

JIDUJIAO DE
SHENMI ZHUYI

基督教的

神秘主义

王亚平
著



東方出版社

JIDUJIAO DE SHENMI ZHUYI

基督教的神秘主义

王亚平 著



東方出版社

责任编辑:王一禾

装帧设计:曹 春

版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

基督教的神秘主义/王亚平著.

-北京:东方出版社,2001.10

ISBN 7-5060-1475-0

I. 基…

II. 王…

III. 基督教-神秘主义-研究

IV. B.97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 022749 号

基督教的神秘主义

JIDUJIAO DE SHENMI ZHUYI

王亚平 著

东方出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

网址:<http://01.peoplespace.net>

E-mail:01@peoplespace.net

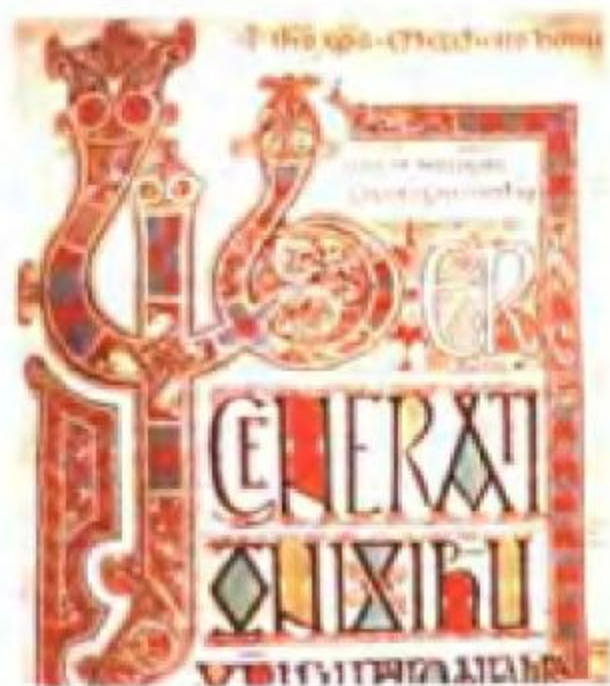
新华出版社印刷厂印刷 新华书店经销

2001 年 10 月第 1 版 2001 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:9.375 插页:2

字数:222 千字 印数:1-4,000 册

ISBN 7-5060-1475-0/B·215 定价:20.00 元



最早的《马太福音》书



耶稣和祈祷的修道士



玛那和鱼，耶稣的食物



公元元年前后的圣经



谦恭的梯子



施洗者约翰为耶稣洗礼



在多米尼克修士的监督下焚烧
异端书籍



异端审判法庭



教会描绘的魔鬼



教堂的玫瑰形窗户
玫瑰寓意着爱也寓意着秘密



《新约全书》所说的磐石
现置梵蒂冈圣彼得大教堂



《新约全书·科林书》所说科林城的遗址

前 言

“神秘”是一个有多种涵义的概念,人类所生活的宇宙是产生神秘的母体。尽管人类社会已经跨进了 21 世纪,科学技术、知识经济都在以不可预见速度迅速发展着,但是宇宙间仍然存在着很多事和物令人感到神秘。神秘感对人的心灵,对人的意识有不可忽视的影响,这种影响常常是以宗教的形式表现出来。一些通过视觉、听觉或者幻觉所产生的幻象,对不可知事务的恐惧、期望和想望,都给人们提供了产生宗教经验的材料。那些把这些宗教经验综合起来进行诠释的神秘主义者,向人们描述神、天使、恶魔等各种具体的形象,讲述他们与这些形象的交往和沟通,这就是宗教神秘主义的主题。

“什么是神秘主义”,这几乎是所有关于神秘主义著作的开篇语,同时这又是几乎所有著作都无法用几句话就能简明扼要地阐述的一个最难回答的问题。神秘主义属于意识形态领域,哲学家、心理学家、神学家、历史学家,都从自己学科的角度给神秘主义下了定义,如果我们把这些定义综合起来,能编辑成一本厚厚的书。不论是哪一个领域或学科所涉及的神秘主义,都有一个共同点,即都是在讲人与神的交往。在拉丁语系中,“神秘”一词源于希腊语 $\mu\acute{\iota}\sigma\omega$,其原意是“闭上眼睛和嘴,把秘密放在内心,不要泄露出去”。公元前 5 世纪左右,“神秘”一词被引入哲学术语中,古典哲学家们用神秘一词解释宗教,有了神秘宗教的概念。但是,直到公元 4 世纪的时候,基督教的神学家们才开始采用这个词,将其解释为和上

帝交往的经验的最高阶段,是与上帝的合一。在中世纪,神秘主义被理解为自己对上帝的体验,因此,神秘主义者常常被罗马教会视为异端,因为他们否认了人与上帝之间的中介——教会的宗教法权。16世纪,基督教内部发生了裂变,马丁·路德的“因信称义”解除了罗马教会制定的很多的宗教禁忌,改变了宗教的信仰方式,宗教信仰个性化增强了,基督教神秘主义的社会性意义不再依旧,神秘主义仅成为神学的概念和理论。^①

在这里,笔者无意对神秘主义的概念长篇大论,这是很多哲学家、神学家和心理学家都做过的,我们不妨仅选摘几个最简单明确的定义,以便对基督教的神秘主义有个大致的了解。德国的历史学家丁岑勒巴赫从基督教的角度给神秘主义下的定义是,“建立在经验的基础上对上帝的认识^②。”乌勒夫对神秘主义的解释是,“在信仰的领域里由神直接作用的经验”。^③20世纪初期英国著名的学者詹姆斯把神秘主义者称为“相信想象的传递或者是灵魂能漫游的人”,他认为神秘主义有四个特征:一是不可言表性,它是一种他人所不能体会的特别的感觉,就像一个人只有有了音乐的耳朵才能认识到音乐的价值一样,这是无法传递,也无法分享的;二是认识的素质,同样的感觉会因为不同的认识能力,得出不同的结论;三是瞬时性,神秘的现象瞬间即逝,但是长期地留在人们的记忆中,进行加工整理,这是他的内在的财富;四是被动性,只是在特

① F. Wulf, *Mystik*, in: H. Frie(hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, S. 182-183.

② P. Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland*, S. 10.

③ F. Wulf, *Mystik*, in: H. Frie(hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, S. 181.

定的现象中被特定的人所认识。^①这与佛教对神秘主义的解释没有很大的出入,佛教禅宗大师认为神秘主义是最完备的认识论,只是无法用言语表达而已。^②显而易见,神秘主义是宗教领域里一个十分重要的内容。但是,不同的宗教有不同的神秘主义的内涵,所以,学者们将其划分为基督教的神秘主义、犹太教的神秘主义、佛教的神秘主义,等等。

神秘主义也是哲学领域中的重要命题之一,特别是在古代希腊罗马哲学和中世纪的经院哲学中,神秘主义占有重要的一席之地。哲学家对它的解释是,“神秘主义的基础就是关于人和神能够有精神交往,人能由‘启示’而彻悟存在的‘秘密’等思想。一切宗教学说和一切唯心主义哲学派别都浸透了神秘主义。”^③神秘主义为什么与哲学有如此密切的联系,这里我们不妨引用英国声誉远卓的思想家罗素对哲学的阐述:

哲学,就我对这个词的理解来说,乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样,包含着人类对于那些迄今仍为确切的知所不能肯定的事物的思考;但是它又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的,不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知——我是这样主张的——都属于科学;一切涉及超乎确切知之外的教条都属于神学。但是介乎神学和科学之间还有一片受到双方攻击的无

① W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie ueber die menschliche Natur, S. 359-360.

② 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年版,第7卷,第152页。

③ 罗森塔尔:《简明哲学词典》,人民出版社,1955年版,第414页。

人之域；这片无人之域就是哲学。^①

哲学对我来说是一门深奥的学科，使我始终怯于深涉其中，更不敢对古今中外的哲学家和他们的哲学思想和理论妄加议论。但是，我感觉罗素的这段话可以帮助我们理解神秘主义为什么既属于神学又属于哲学的这个概念。我们在回顾世界宗教产生和发展的历史的时候，可以清楚地看到哲学和宗教的密切关系。不论是宗教还是哲学，所涉及的都是人，涉及人的道德伦理，涉及人的精神（灵魂）和肉体的关系，涉及人的意识和认识的关系。神秘主义是唯心的、形而上学的哲学，但它并不是在任何历史时期都是消极的，或者是反动的。在中世纪的西欧，经院哲学中的新神秘主义曾经对人们认识人的个体性的发展起到过积极的促进作用。

宗教不能简单地被定义为迷信，宗教不仅是在讲述一种神或上帝的概念和形象，它的教义和仪式包含着神话、艺术形式、道德准则、生活方式和社会组织的模式，它源于社会生活，并深深地植根在社会生活中。它是人类思想发展进程的一个重要组成部分，也是人类文化的基本内容之一。詹姆斯在论述人的本性时，谈到了宗教与神学和哲学的关系，他说：“单个的人在孤寂时的感觉、行为和经验，这些只要是作为个人自身所能感受到的，总是和被看做是神圣的东西联系起来，这种联系或者是道德的，或者是肉体的，或者是制度的。很显然，从我们理解的意义上的宗教中，可以产生神学、哲学和教会。”^②确实，宗教包含着信仰、伦理、崇拜和组织等多方面的内容。信仰是宗教经验中的解释性的因素，而且“信仰也

① 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1997年版，上卷，第11页。

② W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p.41.

必须是一种思想品质”。^① 伦理是宗教的社会性作用,如果从宗教中抽出了伦理的成分,它就是迷信,就只会对社会的发展产生负面的影响。而宗教之所以能长期地存在于社会中,并且随着社会不断地发展,恰恰就在于它所包含的信仰和伦理。伦理是社会思想意识的重要组成部分。马克思说:“历史从哪里开始,思想进程也应当从哪里开始,而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映;这种反映是经过修正的,然而不是按照现实的历史过程本身的规律修正的,……”^② 在历史的长河中,社会不是一成不变的,思想意识不是一成不变的,伦理不是一成不变的,宗教也不是一成不变的。宗教的产生源于人类对自身和对自然世界的最原始的认知,产生于人类原始的思维能力和想像力。为生存而进行的活动使人必须面对自然界,对所不能理解的、严酷的各种自然现象的无能为力,使人想象出在他们生存的世界里存在着能够支配人的神力,这种神力能给人带来灾难和痛苦,也能使人受益得到帮助。但不论是受益还是遭受灾难,都不是人的能力所能支配的,它给人带来恐惧,也使人有所希望。恐惧与希望的相交,使人极力地想与之交流,以减少灾难,扩大希望,这就产生了原始宗教。在自觉地与不自觉地同大自然抗争中,根据实际经验的想象,人制作了符咒、创造了巫术、制定了仪式,等等,为了能与这种超自然的神力相交流,以减轻或克服对它的恐惧,借此得到一些慰藉。这是在实际经验中想像出的最原始的宗教。

随着人掌握大自然、改造大自然的能力逐渐地被发掘出来,战

^① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,商务印书馆,1998年版,上卷,第633页。

^② 《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1995年第2版,第2卷,第43页。

胜大自然的主动性和主观性在增强,人的自我认知程度加深了。但是,对不可知的、神秘的、超自然的神力的感觉依然存在,只是其内涵不断地在改变,表现为把超自然的神力人格化,产生了神话形式的神秘宗教。“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化;因而随着这些自然力实际上被支配,神话也就消失了。”^①然而,神话的消失并不表明超自然神力的感觉消失,人对大自然的征服能力越强,对大自然的认识越深,想要了解的自然事物就越多,对未知事物的神秘感就越强,人的想象就更为丰富,宗教对人的社会生活的影响更深了。人们通过种种行为来说明自己能与神交流,这就产生了宗教的神秘主义。

人们常常把神秘主义和巫术混淆起来,事实上,这两者之间确实没有非常明确的界限,德国的宗教学家文德尔希勒认为,巫术和神秘主义的区别在于,前者是想拥有,后者是要给予。巫术和神秘主义是从相对立的两个极端说明同一件事物,都是超越一切概念的意识。在这两者之间的是宗教,没有一个虔信的人不受神秘主义的影响;也没有一个神秘主义者不是虔信的。^②佛祖的禅悟、先知得到的启示、基督的受难、护教士的殉教、修道士的禁欲,等等,都是神秘主义的实际行为。“神秘主义就是过有深度的生活,人既然是个多层次现实的交汇点,就绝对不可能是单维的。神秘主义是融修行与秘传知识为一体的一门学科,是上升到最高水平的个人宗教。”^③

① 《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1995年第2版,第2卷,第29页。

② E. Underhill, *Mystik. Eine Studie ueber die Natur und Entwicklung des Religioesen Bewusstseins im Menschen*, S. 93.

③ 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年版,第7卷,第152页。

然而,神秘主义并不仅仅是受难、殉教、禁欲和秘传知识这种表面的活动,它有深刻的内涵,而且它的内涵与不同历史时期的社会有密切的关联,因此其思想内容和表现形式极不相同,对现实社会的影响也有很大的区别。在与大自然的斗争中,人与人相互间的交往组成了社会,建立了以物质为基础的社会制度,划分了社会的等级。统治阶级不仅掌有政治权和经济权,而且也根据统治的需要控制了宗教,用宗教控制社会的意识,主观地塑造出了人格化的神,树立了由人确定的一个神的权威,建立了宗教组织,使之介于人与神之间,以维护这个神的权威的方式来维护统治者的权威,产生了“君权神授”的政治理论,制定了约束人的社会活动和行为的宗教教义和教条,在人与神之间树立起了现实社会中的宗教人士的宗教权威。宗教权威是社会统治者最得力的助手,特别是西欧的基督教。

从罗马帝国的统治者把基督教提升为国教时起,基督教教会就步入了西欧社会的统治集团中,成为统治政权的重要组成部分。基督教有了政治归属,其政治功能也极大地增强了。西欧中世纪初期,以保护和效忠为原则的个人联合的封建政治体制下,生产力水平低下,不论是在政治上还是在经济活动中,依附性在人与人之间的交往中占主导地位。这种依附性为基督教的“君权神授”提供了生长的土壤,另一方面,“君权神授”也促进了封建制度的发展。在封建君权的庇护下,基督教教会的宗教权威增强了。教会制定的各种各样的宗教禁忌,湮没了个人的自我意识。在宗教的烟雾中,人迷失了对自身的认识。在基督教产生和普及时起过十分重要作用的神秘主义,在中世纪封建社会形成之后的几百年间,基督教教会不再提及。因为,神秘主义是以经验为基础的对神的认识,^①

① J. Gerson, *Euvres Complètes* 3, ed. P. Glorieux, c. 252.

主张“灵魂与上帝的合一”，这无疑是对教会权威的挑战和威胁。

中世纪中期，封建社会生产力的发展使互相依赖的群体性的劳作活动被独立的个体劳作方式所取代，在经济活动中，人与人之间交往过程中的依附性被削弱，个人的独立性、自主性增强了。以出身和特权为基础划分的等级，被以财产为基础划分的阶层所取代，以效忠和保护为原则的个人联合的政治体制不再适应这种新的社会结构和社会的交往形式，产生了以经济利益为基础的阶级国家的政治制度。以立法为形式的契约，约束着越来越具个体性的社会性活动和行为。人的自我认识加深了，个人意识增强了，其中一个很明显的表现就是提出个人的理性信仰，即：追求与上帝的直接联系，否认中介的宗教权威。“上帝不仅是要被信仰的，不仅是要用哲学来启示的，而且它的存在也是可以通过一次或多次的经历被认识的。”^①久已被忽略的基督教神秘主义，再次被挖掘出来，具有了新的特征，更具个体性，更主观化。^②中世纪中期流行的新神秘主义，是这个时期社会变革在思想意识领域中的实际体现，它帮助人们打破教会制定的宗教禁忌对人思想上和行为上的束缚。从新神秘主义中引申出了对人的个体性的要求，否定了人们必须无条件服从的权威。在这个意义上，新神秘主义是人的认识和理性的开路先锋，它被竭力要维持自身权威的罗马教会视为不安定的因素，斥之为异端。神秘主义者受到教廷的迫害，其著作遭到焚毁。但是，它的影响却并没有被铲除，因为它代表了人类思想进程的一个历史阶段。值得一提的是，在这个时期的基督教权威教士的理论、经院哲学中也都含有神秘主义的因素。这些神秘主义的因素为此后西欧宗教改革运动的熊熊烈火埋下了火种，在合

① P. Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland*, S. 10.

② G. Ruhbach; J. Sudbrack, *Christliche Mystik*, S. 17.

适的历史条件下,迅速地燃遍了整个西欧。

基督教的神秘主义具有悠久的历史,它既为基督教的确立和传播起过推进作用,也为反对罗马教会宗教法权的社会宗教运动推波助澜。“宗教,没有与社会的历史相脱离的独立的历史。”^①同样,神秘主义也没有脱离社会历史的独立的历史。我们想要了解基督教神秘主义的历史,就要走进西欧社会历史之中,置身于不同的历史时期,去了解每个历史时期基督教神秘主义的不同内涵,探寻在西欧历史进程中人的自我认识的本原。

^① 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》,中国社会科学出版社,1981年版,上卷,第4页。

目 录

前言	(1)
第一章 神秘宗教与宗教的神秘主义	(1)
第一节 实际经验中想像出的神秘(1)	
神秘——难以解释的经验(2)	宗教——类比的结论(4)
图腾崇拜——社会群体的标记(6)	原始巫术——象征性的行为(10)
第二节 社会交往中产生的神秘宗教(13)	
古代文明造就的形象的神(13)	“轴心时代”开始的神秘宗教(17)
古希腊神话中的人神相通(22)	威严的主神和亲切的救世主(26)
人造宗教过程中产生的神秘主义(29)	
第二章 关注人的本质的原始一神教	(34)
第一节 犹太教的神秘主义(34)	
先知们缔造的一神教(35)	罪与罚的社会功用(44)
宗教律法的伦理作用(50)	与原始宗教决裂的哲学宗教(54)
犹太教内部的裂变(60)	弥赛亚的内涵(63)
第二节 早期基督教的神秘主义(66)	
耶稣基督——被神秘化的历史人物(66)	神秘主义——基督教的基础(72)
使徒保罗——基督教神秘主义的奠基者(75)	
为神秘主义献身的殉教者(82)	在修道院中实践的神秘主义(87)
寻常的传教士——圣奥古斯丁(92)	神秘主义的社会化(98)

第三章	禁锢人的个体性的基督教正统教义	·····	(104)
第一节	罗马教会的宗教法权		(105)
人	与上帝之间的中介	(105)	格里高利一世身处的意大利(111)
早期基督教	的最后一位神秘主义者——格里高利一世		(114)
封建政权	与宗教法权的结盟		(123)
第二节	西欧封建社会中的人		(129)
世俗生活	与宗教生活交织	(130)	从群体性向个体性转变的农民(136)
享有特殊法律地位	的市民	(140)	远离社会经济活动的骑士(145)
与社会同步	行进的修道士		(148)
第四章	揭示理性的新神秘主义	·····	(153)
第一节	新神秘主义生长的社会土壤		(154)
“基督守贫”	与个人传教	(155)	社会宗教运动的勃兴(160)
新修士会	的神秘主义	(167)	12世纪的文艺复兴(174)
第二节	新神秘主义与理性信仰		(178)
信仰与理性的	初识	(179)	打破知识界限的大阿尔伯特(183)
经院哲学的布道士	——大师艾克哈特	(188)	寻求个体性的“自我放弃”(196)
对自我的认识	(204)	大众布道士——陶勒	(209)
第五章	基督教神秘主义的社会实践	·····	(215)
第一节	中世纪基督教禁忌的破除		(216)
恐惧与希望	的结合——信仰的虔诚	(217)	罗马教会宗教禁忌的破除(223)
第二节	与社会转型同步的宗教信仰		(230)
以人为中心	的宗教观	(231)	信仰虔诚的社会鸿沟(235)
巫术、魔力、科学	(239)	改变信仰方式的宗教改革	(245)
体验社会变革	的神学家——马丁·路德	(250)	基督教神秘主义理论的实践(257)

结束语	(269)
中文参考书目	(271)
西文参考书目	(273)

第一章 神秘宗教与宗教的神秘主义

人类的历史如同一套多卷本的百科全书,人的自我认识是其中的一卷。人类从对自身的无知,到初识自己的能力,进一步学会利用和开发自己的能力,经历了一个相当漫长的历程,从宗教的起源和发展中可以窥见一斑。神秘宗教与宗教的神秘主义,这是两个不同意义的概念。从神秘宗教到宗教的神秘主义,是人类自我认识向前跨跃的一大步。远古人通过实际的经验,从原始的朦胧中走出来,开始有了思维能力和想像力,逐渐地认识到自我和所生存的周围世界的关系,不再把自身和自然界混为一体,分清了自我与自然的区别,这是最原始的认识能力。认识能力使人对自然产生了高深莫测的感觉,这种感觉使人感到神秘。神秘感源于人根据经验的现实而产生的想像。

第一节 实际经验中想像出的神秘

神秘是人的一种感觉,是人在社会的实际活动中,在与自然界的交往中,对难以说清、难以理解的事物和现象的一种感觉,从这种神秘的感觉中产生了各种情感,它使人感到害怕、恐惧,又给人以希望和喜悦,各种情感的交织是产生原始宗教最初始的根源。没有神秘感,没有恐惧和希望,就不会产生原始的宗教。

神秘——难以解释的经验

人的思维能力和想像能力是从什么时候开始的,我们无从考证,只能从迄今为止的考古发现中推论出来。远古时代,人没有形成社会,没有建立社会制度,以采集果实和捕杀动物这种最原始、最简单的活动为生。在为生存而进行的实际活动中,经常地体验到在自身、在他的周围发生的事物,因对其不理解,而有了神秘感,产生了恐惧。为克服恐惧不断地在尝试和努力,因此有了“粗野的欲望”,在欲望的催动下,有了想满足需要的希望。恐惧和希望教会人思考和想像,有了思维能力和想像力,通过思考和想像,对自身的行为总结出了经验。“经验是意识内容的表现形式”。^① 意识有实在的,有抽象的,看见了山、树、水等这些具体的物体,经历了风、雪、雨等具体的自然现象,这是实在的经验;看到的、听到的或感觉到的所产生的快乐、恐惧是抽象的经验。这两种经验相互作用于人的思维和想像就会产生一种观念,这就是原始的宗教观念。

原始的宗教观念所涉及的只是人的本能,即:人的生存、人的生殖能力,人的死亡。这源于人们在实际经验中对生与死的困惑不解,想像出了灵魂的观念。恩格斯对灵魂观念的产生作过这样精辟的论述:

在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不

^① 约翰·希克:《宗教的解释》,四川人民出版社,1998年版,第178页。

得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着,那就没有理由去设想它本身还会死亡,这样就产生了灵魂不死的观念,这种观念在那个发展阶段出现决不是一种安慰,而是一种不可抗拒的命运,并且往往是一种真正的不幸。^①

从已经发掘的考古发现中证明了这种形灭而灵魂不灭的最原始的宗教观念的存在。19世纪在欧洲发现的距今约4万至10万年的“尼安德特人”的几个洞穴中,遗骸的置放方向是头朝东方脚冲西,这说明人已把生与死和太阳的东升西落、昼与夜联想在一起。遗骸的周围放着石器和取火用的燧石,头部和肩部堆放着保护用的石块。^②显然,安放者认为,死者仍然有对火和饮食的需要,有恐惧的感觉。从类似这样的考古发掘中,我们可以推论出远古人的想像力,他们已有了对人的永生的想像。英国宗教人类学家泰勒从远古人所体验到的死亡和梦幻这两种经验中,推论出他们的灵魂观念。他的推论显然并不是臆断,而是有一定的说服力的。远古人不了解生、老、病、死这一在今天人人都明白的最普遍的自然规律,昨天还和他一起采集、狩猎的人,今天为什么不再会站起来,不再会说话,不再吃喝,不再活动?然而他又会在梦境中出现,与他谈话,与他交流,与他共同活动;但是,梦醒之后,梦中人仍然又没有了生命力。这些经验使他困惑,难以解释,因而有了神秘感,从梦幻和实际这两种经验中想像出了灵魂。这种梦幻的经验和想像至今仍然在我们现代人身上发生,对我们的思维和想像有

① 《马克思恩格斯选集》,1995年第2版,第4卷,第223—224页。

② 罗竹风:《宗教通史简编》,华东师范大学出版社,1990年版,第4—5页。

极大的影响。对于死者的希望,对其有所求,从而请求他,尊敬他,崇拜他,这就是原始宗教的祖先崇拜。从灵魂不死的观念中,产生了祖先崇拜。祖先崇拜在东方的宗教中,至今仍然占有重要的地位。

宗教——类比的结论

宗教不是与人的思维能力和想像力同时发生的一种意识形态,它是人的想像力与人的恐惧、人的意愿、人的希望等情感的综合。只有在人已经从自然界中分离出来,但又有意识地与其类比,使自身与大自然浑然为一体,这时才会从中产生出原始的宗教。

人的自身从自然界中分离出来,与其他动物有了最根本的区别,先决条件是社会制度的建立。人类最原始的社会制度是母系氏族制。为了生存,以血缘为纽带的群居在一起的人结成了社团,社团的共同活动增强了人与自然对抗、保护自己的能力和。他们可以制造石制的工具,学会了人工取火,懂得了用兽皮遮体避风寒,依靠社团,人有了从自然界中分离出来的能力。与自然界的分离不是远离自然,而是学会了主动地利用自然。但是,他们的能力极为有限,依然受自然界的控制,植物的茂与稀决定了人的饥与饱,太阳的升与落给人以暖与寒,河水的涨与退影响了采集的多与少。动物有生有死,植物有盛有枯,气候有冷有热,天有晴有阴,等等,所有这些复杂而多样的自然现象,对只有简单思维能力和想象力的人来说是那样的简单,以己度物。把与其生存密切相关的事物和现象加以类比,赋予情感,费尔巴哈对此的论述不无道理:

自然界是宗教的第一对象;但是当自然界受人崇拜时,人并不是拿它看做像我们所说的自然界,而是拿它看做一种似

人的或者不如说是属于人的东西。人站在自然宗教上崇拜太阳,因为他看见一切都是依赖太阳的……但是,倘若他没有将太阳想像做一个实体,自愿在天上运行着,像人一般,倘若他没有将太阳的影响想像做是太阳出于纯粹好意而自愿送给地球的礼物,那他就不会去崇拜太阳,向太阳祈祷。倘若人用着我们看自然界时所用的眼睛,恰如其实地去看自然界,那么宗教崇拜的一切动因都要丧失无存了。驱使人去崇拜某个对象的那种感情,显然是以这个观念为前提。即,人认为对象并不是对这种崇拜无动于衷的,它有感情,它有一颗心,而且有一颗能感知人类事务的人心。^①

在人还没有掌握大自然的的知识的时候,他只能用自身与其类比,去想像大自然的事物和现象,用人自身的规律和情绪去解释和看待自然界,人把自身与大自然混为一体。人在类比和想像中,感到了那些无法理解的事物和现象的神秘,这些事物和现象都对人的生存,同时具有帮助和破坏的两种功能。原始森林的大火给人的生存造成了极大的威胁,然而火又给人温暖、可以烘烤食物,吓退猛兽。火可以从天而降(雷电造成的森林大火),也可以人工取得(燧石打砸取火)。这些实际的经验使人对火又敬、又畏、又依赖,自然会把跳动的火焰想象为是一种具有灵性的实体,它像人一样有感情、有灵魂,只有尊敬它,请求它,才会得到它的帮助,用它的灵性做到人所做不到的事情。火因为它的灵性力量被看做是“神”,受人的崇拜。远古时期每一个地区的宗教中,几乎都有对火的崇拜,因为对火的依赖不受任何地理环境的限制。对山、对河流、对树木

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》,三联书店,1962年版,下卷,第679—680页。

的崇拜,则更多的是取决于人们所生活的地理环境。

自然界的物体和现象只有在被人赋予了人性后才会受到人的崇拜,那么究竟有什么力量能把自然的对象转变为人性的东西呢?费尔巴哈告诉我们,

是幻想,想像力!幻想使得一件东西在我们面前表现出与本来面目不同的样子;幻想使得人在一种理智昏迷和眼睛眩惑的光辉中去看自然界。人的语言就称这种光辉为神性、神;可见,幻想给人类造成了神。……“神”起初不是主语而是谓语,即,不是本质而是属性,这属性得适合或应用于那在幻想光辉中对人现出神性的、给人以所谓神性印象的每个对象。所以,每个对象都能成为一个神,或者(这是一样的)成为宗教崇拜的一个对象,我说:这是一样的,神也好,宗教崇拜的对象也好;一个神,就是一个受崇拜的东西。但是,一个对象,惟有在它成为幻想或想像力的一个本质、一个对象时,它才被人拿来作宗教崇拜的对象。^①

人对自然对象的崇拜、宗教崇拜的目的,归根结底还是为了人的自身,而不是自然对象。因此,宗教崇拜的形式是随着人类社会的发展而改变的,社会制度的建立,也就有了制度的宗教,即:图腾崇拜。

图腾崇拜——社会群体的标记

图腾崇拜是远古时代人类群体生活和活动的一种形象的标

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》,三联书店,1962年版,下卷,第680页。

志,群体活动是人在自然界中生存的最基本的方式。在远古时代,群体的活动不仅是人与人之间的,而且更重要的是人与自然界之间的,在谈不到有社会生产力水平的时代,人与自然界的关系和矛盾大大地超过了人与人之间的关系和矛盾。这是因为,人的生存几乎是完全被动地依靠着自然界,他们只知采集天然的植物、狩猎野生的动物,把这些生存的所需看做是他们这个群体中不可缺少的组成部分。这就有了图腾的概念,“图腾”的意思是“它的朋友”、“它的亲族”。为了表明他们这个群体与某种与他们有极为密切关系的,或对他们产生过十分重要影响的动、植物是一类,制造出了一个标志,对其表示尊敬,希望以此得到更多的回报,即:采集更多的植物,或猎获更多的猎物,这是图腾崇拜的根本目的。图腾崇拜有很强的地域性,深受地理条件和生活环境的影响。近河的氏族崇拜河神;靠山的氏族崇拜大山、怪石;林中的氏族则崇拜的是各种动物和植物。但无论是什么,它都表明了一个社会群体的产生或形成。德国著名的社会学家马克斯·韦伯说:

所谓的图腾崇拜属于由此而发展起来的、传播最广的社会机制:在一个物体——大多数是一个天然物体,在最纯粹的类型中是一只动物——和一定范围的人之间有一种特殊的关系,这些人把它作为结义的象征,原先可能是由于共同吃了一只动物,一起着了这只动物“精灵”的魔的象征。^①

图腾崇拜具有很具体的目的性。母系氏族社会中对女阴的崇

^① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,商务印书馆,1998年版,上卷,第489页。

拜、父权制时代转而对男性祖先和“且”^①的崇拜,都是祈求本氏族的繁荣,人丁兴旺。同样,对日、月、山、河的崇拜,是祈求这些自然现象帮助他们,减少灾难。对动物的崇拜是希望能借助它的力量或技能,对植物的崇拜自然是希望它能够繁盛,以供给更多的果实。对图腾崇拜的目的自然是要表明出来,这就需要与被崇拜的图腾进行交流。人根据在实际经验中所看到的现象,模拟相应的动作来表现这种交流。迄今考古发现的许多远古时代的洞穴岩画,为人想像出来的与图腾交流的动作提供了种种印证。法国弗雷尔洞穴中的岩画所描绘的人,头戴鹿角,身披兽皮,佩带长须和马尾,所摆的姿势如同动物的动作。久而久之,这种模仿所崇拜对象的动作的交流形式被固定下来,成为一种模式,从这种模式中演变出各种各样的宗教仪式。

人们举行一定的仪式,通过交感的魔力以增进部族的利益,尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候,一定要祈求太阳不要再减少威力;春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情,个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。^②

可见,图腾崇拜的意义不仅在于它表明人与自然的关系,更重要的是,它表明了人与人之间的集体关系,它是社会团体的标志,标志着社会制度的建立。它规范了群居在一起的人的社会活动,在这个基础上构成了社会的结构。

① “且”是男性生殖器的形象符号,是汉字“祖”的古体。

② 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第33页。

凡是一个团体和一种社会化不是作为单一的当权派的个人权力地位,而是作为一个“团体”出现的地方,它都需要有一个专门的神。^①

在没有文字的远古社会,人的知识来源靠的是阅历和经验,能够根据自己的经验掌握植物的医疗功能、根据天文现象判断出气候变化的人,被看做是能够知道玄秘事物的人,赢得了众人的尊敬,成为生活群体的首领。那些有经验、有头脑的勇敢者逐渐成为举行集体仪式的领导,成为专司此职的祭司,氏族有了领头人,图腾崇拜成为一种制度的宗教。

制度的宗教只有在制度社会中才能产生。什么是“制度”?美国学者亨廷顿认为:“制度就是稳定的、受珍重的和周期性发生的行为模式。”^②英国历史学家汤因比说:“制度是人和人之间表示非个人关系的一种手段,在所有的社会里都有,因为即使是最小的原始社会也是建筑在较宽广的基础上,无论如何大于个人直接接触的那个狭窄范围。”^③汤因比把图腾崇拜和族外婚都归于制度的范畴。图腾崇拜是用一定的信仰来限定群居人的思维和想像,用一定的宗教仪式限定群居人的活动,以此来抑制“动物的个人主义”。图腾崇拜表现的是社会群体的共同意图,引导人朝着消失个体性的方向发展,每个被崇拜的对象都失去了现实的、个体的特征,只是具有了性状的特征,图腾成为一个部族的标志。所以列宁说:“实际上,约束‘动物性个人主义’的不是神的观念,而是原始人

① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,商务印书馆,1998年版,上卷,第466页。

② 塞缪尔·P. 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,三联书店,1986年版,第12页。

③ 汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,1966年版,上卷,第59页。

群和原始公社。”^① 图腾崇拜成为一个坚实的纽带把已经形成的个体家庭和氏族更紧密地联结在一起。

原始巫术——象征性的行为

新石器时代,人从单纯地被动地依靠采集天然的植物、狩猎野生动物的生产活动,发展为通过自身的劳动主动地培植植物、饲养动物的生产活动。人在采集活动中,逐渐地认识了一些植物的生长规律,掌握了种植的方法,从事有目的的劳动:火烧草木荆棘,掘松土地,播下种子;把狩猎来的动物圈养起来,任其在圈内自然繁殖。劳动形式的转变,改变了人的居住方式,他们不再是因季节的变化而流动,而是修筑了挡风遮雨的房舍,有了固定的居住地——村落,人的流动性相对地减少。所有这些都说明,人对大自然的认识加深了,对自身的能力更了解了,人的抽象思维能力和想像力也更为活跃了、更为丰富了。在具体的生产实践中,人认识到很多自然现象与生产活动的密切关系,如阳光、雨水对植物的生长的影响。然而,气候的变幻无常,给人造成了玄秘感,对这种玄秘感,既感到恐惧,又寄予一些希望。为此,人们创造出了一定的仪式,表达自己的愿望,用赞美之词、诅咒之语与自然界中那些看不见的力量进行情感的交流,祈求风调雨顺。这种象征性的行为就是巫术,巫术一般是针对一些确实存在着的物和正在发生着的事,这些事和物通过某种所谓的“预示”对现实生活起着作用。雷雨之前的狂风是一种预示,梦中已死去的人还在活动、讲话也是一种预示。韦伯把巫术看做是一种“象征”,古代人的随葬就是这种象征。他认为这种象征来源于人的某种恐惧:

^① 《列宁全集》,人民出版社,1990年第2版,第46卷,第368页。

对有形尸体怀着直接的有形的恐惧——动物也有这种恐惧,这种恐惧往往对于埋葬的形式(尸体葬时作屈腿姿势、焚尸)至关重要,除了这种恐惧外,首先出现这样的观念,即,认为必须使死者的灵魂无害于人,即,把它赶走或者逐入坟墓,为它在那里创造一种可以忍受的生活,或者消除它对活人的财产的嫉妒,或者最后保证给它以友善,以使人们在它面前能够安宁地生活。在祭祀死人的巫术的千变万化的形式中,对经济具有最深远结果的是这种观念,即死者的全部个人财物都必须随他墓葬。^①

人们通过巫术这种象征性的行为与死者的灵魂交流,同样也通过巫术这种象征性的行为与对人的身体、人的生活有影响的自然物体和自然现象交流。可见,原始巫术并不是源于骗术,它的产生在于远古人对应用的原始科学知识尚不能清楚地认识,同时对其又有更多的期望和要求,如:对阳光或雨水的祈求,对食物增殖的要求,对永生的渴望,对繁衍后代的希望,等等。为了实现这些愿望和要求设计了仪式、祭品、动作,赋予它们强烈的感情色彩,使人感觉到它们能对自然界有一定的影响,从中获得慰藉。实施巫术不是向其祈祷,而是对其有所求,要其为人“效劳”。或者说是对其的强制,强制其为人效劳。“谁要是拥有利用正确手段的魅力,他也就比一个神更强大,而且可以按照自己的意志强迫神。”^②

原始巫术是原始艺术和原始科学的一种综合现象。巫术是用

^① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,商务印书馆,1998年版,上卷,第458页。

^② 同上书,第476页。

艺术的形式表述出来的,对自然界中能给人益处的、看不见的力量的要求,“巫术是对人世生活有现实作用的一种艺术”^①。在日常活动中,人在无意中发现某种植物能够祛除身体的不适或疼痛,尽管他们还不知道,也无从了解其中的道理和科学知识,但还是在不断的实践中积累了经验,学会了利用不同的植物解除或减轻各种疾病造成的痛苦。正是因为他们不懂得科学的常识,所以才会想像出在这些植物中有看不见的神秘的力量,为了能借助这种力量,把它制作成一定的形状佩带在身上,或者将这些植物或动物刻在石壁上、或者用木块雕刻成具体的形象摆放在经常出人的地方,以此来减轻痛苦,防止病痛上身。他们尊敬这些祛痛除灾的东西,在制作的时候自然注入了自己的情感和想像,寻求美的感觉,这就有了原始艺术的萌芽。

在某种程度上,原始巫术与原始宗教很难区分开,因为它们都源于对自然现象的不理解、不认识,想像有一种神秘的、不可知的力量存在。所不同的是,原始巫术中含有对人类社会生产活动有利的科学知识的因素,所以人对巫术寄予更多的是实际的期望,希望从中能得到具体的帮助,保障丰收、祛病除灾,等等。在原始宗教方面,人祈求更多的是精神上的慰藉,关心的是人的生与死,涉及的是人的灵魂。但是,不论是原始宗教还是原始巫术,都比较直观地具体地反映了人对所接触的周围环境的自然现象和事物的认识,所要表现的是人与自然交往的方式,因而它们的表现形式是直观的、具体的,同时也是随意的和易变的。任何动植物、任何自然现象都可能被人神秘化,都可能受到人的崇拜。在原始公社社会制度中孕育的阶级萌芽,在原始巫术和原始宗教中间划了一条界限。在远古时代,任何有经验的、长寿的人都可以是部落的长老或

^① R. Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, S. 17.

祭司,长老和祭司没有十分明显的分别,他们都是社会活动的指导者。然而,随着人类文明的开始,农业的兴起,原始巫术受到了极大的挑战。祭司和长老的经验有很大的偶然性的因素,他们的经验已不足以指导人们的生产活动,祭司和长老的职能逐渐地被划分开,那些有力量的,强壮的人是部落的统治者,他们不再参加生产劳作,成为坐享其成的人。祭司成为专门的职业,他们的社会风险却在增加,随时有因为提供错误的经验而受到斥责,乃至招致杀身之祸的可能。在群体的社会中,人与人之间出现了不平等,有了权力的概念。权力的概念被融入到宗教崇拜中,必然会塑造出有超越人的能力的崇拜对象,产生了形象的神,偶像的神。

第二节 社会交往中产生的神秘宗教

人类从远古时代到古代文明时代经历了一个极为漫长的时段,公元前 4000 年代后期,先后产生了黄河流域文明、两河流域文明、印度河流域以及稍晚些的爱琴海文明。这些文明产生的共同标志之一是古代国家的形成。古代国家建立的基础是私有制和社会阶层的形成。国家形成的初始目的是为了规范一定地域范围内人们的社会活动,保护他们的利益,是有意识、有目的地建立的政治组织。形象的神和偶像的神也是为此目的而塑造出来的。

古代文明造就的形象的神

文明的起源曾经是历史学、哲学、文学等多个社会科学领域讨论的热门论题之一,汤因比把文明的起源概括为一句话:“人类又

在行动了”。^① 文明的起源,在于人为了生存而进行的社会生产活动的进步。在进入文明时代以前,人类经历了第四纪冰川期的结束,全球气候的转暖,森林和草原面积的扩大。由于生态环境的变化,人的生存对植物的依赖大大地超过了对动物的依赖,因为采集和种植植物的风险要小于捕猎动物,特别是捕猎那些大型的凶猛的野兽,人的劳动从被动的攫取性转变为主动的生产性。种植的固定和扩大,是农业经济开始的第一步。农业生产要求人的行为更具主观性、更有目的性、更有意识,这就培养了更强的思维能力和想像力。在被动的攫取性的生产活动中,女性从事的采集劳动给予人们生存的保障要大于男性从事的狩猎劳动。因此,在氏族社会中女性的地位高于男性。主动的生产性的劳动投入的劳动强度,使男性逐渐取代了女性对人生存的贡献,“妇女的家务劳动现在同男子谋取生活资料的劳动比较起来已经相形见绌;男子的劳动就是一切,妇女的劳动是无足轻重的附属品。”^② 女子的劳动作用减弱了,其社会中的地位,也就相应地退后,男子成为社会制度的制定者、掌控者,母权制氏族转变为父权制氏族。

父权制的产生给社会带来的最大变革是,确立了一夫一妻婚姻制的个体家庭,“个体家庭开始成为社会的经济单位了”。^③ 个体家庭破坏了原始社会特有的占有、生产和消费的共同性,产生了个人与个人之间的交换,在交换中人们加深了私有观念,完善了私有制。私有制和私有观念膨胀了人的私人占有欲,为增加私人财产,扩大地域范围而引起的冲突导致战争频繁发生。战败者不仅失去了家园和财产,而且也失去了人本身应有的自由,沦为受人驱

① 汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,1966年版,上卷,第62页。

② 《马克思恩格斯选集》,1995年第2版,第4卷,第162页。

③ 同上书,第164页。

使的被迫劳动者——奴隶。社会被划分为两个阶级：剥削者和被剥削者，自由民和奴隶。战争改变了氏族制度社会的机制，以共同占有、共同消费和共同劳动为基础的人与人的平等关系，被以私有制为基础的不平等关系所取代。

……现在产生了这样一个社会，它由于自己的全部经济生活条件而必然分裂为自由民和奴隶，进行剥削的富人和被剥削的穷人，而这个社会不仅再也不能调和这种对立，反而必然使这些对立日益尖锐化。一个这样的社会，只能或者存在于这些阶级相互间连续不断的公开斗争中，或者存在于第三种力量的统治下，这第三种力量似乎站在相互斗争着的各阶级之上，压制它们的公开的冲突，顶多容许阶级斗争在经济领域内以所谓合法形式决出结果来。氏族制度已经过时了。它被分工及其后果即社会之分裂为阶级所炸毁。它被**国家**代替了。”^①

什么是国家？我们不妨援引恩格斯对此的论述：

国家是承认：这个社会陷入了不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面而又无力摆脱这些对立面。而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭，就需要有一种表面上凌驾于社会之上的力量，这种力量应该缓和冲突，把冲突保持在“秩序”的范围以内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会相异化的力量，就是国家。”^②

① 《马克思恩格斯选集》，1995年第2版，第4卷，第169页。

② 同上书，第170页。

“凌驾于社会之上的力量”是对他人的统治权,掌握统治权的是在经济利益引起的冲突中获胜的以氏族为单位的群体。这个群体中有经验的勇者是首领,他带领自己的氏族扩大地域,“国家是直接征服广大外国领土中产生的”^①。国家的统治权有很实际的表现形式,它有实际地域的管辖范围,有驱使他人的权力,能强占他人的劳动所得。享有这些权力的人日益地同劳动脱离,以支配者自居,凌驾于他人之上,成为权力的代表。为了明确地表明国家享有的不可侵犯的权力,把自身和本氏族崇拜的图腾结合起来,造出了超自然的神,即半人半图腾形式的形象神。古埃及文明中的戴着王冠的鹰头人身、狮身人面、人身鸟头,等等神的形象;古希腊米诺斯—迈锡尼文明中的鸽子和女人混合的“鸽子女神”;^②古巴比伦的太阳神、月亮神和水神,都是加上光环的人形,在冠上饰上日、月等标记。神祇形象的这种变化,表明宗教的内容发生了变化,宗教所涉及的内容不同了。远古社会,人的主要社会活动就是与自然界的斗争,远古人的思维和想像力都与自然界的事物和现象有关,因此才会形成了形死灵不灭的灵魂观念和祖先崇拜,表明与自然界有密切联系的图腾崇拜,等等。古代文明时期,人活动的范围扩大了,形式多样化了。原始农业确立后,人与人之间的交流和交往增多了、复杂了,利益关系成为影响人们交往的重要因素,人与自然的矛盾和对立被人与人之间经济利益的矛盾和对立排斥到了次要地位。在建立古代国家政权的过程中,宗教的内容也从对自然界事物和现象的关注转为对人的关注,这就是统治权的神化。

① 《马克思恩格斯选集》,1995年第2版,第4卷,第170页。

② G. Glotz, *The Aegean Civilization*, p. 247.

所谓统治权的神化,就是统治者有目的、有意识地切断众人与神秘力量之间的直接联系,把对异己的自然力量的神格化应用到了统治政权之上,给统治政权增添神秘因素。统治者的神格化源于统治权的产生,但又被人为地颠倒过来,被诠释为统治者的权力是神所授予的,在神授权力的渲染下,统治者本人被神格化,他们的权威被看做是根据神的意志所获得的,只有掌握统治权的人才能与神秘力量进行交流。为了说明只有他们才能与神相交,有意识地使宗教仪式程序化、复杂化和专业化。宗教仪式的程序化,需要专门主持仪式、从事宗教事务的社会阶层,他们所做的就是要申明统治者与生俱有的权力,约束人们的自由想像力,制约人们的社会性活动,宗教的伦理作用增强了。宗教的伦理作用逐渐淡化了其对于自然界事物和现象的关注,人以及人之间的相互关系成为宗教关心的核心问题,在人类文明发展的“轴心时代”,产生了以传授、加入仪式和奉献等多层涵义的“神秘宗教”。

“轴心时代”开始的神秘宗教

“轴心时代”这个概念是德国著名的心理学家、哲学家卡尔·雅斯佩尔斯在 1949 年出版的历史哲学著作《历史的起源和目的》中提出来的。雅斯佩尔斯把轴心时代划定在公元前 800—前 200 年左右,在这个时期,世界产生了三个高文化区域:中国、印度和连接欧亚的小亚。在这三个世界高文化区域中,形成了至今仍有影响的、有魔力的、神秘的宇宙观;创造了对任何人都有约束力的“意识共同体”。他认为,这个时期是“世界历史的轴心”。^①雅斯佩尔斯

^① St. Breuer, Kultur der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts, in: Saeculum 45(1994), S. 1.

给予“轴心时代”很高的评价,他说:“人类每一次新的飞跃,都要回顾轴心时代。”为什么会这样呢?因为“至今人们的生活依然是在依靠古代社会所出现的、所创造的、所思考的。”^①在这个时代,世界各古代文明地区的思想意识都有一个飞跃性的发展,其中一个很鲜明的共同点是,宗教完成了从神话(Mythos)向逻各斯(Logos)的过渡。逻各斯是拉丁语,意思是“道”,是精神的实质,后来又引申出了“上帝的理性”的含义。宗教的这个过渡过程,实际上就是神的理性化和伦理化的过程。雅斯佩尔斯认为,对于每个人来说,神性的增强是因为宗教的伦理化。雅斯佩尔斯提出这个概念后,引起了人文学科各个领域的广泛讨论,对他提出的时间线段提出了各种不同的意见,有学者认为“轴心时代”应开始于公元前1000年左右;也有学者提出,“轴心时代”应是一个不具有确切的开端和结束的时间单元的概念。但是,雅斯佩尔斯给予“轴心时代”的评价,得到了众多学者的赞同。

人类在进入了古代文明社会以后,在不断的实践活动和不断的积累经验的过程中,逐步地确立了以农业生产为社会的最基本的经济活动模式,不论是在黄河流域还是在两河流域,不论是在印度还是在爱琴海地区,都是如此。尽管在以后的历史年代中,农业技术、农业工具、农业产品不断地在革新、在改进、在发展,但是农业的基本模式没有变,农业在社会经济结构中的主导地位没有变,这个模式一直延续到工业革命时代。农业生产为人们提供了衣、食、住,满足了人们生存最基本的需要。然而,物质的需要只是人们生存需要的一部分,精神需要和理性需要也是不可少的。精神的需要源于人们在社会活动中结成的各种各样的关系,人们在相互的交往中意识到社会关系的存在。人们的农业生产活动需要社

^① K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 19.

会性的群体劳作：农田的灌溉、道路的修筑、房屋的建造、工具的制作，等等。群体劳作必然导致人与人之间的交往更为密切、更为频繁、更为重要。劳作的互助、生产的互补、社会所需品的互换，这些确立了人的社会关系。所以，认识和了解社会关系是精神需要的起源。理性需要就是学习，人在社会性活动中要不断地了解自己，了解周围的世界，这就需要接受教育，需要学习。在“轴心时代”，人的这三种需要较为明确和清晰地表现出来，为了满足这些需要，涌现出了哲学家、思想家、教育家，有了先知、佛陀、祭司。他们对现有的社会关系进行诠释，为完善社会制度各抒己见。

古代国家产生的经济基础是私有制；物质的交换，是私有制产生的契机；私有制把人分成了阶级，划分了各个阶级的权利界限，有了国家的政权。国家政权管理社会的各个阶级，规定他们社会性的活动，统治者用强制的手段实施他们的意图和思想，这就是政治。阶级和阶级之间的利益关系，各阶级的利益要求都在政治上具体地表现出来，正如列宁所下的定义：政治是“经济的集中表现”^①。可以说，自从国家这种政治形态产生后，尽管在此后的历史长河中出现了多种多样的国家类型：民主的、专制的、帝国的、立宪君主制的、联邦的、共和的……无论是哪一种类型，其管理社会的各个阶层，确定社会的活动方式和内容，作为“经济的集中表现”，这些最基本的功用没有变。

“轴心时代”是人类经济活动的基本模式、社会的基本结构、政治的基本功用确立的时代，人类的每一次新的飞跃都是在现有经验积累的基础上发生的，对这些经验的思考和反思，自然要回顾以往的历史。从这个时代起，人开始较全面地认识人的自身，认识自身的能力，认识自身的局限和无奈，认识人的群体活动的必要性。

^① 《列宁全集》，俄文版，第32卷，第62页。

正如雅斯佩尔斯所说的：“在所有这三个世界里，这个时代的新事物是，人意识到了作为整体的存在，意识到了他的自身和他的局限，认识到了世界的可怕和自身的软弱。”^①对这些所有与人自身和人的存在有关的问题的思考、议论、评说，塑造了一群一群的思想家，这是“轴心时代”的一个典型的特点。

在这个时代集中了一些杰出的事件。在中国生活着孔子和老子，产生了中国哲学的所有流派，墨子、庄子、列子和诸子百家都在思考；和中国一样，在印度出现了《奥义书》，生活着佛陀，有关哲学的一切可能都发展成为怀疑主义、唯物主义、诡辩术和虚无主义；在伊朗，琐罗亚斯德在传授善与恶之争所促进的世界观；在巴勒斯坦，纷纷涌现出了先知们，从埃利亚到以赛亚，从耶利米亚到第二以赛亚^②；在希腊，有荷马，有众多的哲学家：巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图，有悲剧作家修昔底德和阿基米德。^③

① K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 15.

② 埃利亚(Elias)生活在公元前9世纪下半叶，相传他是一位农民的儿子，受上帝之托成为先知，通常对他的描绘是他通向天堂的情景。以塞亚(Jesaja)生活在公元前8世纪下半叶，是四大先知之首。他通过幻景预言伊曼纽尔是由处女所生，这个预言后来被移植到玛利亚和耶稣的身上。传说他于公元前690年被锯死。耶利米亚(Jeremia)生于公元前650年，死于公元前585年，四大先知之第二位。他经历了公元前597年犹太人被亚述帝国驱逐出国以及公元前587年耶路撒冷被毁等历史事件。在此之前他曾向公众传播过对这些灾难的预言，引起众怒，被他的同胞们用石头砸死。第二以赛亚是公元前6世纪下半叶的一位先知，曾在巴比伦居住过，其姓名不详，是《旧约全书·以赛亚书》第40—66章的作者，所以被称为第二以赛亚。前40章的作者以赛亚生活在公元前8世纪，又称耶路撒冷以赛亚。

③ K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 15.

这些思想家、哲学家和宗教学家们逐步地把哲学和神学命题的重点从人与自然的关系转移到人的本身。他们开始关心人类的起源,关心人的灵魂,关心人的能力以及人与人之间的关系。“就在那个时代,人的理智的、道德的和宗教的文明开始了”。^①中国古代对阴阳说和五行说的诠释和运用;早期古希腊哲学家关于万物源于水、火或原子的争论,到柏拉图时代转变为提出了“人应认识自己”的理念。这些都在表明,人在努力满足物质需要的同时,也在尝试满足精神需要和理智需要。哲学的阐述是人对自身认识的探求,是理智的;宗教的想像则是对精神需要的满足,宗教的内容不再仅仅是盲目地崇拜,而且有了信仰、有了传授的内容,西方学者称之为“神秘宗教”(Mystria)。

Mystria 或 Mystrien 在中文中被翻译为“秘密的宗教仪式”,但是从拉丁语的词义学的角度上解释,它有很多涵义,翻译成现代拉丁语是 *iniatio*, 翻译成英文是 *initiation*, 其含有“传授”、“加入仪式”、“典礼”、“奉献”等多层意思。^②从 Mystria 的这些词义中可以透视出它的丰富的内涵,宗教需要有专门人员的传授,需要有固定的团体,需要进行固定的仪式。宗教不再是个人的或个体小群体的事务,而是更为社会的、更为广泛的事务,它所涉及的人的范围也更扩大了。它所关注的不再是个人或小群体的具体的问题,而是众人共同关心的“灵魂”、“人的存在”和“人的能力”,这些抽象化的、精神化的问题。宗教的崇拜对象也不再是与人生存有直接关系的动物、植物和自然现象,而是具有传授功能的、有人的形象的、

① Daedalus, Wisdom, Revolution, and Doubt: Perspectives on the First Millennium BC, vol. 104, p. 21.

② W. Burkert, Antike Mystrien. Funktion und Gehalt, S. 15-16.

有超自然的神秘力量的“神”。神被人格化,这就是偶像的神。

图腾崇拜反映的是人与自然界的交往和关系,偶像神的崇拜则是反映人与人间的社会关系,表达了人的情感,人的精神需求。人在与自然的冲突中已经逐渐地熟悉了一些自然界的性能,掌握了一些利用自然界的方法,但是尚不明白为什么,没有科学的理论进行解释,他们把自然力量抽象化、拟人化,图腾崇拜被人格化的神所取代。例如,克里特人所崇拜的女神不再有图腾崇拜所表示的“它的亲族”意义,而是明确无疑地说明是“动物的女主人”。^①另一方面,国家的建立,社会阶级的划分,也使人与人之间的矛盾和冲突更为尖锐、更为激烈,逐渐地掩盖了人与自然界的矛盾和冲突,这就必然要在思想意识方面有所反映,这一点在希腊神话中表现得尤为典型。

古希腊神话中的人神相通

神话是关于神的最初始的、最普遍的一种形式,在古代的中国、印度和埃及都有神话,神话的内容一般是人类社会的真实写照。古希腊的国家是直接地和主要地从氏族社会本身内部发展起来的阶级对立中产生的,“一个具有很高发展形态的国家,民主共和国,直接从氏族社会中产生”。^②希腊所处的爱琴海地区,岛屿星罗棋布,海陆交错,山多平原少,河流也少,土地极为贫瘠。但是,矿物资源丰富,早在公元前 11 世纪的墓葬中就有了打造精良的铁制武器和工具。贫瘠的土地限制了农业的发展,因而这里始

^① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第28页。

^② 《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1995年第2版,第4卷,第118页。

终没有能成为发达的农业区。但是这里居住的人没有,也不可能脱离整个人类历史发展的轨迹,忽略农业或轻视农业,因为农业是人类生存最基本的经济活动。他们只是用其他的经济活动,如:饲养业、手工业以及航海业弥补农业受地理环境限制无法发展所带来的不利。饲养业主要是以牛为主,在古希腊的宗教中公牛的形象、公牛角和砍杀公牛的双面斧的标记在众多考古发现中出现^①。希腊特定的地理环境,决定了这里的物质交换的社会活动,比其他地区更为活跃。不论是饲养业、手工业还是航海业,每一种单项的经济活动都不能满足人的生存所需,因此各种产品间的交换比例比较大,商业活动较为活跃,特别是海上贸易。交换的物品主要是铜、铁、皮革和牲畜。

商业和手工业生产不像农业,能给人带来相对的稳定性,希腊民族的迁徙极为频繁,一旦人口增加,就会向外移动,公元前8世纪开始的“海外殖民”就是因此而发生的。手工业和商业的不安定性、航海业的不安全性、生与死的不可预见性、人生浮与沉的不可知性,使他们感到恐惧,他们需要保护,需要力量,想像和制造出了力大无穷、无所不能的奥林匹克众神祇。它们表现了古希腊人对征服自然威力的渴求,也表示出人想长生不死的愿望。奥林匹克的众神祇有主神——宙斯,他调和众神的矛盾和冲突。在众神之间,不仅有矛盾和冲突,还有爱恋和友善,有勇敢和诚实,也有欺诈和畏缩,是现实社会的真实写照。希腊神话中的神与人同形同性,有男有女,众神祇身上浓厚的人性,似乎已经掩盖了希腊神话的“宗教气味”。^② 很多学者都不把希腊神话看做是宗教的范畴,而

^① 王晓朝:《希腊宗教概论》,上海人民出版社,1997年版,第22—23页。

^② 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第33页。

是作为古典文学的一个部分。但是,恰恰是希腊众神祇的人性,才真正地代表了希腊社会的“宗教气味”,反映出了城邦民主制的政治特点。

古希腊的城邦制是在小规模私有制和工商业活跃的基础上建立起来的,这种经济基础构成了一个有足够多人数的“公民集团”。古风时期,斯巴达在雅典等城邦中分别完成了份地的分配,实行了土地的私有化,份地的分配划定了公民集团的范围,同时也确定了公民的权利。^① 每一个公民都有参与城邦议事的权利,享有审判的决定权,这就是城邦的民主制。它的特点是,“凡享有政治权利的公民的多数决议,无论在寡头、贵族或平民政体中,总是最后的裁决,具有最高的权威”^②,它否定君主的最高权威。希腊城邦制的经济基础是小规模私有制,这就使其无法构成大的统一的君主制的国家政体,分为许多独立的城邦制的小国家。即使是那些通过殖民建立的子邦,也与母邦一样有平等的政治地位和经济地位。持续不断地海外殖民缓解了城邦内部的矛盾,稳定和扩大了公民集团,活跃了希腊与其他地区的经济往来。颇具冒险性的海外商业,具有征服性质的海外殖民,带来赢利的贸易往来,所以这些都在希腊人的宗教观上打下了深深的烙印,正如吉尔伯特·穆莱所说的:

大多数民族的神都自命曾经创造过世界,奥林匹克的神并不自命如此。他们所做的,主要是征服世界。……当他们

^① 黄洋:《古代希腊土地制度研究》,复旦大学出版社,1994年版,第115—116、156—158页。

^② 刘家和、王敦书:《世界史·古代史编》,高等教育出版社,1994年版,上卷,第230页。

已经征服了王国之后,他们又干什么呢?他们关心政治吗?他们促进农业吗?他们从事商业和手工业吗?一点都不。他们为什么要从事任何老实的工作呢?依靠租税并对不纳税的人大发雷霆,在他们看来倒是更为舒适的生活。他们都是嗜好征服的首领,是些海盗王。他们既打仗,又宴饮,又游玩,又作乐;他们开怀痛饮,并大声嘲笑伺候着他们的瘸铁匠。他们只知道自己的王,从来不知道惧怕别的。除了恋爱和战争外,他们从来不说谎。^①

对航海不安全的恐惧,工商活动中人际交往的复杂性,获得利润增加财富后对物质生活的需求,都借助着众神祇表现出来:威严的主神宙斯代表着法律和正义,善良的雅典娜代表着文明和智慧,快乐的阿波罗是光明和音乐的象征,漂亮的佛洛狄忒表现的是美丽,强壮的阿瑞斯则是勇敢和战斗的化身,波塞冬保佑着航海的平安,得墨忒耳照管着丰裕,赫耳墨斯和赫淮斯托分别象征着商业繁荣和手工业兴盛。为众神建立的神庙,为供奉众神举行的仪式,都是希腊宗教的内容。不论是希腊的神话还是希腊的宗教仪式,都是多样性的,因人、因地而不同。^②但是,诸神祇表述的都是人的个人情感、个人愿望、个人的精神要求,神被人格化。“神的人格化意在通过请求、奉献、贿赂,尤其是通过符合他的意志的善意行为,在人世间为自己赢得一个有权势的、完全免费的恩赐。他们把这些做法也用到对神的态度上,因为神与他们相似。但是,他们把这些神想

① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第34页。

② M. Eliade, *Handbuch der Religionen*, S. 92.

像为是伟大的、起初仅仅在量上是更强大的主体。”^① 古希腊的神与个人的关系极为密切，每个人都根据自己的实际需要决定去哪所神托所，向哪位神祈祷，向哪位神献祭。大至城邦之间的战争，小至个人的居家生活，健康、富裕、安逸、收获、远行、婚姻嫁娶，都可以到神托所，通过献祭或某种仪式与神交流，以便获得神的启示和发布的谕言。这是一种以现世为目的的“个人宗教”。^②人们希望能通过对神的敬奉使自己有好的命运，或者能改善自身的命运。

个人宗教的宗教团体的组织很松散，在这个宗教团体中，每个人都是平等的、独立的，每个人都有自己的精神要求，每个参加祭祀的人都有自己的个人目的，宗教团体缺少一致性，也很难达到统一。个人宗教强调的是收心内视，强调神对个人的“传授”(initiation)。神秘宗教的类型和形式很多，主要取决于各个地区经济活动的方式，政治体制的类型和社会结构的特点。希腊城邦的民主政治、小规模私有制经济、活跃的工商业造就了以神话形式出现的一主多神的古代希腊的神秘宗教。在以农业经济活动为主的、大规模私有制的专制王国中，神秘宗教则是以一神的、救世主的形式出现的。

威严的主神和亲切的救世主

希腊众神祇表现的是人在现世的要求和希望，他们有超自然的力量，但是却没有实际的政治权力。而在小亚和亚洲地区，神的

^① 马克斯·韦伯：《社会与经济》，商务印书馆，1998年版，上卷，第476—477页。

^② W. Burckert, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, Darmstadt, 1994, S. 19.

政治权力则大得多。宗教是思想意识领域中的一个重要组成部分,宗教观的形成和演变源于人们的社会生产生活方式,人际间的交往和交流,以及社会政治制度的形式。黄河流域、印度河流域,以及两河流域都有一望无际的大平原,气候适宜,土质肥沃,有农业文明发生和发展的良好环境。农业劳作的性质培养了人的理性,铸就了他们吃得苦耐得劳,甘于忍受的性格。对此,罗素这样评说:

文明人之所以与野蛮人不同,主要的是在于审慎,或者用一个稍微更广义的成语,深谋远虑。他为了将来的快乐,哪怕这个将来的快乐是相当遥远的,而愿意忍受目前的痛苦。这种习惯随着农业的兴起而变得更重要起来;没有哪一种动物,也没有哪一个野蛮人会为了冬天吃的粮食而在春天工作,除非极少数纯属本能的行为方式,例如蜜蜂酿蜜,或者是松鼠埋栗子。这种情况并不是深谋远虑,它只是一种直接行动的冲动,这对一个人类观察者来说,显然在后来证明是有用的。惟有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驱使,而是因为他的理性告诉他说,到了某个未来时期他会因此而受益的时候,这时候才出现了真正的深谋远虑。打猎不需要深谋远虑,因为那是愉快的;但耕种土地是一种劳动,而并不是出于自发的冲动就可以做到的事。^①

农业生产是一种群体性的劳动,特别是在生产力不发达的时期,而且受自然的影响很大,这就更需要人的容忍性。农业是一项长时段的劳动过程,从播种到收割需要一定的时间,这就决定了人

^① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第38—39页。

对土地的固着性,社会由此而相对地比较稳定,很少有大规模的人群流动,因而易产生大规模的私有制。大规模的私有制是专制政体的经济基础,在农业较发达的地区如中国、埃及、印度,都出现了统一的专制王国。在农业文明发展较为早的地区,大规模的私有制和相对单一的农业经济活动,限制了人际之间的交往,商业贸易和作为独立的生产单位的手工业都没有爱琴海地区那么活跃。经济活动决定了人们的社会地位和政治权利,在这些地区,社会的民主性得不到充分的发展,政治权力大都集中在少数人手中,社会的思想意识也被少数人控制。宗教是思想意识领域中的一个重要组成部分,由人确定的主神的权威的出现就不足为奇了。在埃及,随着统一王权的建立,有了统一崇拜的主神,古王国时期的太阳神“拉”、新王国时期的阿蒙神以及在此之后的阿吞神,都是在统一王权建立后确立的。在中国,“天命论”的宗教观被确定,天是宇宙的主宰,通过阴阳五行的盛与衰来表达意志,皇帝是天之子,他的法令就是上天的意旨。在印度,婆罗门教制造了一个主宰整个宇宙和人类的大神——婆罗摩(又称梵天),梵天创造宇宙、主宰宇宙。在巴勒斯坦,犹太王国奉亚卫^①为全国的主神。可见,在农业文明区产生的这些专制王国中,主神崇拜的现象非常普遍。主神崇拜的目的是为了维护专制王权的权威,因此神是统治者的化身,政治上的服从和宗教信仰结为一体,宗教成为政治制度的一个重要组成部分。统治者通过宗教的传授把自己的意图和思想强加于他人,使得个人的社会活动具有较小的主动性和本能性,更多的是受他人的支配和控制。人为制定的习惯法和宗教戒律,通过惩罚和社会的指责付诸实施。在这些专制王国中,宗教组织都较为强大,

^① 在我国一般通译“耶和华”,Jahweh 的希伯来语发音更接近“亚卫”,因此,近来一些学者将“耶和华”改译为“亚卫”。本书也采取“亚卫”的音译。

掌握的权力也很大。拥有雄厚财力的埃及阿蒙神庙的僧侣集团，其强大的势力甚至威胁到了法老的中央集权；印度的婆罗门教的僧侣更是统治集团内部的重要成员。

在专制王国中生存的广大下层民众，要面对来自两个方面的压力和束缚，自然造成的无法抗拒的灾难，时时使他们有不安全感；人为施加的强制和压迫，给予他们种种的束缚。为生存所从事的农业生产活动，把他们牢牢地固着在居住地，使他们不能随意迁徙，迫使他们只能接受这种生存环境以及强加给他们的社会环境。他们强烈地渴望得到解脱，希望获得拯救，只能把自己的愿望和希望寄予未来，尽管是不可知的未来，期望着能够从苦难和困境中被解救出来，尽管是一个想像的救世主。农业生产和收获的方式塑造了农业文明区的人能够等待、能够忍受的心态和性格。这种心态和性格与自远古社会就已经有的“灵魂不死”的宗教观融合在一起，产生了“来世观”；埃及人在死后制作的木乃伊，不惜重金修建的墓穴；印度婆罗门教有关“业力轮回”的宗教说教，都是农业文明地区特有的宗教观。忍耐和希望把来世观与救世主的宗教观密切地结合在一起。救世主的宗教观一般在被统治阶级中广为流行，有足够忍耐性的受压迫者，把改变自己命运的希望寄托在来世，寄托在救世主的身上。在农业文明地区，统治者与被统治者之间在政治上和经济上的冲突，在宗教观上这么明显地表现出来，即：代表无限权力的威严的主神，以及给人予希望的亲切的救世主。统治者和被统治者都在阐述自己的宗教观，叙述自身的宗教经历，宗教有了神秘主义。

人造宗教过程中产生的神秘主义

宗教的神秘主义产生的先决条件是，宗教信仰与政治统治结

为一体。首要特征是,绝大多数人没有自由选择崇拜对象的权利,他们不能根据自己的社会实践,按照自己的精神需求,有所想像,有所表述,只能被动地接受由极少数人所“传授”的宗教观念和宗教学说,被迫参加所规定的宗教仪式,他们不能与被崇拜的对象直接交流,必须通过中介者——宗教人士,向神祈求,并通过他们得到神的旨意。统治者得以借助宗教信仰达到使用超经济的强制手段所达不到的目的:扼杀人的个体性,培养人的服从性、从众性和忍耐性。创造婆罗门教的印度奴隶主贵族僧侣以“业力轮回”的说教警告人们,人在现实生活中必定要造业,造业必有果报,有果报就要经历灵魂的轮回转世,要想得到好的果报就必须造好的业,就要按照他们所指定的“达磨”行事,达磨就是法,遵循达磨的人就会有善行,轮回转世就会有好的果报,或成神,或成为上层社会的人。违逆达磨的人就积恶行,来世或转生为奴,或转生为牲畜。婆罗门教宣扬的宗教学说与所实行的瓦尔那等级制度密切配合,古代印度奴隶主阶级的统治十分牢固。统治者在有意识地增强宗教政治功能的同时,也在极力改变宗教的原始性能,它不再是人人都可以根据自己的社会经验得出的一种想像,不再是通过类比得出的结果,不再是人人都能表述自己愿望的一种方式。宗教成为一种说教,一种有目的的约束力,这就导致了宗教的伦理化。

宗教的伦理化就是神的抽象化,人们不再把神想像为如同世界和人类是一样的,它被超然了,它不属于这个世界,它超越了世界和人类,但又是真实地存在着的,人们把所有神圣的东西都集中在它的身上。这个超然的真实的神不依赖世上的物资而生活,也不需要人们提供奉献的祭品就能生存,神的存在和寓意更多的是在于精神和真理。^①人得到神的帮助或者说是恩赐,不是在于人的

^① A. Angenendt, *Geschichte der Religionsitaet im Mittelalter*, S.13-14.

乞求,不在于人奉献的祭品多与少,而是在于人对神的信仰,在于人自身的良好行为。实物的祭品被精神的祭品所代替,这就是自我的投入,为了神的话,为了真理和伦理的自我投入,或者是“自我牺牲”(耶稣基督)。自我投入把宗教上升为纯精神的、伦理学的,神的恩赐和人的伦理开始趋于一致,只有在这个时候才会产生一神教,上帝的权威才会是绝对的、无条件的。宗教的伦理化需要有专门的说明和阐述,宗教的理论化必不可免。犹太教、基督教、伊斯兰教的创立过程可以说就是宗教的理论化过程。与之相比,中国宗教的理论化程度似乎没有那么高,也就没有转化为一神教。

宗教理论化的目的是为了“教诲”和“指导”他人的生活和社会性的活动,宗教一经理论化便产生了宗教的训喻。宗教的训喻表述的是神的意旨,神的意旨就是律法,律法只能由一位神来制订,一神论由此被强调。唯一的神的律法只有通过祭司才能传授给世人,这就有了人为制订的宗教教义。宣讲和传授教义,就是要使人们在理智上承认统治者创造的神,在道义上要负责任,在行动上要巨服。人为制订的教义必然带有阶级的烙印,它是统治者禁锢人们的思维和想像的最为重要的理论工具。反对现行的统治就必须冲破思想的禁锢,突破禁锢的惟一方式是个人与神的直接交流,直接获得神喻。强调个人与神直接交流的宗教经历,这就是宗教的神秘主义。

神秘主义是宗教的重要内容之一。美国的心理学家威廉·詹姆斯认为,它是基于个人的长期的苦修生活后得出的宗教经验,是一种感觉和信念的心理。^①神秘主义否认教权的权威和思想的专制,因此,宗教的专制往往是神秘主义产生的土壤,神秘主义的勃兴,则常常是新的教派或新的宗教产生的开始。延续至今的佛教、

^① William James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 366.

犹太教、基督教、伊斯兰教,都是在专制宗教的神秘主义的襁褓中孕育出来的。与神交流的神秘主义常常给苦难的人们以希望,因而总是首先在下层民众中传播开。婆罗门教是印度奴隶主最有功效的统治工具,压得下层民众透不过气。乔达摩·悉达多在经历了六年之久的苦修生活,又在菩提树下苦思冥想了七天七夜后,自称得道,成为佛陀,创立了佛教。佛教的“空”,给无望的人指出了一条脱离苦难的道路。历经苦难的希伯来人不堪埃及法老的重压,在摩西的率领下逃离埃及。途中,饥寒交迫的人们怨声载道,摩西独上西奈山,接受了亚卫的“十诫”,创立了犹太教的前身摩西教,给希伯来人新的希望,鼓励他们最终找到可以生存的福地。始终摆脱不了外族压迫和统治的犹太人,在一次次失败的起义和斗争之后,陷入了绝望中,拿撒勒的耶稣在约旦河中受洗后,开始传播“天国临近”的福音,从犹太教中分离出来,有了基督教。基督教的救世主慰藉着人们的精神(灵魂),使人有足够的耐心忍受眼前的境遇。^① 足迹遍及阿拉伯半岛的穆罕默德,亲身经历过社会的艰辛,亲眼目睹了人世的苦难,在远离闹市的希拉山顶峰的山洞中得到安拉的指示,创立了伊斯兰教。人为宗教的缔造者们都有一段与神交流的宗教经历,然而新的宗教教派或新的宗教的产生并不在于这些个人的宗教经历和宗教经验,重要的是通过这些个人的宗教经历和宗教经验阐述了所处历史时期的社会道德伦理,诠释了生活在现实社会中的人与人之间的关系,包括经济的、政治的和社会的。因此,神秘主义的产生都有其深刻的历史根源,不同时期、不同经济基础、不同政治制度、不同社会结构中的神秘主义有

^① 耶稣是否有其人,一直是历史学和宗教学家们争论的要点,但不管是耶稣创立了基督教,还是基督教塑造了耶稣,不容否认的是耶稣是基督教的核心。

着不同的丰富的思想意识的内涵,起着不同的作用。基督教是在欧洲历史上长期占有统治地位的宗教,它对欧洲各国的社会思想意识的影响至今不衰。在欧洲社会每一次大的历史变革时期,神秘主义总是充当思想意识的先锋。在这里,让我们对欧洲社会的历史进行一番回顾,去追寻基督教的神秘主义在欧洲产生和发展的轨迹。

第二章 关注人的本质的原始一神教

基督教源于犹太教,这已经是不争的事实,基督教接受了犹太教的一神教的宗教观念,接受了犹太教的经典,称其为《旧约全书》,接受了犹太教的律法——“十诫”,接受了天国和弥赛亚的宗教思想,基督教有很清晰的犹太教的烙印。因此,在谈及基督教的神秘主义的产生时,不能不追溯犹太教的神秘主义。

第一节 犹太教的神秘主义

犹太教是人类历史上创立的第一个一神教,它被看做“人类世界观的革命”。它的革命性在于,一神教把神从自然界中彻底地剥离出来,神不再是自然界中的一个部分,而是凌驾于自然界之上,是自然界万物的造物主和主宰者。神被抽象化,不再是有某种超自然神力的半人半动物的偶像。宗教的偶像崇拜被淡化,所关心的重点放到了人的自身,更多的是关注人的能力,关注人的本质,关注人与人之间的关系。但是,由于受社会生产力水平的局限,人对自身个体性的认识受到了限制,因而把人与人的关系看做是人与神的关系,神是人的主宰,支配和规范人的社会性行为,有了宗教的律法,宗教的社会伦理作用由此逐渐地增强,这就为宗教伦理与哲学伦理的结合创造了条件。哲学伦理促进了宗教的理论化,宗教伦理使哲学思想大众化。

先知们缔造的一神教

在人类历史上,还没有哪一个民族像犹太民族那样,在其形成的过程中如此强烈地依赖于先知的出现,也没有哪一个民族像犹太民族那样,在其发展的轨迹中先知的印记如此的深刻,以色列被称为一个“先知的民族”。以色列的先知绝大多数都不是位居社会上层的显贵或宗教祭司,一般都是出身贫寒的社会下层人物。他们常常受到祭司和社会上层的蔑视和迫害,但仍然锲而不舍地冒着被放逐,甚至是被处死的危险,宣讲惟一应该信仰的神——亚卫传递给他们的预言,抨击社会的不公正和弊病,谴责当权者的贪婪和无公义。

以色列人是希伯来人的后裔,公元前 18 世纪左右,希伯来人仍然是半农半游牧的民族,逐水草而居,受自然气候的影响,迁徙到了埃及。他们在地肥水美的埃及学会了农耕和建筑技能,开始了向农业社会的过渡。作为外来部族的以色列人虽然学会农业生产技能,但始终没有融入到埃及的社会中,他们始终保持着自己民族的独立,被隔绝在当地社会和文化生活之外,他们不与当地人混居共处,不与当地人同桌共餐。^①长期的相互隔离,必然导致相互不信任,造成摩擦和敌视。公元前 13 世纪末,埃及新登基的法老改变了一向宽容以色列人的政策,加重了对外来部族的盘剥和压迫,失去了良好社会生存环境的以色列人不堪忍受埃及法老的压迫和剥削,不断地向埃及东部地区迁移。《旧约全书·出埃及》就是记载由摩西率领的,以色列人最大的一次迁徙活动。

摩西是以色列人的第一个先知,他出生在埃及,从小作为人质

^① 阿巴·埃班:《犹太史》,中国社会科学出版社,1985 年版,第 11 页。

被囚禁在埃及法老的王宫中,并且也因此而接受了良好的埃及文化教育,^①曾一度受宠于埃及法老,是法老宫廷中较为显赫的人物。但是,摩西始终没有忘记他是一个以色列人,法老宫廷里的人也没有忽略这一点。由于以色列人与埃及社会不相融合,由于法老政策的改变,摩西在法老的宫廷中失宠,时时受到怀疑和监视。^②13世纪末年,为摆脱埃及法老的统治,他带领以色列人出埃及,一路艰辛跋涉。在途中,饥寒交迫的人们迷失了方向,失去了信心,人心涣散,怨声载道。在越来越多的责难和质问声中,摩西感到以色列人需要一种凝聚力。为此,他独上西奈山山顶。次日,他下山向众人宣布,他获得了亚卫的启示。“上帝对摩西说,你需要对以色列人这样说,你们的祖宗的上帝,就是亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,打发我到你们这里来,亚卫是我的名,直到永远。”^③亚卫愿与以色列人订立盟约,他把“流着奶和蜜的”迦南赐给希伯来人,他们则要遵守他制定的“十诫”。“十诫”中的第一条就是“除我之外,你不可有别的神”,一神的权威彰明显著。在当时特定的历史条件下,人的权威失去了作用,摩西为以色列人树立了一个超越任何人之上的宗教的权威,就像在黑暗中盲目摸索的人们眼前出现的一缕光亮,必然会吸引着他们毫不迟疑地追随其后,无望中对任何人都失去信任的以色列人,自然会服从超越人的宗教权威,恐惧和希望交加对宗教的渴求更大,宗教给人精神上的慰藉,在这个时候宗教的凝聚作用胜于任何具体人的权威。摩西借助宗教权威制定了律法,以此约束以色列人的行为,宗

① 关于摩西的出身有很多的传说,笔者只采用比较有说服力的一种,把外族少年作为人质囚禁在宫中是当时抑制外族反抗的一种习惯。

② 萨比尔·塔伊迈:《犹太通史》,商务印书馆,1992年版,第30—31页。

③ 《旧约全书·出埃及》中国基督教协会印,1986年,3:15。

教律法成为以色列人必须共同遵守的社会律法,宗教有了社会伦理的功用。

以色列人定居迦南后,逐步完成了从游牧生活向农业生活过渡的过程。随着以色列人作为土地的耕种者定居下来,它的政治制度和社会道德准则必定要发生极大的改变,先知是社会变革的倡导者和领导者。先知(nabi)一词在希伯来语中的意思是“被召唤的人”,“宣讲的人”,希腊文的《圣经》则取了后一种意思,“以上帝之名说话的人”,指那些获得了上帝启示,传达上帝的话的人。先知不是以色列王国的政治统治者,也不是宗教集团中的领袖人物。先知是那些自身具有良好的道德品行,又得到社会公众的认可,是上帝赋予了智慧的人。先知是以色列的思想家,“他们广泛传播那些已成为习俗的伦理和全部的戒律,使之成为每个人和整个社会的实际哲学。这种哲学已为事实证明是可以长存的”^①。先知们并不制造神奇的现象,“个人的默示是先知决定性的特点”^②,他们不实施巫术,只是讲授上帝的启示,先知“宣告有具体内容的默示,他所担负的使命的内容不是魔法,而是教义或者戒律”^③。先知的启示大部分是对社会的批评或谴责,所以先知常常被誉为“思想先驱”。先知的启示一般是通过他们的门徒口头流传下来,从耶罗波安二世执政时期开始,先知们的启示被编写成书,编辑工作经历了两百五十余年,名为《先知书》。《先知书》、《律法书》和《圣录》组成了犹太教的经典,后被基督教继承,称为《旧约全书》。透过《先知书》中有关上帝的启示,我们可以清楚地看到,它

① 阿巴·埃班:《犹太史》,中国社会科学出版社,1985年版,第48页。

② 马克斯·韦伯:《经济与社会》,商务印书馆,1998年版,上卷,第503页。

③ 同上书,第496页。

所论及的都是人与人之间的关系,统治者与被统治者之间的关系,论及的是如何建立有序的社会制度。因此,先知的启示是以色列国家建立和政治统治的理论基础。

据《旧约全书》记载,以色列民族的第一位国王扫罗是由先知撒母耳选定的。撒母耳是因其母向亚卫祈祷而受孕所生,为感谢赐子之恩,他被母亲送到示罗神殿敬奉亚卫。撒母耳品行端正,慈善仁爱,与神殿祭司长的两个荒淫无度的儿子形成了鲜明的反差。他的虔诚和美德远近闻名,因此被升为祭司。他经常向人们述说,他亲聆了亚卫的教诲。在以色列人与非利士人的战争中,撒母耳向族人宣布,亚卫将要惩罚以色列人的敌人,以此激起本族人的士气、同仇敌忾,在将领的率领下战胜了非利士人,撒母耳也因此成为以色列人的首领。撒母耳年迈时,他的两个儿子多行不义,屈枉正道,本部族的成员对其极为不满,一致要求为他们立王,治理国政。撒母耳告诫众人:

看!这些将是你们君王的权利:他要征召你们的儿子,指派他们去当车夫、马夫,为他赶车、跟马、奔走在车前。会指派他们作千夫长、五十夫长。他们要为他耕种田地、收割庄稼,为他打造武器、装备战车。他要带走你们的女儿,为他制造香膏、做饭烤饼。他要拿走你们田地、葡萄园、橄榄园里最好的果实,赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所生的,他必取十分之一,给他臣仆。他要带走你们的仆人婢女、牵走你们的牛和驴,供他差役。你们的羊群他必取十分之一,你们也必作他的奴隶。当这一切发生的时候,你们将因选择了这样的国王而哭喊。但是到那时候,亚卫不会再理你们。^①

^① 《旧约全书·撒母耳记上》,8:11—20。

然而,众人执意不从,撒母耳无法违拗民意,选定扫罗,用膏油涂在他的头上,与他亲吻^①,表示把神的旨意传授给他,众人拥扫罗为王,他成为以色列人的第一个国王。在此之后,由神确立国王成为以色列人的政治传统,涂油礼是国王加冕的仪式。此后,这个仪式又被基督教的国王继承下来,一直延续到中世纪末期。大卫夺得王位,统一了以色列犹太国家,定都耶路撒冷,亚卫的一神地位再次明确。“撒冷”即“和平神”的意思,取城名为耶路撒冷,意为“和平神之城”。^②大卫的继任者所罗门在锡安山上修建了一座圣殿,安放大卫王搬回来的约柜。^③王国的臣民被禁止在其他任何地方献祭,必须到圣殿顶礼膜拜,^④耶路撒冷的宗教地位被确立,犹太祭司的宗教权力也因此扩大,社会地位被提高。

所罗门执政时期(约前 960—约前 930 年),他致力于发展海外贸易,积累了大量的财富,他在生活方面穷奢极侈,特别是在他的晚年,大兴土木建筑富丽堂皇的宫殿和庙宇,其中包括异教的庙

① 西方人亲吻的习俗最早源于此,它寓意精神的传递。

② 萨比尔·塔伊迈:《犹太通史》,商务印书馆,1992年版,第46页。

③ 据《旧约全书·出埃及记》记载,约柜是摩西奉亚卫之命,让木匠用合欢木材制作的一个方柜,里外镶金,用于存放亚卫与以色列人所立的约法。方柜内藏有两块刻有十诫的石板,装有“吗哪”(manna)的金盒和亚伦的手杖。吗哪是一种小圆形的带蜜口味的食品,是以色列人出埃及的途中,亚卫行神迹赐予他们的食物。犹太教和基督教的圣餐的形状都如此。亚伦是摩西以亚卫的名义任命的祭司,享有很大的特权,以色列的12支派的首领对其不服,摩西让12支派的首领和亚伦分送13根牧羊杖到圣所,第二天,只有亚伦的牧羊杖开花结果,摩西以此证明亚伦被任命为祭司是亚卫的旨意。圣殿被尼布甲尼撒二世毁坏后,约柜下落不明。

④ 塞西尔·罗斯:《简明犹太民族史》,山东大学出版社,1997年版,第26页

宇。这一方面在经济上增加了王国的开支,加重了人民的赋税负担,增加了他们的徭役;另一方面,也动摇了摩西创立的一神教的宗教地位。一神教是以色列民族意识的支柱,这个精神支柱被动摇,必然导致民族内部人心涣散。所罗门之后,以色列犹太王国分裂为南北两个王国。南方的犹太王国定都耶路撒冷,北方的以色列王国定都撒马利亚。分裂后的两个王国依然征战不休。北方以色列王国为抵制南方王国势力渗入,禁止人们到耶路撒冷献祭,贬低耶路撒冷的宗教地位,亚卫的主神地位也受到了威胁。以色列的国王引进了巴力神教,修建了巴力神庙和丘坛,异教在以色列王国内兴起。公元前8世纪,国王耶罗波安二世执政时期,社会动荡不安,王国既要面对国内政治矛盾激化,又要向异邦君主交纳沉重的贡赋,财源枯竭,民怨不绝。这个时候,牧羊人阿摩司宣称得到了亚卫要改朝换代的默示,他丢下羊群,离开深山,来到撒玛利亚城。他惊讶城内达官贵人的奢华,同情百姓的贫穷。他走进圣殿,虔诚地在那里祈祷,他的举止引起了人们的好奇,他对众人说:“我原不是先知,也不是先知的门徒。我是牧人,又是修理桑树的。亚卫选召我,使我不跟从羊群,对我说,你去向我民以色列说预言。”^① 他传达亚卫启示的内容,谴责国王的贪欲和对人民的盘剥,“那些以强暴抢夺财物,积蓄在自己家里的人,不知道行正直的事。……敌人必来围攻之,使你的势力衰微,抢夺你的家宅。”^② 针对王国内异教盛行,涣散人心,宗教仪式泛滥的现象,阿摩司强调摩西的一神教观。他极力否定宗教的礼仪和献祭,谴责偶像崇拜,他说亚卫对此极为反感:

① 《旧约全书·阿摩司书》,7:14—15。

② 同上书,3:10—11。

我厌恶你们的节期,也不喜欢你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭,我欲不悦纳,也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我。因为我不听你们弹琴的乐声。惟愿公平如大水滚滚,使公义如江河滔滔。^①

阿摩司向人们宣告上帝的预言,因为以色列人王的残暴,因为以色列人信奉外族的神,所以以色列必遭破国,撒玛利亚城必遭围攻。他的预言激起了当局者的愤恨,将其驱逐出以色列。然而,北方以色列王国最终没有能够抵御住外族的入侵,于公元前722年覆灭。

南方犹大王国地处高原地区,因地理条件差而较少遭受外族的侵袭,但同样是国内矛盾重重。亚哈斯执政时期,他试图凭借外族的势力增强自身的实力,向亚述国王妥协献媚,卑躬屈膝,纳税赋贡,造成国库枯竭,国力衰败。不仅如此,在宗教上也顺从,甚至下令拆掉了耶路撒冷神殿中的亚卫的祭坛,供奉亚述的尼尼微神。国王的妥协和软弱激起了王国内社会各阶层的不满,特别是对其崇拜异教不满,因为在某种意义上来讲,犹大王国的一神教是连接这个民族的纽带,是民族的凝聚力。北方以色列王国的破国教训,使他们看到了灭国的危险。先知以赛亚以亚卫之名反对国王与亚述结盟,谴责他向亚述王妥协的政策:

亚卫说,祸哉悖逆的子民。他们同谋,不是出于我的意思,结盟却不由于我的灵之感召。他们就此将罪上加罪。他们没有求问我就起身下埃及去,向法老求庇护,在埃及的庇荫下寻找避难所。所以,法老的力量必作你们的耻辱,投在埃及

^① 《旧约全书·阿摩司书》,5:21—24。

的荫下必使你们羞愧。①

以赛亚出身王族,受过良好的教育,学识渊博,能言善辩,是一位出色的演说家。他把犹大王国强大的希望寄托在一个信奉亚卫的明智的君主身上:

亚卫的灵必住在他身上,就是使他有智慧和聪明的灵,有谋略和能力的灵,有知识和敬畏亚卫的灵。他必以敬畏亚卫为乐。行审判不凭眼见,断是非也不凭耳闻。他会以公义审判贫穷的人,以正直判断谦卑的人。他以口中的话语打击暴虐者,以嘴里的气杀戮恶人。公义是他腰间的束带,真理是他肋下的佩带。②

以赛亚强调神的灵对国王的主宰和支配,摒弃了任何形式任何物品的献祭。他公开指出,对亚卫不能真心地虔信,一切宗教仪式都是徒具形式而已:

索多玛的统治者,倾听亚卫的警告! 峨摩拉的百姓啊,侧耳听我们上帝的训诲! 亚卫说:我何曾在乎你们无尽的奉献? 我已经饱享了公羊的燔祭和肥畜的油脂。公牛的血、羔羊的血、山羊的血再也不能使我欢欣。你们前来敬拜我时,谁向你们要求这些了? 这简直是践踏我的圣殿。停止奉献不存敬意的祭品!③

① 《旧约全书·以赛亚书》,30:1—3。

② 同上书,11:2—5。

③ 同上书,1:9—12。

与以赛亚同时代的弥迦是出身下层社会的先知,他也同样强调执政国王应听从亚卫的训喻行事:

亚卫已指示你何为善。他要你所要求的是什么?只要你行公义,好怜悯,有谦卑之心,与你的上帝同行。^①

可见,这个时期的先知们口中的亚卫是正义的化身,是精神的体现,神更为抽象化。神的力量不再是被具体地表现出来,而是通过人实现其意旨的行为体现出来。行为体现的首要条件是认识亚卫。“我们务必要认识亚卫,竭力追求认识他。”^②亚卫说:“我喜爱良善,不喜爱祭祀,我喜爱上帝,胜于燔祭。”^③先知们通过强调认识亚卫,把宗教崇拜转化为纯精神化的事务;把具体的、功利性的、偶像崇拜的“自然主义”的宗教转化为抽象的、理性化的“象征主义”的宗教。这种转变标志着人对神的态度的转变。

具体的偶像崇拜的神大多数都是动物和人的混合造型,这表明人仍然把自己与神等同起来,对神能够强加自己的意志,神是为人效劳的。更确切地说,神是为统治者效劳的。抽象化、理性化的神是高于人的,甚至是高于统治者的,人不能按照自己的意志去强迫神。恰恰相反,人要服从于神,听命于神。人和神的位置被调换。神是人的主宰,人只能用乞求和礼品去接近他,但是看不到他的具体形象,神的人格化是通过他的意志和情感表现出来的,以他的意志和情感与人交流,人必须按照神的意旨行事。在这里,神的

① 《旧约全书·弥迦书》,6:8。

② 《旧约全书·何西阿书》,6:3。

③ 同上书,6:6。

超自然的力量被淡化,神的启示和训喻被强调,也就是神的抽象性的力量和原则被突出,宗教的伦理得以产生。正如黑格尔所说的,神的启示和训喻是决定人们意志的东西,使人们的道德义务和规律从中获得了一种强有力的敬畏之感,被看做是神圣的义务和规律。另一方面,神的至高无上的观念使人们的内心充满了敬仰之意,有了卑谦和感恩的情感。^① 宗教崇拜不再是具体的、有个人目的的,而是普遍的、社会性的。只有在强调神的启示和训喻的前提下,宗教伦理才有条件成为社会伦理。以色列的先知们把以色列王国的覆灭和犹大王国所面临的种种危机都归于违逆了神的伦理制度,犯下了罪孽,必然要受到神的惩戒,这就有了“罪”与“罚”的宗教观。这个宗教观念在以色列人经历了“巴比伦之囚”的历史事件后尤为突出。

罪与罚的社会功用

公元前7世纪末,原居住在波斯湾沿海地区的迦勒底人迁居到了两河流域,在那里建立了新巴比伦王国。尼布甲尼撒二世为王时期(公元前606—562年),迦勒底人开始向巴勒斯坦地区扩张,公元前597年攻进了耶路撒冷,拆毁了一段城墙,洗劫了所罗门宫,把犹大王国的一批贵族掳到了新巴比伦。犹大王国曾企图借助埃及法老的力量抵御迦勒底人,不但没有达到目的,反而是雪上加霜。公元前587年,尼布甲尼撒二世再次攻陷耶路撒冷,洗劫了全城,焚毁了耶路撒冷的神庙。尼布甲尼撒二世以胜利者的身份把犹太人的田地、葡萄园和房屋据为己有,按照当时美索不达米亚地区流行的习惯,把犹太居民成群结队地用绳子绑起来,赶往异

^① 《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆,1988年版,第10页。

国他乡。他们中的大部分是犹太人的政治首脑、贵族、军事将领、祭司、富有的工匠和熟练的技工。^①他们在沙漠中历尽了艰辛和苦难,许多人永远地留在了沙漠中,幸存者被押解到了喀布尔河流域和巴比伦城周围。^②这些犹太人大多集中居住,保持着较为密切的联系。在异国他乡,维系他们的最结实的纽带是共同信仰的宗教,尼布甲尼撒二世宽容的宗教政策也使犹太人能够保持自己的宗教信仰,在每个星期六他们依然在犹太祭司的主持下集体进行祷告。正是通过这种形式,在巴比伦居住了约 50 年的犹太人,没有被外族的文化和宗教所同化,依然保持着自己的宗教信仰和文化,保持住了犹太民族意识的根。

犹太人被囚巴比伦,是新巴比伦王国的鼎盛时期。当时的巴比伦城是近东地区重要的工商业城市之一,商业贸易异常活跃,经济非常发达,城市十分繁荣。城内店铺林立,建筑壮观,其中最为著名的是“空中花园”。然而,新巴比伦的辉煌仅仅是昙花一现。尼布甲尼撒二世死后不久,巴比伦王国内部就出现了很大的政治危机,内部矛盾消耗了自身的势力,丧失了抵御外敌的能力。公元前 539 年,新巴比伦王国被波斯人所灭。被囚在巴比伦的犹太人,目睹了新巴比伦的昌盛,亲身经历了它那大起大落的浮与沉,引起他们中的一些人对灭国之痛,对在异国他邦所遭受的欺压和歧视,对面临外族宗教和文化同化的威胁,进行深刻的宗教反思。他们注重对破国的检讨,注重维护亚卫的一神教的地位,这两者结合起来强化了“罪”与“罚”的宗教观。

先知耶利米经历了两次耶路撒冷陷落的灾难,后被掳到巴比伦。早在尼布甲尼撒二世进攻犹太王国之前,他就对王国的统治

① 《旧约全书·耶米利书》,29:1—2。

② 阿巴·埃班《犹太史》,第 61 页。

者的昏庸和对百姓的欺压深表不满,他在宣讲亚卫的启示时说:

坐在大卫宝座上的犹大王啊,你和你的臣仆并进出这城门的百姓,都当听亚卫的话。亚卫说,你们要施行公义,行善良之举,把受冤屈的人从压迫者的手中解救出来。不要伤害外邦人、孤儿和寡妇,不可用暴力虐待他们,不要在这里流无辜人的血。^①

耶利米指责当权者残暴和贪婪,痛恨社会不公正和道德沦丧,对偷窃、奸淫、杀人、抢劫和起假誓等犯罪现象屡屡发生,无法禁止而深感忧虑。他尤为激烈地抨击对异教神的崇拜,他认为这是背弃亚卫,必然要受到惩罚:

亚卫说,因为你们列祖离弃了我,随从别的神,事奉敬拜。他们轻视我,不遵守我的律法。而你们比你们列祖更甚,个人都随心所欲,不遵从我的律法。所以,我必将把你们从这地赶出去,赶到你们和你们列祖素不认识的地方。你们在那里昼夜侍奉别的神,我再也不宽免你们。^②

耶利米一再地向人们预言,因为社会上的种种恶行和众人对亚卫的背弃,必将要受到严厉的惩罚:犹太王国必灭,耶路撒冷城必破,犹太人必被流放。耶利米对社会的批评,特别是他针对社会的腐败所作的预言激怒了众人,他被驱赶、殴打,几乎丧失了性命,但是 he 对自己的观点始终坚定不移。他的预言不幸言中后,他更

① 《旧约全书·耶米利书》,22:3。

② 同上书,16:12—13。

是不遗余力地进行游说,他认为犹太人正在遭受的灾难是咎由自取,因为这些被上帝选中的子民背弃了唯一的神——亚卫。因此,亚卫造出了灾祸惩罚他们,“因为他们的罪过极多,背道的事也增加了,我怎能赦免你呢。你的儿女离弃我,又指着那不是神的起誓”。所以亚卫说,“我岂不因这些事讨罪呢,岂不报复这样的国民。①”

亚卫对他们的惩罚是:

看哪,我要召北方列国的众族,在耶路撒冷的城门和城墙外,安营扎寨,他们也要攻击犹太人的一切城邑。至于这民的一切恶,就是离弃我向别神烧香,跪拜自己所造出来的神,我要发出我的判语,攻击他们。”②

耶利米把宗教崇拜、宗教伦理和现实社会的政治综合在一起,把民族与民族间的矛盾和冲突,看做是神对人的“罪恶”的“惩罚”,用“罪有应得”这个最原始的道德观说明神对人的主宰。然而,神对人的罪的惩罚仅仅是手段,并不是目的,神的目的是使人完全地、虔诚地服从神。服从神的人,就会从苦难中得到解救。“我要使我的百姓以色列和犹太被掳的人归回,我也要使他们回到我所赐给他们列祖之地”,给予他们很大的希望,实现希望的条件是他们要改过自新。

你们若真正改正行为作为,在穷人和邻居中间诚然施行公平,不欺压外邦人和孤儿、寡妇,在这地方不流无辜人的血,

① 《旧约全书·耶米利书》,1:15—16。

② 同上书,16:12—13。

也不随从别神陷害自己,我就使你们在这地方依然居住。^①

耶利米的宗教观在犹太人被囚巴比伦时期得到后继先知的进一步补充。

以西结原是耶路撒冷城的一位祭司,公元前 597 年被掳到巴比伦,他在那里继续履行祭司的职务。他看到了巴比伦的兴盛,看到自己的同胞所受的屈辱和压迫,很多人由此而灰心和绝望。到巴比伦五年后的一天,他自称在上帝的指引下看见了种种幻象,预示着犹太人的未来。以西结是第一位自称通过幻象得到上帝喻训的先知,在他之前的先知都只是得到上帝的默示。他向人们描述所见到的种种幻象,由此来说明亚卫对犹太王国的亡国、耶路撒冷的破城以及犹太人的流放等灾难作出的预言。以西结强调,这些灾难的发生是因犹太人背弃亚卫所犯的罪孽而应得的惩罚。但是他并没有把这些罪孽看做是万劫不复,他给予那些绝望的人极大的希望。他说只要他们肯改过,就会得到亚卫的宽恕,他劝戒人们要让邪恶者弃恶从善,因为亚卫说,“恶人若回头离开所作的一切罪恶,谨守我一切律例,行正直与合理的事,他必定存活不至死亡。他所犯的一切罪过都不被纪念,因所行的义,他必存活”。与他以前的先知不同的是,以西结强调善有善报,恶有恶果的宗教惩罚观,每个人自己都要承担因罪孽而得到的惩罚,即使是父与子也不能相互分担,“惟有犯罪的,他必死亡,儿子不必担当父亲的罪孽,父亲也不必担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己,恶人的恶报也必归自己”。^② 以西结向犹太人宣布,亚卫并没有对他们弃置不顾,在给予他们应得的惩罚后将会宽恕他们,只要犹太人相互团

① 《旧约全书·耶米利书》,7:5—7。

② 《旧约全书·以西结书》,18:21—22,18:20。

结,保持自己的宗教信仰,虔诚地坚信惟一的神——亚卫,上帝必定会对他的子民施恩泽:

我必从万民中招聚你们,从分散的列国内聚集你们,又要将以色列地赐给你们。你们必到那里,也必从其中除掉一切可憎可厌的物,我要使他们有合一的心,也要将新灵放在他们里面,又从他们肉体中除掉石心,赐给他们肉心,使他们顺从我的律例,谨守遵行我的典章。他们要做我的子民,我要做他们的上帝。^①

为了给绝望的犹太人以希望,他热情地向他们描述亚卫带他游历复兴的耶路撒冷城和重建的圣殿,向他们讲述了复兴后的统治形式,特别是有关律法的制定。他把世俗的律法和宗教崇拜紧密地结合起来,用宗教的律法来约束个人的社会性行为,宗教的社会伦理作用更为强化。

以西结关于“罪”与“罚”的宗教观对宗教史发展的意义在于,他通过使“罪”与“罚”具有个体性,即,各人担当自己应得的善恶报应,使宗教具有个体性。亚卫关心的是各个人,关心的是每个人内心的真诚,关心每个人的伦理道德,这就为此后哲学对宗教教义的理论化打下了基础,宗教和哲学有了共同的论题,都在关心人的伦理和道德。德国的历史学家安格南德认为,是以色列的先知们完成了宗教向高级阶段过渡的过程,他们否定了祭品和偶像崇拜在宗教中的作用,把宗教崇拜转化为内在的、纯精神的,它所涉及的不再与实际物体和自然现象有关,而是人的伦理道德。^②阿斯曼也

① 《旧约全书·以西结书》,11:17—20。

② A. Angenendt, *Geschichte der Religiositaet im Mittelalter*, S. 18.

认为,就这一点来说,以色列的先知们创立了完全新的、具有重要意义的宗教。^①

宗教律法的伦理作用

公元前6世纪前半叶,犹太人在波斯与巴比伦的战争中帮助了前者,为其取得胜利出了一份力。波斯王居鲁士灭了巴比伦之后,于公元前537年颁布诏书,开释犹太人,准许他们返回巴勒斯坦,重新建立耶路撒冷圣殿。但并不是所有的犹太人都愿意离开久居的巴比伦,巴比伦的犹太人的命运也不都是十分悲惨,他们中有相当一部分人通过农业生产活动和商业活动改善了自己的经济状况,通过通婚提高了自身的社会地位,其中也不乏富有者和身居高位的人。这些人已经与当地社会融为一体,他们对返回巴勒斯坦的号召没有多大的热情,他们只是拿出钱财帮助返回家园的犹太人,最初返回巴勒斯坦的犹太人不足5万人。为了表明王恩浩荡,居鲁士王把巴比伦军队从耶路撒冷圣殿中掠夺来的五千四百余件金银祭皿还给了犹太人。^②

犹太人在巴比伦期间,依靠对一神教的宗教信仰没有被异族所同化,靠先知的启示维系住返回家乡的希望和信心,宗教的社会作用是不言而喻的。所以,回到巴勒斯坦的犹太人要做的首要事情就是重建耶路撒冷圣殿。尽管重建后的圣殿规模和气派远不如前,但是它的宗教意义却大大地超过了从前。犹太人返回巴勒斯坦后,并没有能建立起一个独立的国家,巴勒斯坦是波斯帝国统治

^① J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, S. 196.

^② 《旧约全书·以斯拉记》,2:14,1:7—10。

下的一个藩国,虽然波斯统治者给予他们较宽容的宗教政策,但是,他们没有政治权利,也没有经济实力,他们根本无法夺回被外族霸占的土地和葡萄园,只能作为奴隶受人驱使。长期受异族奴役,被异族同化的威胁依然存在。^① 在复兴耶路撒冷的同时,犹太人进行了一场保卫犹太民族的宗教改革运动。

这场运动的领导者是尼米希和以斯拉。身为犹太人的尼米希当时是波斯帝国境内苏珊城亚达薛西王宫的一位高官,他从耶路撒冷来的人那里听到有关返回巴勒斯坦的犹太人的不幸遭遇,得知耶路撒冷仍然没有复兴,遂请求波斯王准许他前往视察。公元前457年,尼米希来到耶路撒冷,城内依然是人烟稀少,满目荒凉,并且经常受到城外异族人的骚扰。他对城内的居民说:“来吧,我们重建耶路撒冷的城墙,免得再受凌辱。”^② 为了防止他人对修城的骚扰,他把城内的居民分成两部分,一部分拿工具,修筑城墙,一部分拿武器,负责保卫。他们不分昼夜苦下了五十余天,筑起了一道坚固的城墙。此后,尼米希带领全城的人“身穿麻衣,头蒙灰尘”,举行了一场盛大的赦罪礼,向亚卫忏悔他们所犯的罪孽,恢复亚卫与摩西在西奈山定下的盟约,对亚卫起誓,遵守他为犹太人制定的律法。为了防止被外族同化,还制定了不许犹太人与异族通婚的律法,违背者将给予严厉的惩罚。^③

尼米希在耶路撒冷居住了12年,他用宗教的律法治理耶路撒冷,为犹太人建立一个以祭司贵族为首的神权政治集团。继承他的事业的是以斯拉。以斯拉是一位精通摩西律法的文士。^④ 他在

① 《旧约全书·尼米希记》,5:1—5。

② 同上书,3:17。

③ 同上书,9—10。

④ “文士” Sopherim,是指那些担当教师之职传授律法的学者。

巴比伦居住时,经常听到耶路撒冷传来的消息,说那里的犹太人无视自己的宗教信仰,不遵守安息日的规定,祭司们十分贪婪,甚至把圣殿的税收据为己有,与异族通婚的现象也屡禁不止。对此,他深感不安,不顾自身老迈,偕同一千五百余名犹太人,历经了四个月的长途跋涉,来到耶路撒冷。以斯拉清楚地认识到,仅靠一堵墙是无法抵挡犹太人被同化的威胁。在巴比伦的犹太人之所以能保持自身的独立,是因为他们始终坚持自己的宗教信仰。所以,还要在犹太人中燃起“像疆界上的战火一般的炽热的信念”,这个信念的坚定靠的是宗教的律法。以斯拉把《托拉》^①从巴比伦带回了耶路撒冷。“巴比伦之囚”时期,犹太人深感先知的启示对自身民族的重要,一些学者和祭司积极从事编辑和整理先知启示的工作。《旧约全书》中从“创世纪”到“列王记”,以及部分先知书都是在那个时期完成的。在整理先知启示的同时,犹太人开始制定宗教的文字经典,其核心就是《托拉》。在他们看来,神的意志就显示在《托拉》中,人们的日常生活要受律法的规范,就要先知晓《托拉》,他们把学习和研读《托拉》看做很重要的工作。假如,两个人坐在一起不谈论《托拉》,他们就是褻慢的人;如果两个人坐到一起谈论《托拉》,神就会留在他们中间。假如三个人同席共餐而不谈《托拉》,他们犹如在吃供奉死物的祭品;但如果三人同席共餐并谈论《托拉》,他们就犹如在神的桌上就餐。“接受《托拉》约束的人,加在其身上的帝王束缚以及尘俗的牵累就会被搬掉;挣脱《托拉》约束的人,帝王的束缚和尘俗的牵累便会加于其身。”^②以斯拉在耶

① 《托拉》Torah,希伯来语的意思是“教诲”(teaching)、“指导”(direction),是摩西在西奈山上与亚卫订的盟约,通常译《摩西五经》。参见亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德·导言》,山东大学出版社,1998年版,第2—3页。

② 亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德》,山东大学出版社,1998年版,第144页。

路撒冷宣讲《托拉》，强调《托拉》对日常生活的重要性，告诫人们学习《托拉》的必要，人人都必须遵守《托拉》。有学者这样评价以斯拉对《托拉》的传播：“正如摩西这位立法者将《托拉》给予了获释的奴隶，从而创立了一个民族一样，以斯拉恢复了《托拉》作为生活指南的地位，从而无论是在巴比伦还是在犹迪亚，让一群濒于灭亡的民众再次生机勃勃。”^①

波斯帝国统治时期的犹太省，是一个地处偏远的小省份。它的政治地位微不足道，经济作用无足轻重，所以在波斯帝国统治者的庇护下倒也平安无事。犹太人保持了自己的政治和文化传统的主流。公元前4世纪中叶，位于希腊北部的马其顿一跃成为爱琴海半岛的强国，势不可挡地向东扩张，仅用不到20年的时间，就建立起了一个地跨欧、亚、非三大洲的奴隶制大帝国。但是，马其顿帝国因为没有坚固的经济和社会基础很快就瓦解了，亚历山大大帝作为历史上的匆匆过客，他的功与过在历史学家的眼中，仁者见仁，智者见智。但是亚历山大的征服所促成的希腊文化和东方文化的接触和交流，对世界文化历史的发展所起的深远影响则是公认的。亚历山大虽然是一介武夫，他从16岁起就随父征战，20岁继承王位，成为马其顿大军东征的首领。但是，他从小就接受了希腊文化的教育，对希腊文化情有独钟，并对他制定和实施政策有潜移默化的影响。在政治上，他沿袭了波斯人的行政体制，在私人生活中，他娶波斯女子为妻，按波斯人的方式生活。他的一系列施政措施，开启了一个延续了三百余年的希腊化时代。希腊化时代给欧洲的政治产物和社会产物，经过历史长河的大浪淘沙，痕迹渐被荡涤，惟有思想产物不可思议地保存在了一神的宗教中，长久地留

^① 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德·导言》，山东大学出版社，1998年版，第3页。

存下来,它的精华是哲学伦理和宗教伦理的结合。

与原始宗教决裂的哲学宗教

希腊化时代沟通了东西方各民族和各地区之间的交往,一向自成一体的犹太人也不可避免地受到了冲击,几百年来一直处于被统治地位的、微不足道的犹太人开始受到其他民族关注,这一荣幸归功于其信仰的一神教。

希腊化时代开始于动荡的年代,在仅仅五十余年里,亚欧非三大洲的人们经历了几次大的王朝更替,伴随王朝更替的是征服和战乱。从公元前 359 年马其顿的腓力二世执政时起,希腊半岛就战火不断。公元前 336 年,亚历山大继承王位后,把战火烧到了亚洲和非洲。公元前 323 年,没有了亚历山大的马其顿陷入了长达 20 年之久的争夺王位的混战中,公元前 301 年,确立了希腊马其顿王国、埃及托勒密王国和西亚的叙利亚王国三足鼎立的局面。持续不断的战争,频繁更替的王朝,加速了政治体制的变更,同时也导致土地和财产的经常转移,加快了社会各阶层成员的流动。在人与人之间的交往和交流中,统治和被统治的关系压倒了一切。统治者本人被神化,成为被崇拜的对象。然而,一旦统治者被推翻,或去世,政权易主,这个被崇拜的对象也就随之消失了。这种宗教崇拜的局限性很大,时间短,对人们的社会生活的影响也很小,很难社会化,宗教的社会化只能通过一神教的传播才能实现。

把一神教介绍给西方社会的是犹太人。公元前 320 年至公元前 301 年,巴勒斯坦地区七易其主,最终受埃及托勒密王国的统治。在反复不断的拉锯式的战争中,犹太人始终处于社会的下层,饱受迫害和灾难,多次被驱逐。大批的犹太人流亡到了亚历山大里亚城,以及地中海沿岸的一些城市。然而,不论是在谁的统治

下,犹太人始终保持着—神教的信仰。犹太民族是一个小民族,几百年来又处于被统治的地位,它的一神教信仰不仅没有被比它强大得多的异族所同化,顽强地生存下来,并且还派生出了延续至今的世界三大宗教之一的基督教,主要原因在于,一神教包含了与人的社会活动有密切关系的伦理道德因素,更为重要的是,它与希腊化时期的哲学伦理融合,构成了那个时代社会思想意识的主流。

希腊哲学是希腊奴隶主民主政治的思想结晶。希波战争之后,希腊不具备形成建立中央集权的奴隶主专职制度的政治条件和社会条件,而是产生了以执政官为首的五百人会议的民主制政治管理体制,国家的政务由五百人会议决定,就是执政官本人也没有多大的特权,他必须接受五百人会议的监督。五百人会议的成员和执政官,都是由有公民权的公民以抽签的方式决定的,任何公民,不论穷富、不论年轻年长、不论有无文化,都有可能成为五百人会议的成员。这样,对参与政务的社会等级的限制比较小,各个社会阶层都有可能为自身的利益发表言论。在雅典任执政官数十年的民主派领袖伯里克利就曾颇为自豪地说:

我们的制度是别人的模范,它之所以被称为民主政治,因为政体是在全体公民的手中,而不是在少数人的手中。解决私人争执的时候,每个人在法律上都是平等的,选定一个人承担公职而优先于他人的时候,所考虑的不是他属于某一个特殊阶层的成员,而是他的真正的才能。任何人,只要他能够对国家有所贡献,绝对不会因贫穷而在政治上湮没无闻。^①

^① 刘家和王敦书:《世界史·古代史编》,高等教育出版社1994年版,上卷,第260页。

古典希腊是否有真正意义的民主,这是史学家们久谈不衰的话题,在这里我无意对此多加议论。但是,无可否认的是,希腊奴隶主的民主政治确实造成了较为宽松的政治环境,并且在希腊神话中较为真实地反映出来:世界是由以宙斯为主的众神治理。众神之间也有爱与憎,也有战与和,也有喜与哀。众神之间也要相互交往,也有矛盾,也需和解与调停。众神的行为也会受到褒奖或惩罚。他们与人最大的区别是有非凡的能力,他们力大无穷,长生不老,这些都是人的希望和愿望的表述。希腊的奴隶主民主政治为人的个体生活制造了较大的空间,使人更加注重对人自身以及对人的能力的探求,希腊哲学家苏格拉底提出的“认识你自己”,无疑是这个时期希腊社会思想意识的最好的标题。

认识自己的目的是要指导自己的社会性活动,强调德性,“德性就是知识”,知识就是善,一个人知道什么是善,就会行善,善存在于人的心灵之中。苏格拉底把在其之前的哲学所关注的人与自然的关系转变为对人的伦理道德的关注,强调惩恶扬善的伦理目的。苏格拉底的弟子柏拉图,用理念论来阐述人的个体与社会总体的关系。他认为,凡是有着共同名字的若干个体,它们都有共同的“理念”或“形式”。“猫”这个总称是“理念的”,或“形式的”,是普遍的、不变的,不会因为个体的猫的死亡而有所改变,而个体实在的猫只是一种现象。柏拉图在这里提出了一个很重要的共相问题,这是以后基督教教义中十分重要的论点之一。^① 在具有共相性理念论的基础上,柏拉图提出了灵魂学说。他把人的肉体看做是实体,而灵魂是理念的,灵魂赋予肉体生命力,并指挥身体的活动。柏拉图用唯心主义的观点探讨伦理问题,不可避免地要把伦理问题归结到宗教上。“心与物之间的区别——这在哲学上、科学

^① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第162—164页。

上和一般人的思想里已经成为常识了——有着一种宗教上的根源,并且是从灵魂与身体的区别开始的。”^① 在柏拉图的唯心主义的理念论中,灵魂是永恒的,可以转世投生到另一个身体之中继续存在。因此,他把知识定义为回忆,一切知识都是回忆,因为灵魂在生前就已经存在了。灵魂是由神创造出来的,神先创造了理智,把理智放在灵魂里,然后把灵魂放在身体里。神把整个世界造成一个既有灵魂又有理智的活物,在他看来神就是善的理念。在他的这套唯心主义的伦理学体系中,有着很强烈的神秘主义的宗教因素。布尔克尔特称之为“哲学宗教”,把其看做是与原始宗教的一种决裂。“哲学宗教”引起了人对精神和灵魂的关注。但是希腊哲学宗教中没有人和神的个人关系,神是无所不知的,是操纵一切的。但是,神不关心个人,^②这是阻止哲学宗教社会化的根本原因。然而,当哲学宗教与一神教相遇时,这个问题就得到了解决。在一神教犹太教中,亚卫关心的是个人,关心人的内心,关心个人的社会性行为,这就关系到了社会的伦理问题。所以,希腊哲学与犹太教能一拍即合。

马其顿帝国亚历山大大帝的东征,使希腊哲学的唯心主义伦理学的思想和犹太人的一神教神学理论聚集到了埃及,在埃及的亚历山大里亚城找到相交点。亚历山大里亚城位于埃及托勒密王国境内,建于公元前331年。犹太人是被作为劳工,为托勒密国王修筑工事而被迫迁徙到此地的。在托勒密国王斐拉德尔弗斯二世时期(公元前263—246),迁到此地的大部分犹太人获得了自由,从事农业、手工业和商业活动。托勒密的国王给予犹太人很宽松的

① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第179页。

② W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, S. 469.

宗教政策,允许他们保持自己的宗教信仰,改变了身份的犹太人依然没有放弃对亚卫的崇拜,也没有改变他们的宗教仪式。亚历山大里亚城在当时是一座世界性的港口城市,它既是各国商人相聚的要地,也是古代各个文明地区文化的相交点。在城里有著名的博物馆,有讲授文学和自然科学的综合性的大学,还有藏书丰厚的大图书馆。人们在这里可以读到柏拉图、亚里士多德的哲学著作,也可以吸收到其他哲学流派的养分,如:公元前4世纪左右创立的伊壁鸠鲁主义和斯多噶派哲学。这两个哲学流派的思想,注重强调伦理,斯多噶主义认为,在一个人的生命里,只有德行才是惟一的善,而健康、幸福、财产都是微不足道的。德行取决于人的意志,人生中一切真正好的和坏的东西都取决于自己。每个人只有从世俗的欲望中解脱出来,才能获得完全的自由。如何来判断什么是好的呢?只有当个体的生命与“自然”相和谐的时候就是好的。^①正如人的生命和灵魂是一个统一体一样,自然世界和理性世界也是一个统一体,理性世界就是神。斯多噶主义的创始人芝诺把“神”定义为,“世界的烈火心灵”。人的灵魂和生命的统一体,是神的理性世界的一个同质部分,在人的生命与自然相调和时,其灵魂就与神相调和。^②我们从上面这个简单的介绍中可以看到,斯多噶主义的伦理学中也有很浓厚的神秘主义的宗教因素。正是因为一神教犹太教接受了希腊哲学诸流派中的神秘主义因素,才为以后基督教的神秘主义的产生奠定了基础。

居住在亚历山大里亚城的犹太人虽然保持了自己的宗教,但是也接受了外族文化的熏陶和教育,一些犹太学者学会了希腊语,并且研读了希腊古典哲学著作,接触了希腊哲学各种流派的思想。

① 罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1997年版,上卷,第325页。

② 文德尔班:《哲学史教程》,商务印书馆,1987年版,上卷,第232页。

希腊哲学中的神秘主义因素与一神教的宗教伦理思想有很多相通之处,运用这些哲学思想可以对犹太人的一神教进行理论性的阐述,这正是犹太教以前所缺乏的。菲洛首先认识到了这一点,并率先落实在行动上。菲洛是公元纪元年前后(公元前20年—公元45年)居住在亚历山大里亚城的一位犹太富商的儿子,他的家族与罗马帝国的皇室有很友好的关系。他的兄弟是一位大商人,管理着赫罗德国王的钱财。菲洛接受过良好的希腊文化的教育,对希腊哲学十分感兴趣,进行了研究,他是一位折中派哲学家。犹太教的信仰对他的哲学研究有很大影响,他在研究柏拉图的善恶二元论的哲学思想时,看到了犹太教的经典教义和柏拉图的唯心主义伦理学有通之处,从而试图将两者调和起来。他的尝试虽然在当时受到犹太教正统派的抵制和抨击,但影响却很深远,最终被后来的基督教采纳,成为基督教神学理论中的重要内容。因此,马克思曾经风趣地称菲洛是“基督教的真正父亲”。^① 针对居住在外地的犹太人的后代只会讲希腊语的情况,为使他们能够学习犹太教的经典——《托拉》,拉比们开始着手把《摩西五经》和先知书翻译成希腊文。由于这项工作最初是由70个人一起翻译的,所以被称为《七十子希腊文本》,这项工作经历了几代学者之手,延续了百余年的时间。^② 《托拉》被翻译为希腊文,使更多的外族学者有可能认识它,促进了犹太教的传播,也造成了犹太教内部的分裂。散居在各地的犹太人,在保持犹太教信仰的同时,也在其中融入了其他民族的文化和宗教因素。正是在希腊古典唯心主义哲学和犹太一神教结合的过程中产生了基督教。创造基督教的不是居住在以色列的犹太人,而是那些散居在各地的希腊化的犹太人。只有他们才

① 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1963年版,第19卷,第328页。

② 阿巴·埃班《犹太史》,第83页。

能在保持犹太教信仰的同时,也接受希腊古典唯心主义哲学中的神秘主义的因素,在此基础上发展了一神教的神学理论。

犹太教内部的裂变

犹太教教派的产生源于犹太社会阶级分化的加剧,以及各个阶层对罗马帝国统治者的态度。公元前3世纪,位于意大利半岛的罗马人逐步地征服了地中海区域,仅用了50年的时间,就建立起了一个无人能与之相抗衡的霸权帝国。没有坚实基础的罗马帝国的统治者,要统治一个疆域如此之大的帝国,只能采取“分而治之”的政策,利用和依靠所统治地区的社会上层,给予他们一定的权力。在犹太人居住的以色列地区也是如此,罗马人用特权在犹太社会中培植了罗马帝国的支持者。他们维护罗马帝国的利益,帮助罗马人强行推行希腊化的政策,犹太社会内部矛盾激化。特别是他们干涉犹太民众的一神教信仰,甚至在耶路撒冷神殿内供奉罗马人的神祇,更激起了广大犹太民众的愤怒。公元前167年,犹太人在马加比的领导下举兵起义,经过三年的艰苦斗争,取得了胜利,解放了耶路撒冷,重建了圣殿,捍卫了犹太民族的宗教信仰。

马加比起义之后,犹太民族内部的纷争并没有结束,以对外邦统治者的政治态度和对犹太教的态度为基准分裂为几个教派,其中最大的两个教派是撒都该派和法利赛派。

撒都该派主要是以撒都该家族为首的犹太教祭司和犹太社会的上层。撒都该家族从大卫王和所罗门时代起就一直执掌着犹太教祭司的职务,他们自称是坚持和维护摩西的犹太教信仰的正统派,主张忠实于见诸文字的犹太教经典。但是他们并不反对希腊化,也不反对犹太人和外族人的共处和通婚。身为祭司,他们极为看中神殿和祭司的宗教法权。“撒都该派代表了犹太人中的一个

在政治和宗教方面的既得利益的阶层。”^① 马加比起义之后，犹太人重建了圣殿，这一派曾一度飞黄腾达。但是，由于他们与圣殿的关系极为密切，因而他们的盛与衰和圣殿的存与亡息息相关。70年，圣殿再次被罗马军队所毁，他们也因此受到了重创，而且从此风光不再。

法利赛派在希伯来语中意为“分离者”。法利赛派的成员大多数都是生活在社会中、下层的人们，他们无法进入犹太社会的上层，无权享有管理圣殿的宗教权利，他们的政治权利也很有限。因此，他们宣布放弃政治权利，强调宗教内容的政治性。法利赛派认为，居住在巴勒斯坦和其他地区的犹太人，需要的是生动的宗教内容，而不是死板的宗教礼仪和祭司的宗教法权，他们更强调精神上的崇拜。由于法利赛派的很多成员分散在巴勒斯坦以外的地区，所以，虽然他们的政治权利和宗教法权都很有有限，但是他们的影响却很广。公元前63年，罗马军队的首领庞培统率大军攻占了耶路撒冷，犹太从此成为罗马帝国的一个藩省，犹太人沦为罗马人的奴隶。法利赛派对罗马军队的人侵并不采取敌视的态度，反而借助罗马人的势力取代了撒都该派，掌管了政治和宗教大权，一跃成为犹太社会的新的特权阶层。

犹太人出埃及后，经历了几次大的流放和驱逐，散居在他乡的犹太人与其他民族和睦共处，他们中的很多人学会了其他民族的语言，接受了他们的风俗，与其他民族通婚，已经成为一个混合的民族。他们在外族人的眼里是犹太人，但是却又受到自己同胞的轻视，被看做是非原籍血统的犹太人。这些人大多散居在巴勒斯坦地区，他们的生活一般都比较稳定，社会境遇也比较好，他们中有织工、木工、农夫、园艺工以及商人，等等。这种特殊处境使他们

^① 萨比尔·塔伊迈：《犹太通史》，商务印书馆，1992年版，第73页。

远离了犹太人的生活习惯,他们也逐渐淡忘了犹太人的传统和风俗,他们被视为无信仰者,被排斥在犹太教的宗教社团之外。正因为如此,在巴勒斯坦地区出现了一个新的宗教团体——艾赛尼派(Essener)。艾赛尼是埃及语 kaschai 翻译到希腊语的音译,意思是“秘密”,Essener 的原意就是“秘密的兄弟会”。由于受到当地统治者和犹太教祭司的排斥和镇压,这个教派的宗教活动相当的隐秘。直到 1974 年,在死海附近的一个山洞中发现了艾赛尼派的文书,才使后人对他们有了较为详细的了解。

艾赛尼派是一个有 4000 人左右的教团,公元前 100 年前后定居在死海地区附近的库姆兰,所以又被称为库姆兰教派。此外,在巴勒斯坦地区的一些城市中也有这个教团的成员。艾赛尼派提倡人人平等,其成员的财产要共享,他们共同劳动,共同进餐。艾赛尼派信奉摩西,信奉《托拉》和经典,他们主张灵魂的净化,相信命运和灵魂的永生。艾赛尼派崇信弥赛亚,认为弥赛亚将在世界末日时到来,与之同来的是一个永恒的王国。但是,艾赛尼派崇信的弥赛亚还不是上天的救世主。^①艾赛尼派的成员从不参加耶路撒冷的宗教仪式,他们被告诫要保持身体的健康和智力的活跃,因此十分重视教育,包括学习医学、手工业技能。他们从孩提时起就组织起来,统一接受教育,他们中有相当一部分人懂得医学知识,会各种技艺,懂得多种语言。艾赛尼派的每个年轻人都要参加成人礼,得到一件白色的长袍。因此,又被称为“白色兄弟团”。他们必须赤足走路,只有在特殊的气候和特别的环境时才允许穿草鞋。施洗者约翰和耶稣都被认为是这个教派的成员。^②

① M. Eliade, *Geschichte der Religioesen Ideen*, Bd. II, S. 302.

② 参见: *Der Neue Pauly Enzyklopaedie der Antike*, Bd. VI, S. 141-146; H. S. Lewis, *Das Mystische Leben Jesu*, S. 19-31,

罗马人虽然在犹太省也贯彻“分而治之”的政策,而且给予犹太人信仰自由,允许他们向圣殿纳税,还免除了他们的兵役;但犹太人和罗马人之间的矛盾和冲突依然不断地加剧。罗马帝国不断地对外扩张,需要大量的军费开支,这些都从各个行省征收,各省的赋税负担越来越重,在亚洲各省增加到了十倍。^①不仅如此,罗马皇帝委派去的总督们,都把到巴勒斯坦任职看做是敛财的极好机会,他们甚至肆无忌惮地抢劫圣殿的财宝,掠取犹太人缴纳给圣殿的贡税。犹太人屡屡奋起反抗,但都因与罗马帝国的军事实力相差悬殊,以失败告终。大批的犹太人遭到屠杀,更多的人被贩卖为奴。除了少数犹太特权阶层以外,广大的犹太人生活在水深火热之中,他们不得不在宗教信仰中寻求安慰,“罪”与“罚”的宗教观再次被突出,并且附加了新的内容——弥赛亚。

弥赛亚的内涵

弥赛亚(Messiah)在希伯来语中意为“受膏者”。^②弥赛亚是上帝在创世之前创造出来的七件事物之一,其他六件为:《托拉》、忏悔、伊甸园、地狱、荣耀宝座、圣殿。^③弥赛亚并不是公元纪元年前后才有的宗教思想,在不同的历史时期它有不同的内涵。在犹太人早期的先知书中,弥赛亚就是指大卫,或者大卫的儿子,受膏者

^① S. Dickey, Die Bedeutung wirtschaftlicher und sozialer Faktoren fuer die Ausbreitung des Christentum in Kleinasien, in: W. A. Meeks (hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums, S. 55.

^② 受膏者是指君王在登基时或祭司任职时举行的一种形式,给受职者涂抹膏油,一般为橄榄油,以象征神的赐予。

^③ 亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德》,山东大学出版社1998年版,第402—403页。

就是犹太人的王。巴比伦之囚时期，弥赛亚是上帝委派的“受膏者”，他是来开启一个新时代的，是犹太人的拯救者。“你的拯救者来到，万民应该修筑大路，树立大旗，在城门迎接。”^①希腊化时期，在波斯人的统治下的犹太人尚能相安无事地生活，救赎的要求并不十分强烈。但是在经历了多次起义和反抗失败后，绝望和祈盼相交织，弥赛亚再次被犹太人热烈地期望着。然而，这个时期的弥赛亚不是作为一个君主，而是作为一个时代——弥赛亚时代——被祈盼，这一点在拉比文学中明确地表现出来。

拉比(Rabbi)在希伯来语是“老师”、“师傅”的意思，是指犹太人中接受过正统宗教教育，研习过《托拉》的学者。拉比没有特殊的宗教地位。70年，耶路撒冷圣殿再次被毁后，拉比们认识到要改变犹太人过分重视神殿的信仰方式，应该注重对宗教内容和信条的认识和理解。他们用白话形式的希伯来语向犹太人宣讲《托拉》，诠释律法。这些口传律法被后人编辑整理成一部巨著《塔木德》。在《塔木德》中，拉比们把弥赛亚看做是一个时代，即：“来世”。在这个来世到来之前，犹太民族必然要经历一场灾难。这场灾难是弥赛亚来临之前的阵痛，类似于婴儿降生之前母亲的痛苦。这场灾难是社会道德极度败坏所造成的，几乎无法令人忍受。因此，世界末日就会来临，一个新的世界——“来世”，就会产生。^②

在“来世”，神圣的上帝将重新做10件事：第一件，他将照亮世界；第二件，他将让水从耶路撒冷流出，凡有疾患者将用其医治；第三件，他将使树木每月都结果实，人人都可食用，并且可以治愈疾患；第四件，所有毁弃的城镇都将重建，世界上将不再会有荒废之地；第五件，他将用蓝宝石重建耶路撒冷；第六件，和睦将会充盈于

① 《旧约全书·以赛亚书》，62：11。

② 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，第406页。

天地之间；第七件，他将召集所有的野兽、禽鸟以及爬虫，让他们与全体以色列人订立盟约；第八件，哭泣和哀号将在世界中不复存在；第九件，世界上将不会再有死亡；第十件，将不会再有叹息、呻吟和痛苦，人人都将幸福。^① 拉比们描绘了一个永久和睦、幸福、美满的时代，犹太人会因为弥赛亚的到来而得到幸福。圣殿将被重建，民族将得到统一。弥赛亚时代带来的巨大幸福，不仅活着的人能享受，而且死去的人也可以分享，死者复活的宗教观由此被提出。

死者复活的宗教观强调的是伦理，能复活的人只能是“正直的人”，邪恶之徒则要被拒之门外。来世的福只赏赐给受之无愧的人。“下雨的日子比死者的复活还重要。因为复活的只是正直的人，而不是邪恶的人，而雨水则既泽及正直的人，也泽及邪恶的人。”^② 因此，人人死后都将面对上帝的审判：

生者必死，死者必复活，活者必被审判，他们会知道，也让人知道，并且意识到他就是上帝，他制造，他创生，他注视，他审判，他见证，他抱怨；是神圣的他将在来世进行审判，他公正，他牢记，他不偏袒，他也不受贿，要知道这一切都是根据裁定。不要凭想像去指望坟墓将成为你们的避难所，你们具形，你们出生，你们生存，你们死亡，你们将在来世于神圣至尊的万王之三面前接受审判，这一切都不可避免。^③

审判将针对三种人：至善的义人；彻底的恶人；一般人。义人将会获得永生，一般人将在地狱受火的熬炼，“熬炼他们，如熬炼银

① 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，第410—411页。

② 同上书，第420页。

③ Aboth de Rabbi Nathan(拉比拿单箴言)，4：29。

子；试炼他们，如试炼金子”^①。而恶人则被判入地狱。

拉比们提出的宗教观并没有被犹太各教派都接受。撒都该派拒绝“死者复活”的观点，他们的根据是《摩西五经》中没有有关的训喻。广大中下层社会的人民更祈盼能够在今生就获得救赎，他们需要一个能降临人间的弥赛亚，救助他们脱离苦难。在公元前1世纪的一些犹太人的文献中关于弥赛亚有几种不同的概念，在《以诺书》中弥赛亚是一个“人子”，从开天辟地时起，他就肩负着弥赛亚的职责；在《所罗门赞美诗》中，他是大卫的后裔，是一位寻常之人；在以西尼派的文献中，他是一位被处死的领袖，人们期望他能再降临人间；在基督教的四部福音书中，弥赛亚就是耶稣。可见，在弥赛亚身上集中了多少年来社会各个阶层人们的共同宗教愿望，最终在基督教中得到了总结。

第二节 早期基督教的神秘主义

早期基督教产生于社会的下层，在没有政治权利和社会地位的人们中流行，它的创立和传播是借助于创立者的神秘的经历和显现。神秘的经历和显现是宗教传播的重要媒介，但并不是惟一的。宗教的传播和发展需要相应的社会历史条件，需要为其献身的传教士。罗马帝国统治者对中、下层社会的压迫和剥削，帝国政治、经济和社会的危机，都是基督教产生和传播的历史条件。

耶稣基督——被神秘化的历史人物

基督教因基督命名，但是创造基督教的并不是耶稣基督本人，

^① 《撒迦利亚书》，13:9。

而是在对耶稣的神秘化的过程中,逐渐地吸引了越来越多信仰他的信众,从而形成了一个传播很广的宗教社团。

耶稣是否有其人,一直是神学家和历史学家经久不衰的研究课题,一直到20世纪末期,关于耶稣其人的研究仍然在进行。近期的研究成果,大多较为倾向于耶稣是一位实实在在的历史人物。持这一观点的依据不仅是基督教的四部福音书,罗马帝国时期著名的历史学家塔西陀也对耶稣有过记载。根据塔西陀的记载,耶稣被判决刑罚的原因是,他在社会中传播有害的迷信。罗马帝国时期其他的一些历史学家在记述犹太人赶出罗马的原因时也指出,因为他们受到基督的煽动,制造混乱。此外,还有生活在公元1世纪的犹太史学家约瑟福斯记述的历史。约瑟福斯原名叫约瑟福·本·马梯亚斯,66年犹太革命时他曾是犹太人在高卢的军队首领。67年,他的军队被罗马人包围,此后他被罗马人俘虏,被关押了一年。69年,他投降了罗马人,并得到罗马皇室的宠信,获得了罗马公民权,改名弗拉维乌斯·约瑟福斯。在罗马,他写了很多历史著作,为后人留下了很多可信的历史史料。他记述了罗马人对犹太人的屠杀,成百上千的犹太人被罗马人钉死在十字架上。他也记述了犹太人的反抗和斗争,耶稣就是约瑟福斯笔下的历史人物之一。

耶稣是希伯来语约书亚的音译,约书亚是《旧约全书》中的人物。他是摩西的继任,在摩西之后继续带领以色列人到达了圣地迦南。出于宗教信仰的原因,犹太人一般愿意选用《旧约全书》中人物的名字作为自己的名字,摩西、约书亚、所罗门、大卫是最常见的犹太人的名字,这一习惯也被西方基督教国家传承下来。在约瑟福斯的历史著作中提到叫约书亚名字的人,不下二十个。可见,耶稣在当时是一个很流行的名字。^①耶稣·基督是希伯来语约书

^① D., Flusser, Jesus, Aufl. 21, S. 15-16.

亚·弥赛亚在希腊语中的音译。根据约瑟福斯的记载,基督不是人的名字,而是一个头衔,相当于“先生”的意思,耶稣是在获得了传教上的职务后,才被尊称为基督的。^①施洗者约翰也曾被他的弟子尊称为“先生”和“弥赛亚”,即,基督。^②在《马太福音》和《路加福音》中,耶稣是出生在大卫王出生的城市伯利恒;但是,据史学家和神学家们的考证,耶稣的父母是从外地迁移到加利利的拿萨利的,耶稣是否在那里出生,尚有争论,但是他的童年和青少年时期是在那里度过的,所以被称为拿萨利的耶稣。加利利是巴勒斯坦地区比较贫瘠落后的省份,在那里很多犹太人没有土地和其他产业,他们中的大多数人都没有受过教育,常常受人歧视。犹太省的犹太人反抗罗马人的起义失败后,大多数幸存者都逃亡到了加利利,犹太人在那里建立了新的政治中心和文化教育中心,建立了圣经学院。耶稣有四个兄弟姐妹,他们都是采用《旧约全书》中人物的名字。在他十几岁的时候,他的父亲约瑟夫去世了,母亲含辛茹苦地将他们兄弟姐妹抚养大。因此,耶稣从没有上过拉比的学校,也没有受过其他教育。但是在宗教方面他很有悟性,在他 12 岁时,按照当地的习俗,父亲带他到神庙参加宗教仪式,耶稣对那些德高望重的犹太学者们大谈宗教问题,使他的父亲十分意外。大约在 27—28 或 28—29 年间,30 岁左右的耶稣离开了家,他在约旦河遇见了施洗者约翰,并接受了他的施洗,这表明他加入了以西尼派。^③以西尼派强调灵魂的净化,施洗是他们举行的一个宗教仪式,人们在受洗的过程中承认自己的罪过。

① H. Leroy, *Jesus. Ueberlieferung und Deutung*, Aufl. 3, S. 50-51.

② P. Boehleman, *Jesus und der Täufer. Schlüssell zur Theologie und Ethik des Lukas*, S. 52.

③ Flusser 认为耶稣不是以西尼派的教徒,因为以西尼派的观点更为激进。D. Flusser, *Jesus*, Hamburg Aufl. 21, S. 79-80.

关于施洗者约翰没有留下多少史料,只是在福音书中有一些记载。据传约翰是一个有德行、有正义、虔诚的布道者,他召集犹太人进行洗礼,寓意着洗去罗马帝国统治者的污秽,象征着复活新的生活。约翰的主要活动是布道,听他布道的人包括罗马军队的士兵和罗马帝国的一些官员。^①根据约瑟福斯的记载,公元39年施洗者约翰被罗马总督所抓,后被处死。《马可福音》中说,耶稣是在约翰被抓后才开始从事宗教活动的,^②或者可以说是继承了施洗者约翰的衣钵,“他向人们讲经布道,就像约翰做过的那样”^③。耶稣传教的影响很大,也很广,引起了犹太上层祭司们的注意和不安。他因为逾越节去了耶路撒冷,在那里被犹太祭司扣留关押,耶路撒冷圣殿祭司团召集了所有成员,对其进行审判,把他钉在了十字架上。

耶稣这个实在的历史人物,是在后来被人为地神秘化了,在神秘化的过程中,吸引了众多的信徒,逐渐形成了犹太教中的一支,即:基督教派。首先把耶稣神秘化的是四部福音书,即:《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》。四部福音书主要记载的是耶稣的生平,他的神奇化的出生、他的受洗、他的布道、他显现的奇迹、他的受难以及他的复活。在前三部福音书中的耶稣更多地被描绘为一个历史人物,他是一个创造奇迹的人、一个学者、一个讲道者。晚些时候成书的《约翰福音》中,神学的因素增强了,或者说,神学的成分几乎掩盖了历史的成分,在这里更着重强

① P. Boehle mann, Jesus und der Tæufer. Schluessel zur Thologie und Ethik des Lukas, S. 51-52.

② 《新约全书·马可福音》,1:14。

③ P. Boehle mann, Jesus und der Tæufer. Schluessel zur Thologie und Ethik des Lukas, S. 56.

调了耶稣的受难和复活。^①根据西方圣经学学者的考证,前三部福音书源于基督教派的成员在不同地区不同的社会群体中进行的口头传播。《马太福音》主要是在巴勒斯坦地区,《马可福音》虽然也在巴勒斯坦,但主要是在希腊化较强的地方,《路加福音》则是保罗派布道的主要内容。公元2世纪之后,罗马基督教教会才把这些口传的福音书进行整理和编辑,在编辑的过程中,三部福音书相互参照,相互吸收和补充。晚些时候编辑的《约翰福音》是在前三部福音书的基础上编写的。公元4世纪末,四福音书和其他23个文献一起被收集成册,成为基督教的圣经,即《新约全书》。^②

四部福音书可以说是融合和提炼了公元纪元年前后流行于亚、欧、非三洲广大人民之间的宗教观念和宗教思想的融合和提炼,从这些地区的神话、传说以及宗教思想和观念中都可以追溯到福音书中讲述的故事的根源。在有关耶稣的种种记载中,我们都可以看到古代神秘宗教留下的深深的印记。童贞女受孕生子的传说可以追溯到史前时代,这是母系社会遗留下来的风俗。埃及的神话、希腊的神话、巴比伦的神话中都有童贞女受孕生子的故事。耶稣传奇的出生也可以在牧羊神赫梅斯的传说中找到它的来源,赫梅斯神在出生后被放在一个篮子里,他的周围是很多牡羊。这个传说被艺术家们画在了希腊的古瓶上,被文学家记载在荷马的史诗中。而一个神造就了另一个永生的神,以及死而复活的传说在亚洲的古代宗教中也很流行。在古代埃及的神话和宗教中,神一般都是由神所生,而且他们都有兄弟姐妹。^③对弥赛亚的祈盼,

① P. Hoffmann, Studien zur Fruehgeschichte der Jesus-Bewegung, S. 16.

② Die Religion in Geshichte und Gegenwart, Bd. I, S. 1130; Bd. II, S. 753-766.

③ J. Assmann, Funktion und Leistungen des Mysthos, S. 29.

在那个时代则更具体地表现在寄希望于某个具体的人的身上。把耶稣的生平和他的死难神秘化,是那个时代社会宗教强化的一种表现。美国学者布尔科特,在《古代神秘宗教》一书中对基督教中的有关受难、复活、解脱、洗礼、灵魂、圣餐礼等等内容,都进行了历史的回溯,在埃及、巴比伦、希腊等地区的神秘宗教中找到了它们的根。^①

耶稣生活时代的巴勒斯坦是一个多民族、多语言、多利益集团的地区,这里聚集着各种各样不同民族的人群,他们之间的生活习惯、生活方式有很大的差异,由此而产生的社会需要和精神需要也不同。难以消除的差异在人们之间制造了敌意,他们很难和睦相处。罗马帝国的统治者利用各民族之间的矛盾实行统治,使得他们之间的矛盾更无法调和。耶稣向人们显示,人与人相处应该充满爱的亲切形象,在耶稣那里,上帝不再是一个严厉的,甚至凶暴的君主,而是慈爱的父亲。上帝不仅对人施以严厉的惩罚,而且也给人以爱,这个爱是父与子之间的爱。耶稣要求人们互爱,这种人与人之间相处的互爱,是那些长期生活在敌意和冲突社会中的人们,那些受难的人们最渴望得到的精神需要,是社会群体不可少的生活方式,这就是伦理。“伦理是一个群体或者一个团体的生活方式。”^②毫无疑问,一个苦难的形象使爱在人们中间能引起更大的反响,产生更大的吸引力。耶稣的死难,使基督教派能更为迅速地发展,不仅在犹太人中间,在其他民族的人民群众中间也引起了极大的反响。基督教所传播的,是在罗马帝国压迫下的各个民族的广大人民群众都渴求的精神需要。

^① W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*.

^② L. E. Keek, *Das Ethos der fruhen Christen*, in: W. A. Meeks (hrsg.), *Zur Soziologie der Urchristentums*, S. 20.

神秘主义——基督教的基础

基督教产生的历史原因和社会原因是历史学家们研究的课题,经过多年的研究,其内容已很清晰和集中,可以归纳为一点,基督教的产生是与罗马帝国社会的分化,或者说混乱,或者说变革有密切的关系。但是,基督教的产生是这个分化,或者变革的主动原因,还是被动原因,是历史学家们争论的分歧点,对其各说其词,各据其理,这不是我在这里要向读者介绍的要点。基督教首先是在社会下层中广泛传播,因为基督的苦难反映了他们的苦难,这一点似乎很容易说明和理解。英国学者温翰穆甚至把耶稣看做是一个革命家,他要带领犹太人建立一个革命的新政权。^①但是,人们不应忽略这样一个事实,耶稣的传教活动仅仅是在他所生活的狭小的地域范围之内,在当时广大的希腊和罗马地区,还没有人听过他的名字,即使是在当时的犹太教徒中,他的影响也很有限,只是到了100年之后,耶稣才成为西欧众所周知的人。这就要提出一个很有趣的问题,这个反映社会下层苦难的基督教,为什么罗马社会中层以及上层的人们一旦接触了它后,也会很快被吸引,皈依它,甚至罗马帝国的统治者也将基督教上升为国教呢?西方教会史的史学家们,把基督教上升为国教看做是基督教战胜罗马帝国的胜利成果。但是,不论是基督教战胜了罗马帝国,还是罗马帝国利用基督教巩固其统治,仅以社会分化,或者社会动乱作为基督教能迅速发展的论据,是不够全面的。

20世纪70年代初期,英国学者C.L.李在他的《早期教会史。罗马帝国作为原始基督教的背景》一文中,研究了基督教产生初期

^① D. Wenham, Paulus, S. 33-39.

的罗马帝国本土的中、下层的社会群体：律师、公证人、城市工人、自由农民和奴隶的境遇和状况。他认为，早期罗马帝国社会的稳定和动乱是相对的。在公元纪元年前后，罗马中层社会由于经济状况恶化，贫穷化的程度的增大，因而产生不满情绪，但是还不足以构成动乱的因素，因为早期罗马帝国政策的制定是以这群人的利益为基础的。而社会下层，因为有能相对稳定地从事劳动的可能，尽管在政治上没有权利，在社会上没有地位，但是仍然有能满足最起码的生活所需的保证，也不足以构成动乱的因素。^①因此，虽然基督教的产生有很深刻的社会原因，这是很多学者都详细阐述过的，但是，基督教并不是某个政治运动的主导思想，从广义上讲，它不代表任何阶级的利益，但同时又能为任何阶级所利用，为任何阶级的利益辩护，这是基督教能迅速传播的十分重要的原因，也是在此后的世纪里能被不同利益的阶级在不同的历史时期所利用的原因。

基督教之所以具有这种性能，是因为基督教紧紧地抓住了人的情感中最重要两点，恐惧和爱。耶稣的布道的核心是“爱”，“爱”是任何人、在任何时期都最不可缺少的精神需要。耶稣把“爱”宗教性地抽象化和伦理化。他把上帝和以色列人之间的盟约关系改变为父子关系，这是人类最基本最普通的情感。耶稣的“爱”是有信仰的“爱”，是信仰上帝的爱。在他看来，信仰是上帝赐予的一种力量，一种解救的力量，它照耀着人们，引导着人们。耶稣传教的目的是要唤醒人们的信仰，把它引向光明。^②信仰之所以会被人们所接受，是因为它与人的本能感觉——恐惧相关。爱上

① C. L. Lee, *Early Church History. The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity.*

② *Jesus und Glaube*, S. 242-245.

帝就是信任上帝,相信他能把自己从任何恐惧中解救出来,因为上帝是父亲,父亲不会抛弃自己的儿子。普斐斯特把人的信仰看做是对恐惧的战胜。^①贝茨认为信仰包括选择和献身,这是一种德性。信仰的德性不仅是要相信上帝,而且还要向上帝开放自身,也就是要面对上帝。面对上帝的结果,就是促使人要有自律。因此耶稣从不期待他人说“Amen”(诚心所愿),而是宁愿自己说,以表明自己的理解。^②希科把信仰称之为“一种非强迫的解释性的活动”。^③斯密特解释信仰“是一种对自身、对邻人、对世界的人格倾向;一种整体的回应;一种理解问题(无论一个人怎样理解)的方式和一种处理问题(无论一个人怎样处理)的方式;一种生活在世俗层面之上的能力;看到的、感到的一个超越的维度。”^④耶稣讲述的上帝既有超越万物的神秘感,又有亲近人类的可感性,这就满足了人们在信仰与道德两方面的要求。

另一方面,耶稣也从这个抽象化的“爱”中引申出了对现实社会的不满。他告诉人们,在他们生活的世界里充满着“恶”,因为撒旦统治着世界。他的国王们滥杀无辜和先知;祭司和学者必须按照他的命令行事;正义者受到迫害;善的惟一存在就是眼泪。但是,善的王国终究要到来,上帝的圣徒们将要进行复仇,新的制度将会统治着这个世界。现在是善恶相交的时代,就好像杂草和麦子混合生长在土地上,但是收获的季节就要到了。善的王国就像一张捕鱼的网,好鱼坏鱼会一网打起,但是好鱼将会被放在锅里,而坏鱼会被丢弃。^⑤耶稣没有具体地描绘这个善的王国,因为那

① O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, S. 214.

② O. Retz, *Was wissen wir von Jesus?* S. 69.

③ 约翰·希科:《宗教之解释》,四川人民出版社,1998年,第186页。

④ W. C. Smith, *Faith and Belief*, p. 12.

⑤ 《新约全书·马太福音》,13:20—48。

是不可知的,是一个抽象化的王国,只有他是惟一能与之面对的人,这是一个神秘的王国。这就是基督教神秘主义的基础。也正是由于它的神秘主义,才使得基督教具有了中性的性质,任何时代的任何阶级都可以从自己阶级的利益出发,诠释善与恶的概念,诠释善的王国。19世纪末期,法国学者勒楠这样评价耶稣:

他创造了一个纯洁的灵魂世界,在那里人们可以找到在现实世界中徒然寻找的东西。一种绝对的纯洁,与世界的肮脏完全地分离开的纯洁;一种自由,在实际社会中不可能有的自由。耶稣最伟大的学说是,逃避到这个上帝的理想王国中去。他首次宣布了神的统治,他第一个宣布,我的王国不来自这个世界。他的杰作是创立了一个真正的宗教。在他之后,人们只能对此有所发展,有所收获。^①

使徒保罗——基督教神秘主义的奠基者

如果说基督教神秘主义的基础是源于耶稣传播的上帝和其善的王国所具有的神秘感的话,那么他本人被神秘化也是基督教神秘主义不可缺少的因素。在四部福音书中,并没有明确地说明耶稣是谁,在这里耶稣并没有说“我是上帝之子”,没有说“我是大卫之子”,更没有说“我是神圣上帝的儿子”。他只是把自己比喻为“道路”、“真理”、“生命”、“葡萄藤”。^②正是这些比喻把耶稣这个历史人物神秘化、抽象化了。正如贝尔格所说的,究竟谁是耶稣?

① E. Renan, Vie de Jesus, S. 210.

② 《新约全书·约翰福音》,14:6。

这个问题给人们带来很多的思考,对耶稣的比喻就像展现在人们眼前的一条没有尽头的道路,把人们引进了神秘主义的王国。^①保罗是为修筑这条道路铺石的奠基人。瑞士的神学家施崑策耳开宗明义地说,保罗是一个神秘主义者,他在《使徒保罗的神秘主义》一书中,非常详尽地论述了保罗根据神秘主义的理论创建的基督教的社团,创立的基督教的祭礼和仪式的形式。他认为,在原始神秘主义和有思想的神秘主义之间,保罗的神秘主义占有特别重要的地位。^②确实,只有立足于神秘主义的基础,基督教才能创立,才能发展。

保罗出生在塔耳苏斯(Tarsus)城的一个犹太法利赛教派的大家庭,他的父亲,或者更早的祖先可能是作为奴隶迁移此地的犹太人,后获得了自由,并且得到了罗马公民权。散居在外地的犹太人中,虽然很多人获得了罗马公民权,但是他们始终保持着犹太人的生活习惯和宗教传统。保罗的家庭也是如此,他的父亲始终坚持要让子女们从小学习《托拉》,学习犹太教的律法。^③但是,保罗同时也受到希腊化文化的影响。^④塔耳苏斯位于西里西亚(Cilicia)平原的西部,离海岸只有13公里,是从叙利亚到死海的必经之路。来来往往的各国的商人使这个不知名的小城繁荣起来,成为一个重要的商城。亚历山大东征之后,来自东西方的统治者像拉锯一样地在这个城市频繁地更替,他们带来了不同的思想、不同的宗教信仰、不同的文化、不同的风俗习惯和不同的语言。但是,在这里占统治地位的始终是希腊化文化,以希腊化文化为核心,形成了一

① K. Berger, *Wer war Jesus wirklich?* S. 3-4.

② A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, S. 3.

③ R. T. Boyd, *Paul the Apostle. The Illustrated Handbook on His Life and Travels*, p. 33-34.

④ J. Gnilka, *Paulus von Tarsus*, S. 21-23.

个容纳东西文化的综合性的文化氛围。在这个大的综合性的文化氛围中,保罗有了吸收各种不同文化营养的可能,认识 and 了解其他民族的人群,这对他以后阐述基督教的神学理论能清除狭隘的民族主义倾向,面对世界所有的民族起了很大的作用。大约在他 20 岁时,他去了耶路撒冷,跟随拉比噶玛利勒学习《托拉》。

公元前 1 世纪以后,耶路撒冷已经不再是中东地区的一个政治中心了,但是它的宗教中心的地位并没有削弱。除了当地的犹太祭司集团以外,在这里还有散居的希腊化的犹太人的宗教集团。这两个宗教集团分别用希伯来语和希腊语举行宗教仪式,进行布道,并经常因布道的内容和仪式形式产生分歧,发生矛盾和冲突。在多次的冲突中,势力较强的祭司集团占据上风,希腊化犹太人的教派集团被驱逐出了耶路撒冷,耶稣和他的门徒们就是在这个背景条件下在耶路撒冷遭受迫害的,耶稣被判钉在十字架上,实际上是犹太教内部教派斗争的一个内容。为宗教目的而前往耶路撒冷的保罗,身处其中也不可避免地卷入到犹太教的内部斗争中,他参加了迫害和驱逐耶稣门徒的活动,并被派往大马士革,追踪耶稣的门徒。

大马士革是叙利亚地区散居犹太人的活动中心,这里居住着大约一万八千左右的犹太人。^① 在大马士革,保罗改变了自己的立场,成为耶稣学说的热心支持者。《新约全书》为人们讲述了保罗成为基督使徒神秘经历的故事:在前往大马士革的途中,保罗被一道亮光击倒在地,他的眼前一片黑暗,只听到耶稣的声音,质问他为什么要迫害他的门徒。这道亮光使保罗双目失明,在黑暗中他只能看到耶稣指给他的光亮,并指点他去大马士革。^② 三天后保

① J. Grilka, Paulus von Tarsus, S. 38.

② R. T. Boyd, Paul the Apostle. The Illustrated Handbook on His Life and Travels, p. 50-54.

罗复明,他到达了大马上革,在那里接受了洗礼,成为一个坚定的基督徒。在这里,我们姑且不去评论这个神话般的传说,但是,有必要探讨一下历史的真实。应该说,保罗在迫害耶稣门徒的同时必然要接触到他的宗教思想。正像那个时代的许多人一样,他在耶稣那里看到了那个时代所需要的完全新的宗教精神。这种新的宗教精神和他所受过的希腊化的教育、散居犹太人的文化和宗教传统、他所接触过的世界给他打下的印记发生了强烈的碰撞,产生了巨大的反应,这就是后世学者们所称的保罗主义。

在保罗的宗教思想中,可以看到犹太教的传统、希腊化文化的影响以及古代神秘宗教的痕迹。这是几个世纪以来人类思想和精神传统堆积的结晶。英国学者威斯曼给传统下的定义是,“传统是由那些共同组成一个社会的有同一性的那些事件、传说、宗教仪式和象征构成的,它们是在一个社会中一代一代地继承下来的,它们是植根在这个社会的有根基的过去中。”^①人类的文化和思想的传承是通过它们的载体——具体的人进行的。而这些人必定是具有丰厚的阅历、广博的学识和相适应的生活环境。保罗正式具备了这样条件的人,他对犹太教的传统有较深的了解,他接受过希腊化文化的教育,他在国际化的城市中长大,这些都对他产生了潜移默化的影响,所以他才能成为新的宗教的创立者。

很多学者认为,是保罗把基督教派从犹太教中剥离出来的,这并不是没有根据的。耶稣的传教所涉及的地域很小,受众者的范围也有限。是保罗使巴勒斯坦以外地区的人们知道了耶稣和耶稣的思想,他传教的足迹不仅留在了小亚,而且还留在了欧洲。更重要的是,他使罗马帝国的大本营——欧洲境内的人们,也听到了耶

^① S. C. Keesmaat, *Paul and his Story. (Re) Interpreting the Exodus Tradition*, p.17.

稣的名字。保罗宣称自己是耶稣基督和上帝的使徒,负有传教的使命,^①他所宣讲的上帝不再仅仅是以色列人的上帝,而是所有人、所有民族的上帝,是“我们的父亲”。耶稣基督是全人类的救世主,“因信耶稣基督你们都是神的儿子。你们受礼归入基督的,都是披戴基督了。并不分犹太人和希腊人,自由人和奴隶,男人和女人。因为你们在基督里都成为一了。”^②这是基督教能成为世界宗教的重要前提之一,也是那个时期散居犹太人所有的很强烈的意识。因为,在以色列犹太人看来,他们已经不是纯血统的犹太人,把他们看做是外族人。而罗马人也没有改变对他们的态度,依然把他们看做是犹太人,尽管他们中的很多人都已经享有了罗马公民权。这种被双方排斥在外的感觉,使得他们需要一个世界性的思想。这种情绪不仅在保罗的宗教思想中反映出来,而且在与他几乎是同时代的菲洛和约瑟福斯的著作和思想中也有所表现。^③因此,保罗不再把耶稣基督看做是一个民族的救世主,即,犹太民族的救世主,而是全人类的救世主,也就是说是个人的救世主。越是普世的,也就越是个人的。

保罗要求每个基督徒都要像耶稣那样生活,亲身经历解救、获得永生的过程,正像耶稣对他的门徒们所要求的一样。耶稣曾要求他的门徒放弃职业,离开父母和家庭。^④在耶稣受难时,他要求他的门徒与他一同赴死,他们也背负起十字架。^⑤保罗在从耶路撒冷经罗马去西班牙传教的途中被犹太祭司集团所捕,因为他享

① C. J. Roetzel, Paul. The Man and The Myth, p. 48-49.

② 《新约全书·加拉太书》,3:26—28。

③ C. J. Roetzel, Paul. The Man and The Myth, p. 128.

④ 《新约全书·马太福音》4:18—22; 19:27;《新约全书·马可福音》10:28—31。

⑤ 《新约全书·马可福音》,8:35。

有罗马公民权,故被移交给了罗马人,罗马的法庭判其死刑。他在行刑之前说:“对于我来说,生命就意味着基督和赢得死亡。这两样我都得到了,我的要求是,上路吧,与基督同在。”^①保罗效仿基督赴死的神秘主义的宗教实践,影响了几个世纪的基督徒,在他之后为基督教信仰而殉难的基督徒为数不少,有些在被罗马人关进监狱后,拒绝被释放,效仿基督,要像他那样去赴死。^②效仿基督是保罗神秘主义思想的核心,这在他的宗教实践中处处都表现出来。

应该指出的是,保罗并没有特别地强调每个基督徒都要像耶稣那样去赴死,这会使很多人望而却步。他在传教时使用了非常亲切和生活化的语言来描述耶稣的死亡,耶稣是为众人的罪孽而死,这是上帝为有罪的世人做出的牺牲,是上帝为拯救世人的计划。耶稣被钉在十字架上,但是十字架并不是厄运的打击,而是上帝的恩赐,是人们获得拯救的钥匙,通过它,人的罪孽可以得到涤除。^③保罗的神秘主义的核心是,我在基督之中。在基督中我经历了作为我的本质的我的一生,在基督之中我是上帝的儿子。^④他把这种神秘主义的思想形式化,转化为一种礼仪和仪式,即:洗礼和圣餐礼。保罗赋予洗礼新的意义:洗礼被看做是耶稣的死,受洗者在洗礼中经历了与耶稣同上十字架,同死,同复活的历程。洗礼是基督徒被接纳的一种礼仪,而圣餐礼则是为受洗者举行的庆祝宴餐。受洗者被接受,与基督为一体,就要分食基督受难前给予他的门徒们的食物,^⑤

① J. Guilka, Paulus von Tarsus, S. 307-308.

② P. Dienzelbacher, Christliche Mystik im Abendland, S. 44—45.

③ D. Wenham, Paulus, S. 133-134.

④ A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, S. 3.

⑤ 根据《路加福音》的记载,耶稣受难前,在最后的晚餐上,把手中的面包掰开分给他的门徒们,说,这是我的身体,吃了它为我祈祷。又拿起杯子,传给众人,说,喝了它,这是我的血,为我祈祷。这是基督教圣餐礼的根据。

“我从主那里得到的也传给你们”。面包表示的是耶稣的生命,凡食用者都会与他合为一体。^① 在保罗看来,人是不可能自己认识上帝的^②,人的精神、思想是上帝赐予的,靠人自己的力量是得不到的。在这里,柏拉图的哲学思想明显地在起作用。如何获得上帝的赐予,只有与耶稣合一。耶稣是上帝赐予人们的真理、正义、圣洁和救赎。^③与耶稣合一才能认识基督,认识了基督才能认识上帝。要认识基督就要放弃自己的生活,加入教团,加入上帝的教团。

保罗的教团学说是和洗礼及圣餐礼的学说相互关联的。他把教团看做是上帝的圣殿,是基督的身体,如同接受洗礼和接受圣餐一样,加入教团就是与基督融为一体,教团的每个成员都是基督身体的一部分。这个观念具有希腊神秘宗教传统的因素,它表明这个大的集体是由存在着的每个人组成的。^④在保罗看来,获得拯救是个人的事情,因此加入教团也是个人获救的一个内容。他把个人和教团的关系比喻为男人和女人的关系。^⑤ 加入教团的教徒是在与基督“结婚”,在法律上结为夫妻的人们只有到死才能结束这个关系,与基督“结婚”的人就是在经历死亡,通过耶稣获救,从死亡中复活,从而获得新生。^⑥保罗把教团看做是一个家庭,在这个家庭中人人都是兄弟(姐妹),是基督的兄弟(姐妹),他们有共同的父亲——上帝。保罗在他传教过的地方组织了很多这样的教团。虽然这些教团还不是后来意义的教会,但是为基督教创立了

① 《新约全书·约翰福音》,6:35。

② A. Lindeman, Paulus, Apostel, und Lehrer der Kirche, S. 15.

③ A. Lindeman, Paulus, Apostel, und Lehrer der Kirche, S. 23.

④ A. Lindeman, Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche, S. 134.

⑤ 《新约全书·以弗所书信》,5:24—33。

⑥ D. Wenhara, Paulus, S. 167-168.

最早的组织机构形式。他给各地的教团的书信被后人收录在《新约全书》中。这些书信集中了保罗的宗教思想,为后来基督教教义和神学思想的发展提供了最基本的基础。^①赫尔说,“保罗是基督的宗教的创立者。保罗是基督教的祭礼、仪式,基督学,基督教教会以及基督教世界宗教的最重要的创立者。”^②保罗通过建立教团、制定祭礼和礼仪等形式的实践,为耶稣提出的基督教的神秘主义之路铺垫上了最初的基石。在他之后的殉教者和卫教士们,继承了他的事业,不断地添石加沙,拓宽加固。

为神秘主义献身的殉教者

公元2、3世纪是基督教教会组织产生和发展的重要历史阶段,同时也是基督教教徒受迫害、受压制最为残酷的历史时期。基督教教徒所受的迫害,首先来自于犹太教内部。犹太民族的形成和发展在很大程度上取决于犹太教的产生和发展,长期以来犹太民族始终在其他民族的统治和压迫之下,犹太教是团结犹太人,使其不被融合或不被吞并的民族的凝聚力。犹太教的社会功能和所起的政治作用,是那个时代任何一个神秘宗教都无法与之相比的。散居犹太人,特别是享有罗马公民权的散居犹太人的社会地位和政治地位,都对犹太祭司集团构成了威胁,对他们来说,能够维护其经济利益和政治权利的上方宝剑只有宗教法权,一旦失去了它,他们的特权将被动摇。因此,他们对散居犹太人的戒备和提防是显而易见的。更何况耶稣和保罗的新的宗教观念,直接冲击到了犹太教祭司集团的宗教法权。在保罗的教团中,每个教徒的宗教

① C. J. Roetzle, Paul. The Man and The Myth, p. 99, 76-80.

② F. Heer, Abschied von Hoellen und Himmeln, S. 70-71.

地位都是平等的,人人皆兄弟,都和耶稣一样是上帝的儿子。这无疑对犹太祭司集团的宗教法权构成了极大的威胁,他们最先排斥基督教教派,最先向基督教教派的教徒挥动了屠刀,耶稣和保罗都是受犹太祭司集团迫害而殉教的。然而,宗教教团毕竟是人与人相处的社会群体,在这个社会群体中经济实力始终起着决定性的作用。历史事实也证明了这一点,在早期基督教教会中,那些富有的基督教教徒主持和支配着教会。他们为早期的教团捐赠钱财,并以此增强自己在教团中的影响,通过这种方式,基督教从犹太教中剥离出来,最早的独立的教会组织是由那些富裕的基督教徒建立起来的。139—140年间,富裕的船主马喜翁从小亚细亚来到罗马,向罗马的基督教教会捐赠了大笔的钱财。但是几年之后,罗马的教会退还了他的钱财,将其逐出了教会。马喜翁用他的财力组织了自己的教会,聘请学者编辑圣经,称耶稣是由上帝派来废除犹太教的律法和先知书权威的人。他创立了一个完全背离犹太教的教会组织,为社会提供了一个另类的教会组织模式。^①此后,一些富有的基督徒都仿效他,自己建立教会组织,编撰经典,使得基督教的教会组织得以迅速增加,圣经的种类也大大地增多,其内容大不相同。基督教上升为罗马帝国的国教,确立了罗马教会的宗教法权地位后,才由其进行了统一的修订,有了正统的、官方的圣经。

罗马帝国统治者迫害基督徒,是出于政治的原因。罗马人在地中海地区进行扩张,特别是在和迦太基人的三次战争之后,开始接受古希腊的文化和宗教传统,希腊化时期的哲学思想和神秘宗教对其产生了很大的影响。同时,罗马人也保持了古老的氏族宗教的传统,皇帝和神一体,互相体现,互相说明。特别是在东部和西部帝国为争夺帝国的统治权而进行激烈争斗的时期,氏族的

^① 罗伯逊:《基督教的起源》,三联书店,1986年版,第250—251页。

神是氏族贵族的护身符。在罗马帝国,宗教和政治的关系异常密切。尽管罗马帝国的统治者实行的是较为宽容的宗教政策,但是对威胁帝国统治权威的宗教则给予严厉的镇压。在耶稣和保罗传播的宗教思想中,地上的统治者和天上的神是被区分开的,这就涉及到了罗马皇帝的利益,自然要遭到罗马帝国的镇压。

罗马帝国统治者对基督徒的迫害与当时的社会有密切的关联。公元1世纪,巴勒斯坦、埃及以及意大利地区连年不断的灾荒,激化了统治者与被统治者之间早已存在的矛盾,罗马总督的强征暴敛引发了反抗罗马帝国统治的起义。领导和参加起义的是社会的中、下层的人们,他们中的很多人并不排斥基督教,有些甚至皈依了基督教。犹太祭司集团在反对罗马帝国统治者的斗争中扮演着不光彩的罗马人帮凶的角色,这就更突出了基督教教徒与罗马帝国统治者之间的矛盾。特别是在罗马皇帝尼禄统治时期,基督徒被看做是罗马城内动乱的罪魁祸首,遭到残酷的镇压,轻者被驱逐出罗马城,重者被处死。社会中、下层反抗罗马帝国的起义被强大的罗马军队镇压,成千上万的起义者被屠杀。基督教教会史学家们把这些历史事件称为对基督教的十次大迫害。^①在这些历史事件中不乏坚定的男女基督徒们,他们为坚持自己的信仰和不懈地传教而献身,被后人誉为殉教者。安提俄克的主教伊格纳提乌斯就是其中最负盛名的一个殉教者。

伊格纳提乌斯生活在公元1世纪末2世纪初,他是基督教教会在安提俄克的第二任主教。他是在从叙利亚前往罗马的途中被抓,投入监狱中。关于他生平的记载并不是很多,后人是通过他任主教期间,特别是在关押期间写的七封信,对他有所了解。伊格纳提乌斯被看做是神秘主义的实践者,他注重与上帝合一的永

^① H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, S.147-161.

生,他认为人应该纯洁,通过苦难可以从对世俗的追求、对性爱的追求的痛苦中解脱出来,与上帝合为一体,以实现永生。因此,他愿意像保罗那样通过殉教与圣父和基督合为一体。他强调,“效仿基督,就像他自己效仿圣父那样!”他被关押后,写信给罗马城内的基督徒们,要求他们不要营救他,“让我像我们的主那样受难!”^①据传说,他是被野兽撕裂而死的。110年,他被誉为殉教者。^②3世纪中叶的殉教者,迦太基的基普利安也很注重受难,他把受难看做是洗礼,“是把我们从世俗世界中挑选出来与主合为一体的洗礼。”^③

应该说,基督徒们所遭受的迫害和殉教者们的悲壮加深了苦难的意义,在生活境遇每况愈下的社会中、下层民众中引起了深刻的同情,产生了极大的反响。而其中一些传教者们也在适应民众的精神要求,不断地提出新的宗教思想对基督教进行补充,例如,对慷慨施舍的赞颂。那些享有盛名的传教士被教会誉为教父。赫马斯就是其中之一。赫马斯生活在1世纪中叶,是亚加狄亚人。他的父辈是希腊的奴隶,到了他这一代获释,成为新的自由民。他曾经从过商,发了大财,但又因赔本而一无所有。后来他步行去了罗马,成为罗马主教庇护下的一个兄弟。在罗马,他写了《牧人书》,成为基督教教会的传世之作,其中的一部分录入《新约全书》中。他在传教时向人们详细描述了他所看到的一个幻景:教会就像一座正在修建的宝塔,在所有用来建筑这个宝塔的石头中,有些是十分合用的,这些便是善良的基督徒。其中有些是从深水中取来的,这便是殉教者。一些石头被抛弃了,这些是罪恶的

① P. Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland*, S. 44.

② *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, S. 665-666.

③ P. Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland*, S. 45.

人。但是,他们并不是完全不可选用的,如果他们能悔悟,还有被选用的希望。还有一些石头是彻底被丢弃的,因为他们是罪大恶极的人。在他们当中有富裕的基督徒,一旦危难降临时,他们只留恋自己的财富,沉湎于他们的舒适中,完全忘记上帝,甚至否认上帝。因此他谴责富人的负义,赞扬慷慨施舍的义举,^① 西方教会史的史学家们认为,赫马斯是2世纪中叶基督教教会的代言人,这个时期的会众是由新自由民、奴隶和贫穷的自由农民构成的。赫马斯把财富看做是罪恶的根源,他认为忏悔的最好方式就是施舍财富:

你要成为一个完美的人吗?那就去吧,卖掉你的所有,把它送给穷人们,因为你的财宝在天上。来吧,跟我来。^②

这种忏悔赦罪的方式简单、明确,迎合了这一时期在经济和生活方面都在下滑的人们的心态,这部分人在当时的社会中占大多数。也正是在这个时期前后,埃及人安东尼创始的修道士的生活方式在西欧得到了认同和流行。^③ 修道士的生活方式是对基督教神秘主义的最初的,也是最基本的实践,像耶稣基督那样的生活,通过苦修、禁欲、赞美和缄默与其合为一体。基督教的神秘主义是此后西欧修道院建立和发展的原则,而不断完善的修道院的生活方式则是对基督教神秘主义进一步的实践。

① 罗伯逊:《基督教的起源》,三联书店,1986年版,第257页。

② 《新约全书·马太福音》,19:21。

③ 有关修道院从埃及移植欧洲的历史,请参见笔者《修道院的变迁·修道院制度的西进》,东方出版社,1995年版。

在修道院中实践的神秘主义

早期基督教徒比较注重行为上与耶稣基督的合一,因此在4世纪以前出现了一些殉教者。但是,殉教的行为不是大多数教徒都能做得到的,修道院的生活为人们提供了一个比殉教容易接受的方式。基督教的教父们从埃及隐修士的生活方式中看到了符合其基督教神秘主义原则的行为方式,因此将其引进基督教教会,并且对其进行了理论上的阐述。他们告诉人们,修道生活是与上帝合一的重要途径,尤其强调祈祷的功效,对此,值得书上一笔的是卡西安。

卡西安是锡西厄(位于欧洲东南部)一个殷实家庭的独子,生于360年。他的父母为他请了家庭教师,让他接受古典学的教育。380年,20岁的卡西安和他的好友日耳曼努斯结伴出外旅行。^①这个时期,埃及隐修士圣安东尼的事迹在西欧已经是妇孺皆知,效仿埃及隐修士的生活方式风靡一时。但是,大多数人对这种生活方式的意义并不理解。罗马帝国强加给人们的沉重赋税,每况愈下的艰难生活,不安定的社会环境,使人们感到无法从苦难中得到解脱,隐修似乎是可以逃避现实生活的惟一方法,最起码可以躲避沉重的赋税的逼迫。这是3、4世纪西欧修道院迅速兴起的一个十分重要的社会因素。在这次旅行期间,卡西安和日耳曼努斯一起进了距耶路撒冷不远的伯利恒的一座修道院,做了修道士。是什么原因促使他们这样做的,至今尚没有史料能说明,但无疑是和社会的大环境有密切的关联。385年,他们又结伴一起去了埃及,当地的一位年高望重的修道士对他们说:“我们知道,一些从你们

^① C. Stewart, *Cassian the Monk*, p.4—7.

那里来的拜访者,只是为了做些了解而走遍了修道院,并不是为了了解和认识修道院的院规而来访的,不是为了接受它们,回去以后在他们的修道院进行尝试,把他们所看到的了解的通过他们的行为来实践。他们只是保留了它们的习惯,按照通常的方式去做。正像他们常常受到的责备那样,他们好像不是为了他们(精神上)的进步,只是为了逃避贫穷的压力而换个地方。”这位院长提醒这两位来访的年轻人,为了上帝的事去做,抛弃旧的习惯,以极大的恭顺去追随他,像那些前辈那样做,那样生活。^①这番话对卡西安产生的震动是显而易见的,他在埃及住了7年,走访了儿所修道院,拜访过多位口碑甚佳的修道士,他称他们为 Abbat, Abbat 成为后来修道院院长的代名词,沿用至今。在埃及的经历使卡西安此后的神学生涯获益匪浅。

4世纪末5世纪初,基督教教派的斗争相当激烈,各教派互相指责对方是异端,各派都惩罚反对派的成员,革除教籍或流放。在亚历山大里亚城,阿利乌派把持着主教的权力,支持罗马教派的卡西安自然遭到排斥。400年,为了躲避亚历山大里亚城大主教对他的惩罚,他逃亡去了君士坦丁堡。404年,他来到了罗马,做了一名教士。从410年起,他生活在马赛,在那里建了圣维克多和圣救主两所修道院。今天,人们在马赛依然可以参观这两所著名的修道院的完整的建筑遗址。425—429年间,他把在埃及与15位修道院的 Abbat 的谈话有目的有条理地整理出来,编辑成了《访谈录》,共有24篇。他从修道士的生活目的开始谈起,引申出了有关培养德行和克服恶习的禁欲的学说,修道生活面临的敌视和危险,最后论述了忏悔和祈祷的目的。卡西安认为人性的软弱和恶习阻碍了他们和基督的合一,修道生活的目的是帮助人们战胜软弱、克

^① K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Bd. I, S. 122.

服恶习,完善自我,达到心灵的纯洁。他把这个过程分为八个步骤:首先是因为救赎的要求而对主的敬畏;出于对主的敬畏产生了有益的悔恨;由于心灵的悔恨有了放弃的念头,这就是放弃所有的财产,鄙视它们;一无所有培育了恭顺;恭顺抑制了肉欲;随着肉欲的被抑制,所有的恶习都被克服;随着恶习的被克服,德行就会发芽、会生长;心灵的纯洁是和德行的萌芽一起获得的。他把德行归结为信仰、希望和爱,与之共生的心灵的纯洁就是精神的悟解,最终要达到的目的是看到了上帝。卡西安认为,心灵纯洁的过程就是要有意识地放弃:首先,放弃世俗的所有财产;其次,放弃以前的习惯、恶习以及情感和肉体的爱好;再次,为了未来的和不可见的,放弃眼前的和可见的。这三个放弃涉及到了人的全部,即:身体、灵魂和精神。他非常明确地强调人放弃的自愿性,他们会得到上帝通过神恩给予的支持。因此,人们要祈祷,祈祷的内容包括:向上帝的请求;对上帝表达的崇拜、对其的恳求和向其表示的答谢。他认为祈祷就是人的灵魂在与上帝进行交谈,就像一个孩子和父亲交谈一样。卡西安把祈祷规定为修道士生活的重要内容,占据每日的大部分时间。卡西安关于修道生活的神学理论,给基督教的神秘主义做了新的注解,使其有了更为丰富的内涵,以及进行实践的可能。在他之后,西欧的修道院有了很大的发展,但是无论是中世纪早期为修道院制定院规的圣本尼迪克,还是中世纪中期率先进行改革的克吕尼修道院,都完整地保留了卡西安关于修道生活的学说。他被冠以“绝对完美修道的神秘主义者”(monasticae perfectionis perfectissimus magister)的头衔。^①

对修道院制度备加赞赏、全力促进其发展和普及的还有巴西

^① K. Ruh, *Geschichte der abendlaendischen Mystik*, Bd. I, S. 125-133; 138.

勒。巴西勒的原籍在黑海南岸的本都。他有很显赫的家世,他和他的兄弟姐妹都受过良好的教育,他们与罗马皇室有密切的交往,他本人是罗马皇帝的座上宾。巴西勒在完成学业做了短期的修辞学教师后,毅然过起了禁欲苦修的生活。对他来说,离开世俗寻找孤寂的修道生活是对基督教最完美的信仰,是唯一能够获得救赎的道路。他写了很多关于修道生活的著作,并且为修道院制定了院规。受他的影响,他的母亲和姐姐也过起了修道院式的生活。但是,巴西勒并没有放弃参与罗马帝国的政治和教会的事务,特别是积极参与和阿利乌教派关于基督教三位一体教义的争论。364年,罗马皇帝瓦伦斯命令他结束隐修的生活,任命他为卡帕多西亚的主教。^①在任主教期间,巴西勒把修道院的禁欲原则带进了基督教教会。同时,他也改变自己的观点,不再坚持孤寂的生活方式,他认为,上帝创造的人不是具有孤立和野性的性质,而是具有温顺的合群的本质;所以,他主张把修道院建立在人群聚居的地方,甚至是建在城市里。认为上帝的意愿是在人们的群体生活中实现的,修道院就是这种群体生活的方式。^②修道院从远离社会的荒野迁移过来,加入了人们日常的社会交往,加入了物资上的交换和精神上的交流,这对修道院和日常社会都产生了很大的影响,因此才使修道院在西欧封建社会的发展史上划下了重重的一笔。^③另一方面,修道院的生活方式也增强了神秘主义对人们日常生活的影响。

巴西勒的兄弟格列高利深受他这位兄长的影响,他原本是一

① K. Mueller, Kirchengeschichte, Bd. I, S. 487-488.

② K. S. Frank, Grundzuge der Geschichte des christlichen Moenchthums, S. 32-33.

③ 请参见笔者《修道院的变迁》一书,东方出版社1995年版,第5—6页。

位雄辩家,371年被推荐为尼斯的主教,然而这并不是出自他自己的意愿。在那里,阿利乌教派的势力较大,他在主教的位置上只坐了五年就被与之敌对的阿利乌教派撵了下来。他形容当时自己十分不利的处境,就好像面对的是虎视眈眈的狮子,狮子后面是熊,熊的后面还有蛇在等待。^①阿利乌教派的支持者罗马皇帝瓦伦士去世后,格列高利又于378年回到了尼斯主教区,担任主教的职务。巴西勒去世后,格列高利开始受到罗马教会的重用,379年的安提俄克宗教会议委任他为特使,在各地进行巡查,同时他被选为塞巴斯蒂安的大主教。格列高利参加过多次宗教会议,与阿利乌教派针锋相对,他对罗马教会宗教法权的确立起过重要的作用。他在晚年时又回到了尼斯,直到去世,所以通常他被称为尼斯的格列高利。

巴西勒、尼斯的格列高利以及纳茨西昂的格列高利在当时被称为卡帕多西亚(Cappadocia)的三杰。^②他们在修辞学、雄辩术以及哲学方面的学识和修养,在当时与阿利乌教派关于三位一体的争辩中充分地展现出来。曾经是一位雄辩家的格列高利,对希腊古典哲学以及希腊化的罗马哲学深知熟谙,在围绕基督教的教义与阿利乌教派进行辩论的过程中,他用柏拉图主义和新柏拉图主义中的神秘主义的观点诠释基督教的圣经著作,在此过程中形成了他自己的基督教神秘主义的神学观点。尼斯的格列高利把耶稣比喻为新郎,信仰是爱神之箭,射中人的心,才会在内心起作用。他把耶稣的身体比喻为教会,加入教会的信仰者是组成这个身体的眼睛、嘴、手、脚等所有的各个部位。格列高利不强调人和上帝

^① P. Wirth; W. Gessel, Gregor von Nyssan. Briefe, uebersetzt von D. Teske, S. 4.

^② Cappadocia 是罗马帝国的一个行政区,位于安纳托利亚东部。

的合一,而是强调与其相像。他认为上帝是无穷尽和无限的,人只有通过禁欲的生活才能符合上帝的本质。上帝就是人的内在,人的内在是一面上帝随时在清洁的镜子。格列高利把上帝从天上转移到了人的内在,人们通过外在的修道生活方式,其内在逐渐地与上帝接近。他认为,人的存在、精神和意愿这三位是一体的。他以此为依据,为圣父、圣子和圣灵三位一体的教义进行辩护。

尼斯的格列高利被看做是欧洲古典时期末期重要的学者,因为他把基督教的神恩学说与希腊伦理学的传统有机地调和在一起。^①他认为,人的主观努力是获得神恩的重要先决条件,也就是说,只有通过禁欲生活的努力,才能获得神恩的支持,这是一种“上帝协助说”(Synergie)。这个学说一个很重要的方面就在于,上帝不是协助人的本身,而是协助人的主动性,他强调个人自身的努力,个人实际的行为。这样,修道院的生活被作为一般人的生活方式被推广,基督教深入到人的实际生活中。尼斯的格列高利被基督教的教会史学家们冠上了基督教的神秘主义之父的桂冠。

寻常的传教士——圣奥古斯丁

313年,康斯坦丁颁布的米兰敕令彻底改变了基督教的命运,325年的尼西亚宗教会议确立了罗马教会的宗教法权地位。在此之后,基督教逐渐成为欧洲统治阶级的正统宗教,它有了一整套系统的宗教神学理论和教义,有了等级分明的组织机构,即教阶制。然而,基督教的发展始终没有离开其神秘主义的基础,只是它被基督教的神学理论家们——教父们理论化了。其中人们首先会想到

^① W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, p. 88.

的是为基督教制定神学理论体系的圣奥古斯丁。也正是这位神学理论家把神秘主义普遍化,成为普通基督教徒的行为指南。

奥古斯丁于 354 年出生在努米底亚的小城塔喀斯特的小市民家庭,他有接受良好的拉丁语化教育的机会;^①但是,社会大环境对他产生了不良的影响。罗马帝国 3 世纪的危机,不仅是政治的、经济的、社会的,而且还是精神上的,社会伦理道德的败坏是其中一个很重要的表现。生活在这种社会环境中的青年奥古斯丁在生活上曾经放纵无羁,17 岁时沉湎于和情人的交往而忽略学业,他非常希望和她结婚;但是,他的母亲则极力反对他和家世低下的姑娘结婚,使他受到很大的伤害。此后,奥古斯丁继续他的学业,他的才智得到了开发。^②他后来在《忏悔》中对这段经历作了深刻的反省。他的母亲是一个虔诚的基督徒,看到儿子的荒唐行为,一度十分伤心和失望。然而,一次梦境改变了她的看法,她在梦中看到奥古斯丁成为一个主教,从此她在儿子身上寄托了全部的希望。在他的成长过程中,母亲给予他了潜移默化的影响。^③371 年,由于父亲的去世,家境陷入困境的奥古斯丁不得不辍学,先是在塔喀斯特,后在迦太基、罗马和米兰以教书为生。在这段时间,奥古斯丁接触了基督教、摩尼教、新柏拉图主义,所有这些都是构筑奥古斯丁基督教神学思想大厦的材料。

4 世纪,在罗马帝国的疆域内,基督教还没有完全地取得统治地位,还有相当一部分人信仰其他的宗教,这在奥古斯丁的家庭中也反映出来。他的父亲是一个异教徒,而他的母亲是一个虔诚的

① H. Chadwick, *Augustine*, p.4-5.

② G. Kranz, *Augustinus. Sein Leben und Wirken*, S.16-21.

③ R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, S. 176-178.

基督教徒,并且希望她的儿子也信仰基督教。受其母亲的影响,奥古斯丁接受了洗礼。但是,他于377年改信了摩尼教。^①他认为《旧约全书》矛盾百出,而《新约全书》的语法和文法简直不能与西塞罗优美的修辞学相媲美。他鄙视地说,上帝怎么能用未开化的语言说出永恒的真理呢?^②但是,摩尼教的善恶二元论学说并不能解释精神和物质的关系。在对摩尼教进行了深入的了解和研究的十年之后,深感失望的奥古斯丁转向了新柏拉图主义的著作。^③新柏拉图主义强调天启,天启被认为是对神圣真理的超理性的领悟。这种领悟只有个人同神本身的直接接触才能获得。新柏拉图主义者认为,一切宗教的礼拜仪式都象征着个人与上帝的直接的结合,这无疑是基督教神秘主义的根源。^④然而,新柏拉图主义并不注重个人的外在的实际生活方式,特别不在乎性欲的放纵。384

① 摩尼教的创始人摩尼生于216年,在巴比伦的一个家世颇优的贵族家庭中长大,他的父母都是施洗者教团的成员。240年,他宣称受到上帝的启示,被上帝召唤,是基督的代言人,因此脱离了施洗者教团,创立了一个新教团,并以他的名字命名,即:摩尼教。摩尼教在很大程度上受巴比伦地区神秘宗教的影响,同时也接受了希腊化哲学的观点。摩尼教强调极端的善与恶、光明与黑暗的二元论观点,救赎只能是通过将两者绝对地分开才能实现。参见:Lexikon fuer Theologie und Kirche, Bd. VI, S. 1351-1353; Der Neue Pauly, Bd. VII, S. 811-813; Lexikon der Alten Welt, S. 2082-2083。

② W. Gessel, Augustinus, S. 19.

③ 新柏拉图主义产生于公元3世纪,这个学说的建立者是普罗丁(Plotin),新柏拉图主义讨论的核心问题是,什么是世界的本源?新柏拉图主义完全否定了唯物主义的观点,坚持形而上学的抽象的彻底的唯心主义的观点,认为上帝既是原因也是目的,人的灵魂应该和上帝的灵魂同一。新柏拉图主义把哲学引向了神学,使其为神学服务。见 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, S. 1427-1429。

④ 文德尔班:《哲学史教程》,商务印书馆,1987年版,上卷,第307—309页。

年罗马城的行政长官居玛胡斯推荐奥古斯丁去米兰讲授修辞学，他在那里组织和领导了一个米兰学园。

4世纪米兰主教的宗教地位和政治地位与罗马主教不相上下，这主要归功于安布罗修斯。他与居玛胡斯在罗马帝国元老院关于基督教和异教信仰的辩论，使他在罗马帝国境内妇孺皆知。而奥古斯丁则为他在哲学和修辞学方面渊博的知识所倾倒，他的庇护人和推荐人居玛胡斯败在了安布罗修斯的口下，这反而更使他渴望能拜会。为了向安布罗修斯学习修辞学，奥古斯丁常去听安布罗修斯布道和演讲，渐渐地被安布罗修斯所讲的内容所吸引，促使他重新阅读了《旧约全书》和《新约全书》。他所掌握的新柏拉图主义和摩尼教的知识，使他对《圣经》的内容有了新的理解。但是，基督教所要求的禁欲和苦修的生活方式，使他迟迟难以决定改宗基督教。他曾经这样描述他当时的心情：

一个新的意志，激起我为你，上帝服役，以便能得到你，惟一可靠的喜悦，但是这个喜悦还没有强大到足以战胜长期以来所形成的旧的喜悦。这两种意志，旧的和新的，肉欲的和精神的相互交织，它们的矛盾撕裂着我的灵魂。

奥古斯丁的皈依很富戏剧性：一天，他在一位名叫庞提西安努斯的非洲人家里做客，无意中在桌子看到了一本保罗书信集，他与主人谈起了基督教，庞提西安努斯向他讲述了隐修者圣安东尼，对他产生了很大的震动。特别是耶稣的那句名言：“去吧，卖掉你的所有，把它送给穷人，你的财富在天上。”使他久久不能平静。奥古斯丁拿起了保罗书信集，赫然印入他眼帘的是：“结束盛饌和酒宴！结束肉欲和淫乱！结束争吵和嫉妒！靠近主耶稣基督，看护肉体，不要为了喜悦而寻求刺激。”他感到找到了生活的目标，心中的风

暴戾然而止。他毅然决然地放弃了教学,离开了米兰学园,解除了婚约,断绝了和朋友们的来往,在复活节之际再次接受了洗礼。^①

受洗后,奥古斯丁回到了他的家乡塔喀斯特,在那里建立了一所修道院。391年他被指派为希波主教区的祭司,五年后被任命为主教,他在那里主持教会的事务,进行布道,生活了四十余年。希波位于北非,近海靠山,是当时较为活跃的一个商贸城市。在这里,除了商人和各行手工业者外,还有为数不少的船员、渔夫。从3世纪上半叶起,希波城就是基督教的主教驻节地,城内的基督徒占据多数,但是仍然有很多异教徒。此外,基督教内部的教派斗争在这里也很激烈。奥古斯丁在希波建立了一个新的修道院,为其制定了较为严格的修道院制度,加入修道院的修道士必须卖掉自己的财产,像使徒那样生活。作为主教,奥古斯丁自己也身体力行,始终坚持按照修道士的方式生活。奥古斯丁把他建立的修道院作为实践他的神学理论的工场。修道士每天所要做的就是祈祷、劳作、缄默、服从、忘却一切肉体的享乐。^②奥古斯丁的修道院制度在西欧修道院历史中占有很重要的地位,它的影响一直延续到今天,在今天西欧天主教教会中,奥古斯丁派的修道院仍然占有重要的一席之地。

作为一个为基督教制定了神学理论体系的大师,奥古斯丁的外表并不像后世画家们通常所绘的那样,头戴主教冠,身披圣袍,手持主教杖,手指上戴着主教戒指,胸前佩带十字架。奥古斯丁没有威严的、堂堂的仪表,他个子矮小干瘦,头发剃得光光的,没有胡须,他非常敏感和神经质。他的服饰是那个时期最普通、最常见的:白色粗布做的束腰长袍和草鞋。奥古斯丁有着完全不起眼的

① A. Zunkeller, Das Moenchtum des heiligen Augustinus, S. 38-41.

② A. Zunkeller, Das Moenchtum des heiligen Augustinus, S. 167-206.

外貌,这似乎是在验证韦伯的话:“典型的神秘主义者既不是一种具备强有力的社会行为的人,更不是一种按照旨在取得外在成就、有条有理的生活方式,对世间秩序进行理性改造的人。”^①希波是一个较为偏僻的地区,在这里异教徒的比例高于基督徒。奥古斯丁的声望来自于他的布道,修辞学的知识、哲学的思维逻辑都为他的布道增添了趣味性和生动性,吸引着他的受众者们长达几个小时的注意力,使他们忘记了时间,忘记了疲劳(早期基督教的教堂内没有板凳和椅子,人们是站着听布道、做礼拜)。奥古斯丁的传教没有枯燥深奥的神学理论,他所谈论的是日常琐事和常人的烦恼,这是他的反对者们攻击他的一个重要方面,也是使他扬名的一个重要因素。奥古斯丁认为,“我是人(Mensch),没有什么人性的(Menschlich)东西对我是陌生的。”^②在他写给主教、教士、帝国的官员、俗人和妇女的218封信件中,所涉及的大部分的内容都是关于人们实际生活中的问题。即使在他的神学著作中,也并没有很多令人费解和拗口的词句。他为人们提供意见和建议,帮助他们在自己的内心寻找对上帝的虔诚。^③正是这些人性的东西才体现出了基督教的实际社会功能,才不会像哲学那样被束之高阁,才会被普通人所接受,才能得到普及和传播。奥古斯丁之后的神学家和哲学家们,在不同的历史时期,根据不同的要求,按照自己的理解注释他的神学思想。特别是在中世纪,罗马教会出于教权至上的需要,把奥古斯丁神圣化,把他的思想复杂化,使之成为罗马教会正统的神学理论,令常人望而生畏,不敢涉足。笔者无意对此进

① 马克斯·韦伯:《社会与经济》,商务印书馆,1998年版,第616页。

② M. Rosenberger, *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus*, S. 33.

③ G. Kranz, *Augustinus. Sein Leben und Wirken*, 62; 66.

行赘述,而且繁琐的理论体系也会消耗读者的兴趣和耐心。在这里,我们不妨试着剥开那些繁琐的、华丽的,而且是枯燥的神学理论的外衣,让读者了解奥古斯丁最原始的、最本质的布道内容。

神秘主义的社会化

奥古斯丁生活在罗马帝国行将就木的年代,在剧烈的社会动荡中,生活没有了保障,人们的交往没有了信誉,弱肉强食的现象尤为突出,失去了安全感的人们产生了严重的信仰危机。社会中、下层的基督徒们感到被他们所信仰的上帝抛弃了,他们被遗忘了,他们救赎的希望破灭了。耶稣和保罗的痛苦已经不再能激起他们的共鸣,只能更增添他们的烦恼和不安,他们感到不公正,社会中没有公义。奥古斯丁在布道时,向人们讲述了这样一个故事:一个海盗被亚历山大大帝抓获,他被指控在海洋上制造不安宁。但是,这个海盗却很坦然地回答说,是你使整个世界都不安宁。因为我只有—只破渔船,所以被看做是海盗。人们称你为首领,是因为你有一支船队。当然,海盗被绞死在他的船上的桅杆上,而亚历山大依然享受着神一般的尊敬。奥古斯丁说,海盗只看见了他和亚历山大之间的等级差别,却没有看到他们命运的不同(“命定论”)。不同的命运来自上帝的神恩。创世纪之后,人作为上帝的儿子和耶稣的兄弟被创造出来,然而由于罪过,人自己丢失了和上帝之间父与子的关系。从此人的行为失去了价值,只有上帝才能决定是否以神恩的方式使其重新获得价值。换句话说,人的救赎不是自己可以寻找到的,而是由上帝决定是否给予(“神恩说”)。^①人的罪

^① S. Gison. Der Heilige Augustin. Eine Einfuehrung in seine Lehre, S. 263-264, 259-260, 246-247.

过不是来自于外界的创造,因为只有上帝能够创造,而上帝只创造善(摩尼教的痕迹)。人的罪过来自自身,罪恶的根源是人的自由意志,亚当的自由意志使人有了原罪,使人自己从善中分离出来(“原罪论”)。上帝创造的人原本具有善的本性,这就是精神。上帝就是精神,所以上帝的本性和人的本性是一个整体,上帝与你同在。^①“你,同在的上帝,认识你就是认识我自己。”^②向上帝的祈祷就是在认知自己,“不要走出去,回到你的内在去,真理在人的内在”(默祷的意义),^③存在、认知和意愿这三位是一体的,而这个三位一体思想的落点在于:上帝是精神(新柏拉图主义的观点)。奥古斯丁在他的《上帝城》中极其简要和确切地说明了他的三位一体的概念:

我们在我们自己的内在也能找到上帝的映象,那就是最高的三位一体,虽然与他并不相同,或者更确切地说离他很遥远,因为没有什么与永恒是相同的,没有任何东西,——简单地说——它的本质是像上帝的,但是上帝的本质更接近于他所创造的所有东西,一个映象,通过复原应该更完善,以便与他完全地相同。这就是我们,我们知道我们是,我们爱我们的存在和知识。^④

奥古斯丁没有动摇保罗为基督教神秘主义奠定的基础,他把耶稣和保罗提出的与上帝合一的宗教观点进一步精神化。与上帝

① J. Kreuzer, *Augustinus*, S. 91-93.

② W. Gessel, *Augustinus*, S. 49.

③ W. Hensellek, *Glauben und Wissen bei Augustinus*, S. 8-10.

④ K. Ruh, *Geschichte der abendlaendischen Mystik*, Bd. I, S. 98-99.

的合一 是人的本性,因为人是上帝创造的,在创造人的肉体的同时也赋予了人精神,精神使人的肉体有了生命力。人的自由意志使其犯了罪,自己迷失了本性,与上帝分离,人世间有了不公正,人才遭受了苦难。人要获救,就要与上帝合一,回归自己的本性。如何回归?首先是信仰,信仰是通向上帝的第一个阶梯,信仰是通过爱来实现的。^①但是,信仰不是目的,它是认知的保证。认知是理性的显现,理性是通向上帝的第二个阶梯。理性的显现是自我认知,通过祈祷来认知自己。第三个阶梯是灵魂和生命,因为灵魂是精神的,所以和上帝是一体的,而身体只有通过灵魂才有生命力。第四个阶梯是意识的认知,意识的认知通过实在的感觉而得到。第五个阶梯是理智的认知,即,看到上帝的光亮,真理的源泉。^②奥古斯丁在他的《忏悔》中讲述了自己通过这些阶梯走向上帝的经历:

然后,我被要求回到我自己这里,由你^③ 引导着,走进了我的内在深处。我亲眼看到了我的灵魂,它是那么脆弱。高高在我灵魂的眼睛上的,高高在我精神上的是不变的光,不是通常的那种,可以看见所有肉体的那种,也不是同一个自然中的较大的那个,而是另一种,完全不同的一种。认识真理的人就认识它,认识它,就认识永恒。爱认识它……你极明亮地在我内心照耀着,击退了我的眼睛的无力,我在爱和惊恐中战栗。我感到我那外在的被扭曲的相像的人离你是那么遥远。^④

① J. Bouman, Augustinus. Lebensweg und Theologie, S. 107.

② S. Gislou, Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, S. 59-127.

③ “你”原文大写,指上帝。

④ Confessions, S. 120-121.

奥古斯丁在这里描述的神秘主义的经验没有情感的陶醉,没有图像的幻影或者令人兴奋的人定状态,其内容是不可言表的。他把神秘主义看做是理性的升华,通过感知和意识逐渐的升华,上升到理性的根。他通过对这种升华的表述,把神秘主义的根植在了基督徒的心中,成为他们实际生活的指南。很难想像每一个基督徒,或者一部分基督徒都会有在幻境中与上帝交往的经验,事实上这也是不可能发生的。仅仅是由极少数的人不厌其烦地向大众讲述他们神秘的经历,也不会产生长久的效应,因为那只是他们个人的经验,新鲜的刺激之后,是麻木,甚至是反感。奥古斯丁把他的个人的神秘经验精神化,对他来说,重要的不是这些神秘的幻景,而是神秘幻景给人们的启示,正如伯纳尔所说的:

“……一般的基督徒把神秘主义理解为是认识上帝的经验,他的个人的经验具有令人入定的性质。奥古斯丁作为一个神秘主义的神学家的伟大之处就在于,他并没有过多地描述经验,讨论通向那里的方式,而是把经验转变为人的灵魂的一生的象征,通向上帝的象征,在死后,在天上的王国,灵魂期待着享受它的快乐。在神秘主义的神学中,奥古斯丁把自己的经验普遍化,概括性地描述为基督徒的一生,使他同时代的基督徒和基督教教会都能收益。^①

奥古斯丁把神秘经验和精神化结合起来,使之普遍化,基督教实现了社会化,只有社会化了的基督教,它的教会在现实社会中才

^① G. Bonner, *Augustine and Mysticism*, in: *Augustine: Mystic and Mystagogue*, p. 143.

会有实际的领导作用。基督教教会作为社会的组织机构的领导作用之所以被承认,在于其宣传的教义的核心,即:人的内在的信仰。这也是基督教与神秘宗教最本质的区别。神秘宗教强调对外在的、统治个人的神的崇拜,这种崇拜依靠外在的传授,取决于个人的决定。基督教则宣传个人的内在的信仰,神就是人的内在,不存在个人的选择,“内在的信仰实际上恰恰不再是一种个人对教条的确认,而是一种表明信赖和献身于一位先知或一个由按机构的方式安排的权威的声明”^①。雅斯佩尔斯认为,信仰并不意味着是某种内容,或者是某种信条,信仰是人内心深处的活动,信仰没有具体的形态,但是每个信仰者都有一个隐藏着的共同性,把信仰者无形地连接在一起。^②在信仰中制定了必须服从教权的准则,即教会的法令;从信仰中产生了正统性,人们因为信仰必须无条件地服从正统。

当然,西欧特定的历史条件也为基督教教会提供了发展的有利条件,这也是不应该忽视的重要因素。和任何社会性的团体一样,基督教教会作为一个众人聚集的团体,有很实际的社会职能。从早期教徒在殡葬时的互帮,教徒之间在生活上的互助、在精神上的互慰,到后来对教徒的约束和管理,调节人们相互之间的关系,指导教徒的道德伦理,基督教教会一步一步地成为一个社会性的组织。尽管它是宗教的,但是它的社会性的职能使它不可避免地与社会有千丝万缕的联系,受同时期社会制度的影响,教会内部也有了等级和权利的划分和确定。也正因为它是宗教的,在日耳曼人大迁徙的洪流中,才没有随同罗马帝国腐朽的行政机构一

① 马克斯·韦伯:《社会与经济》,商务印书馆,1998年版,上卷,第633页。

② K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 208.

起被荡涤。相反,在罗马帝国覆灭之际,基督教教会起到了世俗行政机构应该有的组织和管理社会的作用。这个特定的历史条件给基督教教会提供了一个新的前景,膨胀了教会的权力欲。从教皇格里高利一世起,罗马教会就在为教权至上而不懈地努力,奥古斯丁的天国论正符合罗马教会在理论上的需要,他被罗马教会所推崇,他的布道和著作被教会注解、诠释。基督教神秘主义的社会普及化,为罗马教会的宗教法权的确立和巩固创造了社会条件。

第三章 禁锢人的个体性的 基督教正统教义

所谓基督教的正统教义是指由罗马教会诠释的基督教的教义。中世纪的西欧,罗马教会不仅具有绝对的宗教法权,而且还有相当大的政治权力,广泛地参与各项社会事务,主宰着社会的思想意识,控制着人们的社会交往。罗马教会之所以能够做到这些,是因为它已不是一个单纯的宗教组织,而是一个具有宗教性质的、有经济实力的政治集团。宗教权力给予它相当大的优势,也是其在于与其他政治势力斗争时常用的武器。^① 历史学家们在关注西欧中世纪封建制度的兴起和衰落的时候,更为注重的是政治和经济方面的原因,似乎人的意识和思想是哲学家们应该讨论的问题,这种在学术界划分明显的界限,使得西欧中世纪的历史事件以故事的形式(小说、诗歌、戏剧、电影和电视剧等等)广泛地被了解,而人的思想的历史却作为神学和哲学的纯理论问题被束之高阁,只有极少数的专家学者们问津。任何历史事件都是由人来进行的,人在进行活动的时候产生了思想,又用思想指导人的行为。西欧中世纪罗马教会宗教法权的确立,教权至上的形成,是与中世纪早期西欧封建制度的建立同时发生的历史事件,宗教法权和宗教思想紧紧地禁锢着人的个体性的社会活动。

^① 有关中世纪教权与世俗封建王权的斗争,请参见笔者《权力之争。中世纪西欧的君权与教权》一书,东方出版社1995年版。

第一节 罗马教会的宗教法权

罗马教会与西欧社会一起经历了因制度的变迁而带来的激烈的动荡。奴隶制的罗马帝国被历史的洪流所淹没,罗马教会却在历史的长河中找到了新的依托,发挥着世俗政治势力望洋兴叹的作用,在日耳曼人武装迁徙造成的社会动荡中,罗马教会,作为一个具有宗教性质的社会机构的政治作用逐渐地增强,教会的权威由此确立。

人与上帝之间的中介

西欧从古代奴隶制度向中世纪封建制度过渡,经历了一个十分混乱的历史时期,长期以来在西方一些历史学家的笔下,这是一段被中断的历史。西欧历史学家的学术传统是,较为注重对政治制度史的研究。在他们看来,这是一段不存在较为固定的规范的政治制度体系的历史时期,不管这个政治制度体系是由国王或皇帝掌管的集权的,还是由诸侯造成的分裂的。从3世纪开始罗马帝国产生全面危机,日耳曼人的武装迁徙,使得早已奄奄一息的罗马帝国更加不堪一击。476年,日耳曼人奥德阿克戴上了罗马皇帝的皇冠,西方历史学家们把这一历史事件看做是罗马帝国覆灭的标志。^①近年来,这一传统的观点受到了挑战。持新观点的史学家们认为,奥德阿克并没有改变罗马帝国原有的政体,他只是驱逐了罗马元老院的一些元老,罗马帝国的政治体制、经济制度和

^① A. Demandt, *Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian*, 284-565 n. Chr., S. 178-180.

军事制度都没有发生本质性的变化。^①日耳曼人是否保持了罗马帝国的社会制度,在这里我们不多作探讨。不可否认的是,日耳曼人的武装迁徙造成了两种差异很大的文明的剧烈冲突。在这个冲突的撞击下,西欧完成了从奴隶制社会向封建制社会的转型。

日耳曼人大规模的武装迁徙大约开始于3世纪中叶,252年,哥特人因为生存受到威胁,而涌进了多瑙河下游的北部地区。阻止哥特人进入的罗马帝国军队溃不成军,一败涂地。此后,哥特人经常不断地侵入小亚和希腊半岛地区。3世纪哥特人的社会仍处于半游牧的落后状态,其社会的文明程度与罗马社会相比差异颇大。哥特人想向这个先进民族索取一切的惟一手段就是武装掠夺,所以他们带给西欧的不是进步和秩序,而是抢劫、屠杀和毁灭。4世纪,法兰克人和阿雷曼人在罗马帝国的西部发难,受到东西夹击的罗马帝国,不得不改变对哥特人的政策,雇佣哥特人对法兰克人和阿雷曼人作战。但是,罗马帝国对哥特人的招安反而使得哥特人更能长驱直入意大利,直逼罗马城,帝国的首都被迫于403年从罗马迁到了拉文纳。410年西哥特人攻占了罗马城,对其进行了长达三天的洗劫,在物资上得到满足的西哥特人并没有长住在罗马城内。^②此后,日耳曼其他部族多次在罗马城内轮番洗劫,最长的一次是汪达尔人,他们在罗马城内抢劫了14天后,带着战利品和奴隶、罗马贵族的阔妇和他们的女儿们,回到了非洲。^③5世纪,日耳曼人在罗马帝国的疆域里建立了多个王国,但是各个王国持续的时间都很短。日耳曼人都还是没有进入农业文明的半游牧

① H. Walfram, *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, 1990, S. 274-275.

② H. Walfram, *Die Goten*, S. 158-166.

③ H. Walfram, *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, 1990, S. 32.

的部族,尚处于氏族制度的后期,他们为了生存而从事的社会活动方式不是主动性的生产活动,而是被动性的攫取。当然已经不是采集植物和猎取动物,而是掠取农业文明地区人们的劳动果实。他们的社会活动决定了他们的政治体制,即:氏族性质的军事民主制,这种政治体制远远地落后于罗马帝国。虽然罗马帝国的奴隶制度已经是腐朽的、没落的了;但是,长期形成的农业文明的社会基础已经很牢固,落后的半游牧的部族根本不具备对这个较为先进的农业文明的社会进行组织和规范的能力,文明的差异带来的是巨大的冲突。

冲突的产生不仅是由于统治者和被统治者之间的矛盾,更重要的是来自于两个不同文明的民族完全不同的社会性的活动交往。可以肯定地说,日耳曼人半游牧性质的政治体制,根本没有能力管理已经具有相当基础和相当农业文明秩序的罗马人的社会性活动和交往。农业文明的社会性活动和交往需要较为稳定的社会环境,一旦这个环境被破坏,社会性的生产活动和交往就无法正常进行,自然就导致社会物资短缺。无法获得丰富的生活所需,日耳曼人就失去了迁徙西欧的意义。因此,在破坏了一个地区的农业生产活动之后,他们常常又对新的目标发动进攻,通过武力获得自己的所需。当然,他们不会把掠夺的物资从遥远的地方千辛万苦地运过来,最简单的方式就是自己迁徙到能获得丰富物资的地区去。频繁的迁徙一方面导致日耳曼人建立的王国本身不稳定,另一方面加剧日耳曼人部族与部族之间的争斗。日耳曼是一个集合名词,是对居住在莱茵河、多瑙河和威悉河流域地区,以及斯堪的那维亚半岛的多个部族的总称,^①包括西哥特人、东哥特人、伦巴德人、汪达尔人、勃艮第人、凯特人、诺曼人、法兰克人,等等。日耳

^① W. Menghin, *Kelten, Roemer und Germanen*, S. 135.

曼人的每个部族都有自己的社会核心和政治核心。因为物质利益而产生的矛盾必然引发行为上的冲突,这就是战争。日耳曼人进入西欧以后,战争没有停止或减少,而是更频繁了。

频繁的、毁灭性的战争使西欧社会全面崩溃,是不言而喻的,不仅是在经济上的,而且还有文化上的。日耳曼人在劫掠的过程中,烧毁了大量的书籍和文物,古希腊哲学家们的著作毁于一旦,古典学几乎完全绝迹,这极大地阻碍了西欧古典文化的延续。但是,这些仅仅是表面上的现象,植根在人们思想意识里的文化,并不会由于书籍的被毁而发生本质的变化。文化思想的延续不会因此而阻断,而是顺应不同的社会历史环境有所改变。使西欧思想文化发生本质变化的,或者说中断古典学的最根本的原因,还是由于两个发展水平差距颇大的文明之间产生的冲突。进入西欧之前的日耳曼人没有自己的文字文化,所以被罗马人称为蛮族,讥笑他们连语言都表达不清。日耳曼人虽然也有自己的宗教信仰,但仍然是落后的图腾崇拜,一座山、一块石、一棵树都可以作为崇拜的对象。日耳曼人的社会文化与罗马帝国相比,可以说有着天壤之别。文化相对落后的部族,毫不痛惜地毁灭古典文化的精华就不足为奇了。

社会文化和思想意识的形成不是一朝一夕所能实现的,它的改变或消亡当然也不是一朝一夕的事情。日耳曼人武装迁徙欧洲之前,就已经有大批的日耳曼人在罗马帝国的疆域里生活,主要分布在莱茵河、多瑙河流域地区。和平迁入罗马帝国疆域内的日耳曼人,都处于社会的下层,他们与当地居民和平相处,学会了农耕作业,学会了手工作业。日耳曼人的骁勇剽悍、善骑会射备受罗马统治者的青睐,这就使他们有机会加入罗马帝国的军队。通过出生入死的战争,立下不朽的战功,从而一步一步地跻身于社会的上层,成为军事贵族;但是,作为一介武夫,他们虽然有了社会地位,

有了家产,但却没有文化。日耳曼人从不重视文化教育,他们没有设立学校,不学习拉丁语文,即使是贵族也都不会读书,不会写字,社会中、下层更没有学习的机会和条件。只有极少数进入基督教教会担任高级教职的人,才有可能接受拉丁语文的教育,这种现象一直持续到中世纪的中期。日耳曼人在西欧立足,建立了自己的政权,作为西欧社会的主宰者,他们并没有改变轻视文化的传统习惯,这是造成希腊罗马古典学失传的根本原因。

文化和思想意识的传承不仅是通过文字,这仅仅是一个方面,更重要的是通过它们的载体——人。特别是日耳曼人,他们不是通过文字,而是在与罗马人的日常交往过程中,了解和认识了罗马社会的文化和思想意识。在罗马帝国晚期社会中,宗教信仰在大众文化和思想意识领域中占主导地位,无论是建筑、绘画和手工艺品,无不留下了宗教信仰的痕迹。在众多的宗教信仰中,基督教吸引了绝大多数人。早在日耳曼人武装迁徙之前,和平迁入罗马帝国内部的日耳曼人就已经皈依了基督教,通过基督教表达自身的利益要求。阿利乌教派就赢得了众多日耳曼基督徒的拥护。

从3世纪起,罗马城教会的历任主教,都在凭借着皇帝的权威谋求罗马教会各教会中的领导地位,他们的依据是,罗马教会是圣彼得和圣保罗建立的,提出了“圣彼得论”。410年,西哥特人攻占了罗马城,从此罗马陷入了战争、抢劫、天灾、饥荒等一系列灾难之中。罗马教会特殊的宗教法权地位,是其在日耳曼人武装迁徙时期免遭狂风暴雨袭击的坚实的保护伞。罗马教会利用它组织城内的居民,与入侵的日耳曼人、与企图重新在意大利恢复势力的东罗马帝国对峙,由此而逐步地确立了其教会领袖的地位。最终在431年的以弗所宗教会议上,明确地肯定了“圣彼得论”:圣彼得是耶稣的首徒,他建立的教会是天主教教会的基石,是教会的象征。他从耶稣手中得到了上天的钥匙,并获得缔约、从罪恶中解救人们

的权力。彼得,以及他的继任,现在以及永远都享有这个权力。^①440年,利奥一世作为第一位名副其实的教皇,坐上了彼得的宗座。

罗马帝国的统治者把基督教上升为国教的主要原因,是要使其为帝国的统治服务。4世纪中叶以来,罗马帝国的皇帝一再插足和干预基督教教会中关于教义的争论,就使政治与宗教结合的趋势越来越明显。日耳曼人在西欧建立了部落王国后,他们的首领出于各种不同的原因,也都先后皈依了基督教。在这里特别值得一提的是法兰克王国的国王克洛维。克洛维把皈依基督教看做是统一法兰克部族,巩固和增强王权的一项重要国策。一方面,用基督教代替原始的部族宗教以加强王国的集权,削弱利用原始宗教分裂王权的氏族贵族的势力;另一方面,通过皈依基督教,与罗马社会各阶层保持良好的关系,减小了与使们进行社会交往时的矛盾和敌对情绪,并且得到了他们的支持和帮助。这是法兰克最终没有被历史淘汰,能在西欧建立起一个强大的王国的重要原因之一。^②克洛维的皈依,使基督教教会走上了一条与世俗君权密不可分道路,他把维系日耳曼人君与臣关系的习惯法引进了基督教教会中。在法兰克王国,主教与亲兵一样是国王的附庸,教会和修道院与庄园一样成为组织和管理社会性活动的机构。基督教教会参与行政地区的管理,它的社会性的功能更为增强,加速了西欧社会基督教化的进程。在组织和管理社会的过程中,扩大了基督教教会的世俗权力,膨胀了教会的权力欲。在这个新的社会环境中,基督教的教义自然有要为扩大教会的教权鸣锣开道,神秘主

^① A. Franzen, R. Baeumer, Papstgeschichte. Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche, S. 64.

^② 有关内容请参见作者的《权力之争·罗马教皇国的建立》。

义的内容也相应地有了转变,它不再揭示个人与上帝的关系,而是禁锢人的个体性,强调人和上帝之间中介的重要性。这个中介就是基督教教会,是教会的宗教法权。基督教神秘主义的这种转变,在教皇格里高利一世身上较为突出地反映出来。

格里高利一世身处的意大利

格里高利一世的家族在罗马城有很深的根基,家产万贯,不仅在罗马城内、在罗马城周围,而且远在西西里都有地产。如此富有的家族自然在罗马城内享有很高的声望,特别是在宗教方面。格里高利的太曾祖父曾经是教皇,即菲利克斯三世(483—492年),^①此外他还有一个叔祖阿加匹图斯也是教皇。他的三个姑母都是罗马城出名的虔诚的贵妇,在自己的家里过着修女般的生活。他的母系家族同样是当地富有的名门望族。格里高利一世的父亲曾担任过罗马教会中的要职,他的母亲享有虔诚的盛名,丈夫去世后,她带着家臣和奴仆进了修女院。^②关于格里高利一世青年时期的史料很少,与其同时代的图尔的格里高利为他写的传记中也仅是只言片语地提到一点。毫无疑问,格里高利一世受过那个时期所能受到的最好的教育,图尔的格里高利称赞他的语法、雄辩术和修辞学在罗马城是独一无二的。显然,格里高利一世没有接受正规的传统古典学教育的可能,早在他出生之前很久,罗马的古典学院就都已经荒废,希腊古典哲学也已经消失。格里高利一世不懂希

① 早期基督教教会并不十分强调教士独身,菲利克斯三世和赫米斯达斯都是携带妻子儿女一起上任的。直到11世纪教会改革,才把独身作为教士和修道上必须遵守的宗教戒律。参见笔者《权力之争·教会改革》。

② R. A. Markus, *Gregory the Great and His World*, p. 8-10.

腊文,对希腊文非常反感和蔑视,他也没有读过希腊哲学家的著作。因此,一些史学家认为他是古典学的强硬反对者。^①但是,他有很深厚的政治学和法学的功底,并且在担任罗马城的行政长官和教皇时付诸具体实践。因此,还有一种观点认为,不应该认为格里高利一世反对古典学,不应该对他有如此的评价。^②更确切地说,格里高利一世生活的年代,决定了他所能接受的教育只能是有局限性的,他没有接受古典哲学教育的可能。

早在格里高利一世出生之前,意大利就已经被日耳曼人分割,493年,侵入意大利地区的东哥特人在拉文纳建立了东哥特王国,东哥特的国王一直在试图与罗马人和平相处,他们较为完整地承袭了西罗马帝国的统治体系、宗教的宽容政策、法律制度和行政体制。尽管如此,罗马人始终视日耳曼人为外来入侵者,特别是罗马贵族,把摆脱东哥特人统治的希望寄托于东罗马帝国。东罗马帝国的皇帝也没有放弃重新统一东西帝国的尝试,533年举兵西进,试图恢复往日的帝国疆域。536年开始的哥特战争,更是把意大利拖入了战争的苦海。^③格里高利一世就出生和生长在这个动荡的年代。在他六岁那一年(546年),东哥特人重又占领了罗马城,他们把罗马居民都撵到了城外,毫无阻拦和反抗地在城内劫掠了40天。意大利的其他城市,米兰、那布勒斯等都没有逃脱相同的厄运。在农村,战争和抢劫造成了土地的荒芜,哥特人、法兰克人抢走了人们的农产品,饥荒和疾病夺去了人们的性命。不仅如此,东罗马帝国的军队带来的灾难也并不小于日耳曼人,所有这些都彻底毁灭了意大利人的希望。大部分的贵族举家迁往君士坦丁

① J. Richards, *Gregor der Grosse. Sein Leben-seine Zeit*, S. 35-36.

② K. Ruh, *Geschichte der abendlaendischen Mystik*, Bd. I. S. 147.

③ W. Goffart, *Barbarians and Romans*, p. 58-102.

堡,留给意大利的是饥寒交迫、贫病交加、绝望的平民大众和断壁残垣。580年,无助的罗马教皇佩拉古斯二世给法兰克的主教写信,请求法兰克国王援助,^①法兰克人得以把其触角伸进了意大利。

568年,来自北方的伦巴德人几乎没有受到任何抵抗就进入了意大利北部。^②伦巴德人的入侵给意大利带来了新的灾难,图尔的格里高利对此有过这样的记述:“他们占领这个地区后,在这里来来去去地游荡了七年。抢劫教堂,杀害教士,把所有的东西都据为己有。”^③无数被杀死的人暴尸城内、郊外和田野,无人掩埋,成为瘟疫的温床。6世纪的西欧经历过多次大瘟疫肆虐,意大利40年代的一次瘟疫甚至持续了四个月之久。与瘟疫同时而来的是饥荒,雪上加霜的是,589—591年连续三年袭击意大利的洪灾,洪水之大,甚至把罗马城附近的牲畜一直卷进了大海。^④频繁战争、不安定的社会、可怕的瘟疫、无法预计的天灾、克服不了的饥荒,所有这一切使人们恰如身处世界的末日。他们没有安全的保证,不能正常地生活和劳动,失去了常规的社会交往。混乱的社会环境增添了人们的恐惧,对战争的恐惧、对瘟疫的恐惧、对饥荒的恐惧、对死亡的恐惧。恐惧使人们感到迷茫、感到无助。

不断闯进的外族、不断更换的统治者扰乱了人们的思想和信仰。曾经是大众宗教的基督教,上升为罗马帝国的国教后,教会成为社会上层追逐名利的场所。罗马教会曾经因处于罗马帝国政治、经济和文化中心——罗马城,仰仗着皇帝的权势而在基督教教

① Monumenta Germaniae Historica, epistulae Aevi Merovingici, p. 9.

② J. Jarnut, Geschichte der Langobarden, S. 34-35.

③ Gregor von Tours, Historia Francorum, IV. 41.

④ Gregor von Tours, Historia Francorum, X. 1.

会中赢得了领袖的地位,随着罗马城陷落,西罗马帝国消亡,罗马教会风光不再,失去了已有的宗教领袖地位。基督教的社会宗教功能和影响也大大地缩小,仅仅是社会上层和城市里的宗教,失去了广大农村和社会中、下层的信仰者。充满恐惧的人们不加选择地抓住任何一个他们感觉能救命的稻草,原始的巫术、占卜术广为流行。人们害怕魔鬼的魔力,盲目地崇拜圣物,一片树林、一口枯井、一条河流、一座山峰都可能随时被作为圣物受到崇拜。在井中、在树上、在十字路口插上点燃的蜡烛;墙上、门上、树枝上到处可见悬挂的咒语。即使是基督徒,也迷信圣物,希望所供奉的圣物能给他们带来意想不到的奇迹和力量。人们热衷于占星算命,急切地想要知道未来的命运,虔诚地带着护身符。日食、月食等不寻常的自然现象被看做是不幸的预兆,一次意外的遭遇,甚至鸟的惊飞,一个喷嚏都会引起人们的恐惧和惊慌。^①这就是格里高利一世戴上教皇的三重冠时所在的罗马,身处的意大利,面对的芸芸众生。他曾经悲伤地说:“我所担负的,是要为一艘遭受严重损坏的破船而操劳。”^②

早期基督教的最后一位神秘主义者——格里高利一世

基督教的教会史学家们给予格里高利一世很多的赞誉,称他是圣徒、学者、卓越的外交家、热爱艺术的教会君主、有社会意识的教产管理者,等等。^③在基督教的神秘主义历史中,格里高利一世也占有重要地位。他为早期基督教的神秘主义历史划上了一个句

① J. Richards, Gregor der Grosse. Sein Leben-seine Zeit, S. 26-27.

② Gregor I., epistulae, IV. 4.

③ G. Ruhbach; J. Sudbrack, Christliche Mystik, S. 101.

号,在他之后,直到 12 世纪的文艺复兴时期,在长达几百年的期间,基督教的神秘主义被罗马教会看做是异端邪说。

根据图尔的格里高利写的传记,格里高利一世大约是在 30 岁左右开始了他的政治生涯,573 年他担任了罗马城的行政长官。但仅过了几年,他就放弃了世俗的官职,进了修道院,做了一名修道士。格里高利一世自述这段经历时说,因为他在修道院找到了“可以避免一切尴尬和不快的港湾”^①。在罗马和西西里他的私人领地内,格里高利一世建立了七座修道院,为修道士制定了较为严厉的院规。他自己则住在圣安德里亚修道院。大约在 70 年代或 80 年代,由圣本尼迪克建立的蒙特卡西诺修道院遭到伦巴德人抢劫,修道院的修道士们逃亡到了罗马,他们带来了本尼迪克制定的院规,深得格里高利一世的赞赏,并立刻在他的修道院中推行。^②格里高利一世对修道士的管理十分严格,虽然他自己拥有万贯家财,却不允许修道院里的修道士有一个铜板。在他写的《对话》中讲述了这样一个故事。在他建立的圣安德里亚修道院里,有一个名叫贾斯特斯的修道士,他是一名医生,常为格里高利一世看病。一天,贾斯特斯自己得了重病,感到不久于人世,他向修道士科匹苏斯透露,在他的药箱里藏有三块金币。当格里高利一世得知这件事后,他命令所有的修道士都必须回避他,任何人不许去他那儿,不许帮助他。他死后要把他的尸体和金币一起扔进粪堆里,还要召集全体修道士,齐声高喊:“你和你的钱去地狱吧!”贾斯特斯听到格里高利一世对他的惩罚后不久就忧虑而死。

格里高利一世要求修道士严格地遵守他制定的院规,他自己

^① E. Caspar, Geschichte des Papstums, Bd. 2, S. 341.

^② 有关本尼迪克和他的院规请参见笔者的《修道院的变迁·为西欧修道院制度立法的米尼迪克院规》。

也身体力行毫不例外。他完全接受了本尼迪克关于修道院生活的原则,修道士生活的核心就是为上帝服务,服务的内容有:一、过禁欲的生活;二、做礼拜;三、劳作。严格的禁欲生活严重地损害了他的健康,格里高利一世经常重病缠身,时常发作的高烧和胃病使他不得不常常躺在床上处理各种事务。为了延续他的生命,修道士们甚至要强迫他进食,在他辞世之前的几年间,他几乎就没有离开过病榻。^①人们感到惊讶的是,这个病弱的身躯竟然能躲过罗马城内一次又一次的瘟疫。人们也很难把这个重病的躯体和那个叱咤风云的宗教政治家联系起来。也许正是这两者不可思议地结合在一起,更使得格里高利一世在基督教的历史上具有传奇的色彩。格里高利一世没有把自己局限在修道院狭小的空间里,尽管他自称很不情愿,但依然离开了圣安德里亚修道院,担任罗马教会的主祭。不应否认的是,作为一个宗教领袖,格里高利一世确实具有强烈的宗教意识、渊博的学识、非凡的组织能力和出色的外交才能,还在他作为罗马教会的特使出使君士坦丁堡的时候,他那多样的才能就充分地展现出来了。

579年,伦巴德人围攻了罗马城,格里高利一世受命带领几名修道士前往君士坦丁堡,向东罗马帝国的皇帝求援。然而在那里,他却因君士坦丁堡的大主教优迪基安努斯的一篇关于耶稣复活的论文,与其展开了一场激烈的舌战。这场论战惊动了东罗马帝国的皇帝,不得不进行干预。最后,皇帝接受了格里高利一世的观点,下令焚毁了优迪基安努斯的文章。激烈的论战耗尽了体弱的格里高利一世的精力,大获全胜后他大病一场,不得不滞留在君士坦丁堡,直到585年才返回罗马。但在这期间,他也因此而得到东罗马皇室包括皇后在内的一些要臣的友谊和支持。当时的东罗马

^① J. Richards, Gregor der Grosse. Sein Leben-seine Zeit, S. 52-55.

皇帝没有能力派兵援救罗马城,却答应为罗马教会出钱,请法兰克人出兵为罗马城解围。590年,格里高利一世被选为教皇,他更有了施展其才能的用武之地。在他任教皇期间(590—604年),他顺利地解决了罗马教会与君士坦丁堡教会之间争论了很久的相互所属的关系问题,他与伦巴德人缔结了联盟,消除了其对罗马城的威胁;他与法兰克人和西哥特人保持着友好的交往,减小了敌对的范围。在当时群雄争霸的欧洲,体弱多病的格里高利一世既不善战,又无兵力,但是,他不仅成功地周旋于日耳曼的武上之间,而且在与拜占廷教会的对峙中,为罗马教会在西欧争取到了不可动摇的宗教领袖的地位。他所指挥的军队,是手无寸铁的传教士,他所使用的武器是基督教,神秘主义是其中的一个重要内容。

格里高利一世的神秘主义并不着重强调神秘的经历和显现,这对于日常生活已为巫术和占卜术所充斥,因此时时感到恐惧、对此已厌倦了的人们来说,早就失去了吸引力和说服力。英国学者马尔库斯在研究格里高利一世和他所处的社会时,将其与奥古斯丁和奥古斯丁所处的社会进行了比较。^①奥古斯丁所在的北非社会,是一个包容了差异很大的各种宗教的、各种文化的综合体,在他那个时代,人们常常要问,什么是基督徒?基督徒和非基督徒之间有什么区别?圣奥古斯丁和他之前的基督教的神秘主义者们,要借助于神秘的经历和显现来说明,用古典哲学的道德伦理观,从善与恶的角度来阐述人与上帝的关系,因而得出人的内在就是上帝的结论,寻找上帝,与上帝的合一,就是揭示人的本质,找回人原有的善。宣传上帝在创造人的时候,就赋予了他善的本质。因为上帝是善,他创造的一切也都是善的,只是人的自由意识导致人犯了罪,罪恶使人脱离了上帝,离弃了善的本质。人可以通过对上帝的信仰,通

^① R. A. Markus, *Gregory the Great and His World*, p. 40-41.

过一定的禁欲的生活方式,寻找丢失的本质,回归善,与上帝合一。

格里高利一世生活在一个文化和宗教较为单一的社会里,差不多人人都是基督徒。特别是在罗马,在意大利,人们或许会问,谁不是基督徒?在这个社会里,格里高利一世要回答的问题是:如何成为一个真正的基督徒?作为一个基督徒应该怎样生活?关注社会的道德伦理,关注社会的公义,关注人的灵魂,关注人和上帝之间的关系,关注人的精神和肉体的关系,这是神秘主义的核心。格里高利一世并没有偏离这个核心,但是他改变了这个核心的内容。在格里高利一世的神秘主义中,他完全摈弃了古典哲学的伦理学,而是用政治学中统治与被统治的等级制观点定义人与上帝的关系。上帝不再是人的内在,而是人的主宰,是每一个人都要恭顺服从的主人。他把卡西安和本尼迪克为修道院制定的院规的原则移植到了罗马教会中,将其作为所有基督徒都应该遵守的行为准则,即:服从和恭顺。上帝为每个人确定了适合于他的等级,每个人都要有适合自己地位的恭顺:奴隶不应该忘记他是他主人的奴仆;主人不应该忽视,他们是上帝的奴仆。教皇也是“为上帝服务的奴仆”(servus servorum Dei),^①这是格里高利一世为教皇制定的应该履行的责任,这个观念延续至今。格里高利一世不否认所有人的本质都是相同的,但是在社会中,他们属于不同的等级,是由上帝确定的等级。人的等级是因为他们所犯的不同程度的罪恶确定的。每个人都有自己的生活轨迹,一个人有权利统治另一个人,这是上帝为他们安排的。即使统治者是恶人,人们也应该服从,受恶人的统治是由于他们的罪过而应得的惩罚,这是以上帝的名义给予的惩罚。服从等级制,就是服从上帝,等级制是上帝的意志。世俗的等级制度肯定了统治者的政治特权,教会的等级制度

^① H. Zimmermann, *Das Papsttum im Mittelalter*, S. 39.

则志在树立罗马教会的最高宗教法权,这也是格里高利一世之前的几任教皇一直在努力进行的尝试。

罗马教会曾经因为它所在的罗马城是帝国的首都而享有一定的宗教特权,但是随着西罗马帝国的首都迁移米兰和拉文纳,罗马教会的宗教地位动摇了。5世纪中叶,教皇利奥一世以“圣彼得论”为武器,为罗马教会的宗教法权而战。476年以后,罗马城长期陷于混战之中,罗马教会更是朝不保夕。东罗马帝国的皇帝不仅举兵乘虚而入,而且也干预罗马教会的事务,甚至为其指定教皇。^①教皇格拉修斯一世(492—496年)与皇帝安纳斯塔修斯一世据理力争,从灵魂解救的角度,阐述宗教法权有绝对的权力。权势的争斗,加剧了罗马教会与东罗马帝国之间的矛盾和冲突。格里高利一世出使君士坦丁堡后,改善了罗马教会从教皇利奥一世时起就与东罗马帝国的紧张的关系。593年,伦巴德人再次围攻罗马城,东罗马帝国背弃罗马教会,不愿伸出援救之手。格里高利一世借助宗教,与皈依天主教的伦巴德国王媾和,解救了罗马。此外,他还用同样的外交手段,缓和了法兰克人和西哥特人对罗马城的威胁。格里高利一世任职之前的罗马教会的财政濒临破产,他运用对管理家产和修道院财政的经验,克服了教会的财政危机。格里高利一世作为教会政治家和管理者的才能,比作为一个神学家的才能更被人津津乐道。无一兵一卒的罗马教会能在强权之中立足,并享有宗教权威,所能凭借的只有基督教的神秘主义。格里高利一世把传教看做是教士们的重要义务之一,他自己身体力行认真地履行这个义务,尽管疾病缠身,依然不放弃他的责任。^②此

^① J. Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, p. 139-161.

^② F. X. Seppelt, *Geschichte der Paepster*, Bd. II, S. 39.

外,他还组织了大批的修道士在西欧各地广泛地传教,传教士的足迹一直踏到了与西欧大陆隔海相望的英伦三岛。

格里高利一世和他的传教士们不再用修辞学的语言向人们宣讲基督教的教义,而是采用大众的语言。他的布道的内容朴实无华,非常大众化,常常用令人信服的陈述做注解和说明。针对当时广为流行的巫术和占卜术,他在布道中强调,应该把人的灵魂从肉体的禁锢中解放出来。格里高利一世把人的罪恶根源归于傲慢,因为傲慢而自负、因为自负而嫉妒、因为嫉妒而忧郁、因为忧郁而愤怒、因为愤怒而贪婪、因为贪婪而贪食和产生欲望,人的一切罪恶行为都源于此。人是无法自己从罪恶中解脱出来的,只有通过向上帝祷告才能解脱。在祷告中,上帝赋予人神秘的力量,使他能够背离以前罪恶的途径,开始新的正义的旅程。^①格里高利一世十分看重宗教仪式,这无疑是修道院的原则对他产生的影响。他在任职期间改革了教会的弥撒仪式,并参照修道院的院规,为教会的教士制定了必须严格遵守的规则。作为罗马教会第一位修道士出身的教皇,他对修道院制度的普及和推广所起的作用,是无人可比拟的。严格教士的纪律,这是教会区别于世俗的社会集团,保持自身独立的重要措施之一,为此后教会谋取教权至上的政治斗争奠定了一个坚实的基础。

格里高利一世告诉人们,真正的基督徒的生活是寻找上帝,这是从皈依开始的。皈依不是从异教到基督教的皈依,而是从世俗生活向真正的精神生活的皈依。他认为,事实上皈依有三个阶段,在第一个阶段中,皈依者经历喜悦的刺激,中间阶段,经历与诱惑

^① M. Baasten, *Pride According to Gregory the Great. A Study of the Moralia*, p. 78-79;92-93.

的斗争,最后,实现了至善。^①实现了至善的人具有七种品质:智慧、理智、劝告、力量、知识、爱慕和敬畏。在人的精神中,第一步要实现的是对上帝的敬畏,有了敬畏才会对上帝产生爱慕,有了爱慕就会获得知识,有了知识就能产生力量,有了力量就能得到上帝的劝告,获得上帝的劝告就会有理智,并最终有了智慧。他把人要具有的这七种品质解释为实现至善的七层阶梯,走过这七层阶梯就能到达通向天堂的大门。^②他宣称:

那些在神圣的教会里真正恭顺,获得真理的人,会知道关于上天的秘密,不仅崇拜所理解的看到的事情,而且崇拜不理解的事情。他们崇拜理解的,以期望和恭顺对待还不理解的。^③

如何做到理解的要崇拜,不理解的也要崇拜?这就是服从,恭顺地服从。服从罗马教会,服从教皇的最高权力,教皇权威的依据是“圣彼得论”。教会如同一个身体,由头和其他的肢体组成,耶稣是这个身体的头,罗马教会是圣彼得根据耶稣的指示缔造的,它是耶稣的具体体现,罗马教会就是这个“头”。罗马教会的教皇是圣彼得的继任者,与其有同样的宗教法权。其他的教会则是这个身体的肢体,必须服从“头”,服从罗马教会。

6世纪的罗马教会,经历了几代教皇的努力,已经有了较为稳定的成型的组织机构,相当可观的固定财产。机构里的成员都是来自西欧各地的享有盛誉的教士,他们负责处理日常事务,主持各

① Gregor I. Magna Moralia, XXIV, p. 28.

② K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Bd. I, S. 152-153.

③ Gregor I. Magna Moralia, XX, p. 19.

种宗教仪式,管理教会的财产,整理教会的文书和档案,解决教徒之间的纠纷,代表教皇出使各地。^①固定的机构以及具体的事务,使得罗马教会不可避免地要介入世俗社会事务,与世俗社会各个阶层的人们打交道,与各个集团和政治势力周旋。罗马教会已经不可能仅仅是一个只关心人的灵魂的宗教团体,而是成为一个具有政治职能的社会集团。客观地说,格里高利一世在任期间,对罗马教会的组织机构的建设和基督教的教义思想的发展没有作出新的贡献。卡斯帕尔在他的《罗马教廷史》一书中,这样评价格里高利一世:“确切地说,从利奥一世到尼古拉一世这一期间,最伟大的教皇是格拉修斯一世^②,而不是格里高利一世。但是,要问谁是最伟大的基督徒,在所有的教皇中,就非格里高利莫属了。”^③格里高利一世曾经是一个无可挑剔的修道士,一个严厉的修道院的管理者,他离开修道院步入政界和教会后,把修道院的原则移植到了教会,在世俗社会中推广,促进了基督教的社会化。他在任教皇职务的前后,共写了八百五十余封书信,^④比较具体地记述了他在政治上、外交上和宗教上的活动。他利用宗教在政治和外交上的作为,使罗马教会彻底摆脱了东罗马帝国的影响,罗马教会完全独立于日耳曼人的统治,而不是他们的依附者,是一个在政治上独立的宗

① J. Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, p. 289-293.

② 利奥一世(440—461年)和格拉修斯一世(492—496年),在日耳曼人武装迁徙期间,为罗马教会的宗教法权与异教和东罗马教会进行过不妥协的斗争;尼古拉一世任教皇期间(858—867年),罗马教会曾一度享有最高的宗教法权。

③ E. Caspar, *Geschichte des Papsttum*, Bd. II, S. 514.

④ 德国学者 J. Mosesto 对格里高利任教皇期间的所有书信的具体时间和内容进行了详细的考证,写了专著: *Gregor der Grosse. Nachfolger Petri und Universalprimat*.

教机构,这就使罗马教会在此后的世纪中有可能逐步地登上西欧政治历史的舞台,与世俗君主争权夺势。

在罗马教会的历史中,格里高利一世被看做是中世纪的第一位教皇,在基督教的神秘主义历史中,他被看做是古代社会的最后一位神秘主义者。格里高利一世承袭了圣奥古斯丁神秘主义的神学观点,同时也给其注入了教阶制的内容,强调服从和恭顺。而教阶制恰恰是对神秘主义的否认,因为教阶制否认人的个体性。人的个体性是神秘主义的内容之一,正如赫伦巴克给神秘主义下的定义所说的,“神秘主义不是‘神秘的经历’的同义词,后者只是两个因素中的第一个。神秘主义,更确切地说,是包含了神秘的经历和个人的反应”^①。罗马教会的宗教法权限制的就是个人的反应,所宣扬的只是服从宗教法权的神秘经历。宗教法权决定的教阶制切断了人与上帝之间的“直接交往”,居于这两者之间的是世俗的统治者和教会,教阶制要求的服从和恭顺禁锢了人的个体性。格里高利一世用神秘主义维护罗马教会的宗教法权权威,而罗马教会的宗教法权给予的回报是,神秘主义的终结。

封建政权与宗教法权的结盟

7世纪中叶,随着伦巴德人在意大利北部的拉文纳建立了伦巴底王国,日耳曼人武装迁徙的历史落下了帷幕,被日耳曼人搅动的西欧社会也尘埃落定,新的社会制度和统治形式初露端倪。在众多的日耳曼部族中,法兰克人脱颖而出,在西欧,逐步扩大了王国的势力范围,最终建立了一个控制西欧大部分地区的庞大的法

^① J. B. Hollenback, *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*, p. 1.

兰克帝国。

在进入西欧的日耳曼部族中,法兰克人与罗马帝国的接触较晚,其社会制度和经济活动较其他日耳曼部族更为落后。5世纪中叶,法兰克人进入了高卢地区。高卢是罗马帝国境内较为先进的地区,这里有良好的农业和手工业的基础,有颇具规模的大小城市,有制度健全的教会和修道院。尽管法兰克人和高卢罗马人的文明程度和文化程度差异很大,但是,法兰克人有意识地积极地与后者融合。接触了高卢罗马文明的法兰克人很快就意识到,可以从融合中获得很多的益处。首先,法兰克人皈依了基督教,用一神教的基督教取代了他们的图腾崇拜的氏族宗教,消除了各部族利用图腾崇拜抵制建立统一王国的建立,这是法兰克人从氏族王国向封建王国过渡所采取的一项极为有利的措施。此外,基督教教会为法兰克人提供了统治所占领地区的行政管理方式和机构,法兰克人将其与自己的习惯法结合起来,产生出了新的封建社会制度。其次,法兰克人对高卢罗马的贵族实施招安的政策,没有抢夺他们的土地和财产,而是强制他们按照法兰克人的习惯法,成为国王的亲兵或家臣,即使是教会的主教和修道院的院长也不例外,罗马的贵族和法兰克的亲兵共同组成了新的社会上层,这就明显地减小了两个民族间的矛盾。而社会中、下阶层只能被动地承受施加给他们的统治,只要能给予他们一定的保护,给予他们能正常生产和生活的社会保证,至于是罗马人还是皈依了基督教的法兰克人,对他们来说并不重要;所以,在这个历史时期西欧没有发生来自中、下层的大的反抗。

从3世纪起,罗马帝国的全面危机就使人们普遍失去了安全感,对生活的担忧,对无法交纳苛捐杂税的担忧,对随时会失去财产的担忧,对今后命运的担忧,所有这些现实的忧虑使他们有了对保护的要求。这是在罗马帝国晚期,庇护制产生和迅速发展的最

根本的社会基础。大地产制的形成,一方面是由于大地产主的巧取豪夺,另一方面,是小土地所有者寻找保护的一条出路,即:以土地交换生存的基本保障。因此,以获取土地为目的的庇护制,并没有引起失去土地的农民的强烈反对,相反却得到迅速的发展。日耳曼人的武装入侵,使人们对保护的要求更为强烈。不仅没防卫能力的自由农民、自由的手工业者需要托庇于有军事实力的贵族的保护,而且没有军事力量的教会、修道院以及世俗贵族也需要一个有较强军事力量的政治势力的保护。法兰克人能提供给他们所需要的保护,条件是付出人身的自由。失去人身自由的形式,是成为法兰克国王的家臣或亲兵,成为他人的依附者。

进入高卢罗马的法兰克人依然保持了氏族公社的习惯法,公社的成员和国王一样,在法律上都享有自由人的平等的权利,有自己的份地和宅园地。但是,由于集权制的建立和公民大会的消失,他们的政治权利越来越小,所剩的仅有在王权保护下的,没有任何政治权利的人身自由权。法兰克王国集权的建立和巩固,依靠的是与国王有家族关系的家臣和亲兵。在法兰克人的习惯法中,“家族”(Familie)一词的含义与今天有很大的不同,家族的成员不仅是指那些有血缘和亲缘关系的成员,而且还包括那些与之没有任何血缘关系的家奴和家臣。这些家奴和家臣,不能作为独立的自由人参与社会的活动,不经主人的允许不能随意地离开。他们可以作为财产被赠送、被买卖,他们没有决定自己行为和去向的权利,必须完全服从家族主人的支配。正因为如此,他们得到国王的信任,被委以重任,得到土地作为赏赐,同时还有附加管理土地和生活在土地上的人们的特许权,如:司法权、纳税权,甚至还有军事权,从而形成了家臣制和亲兵制。法兰克人以同样的方式对待高卢罗马的世俗贵族、教会的主教和修道院的院长。实际上,他们虽然改变了法律地位,是没有人身自由的依附者,但是在政治权利、

经济实力和社会地位方面都没有多大的改变。在此后的法兰克王国的重臣中,不乏罗马元老院贵族的后裔。

土地和特许权培植了一批新的土地贵族,新贵族与旧贵族之间,新贵族与新贵族之间,因利益的冲突导致矛盾和争斗加剧。贵族集团内部的斗争削弱了国王的集权统治,原本是管理宫廷内部事务的家臣——宫相,权倾天下,直至废黜国王,取而代之。为了消除氏族血缘关系的传统对尚不稳定的新王权根基的危害,法兰克的新国王丕平在基督教的教义中寻找到了相应的政权理论——“君权神授”。在这同一时期,罗马教会陷入了双重的困境之中,它既不能化解与拜占廷的矛盾冲突,也无法缓和伦巴德人的威胁,它需要新的世俗统治政权的支持和保护。各自的利益需求,促使罗马教会和法兰克的君主走到一起,进行了一场戏剧性的会见。754年1月6日,教皇斯特凡二世拜访法兰克王国,前往丕平在庞提修的行宫。已夺取王位的丕平骑马出迎3英里之外,亲自牵着教皇坐骑的缰绳进了行宫。第二天,教皇和丕平调换了尊卑身份,端坐在行宫王位上的丕平,倾听着跪在尘埃中的斯特凡二世流着泪请求。^①同年的复活节前后,丕平率军与伦巴德人交战,获胜的丕平把从后者手中夺取的意大利中部地区的大部分领地赠给了教皇,即“丕平赠礼”。“丕平赠礼”奠定了教皇国的基础,罗马教会从此有了实际的领地范围。为回报丕平,教皇于7月28日用基督教的传统礼仪亲自为他施了涂油礼,以表明丕平的王权来自上帝。从此,法兰克王国有了由教皇为国王和皇帝加冕的传统,这个传统被后来的德意志王国和德意志帝国所继承,延续到了近代社会的最后一个国王和皇帝。“丕平赠礼”是封建政权与宗教法权建立的最初的联盟。

^① H. Zimmermann, Das Papsttum im Mittelalter, S. 60-61.

9 世纪的西欧再次经历了外族入侵的灾难,在抗击诺曼人和匈奴人的斗争中,已经分裂成东、西法兰克的两个王国,走上了各自不同的历史道路。位于高卢地区的西法兰克王国,由于封建贵族有较强的物资的和军事的实力,在抵御外敌、自我保护的过程中,独立性更为增强,地方封建主的自治和自主性较强,他们承认国王的权威只是为了能得到更多的特许权。东法兰克王国所在的是查理大帝新征服的地区。这里的封建制度发展得还不充分,法兰克人遗留的氏族因素还很强,公社自由民所占的比例较大。面对强大的匈奴人的入侵,各个氏族贵族都不具备独立抵御外敌的能力,他们只能联合起来。为此,共同推举了国王,在其率领下击退了匈奴人,并由此走上了集权的政治统治道路。东法兰克王国实施集权统治依靠的是封建贵族和教会这两大支柱,主教有与世俗贵族同样的特许权。10 世纪中叶,罗马教会陷入罗马城内世俗贵族的争斗,无力自拔,求助东法兰克王国。962 年 1 月,奥托国王率大军,长途跋涉意大利,为罗马教会解难。2 月 2 日,教皇按照罗马帝国的传统,为奥托举行了皇帝加冕礼,封其为“罗马的皇帝”。在此之后,冠有皇帝头衔的奥托,根据法兰克王国的习惯法,给予教皇在罗马的一切世俗权,即“奥托特恩权”。“奥托特恩权”进一步巩固了封建世俗君权与宗教法权的联盟。

罗马教会有了固定的领地和扩大了世俗的权力,教皇的职务更引起罗马世俗贵族垂涎,争夺教职的纷争不断,教皇频繁更替,罗马教会的宗教法权得不到保证。远在欧洲中部的德意志皇帝鞭长莫及,更何况他自身也有与地方封建贵族解决不完的矛盾和冲突。910 年,位于勃艮第的克吕尼修道院,为严格修道士的纪律和生活,重申本尼迪克为修道院制定的院规,拒绝世俗封建主染指修道院事务,得到教俗封建大贵族和法王的支持,并很快在西欧各地推行,被历史学家们称为“修道院改革运动”。修道院的改革为罗

马教会提供了极好的范例,在德意志皇帝亨利三世的大力支持下,教皇利奥九世在罗马教会内部实施改革,严格教士纪律,制定了教士的独身制,禁止世俗贵族任免主教和其他教职。教会的改革是纯宗教性质的,意在通过纯宗教性质的改革,使其彻底地脱离世俗封建势力的控制,成为独立的宗教政治机构。1059年1月,罗马教会首次不受德意志皇帝和其他世俗势力的干涉,由主教、修道院院长和教士选出了教皇尼古拉二世,并且颁布了“选举教皇敕令”,拒绝一切世俗势力干预教皇选举。与此同时,罗马教会着手建立行政机构——罗马教廷,由大主教、主教和祭司组成了枢机主教团,因其成员佩带红色的披肩和围腰,又称红衣主教团。罗马教会的一系列举措引起了德意志皇帝的不满,双方的矛盾加深。1059年夏,罗马教会与诺曼人建立了采邑关系,教皇接受诺曼人为罗马教会的封臣,承认诺曼人建立的封建王国,诺曼人则有义务保卫教皇和教皇的领地。罗马教皇有了较为健全的行政机构,有了自己的军事力量,自然要谋求罗马教会的最高权威。封建君主和罗马教皇之间为基督教世界的至高权力,展开了激烈的争斗。1077年,格里高利七世教皇与亨利四世之间的斗争白热化,格里高利七世利用亨利四世与地方封建主间的矛盾,宣布开除他的基督教教籍,并以此解除他与封臣之间的君臣义务,同意他们另立国王。亨利四世不得不就范,他以一个普通基督徒的身份,在卡诺沙的雪地中赤足光头,请求教皇宽恕,解除对其开除教籍的惩罚。罗马教皇利用宗教法权战胜了世俗皇帝,直至教皇英诺森三世时期,罗马教皇在西欧不可一世。^①

^① 有关罗马教会与世俗政权的关系,请参见笔者的《权力之争·法兰克王国与罗马教会》。

第二节 西欧封建社会中的人

在西欧中世纪封建社会中生活的人们身受双重统治,世俗的政治统治和宗教的精神统治。封建主和教会如同一对血脉相连的孪生兄弟,共同成长。人们生活在这种双重的封建统治制度中,没有选择的余地。西欧中世纪人们的生存完全依靠土地,不论是依附于封建主的农奴,还是拥有份地的小自由农;不论是为封建主管理庄园的封臣,还是拥有封地的诸侯,都必须是基督徒,因为只有基督徒才有占有土地、经营土地或耕种土地的权利。在这方面,犹太人就是一个极为典型的例证。由于生活在西欧社会中的犹太人始终坚持自己的宗教信仰,一直受到社会各个阶层的排斥。因为信仰,他们甚至没有经营土地和耕种土地的权利,更谈不上占有土地了,他们只能以经商为生,被限制在所划定的居住区内。因为他们的商业活动能为君主和大贵族提供东方的奢侈品,才得到了他们的保护,得以在西欧社会中生存、繁衍。12、13世纪的十字军东征扩大了东西方之间的商业往来,赢利的商业活动吸引越来越多的基督徒,他们不再歧视商业。在商业活动中已经拥有极大优势的犹太人,成为基督徒的眼中钉,西欧各国都开始发生了驱逐和迫害犹太人的历史事件。^①1179年的第三次拉特兰宗教会议上,罗马教廷甚至明确地规定,禁止任何团体或社会机构与犹太人来往。中世纪的犹太人可能会很富有,商业的赢利使他们的钱囊饱满;但是,他们从没有社会地位和政治权利,因为土地是确定人们的社会地位和政治权利的基石。在中世纪的西欧,即使有相同法律地位的人,也往往不能享有相同的政治权利,因为土地给予那些土地占

^① F. Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden*, Bd. I, S. 45-65.

有者种种的特许权。人们的社会性活动：劳作方式、交换形式、交往模式都是以土地为中心，人们对自身的认识深受其影响。一旦人们的社会性活动和交往有重大的改变，他们就会在变革中对自身有新的认识，从而提出新的要求，有了对旧制度的反抗意识，这种两重的统治制度就不可能继续存在，就会发生社会变革、发生社会制度转型。

世俗生活与宗教生活交织

在中世纪的西欧社会中，人们的世俗生活和宗教生活异常紧密地交织在一起，以至于很难区分哪些属于宗教生活，哪些属于世俗生活。716年，一个名叫文弗瑞德的英国修士为了朝圣，跨越英吉利海峡路经高卢前往罗马。文弗瑞德从小在英国维塞克斯的修道院中长大，他发现，这里的教会世俗化相当令人吃惊，主教的位子上坐着世俗的封建主，修道院成为世俗的庄园，教会的仪式被淡忘，圣彼得的权威得不到尊重。718年，文弗瑞德再次来到罗马，谒见教皇，教皇赐给他罗马人的姓氏“包尼法修斯”，要求他留在西欧大陆，向那些对基督教一无所知的基督徒布道、传教。722年11月，教皇格里高利二世委任包尼法修斯为主教，是圣彼得宗座的传教士，教皇为他的传教写了特许令，要求他所到的各地教会和修道院都要尊重和接待他。^①包尼法修斯不是第一个从英伦三岛到西欧大陆来传教的撒克森的修道士，但却是最有成效的一个。在高卢地区，罗马帝国的政治传统和社会传统都很强，只是在日耳曼人入侵时被掩盖了，例如，基督教教会的政治作用和社会作用。

^① M. D. Knowles, *Geschichte der Kirche*, S. 16-17.

包尼法修斯的传教再次把这些传统和习惯挖掘出来。^①另一方面,他的传教活动得到了法兰克王室的大力支持。723年初春,包尼法修斯来到了法兰克的王宫,宫相查理·马特在听了他的陈述后,同意他在法兰克王国境内传教,允许他在今天德国的中部地区设立多个主教区,在法兰克王国境内建立起了教会行政区。包尼法修斯始终把自己看做是教皇的使节,他在传教中着重强调罗马教皇的宗教权威,着重强调基督教教会和修道院的宗教性质。他的传教并没有把基督教和社会分离开,而是要让人们都按照基督教的要求生活。换句话说,用社会的基督教化取代基督教的世俗化。企图篡夺王权的法兰克王室的宫相,^②在包尼法修斯的传教中发现了能为其废黜国王辩护的理论,用“君权神授”取代血缘王权。使其能够名正言顺地夺取王位的惟一途径是与基督教教会结盟。为此,请包尼法修斯向教皇转达愿与其结盟的意愿,这一结盟在30年后实现,包尼法修斯是连接双方的最初的桥梁。^③包尼法修斯在法兰克王国传教的意义不仅局限于此,他的传教活动主要是在广大的农村,农村社会的基督教化所产生的影响是深远的。农村的基督教化是通过建立修道院实现的,从事农业生产劳动是中世纪早期修道士的义务之一,这就拉近了修道士与农民之间的距离。8世纪在西欧掀起的第一次兴建修道院的高潮,带动了第一

① K. Hallinger, Roemische Voraussetzungen der Bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich, in: F. Prinz (hrsg.), Moenchtum und Gesellschaft im Fruehmittelalter, S. 54-55.

② 宫相是法兰克王室中掌管内务的大臣,其权势不断地扩大,最终在不平担任宫相时期,篡夺了王位。请参见笔者的《权力之争·法兰克王国与罗马教会》。

③ J. Semmler, Bonifatius, die Karolinger und "die Franken", in: D. R. Bauer (hrsg.), Moenchtum-Kirche-Herrschaft 750-1000, S. 3-11.

次大规模的农业垦荒活动,这是历史学家们普遍肯定的历史事实。

正像人们在提及西欧封建体制时,一定会谈到基督教教会一样,在讲述西欧中世纪社会的经济时,必然要涉及修道院。在本尼迪克为修道院制定的院规中,修道士每天的活动只有三项内容:祈祷、唱赞美诗、从事体力劳动,即从事农业生产劳动。修道院把从事体力劳动作为修道士赎罪的一种方式,作为忏悔者的使命,作为一种自我苦修的方式。^①从3世纪罗马帝国的全面危机时期起,西欧农业经济的发展就处于停滞的状态。日耳曼人迁徙后持续不断的战争和社会的动乱,使西欧的经济大大地倒退。手工业萎缩,商业停止,荒地扩大,农业生产技术被人遗忘,生产工具简陋,几乎又回到了刀耕火种的年代。更为严重的是,体力劳动在社会上广泛受蔑视,认为只有奴隶才从事体力劳动。修道院为体力劳动作了新的定义,把劳动和灵魂的救赎结合在一起,和宗教的伦理结合在一起,改变了人们的观念,敦促人们积极参与农业生产活动,这是修道院的兴建能带动西欧社会经济活动的一个重要方面。

8世纪的修道院大多建在无人居住的荒地,修道士的体力劳动就是向荒地宣战,这也是世俗封建主捐建修道院的主要动因。在修道士的带动下,一片又一片的荒地被开垦,在修道院的周围出现了一个又一个新的居民区。西欧很多城市和村镇都是在修道院的基础上建立起来的,它们至今依然沿用修道院的名字。^②修道院被西欧经济史学家们誉为西欧中世纪垦荒活动的排头兵。修道院

^① J. Le Goff, *Fuer ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5-15 Jahrhundert*, S. 67.

^② 德国的学者普林茨详细地考察了许多西欧修道院的历史,写了很有史料价值的名著《早期修道院的制度》。F. Prinz, *Fruehes Moenchtum. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung*.

从事的体力劳动是当时西欧社会最基本的社会生产活动,它对广大民众的影响,是可想而知的。它的宗教仪式、它的宗教生活原则与它的垦荒活动一起成为大众社会的典范。是相同的生产活动把世俗生活和宗教生活交叉在了一起,没有修道院的兴建,西欧社会的基督教化很难如此广泛、如此深入。由于修道院参与和带动了社会的最基本的经济活动,人们的经济生活与宗教机构有了非常密切的联系。修道院保留了罗马时期的部分生产技术,罗马时期的农业生产技能是由修道院在社会中推广和普及的。在修道院的墙院内,有人们日常生活和生产需要的各种手工作坊,有铁匠、木工、织工、鞋匠等各行工匠,有磨房、谷仓、酿酒坊、羊圈和马厩。此外,修道院还在很大程度上控制了食盐、葡萄酒的买卖,掌握着市场的开办权。每个主教驻地教堂前和修道院教堂前几乎都是当地最活跃的集市所在地,这个传统一直保留到今天,西欧各个城市教堂前的广场依然是每周定期集市的场所。人们在参加定期举行的宗教仪式之后,在教堂前相互进行有限的产品交换,或者与修道院进行产品交换。集市的规定,也大多数是由所在地的教会或修道院制定。

在中世纪,教会的各种仪式不是教俗贵族和君主的专利,普通人也与教会的仪式有解不开的情结。从4世纪起,弥撒就是基督徒参加的重要社会活动。弥撒原是对殉教者的纪念活动,在每个殉教者的受难日,人们都会在教堂里举行弥撒,布道是举行弥撒时的一个重要内容。^①弥撒是人们相聚的极好机会,教会的仪式不仅是要把人们聚集在一起,更重要的是它相随每个基督徒的一生。作为一个基督徒,从他落地的那一刻起,人生的所有重大历程都要经过教会的仪式。出生婴儿的洗礼表明“与基督共同出生”,表明

^① J. Lortz, *Geschichte der Kirche*, Bd. I. S. 152-153.

新的复活,表明新的生活的开始。^①早在4世纪时,基督徒的婚礼一般都是由教士来主持。9世纪以后,由教士主持的婚礼有了固定的仪式,教士为新娘新郎戴上戒指,以表明婚姻是上帝的圣事,被列入了天主教七件圣事之中。^②到12世纪时,婚姻需要有教会的祝福、有教士的祈祷已经是非常普遍的社会风俗。因为,婚姻被教会看做是罪恶的行为,是“原罪”的根源,只有经过了教会的祝福和教士的祈祷后的婚姻,才是得到上帝承认的婚姻,才会减少罪孽,才会使共同生活的两个人有爱情。^③一个基督徒死后是否能进教堂的墓地,对他们来说关系到是否能进入天堂,临终前向教士的忏悔,得到教士为他祈祷,是他们能得到的最大的慰藉。教会的宗教仪式完全融入到普通人的日常生活中,甚至饭前和临睡前的祈祷也成为基督徒每天都不能不做的事情。修道士禁欲的生活方式也普遍地得到赞扬和推行,1020年在法国召开的有关上帝和平的宗教会议上,在禁止贵族和骑士的私战的同时还提出,世俗基督徒只有过禁欲的生活,才能得到和平的保证,并且明确地规定,他们只有在每个星期四才能喝葡萄酒,在星期五才能享受肉食。^④

基督教的宗教律法所起的社会伦理作用,也加强了中世纪西欧社会世俗生活和宗教生活的紧密性。早在犹太教创始的初期,宗教的伦理作用就极为强烈地表现出来,这也是一神教被看做是人类思想史上的革命的一个重要方面。基督教承袭了犹太教的这一特点,基督教有关“原罪论”、“救赎论”的教义本身就涉及社会的

① T. Nikolaou, Askese, Moenchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, S. 48-50.

② 天主教教会规定的七件圣事为:圣洗、坚振、圣体、告解、终傅、神品、婚配。

③ H.-W. Goetz, Leben im Mittelalter, S. 43.

④ E. Werner; M. Erbtoesser, Ketzer und Heilige, S. 127.

道德行为和伦理意识。道德和伦理是人际交往中必不可少的社会准则,每个社会历史时期都有相应的社会道德和伦理标准,而标准的制定常常取决于当时社会的法律制度。罗马帝国有一套健全的法律体系——罗马法,罗马法对今天西欧的法律体系依然有一定的影响。但是在中世纪早期,罗马法和罗马的其他文化精品一起被束之高阁达几个世纪。日耳曼人迁徙时期,罗马帝国的行政机构完全失去了功能,在此期间基督教教会发挥了组织社会的功能,教会的规则和条例取代了世俗的法律。严格地说,13世纪以前,罗马教会还没有制定出一套固定的成文的教会法,各地教会的主教在处理民事纠纷和刑事案件时,常常采用当地的习惯法,主要是日耳曼人的习惯法。从教会的习惯法和日耳曼人的习惯法中,产生了中世纪早期封建社会的法律制度。“对中世纪早期的法律史中教会的作用应该这样解释,在灭亡了的古代社会的罗马教会法和正在开始的新时代的、有日耳曼人烙印的法律之间的区别被掩盖了,一方面这是因为教会,另一方面是因为日耳曼人在罗马基础上新建立的王国的法律生活的社会共同性。”^①教会的和王国的法律具有了共同性,自然在审判人的行为时很难区分是宗教性的,还是社会性的,人们世俗生活和宗教生活的道德伦理的准则也很难区分开。

西欧中世纪人们的社会性活动使他们组成了不同的社会群体,各个社会群体内部间的交流很频繁,但是群体之间个人的交往却相当疏远。城市的围墙隔断了农民与市民之间的交换和交往,人身的依附关系限制了人员的流动,使他们只能在有限的地域内活动。低下的生产力水平和要求不高的生活所需,也把人们的交往限制在了很小的范围之内。这种群体性的社会性活动限制了人

^① E. Pitz, Papstreskripte im Fruehen Mittelalter, S. 14.

们对自我的认识,限制了对社会的认识。

从群体性向个体性转变的农民

17世纪,法国人路易瑟在他的研究中首次提出了,封建社会有三个等级的理论:专事祈祷的教会等级,专事战争的骑士等级(贵族),专事生产的农民、手工业者和商人的劳动等级(第三等级)。19世纪以后,法国年鉴学派的历史学家们继承和发展了这个观点,著名的历史学家杜比在《三个等级》一书中,从三个等级的角度论述了法国封建制度的社会基础。^①勒高夫也认为,中世纪社会就是由修道士、骑士和农民这三个最基本的群体组成的。^②德国历史学家们也接受法国学者的观点,科伦本茨也有这样的论述,“这三个等级每个都从事自己的专门事务,而赋予它所应从事的事务也对其他两个等级有益。教会等级关系整个基督教人民的灵魂;骑士用他们的武器防卫来自外界的威胁,以及保证内部的秩序和公义;农民和城市的市民用他们的活动来满足其他两个较高等级物资上的需求。”^③西方学者都十分强调前两个等级对封建制度发展所起的作用,常常把第三等级看做是附属于前两个等级的政治依附者。但是,人们不应该忽视非常重要的一点,西欧中世纪最基本的社会经济基础是农业,农民是西欧中世纪社会的主体,不仅是因为农民占社会人口的大多数,更重要的是,农民的生产活动左右着社会性的交往和交流方式。

① G. Duby, *Les trois ordres l'imaginaire du féodalisme*.

② J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 17-18.

③ H. Kellenbenz, *Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 1, S. 140.

中世纪早期西欧农民的社会生活是群体性的,这首先是由当时的生产力水平、经济结构和经营方式所决定。人拉犁,慢锄地是直到9世纪时最普遍的劳动方式,生产工具的简陋,使得耕种、灌溉、收获等都需要集体性的劳动才能完成。特别是葡萄的种植、管理和采摘,更需要众多的手工劳动力。因此,即使是那些有份地的自由农民,也以居住点为单位结成农村社团(Gemeinschaft),社团的成员要服从社团的习惯法,服一定的徭役,共同修坝筑路。“在整个欧洲,农业劳动的条件和环境条件是多种多样的,具有共同点的是绝大多数的农民都从属一个小的、‘最基层’的生产单位。”^①在中世纪早期,很少看到在农田里单人独作的现象。在各个不同的封建王国和封建领地内,土地的占有形式是五花八门的,经营的方式也各具特点,但是,集体劳作的生产活动模式没有多大的区别。社团的集体性不仅体现在劳作方面,而且也在日常生活中表现出来,例如,社团的全体成员,不分男女老少,经常性地集体进餐,又称“餐桌社团”(Tischgemeinschaft)。^②此外,社团的集体性的活动,还帮助它的成员解决各种日常性的问题和困难。

把个体的自由农民结为社团的第二个因素,是他们所享有的法律身份。从法律的角度看,自由农民的人身是自由的,他们不为封建主服徭役、服兵役,他们不会连同土地一起被赠送、被分封、被转让。但实际上,他们要想保持住自己的法律身份就必须依附于一个社团,而这个社团一定是隶属于某个世俗的或教会的诸侯。在诸侯的保护下,他们的人身自由的法律地位才会得到承认,他们才能得到一定的军事的和司法的保护。9世纪以后,外族入侵的威胁已经基本不再搅扰西欧的社会,但是在封建社会内部,封建主

① J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 130.

② C. Meckseper (hrsg.), *Mentalitaet und Alltag im Spaetmittelalter*, S. 46.

之间因为各种原因而进行的战争却从未停止过。没有军事和司法保护的自由农民随时都有失去人身自由的可能,保护是构成西欧封建制度的一个非常重要的因素。没有保护的原则,也就没有了人身依附的关系。

最后,西欧中世纪农民的群体性是由于他们的宗教信仰所决定的。不论是自由农民还是非自由农民,从他出生的那一刻起就是基督徒,就是一个教区的基督徒,他的一生就与基督教有了扯不断的关联,甚至他们的名字也都与信仰有关,彼得、保罗、亚克布斯、安德里亚,等等,这些最常见最流行的名字,都是因为纪念或崇拜某一个基督圣徒而广为采用。从接受洗礼时起,他们就必须参加每一次的礼拜仪式,直到离开这个世界。他们的社会性行为要受教区习惯法约束,他们的社会生活和政治生活都被局限在社团的和教俗诸侯的关系之中。

农民的生活环境、社会性活动、狭窄的社会关系,限制了他们对自身的认识,限制了自我意识的发展。他们依附的社团的核心是教会,不论社团依附于哪一个封建诸侯,世俗的还是教会的,都是在一个教区的行政管理范围之内。他们社会活动的中心是教堂,在教堂内,做礼拜,庆祝各种宗教的、民俗的节日;在教堂外,进行有限的物资交换。他们思想意识的主宰是基督教,祈祷上帝给予风调雨顺,赐予丰年,保佑合家健康平安。他们毫无保留地服从主教和修道院院长,听从教士和修道士的告诫,但教皇的权威对他们来说则是一个远不可及的虚象;他们崇拜使徒彼得和保罗,却对“圣彼得论”不甚了了。在农民信仰的基督教中,农业文明的烙印十分清晰,含有一定成分的巫术因素,各种魔法、占卜、给人们制造灾难的巫师的传说广为流行。他们相信神奇的力量,相信奇迹的显现,对能“显现奇迹”的圣徒尤为崇拜。

8世纪开始的第一次大规模的拓荒活动,促进了西欧社会经

济的极大发展:耕地扩大,人口增多,农业技术和生产工具大为改进,农业产品多样化。经济发展的另一个重要的表现是,社会财富的形式有了新的内容,除了土地以外还有了货币,货币在社会交流和经济生活中的作用越来越显著。所有这些都改变了农民的社会生活和生产活动的方式,社团生活松动了,农民的个体性增强了。不断改进的生产工具取代了人拉犁、耩锄地等落后的劳作方式,经过几个世纪修建的灌溉系统借助风力解放了人的劳动。农业生产技术的改进把农民从对大自然无奈的依靠中解放出来,人们可以采取深耕细作等方式,借助于浇灌和排涝设施,防御天旱和洪涝。农业不再需要成群聚集在一起的生产方式,单人独做的现象到处可见,即使是农奴也不是全家都必须为封建主服劳役。10世纪左右,一个五口人的农奴家庭,有自己的胡符地^①,有自己的家畜:鸡、羊、猪等,有自己的纺车。这种模式的农民家庭,在西欧各个地区都不占少数,^②伯尔斯特在《中世纪的生活方式》一书,列举了一些有名有姓的农奴家庭,在社会物资交换扩大的条件下,他们有了改变自己经济状况的可能。一些勤劳的农民,在交纳完固定的赋税后,有越来越多的剩余产品可以出售,农民逐渐地卷进了货币经济的旋涡中,无法脱身。运输工具得到很大的改进,也是不应忽视的一个方面。运输工具的改进扩大了人们的交流范围,农民不再仅为满足自己的生存而生产生活必需品,而更多的是根据当地的土质和气候条件生产专门的农业产品,有了谷物生产区、葡萄生产区、经济作物生产区。农民在努力最大限度地获取农业产品,通过

^① “胡符”是中世纪份地的一种形式,得到胡符地的都是农民,他们对其没有占有权,不能世袭,只有耕种权,用胡符地养家糊口。参见:Woerterbuch zur Geschichte, Bd.1, S.353。

^② A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, S. 347-352.

出售农产品获得货币,用货币购买自己的生活所需,农产品进入了货币流通的轨道。货币松动了农民与社团和封建主之间的依附关系,经营土地的各种方式也使农民的社会交往不再仅局限于社团的范围。诚然,在葡萄园中,在经济作物的田地里,仍然还聚集着劳动的群体,但是,他们不再是属于某一个固定的社团,而是自由的劳动者,是雇工,劳动力也成了一种商品。从自然和人为的束缚中解放出来的农民,扩大了他们的经济活动范围和社会交往的范围,这些都突出了农民的个体性。个体性使他们需要较为宽松的政治环境和经济环境,自我意识越来越强烈,有了对自由的要求,不仅是世俗的,而且还有宗教的。蓬勃兴起的宗教运动伴随着货币经济的启动、农奴制的瓦解,在西欧大陆各地普遍地展开,宗教运动的发起者是新兴的市民阶层。

享有特殊法律地位的市民

11世纪,西欧中世纪封建社会的发展进入了一个新阶段,其中一个很重要的标志是城市的复苏。罗马帝国时期的城市,是一个地区政治、经济、文化的中心,是商品交换的中心,也是财富聚集的中心。3世纪帝国的危机给城市带来了极大的危害,在那里聚集着无所事事、依靠救济的氓流,他们给城市造成很大的负担和压力,也扰乱了城市的经济生活和治安,城市经济的衰敝由此而起。日耳曼人入侵时,城市是日耳曼人劫掠的对象之一,罗马帝国的城市几乎都失陷,城墙被捣毁,手工作坊被破坏,教堂被洗劫,没有抵抗能力的城市市民逃亡乡村,只给中世纪留下了城市的遗址。法兰克王国时期,西欧已经没有城市和城市市民的概念,那些尚有较完整城墙和防御设施的罗马城市,都被作为封建主的府邸或主教的驻节地,被称做“城堡”(德文 Burg,英文 castle)。在城堡里居住

的只有封建主的家人,他的封臣、亲兵和家奴,城堡的概念只是一个家族所在地。

西欧中世纪城市的复苏源于垦荒活动带动的农业经济的发展,复苏的契机是商业活动,早期城市是远程商业活动的中心,此后逐渐成为一个地区的商业活动的中心。经济史学家们给西欧中世纪早期的经济定义为:封闭式的、自给自足的自然经济。近几十年来的研究成果表明,11世纪以前的西欧,依然存在着各种形式的商品交换,尽管其在社会经济生活中所占的比例很小。走乡串户的小商贩,贩运食盐、布匹和葡萄酒的掮客,都在为人们提供自己不能生产的生活所需品。在这些商贩中,绝大部分是犹太人。犹太人因为坚持自己的宗教信仰而被排斥在西欧封建体制之外,他们没有占有土地的权利,只能依靠商业活动为生。商业是一种能获利的经济活动,也是被基督教的教义所鄙视、所禁止的一项社会经济活动,在《四福音书》中,唾弃、诅咒商人的地方随处可见。因此,11世纪以前,在西欧社会中几乎没有基督徒商人。^① 犹太人的商业活动,特别是他们的远程贸易活动给封建主和教会带来了他们所需要的奢侈品、香料、蜡烛和武器,因而得到他们的保护,他们给予犹太商人一定的特许权,其中最重要的两项是:迁徙自由和免受地方封建主司法权的管制。限制迁徙是对封建依附关系的保证,没有人身自由的农奴,不经农奴主的允许,不准迁移外地,即使是自由农民,没有社团的许可也不得擅自迁移他乡。人口流动的冻结和禁止,是自然经济的一个显著特点。商品交换需要人口的流动,只有在流动中才能从事经济活动,所以迁徙自由是早期中世纪商人最重要的特许权。没有皈依基督教的犹太人,因为没有

^① 有关中世纪西欧犹太商人,请参见笔者《论中世纪西欧犹太人的社会地位》,《东北师大学报》,1994年第6期。

获得土地的权利而没有固定的居住地,国王或封建诸侯常常在自己的城堡外的附近划出一个小小的范围,让他们居住,让他们建立货栈。为了表明他们享有可以经商、能够迁徙、免受地方封建法权管制等特许权,他们居住的区域或用栅栏,或挖壕沟围起来。商人居住的区域是西欧中世纪城市复苏的第一块基石,^①

11 世纪的西欧经济生活不再局限于农业生产,手工业和商业也有了起色和发展。商业活动需要有利的地理条件,手工业则需要商业作为依托,这两者都在最初的商业点——诸侯的城堡附近找到了栖身之处。城堡的地域范围不断地在扩大,科隆、伦敦、巴黎、里昂等一些城市的围墙一而再,再而三地向外移动,11 世纪科隆城占地面积达 96 公顷,12 世纪扩大到 236 公顷,1180 年则有 400 公顷。^②城堡内的居民也在不断地增加,1250 年左右,巴黎的居民约有 10 万,意大利的城市居民一般都在 5 万左右。^③城堡的概念不再是诸侯家族所在地,“堡民”(Buerger)这一新的名词在历史档案中一再出现,并且沿用至今,转义为“市民”。城市居民的成分也更为丰富,商人、手工工匠、学徒工、日工、杂工、书记员——“城市是一个封建主的制度和他们的意识形态能够容忍的符合社会发展的地方,就是这个社会造就了他们自己的等级。”^④

城市居民是封建社会中第一批享有特殊法律地位的人,他们与土地没有直接的关系,不是因为信仰,而是因为他们的经济活动。经济活动决定了他们必须有与他人不同的特许权,经商自由、

① 有关中世纪西欧城市的复兴,请参见笔者《远程贸易和中世纪德国城市的兴起》,《历史研究》,1993 年第 5 期。

② H. Kellenbenz, *Handbuch der europaeischen Wirtschafts-und Sozialgeschichte*, Bd. II, S. 515.

③ J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 157.

④ J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 157.

迁徙自由,等等。为了保证或说明与他人不同的法律地位,城市居民修建了城墙,城墙是中世纪城市区别其他居民区的三大要素之一。^①有些城市的法律中甚至还规定,只要在城墙内居住了一年零一天的农奴,就都能获得人身的自由。“城市的空气使人自由”,这句在中世纪的德意志广为流行的政治谚语,经常被历史学家们在他们的著作中引用。经济活动的自由必然要提出在政治上的自由,12世纪西欧各地的城市中普遍开展了争取自治的斗争,城市在斗争中组成了市议会,有了管理城市的政治机构。城市有了自己的司法权、税务权、铸币权、军事设防权,这些原来是封建领主才享有的权力,使城市作为一个新的、独立的社团,在西欧封建社会中孕育、产生和发展。

城市的经济是以交换性的经济活动为主体,市民的生活依靠的是市场,依靠的是手工业产品和农业产品的交换。这种交换不仅仅是促进了农业产品的流通,这是历史学家们一再强调的,另一方面,产品的交换也扩大了农民的人际交往的范围,农民的人际关系不再局限于狭小的社团和所隶属的教俗诸侯之间。城市的自由、城市的经济活动吸引着农民,他们通过各种方式迁居城市,城市的人口急剧增加就是极有说服力的证明。大规模的垦荒运动以及农村人口向城市迁移,是中世纪西欧社会第一次大的人口流动,它冲破了封建社会的封闭性,破坏了在这个封建制度下生活的人们所固有的群体性的活动方式。人们在社会中个体性活动的加强,加深了人们对自身的认识。人们的自我意识与教会的宗教法权之间的矛盾,越来越强烈地表现出来。在基督教的教义中,获取利润是被人所不齿的行为,是一种极大的犯罪行为。但是,从 11

^① 中世纪城市定义的三个要素:城墙、一定数量的人口和依靠农村供给生活必需品。

世纪起,商业活动在西欧经济社会中的作用逐渐扩大,基督徒也加入了商人的行业,商人不再是犹太人的专门职业。特别是在十字军东征之后,东西方之间的贸易和文化交流增多了,犹太人因为在商业中已经占有的优势,开始受到基督徒排斥和迫害,西欧各地都在驱除犹太人,以各种宗教借口屠杀犹太人。基督教的教义为基督徒商人排斥犹太商人提供了根据和理由,同时也给他们自己带来了矛盾和困惑。一方面,商人们采用各种手段获取最高的利润,另一方面,他们又因对地狱的恐惧而自责,他们所拥有的财富成为心理的负担。有些人甚至抛弃了财产,而更多的商人则是用巨资修建教堂,即使是在人口和面积都有限的小城市里,教堂的数量都不在少数,更何况那些大城市。西欧城市的教堂是一个充满文化内涵的历史人文景观,不同时期建立或修缮的教堂的建筑风格,集中地体现了那个时期的社会文化、人们的观念和意识。

如果只是从基督教教义的角度看市民与教会的矛盾和冲突,那是片面的。教义造成的心理压力,人们可以采取各种方式化解,这是中世纪城市宗教生活的一个十分重要的内容。做礼拜、祈祷、忏悔、向教会和修道院捐赠、救助穷人、开办医院、修建教堂,等等,都是为了灵魂的拯救。然而,教会利用宗教法权对商业,对其他经济活动的控制,是城市市民仅靠善行或获得城市的自治权所无法冲破的。商业是个体性较强的社会经济活动,需要宽松的社会环境,教会的宗教法权却对此极大地限制。种种的限制不是来自教义,而是因为教会和修道院利用宗教法权垄断了谷物、食盐、葡萄酒等重要的市场,控制了河流、隘口等主要的交通要道,过往的商队必须留下一定数量的货物作为关税。打破教会垄断的有力武器就是对教义进行新的诠释,市民们为自己的子女开办了学校,让他们学习法律、学习哲学、学习神学,13世纪的教会和修道院里有了市民出身的教士和修道士。在城市和市民阶层快速发展的同时,

兴起了经院哲学。

远离社会经济活动的骑士

中世纪的骑士源于日耳曼人的亲兵制,直到12世纪,骑士在法律上一般都没有人身自由,他们是国王的、诸侯的或者是教会的封臣,从骑士中、从封建的封臣中产生了西欧社会贵族阶层。骑士虽然属于社会的贵族阶层,但是他们并不都十分富有,有相当一部分骑士在经济上很窘迫,因为他们不善于从事经济活动,只是依靠他人管理自己的田产,他们跟不上社会经济发展的脚步,自然落在了社会的后面。

10世纪以前的西欧,骑士有较广泛的用武之地,拉丁语 *milites* (“骑士”一词的复数)是指以战争为职业的士兵。^① 频繁战争,突出了这个群体的社会作用,提高了他们的社会地位,同时也为他们增添了财富。日耳曼的亲兵们为他们的首领出生入死,得到了丰厚的回报,获得了可观的封地,他们中的一些人由此而成为雄霸一方的诸侯。8世纪末9世纪初,法兰克帝国的查理大帝不断地对外扩张,骑士的队伍不断地扩大,土地的分封也不断地加剧。为骑士举行封号的仪式,常常表明一个新的采邑关系的建立,一个新贵族的产生。^② 毫无疑问,骑士制度是封建采邑制度的一个主要内容,是产生封建贵族阶层的温床。9世纪末期,法兰克帝国解体为东、西法兰克两个王国,两个国王都身处与地方贵族争夺权势的斗争中,扩大军事实力是维护王权的保证,骑士是王权和地方封建势力争夺的对象。与此同时,两个王国又都要面对匈奴人、诺曼人的

① M. Keen, *Das Rittertum*, S. 46-47.

② M. Keen, *Das Rittertum*, S. 104-108.

入侵,骑士是封建国王和封建诸侯所能依靠的惟一的军事支柱,层层分封的采邑制得到了充分的发展。“我的封臣的封臣,不是我的封臣”,这句像绕口令似的政治谚语,非常形象地说明了封建割据产生的形式。层层分封把骑士化成了不同的社会等级,产生了中世纪社会中的大、中、小贵族。

10世纪的西欧走上了农业经济发展的道路,“刀剑转向镢锄”的过程基本完成,但是,这个过程只是在农民中间进行,并不是对骑士而言,他们并没有放下手中的刀剑,他们把自己的庄园和土地交给他人管理和耕种,自己则远离社会的经济活动,依然争强好斗,乐此不疲,骑士之间因各种事由而不断进行的武装争斗,严重地妨碍了社会的经济活动。11世纪初期,在法国南部最先开始了“上帝和平运动”,教俗封建诸侯一起制定了限制私战的教会法令,骑士的社会性行为受到了限制。12世纪初期,在法国,“骑士”已经被看做是一个单独的社会群体,与伯爵、城堡主有了区别。在11、12世纪的德意志,骑士则作为皇帝的内阁封臣,被委以各种重任派往各地。实际上,骑士拥有财产的差异很大,有腰缠万贯的富足者,也有一贫如洗者。骑士作为一种荣誉头衔,只能证明他所具有的贵族的社会身份,却说明不了他的经济状况。正是由于骑士与君王之间的人身依附关系,才使得他们有可能利用对国王的军事服役,掌握重要的军事特权,并通过军事特权谋求司法权,建立自己的领地,取代旧贵族,成为新的权贵。

11世纪中叶,罗马教会在与德意志皇帝的斗争中感到了军事实力的重要,与诺曼人建立了采邑关系,教皇授予诺曼人圣彼得的旗帜,封他们为“上帝的骑士”(militia Dei)。诺曼人在教皇的支持下,打着圣彼得的旗帜,征战南意大利和西西里,跨海征服了英伦三岛。特别是被教会称为“圣战”的十字军东征,给骑士罩上了一个神圣的光环。1054年的和平宗教会议上明确地指出:任何基督

徒都不能杀害其他的基督徒,杀死基督徒的人就是在流我们的救世主的血。^①对骑士来说,这就意味着他们手中的剑只能对准基督的敌人,教会把骑士的内战引向了东方。那些贫穷的骑士们把参加十字军东征,作为敛财的极好机会,在十字军东征中大发横财的骑士为数不少。在罗马教会的宣传中,骑士是上帝所信赖的、神圣的仆人,他们为保卫教会和教会的财产而战,为保卫圣墓而战。他们用矛和剑与异教徒进行斗争,保护妇孺和弱者,这是骑士最辉煌的时期。也正是在这个时期,milites 一词的意义有了变化,专指骑马的士兵,骑士的勇敢和荣誉受到格外的尊重。《尼布隆之歌》、《罗兰之歌》等歌颂骑士的文学、诗歌也相应地产生,在社会上广为流传。十字军东征为西欧骑士制度提供了一条新的发展之路,12世纪中期和晚期在东方建立的修道士骑士团,从以保护朝圣者为己任的佩剑的修道士团,迅速地发展为修士骑士团,他们利用手中的剑强占了很大的领地,建立了十字军国家。

骑士的荣誉和骄傲在西欧上层社会的文化和意识形态领域里留下了深深的痕迹,是12、13世纪贵族社会道德的标准,其影响一直延续到近代社会。骑士制度曾经对封建制度的形成和发展起过积极的作用,然而它却逐渐地被历史所淘汰,因为,骑士是一个远离社会经济活动的群体。虽然骑士也有自己的封地,但是,他们中的绝大多数人都不是自己经营,他们只视战争为己任,轻视任何经济活动。竞技角斗是他们热衷的活动,煽情挑逗是他们的业余爱好,欢宴豪饮是他们的日常生活。在中世纪的骑士文学中,人们所能读到的只是骑士的勇敢、骑士的好斗、骑士的爱情浪漫。西欧农奴制的瓦解,商品经济的运行和发展,改变了产生社会上层的方

^① L. Huberti, Studien zur Rechtsgeschicht der Gottesfrieden und Landfrieden, Bd. 1, S.317.

式,战争不再是积累财富的主要方式,取而代之的是货币。货币只能通过经济活动,特别是商业贸易活动获得。货币在经济活动中的功能,在政治社会中也起到了作用,它使占有它的人获得了社会地位和政治权利,成为新的权贵。单纯地依靠庄园经济的骑士在商品经济活动中完全处于劣势,日趋没落不可避免。骑士制不再能产生新的贵族,在工商业活动中涌现出的新的权贵取代了他们在政治上的作用。同时,随着手工业技术不断的发展,军事装备也有了很大的改进。十字军东征之后,阿拉伯人把中国发明的火药介绍给了西欧社会。善良的中国人把火药制成赏心悦目的焰火,好斗的西欧人则将其制成了进攻的武器。在火药武器面前,身穿盔甲、手持长矛、胯下战马的传统骑士既没有进攻能力,也没有防守能力,失去了任何军事意义,从14世纪起,骑士制度渐渐地退出了西欧社会的历史舞台。

与社会同步行进的修道士

如果说基督教教会对西欧中世纪的政治理论有绝对的影响的话,修道士则对西欧日常的社会生活的道德伦理观起着绝对的引导作用。修道士在西欧中世纪社会中所占的人口比例并不大,但是他们的宗教辐射能量却非常大。修道院制度从埃及荒芜的沙漠引进到西欧,经过基督教希腊教父和拉丁教父的诠释和规范,修道院被建立在人群聚集的地区,甚至设在了复兴的城市中。在基督教占主导地位的商欧社会中,修道院是其他社会团体的模式,修道士的生活是基督徒大众的典范。“国王是与魔鬼不断斗争的上帝。在他的王国中流行着的是基督教,在基督教内部流行的是修道生活,在修道生活之上只有天使的生活。在基督教中只有少数的有道德的人,但是却有很多的弱者。修道生活是那么稳定、那么安

全,使那些寻找安慰的人成为修道士,不再动摇,坚持这个决定,不被魔鬼引诱……所有这些都因为有上帝的权威。”^①通过修道士的生活模式,使基督教深入到人们的日常生活中,这是修道院的使命和责任。

在中世纪的农村,几乎每一次大的群众性的社会运动都是由修道士发起和组织的,即使是在城市的社会运动中,也都有修道士积极参与。修道士生活在修道院的高墙深院里,遵守着严格的院规,但是却能很深刻地感受到社会脉搏的跳动。修道院严格的禁欲生活原则,并没有把修道士禁锢在修道院的墙院中。修道士的经济活动与当时的社会密切相关。中世纪的西欧进行了三次大的拓荒活动,8世纪的拓荒活动恢复了因日耳曼人大迁徙造成的停滞的农业生产,促进了封建经济制度和政治制度的形成和发展;12世纪的拓荒活动扩大了刚刚起步的商品生产的范围,改变了社会的阶级结构,加速了市民阶层成长的步伐;14世纪黑死病之后的拓荒活动,更确切地说是复耕活动,为资本主义经济的萌芽进行了浇灌,为新的民族国家的产生奠基铺路。在每一次大的拓荒活动中,修道士或是排头兵,或是倡导者,或是积极参与者。除了农业经济活动外,修道院还参与了手工业和商业活动。中世纪中期,很多地区的市场开办权都在修道院的手中,谷物、食盐和葡萄酒也被修道院垄断。经济活动与社会如此密切相连,自然使修道士能触摸到时代的脉搏。

中世纪建立修道院是出于宗教的目的,这是不言而喻的,经济活动增强了它对社会的宗教影响。基督教最原始的一个教义是关心和救助穷人和病人,这是修道院至今仍保持的社会功能之一。建立修道院更重要的原因是,它是拯救灵魂的场所,是布道传教的

^① J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 77.

场所^①,那些意志薄弱,但又十分虔诚的人,可以在那里不受干扰地过完全的禁欲生活;所以,在早期修道院中生活的并不都是修道士,还有世俗基督徒。修道士有义务、有责任,为捐建修道院的世俗封建主和他的家族成员祈祷,如同骑士有义务、有责任为封建主服兵役一样。骑士上保卫封建主的安全和家产,修道士拯救封建主的灵魂。灵魂的拯救涉及到社会的道德伦理观,社会经济每前进一步,社会的道德伦理观就一定会随之有所改变。站在经济活动前沿的修道士,能够比较准确地把握与经济活动相适应的社会意识,在每一次大的拓荒活动的同时,都伴随有较为广泛的宗教运动,如8世纪基督教在农村的传播和社会化,12世纪的“基督贫穷”运动,14世纪的异端运动,等等。^②作为宗教社团的修道院,以它的宗教性对社会施加影响,同时也随着社会发展的步伐改造自身。10世纪克吕尼修道院的改革,阻止了修道院的世俗化,不仅使其保持了机构的宗教性,而且还增添了很大的政治势力范围。11、12世纪的克吕尼修道院联盟有百余修道院成员,遍及法国、英国、德国和意大利,是当时最有影响的最重要的基督教机构,在罗马教会与各国君主和封建诸侯的斗争中发挥着无人能替代的作用。在11世纪晚期,克吕尼修道院的院长充当了德皇亨利四世和教皇格里高利七世的调停人,被称为“无冕教皇”的明谷修道院的院长贝尔纳是12世纪西欧政治生活中最有影响的人物。

12世纪城市经济和城市自治运动给西欧封建社会注入了新鲜的活力,修道士走出了修道院紧闭的大门,有了云游四方的托钵僧。托钵僧加入了城市市民的行列,为市民争取城市自治的斗争

^① L. Ueding, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*, S.132—134.

^② 有关宗教运动将在下章讨论。

提供宗教理论。在中世纪,向大众布道和对基督教教义进行诠释的权利,只属于教士和修道士,因此他们是社会大众思想和文化的传导者。直到12世纪市民学校开办之前,只有修道士和教士是能读会写的人,只有修道院有开办学校的权利。十字军东征之后,在西欧久已失传的希腊古典哲学重又回到了故乡,阿拉伯的自然哲学也同时随之为西欧所认识,最先有能力和有机会接触这些哲学思想的是修道士。进入城市的修道士们更注重意识形态对社会的作用,西斯特西安派修道院、法兰西斯修士会、多米尼克修士会的修道士们,积极参与研究罗马法和制定教会法,他们是经院哲学的主力军。他们把哲学和宗教再次结合在一起,给正在变化的西欧社会提供了新的宗教伦理和基督教神学理论,在他们中间涌现出了新神秘主义者。新神秘主义者是人文主义的先驱,也是宗教改革运动的先驱。中世纪晚期出现的人文主义思潮和更晚些时期开始的宗教改革运动,是伴随西欧经济制度变革和政治制度转型的思想革命运动,为这次伟大的思想革命运动吹响前奏的也是修道士。

修道士与社会的休戚相关,使他们能为人的个体性的解放高声呐喊,个体性的解放意味着破除各种禁忌,从这个意义上来说,他们对修道院的衰落也有不可推卸的责任,这也是修道院与社会同步发展不可避免的必然趋势。社会经济的进步挖掘出了人的能力,解放了人的个体性,人们必然要重新审视自我和上帝的关系。从12世纪的社会宗教运动起,一代又一代的修道士、主教、神学家、经院哲学家、神秘主义者,都在努力地把外在的宗教机构的权威,转变为上帝在人内心的权威,从内在的宗教权威中发展出了人的自我意识。人们对内心虔诚的要求增强了,对宗教法权有了抵触。但是,作为宗教机构的修道院并没有完全地消失,至今它仍然还存在着,而它对社会宗教运动产生的影响,更是不容忽视,正像

勒高夫所评价的：

对于各种形式的宗教生活来说，只要还有必要借助于以服从，以修道院的稳定，以与其他人明显的区别，以共同拥有财产和守纪律的禁欲生活为基础的院规来进行管理，那么修道院的文化对西方各种不同的生活方式就仍然起着重要的作用。如果随着时间的推移，修道士和修道院失去了意义，那么在他们的影响力占统治地位的几百年中发展起来的虔诚信仰，就是对基督徒的生活打下持久烙印的遗产了：一种持久的浪潮，它好像还没有完全失去它的活力^①。

^① J. Le Goff (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, S. 86.

第四章 揭示理性的新神秘主义

中世纪的西欧社会,大众的宗教生活与世俗生活紧密地交织在一起,教权与世俗君权密切地结合在一起,人们的宗教意识和伦理意识难分难解地混合在一起。人们的社会交往、人们的道德准则都被限制在基督教的教义中,因此,人们的要求,社会的革命也都只能是以宗教运动的形式表现出来。拓荒和殖民的开展,扩大了农业的耕地面积,人口增长,农业产品增多,社会劳动出现了再分工,城市复苏市场扩大。农业个体经济的发展,商业活动的活跃,手工业技术的提高,这些都在不断地挖掘人的能力,扩大人的社会交往范围,人的个体性也逐步地展现出来。在中世纪西欧社会中,人的个体性不是指人的个体的行为,而是一种对自由的要求,自由地从事社会经济活动,自由地进行社会交往。中世纪一直被看做是一个集体性的和普世性的时代,1860年布尔哈特在他的名著《意大利文艺复兴时期的文化》中指出,在中世纪人只是被看做是种族、民族、党派、社团、家庭,或者任何一种共同的形式,个体性的发展是中世纪晚期发生的文艺复兴的成果。布尔哈特的观点在近百年的历史学研究中享有着权威性,但是,从20世纪70年代起,这一传统的权威观点受到了挑战,被进行了修改。1972年,英国学者莫里斯在《个体性的发现》一书中认为,人的个体性的发现是12世纪文艺复兴的成果。^①此后,西方史学界就12世纪的文艺

^① C. Morris, *The Discovery of the Individual*.

复兴问题展开了有益的讨论,很多史学家都认为,从1050年到1200年期间,新科学的发现和文化的勃兴,都在促进形成有关个体性的新的观点,这就是强调人的尊严,提出要“寻找自己”。^①个体性在中世纪的宗教运动中表现出来,在对自由的要求中体现出来。对自由的要求是对罗马教会宗教法权的反抗,反对教会权威最有力的武器是新神秘主义。新神秘主义强调人和上帝的直接交往,否认一切所谓的权威和中介。新神秘主义者努力寻找人的个体性,要求信仰的个体性化。信仰的个体性化是社会活动个体化在思想意识领域中的真实反映,它产生的前提是社会的基督教化以及社会经济和生活的个体化。8世纪包尼法修斯的传教以及修道院的兴起,10世纪的克吕尼修道院的改革和罗马教会的改革,加深了西欧社会的基督教化。所以,人们的社会要求都是以宗教的形式表现出来。个体化的社会经济和生活必然要求宗教生活的个体化,在西欧社会中出现了以个人传教为起点的社会宗教运动。

第一节 新神秘主义生长的社会土壤

社会宗教运动的兴起是新神秘主义生长的土壤,中世纪每一次宗教运动的发生都有深刻的社会原因和经济原因,都有深刻的内涵。11、12世纪之交,西欧社会的各个阶层都在拓荒和殖民活动中进行了重组。社会劳动的再分工,改变了农民的法律身份和经济状况,封建主也放弃了原有的经营方式,农村中的雇佣劳动已经出现,尽管还不是占主导地位。新的社会分工和经营土地的新的方式,促进了新的社会关系确立。新的社会关系,改变了人们的社会性活动方式,他们需要更大的自主性和独立性。宗教法权对

^① J. A. Aertsen, *Individuum und Individualitaet*, S. X.

人们社会性活动的限制,是社会各阶层与教会矛盾的焦点,反对宗教法权就要重新确定人与上帝的关系。从外在的效仿基督的生活方式,到寻找内在的上帝,神秘主义者们引导人们一步一步地揭示了人的自我意识。

“基督守贫”与个人传教

克吕尼修道院改革运动在西欧社会掀起了一股不小的宗教虔信浪潮,修道士必须遵守的宗教纪律和原则,如:放弃个人的财产、禁欲的生活方式、虔诚的祈祷、无怨的体力劳动,等等,也对世俗社会的生活产生了深刻的影响,社会的宗教意识更为强烈。富人们争先恐后地向修道院捐献,修道院的财产不断地增加;穷人们自愿托庇到修道院,在修道院中有了专门从事农业生产的俗家兄弟。修道院要求修道士放弃自己的财产,但从宣称放弃修道院的财产。而且正是修道院改革的深化,使修道院的财产成倍地增加,许多修道院都成为所在地区富甲一方的大财主。克吕尼修道院占地面积多达方圆 30 公里,还不包括隶属于它的 2000 个附属修道院。甚至当地的主教都在抱怨,克吕尼修道院侵犯了他的利益。^①罗马教会实施的改革措施:反对买卖圣职、确立独身制、摆脱世俗势力的控制,都旨在树立罗马教会的宗教权威。罗马教会的宗教权威膨胀了教皇、大主教和主教的权力欲,利用宗教法权为个人谋私利的现象,屡见不鲜。教会和修道院的财富培植了他们的霸权,引起了民众的普遍不满,为此提出了一系列令人深思的问题:教会给教士授职是否是惟一的完全能实施基督救赎的根据?是否只有教会

① E. Werner; M. Eibstoesser, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, S. 49-50.

才有这个使命？是否只有通过他们指定的代理人才能实现福音和使徒宣布的救赎计划？是否每一个基督徒都能被福音的信条和使徒的榜样所召唤，按照福音和使徒的准则生活？教会授取的教士是否能像福音所要求的像使徒那样生活？^①种种问题和疑问，归结到一点是关于个人的救赎。人们在问，通过这么贪婪的教士和修道士、这么富有的教会和修道院做中介，是否能得到上帝的救赎？耶稣基督是贫穷的，上帝只救助那些贫穷的人，所以只能通过贫穷、劳动和内心的虔诚才能得到上帝的救赎，过真正虔诚的宗教生活的要求在社会中越来越强烈地被提出来。更确切地说，教会和修道院的改革符合教俗贵族的经济利益和政治要求，因而得到封建君主和诸侯大力支持。教会和修道院的改革增强了社会民众的宗教意识，因而才会有民众参与的世俗的宗教社会运动的兴起。

11 世纪，在法国西部地区最先出现了一些宣传“基督守贫”的修道士们，这与修道院的改革运动不无紧密的联系。修道院改革对修道士提出了守贫的要求，从修道士的“贫穷”中引申出了恭顺、贞洁和放弃个人的财产等观念。在这个守贫的宗教思想中，贫穷被看做是开启通往天堂的大门，逼迫和抢劫穷人的人都会受到上帝的制裁，那些对民众的疾苦不闻不问的人，也会受到上帝的惩罚。赞赏贫穷、保护贫穷的人，效仿耶稣基督贫穷的形象一时间成为流行的宗教时尚。在这里我们不妨简单地概括一下法国这一时期的社会结构。根据法国历史学家们的研究，11 世纪的法国农村几乎已经没有了依附农民，租佃制较为流行。封建主、骑士、教会和修道院都把土地租佃给自由农民和半自由农，但是他们又都保留了随时收回的权利，他们经常收回土地，提高租金后再租佃出去。^②这

① H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, S. 14.

② E. Werner, *Religion und Gesellschaft im Mittelalter*, S. 42-43.

无疑是在增加承租农民的负担,这种剥削的手段令人非常愤恨,在这种社会环境中生活的人们,自然对“基督贫穷”的宗教观有较强烈的反响。

11世纪初期,从耶路撒冷朝圣回到家乡的修道士海茵拉特,受内心虔诚信仰的驱使,决定一切都效仿耶稣基督,像他那样背负着十字架,像他那样贫穷地生活,像他那样宣传基督教。海茵拉特的决定并不是特殊的个别现象,而是较为普遍的社会现象,这一时期,在西欧的各个地区,都出现了效仿耶稣基督形象的修道士。他们不固定地住在某一个修道院里,但却过着严格的禁欲生活。在法国南部地区,最有代表性的是修道士彼得。彼得从装束上就效仿基督,他身着粗纺的上衣,外穿一件长到脚跟的粗布外套,赤着足,裸着臂膀。他像耶稣基督一样每日几乎不吃面包,他仅食用葡萄酒和鱼,因为鱼是圣餐的象征,葡萄酒则代表着基督的血。彼得像所有虔诚的教士和修道士一样,经常到东方基督教的圣地去朝圣。在那里,他亲眼看到了基督徒在阿拉伯人统治下的艰难,使他刻骨铭心,难以平静。出于对耶稣基督的虔诚,对东方基督徒的同情,回到西欧后,他走乡串村,向人们讲述东方基督徒在异教徒统治下的苦难,号召勇敢的骑士前往东方解救圣墓。彼得的布道与教皇正准备发动的十字军东征不谋而合,所以,教皇很快就承认他的个人布道,并授予他传教布道的权利。教皇发动十字军东征的目的是为了实现教权至上的理论,世俗诸侯积极参与是为自身的经济利益,但如果没有强烈的社会宗教意识,十字军东征不会在西欧持续那么长久,也不会给西欧社会带来那么大的震动。彼得是来自社会下层的修道士,他模仿基督形象的行为,他的布道传教方式给广大民众留下了深刻的印象,因此他的布道非常的有说服力。彼得的布道和教皇对土地的许诺召集了几千农民争先恐后地赶往东方,参加十字军东征的农民的命运是悲惨的,大多数人不仅没有

得到土地,而且永远地留在了异国他乡,是彼得的布道把他们引上了不归之路。对彼得个人的功与过自然有历史学家进行评说,然而有一点是不能否认的,他的布道方式,为此后的社会宗教运动的兴起提供了一种新的形式,即个人的传教。

个人的传教是与个体经济和个体性的社会活动密不可分的,而城市的个体性活动大大地强于农村,因此,个体的传教活动几乎都是从城市开始,并在农村找到了知音。个人传教最初的原因是出于个人虔诚的信仰,教会和修道院的财富和权势,使人们对其宗教性产生了怀疑,在社会中、下层民众中涌动着一种回归原始教会和追寻使徒生活的宗教潮流。1076年,法国中部莱蒙詹斯地区的一个贵族的儿子斯特芬,在林木茂密的偏僻小镇慕勒特隐居,他对他的同伴说:“你可以去任何一个能为你提供豪华坚固的房屋和美味食品的修道院,在那里等着你的是可供驱使的牲畜和要耕种的田地。在我这里,只有十字架和贫穷。”无独有偶,布列塔尼省的修道士罗伯特也选择了同样的生活方式。罗伯特出身于雷恩地区的一个教士世家,从小过着无拘无束的生活。作为教士的儿子,他有机会去主教的府邸,亲眼看到了教士生活中黑暗的一面。1078年,他因为涉嫌买卖圣职的丑闻而在家乡丧失了名誉,被送到巴黎学习神学,在那里接受了圣职。1089年他回到了家乡,试图改革当地的教士制度,却遭到了激烈的反对,为自己树立了众多的反对派。1093年,他离开喧闹的城市,在下缅甸地区的一片密林中安营扎寨,他在给布列塔尼的伯爵夫人的信中,把他自己的行为概述为:“……远离自我鄙视的世俗,赤裸地跟随十字架上赤裸的基督。”^①罗伯特按照福音书中描绘的基督的形象,脱下了修道士的

^① F. Werner; M. Erbstoesser, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, S. 153-154.

僧衣,换上了用粗羊毛纺制的短袖长袍,半裸着腿,蓄起了长长的胡须,赤着脚。他以这种形象表明要回到《新约全书》和耶稣的时代,离开充满罪恶的世界。在这个时期的教会中,不乏有类似行为的主教,克桑腾的诺贝特就是其中之一。他放弃了教职和财富,打着赤足,穿着粗羊毛织的僧衣和长袍,光着头,没有固定的住所,任由风吹雨打,独自追随基督。他认为,“赤裸的十字架,就必须完全赤裸地追随”。^①

这些远离修道院、远离教会的修道士们并没有隐居在荒无人迹的地方,与世隔绝,他们在生活方式上效仿耶稣基督,在宗教的社会活动方面也以基督和使徒保罗为榜样,把布道传教作为己任。从原始基督教时期起,传教士们不仅是用自己的行为作为榜样宣传上帝的王国,而且更重要的是通过布道和传教。教皇格里高利一世在自己布道的同时还积极地组织修道士传教,修道士传教的传统由来已久。^②传教的修道士们不注重社会的经济活动,他们只关心灵魂的拯救,依靠他人的施舍为生。他们不以乞讨为耻,故被称为“乞讨修道士”^③。他们把乞讨看做是相互帮助,是基督的互爱。关于乞讨修道士有一段有趣的记载:一个乞讨修道士有两件外衣,有人问他,一个乞丐过来要你的衣服,应该给他哪一件呢?他回答说,好的一件。接着他又被问道,又来了一个乞丐,怎么办呢?他回答说,给他另一半,再来再给,直到自己什么都没有为止。从这段对话中,也许我们可以窥视到乞讨修道士以乞讨为生的心态。乞讨修道士没有固定的居所,他们从一个地方漫游到另一个地方,在世界的任何地方他们都没有家。正是这种无家的感觉才

① E. Werner, Religion und Gesellschaft im Mittelalter, S. 33.

② O. Nussbaum, Kloster, Priestermonch und Privatnesse, S. 99-102.

③ “乞讨修道士”在中文历史书中一般翻译为“托钵僧”。

使他们感到内心的自由,摆脱了一切人为的羁绊的自由。显而易见,这种自由的宗教意识是对个体经济活动最生动的体现,所以,他们的传教总是能很快就抓住众多的听众,吸引成群的追随者尾随其后。

基督贫穷的宣传,个人布道传教的普及,对罗马教会构成了极大的威胁。在中世纪,布道传教意味着诠释和解说基督教教义,诠释教义的权利关系到维护教权至上的理论。因此,罗马教会紧紧控制着布道传教的特权,只有主教或主教委任的教士才有布道的权利。彼得、罗伯特、诺贝特等修士的布道传教活动,无形中侵害了罗马教会的布道特权,尽管他们在布道中并没有涉及到教权问题,但实际上已经是在客观地否定了罗马教会的宗教法权,所以,他们的布道传教遭到教会严厉禁止,诺贝特甚至得到宗教会议的警告,如不停止,将以异端的罪名受到惩罚。1100年,教皇派特使强令在罗伯特隐居的地方建立了修道院,将其置于旁提耶主教的管辖之下。

个人的传教活动还算不上社会的宗教运动,只是个人的宗教行为,他们受到罗马教会的限制,或被禁止或被教皇招安。但是基督贫穷的思想在社会中引起了很大的反响,12、13世纪在中、下层民众中蓬勃开展的社会宗教运动如燎原烈火,势不可阻。

社会宗教运动的勃兴

在基督教教会史中,各个敌对的教派都指责对方违背了基督教的正统教义,谴责对方是异端。罗马教会更是自诩为正统,只有他们诠释和解说的教义才是正统的教义理论,凡与之违背的都是异端邪说,所以,基督教的教会史学家们把12、13世纪开展的社会宗教运动统称为异端运动。

社会的宗教运动与个人传教和社会的宗教思潮的流行不同,它有组织、有纲领,更重要的是代表了一定社会阶层的政治要求,有一定的政治目的。社会的宗教运动一般都是在城市中发生,然后在农村中盛行。复兴后的城市是贸易和手工业活动的中心,不同于农村的经济活动,使城市的市民享有了许多特权,但是他们的特权常常受到城市领主或主教的侵犯,对特许权造成最大危害的是主教的宗教法权。因而,中世纪的社会宗教运动常常是在城市中展开,这就不足为奇了。西欧早期的社会宗教运动在意大利和法国南部地区较为活跃,这两个地区在罗马帝国时期经济较为发达,有良好的商业和手工业的传统。城市的社会结构没有因日耳曼人的迁徙而遭受彻底的破坏,保存了相当部分的城市世袭贵族以及商人和手工业者,商业和手工业最先在这里复苏。周围地区的农村也与城市有密切的商品交换关系,农村中的封建依附关系很早就已经松动,所以意大利和法国南部的城市宗教运动总是能在农村中找到支持者。

最早的社会宗教运动发生在米兰市,米兰是罗马帝国时期重要的城市之一,曾经一度是罗马帝国的首都。与西欧其他地区的罗马时期的城市不同,米兰的城市性质没有随着古代社会历史的结束而消失。米兰近海靠山,是从地中海地区通过阿尔卑斯山隘口到西欧其他地区的必经之地。四通八达、得天独厚的地理位置,使它始终保持着手工业和商业的经济活动,10世纪的时候,米兰周围地区的农村就已经有相当一部分的社会阶层与米兰市的市民有密切的商品交换关系。在米兰,商人和手工业者构成了城市中、下层的社会基础,他们从城市贵族、教会和修道院那里租赁房舍和地产,从事自己的经济活动。世袭的城市贵族以及教会和修道院都有一定的政治势力和经济实力,是城市的上层,城市的领主是米兰的大主教。法兰克帝国时期,对主教和修道院院长和教士的任

命权掌握在加洛林王室的手中,米兰市的主教、教士都是加洛林王室的封臣,他们常常利用手中的宗教法权,提高租金和关税、随意增加赋税,把教职和教会的财产作为私有家产来继承。市民和教士之间的矛盾越演越烈,最终导致了公开的冲突。米兰市内常常发生动乱,教会把参加动乱的市民蔑称为“帕塔里亚”,意为“游手好闲的人”。^①市民们毫不在意地接受了这个称号,组织了帕塔里亚会,与教士们斗争。1057年,两个从农村来的传教士阿里亚德和克塔出现在米兰市,针对教士的世俗化生活进行忏悔布道。阿里亚德出身于一个殷实的家庭,他对米兰及周围地区的情况非常熟悉,走了一条“农村包围城市”的传教之路。他们先在那些无法再忍受世俗化教士的盘剥的农民中间找到了支持者,然后来到了米兰城,在布道中向贪婪的教士发起了进攻。在他们布道的鼓动下,愤怒的市民把教士们扔出了教堂。此事惊动了教皇,派遣两名特使前往,这两名特使是希尔德布兰特,即后来的教皇格里高利七世,以及安瑟姆,即后来的教皇亚历山大二世,他们都是在罗马教会改革中维护教权至上的强硬派教皇。

长期以来,米兰曾经一度是罗马帝国首都的特殊的历史地位、以及它的守护圣徒安姆布罗斯,使米兰大主教掌有很大的宗教特权,米兰大主教区不服从罗马教会的宗教法权,有相当的独立性。它的宗教地位和特权一直是罗马教会的眼中钉、肉中刺。帕塔里亚派的斗争为罗马教会除去这块心病创造了一个有利的契机,希尔德布兰特和安瑟姆并没有为被赶出米兰的教士们撑腰,而是非常赞许帕塔里亚派。得不到教皇支持的米兰教士们,在德皇亨利四世那里得到了承诺,德皇插手干预米兰大主教的授职。米兰大主教授职的分歧是罗马教会和德意志皇帝公开冲突的导火索,引

^① T. Manteuffel, Die Geburt der Ketzerei, S. 15.

发了持续一个半世纪的政教之争。在基督教教会史中,帕塔里亚很少被列入异端运动的行列中,尽管它是一个反对教士的市民教派。因为,它并不反对罗马教会的正统教义,又因为,它对德皇的不妥协,它被罗马教会誉为为教权至上而战的先锋。不论罗马教会对帕塔里亚派是褒还是贬,不可否认的是,帕塔里亚派的斗争确实是米兰市民阶层为自身的利益,以宗教的形式进行的一场社会宗教运动。

11世纪在法国南部的个人布道和“基督贫穷”思想的传播,以罗伯特、诺贝特等人被强令建立修道院、结束个人布道而告终,但是这股宗教潮流留给社会的宗教意识是十分深刻的,引起了许多人思考宗教问题,法国南部里昂市的富商佩特鲁斯·韦尔多,就是其中的一个。韦尔多是个成功的商人,又是一个有很高声望的里昂市市民,他不仅在城里有房产,在农村还有田地、林地和草地,以及两个大烤面包房。韦尔多是个虔诚的基督徒,为了回答那些他感到无法理解的宗教问题,他请两位教士把《圣经》和神学著作翻译成法语,仔细研读。1177年,他安顿好妻子和两个女儿,当众散尽了自己的家财,以示对世俗的鄙视。他说:“没有人能同时为上帝和财富这两个主效劳。”他对那些不解的人们说:“我并不是像你们想像的那样失去了理智,我是在向我的敌人复仇,他们使我成了他们的奴隶,使我想得更多的是金钱而不是上帝……我知道,很多人谴责我,因为我当众做了这一切。但是,我这样做,既是为了我自己,也是为了你们大家。为我自己,是因为我要向那些认为我富有的人表明,我不再把钱放在心上;为你们,是要你们学会信赖上帝,不要对财富抱有希望”。韦尔多以《马太福音》中描述的基督为榜样,过一种贫穷的使徒式的生活,像使徒保罗一样,云游四方,布道传教。韦尔多自称是“云游忏悔布道士”,他召集与其有相同思想的信男信女们。让他们两人一组,在大道旁、在谷场上

宣讲《圣经》。《圣经》是他们的行为准则，“回归贫穷的使徒教会”是他们的宗教主张，他们被称做韦尔多教派，也被称为里昂穷人派。^①

韦尔多教派的传教活动很快在法国南部和伦巴底地区扩展开，它的社会背景以及社会意义，在这里不作赘述，^② 对于它的宗教影响则有必要写上一笔。韦尔多教派的传教活动，以实际行动打破了罗马教会对基督教教义诠释的垄断，它向世人宣布，俗人也可以解说《圣经》，也可以自由地布道。这就意味着，任何阶层都可以根据自己的理解解释教义。从古典时期起，《圣经》只用希腊文和拉丁语书写，学习拉丁语是修道士和教士的权利和职责，俗人根本没有读《圣经》的权利和能力。韦尔多通过教士的翻译直接地接触和研读《圣经》，是对教会的一种挑战。他不再听教士宣讲《圣经》，而是自己理解《圣经》的内容，这是新神秘主义产生的先决条件。只有自己阅读《圣经》，才能做到自己理解它。韦尔多派制定的纲领是，“应该更多地服从上帝而不是服从人”，这是公开地否定了主教的宗教法权。罗马教会严厉禁止韦尔多教派传教，把该教派称为异端。在 1179 年的拉特兰宗教会议上，教皇否定了韦尔多传教的权利，并且命令他要接受里昂大主教的管制。12 世纪末期，韦尔多教派的大多数人被迫转向外地，在法国南部、西班牙北部以及意大利北部找到了新的更多的支持者，韦尔多教派反而有了更大的发展。维尔纳认为，韦尔多派运动表明了世俗的觉醒，因为它的核心是世俗的自由布道，布道的内容是“忏悔与和平”，它所

^① E. Werner; M. Erbstoesser, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, S. 272-274.

^② 笔者在《权利之争·异端运动和反异端运动》中曾对 12、13 世纪的社会宗教运动的经济和政治背景进行过分析。

追求的是“基督的守贫”。^①

如果说韦尔多教派的社会宗教运动表明了世俗的觉醒,那么卡塔尔派的运动则是对罗马教会宗教法权的反抗,它的政治目的和经济目的更为显著。卡塔尔派是12世纪中叶在德意志中部地区的科隆附近出现的一个教派。早在古代社会的晚期,就已经有过卡塔尔派的社会宗教运动,它的宗旨是“保持基督的纯洁”,卡塔尔是希腊语“纯洁”的音译。^②8世纪前后,卡塔尔派在小亚和巴尔干地区十分活跃,他们有自己的教会组织,有自己的教义纲领。卡塔尔派以宗教的二元论为教义的基础理论,他们认为,有两个完全独立的世界和上帝,一个是由善的上帝统治着的善的世界,另一个是由恶的上帝统治着的恶的世界,这两个上帝和世界势均力敌,无法调和。卡塔尔派从这两个世界的关系为基点谈论人的救赎问题。物质世界的造物主和统治者把天使引诱到了他的王国,将其关进了他所创造的生物——人和动物——之中,使其忘记了自己的本源。天使的被囚表明了其对善的上帝的叛逆。对卡塔尔派来说,人的救赎就是把天使从拘禁中解放出来,使其回到自己的世界去,解放天使的前提是,人要认识到这两个世界之间的关系。认识就要有知识,知识只能从福音书中获得,福音书是卡塔尔派宗教思想的理论根据。^③卡塔尔派是在十字军东征之后传到西欧的,十字军东征为西欧与拜占廷和巴尔干之间的贸易往来开通了道路,这就使普通民众也有了相互接触的可能,东正教的传教士随着返回

① E. Werner, M. Erbstoesser, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, S. 288.

② A. Holl(hrsg.), *Die Ketzer*, S. 207-208.

③ E. Werner, M. Erbstoesser, *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, S. 320-322.

西欧的十字军来到了西欧,传播了卡塔尔派的宗教思想。^①那些不满罗马教会宗教法权的人很快就从卡塔尔派的善恶二元论中找到了批评教会宗教法权的理论,他们把教会和它的财富看做是恶的上帝创造出来的,所以教会是阻止人们认识通往救赎的真正的道路,是恶的上帝给了教会权利和财富,君士坦丁赠礼就是标志,教皇和教士们是恶的喉舌,天主教教会宣传的救赎之路是要把基督徒引向歧途。

进入西欧的卡塔尔派,在不同的政治环境和社会条件下走上了不同的发展之路。在科隆地区,卡塔尔派没有在社会中形成一个有组织的宗教团体,只是掀起了一股新的宗教思潮,被科隆派的经院哲学家们所吸收,引导出了新神秘主义。在法国南部地区,卡塔尔派迅速发展为人数众多、涵盖各个社会阶层的教派。在南法封建诸侯的支持下,卡塔尔派在阿尔比城建立了根据地,组织了自己的教会,拒绝罗马教会的宗教法权,公开地与之抗衡。罗马教会联合法国国王,组成了征讨的十字军,动用武力对其进行镇压。更确切地说,南法的卡塔尔派运动是一场政治运动。

12世纪的社会宗教运动的形式是多种多样的,没有十分清晰的特征,没有统一的组织形式,也没有统一的宗教纲领。大多数地区的社会宗教运动没有明确的政治目的,很多也并不反对罗马教会。但是,几乎所有地区的社会宗教运动都有一个相同的内容,追求一种能表达个人内心虔诚的纯宗教的生活方式。正是这种对个人内在的虔诚追求,才对罗马教会的宗教法权构成了潜在的威胁。格伦德曼在他的研究中对此归纳了三点,首先,从这种内心虔诚的宗教观念中可以产生出一个新的思想,即,教会与所有基督徒一样,都要遵守福音和使徒的《圣经》制定的宗教生活的准则,这样教

^① M. D. Lambert, *Medieval Heresy*, p. 55-61.

会对《圣经》的诠释、教会制定的习惯法和仪式都将受到怀疑；其次，按照使徒的生活方式守贫的基督徒将不再承认教会的等级制度；最后，守贫思想和自由传教最终与善恶二元论的宗教观点相结合，将对罗马教会构成极大的威胁。^①罗马教会在对社会的宗教运动进行严厉的打击和残酷的镇压的同时，也在竭力地填补已经很明显地显现出来的，使徒的宗教生活方式与宗教法权之间的鸿沟。毕竟使徒的宗教生活和守贫的思想并不违背基督教的基本教义，不能公开否定。正是在这个历史条件下，法朗西斯和他的 11 个同伴来到了罗马，向教皇陈述了基督守贫的思想，要求传教的特许权。教皇英诺森三世在其宣誓效忠教廷，得到了他们将维护教权至上的承诺后，给予法朗西斯云游传教和组织一个传教修士会的特权，教皇英诺森三世还为法朗西斯的修士会制定了严格禁欲生活的会规。

新修士会的神秘主义

12 世纪社会宗教运动波及的地域范围之大，加入的社会阶层之全面，其形式之多样，其特点之不同，是中世纪任何一个社会运动和政治运动所不能与之相比的。社会经济极大地发展，物资的聚集，货币的增多，社会活动的丰富，人际交往的扩大，封建制度与经济活动之间不相适应的加深，等等，所有这些都使人感到传统的思想意识与现实的社会活动不相适应，甚至是一种无形的羁绊。教会的宗教法权对人们社会性活动和交往的限制，教会的经济特权对人们经济活动的侵犯，使他们感到不满和愤恨。但是，对灵魂

^① H. Grundmann, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961, S. 23-24.

救赎的需要,又使他们不能脱离基督教教会,从而感到非常矛盾和迷茫。个人内心的虔诚促使他们要寻找一条自我救赎的道路,这是12世纪社会宗教运动广泛开展的根本原因。无论是各个地区发生的,还是各个社会阶层参与的,还是各种形式的宗教运动都在福音书中找到了原始基督教的宗教观,从中得出了几乎是相同的结论:效仿基督和使徒的生活。这种生活包括两个内容:一是守贫,二是传教。因此,历史学家们把其统称为“基督贫穷运动”。宣扬基督守贫思想的教派并不都被罗马教会视为异端,因为他们对基督守贫的看法有根本的区别,不同地区的教派都有自己对基督守贫观的解释。11、12世纪之交建立的西斯特西安派修道院,法朗西斯修士会和多米尼克修士会,以及晚些时候的奥古斯丁隐修修道院,本尼迪克派修道院和卡尔特派修道院,都走上了与所谓异端教派完全相反的道路。他们从基督守贫的思想中引申出了似乎已被淡忘的基督教神秘主义观念——与基督的合一。这里首先要提到的是西斯特西安派修道院的建立者贝尔纳特。

贝尔纳特被誉为“无冕教皇”,从这个头衔可以看出,他是12世纪最有影响的人物。贝尔纳特于1090年出生在位于勃艮第的一个城堡里,他的父亲是个不富裕的骑士,属于小贵族阶层,但其家族却有很深的渊源,与很多大贵族有远近的亲缘关系,贝尔纳特在后来的仕途和教会中充分地利用了这些关系。七岁时起,贝尔纳特被送进了一所主教办的学校,那个时代的贵族子弟接受教育只有两个选择,或进修道院的学校,或进主教的学校。很多贵族青年走上了学神学的道路,这是和他们只能接受的教育不无关联。贝尔纳特在主教学校学习的同时还要接受骑士教育,在神学学习上他是个出色的学生,但在骑士受训中却常常无法过关。勃艮第地区是修道院改革运动的发源地,这里的修道院随处可见,贵族子弟进入修道院做修道士,甚至是整个家族的成员进修道院或修女

院的现象十分普遍。贝尔纳特就是和他的兄弟们一起进入了修道院做了修道士,对此并没有什么特别的原因。值得一提的是,他们没有选择在当时已经十分有权势、有影响的克吕尼派修道院,而是进了名不见经传的新建不久的克莱尔沃修道院。^①克莱尔沃修道院的院长罗伯特原是克吕尼派修道院的修道士,因不满克吕尼修道院的权势和世俗化的生活方式而隐居深山,一些修道士慕名追随而去,1097年罗伯特只得在西斯特西安组建了一个修道院,这派修道院由此而得名。^②贝尔纳特的选择表明了他对克吕尼修道院的态度,也说明当时社会上流行的基督守贫宗教观念对他的影响。贝尔纳特之所以能成为一个成功的教会政治家,是因为他能审时度势,准确地把握时代的脉搏。他曾是一个教皇的老师,是三个教皇的高参,罗马教会内部的和世俗的重大事件没有一件不征求他的意见,没有一件他不曾过问。作为神学家,他在自己创建的克莱沃尔修道院里实践他的神学思想,恢复了严格的禁欲生活制度,使基督教教会的神学理论符合当时的社会思潮。因此,西斯特西安派修道院的影响很快就超过了克吕尼修道院。作为神秘主义者,贝尔纳特也跟上了时代的潮流,他紧紧抓住了人们在救赎观念上的矛盾和迷茫,从自我认识入手,将其引向罗马教会规定的轨道。

在贝尔纳特看来,自我认识只有通过对上帝的爱才能实现,因为上帝爱每一个人,在人们还是他的敌人时,上帝就爱他们,从不要任何回报,爱是上帝的恩赐。人对上帝的爱是救赎之路,是对上

^① P. Dinzelsbacher, Bernhard von Clairvaux. Sein Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, S. 15-19.

^② L. J. Lekai, Geschichte und Wirken der weissen Mönche. Der Orden der Cistercienser, S. 21-26.

上帝爱的回报，“我们为什么必须爱上帝，因为上帝无限地爱我们”。他把基督徒比喻为新娘，教会是新郎，新娘出于爱吻新郎，通过这种吻，基督徒与基督合为一体，通过教会的爱，人才有了心灵。人生来就是罪人，但是他有向善的意愿，罪恶造成的人与造物主的不相象，可以也必须渐渐地消除，消除得越多就与上帝越近，爱就越深。接近上帝最实际的道路是禁欲，禁欲就是追随基督，禁欲是对上帝的体验。他把对上帝的体验分为三种类型：一是，能看到造物主创造的一切，但不是造物主自己；二是，上帝以各种方式、在不同的地方给主教们启示；三是，内心的，上帝会给那些奉献了追求和爱的人以恩宠。当人们的心灵有烈火烧身的感觉时，上帝就临近了。他用太阳来作比喻，“你每天都看见太阳，但实际上你并没有看见它是怎样的，只是看见它照亮的空间，一座山，一堵墙。”^①体验上帝，就要感受上帝的善举，他把上帝的善举分为两类，生命的善举：面包、太阳和空气，灵魂的善举，尊严、认识和追求道德。他说：“我把尊严称为人的意志自由，与其他的造物相比，凭借着它，人不仅有优点，而且还有优势。认识就是把自己看做是尊严的承载者，而不是造物主。追求道德就是在不断地寻找创造他的造物主，找到了就要紧紧地把握住。”由此他得出结论：“你必须知道两点：你是什么，你不会成为什么。”^②尽管贝尔纳特仍然坚持教会是灵魂救赎的中介，但是他提出的认识自己的观念中已经具有了理性的因素，理性必然会引导出个人意志的观念。贝尔纳特把修道院看做是学校，是学习虔诚的学校。在他的倡议和参与下，很多修道院都开始研究基督教的教义，研究古典哲学，经院哲学开始兴起。经院哲学的骨干，大多都是法朗西斯修士会和多米尼克修士

① K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Band I, S. 269, 270.

② K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Band I, S. 229.

会的成员。

法朗西斯修士会和多米尼克修士会都是在社会宗教运动中成立的,他们具有那个时期教派的特点,以基督守贫思想为指南,以乞讨布施为生活方式,以布道传教为己任。这两个修士会都是以组建者的名字命名的。法朗西斯于1181年出生在意大利的阿西斯城,他的母亲是法国普罗旺斯一个贵族的女儿,他的父亲是该城有名望的富商,经营布匹贸易,与法国有很频繁的商业往来,他同时还从事货币的借贷业务。很多历史学家都认为,法朗西斯所代表的是一个新兴的城市贵族阶层。法朗西斯在非常优越的生活环境中长大,由于他母亲的家世和他父亲的业务,很可能他从小就懂意大利语和法语。作为长子,法朗西斯有义务帮助父亲料理商务,但是他的父母却失望地看到,他在这方面实在是不胜任。法朗西斯自称没有受过教育,因为他只是在阿西斯城的一位教士那里学习过拉丁语,而拉丁语和意大利语之间本身就有很近的渊源,对他来说几乎算不上一门学问,甚至算不上一门外语。年轻时期的法朗西斯与城里的富家子弟们一起整天挥霍无度,无所事事,他喜欢用法语吟诗唱歌,喜欢华丽昂贵的服饰。中世纪的意大利长期处在教皇和德意志皇帝的斗争中,各个城市经常因自身的利益改变政治立场,或站在德皇一边,或是教皇的支持者。12世纪末期,阿西斯城为争取城市的自治、摆脱德皇对它的经济盘剥而坚决地投靠教皇,因而遭受到了德皇军队围攻。法朗西斯和城内的富家子弟们都失去了优越舒适的生活,不得不参加保卫城市的战斗。此后,他又参加了意大利城市之间的内战,被敌方捕获。在关押期间,法朗西斯大病一场,几乎送了性命。获释返回家乡后的法朗西斯性情大变,他不再喜欢热闹的场面,而是常常独处一地。他愿意在少人光顾的偏僻的小教堂里独自祈祷,更愿意在城外的山洞里冥想。在这个时期,法朗西斯接触到了福音书,他在福音书中读

到,上帝是人们共同的父亲,大家都与基督是兄弟,这个古老的教义使法朗西斯感到异常的兴奋,是激励他追随基督的动力,^①1209年,他去罗马朝圣,接触到了宣传守贫思想的传教士们,他毅然脱下了华丽的服装,换上了乞讨修道士的僧袍,开始走上了靠布施为生、云游布道的漫漫路程。^②

法朗西斯和他的追随者进行宗教活动最初的目的是自我救赎,所以他十分注重自身行为符合基督教的伦理道德。^③他的布道宣传基督守贫的思想,同时更强调恭顺和服从,因此教皇英诺森三世能接受他,对他大加赞许。在教皇的批准下,法朗西斯组织了一种不同于修道院的新形式的修士会——法朗西斯修士会。法朗西斯修士会,以及同时期成立的多米尼克修士会,不注重生产劳动,只注重学习、研究和宣讲神学理论,经院哲学的哲学家们大多数都是这两个修士会的成员。法朗西斯修士会和多米尼克修士会,是在罗马教会产生危机的时期建立起来的。在基督守贫运动中产生的各种形式的宗教信仰方式,已经不能再简单地看做是异端,将其排斥在教会之外,否则,教会将不能自圆其说。教皇英诺森三世在采取严厉的镇压措施的同时,也试图引导这种使徒生活方式朝着有利于罗马教会的方向发展,特别是要把云游传教置于教会的控制之下。^④法朗西斯宣扬的基督守贫、服从和恭顺,是为了忏悔的目的而远离世俗世界,是要放弃自己的个人意志,只服从上帝的信条,这自然十分符合英诺森三世所要达到的目的。韦尔多派和卡塔尔派认为,财富把人紧紧地束缚在世俗世界,占有财富的教会和

① K. Esser, Die enggueltige Regel der Minderen Brueder im Lichte der neuesten Forschungen, S. 8.

② G. Wendelborn, Franziskus von Assisi, S.101-115.

③ T. Manteuffel, Die Geburt der Ketzerei, S. 47.

④ D. Berg, Armut und Wissenschaft, S. 25.

教士不可能把人引入天堂,他们把放弃财产作为对教会和教士占有土地和财富的一种抗议行为。在法朗西斯看来,基督的贫穷不仅仅是最好的美德,而且更是基督在成为人的时候与其相符合的方式,他在摆脱神性,要与人相同。守贫并不是消极地放弃财富,放弃所有的个人意志,而是要积极地追随基督,直到与其合一。法朗西斯把物质的贫穷和精神的贫穷区分开,他强调守贫是救赎之路,亚当折断了通向救赎之路的阶梯,守贫和“自我放弃”则是在修复灵魂救赎的阶梯。^①在他看来,守贫和恭顺是不能分开的,这两者最为重要的是后者。恭顺就是在人的各个方面,即内在的信仰和外在的行为举止,都以耶稣的苦难和生活为榜样。法朗西斯不是教会的组织者或改革者,他没有制定过任何宗教的纲领,也没有过提出新的宗教思想。是他个人大起大落的经历、所处的时代,促使他要寻找一条自我救赎的道路,他认为福音书为他指出了迷津,基督是他的兄弟,上帝是他们共同的父亲,效仿基督的生活方式,就能获得个人的救赎。因此,研读福音书,宣讲福音书是法朗西斯修士会修士的首要任务。

与法朗西斯修士会不同的是,多米尼克修士会是由罗马教会针对法国南部卡塔尔派的传教活动组建的。为了布道传教的目的,多米尼克修士会从成立时起就把活动的重点放在了学习和研究神学理论上。学习的中心自然是《圣经》以及教父和圣徒对《圣经》的注释,大量的神学的、哲学的和教士的著作被他们挖掘出来,在学习和研究的过程中得到广泛的宣传。^②随着法朗西斯和多米尼克修士会的成立,经院哲学进入了一个新的历史发展时期,12世纪的文艺复兴为其提供了一个良好的社会条件。

① K. Ruh(hrsg.), *Abendlaendische Mystik im Mittelalter*, S. 236.

② N. Hecker, *Bettelorden und Buergertum*, Frankfurt 1981, S. 24-25.

12 世纪的文艺复兴

“文艺复兴”一般被理解为是对古典美术和文学的复兴,或者说是再学习,“文艺复兴”总是伴随着经济的发展而出现。9 世纪的西欧结束了迁徙、征战的混乱,封建制度基本确立,社会的经济活动趋于稳定,在查理大帝的支持下,法兰克帝国建立了宫廷学校,恢复了终止已久的对古代七艺的学习,西欧的历史学家们称其为 9 世纪的文艺复兴。法兰克王室的宫廷学校是为了向查理大帝提供基督教政治理论而建,它的任务是为帝国培养主教和教士,所能涉及的社会阶层很有限。或者说,9 世纪的文艺复兴只是为了恢复对拉丁语的学习,有权利、有可能参加学习的人只有教士和修道士,文化学习的范围十分狭小,对社会思想意识的影响也很小。与之相比,12 世纪的文艺复兴则有更深刻的社会根源,最根本的是在于城市的复苏。法国年鉴学派的代表人物勒·高夫称之为城市的文艺复兴,是有充分的根据的。文艺复兴是一个意义十分广泛的概念,它的内容非常丰富,不只是对古典美术和文学的复兴,更重要的是人文学科的复兴和设立;神学、哲学、法学、诗歌、文学等都成为独立的学科,自然学科也已初露端倪:天文学、数学、医学和建筑学都有了自己的雏形。大学的建立使这些复兴的和新出现的人文学科和自然学科有了继续发展的园地,为这些学科培养了众多的知识人才。可以说,西欧的知识分子诞生于 12 世纪的文艺复兴中。他们在学习、在认识、在思考、在提问,他们努力地在创新,他们有一种强烈的感觉,要成为一个新的人(Mensch)。^①精神的解放和自由与社会经济的发展相互呼应。勒·高夫评价 12 世纪

^① J. Le Goff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, S. 15, 19.

的文艺复兴是“社会集体心态的变化”，大学开始采用书本作为新的工具，伴随出现的是新的研究方法，人们思维习惯的理性化。人的内心的精神生活更丰富了，良知和爱的观念也开始有了新的内容。^①书本种类的增加是12世纪文艺复兴最为具体的和实在的成果之一，几乎所有的新老学科都有了自己的基础著作，书的数量也大大地增多了。在此之前，一般只有修道院才有图书馆，修道院图书馆的藏书有200册左右，少量的大图书馆有500册的藏书。在此之后，有上千藏书的图书馆不在少数。^②文艺复兴不是一场社会运动，而是一个社会的文化现象，构成这个现象的因素很多，有经济的、有政治的，也有社会的，文化是这些因素在思想意识领域中的集中表现。

12世纪初，在世俗君权和罗马教会之间进行了一个半世纪的权力之争，以沃尔姆斯宗教协议的签订而告一段落，政教之争的结果燃起了世俗君主对罗马法的挖掘和研究的热情，在德皇的支持下，在意大利的波罗那建立了第一个研究罗马法的中心。与此同时，罗马教会也开始积极地着手制定教会法。沸沸扬扬的十字军东征，几经挫折已不再能激起人们的狂热，但却扩大了东西方的相互交流，贸易往来更为活跃，思想意识和文化的传递也更容易了。拜占廷地区的宗教观念，亚里士多德、柏拉图等古典哲学家的著作重又在西欧出现，阿拉伯哲学家的著作也同时传入，在西欧的学者中掀起了一个学习和研究哲学的热潮。城市的兴起和城市自治的斗争，培植了一个新的社会阶层——市民，市民打破了教会对文化的垄断，创造了自己的市民文化，培养了自己的文化人，参与了一

① J. Le Goff, *Kultur des europaeischen Mittelalters*, S. 576-578.

② H. Fichtenau, *Monastisches und scholastisches Lesen*, in: G. Jenal (Hrsg.), *Herrschaft, Kirche, Kultur*, S. 326.

直被教会和封建大贵族所把持的法学、哲学和神学的研究,在各个学科领域都有了自己的代言人。世俗的社会宗教运动虽然遭到罗马教会的镇压、受到新修士会的抑制,但却提出了自我认识和个人救赎等宗教观念,人和上帝的关系重又成为人们关注的中心。社会经济活动创造的财富,不仅瓦解了人身依附的封建关系,而且也造成了政治权力的移位。新旧贵族的交替、城市议会的建立,无不与社会财富的增加有密切的关系,人们传统的权威观念被动摇,个人的自我意志在被动摇的权威面前越来越强烈地表现出来。城市的行会获得了自由,自己制定规程进行管理,城市公社获得了自治权,有了自己的城市法,正如曼罗所说:“12世纪文艺复兴较为显著的特点就是自主精神的革命。”^①自主精神与宗教的和政治的权威对立,它需要自己的理论和学说与权威对话,人们的思想意识和宗教观念也有了自主的要求,这就提出了个体性和理性。

人类社会经济和政治的发展有其连贯性,思想意识和文化的发展也有连贯性,提出“12世纪文艺复兴”这一概念的哈斯金斯,在反驳中世纪是“黑暗的时代”这一说法时强调,“14世纪是从13世纪定出来的,就像13世纪是从12世纪中走出来的一样,在中世纪的文艺复兴和15世纪的文艺复兴之间没有隔断。”^②修道院文化是12世纪之前延续西欧大众社会思想意识和文化的主要链条。诚然,修道院保存了古典时期基督教教父的著作,保持了阅读、整理、抄写、注释教父著作的传统,但这只是它传递文化实物的一种方式。更为重要的是,修道院的原则对社会思想意识的实际作用

① D. C. Munro, *A Period of New Life*, in: Ch. R. Young (edited), *The Twelfth-Century Renaissance*, p. 7.

② Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, in: Ch. R. Young (edited), *The Twelfth-Century Renaissance*, p. 14.

和影响。罗马教会和各地的大主教无疑是基督教教会的主宰者，但是他们更多的是关心教权的权威，他们与封建诸侯之间有扯不断的联系，却远离社会大众。修道院建立在城市、农村、山区等各个地方，居住在修道院里的修道士与社会大众有很密切的来往和交流。修道院是根据古典时期基督教教父的神学理论建立和普及的，它的院规，它为修道士规定的生活原则，都深深地植根在教父神学理论中，通过修道院的日常生活方式、经济活动和布道，教父的神学思想潜移默化地传递给了社会大众。同时，生活在大众中间的修道士们也能够及时地深切地感受到社会的变化和进步，在不断更新的社会中调整古典时期基督教教父思想与大众思想意识间的差异，提出既不违背原始基督教教义，又适应新时代的宗教思想。

12世纪的社会宗教运动提出的“基督守贫”不止是宗教问题，它还涉及很多现实的社会问题，涉及到了社会的道德伦理。《圣经》中关于个人道德的观念吸引人们了解《圣经》，对《圣经》的研习推动了人们学习古典文法和修辞学，对古典学的学习引起了人们对教父学的重视，古代教父借助哲学的理论注解和诠释《圣经》，使人们对古典哲学产生了极大的兴趣。十字军东征把失传很久的希腊古典哲学带回西欧，宗教伦理和哲学伦理再一次合拍，亚里士多德主义受到了特别的青睐。亚里士多德的哲学思想含有自然主义的因素，这和他从事过生物科学的研究有很大的关系，他从生物学的角度分析人，讨论柏拉图提出的“本体论”。亚里士多德还强调知识对认识的重要性，强调知识的积累，这两点与阿拉伯的哲学思想非常吻合。阿拉伯的哲学家一般都是自然科学家，其中大部分是医生，所以从人体学的角度研究哲学是阿拉伯哲学最显著的特点之一。穆罕默德在创立伊斯兰教的时候非常注重学习和知识，这一传统在阿拉伯哲学思想中也明显地表现出来。因此，阿拉伯

人在占据了西班牙后,非常珍惜希腊古典哲学的遗产,特别重视亚里士多德的哲学思想,把他的很多著作翻译成阿拉伯语,大量评注。从11世纪中叶起,在西班牙的阿拉伯学者和犹太学者,开始把亚里士多德和阿拉伯哲学家们的著作,宗教著作和其他学科的著作翻译成拉丁语,到12世纪中叶时,翻译的数量和种类更为增多。^①亚里士多德的和阿拉伯的哲学思想,使西欧的学者们对自然界有了新的认识,促进经院哲学有了一个跨越性的发展,哲学成为解决社会宗教信仰问题的一把钥匙。12世纪的经院哲学首先讨论的是人的灵魂问题,在强调人的个体性和理性的同时,揭示理性的信仰是这次宗教和哲学合拍的主要成果之一。

第二节 新神秘主义与理性信仰

12世纪的文艺复兴给西欧带来了知识,知识开阔了人的视野,丰富了人的想像力,增强了人的思考能力。知识使人对“世界”有了新的概念,对自然界有了更多的了解,对自身有了新的认识。知识来源于学习,学习需要教育的支持,大学的建立为人们提供了可学习的机会。12、13世纪西欧建立的大学依然是以学习神学为主,但并不局限于圣经学和教父学。大学的讲师们、学生们对所能涉及的各种问题进行了激烈的辩论,在辩论中又提出了新的问题和新的观点,学术空气异常活跃。“每一次较高的文化都能创造出与之相同的较高的教育形式和较高的学校的形式,欧洲特有的高等教育形式大学是中世纪中期,具体地说是12世纪的一个创造。当时在波罗那和巴黎已经产生了大学,1200年之前,按照巴黎的模式牛津也有了大学。十字军和骑士制度,宫廷文化和市民

^① D. Luscombe, *Medieval Thought*, p. 65-66.

自由的高涨,民族语言诗歌的流行,罗马风格的和早期哥特式的艺术,都是这个令人难以置信的创造性的时代的标记。与此同时,还出现了科学的和神学的拉丁语文献的繁荣——”^①正是在这个活跃的精神世界中产生了一个新的概念——理性。理性是人区别于其他有生命物体的最重要的标志,理性是人的行为指南,如何理解理性,如何解释理性是经院哲学讨论的重要题目。理性和宗教意识结合起来,就有了新神秘主义的观点。

信仰与理性的初识

中世纪西欧的大学不是现代意义的大学,拉丁语 *universitas* 是“团体”的意思,是“教师和学习者的团体”的简称。中世纪的教育和学习权利控制在教会和修道院的手里,所以这些学术团体都是由他们组织和建立的。^②波罗那就是在教会学校里聚集了一些研究罗马法和教会法的修道士和教士学者,并在此基础上发展为大学的。城市的建立,与农村不同的经济模式,社会文化的提高,为社会创造了一个新的群体,即非体力劳动的群体。乞讨修道士、书记员、公证人、诗人、演艺人、艺术家、经院哲学家、教师,等等,都属于这个社会群体。他们一般没有固定的居所,依靠各种供给形式生活,家庭的、他人的、佣金的,等等。这个群体有很大的流动性,特别是那些所谓的旅行的学生,他们常常慕名而去一些著名学者或教师所在的地方,在这些地方结成了“教师和学习者的团体”。1158年,德意志皇帝弗里德里希二世,即红胡子巴巴罗萨,为巩固

^① P. Classen, *Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, S. 155.

^② P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, S. 285.

在意大利的统治,责令波罗那四位对法学颇有造诣的学者,按照在德意志施行的安全条例的模式,制定出适用于意大利的法律条例,给予他们一定的特许权,为他们创造了从事罗马法研究和教学的良好条件。1139—1140年,格拉蒂安在这里科学地整理和编辑了自罗马帝国以来各个时期的教会法令、教皇敕令,把教会法作为一门独立的学科从神学中分离出来。波罗那很快就吸引了几百人前来学习和研究法律,它为当时的西欧培养了众多的世俗的和教会的法官和律师,这是在欧洲建立的第一所大学。^①

12世纪的法国,社会宗教运动比任何一个地区都活跃,对宗教问题的讨论激起了人们学习和研究的兴趣。但是,学习和研究却受到了封建法权的限制,因为建立和扩大学校,需要教会和君主的特许权。现有的教会和修道院的学校容纳不了很多的人。因此,很多人都聚集到了法兰西宫廷的所在地巴黎,结成了一个由讲师和学习者组成的团体,得到了法国国王的承认和支持。1200年左右,巴黎大学制定了校规,规定了授课人的资格和条件,规定了学习者获得学位的条件。1215年,教皇英诺森三世派特使进驻巴黎大学,对其进行监管。巴黎是12、13世纪神学研究最重要的中心之一,是经院哲学的大本营。在这里经常有激烈的学术辩论,在这里孕育了许多新的思想,在这里培养了众多的学者,在巴黎大学教师和学生的名单里,可以看到很多举世闻名的名字。在这里也创立了很多的哲学的和神学的学派,首先值得一提的是彼得·阿伯拉尔学派。

彼得·阿伯拉尔生于1079年,他的家乡离法国西部的港口城市南特不远,他是村镇里一个骑士的长子。阿伯拉尔从小就有强烈的求知欲,因而决定放弃长子继承权,去做个教士。他非常喜欢

^① P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, S. 27-28.

雄辩术,不是由于它的形式逻辑,而是因为雄辩的方式就像精神的武器,他说,“比起用长矛的战斗来说,我更喜欢辩论的战斗”^①。他16岁就开始了求学的生涯,先是在著名的罗斯瑟林学园学习,1100年去了巴黎,师从香槟的威廉。这个善于思考的、天分极高、勤奋好学,且又脾气暴躁、不安分的学生,在老师的讲学中发现了很多难以自圆其说的地方,他毫不客气地就“普世”的问题,向他的老师发起了攻击。他采用自己特有的明喻的说法,用锋利的语言驳得他的老师哑口无言。在辩论中惨败的威廉离开了巴黎大学,隐居在位于塞纳河左岸的圣维克多修道院,在那里继续他的神学研究,成立了圣维克多学派。阿伯拉尔在他的老师隐居后也离开了巴黎大学,1103年在美伦建立了自己的学园,此后又回到巴黎,在科尔贝勒建立了第二个学园。回到巴黎后,他重又对过去的老师发起了攻击,再次挑起了神学论战。^②阿伯拉尔生性桀骜不驯,不惧权威,因此树敌众多。阿伯拉尔言词锋利,善于引经据典,他讲授的课程往往吸引众多的学生。正当他事业有成之时,一段令后人赞叹不已的爱情经历给他带来了悲剧性的后果,^③他被强行送进了圣丹尼斯修道院,做了一名修道士。在爱情上失意的阿伯拉尔在神学方面的成就越来越令人瞩目,他在修道院里写了大量的神学著作,他的布道如同他的讲学一样吸引着众多的受众。

阿伯拉尔是中世纪第一个把神学信仰和哲学的理性原则结合在一起的人,所谓理性就是思考,是思考后的认识。理性信仰是对基督教教义的思考,思考后有更深刻的认识,对其更为信仰。阿伯

① H. Meinhardt, *Die Philosophie des Peter Abaelard*, in: *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, S. 108.

② D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p. 106-110.

③ 关于阿伯拉尔的爱情经历请参见《修道院的变迁·修士中的奇才》。

拉尔提出了“也许为了信仰我理解”的主张。使阿伯拉尔扬名的是他的著作《是与否》。这部著作没有按常规的传统写作方式,而是提出了 156 个问题,每个问题构成一章,每一章的字数都不多,提出问题,并针对每个问题摘录了使徒和教父著作中有关的肯定的和否定的言论,而他自己并不解答。例如,“上帝是本体,还是不是”;“上帝知道一切,还是不知道”;“由于罪过人遗失了他的自由意志,还是没有遗失”,等等。阿伯拉尔从信仰和认识问题入手,谈到上帝和三位一体的理论,从这个理论中引申出罪恶和救赎的问题,把这些问题与基督学相联系,涉及到圣事的理论,最后以道德神学结束。^①阿伯拉尔并不是一个怀疑论者,他也从不是一个罗马教会的叛逆者,他曾经很明确地表示:“如果做一个哲学家意味着是反对圣保罗,我将永远不做哲学家;如果亚里士多德要把我和基督分开,我将永远不当亚里士多德……我的思想是建立在基督用来建立他的教会的磐石上的……暴雨来临,我不会动摇,狂风骤起,我不会害怕……我栖息的这块岩石,它不会被移动。”^②他用理性的原则对宗教提出问题是为了他的信仰,也恰恰是理性的原则给罗马教会带来了危机感。1139 年前后,一份列举了阿伯拉尔 19 条罪状的状纸递交给了教皇英诺森二世。英诺森二世召集了当时颇有名望的修道院院长贝尔纳特,以及其他几位神学权威人士进行裁判。尽管他们无法对阿伯拉尔的神学著作提出具体的问题,但仍然以其写作方式违背了传统等一些不足道的理由,判定阿伯拉尔的学说是异端邪说。愤怒的阿伯拉尔与贝尔纳特等人进行了激烈的唇枪舌战,更加深了这些手握权柄的高级教士们对他的不

^① H. Meinhardt, *Die Philosophie des Peter Abaelard*, in: *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, S. 111-114.

^② *The Letters of Abelard and Heloise*, Trans. by B. Radice, 1974, p. 270.

满,在1141年的塞恩斯宗教会议上罗马教廷作出决议,禁止传播阿伯拉尔的文章和学说,他本人也被处以“永远沉默”的惩罚,禁止讲学和布道。^①克吕尼修道院的院长佩特鲁斯十分欣赏他的才华,把他接到了克吕尼修道院。在他的斡旋下,教皇撤销了对阿伯拉尔的惩罚决定,贝尔纳特也与其和解,阿伯拉尔得以继续写作,在克吕尼度过了平静淡泊的余生。

阿伯拉尔的后半生是平静淡泊的,但是他给经院哲学和基督教神学带来的震动却没有平息,就像在平静的水面上扔下了一块巨石,巨石很快就沉到了水底,静静地躺在那里,水面却产生了涟漪,向四周一层一层地扩展,有了一系列的反应,持续了很久。阿伯拉尔提出的理论激起了人们对希腊古典哲学中的辩证法和伦理观的兴趣,这与阿拉伯学者和犹太学者翻译希腊古典哲学著作的兴趣一拍即合,亚里士多德主义在西欧再次盛行。

打破知识界限的大阿尔贝特

12世纪中叶以前,西欧的学者们就已经接触到了古典哲学,但只是片纸只字,为了更多地了解古典哲学的内容,一些学者开始不静辛苦地收集古典哲学家的著作。从11世纪30年代起,西班牙的恢复失地运动不断地向北部地区推进,1085年西班牙的基督徒们从阿拉伯人手中夺取了托莱多。长期以来,托莱多是基督徒、犹太人和阿拉伯人混居的地方,在今天的托莱多,人们仍然还可以看到,这三个不同信仰的民族各自按照自己的方式生活、相互交流的历史遗迹。在这里人们可以听到阿拉伯语,可以听到希伯来语,也可以听到拉丁语系的各种语言。托莱多既是东西方商业贸易的

^① D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, p. 104-142.

中心,也是文化交流的中心,这里有藏书丰富的图书馆,人们在这里可以阅读到各种语言的书籍。1100年以后,西方的很多学者来到托莱多,寻找他们需要的资料和图书。托莱多的大主教赖蒙特也积极地利用当地丰富的文化资源,组织学者们翻译和整理,形成了一个很有影响的翻译学派。学者们在翻译希腊古典哲学著作的过程中对柏拉图和亚里士多德进行了比较,写了很多论述性的文章,例如巴斯的阿德拉尔特。哈斯金斯评价阿德拉尔特是“中世纪科学中最有趣的、最重要的人物之一”。^①他曾经游历过很多地方,去过西西里、叙利亚、巴勒斯坦和西班牙,1100—1140年间他翻译和写了大量的著作。从他早期的文章中可以看出,他十分倾心于柏拉图,但是就认识论而言,他把“哲学家巨子”的头衔给了亚里士多德。他说,亚里士多德把“普世的”内涵恰当地放在了可以被感官认识的个体中,而柏拉图则把它们放在了上帝的意念中,只能通过“想像力”被认识。个体和普世,是被不同的精神权威看待的相同的东西。^②从阿德拉尔特的比较中,不难看出亚里士多德主义在12、13世纪的西欧深受青睐的原因。

从12世纪初期起对亚里士多德和其他古典哲学家著作的翻译,不止是文字的转换,许多学者在翻译的同时写了大量的议论性文章,这是这项工作的意义所在,在对亚里士多德主义的评说和研究中产生了新的神学思想。对亚里士多德主义研究的意义还不仅于此,亚里士多德主义不是一个陈旧的思想,它在几百年的历史长河中不断地被提炼,12世纪的亚里士多德主义中凝聚了古代希腊和罗马思想的精华,犹太学者和阿拉伯学者也对其注入了自己的精髓,学习和研究亚里士多德主义,就必然要接触所有附着在其中

① C. H. Haskins, *Studies in Medieval Science*, p. 20.

② D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p. 170.

的思想和理论,就必然要打破宗教信仰之间和民族之间无形的界限,这是中世纪西欧认识史上向前跨出的一大步。领导这一跨越的是大阿尔伯特。

大阿尔伯特的父亲可能是霍芬斯托芬王室的一个封臣,他的出生年代和早年的经历都没有较为详细的史料记载,他大约是出生于1206年。1223年,大阿尔伯特先后在波罗那和帕多瓦学习了几个月,并于这一年加入了多米尼克修士会。此后,他被修士会派回德意志学习神学,1240年被送到了巴黎,1245年成为巴黎大学的讲师。1254—1257年,他担任了多米尼克修士会德意志省区的教长。1260年,他被委任为雷根斯堡的大主教,但是两年后他辞去了这个教职,他此后的生涯是在科隆度过的。大阿尔伯特一生著作浩瀚,1890—1899年间巴黎版的全集共有38卷。研究大阿尔伯特的当代学者把他的写作大致分为四个阶段:第一阶段(1228—1248年),他的主要著作都是关于神学的问题;第二阶段(1248—1254年),他写了戴奥尼夏的传记^①和关于亚里士多德的伦理学的著作;第三阶段(1254—1270年),他着重研究亚里士多德;第四阶段(1270—1275年),他又回到了神学问题上。^②“大”不是阿尔伯特原名中所有的,是后人封给他的尊称,大约在14世纪上半叶,阿尔伯特的名字就被加上了“大”,这是对他知识丰富和学识深厚的赞誉,他是一个百科全书般的人物,是当时多个学科领域的权威。^③大阿尔伯特是最早旗帜鲜明地宣布只要是知识就接受的基督教学者,他认为所有的正确的知识,不论是来自异教徒的或是犹

① 戴奥尼夏是古代叙拉古的一个暴君。

② D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p. 228.

③ M. Grabmann, *Der Einfluss Alberts der Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, S. 163.

太教徒的,不论是来自希腊人的或罗马人的还是阿拉伯人的,不论是形而上学的还是物理学的,都是有益的,都不可能与基督教相矛盾。他说,所有已被证实的,我都接受。^①大阿尔伯特首先在知识领域内打破了宗教信仰和种族的界限,摈弃了宗教偏见和民族歧视,这是他为西欧人文学科作出的最大贡献。

与这一时期研究亚里士多德主义的基督教学者最大的不同之处在于,大阿尔伯特从不断章取义。13世纪中叶,研究亚里士多德主义在西欧已经成为时尚,但是绝大多数人只是摘取能说明自己观点的部分。大阿尔伯特不是西欧第一个研究亚里士多德的学者,也不是最早对此写评论的人。在他之前,多米尼克和法朗西斯修士会的经院哲学家们,已经对亚里士多德的部分哲学著作有所评论,但是都不全面,都是断章取义。大阿尔伯特是第一个全面介绍亚里士多德学术成就的人,这一点通过西方多位哲学家和历史学家的研究已经得到了可靠的证实。^②大阿尔伯特为亚里士多德的物理学、数学、植物学、动物学、逻辑学和形而上学著作写过评论,他在这些评论中,对亚里士多德的思想有所发展。另一方面,通过他对古典学科的介绍,为世俗人文科学的恢复和建立提供了借鉴。在自然科学的建立方面,大阿尔伯特也有所建树,在涉及西欧植物学、生物学、天文学等自然科学学科建立的历史时,都会提到他。自然科学的建立使人对自身有了科学的认识,对人的机体、人的生命、人的思维能力的认识,必然会对原有的信仰和教义提出疑问,神学问题和哲学问题必然要被分开,哲学从神学中分离了出

① G. M. Manser, *Albert der Grosse als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, S. 23.

② G. M. Manser, *Albert der Grosse als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, in: *Albertus-Magnus-Festschrift*, S. 24.

来。在中世纪,哲学属于自然科学,它从有机体的角度阐述人与上帝的关系。

大阿尔贝特对亚里士多德主义较为全面的介绍,是他为基督教理论的发展作出的贡献,他为处于迷茫和徘徊状态的基督教神学家们提供了一个指南,使他们找到了继续前进的道路。社会活动不断创造丰富的物资和基督教关于贫穷的教义,这两者是给人们的宗教观念造成最大的迷茫的根源,在城市市民的身上表现得尤为突出。获利的经济活动、享受物质生活与原有的社会价值观、渴望灵魂获救的宗教观,物质生活与精神生活之间的矛盾,通过放弃财产、救济穷人、捐建教堂等善举,并不能完全地解决,宗教的困惑并不能由此而消除。亚里士多德主义为他们另辟了蹊径,亚里士多德的哲学理论中包含自然哲学的因素,他把人的精神存在和物质存在有机地区分开,把哲学分为先验的(即形而上学的)、物理的和伦理的。先验的哲学是关于上帝的,是精神的,精神来源于上帝;物理的哲学是关于自然的实际的事物,是物质的,是受精神支配的;伦理的哲学则是关于人的行为,是道德的,是认识精神的。从奥古斯丁时期起,人的精神存在和物质存在是被混合为一体的,人的道德行为必须遵守宗教的伦理,“道德是精神的一个善的性质,有了它人才能正确地生活,没有人不需要它,这是在还没有我们时上帝就在我们的内在中创造了的”^①。在奥古斯丁主义中,上帝恩赐的伦理和人的道德伦理之间没有本质的区别,因此他非常强调人的外在行为与教义的教导的一致性,强调要遵守禁欲、苦修、放弃财产等外在的行为准则。13世纪的经院哲学家们在接受了亚里士多德主义之后,对奥古斯丁主义做了新的注解,他们把伦

^① D. Mieth, Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhard, in: K. Ruh, Meister Eckhart, S. 71.

理分为神学的伦理和哲学的伦理,进而把上帝恩赐的道德和人的道德区分开,即:注入的道德和获得的道德。前者是超自然的、是神学的,后者是自然的、是哲学的。这两种道德相互转换,成为一体,这个转换的过程是认识的过程。恭顺、温厚、怜悯、对良心的谴责等,是上帝的道德标准,人们的社会性行为依然受宗教伦理的制约。但是,人的道德是在意志之中,需要思考、需要认识,人的理性受到了重视,信仰和理性被调和在一起。

作为一个经院哲学家,大阿尔伯特本身的哲学思想和神学思想没有很大的创新,但是他用亚里士多德主义培养出了两名出类拔萃的学生:托马斯·阿奎纳和艾克哈特。前者用亚里士多德主义重新阐释了基督教的教义,结束了圣奥古斯丁的时代,创立了托马斯主义。托马斯主义使基督教没有停留在古代社会之中,跟上了西欧社会历史发展的步伐。他获得了罗马教会给予的无上荣誉和尊重,被看做是基督教史上的一代宗师。后者用亚里士多德主义创立了新神秘主义的学说,被誉为大师。但是他却被罗马教会指责为异端分子,他的著作被焚毁,他的学说被禁止传播。然而,就是这位大师,艾克哈特,在基督教神学中播下了理性的火种,在人文主义春风的吹动下,燃起了宗教改革的熊熊烈火。

经院哲学的布道士——大师艾克哈特

在我国人文学科的各个领域中,对艾克哈特的研究都还没有起步,几乎还没有详细介绍艾克哈特的文章,只能在一些有关基督教方面的书籍中看到简单的、一般性的介绍。西方学者对艾克哈特的研究开始于19世纪,在此之前,因为他的著作被罗马教会列入禁书而焚毁,无法研究。19世纪,艾克哈特的拉丁语原文著作被发现,在西欧掀起了一个研究艾克哈特的热潮,人文科学的多个

学科都对艾克哈特产生了极大的兴趣,哲学、神学、德语语言学和历史学的学者们都从自己学科的视角出发,写了有关艾克哈特的大量文章和书。哲学家们对他的形而上等哲学理论津津乐道,并把他与康德进行比较;① 神学家们研究他的“上帝存在”论和宗教伦理观锲而不舍;历史学家视他为13世纪德国神秘主义宗教运动的旗帜;德语语言学家在他用民族语言的布道词中寻找语言学的根源。艾克哈特的著作主要分为四个部分:对修道士演讲的《讲演指南》;在巴黎时对《圣经》的评注;对大众的布道词;为死者写的告慰词。所有这些著作都被翻译成英文、法文、德文、意大利文和日文,②艾克哈特也被冠予各种头衔。1857年,本尼迪克修道士法兰茨·萨维尔·巴德尔首先在他的文章中称艾克哈特是“中世纪神秘主义的精神核心”,此后,各个学科的学者们都对艾克哈特赞不绝口,称他为“中世纪神学家中最醒悟的人”、“不可思议的基督教神秘主义者”。黑格尔的一个学生称他是“典型的德国哲学的祖先”、“未来哲学的先行者”。第二次世界大战期间,德国的纳粹学者们为配合政治目的提出了一些不恰当的观点,给艾克哈特的研究蒙上了阴影。20世纪中期以后,当代学者重新对艾克哈特进行了较为客观的评价,称他是“宗教生活的标准人物”,对艾克哈特的学术研究也又回到了正常的客观的轨道上。③

在基督教神秘主义的历史中,艾克哈特提出了里程碑式的理论,它对此后西欧人文主义的产生和宗教改革运动的发生,都有不容忽视的影响和作用。了解艾克哈特的神秘主义思想,有助于人

① G.-A. Schoener 在他的《Religioese Erfahrung und das Problem der Zeit》一书中就时间和空间等问题,把艾克哈特和康德进行了详细的比较。

② K. Ruh, *Abendlaendische Mystik im Mittelalter*, S. 3-5.

③ K. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 14-15.

们了解西欧思想意识的连续性。至今还没有发现有关艾克哈特早期生活的文字记载,仅知道他大约于1260年出生在哥达附近或者是艾尔弗特附近的霍赫海姆,^①1275年加入了多米尼克修士会。1277年,他被修士会送到巴黎去学习,1280年又被派到了科隆。大阿尔伯特是于这一年的11月在科隆去世的,因此历史学家们普遍认为,艾克哈特是大阿尔贝特的学生。尽管他们之间的师生关系很短暂,但是大阿尔伯特对亚里士多德主义的研究成果使他获益匪浅。1294年2月18日,艾克哈特的名字被列在巴黎大学神学教授的名单上,当时的巴黎大学已经有了近百年的历史,在学术上享有绝对的权威,特别是它的哲学和神学专业。艾克哈特能受聘于此,足以说明他在神学方面的造诣之深。两年后,艾克哈特因被任命了新的神职而离开巴黎。在这个时期,他担任两项要职,艾尔弗特修道院的副院长和图林根的代理祭司。艾克哈特始终拥有巴黎大学客座教授资格,1302、1303年,他经常被修士会派去巴黎大学教学和布道,参加一些学术讨论会,对《圣经》进行评注。在这个时期,他有了“大师”的称号。1303年,多米尼克修士会在德意志北部地区成立了新教区,艾克哈特被任命为新教区的大教长,1307年,艾克哈特是波希米亚的总教长。这是艾克哈特事业最辉煌的时期,他经常往来于各个教区,进行了大量的布道演说。1311年他再次被聘巴黎,在那里进行了三年的讲学和神学研究。两次受聘于巴黎大学的这种荣誉,只有他和托马斯·阿奎纳曾经享有过。1323年以后,艾克哈特回到了科隆,领导多米尼克修士会设在那里的研究会。

艾克哈特是多米尼克修士会的修道士、修士会的领导者,他是著名的学者、大学的教授,他还是基督教的布道士。与彼得·阿伯

^① 在这两个地方都有叫霍赫海姆的小镇。

拉尔、大阿尔伯特和托马斯·阿奎纳一样,艾克哈特也是一个真正虔诚的基督教徒。他与他们最大的区别是,他同时也是一个布道上,他的哲学的和神学的思想都体现在他的布道词中。今天,学者们对他的研究也是依据他的布道文。作为一个布道上,艾克哈特比他的前辈和同时代的神学家和哲学家们都更贴近社会,更了解民众。或者换句话说,时代给他打下的印记更深。艾克哈特作过很多布道讲演,不仅是在修道院和修女院,面向修道士和修女们,而且也在教堂里,面向世俗的男女基督徒们。作为修士会的教长,艾克哈特经常在各地巡查,汉堡、斯特拉斯堡、哈勒、哈伯斯塔特,等等,都留下了他的足迹。每到一地,他都举行布道演说。^①艾克哈特是在中世纪最早用大众的语言进行布道讲演的布道士,所以他的布道留给人们的印象更深刻,社会影响也更大。

1323年或1324年,艾克哈特在斯特拉斯堡巡查,在那里进行了多次布道演讲。斯特拉斯堡的多米尼克修士会的教长尼古拉斯对他的布道内容和用大众语言进行布道的方式提出了异议,1326年,在尼古拉斯的主持下对艾克哈特的学说进行甄别。尽管这次甄别没有作出否定艾克哈特学说的决议,但是却引起了科隆大主教的注意。中世纪的斯特拉斯堡教区隶属于科隆大主教区,科隆的大主教组成了一个宗教审判庭,对艾克哈特的学说进行审判。审判庭的成员中有两位法朗西斯修士会的修道士和被称“打击异端铁锤”的海茵利希,此人因残酷镇压和迫害有自由思想的基督徒而臭名昭著。由于艾克哈特当时权重位高,因此他能为自己辩护,对他的裁决也必须由教廷作出。为此,科隆审判庭提交给了教皇约翰尼斯二十二世一份收集了艾克哈特42段布道词的材料。艾克哈特积极自卫,并且得到了一些主教和多米尼克修道士以及

^① P. U. M. Nix(hrsg), *Meister Eckhart der Prediger*, S. 7-8.

民众的支持。1327年,无畏的艾克哈特亲往阿维尼翁,在教皇面前自辩。^①1328年4月8日,阿维尼翁教廷的宗教法庭对艾克哈特的布道词逐一进行了判决,其中大部分被判定为异端邪说,其他部分也被裁定为不易传播。所幸的是,艾克哈特本人并没有获悉这一判决,他已于1327年底离开了这个世界。没有任何史料记载他死亡的原因,也没有任何记载说明他被葬的详细地方,这在基督教教会史中是个极大的例外。尽管如此,科隆大主教依然要求教皇,把对艾克哈特的惩罚公布于众。1329年3月27日,教皇约翰尼斯二十二世发布敕令,宣布艾克哈特是异端分子,他的著作被焚毁,禁止传播。艾克哈特是中世纪第一位受宗教法庭审判的经院哲学家、教会神学家和高级教士,这在中世纪是一个很特别的例外。艾克哈特也是一个十分庆幸的异端,尽管阿维尼翁教廷和后来的罗马教廷都对他的思想进行了很严厉地批判和抵制,他的布道文和在巴黎大学对《圣经》的评注都被禁止传播,使后世对他十分陌生,但在生前,他却享受着极高的荣誉和尊重,能够充分地施展他的才华,阐述他的思想。

艾克哈特生活在一个巨变的年代。在这个年代里,德意志罗马帝国结束了它的集权时代,各大封建诸侯都在忙于巩固或扩大自己的邦国领地,诸侯之间、诸侯和德皇之间的征战不断;在这个年代里,法国走向了统一,王权趋于集权,第三等级的政治力量日益强大;在这个年代里,英国的君主立宪制初露端倪,市民阶层和贵族联合起来限制王权的专制;在这个年代里,意大利从德意志皇权的阴影中走出来,城市共和国的自治体制基本确立;在这个年代里,罗马教会从它权力的顶峰滑了下来,迁都阿维尼翁为教会史翻开了新的一章,“阿维尼翁之囚”也使人们对罗马教会的宗教权威

^① 当时教廷已从罗马迁移到了阿维尼翁。

产生了疑问。这个年代发生的种种事件,似乎都是为了一个目的,努力地要冲破封建制度的束缚,提出的最普遍的要求是自由:经济活动的自由、社会交往的自由、独立思考的自由。所有这些自由都受到封建宗教法权的限制,宗教法权的确立是建立在人们崇拜宗教权威的基础上,是建立在盲目的宗教信仰上的。12、13世纪的各种社会宗教运动,韦尔多、卡塔尔等各个宗教派别都在试图突破宗教法权的限制,提出了各种宗教观点和思想,在信仰的领域中掀起了一阵又一阵的浪潮,建立了一个又一个新的教团,形成了一个又一个新的教派。对信仰的思考和争论带动了宗教理论的研究,亚里士多德主义的引进为经院哲学注入了新鲜的活力。经院哲学讨论的一般和个体之间关系的论题,源于社会中团体和个人的关系;存在和认识的论题,则涉及到自由与信仰。托马斯·阿奎纳用亚里士多德主义诠释这些哲学的、神学的和实际的问题,建立起了一个庞大的神学体系。1308年罗马教会颁布敕令,正式宣布托马斯·阿奎纳用亚里士多德主义建立的基督教神学理论是教会的官方传教理论。这标志着,奥古斯丁用柏拉图主义建立的神学理论体系在基督教中延续了近千年的统治地位寿终正寝。托马斯·阿奎纳在他的神学理论中,极力把信仰和理性综合在一起,以使基督教的教义符合时代的要求。

经院哲学对我来说是个很深奥的学科,特别是那些像绕口令般的语言常常使我却步;但是,要了解艾克哈特的神秘主义思想,就必须对其有所涉及。在这里,我们不妨撇开那些拗口的经院哲学的术语,就我极为粗浅的了解,用较为通俗的语言对其作个简单的介绍。中世纪的经院哲学所讨论的问题与社会的发展有密切的联系。物质社会的进步、政治制度的变革、社会的复杂化都涉及到了人的行为,人的社会性行为准则来源于社会伦理标准,在中世纪标准的制定掌握在教会的手中,教会的权力来源于上帝,因为上帝

是万物的创造者。如何与上帝合一 是从原始基督教产生以来一直被关注的问题,人与上帝合一的纽带,或者说桥梁是人的道德,因为上帝是善,人只有达到了至善才能实现与上帝的合一。与上帝的合一涉及到的是人的救赎,人的灵魂的救赎,救赎问题源于人们的恐惧,对死亡的恐惧,对不可知事物的恐惧。因此,归根结底,经院哲学并不是完全脱离实际社会的空谈,而是人在新的物质社会中要解决的因恐惧而产生的新问题。禁欲、苦修这种机械地效仿式的行为模式,已经不再适应新的物质社会的生活,人们有了重新制定社会道德伦理的要求。经院哲学对道德进行了新的定义,定义的基础是关于人的存在问题。人是上帝的造物,人和上帝的关系这个古老的话题重又提及。但是,在 12、13 世纪,人的概念有了新的意义,在这个时代,人的个体性的活动增多,人的个体性被突出,个人和社会群体的矛盾越来越明显,社会的道德伦理也越来越多地涉及人的个体性行为。古代基督教是在以群体活动为基础的社会中产生的,它的道德伦理标准是以此为基础制定的。因此,以新的社会活动形式为基础修改道德伦理的标准,势在必行,亚里士多德主义为其提供了进行修改的有效理论武器。

亚里士多德把自然看做是生命,每一个有生命的物体都有自己的内容,都有自己的活动性的原理,按照自己的内容和规定进行变化,并在变化中保持自己。人的个体性在亚里士多德的自然哲学理论中得到肯定。托马斯·阿奎纳被公认为是亚里士多德主义的集大成者,他用亚里士多德自然哲学中因果关系的理论解释上帝的“存在”与人的“存在”之间的关系,把对基督教的信仰和对世界的认识统一在一个真理中,把《圣经》和亚里士多德主义统一在一个真理中,把信仰和理性综合在了一起。“存在”是经院哲学讨论的重要论题之一;“存在”涉及到人的行为和意志,涉及到人的社会性的行为,涉及到人的道德伦理。任何物体都是存在的,它的存

在通过形式、材料、活动和意图的效果表现出来,但这些都是外在的,都是表明它是存在的。存在有实质性的意义,这就是灵魂。灵魂是一般性的,每个灵魂都通过具体的形式、材料、活动和意图的起因说明自己的存在。^①因此,每个个体的存在都在外在的因素中说明了自己:我是一个农民,身材高大,声音嘶哑,动作敏捷;你是一个商人,身材矮小,头脑灵活;他是一个骑士,会骑马,善打仗,等等,这就是个体。任何生物都有灵魂,但是灵魂的特性不同,人的灵魂与其他生物最大的区别是理性,人的存在就是理性的灵魂。上帝给予人的尊严就在于他有理智,能自由行事,有自己的能力,因此也能承担道德的责任。上帝是造物主,是所有存在的起因,是每个个别存在的起因。因此,万物的性质都能体现出上帝的性质,这就是灵魂的一般性。上帝的性质是善,上帝是善的根源,有理性的造物是通过理解和认识上帝而有善,人的至善在于认识上帝,人的理性和对上帝的信仰被综合在一起。

在托马斯关于“存在”的理论中,上帝是存在的给予者,人是存在的接受者,上帝的存在是潜在的,人的存在是实际的,因此上帝和人是实际区别的,上帝是存在的最根本的起因,也是被决定的存在的起因,人是被决定的存在,上帝是人的起因,是上帝创造了人。托马斯举例说,就好像人给手以力量,但手必须存在。^②与托马斯一样,艾克哈特也认为上帝就是存在,但是他与托马斯的理论并不完全一致。托马斯认为,上帝的根本作用和创造行为是存在;艾克哈特则认为,上帝本身就是存在,被造物物的存在源于上帝的存在。艾克哈特强调,每个事物都在其自己的存在中作用,没有什么能够超越自己的存在而活动的。他举例说,火只能在木头上

① H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, S. 58-59.

② H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, S. 23.

燃烧。上帝是存在,上帝完全在每一个物体之中,上帝是每个物体的存在,由此就得出一个结论,每个造物都在上帝的存在中生存,或者说是上帝中生存。所以,这就符合了圣保罗的名言:“我活着,不是我,而是上帝在我的内在活着,只有当我成为无时,上帝才能走进,在他的生命和我的生命之间没有区别。”上帝就在人的存在中,“上帝和我,我们是一体的”^①。上帝爱所有存在的,因为“上帝就是存在。上帝仅仅是他所爱的自己”^②。这无疑是早期基督教神秘主义的核心,不论是圣保罗还是圣奥古斯丁,都是在论述人与上帝的关系的基础上建立了自己的神学体系,他们认为与上帝的合一最终的宗教目的,人的行为要遵守的准则是如何实现这一目的方式,制定准则的是代表上帝的教团、教会,教团、教会的宗教法权因此得以确立。艾克哈特与他们的区别在于,每个人都可以按照自己的意愿走自己的路,只要你的内心是虔诚的,无论是在修道院内的生活还是在修道院外的生活都是一样的。因为,上帝在任何事物中,所以,上帝就在你自己中,你可以按照你自己的意愿行事。艾克哈特用他的存在理论改变了人们传统的宗教信仰形式,教会的宗教法权由此被否定。

寻求个体性的“自我放弃”

自古以来人类社会就是一个群体的社会,只是各个历史时期构成群体的方式不同,这主要取决于各个时期社会生产力的发展程度和人们的社会交往方式,维尔特把这种群体的方式称为“我们

① K. Ruh, Meister Eckhart, S. 36.

② H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, S. 66.

这个世界具有‘身份’的产物”，^①人们有意识有目的地组织群体活动。这种意识和目的，德国的哲学家海德格尔称为“想像的、确定的和保证的思想”^②。

从这个思想中产生了统治，最后是世界的统治，它给人们带来了利益，从中也产生了束缚和不自由。人们在世界统治的轨道上，越来越把自己固定在可以理解的、可以支配的产物中。人自己束缚了自己，而且他也被他自己创立的合理的制度所束缚，他最终再也无法摆脱，无法去他想去的地方，他已被束缚在“身份”上，在那里他是没有自由的。^③

维尔特的这段话似乎可以帮助我们理解 12、13 世纪西欧社会人们的心态。可以说，人们被长期以来形成的传统观念紧紧地束缚着，这种束缚不仅来自外界，更重要的是来自人们自己的内心，来自他们的信仰，信仰使他们把自己束缚在传统的观念中。然而，通过洗礼皈依基督教的基督徒，不仅仅意味着他有了信仰，而且还意味着他加入了一个宗教团体，进入了按照造物主的意志根据救世主的理论塑造的世界，他必须遵守这个世界中规定的制度和条例。^④基督教的无形的世界比它有形的世界——教会，更能在人的内心设立难以逾越的高墙。因此，市民阶层的社会性活动所受到的谴责，更沉重的是来自他们自身，来自现有的社会形态给他们固定的社会“身份”（通过他们的社会性活动和他们的财产所决定的身份），

① B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, S. 34.

② M. Heidegger, Vortraege und Aufsaeetze, S. 9.

③ B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, S. 34.

④ A. J. Gurjewitsch, Das Individuum im europaeischen Mittelalter, S. 117.

来自无法摆脱社会制度和自己的身份而造成的羁绊,来自传统和现实的冲突造成的精神上的苦恼。他们不仅被社会的制度所束缚,也被在这个社会制度中形成的社会意识所束缚,而意识的束缚不仅来自外部而且也来自他们的信仰,来自他们内心的虔诚。韦尔多和法朗西斯就是极为典型的例证,他们都是富裕的市民,有万贯家产,有令人羡慕的社会地位,但都散尽家产,义无反顾地走上了宗教之路。尽管他们组建的教团走的道路不同,但目的却是相同的,要实现个人内心的自由。韦尔多派从成立之初起,就旗帜鲜明地表明了自己的观点,被罗马教廷定为异端。法朗西斯修士会得到了教皇的赞许,但它对贫穷、自由等现实问题的讨论必然要触及现有的,包括罗马教廷之内的制度体系,它也曾受到过教廷的惩罚,被强行进行了改组。多米尼克修士会是针对异端的传教由罗马教廷建立的,然而,为了批判异端理论而进行的学习和研究,扩大了人们的视野,丰富了人们的知识。知识促进了思考,思考需要自由,所以就是在这个修士会中出现了很多的所谓异端学者,包括后来的人文主义者。这不是“历史的讽刺”,而是历史发展的必然。艾克哈特就是在学习和思考中有了新的想法,提出了新的宗教道德伦理的标准:“自我放弃”(Abgeschiedenheit)。

“自我放弃”的理论不是要人们脱离社会,它与隐修有很大的区别。隐修的生活方式,是那些为了自己、为了他人或者为了某个深重的罪恶,进行的赎罪和忏悔,艾克哈特对此并不反对,但也不赞扬。他只是把隐修看做是“自我放弃”的一种方式,或者说是实现“自我放弃”的一个途径,但他认为这并不是一条十分正确的道路。大部分寻找平静的人只是在隐修中找到了外部的平静,或者说是形式上的平静,修道院的生活方式就属于此类。他认为正确的道路是“自我放弃”。他比喻说,就好像写字这门技艺一样,要想掌握它就必须刻苦地练习,只有学习和刻苦练习的人才能掌握它。

一旦掌握了这门技艺,他在写字的时候完全不需要想像和思考,不论是用毛笔还是其他东西,他都能做,因为他有了这个能力,他会写是出于他自己的能力。隐修并不是实现“自我放弃”的惟一的生活方式,上帝指点给了人们多种善的生活方式,人们应该这样想,这种方式是上帝指点给你的,这是最适合你的,你应该信任上帝。人们可以用各种方式找到上帝给予的善,但只是任何一种,因为他不可能事事俱到。艾克哈特把“自我放弃”看做是人内在的精神,是高于一切的道德,他在布道中说:

我读过异教徒的著作也读过先知的著作,我读过《旧约全书》也读过《新约全书》,我非常认真地、非常努力地在寻找那个最高的最好的道德,有了它,人就能最大程度地、最快地与上帝一致,有了它,人才能得到上帝的恩赐;我在寻找那个上帝的本质,通过它,人能与在上帝内的形象最大限度地一致,在上帝造物之前,这个形象和上帝之间没有区别。当我通读了所有这些著作后,就我的理智所能提供的,就它所能认识到的是,我没有发现什么是能胜过真正的“自我放弃”的了。因为,所有的道德都能看到任何一种被造的痕迹,而“自我放弃”则脱离了所有的被造物。所以我们的主对马太说,“只有一个是不可少的”,它的意思是,马太,不想苦恼,想纯净的人,就必须具备一点,这就是“自我放弃”。^①

艾克哈特把一个能“自我放弃”的人比做处女,比做独身者,处女和独身者就意味着准备接受。他把“自我放弃”和贫穷的概念结合在一起,他认为“自我放弃”就是贫穷,精神上的真正贫穷。一个

^① D. Mieth, Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken, S. 82-83.

贫穷的人没有任何要求,不知道任何事情,没有任何东西,他的存在就是不存在,就是使自己成为空白,只有使自己成为空白的人才能接受上帝,只有“自我放弃”的人才能在他的精神中接受上帝。艾克哈特说:“人应该是空白的,只有当他达到了不再有感觉的境界,就没有什么能使他迷惑的了。”^①“你从你自己中走出来,上帝才能走进你的内在”^②,艾克哈特提出“自我放弃”不是要失去自己,恰恰相反,是找到自己、发现自己、解放自己。人从自己中释放出来,从所有任何事物中脱离出来,就有了主观能动性,有了自我意识,他说:

人们不需要过多地想他们应该做什么,而是要想他们是什么。如果人们是善的,他们的生活方式是善的,那他们的行为就能闪光。如果你是正义的,你的行为也就是正义的。人不要打算把神圣建立在行为的基础上,而是要建立在存在的基础上,因为不是行为使我们神圣,而是我们使行为神圣。^③

艾克哈特在这里强调了人的主观能动性,他的根据是:人和上帝是一体的。因为上帝和人是一体的,所以每个造物都在上帝之中,在上帝中所有东西的原形都是一样的。在上帝中,无论是天使、是灵魂、还是苍蝇,他们都有相同的原形。上帝作为父亲在创造人作为他的儿子时,和他自己没有任何区别,父亲创造出的他的儿子永远和他自己是相同的,与他有同样的本质。造物主和造物是同一的。

① G. Stachel, Meister Eckhart, S. 22.

② G. Stachel, Meister Eckhart, S. 44.

③ K. Ruh, Meister Eckhart, S. 35.

因此,上帝一定完全地成为我,我必定完全地成为上帝。^①艾克哈特进一步阐述了人和上帝相同的理论,在他看来,人之所以和上帝是相同的,因为上帝是“无”。“上帝”、“精神”、“人”、“形象”都不能说明上帝的本质,因为上帝和造物之间的关系包含了两重性,以精神为基础的父与子的关系也包含了两重性,这个人要区别于他人,形象要区别于原形。但是,“无”是同一的,是不确定的。他认为,“上帝”只是一个名词,上帝既不是“这个”也不是“那个”,上帝既不是善,也不是较善,也不是至善,如果说上帝是善,就有它的反面,正像人们说白的反面是黑一样。善是上帝隐藏在里面的一件衣服,他说,“如果善不在上帝那里,我的意志就根本不要它。……对此我并不感到高兴,上帝是善的,我惟一感到高兴的是上帝是理性的,我认识到了这一点。”^②同样,上帝也不是存在。如果说存在与上帝是同一的,那么事物就有可能没有上帝而存在。如果存在与上帝是不同的,那么事物也可能没有上帝而存在,那上帝就不是第一起因,也不是存在的起因。^③所以上帝是“无”(Nichts)。艾克哈特引用奥古斯丁的话:“上帝没有智慧,但他是明智的;上帝没有善良,但他是善的;上帝没有权力,但他是强大的。”^④正因为上帝是“无”,所以没有任何力量能与他相比。^⑤他举例说,荒野和沙漠是地理的概念,在荒野和沙漠中人们看不到任何东西,没有规定、没有概念、没有名字,只有一望无际的宽阔,人们看到的是“无”,是

① B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Universitaet und Einheit, S. 103.

② K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Bd. III, S. 279.

③ B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Universitaet und Einheit, S. 46-47.

④ K. Ruh, Meister Eckhart, S. 65.

⑤ P. U. M. Nix(hrsg), Meister Eckhart der Prediger, S. 214.

所能认识到的纯粹的无法比拟的宽阔。由此也从中产生了另一个新的概念,即黑暗。黑暗也是空间,在黑暗中也只能是一无所见。同样,如果抛弃了所有的概念、思想和形式,所剩下的也只有无。艾克哈特说,如果问上帝是真理吗,人们都会回答,“是”,但也存在着回答“不”的可能。可见,这个真理是从属性的,是可以违背的。如果上帝既不是善,也不是真理,也不是存在,那他是什么呢?他是“无”,他既不是这个,也不是那个,把对上帝的所有概念都抛弃了,剩下的就只有“无”。因为上帝是“无”,所以放弃自我、丢弃所有一切的人就与“无”相同,与上帝合一了。^①

艾克哈特认为上帝是“无”,但并不否认上帝是造物主,他更强调上帝是按照自己的本质在造物,造物主和造物之间的本质是相同的。托马斯认为,造物主和造物之间是给予和接受的关系,在这两者之间有一个中介,就好比是空气与太阳。他认为,太阳是因为它的本质而在发光,空气有了光亮是因为它分享了太阳传递给它的光,不是分享太阳的本质。上帝自己的存在是因为他的本质,因为他的本质就是存在,每个造物的存在是因为他的分享,并不是他的本质就是他的存在。上帝是存在,造物是有存在,上帝的创造行为就是传递。在托马斯的这个理论中,光是太阳和空气中间的媒介,教会是人与上帝间的中介。艾克哈特否定了造物主和造物之间的中介,他认为,传递和接受不是两个实体,而是同一个实体,被照亮的物体是附着在发光的物体上与其同时发光的,在它们之间没有中介。就像镜子中的影像就是实在的物体的原影像是-一样的,他们有相同的本质。^②艾克哈特强调人与上帝在本质上是相同

① B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, S. 85-94.

② H. Fischer, Meister Eckhard, Einfuehrung in sein philosophisches Denken, S. 131-132.

的,上帝是按照自己的至善在创造人,也使他神性化,也给了他善良、真理、聪明、正义,等等品质。上帝在创造人时并没有失去他的神性而人性化,正是上帝在对人的神性化时,给人以恩赐。^①

上帝使人神性化,这是因为他创造人的时候也给予了他有认识能力的灵魂。托马斯把灵魂看做是理性的存在,艾克哈特接受了他的观点,他也认为灵魂是有认识能力的理性的存在。什么是理性?艾克哈克说:

理性是上帝的殿堂,除了在理性、他的殿堂外,上帝从不住在其他的任何地方,正像其他的大师所说的,上帝是理性,是在认识中惟一认识自己的理性,只保持在自己从没有被其他东西触及过的地方;因为他独自在他的平静中。^②

艾克哈特把理性地认识上帝和上帝认识人相提并论,在认识的过程中上帝告知人的存在,人从上帝那里得到了存在。这个存在是“有上帝”,它不受人的生存方式和生活方式的影响,谁在正义中,那他在任何地方、在任何人群中都是正义的;谁是非正义的,那他在任何地方、任何人群中都是非正义的。正义存在于上帝中,上帝存在于正义中,谁是正义的谁就和上帝在一起,无论是在任何地方,在大街上、在人群中,还是在教堂里、在荒野里或者是在避静室里。^③上帝在哪里,灵魂就在哪里;灵魂在哪里,上帝就在哪里。上帝要统治的殿堂就是人的灵魂,按照上帝的意志,人要把这个殿堂

① H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, S. 109-110.

② L. Cognet, *Gottes Geburt in der Seele*, S. 49.

③ K. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 35.

扫空,在那里除了上帝不再有其他任何东西存在。^①在这里艾克哈特又回到了他的“自我放弃”的理论。在上帝的意志中的人就是上帝,人和上帝是同一的。“我有上帝,有对上帝的爱,因此我有权做所有我要做的事。”库尔特·鲁评价说,“大师艾克哈特把那些愿意隶属于上帝的人,而不是属于他自己的人,从生存的恐惧中解放出来,领回到了本质中。”^②艾克哈特的“自我放弃”把长期被束缚在基督教权威崇拜信仰中的人们引到了一条自我寻找上帝的理性信仰的道路上。

对自我的认识

自我寻找上帝的先决条件是,人认识到了自我是一个个体。理性信仰是人的自我认识发展的一个重要历史阶段,它是与人在社会经济活动中的个体化同步前进的。如同社会经济的发展有它的传统和连续性一样,人的自我认识的发展也有其悠久的传统和连续性。在这里雅斯佩尔斯的观点再次得到了认证,人类在每一次新的飞跃时期都要回顾“轴心时代”。可以说,艾克哈特的新神秘主义是基督教信仰史中的一次大的飞跃,艾克哈特同样是在前人的肩膀上实现这个飞跃的,他关于人的“自我放弃”的观点来源于古典哲学家们关于“无”的理论。在这里,我们不妨做一个简短的回顾,以帮助读者更清楚地对此有所理解。

关于“无”的阐述,最早见之于柏拉图之前的希腊古典自然哲学家的著作中,巴门尼德在创立“一元论”的自然哲学思想时,从对“存在”的论证中引申出了“无”的概念。柏拉图在他的唯心主义哲

① P. U. M. Nix(hrsg), Meister Eckhart der Prediger, S. 272.

② K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Bd. III, S. 266.

学中也阐述了“无”的概念,与希腊古典自然哲学观点不同的是,他不是把“无”看做为“存在”的对立面,而是把其看做是“存在”间的差别,看做是不同的“存在”。“无”的意义是,A不是B,不仅是在现象上,而且也是在实际存在的理念中。理念的世界是真正的存在,这就是“无”;现象的世界既是存在的,也是不存在的,是位于“存在”与“无”之间的,是变化的。在亚里士多德看来,“无”是共同的,它既不是物质的,也不是质量的,也不是数量的关系,只要人们谈论“无”,就一定要谈到一些存在,从存在中说明相关的绝对的不存在。柏拉图和亚里士多德都把“无”看做是理念世界的范畴,新柏拉图主义则进一步把“无”引入了“本体论”的理论中,“本体论”认为万物都是从“一”中产生的,这个“一”是与善一致的,在“一”之下是精神,存在、思想和生命都属于精神,从精神中产生出灵魂。“一”、精神和灵魂组合成了一个思维世界。而这个“一”就是“无”。简而言之,希腊古典哲学家们把“无”看做是精神的。古典基督教的教父们用希腊古典哲学家有关“无”的理论,阐述造物主与造物之间的关系。上帝造物之前,不存在任何事物,这就是“无”,上帝从“无”中创造了万物。世界的创造与上帝之子的诞生是不同的,上帝之子有与圣父相同的物质,所以,虽然同是上帝所造,但上帝之子与万物有本质的区别,这是基督徒崇拜基督的根据。^①

12世纪的经院哲学家们重提希腊古典哲学,并不是对它的重复,而是用希腊古典哲学的观点对基督教信仰进行新的解释,提出了理性和信仰之间的关系问题。早期经院哲学家阿伯拉尔,就已经在把理性和信仰相互联系起来。在这方面,他可以说是托马斯的先驱。对理性认识是建立在对人的新的概念的基础上的。经院

^① S. Juntunen, *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*, S. 38-101.

哲学家们恢复了古典时期人类社会中的人的概念,开始了在今天看来似乎是很幼稚的对人体的观察和研究,把宏观世界和微观世界区分开来。法国巴黎附近的夏尔特修道院,是12世纪研究自然科学的中心,这里的神学家根据对自然的科学研究提出神学的观点,被称为唯理论学派。这个唯理论学派相信自然的万能,自然是有促进作用的、有创造性的、用之不竭的力量,这是一个自然的乐观主义学派。巴斯的阿德拉编辑的巨著——科学百科全书,对这个学派的观点的建立作出了巨大的贡献。自然的乐观主义给基督教的神学家们提出了一个严肃的问题,即:自然和上帝的关系。夏尔特的学者们当然无意否定上帝是造物主的传统教义,他们认为,自然是创造万物的力量,而上帝则是自然的创造者,上帝依然凌驾于自然之上,并且监督自然规律的实施。从自然的观点出发,夏尔特学派把人的本质理解为是理性的,这是与其他生物最根本的区别。^①12世纪的政治哲学和科学取得的成就,为后人对自我的认识奠定了一个坚实的自然科学理论的基础。

对自我的认识,首先是对人的个体性的认识。大阿尔伯特在评注亚里士多德的自然哲学时强调了“人”(homo)的概念,他用亚里士多德主义中个体发生的传统思想来解释“人”,解释“个体性”(individuum)。^②他把“个体性”和“一个”(unum)看做是两个相互关联的概念。“一个”的本身是不可分的,但是它与其他的存在物是分开的,通过它们各自的特性而被区分开。所以,人有人的个体性、动物有动物的个体性、植物有植物的个体性。由此,人与其他的生物分开,人具有自己的“个体性”,人通过有理智的灵魂、意愿、

^① J. Le Goff, Die Intellektuellen im Mittelalter, S. 57-60.

^② Individuum 通常被翻译为“个性”,笔者认为在这里翻译为“个体性”更易于读者理解。

思维能力或者说是思想,与动物和植物的“个体性”相区别,人有上帝给予的自己的尊严。“个体性”有两个方面,一方面是本质性的,每个存在物的自身实际上都是不可分的,这就是“一个”;另一方面,它与其他的存在物因各自的不同又是完全分开的,这就是“个体性”。人的“个体性”是由灵魂和肉体组成的“一个”,灵魂和肉体是不可分的,而这每“一个”与其他的“一个”则是分开的,这就是“一个”人的“个体性”。人的“个体性”不是指具体的某一个人,而是适于每个个体的和整体的人的特有的本质,因此有了“人”(Mensch)和“个人”(Person)这两个不同的概念。个体的人,他的灵魂和肉体是不可分的,是一体的。上帝创造了理智的灵魂,将其注入到肉体中。创造灵魂和赋予身体灵魂,是上帝同时进行的创造活动。理智的灵魂和肉体是相互作用的,共同构成了人的“个体性”。理智的灵魂抓住了他的附属——身体,与其一起通过上帝的创造行为成为“一个”。^①但这“一个”和那“一个”则是分开的,是通过理智的灵魂的“个体性”被分开的。理智的灵魂的个体性是智力,智力是灵魂的一部分,智力使每个灵魂有了自己的“个体性”,这“一个”与那“一个”通过理智的灵魂的“个体性”被区分。

大阿尔伯特关于“个体性”的理论,在中世纪的经院哲学中起着指导性的作用,在他之后的各个学派的理论中,都能看到大阿尔伯特这个观点留下的印记。托马斯·阿奎纳关于人是由灵魂和躯体所构成的一个具体的实体的学说,无疑是大阿尔伯特“个体性”理论的一个继续。亚里士多德哲学中关于形式和材料的超验论理论,帮助中世纪的经院哲学家们解决了人和群体的关系,也解决了

^① H. Anzulewicz, Grundlagen von Individuum und Individualitaet in der Anthropologie des Albertus Magnus, in: J. A. Aertsen, A. Speer (hrsg.) Individuum und Individualitaet im Mittelalter, S. 126-134.

物质和精神的关系。生物的人和精神的人是不可分的一个个体，上帝创造了精神的人，从而赋予生物的人生命力。关于“个体性”理论的探讨必然要涉及到“理性”的问题，对理性的讨论促进了人的学习和研究，人的知识程度加深了，知识面更宽阔了，所提出的问题也更多了，信仰问题自然是首当其冲。如何解决信仰和个人理性间的关系，是各位经院哲学家都在努力解决的，也是社会最关心的问题。信仰的虔诚和个体性的结合就必然会产生神秘主义，所以，在某种程度上大阿尔伯特也被看做是神秘主义者，因为不论是他的关于超验哲学还是自然哲学的观点，不论是他的关于存在的理论还是个体性的理论，都没有动摇他的信仰，他始终是一个内心十分虔诚的基督教教士、虔诚的基督教神学家。应该说，他提出的有关“个体性”的理论并没有背弃基督教的教义，他没有放弃对基督教的信仰，而是要寻找一条能够在内心真正实现救赎的道路，解决在新的物质社会中生活的人们在信仰上的迷茫。^①

托马斯·阿奎纳关于理性的论述也是在强调对自我的认识，他充分肯定人的尊严，他认为，在世界万物中，人的形象就是上帝的形象，因为人是上帝按照自己的形象创造的，赋予了他理解的能力，他把信仰建立在寻找才智上。艾克哈特是沿着大阿尔伯特和托马斯·阿奎纳开辟的理论道路前进的，而且是大步地前进。他用“自我放弃”的理论把个体的人从群体中剥离出来，成为独立的“一个”，而每一个独立的“一个”又都是与上帝组合成的“一个”。他通过“自我放弃”强调了人的个体性，每一个个体的人都与上帝组合成了个体的“一”。在“无”的观点中，艾克哈特与奥古斯丁最大的区别在于：奥古斯丁认为人与上帝之子同是上帝所造，但有本质的不同；艾克哈特则认为，人和上帝之子完全相同，他们都是上帝的

^① P. H. Wilms, *Albert der Grosse*, S. 150-151.

儿子,本是同根生,有同样的属性,所以,人们要有意识地寻找上帝,这就要失去自我,只有失去自我才能找到上帝。^①阿维尼翁教廷宣布艾克哈特为异端后,并没有能阻止他的思想继续传播,他的很多布道词都是以陶勒的名字发表的。陶勒是与他同时代的另一位颇有影响的布道士,他继续阐述了艾克哈特“自我放弃”的思想,并且进一步地发挥,把“自我放弃”与自我认识能力结合在一起,更注重强调了人的主观能动性。

大众布道士——陶勒

陶勒是斯特拉斯堡市一个富裕市民的儿子,他的父亲是市议会的议员,他做修道士似乎并不是如他父亲之所愿,据他自述,他一直自愿地追随基督的贫穷,他有这个愿望长达 17 年,在此期间他云游四方,认识了世界,18 岁的时候,他决定应该成为多米尼克修士会的兄弟,1318 年,他毅然地加入了斯特拉斯堡市的多米尼克修士会。^②陶勒出生和度过童年的斯特拉斯堡,是多米尼克修士会十分活跃的城市,社会环境对他的影响大大地超过了家庭的影响,他的姐姐也加入了多米尼克修士会。关于他的学业没有发现任何文字记载,但是按照当时多米尼克修士会的会规,每一个修道士都必须接受正规的神学教育,陶勒自然也不可能例外。从他的布道词中可以看出,他了解大阿尔贝特的理论,对托马斯·阿奎纳的学说也较为熟悉。但是,也有理由相信,陶勒并不热衷于神学理

^① W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Meisenheim 1962, Bd. I., S. 441.

^② L. Gnaedinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, S. 12-13.

论的学习和研究,他从没有做过教师,修道士学者做教师在当时是非常普遍的现象。他也没写过专门的神学著作,他所从事的活动就是传教布道。陶勒是艾克哈特在斯特拉斯堡期间与其结识的,他们之间并没有师生关系,但是艾克哈特对他的影响是显而易见的。他听了艾克哈特的布道和讲学,被他深深地吸引,成为他的忠实追随者。陶勒曾经在一次布道中这样盛赞艾克哈特:“教导你们的,对你们演讲的是可亲的大师,但是你们对此毫不理解。他在谈论永恒,你们只有在将来才会明白。”^①1325年陶勒来到了科隆,这似乎是当时不成文的一个惯例,多米尼克修士会的修道士在他履行布道之职之前,都要到科隆接受培训。结束了在科隆的学习后,陶勒回到了他的故乡斯特拉斯堡,在多米尼克修士会的修道院里做布道士和忏悔教士。

陶勒生活在一个多事之秋,政治混乱、天灾不断是那个时期最好的注解。14世纪20、30年代,德意志皇帝路德维希·冯·巴伐利亚与阿维尼翁教廷之间纷争再起,莱茵地区的教俗贵族都卷入其中,鲜明地形成了对立的两派,多米尼克修士会的内部也出现了分裂。1329年,教皇约翰尼斯二十二世颁布了褫夺教权的禁令,停止在莱茵地区的一切宗教活动,亲教皇的多米尼克修士会的修道士们按照教皇的指令,拒绝在斯特拉斯堡为世俗基督徒主持弥撒、祈祷、布道等任何宗教仪式,这种状态一直持续到1353年。这段时间,陶勒被迫离开了斯特拉斯堡,逃亡去了巴塞尔,并且多次去了科隆。他还经常在莱茵地区活动,进行了大量的布道演说。1346年,巴塞尔发生了大地震,此后的十年间,莱茵地区地震不断。地震毁坏了无数的建筑,教堂、房屋、城墙、城楼都被震塌。也正是在这同一年,意大利商船带来的黑死病越来越严重地从南向

^① K. Ruh, Meister Eckhart, S. 1.

北蔓延开,吞噬了无数人的性命。1348年,斯特拉斯堡又发生了严重的虫灾,第二年的夏季,斯特拉斯堡遭受到长达四个月之久的鼠疫的侵害。在这一连串的天灾面前,人们束手无策,如同面临世界的末日,到了地狱的边缘。人们的恐惧和担心是可想而知的,基督徒们把天灾和疾病都归罪于犹太人和异教徒,对他们的迫害十分的残酷。^①可以想见,在这个灾难深重的时期,作为一个忏悔教士和布道士,陶勒的活动是多么繁忙,他留下了大量的布道词。1361年陶勒在斯特拉斯堡辞世,被葬在多米尼克修道院的墓地。今天,人们在那里仍然可以看见为他立的墓碑。^②

陶勒没有留下神学著作,学者们对他的研究主要是根据他的布道演讲。1498年,在莱比锡印刷出版了一部收集了84篇布道词的布道集。虽然这本布道集署的是陶勒的名字,但是其中有相当一部分是艾克哈特的布道词。1543年,科隆出版了陶勒的布道集,其中还收集了陶勒的书信、讲稿、圣乐和预言,等等。1548年,科隆再次出版了陶勒的布道集,收集了他的153篇布道词和30封书信。1623年,巴黎也出版了陶勒的布道集,艾克哈特和陶勒的思想并不仅限于德意志地区。^③

与几乎所有的神秘主义者一样,陶勒也是一个十分虔诚的修道士。陶勒又是一个优秀的布道士,他的布道通俗易懂,总是给人很亲近的感觉,具有很强烈的吸引力。他在布道时不得不引用有关哲学的或神学的拉丁语原文时,总是在其后作通俗的说明。与

① L. Gnaedinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, S. 43-49.

② L. Gnaedinger, Johannes Tauler. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, S. 43-60.

③ L. Cagnet, Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik, S. 91-100.

艾克哈特和他同时代的布道士相比,陶勒的布道是最朴实无华的,实可称他为大众布道士。他的布道紧扣当时社会的和政治的形势,迎合在世俗君权和教会斗争的夹缝中生活的社会大众:最关心的实际问题是如何不受这种斗争的干扰而实现自己灵魂的救赎。陶勒清楚地告诉他们,走一条自我寻找上帝的宗教之路。在他的布道中上帝是中心,人所走的宗教之路就是寻找上帝,主动地寻找上帝。在这里,陶勒更强调的是人的自我认识能力,在他看来,人是由“三个人”构成的,一个是外在的、肉体的、有感性的人;一个是有理智能力的理智的人;一个是感情的人,这就是灵魂的最高部分。这三个人实质上就是一个人。^①三个人的概念实际上是人的三个层次,最低的一层是肉体的、感性的,中间一层是理性的,最高一层是他的本性,是灵魂,而灵魂就是上帝。^②上帝就在人的本身中,人要认识上帝就是认识自我,寻找上帝,首先要寻找自己的“无”,他说:

寻找你的无,在上帝想创造万物,做着一切之前,在他的面前只有无。从无中他创造了有:从无中他创造了万物。上帝以他特有的方式想创造,要创造,他不需要任何无作为无。这个无比任何有都易于接受,通过它能认识到上帝以受难方式的创造。你想不间断地接受上帝能够或者愿意给予他所选择的朋友的存在和生命吗,用他的恩赐淹没你吗,那你首先就

① G. Hofmann(hrsg.), Johannes Tauler, S. 409, Nr. 53.

② L. Cagnet, Gottes Geburt in der Seele. Einfuehrung in die Deutsche Mystik, S.108-109.

要尽量地理解,实际上归根结底你就是无。^①

陶勒强调,上帝只能在无中、从无中进行创造,因为不存在任何适应于上帝创造的物质的原因。人也是上帝在无中、从无中创造的,这个对生物的人来说是与生俱来的、自身所有的、纯粹的无,是在他的灵魂深处完好无损地实现的。人的灵魂隐藏在人的生物的形式中,但是这个被灵魂所接受的生物形式阻止了人直接认识上帝,因为上帝只在无中创造。所以人只有清理自己的灵魂,使它成为空白,这就是人的自我否定。可以从两个角度理解人的自然属性——无,一是从本体论的角度看,因为上帝只在无中创造,所以人的根源也是无;二是从伦理学的角度看,因为只有通过离开强行让他接受的生物形式,这个灵魂的无才会显露出来,才能直接地接触上帝。^②在上帝的王国中,所有的一切都是以不可分的形式,也是以从不混杂的方式存在于一切之中的,因此,所有的一切都只有同一性。无只能是与灵魂直接地联系在一起,而且只能在,也应该在人的内在中。他由此得出的结论是,上帝的王国要在你们的内在中、在你们的灵魂中寻找,在那里才能找得到。陶勒把人的自我认识能力归结为上帝的认识能力,因为上帝是理智,理智就是精神,精神是灵魂,灵魂与上帝是一体的。在陶勒那里,上帝的王国从天上回到了人的内在,因此,信仰的虔诚不是在于外在的行为,而是在于人的内心,在自我中寻找上帝,所以,每个人都可以走自

① M. Enders, *Selbsterfahrung als Gotteserfahrung zum Individualitätsbewusstsein bei Johannes Tauler*, in: J. A. Aertsen, A. Speer (hrsg.) *Individuum und Individualität im Mittelalter*, S. 652.

② M. Enders, *Selbsterfahrung als Gotteserfahrung zum Individualitätsbewusstsein bei Johannes Tauler*, in: J. A. Aertsen, A. Speer (hrsg.) *Individuum und Individualität im Mittelalter*, S. 654.

我寻找上帝的路。

在“无”的理论中,陶勒把贫穷解释为精神的贫穷,是上帝所愿的精神的贫穷。正如使徒保罗所说的,我们一无所有,但我们拥有一切。一个谦恭的人没有自己的意志,没有自己的头脑,他就是一个精神贫穷的人,上帝是他的头脑,是他的居住地,是他的行为。这个贫穷的人是按照上帝的精神在生活。他是由上帝创造的。上帝创造的人和基督是同一个形体的,因此要效仿他的贫穷。^①陶勒强调精神的贫穷,无疑要是把它与物质的贫穷区分开,这是市民阶层所能接受的教义理论。虽然陶勒并没有公开地鼓动人们享受自己的财产,但精神贫穷和物质贫穷的分离,实际上就是在否认放弃财产的做法。陶勒的这个宗教思想很受后来的人文主义者的赞赏,在人文主义思想中,享受物质生活是被推崇的新的伦理观。在宗教观念上把精神世界和物质世界区分开,是人的自我认识不可少的一个过程。没有这个过程,人文主义思想就很难被社会大众所接受;没有这个过程,自然科学和宗教就不可能在社会中共存;没有这个过程,西欧社会制度的转型就会受到极大的阻碍。15、16世纪,陶勒的布道文集经久不衰地被翻印,他的神秘主义影响了两个多世纪的人文主义者、神学家、宗教改革者和思想家们。

^① L. Gnaedinger, Johannes Tauler. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, S. 275-277.

第五章 基督教神秘主义的社会实践

中世纪的经院哲学家们以及艾克哈特、陶勒等新神秘主义者关于人的肉体 and 灵魂的论述,也许对今天的人们来说很难理解,特别是对生活在东方文明中的中国人来说更是如此。尽管笔者努力用较为通俗的语言解释那些晦涩的哲学的和神学的词句,但也许还是没有达到想要有的效果。我们没有生活在那个时代,没有接受过那个社会的传统观念潜移默化的熏陶,因此,无法体会他们的情感,无法理解他们的恐惧和希望所在。在东方文明中,自然世界和精神世界的界限很清晰,不论是中国古代的哲学思想,还是发源于印度的佛教,都有很深的自然哲学的根基,人的肉体和精神很自然地是区分开的,人的主宰能力大于神的主宰能力,宗教的权威从没有像基督教这样不可一世,人的主观能动性从没有这样完全地被抹杀。相对而言,人在精神上的自由程度较大,宗教恐惧感较小。另一方面,中国宗教的组织机构从没有像西方基督教教会那样,有那么广泛、那么多的世俗权力;社会的宗教仪式也不像基督教那样,对大众的日常生活有那么大的影响力。世俗的宗法和国家的法律对人的社会性行为的约束力大于宗教教规。在中世纪的西欧,基督教的“创世论”深深地扎根在人们的认识中,他们似乎并不怀疑上帝创造一切、主宰一切的能力。宗教信仰的虔诚更多的是由于他们对上帝能力的惧怕,因惧怕而不得不敬畏,因敬畏而不得不约束自己的社会性行为,因约束而不得不服从教会的权威。宗教的权威甚至大于世俗的权威,宗教与政治被紧紧地绑在了一

起,宗教法权和世俗法权相辅相成。经院哲学家和新神秘主义者把生物的人和精神的人明确地区分开,实际上是对基督教的“创世论”做了新的注解,把世界清楚地划分为物质的和精神的,而上帝的能力则被局限在了精神世界中。在人生活的物质世界中,人的主观能动性得到了肯定,这是西欧从中世纪向近代社会迈进的不可缺少的重要一步。没有这一步就不可能有15世纪的人文主义思想的产生,没有这一步也不可能有16世纪的宗教改革,没有这一步也不可能有18世纪的启蒙运动。也就是这一步使政权与教权分离,宗教生活与社会生活分开,宗教信仰真正成为个人的事情,从根本上改变了西欧社会的信仰方式。

第一节 中世纪基督教禁忌的破除

14世纪的新神秘主义者用大众的语言宣讲经院哲学的理论,对经院哲学的普及起了极大的推进作用,提高了整个社会的知识水平。社会知识水平的提高,解放了人的思想,给予人们精神上的自由。精神上的自由一方面来自外在的统治,另一方面则来自人的自身。人们在反对基督教宗教法权统治之前,首先要破除的是内在的自我束缚。自我束缚来自于宗教的恐惧,宗教的恐惧产生于人对自然和社会的不了解、不认识,由此人为地制定了很多的宗教禁忌。宗教禁忌限制了人们的思想,限制了人们的社会性的活动,限制了对社会的物质创造。经院哲学把精神世界和物质世界区分开,在某种程度上消除了人们一定的宗教恐惧。内心虔诚的信仰给予人外在的社会性活动的自由,一些人为的基督教的禁忌也由此被破除。

恐惧与希望的结合——信仰的虔诚

不论是西欧中世纪的社会宗教运动,还是经院哲学的兴起、神秘主义的发展,都有其深刻的政治和经济根源,也有各方面的社会原因,同时还有各种思想意识的根源,其中非常重要的一点就是人们的宗教虔诚,不理解中世纪人的宗教虔诚,就无法理解中世纪西欧的社会运动为什么都是以宗教的形式发生的,就不理解宗教信仰为什么会对人的社会性行为产生如此大的影响。教士和心理学家普费斯特从心理学的角度阐述了人的宗教虔诚的原因,他说:

公众的和个人的虔诚都是由于恐惧、想像和象征性的行为而实现的,想像和象征性的行为是由恐惧而生,对恐惧的抚慰,这是人首先会产生的想法。对于天主教来说,除了恐惧就不再有其他的问题了。^①

恐惧是原始宗教产生的重要原因之一,也是中世纪促成人们信仰虔诚的动因之一。在中世纪西欧社会中生活的人们怕什么?首先,也是最根本的,是心理的惧怕,心理的惧怕是宗教惧怕的根源,心理的惧怕是因对死亡的惧怕而产生的。死亡是有关恐惧的永久话题。中世纪人们对死亡的概念深受《圣经》的影响,不论是《旧约全书》还是《新约全书》都把死亡解释为从罪孽和恶中的解脱,死亡本身是幸福的,是无痛苦的,它并不表示结束,而是表示实现了至善,在告慰祈祷声中走向了天国,投奔了上帝。这个观念如此长久地被世世代代的教士、修道士们,不厌烦地解说着,深深地

^① O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, S. 232.

印在了人们的观念中。那么,人们怕什么?怕死亡后灵魂的归宿。古代社会关于灵魂和肉体的观念,在中世纪并没有消除,并且因为有了新的内容而更强烈。在中世纪的人看来,死亡就意味着人的灵魂和肉体分开,身体的死亡是灵魂的解脱。身体死亡后灵魂的命运是他们最关心的问题,也是他们最惧怕的问题,是忍受地狱的苦难,还是享受天堂的幸福,取决于人今生的作为。^①13世纪中叶,巴黎的主教威廉就曾公开地承认,由神学家们描述的地狱的恫吓,如同父母用怪物对孩子们的恫吓,都是为了产生对其服从的作用。^②中世纪人们想像出的恐惧和希望是统治者的工具,然而值得深思的是,制造这种恐惧的更多的不是出自于世俗统治者,而是基督教教会。这似乎从一个新的视角再度说明了西欧中世纪政权和教权密切相关的特点。封建政权的建立在很大程度上要依靠基督教教会的理论,教会的宗教法权是封建统治的工具之一,教会利用恐惧来确立和巩固宗教法权。14世纪的一位传教士就曾一针见血地指出:“如果教士不讲地狱,他就得饿死。”^③因此,对死亡的恐惧主要是源于对地狱的恐惧,对地狱的恐惧就是宗教的恐惧。直到16世纪,对地狱的恐惧依然没有消除,不论是人文主义者还是信仰福音的基督新教的教士们,仍然相信地狱的存在。丹麦的一位人文主义的教士就曾这样说:

近些年来,有很多人被魔鬼所迷惑失去了理智,他们说地狱只是教士用以对人民的恫吓和威胁。但是如果他们自己下了地狱,可怕的魔鬼折磨他们,用烧得通红的铁爪撕裂他们的

① A. M. Haas, *Todesbilder im Mittelalter*, S. 10-11, 15-17.

② P. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter*, S. 20.

③ J. Buehler, *Die Kultur des Mittelalters*, S. 64.

舌头的时候,他们就知道是否有地狱了。^①

人在死后下地狱是因为他在生之时的罪恶,对自己是否有罪孽的惧怕,对罪孽的惧怕通过基督教“原罪论”教义而增强。^②生活在这个世界上的任何人都有罪孽,人生来就有罪,人的罪源于人的祖先亚当。亚当之所以犯罪是受到魔力的诱惑,由于对罪孽的惧怕而怕魔鬼,怕魔鬼制造的魔力,怕魔鬼引导的罪孽。普斐斯特在论述基督教和恐惧的关系时说:

天主教是在恐惧的基础上,特别是在对罪孽的恐惧的基础上建立起来的,至于是用什么材料或者有什么计划,则没什么可说的。通过对魔鬼,它的帮凶,以及恶的精灵的表述可以很容易地了解对恐惧的想像。^③

早期中世纪的社会,是各个民族相互接触、相互融合的社会,日耳曼人、凯尔特人、斯拉夫人^④的生活方式、思维方式以及想像力,融入基督教古代社会,所以魔鬼并不仅指《圣经》中所说的撒旦,有很多种形式和内容,其中也包括各种精灵。但不论是哪一类的魔鬼都会给人带来灾难和不幸。天灾是人们防不胜防的灾祸,即使在科学技术如此发达的今天,天灾也是无法消除和避免的,更何况在谈不上有科学的中世纪。天灾更能让人相信魔鬼的存在和魔力的可怕。疾病的痛苦似乎更能使人对宗教产生亲近感,特别

① P. Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter*, S. 21.

② O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, S. 30.

③ O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, S. 242.

④ 凯尔特人是居住在西班牙北部的土著民族,斯拉夫人是居住在欧洲东部的民族。

是14世纪肆虐西欧的黑死病,给人们带来的恐惧不亚于魔鬼,使经历过的人,甚至没有经历过的后人,每当提起都会毛骨悚然,谈虎色变。此外,还有黑暗造成的、荒野造成的、野兽造成的,各种因素构成的恐惧。对那些有实际内容的恐惧人们可以通过各种方式消除或防范,燃起火把驱除黑暗的恐惧,筑起篱笆防范野兽的侵扰,寻找人烟消除对荒野的恐惧。但是对魔鬼的恐惧只有通过宗教给予的希望才能得到缓解。

基督教教会对人们说,所有的不幸和灾难都是魔鬼制造的,天灾人祸,疾病痛苦都是魔鬼施展魔力的结果。所有的魔鬼都是上帝的敌人,上帝把与魔鬼进行斗争的任务交给了他的儿子,让他成为人,来到了人世中,清除魔鬼所做的一切。在他受难之前,他要祛邪和拒绝诱惑,他要被钉在十字架上经历死亡的痛苦,他要下到地狱,用锁链把撒旦锁在那里,这样死亡和魔鬼同时被耶稣战胜。这是原始基督教为人们勾画的一幅画面,基督来了,他来摧毁魔鬼所做的一切,“因为上帝派遣圣子来到世上,不是为定世界的罪,而是要世界因他而得救”^①。耶稣在荒野中坚决地抵制撒旦的诱惑,他在世间为人们驱赶魔鬼,使哑巴开口说话,使盲人重见光明。基督的来临,是为了召唤罪人悔改,凡相信圣子的将不会受到审判。基督不停息地攻击着恶的主宰,为建立上帝的统治而工作。^②因此,相信基督、追随基督就能得到基督的保佑,就能获得救赎,死后就能免受地狱之苦。原始基督教用这幅画面给害怕死亡、害怕魔鬼、害怕疾病的人以希望。这幅画面被中世纪继承下来,一代又一代的教士、修道士不断地解说,不断地重复,把它牢牢地印在了人们的脑海里。同时,通过那个时代所能有的艺术形式、绘画、雕塑、

① 《约翰福音》,3:17。

② 《路加福音》,4:11。

建筑、诗歌和宗教戏剧，形象地具体地长久地展现在人们的眼前，使他们已有的印象更具体、更生动、更难忘。不理解这一点，就无法理解在中世纪西欧社会中生活的人们的虔诚所在。基督教的所有教义、所有祭礼和仪式、所有教规都是以这幅画面为基础设计和制定的。殉教士是追随基督与魔鬼斗争的勇士，为保藏他们的圣物而建立的教堂是圣者居住的地方，凡建立了教堂的地方，魔鬼就无法再猖狂。为纪念每一个圣徒，都为他们确定了庆典之日，每个庆典日举行的庆典活动都是为了加强和圣徒在精神上的沟通，得到他们的庇佑。870年，科隆大教堂落成，据说在举行盛典的前一夜，人们听到了魔鬼的哀号和悲叹，因为他们失去了作恶的地方。^①这段记述应该能帮助我们理解，为什么在西欧各地满目所见的都是教堂。修建教堂的目的不仅是为了做礼拜，更重要的是为了驱逐魔鬼，所以，每一个贵族家族都在自己的领地内建立了私人教堂。10世纪末期，克吕尼修道院的一名修道士拉杜夫勒斯向人们讲述了他所见到的一个魔鬼：

一天夜里，晨祷之前，在我的床脚前站着一个外表非常丑陋的类似人形的小东西。我看到，它大约中等个，有细长的脖子，消瘦的脸，黑眼睛，额头上布满了皱纹，鼻子被打歪了，撅起着嘴唇，鼓起着嘴，留着山羊胡子的下巴向上翘着。他有尖尖的细长的耳朵，蓬乱竖起的头发，有上百颗牙齿，尖尖的后脑勺，凸起的胸脯，躬着背扭着屁股，穿着肮脏的衣服，发着令人厌恶的光，整个身体都像要跳跃。他扯着我躺着的垫子，使劲地摇动着床……^②

① W. Haubrichs, *Christentum der Bekehrungszeit*, S. 544.

② P. Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter*, S. 83.

这是在中世纪的教堂的石柱上最常见的魔鬼形象。中世纪晚期,魔鬼的概念不仅没有减弱,反而在经院哲学家们的著作中被理论化、抽象化了。魔鬼是万恶的根源,它隐藏在人的灵魂中、隐藏在人的躯体里。正是根据这一说法,中世纪晚期的异端审判法庭烧死了无数无辜的虔诚的基督徒。14世纪中叶发生的黑死病,以及随后而来的饥荒等自然灾害,在三年之内吞噬了西欧三分之一居民的性命,教会再次向人们渲染魔鬼的邪恶,并把这一切归咎于犹太人和其他异教徒,以及异端和巫师。14世纪末期,驱逐巫师的审判几乎到了白色恐怖的程度。即使是在宗教改革时期,在新教教徒中流传的有关魔鬼的说法也并不亚于天主教,路德本人也十分相信魔鬼的存在。

基督教教会描绘的画面不仅印在了人们的脑海里,而且还融进了人们的日常生活中。在希伯来人的传统中,采用圣者的名字可以给人以力量和保护,基督教教会沿用了这一传统,基督教的教父奥涅金就曾说过,名字表明一个人或上帝的存在,用基督的名字就能战胜撒旦,采用圣者的名字就能得到保护和力量。因此,选用圣徒的名字在西欧是非常普遍的现象,这个传统习惯沿袭至今。彼得、保罗、雅各布、约翰、亨利、玛利亚、安娜——在任何一个基督教国家中都可以随处听到,所不同的只是发音而已。1348年意大利发生了大地震,在当时被看做是末日审判的一次警告,震后几乎所有的意大利商人都免除了负债人的利息,为了能在末日审判之时给自己创造一个良好的机会。^①当然,与人们日常生活最密切的是各种宗教仪式:表明新生的洗礼、象征基督身体和血液的圣餐、驱赶魔鬼的圣水,等等。在教会描绘的画面中,拒绝诱惑是耶稣受

^① P. Dinzelbacher, *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 286.

难前与魔鬼斗争的方式。魔鬼的诱惑是肉体的、是性欲的、是情感的,拒绝诱惑就要禁欲和守贫,拒绝诱惑就要谦恭,因为魔鬼没有谦恭,拒绝诱惑就要遵守教会制定的教规。教会为基督徒规定了众多的禁忌。

基督教教会描述的画面告诉人们恐惧何在,希望何在。但是,加深人们恐惧感,毁灭人们希望的恰恰就是教会自己。是教会的世俗权利、教士奢侈的生活,破坏了这幅画面,使人们对他们失去了信任。但是这幅画面给人留下的印象是很难抹去的,虔诚的基督徒们想自我补救希望:自觉地过禁欲的生活,放弃财产、坚持基督守贫。信仰的虔诚并没有因为对教会的失望而减弱,反而更为增强,只是信仰的形式有了改变,外在的宗教仪式转变为内在的信仰虔诚,这种转变必定要破除教会制定的宗教禁忌。

罗马教会宗教禁忌的破除

宗教禁忌的破除在于人们对教会救赎能力的失望。包尼法修斯的传教为西欧社会的基督教化奠定了基础,修道院的改革运动,使社会的宗教意识陡然增强。罗马教会的改革确立了教会的宗教法权,宗教法权制定了种种宗教禁忌,维系宗教禁忌的是人们的宗教恐惧和希望。然而,也正是教会的宗教禁忌和无限的世俗权利,毁灭了人们的希望,要补救希望就必须打破教会制定的宗教禁忌。第一个被打破的宗教禁忌是,罗马教会垄断的传教布道。11世纪初期出现的乞讨修士,并不是有意识地在反对罗马教会长期垄断的传教布道的特权,他们中的绝大多数人是出于对上帝虔诚的信仰,对修道院和教会占有财富的不满,也是出于要寻找新的实现灵魂救赎的希望,他们是在无意识中用行动否定了罗马教会的宗教法权。传教布道是罗马教会的专利,只有罗马教会才有权授予

教士布道的权利,而且布道都是在教堂中举行的。乞讨的修道士们不仅没有教会的许可权,而且是在大路旁、在谷场上、在集市里、在任何一个人群聚集的地方,不分时间地向人们布道,宣传基督守贫的观点。应该说,他们的布道方式破除了罗马教会的禁忌,所产生的效果比基督守贫的布道内容更大,所以,尽管后来法朗西斯修士会得到了罗马教会的特许权,并且在14、15世纪,与多米尼克修士会一起成为教皇镇压异端的别动队,但因为它的传教方式,在它成立之初也曾被罗马教会视为异端。

12世纪的韦尔多派宣传的教义,并没有超越基督教的传统教义,关于“原罪”、关于“洗礼”、关于“贫穷”,都是以《圣经》为基础的。^①与其说韦尔多派的教义内容令罗马教会感到不安,还不如说他们自己翻译和阅读《圣经》的做法更令罗马教会不安。3世纪《圣经》从希腊语翻译为拉丁语后,解释《圣经》的权利只属于罗马教会,阅读《圣经》只是教士和修道士的义务和责任,世俗基督徒没有阅读《圣经》的权利。更何况他们也不可能阅读,因为拉丁语是一门特殊的技能,必须得到特许才能学习,得到特许的先决条件是做教士或修道士。韦尔多让人把《圣经》翻译成大众都能读得懂的语言,每个有机会学习读和写的人都可以自己阅读《圣经》,自己理解《圣经》,这就破除了罗马教会垄断诠释《圣经》的特权。被后世教皇冠以教义师谥号的托马斯·阿奎纳,把信仰和理性结合在一起,告诉人们应该认识上帝,自然是对传统信仰的挑战,托马斯也曾一度被教廷视为异端,他的老师大阿尔伯特四处奔走,竭力为他辩解。艾克哈特则进一步地认为,禁欲生活并不是追随上帝的最佳之途,更是破了教会要求修道士和教士禁欲的禁忌,他被阿维尼翁教廷判定为异端是必然的结果。

^① K.-V. Selge, Die ersten Waldenser, S. 95-127.

长期以来,基督教的礼拜仪式、对《圣经》的朗诵都是采用拉丁语,拉丁语是基督教教会的正统官方语言,教皇的敕令、教会的法令、教会与世俗君主和贵族的来往信件、教廷的档案文书,以及所有的神学著作,一句话,所有见之于文字的东西,都是用拉丁语。韦尔多派最先用大众的语言取代了拉丁语,韦尔多说:“上帝的话不应该受到限制,正相反,应该在所有人的面前把它喊出来。”^①艾克哈特被定为异端的罪行之一是,他用民族语言布道。从12世纪起,用民族语言布道已经不是少有的现象了,在西欧大陆和英伦三岛,在不同的地方,人们听到的是用不同的语言进行的传教,英语、法语、德语、意大利语、荷兰语——用民族语言传教,使基督教在社会中的普及从来没有这么广泛,从来没有这么深入过。基督教的神秘主义对社会的影响,也由此达到了最高点,不仅是以艾克哈特为代表的经院哲学的哲学家们和神学家们的学术活动和布道活动异常活跃,更为典型的是妇女的神秘主义运动。

中世纪西欧的妇女和中国古代妇女一样,在经济上是不独立的,在繁重的农业生产中,男子是社会生产的主要劳动力,如同手工业附属农业一样,妇女也因为所从事的生产活动而处于从属的地位。但是,妇女的劳动量并不少于男子,农家妇女要烧饭、洗衣、推磨、酿酒,要做一切家务,农忙时还要下田播种、收割,或采集葡萄和其他果实。^②妇女在政治上完全没有权利,即使是贵族妇女,也只不过是封建君主和大贵族实施外交政治的工具,是政治婚姻不可少的因素而已。妇女在社会上没有地位,她们没有受教育的权利和可能,贵族妇女在修女院学习的是如何保持贵族妇女应该有的矜持。妇女在宗教上很受歧视,这主要是源于基督教的

① A. Molnár, Die Waldenser, 395.

② E. Enne, Frauen im Mittelalter, S. 87.

教义,夏娃是上帝用亚当的肋骨所造,妇女自然应该是男子的附属品。是夏娃受到性欲的诱惑勾引亚当迷失了本性脱离了上帝,成了罪人,使人类有了原罪。在基督教的经典中,妇女被比喻为蛇,是导致罪恶的诱惑,是性欲的根源,妇女的罪孽更深重。但是妇女与男子一样是上帝创造的,也同样能得到上帝的救赎,在早期基督教传播时期,妇女作出了很大的贡献,她们更易接受宗教的渲染,为基督教殉教的妇女也不在少数,但是妇女始终在教会中没有赢得一席之地。她们被允许参加宗教仪式,但从未获得过布道或传教的权利,没有做教士的权利,更谈不上有被授予圣职的权利,直到今天在天主教教会中仍然沿袭这个传统。妇女被允许进入修女院做修女,过禁欲、苦修的修道生活。在古代埃及的修道院中,修道士和修女是居住在同一个修道院中,共同参加宗教仪式,共同从事体力劳动。修道院制度被引入欧洲后,基督教的教父们把修道士和修女完全隔离开,4世纪下半叶,在意大利出现了第一所修女院。中世纪的修女院是未婚嫁的贵族妇女接受贵族式教育的场所,也是寡居的贵族妇女避静、做善事的地方,它从来没有像修道院那样对社会的政治和经济产生过影响,

12世纪以前修女院的数量很有限,一般都是建在贵族的领地内,为贵族妇女而建。基督教为妇女下的定义,不仅使她们受到社会的歧视,而且使她们自己也深感罪恶深重,也许出于这个原因,妇女比男子在宗教信仰方面更虔诚。由于没有政治权利,妇女的信仰和虔诚不夹杂政治的和经济的目的。贵族妇女们和新兴的城市贵族妇女们慷慨地向教会捐献她们的财产,捐建教堂和修道院,救助穷人。12世纪的社会宗教运动更激起了她们的宗教热情,修女院的数量激增,就连最初坚决地拒绝建修女院的西斯特西安派修道院也不得不改变了他们的原则,在各地建立了西斯特西安派的修女院。13世纪,修女院的建立达到了一个高潮。13世纪中

叶,仅在德意志的美茵茨的大主教区内就有了 33 个西斯特西安派的修女院,在科隆大主教区内有 25 个,在特里尔有 11 个,在康斯坦茨有 15 个,在维尔茨堡有 9 个。维特利的雅各布斯形容说,修女院就像天上的星星那样多。^①法朗西斯和多米尼克都是以传教为自身主要任务的修士会,禁止妇女参与传教的禁忌,使这两个修士会长期以来拒绝接受妇女加入,但是依然有众多的妇女固执地、虔诚地追随其后,法朗西斯和多米尼克修士会最终也都建立了修女院,接受妇女加入修士会,只是不允许她们外出传教布道。从下面的数字不难看出妇女对宗教的热情。900 年左右,在全德意志境内仅有 70 所修女院,1100 年增加到了 150 所,1250 年左右大约有 500 所,有 2.5 万至 3 万左右的修女。1300 年,仅多米尼克修士会就有了 74 所修女院,到 15 世纪时,本尼迪克派修女院多达 115 所,西斯特西安派修女院有 220 所。^②

11 世纪城市的复苏,12 世纪兴起的城市文化,也为妇女的生活充实了新的内容。城市中的妇女有了接受文化教育的可能,她们学习读,学习写,创作了很多抒情诗歌。妇女的天地开阔了,她们在社会中的活动也更活跃了。可以说,修女院的激增对罗马教会的禁忌没有构成太大的威胁,令罗马教会顾忌的是,妇女的宗教活动给社会带来的影响,特别是她们向人们所描述的对上帝的体验,从 12 世纪中叶起,妇女对上帝的体验在西欧社会广为流行,甚至著书立说。第一本有关的书,是舍瑙的伊丽莎白特和她的兄长共同写的。伊丽莎白特于 1229 年出生在德意志下莱茵地区的一个贵族家族,比她年长很多的兄长艾克贝尔特是一位很有名望的神学家和教士。伊丽莎白特 12 岁就被送进了希尔德嘉特所在的

① Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, S. 125.

② E. Erne, Frauen im Mittelalter, S. 113.

修女院,因为从5岁时起她就自称经常看到在天堂的幻象。她被送进修女院,向也有同样经历的希尔德嘉特讲述她的幻象,让这位年长的修女帮助她整理和记录她的幻象。希尔德嘉特和伊丽莎贝特与中世纪的所有妇女一样都没有接受过教育,不要说对神学理论有所了解,就是对神学的基本知识都是一无所知,她们对基督教的了解仅来自于日常的宗教仪式。但是,她们所讲述的幻象与《约翰福音》中记述的内容非常接近,这就更令人们相信她们对上帝的体验。伊丽莎贝特在给“无冕教皇”贝尔纳特的信中说:

我所看到的幻境不是我在梦境中接受到的,不是在睡觉的时候或者是在神经迷乱的时候,不是用身体的眼睛看见的,或者外形的人的耳朵听到的,也不是在偏远的地方接受到的。而是清醒地、有意识地、有很清楚的神志,是用内在的人的眼睛和耳朵,是在随时可到的地方看见的、听到的,正如上帝所希望的那样。^①

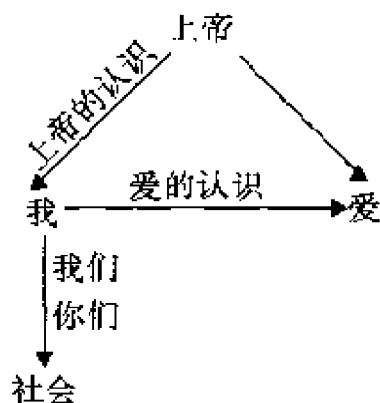
她对这位罗马教廷的权威人士说,她所说的、她所写的,不是按照她的心里的,或者什么人的想像,而是她在天堂的显现中,通过上帝隐藏的秘密而听到的和接受到的。1155年,艾克贝尔特应他妹妹不断的请求,进了舍瑙的修道院做了修道士,帮助她记述在她眼前经常显现的幻象。艾克贝尔特用他的神学理论给伊丽莎贝特的幻象进行了加工,使其完全归入罗马教会正统教义的范畴,得到贝尔纳特的赞赏,在他的倡导和支持下,这本书在各地教会中广泛散发。

12、13世纪,类似伊丽莎贝特有幻象的和虔诚的妇女在西欧

^① K. Ruh, *Geschichte der abendlaendischen Mystik*, Bd. III, S. 67.

各地都有所记载,效仿圣母玛利亚,拒绝婚嫁,遁入修女院的现象十分普遍,贝尔纳特为妇女写了“贞洁箴言”,要求妇女在身体和精神上都是完好无损地、有意识地只为主服务,要求她们从内心到外表都服从、恭顺和贞洁,以主的母亲为榜样。这对妇女的宗教运动更是推波助澜,有关妇女拒绝婚姻,执意要遁入修女院的记载不在少数,其中颇具戏剧性的是英国妇女克利斯蒂安。克利斯蒂安出生于一个市民家庭,在父母的强迫下出了嫁,为她的丈夫生了孩子。但她始终不安于世俗的生活方式,经过长期的精心准备,女扮男装,逃出家门,到了弗莱姆斯太特,进了那里的本尼迪克修女院。妇女的宗教行为以及她们讲述的各种幻象,对社会产生的影响越来越大。她们中的很多人甚至冲破了教会的禁忌,直接向大众宣讲她们的幻象,对大众传教布道。12世纪中叶,卡塔尔派在科隆地区设立了自己的主教区,遭到科隆大主教的镇压。1143年,科隆地区的卡塔尔派被大主教主持的宗教审判法庭判为异端,主教区被取消,大批的卡塔尔派教徒被处火刑烧死。希尔德嘉特也走上布道坛,批判卡塔尔派的教义。尽管希尔德嘉特的布道是维护罗马教会的权威,但是作为一名妇女进行布道,这本身就是破除罗马教会的宗教禁忌。妇女的布道不具有神学理论的意义,她们完全出于自己的感受来解释她们所理解的上帝和基督教。出生在安特卫普的哈德维希,把对上帝的认识理解为对上帝的爱,她享受着上帝的爱,在上帝的爱中感受到了上帝。她的上帝的爱不是神学意义的,不是基督教学意义的,而是她自身感受到的,她列出了一个简单而又清晰的图表^①。她对上帝的认识和对上帝的爱的解释更生活化、更世俗化。

^① K. Ruh, Geschichte der abendlaendischen Mystik, Bd. III, S. 171.



妇女宗教运动不是一个孤立的、偶然的社会现象。在史料中记载的有名有姓的妇女宗教活动家,都是出身于富裕的市民阶层或者贵族家族,她们有接受文化教育的机会,在她们中有相当一部分人会读、会写拉丁语,这是城市文化给她们创造的条件。她们的视野比较开阔,有见识新事务、了解社会和世界的可能,也可以接触更多的人,更多地接触社会。^①所以,妇女宗教运动是从13世纪开始的西欧社会宗教运动的一个部分,是与人文主义、驱魔审判同时发生的社会文化运动,这些不同的文化运动分布在不同的社会阶层中,所表现的形式不同,所产生的社会影响也不同。但是,它们的起因是相同的,都是源于社会发生了巨大的变革。

第二节 与社会转型同步的宗教信仰

15世纪的西欧进入了从中世纪向近代社会转型的重要历史时期,社会的转型是一个复杂的、长期的社会现象。对西欧社会转型的研究,近几年来在中国史学界是个极热门的课题,学者们对西欧各个国家的经济制度、政治制度、社会制度的转型作了多方面的

^① P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1993, S. 108-117.

研究,国别的、比较的、宏观的、微观的,可谓是百花齐放,取得了丰硕的成果。社会的转型给人们的生活、社会性的活动、社会性的交往带来了巨大的冲击。这个冲击是强烈的、长期的、广泛的,它改变了人们的法律身份,改变了人们的政治权利,改变了人们的社会地位,它也改变了人们的意识。形形色色的改变活跃了人们的思想,搅乱了人们的传统观念,所有这一切都在人文主义、驱魔审判、妇女宗教运动以及宗教改革运动中具体地体现出来。

以人为中心的宗教观

西欧社会经济制度和政治制度的转型,几乎改变了所有人的法律身份和社会地位。货币经济解除了中世纪社会人与人之间的依附关系,虽然在西欧的某些地区,例如,在普鲁士,仍然还存在着农奴制,但是,它的内容和性质都与中世纪有很大的区别。^① 在转型的社会经济活动中,货币成为绝对的统治者,它把社会的一切经济活动都掌握在其中,商业的、手工业的、农业的、畜牧业的、渔业的、林业的、种植业的,所有这些行业都被货币纵横交错地连接在一起。货币取代了实物作为人们付出劳动所获得的报酬,这就为社会创造了更多的行业,任何劳动都可以成为专门行业,人们的职业不再能简单地以从事农业和手工业来划分,社会的分工更细:农民、手工业者、工匠、商人、银行职员、教师、书记员、律师、公正人、演艺人、建筑师、画家、诗人、雇佣兵。货币使社会人口的流动性增大了,不仅是人们迁居的频率增加,而且职业的变动、社会地位的变动也增大了。往日的农民可以成为今日的手工业者,昨天的银

^① 对此笔者曾在《关于德意志的二期农奴制的几个问题》一文中作过阐述,《世界历史》2000年第2期。

行职员可以成为今天的雇佣兵,一夜之间暴富的暴发户不再令人惊奇。货币打破了中世纪社会三个等级的传统观念,改变了政治统治的结构,第三等级堂而皇之地登上了政治舞台,出身不再是人们走上仕途的重要障碍。货币把农业带进了商品交换的轨道,在城市和农村中架起了一座无形的桥梁,消除了城市城墙的实际作用。货币冲破了等级制度对社会交往的制约,不论是农民还是市民,不论是贵族还是平民,不论是教士还是俗人,都走进了市场,在那里获得自己所需的生活用品。在货币面前,等级制度失去了尊严。

等级制是中世纪封建社会法律制度的产物,在等级制中每个人的社会地位是通过他的出身和特许权来确定的,他只能在所属的社会等级范围内进行社会性的活动和交往。“等级是一个通过自己享有的权利,通过一定程度对政治统治的参与,通过特有的物资实体的建立和特有的声望与其他等级区分开的社会大团体。”^①法律的不可变更,阻碍了人们社会等级的变更。西欧封建社会的法律被看做是上帝制定的,是不可更改的。亨廷顿认为,在封建社会中,“人们将其所处的自然和社会环境看做是给定的,认为环境是奉神的旨意缔造的,改变永恒不变的自然和社会秩序,不仅是亵渎的而且是徒劳的。”^②法是不变的权威,因为法是上帝制定的,是上帝赐予的,执行上帝法的人也就有了特别的权利,所以,特许权是中世纪法律的一个重要组成部分。12世纪对罗马法的研究,教会法从神学中的分离出来,动摇了法的不变的权威。英国和法国君主立宪制的产生,法和人交换了地位,法不再是人的主宰者,

^① J. Kocka, Stand-Klasse-Organisation, in: H.-U. Wehler(hrsg.), Klassen in der europäischen Sozialgeschichte, S. 138.

^② 塞繆尔·P. 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,三联书店,1986年版,第89页。

而是人有了制定法律、修改法律的权利。对法的制定和修改,意味着君权神授理论的结束,君权神授是特许权的基础,随着立法制度的建立和完善,特许权逐渐地退出了法律制度的舞台。

法律制度的变革增强了人的自我意识,人们活动的社会的秩序由人自己来制定,人真正成为社会的主宰。神的旨意虽然没有被完全否定,但只是一个虚象,不再具有任何实际的权威,也就是说,没人能再以神的旨意为借口反对人制定的法律,这是政治制度转型所不可缺少的环节。15世纪,能够参与制定法律的,只是社会中非常少的一部分人,他们被称为“精英”。这些精英绝大部分都是来自新兴的资产者,他们拥有大量的货币资本作为财产,他们垄断着重要的商贸和手工工厂,他们左右着议会的对外政策和战争政策,他们控制着国家财政的收入来源。新兴的资产者还投入大量的资本进行文化建设,这就是史学家们经久不衰、津津乐道的文艺复兴运动。文艺复兴运动是城市新兴资产者的运动,或者更确切地说是那些所谓“精英”的文化运动。西方史学家们高度评价文艺复兴运动,把它看做是西方社会思想和文化发展的一个伟大的里程碑,在这里似乎没有必要对此一一重复。我国历史学家大多都沿用了西方历史学家们的观点,在这方面的研究似乎没有什么新的创意。诚然,文艺复兴给人类留下了大量的艺术珍品,在西欧各个国家的大、中城市中的教堂里,至今都能看到文艺复兴时期留下的艺术杰作和精品。更为重要的是,文艺复兴时期的人文主义代表了西欧社会进步的主流,人对自然、对自身的认识更上了一层阶梯(在这里我们不妨引用基督教神秘主义者常用的这个词句)。人文主义者从来就没有反对过或否定过基督教,这已是不争的事实。人文主义者的艺术作品中,有相当一部分是以基督教为题材,基督教依然是人文主义者们关心的话题,在人文主义者中有相当一部分是基督教的神学家、教士和修道士,甚至还有人文主义

的教皇。人文主义者对西欧社会思想意识作出的最大贡献是,它改变了人在宗教中的地位。不论是早期基督教还是中世纪的基督教,不论是罗马教会的正统教义还是经院哲学和新神秘主义,宗教的中心是上帝,人要寻找上帝,人是上帝的奴仆,人的一生、人的躯体和灵魂都受上帝的控制。在人文主义者的基督教中,人是宗教的中心,宗教要表现的是人,要为人服务。德国著名的哲学家海德格尔在论述人文主义时强调,人文主义最重要的意义不是在于要探讨人是否确实存在,而是要说明人的本质,通过确定人的本质,对作为个人的(person)人,作为精神的、灵魂的、身体的、本质的人的解释才会是正确的。他说,什么是存在,存在就是它自己,不是上帝,也不是世界的基础。^①人与上帝在宗教中的地位进行了置换,人是宗教的主题,上帝退居其后。可见,人文主义者对人的存在的认识,比经院哲学和新神秘主义更深刻了。

但是,在我们充分肯定文艺复兴的历史意义的同时不应该忽略一点,文艺复兴毕竟是一个城市的文化现象,在强调文艺复兴的成就时,也不应该忘记它的局限性。11世纪西欧城市复苏后发展的速度十分快,它对西欧社会的促进是显著的。市民文化和市民思想意识的进步带动了整个社会的向前发展,这也是各个学科的学者们充分肯定的。但是,如同城墙区分了市民和农民的法律身份的界限一样,在他们中间也有一条无形的文化和思想意识的界限,随着城市的快速发展,这条界限更为清晰。社会宗教运动、新修士会的产生、经院哲学和新神秘主义理论,都是围绕着市民的社会,围绕着市民的宗教要求。市民对基督教的虔诚,引导着神学家和经院哲学家们走上了一条探索内在精神的信仰之路。大阿尔伯特对个体性的解放,阿奎纳将信仰和理性结合,艾克哈特把自我从

^① M. Heidegger, Ueber den Humanismus, S. 16, 18.

群体中剥离,陶勒引导人们自我寻找上帝,以及人文主义者强调人是宗教的中心,所有这些都是为解决市民所面临的,在物质社会和宗教信仰之间不断出现的新问题和新矛盾。城市经济的发展对农村经济产生了深刻影响,但是市民文化和市民宗教信仰的变化对农民的影响却是极有限的。14、15世纪,区分市民和农民法律身份的城墙失去了最初的功能,但是在他们之间的文化和思想意识的界限却成了一道难以逾越的鸿沟。

信仰虔诚的社会鸿沟

14、15世纪的西欧,农村仍然是社会的主体,农民占西欧人口的绝大多数。14世纪的黑死病在城市造成的灾难大于农村,城市居民居住集中,黑死病的传染更快,程度更严重。农村人口居住得较为分散,传染面较为有限。黑死病时期,城市人口锐减的程度大大超过了农村。15世纪,由于农村手工业的发展,以及因此而出现的城市资本向农村的转移。欧洲城市因此普遍趋于萎缩的状态,城市人口减少,城市面积不再扩大,一些没有经济优势的城市甚至失去了城市的作用。农村再次成为社会经济和政治活动的重要范围,成为社会转型的中心,没有农村的变革,西欧社会的转型就不可能实现。

14、15世纪的农民在法律身份上有了根本的改变,即,他们都有了人身的自由,他们与市民、与贵族、与新兴的资产者,甚至与国王一样,在法律面前都是平等的。农民自由的意义也扩大了,他们有了迁徙的自由,有了改变职业的自由。但这只是在理论上的,而在实际中,各种各样的现实的条件限制他们在很短的时间内改变自己的境况。一方面,他们不会简单地放弃已有的一切,另一方面,当地的居民也排斥外来人员。大多数农民绝少改变自己的生

活方式,仍然是日出而作,日落而息。那种一夜之间成为暴发户的神话,只可能发生在城市中,只可能发生在市民中,对农民来说则是天方夜谭。他们仍然保持着世代代流传下来的传统意识和传统观念,但同时他们又受到新的经济体系的强烈冲击。出售农产品和购买日常生活用品,使他们的日常生活受到货币的支配,物价的上涨和跌落与他们有切身的利益关系,这就给他们带来了新的不安定因素和恐惧感,给他们的思想意识造成了混乱。这种不安和恐惧由于自然灾害频繁发生而加剧,具体的表现是,他们对宗教的信仰更为虔诚。

农民的信仰虔诚是单纯的,也是最实际的。他们的文化程度在变革的年代里并没有多大的改变,绝大多数人仍然是文盲,他们对人的存在,对灵魂和上帝的关系知之甚少,他们的虔诚与神秘主义和宗教的冥想没有什么关系。他们更关心的是现实生活的需要,希望在实际的困苦和窘境中能得到上帝给予的实际的救助,能借助上天的力量得到实际的保护。因此,他们热衷于宗教的礼拜仪式,热衷于乞神赐福,热衷于对圣物的崇拜,热衷于感恩还愿。他们对圣体和圣餐礼寄予极大的期望,期待着它们能保佑风调雨顺,保佑人畜安全。对农民来说,宗教仪式和对偶像的崇拜比对读《圣经》和思考信条更为重要。农民的虔诚和市民的虔诚的区别是明显的,德国历史学家施赖纳把市民的虔诚称为“精英的虔诚”,把农民的虔诚称为“大众的虔诚”。他认为在“大众的虔诚”中存在着信仰和迷信共生的现象,它允许不同信仰的虔诚调和融合在一起,这正是神学家们批判和拒绝的。^①古耶维茨则把大众的虔诚和市

^① K. Schreiner, *Laienfrömmigkeit-Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes* In: K. Schreiner (Hrsg.), *Laienfrömmigkeit im spätem Mittelalter*, S. 2, 5.

民的虔诚看做是大众的文化和学者的文化,他认为这两种文化的共生现象是社会变革时期的产物。^①农民的信仰虔诚在发生天灾人祸的时候,表现得更为强烈。在城市文艺复兴蓬勃兴旺的同时,在广大农村则普遍出现了相信巫术和魔力的现象,消灭巫术、审判巫师,热闹非凡。

从14世纪中叶起,西欧各地连续发生了重大的自然灾害。1348年,意大利商人的商船从克里米亚半岛带来的瘟疫病菌,以令人无法预料的速度在西欧大陆传播开,德国、法国、西班牙、荷兰、北欧地区的国家,以及隔海相望的英国,都无一幸免。更令人无法揣度的,是它的复发性。常常在炎热的夏季过后,瘟疫似乎也随之消失,然而第二年的夏季,或者第三年的夏季,它又始料不及地再次发作。凡是被传染上的人仅两三天就丧失了性命,最多也不会超过七天。这场被西欧人称为黑死病的瘟疫灾难一直持续到了15世纪下半叶,夺走了成千上万人的性命,特别是在人口密集的城市,死亡率更高。在黑死病高峰期间,伯尔尼平均每天有60人死于黑死病,科隆和美茵茨每天都有上百人丧生,在英国的牛津大学,有三分之二的大学生没有逃过黑死病的厄运,在约克郡有五分之三的教士死于黑死病。据最新的研究成果计算,在整个欧洲死于黑死病的人共计有2500百万。^②根据教皇的档案的统计,死亡人数还要高将近一倍,约4300百万,但西欧学者普遍认为这个数字过高。^③一个意大利人曾悲哀地说:“我们大家都被死亡包围

① A. J. Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, S. 334-335.

② E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europaeischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, S. 97.

③ N. Bulst, *Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts-und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-1352*, S. 54.

着,这就是生活的中心。”^①在黑死病之后,老天爷也不甘示弱地加入了制造灾难的行列,在法国、瑞士、意大利等地先后发生了程度不同的地震,旱灾、雪灾、洪灾接二连三地光顾西欧大部分地区。一些历史学家甚至认为,西欧近代社会的开始是以黑死病为标志的。^②对此论断,我不敢苟同,但是也不忽视黑死病和天灾对欧洲社会产生的巨大影响。黑死病造成西欧社会人口大量减少,劳动力严重短缺,给社会生产带来巨大的损失,城市经济衰落是显而易见的。在农村,土地荒耕的现象也极为普遍,它所产生的连锁反应是物价飞涨。黑死病之后,西欧社会又出现了一个复耕的高潮,众多的历史学家都从经济史的角度对此作过详细的探讨。不仅如此,黑死病对西欧社会思想意识领域也产生了巨大的影响,在科学技术和医学技术都不发达的中世纪晚期,人们对突如其来的自然灾害无能为力,对黑死病束手无策,这就更增添了他们的恐惧感,他们只能把希望寄托在宗教上,对宗教的信仰空前的虔诚。人们把尚不理解的社会变革看做是罪孽,黑死病和天灾,是上帝对罪孽深重的人类的惩罚,人类面临着世界的末日,人们必须要深深地忏悔,应该严厉地自责和自罚。14世纪中叶起,西欧兴起了一种自我鞭笞的宗教行为。自我鞭笞作为一种忏悔的宗教行为源于13世纪中叶意大利的佩鲁吉亚市,法朗西斯修士会的修道士萨利姆本为了避免上帝的惩罚,用鞭子抽打自身。他的这种忏悔方式随着黑死病的传染,风靡了意大利,很快又传入了法国、德国、波兰、奥地利。深感绝望和无助的人们把自我鞭笞看做是救命的稻草,修道士、教士、骑士、市民、农民、大学生,都加入了自我鞭笞的行

① H. Schulz, *Mittellateinisches Lesebuch*, Teil I; Texte 79 Nr. 11.

② E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europaeischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum ersten Weltkneg*, S. 96.

列,甚至阿维尼翁的教皇克莱蒙六世也亲自参加了为抑制黑死病举行的鞭笞游行。^①与人的日常生活密切相连的虔诚似乎更容易把人们引向迷信,相信巫术、奇迹,相信魔力。在这个历史条件下,从14世纪50年代开始一直到17世纪50年代,在欧洲各地发生了持续了300年之久的驱巫审判,无数无辜的平民遭受到了迫害。

巫术、魔力、科学

巫术从来都不是基督教赞同的概念,从古典时期起,基督教的神学家们就反对巫术。在他们看来,实施巫术的人借助一些标志,或者一些符号,或者一些所谓施了魔术的物体,或者是通过预言和咒语显示出来的,不是神的力量,而是恶魔的魔力。^②巫术是恶的行为,是在实施带来灾祸的黑色的恶行的魔术。正像相信基督能制造奇迹一样,基督徒也相信魔鬼会施展魔力。人们相信捅穿按照一个人的形象做的木偶就会置他于死地;通过一种有魔力的咒语会使孩子染上重病;通过焚烧施了魔术的东西会使收成减产;放下一把施有巫术力量的剑,就能点燃一把火,等等。在罗马帝国时期,不论是世俗的统治者,还是基督教教会都反对巫术,把巫术和撒旦联系在一起,惩罚那些实施巫术的人。4世纪末在劳迪西亚召开的基督教普世会议上规定,禁止教士以魔术上、占卜者、星占学家的身份行使他的职责。在400年的托莱多宗教会议上,教会用解除教职来警告那些实施所谓魔力的教士。但是,是魔鬼施展的巫术,还是基督展现的奇迹,这是很难在概念上或者在实际意义

① F.-R. Erkens, *Busse in Zeiten des Schwazen Todes: Die Zuege der Geissler*, S. 493-494, 500-501.

② R. Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, S. 19-20.

上区分开的,例如对于疾病的医治,对于出人意料的事情的发生,这些更多的是取决于他人的定论。在中世纪,至少有六个教皇被看做是巫师,被看做是巫师的教士就更不在少数了。^①在罗马帝国时期,对巫师的惩罚与中世纪晚期相比要轻得多,只是判罚忏悔15年。教皇格里高利一世对实施巫术的人的惩罚也只是开除其教籍,即使是较重的惩罚也只是让被惩罚的人喝不能生育的水之类东西。罗马帝国时期,对所谓的巫师没有什么审判程序,对巫师的审判和惩罚多是教会的事务,世俗贵族很少参与。

中世纪晚期,社会的变革,自然灾害的频繁出现,特别是使人们无法制止的黑死病的扩散,加深了人们相信巫术存在的意识,特别是教会把巫术和撒旦联系在了一起。撒旦是上帝的死敌,巫师不仅是一个能够施展魔力的人,而且也是与魔鬼订立了盟约的人,所以巫术是撒旦的祭礼,是对魔鬼的崇拜。巫师或者巫婆不仅是凶手、是罪人,而且他们还会成为异教徒,背弃信仰,成为毁灭人们基督教信仰的恶人,使人最终为上帝的敌人撒旦服务。对巫师和巫婆的审判,不是因为他们施展了魔术,而是谴责他们对撒旦的崇拜。^②所以,对巫师和巫婆的审判比对异端的审判要严厉得多,所施的刑法也残酷得多。异端是指那些违背基督教传统教义的言与行,异端分子常常是教士、修道士、神学家或城市中的富裕市民。异端的神学理论性更浓重,异端有自己的教义,有自己的组织机构,如韦尔多派、卡塔尔派。异端分子常常是社会中的中、上层人士;学者、神学家、教士、修道士。巫师和巫婆则绝大多数都是来自社会下层的农民,其中有相当一部分是妇女。他们没有教义理论,

① H. Bausinger, *Zauberei und Frömmigkeit*, S. 51-53.

② B. P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, S. 16-22.

没有组织机构,是单人的社会性活动。

卡塔尔派关于上帝和魔鬼的二元论教义对世俗的宗教观产生了很大的影响,人们普遍地相信了魔鬼的存在,即使是那些反对卡塔尔派的基督徒和教士也不否认魔鬼的魔力。黑死病传播时期,这一观念更为强烈。巫师和巫婆被看做是魔鬼的帮凶,所以巫术是和天灾人祸密切地联系在一起。13世纪中叶,从教皇包尼法茨八世和亚历山大四世时起,教廷的宗教法庭开始审判巫术案件,世俗的法庭也参与了巫术审判。教皇约翰尼斯二十二世更是加大了巫术审判的力度,加重了对被审判者的刑罚。^①据英国历史学家勒瓦克统计,从中世纪晚期到近代早期,欧洲共进行了约有110,000次驱巫审判,其中有47%件案例的巫师或巫婆被施以绞刑或火刑,大约有60,000人是驱巫审判的牺牲者。勒瓦克认为这个数字仍然低于实际的数字。^②巫术审判在各个地区的程度是不同的,一般来说取决于所在地区的自然条件,自然灾害严重的地区,巫术审判的案例多于灾害较轻的地区,灾年的巫术审判要多于丰年。布劳尔特在研究15世纪瑞士驱逐巫术时指出,人们相信有巫术和对巫师的审判,与他们现实的生活有关,与歉收、饥荒、瘟疫和物价上涨有关,每当出现天灾时对巫师的审判就会大量增多。1478年的夏天,干旱炎热,物价飞涨,这一年的饥荒饿死了很多人,这一年对巫师的审判特别多。1506年,巴塞尔发生了地震,震后是洪涝灾害,在这一年还出现了彗星,教会把这一切都归咎于一个巫婆的出现,她不修边幅地零乱地穿着异教徒的衣服,头上带着围巾,长

① C. Habiger-Tuczay, *Magie und Magier im Mittelalter*, S. 93-94.

② B. P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, S. 34-35.

着长长的牙齿,有一双脚趾裂开的脚,她带来鼠疫,传染给很多人。^①被教会描绘为巫师的常常是妇女,在被审判的巫师中妇女占了75%,在个别地区,例如:英国的艾塞克斯、瑞士的巴塞尔、比利时的纳木,妇女的比例甚至高达90%。^②

妇女受巫术审判迫害的根源与13世纪在西欧各地普遍出现的妇女宗教运动不无关系。在社会宗教运动中,韦尔多派和卡塔尔派本身就是在破除罗马教会的宗教禁忌,这两个教派都不忌讳妇女加入,妇女对这两个教派的传播起了很重要的作用。特别是在法国南部的阿尔比城,妇女是阿尔比派的重要力量之一。13、14世纪异常活跃的妇女宗教运动,也是对罗马教会宗教禁忌的冲击。越来越多的妇女向人们讲述她们所见的幻象,越来越多的妇女向人们显示上帝通过她们创造的奇迹,越来越多的妇女在向人们宣布预言。15世纪初,一个身着白色衣裙的妇女出现在英国很多城市里,玛杰瑞·肯姆普是她的名字,她是诺福克的一个商人的妻子,14个孩子的母亲。在生第一个孩子之后,由于忏悔教士对她十分严厉,使她对地狱产生了极度的恐惧,非常痛苦,时常要忍受内心的煎熬。终于有一天在她的眼前出现了幻象,上帝让她躺在床上,安抚她。从此以后,肯姆普不再痛苦,不再害怕,不再流泪。她宣称,经常能看到上帝显示给她的幻象,向人们讲解上帝传给她的预言。约克的大主教对肯姆普的布道宣传十分不满,要对她进行宗教审判,约克郡的很多人都支持她,保护她,这就更促使大主教要实施已作出的决定。肯姆普面对宗教法庭毫无惧色,对审判她的男子们说:“不,先生们,我既不是异教徒也不是罗拉德派的教徒。”

① A. Blauert, *Fruehe Hexenverfolgungen*, S. 25.

② B. P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, S. 133.

但依然有很多人认为她应该被处以火刑。肯姆普在大主教和众多的教士面前直言不讳地陈述她的观点,非常恰当地引用了《路加福音》中关于玛利亚布道的章节,使众教士哑口无言。幸运 的肯姆普没有受到火刑的惩罚,但是她终究没有逃脱厄运,她被看做是骗人的伪君子,被人用水浇死。^①类似这样的例子,在中世纪晚期和近代早期各个地区都不鲜见。

近代以后的驱巫审判并不限于对妇女和农民,更多的是针对尚不被人理解的科学家们。希腊古典文化和阿拉伯文化的传入,扩大了人们的眼界,激发人们探讨和研究自然界的兴趣。新大陆的发现,证明了新的宇宙理论的正确;新的冶炼技术,引起 了很多人痴迷炼金术;天文学知识的增长,刺激人们迷恋占星术。此外,古典时期失传已久的机械工艺,也随着阿拉伯文化的传入而重新被西欧认识,例如,自动的压水机。^②自然科学的方法和成果被巫师们利用,使得那个时代的人们很难区分巫术和自然科学的概念。马林诺维斯基这样区别中世纪晚期西欧的巫术和科学,他说:

科学是以有效的经验、努力和理智为基础的信念,巫术是以希望不会幻灭、愿望不会落空为基础的信仰。科学的理论是通过逻辑来确立的,巫术的理论是受愿望影响的想法的综合。^③

从 13 世纪起,中世纪的自然科学家们就开始对科学实验感兴趣,对自然有了更深刻了解的科学家们,开始有意识地更多地借助

① P. Dinzelsbacher, Heilige oder Hexen, S. 15-20.

② Ch. Habiger-Tuczay, Magie und Magier im Mittelalter, S. 192-197.

③ B. Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion, S. 71.

自然的能量,或者效仿自然现象进行创造。这些都被看做是违反常规的发明,也被教会视为巫术。17世纪初期的一位意大利的哲学家托马斯·加姆帕勒拉就曾说过:

凡是科学家效仿自然或者是借助一种还没有被认识的技能所完成的事情,都被称为巫术……工艺在被众人理解之前总是被看做是巫术,只是在一段时间之后它才会发展成为科学。^①

哥白尼、伽利略这些勇敢的科学的先锋人物,都是巫术审判的牺牲者。教会对自然科学家的审判不仅是因为对他们的科学发现不理解,更重要的是自然科学与基督教教义的冲突。宇宙学是对《圣经》的批判,对创世论的反对,新兴的自然科学也对亚里士多德主义的自然哲学理论进行了批判。亚里士多德主义被引进经院哲学后,经过经院哲学家们,特别是经过托马斯·阿奎纳的整理和论证,成为天主教思想的精髓。自然科学的发展必然要引起人们对亚里士多德的哲学思想提出疑问,这将会动摇罗马教会新确立的基督教教义体系的根基,自然要被罗马教会禁止。然而,科学一旦产生,任何力量都无法阻止它前进。15、16世纪快速发展的科学技术,加速了西欧社会转型的步伐,人对自身和周围世界有了更多、更深刻的认识,神秘主义在马丁·路德那里有了新的发展,他不仅创立了新的神学理论,而且进一步实践他的神秘主义思想,组建了新的教会机构,结束了罗马教会一统基督教的时代。他为基督教开创了一个新的时代,一个教派共生的时代。在这个时代,人的自主性更强了,有权选择宗教信仰的方式;在这个时代,市民和农民

^① C. Habiger-Tuczay, *Magie und Magier im Mittelalter*, S. 192.

的信仰虔诚各自找到了适合自身的方式,宗教信仰的阶级性更为明显;在这个时代,基督教的神秘主义最终失去了社会意义,神秘主义只保留在了神学家和哲学家的论题中。

改变信仰方式的宗教改革

在西欧的历史中,宗教改革是一个伟大的时代,宗教改革前后和期间发生了太多的历史事件。关于宗教改革,历史学家们总是能提出新的论题进行讨论。我国史学界对宗教改革的研究,比较关注其发生的政治、经济和社会关系的原因,对于宗教本身的原因讨论得并不是很多。毫无疑问,宗教改革的发生有很深刻的宗教历史和社会根源,这是因为西欧社会的宗教历史和社会历史始终是缠绕在一起的,无法分割。中世纪早期的社会基督教化,基督教教会对于世俗权利的要求,政与教之间相互辅佐、相互利用和相互争斗,宗教生活和世俗生活如此紧密地难以区分,教士和修道士与民众如此密切地接触,宗教伦理和社会伦理的相互渗入,这些都是宗教改革之所以如此广泛地涉及各个领域的根源。宗教改革最根本的结果,就是上述所有这些都改变了:民族国家的政治中没有了教权的参与;货币和市场主导着社会经济发展的趋向;人们的宗教生活与社会生活明显地被分开;社会的伦理道德不再与宗教伦理混为一谈。

宗教生活与社会生活分开,是西欧社会从中世纪向近代社会转型必然要产生的结果。新型的民族国家的建立,是对在中世纪政治制度中占重要地位的政教关系的否定。政教关系的确立源于君权神授的政治理论,君权神授的政治理论是以保护与义务为原则的个人联合的政治体制为基础提出的。在这个政体中,依附关系占主导地位:君权依附于神授,封臣依附于封君,农奴依附于农

奴隶。人没有主观能动性,法是上帝制定的,任何人不能违背和改动;等级制是上帝确定的,人的身份不能改变,政治权力只能由教俗贵族掌握。在新型的民族国家中,人的主观能动性被突出了,法由人来制定和修改,尽管立法制刚刚起步,还不健全,但是君权神授的宗教理论已经失去了实际的意义。国家越来越脱离与神的关系,教会在政治事务中的权利越来越少,对政治事务的影响越来越有限,保护与义务的原则被以利益为基础的契约所取代,依附关系不再起作用,平等的法律身份使任何社会阶层都可以凭借经济实力介入国家的政务。原有的等级制已经不能说明社会的结构,各个等级,以至于各个行业都在分化:手工业者的分化、农民的分化、贵族的分化、商人的分化、市民的分化极为普遍,旧的社会等级在蜕变,新的阶级在形成,社会的构成更为复杂化。国家的事务不再是家族的事务,由某个或几个家族控制政权的现象不复存在,国家政权由不同利益的集团构成。国家的政务与教会事务完全脱离,教会失去了世俗的权力,教权对世俗的事务自然也就不再起作用。政权与教权相分开。

在经济上,社会的经济结构有了新的组合,手工业和商业不再是农业的附属,它们在规模上虽还远不如农业,但是所产生的货币价值却能左右农业的生产。货币成为社会经济活动的指挥棒,修道院的经济活动不再对社会产生任何影响,教会和修道院的经济特权也随着教会脱离国家的政务而消失。货币资本取代了土地,资本主义性质的生产方式和管理方式,不仅在手工业中,而且在农业中也在逐步地实施,“二期农奴制”实际上就是最初的农业资本主义性质的经营方式。货币在经济活动中的权威性和支配作用越来越明显,物价的涨与落成为社会经济的晴雨表。新大陆的发现改变了欧洲国际贸易的格局,地中海地区的贸易地位逐渐被取代。在国际贸易竞争中,新的贸易集团借助民族国家的力量,战胜了松

散的行会式的贸易机构,取代了它们在国际贸易中的地位。例如,曾经纵横四海的汉萨联盟,无力与资本集团竞争,龟缩在一角,最终被资本经济的新浪潮吞没。

社会中有了科学技术,新的知识领域不断地在开发、在扩大,利用自然、改造自然已经成为习以为常的现象,自然科学的发明和研究成果,越来越有意识地被应用到工业和农业生产中,科学技术是推动社会生产力向前发展的动力。人文科学也在革新、在充实,哲学家、神学家、法学家、政治学家、历史学家也都学会了数学和物理学的思维方法和逻辑理论,医学、天文学、地理学的知识不断地在更新对人、对自然的认识。宗教、法律、政治、艺术都在以人为中心,以人的本质为中心。社会的经济生活、法律制度、道德标准,都开宗明义地围绕着人的本质。文艺复兴和人文主义的普及,使关于人性和自我的问题似乎成为老生常谈,人们有了新的论题,开始谈论人的权利,要求更大的自由。传统的社会伦理和社会价值观受到了冲击和怀疑,对伦理道德的讨论引起了众人的关注。教会和宗教信仰不再是禁区,越来越多的人在谈论信仰和虔诚,越来越多的人敢于批评教会和教士的言与行,甚至公开嘲弄。艾克哈特、陶勒等新神秘主义者的思想广为传播,不仅是在口头上的,而且通过文字。思想的传播不再仅仅是依靠布道,印刷业和文化教育加速了思想传播的速度。读书识字不再是教士和修道士的特权,成为人们在社会立足,获得成功,与社会交往的重要条件,特别是在城市中。大学增加表明了求知的人增多,初级和中级文化教育也极为普遍,读和写不再被看做是特殊的技能,或某个阶层的特权。通过阿拉伯人传入西欧的中国印刷术得到了极大的发展,不仅为文化教育的普及创造了良好的社会条件,也为新思想、新文化的迅速传播创造了优越的条件。路德于1520年写的三篇关于宗教改革的重要文章,仅一年的时间就翻印了约有50万册,其传播之广,

可想而知。从路德开始翻译《圣经》到他去世时的 1546 年,就已经有了 340 种版本的《圣经》,约 2000 册左右。16 世纪中叶,语录式的和全本的德文《圣经》,大约有 75 万册。各种政治传单的数量更是多得无法计算,每年各种传单种类的增长都是惊人的,1518 年有大约 200 种左右,1519 年则多达 900 种。^①

文化教育的普及提高了整个社会的文化素质,人们的思维不愿再受到人为的限制,这种限制主要是来自于教会和现有的宗教信仰方式。15、16 世纪的西欧,对信仰的虔诚依然是社会思想意识领域中的主流,忽略这一点,就无法正确地了解宗教改革发生的社会原因。不论是农村还是城市,都出现了一种明显的倾向:要求一种新的信仰方式。奢侈的教会、堕落的教士和修道士越来越受到激烈的攻击,谴责他们用经院哲学的理论,用教会的权利,用教阶制度使人们远离上帝。基督教的礼拜仪式也受到了批评,如同儿戏般的仪式使人们对其失去了尊敬和信任。因此,人们提出了对宗教有自主权的要求,在上帝和他们之间不需要任何的中介。^②世俗的男男女女们抛开了教会和教士,在教堂里自己主持宗教仪式,进行祈祷。社会阶级的分化,经济利益的对立,政治要求的不同,对信仰方式的分歧也越来越大。原有的基督教的组织机构、由少数人诠释的教义,都不再有能力涵盖整个社会的所有阶层。在农村,农民的生活方式和生产活动,决定了他们倾向于信仰能带给他们实际作用的宗教,对巫术的相信和对信仰的虔诚掺杂在一起。在城市,人们更关注的是灵魂、精神。德国的虔信派、法国的詹孙

^① R. v. Duhem, Kultur und Alltag in der fruhen Neuzeit, Bd. III, S. 26-27.

^② R. v. Duhem, Kultur und Alltag in der fruhen Neuzeit, Bd. III, S. 30-33.

教派、英国的清教徒、瑞士的浸礼派，都产生于城市中。神学家、人文主义学者、艺术家、教士、商人、手工业者、出版商、书记员、大学生以及农民，整个社会都在讨论宗教信仰问题。讨论宗教信仰，把观点相同的人们结集在一起，这就产生新的教派。16世纪西欧各地的教派组织多如满天的星，其形式和方式也多样。^①众多的教派只在一点上是相同的：他们的宗教主张与自身的利益和政治要求密切相关。英国的威克利希、捷克的胡斯、德国的闵采尔，都有意识地把反对教会与本地的政治联系在一起，他们提出的宗教改革的主张只得到与之利益有关的社会阶级的支持和响应，其产生的社会影响和效果也是有限的、地域性的。

马丁·路德是这个时代众多的要求教会进行改革的改革者之一，他不属于那种严厉的教会批评家，也不属于激进的教会改革者，他思考的、所做的都是纯粹的宗教性的。路德是一个修道士、一个大学的神学教授，他从学术的角度对教会的世俗化和教士奢靡的生活方式提出了批评，从建设教会的角度提出了对教会进行改革的主张。与这个时期其他的宗教改革者不同的是，马丁·路德并不有意识地倾向于任何地区或任何阶级的政治要求，他提出的改革是纯宗教的。正因为路德的宗教改革是纯宗教的，它才会适应于社会各个阶层的宗教要求，才会被社会各个阶级所接受、所利用，才会超越地域的界限，它的社会影响和效果才会是广泛的。法国学者弗普勒认为，宗教改革不是社会政治史的一个章节，也不属于教会史的内容，它是宗教史的一章，是宗教情绪和宗教思想的革命。^②但是，宗教归根结底是关于人，离开了人生活和活动的社会，

① H.-J. Goertz, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, S.20-24.

② D. L. Febvre, *Une question mal posée: Les origines de la réforme française et le problème des cause réforme*, in: *Au coeur religieux du xvle siècle*, c. 26, 69.

就没有宗教而言。马丁·路德的纯宗教性,并不表明他是脱离社会的,恰恰在于他深切地感受到了社会的进步和巨大的变革,深切地感受到社会的进步和变革与宗教信仰的保守和陈旧之间的矛盾和冲突,深切地感受到这些矛盾和冲突所带来的困惑和问题。因此,他在解决自己的问题的同时,也为解决社会的宗教信仰问题开辟了一条新路,即:改变了宗教信仰的方式,把外在的宗教仪式转变为内在的心理活动。

体验社会变革的神学家——马丁·路德

马丁·路德的生平,很多读者都已经不陌生了,许多历史学家都对他作过或多或少的介绍。^①路德的父亲是一个佃户的长子,为了让比他年少很多的兄弟能生活得较好,他把土地租佃的继承权转让给了弟弟,自己去矿山做了采矿工。15世纪西欧社会经济的大环境,使他能够通过辛勤的劳动改变自己的生活境况,他依靠自己的双手,从一个一无所有的采矿工成为一个小矿的合伙人,最后拥有了自己的矿井,上升到社会的中等阶层,拥有了1250古尔登的财产。经济实力使他步入了政界,成为监督市议会的四先生之一。^②路德有六个(或者是八个)兄弟姐妹,他的双亲为供养几个孩子所付出的辛勤劳动,给童年的路德留下了难以抹去的记忆。从1490年起,路德开始接受基础教育,这是和那个时代所有市民子弟的经历是一样的。他在出生地曼斯斐尔德市完成了7年的小学教育,此后去了马格德堡,在该市的主教教堂的学校里做了一名

① 有关路德的生平,本书参考的是:R. Schwarz, Luther。

② 古尔登是中世纪德国金币的单位。

小兄弟^①,学习了一年。1498年,他转学去了埃森纳赫的圣乔治教士学校,学习了三年。中世纪晚期的主教教堂学校和教士学校,已经成为普及文化的场所,它们也接受市民的子弟作为学生,而且学费都比较低。在埃森纳赫时期,路德寄宿在一个虔诚的基督教徒家庭中,得到很好的照顾。基础教育时期的这段经历,对他以后的人生之路有十分重要的影响。路德学生时代所居住的马格德堡市,以及后来大学时代所在的埃尔富特市,都有很浓重的虔信宗教的氛围。在这些地区宗教崇拜的形式多样,人们常常自己选择圣徒来崇拜、供奉,圣母玛利亚、玛利亚的母亲安娜都是人们崇拜的对象,对十字架的祈祷也十分流行,这对他的宗教意识的形成产生了潜移默化的影响。

按照父亲的意愿,路德应该成为一名律师,1501年他去了埃尔富特,开始了大学的生活。在中世纪的大学中,不论学习任何专业,都要从学习哲学开始,哲学是所有课程的基础课,路德有幸一开始就遇到了两位很好的哲学教师,给他打下了坚实的哲学基础。路德是一个勤奋优秀的学生,1505年在结束了学士学位的学习后,他以第二名的成绩战胜了其他的17位候选人,得到了继续攻读硕士学位的名额,在学习法律的同时,在埃尔富特大学兼职讲授哲学课程。就是在这一年的7月2日,一次不寻常的经历改变了路德的整个人生道路。他在从家中返回大学的途中遇到了罕见的狂风暴雨,雷鸣闪电将他击倒在地,无处躲避的路德在惊恐中大声叫着:“救我,圣安娜,我愿做个修道士。”15天后,出乎所有人的意

① 小兄弟是指那些在主教教堂学校或者修道院学校学习的世俗青年,他们不需要遵守修道院的院规,但是要像修道士那样生活。这种小兄弟的生活和学习方式在15世纪的德意志和今天的荷兰地区非常普遍,很多市民子弟以这种方式接受教育,可以节省昂贵的学费。

料,这位有着大好前程的优秀学生进入了埃尔富特的奥古斯丁隐修士修道院。对他寄予厚望的父亲,气愤之余,重又改变了对他的称呼。在他获得攻读硕士学位的名额后,欣喜的父亲按照当时对学者流行的称呼,称他为“您”,这时重又失望地改称为“你”。在这前后,黑死病再次在这一地区传染成灾,路德的两个兄弟因此而丧生。也许因为这个原因,伤心的父亲不再干涉路德的决定。

路德在奥古斯丁修道院做了一年的见习修道士,1508年被派到维登堡大学学习神学。路德自愿做了修道士自然有他个人的原因,但社会对他的深刻影响也是显而易见的。16世纪初的埃尔富特依然是一个宗教活动的中心地区,在这个不大的大学城市里和它的周围,有21所教堂,11所修道院,4个教会的慈善机构。大约有800名左右的教士、修道士生活在埃尔富特市,他们享有教会给予的特许权,和他们的情妇一起享用着市民缴纳的税收。如此庞大的消费群体造成市议会负债累累,不断地提高税收,引起了市民们强烈的不满,他们要求降低税收,要求削减教会的世俗权利。俗人和教士之间不断激化的矛盾最终导致公开的冲突,大学生们甚至与城市的雇佣兵展开了巷战。与此同时,一些虔诚的修道士也对那些腐败的教士和修道士提出了尖锐的批评。1507年,这个地区的25个修道院联合提出了改革的要求,以规范修道院的院规,加强宗教生活的原则。为了能得到罗马教廷对他们提出的改革要求的首肯,1510年11月,路德和另一名修道士作为代表被派往罗马。他们两人步行,往返走了近一年的时间,沿途拜访了当时许多有声望的主教和神职人员。从罗马回来之后,路德继续在维登堡大学学习神学,与此同时,他转入了维登堡的奥古斯丁修道院。1512年,路德获得了神学博士学位,在他的恩师约翰内斯的敦促下,应聘做了维登堡大学的神学教授。维登堡市是一个仅有2000到2500居民的小城市,是萨克森选帝侯贤人弗里德里希的第二个

府邸所在地。1502年,贤人弗里德里希按照当时著名的蒂宾根大学的模式,在维登堡创建了这所大学,并从蒂宾根大学请来了约翰内斯主持大学的事务。约翰内斯十分欣赏路德的学识,在他因教务而不得不放弃教学工作时,他认为路德是接替他教授职位最理想的候选人,一再地要求路德前去应聘。尽管路德对此并不十分热心,他还是于1512年10月接替了约翰内斯神学教授的位置,他讲授的神学课程是对《圣经》的评注,因此,在授课的同时,路德开始系统研究《圣经》。

路德就学的埃尔富特大学是当时德国人文主义的中心之一,这里有非常活跃的人文主义活动小组,陶勒等德国神秘主义的思想在这里也较为流行,在埃尔富特形成了一个基督教人文主义的团体。基督教人文主义者热衷于研究圣经学和古典教父学,热衷于传播福音书,他们主张每个社会阶层,每个人都应该了解福音书,都应该自己正确地理解福音书。他们认为,一个虔诚的、有自制能力的、勤奋的世俗人,在教会的事务中也应该是主动的,应该积极地追求共同的善。他们没有把对善的生活的追求留待来生,而就是在今生的现实社会中,就是在这里,就在他们生活的地方。从这一点出发,基督教人文主义对中世纪以来流行的忏悔祈祷的形式和思想提出了严厉的批评,拒绝中世纪的各种忏悔方式。他们认为,个人的罪恶来源于社会的罪恶,所以应把社会的罪恶和个人的罪恶等同看待。^①实际上,他们是在社会中寻找个人成与败的原因。正是在这个时期,路德也开始接触了陶勒等神秘主义者的著作。他做见习修道士的一年间,有充裕的时间通读《圣经》原文,在维登堡大学的神学学习加深了他对《圣经》的理解。他宣称,他

^① M. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, p. 23-24; 30-34.

在保罗身上发现了谈论人和上帝关系的真正的神学的方法,不会被形而上学的和伦理的谈话方式所歪曲。他认为,关于原罪和实际罪恶、关于深重的罪孽和可宽恕的罪孽的传统理论都偏离了《圣经》和教父学的理论。路德在维登堡研究和讲授《圣经》的同时,对经院哲学的理论,对托马斯主义展开了批评,他呼吁把神学研究从亚里士多德主义中解放出来,让人们直接地学习《圣经》和教父们的著作,提出了改革神学研究的要求。路德的神学观点,在维登堡大学赢得了支持者,并且传播到了海德堡大学。

1514年,路德被奥古斯丁隐修士会科隆分会任命为负责八个修道院的教长,担任此神职期间,他巡查了位于德累斯顿、埃尔富特、哥达、赫尔茨贝格、马格德堡、朗根萨尔查、维登堡等多个地区的修道院,考察每个修道院的院规执行情况,审查修道院的财务,监督对修道院院长的选举。1516年秋天,路德担任了维登堡市教堂的布道士,这是具有一定学术地位的教士才能赢得的荣誉。路德在他的布道中自然要涉及原罪的问题,这与当时引起社会不安和动荡的赦罪券问题不无关系。1506年,罗马教皇决定在梵蒂冈修建圣彼得大教堂,这一工程持续了十几年,耗费了大量的资金。罗马教廷以赦罪券的形式集资,德国向罗马教会提供了大量的资金,仅美茵茨大主教区就上缴给教廷14,000杜卡特^①,科隆大主教区上缴了2134杜卡特。教廷在德意志地区大约敛了50,000杜卡特的资金。路德并不知晓教廷发行赦罪券的目的,他从神学研究的角度出发,对赦罪券进行了批评。他认为,赦罪券对人的灵魂救赎无益,教士们不应该有参与出售赦罪券的行为,他们首先应该做的,也是惟一应该做的是,向人们宣讲福音和上帝的爱。基督以极大的精力所做的就是宣讲福音,他从来没有提及过赦罪券。

^① 杜卡特是14—19世纪在欧洲通用的金币单位。

1517年10月31日,路德以神学教授应有的责任,用拉丁语致函当时积极出售赦罪券的美茵茨的大主教阿尔布莱西特,要求他取消关于赦罪券的布道,随信附上了他对赦罪券问题的95点看法,即后世历史学家所称的“95条论纲”,希望与其就此进行神学辩论。与此同时,路德以神学博士的身份,将这封信和95条论纲的副本分别寄给了管辖维登堡的布莱登堡的主教,以及埃尔富特大学、莱比锡大学、位于奥德河畔的法兰克福大学^①和维登堡大学,以阐明这个公众关注的神学问题。路德和阿尔布莱西特都始料不及的是,这封信函还没到达美茵茨,95条论纲就已经很快地被印刷成册,公之于众。^②1517年年底,印成册的95条论纲被那些出版商和流动的书贩们从一个城市传到了另一个城市,其速度之快,令人难以置信。此外,这些印刷品在莱比锡、纽伦堡和巴塞尔一再被翻印,有大约17种版本,纽伦堡还有了被翻译成德文的版本。^③可见,科学技术对思想传播的作用之大。

由于95条论纲并不是为公众而写的,在其传播之后,路德于1518年对此写了两篇说明性的文章:《对95条论纲的科学解释》和《关于赦罪券和宽恕的布道》。路德从对赦罪券的批评,谈到对赦罪的理解,进而谈到了有关宗教意识的问题。他认为,耶稣提出的赦罪并不是教会圣事意义的赦罪,教会的圣事只是为了针对忏悔和认罪的行为而制定的规定。福音意义的赦罪与教会的规定没有任何关系,它贯穿于信仰者的一生。在对基督的信仰中,赦罪是与内在的和外在的生活一致的自我否定。教皇在他的权限中想做

① 德国有两个法兰克福,一个位于东部奥德河畔,一个位于西部美因河畔,后者是今天德国金融业的中心。

② 有关“95条论纲”被路德贴在维登堡市教堂的说法,源于路德的一个朋友,但当时他并不在维登堡市,因此,这一说法基本被德国的历史学家们否定。

③ H. J. Genthe, Martin Luther. Sein Leben und Denken, S. 118-119.

的、能做的,只是他可以根据自己的判断,或者是以古代教会的教义为准绳,宣布教会的赦罪和惩罚。但是,教会对人的惩罚只能局限于人的今生,随着人的死亡惩罚就自动解除了。路德强调,宽恕罪孽的权力只有上帝才有,它与教会的惩罚没有任何关系。^①路德于无意中在德国掀起的轩然大波,很快就波及整个西欧,罗马教廷自然不能等闲视之。1518年5月或6月,罗马教廷以异端的罪名对路德和萨克森选帝侯贤人弗里德里希提出诉讼,要求他们在60天之内到罗马候审。根据当时的惯例,作为神学教授和担任了神职的路德有权要求德皇参与听证调查,因为这还牵涉到了世俗君侯。另一方面,此时的神学争论,已经不再是路德与美茵茨大主教之间的,而是成为大学与大学之间的争论,在大学后面的则是它们所在地的选帝侯和邦君,神学争论已经转化为争权夺势的复杂的政治斗争。1518年10月12日、20日,由罗马教廷的红衣主教主持的听证会在奥古斯堡举行,路德与教廷的代表埃克进行了激烈的神学辩论。奥古斯堡听证会之后,路德的朋友担心他会被拘捕,秘密将他转移。同年11月9日,教皇利奥十世就赦罪券问题颁布敕令,再次重申,教皇有权通过赦罪圣事宽恕信仰者的现实罪孽,用赦罪券可以全部地或部分地宽恕由上帝宣布的赦罪。此后的两年,德国的政治斗争越演越烈,这才使罗马教廷对路德的惩罚迟迟没有能够具体地实施。1520年,新当选的德皇查理五世出于政治的需要再次对路德提起诉讼,要求路德出席在沃尔姆斯举行的帝国会议,路德被卷入到帝国内的邦君间的政治斗争。面对政治斗争的压力,路德手持《圣经》,在沃尔姆斯帝国会议上无畏地宣告,“我在这里,我不会改变,上帝助我,阿门!”1521年1月3日,罗马教皇颁布敕令,宣布给予路德绝罚的处罚(革出教籍的处罚)。在

^① R. Schwarz, Luther, S. 147.

萨克森选帝侯贤人弗里德里希的庇护下,同年的5月4日,路德被秘密地送进了选帝侯领地内的瓦尔特堡。只有堡主知道他的真实身份,路德每天能见到的只是照顾他起居和为他传送信件的人。在这个几乎隔绝人世的城堡里,路德并没有消沉和绝望,而是积极地整理他的思路,蓄势待发。

基督教神秘主义理论的实践

不论后世学者是褒、是贬,如何评价,马丁·路德始终是一位基督教神学家,一位功底深厚、学识渊博的学者,是一位积极的基督教教会机构的改革者。马丁·路德是一个虔诚的基督徒,是一个处在新旧时代交替的基督徒。在这个时代里,人们的宗教意识和宗教要求也随着时代的交替而转变。路德是生活在他们中的一员,他的宗教意识和他们一样,他的宗教要求与他们相同。路德也有深深的宗教恐惧,他害怕上帝的愤怒和惩罚,害怕地狱和炼狱,害怕魔鬼和魔力。他自己曾经这样说过:

从童年时代起,我就已经习惯于听到基督的名字的时候就一定会害怕,一定会失色。因为我被告知,他是一个严厉的愤怒的审判者,除此之外就再没有别的了。^①

也可以说,出于宗教的恐惧,促使路德进了修道院,做了一名修道士。在修道院里,路德是个最虔诚的修道士,他严格地遵守修道院的院规,每天都会几个小时地跪在那里诵读赞美诗,他不享受任何使身体感到舒适的东西,甚至鞭答自己。他的苦修行为很快就使

^① O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, S. 299.

他成为修道院中令人瞩目的人物。路德的宗教意识之所以能有根本的转变,还是因为他处在一个新旧交替的时代。在这个时代里,聚集着经院哲学各个学派的观点,人文主义的思想和新神秘主义的思想。传统的、保守的、进步的、激进的,各种各样的思想都汇集在了一起,相互批评、相互争论、相互吸收、相互融合。世代沉积的思想精髓,为生活在这个时代的学者们提供了丰富多样的养分,这个时代的特点在埃尔富特大学更为明显,这里的教授中有托马斯·阿奎纳的追随者,有司各脱^①的维护者,有奥卡姆^②的学生,他们向学生们灌输自己研究和坚持的思想流派。在这所建校历史不长的大学中,既保持了中世纪大学的传统,又有所改进,例如,把中世纪大学传统的四门基础课,算术、几何、天文和音乐,改进为逻辑学、物理学、数学、心理学、伦理学和形而上学,是每一个人学的大学都必须修的课程。^③通过学习这些基础课程,既开阔了路德的视野,又为他奠定了坚实的学识基础,逻辑学丰富了他在文法和词法方面的知识,为此后评注和翻译《圣经》做了准备。在他之前,标准规范的德语已经形成,德文版的《圣经》也不止一种,但是路德翻译的《圣经》更具文学性和可读性,此后德文的《圣经》都是以他的翻译为版本。物理学使路德了解了物质和世界运动的规律,这

① 司各脱(1265—1308年)多米尼克修士会的修道士,具体的出生地不详,一般认为他是苏格兰人,经院哲学后期的唯名论者,他的理论是强调知识的客观性。

② 奥卡姆(1300—1350年)多米尼克修士会的修道士,多米尼克修士会在14世纪初期反对教皇约翰尼斯二十二世的教会政策,提出教会应该放弃私有的和公有的财产,这是对上帝最大的功绩,应该走通过基督所启示的福音的完善道路。

③ 这些课程还不是现代意义的课程,逻辑学是掌握文法和词法的基础;物理学主要讲述天文学方面和物质的运动等内容;心理学涉及灵魂、思维、意志等方面的内容;数学是和音乐理论联系在一起的。

对他论述关于造物主和造物之间关系的理论提供了很大的帮助。心理学关于灵魂、认识、理性、感觉和意志的讨论,在这个时代已经不再看做是异端邪说,并且越来越多地涉及了社会的伦理道德问题,这为路德的宗教思想补充了很充实的内容。带着这些基础知识,路德阅读过亚里士多德、托马斯、陶勒、司各脱、奥卡姆、埃拉姆斯等,古典的、经院哲学的、神秘主义的,以及与他同时代的人文主义者的哲学著作。路德对所有这些哲学观点都不是盲目地接受,而是有所舍取。他不是一个亚里士多德主义者,但是他赞同亚里士多德关于道德的一些观点;他与埃拉姆斯有过激烈地争论,^①但是依然接受了他有关“救赎”的观点。路德以极大的热情阅读了陶勒的布道词,他从陶勒的布道中找到了治愈恐惧和虔诚造成的不安的良药。陶勒说:

每一件事都在自己由以出生的那个状态中得到安宁。而我由以出生的那个状态,就是神性。神性是我的祖国。我在神性中有一个父亲吗?是的,我不仅在其中有一个父亲,而且还有我自己,在我出世以前,我就已经存在于神性之中了。^②

神秘主义的神学思想对路德的影响是显而易见的,他对神秘主义者关于“无”的理论十分赞赏,并且提出了新的观点,对其有所发展。

路德把人的存在区分为本质的存在和精神的存在,人的精神存在取决于上帝,依附于上帝,在上帝面前人的精神存在就是无,因为他是造物,是上帝从无中创造出来的,他的存在不是源于他自己,或者说是由于他自己的原因,人的存在应该感谢上帝的赐予。

① H. Borrkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, S. 300-306.

② 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆,1994年版,第83页。

人的精神存在的无,在于他的无能力。他之所以无能力,是因为他的贫穷,他的贫穷在于他没有遵从上帝,或者他没有道德和力量。由此,路德得出的结论是,“每一个恶都是无,每一个罪孽都是恶,所以每一个罪孽都是无”^①。路德把“无”和“原罪论”结合在一起,人的精神存在的无就是罪孽,人要了解自己的罪孽就要认识自己,“人的最终认识,就是认识到他本身是无。”^②他认为,公开承认自己是有罪的人,就能获得上帝的宽恕。每个人都是有罪之人,他的罪源于亚当,是“原罪”,人的原罪只能受到上帝的审判,上帝是惟一的法官,认识上帝的目的是为了接受上帝的审判。^③他把认识自我进一步定义为自我审判,他的自我审判不是自己对自己的审判,而是通过上帝的话对自己的审判,通过对自我罪孽的认识来证实上帝的话就是真理,自我审判就是上帝对他的审判。如何得知上帝的话?上帝的话就是福音,路德始终强调人人都应能阅读福音。

中世纪以来,基督教教会的权力与世俗政权的权力难分伯仲,宗教信仰和政治统治紧密地交织在一起,因此政治斗争和社会运动都是以宗教的形式表现出来,12世纪开始的社会宗教运动的根本起因在于,新兴的社会阶层极力要摆脱制度化宗教对他们的政治统治和经济束缚,努力地在寻找符合自己利益的宗教信仰形式:赤裸地追随贫穷的基督、云游乞讨的修道生活、神秘主义的“自我放弃”,都是在寻找一条没有政治因素的宗教信仰之路。人们对教会的世俗权力越来越反感,社会的宗教运动必然要转化为正面的阶级冲突,法国对阿尔比派的十字军征讨,对异端和巫术不断升级

^① S. Juntunen, Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523, S. 210.

^② S. Juntunen, Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523, S. 149.

^③ J. E. Bruesh, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, S. 81-83.

的审判,在捷克发生的胡斯运动都属于此。正如当时德国的人文主义者胡登所说的,教廷早已成为一个世俗的权力机构,它之所以不愿放弃它的宗教性质,是因为可以利用它达到政治目的。15、16世纪的教皇,极少关心宗教的事务,更多的是沉湎于谋取世俗的权力,特别是教皇尤利乌斯二世。西方的史学家们评价他是一个强有力的教会统治者,是一个精明的政治家,但决不是一个神学家。他从不关心教会的宗教纪律,不关心教士的生活原则,不注重教会仪式是否合乎规则。在那个时代,不仅仅是教皇,而且大主教、主教,甚至是教士,都在利用教会的特权谋求世俗权力。

教会的权力是教士生活腐败、奢靡屡治不果的根源,路德对此非常痛恨。他在罗马时耳闻目睹了教廷所在地的教士们的荒唐:

我在罗马的时间不长,但做过很多次弥撒,也看了很多别人做的弥撒。每当我回想起这些的时候就会感到不寒而栗。在正在举行的弥撒中,可以听见粗鲁的只言片语中夹杂的笑声、吹嘘、对面包和葡萄酒的议论……此外,令我更厌恶的是,他们怎么能那么快就做完一次弥撒,就好像在耍戏法一样,我这里刚刚开始读福音,旁边的教士就已经做完了弥撒,冲我喊叫着,快,快,走吧,结束了。^①

这种如同杂耍般地举行的宗教仪式令路德深恶痛绝,在他看来,教会出售赦罪券与此如出一辙,所以,他对出售赦罪券反应如此强烈。他在95条论纲中指出,忏悔是基督徒对上帝永远的追求,而不是一时的行为,耶稣要求的信仰者的忏悔不是仪式的。教皇只能是根据他自己或者教会的法令宣布惩罚,这只是与尘世教会的

^① H. J. Genthe. Martin Luther. Sein Leben und Denken, S. 83-84.

制裁措施有关,并不涉及死亡。因此,教皇对那些死者的灵魂没有任何权威,教会的权威只在尘世间,并不能涉及永久的救赎。赦罪并不一定同时就是赦免了惩罚,赦罪只能是在惩罚之后才会有。他认为,每一个基督徒,不论他是生还是死,都应得到基督和教会的所有财产,不用上帝给他赦罪券。真正的悔过就是要自己寻求惩罚,而教会真正的财富是上帝颂扬和恩赐的福音。

如何实现赦罪,是中世纪基督教神学争论的焦点,是通过赦罪的仪式完成对罪恶的宽恕,还是通过忏悔者的悔过,还是通过那些接受了圣职仪式的教士们行使的权力……路德对此都给予否定,他完全破除了传统的赦罪观念,既不把赦罪看做是祭礼的圣事,也没有把其与道德联系在一起,他认为这些都不能达到赦罪的目的。赦罪只能通过自我,相信自己所感受到的上帝的允诺,至于听取你忏悔的人是否受过圣职礼并不重要,重要的在于上帝的话。^①在忏悔的时候、布道的时候、领圣餐的时候、洗礼的时候也是如此。在与上帝的关系中,所有的人,不论是教皇还是皇帝、不论是主教还是诸侯、不论是教士还是市民、不论是修道士还是农民,都是平等的,都是相同的。^②如何得知上帝的话,通过阅读福音书。路德并不把福音看做是人们要遵守的法令,他认为福音和法令的区别在于,法令包含了许多人为的、外在的东西,法令是针对人们在尘世的罪恶行为;而在福音中只有一个惟一的、内在的东西,这就是信仰。正因为如此,他说:

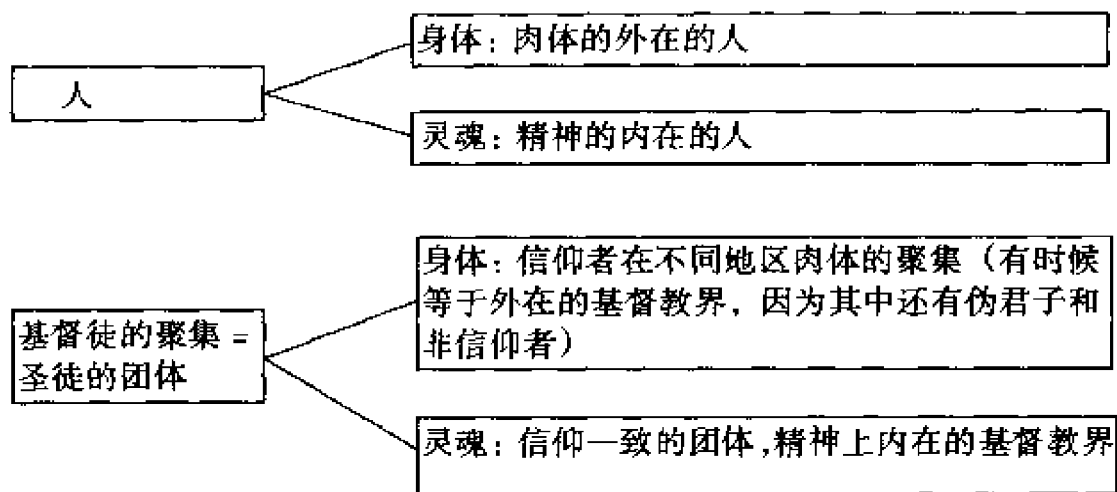
一个信仰基督教的人是所有万物的自由的主人,他不隶属于任何人。一个信仰基督教的人是为万物服务的仆人,他

① J. E. Bruesh, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, S. 90-91.

② W. Bodenstern, Der einfältige Glaube, S. 19-20.

臣服于任何一个人。

路德认为,人无条件地接受福音,就能摆脱所有的恐惧和烦恼,摆脱在日常生活中对死亡徒劳无益的恐惧。^①战胜宗教恐惧的方式不再是人为的什么行为,而是通过福音直接从上帝那里得到恩赐,是对福音的信仰。教会无权宣布对信仰者处以绝罚,绝罚只是剥夺了人参加宗教仪式的权利,参加公众祈祷的权利,他死后不能按照教会的仪式埋葬。这些都是表面的、身体的,绝罚并不能摧毁信仰者的内在,摧毁他的精神。路德认为,任何人都无权支配信仰者的团体,只有上帝才能把信仰者相互结合成一个团体。教会是在因为信仰而醒悟的理性的基础上建立起来的,教会是由各个实际的人组成,因此它同样具有身体的性质。人们聚集在一起组成团体是因为信仰,因为希望,因为爱,是心的聚集,所有的人都以相同的方式去信仰、去爱、去希望。从这个意义上讲,教会的性质是精神的。教会与人一样具有两重性质,身体的和精神的:^②



① H. J. Genthe, Martin Luther. Sein Leben und Denken, S. 156.

② G. Neebe, Apostolische Kirche, S. 50.

路德把教会的法律、教皇、主教、枢机主教、高级教士、教士、修道士、修女,等等,都看做是外在的身体的教会,信仰才是灵魂的教会。精神的教会是不可见的,因为信仰、希望和爱是不可见的,身体的教会才是可见的。精神的不可见的教会和身体的可见的教会,这两重性质通过一定的标志联系在一起。教会的标志是:福音、洗礼、圣餐礼和对牧师的授职。教会的本质就在上帝的话中,所以福音是教会存在的首要的标志,有福音的地方就一定有教会,诵读福音是在教会中进行的重要事情。洗礼是教会存在的标志是因为,给受洗者洗礼表明其加入了基督教教会。圣餐礼作为教会标志的意义在于,它表明所有基督徒都与基督是一体的。赋予神甫、传教士和牧师职务的仪式也是教会存在的标志,路德把在教会任职看做是人们得到上帝救赎的方式,在教会任职的人是上帝的仆人和行为的工具,通过他们的口说出上帝的话,通过他们的手进行洗礼、圣餐礼和宽恕。而其他的宗教仪式仅仅是具有比喻性的意义,因此是不重要的,是可以取消的。此后,在他建立的教会中,路德仅保留了诵读《福音书》、洗礼、领圣餐这三项宗教仪式。

路德关于教会的理论是建筑在福音的基础上,《圣经》对宗教信仰的重要性是显而易见的。1522年3月,路德离开了隐居近一年的瓦尔特堡回到了维登堡。维登堡市不安定的局势,混乱的教会事务使他感到非常不安,他迫切地感到首先应该做的事情就是翻译《圣经》,他仅用了四个月的时间就完成了这个伟大的工程。连同《圣经》译本一起交给出版商的,还有路德对《圣经》的评注文集,其中有对重要词句的解释,对历史的说明和提示,以及神学方面的注释。1523年初,首期3000本问世,尽管价格不菲,但是很快就告售罄。路德稍作改动后,再次出版。到这一年的年底,第三版也上市了。^①

^① H. Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, S. 82-85.

《圣经》的印刷和传播促进了社会福音运动的发展,路德的声望骤然提高,他经常被邀请到各地布道。德意志的邦君和选帝侯们出于各种原因,也对路德十分赞赏,给予他很大的支持。路德在各地的布道中详尽地阐述他的神学观点,完善他的教会理论。路德基本否定了罗马教会的教阶制度,否定了教团、修士会、修道院、教会慈善机构,否定了与教阶制度和教会机构有关的教会规程,他认为所有这些都妨碍人们做真正的礼拜。在他创建的教会的教堂里,人们再也看不见被钉在十字架上受难的基督像,他说:

如果我相信,只有属人的本性才为我而受难,那么,对我来说,基督就成了可怜的救主,只有他自己,倒才真的需要一位救主。……这里就是上帝,他不是人,并且也决不会成为人。但是我不要这样的上帝……在我看来,这只是一个可怜的基督……他只是抽象的上帝和属神的人格……没有人性。不,朋友,什么地方你向我提示上帝,什么地方你就必定也向我提示人性。^①

路德把人性和神性统一起来,这是他建立新教会的基点,也是他否定罗马教会规程的根据。

否定教会规程必然要涉及教士的独身制问题,自从11世纪罗马教会的改革为教士和修道士制定了独身制后,教士的情妇是最令教会头疼和尴尬的问题,也是世俗们攻击和嘲笑那些奢靡的教士和修道士最热门的话题。路德自然也不能回避这个长期令他感到不安的问题,他于1522年秋季写了一篇短文《关于婚姻生活》。他从摩西的戒律和罗马法禁止近亲婚姻谈起。他认为,近亲婚姻

^① 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆,1994年版,第81页。

是《圣经》中所禁止的,但是《圣经》并不禁止婚姻。路德认为,教会禁止基督徒与异教徒结婚的法令,也是与原始基督教的习惯相对立的。婚姻只是一个外在的肉体的事情,与世俗的其他事情一样,是可以和异教徒共同做的事情。婚姻不应该被贬低,正相反,在上帝创造的世界中有合法的、受到上帝承认的婚姻。婚姻不是羞耻的事情,它也是上帝的一个创造行为。路德要把婚姻从被贬低的囚笼中解放出来。他不认为解除教士的独身制是对罪孽的妥协,他认为婚姻是上帝创造的、给予的,也是上帝所愿的。1525年6月13日,经过长期的考虑后,路德与来自波拉的修女卡塔利娜在他居住的修道院举行了简单的婚礼。事实证明,路德作了一个正确的决定,他的妻子是他事业上的最佳助手。路德十分好客,每日拜访他的人很多,为私事的、教会事务的、神学问题的,出于各种各样的原因来访的人很多,接待与送行的所有杂事都是由卡塔利娜料理。在生活上,卡塔利娜是个好管家,路德的收入不多,拜访者却很多,无形中给他的家境增加了很大的负担。卡塔利娜从不抱怨,勤俭持家,尽量地使来访者满意而归。路德的晚年重病缠身,但依然经常出外布道、讲学,卡塔利娜对他精心照料,尽量减少他的痛苦。

关于马丁·路德的宗教思想和对新教会的建设,不是这本书所能容纳的内容。路德并不是一个典型的基督教神秘主义者,与艾克哈特、陶勒等神秘主义者相比,在他的神学思想中涉及神秘主义的理论并不多,也不十分典型。但是,他却是一个最杰出的基督教神秘主义的实践家,他被西方学者们列入神秘主义者的名单,是理所当然的。基督教的神秘主义是在西欧这个特定的社会条件下发展起来的,在中世纪的西欧,教权与政权,宗教生活与世俗生活,教士与俗人,从来没有这么紧密地交织在一起,从来没有这么强烈地相互影响。基督教的神秘主义者们渴望的是纯宗教的生活,他们

竭力企图把宗教社会和世俗社会分开,惟一的途径就是强调内心与上帝的交往。但是,由于在实际社会中教会与世俗不可分割,神秘主义只是停留在神学和哲学的理论上。路德生活的年代使他最终实现了前人不懈地努力要实现的目的,宗教信仰成为个人内在的事情。政权与教权分离,宗教生活与世俗生活分离,使路德能用福音根本否定了罗马教会的宗教法权,否定了教阶制度以及由此而产生的教会戒律。路德用福音简化了教会的仪式,信仰完全成为个人的事务,人们的宗教生活和社会生活有了清晰的界限,人们相互之间的社会交往不会再受宗教信仰的约束。基督教的教义只是道德的标准,不再是政治的工具,也不再是法律依据。费尔巴哈在论述基督教的本质时强调:

在宗教,尤其是在基督教之中,道德的完善性胜于上帝之其他一切显要的理智规定或理性规定。但是,作为道德上完善的存在者的上帝,不外乎就是实现了的道德观念,人格化了的道德律,不外乎就是人之被设定为绝对本质的道德本质。上帝是人自有的本质;因为,道德的上帝要求人像他自己一样:“上帝是神圣的,你们应当像上帝一样也是神圣的。”上帝是人自己的良心;因为,不然的话,他怎么会在上帝面前战栗,在上帝面前忏悔,把上帝当做他最内在的思想和意念之法官呢?①

宗教改革之后,西欧社会的宗教意识发生的最大的转变是,不论是路德宗的新教教徒,还是天主教教徒,宗教的信仰者很少去探究上帝和人的关系,而是更多地把信仰看做是对道德的追求。法

① 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆,1994年版,第83页。

律也是道德律,但法律是严厉的,而宗教的道德律之所以易被人接受,因为上帝是亲切的,是有同情心的。在基督教中善和爱的主题始终是最强的吸引力,“爱使人成为上帝,使上帝成为人。”^①这是宗教改革以后,基督教在西欧的社会功用。路德之后的西欧社会发生了本质的变化,虽然宗教与政治依然有着一定的联系,以宗教为形式的社会运动依然存在,但是其社会影响和政治影响都远不如从前,基督教神秘主义对社会宗教运动的影响也远远地不如从前,它更多的是神学家和哲学家们讨论的话题。

^① 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆,1994年版,第85页。

结 束 语

一个朋友建议我写一本有关基督教神秘主义的书,没有过多地考虑我就应承了下来,因为对此我也很感兴趣。在我动笔之后,才逐渐地感到这是个如此难写的题目。基督教的神秘主义是一个跨学科的大题目,涉及哲学、神学、心理学和历史学,而我除了对西欧的历史略知一二以外,对其他的学科实在是外行。更何况,哲学、神学和心理学对我来说太深奥,我从不敢涉足其中。对神秘主义的好奇,促使我下决心走进了这个深奥神秘的世界。涉身其中之后,我发现这是一个很有意义的探索。神秘主义并不仅仅是关于基督教的主题,它更多的是关于人对自我的认识,或者更确切地说,是在西欧社会中生活的人对自我的认识。走进基督教神秘主义的世界中,我们可以窥视到西欧社会人的精神根源。沿着它的历史足迹,可以使我们对西欧社会的人的精神面貌有所了解。经常有人在问,西方的科学家们,诺贝尔奖金的获得者们,大多数都是基督徒,难道他们还相信有上帝存在吗?我努力地尽量用通俗的方式向读者介绍基督教的神秘主义,希望通过我对基督教神秘主义历史不全面的介绍,对读者解答这个疑问多少能有所帮助。虽然我在哲学、神学和心理学方面的知识甚少,所幸的是,在我开始动笔不久,获得了王宽诚研究基金,有机会到了德国蒂宾根大学。蒂宾根是个不大的山城,这里几乎没有工厂、没有公司,是一个纯粹的大学城,大学的各个系分布在山城的各个街区。在这个安静的大学城里,我几乎随时可以得到想要的任何参考书目,这种

感觉真“酷”。在这里,我衷心地感谢王宽诚基金会,感谢德国的 DAAD,感谢蒂宾根大学历史系和 Anton Schindling 教授为我提供了良好的写作条件。感谢我的朋友提出的建议,通过对基督教神秘主义的写作,使我自己也受益匪浅。

中文参考书目

1. 《简明不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1986年版。
2. 罗森塔尔：《简明哲学词典》，人民出版社，1955年版。
3. 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1997年版。
4. 马克斯·韦伯：《经济与社会》，商务印书馆，1998年版。
5. 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1995年第2版。
6. 约·阿·克雷维列夫：《宗教史》，中国社会科学出版社，1981年版。
7. 约翰·希克：《宗教的解释》，四川人民出版社，1998年版。
8. 罗竹风：《宗教通史简编》，华东师范大学出版社，1990年版。
9. 《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，1962年版。
10. 塞缪尔·P·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，三联书店，1986年版。
11. 汤因比：《历史研究》，上海人民出版社，1966年版。
12. 王晓朝：《希腊宗教概论》，上海人民出版社，1997年版。
13. 黄洋：《古代希腊土地制度研究》，复旦大学出版社，1994年版。
14. 刘家和、王敦书：《世界史·古代史编》，高等教育出版社，1994年版。
15. 阿巴·埃班：《犹太史》，中国社会科学出版社，1985年版。

16. 萨比尔·塔伊迈:《犹太通史》,商务印书馆,1992年版。
17. 塞西尔·罗斯:《简明犹太民族史》,山东大学出版社,1977年版。
18. 《黑格尔早期神学著作》,商务印书馆,1988年版。
19. 亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德》,山东大学出版社,1998年版。
20. 文德尔班:《哲学史教程》,商务印书馆,1987年版。
21. 查尔斯·L.坎默:《基督教伦理学》,中国社会科学出版社,1990年版。
22. 约翰·希科:《宗教之解释》,四川人民出版社,1998年。
23. 罗伯逊:《基督教的起源》,三联书店,1986年版。
24. 王亚平:《修道院的变迁》,东方出版社,1995年版。
25. 王亚平:《权力之争。中世纪教权与皇权的关系》,东方出版社,1995年版。
26. 《圣经》,中国基督教协会印,1986年版。

西文参考书目

1. Aertsen, J. A., *Individuum und Individualitaet*, Berlin 1996.
2. Aertsen, J. A., Speer, A. (hrsg.), *Individuum und Individualitaet im Mittelalter*, Berlin 1996.
3. Angenendt, A., *Geschichte der Religiositaet im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
4. Assmann, J., *Das kulturelle Gedaechnis, Schrift, Erinnerung und politische Identitaet in fruehen Hochkulturen*, Muenchen, 1992.
5. — *Funktion und Leistungen des Mysthos*, Goettingen 1982.
6. Baasten, M., *Pride According to Gregory the Great. A Study of the Moralia*, New York 1986.
7. Battenberg, F., *Das europaeisehe Zeitalter der Juden*, Darmstadt 1990.
8. Bauer, D. R. (hrsg.), *Moenchtum-Kirche-Herrschaft 750 – 1000*, Sigmaringen 1998.
9. Bausinger, H., *Zauberei und Froemmigkeit*, Tuebingen 1966.
10. Berg, D., *Armut und Wissenschaft*, Duesseldorf 1977.
11. Berger, K., *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995.
12. Betz, O., *Was wissen wir von Jesus?* Wuppertel 1999, Aufl. 3.
13. Blauert, A., *Fruhe Hexenverfolgungen*, Konstanz 1988.
14. Bodenstein, W., *Der einfaeltige Glaube*, Tuebingen 1998.

15. Boehleemann, P., *Jesus und der Täufer. Schluessel zur Theologie und Ethik des Lukas*, Cambridge 1997.
16. Bonner, G., *Augustine and Mysticism*, in: *Augustine: Mystic and Mystagogue*, New York, 1994.
17. Bornkamm, H., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, Goettingen 1979.
18. Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt 1973.
19. Bouman, J., *Augustinus. Lebensweg und Theologie*, Darmstadt 1987.
20. Boyd, R. T., *Paul the Apostle. The Illustrated Handbook on His Life and Travels*, World Publishing 1995.
21. Breuer, St., *Kultur der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts*, in: *Saeculum* 45(1994).
22. Brush, J. E., *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis*, Tuebingen 1997.
23. Buehler, J., *Die Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1941.
24. Bulst, N., *Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-1352*, in: *Saeculum* 30(1979).
25. Burkert, W., *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, Darmstadt, 1994.
26. Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, 1987.
27. — *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
28. Caspar, E., *Geschichte des Papsttums*, Tuebingen 1933.
29. Chadwick, H., *Augustine*, Oxford University Press 1986.

30. Classen, P., Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert, in: Archiv fuer Kulturgeschichte, 48(1966) .
31. — Studium und Gesellschaft im Mittelalter, Stuttgart 1983.
32. Confessions, uebersetzt von J. Berhart, Frankfurt 1955.
33. Cognet, L., Gottes Geburt in der Seele. Einfuehrung in die deutsche Mystik, Freiburg 1980.
34. Daedalus, Wisdom, Revolution, and Doubt. Perspectives on the First Millennium BC.
35. Demandt, A., Spaetantike. Roemische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.
36. Der Neue Pauly Enzyklopaedie der Antike, Stuttgart – Weimar 1998.
37. Der Neue Pauly, Stuttgart 1999.
38. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tuebingen 1959.
39. Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Bonn 1980.
40. Dinzelbacher, P., Christliche Mystik im Abendland, Muenchen, 1994.
41. — Angst im Mittelalter, Muenchen 1996.
42. — Bernhard von Clairvaux. Sein Leben und Werk des beruehmten Zisterziensers, Darmstadt 1998.
43. — Europaeische Mentalitaetsgeschichte, Stuttgart 1993.
44. — Heilige oder Hexen, Muenchen 1995.
45. — Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993.
46. Duby, G., Les trois ordres l'imaginaire du féodalisme, Paris 1978.
47. Ducloux, R. v., Kultur und Alltag in der fruehen Neuzeit,

Muenchen 1994.

48. Ebeling, H., Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1966.

49. Eliade, M., Handbuch der Religionen, Muenchen 1991.

50. Enne, E., Frauen im Mittelalter, Muenchen 1984.

51. Erkens, F.-R., Busse in Zeiten des Schwazen Todes: Die Zuge der Geissler, in: Zeitschrift fuer Historische Forschung, Bd. 26 (1999), Heft 4.

52. Erst, J., Das Jesus Christus-Gottes Sohn, Paderborn, 1998.

53. Esser, K., Die enggueltige Regel der Minderen Brueder im Lichte der neuesten Forschungen, Werl 1965.

54. Fischer, H., Meister Eckhard. Einfuehrung in sein philosophisches Denken, Muenchen 1974.

55. Flusser, D., Jesus, Hamburg, Aufl. 21, 1999.

56. Frank, K. S., Grundzuege der Geschichte des christlichen Moenchtums, Darmstadt 1975.

57. Franzen, A.; Baeumer, R., Papstgeschichte. Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche, Freiburg 1974.

58. Fries, H. (hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Muenchen 1962.

59. Friedell, E., Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europaeischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg, Muenchen 1989.

60. Genthe, H. J., Martin Luther. Sein Leben und Denken, Goettingen 1996.

61. Gessel, W., Augustinus, Freiburg 1995.

62. Gislou, S., Der Heilige Augustin. Eine Einfuehrung in seine

Lehre, Hellaau 1930.

63. Glotz, G., *The Aegean Civilization*, London 1925.

64. Gnaedinger, L., *Johannes Tauler. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, Freiburg 1983.

65. — *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, Muenchen 1993.

66. Gnilka, J., *Paulus von Tarsus*, Freiburg 1997.

67. Goertz, H.-J., *Religioese Bewegungen in der fruehen Neuzeit*, Muenchen 1993.

68. Goetz, H.-W., *Leben im Mittelalter*, Muenchen 1986.

69. Goffart, W., *Barbarians and Romans*, Princeton University Press 1980.

70. Grabmann, M., *Der Einfluss Alberts der Grossen auf das mittelalterliche Geistersleben*, in: *Zeitschrift fuer katholische Theologie*, (52) 1928.

71. Gregor von Tours, *Historia Francorum*.

72. Grundmann, H., *Religioese Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961.

73. Guardini, R., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Muenchen 1950.

74. Gurjewitsch, A. J., *Das Individuum im europaeischen Mittelalter*, Muenchen 1994.

75. — *Mittelalterliche Volkskultur*, Dresden 1986.

76. Haas, A. M., *Todesbilder im Mittelalter*, Darmstadt 1989.

77. Habiger-Tuczay, C., *Magie und Magier im Mittelalter*, Muenchen 1992.

78. Haskins, C. H., *Studies in Medieval Science*, Cambridge,

Mass., 2nd 1927.

79. Haubrichs, W., *Christentum der Bekehrungszeit, Frömmigkeit: Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 4, Berlin 1981.

80. Hecker, N., *Bettelorden und Bürgertum*, Frankfurt 1981.

81. Heer, F., *Abschied von Höllen und Himmeln*. Esslingen 1970.

82. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978.

83. —Ueber den Humanismus, Frankfurt 1946.

84. Hensellek, W., *Glauben und Wissen bei Augustinus*, Wien 1995.

85. Hoffmann, C. (hrsg.), *Johannes Tauler*, Freiburg 1961.

86. Hoffmann, P., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus – Bewegung*, Stuttgart, 1994.

87. Holl, A. (hrsg.), *Die Ketzer*, Bonn 1994.

88. Hollenback, J. B., *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*, Pennsylvania 1996.

89. Huberti, L., *Studien zur Rechtsgeschicht der Gottesfrieden und Landfrieden*, Ansbach 1892.

90. Jaeger, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.

91. James, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie ueber die menschliche Natur*, Freiburg 1979.

92. —The Varieties of Religious Experience, London 1960.

93. Jarnut, J., *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart 1982.

94. Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Hamburg 1958.

95. Jedin, H., *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg 1962.

96. Jenal, G. (hrsg.), *Herrschaft, Kirche, Kultur*, Stuttgart 1993.
97. *Jesus und Glaube*, Tuebingen 1962.
98. Juntunen, S., *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*, Helsinki 1996.
99. Keen, M., *Das Rittertum*, Muenchen 1987.
100. Keesmaat, S. C., *Paul and his Story. (Re) Interpreting the Exodus Tradition*, Sheffield Academic Press 1999.
101. Kellenbenz, H., *Handbuch der Europaeischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1980.
102. Kieckhefer, R., *Magie im Mittelalter*, Muenchen 1995.
103. Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, London 2nd ed. 1988.
104. Knowles, M. D., *Geschichte der Kirche*, Koeln 1971.
105. Kranz, G., *Augustinus. Sein Leben und Wirken*, Mainz 1994.
106. Kreuzer, J., *Augustinus*, Frankfurt 1995.
107. Lambert, M. D., *Medieval Heresy*, London 1992.
108. Le Goff, J. (hrsg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt 1989.
109. Le Goff, J., *Kultur des europaeischen Mittelalters*, Muenchen 1970.
110. —Fuer ein anderes Mittelalter. *Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5-15 Jahrhundert*, Berlin 1984.
111. —Die Intellektuellen im Mittelalter, Suttgart 1987, Aufl. 2.
112. Lee, C. L., *Early Church History. The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, London 1972.

113. Lekai, L. J., *Geschichte und Wirken der weissen Moenche. Der Orden der Cistercienser*, Koeln 1958.
114. Leroy, H., *Jesus. Ueberlieferung und Deutung*, Darmstadt, Aufl.3 1999.
115. Levack, B. P., *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, Muenchen 1991.
116. Lewis, H. S.; *Das Mystische Leben Jesu*, Baden-Baden 1987.
117. *Lexikon der Alten Welt*, Stuttgar 1965.
118. *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, Freiburg 1961.
119. Lindeman, A., *Paulus, Apostel, und Lehrer der Kirche*, Tuebingen 1999.
120. Lortz, J., *Geschichte der Kirche*, Muenster 1962.
121. Luscombe, D. E., *Medieval Thought*, Oxford University Press 1997.
122. — *The School of Peter Abelard*, Cambridge University Press 1969.
123. Malinowski, B., *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt 1983.
124. Manser, G. M., *Albert der Grosse als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, in: *Albertus-Magnus-Festschrift*, Rom 1932.
125. Manteuffel, T., *Die Geburt der Ketzerei*, Wien 1965.
126. Markus, R. A., *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997.
127. Meckseper, C. (hrsg.), *Mentalitaet und Alltag im Spaetmittelalter*, Goettingen 1985.
128. Meeks, W. A. (hrsg.), *Zur Soziologie des Urchristentums*,

Muenchen 1979.

129. Meinhardt, H. , Die Philosophie des Peter Abaelard, in: Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, Muenchen 1981 .

130. Menghin, W. , Kelten, Roemer und Germanen, Muenchen 1980.

131. Mieth, D. , Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken, Muenchen 1986.

132. Mojsisch, B. , Meister Eckhart. Analogie, Universitaet und Einheit, Hamburg 1983.

133. Molnár, A. , Die Waldenser, Goettingen 1980.

134. Morris, C. , The Discovery of the Individual, London 1972.

135. Mosesto, J. , Gregor der Grosse. Nachfolger Petri und Universalprimat, Muenchen 1989.

136. Mueller, K. , Kirchengeschichte, Tuebingen 1929.

137. Neebe, G. , Apostolische Kirche, Berlin 1997.

138. Nikolaou, T. , Askese, Moenchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, Muenchen 1996.

139. Nix, P. U. (hrsg), Meister Eckhart der Prediger, Freiburg 1960.

140. Nussbaum, O. , Kloster, Priestermoench und Privatmesse, Bonn 1961 .

141. Pfister, O. , Das Christentum und die Angst, Frankfurt 1975.

142. Pitz, E. , Papstreskripte im fruehen Mittelalter, Sigmaringen 1990.

143. Preger, W. , Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Meiseaheim 1962.

144. Prinz, F. , Fruehes Moenchtum. Kultur und Gesellschaft in

Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, Darmstadt 1988.

145. Prinz, F. (hrsg.), *Moenchtum und Gesellschaft im Fruehmittelalter*, Darmstadt 1976.

146. Renan, E., *Vie de Jesus*, Zuerich 1981.

147. Richards, J., *Gregor der Grosse. Sein Leben-seine Zeit*, Wien 1980.

148. — *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476 – 752*, London 1979.

149. Roetzle, C. J., *Paul. The Man and The Myth*, University of South Carolina Press, 1998.

150. Rosenberger, M., *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualitaet in der Verkuendigung des hl. Augustinus*, Regensburg 1996.

151. Ruh, K. (hrsg.) *Abendlaendische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986.

152. — *Geschichte der abendlaendischen Mystik*, Muenchen 1990.

153. — *Meister Eckhart*, Muenchen, 1985.

154. Ruhbach, G.; Sudbrack, J., *Christliche Mystik*, Muenchen 1989.

155. Schoener, G.-A., *Religioese Erfahrung und das Problem der Zeit*, Hannover 1992.

156. Schreiner, K. (hrsg.), *Laienfroemmigkeit im spaeter Mittelalter*, Muenchen 1992.

157. Schulz, H., *Mittellateinisches Lesebuch*, Paderborn Aufl. 5, 1984.

158. Schwarz, R., *Luther*, Goettingen 1986.

159. Schweitzer, A. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tuebingen 1981.
160. Selge, K.-V., *Die ersten Waldenser*, Berlin 1967.
161. Seppelt, F. X., *Geschichte der Paepster*, Muenchen 1954.
162. Smith, W. C., *Faith and Belief*, Princeton 1979.
163. Stachel, G., *Meister Eckhart*, Wuerzburg 1998.
164. Stewart, C., *Cassian the Monk*, New York 1998.
165. Todd, M., *Chrstian Humanism and the Puristan Social Order*, Cambridge New York 1987.
166. Ueding, L., *Geschichte der Klostergruendungen der fruehen Merowingerzeit*, Berlin 1965.
167. Underhill, E., *Mystik. Eine Studie ueber die Natur und Entwicklung des Religioesen Bewusstseins im Menschen*, Muenchen 1928.
168. Walfram, H., *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1990.
169. — *Die Goten*, Muenchen 1979.
170. Wehler, H.-U. (hrsg.), *Klassen in der europaeischen Sozialgeschichte*, Goettinen 1979.
171. Welte, B., *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1979.
172. Wendelborn, G., *Franziskus von Assisi*, Wien 1977.
173. Wenham, D., *Paulus*, Paderborn 1999.
174. Werner, E., *Religion und Gesellschaft im Mittelalter*, Spoleto 1995, S. 42-43.
175. Werner, E.; Erbstoesser, M., *Ketzer und Heillige. Das religioese Leben im Hochmittelalter*, Berlin 1986.
176. Wilms, P. H., *Albert der Grosse*, Muenchen 1929.

177. Wirth, P., Gessel, W., Gregor von Nyssan. Briefe, uebersetzt von D. Teske, Stuttgart 1997.

178. Young, C. R. (edited), The Twelfth-Century Renaissance, New York 1969.

179. Zimmermann, H., Das Papsttum im Mittelalter, Stuttgart 1981.

180. Zumkeller, A., Das Moenchtum des heiligen Augustinus, Wuerzburg 1968.

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org