

路德論神學

羅永光
信義宗神學院系統神學副教授

一、

馬丁路德是一個相當傳奇的人物，¹ 神學家研究他的神學必須認識他的生平、歷史學家探討宗教改革不能不深入了解他的所言所行，文學家也為路德寫了不少傳記作品。路德的重要當然離不開他的改教事業，他所推動的宗教改革更為整個西方歷史開創了新方向，甚至漸漸影響東方。然而，這都只是他成功的果子，更重要的是他成功的因素，就是他的信仰和他的神學，即認定和信靠「那為我們的罪被釘死在十字架上的耶穌基督」及對此的「體會與表達」。

對路德來說，信仰就是神學，神學就是信仰。因為他所信仰的耶穌基督就是他的神學，而他要體會和表達的也就是耶穌基督。這樣的信仰和神學融合在他的生命裏，成為他改革教會的主導。正因為他的信仰和神學融合在他的生命裏，他的神學便極富處境性，因此有不少神學家質疑路德神學的一致性。不錯，「片斷式」(fragmental)是路德神學的特色之一，他不但沒有寫過任何完整的系統神學著作，也從來沒有為自己的神學建立一套系統；他沒有自視為系統神學家，卻認為釋經就是他的神學工作。因此，我們無需因為信義宗教義以路德神學為基礎而強說路德是系統神學家。然而，路德神學不單符合現今系統神學對一致性的要求，² 他的神學本身甚至對後世的系統神學有著深遠的影響。³

路德神學的研究在西方已經有很深入的探討，成果豐富，可惜在中文神學界仍未真正開始。⁴ 盼望隨著華人神學人才的增加，能早日突破這局面。筆者很想向讀者介紹路

¹ 參羅永光著：〈為甚麼華人信徒仍需要路德？〉，載於《回到根源去》（香港：基道，1999），鄧紹光編。該文描寫了路德富代表性的三個決定性轉變。

² 正如Inge LÖnning指出（參Inge LÖnning, “Die Heilige Schrift”，載於*Die evangelisch-lutherische Kirche – Vergangenheit und Gegenwart*, Vilmos Vajta編Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1977, 頁98），路德的神學思想是在富挑釁的處境中發展出來，而不是安坐在書桌旁精心地研究建立，因此，路德神學的一致性並不取決於神學系統的內繫次序(ordo rei)和認知次序(ordo cognitionis)的關係，而在於「十架神學」及與此不可分割的「藉信稱義」信仰所發展的神學知識。如Paul Althaus曾指出路德的十架神學貫穿了他的整個神學思想（參保羅·阿爾託依茲《馬丁·路德的神學》。南京：譯林出版社，1998，頁26）。而對路德神學的一致性有頗全面研究的有Wilhelm Maurer, “Die Einheit der Theologie Luthers” 載於*Wilhelm Maurer – Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Bd. I: Luther und das evangelische Bekenntnis*, E.-W. Kohls & G. Müller合編(Göttingen: V & R, 1970)。

³ 簡單的說，我們只需注意一些從路德神學傳統發展和建立神學的神學巨人，如：Zinzendorf, Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Gogarten, Thielicke, Ritschl, Bonhoeffer, Bultmann, Ebeling等，便可肯定這種說法。

⁴ 由中國人執筆的路德神學著作除了一些零散的課題外，至今只有林鴻信一九九七年的《覺醒中的自由》（ ），而神學教育方面也只有三數間神學院曾提供由中國人教授的「路德神學」課程。可是，不

德的神學觀，因為這是研究路德神學很重要的一個基礎。然而，如前所述，他的神學融合在他的生命裏，要全面的認識路德的神學觀，就必須探討他的生命與神學的關係，這包括他接受怎樣的神學教育、他如何教授神學、他的改教主張和行動與他的神學怎樣互動等。限於時間和篇幅，本文只能集中在「路德論神學」這範圍，嘗試從路德的著作和言論探討路德的神學觀。

路德的著作雖多，但能夠找到他論述神學的資料卻很少。⁵ 我們嘗試從這些有限的資料系統地整理路德對神學的理解和主張之脈絡，包括神學的主題、它的根源、神學方法和應用。

二、

神學主題

廣義來說，路德沒有給神學一個新的定義，神學就是「對上帝的知識」，⁶ 他貫徹始終地跟隨古希臘以來的的神學傳統，認為神學知識是「智慧」(sapientia)。⁷ 然而，當路德更明確地界定神學時，他就把焦點放在他對上帝與人的認識(cognitio dei et hominis)上，即兩者的關係。⁸ 這點對路德的神學觀尤為重要，因為這決定了他與經院哲學分道揚標的轉捩點。他在一五三二年的詩篇解釋中，提出神學的主題(Subiectum theologiae)是「失喪的罪人和稱義與拯救的上帝，除此之外，神學所問，所討論的都是錯誤和毒藥」。⁹ 他引用詩人大衛論證，並指出詩篇在這方面的教導不單是一個例子，而是屬靈宗教對上帝的知識的完整教導。¹⁰

路德在詩篇五十一篇的解釋中具體指出，天上神聖的教義是宗教有關「悔改」、「罪」、「恩典」、「稱義」和「崇拜」的教導。¹¹ 有關這些教義的真知識不能依賴智力或

論是《覺醒中的自由》或「路德神學」課程均旨在介紹路德的神學，而不是路德神學研究成果之發表。

⁵ 明顯地展示路德對神學的理解的有：一五一八年的海德堡論辯(Heidelberger Disputation)、一五二〇年的《基督徒的自由》(De libertate christiana)、一五一九至一五二一年在威登堡的詩篇研究導言(Operaciones F. Martini L. in Psalmos Vuitenbergensibus Theologiae Studiosis Pronunciatae)、一五三二年的詩篇解釋(Enarratio Psalmi)，尤其是第五十一篇和第二篇的序文Praefaciuncaia、一五三九年的德文著作威登堡版第一冊的序文(Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften)及同年對約翰福音一章十四節的論辯(Disputation zu Joh 1,14)。

⁶ 參WA 40 II,324,19-26。以下簡稱WA。

⁷ 路德早在一五一六年的Randbemerkungen zu Taulers Predigten (WA 9,98,21)已經表明這觀點，一直到一五三二年的Auslegung von Psalm 51 (WA 40 II,327,11)及一五三六年的These 20 der Disputatio de homine (WA 39 I,176,5)的著作都沒有改變這立場。

⁸ 路德認為神學的任務是「認識上帝和認識自己」，這是很多研究路德的學者的共識。參B. Lohse, *Luthers Theologie* (Göttingen: V & R, 1995)，頁 54；Oswald Bayer, *Theologie* (Gütersloh: Gütersloher, 1994)，頁 35。

⁹ WA 40 II,328,1-2.

¹⁰ 參WA 40 II,326,25-28。

¹¹ 參WA 40 II,315,27-30。

人的理性獲得，也不是天生的，而是從天上而來的啓示。¹² 因此，神學家的工作不要好像經院哲學家那樣，以哲學知識定義人爲理性的動物，乃是要探討「人是罪人」的問題。因爲在神學裏這是人的本性，神學家便要關心「人怎樣意識到自己的本性被罪所敗壞」。¹³ 正因爲這是路德所關心的核心問題，對他來說，神學的目的便不可能是純科學知識，而是「拯救的確據」(Heilsgewißheit)；不是出於好奇心，而是出於生命獲救的渴求。¹⁴ 他相信幫助我們、拯救我們脫離罪的，不可能在人的思想和教義當中獲得，乃唯獨在上帝那裏可以找到，故真正的神學就是「十架神學」，即「上帝的言說」(Gottes Rede)和「言說上帝」(Rede von Gott)。¹⁵

十架神學作為神學知識的啟示

要研究路德神學，不能不認識他的十架神學；要討論他的神學觀，當然不能忽略他的十架神學。因爲十架神學是路德神學的起點和終點、核心和脈絡、內容和發展，甚至是判別真假神學的標準。¹⁶

一五一八年四月路德在奧古斯丁修會於海德堡(Heidelberg)舉行的三年一度常會中首次發表了他的十架神學。¹⁷ 我們當然不用懷疑，路德在到達海德堡之前已經爲要面對的神學挑戰作好了準備，可是他並不像今天的系統神學家，爲這麼關鍵的神學主張預備一套精密的巨著。¹⁸ 在論辯中，路德只提出了四十條簡短命題和論證，雖然所表達的每一個思想都與十架神學有緊密的關係，然而真正論述十架神學的就只有命題十九至二十一和二十四。我們沒有路德在論辯中所發表的言論資料，這也成爲了研究路德十架神學的困難，¹⁹ 可是這幾條命題和論證已經清楚說明了十架神學的主張和思路。

¹² 參WA 40 II,316,19-22。

¹³ 參WA 40 II,327,17-21。

¹⁴ 參Hans-Lutz Poetsch, *Wesen und Funktion der Theologie* (Bremen: Stetten, 1969), 頁 54。

¹⁵ 參Hans-Lutz Poetsch, *Wesen und Funktion der Theologie*, 頁 54-55; 57。

¹⁶ 路德強調基督的十字架是上帝真道的唯一指引，因此是最重要的神學。參WA 5, 217, 2-3。

¹⁷ 有關海德堡論辯(Heidelberger Disputation)和路德十架神學(theologia crucis)的研究，除了我們比較熟知的W.v. Loewenich, *Luther's Theology of the Cross*; Regin Prente, *Luther's Theology of the Cross*和A.E. McGrath的*Luther's Theology of the Cross*之外，可參考Jos. E. Vercruyssen的“Luther's Theology of the Cross at the time of the Heidelberg Disputation”，載於Gr. 57, 1976, 頁 523-548 及“Die Struktur der Heidelberger Disputation Luthers (1518)”，載於LuJ 48, 1981, 頁 7-43；Karl Bauer, “Die Heidelberger Disputation Luthers”，載於ZKG 21, 1901, 頁 233-268；Heinrich Bornkamm, “Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis, (1969)”，載於(Bornkamm) *Luther. Gestalt und Wirkungen*, SVRG 188, Gütersloh 1975, 頁 130-146；Karl-Heinz zur Mühlen, “Die Heidelberger Disputation (Seminarbericht)”，載於*Luther und die Theologie der Gegenwart; Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung Lund, Schweden*, 14-20, August 1977, Leif Grane & Bernhard Lohse編，Göttingen 1980, 頁 164-169。

¹⁸ 按照Vercruyssen的研究，在路德的著作中，我們只可以在五處地方找到「十架神學」(theologia crucis)這概念。參Jos. E. Vercruyssen, “Die Struktur der Heidelberger Disputation Luthers (1518)”。

¹⁹ 探討路德十架神學的困難，我們可以從這方面的研究結果得知。除了W.v. Loewenich一九六七年的*Luthers Theologia Crucis* (英文版*Luther's Theology of the Cross*, 1976)可稱爲路德十架神學的古典著作之外，我們再難找到像這樣既徹底又有深度的研究了。如較近期出版的A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*，他在約二百頁的作品裏花了超過八成的篇幅介紹路德的神學背景，而只用了三十多頁篇幅集中討論路德的十架神學；而較早期的Regin Prenter, *Luther's Theology of the Cross*雖然比McGrath的研究更爲集

神學完全決定於「只有透過受苦和十架才可認識上帝」。²⁰ 這麼簡單的命題卻清楚的指出：

- 一、上帝的被認識是上帝自己的工作，因為受苦和十架是上帝自己的心意和作為。路德的神學知識就是建立在這樣的啓示觀基礎之上。
- 二、受苦和十架是上帝讓我們認識祂的途徑，而這途徑在耶穌基督身上得以成就。路德的神學知識就是建立在基督救贖的基礎之上。

在這裏我們要注意的是路德如何以十架神學論述他的啓示觀。「上帝在他的隱藏中啓示自己」，這是相當吊詭的表述，²¹ 然而，這正是路德的主張。他提出「十架神學」(theologia crucis)一方面是他對經院哲學的神學觀——「榮耀神學」(theologia gloriae)——的攻擊重點，²² 另一方面是神學更新的一個嘗試。²³ 路德指出經院哲學的錯誤在於讓亞里斯多德的形而上學主導他們的神學，依賴可見的受造物認識上帝。²⁴ 他曾努力跟隨這方法，然而，不單學不到任何東西，而且忽略了罪、義、洗禮和關於基督徒生命的一切，更嚴重的是失去了基督。²⁵ 問題在於，啓示既然是上帝自己的工作，那就必須以上帝所定的方式來認識祂。路德認為上帝在十字架的苦難中隱藏，祂要我們在這苦難中認識祂，因此，凡依賴智慧而從可見的作為中認識上帝的，都是誤用了上帝的知識。²⁶ 他不單強調從上帝的榮耀認識上帝是貧乏的，他更引用腓立比書三章 18 節批評那些經院哲學家為「基督十字架的仇敵」。我們「只能」(nisi)在十字架的苦難中找到上帝，因為上帝讓我們在他的人性(humilitate)和他在十架上的羞恥(ignominia crucis)認識祂。²⁷ 那麼，真正的神學²⁸就只能是「在受難的基督裏」的神學了。²⁹

中，但那只是一本不超過二十頁的小書。中文神學出版方面有俞繼斌編的《管窺十架神學》()，那是約十年前在台灣舉行的兩次「十架神學研習會」的演講和回應文集。全書十篇文章中，除了楊寧亞的〈路德十架神學的精意〉和周偉誠的〈隱藏的上帝與啓示的上帝〉兩篇集中探討路德十架神學的立論之外，其他都是從不同的觀點討論十架神學的意義和應用。

²⁰ 參 WA 1,362. "...vult rursus Deus ex passionibus cognosci..."。

²¹ 周偉誠在他的〈隱藏的上帝與啓示的上帝〉裏也同樣用了「上帝在隱藏中啓示」和「上帝在啓示中隱藏」兩分題解釋十架神學與路德的啓示觀。見俞繼斌編《管窺十架神學》，頁 93-95。

²² 參B. Lohse, *Luthers Theologie* (Göttingen: V & R, 1995), 頁 52。

²³ 參B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 50。

²⁴ 雖然路德也認為神學作為「智慧」高於「科學」，這從字面上理解與亞里斯多德的主張無異，可是亞里斯多德所指的神學是「神學理學」(Theologik)，是脫離歷史和經驗的一種「純理性的神學」，特別當經院哲學家純以理性「做神學」時，就會忽略那與生命和信仰不可分割的「罪與拯救」這神學核心問題。而路德所理解的智慧是聖經裏的信仰，是當中啓示出來富生命的神學。參Oswald Bayer, *Theologie* (Gütersloh: Gütersloher, 1994), 頁 50。

²⁵ WA 2,414.

²⁶ "Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, vult rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilium per sapientiam visibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus." WA 1,362.

²⁷ 參WA 1,362.

²⁸ 相對於前面提到路德接受神學就是「對上帝的知識」這廣義的定義，我們可以說路德所主張這樣「排他」的十架神學是給神學一個狹義的定義。

²⁹ "Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei." WA 1,362.

三、

神學是釋經

我們怎樣知道「受難的基督」呢？

路德認為我們不可能從教會傳統或教義直接得到答案，只有聖經能最直接的告訴我們。他曾表示，很多人，除了聖經以外，開始搜集教父和議會的作品，並收藏起來，可是那對於教會根本沒有多大好處。因為他們不單失去了寶貴的時間，到最後還失去聖道的純正知識。³⁰ 路德承認，作為見證和歷史，教父和議會的作品是有用和必需的，然而，縱使這些作品全被毀滅也不會是甚麼大損失，因為就是把這些作品加在一起也不能與我們在聖經裏可以找到的相比。³¹ 路德的理由是，所有作品都只為指向聖經和把人引入聖經去。他把聖經翻譯成德文，其目的也是讓人多些閱讀和研習聖經，而不是多寫作。「唯獨聖經」(sola scriptura)的最重要基礎就是上帝自己成就了這事——上帝藉著先知和使徒在聖經中教授我們。³²

根據這觀點，聖經便是上帝啓示的唯一教導，這使釋經有了一個新的重要地位。³³ 聖經不需要傳統作為她的解釋規範，她的地位甚至比教會和教會傳統更高。³⁴ 那麼，聖經的權威不單不需要依賴教會，相反的，教會要有權威就必須符合聖經的教導；聖經不單是信仰的權威標準，也是信仰知識的對象和神學研究的材料。³⁵ 路德提出這樣的主張並非一相情願，他在不斷的神學研究和釋經工作中發現「基督是聖經的中心」和「聖經的自明」³⁶能支持這論點。

在爭論中路德曾質問伊拉斯姆(Desiderius Erasmus)：「除了基督，你還想在聖經裏找到甚麼？」³⁷ 這說法清楚的表示出路德對聖經本質的認識：整本聖經的核心主題就是基督，並且要從這角度思考和認識聖經的其他部分。³⁸ 路德除了在羅馬書講座中強調基督中心的釋經外，³⁹ 更指出要研究神學和聖經首先要學習正確地明白「罪」，而羅馬書就是這條打開聖經的鑰匙；⁴⁰ 又在詩篇解釋中教導，要跟隨「失喪的罪人和稱義與拯救

³⁰ 參WA 50,657,3-11。

³¹ 參WA 50,657,12-17。

³² 參WA 50,657,25-30。

³³ 參W. C. Kümmel, "Bibelwissenschaft, geschichtlich", 載於*Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr, 1965), 卷一, 頁 1238。

³⁴ 參WA 6,560,36 及B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 206。天主教神學家Walter Kern和Franz-Josef Niemann在他們合著的「神學知識論」中也指出，路德並非完全否定教會傳統，只是以聖經為首要。參Walter Kern & Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre* (Düsseldorf: Patmos, 1981), 頁 114。

³⁵ 路德提出這樣的聖經觀，一方面要指出羅馬天主教把聖經放在教會對聖經的解釋權之下的錯誤，另一方面為批評狂熱派過份高舉聖靈為聖經的權威。參B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 207-209。

³⁶ Lohse指出路德認為聖經是神學的根源，其理由在於「聖經的自明」。參B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 211。

³⁷ "Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?" WA 18,606,29.

³⁸ 參B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 207。

³⁹ 參WA 56,414,15-18。

⁴⁰ 參WA 44,507,15-18。

的上帝」這個神學主題閱讀聖經，才能有效地看透神聖的事情。⁴¹ 這些論述突顯出路德對聖經和神學之關係的理解：「聖經的神學性」和「神學主題在聖經」。路德這樣把聖經和神學連結一起，因為他深信唯獨聖經能征服神學家的智慧。我們不難理解，為甚麼路德主張神學的任務是釋經，且只能透過釋經獲得真正的神學，⁴² 為甚麼在充滿危險和繁忙的改教工作中他仍要翻譯和研究聖經，為甚麼「釋經」是他對威登堡大學神學教育的改革理想。⁴³

雖然「釋經」是神學家的工作，神學家卻必須以基督為中心，而不能任意的解釋聖經。再者，我們之所以能明白聖經，不是我們有能力解釋她，而是聖經自己解釋自己，⁴⁴ 我們稱這釋經法為「以經解經」。路德的以經解經實是「聖經的自明」和「神學家釋經工作」之結合，他在一五二一年與Jacobus Latomus爭論時已經引入聖經是「忠實」(synceritas)和「簡單」(simplicitas)兩個觀念。⁴⁵ 意思是，聖經確實無誤地記載了關於上帝真理的知識，而且不需要用複雜的哲學方法去說明。

路德並非主張聖經的任何地方都是一樣清楚易明，更不會同意任何人看聖經都會得到一樣的領會。我們可以從路德與伊拉斯姆在意志是否自由的爭論中得知，路德所主張的是，在決定性的重要事情上，如：上帝的義在福音裏向我們啓示、上帝是三而一和一而三、基督為我們受死等等，聖經的記載是清楚明確的。⁴⁶ 此外，他進一步解釋聖經的自明應分為「外表明確」(claritas externa)和「內在明確」(claritas interna)。「外表明確」所指的是，整本聖經要向我們說明的都包括在與基督啓示的關係裏；而「內在明確」則完全依靠聖靈所賜予，他教導我們聖經自己的意思。⁴⁷ 對路德來說，「內在明確」和「外表明確」沒有矛盾，相反，彼此配合。因為他注意到聖經的啓示以基督為中心，而且有關「基督給罪人的拯救和罪人藉著相信基督得永生」這些決定性的真理，已經清楚的記載在聖經裏。對於這些，我們不需，更不應加以補充或運用我們的理性去多加解釋。然而，的確有一些地方是我們不明白的，那就要靠聖靈給我們指引。正如Bayer正確的指出，路德所理解的神學家雖然是要從事釋經的工作，但實際是讓聖經來解釋自己。⁴⁸ 按照路德的想法，當我們解釋聖經時，我們就不應該好像狂熱派那樣只追求「內在的道」，因為「字義只能生於字面(sensus litteralis)」；⁴⁹ 或跟隨經院哲學家以理性推測來解釋聖經，因為理性所能證明的很有限，對一些神學命題如「三位一體」，根本就無能為力，⁵⁰

⁴¹ 參WA 40 II,328,10-11。

⁴² 參G. Ebeling, "Theologie", 載於*Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr, 1965), 卷六, 頁769。

⁴³ 參Inge LOnning, "Die Heilige Schrift", 載於*Die evangelisch-lutherische Kirche – Vergangenheit und Gegenwart*, Vilmos Vajta編(Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1977), 頁99。

⁴⁴ "...ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans." WA 7,97,23f.

⁴⁵ 參WA 8,112,21-30。

⁴⁶ 參路德的「論意志不自由」"De servo arbitrio", 1525. 特別是WA 18,606,37-37。

⁴⁷ 參WA 18,609,5-9。

⁴⁸ 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentatio", 載於*Lutherjahrbuch* (Göttingen: V & R), Helmar Junghans編, 第55期, 1988, 頁13。

⁴⁹ 參WA 5,27,8。

⁵⁰ 參WA 9,17,1-9; G. Ebeling, "Hermeneutik", 載於*Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr, 1965), 卷三, 頁251-252。

更危險的是理性容易成爲信心的敵人。那麼，要真的能明白聖經，要從聖經獲得真理知識，必須先回到聖經裏去，並以聖經的思想研究和講解神學。⁵¹

四、

神學方法

討論到神學方法，我們不能忽略神學的科學性。然而，路德並不像中世紀的經院哲學家，以邏輯的歸納和演繹定義科學性，也不像今天的學者，從實證主義或解釋學角度理解。他所強調的是「知識的一致性」(Einheit der Wissenschaft)，而這一致性則取決於知識主體(Subiectum scientia)。⁵² 路德認爲神學的科學性在於「上帝的應許和律法，而不是人的法則」，⁵³ 這當然離不開他所關心的「失喪的罪人和稱義與拯救的上帝」⁵⁴ 這神學主題了。

對路德來說，沒有學問可與認識「永恆生命」⁵⁵的學問相比。然而，路德沒有從修道主義的苦修和經院哲學的訓練中獲得這學問，因爲他認爲我們不可能借助自己的感覺和理智獲得永恆生命的知識。⁵⁶ 路德沒有出版任何神學研究方法的作品，他甚至可能從來沒有系統地構想過一套神學研究法，他在這方面的講論和寫作很少，而且非常零碎。盡管如此，他爲自己的德文著作威登堡版第一冊寫序文時(*Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften*)，曾寫下千多字教導「怎樣學神學」，⁵⁷ 這也成爲了後世路德神學研究必讀的作品。

路德所教導的方法明顯的受到修道主義和經院哲學的影響，⁵⁸ 但他所強調的卻有不同，甚至可以說與他們唱反調。而更重要的是，縱使是如此簡短，它不單能說明路德所主張的神學方法，且真能反映路德所採用的神學方法，因爲這是路德的後期寫作——一五三九年，是數十年從事神學研究和教授經歷的心得。他在文中一開始就開宗明義的說：「此外，我想給你指出研究神學的正確方式——因爲我練習過。」⁵⁹ 並強調掌握了這種方法，就得與教父和議會一樣，能夠寫出好書來。路德認爲這方法是列祖和先知所掌握的方法，我們更能在詩篇一一九篇發現這是大衛的教導方式，就是：祈禱(oratio)、深思(meditatio)和誘試(tentatio)。⁶⁰

⁵¹ 參B. Lohse, *Luthers Theologie*, 頁 60。

⁵² 參Oswald Bayer, *Theologie*, 頁 36-37。

⁵³ WA 40 II,373,5-7.

⁵⁴ WA 40 II,328,1f.

⁵⁵ 參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)，頁 201。

⁵⁶ 參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 201。

⁵⁷ G. Ebeling的*Studium der Theologie – Eine enzyklopädische Orientierung*節錄了序文中這相關部分，這作品已由漢語基督教文化研究所中譯出版，中譯可參考艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 201 至 204。原文載於WA 50,657-661。

⁵⁸ 參Oswald Bayer, *Theologie*, 頁 55。

⁵⁹ 艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 201。

⁶⁰ 參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 201。

對於科學昌明，科技發達的現代人來說，路德所提倡的祈禱(oratio)、深思(meditatio)和誘試(tentatio)，看似教導我們怎樣做靈修。然而，路德真正的想法是，一方面要抗議修道主義偏重行為苦修和經院哲學偏重推理思考的極端方法，另一方面是嘗試把兩者整合，⁶¹ 而最關鍵的是「我們不能靠賴自己」。因此，我們雖然同意路德受到當時的人文主義影響，尤其是對古代語言的研究和執著⁶²對他的釋經工作有很大幫助，他卻不是從人文主義的人觀研究神學，乃透過上帝啓示的道和對這道的經歷來認識上帝。

由於路德認為，聖經宣揚「唯獨基督是主」，並強調在聖經裏所啓示的拯救工作是神學的內容，⁶³ 那麼，路德的釋經法明顯的不像中世紀傳統那樣跟隨字面式(sensus literalis)、寓意式(sensus allegoricus)、倫理式(sensus tropologicus/moralis)和末世式(sensus anagogicus)四大主流，而是把焦點完全集中在「聆聽上帝的道」之上。⁶⁴ 我們注意到路德提出的神學方法是很個人存在性的，完全取決于個人的存在和他與上帝的交往，⁶⁵ 三者除了關係密切，還有其基本次序：祈禱(oratio)、深思(meditatio)和誘試(tentatio)。

第一個方法是祈禱(oratio)，他說：「要在你的小房間跪下，以真正的謙卑和誠懇禱告上帝，求祂藉著他的愛子賦予你聖靈，讓聖靈光照你，引導你，給你理智。」⁶⁶ 對路德來說，縱使我們懂得認字，認識聖經所記載的東西，卻沒有聖靈，我們根本不可能明白上帝在聖經裏的真道。他甚至指出，就是撒旦也認識上帝。「認識聖經」不是對聖經文字記載的內容作「語法」(Grammatik)、「修辭」(Rhetorik)和「辯證」(Dialektik)的研究和解釋，⁶⁷ 真正的神學家對上帝的知識是建立在信心之上，因為沒有聖靈的光照，沒有人能明白永生和拯救之道，只有藉著「信」向上帝祈求，才能得著聖靈幫助我們正確地明白聖經，獲得真正的神學知識。⁶⁸ 藉著祈禱研究聖經不是「一次過」的事情，而是當我們每一天都這樣做的時候，就是我們已經認識的經文，也會因著聖靈的指引而獲得新的認識。⁶⁹

路德提到的第二個方法與聖經的關係更加密切，他說：「……應當深思，就是說：不僅在心裏，而且要經常地把宣講的話語和書中的字詞，讀完再讀，勤奮地留意和反思，到底聖靈所指的是甚麼。……產生……出色的神學家。」⁷⁰ 路德的深思⁷¹不是一種「純內向」的方法，他恐防狂熱派的那種「內心的亮光」導致主觀的靈意解經，和把「內」

⁶¹ 參WA TR 256,22-24; 464-468; 5,384,16-18; Oswald Bayer, *Theologie*, 頁 42-49; 尤其是頁 49。

⁶² 路德按照他的神學理想改革威登堡(Wittenberg)大學，特別在一五一八年設立了希伯來文和希臘文教席，藉著對聖經的直接研究擺脫經院哲學的影響。

⁶³ 參Hans-Lutz Poetsch, *Wesen und Funktion der Theologie* (Bremen: Stetten, 1969), 頁 55。

⁶⁴ 路德的轉變是基於一個信念：要認識聖經的特質就必須聆聽和相信聖經的福音。參Inge LONning, "Die Heilige Schrift", 頁 100。

⁶⁵ 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentatio", 頁 21。

⁶⁶ WA 50,659,10-12。中譯參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 201。

⁶⁷ 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentatio", 載於*Lutherjahrbuch* (Göttingen: V & R), Helmar Junghans 編，第 55 期，一九八八年，頁 33。

⁶⁸ 除了德文著作威登堡版第一冊序文之外，路德在「桌邊談」也談論到：我們不應該按照理性量度、判斷、理解和解釋聖經，而是藉著祈禱努力地思考。參WA TR2,67,32-40。

⁶⁹ 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentatio", 頁 32-33。

⁷⁰ WA 50,659,22-29。中譯參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 202。

⁷¹ 由於路德所指的meditatio不是一種沉默的思考，筆者沒有采用李秋零在艾伯林的《神學研究——一種百科全書式的定位》中的翻譯——默思。

與「外」極化的信仰，特意從「對內」轉向「對外」。因為，假如我們在「不可言說」和「不可理解」的內在世界中尋找聖靈，我們找到的不是上帝，而是鬼怪(Gespenster)。⁷² 只有當我們用響亮的聲音讀聖經時，我們才不會把整個精神和注意力放在自己的感覺上，走進自己的內在世界裏，而是向外開放著自己，迎接上帝的道，讓上帝響亮的道(verbum externum)向我們說話。

最後的方法是「誘試」。路德除了用tentatio這個拉丁字之外，還加上德文Anfechtung⁷³來表達這方法。Anfechtung對路德非常重要，因為他是在Anfechtung裏經歷上帝和發現神學研究的正路。他說：「……這是試金石，它不單教導你認知和理解，也教你體會：上帝的道是多麼正確、真實、甜美、可愛、有力、安慰，是超於一切智慧的智慧。」⁷⁴「當上帝的道從你裏面長出，魔鬼就會攻擊你，使你成為真正的博士，並透過他的誘試教導你尋求和熱愛上帝的道。」⁷⁵ 神學研究需要誘試，因為神學不單是「認知和理解」，更重要的是「經歷」上帝。而誘試在我們裏面產生爭戰，特別是當我們深思上帝的道時，不管是出於上帝的律法——真理之靈的工作，或是出與魔鬼的試探——謊偽之靈的，都可幫助我們更渴望和認識上帝。因此，誘試是很富「存在性」的神學方法，這方法不是幫助我們從事「對」與「錯」的分析和判斷，乃要求我們面對生與死、法律與福音、上帝與魔鬼，要求我們具體的在「此時此境」(Sitz im Leben)回應生命的問題。若非如此，我們不會認識真智慧，也不可能成為真正的神學家。

五、

神學是生活(Theologia est practica)

我們注意到，路德對神學的理解和所採用的神學方法完全取決于「生命的問題」。對路德來說生命是活生生的存在。他反對亞里斯多傳統的神學模式把「實體」(substantiae)放置於「關係」(relationis)之前，相反的從救贖論角度提出「關係本體論」(Relationsontologie)⁷⁶的主張：上帝不單是「在實體」(in substantia sua)、「在自然」(in natura sua)和「在位格」(in persona sua)的上帝，他也是「在關係」(in relatione sua)，即「在我們」(in nobis)當中與我們說話的上帝，而且是上帝親自來到我們當中。⁷⁷ 不少研究指出，即使路德沒有完全否定理性⁷⁸和一些傳統的神學方法，⁷⁹ 他的研究仍然以「人

⁷² 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentaio", 頁 42。

⁷³ 對於Anfechtung這個字我們很難找到一個滿意的中文翻譯，就是在英語世界裏譯作temptation也不很能表達路德的意思，李秋零在艾伯林的《神學研究：一種百科全書式的定位》中把它直譯為「誘惑」，那又缺乏了路德所指的一種正面意義。因此，筆者把它譯為「誘試」，希望較能表達路德的原來想法。

⁷⁴ WA 50,660,1-4。中譯參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 202。

⁷⁵ WA 50,660,8-10。中譯參艾伯林：《神學研究：一種百科全書式的定位》，頁 203。

⁷⁶ 參WA 40 II,354,3。有關這方面的研究可參考Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen, 1967), 頁 14; 37;362 和Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Tübingen: Mohr, 1979-1982), 第一冊，頁 215; 219-224。

⁷⁷ "ad extra veniens ad nos", 參WA TR 3,3729。

⁷⁸ 路德在多次的辯論中都顯示出他運用理性的雄辯才能，如一五二五年的「論意志不自由」(De servo

與上帝的存在關係」為最終取向。如：十架神學有關上帝的啓示充滿「存在性特質」(existentieller Charakter)；⁸⁰ 神學家必須以一種存在的方式與聖經連繫，因為他要絕對的信任聖經的啓示。⁸¹

當路德說「神學是實踐，不是推理」(Theologia est practica, non speculativa)⁸²時，他不是要把神學當作一種「應用工具」，而是要使自亞里斯多德以來，把「理論」與「實踐」，和「冥想」與「行動」的分割重新連合。⁸³ 這連合發生在「上帝的道和我們的經驗」當中，因此他說，只有經歷上帝的道能使人成為神學家(Sola experientia facit theologum)，⁸⁴ 這經歷是生命的經歷，只知道和教授偉大的知識而不是活得神聖，他還不是神學家；神學家愈遠離神聖的生命，他就愈失去神學家的位份。⁸⁵ 若要有純正的神學知識，神學家必須以聖經作判斷並遵行聖經的教導。⁸⁶ 假如神學只有理論而沒有應用實踐，神學便沒有生命力；⁸⁷ 我們不應該把聖經內化在心裏，也要外化在生活上。要了解路德在這方面的主張，我們必須注意他的兩個重要概念：被動生命(vita passiva)和受苦。

「被動」的神學意義是「對上帝義的信仰」。相對於「主動生命」(vita activa)，路德所主張的「被動生命」是「接受」；不是自己做一番大作為，而是讓上帝的工作在自己身上成就，⁸⁸ 讓上帝教導自己，⁸⁹ 好像詩人大衛那樣說：……求你將你的律例教訓我！求你使我明白你的訓詞，我就思想你的奇事。(詩一一九 26-27) 因此，被動生命是從「被動稱義」(iustitia passiva)開始的，再由被動稱義引導我們認識上帝，產生神學知識。那麼，神學知識必須建基於「稱義的信仰」之上，這與理性的學術研究有本質性分別。路德認為信仰不是知識，不是功績，也不是道德，他引用了約翰福音第三章，耶穌與尼哥底母論重生來說明「信仰經歷是痛苦的」，在重生之前必須先接受死亡。⁹⁰ 神學家不是要認知、閱讀或推論，而是要死去，然後再活過來。⁹¹ 這不單是信仰解釋上的受苦受死，而且是生活上具體的受苦犧牲。縱使別人的眼光會認為教會的牧師和教師生活在窮困裏，他們的地位低過其他專業，但事實並非如此。只要他們履行他們的職責，那

arbitrio)是其中一個很好的例子。

⁷⁹ 雖然路德曾否認聖經語言對他的神學有幫助，他在釋經方面所主張的深思卻借助了「語法」、「修辭」和「辯證」的研究方法。有關這方面的研究可參考Hans-Lutz Poetsch, *Wesen und Funktion der Theologie*，頁 55；Oswald Bayer, *Theologie*，頁 36。此外，路德與伊拉斯姆論辯理性是否自由時更清楚的顯示出他運用了語言學方法釋經，如指出伊拉斯姆混淆了經文中指示式(indicatives)和命令式(imperatives)的分別，因此得出錯誤的結論。

⁸⁰ 參B. Lohse, *Luthers Theologie*，頁 54。

⁸¹ 參Hans-Lutz Poetsch, *Wesen und Funktion der Theologie*，頁 56。

⁸² WA TR 2,56,22.

⁸³ 參Oswald Bayer, *Theologie*，頁 43-44。

⁸⁴ WA TR 16,13.

⁸⁵ 參WA 5,26,18-21. (Operationes F. Martini L. in Psalmos, 1519-1521, Vuittenbergensibus Theologiae Studiosis Pronunciatae, Introduction)。

⁸⁶ 參WA 5,281,10-12。

⁸⁷ 參WA TR 2,57,31。

⁸⁸ 參WA 6,244,3-6。

⁸⁹ 參Oswald Bayer, "Oratio, Meditatio, Tentaio"，頁 32。

⁹⁰ 參WA 1,363,28-36。

⁹¹ "Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando". WA 5,163,28f.

就不單真的服侍了鄰舍，他們更成爲了祭司，在真理中獻上最好的祭，就是自己。因爲神學家所做的每一件事都必須與宣講上帝的知識和救恩有關。⁹² 因此，路德的十架神學不是理論知識，像聖安瑟倫(St. Anselm)的滿足說(Theory of Satisfaction)那樣，要給我們論證「上帝何故成人」(Cur Deus Homo)，乃是要我們以生命體會基督的受苦，並要求我們與基督一同受苦。只有這樣的神學才是真正的神學，是無盡的智慧，因爲這智慧在我們的生活中的教導是永無終止的。⁹³

六、

路德對今天的神學觀點和研究有多大影響呢？這是一個非常大的課題，需要作深入和全面的探討。然而，我們仍可以從以上的討論作一個初步的反省。

無可否認，基督新教各教派都有其固有傳統和特色，在細微的神學問題上有自己的強調。然而，從宏觀角度看，路德在神學主題方面的堅持已經成爲了新教神學的定位；除了信義宗之外，改革宗、聖公宗，甚至其他宗派都普遍確認基督的十架是我們的信仰核心和神學基礎；唯獨聖經更加成爲了基督新教合一的最有效「條件」；⁹⁴ 新正統主義神學(Neo-orthodoxy)對「道」的強調、存在主義神學(existential theology)對生命的實存與存在的關心都或多或少受到路德神學的影響。值得注意的是，其實在過去幾百年一直有很多神學家普遍使用路德所主張的神學方法，甚至包括一些被稱爲自由派的神學家，如F.E.D. Schleiermacher、Albert Schweitzer和Adolf von Harnack。然而，在第二世界大戰之後的發展卻漸漸遠離這傳統，神學研究不再那麼重視「祈禱」、「深思」和「誘試」，而更多的引入了哲學、心理學、社會學甚至自然科學等；神學家也不再那麼認同「被動生命」和「受苦犧牲」。筆者希望這新發展能成爲路德神學的補充和平衡，而不是否定或破壞；或許今天的神學家也需要反思，是否路德的方法也能補充他們的不足或能平衡他們的偏差。

⁹² 參WA 40 II,194,17-25。

⁹³ 參WA 40 III,63,17-18。

⁹⁴ 縱使有不同的聖經觀，但是「承認聖經是上帝無誤的啓示和信仰及生活的最高標準」對很多基督新教來說，的確成爲最決定性的分合條件。

Martin Luther as great reformer is not only significant for the protestant Church, but also for the protestant theology. On the one hand he has not advocated a new doctrine, nor systematized the protestant faith, for what he believes and teaches is the triune God and the salvation of Christ, which has no difference to the apostolic faith and patristic teaching. On the other hand, his discovery of “the theology of the cross” and “justification by faith” led him to a new understanding of faith and theology, which is distinct from the scholastics and as common ground for the reformers.

According to Luther “the proper subject of theology is man, guilty of sin and lost, and God, who justifies and is the Savior of sinful man. Whatever in theology is sought or argued outside this subject is error and poison.” (WA 40 II,328,1-2) Based on this fundamental concern for theology he insisted that the theology of the cross alone is the true theology, which not only gives us true understanding of God but leads us to God’s salvation too. However it is not possible to find the crucified God outside the Bible. Luther, therefore, teaches the right way of studying theology, which is in fact a biblical study: oratio, meditatio, tentatio. What Luther meant is obviously not pure rational knowledge about God, but personal experience with God through the Bible. He said, *theologia est practica, non speculative; sola experiential facit theologum*. Doing theology for Luther is to believe in what God has done for me – His cross and justification. This kind of *vita passiva* begins by *iustitia passiva*.

Theologian today talks about interdisciplinary studies; puts more effort into philosophy, psychology, sociology, even natural science rather than oratio, meditatio and tentatio. Neither *vita passiva* nor suffering with Christ are necessarily a theological concern for many theologians who come from a generation of wealth. A well balance between past and now is probably a significant topic for our study today.