

马丁·路德的神学突破

张仕颖

本文详细地考察了马丁·路德称义神学思考的理论背景、过程和意义，指出马丁·路德的神学突破实际上与中世纪末期称义神学构成了解蔽与遮蔽的关系。中世纪末期称义神学遮蔽了“因信称义”的圣经道理，路德受限于经院新学契约神学，发展出了谦卑神学，但是随着圣经篇章注释工作的展开，他逐渐抛弃了经院新学以及整个中世纪的称义神学框架。最终他发现了“上帝之义”，恢复了《圣经》和保罗的教导，完成了称义神学上的突破，奠定了宗教改革运动的理论基础。

关键词：马丁·路德 称义神学 契约神学 谦卑神学 因信称义

作者 张仕颖，南开大学哲学院副教授。

众所周知，马丁·路德通过大量的圣经注释实践，发现了“上帝之义 (*Iustitia Dei*)”的真义，恢复并倡导“因信称义 (*Justification by faith*)”的圣经道理，突破了中世纪末期的称义神学 (*Theologia Iustificationis*) 范式，确立了宗教改革运动的理论基础。然而，“因信称义”的道理反复出现在保罗书信中，难道中世纪末期的神学家竟对此熟视无睹？改教前夕的天主教会灵性平庸、道德颓废、教义混乱、制度专横、迷信盛行，难道当时的救赎论或称义神学理论与此危机状况竟毫无干系？鉴于路德并未提出有别于基督教传统信仰的新教义和神学，只是回到了《圣经》和保罗的立场上，因此，可以把他所实现的神学突破看作是一种解蔽工作，正是因为中世纪末期的救赎论和称义神学的混乱遮蔽了基督教信仰的核心道理，才引发了宗教实践上的诸多弊端，并为路德在此领域的解蔽工作提供了可能。于是，路德的神学突破就贯穿于称义神学中“因信称义”的遮蔽和解蔽的二重奏之中，籍此，我们才能清楚地理解路德神学思想发展的历程及其意义。

一、中世纪末期的称义神学

一般来说，中世纪末期的称义神学进一步发展了托马斯·阿奎纳的奥古斯丁综合，同时并举上帝和教会权威，坚持和发展了人神协作共同走向拯救的理论 (*synergism*)，恩典与功德仍被视为虔敬思想的主要内容。中世纪末期的称义神学主要有三条路线，以奥卡姆的威廉 (*William of Ockham*) 及其弟子迦伯列·比尔 (*Gabriel Biel*) 为代表的奥卡姆主义路线，以彼得·奥利俄莱 (*Peter Auriole*) 为代表的托马斯主义路线，和以黎尼米的格里高利 (*Gregory of Rimini*) 为代表的奥古斯丁——司各脱路线。

彼得·奥利俄莱虽然在认识论上坚持奥卡姆的唯名论立场，但在称义论上却是极端的托马斯主义者。他反对邓·司各脱的契约神学 (*pactum-theology*) 原则，强调恩造习性 (*created habit of grace*) 对于获救的重要性。他认为上帝的意志并非获救的首要原因，神圣接纳的原因在于事物本身 (*in res*)，即获救之人内里的真实本性，不是根据某种契约和意向协议。对此，斯蒂芬·奥

兹门特说道：“他反对司各脱的原则：没有任何受造物是因为自己内在本性的原因而被上帝接纳，主张上帝只能临在于恩典和爱呈现的地方；出于事物本性和必然性的慈爱，是神圣接纳的原因（*Caritas est ratio acceptationis ex natura rei et de necessitate*）。”^① 他根据中世纪“相似相知”的修行实践和圣事圣礼原则，进一步认为拯救是同类相吸引的事情，上帝根据人的品质优劣施以赏罚，从而体现出他的公正和慈爱。威尔纳·德特罗夫（Werner Dettloff）对此评价道：“奥利俄莱相信，无论上帝根据绝对力量（*potentia absoluta*），还是命定力量（*potentia ordinata*），也就是说无论人在永恒里如何对待上帝，还是在尘世中如何执行他的意志，内在的爱的行为必定赢得神圣接纳。”^② 可见，奥利俄莱继承了托马斯主义者的拯救次序（*ordo salutis*）：1. 上帝将白白的恩典注入人性之中。（2）人在上帝恩典的协助下，尽力做好，完成道德上的合作。3. 人最后获得上帝永生的奖赏，蒙神拣选。这个次序表明，恩典和教会之外别无拯救，获救就在于对内在恩典引导的爱的习性的培护和发扬，人在上帝恩典的援助下，竭力在道德上做好，最终赚得属于自己的配享功德（*meritum de Gondigno*），获得上帝永生的赏赐。由此，恩造习性与救恩之间有着一种存在论上的因果性，其主要内容是基督教的爱德（*caritas*）。

奥卡姆则将唯名论的认识论立场贯彻到底，运用上帝两重力量的分析工具，提出了著名的命题：“无论上帝以第二层次意义上的理由做了什么事，他都可以直接完成而无须这些理由（*Quidquid Deus producit mediantibus Causis Secundis potest imediae, sine illis producere et Conservare*）。”^③ 这一命题显然是其哲学剃刀（*philosophical razor*）的神学表达，它凸显了上帝的绝对力量和救赎论上神圣意志的优先性，否定了恩造习性这一心灵中的超自然形式在拯救活动中的决定作用，截断了救恩与恩典引导的爱的习性之间存在论上的必然联系。上帝根据命定力量所选择的救赎工具（如教会、圣礼、教士、恩造习性和功德等），对于拯救来说是次要和偶然的。他甚至做出了大胆的论断：上帝完全可以化身成为石头或蠢驴来拯救世人。奥卡姆虽然强调上帝的自由意志的绝对性，但并未否定人的自由意志。相反，依据中世纪经院神学“类比原则”，人也享有完全的自由，他甚至认为恩造习性这一概念是对上帝和人自由意志的一种侮辱。

奥卡姆及其弟子迦伯列·比尔继承了司各脱的契约神学（*Theologia pactionis*），视个体灵魂获救为神人之间的神圣约定：一方面，上帝忠于诺言，肩负起赐予救恩的责任；另一方面，人需要增进道德和善功。自我完善加上上帝信守承诺，契约一定能兑现，这就是中世纪著名的救赎论原则：竭尽全力做好，上帝不会拒绝施予恩典（*Faciens quod in se est, deus non denegat gratiam*）。人神协作共同走向拯救的契约论表明，人的道德努力被上帝视为满足契约的最低条件，获救的原因并不在人内里的某种习性或特质，而在于契约本身的有效性，人的道德努力与救赎之间存在着一种契约的因果性。由此，奥卡姆主义开列出如下的拯救次序：（1）人凭藉自身的道德能力竭力做得最为出色，做出道德方面的努力。（2）上帝根据人的道德努力，做出适当的奖赏，并注入恩典，带来和平和仁爱。（3）人在上帝恩典的援助之下，尽力做得出色，与上帝进行道德合作。（4）上帝以永生的赏赐施与该得的人。

与托马斯主义的拯救次序相比，奥卡姆主义增加了第一步，肯定了恩典注入之前人的自然能力对于拯救的积极贡献。在奥卡姆主义看来，托马斯主义视敬神爱人为恩典间接运作的结果，实际上否定了人自由生发出来的爱，人做出爱上帝的自由抉择本身就是一项功德性行动，真正的爱必须是由人自由地而非外力作用行出来的爱。从第一步到第二步即从自然状态进到恩典状态

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250—1550*, New Haven and London, 1980, p. 36.

② Werner Dettloff, *Die Entwicklung der Arzeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster i. W., 1963, s. 47

③ Ockham: *Philosophical Writings*, ed. Philotheus Boehner, O. F. M., New York, 1962, p. 25.

之所以可能，原因在于上帝自由地 (*ex liberalitate Dei*)，将人在第一步做出的努力视为适切功德 (*meritum de Congruo*)，它虽然不是配享功德 (*meritum de Gondigno*)，但上帝乐意高度评价其价值，并认为赐予恩典是适切 (*de Congruo*) 而不过分的。

奥卡姆主义强调人的自然能力和意志自由，但并未得出佩拉纠主义的结论。他们辩称适切功德是上帝拯救世人的一种安排，只能使人获得拯救所必需的恩典而非永生。从根本上来说，无论是恩典内部还是外部，人的行动都无法做出拯救，拯救的主权在于上帝的意愿，上帝之所以这样安排，乃是由于上帝愿意高度评价人的努力。史蒂芬·奥兹门特说道：“然而，奥卡姆主义神学家依旧相信，上帝要求人通过道德上的完善，在自然状态下获得作为半功德的恩典，而在恩典状态下获得作为完备功德的拯救。尽管有着精妙显著的声誉，这种神学教导人们至少要主动发起自己的拯救。”^①

奥古斯丁新学家黎尼米的格里高利完全同意奥卡姆主义对奥利俄莱的批判，认为只有出自于上帝的神圣意志和命定 (*ex mera ordinatione et voluntate divina*)，人的功德和救恩之间的必然联系才是可能的。然而，作为一名奥古斯丁修会神学家，他对人性持悲观的态度，猛烈地批判了奥卡姆主义关于人无需恩典帮助可以在道德上做好的观点，认为这会导致佩拉纠主义。关于人的救赎问题，他持一种严格的堕落前预定论 (*Supralapsarian predestinatin*)，认为上帝不会拯救任何人，因为在人类堕落以前上帝就已经预知每一个人的命运。他的救赎论体现出奥卡姆的意志主义和奥古斯丁预定论，但是他本人并没有对中世纪的人神协作共同走向拯救原则做出批判。

概而言之，中世纪末期称义神学的三条路线基本上都是对中世纪救赎论原则的某种发展，其中在神学领域占据统治地位的是被称为经院新学 (*via moderna*) 的奥卡姆主义的救赎论。从中可以看出三条路线的如下共同点：(1) 在人神合作的救赎论原则下，人获救的确据何在？竭尽全力做好的程度是什么，或者上帝所要求人的最低条件是什么？这是中世纪称义神学所不能回答的问题。(2) 基督和道成肉身 在称义神学的讨论中被淡化，甚至被遗忘了。在奥卡姆主义者看来，基督的受难只是无数拯救可能性中的一种。在宗教实践中，由于圣母崇拜的提倡，基督更多地被看作是一位指导人走向道德完善的楷模，基督的中保地位和形象发生了变化，由慈爱的救主变成了威严冷峻的审判官，计量着人的罪恶和功德，赏善罚恶。“我就是道路、道理、生命、若不藉着我，没有人能到父那里去。(约：14：6)”通过基督 (*per christus*) 获救这一《圣经》和保罗的救赎论原则被排除在外。(3) 在神学三德目中，爱德高于信德 (*fides*) 和望德 (*spe*)，爱被视为恩造习性和道德努力的主要内容，而信仰则是由爱的行为铸成的 (*fides catitate formata*)。(4) 全民信教，加上天主教会觊觎世俗利益的宗教现实，使得人神协作共同走向拯救的原则只能转化为善功称义的宗教实践，同时也必然带来了实践上半佩拉纠主义和佩拉纠主义的泛滥，所以，“信仰基督称义”的圣经道理就被遮蔽了。

二、路德与中世纪末期的称义神学

从路德在爱尔福特大学的学习经历和在维腾堡大学的学术经历，可以看出青年路德首先是一位经院新学的学者。^② 据《桌边谈话》所载，路德愿意自己被称为“新词项主义者 (*Terminista modernus*)。”^③ 当然，作为一名奥古斯丁会修士神学家，他也必然会受到奥古斯丁新学的影响。

路德在公元1509年至公元1510年《箴言四书》(*Sententiarum Libri quatuor*) 边注 (*Randbemerungen*) 中，强调恩爱优先于信仰，他坚持认为单独信还不能使人称义，“事实上，

① Steven Ozment, *The Age of Reform 1250—1550*, New Haven and London, 1980, p. 234.

② Martin Brecht, *Martin Luther: His Road To Reformation 1483—1521*, Philadelphia, 1985, p. 33.

③ WA, TR5 (Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke, Tischreden*, Weimar, 1912—1921, 以下同), No6419.

凭藉信仰你还不能被称为义，除非有上帝的恩爱，否则信仰将一事无成 (*fides enim qua iustificatus es; Talis fides non est sine charitate*)”。^① “恩爱造就感恩的个人 (*charitas facit totam personam gratam*)”，^② 恩爱的作用是造就朝向上帝的信心，恩爱本身就是上帝的特选 (*hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur Vel qua Iustificati Sumus*)。“还不能简单地谈论这种信仰，但是通过拣选，这种信仰开始发生作用或者我们得称为义。”^③ 路德虽然承认恩爱优先于信仰，但他并没有继承托马斯主义恩造习性概念，相反，他在称义神学讨论中批判了这一概念，表明了他与经院新学的密切关系。

在评注《箴言四书》的同时，路德研读了奥古斯丁的《三位一体》，奥氏关于圣灵和仁爱 (*dilectio*) 的学说给他留下了深刻的印象。路德撇开了上帝两重力量的辩证法，主张慈爱和圣灵紧密相关，它们都是同时被给予的，路德还援引林前 1: 30 来证实自己的观点。^④ 路德局限于圣灵即爱的观念中，就象他后来认为基督就是信之义一样。^⑤ 对路德来说，恩造习性概念所引发的问题要比它所能解决的问题多得多，毫无必要也无益处，如果要使用的话，也只能在奥古斯丁而非亚里士多德的意义上来使用，即习性仅作为人神之纽带，而非人神间的受造实体，他似乎认为彼得·隆巴德 (Peter Lombard) 更接近奥古斯丁的道理，习性实际上就是圣灵本身。在此，路德以经院新学和奥古斯丁新学的立场来思考称义问题，确信称义包括圣灵与人的直接遭遇，这一主题在中世纪末期变得愈来愈重要。

经院新学对路德的影响极为显著地表现在《第一次诗篇讲义》 (*Dictata super Psalterium*, 简称 *Dictata*, 以下同) 之中，路德大量使用经院新学的契约神学术语。“上帝通过他自己仁慈的允诺，而不是通过人以善功赚取的人性尊严，自己成了欠我们债的人。他只需要我们准备，目的是让我们接收救恩礼物，正如世上的国王或王子向一个抢劫犯或杀人犯施与一百个佛罗林 (*florins*)，条件是他们要等候在特定时间地点里一样，结果很清楚。由于不考虑功德，上帝的情谊性允诺和仁慈使他成为债务人，国王也不否认他的承诺并非出于人的毫无功德。”^⑥ 此段注释带有经院新学称义说的典型特征，人预备称义的必然性和上帝自加赐恩之责任于己身，当最低称义条件满足时，人就能在特定时间地点里获取救恩。经院新学契约因果性的特征同样处于路德称义神学的中心，明显地表现在《第一次诗篇讲义》的前半部分，“因为我们在上帝面前依然是不虔不义和一文不值，所以无论我们做了什么在他眼里都算不得什么。是的，甚至今天我们得以称义的信仰和恩典，如果没有上帝的契约规范也不会发生作用。确切地说，我们获救的原因在于：他与我们立了约定和契约，信而受洗的必获拯救。但是在此约定中，上帝是真实可信的，他保守他的所有允诺。因此事实上我们在他面前仍是罪人，结果在他与我们签定的约定或契约里他自己成了称义者 (*justifier*)。”^⑦ 很显然，路德是在契约神学的框架内思考称义问题的，恩典和信仰使人称义乃是因为契约的效力使然，并非本身具有此功能。

一旦路德以契约因果性原则来讨论称义问题，他就面临称义的最低条件问题。对路德来说，满足称义的基本要求是人认识到自己缺乏恩典，并向上帝大声疾呼，希望他以仁慈赐予自己救恩。“他不是根据功德，而是根据他以慈爱与人所立之契约，持续不断地将恩典给予那些追求、

① WA9, (Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 88 Bände, Weimar, 1883. 以下同), s. 72.

② WA9, s. 90.

③ WA9, s. 72.

④⑤ 参见, WA9, s. 42.

⑥ WA 4, s. 261.

⑦ LW 10, (Martin Luther, *Luther's works*, 55 vols, Saint Louis and Philadelphia, 1955. 以下同) p. 237.

乞求和呼求之人。”^①在论及谦卑和信仰之时，路德频繁使用自我责罚（*accusatio sui*）和审判（*iudicium*）之类的术语，谈及人应意识到自己灵性的贫困和在上帝面前一无所有，并因此使自己转而朝向上帝，呼求他的丰盛恩典。“所以他应许了灵性的复临：‘祈求，就得着；寻找，就找到；叩门，就给你开门。因为人祈求就得着……（太7：7—8）’，故而教会教师们主张人尽其努力，上帝不会忘记给予救恩的说法是对的，即使他不能在配享（*de condigno*）的意义上为恩典临到做好预备工作，因为恩典是无法做出比较的；然而出于上帝的仁慈契约和诺言，他可以在适切（*de congruo*）的意义上做好预备工作。故而他应许了复临。”^②上帝所要求于人的就是在上帝面前，人要谦卑己身，才可能获得上帝赐予的恩典，这就是路德在契约神学框架内发展出的谦卑神学（*Theology of Humility*）。可见，路德受奥古斯丁会对人的严酷立场所影响，认为人性充满了罪恶，由此出发很难从自然状态进入恩典状态，人所能做的就是降卑自我，克服自义，努力做到谦卑顺从。对神圣契约中谦卑的强调表明路德将奥古斯丁学派称义理论移植到了经院新学契约神学中，这种变化并没有使他脱离经院新学影响，至少在第一次诗篇讲解时期，他仍然是一位中世纪末期经院神学家。

三、路德的称义神学突破

然而，路德虽然加入了当时教规最为严格的奥古斯丁修会，但是修道主义的谦卑和虔敬并没有使他的灵魂得到平静，反而产生了“精神困苦（*Anfechtung*）”。“上帝之义（*Iustitia Dei*）”概念一直困扰着他，构成了他称义神学思考的核心和起点。如果上帝的义是指以善报善、以恶报恶，遵循着因果报应原则的话，上帝怎能以善报恶，称罪人为义呢？上帝不是爱世人，要救万人脱离罪恶和死亡吗，他的仁慈在何处体现？上帝的公义和慈爱不正是一对矛盾吗？显然，路德接受了中世纪末期基督作为威严的审判主的形象，没有真正意识到基督是救主，于是在罪人必死的命运之前变得战战兢兢，忧心如焚地看待自己的未来。

在其谦卑神学中，路德认为只有谦卑的人才能称上帝为义，并真正认识到上帝之义。“因此，除非有人谴责、指控和审判自己，否则没人能称上帝为义。”^③谦卑这种敬虔态度在路德那里成为了获得上帝恩典的前提，“那人将是谦卑和敬畏的，故此上帝要给他恩典，并且圣灵也要临到他。”^④路德的谦卑神学认为信徒带给上帝的双重交托是赞美上帝和承认自己的罪。而非基督耶稣的卑己谦下榜样，人不会谦恭地效法基督去满足称义的最低条件。路德的谦卑神学是契约新学的精致产物，*Dictata* 期间，路德似乎把谦卑看作人的一种自然努力，藉此上帝可以称罪人为义。但是，路德对神义的理解与经院新学的理解有很大差距。路德是以基督论的立场来思考神义的，他认为神义作为信守诺言来讲，已为基督耶稣道成肉身并钉十字架所证实，神早已在《旧约》中讲到要从大卫家兴起一位君王，救以色列民并与之订立新的盟约。

随着 *Dictata* 的展开，路德愈发觉得自己的道德品质诸如谦卑并不能达到称义的要求，反而受到上帝的怒责。在解释上帝的公义审判时，路德写道：“审判就是去谴责自己并且决不自我称义，这是义之开始。”^⑤“上帝的忿怒”（*The wrath of God*）频繁出现于 *Dictata* 文本中，上帝的义对路德来说就是带有烈怒的审判。经院新学家们普遍认为基督是立法者而非救主，路德早年也认为基督是上帝之义的具体表现，“没有人知道上帝的忿怒临到众人 and 众人在上帝面前都成了罪

① LW 11, p. 477.

② LW 11, pp. 397—8.

③ LW 10, p. 236.

④ LW 10, p. 274.

⑤ LW 10, p. 267.

人，但是凭着他从天上启示出的福音，我们知道通过基督我们怎样从忿怒中脱离出来，什么样的义使我们得到释放。”^① 路德显然认识到了上帝的审判和赦免都在基督之中发生，然而基督对他来说仍是罪人的公义审判者，“我知道基督是一位严厉法官，在他面前我想转身逃走，然而却不能移动脚步。”^② 路德认为基督里隐含着让人恐慌的称义标准，称义要与基督相关联，路德与新学救赎论拉开了距离，新学救赎论中基督虚位以待，基督仅作为立法者和外在模范引导人们去完成律法，人被称义所需满足的条件与整个经院神学一样，即必须尽力做好。

在评注《加拉太书》时，路德吃惊地写道：“这是一种对义多么奇妙的定义啊！义通常被描述如下：‘义是一种根据人所有的份额给予报酬的一种德性（*iustitia est virtus reddens Unicuique quod suum est*）。’但这儿又说道：‘义是信入基督耶稣。’（*fides Ihesu christi*）”^③。《罗马书》注释期间，路德多次将亚里士多德、西塞罗和律法之义与圣经之义进行了对比，他对自己以前使用过的义感到愈发厌弃。路德在评注罗 4：7 时写道：“圣经使用义和不义与哲人和法学家完全不同。很明显，因为他们认为义和不义是灵魂的一种品质。但是圣经之义有赖于上帝之转归而非事物自身的本质。因为人不可能拥有义，他仅拥有一种特质，他的的确确是个罪人和不义之人。但是由于他承认自己的不义并且祈求上帝之义，上帝满有仁慈地视他为义，意愿他在自己面前显为义；他才可能拥有义。因此，我们生来就是可恶的不义之人，我们死在不义之中，只有通过信上帝之道和慈爱上帝之免罪，我们才能成为义人。”^④ 路德在注解罗 5：12，9：6，10：10，12：2 时批判将亚氏分配正义观应用于神学研究的做法，他反对用亚氏的分配正义观和西塞罗正义观来解释上帝对待罪人的方式。通过将基督恢复到称义之中，路德强调了信仰上帝之道的重要作用，信仰与义的关系就凸显出来了。

一般来说，路德总是将信之义（*Iustitia fidei*）与在上帝面前（*coram deo*）联系起来，他将信之义视为自身生长（*sui generis*）的义且在上帝面前有效，人义的标准无法认识信仰之义。信仰基督之所以被称为义，在于圣约的运作。因为契约首先是上帝赐给人类的神圣礼物，圣约本身表达了上帝的自由意志和慷慨大度，结果人的信仰行为就被算为义，应该说信之义是神圣礼物（契约）的后果，信之义要成为义只有契约的先存才有可能，信基督代表了信的内在价值（*bonitas intrinseca*），义是上帝归与的价值归与价值（*Valor impositus*）。因此，信之义是上帝赐予人的礼物，它来自于上帝。但是信之义是上帝给人的普遍礼物，而不是给某人的特殊礼物，这是经由契约和人的信，间接地而非直接地得自于上帝。如果接受了路德 *Dictata* 早期在契约神学框架下思考神之义和信之义的话，信之义与神之义的关系就比较清楚了，上帝之义（契约之义）是信之义的先决条件，“上帝之义是必需的，以便他可以在上帝面前成为义。”^⑤ 信之义是称义的先决条件，对一个想要在上帝面前称义的人来讲，要求他首先信基督，换句话说，上帝之义要求他首先拥有信之义，显然，上帝之义并不等同于信之义，但是契约却将二者紧密地联系在一起。

稍后一些，路德对信之义这一概念的理解发生了变化，这主要体现在诗 70、71、72 注中。路德对圣经灵义与字义的区分直接关系到他对上帝之义的发现，当路德提到圣经的文字意义时，他将整个圣经的文字意义看作指向基督，圣经文句的寓意指基督对其教会的救助，圣经文句的道德含义指基督所做出的有益于教会和信徒的工作，圣经文句的神秘含义指基督将来要完成的工作。在 *Dictata* 后面的部分出现了一个较为明显的特征，即路德愈来愈强调圣经道德含义的重要

① LW 10, p. 145.

② WA 38, s. 148.

③ WA 57, s. 69.

④ LW25, pp. 274—5.

⑤ LW10, p. 234.

性，这体现在诗70、71注释之中，路德在诗71注释结尾对“神啊！你的公义甚高”这一诗句这样解释道：“此诗句最终描述了神义和人义之间的正确区分，因为上帝之义直通诸天之上并且携我们到彼处。上帝之义由于能行至最高处，也即能使我们升至至高处。然而人之义就大不一样了，相反它使人降至至深处。这是因为欲要升高之人必被降卑，而欲降卑之人必被高举，但现在上帝之义的全部精髓就在于降卑自己至深渊。只有这样的人才会被高举，因为他首先降至深渊。在此他大概意指基督，通过伟大又深刻的谦卑，基督成为了上帝的力量和义，因此他现在藉着至高荣耀居于高天。所以，无论谁想要理解使徒书信和别的经文的话，他必须从道德含义的角度 (tropologically) 来理解一切：他藉道理、智慧、力量、拯救和公义使我们强大、安全、公义和智慧等等，因此一切都因为有了上帝的工作和道路，一切在文字上都是基督，并且在道德上 (morally) 是基督里的信。”^① 此注释中 tropologically 与 morally 是同义词，很显然路德将圣经的四重含义 (Quadrigena) 缩减为两种，即字义与道德含义，字义指基督耶稣，道德含义指凭信仰，基督接纳和赦免罪人。路德以基督中心论的立场来对待《旧约》的历史文句和先知文句，他甚至认为基督是《圣经》的认识论原则，当今神学解释学家格哈德·埃伯林就认为因信称义教义的恢复与路德的圣经解释学息息相关。

通过对 Dictata 的仔细分析，我们发现路德信之义这一概念有如下特点：信之义是来自于上帝的礼物，而非属于上帝自身的所有物。信之义只在上帝面前非在人面前有效，义的实质为基督里的信仰 (fides christi)。在 Dictata 诗 84: 6 注释中，路德写道：“的确，信仰是上帝赐予不虔之人的恩典，凭藉信仰，罪人得称为义，它是一切灵性恩惠、礼物、美德、善功和工作的头生子和实体、基础、喷泉、源头、核心。……信仰是一切事物的前提条件。”^② 使人称义的信仰是上帝的神圣礼物的思想在《罗马书讲义》中更为清晰地表达出来了，稍微看看路德对罗 3: 22、4: 7、7: 17、7: 25 和 10: 6 的评释，我们就不难发现路德对称义之信的本质已有了许多新的洞见。当信仰不被视为来自于人性而是上帝恩赐礼物之时，这种新的洞见对上帝之义的理解产生了决定性的影响。

截至 1515 年初，路德仅从道德含义出发，将上帝之义理解为基督里的信仰，信仰基督和谦卑满足了称义所需要的最低条件，这并不说明他已突破了契约神学。他仍认为个体面对上帝的审判，受触动去做出悔改和降卑己身以完成称义所需的要求。换句话说，路德将信仰基督理解为契约神学中尽其所能原则的本质要求，因而信仰基督就仍被理解为人的行为，无须上帝特殊恩典的援助可以单独由人的自然能力完成。一旦人完成了悔改并认信基督，上帝就会赐予他救恩。但到了 1515 年末，随着《罗马书》注释的展开，这一切都发生了变化。基督的信仰 (fides christi) 这一概念的含义发生了实质性变化，现在信仰基督被理解为上帝在人里的工作，而不是人能够以其自然能力对上帝要求做出的回应。路德起先在谦卑神学中曾认为上帝将人的基督里的信仰算为称义，亦即信仰基督是来自于上帝的间接恩典礼物，现在被理解为上帝对信者个体的直接恩典礼物。早些时候，信仰基督被当作是上帝的普遍恩典礼物，在契约神学框架内要求人首先对上帝的首发性做出的必要回应，信仰基督被视为放之四海皆准的普遍法门，如今，信仰基督被理解为上帝赐予个人的特殊恩典礼物。在此，我们看到路德在 Dictata 诗 70、71、72 注释里将上帝之义理解为信仰的重要意义。上帝向要被称义之人索要的义不再被理解为靠人的努力去获得的某种东西，而是上帝自己直接赐予个体的恩典。

可见，路德完全突破经院新学称义论上的契约神学范式，发现了上帝之义的真义。“最终，感谢上帝，仁慈的主，我昼夜思索，盯住了与这些词语有关的上下文，即‘上帝的义在此显明，如经上所记，义人必因信得生’。从那里我开始懂得上帝的义是那种义人凭上帝礼物得生的义，

① LW10, pp. 401—2.

② LW11, p. 146.

即义人凭信仰得生。而这就是此中真意：上帝的义通过福音启示出来了，即是那种仁慈上帝藉信仰称我们为义的被动之义，……故而保罗此段话对我来说就是进入天国的真正窄门，后来我读了奥古斯丁的《精意与文字》一书，我出乎意料地发现奥古斯丁也以相同的方式解释上帝之义，上帝之义是指上帝称我们为义，是披戴在我们身上的义（as the righteousness with which God clothes us when he justities us）。^① 路德洞见到上帝之义藉信获得，是上帝转归给信徒的被动之义，人称义不靠行为努力而是藉信由上帝转归，使我们称义的上帝之义不属于人，不是人性中的一种美德，而是上帝的恩典。路德恢复了圣经的立场，“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗 2：8—10）

与经院新学相比，路德的称义神学具有如下三个特征。1. 人在称义之事的地位由主动变为被动。“我们对待荣耀就象对待第一次恩典，总是采取被动的态度，就象妇人对待怀孕一样，因为我们也是基督的新娘。因此，即使我们祈祷并乞求恩典，而当恩典真的到来，灵魂感圣灵而孕，它既不祈祷也不乞求，只是静止不动。”^② 路德采取了奥古斯丁的恩典概念，指出人在第一次恩典面前处于完全被动状态。正是在这一点上，路德与经院新学拉开了巨大的距离，经院新学讲求有所作为并且尽其所能，路德却认为恩典是求不来的，人只能守候并期待它的临到。2. 路德指出了人的自由意志为罪所掳，如果没有恩典之援助，人不能称义。在罗 8：28 注释中，路德认为获救并非依赖于人的善功、意志和机遇，而完全取决于上帝的预定。“自由意志离却恩典的影响，无论怎样也没法获得义，却必定陷入罪中。所以奥古斯丁是正确的，当他在反朱利安的书称其为‘被俘的而非自由意志（*servum potius quam liberum arbitrium*）’……因为从上帝看来，它陷在罪里不能审断是非”。^③ 由于承认了人的自由意志在称义之事上的无能，路德就否定了人主动寻求救恩的经院新学道路。3. 人能“尽其所能”的观点被当做佩拉纠主义来谴责。这一变化在其称义神学思想发展过程中很重要，因为路德早期一直持守经院新学的“尽其所能”原则，于是罗 14：1 注释就变得特别重要了。“这些人知道人靠自己什么都做不了。因此使用普遍接受的陈述：尽力做好，上帝必然会注入恩典（*facienti quod in se est, infallibiliter deus infundit gratiam*）就显得非常荒谬，而且是去支持佩拉纠的错误。如果我们将‘尽其所能（*facere quod in se est*）’理解为他做了些事情或他能做些事情（*aliquid facere vel posse*）的话，由于信了这些鬼话整个教会就会被颠覆”。^④

至此，我们看到路德面对生命中的困惑，勇于追求道理，解除了中世纪末期称义神学对“因信称义”的《圣经》救赎论道理的遮蔽，揭示并批判了中世纪末期善功称义的理论基础，把基督耶稣恢复到基督教救赎论的景观中心，肯定了惟独信仰的救赎途径，使得“因信称义”得以重光。在此基础上，路德创造性地提出了“外在的基督之义（*Aliena iustitia christi*）”的观点，人被称义乃是藉着“基督之义的转归（*imputatio*）”，结果基督徒就同时是罪人和义人（*simul iustus et peccator*）。在 1517 年的《反经院神学之辩》和 1518 年的《海德堡辩论》中，路德进一步将其创见凝聚为一种批判性的神学——十字架神学（*Theologia Crucis*），从而完成了对整个中世纪称义神学的批判，奠定了宗教改革神学的理论范式，承担了文艺复兴运动无法实现的改革教会的历史使命。

（责任编辑：袁朝晖）

① LW34, pp. 336—7.

② LW25, p. 368.

③ LW25, p. 371.

④ LW25, p. 375.