



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

從自然邁向基督之路：
論鹿特丹的伊拉斯姆的人觀

Progressing towards Christ from the
Natural Capacity: the Anthropology of
Erasmus of Rotterdam

指導教授：張聖佳

學 生：蔡秉錡

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇二〇 年 五 月

致謝

本篇論文之所以能夠問世，最應該感謝的是我的論文指導教授張聖佳博士。兩年多前我向他表達我想要攻讀神學碩士時，我還在摸索我想要研究的主題。當時我提到我曾經寫過一篇有關伊拉斯姆的期末報告，但我始終無法清楚的掌握伊拉斯姆其人及其思想，老師立刻表達伊拉斯姆是教會歷史當中至關重要的人物，並且鼓勵我繼續對他有更深入的研究。回顧這段研究伊拉斯姆思想的過程，的確讓我眼界大開，除了深化了我對宗教改革思想認識之外，甚至影響了我對事奉與基督徒靈命的看法。若不是聖佳老師的慧眼，恐怕我就錯過了這個精采而豐富的基督徒思想家。

接下來要感謝的，就是兩位我論文的批閱委員，周學信博士及陳冠賢博士。在經過一年的研究之後，我自認為對伊拉斯姆的認識已經有一定的成熟度與定見，但透過他們在論文口試時所提出的問題，我才發現伊拉斯姆還有許多探究的空間與旁觸其他議題的可能性，這種「發現新大陸」感受，實在是研究者的一大樂事與幸事。在閱讀與寫作的過程當中，也常常想到在接受蔡麗貞院長個別指導課程的過程。她常常一針見血的點出對伊拉斯姆的評價，而我總是後知後覺的寫好了一個段落，才恍然大悟院長當初所提示的觀點，事實上是相當深刻而有價值的。

我也感謝我的家人，在攻讀神碩學位的短短兩年當中，我經歷了父親中風、妻子流產，母親受洗歸主、離世，以及二女兒誕生的喜悅當中。生命是煎熬、灼熱而激越的，許多生活瑣事，都在提醒你依然熱切的活著，有妻子吉琳、大女兒忱欣、二女兒以悅的陪伴，讓我得以從卷帙浩繁的「離群陷阱」中脫身，進入到柴米油鹽的真實關係當中。

最後我感謝伊拉斯姆，研究教會歷史最讓人振奮的一點，就是與這些過往的精采人物建立起跨越時空的聯繫，我們與這些故人面孔是如此的親近，以至於你甚至發現自己正被他所牧養。伊拉斯姆是如此特立獨行，如果有人不應該被任何框架、頭銜、名聲給侷限，那就是他。

謹獻給 主

「……學習基礎學科、學習哲學、學習口才的目的：為要認識基督，歡慶基督的榮耀，這是一切學問和雄辯術的目標。」

— 鹿特丹的伊拉斯姆

摘要

鹿特丹的伊拉斯姆（Desiderius Erasmus，1466-1536）是文藝復興時期最著名的人文主義者，而在教會歷史的教科書當中，都相當一致的稱呼他為「基督教人文主義者」。基督教人文主義者被視為在文藝復興時期當中，設法融合基督教教義與人文主義思潮的一群人。本研究透過探討伊拉斯姆的人觀，期待對於基督教人文主義有更進一步的認識，並企圖說明基督教人文主義仍有今日教會可做為借鏡或提醒之處。

本研究首先在第二章說明「基督教人文主義」在歷史當中是如何從文藝復興人文主義當中興起，並闡釋其特色；在這些討論當中，本論文將同時說明伊拉斯姆如何受到兩大傳統，也就是「文藝復興人文主義」及「新靈修運動」的影響。透過這樣的歷史溯源，筆者期待能夠深入闡明塑造伊拉斯姆思想的文化土壤。

接下來在第三章與第四章，本研究就開始討論兩個人文主義者所在意的關鍵議題：「何謂人？」與「如何成為人？」。這兩個議題相當程度的說明，伊拉斯姆的人觀事實上是同時受到了前述兩大傳統的影響，並且也可看出伊拉斯姆對兩者的修正與調和。伊拉斯姆思想的特色，更多程度的顯現在他對於「塑造人」（第四章）的立場，這就牽涉到了他的「基督哲學」與「修辭神學」。

筆者在第五章則說明伊拉斯姆對現今教會的提醒及其人觀思想的限制，期待透過本研究成果，使基督教人文主義思想，不論是其成就或是缺陷，都有機會對現今教會帶來幫助與提醒。

關鍵字：文藝復興（Renaissance）

基督教人文主義（Christian Humanism）

新靈修運動（*Devotio Moderna*）

共同生活弟兄會 (**Brethren of the Common Life**)

基督哲學 (*Philosophia Christi*)

修辭神學 (*theologia rhetorica*)

章節目錄

摘要.....	i
章節目錄.....	iii
第一章 緒論.....	1
1.1 研究動機.....	1
1.1.1. 人文主義的迷思.....	1
1.1.2. 人文主義的光譜.....	2
1.1.3. 人文主義與基督教.....	3
1.2 文藝復興人文主義的起源.....	6
1.2.1. 文藝復興的起因與特徵.....	6
1.2.2. 文藝復興人文主義簡介.....	8
1.2.3. 人文主義起源初探.....	9
1.2.4. 基督教人文主義之興起.....	11
1.3 伊拉斯姆生平撮要.....	13
1.3.1. 求學歷程.....	14
1.3.2. 矢志前行：一個基督教人文主義者的誕生.....	16
1.4 研究目的.....	18
1.5 研究方法.....	19
1.6 研究限制.....	21
1.7 名詞解釋.....	22
第二章 伊拉斯姆的思想源流.....	25
2.1 文藝復興人文主義思潮與其人觀.....	25
2.1.1. 人的尊貴與不幸.....	27
2.1.2. 道德哲學.....	34
2.2 「成為基督徒」的人文主義：基督教人文主義的興起.....	39
2.2.1. 真有「基督教人文主義」嗎？.....	39
2.2.2. 尋找「基督教人文主義者」.....	43
2.3 伊拉斯姆與共同生活弟兄會.....	45
2.3.1. 革若特：新靈修運動之父.....	45
2.3.2. 新靈修運動的靈修風格.....	48
2.3.3. 共同生活的弟兄們與伊拉斯姆.....	51
2.3.4. 伊拉斯姆有受共同生活弟兄會影響嗎？.....	56
2.4 小結.....	57
第三章 何謂人：伊拉斯姆談人的本質與狀態.....	59
3.1 人的組成與本質.....	60
3.1.1. 人的組成：二元與三元.....	60

3.1.2. 神的形象.....	63
3.1.3. 人的尊貴性.....	64
3.1.4. 人的責任：顯明神的榮耀.....	66
3.2 罪與因信稱義.....	68
3.2.1. 罪源於「模仿」亞當：對原罪的批判.....	68
3.2.2. 唯獨信心？伊拉斯姆對信心的解讀.....	75
3.2.3. 是歸算的義嗎？伊拉斯姆談稱義.....	79
3.2.4. 愛的行動：回應恩典的責任.....	84
3.2.5. 美德的高峰：獻上自己，效法基督.....	87
3.3 自由意志、預定與神的恩典.....	89
3.3.1. 微不足道的自由意志.....	90
3.3.2. 「限制適用範圍的」預定.....	92
3.3.3. 「神的恩典」才是重中之重.....	93
3.4 小結.....	95
第四章 成為人：伊拉斯姆談人的塑造與目標.....	99
4.1 基督哲學：「成全自然」的教育哲學.....	99
4.1.1. 對抗「野蠻人」的戰爭.....	100
4.1.2. 伊氏教育理念簡介.....	103
4.1.3. 後天的塑造：負起「順應自然」的責任.....	104
4.1.4. 伊拉斯姆論美德教育.....	106
4.1.5. 伊拉斯姆對人文主義知識的重視.....	108
4.1.6. 人文學科與基督信仰教育並重.....	110
4.1.7. 從「人的哲學」提升至「基督哲學」.....	113
4.2 修辭神學：「適應與轉化」的靈命塑造觀.....	117
4.2.1. 修辭神學：將「修辭原理」用於「靈命塑造」.....	118
4.2.2. 節制的美德：反映自然秩序的和諧.....	120
4.2.3. 說服的藝術：從認識到行動.....	122
4.2.4. 善用媒介：「中性事物」的利用.....	124
4.2.5. 看重處境：「風格」有其重要性.....	126
4.2.6. 「適應」與「轉化」：人回到神的路徑.....	127
4.2.7. 修辭神學的落實：伊拉斯姆的敬虔觀與靈命塑造思維... ..	129
4.2.8. 小結：伊拉斯姆靈命塑造的特色.....	140
4.3 小結：塑造整全的人.....	141
第五章 結語.....	145
5.1 今日的伊拉斯姆.....	145
5.2 反思與回應.....	148
參考書目.....	153
作者簡介.....	161

第一章 緒論

1.1 研究動機

1.1.1. 人文主義的迷思

「基督教人文主義」這個名詞聽在有些人的耳中，可能會覺得是一個相當具有衝突性的語彙。許多基督徒認為人文主義與基督教義是彼此互斥的兩套思想，甚至認定人文主義預設了「無神」甚至「反神」的立場，或至少太強調人而不夠彰顯神的榮耀。因此不少教會對人文主義抱持戒慎恐懼的立場，認為人文主義一方面太過於高舉人，另一方面與世俗主義走得太近，因此勢必使人喪失對神應有的敬虔。身為基督徒的歷史學者李弘祺，在一場公開講座當中提到，他有一次寫卡片給朋友，上面他以人文主義者自居，他的女兒瞥見後，突然之間充滿疑問的問他：「你一個自稱是人文主義者的人還可以同時做基督徒嗎？」這個疑問讓他頓時有些領悟，因為他基於史學的訓練，認定人文主義的其中一個特徵是「世俗化」，而以基督徒的立場而言，世俗化似是與基督信仰無法相容的。¹

人文主義與基督教思想之間看似有對立與矛盾之處，然而，這與歷史事實不甚相符。若是我們從歷史脈絡入手，我們會發現在西方「人文主義」這個語彙，其實是十九世紀歷史學者，給予中世紀晚期有別於「貴族騎士文化」以及「經院哲學文化」之外的新文化的稱呼。雖然「人文主義者」

¹ TSMC 台積電文教基金會，〈台積電講堂 文藝復興第一講（上）〉，2016年7月7日，<https://www.youtube.com/watch?v=sZ2zSRp56Ng>。

(*humanista*) 或是「人文主義治學」(*studia humanitatis*) 等語彙在十五世紀就已經有人使用，但當時這種人並非全然等同於今日人文主義者的意涵。

2

1.1.2. 人文主義的光譜

今日的人文主義者相當程度的是指持某種特定思想體系的人，這種思想體系看重人性，並以「不悖離人性」的原則來作價值選擇與判斷，並傾向強調「人的優越性」。這種觀念並不新穎，早在古希臘，已有哲學家普羅達哥拉斯 (Protagoras, B.C.490-B.C.420) 說過這句相當有代表性的話：

「人是萬物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。」³這種立場走到極端時，立場則更為向「人」傾斜，甚至因為強調人的自由與優越，而反對宗教信仰。然而在十五世紀的「文藝復興人文主義者」，大致上是指學習或教導「人文學科」的人，他們都是基督徒，並無反基督信仰與傳統神學之意。因此文藝復興時期的人文主義者與今日時人所認定的人文主義者之間，存在著若干取向與旨趣上的不同。然而同時，兩者也有相當多的會通之處，都在思考「身為人的意義與價值」並且為「增進人的尊嚴與福祉」而努力。

隨著時代的發展，「人文主義」一詞在今日已被賦予更具普世性的意涵，跨越了時空、甚至宗教的藩籬。在這層更加擴張的意義之下，我們可以說在歷史的洪流中，許多的地方都有人文主義的產生，諸如：「中國人

² 查爾斯·G. 納爾德 (Charles G. Nauert), 《歐洲文藝復興的人文主義和文化》(上海市: 上海三聯書店, 2018), 1。

³ Christopher Rowe ed., *Theaetetus and Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 13-4.

文主義」、「世俗人文主義」或是「伊斯蘭人文主義」等。然而本論文所指稱的「基督教人文主義」者，是指「在特定時空背景下受人文主義思潮薰陶」的人。他們同時對基督教信仰關注，但也具有人文主義色彩。

雖然當時的人文主義者都是基督徒，然而「基督教人文主義」已經屬於一個專門的語彙，屬於「文藝復興人文主義」的一支，有時被學者稱為「北方人文主義」，藉以與阿爾卑斯山南麓的「義大利人文主義」區隔。北方比起義大利的人文主義，通常表現出更為嚴肅而敬虔的信仰態度。⁴然而並非由於地域之別就帶來兩者的差異，在義大利也有與北方人文主義者立場較為相近的人文主義者，反之北方也有立場與義大利人文主義較為接近的思想家。

1.1.3. 人文主義與基督教

不論是「北方」或是「義大利」，文藝復興人文主義者大體說來都以聖經與基督教思想為依歸。他們引用的聖經依據是創世紀 1:26：「上帝說：『我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。』」在聖經證據的支持下，可以知道「墮落前的亞當與夏娃」與「耶穌基督的榜樣」所顯示的，就是人在不被罪所挾制時的真正的狀態，這是神創造人時所賦予人的那份「神的形象」。文藝復興人文主義者普遍相信「人被給了一個心智，是比那些缺乏理性的動物更超越的」，而他們就把這個已經賦予人的

⁴ Jan Zimmermann, *Humanism & Religion: A Call for the Renewal of Western Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 110.

形象認定是與神直接關聯。⁵他們引用奧古斯丁與彼得·倫巴都的說法，認為「智慧、記憶與仁愛指向神的形象，而無罪與公正則是指向神的樣式」。

⁶就在這樣的神學基礎之下，「神的形象」成為神人之間牢靠的接觸點，使人文主義者咸認為人應該也可以在此生追求一個更完美的、更趨向「神的形象」的人性。

學者 Zimmermann 強調，「道成肉身神學」(incarnation theology)與「神性化說」(deification)，一直是支持基督教的人文主義元素，這是個從初代就開始的悠遠傳統，具體的操練就是「效法基督」。他用了相當的篇幅（甚至寫了一本專書），試圖闡明人文主義事實上是基督教的內部因素，因此人文主義與基督教信仰並不相斥；他並且從歷史的軌跡說明西方世俗的人文主義者認為，人走向進步的過程必須要「去基督教化」的「減法敘事」(subtraction narrative)，是人文主義走向衰亡的主因。⁷簡言之，無神的人文主義，並非是人文主義哲學的必然發展，而是世俗化之後被刻意發明出來的，這已然造成西方人文主義不可避免的走向貧瘠，因此他倡議「道成肉身人文主義」(incarnational humanism)，期待促成人文主義與道成肉身神學的復合。⁸

事實上，Zimmermann 的論述仍有尚待斟酌之處，因為倘若我們認為人文主義是基督教神學的內蘊性特質，我們同樣可以從基督教神學的內部

⁵ Ibid., 110.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 37.

⁸ Zimmermann 這方面的立場除了可參見他 *Humanism & Religion* 一書之外，在 *Incarnational Humanism* 一書也有相同的旨趣，詳見：Jan Zimmermann, *Incarnational Humanism: A Philosophy of Culture for the Church in the World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2012)。

萃取出較反對人文主義的因子，因此我們很難評估基督教神學有多大程度贊同人文主義思潮。然而，Zimmermann 給我們的提醒仍是有其助益，因為這至少足以證明人文主義與基督教神學並非水火不容。大致來說，越來越多學者與 Zimmermann 有相同的看見，並開始強調人文主義不一定是走向「無神的」或是「反神的」立場。例如羅秉祥就以「人本主義」這個名詞，來區分人文主義光譜中與基督教教義衝突的那一支，但他透過這樣的名詞區分，是為了說明某些人文主義的思潮是與基督信仰的思想傾向相當一致的。⁹

這些設法要使基督教義與人文主義「復合」的學者雖然立意良善，然而如果單就認定基督教義與人文主義之間有可以相互會通之處，甚至認為基督教義本來就內蘊了人文主義的色彩，藉以消弭彼此之間的敵意，促進彼此間的對話，這個基礎恐怕仍相當薄弱。因為就如上文所述，我們無法輕易地說兩者沒有歧見。但在此同時，如果基督教界不清楚人文主義者不同光譜間的差異，而只是「一槓子打翻一船人」，用「稻草人論證」的方式來反對人文主義，那反而顯出無知與荒謬。因此，與其不斷強調人文主義與基督教義的共同特徵。在此建議：「何不增進對人文主義者的認識，藉以彼此欣賞甚至接納差異？」

本研究選擇十六世紀上半葉最為出名的「北歐人文主義之王」，鹿特丹的伊拉斯姆，作為研究對象，並聚焦於他有關「人觀」的見解作為討論標的。在文藝復興那個變動迅速的年代，藉由研究一個基督教人文主義者

⁹ 羅秉祥，〈西方人本主義倫理與基督教思想〉，《輔仁宗教研究》15（2007年夏），75-126。

的人觀，了解其歷史脈絡當中所承繼與創新之處，必然可以讓今日的信徒們更認識人文主義思潮與基督教教義之間的可能性。整體說來，本研究就是期待透過展現伊拉斯姆的思想，讓讀者可以深入認識基督教人文主義者的堅持與風範，並期待藉由這樣的對比，體會到基督教傳統的廣闊與殊勝之處。

1.2 文藝復興人文主義的起源

1.2.1. 文藝復興的起因與特徵

西元 1860 年，布克哈特（Jacob Burckhardt，1818-1897）發表他的經典之作《義大利文藝復興時代的文化：一本嘗試之作》，宣告了近代文藝復興研究的開端。¹⁰跟許多大師級的經典一樣，在這 150 年間，書中的許多論點均已受到後進學者的挑戰與調整，然而時至今日，文藝復興的研究者們，仍繼續熱切的與書中的各種觀點對話。布氏書中第四卷的標題「世界與人的發現」（*Die Entdeckung der Welt und des Menschen*）¹¹，這句短語幾乎成為文藝復興的標準代稱。許多嚮往文藝復興時期的人，都認為「人發現自己與他的世界」是最豪氣干雲，最能代表文藝復興時期的一句話。

然而，若全面審視布克哈特在書中的觀點，貫串全書的立場乃是認為：義大利文藝復興時期是一個「個人觀念」崛起的年代。雖然當時義大利政治時局動盪，但在當時密集的誕生了許多的天才，這些菁英注意到文化及

¹⁰ 雅各·布克哈特（Jacob Burckhardt），《義大利文藝復興時代的文化：一本嘗試之作》，花亦芬譯（新北市：聯經出版事業股份有限公司，2013）。

¹¹ 同上註，343。

藝術領域的重要性，因此在思想觀念上產生與中世紀思潮之間的斷裂，並帶來了再興（revival）古典文學與藝術的興趣。值此新氣象發展的同時，布氏也不斷強調「個人觀念」所帶來的道德淪喪及人文主義者趨炎附勢、揮霍縱慾的一面。佛固生（Wallace K. Ferguson，1902-1983）因此說，在布克哈特的筆下，「文藝復興圖像讓人留下鮮明強烈的個人主義、創造能力、道德紊亂的印象。」¹²

義大利文藝復興時期複雜而令人眼花撩亂的現象，事實上是相當難有「一次到位」的史觀詮釋的，隨著中世紀研究的進展，學者們開始強調文藝復興與中世紀之間的連續性，這讓學者辨識出十二世紀已經有文藝復興的存在，並區隔出「北方的文藝復興」與「義大利的文藝復興」之差異；這使北方的愛國學者，據以宣稱他們國家的文化是自然發展的，因此認定歐洲不同地區之所以先後達進入文藝復興的時代，並非僅倚賴義大利的天才，而是各有其形成的處境與脈絡。¹³佛固生站在這樣的基礎上，認為文藝復興時代與中世紀有「合理的代代相傳的持續發展論」。既然文藝復興時期並非「橫空出世」，因此從經濟社會變遷來看待文藝復興的起源是較為恰當的做法。他將文藝復興時期粗略劃分於 1300-1600 年間，在這個區間當中，「西歐文明特質有著革命性的變化」。¹⁴佛固生據此提綱挈領的認定，「封建制度」與「教會因素」這兩個主題，才是了解西方由中世紀過渡到文藝復興時期的合宜的角度：由於封建制度的瓦解與城市的興起，使

¹² 佛固生（Wallace K. Ferguson），《文藝復興史》，涂永清譯（台北市：水牛出版社，1993），4。

¹³ 同上註，4-6。

¹⁴ 同上註，124。

得都市中產生了新的階級，這個新階級主要的成員是商人，由於商業穩健的成長與封建體系的崩解，因此歐洲開始產生貨幣經濟、城市崛起與財富集中的現象。新興的商人階級與中央集權國家代表的是新的權貴，他們的勢力一旦坐大，就有能力與傳統的封建貴族、教會階級等既得利益團體競爭（有時候商人甚至會與教廷合作共同對抗封建勢力）。¹⁵是在這樣的氛圍之下，封建貴族與保守教會逐漸交出了自己的權力。可以想見主導權的易位，必定使得社會的思潮開始不同，這讓新的理念孕育而生。而義大利及北方人文主義思潮，就是在這個大趨勢下，經濟社會變遷的結果。¹⁶

1.2.2. 文藝復興人文主義簡介

人文主義並非是文藝復興時期唯一的思想，經院哲學在整個文藝復興時期仍然保有它穩健的勢力，但人文主義的確影響了文藝復興時期文化的每一個層面。依照布洛克（Allen Bullock）對人文主義者的分析，他將人看待自己的方式區分為三。第一種是中世紀的神學模式，「把人看成是神創造的一部分」；第二種是偏向於現代的科學模式，「把人看成是自然秩序的一部分」；第三種則是人文主義的模式，「集焦點於人，以人的經驗作為對自己、對上帝、對自然了解的出發點。」¹⁷換言之，從中世紀過渡到文藝復興之後，人的自身經驗開始與「真理」分享權威，扮演起人「認識自身內外一切事物」的角色。這帶來了焦點的轉移，本來是以上帝為中心的，

¹⁵ Kenneth R. Bartlett, "Renaissance," in *Berkshire Encyclopedia of World History*, eds. William H. McNeill, Jerry H. Bentley, David Christian, Ralph C. Croizier, J.R. McNeill, Heidi Roupp, and Judith P. Zinsser (Great Barrington: Berkshire Publishing Group, 2010), 2133-4.

¹⁶ 佛固生，《文藝復興史》，6-36。

¹⁷ Alan Bullock，《西方人文主義傳統》（台北市：究竟出版社，2000），26-7。

現在則改以人為中心；本來注重「彼世」，現在開始思想「此世」。¹⁸這樣的一個焦點的轉移，的確迸發了相當大的創造力量，布洛克引用柏克(Peter Burke)的研究成果，說明義大利人文主義者從 1420 年到 1540 年之間籠統算起來不過 600-1000 人，縱深一百餘年這樣的數目並不算太多，但卻造成了極大的影響與成就。¹⁹

1.2.3. 人文主義起源初探

為什麼這個時期有人文主義者的產生？傳統的觀點是認為與東羅馬帝國的陷落與東西方的往來有關，隨著東羅馬帝國政局的危殆不安，許多說希臘語的基督徒開始遷移到了義大利，他們所帶來的典籍促使西方拉丁世界再次的發現了希臘哲學文化的精彩之處，也讓越來越多的學者開始有了「回到本源」(*Ad fontes*)，以原文來閱讀聖經及古典作品的偏好。學者納爾德(Charles G. Nauert)提醒我們，人文主義之所以可以在文藝復興時期站穩腳跟，不能說是「歐陸東西方文化交流自然演進」的結果，因為早在十三世紀起，東西方就開始相當密切的接觸，但這些接觸並沒有激發對於古希臘語言文化的興趣，此外，許多的古籍，一直以來就「在那裡，不難獲得」，只是知道其存在或者對其有興趣的讀者寥寥可數。納爾德因此認為，「……是觀念的改變，使人願意殫精竭慮地獲取這些古籍，精通這些艱深的古語」。²⁰

¹⁸ 同上註，29、49。

¹⁹ 同上註，32-4.

²⁰ 納爾德，《歐洲文藝復興的人文主義和文化》，3。事實上納爾德在推敲人文主義者的起源時，已經間接的補充了佛固生單純只把「經濟社會變遷」看成是文藝復興起源的因素，在納爾德看來，

何為此「觀念的改變」？納爾德認為，人文主義的崛起主要原因是因為有「人文主義治學」的需求。起先對人文主義有興趣的是那些服務於公部門或教會組織的「……法官、律師與文書員，但後來，隨著十三世紀混亂的政治局勢漸漸讓位于十四、十五世紀穩固的共和與獨裁政治，主導社會生活的社會群體發現，人文主義治學正是他們的後代行使統治權所需的教育。」²¹因此「人文主義治學」的理念，最後成為了義大利政治菁英的教育理念（*paideia*）。因此，人文主義者的產生是出於務實的考慮。²²

這個在「主導政治生活的社會群體」當中醞釀的思維體系，與中世紀的思想架構有相當大的不同：

這種教育概念……蘊含一些關乎人性的重要觀念。……從智識角度掌握絕對真理、獲得中世紀亞里士多德哲學所推崇的形而上學確然性，也許不是人力所能及，也絕不是日常生活的必需……如果能獲得絕對確然性，那麼一切辯論、討論和說服就都是荒唐的……（因此），構成生活實質的，是涉及日常經驗的實際道德判斷而非勾股定理。特別注重或然決定和道德選擇的人文主義教育，相比針對思辯和科學疑問的經院訓練，看起來要務實得多，也更適合人的情形。²³

因此，人文主義的治學觀更偏向教育的實用性，甚至認為符合「人的生活實況」才是更有價值的學問。由於十四世紀起社會體制與環境的改變，使得社會對於人文主義訓練的需求逐漸提升，因此就更加使這樣的理念有空間可以成長。此外，人文主義訓練也帶來智識習慣的改變，中世紀所追求的是放諸四海皆準的，在所有處境均一體適用的「真理」；然而文藝復興

「觀念的改變」也是要素之一。

²¹ 同上註，6。

²² 同上註，6-7。

²³ 同上註，8-9。

人文主義反而重視處境的差異，這使他們更看重人的道德選擇背後的「智慧」。因此，中世紀的思維容易使人習慣使用脫離語境，不管上下文的方式來獲取知識，但這種方法「巨大的學術缺點在於簡化歪曲著者的觀點」，而這正是人文主義者「回到本源」的立場所批評與反對的。²⁴當佩脫拉克與其他文藝復興人文主義者發現「輝煌的羅馬」與古典時代的思潮與教育理念也與他們有若合符節之處時，他們就對於古典時代的學者們更加傾心，同時對於所身處的中世紀更為不滿，中世紀遂逐漸成為了人文主義口中的「黑暗時代」。

雖然文藝復興人文主義者將重心轉向人的生活實況，不再單純以神學的觀點看待人，但卻沒有證據證明這些人文主義者已經喪失其對宗教的熱忱。布洛克引用克利斯特勒（Kristeller）的話說：「文藝復興時期的思想雖然比中世紀更加以人為中心、更加世俗化，但宗教性並不一定不如後者。」²⁵此外，布洛克也強調大部分人保持對古典的熱情，但「仍將基督教信仰視為理所當然的事……」。²⁶

1.2.4. 基督教人文主義之興起

在人文主義者在義大利站穩腳跟之後，「基督教人文主義者」出現於文藝復興的全盛時期，他們接受人文主義對回到本源的強調，把他們對拉丁文、希臘文及希伯來文的專業用在聖經及神學的研究當中。他們的特徵，與在他們之前的人文主義者表現出來的差異是相當有限的，因為兩者同樣

²⁴ 同上註，11。

²⁵ Bullock，《西方人文主義傳統》，54。

²⁶ 同上註，50。

看重教育與道德，同樣視經院哲學為過時的研究進路，同樣把人文學科視為新學，並且格外看重古典時期的著作對於基督教義的貢獻，即便基督教人文主義者對信仰的態度較為嚴肅，且對於具有異教色彩的古典文獻仍有些排斥，但大體上在阿爾卑斯山南北麓的人文主義者，其治學方法有其一致性。通常會認為瓦拉（Lorenzo Valla，1407-1457）是基督教人文主義者的共祖，而以伊拉斯姆作為基督教人文主義的集大成者。²⁷瓦拉、伊拉斯姆離被稱為「人文主義之父」的佩脫拉克（1304-1374）身處的年代，已經又過了 100-150 年。基督教人文主義者結合了基督教的敬虔與人文主義者的思維，使得他們對於人的思考、研究方法與表達方式均與中世紀的風格不同，但卻與中世紀的基督教思想家一樣，都在思考信仰與敬虔之事。

即便是沒有被歸納在基督教人文主義者的思想家，仍可以找到零星的證據，證明他們並無世俗化到把神摒棄在外的傾向，甚至沒有個人主義的立場。²⁸因此給予伊拉斯姆思想養分的「文藝復興人文主義」，本質上並不是以「反對基督教信仰」的方式在傳遞；相反的，為數不少的人文主義者，是以「改革基督教信仰」的態度，在表達其對基督的敬虔與忠誠。納爾德有一段對佩脫拉克的評註，相當具有改革特質：

……在一篇捍衛基督教信仰、反對亞里士多德理性主義的後期作品中，他（佩脫拉克）堅稱西賽羅是比亞里士多德更優秀的道德哲學家，因為西賽羅可以在道德智慧中結合雄辯，不僅訴諸人類理性，也訴諸感情；不僅訴諸智力，也訴諸意

²⁷ 同上註，53。布洛克稱瓦拉為「為伊拉斯姆開路的」。

²⁸ 納爾德認為布克哈特的其中一個誤解就是判斷文藝復興人文主義提升了個人主義的精神，文藝復興人文主義是因為有了新的史觀而帶來對自己、對人類的新看法，這並非是個人主義，而是史觀的轉換。詳見：納爾德，《歐洲文藝復興的人文主義和文化》，14。

志……他們（西賽羅等人）投身公共服務，始終把社會福祉放在個人得失之前……這種獻身精神是羅馬之所以偉大的真正秘密。道德與雄辯的統一、美德和說服的結合，是羅馬令他（佩脫拉克）熱愛的傑出所在。²⁹

此外，從佩脫拉克以降「……人文主義不可避免地暗含對經院主義的批判，也必然致力於終結邏輯和自然科學在教育中的主導地位，代之以羅馬教育的主幹：倫理與修辭」³⁰，由這段描述中已經看見伊拉斯姆的身影。

1.3 伊拉斯姆生平撮要

伊拉斯姆所代表的「基督教人文主義」，是人文主義眾多光譜中堅定站在基督教信仰特色的一方。有關伊拉斯姆的早年生平，有著一絲模糊性，不少學者都提到他對自己的描述，有許多細節並非正確，在學者的推敲之後，目前認為他的出生年較有可能是 1466 年。³¹大概已經確定，他的雙親，瑪格麗特（Margaret）與傑拉德（Gerard）一生都沒有結婚，他的父親很有可能在瑪格莉特生下他哥哥（Peter Gerard）之前已經是個神父，而他的母親據說是醫生的女兒。³²我們所熟知的名字：伊拉斯姆（Erasmus），其實是他的教名，而 Desiderius 則是他在 1496 年起為自己挑選的名字，源於他所喜歡的教父耶柔米的一個朋友。在他的寫作生涯中，他常常略為調整他所選用的名字，直到 1506 年，也就是他 40 歲的時候，他才使用全名 Desiderius Erasmus Roterodamus 出書，此時他已出版他第二版的《格言集》

²⁹ 同上註，16-7。

³⁰ 同上註，17。

³¹ 約翰·赫伊津哈，《伊拉斯謨傳：伊拉斯謨與宗教改革》（廣西：廣西師範大學出版社，2008），5；Erika Rummel, *Desiderius Erasmus* (London: Continuum, 2004), 2.

³² Rummel, *Desiderius Erasmus*, 2.

(*Adages*)。筆名也是其人一部份精神與性格的展現，伊拉斯姆相當傾心於耶柔米，甚至認為兩人之間的生平有許多的相似性。因此確定筆名可說是他藉以明志、決意效法耶柔米的行動。這也宣示他找到此生的目標：「這表明，時年 40 歲的伊拉斯謨找到自己的人生定位了。」³³學者 Kroeker 認為伊拉斯姆是一個不折不扣的基督教人文主義者，他甚至認為伊拉斯姆一生的成就，足以指出伊拉斯姆比當時的其他人更適合被稱為「基督教人文主義者」或是「聖經人文主義者」這樣的稱呼，因為「人文主義的訓練成為了他改革教會、培育靈性的武器」。³⁴換言之，他的研究方法是相當標準「人文主義式的」，但他選用的素材均與聖經或初代教會的經典有關。即便他也做了許多非基督徒作者的研究，但他的目標都是要讓這些非基督徒的作品散發「基督的馨香之氣」。

1.3.1. 求學歷程

伊拉斯姆的求學生活開始的很早，在還不到 4 歲時，他已經隨著哥哥去到高達（Gouda）求學，9 歲之後又轉到德文特（Deventer）的拉丁學校去。他的老師是共同弟兄會的成員，在共同生活弟兄會的影響之下，伊拉斯姆成長在一個注重簡樸生活、操練敬虔、操練工作與事奉、避開複雜而壯麗的大學神學的生活環境。這對他長大以後的寫作起了很大的影響。³⁵他在德文特求學期間，必然接觸了不少人文主義的思潮，他的校長 Alexander

³³ 赫伊津哈，《伊拉斯謨傳》，6。

³⁴ Greta Grace Kroeker, "Erasmus the Theologian," *Church History and Religion Culture* 96 (2016): 503.

³⁵ J. Laurel Carrington, "Desiderius Erasmus", ed. Carter Lindberg, *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002), 34-5.

Hegius(他同時在學校當中教授希臘文)與 Hegius 的朋友 Rudolf Agricola，都是著名的人文主義者。伊拉斯姆在德文特待了很久，直到母親大約在他 17 歲時過世，他與哥哥同被召回高達，不久，父親也隨後去世。³⁶在監護人的要求下，18 歲的伊拉斯姆與 21 歲的哥哥被送到 *Bois-le-Duc* 城(即今日的斯海爾托亨博斯，*'s-Hertogenbosch*)唸書，而大約在 2-3 年後，也就是在 1487-1488 年間，隨著哥哥進入德文特的錫安修道院(奧古斯丁修會)。之後，伊拉斯姆被安排進入了斯泰恩(*Steyn*)修道院(同屬奧古斯丁修會)，發誓願終生事奉上帝。³⁷這是一個務實的選擇，因為修院生活既可以事奉上帝，也可以讓生活有所為繼；但這也是一個違反伊拉斯姆意願的決定，他後來一直希望人相信他是被強迫成為修士的。³⁸

年輕時的伊拉斯姆自詡成為一個詩人。受限於監護人及長輩們的期待與要求，他只能隱藏自己的興趣，甚至在 1495-1499 年間，在請求到義大利修習人文學科被拒之後，他主動要求去巴黎學習神學，這是一個較可能被允許但並不是他喜歡的選擇。因此，在巴黎求學的這 4 年間，並無讓他矢志成為基督的門徒，他更傾向做一個繆斯的跟隨者。他認定自己被神學所排斥，因為他發現即便他在上神學課，他卻對經院哲學保持相當的距離，並強調他「不想要破壞信仰的基礎，也不想要被貼上異端的標籤」，學者解讀此為對經院哲學缺乏興趣的態度；但同時伊拉斯姆為了生計的緣故去

³⁶ 赫伊津哈，《伊拉斯謨傳》，7。

³⁷ 同上註，8-9。

³⁸ 同上註，10-1。赫伊津哈提醒我們，伊拉斯姆並非如他所說的，一開始就厭惡修道生活。同樣可參考 Rummel, *Desiderius Erasmus*, 5.

做家教，反而證明出自己在教學上很有一套，充滿熱情。³⁹或許，我們可以公允的說，年輕時代的伊拉斯姆仍在徬徨於自己的定位，甚至較傾向成為一位人文學者，直到 1499 年，33 歲的他受邀前往英格蘭，事情有了相當大的改變。⁴⁰因為當 1500 年伊拉斯姆從英格蘭回來之後，他對自己的未來已有了相對明確且不同於前的規劃：志向從原本的「修辭學者」轉變為「聖經學者」。

1.3.2. 矢志前行：一個基督教人文主義者的誕生

初訪英格蘭時，他有幸認識當時英國的人文主義者，同時也是共同生活弟兄會的成員，柯列特（John Colet），並與柯列特暢談保羅神學。在這個互動過程中，伊拉斯姆似乎發現了一股新形態的神學風尚。柯列特並不以繁複而沉重的經院哲學系統，來建構保羅的神學，反而是直接用保羅的話語，以及初代教父對保羅的理解，來詮釋保羅，這個方法論是伊拉斯姆認同的，也成為伊拉斯姆未來主要的神學進路。然而在另一方面，柯列特對敬虔的看重，使他不輕易認同透過古典的非基督徒作品來理解聖經的做法，而主張應該透過禱告與等待神的施恩來理解聖經，這卻是伊拉斯姆這個人文主義者相當反感的；柯列特強烈的將尋求恩典置於尋求理解之前，因此他認為明白聖經的恩典必須要單單由神而來，而非依賴自己的理性，這種過於神秘且不看重人理性價值的作法，並不合伊拉斯姆的胃口。⁴¹柯

³⁹ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 8-9.

⁴⁰ Erika Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 3-10.

⁴¹ *Ibid.*, 11-2.

列特看重敬虔、直接閱讀聖經經文（而不是透過經院哲學）、對初代教父的重視、對理性抱持著些許的排斥等等，都是共同生活弟兄會的特色。不論如何，受到啟發的伊拉斯姆，雖然與柯列特路線不同，但他卻在旅居英格蘭期間，找到了作為一個人文主義者與基督徒同時可以發光發熱的舞台。回到法國之後，他重拾他年輕時曾經學過的希臘文，除了尋求贊助人的支持之外，繼續透過寫書與家教養活自己。

柯列特對伊拉斯姆的影響是一個相當有趣的議題，有學者認為柯列特的角色非常關鍵，因為伊拉斯姆就是受到柯列特的鼓舞，而進入了聖經希臘文的研究當中；然而也有學者認為兩人雖為莫逆之交，但柯列特與伊拉斯姆在根本的思想事實上是南轅北轍的，伊拉斯姆強烈的有著人文主義者的關懷，重視「文學歷史解經」而非「靈修式的禱告默想」。因此有學者認為，我們只能說柯列特提供了伊拉斯姆學習希臘文的動機，給予他一個靈感與起點，讓伊拉斯姆逐漸成為一個「聖經人文主義者」。⁴²這樣的理解不失公允，但伊拉斯姆與柯列特同有共同生活弟兄會及人文主義者的背景，想必讓伊拉斯姆覺得更為親切熟悉。柯列特站在共同生活弟兄會的傳統當中，將人文主義者的方法與關懷，結合了共同生活弟兄會對看重敬虔與美德的核心價值當中，這對伊拉斯姆而言應該是相當有共鳴的。

原先伊拉斯姆身為人文主義者的目標，是偏向文學且無明顯的中心思想，在拜訪英格蘭之後，他的思想顯然經過了一番鍊淨，這也使得他未來

⁴² Rummel, *Desiderius Erasmus*, 73-4.

將「以基督信仰為核心，並以人文主義為方法」，來針砭時事。他在英格蘭期間寫下了他的第一部神學作品，《關於耶穌痛苦、懼怕和悲傷的辯論實錄》（*De tedio Iesu: Disputatiuncula de tedio, pavore, tristitia Iesu*），這部作品可以說是他新志業的里程碑。⁴³1500年回到法國之後，即便《對話集》（*Colloquies*）的出版使他開始嘗到了出名的滋味，然而純文學將逐漸退出他的核心關懷。⁴⁴在接下來漫長的日子，直到他1536年離世，他將以基督教人文主義者的姿態，同時身兼修辭文法學者、屬靈書籍作家、神學家、教育家、時事評論者、社會與宗教改革倡議者、道德家的多重身分，逐漸進入宗教改革與宗派主義的風暴當中。

1.4 研究目的

筆者認為：基督教人文主義者乃是以同樣的敬虔以及忠於基督教義的方式，來回應當時教會及世界的諸多議題，因此對於今日的基督教界仍有其可做為借鏡之處。筆者因此期待透過回顧伊拉斯姆的思想，可作為今日教會的參考與提醒。為限縮討論的範疇，本研究將著眼於伊拉斯姆對於人性的觀點，筆者將試圖探討並回應以下議題：

1. 孕育伊拉斯姆的神學思想源流；
2. 解析伊拉斯姆的人觀；
3. 伊拉斯姆的人觀在今日的提醒與應用。

⁴³ 赫伊津哈，《伊拉斯謨傳》，32-4。

⁴⁴ 同上註，40。

1.5 研究方法

以往對於歷史人物的研究，大多以其人的思想為主體，探討其思想與生平要事之間的互動。這使得我們常以為推動歷史人物所言所行的唯一因素，就是該歷史人物的思想。這樣的觀念逐漸的受到多方面的挑戰，當我們僅從人物的思想來詮釋其人的生命經歷時，事實上是對於歷史的複雜性有過於簡化的疑慮。由於教會歷史的諸多議題均與基督教神學思想有關，因此許多時候教會歷史在呈現時，常常讓人感覺等同於「教會思想史」，造成基督徒在研讀教會歷史相關資料時，常常無法區分神學與歷史之間的前設（premise）並不全然等同，歷史相較於神學，更在意歷史人物的處境（context），以及歷史人物所思所想背後的動機；而神學看重的是放諸四海皆準的神學反省，更看重思考脈絡的邏輯等相關議題。

因此我們在研究伊拉斯姆的過程中，將會先把焦距放遠，先去討論伊拉斯姆其人的思想源流（第二章）。筆者認為，文藝復興人文主義的思潮是引導伊拉斯姆思想最關鍵的因素；除此之外，另外有一個可能的次要影響，來自於低地國家的共同生活弟兄會。因此筆者將會先處理這兩個群體的想法，藉以理解伊拉斯姆所繼承的傳統。在這個部分處理完整後，才會進一步的在第三章與第四章，探討伊拉斯姆本身的作品所呈現出來的思想創意。

然而，當前許多學者已經不完全贊同文藝復興人文主義有「單一的定

義」，也不認為人文主義者是「有高度同質性的團體」。⁴⁵這若干程度帶來了本研究方法的挑戰：若是文藝復興人文主義者並無共同的一致的思想脈絡，我們就難以從文藝復興人文主義者的共同點出發，而來描繪伊拉斯姆的思想輪廓。事實上，文藝復興研究在二十世紀中葉，的確曾經一度淪為「問題兒童」。⁴⁶納爾特提到一則軼事：文藝復興研究經歷過一場「史學大震盪」，讓他只好「技巧性地」在文章當中抹去「文藝復興」這個棘手的術語，而此舉竟然沒有遭到評審委員的反對，可見當時學界對於「文藝復興」這個名詞的排斥。然而納爾特同時認為，「不管歷史學者是否喜歡『文藝復興』和『人文主義』的概念，這兩個詞所約定俗成地適用的那幾個世紀是真實存在，也必須面對的。」⁴⁷他回顧文藝復興研究史，認為即便是經歷術語之爭，學者們也不應對那段顯而易見的真实歷史視而不見。⁴⁸然而的確，經過學者長時間的探究，現在我們已經不能輕易的認為人文主義者的面貌是清晰而一成不變的。

既然文藝復興人文主義的區分與界限，仍是現在學界尚在討論問題，本研究將在第二章一併處理「文藝復興人文主義者的共通性」、「伊拉斯姆在甚麼樣的意義下被稱為基督教人文主義者？」這樣的問題，藉以回應當代學者的提醒。雖然文藝復興人文主義者各自有不同的思想體系，這些人的思想並非一個均質的智識領域，然而它們大體上仍是共享相似的價值觀

⁴⁵ 林美香，《身體的身體：歐洲近代早期服飾觀念史》（台北市：聯經出版事業股份有限公司，2017），66，n. 13。

⁴⁶ 佛固生，《文藝復興史》，2。

⁴⁷ 納爾德，《歐洲文藝復興的人文主義和文化》，初版序言，1。

⁴⁸ 同上註，3。

與時代精神，在這層意義下，本研究方法就適用性而言仍是可以接受的。

而在第三章與的四章當中，筆者將會從伊拉斯姆的作品當中取材，分別回答兩個伊拉斯姆人觀的關鍵議題：「人是甚麼？」、「如何塑造人？」雖然這兩個問題無法全面涵蓋基督教神學「人論」當中的所有內容，但在文藝復興人文主義者的圈子當中，這卻是常被論述的問題。

而在第五章當中，筆者將會針對研究成果做出結論，並在其中簡要說明伊拉斯姆的思想在哪些方面可以作為今日的基督教會的借鏡。

1.6 研究限制

本研究主要係透過伊拉斯姆的作品，探討伊拉斯姆的人觀思想，為專注於呈現伊拉斯姆思想的特色，筆者將專注於伊拉斯姆的見解，而不會進行太多與其他同時代的人文主義者及改教家思想的比較。所選用的伊拉斯姆作品為多倫多大學，目前仍在不斷出版的英譯本：**Collected Works of Erasmus** 系列，而非直接閱讀拉丁原文。

此外，在呈現伊拉斯姆的「人觀」時，也無法全面涵蓋系統神學「人論」的範疇，而僅針對伊拉斯姆的思想特色，回應兩個最關鍵的議題，也就是：「人是甚麼？」及「如何塑造人？」。事實上本論文全文主要並非以系統神學的進路，而較傾向以歷史神學的方式，進行伊拉斯姆思想的介紹。

1.7 名詞解釋

本論文將陸續提到以下名詞，茲先在此進行名詞解釋如下：

1. 文藝復興與人文主義：文藝復興時期並無具體的時段，一般學者認為其時間分野大致上由十四世紀到十六世紀。這是個文化運動，由義大利開始，並逐漸擴展到全歐。就其內涵而言，文藝復興並非僅是文學與藝術之復興，而是一種新的文化思潮，並影響社會的各個層面。而受此運動所興起的人文主義者，是企圖仿效希臘羅馬古典文化的一群人，他們在教育體系當中提倡「回到本源」，以古典的人文學科，以取代中世紀的傳統課程，並倡議一種更以人為出發點的思維，這就形成了文藝復興時期的人文主義。
2. 基督教人文主義與基督教人文主義者：本研究所討論的基督教人文主義者，屬於文藝復興人文主義的一支，他們藉著人文主義治學方式，但同時以基督教神學議題、聖經或初代教父經典為研究內容。早先的研究者認為阿爾卑斯山北麓的「北方人文主義者」較多呈現這樣的風格，但實則地域的區分並不絕對。
3. 新靈修運動（*Devotio Moderna*）與共同生活弟兄會（**Brethren of the Common Life**）：新靈修運動，是起源於十四世紀末，並且在十五到十六世紀相當興旺的敬虔運動，其創始人為革若特（**Geert Groote**，1340-1384），他的理念與行動在中世紀晚期產生了一個信仰小團體，稱之為共同生活弟兄會，這個小團體在萊茵河中下游、現在的德國與

荷蘭一代格外興旺，並且影響全歐。該團體最大的特色在於發揚格若特「立志卻不發誓願的生活」(*Resolutions and Intentions, not vows.*)⁴⁹，這群人過著如同修士般的生活，但加入者不需發修士誓願，是個接納俗人共同生活的團體。

4. 基督哲學 (*Philosophia Christi*): 基督哲學是伊拉斯姆所鼓吹的一種理念，這是一種堅持基督身教、言教的優越性，但同時接納希臘羅馬古典時期非基督徒文化與智慧的一種思維；因此這讓伊拉斯姆堅持古典時期非基督徒的文化與智慧是可以學習的，但基督哲學有其殊勝之處。
5. 修辭神學 (*theologia rhetorica*): 學者 Trinkaus 提出，文藝復興人文主義者基於回到本源的立場，產生了對古典文學的喜好，文學傾向加上了對柏拉圖思想的認同，發展出一種以古典修辭學為架構的神學發展進路。其特色在於更專注於以修辭原理而非經院哲學，來探究聖經與建構神學的研究方法。Trinkaus 認為修辭神學從瓦拉開始，諸多學者均認為這是伊拉斯姆神學的核心。

⁴⁹ John Van Engen ed., *Devotio Moderna: Basic Writings* (Mahwah: Paulist Press, 1988), 65.

第二章 伊拉斯姆的思想源流

在前章當中已經討論過文藝復興時代人文主義的起源及伊拉斯姆的生平，為了在第三章當中直接進進入到伊拉斯姆的著作當中有關人觀的討論，本章將精要而準確的進行收斂的工作，包括：(1) 完整的介紹影響伊拉斯姆的人文主義及共同生活弟兄會；(2) 簡要說明此兩大傳統對人的觀點；(3) 闡明此兩大傳統如何在伊拉斯姆求學期間塑造伊拉斯姆的思想。

這是一個快速聚焦的工作，在本章的討論過後，我們將會知道伊拉斯姆與此兩大傳統之間的關係，並因認識其傳統，進而幫助我們來進一步認識伊拉斯姆的人觀。

2.1 文藝復興人文主義思潮與其人觀

目前已經初步的談過了文藝復興人文主義思潮的起源。當時因應不同的社會處境，帶來了對人文主義者的需求，這造成一個不可避免的趨勢：當文藝復興人文主義者開始教導並傳遞其重要的核心理念時，必然建立起一套「新學」，並藉以培育認同者。他們把中世紀教育當中的邏輯學與自然哲學拿掉，加入更有助於處理公共事務並展現個人才幹的「修辭學」到課程當中。「人文學科」於是焉拍板定案，這個「新課綱」主要包含了以下幾種訓練：文法、修辭、詩學、歷史、道德哲學。¹基於對中世紀治學方法的不滿，以及對中世紀「黑暗時代」的史觀認定，讓他們有一種「回到

¹ Michael R. Allen, "Humanism" in *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin (New York: Columbia University Press, 1998), Kindle e-book, chap. 4.

本源」(Ad Fontes) 的歷史偏好，向古典時期的作品取材，以回應他們當時處境所面臨的問題。這連帶興起他們對於希臘文、希伯來文及古典時期拉丁文的興趣、模仿與學習。

文藝復興人文主義者開始以一個新的視角思考人的本質，一方面他們奠基於他們所身處的中世紀的文化當中，另一方面他們開始有意識的借用古典時代的觀點。他們在談人的定義時，是有考慮人與神的本性之間的關聯，以及此關聯所帶來人在世界當中的影響與行動的。換言之，「人論」與「神論」在文藝復興的思潮中是彼此交織，相互補充的。因此：

……如果說人文主義者的人觀是一種「神學式的人類學」(theological anthropology)，那麼他們事實上也同樣明顯的發展了一種「人論式的神學」(anthropological theology)……²

其論述的焦點與重心移轉到人自身，因此談論的是：人在他世當中的終極命運，與在此生現世當中的景況。這也是文藝復興人文主義者必然與基督教神學有所關連的原因。

人文主義得以在文藝復興時期興起，佩脫拉克 (Francesco Petrarch, 1304-1374) 扮演了關鍵性的角色。甚至文藝復興人文主義者對人的主張與興趣，幾乎都不脫離佩脫拉克對「人的處境」的探索。他主張人的命運由於受到一個超過人所能理解的力量所掌握，因此人在自己的命運面前並無主導權，而僅能進行補救。筆者以為這產生了一個相當務實的問題，那就是：人應該採取甚麼樣的態度來面對自己、面對生活、面對環境？或許，

² Charles E. Trinkaus, *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*(Chicago: University of Chicago Press, 1970), 3.

這就讓佩脫拉克開始思考「人的本質」及「人的實現」。³這兩個的尋索的過程，對應了文藝復興人文主義者的兩個核心關注「人的尊貴與不幸」(the dignity and misery of man) 與「道德哲學」。

2.1.1. 人的尊貴與不幸

有關文藝復興時期對於人的尊貴與不幸這個主題的討論，Trinkaus 引用 Di Napoli 的見解，認為文藝復興人文主義者在討論人的狀態時，人的尊貴與不幸並非兩個互相對立、不相容的命題，反而是彼此相關的；除此之外，人文主義者雖然較常以「人的尊貴」而非「人的本質」(human nature) 作為寫作的主題，但當人文主義者在討論人的尊貴與不幸時，是同時牽涉到「人的本質」(human nature) 與「人的條件」(human condition) 的。⁴或許我們可以進一步推論，「人的本質」與「人當具備的條件」，是人文主義者尋索「人的尊貴與不幸」這個主題時，背後想要獲得的答案。

文藝復興人文主義者在談論人的本質與條件時，他們一方面會強調人的潛力與特質，但同時也會深深的意識到，人必須要倚靠那位神聖的創造者與護理者。這個傾向在佩脫拉克身上就已經表現出來了，他不否認人悲慘的處境，但卻認為：「既然快樂是微小的並且是隱藏的，我們需要為了展現給那些懷疑者看，而更該辛勤的發掘它」。⁵佩脫拉克承繼傳統，提到了人受造時被賦予神的形象與樣式，因此人在各方面都有相當美好而豐富的特質，也能夠創造美好的東西，諸如：意志、記憶、遠見、口才、創意、

³ Ibid., 4-5.

⁴ Ibid., 174.

⁵ Ibid., 180.

藝術等。如此多的美好，成為人在悲慘的此生得以快樂的小小緣由。⁶

佩脫拉克的說法，相當大的程度是基於他所喜愛的奧古斯丁傳統，不管他有沒有意識到，這些傳統在初代及中世紀早已流傳甚廣。因此，他的論述並不太稱得上有甚麼新的創見。而是傳統的延續：人受造有神的形象，因而「人是尊貴的」。Trinkaus 從古典、教父時期，一直到中世紀，拉起一條思想史的脈絡，在這當中我們發現許多文藝復興時期討論的內容，在先前的世代就已經廣泛的被發掘了，包括：(1) 意識到人有神的形象主要是表現在心智 (mind) 層面而非身體層面，因此人必然有能力處理世上的生活；(2) 或是開始強調上帝願意為人類道成肉身，此舉凸顯出人的尊貴之處；(3) 甚至引用奧古斯丁，發展出人可以同時「享受神」與「使用世界」的論調；這都顯示出一種「透過神加在人身上的榮耀作為，來襯托人的尊貴」的論述進路。⁷

Trinkaus 認為，在十二世紀後，這樣的認知在逐漸式微，或許這是因為亞里斯多德主義的發展，使得人與其他受造物的距離開始拉近，因此強調人的「優越性」的論調受到了些許牽制。Trinkaus 的立場是，雖然在阿奎納、文德所身處的高中世紀時期，對人的論述仍保有相當的尊貴性，但隨著自然哲學的興起，人的地位將開始下跌（雖然下跌的幅度有限），而這股下跌之勢要等到奧古斯丁的學說再次興起才會恢復。⁸

然而，這種因果推論似乎太過簡略，Imbach 整理從十二到十四世紀的

⁶ Ibid., 180-1.

⁷ Ibid., 180-8.

⁸ Ibid., 189-99.

作者，他發現中世紀有一群重要的作者群，都站在創世紀 1:26 的基礎上，以「神的形象與樣式」為證據，對人的尊貴做出相當正面的論述：聖維克多的雨果（Hugo of Saint Victor, 1096-1141）認為「神的形象是理性，而神的樣式是愛」；安瑟倫（Anselm of Canterbury, 1033-1109）則認定，「人越認識自己，就越認識上帝」；克勒窩的伯爾納（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）承繼奧古斯丁的論述，認為「人的尊貴在於自由意志當中」；文德並提出「記憶、認知與意志作為神的形象」；賓根的希德嘉（Hildegard of Bingen, 1098-1179）則認為人的尊貴是因為「人比其他受造物都更強大」。對 Imbach 而言，這一群中世紀的作者尤其強調人的理性天性（rational nature），是人之所以尊貴的原因，這種「人類中心」（anthropocentrism）的思潮加上「天動說」（geocentrism）的論調，造成了一種既定的觀念：物質世界的圓滿，在一定程度上取決於人的圓滿。⁹

因此，鑒於中世紀的歷史縱深與作者之間立場的多元，很難簡單的認定人的尊貴地位，真的有「因為亞里斯多德主義的普及，開始呈現出下跌的趨勢」。但不論如何，這些中世紀的神學家們，即便歌頌人的尊貴，也知道人的尊貴性並非是本質上的，而是偶然的（accidental）。¹⁰

在人文主義者身處的年代時，「人的尊貴性」再次的受到關注與肯定。雖然生於經院哲學大佔優勢的文化土壤中，佩脫拉克對「人的尊貴性」的

⁹ Ruedi Imbach, "Human Dignity in the Middle Ages (twelfth to fourteenth century)," in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, eds. Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword and Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 64-6.

¹⁰ Trinkaus, *In our image and likeness*, 189-9.

高昂論述，並非傳承自中世紀，他乃是回到本源，企圖回到更具福音與使徒精神、更正面看待非基督徒古典作品的教父時代。因此這種回到本源的思維，背後是有一股反對經院哲學霸權的潛在力量的，這賦予人文主義者一種「追求更早的『公民基督教』(civic Christianity)」的訴求，並且因而有著「試圖回到『帝國式基督教』、『修道院基督教』之前的原始基督教(proto-Christianity)」的嘗試。¹¹

因此，佩脫拉克立場的背後，有著某種「人文主義神學的」型態，並據以對抗經院哲學霸權。他毫無困難的接受人比天使還高貴的認定，因為天使都奉差遣要為人效力，這當中顯示出人的尊貴甚至是本質性的而非偶性的，就這一點而言，他已超越中世紀，做出比他的前人更正面評價人性的立場。¹²此外，他認定「神的啟示」以及「神在歷史當中的作為」更優先於經院哲學的「形上學」與「本體論」，也讓他有意識的把自己的見解與經院哲學所獲得的結論對立起來。¹³

Imbach 發現中世紀在發展蘇格拉底「認識自己」的傳統當中，開始區分為兩種不同的見解，一部分的神學家在過程中意識到身為人的尊貴，但另一部分的神學家卻在過程當中認識到人的虛妄與悲慘。¹⁴這種「哲學式的追問」最後發展成為一種哲學進路，使哲學的使命轉變為「對人類生活

¹¹ Salvatore I. Camporeale, "Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology," in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, eds. John W. O'Malley and Thomas M. Izbicki (Leiden: Brill, 1993), 104-5.

¹² Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 192.

¹³ Ibid.

¹⁴ Imbach, "Human Dignity in the Middle Ages," 66-7.

的沉思」(contemplation of human life)，否則哲學就沒有達成他的任務。¹⁵就這方面而言，當佩脫拉克鼓吹離開中世紀的神學框架，專注於思考人的「終極可能性」時，他自己反而是在延續中世紀「認識自己」的傳統。

不論如何，佩脫拉克為後來的人文主義者樹立一個很好的論述空間，之後的人文主義者就站在創世紀 1:26 的基礎上，在保持與經院哲學的距離之餘，繼續論述人的尊貴性。他們更深入的拓展先前的世代也討論過的主題，強調人管理受造世界、人在世界當中的美與功能性上的優越、人的心智的可能性、靈魂與身體之間的關係、道成肉身證明了人的榮耀、人的直立特性顯出他的天職、靈魂的不朽、人最終的福分及身體的復活、人在尊榮中逐漸上升並且超越天使等議題。到了十五世紀，這些論述變得更加的世俗化，開始討論人的實現能力、探索能力、創造力、對美的喜愛、歡愉等議題。¹⁶

接下來，在討論人的不幸時，佩脫拉克開宗明義的認定，「悲慘不是人的本質，而是罪的影響」。透過將罪與人不幸的處境區隔開來，佩脫拉克要將人帶向光明的地位。因此，他逐一駁斥以下五個證明人是不幸的觀點：卑劣的出身、本質的缺陷、命運的坎坷、生命的短暫、對結局的不確定。¹⁷第一，關乎「卑劣的出身」的辯白，佩脫拉克說：

……因為，出身的淫穢有甚麼可以損及人的尊貴呢？難道又高又茂盛的樹，它們給綠地披上了令人欣喜的樹蔭，不是從骯髒的根長出來的嗎？穀場難道不是因為最骯髒的糞便而出

¹⁵ Ibid.,67.

¹⁶ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 192-3.

¹⁷ Ibid., 193.

產豐盛嗎？那些源於最卑劣的出身而來的最好的東西，並不讓人作嘔。你們是神的穀場，要在審判的平原上被打磨，要放在最偉大家主的糧倉裡。儘管人有一部分是高貴的和屬天的，土地是人的起源。但是，無論他來自哪裡，無論他的進步多麼困難，天堂是他最終的座位。¹⁸

而在「人本質的缺陷」這個部分，佩脫拉克強調人「彌補這些限制」的能力：

這樣它(人本質的缺陷),就可以更多地被認為是人類的榮耀,而不是他的不幸。大自然母親為其他缺乏理性的生物提供了堅硬的皮膚、爪子和羊毛大衣,取而代之的是,她賦予人類一個「萬物的發明者」:智性;大自然使他們(動物)透過外在的東西得到安全;卻使人恰當的透過他自己的、內在的東西得到安全……因此,這就給了動物一根韁繩,給了人的卻是:自由。¹⁹

人類運用在他裡面的智慧,可以管理萬物、設計工具,使人比起其他動物更加自由,甚至因此人類可以管理動物,這更讓人比其他的受造物更加的不同,更加的尊貴。²⁰在此,他甚至是用一種頌歌的形式來頌揚,人在面對本質的缺陷時所展現出來的優越之處。

接下來佩脫拉克一口氣談論後三個主題,也就是「命運的坎坷」、「生命的短暫」、「對結局的不確定」。佩脫拉克認為這三個主題根本沒有論述的必要,因為「生命的短暫」會使得那種粗暴(「命運的坎坷」)被減弱,而自然既然已經建立了生命「結局的不確定性」,就應該要看待生命的終局像是「呈現在眼前或是已經接近了」(present or close)。²¹

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid,194.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid,195.

Trinkaus 發現這裡佩脫拉克一方面認為人的尊貴可以超越苦難的動態可能性 (dynamic possibility)；但另外一方面也要人記得自己的悲慘，尤其是當人「沾沾自喜於那些其實不是他的功勞的事情」時。因此，佩脫拉克對於人的處境有一種概念是：人是在「與自己的戰鬥」和「被自己所擊敗」的當中。人不斷的與自己爭鬥，多樣而衝突的情感不斷的撕裂自己，因此塵世生活自始自終都不斷的起伏不定。²²

在此可以看到，佩脫拉克透過深刻的自我省察，將人內在的複雜性突顯出來，這當中有積極也有消極的面向。積極的部分是，在面對人的不幸時，佩脫拉克雖然承認其中的悲慘，但他卻更強調「人的尊貴性足以擺脫不幸命運的枷鎖」，這在文藝復興人文主義當中將引發許多共鳴。後來的薩盧塔蒂 (Coluccio Salutati, 1331-1406) 與皮科 (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494)，均會在這個基礎上作更深入的論述。然而在消極的部分，佩脫拉克也因為看見「人類絕望的在自己的情感中糾纏」，這使得人被迫需要倚靠恩典來獲得救恩。

從佩脫拉克對「人的尊貴與不幸」的討論中，我們可以發現佩脫拉克一人的思考，為整個文藝復興運動所探討的各種觀乎人性的問題，確立了基礎。此外，我們也發現當中延續與創新的部分：文藝復興人文主義者延續了中世紀有關人的尊貴性的討論，與中世紀神學之間其實有千絲萬縷的關聯；另一方面，佩脫拉克內在的掙扎，也的確為人性的討論開啟了一頁新的篇章。

²² Ibid., 195-6.

文藝復興遠離了「神」和「永恆」(這是形成中世紀世界觀的圖像)，而開始專注於「人」和「世俗」(secular)。因此，文藝復興被認為是邁向現代性的第一階段，也就是一個以「世俗化」和「人文主義世界觀開始抬頭」為特徵的階段，然而這並不表示文藝復興的人文主義背離了基督教信仰信仰。²³學者 Steenbakkers 提醒我們，在當時的氛圍談論人的尊貴，其同義字是卓越 (excellence) 與優越 (superiority)，²⁴而非是今日所謂的人權議題。因此，這樣的立場就使得當時人文主義者談論人的尊貴時，心中所想的是一種「專屬於人的召喚」：「……藉著運用人類特有的理性天賦，使人性提升到動物之上。」²⁵人性的提升被視為人性達致完滿的必經之路，而這必然與美德、倫理道德等議題有所關連。

2.1.2. 道德哲學

因此在「道德哲學」方面，身為人文主義之父的佩脫拉克也同樣開拓了一個相當深遠的討論方向。他對人的關注並非是生理性的，而乃是心理性與靈性上的，相較於人，他較不關心自然。²⁶他不認為真理是出於形而上的、邏輯的探究，而更在意個人的本身，因此人對真理的態度應該是超越「認識」，而到了「個人認信」的層次。因為對佩脫拉克而言，一件事情如果是真理，不管它有沒有帶來順服，有沒有指揮人的意志，也必須要

²³ Piet Steenbakkers, "Human Dignity in Renaissance Humanism," in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, eds. Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword and Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 86.

²⁴ Ibid, 86-7.

²⁵ Ibid, 87.

²⁶ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 5.

是此人所認同、相信其正確性的。²⁷乍看之下，這種表達方式似乎若干程度的把人的選擇擺在真理之上，但事實上佩脫拉克只是想要表達一個堅定的看法：意願善比知道真理重要。因此，他並不認為知道客觀的真理本身就是達到美善，個人向這個真理降伏，願意行出真理來，才是真正的美善。這帶來了一種相當訴諸意志的真理觀，因為他將真理加上一個條件，也就是「人的認同」，並且視「認同真理」為「人的美善」。所以這就成為人必須為之奮戰的目標，這也使得他所看重的真理超越智性的層次，而涉及心理與道德的討論。²⁸

因此，佩脫拉克在道德的追尋上，並非透過一個系統性的、學理性的知識體系在做理性的探討，反而有很深刻的「自省」的成分，他非常深刻的描述自己在尋求善這件事情上，所表現出自欺的態度，這成為了佩脫拉克的眼淚與掙扎。²⁹我們發現雖然前面提到佩脫拉克竭力為人的尊貴來辯護，但在討論道德的追尋時，他的語氣卻較為悲觀，甚至比較偏向去肯定人的悲慘；我們應當要留意，這並非代表佩脫拉克思想上的矛盾，使他此處反而表現出對人性「決定性悲觀的」立場；而是透過這些深刻的自省，建立起「尋求道德」的必要性。道德係用以輔助人實現尊貴，脫離悲慘處境的工具。

從我們對佩脫拉克的討論當中，大概可以一窺後來的人文主義者在討論道德哲學時的手法：首先，「人的尊貴與不幸」可以說是這些人文主義

²⁷ Ibid., 6.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 7-10.

者的論述起點，並且認為身為人應該以人的尊貴來勝過不幸。這種奮戰精神成為人文主義者立論的基礎，從而切入對美德的追尋；再者，這些後來的人文主義者，與他們的前輩佩脫拉克一樣，在美德的探究上均帶著若干程度的內省風格，較強調個人也較為著重內在的、心靈上的狀態。因為討論著重於個人，因此比起提供一個廣泛的通則，他們會著眼在較具個人性的主題，這開展了許多因著不同職務與身分帶來的倫理實踐議題。³⁰

此外，這些文藝復興人文主義者在討論道德哲學時，有一個相當顯著的特點，也就是他們對於古典哲學的「折衷」與「調和」的態度。³¹他們承襲古典哲學的觀念，將道德的目標放在「至善」(supreme good)一事，不同的學派對於至善有不同的看法與強調。而在文藝復興時期，即使人文主義者對於經院哲學並無好感，但必須要承認的是，亞里斯多德的著作及立場仍是道德哲學的主流，也是倫理學教育的標準範本。不管是經院哲學家、人文主義者、改教陣營，討論到倫理學的領域時，亞里斯多德主義顯然仍是佔有絕對的優勢，這或許也是因為亞里斯多德的著作較柏拉圖的著作顯得立場更為清晰所致。³²當時，亞里斯多德的倫理學顯然仍是倫理學討論的主流，不論是附和或是批判。

根據亞里斯多德，至善就是「福樂」(happiness)，這是追尋美德者的目標。他認為如要達到至善，需要「一生之久踐行美德」，因為人的行動

³⁰保羅·奧斯卡·克利斯特勒 (Paul Oskar Kristeller)，《文藝復興時期的思想與藝術》(南寧市：廣西美術出版社，2017)，60-89。克利斯特勒在他的文章中充分描述文藝復興時期道德哲學多樣的討論主題與行文風格。

³¹ 同上註，56。

³² 同上註，52-3。亦可參考：Jill Kraye, "Moral philosophy," in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 325.

如果順應美德，才會帶來快樂，一個不行動的人則像是植物，毫無快樂可言；此外，此種倫理觀並沒有完全的否定外在的、物質上的快樂，因為人在生理上仍需要有所滿足，人才有可能快樂。³³這個大原則相當的合理，然而在細節上就有引起相當多的討論與修正的聲音。諸如：(1) 他把倫理區分為道德美德 (moral virtues) 與智性美德 (intellectual virtues)，依此兩大類別將美德分類，並且認為智性美德較高級，但只有少數人可以擁有，道德美德則是每個人都應該追求的；此外，他認為(2)「默想最高超的那一位」就是至善，而此生有達到至善的可能；而他也認定(3) 道德美德在實踐上要採取中庸 (mean) 的態度。上述這些立場，都若干程度的與基督教義不符，或是找不到與聖經的支持，而無法很好的融合，因此這受到一些批評與修改的聲音。³⁴

與亞里斯多德的道德哲學相比，柏拉圖的道德哲學相對小眾，但卻發揮相當顯著的影響，因為許多人文主義者似乎較能接受柏拉圖的思想體系。柏拉圖的道德哲學與亞里斯多德是有一些相仿的觀點，都在追求至善，也都認為「默想」是最高層次的善。³⁵但與亞里斯多德不同的是，柏拉圖主義者看待身體的態度較為消極，因為「肉身是靈魂的牢籠」，而靈魂的目標是與神合一，所以柏拉圖主義者不會認為「還在與物質世界糾纏的此生」可以達到至善的狀態。³⁶再者，柏拉圖主義有一個特別的發展，就是開始討論意志（愛上帝）是否優於理性（認識上帝）的問題，由此帶出對愛的

³³ Kraye, "Moral philosophy," 330.

³⁴ Ibid., 330-42.

³⁵ Ibid., 349.

³⁶ Ibid., 350.

看重。因此可以說柏拉圖主義更加與神秘主義有接觸點，也若干程度的與基督教義有所共鳴。³⁷

雖然柏拉圖的觀點與基督教義似乎有許多相同之處，但仍是有不少神學家指出兩者的不同，也有許多與教義明顯的差異。除了亞里斯多德與柏拉圖兩個最大的古典哲學之外，文藝復興時期也盛行斯多亞學派與伊比鳩魯的觀點，甚至也有智辯派（sophists）與皮浪派（Pyrrho of Elis）的蹤影。我們從中可以看出在道德哲學上，人文主義者有許多古典哲學可以選擇，去發展其道德哲學的論述。這種較為系統性、架構性、知識性的關於道德的闡述方向，平心而論，已經若干程度的與當初佩脫拉克尋求美德的作法（也就是那種相當個人、內在心理、自省的風格），有所差異。但在文藝復興這個複雜的年代，古典的道德哲學體系，是與佩脫拉克內在自省式的風格相互交融而非相斥的。事實上，佩脫拉克也有其偏好的道德哲學體系，例如學者就發現佩脫拉克身上同時交融著柏拉圖與斯多亞主義的特色。³⁸綜言之，在道德哲學的領域，文藝復興人文主義者「實用性的」選擇不同的道德哲學體系，作為表達其個人美德尋求的引路燈。

走筆至此，我們大概對文藝復興人文主義者的興衰與其人觀有一個較為清晰的概念。第一，當時的人文主義者論及「人是甚麼？」這樣的議題時，主要是以「人的尊貴與不幸」作為其論述的起點。這個主題有其初代與中世紀的傳統，即便他們不是用辯證的形式來鋪陳其文字，但基本上他

³⁷ Ibid., 351-6.

³⁸ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 5-11. 筆者認為雖然的確可以從佩脫拉克的立場看到這兩位古典哲學家的影子，但或許佩脫拉克的思想源頭更應該說是奧古斯丁。

們並沒有太多具創造性的新發現；第二，雖然文藝復興時期的思想家彼此的立場有相當的差異，但我們仍可以說這個時段的人文主義者對人性較為樂觀；³⁹第三、人文主義者對於道德哲學的引用，基本上是採取實用性的、折衷的立場，亞里斯多德的道德哲學仍然是當時的主流，但人文主義者大多比較心儀柏拉圖主義的道德理念，或是支持亞里斯多德的立場，卻反對經院式的呆板文風。⁴⁰即便許多人文主義者顯現出較為傾向柏拉圖的立場，但同時也會挪用其他流派的觀點，或是對柏拉圖的立場做出修正，使其滿足基督教義，或是為了作者論述之處境的適用性而做調適。⁴¹

2.2 「成為基督徒」的人文主義：基督教人文主義的興起

2.2.1. 真有「基督教人文主義」嗎？

基於歷史的複雜性，要追溯「如何從文藝復興人文主義的運動當中，逐漸發展出一個基督教人文主義的新分支？」，是有其困難的。克利斯特勒提醒我們，當面對思想史與觀念史的研究時，我們必須要知道它：

……搖擺於強調原創性與強調遵循固有原則之間，在某個特定時期盛行強調某個方面，這種情形往往左右了作者們的工作。但是，任何時候都沒有出現過兩個極端之任一方面得以成為現實的情形。我們隨處可見的實際上是一個由新舊成分共同組成的混合體，兩者固然在比例上有所不同……⁴²

³⁹ 然而，學者也發現，隨著文藝復興人文主義的發展，宗派時代與宗教戰爭的來臨，或許使人對人文主義者所追求的「黃金盛世」的夢想產生質疑，使得對人性樂觀的態度逐漸被「懷疑主義」（skepticism）的立場所取代，詳見：納爾特，《歐洲文藝復興的人文主義與文化》，212-5。

⁴⁰ Kraye, "Moral philosophy," 326-8.

⁴¹ *Ibid.*, 356-9.

⁴² 保羅·奧斯卡·克利斯特勒 (Paul Oskar Kristeller), 《義大利文藝復興時期八個哲學家》(南寧市：廣西美術出版社，2017)，131。

因此，他建議我們不要再駐足於尋找某些觀點的起源，而是繼續追問這些觀念如何繼續被借用或是轉化為新的命題。因為，每一個個體和每一個時代都可以是新觀念的開始，也必然都是舊觀念的延續，雖然這個延續可能在表現上並非是齊一的。他舉文藝復興時期的柏拉圖與亞里斯多德主義為例，試圖讓讀者看到一個錯綜複雜的圖畫：新柏拉圖主義者菲奇諾（Marsilio Ficino，1433-1499）及亞里斯多德主義者彭波納齊（Pietro Pomponazzi，1462-1525），兩人都是人文主義者，都透過哲學討論「靈魂不朽」及「人在宇宙中心的地位」等問題。他們兩者的論述方式相當不同，內涵、取向的差異也甚大，但都肯定人的靈魂不朽，並且也主張人在宇宙中有特別的地位，在此我們可以看到他們同受人文主義的影響，卻竟然只維持最小程度的共同性。在此同時，他們同時顯示出對「富有現代感的人論」及「經院哲學傳統形上學的人」的興趣。然而這種對哲學親近，甚至是「開倒車」回到形上學的態度，卻非人文主義者的典型，這讓我們不禁懷疑是否仍能稱他們屬於人文主義圈內。複雜的歷史圖畫呈現出傳統與創新交融，因此克利斯特勒要提醒他的讀者：「純粹的人文主義型態」是不存在的。⁴³

這些論述足以讓我們發現，我們很難把文藝復興人文主義內部的思維再做更細緻的分類，克利斯特勒因此對「基督教人文主義」一詞相當的冷淡。鑑於歷史的複雜性，他傾向讓文藝復興人文主義這個觀念更加的簡潔

⁴³ 同上註，131-7。嚴格來說，克利斯特勒已不把菲奇諾與彭波納齊視為人文主義者，而是視為哲學家，但這實在讓人困惑，因為克利斯特勒無法清楚說明到底人文主義者的界線為何，反而讓「孰是？孰不是？」的問題淪於主觀認定。

單純，並且不要乘載過多的意識形態或是過於推測性的設想。⁴⁴然而克利斯特勒這樣的態度，卻讓他排除了某些人，因為他認為這些思想家與其說是人文主義者，更像是哲學家、神學家等；事實上這樣的觀點並沒有解決問題，因為這讓人更加困惑，要區分一個人是哲學家、神學家或是人文主義者，事實上是帶來了更多的麻煩。更棘手的是，他在許多文章當中解釋文藝復興人文主義時，都傾向較寬泛的定義：「一個學習與模仿古典時期的一個廣泛的思維，他們主要呈現在學術上、教育上以及其他許多的相關領域，諸如藝術與科學。」⁴⁵這讓「文藝復興人文主義」一詞的邊界始終呈現出模糊性。但不論如何，這代表克利斯特勒認定人文主義者擅長領域主要是文學，哲學只是他們很邊緣的關注。他們不只在大學教育體系當中沒有主導權，而且他們在諸多領域上都只是發揮間接的貢獻。而這個所謂的「間接貢獻」，卻對當時文化與社會當中的每一個領域都影響深遠。⁴⁶

對克利斯特勒而言，文藝復興人文主義經過一次的變革，這發生在十五世紀下半葉時，此時人文主義已經在社會上站穩腳跟，並且廣泛傳播。這讓社會上有許多人文主義者，同時具有其他的身分，他們或許本業是神學家、哲學家、科學家、物理學家或藥學家等等。因此，不能把這些人的所有思想都一概認為是人文主義的貢獻，而必須要做更清楚的區分，要去追問：一個人在思維上的突破，是基於他的本業，或是因為他是人文主義

⁴⁴ Charles G. Nauert, "Rethinking 'Christian Humanism'," in *Interpretations of Renaissance humanism*, ed. Angelo Mazzocco (Leiden: Brill, 2006), 155.

⁴⁵ Paul Oskar Kreisteller, "Humanism," in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 113.

⁴⁶ *Ibid.*, 114-8.

者。⁴⁷或許這句話決定性的表達了他的立場：「總體上，義大利人文主義者既不是好哲學家也不是壞哲學家，他們根本不是哲學家。」⁴⁸

這樣的觀點或許有其貢獻，它止息了文藝復興人文主義者的定義之爭。因為定義已經寬廣到：只要是「支持回到本源的立場，並且用此立場來進行學術工作的人」，都可以稱為文藝復興人文主義者！這個範圍當中必然囊括許多不同立場的人，因此學界可以因為有此「最大公因數」而休戰，不用再做定義上的爭論。但在此同時，克利斯特勒卻貶抑人文主義者的哲學成就與神學成就，而似乎只把「人文學科」當成人文主義者合法的核心關注。如此寬泛卻「限定於人文學科」的觀點，會使我們難以描繪人文主義者的具體輪廓與特徵。在這種意義下的人文主義者，其實無法真正的認清這個人的思想特質，最多僅能得到一個模糊的面孔，這造成研究上的困擾。

然而在此同時，有一個趨勢卻似乎反其道而行。因為，即便學界認同克利斯特勒的觀點，傾向不讓「文藝復興人文主義者」一詞，乘載太多意識形態的意義；但「基督教人文主義者」，反而在上個世紀最後 10 年左右開始越來越被學界所清楚的認識與區分。納爾特欣然接受「基督教人文主義者」這個語彙，他認為基督教人文主義者是「不只專注於神學議題，也具有人文主義者特色」的一群人。在浩繁的人文主義光譜當中，納爾特認為基督教人文主義者的特色在於：他們在討論人文主義的專門議題時，會

⁴⁷ Ibid., 130-3.

⁴⁸ 納爾特，《歐洲文藝復興的人文主義和文化》，2。

跟古典作品有所連結，然而，他們更大的權威是聖經與初代教父的著作；此外，基督教人文主義者常表現出更新教會與改革基督教義的理念，這也讓基督教人文主義者與宗教改革者有意氣相投之處。⁴⁹

2.2.2. 尋找「基督教人文主義者」

納爾特認為基督教人文主義者的出現，豐富了文藝復興時期的思想內涵，甚至回過頭來影響了義大利的人文主義者。當文藝復興人文主義流傳到歐洲北部時，北方立刻就添加了「基督教靈性」的訴求，其原因或許是因為在北方人文主義訓練是放在大學教育當中，因此人文主義者要進到北方大學，就無法像是在義大利那麼容易了，而是必須要經過一番對抗與妥協，才能在舊有大學勢力中找到容身之處：

儘管許多義大利人文主義者也是虔誠的 (deeply) 信徒，但整體來說，義大利人文主義是世俗的。它的目標是改變教育、文學甚至政治生活，但並沒有定義一套清楚的宗教目標。穿越阿爾卑斯山的歐洲有著非常不同的文化，不一定更虔誠，但肯定是以不同的方式表達信仰。在人文主義可以被傳播給對當時的義大利相當癡迷的少數人之前，它必須成為某種東西，而不僅僅是一種文學熱情。它必須成為基督徒。⁵⁰

此外，北方的基督教在中世紀就有改革教會的呼聲，因此「成為基督徒的人文主義」，勢必也要將對教會的改革與更新放在其議程當中。⁵¹

基督教人文主義在歐洲的起步較晚，據納爾特所言，1500 年之後基督教人文主義者才正式開始慢慢興起。他回顧歐洲各國（主要介紹法國、德國、英國，並略略提及中歐）的人文主義者之後發現，基督教人文主義的

⁴⁹ Nauert, "Rethinking 'Christian Humanism'," 155.

⁵⁰ Ibid., 158.

⁵¹ Ibid., 158-9.

起點可能要推遲到法國的勒菲弗（Jacques Lefèvre d'Étaples，1453-1536）或是伊拉斯姆，因為此二人才「真正意義上的」，滿足納爾特所定義的基督教人文主義者的特徵。在這兩位之前的人文主義者，或是對於基督教神學或是基督教文獻沒有太多的興趣，或是雖然身為人文主義者，卻因為基督徒的身分而有排斥非基督徒古典作品的成見。⁵²

當然，納爾特對基督教人文主義者的定義與說明不免有「先射箭，後畫靶」的嫌疑，他先定義了基督教人文主義者，再用這個定義去區分哪些人算是這個定義範圍內的人文主義者。但是他的分析其實可以讓我們發覺，基督教人文主義者是有足夠的特徵，足以其他文藝復興人文主義者區別出來。他們雖然用了人文主義者的方法，但他們研究的議題背後作為的佐證的立場，大多是以聖經與教父作品為其權威；而他們的核心關注是要改革教會與神學。對納爾特來說，這場以伊拉斯姆及勒菲弗為代表的基督教人文主義運動：「……是在宗教改革前沿，在阿爾卑斯山北麓最具動力的靈性（spiritual）與智性（intellectual）的改革運動」。⁵³

在此我們可以說，基督教人文主義為文藝復興人文主義挹注了新的元素，甚至使他們成為「公教陣營」與「改教陣營」之外的第三勢力。他們同時批判自身人文主義傳統，與南方過於樂觀、過於世俗、熱烈激昂卻不夠務實的「人文主義原始型態」相抗衡；同時卻也與「宗教改革陣營」這

⁵² Ibid., 159-172.

⁵³ Ibid., 180.

群不看重古典文學並帶來神學爭論的團體保持距離。⁵⁴

近年來有學者認為，共同生活弟兄會在十五世紀的下半葉，由於與文藝復興人文主義者都看重博雅教育，因此帶來這兩個群體互動的機會。甚至孕育出了伊拉斯姆這個或許可以說是文藝復興時代最著名的「基督教人文主義者」。根據前述納爾特的分析，直到勒菲弗與伊拉斯姆，才開始有典型的基督教人文主義者出現，然而如比較兩人的作品及影響力，筆者以為，伊拉斯姆更可以說呈現出「基督教人文主義者」的成熟姿態。在伊拉斯姆身上，「基督教人文主義者」這個後人所賦予的頭銜，才終於找到一個具體的代表者。而這個可能是在當時最出名的人文主義者的睿智心靈，卻是在「新靈修運動」的環境下孕育而生的，下一節我們將介紹共同生活弟兄會與伊拉斯姆的學思歷程。

2.3 伊拉斯姆與共同生活弟兄會

2.3.1. 革若特：新靈修運動之父

雖然新靈修運動並非一個文化運動，乃是一個靈修運動，而且在學者 Post 的筆下顯得出世且具有濃厚的修院特色。⁵⁵但事實上他的創始人革若特（Geert Groote，1340-1384）是相當具有改革精神的。⁵⁶和許多宗教運動

⁵⁴ 把基督教人文主義者當作是公教陣營與改教陣營之外的第三勢力，並非是筆者原創，Camporeale 就抱持這樣的立場，他認為「人文主義神學」是宗教改革與反宗教改革之間的第三股力量，詳見：Camporeale, "Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology," 102-3.

⁵⁵ R.R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden: Brill, 1968).

⁵⁶ 接下來有關格若特的故事，係摘錄自：John Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: Devotio Moderna, Self-Made Societies, and the World of the Later Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 11-3

的領袖一樣，革若特對當時教會的世俗與墮落感到不滿，因此期待推動一個更以信仰為中心的日常生活方式。雖然瘟疫讓他 10 歲就成為孤兒，但作為貴族父母唯一的繼承人，他有相當好的家世與學養。他 18 歲在巴黎大學拿到碩士學位，之後在巴黎至少又待 7 年，繼續學習人文學科、法律、藥學、神學等。他以一個教士、執業律師、天文學家的身分，深深的擁抱他的「世俗生活」，然而 34 歲時他戲劇化的改變了他的生活目標。他寫下自己未來的日子要過一個「立志卻不發誓願的生活」(**Resolutions and Intentions, not vows.**)。並且因應他的人生變革，他開始建立自己的閱讀書目，這是一個以聖經及沙漠教父傳記開始的書單。他徹底撇棄老我，過一個不求財富、不求名利的的生活，所有他原來在巴黎求學期間所學到的知識與技巧，現在對他而言似乎反而是種阻礙。甚至在 1374 年他將家產奉獻成為救濟所，並於 1375 年放棄烏特列支、亞琛兩地的神職俸祿。

革若特開始過隱居的生活，然而這並非全然是他自己的主意，而是受了亨利·艾格 (Henry Eger of Kalkar, 1328-1408) 的邀請。艾格建議革若特在不發誓願的前提下，來到他所屬的加多森會 (Carthusian) 的隱修院中，與他一起過生活，學者認為艾格大大的影響了革若特對於敬虔的看法，可以說是革若特一生中最重要的兩個人之一 (另一個人是銳斯布洛克)。

1370 年代起，革若特開始過著歸隱的生活，雖然有隱修士的實質，他終生沒有發修士願。我們可能因此以為他此後就不問紅塵世事了，但饒富趣味的是，在他隱修期間，卻成為烏特列支主教轄區的助祭 (deacon)，以

這樣的身分他得以在 1379-1383 年間宣講他的信仰理念：決意過一個內在的、自發性的、「生命實踐式」的敬虔生活，來取代外表的、由義務約束的、「摻雜牟利動機」的誓願。

他的講道充滿著對當時信仰生活的批判，傳講悔改、效法基督、並批判社會中種種不道德的狀況與宗教人士的買賣聖職的光景。他的講道惹惱了當時的主教，因此他在 1383 年被禁止講道，而在 1384 年，他與父母同樣的死於瘟疫。雖然上帝不過給了他 10 年的光陰來推動改革，但這 10 年的耕耘，卻帶動了近 200 年，主要影響力遍及整個西歐的新靈修運動。「共同生活弟兄/姊妹會」(Sisters and Brothers of the Common Life)，就是這個運動所催生的信仰團體。

這個信仰群體最大的特徵，就是它貫徹了格若特「不發修士誓願」的堅持。這個混合了修士、教士與俗人所組成的共同生活群體，不需要透過發誓願來獲得修士的職分，卻在共同生活之家的圍牆內過著安貧、貞潔、服從的修士生活。他們就像是修院一樣有固定的作息時間，並且自稱為「靈魂的木匠」，他們的靈命塑造方式相當具有特色，目標是塑造「實質上的完全人」，雖然看重內心，但卻以外在行為為途徑，期待透過嚴格的「外在生活」操練來雕琢自己的「內在敬虔」。⁵⁷他們的目標是回到初代教會「凡物公用」的異象，雖然在中世紀晚期作出這樣的主張的團體很多，也常被教廷及社會大眾認為具有異端的色彩，但共同生活弟兄一直挺過公開的質

⁵⁷ Ibid., 301.

疑，並且有意識的與異端保持距離，直到 1568 年被教宗禁止為止。⁵⁸

2.3.2. 新靈修運動的靈修風格

簡單說來，新靈修運動的靈修風格有四大特色：(1) 強調以基督為中心；(2) 強調聖經權威；(3) 在聖化的道德中進步；(4) 發展內在敬虔。

⁵⁹分別說明如下：

第一，新靈修運動是相當以基督為中心的一種靈修方式，他們強調效法基督 (*imitatio Christi*)，其中「效法」一詞在新靈修運動當中有其特殊的意涵，以至於不能直接用字面的意義來理解這個字眼。對這些弟兄姊妹而言，效法基督有四個層次：與耶穌一同經歷祂在世的生活及十字架上的痛苦；持續讓耶穌在你的眼前；在他人面前表現出耶穌與你同在；使你所有的心理與情感功能都協調一致，保持全人委身予基督的狀態。要注意這四個層次並非著眼在神秘的與基督聯合，乃是思想基督在世的工作與十字架的受苦，透過這些事件讓自己同時專注於內在敬虔與外在的美德，並且運用自己所有的心智慧力，讓基督保持在內在思維的中心位置。

第二，這樣的操練方式帶來第二個特色，那就是看重經文的權威，他們會以「默觀」的方式來閱讀屬靈書籍及聖經，並且會製作自己的「屬靈筆記本」(*rapiaria*)。當中會包括一些對他們帶來強烈印象的段落字句或聖經經文。他們在日課中，每日均有一個時段，就是在自己的房間當中編輯

⁵⁸ A. G. Weiler, "The Dutch Brethren of the Common Life, Critical Theology, Northern Humanism and Reformation," in *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the 'Adwert Academy' to Ubbo Emmius*, eds. F. Akkerman, A. J. Vanderjagt, and A. H. Van Der Laan (Leiden: Brill, 1999), 307.

⁵⁹ 以下的討論，係摘錄自：Van Engen ed., *Devotio Moderna*, 25-8.

或是閱讀「屬靈筆記本」。對內他們在弟兄當中，或是對外在青少年學生及一般民眾所做的屬靈指引，常常是從這些編輯的資料當中取材，也往往會直接引用聖經經文。但他們並沒有因為直接閱讀聖經經文，就對教會權柄或是教會傳統有不同的意見，或許這是因為，他們主要閱讀聖經的目標是在靈修。

第三，新靈修運動回到基督、回到聖經，但他們的默想卻著重在倫理，而不是純理論抽象式的默想。「行出真理來」、「在美德上長進」是新靈修運動的座右銘，而所有關乎智性的討論，對他們而言都是次要的。要知道這是個平信徒的運動，許多人的學歷並不高，但他們靈修的方式卻鼓勵學習，因此他們學習識字、閱讀屬靈書籍，這些都只是扮演工具性的角色，目標是要增進個人的聖潔。

第四，我們不要以為這些弟兄們只是在尋求外在的道德行為，他們的戰場是在自己的內在。他們一反中世紀晚期外在宗教的信仰實踐方式，相當看重補救靈魂的工作（the makeup of the soul）。他們所有日課的設計，甚至是外在的操練，目標都是要訓練「裡面的人」（inner man）。

新靈修運動誠然是靈修運動，因此他對人的塑造充滿了動態感，並且有相當具體的實踐作為，其目標也堪稱明確（雖然同時也相當嚴苛），就是要「成為完全人」。而他們對於人本質的瞭解，卻是一改人文主義者的樂觀態度，格外的著眼在人悲慘的罪性上，絲毫沒有討論到人的尊貴性。對共同生活的弟兄與姊妹而言，「最高、最值得學習的功課，是深切的認

識自己，蔑視自己（despising of yourself）」⁶⁰。

如果用佩脫拉克五種人的不幸的分類，新靈修運動專注對付的就是第一種，也就是「人性的卑劣」。他們強調自省，也強調屬靈導師每日的審查，拉德溫（Florens Radewijns, 1350-1400）要求弟兄們早晨及午餐後，每天兩次接受他的檢視，探討弟兄們「邪惡的習慣、大致的惡行、目前正在掙扎操練中的美德」。每天都必須要在美德中長進、每天都在內心的戰場對付罪、每天都接受屬靈導師的訊問，這樣的一個密集而嚴格的操練環境，迫使弟兄姊妹相當專注的在對付罪，不斷的檢視自己，透過「自己跟同住的弟兄姊妹之眼」來認識自己的卑劣。⁶¹

此外，他們也很認真的看待必死的事實，一個曾經在德文特的弟兄之家工作的廚師 John Kessel，在他的靈修筆記本當中節錄一段他操練虛己的做法是「告訴自己今天或明天就要死了，然後想想自己會去那裡。『我有禍了，永恆的主，我要到哪裡去逃避禰的憤怒，因為我的罪比海邊的沙還多』」。⁶²尤有甚者，他們會圍繞在垂死的弟兄姊妹的病榻前，詢問他們的良心是否平安，透過陪伴、同時也是觀看垂死之人的死狀（有些死亡過程相當平靜，但也有極度驚恐的例子）來自我警惕，預備自己面對死亡。⁶³

跟文藝復興人文主義者相同，新靈修運動也在對付人的不幸，但兩者看到的問題並不完全相同，文藝復興人文主義者縱使發現人的卑劣，卻仍

⁶⁰ 此段文字出自肯培斯的《遵主聖範》，中文翻譯係參考：肯培斯，《遵主聖範》（香港：基督教文藝出版社，2001），5；英文部分則為：Van Engen, *Sisters and Brothers*, 294.

⁶¹ Van Engen, *Sisters and Brothers*, 294.

⁶² Van Engen ed., *Devotio Moderna*, 205.

⁶³ Van Engen, *Sisters and Brothers*, 296-7.

是做出「人的尊貴性可以勝過一切」的高昂論述，這使他們看重「恢復人性的高貴」；然而新靈修運動即便嚴嚴的對付自己的罪性，卻不因此覺得自己有甚麼高貴之處，反倒是繼續停留在自己待罪之身的認知上，因此對這些弟兄姊妹而言，唯一的盼望是神的救恩，他們完全不認為答案在人自己的身上，他們的強調是「捨棄有罪的人性」。

或許就因為這個起始點的不同，兩者開的處方就全然的不同，文藝復興人文主義強調「神的形象」(*Imago Dei*)，強調人有因神而來的尊貴性，因此應該要發揮人的長處來戰勝悲慘的命運，成為一個幸福而自足、散發人性光輝、進退得宜、文雅而博學的人；然而共同生活弟兄會卻強調「效法基督」(*Imitatio Christi*)，讓基督真實的內住，深刻到足以影響其人的心思意念的程度，讓耶穌的形象時刻活畫在你的面前，以至於得以成為「內外兼修」的完全人。「神的形象」與「效法基督」，正好成為這兩個團體最強烈的對照，造成此兩個運動呈現出迥然不同的風貌。

2.3.3. 共同生活的弟兄們與伊拉斯姆

待到伊拉斯姆在 9 歲，跟隨他的哥哥進入共同生活弟兄會時，佩脫拉克與革若特均已然謝世近百年。此時不論是文藝復興人文主義運動、或是共同生活弟兄會所代表的新靈修運動，均如火如荼迅速的開展。對於伊拉斯姆這種接受弟兄們生活的照應，在拉丁語學校就讀的學子而言，弟兄們扮演的是屬靈引導的角色，他們忠心的在靈性與道德生活層面，陪伴這些學子度過少年及青少年時期的生命。弟兄們大多沒有受過太多的教育，因

此參與在教學的例子極少，少到可以視為例外狀況；但的確有拉丁語學校的老師受到弟兄們吸引而加入共同生活之家的例子，但如此一來他就不再繼續擔任教職了。⁶⁴

弟兄們之所以興辦拉丁語學校，並不是為了要讓這群學生因著學習到文雅的拉丁文，而得以進入到大學當中。整個共同弟兄會的氛圍，是與高深的大學教育保持距離的。⁶⁵但相當有趣的是，弟兄們的靈修方式很大的比例是透過閱讀書籍，或許就因為閱讀對弟兄們來說可以視為一種「靈性活動」，因此拉丁文對弟兄們而言是工具性的角色，使學生們可以因此閱讀聖經及屬靈書籍，而不在於受更高的教育以及拿到文憑。

與學術教育保持距離是從格若特以來，共同生活弟兄會就保持的傳統，因此弟兄們大多透過自修的方式學習閱讀與識字能力。但同時因著這樣奇特的立場，使得弟兄們對於看重博雅教育的文藝復興人文主義者並不陌生。學者 Weiler 修正 Post 的立場，不斷強調雖然 Post 正確的認為共同生活弟兄會的成員不應被歸納為人文主義者，但也不應該認為這兩個群體無關無涉。Weiler 舉 Wessel Gansfort 為例，說明這個青少年時期曾經在共同生活弟兄會所辦的拉丁語學校學習，並一直與弟兄們互動密切的人文主義者與神學家，如何與弟兄們有著密不可分的關係；Weiler 甚至暗示弟兄們的神學立場應該有受到 Gansfort 這個人文主義神學家的教導所影響，就如同

⁶⁴ Weiler, "The Dutch Brethren of the Common Life," 308.這裡提到在德文特有老師成為弟兄之後就不再擔任教學的職務了。

⁶⁵ Ibid.

Ganfort 在求學階段受到弟兄們的影響一樣。⁶⁶

Weiler 的貢獻在於他清楚的證明了，即便共同生活弟兄會與文藝復興人文主義者（如同 Post 所言）不應該混為一談，也不應該太天真的認定北方人文主義者必然是受到了共同生活弟兄會的影響而產生；但同時卻不應因此假設兩者是獨立發展、不相往來的群體；「……Post 似乎是忽略了，德文特的人文主義者圈子，（影響範圍）必定涵蓋當地共同生活弟兄會的小圈子的」。⁶⁷所有弟兄們所興辦的學校必然都有人文主義者成為他們的老師，人文主義者在這些拉丁語學校擔任老師、擔任校長，也引入更多的人文主義師資及新式的教學的方式，進入到這些學校當中。

在 1477 年秋天，或是 1478 年復活節前，伊拉斯姆寄居在共同生活弟兄會的宿舍當中受教育，他一直到 1484 年才離開德文特的拉丁語學校，後來轉到另一個城市，斯海爾托亨博斯（*'s-Hertogenbosch*）的拉丁語學校，直到成年後進入奧古斯丁修會。雖然他自小就對敬虔之事頗感興趣，也有弟兄處心積慮邀請他加入共同生活之家，但他的確沒有成為共同生活弟兄會的一份子。據他 50 年後自述，他純粹是對這個建議沒有興趣，他認為他應該要朝古典文學、修辭與辯論的領域發展，也厭惡弟兄們喜歡把學生拉進自己的群體的做法。伊拉斯姆自小就喜歡閱讀，且對人文學科有莫名的興趣，不過在德文特的求學過程無法滿足他的興趣。雖然據說當時在德文特任教的 Jan Synthen（他同時是人文主義者及共同生活弟兄會的成員）

⁶⁶ Ibid., 310-7.

⁶⁷ Ibid., 322.

相當欣賞伊拉斯姆，人文主義者 Alexander Hegius 也在伊拉斯姆求學期間成為該校的校長，但在伊拉斯姆的印象當中，德文特似乎並非他接觸人文主義的起點。⁶⁸

即便如此，仍有學者熱切地指出德文特就是伊拉斯姆所學所思的開始，德文特的拉丁語學校相當出名的，人文主義者在此引進新的教學方式。就在伊拉斯姆求學期間，剛提到的兩位低地國家著名的人文主義者 Johannes Synthen 與 Alexander Hegius 都相繼回到此校任教。他們的到任帶來了新式的人文主義教學法，這主要是教材的改革。伊拉斯姆在他的自傳中以「較佳的文學」(*melior litteratura*) 來稱呼新的教學方式；舊有的教學方法早就因為過度僵化、冗長且浪費時間而聲名狼藉。然而相當意外的，伊拉斯姆並沒有機會接受 Hegius 及 Synthen 的指導，就在 Hegius 到任後一年，伊拉斯姆就離開德文特了。因此我們可以推論伊拉斯姆雖然躬逢其盛，但卻沒有真正實質上從新式的人文主義教育中得益。⁶⁹

……伊拉斯姆第一次遇見此種新的、基於典雅概念的拉丁文教學方式，並非在課堂上，乃是在其他的場合，是在德文特拉丁學校的門廊及遊戲場……很可能他是在德文特學校的遊戲場聊天時才見識到當時全歐洲最新的文法教育。⁷⁰

因此簡單的說，伊拉斯姆即便在德文特時期就已經接觸了人文主義，他也是耳聞的，而非是親自坐在課堂當中以學生的身分受教的。因此，他的人文主義底子主要是透過自學而非透過老師的教導，因此，德文特就算是伊

⁶⁸ Ibid., 325-7.

⁶⁹ C. H. Kneepkens, "The New Italian Learning and the Modern Devotion: Valla, Sythen, Erasmus, and Elegant Latin," *New Medieval Literatures* no.11(2009), 231-4.

⁷⁰ Ibid., 234, 238.

拉斯姆人文主義學習的起頭，但貢獻也屬有限。饒富趣味的是，許多伊拉斯姆的教學理念都與 *Synthen* 相似，伊拉斯姆也跟 *Synthen* 一樣對瓦拉的立場亦步亦趨，此外，二人也有相同的謹慎之處，都在立場的表述上改變瓦拉的衝撞個性，選擇比瓦拉還溫和的寬容的陳述方式。⁷¹而 *Synthen* 跟伊拉斯姆最大的共同點，是兩人的文法書都同時兼具操練敬虔的作用，也無怪乎 *Oberman* 會稱呼這種人文主義立場為「基督教拉丁學校人文主義」。⁷²

當伊拉斯姆與最新的人文主義教育擦身而過，來到斯海爾托亨博斯的拉丁語學校時，這個年輕的學生仍然是在弟兄們的照料之下。然而，伊拉斯姆在德文特已經唸到了三級，這個學校卻沒有第二級及第一級的師資，所以伊拉斯姆只好透過自修來學習。弟兄們擁有一個很完整的圖書館，並且竟然願意讓伊拉斯姆使用，因此，雖然伊拉斯姆認為他在斯海爾托亨博斯浪費了三年的光陰（*Weiler* 認為伊拉斯姆大致上沒有說錯，因為第三級的程度是已經可以讀大學的程度），但他或許也是個契機，因為他透過自修的方式，他完成了完整的人文學科的學習。⁷³這三年苦讀下來，他寫下的作品《蔑視世界》（*De Contemptu Mundi*, 1489 ?）以及不久之後的作品《對抗野蠻人》（*Antibarbari*, 1494-5）當中，透露出一個很重要的資訊，那就是他不但已經累積了相當多的古典知識，並且已經初步展現出「基督教人文主義」的雛型，這是一個同時具有人文主義及新靈修運動的立場，同時看重道德教育、高舉教父作品、並且同時展現出對美好的文體（*bonae*

⁷¹ *Ibid.*, 240-5.

⁷² *Ibid.*, 247.

⁷³ *Weiler*, "The Dutch Brethren of the Common Life," 327-8.

litterae) 的看重與追求。⁷⁴

2.3.4. 伊拉斯姆有受共同生活弟兄會影響嗎？

到底伊拉斯姆有沒有受到新靈修運動直接影響的證據呢？有學者透過比較文學的方式在探討伊拉斯姆字裡行間所透漏的玄機，Wim François 就認為伊拉斯姆鼓勵閱讀方言聖經所用的文字與支援的理由，足以顯示出他相當熟悉，也認同這位共同生活弟兄會的領袖，策伯特（Zerbolt van Zutphen, 1367-1398）的作品；⁷⁵此外，也有學者開始研究他的藏書種類，期待透過他實際閱讀的書籍，以及其中的眉批來認識他的思想及其源流。⁷⁶但不論如何，他本人倒是完全不認為自己與這些弟兄們之間有所關連，他似乎對這些弟兄們有許多情感上的陰影，力圖與他們撇清關係，甚至包括被他誇獎過的 Synthen。⁷⁷

然而這個對弟兄們頗有微詞的「基督教人文主義者」，其實在他的求學階段，即便不是直接受教於共同生活弟兄會，但也仍受到這個群體莫大的影響。不只是對於敬虔、對於道德之事的看重，甚至他人文主義的起點，都是在共同生活弟兄會的環境當中孕育而成的。即便共同生活弟兄會沒有給太多伊拉斯姆思想上的養分，也給了他人文主義學習的環境。

⁷⁴ Ibid., 328-9.

⁷⁵ Wim François, "Erasmus' Plea for Bible Reading in the Vernacular. The Legacy of the Devotio Moderna?" *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* no. 28 (2008), 91-120.

⁷⁶ 諸如已翻譯成英文的：Egbertus Van Gulik, *Erasmus and His Books*, ed. James K. McConica and Johannes Trapman, trans. J.C. Grayson (Toronto: University of Toronto Press, 2018).

⁷⁷ 赫伊津哈，《伊拉斯謨傳》，7。當中伊拉斯姆提到老師還在用老掉牙的中世紀課本；此外，伊拉斯姆提及他對 Synthen 只是略有耳聞，詳見：Kneepkens, "The New Italian Learning and the Modern Devotion," 247-8.

2.4 小結

經過這番歷史淵源的追溯，我們可以較有把握的說，伊拉斯姆同時繼承了文藝復興人文主義的傳統，並且因著是在共同生活弟兄會的環境下受教，使他也受到了新靈修運動傳統的薰陶。

但同時學者們也提醒我們，文藝復興人文主義者本身就有不同的光譜之別，因此在探究所謂「人文主義的立場」時，必須要知道必然有例外的存在；在此同時，當時的人文主義者與共同生活弟兄會的成員也是迭有互動而非單獨發展的，因此我們不太可能清楚的劃分出伊拉斯姆的某些看法必然是受到哪個群體的影響，只能指出他可能繼承或轉化了那些傳統。⁷⁸

最後，依照史學家的分類，我們可以稱伊拉斯姆為「基督教人文主義者」，但同時我們應該要把歷史的複雜性存記在心，不要以為同時受這兩大傳統影響的思想家必然成為基督教人文主義者（例如柯列特），也不要以為一定得在這兩大傳統同時的影響下才有機會成為基督教人文主義者（例如勒菲弗）。但伊拉斯姆顯然呈現這兩種傳統，在他的思維中彼此互動與相互節制的現象。當我們有了這層認識之後，我們即可進入第三章與第四章的討論，直接閱讀他的作品，認識在這兩大傳統激盪之下，伊拉斯姆如何闡釋他的人觀。

⁷⁸ 正如前面提到克利斯特勒的立場，他建議研究者不要再駐足於尋找某些觀點的起源，而是繼續追問這些觀念如何繼續被借用或是轉化為新的命題，詳見本章註腳 26。

第三章 何謂人：伊拉斯姆談人的本質與狀態

伊拉斯姆對經院哲學相當厭惡，甚至認為這些「現代的神學家」只是在「搔理智的癢」。¹對他而言，系統性、哲學性、命題性的神學作品是一種枯燥的、迂腐的、屬肉體的論述方式。他要他的讀者更加重視屬靈的含意，避免那些只管字面，在定義上吹毛求疵的書籍，而是要去閱讀「合乎聖靈」的神學家的作品。²此外，他也認定當時的神學家，執意引入一些本質上與聖經語言無關的類別，硬作出原則性的區分；這證明了這些神學家更關注「時代的趨勢」(the temper of the times)，而非關注聖經的永恆信息。³因此，如果我們要整理伊拉斯姆對「人的本質與狀態」(第三章)以及對「人的塑造與目標」(第四章)的看法，鑒於伊拉斯姆無意發展系統性的、邏輯性神學論述，我們可能無法期待在特定的段落當中找到我們所要的答案，而必須要從伊拉斯姆的作品當中去歸納才可獲得。

本章首先將說明伊拉斯姆對「人的組成與本質」的見解，接下來論伊拉斯姆對「罪與因信稱義」的立場，最後則將討論「人的自由意志、預定與神的恩典」。期待透過這些討論，讓我們可以認識伊拉斯姆對人的本質與狀態的看法。

¹ John W. O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 34-5.

² *Ibid.*, 35. 「合乎聖靈」這樣的說法，有營造屬靈與屬肉體間對比的意味。

³ Peter Iver Kaufman, "John Colet and Erasmus' Enchiridion", *Church History* 46, no. 3 (1977): 310.

3.1 人的組成與本質

3.1.1. 人的組成：二元與三元

伊拉斯姆對「人的組成」這種偏向理論性的議題論述不多，可以找到的資料多在《基督精兵手冊》(*Enchiridion*)這部作品當中。此書在討論「內在的人與外在的人」的議題時，他開宗明義的提到：人是由兩種或是三種不同的部分組合而成，魂(*amina*)像有神性一樣，而身體(*corpus*)卻像是野獸一般。這兩者在創造的神的安排下，原本相當幸福的整合在一起，然而當古蛇出現之後，兩者就有無法合一的問題，除非透過「最大的折磨」(死亡)把身體與靈魂分開，不然我們就必須要經歷不斷的糾纏與爭戰。

⁴在此我們看到一個頗類似於柏拉圖主義的思想，強調肉體與靈魂的二元觀。

⁵此外，我們也可以發現，在論述罪進入世界時，伊拉斯姆把把重點擺在「罪使得身體與靈魂不再和諧」這件事上。伊拉斯姆認為理性在人的裡面所扮演的就是「王」的角色，此外還有一些「貴族」，這是與物質有部分的牽扯但是較不野蠻的情感，像是孝順、愛、仁慈、同情、害怕、渴望等；另外還有一些更不聽這個理性的王的引導，而偏向獸的情感，例如情慾、邪蕩、忌妒等。伊拉斯姆進一步引用柏拉圖的觀點，認為越接近神聖的情感就越在頭與上腹部之間，而越接近獸的情感則越在腹部及其下。⁶由於各種不同的情感都會驅動靈魂，因此「引導情感在理智的控制下上升，而成為

⁴ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 41.

⁵ *Ibid.*, 33。相較於亞里斯多德，伊拉斯姆與許多文藝復興人文主義者均更熱衷於柏拉圖的思想，他認為柏拉圖主義者的思想與聖經的精神比較接近，但仍要求讀者要小心，這畢竟是非基督徒的作品。然而，事實上伊拉斯姆多處提到柏拉圖，也常引用柏拉圖的說法：身體是靈魂的牢籠。

⁶ *Ibid.*, 42-3.

美德」，就成為「通往幸福之路」。⁷這是場終其一生的爭戰，哲學家的權柄對此役卻是注定是失效的，因為「他們的教導幾乎沒有包含聖經當中的教訓。」⁸

對伊拉斯姆而言，柏拉圖區分人裡面有兩個部份在彼此拉扯，與聖經當中保羅所說人的內在有「屬天（屬靈）」與「屬土（屬肉體）」兩個人的說法是類似的。他認為信徒對人有這樣的認識已經足夠，但在此同時，他仍進一步的引入俄利根對人的組成的教導，也就是「靈、魂、體」三元觀。最低階的體（*corpus*）是「最基本的活動，曾被惡者征服的部分」；而最高階的靈（*spiritus*）則「尚似神的屬性，是神安置在我們裡面的，透過祂的聖靈，把永恆的良善的律法，以祂的心智為藍圖，放置在我們裡面」；而魂（*amina*）則介於靈與體之間，包括了「感官與自然的行動」都屬於魂的範疇。⁹對伊拉斯姆而言，魂是一個中性的角色，在靈與體之間擺盪：

靈讓我們成為神，體讓我們成為獸，魂讓我們成為人；靈讓我們成為宗教人，體讓我們反宗教，而魂既非此也非彼；靈追求天上的事，體追求愉悅，魂則追求必需之物；靈升高我們到天上，體毒害我們到地獄，而魂則不須對此扛責任；屬體的是低下的，而屬靈的是完全的，而屬魂的是那些賦予生命的要素，也就是那關乎介於兩者之間、無關緊要的事物。¹⁰

這樣的論述使我們發現，魂的角色是中性的，其趨向非善非惡，而在十字路口上抉擇。它選擇那「必要的」，但「何為必要」則同時受到靈與體兩股相反力量的影響。這種靈、魂、體三元論的看法，儘管有俄利根的支持，

⁷ Ibid., 44-6.

⁸ Ibid., 47.

⁹ Ibid., 51.

¹⁰ Ibid., 52.

在柏拉圖著作中也找得到支持，但伊拉斯姆對三元論的論述僅言盡於此。在《基督精兵手冊》當中其他的部分，比較常用的立場還是肉體與靈魂二元對立的方式，並以此描述人裡面的爭戰。對伊拉斯姆而言，這種二元對立的態勢是瀰漫各個層面的，也充斥在伊拉斯姆在《基督精兵手冊》中的各個角落。他認為柏拉圖與保羅都有類似的見解，並以此強調以下對比概念間的區分：天與地、看不見的與看得見的、屬靈的與屬肉體的、屬神的與屬魔鬼的、永恆的與暫時的、靈意的與字句的，甚至是初代教父與經院哲學家的對比。

因此綜觀《基督精兵手冊》全書的氛圍，可以讓我們知道伊拉斯姆對於「人的組成」，在立場上較多呈現出靈魂與身體的二元論，但伊拉斯姆對此二元思想的應用，並不在形上抽象的討論。而是強調在人性中、在此生中，所經驗到的內在爭戰，並因此訴諸儆醒的必要性。因為「不睡覺的魔鬼」、「全然是惡的世界」以及「我們最親密的敵人」（也就是我們的肉體），使得唯一能夠帶來長治久安的途徑，就是向邪惡宣戰：「……當我們進入賜予生命的洗禮的奧秘時，我們已然被招募為基督的精兵了」。¹¹

從這些初步關於「人的組成」的立場，已經相當程度的反映了「甚麼是人？」的神學立論。伊拉斯姆透過靈魂身體二元論的思維，在人的裡面建立起一個戰場，這兩個「在人的裡面對立」的成分，成為了「人的基本處境」，而「戰爭」則成為伊拉斯姆構築其神學思維的基本場景。這當中我們可以看出兩大傳統的交織：一方面伊拉斯姆與文藝復興人文主義者相

¹¹ Ibid., 25-6.

同，透過論述「人的悲慘」、「認識自己」這些議題，作為人性應尋求突破、追尋美德的動力；然而他也與共同生活弟兄會相同，最著力於處理「人性的卑劣」。¹²既然伊拉斯姆的思想在此處呈現出兩種傳統的會遇，因此我們可以進一步的問道：「伊拉斯姆是否也認同人文主義的經典論述，藉由創世紀 1:26 的經文，以『人的尊貴性』來作為擺脫不幸的解方？」因此必須要了解：伊拉斯姆怎麼看待「人有神的形象」一事？

3.1.2. 神的形象

當伊拉斯姆提到「人有神的形象」時，他並沒有作太大篇幅的論述，相反的，他大部分提到的是較為寬泛而傳統的理解，我們稍後會發現他關懷的重心主要並不在證明「人有神的形象」，所以他大多只是略略提過。在他解釋「該撒的物當歸給該撒；神的物當歸給神。」這段經文時，他將神的形象等同於人的靈魂（soul）與心智（mind）。¹³他對於神的形象的理解，相當符合主流且傳統的立場，認定神吹入人裡面的氣息：靈魂，以及靈魂的一部分，心智，就是神的形象。因此整體來說，伊拉斯姆認定靈魂就是神的形象。

前面提及對伊拉斯姆而言，理性就好像是王一樣的存在，這個王必須要好好照管靈魂當中諸多感官與嗜欲，甚至由於理性是在人裡面的「神的形象」，因此似乎接下來會推論出「理性分享了神性」這樣的結論。然而

¹² 詳見本論文第二章註腳 45。

¹³ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on Matthew*, vol. 45 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), 307, n. 16. 在註腳 16 當中說明伊拉斯姆在馬太福音 22:21 的平行經文的註釋當中，有將神的形象與「人的靈魂」、「人的心」做關聯。

在伊拉斯姆的比喻當中，理性卻沒有達到這樣的高度，因為這個王是依照「天上來的道德準則」來治理一切，並且認為這才是真合乎理性的。伊拉斯姆認為理性的判準不在理性自身，這就如同王頭上有一隻老鷹，把天上的旨意帶下來一樣。¹⁴因此，理性無法扮演人自我管理最絕對的尺度，在伊拉斯姆的觀念，理性是受到限制的，因為憑著理性無法完全認識上帝，只能扮演相對性的角色：

……上帝的本性不能被人類的智性所掌握……，祂賦予人類理性，因此人可以從一件事物當中推論出另一件事物：從可見推論出不可見之事、從個體推論出普遍原則、從短暫之事推論出用心智才能把握的永恆事物、……讓他們透過用眼睛看、用手摸，以及透過體驗受造物，可以來尋找創造主。就像是盲人透過觸覺來發現他們所看不見的東西，人類透過對宇宙奇妙受造物的反思也可以得到一些關乎神的認識，而認識神才是最大的幸福……¹⁵

可見伊拉斯姆認為上帝的本性是不可能完全的被人類的智性所掌握，只能透過反思得到一些關乎神的認識，因此理性有其限制。在他處，伊拉斯姆則說：「……理性可以被推翻，但它在面臨被敗壞時，卻會發出抗議，並且會尋求救濟。」¹⁶可見理性在百體中雖有優越性，甚至可以意識到自身的敗壞，但理性卻因有敗壞的可能，而無法擔當「絕對判準」的角色，天上的準則才是具有真正具有權威的尺度。

3.1.3. 人的尊貴性

相較於提到「神的尊貴」或是「基督的尊貴」，伊拉斯姆鮮少提到人

¹⁴ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of CWE, 43.

¹⁵ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on Acts* vol. 50 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), 109.

¹⁶ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of CWE, 44.

的尊貴。我們僅在《基督精兵手冊》的「第 18 條規則」中，看到這樣高昂的論述：

當他們（基督精兵）感受到自己的不敬虔，就再次看見自己是何等的令人憎惡，罪是何等可怕，而與之相反，人的尊貴是何等地大！……在我們和魔鬼簽下賣身契之前，難道我們不去想想我們是被一位最大的工匠所造，由最傑出的存有狀態所組成，被最高的贖價所拯救，並且被命定享受最大的幸福嗎？人是高貴的動物，單單因為人的緣故，上帝塑造了世界所有奇妙的受造，而人是天使當中的一員、是神的兒子、擁有永生、是基督的肢體、是教會的一分子、身體是聖靈的殿，我們的心（mind）同時是神的形象與神的祭壇。相反的罪是骯髒的瘟疫，是身心的懲罰……務要不斷的問自己：為了假冒的、短暫的、有害的、小小的罪中之樂，而從最大的尊貴當中墮落到最可恥的地步，並且靠你自己永無逆轉可能的境地中，這樣子值得嗎？¹⁷

在此我們可以知道，伊拉斯姆的確如同傳統及文藝復興人文主義者的論述方式，以人受造奇妙及救恩的偉大，來凸顯人的尊貴性。但如綜觀伊拉斯姆在《基督精兵手冊》所提出的 21 條規則當中，也僅有在此處看到這樣正面的論述；更何況伊拉斯姆在此之所以提到「人的尊貴」，是為了心裡已經有所動搖的基督精兵、是因為在罪的威脅下而採取的規勸口吻，而非在一種歡慶頌讚人性的場合所發出的腴辭。另外，伊拉斯姆在另一處談到人的尊貴時，也提到我們最非凡的尊貴無它，乃是我們「神兒女的名分」，而「……這個尊貴已然存在，但卻尚未呈現出來，所以現在仍是奮戰之時。」

¹⁸可知伊拉斯姆認為「神兒女的名份」是人之所以尊貴的原因；也認為人

¹⁷ Ibid., 111.

¹⁸ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on Timothy, Titus, Philemon, Peter, Jude, James, John, Hebrew* vol. 44 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1993), 187-8.

的尊貴性「需要藉由回應的行動來表現」才會完滿；倘或認定「人的尊貴」是已經內蘊於人裡面的一種實質，對伊拉斯姆而言是不夠的。

由以上討論當中，可知伊拉斯姆相對而言，並不完全認同對某些人文主義者對人的尊貴大肆宣揚的立場。他對此較為持平，不常提及「人有神的形象」、「人的尊貴」這些議題，而即便觸及這樣的議題，也因為人的有限及罪的威脅，讓他無法對人性全然的表達肯定與讚揚。

3.1.4. 人的責任：顯明神的榮耀

有一個更關鍵的差異在於，伊拉斯姆的論述不像當時的人文主義者，強調「神的形象」與「人的尊貴」之間的關聯，相反的，他更多論述「神的形象」、「人的尊貴」與「人的責任」之間的關聯。在哥林多前書 11:7 的解經，論到保羅說「男人不該蒙頭」這個教導，伊拉斯姆引用教父的立場，認為「隱藏神的形象是不合適的，因為神的形象實在不該被隱藏，神的榮耀該在人的身上被看見」。¹⁹在論述「人比麻雀更加貴重」的議題時，他強調的重點也有所不同：

……上帝關心它們（麻雀），即使是最不值錢的生物，也不會在天父不知道的情況下滅亡。至於你們這小群，是祂從眾人中揀選出來，為要顯明祂名的榮耀，因此祂根本不曾忽略你們，甚至數了你們的頭髮。所以違背祂的意願去（為世界）戰鬥是不敬虔的！²⁰

我們可以發現，伊拉斯姆堅定的轉移了焦點，他把「人的尊貴」的論述改

¹⁹ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on the Epistles to the Corinthians, Ephesians, Philippians, Colossians and Thessalonians* vol. 43 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 141.

²⁰ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on Luke 11-24* vol. 48 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 28.

變成了「人彰顯神榮耀的責任」。因此若是無法藉以顯明神的榮耀，反而是「不敬虔」，是人的虧欠。我們再次看到，伊拉斯姆的概念是：人的尊貴並非是「本質上的」，反而是與人的「表現」、人的「抉擇」、人的「行動」有關。因此透過人的作為顯出人確有神的形象，這是人的責任，綜言之：人有責任顯出神的榮耀，沒有「實存的尊貴性」，而是藉由回應行動，讓神的榮耀得以展現出來。

伊拉斯姆的立場是「顯出神的形象是人的責任，而人的尊貴並非本質上而是行動上」，他透過這樣的脈絡，為美德、為善行提供一個堅實的基礎。他一方面不高抬人性，並且提醒信徒在受洗之後就處於與罪惡作戰的戰場上；一方面呼喚信徒為神負起自己當盡的責任，活出神的形象、彰顯神的尊貴與榮耀。這樣的論述相當適合把「敬虔」與「美德」關聯起來，事實上在《基督精兵手冊》當中，追尋美德甚至追尋敬虔是互相補充的。

在此，我們發現伊拉斯姆的人性觀，可以說是對文藝復興人文主義者的樂觀做出修正，並訴諸「敬虔」；而「展現出敬虔」則是人的責任，因此人必須要「追尋美德」。但若人全然的敗壞，我們又如何在罪的侵蝕之下行出美德呢？甚至可以進一步問道，伊拉斯姆的立場會不會有因行為稱義的後果呢？這就涉及伊拉斯姆的「罪觀」與「因信稱義觀」。其中在「稱義」的部分，雖然已經超越了「人的本質」的討論，但此議題不但是宗教改革的核心，也有助於豐富我們的認識，讓我們知道當伊拉斯姆論到人性時，他的眼界與關切，因此在此將其「因信稱義觀」與「罪觀」一併探究。

3.2 罪與因信稱義

3.2.1. 罪源於「模仿」亞當：對原罪的批判

要談伊拉斯姆的罪觀及因信稱義觀，兩者最好的切入點都在於他針對羅馬書的解經，²¹伊拉斯姆並不欣賞奧古斯丁所帶來的有關原罪的教義，他也因此一直擺脫不了被視為伯拉糾主義者的命運。然而我們必須要先知道，伊拉斯姆在他的作品當中，有多處不是用反對的態度來談論原罪教義。甚至他即便在羅馬書的解經，打算反駁傳統對原罪的理解，他也加上了一些但書，這都證明他雖然不欣賞原罪的教義，但只是與之保持距離，提出另一種他覺得更理想的解讀，而非強烈而斷然的表達反對。

我並不是不知道，有些人將整個段落與原罪聯繫在一起。我並不是全然的反對他們，但我認為最好也指出另一種解釋，這是安波羅修沒有完全忽略，而俄利根幾乎是全面跟隨的……²²

不論如何，尤其在羅馬書的解經當中，伊拉斯姆的確對於原罪教義提出他反駁的理據，最具代表性的闡釋在羅馬書 5:12 當中：²³他認為奧古斯丁偏頗的將希臘文的 ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον 理解為「在亞當的罪中所有人都有了罪」，但把 ἐφ' ᾧ 理解為「在……（亞當的罪）中」（in which）並非是最佳的理解，更何況介系詞 ἐπί 是一個涵義較廣且較為模糊的介系詞，不應該理解成 ἐν。因此依照伊拉斯姆的分析，最好是翻譯成涵義較為寬廣的

²¹ 此處包含兩部作品：《希臘文新約聖經羅馬書註釋》(Annotations in Epistolam ad Romanos) 在羅馬書的部分以及《羅馬書釋義》(In Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos Paraphrasis)。

²² Robert D. Sider ed., Annotations on Romans, vol. 56 of Collected Works of Erasmus (Toronto: University of Toronto Press, 1994), 164.

²³ 羅馬書 5:12 「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」

「藉著這事，眾人都有了罪」(through this, that all have sinned)，如果是這樣的翻譯，保羅在這裡指的「這事」是指模仿亞當，由於亞當犯罪，因此後人就因模仿亞當干罪。²⁴

對伊拉斯姆而言，這較原罪的教義合理，因為他無法想像嬰兒一出生，就有來自於亞當的原罪在他的本性當中，然而模仿是一個與生俱來的強大力量，即便是嬰兒也透過了模仿亞當的後裔而產生了「個人的罪」(individual sin)，也就是神學上所稱的「本罪」。對伊拉斯姆來說，原罪的教義不必要而且帶來更大詮釋上的困難：因為原罪教義讓未受洗嬰兒的死等同於地獄的死，這是相當不合理的。²⁵因此人透過「模仿亞當犯罪」而有了本罪，更可以無後顧之憂的用以詮釋羅馬書此處的意涵。

……單單透過第一個違犯神律法的亞當，罪匍匐進入這個世界。又因為罪是靈魂的毒藥，亞當的罪引發死亡做為它的同伴。就這樣，藉著人類的第一人，邪惡傳遞給了所有的後嗣，因為沒有人可以免於模仿始祖的榜樣，……²⁶

在此處，伊拉斯姆的立場清晰可見，他透過對羅馬書 5:10-14 的詮釋，認定沒有人能夠自外於模仿亞當的「榜樣」而犯罪，罪毒害了靈魂、引發了死亡，邪惡也因此傳給了所有的後裔，伊拉斯姆認定這才是更為合理的立場。

伊拉斯姆的思想，在當時一直被懷疑有伯拉糾主義的色彩，有時他的

²⁴ Sider ed., *Annotations on Romans*, vol. 56 of *CWE*, 137-61.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Robert D. Sider ed., *Paraphrases on Romans and Galatians* vol. 42 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), 34.

言論也不由得引人疑竇。他認為奧古斯丁由於對伯拉糾的辯論，使得他發展出過於激烈的罪觀；再者，伊拉斯姆也認為原罪並非初代教父的共識，因為在眾多先前的教父當中，奧古斯丁是少數認為有原罪的神學家。這讓伊拉斯姆進一步疑惑道：奧古斯丁有些立場不夠周延的地方，教會都願意更正，為何原罪教義卻抓得這麼緊？是為了要作為抵禦伯拉糾的武器嗎？但對伊拉斯姆而言，教會有太多可以反對伯拉糾「更有利的武器」，而不需要訴諸原罪。原罪教義的「瑕疵」，讓伊拉斯姆更加的認定「透過模仿而干犯本罪」的教導才是更理想的解決之道，因為這種罪觀更為清楚明白、人皆可懂且沒有疑惑的，而「原罪觀」卻反而招引更多的困惑，用這樣的一個充滿問題的神學去與伯拉糾主義者辯論反而是不智的。²⁷

伊拉斯姆認為本罪也有經文支持，羅馬書 5:14 節就是很好的證據。因為該節說道：「……亞當乃是那以後要來之人的預像」。伊拉斯姆在此處訴諸文法證據，認為「那以後要來之人」(τοῦ μέλλοντος)如果理解成中性，那就可以改翻譯為「那以後要來的事」，指的是「每個後人因模仿亞當而干犯的本罪」，所以對伊拉斯姆而言，此半節應該理解為：亞當之後的每個人都因模仿亞當犯罪而干犯本罪，因此可以說亞當像是一個（負面的）榜樣（*exampler*），而後來的世人均無一倖免的因為模仿亞當的壞榜樣而有了罪。²⁸事實上伊拉斯姆早在 1498 年就已經是這樣的立場了，那時他批評靈魂傳殖說，反對透過性交而帶來罪的傳衍的想法。²⁹

²⁷ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 150-1.

²⁸ *Ibid.*, 167-9.

²⁹ Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity* (Toronto:

既然伊拉斯姆不認為人有原罪，那他要怎麼解釋「人為何會死」的問題？簡單來說，伊拉斯姆的答案是，他認為死亡不是因為「罪本身」的結果，而是「罪帶來的懲罰」所造成的：

……事實是，沒有做任何事的人並沒有犯罪，不存在的人也不會死；況且，既然亞當的罪所需要付上的代價不只是身體的死，也包括永恆的死；那麼這樣的罪就沒有傳遞給所有人，這樣的死也沒有傳遞給那些沒有重生的洗濯盆而死的嬰兒（正如時下神學家所主張的）……不管是神學家的意見或一般常識都認為，罪乃是指一個人所說或所做，在新生兒身上卻沒有這樣的事發生。但如果這裡的罪被理解為在犯罪之前的亞當裡的神恩典被撤回；或是某種犯罪的自然傾向（儘管我認為這種傾向來自於榜樣，不是源於自然），那這些（死亡）與其說是罪的本身，不如說是罪的懲罰。因此，那些說「所有人類後裔都全體在亞當裡犯了罪」的說法似乎只是在表達，亞當的罪給他所有的後代帶來損傷與毀壞。如果亞當沒有違反上帝的戒律，他就會生出像他一樣的不死的孩子們，充滿知識、崇敬、愛和信心，關注並渴望每一件善事；現在他生出了那些受制於許多惡事的人。³⁰

從以上的文字當中我們可以發現，伊拉斯姆認為「死亡」本身不是因為其人身上有原罪，而是因為亞當犯罪所造成的後果，也就是「恩典的撤回」，這才是造成人會死亡的緣由；再者，如果人效法亞當犯罪的榜樣，也會因自己的本罪被罰而帶來死亡。依照這樣的邏輯，嬰兒會死，不是因為甚麼都沒做的嬰兒有原罪，而是因為嬰兒受到亞當犯罪的牽連，而不再有神的恩典，這不可避免的讓這個嬰孩會死；此外，這個嬰孩由於不再有神恩典的保障，他總有一天會模仿亞當的榜樣而犯下本罪，這也會帶來死亡的刑罰。

University of Toronto Press, 2013), 152.

³⁰ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 139-40.

雖然在「罪論」的方面，伊拉斯姆與伯拉糾或有雷同之處，我們不能貿然因此就把伊拉斯姆當作是伯拉糾主義者。伊拉斯姆在他的《希臘文新約聖經羅馬書註釋》（*Annotationes in Epistolam ad Romanos*）當中堅持，「不認為有原罪」是除了奧古斯丁之外，教父們（甚至是異端伯拉糾）都存在的共識；但他仍清楚認定伯拉糾是異端，其立場不是正統教會能夠接受的，同時反駁時人稱他為伯拉糾主義者的指控。³¹然而，我們卻難以從此處的長篇辯駁當中，判斷伊拉斯姆反對伯拉糾主義的理據。因為他似乎僅把自己的立場持守在說明「以經文證據而言，羅馬書並沒有明顯教導原罪的教義」，而沒有清楚提出他反對伯拉糾主義的關鍵原因。伊拉斯姆的確相信伯拉糾的思想是應該要受到譴責的，但如果我們要探究他反對伯拉糾的理由，可能要從伊拉斯姆其他的作品找線索。在《論意志的自由》（*De libero arbitrio diatribe sive collatio*）當中，伊拉斯姆是這樣論述伯拉糾的：

伯拉糾的教導是，一旦人的意志被釋放，並且被神的恩典醫治之後，就不需要再有更進一步恩典的需求，因為永恆的救恩可以因著自由意志的作用而獲得；然而人應該把救恩歸功於神，沒有神的恩典，人的意志不能有效的被釋放去作好事；而這個人藉以明辨、擇善，並因此得以遠離惡事的靈魂的力量，乃是創造主的恩賜……³²

可見在伊拉斯姆的眼中，伯拉糾主要的錯誤在恩典觀，後者認為自由意志在沒有恩典的協助之下可以走向救恩，這是伊拉斯姆所不能接受的。從這樣的論述中，我們可以發現基本上伊拉斯姆所反對的是伯拉糾的恩典觀。

³¹ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 144-9.

³² Charles Trinkaus, *Controversies*, vol. 76 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 27-8.

此外，在《一個直白而敬虔的註釋：使徒信經、十誡與主禱文》(*Dilucida et pia explanatio symboli quod apostolorum dicitur, decalogi praeceptorum, & dominicae precatationis*) 當中，伊拉斯姆也透過大公教會的立場，批評伯拉糾的洗禮觀：

伯拉糾和約維安 (Jovian) 教導說，嬰兒洗禮是多餘的，因為嬰兒沒有罪汗需要被洗去。他們說，原罪只存在亞當和夏娃身上。其他人生來就沒有任何罪，因此，對他們來說，洗禮只不過是一種榮譽的象徵，受洗的人會被收納為孩子，並受到基督徒好意的稱讚。教會拒絕了他們的教導，並遵循了基督在約翰福音第三章及羅馬書第三章的聲明……³³

所以在伊拉斯姆的眼中，伯拉糾認為嬰兒沒有罪汗所以不需要洗禮，這是大公信仰無法接受的。伊拉斯姆則是相信洗禮可以洗去罪汗，但無法帶走人身上的邪惡：

……這些 (原則) 在對抗原罪的遺毒，也就是三種邪惡特別的有效。因為即使洗禮已經帶走罪汗，然而一種舊疾的殘餘物 (a residual of the old malady) 仍然在我們裡面，(這個殘餘的邪惡可以) 作為謙卑的防護措施，並且權充美德的原料及讓美德得以豐饒的領土。這三種邪惡就是盲目、肉體及軟弱 (blindness, the flesh, and weakness) ……³⁴

伊拉斯姆認為嬰兒洗禮也洗不去他身上的邪惡，另有一處也表達類似的觀點：「……不論如何，洗禮不能從嬰兒身上帶走這些邪惡：因為死的必然性依然存在、肉身仍受疾病的限制、並且傾向於犯罪……」。³⁵因此即使他跟伯拉糾都不認同人原罪，卻不至於讓他就該被打成伯拉糾主義，因為

³³ John W. O' Mally ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol.70 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 343-4.

³⁴ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 54.

³⁵ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 140.

伊拉斯姆不認為人因此沒有被一種「舊疾的殘餘物」所帶來的邪惡所影響。

不論如何，不接受原罪而接受本罪所帶來的效果，就是人在某個初始的時期是無罪的（但仍會死），待到人模仿亞當，才是罪的開始。我們不用認為伊拉斯姆認為人有可能保持無罪的狀態太久，事實上他深知罪的普遍性，也認為人「不知為何一定會因模仿亞當而犯罪」。³⁶這樣的論述的確有伯拉糾「榜樣說」的色彩，然而伊拉斯姆看重神的恩典而降低自由意志的重要性，又與伯拉糾的思想有所出入；伊拉斯姆對人性的觀點也比伯拉糾來得更靠近大公信仰。許多的學者試圖從伊拉斯姆的字裡行間，來推論伊拉斯姆並非是伯拉糾主義者，他們大多是訴諸伊拉斯姆「救恩唯靠基督」的立場；³⁷但同時也有學者認為，因為伊拉斯姆避開術語的使用，使得伊拉斯姆的思想顯得更為複雜。³⁸然而平心而論，伊拉斯姆對恩典的著重，以及他著意與伯拉糾主義劃清界線，已經足以證明他與伯拉糾主義的差異與對伯拉糾主義的不同意。

伊拉斯姆對恩典的強調，常常反成為他訴諸美德的機會。他不太常作神學性探究，例如：「罪是在何時進入到人的靈魂中？」這樣的問題，就不曾成為他的關注，即便他數次提到大衛的詩：「我是在罪孽裡生的，在

³⁶ 為了反駁伯拉糾的錯謬，伊拉斯姆曾經表達類似奧古斯丁《懺悔錄》來表達嬰兒也有罪的觀點，詳見：Robert D. Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 158, n. 59。所以我們不用把伊拉斯姆所稱之「模仿」一事想得太晚，相反的，伊拉斯姆恐怕更加認為人相當早，從學習伊始就開始模仿亞當。

³⁷ 例如 O' Mally 在此處表達的觀點，詳見：O' Mally ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol.70 of *CWE*, 72-3.

³⁸ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, xxiii.

我母親懷胎的時候就有了罪。」但他並沒有因此討論「模仿亞當而犯罪」的起點是何時開始。反而他透過詩篇 51 篇強調神的信實、是絕對可信賴的，他以大衛的口吻說：

……祢的話顯出公正與信實，並且向控告祢的應許是不實的人誇勝，因為他們以為我的惡行會使祢無法履行祢對大衛家的諾言。我自己並不配享這個應許，但因禍得福的是，祢被如此嚴重的惡行所冒犯，卻明顯地仍不改變祢最初的決斷，這反使祢的信實與真理透過我的罪更加倍地向世人來印證與宣揚。³⁹

可見此處伊拉斯姆更願意強調「罪所帶來的救恩，是神恩典的明證」，而不去陷入罪的來源這樣的神學辯論當中：他寧可每次在討論罪之後，隨即論述神的恩典，而隨神恩典而來的，就是人回應恩典的責任。我們再次看到，他的立場更加的鞏固了他「追尋美德」的強調，世人都因為「模仿亞當」而犯罪，因此需要回轉：透過「效法基督」而離開罪惡。⁴⁰可以說「效法基督」相當程度的成為了伊拉斯姆的「美德式的敬虔」的核心關注，然而這是否會產生因行為稱義的疑慮？與此相關的是，信心對於稱義而言，是否也會因他對美德的關注而黯然失色？

3.2.2. 唯獨信心？伊拉斯姆對信心的解讀

在《羅馬書釋義》(*In Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos Paraphrasis*)

當中，他針對羅馬書 3:22 作了如此的論述：

義不是出於律法，乃是出於神，不是因著割禮或猶太儀式，

³⁹ Sider ed., *Romans and Galatians*, vol. 42 of *CWE*, 23.

⁴⁰ 對伊拉斯姆的神學體系而言，對效法基督的強調應是受到了共同生活弟兄會傳統的影響（就如同第二章已經提及的）。

乃是藉著信心與信靠耶穌基督。真正的義是單單透過耶穌基督而賜下……遵守摩西律法或自然律肯定不能為我們賺取功德。功德是白白由上帝的美善所賜，非藉摩西律法，而是藉由基督的血，才使我們從罪這個暴君的權勢之下被拯救出來。⁴¹

在此，伊拉斯姆展現出：「信賴耶穌基督乃是稱義的唯一的求」的立場。

因此我們或可認為「唯獨信心」，似乎是伊拉斯姆與改教陣營都同意的共識。然而若我們進一步追溯伊拉斯姆對信心的看法，我們會再次看到一幅更複雜的圖畫。

在羅馬書 1:17 「……這義是本於信，以至於信……」的註解當中，伊拉斯姆針對信（*πίστις*）這個字做了一番分析，並且發現聖經提到信常常是比較寬泛的概念，包括了人的自信（*confidence*）、對神的信心（*faith*）、對神的信賴（*trust*）、神的可靠（*trustworthy*）等。但他認為最為重要的是必須要認識聖經當中提及「神的信」所代表的意思：這不只是「對神的信心」，更是「神所給我們的信心」。因此，對伊拉斯姆而言，義人必因信得生這句話代表的意思同時兼具「義人必因我（神）的信得生」及「義人必因他（其人自身）的信得生」，因此保羅才會說「從信到信」（羅 1:17），因為這裡包含了神的信（實）與人的信（賴）。⁴²既然神是信實的，不會違背他的應許，我們也就對祂有信心，而因著對祂的信賴，使我們對基督最後的再來有把握。⁴³

注意到此處的最後這句話，伊拉斯姆並沒有明白的說出人對神的信心

⁴¹ Sider ed., *Paraphrases on Romans and Galatians* vol. 42 of *CWE*, 25.

⁴² Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 42-4.

⁴³ *Ibid.*, 44.

是單單由神所賜的，但他以一種較為模糊的描述方式，提到人的信心是「被強化乃至於對基督有把握的」；同時，這句話也看出伊拉斯姆認為人對於自己信心的消長，最終是「被動的角色」。在此我們並沒有從中找到清晰的論述，證明伊拉斯姆的信心觀是「神恩獨作」的，然而答案似乎在他的「要理問答」，也就是《一個直白而敬虔的註釋：使徒信經、十誡與主禱文》一書當中。伊拉斯姆透過學習者（catechumen）的口問了這樣的問題：「何謂信心？」教導者（catechist）對於這樣的提問，饒富趣味的認為，鑒於學習者還是初學，因此他會用「相對來說不複雜的措辭」來回答學習者。教導者告訴他的學生，因為墮落的緣故，人的理性能力與意志能力都被損害且被罪污染了，因此上帝給墮落後的人兩個處方：信心用以潔淨我們的心；愛心用以糾正我們的意志。⁴⁴在此，信心與愛心是緊密連結，因此同時被提及。然而不論如何，教導者單獨為信心下了這樣的定義：

因此，現在我們所討論的信心，是一個由上帝注入我們的心禮物，藉著它我們沒有任何遲疑的相信上帝在兩本約書當中所寫下來的，以及應允我們的一切，都是絕對的真理。信心包括三個時段：過去、現在、與未來。亦即，它相信宇宙是上帝所造，相信聖經關於先前世代的相應記載，並且也相信現今的世界與教會都是被上帝所掌管的。最後，它相信所有一切聖經對好人的承諾及對惡人的威脅都會發生。藉著信心的禮物，我們對所信之事的確定感遠大過透過理性所得到的結論，也遠大過個人的感覺。⁴⁵

伊拉斯姆甚至慷慨激昂的論述，「若沒有這樣的信心，就算是洗禮或是施

⁴⁴ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 70 of *CWE*, 238.

⁴⁵ *Ibid.*, 239.

行了教會的其他聖禮，也不會有可以帶來永恆生命的善工」：⁴⁶

一個人不會是真的相信神，除非他對所有紀錄於聖書當中的事都全然相信，毫無懷疑的盼望當中的應許，並且害怕當中的威嚇。一個信徒在今生會把全人、與自己有關的一切與所有的財產都交託給上帝的旨意，在这一切的事上棄絕自己的想法。縱使有上千死亡的威脅，縱使惡者盡其所能地施行毀滅，他因著立穩在磐石上，仍將穩若泰山。⁴⁷

無怪乎 Christ-von Wedel 認為，「這樣的信心調動了靈魂所有的力量」。⁴⁸

在此，可以知道伊拉斯姆的確認為：信心是上帝所給的禮物，而且是「注入的信」，只有這樣的信帶來救恩。雖然這代表伊拉斯姆認為「信心唯獨由上帝而來」，然而這尚非改教家所稱的「神恩獨作」；而且伊拉斯姆似乎更看重的是，這樣的信心對靈魂帶來了前所未有的行動力。Hoffmann 透過伊拉斯姆的詩篇解經，發現伊拉斯姆「始終同時強調唯獨神的恩典作為第一因，但卻同時卻不放棄人的努力仍有果效」，因此 Hoffmann 認為伊拉斯姆對於信心的立場是：

若要捨棄舊人、在新人中進步，首先要有上帝的恩典作為有效因，但要發生這個改變也是人努力的結果……毫無疑問，「單單因信稱義」是神透過基督在十字架上的犧牲，所獨自成就的禮物。沒有人可以在神面前稱義，除非他藉著信心被稱義，因為除非是上帝給的，否則沒有甚麼是屬於我們的。因為唯獨上帝是義的源頭；唯有祂是義的，也唯有祂看透人心深處，可以公正的判斷……然而，在被稱義之前，信徒也被召藉由結出與悔改相稱的果子來追求義，並且要繼續在新生命中行出義的善工。因此，義的第一部分包括了認罪、補贖、並且相信透過基督的死可以被恢復為無罪。但是已經被做成 (have been made) 無罪是不夠的，除非信心透過愛心已

⁴⁶ Ibid., 261.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 158.

然活起來，結出善行的果子。⁴⁹

可見伊拉斯姆一方面強調稱義唯獨神所給的信心，但他仍無法放下好行為對於稱義的貢獻。此時，伊拉斯姆甚至提到愛心的觀念，認為信心必須要有愛的行為才是活的，這是相當天主教式的認知（我們將在 3.2.4.節處理這個議題）。因此，伊拉斯姆認為稱義的信心是唯獨上帝賞賜的，但同時認定人的行為有其貢獻，這對伊拉斯姆來說似乎沒有矛盾。甚至，因為早在「稱義之前」，上帝的呼召就包括要結出「與悔改的心相稱的果子」，來「追求義」，因此，這個「得以被稱為義的信心」，似乎仍與人的行為斷絕不了關係。⁵⁰

由這些描述我們可以發現，伊拉斯姆仍沒有完全的轉向改教家所謂的「唯獨信心」。雖然所用的語彙與改教家相當的雷同，但內涵並不一致。這樣的觀感也發生在接下來要討論的稱義觀。不過至少伊拉斯姆的「善工觀」並沒有走到功德主義的立場，由於他對恩典的強調，使得他即便行出好行為，也認為好行為完全不能歸功於人：「功德，只有在我們把它們歸因於上帝的恩典，而不是為我們自己而主張它們的時候，才是我們的」。⁵¹可知他期待的是名實相符的「理想人」，因為「單單被作成無罪是不夠的」。

3.2.3. 是歸算的義嗎？伊拉斯姆談稱義

來到稱義觀，伊拉斯姆對於稱義的看法，基本上是源於他對於希臘原文 *λογίζομαι* 的認識，他認為在羅馬書 4:3 「……亞伯拉罕信神，這就算為

⁴⁹ Manfred Hoffmann, "Faith and Piety in Erasmus' Thought," *Sixteenth Century Journal* XX, no. 2 (1989): 250-1.

⁵⁰ *Ibid.*, 251.

⁵¹ *Ibid.*

他的義……」當中的「算為」(*ἐλογίσθη*)，雖然被武加大譯本翻譯成 *reputatum* (思考/籌算)，但更好的翻譯應該是 *imputatum* (歸為)。⁵²這並非伊拉斯姆的創見，在伊拉斯姆之前，就已經有人文學者對羅馬書 4:3 有許多翻譯上的建議了。在瓦拉的羅馬書註釋當中，他注意到武加大譯本對於 *λογίζομαι* 這個字的翻譯並不統一，瓦拉抱怨道：在羅馬書 4:3-11 節當中，這個字共出現了 7 次，有 1 次被翻譯成 *accepto ferre*，有 2 次被翻譯成 *imputare*，而有 4 次被翻譯成 *reputare*，「這樣讀者怎麼會知道這 7 個字其實是同一個字呢？」⁵³在瓦拉提出這個疑問之後，勒菲弗 (Lefèvre d'Étaples) 進一步的認為 4:3 的 *ἐλογίσθη* 應該要被翻譯成 *imputatum* (這正是後來伊拉斯姆所建議的)。⁵⁴然而，雖然瓦拉及勒菲弗二人均先於伊拉斯姆提出這樣的論點，但他們的見解在當時並沒有明顯的獲得太多的附和。或許這是因為伊拉斯姆所翻譯的新約聖經相較於瓦拉或拉菲弗的著作流傳更廣，而且伊拉斯姆的論述也更為完整，因此獲得許多改教家的注意，最後所有功勞似乎都歸給了伊拉斯姆。⁵⁵

伊拉斯姆的建議，對宗教改革帶來了相當深遠的結果，*imputare* 與 *reputare* 的差別在於，後者似乎是上帝在籌算之後作的一個合理的作為，因此仍些微的暗示人在神面前「需要對自己的稱義有所貢獻」，以至於讓神可以作出稱該人為義的決定；而 *imputare* 與 *accepto fert* 相較，後者為何

⁵² 在此把伊拉斯姆所建議的 *imputatum* 翻譯成「歸為」而非「歸算」，是因為「歸算」這個詞彙已經有其屬於路德宗的神學含意，且應與伊拉斯姆的稱義觀立場不合，所以雖然同一拉丁文，但使用不同中譯文以資區別。

⁵³ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 107-8.

⁵⁴ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 146-7.

⁵⁵ Cf. Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 107-110; 162-3; 214-6.

不受伊拉斯姆青睞的原因較不清楚，伊拉斯姆認為 *accepto fert* 的意思是「把還沒收到的算為收到」(to regard as received what you have not received)⁵⁶，或許在他心中這還是與他選用的 *imputare* 有差異之處。不論如何，我們可以知道伊拉斯姆訴諸希臘文原意，排斥所有從人來的舉措可以換得稱義的地位，因為人稱義並非因為自己的功勞、也不是人真的得到了「義的實質」，而是被「歸為」(*imputare*) 義。

學者認為：「要列舉出每一處伊拉斯姆提到『稱義不是靠功德，而是唯獨靠信心』的觀點，是做也做不完的工作(Sisyphean task)」⁵⁷。伊拉斯姆認為對於稱義而言，功德沒有任何的效果。在羅馬書 1:7 的註解當中，⁵⁸他反對一般人認為「為神所愛的人」是行功德的人，因為獲得「歸為(*imputare*) 的義」全然是神的恩典。⁵⁹

然而，「恩典」是出於自願的慷慨……因為人會想用自己功德的緣故來蒙愛和被召，所以保羅加上「恩典」一詞。因著恩典的賜下罪就蒙赦免，保羅將罪得赦免慣稱為「平安」。⁶⁰

伊拉斯姆甚至提醒讀者，我們並不是因為尋求神而屬神，乃是祂在我們還不虔不義時就先愛了我們，並且賞賜給我們聖靈作為禮物，藉著聖靈，我們的罪得赦免並且獲得許多豐盛的恩賜。⁶¹從這樣的描述當中，可以發

⁵⁶ Ibid., 109.

⁵⁷ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 147-8. 此處引用了一個段落，在其中伊拉斯姆甚至提到「唯獨信心」(*... per Euanglium ac solam fidem in Christum conferri...*) 這個語彙。當然我們還是要提醒語彙雖然相同，但其意涵與路德神學或有些微差異。

⁵⁸ 羅馬書 1:7：我寫信給你們在羅馬、為神所愛、奉召作聖徒的眾人。願恩惠、平安從我們的父神並主耶穌基督歸與你們！（和合本）

⁵⁹ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 147.

⁶⁰ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 31.

⁶¹ Ibid.

現伊拉斯姆已經逐漸的脫離了中世紀的功德觀，並且開始凸顯非受造恩典（也就是聖靈）與稱義之間的關聯。

伊拉斯姆常常強調稱義是神的恩典，《羅馬書釋義》針對羅馬書 4:2「倘若亞伯拉罕是因行為稱義，就有可誇的；只是在神面前並無可誇。」作出以下見解：亞伯拉罕透過「信賴的功德」（*merit of trust*），他被算為義了，不是透過割禮，而是透過信賴（*trust*）；不是在人面前稱義，乃是在神面前稱義。只有神作為他稱義的見證人。因此，從神那裏，人因為信賴（*trust*），取得了信用（*credit*），雖然他還不是滿足了摩西律法的義人，就好像錢還沒有付就被當成是付過的，那純然是因為造物主的仁慈。⁶²因此，稱義不是人可以去賺取的，而是因為神白白的恩典，他應許會赦罪，因此祂也信實的成就此事，祂是人的義的唯一作者。⁶³

雖然讀者可能會對「信賴的功德」一詞稍有不妥，但伊拉斯姆的立場並非把這當成一種人所賺取的籌碼。相反的，對他而言，功德對於稱義沒有扮演任何角色，因為我們之所以稱義是「祂所給予的」赦罪的恩典而獲得，這恩典是白白賜予的，因此「神向我們所要求的」也僅僅就是信賴，沒有任何功德的立足之地。甚至可以進一步說，如果人僅僅是被要求回應恩典，給出信賴，卻仍沒有做出此回應，那反而是對神的虧欠、侵占與冒犯！

雖然伊拉斯姆排除了功德主義的稱義觀，然而其思想仍有模糊性，因

⁶² Robert D. Sider ed., *Romans and Galatians*, vol. 42 of *CWE*, 27.

⁶³ *Ibid.*, 25.

此有時讀者會發現掌握其立場有其困難。我們很容易從伊拉斯姆的字裡行間，認定他的稱義觀與路德之間似乎有聲氣相通之處；然而事實上，雖然他在羅馬書提出了 *imputare* 這個被改教家善加利用的翻譯，但伊拉斯姆的整體思維仍是沒有完全脫離「成義」的觀點，我們可以從以下的段落看到一些端倪：

……所以藉由一個「在祂裡面我們因信重生的」基督，「無罪」（innocence）被引入；而「無罪的同伴」，也就是「生命」；以及「幸福」，從這新族裔的源頭發出，流下到所有藉著信心歸屬於基督的人，以及那些藉著無可指責的生活，熱切追隨無瑕（innocence）腳蹤的人。⁶⁴

在此有一處耐人尋味的地方在於，伊拉斯姆似乎是認定人稱義有兩個條件（或稱之為途徑），就是「藉著信心歸屬於基督的人」以及「藉著無可指責的生活，熱切追隨無瑕腳蹤的人」。在伊拉斯姆宣稱「人稱義是靠信心歸屬基督」之餘，他仍緊抓不放這一條「彷彿關乎成義的但書」：「要靠效法基督，過著無可指責的生活」；而這帶來他與路德所稱的「歸算的義」有相當的差異，即使二人都使用了 *imputare* 這個字眼，但意涵卻有相當的差異。這或許是因為伊拉斯姆所身處的年代是在宗教改革的前沿，所以他的思想呈現著中世紀與宗教改革之間過渡性的色彩。對他而言，稱義是白白的恩典，但他始終強烈的傾向於建議人去負起責任回應恩典，這為「成義」留下了一絲空間，這樣的立場也與他熱切追尋美德的思維相呼應。

⁶⁴ Ibid., 34.

3.2.4. 愛的行動：回應恩典的責任

因此，伊拉斯姆念茲在茲的是，雖然人的行為在稱義上無法扮演任何積極的角色，但好行為仍不可偏廢。事實上，伊拉斯姆很愛論述好行為。他對律法抱持著正面肯定的態度，並且認為基督來之後所廢棄的只是儀式性的律法及外在的規條，律法對基督徒的內在仍存在著相當重要的意義。

在對羅馬書 12:1-2 的註釋當中，⁶⁵伊拉斯姆對「將身體獻上，當作活祭」作出了細膩的區分。⁶⁶以往武加大譯本的「獻上」一語所用的拉丁譯文為 *exhibetur* (*present*)，該字主要讓我們回想起洗禮，我們放棄自己的肉身並且把自己獻身給耶穌，或是可以讓我們想到先祖在獻祭當中獻上了燔祭，然後天上就有火降下將燔祭燒掉的場景。但對伊拉斯姆而言，這缺少了一個「活祭」的重要意涵，伊拉斯姆選用 *praepere* (*furnish*) 來取代 *exhibetur*，因為前者好比為一個將軍提供 (*furnish*) 一匹戰馬。如果我們把一匹戰馬裝備好了獻給一個將軍，那未來這匹戰馬就不再供我們私人使用了，伊拉斯姆並引用屈多梭模的話，認為保羅並沒有說「讓自己的身體聖潔吧！」，他乃是說「將自己的身體交出去吧！」。⁶⁷所以伊拉斯姆認為，這裡的重點在於基督徒不再屬於自己，而在神的掌管當中，若把自己的身體交給主，為要與魔鬼征戰，卻又把身體給魔鬼使用，那是褻瀆的。我們被告誡要好好照顧我們的身體，裝備自己合乎神的旨意，使自己配得在他的面前。

⁶⁵ 羅馬書 12:1-2：所以，弟兄們，我以神的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的；你們如此事奉乃是理所當然的。不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為神的善良、純全、可喜悅的旨意。(和合本)

⁶⁶ Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 320-6.

⁶⁷ *Ibid.*, 320-1.

因此，伊拉姆總結羅馬書 12:1-2 節整體的涵義為：把自己獻上為祭，是聖潔、神所喜悅的；不要屈從這個世界那般不去了解神的旨意，卻繼續處於拜偶像的禮儀與摩西的儀式當中，在肉體的情慾中生活；乃要在一種被更新的認知中，以至於我們可以拒絕肉體的私慾，可以知道神的旨意，而所有這一切都是神面前好的、合神心意的、完美的敬拜。⁶⁸此處，伊拉斯姆一方面反對人的行為對信心、對稱義有任何貢獻，但另一方面他也強調行為的重要，因為行為是稱義的外在記號。他不認為一個真基督徒可以沒有任何相稱於其身分的好行為，因此對美德的關注是絕對合法且必要的。

伊拉斯姆所謂的好行為，或許可以歸結為「愛的行動」。他以約翰福音 1:17 作為證據，⁶⁹認定：摩西律法顯出了我們的邪惡；而恩典就是透過耶穌基督將祂的義分享給世人。但耶穌所廢除的，無非只是有關禮儀的律法及外在的律法，而不是所有的律法；尤其是耶穌所滿足的、以及所有的基督徒都該遵守的「愛的律法」，這種愛的律法是成聖的基礎，透過遵循上帝的旨意而逐漸的成為聖潔，而這種行為與信心無法切割。⁷⁰伊拉斯姆相當堅持信心是救恩的唯一條件，但他同時也強調信心必然因為愛心而顯出好行為，這樣的信心才是活的。有好行為卻沒有信心的人是徒然誇口，企望得著救恩的人也不可能單單因信心誇口而沒有好行為。⁷¹

在伊拉斯姆針對羅馬書 9:32 所做的註釋當中，他認為「……他們不憑

⁶⁸ Ibid., 325.

⁶⁹ 約翰福音 1:17 說：律法本是藉著摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。(和合本)

⁷⁰ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 152.

⁷¹ Ibid., 152-3.

著信心求，只憑著行為求……」指的是死的行為、是缺乏信心與愛心的行為。因此這種行為並非是真正的律法之工，而只是叫人死的字句。⁷²言下之意，真正的律法之工是有信心也有愛心（行為）的，這種行為不是一種虛浮的儀式、也不是為了功德的交換，而是「遵行律法的精義」，這顯出救恩的記號。⁷³因此，對伊拉斯姆而言，「出於信心而有愛心的行為」是稱義者必然顯出的外在記號，因此表現出這種行為是必要的，甚至可說這是領受稱義恩典者的責任；同時他否定「人遵行律法儀文，卻沒有信心與愛心」有任何的功德以至於得以稱義。

然而，太過於看重行為，太過於重視「愛的行動」做為信心是否活著的判準，使伊拉斯姆的思想更偏向於天主教而不是更正教的立場。Schreiner 在討論信心時，提到天主教基於「成形的信心」（formed faith）的教導，始終認定信心是透過愛的行動才能夠成形：

……的確，在「成形的信心」（formed faith）的教導當中，正是因為信心與愛心之間的糾纏，讓改教家們決意要把兩者拆開。他們相信傳統的強調：愛引向了功德的教義，已經完全的侵蝕了福音當中的白白恩典。因此路德簡練的聲明：「他們在哪裡講愛心，我們就講信心」。⁷⁴

伊拉斯姆對於用愛心來做為信心是否活著的證據，並不像是路德對於信徒「與上帝的關係」及「與社會的關係」兩者的區分，也不像是慈運理或是加爾文所發展的成聖教義。他很少提及「與主聯合」，也似乎不認為信心

⁷² Robert D. Sider ed., *Romans*, vol. 56 of *CWE*, 274.

⁷³ 在此必須會意，伊拉斯姆用精義與字句相對，也用看不見的與看得見的相對，這當中仍有二元對立的思維。

⁷⁴ Susan E. Schreiner, "Faith," vol. 2 of *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, ed. Hans J. Hillerbrand (New York: Oxford University Press, 1996), 90.

（而是信心加上愛心）是產生善行的基礎，這使得他所謂的「愛的行動」，更有用愛做為善工來成全信心的味道。這是相當天主教式的論述方式，是一種「被愛心成全的信心」（a faith perfected by love）。⁷⁵

3.2.5. 美德的高峰：獻上自己，效法基督

前面提到伊拉斯姆在羅馬書 12:1-2 節認為要「把自己獻上為祭」，獻上自己的最高典範就是基督，因此，效法基督獻上自己的榜樣，是獻上自己最好的實踐方式。伊拉斯姆在其四冊的著作《論福音宣講者》（*Ecclesiastice de Ratione Concionandi*）當中，他論述人類因為有道成肉身的榜樣，因此人應該要愛人，在這當中伊拉斯姆認定基督就是人性最高的榜樣，是最值得效法的那一位，「……人受造有神的形象，可以說是按照神最美好的部分造的，而神自己也成為人，為要使這個形像更加的完滿（make the resemblance fuller）……」⁷⁶基督作為「有『最完滿的神的形象的』最完全的人」，就成為所有人效法的目標。在《基督精兵手冊》的第 4 條規則當中，伊拉斯姆的說法，讓我們更知道他基督作為人所追尋最高及唯一的目標：

將基督擺在面前，作為你此生唯一的目標，單單以祂做為你全心追尋的方向，盡全力、用你所有閒暇與工作的時間。不要把「基督」視為一個空洞的名詞，而是視「基督」為仁愛、純樸、忍耐、清潔，簡言之，就是祂一切的教導。用「魔鬼」這個詞彙，來理解任何阻止我們接受基督教導的事情。單單為美德而奮鬥的人，無論是誰，他的方向都是朝向基督；被惡事所奴役的人，無論是誰，都是把自己賣給魔鬼。因此，「讓

⁷⁵ Ibid.,91.

⁷⁶ Frederick J. McGinness, *Spiritualia and Pastoralia* vol. 68 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 802-3.

你的眼目專一，你的全身都會光明」。讓你的眼目單單注視基督，視祂為唯一的、最高的善，以至於你除了基督，或是因為基督而不再愛慕、欽佩、盼望任何東西；除了罪惡，或是因為罪惡而不再恨惡、懼怕、逃離任何東西。以這種方式，不論做甚麼，不論是睡是醒，或吃或喝，你的消遣以及逸樂，甚至，大膽的說，某些更輕微的罪，也就是那些我們在美德的進程上有時會屈服的罪，都將會被轉換，成為你的獎賞的加增。相反的，若你的眼睛昏花，如果你注視了別處而非朝向基督，即使你做了美善的行動，它們也不會結果子，甚至是有害的。因為用一個不恰當的方式做一件善行是錯誤的。⁷⁷

在此我們可以把伊拉斯姆的罪觀與因信稱義觀做個總結。他因著認同本罪，認為人的罪是「自負其責」的。因為罪來自於每個人都模仿了「壞榜樣」，這個壞榜樣的代表就是亞當。我們有分於罪，並非由於亞當的原罪遺傳給了我們，也不是因為亞當是全人類的代表，以致於我們有分於罪；我們有份於罪，乃是因為我們自己「的確」犯了罪，這是透過了模仿而犯下的確實的罪，沒有一人可以例外。既然罪是由錯誤的模仿而來，那當模仿了正確的對象時，就帶來救贖。普天之下最完美、唯一該效法的對象，就是我們的救主耶穌基督。

在此同時，伊拉斯姆並沒有說效法基督帶來稱義，對他來說，方向是反過來的。當神賞賜給我們信心之後，我們就信賴神的應許而稱義，稱義全然是神的恩典。然而，在人被稱義之前，神就已經呼召他要結出果子來了，因此稱義的人是會展現出回應恩典的行動的；他透過愛的行動，行出美德來，而效法基督是最高的美德，這就是敬虔生活的全貌。

因此伊拉斯姆雖然常提到「因信稱義」，然而他的「義觀」似乎是雙

⁷⁷ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 61.

軌的，同時包括「神白白的恩典」與「人效法基督的責任」，這兩者在伊拉斯姆眼中並沒有矛盾之處。如果用神學術語來說，伊拉斯姆走在「稱義」與「成義」之間，然而由於他相當看重神的恩典，因此相較於前者，後者顯然無足輕重，但依然不可偏廢。

這整個思路一方面擺脫了功德主義的錯謬，將得救的恩典全然歸功於神；一方面仍堅定地給予行為足夠的份量，甚至以「效法基督」作為基督徒行為的目標。即便善行仍有其重要性，但對伊拉斯姆而言，神的恩典才是人得救的唯一最主要的緣由，甚至包含「自由意志」與「預定」，都仍在神恩典的範圍之內。他強調人的自由意志並不會廢棄神的恩典，自由意志乃是神恩典的明證，接下來我們就來談這個部分。

3.3 自由意志、預定與神的恩典

伊拉斯姆對「自由意志」、「預定論」，與「神的恩典」的看法，三者是相關聯的。簡單來說，「神的恩典」成為自由意志及預定論的節制。由於伊拉斯姆與路德之間針對自由意志的辯論，我們很容易認為伊拉斯姆對於自由意志，是全面採取正面肯定的態度，但事實上他認定人的自由意志是有限的。伊拉斯姆曾經說：「……如果我稍讓自由意志有一點力量，但同時強調恩典才有更大的效用，我依然會冒犯兩邊陣營（經院神學家與改教陣營），這是在寫《論自由意志》一書之後學到的教訓。」⁷⁸伊拉斯姆無奈的發現，若他表達出自由意志與神的恩典都有其效果，只是前者顯然

⁷⁸ Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 170.

無足輕重，他會成為眾矢之的，因為神學家與修士會反對伊拉斯姆把自由意志講得太小，而改教陣營則反對伊拉斯姆仍然給自由意志空間。

3.3.1. 微不足道的自由意志

伊拉斯姆在寫給他好朋友的信當中提到：「……我個人是不會反對人憑著天然的能力，在沒有特定的恩典之下，是可以獲得合宜的恩典（congruent grace）的，只不過這違反了保羅的看法……」⁷⁹在這裡我們看到伊拉斯姆不願意肯定中世紀晚期相當普遍的：「人盡其所能，上帝會賜下合宜的恩典」的神學，因為保羅的教導是與此相左的。這個立場相當關鍵，如果從人這一端，「盡其所能」無法得著稱義的恩典，就此足以證明，伊拉斯姆反對了任何「從人的自由意志出發，可以達到稱義的結果」的積極論述。⁸⁰在此，我們再次發現伊拉斯姆在肯定人有自由意志之餘，卻認為自由意志有其限制，並且應更看重神的恩典。在別處，伊拉斯姆甚至認為人所有的一切都源於神的恩典，幾乎沒有甚麼是由於自由意志而取得的。

⁸¹甚至也看到他有類似於神恩獨作的立場：

意志……敗壞到一個程度，無法再靠努力來改善自己，反倒失去自由，並且一旦自願臣服於罪，就沒有其它選擇地為邪惡來效力……正統的教義認為，在神的恩典持續的協助之下，人的努力可以持續處在良善當中，但罪一旦被植入人的意志，他的努力就永遠有邪惡的傾向。⁸²

從這樣的言論當中，我們發現伊拉斯姆一貫的立場是：「自由意志與神的

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., 171.

⁸² Trinkaus, *Controversies*, vol. 76 of *CWE*, 23.

恩典相較之下顯得微不足道，並且對於稱義沒有任何貢獻。」然而，這樣的一個消極的地位是具有重要性的，因為自由意志也涉及「自由選擇」的能力，因此一旦人沒有自由意志，就沒有行善的責任，不是自願跟隨神，也不是主動棄絕神。這與伊拉斯姆對神的理解並不相同，因為神是恩待人且不強迫人的神，在「人的意願」一事上，自由意志顯然扮演了相當關鍵性的角色。伊拉斯姆反對高舉信心到排斥自由意志的程度，因為他認為必須要讓人的自由意志與神的恩典合作，否則上帝既公義又憐憫的平衡形象就無法同時滿足；自由意志的存在讓人必須自負己責，因此神的公義得以滿足；而神願意與人的自由意志合作，這證明了神的憐憫。⁸³

有了前面的這些說明，當我們進入到他與路德之間的辯論，我們就不會太快的認為伊拉斯姆對於自由意志抱持著過於樂觀的態度，他為了與路德辯論，的確在《論自由意志》中較多強調自由意志的積極性，甚至說出「自由意志與神的恩典合作」⁸⁴這樣乍聽之下相當看重自由意志的說詞，但在這當中需要更細緻的理解。⁸⁵他依循某些正統教父的分類方式，將人的行為分為三個階段：開始、持續、完成（beginning, continuation, completion）。在第一與三的階段，自由意志沒有活動的空間，都是唯獨受

⁸³ Ibid., 77-9.

⁸⁴ Cf. Ibid., 77.

⁸⁵ 有學者認為伊拉斯姆在《論自由意志》當中是把這個議題給擱置了，認為伊拉斯姆保持「懷疑」的態度，既不說有也不說沒有，而是較傾向認為聖經兩方面的論述都有，沒有明言支持一方，既然如此，伊拉斯姆願意順服教父們的傳統與教會的權柄，傾向支持人有自由意志，詳見：Erika Rummel, "The Theology of Erasmus", in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, eds. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 31-2.但事實上伊拉斯姆在《論自由意志》一書中明顯的為自由意志辯護。因此單就《論自由意志》，就認為他抱持著「懷疑主義」(Skepticism)的態度，是略有牽強的。筆者認為伊拉斯姆的稱義觀有其複雜之處，一方面他的確認為稱義是神恩獨作，但另一方面卻積極論述稱義的人應有的好行為，他因此對「不強調好行為的稱義觀」說「不」。

到恩典的驅動的，但在第二階段，恩典是第一因，自由意志是第二因：

……透過這個穩健的觀點我們可以知道，人的救恩必須要全然歸功於神的恩典，因為自由意志在這件事所達成的效果實在是微不足道的，是神的恩典創造了自由意志，然後釋放它、醫治它。⁸⁶

因此自由意志不但僅在人的行動當中佔有一小部分，甚至在這個小部分當中，也僅是第二因，與神的恩典相比，重要性極其有限，也無法單獨成就救恩，這就是伊拉斯姆對自由意志的立場。

3.3.2. 「限制適用範圍的」預定

接下來我們可以來討論伊拉斯姆對預定論的想法。在羅馬書 8:29 的註釋當中，伊拉斯姆先區分了預知與預定。他認同中世紀神學家提奧非勒（Theophylact）的教導，認為邏輯上「預知」在先「預定」在後，而就字面意義而言，預知就是「商議、決定」，而預定則是「不改變的決定」，所以預定比預知更強烈。他說，上帝預知的人他就預定他們、然後呼召他們、稱義他們、讓他們得榮。在這裡，伊拉斯姆並不排斥其他神學家對於預定與預知的了解與討論，但他覺得以字義來作兩者的區隔最直觀且真切。⁸⁷另外，伊拉斯姆也根據彼得前書 1:20，認為預知與預定都發生在時間之外，因此不像有些神學家所認為的，兩者有其一是在時間當中。⁸⁸例如，阿奎納認為：預定就是準備恩典，發生在時間之內，而預知是永恆的，發生在

⁸⁶ Trinkaus, *Controversies*, vol. 76 of *CWE*, 80.

⁸⁷ Sider, ed., *Roman*, vol. 56 of *CWE*, 225-8.

⁸⁸ *Ibid.*, 226.

時間之外，並以此區分預定與預知，但伊拉斯姆認為這是錯誤的理解。⁸⁹伊拉斯姆引用馬太 25:12、詩篇 1:6、羅馬書 11:2 認為，⁹⁰預定與預知都是針對那些被預知的人（也就是蒙恩得救的人），那些將會滅亡的人不在被預定或預知的範圍之內。⁹¹

伊拉斯姆在羅馬書 9:6-29 中，就表明了「神使法老的心剛硬」一詞只是一種聖經作者的修辭表達，從經文的證據來看，神並無使法老的心剛硬，祂反倒是不斷的給法老機會，給法老額外的時間與悔改的機會，連埃及遭受一次又一次的災難，都是神給法老悔改機會的明證，因此法老只能歸咎於自己；⁹²在討論到雅各與以掃的部分，伊拉斯姆同樣認定這裡不在發展預定論的教義。其重點在於：雅各與以掃的故事都為了警誡猶太人的驕傲，他們誤以為恩典只屬於以色列人。⁹³

綜言之，就預定論而言，伊拉斯姆的原則是：（1）上帝並非邪惡的作者；（2）人沒有得救是人自己的責任；（3）預定與預知都單單指向得救的人而非全部的人。他這樣的表述似是為了維護神的公義與慈愛，因為沒有人能愛一個創造邪惡卻要人為邪惡負責的神。

3.3.3. 「神的恩典」才是重中之重

伊拉斯姆感受到一種「過度高舉的自由觀」正在侵蝕當時的歐洲社會，但他並不以「人沒有自由意志」、「一切都出於神的預定」來回應。他的理

⁸⁹ Ibid., 228, n15.

⁹⁰ Ibid., 292.

⁹¹ Ibid., 227;228, n19.

⁹² Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam*, 175.

⁹³ Ibid.

據乃是：「自由意志是微不足道的」、「預定論是針對得救者」及「唯獨神的恩典才有份量」。對他而言，強調神的恩典才是最穩妥的回應方式，因為神的恩典才可帶來真正的效果，而自由意志與預定論相較之下顯得無足輕重。光譜的兩端，也就是「過於高舉自由意志」與「拒斥人有自由意志」都將導致不敬虔的後果。這使他非常反對雙重預定論的教義，並且認為這等於指控上帝該為人做壞事來負責，甚至指控神是邪惡的作者，而他的《論自由意志》也多處提到他對預定論的不安。

可能有人會認為伊拉斯姆對於預定與預知的論述產生了「神是否全知全能」的疑慮，因為若說神不認識那些沒有被揀選的人，那些不被揀選的人似乎就脫離了上帝的掌控。但事實上，伊拉斯姆對於預定與預知的看法，只證明伊拉斯姆對於這兩個詞語的應用範圍較為限縮，對伊拉斯姆而言，他並無意要以神學的框架來區分「被預知（/定）」與「不被預知（/定）」，他只想表達人沒有被揀選責任不在神，而在自己主動的拒絕。這帶來了伊個合理的推論空間：伊拉斯姆傾向認為人的自由意志，除非在神恩典的引導當中，否則只能為惡。人的善行全然的是因為神的恩典，這個恩典包括神在永恆當中的預知與預定，以及在時間當中持續的給予人信心與愛心，而人的惡卻仍同時在人的心中，人一直有趨向惡的傾向，然而這是人選擇要模仿亞當的結果，因此惡行仍是自己需要負責的。

整體說來，不論是「自由意志」或是討論「神的預定」，伊拉斯姆認為這兩個神學議題的討論都不應無限上綱。反之，「神的恩典」才是真正

更應該關注者：自由意志在恩典的引導中才能發揮正面的效用；預定更是神在永恆中的恩典，因此，單單高舉自由意志或是高舉預定，在伊拉斯姆看來都是失衡的選擇，都太著重於此方特定的恩典而忽略了彼方。然而不論如何，從這一連串的論述當中，我們也發現伊拉斯姆仍是肯定人有自由意志的。

3.4 小結

在以上討論當中可以發現，伊拉斯姆的人觀大致上是與傳統的神學立場（尤其是初代的教父）一致的。他引用柏拉圖與俄利根，區分人的物質層面（身體）與精神層面（靈魂），並且認為精神的層面高於物質，靈魂較身體重要。伊拉斯姆在若干作品當中都引用柏拉圖的名言：「身體是靈魂的牢籠」，可見他有看重屬靈世界而輕看物質世界的傾向。但他強調屬靈與屬肉體之間的對比，主要是為了強調敬虔與美德（對他而言敬虔與美德是一體兩面的）的追尋：要更看重不可見的、屬靈的、永恆的、精義的部分，而丟棄可見的、屬肉體的、短暫的、字句的部分。人受洗成為神的子民後，就被徵召成為基督精兵，打一場「內在的屬靈征戰」。因此，保持預備與儆醒，隨時準備好抵擋仇敵的攻擊，是基督徒的基本態度。

伊拉斯姆不相信原罪，也不認為罪已經破壞一個人到全然敗壞的地步。人仍然有自由意志、有理性，足以負起責任追求敬虔與美德，然而人不因此可主張自己有足以稱義的善行，因為這一切都是出於神的恩典。恩典在先，敬虔與美德本來就是人所當行的，不值得邀功；但若虧欠了神所給的

這些恩典，反而責任在人，將會受罰。這種觀念帶來以下的特點：

第一，真正的敬虔表現於內在，但由於追求敬虔與追求美德是相仿的，因此外在行為必然仍是需要關注的重點，並且需與內在敬虔相稱，而內在敬虔有優先性。對伊拉斯姆而言，外表的宗教儀式與善工如果沒有內在敬虔的實質就沒有任何重要性，甚至有害。此外，伊拉斯姆只相信人有本罪，並且認為罪是出於模仿亞當犯罪，因此敬虔就是效法了值得效法的那對象，也就是基督。

第二，神的形象、尊嚴、理性、自由意志，這些常常被高舉的人性特質，在伊拉斯姆的眼中並沒有必然的價值，這些是神給的禮物，因此負責任的使用這些禮物是人的義務。所以，這些人性特質不管有多高貴，仍必需要順服於神的權柄。在罪的影響下，人有可能犯錯，誤用與濫用這些禮物，此時責任全然在人，因此人必須要對付自己，負責任的應用這些禮物，展現美德，否則這些原本美好的禮物反而帶來神的質問。

第三，在伊拉斯姆的論述當中，神的恩典才是真正發揮功效者，透過神賞賜的信心，人才有機會稱義；透過基督的生平與教導，人才有效法的目標。人雖有自由意志，相較於神的恩典是微不足道的，更何況自由意志仍是出於神恩典的賞賜；而神雖然有預定，但預定的範圍僅在預定人得救的部分，因此伊拉斯姆來說，預定同樣是本於神的恩典。人常著眼於神學議題的爭辯上，但應該更多討論神的恩典，我們更該當思想的是恩典本身的長闊高深，更多思想人徹頭徹尾的倚靠神的恩典這個事實。

然而不論如何，伊拉斯姆始終情願給予人一丁點的「自主能力」，即便他認為這些能力如果沒有神的恩典作為第一因就沒有任何效果，但他仍期待藉著「不要消滅人的努力」，來催促人走向美德之路，成為名實相符的人。

本章主要係整理伊拉斯姆對於「人的本質與條件」這種比較靜態的人性觀，事實上伊拉斯姆雖然有討論這些議題，但這個部分談論的內容相對較少。伊拉斯姆似乎不認為「人的起點」扮演太多關鍵性的角色，不管是樂觀的認為「人受造有神的形象」，或是悲觀的認定「人生來被原罪所綑綁」，伊拉斯姆似乎都沒有太積極的想要把自己的論述建立在這些立場上，甚至認為這些神學爭辯太過瑣碎而不太重要。不論如何，而對伊拉斯姆而言，行動、道德抉擇、敬虔內在的塑造，也就是「人的目標」，才是真正有重要關鍵的。因此與其談論「何謂人？」，他更有興趣在於「如何塑造人？」這是下一章的討論範圍。

第三章 何謂人：伊拉斯姆談人的本質與狀態

第四章 成為人：伊拉斯姆談人的塑造與目標

本章將透過探討伊拉斯姆的教育理念與靈命塑造的想法，來理解在伊拉斯姆對「人性塑造」的想法；這將有助於我們理解對伊拉斯姆而言，「何為人的理想狀態？」、「人的目標何在？」等議題。

筆者把伊拉斯姆的「教育理念」與「靈命塑造觀」分而論之，僅是為了簡化討論的複雜性，並非是最好的做法。由於伊拉斯姆把教育視為「追尋敬虔與美德」的管道，因此伊拉斯姆的教育觀與靈命塑造觀是相關聯而無法清楚拆分的。以下的論述當中，我們將發現，在伊拉斯姆的教育哲學與靈命塑造理念的背後，始終有一個一以貫之的想法。因此本章的 4.1 節進展到 4.2 節，將是一個逐漸聚焦的過程，逐漸進到伊拉斯姆神學思想的核心。

4.1 基督哲學：「成全自然」的教育哲學

前面已經提及「人並非生而為人，教而為人」這句耐人尋味的話。¹相較於談論人的本質與狀態這種「靜態」的人觀，伊拉斯姆更看重人性的塑造。既然人並非「生而為人」，因此不論是創造的起點或是救贖的起點，「起始狀態」沒有絕對的重要性；換言之，不論是「人與生俱來的尊貴」或是「人稱義的地位」，都不若在生命的過程中「透過學習而不斷成熟」來得重要。而既然人是「教而為人」，「教導」就成為塑造人的主要方法，甚至

¹ 尹璐、于偉，〈教而為人：伊拉斯謨兒童禮儀教育思想管窺〉，《教育學報》14 卷 3 期（2018 年 6 月）：103。

人「靈命的完滿」也是透過教導而達成的。因此，教導對伊拉斯姆而言，也是達成靈性目標的關鍵行動。

4.1.1. 對抗「野蠻人」的戰爭

在文藝復興時期，人文主義者自認為在打一場文化與教育理念的戰爭，這帶動了一波教育改革。他們欣賞古典時期的成就，因而興起想要模仿古典文化的心態，他們所倡議的「新史觀」，讓他們視古典時期之後的中世紀為黑暗而野蠻的時代，所以他們力圖恢復古典時代的光輝，這樣的新史觀帶來了新的身分認同，使人文主義者不但團結起來，有了共同的意識，也有了共同的敵人。²這樣的敵意對於中世紀的文化成果並不公平，但他們認定中世紀是一個昏昧而野蠻的時期，稱反對人文主義的經院學者為「野蠻人」，甚至以「新學」之姿，瓜分這個原先由哲學與邏輯所佔據的，名為「大學教育」競技場。

……這場爭論在義大利持續進行，做為一場理智性的爭論，它關注：修辭學與人文哲學有何優勢，以及基督徒學習非基督徒作品的損益等議題。然而，當這場爭論在16世紀初進入歐洲北部之後，它轉變為一場神學家與人文學家（*studia humaniora*）兩種專業之間的紛爭。因著雙方對彼此的敵意，這場衝突蔓延到所有歐洲北部的大學。³

伊拉斯姆在此與人文主義者認同，認定自己是在打一場對抗野蠻人的文化戰爭；然而，對反對人文主義的經院學者而言，人文主義者顯然是外行人，不應「撈過界」。

² 人文主義者之所以有新的自我認知，是受到了新史觀的驅使，「……（人文主義者）在千百年的野蠻與黑暗後致力於恢復真正的文明……幾乎所有被史學界視為人文主義史上關鍵人物的著者，都做出類似的宣言」。詳見：納爾德，《歐洲文藝復興的人文主義和文化》，14。

³ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 20.

我們可以透過一部作品來說明伊拉斯姆維護人文學科的立場。在寫成於 1488 年的《對抗野蠻人》(*Antibarbarorum liber*)⁴當中，伊拉斯姆虛擬了一個名為雅各·貝特 (Jacob Batt) 的人物，他自詡為希臘神話當中的海克力士 (Hercules)，毫不留情地針對野蠻人做出尖銳的批判。

他抨擊當時不論在社會、在宮廷，甚至是在教會，都瀰漫著趨炎附勢的行徑，毫不重視人文學科所追求的：「美好的文學」(*bonae litterae*)，並將「野蠻人」分為三類，第一類是「沒受過教育的一群」，他們受到欺騙，認為「認識希臘文是一種異端，說話像西賽羅一樣也是一種異端」，這類人中的代表，就是假冒偽善的神職人員；⁵第二類顯然教育程度比第一類人還高，但卻認為沒有人文學科也無所謂，雅各·貝特認為這種人是「驕傲而自滿的人」，他們對所學自滿，並排斥（甚至是恨惡）人文學科；⁶第三類人是雅各·貝特認為最危險的人，「他們的過錯來自於熱情，而不是仇恨」，因為他們「想知道一切，卻把一切都搞混了，以至於毀了一切」。⁷這最後一類的人，就是經院哲學家。對雅各·貝特而言，這些人相當的魯莽，他們的熱情是災難性的：

……他們讓那些在詩詞散文方面沒沒無聞、不足掛齒的作者所得到的光環超越了那些最有學問的人；他們其中一個人寫文法，另一個人撰寫修辭學，有一人寫辯證法，還有人寫自然哲學，甚至有人寫神學作品：這位替最優異的作家們寫註釋，卻因而使他們黯然失色，而不是帶來光明，不是尊榮他

⁴ 本書完成於 1488 年，但第一版手稿已然遺失，我們現在有的是 1520 年時由 Froben 所印行的版本。詳見：Craig R. Thompson ed., *Literary and Education Writings 1*, vol. 23 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), xix.

⁵ Thompson ed., *Literary and Education Writings 1*, 32, 42-3.

⁶ Ibid., 43.

⁷ Ibid., 44.

們，而是任他們腐朽。另外一人則試圖修正他所不懂的東西，另外一個則是把優美的希臘文變成了糟糕的拉丁文，儘管他對兩種語言都一竅不通……這就像人試圖用沾滿穢物的手，去擦紫袍上的一丁點灰塵，他越努力，帶來的傷害就越大。⁸

雅各·貝特認為這些經院哲學家不過是把亞里斯多德的作品取代了聖經的言論，因此建議把經院哲學家所擬定的學程，汰換為人文主義者所推介的人文學科。當反對的人叫囂道：「難道我要把該死的非信徒所寫的書拿在手裡，放在懷裡，一遍又一遍地讀，敬畏它們嗎？味吉爾正在地獄裡燃燒，難道基督徒還唱他的詩嗎？」雅各·貝特回敬道：「（瞧你說的）彷彿沒有基督徒正在地獄裡被焚燒一樣！如果這些基督徒果真曾留下過什麼好作品，卻沒有人用同樣的理由在迴避他們！」⁹伊拉斯姆透過雅各·貝特的口表達他的一貫立場：基督教文明是根植於古典時代的傳統的，雖然非基督徒作者的生活並不可取，但仍不該斷然拒絕學習非基督徒的作品；事實上，初代教父並不迴避這些古典作品。¹⁰

由《對抗野蠻人》這部作品，我們可以發現伊拉斯姆站在人文主義者的陣營中，透過此部作品宣示自己對「回到本源」精神的效忠。這固然是由於他所在的大環境的氛圍及他人文主義的身分認同所給他的既定立場，但這個立場背後事實上是有一個與信仰相關的核心理念，因此我們的下一個任務，就是要找出伊拉斯姆的教育觀與他的信仰立場、思想框架之間的關聯。

⁸ Ibid., 44-5.

⁹ Ibid., 57.

¹⁰ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 22.

4.1.2. 伊氏教育理念簡介

Rummel 分析伊拉斯姆的教育哲學，在當中她整理伊拉斯姆有關教育理念的的作品，並且歸納成不同的教育主題，分項進行伊拉斯姆教育哲學的討論，這相當完整的呈現出伊拉斯姆與教育相關的著作的內容特色。對 Rummel 而言，伊拉斯姆最重要的教育哲學作品有二，一部是 1529 年出版的《論兒童的早期博雅教育》(*De pueris statim ac liberaliter instituendis declamatio*)，力勸父母在幼年時期就教導孩童博雅教育；另一部是伊拉斯姆生平的最後一部著作，1535 出版的《論福音宣講者》(*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*)，本部作品透過古典修辭理論，建議傳道人應如何詮釋聖經與講道，並說明傳道人解經講道時應具備之品格；除此之外，Rummel 又列出其他與教育相關的三部作品，分別是 1515 出版的《論基督教君主的教育》(*Institutio principis christiani*)，針對君王的教育做出建議；1511 出版的《論讀書方法與閱讀詮釋準則》(*De ratione studii ac legendi interpretandique auctores*)，這本書專注於青年學子的學習指引；1516 年出版的《真神學的方法》(*Ratio verae theologiae*)¹¹，則是針對神學生的學習指引。¹²伊拉斯姆有關教育理念的作品當然不止這五部，重要性也見仁見智。但從這五部作品作為代表，我們可以發現，他的教育著作涉獵廣泛，不管就學習方法、讀書計畫、不同階級身分的人的教育方法，甚至是因應職務需求應具備的職能，均有相當的興趣。

¹¹ 這部 1518 年獨立出版的作品，事實上在 1516 年是作為伊拉斯姆《希臘文新約》的前言，1516 年版的名稱為《獲致真神學的方法》(*Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*)。

¹² Rummel, *Desiderius Erasmus*, 24.

伊拉斯姆的教育哲學也有相當具現代感之處，Rummel 也描述了伊拉斯姆對於女性受教權、大學課綱、霸凌議題、體罰議題、學習動機的促進、師生關係的培養、家長與同儕的重要性、教學法等相關的討論。¹³從這些討論當中我們都發現，伊拉斯姆對於教育現場第一線的經驗豐富，因此他對許多與教育相關的主題都有獨到的心得。這並不讓人意外，因為從在巴黎攻讀神學（1495-1499）起，伊拉斯姆就擔任家教的角色，這想必也成了他一生的志業，Rummel 提到他從「年輕人的家教」成為了「所有基督徒的教師」；從「教導拉丁文」進展到「為基督徒的生活提供指引」，教師這個身分貫串了他的一生。¹⁴

4.1.3. 後天的塑造：負起「順應自然」的責任

前面這個簡略的介紹，讓我們初步認識伊拉斯姆教育理念的輪廓，接下來我們進一步藉著伊拉斯姆具代表性的作品《論兒童的早期博雅教育》來貫串伊拉斯姆教育理念的諸多特色。在此作品中，伊拉斯姆強調從小開始教育小孩的必要性，認為嬰兒時期就要開始接受博雅教育的薰陶。伊拉斯姆在本文當中假想的對話者，是與他持相反見解的人。因此這部作品中開宗明義就以四個主要的立場來反駁對手的見解：（1）幼兒的記憶力相當強，而知識首先依賴的就是記憶；（2）人天生有獲得知識的慾望，因此早年受教育是順應自然的舉動；（3）幼童所背誦的許多的知識即便是成人都不至關重要，提早獲得這些知識是理所當然的；（4）透過教育可以訓練幼童

¹³ Ibid., 24-38.

¹⁴ Ibid., 38.

的行為舉止，掌握語言能力更是一生受惠。因此，「把玩耍與教育結合要比浪費時間在輕浮的舉止上更有益處」。¹⁵這部作品主要的著眼點就是在家庭教育，強調父母的教育職責，並且討論當學生或是家教應該要具備的素質，此外，伊拉斯姆延伸到教學法的議題，提到許多需要避免或需要採取的技巧與策略，以及探討幼兒教育實務。¹⁶

這部作品呈現出伊拉斯姆教育理念的典型，包括他的「教學法樂觀主義」。¹⁷伊拉斯姆認為，透過一套妥適的教學法，孩童的潛力可以被理解與開發，成為一個完滿的人（full human），否則會淪為獸。伊拉斯姆始終相信教育的轉化力量；¹⁸對他而言，人性透過合宜的引導可以趨向善，可見先天的資質與後天的塑造相比，伊拉斯姆顯然更看重後者。在此同時，雖然伊拉斯姆決定性的看重後天的教育，但自然能力（natural capacity）顯然仍有其地位。教育是一種引導，因此要「順應自然」，甚至要寓教於樂。而孩童天生有學習的潛能，應越早開發越好，因為早期的孩童記憶能力最佳，這樣的論述提供了「引導孩子在早年就開始接受教育」的合法性。而既然這是順應自然，父母那不這麼做就是虧欠自然，虧欠自然就是虧欠神，「這是你對上帝與自然的責任……你成為父親，不僅是為了你自己的利益，也是為了社區的利益；或者用基督徒的話說，這是為了上帝，而不僅僅是為了你自己」。¹⁹可見對伊拉斯姆而言，自然能力是上帝透過大自然給人的

¹⁵ J. K. Sowards ed., *Literary and Education Writings 4*, vol. 26 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 297.

¹⁶ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 24.

¹⁷ *Ibid.*, 34.

¹⁸ Sowards ed., *Literary and Education Writings 4*, vol. 26 of *CWE*, 305-6.

¹⁹ *Ibid.*, 306.

餽贈，因此順應自然，就是正面回應上帝的美意，而這是人對上帝當負之責。然而天然能力提供的是一個「美好的起點」，但對於人的目標，也就是完滿的人性，不具有決定性的地位，因此人當負起責任，好好的發揮自然能力，而接受教育就成為必要的下一步。這既是順應自然，更是向上帝負責。

肩負最關鍵教育之責的是孩童的父母，而教育的內容有兩大目標：「知識」與「美德」，這也當時各種人文主義教育手冊的共通訴求。²⁰在伊拉斯姆的理解中，「知識」所代表的是人文學科的學習，而「美德」與敬虔則是一體的兩面。因此可知伊拉斯姆念茲在茲的教學目標，是透過教育，塑造出具有外在美德與內在敬虔的生命。「知識」與「美德」這兩大主軸涉及伊拉斯姆教育理念的核心，值得進一步分述，讓我們先從後者開始。

4.1.4. 伊拉斯姆論美德教育

對伊拉斯姆而言，要接受「美德需透過學習而得」是毫無困難的。而美德的培育是由好行為開始的：

我同意，一個年幼的孩子還沒有準備好學習西塞羅的《論責任》、亞里斯多德的《倫理學》、西尼加或普魯塔克的道德論文，或者聖保羅的書信。儘管如此，在餐桌上行為不端的孩子會被糾正，並且被期待能表現出得體的舉止。當他被帶到教堂時，他被告知要跪下，雙手交叉以及脫帽。簡而言之，舉止要顯出完全的敬意。當舉行彌撒時，他必須保持沉默，抬起眼睛看著祭壇。孩子們甚至在會說話之前，就開始被教導這類『良好的行為』和『恰當的敬虔』；這些原則一直伴隨

²⁰ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 36.

著他們到成年，對真實靈性的成長做出了不小的貢獻。²¹

此外，他對於文雅教育的看重，也是他的教育理念中，相當重要的特色，這甚至促使他在 1530 年寫下《論男孩的文雅》(*De civilitate morum puerilium*)。這部作品主要是在宮廷的處境當中，教導學童禮儀的書籍，這部作品包含七個子題：論身體、論衣著、論在教會中的行為、論宴會、論與人見面、論玩樂、論在臥房。

塑造年輕人的任務是由許多部分組成的，第一，因此也是最重要的，是在幼小的心靈中植入虔誠的種子；第二，向他們灌輸對博雅教育(*artes liberales*)的熱愛和透徹的認識；第三，指導生活的職責；第四，從很小的時候就開始培養良好的行為舉止……雖然外在的、關乎身體的禮儀是來自良好的心智，但我們注意到，有時即使是正直和有學問的人也缺乏社交禮儀，因為他們沒有得到適當的教育。我不否認外在的禮儀是哲學中非常粗糙的一部分，但在目前的情勢下，它非常有利於贏得善意，並在人前顯示出優異的智性稟賦。一個整全的人需要在思想、身體、手勢和衣著上都井然有序。²²

可以知道，一方面伊拉斯姆並沒有違背他對內在敬虔的看重，但另一方面伊拉斯姆在本部作品中，期待透過文雅這類外在的行為的討論，使缺乏適當禮儀教育的人得以促進其外在行為。從這段文字中可以發現，伊拉斯姆相信，敬虔、博雅教育、生活職責、好行為，是塑造人性的四個主要的柱石。一個整全的人必然由內而外均展現出得體與井然有序的態勢，甚至因為外表舉手投足得體的緣故，可以讓人更肯定你的內在智識。因此，就某種意義來說，伊拉斯姆擴大了「美德」一詞的用法，賦予它一個相當整全

²¹ Sowards ed., *Literary and Education Writings* 4, vol. 26 of *CWE*, 318.

²² Sowards ed., *Literary and Education Writings* 3, vol. 25 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 273.

的意涵，「美德」在此包括了信仰層面的「內在敬虔」、也包括在團體、在社會當中的「外在行為」。更進一步的說，他的思想揉合了古典哲學與基督教神學，這讓他相當篤定的認為：恢復人性，就是追求美德與敬虔；而教育，就是趨向此一目標的工具。

4.1.5. 伊拉斯姆對人文主義知識的重視

學者 Faber 同樣整理《論兒童的早期博雅教育》與《論男孩的文雅》這兩部作品之後說道：

……教育形塑道德品格，也讓他們有足夠的技能使心智得以自由發展……因此受過教育的人才真的成為了人，因為他不再依照直覺而活，乃是可以依憑理性……所以與其說人性被罪所破壞，不如說人性是被對美德的無知所破壞。²³

從這段文字當中做些引申，我們可自然的推論出：若對美德無知是一種罪，知識就因此美德唇齒相依，或者說，知識的目標指向美德。對伊拉斯姆而言，最該當學習的知識，當然是人文主義者所鼓吹的人文學科，為討論方便，我們再將人文學科的學習細分為兩個彼此相關的次主題：（1）古典語言的掌握；與（2）文字與口語表達。前者就是拉丁文、希臘文、希伯來文，三語（*trilingue*）的學習，這可以幫助人進入古典時期的文學與聖經的堂奧；而後者代表著良好的表達能力，則是一個人之所以為人的印記。

在《論讀書方法與閱讀詮釋準則》當中，伊拉斯姆說道：

文法是至關重要的，孩童一開始就必須接受兩種語言的教育

²³ Riemer A. Faber, "Humanitas as Discriminating Factor in the Educational Writing of Erasmus and Luther", *Dutch Review of Church History*, Vol. 85 (2005), 27-8.

（當然是希臘語和拉丁語）。這不僅是因為幾乎所有值得學習的東西都是用這兩種語言闡述的，而且因為這兩種語言的語源如此相近……昆體良更希望我們先學希臘語，並且一旦開始學希臘語，能在很短的時間內接著學拉丁語。²⁴

伊拉斯姆與其他的人文主義學者相同，強調拉丁文與希臘文雙語的重要，而對神學生而言，為了研究舊約聖經，希伯來文也有其重要性。²⁵對語言學習的強調，使得人文主義者企圖以文法修辭為主的「新課綱」來對抗中世紀以經院哲學為主的「舊課綱」。對伊拉斯姆而言，強調亞里斯多德的作品與辯證法的應用只是在訓練「理智的拳擊手」，但這種拳擊賽訓練不出真正的神學家，因為真正的神學家是為了讓真理得勝而奮戰，而不是為了在「字義的較勁」當中得勝而努力。²⁶伊拉斯姆建議神學家的工作成果應該是直接從聖經當中取得，而不是透過經院哲學傳統。「語言所獲得的內在洞見」是神學家真正的工作成果，因此對原文、對文學沒有掌握能力，勢必錯解經文意涵。

……如果一個學生花許多時間在蘇格徒以及其他那些僵硬、華而不實、令人頭痛又好辯的經院學者身上，他就會變得像他們一樣；然而，如果他閱讀那些散發基督（breathe Christ）並且教導真實敬虔的作品，他就會開始有他們的形象。²⁷

因此伊拉斯姆服膺人文主義「回到本源」的立場，背後是期待訓練神學生們能夠透過閱讀原文、透過直接詮釋經文來獲得屬靈洞見，而不再倚靠經院哲學傳統來解讀經文。伊拉斯姆基於這樣的立場，在魯汶大學推廣三語

²⁴ Craig R. Thompson ed., *Literary and Education Writings 2*, vol. 24 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1978), 667.

²⁵ 在《真神學的方法》一書中，伊拉斯姆強調三語對神學生的重要，詳見：Rummel, *Desiderius Erasmus*, 115, n. 22.

²⁶ *Ibid.*, 27.

²⁷ *Ibid.*, 27-8.

學院，並與反對的經院學者們正面交鋒。²⁸Rummel 提及直到 1530 年代之後，希臘文才開始變成顯學，這是伊拉斯姆所樂見的，即便這使他某些練習希臘文翻譯的書開始不叫座；²⁹而伊拉斯姆對希伯來文的態度則較為矛盾，他一方面認同希伯來文的學習，另一方面卻擔憂太過於專注在希伯來文學習的學子會因此讓律法主義復辟。³⁰

4.1.6. 人文學科與基督信仰教育並重

若說語言學習的目標，是因此可以回到基督信仰源頭的古典時代，藉以得著「更純粹」的敬虔與美德，那麼「基督教文化與希羅古典文化」結合的最佳比例，就會是伊拉斯姆下一個必須要專注思考的議題。在此必須先知道，學習古典語言與修辭學的訓練，不只是為了要有「詮釋經典」的能力，也是為了要有「宣講論述」的能力。古典修辭學的傳統認為，良好的文字與口語表達能力，是人需要達成的目標之一。由於表達能力在古典文化中相當受到強調，甚至在初代教會也不排斥使用此非基督徒古典文化的資產，因此，伊拉斯姆完全認同從古典文化取材的態度，視之為「把埃及的珍寶化為主聖殿的裝飾」。³¹在《對抗野蠻人》當中，他豪邁地說：

為什麼模仿西塞羅話語的人不應該被稱為西塞羅主義者，又或者，如果我試圖效仿味吉爾，我就不應該被稱為味吉爾主義者呢？……只要你取自基督徒的名字，你就喜歡被稱為亞伯特主義者、多瑪斯主義者、蘇格徒主義者、俄坎主義者、

²⁸ 有關三語學院創立之緣由，可見信件編號 Ep. 691 的眉註，詳見：R.A.B. Mynors and D.F.S. Thomson trans., *Letters 594 to 841*, vol. 5 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1979), 161-2.

²⁹ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 26-7.

³⁰ *Ibid.*, 30-2.

³¹ O' Mally ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 62.亦可參考：Thompson ed., *Literary and Education Writings 1*, vol.23 of *CWE*, 97-8.

杜蘭德主義者，豈不只因這些人是基督徒嗎？但對我而言，只要異教徒學識深厚或口才極佳，我就會允許自己被稱為他們的跟隨者；只要異教徒教給我比基督徒更好的東西，我就不會背棄這個原則。³²

這段相當激烈的言詞，很容易讓人感到教人費解，甚至認為伊拉斯姆太過分的站在人文主義者的立場發言，已經逾越了他身為基督徒的身分。然而他在此處表達的只是要對非基督徒公平，不應「以人廢言」，反倒應該「因言舉人」。

比起年輕的伊拉斯姆在《對抗野蠻人》的意氣風發，晚年之後倒是較為謹慎，在他 1528 年的作品《西賽羅主義者：關於理想的拉丁文風格的對話》（*Dialogus Ciceronianus*）當中，伊拉斯姆用對話的形式，讓我們看到了一個更為完整的討論。伊拉斯姆強調，基督徒的演說應該要有基督的味道：「……沒有祂，就沒有甚麼可以令人愉快或印象深刻的；沒有祂，就沒有益處也不值得稱揚；沒有祂，就稱不上是典雅、口才好、或有學問。」³³但那些所謂的西賽羅主義者，它們稱不上是效法（*imitate*）西賽羅的風格，乃是作假：

……向別人作假是不誠實的。想利用一面說謊的鏡子或一幅畫著我心目中的英雄，卻被稱做自畫像的圖畫，這個想法是相當可笑的……語言就像一面鏡子映照出臉一樣地呈現出心靈的特徵，把你天然的相貌變得不同，就等同於戴著面具出現在公開場合。³⁴

因此，對伊拉斯姆而言，要效法西賽羅是一回事，而冒充西賽羅卻是另一

³² Thompson ed., *Literary and Education Writings 1*, vol.23 of *CWE*, 58.

³³ Levi ed., *Literary and Education Writings 6*, vol. 28 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 439.

³⁴ *Ibid.*, 440-1.

回事：

我張開雙臂歡迎效法，但效法是扶助自然而不違背自然，它反而會把你的稟賦導向正確的方向，而不會破壞它們。我贊成效法，但效法要與你自己的你所具備的天生性情相符，至少不應與之相反……再說一次，我贊成效法，但效法不是受制於一套不敢悖離的準則，而是從所有作家，或至少從最傑出的作家那裡彙整而來的，是每個人的主要美德，同時是適合你的內在想法；效法不會立即將它遇到的任何美好的細微特徵融入到自己的語言中，而是將其傳遞到心中進行內在消化，以便成為自己系統的一部分。效法給人的印象是它並非從別人那裡乞討而得的東西，而是從你自己的心智所產生的東西，一些散發著你自己心靈和個性的特徵和力量的東西。³⁵

對伊拉斯姆而言，真正的「西賽羅效法者」配得稱為「西賽羅主義者」，而基督徒不用害怕這個頭銜，因為西賽羅主義者與真基督徒的身分是不相衝突的；相反的，成為西賽羅「卑屈的模仿者」³⁶卻不是成為西賽羅主義者，更是成為非基督徒，因此他說出了這段著名的論述：

……（因此）任何認定只有不信基督才能成為西塞羅主義者的人根本就不是西賽羅主義者。他根本不懂自己在說什麼，他對自己所談論的沒有深入理解，對自己所討論的東西也沒有感覺。最後，他沒有用自己的認信來詳細闡述並潤色他所談論的主題，但西賽羅卻懂得潤飾他那個時代的議題。因此這就是學習基礎學門、學習哲學、學習口才的目的：為要認識基督，歡慶基督的榮耀。這是一切學問和雄辯術的目標。³⁷

從這一番討論當中，我們發現對於伊拉斯姆而言，真正的效法，就是要用基督教的精神來閱讀外邦的文獻，就是因為這樣的理解，他全然的不排斥挪用外邦的智慧，甚至他相當敬重這些非基督徒作者的智慧與品格，但閱

³⁵ Ibid., 441.

³⁶ Rummel 用卑屈的西賽羅模仿者 (slavish imitators of Cicero) 這個字眼描述一拉斯姆所批判的，假冒的西賽羅主義者，詳見：Rummel, *Desiderius Erasmus*, 22.

³⁷ Levi, *Literary and Education Writings* 6, vol. 28 of CWE, 447.

讀他們的作品，必須要以基督教的精神來進行再詮釋與改造；此外，這番論述也像是一個對伊拉斯姆教育哲學的總結，在此，伊拉斯姆不只表達他對於學習語言、及培養良好的寫作與口語表達能力與信仰之間的關聯，對他而言，學習一切學問的目的，就是要「認識基督，歡慶基督的榮耀」。在此我們就進入了伊拉斯姆思想的核心：基督哲學。

4.1.7. 從「人的哲學」提升至「基督哲學」

伊拉斯姆以「基督哲學」這個語彙，來表達其對「中世紀以哲學來主導神學研究的經院哲學」的反對。他決意更新教會，並且認為只有基督哲學才是真正的救亡圖存之道，他堅持：如果要談哲學，唯一該討論的哲學是基督哲學。³⁸這個立場始見於伊拉斯姆於 1511 年出版的《愚人頌》，但完整的立場見於他 1516 年出版的新約聖經當中附上的一篇文章《獲致真神學的方法》³⁹，在這篇文章當中，學者整理了基督哲學的主要立場：(1) 非常堅持基督中心的立場：「只有祂是天上來的教師，只有祂能教導教理，因為只有祂是永恆的智慧。只有祂是人類的救主以及唯一的救恩教導者，只有祂能夠為祂所教的做擔保，只有祂能夠實現應許」，而聖經已經呈現了耶穌所有必要的部分給予讀者；⁴⁰ (2) 基督哲學必然對人的內心產生影響：「內在生命比神學或禮儀重要，預備內心比三段論法重要，生命比辯論重要，受激勵 (inspiration) 比博學更好，生命的轉變比理解力的提升更

³⁸ Carrington, "Desiderius Erasmus," 37.

³⁹ 本篇作品後來於 1518 年獨立出版，詳見本章註腳 11，並被收錄於 *Collected Works of Erasmus* 叢書，詳見：Robert D. Sider ed., *The New Testament Scholarship of Erasmus*, vol. 41 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2019).

⁴⁰ Carrington, "Desiderius Erasmus," 37-8.

好……」，在其中，聖經的學習是轉化生命的關鍵，透過解經的過程使外表的經文成為了進入人內裡的信息；⁴¹（3）基督哲學的預設是「樂觀的人性論」：因此即便是非基督徒的作品，對基督徒也有價值，此外，重生就是恢復人原本應有的樣子，具有高度的倫理意義，而不在進入樂園。伊拉斯姆並不是要強調道德或是行為稱義，他乃是認定人在「預備自己領受神的恩典」這事上是有角色的。他認定人可以深刻的委身，從最初以「屬肉體」的層次愛基督，提升到屬天的層次。同時他強調這樣的目標需要有語言的訓練，因為對神的話有越充分的理解，跟神才有一個越充分的愛的互動，以至於信徒被信息轉化，成為一個樂意的器皿。他期待基督徒要禱告「被神轉化」，過於為整裝打仗禱告，而最快樂的事就是每天在神的話的教導、操練、闡明中。⁴²

因此簡單來說，基督哲學是以基督為一切學問的中心及目標，而為了認識聖經當中的基督，無可避免的帶來對文藝復興人文主義精神的認同：將神學與哲學之間的「婚姻」，轉換為神學與語言學的結合。同時，基督哲學也是以基督信仰「浸潤」所有世上的學問及一個人的全部的態度。

我們可以發現，「基督哲學」確實呈現了伊拉斯姆教育哲學的所有表徵，這是個「肯定古典希羅智慧，但同時表達基督言訓更加優越」的學習立場。基督哲學作為伊拉斯姆教育理念的核心，在此還有幾個彼此相關的細微之處應當討論：第一，對伊拉斯姆而言，「回到本源」更多是復古而

⁴¹ Ibid., 38.

⁴² Ibid., 38-9.

非革新：

……基督是我們的活石，這塊石頭其中有天國火焰的種子和活水的泉脈。亞伯拉罕找遍各國要發掘一條活水的泉脈，雖然非力士人把他挖的井塞住，以撒跟他的子孫又重新掘開這些井……（今日的非力士人）透過迂腐的詮釋用土把井塞死，把挖井的人趕走，用泥巴與穢物把井水弄混，讓喝水的人喝到更多的髒東西而不是清水。他們不希望飢渴慕義的人得到潔淨的泉源……但以撒的真子孫，也就是基督真正的敬拜者，他們會不辭勞苦的將井重掘。⁴³

伊拉斯姆始終認定他做的事情跟以撒相同，是重新疏通舊泉源的工作，因此他即便反對經院神學對聖經的汙染，卻同時仍尊重教義權柄的態度，他並沒有要另外開鑿新水源，因為水源只是被摻雜地上的塵土，只要清理地上的低劣教導，純淨的天上泉源將繼續滋潤人心。因此伊拉斯姆安於在傳統教義的權柄底下棲身，當然當他提到教義時，他比較肯定的是初代教父的教導。

第二，伊拉斯姆的思想之所以兼容了自然的、非基督徒智慧的「一般啟示」；之所以肯定古典非基督徒的智慧，可以做為基督徒的起點，是因為他認定基督降生也是為了使自然的一切走向完全。啟示並不排斥自然，但超越自然，也對自然具有改善的力量。在此，伊拉斯姆肯定阿奎納：「恩典不廢棄自然，乃是成全自然」的立場。這在伊拉斯姆的教育哲學中相當普遍，例如在《論福音宣講者》中，伊拉斯姆講述傳道人的生命時，他提到聖靈轉化人心，使傳道人學會「謹慎」這個美德的方式，是透過適應（accommodate）傳道人的天然情感來完善它。伊拉斯姆認為不管是屈多

⁴³ John W. O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 12-3.

梭摩或是保羅都有相同的看法，「聖靈不會取走人判斷的力量，這是天生內蘊在人之內的，但聖靈卻會完善（perfect）它」。⁴⁴

第三，真理放到時空當中，就必然對處境作出調適，而伊拉斯姆似乎認為，在處境當中表現的真理，同時顧及美德之餘，仍暫時容許因處境限制而無法完全呈現。

首先，人的事務以不同的面貌體現，不可能有決定性的答案可以供應每一個不同的樣貌。再者，處境也一直在變化，除非我們可以完全掌握，不然我們不可能做出決定性的答案……所以有智慧的人不應該說『你該做這，不該做那』，而是說『依我之見，這樣做比較安全，那種狀況比較可以接受』……但若一項美德與流傳數世紀的傳統或是與君主所頒行的律法不符時該怎麼辦呢？……不要去譴責執行其職責的國王，但也不要讓天上的基督哲學被人的法則給混淆。⁴⁵

在時空的處境當中不應做出過於絕對化的聲稱，乃是以美德來回應諸多情境。但這並不因而使真理相對化，反而是真理穿上了美德的外衣。

綜觀之，要知道怎麼在處境當中展現出智慧，就必須要徹底認識基督的言行。基督適應自然，來到我們中間，是為了成全我們；而我們行出真理，卻要考慮處境，不應以絕對的姿態來凌駕一切，而是用美德回應處境。在處境中，人可以學習自然界及其他非基督徒的教導，但同時須以「超越自然也成全自然」的基督哲學作為權威，效法基督，逐漸長進。知識與美德，從概念到行動，都透過效法祂而產生意義，若美德是人所追尋的目標，那效法祂就是最妥適的方式，因為人可能只具備一種美德，但基督卻具備

⁴⁴ Frederick J. McGinness ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol. 67 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 283-4.

⁴⁵ O'Malley, *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 13-4.

所有的美德。

以上這幾點伊拉斯姆的思想，是與他語言學者的身分相關，且有其歷史源流的。在上個世紀中葉，許多學者開始發現，伊拉斯姆所受的古典修辭訓練，對他的神學思維有相當大的影響，Trinkaus 甚至提出「修辭神學」(*theologia rhetorica*) 這個名詞來理解伊拉斯姆的神學思想，並認為伊拉斯姆的神學充分的利用修辭原理的力量。⁴⁶對伊拉斯姆而言，學習修辭原理，藉以操練美德，同時得以認識真理，可說是靈命塑造的途徑。下一節我們將試圖透過修辭神學的介紹，更深入的探討伊拉斯姆對靈命塑造的看法。

4.2 修辭神學：「適應與轉化」的靈命塑造觀

在前節分析伊拉斯姆的教育觀及基督哲學時，已經約略的與本節的內容有所重疊，並且已揭示了伊拉斯姆神學思想的部分特色。若對伊拉斯姆的神學做一個系統化的整理，就會發現學者將伊拉斯姆的神學命名為「修辭神學」(*theologia rhetorica*) 是相當貼切的。身為聖經學者與古典修辭學的繼承者，伊拉斯姆將他對古典修辭學的理解用於閱讀與詮釋聖經，並以之架構其神學。這使得「修辭」這門學科在伊拉斯姆的神學當中，佔有一個相當特殊的地位。對伊拉斯姆而言，不只詮釋聖經、傳講聖經需要用到修辭學的技巧，接下來的敘述我們將會發現，伊拉斯姆將「修辭學的精神」與「敬虔生活的美德」關聯在一起，使他在做修辭學的教導時，他的對象

⁴⁶ Trinkaus 對「修辭神學」(*theologia rhetorica*) 的描述，詳見：Trinkaus, *In our image and likeness*., xvii, 126-8.

不只是那些需要學習修辭技巧的傳道人，也包括所有需要在品格及靈命上有所操練的基督徒。本節將從修辭神學開始，並逐漸進入伊拉斯姆的靈命塑造觀點。

4.2.1. 修辭神學：將「修辭原理」用於「靈命塑造」

學者 Hoffmann 認為，伊拉斯姆神學建構的開始並非是《基督精兵手冊》，雖然該書擁有伊拉斯姆思想的特色，但清楚展現伊拉斯姆神學起點的，應該是在《希臘文新約聖經全書》(*Novum Instrumentum Omne*) 以及撰寫相應之諸多解經書之後所發生的事。⁴⁷Hoffmann 因此認定《真神學的方法》及《論福音宣講者》這兩本書才真正堪稱為充分代表伊拉斯姆神學的核心作品。在這兩本書當中，伊拉斯姆充分的論述他的解經方法，以及他對於一個聖經的宣講者的期待。此外，在這兩部作品中，伊拉斯姆充分的把他的教育理念、靈命塑造的觀點、透過修辭學（包含詮釋與宣講）來獲得神學知識的方法，都彙整在一起，也就因此學者把這種神學建構進路稱為「修辭神學」。

伊拉斯姆似乎在早年就有意識的透過學習語言來發展其神學思想，在

《基督精兵手冊》接近結尾之處說道：

……我年輕的時候，相當鍾情於古典文學，甚至挑燈夜戰，因此對希臘文和拉丁文有了不錯的底子，這不是出於虛榮心或是幼稚的自我滿足，我乃是定意去妝飾主的聖殿。這個聖殿已經被那些無知的野蠻人給全然的玷汙了。我用『來自其他領土的珍寶』來裝飾聖殿，這珍寶可以激勵那些最有智慧

⁴⁷ Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: the Hermeneutic of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), Kindle e-book, Chap. 1, under "3 Point of Departure, Sources, and procedure".

的人來愛聖經。我從這麼龐大的志業中撥出幾天的空間來引導你，彷彿用我的手指來指出通往基督的捷徑……⁴⁸

言下之意，《基督精兵手冊》雖是伊拉斯姆為基督徒踏上追尋敬虔之路的傾心之作，但這只是他推介給讀者的一條「捷徑」。在此書之外，卻有一個更大的志業，與他孜孜矻矻學習語言的努力相關，然而這學習古典文學的努力，同樣的是以敬虔為目標，是前往基督之路的。

「語言」，在伊拉斯姆的思想中佔有相當關鍵的地位。對伊拉斯姆而言，「心智與語言」(νοῦς καὶ λόγος；mind and speech) 是人之所以與獸有別的重要分野。⁴⁹ 心智像是泉源，語言像是從心智的泉源湧流出來的形象 (image)：

然而，就如同這個非凡的神的道 (Word of God) 是神的形象，並且徹底的像祂的作者，因此語言是人的心智的形象，是人所擁有的事物當中最不可思議也最有能力的；所以赫希爾德 (Hesiod) 說語言是「人最卓越的瑰寶」……⁵⁰

接下來伊拉斯姆繼續強調語言因為是從心發出的，所以有巨大的能力，並且提及言語「不由衷」是相當可悲的，因為心智應該要與其發出的言語相像。

在伊拉斯姆的另一作品《論口才》(Lingua) 當中，伊拉斯姆也展現出類似的觀點：

就如同在神聖的事上父神從祂自己生出聖子一般，我們的心智也是思想與話語的源頭；就如同子由父而出，話語也從我

⁴⁸ O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 127.

⁴⁹ McGinness ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol. 67 of *CWE*, 257.

⁵⁰ *Ibid.*, 257-8.

們的心智而出。子有父的樣式，所以一個人只要認得其一就認得兩者。在我們裡面也是一樣，話語反映了我們的心智……。

51

因此，當伊拉斯姆提到語言文字時，不只做功能性的理解，不只將之視為人與人之間溝通的媒介，而是做了神學性、道德性的連結。對他而言，語言反映一個人內在的心靈，因此要認識一個人，必須透過其所說的話語；就如同認識了成了肉身的聖道，就認識了上帝一樣。此外，語言的表達甚至被賦予了一種道德性，一個沒有好好表達自己內心所想、所感的人，若非出於他表達能力的不足，就是他蓄意罔顧語言的特性。前者因為沒有辦法充分透過語言來表達自己，因此其人性有待補強；後者故意言行不一，破壞了語言的規則，這種失序是破壞了「語言的美德」。若說前者屬於教育的範疇，後者就屬於靈性的範疇。「……因此，沒有什麼比起出於健全而敬虔的心所發出的言語更加的整全，相反的，沒有什麼比遭邪惡見解所污染的心所呼出的話語更加的危險……」⁵²，因此，好的言語表達能力是身為人的美德。

4.2.2. 節制的美德：反映自然秩序的和諧

在《論拉丁文與希臘文言說的正確方法：一場對話》（*De Recta Latini Graecique Sermonis Pronuntiatione Dialogus*）一書中，伊拉斯姆透過獅子與熊的對話，來論述人與動物的與眾不同之處，獅子說：「……人與其他動物，或是人們所說的野獸之間的不同，並不在於理性，而在於說話……我

⁵¹ Elaine Fantham and Erika Rummel eds., *Literary and Educational Writings*, vol. 29 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1989), 326.

⁵² McGinness ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol. 67 of *CWE*, 258.

清楚認識到了，無論你說甚麼，好的演說有巨大的優勢……」⁵³對伊拉斯姆而言，良好的演說能力是人順應自然的一種表現。「秩序」對伊拉斯姆而言是自然界存在最基本的要件，「失去了秩序所有的事物都會破壞、毀滅。同理，口才不能沒有美德，因此所說的如果讓聽者困惑，就如同船沒有水手一般，只能在海上漂流」。⁵⁴此外，在獅子與熊的對話當中，獅子提到牠擔心牠的孩子「不像是人那樣說話」，因為牠的孩子「過於健談」，換言之，不知節制的說話是虧缺了人性。⁵⁵我們再次注意到伊拉斯姆對談吐的美德（諸如：「讓聽者可以明白」、「有節制的說話」）的重視，這是人之所以為人的重要因素；在此同時，伊拉斯姆認為人發揮其語言能力是順應自然的表現。一個擁有良好口才的人，才真正的符合人在自然界所擁有的位置，「有條理的說話必定與自然的秩序相符」。⁵⁶

從字面意義看來，順應「自然的秩序」（*order of Nature*）似乎是代表一種順天應時、順勢而為的態度，但這不是伊拉斯姆的意思：

……樹木一勞永逸的成為樹木，即使它們可能變得蔓雜或光禿；而馬出生時就像馬，即使牠們毫無用處。但人並非生而為人，而是教（*made*）而為人。原始人在森林裡過著沒有律法、未受教育、漫無目的的生活，他不是人，而是野獸。是理性定義了我們的人性；哪裡只順從慾望行作萬事，那裏就無法讓理性正確運作。如果單憑外貌形體就構成了人，那麼雕像就必然包括在人類當中。⁵⁷

所以所謂的「順應自然的秩序」，代表不是順從自己的本能慾望，反而是

⁵³ Sowards ed., *Literary and Education Writings 4*, vol. 26 of *CWE*, 369.

⁵⁴ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Kindle e-book, Notes, under "Chapter 2", n.14.

⁵⁵ Sowards ed., *Literary and Education Writings 4*, vol. 26 of *CWE*, 369.

⁵⁶ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Kindle e-book, Chap. 2, under "1 Language Nature ,and Culture".

⁵⁷ Sowards ed., *Literary and Education Writings 4*, vol. 26 of *CWE*, 304.

透過後天的學習與塑造，充分的發揮上帝賜予人的天賦，以理性來行事。

下一個問題是「何謂自然秩序呢？」對伊拉斯姆而言，最適切描述自然秩序的字眼，應該是「節制」(moderation)，節制是一種和諧的狀態。

伊拉斯姆在《論口才》當中說道：

……我們可以看到，大自然總是最關心所有受造物之間的和諧，儘管它們表面上似乎是相斥的。她提供了歡愉，就像誘餌一樣，而歡愉促進了和諧；這就是她如何吸引我們，使我們有生下孩子、哺育和撫養他們的願望……但「喋喋不休」卻可以將我們美好活動中出於大自然的愉悅給摧毀掉……⁵⁸

可見透過後天的陶塑，人才得以發揮理性而成為人，理性活動最顯著的證據，就是人可以控制自己，不被慾望所支配，合宜的表達自己（尤其是透過說話），對伊拉斯姆而言，有所節制，知所進退，就展現出大自然的和諧，而人之所以會追求和諧，是因為和諧帶來歡愉。

4.2.3. 說服的藝術：從認識到行動

心智與語言之間的關係並非是單向的，談吐與寫作既然可以成為一個人心智狀態的鏡子；反過來說，透過語言的訓練也能提升心智的層次。語言教育的重點因此就不只在於學習說、聽、讀、寫的技巧，而在於透過口才的訓練來提升人性。這相當符合古典修辭學的教育理念，而這在伊拉斯姆的觀念當中不僅是可行也是當行的。正確的理念才會有正確的行動，因此學習語言的規則，將有助於塑造人性。

伊拉斯姆把「透過語言的學習來塑造人」作為他一生的職志。對他而

⁵⁸ Fantham and Rummel eds., *Literary and Educational Writings*, vol. 29 of *CWE*, 277.

言，語言學習是為了人性的整全，但這當中是包含對靈命塑造的關注的。因此，美好的文學（*Bonae Litterae*）是與神聖文學（*Sacrae Litterae*）攜手並進的，且都為了塑造人性（包含靈性）而效力。依照古典修辭原理，美好的文學應該要展現出「說服的藝術」（the art of persuasion），這透過三方面來實現：使人明白、使人欣喜、使人行動（*docere, delectare, movere*; *teaching, delighting, moving*），簡單來說，要評估一篇文章的好壞，就端看它可否提供關乎真理的洞見，並且透過典雅的行文風格來讓讀者作出道德的行為。⁵⁹因此，所有在這三方面表現優異的文章，均有值得閱讀與學習之處，而進一步推論可推論道：文字與講道若具備「說服的藝術」，將同時是讓信徒實踐聖經真理的媒介。

我們注意到伊拉斯姆的閱讀策略，會把每一部文學作品都用修辭學的眼光去做評估，去評量該部作品是否包含真理教導（*docere*）、是否有可喜的風格（*delectare*）、是否帶來實踐的動力（*movere*）。因此，經院哲學的辯證法，對於伊拉斯姆而言絕非好的文學，因為它討論的議題相當瑣碎、它的風格不吸引人、且讓人沒有想要實踐的動力。而相對的，道成肉身的基督，則成為最佳的修辭學「說服的藝術」的最高典範：「……祂用祂的死來安撫上帝，並用祂的教導吸引人們去真正敬拜上帝。」⁶⁰基督身為神的道，讓人們得以因其「教導」而被「吸引」，而有向神敬拜的「行動」，這可以說是好的文學的最高表現。在此，基督儼然成為最值得效法的演說

⁵⁹ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Kindle e-book, Chap. 2, under "4 *Bonae Litterae*".

⁶⁰ Robert D. Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrases on Romans and Galatians*, vol. 42 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), 112.

者；此外，祂的教導與祂的生命是全然相合的，內心與話語之間全然一致，這更讓祂成為「完全人」的典範。因此記載基督言行的聖經，顯然比起其他文學更顯高超。這裡顯現出伊拉斯姆同時倚重古典修辭學，卻又同時高舉聖經的優越與權威的一貫態度。這是我們早在前面提及「基督哲學」的討論時已經發現的：古典文學對信仰有輔助的功能，但美好的文學是有限的、是會出錯的、是需要以信仰的角度詮釋的，而神聖文學則有最高的權威，因為當中紀載了最堪效法的典範耶穌基督，並且「上帝只把不犯錯的自由留給聖書」⁶¹。而伊拉斯姆甚至認為，聖經當中所記載的基督比歷史當中的基督更為栩栩如生，因為就算你在當場，你所看到的也沒有福音書所寫下的那麼全面。⁶²

4.2.4. 善用媒介：「中性事物」的利用

伊拉斯姆認為在追求至善的道路上，我們會遇到三類事情，第一類是「太邪惡不可能是對的事」；第二類是「太美善以至於不可能是壞的事」；但在此二者之間還有所謂的「中性事物」，諸如：健康、美麗、力量、口才、學習等。

……談到這些中性特質的事物，它們每一樣對我們以走向基督為目標的不同人所產生的益處或害處也都是不同的。也因此，我們應當依照它們的重要性來採納或是拒絕。例如知識，就比美麗、力量、財富更幫助我們得著敬虔。然而即使所有的知識學習都是指向基督，當中必然有一種比起其他更直接

⁶¹ R. A. B. Mynors trans., *Letters 1252 to 1355*, vol. 9 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1989), 248.

⁶² Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Kindle e-book, Chap. 2, under "4 Bonae Literae".

朝向基督……⁶³

伊拉斯姆把知識視為「中性事物」，言下之意，所有的學科、所有的文學，除非可以幫助人更親近基督，否則就沒有用處，因此，中性事物有其高下優劣之判，越對親近耶穌提供幫助的事物，越應善加使用。

知識因為相當直接的可以幫助人親近基督，因此是相當重要的中性事物。伊拉斯姆始終認為屬於古典哲學的、人的智慧，是很好的親近耶穌的媒介，因此他終其一生賣力協調古典思潮與基督教神學，由他對古典時期的四樞德（謹慎、公義、剛毅與節制）與三聖德（信、愛、望）所做出的調和可見一斑。在《論福音宣講者》的第四冊中，他認為謹慎（*prudence*）關聯於信心；公義（*justice*）關聯於仁愛；剛毅（*fortitude*）關聯於盼望。⁶⁴此外，節制（*temperance*）的觀念則與修辭學當中的「節制」（*moderation*）相仿，是一種遵守自然秩序的和諧狀態，節制的美德會去分配情感該流露多少、身體該如何反應、心智該如何回應，以及有多少程度該被忽略，「……它在抑制欲望的事上幫補了信心和盼望，因為慾望產生的混亂經常淹沒了信心的判斷，減緩了愛心的動力。」⁶⁵對伊拉斯姆來說謹慎、公義、剛毅、節制屬於自然美德，是信徒在奔走天路時所操練的美德，然而自然美德不是基督徒美德的終極目標，三聖德才是，三聖德（超性美德、神聖美德）將會成全四樞德（自然美德）；此外，「節制」則是四樞德當中相當特別的

⁶³ O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 62.

⁶⁴ Frederick J. McGinness ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol. 68 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 1047.

⁶⁵ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Chapter 4, under "4 Theological Loci"、Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Chapter 5, under "6 Virtues; *Honestum, Utilitas*"，以及 McGinness ed., *Spiritualia and Pastoralia*, vol. 68 of *CWE*, 1047.

美德，因為他協助協調全人與自然秩序相符。可見在伊拉斯姆的觀念當中，自然秩序與基督的目標並行不悖。伊拉斯姆所持守的相當類似於天主教的德行倫理，雖然信、望、愛可以說是基督徒天路歷程自始至終的目標，但這三個「超性之德」是上帝的恩典，由上帝供應；人可以操練的則是四樞德。但伊拉斯姆進一步將基督教的三聖德與古典文學所強調的四樞德關聯在一起，當中除了反映出非基督徒的古典思想是作為基督教神學入門磚，並在其中再次看出伊拉斯姆對「節制」的看重。

Hoffmann 對伊拉斯姆的立場所作的描述，可以說是一個妥善的定論：對於美好的文學來說，神聖文學並非是準備要拆毀他們，而是要完善他們；神聖文學讓我們知道信、望、愛的「標準」，但美好的文學至少也會幫助我們認識信、望、愛。⁶⁶因此美好的文學就好比是讓人接受基督信仰的預備性角色，透過美好的文學，人們逐漸的理解身為人應具備的美德與責任，美好的文學指向基督，但美好的文學有可能有錯誤，或是有限制，因此如果人性要繼續成熟，就必須要透過神聖文學來認識基督的生平與教導。

4.2.5. 看重處境：「風格」有其重要性

由於修辭學的影響，伊拉斯姆相當重視處境，對他而言，表達真理時如果不考慮處境，就無法使聽者喜悅並影響其行為。職是之故，在說服的藝術的三個指標當中，他對「使人欣喜」(*delectare*) 這個特質的欣賞，就與文章的「風格」(*elocutio*) 產生關聯，因為優美的風格會使讀者與聽者欣喜。「風格」是古典修辭學五個要素當中的其中一個要素，諸如好的發

⁶⁶ Ibid.

音、正確的用字、掌握文字運用的技巧、懂得因時因地制宜等等議題，都可以說是與風格相關。⁶⁷伊拉斯姆在《真神學的方法》及《論福音宣講者》這兩本書當中都花許多的篇幅來談論風格的議題，伊拉斯姆最為看重風格所代表的「順應情境不同而調整說話方式」的這個面向。對伊拉斯姆而言，道成肉身可以說就是上帝展現其修辭風格的方式。上帝如果一股腦將真理的全部傾倒在人的身上，以人有限的理性與智慧必然無法承受，因此神必須要以人所能理解的方式，在恰當的時間逐漸向世界啟示祂的話語，乃至於道成肉身，以及聖經的成書，上帝漸進的啟示過程足以證明上帝為人類能夠明白真理，順應了環境條件，調整了祂「話語」的「風格」，這個上對下的過程稱之為適應(*accommodation*)，這是我們緊接著要論述的主題。

4.2.6. 「適應」與「轉化」：人回到神的路徑

前面提及了神因應人有限，對祂的啟示做出了「適應」(*accommodation*)。必須要格外說明的是，神以「適應的美德」啟示真理，並不代表真理因此被扭曲，就如同父親用兒子所能理解的方式對孩子說話，並不代表父親所傳達的道理就必然不真，反倒是父親願意為兒子做出調適，足以證明父親對兒子的愛有多深。與此相應的，人類因著上帝所供應的真理，從人原來的處境出發，逐漸的被上帝的真理所「轉化」(*transformation*)，如果說適應是上帝俯就人，進入人群中，轉化就是人逐漸在屬靈上成熟，回到上帝

⁶⁷ Marcus Tullius Cicero, *How to Win an Argument: An Ancient Guide to the Art of Persuasion*, ed. James M. May (Princeton: Princeton University Press, 2016), 12-117. 西賽羅所代表的古典修辭理論，將修辭學分為五個部分：發掘、布局、風格、記憶、表達 (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*)。

那裏。適應與轉化這一組觀念，代表的是神寬容人，讓人逐漸由屬肉體的階段進展到屬靈的階段。⁶⁸

我們從伊拉斯姆描述保羅在哥林多教會所說的話，可以看出這一點：

……這哲學（指基督哲學）有萌芽、進階與高峰等不同的階段。論述（discourse）必須配合每個人的領悟力。因此，當我第一次來到你們那裡的時候，我不能教導你們最崇高的真理，好像你們已經全然屬靈，而是把我的話降低到你們軟弱的地步。在單純的人中，我使用單純的語言；對不屬靈的人，我說話很不屬靈；我有時也會語無倫次，就像對嬰兒講話一樣。信仰有它自己的進程。因此當我看見你們對基督哲學的理解還像嬰孩，我就用奶餵你們……原因不是我們不能教你們更偉大的東西，而是因為你們在屬肉體的性情和我生命的迷霧中，還沒有準備好理解更高的教導。⁶⁹

從這樣的論述當中，我們不但看出教導者必須要「適應」聽眾的程度來供應真理，我們還知道聽者有逐漸成長的責任，需要被所教導的內容「轉化」，從屬肉體的性情出發而逐漸可以吃乾糧，走向屬靈成熟的目標。

「適應」也代表和好的企圖心，Hoffmann 注意到伊拉斯姆很愛用此概念來協調兩個彼此相對立的概念。

施洗約翰站在摩西律法與福音律法之間、基督在神與世界之間、水與空氣在火與地之間、魂在靈與體之間、自然嗜欲在美德與惡行之間、無關宏旨之事（*adiaphora*）在可恥之事（*turpia*）與尊榮之事（*honestia*）之間、寓言與比喻介於字句與精義之間。⁷⁰

Hoffmann 認為伊拉斯姆的作品當中常常同時提到二元論與三元論，當中代

⁶⁸ 有關適應與轉化這組概念，是 Hoffmann 全書的重要論點，道成肉身可以說是上帝適應人的有限的最佳表現，這在《真神學的方法》當中也有相當清楚的論述，詳見：Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Chapter 1, under "Ratio Verae Theologiae".

⁶⁹ Robert D. Sider ed., *The New Testament Scholarship of Erasmus*, vol. 43 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 50-2.

⁷⁰ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Notes, under "Chapter Three," n. 5.

表著用三元論來使二元對立的處境得以調和的態度，透過介於二元對立中間的「過渡層」，高者得以俯就低者，「適應」低者，而低者則有機會「轉化」為高者。⁷¹

這個過渡層彷彿是個橋樑或管道，讓兩造之間得以連結。Hoffmann 甚至認為，就連「使人欣喜」(*delectare*) 也成為「使人明白」(*docere*) 與「使人行動」(*movere*) 之間的橋樑。⁷²所以表面上的對立，其實是可以和諧的，而基督作為神與人之間的橋樑、作為和平之子的角色。伊拉斯姆重述保羅在哥林多教會的說法，足以證明基督的靈就是為了帶來和睦：

一件事的本質是從它的效果來得知的。既然基督的靈帶來的是和諧，反之嫉妒、紛爭和分裂出於人的情感，因此在你們中間顯露的錯誤不就確鑿地證明你們仍活在粗鄙屬世的戀慕中嗎？若非出於墮落的心思，那些在你們中間不和諧的紛擾又是從哪裡來的？雖然萬物有共同的源頭和統治者，但你們當中仍有人說：「我是屬保羅的」、另一人說：「我是屬亞波羅的」，就好像人類哲學的門徒們彼此爭辯著這樣的標籤：「我是亞里斯多德派」、「我是柏拉圖派」、「我是斯多亞派」、「我是伊壁鳩魯派」……⁷³

先前也曾經提到伊拉斯姆認為符合「自然秩序」是一種和諧的表現，基督的目標「和睦」，與自然秩序的目標「和諧」，都是伊拉斯姆所看重與強調的，也就是：神與人、與自然之間的和好。

4.2.7. 修辭神學的落實：伊拉斯姆的敬虔觀與靈命塑造思維

就此我們可以對伊拉斯姆的敬虔觀作出描述：與教育理念相同，伊拉

⁷¹ Ibid., under "1 Letter and Spirit".

⁷² Ibid. 注意到使人欣喜是訴諸情感，情感對伊拉斯姆而言屬於中性事物，當情感為基督效力，作為理性（使人明白）與意志（使人行動）之間的橋樑，整個人的心智功能都被調動走向基督。

⁷³ Sider ed., *The New Testament Scholarship of Erasmus*, vol. 43 of CWE, 52.

斯姆的敬虔觀，目標就是「成為人」，人在未受教之前不是人，因為他只能憑本能行事，必須要透過一個人性塑造的過程，才逐漸的成為人，這是人的責任，因為神已經給人恩典，讓人有理性、有語言能力得以運用，因此「去回應這些神賞賜給人的能力」是一種符合「自然秩序」的展現，這是帶來和諧與歡愉。人文學科是很好的塑造人性及靈性的媒介，因為語言直指內心，因此訓練語言能力就是塑造人性，但人如要達到完全，就不能只靠美好的文學，因為美好的文學雖然已經闡釋信、望、愛的內涵，但神聖文學才指出如何達到信、望、愛最崇高的標準，因此神聖文學具有最權威的地位。伊拉斯姆對「理想的人」的理解，是一個中庸節制且愛好和平的人：此人以理性而非本能來行事，並且服膺於基督哲學，雖然內心有絕對的重要性，但此人之思想也必定反映於其言行，其言語真摯的反映其內心的優美，其行為則散發美德。

我們不能因此說，伊拉斯姆所有對於敬虔的關注，都只關乎學習，並且是只高舉理性、只有靠「人自己的努力」的。伊拉斯姆在《基督精兵手冊》當中，認為基督精兵的武器是「禱告」與「知識」，但他的確認為禱告的基礎出於正確的知識：

禱告讓我們把渴望提到天上，那是敵人不能企及的堡壘；而知識則以各種健全的見解保衛我們的心智，使人的心不會掛一漏萬……信心與盼望確保你的禱告熱切，並且如聖雅各所說的那般篤信不疑，而知識讓你奉基督的名禱告，去求那能引導你進入救恩的事物。西庇太的兩個兒子聽見耶穌說：「你們所求的你們不知道」，禱告是這兩個武器當中最有效的一者，因為它是和上帝在交談，雖然說知識也絕對必要。如果你缺乏摩西和亞倫這兩樣武器，我不確定你是否能順利逃出埃及

並渡過漫長艱辛的旅途。亞倫掌理禮儀，他的身份代表禱告，摩西則代表律法的知識。正如知識不應該缺乏，禱告也不應該有氣無力……⁷⁴

由此可知，知識的目標是為了正確的向上帝發出禱告，支取屬天的力量，事實上伊拉斯姆雖然不斷強調修辭的重要、學識的重要，但他始終認為這些學科是神學這個皇后的使女與差役，他也認為以他文法學者的身分，是作為神學家的協助者的。⁷⁵

Rummel 引用 O'Mally 的說法：「敬虔就像是一件沒有縫的外袍，包覆蓋著伊拉斯姆所有的作品。」並且列出伊拉斯姆敬虔觀的四大特色：（1）敬虔與階級地位有關，不同的階級、地位、狀態均有其對上帝及對社會的特定責任，表現出這個特定責任就是敬虔；（2）敬虔是內在的品質，並且與外表的宗教儀式與行為無關；（3）然而敬虔仍與世界關聯，是入世的而非出世的，且與屬世的學問會通；（4）最後，敬虔帶來智性上的謙卑，並因此認識到人的限度。⁷⁶由於我們已經充分的討論了伊拉斯姆「修辭神學」的幾個重要的特色，因此我們對 Rummel 的歸納應當不至於過於陌生，但 Rummel 的見解仍值得我們細細品味，以更深刻理解伊拉斯姆對於靈命塑造的看法。

第一，可以稱之為「負群體之責的敬虔觀」：敬虔與你所在的地位有關。伊拉斯姆對於順應自然的看法，讓他認為神所賦予人的能力與身分都代表人回應此恩典的責任，伊拉斯姆必然同意「能力越大，責任越大」這

⁷⁴ O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 30-1.

⁷⁵ James M. Estes trans., *Letters 2204 to 2356*, vol. 16 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 203.

⁷⁶ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 39.

樣的論述。在《基督精兵手冊》與《真神學的方法》當中，伊拉斯姆以三個同心圓來描述社會，中心是耶穌基督，接下來依次是「屬靈階級」（教士、主教、教宗）、「王子」（這指的是包含王子在內的在上掌權者）、「一般平民」。這樣的架構同時表達個人的敬虔觀與社會的敬虔觀，並且讓敬虔表之於社會時等同於「仁愛」的聖德，因此敬虔的外在表現就是遵行愛神愛人的誡命。⁷⁷越靠近基督者，就越有表達出「基督的純潔」這樣的責任，屬靈的階級必須要以群羊的事務為念，王子的律法則應為基督服務。⁷⁸此外，中心的基督也將每個不同的階級往自己吸引，因此人並非身處同心圓的外圍就該遠離基督，因為基督調適他自己，順應人的軟弱，就是為了轉化人，將人吸引到自己裡面。⁷⁹

Rummel 認為伊拉斯姆的概念更像是一個「半封建式」的概念，並非要下層階級的人要往上層階級爬，而是要各不同階級的人負起其當盡的責任，這像是柏拉圖對「正義」這個美德的理解：「每個階級各盡其職且堅守崗位」。⁸⁰Pabel 引用 Chantraine 的觀察，認為同心圓的概念正好與偽丟尼修「排他式垂直的」(exclusively vertical) 的觀念形成對比。一般信徒在同心圓當中也佔有一席之地；伊拉斯姆認定，基督就是每一個在這個同心圓的各領域的人之所以行動的唯一目標；雖然同心圓的概念不免仍保持一種階級觀念，但伊拉斯姆強調的不是特權，而是責任：距離離中心點越近的人代表越需要努力去朝向基督前進，但也有責任向次一階者彰顯基督之

⁷⁷ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 39-40.

⁷⁸ O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 14.

⁷⁹ Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, Chapter 1, under "4 *Ratio Verae Theologiae*".

⁸⁰ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 40.

愛。因此，身處地一同心圓的屬靈階級，需要協助第二同心圓及第三同心圓的人朝向基督，而處於第三同心圓的一般平民，鑒於其軟弱與需要，配得「為父的寵愛」(with paternal indulgence)。⁸¹

這與中世紀「爬階式」的敬虔觀相當不同，因為爬階會造就屬靈上的菁英份子。然而伊拉斯姆的同心圓強調的卻是愛的責任，信徒不是只自顧自的努力爬到更高的階級地位，而是盡本分負起愛神愛人的責任，協助次階的人們一起朝向基督。Rummel 進一步說明伊拉斯姆認為在同一個階級的人也有彼此相愛的責任，也就是所謂的「友誼之愛」。可以說愛貫串了這三個同心圓，也在圓內發揮功效，讓在不同階級的人、或是同屬一個階級的同伴，都被基督之愛所轉化且被基督吸引。⁸²

第二，可以稱為「由外而內的敬虔觀」，伊拉斯姆更著重於內在的品質，在此伊拉斯姆把不可見的敬虔與可見的外表儀式對立起來。認為停留在可見的儀式只會讓人變得迷信。伊拉斯姆甚至有一個激進的觀點，認為儀式對於「在基督裡的嬰孩」才有意義，而那些已經達到更高級的敬虔的人，他們之所以繼續參與儀式，只是為了那些還在嬰孩階段的信徒。⁸³但這並不妨礙伊拉斯姆對外在儀式與行為操練的強調。他一向看重「以外在行為訓練內在敬虔」的操練進路，因此伊拉斯姆乃是認為「外在行為僅在對內在敬虔有幫助時才有價值」。我們常可以從伊拉斯姆的論述當中發現，

⁸¹ Hilmar M. Pabel, "The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam," in *Erasmus' Vision of Church*, ed. Hilmar M. Pabel (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995), 69-70.

⁸² Rummel, *Desiderius Erasmus*, 40-2.

⁸³ *Ibid.*, 42.

他同時認為「外表行為是相當微不足道的」，但另一方面同時又認為「雖然微不足道，卻仍有其重要性」的主張。

之前我們已經提過伊拉斯姆會同時強調二元對立一方面卻又以三元觀來調和二元對立的思想，在二元之間加入一個「中間的元素」，做為由低處轉化至高處的媒介。因此，外在的媒介並非絕對性的不可使用，只要可以協助內在敬虔的進步。依照這樣的看法，就連「文雅教育」，也是發展敬虔的工具，學者林美香在研究伊拉斯姆的「文雅觀」後，認為伊拉斯姆之所以同時看輕外在可見事物，但卻不放棄外在事物，是因為：

他將信仰的發展視為生命的歷程，一步步成長進而歸向上帝。信仰未堅定的人猶如嬰孩，必須給予特別的扶助，所以他們可以在教會權威的指引下，以外在可見之物（如儀式）敬拜上帝，只要這些可見之物不取代信仰本身，或使人停留於此即可……此外，肉眼凡胎也必須藉由感官經驗，才能理會與想像不可見的事物……⁸⁴

在《基督精兵手冊》的結尾處，通篇抨擊神職人員墮落的伊拉斯姆，卻說了這樣的話：

……成為修士並非是一個神聖的狀態，乃是一種生活方式，（這種生活方式）有無幫助，端視人的生理、心理狀態。我不建議你採用這種方式，當然我也不會要你拒絕這種生活方式。我只是提醒你不要再想禁食、衣著和任何可見之物來證明敬虔，而是用我所教導的方式……⁸⁵

因此，外在可見事物是內在敬虔這個目標的「拐杖」，甚至可以說，許多

⁸⁴ 林美香，《身體的身體》，87-8。

⁸⁵ O'Malley ed., *Spiritualia*, vol. 66 of *CWE*, 127. Rummel 特別指出，這並非代表伊拉斯姆否定發修士願，他是譴責當譴責者，但同時讚賞當讚賞者，詳見：Rummel, *Desiderius Erasmus*, 43；她認為伊拉斯姆的立場乃是：外在儀俗只是暫時的權宜之計，只對在基督裡的嬰孩有意義，詳見：Rummel, *Desiderius Erasmus*, 42。

的外在事物是「中性之事」，因此反而應該想方設法，讓這些「外在事物」為「內在敬虔」的成長來效力。只要在基督徒的靈命尚未完全成熟時，外在的「中性之事」就有其擅場之處。

第三，可以稱為「知行合一的敬虔觀」，對伊拉斯姆而言，敬虔是入世的，並與屬世的知識會通，因此強調知識，但知識應帶來美德行動，否則就淪為智性的爭辯，就犯了經院哲學家的錯謬。前面約略提過，伊拉斯姆並不認為非基督徒就不擁有真理，在《對抗野蠻人》中，他甚至豪氣干雲的說：

當我更仔細地觀察這種奇妙的安排，也就是人們所說「事物的和諧性」時，我總認為（不僅僅是我，許多最有分量的作家也有同樣的想法）發現知識系統的職責也託付給非基督徒，而此並非沒有神的指引……祂說：「若我從地上被舉起，就要吸引一切歸向我」……這樣人們就可以理解，所有的東西，無論是為敵的，或是非基督徒的，或是任何遠離祂的，都必然被吸引來為基督效力，即使這些事物並不跟隨基督，甚至如此行是違背他們的意願。⁸⁶

因此對伊拉斯姆而言，世俗知識的根源與神聖知識並無二致，因為神也把真理給予非基督徒。Rummel 發現，這樣的立場隨著他年歲漸增而漸趨保守，在他晚期的作品當中，逐漸認為古典作品確有其危險性，在《西賽羅主義者》中，他開始強調學習古典修辭學時，必須要做權衡，「……如果我們忽視了對我們來說更為重要的學習領域，那代價就太貴了；如果代價是我們對上帝的忠誠，那就太貴了。」⁸⁷

⁸⁶ Thompson ed., *Literary and Education Writings 1*, vol. 23 of *CWE*, 59.

⁸⁷ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 23. 另可參考：Levi ed. ed., *Literary and Education Writings 6*, vol. 28 of *CWE*, 439.

但不論如何，伊拉斯姆認為知識與學習都屬於中性之事，可以為善也可以為惡，其差異在於是否增進人對上帝的忠誠，而這樣的忠誠不只停留在智性的層次，而且必須要化為美德行動。連獲得知識本身也因為增進對神的忠誠而可認定為美德，Rummel 因此將伊拉斯姆的敬虔觀歸類為一種知識型的敬虔觀 (*docta pietas*)，並與「不敬虔的好奇心」(*impia curiositas*) 相對，後者的知識只用於瑣碎的辯論，而沒有將所學轉化為敬虔的美德行動。⁸⁸

伊拉斯姆相信最好的榜樣是耶柔米，因為耶柔米「將所有的學問都融會貫通並且以一種完美的和諧混合這一切」，「……誰擁有比他更徹底的關乎基督哲學的知識呢？誰展現基督哲學比耶柔米的作品與他的生命更多呢？」⁸⁹伊拉斯姆的敬虔充滿著「智性的」特徵：有著對於基督哲學的理解，並且是入世的，以美德行動來落實其所知道的知識。他心中所想像的典型是一個「基督徒學者」，這個學者「使用他對福音的知識並且讓他的生命成為上帝話語的見證」。⁹⁰

事實上，伊拉斯姆不只看重「知行合一」，他也認為真敬虔應該是有感情的，而他看重知識、情感、行動，就構成了相當完整，全面關顧靈魂的心智功能的敬虔觀。他的敬虔觀的第四個面向，就可以稱之為「重情感的敬虔觀」。信仰情懷與虔誠心性，會使人認識到理智的極限，並且帶來謙卑與敬畏。

⁸⁸ Rummel, *Desiderius Erasmus*, 48-9.

⁸⁹ *Ibid.*, 49.

⁹⁰ *Ibid.*, 49.

學者 Essay 探究西方的情感史 (history of emotions)，認為人文主義神學以修辭方法來架構神學，帶來的是情感導向的神學思維。⁹¹伊拉斯姆認為：「神學更寓於情感，而不在巧妙的辯證當中。」⁹²古典修辭學看重「說服」的藝術，而說服的策略除了「說之以理」之外，更重要的是「動之以情」。Essay 強調不管在神學發展史的哪個階段，情感因素都沒有全然離開過神學思想史的舞台。⁹³透過這樣的連續性，Essay 提醒讀者，不應認為文藝復興人文主義者是將理智與情感二分，他們並非全然訴諸修辭學而完全的排斥哲學，他們乃是對中世紀經院哲學較不看重情感的神學進路感到不滿（這個不滿也有錯待中世紀神學的成分在當中），而試圖發展一個更強調情感因素的神學。這條路線發展到 16 世紀，產生了豐碩的成果：不管是哪個陣營，在進行神學論述時都避免冷淡且充滿熱情。⁹⁴

為避免離題，我們無法全面呈現情感史與修辭神學之間的淵源與關聯，但從 Essay 及其引用的學者立場我們可以發現，將修辭原則引入神學領域，帶來了一種對情感的看重。早在伊拉斯姆之前的瓦拉，已經認定這是神學應該發展的方向，他不信任非基督徒所建構的古典哲學流派，並且認為比起透過哲學或是辯證法，基督信仰的願景透過修辭學更容易達成。Trinkaus 這樣論述瓦拉的修辭神學立場：

⁹¹ Kirk Essay, "Rhetorical Theology and the History of Emotions," in *The Routledge History of Emotions in Europe: 1100-1700*, eds. Susan Broomhall and Andrew Lynch (Oxon: Routledge, 2019), 86-101.

⁹² Ibid., 86.

⁹³ Ibid., 88-92.

⁹⁴ Ibid., 93ff.

……他偏愛「修辭神學」和「純修辭學的基督教倫理哲學」(*philosophia moralis Christiana modo rhetorica*)。這種修辭學的性質和要求很簡單，在論及神的問題上，演講者應該表現出謙虛，而不是堅定不移；恐懼，而不是大膽或自信。他應該有「神聖的知識、正直的生活、莊嚴的品格」。這些都是西塞羅主義者對「演說家的概念」的改編，以適應基督教的目的……基督徒修辭學者透過「群眾稱之為信心的東西」，以「神的知識」(*scientia divinorum*) 取代了西塞羅的哲學知識……他(瓦拉)確實一次又一次地說，基督教真理之所以被認識，是透過信心而不是透過哲學的理由，從聖經啟示而不是從「理性的神學」而來；接著就開始寫下來，好像所有的神學複雜性和「經院哲學思想中認識論的困難」是完全不存在似的，然後就透過「神的道直接的宣告」，完美的被決定了。⁹⁵

瓦拉強調修辭學優於哲學，並且認為識別一個基督徒，應該是從性情而非從理性。因此宗教情感才是關鍵，並且認定真正的基督徒應該呈現出謙卑與敬畏。

伊拉斯姆顯然認同瓦拉的見解，他在描述以馬忤斯路上經歷時，他這樣論述基督：「祂刺透他的聽眾，打動他們，呼召他們離開自己，烙印他們，點燃它們，在他們心中留下火花與槍矛。」⁹⁶耶穌的話語要刺透人、烙印人，直到在人的心上留下印記，從這樣的描述當中，充分可以理解伊拉斯姆無法接受中世紀神學家討論神學時的那種「冷淡」。當他提到那些中世紀的神學家時，他透過虛擬人物諾索波諾斯(Nosoponus)的口說出以下的評論：「他們(神學家們)有各式各樣，文德的文字很豐富，而多瑪斯全然是個亞里斯多德主義者，他的文字相當冷淡，只關心『告知』他

⁹⁵ Trinkaus, *In our image and likeness*, 126-7.

⁹⁶ Sider ed., *New Testament Scholarship: Paraphrase on Luke 11-24*, vol. 48 of CWE, 272.

的讀者」，可知伊拉斯姆反對無感情的文風。⁹⁷在回答友人的信中，他也對斯多亞主義者輕看情感的立場表達反對：

……歡樂、悲傷、希望、恐懼、愛、恨、仁慈、憐憫無疑是情感，然而在整個神聖文學中，它們不僅被用來指屬肉體的人，也被用來指屬靈的人，它們也被用在基督身上……我們不是在福音中讀到，主在靈中歡欣，在憤怒中呼喊、哭泣、義憤填膺，並且動了慈心嗎？⁹⁸

在伊拉斯姆的概念當中，感情也屬於「中性事物」，應被善加利用來鼓舞人心，走向基督。

對伊拉斯姆而言，修辭學對情感的看重不是只能表達在內容，更可以表達在形式，前面已經提到，伊拉斯姆認為文章的風格必須要「使人欣喜」(*delectare*)，所以選擇一個讓人欣喜的文學形式是相當重要的。一般而言，伊拉斯姆認為這代表「典雅文風」的重要性，但或許也是看重「使人欣喜」的態度讓他寫下一個與他自己及其他神學家的作品均迥然有別的《愚人頌》(*Moriae Encomium*)。我們對這部作品的第一印象，會是認為《愚人頌》跟伊拉斯姆其他探討敬虔的作品全然不同，然而伊拉斯姆認為：「《愚人頌》是以戲謔的方式表達跟《基督精兵手冊》一樣的主題。我的目的是引導而不是諷刺，是要幫助不是要傷害，是要告訴人怎麼成為更好的人，而不是成為他們的絆腳石」。⁹⁹他採用諷刺與嘻笑式的文體，帶來了相當的歡樂，

⁹⁷ Levi ed., *Literary and Educational Writings* 6, vol.28 of *CWE* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 414.「告知」的拉丁原文是 *docere* (令人明白)，所以伊拉斯姆的意思很有可能是說阿奎納只關注 *docere* 而不管 *delectare* (令人欣喜) 與 *movere* (令人行動)，所以不是一個好的演說者。

⁹⁸ Estes trans., *Letters 2204 to 2356*, vol. 16 of *CWE*, 153.

⁹⁹ R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson trans., *Letter 298 to 445*, vol. 3 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1976), 115.

就連教皇也被逗樂。¹⁰⁰然而讓讀者欣喜 (*delectare*) 的用意是為了打動他們、醫治他們，「不只是治癒他們，也要逗笑他們。我常發現用這種愉悅而幽默的方式來導正人，通常效果最成功。」¹⁰¹當然學者提醒我們，不可以輕易的只把《愚人頌》當作諷刺文學，因為當中展現出伊拉斯姆相當深刻的敬虔觀。¹⁰²然而本處並不擬針對本書的內容進行進一步的分析，只想指出伊拉斯姆在本書當中不只是用「文字內容」去批判「太高舉智性卻情緒冷淡的思潮」，連它的「風格」都是以引動人的情感為訴求，伊拉斯姆以他一貫的修辭神學思維，期待的是一個更有血有肉，情感豐沛的神學表達方式，不管是內容、或是文體風格，都期待能夠更全面的打動聽者與讀者的情感。

4.2.8. 小結：伊拉斯姆靈命塑造的特色

本節透過修辭神學，探討伊拉斯姆對於靈命塑造的看法，我們發現伊拉斯姆的靈命觀受到古典修辭學的影響，使他的靈命塑造有這樣的特色：以文學作為主要媒介，以教育為手段，以「廣博的知識」、「敬虔的情感」與「美德的行動」為目標，其理論基礎是「神對人」的「適應」(*accommodation*) 與「人向神」的「轉化」(*transformation*)；而人彼此間也有屬靈的責任，需要對人彰顯出基督之愛，而且位居要職的人責任越大。此外，伊拉斯姆的靈命塑造方式雖然在實踐上有外在的操練的部分，但終極來說外在操練只是暫時的工具，目標仍是內在敬虔。

¹⁰⁰ A. H. T. Levi ed., *Literary and Educational Writings 5*, vol.27 of *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 78.

¹⁰¹ R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson trans., *Letter 298 to 445*, vol. 3 of *CWE*, 115.

¹⁰² Rummel, *Desiderius Erasmus*, 51.

4.3 小結：塑造整全的人

我們在討論伊拉斯姆的教育理念與靈命塑造觀之後，可以發現兩者的目標是一致的，就是要「塑造完全人」，這也是新靈修運動的遠大目標。如果我們理解教育與靈命塑造的關係，簡單的可以總結的說：教育是為了實現靈命成熟的手段。我們因而可以獲得以下數點結論：

1. 不管是教育或是靈命塑造，伊拉斯姆的目標就是「塑造裡外一致的、整全的人」，這人的內心的敬虔與外在的言行舉止一致，對人文學科熟稔，透過言語可以充分得體的表達內心世界；他的思想、情感、意志協同一致；他的身、心、靈運作得宜；他的私慾受到理性的控制，但情感上卻不冷淡。而對伊拉斯姆而言，人性的塑造是後天的工作，最好從小開始，同時人也有責任塑造自己與子女，因為上帝已經賞賜給人語言與理性的功能。對社會整體而言，不同的階級身分的人，也因其身分而帶來相應的責任，需要關愛較低階的人，這是一種彼此關顧的入世敬虔觀。
2. 文字對伊拉斯姆而言有特殊的地位，(1) 因為言語反映內心，因此言語有其倫理面向：人應該要真誠的說話，不作假；(2) 言語也是人性的表現，因此能夠熟練的表達自己才稱為人；(3) 言語更是獲取知識，進而操練靈命的工具。越能夠掌握文學作品的內容，就越具備真切的古典知識與屬靈知識，好的文章與聖經均會讓人在情感上認同，並且會讓人越有意願去效法足堪效法的典範，最高的典範則是基督。
3. 順應自然是相當重要的，因為上帝並不會廢棄自然法則，而是會去扶持

她。人在自然當中，也應該負起回應自然的責任。因此，負責任的使用神賞賜的天賦，是順應自然的表現。而當人性塑造得越接近完全，就越等同於大自然的和諧。而基督來到世上也是為了扶助自然、成全自然，人如此行等同於歸向基督，這會帶來愉悅作為賞賜。非基督徒也在自然法則當中會認識到部分的真理，雖然因為不認識神可能會有錯誤，但並不因此排斥所有非基督徒的學問。「基督哲學」同時強調美好的文學的必要性與神聖文學的優越性。因此兩者都是教育的重點，可以說美好的文學是人性塑造的起點，但神聖文學才幫助人走到人性成熟的目標。同理，美德也可以被區分為自然美德與聖德，從自然美德開始操練，並逐漸的獲得神所賞賜的三聖德。此外，美德對伊拉斯姆而言並非僅是道德規範，而是有敬虔的內涵在其中，屬於德行的範疇。

4. 伊拉斯姆站在一種三元論的立場，使二元對立的情況可以因為多了一個過渡層而帶來對「和好」的看重。例如神與人之間的對立，就是透過基督來成為橋梁。透過基督，上帝適應人的有限，將真理啟示給人，人同樣透過效法基督，被轉化回到神那裏去。我們可以將這個過渡層，視為一種不同層級可以互動的媒介。伊拉斯姆尋找任何可能的媒介，讓人得以更加的敬虔，與神和好。伊拉斯姆認為，許多中性事物都可以作為轉化人性朝向神的媒介。
5. 伊拉斯姆的靈命塑造觀有其「溫和節制」卻也有其「積極強悍」的一面：
 - (1) 伊拉斯姆讚賞溫和而節制的表現，並且認為「節制的美德」是靈

命成熟的典範；(2) 然而伊拉斯姆期待攫取一切可取得的資源，來激動人親近基督，即便是中性事物、即便是外在的媒介（包括衣著、舉止、文雅的概念等等）、即便是非基督徒所發展的知識類別（像是美好的文學等），只要可以用作效法基督之用，伊拉斯姆就認定其有靈命塑造的價值。

6. 訴諸修辭原理來建構神學理念，帶來一種對整體心智功能的看重，伊拉斯姆以情感為訴求，期待透過「說服的藝術」做為勸勉人走向真理的工具。使人明白、使人欣喜、使人行動，這三者訴諸理性、情感、意志，是一種調動全人的神學方法，與較為看重理性的神學體系成為對比。

第五章 結語

5.1 今日的伊拉斯姆

在我們今日的教會生活當中，若有些信徒太重視信仰知識性的一面，缺乏情感性的經歷，甚至不看重信仰對人性的更新力量；或是過度以洗禮為信仰的唯一目標，以至於信徒不知道下一步該如何走，似乎只「等待上天堂」；或是有一些信徒太過於認真區分聖與俗，以至於斷然拒絕非基督徒的思想與文化成果；伊拉斯姆都可以做為這些信徒與教會的提醒與祝福。

伊拉斯姆對人的看法，尤其值得現在的教會再次的深思。他認為「人是有能力回應恩典的受造物」，而「回應恩典、轉化天性的人才真正的得以成為人」。這種觀點事實上是相當頑強的將「回應恩典」視為人的首要目的，而將帶來相當富有動能的信仰踐行。由於不管是「受造的起點」（諸如人的天賦、靈魂的能力等）或是「人得蒙救贖所仰賴的一切」（諸如信心與稱義等），都是上帝所賞賜的恩典（對伊拉斯姆而言，神的恩典無處不在），因此人應該要善加利用，回應恩典、效法基督、追尋美德，轉化自己來親近神。這是在訴諸「唯獨神的恩典」的前提之下，相當富有行動力的信仰生活樣貌，這種「與神的恩典積極互動的人觀」，將一掃信徒對於功德主義的懼怕，更勇於尋求人性的豐滿。

本研究回顧了基督教人文主義的起源，從歷史的脈絡當中可知，基督

教人文主義是在文藝復興時期，認同人文主義思潮與基督信仰傳統的一群人。他們以不亞於對使徒及初代教父的重視，心儀且正面肯定古典時期希臘羅馬文化處境下的非基督徒思想家，並因此對中世紀經院哲學過於高舉理性的神學思想，採取較為排斥的態度。伊拉斯姆是基督教人文主義者的代表，他的思想淵源同時來自於當時相當興盛的兩個傳統：「文藝復興人文主義」及「新靈修運動」；這讓他的人觀有兩大傳統交融的特色。

綜言之，伊拉斯姆對於人的本質的看法，在盛讚神的恩典之餘，顯示出他對人「主動性」的期待。他看重內在敬虔，輕視外在儀文，堅持讓外在的表現與內在的心意一致，使之名實相符，而非為積功德而使信仰徒具形式。他要看到基督徒「主動的」流露出敬虔來，因此他強調人有自由意志、有行出美德的責任。然而在此同時，他卻與功德主義保持距離，堅持得救唯獨神的恩典，外表的行為是無益的。他訴諸「神的恩典」，包含基督徒被預定得救、人有自由意志，甚至是人的「主動性」等，都是神給出的神的恩典。而伊拉斯姆認為既然神已給出恩典，人就有責任透過愛的行動來回應恩典。因此他同時不認為人的行為對救恩有所的貢獻，卻同時強調人的行為也是神呼召的一部分。稱義的唯一必要條件是信心，然而此信心卻包含了愛心的行動，伊拉斯姆期待看到信徒基於「內在敬虔」因而反映出其「外在美德」的立場可見一斑，但這也讓他的立場始終介於天主教與改教陣營之間。

伊拉斯姆不認為人可以「一蹴可幾」的「成為人」，人性是需要塑造

的，沒有經過塑造不被視為人，而一個理想的人是包括「敬虔」這個屬靈特質的。「自然的秩序」並不會與「神的秩序」相違背，基督來也是為了要成全自然，使自然完善，因此人可以在自然的秩序之下，透過非基督徒的知識系統來操練自己逐漸的擁有成熟的人性，但完美的人性必然要透過聖經、透過效法基督來實現，成為敬虔的人。伊拉斯姆一生主要的志業就在於回應「人應如何塑造？」這樣的問題。伊拉斯姆認為理想的人能自然的流露出與內心一致的敬虔，因此他的人性塑造方案不僅強調理性的思辨，也強調情感與意志的轉化，他要人自願的、主動的、合乎內心認知的行出美德來，對伊拉斯姆而言，這才是敬虔。他希望透過一個同時兼顧思想、情感、意志的整全做法，應用所有的媒介與工具，來實現一個「內外兼修」的敬虔人。

伊拉斯姆尤其訴諸古典修辭原理來達到塑造人性的目標，人文主義的學徒模仿古典文學的作者來學習修辭學，在伊拉斯姆的心目中與基督徒「效法基督」的理想並無二致，而因為伊拉斯姆認為非基督徒的智慧當中也有神的真理，因此他不認為非基督徒就不可以作為基督徒效法的對象，他甚至鼓勵效法「在人性的某些面向堪為典範的」非基督徒。雖然如此，非基督徒基於他們並不認識基督，必然有諸多缺點是不可效法的，而最高的權威與判准是基督，基督是最完美的、最全面的人性與道德典範，因此，所有與基督的生平及言訓不符者均不需效法，人應該要聚焦效法基督這個典範，但在過程中可以使用非基督徒的智慧作為媒介。

此外，伊拉斯姆的修辭神學也可以幫助我們再次思想：「神學的本質是甚麼？」對伊拉斯姆而言，因為我們的智慧有限，因此我們所獲得的啟示其實已經是經過了一個適應的過程。所有的神學論述都不應自稱是絕對的真理，也不應該太花心思在瑣碎的神學辯論上，因為當中必然有些模糊不清之處；神學的目的應該是要挽回理性的錯誤認知、帶來情感上的謙卑與意志上的降伏，使人得以轉化，得以更脫離肉體的綑綁而歸向神的。因此，神學家的思考重點，反而應該是要如何以「兼顧了」理性、情感、意志的媒介，讓他的聽眾得以回應上帝的道。

5.2 反思與回應

伊拉斯姆的思想的風險與弱點，或許就在於分心與失焦。伊拉斯姆鼓勵古典學科的學習、並且看重美德的操練，他所認為的理想的人性，在要求敬虔之餘，似乎也要求成為一個博學的人，或是要求成為中國古代所說的「君子」的形象。這雖然是一個兼顧神聖與世俗領域的方案，但似乎會讓一個信徒很難去掌握信仰的核心，並且對尋常的販夫走卒，伊拉斯姆對於人的理想似乎也不易達成。

另外，伊拉斯姆雖然把基督哲學高舉到超過所有一切人的哲學之上，並且把效法基督看得比效法其他的人物還要更加重要，但他的關注都比較多在於基督的教導與他的生平所帶來的典範，比較少去思想「基督身為救主為我們所成就的事情」。對伊拉斯姆而言，救贖事件似乎是一個過去的既成事件。既然救恩是神的應許，是一個既定的事實，因此在他的作品當

中，更多的篇幅是擺在基督的「美德」，對於救恩較為輕描淡寫。雖然伊拉斯姆的美德觀預設了「內在敬虔」，然而即便如此，以「效法基督的美德」，作為信徒實際的信仰落實面，仍會有其風險性。因為這讓信徒較難辨明：自己之所以效法基督、之所以操練美德，背後其實是基督為「每一個個人」所成全的救恩，是因為基督作為「救主」與「主」的身分。救恩雖然的確是基督徒的「已知條件」，但卻需要不斷的回回到這個起點去思想，這有助於標記出自己身為罪人的身分，連帶使我們明白基督對我們生命的意義與價值。事實上這是「與主聯合」對「效法基督」所發出的挑戰，若信徒認定自己無法憑己力達到「效法」，唯有靠「在基督耶穌裡，使祂成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖」（林前 1:30），我們才有可能走上救恩的進程時，我們就會更珍視基督身為「救主」而非僅為「榜樣」的角色。

也就因此，在伊拉斯姆的筆下，對「神人關係」的處理也較為單薄，或至少是只偏向知識性的介紹。因為伊拉斯姆將敬虔等同於美德，這使得他的敬虔觀較不談論神人關係的經驗向度。伊拉斯姆主攻美德，認為有節有度、受理性控制、飽學而儒雅的人是為人的典範，並且認為這樣的人，既順應自然又表達了敬虔。「美德式的敬虔」在他的《基督精兵手冊》當中也占據了主要的篇幅，遠超過討論神人關係的部分。雖然在《基督精兵手冊》當中說「祈禱」與「知識」是基督徒踏上敬虔之路的兩把短刃，但他對於前者的著墨實在是少得多。

如果對伊拉斯姆的神學做出評估，或許會感覺他離改教家的思想只差

了臨門一腳，許多宗教改革時期屬於路德陣營的術語，伊拉斯姆也都表達正面的認同，並且在他的作品當中也引用並肯定這些名詞。然而，在伊拉斯姆的思想當中，雖然行為被認為微不足道，卻始終沒有從稱義的條件當中被完全捨棄。當我們換個角度，試圖以「成聖教義」的觀點，來思考：是否有機會把伊拉斯姆看重好行為的立場，從他的稱義觀抽離開來，改解釋為「伊拉斯姆的成聖觀」？但如此一來卻又會發現伊拉斯姆的論述始終有模糊性，無法做出一個相當結實的立論，甚至會發現他似乎更傾向天主教立場的感覺。或許對伊拉斯姆而言，設法促成羅馬天主教與改教陣營之間的合一，才是他最深刻的關切，所以他沒有投向任一陣營，也沒有讓他的神學決定性的捨棄任一陣營。這讓伊拉斯姆的思想難以避免的呈現出混合的色彩，介於天主教往更正教的中間地帶。然而，如果任何一個「唯獨」的教義，背後還要再加上但書，那恐怕就破壞了這個「唯獨」。以這個角度來說，伊拉斯姆更像是天主教神學家而不像是改教家。

總之，伊拉斯姆限制「人類的能力」，卻又同時維護「人類的能力」，帶來他同時強調稱義唯獨信心，一方面卻又認為人有些許的「自由意志」或是「理性」，以至於可以回應恩典，追求內在敬虔與外在美德。加上他的文字多有曖昧，這些都使得讀者始終會感覺到伊拉斯姆的神學呈現出走在「稱義」與「成義」的兩端之間；Kroeker 認為伊拉斯姆晚年的成熟時期，試圖在天主教與抗議宗中間，透過「恩典神學」走出一條兩造都能

接納的路線（雖然證明是失敗的）；¹但這或許也又提供一個理由，讓我們知道為何伊拉斯姆神學呈現出這樣的「兩面性格」。

Wengert 透過墨蘭頓與伊拉斯姆的比較，一針見血的認定，墨蘭頓所拒絕的是伊拉斯姆的「神學基礎」，也就是「信仰的確定性」：

伊拉斯姆想要鼓勵任何嘗試的人。墨蘭頓試圖在痛苦和失敗中安慰每一個人。在這種焦慮中，只有神的話語的確定性，而不是變幻莫測的理性或自由抉擇，才能提供幫助。²

Wengert 提到莫蘭頓認為：就因為伊拉斯姆把「信仰的確定性」建立在理性與自由抉擇而非神的話語上，因此無法成為人的安慰。這的確不失為一個相當公允的評論，但這也透露出，身為一個人文主義學者兼教育家的伊拉斯姆，他始終抱持著「催促人、鼓勵人、引發人有動機，去嘗試並體驗信仰內涵」的負擔。因此，他在訴諸「一切都出於神的恩典」的框架之下，設想一條「從人的各種知識成就、能力與智慧為基礎，效法基督、逐漸轉化自己，接受屬天智慧的調整，成為表裡合一的敬虔人」的操練進路。

因此，我們不用對伊拉斯姆太過苛求，他原本就討厭瑣碎的神學辯論，又處於一個新舊交替的年代，他所面對的時代背景使他把主要的打擊重點，放在「裡外不一致的作假文化」與「拘泥於瑣碎字句的經院哲學」之上。他訴諸「內在敬虔」、訴諸「基督哲學」、訴諸「教而為人」、訴諸「回應神恩典的責任」，期待恢復基督王國的黃金年代。他始終以一個教師的身

¹ Greta Grace Kroeker, "Erasmus the Theologian," *Church History and Religion Culture* 96 (2016): 198-515.

² Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melancthon's exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam* (New York: Oxford University Press, 1998), 97.

分，不斷催促他的門徒走上「從自然邁向基督之路」，他的神學乃是為此構築。

參考書目

1. 伊拉斯姆作品

Erasmus, Desiderius. *Letter 298 to 445*. Vol. 3 of *Collected Works of Erasmus*.
Translated by Mynors, R.A.B. and Thomson, D.F.S. Toronto: University
of Toronto Press, 1976.

_____. *Letters 594 to 841*. Vol. 5 of *Collected Works of Erasmus*.
Translated by Mynors, R.A.B. and Thomson, D.F.S. Toronto: University
of Toronto Press, 1979.

Erasmus, Desiderius. *Letters 2204 to 2356*. Vol. 16 of *Collected Works of
Erasmus*. Translated by Estes, James M. Toronto: University of Toronto
Press, 2015.

Fantham, Elaine and Rummel, Erika, eds. *Literary and Educational Writings*.
Vol. 29 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto
Press, 1989.

Levi, A. H. T., ed. *Literary and Educational Writings 5*. Vol.27 of *Collected
Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

_____. *Literary and Education Writings 6*. Vol. 28 of *Collected Works of
Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

McGinness, Frederick J., ed. *Spiritualia and Pastoralia*. Vol. 67 of *Collected
Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

_____. *Spiritualia and Pastoralia*. Vol. 68 of *Collected Works of
Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

O' Mally, John W., ed. *Spiritualia*. Vol. 66 of *Collected Works of Erasmus*.
Toronto: University of Toronto Press, 1988.

_____. *Spiritualia and Pastoralia*. Vol.70 of *Collected Works of
Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.

Sider, Robert D., ed. *The New Testament Scholarship of Erasmus* Vol. 41 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2019.

_____. *Paraphrases on Romans and Galatians*. Vol. 42 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

_____. *New Testament Scholarship: Paraphrase on the Epistles to the Corinthians, Ephesians, Philippians, Colossians and Thessalonians*. Vol. 43 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

_____. *New Testament Scholarship: Paraphrase on Timothy, Titus, Philemon, Peter, Jude, James, John, Hebrew*. Vol. 44 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

_____. *New Testament Scholarship: Paraphrase on Matthew*. Vol. 45 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

_____. *New Testament Scholarship: Paraphrase on Luke 11-24*. Vol. 48 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

_____. *New Testament Scholarship: Paraphrase on Acts*. Vol. 50 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

_____ ed. *Annotations on Romans*. Vol. 56 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Sowards, J. K., ed. *Literary and Education Writings 3*. Vol. 25 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

_____. *Literary and Education Writings 4*. Vol. 26 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Thompson, Craig R., ed. *Literary and Education Writings 1*. Vol. 23 of

Collected Works of Erasmus. Toronto: University of Toronto Press, 1978.

_____. *Literary and Education Writings 2*. Vol. 24 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.

Trinkaus, Charles, ed. *Controversies*. Vol. 76 of *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

2. 一般書籍

Allen, Michael R. "Humanism." Chapter 4 in *The Columbia History of Western Philosophy* on Kindle e-book. Edited by Richard H. Popkin. New York: Columbia University Press, 1998.

Bartlett, Kenneth R. "Renaissance." Pages 2132-8 in *Berkshire Encyclopedia of World History*. Edited by William H. McNeill, Jerry H. Bentley, David Christian, Ralph C. Croizier, J.R. McNeill, Heidi Roupp, and Judith P. Zinsser. Great Barrington: Berkshire Publishing Group, 2010.

Camporeale, Salvatore I. "Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology." Pages 101-24 in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Edited by John W. O'Malley and Thomas M. Izbicki. Leiden: Brill, 1993.

Carrington, J. Laurel. "Desiderius Erasmus." Pages 34-48 in *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*. Edited by Carter Lindberg. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002.

Christ-von Wedel, Christine. *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

Cicero, Marcus Tullius. *How to Win an Argument: An Ancient Guide to the Art of Persuasion*, edited by James M. May Princeton: Princeton University Press, 2016.

Essay, Kirk. "Rhetorical Theology and the History of Emotions." Pages 86-102 in *The Routledge History of Emotions in Europe: 1100-1700*. Edited by Susan Broomhall and Andrew Lynch. Oxon: Routledge, 2019.

Hoffmann, Manfred. *Rhetoric and Theology: the Hermeneutic of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Imbach, Ruedi. "Human Dignity in the Middle Ages (twelfth to fourteenth century)." Pages 64-73 in *The Cambridge Handbook of Human Dignity : Interdisciplinary Perspectives*. Edited by Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword and Dietmar Mieth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kraye, Jill. "Moral philosophy." Pages 301-86 in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Edited by Charles B. Schmitt. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Kreisteller, Paul Oskar. "Humanism." Pages 111-38 in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Edited Charles B. Schmitt. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Nauert, Charles G. "Rethinking 'Christian Humanism'." Pages 155-80 in *Interpretations of Renaissance humanism*. Edited by Angelo Mazzocco. Leiden: Brill, 2006.

Pabel, Hilmar M. "The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam." Pages 57-93 in *Erasmus' Vision of Church*. Edited by Hilmar M. Pabel. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995.

Post, R.R. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: Brill, 1968.

Rowe, Christopher, ed. *Theaetetus and Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Rummel, Erika. *Desiderius Erasmus*. London: Continuum, 2004.

- _____. *Erasmus' Annotations on the New Testament*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- _____. "The Theology of Erasmus." Pages 28-38 in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. edited by David Bagchi and David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Schreiner, Susan E. "Faith." Pages 89-93 in vol. 2 of *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Edited by Hans J. Hillerbrand. 4 vols. New York: Oxford University Press, 1996.
- Steenbakkens, Piet. "Human Dignity in Renaissance Humanism." Pages 85-94 in *The Cambridge Handbook of Human Dignity : Interdisciplinary Perspectives*. Edited by Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword and Dietmar Mieth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Trinkaus, Charles E. *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Van Engen, John, ed. *Devotio Moderna: Basic Writings*. Mahwah: Paulist Press, 1988.
- Van Engen, John. *Sisters and Brothers of the Common Life : Devotio Moderna, Self-Made Societies, and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Van Gulik, Egbertus. *Erasmus and His Books*, Edited by James K. McConica and Johannes Trapman. Translated by J.C. Grayson. Toronto: University of Toronto Press, 2018.
- Weiler, A. G. "The Dutch Brethren of the Common Life, Critical Theology, Northern Humanism and Reformation." Pages 307-32 in *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the 'Adwert Academy' to Ubbo Emmius*. Edited by F. Akkerman, A. J. Vanderjagt, and A. H. Van Der Laan. Leiden: Brill, 1999.
- Wengert, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip*

Melanchthon's exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam. New York: Oxford University Press, 1998.

Zimmermann, Jan. *Humanism & Religion: A Call for the Renewal of Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Incarnational Humanism: A Philosophy of Culture for the Church in the World*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.

布克哈特 (Jacob Burckhardt), 《義大利文藝復興時代的文化：一本嘗試之作》，花亦芬譯。新北市：聯經出版事業股份有限公司，2013。

布洛克 (Alan Bullock), 《西方人文主義傳統》。台北市：究竟出版社，2000。

克利斯特勒 (Paul Oskar Kristeller), 《文藝復興時期的思想與藝術》。南寧市：廣西美術出版社，2017。

_____, 《義大利文藝復興時期八個哲學家》。南寧市：廣西美術出版社，2017。

林美香, 《身體的身體：歐洲近代早期服飾觀念史》。台北市：聯經出版事業股份有限公司，2017。

肯培斯, 《遵主聖範》。香港：基督教文藝出版社，2001。

佛固生 (Wallace K. Ferguson), 《文藝復興史》，涂永清譯。台北市：水牛出版社，1993。

納爾德 (Charles G. Nauert), 《歐洲文藝復興的人文主義和文化》。上海市：上海三聯書店，2018。

赫伊津哈, 《伊拉斯謨傳：伊拉斯謨與宗教改革》。廣西：廣西師範大學出版社，2008。

3. 期刊論文

Faber, Riemer A. "Humanitas as Discriminating Factor in the Educational

參考書目

Writing of Erasmus and Luther." *Dutch Review of Church History* 85 (2005): 25-37.

François, Wim. "Erasmus' Plea for Bible Reading in the Vernacular. The Legacy of the Devotio Moderna?" *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 28 (2008): 91-120.

Hoffmann, Manfred. "Faith and Piety in Erasmus' Thought." *Sixteenth Century Journal* XX, no. 2 (1989): 241-58.

Kaufman, Peter Iver. "John Colet and Erasmus' Enchiridion." *Church History* 46, no. 3 (1977): 296-312.

Kneepkens, C. H. "The New Italian Learning and the Modern Devotion: Valla, Sythen, Erasmus, and Elegant Latin." *New Medieval Literatures* 11 (2009): 231-48.

Kroeker, Greta Grace. "Erasmus the Theologian." *Church History and Religion Culture* 96 (2016): 498-515.

尹璐、于偉，〈教而為人：伊拉斯謨兒童禮儀教育思想管窺〉，《教育學報》14卷3期（2018年6月）：103-10。

羅秉祥，〈西方人本主義倫理與基督教思想〉，《輔仁宗教研究》15（2007年夏）：75-126。

参考書目

作者簡介

蔡秉錡，1977 年生，台灣澎湖人，高雄出生、彰化長大。彰化高中（1992-1995）、國立成功大學土木系學士（1995-1999）、國立交通大學交通運輸研究所碩士（1999-2002）畢業。

退伍後進入世新大學民意調查研究中心，擔任助理研究員一職（2004-2005），後進入資訊產業，先於崧旭資訊股份有限公司，擔任規劃師及高級規劃師（2005-2007），接下來進入到崧旭資訊籌組的子公司，景翊科技股份有限公司任職（2007-2015），直到 2015 年從部門經理的職務離開，蒙召進入中華福音神學院攻讀道學碩士（2015-2018）與神學碩士（2018-2020）。將於 2020 年 6 月畢業，未來計畫進入牧職。

2020/05/04 撰於八德華神

聯絡方式：tsaipingchi@gmail.com

