

世界文化丛书

A SERIES OF  
THE CULTURES OF THE WORLD



# 中世纪“上帝”的文化

——中世纪基督教会史

张 绥

BLS

统一书号： 3103·261  
定 价： 2.40 元

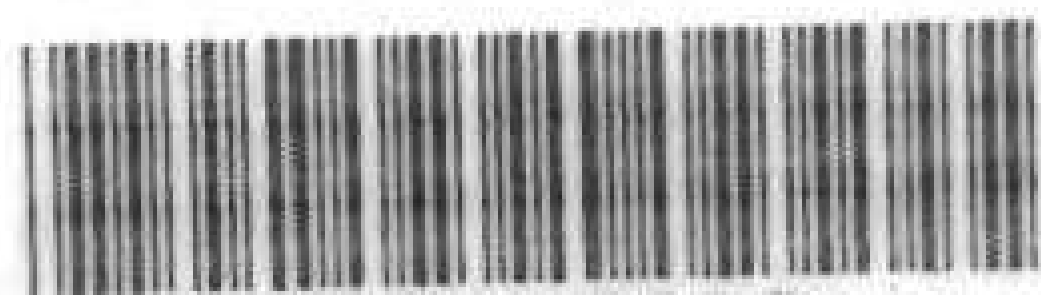


# 中世纪“上帝”的文化

## ——中世纪基督教会史

张 绥

浙江人民出版社



\*A0216212\*

装帧设计：池长尧

**中世纪“上帝”的文化**  
——中世纪基督教会史  
张 绥著

\*

浙江人民出版社出版  
(杭州武林路125号)

浙江新华印刷厂印刷  
(杭州环城北路天水桥堍)

浙江省新华书店发行

开本850×1168 1/32 印张9.5 插页2 字数208 000

1987年7月第 1 版

1987年7月第1次印刷

印数：1-23 800

统一书号：3103·261

定 价： 2.40 元

## 前 言

基督教会史，不同于基督教史。它仅以基督教中教会的历史作为叙述和研究的对象。中世纪基督教会史又是基督教会史中的一个断代史，因为它要叙述的时间只是基督教存在至今的一千九百余年中的一千一百余年。

关于“中世纪”这个名词，现在的历史学界已经把它看成为一个约定俗成的概念。一般来说，它是指公元476年西罗马灭亡以后到公元十七世纪中叶英国资产阶级革命以前这段时间的欧洲历史。本书采用以上所述的一般世界史的提法，而舍弃许多基督教会史作者以罗马主教格列高里一世为中世纪基督教会史开端的写法。

既然是《中世纪基督教会史》，就不能象目前一些基督教会史著作那样，仅以基督教西派教会和它在公元1054年以后自称的罗马公教会作为研究和叙述的主要内容，从基督教产生和发展的历史来看，基督教在希腊语地区的传播和发展，对于基督教成为世界性的三大宗教之一具有决定性的意义；而且从早期基督教会的历史来看，基督教的五大主教区，除罗马主教区外，其他四大主教区：君士坦丁堡主教区，亚历山大里亚主教区，安提阿主教区和耶路撒冷主教区都属于基督教东派教会，

因此，在《中世纪基督教会史》里，不以一定篇幅叙述基督教东派教会的历史，就有点失之偏颇的片面性。

宗教是人类历史发展到一定阶段时的产物，它是一种同理性和科学性相对立的意识形态。而教会正是由千百万信仰这种意识形态的活生生的人所组成的。因此宗教在社会中所处的地位、所起的作用以及它在各阶层中发展的历史，就具有十分重要的研究价值。特别是在欧洲一些将基督教作为国教的国家（也包括位处地中海东岸的拜占庭帝国）里，它所产生的影响就更值得探讨了。因此要研究这些地区（包括北美和拉丁美洲的一些国家以及澳大利亚和新西兰等国）的文化，就必然要研究在这些国家掌握着文化命脉的教会所起的作用和影响，这也是基督教会史作为世界文化史一个组成部分的主要原因。

本书在写作过程中，为了不使读者产生一种“中世纪”突然矗立在眼前的感觉，对公元325年尼西亚主教公会议举行前后的历史作了一些概述，或许能够帮助读者对中世纪基督教会史上所发生的某些事件有个比较全面的了解。

世界上有关教会史的著作很多，国内也有不少研究教会史的著名学者，我只是一个初涉此领域的晚辈，书中肯定有许多错误和不当之处，望师长和诸位读者在不吝时间地读完这本书后，能予以教诲和批评，为此我将不胜感激。

上海大学文学院上海学研究所

张 绥

1986年3月

## 第一章 “拉丁化”教会和希腊 教会的第一次分裂

在整个基督教会史上，公元325年是个值得纪念的年头。因为在那年，由罗马帝国君士坦丁皇帝在尼西亚召开并主持了基督教历史上第一次公开的“主教公会议”。尽管在会议后，东派教会的代表对君士坦丁皇帝在会议上以武力胁迫签字的做法十分不满，不过，当基督教会史家以回顾历史的态度来评价这次历史性会议时，就会感到日后基督教成为罗马帝国的国教的道路，正是从这次主教公会议开始的。

但是，罗马帝国的皇帝们要想依靠信仰基督教和利用基督教来挽回帝国“江河日下”的颓势，犹如画饼充饥一般，因为它实在是积重难返了。贵族们狂饮腐化的“三榻宴”和靡靡之风已使罗马军团萎靡不振。这是罗马保护神丘辟特或耶稣基督（假如真有灵的话）都无法挽回的事实。同时，随着罗马帝国内力的浸衰，帝国东、西两部的分离倾向也日益加剧起来。特别是当公元331年君士坦丁皇帝将首都从罗马迁到拜占庭，建立君士坦丁堡以后，帝国东、西两部原来在文化、经济、政治概念上存在的差异，此时都成了错综复杂的原因。社会上的这种状况是否在东、西两派教会中也有所反映呢？这是自然的，因

为教会是由各级神职人员和信徒（亦即人）所组成，他们的文化背景、经济地位和政治概念当然也会反映在他们的宗教信仰和对教会地位的看法上，这一些问题有一部分成为了“三位一体论”<sup>①</sup>等神学问题争论不休的原因，有一部分则成了公元431年召开的“以弗所主教公会议”和公元451年召开的“查尔西顿主教公会议”争论不休的原因。虽然在这期间，罗马帝国皇帝狄奥多西一世曾在公元392年颁布敕令，以禁止罗马帝国原有宗教的法律条文，明确了基督教在帝国所享有的特权地位，但是它也无法阻拦罗马帝国的分裂趋势，同样也不能消弭基督教东、西两派教会间日益尖锐的矛盾。公元395年，狄奥多西一世去世以后，罗马帝国正式分裂为东罗马帝国和西罗马帝国。

不过，从当时教会间的矛盾来看，仅以“东、西两派教会间的斗争”这个概念加以描述，并不是很确切的，因为在当时，在东派教会中享有很高地位的亚历山大教会出于嫉妒心理往往同罗马教会联合起来，攻击君士坦丁堡教会。公元431年，在以弗所召开的主教公会议清楚地说明了这个问题。所以，在相当一段时间内，“东、西两派教会间的斗争”这句话的含义，一般是指君士坦丁堡教会同罗马教会互争雄长的斗争。公元445年，罗马主教利奥一世趁西罗马帝国皇帝瓦伦丁尼三世亟需教会支持之机，怂恿他给予罗马主教有制定整个基督教会法律的特权，并要皇帝规定：罗马主教的传召，任何人都不能抗拒，违者由该行省总督以强制手段送往罗马。但是，罗马主教煞费苦心想要取得

---

<sup>①</sup>三位一体论，基督教的主要教义之一。认为上帝只有一个，但包含圣父、圣子、圣灵三个“位格”，三者又结合于同一“本体”。



基督教会首席地位的这个“招数”，立即遭到了君士坦丁堡教会的反对，而气息奄奄的西罗马帝国也不可能给利奥一世以实现这个“理想”的有效支持。这件未能审时度势的“空想”公案却引起了东罗马帝国皇帝的重视，当公元450年狄奥多西二世皇帝去世以后，新登上东罗马帝国皇位宝座的马西安皇帝和他的皇后帕尔基里亚为了取得教会的支持，除了在神学问题上改变狄奥多西二世的作法外，还支持公元451年召开的查尔西顿主教公会议制定法规，其中第二十八条的内容就是强调君士坦丁堡教会的牧首同罗马教会的大主教地位平等。

关于这两个教会间的权力之争，在整个中世纪教会史上将占不少内容。但是，关于“东、西两派教会之间斗争”的概念，却随着西罗马帝国的灭亡，其含义也逐渐明确起来，东派教会所包括的君士坦丁堡教会、亚历山大教会、安提阿教会和耶路撒冷教会都以同罗马教会享有平等的地位而同罗马教会争执不休，而罗马教会随着西罗马帝国的灭亡，正处于最严酷的时刻，它在捉襟见肘的窘况下，仍然不失其争雄的野心。不过，这在公元五世纪末、六世纪下半叶前还只是不切实际的狂想而已，要到公元八世纪中叶以后才会令人感到：在拉丁地区文化背景中成长起来的西派教会同世俗政权一样，对于地域的扩张和权力的集中是饶有兴趣而且孜孜以求的。

## 公元476年西罗马帝国的灭亡

罗马帝国的奴隶制统治到公元五世纪初似乎已走到了它的尽头，奴隶主穷奢极侈的腐化生活，必然要对奴隶进行敲骨吸髓般的剥削，这就使奴隶社会中所存在的这样一种生产关系的

不合理性和不平等性被奴隶主难填的欲壑推到了极限的状态，对于这些状况，作为罗马帝国统治者“强心剂”和精神支柱的基督教当然也无能为力，何况自它处于国教地位以后，以基督教“异端”派别形式出现的人民起义也在许多地区不断地发生。现世生活的过分困苦，使得当时罗马帝国的下层百姓已将彼岸世界的希望放在次要地位，他们在残酷的压榨下已不再为自己是罗马帝国的一个成员而感到自豪了，相反，他们诅咒这万恶的罗马帝国，以致这些奴隶、农奴甚至小农对于侵入罗马帝国的各支外族，都抱着欢迎的态度。公元五世纪初，同基督教多纳图斯派<sup>①</sup>有“血缘”关系的北非阿哥尼斯特运动重新高涨起来。从正统的基督教会来看，它是基督教的异端运动，从其在社会的行为和成员的组成上来看，它是当地劳苦群众争取自由的斗争。由于当时基督教是罗马帝国成员人人都信仰的国教，因此，他们的起义必然也会在宗教信仰上有所追求。起义者要求恢复原始基督教时期的教义，要求社会平等和财产公有，这就在事实上把他们的宗教思想和政治要求结合在一起了。这次起义以努米底亚为中心，席卷了整个罗马帝国的阿非利加行省。起义在公元418年至420年间遭到了残酷的镇压，但是它同许多以宗教形式出现的起义一样，往往根株难绝，一有机会，就会重新滋蔓。因此当汪达尔人<sup>②</sup>由西班牙进入北非时，当地居民不仅不按照总督的命令加以抵抗，而且还有相当一部分居

---

<sup>①</sup>公元四世纪初，在亚历山大里亚同阿里乌派同时兴起的一个基督教分裂教派，由领导人多纳图斯而得名。该教派的基本群众是奴隶和隶农，他们反对正统教会，主张返回到原始基督教时期的信徒团契生活中去，宣称基督教会不应与罗马帝国政府结盟。公元313年，君士坦丁发布《宽容敕令》时，故意把该派排除在外。

<sup>②</sup>汪达尔人属东日耳曼人的一支。

民同他们联合起来，发动了起义。公元430年，“拉丁教父”奥古斯丁主教<sup>①</sup>去世，起义者同汪达尔人一起结束了罗马帝国在北非的统治。舒尔茨在谈到八万余名汪达尔男女老少在北非登陆后的这段历史时，曾经有过一段颇有研究的叙述，他写道，对于这些入侵的汪达尔人，当地居民没有表示出任何严重的抵抗迹象，尽管当地的总督博尼法斯曾招募哥特人为雇佣兵来保卫希波，但是当地的居民不仅不予以协助，而且往往给防不胜防的总督背后再插上一刀。这是罗马社会腐败的必然结果，这种情况在帝国的其他地区也同样不断发生。其原因在于大量的自由农民此时已沦为农奴，他们的地位同奴隶已相差无几。随着皇权的衰落，不择手段的总督所推行的狂征暴敛政策已到了人们无法忍受的地步，人们只得逃亡，这就使贵族和奴隶主也成了这种政策间接的受害者，他们再也不想去争夺元老的地位了，因为元老的地位虽然能够满足他们的野心和虚荣心，但是由于搜刮不到所规定的税赋，而任者必须从私囊中填补这些亏空，以致富、贵之人均视元老席位为畏途。不过，帝国官吏的职位总得有人去担任，于是上任之人竭尽一切能力去榨取这些税赋，贵族们享受种种免税特权，受害者自然又是那些平民和自由民，他们为债务所逼，走投无路，最后只得铤而走险，血腥的起义一再发生，追溯其原因总是出于残酷的苛政和无休无止的征敛……。应该说，这就是用武力统一起来的罗

---

<sup>①</sup>拉丁教父奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354—430），一译奥斯定。基督教神学家、哲学家，拉丁教父的主要代表。生于北非塔加斯特（今阿尔及利亚苏克赫腊斯）。376年至386年间在塔加斯特、迦太基、米兰等地教授修辞学。在米兰受安布罗斯影响，于387年弃摩尼教，改奉基督教。388年回塔加斯特。391年升神父。公元395年任北非希波（今阿尔及利亚安纳巴）主教。在西哥特人围攻希波时死去。主要著作有《忏悔录》、《论上帝之城》和《三位一体论》等。

马帝国真正的离心力。大多数人在罗马帝国的统治下，不仅有着民族被征服的屈辱，而且在数代人甚至近十代人的时间中始终还处于被奴役、被压榨的地位。这种连苟且偷生的希望都已难以忍受的生活，使原有的屈辱变成了愤怒和仇恨，因此，不仅罗马帝国北非行省的居民会同汪达尔人联合，消灭了当地的罗马帝国贵族、官吏和奴隶主，取消了束缚在自己身上的全部债务，而且在其他“蛮族”入侵的行省里，都发生了同类的行动。这就使这些地区的奴隶、农奴和背了一身债务的小农、平民愿意接受这些“蛮族”的统治，这样，庞大的罗马帝国就实际解体了。

公元430年左右，除了上述所提到的汪达尔人在罗马帝国的北非行省定居下来以外，阿兰人<sup>①</sup>的一部也越过阿尔卑斯山脉和比利牛斯山脉，在西班牙定居下来；从中国北部辗转西迁的北匈奴经过近三百年的跋涉，繁衍，战斗……，有一支进入欧洲，占据了潘诺尼亚；哥特人在劫掠了罗马（410年）以后，此时有一部定居在达尔马提亚；斯拉夫人的一部则进据摩拉维亚和波希米亚，并在那里定居下来；高卢地区则成为法兰克人、维西哥特人和勃艮第人争夺的场所；而日耳曼人中的凯特人、盎格鲁人和撒克逊人则侵入不列颠地区，不列颠居民中的凯特·不列颠这一部却逃到了今天法国的布列塔尼。民族迁徙的浪潮不断地撼动着摇摇欲坠的罗马帝国，旧世界的一切秩序都被打乱了，但是在这“无序”的后面，却有一种并不容易察觉的

---

<sup>①</sup>阿兰人（Alani），古代占据黑海东北部草原的游牧民族。在公元一世纪罗马的文献中首见记载。他们专门饲养马匹，经常袭击安息帝国和罗马帝国的高加索各行省。约公元370年阿兰人被匈奴征服后，只有一部分留在奥尔良和瓦朗斯附近定居，大多数都迁往非洲。据说接受匈奴统治的部分是高加索奥塞梯人的祖先。

凝聚力将这些处于各自为政的力量缓缓地作有序移动。当我们今天重新来回顾这段时期的历史时，发现这种凝聚力在很大程度上同基督教的文化有关。不过，在西罗马帝国灭亡以前，这种凝聚力的力量还是很难感到的。

公元451年，曾使东、西罗马帝国皇帝都闻风丧胆的匈奴首领阿梯拉从他驻扎的多瑙河流域向西罗马帝国进攻，前锋直至奥尔良一带，迫使已定居在那里的法兰克人、维西哥特人和罗马帝国派遣的军团联合起来进行战斗，一方面是强弩之师，锐不可挡，另一方面则为了保住刚寻觅到的家园而浴血奋战。特鲁瓦战役进行得十分激烈，据记载，双方阵亡的人数在十五万以上，阿梯拉在受到殊死的阻击后，不得已移师南下，侵入亚平宁半岛北部，焚毁了阿魁雷亚镇和帕多瓦，抢劫了米兰，当时的罗马主教利奥一世亲自出面向阿梯拉求情，恳求他同意签订对于罗马帝国政府说来是十分屈辱的和约。真是祸不单行，公元455年，汪达尔人也洗劫了罗马城，全城被破坏得疮痍满目，到处废墟。当时，对于西罗马帝国最为致命的是罗马军团的腐化和“蛮族”雇佣军的跋扈。此时的西罗马帝国皇帝事实上已成了雇佣军手中随意玩弄的傀儡。公元476年，帝国的日耳曼雇佣军首领奥多亚克废黜了西罗马帝国的皇帝罗慕洛（475—476年在位），于是一个在“蛮族”入侵和人民起义“内外交困”打击下的腐朽帝国终于灭亡了。

西罗马帝国的崩溃，是西罗马帝国的社会制度、内外政策以及它所存在的各种民族矛盾、阶级矛盾等无数原因所导致的必然结果。这些相互联系又相互制约的网络形成的力量，只要在它向前运动中（惯性运动中）没有受到一个能遏阻它继续滑行或扭转它运动方向强大外力作用，那末这种必然性的趋势就

一定会使它走到它的尽头。西罗马帝国当时没有出现一个能够解决致命弊端和力挽狂澜的力量，因此灭亡是不可避免的。

西罗马帝国的灭亡，使地中海沿岸地区和欧洲的一些地区看起来似乎出现了无序的状态。产生这种看法的原因，那是在于我们头脑里有习惯于传统的思想。对于西罗马帝国的“正统”观念正象其他因习惯而产生的“正统”观念一样，是我们思想上惰性和接受某些“正统”宣传的结果。其实，从宏观的角度来看，“正统”都只是一定时间中的概念。当历史需要我们对西罗马帝国灭亡作出评价时，本书很难面面俱到地加以论述，只能说，在西罗马帝国的废墟上，法兰克人开始使用高卢式的拉丁语（以后演变为法语）；在意大利，拉丁语在伦巴第人和哥特人的影响下，形成了各种意大利方言；而在西班牙和葡萄牙，拉丁语正在融为西班牙语和葡萄牙语。当然，这里所谈的只是语言的“融合”问题，透视这种“融合”，还可以发现，这一带的文化，在民族的相互交融中有了进一步的发展。

### 西派教会在“蛮族”中的传教活动

公元476年，西罗马帝国灭亡以后，作为西罗马帝国精神支柱的西派教会（罗马教会）看到大厦已倾，其生存、未来……各种问题都一下子提到日程上来，不得不作最现实的考虑。同东派教会的斗争虽然因“利奥大卷”问题<sup>①</sup>正在加剧，但是，这只是以攻为守的一种姿态，因为它已无实力做后盾，一切要

---

<sup>①</sup>“利奥大卷”是罗马主教利奥一世在公元449年召开的宗教会议上所提出的神学理论，在教会史上又称为“利奥大卷”。主张基督的神性和人性是同等完整的，基督始终处于二性之中。

想迫使东派教会接受罗马教会为基督教会首席地位的想法已变成了根本不切实际的幻想。因此对于西派教会来说当时主要应考虑的是：一、摆脱东派教会的牵制和压迫；二、承认“蛮族”所建立的国家这个现实，向那些地区派出传教士进行传教活动，积蓄力量，重振西派教会。这些方针政策可以看作为西派教会相当一段时间里的战略计划。而当时生活在西罗马帝国废墟上的“蛮族”有一些已经接受了基督教（不过有些是基督教阿里乌斯派<sup>①</sup>信徒），有一些在陆续地放弃原有的原始多神教信仰，逐渐皈依基督教，这种客观的形势，其中虽然还包含了不少困难，但是显然是对西派教会有利的。

随着西罗马帝国的灭亡，腐朽没落的奴隶制度在奴隶们的起义下，在“蛮族”的军刀下，也“寿终正寝”了。新的生产关系——封建生产关系却在这些“蛮族”建立的国家里迅速发展起来。一些“蛮族”国家的首领为了加强自己对各氏族的统治权力，已意识到原有的原始多神教的种种弊端。公元五世纪末，活动于莱茵河下游的法兰克人，在首领克洛维的领导下逐渐强盛起来。为了巩固统治，形成一个统一的封建国家，克洛维感到必须废除原有的原始多神教信仰。他在基督教传教士的说教下将王权的来历归到了上帝赐予的原因，这就使罗马教会成了法兰克王国统治者的精神支柱。公元496年，克洛维决定皈依罗马教会，并且下令全体士兵受洗入教。当时的高卢南部维昂教区的主教阿维都要求克洛维，不仅要不遗余力地反对“氏

---

<sup>①</sup>阿里乌斯派：这是以古代基督教神学家阿里乌（Arius，约公元250—336年）的神学思想为其理论核心的一个派别。阿里乌于公元325年在君士坦丁堡大帝所召开的尼西亚公会议上被定为异端而遭流放。三年后获赦，但未能重握教权。公元336年至君士坦丁堡谋求教权时病死。他的那些不接受尼西亚公会议决定的追随者形成阿里乌斯派。

族传统信仰”，而且要使百姓“放弃对祖先的崇拜”，全部皈依基督教，同时，在向其他地区的征服过程中，要强迫被征服的居民信仰基督教<sup>①</sup>。于是，克洛维在同一些信仰原始多神教和基督教阿里乌斯派的日耳曼人的战争中，得到了罗马教会的全力支持，把原来居住在高卢西南部信奉阿里乌斯派的西哥特人驱逐至西班牙，并兼并了东哥特人控制的纳尔榜和普罗旺斯两地。克洛维在建立了墨洛温王朝以后，开始组织由他管辖的教会。公元511年，克洛维命令召开奥尔良宗教会议，会议上制定的宗教法规被认为具有国家法律的性质，它继承了法兰克人传统中神庙具有神圣地位的习惯，将基督教堂取代神庙的神圣地位，规定凡是犯有杀人、盗窃、奸淫、……罪行的罪犯一旦逃到基督教堂躲避，任何人都无权进入教堂搜捕。不过，教堂的这种“神圣”地位并不适用于奴隶，法规明确指出，当奴隶因种种原因逃入教堂避难时，只要其主人声称赦免他的罪行，就可采取强制手段把奴隶从教堂中逐出交给他的主人，如果奴隶拒绝离开教堂，其主人可进入教堂对他采取强制手段迫使他就范。这就清楚地表明了宗教法规乃是国家社会制度和法律在宗教领域中表现的形式。基督教在克洛维的支持下，就这样很快地成了墨洛温王朝的国教。按照规定，在教堂举行弥撒时，全体居民必须参加，礼仪尚未结束前，任何人不得离开教堂。从法兰克王国的统治者来讲，他们不仅要使基督教成为自己实行统治的精神支柱，而且还要使基督教成为广大百姓的精神枷锁。在这种思想指导下，法兰克王国的统治者给予教会大量的

---

<sup>①</sup>见斐帕《日耳曼史记：远古始祖篇》，柏林1883年版Ⅵ，第2册，第75—76页。



特权。为此，在公元549年召开的奥尔良宗教会议上，正式规定：法兰克王国的国王有任命主教的权力；主教有权修改法官的判决，并有权处分被控告为犯有渎职罪的法官；教会的产业永远属于教会；教徒临终，其财物归教会所有，其他人不得染指侵占；教会的产业全部免税；一切神职人员都免除任何劳役负担。教会享有的特权愈多，其势力也膨胀得愈快，到公元七世纪初叶，它已成为法兰克王国举足轻重的政治力量，取得了一系列权利，其中包括：法兰克王国国王在制定法律时，必须有全体主教参加；教会法规在任何场合都应贯彻实施；任何神职人员触犯国家刑律时，只能由主教按教会法规审理，国家法庭无权插手判决。当时，法兰克王国的法律，实际上是国家法同宗教法“合二而一”的作品，在《撒利克法典》中有关“神意裁判法”的内容就是这种情况的体现。

统治阶级为了巩固自己的统治，不断地给予教会各项特权的做法，从比较短的时间中，能够看到的似乎是“利益”的方面，但是在这种“利益”的背后，却隐藏着教会在统治集团中地位不断上升，以至形成了“势大盖主”的矛盾，在以后几百年中发生了“主教叙任权”的问题，并由此发展为“教权同皇权孰大孰小之斗争”，此时可说是这一斗争的“孕育”时期。

基督教大约在公元五世纪中叶传到不列颠诸岛。大多数教会史都声称基督教在公元325年尼西亚主教公会议召开以前已传入不列颠了。但是，关于宗教史上的“传入”概念理解不同<sup>①</sup>，本书宁愿把教会在不列颠的传教事业同帕提克的传教工

---

<sup>①</sup>有些宗教史的作者，将宗教“传入”这个概念局限于某一宗教信仰者曾到达某地区，就认为某一宗教已经传入这地区。我认为宗教“传入”某地区的概念，应该同该宗教在这地区开始传播有关。

作联系起来。有关帕提克的生卒年月已不详，一般认为他生于公元389年，为威尔士南部地方的居民，祖父是神父，父亲是教堂执事，他曾在法国南部的洛林修道院住过相当长一段时间。公元432年，奥色尔主教科尔马诺主持神品圣事，委派他为传教主教，到爱尔兰传教。他在爱尔兰积极推行教区制，使当时尚处于氏族社会阶段的爱尔兰地区各氏族先后接受了基督教。虽然当时在爱尔兰传播的基督教，因信教者头脑中传统的爱尔兰氏族文化的浸润而形成具有爱尔兰特色的基督教，但是基督教在爱尔兰的传播，对爱尔兰的文化和社会的发展都起了一定的积极作用。到克罗瑙尔的芬念（470? ——548年）时期，修道院在爱尔兰各地普遍地建立起来。

基督教在苏格兰开始传播的年代，至今仍未定论。一般认为，在公元490年，一些爱尔兰人迁徙到苏格兰北部，在那里建立了大勒利阿大王国（在今阿该发郡），据说这些爱尔兰人都是基督徒。在苏格兰的传教事业上最有成就的基督教传教士是科伦巴（521——597年），他出身于爱尔兰的名门望族，是克罗瑙尔的芬念的门徒，他曾在爱尔兰创办过好几所修道院。公元563年，他在苏格兰的爱俄那岛上建立了一所修道院，进行传教活动。在他的孜孜不倦的工作下，苏格兰北部三分之二地区的居民都成了基督教信仰者。

同苏格兰一样，英吉利的基督教最初也是从爱尔兰传入的。当时，在诺森伯利亚的盎格鲁——撒克逊人中首先出现了一批基督徒。公元634年，一位从苏格兰的爱俄那岛修道院来的爱丹修士在英吉利东北的林地斯法岛上建立了一座新爱俄那修道院，成为了英吉利的传教中心。当罗马教会的传教士来到英吉利以后，他们对当时在英吉利传播的“爱尔兰式”的基督教

表示了异议，于是争论就开始了。争论的焦点概括起来有这样一些问题：基督教的复活节应该定在哪一天？修道士应有什么样的发式？基督教的洗礼仪式具体的内容和程序是怎样的？基督教的教区制度的内容和形式是什么……。这一些争议在罗马教会看来，关系到它所统辖的势力范围和有关基督教的正统等问题，因此不惜同捷足先登并已拥有相当基础的爱尔兰传教士以及已经信仰“爱尔兰式”基督教的信徒作坚决的斗争。为此，公元664年，由阿斯威王在惠依特比召开了宗教会议，会议上，林地斯法的主教科尔曼为“爱尔兰式”的基督教从古不列颠的传统文化、习尚等角度作了辩护，他的发言遭到了约克主教奥尔弗莱德的反对。公元668年，罗马宗主教任命提阿多若为坎特伯雷大主教，至此，罗马教会的势力才在不列颠站稳了脚跟。有关基督教在英国早期发展的问题，许多教会史著作，都认为是罗马教会的组织制度同爱尔兰传教士的献身热情相结合的产物。但是从历史的角度来看，这实际上是指罗马教会传教士来到不列颠以后的事，在这以前，“爱尔兰式”的基督教教会组织制度已在威尔士、苏格兰、爱尔兰以及英吉利一些地区确立了。

在西欧、北非的另外地区，基督教也在一些王国中得到了发展。当克洛维在奥尔良宗教会议上以立法的形式将基督教作为国教以后，勃艮第王国也在国王的带领下皈依了基督教。因此，到公元六世纪中叶，高卢全境的居民在名义上都成了基督教徒。在比利牛斯山脉南部的伊比利亚半岛上，由于罗马教会宗主教格列高里一世的手腕，使西哥特王瑞伽瑞在公元587年接受了罗马教会的神学思想（当时主要是奥古斯丁的神学思想）。汪达尔人信仰基督教的问题，在罗马教会看来似乎要复

杂得多，因为汪达尔人很早就接受了被视为“异端”的基督教阿里乌斯派的教义。公元493年，当汪达尔人攻占迦太基以后，公开地表示支持阿里乌斯派，并以武力镇压罗马帝国的正统教会，还将用《圣经》攻击汪达尔国王的正统教会神职人员统统放逐，同时将没收的正统教会教堂和财产交给在祈祷时使用汪达尔语的阿里乌斯派神职人员管辖。汪达尔人这样做的用意，不仅同宗教信仰有关，而且还同汪达尔人防范罗马帝国利用正统教会颠覆其政权的考虑有着密切关系。汪达尔人对于基督教阿里乌斯派教义的信仰是颇为坚定的，当公元533年东罗马帝国皇帝以武力推翻了汪达尔王国的政权以后，汪达尔人仍然没有放弃对阿里乌斯派教义的信仰。

基督教在这些“蛮族”王国中的传播，在文化史上是一个很值得注意的问题。当西罗马帝国灭亡以后，这些尚处于氏族社会形态的“蛮族”，一方面在西罗马帝国的废墟上继承并发展了封建的生产关系；另一方面，他们在基督教中获得了拉丁文化的各项成果，其中包括语言、文学、科学、哲学、建筑艺术、音乐、绘画、教会的组织制度……方面的内容。这些“蛮族”在他们的“教师”——基督教传教士的教导下，迅速臻于“成熟”。而这些“蛮族”在宗教上也放弃原来氏族内部的多神教的信仰，改信了基督教，又大大地促进了氏族与氏族之间的融合过程。

不过，在提到这个“成熟”概念时，有一些问题是需要说明的。基督教在西欧地区的传播，显然使在西罗马帝国废墟上安营扎寨的这些氏族部落逐渐失去了往日容易产生的“流动迁徙”思想，而且从基督教传教士们带来的基督教的组织形式中学习到了“社团”、“定居”和“国家”等观念。农业生产已

成了这些过去被称为“蛮族”的新居民的主要生产形式。封建的生产关系虽然在这些“蛮族”中迅速确立，但是这些“蛮族”在文化上的水准还不可能欣赏、学习和消受古希腊——罗马时代所遗留下来的辉煌的艺术、哲学、文学、物理学和数学……的各种作品，因为在这些方面他们几乎还处于原始的状态，所以只能由这些传教士们在传教的过程中间给予他们文化上的“启蒙”（也是为了传教的方便）。这就使原来西罗马帝国的文化水准，在它的废墟上一下子降到了小学的水平，从表面上来看，似乎当时的西欧文化有了令人难以置信的倒退，有些书上把这一时期称为“中世纪黑暗时期”，甚至有些偏激的学者把这种“黑暗”和“文化上倒退”的原因归咎于基督教会。这种见解实在有点失之片面，分析其原因，主要还是在于以主观臆断代替客观现实；并且对于公元五世纪至七世纪的法兰克人、汪达尔人、盎格鲁——撒克逊人、爱尔兰人、……的文化知识又没有一个经过认真研究的认识，而主观地以为这些“蛮族”的文化依然具有辉煌灿烂的“亚历山大里亚学派”全盛的“黄金时代”的水平。于是就会得出“文化上倒退”的说法，并且把这种“倒退”的原因同基督教的传播联系了起来。其实，即使从这些地区而言，“文化上的倒退”这一结论并没有显示出多大的实在意义，事实上，正是这些基督教传教士的活动才把古代希腊——罗马的文化知识由浅入深地在这些“蛮族”中逐渐普及，这无疑是对古希腊——罗马的文化在更大范围内的传授，从这个意义上讲，以“倒退”一词作为结论就显然不妥了。同时，古代希腊——罗马文化的真正破坏者并非是基督教会。因为西罗马帝国的灭亡乃是万恶的奴隶制度所造成的尖锐的阶级斗争的结果，是西罗马帝国的贵族奢侈腐化、横征暴敛，对于“蛮族”

血腥统治的结果。由这种残酷的阶级压迫和民族压迫所产生的反抗和战争不仅摧毁了奴隶制度的经济基础，而且使得经营了几百年的文化艺术也在战火中焚毁殆尽。事实上罗马帝国自进入公元三世纪以后，它在文化上的发展状况已趋向没落。应该说，这才是造成“中世纪黑暗”的主要原因。如果离开了这一主要原因，同时又不从当时这些被罗马人称之为“蛮族”的实际文化程度出发，而根据一些修道士们在原来写有科学文化知识的羊皮上写上（刮去旧内容后再写的）宗教的内容的一些行为，认为这就是造成“中世纪黑暗”的原因，就难免有点本末倒置了。事实上，随着基督教会西欧社会中的势力日益增强（至公元十三世纪达到鼎盛时期），随着社会经济逐渐繁荣，西欧的文化也在向前发展，文化水准也在日益提高，基督教的建筑师们吸收了罗马建筑艺术中的一些特点，在各地建起了长方型的“罗马式”的教堂，而这些建筑技术不久又被用于城堡和要塞的建筑工程上；古希腊——罗马的雕刻、绘画和装帧书籍封面技术，也开始在教堂内外和“福音书”的装饰上体现出来，精采的宗教题材的绘画给予那些没有文化的信仰者以一种具体形象的感觉。即使是数学，通过传教士们的传授，水平也有所提高，当然当时的水平相对于欧几里得、阿基米德和海伦的“亚历山大里亚学派”的“黄金时代”来说，还只是小学的水平，但从其内容中亦可看出这些“蛮族”在接受教会法知识方面以及他们的社会经济生活和文化知识的进步。根据生活在公元八世纪的盎格鲁——撒克逊人数学家阿尔昆（约公元735——804年）所编写的一本数学习题集上的习题内容，亦可发现这种进步的状况。例如在这本习题集里有这样一些题目：

一、某人将死，立遗嘱分配财产，规定其正怀孕的妻子生出

来的遗腹子如果是儿子，则将其全部财产的三分之二交其儿子继承，其余的三分之一由其妻子支配；如果其妻生下的是个女儿，那末其妻可以支配全部财产的三分之二，余下的三分之一财产由其女儿继承，试问如果其妻生下一男一女双胞胎，那末这份遗产应该如何分配？

二、狗追兔子，兔子在狗前面100英尺。兔子每跑7英尺，狗就跑9英尺，试问狗在跑完多少距离以后才能追上兔子？

三、有一位农民带着一条野性十足的狗、一只鸡和一棵白菜准备渡河。然而小船只能容纳他带其中的一件东西过河，因此当他渡河时就可能出现这样一些情况，或者狗吃鸡，或者鸡吃白菜，试问这个农民用什么方法可以将狗、鸡、白菜逐一渡过河去而又无所损失？

从摘录的这三个题目中，我们可以看到当时西欧社会的数学发展水平。这些类似现代青少年“趣味数学”的习题，又在一定程度上反映了当时的社会经济生活。因为如果对这些问题作一个并不完全确切的分析的话，第一个题目是教会法中的问题；第二个题目是行程问题；第三个题目是类似“运筹”的思考问题。但是，千万不要小看这些题目的作用，因为这些都是社会上经常需要应用的算术题目。基督教会除了将算术的基本方法在居民中推广外，在修道院的修士的斗室中还保留着相当数量的古希腊——罗马时代的数学研究成果，他们在昏暗的灯光下进行学习、思考和演算。毕达哥拉斯派在数学研究上的一些论著以及希波克拉提斯、尤多克索斯、欧几里得、门内马斯、阿基米德、厄拉托塞、阿波罗尼斯、海伦和丢番图等人的著作都是在这修道院的高墙内得以保存下来的。以后，在修道院内所开设的“七学科”中，除了文法、修辞、辩论术和乐理

外，还包括算术、几何和天文等学科，这些学科的设置对于修道士来说，其目的自然同宗教有关，但是对于数学学科来说，至少起到了传宗接代的作用，尽管这种传种接代的范围（指对这些古希腊——罗马时代数学家的研究）仅限于修道院之中，但是它却为以后数学的“复兴”提供了宝贵的文献资料。

如果我们不是这样实事求是地看待基督教会在西欧地区的传播过程中，对西欧文化的继承和复苏所发生的影响，我们就很难理解西欧社会在几百年后重新振作起来的原因。

基督教西派教会派遣传教士在西欧地区传播的基督教，这是一种宣扬“耶稣以牺牲自己而拯救世人”的宗教，它的一整套神学理论（指正统的）为统治阶级接受并用以作为自己统治的精神支柱。这究竟是好事，还是坏事？应该说，这既非好事，亦非坏事，它是这一地区在这一历史阶段中所产生的一种历史现象。首先，这一时期这一地区的群众需要宗教，现实社会中的各种苦难以及由各种自然现象和生、老、病、死等问题所带来的“无能无告”的困惑，迫使他们将自己的希望寄托在虚幻的“彼岸世界”之中，幻想取得神灵的保佑，默祷诸事如意，因此在基督教传入以前，他们已信仰形形色色的原始多神教。其次，统治阶级从统治考虑，也需要宗教来作为他的统治支柱。由于群众都信仰宗教，因此本来属于子虚乌有的神权对于巩固统治地位来说就显得格外重要，利用宗教来维护部落首领地位的做法，在原始氏族中是一个带有普遍性的现象。这就说明，把宗教作为统治的精神支柱的做法并不是基督教传入以后才出现的，事实是，古已有之。同时基督教的传入，往往给一些雄心勃勃想统一各部落的部落首领送来了“万能的上帝”这座靠山，因此，他们在进行武力统一的同时，往往强制被征



服的部落放弃原有的多神教信仰，改信基督教，以消除可能由这些氏族部落原有的多神教信仰带来的分裂隐患。法兰克王国墨洛温王朝的建立者克洛维正是在这种考虑下，强令全国居民皈依基督教的。最后，还有一个原因是统治阶级自己也需要信仰宗教，统治者既非“超人”，他也有各种现实中的苦难，他在各种自然现象和生、老、病、死等问题的困惑外，比一般群众还要多一个保住统治地位的包袱，因此，宗教与统治阶级，并非是无缘的。在基督教传入以前，他们都信仰本氏族的神，虔诚地贡献上习俗规定的祭献，在出征前和战胜后都要举行重大的宗教仪式。基督教传入以后，由于基督教的神学思想要比原始多神教具有高得多的文化色彩，因此统治者纷纷皈依基督教，除了为了巩固统治地位以外，从自身的虚幻希望考虑，也想通过信仰，不仅赎去自己所犯的各种“罪行”，而且还能因为给予基督教会的各种赞助和支持，在死后进入天堂，享受上帝所给予的荣光。这应该说是当时基督教在这些地区传播时的社会基础。如果说，在当时的历史条件下，基督教西派教会的传教士们到这些地区去传教就是送去了“黑暗”，这种评价就等于说原始多神教是“光明”一样，同样地缺少科学性。

### 奥古斯丁的神学思想和佩拉纠“主义”

当我们把视线集中于西罗马帝国灭亡以后，在西罗马帝国的废墟上这些不久前还生活在氏族社会晚期的法兰克人、汪达尔人、条顿人……继承了罗马奴隶制社会中已经成长起来的封建生产关系，建立起大小不等的封建王国的时候，我们看到了当时罗马教会派遣传教士到这些被罗马人称之为

“蛮族”的社会中去传教的情况。这就使我们想起有必要对这一时期罗马教会占统治地位的神学思想以及主要的非正统的神学思想有所阐述，或许会对这一段时间的教会史有个比较清晰的了解。

由于本书叙述的内容是教会史中的中世纪部分，亦即是教会史中的断代史，因此在叙述这一时期的神学思想时，就不得不追溯一下公元476年以前罗马教会——基督教西派教会神学思想的发展情况，这样才能使读者比较容易了解公元476年以后的一段时间中，在罗马教会中占统治地位的神学思想依然是以奥古斯丁的神学理论为主流的神学思想的原因以及奥古斯丁神学思想的特征等问题。

早期的罗马教会也是一个在宗教礼仪上用希腊语的教会，根据一些记载资料，直到公元二世纪末，在罗马以及帝国各行省的教会的著述中仍然使用希腊文。基督教西派教会在崇拜礼仪、神学思想、宗教书籍等方面上的拉丁化是从德尔图良<sup>①</sup>开始的，以后又经西普里安<sup>②</sup>等人的努力，在公元三世纪末，基督教西派教会才成为拉丁化教会。

---

①德尔图良(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 约公元160—约225年)，基督教早期神学家，被称为拉丁教父，曾任迦太基教会长老，主张严格遵行教义。在公元210年左右，因不满正统教会的日益世俗化而逐渐倾向被正统教会称为异端的“孟他努派”。主要著作有《护教篇》、《论异端无权成立》和《论灵魂》等。

②西普里安(Thascius Caecilius Cyprianus, 约公元200—258年)，早期基督教著名主教，被称为拉丁教父。因认为“异端教派”洗礼无效，同罗马主教斯蒂芬斯(Stephanus I, 公元254—257年在任)争执。公元256年，在迦太基会议上宣称：罗马主教对其他主教不具有立法权；又在所著的《公教会的合一》中指出，罗马主教虽然是使徒彼得的继承人，但是公教会的合一在于普世教会的全体主教而不在罗马主教一人。后来在教会同罗马帝国政权的冲突中，为罗马帝国皇帝瓦勒里安处死。主要著作有《公教会的合一》、《论恩宠》等。

德尔图良的宗教思想带有明显的罗马文化的特点，即重视“法”的观念，在哲学思想上，他是斯多噶派的拥护者，他认为对于人来说，最可怕的问题不是死，而是罪。但是，这个“罪”不是出于个人行为的结果，而是人类由其始祖亚当和夏娃那里遗传来的“原罪”(ex originis vitio)因此，他指出：神的恩典具有一种比天性更为强大的力量，它可以支配人的选择能力。

但是，总的说来，在整个公元四世纪中，基督教的西派教会在神学思想的很多方面都同阿塔纳修斯<sup>①</sup>的观点十分相似。当时普遍认为，在受洗成为基督徒以后，便能过着无“罪”的生活，而基督对世人的拯救，是通过肉体的神化，使人从死中得到解脱。这实际上是东派教会神学思想的核心部分“道成肉身”<sup>②</sup>思想在西派教会中的影响。从这里，也可看出基督教西派教会的“拉丁化”还没有完成，至少在神学思想上还没有体现出“拉丁教会”的特点。

实现这一项工作的，是奥勒利乌·奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 公元354—430年)。他生于北非的塔加斯特(Tagaste)，在公元376年至386年的十一年中曾先后在塔加斯特、迦太基，米兰等地教授修辞学，生活放荡不羁。当时他信仰摩尼教，然而摩尼教的教义并没有满足他信仰上的需要。于

---

<sup>①</sup>阿塔纳修斯(Athanasius, 约公元293—373年)，被称为早期基督教希腊教父。公元328年任亚历山大里亚教会主教，他始终反对阿里乌斯派在“三位一体”教义问题上的神学思想。认为圣子由圣父所生，而非被圣父所创造；圣父与圣子同性、同体。为此，他曾先后为罗马帝国皇帝流放过五次。公元366年以后，他继续在亚历山大里亚教会担任主教职位。主要著作有《反阿里乌斯教派》、《反阿里乌斯教派论集》等。

<sup>②</sup>道成肉身：三位一体的“圣子”，在未降世成人之前，便与“圣父”同体，称为“道”(希腊文 Logos 的意译，音译作“逻各斯”)。后来这个“道”以“肉身”的形式降世成人，即耶稣。

是他又投入到对新柏拉图主义(New—Platonism)的研究中去,但是单纯的哲学研究毕竟不能代替宗教信仰,当他在米兰生活时期,受到了主教安布罗斯(Ambrosius,约公元339—397年)<sup>①</sup>的影响,这就使他又将自己对新柏拉图主义的研究同个人的宗教经验逐渐融合起来。在公元387年他摒弃了摩尼教而皈依基督教。他使用新柏拉图主义哲学思想来论证基督教教义,提出了“理解为了信仰,信仰为了理解”的见解,认为“精神”是实体,上帝是“真理”,是超越时间、空间的“绝对真理”,是宇宙、万物的创造者,是至上的“真、善、美”。他认为只有信仰上帝才是人生的“享受”,对于其他一切,都只能作为“使用”。他提倡以神秘主义的体会来领会“三位一体”的教义,他说:“如果要问:‘三位’究竟应该如何理解?关于这个问题,贫乏的人类语言实在难以表达。”他还从新柏拉图主义的哲学思想出发,对公元325年的《尼西亚信经》和公元389年的《君士坦丁堡信经》作了阐述,认为,上帝是第一性存在的、唯一的无始无终的实体(Prima essentia, una oeterna vera Substantia),是一体而不可分的。圣父、圣子和圣灵“三者是同一个主”(Simul Omnes est unus dominus);即使在一些分别归属于他们的事物上,他也认为是三位一体的“不可分”性作用所造成的结果。他指出,三位的分别

---

<sup>①</sup>被称为早期基督教的拉丁教父,生于特里夫斯(Treves,今德意联邦共和国境内),其父为罗马帝国的高卢总督。他曾任米兰总督,后受洗加入基督教,任米兰主教。曾任罗马帝国皇帝瓦伦丁尼二世(Valentinianus I,公元375—392年在位)和狄奥多西一世皇帝(Theodosius I,公元392—395年在位)的顾问,出入宫廷,左右朝政,对狄奥多西一世在公元392年颁布帝国居民只能信仰基督教的法令起了重要的作用。他主张教会独立、统一,不从属于国家,但有权受到国家保护。主要著作有《论神职人员的使命》和《论信德》等。

只是彼此相对而言的，即圣父是对圣子而言，圣子是对圣父而言，而发自圣父、圣子的圣灵则是对圣父和圣子而言的。他充分意识到“位”不足以恰当地表达这种关系。因为，他认为，“位”的真正意义，只能表现独一的无始无终的上帝，只有上帝的存在才体现“位”的存在(Personam esse)。奥古斯丁还想从心理学的角度来进一步叙述“三位一体”教义。他以思维的心灵和心灵本身的关系来说明 memoria, intelligentia, Voluntas (记忆、理智、意志) 或 mens, notitia mentis, dilectio (明悟、记忆、爱欲) 等概念。他指出，正象“智慧，思想表现，欲念和爱”这些思维活动都不能脱离人的思想而单独存在一样，上帝的“三位一体”中的“位”之含义，同样也不能离开“三位一体”的上帝而单独存在。

奥古斯丁由于早年放荡生活的经历和对摩尼教的信仰等一系列经验，使他对《圣经·新约·致罗马人书》第九章第十六节、《圣经·新约·哥林多前书》第四章第七节以及《圣经·新约·腓立比书》第二章第十三节等内容十分注意，其中所述的一切，都深深地撞击了他的心弦。他深信，信仰的意志是上帝授予的。人类由于自己始祖的堕落行为，造成了人对任何善事都无能为力的可悲局面，因此，人类的拯救唯有依靠上帝才能实现，而上帝拯救世人的决心，也决不会因为人类的种种“罪恶”而有丝毫动摇。奥古斯丁的这一系神学思想是他在长时间的思索中，在思想上不断地涌现出来的想法，他的神学思想体系的建立则是在公元411年同佩拉纠<sup>①</sup>以及佩拉纠主义的

---

<sup>①</sup>佩拉纠(Pelagius, 约公元360—约430年), 早期基督教神学家。生于不列颠, 原是当地一名隐修士。在公元401年至410年在罗马等地宣传他的神学思想。由于他的神学理论同奥古斯丁的神学思想体系相左, 曾多次遭到正统教会的贬责, 被迫潜居在耶路撒冷。

信奉者的论战之中逐渐完成的。

佩拉纠在他的传教活动中，一再强调：人类始祖亚当和夏娃他们个人堕落所犯的罪行不应由他们的后代——人类来负责，因此人生来本无罪，行善或行恶都取决于每一个人的自由意志；他还指出，人类的行善并不出自上帝的恩宠，基督的行为只是人类行善问题上的楷模。他认为人有足够的意志和能力来自制自己不犯罪过。奥古斯丁认为佩拉纠的这些神学思想是异端邪说，他针锋相对地指出，上帝造亚当时，亚当是洁白无垢的，品行端方的，如果他当时能保持着这种清白状态，上帝就会赐给他恩典，让他继续具备善良的品格，他和他的子孙必然也会享有天使们的荣誉和幸福，也就不会知道什么叫痛苦，什么是死亡这一些在现在每个人的生活中都会出现的悲惨遭遇了。然而，现在的事实是，亚当堕落了，他滥用了上帝给予的信任，并且由从善走向了从恶，这种犯罪的恶果所造成的“从恶”倾向 (*dura necessitas peccatum habendi*)，不仅毁灭了他自己，而且还给他的后代带来了世代遗传的“原罪” (*in quo omnes peccaverunt*)，即使是刚刚呱呱落地的婴儿，也难逃“原罪”这一罪责，因为他从出生之时起已是堕落的人群 (*massa perditionis*) 的一员了，他继承了始祖堕落的本性，其七情六欲将超出理性，当他到达一定年龄时，就会犯本罪<sup>①</sup>，犯他必然要犯的罪。这种“罪过”虽然几乎成了每个人人生的必然，但是不能因为这种几乎带有必然性的“罪过”，而可以免去惩罚。奥古斯丁因而强调指出：人的犯罪并不是受到外力所迫而不得不造成的过失，而是出于自愿。这是因为受

---

①天主教称人们自己犯的罪为“本罪”。

到魔鬼诱惑的人，从恶是他行为的倾向，这种从恶的自由，是人类自由意志的表现。

奥古斯丁在他对“原罪”和“本罪”的论述基础上，提出了他的有关恩典和效果的理论。当时安提阿学派的主要代表约翰·克里索斯托 (Joannes Chrysostom, 约公元前347—407年) ①在谈到这些问题时说道：“拯救既依靠我们自己，也依靠上帝。首先，我们必须自己有择善的愿望，上帝才能发挥作用。上帝并不预定我们的意愿，使我们的自由不致因此受到损害。当我们作出了选择，他就会从各方面帮助我们。”奥古斯丁认为约翰·克里索斯托对人的择善能力的估价是错误的。他认为人只有从恶的倾向而无择善的能力。信仰意愿的先决条件也是上帝所起的作用，信德是上帝赐予的，这种信德不仅是对基督的虔诚信仰，而且也是同盼望基督的“拯救”以及对基督的爱心分不开的。他指出，人的释罪成义的信仰，是充满了爱心的信仰行为。也就是说，“这是上帝通过耶稣基督赐给我们的恩典，他用他本身的正义，而不是我们的正义，使我们成为义人。”上帝使人成义的恩典，使人的意志有了从善的基础，禁锢了从恶的自由，这种恩典激发了人的善意和爱心，使人从内心中得到了新生，“由于圣灵的进驻，人心便发出了对至高无上、永恒不变的善，即上帝的喜悦和爱心”，它使人们

---

①被称为早期基督教希腊教父。教会史上经常以“金口约翰”称呼之。生于安提阿(Antiochia, 今土耳其的阿塔基亚[Antakya])，擅长辞令，故有“金口”之誉。在公元370年受洗入教，过隐修生活，主张哲学应为宣传基督教教义服务，虔诚就是真正的哲学。公元397年，被东罗马帝国皇帝任命为君士坦丁堡教会主教。曾力争教会应不受皇帝控制。公元403年因反对为皇太后建立银像而遭流放，罗马主教以及其他一些教会的领袖人物曾为之斡旋，均未能挽回，死于黑海滨。著作很多，主要是《圣经》注释。

心中充满了爱,用从善的欲望代替从恶的欲念(*Concupiscentia mala*)。奥古斯丁认为,人正是靠了上帝的恩典,才能得到信仰基督的救恩,但是救恩并不赐予所有的人,它只给予上帝所拣选者。他在“救恩”问题上提出了“预定论”的思想,认为上帝的这种拣选,并不以被拣选者身上的任何东西作为先决条件。

奥古斯丁在他的“恩典”学说中,还排除了功过思想。他指出,上帝的恩典如果不是恩赐的,就不成为恩典了。从远古时候起,上帝就拣选并预定了一定数目的人得到了永生。到了一定时间,他要按照自己的旨意选召这些人,给予信心,向他们灌输爱,使他们释罪成为义人(释罪成义),给他们荣耀。上帝是万能的,他的旨意不可能达不到目的,他的恩典是无法改变和不可抗拒的(*indeclinabiliter et insuperabiliter*),上帝把信仰的意志引入被选者的心中,这就使被选者有了从善的倾向和行善的愿望,确保他们不会迷途。这些被预定的人就成了上帝的儿女,他们在出生之前,已经被上帝预定了是永生的。那些未被上帝预定的人们将永远处于罪恶的渊藪之中。这种赋被拣选者以永生,而未被拣选者将永远处于生死循环和罪恶之中的“预定论”,虽然在凡夫俗子看来是任意的,无可思议的,但是这种“预定”,是上帝按照公义所表现的仁慈,因为从原则来讲,世人因始祖的“原罪”都要受到“惩罚”,但是他从这些理应受罚的人群(*massa perditionis et damnationis*)中拯救出一部分人来,这种“预定”对于某些个人来说,有可能“不公”,但是对于整个人类来说,无疑是“福音”,并无不公之处。

奥古斯丁的圣事观念是建立在他的“恩典”学说基础上



的。他把圣事称为一种神圣的象征(Sacrum Signum),认为这是上帝赐予的供人领受的恩典。按照奥古斯丁的思想,圣事的意义和价值来自礼拜仪式中对于基督语言的追思和复颂,他说:“圣言成了物质,圣言自身也成了有形的语言”(“Accedit verbum ad elementum, etiam ipsum tanquam visibile verbum”)。他并以自己的宗教经验指出“无论哪一种宗教,不管它是真的伪的,如果没有圣礼,或说有形的象征,使信众结成某种团契关系,便不能把信众继续团结在一起。”奥古斯丁按照自己对圣事的定义,把圣事这名词应用于包括洗礼、圣餐、神品、婚配等宗教仪式。奥古斯丁认为,圣事的实质和功效,完全在于它是上帝通过圣灵所赐予的无形恩典,没有这种神圣的力量存在,圣事就无功效。他指出,恩典就是通过这些具体的礼仪,使信仰者获取了上帝的救恩。不过,在圣事的功效问题上,奥古斯丁出现了理论上的自相矛盾之处。因为按照他的恩典学说,其核心部分是“预定”的神学理论,而按照他在圣事的功效上的见解,显然凡是领过圣事者,特别是领过圣餐圣事的人都能得到上帝的救恩。因此他的恩典学说也就难以自圆其说了。

奥古斯丁还对童贞女玛利亚的地位问题发表了他的主张,他在“为了主的荣誉”的前提下,坚决认为她与其他圣徒不同,是不会犯罪的。

不过,在当时,奥古斯丁的神学思想不仅没有为基督教东派教会所接受,而且在西派教会中也遭到了来自各方而的反对。除了佩拉纠及其追随者的攻击外,它的“预定论”也使高卢南部的隐修士们感到了愤慨。因为这一带的隐修制度来自基督教东派教会,因此其神学思想以“道成肉身”为核心,同

奥古斯丁的“救赎”理论体系有很大不同。他们认为凡是愿意接受基督教信仰并受洗的人，都能得到拯救，“因此，应告诫每一个人要信仰上帝并行善，使任何人获得永生不致感到绝望，因凡是愿意敬奉上帝的人，都可得到报赏。”显然，这些观点同奥古斯丁的神学思想是大相径庭的。因此，他们在反对佩拉纠主义的同时，也抵制和反对奥古斯丁的神学理论。但是，他们的反对并没有产生什么实际效果，相反，在当时的统治阶级看来，奥古斯丁的神学理论中有关恩典、“预定”和圣事功效等方面的学说，尽管有自相矛盾之处，但是这种自相矛盾却十分适合统治阶级的需要，统治者可以在“预定论”（当然也包括圣事）中取得自己的精神寄托，而广大百姓则能从圣事中取得他们所向往的虚幻希望。因此公元529年，在奥尔良宗教会议上，奥古斯丁的神学理论正式被定为基督教西派教会正统的神学思想，只是在宣布这一决定时，以十分温和的语气提出了旨在折衷调和矛盾的意见：“我们相信，恩典是通过洗礼领受的，一切受过洗的人，有了基督的救助和合作，如果他们忠实地进行不懈的努力，便可获得灵魂得救的结果，这样做实际也是他们应尽的责任。”

然而，奥古斯丁的“预定论”并没有因为这样一段折衷的声明而抵销他的以“预定论”为基础的《上帝之城》(The City of God)这部著作的影响。关于这部著作的写作原因曾有不少说法，有人认为这是奥古斯丁为了回答那些将罗马帝国衰落的原因归咎于基督教传播的“异教徒”而写的书；有人认为这是奥古斯丁在西罗马帝国濒于灭亡之际所写的交织着哀叹和希望的著作。但是，无论怎样探讨奥古斯丁的写作动机，有一点却是肯定的，那就是在基督教成为罗马帝国国教以后，基督

教已难于挽回罗马帝国积重难返的颓势，这在奥古斯丁的内心留下了难于摆脱的阴影。或许正是这个原因，奥古斯丁花了十年心血，以“预定论”来解释历史上已经发生或即将发生的事情，这一些历史事件的出现，在奥古斯丁看来也是“预定”的，而他在这种“预定”中又寄托了一种虚幻的希望。

奥古斯丁写《上帝之城》这部著作，显然是受了柏拉图的《理想国》的影响。他认为，自从人类始祖背叛了上帝以来，就出现了相互对立的两座城池，一座是上帝之城，一座是世俗之城；塞特是上帝之城的创建者，而该隐是世俗之城的奠基者。上帝所选择的得救的人构成了上帝之城，而为上帝摒弃的人则组成了世俗之城的社会。奥古斯丁认为世俗之城的典型代表就是巴比伦，在这种世俗之城中，自私自利的“爱”已发展到了连上帝都不敬的地步，各种为了自私自利目的的冲突，甚至诉诸暴力的行为，使这个世俗之城成了罪恶的渊藪，因此覆亡是不可避免的。他认为现实社会中的状况已明显地反映了这种由自私所造成的各种罪恶。奥古斯丁又指出，上帝之城有两种含义，第一种含义是指理想的社会，在那里生活着上帝所拣选的选民（既包括在世的，也包括已经去世的和未出生的）；第二种含义是指基督教会，他认为地上的“有形教会”乃是不可见的“上帝之城”在地上的投影，并指出，在教会（基督教会）以外无拯救。他着重指出，基督教在罗马帝国的胜利，就是千年禧国——上帝在世上为王的开始，罗马帝国的皇帝运用他们的权力来推进基督教的发展，这样就使他的权力直接用于为上帝服务的目的之中，使他成了上帝之城的公民。奥古斯丁还从罗马文化中重视“法”的观念出发，指出世俗之城的状况也不能听之任之，它需要法律和权威加以严厉的约束和管理，

因此就必须有一个统治者。他认为，作为统治者必须以为他的臣民造福为自己的目的，并且能以严酷的手段镇压——一切背叛者和反对基督教正统教会的“异端”邪说者；然而，由于人类由其始祖那里遗传来的从恶倾向是如此严重，因此统治者也经常陷入极端的自私自利之中，即使是这样，人们也必须服从这些统治者；因为，对于那些为上帝所摒弃的人来说，暴君的统治也是上帝安排给这些“无可挽救”的人们的一种惩罚，这是出于上帝的意志，是不能改变的。

奥古斯丁在《上帝之城》这部著作中，还提出了国家必须从属于教会的思想，这一思想后来成为克吕尼派同国王争夺最高领导权的理论根据。

奥古斯丁神学体系的建立，标志了基督教西派教会“拉丁化”的完成。它一方面反映了西罗马帝国阶级矛盾和民族矛盾十分尖锐的状况，另一方面它却是基督教拉丁教会文化的典型，为以后基督教西派教会神学思想的发展奠定了理论基础。

公元430年，奥古斯丁在汪达尔人围攻北非希波<sup>①</sup>时，忧郁而死。他的著作除了《上帝之城》外，还有《忏悔录》和《三位一体》等。

奥古斯丁离世的时候，不仅是罗马帝国处于“山河破碎风转絮”之际，而且也是基督教会的多事之秋。公元431年在以弗所召开的主教公会议上，安提阿学派和亚历山大里亚学派在“神、人”两性的问题上斗争达到了白炽化程度。当时安提阿学派的聂斯脱利在公元428年当上了君士坦丁堡主教，他强调基督具有神和人两个本性，而且认为二者分别形成神和人两个

---

<sup>①</sup>今阿尔及利亚的安纳巴一带。

不同的位格，因此作为人的耶稣为玛利亚所生，后被钉死在十字架上；而作为神的上帝圣子——基督并非玛利亚之子，也未在十字架上受死。因此，他不同意把童贞女玛利亚称为“上帝之母”（θεοτοκος），他说：玛利亚“她没有生育神……她只生育了一个人，一个神的器官。”聂斯脱利的这些神学思想遭到了虔敬的信徒和隐修士们的激烈的反对。这就使安提阿学派的劲敌——亚历山大里亚学派感到有机可乘；而基督教西派教会也觉得可乘此机会，利用亚历山大里亚教会对于君士坦丁堡教会的妒嫉心理，并利用它同安提阿学派的仇恨，以打倒君士坦丁堡教会主教聂斯脱利，来实现它打击君士坦丁堡教会威信的目的。当时，亚历山大里亚教会的主教西里尔<sup>①</sup>同罗马主教西莱斯丁联合了起来，坚决反对聂斯脱利的基督二性分立论。西里尔主教的基本论点是“上帝——逻各斯的肉体化的同一性质”，“从二性合而为一”（即一个位格）。他认为，人性是不具位格的，它只是逻各斯的外衣，基督具有人性，只是因他有人类的属性，而不是因为他是一个世人。

公元431年夏，在以弗所召开了全体主教公会议。以亚历山大里亚主教西里尔为首的一派抢先到达会场，在西里尔的主持下，他们锁上了会场的大门，匆忙地通过了预先就写好的会议决议，把聂斯脱利判为异端。不久，君士坦丁堡教会和安提阿教会的主教们也到达了会场，立即也举行了会议，并以破坏会

---

<sup>①</sup>西里尔(Cyrillus[Alexandrinus])，约公元376—444年)，被称为早期基督教希腊教父。生于亚历山大里亚，他的神学观点是：基督是上帝的圣子又是人，兼有神性和人性，但只有一个位格，即上帝圣子的位格，因而生育基督的玛利亚，是上帝之母。公元428年竭力反对君士坦丁堡主教聂斯脱利的神学思想，并以权术在公元431年的以弗所主教公会议上宣布聂斯脱利为异端，不久他亦被东罗马帝国皇帝撤职，后依靠贿赂当朝权贵，才撤销了对他的处罚。

议的名义把西里尔撤职定罪。西派教会则在“鹬蚌相争”之后，以渔翁攫利之态，宣布将聂斯脱利和西里尔都撤职。东罗马帝国的皇帝狄奥多西二世也感到亚历山大里亚教会同君士坦丁堡教会以及安提阿教会如此纷争不休，对帝国的统治十分不利，为了摆平基督教东派教会间在以弗所主教公会议以后所产生的更为激烈的矛盾，他下令将聂斯脱利和西里尔两位主教逮捕撤职，并强令教会停止争论。不久，聂斯脱利回到了安提阿附近他原来的隐修院中。西里尔则逃往埃及，既否决东派教会主教们在会议上对他作出的判决，也抗拒狄奥多西二世皇帝的御旨。当时，支持聂斯脱利的一些主教以及支持西里尔的一些主教都在宫廷中多方活动，他们贿赂权贵，企图请他们在皇帝面前起影响，使得狄奥多西二世能作出有利于自己这一方的决定。最后，以西里尔为代表的亚历山大里亚派终于打通了关节，安提阿教会的主教约翰闻到风声，立刻见风使舵，也参加到谴责聂斯脱利的行列之中，聂斯脱利因而孑然一身，孤立无援，受到绝罚处分并被放逐到更远的偏僻地区。其神学思想则被定为异端，并由东罗马帝国法律规定：禁止信仰聂斯脱利神学思想的教徒自称基督徒；禁止信仰聂斯脱利神学思想的教徒集会；宣扬聂斯脱利神学思想的书籍一律取缔焚毁；坚持信仰聂斯脱利神学思想的教徒予以没收财产的处分；……于是，一些信仰聂斯脱利神学思想的教徒只得逃亡至拜占庭帝国与波斯萨珊王朝的接壤处，不久，他们得到萨珊王朝统治者的同意，进入波斯帝国境内，他们在那里形成了聂斯脱利派，建立了教会。以后，又向印度传教，并于公元七世纪三十年代派主教阿罗本来中国，公元635年（唐贞观九年），阿罗本到达唐朝首都长安，受到唐太宗优渥礼遇，其中一些细节，可见现存西安市

碑林中的“大秦景教流行中国碑”，实为可靠之资料，这里就不详叙了。

基督教西派教会在公元431年召开的以弗所主教公会议上所施展的“一箭双雕”之策略，并没有消除它约一百年来在“谁是基督教会首席”这个问题上同君士坦丁堡教会结下的深怨。公元445年，罗马主教利奥一世为了继续打击东派教会，乘西罗马帝国皇帝瓦伦丁尼三世亟需教会给予支持之机，怂恿他授予罗马主教拥有制定基督教会（包括东派教会在内）法律的特权；并以法律形式规定，任何主教奉罗马主教传召，必须召之即来，如抗拒前往，则由该省总督负责将其送至罗马<sup>①</sup>。这就从单方面为罗马主教自封为基督教会的首脑制定了法律依据。但是，令利奥一世主教遗憾的是，当时的西罗马帝国已到了气息奄奄之地步，瓦伦丁尼三世皇帝的政令不仅对东罗马帝国无效，而且在西罗马帝国境内的许多地区也“置若罔闻”，因此他的充当“基督教会首脑”的美梦最多也只能停留在纸上，作为其后继者的“备忘录”而已。

公元450年，新登上东罗马帝国皇帝宝座的马西安和他的妻子皇后帕尔基里亚为了取得东派教会的支持，结束在“神、人”二性问题上的纷争局面，决定改弦更张，一反狄奥多西二世给予极端西里尔派的代表人物优提克斯<sup>②</sup>的支持，并于公元

<sup>①</sup>米涅编：《拉丁教父学文集》，第363页。

<sup>②</sup>优提克斯(Eutyches, 公元378—454年)，君士坦丁堡修道院院长及长老，在公元431年以弗所主教公会议上激烈反对聂斯脱利，认为基督“神、人”二性结合后，“逻各斯即肉身化”成为“一性”，因而被称为极端而里尔派。他的学说在公元448年的君士坦丁堡宗教会议上被定为异端，在公元449年的以弗所宗教会议上又被定为正统的神学思想，于公元451年的查尔西顿主教公会议上再被定为异端，并被东罗马帝国皇帝马西安流放到埃及，后死于该地。但他的学说为亚美尼亚教会和科普特教会等一些基督教东方教会所信奉。

451年在小亚细亚的查尔西顿召开基督教全体主教公会议。这次会议共有五百二十多名主教参加。罗马主教派遣了使节（其中一个为会议主持者）以及两位非洲地区的主教出席了会议，因此，这次主教公会议的参加者可以说几乎都来自东罗马帝国的各教会。

会议首先对公元449年在以弗所召开的宗教会议决议重新进行了审理，对这次会议的主持者亚历山大里亚主教戴斯库拉斯<sup>①</sup>给予了绝罚处分，并对优提克斯的神学思想作出了依然维持公元448年君士坦丁堡宗教会议定为“异端”的判决。会议重申了尼西亚信经和公元381年君士坦丁堡信经，然后通过了一项决议，决议的目的是为了清除神学思想上的聂斯脱利和优提克斯所带来的影响，其基本内容是：基督的神性和人性是同等完整的；按神性而言，他和父本质相同(*ὁμοούσιος*)；按人性而言，他和我们本质相同，除了他没有罪以外，他的其他各个方面都和我们一样。从神性来说，他是在万世之先，为父所生，按人性来说，他是在这末世中，由“上帝之母”童贞女玛利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，相反，每一属性仍保持其特点，并汇合于同一性质和同一本体(*ὑπόστασις*)之中；他不可割裂，也不可分成两个位格，而只是唯一的同一个圣子和独生子，上帝——逻各斯，主耶稣基督。

但是，这种按照罗马主教利奥一世在公元449年以弗所会

---

<sup>①</sup>西里尔派的主要人物。公元444年亚历山大里亚主教西里尔去世后，他继任亚历山大里亚主教，被东罗马帝国皇帝狄奥多西二世授命主持公元449年召开的以弗所宗教会议。



议上所提出的思想并没有能消除东派教会中间在神学思想上的尖锐矛盾，相反使基督“一性论”派的信仰者同正统教会的矛盾更加深化，在埃及、亚美尼亚等地出现了因宗教思想不同而产生的分裂倾向。

然而这次会议的决议也没有使罗马主教感到满意。虽然在会议决议的神学思想上采纳了罗马主教利奥一世的见解，但是当会议在马西安皇帝的支持下以制定教会法规的形式，在法规的第二十八条中规定君士坦丁堡主教同罗马主教地位平等时，罗马主教利奥一世立刻表示了否决态度。

因此，公元451年的查尔西顿主教公会议召开的目的是为了解缓和基督教东派教会各派之间的矛盾，调和基督教东、西两派教会在神学思想上存在的分歧。但是马西安皇帝这种“面面俱到”的算盘，在当时不可能实现。因为，当时东罗马帝国同样也处于尖锐的阶级矛盾和民族矛盾的困扰之中，来自西北方向的“蛮族”的兵锋也经常出现在边境一带，虽然它的这些“内忧外患”的情况同西罗马帝国岌岌可危的状况有所不同，但是它也自然而然地会反映在宗教上。查尔西顿主教公会议上所通过的决议和制定的法规十分清楚地反映了东罗马帝国的社会矛盾以及它同西罗马帝国的关系。尽管它的表现形式以神学思想和教会法规条文表述出来，但是当我们透过这些希腊文的名词去观察它所涵的真实内容时，就会发现东正教会各派间的矛盾，基督教东、西两派教会间的矛盾，都同它们各自不同的文化背景有着密切关系，当然形成这种不同的文化背景的原因十分复杂，还需要从各自的具体“社会存在”中间去寻找答案。查尔西顿主教公会议就在这样充满矛盾的气氛中结束了。这些矛盾既然没有解决，就会继续发展。正在这个时候，传来了西

罗马帝国灭亡的消息，东罗马帝国的皇帝和基督教会立刻把自己的目光盯在了西罗马帝国的版图上，然而当时的东罗马帝国从军事实力上讲还只能处于“自保”的状态，要想远征法兰克人、汪达尔人这些“蛮族”，它自己也感到力不从心，但是从实现统一基督教会的计划来说，这似乎是千载难逢之良机。于是在查尔西顿主教公会议以后，基督教东、西两派教会为争夺“基督教会首脑地位”的斗争又进入了一个新阶段。其特点是东派教会对于西派教会采取了咄咄逼人的攻势，不久，就引出了一场为时长达近四分之一世纪的分裂“公案”。这场“公案”清楚地表明了由奥古斯丁完成的“拉丁化”的罗马教会已不可能同希腊化的东派教会“合二而一”了。

### 《赫诺肯提谕》和东派教会的幸运

公元476年西罗马帝国灭亡以后，东罗马帝国的皇帝和教会的主教们，颇有一种“兔死狐悲”的感情。然而，要想将罗马教会从“异教徒”和“蛮族”手中解救出来的雄心壮志，很快地为统一基督教会、取得教会的首席地位的现实考虑所取代。东罗马帝国的统治者及其教会的这些打算，犹如“司马昭之心”很快为罗马教会所识破，于是这个完成了“拉丁化”的教会开始尊重现实，将自己的传教对象放到了这些“蛮族”的首领们身上，使西派教会的根基建立在这些“蛮族”社会中间。当时，西派教会在西欧乃至北欧地区的传教的过程，应该说也是把古希腊——罗马文化普及的过程，是这些地区接受拉丁文化的过程。

西派教会对于自身发展上的这种现实考虑，并没有对东派

教会的战略方针产生丝毫影响。公元482年，东罗马帝国皇帝芝诺（Zeno，公元474—491年在位）为了结束东派教会各派之间围绕在查尔西顿主教公会议决议上的纷争局面，同时对基督教西派教会采取“压迫性”攻势，发布了《赫诺肯提谕》（即《合一谕》），他表面上尊重查尔西顿主教公会议决议，但在事实上取消了查尔西顿主教公会议决议中按照“利奥大卷”思想所制定的有关基督“神、人”二性问题的阐述。《赫诺肯提谕》颁布以后，东派教会的主教按照皇帝的命令，必须严格遵守。而基督教西派教会则从其处境考虑，感到在这种形势下还不如东派教会割断联系更为有利一些，因此采取了“以攻为守”的策略。当时的罗马主教斐理克斯二世（Felix II，公元483—492年在位）即位后立即对《赫诺肯提谕》的起草者君士坦丁堡教会的主教阿卡西乌发起控诉，指责他为异端，并宣布予以“绝罚”处分，这一指控为阿卡西乌主教坚决拒绝。因此，从公元484年起直到519年，基督教东、西两派教会表面上为了《赫诺肯提谕》这件“公案”几乎断绝了任何往来。事实上，这一件在教会史上被称为“基督教东、西两派教会第一次大分裂”的历史事件依然同争夺基督教教会的首脑地位有关。

因此，东罗马帝国皇帝想通过发布《赫诺肯提谕》来缓和东派教会各派间的纷争，特别是缓和“一性论”派的愤慨情绪的计划，正象他企图压迫西派教会就范的打算一样，同样没有实现。相反这些“一性论”派的分裂倾向比以前更加严重。亚美尼亚教会（格列高里教会）、叙利亚雅各派教会和埃及的科普特教会相继同正统教会脱离关系，视《赫诺肯提谕》如不见，继续反对查尔西顿主教公会议决议，奉行“一性论”教义思想。在政治上也积极想摆脱东罗马帝国的控制。

东罗马帝国在公元五世纪期间，一再出现的动荡不安的局面，我们已从当时的宗教问题上感到了，但是其在实际生活中又是如何表现的呢？为什么它没有象西罗马帝国那样覆亡？这些问题表面上看来同教会史关系不大，事实上它却是理解教会史必须具备的背景。这是因为教会史不仅是教会自身活动的历史，而且是人们的社会生活史、文化史的组成部分。这两者之间是互相联系的。如果教会史仅仅陈述教会里的活动，那末我们不可能对教会同社会生活之关系、同文化之关系、同民族之关系、……有一个比较全面的“有机”认识。

当公元451年查尔西顿主教公会议决议宣布以后，在巴勒斯坦、亚历山大里亚所爆发的“一性论派”起义，并不仅仅是因为宗教思想不同，在这神学思想分歧的背后，表现着深刻的阶级矛盾和民族矛盾。然而东罗马帝国虽然久经内忧外患的“磨难”，却支撑了下来，这究竟是什么原因呢？分析起来，其原因有这样二点。第一点，拜占庭帝国（以下，东罗马帝国均称“拜占庭帝国”）<sup>①</sup>农业上的主要生产者是隶农。隶农在当时分为两种形式，第一种形式是“不自由隶农”，这是一种类似奴隶，又同奴隶不同的农业生产者，他们从土地占有者手中取得土地，从事农业劳动，土地占有者不能将他们的人身随意出卖，而只有连同他们耕种的土地一起转让给买主（或赠送给其他人），这种同所种的土地有着这样一种“不自由”关系的隶农，实际上是隶农制发展的低级形式。在公元五至七世纪，拜占庭帝国的隶农制生产关系主要是以“自由隶农”为主，他们拥有自己的家室和生产工具，其子女在父母去世以

---

<sup>①</sup>公元330年，罗马帝国皇帝君士坦丁移驻拜占庭，并命名在该地建的新城为君士坦丁堡。故东罗马帝国亦称拜占庭帝国。

后，继续耕种父母的份地（同时也可向土地所有者要求增加土地的数量），从表面看来，似乎隶农对于他所耕种的那份土地是长期的、世代相袭的占有，其实这些“自由隶农”并没有“自由”支配自己财产和土地的权利（指法律上的遗嘱效力和继承权），其子女要继承父母之财产和继续耕种这份土地必须征得土地占有者的同意才有效。然而，当时无论是“不自由隶农”还是“自由隶农”都须向土地占有者缴纳一定数量的实物地租，并且负担十分繁重的劳役，不过这一些同奴隶制生产关系相比，显然是有了很大的进步，这应该说是拜占庭帝国同西罗马帝国在社会经济结构上很大的不同之处。

在拜占庭帝国的各地还普遍地存在着农村公社的形式。这些农村公社都以份地的形式由农民耕种，不能世袭，森林、牧场和荒地仍属于公社成员公有的财产，但是贫富不均的现象已使农村公社在逐渐走向封建制的“租佃”生产关系，一部分贫苦农民由于无力偿还负债只得将自己耕种的土地用以抵债，而自己则成了佃种土地的“对分制佃农”，受雇于地主。不过，这一些“对分制佃农”还只是当时拜占庭帝国佃农制的一种形式；另外，还有“长期租佃”的生产关系，这种又称为“世袭租佃制”的生产关系以租种土地的农民能缴纳高租率的地租为租种土地的前提，可以长期租种甚至世代租种，进行独立经营，当时，这种租佃形式大部分存在于国有土地和教会属有的土地上。同时，在拜占庭帝国的各地还存在着相当数量的自由农民，他们经营着小块土地。

从拜占庭帝国的社会结构来看，以上所述的几种类型的农民，一般来说是帝国的统治和正统教会赖以稳定的重要社会基础。虽然在当时的帝国东部地区还有不少规模并不太大的实行

奴隶制生产关系的田庄，同时这一地区同北非地区所存在的种种阶级矛盾和民族矛盾又经常使帝国处于困扰之中，但是它毕竟没有形成象西罗马帝国那样无法挽救的危机。尽管在狄奥多西一世继位以后，哥特人的军队也乘胜扫荡了君士坦丁堡，以后又沿着爱琴海进入马其顿，但是他们毕竟难以深入当时罗马帝国这一东部地区。其原因，可以从农民对于自己财产和土地的观念及奴隶对于奴隶主的土地和财产的观念上的比较上去寻找。由此也可理解哥特人为什么不能深入拜占庭地区以及哥特人为什么能够深入罗马帝国西部地区的原因。按照同样的道理，我们也可以理解所向披靡的匈奴首领阿梯拉在敲了拜占庭帝国之门，污辱了一通狄奥多西二世皇帝<sup>①</sup>以后，不挥军东南，进入拜占庭帝国进行烧杀掠夺，而要领军西向去进攻意大利的原因了。

拜占庭帝国能在阶级矛盾、民族矛盾和民族大迁徙的冲击下，没有跟随西罗马帝国覆亡的第二点原因是文化所赋予的生命力。从严格意义上讲，罗马帝国的东部地区或拜占庭帝国，在罗马帝国的发展史上，是罗马帝国依靠武力所并吞的希腊语地区，这一地区曾创造出光辉灿烂的希腊文化，无论在文学、艺术、哲学的领域中，还是在数学、物理和建筑等方面都产生了一系列充满想象力和务实精神的成果。因此，即使在帝国最强

---

<sup>①</sup>狄奥多西二世 (Theodosius II, 401—450)，罗马帝国皇帝。狄奥多西一世之孙，八岁即父亲阿卡丢 (Arcadius 395—408 在位) 所传的皇位。公元421年与波斯人作战，公元441年与汪达尔人作战，均失败。公元443年向匈奴国王阿梯拉 (Attila, 433—453 在位) 乞和。由于袒护基督教，镇压其他教派而经常引起骚乱。曾重申拆除异教神庙，规定对信奉异教者判处死刑。授予基督教教会各种政治、经济特权；主教犯法，法庭无权审理，而主教却有权干涉法庭的一切特权；并批准教会地产可获免税。

盛的时期，罗马帝国的统治者依然是希腊文化的欣赏者（亦可以说是俘虏）。当罗马帝国在公元395年分裂为东罗马帝国和西罗马帝国以后，拜占庭帝国虽然被视作罗马帝国在地中海东岸的继续，其实它更象是亚历山大皇帝建立的希腊帝国的再现。它在成为罗马帝国一部分的时候吸收了罗马文化的一些内容，经过长时期的融合，到公元五世纪末、六世纪初，它即以被称为“拜占庭文化”的特征逐渐展现在人们的面前，这是一种富丽堂皇并充满生气的“文化”表现，是有着深厚的根底的文化“解放”，它完全不同西罗马帝国那种仍然以“罗马法”的观念为核心的文化，因为当“法”的观念已为各种肆无忌惮者所践踏，为拥兵割据者所否定时，西罗马帝国的晚期，除了在宗教神学上出现过奥古斯丁这样的人物外，它的文化实际上已处于没落、僵死的状态。即使是奥古斯丁的神学思想，虽然它怀有理想、充满希望，但是这已属于只能在数学虚数领域里给以描绘的虚幻的理想和希望了，它事实上只是西罗马帝国回光返照在文化上的表现。当然，这种对于东罗马帝国为什么没有陪同西罗马帝国一起灭亡的原因探讨，是我们用今天的眼光，观察当时东、西罗马帝国的社会结构和各种文化表现形式以后所下的结论，其中是否有些道理还有待公论。

拜占庭帝国好象一艘遇到惊涛骇浪得以幸存的艨艟战舰一样，总算渡过了它的困难时期。虽然在这一时期，一些“一性论”派教徒纷纷脱离正统教会，建立了自己的教会。但是当这些长期以来无法解决的矛盾以这种绝端形式解决以后，从整个帝国来说，处理问题时所牵涉的面却不再象过去那样错综复杂了。拜占庭帝国正在逐渐地复原，这种状况，对于东派教会来说无疑是幸运的。当时，在西罗马帝国灭亡以后，罗马教会

虽然保住了，但是整个罗马城到处都是废墟，在相当长的一段时间里，罗马的主教和教士们生活在不安定之中。相比之下，东派教会在帝国皇帝的支持下，不仅在经济上得到各种权益，而且在宗教问题上，国家用各种行政手段维护正统教会的利益，在《赫诺肯提谕》提出后，教会又在皇帝的支持下同罗马教会对抗，皇帝还帮助教会谋取基督教会统一地位，从这个意义上讲，东派教会实在是“幸运”的。

然而，随着时间的推移，基督教西派教会的发展逐渐出现了新的气象，罗马教会的传教士在法兰克王国取得了国教的地位，获得了各种各样的权益，在英吉利、威尔斯、苏格兰等地也取得了令人振奋的进展。特别是叙述到罗马教会同国家关系这个问题时，作为“幸运者”的基督教东派教会只得“屏住眼泪往肚里咽”。凯撒利亚的优西比乌评论东派教会同拜占庭帝国皇帝的关系时曾经说，拜占庭帝国的皇帝是教会的“外在事务”（以区别于“灵属事务”）总监督，虽然曾有某些有胆略的主教反对过皇帝对教会的控制，但是这些主教的结局都是在流放生活中度过余生。这种状况，对于东派教会来说，又很难说是“幸运”或“不幸运”了。

综上所述，自公元476年西罗马帝国灭亡以后，拜占庭帝国皇帝芝诺颁布《赫诺肯提谕》，尔后出现三十六年（484—519年）分裂局面，事实上是基督教东、西两派教会都因自顾不暇而产生的相对“静态”现象。不过在这段时间里，双方在神学思想上的差异，由于文化传统的差异而表现得日益明显。

从基督教西派教会来看，罗马人从公元前六世纪起，就有了立法的历史。在平民和贵族的斗争中又产生了对后世西方世



界有深远影响的《十二铜表法》（约公元前451—前450年），罗马人对于律法的重视，也使他们在基督教的信仰中，将“福音”看作为一种新的律法。他们认为，人之所以能够得救，在于人是按上帝同世人所立的新约行事的结果，因此西派教会的诸教父强调人性本原因“原罪”败坏，而且无法自救；上帝圣父差其独生子耶稣，为人类的罪代作“牺牲”；与这种“救赎论”相呼应，有关“神恩”的理论也阐述得更加清楚了。西派教会比较重视制胜罪恶，关心现实的过错得到赦免，不太注重“逃避现实”的遁世说法，这一些特点在奥古斯丁以后，表现得愈益明显。

东派教会则不同，无论亚历山大里亚学派还是安提阿学派，都以希腊哲学的观点和论证方法来探讨神学问题，他们反复用十分抽象和空洞的概念探讨“三位一体”和“道成肉身”的教理，用玄而又玄的哲学理论讨论“人之得救是把有罪必死的人变成属神的永远不死的生命”等问题。由于亚历山大里亚学派（它比安提阿学派学究气更重）的影响，东派教会注重人性的抽象变化，对基督“神、人”二性的问题十分敏感，对“现实世界”的关切程度要比西派教会小得多。但是基督教东派教会却保持了罗马帝国的一个传统，即皇帝对教会拥有无上的权威，皇帝可以颁布神学理论，可以给教会规定法规，教会按照皇帝的命令召开主教公会议，并由皇帝任命教会的高级神职人员。君士坦丁堡教区的牧首，实际上成了皇帝在宗教上的办事人员。由于禁止富有者和奴隶出身者充当神职人员，因此，东派教会的教士们往往出身于贫民家庭，他们很少有受教育的机会，同时主教的人选规定在修士中选拔，一般的司祭则允许结婚，这同西派教会的神职人员必须严格遵守禁欲的生活

有着很大的区别。

基督教东、西两派教会的这些特点，自西罗马帝国灭亡以后，由于各自生活的社会也发生了很大变化，而使原有的裂痕愈益扩大。

公元476年西罗马帝国的灭亡标志着西欧奴隶制社会的结束和封建制社会的开始。早在西罗马帝国的后期，奴隶制度已经开始瓦解，隶农制的出现是封建制生产关系萌芽产生的反映，日耳曼族等“蛮族”的入侵，加速了奴隶制度瓦解的过程。因此，西欧封建制度的产生，其特点是在被征服者先进的生产方式影响下，征服者日耳曼人逐渐地成了隶农和土地的占有者。原有的日耳曼氏族公社解体了。征服者和被征服者之间，由武力的征服逐渐形成了新的封建的生产关系。这种封建的生产关系同罗马帝国的文化一起成了征服者继承的遗产。但是，这些遗产到了这些文明程度还是十分低下的“蛮族”手里，几乎成了难以理解的“无用”之物，在这个问题上，罗马教会的传教士们确实起了“普及文化”的作用，对社会进步无疑是有益的。当时，在这些日耳曼人建立的国家中，最大的是法兰克王国，罗马教会使法兰克王国成为西派教会的一员，对西派教会以后的发展产生了重大影响。

拜占庭帝国虽然在公元五世纪也曾经历了一段内外交困时期，但是它在农业生产关系结构上，已基本上趋向于封建制的生产关系，虽然它在东部地区仍有不少实行奴隶制生产关系的田庄，但是在当时拜占庭帝国的农业经济中并不占重要地位，因此拜占庭帝国在农业中所出现的奴隶制危机就远不如西罗马帝国那样严重。同时，拜占庭帝国地处欧、亚、非三洲的接壤区域，是东西方海陆两路贸易的必经之地，商业繁荣，当时的城

市比较稳定，城市经济也没有发生普遍衰落的现象。多数手工业作坊由国家直接经营，使用奴隶劳动（当然也有自由手工业者的私人作坊）。另外，拜占庭帝国的对外贸易活动十分兴盛，帝国政府每年能从工商业和对外贸易中获得大量的税收，足以招募雇佣军并维持官僚体系，并充作镇压人民起义和抵御“蛮族”的军饷。这些原因都为拜占庭帝国中央集权的巩固提供了条件，也是它在古典世界末期的奴隶制危机中得以起死回生的重要因素。不过，这里所提到的“起死回生”含义并不是原来层次上的“起死回生”，而是进入了高一层次的“回生”。东派教会也正是在这样的背景和帝国实力的支持下，开始了东、西两派教会争夺基督教首席地位的第二阶段，即由东派教会谋求首席地位的时期，这也是中世纪教会史拉开序幕时，首先接触到的内容。

东派教会虽然在重大事情上都要听命于拜占庭帝国的皇帝，但是教会从皇帝手中取得的优厚赏赐和各种特权，使教会安于这种状况。关于这一点，被称为希腊教父的“金口约翰”虽然有过异议，不过直到“圣像崇拜之争”以前，皇帝同教会之间基本上保持着这种关系。在这种比较优裕和安定的环境下，东派教会继续保持着用希腊哲学思想钻研神学理论的传统，这在一定程度上使它成了希腊文化的保存者和传播者。由于基督教在拜占庭帝国的社会生活中有着巨大的影响，这就使希腊文化浸润到帝国的各个领域之中，并与当地原有的民族文化相结合，形成了具有浓厚希腊色彩的、并反映了当时这个国家生气十足面貌的“拜占庭文化”（这一时期至“圣像崇拜之争”以前，称“前期文化”阶段）体系。拜占庭帝国因而也被称为“复活的希腊”帝国。这也是以后在东派教会基础上产生的

“东正教”又有“希腊正教”之称的原因，不过，这已是后话了。

从这里，可见同一个基督教中的教会，由于它们各自的“社会存在”上的“东、西”差异，或者说是各自生长的“水土不同”，而终于开始“分道扬镳”了。虽然在教义上，双方的信众都信仰同一个“天主”，但是在西派教会中，天主的形象是按拉丁文化的观念所描述的；而在东派教会中，天主的形象是按希腊文化的观念勾画在信众面前的。由于这样一些社会的、政治的、经济的、文化的原因，导致了自公元484年起的三十六年短暂分裂。这种相对静态的僵持局面，最后为东罗马帝国的武力压迫所打破。在以后的近七百年中，拜占庭帝国和法兰克王国的实力又产生了明显的消长变化，东、西两派教会为争夺首席地位的摩擦也不断增多。然而，各派教会内部又有自身的各种问题，这就构成了一部中世纪基督教会史。

## 第二章 从查士丁尼一世到 查理曼皇帝

### 查士丁尼一世和罗马主教格列高里一世

从公元484年起,基督教东、西两派教会不理不睬、形同陌路的局面已经有三十六年了,当时的罗马主教何尔米斯达斯(Hormisdas,公元514—523年在位)鉴于占领意大利的东哥特人信仰基督教的阿里乌斯派<sup>①</sup>,一再压迫罗马教会,而一直对西派教会持强硬态度的拜占庭皇帝已于公元518年去世,新登上皇帝宝座的查士丁一世皇帝(Justin I,约450—527年)因出身于伊利里亚的农民家庭,亟需各方面的支持,同时也想有所作为来巩固统治。何尔米斯达斯主教认为这是体面地解决基督教东、西两派教会的分裂局面,取得东派教会支持,共同对抗阿里乌斯派的好机会。于是他起草了称之为“何尔米斯达斯公式”的一份双方教会和解的文件,旨在取得基督教东派教会对罗马教会正统地位的确认。此文件内容得到拜占庭帝国皇帝查士丁一世的支

---

<sup>①</sup>指信仰原基督教亚历山大里亚教区阿里乌神父(Arius,约公元250—336年)神学思想的信徒。该派认为圣子不是上帝,与圣父不是同性、同体,是从属于圣父的,是受造物;并认为圣灵比圣子更低一级。在公元325年召开的基督教主教公会议上被定为异端。

持，在皇帝的决定下，东派教会的主教们纷纷在此文件上签署了赞同的意见。这样，终于结束了长达三分之一世纪以上的两派教会的分裂局面。此时，拜占庭帝国的国力正在迅速增强起来。公元527年，查士丁尼一世（Justinianus I，公元483—565年）继承拜占庭帝国的皇位，在幼发拉底斯河流域取得了对波斯萨珊王朝的重大胜利。此后，这两个帝国在拜占庭帝国的亚美尼亚省，安提阿、叙利亚北部以及拉齐卡地区一再战争，而查士丁尼一世皇帝又急于想恢复罗马帝国在意大利方面的事务，因此，拜占庭帝国在公元561年决定结束这场长达二十二年之久的战争，以便集中力量对付占领意大利的东哥特人。当时，拜占庭帝国同波斯的萨珊王朝签订了和约，由拜占庭帝国方面每年向波斯萨珊王朝交付3万索利迪（波斯金币），而波斯萨珊王朝则放弃对拉齐卡地区的一切主权要求，查士丁尼一世以这样的“东方政策”保全了拜占庭帝国东方领土的完整。此时，他的恢复罗马帝国的计划也实施到最后阶段。自公元533年6月发动北非战役以后，拜占庭的军队相继占领了汪达尔王国全境以及撒丁、科西嘉、巴利阿里群岛、休达、西班牙东南部等地区，于公元562年确立了对整个意大利的统治。查士丁尼一世皇帝在原属罗马教会管辖的教区，一方面恢复罗马教会的管辖权，另一方面对待罗马主教如同对待仆人一般，气使颐指，随意操纵罗马主教的人选，并把一些原属罗马教会管辖的地区赏赐给东派教会。查士丁尼一世皇帝的一系列做法，在罗马教会中间播下了仇恨的种子，往日的宿冤和现在的新仇交织在一起，这一切虽然在查士丁尼一世的占领军控制期间还不可能爆发，但是到将来力量对比有利西派教会时，这些旧恨新仇所写成的帐单将会使基督教东、西两派教会的争论变得毫无情义可言，犹如仇敌。

查士丁尼一世自坐上皇位以后，积极支持东派教会，给予各种赏赐，特权，建造了许多气魄雄伟的教堂，著名的君士坦丁堡“圣索菲娅”大堂就是在他统治期间建造的。公元529年，他以“立法”作为实现恢复罗马帝国目标的一项重要准备工作，在他的主持下，开始编订《查士丁尼法典》(Code of Justinian)<sup>①</sup>。这部法典，包括四个部分：一、《法典》(亦译《敕令典》)；二、《学说汇编》；三、《法学总论》(亦译《法学阶梯》)；四、法典颁布后的《新律》等。由于本书是“教会史”，因此仅从宗教和教会的角度来看这部《法典》的内容。在这部《法典》里，皇帝被认为是上帝加圣恩涂圣油而掌权的；认为君主的首要任务就是：确立信仰，使全体人民敬拜唯一的神——上帝。《法典》中，对皇权同教会的关系问题十分注意，除将教会看作巩固皇权统治的有力支柱外，还以法律形式给修道院和修道士以极高的特权地位，并公开声称这样做的目的，不仅是为了崇敬上帝，而且为了巩固国家。

就在《查士丁尼法典》出版的第二年——公元530年，查士丁尼一世皇帝在安提阿下令镇压“一性论”派，敕令中指出凡不承认查尔西顿主教公会议决议者均予以放逐，这就引起了大规模的暴动，加上当时帝国东部的农民遭受到连年不断的兵灾，同时担负着沉重的剥削和徭役，于是也纷纷以宗教“异端”的面目出现，参加到“一性论”派的行列中，反抗帝国政府的残酷统治。大批愤怒的群众捣毁了安提阿牧首的住宅。帝国军队在镇压中屠杀了大批“一性论”派的群众，这就迫使暴动群众

---

<sup>①</sup>公元529年出版《查士丁尼法典》，公元533年出版《学说汇编》，公元534年重版《查士丁尼法典》，公元565年又颁布《新律》。

逃往偏僻地区。当时查士丁尼一世的军队对波斯萨珊王朝的战争(540年以后),一直处于守势,这种状况,不仅同他把主力部队集中于西方战事有关,而且也同他在东方实行的宗教政策有着密切的关系。公元553年,查士丁尼一世皇帝决定召开基督教君士坦丁堡主教公会议(第二次君士坦丁堡主教公会议),会议按照查士丁尼一世皇帝的旨意,给公元451年的查尔西顿主教公会议重新加上了西里尔派的解释,即:上帝——逻各斯的肉体化的同一性质;从神、人二性合而为一(一个位格)。这种神学思想在当时的确是符合查士丁尼一世皇帝统治的需要的,因此,东派教会中一些反对和怀疑这种神学思想的主教和神学家们都遭到了他的严厉申斥。令查士丁尼一世皇帝十分失望的是,他召开这次主教公会议的目的并没有完全达到,因为他赞成西里尔的神学思想的原因,不仅同巩固自己的皇权有关,而且还同在宗教思想上缓和与“一性论”派尖锐的矛盾有着密切关系。然而,会议以后,“一性论”派的离心离德倾向迫使他在公元561年同波斯萨珊王朝签订了为时五十年的并不太光彩的和约,以解除他西进政策的后顾之忧。

公元565年11月14日,查士丁尼一世皇帝去世,由其一侄儿担任皇帝,称查士丁二世(Justin II,公元565—578年在位)。他即位以后,对“一性论”派实行宗教宽容政策,但是到公元571年3月又颁布严禁“一性论”派信仰的条例,并要求全体教士签名登记,否则予以监禁。为了阻止伦巴第人进入意大利,他同法兰克王国墨洛温王朝结成了同盟,但是他的计划为伦巴第人长驱直入亚平宁半岛而粉碎。公元571年,他的军队在多瑙河流域为阿瓦尔人击败,被迫纳贡求和;翌年,他率领的军队又为波斯萨珊王朝的军队打得一败涂地,当他听到达拉为波斯



军队占领时精神失常。从公元573年起,拜占庭帝国的朝政即由皇后索菲娅代理,不久又由其养子提比里乌斯以“凯撒”名义执政。查士丁尼一世皇帝苦心追求的恢复罗马帝国版图的目标,其实只经历了公元562年以后短短几年的全盛时间,此时已是捉襟见肘,逐渐呈现出一种败落的气氛。然而,西方却在振作起来,西派教会也乘了拜占庭帝国四面碰壁之机开始了它摆脱拜占庭帝国控制的计划。这项计划的具体实现者就是当时的罗马主教格列高里一世。

罗马主教格列高里一世(Gregory I,约公元540—604年),在教会史上被看作为首先将奥古斯丁的神学理论付诸实践的一位罗马主教。他出身于西罗马帝国元老贵族的世家,祖上曾担任西罗马帝国元老院元老之职。公元573年,他由拜占庭帝国皇后索菲娅以查士丁二世皇帝的名义,任命为罗马城执政官,第二年他决定弃官退隐,并将自己所有的财产作为修建修道院和周济贫困者所用,进了圣安德烈修道院,发“三绝”大愿<sup>①</sup>为修士。公元579年,他奉罗马主教佩拉纠二世(Pelagius II,公元579—590年在任)之命作为主教使节来到拜占庭帝国首都君士坦丁堡,七年后才回到罗马,担任修道院长兼罗马主教首席顾问。公元590年继佩拉纠二世任罗马主教。此时,伦巴第人不仅盘踞在意大利北部,并且直接向罗马发动攻势,因此要想依靠拜占庭帝国的武力来解除伦巴第人的威胁,显然已是不现实的空想。此时,格列高里以罗马主教的身份成了保卫罗马城的真正组织者。他一方面组织武装力量对伦巴第人的进攻进行积极的抵

---

<sup>①</sup>基督教会规定对修道士或修女规定的必须遵守的清规:即一、神贫愿(不具私产,又称绝财);二、贞洁愿(不结婚,又称绝色);三、听命愿(服从长上,又称绝意)。

御，另一方面又以大量财物贿赂伦巴第人使其率队北归。在同伦巴第人媾和以后，他以在君士坦丁堡生活的七年经验以及伦巴第人围攻罗马时拜占庭帝国所作的反应，决定摆脱拜占庭帝国的控制。他施展了各种纵横捭阖的手段对付拜占庭帝国派来的钦使，终于取得了管理罗马的宗教、军、政、财、文等的大权，并且把其管辖范围逐渐向意大利中部、西西里岛以及科西嘉等地延伸。在这种实力的基础上，他拒绝承认君士坦丁堡教会的牧首具有“普世”的性质。

罗马主教格列高里一世为了加强实力，施展了各种理财手段，他牢牢地掌握住罗马教会分布在意大利、西西里、西班牙、法兰克、非洲北部等地的称为“圣彼得教产”的产业。从目前尚留存的格列高里一世《通信登录簿》以及当时罗马城居民的户籍簿等资料中可见一斑。在这些资料中，格列高里一世命令教会的具体办事人员把土地分成小块出租给农民，以收取现款或实物地租。他把一些庄园分别交给管家（神职人员）进行管理。从管家送来的报告中，他不仅要了解庄园的情况，而且还要了解教区神职人员的情况以及当地的宗教信仰状况。他不断地向这些管家发出详细的指示。根据《通信登录簿》记载的资料，他在给西西里的副管家（兼罗马主教派驻当地的全权代表）彼得的信中写道：“凡是年老不孕的母牛，或者看来已很不中用的公牛，应立即出售，这样至少还能从它们身上收回一些利益。……所有属于教会的农具必须在它们因年久生锈成为废铁以前售出。应把你所收到的所有款项连同这些帐册全部送来。”在另一封信中，他写道：“在教会的庄园里住着很多犹太人，如果他们中间有人愿意成为基督徒，他们的交款数目可以予以适当减少，以使别的犹太人在这种利益的

刺激下，产生同样的愿望。”在《通信登录簿》中，还可看到他对那些“失察”的主教的指责，他在信中写道：“告卡格利亚里主教：由于你的疏忽，允许了那些属于你教会的农民迄今还保留着异教的信仰。……如果我在撒丁尼亚岛的任何一个主教的辖区内，能够找到一个依然信仰异教的农民，我将以这种玩忽职守的行为严厉地责罚该地区主教。对于那些顽梗不化，坚持异教信仰，拒绝皈依上帝的农民必须以加重税收以及其他严厉措施，迫使他走上正路。”格列高里一世在教会拥有的地产上，加重对农民剥削的一系列措施，使不少地区的农民宁愿投身到世俗封建主的田庄上去租种土地，由此亦可见他所定的剥削量之苛重。

他除了每年从“圣彼得教产”中取得大量的地租收入外，还以收入的一部分购置更多的土地，扩大“圣彼得教产”的数量，同时还大规模地进行商业和对外贸易活动。他通过具体的经办人，以教会所拥有的交通工具向埃及运去木材，向君士坦丁堡运去麦子，把撒丁尼亚的生铁运到拜占庭帝国以作制造武器的原料，……他在经济上所采取的一系列措施，为罗马教会的发展打下了坚实的基础。

罗马主教格列高里一世除了通过理财措施来加强教会的经济实力以外，还着手整顿教会组织，推行修道院制度，严饬教规，强调修士必须苦修和遵守“绝对服从”的誓言，严厉地执行教士独身制。他以圣彼得主教座继承人的资格，强调“凡一切信仰福音的人，都知道：‘是主亲口吩咐圣使徒之首，命他照管全教会’”，以此来作为罗马主教应是基督教会首脑的理论依据，表示罗马教会才具有“普世”的性质。这就清楚地表明了，在罗马主教格列高里一世的惨淡经营下，基督教西派教

会不得不屈从于拜占庭帝国的武力的日子已经一去不复返了，而基督教两派教会围绕着“基督教首席地位”这一主题所展开的种种争夺，又将演出一出历史“公案”。格列高里一世还积极提倡教会仪式的改革和教会仪式中所使用的音乐的建设工作，流传至今的“格列高里弥撒”以及“格列高里颂调”，虽然有些学者认为不是罗马主教格列高里一世的作品，但是也只是一种观点，还无定论。不过他对教堂音乐所作的一些改革工作却是有案可查的。

格列高里一世在未当上罗马主教以前已十分注意罗马教会在法兰克人、西哥特人、凯尔特人、……以及信仰阿里乌斯派的日耳曼人中间的传教工作。公元587年，他施展了许多手段使西哥特王瑞伽瑞接受了正统教会的思想——奥古斯丁的神学思想。在他担任罗马主教以后，他不仅重新控制了拉文那、伊利亚等地的教务，而且在公元595年恢复了对亚尔勒地区教会的管辖；他同法兰克王国墨洛温王朝签订了友好条约，取得了法兰克国王的支持，对罗马教会在法兰克王国的一些教区中所存在的弊端进行了改革；并于公元596年派遣修道士到不列颠的肯特王国，建立修道院，这就为以后不列颠诸岛上的居民逐渐皈依罗马教会奠定了基础。

格列高里一世的神学著作很多，主要有《约伯记释义》(Moralia, 亦译：《道德论》)、《论司祭品行和职务的书》(Regula Pastoralis, 亦译：《论教牧职守》)、《意大利父老生平神迹对谈录》(Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers)等。他在著作中主要从教会论的角度阐述奥古斯丁的神学思想，对神迹、天使、魔鬼和炼狱等观念要比奥古斯丁著作中在这方面的观念具有更重的信仰色彩。他象

奥古斯丁一样认为上帝已将拣选人规定好了，但又不象奥古斯丁作为神学理论家那样强调“预定论”，他认为，人之得救不仅要靠上帝的恩典，而且也要靠个人的善功，他说：“我们行善，一面由于上帝，一面也为了我们自己；由于上帝首先赐下恩典，由于我们用善意接受这恩典。”<sup>①</sup>他指出，主要的善功在于履行教会的圣事。如：受洗之后犯了罪，以补赎来作为正当的善后方法，补赎应包括：承认所犯的罪过，表示忏悔，实行补赎。凡追求善功或求取补赎的人，教会将有很多方法帮助他们，其中，“圣餐”是最主要的一项“帮助”。格列高里一世认为“圣餐”圣事可以救拔活人和死人。他指出圣徒也有类似的“救助”作用，他说：“凡属自己毫无功德可靠的人，可以跑到殉道诸圣徒面前去求庇护”<sup>②</sup>；同时，他还指出，那些没有利用这些机会成就善功的人，就是没有获得补赎，或者不愿领受教会的帮助，这样的人，只有到“炼狱”中接受洁净之火的洗炼。

有关“炼狱”的思想，虽然不是格列高里一世首倡的，但是，是他首先在西派教会中把“炼狱”看成为基督教信仰中必不可少的内容。他提出：“要相信在审判之前，有炼狱的火炼净某种轻微的罪。”<sup>③</sup>他的这一些神学思想同东派教会在“炼狱”问题上的“要理”相比，有着不同之处，虽然东派教会在信仰内容中，也相信人死之后，在审判之前，有一个过渡境地——炼狱，但是，东派教会认为人的灵魂在炼狱里能够因别

---

①Gregory I (pope): *Moralia*, 第33页。

②同上书，第16页。

③Gregory I (pope): *Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers*, 第4页。

人的代祷和献祭而得救。基督教东、西两派教会在“炼狱”概念上的不同内容，以后成为两派教会主要的争端问题之一。

从教会史的角度看，在中世纪基督教会史上，罗马主教格列高里一世确实在西派教会中可以称得上“第一个重要的罗马主教（教皇）”，他的一系列建树和工作对中世纪基督教西派教会的发展有着深远影响，因此被某些写天主教会史的学者称为“中世纪教皇之父”。

在基督教东派教会史上和基督教西派教会史上，拜占庭帝国的查士丁尼一世皇帝和罗马主教格列高里一世无疑都是十分重要的人物。在查士丁尼一世皇帝统治时期，随着拜占庭帝国的疆域几乎扩大到整个地中海沿岸，因此东派教会的势力也达到了它的鼎盛时期，但是好景不长，这些空前的盛况随着查士丁尼一世皇帝的去世，也就只能作为“不堪回首”的回忆了。不久，阿拉伯民族在伊斯兰教的旗帜下突然崛起，拜占庭帝国经受着来自东方的严峻考验，内忧外患也从此困扰在东派教会的发展历史之中。格列高里一世所做的工作虽然不如查士丁尼一世皇帝那样叱咤风云，但是其雄才大略和所包藏的雄心却能从他对西派教会所做的一系列改革和建设工作中表现出来。他强调罗马教会的“普世”性质，标志了罗马教会同东派教会为争夺基督教首席地位的斗争又进入了一个新的阶段。

## “和子”句的争执和西派教会的中兴

公元562年，查士丁尼一世皇帝的拜占庭帝国军队重新确立

了对意大利的统治以后，他把土地重新赐给昔日罗马帝国贵族的后裔，以强制手段操纵罗马主教的活动，他的一系列做法不仅失去了当地的民心，而且也失去了以罗马主教为首的西派教会的支持。尽管他也给予西派教会丰厚的赏赐以及各种特权，但是西派教会并没有认为他是罗马帝国的“中兴”者，相反，他们却把他看作为一个征服者。同时，在西派教会看来，恢复罗马帝国的事业对它来说并不是一件值得关心的事，它需要在现实之中求得独立自主的地位，求得同东派教会平起平坐的局面（在当时来说），决不希望在赶走了东哥特人以后又来一个将西派教会看作“仆人”的“太上皇”的统治。因此，两派教会之间的宿怨在查士丁尼一世进入罗马以后，又添上了新的仇恨。当西派教会一旦站稳脚跟以后，这些旧恨新仇就在一些具体的问题上表现出来。

在“和子”句上所发生的争执，其实质不仅是神学上的争执，更主要的是这种旧恨新仇的表现形式，是两派教会在争夺基督教首席地位的问题上斗争的表现内容之一。

公元五至六世纪间，在基督教西派教会的西班牙教区的弥撒中，首先出现了将信经中“圣灵来自圣父”这一句念成“圣灵来自圣父及圣子”的情况，并在书写中，将圣灵“从圣父出来”这一句子写成：圣灵“发自圣父和圣子”。不久，这个在教会史上称之为“和子”句的信经在西派教会中成了约定俗成的形式，并且普遍地流行。这种情况的发生，在东派教会中引起了广泛的愤慨，认为这是对基督教表记的篡改，同福音构成了明显的矛盾。东派教会引经据典地指出，福音书只说圣灵“来自圣父”，“和子”句显然是对基督信仰的亵渎。为此，拜占庭帝国皇帝利奥三世（Leo III，）即位以后，

下令做了两个刻有《尼西亚信经》<sup>①</sup>原文的银牌，置于罗马“使徒彼得”的墓上。这个问题并没有因此解决。公元809年，在亚亨召开的宗教会议上，当时法兰克王国的查理曼大帝下令将“和子”句加入《尼西亚信经》之中。公元857年，君士坦丁堡牧首区的牧首佛提乌(Photius, 公元810—895年)又把“和子”句列为西派教会的五大谬误之一。以后，两派教会在这个问题上继续争论不休，愈争愈激烈。

在“和子”句问题上的争论，至少表明了基督教西派教会已重新振作起来并且逐渐强大这样一件事实。当时西派教会的台柱是法兰克王国的墨洛温王朝。自克洛维建立了法兰克王国以后，大约在二百年时间中，法兰克王国的社会经济状况发生了很大的变化，不仅在耕地、草地上已出现了明显的私人占有制，即使是“马克所有制”下的份地亦可以自由地转让。随着法兰克王国社会中封建化的不断加深，大土地所有者兼并土地的现象也日益严重，教会在国王的支持下，除了从国王手中取得大量的赏赐土地外，还以各种巧取豪夺的手段掠夺自由农民的份地。教会还同世俗贵族一样实行一种“委身式”的人身依附制

---

<sup>①</sup>《尼西亚信经》是基督教古老信经之一，由尼西亚公会议所编订，故名。其原型早已流行于一部分东派教会中。四世纪初，君士坦丁大帝对基督教改迫害为控制后，于公元325年召开尼西亚公会议，欲制订文句确定的统一信经。会议期间曾有过一些不同草案提出，经过各派间的激烈争论，最后由当时尚未正式受洗入教的君士坦丁大帝裁决而定稿，遂成为正统派教会的法定信仰准则。主要内容为：相信上帝(天主)圣父、圣子、圣灵(圣神)，较《使徒信经》稍详，明确规定上帝为“独一、全能的父和创造有形无形万物的主”，相信耶稣基督“在万世以前与父一体”，“受生而非被造”，相信“圣灵(圣神)是主、是赐生命的”，“与父子同受敬拜，同受尊崇”，相信“圣而公之教会”等。今本的绝大部分定型于公元四世纪末。公元五、六世纪间，西派教会在圣灵“从父出来”的文句中增入了“和子”一词；东派教会认为这是对正统信仰的篡改，公元八至十一世纪之间，几经争辩，终于形成东西文本之间的永久性一词之差。



度，使大量自由农民成为教会的依附农民。从当时留下的这方面资料来看，这些农民申请委身的文件其行文格式一般如下：

“立字人××，谨致崇高庄严之××大人阁下：如众所周知，我因衣食缺乏，无以为生，请求大人本着笃信上帝之虔诚与慈爱为怀之善心，准许我委身于大人监护之下，我已如此作了。以后你必须供给我衣食，给予我帮助与救济，我将尽我的力量为您服务，不负您的援救和保护。在我活着的时期，我将在合乎我一个自由人身份的情形下，为您服务，维护您的荣誉。我不得脱离您的统治与监护，将毕生投靠在您的势力与保护之下。因此，您我之间，如一方解除此种契约，必须付与对方若干先令作为赔偿；这种谅解，永久不得破坏。”<sup>①</sup>

随着历史的发展，到了公元八世纪初，墨洛温王朝的宫相查理·马特为了同来自东方的弗里西亚人、巴伐利亚人和萨克森人作战，特别是为了抵抗来自西班牙的阿拉伯人的入侵，他开始改变过去把土地无条件地赏赐给贵族和教会的做法，而采取采邑分封制度来组建一支强大的骑兵部队。法兰克王国当时实行的采邑分封制度并不是世袭的，封地的采邑只限受封者本人，如受封者死亡，采邑即由封主收回。受封者的后代如果继续占有采邑，可另行举行受封仪式。如受封者是教会主教或神甫，则由封主在受封仪式上授予指环和权杖。查理·马特创立的采邑分封制度，使过去那种无条件赏赐土地的方式改变成有条件地分封采邑的制度，这样就使占有大量土地的贵族成了国王的附庸，并且有义务为国王服兵役。这就是西欧封建等级制度的开始，也为骑士制度的建立准备了条件。查理·马特正是

---

<sup>①</sup>齐思和等译：《中世纪初期的西欧》。

依靠了这一制度建立起一支由小地主组成的剽悍的骑兵队，并用这支骑兵队在公元732年的图尔战役中打败了所向披靡的阿拉伯军队，遏制了阿拉伯军队向北发展的势头。

公元751年，法兰克王国墨洛温王朝的宫相丕平<sup>①</sup>发动宫廷政变，把国王基勒得利三世逼进了圣梅达尔修道院，自己当上了法兰克王国的国王，当时的罗马主教博尼法斯立即为丕平涂圣油，并祝福，表明了这是上帝“拣选”的国王，这就改变了以往由各部落首领选举法兰克王国国王的传统。由于国王被教会认为是上帝“拣选”的代表，因此“王权”是神赐的，反对国王就是反对上帝，而反对上帝对于虔诚地信仰基督教的信徒来说，简直是不可能的，这就使基督教真正地成了法兰克王国统治者的精神支柱。丕平为了酬谢罗马主教对他篡位的支持，曾于公元754年至757年间，两次远征意大利，迫使占领拉文那总督区和罗马地区的伦巴第人撤兵它去，并把拉文那总督区以“赠献”形式交给罗马主教，教会史上把这一事件称之为“丕平赠土”。这就是“教皇国”的开始。

不过，在“丕平赠土”中，并没有把罗马交给罗马主教管辖，这是因为在当时的教会法中，罗马主教虽然从形式上已同拜占庭帝国皇帝断绝了往来，但是罗马在“法”的形式上仍然属拜占庭帝国皇帝管辖。直到公元772年，在罗马教会发的文件中，罗马主教仍然承认拜占庭帝国皇帝在政治上享有的权威。尽管在当时，罗马早已在事实上成了教皇的领土。

公元768年，法兰克王国加罗林王朝国王“矮子”丕平去世。他将整个王国的权力交给了儿子迦罗曼和查理掌管，兄弟之间

---

<sup>①</sup>为查理·马特之子。公元741年，查理·马特去世以后，他继其父担任宫相。

的内讧也立刻开始了，正当祸起萧墙之内之时，迦罗曼于公元771年突然去世，于是整个法兰克王国就由查理一人统治，他当上了加罗林王朝的第二代国王。他即位以后，根据当时的形势，积极地利用基督教会，他称他向外扩张的战争为宗教战争。他用火和剑把法兰克王国的版图扩大到包括现在的法国、比利时、荷兰、德国、半个匈牙利、大半个意大利和西班牙的东北部，而由威塞克斯流亡来的埃格伯特则在他的帮助下，以后成为全英格兰的第一个国王。法兰克国王查理在他扩展领土的过程中，要求罗马教会积极地配合他的扩张政策，在占领地大量兴办修道院，完善教区的组织机构，培养具有一定文化的神职人员，以使他能够通过基督教会来加强对百姓思想的统治。

根据查理国王的一系列征伐战争以及他对基督教会的器重，罗马教会感到它多年来孜孜以求的基督教首席地位的宿愿有可能实现了，因此他们一再宣扬法兰克王国的伟业，宣扬罗马帝国的再现，奥古斯丁在《上帝之城》中所表达的一种理想和希望，这时都被用来作为这个新兴起的帝国的理论依据，这是一种很值得深思的历史现象。在世界历史上，要想成为罗马帝国的复兴者，要想成为“凯撒”的帝国主义思想（同我们现在常用的“帝国主义”一词含义上有所区别），可以说自法兰克国王查理起，一直蔓延了十一个世纪。这种思想如要溯根问源，还必须到基督教东、西两派教会的传教士那里去才能寻到答案。

但是，法兰克国王查理在对待基督教会的政策上自有他的一套方针，开始时他并不热衷于罗马教会所宣扬的“法兰克王国在查理国王统治下已成为新的罗马帝国”之类的谰词，他了解罗马教会同君士坦丁堡教会之间争端的原因。为了实现更大的目标，他当时想回避这场争端。但是，在对待罗马教会和罗

马主教这一系列问题上，他坚持其父亲丕平的方针，自公元773年，他应罗马主教请求，打败了伦巴第人，并逼迫其岳父（伦巴第王）削发为修道士以后，于公元776年，封其子丕平在罗马受加冕，为意大利王，以保证他对待罗马主教政策的贯彻。公元795年，罗马主教利奥三世（Leo III，公元750—816年）以阴谋手段登上主教座以后，遭到了强烈的反对，为了取得支持，他给查理国王送来了“圣彼得墓”的钥匙和一面旗帜，以象征查理国王具有统治罗马的权力。并想由此来挑起查理国王对拜占庭帝国的矛盾<sup>①</sup>，查理国王当时对于这些礼物并没有表示出太大的兴趣，他在回信中只是重申了自己对于罗马教会的政策，他写道：“正如我们同您的前任安德里安达成的协议一样，我们同样愿意同您建立牢不可破的关系，这种关系是建立在我们虔诚的信仰和仁爱的团契基础上的。……我的天职是用武力保卫教会，使它不受异教徒的攻击和蹂躏，在教会内部确保教会的纯正信仰。而圣父，您的职责是用祈祷支持我的武力。”<sup>②</sup>公元799年，罗马主教利奥三世在愤怒的群众和反对派的攻击下，仓惶地潜逃出罗马城，向查理国王求援。公元800年，查理国王率领军队进入罗马，以武力召集所有的主教、神职人员和贵族举行会议，使利奥三世重新登上罗马主教座。罗马主教利奥三世也提出建议，要对查理国王行皇帝加冕礼。对此，查理国王盘算再三，因为他一直在考虑同拜占庭帝国皇帝利奥四世的遗孀艾琳皇后的婚事，想通过联姻使自己成为东、西两个帝国的大君主。他在权衡了各种得失以后，决定排除同拜占庭帝国皇后结婚的考虑，接受了罗马主教利奥三世的建议，于公元800年

---

①因当时罗马在法律上依然属拜占庭帝国皇帝所辖。

②《日耳曼史记：通信汇编》第4卷，第137—138页。

圣诞节，在圣彼得教堂，由罗马主教利奥三世为他行加冕礼。当一顶皇帝的冠冕加在他头上时，教堂里掌声雷动，欢呼他为凯撒和奥古斯都。查理曼皇帝（以下均以此称呼）的加冕典礼对于西派教会来说是一件十分重要的历史事件，它标志了：一、西派教会已有了强大的帝国作后盾，而且在这个帝国境内以及这个帝国的势力范围内，它是这个帝国统治的精神支柱；二、在同东派教会争夺首席地位的斗争中，显然因查理曼大帝的“伟业”和东派教会在“圣像崇拜之争”中的削弱，西派教会开始占据优势地位；三、由于查理曼帝国的武力，使得西派教会免受信仰伊斯兰教的阿拉伯军队的攻击；四、皇帝要由罗马主教加冕，这就等于承认了罗马主教神权的地位。因此，从这个意义上讲，基督教西派教会进入了它的“中兴”时期。

但是，查理曼皇帝对于罗马主教利奥三世为他所行的加冕礼，可没有象罗马主教看得这样重要。他所以放弃同君士坦丁堡的女皇艾琳的联姻机会而选择“加冕”这一幕喜剧，那是从他统治的角度考虑的。因此，尽管由罗马主教给他加冕，他还是以集权统治的形式，不仅控制了罗马主教的人选、主教的任免权，并派自己的亲信操纵教会事务，而且还掌握了召开和主持宗教会议、颁布教会法规等权力。查理曼皇帝在其在位期间，曾亲自主持了十六次宗教会议，这些宗教会议的决议当时都是以皇帝“敕令”的形式公布的。在公元789年颁布的一个“敕令”（内容有八十二章）中，规定：主教和修道院长应该按照所辖教区和修道院规模的大小、财产的多少，为法兰克王国的军队出人出钱。<sup>①</sup>这就清楚地表明了查理曼皇帝在教会同

---

<sup>①</sup>《日耳曼史记：通信汇编》第二卷：《法兰克王朝法令》，第533页。

国家关系上的观念。不仅如此，他还经常通过“敕令”的形式对宗教信条和宗教仪式的细节予以法律形式的规定，违反者由国家监禁判罪。同时，他还对教会制度进行了一系列的整顿工作，把久已废弃的省主教区制重新加以推行。到他晚年时，在他统治境内已有二十二个省主教区。这些省主教后来通称为大主教，他对于辖区内的主教拥有裁决和惩治权。大主教按时召开宗教会议，商讨教区以内各种宗教问题，向查理曼皇帝直接负责。查理曼皇帝在助理主教的教牧问题上，提倡一种半修道的生活，称为“规律的生活”（Vita Canonica），使每一个主教及其辅佐人员的生活与事工都能循一定规则而行。

在同东派教会以及拜占庭帝国的关系上，当查理曼皇帝决定在圣彼得大堂里接受罗马主教的加冕时，已经表明了他今后东方政策的轮廓，因为这次“加冕”，不仅向拜占庭帝国表明了罗马已从法律上取消了它同拜占庭帝国皇帝的所属关系，而且也向拜占庭帝国宣告了一个强大的帝国的兴起，而在这个帝国支持下的西派教会应该是基督教会的首席教会。拜占庭帝国的摄政女皇艾琳和东派教会的首脑自然对这一次“加冕”礼感到切肤之痛，他们拒绝对这次“加冕”典礼予以法律上的承认。为了回击拜占庭帝国和东派教会的这种仇视态度，查理曼皇帝除了下令将“和子”句加入《尼西亚信经》中外，还对公元787年所召开的第二次尼西亚主教公会议所通过的有关“圣像崇拜”的决议作出了否决的决定。

随着查理曼皇帝统治的强大，西派教会在神学研究上也出现了一个新的高潮。在基督教的信仰中，行“圣餐”圣事所领的圣体，一直被认为是救世主的圣体血，并且把领圣体看作是分享了主的生命。至于基督的身体和血怎么会体现在这些物质

中这个问题，在几个世纪中都是神学家研究的主题。基督教东派教会的神学家“大马士革”的约翰（Joannes Damascenus，约675—约749年）在公元八世纪时，提出了“物质变化说”，他在这个问题上的一整套理论成了东派教会的正统理论。在西派教会中，法兰克帝国的神学家、科尔比隐修院院长巴斯迦修·拉德伯图也在公元831年提出了他的“变质说”，他在《主身与血》一文中指出：饼与酒奉献给主以后，这些物质内部已发生质的变化，成为基督的肉与血，虽然这些物质在外形与味道上并未改变，但是其本质已完完全全、实实在在地成了主的肉和血。巴斯迦修·拉德伯图指出，祭台上的基督的肉和血，与玛利亚所生的，在十字架上受难的，三日后从坟墓中复活的身体，是完全相同的。他说：“根据基督的意志，这饼与酒经过圣灵的祝圣以后，能发生神秘的变化，成为真正的、主的肉和血。基督为了拯救世人，就这样每天奥秘地祭献自己。”

但是，当时法兰克帝国加罗林王朝的其他一些著名的神学家，如拉特兰努斯、拉巴努·莫勒斯、华拉弗里德·斯特拉博等，都坚持奥古斯丁的传统理论，反对巴斯迦修·拉德伯图的“变质说”。此事一直到公元十一世纪才算有了定论。由于当时已将巴斯迦修·拉德伯图的“变质说”作为西派教会有关“圣餐”圣事的正统理论，因此在公元1059年，当时反对“变质说”十分激烈的法国神学家都尔的贝伦加尔（约公元998—1088年），在罗马宗教会议上被迫放弃自己的见解，签字声明说：“放在祭台上的饼和酒，在祝圣以后，已不仅是圣事（即神圣的象征），也成了主的真实的身体和血，而且这不仅就圣事而言，事实上这已为司祭的手所感觉到，也为信徒的牙齿所咬食和咀嚼到了。”公元1079年，当时的罗马教皇格列高里七

世在罗马召开宗教会议时，再次迫使都尔的贝伦加尔忏悔，他说：“我用我的心相信，用我的口承认，放在祭台上的饼和酒，由于神圣的祷告和救世主的圣言造成的神迹，已发生质的变化，成为我主耶稣基督真正的、固有的、能给予生命的肉和血。在祝圣之后，它们已成为圣母所生的，为拯救世界而献身的，钉在十字架上的，坐在上帝右边的基督的真实身体，已成为从基督身上流出的真正血液，这不仅是作为圣餐的象征和善德，而且还具有了它固有的性质，真正成了那种物质。”

经过“贝伦加尔事件”，一些反对巴斯迦修·拉德伯图“变质说”的神学家自然只得“钳口”了。分析这一被视作正统理论的“变质说”，事实上是用了亚里士多德提出的实质和偶性的范畴，作为解释圣餐转化问题的理论基础。其表现形式就是：祝圣以后的饼和酒，在实质上已变为主的身体和血，它们的可感性的属性就是偶性。

同时，在加罗林王朝时期，告解圣事也出现了有关“悔罪”问题的新教规。公元789年，查理曼皇帝“敕令”：凡负有拯救灵魂责任的教士，均可听取本教区信徒的忏悔。公元813年，在夏龙地方宗教会议的决议中，又规定：“凡来忏悔的人，均应就世上所难以避免的八条罪过进行忏悔，不论这是在思想上还是在行动上的罪过。”但是，私下忏悔的形式，一直普遍流行。这一问题，直到公元1215年，第四次拉特兰宗教会议召开时才明文规定：“凡是教友，无论男女，到了懂事的年龄，每年至少一次在他（她）的听忏悔神父面前老实地告明他（她）所犯的一切罪过，并尽力实行对他（她）规定的补赎，至少应在复活节前恭领圣体。”

有关补赎的方式，在查理曼皇帝统治时期，主教可对前来



奉献教堂的人以及参加典礼的人，赦免（宽恕）他当时应承担的补赎的一部分（或一半）。以后，这种方式有了变化，给予的赦免有了具体的期限，亦即在这期限内，需补赎者要做的补赎都可得到赦免。这种方式显然会产生很多弊端，对教会不利。于是，也是在公元1215年召开的第四次拉特兰宗教会议上，规定主教在奉献教堂时，施行恩赦，其有效期不超过一年，在其他场合不超过四十天。

## 两派教会的修院制度

到公元九世纪初，基督教东、西两派教会的修道院、隐修院已拥有相当大的经济实力和政治影响。

修道主义的产生，有其一定的历史背景和宗教信仰原因。早期的基督教里，已出现了一种思潮，即把贫穷和独身生活看作是基督徒的理想生活，他们引证《圣经·新约·马太福音》所载的内容，以基督曾对富有的青年说：“你若愿意作完全人，可以变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。”<sup>①</sup>作为信仰要遵循的道路。他们还引证了《圣经·新约·马太福音》提到的：“为天国的缘故自阉的”，而且“当复活的时候，人也不娶，也不嫁，乃象天上的使者一样。”<sup>②</sup>作为信仰，取得“拯救”的必由之路。这一些想法应该说是宗教信仰中必然会出现的逻辑结果。而当时的基督教信仰又同罗马帝国的各种社会原因：阶级斗争、民族矛盾、……有着密切的联系。因此，修道主义的产生，事实上是“现实苦难的抗议”的一种

---

<sup>①</sup>见《圣经·新约·马太福音》，第2230页，十九，21。

<sup>②</sup>同上书，十九，12。

表现形式。到公元三世纪末，守独身、甘贫穷、默想退修、远离尘身、……成为当时许多基督徒宗教信仰的形式。这一种“超尘”“离世”思想，虽然是“对现实社会苦难的抗议”，但是其实是一种呻吟式的“抗议”。分析其原因，除了罗马帝国的阶级矛盾、民族矛盾、……以外，还有：一、同基督教教义思想的变化有关，当过去那种盼望弥赛亚降临的信仰为“基督为拯救世人而作牺牲”的教义所取代后，某些信徒因其种种遭遇及其思考问题的方法，已把在人世间的“希望”完全移到了“彼岸世界”之中，因此他（她）们尽力克制作为一个人所有的七情六欲，以表示信仰虔诚的深度，因为他们相信在人世间所失去的，在彼岸世界将会得到更多的报偿；二、在渊源上同犹太教艾赛尼派离群索居的思想有一定关系；三、同基督教成为罗马帝国的国教后，教会中的道德生活标准下降，在一些虔诚信徒心理上产生的一种以献身精神来纯洁教会生活的动机有关；四、还同当时基督教公共礼拜日益仪式化有关。由于教会过分地拘泥于崇拜仪式活动，引起了一些在宗教信仰上需要追求个人自由亲近上帝的人的反感心理，于是在平信徒中出现了不少追求禁欲主义，过修道生活的人。

按教会史记载，基督教最早实行修道主义的人是生于科普特（Coptic）的安东尼（Anthony，公元250—356年？），大约在公元270年，他在埃及中部科马（Koma）的一个村庄里发愿过禁欲生活，十五年后，他离开社会独自隐居，实行禁食，过极其严峻的舍己生活，不停地祈祷，用克制欲望的方式以求同上帝亲近。不久，仿效安东尼隐修方式的人逐渐多了起来，有的独自隐居，有的结成团体。在当时的尼特里亚（Nitria）和斯西梯斯（Scetis）的旷野上，遍布着许多隐修士，他们按

照自己的想象，自由地决定自己的崇拜方式和潜修形式。这一些修道主义者以舍弃一切的精神来追求自己宗教信仰上的理想。

大约在公元315—320年间，在埃及的坦本尼西 (Tabennisi) 地方，一位叫帕科缪 (Pachomius) 的修道主义者首先创立了第一所基督教修道院，并建立了一套修院制度。在这所修道院里，修道士们组成为一个紧密的团体，在生产劳动方面有具体的分工，有规定的崇拜时间和服装，各人所居的密室栉比。所有的修道人员在修道院长的管理下，共同过修道的生活。帕科缪当时还建立了一所女修道院。到公元346年，埃及已设立了十所修道院。在这期间，修道主义在安提阿教会也有发展，不过在形式上有所不同，在安提阿教区主要盛行独居式的隐修生活，并且出现了极端“苦行”的方式，如“坐柱修道派” (Stglites) 的创始人西缅，在安提阿东部某处，曾独居于一根柱上达三十年之久，直到去世。

西派教会的修道主义是由屡次遭贬的亚历山大里亚主教阿塔纳修斯传入的。到公元四世纪中叶以后，意大利维尔色里主教优西比乌 (Eusebius of Vercelli, ? —371年) 首先在他所辖的教区内，倡导神职人员必须过修道生活，以后逐渐成为制度，相沿成习，改变了修道主义的原意。

对于基督教东、西两派教会来说，具有重大影响的修院制度，是公元四世纪下半叶，由东派教会凯撒利亚主教巴西略 (Basilus Magnus, 公元329—379年) 制定的“巴西略修院制度”和西派教会的隐修士本尼狄克 (亦译：本笃, Benedict, 公元480—547年) 所制定的“本尼狄克修院制度”。由于基督教东、西两派教会在神学思想上有着很大区别，因此修道院在

两派教会中所起的作用也是不同的，这在中世纪的教会发展史上表现得是十分明显的。

东派教会的修院制度基本上一直沿袭着巴西略主教所定的那一套方针办法行事。其特点是注重祈祷、读经和生产劳动，提倡行善，不主张实行类似西缅那种极端的“苦行”主义。其修道主义的理论基础是“道成肉身”的神学思想。具体地说，东派教会的修道主义认为，上帝是超越理智、悟性和存在 (λόγος, νοῦς, οὐσία) 的绝对，是“无始无终”超越时、空的存在，亦即“上帝是存在于一切之中的不存在”和“上帝是一切存在”。这就为修道者的沉思默想提供了必需的无限空间；它指出，基督徒要达到与上帝合一的境界，亦即神化 (θεωσις) 境界，必须经过洁净、启迪、成全三个阶段。洁净和启迪属于智性范围；进入成全阶段以后，感觉和理智已无法体会这种意境，此时，修道者的思想超越一切尘因，达到无比宁静的神冥之中，默思上帝的存在（即处于入神的 *agnōsia* 状态），亦即修道者通过爱 (ἔρως) 达到无法描绘的精神境界，与上帝合一（或与“绝对”一体化）。

狄奥尼索斯和殉教徒马克西姆 (Maksim, ?—公元622年) 被东派教会修道主义的神秘派视为“至圣”，他们对修道生活所阐述的神学思想，对“大马士革”的约翰有很大影响。在东派教会修道院中讲授的神学和语言学曾对拜占庭文化和斯拉夫民族文化的发展，起过重要作用。

在东派教会的修道院中，每个修道士都有单身小室，几个小室组成一个单元，由院长指定专人管理。一些大修道院内有较大的教堂，全体修道士集合在这里举行主要的宗教仪式，日课经等功课则在各自的居室里进行。一般的修道院还是一个自

给自足的经济单位，这也是它往往能够具有独立见解，较少受到牵制的原因之一。修道士们共同用膳，每天共同祈祷七次，在修道院的规章中还有因斋戒而不能劳作，则违背圣经等内容。劳作是修道士生活中另一个重要组成部分，他们从事专门的行业：种田、种菜园、打铁、染色、制革、制鞋等等，供自己需要。多余的部分则出售或作实物交换之用。修道士们饮食简陋、衣服粗糙、斋戒严格，这种以节欲(ἐρηπιάτεια)方式来折磨自己的修道方式，被认为是达到“与圣灵神交默契”的首要条件。东派教会的修士们在修炼中一般采取“静修法”(Hesyehasm)，它要求修士全身(包括灵魂、思想、身体)都投入“纯粹的、理智的、不间断的”祈祷和冥想中，来寻求上帝赐予的宁静，并在这种宁静中求得与上帝同在。

公元692年，在东派教会召开的第二次特拉兰宗教会议上，把久已存在的惯例定为教规，即禁止已婚主教夫妇同居，一般司祭不属此例。这种尽量使主教按修士的禁欲、苦修、献身上帝的修道生活行事，并以此作为主教人选的制度，是东派教会同西派教会在修院制度上的区别之一。

西派教会的修院制度，在相当长一段时间中是以公元529年本狄尼克在蒙特迦西诺山上建立的本狄尼克派总修道院为其规范的。按照本狄尼克修院制度，修道院应是一座自给自足的基督教会的据点。他以“救赎论”作为其神学思想的理论基础，以向异教信仰地区传教作为其目标。在修道院内，以院长为首，全院上下对其指令必须绝对服从。凡要作修道士者必须经受一年的“预科”训练，但是一经立誓<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>即发“三绝”(绝财、绝色、绝意)大愿，立志过修道生活。

作修道士后，便终身不能翻悔。按照本尼狄克的观点，修道士的主要生活内容就是修道，他们需要每天祈祷七次，其时间至少要四个小时以上，在其制订的七十二条规定中，包括：任何时候不准发怒；不准发牢骚；不许说笑；不许贪吃贪睡；每天都要想到死亡就在眼前；应当害怕末日审判；应当害怕下地狱；要想着上帝每时每刻都在监视自己的言行；天使时刻都会向上帝汇报你的行为；一有邪念就要报告长上；每天要流泪叹息，向上帝认罪；要以爱基督的心去爱仇敌，……。同时还包括修道士经过十二个阶段训练后，做到与世无争；能愉快地接受任何不公道的待遇；要甘居卑贱地位；要时刻想到自己罪孽深重，如同站在审判台前，不敢抬头，不敢说话，不敢有丝毫动作。同时他还十分强调修道士的生产劳动，本尼狄克说：“懒惰就是灵魂的仇敌”。他规定修道士的饮食每天两餐，经常吃素，鼓励修士多守斋禁食，自觉修炼<sup>①</sup>。

在西派教会中，对于神职人员按修道士生活的制度要比东派教会严格得多<sup>②</sup>，安布罗斯、奥古斯丁和哲罗姆（Hieronymus，约公元342—420年）对此都十分重视。按西方教会的法典规定，神职人员在受神品圣事前结婚的，受神职后必须夫妇分居；未结婚者，在受神品圣事后按修道士的“三绝”大愿处理这些问题。

以后，本尼狄克修院制度逐渐地由蒙特迦西诺传到意大利

---

<sup>①</sup>红衣主教加斯盖译：《圣本尼狄克法规》，载《中世纪文献》伦敦1925年版，第1—7页，第11—50页，第71—77页，第84—88页，第91—111页，第123—124页。

<sup>②</sup>这里的“严格”一词含义，是指东派教会对于神职人员，并不都要求按修道士那样生活，而仅限于主教和主教人选；而西派教会则对所有神职人员都要求按修道士那样生活。

其他地区，成为那里的修道院仿效的制度，不久又传到法兰克王国、英国和德国，到查理曼皇帝统治时期，实行这一修院制度的修道院已有相当大的经济实力。在修道院长伊尔米所编的圣日耳曼——德——普雷修道院（现在巴黎市内）的土地农奴登记册中可以看到，仅这所修道院在查理曼皇帝统治时期，其领地上就居住着二千七百八十八户农户，其中，二千零八十户是隶农，三十五户是农奴，二百二十户是奴隶，只有八户是自由农<sup>①</sup>。由于修道院的经济实力雄厚，因此公元810年，查理曼皇帝在阿尔亨的宗教会议上，规定把修道院按财产多少分为三个等级，第一等级拥有三千——八千处领地；第二等级拥有一千——三千处领地；第三等级拥有不满一千处领地。日耳曼著名的富尔达修道院拥有一万五千处产业。这些领地，大部分是庄园。这些庄园，有些是由依附农民（“委身式”农民）组成的村庄。当时，即使一个小修道院的庄园一般也有二百至三百户农民，大修道院的庄园，农户往往多达几千户。在这些修道院的庄园里，隶农和农奴除负担沉重的徭役外，还要缴纳实物租，如谷物、面粉、烧酒、啤酒、家禽、鸡蛋、麻布、毛织物等。

查理曼皇帝充分地利用实行本狄尼克修院制度的修道院的作用。公元794年，查理曼大帝征服巴伐利亚以后，修道士和贵族蜂涌进入巴伐利亚，争先恐后地夺取土地，奴役当地居民。在那里，一所修道院按本尼狄克修院制度建立以后，其中一些修道士又被派往新的地点，他们在那里建造新的小教堂，设立接待过往旅客的旅舍，并设法吸引贫苦游民定居，到了一定时候再在这里设立一座修道院。教会以这种方法帮助查理曼大帝

---

<sup>①</sup>《日耳曼史记：通信汇编》第4卷，第137—138页。

巩固新占领区，受到查理曼皇帝的积极支持。

不过，在查理曼皇帝统治后期，国家因连年穷兵黩武，财政入不敷出，修道院势力迅速膨胀，引起皇帝和一批世俗贵族的不满和垂涎，他们采取行政手段合并一批修道院，把修道院的一部分财产收归属皇帝所有。同时，在一些修道院之间，为争夺地盘、财富而不断进行战争，战败的修道院往往遭到洗劫，修道士都被杀死<sup>①</sup>。这样，当初由本尼狄克所立的一套严格的修院制度以及修道主义的神学思想已被贪婪、污秽以及各种腐败行为所污染。这也是后来克吕尼派改革的历史背景。

在基督教西派教会里，除了本尼狄克的修院制度外，还有一种只注重神秘主义，严苛苦修，不重纪律，讲究虔诚奋兴类型的修院制度，称之为凯尔特(Celtic)修院制度。这一派的修道主义思想是由高卢一带传到英格兰、苏格兰和爱尔兰的，它对不列颠的文化发展起了深远的影响。凯尔特修院制度的一个主要特点是以氏族制形式作为修道院的组织形式。修道院长是世袭的。爱尔兰受其影响最深，其教会组织的基础是修道院，而不是教区，主教的地位在修道院长和女修道院长之下。例如，圣伯里特基特(St, Bridget)于公元第六世纪初为女修道院长，爱尔兰的克尔答瑞教区(See of kildare)被称为“主教区及童女区”(A see at once episcopal and virginal)。这一些修道院对传播希腊文化以及发展凯尔特文化起了很重要的作用，使爱尔兰的文化在世界文化发展史上，具有一种独特的地位。以后，当罗马教会控制不列颠以后，实行凯尔特修道院制度的修道院也采取了本尼狄克的修院制度。

---

<sup>①</sup> J·W·汤普逊：《中世纪社会经济史》上册，商务印书馆1961年版，第190页。



## 第三章 东派教会的苦恼和教皇 格列高里七世的失算

### 圣像崇拜之争和第二 次尼西亚主教公会议

正当西派教会在逐渐振兴起来的时候，东派教会这时正受到信仰伊斯兰教的阿拉伯帝国的军队的攻击，处于十分窘迫的境地之中。

公元七世纪上半叶，穆罕默德以伊斯兰教为旗帜统一了阿拉伯半岛以后，在中亚和西亚的历史舞台上从此增加了一个强大的力量。公元636年，穆斯林的军队在约旦河支流雅木克河岸上，同背水作战的拜占庭帝国的军队进行第一次大会战。拜占庭军队为了赢得这场战争，特地组织了一个由司祭举着圣旗、圣物和圣画的随军队伍，以唱圣歌进行“助威”，但是当阿拉伯帝国的骑兵势不可挡地冲过来以后，这场战争就变成了毫无抵抗的屠杀，雅木克河面上漂满了拜占庭帝国阵亡战士的尸体，河流也为之壅塞。不久，阿拉伯帝国的军队就进驻了大马士革，叙利亚全境陷落了。公元637年，穆斯林军队又进占了安提阿，这样，东派教会的四大教区之一——安提阿教区就为穆

斯林占领了。

同时，阿拉伯帝国的军队在东线战场上也取得节节胜利。波斯萨珊王朝的军队在卡德西亚的会战中遭到了惨败，波斯帝国的统帅卢斯泰姆也死于疆场。在以后的几年之中，亚美尼亚被穆斯林占领了，整个美索不达米亚平原被其征服了，埃及几乎没加抵抗地由拜占庭帝国拱手交给了阿拉伯帝国的征服者，耶路撒冷也陷落了。耶路撒冷陷落后，曾有过这样一段插曲，很值得作一下历史性的回味：公元638年，当阿拉伯帝国的哈里发欧默尔<sup>①</sup>骑着骆驼，带了一个侍从和一袋大麦、一袋椰枣、一个水袋、一只木盘来到耶路撒冷城门时，不由得惊呆了，他简直不相信这些穿着缎袍、骑着盛饰的马匹，雍容华贵、全身闪动着珠光宝气的人物就是他的将领们。他愤怒至极，双手扒起地上的泥土、石块就往这些将领们身上扔去。回到麦加以后，他在给阿拉伯帝国驻库法的一个行政长官的信中清楚地表达了自己的思想，很有助于我们理解阿拉伯帝国刚兴起时几代哈里发的一种精神，这种精神也是他们能够打败拜占庭帝国和波斯萨珊王朝这两个强大对手的力量所在。欧默尔哈里发在信中写道：“他们告诉我，你要仿建科斯洛埃斯的宫殿，你甚至也要用他用过的门。你也要象科斯洛埃斯那样在几座门口设置守卫和传达吗？你要使信徒远离而拒绝接见穷人吗？你要背离先知穆罕默德的遗风而豪华得象那些波斯皇帝一样，甚至跟随他们一起下地狱吗？”<sup>②</sup>

公元717年至718年，穆斯林军队围攻拜占庭帝国的首都君

---

<sup>①</sup>欧默尔，是穆罕默德去世后继续执掌政教大权的四位哈里发之一。哈里发是继承者的意思，后指国家元首。

<sup>②</sup>参见 H.G.Wells: *The Outline of History A Plain History of Life and Mankind* Doubleday & Company Inc, New York, 1971.

士坦丁堡。此时，拜占庭帝国的内部也在席卷着一场巨大的风暴，这场风暴的起始动力是由信仰基督教保罗派的农民提供的。

拜占庭帝国的封建化过程虽然比西罗马帝国开始得要早，但是其进程十分缓慢，各个地区在经济上发展很不平衡，奴隶制的生产关系在许多领域里还长期保存着，这是拜占庭帝国封建化的一个特点。属于大封建主的封建领地在有些地区早已出现，大封建主在自己的领地内实行类似“委身式”的荫庇制，一些忍受不了国家沉重徭役税赋负担的农民依附于他们门下，成为依附农民。大封建主享有各种特权，他们可以在自己统治区内建立军队，并向依附农民征收劳役地租和赋税。

公元七世纪末，斯拉夫人同多瑙河南岸的保加人混合以后，建立了保加利亚王国，在侵入拜占庭帝国在巴尔干半岛上的领土过程中，摧毁了那里的大土地所有制，并把土地分给了自由农民耕种。公社的每一个成员都可以把他所得的份地出租和交换，但不允许出卖。从公元八世纪颁布的农业法来看，显然，农村公社在当时拜占庭帝国里还普遍存在，但是贫富分化的现象已十分激烈，一部分富裕农民逐渐成了地主，大部分贫苦农民则沦为了“阿普尔”<sup>①</sup>。有些地主采取租佃的剥削形式，把土地租佃给“莫尔提特”<sup>②</sup>，地主向“莫尔提特”收取一半实物地租，这种地租形式叫“对分租”<sup>③</sup>，不过在拜占庭

---

①指无地农民。

②指租种地主土地的佃农。

③这是斯拉夫人入侵时带入的一种剥削形式，以此来打击妨碍斯拉夫人入侵的大封建主的经济实力。当时这些入侵者宣传说：“农民们出来耕地吧，我们只向你们收一半赋税。”这种剥削制度在斯拉夫人退走后，就成了巴尔干一带许多地区约定俗成的剥削方式。

帝国的其他地区也有采取“什一制”的地租形式。

拜占庭帝国在公元七世纪上半叶以后，虽然在对阿拉伯帝国的战争中相继失去了安提阿教区、亚历山大里亚教区和耶路撒冷主教区，但是中央集权的国家机器在尚存的领土范围内运转得还是正常的。随着广大领土的失去，军事费用急剧上升，而军事贵族、皇族、皇帝不仅没有稍微收敛生活上的奢侈腐化，反而更加地沉湎于享乐之中，寻求声色犬马之刺激，以冲淡因战场的失败所带来的精神上的各种空虚。为了填补国库的空虚，国家向广大自由农民征收赋税的名目一天一天地增多起来，所交的税赋金额也成倍地增加。帝国政府为了确保它的税收，还实行了“全村连环保”制度，规定：凡是公社成员有逃亡者，逃亡者的各种捐税须由全村人承担。同时，在连绵不断地抵抗阿拉伯人和保加利亚人的战争中，为了保证兵源的补充，国家还实行了一种土地制度，这个制度规定：凡是租种由国家提供的土地的农民，必须承担国家的兵役（免除徭役），并缴纳人头税和土地税。国家把失去的那一部分领土的税金和徭役转嫁给帝国内其他自由农民的做法，使不少自由农民破产，成了封建领主或教会的佃农，还有些自由农民不能忍受沉重的赋税徭役而投身到大土地所有者或教会门下，成了依附农民，而这些破产和逃亡的自由农民应缴纳的税金，根据全村联保制度，又落到了其他自由农民的头上，这样不断地恶性循环，阶级矛盾也日益尖锐起来了。

当时，教会的经济势力最引人注目。经过历代皇帝的赏赐以及统治阶级中其他人士的捐赐，通过历年来的巧取豪夺以及大量依附农民的投献，仅土地一项，当时东派教会已占有全国土地的三分之一以上。教会财富的不断增加，使得教会中的神

职人员和修道院中的上层人士生活也十分奢侈腐化，而皇帝和一些大贵族（特别是军事贵族）由于支付手段日绌，财产不够其挥霍，因此垂涎欲滴地觊觎着教会的财产。基督教保罗派的宗教运动就是在这样复杂的社会矛盾下开展起来的。

公元八世纪以后，保罗派的运动已由亚美尼亚传到了小亚细亚，这是一个相信善、恶二元论的派别，从其教义思想来分析，很可能受到摩尼教的影响，该派认为现实社会的罪恶是恶元的化身，他们反对维护现存社会制度的正统教会，要求简化宗教仪式，摒弃奢侈，取消圣像崇拜，废除教会的教阶制度，撤销修院制度，反映了当时拜占庭帝国被压迫群众（特别是被压迫农民）反对世俗的和宗教的不合理制度的愿望。保罗派的这些主张，很快地得到了广大被压迫群众的广泛支持。小亚细亚的农民和城市平民纷纷脱离正统教会，要求按保罗派所提出的纲领取消圣像崇拜。于是这些群众同正统教会的矛盾日益尖锐，同意保罗派主张的群众利用阿拉伯帝国的军队围困君士坦丁堡之际（公元717—718年），掀起了大规模的破坏圣像运动。

当时的拜占庭帝国皇帝和一批新的军事贵族则为了夺取教会和修道院的财富，也投入了破坏圣像运动，拜占庭帝国伊索里亚王朝皇帝利奥（Leo，公元717—740年在位）即位后，接连下令：废除圣像崇拜、把圣像移出教堂、刷去墙上的圣画等。君士坦丁五世（Constantinus V，741—775年在位）即位以后，又下令把修道院改为兵营，没收修道院的土地和财富来补充枯竭的国库，并用以赏赐对穆斯林的战争中必须依靠的新军事贵族，同时还下令修士、修女要还俗结婚。君士坦丁五世的一系列命令措施，使广大群众同统治阶级的尖锐矛盾全部集中到教

会身上，以皇帝为代表的世俗统治阶级则通过破坏圣像运动这场斗争，有力地打击了教会过分膨胀的势力，同时加强了新军事贵族的政治和经济实力。

拜占庭帝国皇帝和新军事贵族利用被压迫群众中所流传的保罗派教义支持破坏圣像运动，打击教会势力的政策也遭到统治阶级中其他一些人士，特别是教会的强烈反对。当时主张圣像供奉派的代表人物大马士革的约翰在他所著的神学著作《知识的来源》一书中，系统地阐述了东派教会的神学思想，他从认识论的角度强调了知识来自“神的启示”、神学是最高的知识，神学如同皇后一样需要婢女侍奉；他在书中指出，哲学和各种世俗的知识就是神学的婢女。由于他撰文反对利奥皇帝废除圣像的法令，反对皇帝和新军事贵族对教会利益的侵犯，因此，激怒了以君士坦丁五世皇帝为首的一批世俗贵族。公元754年，在君士坦丁五世皇帝主持下，召开了君士坦丁堡宗教会议，宣布圣像崇拜就是偶像崇拜，是违犯圣经和诸教父教导的；会议上还宣布将主张圣像供奉派的最有影响的人物大马士革的约翰开除出基督教会。大马士革的约翰旋于翌年去世。利奥四世（Leo IV，公元775—778年在位）即位以后，继续君士坦丁五世的政策，他只做了三年皇帝就离世而去，拜占庭帝国的皇权由其皇后艾琳（Irene，公元780—802年执政）<sup>①</sup>摄政。她掌握政权以后，明确表示反对破坏圣像运动，并于公元787年下令召开尼西亚主教公会议<sup>②</sup>，罗马主教安德里安一世（Adrianus I，公元772—795年在位）派特使参加了这次会

---

<sup>①</sup>她于公元780年起摄政，公元797年称皇帝。公元802年被废黜。

<sup>②</sup>因公元325年在尼西亚召开过第一次主教公会议，故这一次主教公会议称“第二次尼西亚主教公会议”。

议，明确表示了西派教会在供奉圣像问题上的立场。这次主教公会议严厉地谴责了公元754年由君士坦丁五世皇帝主持的君士坦丁堡宗教会议的决议，并且判决该决议为亵渎神明的异端，下令恢复神像，并允许在神像前焚香点烛；会议还宣布，对于圣像的崇拜同异教徒供奉偶像是完全不同性质的事情。为此会议还制定了二十二条教条，规定：严禁收藏异端书籍（包括反对圣像崇拜的书籍）；不准主教和修道院长变卖教会财产，贵族无权自选主教；……由于这次会议为基督教东西两派教会共同承认，因此在教会史上称之为“第七次公会议”。然而，西派教会在尼西亚会议上所采取的立场，由于拜占庭帝国的女皇不承认法兰克帝国查理曼皇帝于公元800年在罗马圣彼得大堂所行的加冕礼而有所改变。查理曼皇帝为了报复拜占庭帝国女皇艾琳所给予的侮辱，对罗马主教安德里安一世在第二次尼西亚主教公会议决议上所持的立场予以了否定。而拜占庭帝国在这一时期，在圣像崇拜问题上也出现了逆转的情况。公元802年，艾琳女皇被废黜。公元813年，亚美尼亚王朝的利奥（Leo，公元813—820年在位）即位，他再度颁布废除圣像崇拜的法令。但是自进入公元九世纪二十年代后，由于拜占庭帝国的国情发生了变化，对于圣像崇拜问题在统治阶级内部逐渐趋向一致。当时，以皇帝为代表的一批世俗贵族（主要是新的军事贵族）在政治和经济上都已拥有了充足的实力，而屡经打击的教会虽然破财不少，好在家大业大，仍具有相当实力，因此以皇帝为首的世俗统治集团认为再继续打击教会势力将会有百害而无一利，因为当时以保罗派为主的农民起义已不仅反对正统教会，而且将矛头直指拜占庭帝国的统治集团。公元821年，在小亚细亚大部分地区再次爆发以保罗派为主的大规模农民起义，其声势

之浩大，使拜占庭帝国的军队只能龟缩于君士坦丁堡城内进行抵抗。在农民起义军围城长达一年之久的时间里，皇帝、军事贵族和教会为了共同的利益重新携起手来并肩对付农民起义，他们采取了各种收买、挑拨手段，分化了起义队伍，然后予以各个击破，起义遭到了失败。信仰保罗派的数十万农民因而遭到了残酷的屠杀。公元842年，米歇尔三世（Michel III公元842—867年在位）即位，由其母狄奥多拉皇太后（Theodora，？—867年）摄政，她再次重申第二次尼西亚宗教会议决议。这样，持续了一百多年的圣像崇拜之争，总算在统治集团内部握手言和。保罗派再次遭到血腥镇压，逐渐衰落，公元十世纪向西传入巴尔干半岛，在保加利亚王国等地发展，其教义思想对基督教鲍格米勒派和阿尔比派有一定影响。

在叙述圣像崇拜之争这一段历史时，有一段史实值得一提。在公元七至八世纪时，拜占庭帝国的耶路撒冷教会虽然已被阿拉伯帝国的军队所占领，但是在宗教信仰上，穆斯林占领者实行宽容政策。这时，在该教会的早祷仪式中，开始采用“颂歌”代替经文赞美诗，颂歌的作者最著名的有大马士革的约翰和音律家科斯马斯。在整个公元八世纪，尽管在圣像崇拜之争问题上，双方斗争得难分难解，但是在已为穆斯林占领的安提阿教区以及拜占庭帝国的小亚细亚一带，颂歌的创作活动仍然十分繁荣。在公元787年第二次尼西亚会议召开以后，一些坚持供奉圣像派的颂歌作家和音律家，如狄奥多拉（死于826年）、狄奥芬尼（死于845年）和约瑟等人都聚集在君士坦丁堡，使君士坦丁堡曾一度成为颂歌的创作中心。



## 伪造的《艾西多尔文献》 和克吕尼派改革运动

法兰克帝国查理曼皇帝为了报复拜占庭帝国统治者在他加冕为帝的问题上采取的“不承认”态度而采取的一系列惩罚措施，包括：不承认第二次尼西亚会议的决议，强迫罗马主教利奥三世将“filiogue”（和子）一词加入《尼西亚信经》中去<sup>①</sup>。他的这一些咄咄逼人的姿态，完全是强大帝国君主所施展的为所欲为的实力政策。但是，当他在公元814年去世以后，法兰克帝国在他庸懦的儿孙们手中，就犹如夕阳西下，迅速地衰落了。探讨查理曼皇帝所开拓的庞大帝国迅速解体的原因，可能有这么二点：一、法兰克帝国的经济是以自然经济为基础的，帝国的各个地区缺少经济联系；二、查理曼皇帝在世时，为了防御外族侵略，分封了一些贵族防守边境地区，他们拥有军队、法庭、一整套行政机构以及征收各种税收和支配财政的权力。当一个精明能干的皇帝在世时，这一些情况并不影响中央集权的国家机器仍然正常，一有离心离德倾向即有力量予以消除。然而，当一些庸碌懦弱的君主来驾驭这种局面时，这种以自然经济为主的经济基础使一些跋扈的将领往往拥兵自重。皇权的衰微同封建割据的局面，在当时的法兰克帝国成了一对共生现象。恩格斯曾对法兰克王国这一段历史作了一个比较式的评述，他说：“查理曼大帝死后五十年，法兰克王国便软弱地匍伏在诺曼人的脚下，正和四百年前罗马帝国匍伏在法兰克人脚下一

---

<sup>①</sup>公元809年，在亚亨召开的宗教会议上，查理大帝下令将“和子”一句加进公元381年第一次君士坦丁堡主教公会议所通过的信经中去。

样。”<sup>①</sup>不久，高卢的拉丁化的凯尔特居民和法兰克居民，逐渐形成独立的法兰西国家，而居住在莱茵河流域以及莱茵河以东的日耳曼各族逐渐形成了独立的德意志国家。

在法兰克帝国解体、封建领主割据的过程中，势力已经十分庞大的基督教会趁机摆脱了皇帝的控制。按照原来法兰克帝国宗教会议的规定，主教违犯了效忠皇帝的誓言，就褫夺神权。当查理曼皇帝死后，一些省主教区的省主教开始对皇帝委派平信徒充当修道院长以及皇帝随意下令收回某处教会产业的做法十分不满。到公元858年，一批主教联名写信给查理曼皇帝的孙子“日耳曼的路易”，宣布：此后不再履行向皇帝效忠的手续了。与此同时，省主教、主教同世俗封建领主之间争夺领地的矛盾也在不断加剧。主教们看到皇帝权威衰落，企图抬出罗马主教的威权来对抗世俗封建主。罗马主教也趁机扩大自己的势力，他当时宣布一批富有的修道院应归罗马主教直接管辖，而这些修道院也想依靠教皇的势力来对抗国王、贵族的蚕食。这样，就使以罗马主教为首的西派教会成为中世纪时西欧封建制度所依靠的、具有国际性的“精神支柱”。

伪造的《艾西多尔文献》(Pseudosidoran Decretals)在公元847——852年间问世，正是皇权衰落，罗马主教势力逐渐增强的标志。艾西多尔是公元七世纪时西班牙教会的首主教(Primas)，以精通古代教会文献著名于世。西派教会在查理曼皇帝去世以后，趁法兰克帝国国势浸衰，将他们编纂和伪造的历代罗马主教和各次宗教会议(从第一世纪罗马的克雷门特到第八世纪的格列高里二世)所定的规条以及《君士坦丁御赐

---

<sup>①</sup>恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1972年版，第151页。

教产谕》等文件，盗用艾西多尔的名义，装订成册，称《艾西多尔文献》，公诸于世。这部真真假假都有的文献宣称，在君士坦丁皇帝时期已把统治整个基督教会（包括：东、西两派教会）的权力交给了罗马主教西微士德一世，以表明罗马主教拥有的“首席”地位和权力。这部文献还以伪造的历史资料形式表明：历任的罗马主教都拥有最高的裁判权，所有的主教都可直接请求罗马主教裁判；罗马主教有节制任何大主教的权限；世俗政权不得干涉罗马主教和其他主教的权限。这份伪造的文献甚至还规定了教会的各级神职人员，包括教会的杂役在内都必须听命于教会的首脑，而不能听从世俗政权，这些教会人员犯了法只能由教会法庭处理。文献还提到：主教、神父身具神职，无论其罪过有多么严重，只要他坚信教会信条，就是祝圣的，是“神的眼珠”。他同世俗的人不同。世俗的人属肉欲的，他们得罪了神职人员就是得罪了神，他们控告神职人员也是控告神的行为，是亵渎神的问题。在这份伪造的《艾西多尔文献》中有关罗马主教的权力高于皇帝权力的内容，在教会史上称之为“君士坦丁赠礼”。

《艾西多尔文献》的公诸于世，反映了当时西欧社会中所存在的两种形式的社会矛盾，第一种形式是以罗马主教为首的教会同以皇帝为首的世俗统治阶级之间的矛盾，这是统治阶级内部争权夺利的矛盾；第二种形式是由于教会内部日益腐化所必然产生的教会同被压迫、被剥削的群众间的矛盾。这一些社会矛盾在教会内部的某些人士心中也引起思考。他们认为教会内部的腐败将会使教会毁灭，而要实现罗马主教是基督教会的最高首脑地位，要实现罗马主教的权力高于一切（包括皇权）这一些目标，首要的任务就是要整顿教会内部的腐败现象。在

这种历史背景下，克吕尼派的改革运动在基督教西派教会内部逐渐开展了起来。

如果把“克吕尼派改革运动”的历史背景再比较详细地加以铺陈一下的话，则可以看得更清楚些。

法兰克帝国自查理曼大帝去世以后，就陷于四分五裂之中，法兰西虽然逐渐独立，但是不久就为从斯堪的纳维亚来的诺曼人所占领；德意志虽然草创成国，然而几代君主都庸庸碌碌，无所作为，直到公元919年，才由萨克逊公爵亨利这位有为的君主所统治。因此，在公元九世纪至十世纪初的一百多年的时间里，在法兰西和德意志等地区战祸不断，人心不安，不少人的心中产生了厌世恶生的思想，修道主义再次出现高潮。以法兰西的修道院数目作统计，公元八世纪时共有一百零七所，到公元九世纪时增加到二百五十一所<sup>①</sup>。当时的修道院经济实力已十分雄厚，如公元十世纪初法兰西的圣里奎尔修道院，它在当时的修道院中并不算十分富有，但是从遗留下来的地租和捐费清册中可以看到，它一共拥有二千五百处庄园，在修道院内还有一百七十七名奴隶。在修道院所属的庄园里，佃户除了向修道院交纳现款地租外，每年还要提供一万只小鸡、一万只阉鸡、七万五千只鸡蛋和四百磅蜂蜡<sup>②</sup>。由此，也可推断那些富有的修道院该有多少财富。随着修道院经济实力不断膨胀，修道院内的清规戒律也早已废弛。修道士以出租土地的形式将佃农所缴纳的现金地租装入自己的腰包，加以挥霍。到公元十世纪时，一些修道士已同世俗封建主一样腐化，为信仰者

---

<sup>①</sup>J.W.汤普逊：《中世纪社会经济史》下卷，商务印书馆1963年版，第209页。

<sup>②</sup>同上书。

所唾弃。这一些情况，就在社会上产生了一个十分矛盾的局面，一方面是修道主义盛行，另一方面是许多修道士的行为为信仰者所不齿，教会中一些比较想有些作为的人，决定着手改革，其目的不仅在于挽回这种腐化趋势，而且还想利用教会的经济实力，在当时欧洲动荡分裂的政治局面中，起到左右局势的作用（以后更想起主宰作用）。

公元910年，法兰西南部勃艮第的阿奎丹（Aquitaine）公国的公爵“虔敬者”威廉（William the Pious）在法国东部离马肯（Macon）不远的克吕尼（Cluny）地方建立了一所大修道院，并派一位伯爵担任修道院长。当时规定这所修道院不受任何主教和世俗政权管辖，仅归罗马主教保护。这所修道院强调修道士要遵守已被置若罔闻的本尼狄克修院制度，对其规章予以严格的禁欲主义解释，并且十分重视宗教活动。同时还规定克吕尼修道院的地产不受外来势力所侵犯，这就为以后克吕尼派修道院建立强大的武装力量奠定了“法”的思想基础。克吕尼修道院的建立，在教会中立刻引起了反响，在这座修道院第一任院长伯尔诺（Bernon，公元910—927年在任）和第二任院长奥托（Odo，公元927—942年在任）的努力推动下，许多修道院，包括本尼狄克创立的、大名鼎鼎的那座设在意大利蒙特迦西诺的修道院都仿照克吕尼修道院的做法加以整顿。当时在阿文亭（Aventine）山岭建立的圣玛利亚修道院是一所设在罗马的克吕尼派修道院，从中亦可见当时克吕尼派的影响了。到公元十世纪中叶，克吕尼修道院第二任院长去世时，“克吕尼运动”已由法国发展到意大利、德国、英国、西班牙等地。这些克吕尼派修道院形成了“克吕尼派”这样一个宗教势力和政治势力，在中世纪的历史上曾演出过不少悲剧和

喜剧。这一些克吕尼派修道院均听命于克吕尼修道院长的命令，凡是属克吕尼派修道院的院长也均由克吕尼修道院长任命，诸事都需向他请命，这就在事实上形成了一个以克吕尼修道院为首的“克吕尼”修道院系统。随着克吕尼派的势力日益增强，它的主张也逐渐地有了影响。在克吕尼修道院第五任院长奥蒂罗（Odilo，公元994—1048年）在任期间，为了制止当时封建领主之间、修道院和封建领主之间、修道院与修道院之间为了抢掠以及其他一些小矛盾而发生的无休止的武装冲突，提出了“上帝的休战”（Truce of God）的口号，规定在每星期的星期三黄昏起到第二个星期的星期一早晨为止这一段时间，为纪念基督受难的时间，凡在这一段时间里动用武力者，必受教会惩罚。然而，封建领主和修道院为各自的经济利益已经掠夺成性，再加上当时封建社会之间以大凌小，以强食弱的情况是这个社会制度自身的产物，因此奥蒂罗的这条规定一直被置若罔闻。

但是，奥蒂罗提出这一条规定这件事，本身已说明了克吕尼修道院在当时社会中已自认为有仲裁者的资格，由此亦可见其势力和影响。克吕尼派的改革，已由整顿修道院的制度逐渐向反对神职人员腐化的方向发展。其表现形式是坚决反对当时的“西门主义”（Simony）和“尼哥拉主义”（Nicolaitanism）。“西门主义”是当时教会中盛行的用金钱或其他卑劣手段取得教会神职的一种现状和思潮；“尼哥拉主义”则是为破坏神职人员应遵守的独身生活，甚至提倡神职人员娶妻纳妾辩解的一种思想。克吕尼派竭力反对教会世俗化；反对世俗封建主控制教会，出卖教会职位；反对神职人员结婚；严防教会的权力、教产被神职人员的家族把持，以致世代相袭，造成

教会的力量受损。他们积极提倡整顿教规、严守戒条，提出首先从改革修道院入手，进而在整个教会内扩大影响，强调神职人员必须过禁欲生活。克吕尼派想通过这些改革来提高教会地位，并且增强他们同世俗统治者争权夺利的力量。

在克吕尼派运动刚开始时，克吕尼派的大多数人并不反对神职由皇帝叙任这一情况，因为这时候它还不够强大，还不可能同世俗统治者作正面的冲突。但是到了公元十一世纪上半叶，克吕尼派已把神职由皇帝叙任的规定看作为“西门主义”，认为它同平信徒委任神职没有什么区别。于是，他们在反对买卖神职的口号下，要求调整教会同国家的关系。为此，克吕尼派极力抬高罗马主教的地位，鼓吹整个基督教会应听命于罗马主教，这些思想实际上是对《艾西多尔文献》里一些伪造文件，如《君士坦丁御赐教产谕》内容的实践。同时，在这时候，克吕尼派已经流露出一种觊觎罗马主教宝座的思想，认为罗马主教应由克吕尼派的人员担任。正巧，此时神圣罗马帝国的皇帝、德意志国王亨利三世（Henri III，公元1039—1056年在位）为了把控制罗马主教这样一种权力从意大利贵族手中夺到自己手中，也支持克吕尼派关于罗马主教人选应由克吕尼派提供的想法，并企图利用克吕尼派来巩固自己的统治地位。然而，亨利三世皇帝的如意算盘打错了。当时，已拥有近万名修道士和三百余座修道院的克吕尼派是不会听命于亨利三世的，他们不仅要同皇权分庭抗礼，而且还要凌驾于皇帝之上，让皇帝匍伏在罗马主教的脚下，服从罗马主教的命令。这正是克吕尼派在公元十一世纪想要实现的目标。

但是，罗马主教要同皇帝相争并不是一件简单的事情。小小的教皇国处于意大利各诸侯的包围之中，长期以来，他们操

纵着罗马主教的人选，在公元十一世纪上半叶，由于意大利诸侯派系之间的斗争，还曾出现过三个罗马主教并存的局面。这三个罗马主教以及在背后支持他们的一些诸侯们都要求神圣罗马帝国的皇帝亨利三世进行裁决，公元1046年，亨利三世率领军队进入罗马，把三个罗马主教都予以废黜，另派一个日耳曼籍神父去当罗马主教，这个日耳曼神父到达罗马以后，即被当地的贵族用毒药害死。亨利三世在大怒之下，又派了一个日耳曼籍神父去当罗马主教，结果也在罗马被毒杀。亨利三世于是又派一个日耳曼籍的克吕尼派神职人员到罗马担任罗马主教，这次总算没有被毒害，他登上罗马主教座后，称利奥九世（Leo IX，公元1049—1054年在位）。他是一个狂热的克吕尼派改革运动的鼓吹者，登上罗马主教宝座以后，首先撤换了周围高级的神职人员，改变了过去枢机主教均由罗马以及罗马城郊的一些教区主教担任的局面，使罗马贵族各派系通过这些主教来控制罗马主教的情况受到了一定的抑制，他并且把亲信的德意志克吕尼派的神职人员安排在掌握实权的位置上，这就使枢机主教团的人选不再限于罗马一地，而是扩大到整个西派教会，这对以后罗马教皇的改革，显然在组织上奠定了一定的基础。当时，在他委任的人中，有三个人影响很大。第一个是霍姆伯特（Humbert），他原是洛林的克吕尼派修士，被利奥九世任命为枢机主教（卒于1061年），他竭力反对平信徒有授圣职的权利，对于教皇集权思想的推行，起了很大的作用；第二个是“白人休哥”（Hugh the White），他原是图勒附近的一个修士，被利奥九世选为枢机主教，他一生主要从事教会改革，晚年竭力反对希尔德布兰（即格列高里七世）的政策（卒于公元1098年）；第三个就是希尔德布兰，这是一个雄心勃勃的实



干家。利奥九世为了促进克吕尼派的改革运动，同克吕尼修道院院长休哥以及达米亚尼、洛林的弗列德里克(Frederick of Lorraine)等人关系十分密切，取得他们的支持，多次举行会议。公元1049年，罗马主教利奥九世在罗马召开宗教会议(复活节时召开的)，严厉申斥“西门主义”和教牧人员娶妻等事；同年，他又在理姆斯(Rhems)宗教会议上，规定教会合法选举原则时说：“非得神职界及信众公举，任何人皆不得升至教会统治者的地位。”但是，利奥九世所要推行的一系列改革措施在罗马根本无法实施。在几经明中和暗中的较量以后，他只得抱着失望的心情，把已宣布免职的主教、神父重新予以复职，利奥九世的这次改革就这样“无可奈何花落去”了。公元1053年，他亲身率领军队同侵入意大利南部的诺曼人作战，战败后被俘，获释后不久就去世了。临死前，基督教会发生了一个巨大的事件——基督教东、西两派教会正式分裂为两大独立的派别。

## 公元1054年基督教东 西两派教会的大分裂

在探讨公元1054年基督教东、西两派教会分裂的由来这个问题时，两派教会在某些问题上因争执而引起的感情上的“伤痕”，只能说是一些次要的原因。其主要原因应该说有这样两点：一、强烈的封建意识和宗教上唯我独尊思想的结合，表现在争夺基督教会的首席地位这个问题上。从公元325年尼西亚主教公会议召开以后直至公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其军队攻陷以前，东、西两派教会的争执和仇恨，虽然在每个时

期都有不同的表现形式，但是这一些问题总是在“谁是基督教教会的首脑？”这个问题上展开的。公元六世纪中叶拜占庭帝国皇帝查士丁尼一世远征意大利时的所作所为、伪造的《艾西多尔文献》中所表达的西派教会的雄心和以后十字军东征时所暴露出来的野心，都十分清楚地表明了公元1054年基督教东、西两派教会大分裂是双方各自具有的封建意识同宗教上唯我独尊思想结合的结果；二、文化上的差异，这也是两派教会分裂的一个重要原因。由于宗教同文化的关系难分难解，因此，在希腊文化同拉丁文化之间所存在的各自特殊性的一面，也必然会在宗教上反映出来。东、西两派教会虽然在表面上都信仰同一个上帝，都以《新旧约全书》作为信仰的依据，但是由于各自的文化背景不同（社会经济状况上的差异也是形成文化差异的重要原因），在神学思想上就存在着相当不同的问题，例如在神学思想最基本的理论上，东派教会认为“得救之道”是“道成肉身”，而西派教会则强调“救赎论”。这就可以看出，这两派教会尽管都是基督教正统教会，但是它们之间早已同床异梦、貌合神离了。分道扬镳，各走各的得救之道，这是早晚中必然发生的事情。

“和子”句纠纷和伪造的《艾西多尔文献》的问世，表明了基督教东、西两派教会的争论又将出现激烈的场面。从公元九世纪起到公元1054年止，两派教会的斗争表现在如下三个方面。

一、自公元七世纪信仰伊斯兰教的阿拉伯帝国兴起以后，拜占庭帝国相继失去了安提阿主教区、亚历山大里亚主教区和耶路撒冷主教区，它东面、南面均受到阿拉伯帝国的压迫，因此唯有向北，向西面的巴尔干半岛去发展自己的势力。拜占庭

帝国统治者的这些打算，当时已无强大的武力来实现，因此就只能依靠东派教会传教士的工作，使这些国家在宗教上同拜占庭帝国发生从属关系，从而加强拜占庭帝国的国际地位，并同西方新兴起的帝国进行抗衡。此时，正值德意志封建领主和属于西派教会的德意志教会竭力向摩拉维亚国进行蚕食的时候。摩拉维亚国的君主为了抵制德意志封建主和德意志教会的势力，渴望得到拜占庭帝国的支持，为此，他欢迎拜占庭帝国派遣传教士来传教。公元862年，摩拉维亚国摆脱了德意志封建领主和德意志教会的控制，取得了政治上的独立。公元863年，拜占庭帝国派遣贵族出身的修道士西里尔和美多迪乌兄弟二人前往摩拉维亚传教。为了在当地的斯拉夫人中进行传教，西里尔和美多迪乌以希腊字母为基础，创造了斯拉夫文字母，并把传教书籍译成斯拉夫文，这两弟兄所做的这一项工作，无论对当时的传教事业的开展还是对斯拉夫文化的发展，都产生了难以估价的意义。直到今天，人们还纪念着西里尔和美多迪乌创造斯拉夫文字的功绩。这两弟兄在摩拉维亚传教期间，还为当地培养了神职人员，建立了不依赖德意志神职人员的摩拉维亚教会。但是，西派教会并不甘心轻易地失去近在“卧榻之侧”的摩拉维亚这一地区，公元870年，德意志封建领主策动了推翻摩拉维亚国这位亲拜占庭的君主的政变，随后就以武力占领了摩拉维亚国，并将拜占庭帝国派遣来的传教士都关进了监狱，不久又将这些东派教会传教士驱逐出摩拉维亚，德意志教会也因而控制了摩拉维亚教会。这样，东、西两派教会在摩拉维亚国所进行的争夺势力范围的斗争，终于以西派教会的胜利而告一段落。接着，两派教会又在保加利亚王国展开了激烈的斗争。

保加利亚王国系保加尔人和斯拉夫人混合后产生的国家。

保加人原属突厥系统，进入多瑙河流域以后，受斯拉夫文化的影响，改操斯拉夫语。公元681年，他们在首领阿斯巴鲁赫领导下，迫使拜占庭帝国在和约上签字，承认保加利亚王国独立。公元852年波里斯（Polis，公元852—884年在位）登上国王宝座以后，为了摆脱来自拜占庭帝国和西派教会的控制和影响，曾接待过穆斯林使者，并一度考虑皈依伊斯兰教。拜占庭帝国风闻此事后，立即采取“和亲”政策，将一位公主嫁给波里斯国王，同时在公元864年，以藉口将军队开进保加利亚王国，名义上是友好，实际上是以兵耀武，使保加利亚王国国王波里斯只得承认拜占庭帝国的宗主权。当时的国王波里斯也想利用基督教作为统一保加利亚各部的旗帜。他在接受基督教洗礼以后，立即下令全国百姓放弃原有的多神教信仰，接受基督教洗礼，并用强制手段迫使一些不服从他这项命令的贵族皈依基督教。不久，他又派其子西缅到君士坦丁堡修道院做修士。波里斯国王的这一系列措施，虽然使拜占庭帝国以及东派教会在摩拉维亚国惨败之后感到一点欣慰，但是他们对保加利亚王国得寸进尺的要求，已严重地伤害了波里斯国王的自尊心，他为此考虑要摆脱拜占庭帝国的控制。当时，一直虎视眈眈看着保加利亚王国事态发展的西派教会闻讯以后，立刻行动起来，罗马主教再次利用德意志教会从事争取保加利亚王国倒向西派教会的策反工作。公元866年，保加利亚王国波里斯国王为了摆脱拜占庭帝国以及东派教会的控制，决定承认罗马主教在基督教会中享有至高无上的首席地位。当时的君士坦丁堡教会牧首佛提乌（Photius，公元810—约895年）闻到这个消息勃然大怒，立刻以牧首名义指责罗马教会犯有六项异端罪行：（一）令保加利亚教会在星期六禁食；（二）在四旬斋期吃奶油、牛乳和

奶酪；(三)排斥已婚司祭(东派教会的司祭可以结婚)；(四)不承认司祭所行的敷圣油圣事的效力；(五)把“和子”(filio-que)一词加入《尼西亚信经》中；(六)令神职人员剃去胡须。<sup>①</sup>公元867年，拜占庭帝国皇帝米歇尔三世在佛提乌牧首的鼓动下，下令在君士坦丁堡召开东派教会的主教会议。会议上决议把罗马主教尼古拉一世(Nicholas I, 公元858—867年在位)开除教籍。但是，第二年米歇尔三世就在一次宫廷政变中被弑，新即位的皇帝巴塞尔一世撤去了佛提乌牧首的职务，让佛提乌的对手伊格纳提乌斯(Ignatius, 公元799—877年)重新担任牧首，当时的罗马主教约翰八世(Joannes VIII)以要挟手段向伊格纳提乌斯牧首提出将保利加亚教会划归罗马主教管辖的要求，他在信中写道：“我已经两次致函于你(指伊格纳提乌斯牧首)，要你将自己的权力限于君士坦丁堡教区，因为这个教区是由于罗马主教的权威给予你的，你不应该跨出这个教区。”他还威胁说，东派教会的传教士必须在三十天内离开保加利亚，否则就撤销伊格纳提乌斯牧首的教职。在拜占庭帝国皇帝巴塞尔一世的支持下，伊格纳提乌斯牧首断然地拒绝了西派教会关于保加利亚教会的要求，于是东、西两派教会为争夺保加利亚教区，矛盾再次尖锐起来。公元870年，保加利亚王国国王波里斯向罗马主教提出在保加利亚设置大主教座的要求，遭到拒绝。于是波里斯国王割断了同西派教会的来往，而再次同拜占庭帝国及东

---

<sup>①</sup>东、西两派教会在制度和礼仪上有所不同。东派教会除了对主教作出规定(692年第二次特拉兰宗教会议)，禁止已结婚的主教夫妇同居、没结婚的主教结婚以外，司祭可以结婚。而西派教会规定所有的神职人员都不能结婚，已婚的神职人员必须夫妇分居。东派教会的司祭可以行敷圣油圣事，而西派教会的神父无权对信徒行坚振礼圣事；东派教会的司祭要蓄须，而西派教会的神父不能蓄须。

派教会恢复了以往关系。公元877年，伊格纳提乌斯牧首去世，佛提乌再次担任君士坦丁堡教会牧首，罗马主教看到佛提乌地位不甚稳固，以为有机可乘，于是派特使参加当时东派教会召开的宗教会议，以示对佛提乌上任的支持。罗马主教约翰八世故伎重演，在给拜占庭帝国皇帝的信中，再次提出对保加利亚教会的要求（言下之意这就是他承认佛提乌为牧首的代价），遭到拜占庭帝国皇帝和佛提乌牧首的拒绝。于是，在公元881年，罗马教会再次诅咒佛提乌牧首。公元884年，保加利亚国王波里斯去世，由其曾在君士坦丁堡教会中为修士的儿子西缅继承王位。西缅当上国王以后，把东派教会的组织制度在保加利亚王国全境推广，并把村庄、城镇和大量土地赏赐给教会，命令百姓要以虔诚的信仰为修道院拥有的庄园劳动，这使基督教会很短的时间里，就成了保加利亚经济实力最雄厚的组织。同时，基督教会的组织形式和传教士的工作也促进了保加利亚王国封建化的进程。

至此，基督教东、西两派教会在保加利亚王国的激烈争夺，在西缅担任国王以后宣告结束。基督教东、西两派教会在摩拉维亚国和保加利亚王国的争夺，以一比一平的结果表现了两派教会之间难以弥合的裂痕。

不过，拜占庭帝国当时对保加利亚王国依然以皇帝对诸侯的态度相待，这使保加利亚王国的国王时时感到屈辱。当时保加利亚王国的西缅国王宣布保加利亚教会的大主教是牧首的命令，迟迟没有为君士坦丁堡教会所认可。直到公元927年，君士坦丁堡教会才承认主教座设在保加利亚王国首都普雷斯拉夫的保加利亚教会为牧首区。

二、在佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首的问题上，也是

东、西两派教会激烈斗争的一桩公案。公元842年，拜占庭皇帝米歇尔三世登上皇帝宝座时还是一个幼童，由其母皇太后狄奥多拉摄政。米歇尔三世长大以后，为了摆脱其母亲狄奥多拉太后事事牵制的局面，在公元858年将狄奥多拉太后任命的君士坦丁堡牧首区牧首伊格纳提乌斯撤职，任命当时还是平信徒的皇室首席书记官佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首。由于佛提乌原来未有神品，因此米歇尔三世皇帝就想依靠西派教会的支持，使佛提乌的牧首地位合法化，于是他向当时的罗马主教尼古拉一世发出邀请，信中说明了召开这次宗教会议的原委，要求尼古拉一世派特使参加会议。公元861年，米歇尔三世皇帝召开了这次会议，罗马教会派遣了特使到达会场，带来了罗马主教尼古拉一世的亲笔信，信中强调罗马主教在整个基督教会中的首脑地位，并且指出未得罗马主教同意，教会中的重大人事变动均属无效。信中提出，东派教会只有将西西里和伊利里克等教区交给罗马教会管辖，罗马主教才能同意佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首的合法性。当时，拜占庭皇帝米歇尔三世和佛提乌牧首对这封信所提出的一系列要求不置可否，而出席会议的罗马教会使节却误以为对方已经默认罗马主教的权威和其他有关教区方面的要求，因此在会上赞成将伊格纳提乌斯撤职，同意由佛提乌担任牧首职务。会后，罗马主教尼古拉一世才发觉犯了一个“一厢情愿”的错误，拜占庭帝国根本无意把西西里等教区送给罗马教会。为了报复，罗马主教尼古拉一世于公元863年召开罗马宗教会议，宣布开除佛提乌教籍，承认伊格纳提乌斯为君士坦丁堡牧首区牧首。两派教会在君士坦丁堡牧首区牧首人选问题上翻手为云、覆手为雨地玩弄权术的做法，在教会史上又称“双包案”。这场争斗，使东、西两派教

会之间本来已存在的尖锐矛盾更加激化。此时正值两派教会争夺摩拉维亚国和保加利亚王国两国教会达到白热化程度的时候，因此原来在教义问题上存在的争端，如“和子”句纠纷等也成了激烈争论的主题，两派教会互相指责，以开除教籍为恫吓手段，演出了一幕又一幕不太光彩的闹剧。

君士坦丁堡牧首佛提乌为了在这场争斗中，有法律根据（实际上也只是单方面的），重新编订了《东方教会法纲要》(Nomocanon)<sup>①</sup>，这是一部包括东派教会的教会法和罗马帝国法律条文中的有关宗教问题的法律和法令的汇编。在佛提乌牧首编订这部汇编之前，已有一些汇编本问世。公元六世纪初，小狄奥尼西(Dionysius Exiguus, 约公元500—550年)将当时已问世的汇编（包括公元343年在萨狄迦召开的宗教会议决议和公元481年在洛狄嘉召开的地区性教务会议决议）由希腊文译成拉丁文。公元550年君士坦丁堡牧首区牧首约翰(John Scholasticus, ? —577年)又把巴西略规定的一些法规制度和《查士丁尼法典》中有关宗教事务的条文收进汇编。但是，当时的这些汇编还是非正式的，直到公元692年特拉兰会议上才正式编订成册，其中又增添了为东派教会承认的历次宗教会议和省宗教会议的决议以及最初六个世纪中教父和神学家们的一些著述、言行。佛提乌牧首则在这个基础上，再加以修订、补充并附加注释，作为东派教会同西派教会斗争的根据。《东方教会法纲要》的再次正式汇编，在一定程度上加速了两派教会分裂的进程。

三、公元963年，罗马教皇为德意志国王奥托一世(Odo I)

---

<sup>①</sup>Nomocanon 一词，源于希腊文 nomos (国家法律) 和 Kanon (教会法规)。



举行加冕典礼，称“神圣罗马帝国”皇帝。这一事件为拜占庭帝国皇帝和东派教会深恶痛绝。因为拜占庭帝国一直以正统的罗马帝国自居，并认为罗马帝国的西部地区虽然被“蛮族”夺去，但是罗马帝国东部地区及其首都君士坦丁堡依然存在，而罗马主教将日耳曼人的国家称为“神圣罗马帝国”，并为其君主加冕为“神圣罗马帝国”的皇帝，显然是罗马主教针对拜占庭帝国和东派教会的敌对行为，因此拒绝予以承认。但是，“神圣罗马帝国”这个国家的出现以及这个国家的皇帝用这样的头衔称呼，并不是“不承认主义”所能熟视无睹的，这就使拜占庭帝国的皇帝和教会对西派教会刻骨仇恨，两派教会分裂的日子经过这些事件的一激再激，终于来到了。

公元1043年，迈克尔·色路拉里乌斯 (Michael Cerularius, ? —— 1058年) 担任君士坦丁堡牧首区牧首。这是一位想有一番作为、不甘居人下、野心勃勃的牧首，他一方面处心积虑想趁皇权逐渐衰落之机改变东派教会历来俯首听命于帝国皇帝的状况，另一方面对西派教会公开地宣扬罗马主教是整个基督教会首脑的言论准备伺机痛击。

当时，拜占庭帝国在意大利南部仍拥有查士丁尼一世西进时所留下来的遗产，为了保住这块土地，东派教会坚持在喀拉布利亚和阿普里亚的教会中行希腊式礼仪，以排除西派教会染指，并一再要求这两个地区的东派教会神职人员宣誓忠于东派教会。公元十一世纪，罗马主教怂恿诺曼人进入南意大利，并企图利用诺曼人的刀剑来消灭拜占庭帝国在意大利南部的势力，从而在鹬蚌相争之际，坐收渔利。不料，掠夺成性的诺曼人在进入南意大利以后，即袭击罗马主教的领地，于是罗马主教利奥九世在自叹失计之余只得仓惶领兵去同诺曼人作战，同时同

拜占庭帝国皇帝君士坦丁九世修好，缔结军事同盟，共同抗击诺曼人。在谈判中，君士坦丁九世鉴于国力衰弱，已不宜将兵力消耗于远在几千里以外的意大利南部地区，因此答应在适当时间将阿普里亚等教区交给罗马主教管辖。当君士坦丁堡牧首区牧首迈克尔·色路拉里乌斯得知这一密约后，勃然大怒，他一方面针对西派教会怂恿诺曼人在其占领地区禁止东派教会所属的教区行希腊式礼仪一事，下令在拜占庭帝国境内所有行拉丁式礼仪的教会一律采用希腊式礼仪；另一方面，他于公元1053年写了一封信，由阿普里亚教区塔拉尼城主教约翰转交给罗马主教利奥九世。此时，正值利奥九世被诺曼人俘获，待他为诺曼人释放回罗马后，就考虑改变同拜占庭帝国结盟的方针，并盘算同诺曼人修好。他想利用诺曼人的武力，使意大利南部教区都属罗马教会管辖，迈克尔·色路拉里乌斯写来的信中列举了罗马教会的异端罪名：（一）在圣体血圣事中用无酵面饼。（二）四旬斋期中星期六禁食。（三）四旬斋期中不唱“哈利路亚”。（四）吃勒死之动物。（五）吃动物的血。

利奥九世在读完这些内容以后，本来已因被诺曼人所俘而悲愤交加，此时更是怒不可遏，决定以此信为起因切断同拜占庭帝国所签订的军事同盟。他立即复信，指责君士坦丁堡牧首区牧首滥用“普世牧首”称号，因此侵犯了亚历山大里亚教会首脑和安提阿教会首脑的权力：谴责他在拜占庭帝国境内封闭西派教会所属的教会，强迫这些教会的信徒重新施洗，行希腊式礼仪；信中还写道：“彼得建立的宗座高于君士坦丁堡、亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷等四个宗座，高于一切教会；罗马宗座的最高司祭——罗马主教在任何时候都应被认为较世界上一切司祭更为崇高和光荣，关于礼拜仪式和信仰问题，只

有罗马主教有权决定一切。”<sup>①</sup>公元1054年，罗马主教利奥九世派特使霍姆伯特和洛林的腓勒德里携此信前往君士坦丁堡，传达此信内容，为迈克尔·色路拉里乌斯拒绝。同年7月16日，罗马主教的这两位使节又把该信放在圣索菲娅大堂的祭坛上，并诅咒迈克尔·色路拉里乌斯犯有异端罪行，开除他教籍。迈克尔·色路拉里乌斯对罗马主教利奥九世的攻击立刻予以回击，他召开了东派教会的主教会议，会议革除了罗马主教利奥九世的教籍，并指出“罗马主教的特使及其随从人员，……象野猪一样来到圣城，诬蔑真理。”<sup>②</sup>东、西两派教会在历经八百余年的纷争后，终于分裂了。东派教会自称为正教，因其教区在地中海东岸，故亦称“东正教”；西派教会自称公教，亦称罗马公教。

基督教东、西两派教会在公元1054年的分裂，是这两派教会自公元331年君士坦丁堡皇帝迁都君士坦丁堡以后长期矛盾的结果，虽然在表现形式上，这些纷争都围绕着“谁是基督教会首席地位？”这样一个主题，但是由于这两派教会各自存在的社会不同，因此将这次分裂作一次透视的话，就可发现既有其政治原因，又有其文化原因。从政治原因来讲，拜占庭帝国的皇帝及东派教会的主教们同西欧的封建主和罗马主教一样，都想通过武力或传教方式（包括以武力为后盾的传教方式），扩大自己所属的区域和势力范围。因此，两派教会所依靠的世俗政权的武力强弱，往往就决定了它们在一系列争论问题上的态度；从文化原因来讲，希腊文化和罗马文化在特征上所存在的

---

①И.А.克雷维辽夫：《宗教史》，第221页。

②列甫琴柯：《拜占庭简史》，三联书店，1959年版，第236页。

鸿沟并没有为罗马帝国的强盛所填平，相反，自西罗马帝国灭亡以后，希腊文化和拉丁文化的内涵都在各自的社会存在中发生了明显变化而相去愈远，这不仅反映在狭义的文化意义上，而且也反映在广义的文化意义上，包括神学思想上。这种文化上的差距使得两派教会的信徒对于上帝的理解已有明显的不同之处，在这种情况下，东、西两派教会的分裂自然只是早晚间的事了。

### 圣彼得大堂前的喜剧和 堪诺撒城堡前的苦肉计

公元1054年，基督教东、西两派教会大分裂后不久，罗马主教利奥九世就去世了，扶助他登上罗马主教宝座的神圣罗马帝国皇帝亨利三世也于公元1056年突然死去，当时年仅六岁的皇太子亨利四世在其母亚葛尼丝摄政下登上皇位。这时，教会趁幼儿寡母之机，开始对皇帝有神职叙任权的问题，采取正面斗争的方式。

当亨利三世皇帝在世时，将皇帝有神职叙任权的问题一直看作为他统治中十分重要的一个权力。他认为，皇帝的权力既然来自神授，他就是上帝所膏立者，因此他就不是一般平民信徒，而是具有了神职的司祭，他可以代表基督，并掌握世俗政权，同时，还可依靠属下神职界和世俗贵族掌管属灵的或属世的事务。这种皇帝兼有神权的理论虽然遭到了克吕尼派的反对，但是，在亨利三世统治的年代里，它一直占有统治地位。亨利三世去世以后，克吕尼派认为时机已到，公元1057年，在刚登上罗马教皇宝座的斯捷凡九世（Stephanos IX，公元1057

—1058年在位)①默认下,由枢机主教霍姆伯特写了一篇名为《反对买卖神职三篇》(Three Books against the Simoniacs)的文章,阐明当时克吕尼派在皇帝叙任权这一问题上的观点。文章公然宣称平信徒授任的神职无效,指出皇帝作为一个平信徒无权将一枚戒指、一根权杖作为接任的表记,赐予受任的主教。枢机主教霍姆伯特所写的这篇文章,不啻是克吕尼派否决皇帝有神职叙任权的“檄文”。但是当时的罗马教皇斯捷凡九世还不敢操之过急,他正在酝酿如何着手实现这一计划时,就在佛罗伦萨去世。

罗马教皇斯捷凡九世的去世,给罗马豪门贵族带来了重新操纵教皇人选的希望,他们立刻将称为本尼狄克十世的教皇扶上了宝座。克吕尼派自然不能忍受,在希尔德布兰的幕后指挥和策划下,佛罗伦萨的主教、洛林的格哈德(Gerhard)在谢纳(Siena)被选为教皇,称尼古拉二世(Nicholas II,公元1058—1061年在位)。他担任教皇以后,依靠他的谋士希尔德布兰的策略,与意大利南部的诺曼人结盟,同神圣罗马帝国皇帝在神职叙任权上进行了正面交锋。他当时还取得了意大利北部最强大的封建领主多斯加尼女伯爵庇特里丝及其女儿马梯尔达(Matilda)的全力支持,有恃无恐地于公元1059年召开了罗马宗教会议。会议上规定了罗马教皇选举法规②。其要点大致是:每遇教皇去世,继任人应由枢机主教会商,然后向枢机主教团提出人选,经枢机主教团会商和选举后,再由一般神职人

---

①即公元1054年到君士坦丁堡充当罗马主教利奥九世特使的洛林的腓勒德利。他是洛林公爵哥特弗里(Godfrey)的兄弟。哥特弗里同多斯尼加伯爵公主庇特里丝(Beatrice)联姻后,在意大利北部称雄一时,同神圣罗马帝国皇室为敌。

②这法规大约是枢机主教霍姆伯特起草的。以后虽然屡经修改,但是至今沿用。

员和平信徒投票选举。至于皇帝在教皇选举中处于怎样的地位，这个法规只字不提。从这个法规来分析，它显然包含了这样一些内容：一、教皇的人选由枢机主教团掌握，他可以来自天主教会的任何教区，这样可以消除罗马教皇人选由罗马豪门贵族操纵的局面；二、选举教皇的问题，亦由枢机主教团从提名的人选中选举；三、选举教皇的事项并不限于在罗马举行，只要按照法规办事，教皇在任何地区选出后，即可行使权力。不料，正在这一法规推进实施之际，教皇尼古拉二世于公元1061年去世，同年，克吕尼派的理论家霍姆伯特也离世。

然而，克吕尼派的台柱希尔德布兰因各种各样的人事纠葛，久久不能爬上他觊觎已久的教皇宝座。他生于多斯加尼（Tuscany），出身寒微，曾在罗马阿文亭的圣玛利亚修道院（克吕尼派的）受教育。早年曾随被放逐的罗马主教到德国，以后又随罗马主教利奥九世回到罗马，加入本狄尼克修会为修道士，坚决主张实现克吕尼派“教权高于皇权”的目标。在利奥九世为罗马主教期间，他以助祭品级担任副执事职，为罗马主教管理一部分财产事务。当时他纵横捭阖的才能和谋略已崭露头角。以后，他在罗马教廷中历任要职，逐渐成为罗马教会幕后的主持者。他遍访了德、法等国，利用各国封建主之间互相倾轧的矛盾扩大罗马教会势力。公元1049年，他在罗马主教利奥九世召开的罗马城复活节会议上激烈谴责当时买卖神职和神职人员婚娶的行为。同年，他又在法国理姆斯（Rheims）城主持了宗教会议，在讨论神职叙任权的原则时，他说：“任何人非由神职界和众信徒所荐选，皆不得担任教会领导职务。”他为人锋芒毕露，因此遭到一些主教、神父和贵族的嫉视。

但是克吕尼派中的激进分子早就渴望希尔德布兰当上教

皇。在尼古拉二世去世十二年后，他们已忍无可忍。公元1073年，当举行教皇亚历山大二世的殡葬礼时，聚集在圣约翰拉特兰（St. John Lateran）的一批骚动者，以暴动方式将希尔德布兰抬到“带锁链的圣彼得教堂”（St. Peter in Chains）的教皇宝座上，称格列高里七世。

格列高里七世执掌罗马教廷的最高权力以后，正值神圣罗马帝国的皇帝亨利四世忙于镇压国内的农民起义和大贵族的叛乱，无暇顾及他事之际，因此诸事进行得很顺利。公元1074年，格列高里七世趁亨利四世皇帝因国内形势焦头烂额之际，逼迫他在纽伦堡（Nuremberg）当着教皇使臣的面，对过去同教皇亚历山大二世（Alexander II，公元1061—1073年在位）争权之事表示忏悔，并立誓今后绝对服从教皇的命令。在这基础上，公元1075年，格列高里在罗马宗教会议上发表了《教皇敕令》，其内容共有二十七条，其中包括：“唯有教皇一人具有任免主教的权力”；“唯有教皇一人有权制定新法律，决定教区划分，设立新教区的权力”；宣称“罗马教会完全为上帝所建立”；“只有罗马主教堪称普世主教”；“只有他能动用皇帝纹章”；“他也有权废黜皇帝”；“一切君王应亲吻教皇的脚”；“教皇有权解除人民对邪恶统治者效忠的誓约”；并宣布“罗马教会从未犯过错误，也永远不会犯错误”；“凡不与罗马教会和谐的不得视为基督教徒”；“教皇可以命令臣民控告他们的统治者”；“教皇永不受审判”等<sup>①</sup>。有人认为这份敕令是红衣主教丢斯代提脱（Deusdedit）所写，无论这种说法是否可靠，都不能否认其要义完全是格列高里七世的理论

---

<sup>①</sup>M. W. 鲍尔温：《十三世纪前的基督教》，纽约1970年版，第181—183页。

体现。这份《教皇敕令》十分明确地表达了格列高里七世——这位克吕尼派代表人物所要实现的目标：（一）确立教权高于皇权的体制；（二）实现以罗马教皇为首的基督教会（东、西两派教会）的一统局面。正当格列高里七世踌躇满志地要去实现克吕尼派的理想时，神圣罗马帝国皇帝亨利四世已解决了国内的危机，对《教皇敕令》表示了异议。他利用法兰西和德意志的数千名主教、神父反对格列高里七世颁布的有关禁止买卖神职和禁止神父结婚的禁令，于公元1076年1月24日，在沃姆斯（Worms）举行会议，由红衣主教“白人休哥”带头控诉格列高里七世的罪行。当时，德意志的许多主教都成了“白人休哥”的支持者。在亨利四世皇帝的授意下，会议致函格列高里七世。该信一开头就写道：“致希尔德布兰，不是教皇，而是假修士”。信中指控教皇格列高里七世依靠阴谋手段和金钱收买的方法，爬上了教皇的宝座，滥用权力，……因此必须予以废黜。这个建议当时还得到伦巴第全境主教的支持。

对此，教皇格列高里七世立刻采取了反击措施，他看准当时德意志的政治形势仍不太稳定的情况，于公元1076年2月22日发布了被称为“中世纪最著名的教皇法令”，宣布革除神圣罗马帝国皇帝亨利四世的教籍，取消他统治德意志和意大利的权力，撤销神圣罗马帝国的百姓对亨利四世所立的一切誓愿与义务。虽然当时亨利四世皇帝也采取以攻为守策略，在写给教皇格列高里七世的信中宣称：格列高里七世是已失去教皇身份的伪修道士，应立即从教皇的宝座上滚下来，永远被诅咒。<sup>①</sup>但是，正象格列高里七世所预料的那样，德意志的贵族和大多

---

<sup>①</sup>亨德生：《历史文件选集》，第372—373页。



数修道士趁机反对亨利四世皇帝，连一些原来支持亨利四世皇帝的主教们也反戈一击。公元1076年10月，德意志的王公贵族在特里布尔（Tribur）集会，会议宣布，假如在一年内亨利四世仍然没有恢复教籍，他的皇位就算是废弃了；并决定于公元1077年2月，在奥格斯堡（Augsburg）举行大会，邀请格列高里七世教皇到会，共商德意志的政治和宗教问题。这就使亨利四世皇帝处于空前孤立和四面楚歌的局面，他不得不卑躬屈膝地哀求格列高里七世出面帮助他解脱这一困境，但是教皇格列高里七世坚持要将一切问题放到奥格斯堡会议上讨论，任何调停的方式都为他坚决拒绝。

亨利四世皇帝在这种走投无路的情况下，决定采取忍辱负重、耍苦肉计的手段来缓和困境，争取时间。他估计格列高里七世到奥格斯堡去，途中必须经过阿尔卑斯山，于是他就在这附近选择了一个地点，专候教皇来到。当格列高里七世教皇路经此处，听到亨利四世在等待他，有些不安起来，急忙躲进了庇特里丝之女——当时的多斯加尼女伯爵马替泰的堪诺撒（Cannossa）城堡中以防不测。此时正值严冬，出乎教皇格列高里七世意外的是亨利四世并无任何邀击之意，相反，他一连三天披毡赤足在城堡前表示悔过。最后，由格列高里七世的侍从为他转达悔罪之意，在受到格列高里七世接见后，于公元1077年1月28日又得到教皇的赦罪，于是返回德意志。格列高里七世满心以为他的这一举动收伏了他在实行计划中最强悍的敌人，却不料这一次行动却是他“聪敏反被聪敏误”的具体表现。因为，由于他的赦罪，一个强敌——亨利四世得以保住了皇位，可以重新利用皇帝的权力和德意志的国力同他斗争，这无疑是放虎归山；而那些原来准备在奥格斯堡会议上废黜亨利四世皇

位的德意志王公贵族由于失去了教皇在公元1076年2月22日所发布的法令这个依据（由于教皇对亨利四世赦罪，该法令已无效），废黜这位皇帝一事也成了泡影，于是个个寒心，对教皇格列高里的信任感因此大大降低。教皇格列高里七世在关键时候的这一失着，使他同亨利四世皇帝的斗争渐露败兆。

亨利四世皇帝逢赦回到德意志以后，磨拳擦掌，重振旗鼓，一些原来支持他的王公、贵族、主教又聚集在他周围，而那些感到受了教皇格列高里七世愚弄的王公、贵族、主教也都投奔到他的麾下；坚持要废黜他的王公、贵族、主教们则推选斯瓦比亚（Swabia）公爵鲁道尔夫（Rudolf）为皇帝，对抗亨利四世。教皇格列高里七世看到这种局面，认为有机可趁，玩弄阴谋，挑动双方内战，希图取渔翁之利。战争进行到第三年，鲁道尔夫渐居上风，教皇格列高里以为时机已到，立刻在公元1080年3月召开罗马宗教会议，会议决议再次革除亨利四世皇帝的教籍，并且宣布废黜他的皇位。但是，教皇格列高里七世这一次敕令已不象上一次敕令那样振奋人心了。此时，亨利四世皇帝的军事形势已有好转，同年6月，他在布利克生（Brixen）召开会议，宣布废黜教皇格列高里七世，并推选拉文那教区大主教维白特（Wibert）为教皇，称克雷门三世（Clemens III，公元1080—1100年在位），这样就形成了同一个罗马教会有两个对峙教皇的共存局面。同年10月，鲁道尔夫在战场上战死，亨利四世皇帝在德意志的地位得到了空前的稳定，于是他率军进入意大利，将罗马城围困了两年之久，格列高里七世教皇被迫向诺曼人求救，然而诺曼人援军还未到，罗马城已被攻破，格列高里七世教皇只得仓惶出逃。亨利四世皇帝所立的教皇克雷门三世在圣彼得大堂为亨利四世皇帝举行

了皇帝加冕礼。不久，诺曼人军队逼近罗马，亨利四世皇帝率军北撤，诺曼人在罗马城内烧杀抢劫了三天，罗马城有三分之一地区被毁。诺曼人撤走后，教皇格列高里七世害怕罗马人向他清算“引狼入室”的罪名，也随诺曼人南去，几个月后，这一代枭雄在悔恨交加中去世。

纵观教皇格列高里七世的所作所为，他在神学上虽无重要著作，但是他毕生从事克吕尼派整饬教规和提高教皇权力的政治斗争，为教皇权力达到鼎盛创造了条件，在天主教会史上，被认为是一个有着重要历史地位的教皇。公元1728年，教皇本尼狄克十三世封他为“圣徒”。

罗马教皇格列高里七世去世以后，克吕尼派的枢机主教选举蒙特迦西诺本狄尼克修道院长德西得里乌斯(Desiderius)继任教皇，称维克多三世(Victor III，公元1086—1087年在位)。当时罗马城在诺曼人南撤后又处于神圣罗马帝国皇帝亨利四世和亨利四世扶植的教皇克雷门三世控制下，因此维克多三世教皇虽然在“皇帝无神职继任权”的问题上寸步不让，也不可能有什么作为，而且他在担任教皇职位的第二年就去世了。为了解决教皇皇位的继任人问题，属克吕尼派的枢机主教们在特拉西那(Terracina)聚集，经过几番磋商讨论，推选枢机主教法国拉加利的奥托为教皇，称乌尔班二世(Urban II，公元1088—1099年在位)。教皇乌尔班二世是一个很有谋略和政治手腕的人物，他处事不象格列高里七世那样锋芒毕露，而是柔中有刚，目的性极强。他登上教皇宝座以后，在希尔绍(Hirschau)修道院的修士们帮助下，取得了德意志神职界一部分人的支持，于是他表面上应付亨利四世皇帝及其权贵、主教，暗中利用他的支持者对亨利四世皇帝阵营中的实力派人物进行离

间、拉拢活动。公元1093年，他已羽毛丰盛，逐走了亨利四世扶植的教皇克雷门三世，真正统辖了罗马。公元1095年5月，他在匹阿辰（Piacenza）举行大会，发动十字军东征，同年9月他又在克莱芒召开宗教会议，再次阐明这次十字军东征对于罗马教会的宗教意义。公元1096年，他利用十字军，打败了“卧榻之侧”的宿敌教皇克雷门三世及其追随者，并把他们全部开除教籍。公元1099年，教皇乌尔班二世去世，由帕斯迦尔二世（Paschal II，公元1099—1118年在位）继任，他在位期间，皇权和教权的斗争更加尖锐起来。公元1105年，亨利四世皇帝的儿子发动政变，在教皇帕斯迦尔二世的支持下，逼迫亨利四世逊位，成为亨利五世皇帝<sup>①</sup>。亨利五世皇帝即位以后，立刻回过头来反噬教皇，同教皇争夺神职叙任权，并于公元1110年进军罗马。帕斯迦尔二世教皇立刻利用亨利五世皇帝篡位后国内政局并不稳固、统治集团内部还存在着强大反对派的弱点，对亨利五世皇帝以陈说利害为名进行要挟，亨利五世听之悚然，帕斯迦尔二世教皇因而提出：德意志皇帝放弃统治教会的权力，德意志教会的主教也放弃政治和经济权益，在这种情况下罗马教皇为亨利五世行皇帝加冕礼（言下之意是不答应这些条件，就不承认你是皇帝）。亨利五世皇帝考虑以后，决定接受教皇帕斯迦尔二世所提出的要求，于是双方签订了条约。不料，当时德意志教会的主教、司铎们闻讯以后，因为条约内容直接侵犯到他们的政治和经济利益，群起反对。帕斯迦尔二世教皇看到亨利五世不可能履行条约内容，拒绝为亨利五世行皇帝加冕礼。亨利五世皇帝恼羞成怒，下令把教皇帕斯迦

---

<sup>①</sup>亨利四世皇帝于公元1106年为其子亨利五世害死。

尔二世和在罗马的枢机主教全都囚禁起来，不仅逼迫教皇帕斯迦尔二世为其行加冕礼，而且还逼迫他交出授任神职权力的象征——戒指和权杖，公元1111年4月，帕斯迦尔二世教皇被迫照办。对此，希尔德布兰派群情愤慨，提出抗议。公元1112年3月，获得自由的帕斯迦尔二世在罗马召开宗教会议，宣布因亨利五世采取暴力手段而被迫举行的加冕礼无效，同时指出，皇帝无神职叙任的权力；同年九月间，他又在维也纳(Vienne)宗教会议上，宣布开除亨利五世的教籍，并再次重申平信徒（包括皇帝）无授任神职的权力。亨利五世皇帝听到这个消息以后，再次率军进入罗马，将教皇帕斯迦尔二世驱逐出去，另立卡里克斯托斯二世(Calixtus II, 公元1119—1124年在位)为教皇。

皇帝和教皇之间不断的权力之争，逐渐使双方认识到，如果再继续发展下去，对各自的统治权力都将发生不利影响；同时，此时正是第一次十字军东征取得了东方领地的时候，因此，皇帝和教皇都已无心恋战，而将视线转移到了富庶的东方。在这种情况下，亨利五世皇帝同卡里克斯托斯二世于公元1122年签署了《沃姆斯教约》(Concordat of Worms)。根据这个教约双方同意：在德意志境内，所有的主教和修院院长由神职界按法规规定选举产生，皇帝在选举时可临场监选，如果在选举过程中发生分歧，皇帝可与省主教以及该省内的其他主教商榷后决定<sup>①</sup>。皇帝则按教约规定，交出了神职叙任权，但是仍享有管理主教财产的权力<sup>②</sup>。这样，实际上就形成了这

---

①在教约中，这一规定并不包括意大利、勃艮第等地区，事实上仅指德意志地区而言。

②在这一规定后面，还强调指出皇帝不得向受职为主教者索取酬谢。

样一种局面，即在德意志境内，一个主教和修道院长的任命，需经过皇帝和教会两方面批准才有效。不过，公元1122年《沃姆斯教约》的签订，总算结束了自罗马主教利奥九世以来长达七十多年的教皇同皇帝在神职叙任权上的权力之争。

自公元476年西罗马帝国灭亡以后，至公元800年法兰克帝国皇帝查理曼在罗马圣彼得大堂行皇帝加冕礼止，可算是中世纪教会史的第一时期。在这一时期里，由于西罗马帝国的灭亡，东、西两派教会之间为争夺基督教会首席地位的斗争由平衡变为不平衡后，再逐渐地走向了平衡状态。从公元800年至1054年，则是中世纪教会史的第二个时期。在这一时期里，东、西两派教会在力量对比上已经出现了明显的不平衡状态，东派教会虽然由于拜占庭帝国国势的浸衰而处于劣势，但是还有一定的招架之力。公元1054年的基督教东、西两派教会分裂，则标志了中世纪教会史进入了第三个时期。不过，在这里必须作这样一个说明，这种“分期”的方法，只是我为了这本书能写得有条理些所作的“机械”划分，并无多大的理论根据。事实上，关于历史上的“分期”问题，还是以类似“模糊”的观念去分析，去理解，或许会得出更清楚的认识。

## 第四章 罗马教皇权力极盛时期和拜占庭帝国灭亡

### 十字军东征

组织十字军向异教徒进行讨伐的战争自公元十一世纪中叶已经开始。当时，法国的阿奎丹公爵威廉八世和土鲁斯伯爵于公元1063年组织骑士进入伊比利亚半岛厄波罗流域同阿拉伯帝国的占领军作战。公元1073年，又有香槟省男爵埃培尔·德·拉西率军到伊比利亚半岛，同驻守在西班牙的阿拉伯人作战，不过，他被阿拉伯军队打得一败涂地。公元1085年，卡斯提尔王阿尔封斯六世率领西班牙、法国和德意志的骑士攻占了托里多城，这一胜利在西方教、俗两界统治者中引起了仿效行为。因此，在公元1086年10月，卡斯提尔王阿尔封斯六世被阿尔摩拉维德人<sup>①</sup>优素福·伊本——泰什芬的军队打败以后，法国立刻又组织了一支由勃艮第公爵埃得和土鲁斯伯爵率领的军队进入西班牙，他们在那里大肆抢劫了一番，并没有达到原来所希望的战争目的。当时，发生在西班牙的一系列向异教徒讨伐的

---

<sup>①</sup>这是一支柏柏尔人的游牧部落，在公元十一世纪下半叶占领北非的摩洛哥和阿尔及利亚一部分土地，于公元1086年进入西班牙。

战争，都是在教皇们的支持和鼓励下进行的。教皇允诺每一个到西班牙同异教徒作战的基督徒，可以赦免一切罪恶，这就使这些信仰基督教同时又掠夺成性的贵族骑士们，把讨伐异教徒的战争看成是取得进入天堂资格和满足个人贪欲一举两得的“美事”。这实际上是公元1095年组织十字军东征的前奏曲。

从历史的角度来看，从公元1095年至1292年相继八次的十字军东征，既有其深刻的社会原因，亦有其复杂的宗教原因。

从社会原因来看，在进入公元十一世纪以后，西欧的德意志、英吉利和法兰西等国的农民已绝大多数沦为农奴，某些地区虽然还有自由农民，但数量已很少。农奴们受到愈来愈沉重的封建压迫和剥削，生活日益困苦。他们除了要交付地租以外，还要交纳名目繁多的赋税，如：人头税、使用森林牧场税、领主养兵税、法庭税、桥梁税、市场税、教会什一税、……，他们还要服各种名目的徭役。除此以外，封建领主的家族结婚、长子成年，……以及其他红、白喜事，还要向农奴摊派各种名目的款项。同时，还有表现封建主同农奴间人身依附关系的各种特权和“义务”，例如，“死手法”，即规定已死去农奴的财产应交领主，如果死者的家属想保住死者的财产，就必须把最好的牲畜和衣服等东西献给领主。

随着城市商品经济的发展，封建主迫切需要货币购买市场商品，特别是奢侈品，于是就普遍地实行了将农奴的实物地租改为货币地租的制度，对农奴加重了剥削。加上当时封建领主之间不断战争，农奴被迫当兵，封建领主利用战争到处抢劫，农奴随同遭殃，生产受到严重破坏。据记载，公元1032年，法兰西许多省份因已连续三个荒年，出现了人吃人现象。当时统计，在整个第十一世纪的一百年中，法兰西曾出现过二十六个



荒年。在公元1087—1095年间，西欧发生了连续七年的荒年。从现存的公元十一世纪的编年史、修道院的户籍簿和圣徒传中可以看到当时农奴大批逃亡，田地荒芜，大量土地无人耕种的情况。在法兰德斯（今荷兰、比利时一带）、英吉利、……有不少农奴走上了抢劫领主、教会和财主的道路。这就使当时的农奴从现实世界的经验中看到的只是苦难，而把心中虚幻的希望寄托在信仰的基督教上。因此，当教会宣布参加十字军的士兵死后可以不受炼狱的熬炼而直升天堂时，负债累累而无力偿还这些债务的贫民不仅在信仰上感到有了出路，而且因为参加十字军后能够免付欠债利息，出征一年后还可免纳赋税，认为这是争取灵魂得救和摆脱穷困的好机会。当时，教会还宣称，参加十字军的战士可以将自己的土地或其他财产向教会作借款抵押（教会趁此机会兼并土地）。教皇又派出使者到处游说，指出参加十字军是获得上帝赦罪的好机会。这就在宗教信仰和经济利益两个方面吸引了正处于“无能无告”状态的农奴，并在一定程度上把部分农奴对封建主的仇视转到了东征的征途上去。

从封建主的情况来看，由于封建统治集团内部不断的兼并和战争，一部分封建主愈来愈强大，而另一部分封建主则破落了。同时，由于封建主实行长子继承法，除了长子以外，其他儿子几乎一无所有，这样，在统治集团中就形成了一个没有什么财产，但又渴望土地、财产和农奴的阶层——骑士阶层。这些“破落户式”的武装骑士，既无财产，又要摆阔、装门面，于是就千方百计地寻找能使其依靠刀剑发财致富的地方。他们充当大封建主的武装侍从或者到处抢劫，甚至袭击那些武装力量比较薄弱的教会和修道院。早在进攻西班牙的穆斯林战

斗中，已可见这一阶层好战贪婪的特点。因此，向富庶的东方进发，不仅从宗教信仰上，而且从对财富的欲望上都极大地刺激了他们的追求。

从宗教的角度来看，除了上述的参加十字军可以获得赦罪而进入“天堂”的虚幻希望外，主要的原因还是来自克吕尼派掌握罗马教廷实权以后所要追求的目标。自教皇斯捷凡九世登位以后，教皇不仅在神职的叙任权上表示了教皇权力高于皇帝权力的思想，同时在对待当时已分裂出去的东正教会的问题上，也抱着耿耿于怀的态度，企图有朝一日实现统一基督教会（以罗马教皇为主）的目标。他们的这一系列思想在格列高里七世坐上教皇宝座后立刻付诸实现，公元1073年，他在给拜占庭帝国皇帝米歇尔七世的信中指出：“恢复由上帝制定的昔日罗马教会与君士坦丁堡教会之间的一致”为双方教会之共同愿望，而必须以罗马教会为基督教会首脑作为实现两派教会联合的前提。他的要求在遭到拜占庭帝国及东正教会的拒绝以后，就在公元1074年先后“下谕”勃艮第公爵威廉一世、神圣罗马帝国皇帝亨利四世、多斯加尼女伯爵马替泰以及所有的“圣彼得信徒”，号召他们积极参加向东方的“圣战”，他写道：“起来英勇地作战，取得胜过你们一切期望的天国光荣。你们有了费力无多而能获得永恒幸福的良机。”当时，在西欧封建主中出现了响应格列高里七世这一号召的热潮。但是，自公元1075年后，由于教皇格列高里七世和亨利四世皇帝的争权夺利斗争，使得东征的计划暂搁一边。直到教皇乌尔班二世坐上教皇宝座以后，这一计划才重新提到日程上来。特别是当时西欧连续七个荒年以后，饿殍遍地，社会矛盾进一步激化，如何使西欧社会中这些不安定因素成为击垮东方对手——东正教会，

夺取东方财富，掌握贸易商路的有生力量，并且利用这个力量抑制亨利四世皇帝的势力，驱逐亨利四世扶植的教皇克雷门三世，……已成为乌尔班二世教皇执政的中心问题。同时，从当时的“天时”来讲，也的确给教皇乌尔班二世提供了一个有利的机会：拜占庭帝国已为塞尔柱土耳其人困扰得处于哀号的境地。

当公元十一世纪中叶，拜占庭帝国好不容易地消除了来自西方的彼米纳格土耳其人的威胁以后，来自东方的塞尔柱土耳其人又相继占领了美索不达米亚、巴格达、亚美尼亚和拜占庭帝国在小亚细亚的省份——卡巴多喜亚和弗里基亚。公元1071年，拜占庭帝国同塞尔柱土耳其人在凡湖以北的曼齐克特一战，遭到惨败，拜占庭帝国皇帝罗曼努斯四世被俘，拜占庭帝国朝野震动，惶恐不安。此时它的领土已给塞尔柱人挤压得只剩小亚细亚半岛西部的几个沿海城市。据一位编年史作者形容，当时从君士坦丁堡的皇宫的窗户里，就能眺望见已不属于帝国版图的东部山脉。从公元十一世纪七十年代起，塞尔柱土耳其人加强了攻势，公元1071年，占领了属于穆斯林法蒂玛王朝控制的耶路撒冷，公元1084年又占领了安提阿，不久，大马士革和叙利亚的其他一些城市也为塞尔柱土耳其人占领。过去，曾有些教会史学者把公元十一世纪末发动的十字军东征的原因归结为是塞尔柱土耳其人迫害了东方教会的基督教徒，虐待了西方到耶路撒冷圣地的朝圣者，亵渎了基督教的圣物……，这种观点不仅肤浅，而且也不符合历史事实，因为塞尔柱土耳其人在宗教信仰的问题上，继续执行阿拉伯人所实行的宗教宽容政策，当时安提阿牧首区的牧首和耶路撒冷牧首区的牧首仍然在他们的驻节地处理宗教上的事务，基督教视为神圣的一些

遗迹也没予以破坏，虽然他们对前来朝圣者征收高额的费用，但是，如果我们把塞尔柱土耳其人占领这些地区时在宗教上的所作所为，同十字军占领这些地区时对于基督教徒以及对于东正教会的所作所为作一个比较的话，就可以对这些教会史学者的结论作一个评价了。应该说，乌尔班二世在公元1095年发动这场十字军东征是克吕尼派长期以来在东、西两派教会问题上所持观点的实践，是要把西欧社会中的不安定因素转嫁到拜占庭帝国的政策的具体行动，是对东方进行掠夺以繁荣西欧社会的一个步骤，同时也是罗马教皇为使教皇权力高于皇帝权力的有效战略措施。当罗马教皇主观上要进行这场东征战争时，正好由塞尔柱土耳其人给他送来了东征的藉口和已软弱无力，任人宰割的拜占庭帝国这样一个“天时”。这正是一个“千载难逢”的好机会。

公元1095年夏，教皇乌尔班二世离开意大利前往法国，同年九月，他在法国南部克莱芒地方召开了宗教会议，参加者有十四名大主教、二百多名主教和四百多名修道院长。据记载，当时还有成千个骑士和神职人员聚集在会场外，在城外的田野上还有来自四面八方的农奴和平民，他们在这里搭着帐篷，沉浸于向东方入侵后能使其灵魂得救和经济上富裕的幻想中。根据修道士罗伯特追记，当时教皇乌尔班呼吁：“耶路撒冷是世界的中心，土地肥沃；如同天堂，它等待你们去拯救。你们蒙上帝赐给强大的武力，所以要毫不迟疑地前往，这样不仅罪得赦免，而且将得到天国永不朽坏的荣耀。”他还呼吁说：“我现在恳求你们，劝勉你们，不，不是我，乃是主之愿，我只是作为主的使者向你们勸勉，督促一切有封爵等级的人，乃至所有的骑士、士兵、富人和穷人，都必须迅速地给予东方基

督徒以援救。”同时，乌尔班老于世故地说道：“让那些从前十分凶狠地因私事同别人争斗的人，现在为了上帝去同异教徒斗争吧！让那些过去做强盗的人，现在去为基督而战吧！让那些过去与自己的亲朋和兄弟争斗不休的人，现在去同那些褻渎圣地的蛮族战斗吧！让那些为了微薄的工资而拚命劳动的人，在东方的征途中去取得永恒的报酬吧！对于目前的不公平状况我还能说些什么？这里到处是贫困、饥饿和忧愁，而东方充满了欢乐和富饶，……凡是要去的人都不要等待了，赶快回去料理好事务，筹集足旅费和置办好行装，到冬末春初之时，在上帝的引导下，奋勇地踏上向东的征途！”

这次宗教会议结束以后，大批农奴和一部分农民立刻携带全家走上了“主的道路”，他们因为现实社会中各种难以忍受的苦难，由于虔诚的宗教信仰，同时还因为无知，携老带幼，有的步行，有的坐着牛车，象古代民族大迁徙一样，分头从法兰西的北部、中部以及德意志西部向东进发。公元1096年2月，他们在法国阿日尼隐修士彼得和德意志骑士穷汉瓦尔特率领下，沿多瑙河向东，经过匈牙利、保加利亚进入拜占庭帝国境内。这一批贫苦农民和一些贫穷骑士、亡命之徒，约几万人，作为第一次东征十字军的偏师，毫无战斗经验地准备同强悍的塞尔柱土耳其人作战，他们沿途抢劫，纪律极坏，到达小亚细亚后，即被塞尔柱土耳其人歼灭，生还者仅三千人左右。

由封建主组织的第一次东征十字军，于公元1096年在英吉利、法兰西和德意志三国封建主的组建下成立。这一次远征军共十万人左右，分几路向东方前进，军纪极坏，在占领了安提阿、耶路撒冷等地以后的几年内，十字军相继在地中海东岸建立起四个国家，其中最大的是耶路撒冷王国，在它的北部，依次

是：的黎波里伯爵辖区、安提阿公国和以得撒伯爵辖区。在这四个国家里，封建领主按照法兰西的封建制度，建立起封建统治。他们把土地分给骑士作为领地，把当地的穆斯林以及东正教的基督徒分给骑士作为农奴。当时，十字军的一个随军神父、夏特修道院的修道士伏歇写道：“在欧洲只拥有一个村庄的骑士，现在成为一座城市的领主；原来只有几个铜板的，现在成了大富翁。在这里应有尽有，谁也不愿再回欧洲了。”为了保住这四个小国，罗马教皇在西欧又组织了几个军事修会，最早成立的是公元1118年建立的法国圣殿骑士团；接着，在公元1120年由意大利人组成了圣约翰骑士团；到公元十二世纪末，德意志的骑士又组织了条顿骑士团。这些骑士原来绝大部分都是西欧各国的破落贵族和亡命之徒，他们按照修会制度组织起来，直属教皇管辖。骑士团通过抢劫掠夺，拥有了大量财富。他们在西欧、叙利亚、巴勒斯坦拥有大量的地产，享受各种免税特权。例如，圣殿骑士团不仅是个作战集团，还积极进行抢劫，并且建造船队、经营贸易，利用从东方抢来的财富放高利贷，敲诈犹太人，成为欧洲最有势力的早期银行家。当时有人说，在圣殿骑士团里，“契约、帐簿比宗教书籍多得多”。

公元十二世纪上半叶，伊斯兰的一些国家在摩苏尔统领下团结起来，向十字军发动反攻。公元1144年，塞尔柱土耳其人攻陷以得撒伯爵辖区，不久，又继续进攻，十字军被迫放弃了大部分侵占的领土。

第二次十字军东征，是罗马教皇尤金尼乌三世派遣他的亲信、息斯特西安派克莱奥修道院院长贝尔纳进行鼓动和组织的，由法国国王路易七世和德意志国王康拉德三世各统率七万名左

右骑士和步兵于公元1147年夏开始。由于十字军同拜占庭帝国的矛盾，耶路撒冷王国和圣殿骑士团等十字军首领的矛盾，以及法国国王路易七世同德意志国王之间又矛盾重重，加上军事指挥又一再失误，因此第二次十字军东征，在公元1149年又告失败。

公元1189年，埃及、叙利亚的穆斯林联军攻陷耶路撒冷，教皇格列高里八世组织第三次十字军东征。这一次十字军同前二次十字军比较，显然已没有多少农民和农奴自愿参加。由于第一次十字军中农民组成的“偏师”的覆灭，同时十字军东征的沉重军费开支加到了农民的头，当时教皇还训谕，凡是不能亲自参加十字军东征的人，除缴纳教会的“什一税”外，还要缴纳“萨拉丁什一税”，因此农民们已对远征失去了“虚幻”的希望。这样，当时积极参加远征的主要是西欧国家的大封建领主和骑士，还有在十字军远征中获得实际利益的意大利北部从事东方贸易的城市，如威尼斯等。这次十字军中有德意志、英吉利和法兰西三国的国王、贵族和骑士，还有三万名雇佣军。由于这三个国家都想控制地中海上的贸易活动，因此从这次十字军开始东征起，相互间就矛盾重重。同时，拜占庭帝国对这次十字军东征怀有很深戒心，所以它在暗中与埃及萨拉丁秘密结盟。公元1190年，德意志军队进入小亚细亚，不料德意志国王“红胡子”腓特烈在河中淹死，他所率领的德意志王国军队大部分折回西欧，另一部分则无形瓦解。公元1191年，英、法两国军队抵达叙利亚，这两个国家之间早就矛盾重重，在向东远征的路上一直明争暗斗，在攻克阿克以后，法兰西军队就撤回本国，留下英吉利的“狮心王”理查同萨拉丁作战。“狮心王”理查由于不断战斗，兵力耗尽，只得同萨拉丁签订和约，

和约规定：耶路撒冷王国由萨拉丁占领，而萨拉丁则同意西欧的朝圣香客和商人三年内可以进入耶路撒冷。“狮心王”理查把自己的妹妹嫁给萨拉丁以后，仓促回师，途中被利奥波特公爵扣留。第三次十字军东征也就这样结束了。

罗马教皇英诺森三世 (Innocentius III, 公元1160年—1216年) 即位以后, 于公元1202年发动了第四次十字军东征。这次十字军东征主要以“收复圣地”为名义, 实现罗马教廷征服拜占庭帝国, 统一基督教会, 确立罗马教皇是基督教世界首脑的计划。这次十字军东征所走的路线同前三次有所不同, 它既不直朝巴勒斯坦进军, 也不进攻埃及, 而是先协助威尼斯攻下了为匈牙利占领的萨拉城(在亚得里亚海东岸)。接着, 于公元1203年春, 以帮助拜占庭帝国皇太子推翻篡位者为名, 进军拜占庭帝国首都君士坦丁堡。在进军前, 各方商订了瓜分拜占庭帝国的协定。威尼斯则取得了同十字军平分战利品权利的保证。公元1204年, 君士坦丁堡为十字军所攻陷。根据拜占庭帝国元老院元老尼西塔斯·阿科密纳塔斯在公元十三世纪初的记载, 十字军“把圣索菲娅大堂镶满宝石的圣坛砸成碎块彼此瓜分, 把马匹牵进教堂, 搬运抢夺到手的金银, 还让一个妓女坐在牧首座上唱淫荡歌曲。”十字军在君士坦丁堡, 除了把能搬动的贵重东西都抢光外, 还放火烧了收藏十分丰富的君士坦丁堡图书馆。罗马教皇英诺森三世对十字军在君士坦丁堡的所作所为十分清楚, 为了掩人耳目, 只得假惺惺地对十字军在君士坦丁堡的抢劫行为责备了几句。不过, 他也公开宣称君士坦丁堡的陷落乃是“神的奇迹”, 是拜占庭教会背叛罗马教廷应得的惩罚。罗马教皇英诺森三世催促十字军, 要设法使君士坦丁堡教会恢复对罗马教皇的崇敬和顺服。



十字军进入君士坦丁堡以后，烧杀劫掠达一个星期之久。君士坦丁堡普世牧首区在十字军的逼迫下，于公元1206年被迫迁往尼西亚。十字军则在巴尔干半岛南部建立起一个“拉丁帝国”，由法兰德伯爵鲍尔温任皇帝。这位拉丁帝国的皇帝鲍尔温立即上表英诺森三世教皇，把占领区内的东正教置于罗马教廷的管辖之下，英诺森三世教皇则下谕旨号召全体基督教徒保卫拉丁帝国。当时，息斯特西安修士、圣殿骑士团和圣约翰骑士团都纷纷前往活动。公元1204年秋，十字军又占领了希腊和小亚细亚大部分地区。英诺森三世教皇频频派红衣主教出使拉丁帝国，迫使东正教徒皈依罗马教会，但是遭到拜占庭帝国人民顽强的抵抗。

公元1215年，罗马教皇英诺森三世召开第四次拉特兰宗教会议，会议决议进行第五次十字军远征。公元1217年，由匈牙利国王，德国、奥地利、荷兰等国的贵族、骑士率领雇佣军进攻埃及，至公元1221年这一次十字军远征完全失败。

德意志国王腓特烈二世在公元1228年至1229年间组成了第六次十字军远征部队。当时的教皇格列高里九世声称德意志国王腓特烈二世对耶路撒冷王国怀有野心，下令禁止这次十字军东征。腓特烈二世国王无视教皇的禁令，公然率军前往东方。他利用埃及苏丹同大马士革总督之间的矛盾，以支持埃及苏丹共同对付埃及苏丹的敌人为条件，从埃及苏丹那里取得了耶路撒冷以及其他几座城市的控制权，为此双方缔结了和约，并同意相互间发展友好贸易。罗马教皇格列高里九世闻讯后，十分愤怒，出兵进攻德意志国王腓特烈二世在意大利南部拥有的领地，并与大马士革总督联合，迫使腓特烈二世回师欧洲，公元1244年，埃及苏丹重新占领耶路撒冷。

公元1245年，罗马教皇英诺森三世在里昂召开宗教会议，会议上号召进行第七次十字军东征。公元1248年，法王路易九世（Louis IX，公元1226—1270年在位）率军前往东方，公元1254年，法王路易九世战败被俘，经用巨款赎身后，才获释回国。

公元1270年，法兰西国王路易九世亲自率师进行第八次十字军东征。这时，人们已普遍对十字军东征失去信心，以至不得不用金钱雇佣骑士参加十字军。东侵的目标是突尼斯。但是，十字军在突尼斯登陆后，就染上瘟疫，战士大批死亡。法兰西国王路易九世也死于这次瘟疫中。到公元十三世纪末叶，随着蒙古人兴起，世界形势发生了新变化。以后，虽然罗马教皇还组织十字军，但是已不再是公元十一世纪末至十三世纪末那八次十字军东征意义上的十字军行动了。公元1291年，埃及苏丹的军队攻占十字军在东方的最后一个据点，历时近二百年的十字军东征终于闭幕。

十字军东征虽然在公元1291年闭幕了，但是它对后世留下了重大的影响。其中，主要可以归纳为这样几点：

一、罗马教皇通过十字军东征（主要是前四次），提高了权威，成了西欧统治集团的霸主。它的政治势力在公元1095年至公元十三世纪中叶达到了鼎盛时期。通过对东方的掠夺，西欧的骑士、封建贵族、国王和教会积累了大量的财富，西欧统治集团和教会中普遍出现了腐化堕落的现象。

二、封建领主和教会在十字军东征期间，不仅从东方掠夺了大量财富，而且还加重了对农民的剥削，西欧的社会矛盾日益尖锐化。

三、由于十字军东征以后，东方的财富大量涌入西欧，促

进了西欧商品经济的发展，为资本主义生产关系的萌芽创造了条件。

四、促进了东、西方文化的交流。当时西欧由东方传入了造纸、制火药、印刷等技术，获得了失传八个世纪以上的一些古希腊哲学家的作品，取得了阿拉伯人和拜占庭帝国的学者在哲学、数学、天文、医学和建筑等方面的研究成果，并且从东方学会了种植稻米、荞麦、西瓜、柠檬等的技术。法国和意大利还从东方学会了织造印花布、毯子、缎子、薄纱等工艺。

关于十字军东征促进了东、西方文化交流这一问题，如同有人提出亚历山大皇帝东征、成吉思汗及其后裔西征促进了东、西方文化交流这些问题的性质一样，必然会使人们想到这样一个令人难堪的问题，那就是“向外扩张的侵略战争”是否有其积极的历史意义？这个问题也是文化史上许多棘手问题中的一个。

本书对于这一问题的观点是：对于某一事件的评价应该考虑当时的历史时代。在奴隶制社会和封建制社会里，统治阶级的阶级本性决定了他们不仅用各种手段掠夺被压迫阶级的劳动果实，而且也往往使用军事上的武装侵略方式夺取别国的领土和财富。亚历山大皇帝的东征，成吉思汗及其后裔的西征以及十字军东征，从主观的愿望上来讲，都是奴隶主统治者和封建统治者（包括教会）向外掠夺的侵略战争。作为一个历史的研究工作者既要认识到这是时代的产物，又要实事求是地用确切的资料鞭答这些扩张战争给人民群众所带来的苦难。同时，我们也要客观地分析在这些战争以后，在社会生活中、在文化结构上、……所出现的一系列变化，研究这些变化给社会的发展所带来的影响。只有这样，我们才能比较全面地认识诸如十字

军东征这样的历史事件。这也是本书接下去所要论述的课题。

## 天主教会的鼎盛 时期和“异端”裁判所

由罗马教皇乌尔班二世率先发动的十字军东征，很快地将罗马教皇的权力推向了鼎盛时期。从整个西派教会发展史来看，以教皇英诺森三世在位期间表现得最为明显。

公元1198年，英诺森三世登上教皇宝座以后，在教会内完全按照专制皇帝集权观念办事，大权独揽。他认为主教的职责就是要协助教皇管理教会，并“分担他的忧虑，使他肩负的巨大责任在下属的协助下，得以稍稍减轻。”这就十分明确地反映了教皇同主教之间犹如皇帝和大臣的属辖关系。他继续实施格列高里七世教皇所没有完成的事业。当时整个西欧的世俗君主由于在十字军东征中矛盾重重，不可能共同联合起来抑制教皇的力量，而教皇却能轻而易举地对付他们中间任何一个君主的力量，因此在神职的叙任权上，英诺森三世已大权独揽。他可以随意按照他的意志，任命主教和修道院长，调动他们的职务，甚至撤换他们。

罗马教皇英诺森三世在位期间始终坚持教皇有权决定皇帝和国王的人选。他认为教皇有权决定诸侯选出的国王是否符合条件，在选举发生争议时，他有权在候选人中进行选择。其依据是教皇利奥三世在公元800年为查理曼三世举行加冕典礼，就是在事实上否定了拜占庭帝国作为罗马帝国存在的实体这样一个问题。对于罗马教廷来说，它现在只承认神圣罗马帝国才是罗马帝国继承者这样一种法统的形式，因此，神圣罗马帝国皇

帝只有由罗马教皇加冕，才具有上帝所赋予的管理世俗社会的权力。英诺森三世坚定地抱着“教皇权力至高无上”这样一个观念处理国际间和教会的事务。公元1202年，他发动第四次十字军东征时就是抱着这样一种观念，怂恿十字军攻占君士坦丁堡。在占领君士坦丁堡以后又想方设法逼迫拜占庭帝国皇帝和东派教会向他屈服称臣，当这个目的没有达到时，干脆就占领君士坦丁堡，并在巴尔干至小亚细亚建立起十字军的王国。在西欧的事务中，他为了扩张教皇国的领地，在取得了奥托四世所许的“登上皇位以后保证扩大教皇国领地”的诺言以后，积极支持奥托四世反对施瓦本公国的菲利普。但是，当奥托四世当上神圣罗马帝国皇帝后不履行自己的诺言时，罗马教皇毫不犹豫地把他废黜了，支持弗里德列二世于公元1211年夺取了皇位。罗马教皇英诺森还迫使法国国王菲利普·奥古斯都、阿拉冈国王彼得、雷翁国王阿尔丰斯九世、葡萄牙国王桑乔、波兰国王拉季斯拉夫屈服于他的意志。当英吉利国王约翰拒绝教皇任命的司捷凡·朗登(Stephen Longton)为坎特伯雷大主教时，英诺森三世立刻以组织十字军讨伐他相威胁，英吉利国王只得接受教皇的旨意，承认英格兰和爱尔兰是教廷的采邑，并且同意每年向罗马教皇纳贡称臣。公元1215年，英吉利的一些诸侯与国王展开了斗争，国王约翰被迫于公元1215年6月在《自由大宪章》上签字，这份宪章旨在限制国王的专横和权力，有利于封建主、骑士、上层市民和自由农民的利益。当罗马教皇英诺森三世了解了《自由大宪章》的起因和内容以后，他立即以教皇名义宣布《自由大宪章》无效，禁止国王遵守宪章，也不准诸侯援用宪章，否则将受到开除教籍的处分。英诺森在一系列事务中坚持一条信条：“主交给彼得治理的，不仅是整

个教会，而且是整个世界。”

罗马教皇英诺森三世除了组织十字军东征击溃罗马教会的对手——东正教会外，还组织十字军进行讨伐“异端”的战争。

基督教的异端派别是同基督教的正统派别同时产生的。因为，所谓“异端”无非是相对“正统”而言。在公元1054年基督教东西两派教会大分裂以后的五百年中，在天主教会里，所谓“异端”的一个明显特征就是否认教皇的权威。当时，拜占庭帝国的保罗派农民运动已经衰落下去。这些保罗派信徒在巴尔干半岛一带活动时，有些人又吸收了摩尼教的思想，形成了鲍格米勒“卡塔尔派”<sup>①</sup>，这一派的教义思想和信仰，由参加十字军东征的农民和来往于巴尔干及法国土鲁斯地区<sup>②</sup>的商人，带到了意大利北部和法国南部，其中以土鲁斯的阿尔比城最为活跃，因此，当时把信奉这一教派的信徒称为“阿尔比派”。这一派的神学思想主要反映了城市手工业工人和小商人反封建的要求，他们认为，天上有善、恶两种神在交战，地上的一切都属恶魔，人的目的就是要从世界的罪恶中解放出来；他们公然宣称罗马教皇是魔鬼，提出打倒罗马教会的口号；阿尔比派还否定地狱、炼狱等教义，不信洗礼和弥撒的作用。到公元十二世纪末在法国南部，阿尔比派的势力已超过罗马教会。根据公元1145年修道士贝尔纳巡游这一带后的记载，当时在土鲁斯地区“教堂里没有信众，信众没有神甫，神甫没有威信，教徒没

---

<sup>①</sup>在希腊文中，“卡塔尔”是纯洁的意思，因为这一教派谴责世俗，把自己称为“纯洁的”，由此得名，故又称“纯洁派”。

<sup>②</sup>法国西南部的土鲁斯地区，意为法国人指说南方话的地区。位于地中海和大西洋之间的商道周围，是当时法国经济、文化最发达地区，也是思想活跃、社会矛盾十分尖锐的地区。

有基督。教堂不再被认为神圣，圣事也不被认为神圣，节期无人遵守，儿童不受洗礼。”总而言之，当时土鲁斯地区的大部分居民已不上罗马教会的教堂过宗教生活，而是按照阿尔比派的教义满足自己的宗教信仰要求。罗马教皇英诺森三世即位以后，开始对阿尔比派采取行动。公元1206年，他利用法国北部贵族和骑士的掠夺欲望，组成讨伐阿尔比派的十字军，宣布凡参加讨伐异端的十字军成员一律不受国家法律的约束，无论他们过去或将来犯有什么罪，都能得到教会的赦免，他们所欠的一切债务都可以免付利息，这就等于公开号召这次十字军的参加者用最残暴的手段进行烧杀劫掠的罪恶活动。在教皇英诺森的直接指挥下，当十字军进入土鲁斯地区攻下伯爵侍臣领地内的比塞埃城时，由于阿尔比派信徒太多，一时上很难把罗马教会的信徒从居民中分辨出来，于是随军的教皇侍臣命令道：

“只管把他们统统杀光，让上帝去分辨谁是他的子民。”当时的一位十字军将领锡托修道院院长安诺德<sup>①</sup>在给罗马教皇英诺森三世的报告中写道：“比塞埃给攻陷。我们的人对城中的居民不管其身份、年龄、性别，一律不饶。死于刀下的约有二万人。大量的敌人被杀死，整个城市被烧毁，这是上帝惩罚的最好说明。”<sup>②</sup>对阿尔比派的讨伐持续了四年之久，大批的阿尔比派信徒被处以火刑，才算镇压下去。罗马教皇英诺森三世为了加强镇压异端的力量，于公元1215年召开第四次拉特兰宗教会议，颁布了《教皇敕令》，该敕令第一条内容就是针对异端教派对教会的抨击，重申了教义信条。这份《教皇敕令》第三条

---

<sup>①</sup>后任大主教。

<sup>②</sup>《世界通史资料选辑》，商务印书馆1964年版，中古部分。第168—169页。

规定：“已判处异端的分子应交世俗政府，严加刑罚，没收其财产。……如有世俗领主不遵照教会要求，清除领主辖区的异端，应由大主教予以革除教籍处分。如该领主在一年内不悔改补过，应立即报告教皇，由教皇宣布解除其侍臣效忠誓约，然后把他的土地转赠给其他公教徒。……凡参加镇压异端的公教徒享受同赴圣地的十字军骑士相等的特权和赦罪规定。……”；该敕令第七条还规定：“每一个大主教和主教在所辖的教区内，对凡有异端活动的牧区，应每年至少一次，或者亲自，或者派可靠人员前往巡视。主教在巡视的牧区内，应命令当地教徒宣誓，任何人知悉异端分子活动以及有越出教徒常规活动者，均应立即向主教报告。主教应传讯被告，被告如提不出证据，证人证明其认罪，或有前科再犯罪者，应立即按教会法规予以惩罚。”这就清楚地表明，这份《教皇敕令》乃是异端裁判所公开营业的预告。

公元1216年，罗马教皇英诺森三世去世。公元1218年，法国土鲁斯地区再次爆发起义，起义群众杀死了占领土鲁斯地区的十字军首领。于是从法国北部开来了增援的十字军，战争又继续了二十二年，法国南部的经济遭到了彻底的破坏。

为了镇压异端，除在军事上派遣十字军进行大规模镇压外，当时还专门成立异端裁判所。公元1220年，英诺森三世的继任者，当时的罗马教皇洪诺留三世（Honorius III，公元1216—1227年在位）召开土鲁斯宗教会议，会议上作出了两个决定：（一）鉴于阿尔比派很善于运用《圣经》上的章句对抗罗马教会，并用以反对教皇，因此，除了《诗篇》和《日课经》（breviary）等经文外，禁止任何平信徒购置《圣经》，未经罗马教皇批准的《圣经》民族文字译本尤其要严加禁止。这一禁



令曾在法国南部和西班牙等地区实行过；(二)由多明我修会和方济各修会主持异端裁判所(Inquisition)。罗马教皇洪诺留三世去世以后，教皇格列高里九世(Gregorius IX，公元1227—1241年在位)继位。他于公元1233年发布通谕，规定：地方主教要全力协助教皇审判异端的宗教裁判所。此后，在罗马教会各统辖地区普遍成立了异端裁判区，交给多明我修会和方济各修会的修士管辖。依照公元1252年罗马教皇英诺森四世(Innocent IV)的手谕，凡被控告为异端者，将受到严刑拷打、秘密审讯，监狱就设在修院里。被控人被关进暗牢后，往往先监禁几年，才提出审讯。

异端裁判所制定了严酷的审讯条例：

一、在法庭上，被控告的人不能知悉控告人和见证人的姓名。

二、任何人(包括罪犯)都可以充当控告人和见证人。有两人作证，控告即可成立。证人如撤回证词，作异端同谋犯处理。

三、被控告人如不承认犯有异端罪行，可反复用刑讯问，不仅要他承认自己的罪行，而且还要检举同伙和可疑分子。

四、一切有利于被控告的人的证词都不能成立。任何从事有利被控告人的活动，都要予以最严厉的惩罚。

五、任何人对被控告人给予法律援助或为他请求减刑，即予革除教籍。

六、被告可以不经审判便予以处死；凡承认犯有异端罪行表示悔改者，量刑处以鞭笞、监禁以及终身监禁等处罚。

七、被告认罪后，如又翻供否认，即不再审讯，予以火

刑。

#### 八、被判异端者，没收全部财产。

自异端裁判所建立以后，凡被控犯有异端罪名者，绝难幸免。于是，凡是谴责神职人员者，不遵守教会节期、星期五吃肉、星期日做工者，不信教会七项圣事者，都被认为犯有异端罪名。在托马斯·阿奎那所著的《神学大全》中有这样一段话：“凡犯有异端罪行的，不仅应该革除教籍，还应处死，从世上清除。伪造钱币犯是为了维持肉体生命，而异端活动腐蚀信仰，毁灭灵魂，性质比伪造钱币远为严重。世俗君主对伪造钱币犯判处应得的死刑，对异端分子就更有充足理由判处死刑。”<sup>①</sup>一些担任异端裁判所审判官的修士在实际工作中，还编辑了许多审判的案例。例如，法国多明我修会修士贝尔纳·居伊（公元1261—1331年）在他所编的《如何审判异端》一书中，不仅收集了教皇发布的镇压异端的通谕、法令和条例，而且还介绍了审讯的程式；书中提到应根据不同对象的身份、社会地位、性格特点和各地不同的情况，采取不同的审讯方式；书中还载有异端判刑的刑法条例以及卡塔尔派、华尔多派等异端教派的情况。

当时，异端裁判所之酷烈，闻者谈之色变。其残酷甚至连死者都不放过。根据公元十四世纪的一个异端裁判法官的记载，在任职期间，曾对八十九个死人判处异端罪行，没收其遗产，他的后裔因而受罚，殃及第三代。标志教皇权力之一的异端裁判所，给中世纪的历史带来了黑暗和恐怖。虽然对于异端的镇压，从表面看来是罗马教会的所作所为，但是当我们想到

---

<sup>①</sup>托马斯·阿奎那：《神学大全》第二部分，第十一个问题，第三款。

当时的天主教是整个西欧几乎每个人都信仰的宗教时，就会更加清楚地了解异端裁判所也是整个封建制度所需要的镇压机器。只有这样，才能更确切地理解天主教会作为西欧各国封建制度的精神支柱的含义。只要看异端裁判所在成立后的五百年中，仅西班牙一地，被判异端的就达三十八万多人，就能更加清楚地看透它的实质。

在罗马教皇权力鼎盛时期，除了发动十字军东征、压服西欧各国君主惟教皇之命是从、镇压异端、成立异端裁判所外，还积极支持方济各会和多明我会的建立和发展。

方济各会，为修道士乔万尼·帕那多内（Giovanni Benadone，公元1182—1226年）创立。由于乔万尼·帕那多内的小名为“佛兰西斯”，因此，一般又把方济各会称为“佛兰西斯修会”。佛兰西斯生在意大利中部亚西西一位布商的家庭中。青年时期，佛兰西斯生活十分放荡，酗酒奢侈，醉生梦死。但是，在一次亚西西民众反抗当地贵族的斗争中，佛兰西斯同群众一起反抗贵族压迫，在贝路吉亚（Perugia）地方战败，被囚禁了一年。出狱后，继续放荡奢侈。不久，他突患重病，在病痛之中，一种求生的欲望和死后能进天国的向往，使他忏悔自己过去的行为，认为这是上帝所给予他的惩罚。病愈后，他开始虔诚地信仰宗教。以后，他参加了十字军东征，在开往阿浦利亚（Apulia）的途中退役。他从对以往生活悔恨的自省中，体会到一种宗教经验，感到“当我还在罪中生活的时候，对于患麻风病的人是望而生厌的，但是当主使我觉悟而悔改以往的本罪时，主使我产生了爱心，并将我领到他们中间，我从前那种生厌的心理变成了甜蜜舒适的感觉。”据他自己以及该修会的修士说，在这以后，他经常感觉到上帝在召唤他，要他行善。

大约在公元1206年至1207年间，他为了要重建亚西西附近久已荒废的圣达米安姆 (St. Damiam) 教堂，要他父亲把布店里的布卖出去作为建设教堂的资金，为其父拒绝。父子俩因而不和，脱离父子关系。

据佛兰西斯自己说，公元1208年2月24日，他在亚西西城附近的波提文库拉 (Potriuncula) 教堂里，仿佛听见了基督吩咐使徒的话。于是，他宣称“至高的上帝吩咐我，应该按照福音的法则生活。”他成立了一个修道团体，并为这个团体制订了规条。约在公元1210年，佛兰西斯寻求罗马教皇英诺森三世支持。英诺森三世此时正在发动十字军讨伐阿尔比派“异端”的战争，于是立刻批准了这个修会，并且立即把佛兰西斯及其追随者派到法国南部取代被他斥为“无用”的“公教穷人团”。佛兰西斯修会这一派人到达那里以后，赤足传道，自称“亚西西悔罪派” (Penitents of Assisi)。公元1216年，佛兰西斯又将该派改称为“小的，或卑微的兄弟派” (Minor, or Humbler, Brethren)。这一派自我标榜基督为榜样，以爱的结合，在极度的贫困中共同生活。他们往往两个人同行外出传道，照顾麻风病人和救济贫民，提出“不会工作的，应当学会工作；不是要得到报酬，而是要做好的榜样，要避免游手好闲。假如做了工而得不到工价，我们只有求助于主的餐桌前，沿门乞食。”这个修会以及多明我修会的出现，实际上是十字军东征以后，在西欧教会、修道院和世俗封建主中所出现的一种普遍腐化现象的逆反心理表现，而当时正处于鼎盛时期的几代教皇也想利用这两个修会来克服教会中正在滋长的令人忧患的糜烂倾向，同时，还想利用这两个修会在宗教上的极端态度，来瓦解和镇压异端运动。

公元1219年，佛兰西斯离开意大利到埃及和叙利亚等地传教，配合十字军在这一些地区的军事行动。该修会在奥斯替亚的乌哥利挪 (Ugolino of Ostia)<sup>①</sup> 的领导下形成了一整套修会制度。公元1223年，在罗马教皇洪诺留三世支持下，规定：传道不再是方济各会的主要工作；一切修士必须过沿门乞食的生活。按照洪诺留三世的命令，该会修士必须绝对服从上级，一般修士要绝对服从管事，管事要绝对服从区理事，区理事要绝对服从总理事；并要成立修道院，规定该会修士的装束，强调修道誓约不可翻悔等事项。

方济各会在组织形式上，以“总理事” (Minister General) 为全修会首领，十二年一任；每一分区有“区理事” (Provincial Minister) 一人掌管全区方济各会事务；每一组修士则以“管事” (Custos) 为首。修会有总议会和区议会，是修会的权力机构，进行改选职事人员和编订修会法规等事项。方济各会也有女修会，又称“第二修会” (Second Order)。这种女修会是佛兰西斯于公元1212年创立的。

佛兰西斯本人在公元1226年10月3日卒于波提文库拉教堂。两年后，为罗马教皇格列高里九世封为圣徒。

在佛兰西斯创立方济各会后，多明我修会也在公元1216年为罗马教皇洪诺留三世批准成立。

多明我修会为卡斯提尔 (Castile) 人多明我 (Dominic, 公元1170—1221年) 创立。他年轻时曾在奥斯马 (Osma) 教会任执事。公元1203年，他陪同奥斯马主教阿色维多的提埃戈 (Diego of Acevedo) 到法国南部一带游历，见到阿尔比派的

---

<sup>①</sup>即公元1227年继洪诺留三世任罗马教皇的格列高里九世。

发展以及罗马教会因腐化而在这些地区失去民众信仰等状况。公元1204年，奥斯马主教提埃戈在蒙特皮列 (Montpellier) 的宗教会议上，提出了改革传教方式的想法，认为传教士必须以身作则，要“甘居使徒贫困生活”，热心传道。公元1206年，他为了配合十字军讨伐土鲁斯地区阿尔比派的行动，在普鲁伊尔 (Prouille) 首先建立了一所女修院，收容放弃阿尔比派信仰的妇女。提埃戈在办完这些事后不久，就回到奥斯马教区，于该年 (1206年) 去世。多明我继承了他的传教方针。公元1216年，洪诺留三世接受多明我的请求，批准成立多明我修会。公元1220年，多明我在布罗格那 (Bologna) 召开总议会，决定采取行乞修道制度，规定日用饮食必须从行乞得来。不久，还编订了《传道会宪章》 (Order of Preachers)，一般称为《多明我会宪章》。宪章规定，由该修会总议会 (General Chapter) 选举会长 (Master-general) 一人，终身任职。下辖各省区，每省有省院长一人，任期四年，由省议会选出。每个修道院有院长一人，任期亦为四年。总议会由会长、各省省院长和每省代表一人组成。这个修会的组织形式是中央集权与地方代议制的结合。多明我修会设男、女修道院，女修士不出外传道。由于多明我修会成立的宗旨就是“铲除异端，消灭邪恶，宣讲信仰，培养道德”，自成立以后，它在异端裁判所上所起的作用，曾使人不寒而栗。

多明我死于公元1221年，此时修会已有六十处会所，分布于八个省区，即：普罗旺斯 (Provence)、土鲁斯、法兰西、伦巴第、西班牙、德意志、罗马和英吉利。多明我修会成立以后，曾相继出现过一些著名人物，如：阿尔伯特·马格努斯 (Albertus Magnus)、托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)、艾克哈尔特

(Eckhart)、陶勒尔 (Tauler) 和萨伏那洛拉 (Savonarola) 等。许多多明我修会的修士还当上了主教，在西欧社会中成为一股巨大的宗教势力。

但是，罗马教皇权力处于鼎盛时期的时间并不很长。第八次十字军东征失败以后，首先在法国出现了强烈的民族自主和国家利益至上的意识，加上天主教会日益腐化，也处在不景气的状况之中，于是又出现了王权向教皇争权的局面。此时，在东方，奥斯曼土耳其人正在崛起，东派教会处境十分困难。拜占庭帝国在它成立一千周年以后，正蹒跚地走着它最后的几步历程。

### 东、西两派教会的佛罗伦萨 会议和俄罗斯正教会的发展

公元1204年，由罗马教皇英诺森三世所组织的第四次十字军攻陷了君士坦丁堡。在十字军的逼迫下，东正教君士坦丁堡普世牧首区只得迁往尼西亚。拜占庭帝国的大片领土，包括君士坦丁堡在内，受十字军建立的拉丁王国统治。由于拜占庭帝国广大东正教徒不愿受十字军奴役，不断地同十字军展开武装斗争，迫使十字军只能控制拜占庭帝国领土的一部分，其余的部分无形中形成了一些由拜占庭帝国封建领主执政的半独立状态的小国，如小亚细亚的尼西亚、黑海南岸的特拉布松和巴尔干半岛的伊庇鲁斯等。尼西亚当时是拜占庭帝国反对拉丁王国的中心，当时拜占庭帝国皇帝约翰三世 (John III, 公元1222—1254年在位) 依靠自由农民组成的军队，在希腊人的支持下，逐渐取得了对十字军战争的胜利。拜占庭帝国皇帝米歇尔八世

(Michel VIII, 1259—1281年在位)即位以后,在一向嫉视威尼斯垄断爱琴海商业的热那亚的物质援助下,终于在公元1261年收复了沦陷达五十七年之久的君士坦丁堡,不久又收复了十字军占领的拜占庭帝国其他地区。同年,君士坦丁堡普世牧首区也迁回君士坦丁堡。

拜占庭帝国自公元1261年收复君士坦丁堡以后,领土已大为缩小。只包括:小亚细亚的西北角、色雷斯、马其顿、爱琴海北部一些岛屿以及伯罗奔尼撒的若干据点。当时,拜占庭帝国的皇权已经十分衰弱,中央政府对各地区的控制已经十分松散。在这以后的两百年中,在拜占庭帝国境内,除了小亚细亚和伊庇鲁斯山区外,到处都是呈割据状态的教会和世俗大封建主的领地。此时,随着商品经济的发展,地主对农民剥削的形式也发生了很大变化。原有的劳役地租虽然在教会和大封建领主的一些庄园里,仍以超经济的强制性剥削形式存在着,但是,货币地租已成了地主剥削农民的主要形式。买卖土地的现象十分严重,失去土地的农民几乎占全部农业人口的三分之一,他们沦为赤贫,生活十分困苦。随着国内市场的景气,拜占庭帝国的社会经济状况同这个国家的军事、政治形势一样,出现一种衰亡的败兆,而封建贵族和教会首领为满足日益奢侈的需要,贪婪地加重对农民的剥削,阶级斗争也日益尖锐起来,公元1342年,在帖撒罗尼加一带爆发了声势浩大的“吉洛特”起义,起义的领导者是一个主张改革的“吉洛特派”,不过,起义遭到了残酷的镇压,最后失败了。

事实上,拜占庭帝国已腐朽得不是靠改革能够挽救其命运了。在“吉洛特”起义被镇压下去以后,拜占庭帝国统治集团内部不断发生内讧。公元1341年,安德洛尼卡三世去世,由其



刚满十一岁的儿子加冕为皇帝，称约翰五世（John V，公元1341—1376年在位）。当时，贵族约翰·康塔康真趁国丧主幼之机在色雷斯自立为皇帝，封建统治集团内部因而分为两大集团，不断进行你死我活的血战，双方都向外族求援。拜占庭帝国统治集团内部无休止的内讧，严重地削弱了帝国的国力，给拜占庭帝国的人民带来了深重的苦难，加速了拜占庭帝国的政治危机。此时，奥斯曼土耳其人正纵横于东南欧，这就更加深了拜占庭帝国内外交困的危急形势。公元1389年，塞尔维亚并入奥斯曼土耳其的版图；公元1393年，奥斯曼土耳其的军队又占领了保加利亚和阿尔巴尼亚；公元1396年，瓦拉几亚公爵被迫向奥斯曼土耳其人称臣。拜占庭帝国已在奥斯曼土耳其人的兵锋下，处于岌岌可危的境地。

经过一段时间的平静，公元1430年，奥斯曼土耳其人对拜占庭帝国展开了新的攻势。很快地占领了帖撒罗尼加。在大敌当前之际，拜占庭帝国的统治集团仍然内讧不止。总的说来，分为相互抗争的三个派别。以拜占庭帝国约翰八世（John VIII，公元1425—1448年在位）为首的一派，企图寻求西欧各国君主，特别是罗马教皇的援助，以挽救受奥斯曼土耳其人攻击的拜占庭帝国的覆亡命运，因此被称为“亲拉丁派”。但是，君士坦丁堡东正教会一些显要的神职人员，反对约翰八世皇帝关于东、西两派教会合并的考虑。这一派的首脑人物之一、拜占庭帝国舰队长官路加·诺塔拉一语道破了该派的立场，他说：“我宁愿在君士坦丁堡看到奥斯曼土耳其人的头巾，而不愿看到罗马教皇的法冕。”第三派人则是同奥斯曼土耳其人在经济和政治上有联系的贵族和商人，他们是“亲土耳其派”或“不抵抗派”。

由于拜占庭帝国皇帝约翰八世的一再请求，当时的罗马教

皇尤金四世经过再三考虑之后，于公元1438年1月在举行的公教第十七次会议（公元1431—1449年）上，提出将会议迁往弗拉拉举行，以便同前来谈判的东正教会代表团会晤。出席这次公教第十七次会议的绝大部分代表拒绝了教皇的命令，继续留在巴塞尔举行会议。罗马教皇尤金四世想利用拜占庭帝国岌岌可危的形势，一举解决统一基督教会、确立罗马教皇权威的问题，从而巩固自己的地位。由于弗拉拉一带瘟疫流行，又把东西两派教会谈判的地点改在佛罗伦萨。公元1439年，东正教君士坦丁堡普世牧首区牧首约瑟二世（Joseph II）率领由七百人组成的东正教会代表团来到佛罗伦萨同罗马教廷以教皇尤金四世为首的一百六十人的代表团举行谈判。拜占庭帝国皇帝约翰八世亲自赶到佛罗伦萨，接受罗马教廷关于东、西两派教会合并的条件，承认罗马教皇在基督教会中的最高地位，同意把东正教会置于教皇的统治之下，同时，要求罗马教皇发动西方各国援救拜占庭帝国。这次宗教会议还对东、西两派教会争论的旧案，如信经中的“和子”句一语、炼狱的教理、圣餐中的无酵面饼以及罗马教皇的首席地位等等问题，进行了详细的讨论，罗马教皇尤金四世“经征得佛罗伦萨普世教会会议的同意”发布了“上谕”，对基督教东、西两派教会重新合并的原则作了说明。君士坦丁堡教会的代表奉皇帝约翰八世之命在几乎所有的有争论的问题上都作了让步，惟有在讨论“和子”句解释时，东正教会中以马可主教为首的一批代表，坚持反对西派教会把“和子”句加到《尼西亚信经》中去。马可主教等的观点传到君士坦丁堡普世牧首区以及其他东正教会以后，引起强烈反响，不理解拜占庭帝国皇帝约翰八世用意的信徒纷纷对东正教会代表在会议上所作的一切让步斥之为投降行为。在国内奥

论的强大压力下，参加会议的许多东正教会主教（包括已经在联合声明上签了字的主教）宣布不再参加会议。同时，天主教会中那些不服从尤金四世命令继续留在巴塞尔举行公教第十七次会议的主教们，在会议上宣布废黜教皇尤金四世，另立了教皇菲立克斯五世执掌教廷大权，这就使已经出现巨大困难的佛罗伦萨会议的议题终于成为泡影。东、西两派教会联合的计划就此不了了之，罗马教皇向往成为基督教的首脑也成了无法实现的幻想。当然，拜占庭帝国此时也就成了奥斯曼土耳其人俎上之肉，只能伸颈等待宰割了。

公元1453年，奥斯曼土耳其人作好了总攻击的准备。奥斯曼土耳其的苏丹穆罕默德二世（公元1451—1481年在位）亲率大军二十万、战船三百艘以及攻城重炮，于4月6日开始围攻君士坦丁堡。拜占庭帝国的末代皇帝君士坦丁十三世（Constantinus XIII，公元1448—1453年在位）已失去民心，守城的兵力十分单薄，重要的军事据点只能靠少数外国雇佣军防守，惟有依托君士坦丁堡坚固的城防设施和金角湾上的铁链封锁住海面，才使该城一时不易攻破。奥斯曼土耳其人在屡攻不下以后，以夺取君士坦丁堡以后保留加拉太区的商业特权为条件，和该区的热那亚人秘密合谋，终于想出一个破城的好方法，他们用涂有牛油的滑板，将七十多艘战舰从加拉太区后面的陆地上拖曳滑行到金角湾后面，并在港面上搭起浮桥，向城堡之侧背发起攻击。守军在两面受敌的情况下，经过五十三天的苦战，终于在五月二十九日失守。奥斯曼土耳其人在攻进君士坦丁堡以后，纵兵屠掠，连续三天，居民极大部分被掳为奴，壮丽豪华的拜占庭帝国的宫殿被付之一炬，历代相传的艺术品都成了灰烬。奥斯曼土耳其人接着定都君士坦丁堡，改名为伊斯坦布

尔，并改圣索菲亚大教堂为清真寺。公元1461年，拜占庭帝国的残余领土也为奥斯曼土耳其帝国的军队占领。这样，自公元476年西罗马帝国灭亡以后，延续了近千年的东罗马帝国——拜占庭帝国终于灭亡了。

自拜占庭帝国灭亡以后，奥斯曼土耳其帝国的苏丹穆罕默德二世为了巩固其统治，在其统治境内延续过去阿拉伯帝国的方针，实行宗教宽容政策，他承认当时的君士坦丁堡普世牧首区的牧首吉那丢二世享有东正教会首脑的权力，其管辖范围除了东正教会原有的四大牧首区外，还包括巴尔干半岛上的一些正教会、莫斯科都主教区和基辅都主教区等。不过，东正教会的普世牧首对以上这些教会的管辖，事实上是十分松懈的，甚至是名存实亡的，因此，在东正教会的组织形式上就出现了一种同天主教会很不相同的发展趋势，在一些国家和地区相继出现了“自主教会”。在东正教会的法规中，“自主教会”（Autocephalous Church）是指在宗教法规和行政方面享有全部独立权并自选都主教和主教的教会，有时也适用于不依附教省都主教权力的个别教区。<sup>①</sup>不过，东正教会中出现“自主教会”的情况，是在公元十六世纪以后。

自公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其人攻陷以后，东正教会名义上虽然还是以君士坦丁堡普世牧首区的普世牧首为首，但是在实际上，当时的俄罗斯正教会已大有跃跃欲试取代君士坦丁堡普世牧首区的思想。在俄罗斯正教会中产生这种思想是有其特定的历史条件和原因的。因为从资历和其他各个方

---

<sup>①</sup>现代，东正教的大多数“自主教会”乃是指民族教会，也有些是指限于一定地理范围内的“跨国教会”。自主教会之间相互保持法规上的关系，并在信仰和圣事上彼此相通，他们之间按传统的尊称排列。

面来讲，俄罗斯正教会是“后起之秀”，不能同君士坦丁堡教会、亚历山大里亚教会、安提阿教会和耶路撒冷教会相提并论。它成立的历史，最早也只能追溯到公元十世纪。当时，基辅罗斯的封建土地所有制已经形成，统治阶级以各种方法来巩固封建农奴主的统治地位。公元十世纪下半叶，基辅大公弗拉基米尔趁拜占庭帝国同保加利亚王国兵锋相见之机，以武力相威胁，迫使拜占庭帝国皇帝只得对基辅罗斯采取“和亲”政策，以皇族的安娜公主嫁给弗拉基米尔大公为妃，以便集中力量专门对付保加利亚王国。拜占庭帝国的这位安娜公主带着君士坦丁堡教会的修士来到基辅罗斯公国。公元988年，弗拉基米尔在赫尔松受洗皈依基督教，同时下令全国居民在德聂泊河受洗皈依基督教，并在各地修建教堂、修道院。他还派遣传教士到北方传教。由于基督教的传入，加速了斯拉夫各部落的统一进程，加强了基辅大公的权力，并使基辅罗斯同拜占庭帝国之间在文化的交流上有了一个十分稳固的渠道。

弗拉基米尔大公去世以后，其子雅罗斯拉夫·弗拉基米罗维奇（公元1019—1054年）接受了君士坦丁堡普世牧首区派来的都主教，他在基辅按照拜占庭教堂建筑的风格和特点建造了一所索菲娅大堂，并在基辅附近建立了彼切尔斯克修道院。由这所修道院的修士们所编的《起始编年史》，为研究俄罗斯历史最早的一本资料。东正教在很长的一段历史中，是罗斯地区民族独立和俄罗斯统一、兴起的一面旗帜。公元1240年，诺夫哥罗德王公亚历山大·雅尔斯拉维奇战胜了瑞典军队，获得了“涅夫斯基”<sup>①</sup>的尊号。两年以后（1242年），他又击溃了直

---

<sup>①</sup>意为涅瓦河王。

属罗马教皇本人所辖的剑骑士团和条顿骑士团的联合进攻。这两次胜利，对于以后俄罗斯疆域的形成起了很大的作用。公元十四世纪后，东北罗斯的各公国，在东正教的旗帜下渐趋统一。东正教会的势力也逐渐庞大，修道院同王公贵族一样，大量占有土地。一些修道院的修士利用农民的宗教信仰，使许多自由农民“奉献”了自己的土地，成为了修道院的依附农民，他们砍伐树木，排干沼泽，开拓荒地，使一些修道院迅速地富有起来。当时由修道士谢尔盖·拉多涅日斯基在莫斯科附近（今查戈尔斯克市）所建的“谢尔盖‘三一’”修道院，至今闻名于世。

公元十四世纪上半叶，伊凡·达尼洛维奇（Иван·Данилович，公元1325—1341年在位）为莫斯科公国大公时，把彼得都主教的主教座由弗拉基米尔迁到莫斯科。在这以后，教会不仅在经济上支持莫斯科大公从事统一俄罗斯的活动，而且还利用宗教上的制裁手段（如绝罚）对付不臣服莫斯科的王公贵族。公元1328年，伊凡·达尼洛维奇夺取特维尔，取得了弗拉基米尔大公的称号。

东正教会积极支持罗斯统治者的活动，使它成了俄罗斯封建统治的精神支柱。教会和修道院贪婪地占有土地和财富也引起了某一些信徒的怀疑，他们思考着这样一些问题：基督的教会是否是这样的？基督是否允许人压迫人、人剥削人现象的存在？公元十四世纪，在俄罗斯正教会里出现的司特利戈尔尼克派（Стригольничество）就是以宗教形式反对封建压迫的派别。这个派别以其领导人卡普的职业裁缝（Стригольник）命名。他们反对教会上层人士买卖神职，滥用神权，贪榨钱财。该派以同行业成员组成，自行圣礼，反对为死者祷告，其中一

些激进分子认为“灵魂得救”不需依靠教会。这些激烈的主张，在当时俄国的历史条件下，不可能得到广泛响应。

公元1439年，东西两派教会在佛罗伦萨召开重新联合的谈判会议以后，俄罗斯正教会在莫斯科大公瓦西里·瓦西里耶维奇（Василий·Васильевичи，公元1425—1462年在位）的支持下，于公元1448年自行召开主教会议，选俄罗斯人梁赞主教约纳（Jona，？—1461年）任都主教。这可以说是俄罗斯教会自主倾向的第一次表现。

公元1462年，莫斯科大公伊凡三世即位，他同拜占庭帝国末代皇帝的侄女索菲娅·帕列奥洛格结婚。伊凡三世自视为拜占庭帝国的当然继承者，并把拜占庭帝国的双头鹰徽号作为自己国家的徽号。他自称“沙皇”<sup>①</sup>，每逢重大节日或举行隆重礼仪的场合，他总是坐在镶有宝石的王座上，头戴“莫诺马赫皇冠”，显然以“凯撒”自居。当时，东正教会积极地支持伊凡三世集权的措施，强调伊凡三世的权力是上帝授予的。由于伊凡三世的努力，到其子瓦西里三世（Василий III，公元1505—1533年在位）即位以后，东北罗斯已基本统一。这时莫斯科公国已成为一个很有实力的国家，俄罗斯东正教会的传教士们在给沙皇的上书中一再提到：“莫斯科是罗马帝国和拜占庭帝国的直接继承者，是第三个罗马。”当时的萨瓦修士甚至用考据的形式为留里克王朝的统治者编造家谱，以证明莫斯科大公是罗马帝国的当然继承人。在俄罗斯东正教会中所弥漫的这样一种思潮，正是俄罗斯统治者（不仅当时的一些统治者，而且还包括以后俄罗斯帝国的历代沙皇）所需要的，在以后俄罗斯历

---

<sup>①</sup> “沙皇”一词，俄语为Церь，意为凯撒。

史的进程中可以看到沙皇们为实现“第三罗马帝国”所进行的各种扩张活动。

自公元1453年拜占庭帝国灭亡以后，俄罗斯正教会逐渐地成为东正教会中最大的教会。虽然在公元1589年前，除了莫斯科都主教区外，在乌克兰还有一个属于君士坦丁堡管辖的“全俄罗斯和基辅都主教区”。但是随着公元1686年俄国收回基辅以后，自主的俄罗斯正教会已名副其实地成了东正教自主教会中最大的教会。也就是因为这个原因，它接受基督教虽然要比某些民族和国家晚得多，但是，它在东正教中的尊称地位上，只次于君士坦丁堡普世牧首区、希腊正教亚历山大里亚牧首区、安提阿与全东方希腊正教牧首区和耶路撒冷希腊正教牧首区。以后，由于俄罗斯正教会传教士的积极活动，把具有俄罗斯民族文化特点的俄罗斯正教传到了中国、日本、北美等地，使东正教的概念，从“东正教等于希腊正教”，扩大到“东正教包括希腊正教和俄罗斯正教两个系统”。



## 第五章 天主教神学思想的发展

### 安瑟伦和他的神学思想

由于公元九世纪以后西方社会经济的发展，在宗教中也出现了有神学问题研究的兴趣。反对“变质说”的法国神学家都尔的贝伦加尔虽然一再为教皇格列高里七世等教廷掌权者所威逼而忏悔自己的异端邪说，但是，他所使用的证明方法却对朗弗兰克（也是贝伦加尔的反对者）的学生安瑟伦（Anselino，公元1033—1109年）产生了一定的影响。

安瑟伦是意大利的神学家、“实在论”的主要代表之一。出身于意大利奥斯塔（Aosta）的贵族家庭。公元1060年在法国加入本尼狄克修会。公元1078年，任法国诺曼第省贝克（Bec）隐修院院长，教授神学。公元1093年，任英国坎特伯雷大主教。他否定英国国王亨利一世（Henry I，公元1100—1135年在位）有神职叙任权，在同国王进行的这场权力之争中，他在罗马教皇的支持下，迫使亨利一世交出了象征神权的戒指和权杖，将国王的权力限制于世俗统治范围内。他竭力拥护教皇集权的思想 and 行动。在神学思想方面，他主要继承了柏拉图的哲学思想和奥古斯丁的神学体系。他说：“我不是为了信仰而

寻求理解，我是为了理解而信仰的。”<sup>①</sup>他竭力探求与证明上帝的存在，提出论证上帝存在的“本体论证”法，认为人们是以完美的实体观念来思考上帝的观点。他指出“完美”本身是实体存在的，否则怎么能言“完美”呢？他因而结论道，既然上帝是完美的，那末上帝也就确实存在。他认为，抽象的观念不仅是主观上的存在，而且它先于个别事物。离开个别事物而独立存在的客观实体，凡是愈普遍、愈实在的，也就愈完美，由此，他得出结论：上帝是最实在、最完美的。安瑟伦认为上帝和教会高于一切。他积极支持格列高里七世有关神权至上的纲领。

在“救赎论”方面，安瑟伦在《上帝为何化身为入》这一著作中对悔罪、补赎的信念以及赏善罚恶的思想作了比较系统的阐述，他说：

“任何有理性的受造之物必须完全按照上帝的意志行事。如果人不能顺从上帝的意志，他就是窃取了上帝应有的荣耀，这便是罪的性质。只要人还没有把从上帝那里窃走的东西归还上帝，他就是有罪的。而且仅仅把取走的东西归还原主还不够；人损害了上帝的荣耀，作为补偿，他必须付出更多的东西。这便是每一个罪人务必向上帝作的补偿。上帝对人们对他的冒犯不能置之不理，否则就混淆了义人和罪人的区别，破坏了世界的伦理秩序，也违反了上帝对人以及人的行为所制定的赏罚标准。

因此，罪必须受到惩罚，或进行补赎。但是，如果上帝按照人所应得的惩罚进行惩戒，那末，上帝创造人类的目的便无从实现，而且人也无力作出足够的补赎；这是因为，首先，人

---

<sup>①</sup>北京大学编：《欧洲哲学史》商务印书馆1977年版，第182页；据英译本《宣讲〈独白〉（附高尼罗〈为愚人辩护〉）》，第7页。

所做的，永远不能超过他份内所能做的事；其次，因为人违反上帝的意志，损害上帝的荣耀，这需要的补偿已是人力所无法办到的；最后，整个世界不足以抵偿对上帝意志的丝毫违反，与人的罪相当的补赎必需大于除了上帝以外的宇宙中的一切。”

安瑟伦认为：“这种补赎唯有上帝才能胜任，但是，这既是为人的罪所作的补赎（因此它必须同时是纯粹的神），又是纯粹的人。这样，上帝才借童贞女生下一子，使他有一个无罪的人，在这个人身上，那二种性质完整无损地结合在一起。这种神人照他应该的那样对上帝完全顺从，把自己所有的生命自愿献给了父——*tam Pretiosam Vitam, immo Seipsum, tantam Scilicet Personam tanta Voluntate dedit*（宁愿献出自己宝贵的生命，连同自己所有的一切）一样，他给予上帝的，无比地大于除上帝而外的一切，足以抵偿人类的一切罪债。这样的礼物理应得到报答，但是基督本人毫无所求，他把酬报让给了人，使他们可以分享他的功德，清偿他们因罪而欠下的债，而他们由于罪而失落的恩典也可以降临到他们身上。”

归纳起来，安瑟伦在“救赎论”上的理论要点是：没有补赎便得不到赦罪，人的罪由于亵渎了上帝的荣耀<sup>①</sup>，它需要无限大的补偿，而这样大的补偿只有靠上帝的帮助才能完成，上帝的这种帮助体现在基督为人所作的牺牲中。

安瑟伦作为“实在论”的代表，在宗教观上是教皇的权力高于皇帝权力的积极拥护者。这也反映了当时“实在论”者同“唯名论”者在宗教观上斗争的具体内容之一。虽然在表面

---

<sup>①</sup>安瑟伦认为，对荣耀的亵渎大小与亵渎者的尊贵程度成反比。

上，这两派争论的焦点是关于一般（概念）或共相是否实在的问题，或者说究竟“一般”（共相）是实在的，还是“个别”（殊相）是实在的这样一些问题。这些问题甚至还可以追溯到公元三世纪腓尼基学者波菲利（Porphyrios）给亚里士多德的《范畴篇》所写的引论<sup>①</sup>。但是，从本质上看“实在论”者实际上是通过论证既然一般比个别更实在，一般高于个别，因此愈是一般的东西也就愈高、愈实在这样一个问题来证明：上帝的观念是最一般的，所以上帝是最高的实在。罗马天主教会是上帝在人间的代表，这就使它比国家的政权要有更多的实在性。“实在论”者由此也就得出了这样一个结论：教皇的权力对于王权来说，正如一般与个别的关系一样，它高于王权，因此，国王要绝对服从教皇。

这就清楚地说明了“实在论”者同“唯名论”者斗争的政治背景。哲学上和神学上的这些争论，活跃了经院哲学的内容。安瑟伦作为中世纪西派教会“最后一个教父和第一个经院哲学家”标志了经院哲学的一种思想倾向，自然也就遭到了不同意“实在论”观点的神学家的反驳。法国都兰的修士高尼罗（Gaunilon，？——约1083年）在《为愚人辩护》一文中指出，假如必须把实在的东西和观念区别开来，实在的东西是一回事，把握住这种东西的理智本身又是一回事。他认为，即使承认我们心中确实有所谓伟大的实体的观念，但也决不能凭着这件事实，就得到现实的存在。安瑟伦的神学理论以后为托马斯·阿奎那所发展。在近代，安瑟伦哲学思想中的一些辩证法

---

<sup>①</sup>波菲利在这篇引论中提出了三个哲学问题：一、种和属是真实存在的呢，还是纯粹理智的产物？二、如果它们是真实存在的，那末它们是有形体的呢，还是无形体的？三、它们是存在于感性事物之外，还是存在于感性事物之内？

观点受到勒奈·笛卡尔和黑格尔的注意。

安瑟伦除了在“救赎论”、“上帝论”和“教会论”等方面以“实在论”的观点加以阐述外，还对三位一体论、原罪论、圣餐圣事中的变体论进行了论述。主要著作有《证道论》、《独白论》、《上帝为何降世为人》等。

### 唯名论者和阿伯 拉尔的神学思想

与“实在论”者相对立，在中世纪的经院哲学中还有一派“唯名论”者。“唯名论”者认为，真实的存在只有个别，没有一般，一般仅仅是人用来表示个别事物的名词和概念“唯名论”有两种类型：一种是“极端唯名论”，认为不仅客观上不存在一般，而且人的思想中也没有一般的概念，所谓一般只不过是一个名词，甚至可以说只是一种声音，持这种观点的代表人物是法国克比因的罗瑟林（Roscellinus，约公元1050—1112年）。另一种“唯名论”叫做“概念论”，认为一般不单是一个词，而且是人心中的一个概念，是人用来表示许多事物相似性或共同性的概念，代表人物是罗瑟林的学生阿伯拉尔（Petrus Abailardus，公元1079—1142年）。

同安瑟伦相比，罗瑟林和阿伯拉尔的遭遇是十分坎坷和不幸的。这种坎坷和不幸正是中世纪“唯名论”者经常会受到的处境。罗瑟林所写的一些哲学著作和神学著作已经佚失，现在只能从他的论敌安瑟伦的文章中看到他的一些观点。罗瑟林认为，只有个别的感觉到的事物才具有客观的实在性。存在的只是个别的人，人的类只不过代表一般的名称或记号，甚至也不

是真正的理性概念。这也就是说，在罗瑟林的思想体系中，凡是没有任何经验到的事物，并不存在客观的实在性。

罗瑟林就是从这一观点出发，对基督教的“三位一体论”展开了批评。他认为，三位一体的上帝只是一个名称，并不具有客观实在性。圣父、圣子和圣灵这三位，如果按其权威、意志和品格来说，它们是统一的，而按其本性来说，它们只能是三个个别的实体，不可能是一个实体。因此，按照正确的说法应该称他们为三个神。这也就从根本上否定了“三位一体”的理论。

罗瑟林用“唯名论”观点对基督教“三位一体论”的否定，引起了罗马教廷极大的仇视。公元1092年，在斯瓦松宗教会议上指控他为异端，在私刑的威胁下他被迫承认了犯有异端罪。以后，移居苏格兰，继续著文同安瑟伦论战。

曾经在他这里受业的学生阿伯拉尔则是早期唯名论者中最有才华的代表。阿伯拉尔生于法国布列塔尼（Brittany）的帕勒（Pallet），曾求教于“实在论”者盛波的威廉，以后又受业于罗瑟林。大约在公元1115年，他在巴黎圣母大堂任执事，以后又以自己的学术观点进行授教工作，从其学者很多。此时，他与同任执事的弗尔倍脱（Fulbert）的侄女海洛伊丝（Heloise）恋爱，并私相结合，弗尔倍脱感到极大侮辱，遂将阿伯拉尔私刑阉割，使他永无擢升神职的希望。阿伯拉尔因而进了修道院，并在那里继续讲学工作。

在教会史上，一般把安瑟伦、罗瑟林和阿伯拉尔都看作为经院哲学的开创者。阿伯拉尔认为，“实在论”者将一般看作为先于个别而独立存在的观点是错误的；同时，他也指出其老师罗瑟林提出的所谓一般只是空洞的记号和名称的思想也是不

正确的。为了对这些问题进行深入研究，他专门写了一本有关波埃修斯哲学思想的专著，这就使他的理论有根有源，突破了当时一般唯名论者的认识。他指出，虽然一切存在都是个别，一般的词并不意味着一件事，但不能由此断定一般是没有意义的空洞或空话。他指出，一般以两种方式存在：第一种是表示一类客观对象中相似的性质，是从许多个别事物中抽象出来的概念，存在于人类的理智中；第二种是这种相似性在任何个别事物中都完全个别化了，它们与个别事物是完全同一的，因此，实际上不能说它们是一般，客观存在只有个别，没有一般。这种观点，使当时的人认为他既非唯名（不象罗瑟林的唯名论），又非唯实，故称他为“概念论者”（Conceptualist）。阿伯拉尔还认为，由于只有单个实体才客观存在，因此种与类的名词也只是名词而已。但是，他并不认为一般观念（普遍观念）是心思概念，而是具有较大的概念的实质。他的这些思想归纳于这样一个命题中：“普遍观念是心思，但基本是物质”（*univesale est in intellectu Cum fundamento in re*）。当时，阿伯拉尔企图从观念形成的途径上解决一般和个别的关系，提出一般是人的思维把许多个别的相似性抽象出来从而形成的概念，只存在于人的理智当中。在他的著作之中，虽然不公然拒绝诸教父遗著及古代信经，但是他主张对于这些东西都要用哲学的方法论加以检验。在他所著的《是与否》（*Sic et non*）一书中，他将古代教父对各个教理的说法逐句排列，突出了各种说法之间的矛盾，并且不加解释，令人想到他有意挑起人们“疑问”的用意。在对待基督教“三位一体”的教理上，他的观点同撒伯留斯主义有相近之处。他认为由亚当遗传给人类的不是罪感，而是罪罚，这与奥古斯丁神学体系的基本

观点是背道而驰的。

在阿伯拉尔以前的基督教伦理思想，始终没有跳出“摩西十诫”的范围，要求信徒信仰虔诚。阿伯拉尔按照自己的神学观点，把基督教宣扬的伦理道德内容，从信仰的基础移到了理性的基础上来。由于他否认原罪理论，因此他认为人虽然容易走向邪恶，但是正是人能同邪恶不断地作斗争，这就形成了人的“德性”。他的道德学说强调人的行为动机，他认为善与恶原在人的本性之中，而不在行动上。他相信古代哲学家都得到过上帝的启示。在“救赎论”上，他虽然象安瑟伦一样否认任何赎价付给魔鬼之说，但是他反对安瑟伦的“赔偿说”，照阿伯拉尔看来，基督的降生与受死均为上帝爱世人的最高表现。正是由于阿伯拉尔首先将“现代辩证法”运用到神学研究中，他的活动虽然比安瑟伦和罗瑟林要晚，但是教会史还是应该把他列入经院哲学开创者的行列中。

不过，在“实在论”思想占统治地位的时代里，阿伯拉尔的处境十分困难。他的神学思想遭到了当时基督教会中很多人的反对。他的一篇评论罗瑟林论述“三位一体论”的文章由于被指控犯有撒伯留斯主义的嫌疑，在公元1121年召开的斯瓦松宗教会议上将他的神学观点定为异端。由于他公开评论“圣丢尼修斯”的事迹，使圣丢尼修斯修道院将他视为仇敌，迫使他只得躲避隐修。但是，他的学问和神学思想仍然得到不少人的赞同。他把这些人组织起来，形成了一个称之为“保惠师团”(Paraclete)的团体。他的这一些活动，引起了当时在基督教会中十分有势力的伯尔拿的注意。伯尔拿依仗他的势力，对阿伯拉尔进行迫害，迫使他只得逃往布列塔尼，在若依斯(Rhuys)地方的一所修道院里当院长。以后，他又回到巴黎讲学，并且



仍然同旧日的情人、现任一所小女修道院院长的海洛伊丝通信。公元1141年，伯尔拿在森斯宗教会议上，定阿伯拉尔犯有异端等罪名，阿伯拉尔为此向罗马教皇上诉，遭到批驳。阿伯拉尔为保住生命只得认罪。以后，他由克吕尼修道院院长彼得收留，于公元1142年死于克吕尼派的一所修道院中。

在阿伯拉尔去世后不久，他的几个学生从他曾经讲学过的巴黎圣母大堂学校的主管人那里取得了讲学权，这个讲学团体后来就发展成为巴黎大学。

在阿伯拉尔以后，经院哲学进入了一个新的时期。当时，由于十字军东征，在西方失传多年的一些亚里士多德著作的希腊文本和阿拉伯文译本重新出现在西欧的哲学家和神学家的书桌上。穆斯林和犹太的一些研究亚里士多德的学者，如阿维森纳、阿威罗伊和迈蒙尼德的著作也在西方得到了流传。虽然在公元1209年的宗教会议上，教皇曾经禁止在巴黎大学讲授亚里士多德的自然哲学和形而上学（只准讲授他的逻辑学），但是，这项禁令不久就被冲破，不到二、三十年，亚里士多德的学说已经在学术界占有主导地位，并且使哲学又同中世纪的三学科：文法、修辞和逻辑，以及四学科：天文、算术、几何、音乐取得了并列的地位。文学院成了当时学生进入三种高级学院：神学院、法学院和医学院前必须学习的学院。当时，许多著名的学者公开在这里讲授亚里士多德的学说，哲学被公认为一门独立的学科，形而上学也成了一门专门的学问。

英国方济各会修士赫尔的亚历山大（死于公元1245年）所著的《神学概论》一书，就是想用亚里士多德的哲学思想建立神学体系的尝试。在他的这本著作里，经院哲学的一些方法论虽然得到了充分的发挥，但是亚里士多德哲学思想中一些有价

值的理论却被丢弃了。在神学的研究中，有较高造诣的是多明我会修士博尔斯达特的阿尔伯特和托马斯·阿奎那，博尔斯达特的阿尔伯特于公元1245年任教于巴黎大学，曾根据亚里士多德的哲学观点研究基督教教义，对彼得·伦巴德的《教父名言集》作了注释，著有《神学总论》二卷。由于他学识渊博，超过同时代的许多学者，因此被尊称为“大阿尔伯特”。

### 托马斯·阿奎那和《神学大全》

到托马斯·阿奎那执笔写《神学大全》时，经院哲学已发展到它的颠峰状态。

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 公元1225—1274年)，意大利那不勒斯人，是阿奎诺公爵兰多尔夫(Landulf)之子。其先世与德意志皇室霍亨斯陶芬家族以及诺曼十字军首领汤克列特有亲缘关系。公元1243年，托马斯·阿奎那加入多明我修会。以后，在阿尔伯特·马格努斯门下受教，不久到巴黎，在巴黎获神学学士学位。公元1248年，回到科伦，助理阿尔伯特·马格努斯进行教学工作，同时继续钻研学问。由于当时各派乞食修会的嫉视，托马斯·阿奎那直到公元1257年才在巴黎大学谋得一席正式的地位。公元1261年后，他曾到意大利教学几年，先后担任教皇亚历山大四世、乌尔班四世和克雷门四世的神学顾问。以后，又到巴黎大学讲学，同时担任法兰西国王路易九世的神学顾问。在这期间，他一方面答复许多有关教会及国家问题的询问，同时到各处讲道，另一方面则从事写作工作，公元1265年以后，他开始写《神学大全》(Summa Theologiae)。这部著作逻辑清楚、内容渊博精深，为天主教神学理论

集大成者。公元1879年，罗马教皇利奥十三世（Leo XIII，公元1878—1903年在位）将该书定为罗马教会神学教育的基本课程。

托马斯·阿奎那神学体系的核心，并没有超出“实在论”的界限，即认为理性不能同信仰（宗教的）发生矛盾，也就是说，理性必须从属于信仰。但是在形式上，他又同安瑟伦等不同，更多地运用亚里士多德的学说来论证基督教神学。托马斯·阿奎那认为，哲学和神学可以同时存在，而理性和信仰则可以共存，但是它们之间是有区别的，是有主次之别的。哲学虽然可以通过理性的认识，得到证明，但是它会发生错误。神学的正确性出自上帝的光辉，因此是绝对真理。这就清楚地表明了神学的主题的高贵性。他指出，在实践方面，神学的目的在于永恒的幸福，这种幸福是一切实践科学的最终目的。正因为如此，神学高于哲学和科学。

按照托马斯·阿奎那的见解，探讨神学的目的是为了探求“如何才能认识上帝”以及“上帝所创造的人的归宿”等问题。他认为，理性——即从自然中得来的知识是不够的，必须由启示来加以补充和引导，启示来自圣经，圣经是唯一的最高权威，但是必须以宗教会议以及教父著作的阐述来理解，也就是说，圣经必须按教会的立场来认识。他指出，由启示而来的各种真理不能从理性中获得，但是这些由启示而来的真理同理性并不矛盾，由启示而来的真理又是理性所无法达到的。这就明显地表明了托马斯·阿奎那同安瑟伦在神学思想方面的不同之处。安瑟伦相信，基督教中所谈的一切道理都能用“实在论”来论证，托马斯·阿奎那则看到安瑟伦的“实在论”神学理论上的破绽，尽量缩小理性的作用，而着重强调信仰和启示，认为神学和哲学这两者均由上帝而来，并不矛盾。

对于基督教的基石——“上帝无始无终地存在着”这一信条，托马斯·阿奎那感到安瑟伦以“本体论”证明无多大说服力，他以亚里士多德的一些思想，把上帝作为“第一推动者”和“终极因”来阐述他的上帝论。这个论证可分五个方面，因此亦称为“五大论证”。

一、第一推动者的论证，即从事物的运动这个问题上来论证上帝的存在。人们从经验中感觉到，任何一个事物的运动（机械运动）都需要依靠外力的作用。依此推理，则必然会使人们对创世纪的上帝产生信仰，日、月、星球之运动，最初的推动者自然非上帝莫属。

二、终极因的论证。托马斯·阿奎那以世间事物之间的因果关系来论证上帝的存在。他指出，如果在因果系列上进行无穷追溯，最后必然能得到一个“终极因”，由它派生出宇宙万物，这一“终极因”就是创造宇宙万物的上帝。

三、自身必然性的论证，即从必然性的方面来证明上帝的存在。

四、从事物中发现的真实性的等级存在来论证必然存在着一个“真、善、美”的最高表现——上帝。

五、从目的因来论证上帝的存在。

托马斯·阿奎那的“五大论证”不仅涉及到神学的基本问题，而且也涉及了一系列的哲学问题。他以人的狭隘经验作为论证的出发点，引导人们进行机械地思考和追溯，表面上十分理性化，但是在无穷的追溯中自然而然地会使人从理性陷于迷雾之中，而最后同意托马斯·阿奎那所要证明的“上帝确实存在”这一观点。

托马斯·阿奎那在上帝论上总的思想是：上帝是无始无终地

存在着的，它是不能用时、空概念来表现的。上帝是最实在、最完美、最绝对的实体，是宇宙万物的“本体”和归宿，是“第一推动者”。他认为，上帝创造世界完全是出于“爱”，他将受造物看作为施爱的对象。他指出，上帝主宰一切，他预定有些人得到永生，而有些人将被弃于罪中永受诅咒。托马斯·阿奎那强调，人虽然有自由，人的行动出于自己的意志，但是上帝有从中决定或应允的主宰权。他还认为，世界上所以有恶，那是因为上帝通过允许“恶”的存在而使人能在上帝的带领下，达到善的境界。

托马斯·阿奎那的神学思想还取消了“魂”和“灵”概念上的区别。他认为，人的“魂”乃是一种非物质的存在东西，具有理智和意志。而人的“灵”同“魂”一样，亦是一种非物质的存在东西，两者之间没有什么区别。他指出，人在心灵中得见上帝，又以信仰上帝为乐，乃是人生善德的最高造诣。人除了具有普通天赋的才能外，在受造时，又承受一种超然的能力，使他能够达到最高的善，并且能够实行基督徒的“三德”：信、望、爱。人类由于亚当所带来的原罪，从一开始就丧失了这种超然的能力，并且连普通的天赋才能也随之腐化了。处在这样的堕落处境中，人类虽然能以机警、公正、勇敢、自制四种美德（不是人人都有的）来实现自己的一些世俗理想，得到一时的尊荣快乐，但是并不足以使人在心灵上得见上帝。

托马斯·阿奎那认为，人只有依赖上帝赐予的恩典，才能获取赦免由亚当带来的原罪，才能取得上帝原来要赋予人的能力。他指出，上帝的恩典的基础，在于基督的救赎之功。因此基督徒的三大美德，也是取得救赎的条件。托马斯·阿奎那认

为，人在得救以后，赖上帝的恩典而行的善功，仍然会获得赏赐。得救的人不但要遵行福音的诫条，而且还要按照福音的劝勉立份外之功，其中最能获得上帝恩典赏赐的是虔诚地实行修道生活。这些虔诚的信仰者不仅能够自己超升天堂，而且还能在基督与众圣徒的功德库里提供自己一份功德。不过，这种功德只有仰赖上帝的恩典才能完成。总的说来，在托马斯·阿奎那的神学思想体系中，主要论述的是中世纪神学的两大问题：恩典与功德。这也是一般信徒最关心的问题。

在托马斯·阿奎那以前，一直把圣礼看作为宗教的神圣行动，认为圣礼主要由五件圣事组成。后来，伦巴第人彼得将圣礼定为七件圣事，并且认为这七件圣事是由耶稣或使徒（也是由耶稣经使徒之手）所设立的，通过这些圣事能将上帝的恩典带给信仰者。他还指出；基督是教会的元首，教会是它神秘的身体，除圣事以外，别无同基督交通的办法。托马斯·阿奎那认为，人因受洗而得到重生，原罪与个人受洗以前的罪均可赦免，但是这并不等于此人以后就不会再犯罪了，受洗以后，人只要能按照诫条享受上帝的恩典，就可以抵抗罪恶，形成基督徒的美德；在圣餐问题上，托马斯·阿奎那根据公元1215年第四次拉特兰会议决议（这次会议将巴斯迦修·拉德伯图有关圣餐的神学理论定为天主教会教义）作了更清楚的解析说明。他指出，当神父诵读设立圣餐文时，上帝的权能即在完成神绩，虽然饼和“偶性”尚存，但是“实质”已变化为基督真正的身体和血。他指出，基督的全部身体和血，在圣餐圣事中，都在饼和酒之中了；在告解圣事上，托马斯·阿奎那认为赎罪必须经过四个步骤：痛悔(Contrition)、认罪(Confession)、补赎(Satisfaction)和赦免(Absolution)。他指出，痛悔必须是衷

心地感觉到得罪了上帝而产生的悔恨，并且决心不再重演这种罪过，同时，由于一切圣礼均能传递上帝的恩典，因此即使最初时只有“较表面的痛悔”（Attrition），然而只要有上帝恩典的存在，亦可成为真正的痛悔。托马斯·阿奎那指出：在认罪问题上，人应当以神父为灵魂的医生，向他认罪，连一切“死”罪也包括在内。虽然上帝对于悔罪的人将免降永远的刑罚，可是某些今生暂时的刑罚，是补偿罪人对于上帝的亏欠。这样的刑罚也能使人避免将来犯罪。这就是“悔改的果子”。托马斯·阿奎那认为，神父的职责在于将这种刑罚加于犯罪者身上，为所犯的罪作补偿，假如今生补偿不清，等到炼狱中也要补偿清楚<sup>①</sup>。托马斯·阿奎那还根据哈勒的亚历山大的思想，认为基督和圣徒的无量功德积聚成一个善功库，由神父依靠教会的权威而领取，分给那些需要功德的罪人。这样的功德领取者必须是那些真正知道痛悔的人，但是这样得来的功德也只能用来消除全部或者一部分今生与来世在炼狱中应当受到的“暂时”的刑罚。托马斯·阿奎那还指出：恶人死后即下地狱，永远受苦，无得救希望。那些全心全意接受教会所施救恩的人，死后立即升入天堂，也有些人则因没有全心全意地信仰上帝的恩典和权能，必须在炼狱中受锻炼。在炼狱中时间的长短，因人而异。<sup>②</sup>托马斯·阿奎那还提倡向圣徒祈祷，提倡为炼狱中受苦的人祷告。他认为有形的教会必须有有形的元首，这

---

①在天主教会中，神父可代表上帝宣告予某人赦罪。这是神职人员对平信徒具有的精神统治的权力。按教会规定，一个人受洗以后，如果又犯了罪，不能得到神父的赦免，就绝对不能得救。这一规定也为中世纪教会出卖“赎罪券”提供了理论依据。

②但丁十分赞赏托马斯·阿奎那的思想。他在《神曲》这部著作中，多处表现了托马斯·阿奎那的观点。

就是罗马教皇，因此，人的“得救”必须以服从教皇为前提。托马斯·阿奎那的这一理论，为教皇“永无谬误”说提供了理论依据。

托马斯·阿奎那的这些神学思想，在他所写的《神学大全》中得到了充分的反映。这部神学著作，虽然因为托马斯·阿奎那突然去世而没有最后完稿，但是，在已写成的章节中，他的神学思想显然已形成了体系。该书尽管有许多用现在的观点看来是荒诞不经的内容，但是加以仔细分析以后，可以说该书是用基督教观点说明当时人对自然和社会问题的认识的一本百科全书式的神学著作。它的内容可分为三个部分。第一部分，论神与自然。先阐述“三位一体”是客观存在的，接着叙述神创造世界，统治世界，人靠“神所启示的理性”通过世界认识神，但神又超越世界，因此仅靠理性决不能认识上帝，必须凭信仰“超越”自然，这是神学的基础；第二部分，论神是至善的，是世上万物的归宿。他由神的至善，进而分析道德伦理，在分析这个问题时，托马斯·阿奎那在书中又分两段来加以论述。第一段论述人由肉体而来的感觉、理性、情欲，宣称人顺着本性必然犯罪，惟有靠神的恩典，才能克制自然（肉体）。在第二段里，他论述了“神的恩典”，认为它表现为人的七种美德，前三种美德即：信、望、爱，这是人对神的仰赖关系；后四种美德是：公义、谨慎、刚毅、宽容，这是人与人关系的准则。第三部分，是《神学大全》中最短的部分，主要阐述罪人皈依神的道路，宣扬救世主基督道成肉身的奥秘以及七件圣事（洗礼、坚振礼、领圣餐、告解、圣职、婚配、终敷）的功效等等。

同奥古斯丁神学体系相比较，由于时代已经不同，托马



斯·阿奎那神学体系已经有了明显的不同内容。奥古斯丁的《上帝之城》一书，反映了奥古斯丁在西罗马帝国垂亡前夕所产生的一系列虚幻的希望和理想。他认为世界的堕落、败坏，世人的邪恶，已很难有“中兴”的希望，因此，只有靠上帝的“恩典”。他向往“上帝之城”，他把人的理性看作为罪性。而托马斯·阿奎那面临的时代正值罗马教皇权力的鼎盛时期，由于亚里士多德哲学思想的流行，激发了更多的人进行理性的思考，托马斯·阿奎那采取“因势利导”的方法，用亚里士多德的哲学思想使神学更加系统化，用以支持罗马教皇的统治。因此，托马斯·阿奎那死后不到十年，多明我修会就把《神学大全》定为该修会的准则。

### “异端”神学家罗吉尔·培根

罗吉尔·培根(Rogier Bacon, 约公元1214—1294年)是托马斯·阿奎那同时代的一位思想家，亦可称为是一位“异端”神学家。正当托马斯·阿奎那用奥古斯丁的神学思想以及从奥古斯丁以来被天主教会认为是正统的神学理论，结合亚里士多德的一些哲学思想，编织成一个完整的神学体系时，罗吉尔·培根则由亚里士多德的思想向自然科学的方向发展。

罗吉尔·培根由青年时代起，在亚里士多德的《物理学》、《形而上学》等著作以及当时传入欧洲的阿拉伯自然科学的影响下，学习数学、神学、语言学等学科，在三十七岁时为了钻研学问，加入方济各修会为修士。以后，在牛津大学担任教授，对数学、光学、医学都甚感兴趣。他写的《艺术与自然的秘密》一书，充满了科学的探索精神，他研究了光的折射和反

射等现象，提出重新修订当时流行的罗马历法。罗吉尔·培根花了二十年时间研究科学，颇有不少新的见解，但是，由于他触犯了当时方济各修会总会长、枢机主教波纳文都拉，因此被控以“搞巫术”和“穆罕默德的门徒”等异端罪名，在公元1257年，波纳文都拉下令将他软禁在巴黎修道院中，受折磨达十年之久。公元1266——1268年间，他将在软禁期间所思考的一系列问题，写了《著作主集》、《著作次集》和《第三著作》等著作。

在《著作主集》这部著作中，罗吉尔·培根指出，人类产生错误思想的原因在于盲从权威的意见。他提出，达到真理的唯一途径是周密地观察事物，认为只有特殊性才是个体的真实性，强调知识必须从对事物的感觉经验中产生。公元1277年，他又开始写《哲学研究纲要》这部著作，提出神学理论要有说服力，必须要有科学根据，提出对《圣经》的研究必须要从原本的文字，结合历史、地理、天文、历法等科学知识进行探讨，才能符合《圣经》的原意。他认为，托马斯·阿奎那所建立的神学体系表面上是以《圣经》和亚里士多德的哲学思想为基础，但是从托马斯·阿奎那的神学思想中恰恰表明他既没有真正地了解《圣经》，也没有真正地了解亚里士多德的哲学思想。罗吉尔·培根还指出，在托马斯·阿奎那的神学体系中还缺少哲学的两块真正的基石：数学和自然科学。由于罗吉尔·培根强烈地抨击当时教会的腐败，认为需要用“物质的剑和精神的剑一起纯洁教会”，因此在公元1278年，罗吉尔·培根又被教会以“有巫术嫌疑”之罪名，关进了修道院的监狱中，他在那里又足足度过了十四年光阴，到七十八岁时才被释放。两年以后就去世了。

## 约翰·邓司·斯各特和他的神学思想

约翰·邓司·斯各特(Johannes Duns Scotus, 约公元1265—1308年), 一般认为他是苏格兰人。早年曾在牛津大学攻读, 成为一位有名的教授。公元1304年移居巴黎, 后又为方济各修会派到科隆工作, 直到去世。他是方济各修会引以为能同多明我修会的托马斯·阿奎那相提并论的一位神学家。在哲学史上, 他又被称为“后期唯名论”的代表人物。

同托马斯·阿奎那的神学思想体系相比较, 约翰·邓司·斯各特的神学思想更接近奥古斯丁和新柏拉图主义的传统色彩。有些哲学史上认为约翰·邓司·斯各特的思想之不够之处, 在于他“没有完全摆脱经院哲学”, 这类评价总显得失之过偏。应该说, 公元十三、十四世纪的经院哲学本身已具有承上启下的内容, 而约翰·邓司·斯各特只是这一时期经院哲学发展过程中的一位有成就的神学家。他对托马斯·阿奎那神学体系的批评, 代表了方济各修会同多明我修会在神学思想上的不同见解。

在约翰·邓司·斯各特看来, 理性并非万能, 而且理性的力量是有限的; 不仅“三位一体”和“道成肉身”等教义超越理性, 而且有关上帝的存在、理智、意志, 上帝的先见、预定, 人的灵魂不灭以及上帝的裁判等等, 从严格意义上讲也是无法论证的。他认为神学不是一门思辨的科学, 而是一门凭信仰的“实践”科目, 这一科目的功效在于帮助人类认识自我拯救之道。由于神学是一门凭信仰而“实践”的科目, 因此, 合理论证的神学是不存在的。他指出, 因为神学有其最高的对象

上帝和其本身的原则，所以它高于一切科学。因此神学不能包括哲学，哲学应从神学中分出去，成为一门独立学科。否则就会使人们在信仰和理性的混合中，不知适从。例如，约翰·邓司·斯各特认为，为上帝所指定的“痛悔”就够资格获得赦免。得到了赦免，心中便有了上帝的恩典，建立起善功。他指出圣礼本身并不传达上帝的恩典，乃是上帝所指定的条件，一经完成这些条件，便会降下上帝的恩典。而有关上帝的恩典，是理性无法证明的，它是神学探索的对象，全凭信仰者本人的信仰和宗教经验去体会和理解。

约翰·邓司·斯各特在对待“一般和个别”的问题上，继承和发展了早期“唯名论”的思想，他强调在客观上只有个别存在，类和种都不是单独的存在。同时，“一般”不仅是一个概念，而且是对许多东西所普遍有的性质的表现形式。不过，约翰·邓司·斯各特对于“一般与个别”之研究，目的是要说明上帝的无始无终性以及它始终与我们同在这样一些神学理论。这同托马斯·阿奎那关于“上帝存在”这一问题所进行的“五大论证”的证明结论有其相似之处。

约翰·邓司·斯各特在对待“灵魂”问题时，运用了亚里士多德的形式质料说，提出“灵魂”本身是形式和质料的结合。关于这一点，马克思曾经指出：“唯物主义是大不列颠的天生的产儿。大不列颠的经院哲学家邓司·斯各特就曾经问过自己：‘物质能不能思维’？”<sup>①</sup>在这里，马克思事实上是指出约翰·邓司·斯各特的唯物主义已经“唯物”到连“灵魂”也看作为物质了。这也正好说明了约翰·邓司·斯各特“唯名

---

<sup>①</sup>《马克思、恩格斯全集》第2卷，第163页。

论”思想的一个特点。他是一个神学家，因此，无论是“唯物主义”还是“唯心主义”，在他的神学体系中，都是为神学服务的。

在约翰·邓司·斯各特的思想体系中，他所提出的经验主义感觉论曾对公元十七世纪的英国思想家洛克等产生过很大影响。他指出，我们的一切知识都是由感觉经验得来的，人的理智好象一块“白板”。人的认识过程，是由外界的对象刺激感官而开始的。当理智把感觉经验得到的“整体”和“部分”结合起来时，人们就会理解整体大于部分这个命题的真理性。约翰·邓司·斯各特的这些观点显然是继承了亚里士多德的思想。在伦理问题上，约翰·邓司·斯各特则强调个人的实在性和自由性，这些思想是同他作为方济各修会成员的修道思想是一致的，方济各修会强调修士传教中的个人能动作用。如果说约翰·邓司·斯各特对于“个人的意志”问题已经反映了市民阶级争取个性解放的要求，这未免有点牵强附会之嫌。

在有关童贞女玛利亚的“无原罪成胎说”（Immaculate Conception）的问题上，约翰·邓司·斯各特同托马斯·阿奎那的见解完全不同。托马斯·阿奎那着重于耶稣基督是人类救主的观念，认为玛利亚也同其他人一样，承受原罪遗传。而约翰·邓司·斯各特则认为圣母玛利亚并未沾染原罪。这个教理在公元1854年为罗马教皇庇护九世（公元1846—1878年在位）宣布为天主教会公认的信条。

约翰·邓司·斯各特曾著有《牛津论学》、《巴黎论学》和《问题论丛》等共二十六卷论著。分析其思想，主要受到阿拉伯的亚里士多德派，特别是带有强烈新柏拉图主义色彩的阿维森纳思想的影响。他反对在神学问题上给哲学以发言权，这并

不是他主观上已经认识到“哲学不应该给神学作奴婢”这个问题，而是为了保证神学不受哲学的干扰，不过，也正因为这一见解（包括当时时代的需要），哲学得以摆脱依附于神学的“奴婢”关系，重新成为一门自为而自立的学科，并且在以后的发展中，逐渐澄清宗教所带来的迷雾。

约翰·邓司·斯各特的神学思想体系受到罗马教廷的十分重视。因此，在他去世后不久，方济各修会就把他的神学思想定为该修会神学思想的准则。

### 方济各会的“异端”和 神学家威廉·奥卡姆

威廉·奥卡姆（William Ockham，公元1300—1350年）是约翰·邓司·斯各特的学生。曾在牛津大学攻读，后来在巴黎大学从事教学工作。他是公元十四世纪最著名的经院哲学家之一。他加入方济各修会时，正值方济各修会同罗马教皇约翰二十三世发生公开冲突，该修会提出教会放弃世俗财产乃是对上帝最大的忠诚，是基督所启示的福音的道路。公元1327年，威廉·奥卡姆积极参加该修会反对教会世俗化的“属灵派”活动，罗马教皇约翰二十三世下令将他和方济各修会的总会长赛西勒的米歇尔（Michelle，公元1270—1342年）一起逮捕，关进了阿维尼翁监狱，并派六个神学家组成委员会审查威廉·奥卡姆的神学著作和哲学论述。结果，判定他在五十一篇著述中宣传异端思想。公元1328年，方济各修会总会长赛西勒的米歇尔同威廉·奥卡姆越狱成功，投奔驻驸比萨的巴伐利亚国王路德维希。当时巴伐利亚国的国王同教皇约翰二十三世有隙，因此

当威廉·奥卡姆提出：“请你用刀剑保护我，而我将用笔帮助你向教皇约翰二十三世进攻”时，正投其所好。这样，威廉·奥卡姆就同罗马教廷公开地断绝了关系。他当时定居在慕尼黑，在那里写了一系列论文，在这些论文中，可以发现威廉·奥卡姆是未来的宗教改革运动最早的先驱者。

在神学问题上，他继承了其老师约翰·邓司·斯各特的观点，强调应把哲学从神学中分离出去，他认为理性不能解释信仰问题，信仰也不能使理性完善化，虽然通过理性可以证明某些教义的矛盾性，但是这并不妨碍神学上对这些问题的肯定。因为神学首先以信仰作为立论的前提。他指出，教会没有至高无上的权力，皇权同教皇的权力是平等的。人世间的公共事务应由国王、贵族和各种国家机构来管理，宗教方面的事务则由教会来执行，他以自己的切身经历，特别反对教皇制度，认为教皇并非基督的全权代表；教皇也会犯各种错误；在基督教会里，只有全体主教会议才是最高的权力机构。这一些思想体现了当时皇（王）权同教皇权力的斗争情况。

威廉·奥卡姆的“唯名论”有其自己的特点。他把“唯名论”同“感觉论”结合了起来，认为“一般”不是纯思维的虚构和幻想，它起源于感觉经验，是代替许多事物“相似点”的一种符号。他指出，任何科学尽管都是从研究个别事物开始，但是其结论都不是为了说明“个别”，而是为了说明“一般”。威廉·奥卡姆认为，人的认识过程先是由个别事物引起感觉，人的记忆将这种感觉保存下来，从许多次的记忆中再得到一般。这种“认识论”虽然同其老师约翰·邓司·斯各特有一脉相承之点，但是又有进一步之处。

从威廉·奥卡姆所写的《箴言集》、《逻辑大全》、《诡

辩集七篇》和《神学百谈》等著作来看，他的“唯名论”思想包含了一种形而上的认识论。他否认依靠推理过程获得确实知识的可能性，他强调神学的教理是哲学推理方法无法证明的，只有根据信仰和启示来予以领会，然而信仰的权威不是教皇，而是《圣经》。由约翰·邓司·斯各特开始到威廉·奥卡姆，都一再提出哲学必须从神学中分离出来，虽然在他们的主观愿望上是为了使神学不再被哲学搅得破绽百出，但是他们在客观上却使当时许多思想家能够将宗教信仰同自然科学研究区别开来，从事各项自然科学的探索工作。威廉·奥卡姆的追随者之一——奥瑞森的尼古拉(Nicolas, ?——1382年)曾十分具体地研究了天体学说，应该说是哥白尼的“太阳中心说”的先驱。威廉·奥卡姆的一些思想曾经影响过威克里夫，而威克里夫的一些思想也曾影响了威廉·奥卡姆。当我们回顾公元十六世纪上半叶在西欧发生的宗教改革运动时，决不能忘记威廉·奥卡姆这位被罗马教皇开除教籍的方济各修会成员所起的先驱作用。

## 经院哲学的历史地位

从公元十一世纪到十四世纪的二百余年，是天主教会由鼎盛走向衰落、分裂的时期。虽然天主教会在回顾世界历史、检查天主教会在世界历史发展过程中所起的作用时，一再提到它为人类近代教育事业的发展，贡献了学校和大学。但是当仔细分析这一时期的历史时，我们可以发觉当时天主教会并不存在着这种发展教育事业的动机。它之所以要办学校，其目的就是为了传教，为了巩固天主教会的统治。但是地球不停地转动，



使人们因时间的推移而积累起各种各样的知识，社会经济的发展，又使这些知识不断地系统化。因此，当时出现了一种情况，即经验同基督教教义之间发生了矛盾，亦即理性同信仰发生了矛盾。这种情况如果继续下去必然会危及天主教会的统治，而取消学校又会不利于传教事业，同样也不利于天主教会的统治。当时天主教神学思想的发展，正从宗教这一角度反映了这一时代的这一状况。

在当时天主教神学的发展过程中，“实在论”和“唯名论”这两种理论都因时代的需要逐渐形成了自己的一套神学思想。到托马斯·阿奎那和约翰·邓司·斯各特手中，终于完成了各有千秋的两个神学体系。但是这两个神学体系在神学的基本观点上几乎是相同的，只是方法论上有着不同见解。特别是托马斯·阿奎那的《神学大全》这部著作，把古代教会通过主教公会议所规定的信条以及在西派教会中已经成为传统的信仰内容都进行了系统的阐述。它表面上强调理性的重要性，但是当托马斯·阿奎那巧妙地使用亚里士多德和柏拉图的哲学思想进行“无穷”追溯式的论证后，使人在“无穷”的迷雾中，不得不迷迷糊糊地认为证明之正确性。托马斯·阿奎那还对恩典和赎罪的教义、圣事的性质和仪式以及教会同国家的关系等等都依当时时代的情况加以了论述，对天主教会神学进行了体系化的建设。约翰·邓司·斯各特虽然是“唯名论”者，但是他从“唯名论”的角度看到了托马斯·阿奎那以哲学思想来论证神学问题所暴露出的弱点，因此，在他的神学体系中一再强调哲学从神学中分离出去，亦即人们的宗教信仰只凭信仰，而无需依靠理性。这一见解，在基督教神学思想上无疑是一次大突破，使天主教会在面临即将来临的“理性挑战”时有了足够的

理论武装。

在中世纪史上，一直习惯把经院哲学占统治地位时期称为“黑暗时期”，把这一时期人们的思想受到禁锢，社会生产力发展缓慢，全部归罪于经院哲学。按照马克思主义的观点：“是人们的社会存在决定人们的意识”，任何一种意识形态都是一定时代社会存在的反映。由这个前提出发，我们就可以了解到经院哲学乃是这一时期西欧封建的生产关系和政治制度所需要的思想体系。因此，如果肯定经院哲学占统治地位时期乃是中世纪最黑暗的时期，那末造成这个“最黑暗时期”的真正罪人正是封建制度本身，而不能完全怪罪于经院哲学。否则就把问题的主次关系弄颠倒了。

不过，也不能否认，象托马斯·阿奎那和约翰·邓司·斯各特所建立的神学体系，作为天主教会的理论依据和封建制度精神支柱的理论体系，必然会成为当时封建统治者扼杀一切反对封建制度（包括天主教会）的进步思想的武器，因此，经院哲学也不能推托它维护“黑暗时期”的责任。

有这样一个问题似乎值得探讨，在基督教神学形成之初，当时的一些基督教思想家以自己头脑中所存在的古代的一些原始的宇宙观念，加上古希腊斯多噶派和柏拉图派关于宇宙本体论的一些思想以及来自波斯琐罗亚斯德教的某些理论，来解释《圣经》，因而他们十分强调启示。亚历山大里亚学派的奥利金虽然想用比较科学的方法和观念来阐述神学问题，但是他仍然摆脱不了柏拉图主义的束缚。到公元四世纪至五世纪时，亚历山大学派同安提阿学派在神学问题上发生了一系列争论，如阿利乌、聂斯脱利相继被指责为异端，而正统教义则在东西两派联合举行的几次主教公会议上逐渐形成。西派教会的奥古斯

丁则为西派教会奠定了神学基础。东派教会研究神学者尽管人才济济，但是由于各自门户之见很深，再加上皇帝始终操纵教会，因此一直没有出现过一本如奥古斯丁《上帝之城》这样的权威性神学体系性著作。自公元七世纪上半叶阿拉伯人兴起后，他们对亚里士多德著作的研究给西方带来了新的思想。十字军的东征使阿拉伯人的许多科研成果，包括亚里士多德等人在西方已佚的著作重新与西方读者见面，为了研究这些来自东方的著作和研究成果，当时产生了一个“大翻译运动”。经院哲学的一些代表人物把当时仍奉以为“正确”的托勒玫地球中心说、亚里士多德的《形而上学》、《物理学》以及一些哲学思想统统揉合到神学中去，并且把当时已经确认的宇宙——上帝、人和自然等知识，同基督教神学理论混合在一起，形成了既有理性，又有非理性，既有知识，又有凭信仰才能成立的内容这样一个神学的体系。这一体系，随着学校的兴办，由神父和修士的教授而逐渐普及。同时，当时有些修道院的修士在钻研数学、天文等方面颇有成就，也为未来曙光的出现准备了条件。因为，尽管神父和修士们传教的内容既有理性的，又有非理性的，但是理性的知识会提高人们对于非理性内容的认识水平。即使象托勒玫的“地球中心说”这样错误的理论，经过传教普及，也为哥白尼的“太阳中心说”的产生，作好了知识基础上的准备。

当时，教会为了巩固统治，垄断了教育事业。公元1179年，罗马教皇亚历山大三世在召开第三次拉特兰会议时指示，要求所有教会大力兴办学校。当时每一个教会牧区，都在教堂设有学校，由教堂的神父指定教堂的文书兼任学校教师，高一级的学校则属修道院或大教堂管辖。公元十二世纪初，仅法兰

西的修道院就附设七十所学校，管理学校当时成为该国修道院的一项重要工作。公元十二世纪以后，有不少教会学校演变成大学，如著名的巴黎大学、牛津大学等，一些著名的神学家，如阿伯拉尔、托马斯·阿奎那和约翰·邓司·斯各特等都在这些大学的讲坛上讲过课，并培养了不少人才。在这些学校里，亚里士多德和柏拉图的著作、欧几里得的《几何原本》、算术、代数、三角和天文学以及罗马法等都成了学生们学习的主要课程。

恩格斯曾经说过：“思维对存在、精神对自然界的  
关系问题，全部哲学的最高问题，象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提出来，才获得了它的完全的意义。思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的？是精神的，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的，还是从来就有的？”<sup>①</sup>当然，教会宣扬世界是神创造的。但是，当时也有一些基督徒在读了托马斯·阿奎那的《神学大全》以后，并没有解决理性和信仰的矛盾，他们通过实验、观察以及各种社会实践的经验怀疑教会的这一结论。不过，这一问题还是沿着约翰·邓司·斯各特提出的“神学从哲学中分离出去”这样一个方案得到了最初的解决，即在公元十六世纪末到十七世纪这段时间里，英国出现了几个在信仰上承认神创造了世界，在哲学观上强调存在决定思维的哲学家。

---

<sup>①</sup>恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯全集》第4卷，第220页。

当然，象弗兰西斯·培根这一些哲学家的出现，主要还是同公元十五世纪后开始的地理大发现以及随之而来的社会生产力的发展有关。从公元十四世纪起，在意识形态上出现的人文主义思潮可以说是人类历史上这次“复兴运动”的精神动力。探究这一精神动力的渊源，固然同当时已出现的资本主义生产关系有密切关系，但是不可否认同经院哲学的发展，同“大翻译运动”，同托马斯·阿奎那、约翰·邓司·斯各特等人在神学上所做的工作以及天主教会所办的学校有着一定关系。因为，知识的普及不仅对促进生产力具有巨大的作用，而且对冲破传统的思想束缚具有不可阻挡的威力。

## 第六章 教皇权力的衰落 和天主教会腐化

### 博尼法斯八世和法王 腓力四世的权力之争

罗马教皇英诺森三世所实行的集权统治以及使用武力对异端的残酷镇压，虽然在表面上看，使他的宝座升到了基督教世界至高无上的地位，但是在实际上却使不少基督徒感到教皇——这位上帝派在人世间的代表，行事往往同教义相违背。这实际上正在形成一种对罗马教皇信仰上的危机，而这种危机随着天主教会的逐渐腐化、内部争权夺利而日益加深。虽然从英诺森三世以后，几代教皇想方设法来驱除这种逐渐滋生的危机，利用方济各修会和多明我修会作为教皇提倡“贫洁生活”的榜样，鼓励并推广托马斯·阿奎那以及约翰·邓司·斯各特的神学体系作为教会的正统神学思想，广泛地兴办学校来垄断教育事业，但是，这一些措施并没有消除天主教会所面临的危机，只不过增强了它应付事态变化的能力。

公元十三世纪下半叶，在城市发展的基础上，商品货币经济出现了繁荣的景象。新兴的市民阶级登上了历史舞台，他们

要求统一的国内市场。在国王同教皇的争权斗争中，他们同国王结成同盟，因此产生了强烈的民族和国家利益至上的意识。公元十三世纪下半叶，神圣罗马帝国正值弗里德里希二世统治时期，德意志当时陷于分裂，法兰西国王开始继霍亨施陶芬皇室的皇帝扮演罗马教皇的禁卫军角色。几代罗马教皇为了维护教皇至高无上的地位，也积极拉拢法兰西国王，赞助法兰西的亲王建立西西里王国和那不勒斯王国。当时，法兰西的国王已按捺不住深藏于内心的野心，想重新以当年查理曼皇帝的姿态雄视整个欧洲。当神圣罗马帝国的皇帝弗里德里希二世去世以后，哈布斯堡家族的鲁道夫（Rudolf，公元1273——？）被选为神圣罗马帝国皇帝，于是罗马教廷的对外政策也开始将重心倾向神圣罗马帝国。公元1285年，腓力四世（Philip IV，公元1285—1314年在位）登上法兰西王位，他依靠武力把许多伯爵领地并入法兰西王室领地之中，成为法国第一个专制君主。他提拔一批精通罗马法的市民出身的法学家控制司法权，免去了一向把持司法机关的神职人员的职务，他为了统一法兰西和对英国战争的需要，向圣殿骑士团借了一大笔款项，仍不够敷用，便向教会神职人员征税。

公元1294年，博尼法斯八世（Boniface VIII，公元1294—1303年在位）登上罗马教皇宝座。他坚持罗马教皇的权力至高无上，认为法王腓力四世向教会神职人员征税，不仅影响教会的收入，而且还严重地影响了教皇的威信。于是，他在公元1296年发布了题为“论平信徒”教谕，宣称：不得教皇许可，任何人都无权向教产征税，违者一律革除教籍。法兰西国王腓力四世对此立即采取措施，以禁止法国的金银钱币出境来反击博

尼法斯八世所发布的这条教谕。这对罗马教皇的财政收入是个极大的打击，而意大利的银行家们则因为法兰西国王腓力四世的决定严重地影响了他们的业务和利益，所以他们要求博尼法斯八世教皇以准许神职人员自由捐献以及必要时允许国王向神职人员征税为条件，向法兰西国王腓力四世妥协。罗马教皇博尼法斯八世的政敌也趁此机会揭露博尼法斯八世传播异端、出卖神职、用阴谋手段迫使前任教皇西莱斯廷五世退位并加以谋害等二十九条罪行，要求法兰西国王腓力四世召开宗教会议，讨论教皇继位人问题。罗马教皇博尼法斯八世因此慌了手脚，于公元1297年重新发布通谕，承认法兰西国王有权向本国神职人员征税，表示向法兰西国王腓力四世屈服。

公元1300年，教皇博尼法斯八世在罗马主持大庆典，广大朝圣群众在拉特兰宫前面聚集。据说，当时奉献的钱财堆积如小丘，以致两个教廷工作人员只得用耙子来收集堆满在圣彼得墓上的献礼。罗马教皇博尼法斯八世为这种群众性的盛况所感动，以为他的处境已经好转，民心都向着他，于是准备向法兰西国王腓力四世报复。当他获悉腓力四世又公然侵犯教廷尊严，将罗马教皇派到法兰西的钦使巴密埃（Pamiers）主教伯尔纳·赛塞（Bernard Saisset）逮捕并科以背叛罪时，立刻下教谕谴责腓力四世，命令他立刻释放伯尔纳·赛塞，并且要法兰西国王腓力四世同法国的主教们立刻前往罗马，宣称要讨论法国教会的处境问题。法国国王腓力四世收到罗马教皇博尼法斯八世送来的通谕后，嗤之以鼻并投入壁炉之中，下令禁止任何一个法国主教前往罗马。公元1302年，腓力四世召开法国历史上第一次三个等级（贵族、神职人员和市民代表）的会议，会



议赞成腓力四世对待罗马教皇博尼法斯八世的立场。罗马教皇博尼法斯八世为此发表了“一圣(Unam Sanctam)教谕”，强调世俗管理权应受治于属灵的权威，并指出属灵的权威是由上帝交给教皇的。教谕中引用了托马斯·阿奎那的话：“服从罗马教皇是任何人得救必不可少的条件”。法兰西国王腓力四世收到教谕以后，立刻召开会议讨论这一教谕，并宣布罗马教皇博尼法斯八世道德堕落、宣扬异端，应该由教会组织专门机构予以审判。法国国王腓力四世当时命令他的副首相威廉姆·那迦日(William Nogaret)办理此事。威廉姆·那迦日伙同教皇博尼法斯八世的仇敌科伦那(Sciarra Colonna)想方设法进入了教皇的寝室，当时教皇正双手捧着十字架躺在床上，目瞪口呆地束手就擒。他们对博尼法斯八世加以凌辱殴打后，不久就予以释放，教皇回到罗马以后又遭到阿西尼家族成员的扣押，不久就去世了。很值得注意的是，法国国王腓力四世以暴力对待教皇的行动当时不仅在法国得到人民群众的普遍拥护，而且在英国、德意志和意大利也没有听到来自群众中的反对意见。这实际上也是一次对当时的教皇信仰的民意测验。从博尼法斯八世的可悲结局可见教皇的权力已由鼎盛时期走向了它的辛酸时代。

公元1305年，枢机主教团在法国国王腓力四世的压力下，将法国主教帕特隆特·德·戈兹(Betrand·de·Gouth)选上教皇，称克雷门五世(Clemant V, 公元1305—1314年在位)。他即位以后取消了博尼法斯八世所下的一切禁谕，并于公元1309年将教廷迁到阿维尼翁(Avignon)。克雷门五世担任教皇期间还有一件值得一提的事情是他组织了一个机构，将历届主教公会议和历次宗教会议的决议、信条以及历代教皇颁布的教

令编辑成一部教会法典<sup>①</sup>。这是天主教会史上值得一书的一件大事。

从公元800年查里曼皇帝在罗马圣彼得大堂由罗马主教利奥三世授加冕典礼起，到法国国王腓力四世迫使枢机主教团立法国主教帕特隆特·德·戈兹为教皇克雷门五世的五百多年中，皇帝和教皇之间，从争夺神职叙任权，到皇帝(国王)承认教皇至高无上的权力以后，出现了国王控制教皇的局面。教皇同皇帝在权力问题上的不断争夺，在中世纪的教会史上演出了一幕接一幕的闹剧，使广大群众对于在信仰上教皇的教谕是否能代替圣经产生了怀疑，而天主教会的分裂又加深了广大信徒对教皇的神圣性的怀疑。

## “阿维尼翁”教皇和天主教会大分裂

“阿维尼翁”教皇是对公元1309年克雷门五世将教廷迁至法国南部的教皇国飞地阿维尼翁后，在该地连续有七任教皇设立的教廷的统称，其时间为公元1309年至1377年。

此时，教皇的威望同乌尔班二世发动十字军东征的时候相

---

<sup>①</sup>在教皇克雷门五世即位以前，据天主教会史上记载，曾有两个人编纂过教会法典。一位是布罗格那的格拉典(Gratian)教授编纂的《教会教条大全》(Decretum, 成书时间约公元1148年)；另一位是教皇格列高里九世，他在《教会教条大全》的基础上，又收入新颁布的教令，形成了一部法定的教会法律全书。公元1298年，教皇博尼法斯八世重新发行这一部教会法律全书。教皇克雷门五世所编的这本教会法典，直到公元1317年才由教皇约翰二十二世正式发行。从这以后的六百年时间中，基本上使用克雷门五世主持编纂的这本教会法典。公元1904年，教皇庇护十世(Pius X, 公元1903—1914年在位)委任专员，将教条重新整理修订，编纂成法典。其继任者罗马教皇本尼狄克十五世(Benedict XV, 公元1914—1922年在位)颁布《教会典律全集》，(Codex juris Canonici)共计五大卷，二千一百四十四条法典。

比，已经不可言状。随着公元1292年十字军在东方的最后一个据点阿克要塞为阿拉伯人攻克，罗马教皇鼎盛时期叱咤风云的威风，已在他的后继者们身上变成了强装门面的作威作福的态度，然而由十字军从东方掠夺来的大量财富也使教会的腐化达到了令人难以置信的地步。同时，作为教皇权力的最强挑战者的国王和皇帝正在磨拳擦掌要把教皇置于自己的控制之下，以“挟天子以令诸侯”的策略，积极为自己称霸西欧作好各种准备。

法国国王腓力四世对于教皇人选的关注以及在枢机主教团里尽量增加法国籍枢机主教的比例，同时授意克雷门五世将教廷迁到阿维尼翁，其用意是同他的雄心分不开的。公元1312年，在法国国王腓力四世的策划下，教皇克雷门五世以宣讲异端、不敬上帝、奢华腐化、道德败坏等罪名解散了曾发“三绝”大愿，在教皇那里领受大量恩赦和特权的“圣殿骑士团”。这样法国国王腓力四世不仅免去了他欠“圣殿骑士团”的巨额债务，还从“圣殿骑士团”的银库中取得了补充自己国库的大量钱财，而且将群众普遍痛恨的作威作福、糟践修士称号的“圣殿骑士团”去除，对巩固王权起了极大的作用。克雷门五世当时还发出通谕，承认世俗国王是由上帝直接设立的。

但是，教皇克雷门五世的教谕上的这些观点，并不能代表所有“阿维尼翁教皇”<sup>①</sup>的观点，事实上当时在教皇和国王（皇帝）之间的权力斗争并没有结束，著名的《神曲》作者但

---

<sup>①</sup>在克雷门五世以后的六任教皇是：约翰二十二世（John XXII，公元1316—1334年在位），本尼狄克十二世（Benedict XII，公元1334—1342年在位），克雷门六世（Clement VI，公元1342—1352年在位），英诺森六世（Innocent VI，公元1352—1362年在位），乌尔班五世（Urban V，公元1362—1370年在位），格列高里十一世（Gregory XI，公元1370—1378年在位）。这六个教皇也都是法国人。

丁在他所著的《论帝制》一文中就反映了当时教皇虽然处在法国国王的“保护”之下，不得不承认法国国王向教皇提出的各种权力，但是对于其他国家的皇帝和国王的权力，这些“阿维尼翁”的教皇们还是抱着寸权必争、须臾不让的态度。因此，但丁在这篇文章中指出，皇帝的权力是从罗马帝国时期起就有所规定的，它是由神所授予的。皇帝的职责在于保障现世社会人们的幸福，正象人们在信仰上有赖于教皇所给予的保障一样。然而，但丁的这种理论，在教皇看来似乎近于异端。教皇约翰二十二世即位以后，他立即同神圣罗马帝国皇帝、巴伐利亚国的国王路德维希<sup>①</sup>为意大利问题发生了激烈争端，在这场争端中，帕多瓦的马尔西留和扬顿的约翰合著《和平的保卫者》一书，对皇帝和教皇的权力进行了详细的论述，该书的出现标志了教皇同皇帝的权力之争已因皇权的强大而走向尾声。

《和平的保卫者》一书，详细地论述了国家产生的原因以及王权和神权之间的关系。书中十分明确地提出了世俗统治者（平信徒）有权管辖教会人员、掌握教会事务的见解，指出，罗马教皇的权力并非来自圣彼得的传递，并不具有至高无上的地位；一切主教的权力都是平等的，都是直接来自上帝，如果将罗马教皇的地位人为地提高到宗教和世俗事务的至高无上的位置上，是毫无根据的。该书作者认为，只有代表全体基督徒的普世宗教会议才有权规定信条和解决神学上的疑难问题。该书的作者认为，根据《圣经·新约》的训诫，任何人都无权代

---

<sup>①</sup>巴伐利亚国王路德维希，于公元1328年被加冕为“神圣罗马帝国皇帝”，因反对教皇约翰二十二世干预意大利事务，被教皇开除教籍。当方济各会总会长赛西勒的米歇尔和威廉·奥卡姆由教皇的阿维尼翁监狱越狱，投奔到巴伐利亚时，即由他保护。

替上帝治理世人。在基督教国家内，只有掌握立法权者，才能召开全国和地方宗教会议，只有这样形式所召集的会议才能算合法的会议。纵观全书，作者对教皇在立法、信仰、道德和制定教规方面的权威以及他对教会和世俗社会的至高无上的统治权和赦罪权予以了严厉的否定，这实际上也是对公元八世纪以来克吕尼派逐渐建立的教皇权力理论体系的全面否定。

教皇约翰二十二世见书大怒，对于神圣罗马帝国皇帝巴伐利亚国王路德维希的桀骜不驯十分愤怒，下通谕予以开除教籍处分。但是，这一些强硬的措施并没有使这个皇帝感到有什么尴尬之处，相反，他的宫廷成了当时反对教皇约翰二十二世的主要营垒。方济各修会的总会长赛西勒的米歇尔同威廉·奥卡姆等也在他的庇护之下，不断著文反对修会的世俗化，抨击教皇约翰二十二世的荒谬，提出应以《圣经》作为教徒信仰的最高权威等主张。

将教廷设在阿维尼翁的七代教皇，在阿维尼翁历时达七十余年，意大利等国的史书习惯上把这一段历史时期称为“阿维尼翁之囚”，以类比古代巴比伦将以色列人掳至巴比伦七十余年的“巴比伦之囚”(Babylonish Captivity)。这应该说只是意大利某些史学家的观点。在研究世界史和教会史的许多学者中，对于“阿维尼翁教皇”时期的评价各持一见，众说纷纭。例如，当时的人文主义者、诗人彼特拉克(Francesco Petrarca, 公元1304—1374年)认为，这七十余年是教会史上最黑暗的时期。然而，现代西方一些教会史学家则认为这一时期教廷曾力图改革，进行了调整机构、提高枢机主教团的权力、继续厘订教会法典、兴办大学教育、努力增加教会收入等一系列措施，应该说还是有不少建树的。事实上，这一些评价都没有切

中要害。因为在“阿维尼翁教皇”时期以前，教皇的权力曾达到过至高无上的鼎盛局面，然而透视这种鼎盛局面，人们在教皇的所作所为中看到了这位“上帝在世间的代表”的权力欲望和贪婪、凶狠、……的面目，也看到了教皇作威作福、贪图生活享受等状况。这一些状况必然会在广大平信徒心目中引起一种逆反心理，这也是法国国王腓力四世敢于擒毆教皇博尼法斯八世、将教皇迁至阿维尼翁、要克雷门五世解散军事修会——圣殿骑士团的原因。但是，作为天主教会的最高首领的教皇并不会这样轻易地交出自己已经得到过的至高无上的权力，因此，他们在“阿维尼翁”时期的这一系列措施，目的是想重振教皇至高无上的权威。然而“落花有意，流水无情”，历史的发展是由民心来决定它的进程的。人们已不愿看到英诺森三世时期的专横统治了，教会的衰落也就无疑了。

公元1377年，教皇格列高里十一世将教廷迁回罗马梵蒂冈，但是，由于当时枢机主教团中的很多枢机主教都是法国籍的，因此，教廷并没有摆脱法国国王的影响。公元1378年3月，教皇格列高里十一世暴卒，罗马的豪门贵族和市民决意将教廷留在罗马，在他们的压力下，枢机主教团的主教们被迫选意大利籍巴立(Bari)的大主教巴特罗缪·普里格那诺(Bartolommo Prignano)为罗马教皇，称乌尔班六世(Urban VI，公元1378—1389年在位)。乌尔班六世即位以后，锐意要将法国势力从罗马教廷中驱除出去，他的政策引起了在枢机主教团中占举足轻重地位的法国籍枢机主教的不满，枢机主教团因而离开罗马，重新迁到阿维尼翁，并且声称罗马教皇乌尔班六世的选出并不具备法律效果，因为这是枢机主教团在罗马豪门贵族和市民的胁迫下选出来的，枢机主教团为此发表公告，宣布选举巴

特罗缪·普里格那诺大主教为教皇乌尔班六世一事无效。枢机主教团援用罗马教皇尼古拉二世于公元1059年召开的罗马宗教会议上规定的选举教皇法规，选举来自日内瓦的枢机主教罗伯特(Robert)为教皇，称克雷门七世(Clement VII, 公元1378—1394年在位)，设教廷于阿维尼翁。驻在罗马的教皇乌尔班六世得知这些消息以后，立刻在罗马另立枢机主教团，从此，在天主教会史上出现了四十年的大分裂局面。天主教会从公元1378年至1417年这段时间的大分裂，实际上是法国、意大利和德国为争夺控制教廷的权力而造成的。在这段时间里，在天主教会中，同时有两个教皇对峙或三个教皇鼎立，使教皇在信徒心目中的威信继续下降。相互对立的教皇互相攻讦，互相开除对方的教籍，同时向西欧各国征收租赋和税金，演出了不少出“自我暴露”的喜剧。同时，西欧各国的封建统治者又按照各自的政治需要和经济利益来拥护一位教皇。当时拥护罗马教皇的有：意大利的北部和中部、德意志的大部、斯堪的纳维亚半岛上的诸国、波希米亚王国和英格兰。拥护阿维尼翁教皇的有：法国、西班牙、撒丁尼亚、意大利的那不勒斯和西西里以及德国的一小部分地区。从这里，实际上已可以清楚地看出罗马教皇已经失去了昔日凌驾于这些国王之上的雄风，而需要这些王国君主的支持才能同其敌对的教皇抗衡，因此，当时各国的天主教会实际上已经由各国的君主在进行实际的控制。

从当时这些相互对峙的教皇的经济来源，更可以清楚地看到天主教会大分裂时期教皇的地位。阿维尼翁教皇的经济来源几乎全部依靠法国。公元1400年，阿维尼翁教皇因发动战争和挥霍、奢侈享受等需要，征得的钱财比公元1350年时（当时天主教会还没有分裂）的总和还要多，但是仍然入不敷出，于是

就把城堡和教堂里的金银祭器出卖给贵族。公元1371年，阿维尼翁教皇克雷门七世向勃艮第公爵借款，条件是同意由公爵委派一百二十名神职人员。与阿维尼翁教皇相对峙的罗马教皇也同样想法设法收罗钱财，他派出特使到处兜售赎罪券和赦恩状。罗马教皇博尼法斯九世为筹措军费，曾把教廷的许多主教解职，以便腾出职位来进行卖职筹款。罗马教皇格列高里十二世即位以后，也典卖教产，在公元1407年，他把教皇的法衣以七千四百个金币的代价典当给佛罗伦萨的商人。公元1409年，在比萨选出的教皇亚历山大五世（当时有三个教皇同时鼎立、对峙）刚一登上教皇宝座，便忙于出售神职捞取钱财。他的继任人约翰二十三世则为了大肆挥霍和发动战争军费等需要，除公开出卖神职外，还多次向佛罗伦萨商人借款，最后甚至连教皇的皇冠也一起典当给佛罗伦萨商人。

天主教会从公元1378年至1417年的四十年中的大分裂以及混乱、搜刮钱财，加重剥削量和奢侈腐化等现象，使它在信徒中已失去了信仰，逐渐成了当时社会中厌恶和嘲笑的对象。

公元1414年，神圣罗马帝国皇帝西吉斯孟为了结束天主教会分裂的局面，迫使教皇约翰二十三世在康斯坦茨召开天主教会议。出席这次会议的有主教和主教衔的隐修院长，也有来自大学的神学和法学教授以及皇帝和国王的代表。这次会议吸取了公元1409年比萨会议的教训，让当时尚在位的三位罗马教皇统统自动引退。然后，会议根据规定的程序，由枢机主教团和五个国家的三十名代表（每个国家五名代表）组成选举团。在选举新的教皇以前，会议对改革教会的行政、整顿教会的纪律，特别是对教皇的财务制度等问题进行了多方面的讨论。有些问题当时并没有取得一致的意见，只能有待未来的教皇同某



些国家的君主进行单独会晤、协商来加以解决。会议上，选举团选出新教皇马丁五世（Martin V，公元1417—1431年在位），这样终于结束了天主教会四十年来的分裂局面。

康斯坦茨宗教会议十分明确指出：“本次康斯坦茨圣会宣布：它乃凭圣灵所合法召开之普世教会会议，乃代表天主教会，它的权力直接来自基督，因此，凡它所决议者，无论关于信仰问题，关于终止上述分裂问题以及关于教会大小事务之改革问题，凡我同人，不问职位之尊卑高下，连教皇也包括在内，均当一体服从。”在公元1431年至1449年召开的“马拉松式”的巴塞尔宗教会议上，又重申了康斯坦茨宗教会议关于普世主教会议的独立性质和权威性的决议，再次否决了教皇有解散普世主教会议的权力，并宣布未得普世主教会议同意，教皇无任命主教的权力，这次会议还对教皇税收中某些已经引起信徒反对的项目进行了改革。然而，这次长达十九年的宗教会议并没有取得任何实质性成果。由于当时的教皇尤金四世不愿屈从于巴塞尔宗教会议上所提出的种种限制教皇权力的措施，因此，他在公元1438年以同拜占庭帝国皇帝约翰八世和君士坦丁堡教会代表团谈判基督教东、西两派教会联合问题为由，不顾参加巴塞尔宗教会议的大部分代表的反对，带了一部分人先到弗拉拉，接着又在佛罗伦萨举行东、西两派教会的宗教会议。教皇尤金四世原想以这次谈判达成联合的协议，为罗马教会取得基督教的首席地位等业绩来压服巴塞尔宗教会议的代表。岂料自他离开巴塞尔由弗拉拉前往佛罗伦萨后不久，即为当时正在继续举行的巴塞尔宗教会议的代表们决议所废黜，会议另立教皇菲力克斯五世执掌教会首脑权力。于是在天主教会史上又出现了短暂的两个教皇对峙的局面。不过，巴塞尔会议另立教

皇菲力克斯五世的决议，使巴塞尔宗教会议失去了人心。这次会议的失败标志了用代表会议的议会制度替代教皇集权制度尝试的告终。

## 天主教会的腐化和神秘主义思想流行

公元十五世纪下半叶，在法国、英国、西班牙这些国家逐渐建立起国王和大贵族联合的专制统治，先后摆脱了教皇的控制，并且不再向教皇纳贡。德意志的一些诸侯也随后仿效。当时英、法等国的国王还强迫本国教会向本国政府纳税，这一措施最使教皇感到切肤之痛，因为教皇为对付政敌以及过穷奢极侈的生活，不得不巧立名目、巧取豪夺，以应付愈来愈多的开支。他们伙同各国国王和贵族兜售赎罪券，将所得收入同国王和贵族平分。当时罗马教皇每年还从罗马城的妓院中取得二万杜卡的收入<sup>①</sup>。这样，到教皇英诺森八世（Innocent VIII，公元1484——1492年在位）统治时期，罗马城的六万名居民中，妓女就有六千八百人。英诺森八世以后的几任教皇更加腐化，教皇卡立克特斯的一个侄儿依靠贿赂枢机主教团登上了教皇宝座，称亚历山大六世（Alexandaer VI，公元1492——1503年在位），他是西班牙人，即位以后，就把美洲赏给西班牙，把非洲赏给葡萄牙。公元1501年，他推行教会对书刊出版的审查制度，加强对思想的统治。亚历山大六世教皇生活糜烂，为他公开承认的儿子就有八个，其中一个儿子名叫西萨里·鲍吉亚的，六岁即当神父，十六岁当大主教，十八岁担任枢机主教

---

<sup>①</sup>李亚：《异端审判法庭史》，第3卷第644页。

时，曾把五十名妓女招入教皇的宫廷中，举行裸体舞会。

当时，西欧各国的教会也呈现着一派腐败景象。曾经盛极一时的修道院，此时也出现衰落的气象。神职人员和修道士的放荡行为使一些修道院凋零瓦解。当时，大多数主教和修道院长都由贵族兼任，其中大多数人连字都不识，根本不管教务。例如，当时有一位马格德堡的大主教，在任职三十五年后，才第一次主持弥撒；而斯特拉斯堡的大主教，在任职期间竟从来没有主持过一次弥撒。公元十四世纪，由于国家与国家间、国王与贵族间、贵族与贵族间不断地战争，加上当时鼠疫在西欧流行，许多家庭在天灾人祸面前家破人亡，一些流离失所的妇女迫于贫困而进修道院当修女。结果，由于教会的腐化，使不少女修道院实际上成了贵族和神职人员的妓院。公元1512年，方济各修会修士托马斯·慕纳在讲道中揭露，有一个女修道院的院长是该女修道院中私生子最多的一个<sup>①</sup>。一些主教为了搜刮钱财，用出卖据说具有“赎罪”功效的圣徒遗物对信徒进行欺诈，而一些世俗统治者也随之仿效来诈骗钱财，例如，萨克逊选帝侯腓特烈自称拥有五千件圣徒遗物，宣扬这些圣物足够五十万年赎罪之用；又如，迈因兹的大主教自称收藏着四十二具完整的圣徒尸体以及九千件圣徒遗物。在当时称为圣物的物品中，其名目和品种也愈来愈荒诞离奇，据说有耶稣被钉上十字架时流下的汗珠，童贞女圣玛利亚的奶汁，耶稣及其十二门徒进行最后的晚餐时所用的餐桌木板，甚至据说还有人收藏着上帝造人类始祖亚当当时所用剩的泥块。一些人把这些“圣物”包括“赎罪券”的功效说得神乎其神，这就使这个社会的道德

---

<sup>①</sup>弗立克：《中世纪教会的没落》，纽约1967年版，第2卷，第473页。

水准由于这些东西的“赎罪”作用而不断下降，人们头脑中原有的道德观念逐渐为这些可以用货币购买的東西的赎罪价值所冲淡，教会的威信也因而下降到令人难以置信的地步。

为了维护教会的威信，提高教会的权威，当时天主教会以异端裁判所作为维持它体面的手段。教会援用托马斯·阿奎那的《神学大全》有关魔鬼引诱人犯罪的内容，制定了信条，确定“巫士”就是魔鬼的儿女。于是一些自然科学的探索者、对赎罪券的功效持怀疑态度者、对圣物有疑问者，都被异端裁判所列入“巫士”的行列。捉拿“巫士”成了异端裁判所的一项重要工作。公元十五世纪下半叶，上日耳曼的异端法庭审判官，多明我修会的修士海因里希·克莱姆和雅可布·施普林格合著了一本题为《巫士的铁槌》的书，专门罗织了对付巫士的方法，列出了“信仰巫士者”的各种表现，并介绍了捉拿巫士、审判和处决巫士的手段。当时有不少群众因不愿购买赎罪券而被异端裁判所以“巫士”论处。据估计，从公元十四世纪至十六世纪的近二百年中，在西欧被控为“巫士”而处死刑者约在十万人至三十万人之间<sup>①</sup>。但是，腐败的教会想用血腥的镇压来搜刮人们的口袋，钳制人们的口舌的做法，只能激起广大群众更强烈的反抗。这时的西欧社会，已出现一种“山雨欲来风满楼”的景象。

此时在天主教会里，神秘主义又重新抬起头来。在方济各修会中，以克勒沃的伯尔纳德<sup>②</sup>为代表的神秘主义思想迅速流

---

<sup>①</sup>有人估计为五万人到十万人；有的学者则估计有三十万人。

<sup>②</sup>法国息斯特细修会修士，曾任法国克勒沃隐修院院长，故名。他认为有一种知识不能靠智力来推论，这是一种超越理性的真理，它要凭对圣经和教会的权威的信仰来接受。只有靠神秘的幻象或直觉，信仰才可能转化为知识。他认为，灵魂通过三个阶段，即思考、默思和默观（*cogitatio, meditatio, contemplatio*），上升至洞悉一切高度，而唯有默观才能参透超越理性的信仰对象，坚决对上帝的信仰。这就是克勒芒的伯尔纳德的神秘主义神学理论。

行。到公元十四世纪时，德国的一些神秘主义者如艾克哈特和陶勒尔特别著名。神秘主义思潮的流行，实际上是对当时天主教会普遍腐化和世俗化的一种反动。

艾克哈特 (Meister Johannes Eckhart, 约公元1260—1327年) 生于德国图林根。为多明我修会修士。约公元1290年起，先后任埃尔富特、图林根、萨克森、波希米亚等地多明我修会会长。曾在巴黎、科隆等地任神学教授，在斯特拉斯堡任布道员。最近发现的他的一部分著作，表明艾克哈特不仅继承了托马斯·阿奎那神学思想，而且深受阿拉伯哲学家阿维森纳的影响。他的神秘主义思想的核心命题是“存在即神性” (esse est deus)，亦即他认为上帝的神性即在宇宙万物之中，宇宙万物之中均有上帝的神性；他指出人为万物之灵，人的灵性同神性相通，因此在人的灵魂中就有神性的火花。这火花非受造物，它能从有差别的人的世界进入无差别的神的世界，在那里与上帝合而为一，无我泛爱，获得真正的自由。艾克哈特的这些神秘主义理论通过他广泛地用方言讲道受到了虔敬信仰的修士、修女和平信徒的欢迎，当时以约翰·陶勒尔为代表的“上帝之友”<sup>①</sup>等派别都把艾克哈特作为导师。不过，艾克哈特的讲道和著述活动很快地引起了教会的注意，他的著作被科隆大主教指责为具有异端嫌疑，在审查过程中，艾克哈特去世。公元1329年，教皇约翰二十二世 (Joannes, XII, 公元1316—1334年在位) 将其二十八篇著作定为异端或有异端嫌疑。

不过，神秘主义思潮并没有因为艾克哈特的一些著作被定为异端而销声匿迹了。相反，它在陶勒尔、苏索、扬范·勒斯

---

<sup>①</sup>公元十四世纪，在德国西部及瑞士兴起的一个神秘主义宗教派别，但并非具体组织。主张过简朴的虔敬生活。

布鲁克<sup>①</sup>、托马斯·肯佩斯<sup>②</sup>等人的讲道传播下，成为当时天主教中不容忽视的一股思潮。神秘主义思潮的流行，在当时社会的某些人中产生了这样三种影响：一、它使人们感到，宗教信仰是一种内心的生活，以基督的行为作准则，是以内心的虔敬去达到同上帝同在的境界，而不是仅仅按照教会的信条，享用一些形式性的有效的圣事就能实现得救之道的；二、由于强调宗教信仰是一种内心生活，因此就必然强调个人的体验，其结果不仅会产生忽视教义的倾向，而且也会产生忽视宗教生活上的权威——神父的倾向；三、神秘主义思想也为以后的一些宗教改革家提供了一些神学理论。

天主教会的衰落、腐化，不仅产生了一种要求净化的神秘主义思潮，而且也使已在大学讲坛上酝酿的人文主义思潮走出了课堂。显然，西欧社会在西罗马帝国灭亡了近一千年以后，又重新复兴了。

---

①公元十四世纪荷兰的神秘主义者，著有神秘主义著作多种，认为灵魂深处自有上帝；人来自上帝，必然要回到上帝那里，与上帝重新合为一体。

②德意志神学家，终生过隐修生活，生平已不详。著作有《遵主圣范》一书，曾译有多种文字，汉文译本称《师主篇》，影响很大。

## 第七章 基督教和文艺复兴

### 瘟疫的肆虐和纸对思想传播的影响

公元十四世纪至十五世纪末，天主教会的衰落和腐败使许多信徒痛心疾首。天主教会对于异端的残酷镇压以及为了搜刮钱财，维护自己的统治，一方面兜售赎罪券，一方面又指控一切不同意教会所作所为的人士为“巫士”，加以“异端”之罪名，使广大信徒在心理上产生了一种反感的情绪。到天主教会大分裂期间，互相对峙的教皇不断地指责和揭露对方的隐私，诅咒对方，并予以绝罚处分，这一些十分不雅观的表演，使广大信徒不得不对他们所崇拜的上帝在世上的代表——教皇，感到寒心。因此，在当时的一些修会中出现神秘主义思潮，主张过简朴清贫的生活，提出宗教信仰是人的内心生活等一系列观点实际上是对天主教会自鼎盛时期以来的所作所为的逆反表现。

当天主教会在腐化、衰落下去时，相反，王权却愈来愈强大起来，其强大的表现不仅在于法国国王腓力四世同博尼法斯八世的斗争，这应该说只是一种表现的形式，更主要的是，当时王权的强大反映在王权基础的巩固上，一般来说，有这样四

个方面：一、由于蒙古军队西征所传来的火药，其制造和应用方法已为西欧工匠所掌握，成为攻坚战中十分有效的武器，这就使国王在摧毁那些跋扈抗命的骑士和贵族的坚固城堡时有了一张克敌制胜的王牌；二、在政治和经济生活中愈来愈显得重要的市民阶级积极要求国家统一，摆脱罗马教廷的控制，法国国王路易十一世（Louis XI，公元1461——1483年在位）在市民阶级的支持下，终于迫使勃艮第服从了国王的中央集权统治；三、市民阶级的兴起打破了天主教会对于文化教育的垄断，使这一阶级得以在意识形态和宗教信仰上，按照自己的利益提出自己的观点，这一时期“人文主义”的出现正是市民阶级在意识形态上的反映；四、骑士阶层的没落和消亡。自十字军东征以来，那些蛮狠的骑士大部分战死沙场，还有一部分骑士挟着从东方掠夺来的财富成天放纵豪饮，勇武之气早已丧失殆尽，加上此时封建主之间战争频繁，长弓和火药的使用，使这些骑士们都成了这些武器的靶子，所以，英国红白玫瑰战争以后，骑士之称已成旧迹，一些残存的骑士也改行经商，这就使英、法等国在王权的巩固上少了一个不安定的因素。

由于当时在王权的加强问题上存在着这样四个方面的有利因素，因此天主教会只能向一些国王们强装笑颜。

这时在欧洲历史上发生了两件大事，不仅影响了西欧整个社会人们的心理，而且也给西欧带来了传播思想的有力工具。这两件事情，一件是瘟疫，一件是造纸术和印刷术的传入，这本来是风马牛不相及的两件事情，但是，在人类的历史进程中，往往表面上看来并不相干的事件，却会在人类的意识形态（或文化思想）上产生一种意想不到的“化合”状况，对历史的发展产生巨大的影响。



当人们正在痛恨异端裁判所的残暴，不满教皇及主教们想方设法地榨取钱财时，一场波及西欧绝大部分地区的瘟疫使人们对于基督所讲的爱心，对于瘟疫的发生，对于天主教会和教皇的所作所为，都从宗教信仰的角度，进行了思索。这次鼠疫的发生地原在南俄罗斯和中亚一带，经过克里米亚，由一艘商船无意中将这些染有鼠疫的老鼠带到了意大利的热那亚港，以后几乎传遍了西欧。薄伽丘在他所著《十日谈》的序言中谈到了这次鼠疫给意大利一些地区带来的死亡和恐怖的景象。当时人们对这场鼠疫毫无抵御能力，只能依靠侥幸，得到生存。这场鼠疫于公元1348年传到英国，据说英国遭感染而死亡的人数在占总人口的百分之二十五至百分之五十之间，仅牛津大学就有三分之二的学生死于这场流行的鼠疫。约·理·格林曾记载道：“在当时比较大的城镇里黑死病的灾害最为猛烈，那里的肮脏和没有阴沟的街道是麻风病和热病不断肆虐的场所。沃尔特·曼尼爵士出于慈悲为伦敦市民所购置的墓地里，就埋葬了五万多具尸体，这地点后来建立起卡尔特修道院作为标志。在诺里季有几千人死亡，同时在布里斯托尔活着的人都来不及去埋葬死人。

“黑死病袭击农村时和它袭击城镇时一样可怕。据说约克郡一半以上的教士是染上这个病死去的；在诺里季主教管区里三分之二的教区换了牧师。整个劳工组织陷于瘫痪。人手缺少使小佃户难于为他们的土地履行应尽的劳役，地主只好暂时放弃一半租金来诱使农民不离弃他们的土地。有一个时期耕种已不可能。一个当时的人说‘牛羊在田野和玉米地上游荡，竟没有剩下一个能够把它们赶走的人。’”

然而瘟疫并没有使那些仍然活着的贪婪的主教、修道院院

长和贵族产生一点怜悯之心。相反，他们为了追求更加奢侈的生活，不顾这些贫苦百姓所处的悲惨境地，以各种暴虐的手段来榨取财物，这就必然地激起了反对整个社会不平等制度的起义。农民们的不断起义，都被残酷地镇压下去。天主教会则一再指责这些起义的农民是对神圣秩序的对抗。但是，宗教自阶级产生以来，就由于生产关系中不同的地位而形成不同的宗教观念。当时，被称为“肯特的疯修士”的弗鲁瓦萨尔不顾教会所给予的迫害，在二十二年（公元1360——1381年）的讲道生活中，大声疾呼：“善良的人们，只要货物不属公有，只要还有农奴和绅士，英国的事情就永远不会有所好转。那些我们叫他们作老爷的人们凭什么权力是比我们更了不起的人呢？他们有什么根据应得这个权力呢？为什么他们把我们当成农奴？假如我们都是出于同一父母，亚当和夏娃，他们怎能说或证明他们比我们高明，假如不是他们驱使我们以我们的劳动来替他们挣钱，他们怎能那样得意地挥霍呢？他们穿着天鹅绒的衣服，裹在温暖的皮衣和貂袍里，我们却是鹑衣百结。他们有醇酒、香料和洁白的面包，我们吃的却是燕麦渣和干草，喝的是生水。他们有闲暇和精致的住宅，我们只能辛苦劳动，在田野里栉风沐雨。但是，只有我们和我们的辛劳才使这些人保有他们高贵的地位。”他的讲道揭露了人间不平等制度的罪恶，受到了广大贫苦百姓的热烈欢迎。这一切都为未来的宗教改革做着思想上的建设工作。同时，一些无法忍受沉重的压迫和剥削的农民和平民则不断发生起义。公元1358年，在法国发生了扎克雷起义，起义的农民烧毁了城堡，破坏了庄园，最后被残酷地镇压下去；英国则于公元十四世纪的七十年代末发生了瓦特·泰勒领导的起义，这次起义也失败了。这一些起义应该说是公元十

六世纪二十年代波澜壮阔的德国农民起义的前奏曲，农民将反抗封建压迫同要求宗教改革这两种动机都交织在这次起义中，为中世纪的结束奏出了悲壮乐章。

当天主教会的权威依靠异端裁判所来维护时，火刑柱和各种残无人道的刑罚是阻挡不了人们活跃的思想的。这是历史上一个十分值得资鉴的经验。因为思想的信仰需要有一个思想的权威，而作为权威的思想首先在于人们的“心服”和信仰，要实现这一点，绝不是靠压服、刑罚，甚至处死等威胁所能解决的。因此当天主教会的教皇和主教们以自己的行为将自己在人们心目中的权威地位推倒后，人们的思想立刻又处于一种“无序”的状态，不过，这种“无序”状态，仍然围绕着“如何信仰才能获得拯救”这样一个主题进行。处在这样的时代背景下，人们迫切要求交流各自的思想，希望有更加方便的传播手段来介绍神学思想、数学研究、工艺技术……方面的情况，纸和印刷术的使用，促进了当时西欧社会思想界的活跃空气。可以这样说，没有纸和印刷术的使用，就很难使人文主义思想得到广泛的传播；公元十四世纪至十六世纪的各个学科的“复兴”也不会这样迅速地实现；公元十六世纪的宗教改革运动也可能还要推迟一些时间。

事实正是这样，纸和印刷术能有这样的用武之地，也同西欧当时特定的社会环境有关。其实，西欧早在公元十一世纪时已经从西班牙的摩尔人手中学会了造纸技术，不过在相当长的一段时间里，西欧一直没有造出过质量较好的纸来。直到公元十四世纪末，德国造出了使印刷书籍成为有利可图的事业的纸，于是一些商人开始从事这个行业。公元1446年，在荷兰的哈勒姆，斯特科尔开始使用活字版印刷。大约就在这同时，哥

滕堡在迈因兹也采用了活字版印刷。公元1477年，在英国威斯特敏斯特，卡克斯顿开办了一所印刷厂。

印刷厂在当时的第一项工作是印刷了大量的《圣经》，这就使人们有可能将信仰中的权威，由教皇的教谕和信条上，移到了对《圣经》的阅读和理解上，这就为正在酝酿的宗教改革思潮提供了物质上的条件。同时，学校里的教科书不仅价格便宜了，而且阅读起来清楚、携带起来方便，使知识也能够得到更迅速、更准确的传播的条件。

由于印刷书籍成为一件有利可图的事业，商人开始把读者对象扩大到一般群众中去，他们要求作家写一些能为一般群众阅读的书，这就使知识得到了普及。同时，由于各地方言的混杂，影响了书籍的传播，这就迫切需要有标准的英语、法语、德语、……产生，来统一各地区不同的方言，这不仅是文化传播的需要，而且也是这些国家和民族的要求，而纸和印刷术的广泛使用，使这个本来难以解决的问题很快地得到了解决。

公元十四世纪发生在西欧的鼠疫，使西欧社会遭到了前所未有的劫难，在这场当时人力根本无法抗拒的瘟疫的袭击下，幸免于难的劫后余生者不可能不思考各种十分现实又十分虚幻的问题：这场瘟疫是怎样造成的？上帝为什么要降这样一场灾祸到人间？然而，这些大难不死的群众在埋葬了自己的亲属以后，发现加在自己头上的赋税和各种名目的支派项目更多更重了，而教皇、主教、修道院长、富商、贵族、……仍然穷奢极侈。谁不交租税就有可能被关进政府的监狱，谁要说什么怨言就有可能受到异端裁判所的传讯。于是，在这一时期里，在整个西欧不断地发生以宗教异端形式出现的起义。贫苦的群众渴望着人身的自由，憧憬着一个平等的社会。

这一时期，市民阶级的兴起乃是中世纪后期最值得注意的事情，鼠疫的流行固然给欧洲带来人力和资源上的暂时短缺，但是这一阶级当时锐气方盛，他们要求国家统一，要求摆脱罗马教廷的控制，要求个性解放，要求人性自由，要求发展商业进行竞争，他们的这一系列要求和所从事的各项活动，显然给刚受过死亡冲击的欧洲带来了生气。而且纵观整个中世纪教会史，可以说也正是这个时候，西欧才出现了春意。

由市民阶级所带来的春意，在意识形态上表现为人文主义思想，这种追求个性解放，强调“人”的正常、自由地生活的意识形态，实际上仍然以基督教的信仰作为前提。应该说，人文主义是中世纪后期在基督教中出现的以“人性”为第一位的对“真、善、美”追求的思潮。这股思潮经印刷厂商追求利润的活动，迅速地在西欧广大地区和不同阶层中得到了传播。

### 宗教改革运动的前奏曲

公元十四世纪市民阶级的兴起，使西欧出现了春意。天主教会的所作所为，使它受到了各方面的挑战。除了来自贫苦的农民和平民的起义外，它还受到来自国王、贵族、市民阶级的反对；同时，还有来自教会内部的反抗，其中，以约翰·威克里夫（John Wyclif，公元1324—1384年）、约翰·胡司（John Huss，公元1373—1415年）、杰罗拉莫·萨伏那洛拉（Girolamo Savonarola，公元1452—1498年）和迪希迪里乌斯·伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，公元1467—1536年）为最著名。事实上，从严格的意义来讲，西欧的宗教改革运动从公元十四世纪下半叶已经开始。

约翰·威克里夫是公元十四世纪下半叶到公元十六世纪中叶这场宗教改革运动的先驱者。他生于约克郡(Yorkshire)的希普斯维尔(Hipswell)，曾在牛津大学的巴略尔(Balliol)学院求学，以后担任该学院院长，并长期担任牛津大学的神学教授，以学问渊博著称，在哲学观上他是一个“实在论”者，同当时流行的“唯名论”相对立。

公元1374年，约翰·威克里夫被英国国王任命负责路特沃斯(Lutterworth)教区。同年，又被任命为英国王家神学顾问，奉命出使同法国进行停战谈判，并以英国国王全权代表的身份在布鲁杰斯(Bruges)同当时尚在阿维尼翁的教皇格列高里十一世的代表谈判英国三十三年来挪用教廷在英国的收入和英国教会神职叙任权等问题。他按照英国国王和议会的意见，拒绝教皇在英国有神职叙任权，否认英国是教皇的侍臣国，提出教皇法庭应限制英国人上诉，并且指出教皇格列高里十一世的前任、教皇乌尔班五世所提出的交还累年教廷在英国的收入是毫无道理的。因此，双方的谈判没有达成任何协议。公元1376年，约翰·威克里夫在牛津讲演《平民主权》(On Civil Lordship)这一题目时指出：上帝是最大的君主，一切民政与属灵的职业均由上帝派定，均当隶属于上帝，其他人只是受主之托，并不具有主权。一些身居民政与属灵职位的人虽然可以动用世物，但是并无所有权，假如他们奢侈浪费，或者滥用权力，就会失去主的托付，因此也就失去了职权，他的财产就应该由政府没收。他在讲演中强调，上帝派政府管理俗事，就如同派教会管理属灵事务一样。他的这一些思想，当时受到英国的贵族、多明我修会和方济各修会的修士以及广大群众的热烈拥护。约翰·威克里夫还积极支持英国国王的叔父兰

开斯特公爵发动的没收教会财产的运动；支持英国国会公开谴责罗马教廷。

公元1377年，教皇格列高里十一世一连发了五个通谕谴责约翰·威克里夫，并命令坎特伯雷大主教逮捕约翰·威克里夫，伦敦主教威廉姆·库尔特耐也传约翰·威克里夫前去受审。约翰·威克里夫在英国国王、兰开斯特公爵和肯特的约翰支持下，拒绝出庭。公元1378年，教皇格列高里十一世去世，天主教会也在该年发生大分裂，相互对峙的教皇互相攻讦，弄得教会一片混乱。约翰·威克里夫当时坚持改革教会的思想，用英文著文立说，他认为圣经才是教会的法律，全体信众才是教会的中心，指出，教皇是否是上帝所选之民，这要看他是否为教会造福来决定。他强调，如果身为教皇而专意攫取世俗的财产和权势，想尽办法来征税敛财，这样的教皇就是“敌基督”。他认为，只有基督才是教会真正的元首。约翰·威克里夫提出：一、英国教会仿效东派教会，同罗马教廷分离，成立国王统治下的国家教会；英国的坎特伯雷大主教应由英国人担任，英国的钱不能流到罗马教皇的口袋中去；二、神职人员不应拥有产业，应该没收教会的财产分给贵族，教会向教徒征收的什一税应该改为自愿奉献；三、违犯教规的神职人员所主持的洗礼等仪式无效。

不过，约翰·威克里夫的主张受到教会上层人士的反对。当他的这些思想被一批未经教会认可的“穷教士”用来抨击罗马教会，并宣传不向教会交纳什一税，号召人们把教会从穷人身上榨取的财富夺回来时，约翰·威克里夫成了英国教会上层人士仇视的对象。公元1381年，英国发生了瓦特·泰勒领导的起义，起义队伍进入伦敦，处死了坎特伯雷大主教，并要求没收

教会的一切财产。在阶级矛盾十分尖锐的情况下，英国国王、贵族、议会和教会联合了起来，共同镇压农民起义，国王也同意了教会对约翰·威克里夫的处理意见。公元1382年，召开了牛津宗教会议，会议决议禁止约翰·威克里夫的一切公开活动。约翰·威克里夫被迫幽居。在此期间，他将《圣经》由拉丁文译成英文，并著述神学著作《三人对话录》。公元1384年，他在幽居生活中去世。天主教会继续对他进行恶毒诅咒。公元1414年，康士坦茨宗教会议判处约翰·威克里夫为异端首脑，并下令烧毁他的著作，掘出他的骸骨，焚尸扬灰。但是，约翰·威克里夫强调圣经是信仰的权威等思想，对此后二百年间的宗教改革运动产生了巨大的影响，以致后世把约翰·威克里夫称为“宗教改革运动的启明星”。同时，约翰·威克里夫将《圣经》译成英语，为标准英语的出现奠定了基础。

约翰·威克里夫去世不久，在捷克出现了一批谴责神职人员中存在的罪恶行为的宗教界人士，他们要求关闭修道院，要求剥夺教会财产，要求宗教改革。其主要的代表人物是当时任布拉格大学校长的约翰·胡司。

约翰·胡司生于胡西耐茨（Husinecz）一个农民家庭中，青年时期在布拉格大学求学。公元1394年，他取得神学学士学位，两年后又得文学硕士学位。公元1401年，被立为神父，并在布拉格大学任教。公元1402年，他任布拉格大学校长。在这期间，他接受了约翰·威克里夫的思想<sup>①</sup>。公元1403年，他担任波希米亚王国王后的解罪神父。

当时，波希米亚王国的国王是温茨勒，他主张在两位对峙

---

<sup>①</sup> 在一些神学问题上，例如对“变质说”的认识上，约翰·胡司同约翰·威克里夫的观点有所不同。



的教皇之间严守中立的立场。约翰·胡司以及布拉格大学中的波希米亚人都支持波希米亚王国温茨勒国王推行的独立政策。约翰·胡司积极鼓吹约翰·威克里夫的思想，认为教会是由上帝所预定的人组成的；教会的元首不是教皇而是基督；教会的法律是《新约》；他并主张民族独立。当时，布拉格的大主教士宾耐克(Zbynek，公元1403——1411年在位)对约翰·胡司的观点十分仇视。他在公元1409年比萨召开的宗教会议上，向教皇亚历山大六世控告约翰·胡司抨击教会的“罪行”，并把约翰·威克里夫的异端思想在波希米亚地区流行的情况作了汇报。公元1410年，约翰·胡司被革除教籍。这个消息传到布拉格以后，市民和学生涌上街头举行了示威游行，他们向神父扔石块，在街上唱讽刺士宾耐克大主教的歌曲。当时，约翰·胡司依靠国王温茨勒的保护，散发传单，继续宣传威克里夫的思想。

公元1412年，教皇约翰二十三世为了同拿波里国王进行战争，派特使到捷克推销赎罪券来筹集军费，约翰·胡司在群众中讲道，强烈抨击教皇兜售赎罪券的行为。公元1412年6月，布拉格的广大群众举行反教皇示威，由两名大学生分别化装扮演教皇和娼妇，颈上挂着教皇通谕，群众见后纷纷拍手称快。教会伙同布拉格的某些上层贵族派出武装人员对群众进行了镇压，三个参加示威的青年帮工被处死刑。约翰·胡司并没有因此而退缩，他在群众的支持下，公开抨击教皇约翰二十三世行使的是魔鬼给予的权力，是“敌基督”。随着群众斗争运动的日益高涨，阶级矛盾也尖锐起来，市民中的上层分子开始反对约翰·胡司的言论。同时，神圣罗马帝国皇帝兼波希米亚王国国王温茨勒觉得约翰·胡司的行动已经超出他所希望的范围，

害怕下层群众情绪的继续高涨将会危及他的统治地位，于是命令约翰·胡司离开布拉格。约翰·胡司到达捷克南部以后，继续向农民群众宣传，号召农民们起来反对教皇。他的影响当时遍及了西欧许多地区。在这期间，他写了与约翰·威克里夫相同观点的《教会论》（De Ecclesia）。

公元1414年，西吉斯孟接替他兄长温茨勒担任德意志的国王后，即在帝国南部的康士坦茨召开宗教会议。这次宗教会议旨在解决天主教会大分裂的局面，并讨论限制教皇权力过于膨胀的具体措施，同时还商讨镇压波希米亚异端活动的问题。约翰·胡司被命令出席会议。当时，由西吉斯孟皇帝作了负责约翰·胡司人身安全的保证。然而，这一切都只是策划好的圈套。约翰·胡司到达康士坦茨不久，即被教皇约翰二十三世逮捕，投入修道院的暗牢中。公元1415年，约翰·胡司被判犯有“异端”罪行，剥夺神职，移交世俗司法机关处以火刑。判决后，大主教们要求约翰·胡司悔罪，约翰·胡司宁死不屈，至死坚守自己的信念。最后，由西吉斯孟皇帝派遣一千名士兵作警戒，才把约翰·胡司带到火刑柱前执行死刑。约翰·胡司拒绝临刑前的忏悔，他对忏悔神父说：“我没有必要忏悔，我没有犯致死的罪。”他还发表了演说，接着在烈火中慷慨就义。约翰·胡司死后，迫害约翰·胡司的教会以及西吉斯孟皇帝都害怕群众把约翰·胡司敬为圣徒，他们把约翰·胡司的尸灰投入莱茵河中，甚至连火刑堆下的泥土都挖起来运走，以防群众把它携回，作为圣物纪念。但是烧死约翰·胡司并加以焚尸扬灰的做法，不仅不能缓和尖锐的阶级矛盾和民族矛盾，反而使原来已经十分尖锐复杂的阶级矛盾和民族矛盾有了引发的导火线。不久，一场轰轰烈烈的农民起义就在波希米亚爆发，历史上称

这次农民起义为“胡司战争”。

当时，参加起义的基本群众是：农民，城市手工业者，一些中、小贵族和低级教士。由于阶级利益不同，起义队伍内部分裂为两个阵营，一派是激进派，由农民、手工业者和城市贫民组成。这一派群众于公元1419年集结于波希米亚南部的塔波尔(Tabor)<sup>①</sup>，故称“塔波尔派”(Taborites)。他们主张建立没有特权阶级的自由教会公社，没收地主的土地，取消农奴的封建义务，废除封建的等级特权，建立民族自治的共和国。其宗教思想同约翰·威克里夫的观点比较接近，主张恢复基督教原有的纯洁性，减少弥撒和圣事，仅保留婴儿的洗礼和圣餐，反对“变质说”(Transubstantiation)和“炼狱说”(Purgatory)，反对崇拜圣徒和圣徒遗物，主张教士与世俗信徒同领圣杯，相信千禧年(Millennium)，认为在一个混乱的世代之后基督会很快复临。

另一派是以布拉格为中心的温和派，他们代表中小贵族和富裕市民的利益，主张用温和手段达到改革的目的。这一派认为在圣餐礼中，平信徒和教士同样可以领取饼和酒，故又称“饼酒同领派”(Utraquists)，亦称“圣杯派”(Calixtines)。他们的改革主张是：捷克独立，限制德国封建主、教士及上层市民的特权，没收教会财产，革除教士中的陋习，要求传教自由，用捷克语代替拉丁语，建立胡司派教会以取代天主教会。

公元1417年，罗马教皇马丁五世(Martin V，公元1417—1431年在位)登上教皇宝座以后，立即批准康士坦茨宗教

---

<sup>①</sup>取自《圣经》中的地名。

会议通过的镇压波希米亚异端活动的决议。公元1419年，迫令胡司派神职人员去职，将胡司派议员从议会中驱逐出去，把这些议员的席位让给反胡司运动的极端分子。同年七月，圣杯派成员举行游行，要求释放被捕人员，遭到拒绝后，愤怒的群众冲进议会，把他们最痛恨的议员拉到广场上烧死。布拉格的起义爆发以后，得到全国胡司派的纷纷响应，他们在全国各地进行武装斗争，占领了一些城市，揭开了捷克历史上最大规模的农民战争序幕，史称“胡司战争”。

公元1420年，西吉斯孟皇帝在德国组成了“讨伐波希米亚异端”的十字军进入布拉格。以塔波尔派为主的农民军在杰出的统帅席士卡（Janžizka，公元1378——1424年）指挥下，在布拉格城郊大败西吉斯孟皇帝的军队。公元1424年，席士卡病故后，由普罗可普（Prokop）兄弟继任领袖。公元1427年，农民起义军粉碎了西吉斯孟皇帝的十字军第四次进攻以后，曾进军到德国的萨克森、勃兰登堡和波罗的海沿岸一带。公元1431年，又胜利地击溃了十字军的第五次围剿。但是，农民起义军在战场上的胜利并没有消除它内部存在的分裂倾向，相反，随着战场上形势的好转，分裂终于发生了。当时，圣杯派以为在起义中，没收了教会的财产，取得了一些城市的政权，本派的目的已经基本实现，就主动与罗马教皇妥协。公元1433年，在巴塞尔宗教会议上，罗马教皇尤金四世接受圣杯派的部分主张，准许平信徒领杯，所没收的教会财产不必退还。会议还达成了《布拉格共同协定》，协定中规定，波希米亚教会名义上属于罗马教皇，西吉斯孟皇帝兼波希米亚王国国王。罗马教廷所采取的“怀柔”政策虽然达到了分化起义队伍的目的，但是也使塔波尔派更加仇视罗马教廷，然而由于内部出现

了叛徒，在公元1434年，由圣杯派同西吉斯孟皇帝的十字军联合发动的利班（Lipan）之役中，塔波尔派农民起义军几乎全军覆灭，统帅普罗可普兄弟也牺牲疆场。至此，胡司派农民起义宣告失败，但其余部仍坚持活动，一直到公元1452年才被消灭。

公元十五世纪上半叶在捷克发生的胡司派农民起义对于捷克本国的历史的发展和欧洲的宗教改革运动产生了巨大的影响。

约翰·威克里夫的幽居和约翰·胡司的被烧死表明，教皇和皇帝之间的矛盾虽然也往往表现为你死我活的斗争，但是归根结蒂是统治阶级内部的矛盾。一旦被统治和被压迫的阶级有可能危及他们的统治时，他们就会在共同的利益上联合起来。这也可以说是约翰·威克里夫和约翰·胡司的悲惨结局的原因之一。从当时整个欧洲的形势来看，皇帝和教皇的联合也只是暂时的现象。自公元十五世纪下半叶以来，在英国、法国、西班牙、斯堪的纳维亚、波兰以及俄国都逐渐确立了封建君主的专制统治。应该说，在当时的历史条件下，封建的君主专制统治乃是一种进步的因素。但是，在德国和意大利，由于神圣罗马帝国皇帝同教皇之间的不断斗争，这两个国家长期处于分裂状态。到公元十六世纪初，罗马教皇成了意大利民族统一的最大障碍。当时著名的思想家马基雅维利（Niccolo Machiavelli，公元1469——1527年）曾经指出：“教廷使意大利充满动乱，它在意大利只能算一个中等诸侯，既无力统一意大利，又不允许意大利出现一个强大的世俗君主。相反，教皇多次引入外敌征服意大利，如利用法国征服威尼斯，而后又把瑞士雇佣兵招来对付法国人”。

而且，从公元十五世纪七十年代以后到宗教改革前夕的五任罗马教皇更加放纵腐化。西克斯特斯四世(公元1471——1484年在位)是靠贿赂枢机主教们当上罗马教皇的。这件丑闻，在罗马城中路人皆知。继教皇西克斯特斯四世担任教皇的英诺森八世(Innocentius VIII，公元1484—1492年在位)同样依靠贿赂枢机主教们的手段登上教皇宝座，他即位后公开出卖教廷职位，一些神职人员整天沉湎于声色犬马和赌博之中。亚历山大六世教皇也靠贿赂枢机主教团的手段当上了教皇。他曾把母、女两人同时收为情妇，以后又与亲生女儿通奸，并毒杀自己的外甥米兰公爵。公元1494年，正当法国侵入意大利时，腐朽的美第奇家族抛弃了佛罗伦萨人民，此时发生了萨伏那洛拉领导的起义。

杰洛拉莫·萨伏那洛拉生于意大利弗拉拉，原准备从事医学，因婚姻问题，于公元1477年入布罗格那地方的多明我修会。公元1482年到佛罗伦萨传道，感情虔诚。公元1494年，他领导佛罗伦萨人民推翻美第奇家族的统治，想以一种理想的宗教生活来改造世俗社会的生活。为此他竭力讲道，并于公元1496年和1497年这两年的狂欢节(Carnival)，将过去狂欢节时所用的假面具，以及被认为有亵渎内容的书、报、画和雕像都付之一炬，烧不毁的都砸坏。萨伏那洛拉竭力使当时佛罗伦萨的生活出现半修道的生活状态，这就使他逐渐脱离了群众的愿望。因此，当教皇亚历山大六世同美第奇家族联合起来镇压这次起义时，这个刚诞生不久的佛罗伦萨共和国就被颠覆了，萨伏那洛拉也在公元1498年被捕，在受尽酷刑以后，于同年5月23日被判处绞刑，死后被焚尸扬灰。

对于萨伏那洛拉领导的起义目前很难加以全面的评述，本

书只能从起义发生的原因、起义中的一些措施以及起义失败后的影响来加以具体的分析，由此作出一点并不全面的评论。一、这次起义是在腐朽的美第奇家族无力保卫佛罗伦萨免遭法国军队入侵的情况下发生的，因此这次起义是民族矛盾和阶级矛盾混合的产物，是中世纪人民群众向往建立由自己管理的政权的一次尝试；二、在建立政权以后，萨伏那洛拉把自己的宗教理想强加给佛罗伦萨社会，他的一系列做法虽然代表了当时不少人对美第奇家族以及教皇和主教们穷奢极侈生活的反动，然而要整个社会都按修道生活的严格规律进行生活，这实际上是对文明生活的否定，是不可取的；三、这次起义虽然由于萨伏那洛拉在占领佛罗伦萨后政策上的失误而形成的一系列倒行逆施做法而很快失败了。但是，这次起义的矛头始终是指向教皇腐朽的统治，因此，它在宗教改革运动中仍然是一首悲壮的但演奏得有些失真的序曲。

就在萨伏那洛拉领导佛罗伦萨人民进行武装起义的时候，荷兰有一位坎姆勃莱 (Cambrai) 主教的秘书迪希迪里乌斯·伊拉斯谟正在刻苦学习。这是一位将对马丁·路德的宗教改革产生重大影响的人物。尽管此时他还默默无闻，然而历史正是在默默无闻的人群中进行筛选，给那些有志向、有毅力、有作为的人提供用武之地。

伊拉斯谟生于鹿特丹，其父在同其母结婚以后遭人陷害被迫离开荷兰到达意大利，后信谣传，在悲愤之下进了修会为修士。伊拉斯谟则由其母亲含辛茹苦地抚养成人。他在德文特学校学习期间，即对文学发生极大兴趣，并且对“共同生活兄弟会” (Brother of the Common Life) 的虔敬精神十分钦佩。后因贫困无靠，进斯坦因 (Steyn) 奥古斯丁会修院为修士。公

元1492年，伊拉斯谟取得神职。不久，担任了坎姆勃莱主教的秘书。公元1495年，他到巴黎求学，并在1498年得神学学士学位。不过，当时，他对经院哲学毫无兴趣。公元1499年，他到英国，同柯列特和托马斯·摩尔(Thomas More)结成莫逆之交，并从事研究西塞罗(Cicero)、苏格拉底和保罗等人的作品。他在柯列特的指导下，潜心研究《圣经》，学习和钻研古希腊和罗马的原文作品。这一系列研究工作使他在文学、历史和哲学等方面有了坚实的基础。在这一段时间内，他接受了人文主义的思想。公元1506——1509年，他到意大利研究古典文学。返回英国以后，他在剑桥大学教授希腊文。在公元1515——1521年的几年中，伊拉斯谟主要居住在尼德兰的布鲁塞尔和罗文(Louvain)，这时，他已成为人文主义者中最有影响的人物之一。公元1521年，他迁居巴塞尔，在这一期间，他悉心钻研希腊文《新约》和诸教父著作，并加以翻译、注订。公元1529年以后又迁居富赖堡(Freiburg)。公元1539年在巴塞尔去世。

伊拉斯谟主张宗教改革，实际上是他从文艺复兴发生的原因中得到启示，想通过追溯根源来寻找复兴和纯洁基督教会道路。从这一点上亦可见伊拉斯谟对公元十四世纪到十六世纪发生的文艺复兴的原因并不理解。他认为，“耶稣的宗教”并不与“保罗的基督教”对立，相反，耶稣的教导概括了宗教和道德的普遍真理。他指出，基督教同自古以来一切真正的宗教在本质上是完全相同的，它只是增加了基督的权威和依靠上帝的恩典等思想内容。他在公元1503年发表的《基督精兵要义》一书中，强调了教徒个人的内心信仰，并且反对教会中流行的各种仪文。他认为，仪文式的基督教同早期基督教会所反对的古代宗教并无多大区别，只是在名称上，一个称为基督



教，另一个称为古代宗教而已。公元1511年，伊拉斯谟根据他在意大利的亲身经历发表了著名的《愚人颂》，嘲笑教皇和主教，抨击赎罪券。伊拉斯谟虽然嘲笑教皇、主教、修道僧、……都是不可救药的愚人，反对教皇过问政治，但是，他并不想同罗马教廷决裂，他所希望的只是能够实行罗马教会自上而下的宗教改革。公元1516年，他把新著的《新工具》一书献给教皇利奥十世，受到教皇的嘉许。公元1519年，他又把这本书的第二版献给利奥十世，并在所附的信中写道：“我一直致力于在人们心中唤起对神学的纯真热情。……有人不理解我，对我进行攻击，但基督可以为我作证，教宗可以监察，我的一切著作都是为保卫基督，……我的所有才能都是为荣耀基督，是为罗马教会，特别是为教宗效劳。”<sup>①</sup>

当时，伊拉斯谟还把他从希腊文《圣经·新约》翻译过来的《圣经·新约》各卷分别献给英国国王亨利八世、德意志皇帝查理五世、法国国王法兰西斯一世和一些枢机主教。

伊拉斯谟所希望的，就是这样一条由上层来进行宗教改革的道路。他幻想世俗君主之间能够消弭战争，教皇和教会上层的神职人员能够自行地进行纯洁教会的工作。至于群众中所存在的各种不符合基督教教义的行为，他认为可以靠人文主义思想加以教育来解决。他十分反对由群众自发进行的宗教改革运动，因此，当宗教改革运动在德国爆发以后，伊拉斯谟同托马斯·摩尔和耶罗姆·艾姆塞等人就站到这场运动的对立面。伊拉斯谟还写了一篇论自由意志的文章，公开反对马丁·路德的宗教改革。

---

<sup>①</sup>T·M·林赛：《宗教改革史》，爱丁堡1907年版，第1卷，第184页。

不过，顽固的罗马教廷始终记得伊拉斯谟对马丁·路德宗教改革思想所起的影响。因此，并没有因为伊拉斯谟的温和立场，对他进行宽恕。在伊拉斯谟去世以后，教皇保罗四世将他定为“异端”。伊拉斯谟的一切著作都被天主教会列入禁书之列。

## 西欧的“复兴”

公元十五世纪下半叶，纸和印刷术在西欧一些国家被广泛地使用，只是西欧社会生产力发展的一部分内容，不过也表明当时西欧社会对各种信息的需要。西欧地区最早的资本主义萌芽产生于地中海沿岸的一些城市，如，意大利的佛罗伦萨、威尼斯、米兰、热那亚和法国南部的一些城市。当时，资本主义萌芽的生产表现形式是手工作坊，这些作坊在组织和经营上都已具有了一定的规模，建立了行会组织。同时，在这些地区里银行业也有了一定的发展。到公元十五至十六世纪时，在法国、英国、尼德兰和德国等地也逐渐形成了资本主义的生产关系，并且逐渐取代了意大利在资本主义生产关系发展道路上领先的地位。

在这一时期，这些国家的社会矛盾十分复杂，既存在着农民和城市平民反对封建贵族的矛盾，又存在着资产阶级同封建贵族的矛盾，还存在着以国王为首的贵族、平民、农民同天主教会的矛盾，而在这些矛盾里，后一种矛盾的阵线是很不分明的。国王、贵族同教会的矛盾往往因被统治者的大规模起义而暂时和缓，它们不止一次地联合起来共同对付被压迫者；而在被统治者中间对教会的看法，也往往会因宗教信仰见解上的不

同而有所不同。在这一时期，还值得注意的一个现象是，新兴的资产阶级同作坊工人的阶级矛盾也不断尖锐，公元1343年，在意大利发生“褴褛汉”起义，参加者竟有四千多人。不过，在当时西欧的封建社会里，还没有将这些作坊主列入统治阶级的行列。

西欧的“复兴”，正是在资本主义生产关系已经在封建社会内部成长起来的基础上产生的。这也规定了在这里所用的“复兴”一词，含义不同于一般所用的“复兴”一词。

由于商业的发达给整个社会生活带来了活跃气氛，使西欧的许多看来带有神秘色彩的东西或原来以为价值不大的东西很快地转化为同经商、对外贸易和商品生产直接有关的技术和知识，除了纸和印刷术的应用外，此时，从占星术中逐渐产生出近代天文学的萌芽，从炼金术中，逐渐产生出近代化学的萌芽，火药则被广泛地应用于军事上。同时，医学、数学，特别是力学也迅速地发展起来，这些学科正以自己的实践和理论挣脱着经院哲学的束缚。

同时，拜占庭帝国的灭亡，又为西欧的“复兴”送来了一些人才和资料。公元1453年，君士坦丁堡为奥斯曼土耳其帝国军队攻陷以后，一些精通古希腊文的学者带着在西欧早已失传的古希腊的著作以及一些阿拉伯学者的著作流亡到西欧，给西欧的科学和文化送来了许多新的营养。因此，西欧的这次“复兴”，如果从它的科学知识和技术的来源上来说，可以说是东西方文化交流之结晶。而这些科学知识和技术在西欧能够迅速地转化为生产力的原因，在于当时西欧这些国家对于对外贸易活动的重视。西欧的“复兴”正是在追求商品生产更多的利润基础上产生的。

为了追求商品生产的更多利润，资产阶级自然需要打破封建制度的桎梏，解放他们的手脚，希望国王能保护他们的利益。因此，他们要求个性解放。当时的资产阶级还没有能置身到统治阶级的行列中，还没有什么地位。但是，他们有钱，他们的子弟中间有不少人受过高等教育，从事工商业、医生、建筑师、艺术家等职业，其中不少人有能力，有思想，他们把父辈的愿望作为自己行动的目标，不少人文主义者就是在这个阶层中产生的。从宗教观来看，当时的人文主义者几乎都是虔诚的基督教信徒，他们反对天主教会的腐朽、黑暗，但是并不想取消天主教会，而是希望天主教会能自上而下地进行“自我纯洁”，保护他们的利益。因此，在他们的宗教思想中，十分强调基督“人性”的一面。他们反对教会所宣扬的要人们忍受苦难、听任压迫、禁欲修行、废弃研究学问和放弃积极进取的精神等说教，积极鼓吹人要个性解放、追求现世利益、寻求今生乐趣的思想。因此，他们十分注意揭露教会上层人士的腐朽堕落、伪善、荒淫的黑暗面，并且用各种艺术表现手法来表述他们心目中对“真、善、美”理想的追求。

这次西欧的“复兴”运动，也包括对古希腊文化的批判和继承工作。当时，由于布拉丘里尼和布鲁尼这两位人文主义者的工作，使古希腊许多学者的成果得到了重新研究的机会。不过，这也表明了历史上许多重大的改革来临之前，往往有一段“托古改制”的舆论阶段。

伟大的但丁（Alighieri Dante，公元1265——1321年）首先揭开了西欧新纪元的序幕。马克思和恩格斯在《共产党宣言》一文中指出：“封建的中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端，是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但

丁，他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。”<sup>①</sup>

但丁出生于意大利的佛罗伦萨一个没落的贵族家庭中。佛罗伦萨是当时西欧资本主义萌芽生长得最繁荣的地区之一，商业资产阶级和作坊主们因与美第奇家族的关系深浅不同而分别参加黑党或白党，黑党拥护教皇，白党反对教皇干预世俗政治，要求佛罗伦萨自治。但丁在政治态度上属于白党。公元1300年，但丁以医师公会代表的身份当选为市政机构执行委员（共有六个执行委员）。不久，佛罗伦萨同教皇发生了冲突，教皇克雷门五世勾结法国国王腓力四世率军侵入佛罗伦萨，消灭了白党，将市政交给黑党管理，但丁因而被放逐，他在流放生活中度过了最后的二十一个春秋，死于异国。在这段日子里，他坚持自己的主张，为了表达他的思想，写了著名的《神曲》和《新生》等著作。

在这些著作里，但丁表达了这样一些思想。他认为，“自由的第一原则就是意志的自由；……意志的自由就是关于意志的自由判断。”<sup>②</sup>他指出，“人类的本分工作，就整个来讲，乃是能完全实行其理解力的范围与发展，首先能实行思想辨别是非，其次，则能将其所认定之是非定为目的，而以行动达此目的。简单说，就是先思而后行。……人类的本分工作为何？根据‘你必须使自己仅次于天使’一语，可知人类的本分工作，在求神圣的幸福。”<sup>③</sup>他还认为，人之所以高贵，在于他

---

①《马克思恩格斯全集》，第22卷，第431页。

②《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第19页。

③同上书。

个人的品质，而不在于他的出身门第。同时个人的高贵又源于天赋的理性和自由意志。但丁还强调，人对神的爱和神对人的爱乃是宇宙中最根本的所在。但丁十分推崇托马斯·阿奎那的《神学大全》，并用《神学大全》中的天堂和地狱概念，来表述他对一些人物（包括历史的和当时的）的评价。

在历史上称为“文艺复兴”前三杰的另一个人物是彼特拉克（Francesco Petrarca，公元1304——1374年），他也是佛罗伦萨人，出生在一个公证人的家庭，早年曾旅居普罗旺斯，并到莱茵河流域游历。早年也曾因参加佛罗伦萨的白党的政治活动而被流放国外，以擅长写十四行诗著名。他写的叙事诗《阿非利加》和许多抒情诗（收进《歌集》中），以及《秘密》等著作，反映了人文主义思想的另外一些内容。

彼得拉克的人文主义思想主要表现为要求个性解放，追求个人的世俗爱情和世俗荣誉。这同中世纪天主教会所强调的教义思想是背道而驰的。彼得拉克指出：“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”<sup>①</sup>这句话以后成为资产阶级追求个性解放的名言。不过，彼得拉克以后的遭遇同但丁、薄伽丘等人不同，他经常出入宫廷，被高级贵族捧作为“桂冠诗人”，这是因为彼得拉克的人文主义思想并未触犯到统治者的利益，而彼得拉克所提出的“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福”也正中他们追求纸醉金迷生活的心坎。

薄伽丘（Giovanni Boccaccio，公元1313——1375年）则是一位经历十分坎坷的人文主义重要代表。他出生于一个商人家庭，本人也在那不勒斯经商，以后曾长期住在佛罗伦萨，拥护

---

<sup>①</sup>《文学家人道主义言论选》，第11页。

共和政体。他的代表作是《十日谈》，该书反映了当时意大利的社会生活，揭露了天主教会的黑暗，表达了他的一些见解。在这部著作中，他指出，人类的骨肉都是用同样的物质造成的，我们的灵魂都是上帝赐给的，具备着同等的机能与一样的效用。因此人类应该是天生平等的，只有品德高低才是区分人类的标准。那些发挥大才大德的人，才能算是“贵人”，否则就只能算是“贱人”。薄伽丘从这种道德决定人的贵贱的原则得出了人在政治上应该平等的观念。他说“贫穷不会磨灭一个人高贵的品质，反而是富贵叫人丧失了志气。”<sup>①</sup>薄伽丘的这系列思想，特别是他对天主教会的揭露，使他在生前死后都遭到了迫害。

劳伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla, 公元1406——1457年)则是比但丁、彼得拉克、薄伽丘稍晚一些时候的人文主义思想家。他生长于罗马一个律师的家庭，早年在佛罗伦萨和罗马等地受教育。公元1439年，他经过考证，确认《艾西多尔文献》是后人托艾西多尔之名伪造的，揭露了罗马教皇的野心，因而被异端裁判所传讯。

劳伦佐·瓦拉认为，人的行为虽然由上帝决定，上帝可以预见人的行为，但是这并不等于说人没有丝毫的意志自由，他说：“上帝虽能预见到人做的某些将来的行为，可是这行为不是在强制下干的。”因为，上帝的决定虽然包含了各种可能性，但是不能认为一切可能的事都能发生的，上帝的预知并不是自由意志的障碍。他指出，在上帝的控制之下，自由意志的存在是可能的。劳伦佐·瓦拉强调个人的自由意志，反对教会

---

<sup>①</sup>《文学家人道主义言论选》，第18页。

的禁欲主义。他在《论享乐》这一著作中写道：“对我来说，我的生命要比整个宇宙的生命有更大的幸福。”这充分地表现了资产阶级还在登上历史舞台的第一步时，其世界观已经充满了自私自利的个人主义色彩。

意大利当时真是人文主义思想家云集的地方，佩特罗·彭波那齐(Pietro Pomponazzi, 公元1462——1524年?)则是同托马斯·阿奎那的《神学大全》和天主教神学的核心思想——灵魂不灭说唱反调的一位人文主义思想家。他生于意大利的芒托瓦城，曾在巴杜亚大学学习。佩特罗·彭波那齐在《论灵魂不死》的这部著作里指出，人的智力<sup>①</sup>都随人的肉体死亡而死亡的，但是人可以由于自己的德行而在他人的记忆中不朽。佩特罗·彭波那齐指出，毋庸杞人忧天，担心指出灵魂会死亡这一点会使人只做恶事而不修德行。因为人的实践智力决定了人们做事总是向善避恶。他认为，德行和恶行的报应就在于德行和恶行本身。恶的本身就是对坏人的惩罚，他指出，“没有比这个更惨的了，没有比这个再不幸的了。”<sup>②</sup>他的这些观点，与托马斯·阿奎那的神学体系相对立，而且他所提出的灵魂会死灭的观点，动摇了宗教立论的根本基础，因此，他的《论灵魂不死》这一著作，被罗马教皇明令销毁。

皮科(Giovanni Pico Della Mirandola, 公元1463——1494年)则是出身于米兰多纳的一个贵族家庭的人文主义思想家。他在《论人的尊严》这一著作中写道：“上帝认定人是本性不

---

<sup>①</sup>佩特罗·彭波那齐认为，人具有三种智力，即理论智力、实践智力和生产智力。他认为，理论智力是思辨思考的智力，实践智力就是行为智力，每个人都有这种判断善恶的智力，生产智力则是用以维持生命的、生产生活必需品的智力。

<sup>②</sup>《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，第57页，商务印书馆1966年版。



定的生物，并赐他一个位居世界中央的位置，又对他说：‘亚当，我们既不曾给你固定的居处，亦不曾给你自己独有的形式或特有的功能，为的让你可以按照自己的愿望，按自己的判断取得你渴望的住所、形式和功能。其他一切生灵的本性，都被限制和约束在我们规定的法则的范围之内，但是我们交与你的是一个自由意志，它不为任何限制所约束，可凭自己的自由意志决定你本性的界限。’”<sup>①</sup>皮科还进一步强调道，人有权自由地决定自己的命运，通过自由选择来实现自己希望的目的。他写道：“我们把你安置在世界中心，使你从此地可以更容易观察世界的一切。我们使你既不属于天堂，又不属于地上，使你既非可朽，亦非不朽，使你好象自己是塑造者，既有自由选择，又有光荣，能将你自己造成你所喜欢的任何模样。你能够沦为低级的生命形式，即沦为畜生，亦能够凭你灵魂的判断再转生为高级的形式，即神圣的形式。”<sup>②</sup>皮科通过他的宗教观点，认为上帝在创造人时，已经把人放在没有约束、没有限制的地位上，指出，人的现世生活是重要的，因为人不是罪人，而是上帝创造出的一件“自我欣赏”的杰作。这同基督教会一贯宣扬的“原罪”思想是格格不入的。

除了以上几位人文主义思想家外，在法国还有拉伯雷(Francois Rabelais, 公元1495——1553年)和蒙台涅(Montaigne, 公元1533——1592年)等人文主义思想家。从上述人文主义者的思想中，我们已经能够看到公元十八世纪末法国资产阶级大革命时提出的“自由、平等，博爱”的口号的渊源。不过，仅凭几本书的宣传，仅靠几个书生的呼喊，人文主义思想

---

①《哲学家人道主义言论选》，第33页。

②《哲学家人道主义言论选》，第34页。

是成不了多大气候的，人文主义思想能够成为中世纪后期势不可挡的先进的思潮的真正原因，还在于当时的社会矛盾的激化和地理大发现的推动。

自公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其人占领以后，由西欧到印度的航路被封锁了，但是向东方去进行一本万利的贸易、寻求黄金和香料的动机始终刺激着西欧一些国家的统治者、商人和破落贵族。公元1486年，葡萄牙人巴托罗缪·迪亚斯由海路到达非洲南端。接着，达·伽马于公元1497年率领船队绕过好望角到达印度半岛西海岸的卡利卡特。西班牙人在这场海上竞争中也不甘落后，他们此时已有了地球是球形的概念，决意另觅航路到达印度。公元1492年，一个名叫克里斯托弗尔·哥伦布的破产者在西班牙帕洛斯镇的一些商人帮助下，建立了一支由三艘小船组成的船队。在这三艘船中，圣玛利亚号装备最完善，它的载重量是一百吨，铺有甲板；其他两艘船的载重量都在五十吨左右，而且连甲板都没有。克里斯托弗尔·哥伦布所率领的八十八个人的远征队就是分乘了这样三艘船到达北美的西印度群岛的。不久，成群的西班牙冒险家纷纷涌向这块新发现的大陆，他们用各种手段从当地的印第安人手中掠取黄金。从公元1519年开始的麦哲伦的环球航行则把这场“地理大发现”推向了高潮。英国、法国、荷兰和汉萨同盟的一些冒险家们不久也加入了“地理大发现”的行列。

直到今天，我们还很难全面地评价这场“地理大发现”给人类的社会带来了多大的影响。然而，白银、黄金以及其他商品大量地流入西欧，使西欧的社会生活在商品经济迅速发展的推动下，出现了各种变化，特别是对封建制度的束缚，对诸侯的割据局面，对教会专制的精神统治，……都感到象桎梏一样

紧锢着人们的思想和手脚，因此，当时社会生活中所出现的这一系列变化，虽然没有以“人文主义”作为其思想的标题，但是这一种追求，这一种行动以及由于这一活动使整个社会生活发生的加速度运动，事实上正是人文主义思想得以发展和成为主要思潮的社会基础。

由于商业、对外贸易、航海以及战争的需要，这一时期，数学“复兴”了。公元1489年，在莱比锡出版了《各种贸易用的最优速算法》一书。另一位德国数学家约翰·缪勒则发表了《简述托勒玫巨著》一文，并翻译了阿波罗尼斯、阿基米德、海伦和托勒玫等人的数学著作。其中，最有成就的是米哈伊尔·史提非(约公元1486——1567年)、弗朗西瓦·韦达·伊·布尔基和约翰·纳皮尔等人。由于他们的努力，使数学在古希腊亚历山大里亚学派所建立的基础上，向更高的阶段发展。代数中的“对数”计算方法就是在这一时期形成的。

除了文学、哲学和数学上的复兴外，艺术上的复兴，更以它的色彩、线条和造型使人感到一种新时代即将来到的气氛。一种充满生活热情的思想开始洗刷着那种呆板、僵硬的画面，艺术变得活跃了、充满生气了。人们不再以教会里所宣扬的教义去表现神的神态，而是以自己对生活的热爱来想象神的生活。这实际上同文学、哲学以及商业活动中所表现出来的一种觉醒的思潮是相一致的，这种将神也描绘成和世俗的人一样追求欢乐的思想正是人文主义在艺术上最典型的表现之一。在这些艺术家中间，以列奥纳多·达·芬奇、米开朗琪罗、拉菲尔、提善、鲁本斯为最著名，特别是前三位，被历史上称为文艺复兴的“后三杰”。

天文学的发展，也是这一时期“复兴”的内容之一。随着

航海事业的兴旺，人们对天文学的需求促使了这门学科的发展。由于人们的具体实践要求这门学科摆脱往日迷信的内容，力求科学性和准确性，因此哥白尼的学说、开普勒的“定理”相继问世，伽利略还使用了望远镜观察天体。尽管这些天文学家的研究激怒了天主教会，但是，人类追求用科学的原理（即“真”）来认识世界和改造世界的愿望和行动却是异端裁判所的火刑柱无法阻挡的。这正象伽利略所说的，因为“地球还在转动”。

这一时期的“复兴”还表现在新的城镇不断地出现在西欧的地图上。由于商业和对外贸易的繁荣，西欧呈现出欣欣向荣的景象。当时著名的市镇有威尼斯、洛古索、科孚、热那亚、维罗纳、波伦亚、比萨、佛罗伦萨、那不勒斯、米兰、马赛、里斯本、巴塞罗那、纳尔榜、图尔、奥尔良、波尔多、巴黎、根特、布鲁日、布伦、伦敦、牛津、剑桥、南安普敦、多佛尔、安特卫普、汉堡、不来梅、科伦、美因兹、纽伦堡、慕尼黑、莱比锡、马格德堡、布莱斯劳、斯透丁、但泽、科尼斯堡、里加、普斯科夫、诺夫哥罗德、维斯比、卑尔根、布拉格、布达、佩斯、维也纳……。在这些市镇里，都修建有许多哥特式的教堂以及市政大厅，有些教堂至今还完好地保存着。这些教堂建筑和城堡坚固的塔楼是代表西欧“复兴”时期的最好的实物。这些市镇中的某些实际上是独立或半独立的贵族共和国。它们同教皇、皇帝（或国王）的关系一般只是名义上的统辖关系。赫尔莫特在他的《世界史》中写道：这些“市镇做了很多在我们的时代是由国家来做的事。社会问题都由市镇行政或相应的市政机构来处理。贸易的规定则由行会同市议会协商制订，穷人的照料是教会的事，市议会照管城墙的防御和照

管非常必要的消防队。市议会坚守它的社会职责，监督市仓的充实以备荒年。十五世纪几乎每个市镇都建有这种仓库。一切商品都按售价抽税，税率以能使每个工匠得到足够的生活和保证买主得到质量较好的货物为度。市镇本身是个主要的资本家；作为一个养老和遗产年金的出售者，它又是一个银行家，享有无限的信用。作为报酬，它得到建筑城堡的材料，或者从一个穷困的王侯手中乘机取得主权者的权利。”这些市镇的独立性，可从伦敦的例子中见到一斑。当时，英国国王要从王城威斯特敏斯特进入伦敦市时，必须得到市镇当局的同意才能率领扈从前往。市镇所拥有的这些权力和市民阶级的迅速强大，不仅促使了人文主义思想的孳生，而且也为经过二百余年酝酿的宗教改革运动在公元十六世纪上半叶进入高潮提供了坚实的社会基础。

## 第八章 基督教新教的产生

### 马丁·路德的宗教改革 和德意志农民战争

随着西欧的“复兴”而壮大起来的市民阶级在政治上的要求，不仅由人文主义的思想家、文学家、艺术家通过各种文化的传播和表现手法反映了出来，同时也在宗教信仰上表现了出来。公元十六世纪上半叶，在德国、瑞士、英国等地相继出现的宗教改革高潮，既是西欧中世纪史的结束，又是世界近代史的开端。因此，中世纪教会史所要叙述的年代，约为西罗马帝国灭亡前后至公元十七世纪初这段时间，在这里，所以要用“约”这个词来表示中世纪所经历的年代，其原因正如笔者在历史分期的问题上已经提到过的，以“模糊”概念更能明确地说明问题。

自约翰·威克里夫以来，宗教改革（在天主教会内部）运动已经经历了两个多世纪的酝酿，不少人文主义思想家，包括伊拉斯谟在内，一方面揭露教会的腐败，另一方面则希望教会能够自行地、识时务地进行自上而下的改革。因为他们已经敏感地意识到教会如果继续腐朽下去，必将给整个社会的上层阶

级带来可怕的危机。然而，罗马教皇却依然一意孤行，并不理睬他们的“衷告”。公元1517年，罗马教皇利奥十世（Leo X，公元1513——1521年在位）把德意志迈因兹(Mainz)大主教区大主教的职位卖给勃兰登堡的阿尔贝特。他为了能从阿尔贝特手中迅速取得这笔款项，并且为了筹集资金修建罗马圣彼得大堂<sup>①</sup>，派台彻尔（Tetzel）为特使，到德国销售赎罪券。罗马教皇不理解当时德国社会犹如一个“火药筒”一般的形势，因此他万万不会想到在德国销售“赎罪券”这样一件十分平常的事情竟会成为宗教改革运动高涨的导火线。

从当时的德国社会来看，公元十四世纪到十五世纪之间，德国的工业已经有了显著的进步，城市行会手工业已经比较发达，不仅粗毛制品和亚麻布的织造有了分布很广的生产部门，而且由东方传入的火药、造纸术和印刷术等也得到广泛应用，大大促进了德国手工业的发展。与此同时，商业也在不断发展着。虽然从公元十五世纪末起，汉撒同盟已经不是英、荷两国海上竞争的对手，但是由于达·伽马等人向东方航行所形成的印度至北欧诸国的通商道路依然要经过德国，奥格斯堡成了意大利丝织品、印度香料和来自东方国家的许多产品的集散中心，是当时欧洲著名的繁华城市。城市的繁荣也使德国农业从落后的生产方式中逐渐解脱出来，对粮食和商品作物的需求，不仅使当时的耕地面积有所扩大，而且农业中的商品经济形式也在不断地发展。

---

<sup>①</sup>亦译“圣伯多禄大堂”（Basilica di San Pietro）。为世界上最大教堂之一。在梵蒂冈。始建于四世纪二十年代。公元1506年重新扩建，于1626年完工，意大利文艺复兴的大师如勃拉芒特、米开朗琪罗、拉斐尔、小桑迦洛和贝尔尼尼等人先后参加设计和领导施工。堂前的巴罗克式广场可容五万人。传说原址是使徒彼得的墓地。

不过，当时德国的社会经济发展状况，不仅落后于英国、荷兰，而且还落后于意大利。整个德国当时还没有一个类似英国伦敦那样的全国工商业中心。那些远离内河和通商大道的城镇，几乎与世隔绝，继续停滞在十分落后的生活状况下。在农村中，除了一些贵族同外界保持一些接触外，农民们依然处于自己生活的狭小圈子里。这一些状况不能不在德国社会的政治生活中有所反映。当英、法两国工商业的发展促使各自的国家中的各种利益集合起来，促成封建王朝中央集权的统治建立以后，在德国却产生了以一些地方经济和政治势力为中心的利益集团，这种状况的出现，必然会促进政治上的分离倾向。当德国在海外贸易上受到英、荷等国的排挤以后，各利益集团之间所存在的共同利益纽带更趋脆弱，大采邑的领主们几乎成了独立诸侯。同时，帝国城市的联盟，帝国骑士们的联盟，相互之间又矛盾重重。而帝国皇帝的权力却日益缩小，在诸侯们的分庭抗礼下，皇帝事实上只是一个大诸侯而已。

与英、法等国相比较，那时德国依然受着罗马教皇的残酷剥削，教会向普通群众所收的教会税以及出售圣徒遗物和赎罪券的钱财源源不断地由德国流向罗马教皇的口袋中，人们普遍要求改变这项制度，反对罗马教皇对德国的压榨，这种民族意识不仅在广大群众中迅速滋长，而且还在贵族和市民中有强烈反映。

从德国的宗教状况来看，早在胡司运动被镇压下去的五十年以后，也就是大约在公元十五世纪的八十年代前后，在经过胡司战争洗礼的维尔茨堡主教辖区，由于皇帝、诸侯以及主教、教会人士、贵族的穷凶极恶的剥削和压迫，一些农民忍无可忍，他们又开始了带有浓厚宗教信仰色彩的密谋反抗活动。



一个牧人兼乐师的青年，被群众称为“吹鼓手汉斯”的汉斯·贝海姆，在陶伯尔以预言家的身份宣扬：圣母玛利亚曾在他面前显圣，要他把鼓烧毁，不要再为跳舞和邪恶的狂欢奏乐，并且要他劝告人们忏悔，要求每一个人戒除罪过，戒除尘世虚浮欲念，抛弃一切浮云虚饰，到尼克拉斯豪森朝拜圣母，以求赦罪。这是一种以神秘主义为其表现形式，以禁欲主义为其内容核心的宗教思想，这一种宗教意识在很大的程度上是对统治阶级，包括教会上层人士贪婪、淫奢的抗议，是对当时腐化倾向所形成的一种逆反思想。

吹鼓手汉斯的忏悔说教深得人心，所有的密谋活动的预言者都以他的忏悔说教来进行自己的传教活动。大批的群众向尼克拉斯豪森涌去。吹鼓手汉斯看到时机渐渐成熟，公开宣布：尼克拉斯豪森的圣母曾向他宣布，从今以后不应再有皇帝、诸侯、世俗官厅、教会官厅，也不应再有教皇；人人都应亲如兄弟，靠自己的双手劳动为生；一切息金、地租、徭役、赋税、杂税以及其他贡赋和劳役都应永远废止；各处森林、河流、牧场都应自由使用。大批的受苦群众都以喜悦的心情接受了由“吹鼓手汉斯”带来的福音。这位预言家所传的“新福音”迅速地传到了奥顿瓦尔德、美因河、柯赫尔河和亚格斯特河一带以及巴伐利亚、士瓦本、莱茵河流域……。一些群众流传着关于他的奇迹，来到尼克拉斯豪森，跪倒在他面前，犹如对上帝祈祷那样对他祈祷，人们从他的帽子上撕取一丝绒毛，仿佛得到圣物和护符一样。尽管当时天主教会的神甫竭力反对他，企图以“魔鬼的欺骗”和“巫士”来定他的异端罪名，但是在大量信仰群众的维护下，他事实上已经形成了一个“吹鼓手汉斯”的教派。在他公开传道的日子里，竟有四万多人从四

面八方来到尼克拉斯豪森听他讲道。吹鼓手汉斯经过了几个月的准备，觉得实行计划的时机已经来到了，在圣基利安节的礼拜日，他在讲道快结束时，号召全体信众：“现在你们回家吧，回去仔细想想至高至尊的圣母向你们宣告了什么。下礼拜六，把妇女、小孩、老人们留在家里，你们，男人们，在圣玛格丽特节，也就是下礼拜六，再到尼克拉斯豪森来。把你们的弟兄和伙伴都约来，有多少约多少。但来时不要拿着朝圣手杖，而要带着兵器和武装，一手拿烛，一手拿剑和矛或戟。到时圣母将要把她要你们做的事向你们宣告。”但是，吹鼓手汉斯举行武装起义的计划已为主教鲁道夫二世发觉，在圣玛格丽特节来临以前，主教鲁道夫二世派骑兵逮捕了这位密谋起义的领袖，并且用欺骗手段瓦解了已经集合起来的“吹鼓手汉斯”的追随者的斗志。吹鼓手汉斯惨遭火刑。然而，在农民中的密谋起义活动并没有因此消失。以宗教形式来进行这些密谋的起义活动，不仅表示了人们的宗教信仰，而且也表示了在阶级社会中，不同社会地位的人在宗教信仰上的价值观。当时德国的农民和下层平民为了摆脱现实的苦难，不得不到宗教中去寻找自己的希望，因此，他们对“吹鼓手汉斯”所传播的“新福音”的信仰，事实上是对现实苦难的愤怒和抗议，是这些被压迫阶级反抗前的吼声，它反映了对这人剥削人、人压迫人世界的一种愤愤不平的感情。这也就十分清楚地说明了在“吹鼓手汉斯”被焚死以后，新的农民起义和密谋活动又以宗教的形式出现在德国的社会中的原因。

公元1493年，在亚尔萨斯的施勒特斯塔特、祖尔茨、丹巴赫、罗斯海姆、舍尔维勒一带地区，农民、平民和市民阶级反对派的成员组成了一个秘密同盟。这个秘密同盟要求抢夺和消

灭在亚尔萨斯一带以高利贷吸尽农民脂膏的犹太人，要求实行一次犹太五十年豁免节以便勾销所欠的债务，要求取消赋税、杂税以及其他负担，要求取消教会法庭和帝国法庭，要求取消巧立名目地征税的权力，要求将神职人员的俸金限制在五十盾至六十盾之间，要求废除秘密忏悔，在每一教区自行选人组成法庭。这个准备用暴力实行计划的秘密同盟，打算以“Bundschuh”——这个有一条长长皮带的农民的鞋，作为起义旗帜上的标志。计划一旦起事以后，首先夺取拥有城防工事的施勒特斯塔特，没收修道院金库和城市金库，然后以该城为中心，在整个亚尔萨斯点燃起义的烽火。由于这次密谋的起义活动以“Bundschuh”为标志，因此，习惯上称之为“鞋会”活动。当时这个秘密同盟组织的成员经常在夜深人静之时，潜入到洪格贝尔格山上开会。该会的成员在入会时是经过极为秘密的仪式的，规定如有背叛行为将要受到最严厉的惩罚。然而统治阶级的耳目还是发现了这个密谋组织。正当这个密谋组织准备在公元1493年的受难周实施攻克施勒特斯塔特计划的时候，统治阶级以迅速的行动将许多“鞋会”会员逮捕，一部分会员受到了肢解和斩首的死刑，另一些成员则被砍去手后驱逐出境。幸未蒙难的“鞋会”成员大部分逃至瑞士。

但是，“鞋会”并未因此溃散，它很快地在德国巴登一带以及拜尔主教辖区重振旗鼓。公元1502年左右，“鞋会”在这一带宣布：不再向诸侯、贵族、僧侣缴纳任何捐税、什一税、杂税、赋税；废除农奴制度；没收寺院及其他教会产业分给人民，除皇帝一人而外不承认任何其他君主。弗里德利希·恩格斯在《德国农民战争》一文中指出：“这是农民第一次提出收回教产以造福人民和建立统一而不可分的德意志君主国的两条

要求。从此时起，这两条要求经常在农民和平民进步集团中一再出现，直到托马斯·闵采尔把瓜分教产的要求转变成没收教产以行财产公有制的要求，把统一的德意志帝国的要求转变成统一而不可分的共和国的要求。”<sup>①</sup>

根据当时德国官方档案的记载，此时的“鞋会”依然保持着它早期的传统，有秘密的集会点，有保密性很强的誓约，有入会的仪式，在“鞋会”的旗帜上写着“上帝的公道至上！”。“鞋会”的迅速发展，很快地引起了统治集团和教会的密切注意和震惊。从公元1493年至1522年的近三十年中，“鞋会”成员虽然屡遭残酷镇压，但是真象“野火烧不尽，春风吹又生”一样，不断地失败又不断地重新聚集起来，前仆后继，继续发展。值得注意的是，大约在公元1503年前后，在维尔腾堡，还出现了一个显然同“鞋会”有直接关系的密谋起义组织——“穷康拉德”，它活跃在霍亨施陶芬山下的雷姆斯河谷。这个起义组织也同“鞋会”一样受到了血腥的镇压，但是，其密谋活动和在局部地区发动的起义并没有在屠刀的威胁下停止过。公元1516年，“鞋会”和“穷康拉德”的成员纷纷由流亡地返回士瓦本和莱茵河上游一带。公元1517年，“鞋会”在黑森林完全恢复了活动。当时还珍藏着1513年旧“鞋会”会旗的约斯·弗里茨又奔走在黑森林各处的秘密点上，组织秘密活动。正当帝国政府组织力量企图一举扑灭黑森林的“鞋会”组织之时<sup>②</sup>，马丁·路德在维滕贝格大教堂的大门上

---

①《马克思恩格斯全集》，第Ⅷ卷，第425页。人民出版社，1959年版。

②公元1517年，德国黑森林的“鞋会”成员经过秘密联络以后，决定在克尼比斯山开会，为帝国政府发觉，很多成员被捕后处死，约斯·弗里茨逃亡，以后就没有听到他的消息。在“鞋会”活动的历史上，这一次“鞋会”活动称第四次“鞋会”密谋活动。

贴出了《九十五条论纲》，这就象一个火苗扔进了火药桶一般，引起了强烈的反应。

对于罗马天主教会的不满或反对情绪，使相当一部分的德国的骑士，市民，农民，平民，覬觐王权的诸侯，下级神职人员，隐蔽的秘密联盟成员，宣扬神秘主义的宗教派别成员，具有人文主义思想的思想家、文学家、艺术家，……在思想上有了共鸣之处。他们虽然各有图谋，其利益又纵横交错，关系十分复杂，却都在马丁·路德的“论纲”中，找到了共同的利益所在。这就使这场宗教改革运动首先在德国爆发起来。

马丁·路德（Martin Luther，公元1483——1546年），是一位生于埃斯勒本一个贫穷的自由农民家庭的神学家。早年曾受过正规的学校教育，先后在曼斯菲尔德、马格德堡和埃森纳赫等地求学。公元1501年，入莱比锡大学，翌年以优异成绩获文学士学位。公元1505年，获硕士学位，悉心于经院哲学的研究。同年5月，遵父命入埃尔福特大学法学院学习律师业务。并于该年7月17日突然改变主意，进埃尔福特奥古斯丁修会的隐修院为隐修士。关于马丁·路德决心发“三绝”大愿为隐修士的原因，至今众说不一，按他自己的说法是：“由于当时失去了自信心”。造成这种精神状况的起因，有人认为同他在一次暴风雨中为闪电击倒有关，这种分析是否确切，目前还很难下断论。马丁·路德进入隐修院后，十分笃诚地履行各项虔修神工。公元1507年4月4日，他被授予神品。公元1508年，马丁·路德转入维滕贝格堡大学，并于次年获圣经学士学位（Baccalaureus Bibicus），公元1512年他又获神学博士学位。在此期间，他曾于公元1510年11月至1511年3月，随同一位奥古斯丁修会修士为修会公务到罗马访问。回德国后，他在

维滕贝格堡大学开设圣经学常设讲座，兼管教会工作。

在去罗马的一路上以及他在维滕贝格堡大学求学和教学期间，西欧社会的危机和天主教会的危机不断地反映到他的头脑中，一些宗教改革先驱者所提出的思想见解也不断地在他的脑海中翻腾，面对着当时荒淫奢侈的教会现状，马丁·路德感到十分苦闷，他为此努力地钻研神学、哲学，企图从中找到解除苦闷、挽救教会的“药方”，但是现实的情况却使他愈来愈失望。于是，他竭力地寻求心灵上的解脱之路，寻找“蒙神恩赦罪而得救赎”的道路。他从自己的宗教经验中，日益感到当时天主教会要求人们按传统履行的各项仪文、神工都无助于人们取得内心苦难的解脱，他认为当时的经院神学只可能把人们寻求解脱内心痛苦的希望引入歧路。这时，他开始接受约翰·胡司、威廉·奥卡姆、伊拉斯谟等人的神学思想，但并不赞成反对天主教会和教皇体制。

目前，许多研究教会史的学者认为，马丁·路德是在公元1514年形成他的神学思想的核心——“因信称义”命题的基本内涵的。这个命题的基本思想是：灵魂得到拯救的人在上帝面前被称为义，这个“义”不在于本人自己的善行所积下的功德，而在于上帝的恩典和人对上帝的笃诚信仰。这就同天主教会奉为正统理论的奥古斯丁和托马斯·阿奎那在这方面的理论有着明显的分歧。按照天主教会奉为正统理论的解释，称义是人性的一种真正改变，是由于分享了神的义（*justitia*），因此“从罪人变为义人”（*ex impio fieri justum*）。天主教会认为，称义既是一种行为，又是一个过程，人的本性的改变是逐步进行的。马丁·路德由于在“称义”问题上同天主教传统的神学理论发生了矛盾，这就必然使他在“信仰”的观念上也

同天主教传统神学理论发生分歧，按照马丁·路德的观点，信仰是毫不犹豫地接受和拥有福音，也就是接受和拥有从基督那里得到“得救”的应许，他对“福音”的理解，就是“基督的应许”。从这些思想中可以看出马丁·路德受到约翰·邓司·斯各特的“后期唯名论”思想的影响。

按照马丁·路德的观点，他认为在天主教神学理论中，“善功”一词是最没有道理的。他指出，人在成义之前做的任何事情都谈不上任何善功，即使从成义的人的一生来看，应该说也没有一件事谈得上有任何意义或任何程度的善功，因此他也无权从上帝手中取得任何报酬。马丁·路德认为，唯一的善功是属于基督的，是上帝把它归给信徒的。因此，对于“因信称义”的人来说，不再存在义务，因为基督已承担了一切。同时，从严格的意义上来讲，义务、功过和报酬都属于律法的范畴和体系，同福音是对立的；马丁·路德指出，它已为福音所取代和废除<sup>①</sup>。

马丁·路德借助约翰·邓司·斯各特有关“上帝是绝对的”思想，提出了作为他“因信称义”神学理论补充的观点，即：“上帝预知一切决不是偶然的，他是以他不可改变的、永恒的、绝对不错的意志，预见并实行一切。”马丁·路德还由他的这一观点，逻辑地提出了“教会是预选者们的团体”（*Proedestinatorum universitas*）。按照这个理论，基督教会是精神的统一体，不是有形的或可见的对象；基督教会在世界

---

<sup>①</sup>马丁·路德所指的律法，不仅包括《圣经·旧约》中的训诫和规则部分，还包括《圣经·新约》中所要求必须做到的一切。他认为：“不可杀人”或“灵魂犯了罪必定要死亡”固然是律法，“你要全心全意爱主”和“要爱你的邻人如同爱你自己”也同样是律法。他指出“福音”是《圣经·旧约》或《圣经·新约》中指明基督是救世主以及唯有通过信仰才能得救的那些部分。

上存在的标志是传播福音和施行圣事。教阶体制不能代表教会。他认为，全体基督徒都是教士，都有资格站在上帝面前，为别人祈祷，并在宗教信仰等问题上互相开导。按照马丁·路德的观点，圣事的存在是为了彰耀上帝的应许，感召信仰。因此，圣事应该只包括洗礼、圣餐和告解三项。不过，马丁·路德不久又认为“应许”不必伴以任何“标志”，因此，又把“告解”排除在圣事之外。他指出，圣事是恩典的媒介，但不能作为分发各种实在的恩赐的手段。在圣事中，人所领受的是罪的赦免；但这种恩典的赐予，并不从圣事的物质方面取得，而是圣事中所用的经言的功能。因此，圣事的功效归根结蒂取决于领圣事者坚信：他得到了福音中应许给他的赦免。马丁·路德说：“洗礼不能帮助任何人，也不应对任何人施行，除非他本人已有了信心。”不过，他有关洗礼问题的这段话，事实上使他在理论和实践中陷于尴尬的境地。

马丁·路德否认圣餐圣事的献祭性质，这就使他的圣餐圣事理论同天主教会发生了矛盾。他按照他对圣事的认识，认为圣事是通过所用的经言传送恩典。在圣餐礼中，有关圣体、血的问题，他坚持威廉·奥卡姆和戴依的观点，认为献祭物品中有关基督的血肉的物质临在说是正确的，他坚决地认为在这一仪式中，以基督的话“这是我的身体”作为这一圣事的核心内容具有决定性的意义。他在圣餐圣事上的见解，不仅使他同天主教会第四次拉特兰会议所确定的有关这一问题的神学理论发生了矛盾，而且也是他日后同瑞士宗教改革家茨温利争论的主题之一。

马丁·路德还认为，圣经是基督教信仰的唯一最高权威，其原因在于：“上帝必然在你心中向你说，‘这是上帝的



话。’ ”，亦即：“圣灵在内心的见证” (testimonium internum Spiritus Sancti) 才是圣经乃上帝的启示的唯一证明。

当然，马丁·路德的这些神学思想并不是由灵感一下子形成的，而是在自己的具体社会实践中逐渐产生的。在这里，容易引起人们思考的一个问题是：马丁·路德所激起的宗教改革运动同德国农民战争的关系是什么？

应该说，从公元1517年至1525年的几年中，马丁·路德对于德国政治形势所持的态度是有明显变化的。

当时多米尼加修会修士台彻尔按照美因茨大主教的指示，将赎罪券分为四档（亦即有四种票面价值），例如，其中的全大赦（恩赦）赎罪券，据说拥有者可以解除在炼狱中所受的痛苦，要取得这种恩赦的人必须痛悔告罪，有生之年至少要亲自到教皇所指定的七座饰有教皇纹章的教堂去，在每座教堂中诵念天主经五篇、圣母经五篇，并按每个人的社会地位、职业和不同收入，捐献1至25枚弗罗林金币；还有一种是对正在炼狱中的灵魂的全大赦（恩赦）的赎罪券，这是由教皇以代祷的方式 (Per modum Suffragii)，为其求得并恩赐这项恩赦，条件是生者应将一笔与其能力相称的捐款，投入奉献箱中；另外两种赎罪券的功效，虽然在内容上有所不同，但是都离不开以金钱来换取灵魂进入天堂这样一个实质。不少国家的君主对于教皇利用神权来掠取钱财的做法采取了坚决抵制的态度，在德国，萨克森选帝侯也不允许罗马教皇的使者在他的领地上推销赎罪券。应该说马丁·路德于公元1517年10月31日在维滕贝格堡大教堂的大门上贴出的“欢迎辩论”的《九十五条论纲》主要是针对推销赎罪券这件事而言的，采用了当时经常有的学术讨论方式。从内容来说，它并无意攻击天主教会和罗马教皇本

身，尽管在论纲中提到了教皇所能赦免的只是凭他的权限或教会法典定罪的部分；教会所定的惩罚随着死亡的来临也宣告终止，它不能随（该人）转移到炼狱中去；并且指出了教皇无权依靠善功圣库赦罪等问题。但是在该论纲的第七十一条中又明确地肯定了教皇的赦罪权。论纲只认为：“告解圣事”的中心是“悔改”，而不是向神父认罪；肉身的苦修和禁欲，若无内心的忏悔便毫无用处，即使靠积累功德赎罪也无益，只有基督的功德才有助于赦罪；教会的“功库”只在于上帝通过取得基督施行救赎恩典的福音。事实上，这时候的马丁·路德连“因信称义”的观点都还未敢明确提出。应该说，整个论纲也反映了他十分忧虑的问题，即由于对于赎罪券功效的宣传，将会使广大群众只热衷于那种虚假得救的保证。当时，他对罗马教皇还抱着虔诚的敬意，说道：“应当告诉基督徒，如果教皇知道那些唯利是图的宣讲者的敲诈勒索，他就会宁愿看到圣彼得教堂烧成灰烬，也不愿用他的羊群的皮、肉和骨将其盖成。”但是《九十五条论纲》在犹如“火药筒”般的德国社会中所起的“火种”作用，并不是马丁·路德所能料想到的，也是罗马教皇所不能容忍的。因为，从经济利益来看，自《九十五条论纲》张贴以后，在德意志各地，赎罪券的销售量大为降低，在某些地区甚至出现无人购买的局面。同时，从天主教会的立场来看，这个论纲不仅触犯了多米尼加修会，而且也触犯了大主教本人，因此，天主教会内部已把这样一场学术上的讨论，扩大为类似对异端思想的讨伐。除了多米尼加修会的修士台彻尔写了指责性的文章外，英戈施塔特大学的埃克教授也成为讨伐马丁·路德阵营的一位健将。罗马教廷的书刊检查官普列里亚则写了一篇《关于教皇权力的对话》的声讨文章，强调教皇的

权力至高无上，永无谬误；指出：“无论任何人，如果认为罗马教会在赦罪问题上无权如它实际所行的那样作，这样的人就是宣传异端。”

但是，当时德意志各阶层的相当大一部分群众（几乎都是天主教徒）可不管书刊检查官普列里亚将马丁·路德说成是“异端”的文章，马丁·路德的《九十五条论纲》以及为阐明这些论纲所写的讲道文，都被印成小册子，风行一时。人们认为马丁·路德的这一行动不但表达了德意志人民不愿受罗马教廷榨取勒索的愿望，而且也是对不得人心的教会上层人士以及多米尼加修会的有力打击。一些人文主义者对马丁·路德的行动表示赞许，而萨克森选帝侯则为自己的利益可以免遭罗马教廷的侵犯而对马丁·路德采取了保护措施。总而言之，马丁·路德在德意志许多人的心目中，一下子成了民族的英雄。但是，罗马教廷是不会放过这位“妨碍教皇计划”的“叛逆者”的。公元1518年7月，罗马教廷命令马丁·路德前往奥格斯堡，向罗马教皇的使节枢机主教德维奥（即加依塔努）报到。枢机主教德维奥指示马丁·路德必须公开承认错误，并且要在该年10月举行审问。马丁·路德在萨克森选帝侯的保护下，要求对有关问题进行辩论，遭到了自认为是当时神学权威的枢机主教德维奥<sup>①</sup>的拒绝。马丁·路德在返回维滕贝格堡后，提出了一份申诉书，要求亲自向罗马教皇申诉原由。但是，罗马教廷对于马丁·路德的处置问题已经考虑成熟，只是由于其中有一系列“投鼠忌器”的问题；例如神圣罗马帝国皇帝的选举日期即将到来，萨克森选帝侯的实力，……因此，直到公元1520

---

<sup>①</sup>枢机主教德维奥是托马斯·阿奎那著作的注释者。

年6月才正式颁布开除马丁·路德教籍的教谕。罗马教廷还从马丁·路德的著作中摘出一系列论述，加以严厉地谴责，并下令将他的书籍当众销毁，限他从上谕公布起的六十天内，公开承认错误。

罗马教廷对马丁·路德的处分，虽然是它长时期来自以为“至高无上”的逻辑结果，但是也充分表明了罗马教廷只知搜刮钱财、奢侈腐化、作威作福，不能审时度势的昏聩。当时的德意志社会的各种矛盾已经在对抗罗马教廷的问题上找到了一个共同点，这些矛盾的集合已到了随时可能爆炸的地步。因此，罗马教廷对于马丁·路德的处置无疑是火上浇油。一个革命的形势已经进入了行动的时候。吹鼓手汉斯在尼克拉斯豪森所做的工作，“鞋会”前仆后继的斗争，此时就成了这场宗教改革运动在下层群众中的可靠基础。应该说，正是罗马教廷的逼迫以及突如其来的革命形势，使这个不由自主被推上历史舞台的马丁·路德充满激情，他大声疾呼：“如果他们（罗马教会）还要继续妄逞狂暴的话，我以为除了国王和诸侯采用暴力，武装自己，讨伐流毒于全世界的恶汉，并且不用语言而用武器去制止他们的罪行而外，没有更好的办法和药方去对付他们了。我们既用刀剑惩治盗贼，绞索惩治杀人者，烈火惩治异教，为什么我们不运用百般武器来讨伐这些身为教皇、红衣主教、大主教而又伤风败俗不配为人师表的罗马罪恶城的蛇蝎之群，并且用他们的血来洗我们的手呢？”<sup>①</sup>

公元1520年，马丁·路德相继发表了《致德意志基督徒贵族书》、《教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》等三

---

<sup>①</sup>Zimmermann, Th. 1, Stuttgart, 1841, 第364—365页。

篇重要论文，阐述了他的宗教改革思想，呼吁德意志贵族致力于宗教改革，建立以德意志总主教为首的国家教会；提出了应当禁止朝圣、活动减少宗教节日、废除神职人员独身制、改革大学、限制行会势力等主张。并且对天主教会的圣事理论进行了批评，叙述了他对宗教的基本认识。当该年6月，罗马教皇的《开除马丁·路德教籍的教谕》发布以后，马丁·路德以更加激进的姿态写了《敌基督的谕令应予反对》的文章，公开指责罗马教廷已经沦为反基督活动的中心，指出罗马教皇同他的训谕以及所有的教会已经完全受到撒旦的摆布。同时，他还当众烧毁了教皇的这份谕令以及教会法典和其他各种著作，大有同罗马教会不共戴天之势。正在这个时候，罗马教廷规定的谕令期限已到，开除马丁·路德教籍已成为确定的事实，罗马教会责成帝国政府采用武力镇压马丁·路德及其追随者。

当时的神圣罗马帝国皇帝查理五世还刚坐上皇位不久，为了巩固自己的统治，感到既不能抵制罗马教皇的要求，也不能公开得罪萨克森选帝侯维护马丁·路德的立场。因此，当公元1521年4月马丁·路德来到沃姆斯，向查理五世陈述自己的观点时，查理五世一方面不顾罗马教皇使节的抗议，拒绝当场逮捕马丁·路德；另一方面则由萨克森选帝侯安排了一出“假劫持”的戏剧，由萨克森选帝侯派遣的一伙武装人员将马丁·路德安全地“劫持”到瓦特堡，隐姓埋名，在那里安全地生活了几个月，以便查理五世有口实向罗马教皇答复。马丁·路德也正好利用在瓦特堡隐居的几个月时间，将《圣经·新约》译成德文。这一项翻译工作，为德文的规范化奠定了基础。

不久，马丁·路德离开了瓦特堡。查理五世发布了在帝国境内通缉马丁·路德及其追随者的命令。当时，正值查理五世

忙于同法国交战，因此，该项法令并没有能够认真执行。

当马丁·路德与世隔绝地隐居在瓦特堡之时，整个德意志已在马丁·路德所写的一系列文章的鼓动下，燃起了熊熊的宗教改革之火。一百多年来，各种形式的宗教起义所受到的血腥镇压，已在德意志的农民和平民中蕴积了巨大的反抗动力，这一些受着残酷剥削和残酷压迫的下层百姓将马丁·路德同罗马教会的斗争以及他的一系列宗教思想看作为再次起义的信号，认为同一切压迫者算帐的日子终于来到了；当时被卷入这个轰轰烈烈的潮流之中的，不仅有农民、平民和大学生，还有一大批市民、低级贵族和诸侯，他们支持马丁·路德的宗教改革思想，同贫苦的农民和平民有所不同，按照他们的阶级利益需要，他们主要想摆脱罗马教廷在政治上过多的束缚，取消罗马教会在经济上所进行的各项榨取，没收教会的财产来中饱自己的私囊，并且打破天主教會的等级制度。这时，离开瓦特堡不久的马丁·路德已在隐居的生活中收起了他的激情，因为他已经清楚地意识到：他所不自觉地燃起的这场宗教改革之火，正在以他最不愿意见到的趋势在发展。这一立场实际上在《致德意志基督徒贵族书》中已经十分明显地表述了，他并不想反对教会，只是因为罗马教皇对他一再采取严厉的态度，才使他走上对抗的道路，现在，贫苦的农民和平民拿着刀，握着杈稻草的叉杆要举行暴力起义了，这是他所绝对不能容忍的。他在爱贝尔堡同济金根见面时所说的一段话，清楚地表明了这种态度。

他回答济金根说：“我不愿意靠暴力和流血来维护福音。世界是靠语言来维持的，也还是要靠语言来复兴。反基督的人们不是靠暴力取得一切，也将勿需暴力而消亡。”

可见，马丁·路德虽然是一个宗教改革运动的领导者，但也是这场轰轰烈烈的德国农民战争的诅咒者。在马丁·路德看来，无论宗教如何改革，贫苦的农民和平民依然只能受统治阶级的压迫和剥削，这是天经地义的事情。不能否认马丁·路德在德国农民战争爆发之初曾经采取过调解的姿态，一方面指出农民起义乃是当政者施行苛政的结果，是上帝反对当政者的苛政所给予的惩罚；另一方面，马丁·路德也指责农民的起义行动是亵渎上帝违反福音的行为，他劝告双方化干戈为玉帛，进行和解。马丁·路德这种近乎迂腐的说教在阶级斗争已经象炸药一样爆发开来之时，自然是无济于事的。随着农民战争愈益发展，市民阶级的改良，包括马丁·路德的宗教改革运动，都可能为农民战争的洪流冲垮，因此马丁·路德的脚步也就完全地移到了市民阶级利益的一边。于是，在马丁·路德心目中，罗马教会的一切恶行此时都成了上帝的意旨。市民和诸侯，贵族和教士，马丁·路德和教皇就这样携起手来“反对杀人越货的农民暴徒”<sup>①</sup>。

马丁·路德在《反对杀人越货的农民暴徒》一文中写道：“无论谁只要力所能及，无论是暗地里也好，公开也好，都应该把他们戳碎，扼死，刺杀，就象必须打死疯狗一样！所以，亲爱的先生们，想想办法吧，救救局势吧，无论谁只要力所能及，都来刺杀他们，击毙他们，扼死他们吧。如果你因此而死，那末再没有比你死得其所的了。绝不可对农民乱发慈

---

<sup>①</sup>参见《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，《德国农民战争》，第385—483页。人民出版社1956年版。《反对杀人越货的农民暴徒》是马丁·路德在公元1525年5月发表的文章《Wyder die mördische und reubischenn Rotenn der Parenn》的汉译名。

悲。谁怜悯那些为上帝所不怜悯的人，为上帝所要惩罚和毁灭的人，谁就是置身于叛徒之列。如果只要农民拿出一头牛来，而其余的牛他们还可以安然享用的话，他们还得好好感谢上帝呢。诸侯们将要从造反事件中学会认识贱民头脑里想的是什么，这些贱民是只有用强力来统治的。‘圣人说：Cibus, Onus et Virga asino〔驴儿只晓得吃草，负重和挨鞭〕’，农民只有满腹糟糠，他们既不听话，又愚蠢，所以他们必须听鞭声和枪声，这样做对他们正合式。我们应当要求一件事，而这件事乃是为他们好，这件事就是：他们乖乖地过日子；要不然的话，那就没有多少客气的了。那就让他们尝尝枪林弹雨的滋味吧，否则他们还会干出千百倍的坏事来呢。”<sup>①</sup>

恩格斯在《德国农民战争》一文中，曾经用十分生动的语言描述了马丁·路德同公元1524年——1525年德国农民战争的关系。

他写道：“路德因为翻译了圣经，于是就给了平民运动一个强有力的武器。路德在圣经译本中使得公元最初几世纪的纯朴基督教和当时已经封建化了的基督教形成鲜明的对照，使得一个不知层次重迭的、人为的封建教阶制度为何物的社会和正在崩溃的封建社会形成鲜明的对照。农民们利用这个武器来从各方面反对诸侯、贵族、僧侣。于是路德把这个武器掉转过来反对农民，他从圣经中拼凑出真正的赞美诗来歌颂那些由上帝委派的官方，这是舐食专制君主残盏的臣仆从来还没有一个人能够做到的。神授君权，忍耐服从，甚至农奴制度都由圣经认可了，不仅农民起义，就是路德本人对僧侣权威和世俗权威的

---

<sup>①</sup>这一段话系恩格斯引自齐美尔曼书中的引文。见《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第409—410页。



全部反抗活动都在圣经里被否定了，这样，路德不仅把下层人民的运动，而且连市民阶级的运动也出卖给诸侯了。”<sup>①</sup>

但是，马丁·路德的行为并不代表当时所有的宗教改革家对于农民战争的态度。那些想为贫穷的农民和平民谋取利益的宗教界人士，曾经密谋策划，前仆后继，不少人死于非刑之下。他们同马丁·路德对于阶级社会中的生产关系持有不同的态度，这就使他们明显地具有不同于马丁·路德宗教改革的神学思想。托马斯·闵采尔（Thomas Munzer，公元1490（？）——1525年）<sup>②</sup>就是这一些代表贫穷农民和平民利益宗教改革家的主要代表，也是这场伟大的农民战争的主要领导人。由托马斯·闵采尔等人领导的德国农民战争同公元八世纪到十世纪发生在拜占庭帝国的保罗派农民起义以及公元十三世纪在法国土鲁斯地区发生的阿尔比派“异端”运动一样，都从另外的一些角度为中世纪教会史增添了被压迫者的“教会史”内容。如果将托马斯·闵采尔的经历同马丁·路德相比较，从中或许会使我们理解宗教学上的一些基本原理。

托马斯·闵采尔生于德国哈茨的施托尔堡一个手工业者家庭中。相传他的父亲死于断头台。他早在15岁时就在赫尔中学组织秘密团体反对马格德堡大主教，并且进而反对罗马教会。后来到莱比锡大学和法兰克福大学学习哲学和神学。由于他渊博的神学知识，使他提前获得了博士学位，并且取得了赫尔一个女修道院辅祭的职位。就这点而言，似乎他同马丁·路德一样，如果愿意当一个“驯顺的羊羔”，都有可能受到统治阶级

---

①《马克思恩格斯全集》Ⅷ卷，第410页。人民出版社1956年版。

②齐美尔曼在他的著作第一版里将托马斯·闵采尔的生年写为1498年，但是后来根据一些较可靠的资料证明托马斯·闵采尔生于公元1490年左右。

的青睐。马丁·路德因为《九十五条论纲》而遭到罗马教会的抛弃，而托马斯·闵采尔同罗马教会决裂的决心要比马丁·路德自觉得多。他在担任辅祭期间就以十分蔑视的心情来对待教会的教条和仪式；在举行弥撒时，他又把圣餐圣事仪式中所用的“这是我的身体……这是我的血”等具有祝圣性质的词完全略去了。他悉心地研究中世纪神秘主义者卡拉布里亚人约阿西姆<sup>①</sup>的锡利亚式的神学著作和陶勒尔等人的神学著作。托马斯·闵采尔认为，约阿西姆在他的著作中所叙述的“千禧年论”<sup>②</sup>随着整个社会的大变革和宗教改革就要很快来到。他在当地的一些地区宣传自己的神学思想，取得了许多信从者。当公元1517年马丁·路德贴出《九十五条论纲》以后，他成为马丁·路德的积极拥护者。公元1520年，他同马丁·路德商议后，即前往茨威考地区讲道。他在这里遇到了锡利亚式宗派中的一派，并结识了这一宗派的领袖施托尔希(Nicalas Storch)。这一派表面上显得卑微恭顺，与世无争，其实质却蕴含着德国最下层社会对于现状不满的反抗情绪，事实上，这一宗派就是尼克拉斯·施托黑领导的再洗礼派<sup>③</sup>。这一派有“幻想，有狂热，有预言的灵明，”宣扬末日审判和千禧年即将来临。托马斯·闵采尔的神学思想对这一派影响很大。由于帝国政府的迫害，托马斯·闵采尔和茨威考地区的再洗礼派不得不于公元

---

①约阿西姆(Joachim of Fiore, 约公元1132—1202年)，是意大利的神秘主义者，宣传永久福音等神学思想。

②该理论认为基督将于世界末日到来以前，再次降临世界，废除一切罪恶统治，亲自治理世界一千年，建立公义国度。

③尼克拉斯·施托黑是茨威考(Zwickau)的裁缝，以宣传宗教的乌托邦著名。托马斯·闵采尔深受他影响，认为他了解圣经高出一切牧师之上。公元1522年，尼克拉斯·施托黑在图林根同托马斯·闵采尔一同成为农民起义领袖。

1521年底离开该地，前往布拉格，同约翰·胡司神学思想的信仰者取得联系，并且发表了声明，号召“胡司故乡的人民”起来一同开辟新天地。这一活动引起了当地政府的注意，并且立即采取了措施，托马斯·闵采尔等人不得不逃出波希米亚回到德意志。公元1522年，托马斯·闵采尔任图林根的阿尔斯特德（Allstodt）牧区神甫，在任职期间，他开始对天主教会的礼拜仪式进行改革，在仪式中他不用拉丁文，而用德语，并且规定不得仅仅只念福音书和使徒书信，而是要将《圣经》各个篇章都作为诵念的内容。他还在讲道中引用《圣经》号召萨克森诸侯和人民群众起来用武力对付忠实于罗马教会的教士。他的这些言论为诸侯们所排斥，但是却得到下层群众的广泛拥护，使阿尔斯特德成为整个图林根地区贫穷的农民和平民进行宗教改革运动的中心。

托马斯·闵采尔同马丁·路德一样，都是很有造诣的神学家，其区别之处在于托马斯·闵采尔是一个代表了贫穷农民和平民利益的神学家。当马丁·路德因为害怕革命的风暴而重新返回到教皇、皇帝、诸侯镇压农民战争的联盟中去以后，托马斯·闵采尔依然勇往直前，他从根本上否定了马丁·路德所向往的自上而下的宗教改革方案，从神学思想上竭力地推动了这一场伟大的德国农民起义。

他在传道时指出：“基督就说：‘我来并不带来和平而是带来刀剑’。但是你们（萨克森诸侯）要刀剑干什么呢？你们如果要做主的仆人，那末没有别的任务，就是去驱除妨害福音的恶魔。基督十分严肃地在路加福音第19章27节里下了命令：

‘把我那些仇敌拉来，在我面前杀了罢’……不要有这种浅陋的看法，认为主的力量应当勿需你们刀剑之助就可做到这件

事，果真如此，你们的刀剑就要在鞘中生锈了。凡是违背主的启示的人们，都必须毫无慈悲地消灭掉，就象希西吉亚，居鲁士，约西亚，丹尼尔和伊利亚消灭巴尔的劣僧们一样，否则基督教会就不会回复本来面目。我们必须在收获的时节在主的葡萄园里拔除莠草。主在摩西申命记第7章说过：‘你们不可怜恤不跟从主，事奉别神的人，拆毁他们的祭坛，打碎他们的柱象，用火焚烧他们的偶像，我决不怒斥你们’。”

事实上，这一段讲道表明了托马斯·闵采尔曾对诸侯们抱过幻想，希望他们也能同贫穷的农民和平民一样用暴力去“驱除妨害福音的恶魔”。但是他从这些佩着剑的诸侯那里所得到的反馈，很快地使他感到失望，并从这种失望中清醒了过来。此时，革命的情绪在下层社会的群众中日益高涨，托马斯·闵采尔的意志越来越坚定，行动越来越果敢，他的理想轮廓也越来越明朗。于是他就坚决地和以马丁·路德为首的市民阶级的宗教改革运动分道扬镳。从此以后，他不仅以一个代表下层群众利益的宗教改革家的姿态出现，而且也以农民起义的主要领导人的姿态组织和领导农民起义。

恩格斯在谈到托马斯·闵采尔的神学哲学思想时说道，托马斯·闵采尔“不仅攻击天主教的一切主要论点，而且也一般地攻击基督教的一切主要论点。……照他看来，真正的、生动活泼的启示应是理性。理性是存在于一切时代和一切民族之中，而且还要继续存在下去的启示。把圣经同理性对立起来，这就是以文字毁灭精神。因为圣经所宣说的圣灵并非吾人身外之物；圣灵根本就是理性。信仰不是别的，只不过是理性在人身中活跃的表现，因此非基督徒一样可以有信仰。通过这种信仰，通过生动活泼的理性，人人可以有神性，人人可以

升天堂。因此天堂非在彼岸，天堂须在此生中寻找，信徒的使命就是要把天堂即天国在现世上建立起来。既无所谓来世的天堂，当然亦无所谓来世的地狱或万劫不复的地狱。当然也就除凡人的邪欲邪念而外无所谓魔鬼。基督也曾和我们一样地是人，他只是先知和师表。他的圣餐其实只是简单的回省宴会，在宴会上大家享用的饼和酒都不必加上任何神秘的杜撰。”<sup>①</sup>

恩格斯接着还阐述了托马斯·闵采尔的政治理论同他的基督教神学思想的关系，认为他的政治理论远远超出了当时的社会政治条件，就如同他的神学远远超出了当时通行的神学思想一样。恩格斯指出：“闵采尔的纲领与其说是当时平民要求的总汇，不如说是对当时平民中刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见。这个纲领要求立即在地上建立天国，建立早经预言的千载太平之国（千禧年国）<sup>②</sup>；建立天国的途径是恢复教会的本来面目并废除与这种似乎是原始基督教会而实际上是崭新的教会相冲突的一切制度。闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是没有什么阶级差别、没有私有财产、没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。所有当时政权，只要是不依附和不加入革命的，都应推翻，一切工作一切财产都要共同分配，最完全的平等必须实行。为了不仅在德国意志，而且在整个基督教世界来贯彻这一切，须建立一个同盟。诸侯和贵族都须邀来参加；如果他们拒绝，同盟就须在最初的时机用武器去推翻或消灭他们。”<sup>③</sup>这也是托马斯·闵采

---

①恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第413页。人民出版社1956年版。

②括弧内的内容系笔者作的解释。

③恩格斯：《德国农民战争》；载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第414页。

尔在开始时，想争取萨克森诸侯们赞同他这个主张以暴力来实现目的之同盟的原因。

当我们在研究马克思主义的来源和组成部分时，托马斯·闵采尔的思想是十分值得注意的。虽然托马斯·闵采尔的政治理论同他的基督教神学思想是相辅相成、互为一体的。但是，当你仔细地分析了这些思想内容后，就会发现，科学社会主义的主要来源之一——空想社会主义的很多思想，应该追溯到托马斯·摩尔，特别是托马斯·闵采尔的思想体系中去。在这个问题上，我们必须消除偏见，端正学风，十分科学地、实事求是地探讨空想社会主义同基督教的这些宗教改革家思想之间的渊源关系。

托马斯·闵采尔的可贵之处，还在于他的理论不仅仅停留在口头上，当他感到必须把他的思想付诸实现时，他立刻着手组织同盟。当时，他除了攻击天主教会外，还以十分激烈的言词攻击诸侯、贵族和城市贵族。他以十分锋利的笔调描绘出当时社会生产关系不平等所造成的黑暗，并以饱含希望的笔触勾画出千禧年国的美好。这种比较的手法使得他的组织工作有了理想和信仰的基础。由于他的思想在群众中产生了巨大的影响，一些虔诚地信仰他的神学思想的群众，听了他在讲道中引用的《圣经·旧约·申命记》第七章“拆毁他们的祭坛，打碎他们的柱象，砍下他们的木偶，用火焚烧他们雕刻的偶像，因为你归耶和华你上帝为圣洁的民。”等内容以后，立刻行动起来，迅速地捣毁了阿尔斯特德附近梅勒尔巴赫的圣母玛丽亚教堂。为此，萨克森选帝侯亲自到阿尔斯特德来平息这次群众骚乱，并且听从了马丁·路德的建议，把托马斯·闵采尔传唤到魏玛（Weimar）城堡中，陈述自己的观点。在这次陈述中，

托马斯·闵采尔引用了《圣经·旧约·但以理书》第二章的内容作为他的神学理论和政治思想的依据,认为:不敬上帝的人都不该有活着的权利,除非得到上帝选民的恩赦。如果诸侯们不消灭这些不敬上帝的人,那末上帝将从他们手里夺去宝剑,因为用剑之权属于全体教徒。他大义凛然、一针见血地指出:诸侯和贵族就是盘剥偷盗的祸首;他们把一切受造之物,水中的鱼,空中的鸟,地上的植物,统统攫为己有。然而他们还要向穷人们宣传什么清规戒律,说什么:“你不应该偷窃”,他们自己却是见东西就拿,任意地掠夺农民手工业者的一切;不公正的待遇在于,农民和手工业者只要误取一丝一毫,那末绞索就立刻会扣紧在他们的脖子上。<sup>①</sup> 托马斯·闵采尔因而说道:

“穷人仇恨贵族,这是贵族们自己造成的。他们不愿意去掉骚乱的原因,年长月久,关系怎会好呢?呵!亲爱的君主们,要是我主拿着铁杖把这些旧壶破罐横扫一通,该是多么好啊!我说了这些话,会有人说我是大逆不道。是就是吧!”<sup>②</sup>

托马斯·闵采尔把他对萨克森选帝侯的这篇讲道式的陈述印刷出版了,这份讲道的承印人立刻遭到了马丁·路德的保护人约翰公爵的处罚,被驱逐出境;托马斯·闵采尔则被迫将自己的一切著作交给魏玛公爵政府检查。不过,他无视这项命令,随即又在当时帝国的自由市缪尔豪森出版了另一份讲道小册子,在该小册子的封面上,他写了这样一段警句:

“请你注意,我已把话向你讲清楚了,我已把你置于人们

---

<sup>①</sup>参见恩格斯:《德国农民战争》;载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷,第414—415页,人民出版社1956年版。

<sup>②</sup>齐美尔曼《农民战争》第2卷第75页;转引自《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷,第415页,人民出版社1956年版。

和帝国之上，为的是你能去除根、破坏、击溃、颠覆，同时还能去建设、种植。一座反抗王公、诸侯、僧侣而又护卫人民的铁壁已形成了。他们要战就战吧，胜利是惊人的，不敬上帝的强悍暴君一定灭亡。”<sup>①</sup>

在这篇著作里，他号召他的追随者“把口子打大些，让全世界都看清楚摸清楚，到底是衮衮诸公亵渎神圣把我主上帝变成描画出来的渺小人物。”并且指出：“整个世界必须忍受一次大震荡，这是关乎不敬上帝的人垮台而卑贱的人翻身的事情。”<sup>②</sup>

显然，由于各自代表的阶级利益根本不同，托马斯·闵采尔同马丁·路德等人在宗教改革问题上已发生了不可弥合的分歧。公元1524年的春天，托马斯·闵采尔心怀坦荡地写信给菲利普·梅兰希顿<sup>③</sup>，指责他和马丁·路德把宗教改革运动引向死背《圣经》字句、咬文嚼字地研究教义的死胡同中。

他在信中写道：“亲爱的兄弟们，勿再等待与踌躇，时机已到，夏天已在门前。幸勿与不敬上帝者为友，他们妨碍真言发挥全部力量。勿谄媚你们的诸侯，否则你们自身将与他们同归于尽。你们温文尔雅之士，幸勿见责，我实不能不如

---

<sup>①</sup>恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第416页，人民出版社1956年版。

<sup>②</sup>同上书。第415—416页。

<sup>③</sup>菲利普·梅兰希顿（Philipp Melancthon，公元1497—1560年），德国基督教新教神学家，生于巴登。原名施瓦采（Shwartzerd），公元1518年到维滕贝格堡大学教授希腊文，支持马丁·路德的宗教改革思想。为马丁·路德进行宗教改革的主要助手。曾协助马丁·路德将《圣经》由希腊文译成德文，他起草的《奥格斯堡信纲》后成为路德宗信仰纲要。多次代表马丁·路德同其他一些宗教改革领导人物谈判。主张废除教士独身制，改弥撒为圣餐。支持马丁·路德反对农民战争，并诽谤和攻击托马斯·闵采尔；赞成加尔文烧死西班牙科学家和宗教改革家塞尔维持。死于维滕贝格堡。著作有《宗教改革家的主体》等。



此。”<sup>①</sup>

托马斯·闵采尔的一系列行动，使马丁·路德原想把托马斯·闵采尔的神学思想引进维滕贝格堡大学校园作一般性学术辩论的企图完全破灭了，于是他就采取了另一种姿态，公开地站到了同托马斯·闵采尔敌对的立场上，告发托马斯·闵采尔准备起义的秘密活动。马丁·路德写了《为反对叛逆的妖精致萨克森诸侯书》。在该文中，他称托马斯·闵采尔为撒旦的工具，要求诸侯采取严厉措施，将这些煽动叛乱者驱逐出境，其理由是他们不仅宣传邪恶教义，而且还鼓吹暴动，并积极准备以暴力反对政府。

公元1524年8月1日，托马斯·闵采尔以进行叛乱活动的罪名被传讯到魏玛城堡。当他回答了诸侯对告发他有密谋活动的讯问，返回阿尔斯特德的路上，他得到密告，他所策划的密谋活动已为当局所掌握。此时的形势对于托马斯·闵采尔来说，已到了危在旦夕的地步。然而，托马斯·闵采尔有他肝胆相照的伙伴，那些在生活习惯上力修苦行，在宗教信仰上狂热不倦，在传教上勇敢无畏的再洗礼派成员，此时紧紧地团结在他的周围。因此，当托马斯·闵采尔从阿尔斯特德逃跑出来以后，到处都能找到立足之地，他依靠这些无畏的再洗礼派密使百折不挠地继续组织起义。

他从纽伦堡穿过士瓦本到亚尔萨斯和瑞士，接着进入黑森林南部。一路上，托马斯·闵采尔一方面用宗教的预言鼓动受苦的、无文化的劳动大众起义，另一方面同那些志同道合的宗教改革者畅谈自己起义的目的和理想。在这些志同道合者中，

---

<sup>①</sup>齐美尔曼：《农民战争》，第2卷第75页。转引自《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第416页。

不仅有世俗界人士，而且还有低级的神职人员，托马斯·闵采尔就用这一些人来领导秘密同盟。例如瓦尔茨胡特的胡布马伊埃、苏黎世的康拉德·格雷贝尔、格利森的弗兰茨·拉布曼、梅明根的沙佩勒尔、莱普海姆的雅科布·韦埃和斯图加特的曼特尔博士等，都是托马斯·闵采尔发动起义的有力助手。

公元1525年4月，伟大的德国农民战争在托马斯·闵采尔的组织下，终于由原来此起彼伏的起义形式，形成为全面爆发的状态。

恩格斯在评论马丁·路德和托马斯·闵采尔这两位人物时十分深刻地指出：这“两个党派首脑人物的性格和行径都恰恰反映出各自党派的态度。路德动摇不定，当运动日益严重时反而害怕，终至投效诸侯。这一切和市民阶级两面摇摆的政治态度完全符合；而闵采尔革命的气魄与果断则在平民和农民的最先进的一派中完全再现在来。所不同者：路德只求道出本阶级大多数人的想法和愿望就已满足，因而轻易地在本阶级内拥有了十分广大的群众基础；而闵采尔却远远超出平民和农民的当时直接的想法和要求，并且建立一个只由当时革命队伍中最精锐分子组成的党，这个党既要站在他的理想这样高的水平之上，又要求有他那样的魄力，那末这个党只可能包罗当时暴动群众中极小的少数。”<sup>①</sup>

事实上，在这段话中，恩格斯也精辟地指出了马丁·路德式的宗教改革运动所以能成功的原因以及托马斯·闵采尔不可能实现自己的政治目的和宗教理想的症结所在。历史的记载十分明确地证实了这个分析的科学性。公元1525年3月17日，缪

---

<sup>①</sup>恩格斯：《德国农民战争》；载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第419页，人民出版社1956年版。

尔豪森发生革命，原有的城市贵族议会被推翻，“永久议会”掌握了政权，作为这个“永久议会”主席的托马斯·闵采尔面临着—系列与他的理想很不协调的现实问题。此时的托马斯·闵采尔似乎失去了他过去那种平静练达的思想家的气质，从他此时的文风中表现出的是一种狂热的宗教热情，这究竟是他已经理智地认识到他的理想根本不可能实现以后所采取的为这一理想献身的表现呢，还是他为群众的狂热精神所感染而产生的思想上的变化，或者是两者兼而有之？我们不得而知。由于起义军是一支未经训练，单凭宗教热情和对统治者仇恨而集合起来的队伍，托马斯·闵采尔本人又毫无军事知识，因此在公元1525年5月16日，亦即双方停战协定所规定的期限到达以前，政府的军队背信弃义地突然进攻农民起义军，农民军被困在什利亚赫特堡的山上，此时起义军的士气已十分低落，政府军的进攻几乎成了一场血腥的屠杀，八千名起义者有五千名以上被杀，其余的四散逃亡。托马斯·闵采尔被俘，在诸侯面前受尽严刑拷打以后，慷慨就义。

在托马斯·闵采尔牺牲以后，各地的起义也相继遭到残酷镇压，起义参加者纷纷死于刽子手的屠刀和绞索之下。公元1525年爆发的轰轰烈烈的德国农民战争就这样被扼杀了。但是，它对德国社会却产生了巨大的影响。

从整个德国社会来看，农民并没有在这场伟大的起义中挣脱扣在脖子上的锁链，依然受着教会、贵族、地主、……的奴役。而且，在这次起义中，许多富裕中农破产了，大量的依附农民沦为了农奴，整片的公社土地被战胜者没收；许多农民由于家园被毁，土地被夺，无家可归，流落到城市中，成为城市平民；以后发生的一系列宗教战争和持续三十年之久的“三十

年战争”，又使农村中最主要的一部分壮劳动力死于战场，农村的经济受到了严重的破坏，使得德国广大的农民和破产平民长期陷入最艰苦的境地之中。

贵族在这场农民战争中也受到极大打击，他们的城堡大部分被毁，很多体面的家族破落了，只有靠服侍诸侯来维持自己的生计，他们再也组织不起一支强大的武装力量，只有依附于诸侯的实力才不致被消灭。因此，这一阶层事实上已日益丧失其独立的意义，沦为诸侯的臣属。

城市在这场农民战争中也没有朝市民阶级所希望的方向发展，在城市中，名门望族的统治又重新巩固了起来；旧有的、阻碍工商业发展的陈规陋例依然存在，有些曾经摆脱诸侯、取得独立地位的城市，此时不得不支付巨额赔款，其特权也被剥夺，如弗兰肯豪森、阿伦施塔特、施马卡尔登、维尔茨堡等；帝国的某些直辖市，如缪尔豪森，则被并入诸侯领土。

遭受农民战争打击最大的是天主教会。一些天主教的修院和教堂被焚毁了，金银财宝被抢劫了，其储备物资也被消耗殆尽。他们并无多大的抵抗力量，然而却是当时的众矢之的。不仅人民仇恨的怒火集中在他们身上，而且诸侯、贵族以及市民阶级也因各自的利益而对教会的处境抱着幸灾乐祸的态度，他们瞅准时机，利用镇压农民战争的机会，以各种方式夺取教会的财产。因此德国的天主教会的权势，在这场战争以后，有了很大的削弱。

从整个情况来看，在公元1525年爆发的农民战争中，唯一取得好处的只有诸侯。由于当时德国工商业的发展并没有形成象英、法两国工商业发展过程中所出现的需要中央集权的势头，一些以地方的经济和政治势力为中心的利益集团成为了诸

侯割据的基础。这次农民战争沉重地打击了各地的中小贵族和教会势力，使得各个诸侯在他的统治区内的集权力量有了显著的加强。他们从天主教会和城市里掠夺到大量的财产，经济实力有了极大的增长，因此，“德国的分裂割据状态之加甚与加强是农民战争的主要结果，同时也是农民战争失败的原因。”<sup>①</sup>

在德国，由于诸侯的割据状况不同，宗教改革运动在各诸侯统治区内的情况也是不同的。德意志的一些诸侯从其统治利益和信仰考虑，继续信奉天主教，并且禁止所属的臣民信奉基督教新教。另一些诸侯则从自身的统治利益考虑，支持宗教改革运动，经过1525年的农民战争以后，这些诸侯在他们的统治区内代替了罗马教皇的权威，成为了基督教新教教会的首脑。

公元1529年，神圣罗马帝国皇帝查理五世企图加强中央集权，削弱一些诸侯的势力，在斯拜尔(Speyer)召开帝国议会，重申公元1521年颁布的《沃姆斯敕令》，想从宗教上扼杀宗教改革运动入手，进而实现他政治上大权独揽的目的。这一决议遭到信仰基督教新教的诸侯们的反对。公元1530年6月，在查理五世的主持下，在奥格斯堡再次召开了帝国议会，参加会议的各派都希望能找到一个和解的方案，以免因宗教问题再次诉诸武力。在会议进行期间，马丁·路德和梅兰希顿等人代表信仰基督教新教的诸侯和城市共同起草了一份声明，声明强调了他们宗教改革的目的是为了改革，而决不是为了分裂教会和脱离教会。梅兰希顿执笔的这份声明<sup>②</sup>还以十分谦卑的态度，说明了

---

<sup>①</sup>以上内容和引文均参见恩格斯《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》Ⅶ卷，第478—480页。

<sup>②</sup>这份声明后来被称为《奥格斯堡信纲》。

他们在崇拜仪式和教规上进行变革的理由。但是这份尽量蒙上天主教色彩的声明，并未能取得天主教会的谅解，自然也没有取得查理五世皇帝的赞同。查理五世皇帝为了实现他的政治目的，命令基督教新教信徒必须在公元1531年4月以前“改邪归正”，否则将以武力解决。此时，教皇与皇帝之间、皇帝与诸侯之间、诸侯与诸侯之间矛盾，十分错综复杂。为了对抗罗马教皇和查理五世皇帝的武力镇压，信仰抗议宗<sup>①</sup>的诸侯和十二个城市在施马尔卡登组成同盟，称“施马尔卡登同盟”。查理五世皇帝闻讯大怒，但是他当时正忙于同土耳其人作战，不得不忍气吞声地同“施马尔卡登同盟”签订了《纽伦堡协定》，查理五世皇帝同意在召开新的宗教会议或帝国议会以前，不干涉抗议宗的活动。罗马教皇和查理五世消灭抗议宗的打算就这样给搁置起来了。直到公元1546年，查理五世皇帝才从对土耳其、法国和尼德兰等国家和地区的战争中腾出手来，率兵回到德国。施马尔卡登同盟此时已因内部矛盾而大大削弱。查理五世皇帝利用这种形势，立即宣布萨克森选帝侯和黑森伯爵为非法，并在翌年的米尔堡战役中，将萨克森选帝侯约翰·弗列德里希俘虏，施马尔卡登同盟在查理五世皇帝的武力镇压下，已名存实亡。公元1550年，查理五世皇帝挟战胜之余威，颁布敕令，严禁以各种形式宣传宗教改革思想（包括讲道、印刷宣传品），违令者以破坏国家安全论罪：男子杀头，女子活埋，不认罪者火焚，财产全部没收。当时，仅以再洗礼派为例，因这

---

<sup>①</sup>公元1529年在斯拜尔召开帝国议会期间，罗马天主教会在议会中占有优势，议会结果通过了限制基督教新教活动的法令，路德派便向帝国议会提出抗议。当时在抗议书上签名的有萨克森和勃兰登堡等选帝侯以及许多城市。因此，路德派被称为“抗议派”或“抗议宗”。

项法令而被杀者就达十多人，因此历史上称查理五世皇帝颁布的这项法令为“血腥诏令”。随着查理五世的实力日益增强，罗马教皇和各个诸侯也因而日益不安起来，一些诸侯结成了反查理五世的同盟，甚至他最亲信的萨克森选帝侯<sup>①</sup>莫里茨也以梅斯、图尔以及凡尔登等三个主教区为贡品，取得了法国国王的支持，向查理五世皇帝发起了进攻。公元1552年，查理五世皇帝的军队为反皇帝同盟的军队战败，不得不在公元1555年签订《奥格斯堡和约》。

根据《奥格斯堡和约》规定：信仰路德派的诸侯享有同信仰天主教诸侯同等的权力，可以决定其臣民的宗教信仰，亦即实行“在谁的领地中，信奉谁的宗教”（*Cuius regio, eius religio*）的原则，如果某人不愿接受其诸侯所信仰的宗教，则允许其出卖产业迁往它境。《奥格斯堡和约》还规定：凡在公元1552年前为路德派诸侯所占有的教产，可由其继续占有（这一点对于那些信仰基督教新教的诸侯来说是至关重要的）；至于原担任天主教会大主教、主教、修道院长等职务的高级神职人员，如果改信了路德宗，则以自动放弃原来的教职和权力处理，这些高级神职人员原来所担任的职位，应另立天主教正统信仰者继任。

不过，《奥格斯堡和约》的规定，并不适用于当时基督教其他新教派别，如卡尔文宗、再洗礼派……。

---

<sup>①</sup>在萨克森选帝侯约翰·弗列德里希被俘后，查理五世扶植莫里茨担任萨克森选帝侯。

## 茨温利和卡尔文的宗教改革

在马丁·路德贴出《九十五条论纲》不久，瑞士的苏黎世也发生了宗教改革运动。其领导人是乌尔德利希·茨温利（Huldreich Zwingli，公元1484——1531年）。

当时的瑞士同马丁·路德生活的德意志有所不同，它的各个州既不受选帝侯统治，也不存在由主教控制的局面，各个州都由自己选出的议会进行管理，这些议会经常行使权力干预本州的宗教事务。因此，乌尔德利希·茨温利所进行的宗教改革，从社会背景来讲，不如马丁·路德所处的社会那样复杂。

乌尔德利希·茨温利出生于一个平民家庭，早年曾在伯尔尼、巴塞尔和维也纳等地求学，深受伊拉斯谟等人文主义思想家的影响，在获得文学硕士学位以后，他相继担任了格拉鲁斯和艾因西登两地的本堂神甫，此时他继续钻研希腊文，反对“朝圣”活动。公元1519年，他任苏黎世大教堂神父，被敏斯特教会选为民众教士，这实际上就是他进行宗教改革活动的开始。不久，他接触到马丁·路德的著作，尽管在以后的日子里，乌尔德利希·茨温利在圣事等问题上同马丁·路德发生了明显的分歧，但是必须承认，马丁·路德的思想曾给予他影响。

乌尔德利希·茨温利所进行的宗教改革得到了当时苏黎世市议会和市民阶层的支持。他在领导瑞士东北各州的宗教改革过程中，提出了他的神学思想。他否认罗马教皇的权威，否认赎罪券的功效；主张废除神职人员独身制，认为神职人员可以结婚，修女应该还俗；他指出，应该废除天主教礼仪中的繁琐



仪式，取消祭台和祭衣，改“弥撒”为“圣餐”仪式，他认为耶稣基督的身体和血在圣餐礼中并不真实存在，因为圣餐只具有象征的意义，用以纪念耶稣基督救赎罪人而死。这就反映了在“圣餐”圣事的问题上，乌尔德利希·茨温利既反对天主教的“变体论”，也不同意马丁·路德的“同体论”。他强调，“信心”的重要性，并不在于象有些神学家认为的那样，是受“选召”的原因，而是在于它是已被上帝选召后，必将产生对上帝的及其救赎的恪信。他认为，这种“信心”来自《圣经》，尤其是来自其中的“福音”。他指出，信仰的对象是上帝，人们求得与上帝“同在”的途径，并不是依靠理论，而是通过宗教经验的实践才有可能实现；乌尔德利希·茨温利认为，只有依靠上帝才能取得拯救，基督则是上帝与人之间的中保，人们在圣灵的指引下，通过基督与上帝联合，就能取得救赎之道。他还反对敬拜圣像和朝拜圣地，主张撤除圣人遗骨；主张实行教会的牧师由信徒选举产生的制度。

乌尔德利希·茨温利在一些州里推动宗教改革、对抗罗马教皇的行动，遭到了继续信奉天主教的一些州的反对。公元1531年，他在与天主教各州作战时，在卡佩尔战役中阵亡，其尸体被肢解后焚毁。

但是，乌尔德利希·茨温利在瑞士进行宗教改革的运动并没有因此废止，法国人约翰·加尔文将它推向了新的阶段。

教会史普遍记载，约翰·加尔文(Jean Calvin, 公元1509—1564年)生于法国北部毕加底省的诺阳城，父亲杰勒德·加尔文为当地主教的心腹人员，担任主教区主教座堂的律师，为该主教区中有声望的人士。约翰·加尔文十二岁时遵父命为修士，两年后到巴黎，在蒙太古学院专修神学，公元1528年进入

奥尔良和布尔日两所大学研究法律，在著名的人文主义思想家、法学家勒斯图瓦里和阿尔恰提处受教。公元1531年，其父去世，约翰·卡尔文重返巴黎，专攻文学，此时，他求学于著名的人文主义者杰勒莫·巴迪教授。公元1532年4月4日（也正是乌尔德利希·茨温利牺牲后的第二年），他发表了《辛尼加仁慈论注解》(Commentary on Senecas Treatise on Clemency)，不久，成为巴黎人文主义者团体的核心人物。

按照约翰·卡尔文的自述，在这期间，他的信仰受到“突如其来的、神的启示”，以致处于“忽然的归正”阶段，从此，他成了一位著名的宗教改革者。公元1533年11月，约翰·卡尔文帮助新任巴黎大学校长的尼古拉斯·科布起草了一篇就职演说稿，宣传宗教改革思想，引起了当时法国天主教会注意，被认为是异端作品，约翰·卡尔文因此被迫流亡。公元1534年，他辞去教会职俸，到瑞士巴塞尔，继续研究神学。

公元1536年3月，约翰·卡尔文所著的神学专著《基督教原理》(The Institutes of the Christian Religion)第一版问世了。这是一部阐述他宗教改革思想的理论著作。全书共分四卷，详尽地阐述了他对于十诫、使徒信经、主祷文、圣事、……问题的见解。从其内容和阐述的深度来看，毫无疑问，它是公元十六世纪宗教改革运动中一部划时代的神学著作。

在《基督教原理》这一著作中，约翰·卡尔文首先讨论了人认识上帝的两条途径：一、内在的神性感受<sup>①</sup>(Sensus divinitatis)；二、圣经中的神的启示。对于圣经的理解，约翰·卡尔文和马丁·路德有所不同，他不象马丁·路德仅仅停

---

<sup>①</sup>关于这个问题，目前宗教心理学方面的研究尚无定论。我以为可从因宗教观念而形成的心理定势的“易感受性”来解释。

留在强调“个人对圣经的正确理解”这样一个基点上，他认为圣经是“绝对真理”（*oeternoe veritatis regula*），是基督教教义和基督教徒生活的准则；他指出，服从上帝在圣经中的启示，不仅是纯真信仰的源泉，而且也是认识上帝最可靠、最现实、最完美的可鉴之处。因此，他强调，教徒的信仰、教会的组织、教会的纪律、基督教的伦理道德标准以及基督教教义思想，都必须以圣经为依据。这一基本思想以后成为卡尔文宗同路德宗广泛分歧的主要问题。

约翰·卡尔文所著的《基督教原理》，还表达了他在“得救之道”上同马丁·路德观点不同。马丁·路德始终把“因信称义”看作为是同上帝制定的律法、规定的义务、希望的善功和提倡的美德所对立的。约翰·卡尔文不同意这种观点，他认为，“称义”就是“上帝接受了我们，让我们得以取得他的恩典，因而把我们看成为义人。”因此，他指出，“称义”实际上包含着两个内容：一、罪的赦免；二、把基督的义转归信仰者所有。约翰·卡尔文强调，上帝接纳信徒，使他成为义人（称义），这只是上帝拯救人的开始，上帝圣灵在人心中发生作用，使他成为圣洁，这才是上帝所要实现的结果。

在《基督教原理》这一著作中，约翰·卡尔文从上帝的至高无上权能，他创造世界万物，掌握每个人的生、死、荣、辱，实行“救赎”，……这样一种“无始无终”的“万能”上帝观出发，提出了同马丁·路德不同的“预定论”的理论。马丁·路德只是从“原罪”的角度来理解“预定论”，在他看来，“预定论”只是获得拯救的必要条件，而不是上帝至高无上权能的体现。约翰·卡尔文则认为：“我们把上帝的永恒的判决称之为预定，上帝根据这一判决，决定每一个人应该变成

怎样。因为我们不是在同一状况下被创造出来的。有些人注定得到永生，另一些人却要永远罚入地狱。”他指出，由于前者的被选使“我们可以赞美上帝的恩典”，而对于那些舍弃者，“他们以上帝公正而不可思议的判决，以他们受到的惩罚，显示了上帝的荣耀。”约翰·卡尔文在“预定论”这个问题上，还批评了乌尔德利希·茨温利的见解，他认为乌尔德利希·茨温利所提出的由于圣灵的神秘作用，可以使异教徒亦成为“上帝选民”的说法，是违背圣经的。他强调，上帝选召他预定要拯救的人，不仅依靠“福音”的召唤，而且更主要的是通过圣灵的启迪作用在内心产生的召唤，而这种召唤是真正出自得救信心的结果。

在教会组织的问题上，约翰·卡尔文不仅表现了一个思想家的才能，而且也表现了他作为一个组织家的气质。他并不象马丁·路德只是一般地否定教阶制度的神圣性<sup>①</sup>，而是在实践中，根据《圣经·新约》，指出教会的职务应该包括牧师、长老和执事；他认为，长老的职责主要是掌管教会，维护教会的秩序、道德和纪律，其人选由教堂的全体教徒选举产生；牧师则由长老们聘任，在长老们的委托下管理教会的教务工作；执事则掌管教会的慈善机关。约翰·卡尔文在教会组织上的见解和实施办法，也同他对其他神学问题的认识一样，始终强调以圣经作为依据。约翰·卡尔文同样认为律法并不是得救之道，但是，他认为《圣经》中的律法都是上帝所启示的对人类生活和社会秩序的永恒意志，因此是人间律法最根本的基础，这就规定了国家的世俗法律必须同教会的律法完全一致的绝对

---

<sup>①</sup>马丁·路德反对天主教会的教阶制度的神圣性，但是他对建立教会管理机构也毫无兴趣，以致在相当长一段时间中，路德派教会由世俗统治者掌管。

性。这也是以后他在日内瓦建立政教合一社会的思想基础。

在圣餐圣事问题上，约翰·卡尔文对于马丁·路德的观点也持否定的态度，他说：“我把圣餐中的食品或物质称为基督，那死后复活的基督。我凭圣事的效力，明白了救赎、成义、成圣、永生以及基督赐给我们的其他恩惠……在奥秘的圣餐礼中，基督以饼和酒作象征，真正显现在我们面前，连同他的身体和血一起，这样，他以完全的恭顺，为我们获得了义。”接着，他指出，这种显现是圣灵作用于我们的内心，而不是作为物质作用于我们的身体而产生的结果。

在“教会论”问题上，约翰·卡尔文在《基督教原理》这本著作中阐述的思想同乌尔德利希·茨温利的观点十分相近。他将教会明确地区分为“无形教会”和“有形教会”两类。他认为“无形教会”就是由“上帝的选民”组成的，亦即“被选的信众”（Numerous electorum）构成的；而“有形的教会”，就是指真诚宣讲和听取上帝之道，并按规定施行崇拜礼仪的地方。他指出，这是因为在《圣经·新约·马太福音》中，耶稣基督说过：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。”<sup>①</sup>不过，在这一神学理论问题上，他同乌尔德利希·茨温利也有分歧，其区别在于：他坚持教会自治的原则。不过，他在日内瓦执政以后，又在实践中违反了他所提出的“教会自治”思想，并由“自治”扩展到“政教合一”，形成了将国家机器合于一体的卡尔文式的教会城邦。

约翰·卡尔文的《基督教原理》将他所要实施的宗教改革蓝图明确地公诸于世。他也跃跃欲试地随时准备实现这些宗教

---

<sup>①</sup>《圣经·新约·马太福音》，第18章第20节。

改革思想。公元1536年，约翰·卡尔文由意大利返回斯特拉斯堡时，途经日内瓦，为其好友所挽留，使他取得了进行宗教改革实验最有利的用武之地。

日内瓦是瑞士联邦的一部分，位于欧洲重要的商路之上，该城市经济繁荣，政权为市民阶级所掌握，因此，在当时，其政治空气相对地比较活跃。当公元1536年8月约翰·卡尔文来到该市时，该市的群众已将罗马教会的主教赶走，并且宣布了该市的独立地位。伯尔尼的传教士法雷尔利用这种形势积极宣传宗教改革思想。约翰·卡尔文到达该市后，决定先从思想上对日内瓦市民进行宗教改革理论的宣传教育，他将《基督教原理》中的一些内容进行摘选以后，写成《基督徒须知》一类的通俗传道小册子，还编了一本简明的《教会信条》，由市政府用行政命令方式规定全体百姓宣誓奉行，违者一律驱逐出境。在此同时，他还重申法纪，强调教会必须拥有司法的权力。由于群众的思想基础还未成熟，约翰·卡尔文这些峻严的改革措施，立刻在改革派内部引起了重大分歧，反对卡尔文宗教改革的派别趁机夺取政权，公元1538年，约翰·卡尔文和法雷尔被驱逐出日内瓦。

然而，“日内瓦之变”并不说明反对约翰·卡尔文宗教改革的派别有多少作为。他们只不过利用了约翰·卡尔文操之过急所产生的失误，一时得逞而掌握了政权。随着时间的流逝，约翰·卡尔文在日内瓦所播下的宗教改革思想的种子在人们的心灵深处生根、发芽……。正当约翰·卡尔文为“日内瓦之变”伤心，想以创作在斯特拉斯堡了此余生之际，历史再次为他安排了崭露头角的机会：公元1540年，日内瓦的改革派再次掌权，他们立刻发出邀请，要约翰·卡尔文重返日内瓦主持宗

教改革。

公元1541年约翰·卡尔文重返日内瓦以后，决心以《基督教原理》所阐述的神学思想作为逐渐实现他宗教改革计划的理论基础。他的具体行动计划是：一、废除罗马天主教会的教阶制度；二、建立按照以《圣经》为行动依据的新教会；三、建立“政教合一”的神权政府。

按照这个计划，约翰·卡尔文首先宣布改革后的教会以《圣经》为宗教信仰的唯一依据；取消圣像崇拜；在圣事（七件圣事）中只实行洗礼和“圣餐”两件圣事。在伦理道德方面，约翰·卡尔文在日内瓦严禁赌博、跳舞、酗酒、卖淫等行为，他力图以宗教的教义对教徒的影响来改变当时淫奢的社会风尚。紧接着他就着手组织建设方面的工作，这也是约翰·卡尔文认为是实行宗教改革的关键问题。他认为要实现这项改革，必须根据《圣经·新约》的启示，宗教改革后的教会的管理人员只包括牧师、长老和执事。长老由平信徒选举产生。由十二名长老组成的长老会议是教会的权力机构，它直辖于市政议会。由长老会议和六名牧师组成的宗教法庭是教会的司法部门，它定期举行会议，负责监督教会纪律问题，有权惩戒日内瓦市的一切人。从整个教会体制来讲，约翰·卡尔文将由各大教区首脑组成的（九名成员）中央牧师团体看作为教会的领导机构，它有权管理各区（地方级）的牧师团体。中央牧师团体每星期秘密聚会一次，其讨论事项包括审理案件、审查各区（地方级）的人员和工作情况、修订教义以及牧师的工作情况等问题。约翰·卡尔文自他重返日内瓦，实施宗教改革，直到逝世前，一直担任中央牧师团的主席。在中央牧师团下，约翰·卡尔文又将日内瓦市划分为若干教区，各区均由中央牧师团的

成员担任首席职务，他们领导该区的牧师团体，掌握该区的权力，处理宗教和世俗的各种日常事务。

经过约翰·卡尔文的悉心改革，当时日内瓦市的最高行政机构——市政议会事实上是由中央牧师团掌握着。这种以共和的长老制代替天主教会的教阶制度，以平信徒的民主选举制取代专制的继承制，在历史上产生了一定的影响。后来有一些国家的政权结构形式，无疑是吸取了约翰·卡尔文在日内瓦市建立政权时的一点经验的。

当时，日内瓦市以卡尔文宗<sup>①</sup>为该市群众唯一信仰的宗教。按中央牧师团和市政议会所实施的各项措施来看，在该市，做官执政、积蓄私产、经商牟利、放债取息，均受到鼓励。从教义上讲，在这些方面有所成就者就是上帝所预定的“选民”。因此，自由竞争的思想在该市得到了充分的发扬。在这个意义上，约翰·卡尔文的宗教改革正是刚要踏上历史舞台的新兴资产阶级所需要的思想武器。

但是，作为一个成功的宗教改革家，约翰·卡尔文也没有摆脱宗教信仰中经常出现的狭隘的、排他的、非科学的和极端不理性的一面。关于这个问题，在中世纪基督教会史的尾声阶段，很有必要用约翰·卡尔文在日内瓦执政时期的一些事例来重新反思一下过去在这些问题上的结论。

以前，许多世界史学者，包括某一些努力用马克思主义观点来研究教会史的学者，对于约翰·卡尔文在日内瓦执政期间，以其掌握的权力，用暴力清除异己，反对科学创见，以致卡斯特利奥被迫离去，优秀的外科医生波赛克被逐出境，一些

---

<sup>①</sup>卡尔文宗又称“归正宗”，“归正”一词源自英语 reformed，意为经过改革而复归正确。



再洗礼派信徒不堪迫害，只得纷纷逃离日内瓦等事实，往往以“阶级的局限性”和“历史的局限性”作为他的这些行为的解释。这种解释，从表面上来看似乎有一定道理，但是，应该说这种分析是十分牵强的，也是十分表面的。

因为，如果是“阶级的局限性”和“历史的局限性”的话，那末这种结论事实上可以“通用”于对无产阶级还没有产生以前的任何一个历史人物的评价上，这种结论也就成为一种无多大意义的“点缀语”了。

对于这个问题，我们应该回到一些具体的事情上来加以探讨，才能见其实质。从约翰·卡尔文执政的最初五年（公元1542至1546年）中，因宗教信仰等原因，由他签署批准处死者就有五十八人，被驱逐者有七十六人等这些情况来看，问题显然就远远不这么简单，特别是他在公元1553年以火刑处死当时著名的宗教改革思想家米格尔·塞尔维特（Miguel Serveto，公元1511——1553年）这件事情就更不能简单地以“阶级局限性”和“历史局限性”来笼而统之地评论了。

米格尔·塞尔维特是西班牙著名的学者，生于纳瓦尔（Navarra）的图德拉城（Tudela）。早年研究神学，后在法国巴黎等地学习医学。曾任维埃纳城（Vienna）大主教的医师，在从事医学研究的过程中，首先发现了人体血液大循环系统外还存在着小循环系统。他热情地主张宗教改革，在公元1530年到德国同马丁·路德会晤，并于翌年写出了著名的《论三位一体的谬误》，表示了他同马丁·路德和梅兰希顿等人不同的宗教改革思想。

虽然米格尔·塞尔维特也象历史上许多宗教改革家一样，都以“托古改制”的手法来阐述自己的思想，但是从其思想的

内容来分析，他是深受当时重新流行的柏拉图主义和古代波斯琐罗亚斯德宗教哲理的影响的，他认为自己的这种研究是理解《圣经》真谛的正确途径。他从原始基督教产生的历史出发，认为《圣经·新约》中并没有提到过“三位一体”这个问题，即使在公元四世纪上半叶以前的护教士和教父们的著作中，也没有用过“三位一体论”这个神学理论。因此，米格尔·塞尔维特提出了同当时自诩为正统的宗教改革家们不同的观点，认为“三位一体论”是对真正的基督教教义的歪曲。他在《基督教义的复原》这一神学专著中，提出了这样一个命题：三位一体并非三种无形物构成的幻象，而是神的真正实体显示在圣言上，并结合于圣灵。”（*De Trinitate Divina, quod ea non Sit invisibilium trium rerum illusio, Sed veræ Substantiæ Dei manifestatio in verbo et Communicatio in Spiritu*）。他认为，只有承认这个命题才能使基督的神性得到充分肯定，三位一体的真理才与上帝的独一无二性不相矛盾。

在此值得一提的是，米格尔·塞尔维特的宗教改革思想表现得最突出的是对人的自由意志的肯定。这一点不仅在马丁·路德的宗教改革思想中没有明显反映，在约翰·卡尔文的著作中也没有提及，尽管他在日内瓦执政期间，由于“预定论”的神学思想而在客观上起到了提倡自由竞争的效果，但是在他统治的日内瓦市内，他集宗教最高首领和世俗统治权于一身，强制规定该市居民必须信奉卡尔文宗，因此，在他的宗教改革活动中，根本就无“个人的自由意志”可言。

正是因为约翰·卡尔文的这种个人专断，使得由系统宗教信仰所容易产生的排他性和狭隘性更加变本加厉，以致发展到丧失理智的地步。因此，当他接到米格尔·塞尔维特寄来的有

关“上帝只有一位，耶稣不是永恒的，他不是神，而是人”的信件以后，立刻不惜同将自己列为“异端”的天主教会合作，充当告密者，将米格尔·塞尔维特的这封信件作为物证提交给罗马天主教会的异端裁判所，以致米格尔·塞尔维特在维埃纳被捕。米格尔·塞尔维特做梦也没想到会是大名鼎鼎的宗教改革家约翰·加尔文出卖了他。因此，当他费尽心机越狱逃往日内瓦市后，自以为脱离险境，谁知又入囹圄，并由约翰·加尔文亲自定罪，以“异端”罪名被处火刑。

不能否认，当时对“三位一体论”的否定有一定的社会背景。米格尔·塞尔维特主要是从学术上探讨这个问题。而在德意志和瑞士的再洗礼派中，反“三位一体论”的神学思想已成为他们的教义。公元1550年，再洗礼派在威尼斯召开了一次秘密宗教会议，强调指出：“基督不是上帝，他是人，是约瑟和玛利亚所生，但他充满神的权能。他的死是要获得上帝的公义，即上帝最大的仁慈和怜悯以及他的应许。”很明显，在再洗礼派的神学思想中，这个教义同他们要实现的目标是联系在一起的，从这个意义上讲，约翰·加尔文镇压宗教改革运动中所出现的这一派别——再洗礼派是具有“阶级局限性”的原因的。但是，这还不足以成为他焚死米格尔·塞尔维特的原因。

我以为，约翰·加尔文对于米格尔·塞尔维特所产生的非置死地而后快的刻骨仇恨更多地来自其宗教思想和宗教信仰。这种例子在历史上并非自约翰·加尔文开始。对某一个宗教理论的见解不同，往往会偏激到动刀动枪的地步。这是因为宗教这个意识形态的基点是建立在非理性的、全凭信仰的基础上的，因此，米格尔·塞尔维特想以他的科学方法论来研究神学问题，想使神学问题能够比较“科学”起来，即使他不写《论三

位一体的谬误》和《基督教义的复原》等文章，也会在其他问题上，由于他的“试图用理性解释”的神学思想而遭到宗教改革运动的新教皇——约翰·卡尔文的敌视，因为在约翰·卡尔文统治的神权王国里，是只准信仰卡尔文宗的，也就是说不仅是“理性”，而且连宗教信仰，在当时的日内瓦市也是由约翰·卡尔文所管制的。一切想要取得“个人自由意志”，追求“理想”的尝试，自然只能用火在地球上消灭掉。

米格尔·塞尔维特的悲剧正在于此。不过，约翰·卡尔文所建立的卡尔文宗并没有因为焚死了米格尔·塞尔维特而受到罗马天主教会的宽容。当卡尔文宗向法国发展以后，不断遭到法国统治者和罗马天主教会的迫害。亨利二世继任法国国王以后，卡尔文宗在法国已有相当力量。公元1559年，法国的四十九个卡尔文教会举行全国会议，正式确认卡尔文信条，他们在法国被称为“胡格诺派”。公元1572年8月23日，正是天主教的“圣巴托罗缪节”的前夜，巴黎天主教会在国王的支持下，利用胡格诺派重要人物都到巴黎参加该派领袖波旁家族的亨利的婚礼的机会，于该日夜深之际，以各教堂的钟声为号，向胡格诺派发动了突然袭击，胡格诺派被杀者达二千余人。此事件在教会史上称为“圣巴托罗缪惨案”。不久，屠杀胡格诺派的暴行向各省蔓延，据统计，当时在法国的胡格诺派被杀者达五万余人。胡格诺派为自卫计，在法国的南部、西南部组成联邦共和国，宗教战争的火焰在法国重新燃起。公元1576年，“圣巴托罗缪惨案”的主谋者亨利·吉斯在法国北部成立“天主教同盟”，他得到西班牙国王和罗马教廷的支持，势力咄咄逼人。

亨利·吉斯公爵不可一世的姿态引起了当时法国国王亨利三世的嫉视和警惕，他为了对抗吉斯家族夺取他的王位的企

图，同波旁家族的亨利不断联系。不久亨利三世同亨利·吉斯公爵之间发生战争。西班牙趁机出兵进攻法国国王的军队，支持法国天主教会，英国国王和德国一些信仰基督教新教的诸侯则支持波旁家族的亨利。到公元1585年，法国的形势更加错综复杂，表面上看来是国王亨利三世、波旁家族的亨利同亨利·吉斯之间的宗教战争，实际上，其中还掺杂着西班牙国王对法国领土的企图、罗马教皇准备重新控制法国天主教会的希望、……以及贵族与贵族之间、贵族与国王之间的权力斗争，同时还包括农民反对封建剥削的因素在内。当所谓的“三亨利之战”以国王亨利三世杀死亨利·吉斯，同波旁家族的亨利共同进军巴黎而宣告结束之时，巴黎的市民阶级却在公元1588年组成了一个既反对胡格诺派，又不愿接受天主教会专横统治的“巴黎同盟”，并且宣布独立。公元1589年，法国国王亨利三世被天主教多米尼加修会的一名修士刺死，波旁家族的亨利继任了法国王位，称亨利四世（Henry IV，公元1589—1610年在位），法国的波旁王朝从此建立。公元1590年，亨利四世率军向巴黎进发，为了缓和巴黎天主教派的情绪，他决定改奉天主教，对这一政治手腕的评价，用他自己的话来说：“用一台弥撒来换得巴黎是十分值得的事情”。公元1594年，亨利四世在巴黎执掌王权，教会史上称之为“胡格诺战争”的这一历史事件也因此宣告结束。为了缓和国内宗教问题上的尖锐矛盾，缓和同宗教上的矛盾混和在一起的阶级矛盾，亨利四世于公元1598年4月18日颁布《南特敕令》（Edict of Nantes）。该敕令重申了天主教为法国国教，归还被没收的天主教会教产，强调罗马教皇不得干预法国天主教会事务。同时，在敕令中也明确了胡格诺派有宗教信仰的权利和举行该派宗教会议的自

由；允许胡格诺派可以担任国家公职，并同意胡格诺派享有保留一百多个武装城堡的权利。《南特敕令》在一定程度上缓和了法国因宗教问题引起的社会矛盾。它是公元十六世纪宗教改革运动在法国所取得的“法国式的果实”。法国国王路易十四世亲政以后，《南特敕令》为他废除。

胡格诺派在法国的发展，说明卡尔文宗并没有因为约翰·卡尔文烧死米格尔·塞尔维特而受到多大影响。米格尔·塞尔维特之死事件，一方面说明了约翰·卡尔文本人的专制，另一方面也说明了系统宗教本身是一种十分狭隘，排他性十分强烈，非理性的意识形态。但是，当我们把卡尔文宗的教义放到当时的时间、空间中来加以分析时，可以发现他的一系列神学思想，特别是他的“预定论”观点显然扣动着许多需要宗教信仰的各界群众的心弦。由于历史和社会中所继承和感染的宗教观念以及生活中所存在的各种惴惴不安的因素，在长期受着基督教思想统治的欧洲，人们是不可能将宗教生活从他们的日常生活中排除出去的。他们的许多不安的想法、非理性的希望、……仍然只能从非理性的宗教思想中求得“虚幻的慰藉”。当天主教会中出现穷奢极侈和倒行逆施的现象时，人们从逆反心理出发，需要一个充满活力、严肃的教会，卡尔文宗所以在日内瓦、法国得以迅速发展，正是适合了当时一部分宗教信仰者的需要。此时，在尼德兰发生的事件，正说明了当时新兴的资产阶级一方面为了摆脱封建专制统治和罗马天主教会的束缚，另一方面为了寻求宗教信仰，于是接受卡尔文宗这样一个问题。

从公元十六世纪宗教改革运动进行的历史来看，天主教会以及路德派和卡尔文宗对于再洗礼派的血腥镇压，使再洗礼派

不得不转入秘密活动，他们活跃于莱茵河和尼德兰一带。公元1535年，他们在孟斯特城再次起事，将该城改名为新耶路撒冷，实行神权统治，把《圣经·旧约》中的一夫多妻制和圣库制度重新在该城中建立起来，由来顿城的一位裁缝担任大卫王。但是这一政权并没有维持多久，即被信仰天主教和信仰路德派的诸侯用武力所扼杀。其一些余部由尼德兰教士门诺·西门（公元1492——1559年）所带领，形成了门诺教派，该派主张以圣经为最高权威，反对婴儿受洗，否认原罪，反对战争。该派后来传入俄国和北美等地区。

就在门诺派在尼德兰发展期间，公元1540年，西班牙国王派兵进攻尼德兰的反抗组织，许多要求宗教改革的教徒不满意门诺派不分是非的一概反对战争的立场而接受了卡尔文宗，使卡尔文宗在欧洲这个低地地区迅速地发展起来。公元1550年，神圣罗马帝国皇帝颁布“血腥诏令”以后，许多路德派和卡尔文派的教徒流亡到尼德兰。公元1556年，腓力二世坐上了西班牙王位，为了加强中央集权的统治，他以各种手段企图使尼德兰在政治和宗教上完全接受西班牙的方式，为此，整个尼德兰出现了民族主义高涨的反抗运动，这种反抗的情绪也很快地在宗教上表现出来。公元1566年，在尼德兰中部的佛兰德尔发生了大规模的破坏圣像运动，运动的参加者冲进了天主教堂，捣毁了圣像，抢夺了教会财产，并且释放了主张宗教改革的被捕教徒，这一事件标志着尼德兰资产阶级革命的开始。这场革命在奥兰治大公威廉（William of Orange，公元1533——1584年）领导下，终于在公元1581年获得了在尼德兰北部建立荷兰共和国的胜利。这是欧洲历史上第一个诞生的资产阶级专政的共和国，它是以宗教改革为旗帜所建立的共和国。从荷兰共和

国建立的历史中，我们可以看到宗教改革运动同早期资产阶级革命之间的关系。

## 英国的宗教改革和圣公会的建立

英国，是宗教改革的先驱约翰·威克里夫的故乡。在那里，公元十六世纪的宗教改革运动是以另一种方式进行的。

正当人文主义思想在欧洲大陆迅速传播的时候，英国的思想界也正从柯利特的研究中吸取着人文主义思想的精华。公元1496年，柯利特从巴黎和意大利回到牛津大学，他在对《圣经·新约》进行研究的同时，介绍了当时欧洲大陆上人文主义者的研究成果。英国著名的人文主义思想家托马斯·摩尔（Thomas More，公元1478—1539年）<sup>①</sup>就是他培养出来的学生。这时期，在英国的人文主义思想家人材济济，除了柯利特和托马斯·摩尔外，还有利纳克和格罗辛。甚至连大名鼎鼎的伊拉斯谟也因而慕名来到英国，同在英国的这些人文主义者切磋学问。

但是，当时任英国国王的亨利八世（Henry VIII，公元1509——1547年在位）并不赞成宗教改革运动。这是一位把个人利益和王室利益放在一切之上的人物。他出于自身利益，于公元1520年将马丁·路德所写的《教会的巴比伦之囚》列为禁书，并在翌年亲自执笔，写了《维护七件圣事》的文章，批驳马丁·路德有关圣事的观点。亨利八世对于宗教改革运动所采取的这种立场，立刻得到当时正愁绪万端的罗马教皇利奥十世

---

<sup>①</sup>托马斯·摩尔著有《乌托邦》等著作，可视为空想社会主义思想的来源之一。



的感激和称赞，他因而被封为“信仰的维护者”。

然而，在十二年以后，这位可能会成为罗马天主教会“圣徒”的亨利八世国王，竟然同罗马教廷公开决裂，公开站到宗教改革运动的行列之中，在英国开始推行自上而下的宗教改革。其原因是什么？有一些教会史作者认为，其原因在于罗马教廷拒绝同意解除他同阿拉贡的凯瑟琳的婚约，以致他不能同安妮·博琳结婚。这种“为红颜一时怒冲冠”式的说法，虽然有一定根据，但是，这只是表面现象。关键问题是亨利八世早就积怨于心，同安妮·博琳结婚的事情，应该说只是这些积怨爆发的导火线而已。

当亨利八世被封为“信仰的维护者”以后，他没有想到这一封号会给他带来各种束缚和代价。由于成了天主教会“信仰的维护者”，他就必须容忍罗马教皇对于英国内政，包括他个人行为的干预；由于成了天主教会“信仰的维护者”，他就必须为维护罗马教皇的威信而牺牲本国或自身的利益。然而，他的这些容忍和牺牲并没有取得罗马教皇对他的利益的支持。当英国和西班牙争夺海上霸权而要取得罗马教皇的支持之时，罗马教皇却站在西班牙一边，抑制英国在海上的利益。这就使亨利八世——这位英国都铎王朝的君主不得不考虑是否值得作“信仰的维护者”这样一个问题。因此，当罗马教皇不允他所提出的与阿拉贡的凯瑟琳解除婚约之事，以开除教籍来威胁时，他因长期受到罗马教皇挟制的积怨一下子都迸发了出来。公元1533年，亨利八世公开宣布同罗马教廷决裂，自行任命克雷默(Cranmér, 公元1489——1556年)为坎特伯雷大主教。当时的罗马教皇克雷门特七世(Clement VII, 公元1523——1534年在位)立即针锋相对，将亨利八世开除教籍。公元1534年，亨利

八世授意英国国会通过了教会史上有名的《至尊法案》(Supremacy Act), 宣称: 英国国王是英国教会在世间唯一的最高元首; 罗马教皇对英国教会不存在任何管辖权; 英国国王对英国教会拥有决定教义、施行圣事和制止异端的权力; 英国教会的主教由英国国王提名, 宗教会议只具有形式上意义, 它不能对国王的提议持否决的态度; 由国王提名而被任命的神职人员必须向国王宣誓, 过去向教皇所作的宣誓一概予以废除。至于天主教的教义、主教制度和圣礼仪式, 亨利八世认为可以基本采用, 同时规定: 凡拒绝承认英国国王为教会最高元首者, 均按叛逆罪论处。当时约翰·费希尔主教(John Fisher, 公元1469—1535年)<sup>①</sup>和托马斯·摩尔爵士(Thomas More, 公元1478—1535年)都因为反对《至尊法案》而被处以死刑。接着, 亨利八世将目光转向他垂涎已久的修道院, 按照他的命令, 有五百多所富有的修道院被封闭, 财产被没收。他将所没收的庞大财富, 取出一部分分给拥护他实行《至尊法案》的贵族和神职人员, 以致在英国国内形成了一个坚决同罗马教廷决裂的既得利益集团。亨利八世依靠这些支持者在英国教会的自主问题上得心应手, 在整个国内也受到广大群众的拥护。分析其原因, 不仅在于亨利八世利用了英国民众不愿忍受罗马教廷挟制的民族情绪, 而且还在于这种情绪自约翰·威克里夫以来二百年中随着英国国力的逐渐强大而不断地增长着, 因此, 亨利八世的《至尊法案》在相当大的程度上还代表了当时英国人民的民族感情。

不过, 亨利八世的宗教改革主要是为了加强都铎王朝中央

---

<sup>①</sup>为英国罗彻斯特主教, 因反对英国教会脱离罗马教廷管辖, 于公元1535年被亨利八世判处死刑。

集权的权力，以割断罗马教廷对英国教会的管辖，实现英国国王在世俗和神职两界的“至尊”地位为满足。从其实质来看，他并不愿意走得太远。虽然，在这一时期，他曾摆出友好的姿态同德国路德派的诸侯表示亲善关系，并且在公元1536年亲自拟定十条信纲，交给他的表决机器之一的宗教会议通过，作为他对路德派在英国的存在怀有好感的表现。按照他的规定，《圣经》的英文译本不仅获得出版，而且英国教会所属的教堂必须购置一部，以供信众阅览。亨利八世对路德派所作的这一系列令人眼花缭乱的措施，的确在国际舞台上使他取得了反对罗马教廷的盟友。但是，当他感到他对罗马教廷的斗争已经确胜无疑以后，即于公元1539年颁布了《取缔分歧意见的六条信仰法案》，按照这个当时被路德派教徒称为“血腥法令”的《六条信仰法案》规定：原天主教会的圣餐圣事的“变质说”依然是英国教会的基本信条，严禁两种领圣餐方式，否认“变质说”将受到火刑和没收家产的处分；严禁神职人员结婚，“绝色”誓约不得解除；个人弥撒和向忏悔神父忏悔被认为有效等。当时，有不少人因为不同意这个《取缔分歧意见的六条信仰法案》而被判处死刑，有更多的持不同意见者逃往瑞士等地，这些英国流亡者在那里接受了卡尔文宗的影响，在宗教思想上又发生了进一步的变化。当亨利八世去世、爱德华六世（Edward VI，公元1547——1553年在位）继位以后，这一些流亡者由于当时的摄政者爱德华·西摩公爵<sup>①</sup>对宗教改革派的同情而纷纷回国。这一些人所带回来的神学思想将对英国历史的进程发生重大的影响。

---

<sup>①</sup>亨利八世国王在公元1547年去世时，其独生子才九岁，继位称爱德华六世。由爱德华·西摩公爵为摄政王，他于公元1552年被处死。

爱德华六世继位以后，爱德华·西摩公爵利用摄政之权，授意国会取消《取缔分歧意见的六条信仰法案》，并在公元1549年，在英国国会通过了第一次《教会统一法案》(Act of Uniformity)，该法案规定英国国教会<sup>①</sup>同用一本《公祷书》(The Book of Common Prayer)，但是它所包含的教义仍然是天主教模式的。公元1552年，在诺森伯兰的主持下，对《公祷书》作了删改和修订，由于诺森伯兰本人在宗教改革问题上所持的积极态度，因此修订后的《公祷书》也带有了这种色彩。公元1553年，曾经坚决支持亨利八世同罗马教廷断绝关系的坎特伯雷大主教托马斯·克雷默主持制定的《四十二条信纲》在英国国会获得通过<sup>②</sup>。这时，在英国，宗教改革的形势似乎充满了生机。

但是，公元1553年，爱德华六世突然夭折，玛丽一世(Mary I，公元1553—1558年在位)任英国国王，她反对亨利八世和爱德华六世时期所实行的一切宗教改革措施，下令废止当时颁布的一切有关宗教问题的敕令，处死了坎特伯雷大主教托马斯·克雷默，许多反对她重新与罗马天主教会恢复关系的人士遭到了火刑的判决。有不少人因而流亡到欧洲大陆，他们中的一些人，在荷兰和瑞士等地进一步地钻研了卡尔文的教义思想，读了他的神学著作《基督教原理》。然而，玛丽一世

①即“英格兰圣公会”。

②亨利八世同罗马教廷断绝关系以后，为了澄清英国国教会同罗马天主教会以及同基督教新教其他各教派在教义上的异同点，并且阐明英国国教会同国家政权的关系等问题，曾先后制定了一些条款，称为“信纲”，在坎特伯雷大主教托马斯·克雷默主持制定《四十二条信纲》以前，计有：公元1536年制定的《十条信纲》(The Ten Articles)，公元1537年颁发的《主教之书》(The Bishops' Book)，公元1539年制订的《取缔分歧意见的六条信仰法案》(亦称《六条信纲》，即The Six Articles)等。

的统治时间并不长，公元1558年，伊丽莎白一世（Elizabeth I，公元1558——1603年在位）任英国国王，在她的主持下，宗教改革在英国再次开展起来。公元1559年，她宣布被玛丽一世废止的《至尊法案》继续生效，只是在其中的措词中，将“国王是英国教会最高元首”这一句改为“国王是英国教会最高长官”；同时，还宣布恢复公元1549年的《教会统一法案》，修订公元1552年第二版的《公祷书》，并确立了英国国教会的主教制度。接着又在托马斯·克雷默主持制定的《四十二条信纲》的基础上，参照布伦茨<sup>①</sup>所提出的《符腾堡信纲》某些方面的内容，制定了《三十九条信纲》。公元1571年，该信纲在伊丽莎白一世亲自主持下，以教义上采纳路德派和卡尔文宗的某些观点，在组织形式、教会制度和圣事方面尽量保持天主教的规制为宗旨，举行了定稿会议，并将定稿本提交国会通过，正式定为英国国教会的信纲，并编入《公祷书》。

《三十九条信纲》的基本内容共可分九个方面：

一、肯定基督教前七次主教公会议所制定的信条，强调传统的“三位一体论”和“基督论”的正确性。

二、强调《圣经》包涵着“得救”的正道。

三、阐明“因信称义”等教义，虽然在“预定论”问题上同约翰·卡尔文有明显分歧，但是在措词上尽量避免争论。

四、在圣餐圣事上，明确反对天主教的“变质说”；同时也十分谨慎地表明了圣餐问题上，英国国教会同马丁·路德和茨温利等人的不同观点。

---

<sup>①</sup>布伦茨系德意志的路德派传教士，在当时的路德派神学家中，地位仅次于梅兰希顿。公元1553年，他提出《符腾堡信纲》，他也是基督教新教第一部《教理问答》的编订者。

五、论述了神职人员结婚的合理性。

六、阐明了教会的传统和礼仪在不同时代、不同地区可以有所改变，但是不允许任何人擅自违反教会和政权已规定的传统和礼仪，违者应受处分。

七、强调国家元首对教会拥有的权力，并且述及神职人员神品的按立问题。

八、反对再洗礼派财产公有的教义思想。

九、强调基督徒不得作假见证。

对于广大基督徒，英国国教会并不强行规定他们必须接受《三十九条信纲》。但是，英国国教会要求该教会的神职人员以及牛津大学、剑桥大学的成员必须遵守《三十九条信纲》，并且承认它是“符合上帝之道”的。

伊丽莎白一世所规定的《三十九条信纲》定稿的宗旨，不仅是从宗教上考虑问题的结果，而且也是从当时英国的国内和国外的形势上考虑问题的结果。她认为，按照这个宗旨可以避免在法国和德国所发生的宗教战争。但是对于接受了卡尔文宗教义的教徒来说，他们十分不满意伊丽莎白一世的这种“不彻底的宗教改革”，他们要求将宗教改革更加深入地推进一步，主张清除国教会中的天主教的内容，于是发起了以“纯洁教会”为目的的“清教徒运动”。这时，在苏格兰，以约翰·诺克斯为首的卡尔文宗已获得极大进展，他们按照日内瓦和苏黎世的模式所做的一切，也极大地鼓舞了英国“清教徒运动”的发起者。这一切都为公元十七世纪四十年代的英国资产阶级革命的发端，从宗教上提供了基础。

## 天主教会的应变措施和1672年 东正教耶路撒冷宗教会议

公元十六世纪上半叶，在西欧的许多国家里所发生的宗教改革运动，其影响，事实上已深入到各阶层，甚至每个家庭中。坚定天主教信仰，还是信仰宗教改革后的基督教，这对西欧广大的基督徒来说，不仅是一个“得救”问题，而且还牵涉到许多现实的具体社会问题。因此，在公元1525年德国农民战争被镇压下去以后，在天主教会内部就普遍地出现了要求解决同路德派在教义上所存在的分歧的呼声，某些较偏激的人士，包括原来的一些具有宗教改革思想的人士，则要求罗马教廷对于所发生的事件的原因加以反思。神圣罗马帝国皇帝查理五世也要求罗马教皇召开宗教会议，消除天主教会已出现的分裂。但是，当时查理五世忙于同土耳其和法国进行战争，这个宗教会议也就拖延了下来。直到公元1545年12月，这个难产的宗教会议才在阿尔卑斯山南麓的特兰托城正式召开。这次宗教会议连续举行了十八年之久，在这十八年的时间中，会议的初衷已经随着形势的变化而发生了根本的改变。原来同意参加会议的抗议宗代表（在沃姆斯帝国议会中的代表）已拒绝参加会议。因此，特兰托宗教会议最后所讨论的议题已不是调解天主教同抗议宗等基督教新教宗派之间的分歧，而是要采取一系列强化措施，包括制定更严密的教义，整顿教会的制度和纪律，以便同宗教改革派斗争。

有不少教会史书称公元1545年特兰托宗教会议以后，天主教会针对当时出现的各种形式的宗教改革运动所进行的一系列

应变活动为“反宗教改革”(counter reformation)。这个提法，似乎并不切题。事实上，当时天主教会在公元十六世纪上半叶的宗教改革运动中已经积累了不少经验和教训，它也要适应新的形势，也要在新出现的形势中保持罗马教皇的地位和权威。因为对于罗马天主教会来说，当时最现实的考虑是：失去的已经失去了，关键在于如何保住现有的一切。这应该说也是特兰托宗教会议讨论的宗旨。对于罗马天主教会来说，还有一个有利的因素是，一些原来积极主张自上而下进行宗教改革的活动家这时已给德国农民战争和不断的宗教战争冲击得意兴索然，他们纷纷放弃原有的偏激主张，同罗马天主教会合作，帮助罗马教廷研究一系列应变的办法。

公元1545年12月13日召开的天主教宗教会议，是天主教会史上又一次“马拉松式”的宗教会议。从公元1545年12月13日到公元1563年12月4日的十八年会议时间，可分为三个阶段：

一、从公元1545年12月13日在特兰托城召开会议起，至公元1548年初（公元1547年3月，教皇曾命令将会议改在波伦亚举行）止，为第一阶段。在这期间，因查理五世皇帝率兵击败了施马尔卡登同盟，支持抗议宗的萨克森选帝侯约翰·弗雷德里克也被天主教的军队俘虏，施马尔卡登同盟实际上已经瓦解，宗教会议因形势变化而延期举行。

二、公元1550年，查理五世皇帝颁布敕令，严禁宣传宗教改革。然而，查理五世皇帝的实力增长，引起了教皇的嫉视和诸侯们（无论信仰天主教，还是信仰路德派的）的不安，于是在公元1551年5月，一些信仰路德派的诸侯和自由市的市民阶级派代表参加了特兰托宗教会议。此时反查理五世的同盟已经形成，因此当公元1552年查理五世的军队被反查理五世的同盟军



战败以后，特兰托宗教会议又无形中断。

三、公元1555年，查理五世皇帝被迫签订了《奥格斯堡和约》，按照这次和约的精神，天主教会的分裂和路德派的宗教信仰权利已经得到确认，因此在公元1562年1月继续召开的特兰托宗教会议，已经是名副其实的天主教会的宗教会议了，它讨论的议题已完全是天主教自身生存和应变的各种问题。

从总的方面来看，公元1545年至1563年所举行的特兰托宗教会议的决议充满了“整肃”和“复兴”的气氛，归纳起来有如下几个方面。

在教义上，针对宗教改革派提出的《圣经》是信仰的唯一权威的观点，提出“口传教义是基督亲自授予使徒，或由使徒亲自根据圣灵的口述传达给我们的”，因此“口传教义”同《圣经》一样都是基督教的真理和道德的规范，都是天主教信仰的权威，天主教徒应该“以同样虔敬和恭顺的态度加以尊重和接受”。会议规定，天主教会以《通俗拉丁文本圣经》<sup>①</sup>为其依据，并且指出天主教会“有权判断《圣经》内的真正意义和意向”并作解释。会议还庄严地重申了《尼西亚信经》；对原罪理论，“成义”问题以及善功、圣事等一系列教义思想作了进一步的阐述。

应该说，在公元1547年1月13日通过的有关“成义”问题的决议，还带有考虑同抗议宗缓和矛盾的意味，因此在文中，没有一处提到容易引起路德派反感的“口传教义”和“教父”

---

<sup>①</sup>亦称《圣经通俗译本》、《拉丁通俗译本》和《拉丁通行本》，天主教拉丁文圣经的通行版本。公元1546年4月8日由特兰托宗教会议选定为天主教会采用的定本，并以《通俗拉丁文本圣经》作为专称。

等名词，处处以《圣经》为依据。它指出：“称义，……不仅仅是罪的赦免，也是使人成为圣洁，使人的内心得到新生，因为自觉接受神的恩典和赏赐就能使人从不义变为义（ex injusto fit justus），从仇敌变为朋友，有希望得到永生之福。”<sup>①</sup>决议指出：一切的“义”都从圣事开始并发展。关于“圣事的教义，在特兰托宗教会议的第二、第三阶段中，着重强调了在圣体圣事中，饼和酒经过祝圣以后，主耶稣基督——真正的天主和人，就完全地、实在地和实质地降临在这些实物中了。通过祝圣，饼和酒的全部实质已变为基督身体的实质<sup>②</sup>，酒的全部实质已变成他的血的实质。这种变化，亦即天主教会规定的“变质说”理论，是天主教信仰的基本教义之一。同时，按照传统的理论，由于基督是神、人两性的统一体，经过祝圣的这些实物就必然包含了整个基督，他的肉和血，他的灵魂和神性。会议的决议还指出，圣餐圣事中可行“朝拜礼”（Cultus latrioe），这是因为“我们相信，这就是上帝降临在圣餐圣事中，当初‘上帝使长子到世上来的时候，就说：上帝的使者都要拜他。’<sup>③</sup>”

在特兰托宗教会议的另外一个决议中，弥撒的祭献性质得到了明确的阐述。按照决议的内容，在弥撒的祭献活动中，在十字架上为拯救世人而流血牺牲的基督也降临在祭台上，作无血的祭献；因此，天主教会认为这种祭献具有能真正赎罪的功效；并且指出，如果我们能怀着真诚而纯正的信念，怀着惶恐

---

①参见 George Foot Moore: History of Religions I, Part 2, Christianity, Charles Scribner's Sons, 1920年版, 第346页。

②天主教会的“变质说”，是以亚里士多德提出的实质和偶性的范畴来解释圣餐的转化问题。认为，祝圣之后的饼和酒的实质已变为主耶稣基督的身体和血，其可感性的属性就是偶性。

③见《圣经·新约·希伯来书》第1章第6节。

和尊敬的心情，怀着悔改和认罪的态度信仰上帝，那末我们就能够通过弥撒的祭献，获得上帝的恩典。为此，决议强调说，按照使徒口传的教义，祭献不仅适用于救赎生者的罪，而且也适用于那些在炼狱里还没有完全洗净罪孽的已死的基督教徒。

按照弥撒的祭献教义，也使神品圣事的必要性论述有了明确的逻辑关系。因为依据《圣经·新约》，圣餐圣事的祭献必须有新的专司祭献的神职人员，这是耶稣基督所设定的。基督把祝圣、奉献和分赐他的圣体血以及赦免和保留罪的权力，交给使徒和他们的继承者。这次宗教会议特别强调各级神职人员的教阶体制是上帝所规定的，主教是使徒的继承者，在神职人员中居于领导地位，级别高于长老，其原因按照《圣经·新约·希伯来书》所述，“因为上帝的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养上帝的教会，就是他用自己血所买来的。”<sup>①</sup>所以，他们有权施行洗礼圣事、圣餐圣事坚振圣事、神品圣事、告解圣事、婚配圣事和终敷圣事<sup>②</sup>。

公元1564年1月26日，罗马教皇庇护四世发表《赞美天主通谕》，批准特兰托宗教会议的决议，指定教廷的枢机主教团监督决议执行，并拟定《特兰托信经》，以保证全体神职人员能遵照教皇的命令贯彻特兰托宗教会议的决议，使他们在宗教改革运动浪潮的冲击下，宣誓效忠自称是使徒彼得继承者和基督在人世间的代理人——罗马教皇，保证永生不背离“舍此别无得救之道的真正天主教信仰”。庇护五世登上教皇宝座以

---

①《圣经·新约·使徒行传》第20章第27——28节。

②参见 Georg Foot Moore, *History of Religions I, Part 2: Christianity*, Charles Scribner's Sons, 1920年版第348页。

后，又根据特兰托宗教会议决议的精神，修订了《日课经》等天主教经文。公元1566年，在枢机主教勃罗米奥为首的神学家委员会的指导和努力下，《罗马教理问答》这部巨型神学著作正式问世，它分为这样四个部分：一、使徒信经；二、圣事；三、十诫；四、主祷文。该书以《圣经》为主要依据，旁征博引教父的著述，明晰而全面地阐明了天主教的神学和伦理思想，是一本研究特兰托宗教会议后天主教会状况的十分有价值的参考资料。

特兰托宗教会议以后，在天主教会的历史上还出现了两种值得注意的倾向。一种倾向是加强异端裁判所的作用。其实，这一措施早在公元1542年已由罗马教皇保罗三世着手进行。当时，他改组了异端裁判所，使异端裁判所成为扼杀宗教改革运动和对抗基督教的宗教改革派别的工具。另一种倾向是修会的“复兴”。这时的天主教会也开始呈现出一种具有“活力”的宗教热诚，一些原有的修会经过了整顿，纠正了不少弊端，而一些新的修会组织也相继地建立起来，虽然从时间上讲，这些新修会大多数是建立在公元十六世纪的三十年代，他们强调虔修生活和兴办教会的慈善事业，但是真正在社会上产生影响，却是特兰托宗教会议以后的事情了。例如公元1533年，在意大利成立的巴拿巴会（Barnabites），不久就发展到波希米亚和法国等地；公元1535年成立的女修会“圣天使会”（Congregation of the Holy Angels）和“乌尔苏拉会”（Ursulines）等，都在公元1564年以后，显得十分活跃。在天主教会的这次“整顿”和“复兴”运动中，公元1540年被教皇保罗三世（Paulus III，公元1534—1549年在位）批准的耶稣会表现得最为突出。

耶稣会是公元1534年在巴黎创立的。其创始人依纳爵·罗

耀拉 (Ignacio de Loyola, 约公元 1491——1556 年) 是出身于西班牙吉普斯夸省 (Guipuzcoa) 罗耀拉城的贵族。曾在军队中服役, 公元 1521 年在潘普洛纳 (Pamplona) 的围城战中负伤, 右腿骨折, 退伍后将其思想和注意力转向了宗教。他在公元 1530 年至 1534 年的几年中编写了《灵性操练》一书, 并邀集西班牙贵族中的志同道合者, 仿效军队的组织形式和纪律要求, 建立了耶稣会, 制定了严格的军事化的会规, 强调参加该修会者必须绝对服从会长, 无条件地执行教皇委派的一切任务。公元 1541 年, 依纳爵·罗耀拉正式担任耶稣会第一任总会长, 他在宗教生活上, 按照他在《灵性操练》一书中所阐述的思想, 指出人要通过罪、义和末日审判的内心沉思和反省, 产生对罪的痛恨, 以使灵魂得到净化, 依纳爵·罗耀拉认为这是修持的第一阶段; 在完成了修持的第一阶段以后, 就要通过对天国的默想, 进入献身于上帝的事业的第二阶段。依纳爵·罗耀拉把献身于上帝的事业看作是耶稣会士修持的核心思想, 他认为只有将全部身心都献给上帝和他的教会的行动, 才是对上帝充满热爱和信仰的具体表现。

依纳爵·罗耀拉为了使耶稣会真正起到“神圣的保卫者”和“天主教会复兴者”的作用, 规定: 一、耶稣会士可以穿便衣, 不住在固定的会院里 (由会长决定), 尽量深入社会中有影响的阶层, 同社会各界建立广泛的联系, 以了解各种社会信息; 二、尽量设法进入各国和各地区的统治集团之中, 亦可以充当统治者的忏悔神父和宗教顾问, 设法刺探各种情报资料, 甚至统治集团内部的各种隐事, 其目的在于维护教皇和天主教会的利益; 三、广泛地兴办各种学校, 特别要注意培养那些来自统治阶层的子弟。在科学研究和教学方法上, 放弃传统的僵

化观点，积极地吸收自然科学研究方面的新成果，同时研究人文主义思想；这些工作的目的是使天主教会得以不断地自存和发展下去；四、向海外各地进行积极的传教活动。事实上，随着地理大发现后，西欧同东方以及美洲航海路线的开拓，一些耶稣会士抱着献身的精神来到印度、中国和美洲等地传教，圣方济各会和多明我会在这场传教活动中，也表现得十分热诚。他们在把基督教传到这些地区的同时，也把罗马教皇妄想控制这些国家、地区的思想以及西欧封建统治者对这些地区的垂涎带到了这些国家的政治生活和宗教生活之中。这些耶稣会士以及其他修会的会士在他们的传教过程中，还带去了西方的科学文化成果，这对促进东西方文化的交流起了一定的影响。

在中世纪基督教会史即将结束的时候，在东正教会里还发生了一场不成熟的宗教改革运动。公元1629年，东正教会的西里尔·路加在约翰·卡尔文的宗教改革思想影响下，发表了《正教改革声明》，声明按照卡尔文宗的大部分教义，提出了“无条件的预定论”，其要点是：人的得救与否，皆由上帝预定，与每个人本身的努力并无关系。在经济发展落后的一些东正教国家里，因为没有具备宗教改革运动的经济基础，西里尔·路加的这些宗教改革思想事实上就因“不成熟”而流产了。不过，他所发表的声明已经引起希腊正教会的仇视。公元1672年，耶路撒冷希腊正教牧首区牧首托锡狄奥召开了东正教主教公会议，会议的决议批驳了西里尔·路加的《正教改革声明》，否定了这个声明提出的仿效卡尔文宗的“预定论”和仿效路德宗的“因信称义”的教义思想。不过，十分值得注意的是，在这次会议上，东正教会做出姿态，放弃同罗马天主教会的某些宿见，基本上肯定了罗马天主教会关于“变质说”和“炼

狱”等教理。虽然它在“和子”句的问题上，依然坚持传统的意见，但是，这些迹象不能不看作是宗教改革浪潮所产生的一种动向。公元1672年召开的东正教耶路撒冷主教公会议还强调东正教会和《圣经》永无谬误；东正教会必须信守前七次主教公会议决议；奉行七件圣事。会议还确认《多比传》、《犹滴传》、《便西拉智训》和《所罗门智训》是《圣经》的正典等等事项。

## 结 语

从公元476年西罗马帝国灭亡前后，至公元十六世纪中叶天主教会所采取的一系列“应变”、“复兴”措施止，本书粗略地叙述了在这一千一百余年的漫长时间中基督教会发生的一些事情。对于地中海沿岸来说，对于整个欧洲来说，要理解本地区的文化发展、国家关系以及在历史上所演出的一出一出悲剧和喜剧，不深入地研究和了解中世纪时基督教会的历史，就犹如失去了一把深入这些研究领域的钥匙。这应该说也是研究西方历史、西方哲学史和思想史者所必须注意的问题。

在本书中，我们讨论了：一、所谓“中世纪的黑暗”造成的原因；二、从“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间”这一基点出发，分析了基督教东、西两派教会分裂的原因；三、十字军东征对西欧文化发展的影响；四、经院哲学的历史地位；五、欧洲文化“复兴”同基督教会的关系；六、马丁·路德的宗教改革同公元1525年德国农民战争的关系；七、从约翰·卡尔文烧死米格尔·塞尔维特的事件中看宗教信仰容易产生的问题；八、公元十六世纪中叶，天主教特兰托会议的决议是否仅仅为了“反宗教改革”等问题。笔者认



为，研究教会史，既要摆脱某些西方教会史作者由于宗教信仰而造成的偏见，又要摒弃不从具体的时间和空间出发，违反实事求是研究问题的作风，而必须以马克思主义的基本精神——科学的态度来分析一系列历史问题。只有这样，作为世界文化史的一个分支——教会史的研究，才有价值。

当我们阅读了这部基督教会史以后，显然会感到基督教会无非是一些由自封“神品”的神职人员同各民族、各阶层的信仰者组成的组织，这一组织由于其信奉的宗教在欧洲的许多国家相继被宣布为国教而在这些国家的政治生活、社会生活和文化生活中起过十分重大的作用。在中世纪早期，它曾因传教活动，将希腊、罗马的文化遗产带给了文化上还十分落后的各个“蛮族”，从宏观的角度来看，无疑地促进了欧洲地区文化的普及和发展；同时，当时由于拜占庭帝国（东罗马帝国）的强盛，拜占庭文化的对外交流，显然同东派教会的传教事业也有着密切的关系。当十字军东征带回了早已在西欧佚失的亚里士多德的一些著作和阿拉伯思想家的一些著作以后，西欧的学术界和思想界出现了已很长时间看不到的活跃气氛。随着造纸术和印刷术的西传以及“大翻译运动”和地理大发现带来的影响，在西欧基督教的思想界中出现了具有重大历史影响的人文主义思想。

人文主义思想的出现，给西欧的文学、艺术、数学、哲学、经验科学，人们的思想观念，甚至宗教思想都带来了新的活力。不仅在以后的基督教新教的神学思想中可以看到这种活力的影响，而且在天主教会中也可以看到人文主义思想带来的生机和活力。尽管我们可以认为由马丁·路德首先“发难”的宗教改革运动是西欧中世纪的结束和近代资产阶级革命在宗教上

的反映，但是在公元十六世纪中叶所召开的天主教特兰托宗教会议以后，在天主教会内部所出现的一系列“应变”和“复兴”措施，何尝不是刚刚登上历史舞台的资产阶级同封建制度斗争在天主教中的反映呢？对于整个欧洲来说，公元十六世纪是一个动荡得十分激烈的时期，当时一些国家和地区在宗教问题上的表现，至今还是研究这些国家（包括北美和拉丁美洲所有国家）极其有价值的参考资料。

教会史只是世界文化史的一个分支，教会史研究者要在钻研教会史的同时，把自己的视野放到整个世界史的高度，从经济、政治以及文化的其他分支中更宏观地认识教会史上所发生的一系列问题，使自己的思考由单一的、线性的因果关系中摆脱出来，形成网络形的，多向度的甚至立体型的思维方式，一旦如此，教会史这一学科就一定会出现一种充满科学精神的气象。

## 参 考 书 目

1. Atiya, A.S., A History of Eastern Christianity (London 1968)。
2. Bainton, R.H., Erasmus of Christendom (London 1970)。
3. Baker, Derek, 'Vir Dei: Secular Sanctity in the early 10th Century', Studies in Church History (Cambridge 1972)。
4. Barley, M.W. and Hanson, R. C. P., eds., Christianity in Britain, 300—700 (London 1957)。
5. Barlow, Frank, The English Church, 1000—1066 (London 1966)。
6. Baron, S.W. The Social and Religious History of the Jews, 12 vols. (Oxford 1952—67)。
7. Bennett, G.V., and Walsh, J.D., eds., Essays in Modern English Church History (London 1966)。
8. Bentley, James, 'British and German High Churchmen in the Struggle against Hitler',

- Journal of Ecclesiastical History (1972).
9. Bethell, Denis, 'The Making of a 12th—Century relic Collection', *Studies in Church History* (Cambridge 1972).
  10. Boxer, C.R., 'Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century', *Transactions of the Royal Asiatic Society* (Dec 1946, April 1947).
  11. Budd, S., 'The Loss of Faith: reasons for unbelief among the members of the Secular movement in England', *Past and Present* (April 1967).
  12. Carpenter, H.J., 'Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries', *Journal of Theological Studies* (1963).
  13. Cook, G.H., *The English Cathedral through the Centuries* (London 1960).
  14. Dickens, A.G., *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509—58* (Oxford 1959).
  15. Dickens, A.G., *Reformation and Society in 16th Century Europe* (London 1966).
  16. Dijk, S.J.P. Van, 'The Urban and Papal rites in 7th—8th Century Rome', *Sacris Erudiri* (1961).
  17. Dvornik, F., *Byzantine Missions among the Slavs* (New Brunswick 1970).

18. Evans, R. J. W., *Rudolf II and his World; a Study in intellectual history, 1576—1612* (Oxford 1973).
19. Flender, H., *St Luke: Theologian of Redemptive History* (London 1967).
20. French, R.M., *The Eastern Orthodox Church* (London 1951).
21. Frend, W.H.C., 'Popular religion and Christological Controversy in the 5th Century, *Studies in Church History* (Cambridge 1972).
22. Giles, E., ed., *Documents Illustrating Papal Authority, AD96—454* (London 1952).
23. Hall, Basil, 'The Colloquies between Catholics and Protestants, 1539—41' *Studies in Church History* (Cambridge 1971).
24. Hare, D.R.A., *The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel According to St Matthew* (Cambridge 1967).
25. Hauser, A., *Mannerism, 2 Vols* (London 1965).
26. Hill, Rosalind, 'The Northumbrian Church', *Church Quarterly Review* (1963).
27. Hillgarth, J.N., 'Coins and Chronicles: Propaganda in 6th Century Spain and the Byzantine Background', *Historia* (Chicago 1966).
28. Johnson, Paul., *A History of Christianity* (New York 1980).

29. Latourette, K.S., *Christianity in a Revolutionary Age* (New York 1957—61)。
30. Markus, R.A., *Saeculum: History and Society in the theology of St Augustine* (Cambridge 1970)。
31. Momigliano, A.D., 'Popular religious beliefs and the late Roman historians', *Studies in Church History* (Cambridge 1972)。
32. Moore, George. Foot., *History of Religions, II Vols, Part 2: Christianity* (New York 1920)。
33. Perowne, Stewart, *The End of the Roman World* (London 1966)。
34. Power, Eileen, *Medieval English Nunneries, 1275—1535* (Oxford 1922)。
35. Wallace-Hadrill, D.S., *The Barbarian West, 400—1000* (London 1967)。
36. Ware, Timothy, *the Orthodox Church* (London 1963)。
37. Wilson, Bryan R., *Religious Sects* (London 1970)。
38. 《马克思恩格斯全集》第7卷、第22卷(人民出版社1956年版)。
39. 《新旧约全书》
40. 赫·乔·韦尔斯:《世界史纲——生物和人类的简明史》,雷蒙德·波斯特盖特和乔·菲·韦尔斯增订。吴文藻,谢冰心、费孝通等译,人民出版社1982年10月第1版。

## 《世界文化丛书》编辑委员会

**主编：**周谷城 田汝康

**编委：**庄锡昌（常务） 金重远 庞卓桓

迟柯 祝明 朱威烈 顾晓鸣

顾云深 马小鹤 孙志民

# 序

## 周谷城

今天我们立足于祖国的现代化，放眼世界，放眼未来，不难看出：现在世界各国彼此之间的关系，在历史发展过程中，正日益趋于紧密，各国家或各地区之间的往来日益方便；经济的、政治的、文化的以及其他各方面的关系日趋紧密，几乎成了不可逆转的必然趋势。但要使这些关系发展得很好，甚至合乎我们的理想，则研究、考察、寻找正确方向或理想前途的工夫，为不可少。着眼于文化方面的关系，组织学者、专家研究世界文化，出版世界文化丛书，已成了我们当前的迫切要求。

研究世界文化，先定出题目，请学者进行研究，写成专书，是可能的。学者自己先有研究计划，甚至已有研究成果，拿出来寻找适当的题目，更是可能的。我们组稿工作的进行，大体不外这些方式。每一本书所涉的地区、时间、文化内容都不加限制，是可以的，如“世界文化史”即属此类；估计这类著作不会很多。与此相反，每一本书所涉的地区、时间、文化内容都加以限制，也是可以的，如“欧洲中世纪的教会研究”即属此类；估计这样有限制的著作，一定相当多。介于这两极



端之间，有的著作只在地区、时间上有所限制，如“中国先秦文化”或“美国现代文化”即是实例。有的甚至只在地区上有限制，如“印度文化”或“拜占庭文化”即是实例。此外研究文化的方法或理论，如“文化与时间”或“多维视野中的文化理论”等都是实例。范围这样无定，体例这样不齐，只是由于世界文化从来就是不断发展的，到今天更是日新月异，不易把范围体例固定下来。不过，不把范围体例固定下来，反而使学者、专家易于着笔或易于发挥各人的独创性。

至于文化发展的方向或理想的前途，则不能忽视。发展的方向或理想的前途是不易明确的，这就要诉诸比较研究。即使诉诸比较研究，如果只拿现在与过去比，或拿中国与外国比，充其量只能了解文化的大势；必须进一步有具体细致的比较，才能把方向找出来。分别举例，如手工生产与机器生产相比，则知手工生产为落后，机器生产是进步的，于是反对落后、追求进步成了我们的方向。又如宗教迷信与科学真理相比，则知宗教迷信为落后，科学真理是进步的，于是反对迷信、追求真理成了我们的方向。又如压迫和剥削，是政治和经济方面的事情；拿压迫剥削与平等互利相比，则知前者为可恨，后者是可贵的，于是反对压迫剥削、追求平等互利成了我们的方向。方向不能忽视，比较研究则大有助于方向的阐明。研究世界文化的学者、专家未必完全没有涉及过比较：把研究的对象完全孤立起来，不顾上下古今，不顾前后左右，是不可能的。今天谈比较，不过希望把比较的范围扩大再扩大，使比较的对象力求具体更具体。果能如是，则研究文化的方向或追求理想的前途决不会落空。余不多谈，即以此为序。

1986年10月6日写于北京

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 中世纪“上帝”的文化·中世纪“上帝”的文化：中世纪基督教会史

作者 =

页数 = 296

SS号 = 0

出版日期 =

封面  
书名  
版权  
前言  
正文  
附录