

二十一世紀評論

宗教改革五百年：馬丁路德的遺產

馬丁路德與現代世界

孝弘禮

一 路德心靈的煎熬與昇華

路德 (Martin Luther) 的生平有很多令人感到不可思議的經驗，但就是把這些神話般的記述完全排斥，我們仍然會發現他是一個偉人。在德國，你甚至會覺得他就是德國人眼中的孔子。據說他曾經勇敢地面對羅馬帝國皇帝講出這樣的話：

這就是我的立場，我別無選擇！

究竟路德說過或寫過甚麼樣的東西，使得他可以受到德國人、北歐人，甚至英國人、美國人如此尊敬？對許多信仰基督教的人來說，這是因為他敢於面對神聖羅馬帝國的皇帝說出上面的話，而這非得要有無比的勇氣。即使現在我們認為這句話是後來誇張了的寫法，但它還是無比動人而且傳神地描繪出路德的決心。

很少人不會對路德敢於講這樣的話而不動容：

上帝是我堅固的堡壘，精良的保障與刀劍；

他幫助我脫離危難，不畏懼當前的憂傷。

這是一首動人心弦的詩歌，它曾是許多人在孤苦無助、灰心絕望時吟誦的。路德年輕時曾因為躲避恐怖的雷雨，而只能在誠心禱求上主的保護當中得到安慰，這個經驗是許多有宗教信仰的人的共同感受。當然他還有很多令人深思的話語，它們能長久地振奮人心不是沒有理由的。

路德出生在一個中產階級的家庭，生活還算優裕。就像他同時代的人一樣，他從小就接受天主教的薰陶，對服侍上帝非常熱誠。長大後，他決心到修道院獻身，要做上帝的工人。但是他很快感覺當時修道院的神學教養缺乏精神上的熱誠：他原本追求的是一種完全沒有缺陷、絕對聖潔的信仰，但是

他發覺所有的祭司神父都不能幫助他達到這樣的境界。他深深懷疑祭典、儀式(例如受洗就能把罪孽洗清)以至教會，根本無法讓一個人達成徹底的精神或靈魂的解放和拯救。因此他不遠千里步行到羅馬的梵蒂岡朝聖，希望能在最崇高的宗教中心，體會到一絲絲心靈的昇華，感受到精神解脫的安慰。

1510年，年輕的路德步行了將近一千哩來到羅馬，他來到的羅馬卻正是米開朗基羅(Michelangelo)在替西斯汀禮拜廳那片天花板作畫的時候。文藝復興的富麗堂皇、雕樑畫棟無疑已經達到了高峰，但是路德對這樣的揮霍和奢侈覺得非常的不耐，精神上更感到無比的挫折。事實上，即使是米開朗基羅也已經開始有一些反省。他本來是這場文藝復興運動的積極參與者，但是也在心中反覆思索批判世俗化的種種問題^①。然而，文藝復興藝術的空前魅力和光輝，加上思想上提倡人性的尊嚴，在商業和貨幣經濟的支撐下繼續讓人們相信天主和教廷能保障這麼一個空前未有的榮景。人們單純地相信富裕和進步就是真正來世功德圓滿的情景。

要維持這樣的榮景，教會就需要不斷地擴張財源。在十五、十六世紀，教會仍然是保護社會穩定的最重要機構：中古信徒相信來生的救贖遠比今生的享受更為重要，因此人們愈富裕，就愈渴望解脫，即使付出金錢也在所不惜。教會當局看到了這個現象，就無所不用其極地搜刮民間的財物，脅迫人們捐錢興蓋教堂，支持繁文縟節的巡遊、儀式和祭典，撒錢在不斷舉行的聖人繞境活動，名目之多，令人震驚。這中間最令人難以接受的就是直接販賣所謂的「補贖券」(indulgence，舊譯「贖罪券」)。簡單地說，就是欺騙一般平民信徒的良心，直接斂錢。按照教義，神父(更不用說主教、教宗)能以上帝代表的名義赦免信徒部分的罪。於是教會公然發售補充赦罪的證書，預留赦免的空間，以備犯罪的人不時之需。

發行補贖券是當時許多有識之士所共同批判的行為，就是一般沒有甚麼知識的平民也覺得難以理解。人們竊竊私語，說這些錢都流到羅馬去奉養那些王公主教，讓他們過一般人難以想像的奢華生活。因此當時外面流通的歌謠這麼說：「當獻金箱的銀錢叮叮響，煉獄裏的靈魂就向外怦怦跳。」

二 從「九十五問」到「因信稱義」

路德從羅馬回到了他教書的威登堡(Wittenberg)後，開始對當時教會濫權的種種問題和這些問題背後的思想基礎作系統的思索。在大學裏，他與許多同志和學生共同思考。1517年底，他把思索的結果寫成九十五條問題正式發布，表達了在思想、教義和制度上對當時的羅馬權威的質疑。很快這件事就傳布到當時神聖羅馬帝國的很多角落。「九十五問」集中對教宗赦罪的權力提出質疑，也系統地反對補贖券的效力。另外，路德對教會從各地搜刮錢財到羅馬去興築教堂的行徑非常不滿，並提出了批判。他也對傳統天主教的聖禮(sacrament，或稱為「聖事」)的效力提出了初步懷疑。

路德的挑戰當然引起了教會和神聖羅馬帝國的反應。三年以後，他被逐出教會，而且受到神聖羅馬帝國的通緝，要逮捕他入獄。就在這一年當中，路德寫了他生平最重要的三本著作：《告德意志基督徒貴族書》、《巴比倫的捆綁》和《基督徒的自由》。《告德意志基督徒貴族書》基本上是呼籲德國民眾應該對羅馬教廷的失德有所覺醒，並抨擊天主教會從德語地區搜刮財富，呼籲德意志的貴族抵抗梵蒂岡的專權浪費。《巴比倫的捆綁》談的是所謂的「巴比倫捆綁」——引用猶太人在公元前六世紀因為被巴比倫人征服，而被脅迫遷徙到巴比倫受拘禁的典故。在這本書中，路德提出對聖禮的看法，認為只有「浸禮」(Baptism，又稱「洗禮」)、「聖餐禮」(Eucharist)與「和好禮」(Penance，又稱「告解」、「懺悔」。這一禮儀在後來產生爭議，因為路德說的是內心對上帝的告白和懺悔，不拘形式)才夠得上稱為有上帝參與的聖禮。其他的聖禮(一般還有四項)不能算是有效力的聖禮。「捆綁」的意思是指一般的信徒沒能參與這些聖禮的舉行，所以是被綁架。《基督徒的自由》一書提倡信仰本身才是自由的源頭：完全的得救，不再受捆綁。所以信仰才是道德生活以及靈魂解放的根本，所謂的「因信稱義」不外就是這個意思。其他的制度或教會掌權的人都不能超越或否決個人的信仰。

路德要德國的貴族與羅馬天主教教會分割，這樣就可以減少對教廷的捐輸。他認為教會通過各樣的儀式和制度來約束一般的信徒是不對的，因此他主張一定要減輕聖禮的重要性，並且認為應該提倡個人的自由，認為教會只是激勵信徒向上的場所，與信仰無涉；只有人自己與上帝之間的關係才是救贖的唯一保障。上述這三本著作文字鏗鏘有力，簡潔流暢，成為僅次於《聖經》的重要文獻，藉由印刷術的發明而廣泛流行。

雖然以上所談到的思想看似與一般不是基督徒的人的生活無關，但實際上，由於天主教信仰是當時西方世界最崇高的生活指南，是一切教育的源頭，因此路德的意見很快就影響了人們的日常生活：人們不再那麼認真去教堂了，許多天主教的神父也不得不改變他們處理信徒的方式，而且對主持聖禮也不再那麼嚴謹，心中也感到未必一定有效。一切信徒都可以直接向上帝禱告、告解；只要有信心，就能得到上帝的恩典。從此，路德的信徒與羅馬的關係就斷了，他們不再依賴教會的神父來教導他們，可以直接找自己愛去的教會。信仰變成了個人的事。

既然如此，那麼一般的信徒除了去教會聽道之外，如果要了解信仰的內容，最重要的莫過於閱讀《聖經》了。在中古時代，一方面教育並不普及，另一方面也是因為教義主張由主教、神父來指導信仰，所以信徒一般並不擁有《聖經》；就是有也多半讀不懂，因為《聖經》只翻譯成拉丁文。路德認為每一個人不管受過多少教育，都應該可以直接向上帝禱告，因此信徒當然就必須能讀《聖經》，於是他決心把《聖經》翻譯為德文。在當時，很少有人用德文寫作。事實上，德文根本還沒有成型。路德的翻譯不僅把基督教的真理用人人懂得的方言傳播出去，而且他的解釋也流傳開來。路德的用心可以說是他改

教成功的重要原因（1525年的聖誕節，他第一次使用德文來主持禮拜；現在就是天主教會也已經普遍使用地方語言來主持教會的禮儀）。

在翻譯的過程中，路德的思想也逐漸成熟。除了反對天主教徒與上帝的關係必須借助神職人員的教義以及傳統的聖禮之外，最重要的就是他強調「因信稱義」的說法。這是一個既複雜卻又非常簡單的觀念。傳統天主教認為人必須努力來獲取上帝的救贖，得到所謂的「永生」。這就是為甚麼天主教徒非常重視修煉的功夫，並且對道德上的缺失（罪）不算非常恐懼，因為有各種補救的辦法（例如上面所說的神父對罪的赦免、對聖母瑪利亞的禱求，或是死後在煉獄反悔以得潔淨而上天堂）。但是路德認為多少善功都不足於洗淨一個人所犯各樣的大小的罪。人要得救就必須相信上帝的恩典，別無他途。所謂「相信」，就是相信《聖經》一切的話，從而得到純正的信仰，向上帝禱求祂賜恩典。這個信念對喜歡思考、相信理性的人而言是一個充滿矛盾的說法——罪的赦免完全不在自己手上，而一旦相信《聖經》中的上帝就不用再擔心不能得救，那麼人豈不是甚麼都可以做，而通過祈禱，表達信仰，就不用擔心處罰了？

不管如何，「因信稱義」由於簡單明瞭，所以對一般人非常有吸引力。素樸而沒有能力或沒有動機犯罪的老百姓非常容易接受這樣的教義，所以路德起義之後，德國的農民很快就接受他的解釋，讀他翻譯的《聖經》，四處反對天主教的神父或神職人員，取締或焚燒教堂、修道院，相信這些都是上帝的旨意^②。

三 德國及北歐人的「孔子」

在德國東部路德成長和活動的地方，例如威登堡、埃福特（Erfurt，路德讀大學及進修道院的地方），甚至遠至芬蘭赫爾辛基的大教堂，隨處可見路德的雕像。為甚麼這些中、北歐的國家會這麼尊敬路德，服膺他的思想？除了地理因素（離開羅馬比較遠）之外，最主要就是因為當時北方還停留在相當封建的階段。意大利因為透過與東方（土耳其、阿拉伯國家）的貿易，經濟開始繁榮，都市化更為加深；相對之下，北方的農村生活顯得更為保守，對信仰的態度也還比較傳統，不像南方般開放，因此路德的素樸信仰就容易被人們接受。

雖然文藝復興的影響已經漸漸滲透這個以莊園、城堡為主體的德國社會，少數受教育的人也開始汲取人文主義的源泉；但是總體地說，德國以及北邊的斯堪的納維亞國家還是比較純樸，而宗教信仰也還沒有受到衝擊，這個地區的神職人員也對南方的教會感到難以接受。路德因此將這個歷史分歧當作是一個必須思考及宣傳的要點，他這麼說：「羅馬是地球上空前絕後的最可惡的小偷和強盜。我們這些窮日耳曼人，我們被騙了。……我們這些光榮的條頓民族應該停止當羅馬教會的傀儡了。」^③

雖然路德鼓舞大家起來推翻所謂的「羅馬教會」，但是他卻又必須設法讓農民的攻擊對象限制在教會的產業上面，希望不會波及王公貴族。貴族對路德應該採取甚麼立場又意見分歧，路德左右為難，可謂十分棘手。最後他偏

向支持大諸侯，導致數十萬農民被屠殺。路德之所以採取這個立場，主因是希望能夠保持貴族與農民（以及低階層的貴族）之間的和諧，反對過份激烈的社會變動，但是結果卻適得其反。

路德的做法受到當時農民的領袖孟澤（Thomas Müntzer）嚴厲抨擊。後者選擇採取激烈的社會革命，推動建立近乎原始共產主義的社會，強迫其追隨者接受平等分配財產。最後他們失敗，孟澤和主要幹部先後被天主教當局逮捕處死。路德的和平主義使他能維持支持他主張的貴族成功控制農民，於是新教會得以展開，新教很快成為農民及貴族共同接受的信仰。北歐各國也很快變成路德宗派的溫牀。

可以看到，路德對德國及北歐農民的影響是建立在他的人格和他的教義的無比親和力之上的。這是最為重要的資產，也是最為重要的武器。事實上，路德對他的信徒作出了兩個非常重要的貢獻：一是教育的普及，一是肯定經濟活動的重要性。

首先，如上所說，路德認為所有人都可以直接向上帝禱告，通過個人的信仰來獲得肉體及靈魂的救贖，因此他鼓勵人們要能讀懂《聖經》：「從宗教改革以來，我就一直懇求上帝不用給我夢、不用顯現給我看、也不用送來天使。我只求能正確地了解祂的《聖經》。只要我能了解祂的意旨，我就知道我走的是祂的道路，不會偏差犯錯，也不會妄生虛幻的念頭。」④《聖經》於是變成了當時每個人都會閱讀的書籍，差不多每一個人都因而識字，並繼續擴展他們的閱讀範圍。在幾十年內，德國以及北歐的新教徒的識字率已經高過天主教國家（法國、西班牙、葡萄牙等）。這一發展更因為活字印刷術的發明（1455年在德國買因茲[Mainz]由古騰堡[Johannes Gutenberg]實驗成功）而推波助瀾，使許多路德的文字廣泛流通。印刷術的使用在宗教改革運動中扮演了非常重要的角色⑤。

當然，識字率的提升有各樣的原因，但無疑是新教（包括喀爾文[John Calvin]的教派）強調一般人的教育的結果。今天，瑞典的識字率常常是世界第一。瑞典在1527年就由國王宣示接受路德的宗教改革，可見路德的影響既深且廣。總之，德語地區的教育提升得很快，而經濟的繁榮也在十七世紀到達了空前未有的高峰。我們可以想像，在當時人們最熟悉的書籍不外是路德的作品，特別是他翻譯的德文《聖經》⑥。

其次，必須提到的是路德對經濟活動的態度。新教地區的商業從十六世紀末年開始繁榮，就是荷蘭工商業的繁榮也主要集中在與德語（或荷蘭語）相近的弗萊明語（Flemish）地區，經濟的繁榮很快超過意大利，並在下一個世紀得以與西班牙競爭。荷蘭人在1602年成立有名的荷蘭東印度公司是一個重要的里程碑（英國的東印度公司雖然比它早兩年就成立，但是頭一百年完全無法與荷蘭東印度公司相比，何況英國也是新教國家）。用當代史家夏瑪（Simon Schama）的話來說，荷蘭的富有已經到了「讓有錢人都覺得不好意思」的程度⑦。

這裏必須提到韋伯的名著《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）⑧。這本書主張新教的倫理是近代資本主義的基礎「精神」。當然，精神是甚麼，很難講清楚。很多學者說韋伯並非說資本主義

的基礎是新教倫理。但如果不是，那又是甚麼？另外，韋伯顯然不是說資本主義的發達主要是在信仰新教的地方。簡單地說，新教的倫理有一些特質：對自己的未來（死後的得救）非常有自信，相信能規矩地積累財富是信仰最切實的表現。既然如此，那麼賺錢來證明一個人已經得到上帝的救贖，這豈不是很好？勞苦工作，領取合理的報酬（包括合理的利息），這些本來是宗教共同的倫理信念，但是在新教的教義當中，卻另外有一點比較突出，那就是對所賺的錢應該可以做合乎倫理的再投資。這種以錢生錢的經濟行為，在歐洲當然是剛剛萌芽的現象，天主教會對這個現象還沒有作出系統的論述。但是在新教的國家，它卻得到了正面的評價和鼓勵。於是資本主義的精神就在歐洲北方發展起來。

當然，資本主義的興起是一個非常複雜的現象，上面所描述的或許不及其萬一。不過韋伯強調新教社會所重視的倫理價值，因為這是非常重要的發展。對路德（以及特別是喀爾文）來說，信徒既然對自己的得救有自信，那麼他們就更應該具體地在新的經濟社會裏表現出上帝的祝福。

總之，在德文世界裏，路德的地位非常崇高。事實上，對近代中國「孔教」運動有重要啟發作用的康有為，他推動孔教會的策略當然是受到了西方基督教的影響，而很可能與他在瑞典所觀察到的有密切的關係。怪不得他的弟子梁啟超會說他是「孔教之馬丁路德」[◎]；我們當然也可以說路德是德國人及北歐人的孔子。

四 路德的保守革命及其成功的啟示

與路德同時代的人，當然還有很多人對天主教的種種偏差教義或政策感到不滿。許多受到人文主義思想影響的人更感氣憤，覺得改革時不我予。這些人當中以伊拉斯莫（Erasmus）最為有名。伊拉斯莫是荷蘭人，是當時非常有名的人文學者、大學教授（主要是劍橋大學），可以說是人文主義大師，影響遍及歐洲北方。路德在1517年發布「九十五問」時，伊拉斯莫公開支持他，因此兩人成為好朋友，他也盡力支持路德的活動。

但是不出幾年，他們之間的友誼就發生變化。伊拉斯莫脾氣溫和，適合當一個學者，他花了很多時間校對《新約聖經》的希臘原文，用來修訂中古的拉丁文譯文。他又同許多人通信，誠懇討論教會的積弊，很樂觀地認為這樣做就可以完成對教會的改革。路德卻是一個完全不同的人：他對於教會的種種問題非常不耐，無法壓抑他的不滿。兩人不免因此漸行漸遠，終於決裂。但是伊拉斯莫還是努力做他該做的事情。在教義上，他的確反對路德的一些基本主張。除了一般信徒可以讀《聖經》之外，路德的其他主張都遭到伊拉斯莫的反對：批判七個聖禮、主張《聖經》遠比教會的傳統重要、懷疑聖母瑪利亞的地位等等。伊拉斯莫認為不應放棄這些教義。他對「因信稱義」也非常不滿，認為這樣的教義完全抹煞了基督徒個人的「自由意志」。但是伊拉斯莫個

性溫和，左右搖擺，想要一方面不得罪路德的跟隨者，而另一方面又希望能得到天主教會的諒解，結果兩方面都失去朋友。

因此，伊拉斯莫開始退隱。由於神聖羅馬帝國各地都已經快速接受路德的新教，連瑞士也蠢蠢欲動，開始接納喀爾文等人的改教運動，所以伊拉斯莫幾乎無地容身。1536年，一代哲人賡志以終，死在瑞士的巴色 (Basel)。巴色當時已經接受新教，但是本着寬容的精神還是邀請伊拉斯莫到來居住，只是伊拉斯莫因為巴色已經接受了新教，所以並沒有接受邀請。然而，或許出於上帝的旨意，他竟然在經過巴色的旅途中死在那裏，也孤單地埋葬在那裏。

伊拉斯莫一生在各地大學講學，非常受人歡迎。尤其是在劍橋，他影響了一整代的年輕教員，特別以創立聖保羅學校 (St. Paul's School，不是聖保羅主教座堂學校 [St. Paul's Cathedral School]) 的科列 (John Colet) 最為重要。伊拉斯莫最重要的友人就是英國史上非常有名的莫爾 (Thomas More)。莫爾也是名重一時的人文學者，著有影響後代深遠的《烏托邦》(Utopia)。他最重要的事迹就是在當英國首相時，因為反對英王宣布改革天主教會，以自己為英國教會的「至高宗座」(Supreme Head) 而被國王處死。莫爾之死對伊拉斯莫是非常大的打擊。他們兩人都是才學兼備，主張改革，持續對教會的忠誠，結果莫爾竟有這樣的遭遇，可以想見伊拉斯莫的落寞之感 (次年伊拉斯莫也就悲傷地被召喚回天家)。

提到宗教改革的偉人，一般都包括路德、喀爾文、粹英利 (Ulrich Zwingli，又譯慈運理) 等人。但是對新教教會的興起產生影響的代表人物，其實還應該包括莫爾和伊拉斯莫這兩個天主教的忠實信徒。伊拉斯莫代表的是一種寬容的普世性 (cosmopolitanism)。他接受各樣不同的說法，能勇敢地反省及批判自己的觀點。伊拉斯莫的名字代表一種待人寬容和為人謙虛的態度。今天，歐洲聯盟高等教育機構互相承認學分、可以到各大學自由聽課一年的這個計劃，就稱為「伊拉斯莫計劃」(Erasmus Mundus)。

莫爾也對新思想有相當的憧憬，並多少接受教會應該改革的說法。他所寫的《烏托邦》提倡的是帶有現代社會主義思想的想像的島嶼，可見他是一個有前瞻性的思想家。由於其烏托邦思想，他甚至受到共產主義學者的認同，有人笑說他是唯一一個能在克里姆林宮豎立銅像的天主教聖人。他敢於對天主教會提出各樣的建議，而不違背自己曾經發誓效忠的信仰，犧牲自己的生命而義無反顧。在新教發展的過程中，這兩位聖人發生了極大的影響，繼續被許多基督教 (當然包括天主教) 教徒所稱頌，作為好的信徒的典範。

當然，要讓基督新教變成社會普遍接受的信仰，不能沒有像路德這樣的領袖。只要翻閱路德的著作，我們很容易就可以找到他發脾氣、叱罵人的文字，下面這句話就很傳神：「我不懂得甚麼是小心或尊敬。我激烈、諷刺、〔而且〕無懼。」他是真的不怕任何與他敵對的力量——群眾的威嚇或文字的攻訐。他這麼說：「我不因群眾的反對而退縮；事實是他們愈憤怒，我的精神就愈昂揚。」但是這並不表示他是好勇鬥狠的手法來取得勝利。寫《年輕人

路德》(Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History)的艾利克遜(Erik H. Erikson)就說路德是一個十分服從、性情溫柔的年輕人，一直聽從父親的教訓，所以信教非常虔誠。他雖然選擇去修道院(家庭虔誠教育的結果)，而不去修讀法律(父親的願望)，但這正好表示他要了一個更高的層次上達成他父親和家庭的期許^⑩。

在修道院的苦修生活裏，路德才從完全的順服裏，發現單靠自己的力量並不能獲取靈魂的徹底解放和救贖。這時他開始感覺到懷疑，究竟「我」是甚麼？我能做甚麼？他來到了一個「認同危機」的階段——從前的我和今日的我必須割裂，這樣才能完成他生命的完全「自由」。這種精神上的折磨表現在一個非常令人吃驚的事件上。有一天在修道院的詩班練詩時，他竟然倒在地上，不省人事，口中不斷地叫着：「我不是！」(或翻譯為「不是我」)這個奇特的經驗正是他經歷認同危機的最清楚表現。

從此，路德走上了偉人的不歸路。他雖然非常忙碌，但是一直過着接近自然，接近農民的樸素生活。他的婚姻及家庭生活美滿固然不在話下，更重要的是他明顯地享受與一般農民相聚作樂或歌唱的時光，所以他創作出這麼多的聖詩。他的素樸生活習慣與他嫉惡如仇的個性也許看起來是矛盾的，但是實際上卻是一致的。如果說農民和城市的商人哪一個對正義和公平的訴求更為敏感，那麼我相信絕大部分的人都會說當然是農民。這就是宗教改革能在歐洲北方成功的重要原因。雖然路德並不贊成用激烈的方法來推動宗教改革，因此嚴格來說他不是一個革命家，但是他卻成就了革命的事業，這是他人格特質的展現。因此，我們可以說他是一個保守主義的革命家。

五 革命與現代性：對啟蒙運動的貢獻

路德絕對是一個革命性的人物，但他並不是一個具革命性格的人。他對世俗的政治鬥爭沒有興趣，並且相信歷史的進展都是上帝的安排。從這個角度來看，我們可以說他並沒有在追求一般思想家所認知的「現代性」。所謂「現代性」，定義非常分歧。但是如果我們從二十世紀兩次大戰以前的觀點來看，那麼它代表的是「理性」、「民主」、「自由」、「進步」這些觀念。這些觀念當然是以理性為中心，因為理性是科學和工業技術的基礎，導致現代科學的進步和工業革命的發生。理性的另一個向度就是宗教的解放，今天差不多所有的國家，不管自己人民的宗教是甚麼，都大致會在憲法上規定宗教自由平等，一視同仁，只有相當少的國家不奉行這樣的信念。這絕對是宗教世俗化的結果，基督教大概是最早為之，而今天，其他的宗教也差不多都接受這個思想。也就是說，理性的宗教觀已經是公認的普世價值。

民主和自由通常放在一起講，它們是現代國家都一致接受的政治理念，一個國家再專制獨裁，再窮困不平等，或者強悍實施種族或性別的歧視，也

都必須宣稱他們是一個民主國家。民主自由絕對是現代人至少在口頭上都接受的規範價值。民主自由的國家大概以英、美、法、德以及北歐的國家為典型。在政體方面，雖然模式各有不同，但是都崇尚人身安全、保障私有財產，以及維護言論自由，大部分國家都會把這三個信念寫進憲法裏去。

但是現代性有沒有受到宗教改革的影響呢？要回答這個問題，我們必須從啟蒙運動的實踐目標及綱領談起。啟蒙時代的思想家毫無疑問就是要以理性的原則和方法來建造一個完美的人類世界。用上世紀中葉美國著名史學家貝克 (Carl L. Becker) 的說法，他們要建造的不外是另一個「天城」^⑩：在潛意識裏，啟蒙時代思想家雖然不相信有一個肉身的上帝，但仍然相信有一個永恆的自然律，認為它才是唯一的真理。這個自然律是透過理性、科學來創造宇宙萬物，支配人的社會和歷史的。啟蒙時代思想家認為他們已經發現這一個可以取代基督教的真理，因此可以建造一個新的十八世紀的「天城」。

為甚麼說「天城」呢？因為從路德開始的改革運動，其目的不外是要盡力重新建設上帝國，要恢復真正的傳統。也就是說，路德和其他改革天主教的努力並不在於創造新的世界觀，而是要像星球的運轉一樣，回到原來正確的位置，好重新開始。這樣的訴求是站立在真理不會改變的信仰上面。他的目的不外是要重新建造上帝的天城，使它也在世界上實現。

因此，路德追求的理想本來並不具革命性，它反而是保守的，目的是恢復永恆的真理。然而一百年後，歐洲人開始了解天主教與基督新教已經沒有恢復和好的可能，即使它們相信的是一個共同的真理。因此在1640年代的英國清教徒革命，就不再使用「改革」的名字，而是用「革命」，並賦予它新的定義：真理固然永恆，但是它在制度和行為上的呈現會因時因地而有不同。許多思想家於是探討永恆的自然律，以及人們應該如何面對各樣不同的呈現的問題。

從彌爾頓 (John Milton)，歷洛克 (John Locke)，到伏爾泰 (Voltaire)，自然律和宗教寬容變成了宗教改革以來最受重視和推崇的信念，而自然律也全然變成了所有嚴肅的思想家所共同接受的「永恆的真理」。他們努力追求這些價值，甚至發動推翻政府及社會制度的「革命」。「革命」變成了「回復真理」的代名詞：光榮革命 (1688)、美國獨立革命 (1776)、法國大革命 (1789)，等等，目的無非是要承續從路德開始的「改革宗教」的目標：匡正社會，回復真理。而這樣的努力也的確是啟蒙時代思想家的志業。那麼，如果說路德的「革命」是保守型的，是要重新建造上帝的天城，那麼啟蒙運動也可以說是一種建造天城的運動，雖然它的天城是以自然律為基礎，用寬容和自然神 (Deist God) 做路標的信仰^⑪。

所以反省這段歷史時，哲學家卡萊爾 (Thomas Carlyle) 要把路德放在他膾炙人口的《英雄與英雄崇拜》 (*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*) 的第四章 (全書共六章) 中，表示宗教領袖 (包括把長老會傳入蘇格蘭的諾克斯 [John Knox]) 也能成為改變歷史的英雄^⑫。同樣，羅素 (Bertrand Russell) 在他的《西洋哲學史》 (*A History of Western Philosophy*) 書中就說，啟蒙運動的個人主義和反抗精神是源自路德對天主教的批判^⑬。

總結上面的討論，我們可以這麼說：如果啟蒙運動的目的是建造一個具有現代性的天城，那麼當然我們也可以說現代性與傳統基督教會（包括新教）其實有一種相同的特質。這個特質如上所說，就是相信唯一的真理，不因時間的改變而改變，永恆而絕對。誠如研究近代西洋思想的美國學者吉勒斯比（Michael A. Gillespie）所說：近代價值其實有它的神學基礎——要建立一個可以與傳統基督教銜接的新神學^⑤。在這個意義上，我們可以說十八世紀以來的現代價值確實是成功地創造出大部分人認同、喜愛、接受的新的「天城」。路德的影響再明顯不過了。

六 變動不居的價值觀與相對的真理：後現代世界與路德

革命的火把遍地，巴黎揭竿而起的暴民恣意送人上斷頭台。偉大的科學家拉瓦錫（Antoine-Laurent de Lavoisier）因其身份是貴族，結果不管他有甚麼貢獻，就被送上了斷頭台。據說他在法庭裏申訴說他只是一個科學家，而不是財政官，不是抽稅的。但是法官居然這樣回答：「共和國不需要科學家或化學家。」——這是傳說，不過相當能反映當時的時代精神。

法國大革命展現的究竟是啟蒙的精神，還是人類一向就有的邪惡天性？人類的本性的確含有行善的本能，但是也不斷有行惡的動機。雖然東西方的聖人對這個問題說法不同，但是二十世紀以來的心理學已經揚棄這種單一人格、固定不變的看法，而認為人格是演化的結果。例如威爾遜（Edward O. Wilson）就說人在演化的過程中，逐漸學習合作的「社會性」習慣，而知道正義、同理心或犧牲的重要性^⑥。因此或許人性原本邪惡，而善性是演化的結果。

當然，路德不可能預先知道這樣的想法，或至少他沒有使用這樣的詞彙。事實上，就是啟蒙時代也還沒有這樣的想法。當時或許有少數思想家認為人性有演化的現象，例如布風伯爵（Comte de Buffon），但是主流還是認為人性是生而固定的。那麼人的本性如何？簡單地說：就是人生而孤獨、無助，所幸通過了經驗、法律和社會的幫助，人類才能建設一個平等、正義與和諧的群體。

路德對人性的說法，基本上是認為人生來就有罪，因此是完全的絕望或無助。用神學的話語來說，人就是完全的敗壞（total depravity）。雖然如此，路德和喀爾文都認為人終究沒有失去「上帝的形象」，因此有得救的可能。用路德的話來說，那就是基督徒的自由就在於「因信稱義」，而被救的人就成了社會完美的一員。可見關於人性的了解，路德（以及喀爾文）固然是從奧古斯丁（Saint Augustine）那裏承續了「原罪」說法，但認為上帝還是賦予人有一種可以建構和諧、按照法律來運作的政府和社會的能力。這種兩面的「辯證」關係與啟蒙時代思想家的看法有相似的地方。

這也就是為甚麼在科學理性發達的時代，偉大的科學家兼思想家巴斯卡爾 (Blaise Pascal) 會接受奧古斯丁方興未艾的新教的影響。巴斯卡爾在論人的本質時經常說人既偉大又極卑微：「人的偉大處就是在於他知道他的卑微。」「人的偉大和卑微既然是這麼明顯，那麼真正的宗教就必須教育我們說，人(性)既有偉大的原則，也有卑微的原則。」巴斯卡爾不僅持守奧古斯丁的想法，而且在這裏說出與文藝復興人文主義非常相近的人性尊嚴的觀念，認為人是通往上帝及魔鬼的中介¹⁷。

畢可 (Giovanni Pico della Mirandola) 是文藝復興人文思想的重要發言人，他在《論人的尊嚴》(De hominis dignitate) 中的這句話最為典型：「人在宇宙中的地位是在野獸與天使之間。但是因為他具有神聖的形象，所以他能做的事便無可限量。」¹⁸ 畢可這句名言常常被人拿來與巴斯卡爾所說的人兼有「偉大」與「卑微」人性相提並論。近代有名的宗教改革史家石必茲 (Lewis W. Spitz) 便認為路德一定知道畢可的哲學¹⁹。

這樣的人性論基本上是一種固態的說法，而缺乏演化的向度。到了十八世紀末，固態的「人性善惡並存」的想法開始被動態的觀點挑戰，而逐漸被揚棄。新的「發展」(development) 或「不斷改變」(becoming) 的世界觀逐漸興起，從此，人對他自己以及對世界的認知就有了重要的變化。

顯然，宗教改革時代缺乏這種動態的思想。因此如果說啟蒙運動後期，動態的世界觀開始興起，並且挑戰十八世紀「自然律」的觀點，認為「變動不居」才是常態，而沒有永恆的真理 (或者像黑格爾 [Georg W. F. Hegel] 說的，要到歷史結束時，真理才會完全顯現出來)，那麼人性就應該是發展的，而不是歷久不變的，只能透過信仰才能幡然、瞬間、全盤的得救，像是一種近乎頓悟的改變。

新的世界觀對十九世紀以後兩百多年的西方乃至世界的思想有莫大的影響。從浪漫主義、歷史主義，到後現代主義，我們看到相對性觀念的興起 (因為人性或社會都不斷在改變)，十八世紀創立的所謂「現代價值」受到嚴苛的挑戰，而所謂「固定人性」的想法也被拋棄。有名的西班牙思想家加塞特 (José Ortega y. Gasset) 說得最傳神：「人沒有天性，他有的只是歷史。」²⁰ 一旦否定了所謂的基本的人性，那麼拯救的那種瞬間的救贖，就不再有意義，人就只能在不斷改變的自然中尋找他自己的意義。在這種存在主義式的世界裏，沒有真正的、永恆的真理，人只有自己創造的歷史。

在這個意義上面，我們可以說路德的影響終於結束了。事實上，文藝復興所創造的世界固然是近代的開始，但是這個世界到了十九世紀大眾運輸的普及、公眾廣泛的參與，以及資訊流通的時代已經結束 (這是英國文藝復興史家哈伊 [Denys Hay] 的看法)，之後就是現代了²¹。現代的特色就是對文藝復興到啟蒙運動那種貴族式的價值的全面反省。宗教改革帶來的大眾革命的行動綱領也許曾經產生了些許的影響，不過，從十九世紀中葉以後，「大眾」(die Masse) 已經不再是路德所擁抱的「庶民」(das Volk)²²。人類進入了一個「甚麼都是、甚麼也都不是」的「美麗新世界」(brave new world)。甚麼民主、自由、

人權、進步都不再是可以堅持的理念。沒有了人性，就沒有了上帝的救贖。這就是現代世界彷徨的緣由。

七 素樸的庶民社會、反猶太人的情結、 善惡分明的公平正義觀

我在上面的討論中已經多次提到路德的素樸世界觀。的確，任何人到德國旅行，都馬上會感受到德國人是一個相對樸素、純真、老實的民族。歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 的《浮士德》(*Faust*)，寫的是對浮華燦爛的空想世界的嚮往，而覺醒處卻是平靜無華的平民天地。德國社會學家童尼斯 (Ferdinand Tönnies) 把這樣的社會稱為「共同社會」(*Gemeinschaft*)，以初級群體的樸實、親近性格以及成員的命運和生活方式相似甚至相同為其特色。我們現在常常說的「命運共同體」，就是從這個觀念衍生出來的。「共同社會」和「利益社會」(*Gesellschaft*) 相對立。後者是一種次級的、相對複雜的社群，以共同的利益或興趣為結合的基礎，不是自然的結合，而是為了單一的目的而結合，生活和命運不因這個單一的目的而相互影響或支持。最典型的「利益社會」就是股票公司或俱樂部²³。

「共同社會」一般嚮往單純而安定的生活，社會的決策建立在互信的基礎上面，非常適合於農村社會。德國人一般喜歡這樣的生活方式。顯然，這裏頭有相當深厚的路德哲學的影響。有時候，人們會批評這種社會非常保守，其實並不真的如此。但是，對於每一個改變都謹慎而為，的確是他們的特色。他們對傳統有深厚的崇敬，並且對自己社會的成員決不輕易改變態度。這些特質都在他們的思想或哲學裏反映出來。即使到上世紀中葉，雖然科技領先全世界，德國的哲學家海德格爾 (Martin Heidegger) 仍極力批判科技掛帥，認為機械化的農業根本與商人的焚化爐或製造氫彈是一回事。海德格爾的態度當然是比較極端，不過大概跟德國文化的保守，歌頌農村共同體，在「井旁邊的菩提樹蔭下面，回憶成長時的無數美夢」(舒伯特 [Franz Schubert] 的樂曲《菩提樹》，詩句出自穆勒 [Wilhelm Müller]) 的意境非常相似。二戰結束以後，曼乃克 (Friedrich Meinecke) 痛定思痛，寫了《德國大禍》(*Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*)，其中對於社會的重建，他所憧憬的就是農村的安定生活、吟唱詩歌的耕讀情景，以及真誠無間的人際關係²⁴。

然而，二十世紀兩次大戰都由德國發動，這個歷史事實當然反映了德國人的世界觀的確與英、法等國有相當的歧異。即使在一戰之後，德國被迫要訂定非常開明的《魏瑪憲法》(*Weimar Constitution*)，但是德國人那種保守、淳厚、重視道德的天性使得他們對這麼一個開明的憲法產生許多不滿。任何看過電影《頹廢夜店》(*Cabaret*, 1972) 的人，都可以想像該憲法的開明是如何與德國的純樸民風格格不入。不是我同情當時的德國人，而是所謂「進步開明」的人太過輕視那些老實、憨厚而渾樸的德國人了。

結果是《魏瑪憲法》有名的第四十八條讓希特勒有機可乘，輕易宣布戒嚴，奪取政權。大部分的學者都不願承認《魏瑪憲法》是一個外加於德國的文件，但是實際上它的精神與德國民風非常扞格，於是造成德國人把怒氣發洩在猶太人身上的大屠殺 (Holocaust) 的浩劫。

在二戰之前，德國人可能是世界上對猶太人最不友善的民族。猶太人在學術界、藝術界或工商界都有非常傑出的表現，於是德國人開始懷疑猶太人是否佔了節儉、忠厚的德國人的便宜。從路德的作品中，我們已經可以看見端倪：「他們不外就是盜賊，他們天天吃的飯菜，穿的衣服沒有一件不是從我們這裏偷或搶來的！他們偷竊的手段就是積蓄高利貸、買空賣空。」又如：「一次又一次，我們讓他們坐食我們的血汗而致富。我們貧窮，而他們則在吸取我們骨頭裏的骨髓。」德國人在二戰中屠殺了數百萬猶太人，犯下了滔天大禍。當時的教會（主要是路德教會，但是天主教會也不遑多讓）對於希特勒的反猶政策幾乎完全束手無策，甚至有推波助瀾的嫌疑。路德當年的作品幾乎變成了教會的護身符。因此今年柏林圍牆展覽館（正式名稱為「恐怖地形圖」[Topographie des Terrors]）辦了一個展覽，名為「到處都是路德的話」（“Überall Luthers Worte ...”）²⁶，以半諷刺的口吻述說大屠殺的浩劫思想來源：路德是元兇，是加害猶太人的先鋒²⁶。

路德並不贊成暴力，他認為人性中有兩個互補的面向：恩典與法律。這是根植於他對正義觀念的看法。簡單地說，他揚棄了傳統天主教奧古斯丁的「兩個城市說」，而強調一個奧古斯丁比較沒有受到注意的觀點：基督徒在世界上的時候，必須幫助建立有效的政府。路德進一步提出「兩個王國說」(two kingdoms)：一個是教會的國度，一個是世俗的國度。前者應用精神（或恩典）的力量，帶領人「因信稱義」；後者則是人在世間生存的空間，大家一同建立法律或生活的倫理規矩，以維持安定和合理的社會。兩者不相干涉，只要後者不干預前者的信仰活動就可以。這個說法認同人類所創制的法律的重要性。路德還進一步說，有兩種「義」(righteousness)：一種是人們與生俱來的倫理觀念（有如孟子所說的惻隱之心，或孝順之心），一種是信仰。這基本上與「兩個王國說」沒有太大的分別。

「兩個王國說」過去不太受到重視，一直要到上個世紀因為發生了屠殺猶太人的浩劫，才引發很多人討論。希特勒特別強調服從世俗的王國這一點，而路德攻擊猶太人的種種惡毒語句則被用來作為反猶的口號。那麼應該如何看待「兩個王國說」呢？有名的神學家巴特 (Karl Barth) 和尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 都指出路德對希特勒有直接或間接的影響。但是另一個神學家孟霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 卻大膽拿路德的話來批判希特勒，並且最後因為參加謀殺希特勒的計劃而被處死。由此可見，路德幸好有了孟霍華這樣的後世弟子，使得我們確定路德的正義觀是完全與邪惡對立的——即使他教導的是一種寬容甚至服從世上王國的政治思想。

最後，應該簡單說一下路德對女性的態度。我們完全可以預料到路德的態度是保守的，而且反對女性到修道院全職做教會的工作（更不用說教會外面

的機構)。路德認為婦女最重要的工作就是留在家裏照料家庭和小孩。雖然他並不反對婦女可以有限度地進行宣教講道，但是這只能偶一為之，而不應該是正式的工作。路德的這些見解當然受到現代婦女的批評。今天，路德宗派的基督教會為了婦女是不是可以擔任正職人員，主持聖禮，仍有很多爭執。當路德在1525年正式迎娶博拉(Katharina von Bora)為妻子時，他的婦女觀已經成型。他們的婚姻生活固然很美滿，但卻絕對建基於路德保守的婦女觀：婦女不應拋頭露面，而應該好好輔佐她們的丈夫，管理家庭。他們也許偶爾會對其他的婦女講述信仰的事，但是路德並不主張婦女擔任正式的教會職務；許多婦女的修道院也從此解散。這是他主張的結果。

許多人因為路德對女性的態度這麼保守，因此對他非常不滿，認為這種以男性為中心的家庭，壓迫女性，根本不平等，家庭生活一定不快樂，這樣的論點曾經非常普遍。但是哈佛大學有名的宗教改革研究者奧茲勉特(Steven Ozment)在其著作中指出，宗教改革時代的家庭其實非常和樂、美滿²⁰。這是目前最為人們接受的結論。

八 結論

本來我應該就路德對二十世紀德國的反猶記錄作更詳細的討論，而且這是一件所有的人都應該時刻不忘的滔天大罪——大屠殺，不過這裏只能說，我認為路德的反猶態度應該不能看作是大屠殺的全部原因；而且他自己對猶太問題也沒有系統的處理，主要淪於潑婦罵街式的情緒化語言，因此可以看作是歷史發展的旁支。不幸他寫的冊子終於難逃被誤用、惡毒扭曲的命運。年輕的路德事實上曾經支持一個因為替猶太人辯護而被天主教迫害的人文學者羅伊希林(Johannes Reuchlin)，因此不能說他從心裏就是贊成要屠殺所有的猶太人。我想如果路德在世，那麼他一定很後悔寫了這些反猶的文字。無論如何，他賡續了西方人從耶穌以前就存在的反猶惡習，把猶太人當作是不可以相處的異類，支持了反猶太人的政策。另外，路德有關「因信稱義」的說法近來也有學者提出修訂的看法(簡稱「芬蘭學派」)，使它更能與天主教傳統的教義相互磨合，適應現代人對個人的主體性的了解和嚮往。我這篇文章避免討論教義，所以只提而不論。同時，本文沒有能就路德對美國及其他地區的影響作討論。這是目前基督教會一個重大的關心，但是就一般的宗教改革史言之，它還沒有形成真正而持久的課題。

無論如何，路德的影響到了十九世紀以後已經開始式微；他的地位到了二十世紀有了更大的淪落。希特勒的興起和大屠殺的浩劫都使得他的名譽蒙羞，而二戰之後，由於路德的出生地和活動範圍都被劃入共產地區，所以西方國家相對比較不主張討論路德，更不鼓勵人們到東德去旅遊、朝聖。所以路德的地位很難得到正面的、持平的評價。

現在情形已經丕變。德國已經統一，北歐諸國的「世俗化」辯證地使得路德的思想受到更為全面的檢驗和了解；德國首相默克爾 (Angela Merkel) 本身又是路德教會牧師的女兒。所以客觀來說，路德的地位也更容易受到了重新而更為客觀的評價。這正是反思「宗教改革與現代世界」的最好時刻。

最後，順便提一下路德在中文世界被討論或引述的情形。路德宗派是在鴉片戰爭前後傳到中國的。在華語地區，路德會 (通稱為「信義會」) 大概在1930年代最為活躍。其實早在康有為提倡以儒家為國教時，因為到過瑞典，所以是不是曾受到新教的影響也值得討論。上文就提到梁啟超曾經把他比喻為中國儒家的路德。我雖然不見得同意這樣的說法，但是康有為在瑞典及德國的經驗無疑是愉快的，而且還在瑞典買了一個小島。所以說他在新教的國家看到他關於創立孔教會想法的「印證」，應該也是可能的。1930年代有關路德的文章還見諸非教會的刊物，像《中央半月刊》(1930)、《北大學生》(1931)、《中華教育界》(1933)、《圖書展望》(1935)等。有的文章拿路德來與中國的人物作比較：顏習齋是「儒家馬丁路德」、「東方路德太虛太師」云云，不一而足。由上面所說，我們可以看出「革命」或創新正是眾多學者對路德的了解，這個了解的確非常重要。

總之，以路德在歷史上所佔的這麼重要的地位，他是應該受到我們更多的注意和研究的；在中文世界，更是如此。

註釋

① 這時已經是薩佛拉諾拉 (Girolamo Savonarola) 因為批評教會的腐化和墮落而被燒死之後的十一年，許多當代的文人或藝術家 (包括達芬奇 [Leonardo da Vinci] 及薄地且利 [Sandro Botticelli]) 都受到精神上很大的撼動。許多歷史家認為米開朗基羅後來畫的《最後的審判》相當反映了他信仰上的新覺醒，第一個指出這個可能的影響的是 William E. Wallace, ed., *Michelangelo, Selected Scholarship in English: The Sistine Chapel* (New York: Garland Publishing, 1995), 480-85。

② 以上對路德生平和思想的簡單討論主要是根據 Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon Press, 1950; Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2009)。這是到目前最受推崇的路德生平著作，有各種版本。此外，Martin Brecht 的三卷本 *Martin Luther* 原以德文寫成，已經翻譯為英文。參見 Martin Brecht, *Martin Luther*, 3 vols., trans. James L. Schaaf (Philadelphia, PA: Fortress, 1985, 1994, 1999)，允為最新最可靠的傳記，可惜我還沒有看到，無法參考。

③ 這裏引用的兩句話都見於《告德意志基督徒貴族書》。

④ 參見 *Luther's Commentary on Genesis*, vol. 2, trans. J. Theodore Mueller (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1958), 268-69。

⑤ 有關路德藉由印刷來宣傳他的思想，過去都是參考 Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) 及其節縮本 *The Printing Revolution in Early Modern Europe*

(New York: Cambridge University Press, 1983)。後來，Mark U. Edwards, Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994)一書也廣被引用。最近，Andrew Pettegree, *Brand Luther: 1517, Printing and the Making of the Reformation* (New York: Penguin, 2015)進一步以「社交網絡」的觀念來談這個問題。他稍早出版的*Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)處理大致相同而稍廣泛的論題。關於後者的論旨，參見《經濟學人》(*The Economist*)對其訪談，"Social Media in the 16th Century, How Luther Went Viral", 17 December 2011, www.economist.com/node/21541719。

⑥ 參見R. A. Houston, *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education, 1500-1800* (London: Longman, 1989)。作者雖然強調文藝復興以降政府政策對教育普及的重要性，但也承認新教國家對教育的重要貢獻。近四十年有關近代早期歐洲識字率的研究可以說是由Carlo M. Cipolla, *Literacy and Development in the West* (Baltimore, MD: Pelican, 1969)開始，書中重要的一點就是證實新教地區的識字率高過天主教地區。其後，David Cressy, *Literacy and the Social Order, Reading and Writing in Tudor and Stuart England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)也做出理論上的貢獻，並重申傳統的看法：閱讀《聖經》是識字率上升的原始原因，而經濟的需要後來也有着相等的重要性。

⑦ 參見Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1987)。這本書雖說要挑戰韋伯的說法(下詳)，但是結果是在於補充(或說擴張)，而不是推翻。有興趣的讀者可以參見Johan P. Snapper的書評，*Los Angeles Times*, 14 June 1987。

⑧ 本書(德文)最早出版於1905年，現在比較流行的英譯版本參見Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Routledge, 1992)。

⑨ 參見梁啟超：《南海康先生傳》，第六章，收入羅崗、陳春艷編：《我史》(南京：江蘇人民出版社，1999)，頁249-53。另參見魏義霞：〈論梁啟超對康有為孔教思想的介紹、評價和誤讀〉，《孔子研究》，2015年第1期，頁132-44。

⑩ Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: W. W. Norton & Co., 1958)。

⑪ 參見有關啟蒙時代的經典解釋，Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003)。本書第一次出版是1930年，同出版社。

⑫ 以上可以參見Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*; Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008)。貝克之說已被蓋伊(Peter Gay)嚴格批評，參見Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1966; New York: Weidenfeld and Nicolson, 1969)，全書已經翻譯為中文出版。但是就路德的影響言之，我認為從「建設地上的天城」的角度來看更為清楚。又，「自然神」的討論，參見Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (London and New York: Routledge, 1989)。「自然神」學說對美國建國元勳有相當深刻的影響。

⑬ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (Adelaide, South Australia: eBooks@Adelaide, 2014; New Haven, CT: Yale University Press, 2013)。

⑭ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945)。

- ⑮ 參見 Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*。
- ⑯ 參見 Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978)。
- ⑰ 以上兩段引文都出自巴斯卡爾的《思想錄》。參見 Blaise Pascal, *Pensées*, trans. W. F. Trotter (Adelaide, South Australia: eBooks@Adelaide, 2014), section 397, 416。
- ⑱ 引文出自 Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man* (Adelaide, South Australia: eBooks@Adelaide, 2014)。
- ⑲ 參見 Lewis W. Spitz, "Luther and Humanism", in *Luther and Learning: The Wittenberg University Luther Symposium*, ed. Marilyn J. Harran (London and Toronto: Associated University Presses, 1985), 76。
- ⑳ 參見 José Ortega y. Gasset, *History as a System*, 2d ed. (1961)。轉引自 Walter Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, rev. and expanded ed. (New York: New American Library, 1965)。
- ㉑ Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957) 是最經典的著作。哈伊認為十九世紀末期因為近代公共交通及大眾通訊的發達，使得文藝復興開始的所謂「近代」或「前近代」時代逐漸走向結束。他編的 "General History of Europe" 其中最重要的一冊是 J. M. Roberts, *Europe, 1880-1945* (New York: Routledge, 2003)，正反映這裏所說的哈伊的意見。
- ㉒ 十九世紀以來，德文使用「庶民」一詞時，通常是指有共同語言、血統及生活方式的「命運共同體」，參見下文對童尼斯 (Ferdinand Tönnies) 的討論。
- ㉓ 童尼斯的書 (德文) 最早出版於 1887 年。1940 年翻譯為英文，參見 Ferdinand Tönnies, *Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, trans. Charles P. Loomis (New York: American Book Co., 1940)。以後又以不同書名出版過數次；最新的版本參見 Ferdinand Tönnies, *Community and Society = Gemeinschaft und Gesellschaft*, trans. Charles P. Loomis (Mineola, NY: Dover Publications, 2002)。
- ㉔ 本書 (德文) 最早出版於 1946 年。英文版參見 Friedrich Meinecke, *The German Catastrophe: Reflections and Recollections*, trans. Sidney B. Fay (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950; Boston, MA: Beacon Press, 1963)。
- ㉕ 參見 www.topographie.de/fileadmin/topographie/public/pdf/LUTHER_Faltblatt.pdf。
- ㉖ 有關路德思想對反猶太人思想的影響，可以參見 Christopher J. Probst, *Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany* (Bloomington, IN: Indiana University Press in association with the United States Holocaust Memorial Museum, 2012)。路德年輕時提到猶太人，還沒有表現非常激烈的反猶態度，但是到了老年，他寫了幾本小冊子，例如《論猶太人與他們的生活》或《論不可知的名字與世世代代的基督》等書，反猶就顯得非常極端，用詞也至為惡毒。1933 年，前書被普遍散發，用作支持全面焚燒德國猶太人會堂的根據 (所謂「水晶之夜」事件)。
- ㉗ Steven Ozment, *Flesh and Spirit: Private Life in Early Modern Germany* (New York: Viking/Penguin, 1999); *Ancestors: The Loving Family in Old Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)。奧茲勉特可以說是當代英文世界最重要的宗教改革史家。