

伊拉斯謨在自由意志論戰中的連續性思想 與基督教人文主義精神

許若容

中國人民大學哲學院博士生

一、前言

一五二四年五月，伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）完成了〈論意志的自由抉擇〉（*De libero arbitrio*）一文的寫作。¹此文意圖非常明確：對馬丁·路德的〈針對良十世教宗諭令所譴責主張的宣言〉（*Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X*，以下簡稱為〈宣言〉）中的第三十六條命題提出挑戰，因為它牽涉一個基礎性的神學命題：意志的自由抉擇是否存在？對這一問題，路德的回答與教會主流意見背道而馳，他的觀點可以概括為兩方面：首先，所謂意志的自由抉擇並不存在，人只有作惡的可能；其次，萬事萬物都處於絕對必然性（*necessitas absoluta*）中，唯獨上帝的恩典，而非人自身的善功，才能使人從罪的狀

1. 本文所使用路德和伊拉斯謨的著作英譯本參考 *Collected Works of Erasmus, Vol. 76: Controversies* (ed. Charles Trinkaus; Toronto: University of Toronto Press, 1999)，以及 E. Gordon Rupp & Philip S. Watson (eds.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Philadelphia: Westminster Press, 1969)。中譯本參考路德著，雷雨田等譯，《路德文集 2：改革運動文獻》（上海：上海三聯書店，2005）。拉丁文的 *arbitrium* 不僅僅指意志（*voluntas*）本身，而是包含了意志的行動，故譯為「意志抉擇」。本文涉及這一概念的兩篇文章本應譯為〈論自由的意志抉擇〉及〈論被縛的意志抉擇〉，但本文遵循現在通行的譯名〈論意志的自由抉擇〉及〈論意志的捆綁〉，特此說明。

態中獲得拯救。²面對〈宣言〉可能對信仰造成的威脅，伊拉斯謨應邀撰文，從而踏入關於「自由意志」的討論這一歷史悠久的思想競技場。³

在處理這場十六世紀初的神學論戰時，學界通常將路德的〈宣言〉、〈論意志的捆綁〉（*De servo arbitrio*）與伊拉斯謨的〈論意志的自由抉擇〉及後續論戰作品《執盾者》（*Hyperaspistes*）視為辯論所涵蓋的主要文本。⁴然而若將目光投向論戰的序幕階段，在〈論意志的自由抉擇〉問世的前半年，伊拉斯謨出版了一篇名為〈信仰之考察〉（*Inquisitio de fide*，以下簡稱〈考察〉）的對話，將自己與路德設置為對話主角，旨在對路德所持信仰進行審視思考。這篇與〈論意志的自由抉擇〉初稿同時寫作，卻比之更早出版的對話，成為伊拉斯謨正式進入論戰前最後的信仰宣言。令人驚訝的是，作為論戰的思想前奏，〈考察〉並未攻擊路德及其神學觀點，反而試圖消除路德與大公教會之間的分歧，甚至大膽地證明兩者的相似性。〈考察〉與〈論意志的自由抉擇〉看似相互矛盾的立場引發出這樣的問題，伊拉斯謨在這場關於自由意志的論戰中究竟選擇了怎樣的立場？他的前後觀點是否連貫與一致？以及，伊

-
2. 在一五一七年的〈駁經院神學論綱〉（*Disputatio contra scholasticam theologiam*）與一五一八年的〈海德堡辯論〉（*Disputatio Heidelbergae habita*）等檄文中，路德就已經形成了對自由意志問題的基本看法，概括而言就是人的意志必然傾向於惡，且只能做惡，因此人沒有自由意志可言，而〈宣言〉的發佈則強化了這一觀點。
 3. 伊拉斯謨認為路德理論的危險有兩點：首先，路德試圖取消自由意志的存在基礎，認為自由意志僅僅作為名稱而非實體而存在，墮落之後的人類除了惡別無選擇，這就使人類的道德無處安放；其次，路德明確表示人的一切行動都出自上帝的意志，人的意志僅僅是自以為能自由抉擇，實際上沒有一刻能夠自主掌控，相反地，一切都處於絕對必然性之中。這一思路更會導致人類將作惡的責任推卸於上帝，從而破壞上帝全善和公義的形象。參 *Desiderius Erasmus, Collected Works of Erasmus, Vol. 76, pp. 306-307*。
 4. 如特林考斯（Charles Trinkaus）所總結，〈宣言〉與〈論意志的自由抉擇〉，〈論意志意志的自由抉擇〉與〈論意志的捆綁〉，〈論意志的捆綁〉與〈執盾者〉分別為對應的作品。參 *Erasmus, Collected Works of Erasmus, Vol. 76, p. lxxxvii*。

拉斯謨對自由意志的看法與他的基督教人文主義思想又有何關係？這些將是本文試圖回應的主要問題。

本文將分為三部分來解決以上問題：第一部分借助對〈考察〉文本的解讀，闡釋伊拉斯謨試圖溝通路德與教會的分歧並建立基督徒共同體的理想，並說明這一理想建立於一種橫向的連續性基礎之上；第二部分則着重分析〈論意志的自由抉擇〉中伊拉斯謨對自由意志與恩典關係的處理，並澄清伊拉斯謨採用縱向的連續性基礎來建構自由意志與恩典的互動關係，這一立場與〈考察〉並不衝突，而具有內在的一致性；第三部分則嘗試為〈考察〉所體現的橫向的連續性與〈論意志的自由抉擇〉中展現的縱向的連續性尋找一致的思想根基，即伊拉斯謨以「基督哲學」為中心的基督教人文主義思想。在這裏所使用的「連續性」概念，引自奧馬利（John W. O'Malley）對伊拉斯謨與路德思想中「連續性」（continuity）與「斷裂性」（discontinuity）的劃分：在處理伊拉斯謨與路德的論戰時，奧馬利認為把握兩人矛盾的關鍵不在於論戰文本中的具體問題，而是兩人迥異的思想特質：伊拉斯謨擁有連續性的思維模式，即認為世界存在一種以基督為中心的基礎性的一致（fundamental concord），人與人之間依靠共識與仁愛而維繫的基督徒共同體，以及上帝的恩典在事物中的運作和上帝對世界的持續護佑，都是這種一致性的明顯表現；而路德的思維模式則表現為斷裂性，路德神學所導致的福音與理性、恩典與自然的斷裂及人神關係的間隔等，是這種不一致性的體現。⁵奧馬利的理論能夠為理解伊拉斯謨的兩篇論戰文本提供新角度和論證上的支持，亦能幫助我們更清

5. John W. O'Malley, "Erasmus and Luther, Continuity and Discontinuity as Key to Their Conflict", *The Sixteenth Century Journal* 5 (1974), pp. 47-65.

晰地解釋伊拉斯謨在論戰中所處的立場，因此本文將使用並引申這一概念，以期解決上述問題。

二、信仰的考察——對基督徒共同體的構想

伊拉斯謨在十六世紀智識界的權威地位在很大程度上由他的對話錄建立，然而〈考察〉的篇幅相對較短，主要內容是對神學信條的闡釋，語言也平實扼要，較於半年後的長文〈論意志的自由抉擇〉顯得並不出眾。因此，這篇對話的意義也很容易被埋沒在論戰所涉及的重重著作之中，路德本人甚至很有可能未曾讀過這篇對話。⁶對話的主人公名為奧盧斯（Aulus）和巴巴提烏斯（Barbatius），⁷伊拉斯謨承認他們在對話中的立場分別對應現實中的自己與路德。⁸在這一想象的對話的開篇，奧盧斯率先站在羅馬教會的立場上質疑巴巴提烏斯信仰的正統性，後者則提出願意使用《使徒信經》為準繩來檢測其信仰，一場有關信仰的神學考察由此開始。

奧盧斯的詢問涉及聖父、聖子、聖靈、三一、原罪與拯救等神學命題，並側重了解巴巴提烏斯對基督耶穌道成肉身與神人二性等問題的看法。出乎意料的是，隨着考察的進行，被教會視為異端的巴巴提烏斯推翻了奧盧斯的刻板印象，逐一肯定並維護《使徒信經》的每一項內容。雖則如此，當奧盧斯轉向另一問題——「是否相信聖而公之教會」時，巴巴提烏斯與教會的矛盾得以顯明。巴巴提烏斯表現出對世俗教會的拒斥，因為他所篤信的教會是由信

6. Desiderius Erasmus, *Inquisitio de fide: A Colloquy, 1524* (edited with introduction and commentary by Craig R. Thompson; New Haven, CT: Yale University Press, 1950), p. 3.

7. Barbatius 源於拉丁文 barbarus，即未經教育的蒙昧之人，伊拉斯謨經常在著作中使用「蒙昧者」來形容對人文學科漠視甚至造成傷害的人。

8. Erasmus, *Inquisitio de fide*, p. 2.

仰福音的基督徒所組成的遍及世界的共同體，也就是建立在「唯獨上帝」原則之上的精神性教會，而非崇尚權威的歷史性教會。這一看法在下一條目「是否相信聖徒相通」中得到強化，巴巴提烏斯認為聖徒相通恰恰解釋與強化了聖而公教會的內涵，「教會完全是對同一上帝、同一福音、同一信仰、同一希望、參與同一聖靈之內和同一聖事的表白。簡言之，就是在所有聖潔之人之間的一切美好之物的共融，從創世之初，乃至於到末世，信徒彼此之間都處於神的身體的團契之中。」⁹除了對教會的看法有所差異之外，奧盧斯難以在巴巴提烏斯的信仰告白中找到漏洞，後者甚至擁有比羅馬的諸多神職人員更為純粹的信仰。因此，奧盧斯在考察結束後提出了最關鍵的問題：「既然你與我們在如此多、如此重要的問題上看法一致，是甚麼阻礙了你完全站在我們這一邊？」¹⁰而巴巴提烏斯亦給出了整篇對話最令人震撼的回答：「我相信自己的確是正統基督徒。」¹¹也就是說，在最為根本的教義層面，巴巴提烏斯承認自己與基督教正統殊途同歸。而當奧盧斯試圖追問巴巴提烏斯為何與教會宣戰時，後者用玩笑的方式將這場對神學的考察轉變為對現實問題的討論，而伊拉斯謨也已經完成了他的任務，在這一餘音中擱筆，對話結束。

伊拉斯謨在〈考察〉中實現了雙重的自我投射：就較淺層面而言，伊拉斯謨扮演了奧盧斯的角色，站在羅馬教會立場上，以護教者的身份來考察具有異端色彩的路德的信仰；然而，巴巴提烏斯雖然被設定為路德的代言人，他在對話中的觀點卻具有強烈的伊拉斯謨式人文主義的風格。這意味着，奧盧斯和巴巴提烏斯都在替伊拉斯謨發言，

9. John Patrick Dolan (ed.), *The Essential Erasmus* (New York: Meridian, 1983), p. 218.

10. 同上，頁 220。

11. 同上。

他們的對話宣告了伊拉斯謨對待路德以及即將到來的論戰的態度。良十世的教宗通諭發佈後，路德與教廷之間的關係被推向前所未有的緊張局面，但伊拉斯謨並未放棄調和的努力。在對話中，伊拉斯謨將路德與教會之間的分歧與爭議暫時擱置，引導讀者注意到兩者在最為根本的神學信條層面的共識與一致性。他借此暗示，路德與天主教傳統之間的關係比他所設想的更為親密：「路德與他的羅馬反對者並不比他們自己想象的更疏遠。」¹²伊拉斯謨認為，事實上，路德與自己以及整個教會「在根本的教義層面沒有嚴重的分歧。在一些如自由意志、教宗抑或議會權柄，以及贖罪券這樣的重要問題上，對他〔伊拉斯謨〕而言，這些並不是必須在基督徒中達成一致的絕對基礎性問題。」¹³那麼對伊拉斯謨來說，甚麼才是真正重要的問題？

〈考察〉強烈地顯示出伊拉斯謨思想中的連續性特徵，這種連續性體現為一種橫向的、在人與人之間建構基督徒的共同體的理想。奧盧斯對巴巴提烏斯的信仰考察進行到尾聲時，本是對手的兩人已經達成信仰層面的和解，因為無論是選擇站在教會立場上的奧盧斯還是在部分問題上持有異見的巴巴提烏斯，皆對基督教最為核心的教義擁有一種共識。也就是說，伊拉斯謨將基督徒達成意見一致的標準簡化為對核心教義，即對《使徒信經》的認同。伊拉斯謨認識到，維繫龐大的基督徒群體並不必然要依靠繁冗的外部儀式和神學概念，而只需區分基督教中非本質（non-essential）的部分與本質（essential）的部分，從而把握基督教信仰的核心，即《使徒信經》中涉及的道成肉身、三一等最為基本的信條，在此基礎上，對非本質的神學問

12. Erasmus, *Inquisitio de fide*, p. 39.

13. 同上，頁 39-49。

題的爭論則可以暫時擱置，這其中就包括自由意志問題。法國神學家皮諾（J. B. Pineau）認為伊拉斯謨在〈考察〉中推崇「宗教」甚於「神學」。¹⁴這是因為伊拉斯謨將本屬於神學教義的部分進行了極大程度的簡化，並為基督徒重新確立和培育了對宗教最根本信條的認同感，也就是一種「宗教意識」。對伊拉斯謨而言，他的目的是借助對話來緩和基督教內不同派別之間的矛盾，因此他需要讓參與對話的雙方將焦點集中於對基礎神學信條的共識，在認同感中建構平等的基督徒共同體。至於那些會引起爭議的《使徒信經》之外的神學問題，則「應得到不同的處理：它們的確重要，但對它們的認同則並不必然導向拯救（*ad salutem*），也並不是基督徒共同體的基礎」。¹⁵而伊拉斯謨對崇尚宗教寬容的基督徒共同體和側重於精神性的教會的設想，已經借巴巴提烏斯之口，在對話中得到了展現。

路德在〈論意志的捆綁〉中坦言，只有伊拉斯謨才真正抓住了問題的中心，那就是自由意志。然而如上文所述，伊拉斯謨認識到自由意志在路德那裏所具備的重要性，但他卻並不把自由意志當作自己的核心問題。如果對伊拉斯謨而言，自由意志問題並非最為重要的關切，並且他將建立於核心信條之上的基督徒共同體視為目標，那麼他為何仍要開啟對這一話題的討論，並與已經在〈考察〉中被他視為「正統基督徒」的路德針鋒相對？要回答這一問題，我們可以如此設想：如果將〈論意志的自由抉擇〉視為伊拉斯謨在思想競技場中的應戰之作，那麼先行發表的〈考察〉則在某種程度上承擔了論戰中立論和點題的作用。事實上，伊拉斯謨借助〈論意志的自由抉擇〉文本，以路德

14. J. B. Pineau, *Érasme, sa pensée religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1924), p. 257.

15. Erasmus, *Inquisitio de fide*, p. 43.

最為關注的自由意志問題作為切入點進行意見交換，他試圖傳達的仍是一種基於連續性架構的對自由意志與恩典關係的構想。

三、伊拉斯謨的自由意志觀——對人神關係的重建

在一五二〇年致友人勞里努斯（Laurinus）的一封信中，伊拉斯謨借《奧德賽》（*Odyssey*）中的典故，陳述了自己對當下自由意志的意見紛爭的看法：

一方面我知曉斯庫拉（*Syclla*）的危險——勸導我們寄希望於善功，我承認這是對宗教最大的威脅。另一方面，我能看到更可怕的怪物，目前不少人所擁護的卡律布狄斯（*Charybdis*）說：「讓我們隨心而為，因為無論我們自我折磨抑或自我放縱，上帝決定過的事情一定會發生。」因此我控制自己的言語，只把極少的部分留給自由意志，因為我擔心這會為一種極端的惰性打開窗口，也就是說，人人都放棄朝向生命進益的全部努力，而去做他所欲求的任何事情。¹⁶

被伊拉斯謨比喻為斯庫拉的是中世紀教會中盛行的善功主義，而卡律布狄斯則顯然指代路德對自由意志和必然性做出的斷言。儘管伊拉斯謨在〈考察〉的尾聲將路德視為正統基督徒中的一員，但路德與教會在客觀層面的分歧依然存在，並且不可避免地指向對自由意志的不同理解。正如在驚濤駭浪中航行的奧德修斯（*Odysseus*），伊拉斯謨面臨斯庫拉和卡律布狄斯所帶來的雙重危險，而局勢要求他必須在兩者中做出選擇。雖然抱着調和衝突的理想，伊拉斯謨仍然擔憂路德對自由意志的消解與對絕對必然性的強

16. Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, Vol. 76, p. lix.

調會直接導致一種消極的預定論，從而破壞現實層面中基督徒的道德與虔誠，進而影響伊拉斯謨試圖建構的基督教人文主義改革方案。特林考斯（Charles Trinkaus）對此指出，「伊拉斯謨毫無疑問地察覺到，路德運動為他自己所期望看到的改革提供了某種支持……但他憂懼這一運動的分裂性，也非常擔心它的挑釁會激起對人文學術更強烈的攻擊，後者是他借助自己的作品所構建與推動的基督哲學的根本組成部分。」¹⁷此外，伊拉斯謨注意到，路德將關於自由意志問題和必然性問題的知識視為整個基督教事務的總和，這在後者所作〈駁經院神學論綱〉（*Disputatio contra scholasticam theologiam*）與〈海德堡辯論〉（*Disputatio Heidelbergae habita*）等檄文中皆有明顯體現，因此〈論意志的自由抉擇〉的討論就集中在自由意志與必然性這兩個命題上。¹⁸「我們在做的就是探尋人的自由意志能做甚麼，它對自身又做了甚麼，以及它和上帝之恩典的關係是甚麼。」¹⁹伊拉斯謨要處理的首先是如何為自由意志定位，其次則是更為重要的：人的自由意志與上帝的恩典之間具有何種關係。

確定了討論範圍後，伊拉斯謨採取的策略是，先定義自由意志的概念，再分別列舉聖經中支持與反對自由意志的相關段落，並論證前者的正確性與後者的癥結所在，最後給出他對恩典與自由意志關係的結論。由於伊拉斯謨避免直接下定論，因此他選擇了古代懷疑主義常用的寫作方

17. 同上，頁 xxxiv。

18. 伊拉斯謨選擇自由意志問題撰寫論辯文章的另一個原因，是路德的追隨者基於伊拉斯謨對《羅馬書》第九章內容的解釋，而指控他為佩拉糾主義者（Pelagianist），他們認為伊拉斯謨暗示人能憑藉自由意志而決定是否接受上帝的恩典。對伊拉斯謨而言，這一指控顯然是失實的。參見 T. H. M. Akerboom, “Erasmus and Luther on the Freedom of the Will in Their Correspondence”, *Perichoresis* 8.2 (2010), p. 262。

19. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 116.

法，他坦言：「我極不喜愛斷言，但我很樂意躲在懷疑主義的庇護中。」²⁰值得注意的是，直到〈論意志的自由抉擇〉付梓出版前，伊拉斯謨「仍然渴望在兩個宗教群體之間尋找和保存一定的生存空間（*modus vivendi*）」，²¹儘管時局已經注定雙方難以達成共識，但伊拉斯謨延續了〈考察〉中的樂觀主義，試圖用「論辯者」而非「獨斷者」，「詢問者」而非「教條主義者」的方式來調和兩派觀念。²²

首先，伊拉斯謨在開篇對自由意志概念的定義是我們關注的重點，它也是伊拉斯謨與路德之間分歧的重要表現：「我們在這裏所談的自由意志，指的是人類意志的一種能力（*vim humanae voluntatis*），依靠這種能力，人能致力於導向永恆拯救的事物，抑或背離這些事物。」²³這一簡潔的定義顯示出，伊拉斯謨將自由抉擇視為人在墮落後仍然具備的一種能力，這一能力並無善惡狀態可言，並且與永恆拯救直接相關聯。這意味着，人與上帝的拯救計劃緊密相關，並具有較大的互動空間。同時，這一定義也帶來明顯的問題：伊拉斯謨對自由意志的定義主要從人的角度出發，即人能夠致力拯救或與之背道而馳，而未涉及自由意志問題的另一重維度：神的恩典，如果單純按照定義來理解，在上帝的永恆拯救與人的自由意志之間，恩典的空間在何處呢？這也成為路德用以反駁伊拉斯謨的重要論據。²⁴

20. Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, Vol. 76, p. 7.

21. 同上，頁 lxi。

22. 同上，頁 8。伊拉斯謨最初的寫作計劃是用對話的形式實現對路德和教會的調解，他原定撰寫三篇對話，主角分別是色拉敘馬霍斯（*Trasymachus*，即路德）、埃布盧烏斯（*Eubulus*，即路德的論敵）和主導人菲拉雷蒂斯（*Philaethes*，意為真理之友，即伊拉斯謨），首篇對話意在檢測路德處理問題的方法是否得當；第二篇的內容是逐條考察路德所持神學理論，最後一篇則旨在由伊拉斯謨提出解決意見紛爭的方法。雖然伊拉斯謨並未完成這一計劃，但〈考察〉仍可被視為第二篇對話的雛形。

23. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 47.

24. 路德強調，伊拉斯謨在定義中主張的觀點，即「自由意志有能力行善」，正是後文「沒有恩典，自由意志就不能行善」的例證所要反對的，他指出，伊拉斯謨分出了兩種自由

路德在〈論意志的捆綁〉中指出，自由抉擇指的是「在上帝的關係中，能夠做和去做任何所欲求之事，不被任何律法或權威所束縛」。²⁵然而，正如奴隸在主人的權威下無法自由行事，人在上帝的絕對權威下也不可能獲得自由，因為自由抉擇是只有上帝才具有的能力，而人只能「以準備就緒的意志 (*libenti voluntate*) 自願地做惡」。²⁶在這種情況下，「不變的必然性」指的就是「意志無法改變自身並轉向不同的方向」。²⁷路德將伊拉斯謨為自由意志設置的居間狀態徹底取消，人的意志只有做惡的可能，上帝的恩典是才是使意志「專心致力以致得救」的唯一原因。在這一理解下，路德認為伊拉斯謨定義中的「能力」是指「一種意願、不意願、選擇、忽視、贊同、拒絕，以及一切意志所具備的行動的能力」。²⁸所以，當伊拉斯謨說意志自身能夠「轉向」和「背離」拯救時，實際上就是指意志自身產生了一種意願能力，並且這種意願能力可以讓人得到拯救，進而導致這一圖景：人的意志能夠自行決定是否接受上帝的話語，並且被導向超越其理解能力的永恆事物的範

意志，即他「所定義的自由意志」與他「所辯護的自由意志」，二者的不相容導致伊拉斯謨陷入了自相矛盾的困難之中。我們可以認為路德並沒有攻擊到關鍵之處，因為伊拉斯謨所「定義」的自由意志內在地蘊含恩典的意義，回歸這一定義的語境，伊拉斯謨在下定義後緊接着就用《傳道書》經文來體現恩典的重要性。伊拉斯謨在描述中強調了自由意志有能力行善，並不代表他忽略了恩典對於自由意志行善能力的決定性作用，在後文中伊拉斯謨就補充說明了恩典的這一方面特性。然而這也體現了伊拉斯謨行文不夠嚴謹之處。參見路德著，雷雨田等譯，《路德文集 2：改革運動文獻》，頁 390。

25. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 170.

26. 同上，頁 139。這一觀點延續了〈駁經院神學論綱〉中「由於先天的原因，人的意志必然地傾向於邪惡和腐敗；人的意志不是自由的，不可能經自身努力，爭取宣稱的所謂善事……人的意志也不可能隨其所欲達到自己預定的目標或者避免不利的後果。」及〈海德堡辯論〉中「自墮落以後，自由意志便徒負虛名，何時它發揮其作用產生行為，何時便會犯下致死的罪；自墮落以後，自由意志僅僅能夠被動地行善，然而卻能夠經常主動地去行惡。」參見路德著，雷雨田等譯，《路德文集 1》（上海：上海三聯書店，2005），頁 4、27。

27. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 139.

28. 同上，頁 171。

疇中。因此，伊拉斯謨將本屬於上帝的權威賦予了人的意志。路德的策略是借用伊拉斯謨在自由意志定義中未得到明確界定的概念，對其動機做出越界的審判，從而將伊拉斯謨「直接推向佩拉糾主義（Pelagianism）的懷抱」。²⁹

然而，伊拉斯謨在開篇就已經澄清了恩典在先的立場。他明確將恩典放在第一因的關鍵位置，並承認在救恩問題中，神的恩典相對於人的自由意志起決定性作用，沒有恩典的自由意志無法行善，更不可能獲得拯救。因此，伊拉斯謨的定義內在地蘊含了恩典在救恩過程中的重要性，這即是說，人能夠憑藉自由意志而行事，而恩典則是真正決定人所行之事具有善的性質，並相應獲得拯救的根本原因。³⁰對伊拉斯謨而言，為自由意志保留能夠「轉向」和「背離」拯救的居間狀態，就是為人的自由意志與神的恩典之間的關係尋找一種比「非此即彼」（either-or）更為合理的秩序。更進一步而言，伊拉斯謨希望借此重新建構使自由意志與恩典良性互動的、「彼此相濟」（both-and）的人神關係。

在這一設想下，伊拉斯謨將人的行為分為三個階段：思想、意願與完成，與之相對應，外在事物的發展過程也

29. R. C. Sproul, *Willing to Believe: The Controversy over Free Will* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002), p. 99.

30. 伊拉斯謨雖然並未在自由意志的定義中過多強調恩典的成分，然而他在下文中對恩典的類別和作用，以及恩典與自由意志的關係做出了區分。伊拉斯謨界定了三種恩典：第一種是與生俱來的恩典，這種恩典雖然會因罪而敗壞，但並未完全被滅絕，人憑藉白白賞賜的恩典，能夠「喚起上帝的憐憫」，為得救做準備，因此這種恩典是人得救的根本前提；第二種是合作的恩典，或者稱之為「激勵人的恩典」，是上帝為了喚醒罪人的悔改，而恢復依然保留給人的自由意志，用邀請而非強迫的方式使人使用自由意志，從而將善的動機根植於人的內心，以促進人積極向善；最後一種則是完成的恩典，這種恩典使人最終能夠得救。伊拉斯謨認為，這三種恩典雖然名稱不同，但均屬於同一類恩典，為了更加清楚地認識這類恩典，才依據在人之中產生的效果而進行劃分，也就是說，「第一種為激發，第二種為促進，第三種為完成」。我們需要注意伊拉斯謨所區分的第二種恩典，這種促進的恩典，與基督哲學所要求的人性的向善動機密切相關。參見路德著，雷雨田等譯，《路德文集 2：改革運動文獻》，頁 585。

具有相似的結構：開端、發展和結束。在開端與結束階段，一切事物的肇始和完成都依賴神的恩典，並且在涉及人的行為的思想和完成階段，也沒有自由意志的空間，唯有恩典才是驅使人產生良善動機的根本原因；而在事物發展的第二階段，亦即人的行為的第二階段，自由意志獲得了現實層面的合法性，並且與神的恩典一同運作，人能夠自行做出選擇。體現在個別的事物和行動中，我們能夠看到恩典與自由意志在現實層面同時發生；然而在邏輯層面，伊拉斯謨承認恩典才是自足的第一因，自由意志作為第二因，其存在完全依賴於第一因，無法脫離恩典單獨運作。³¹值得注意的是，一方面，伊拉斯謨謹慎地將恩典放置於第一因的位置，並視之為自由意志在邏輯上的根本來源；另一方面，伊拉斯謨仍希望為自由意志保留一席之地，他承認人有良善的自由意志，並且規定了自由意志與恩典的積極互動關係，從而試圖規避路德式預定論所導致的悲觀道德圖景。³²

伊拉斯謨將自由意志與人的理性能力和道德責任聯繫起來，並在救恩問題的維度下，為人的自由意志與神的恩典之間設置了積極的互動空間，使自由意志與恩典共同參與到拯救計劃之中，由此形成一種縱向的人與神之間的連續性結構。特林考斯將這種連續性總結為伊拉斯謨所建構的「對話式」的人神關係，並認為這一修辭性的人神關係

31. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 80.

32. 人文主義者對理想化人神關係的想象在這一譬喻中得到顯示：嬰孩因為四肢軟弱無力而跌倒，此時父親將孩子扶起，並鼓勵他去拿面前的蘋果，以此作為學步引導。孩子心中渴望跑去拿到蘋果，但不可避免地發生跌撞與踉蹌，所以父親總是守護左右並給予扶持，如果沒有父親的保護，小孩必然會跌倒。最終，蘋果作為學步的獎勵被父親放到了小孩的手中。父親與孩子在學步過程中扮演的角色是人神關係的類比，上帝正如譬喻中的父親一樣，使人類在根本上獲得救恩的可能，並且在生存層面扶持人類，使人能夠運用自由意志與恩典相配合，最終在恩典的作用下獲得救恩。人類的自由意志雖然並非毫無用處，但毫無疑問，如果沒有上帝的恩典，自由意志在根本意義上就難以成立。參 Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 91。

與他建立在釋經基礎上的神學，與他所試圖實現的教會內部和諧的總體目標具有一致性。³³因此，雖然伊拉斯謨在〈考察〉中將路德視為信仰的同盟，然而在自由意志問題上的分歧使伊拉斯謨選擇將路德的理論排斥於這一對話式的人神關係之外，這並不代表伊拉斯謨自身的立場具有矛盾性。對伊拉斯謨而言，重建人神關係需要從人本身出發，而這一基礎和前提在於人性的複歸，也就是對人的道德與信仰狀態的重構。伊拉斯謨為自由意志保留空間，是為人類爭取在道德和信仰層面向善的可能性，從而使人就自身而言具備得救的基礎，並在更深遠的意義上構思基於基督教人文主義思想的人性圖景。

四、伊拉斯謨的連續性思想與基督教人文主義精神

〈考察〉與〈論意志的自由抉擇〉看似相互衝突的立場，實際上蘊涵了在伊拉斯謨思想中貫穿的一種連續性特徵：縱向體現為人與神之間的聯繫，橫向則體現為人與人之間的關係，這種連續性的根源需要在伊拉斯謨式基督教人文主義思想（Erasmian Christian Humanism）中探尋。本文所討論的兩篇文本皆體現出，相對於作為「教義」（dogma）的基督教，伊拉斯謨更重視作為「宗教」（religion）的基督教的意義。湯普森（Craig R. Thompson）指出，這種宗教「是指基督教信仰與基督徒的生活實踐，即基督徒的虔誠與道德。（基督徒）根據福音書的準則而生活在塵世中，其所根據的，就是他所熱衷於稱呼的基督哲學。」³⁴作為伊拉斯謨基督教人文主義思想的核心主題，「基督哲學」（Philosophia Christi）將幫助我們理解伊拉斯謨在自由意志論戰中表現出的連續

33. Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, Vol. 76, p. lxxxv.

34. Erasmus, *Inquisitio de fide*, pp. 41-42.

性思想特質：「基督哲學」這一概念的本義是指基督本人所教授的哲學，也就是福音書中所體現出的基督的道德與信仰的教導，廣義則是指以基督為中心（Christ-centered），重建信仰的虔誠本質與道德實踐的新型神學。在〈考察〉中，伊拉斯謨將《使徒信經》作為基督徒共同體的共識基礎，而基督的復活及拯救事件則被他視為《使徒信經》的中心。同樣地，這一事件亦是基督哲學的核心，也是伊拉斯謨所認同的整個基督教教義的基礎。

那麼，伊拉斯謨提出基督哲學的問題意識是甚麼？縱觀伊拉斯謨的寫作生涯，他始終關心這一問題：「誰是真正的基督徒？」在中世紀晚期信仰困難重重的危機中，如何重建基督徒的信仰，成為人文主義者和改革者共同的思考。伊拉斯謨認為，恢復個體的虔誠，是建構基督哲學與重振信仰純正性的基礎，而虔誠的標準在於，「在內心深處信奉基督，並通過秉持基督精神行事來表現這一點」。³⁵在這裏，伊拉斯謨所倡導的是一種內在性的虔誠，它要求人在靈魂中開展一場革命（Metanoia），也就是從外在的皈依轉變為內在的皈依，從而重建內心的虔誠本質，並排斥依附於外部儀式的虔誠的表象與行為。即使需要奉行外部禮儀，也應在精神層面理解禮儀的意義之後再行動，重要的是禮儀所象徵的本質，而非表象。³⁶對人而言，「只需帶上虔誠與開放的心靈，擁有簡單與純淨的信仰。只需溫順謙和，你就已在這哲學中進益良多。」³⁷

伊拉斯謨指出，在恢復了信仰的虔誠起點後，基督徒

35. 伊拉斯謨著，李康譯，《論基督君主的教育》（上海：上海人民出版社，2003），頁24。

36. Desiderius Erasmus, *The Enchiridion of Erasmus* (trans. Raymond Himelick; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1970), p. 110.

37. Desiderius Erasmus, *Christian Humanism and The Reformation: Selected Writings of Erasmus* (ed. John C. Olin; New York: Fordham University Press, 1987), p. 100.

生活的目標應朝向基督。具體而言，基督徒應該遵照四部福音書中的基督的道德教導，盡力效仿基督的德性，從而在生活中實現道德的提升，以獲得最高的智慧。³⁸

這一目標的實現需要分為兩步：第一，恢復原初本性；第二，在此基礎上效仿基督。伊拉斯謨認為，重建信仰必須建立在人性的道德基礎上，因而實現基督哲學的首要的且根本的一步就是人性的恢復。他如此發問：「在基督哲學中，還有甚麼——他自己將之稱為重生（*renascentia*）——比人良善本性的恢復更為重要？」³⁹儘管古典的哲學同樣提倡回歸或追求人的善良本性，但對伊拉斯謨而言，這種原始本性的完整形態只能體現在作為「原人」的基督之中。基督哲學與以斯多亞學派（*Stoics*）、蘇格拉底和亞里士多德等為代表的世俗哲學，在其對人性本質的理解上具有共性，但世俗哲學強調的是屬世的美德及其對靈魂的培育作用，而這種屬世美德必須回歸作為美德典範的基督，方能得到完善。⁴⁰

恢復人的原初本性對於人的信仰並不足夠，伊拉斯謨認為我們還需要在此基礎上通過對基督的仿效而實現內心的轉化。這一理論在保羅書信中就已經得到強調，而後通過教父哲學的闡釋而被深植於基督教的神學語境之中，形成了觀念傳統。⁴¹中世紀晚期，「效仿基督」（*Imitatio Christi*）成為在北方盛行的現代虔誠派靈性運動的主題，伊拉斯謨在清除了其中的神秘主義色彩之後，將「效仿基督」的理念與人文主義所推崇的美德觀念相結合，從而要求在道德生活與信仰生活的雙重維度中效仿基督的典範。伊拉斯謨

38. Erasmus, *The Enchiridion of Erasmus*, p. 94.

39. Erasmus, *Christian Humanism and The Reformation*, p. 104.

40. 同上。

41. James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), p. 53.

提出，基督哲學在生活實踐基礎上的接受可能性，源於基督哲學與人性之間特殊的一致性。⁴²這種一致性的保障就是作為「原人」的基督耶穌，換言之，基督哲學在基督復活事件的中保和恩典的作用下，得以對普遍人性產生效用，而伊拉斯謨為人所保留的自由意志，也使效仿基督在道德實踐層面得以成立：意志的自由抉擇使人有選擇效仿基督的可能，而在恩典的決定性作用下，這種可能性會在現實層面實現，並激勵人做出模仿基督典範的道德行為。

借助對虔誠與道德主題的強調，伊拉斯謨提出在基督哲學基礎上的理想化的重建教會方案：作為目標的基督處於中心，包括教宗在內的神職人員處於離基督最近的第一層，世俗的君主位於同心圓的第二層，平信徒則處於最外層，整座城市因此將成為龐大的修院（*magnum monasterium*）。⁴³伊拉斯謨所設想的教會側重精神性而非科層性，因為每一層都以基督哲學作為追求目標，層次的秩序以內心虔誠與否為判斷標準。在這一構想下，被儀式主義所束縛的教會將自覺讓位於側重精神性的教會，內在的虔誠比外在的儀式更具信仰層面的效力。正如〈考察〉所主張的那樣，基督徒共同體將以最為根本的教義作為共識和衡量信仰的準繩，而非外部儀式及人為的權威及規範。雖然這些外部儀式並不必然要遭到完全的廢止，但儀式需要依靠作為基礎的信仰而生效。這一過程在平信徒與上帝之間建立了直接的聯繫，從而使神的權威取代教會內製造信仰壟斷的世俗權威。在數百年後的康德那裏，伊拉斯謨所設想的教會模式得到了復現，教會被視為單純道德意義上的聯合體，所有具備改惡向善信念的人都可以成為

42. Erasmus, *Christian Humanism and The Reformation*, p. 104.

43. 同上，頁 127。

教會的成員，道德化的宗教在剝離歷史性信仰的意義上成為可能。⁴⁴

五、尾聲：作為歷史中的兩條路徑的基督哲學與路德神學

「一個由教義組成的體系可算是一葉方舟，教會乘此方舟安全地順歷史潮流漂浮而下。但是，教會若不打開窗戶讓鴿子飛出去尋找橄欖枝，它便會滅亡。」⁴⁵面對中世紀晚期教會內部的信仰危機，伊拉斯謨與路德皆使用自己的方式探索解決危機的方法及可能性，人文主義者與宗教改革者在這一背景下擁有共同的目標：重建已被破壞甚至倒錯的人神關係，從而重振基督教信仰。

然而，歷史的悲劇性在於，伊拉斯謨與路德雖然擁有共同的改革目標，但二人的爭論不僅是關於自由意志的兩種意見傳統的一較高下，更是涉及神學立場的難以避免的衝突。這種神學層面的衝突使他們難以對彼此的相似性與共同目標產生認同：伊拉斯謨將路德的自由意志理論直接等同於一種具有悲劇色彩的預定論，對試圖重建人類道德本性的人文主義者而言，路德的觀點所造成的消極道德圖景顯然難以接受。伊拉斯謨雖然重視並吸收奧古斯丁傳統對自由意志的處理，但他在更大程度上繼承了奧利金（Origen）等古代教父的思想遺產，對人的自由意志的主動性以及人在道德上善的可能性加以肯定。他承認恩典作為第一因的重要性，然而除了自上而下的恩典，人的本性依然擁有積極配合的能力，這種本性中向善的動機是伊拉斯謨建構基督哲學中道德學說的基礎，而路德所反對的正是人具備道德自治的任何可能性。就這一點而言，這場衝

44. E. C. Galbraith, "Kant and Erasmus", *Scottish Journal of Theology* 46 (1993), p. 191.

45. 懷特海 (Alfred N. Whitehead) 著，周邦憲譯，《宗教的形成·符號的意義及效果》（南京：譯林出版社，2014），頁 73。

突實際上是處於不同層面關切之間的對話，用何光滬先生的觀點來概括，就是「深層次的實存狀態」和「較淺層次的實存狀態」之間的差異⁴⁶——伊拉斯謨更偏向在道德實踐的，亦即道德行動的層面上為人保留向善的希望，而路德則純粹在神學的形而上學層面上否定了自由意志相對於恩典能產生效用的可能，並將這種希望完全交託給上帝而非人類。雖然伊拉斯謨有意識地借助〈考察〉與〈論意志的自由抉擇〉來溝通與緩和意見分歧，但隨着路德〈論意志的捆綁〉的問世，人文主義者與改革者和解的可能已經化為烏有。

更為重要的是，這場論戰預示着兩人對世界歷史秩序的理解有根本性差異：「對伊拉斯謨而言，人性在塑造未來的過程中佔有一席之地，對路德而言，歷史的最後一幕注定要由上帝的全能之手創造。」⁴⁷伊拉斯謨在〈論意志的自由抉擇〉的結尾呼告，他願意接受激勵了無數教父和基督徒的聖靈的教導，因為儘管信徒在一千三百多年間一直聽從主教的訓導，卻並不理解基督教的真諦。⁴⁸在伊拉斯謨眼中，世界歷史與教會歷史都處於同一拯救計劃之中，而處於歷史節點中的人類需要領悟基督的教導，從而復蘇兼具虔誠與道德特質的人性，以實現建立真正的基督徒共同體之理想。伊拉斯謨試圖在上帝與人之間重建聯繫，亦希望使基督徒群體中分裂的信仰相互和解，他在思考自己所處的時代的同時也呼喚回歸信仰的歷史源泉。⁴⁹雖然從客觀角度而言，路德主導了這場論辯的結局，這預示着歐洲大

46. 何光滬，〈宗教改革中的基督宗教與人文主義〉，《復旦學報（社會科學版）》2006年第4期，頁70。

47. Heiko Augustinus Oberman & Donald Weinstein, *The Two Reformations* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), p. 76.

48. Rupp & Watson (eds.), *Luther and Erasmus*, p. 97.

49. Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, Vol. 76, p. xcix.

伊拉斯謨在自由意志論戰中的連續性思想與基督教人文主義精神

陸和基督教世界信仰版圖的徹底更迭，以及人文主義者建立在道德基礎上的基督徒共同體夢想的破滅。然而，如懷特海（Alfred N. Whitehead）所言，伊拉斯謨才是基督教教會史中真正抓住教會中心價值的人。⁵⁰或許在宗教改革發生五百年之後重新審視這場十六世紀初的神學論戰，我們能夠更加準確與清晰地把握伊拉斯謨的基督教人文主義思想價值。

關鍵詞：伊拉斯謨 路德 自由意志 基督教人文主義

作者電郵地址：brandahsu@ruc.edu.cn

50. 懷特海著，周邦憲譯，《宗教的形成：符號的意義及效果》，頁 74。

中文書目

- 伊拉斯謨。《論基督君主的教育》。李康譯。上海：上海人民出版社，2003。[Erasmus, Desiderius. *The Education of Christian Prince*. Translated by LI Kang. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]
- 何光滬。〈宗教改革中的基督宗教與人文主義〉。載《復旦學報（社會科學版）》2006年第4期。頁66-72。[HE Guanghu. "Zongjiao gai gezhong de ji du zongjiaoyuren wen zhuyi". *Fudan University Journal (Social Sciences Edition)*, 2016 issue 4. pp. 66-72.]
- 路德。《路德文集第1卷》。雷雨田等譯。上海：上海三聯書店，2005。[Luther, Martin. *Luther's Works 1*. Translated by LEI Yutian et al. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2005.]
- 。《路德文集第2卷：改革運動文獻》。雷雨田等譯。上海：上海三聯書店，2005。[Luther, Martin. *Luther's Works 2*. Translated by LEI Yutian et al. Shanghai: Shanghai SDX Joint Publishing Company, 2005.]
- 劉友古。《伊拉斯謨與路德的宗教改革思想比較研究》。上海：上海人民出版社，2009。[LIU Yougu. *Yi la si mo yu lu de de zong jiao gai ge si xiang bi jiao yan jiu*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2009.]
- 懷特海。《宗教的形成·符號的意義及效果》。周邦憲譯。南京：譯林出版社，2014。[Whitehead, Alfred N. *Religion in the Making. Symbolism, its Meaning and Effect*. Translated by ZHOU Bangxian. Nanjing: Yilin Press, 2014.]

外文書目

- Akerboom, T. H. M. "Erasmus and Luther on the Freedom of the Will in Their Correspondence". *Perichoresis* 8.2 (2010) pp. 233-277.
- Dolan, John Patrick, ed. *The Essential Erasmus*. New York: Meridian, 1983.

- Erasmus, Desiderius. *Inquisitiode fide: A Colloquy, 1524*. Edited with introduction and commentary by Craig R. Thompson. New Haven, CT: Yale University Press, 1950.
- _____. *The Enchiridion of Erasmus*. Translated by Raymond Himelick. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1970.
- _____. *Christian Humanism and The Reformation*. Edited by John C. Olin. New York: Fordham University Press, 1987.
- _____. *Collected Works of Erasmus, Vol. 76: Controversies*. Edited by Charles Trinkaus. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Galbraith, E. C. "Kant and Erasmus". *Scottish Journal of Theology* 46 (1993). pp. 191-212.
- Oberman, Heiko Augustinus & Donald Weinstein. *The Two Reformations*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- O'Malley, John W. "Erasmus and Luther, Continuity and Discontinuity as Key to Their Conflict". *The Sixteenth Century Journal* 5 (1974). pp. 47-65.
- Pineau, J. B. *Érasme, sa pensée religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1924,
- Rupp, E. Gordon, & Philip S. Watson, ed. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- Tracy, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley, CA: University of California Press, 1996.
- Sproul, R. C. *Willing to Believe: The Controversy over Free Will*. Grand Rapids, IN: Baker Books, 2002.

The Continuity in Erasmus' Debate of Free Will and the Spirit of Christian Humanism

XU Ruorong

Ph.D. Student

School of Philosophy

Renmin University of China

Abstract

In the first half of the sixteenth century, Desiderius Erasmus had a disputation over the problem of free will with Martin Luther: Luther denied free will as a human power and admitted absolute necessity. Erasmus, on the contrary, argued that human had the power of free will. However, the dialogue *Inquisitio de fide* that Erasmus wrote before the disputation showed his sympathy towards Luther's fundamental doctrines of Christianity. He even regarded Luther as an ally that shared his position. This article investigates the inner logic of Erasmus' position by three parts: The first part argues that Erasmus wished to establish a community of faith that is based on a horizontal continuity by his dialogue. The second part demonstrates that Erasmus' human-divine relationship, as well as the tension between free will and grace, showed a vertical continuity. The final part illustrates that there was a foundation

of continuity in Erasmus' *Philosophia Christi*, which was the essence of his Christian humanism.

Keywords: Desiderius Erasmus; Martin Luther; Free Will;
Christian Humanism