

馬丁路德与蒙田：基督教与人文主義之反合性

Luther and Montaigne: A Paradoxical Relationship of Christianity and Humanism

陳佐人博士

美國西雅圖大學宗教与神學系副教授

Dr. Stephen Chan (Ph.D. University of Chicago)

Associate Professor, Theology & Religious Studies Department

Seattle University, U.S.A.

schan@seattleu.edu

引言：西方歷史中之基督教与人文主義

(Introduction: Historical Overview of Christianity and Humanism in Western History)

基督教与人文主義之淵源，首先可上溯至早期教父，包括第四世紀時之希臘教父，或是其後以奧古斯丁為首之拉丁教父，此時期之特色為二者之間之兼容性，特別是基督教教父主動採納當時古典哲學之用語，但卻冠以或注入基督教神學之意義。其中最影響後世而特別值得注意的，是以西塞羅 (Cicero, 106-公元 43) 与辛尼加 (Seneca, 公元 4-65) 為代表之古典羅馬人文思想 (亦是斯多亞哲學式的)，他們思想与著作中之觀念，無遠弗介地一直申延至文藝復興与改教運動之中，成為了加爾文与蒙田著作中之常見引句。

第二時期是文藝復興對「人文主義」一詞之正式設定。從「人文主義」之字義歷史考據來說，此字首先出現於十四与十五世紀，用以指當時之「人文學」(studia humanitatis)，特別是相對於學究式的經院哲學。隨後指教授此種新學之士 (humanist)。此種視人文主義為一種古典教育与學術上，特別是在語言學与修辭學上之復興的立場，強調人文主義之思維方式過於其思維內涵，重視其哲學之思辨過於其哲學之概念，由此而定義人文主義為一種不具備特定之哲學，道德与政治取向之純形式之哲思与對古典著作之重溯。

此種由克里特拉 (Paul O. Kristella) 所提出之看法¹，為英美學界對文藝復興式人文主義之研究主流，但此種定義傾向將人文主義化約為一種純形式之思維藝術，忽視了人文主義之哲理觀念与價值取向，因此越來越多學者嘗試在克氏之立論上加以改良。

芝加哥大學前任校長及歷史學者貴娜教授便採納克里特拉之進路，強調人文主義之修辭學取向，但她進一步指出人文主義式之修辭學 (rhetoric) 絕不同於詭辯學 (sophistry)。貴娜形容人文主義為「對美辭之追尋」(the pursuit of eloquence)，而按照人文主義者來說，真正之美辭「乃是源於智慧与風格之和諧聯合，其目的為指導人

¹ Paul O. Kristeller, Renaissance Thought, 2 Vols. New York, 1961, 1965; Renaissance and Its Sources. New York, 1979。

追求美德与有價值之目標，而非誤導人於惡事或平庸之目標。」²。作為修辭學与美德之追尋的人文主義，一方面的確不是對等於任何個別之哲學門派，但另一方面我們亦不應將人文主義局限於工具性之層面，單單視其為一種古典修辭學之復興。人文主義主要是一種思維与表述方式，但仍因其對古典著作之重溯，會傾向於擁護某一類之價值觀，由此人文主義便兼具了哲學性与倫理性之取向。

到了現代思維之文化處境中，特別是在十八世紀之啓蒙運動之後，人文主義銳變成一種廣意的，綜合性之意識形態，結合了世俗主義，存在哲學³，實証主義与功利主義，產生与基督教之間緊張，甚至是對立之關係。

總的來說，西方學界對人文主義之歷史追尋与定義研究，可說是百花齊放，而定論自然是莫衷一是，由此足証人文主義並非一種單一性之思潮，乃是一多義与多元之文化趨勢。因著人文主義之含混而多元之特質，故此探究人文主義之最有效方法之一，便是以歷史為經，思想人物為緯，由此來捕捉人文主義之具体形式。故此本文便嘗試以兩位十六世紀之典範性思想人物：馬丁路德与蒙田，來透視与示例基督教傳統与人文主義之複雜而反合之關係。

十六世紀之基督教与人文主義 (Christianity and Humanism in Sixteenth Century Europe)

從歷史而觀之，在以上三個時期或形態之中，以文藝復興与改教運動時期中之基督教与人文主義之互動關係，最具關鍵性与示例性。⁴不單因為人文主義一詞源自此時期，更因歐洲宗教改教運動展現了基督教傳統与人文主義之間之主要思想性与神學性之關係。從歷史而觀之，各類改教家及他們之改教運動自有其歷史之隨機性与偶然性，但他們對當時社會与文化中主要思潮之回應与批判，卻顯示了基督教信仰之內在体系性之結構，及此信仰系統對外界思想系統之各種可能性之批判關係。

十六世紀之改教運動深深獲益於當時的人文主義已是學界不爭之議。從古騰堡之印刷術，伊拉斯姆之新約希臘文聖經，至聖經語文(希伯來文与希臘文之)研究之復甦，這些均遍見於一般之歷史与西方教會史之教材。另外有關改教家与人文主義之錯綜複雜之關係：如馬丁路德之聖經原文研究与聖經翻譯，加爾文在巴黎索邦大

² “True eloquence, according to the humanists, could arise only out of a harmonious union between wisdom and style; its aim was to guide men toward virtue and worthwhile goal, not to mislead them for vicious or trivial purposes.” 參Hanna Gray, “Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence,” 刊載於Paul O. Kristeller and Philip P. Wiener, *Renaissance Essays*. New York; Harper Touchbooks, 1968, 頁200。

³ 見沙特之名篇：「存在主義是一種人文主義」。

⁴ 可參：Donald Wilcox, “Humanism,” in *In Search of God and Self: Renaissance and Reformation Thought*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1975, pp.74-89。

學之法律教育, 及他著作中對西塞羅與辛尼加之援引與評論,⁵ 及慈運理與伊拉斯姆之密切關係, 這些均是改教運動學術著作中常見之論題。⁶

因此, 十六世紀歐洲之宗教改革運動絕不單單是更正教與天主教之間的兄弟鬩牆。從西方文化史與思想史之角度來檢視改教運動, 可以發現其處於文藝復興與啓蒙運動之間的樞紐性位置。⁷ 若從基督教傳統與人文主義之論題來看, 改教運動時期亦展示了二者之間最正面與最多元之相遇。

馬丁路德與蒙田, 同屬十六世紀, 同受人文主義之影響, 分別代表了當時歐陸之兩大文化, 亦分別代表了基督教之兩大傳統, 由此便充分表現了二者之複雜反合之關係。

馬丁路德與蒙田：兩代之素描 (Luther and Montaigne: Portraits of Two Generations)

在西方思想史中, 馬丁路德 (1483-1546) 與蒙田 (1533-1592) 二人均是極具影響力卻又教人困惑之典範人物。他們是極具影響力, 因為其著作為傳世之作, 其思想成為一家之言。路德之神學, 與其後之加爾文之著述, 分庭抗禮, 成為更正教神學之兩大主流。雖然我們不易談及一種「蒙田式」之學派, (蒙田似乎屬於那種沒有門生之獨特天才), 但蒙田與後一代之帕斯卡, 均被公認為法國非系統式思維之代表人物。

路德與蒙田亦是教人困惑之思想家, 因為他們均非系統性之思想家。教會史學者曾設想路德若任教於大學之中, 他應為舊約聖經教授, 路德之整個神學論述均是論述式與敘事式, 而非系統性與思辨性之神學。⁸ 除了整套之舊新約注釋與講章外, 路德疾筆而成的是評論個別問題之專文 (treatises), 大異於多馬亞奎那之「大全」(summa) 與加爾文之「要義」(institutes)。而同樣地, 蒙田首先用「嘗試」或「隨筆」(essays, 法文“essais”) 來作書名, 開後世散文或隨筆之先河。

十六世紀堪稱為歐洲歷史之分水嶺, 這不單是因著當時之革命性之改教運動, 更是因著其文化外觀與時代精神。除了在德國之路德, 在法國之蒙田, 我們還可加上

⁵ 加爾文之首篇論文(1532)為《論辛尼加之君主特赦權》(Calvin's Commentary on Seneca's "De clementia", Edited by F.L. Battles. Leiden: E.J. Brill, 1969), 而西塞羅是《基督教要義》(1559)中少數被論及之古典人物。

⁶ 中文資料可參考: 麥格夫著, 陳佐人譯, 「人文主義前與宗教改革運動」(第三章), 《宗教改革運動思潮》, 香港: 基道出版社, 1991年, 頁27-49。原作: Alister McGrath, Reformation Thought: An Introduction, Oxford: Basil Blackwell, 1988, Ch.3, "Humanism and the Reformation," pp.27-49。

⁷ 此為特洛爾奇之立論。Ernst Troeltsch, Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World. Minneapolis: Fortress, 1987.

⁸ "Luther was no systematizer, like Melancthon or Calvin, though the dissensions among Lutheran theologians after his death, each appealing to one aspect of his thought, testify to the width, coherence, and delicate balance of Luther's own teaching." Gordon Rupp, "Luther, Martin," in *Encyclopedia Britannica*: Vol.11: 195. © 1978。

英國之莎士比亞 (William Shakespeare, 1564-1616), 以他們為十六世紀之代表人物。雖然此三人不是完全同年代之人物, 但他們合計起來卻是涵蓋了整個十六世紀之英倫與歐陸。他們之間的歷史逸事與思想淵源是耐人尋味的, 蒙田對路德之評論散見於其《隨筆集》中, 而蒙田與莎士比亞之間可能有的思想淵源是「莎學」中間有論及之議題。⁹

如果思想上之關連是遠遠重要於歷史上之關係, 那我們可以說路德, 蒙田與莎士比亞是共同分享了, 甚至是形構了十六世紀之時代思潮。他們整體地代表了與中世紀世界觀之決裂與及新紀元之序幕。此種世紀精神之遷移可以歸納為三個重要之階段: 首先是個人主義之興起。史學家一貫視路德之改教運動乃是建基於並促成了現代社會之個人主義,¹⁰ 同樣地, 蒙田之思想亦被描述為「人之發現」。¹¹ 個人主義之興起直接挑戰了中世紀之封建社會與教皇主義, 由此而排拒了其代表的中世紀之集體主義。其次, 因著觀點意識之興起, 導致改教家越來越在文化與宗教的事務上, 存著一種深刻的詮釋意識。在路德與其天主教對手之辯論會上, 觀點意識是主要之論題之一, 亦是許多爭議之焦點。因著雙方均訴諸於聖經與古教父之權威, 特別是奧古斯丁之神學, 但是他們的結論竟然可以是大相逕庭。故此, 路德之改教運動引發了當時教會之教導權與解釋權之危機。面對著基督教信仰詮釋中之相對性, 路德最終作出他的自我告白: 「這是我的立場, 我不得不如此作。」在蒙田之《隨筆集》之中, 不斷重複出現之主題便是指出人無法在思想中與社會中達至絕對的確定性, 一切均是相對於文化處境, 倫理觀念與風俗習慣, 「真與假看來相似, 在方向, 口味與運動上彼此接近, 我們以同一雙眼睛來看它們。」¹² 最後是多元主義之來臨。路德之改教運動導致中世紀大一統之教權世界一去不返, 取而代之的是多元化之現代世界, 首先是宗教上, 然後是國族上與文化上。

基於以上之歷史描述, 可見在十六世紀之基督教與人文主義之共同關注點之一, 為知識之確定性與及基督教信仰之真確性。故在下文比較路德與蒙田所分別代表之基督教傳統與人文主義時, 將集中探討之課題為信心之確定性與懷疑度, 與由此而引申之上帝觀。

雖然在時間上路德是先於蒙田, 但為了突顯二者之間在思想上之異同, 而非單純在歷史上之先後次序, 本文會先論及蒙田, 後比較路德。

⁹ John M. Robertson, *Montaigne and Shakespeare*. New York: Burt Franklin, 1909, reprinted 1969. Donald Wilcox, *In Search of God and Self: Renaissance and Reformation*, pp.382-389. 該書以蒙田與莎士比亞之比較作為全書之結語。

¹⁰ 著名的路德學者奧伯曼便以「路德: 上帝與魔鬼之間的個人」來描繪路德之神學與宗教經驗之掙扎。見Heiko Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil*. New York: Image Books, 1992.

¹¹ 蒙田隨筆集之編者費來門便以「一位人文學者之人文化」來描述蒙田之思想。Donald Frame, *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of Humanist*. New York: Columbus University Press, 1955. 另外在莎士比亞之眾多研究專著中, 美國之著名「莎學」學者, 耶魯大學之布魯門便命名其專著為: 「莎士比亞一人[人性或角色]之創作」, Harold Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human*. Riverhead Books, 1999。

¹² *The Complete Essays of Montaigne*. Trans. by Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1958, p.785。

蒙田論理性与懷疑 (Montaigne on the Idea of Reason and Doubt)

蒙田生於 1533 年，時為威登堡改教後 16 年。父為富商，曾任法國南部波爾多 (Bordeaux) 之市長，母為皈依天主教之西班牙猶太裔。蒙田曾於土魯斯 (Toulouse) 大學習法律。1565 年結婚。1571 年，蒙田担任法國南部波爾多 (Bordeaux) 附近小鎮的行政長官，時為 38 歲。但在一年後他便「辭官歸故里」，回到家族之屬地蒙田，便開始認真寫作。1580 年《隨筆集》首版面世，蒙田贈書予法國國王。1581 年，他重回公職，出任波爾多之市長，並連任兩屆。1586 年，他再次退休，1588 年，修訂《隨筆集》。1592 年逝世，享年 59 歲。¹³ 蒙田一生並無任何傳奇事跡，与路德之生平成強烈對比，但卻因其一生之自安恬適，產生了獨特的蒙田自省式之思維。蒙田生於 1530 年代，是屬於「後」改教運動之第一代。歷史學家常視 1530 年為十六世紀之分水嶺：路德日漸隱退，加爾文之著述相繼面世，改教後之新歐陸逐漸明確。蒙田的一代是對改教運動前之世界，完全沒有記憶与經歷之一代。但正因如此，他個人之生平与時代之氣候，均給予他充分之空間，孕育了其特有之文風与哲思。

蒙田之思維与寫作方式深深地影響後世，《隨筆集》之英譯本於 1603 年出版，即被培根，莎士比亞与拜倫等英倫文壇巨匠所鍾愛。另外，從尼采 (Nietzsche)，狄德羅 (Diderot)，笛卡爾 (Descartes)，帕斯卡 (Pascal)，至盧梭 (Rousseau)，均自承受蒙田之啓發。今天蒙田之銅像恬靜地佇立於巴黎索邦大學正門對街之小公園內，標誌著蒙田之隨筆式之思維方式作為高盧文化之代表性地位。

自古以來文人或思想家，將文章結集成書是慣常之事，但像蒙田般將文章收集，並且是無題之書，只是冠以文集 (Essays) 之名，卻是開歷史之先河。文集之法語原意為嘗試，試驗或測驗 (“essai”，名詞為 “essayer”)，從來沒有人將此字用於文學之中，蒙田是第一位將此字用於書名，並且不帶冠詞 (法語之 les)，實屬創舉。¹⁴

在論及蒙田之宗教觀，特別是他的信仰觀，蒙田常被描繪為一位懷疑論者，正如中譯本之不列顛百科全書如此描述蒙田：「法國思想家，作家，懷疑論研究者，不僅懷疑自己，而且懷疑人類」¹⁵。究竟蒙田是否真的是一位懷疑論者？在《隨筆集》中較著名的一篇短文是「論德摩克里与赫拉克留」¹⁶中，蒙田展示了他的懷疑式思維：「我不能看見任何事物之全貌，那些承諾可以給我們全貌的人亦無法如此作」¹⁷，事物之真相之所以不易獲得，並非因為事物之本身，而是因為人心思之浮動作用。

¹³ 《簡明不列顛百科全書》，北京：中國大百科全書出版社，5:832。Donald M. Frame, Montaigne: A Biography, New York: Harcourt, Brace and World, 1965。

¹⁴ Craig Brush, From the Perspective of the Self: Montaigne's Self-Portrait. New York: Fordham University Press, 1994, pp.1-4; J.M. Cohen, “Introduction,” to Montaigne, Essays. London and New York: Penguin Books, pp. 9-11。

¹⁵ 《簡明不列顛百科全書》，5:832。

¹⁶ 《隨筆集》之卷一第 50 章, Essays: 219-221. (Penguin edition: 130-133)。

¹⁷ “For I do not see the whole of anything; nor do those who promise to show it to us.” Essays: 219。

「事物本身可以有其自身之重量與長度與本質，但一旦進入我們心思之中，便被附上其特質，而且是按照心思之偏好。」¹⁸

假若蒙田真的有持守一種「懷疑論」，那這不是懷疑事物之本身，亦不是懷疑我們對事物之經驗。蒙田質疑的是我們的知識，與及產生知識之思維。在文集最長篇之《為塞朋德之辯詞》(Apology for Raymond Sebond)¹⁹，蒙田更全面地陳明他的疑問：「我們若要判斷由對象所呈示之現象，那便需要執行之工具；若要鑑定工具，我們需要效用；若要鑑定效用，我們需要工具；我們掉進了圓圈之中。」²⁰ 事物之現象與人的心思產生一無法逃避之主觀循環，顯明人的理性之有限。「因著感官本身之不確定性，故不能判斷我們的爭議，只有理性才能作成。但沒有理性可以在沒有另外理性(或理由)而單獨被確立，我們掉進了無窮之中。」²¹

《為塞朋德之辯詞》是蒙田因應父親之要求而翻譯之著作，塞朋德倡導一種「自然神學」(natural theology)之立論，肯定人之理性可以藉著研究自然，而引導人認識上帝。但蒙田在文中卻往往唱反調，力証人之理性之有限。《為塞朋德之辯詞》究竟是蒙田之真正立論抑是虛掩之作？究竟蒙田是同意塞朋德？反對塞朋德？抑是有第三立場？這些均是研究蒙田之學者一直之爭議。而這些充滿解構主義味道之問題，亦顯明了蒙田思想與後現代思維之間可能的關連。

在文中，蒙田申明人的知識是不穩定與不斷轉變，因為知識來自感官，而人的感官是帶有限制，偏見，甚至是自欺之缺陷，故此會變的人不能知道不會轉變之真理，會變化的人亦不能知道不會轉變之永恆的上帝。在文首蒙田指出知識是極具價值，但知識卻不是絕對，亦不是確定，故蒙田不同意人說知識是美德之來源，而惡行是源於無知。更進一步，在信仰上帝之事上，知識毫無作用。蒙田說：「只有在純粹之信心中，才能真實地與確實地承信我們信仰之最高之奧秘」²²。

塞朋德之自然神學，因過份依仗理性，輕視啓示與信心，結果於 1559 年被教廷判罪。但反諷的是，蒙田之著作因其懷疑之取向，結果亦被梵諦岡列入禁書名單。²³

¹⁸ “Things in themselves may have their own weights and measures and qualities; but once inside, within us, she allots them their qualities as she sees fit.” Essays: 220。

¹⁹ 《為塞朋德之辯詞》是《隨筆集》之卷二第 12 章，是文集最長篇之一章，佔全書八分之一。

²⁰ “To judge the appearances that we receive of objects, we would need a judicatory instrument; to verify this instrument, we need a demonstration; to verify the demonstration, an instrument; there we are in a circle.” Essays: 454。

²¹ “Since the senses cannot decide our dispute, being themselves full of uncertainty, it must be reason that does so. No reason can be established without another reason: there we go retreating back to infinity.” Essays: 454。

²² “It is faith alone that embraces vividly and surely the high mysteries of our religion.” Essays: 321。

²³ J.M. Cohen, “Introduction”, p.17, 21。

蒙田之宗教觀 (Montaigne on Religion)

蒙田之懷疑論並非一般之懷疑論，特別是有別於反宗教式的懷疑論。一般之懷疑論者，傾向於懷疑一切外在之權威，但卻甚少懷疑本身之懷疑，懷疑成爲了不可置疑之前題。故此笛卡兒便將純粹思維與懷疑，互相對同，成爲絕對確定性之基礎。

事實上，一般之懷疑論者均接受理性與現象之合理性，但蒙田卻正正懷疑理性之自足性及感官之可靠性。故此蒙田之懷疑論是從自身開始，而自我欺騙 (self-deception) 一直是貫穿《隨筆集》之主題之一。此種從自身開展之懷疑論是更徹底之思維，因而更具顛覆性。

在《隨筆集》中，蒙田屢次引用古希臘懷疑論者庇羅 (Pyrrho of Elis, 365-275) 之言說，庇羅的思想被重新引進十六世紀的歐洲，引起部份人之興趣。庇羅所代表的並非是一種知識論的懷疑論，其存疑的不是任何具體的對象，而是獨斷的判斷。由此我們可以更進一步了解蒙田之觀念，蒙田所質疑的並非是客觀之事物或主觀之經驗，而是任何自我絕對化之判斷，或是外在獨斷之權威。此種懷疑論是相互式的，一方面使人存疑自己與別人的判斷與知識，但另一方面，卻使我們更深地領悟個體之間的相互關係。基於此種相互式的存疑，蒙田曾說：「當我與小貓玩耍時，誰知道是它是在娛樂我，還是我在娛樂它」，另外，「人生如夢，當我們沉睡時卻是醒著，當我們醒著時卻是睡著」²⁴。這些引句十分近似莊子所言：「子非魚焉知魚之樂」，十分符合蒙田恬適之人生觀。

蒙田之所以致力批判獨斷主義，乃是與他身處時代有關。1571年，蒙田擔任波爾多的市長，翌年便爆發了巴多羅馬日屠殺之慘劇。²⁵ 蒙田有許多親戚均爲胡格諾派基督徒，²⁶ 面對這些悲慘的逼迫，他一方面自然是同情胡格諾派人士，但他卻不認同胡格諾派之創新教訓與不願妥協之立場，另一方面，他亦不贊同天主教之教條主義，不過蒙田至終都遵從天主教之教會權柄。對於日益壯大之改教運動，蒙田亦是採取多元之觀點，他一方面看見其改教之革新性，但另一方面，他亦同時看出其存在之危機，改教運動會導致更大之多元化發展：「我觀察德國之情況，可見路德造成了更多之紛紜與紛爭，不單關乎他意見之確定性，更是有關他對聖經之言說。」²⁷

總的來說，蒙田並不否定信心與經驗，但他卻否定人可透過理性獲知確定之真理，因此蒙田最終訴諸於「純粹之信心」，藉此達致信仰之奧秘。此種強調極端信心之立場被稱爲「唯信論」(Fideism)。假若我們接納此種對蒙田之詮釋，那蒙田不單不是屬於反宗教之懷疑論，更可能與路德之信仰觀有某程度上之近似性，由此我們可能找到了一條新的一切入點，來對比路德與蒙田。

²⁴ "When I play with my cat, who knows whether she is not amusing herself with me more than I with her." Essays: 331. "Life is a dream; when we sleep we are awake, and when awake we sleep."

²⁵ 1572年8月24日之巴多羅馬日，法國更正教徒遭屠殺，被殺之人數可能由數千至10萬。

²⁶ 胡格諾派 (Huguenots) 是法國之更正教與歸正宗基督徒，由16世紀起在法國飽受逼迫。

²⁷ "I have observed in Germany that Luther has left as many divisions and altercations over the uncertainty of his opinions, and more, as he raised about the Holy Scriptures." Essays, p.818, p.320.

路德論信仰 (Luther on the Idea of Faith)

馬丁·路德是一位有深邃宗教經驗的思想家，這是與蒙田最明顯的對比。有關路德之宗教經驗之專著，真是汗牛充棟²⁸，故本段之目的不在重複學界之共識，而是嘗試將路德與蒙田來對照之角度，高度概括地提出路德對信心與懷疑之看法，並引至路德獨特之上帝觀。

在理解路德之改教神學與教會運動上，路德之宗教經驗具有關鍵性之地位。路德學者常用一些專有名詞，如「苦楚」(Anfechtung, 亦作攻擊或憂患)，高塔經驗(Turmerlebnis)²⁹，來形容路德之獨特個人經驗。重要的不是這些經驗之內涵，或甚至是其細節之真確性，而是由此經驗而衍生之神學思維進路，特別是如何在宗教經驗與神學言說之間所產生的共融與整合。³⁰從十六世紀之基督教與人文主義之角度來看，路德所開展的改教神學與事業可說是嘗試回應當時共同關注之知識確定性與及基督教之真確性問題。究竟宗教信仰之確定性何在？是在主體之經驗？抑是客觀之教義？用路德之宗教語言來說，就是「罪人如何因信得生」。

在《基督徒的自由》中³¹，路德闡明基督教信心之定義與步驟。信心是聆聽上帝之應許，是將榮耀歸與神，是與基督之聯合。

首先，信心是接受上帝之應許：「上帝的這些應許繼然是聖潔的，真實的，公義的，自由的，和平的，充滿諸般善良的話，那麼凡用堅固的心依附這些應許的心靈，就不但與這些應許聯繫，而且為這些應許所吸收了，所以這心靈不但分享這些應許所有的能力，而且為這些能力所貫注了。這是信的第一種能力。」³²在此路德使用應許作為其神學之範疇，而不完全遵循中世紀經院主義之哲學進路。主觀的信心主動地迎向上帝之應許，而這應許一方面是人認識的對象，另一方面又是使人轉化之力量。

第二，信心是堅定不移的信靠應許，並將榮耀歸與上帝。「現在我們要看信的第二種能力。信有另一重功能，就是，凡我們所信任的人，我們就最敬重，看他為

²⁸ 近年值得參考的中文著作有：林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》，台北禮記出版社，1997年。楊慶堃著，《馬丁路德神學研究》，香港基道出版社，2002年。

²⁹ 麥格夫著，《宗教改革運動思潮》，頁70-72。一直有學者嘗試將路德之宗教經驗(如高塔經驗)「除神話化」，但這無礙肯定路德之宗教經驗及其改教神學之密切關係的主流看法。

³⁰ 在此應避免在路德研究中，以偏概全，單一約化之解釋。路德學者，柏克萊聯合神學院前任院長Dillenberger曾作此中肯之忠告：“It would be as wrong to attribute the breakup of the medieval world and its consequence course to the genius of Luther as it would be to interpret Luther himself as just a product of the forces then bringing a new world into being.” John Dillenberger, “An Introduction to Martin Luther,” in *Martin Luther: Selections from His Writings*, Garden City, NY: Anchor Books, 1961, p.xi.

³¹ 《基督徒之自由》是路德被教皇逐出教會後之首部著作，但全書「充滿了神秘的靈感，毫無爭辯的意氣，一個人處於四面楚歌之中，而能心靜如水，寫出如此恬靜優美和光耀千古的文章，若非有深刻的宗教經驗和屬靈生活，是不能辦到的。」《路德選集》上冊，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁349。Martin Luther, *Three Treatise*, Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp.262-316.

³² 《路德選集》上冊，頁357-358。

真實可靠的。所以心靈若堅定不移的信靠上帝的應許，便是看祂為真實的，公義的，而再不能將什麼比這更高的歸于上帝了。」³³ 當信心是將榮耀歸与上帝時，便不再是以人的信心為主体，上帝亦不再是信心的對象，而是真正信仰之主体。

第三，信心是基督之連合。「信的第三個無可比擬的好處就是：信將心靈與基督連合，有如新婦與新郎連和。像保羅所說，因這一個奧秘的連和，基督與人的心靈成了一體。」³⁴ 与神聯合是宗教信仰之最高境界，被稱為奧秘，因為是現世中不能達成的。但此奧秘是可言說的，因為其中介是作為道的基督，而基督亦是聯合之對象。

中世紀經院神學論信心有三重之意義：理性上的認知 (Notitia)，意向上的認同 (Assensus) 与心靈裡的依靠 (Fiducia)。路德在此論信心似乎是具有此背景，但路德卻以接近神秘式的描述，來言說信心，充分突顯了信心之整體性，由此而對等於我們主体性之信仰經驗。而此種主体性之信仰經驗是獨立於任何外在的權威，由此信心便移入人的宗教意識之中。

其次，路德所理解的信心，一方面完全是人的信心，代表人在宗教信仰中的主体經驗，但另一方面真正的信心是人轉離自己的主体性，向上帝投身。故此當人「將榮耀歸与上帝」時，便是以上帝為上帝 (Let God be God)，由此便以上帝為主体，個人反而成為信仰過程中之客体。

最後，信心達致在基督裡与上帝聯合，由此所產生的神人合一，亦是主客合一，是一個不斷趨近之過程，一方面神与人之本質性差異，使人永不可能成為神，但另一方面，因為神与人之就近性，使人得以与神聯合。由此表明信仰之確定性，恆常存在於神与人之循環關係中。

路德窮一生之掙扎与努力，盼望可以得著一種確實之安身立命之基礎，与及為更正教會設定穩固之根基。但縱觀路德之一生，他始終無法脫離此種掙扎，故路德神學之特色便是存在著一連串之雙向度：義人与罪人 (Simul justus et peccator)，律法与恩典，上帝之隱藏与顯明，政教之兩個國度。無怪乎著名的路德學者奧伯曼便以「路德：上帝与魔鬼之間的個人」 (Luther: Man between God and Devil) 來形容路德一生之神學与宗教經驗之掙扎。雖然路德無法完全解決救恩与神學上之懷疑論与多元論的問題，但他仍體驗与陳述了此種的張力。

表面看來路德之思想似乎是屬於二元論 (Dualism) 及「唯信論」 (Fideism)，但路德之神學至終不是分裂式的，基於他的中世紀神秘主義之背境，与及他富創新性的神學言說，路德之神學思想是朝向整合性，正如他形容信心使人与基督連合。因此我們應界定路德神學為「雙向的」 (binary)，意思是二元而整合，而非二元而分割。路德亦不是唯信論的，因為他的神學核心不是信心，而是恩典論，並且他的神學架構

³³ 《路選選集》上冊，頁 358-359。

³⁴ 《路選選集》上冊，頁 360。

亦非單元的，正如加爾文般，而是多元中心的：信心，基督，聖靈與聖經，環環相扣，由此而衍生信仰之確定性，「聖靈是聖經不可分的伴侶，藉著道，聖靈感動人心、安慰心靈。」³⁵。

信仰之確定性是路德一生之掙扎，但解決懷疑論于不是憑藉任何單一的觀念，而是尋求整全之信仰：

故此讓我們感謝上帝，使我們可以獲救脫離不確定性 (uncertainty) 的這頭怪物，而今我們可以確定地相信，聖靈之呼喚，以說不出之嘆息在我們之心中說話。而這就是我們的基礎：福音呼喚我們去觀看，不是我們的好行為或完美，而是以上帝之應許去看上帝本身，與及作為中保之基督本身。³⁶

結語與反思 (Conclusion and Reflection)

基於上述路德與蒙田之對比式之研討，來透視基督教與人文主義之關係，我們可以三種可行而富建設性之進路：

第一，基督教與人文主義之間的相遇，並不是有神論與無神論之對比。事實上，許多的人文主義者均不是絕對的反神論。在此我們可以區分兩種形態的無神論：反神論 (Atheism as Anti-Theism) 與非神論 (Atheism as Non-Theism)，前者可以各類形的唯物論為代表，後者以小乘佛教與現代的非宗教形式的人文主義為代表。

當然蒙田作為十六世紀之天主教人文主義者不足以涵蓋各類的人文主義，而蒙田作為一位極端反合性的思想家，自然不易將他加以歸類。但他的言談卻可視為一種人文主義式的典範，代表了後世許多人文主義者之宗教觀 (或基督教觀)。事實上，不少人文主義者，包括近代的非基督教之人文主義者，均在他們的思想系統中容納與處理宗教之課題，從廣義的角度來看，他們之思想均是具有宗教向度，特別是見諸於他們對道德之設定，美德之追尋與價值之擁護，均可以說是帶有一場種廣義之宗教精神。因此基督教與人文主義之間，並非非此即彼，此即為本文文題之複雜而反合之關係。

第二，基督教與人文主義之間的差異，不是在觀念之持守，乃是觀念之詮釋。特別是在基督教之上帝信仰之核心。人文主義者並非徹底否定傳統之上帝觀，但卻加以改造，變成一種人文主義式之神觀。上帝不再是與世界，人類及個人有密切關係的主宰，人與上帝之關係是一種若隱若現，若即若離之關連。而這正是蒙田在《隨筆

³⁵ “For Holy Scripture’s inseparable companion is the Holy Spirit, who moves hearts in more than one way and consoles them through the Word.” LW 13:111。

³⁶ “Let us thank God, therefore, that we have been delivered from this monster of uncertainty and that now we can believe for a certainty that the Holy Spirit is crying and issuing that sigh too deep for words in our hearts. And this is our foundation: The Gospel commands us to look, not at our own good deeds or perfection but at God Himself as He promises, and at Christ Himself, the Mediator.” LW 26:387。

集》中所展現之上帝觀。蒙田一方面盡力在基督教傳統中進行反思 (essai), 甚至維持教會之權柄³⁷, 故此蒙田較接近伊拉斯姆 (Desiderius Erasmus, 1466-1536), 但蒙田卻完全不像伊氏般為傳統之教義申辯。另一方面, 蒙田排拒傳統理解之上帝觀, 特別是基督教之位格性上帝觀。蒙田之上帝觀更接近斯多亞主義, 無怪乎他因大量引用辛尼加而被戲稱為法國之辛尼加³⁸, 而他最愛援引之詩人為古羅馬之留克利希斯 (Lucretius, 約公元前 99-55), 留氏詩歌中之世界是由原子之隨意運動而造成, 由此否定了傳統基督教之上帝護理觀。《隨筆集》之結語可以作為蒙田宗教觀之總結：

對我來說, 最美麗之人生是合模於普遍人類形態之人生, 極具秩序, 又不需神跡与怪異之事。年事已高的人需要柔和地照顧, 就讓我們將自己委託予神明, 就是健康与智慧之護衛者, 又具快樂与社會智慧。³⁹

故此學者形容蒙田之上帝觀是既真實又遠離之宇宙主宰⁴⁰, 更進一步將蒙田与重宗教經驗之路德來對比, 蒙田是「世俗化之路德」⁴¹, 而世俗化是按今世化与宗教邊緣化之意義來理解, 而非帶任何道德或神學之意義。

第三, 基督教与人文主義之間的可能之發展。基於二者之間在思想進路上之異与同, 基督教与人文主義不一定存在著對立 (opposition) 之關係, 更可以是對照 (contrast) 之關連。重要的不單是二者之間的相互了解, 更是二者對自身傳統之陳明与批判性理解。單純的對話不能產生建構性之結論, 真正的對話是一個詮釋之過程, 而真實的詮釋是本於自我詮釋之意識, 由此必帶自我批判性。基督教与人文主義者若能更深入理解本身之傳統, 不論是宏觀地或微觀地, 內在或外在之傳統, 必有助後此之共同認識, 由此而更深地明瞭人之奧秘。

- 全文完 -

³⁷ “Our faith is not of our own acquiring, it is a pure present of another’s liberality. It is not by reasoning or by our understanding that we have received our religion; it is by external authority and command.” *Essays*; 369。

³⁸ Robin Campbell, “Introduction,” in *Seneca: Letters from a Stoic*. New York: Penguin Books, 1969, p.25.

³⁹ “The most beautiful lives, to my mind, are those that conform to the common human pattern, with order, but without miracle and without eccentricity. Now old age needs to be treated a little more tenderly. Let us commend it to that god who is the protector of health and wisdom, but gay and social wisdom.” *Essays*: 857; Penguin edition: 406.

⁴⁰ “Montaigne’s God was real but remote.” Susan Schreiner, “Appearances and Reality in Luther, Montaigne, and Shakespeare,” in *Journal of Religion* 83/3: 365-366, 2003. 另外相同的分析：“In fact, he kept his religion apart from his life, seeing God as just, but so far above man that He communicates with him only from a distance. The idea of any direct and mystical relationship is quite foreign to Montaigne.” J.M. Cohen, “Introduction”, p.16.

⁴¹ “Montaigne can be read as a kind of secularization of Luther.” Victoria Kahn, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press, 1985, p.139.