

·宗教与文化·

宗教改革中的基督宗教与人文主义

何光沪

(中国人民大学 哲学院宗教学系, 北京 100872)

[摘要] 本文首先分析了宗教改革与人文主义相对立这一观点的事实根据, 指出了这些事实更多的含义; 然后说明了这一观点所忽略的三个方面的重要事实, 即宗教改革家和人文主义者都基于基督教信仰而批判当时的教会, 人文主义的研究为宗教改革提供了学术根据, 许多宗教改革家的神学吸收并发展了人文主义; 最后指出, 二者的相互补充乃是基督宗教与人文主义辩证互补关系的一大例证。

[关键词] 宗教改革 人文主义 基督宗教 互补关系

[中图分类号] G210 [文献标识码] A [文章编号] 0257-0289(2006)04-0066-006

—

关于欧洲宗教改革的历史叙述, 常常会提到马丁·路德访问罗马之后对教廷腐化的深恶痛绝, 而那加强了他的反叛意识。另一方面, 教廷的腐化同意大利文艺复兴造成的思潮和风尚又密切相关——不少教皇支持文艺复兴, 甚至本身就是人文主义者。于是, 许多读者会由此认为, 宗教改革既然反对罗马教廷, 就同人文主义不但是彼此不相关联, 而且是相互对立, 甚至是完全对抗的了。这是十分符合逻辑的。

这种看法在学者和教会人士中也很流行, 并且不无道理。但是, 它的过于简单化的断言, 却至少忽略了三个方面的重要事实, 并且会使人看不到基督宗教与人文主义之间的辩证互补关系。

我们先说一说这种看法中包含的道理, 也就是那些虽不该导致片面结论, 但却会揭示一些真相的事实。然后我们再来说明这种说法所忽略的那些方面的事实。

涉猎甚广的当代英国神学家麦格拉思(Alistair McGrath)曾经把早期宗教改革与人文主义之间的紧张或“张力”, 归结为以下几个方面:

第一, 人文主义者推崇圣经, 乃因其为古典作品, 语言和思想均极简明; 宗教改革家推崇圣经, 则因可借以接近上帝之道, 并奠立其神学于其上。圣经之权威, 在前者, 可与其他古典相比, 在后者, 则为独特而又唯一。

第二, 人文主义者推崇教父, 是将其作为一个整体; 宗教改革家推崇教父, 则将奥古斯丁作为代表, 认为宗教改革即对奥氏学说之回归。

第三, 人文主义者与宗教改革家批判经院哲学的理由不同。例如, 伊拉斯谟批判的是中古神学家们的拉丁文和语词概念, 是其写作的方式; 而马丁·路德批判的是那些神学家的理论学说, 是其写作的内容。

第四, 宗教改革家尤其是路德认为理性不可能理解罪人称义的奥妙。而人文主义者一般都认

[收稿日期] 2005-03-15

[作者简介] 何光沪(1950—), 男, 贵州贵阳市人, 中国人民大学哲学院宗教学系教授、博士生导师, 佛教与宗教学理论研究所研究员。

为, 理性是人的最高的能力, 也是借以寻求上帝的最适当的工具^[1-p128~129]。

麦格拉思还指出, 一些人文主义根基深厚的宗教改革家, 后来澄清了宗教改革的神学与人文主义的一些重要区别。例如, 在加尔文之前, 苏黎世的宗教改革家茨温利(H. Zwingli)和斯特拉斯堡的宗教改革家布塞尔(Martin Bucer)提出了不同于路德的、反映人文主义观点的称义神学, 认为人的称义靠的是道德的重生, 称义即是上帝对人的道德重生之神圣核准。而加尔文则在其名著《基督教要义》中, 从基督论的角度去论述称义与成圣的关系, 把善行与恩典联系起来, 使改革宗的神学与人文主义观点有了区别^[1-p130]。另外, 人文主义者都很推崇西塞罗关于对上帝的“自然认识”理论, 茨温利甚至把苏格拉底等古典的敬神者视为“圣经时代之前的基督徒”, 这就对基督教启示的独一性和终极地位提出了质疑。加尔文针对这些人文主义观点提出, 古典时代对上帝的自然知识是矛盾的和不完整的, 只是为后来的具有救赎作用的对上帝的认识开辟道路, 而后者则必须通过圣经才能得到, 前者乃是迈向在启示中与上帝相遇的第一步^[1-p130~131]。

不过, 在讨论人文主义与宗教改革之间的这些“张力”的时候, 我们其实已经涉及了二者之间的不少联系或共同点。在谈到前面第一点“张力”的时候, 我们不能忘记, 其前提正是人文主义者与宗教改革家双方都极其推崇圣经, 都赋予它以某种权威; 而第二点张力则显示出, 双方都给予包括奥古斯丁在内的古代教父以极高的地位, 并认真地研究他们的思想; 第三点张力表明双方都不满于中古天主教会中占统治地位的学说及其学风, 但是情况比前面简述的要复杂一些, 因为人文主义者中有些人也喜欢或坚持在经院哲学中占上风的亚里士多德主义, 而另一些则倾向于恢复柏拉图主义;^① 第四点则更为复杂, 更不能一概而论。因为宗教改革家们并非一概排斥理性, 其中一些重要人物也赋予以相当的地位, 从早期的茨温利到后期的梅兰希顿(P. Melancthon)都是如此。

另外, 从茨温利到布塞尔再到加尔文的神学, 其实都有明显的人文主义因素, 实际上, 有些宗教改革家本身就是当时重要的人文主义者。

二

关于人文主义与宗教改革对立之说所忽略的事实, 第一个方面是: 人文主义者和宗教改革家总体而言都反对当时的教会状况, 对教会尤其是教廷的弊端提出了严厉的批判。

但是在谈及这一点时必须注意: 这一点表明了双方的一致性, 而这种一致性的基础, 就是双方的基督教信仰; 正因为如此, 双方对教会的批判, 都不是对基督教的抛弃; 也正因为如此, 这一点恰恰表明了基督宗教精神与人文主义精神根本上的一致。

从当时的德国大画家、人文主义者丢勒(A. Duerer)的一篇发自肺腑的日记, 我们可以对这种一致性得到某种直观的生动感人的印象。丢勒作为一位虔诚的德国基督徒和人文主义者而痛恨腐败的教会, 极其钦佩宗教改革的领袖路德, 又极其钦佩人文主义的领袖伊拉斯谟, 当他听说路德去世(其实是误传)的时候, 他在日记中悲愤地写道: “在 1521 年圣灵降临节前的这个星期五, 传来了不幸的消息。马丁·路德在爱森那赫附近被背信弃义地劫持了, 有人说他已被杀害了。假如真是这样, 那他是为真理而献身, 因为他严惩了非基督教的教皇统治。……在天的上帝啊, 可怜可怜我们吧! 耶稣基督啊, 为您的子民祈祷吧! 及时给我们自由吧, 使我们保有真正的基督教信仰。……所有虔诚的基督徒, 和我一起深切哀悼这位受上帝启悟的人的去世, 并祈祷另一位象他那样的人降临世间吧! 啊, 伊拉斯谟, 你在哪里? 难道你没有看到不义的专制和黑暗的政权的所作所为? 你这虔诚的基督的骑士啊, 出来站在我主基督一边, 去捍卫真理, 赢取殉难的王冠吧! 你这小老头啊, 听说你认为自己只剩下两三年的工夫了, 不管怎样, 为了福音, 为了真正的信仰, 用好这些时间, 让人们

① 前者有克列莫诺尼(Cremononi)、彭波纳齐(Pomponazzi)和撒巴列拉(Zabarella)等人, 后者最典型的有佛罗伦萨的柏拉图学园。

听到你的声音吧!”^①这些话生动真实地表明,宗教改革、人文主义和基督教信仰这三者是如何水乳交融般地紧密相连,不可分离。

其实,伊拉斯谟早就发出了自己的声音,人们也一直在听到他的声音,而且,在一定意义上可以说,正因为如此,才有了宗教改革这场影响久远的大风暴。当然,发出声音的还有众多的人文主义者,他们以不同的方式,激烈地抨击或者辛辣地讽刺教会及其制度的弊端,对从教皇到修士,从修道院到赎罪券的种种腐败口诛笔伐,为时人和后人留下了很多痛快淋漓的尖刻文章。这方面的材料,正是我国读者最容易得到也最多地读到的那一部分文献,也是在我国读者中形成片面判断的主要资料来源,在此不多引述。^②

三

“宗教改革与人文主义对立”之说所忽略的第二个方面的事实是,本来意义上的人文主义者(研究和传授古典学问的人),尤其是所谓“基督教人文主义者”和“圣经人文主义者”在许多年之中所作的大量工作,为宗教改革作了学术上的铺垫或准备,以至于有史家说:“若没有人文主义,就不可能出现宗教改革。”^[1-p118]

其实,不论是人文主义者对古典著作的学术研究采用的方法,还是宗教改革家对奥古斯丁思想的复归,都可以追溯到中古后期一些经院神学家(这也证明了二者同基督教思想传统的关系)。这方面最好的代表,就是巴黎大学教授格列高里·瑞米尼(Gregory Remini)。他与路德同属奥斯定隐修会的成员,但却比路德要早200年。他不仅仅推崇、研究和传扬奥古斯丁的思想,而且把传统的注疏方法,发展为对古典文本进行批判考据的方法;不仅证明了一些以往被认为是奥古斯丁的观点,原来是佩拉坎的,而且证明了一些一向被视为出自哲罗姆(Jerome)的文本,原来是出自佩拉坎。这两个问题,一个在神学观点方面,一个在研究方法方面,对后来两百年的事态发展,都具有重大的意义——宗教改革中“因信称义”教义的传扬和对教会的冲击,曾被称为奥古斯丁的救恩论对其教会论的胜利,而文艺复兴及其“回到原文”的口号,则起始于对古典文献的考据、研究和传扬。

进行上述这第二项工作的人,正是我们所谓“本来意义上的人文主义者”。文艺复兴时期本无“人文主义”一词(当然更没有后人为这个词涂上的厚重的反宗教或世俗主义的色彩),只有人文研究或人文学(studia humanitatis),也没有人文主义者一词,只有人文教师或人文学者(umanista),这就是“本来意义上的”人文主义者。他们所教授、所研究的东西,是古典的语言和文学(文献),包括语法、修辞、历史、文学、道德哲学等在内。这种教学和研究,需要阅读古典时代的拉丁文献和翻译成拉丁文的古希腊文献,到了十五世纪以后,更重视希腊原文的学习。当然,主要是由于彼特拉克(Petrarch)的传扬,^③人文学者们对古典文献所表达的思想开始愈来愈推崇,给予愈来愈高的评价,但是他们之中的大多数人更注重的,乃是通过研究和学习古典作品,来使自己的文章更加典雅,演说更加雄辩。在此过程之中,随着越来越多的古代抄本的搜集、发现和整理,辨别真伪、确定作者和年代等方面的工作及其方法有了很大的进展。

文艺复兴时期对古典文化的热衷,必然要求学者们“返回原文”,也就是要抛弃许多“注疏”的“过滤”,直接阅读古典文献。就当时公认的最重要的古典文献——“圣经”以及教父著作来说,也是如此。这就造成了对中世纪神学家的大量注疏抱批判态度,回归圣经和古代教父的思潮,这也就是

① G. 桑迪拉纳编:《冒险的时代》,第147~149页(光明日报出版社,1989年)。译文略有改动。

② 但是对这一部分文献,我国读者也有片面或错误的理解,一个例证是对伊拉斯谟《愚颂》的误读。

③ 按照布洛克的说法,彼特拉克也一直在“致力于调和人文研究与基督教义”(《西方人文主义传统》,三联书店,2003年,第22页)。

宗教改革运动所需的“思想气候”。^①

这方面的例证之一，是揭穿“伪君士坦丁赠礼”的罗伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)通过语言分析，指出当时流行的“通俗拉丁文本”圣经把婚姻的“奥秘”误译为“圣礼”(《新约·以弗所书》5:31~32)，把马利亚之“蒙大恩”误译为“满有大恩”(《新约·路加福音》1:28)。这实际上就对天主教会的圣事论与马利亚论均提出了挑战。众所周知，这两方面的教义后来属于新教与天主教的重要区别之列。

意大利人文学者们的研究方法、学术兴趣和相关理念，通过南下留学的北欧学者，借助于同西欧和北欧学者之间的广泛通信，以及王侯贵族们的私人图书馆和社交圈的传播，传遍了西欧和北欧，为许多后来的宗教改革拥护者所接受。最后，借助于新兴的印刷术的广泛应用、人文学者们提倡的方法，^②以及这些方法产生的思想后果，直接推动了宗教改革。因此，麦格拉思评论这种关系时说：“晚期文艺复兴的意大利人文主义做了大量的工作，为北欧的宗教改革家们提供了他们完成任务所需的种种工具。”^[1-p112]

在这方面还有一点不应忽略，即在国人常常提到的意大利的文艺复兴人文主义者之外，还有北欧和西欧大量的影响甚广的“圣经人文主义者”和“基督教人文主义者”，他们对宗教改革有更直接的影响，有些本身就是宗教改革的领导者，因此他们的思想和活动，更鲜明地体现了基督宗教精神与人文主义精神的密切关系。

其中最不能忽略的，首先是堪称当时名声最大、影响也最大的人文主义者伊拉斯谟。他为整理和编辑古代教父的著作和圣经本身，付出了巨大的努力：1516年编辑出版哲罗姆的著作，1520年编辑出版西普里安(Cyprian)的著作，以后编辑出版的还有小阿诺比乌斯(Arnobius Junior, 1522)、希拉里(Hilary, 1523)、爱任纽(Irenaeus, 又译伊勒奈乌斯, 1526)、安布罗斯(Ambrose, 1527)和奥古斯丁(1528~1529)等的著作。当然，最值得提到的，是他1516年第一次将新约圣经的希腊原文付诸印刷，这项工作以及他据此对“通俗拉丁文本”的批评，还有他的新拉丁文译本，都使天主教的一些传统教义受到了严重的挑战。再加上其他诸多人文主义者在这一领域的工作，包括阿默巴赫(J. Amerbach)在1490~1506年间出版奥古斯丁全集，阿尔卡拉大学的西班牙人文学者编辑出版比伊拉斯谟版本更完善的希腊文新约圣经，罗锡林(J. Reuchlin)编印希伯来文旧约圣经，以及越来越多的对天主教教义所依赖的旧译本的批判，不但为宗教改革家们的事业奠定了学术上的基础，而且对宗教改革要“返回原初”的精神产生了不可忽略的影响。

四

“对立说”所忽略的第三个方面的事实，是宗教改革本身的思想发展中具有人文主义因素。

如前所述，由于宗教改革在学术上对人文主义的倚重，它也自然带上了人文主义者所特有的批判精神甚至自由主义精神。

在宗教改革的发祥地，德国的维滕堡大学，路德所在的神学院院长冯·卡尔施塔特(Andreas von Karlstadt)也是新神学的鼓吹者和维滕堡本地宗教改革的领袖。他曾在路德贴出九十五条论纲之前贴出过一百五十一条论纲，抨击旧的经院神学，又曾在神学院进行课程改革，加强圣经语言课而降低经院释经者们的地位，表明了早期改革运动中的人文主义因素。在为宗教改革辩护时，他声称，改革教会的斗争有“所有神学家中最主要、最杰出的那位神学家，我们的伊拉斯谟”的支持^[1-p24]。

至于路德本人思想中的人文主义因素，那是一个复杂得多的问题，必须另作研究。在这里，我

① 宗教改革家重视保罗的著作是人所共知的，而最近的学术研究证明意大利人文主义与对保罗的兴趣的复兴之间，也有密切的联系(d. The History of Christian Theology, Vol. I, p. 111)。

② 这些方法中包含研究圣经的语言学上的原文原则：“面对拉丁文抄本中词句的不同，必须回溯希腊文抄本；就旧约而言，不同的拉丁文抄本之间，或者拉丁文抄本与希腊文抄本之间出现歧异时，必须到希伯来原文材料之中去求取真相。”(Complutensian Polyglot, 转引自 A. E. McGrath, 前揭书，第112页。)

们当然可以指出一些表明他同人文主义有关联的现象,比如,他的思想中的奥古斯丁主义,既与人文主义者对奥氏的发掘、整理、研究有关,也同彼特拉克以来诸多人文主义者(伊拉斯谟除外)对奥氏的极力推崇有关。但是我认为,最值得研究也最重要的关键是,他对“因信称义”的强调,是使人摆脱教会的旧体制而获得自由的重要因素,这与人文主义重视人的价值的精神是一致的。当然,他对伊拉斯谟“意志自由论”的反驳,会使人在这个问题上陷入疑惑。我想,澄清这个问题的关键,是要把神学意义上的自由(与路德所论“基督徒的自由”有关)与哲学意义上的自由(更不必说社会意义上的自由)区分开来——前者从人的堕落立论,以神的恩典为摆脱罪恶对意志的奴役而获得自由的条件,后者从人的责任^①立论,以人的道德需有自由为前提,为自由的存在(及其社会保障)辩护,二者所涉及问题的层次是有区别的。也正因为问题属于不同的层次,所以不应有根本的冲突:人为罪恶所宰制是深层次的实存状态,人拥有“选择自由”是较浅层次的实存状态;由于神的恩典是可以得到的(因信),又由于人的行为的确是自已选择的,所以二者是可以协调的。而且,基督徒在实际生活中时时面临的灵性和道德挣扎,证明信仰之后仍不免罪的诱惑,要摆脱其控制,又须求助于恩典,换言之,证明这两个层次是并存互补的,“因信称义”说与“意志自由”论是可以协调的,称义与成圣是相互关联的,信与爱是连为一体的。正因为如此,我们才会看到,路德的主张及其结果,将人文主义所张扬的基督教内涵的个人自由和人性尊严,通过神学的方式和宗教改革的方式而落实到了社会政治的层面上。

苏黎世宗教改革的领袖茨温利,按照麦格拉思的说法,是直接通过伊拉斯谟的影响而成为基督教人文主义者的^[1-p123]。他在艾因西顿当牧师的时候,曾热衷于研究古希腊哲学,后来由于伊拉斯谟《新工具》的影响而逐渐背离了世俗型的人文主义。而奥科兰帕迪乌(Oecolampadius^②)等重要的人文主义者则影响了他的宗教改革目标,即以圣经和教父著作为基础,来复兴教会的教义与生活。茨温利改革的动力,很大程度上来源于这些人文主义者的编辑、翻译、圣经原文研究和教学等方面的活动。

斯特拉斯堡宗教改革的领袖布塞尔更是一个彻头彻尾的伊拉斯谟主义者。他早年即已成为人文主义者,当隐修士时曾完全沉迷于研究伊拉斯谟的学说。按照麦格拉思的说法,他背离新教的事业是因为:路德公开说出来的东西,不过是伊拉斯谟早已暗示过的东西。^③他不是按照路德的方式,而是按照伊拉斯谟的方式来解释宗教改革所有的教义。而且,他同路德相反,十分重视道德和善行的作用,并认为律法是刻在人心上的属灵的律法。他的所有这些观点,都反映了伊拉斯谟所代表的人文主义精神。

至于影响巨大而又久远的日内瓦宗教改革家加尔文,他自幼就研习人文主义者的修辞学,所以他的布道和劝导文章受到了伊拉斯谟的拉丁文之精致、典雅、流畅的影响。另一位伟大的人文主义者、法国的希腊文学者布德(G. Bude)^④也以其语言学和新约研究而影响了加尔文。加尔文自己的古典文学研究(如对西塞罗和塞涅卡等拉丁作家的研究)以及他的修辞造诣,对他的神学和改革学说的表述,甚至实质内容都产生了如此之大的作用,以至于在学术界至今还有争论,即修辞学究竟是加尔文神学的工具呢,还是成了它的主人?“这显然提出了这样一种可能性,即人文主义对加尔文神学所发挥的影响,可能比一般所认为的要大。”^[1-p129]

最后我们还可以一提的,是那位既是路德在宗教改革中的战友,又是著名人文主义者的梅兰希

① 或曰“能动性”。

② 他本人后来也成了奥格斯堡的宗教改革家。

③ 前揭书,第123页。此看法绝非布塞尔一人所有。当时很多作家仍尊奉伊拉斯谟为领袖,自称在这位“基督的骑士”旗下战斗。“另一些作家认为伊拉斯谟和路德是他们的同志,有一本通俗小册子把伊拉斯谟比作磨坊的磨面工,把路德比作将面粉烘烤成面包供群众食用的面包师。”(托马斯·林赛:《宗教改革史》上册,商务印书馆,1992年,第263页。)

④ 他曾劝说法国国王弗朗索瓦一世创办了法兰西学院。

顿(P.Melanchthon)。他在致著名的意大利人文主义学者皮科的信中写道:真理与措词之间的和谐,不论对于交流,还是对于内在的有效性,都是必不可少的,因为文章或演讲的风格,既表达了、也修改了其所使用的概念的含义^[1-p127]。他还指出,这有助于说明这样一个事实:修辞技巧的运用,可以导致其所要表达的神学概念的改变^[1-p127]。

在此,我们可以发现,即使是“本来意义的人文主义”如修辞、逻辑、古典文学等等的研究,也可以渗透到宗教改革家的思想之中,更不用说广义的人文主义之中包含的更深刻的思想或精神^①,不单是被宗教改革家们所继承,而且是被他们推进到一个新的阶段,并落实到社会政治的制度之中去了。

综上所述,我们可以发现,宗教改革与人文主义的关系,决不如许多人所认为的那样截然对立,而是在某种深层基础上的复杂的相互补充。这种关系是基督宗教与人文主义之间辩证互补关系的一个重要例证。

[参 考 文 献]

[1] McGrath, A. E. “Reformation to Enlightenment”. in *The History of Christian Theology*, ed. P. Avis. Vol. 1. Grand Rapids, Mich. 1986.

Christianity and Humanism in the Reformation

HE Guang-hu

(School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: This paper firstly examines the facts on which the idea “the Reformation is in conflict with Humanism” is based, and pointed out more significances of these facts. Secondly, it describes the other important facts neglected by that ideas. Both of the Reformers and the Humanists criticized the Church for their Christian faith; the Humanistic studies provided the Reformation with necessary academic basis; many Reformers adopted and developed the Humanistic ideas in their theologizing practice. Finally, it concludes that the complementary relationship of Reformation and Humanism exemplifies their dialectical complementarity.

Key words: the Reformation; humanism; Christianity; complementarity

[责任编辑 晓 诚]

① 其中最主要的是“自由”观念。例如,前面提到过的重要的人文主义学者瓦拉关于自由意志的学说,按意大利学者巴洛齐(L. Barozzi)的说法,所关注的是人类自由的难题。“正如瓦拉的语言学、考据批判和释经工作预示了伊拉斯谟、冯·胡腾和路德的学说,他的自由意志说也会与路德和加尔文在此问题上所表达的东西,有很多的接触点”。C. E. Trinkaus, Jr., in *The Renaissance Philosophy of Man* (E. Cassirer et. al. eds., The University of Chicago Press. 1948).