

路德的無我之境

林鴻信

台灣神學院院長

提要

路德從「因信稱義」角度對基督宗教信仰的詮釋，呈現一種無我的宗教智慧，散見在其信件、談話與講道當中。路德神學思想帶有與希臘傳統思想摔跤的痕跡，突破奧古斯丁轉化希臘思想追求最大幸福觀點的格局，主張徹底的無我而否定任何形式的愛自己，走出自我中心的窠臼，追求以上帝為中心取代以人為中心。路德的無我之境突顯出宗教層次優先性，恰與希臘思想呈現的道德層次優先性成為對比。路德以宗教信仰第一義為「信」，而「信」衍伸出來的「愛」為第二義，傾向以「信的宗教」取代「愛的宗教」，並非不重視愛，乃是優先重視信，始終堅持信必須先於愛，亦即先追求作為道德動力的宗教信仰，而後才有道德實踐的落實行動，徹底除去任何自我中心的可能，呈現出無我的宗教智慧。

關鍵詞：路德、因信稱義、愛自己、自我中心、無我

前言

「自我中心」一直是許多宗教與哲學面對的難題，本文討論的「無我」或稱「忘我」，並非指本體性的虛無非我狀態，而是描述性的降低自我中心過程。在諸宗教當中佛教尤其著重破除我執，比如神秀偈文：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」¹對於「自我」主張勤拂拭莫惹塵埃。而惠能偈文：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」²慧眼看出過分執著於「菩提樹的身」與「如明鏡台的心」的弊病，而主張不執著自我則無處可惹塵埃。從這兩篇偈文可以看到《壇經》呈現非凡的無我宗教智慧：神秀所見如明鏡台的心，需常勤拂拭勿惹塵埃，就是要排除我執，以明心見性；而惠能所見身既無樹、心亦無台，既不執著形相，無處招惹塵埃，乃徹底清除我執，而得解脫。

基督宗教也有這種「無我」的宗教智慧，比如腓立比書 2.5-8 的〈基督頌歌〉稱呼耶穌基督的榜樣為「虛己」，意即「倒空自己」(*kenosis*)，描述基督放下自己的一切尊貴，取了奴僕的形像，成為人的樣式，表現出謙卑無我的極致。路德的宗教改革在基督宗教思想史上是重要的分水嶺，瑞典神學家虞格仁 (A. Nygren, 1890-1977) 稱其為「哥白尼式的革命」，強調路德作了上下顛倒的扭轉，「反對一切自我中心的宗教形式，對神的關係純粹以神為中心。」³這意味著把一切可能的「人中心」轉成「上帝中心」，也就是徹底地主張「無我」。本文從路德宗教改革的基本主張出發，觀察其中所呈現基督宗教信仰裡頭無我的宗教智慧。

一、無我之境

路德的無我智慧特別表現在一句話：「與神交往是以罪為基礎，不是以聖潔為基礎。」⁴人與上帝交往是因為人有罪而需要與上帝交往，並非人為義人具有能力與上帝交往。換言之，在上帝面前人是全然無能為力的，重心全在上帝那一方，而不在

¹ 《壇經》，〈行由品〉。

² 同上著作。

³ 虞格仁 (Amders Nygren)，《歷代基督宗教愛觀的研究》，下冊，徐慶譽等譯（香港：中華信義會書報社，1952），頁 412。

⁴ 同上著作，頁 415。

人這一方，當路德不斷提醒人是罪人時，他想要提示的是「不再是我，乃是基督」，⁵這是路德的宗教智慧所呈現的無我之境，以下分別就其重要基本主張加以探討。

1. 上帝的義

「義」（「公義」，希伯來文的 *sedeq*）是非常不容易解釋的概念，根據聖經上帝是公義的上帝，而公義則是上帝的公義，「義」就是指「上帝的性情與特質」，其內涵包括對上帝與人的關係以及人與人的關係的要求。⁶ 因此，上帝的義成為衡量人的最高標準，也因此往往指向對人的要求與審判，以致原本路德對於上帝的義非常畏懼，他逝世前一年回憶早年在修道院的生活說：

我討厭「上帝的義」，根據所有當時老師的習慣用法，我被教導以哲學方式瞭解形式與主動的義，上帝是義，而且懲罰一切不義的罪人。雖然我是一個無可指責的修道士，出於極度困擾的良心，我感覺在上帝面前我是個罪人。我無法相信，上帝會因我所做的補贖而有所緩和。我不是愛，而是恨上帝的義懲罰罪人，...⁷

由於上帝的義的聯想是嚴厲要求的審判，帶來逃避、厭惡與抗拒的心情。路德轉變的關鍵在於從羅馬書 1.17 學到因信稱義，由此角度來看，上帝的義不是針對人的要求與審判，而是上帝給罪人的禮物。

最後，因著上帝晝夜不停的慈悲憐憫，我注意到經文的字句「上帝的義正在這福音上顯明出來」，而且「義人必因信得生」，我開始明白，上帝的義就是義人得生的原因，是上帝的禮物，這就是說：上帝的義通過福音而被顯明出來，這義是被動的賦予，慈悲的上帝通過信而稱我們為義，正如經文「義人必因信得生」。

⁵ 加 2.20。

⁶ 「公義 (righteousness)」，《聖經新辭典》(香港：天道，1996)。

⁷ *Martin Luther. J. Dillenberger(ed.)* (Garden City: Doubleday, 1961)，頁 10-11，自譯，請參照《九十五條及有關改教文獻考》，頁 23-24。

由因信稱義的角度來看，上帝的義藉著信歸與相信的人，因此上帝的義不再是指向上帝的審判，而是指向上帝的恩典，上帝的義成了拯救的源頭。於是路德對「因信稱義」的詮釋非常強調上帝的主動作，人只是居被動位置，因而呈現徹底的「無我」主張。

2. 因信稱義

「稱義是聖經中一極其重要的神學概念；常見的形式，無論是名詞「稱義」(justification)，動詞主動『上主所稱為義的(人)』(to justify)或動詞被動『被稱為義的人』(to be justified)等，經常均屬法庭上的用語，指法官(審判者)的宣判無罪(申 25.1)。」⁸因此，當「稱義」概念應用在上帝與人的關係時，宣告稱義主動的一方是上帝，而被宣告為義被動的一方則是人。可見當論及「因信稱義」(justification by faith)時，談論的焦點是被稱義的人，應當使用被動式，⁹亦即「人藉著信被上帝稱義」，強調「上帝的改變」而非「人的改變」，亦即上帝改變了對人的看法而宣告為義，如路德所言，「這義是被動的賦予」，就「我只是純粹的承受者」的立場而言，必得是「無我」的。

就另一方面而言，當人被上帝宣告為義時，同時也開始經歷改變而逐漸成為義人，因此「藉著信被稱義」的人同時經歷到「藉著信成為義人」。天主教會對「因信稱義」的詮釋就比較強調人的改變這一面，因此往往把 Justification 翻譯為「成義」，強調人在上帝恩寵幫助之下的改變。教宗若望保祿二世交託編訂的《天主教教理》對「成義」的了解如下：「聖神的恩寵具有使我們成義的力量，就是洗淨我們的罪過，並傳送給我們『天主的正義，這正義是因信仰耶穌基督』，並藉著聖洗聖事而賜給的。」¹⁰此定義重視的是，成義的力量來自聖神的恩寵，藉著洗禮而洗淨罪過，傳送上帝的義。因此，天主教神學家通常主張，人在洗禮之後已經無罪，而且上帝的義在其身上，「成義使人與罪分離」，「成義又淨化人的心靈」¹¹。

⁸ 廖上信，〈稱義〉，《神學辭典》(台北：光啟，1996)，頁 894-895，(條文 632)。

⁹ 有如德文用 *Gerechtfertigung*。

¹⁰ 《天主教教理》(台北：天主教教務協進會，1996)，條文 1987。

¹¹ 同上著作。

由於重視上述法庭用語的聖經背景，路德影響所及，基督宗教會在詮釋因信稱義往往強調「上帝改變」的一面，亦即上帝宣告人為義人，而比較不強調「人的改變」的一面，因此呈現出來的畫面是，「被上帝稱為義的人」。基督宗教會對「因信稱義」的詮釋特色是，重視上帝在人身上的客觀作為，否定人自我改變的能力，認為上帝作為的印證在於人的信心。天主教會對「因信稱義」的詮釋特色則是，重視上帝恩典帶來除罪的果效，強調洗禮傳達此恩典的能力，同時也強調人的改變之可能。可見路德帶來教義詮釋的分歧點，突顯了「無我」的必要，因為自我在「上帝的宣告」當中是沒有角色的，而「被上帝稱為義的人」，更是不用在意如何自我努力。

3. 同時是義人與罪人

路德在註釋羅馬書第四章時，宣稱信主的人「同時是義人與罪人」(*simul iustus et peccator*, at once righteous and a sinner)，他舉了一個很有名的例子：一個大有能力的醫生，宣告病人得醫治，病人在醫生治療之下，逐漸終將康復，這個被宣告健康的病人，既非病人，亦非健康人，乃是同為病人與健康人。所以當罪人被上帝宣告為義人時，同時是罪人與義人。¹²簡而言之，按照人的真實情況，人是罪人；然而按照上帝的應許，人在上帝中成為義人。這種觀點打破中世紀教會區別聖與俗的看法，當時普遍認為聖與俗沒有交集，罪人與義人亦沒有交集，因此罪人必須努力修功德，在上帝恩典的幫助之下，逐漸地成為義人與聖人，而路德卻認為在上帝恩典之下同時是罪人與義人。既然主張「同時是義人與罪人」，自我的努力就不是焦點，相信上帝宣告才是重點，自我也就不扮演重要角色了。

4. “信”是什麼？

一般人談到「信」時，對人的意涵往往是主動的，然而路德對「信」的看法卻是被動的。如同德文片語「信」*verlassen sich auf* (leave oneself upon)，信就是將自己拋在上帝身上，意即完全倚靠上帝。路德對信的瞭解是，人全然站在「被動」的角色，一個人若說他相信上帝，就意謂著放棄了自己的一切努力，完全倚靠上帝的恩

¹² *Luther: Lectures on Romans*, W. Pauck ed. (Philadelphia: Westminster), 頁 127。

典，是「人被動」而「上帝主動」。

當人能夠全然倚靠上帝時，這樣的信必然帶來改變，上帝開始在人裏面動工，正如路德所說：「信乃是神在我們裡面的工作。它改變我們，使我們從神重生（約一13）；它把老亞當消滅，在心、靈、意與才能上把人們全部重新改造，還把聖靈帶進來。這信真是何等活潑有力阿！」¹³按此瞭解，信就是進入一種被動的情況而讓上帝動工，是「人被動」而「上帝主動」，因此人的自我並無角色，只是接受上帝改變對人的看法，把罪人視為義人，而後經歷被上帝改變。

路德並非認為在因信稱義的時人已經成為義人，乃是終其一生始終是罪人，然而罪已經不能控制人，因為已經逐漸喪失威力而在被清除的過程當中。

在接受洗禮之後，原罪就像開始復原的傷口，儘管仍然是傷口，卻開始轉好，穩定地在醫治過程當中，只是仍有化膿與疼痛等等。雖然是在被徹底除盡的過程當中，終其一生原罪都在受洗者身上，只是已經無害而不能控告或定罪我們了。¹⁴

「因信稱義」的意思，不是「人因著信心表現而堪稱為義」，而是「上帝通過信稱人為義」。就人而言，是完全被動的，連「信」本身也只是領受恩典的管道而已，「信」就是完全放棄自己而倚靠上帝。路德排除了自我，呈現出一幅由上帝首先開始，而且由上帝終極成就的畫面。

二、三個例子

由於路德出身自農民家庭，帶有濃厚的草根氣質，使用語言經常貼近一般民眾，加上個性突出，表達戲劇性十足，其言行有時令人費解，然而從他對因信稱義的觀點出發，可以成為了解的重要關鍵。

¹³ 《路德選集》，下冊（香港：基文，1968），頁241。

¹⁴ LW54，頁20。

1. 儘管讓你的罪囂張吧！

路德在一封著名的給墨蘭頓的信上，大膽地主張「儘管讓你的罪囂張吧！」(Let Your Sins Be Strong)¹⁵在這封討論如何牧養教會的信裡，路德提醒墨蘭頓上帝的恩典與人的罪相形之下是極大對極小，因此不用在意罪的威脅，一開頭就明講：「當然你只能知道並也宣告赦免那些已經告白出來的罪，至於那些尚未告白出來的罪，你既不需要知道，也無法宣告赦免它們。親愛的先生們，若要做到如此的話，標準未免太高了。」¹⁶路德指出，只要憑著信心宣告赦免已經告白出來的罪，就不用過於在意那些尚未知道、也無法處理的罪，這不只是信心的交託，而且是一種「無我」的經歷，罪並非得藉著「我」憑信心宣告赦免才能夠處理，即使是沒有我也能處理。而且，人不會因為我的罪孽深重而不得赦免，若然，自我的影響力就超過上帝的恩典了。

假若你傳講慈悲，就不要傳講想像的慈悲而應當傳講真正的慈悲。假若慈悲是真實的，那麼你必定犯了真實的罪，而不是想像的罪。上帝並不赦免那些僅僅是在想像中犯罪的人。大膽地作一個罪人吧！儘管讓你的罪囂張吧！但是要讓你對基督的信心更加剛強，並且以勝過罪惡、死亡與世界的基督為樂。只要我們還在世上，我們就會犯罪，因為此世還不是公義居住之處。我們正如彼得所說（彼後 3. 13），深深期盼公義掌權的新天新地。藉著上帝的榮耀，我們認識了承擔全世界罪惡的羔羊，那就夠了。沒有任何的罪可以使我們與基督分離，即使是我們天天犯了殺人姦淫的罪成千上萬次。想想看，被高舉的羔羊為了我們豈是僅僅付上小小的代價與貧乏的犧牲呢？¹⁷

¹⁵ Let Your Sins Be Strong: A Letter From Luther to Melancthon, Letter no. 99, 1 August 1521, from the Wartburg (Segment), translated by Erika Bullmann Flores, from: Dr. Martin Luthers Saemmtliche Schriften, Dr. Johannes Georg Walch, ed. (St. Louis: Concordia Publishing House, N.D.), Vol. 15, cols. 2585-2590.

¹⁶ 同上。 “Of course, you can only know and absolve those sins which have been confessed to you; sins which have not been confessed to you, you neither need to know nor can you absolve them. That is reaching too high, dear gentlemen.”

¹⁷ 同上。 “13. If you are a preacher of mercy, do not preach an imaginary but the true mercy. If the mercy is true, you must therefore bear the true, not an imaginary sin. God does not save those who are only imaginary sinners. Be a sinner, and let your sins be strong, but let your trust

路德認為，既然上帝的慈悲是真實的，那麼被真實的慈悲所赦免的罪也是真實的，在此意義下，人不用擔心自己犯了真實的罪。「大膽地作一個罪人」與「儘管讓你的罪囂張」都是誇大的講法，目的是呼籲人勇敢地接受自己是罪人的事實，而無懼於罪的勢力龐大，因為上帝的恩典比罪的勢力更加強大，基督十架的代價遠遠超過罪的力量，這也是呼籲人走出自我的牢籠，「我」連同「我的罪」不應成為上帝恩典的阻隔。

2. 最後談話

根據《餐桌談話》，1546年2月16日路德在離世前一天說：「我們都是乞丐，這是真的。」¹⁸這是非常耐人尋味的一句話，如果這真是路德生前最後一句話，實在有自我蓋棺論定的意味。這句話的意思看來似乎有些消極，彷彿在無奈地感慨著人的一無所有，不過也同時傳達出人在上帝面前的真實處境。廿世紀神學家巴特卻有獨特的看法，他認為路德說這話並不是出於失望，因為「在上帝面前成為乞丐，意味著成為上帝的兒女。」¹⁹這是把兒女對父親的倚靠類比成乞丐的無依無靠。

在路德說出這句費解的話之前，他說：

無人能夠理解維吉爾的 *Bucolics*，除非牧羊 5 年。無人能夠理解維吉爾的 *Georgics*，除非種田 5 年。無人能夠理解西賽羅的書信，除非致力重大事務 20 年。無人能夠自認為已經充分嘗試過聖經，除非他與先知一起管理教會百年。因此，其中有美妙的事，首先關於施洗約翰，其次關於基督，而後關於使

in Christ be stronger, and rejoice in Christ who is the victor over sin, death, and the world. We will commit sins while we are here, for this life is not a place where justice resides. We, however, says Peter (2. Peter 3:13) are looking forward to a new heaven and a new earth where justice will reign. It suffices that through God's glory we have recognized the Lamb who takes away the sin of the world. No sin can separate us from Him, even if we were to kill or commit adultery thousands of times each day. Do you think such an exalted Lamb paid merely a small price with a meager sacrifice for our sins?"

¹⁸ LW54, 476: "We are beggars. That is true." *Luther Deutsch*, 10-341: "Wir sind Bettler, das ist wahr."

¹⁹ J. D. Godsey (ed.), *Karl Barth's Table Talk* (London: Oliver & Boyd, 1963), p. 26.

徒。「不要攻擊這神聖的 Aeneid 家族（英雄史詩），而當俯伏恭敬，尊崇其蹤跡所至。」²⁰

路德著眼於親身體驗乃了解偉大著作的前提，緊接著的引文出自維吉爾或 Statius，用意不大明確，可能是爲了喚起一種敬畏的情感，隨後說出：「我們都是乞丐，這是真的。」親臨宇宙之大，人實在渺小；身處時空長河，不過滄海一粟；面對浩瀚神恩，自我有如一貧如洗的乞丐。

然而，為何使用「乞丐」這麼強烈的字眼呢？路德喜歡使用戲劇性的對比，尤其是以富人或國王與乞丐對比，突顯出上帝恩典的豐富以及人活在罪中的貧乏。在有名的宗教改革文獻《教會被擄於巴比倫》裡，他說：「假如一個富人把一千塊錢幣遺贈給一個乞丐，或一個不配得的壞僕人，這個人一定會勇敢地接受這一份遺贈，而不會顧慮到他自己太不配，或遺贈是太大。」²¹路德模仿這個乞丐的心情，深知自己不配接受遺贈，這完全是出於贈與者的慈愛，一定會感激涕零地接受，而不會因著不配而不接受，「甚至我愈不配，我就愈有理由接受這人的恩賜。」²²顯然地，路德對於自己只是乞丐的感慨，是帶著對上帝恩典的讚嘆，而這讚嘆流露出無我的謙卑。

3.最後講章

在英文的《路德全集》收集了兩篇最後講章，一篇是 1546 年 1 月 17 日講於威登堡，另外一篇是 1546 年 2 月 15 日講於埃斯勒本，而前者以強烈語言攻擊「理性」而聞名，甚至引發對於路德主張反智的疑慮。其實在威登堡最後講章裡，路德激烈

²⁰ LW54, 476: "Nobody one can understand Vergil in his *Bucolics* and *Georgics* unless he has first been a shepherd or a farmer for five years. Nobody understands Cicero' in his letters unless he has engaged in public affairs of some consequence for twenty years. Let nobody suppose that he has tasted the Holy Scriptures sufficiently unless he has ruled over the churches with the prophets for a hundred years. Therefore there is something wonderful, first, about John the Baptist; second, about Christ; third, about the apostles. 'Lay not your hand on this divine Aeneid, but bow before it, adore its every trace.'"

²¹ 《路德選集上冊》，頁 274。

²² 同上著作，頁 274。

的言詞主要是出自熱切心焦地為真道而辯的心情，亦即針對重洗派與反聖禮派對聖禮的質疑而辯，當時主張重視實質而不重視形式的重洗派對聖禮提出許多質疑，路德批判那些質疑帶有過多理性懷疑色彩，他引述重洗派的質疑說：「洗禮只是用水，水怎能成就如此大事呢？不過是豬與牛喝的東西而已，必得是聖靈才能成就。」而後他自己重砲抨擊回答說：「你這骯髒污穢的娼妓，貌似聖潔的理性，豈沒聽見聖經的話嗎？『聽祂說，去使萬國受洗』(太 28.19)，『信而受洗的必然得救』(可 16.16)。那不僅僅是水，而且是奉三一上帝的名的洗禮。」²³路德在此並非作人身攻擊，乃是針對「理性」，而且是針對拒絕上帝的話的理性。

此外，當論及聖餐時，有批評說那些因著聖經應許而相信所領受的是基督的身體者，就是踐踏了理性以及其智慧，路德嚴詞批判說：「你這可咒詛的娼妓，閉嘴！你豈在引誘我與魔鬼行淫呢？」惟有藉著上帝的話可以使理性的束縛得到釋放。²⁴路德所攻擊的理性，並非一般意義的理性，而是特定意義的理性，就是以自我為中心而運用的理性。「當人熱衷於自己的智慧時，沒有比愛自己更討人歡喜的事了。當人衷心自娛於自己的想法時，連貪心的人也比不上這樣的貪婪。當那些人把自認為美好的想法帶進聖經裡頭時，這才是真正而純粹的窮凶惡極。」²⁵當人以自己為中心運用理性時，沉浸於自我滿足的歡喜，結果拒斥一切更高的智慧。路德認為，問題在於高過啟示的理性，而不在於順從啟示的理性。因此，路德戲劇性地指出，理性應當在洗禮當中溺斃，這樣才不會傷害人。²⁶

由於身處與重洗派以及反聖禮派的辯論火線上，路德衛道心切，情急之下攻擊理性口不擇言，令人覺得刺耳，然而主要原因是那些對手們不斷地訴諸理性，甚至把理性放在信心之上，以致路德說：「魔鬼將點燃理性之火，而搶走你的信心。」²⁷可見至此地步，「理性」已是「反對信心」的代名詞。在路德激烈的衛道言論當中，反

²³ LW51, 376.

²⁴ LW51, 376-7.

²⁵ LW51, 377.

²⁶ LW51, 376.

²⁷ LW51, 377.

映出對因信稱義的堅持，理性必須在啟示面前低頭，同時反映出一貫的無我主張，主導的不應是「我的理性」，而是「順從啟示的理性」。

在埃斯勒本那篇最後講章，²⁸路德引用太 11.25-26 耶穌的話說：「父啊，天地的主，我感謝你！因為你將這些事向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。父啊，是的，因為你的美意本是如此。」藉此把聰明通達人與嬰孩對立起來，呈現上帝對未使用理性的嬰孩之肯定，以及對善用理性的聰明通達人之否定，間接批判了理性對信心的干擾。路德認為，「根據福音，最重要的一點：基督與天父與聰明通達人作對。他們使祂厭煩，混亂了聖禮與教會，取代了上帝的地位而想要成為主宰。」²⁹路德也批判中世紀教會對聖餐與洗禮的理解，認為混雜了太多人為的聰明智慧，以致蒙昧了單純的上帝的話，他甚至把人對聰明智慧的嚮往當作是亞當與夏娃在樂園裡被魔鬼誘惑的原因，³⁰拒斥人為的聰明智慧，也就是拒斥自我的主導地位。

「看啊！這意味著今世的智慧被拒絕了，因此我們學習不要自以為聰明，從我們眼中除去任何的偉大人物，完全不再看那些，只是接受祂慈愛的邀請，緊緊地連結於基督的話並親近祂說：『惟有你是我親愛的主，我是你的門徒。』」³¹從這段文字可以看到，拒絕今世的智慧以及自以為聰明，就是拒絕自我的主導；除去對偉大人物的嚮往，就是除去對自我的戀慕。說完這段話，路德接著說：「關於福音還有許多可以說的，但我太虛弱了，我們就此打住吧！」³²顯然，只要路德談到福音時，總是意猶未盡，還想再說下去，但他身體虛弱，意識到應當「就此打住」，這是出於自我的極限，也函蘊著對真理的謙卑，軟弱的人究竟能夠窮盡永恆的真理多少呢？

三、與希臘思想論辯

路德原本為奧古斯丁修會修士，他的神學思想帶有與藉著奧古斯丁而來的希臘

²⁸ LW51, 383-392.

²⁹ LW51, 391.

³⁰ LW51, 389.

³¹ LW51, 392.

³² LW51, 392: "This and much more might be said concerning this Gospel, but I am too weak and we shall let it go at that."

傳統思想摔跤的痕跡。在柏拉圖思想背後隱藏著希臘的靈肉二元論思考，不只靈肉二元，而且靈魂比肉體更有價值，肉體卻為靈魂的牢籠，因此擺脫肉體的束縛成為最高的理想，然而這個理想的背後肯定了人追求好處的自然傾向，因為擺脫肉體束縛得著靈魂自由就是最大的好處，進一步地把美德良善與對人的好處連結起來，那麼追求美德良善也就是天經地義了。

在《美諾篇》柏拉圖藉著美諾定義「美德」為「對優秀事物的嚮往和有能力獲得它們」。³³這個定義肯定人追求美德，前提是人總是追求幸福。反而言之，柏拉圖藉著蘇格拉底說：「沒有人會想要得到惡的東西，因為嚮往和得到惡的東西結果只能是不幸福。」³⁴既然人總是追求幸福，而最大的美德意味著最大的幸福，可見人必定會追求最大的幸福，亦即追求最大的美德。然而，這個觀點預設了人性趨福避禍，以善為福、惡為禍，因而肯定人必定趨善避惡。深入觀察的話，可知其背後帶有效益論色彩，就是把美德與好處連結在一起，使得追求美德就是追求好處。

在《會飲篇》也有類似的觀點，柏拉圖藉著蘇格拉底說明「愛」是什麼：「一個人既然愛一件東西，就是還沒有那樣東西；他盼望它，就是盼望他現在有它，或者將來有它。」³⁵結論就是：「第一，愛總是對某事物的愛；第二，某人所愛的對象是他所缺乏的。」³⁶可見「愛」就是渴望所無，而且想要將其變為所有，這亦肯定了人性追求好處的自然傾向，總是渴望所無而追求所有。簡而言之，愛就是追求自己的好處，只是對好處的理解必須審慎分辨。

亞里斯多德也有類似的思考，他認為，「幸福就是合乎德性的實現活動。」³⁷而且，這實現活動的主體就是靈魂。³⁸亞里斯多德認為幸福為人人所欲，有了幸福就有了快

³³ 柏拉圖，《柏拉圖全集》，卷一，王曉朝譯（北京：人民，2002），77B（邊碼，下同）。

³⁴ 同上著作，78A。

³⁵ 柏拉圖，《柏拉圖對話集》，王太慶譯（北京：商務，2004），200D。

³⁶ 柏拉圖，《柏拉圖全集》，卷一，王曉朝譯（北京：人民，2002），200E。

³⁷ 〈尼各馬科倫理學〉，《亞里斯多德全集》，卷八，苗力田主編（北京：中國人民大學，1992），1.8。

³⁸ 同上著作，1.9。

樂，因此他描述說：「合乎德性的行為，使愛德性的人快樂。」³⁹進而言之，這種快樂是不假外求的，「合乎德性的行為，就是自身的快樂。」⁴⁰整體而言，德性是幸福的先決條件，而幸福是一種快樂，這背後也預設了人人追求快樂的天性，而幸福就是最好的快樂，合乎德性又是幸福的基礎，因此人人應當追求德行。

奧古斯丁曾受新柏拉圖主義的影響很深，承襲了希臘思想當中追求最大幸福的觀點，在他皈依基督宗教信仰之後，仍然保有這種觀點，只是加以轉化，把最大幸福從「人的美德」轉移到「愛上帝」，以追求上帝為最大的好處，其基本思考還是肯定了愛自己，只不過主張愛上帝就是最高層次的愛自己。奧古斯丁仍然為「愛自己」留下相當大的空間，還是以為「愛自己」是不可改變的天性，他並非想要除去「愛自己」，而是想要除去「愛自己帶來的轄制」，期盼藉由提升「愛自己」而「愛上帝」，而以「愛上帝」為最高層次的「愛自己」。「沒有人恨惡自己」，奧古斯丁強烈地如此宣稱，⁴¹這與柏拉圖的「沒有人會想要得到惡的東西」並無不同。

既然奧古斯丁想要順應人愛自己的天性，就逐漸發展出效益論式的思考說：「因而，人應當學會適當的愛，也就是說，他愛自己可以愛到什麼程度，才能對自己有利。」⁴²在此，「對自己有利」成為判斷的準則，而他繼續推論說：「所以，凡知道如何愛自己的人必然愛上帝，若是人不愛上帝，儘管仍然愛自己—這是天生如此，只能合理地說這人恨自己，因為他違反自己的利益，揮之不去地與自己為敵。」⁴³對自己最大的利益就是愛上帝，不愛上帝的人沒有辦法真正愛自己。簡而言之，愛上帝就是愛自己，不愛上帝就是不愛自己。當應用奧古斯丁的觀點來詮釋「愛人如己」（或譯為：愛鄰舍如同自己）時，就會把「愛自己」當作是「愛別人」的典範與榜樣了。

³⁹ 同上著作，1.8。

⁴⁰ 同上著作，1.8。

⁴¹ 奧古斯丁，《論基督宗教教義》，1.24.24，於《論靈魂及其起源》（北京：中國社科，2004），頁 29。

⁴² 同上著作，頁 30。

⁴³ Augustine, *The Trinity* (Brooklyn: New City, 1991), p. 384.

羅 13.9 以「愛人如己」為涵蓋多樣誡命的重要誡命，⁴⁴路德與奧古斯丁對此經文作了不同方向的詮釋。路德否定一切的愛己，包括所謂「正當的愛己」，他對「愛人如己」的詮釋是：「『愛鄰舍』一誡命，是以禁止『愛己』為基礎，所以你若是愛你自己，那就不對了。」⁴⁵「愛人如己」的誡命應當詮釋為以「愛鄰舍」取代「愛自己」，呼籲的是「愛鄰舍」，禁止的是「愛自己」。奧古斯丁卻認為對「愛人如己」的了解是，「愛己即是愛鄰舍的模型和尺度」，亦即「凡不愛自己的人，也不會愛他的鄰舍」。⁴⁶路德與奧古斯丁的不同在於，前者認為「愛人如己」是指向不應當愛自己，而後者卻認為肯定了愛自己。路德的無我立場進一步地表現在對羅 15.2 的解釋，他認為這節經文“我們各人務要教鄰舍喜悅，使他得益處，建立德行”教導著愛應當指向別人，而不應當指向自己。⁴⁷就在這段註釋裡路德掙扎地要從以「愛自己」為出發點的觀點裡走出來，不贊同奧古斯丁對愛自己的天性作了讓步，他說：「如果首先追求自己的好處，我們就不會關心鄰舍了。」⁴⁸誡命說的是「愛人如己」，而不是「愛自己」；應做的是「愛鄰舍」，而不應做的是「愛自己」。

路德與奧古斯丁的分水嶺主要在於是否應當除去「愛自己」，奧古斯丁順應希臘傳統主張有正當的愛己，路德卻反對希臘傳統而主張徹底的無我。奧古斯丁對「愛自己」的肯定，使其不易從自我中心的窠臼走出來，而路德卻認為愛是「不求自己的益處」，⁴⁹追求以上帝為中心取代以人為中心。

四、道德優先或宗教優先？

在「有我」與「無我」之爭，也就是路德神學與希臘思想的論辯當中，涉及一個更大的議題，究竟道德優先或宗教優先。路德的「無我」突顯出宗教層次的優先性，而希臘思想的「有我」卻顯示出道德層次的優先性。兩者之間的競爭，一直在

⁴⁴ 包含了不可姦淫、不可殺人、不可偷盜與不可貪婪等誡命。

⁴⁵ 虞格仁，同上著作，頁 437。

⁴⁶ 同上著作，頁 297-298。

⁴⁷ *LW*25, 512. *LR*, 406.

⁴⁸ *LW*25, 512. *LR*, 406.

⁴⁹ 林前 13.5。

西方思想史上延續下去，比如啟蒙運動哲學家康德就主張，道德在先，宗教在後，「道德必須先行，神學跟隨其後，這才叫做宗教。」⁵⁰因為若是宗教先行，康德擔心會混淆了純粹的道德動機，他說：「人們不能從神學出發進行宗教教育，單純建立在神學基礎上的宗教絕不會含有道德性的東西」，人們會出於宗教性的恐懼或者會出於期盼宗教性的回報而遵守道德規條。⁵¹

康德的理想是建立「一種道德的宗教」，其基礎在於心靈的道德信念，而不在於外表的章程誡命，這種宗教是不需要神蹟奇事的權威的，其權威在於道德信念對於心靈的約束。⁵²康德進一步用道德來詮釋宗教，主張「宗教就是我們心中的、通過一個高於我們的立法者或法官所頒布的法則；它是一種應用了對於上帝的認識的道德學」。⁵³根據康德，宗教應當道德化，而路德的想法卻恰好相反，主張宗教在先，道德在後，亦即主張道德宗教化。前者著重「由自我良心出發的道德」，後者強調「建立在無我的信心的宗教」。

路德選擇把宗教當作道德的源頭，原本道德的果子應當連結在宗教的果樹上，然而當二者有所衝突時，路德必然優先選擇果樹而寧可放棄果子，因此他首要地談論因信稱義，而把有關道德的教導置於次要，以宗教信仰第一義為「信」，繼而從「信」衍伸出來的「愛」為第二義，傾向「為強調信的重要，不得不把愛擱置一邊」，以「信的宗教」取代「愛的宗教」。⁵⁴重點並非路德不重視愛，而在於優先重視信，始終堅持信必須先於愛，亦即先追求作為道德動力的宗教信仰，而後才有道德實踐的落實行動，徹底除去任何自我中心的可能，呈現出無我的宗教智慧。

⁵⁰ 康德，《論教育學》（上海：上海人民，2005），頁 48。

⁵¹ 同上

⁵² 康德，《單純理性限度內的宗教》（香港：漢語基督宗教文化研究所，1997），頁 84。

⁵³ 康德，《論教育學》（上海：上海人民，2005），頁 47。

⁵⁴ 同上著作，頁 441。

Luther's Selflessness

Lin Hong-Hsin

Dean, Taiwan Theological College

Abstract

While Luther interpreted Christianity from the perspective of justification, in his letters, talks and sermons we can see a religious wisdom of selflessness. Luther contends for strict selflessness as opposed to any form of self-love and seeks God-centeredness instead of human-centeredness or self-centeredness. This is a way to act against the Greek tradition of seeking the maximal goodness of self, which was still present in Augustine, though he had transformed such a self-love into a love of God. The selflessness of Luther shows the priority of the religious dimension in contrast to the priority of the moral dimension in the Greek tradition. For Luther, faith is primary, and love is secondary. He tends to replace the religion of love with the religion of faith. This is not to say that love is unimportant, rather faith comes first. By abolishing any possibility of self-centeredness and claiming that religion is the ground of morality, Luther demonstrates his selfless religious wisdom.

Keywords: Luther, justification, self-love, self-centeredness, selflessness