendel, 《加爾文: 其宗教思想之緒起源與發展》(Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought. New York: Harper & Row, 1963.)
- 注 48: George Tavard, 《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. Oxford University Press, 1989.) Alister McGrath, 《加爾文生平》(A Life of John

- Calvin: A Study in Shaping of Western Culture. Blackwell Publishers, 1993.); 麥格夫,《宗教改革運動思潮》,陳佐人譯,香港基道出版社,1991。
- 注 49: 帕爾克,林鴻信等譯《加爾文傳》(T.H.L. Parker, John Calvin: A Biography. J.M. Dents & Sons Ltd, 1975, 美國版為 Philadelphia: Westminster, 1975)。
- 注 50: James Kittelson,《改教家路德》(Luther the Reformer. Fortress, 1986, 2003, p.16)。
- 注 51: 加爾文,《基督教要義》,3冊,部分節譯。香港基督教文藝出版社,1955年。(John Calvin, Institutes of the Christian Religion. Trans. by John T. McNeill and Ford Lewis Battles. 2 Vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960.) 其中可能之出路是翻譯自此更早期之英譯本: John Calvin, Institutes of the Christian Religion. Trans. by Henry Beveridge. [1845] Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989。
- 注 52: 「理解加爾文: 克服現代之協調」,3-17頁, (An Approach to Calvin: On Overcoming Modern Accommodations), pp.3-17. 《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.)。
- 注 53: 《不被協調之加爾文》,74-75頁。
- 注 54: 此種自由主義詮釋之代表為基爾,《舊有的與新的更正教》(B.A. Gerrish, The Old Protestantism and the New. University of Chicago Press, 1982)。
- 注 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. University of Chicago Press, 1994)。
- 注 56: David Steinmetz,《敘述中之加爾文》(Calvin in Context. 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. Indiana University Press, 1986)。Donald McKim, ed. 《加爾文與聖經》(Calvin and the Bible. 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. E.A. McKee ed. Preface by B.A. Gerrish. New York: Paulist Press, 2001)。
- 注 57: 特洛爾奇,《基督教理論與現代》,劉小楓編。香港漢語基督教文化研究所出版,1998,278頁。另版為北京華夏出版社,2004。
- 注 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。以伊麗莎白時代戲劇為例,吉德(Thomas Kyd)《西班牙悲劇》中之羅倫索(Lorenzo),與莎士比亞《奧賽羅》之伊阿古(Iago),均是「馬基雅維利式」之惡霸,但馬羅(Christopher Marlowe)筆下之蒙古帖木兒大帝卻是傳統之惡霸。《十六世紀英倫文學史》,51頁。
- 注 59: Ralph Perry,《清教徒主義與民主》,306頁。
- 注 60: 《十六世紀英倫文學史》,39頁。
- 注 61: 同上,41頁。
- 注 62: 參注 27。

注 63: "Man does indeed make history, but he does not make epochs."

Blumenberg, 《近代的合法性》, 478 頁。

注 64: 「對時代之描述」(De Descriptione Temporem), 分別收於 *They asked for a paper, 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斯多耳(Isidore of Seville)之一章題(卷五: 11)。路氏因大量著述普及性之基督教書籍, 如《反樸歸真》與《那里亞童話集》而未能獲得牛津教授席, 此為其文友托金斯之批評, 托氏為牛津之中世紀神話學講座教授, 現因《魔介》而聞名。有關路氏生平可參: A.N. Wilson, 《路易斯生平》, (C.S. Lewis: A Biography. W.W. Norton, 1990), 231-248 頁。

注 65: "Our legend of the Renaissance is a Renaissance legend." 《十六世紀英倫文學史》, 56 頁。

注 66: 同上, 40 頁。

注 67: 見路氏, 《棄置之形象》(The Discarded Image), 1-21; 198-223 頁。

注 68: 另一例子是路德與蒙田, 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」, 《基督教與人文精神》, 香港浸會大學出版, 2006, 137-155 頁。

注 69: 同上, 137-139 頁。

注 71: 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」。路氏, 《看見之眼文集》(The Seeing Eye. Ballantine Books, 1967, 1992), 133 頁。他之歷史主義者例子為: 卡萊爾(Carlyle)、諾窪里(Novalis)與黑格爾。

注 72: 近期代表作為: 李秋零編, 《中世紀神秘主義神學》, 道風: 基督教文化評論 22 期。香港漢語基督教文化研究所出版, 2005。

- End of Footnotes -