

梅蘭希頓的教義學對路德思想的繼承與背離

周小龍

圖賓根大學哲學系博士候選人

一五四六年路德去世之後，信義宗內部發生了激烈的爭論甚至分裂。爭論的雙方分別是正宗路德派¹和菲利普主義者（Philippisten）。²正統路德派弗拉齊烏斯（Mattias Flacius）、阿姆斯多夫（Nikolaus von Amsdorf）和阿奎拉（Kaspar Aquila）等人指責梅蘭希頓偏離路德生前思想。與此同時，菲利普主義者馬約爾（Georg Major）、門紐斯（Justus Menius）和克魯齊格（Caspar Cruciger）等攻擊對手學說的缺陷，維護梅蘭希頓的思想。從路德逝世至一五七七年《協同書》（*formula concordiae*）的簽訂，信義宗內部爭論主要圍繞三個問題：一、自由意志，以及與此相涉的善功、稱義等問題，比如「反律法之爭」（*der antinomistische Streit*）、「邁耶爾之爭」（*der majoristische Streit*）與「神人合作之爭」（*der Synergistische Streit*）；二、聖餐禮的問題，這就是「第二次聖餐禮之爭」（*der zweite Abendmahlsstreit*）。³三、禮儀和律法，比如「無關緊要的

1. Gnesiolutheraner，希臘文 *gnesios* 的意思是「真正的」。

2. 梅蘭希頓的名字是菲利普·梅蘭希頓（Philipp Melanchthon），故名。

3. 自從一五二六至一五二九年路德與茨溫利（Huldrych Zwingli）關於聖餐禮的第一次爭論之後，聖餐禮成為了新教各派之間教義分歧的關鍵。梅蘭希頓暗中支持加爾文的「聖靈臨在說」，與路德的「同質說」不同，這引起正宗路德派的激烈反對。

事之爭」(der adiaphoristische Streit)。⁴這些爭論都圍繞着路德與梅蘭希頓神學的差異而進行。兩者相互攻擊，水火不容，直至《協同書》的簽訂。《協同書》本身也深深地打上了梅蘭希頓思想的烙印。⁵因此，理解路德死後信義宗神學的發展，最重要的是理解路德和梅蘭希頓二人神學的共同點和差異。⁶

本文從梅蘭希頓的教義學入手，希望能夠從中勾勒出梅蘭希頓對路德神學思想的繼承和背離，以期對此後信義宗的神學發展有更好的理解。由於聖餐禮的爭論極其複雜，本文的主要關照點在自由意志、善功、稱義和禮儀、律法等主題。本文分為四個部分：一、《基本概念》(Loci communes) (初版)的主要設想；二、《基本概念》(初版)對路德思想的繼承；三、《基本概念》的版本流變及其對路德思想的背離；四、簡要考察路德與梅蘭希頓的關係。

一、《基本概念》(初版)的主要設想

一五二一年沃爾姆斯會議(Wormser Reichstag)之後，

-
4. 希臘語 adiaphora 的意思是「可有可無之事」、「中立之物」。一五四八年，卡爾五世(Karl V)在打敗施馬加登同盟後，雙方定立了《奧格斯堡臨時方案》(Augsburger Interim)。《臨時方案》具有調和天主教和新教衝突的意圖，因此涉及天主教的很多禮儀方面的規定。薩克森選帝侯督促梅蘭希頓為《臨時方案》辯護。儘管梅蘭希頓反對《臨時方案》的稱義學說，但他把天主教的禮儀，比如服飾、節日、飲食等看成是 Adiaphora，即無關因信稱義等教條的可有可無之事。這讓正宗路德派沒法忍受。
 5. 於路德死後信義宗神學的發展，可參考 Reinhold Seeberg, *Die Fortbildung der Reformatorischen Lehrer und die gegenreformatorische Lehre* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959); Bernhard Lohse, "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: von Luther bis zum Konkordienbuch", in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (3 vols.; ed. Carl Andresen & Adolf Martin Ritter; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), vol. 2, pp.1-166.
 6. 關於梅蘭希頓神學與信義宗內部紛爭的關係，可以參看 Hans Schwarz, "Melancthon als Dogmatiker: Seine Theologie und die innerlutherischen Streitigkeiten bis zur Konkordienformel", in *Der Humanist als Reformator: über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melancthons* (ed. Michael Fricke & Matthias Heesch; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), pp. 162-182.

路德及其追隨者被革除教會，路德本人也被薩克森選帝候智者弗里德里希（Friedrich der Weise）秘密保護在瓦特堡（Wartburg），不能公開出現在宗教改革中心維騰堡（Wittenburg），宗教改革事業陷入了前所未有的危機。梅蘭希頓在此關頭，出版了他此前詮釋《羅馬書》的講稿，把路德的神學突破以系統的教義學的方式組織起來，這就是一五二一年出版的《神學的基本概念或神學綱要》（*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*），學界一般簡稱為《基本概念》（*Loci communes*）。⁷為了與此後的諸多版本相區分，文本稱之為《基本概念》（初版）。通常認為，宗教改革始於一五二七年十月三十一日路德張貼《九十五條論綱》。這部教義學的出版只在四年之後，是對新教神學第一次系統的總結，可以說幾乎與宗教改革同步。這部教義學在宗教改革危急存亡的關頭，以學院式的冷靜和系統的思考傳達了宗教改革思想，對宗教改革事業的繼續功不可沒。

我們首先概覽這部書的架構。除了起先的獻詞、引言之外，《基本概念》（初版）分為十一個部分：一、論人類的力量，尤其是自由意志；二、論罪；三、論律法；四、論福音；五、論恩典；六、論稱義和信仰；七、論《新約》與《舊約》的區別，以及對律法的揚棄；八、論標記；九、論愛；十、論政府；十一、論憤怒。通觀它的基本架構，我們會發現兩個重要特徵：首先，它與《羅馬書》的結構

7. 梅蘭希頓的傳記，可參考現今德語學界的權威著作，Heinz Scheible, *Melanchthon: Eine Biographie* (Münche: C. H. Beck, 1997)。謝布爾（Heinz Scheible）出版了多部梅蘭希頓的傳記，收集並出版了梅蘭希頓的書信，發表了許多關於梅蘭希頓的重要論文，本文參考的是其論文集，Heinz Scheible, *Melanchthon und die Reformation: Forschungsbeiträge* (ed. Gerhard May & Rolf Decot; Mainz: von Zabern, 1996)。此外，對梅蘭希頓寫作《基本概念》期間的重要思考，請參考 Wilhelm Mauer, *Der junge Melanchthon zwischenn Humanismus und Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996)。

是平行的。其次，它缺少一般來說教義學最重要的部分上帝論（*Gotteslehre*）。

《基本概念》（初版）本來就是對《羅馬書》詮釋，因此，它與《羅馬書》結構平行也就理所當然。然而，這背後卻體現了它更為重要的特質。在「獻詞」開始處，梅蘭希頓寫道：「過去幾年當我們想要闡釋保羅寫給羅馬人的書信時，我們把最一般的神學概念以及這封書信的龐雜內容有條理地安排在一起。」⁸梅蘭希頓當時的設想，是用一些「基本概念」來整合《羅馬書》的龐雜內容。教義學處理的對象不是歷代神學家的著作，也不是歷代宗教會議產生的信綱，而只是《羅馬書》本身。「我做這些，不是為了把學生從聖經引開，去從事晦暗和困難的爭論，而是，如果我可以的話，邀請他們到聖經上（*ad scripturas invitem*）。」⁹因此，回到聖經、唯獨聖經（*sola scriptura*）的宗旨從這部教義學的開始就已經展開出來了。梅蘭希頓以此反對經院主義者的神學探討方式，經院主義者探討神學的典型方法是系統地收集和歸類歷代教父的隻言片語，加以評注（*commentarii*），並輔之以聖經。倫巴底（*Petrus Lombardus*）的《四部語錄》（*Libres IV Sententiarum*）是其代表，梅蘭希頓對它很有研究。在梅蘭希頓看來，經院主義者的教義學最大的問題是偏離聖經：「如果從典範的聖經（*scriptura canonica*）之外別的地方紬繹出基督教的本質形態，這就是騙人的。因為這些評注是多麼地遠離聖經的純潔性。在聖經中，人們發現的是神聖之物（*augustum*），但是在那些評注中，人們發現了許多依賴哲學和人類理智的價值判斷的東西，許多與聖靈的判斷簡直大相徑庭的東

8. Philipp Melancthon, *Loci communes 1521: lateinisch und deutsch* (trans. Horst Georg Pöhlmann; Güterloh: Güterloher Verlagshaus, 1993), pp. 12-13.

9. 同上，頁 14-15。

西。」¹⁰因此，教義學必須完全以聖經為標準，完全以聖神之言為立論根據。

也許從後來的神學發展來看，新教神學的第一部教義學竟然沒有上帝論，是個相當大的缺陷。然而梅蘭希頓卻有更加充分的理由避開上帝論。在「引言」部分，梅蘭希頓列舉了神學研究的主要課題，其中上帝、三一論、創造赫赫在目。¹¹然而他卻筆鋒一轉，說道：「比起研究（*vestigaverimus*），我們更應該敬拜（*adoraverimus*）上帝的奧秘，因為研究它們不是沒有危險，即使是聖人（*sanctiviri*）也很少意識到這些危險……因此，保羅也寫給哥林多人，上帝通過佈道的愚蠢（*per stultitiam praedicationis*）、毫無疑問以一種新的方式而被認識，因為他不能通過上帝而在智慧中通過智慧（*in sapientia per sapientia*）而被認識。」¹²上帝奧秘並不能通過沉思、辯論或者經驗研究而獲得，對於它，人類只能崇拜而不應該做過多的理智探討。梅蘭希頓進一步說：「因此沒有任何原因，為甚麼我們耗費許多精力在那些最高的基本概念上：上帝，一體，三位，創造的秘密，道成肉身的方式。我問你們，當經院神學家唯獨忙活於這些基本概念時，在幾百年中他們又成就了甚麼？」¹³與此不同的是，梅蘭希頓給出了神學家應該真正關心的「基本概念」：「誰不認識其他的基本概念：罪的力量、律法、恩典，我就不能看出，我如何能夠稱呼他們為基督徒。」¹⁴因此，梅蘭希頓教義學真正的「基本概念」是罪、律法和恩典。這就把神學的關注

10. 同上，頁 14-17。

11. 同上，頁 18-19。

12. 同上，頁 18-21。

13. 同上，頁 20-21。

14. 同上，頁 22-23。

點從神學思辨轉移到切己的救贖神學。他進一步反問道：「如果不知道耶穌道成肉身並釘死在十架上有甚麼用，知道他的歷史又有甚麼用？」¹⁵最重要的，不是對上帝、耶穌、道成肉身等做理論探討，而是要明白，耶穌基督釘在十架上對罪人的意義是甚麼。

我們看到，梅蘭希頓的教義學在形式上以聖經為準繩，罪、律法、恩典為主要概念，避開上帝論的爭論，批評經院神學抬高教父權威、忽略聖經、專注於神學思辨，試圖把教義學引向與自身救贖相關的切己內容。這奠定了新教神學新的形式和內容的範式，也體現了典型的新教改革時期的神學特點。

二、《基本概念》（初版）對路德思想的繼承

就上述的兩個特質而言，這部教義學與路德思想一脈相承，或者說，正是為了宣傳路德的神學突破。首先，回到聖經、唯獨聖經是人文主義者伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）與宗教改革者路德共同的主張，儘管這對於兩者的意義並不完全思想同。伊拉斯謨主張「回到源頭」（ad fontes），¹⁶一五二〇年路德在〈堅持主張〉（Assertio）中提出“solam scripturam regnare”（唯獨聖經統治）¹⁷的口號，這些都讓梅蘭希頓受益不少。我們很難判斷，梅蘭希頓回到聖經的想法究竟是受哪方面影響更多，因為梅蘭希頓的教育背景兩者兼有，後文我們還會提到。在這裏，我們至少可以說，這與路德目標一致。此文不再對此多費筆

15. 同上。

16. 同上，頁15，注11。

17. Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum*, in *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Bd.7 (Weimar: H. Böhlau, 1897), p. 98.

墨。我們接下來要重點分析，避開上帝論，而以罪、律法、恩典為神學的基本概念，這與路德思想有何關係。

實際上，這正是路德十字架神學的體現。在〈海德堡辯論〉（*Disputatio Heidelbergae habita, 1518*）中，路德提出了兩種對立的神學：十字架神學（*theologia crucis*）和榮耀神學（*theologia gloriae*）。「那以為可透過外顯之事物來清晰窺見上帝隱藏之事物的人，不配稱為神學家。然而那些透過苦難和十字架來理解上帝之事物的人，就配稱為神學家。榮耀神學家稱善為惡，稱惡為善；十字架神學家正確道出事物的真相。認為人們可以有過外在工作洞悉上帝隱藏之事物，這種智慧是出於自大、盲目和冷酷。」¹⁸榮耀神學無疑指的是經院神學中自然神學的傾向，它企圖撇開十字架，忽視耶穌基督在十字架上的救恩，從自然法、社會政治或人類理智的思辨中尋求上帝，這是萬萬不可能的。對於路德十字架神學的意義，我們可以從《基本概念》（初版）的德譯者佩爾曼（Horst Georg Pöhlmann）的評注中看得很清楚：「認識基督意味着緊抱（*umklammern*）被釘十字架的，而不是對他做哲學思考（*philosophieren*）。認識基督意味着認識他的善行（*beneficia*）。在神學中決定性的並非他做了甚麼，而是他所做的是否對我來說是善的，即是善的事實（*beneficium*），而不僅是事實（*factum*）。這是一種新的從事神學的方式，即關於上帝僅僅在生存的際遇中（*in existentieller Betroffenheit*）被言說，而非被抽象地突顯，只能自下（*von unten*），而不是自上（*von oben*），只能藉由他在各各他的十字架為我所做之事，對此不能避開不談。這種十字架神學或經驗神學（*Erfahrungstheologie*）激烈反對經院主義。托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）

18. 伍渭文，雷雨田主編，《路德文集（卷一）》（上海：上海三聯書店，2005），頁 27。

對神學、對神聖的教義會說：它比起實踐的更是思辨的。因為它主要與神聖事物（*res divinae*）而不是與人類行為（*actus humani*）相關。¹⁹這與梅蘭希頓不同，對他來說神聖事物自身便是實踐的，對他來說神聖事物自身就是人類行為——即便方式完全不同。神聖的教義對他來說總是實踐的教義。或者以路德的話來說：只有經驗造就神學家。」²⁰學界對路德的十字架神學有諸多的考察，²¹這裏僅僅指出，路德以實踐替代思辨，以個體的生存經驗替代抽象的神學思考，在梅蘭希頓的教義學這裏，表現為原罪、律法和恩典等神學基本概念替代了上帝論的核心地位，從而把路德的神學精神保存下來。

除此之外，我們需要特別探討梅蘭希頓在《基本概念》（初版）中對人的自由意志的態度。一方面，人文主義者和宗教改革者在自由意志問題上分歧很大，另一方面，梅蘭希頓也在自由意志問題上前後搖擺。澄清梅蘭希頓在這個問題上與路德的關聯，對理解梅蘭希頓教義學的性質意義重大。路德否定人的自由意志，是他十字架神學的題中之義，在〈海德堡辯論〉的解釋部分，路德着重解釋了為甚麼人的自由意志受捆綁。²²在一五一七年的〈駁經院神學論綱〉（*Disputatio contra scholasticam theologiam*），路德宣稱「若謂人的意志是自由的，即對待兩種絕然相左觀點時，人有自由選擇的能力，謬哉斯言。實際上人的意志並非自由，而是處於受挾持的狀態。」²³在一五二〇年〈堅持

19. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I, qu. 1 art. 4.

20. Melancthon, *Loci communes 1521*, p. 23, n. 17.

21. 關於路德的十字架神學，可以參考 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Second Edition; London: Blackwell Publishing Ltd, 2011)。

22. 伍渭文，雷雨田編，《路德文集（卷一）》，頁 46。

23. 同上，頁 3。

主張〉中，路德更是提出，自由意志不能行善；自由意志除了犯罪以外，對其他任何事情都不能產生任何益處；自由意志只是虛有其名，我們所行的一切，都是由於完全的必然性而發生。²⁴一五二四至二五年，路德還與伊拉斯謨就自由意志問題激烈爭論，這成為了思想史上的重大事件。面對伊拉斯謨對〈堅持主張〉的責難，在《論意志的捆綁》（*De servo arbitrio*）中，路德將對自由意志的否定系統地、極端地展現出來。²⁵對於路德來說，否定人的自由意志是他整體的神學思考的關鍵組成部分。只有否定人的自由意志，才能將人的救贖唯獨交給對上帝的信仰（*sola fide*）。梅蘭希頓的《基本概念》（初版）在這點上完全跟隨着路德。在這部教義學的第一章，即「論人的力量，尤其是自由意志」，梅蘭希頓花了很長的篇幅證明，人為何沒有自由意志。他把自由意志這個主題放在全書的第一章，體現了這個主題對整個教義學架構的基礎地位。首先，梅蘭希頓指出，人有兩種能力（*vis*），即認識能力和情感能力：「認識能力（*vis cognoscendi*）是這麼一種能力，通過它我們感覺、理解、推理，把一個東西與其他的相比較，把一個東西從其他東西中抽取出來。情感（*affectus*）由之產生的能力是這麼一種能力，借助它我們要麼拒絕要麼跟隨認識到的東西。人們把這種能力一會兒命名為意志，一會兒激情，一會兒衝動。」²⁶緊接着，梅蘭希頓主張，知識為意志服務（*cogitio servit voluntati*）。律法可以歸結為認識能

24. Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum*.

25. Erasmus & Luther, *Erasmus and Luther: The Battle over Free Will* (ed. Clarence H. Miller; trans. Clarence H. Miller & Peter Macardle; Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2012); 伍渭文、雷雨田主編，《路德文集（卷二）》（上海：上海三聯書店，2005）。

26. Melancthon, *Loci communes 1521*, pp. 26-27.

力，也就說認識到甚麼該做。德性和罪則與情感能力相關聯。梅蘭希頓進一步指出：「自由是一種行動或不行動、如此行動或別樣行動的能力。因此，問題是，意志是否自由以及在多大程度上是自由的。」²⁷對此，梅蘭希頓給出的回覆是：根據上帝的預定（*divinam praedestinationem*），我們的意志絕非自由。梅蘭希頓得出了預定論（*Determinismus*）的世界圖景，並引聖經為佐證。儘管對於外在的事物來說，我們有一定的自由，比如選擇吃肉還是不吃。然而一旦考慮到我們的情感（*affectus*），絕不能說我們有任何自由意志：「相反，我們的內在情感不在我們能力範圍內。因為通過經驗和習慣我們體驗到，意志不能自發地（*sua sponte*）愛、恨或者類似的情感，而是一個情感被另外的情感所制服，比如，因為你被自己所愛的人傷害，所以你停止愛他。因為比起那個被愛者，你更愛你自己。」²⁸因此，在梅蘭希頓看來，人類永遠處於情感的博弈之中，意志不可能自發地去愛或者恨。而且，情感一旦被激發，就沒法阻止。與古典哲學中理性馴服情感的模式不同，梅蘭希頓認為，情感沒法被理性制服，而只能被更強大的情感打敗。認識能力服從於情感能力，而非相反。因此，梅蘭希頓通過他獨具特色的情感理論否定了人的自由意志。與自由意志相涉的則是善功、稱義等問題。比如，梅蘭希頓明確提出，唯獨信仰可稱義（*iustificatigitur sola fides*）。²⁹這很顯然是對路德思想的繼承，也是自由意志理論的落腳點。限於篇幅問題，此處不一一展開。

上面我們從回到聖經、避開上帝論、否定自由意志三個方面看梅蘭希頓對路德神學的繼承。實際上，這正是新

27. 同上，頁 28-29。

28. 同上，頁 36-37。

29. 同上，頁 216-217。

教改革神學唯獨聖經、唯獨信仰的體現，這以否定人的自由意志的為基礎，體現了神學範式的轉變，即以實踐替代思辨，以具體的生存體驗替代抽象的神學思考。

三、《基本概念》的流變及其對路德思想的背離

這部教義學出版之後，受到了路德的高度讚賞。路德帶着半拉丁語半古德語的晦澀語言評論道：「《羅馬書》、《歌羅西書》和《基本概念》，這些是神聖的書。」「誰想成為一個神學家，他首先有一個極有利的條件：他擁有聖經。現在很清楚，他能夠毫無障礙閱讀它。³⁰此外他可以閱讀菲利普的《基本概念》……當他擁有兩者，他就是一個神學家，魔鬼或者異端都不能摧毀他……我發現太陽底下，除了《基本概念》，沒有任何書把整個神學排列如此精美。」³¹在路德看來，《基本概念》可以和聖經媲美。然而，這部教義學在很大程度上偏離了路德的思想路線。隨後，梅蘭希頓不斷地修改它，以致越走越遠。

就整體架構而言，這部書與路德思想最大的張力，就在於它暗藏了人文主義者的思路。我們可着重考察這部書的情感理論。除了自由意志，梅蘭希頓把罪、律法、恩典、稱義等概念都還原為情感理論。因此情感理論是整部教義學的樞紐。比如，對於原罪，梅蘭希頓首先重申傳統的定義，「原罪是天生的傾向（*navita propensio*），與生俱來的渴望（*genialis impetus*）和力量，由此我們被引向犯罪，並且它從亞當蔓延至整個後代，」³²然後用自己的情感理論解

30. 路德指聖經翻譯成德語之後。

31. 轉引自 Johannes Schilling (ed.), *Melanchthons bleibende Bedeutung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon-Jahr 1997* (Kiel: Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1998), p. 14。由於路德此處的語言混合了拉丁語和古德語，由筆者翻譯。

32. Melanchthon, *Loci communes 1521*, pp. 46, 48.

釋一番：「罪是扭曲的情感和扭曲的心靈運動（*pravus affectus pravus que cordis motus*），它反對上帝的律法。」³³再比如，他把律法分為自然法、上帝法和人法三個部分。對於自然法，他引用保羅《羅馬書》二章 14-15 節的內容來解釋：「外邦人有良心（*conscentia*），它要麼辯護要麼控告一個行為，因此他們之中存在律法。」³⁴因此，良心是自然法的核心所在。在上帝法中，梅蘭希頓認為，最重要的便是三個誡命：不能敬拜其他神，不可妄稱上帝之名，守安息日。他進一步解釋說：「第一條誡命，不能敬拜其他神，實際上與情感相關，即我們除了上帝不愛和敬畏任何東西，我們把我們的信任不是置於我們的善、道德、聰明、正義或者任一被造物，而唯獨置於上帝之善。」³⁵又比如，關於福音和律法，梅蘭希頓的解釋是：「與此³⁶相反，基督教導，心靈的情感（*cordis affectus*）被律法，而不是事功的外在形象（*operum simulationem*）促成。」³⁷仍有其他的例子，此處不再一一例舉。圖賓根神學院教授施韋貝爾（*Christoph Schwöbel*）對此進行了詳細的論述並點評道：「這裏我們達到了人文主義教育和新教改革稱義學說最深的交匯點，這是梅蘭希頓在他的聖經和人文主義的情感理論（*Affektenlehre*）的框架內展開的。宗教改革的稱義理論具有與被人文主義者重新發現並關照的希臘傳統的教育和政治理論同樣的話題：它涉及德性的獲得，德性通過塑造人類的情感生活，將人類引向常規的行為。新教改革神學當然不回避這個目標。但是它抗議被希臘人指出的道路。

33. 同上，頁 48-49。

34. 同上，頁 100-101。

35. 同上，頁 112-113。

36. 指法利賽人。

37. 同上，頁 172-173。

這條道路並不存在於理性引導的自由意志的啟蒙實踐，而在於心靈的回轉，這種回轉只能通過上帝的聖靈、因基督之故，使人們從罪轉向信仰，使信仰處於主動並欣喜去做根據他被造的使命加給人類的東西之處境。」³⁸誠如摩爾（Wilhelm Mauer）所分析的，梅蘭希頓的情感理論不僅與路德相關，更與瓦拉（Lorenzo Valla）、伊拉斯謨，尤其是費奇諾（Marsilio Ficino）的新柏拉圖主義相關，特別是與「狂喜」（raptus）與「出神」（exstasis）兩個概念聯繫緊密，這是梅蘭希頓在圖賓根（Tübingen）時從人文主義者羅伊希林（Johannes Reuchlin）和斯特弗勒（Johannes Stöffler）那裏學來的。摩爾認為，《基本概念》的統一性在於，罪、律法和恩典三者完全奠基於人。這部教義學是名副其實的「神學人類學」。³⁹因此，梅蘭希頓的情感理論展現出了新教改革和人文主義的交匯點，在最深層的意義上具有滑向人文主義的理論基礎。

路德自己也受益於人文主義者，比如教會批判、聖經翻譯、反對經院哲學等等。⁴⁰然而梅蘭希頓與路德不同的是，他試圖捏合宗教改革和人文主義兩大傳統，這在《基本概念》（初版）中表現得並非那麼明顯。在隨後的幾個版本中，梅蘭希頓身上的人文主義傾向越來越明顯，以致與初版思想扞格不入，並與路德思想日益相悖。一五三五年和一五四三年出版兩個拉丁語版本，前者的標題是“Loci communes theologici recens collecti et recogniti”，後

38. Christoph Schwöbel, “Menlanchtons ‘Loci cumunes’ von 1521. Die erste evangelische Dogmatik”, in Schilling (ed.), *Melanchthons bleibende Bedeutung*. pp. 76-77.

39. Wilhelm Mauer, *Der Theolog*, in *Der junge Melanchton zwischen Humanismus und Reformation*, Bd.2, pp. 233, 257。又參考 Melanchton, *Loci communes* 1521, pp. 44-45，在其中，德譯者佩爾曼對梅蘭希頓的情緒理論在其他著作的體現做了詳細的考察。

40. 新教改革者與人文主義者的關係，可以參看 Lewis William, *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte: ein Tagungsbericht*(Berlin and New York: de Gruyter, 1981).

者則為“*Loci theologici recens recogniti*”，我們權且稱為《基本概念》（第二版）與《基本概念》（第三版）。一五五三年，梅蘭希頓在一五三六年約拿斯（Justus Jonas）德譯本的基礎上把它翻譯成德語，名為“*Heubartikel Christlicher Lere*”，⁴¹我們且稱為《基本概念》（德譯本）。⁴²需要注意的是，梅蘭希頓一生不斷地修改《基本概念》，該書也不斷地再版，上述幾個版本只是修改幅度較大的而已。事實上，該書每次再版都會存在細微的改變。從一五二二年開始，梅蘭希頓就修改了「自由意志」、「僧侶誓願」（*demonachorum vitis*）和「新舊約之別」等部分。⁴³梅蘭希頓最後修改的版本是一五五九年（去世前一年）的 *Loci Praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia*，我們權且稱為《基本概念》（定本）。從第二版開始，人文主義對梅蘭希頓的影響與日俱增，以致在第二版中，他嘗試把基督教真理和古代哲學勾連起來，比如他把十誡和自然法等同起來。變化更大的是，在第三版中，他完全肯定了人的自由意志，與此相應，把善功看成對稱義來說是必不可少的。⁴⁴除了這些關鍵的內容轉變外，還需特別注意的是，原先闕如的上帝論現在也處於核心位置。

我們可把《基本概念》（定本）的基本內容及其篇幅列出來，其整體架構自然可知。除了給讀者的信、前言外，主體部分仍分為十一個部分，分別是論上帝（四十四頁）、

41. 古德語，按現代德語寫法當為 *Hauptartikel christlicher Lehre*。

42. 關於《基本概念》德語版的基本狀況，可參考 Philipp Melancthon, *Heubartikel christlicher Lere: Melancthons deutsche Fassung seiner Loci theologici* (eds. Ralf Jenett & Johannes Schilling; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), pp. 17-49。

43. Philipp Melancthon, *Loci praecipui theologici von 1559*, in *Melancthons Werke in Auswahl: Studienausgabe* (ed. Robert Stupperich; Gütersloh: Bertelsmann, 1980), Band II, p. 186.

44. Stefan Grotefeld, *Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), pp. 142-145.

論創造（九頁）、論罪的原因和論偶然（十二頁）、論人的能力或自由意志（十六頁）、論罪（二十六頁）、論上帝法（四頁）、對十誡的闡釋（三十頁）、論自然法（八頁）、論律法的作用（四頁）、論辯論和教義的區別（十八頁）、論福音（十頁）。⁴⁵我們立即會發現：一、梅蘭希頓把最大的篇幅放在了關於上帝和創造的主題上。此時的梅蘭希頓已經將《基本概念》（初版）的設想拋諸腦後，陷入經院哲學的思辨模式中。二、他重點詮釋了十誡和自然法的統一，從而將十誡等同自然法，企圖撇開耶穌基督，通過人的自然理性認識上帝的誡命，從而站在了路德在〈海德堡辯論〉批判的「榮耀神學」的一方。路德在一五二五年發表的《論意志的捆綁》中繼續發展十字架神學的精義，提出了「隱藏的上帝」（*Deus absconditus*）和「顯明的上帝」（*Deus praedicatum*）的區分，教導我們不要去探討上帝的奧秘，只需要從顯明的上帝，即耶穌基督去尋找上帝。⁴⁶與此不同的是，在《基本概念》（第二版）以後，梅蘭希頓將上帝論置於教義學核心，並把十誡降格為自然法。

除上帝論成為核心、十誡降格為自然法之外，梅蘭希頓的教義學在其發展過程中偏離路德思想最大的有：一、自由意志以及與之相涉的善功、稱義等問題。前面提到，梅蘭希頓從預定論和情感理論兩方面否定了自由意志。在此後的發展過程中，梅蘭希頓對此進行了大幅度的修正，從而肯定人具有自由意志。他並沒有否認上帝的恩典在稱義問題上的決定性作用，但他希望恢復人在稱義上的主動性。《基本概念》（德譯本）指出：「因此，人們說：恩

45. 此處所說的頁碼根據的是《梅蘭希頓文選》（*Melanchthons Werke in Auswahl*）中的頁碼。

46. 關於路德「隱藏的上帝」，可參考 Helmut Bandt, *Luthers Lehre vom Verborgenen Gott* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958).

典前行，意志相伴（*preeunte gratia, comitante voluntate*），這就說，上帝的恩典和幫助把人類引向善功，這跟隨了上帝的恩典和幫助並且不違背他們。」⁴⁷通過把恩典的啟發，人類獲得行善的能力。在《基本概念》（第三版）中，梅蘭希頓說：「首先，重生意味着，他⁴⁸通過信仰、由於上帝之子，與上帝和諧，或者如通常所說，由於上帝之子、通過信仰，人被白白地（*gratis*）接納。其次，他認識到，在生命中，脆弱和罪仍然保留在這重生中，因此他承擔了真實的痛苦，因為他仍有黑暗、淆亂、無序、與上帝律法對抗的錯誤情感。第三，他認為，善的良心的聽從和稱義是先行的，儘管這遠離律法的完善，仍然因聖子、中介者之故而讓上帝喜悅……因此由於基督之故，人首先被和解，隨後善功被接納，信仰應該照亮兩者……我們必須每天在我們的工作中思考這三者。」⁴⁹因此，梅蘭希頓把信仰、上帝因基督之故的赦免以及善功三者列為稱義的必要條件。儘管信仰先行，梅蘭希頓強調善功的意圖是非常明顯的。在《基本概念》（德譯本）中，我們甚至看到了專門論述善功的章節。⁵⁰此時的梅蘭希頓已經沒有了初版中宣稱「唯獨信仰可稱義」那樣的狂熱，而是越來越偏向強調人的自由意志和善功的作用，在稱義問題上轉向了「神人合作說」。二、禮儀和律法的問題。在《基本概念》（初版）中，梅蘭希頓專辟一章「論《新約》與《舊約》的區別，以及對律法的揚棄」，並且說道：「為了踐行自由，人法應該被超越……即使他們違背了人法，也沒有犯罪。」⁵¹「只

47. Melanchthon, *Heubartikel christlicher Lere*, p. 153.

48. 指人類。

49. Grotefeld, *Quellentexte theologischer Ethik*, p. 145.

50. Melanchthon, *Heubartikel christlicher Lere*, pp. 287-301.

51. Melanchthon, *Loci communes* 1521, pp. 374-375.

有一個原因，為甚麼整個律法都要被放棄，不僅僅是儀式（*ceremoniae*）或司法的形式（*iudiciorum formae*），而且是十誡（*decalogus*）：它們沒法被實現。」⁵²律法乃是叫人知罪，人不可能實現它的要求，因此要連同十誡一切被廢除。這就完全高揚了福音而貶低了律法。然而從一五二二年的修訂版開始，梅蘭希頓開始重估律法和儀式的地位。「近來某些人想要通過對教會儀式和整個市民階級的貶低來證明自己是基督徒，然而這兩者是上帝好的造物。」⁵³這當然是針對當時的狂熱派（*Schwärmer*），但是這種批評也讓梅蘭希頓反思自己在初版中某些類似的狂熱傾向。在後來的教義學中，梅蘭希頓越來越強調儀式和律法的重要性。我們已經看到，在《基本概念》（定本）中，梅蘭希頓對十誡的敘述篇幅僅次於上帝論。從第二版開始，十誡已然和自然法等同起來了，在定本和德譯本中，梅蘭希頓逐條分析十誡的內涵。這為梅蘭希頓此後在「無關緊要的事之爭」中越漸接納天主教禮儀埋下了伏筆，掩蓋了路德在《教會被擄巴比倫》中反對洗禮和聖餐禮之外的其他一切天主教儀式的吶喊。

梅蘭希頓此後的教義學逐漸擺脫了《羅馬書》的基本框架，也逐漸背離路德的神學突破。他試圖調和新教改革和人文主義兩大傳統，同時也在某些地方陷入了中世紀神學的框架。上帝論的核心地位、十誡降格為自然法、對人的自由意志和善功在稱義問題上的積極作用的肯定以及對律法和禮儀的接納，這些都是路德激烈反對的。而梅蘭希頓的教義學卻反其道而行之，從而與信義宗內部堅持路德學說的正統路德派處於激烈對抗中。

52. 同上，頁 304-305。

53. 轉引自 Schwarz, "Melancton als Dogmatiker", pp. 167-170.

四、梅蘭希頓與路德關係的簡略考察

我們需要簡略地評價梅蘭希頓與路德的關係。這裏並非要對兩者關係做全面的考察，⁵⁴乃是要探討，如何理解梅蘭希頓在教義學上對路德神學的背離。首先我們看路德和梅蘭希頓的相互評價。一五二九年，路德在給梅蘭希頓的《歌羅西書釋義》（*Die Epistel S. Pauli zun Colossern*）寫的前言中說：「我非常粗魯、暴躁、激烈，總的來說非常好鬥。我生來就要和無數的魑魅魍魎戰鬥。我一定要清除殘根和礫石，斬斷亂叢和荊棘，整理荒蕪的森林；但腓力先生卻輕柔和氣地走出來讓上帝慷慨賦予他的智慧將幸福播種並澆灌。」⁵⁵因此，路德非常清楚自己和梅蘭希頓的不同角色，路德的使命是戰鬥和開拓，梅蘭希頓的任務是調和與鞏固。梅蘭希頓也意識到了兩者的區別，在寫給迪特里希（Veit Dietrich）的信中說：「正如你所知，我表達的更激烈：關於預定論，意志對恩典的同意，稱義後我們的順從的必然性，原罪。我知道，路德關於這一切實際上想法一致。但是沒有教養的人非常偏好他粗糙的表達，因為他們並沒有看到，它們之間有何關聯。我無意挑釁他們。但願他們在他們的判斷中享有樂趣。只要他們允許我，作為偏愛節制的圈子的亞里士多德主義者，偶爾不要那麼斯多亞式地說話。」⁵⁶可見，就我們之前論述的話題，梅蘭希頓自己是非常清晰地看到自己跟路德差別，他認為路德的表達過於激烈，而他自己作為亞里士多德主義者，更愛節

54. 對此，可參考 Scheible, *Luther und Melancthon, Melancthon neben Luther, Melancthon zwischen Luther und Erasmus*, in: *Melancthon und die Reformation*, pp. 139-152, 153-170, 171-197.

55. 轉引自 Schilling (ed.), *Melancthons bleibende Bedeutung*, p. 15, 譯文引自沃納姆著，中國社會科學院世界歷史研究所譯，《反宗教改革運動和價格革命：1559-1610》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 95。

56. Schilling (ed.), *Melancthons bleibende Bedeutung*, p. 15.

制。就此而言，梅蘭希頓對路德學說的背離應該理解為對路德開闢道路的鞏固和夯實，對路德激烈言辭所表達思想的冷卻、節制。

然而十九世紀自由神學和二十世紀的辯證神學卻給予了梅蘭希頓這種背離完全不同的評價。自由神學代表哈納克（Adolf von Harnach）在一八九七年紀念梅蘭希頓誕辰四百周年的主題演講中，高度評價了梅蘭希頓的工作。哈納克認為，梅蘭希頓雖不是路德式的先知和英雄，不是塞萬圖斯（Michael Servetus）或弗蘭克（Sebastian Franck）那樣的獨特的思考者，更不是甚麼發現者或發明者，但是他孜孜不倦的科學追求，淵博的知識，對真理的敬畏，對教育的倫理力量的確信，無與倫比的教育天賦，讓他成為了新教和德國的教師。哈納克把他稱為基督教人文主義。「如果我們今天問，我們的國家並沒有因為新教改革而出現宗教歷史和文化歷史的斷裂，我們必須主要感謝誰，我們必須回答：除了改革家自己⁵⁷，是梅蘭希頓。我還需要繼續說——如果沒有他的合作，路德似乎不可能實現新與舊的溝通……」⁵⁸哈納克繼續說道：「先知旁邊必須立有一位教育家。」⁵⁹「梅蘭希頓想要改善生活，路德則重新建立它。路德似乎只信賴信仰並貶低和排斥所有其他力量。誰聽他傳道和寫作，就會認為，他想要讓一個決定性的內心事件——擁有上帝——起作用，否定這個中心以外的一切，即使一切的倫理，一切的學識（Bildung），一切的教育（Erziehung）……梅蘭希頓在此感受到每個有教養的同時代人同樣感受到的危險，是其對倫理生活的威脅和進一步

57. 指路德。

58. Adolf von Harnach, "Philipp Melancton (1897)", in *Reden und Aufsätze* (Gießen: Riecker 1904), vol. 1, p. 175.

59. 同上。

發展。」⁶⁰我們看到，哈納克高度評價了梅蘭希頓在教育方面的作用，他看到了梅蘭希頓在勾連宗教和文化之間所做的傑出貢獻。梅蘭希頓緩和了路德過度強調信仰所造成的破壞性的力量。從根本上，哈納克肯定了人文主義者梅蘭希頓對宗教改革者路德的補充、夯實、擴充、中和的作用。

到了辯證神學時期，梅蘭希頓的風評發生了巨大的變化，一變而成了路德反叛者。巴特（Karl Barth）在其著名的文章《上帝之言作為神學的任務》（*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*）中，列出兩組神學家的譜系，其中之一是從基爾克果（Søren Kierkegaard）經由路德、加爾文，上接保羅，直至耶利米。很顯然，巴特自覺地站在這個譜系之下。與此相對，巴特首先指出，施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）的名字並不在此譜系，「儘管尊重他生平工作的天才，我並不把施萊爾馬赫當作好的神學教師，因為就我所看的而言，人類作為處於困境並且處於無法救贖的（rettungslos）困境的人類，在他那裏以致命的方式仍是不清楚的，所謂的宗教的整個組成部分，如果它是基督宗教，也參與在這困境之中，這仍是不清楚的，某些談論上帝東西是與高調談論人的東西是不同的，這因此也是不清楚的。」⁶¹施萊爾馬赫企圖以宗教這個概念來克服在路德那裏隱藏的二元論，企圖搭起天地之間橋樑，這是枉然的。從巴特辯證神學的立場看來，天地之間的關聯必須永久地切斷。在巴特看來，施萊爾馬赫的譜系往前追溯，就是梅蘭希頓。在一九二七年的《基督教教義學》（*Die Christliche Dogmatik*）中，巴特繼續了此前對梅蘭希頓的批評。梅蘭希頓緩和了路德思想中的激烈因素，把宗教和文化、信仰

60. 同上，頁 181-182。

61. Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", in *Anfänge der dialektischen Theologie* (ed. Jürgen Moltmann; München: CHR. Kaiser Verlag, 1962), Teil 1, p. 205.

和教育連接起來，實際上在克服路德的二元論，按照巴特神學的一貫觀點，這種泯滅上帝與世界、宗教與文化兩者絕對區分的做法，結果必然會破壞基督宗教。在巴特的評價裏，我們多少看出了正宗路德派的味道。

哈納克和巴特對梅蘭希頓的評價都帶有自身神學思路的影子。然而，梅蘭希頓對路德思想的背離這件事本身卻在兩個風格迥異的神學家的評論中得到了彰顯：梅蘭希頓以人文主義的精神緩和了路德的激烈、補充了路德的片面，在宗教和文化、信仰和教育之間架橋。至於如何評價梅蘭希頓的做法，則是見仁見智了。當然問題更加複雜，比如梅蘭希頓為何暗中支持加爾文對聖餐禮的理解，梅蘭希頓的教義學的轉變與他試圖調和新教各派、新教與天主教、教會與國家關係的實踐是否有關，等等，這已經不是本文所能解決的了。

關鍵詞：梅蘭希頓 路德 教義學 情感理論
繼承與背離

作者電郵地址：zhouxiaolong1024@163.com

中文書目

- 沃納姆。《反宗教改革運動和價格革命：1559-1610》。中國社會科學院世界歷史研究所譯。北京：中國社會科學出版社，1999。[Wernham, R. B. *The Counter-Reformation and Price Revolution: 1559-1610*. Translated by Institute of World History, Chinese Academy of Social Sciences. Beijing: China Social Science Press, 1999.]
- 路德。《路德文集》。雷雨田、伍渭文編。兩卷。上海：上海三聯書店，2005。[Luther, Martin. *Luther's Works*. Edited by LEI Yutian & NG Wai-Man. 2 Volumes. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2005.]

外文書目

- Barth, Karl. "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie". In *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1. Edited by Jürgen Moltmann. München: Chr. Kaiser Verlag, 1962. pp. 197-218.
- Erasmus, Desiderius & Martin Luther. *Erasmus and Luther: The Battle over Free Will*. Edited by Clarence H. Miller. Translated by Clarence H. Miller & Peter Macardle. Introduction by James D. Tracy. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2012.
- Grotefeld, Stefan. *Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Harnach, Adolf von. "Philipp Melancton (1897)". In *Reden und Aufsätze*. Erster Band. Giessen: Ricker, 1904.
- Lohse, Bernhard. "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: von Luther bis zum Konkordienbuch". In *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 2. Edited by Carl Andersen & Adolf Martin Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. pp. 1-166.
- Luther, Martin. *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum*. In *D. Martin Luthers Werke*:

- kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Bd. 7. Weimar: H. Böhlau, 1897. pp. 91-151.
- Mauer, Wilhelm. *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Second Edition. London: Blackwell Publishing Ltd, 2011.
- Melanchthon, Philipp. *Loci praecipui theologici von 1559*. in *Melanchthons Werke in Auswahl: Studienausgabe*. Band 2. Edited by Robert Stupperich. Gütersloh: Bertelsmann, 1980.
- _____. *Loci communes 1521: lateinisch und deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anm. vers. von Horst Georg Pöhlmann*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1993.
- _____. *Heubartikel christlicher Lere: Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici*. Edited by Ralf Jenett & Johannes Schilling. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- Schwarz, Hans. "Melanchthon als Dogmatiker: Seine Theologie und die innerlutherischen Streitigkeiten bis zur Konkordienformel". In *Der Humanist als Reformator: über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melanchthons*. Edited by Michael Fricke & Matthias Heesch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. pp. 162-182.
- Scheible, Heinz. *Melanchthon: Eine Biographie*. München: C. H. Beck, 1997.
- _____. *Melanchthon und die Reformation: Forschungsbeiträge*. Edited by Gerhard May & Rolf Decot. Mainz: von Zabern, 1996.
- Seeberg, Reinhold. *Die Fortbildung der Reformatorischen Lehrer und die gegenreformatorische Lehre*. In *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd.4/2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- Schwöbel, Christoph. "Melanchthons Loci communes von 1521. Die erste evangelische Dogmatik". In *Melanchthons bleibende*

Bedeutung. Edited by Johannes Schilling. Kiel: Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1998. pp. 57-82.

William, Lewis. *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte: ein Tagungsbericht*. Berlin, New York: de Gruyter, 1981.

The Inheritance and Deviation of Philipp Melanchthon's Dogmatics to Lutheran Thought

ZHOU Xiaolong
Ph.D. Candidate
Faculty of Philosophy
Tübingen University

Abstract

Centered on the dogmatics of Melanchthon, with reference to the theological controversy within Lutheranism after Luther's death, this article analyzes the basic concerns of Melanchthon's *Loci communes* (first edition), pointing out its inheritance of Lutheran theology in terms of "back to Bible", "avoiding teachings of God" and "rejecting the free will". At the same time, this article also analyzes the evolution of *Loci communes* in later versions, indicating that Melanchthon made the theory of affectus (emotion) his theoretical pivot to converge the ideas of Humanism and Reformation, and thus deviated from Lutheran doctrines by being "centered on teachings of God", "affirming the role of free will and good deeds in justification", "accepting the ritual and law" and so

on. Finally, the article also briefly analyzes and evaluates the nature of Melanchthon's deviation from Lutheran thought.

Keywords: Philipp Melanchthon; Martin Luther; Dogmatics;
Theory of Affectus (Emotion);
Inheritance and Deviation