



作者简介

张焱 1943年11月生，1960年进北京大学历史系学习亚非史专业，1981年到上海社会科学院宗教研究所工作，任助理研究员；曾担任《中国大百科全书·宗教卷》“东正教”部份全部条目的撰稿人；著有（已出版或将要出版的）：《古今宗教谈》、《东正教和东正教在中国》、《松沪宗教考》、《中世纪基督教会史》、《历史的归纳——数学哲学》等著作，以及若干专题论文。

有位未来学者声称，今天社会的显著变化之一是：人类社会已从“年轻人向长者学习”的“后喻”文化，转变为“成年人和儿童主要都向同代人学习”的“同喻”文化；下一阶段将是“长者向年轻人学习”的“前喻”文化。

事实上，年轻人与年长者之间总是互相学习的。如果把这位未来学者的说法绝对化，不免失之偏颇；但他指出年轻人越来越走在前头的趋势，则是很有见地的。八十年代中期，我国学术理论界就有一股颇为引人瞩目的“前喻”文化潮流。一批青年学者奋然崛起，以犀利的锐气、独到的见识和严谨的学风，向我们展现了不少令人振奋的新的研究成果。这决不是偶然的，是党的十一届三中全会以来的新形势为这批新人的茁壮成长提供了清新的空气和肥沃的土壤。

当前，世界性的新技术革命迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和观念形态，同时推动着人类知识系统的高度互渗，新领域、新学科、新课题不断地被开拓。面对这新情况，年长

出版前言

CHUBAN
QIANYAN

者和青年人必然地处在同一起跑线上。由于青年人拥有思维结构灵活的优势，因此可能思想更解放，更勇于探索，他们的研究也就可能更富有生命力，更富于创造性。

面对学术理论界新人辈出的形势，出版工作者有责任把他们的有价值的研究成果推向社会。这对于我国学术的繁荣和新人的成长都将是十分有益的。为此，我社决定出版“青年学者丛书”。

出版“青年学者丛书”是个新的尝试。我们渴望这套丛书能获得青年学者们的支持，向我们出示你们的最新、最佳的研究成果。同时，我们也期待德高望重的前辈学者给予热忱的关怀和协助。毫无疑问，任何新的成果都是在继承传统的基础上获得的；任何一个青年学者的成长都有赖于前辈的扶持。

我们和青年学者一起瞻望着中国学术的未来。

学林出版社

一九八五年十一月

序

XU

在知识领域里，有许多事情我们还不能理解，有的是很不清楚。古语说：“一物不知，儒者之耻”。用现在的话说则是：文化、学术领域里的空白点，我们要努力消灭它，变无知为知之，变知之不多为深入理解。这种努力每迈开一步，都要付出极大的代价和不懈的坚持。有个非常可喜的现象，自从党的十一届三中全会以来，我们的学术界里涌现了许多孜孜不倦、刻苦努力的中青年同志，为了抓回失去的时间，做出了许多新鲜的、填补空缺的有意义有价值的成就。今天我读到的张绶同志所写的《东正教和东正教在中国》一稿，使我特别高兴，因为东正教对我们来说，一直是个谜，它已经伸入到我们的社会生活来，而我们对于它是几乎毫无理解，也没有文献资料可供检索。五十年前，我还是个小青年，在上海市通志馆里写地方志稿，派我记述上海两所东正教教堂，我只是例行公事地访问、写述了这个教堂的所在地点、建立年份等等便算了事。对于东正教在宗教上、世界历史上以及我国社会上的历程、意义与影响，始终茫然无知。由于有那么一点接触，后来我是希望对这个谜也能得到一点解答的。可就是找不到一记

钥匙。今天读到张绶同志的这本书稿，才满足了我多年来的愿望，而且认识到它对我们学术文化界所作出的重要贡献。

张绶同志是位四十岁刚出头的研究人员。三年以来，他在罗竹风老同志和郑建业老同志的关怀培养下，兢兢业业，刻苦努力，从事这个“冷门”的研究工作。他掌握了大量的中外资料，并经过细致的考证、分析，作出高度的概括，用流利的史笔作出认真的叙述。这个课题，这本著作，无疑会受到文化学术界的喜爱与欢迎。

这本书研究的对象是东正教。它是基督教三大派之一。无论过去和现在，它在许多国家的社会生活中都有着重要的影响，同不少民族的文化有着密切的关系；同时，东正教也传到了中国。可是过去国内基本上是没有人在学术上从事这个“冷门”的研究工作的。所以我们从来也不能得到一本比较全面地、系统地论述东正教的专著。

张绶根据研究成果所写成的这本书，源源本本地叙述了东正教产生和发展的历史。在第一编中，把读者带进了自西方古典社会以来，基督教产生和发展的社会和思想的“时、空”之中，

从共时性和历时性两个方面分别加以叙述。这样，不仅从共时性(横向)方面阐明了东正教产生的网络性因果关系，而且还从历时性(纵向)角度显示了它的来龙去脉，纵横自如，体现了这本书的“个性”。如果不兼备历史知识和宗教学知识，融汇贯通，要写出这样学术价值颇高的学术著作，恐怕是不可能的。

然而，此书最有价值的还是本书第三编中提供的作者通过多年努力搜集和整理出来的有关东正教在中国活动的丰富史料。在目前文史资料的抢救和保管工作尚待加强的情况下，这些资料经过作者条理分明的阐述，形成了内容充实的系统的历史，这确实是难能可贵的成就。在这方面，作者所做的，或许填补了世界宗教史上的“东正教在中国”问题研究上的空白。

至于本书的第二编，详尽地介绍了东正教各自主教会和自治教会的情况，叙述了东正教的教义、礼仪和修院制度，以及俄罗斯正教会(包括该教会的分离派别)等内容，这对于从事宗教、历史、俄罗斯文学、国际关系等方面研究的人员，都是极有参考价值的。

最后要说的是，通过本书稿在填补学术文

化上的“空白点”的良好成就，说明了我们学术研究范畴里梯队的形成，我为此感到由衷的高兴，并向张绶同志祝贺。

胡道静

一九八五年十一月

前 言

公元 1054 年,基督教东、西两派教会正式分裂。以君士坦丁堡为中心的大部分东派教会自称是维护正统教义,信守前七次公会议(主教公会议)决议,奉行七件圣事的“正教”(希腊文 Orthodox—ia),意即正宗的基督教。又因其主要分布于地中海东部沿岸地区,故亦被称为“东正教”。

据 1980 年 12 月 31 日统计,全世界现有东正教信徒约一亿人左右。主要分布在苏联,东南欧诸国、北非、西亚、美国、日本和澳大利亚等地。研究东正教的形成、礼仪、制度、……,显然对于探讨这些国家和地区的历史、民族文化、意识形态等问题,具有相当重要的意义。

研究宗教问题,不能离开具体的时间和空间的条件。研究东正教的问题同样不能不从历时性和共时性两个角度来探讨它的形成和发展的原因。从基督教产生到公元 1054 年基督教东、西两派教会分裂,算起来已有一千年的时间了,按常理来说,在这样长的时间中其基础应该更加牢固,怎么会发生这次“痛心疾首”的分裂呢?当我们在时、空的坐标上,具体地上下探索时,发现促成原始

基督教发展成为世界性宗教的不少要素,以后亦是基督教东、西两派教会分裂的原因。例如,基督教在“外邦人”中间传播时,同希腊文化和拉丁文化相继发生了联系,这对基督教的发展起了决定性作用。当基督教在东起叙利亚、西到西班牙的广大地区广泛传播以后,由于希腊语地区和拉丁语地区在政治、经济、文化、民族……上的差异,因此,在公元 325 年以后,基督教中,以希腊语地区为主的东派教会和以拉丁语地区为主的西派教会就不断争权夺利,发生尖锐矛盾。这说明形成公元 1054 年基督教会分裂的因素十分复杂,要想运用过去那种以一个原因导致一个结果的线性因果关系来描述东正教产生和发展的历史,那是无法叙述清楚的。

本书共分三编。第一编为“基督教东西两派教会的分裂”;第二编为“东正教的发展”;第三编为“东正教在中国的历史”,这是本书的重心部分。在第一编的前两章中,为了使读者对基督教东、西两派教会有一个“有机”的认识,因此在这两章中较多地从“横向”角度加以叙述。这种写法可能会使读者对这二百余年的历史产生不太连贯的感觉,但是在仔细品味以后,这些历史的“面”又会在思想中形成“立体”的概念,加深你对以后事件的理解。

本书附录摘译了公元 325 年尼西亚主教公会议上所制定的一些教会律条,仅选这几条摘译的目的是为了说明当时东西两派教会的地位,并且在这几条教会律条的字里行间也能隐约看出两派教会之间的矛盾(虽然这时离公布“米兰敕令”才只有十二年时间)。另一个附录是上海东正教会于 1933 年印的“教理问答”,从研究东正教问题的角度来看,这是一份值得一读的材料,因为它告诉你东正教的“教理”是哪些内容,它同天主教以及基督教新教各派的“教理问答”有什么不同等等,有着一定的研究价值。

在本书中,读者将会遇到许多历史人物的译名,笔者经过选择,列了一个外文同汉文(英汉或俄汉)的人名对照表,以便阅读。

本书完稿后,曾经黄心川教授、金陵协和神学院副院长陈泽民先生指点,后经上海社会科学院历史研究所王作求教授极其认真的审阅,又蒙胡道静先生为之作序,在此表示衷心的感谢。同时,还特别需要感谢学林出版社的领导与编辑同志,如果没有他们对学术研究所怀的一片赤诚之心,这本书是很难问世的。由于笔者学识浅薄,肯定还有许多谬误之处,望各位师长、学者不吝赐教。

上海社会科学院宗教研究所

张 绥

1985年12月

目 录

MU LU

序

前言

第一编 基督教东西两派教会的分裂 1

第一章 希腊文化和基督教 2

第一节 基督教产生前的地中海地区 2

第二节 从犹太教分离派出现到原始基督教产生 7

第三节 希腊文化对基督教走向世界的影晌 ...13

第二章 基督教由“非法”

	到“合法” ……26
第一节	各地基督教会地方色彩形成的外在原因 ……26
第二节	基督教取得合法地位的背景 ……32
第三节	基督教在教义上向“正统化”发展的历程 ……35

第三章	基督教东西两派教会间争端的明朗化 ……46
第一节	公元 325 年尼西亚主教公会议召开的前前后后 ……46
第二节	阿塔纳修斯的浮沉和“三位一体论”的确立 ……52
第三节	罗马帝国的分裂和

	西派教会在东派教会内部斗争中“坐收渔利” ……57
第四节	查尔西顿主教公会议的召开和东西两派教会第一次分裂 ……63

第四章	东西两派教会的争端和东正教的产生 ……69
第一节	西罗马帝国灭亡后的东西两派教会 ……69
第二节	东西两派教会的争端 ……76
第三节	东西两派教会争夺势力范围 ……87
第四节	公元 1054 年的分裂和东正教的产生 ……93

第二编 东正教的发展 ……99

第一章 十七世纪前的东正教会 …… 100

第一节 日薄西山的拜占庭帝国和虎视眈眈的天主教会 …… 101

第二节 天主教会发动十字军东征的目的和东正教会所遭到的浩劫 …… 105

第三节 1439年的佛罗伦萨宗教会议和拜占庭帝国的灭亡 …… 113

第四节 一次不成功的“宗教改革”和1672年的耶路撒冷宗教会议 …… 118

第二章 东正教的自主教会 …… 121

第一节 希腊正教系 …… 122

第二节 俄罗斯正教系 …… 131

第三节 东欧和巴尔干半岛的东正教会 …… 133

第三章 俄罗斯正教 …… 138

第一节 俄罗斯正教的历史 …… 138

第二节 俄罗斯正教的分裂派别 …… 146

第四章 东正教的特 点 …… 154

第一节 东正教的教义特点、礼拜和圣事 …… 154

第二节 东正教的组织形式、教堂和节日 …… 160

第三节 东正教的修院制
度和几所著名修
院170

第三编 东正教在中国的历史 177

第一章 俄罗斯正教传入
中国..... 178

第一节 雅克萨地区的自卫
反击战和康熙皇帝
对俄俘宗教生活的
关心 178

第二节 彼得一世关心北京
“圣索菲亚”教堂的
用心 181

第三节 “特洛伊木马”进入
北京和1727年《中
俄恰克图条约》的
签订 187

第四节 俄罗斯正教传道团
在北京的任务 ... 189

第五节 清政府的轻信态度
和早期俄国“汉学”
研究的目的 197

第二章 1860年以前的
俄罗斯正教驻北
京传道团 204

第一节 第一至第五届俄罗
斯正教驻北京传道
团 204

第二节 第六至第十一届俄
罗斯正教驻北京传
道团 213

第三节 第十二至第十四届
俄罗斯正教驻北京
传道团 227

第四节 1840年至1860年
间俄罗斯正教驻北

京传道团直接参与 沙俄侵华活动 … 230	…………… 247
<hr/>	
第三章 1860年至1898 年间的俄罗斯正 教驻北京传道 团 …………… 239	第一节 义和团运动时期的 沙俄侵华活动 … 247
第一节 第十五至第十七届 俄罗斯正教驻北京 传道团和他们出版 的汉文传教书刊 …………… 239	第二节 第十八届俄罗斯正 教驻北京传道团 …………… 250
第二节 1860年至1898年 间俄罗斯正教驻北 京传道团的规模 和经济状况 …… 244	<hr/>
<hr/>	
第四章 1899年至1917 年间的俄罗斯正 教驻北京传道团	第五章 “中国东正教会” 的建立和北京总 会 …………… 256
	第一节 “中国东正教会”建 立的原因 …… 256
	第二节 北京总会(1922年 至1956年) …… 260
	第三节 汉口的东正教会 …………… 264
	<hr/>
	第六章 哈尔滨教区… 270
	第一节 哈尔滨教区的建立 和发展 …… 270

第二节	1930年至1945年 间的哈尔滨教区	274
第三节	抗日战争胜利以后 至1966年间的哈 尔滨教区.....	278

第七章	上海教区.....	285
第一节	1902年至1949年 间的上海东正教会 状况.....	285
第二节	解放后的上海教区	287
第三节	上海教区神职人员 简况.....	292

第八章 天津教区和新疆

教区.....	297
第一节 天津教区.....	297
第二节 新疆教区.....	300

结束语.....	303
----------	-----

附录.....	307
附录一.....	307
附录二.....	308
附录三.....	310
附录四.....	316

人名译名对照表.....	320
--------------	-----

参考书目.....	339
-----------	-----

第一编

基督教东西两 派教会的分裂

第一章

希腊文化和基督教

第一节 基督教产生前的地中海地区

当把东正教的历史重新展示在读者面前时，对这一问题感到兴味的读者，或许要把思路放得更远、更大一些，才能对历史上发生的许多事情，包括基督教会东、西两派的分裂，东正教的产生等一系列事件有个有机的认识。这也是本书一开始，要写亚历山大皇帝东征的原因。

车辚辚、马萧萧，年仅二十岁的马其顿国王平定了宫廷内乱以后，即紧张地练兵，演习“马其顿方阵”。经过两年的准备，在公元前 334 年，他率领三万名训练有素的步兵，五千骑兵和一百六十艘战船，浩浩荡荡地开始了东征，一路上所向披靡。叙利亚、埃及、腓尼基……相继臣服在他的脚下。公元前 327 年，他统率的军队已到达印度河流域，在那里遭到了顽强的抵抗，马其顿军队的兵锋此时也犹如“强弩之末”，在师劳疫疠的情况下，亚历山大皇帝只得率军回到巴比伦，不久在该地死去。虽然他所建立的庞大帝国的统治基础并不强固，但是却对东西方文化的传播和交流产生了深

远的影响。当时,大量具有希腊文化传统思想的移民,遍布到帝国各地,特别是地中海东部和东南部地区。在埃及和小亚细亚出现了不少希腊式的城市,其中一些成了使用希腊语的商业、政治和文化的中心,例如,亚历山大里亚是当时最典型的希腊式城市,也是当时世界上最大的都市,它是地中海和东方各国贸易和文化交流的中心。它的博物院,包括拥有七十万卷藏书的图书馆,动、植物园和研究院等几个部份,成为不少著名学者成长的摇篮。

但是,谁也没有想到,这一些由希腊移民所建立的希腊式城市,竟会在日后成为基督教成长为世界性宗教的温床。如果没有这个希腊文化的温床,原始基督教就很难摆脱“犹太”气息,而且也不会有多大的活力。

现在,再来看一看亚历山大建立的马其顿帝国统治下的巴勒斯坦地区——基督教的故乡。

从公元前333年至前165年,巴勒斯坦一直处在亚历山大皇帝及其后继者的统治之下。当公元前323年,亚历山大皇帝患病去世以后,马其顿帝国的部将纷纷拥兵自重,割据一方,互相混战。经过无数次大小兼并的战争,至公元前305年,大将托勒密在埃及建立王朝;亚历山大的部将塞琉古则在叙利亚以东建立了组织松散的塞琉古王国(又称叙利亚王国)。公元前301年,埃及的托勒密王朝出兵攻占了巴勒斯坦,把上万名犹太人运往亚历山大里亚城。不久塞琉古王朝同托勒密王朝争夺东地中海和爱琴海上的霸权,进行长期战争,史称“五次叙利亚战争”。在公元前276年至前195年长达八十年的时间里,巴勒斯坦夹在这两大霸主之间,祸福无常,勉求生存。由于这些原因,在这段时间中,犹太人大量移居到地中海沿岸的小亚细亚、克里特、塞浦路斯、爱琴海诸岛、希腊、埃及和北非等地,这些犹太移民受到了更多的希腊文化影响。当以后基督教走出犹太本土,到“外邦人”地区传播后,这些希腊化

犹太移民的后裔成了改造基督教成为世界性宗教的“铺路者”。从这些犹太移民的状况来看，他们在移居国饱受种种歧视，但是他们以经营商业的才能和对宗教信仰严肃的态度，成为社会上有影响的移民集团。他们虔诚地信仰“唯一的神”——上帝耶和华，并以《圣经》中取得的启示作为生活的准则；他们既会讲希伯来语，又会讲希腊语，遵守“摩西律法”，坚守安息日、受割礼；虽然有些人已经“吃祭偶像之物”（泛指吃猪肉），但是在犹太移民团体中，并不把这一一些人排除在犹太社会以外。犹太人有这样一种传统，他们无论移居到什么地方，总要建立会堂，礼拜仪式十分简单。这些犹太移民大部分都处于社会的下层，有些还没有摆脱奴隶的身份，也有不少是新自由民和小商人。他们一般注重对孩子的教育，其中有些人不仅能读希腊文字，而且对希腊哲学也颇有研究。在托勒密王朝的斐拉狄尔夫斯（公元前 285—前 246 年）统治时期，犹太教的《圣经》在埃及的亚历山大里亚被译成希腊文本，即所谓“七十子译本”，在操希腊语的民族中广泛地流传。犹太民族的文化同希腊文化的交流，为以后基督教迅速吸收新柏拉图主义和斯多噶学派的“养料”创造了条件。关于这个问题，在下一章中还将详细叙述。

从整个巴勒斯坦地区来说，大量的犹太人移居他乡，并没有减少生活在本国的犹太人的苦难。公元前 168 年，塞琉古王朝的安条克四世宣布犹太教为非法。耶路撒冷的人民在绰号叫“马卡比”（锤子）的犹太领导下举行了起义。安条克四世对起义进行了残酷的镇压，起义者前仆后继，坚持斗争。到公元前 165 年，终于在西门·马卡比领导下，摆脱了塞琉古王朝的统治，恢复了耶路撒冷圣殿，并于公元前 161 年取得了犹太国的独立地位。在这以后，塞琉古王朝的安条克七世（公元前 138—前 127 年在位）虽然曾卷土重来，但是随着他在远征帕提亚的战争中身亡，其后继者也因不断发

生宫廷内讧,而无力顾及犹太国的问题。此时,由马其顿王国分裂形成的几个希腊王朝已经临近它寿终正寝的日子。一个强大的罗马奴隶主政权已经伸出了它那贪婪的巨掌。

按照罗马的实力和当时的侵略野心,对于犹太国的并吞是必然的事情。自从公元前 67 年塞琉古王朝的末代皇帝安条克十三世遇害以后,罗马军团立即在庞培的率领下挥师东侵。公元前 64 年,叙利亚成为罗马一个行省,塞琉古王朝则成了设在康玛其尼地方的罗马傀儡。正在罗马军团积极从事一统地中海东岸各地区的时候,罗马主帅庞培收到了犹太国方面要求出兵的请求,犹太国的亚里斯图布罗和赫坎那斯争权夺利,为了打倒对方,取得耶路撒冷祭司长的职位,不惜引狼入室,这实际上是给罗马军团造成“师出有名”的入侵机会。公元前 63 年,罗马军团在庞培率领下攻进耶路撒冷,残酷地屠杀了一万二千名犹太人,立赫坎那斯为祭司长,按时纳贡,受叙利亚总督的监督。这一事件在罗马的对外征服史上,虽然只是一个小小的插曲,但是谁也不会想到,自“罗马”进入基督教的起源地——犹太国以后,罗马帝国竟会在四百年后成为这个被统治民族所创立的宗教征服的对象。

当奥古斯都建立了罗马帝国以后,巴勒斯坦被分成三部分,分别交给犹太附近以东族出身的罗马帝国代理人犹太王希律的三个儿子统治。公元前 4—3 年,犹太人乘希律死后的混乱之机,发动了广泛的起义,起义同时在全国三个地区发生,这次起义带有贫民和奴隶起义的性质。罗马帝国对起义者进行了十分残酷的镇压,被俘者都被钉在十字架上处死。血腥的刑罚并没有摧毁犹太民族的反抗意志,他们从宗教的教义中取得了精神支柱,相信这些牺牲者将有许多人“复活”,“有些人得到永生”。因此,在这次起义被镇压下去后还不到十年,即公元 6 年,又爆发了加利利的犹太和一个名叫撒都克的法利赛人领导的西卡尼派的起义,他们宣布对罗

马统治者纳贡或称臣是非法的。^① 起义失败以后,西卡尼派即转入秘密组织的反抗活动。在长达六十年的时间中,该派别以神谕的形式对宗教教义中的某些内容加以讽喻式的宣传,使反抗活动在思想上不断地获得足够的“营养”,经过三代人(甚至四代人)的努力,起义终于在公元66年再次爆发。西卡尼派领导的这次起义,史书上称之为“犹太战争”。起义的导火线是罗马总督蛮横无理地劫掠耶路撒冷圣殿及其圣库,这不仅引起广大犹太人民的愤怒,而且也引起了犹太祭司集团组成的“撒都该人”^②的反对,他们也参加到起义队伍中来。起义很快地席卷了整个耶路撒冷,但是撒都该人为了自己的利益又从起义队伍中分化了出去。据生活在公元一世纪时的犹太上层历史学家优素福记载,在西卡尼派的领导之下,起义群众焚烧了藏在耶路撒冷圣殿的所有债务登记册。这使撒都该人感到切肤之痛,立刻背叛了起义。罗马统治者韦帕芨及其子狄托乘机进行反攻,在耶路撒冷附近的哲内萨累特湖畔的哥拉欣、百赛大和迦百农三地,起义军同罗马军团几经血战,被迫放弃哥拉欣,退守耶路撒冷孤城进行抵抗,经过四年的奋战,强大的罗马军团终于摧毁了耶路撒冷的城防。起义群众面对着强大的敌人视死如归,绝大部分战斗到生命的最后一息。公元70年,罗马军团重新占领了耶路撒冷,对居民进行了“惩罚”式的迫害,当时耶路撒冷有七万余名犹太人被卖为奴隶,被俘的起义者全部被钉在十字架上处死,以致当时在耶路撒冷“没有地方可以再立十字架,没有多余的十字架可以钉人”。西卡尼派残部在耶路撒冷陷落以后转战他地,

① “西卡尼”意为小刀。西卡尼派亦称“小刀派”,是“奋锐党”人中十分激进的一派。

② 撒都该人,又称撒都该党,这是从所罗门王修建耶路撒冷圣殿以后,逐渐形成的祭司贵族集团。按巴比伦版犹太教教义礼仪诠释汇编的《塔木德》所称:“他们是大祭司,他们的儿子是司库,他们的女婿是管事人,他们的仆役用木棒打老百姓。”

继续斗争。公元73年,他们被围困在马塞达要塞内,最后全部壮烈牺牲。

这就是犹太民族史上从公元6年到公元135年的五次大起义中的第二次起义。不过,在叙述了西卡尼派起义的历史以后,有一个历史信息值得一提,根据目前所见到的资料分析,基督教大约就是产生在公元6年至66年之间。

第二节 从犹太教分离派出现到原始基督教产生

在叙述基督教产生的历史时,很有必要提一下“施洗”约翰这个历史人物。按《圣经·新约》记载,耶稣为“施洗”约翰的传道内容所感动,他到“施洗”约翰那里,在约旦河里受他洗礼。从现存的历史资料来看,有关“施洗”约翰是否确有其人的问题,比耶稣是否确有其人的争议要小得多。根据优素福^①记载,在希律王之子希律·安迪帕斯^②任加利利和外约旦的负责官吏时,不经审判就将“施洗”约翰处死,原因是他到处宣传粉碎和消灭世界上一切王国的“天国”(即《但以理书》所预言的)即将来临,弥赛亚降临后将审判整个世界,一切正直而被欺凌者将受到爱护,永享太平;一切邪恶者都将受到惩罚等教义。他还认为,浸没全身的洗礼,象征着洗净罗马统治者给犹太民族带来的耻辱,意味着新生活的“复活”。基督教确认自己的创始人为“施洗”约翰的门徒,清楚地表明了基督教在创立初期时的性质。

从年代上来推算,“施洗”约翰死于公元39年以前。因此原始

^① 亦译“约瑟福斯”(公元97—100年),犹太史学家,曾参与犹太人反抗罗马人的起义(公元66—73年)。被捕后,受到罗马帝国皇帝优待。著有《犹太史考》和《犹太战争》等著作。

^② 公元前4年至公元39年在任。

基督教的产生,就应在公元 36 年以前,^①(如果按耶稣确有其人的说法)或在公元 39 年前后(即在耶稣其人不能肯定有否的前提下)的这段时间中。因为从历史来看,无论耶稣是否确有其人,原始基督教的产生同“施洗”约翰都有着密切的渊源关系。

不过,从《圣经·新约》所叙述的耶稣言行来看,他似乎比“施洗”约翰要更激进一些,而且同犹太教的一些派别已出现了明显的分道扬镳的趋势。例如,“同观福音”^②叙述耶稣时,提到他既不赞成法利赛人自命清高地对传统的犹太律法持保守态度;也不赞成艾赛尼派的离群索居。他积极宣传弥赛亚降临。《马太福音》在叙述这位传说中的基督教创始人时写道:“耶稣既进了耶路撒冷,合城都惊动了,说,这是谁。众人说,这是加利利拿撒勒的先知耶稣。耶稣进了神的殿,赶出殿里一切作买卖的人,推倒兑换银钱之人的桌子和卖鸽子之人的凳子,对他们说,经上記着说,我的殿必称为祷告的殿,你们倒使它成为贼窝了”^③。他的行动已明显地带有了“审判”的气息,这位被视为“先知”和英雄人物(按犹太教传统,往往把犹太民族的历史英雄和领袖尊作“弥赛亚”)的耶稣,立刻遭到了犹太教上层集团的仇视,“众祭司长和民间的长老,大家商议,要治死耶稣,就把他捆绑解去交给巡抚彼拉多。”^④结果被钉在十字架上处死。如果按照《圣经·新约》的说法,在耶稣死前,他和他的追随者仍然属于犹太教中的一个派别,这从门徒们称他为“拉比”,即为明证。有人曾引用公元四世纪时的一个基督教主教埃庇法尼乌斯

① 按《圣经·新约》所述,耶稣为罗马派在巴勒斯坦地区的官吏本迪·彼拉多下令处死的,而本迪·彼拉多的任期是公元 26—36 年。

② 亦称“符类福音”或“对观福音”。“同观”一词,系希腊文 *Synopsis* 的意译,意为“共同的观点”。指《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》在取材、结构和观点上大致相同,而与《约翰福音》相异,故名。

③ 《马太福音》第 27 页。

④ 《马太福音》第 38 页。

的一些记载,认为耶稣很可能是犹太教拿撒勒派的一个成员。埃庇法尼乌斯主教在记载中提到,从公元前直到公元四世纪,在叙利亚和巴勒斯坦一直存在着一个犹太教派别称为拿撒勒派(“拿撒勒”一词在希伯来文的字义中是“持守某些教义教规的人”的意思)。他们使用的经书同艾赛尼派相仿,也同艾赛尼派一样,信仰弥赛亚降临和上帝之国即将来临的教义,因此,有的学者认为拿撒勒派很可能是艾赛尼派的一个分支。不过从《圣经·新约》中传说的耶稣的表现来看,拿撒勒派显然同艾赛尼派有所区别,它要更激进一些。耶稣所领导的这个犹太教分裂派别显然是基督教的雏型,它同犹太教正式分离,那是在耶稣死后,由其门徒摆脱了犹太教的名义,而成为了一个自为、自立的宗教。这个宗教以十字架这个刑具为信仰的标志,体现了犹太民族在罗马帝国统治下的深重苦难。

基督教在它创立后不久,就发生了公元66年至73年西卡尼派领导的大起义。起义遭到残酷镇压以后,于公元79—81年,犹太人再次起义。到罗马皇帝图拉真统治时期,犹太人因不堪忍受沉重的赋税和徭役,于公元116年再度起义,这次起义同样遭到罗马东征军团的残酷镇压。公元132—135年,犹太民族举行了第五次大起义,参加者达到二十万人,领导人是称为“大星之子”的西门·巴科开巴,他被奉为弥赛亚,起义遭到了血腥的镇压。据记载,当时巴勒斯坦的犹太人死亡总数达五十八万人左右,有几千人在奴隶市场上被出卖。罗马统治者在耶路撒冷的废墟上重建了一个罗马式的城市,禁止犹太人接近,否则就处死刑,在原耶路撒冷圣殿的遗址上建筑了罗马守护神丘辟特的神殿。据优西比乌的《教会史》第四章的内容,认为在这次大起义失败以后,基督教有了巨大的发展。这个提法,在因果关系上是值得探讨的。从当时的一些记载来看,基督徒普遍认为这是犹太教徒应受的“天罚”。这从《圣经·新约·帖撒罗尼迦前书》的第二章第十五至十六节的内容就

可以看出当时基督徒的态度，以及基督教在以色列以外地区发展的情况。尽管这些内容明显地是后人擅自增加进去的，但是也反映了一定的历史真实性。擅加者假借保罗的口吻，叙述了保罗在看到罗马军团将耶路撒冷夷为废墟的态度，他说道：“这犹太人杀了主耶稣和先知，又把我们赶出去；他们不得上帝的喜悦，且与众人为敌，不许我们传道给外邦人，使外邦人得救；常常充满自己的罪恶；上帝的忿怒临在他们身上，已经到了极处！”显然，这时的基督教已是主要在“外邦人”中发展的宗教了。彼得派的“传福音给那受割礼的人”^①的方针，已经为保罗派的“传福音给那未受割礼的人”所取代。

在叙述到“外邦人”的问题时，本书的内容才逐渐涉及到主题，从当时罗马帝国的版图来看，主要由希腊语系和拉丁语系的民族组成。虽然在基督教的传播过程中，很难辨别它究竟先传到地中海东岸地区呢，还是先传到罗马等问题。但是基督教在这两个语系民族的传播过程中，受到这两个语系民族文化的影响，却是十分明显的，这也是它不同于犹太教而能够成长为世界性宗教的原因。然而，两个语系民族在文化上的差异，也为日后基督教东、西两派教会隐伏了矛盾。

关于基督教在“外邦人”中传播的问题，较早的史料是第五世纪的基督教史学者奥罗西阿斯根据优素福的著作的记载：在葛劳提奥皇帝在位期间，这个罗马皇帝由于犹太人“不断地受着基督的教唆而骚动”^②，因而将他们驱逐出罗马城。塔西陀的著作则更可靠一些，他叙述了公元64年罗马城大部分地区被火焚毁的史实，提到了当时的罗马皇帝尼禄为了洗刷自己被认为是“纵火犯”的嫌

① 《加拉太书》，第2章，第6至10节。

② 现在的优素福的著作中已无比史料。但奥罗西阿斯在提到此史料时，指出引用的是优素福著作中的资料，并且指出此事发生在公元48年。

疑，于是嫁祸于“被民众称为是基督徒的一些人……将他们判了罪”，或者投到狮群中间喂狮；或者被钉在十字架上。这两段史料可以说明这样一个问题，即基督教至少在公元六十年以前已经沿地中海沿岸，传到了罗马城内。虽然在前一个史料中，似乎当时的基督徒还局限于犹太移民中间。但是后一条史料似乎表明当时的基督教已不仅局限于犹太人之中，而是在罗马帝国的广大被压迫阶级和被压迫民族中传播。

从当时整个罗马帝国的状况来看，基督教在“外邦人”中间能够迅速传播，有它充实的社会基础，“在城市里，是形形色色的破产的自由人，……此外还有被释放的奴隶和特别是未被释放的奴隶；在意大利、西西里、阿非利加的大庄园里，是奴隶；在各行省农业地区，是日益陷入债务奴役的小农……对所有这些人说来，天堂已经一去不返；破产的自由人的天堂是他们先人曾在其中做自由公民的过去那种既是城市、又是国家的城邦；战俘奴隶的天堂是被俘和成为奴隶以前的自由时代；小农的天堂是已被消灭的氏族制度和土地公有制。所有这一切，都被罗马征服者用荡平一切的铁拳消灭净尽了”^①。当时的历史事实表明，在强大的罗马军团面前“零散的小部落或城市进行反抗都是无望的。被奴役、受压迫、沦为赤贫的人们的出路在哪里？他们怎样才能得救？所有这些彼此利益各不相同甚至互相冲突的不同的人群的共同出路在哪里？……这样的出路找到了。但不是在这个世界上。在当时的情况下，出路只能是在宗教领域内。于是另一个世界打开了”。^②但是，当时哪一个宗教能够给这些在物质上和精神上都陷于绝望的人们，提供虚幻的解脱希望呢？

^① 恩格斯：《论早期基督教的历史》，见《马克思恩格斯全集》第22卷，第541页。

^② 同上书，第542页。

从当时在罗马帝国传播的几个宗教来看，宣扬善、恶二元论，信奉阿虎拉·玛舍达为最高神的琐罗亚斯德宗教，虽然它在教义和仪式方面给予基督教的发展有过很大影响，但是信奉这个宗教的波斯人是罗马丘辟特神信仰者手下的败将，这对于将解放的希望寄托于神身上的被压迫人民来说，自然不是一条“共同的出路”，它很难得到其它民族的信仰；那末，犹太教呢？它虽然是系统宗教，但是它只是犹太人的民族宗教，不可能在其它民族中赢得信仰者；而希腊宗教的“众神世界”，其神话虽然传遍整个地中海沿岸，并对这一地区的文明产生了深远影响，但是它的宗教内容对于这些被压迫民族和被压迫阶级来说，并不能带来精神上的解脱。宙斯的统治早已为罗马的丘辟特所摧毁，希腊语系的民族同样处于绝望的徬徨之中；至于罗马的万神殿，在罗马帝国的被压迫人民眼中，是万恶的罗马奴隶主神权的象征，他们诅咒丘辟特神和阿波罗神，希望雷火能将罗马的众神烧得灰飞烟灭。但是，诅咒毕竟只是内心仇恨的发泄，虚幻的希望也仅仅只是精神寄托而已。在现实世界中，是根本无法实现这些被压迫人民内心的愿望的，所以这条出路只可能是宗教的形式。但由于这些被压迫民族原来所信奉的民族神不能保卫本民族的独立和自主，而自然而然地消亡了。于是“基督教出现了。它认真地对待彼岸世界里的报偿和惩罚，造出天国和地狱。一条把受苦受难的人从我们苦难的尘世引入永恒的天堂的出路找到了。”^①基督教正是以“希望在彼岸世界，在天国，在死后的永生里，在据说不久必将到来的‘千年王国’里实现社会改造，而不是在这个世界里”，^②拨动了广大被压迫人民苦闷无望的心弦，为这

① 恩格斯：《论早期基督教的历史》，见《马克思恩格斯全集》，第23卷，第542页。

② 同上书，第528页。

些劳苦大众的解放,提供了彼岸世界的神大发慈悲的“恩典”。

因此,关于基督教在何时摆脱犹太教分离派的地位这一问题,从严格的意义上来讲,应该是它在“外邦人”中传播以后。从它的产生和发展的社会原因来分析,清楚地说明了它是旧世界解体过程中的必然产物。

第三节 希腊文化对基督教走向世界的影响

基督教在罗马帝国“外邦人”中间的传播,是它成为世界性宗教的成长过程。从历史的事实来看,马其顿王国在亚历山大皇帝东征后,所出现的塞琉古王朝和托勒密王朝,对犹太民族所实行的政策,无形中为基督教的发展提供了一批精通希腊哲学的犹太人,他们对基督教在“外邦人”中的发展,以及基督教早期神学思想的建立,起了相当大的作用。同时,当时罗马帝国的“世界性”范围,也为基督教成为世界性宗教提供了它发展的空间。这两个条件在基督教的发展过程中是十分重要的,但是在这两个条件中也隐伏着罗马帝国的各种社会矛盾,这些矛盾自然而然地也会在基督教中得到反映。从本节开始,我们将从整个罗马帝国的范围内来看待基督教的发展。

许多基督教史的研究者,从比较研究的角度,列举了基督教的教义和礼仪中有琐罗亚斯德宗教的影响的事实,他们提到了琐罗亚斯德宗教对密特拉神崇拜的圣餐仪式,叙述了在该教的圣餐仪式中,将面包和水(或酒)作为神圣的生命,而分给信徒,其意义在于参加圣餐的人以共同分享密特拉神的生命,而与他同在;还提到了琐罗亚斯德教中有“复活”和“最后审判”的教义,以及该教在星期日举行宗教仪式,并把十二月廿五日作为重要的宗教节日等等。这是罗马帝国境内,流行过崇拜密特拉神的结果。不过

对基督教的发展具有深远影响的主要还是希腊的哲学思想和罗马的政治制度。

十九世纪德国杜宾根学派的哲学家布鲁诺·鲍威尔在研究了基督教的起源历史后，提到“公元40年还以高龄活着的亚历山大里亚的犹太人斐洛，是基督教的真正父亲，而罗马的斯多噶派塞涅卡可以说是基督教的叔父”^①。布鲁诺·鲍威尔对斐洛(约公元前25—公元40年)的这个评价，是在研究了基督教的历史和流传下来的一些斐洛著作后所得出的结论。斐洛本人并不是一个基督教徒，相反，他是一个十分虔诚的犹太教徒，他生活在亚历山大里亚——这座当时以希腊文化中心著称的城市中，精通希腊文，对希腊的文学、哲学都深有研究。他试图用当时流行的新柏拉图主义和斯多噶学派的观点来解释《摩西五经》，因此，他的许多著作实际上是以讽喻体的方式，用唯理论的思想将犹太教的教义同当时已趋庸俗化的希腊哲学混合起来。其特点是，以新柏拉图主义的“绝对概念”——“逻各斯”为上帝创造万物的“本原”观念，作为“创世纪”的理论根据。同时，在斐洛的学说中，还混合着非理性的宗教思想，因此，“逻各斯”除了作为“上帝”——“本原”的解释外，他还把它作为上帝与他创造的世界之间的“中保”，并且用拟人化的方式，把它称为上帝的“长子”。这是犹太移民接受了希腊文化以后，企图用哲学的形式对犹太教义所作的解释，斐洛只是这一种思想的代表。很明显，保守的犹太教是不会接受这一些希腊哲学思想的解释的，但是当基督教传到“外邦人”中间后，斐洛的思想很快地为“外邦人”基督徒吸收，使基督教——这个源自犹太教分离派发展而来的宗教，开始有了一定的理论基础。

斐洛的著作中，还有着许多以后成为基督教神学的萌芽思想，

^① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，见《马克思恩格斯全集》，第19卷，第328页。

例如他认为上帝为了显示他的全智、全能和恩典，创造了世界，在上帝与世界之间，有各种属灵的能力，作为两者之间交接的居间体，这些能力可视为上帝的属性，亦可视为有位格的存在；在谈到“逻各斯”时，他用了“由上帝——一本体流出来的世界万物的本原”这段解释来说明。有关“位格”的问题、“同一本体”的问题，以及“谈出来”一词，以后将成为基督教会内部曾经长时间争论的问题。

但是，这种由犹太教的宗教思想同希腊的新柏拉图主义和斯多噶学派混合而成的产物，是罗马帝国统治者视为被征服民族进行反抗的“邪说”。自公元27年，奥古斯都把罗马奴隶主共和体制变为帝国以后，他立即着手重建了罗马神庙和祭司制度，自称是“最大的祭司”，他重建了公共献祭的仪式，并把太阳神阿波罗和罗马保护神丘辟特的地位并列。他宣扬自己和朱利斯·凯撒都是真正的神，他是阿波罗神使其母亲受孕后所生下的神子。有关罗马帝国的皇帝自称是阿波罗神儿子的概念，就是这样出现在罗马帝国的统治思想中。罗马是帝国的中心，罗马帝国的皇帝是阿波罗神的儿子，这种以罗马为最高权威中心的思想，在帝国的西部就是这样逐渐地扎下了根。因此，在罗马帝国的统治思想中，拉丁语地区和希腊语地区在政治地位上的不平等，同样也在基督教内部逐渐地得到反映。虽然，这些反映在公元313年《米兰敕令》颁布前，表现得还不明显，但是对罗马帝国来说，从基督教最初在“外邦人”中传播起，就感到这个源自犹太教，染有琐罗亚斯德宗教的某些内容、浸润着希腊文化色彩的宗教，显然是帝国背上的一个芒刺。这也形成了它以后屡次迫害基督教徒的原因。不过，必须注意，基督教在接受了希腊化的“加工”后，也逐渐地失去了它早期的反抗色彩，这一些我们可从《圣经·新约》中找到痕迹。

随着时间的推移，早期的基督教所宣扬的“末日很快来临，基督将审判世人”的教义开始发生危机，几代人翘首仰望“天国降临”

的精神寄托,随着实际生活中的重重苦难,而产生信仰上的动摇。这一种迹象的出现和发展,对于某一种宗教来说并不是好兆头,它往往是一些宗教从此销声匿迹的征兆。但是,基督教却并没有因此而退出历史舞台,从基督教发展的历史来看,当时的确有人起了“力挽狂澜”的作用,《圣经》中所宣称的使徒保罗,在基督教教义的发展过程中,可以说起了奠定基督教成为世界性宗教的基础的作用。

上述,曾经提到基督教在罗马帝国发展的社会基础。从当时这些被罗马帝国奴役的受压迫人民接受基督教的原因来分析,显然早期的基督教曾经是阶级斗争的一种形式,也是当时社会存在的反映。但是,它的教义经过保罗等人的“改造”,如何会成为各阶层人都能够接受的“安慰”呢?概括起来,即保罗改造的“基督以自己为牺牲来拯救世人”的教义,代替了“天国即将来临”的虚幻诺言。而这里所指的“世人”是指信仰基督教的一切人。

在《哥林多后书》第十三章十七节中提到:“主就是灵”,这是斐洛式的思想产物,是典型的希腊哲学和犹太教神学的混合物。从《圣经》中所提到的“保罗书信”中,可以明显地看到这种犹太文化——希腊文化结合的思想。在以保罗的名义所写的书信中,肯定了:主耶稣基督是神,是上帝的儿子,他是世界的创造者。宇宙万有由上帝这个“本体”派生出来,耶稣基督维系着宇宙的存在。关于这个问题,《歌罗西书》中写道:“爱子是那不能看见之神的像、是首生的、在一切被造的以先,因为万有都是靠他造的,无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的、或是有位的、主治的、执政的、掌权的,一概都是藉着他造的、又是为他造的、他在万有之先,万有也靠他而立。他也是教会全体之首,他是元始、是从死里首先复生的、使他可以在凡事上居首位。”这就在教义上为基督教摆脱了它一直作为被压迫人民的宗教的地位,成为罗马帝国(上自统治阶级、下至奴隶)的“全民宗教”提供了宗教理论。在《圣经》的这一篇中,还

提到了耶稣“舍弃了降临地上之前所具有的神的形态,采取了人的外形,成了上帝的仆人,并以这种形象舍身在十字架上,为了他这种自我贬抑,上帝把他提到更高的品位,赐给他超乎万名之上的名,天上、地上和地狱中的一切都要拜伏在他面前,承认耶稣基督是主,称颂天父上帝的荣耀。”但是,《歌罗西书》的作者万万不会想到有关耶稣——“神”、“人”的问题竟会在公元四世纪下半叶至五世纪时,成为东派教会内部,以及东、西两派教会之间激烈争论的神学问题。

不过,在《圣经》中所表现的但罗的思想,同斐洛的超验神的模式有所不同,保罗所关心的不是“宇宙的起源”这类的哲学问题,而是宗教的“拯救世人”的教义。他提出:“上帝之子基督降生人间,死于十字架上,是为了从束缚人类的罪与死中拯救世人。”于是十字架也由罗马刑具的象征,而成了“福音”的标志。从此,基督的死与复活就成了基督教教义的基础。因为按照《保罗书信》中所谈的内容,没有基督的死和复活,便没有犹太人和外邦人的得救,人类也无从找到一条“得救”的途径。基督的死包含了代替一切人死亡的深刻意义。基督的“复活”,表示人类有战胜死亡,获得永生的“得救之道”。那末,如何来取得“得救”呢?在保罗的传教活动中,强调了宗教经验,亦即不仅从理智上和道义上接受福音,信仰上帝基督,而且要通过虔诚的信仰,使思想进入一种难以言喻的体验中,达到“与上帝同在”的意境,这是保罗宣扬的教义的最突出之处。因此,保罗宣扬的“福音”,包含了这样一些内容:耶稣基督的神迹;信为拯救世人而牺牲;他的复活;只有接受基督教的洗礼,信仰耶稣基督的人才能得救;“圣餐”是吃主的肉体 and 血,使信仰者分享信的神性,取得永生。其中最主要的是,这种“福音”是向一切人提供的,无论种族和社会地位,只要他皈依基督教。分析保罗宣扬的“福音”,确实同当年基督教仅局限于犹太人圈子里的那个时代,已

有了根本不同。保罗提倡着重个人体验的信仰途径，使宗教信仰成为信仰者内心世界的主宰力量，有人认为这是基督教成为世界性宗教的主要原因之一，这种观点是有道理的。当时，新柏拉图主义就宣扬客观世界是不真实的，唯有心灵才是实在的；认为人可以靠自我经验与神交往，超脱肉体，灵魂可以永生。对照保罗的思想，何其相似乃尔，这也是它易为具有希腊文化传统居民接受的原因。这种个人的宗教体验，使人们从虚幻的希望出发陷入精神（或灵魂）能够离开肉体的“感觉”之中，于是就会相信“永生”的可能，从而摆脱“死”这一问题带来的“无能无告”的精神苦恼。

关于“死”这一问题，在世界三大宗教中，都作为教义展开的主要论题。保罗在谈到这个问题时，继续用“原罪”来加以说明。不过，保罗认为，这个罪并非人类天性，也不是上帝创造，而是出于传统、习俗；人类的祖先所造成的“原罪”，使人的内心（*nous*）失去了对“真”和“善”的向往，人的“肉体”（在保罗的思想中，这词不仅指物质形态的身体，而且还包括灵魂、感官与理性）所追求的欲望，同上帝及其正义的意志，以及圣灵和福音，是永恒对立的。他认为，只要人还属于“肉体”，他就不能得到上帝的欢心。因此，上帝亲自安排、差遣他的儿子耶稣基督来教赎有罪的人类。按照这个思想，基督教认为，虽然犹太教徒相信，可以靠履行律法，遵守《圣经》（《旧约》）和口传耶和华的启示及意志而得救，但是，实际上是一种妄想。因为律法只是训蒙的原则，是维系民族的法规，它不能给“原罪”所带来的恶果，提供丝毫“解脱”的希望。因此，基督教宣扬耶稣基督以教赎人类而牺牲，开始了“上帝恩典”的新时代。从这个意义上，保罗的“福音”不仅在实践上把基督教推向世界性宗教的地位，而且在理论上把基督教从犹太教律法的束缚中彻底解放出来，并赋予它以希腊哲学和包括琐罗亚斯德宗教等其它宗教的成份。另外，保罗的“福音”将犹太教《圣经》作为基督教的《圣经》的前一部

份,反映了基督教同犹太教的渊源关系。

在探讨其它宗教对基督教的影响时,其中最重要的应该数“复活”这概念,这一概念来自犹太教和琐罗亚斯德教。保罗充分地运用了这一概念,并且加以希腊哲学思想的内容。在保罗的思想中,以基督的“复活”作为基督徒能够“永生”的榜样。这在《哥林多前书》和《哥林多后书》中分别有所阐述。关于“复活”这一概念,这两篇书中明确写道:“所种的是血气的身体,复活是灵性的身体”,^①并且把肉体比作“帐棚”,说:“我们在这个帐棚里叹息劳苦,并非愿意脱下这个,乃是愿意穿上那个,好叫这必死的被生命吞灭了。为此培植我们的就是神,他又赐给我们圣灵作凭据。所以我们时常坦然无惧、并且晓得我们住在身内、便与主相离。因我们行事为人,是凭着信心、不是凭着眼见。我们坦然无惧,是更愿意离开身体与主同住。所以无论是住在身内、离开身外、我们立了志向、要得主的喜悦。因为我们众人,必要在基督因前显露出来,叫各人按着本身所行的,或善或恶受报。”^②在这里保罗运用了希腊的奥尔弗斯的比喻,将躯体比喻作帐棚,是灵魂暂时栖息之处,当这帐棚被拆毁(肉体死亡)时,一个由上帝亲自营造的永存房屋——“永生”的躯体在天上等待着他。因此,“复活”在保罗的“福音”里的含义,并不是原来的肉体重新取得生命(起死回生),恢复原来的形状的意里,而是灵魂被赋予了“永生”的、天上的身体而升入天国。

当叙述了保罗新宣扬的“福音”以后,读者已经明显地感到它是当时罗马帝国社会存在的产物。从中,可以清楚地看到希腊文化的影响,发现基督教为了在罗马帝国取得合法地位,在理论上和实践上所作的努力。为了使读者加深对基督教义中“希腊”因素的印象,本节将对《希伯来书》、《约翰福音》和《启示录》再作一点剖析。

① 《圣经·新约》“哥林多前书”第15章。《新约全书》第229页。

② 《圣经·新约》“哥林多后书”第5章。《新约全书》第234页。

《希伯来书》是《圣经·新约》中的一篇，作者已经佚名，从文字和内容来分析，可以肯定是一位希腊化的犹太人的作品，他既精通本民族的《圣经》（犹太教的《圣经》），又熟悉基督教亚历山大里亚学派一些“教父”们的思想。这一篇作品，其思想概括起来主要是要说明基督教比犹太教优越。它认为基督教同犹太教相比，具有更完美的启示，更好的律法，一种新的约，一个更大的应许，更有效的救赎，而这一切全是通过基督得到的。它认为，先知、摩西和天使是上帝的使者，上帝通过他们传来律法；基督是上帝的儿子，是上帝荣耀所发出的光辉，像太阳射出的光一样，既与上帝同质，又有所区别；他是上帝本体的真像，犹如印章，印下的就是宝石上镌刻的物像；上帝曾同他一起创造宇宙万物，他也靠上帝万能维持着世界。他降临人间，成了人，洗净了人的罪以后，就升到天上，坐在上帝的右边，是上帝之“子”。在《希伯来书》中，还称基督为大祭司，他一度献出了自己，成为真正的和完美的祭品，在天上的圣所里永远代人祈祷，他行了祭司的救赎礼，为人类赢得了永恒的拯救。这一篇书信指出：以色列人最早的祭司职位和犹太律法所定的祭物，同基督教相比，犹如影子一般，因为它们并没有赎罪的功效，也不能洗净罪人的良心；耶稣基督的血为人类开辟了一条通向神圣的“永生”道路；基督徒有了“圣子”代他们祷告，就可以满怀信心来到上帝的宝座前，这座宝座对于人类来说，是接受上帝恩典的所在；耶稣基督是人获得接近上帝的自由、取得上帝的恩惠的保证。^①

《约翰福音》则更要希腊化一些。根据一些“圣经学”的研究者考证，其最初的本子，大约是公元132—135年间，小亚细亚以弗所的一位佚名作者的作品。从字里行间反映了这位作者具有较深的希腊哲学思想的造诣。根据某些记载表明，当《约翰福音》问世以

^① G. F. 穆尔《宗教史》第2卷，第187—188页。纽约1920年版。

后，一些还未摆脱浓厚的“犹太”气息的教会，曾经拒绝接受这个被称为“第四福音”的《约翰福音》，但是当我们将《约翰福音》同“同观福音”相比较后，就会发现这些保守的教会反对《约翰福音》的原因。

从总的方面看，《约翰福音》同斐洛的著作、《希伯来书》和保罗的“书信”在思想上有一脉相承之处，也是以“耶稣基督拯救世人”为其主题，而不同于“同观福音”仅仅停留在耶稣降临这一问题上。在《约翰福音》里，作者借助“逻各斯”的概念，阐述基督的为人和他与上帝的关系。提出了“逻各斯”下凡，化为肉身，即“道成肉身”的理论。关于“道成肉身”的问题，在以后东正教的神学理论中是至关重要的，也是它的教义特点之一，在后而的章节中还将详细叙述，在这里我们只能从《约翰福音》中谈到的一些问题加以叙述。

这本称为第四福音的作品中，在“根据约翰的叙述”标题下，把基督与具有神性的逻各斯等同起来，以耶稣基督的一生和他的教导作为神“道成肉身”的具体表现，这就是所谓的“父的独生子的荣光”。它称基督的神性为第二位的神性，指出逻各斯作为神，与上帝有别，“独生子”的含义显示了这个差别。在这部作品中，作者为了显示耶稣一生是“道成肉身”的神的一生，把“同观福音”中提到的耶稣在客西马尼园的忧伤这一段删去（以显示耶稣没有人所具有的弱点），强调耶稣是神，自然就没有人能够夺去他的生命；他的死，是为了拯救世人而作出的“自我牺牲”，他既能够舍弃生命而死，又能够用神迹“复活”。钉死在十字架上是一种超升，是回到父的身旁，恢复创世纪前就已具有的神的荣耀。很引人注意的是，这部作品在叙述到耶稣被钉上十字架后所说的话时，同“同观福音”采取了完全不同的内容，它不是用“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我！”这样的悲哀格调，而是以完成了上帝所赋予的使命感的语

气,说:“事情完成了!”读者如果翻开《圣经·新约》,对照“同观福音”和《约翰福音》对这一事件的叙述,就会悟出当时有些保守的教会(还没有摆脱“犹太气息”的教会)为什么拒绝接受《约翰福音》的一些原因。不过,保罗的“书信”、《希伯来书》,以及《约翰福音》所提出的“福音”也给早期基督教坚守“一神教”的宗旨带来了问题:既然“得救”之道,在于认识唯一的神——上帝,以及由他派来的耶稣基督,那末,耶稣基督作为圣子,并且是“非被生出的”^①是“我与父原为一”的,这就说明他也是个神,这样,就出现了基督教作为“一神教”的矛盾,这个问题,以后在神学上,以“三位一体”的神学理论加以解决。不过,这已是基督教在罗马帝国取得合法地位以后的事了。

在《约翰福音》这篇作品里,同保罗的“书信”一样都强调了“得救”依靠“灵智”(γνώσις);在他们看来,“灵智”不是一种智力的或理性的认识,它本身就是一种“神秘”,如能领悟它的神性,就能使人看到上帝的形像。在《约翰福音》中,常用“光”这词来隐喻“灵智”。这种宣扬靠虔诚的信仰和悟性而来的“得救”之道,以后成为许多神学著作阐述的内容。在这部“福音”中,作者已为这一理论奠定了基础。例如,他反复强调认识上帝便能获得“永生”,不过这种认识只能来自上帝本身(这就为以后基督教“预定论”的建立创造了依据),而上帝是通过祂的“逻各斯”来表现自己的,即“从来没有人看见过上帝,只有在父怀里的独生的(即唯一的)神(或子)将他表明出来”,^②而“天国的秘密只能靠从天上降下、现在仍在天上的人子来表明。他是世界的光,跟从他的就不会在黑暗里行走,必将得到生

① 在希腊文中,“非被生出的”,以ἀγέννητος(“非被生出者”)一词表示,用以说明圣父和圣子的关系。

② 《约翰福音》第1章第18节。

命的光”。^①这就把“得救”之道同“悟性”联系起来，“逻各斯”基督成了启示者，成了人和上帝间的“中保”。《约翰福音》的作者认为，从肉身生的只是肉身，只有从灵生的才是灵，而只有从灵生的才能进入天国。^②这个思想又成为这篇“福音”作者对圣餐、圣事和礼拜仪式的理论依据。

在《约翰福音》中，没有“最后的晚餐”这一节内容，相反，作者却在几块饼使许多人吃饱的“神迹”问题上宣扬了对后世基督教神学理论产生过重大影响的教义。他认为饼或者酒虽然出自于耶稣基督的赐给，从其形状上看，也是食物，但是其实质却是耶稣基督自己身体上的肉和血，信仰基督教的信徒，只有吃他的肉，饮他的血，才能获得“永生”。《约翰福音》在叙述这一思想时，以耶稣基督答复门徒的方式，指出了圣餐的灵性功用，并不存在于物质之中，而是存在于耶稣的话中，耶稣的话就是灵，就是生命。有关洗礼的圣事，在整篇《约翰福音》中，只有一处提及过，^③从行文上下的意思来看，谈的主要还是属灵问题，强调真正的基督徒的礼拜，不仅在于形式上赞美上帝，更主要地是在心灵上对上帝的无上信仰。

很使人感兴趣的是，《约翰福音》还反映了作者希望基督教成为世界性宗教的思想，这可以说这是当时基督教会内的一种思潮。作者在文中，一再强调了上帝派耶稣基督降临世界来教赎世人的观点，并在内容中叙述了当耶稣最后一次访问耶路撒冷时，几个希腊人要求见他的故事。作者用心良苦地借耶稣之口说道：“我另外有羊，不是这圈里的；我必须领导他们，他们要听我的声音，并且要合成一群，归属一个牧人。”这就等于宣布，基督教已成为一个自为自立的宗教，它将在“外邦人”中间广泛传播。

① 《约翰福音》第 8 章第 12 节。

② 《约翰福音》第 8 章，《新约全书》第 116 页。

③ 《约翰福音》第 4 章，《新约全书》第 117 页。

从以上所提到的保罗的“书信”，《希伯来书》和《约翰福音》等《圣经·新约》的这些作品表明：早期基督教依靠口传教义在巴勒斯坦地区传教的时代已经一去不复返了，它在“外邦人”地区，以“外邦人”作为传教对象，不仅使它在自身的实践活动中为自己创造了成为世界性宗教的条件，而且在“救主”和“救世”等宗教理论问题上，因吸收了希腊文化和希腊哲学思想，从而在教义上奠定了成为世界性宗教的基础。由于本书涉及的是东正教问题，因此，在这里还要提一下《圣经·新约》中的《启示录》这篇作品。这篇作品所宣扬的一些思想，对东正教一些宣扬末世论的派别具有极大的影响。

称作为约翰的《启示录》，是以“人子”口述的七封信作为它的开头的。在这些信中，作者以“人子”的口吻，对小亚细亚教会，提出了赞扬和谴责，警告和劝导。其余各章（第四章至第二十二章）则是以一系列“异象”进行了启示。追溯这些内容的渊源，在犹太教文献的《但以理附篇》、《以诺书》、《以斯拉二（四）书》和《巴禄书》中，都有过类似的叙述。作者在《启示录》这本书里所用的形象化的隐喻，大多数是传统的方式和内容，只是进行了重新编排、组合而已。这就使这篇作品出现了这样一个问题：尽管作者努力地用新颖的笔调来创造基督教所需的东西，但是他却无法抹去犹太教的“烙印”。例如，其中谈到了：圣徒复活享受弥赛亚至福千年的统治；普遍的复活和末日审判；以及犹太教所宣扬和期待的“一座金碧辉煌的耶路撒冷新城从天而降”，甚至还有一道生命水、月月结果子的树和医病的树叶等等内容，这一些都是《密特拉希书》^①和启示文学著作中，犹太人关于末世论的观念和影响。这一些内容和素材经过《启示录》的作者加工为“启示”后，物质主义的末世论连同肉

^① 希伯来文圣经的古代注疏，“密特拉希”一语系希伯来文“研究”的意思。

体“复活”的概念,以及至福千年统治的到来等理论,都被渗入基督教之中。这些内容对于那些没有文化的下层群众来说,要比保罗的“书信”、《希伯来书》和《约翰福音》更通俗易懂,容易接受。不过,在早期基督教会里,《启示录》是一篇有争议的作品。它在小亚细亚地区的下层教徒中广泛传播,广大被压迫群众以这些“启示”寄托了对罗马帝国统治的仇恨。到公元二世纪下半叶,由于当时基督教会的一些领导人已经把工作的着眼点放在争取罗马帝国统治者的承认和接受等问题上,因此,对《启示录》在下层群众中所起的影响惴惴不安。不久,罗马帝国东部的一些教会,以《启示录》文字粗俗,不可能是使徒约翰所作为理由,予以根本否定。帝国西部教会的爱利尼阿斯则采取“因势利导”的手法,宣称《启示录》中提到的“敌基督”,不是指罗马皇帝,而是指企图推翻罗马帝国统治的篡逆者,并且指出,这个未来的“犯上作乱”的篡逆者是基督徒和异教徒共同的敌人,他将在耶路撒冷统治四十二个月。到创世后的六千年,救主将再降临,建立千年王国,人人得享太平生活。爱利尼阿斯企图通过这样的解释,来调和下层群众所追求的千年禧国同罗马帝国统治之间的阶级矛盾。爱利尼阿斯对《启示录》的解释,显然为统治者所满意,因此,《启示录》得以保持了基督教经典的地位。但是,对于下层群众来说,他们对《启示录》的解释,往往由他们的“社会存在”所决定的,这就是以后俄国许多东正教分裂派别以《启示录》中某些内容,进行教义解释,作为本教派行动纲领的原因。

第二章

基督教由“非法”到“合法”

第一节 各地基督教会地方色彩形成的外在原因

基督教受到希腊文化和希腊哲学思想的影响，这是它在希腊语地区的“社会存在”中，必然产生的反映。基督教在“外邦人”中的传播，很快地引起了罗马帝国统治者对它的警觉，认为它是“心腹之患”，从公元 64 年至 313 年间，罗马帝国政府曾多次对基督徒进行大规模的迫害活动。这些迫害虽然也有“缓解”阶段，但是迫害手段之惨烈，使闻者“不寒而栗”。于是，各地区的基督教会大都转入“地下”活动，形成了帝国各地区的基督教会相互间联系不多，只能各自为政，在自己生长的环境中寻求生存、发展的局面。随着时间的推移，在帝国东、西两地区逐渐地形成了一些并无统辖关系的传教中心。这种状况，从基督教发展的总体来看，固然有利；但是，它同时又成了日后基督教会五大中心之间互不相让，最后导致基督教会东、西两派分裂的潜在原因。

自公元 64 年，罗马帝国皇帝将罗马城的“纵火案”强加在基督徒头上，进行大规模迫害以来，帝国的东部各省随之也受到波及，

给基督徒所定的罪名有：在秘密集会中纵酒作乐，丑态百出；吃人肉，摆赛埃斯蒂筵席（人肉筵席）；乱搞男女关系，实行俄狄浦斯血亲通奸等等。这些指控在当时的罗马帝国公民中颇有“相信”者。根据帝国各地地方官吏的报告，罗马帝国政府视基督徒为“叛逆”，特别是基督徒不敬罗马的神，不肯在罗马皇帝的雕像前礼拜，不愿奉罗马皇帝的名发誓，也不承认罗马皇帝是神，这在罗马帝国的国家法上是大逆罪（*læsa majestas*），按律要判处死刑，并且属于需要立即处决的案例。罗马帝国政府还规定，触犯这一罪名者，除罗马公民外，其它人可由地方官任意决定处决方式。帝国官吏通常执刑的方式是把基督徒投在斗技场中同野兽搏斗，供大众观赏取乐。大约在公元110年，在东方的俾赛尼亚省和庞多行省（在黑海南岸）这一地区的总督小普林尼收到控告基督徒的匿名信，他出于统治需要，怀着成见，不经调查，立即对基督徒进行残酷的镇压，一些信仰基督教的罗马公民则被押解到罗马发落。公元163年，在罗马帝国中心地区所发动的对基督徒的迫害中，皇帝的御用哲学家，当时担任罗马城行政长官的鲁斯蒂柯斯将基督教著名的神学家阿利斯蒂迪斯和查士丁尼等人以传播“异端”、“邪说”的罪名处以死刑。

罗马帝国为什么要这样残酷地镇压基督教？根据公元178年亚历山大里亚的赛尔苏写的《真道》一书，反映了当时罗马官方对基督教的态度。赛尔苏写道：“基督教源自犹太教，它从犹太教分离出来，犹太的司祭们反对它。据传说，它的创始人是一个出身卑微的冒险家，自称是神的儿子。基督徒声称，犹太古代的先知书中所预言的弥赛亚，为基督教创始人耶稣用作自己的称号。在基督教福音书中所讲的耶稣复活，是依据一、二个受幻想家、骗子手利用的颠狂妇女的传言。基督教会是一个秘密的非法团体，他们不信奉古已有之、素受崇敬的罗马神祇英雄，而去信奉一个妖言惑众的

罗马罪犯，这就表明了基督徒对罗马帝国的态度。”赛尔苏在这本书的最后一部份中，要求基督徒改信健全的宗教，为罗马帝国的利益服务。按照帝国官方的观点，信仰基督教者自然地成了反对罗马帝国利益的人，这也就是基督教在公元四世纪初以前，经常受到残酷迫害的原因。根据教会史的记载，“殉道者”一词在基督教文献中是指因信仰而被处死刑的人。彼得和保罗就是在罗马被处死的。耶稣的十二门徒的大部份成员也是被罗马帝国政府以“大逆罪”处死的。更有无数个教徒因坚持基督教信仰而在各地区受死刑。这就迫使罗马帝国的基督徒只得秘密地聚集礼拜。有些地区(如罗马城)的基督徒不得不把礼拜聚会场所选择在埋葬死人的墓穴地下隧道里。这些离地面很深的墓穴隧道，有些长达数十里，黑暗阴森，至今在它的壁上还保存着当年基督徒所绘的一些基督教内容的画像和浮雕。

到第三世纪下半叶，罗马帝国已处在严重的“内忧外患”之中。帝国政府对待基督教的政策却并没有多少改变。虽然这时候的基督教为求生存，努力在帝国的上层阶层中发展教徒，当时罗马帝国的一些有识之士也已认识到继续原来对待基督被的政策，已有损帝国的最高利益，但是，当时的几任罗马皇帝仍然奉行迫害基督徒的政策，这种政策推行的结果正与罗马帝国的愿望相反。据资料统计，当时在罗马帝国信仰基督教的人数已占总人口的百分之五。

为什么残酷的迫害，甚至死刑都不能使基督教(包括其它一些宗教)趋向消灭呢？首先，宗教是一种意识形态，特别是像基督教一类的系统宗教，其信仰主要是内心的活动。罗马军团的士兵能拆毁教堂，处死公开的基督教信仰者，但是对于分散在各隐蔽场所被以万计的基督徒，只要他们不在公开场合表示自己的信仰，这些武装到牙齿的罗马军团士兵就无法识别，也无能为力。其次，基督教信仰者，一般都因现世的一些“无能无告”问题，而将虚幻的希望

寄于死后进入“天国”（彼岸世界）。他们往往将所受到的迫害、刑罚、甚至残酷的死刑看作为神的考验，是通向“天国”的道路；在大规模的迫害中，侥幸存活者则把这种“侥幸”看作为神所赐的“奇迹”，到处做见证，无形中成了基督教传播“有说服力”的例子。因此在基督徒看来，在迫害中，无论是死、是活，均由上帝主宰。只要坚持信仰，灵魂必然得救，死后一定能进入天堂，受到上帝所赐的荣光。这种因信仰所产生的宗教心理，可以说是基督教在这将近二百余年的迫害中，依然发展的主要“活力”之一。最后，基督教的组织形式也是它在迫害中能够继续存在的原因之一。当然，早期基督教的组织形式，以及这种组织形式的发展，同上述的宗教心理所产生的“活力”是密切有关的。

要了解早期基督教会的组织形式，必须首先了解它是在罗马帝国政府大规模的迫害下逐渐建立和发展起来的历史背景。关于这一点，以上已经略有叙述，这里就不重复了。从许多资料看来，早期的基督教会其组织形式十分简单，开始时，由耶路撒冷和安提阿来的传教士，在“外邦人”中间传播基督教义并访问一些教徒聚集礼拜的场所。当时的一些地方教会一般称为“聚会所”，与犹太会堂十分相仿。会务由资历较深的信徒“长老”管理，这一职务的担任者，或者因众望所归，或者经民主选举，也有少数“长老”是由传教士委派的。从《圣经·新约》中看，保罗给腓立比人的信，就是写给“住在腓立比、在基督耶稣里的众圣徒(ἅγιοι, 入教者)，和诸位监督、诸位执事”的。此外，还有凭灵感发言的“先知”。以后，东正教修道院中，称为“盖伦”(俄文, Старец)的人，就是继承了这一传统。

我们在《圣经·新约》保罗致提摩太和提多的信中，可以看出基督教会在组织形式上已有了一些发展。在信中，保罗提出的作为“监督”的资格，男女执事的职责和如何管理教会的慈善事业等事情，也反映了“长老”作为基督徒的首脑在基督徒聚会时讲道和传

教的情况。我们在安提阿教会的主教伊格纳修斯写给小亚细亚教会的信中,则可以看到二世纪初这一些地区基督教会的发展情况。当时,“迫害”的阴影已笼罩在这些基督徒的头上,但是教会的组织形式显然有了一些发展,每一个教会会有一个“监督”(episkopos)^①,“监督”手下有几个“长老”和助理员(执事)^②,伊格纳修斯在信中规定说,只有具备了“监督”(主教),长老和助理员这三种神职人员时,才可称为教会。在教会内,主教权力最高,洗礼和圣餐礼均由他或他授权的人主持。教会的这种主教制度很快地被采用和推广了。当时,罗马帝国对基督教的“迫害”政策也造成了主教权力不断扩大的趋势。由于基督教是被帝国政府视为“非法”,需要严厉“取缔”的组织,教会之间虽然有时能通过秘密使者传递一些来往信件,但是各地信徒之间的交往几乎处于“老死不相往来”的状况;各个教会也基本上处于各自为政的状态。此时,在一些重大的聚会上,传道和训诫成了宗教活动的重要项目,诵读《圣经》经文、讲解经义、诵读使徒的书信、特别是保罗的书信,向教徒们介绍其它教会的来信和那里教徒的情况……成了主要的内容。有关当时基督教仪式的一些情况,我们在查士丁给安东尼努斯·庇乌斯皇帝(二世纪中叶)的信中可见一斑。他写道:“礼拜日的集会是诵读一段使徒的回忆录(福音书),或先知的著作;接着主持人(主教)开始讲道,告诫他的听众,要照他们刚才听到的这些好的教导生活;然后全体会众起立,共同祷告。这部份仪式结束后,便举行了圣餐礼:饼和掺水的酒送到主教那里,由他以圣子和圣灵的名义,对万有的父奉献赞美和荣耀,最后感谢上帝赐给我们这些恩惠,接着大家齐声应和,‘阿们!’执事们把切成小块的饼和酒,分给出席的人,也带给缺席的信徒。”

① 英语“bishop”(主教)一词,是由希腊语 episkopos (监督)一词转译而来的。

② 信中用复数的形式。

公元284年，戴克里先登上了罗马皇帝宝座。他在镇压了高卢地区的农民大起义后，既自负又自信，自以为：天生我才，帝国中兴，舍我其谁！他分析了当时罗马帝国内忧外患的情况，认为罗马帝国要中兴，首先要消除隐患，其中以基督教的威胁最大，它的信仰者不仅有奴隶、隶农和其它受压迫者，而且还有许多上层人物，包括帝国的军官、法官、文官、律师、医生，甚至还有行省的总督。戴克里先经过反复地权衡得失以后，否定了皇后和自己女儿为基督教说情的建议，于公元303年，在一批主张重振罗马国教的贵族和将领的支持下，利用宫廷中两起火灾事件，再次把“纵火案”强加在基督徒头上，逮捕了罗马城内所有的基督教神职人员（已列入掌握的名单之中的）；宫廷中凡是信仰基督教的官员、太监都被处以死刑；还命令各省的基督教神职人员必须立即向罗马神祇献祭，抗拒者以反叛帝国论罪，立刻处死。同时，采取了没收各地教会财产，捣毁教堂，销毁《圣经》，禁止教徒集会等措施。这次“迫害”持续达两年之久，基督教会史上称它为“里然是最后一次，但是也是最惨烈的一次”迫害，成千上万的基督徒在迫害中丧失了生命。不过，从整个基督教会来说，这次迫害并没有使它丧失“生命的活力”。公元305年，戴克里先自动退位，由他决定的对付基督徒的一切政策，也就自然地取消了。不久，基督教便进入一个新的历史时期，它以“合法”的身份在罗马帝国境内传播。

然而，在公元64年到305年之间，即在基督教取得合法地位之前的二百四十多年中，各地教会在经常发生的“迫害”之下，只得在“地下”进行秘密的传教活动，形成了一种“封闭式”发展的状况，这种状况导致了极大多数教会具有狭戴的地方文化色彩。由于当时罗马帝国在东方和西方都拥有一些政治文化中心城市，因此，各地教会也以这些中心城市为圆心，逐渐地形成了几个传教中心。在叙利亚和西利西亚是安提阿；在小亚细亚是以弗所；在意大利是罗马；在

埃及和利比亚的黎波里一带是亚历山大里亚；在土耳其乌尔发一带的埃德萨则成了讲古叙利亚语的基督教中心。这些中心的作用，在基督教取得“合法”地位以前，虽然还不明显，但是，各自的地方色彩和“个性”特征已经十分鲜明。在公元313年以后，东方教会的四大主教区和西方教会的罗马主教区即是由这些中心发展起来的。

第二节 基督教取得合法地位的背景

公元305年，罗马皇帝戴克里先宣布退位，帝国东部由大将迦勒里乌统治，帝国西部由君士坦蒂乌统治，形成了“双凯撒”局面，君士坦蒂乌为巩固统治，收买人心，在他统治的高卢、不列颠等地区对基督教徒实行宽容政策。公元306年，君士坦蒂乌去世，其子君士坦丁受军队拥立即位，继续推行其父的方针。

在帝国东部的基督徒不如高卢等地的基督徒那样幸运，加勒里乌继续推行戴克里先迫害基督徒的政策，基督徒成批地遭到杀害。但是他也从客观的现实中，逐渐认识到，“迫害”和屠杀并没有使基督教走向消亡，相反，它在“地下”继续发展，甚至在他率领的罗马军团中，也有不少军官和士兵皈依了基督教。他感到继续这个政策不仅不能消灭基督教，而且将会引起兵变，危及他的统治地位，于是，在公元311年他和他所立的继承人莱西尼乌，以及君士坦丁联名发表了对基督教的《宽容敕令》。敕令说：“为社会的长远利益，我们曾致力重建罗马古典制和统一社会制度，其中对背弃祖代相传宗教的基督徒，要求他们返回正路。……在要求基督徒服从古代典制的法令颁布以后，绝大多数人已返回正路，但另有不少人现在既不到神庙，又不敬拜保卫帝国兴盛的诸神。有鉴于此，我们现在宽宏大量，准许这些人继续信仰基督教，允许他们恢复礼拜场所。基督徒今后不得违反公共秩序，并应为国家社会免遭灾难，得享安

宁而祷告基督教的神”。这一敕令，从它发表的背景和内容上来看，表明基督教徒在当时罗马帝国的社会政治生活中已经能起到左右局势的影响。也正是这个原因，君士坦丁在统一帝国西部的战争中，以及莱西尼乌在统一帝国东部的战争中，都表示出对基督教十分尊重的态度，使信仰基督教的军官和士兵能够为之奋勇作战。公元312年，君士坦丁在作战的行军途中，声称他看见天空上有一个发光的十字架，上面写着“制胜以此为记”几个字；第二天早晨，他又声称在昨夜的梦中，基督吩咐他用十字架为旗号。君士坦丁的这些话引起了军队中基督徒极大的振奋，部队的战斗力因而十分高涨。

对于基督教采取宽容政策，使罗马帝国的统治者收到了实际的效果。为了中兴帝国，重振军威，维系民心，公元313年，君士坦丁同他的潜在对手莱西尼乌在米兰会见，联合发表了著名的《米兰敕令》。《敕令》宣称：“为确保社会安宁”，规定：信奉各种宗教都享有同样自由，不受歧视。罗马神庙和它的祭司、大祭司都维持旧制，皇帝还保持“至高祭司”的尊号。没收的基督徒集会场所一律无偿发还，教会的其它财产也同样发还。这是罗马法制史上第一次承认基督教会可拥有财产。同年，君士坦丁为巩固后方，先后诏令非洲行省长官火速归还教会的一切房地产及其他财产，承认主教在教会中的领导地位，允许迦太基主教从国库中支取神职人员的开支，指示他要镇压“异端分子”，“异端分子”一经发现，应立即向法官报告，不得迟延。

君士坦丁对基督教采取的一系列宽容政策，并不仅仅是他个人对基督教的好感问题，而是他审度时势，详细地考虑了在宗教问题上改变罗马帝国二百五十余年来（仅从屋大维算起）的基本国策将会得到什么后果（得、失两方面）后，所决定的行动。而这些行动又是为他的最终目的——独据罗马帝国皇帝宝座服务的。他是一

个我国史笔上称之为“枭雄”式的人物。在处于军阀混战之际，为了确保坐上罗马帝国西部地区“凯撒”的宝座，他同莱西尼乌联盟，并把自己的妹妹嫁给他为妻。当这个联盟将大大小小“凯撒”宝座的觊觎者消灭以后，这两位曾经“信誓旦旦”结盟的郎、舅，就成了冤家对手。这也就是君士坦丁在非洲行省和迦太基地区对基督教采取更加宽容态度的原因，因为他已充分地认识到基督教在他即将面临的皇帝宝座争夺战中所能发挥的作用。公元314年，君士坦丁和莱西尼乌为争夺罗马帝国皇位，开始内战，历时九年。莱西尼乌最终兵败后被杀，君士坦丁成了罗马帝国皇帝。为了利用基督教，即使在内战期间，君士坦丁还一再颁布有关基督教问题的政策。公元319年，他命令非洲行省长官豁免神职人员的各种劳役，基督教神职人员同神庙祭司享有同等的免税特权；公元321年，君士坦丁指示，基督教会可接受临死者之遗产。公元323年，已当上了罗马帝国皇帝的君士坦丁，拨罗马拉特兰皇宫为罗马主教官邸；由于他的提倡，皇族中的一些信仰基督教的公主也纷纷修建教堂，作为自己虔信基督教的表现。由于特定的历史条件，君士坦丁执政时期，可以说是罗马帝国有史以来，从未有过的对基督教的“宽容时期”。他一方面下令：释放的奴隶如是信奉基督教者，要向教会备案；教会经营的工商业，与地方长官、高级元老经营的工商业一样享受免税特权。同时又亲自下令在罗马万神殿中进行献祭活动。不仅如此，他还允许其它宗教在各自的神庙中自由进行宗教活动。这就使君士坦丁在登上皇位以后，由宗教问题所引起的对抗性矛盾逐渐地有所缓和，在罗马帝国内部形成了自戴克里先称帝以来少有的昇平气象。

君士坦丁所推行的宗教政策，虽然在一定程度上解决了一些“内忧”问题，但是，罗马帝国所受的“外患”压力却在日益增强。匈奴人、西哥特人、东哥特人、日耳曼人不断南移入侵，使曾经赫赫不

可一世的罗马帝国逐渐捉襟见肘,穷于应付,而难以重新称难了。不过,君士坦丁却还有这样的雄心,他自从处理基督教的问题以后,感到还有中兴罗马帝国的可能。这就是公元325年,君士坦丁皇帝召开尼西亚主教公会议的历史背景。

第三节 基督教在教义上向“正统化”发展的历程

基督教由一个饱受“迫害”的宗教,逐渐为罗马帝国统治集团某些人注意、信仰,最后为君士坦丁皇帝利用,可谓走过了一段“苦难的历程”。这种情况出现的原因,不仅在于罗马帝国的衰落,使罗马帝国原来所信奉的诸神(包括罗马帝国皇帝这个神)已不再象过去那样具有“万神之王”的威灵显赫的地位,以致必须寻找一个“兴旺”的宗教来鼓舞民心;而且在于基督教在将近二百年的发展时间中,也努力摆脱自身的“反抗”气息,希望能取得统治阶级的谅解和信仰,能博得统治者的青睐。在这段时间里,基督教会史上称之为“护教士”者,以阐述神学的形式向罗马帝国统治者频送秋波。但是,帝国的迫害所造成的教会间的半封闭状态,以及各地域间文化、民族背景的不同所形成的神学上不同的见解,其矛盾也逐渐尖锐起来。当时这些矛盾主要集中在“三位一体”问题上,随着基督教取得“合法”地位以后,东、西两派教会在这个问题上摩擦不断,互不相让。

基督教会史上的“护教士”们,大多数都擅长雄辩、熟悉斯多噶学派、新柏拉图主义和毕达哥拉斯学派的哲学思想,用哲学来解释一些宗教问题,同时也从一些宗教问题探讨哲理。有些著名的护教士利用他们同统治阶层中某些人接触的机会,进行传教工作,他们口口相传,扩大社会影响。他们对教会的最大贡献,是竭力维护基督教作为一神教的传统,并且把这个传统同罗马万神庙中的大、小

神祇相比较,来显示基督教的优越性。这种由比较而显示出来的特点,也是基督教最终会受到罗马帝国统治者青睐的原因之一。罗马帝国自从由颠峰状态走向下坡路以后,某一皇帝的去世或退位,一些拥兵跋扈的军阀即进行混战,争夺皇帝宝座。因此,当某个将领或贵族被拥戴为皇帝后,为了加强中央集权的统治,消除割据的局面,宗教上众多的神祇以及自封为神的局面,都有可能被某个企图篡位者以“神谕”的形式来煽惑兵变,于是基督教的一神论观点引起了一些比较敏锐、比较有远见的罗马贵族的重视,而基督教会在传教过程中,也抓住多神教的弊端,大肆渲染它的不合理性,攻击它的偶像崇拜形式。

但是,基督教在这个问题上,由于历史的原因也有自相矛盾之处。基督教源自犹太教的一个分裂派别,以后它循着自己的道路发展,逐渐地形成了一整套宗教教义、礼仪制度。由于历史上的渊源,《圣经·旧约》被继承了下来,《旧约·圣经》中的唯一神——上帝(耶和華)自然地也被承继了过来;但是,基督教又崇拜拯救之神耶稣基督,局时还有“圣灵”^①的崇拜,这就使基督教在“一神教”的问题上处于十分复杂的状况。如何解决这个问题,就成为基督教神学家在近二百年的时间中煞费苦心、同时又争论不休的中心论题。

起初,基督教以斐洛的学说,以及《约翰福音》中所提到的“逻各斯”概念作为上帝和尘世间的中介。虽然,对“逻各斯”——基督(圣子)的崇拜,在一些受过希腊哲学思想的基督教思想家看来,似乎同“一神论”观念并不存在多少矛盾,但是在一般人看来,对圣

^① 在罗马教会的洗礼认信文中,有“我信圣灵”这句话。一般认为该洗礼认信文是使徒信经的前身,是基督教会传说的最早信经,教会还称它出自耶稣门徒的手笔。其实它是西派教会假托使徒之名所造的一份文件,其编造的年代不会早于公元五世纪末。

父、圣子、圣灵的崇拜，很难得出“一神论”的印象。何况当时教会正在不懈地进行反诺斯替派的斗争，有关圣子出自圣父的观点，由于还没有一套有说服力的神学理论，因此往往会使一些人产生同诺斯替派有相似之处的嫌疑，这就使《约翰福音》在一段时间中，成了争论的问题。反对这一《福音》的思想家们认为：耶稣是按照圣父的旨意，由童贞女玛利亚所生，他是一个具有优秀品德和虔诚信仰的人，在他受洗之时，圣灵降临在他身上，使他经过祝圣，成了基督，这样，他才变成弥赛亚式的上帝之子。但是他们又认为基督不具有神的性质，并且指出，即使从不严格的意义来讲，耶稣基督也是在复活升天后才具有神性的。这一派的思想，虽然被当时基督教会毫不犹豫地否定了，但是到五世纪后，关于基督的“神”、“人”两性的问题却成为东派教会内部，以及东、西两派教会之间激烈争论的问题。

当时，关于基督教是“一神教”的问题，还有这样一些学说，概括起来，其中心思想是既想保持基督的神性，又想保持神的本体在数目上的统一；其理论要点是：化身成人的就是上帝本身，由这个命题出发，同一位上帝就成了既是父又是子的形象。为了使这种“合二而一”的解释更圆满些，这一派的学说还提出：上帝有时无形，有时有形；有时是非生的，有时又是童贞女玛利亚所生的；有时是不可逾越的，不死的；有时是苦难的，死在十字架上的。这种互为矛盾的说法，使一般信徒更难理解。

在这一时期中，诺斯替派的一些学说在这一问题上，对基督教会曾有一定的影响，当时在亚历山大里亚有两大诺斯替派存在。其代表人物有巴西莱德兹和瓦伦泰努斯。巴西莱德兹企图超越“流出论”的假设，来解释宇宙的形成等问题。他认为人之“得救”，只是一种升级的行为，无需先假设灵性从较高的境界堕落下来这样一个步骤，每个人所能取得的“得救”程度，取决于他个人的能力的大

小。因此“得救”的程度犹如阶梯一样，那些处在最低几级的人，一般都处在“浑浑噩噩”的状态。

瓦伦泰努斯则以超越认识和存在范畴的“形而上的绝对”为出发点，认为“诺斯”（宇宙悟性）即由这种“形而上的绝对”流出，从“诺斯”再流出“逻各斯”，再由“逻各斯”流出人类。他还认为，无论“诺斯”、“逻各斯”和人，这三者都有一个与之相应的阴性（在文法上均用阴性表示），即心智——真谛，道——生命，人——教会。后两对相应的概念经过某种分解又会产生第二轮流出过程。这一切都在悟性宇宙（κόσμος νοητός）中活动。瓦伦泰努斯还用了“普勒罗马”（Plerōma）^①这样一个名词来表示充满神性的宇宙，认为在这个神性宇宙中，既没有可感官的世界，也没有物质；并指出，物质的来源出自神性本身所造。

从诺斯替派的各种观点来看，其主要成份来源于柏拉图主义。他们想按柏拉图主义的思想来解释圣父、圣子和圣灵这三者的关系，提出了：除了“诺斯”以外，都不能认识“父”，也不能与“父”沟通，否则就会因无知而产生忧虑、恐惧、困惑的情绪。他们认为：无知、忧虑、恐惧、困惑是有形世界最初的元素，这四种元素既构成大自然的脉络，也是人生的经线。造物主用它们来编织世界，并由他（或是天使们）^②创造了人的躯体，他对着这个躯体吹口气，使他有了灵魂。而那些取得了灵的胚种的人，则成了“属灵的人”。按照他们的神学思想，人不仅是必死的，也是有罪的；人的心里都居住着一群恶魔，使他（她）永远不能洁净。只有圣子能驱逐恶魔，使人心

① “普勒罗马”一词来自希腊文，意为“充盈”、“丰盛”。诺斯替派用此词指“天界”。他们宣称，上面最高神所居的天，是“绝对”、“无限”纯粹的精神世界；下面世人所居之地，是“相对”、“有限”和物质的境界。他们认为，“普勒罗马”处于这两者之间，是从最高的神流出的一种具有神性的“爱安”所居之处。

② 这里的“天使”，是新柏拉图主义中所指的“幼年的神”。

变得洁净。也只有心地洁净的人才能够见到上帝。救世主基督从上帝“流出”，为了到世上来拯救从上面坠落下来的属灵的人，只有他才能恢复这些人的本来面目（获得拯救）。在有关圣子基督的问题上，诺斯替派除了“从上帝‘流出’”这一种说法外，还把基督看作为“普勒罗马”中全部“爱安”的流出体。认为，这些“爱安”把各自所有的最好东西贡献出来，以构成最完满的美，即“普勒罗马”中的明星。^①他们对耶稣基督降世有这样一些解释：基督在世为人，不过是幻影，并非实象；基督暂时寄居在耶稣肉体内部；那由童贞女玛利亚所生的并非物质实体，《旧约》的上帝既是有形世界的创造者，就不可能是基督所启示的崇高上帝。这一些学说，自然地被基督教会认为“异端”，其原因不仅在于它是诺斯替教的一些宗教思想同基督教的宗教思想的混合物，而且在于它否定了基督教形成、发展的历史基础，把《旧约》的上帝同《新约》的上帝对立了起来，并且把“得救”这问题，仅局限于少数“属灵的人”身上，这就从根本上动摇了基督教教义的“人人都可从信仰中获得拯救的希望”的核心思想。假如按照诺斯替派的理论传教，必将给基督教带来枯萎的厄运。这就是当时一些基督教护教士同诺斯替派作殊死斗争的原因。不过，基督教在同诺斯替派的斗争中，其圣父、圣子、圣灵“三位一体”的神学理论也在逐渐形成之中。在正统的“三位一体”论定型以前，在这个问题上有过探索和建树的学说，如动力神格唯一论、形相派基督论以及“逻各斯”基督论等，虽然以后都被视为异端，但是这一些神学理论正是以后“三位一体”论的先驱。

动力神格唯一论的代表人物为拜占庭人提阿多土斯（Theodotus, the tanner），绰号“鞣皮匠”，公元二世纪末，在罗马传教，探出耶稣是一个如同凡人一样的人，为童贞女所生，一生圣洁无罪。

^① 《歌罗西书》，第1章，第17节及第2章第9节。

当他受洗时，基督（或作圣灵）降临在他身上。关于耶稣是否是神的问题，这一派的观点也各有所见，并不和提阿多土斯完全相同。不久，提阿多土斯被开除教籍。其信仰者中，虽然有人想振兴此派，终因得不到群众的信仰，在西派教会中很快地湮灭了。在东派教会中，这一派的理论，因安提阿主教撒摩萨太的保罗（约 260—272 年在任）的提倡，曾经有过几年“兴旺”时期，撒摩萨太的保罗在宣讲动力神格唯一论的内容时，比提阿多土斯有更多的希腊哲学内容。他认为，感动了摩西和众先知的“逻各斯”是圣父上帝的一种属性，并不具有位格。耶稣是个人，他之所以不同于众，在于他是童贞女所生，充满了上帝的“逻各斯”，凭借这种常住的灵感，耶稣在意志上与上帝的爱结合为一，但是并没有与上帝合成一体。不过这种联合是道德的，又是不可分离的，由于这个原因，上帝使耶稣基督从死里复活，并赐给他一种有代表性的神格。这一种理论自然难逃被视为“异端”的厄运，公元 269 年，撒摩萨太的保罗也被开除教籍。

形相神格唯一论的影响则比动力神格唯一论要大得多。居普里安等人曾称持这一论点者为“圣父受苦派”。其倡导者诺威都是小亚细亚人，其事迹已很难考证，一般认为他在公元二世纪末曾在士迈拿一带传播教义，提出基督就是圣父上帝，降世为人，受苦受死都是圣父自己的理论。在这一派中，曾对后世起过很大影响的代表人物是撒伯流，大约在公元 215 年，他在罗马传教时提出圣子与圣灵各有一定的地位，父、子、圣灵为一而不可分的，这是独一上帝的三个名称，在不同的历史时期都有其特定的显现格式，在《旧约》时代以父的形相赐下律法，道成肉身时则显现为子的形相，在感动使徒时则显现为圣灵。这一些变化都出自同一位上帝。撒伯流的这些思想后来被称为撒伯流主义。他不久就被罗马主教卡里斯托斯（217—222 年在任）开除教籍，不过，其思想在以后的二百余年中一直在基督教会中流传，并对“三位一体”论中，圣父、圣子、圣

灵三者间位格相等的神学理论建立具有一定的影响。

“逻各斯”基督论主要在西派教会里流行，其代表人物有卡里斯托斯和诺瓦丁。卡里斯托斯在任罗马主教期间提出了，父、子和“逻各斯”都是“一位不可分的灵”的名称，“子”这称呼乃是指那位可以看得见的耶稣，“父”乃是指住在他里面的灵，亦即“逻各斯”。他认为父在耶稣降世为人以后，将他升到神格地位，使他与自己联合为一，不可分开，于是父与子就是“一位上帝”。卡里斯托斯的这些理论在罗马获得了大多数信徒的赞同。到诺瓦丁时期，当他抛弃了过去必须用希腊文写神学著作的传统，改用拉丁文来写作传道时，“逻各斯”基督论在西派教会中已占统治地位。诺瓦丁认为“逻各斯”基督论是《使徒信经》唯一正确的解释。他提出，在父与子之间存在着一种“实质的共有”，这实际上是325年尼西亚主教公会议在这问题上所提出的“同质”（ὁμοούσιος）（homoousios）这希腊文词汇的拉丁文同义词。他在解释《约翰福音》第十章第三十节“我与父原为一”这句话时，指出基督在这里所说的是“一个实质”（Vnum）。他坚持“基督就是上帝，也完全是人”的观点。在诺瓦丁以后，罗马主教狄奥尼修斯（259—268年在任）对于“逻各斯”基督论的内容又有了进一步发展，并且同六十多年后尼西亚主教公会议的决议更为接近。西派教会在“逻各斯”基督论的内容上基本上取得了一致意见，而东派教会内部则为圣父、圣子、圣灵这三者间的关系问题争论不休，而且也不遗余力地反对西派教会盛行的“逻各斯”基督论，这也是六十余年以后，尼西亚主教公会议召开期间，东西两派教会“不和”的种籽之一。

不过，对这个问题也要具体分析，在东派教会中，有势力的亚历山大学派的代表人物克列门特（？—约215年）和奥利金（约185—251年或254年）却是“逻各斯”基督论的进一步推动者。

在罗马帝国中，亚历山大里亚是希腊文化的中心。它在基督教

发展史上,具有特殊的地位。二世纪中叶,当小亚细亚和拉丁地区的教会同诺斯替派作殊死斗争之际,亚历山大里亚却是诺斯替派活动的中心,其主要人物巴西莱德兹和瓦伦泰努斯均出生于该城。西此,亚历山大里亚的基督教会就不象其它地区那样怀疑哲学,强调使徒遗传的地位,加强教会的组织结构等,它反而把哲学置于基督教之下,认为哲学是基督教的使女,为基督教服务。从现有的资料来看,亚历山大学派的开创者似乎是潘代努斯,这是一位对斯多噶派哲学颇有造诣的神学家。因其生平不详,所以其门徒克列门特往往被看成是该学派的一位代表人物。

从现在尚存的克列门特著作^①中,可以清晰地看到他的思想,他说:“凡是好的东西都从上帝而来,但有些是直接由上帝来的,如《新约》、《旧约》;有的是间接来的,如哲学。但偶然也有例外,例如希腊人的哲学也是直接由上帝来的,直到主选召希腊人的时候为止。哲学对希腊人,好象律法对于希伯来人,都是训蒙的师傅,为要引导他们归向基督。”^②从严格的意义上讲,克列门特的神学思想,浸润着诺斯替派的影响,他认为知识是最高造诣,认识上帝要比得教更为重要,因为认识上帝本身就包涵了得教的内容。他把斯多噶派所提到的最高修养境界——对苦乐均能无动于衷的“道行”作为基督及使徒们的造诣,他也认为基督在世为人,几乎全是幻影。克列门特的这些神学思想,虽然没有形成系统,对后世的影响也远不如其门徒奥利金那么大,但是它对这一派所起的奠定基石的作用,无疑对亚历山大学派的传统有着很大的影响。

克列门特以后,他的神学校由其高足弟子奥利金主持。在基督

① 共三种,即《对希腊人的劝勉》(Exhortation to the Heathen)、《导师基督》(Instructor)和《杂记》(Stromata or Miscellanies)。

② 克列门特著的《杂记》第1部分,第5章,载《亚历山大学派选集》第104页。

教神学史上，他是公元 325 年尼西亚主教公会议召开前最有成就的一位著作家，其神学思想对亚历山大学派和东派教会具有深远的影响。他出身于一个信仰基督教的显贵家庭，曾在克列门特门下受业。公元 202 年克列门特因受迫害离开亚历山大里亚后的第二年他主持神学校继续教学工作。为坚守禁欲主义，达到“止于至善”，他依照《马太福音》十九章第十二节的内容，实行自阉。公元 216 年，他由凯撒利亚回到亚历山大里亚，被亚历山大里亚主教德米特里乌斯(189—231 年)任命担任基督教教理学校校长。在这一段时期中，他写了许多神学著作。公元 231 年，因同德米特里乌斯意见相左，而被撤职，迁到凯撒利亚居住，继续从事著述和研究工作。公元 251 年，在德西安对基督徒的迫害中，他惨受折磨，伤重而死。其著作有：用希伯来文《旧约》和四种希腊文译本并列编订的《六种经文合璧》(Hexapla)，以及他的第大成著作《论原理》(De Principiis)。《论原理》共分四卷，第一卷论述上帝和理性的存在；第二卷论述世界和世上尘世万物、灵魂、命运等的关系；第三卷，作者以自由意志为主题，兼论人必须与魔鬼作斗争；第四卷论述圣经的启示及其解释，并对全书主要论点作了总结。

奥利金的神学体系在《论原理》这部著作中作了详细的阐述。他认为上帝是 $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ 或 $\acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ (独一无二)的，是绝对的、单的统一体。他用 $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ 或 $\acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\varsigma$ 表示，显然意义就十分明确。为了说明上帝与物质世界的关系，他舍弃了以往一些神学著作过份地套用柏拉图术语的习惯，强调了斐洛提出的“逻各斯”概念，指出它就是《圣经·新约》中提到的：圣子、首生的、独生子、基督等，认为，“逻各斯”基督从太初起就把生命给予了无数非物质的、有智力或有理性的灵魂。他爱他所造的，并且按他们对他爱的程度不同，有所区别地让他们分有他的质。这种异化的结果，给灵魂赋予了寄居的躯体，物质宇宙的产生，其目的就是要让这些有灵魂的躯体居住。

人介于天使和魔鬼之间,是理性的存在体,但已从悟性世界中游离出来,人由于灵魂中分享的“逻各斯”基督的质的多少不同,因此就产生了人与人之间贫富、出身、社会地位和遭遇等差别。奥利金认为,堕落的灵魂也有意志的自由,也有可能上升到最高一级,当然也有可能沉沦到最低一级。人的意志虽然自由,但是在生活中因尘世之沾染,其肉体 and 灵魂都受到污浊的物质和魔鬼的诱惑,魔鬼力图将人拉向毁灭的深渊,永远受苦。因此需要拯救。他还指出,即使是天使和天上的灵体,以及一切并非自愿受虚荣(μαξαιόζη)所支配的受造之物^①也都需要拯救。

奥利金认为,为了拯救世界,上帝的儿子(逻格斯)与一个理性的灵魂(一切之中唯一的、从未犯过错误的、从未背离过他的灵魂)结合起来,进入这个没有沾污的肉体。在这里,奥利金没有使用“道成肉身”(ensarkōsis 取得肉身)一词,而提出了enanthrōpēsis(人化)的概念。他认为,基督具有神、人两性,即神——人,是“复合体”。为了区分在这个“复合体”中,哪些属于神性,哪些属于人性等问题,奥利金煞费了苦心。

奥利金指出,根据《圣经》,上帝的活动是从智慧开始的,智慧在创造世界之前即已诞生,^②“这是全能者之荣耀的流出物”,^③它与上帝虽有区别,但是属同一本质(ὁμοούσιος),正如阳光和太阳分开一样。以后《尼西亚信经》中,用了“φῶς ἐκ φωτός”一语^④,其含义如出一辙。奥利金在叙述过去相习的“逻各斯的流出”问题时,用了“生出”一词,来确立父和子的关系,指出这种关系是“永恒的生出,Sicut Splendor generatur a luce(犹如光辉从光而发)。提

① 《罗马人书》,第8章,第20节。

② 《箴言》,第8章。

③ 《所罗门智慧书》第7章和《希伯来书》第1章。

④ 希腊语,意为“从光出来的光”。

出圣子从圣父的本质 (*οὐσία*) 中生出, 成为一个永远有别于父的神性存在 (*hypostasis*), 不过, 圣子虽然与父同质, 但不与圣父相等, 唯有圣父才是非被生出的, 即他是来源于他自身的神 (他的上帝本身, 又来自他本身)。圣子是被生的, 是第二位的神, 他的荣耀仅次于圣父上帝。圣父是无比的善, 圣子只是上帝之善的映象。在这里, 奥利金用了一系列哲学术语来说明圣父和圣子的关系, 他提到了“逻各斯”这个本体的神性智慧, 低于超验的上帝, 它在自身中包含着多重性存在的 *logoi* ① 和处于胚胎状态的诸本原 (非物质的)。因而他处于 *ουνοῦ* 与众多现象之间, 他是一切被造物中的首生者, 有形、无形的万物都是借着 he 而造的。②

在奥利金的著作中, 圣灵是低于圣子的。他认为正象圣父同圣子的关系一样, 圣灵是圣子永恒地 (即超时间地) 创造出来的, 它在万物 (指各种理性存在物) 中, 具有最高的尊荣; 在启示中, 它是逻各斯的媒介。

奥利金从“形而上”的方法论, 由绝对的圣父引导出逻各斯的圣子, 并以此引导出圣灵, 这个“三位一体”的理论虽然同公元 381 年第一次君士坦丁堡主教公会议确立的“三位一体”论有所区别, 但是从其思想内容来比较, 不能否认奥利金对这一问题所作的贡献。尽管奥利金的一些神学思想如: 末世观、“道成肉身”理论, 同正统教会的提法大相径庭, 他那包含“魔鬼也能得救”的内容的“最后复原”说受到修道士的激烈反对。但是亚历山大学派没有奥利金的《论原理》一书, 就很难称得上是一个有影响的学派。因此, 奥利金的神学思想, 在以后亚历山大学派同安提阿学派的斗争中, 在东、西两派教会的矛盾中仍然有着重大的影响。

① *logoi* 一词来自斯多噶派, 它是 *logos* 的复数形式, 指构成逻各斯的各种原始要素。

② 《歌罗西书》第 1 章, 第 15—17 节。

第三章

基督教东西两派教会间争端的明朗化

第一节 公元 325 年尼西亚主教公会议召开的前前后后

早期基督教的历史,在读者已见到的章节中,似乎会产生这样一个疑问:有关亚历山大皇帝东征的历史,犹太民族的起义,罗马帝国占领以色列,基督教的产生、发展以及它所受到的迫害,早期基督教护教士在圣父、圣子、圣灵这三者的关系上所作的“三位一体”的阐述,以及罗马帝国统治者决定利用基督教……这一些问题,从时间和空间的坐标来看,各成一段,颇有些不连贯的感觉。是写作技巧上的问题吗?不是。那末,为什么这样写呢?其原因是,在历史的长河中,要分析一个历史事件(如东西方教会大分裂,形成了东正教和天主教),其因果关系,一事件同他事件的联系,某种思想对后世的影响,在开始的阶段是不太容易察觉的。如果我们将以上所提到的一些问题看作为以后东西两派教会大分裂的一些要素的话,那末在这些要素排列在读者面前之前,自然是经过一番选择

的。从本书的内容来看,以上的章节只能算是个序曲,但是在这段序曲中所表现的“要素”,又对以后所叙述的主题有着一定的关系。当我们回顾公元325年尼西亚主教公会议召开前后罗马帝国的一段历史时,颇有“青山遮不住,毕竟东流去”之感。在历史的长河里,曾经威名赫赫,不可一世的罗马帝国终于在十字架(帝国的刑具)前,祈求上帝保佑了。

罗马帝国在宗教问题上所采取的改弦更张的态度是有其深刻的历史原因和社会原因的。随着奴隶制度基本矛盾的发展和激化,劳动生产率日益下降,奴隶主们依靠特权世代奢侈淫逸,竞比豪华,早已丧失了其祖辈的战斗精神。此时庞大的帝国已明显地感到来自北方蛮族的压力。军政官吏在这种“内忧外患”之时,还不断内讧混战。帝国的危机主要有这样两个方面:(一)经济危机,主要表现在帝国西部农业衰落,手工业和商业萎缩,城市凋敝;(二)政治危机,军人跋扈,皇帝被弑事件不断发生。某些将领拥兵割据,在公元253—268年间,曾出现过“三十僭主”(由各地军团拥立的皇帝)的分裂局面。同时,奴隶的起义也不断发生。戴克里先在镇压了高卢奴隶起义以后,夺取了帝位,自称“多米拉特”(君主的意思),并把政治中心移往尼科米底亚(小亚细亚),^①实行一系列军政改革,推行四帝制(正副“奥古斯都”和正副“凯撒”共四人),分管一个地区,由戴克里先执掌帝国最高权力。这一系列措施,结果都失败了。帝国的政治危机愈益加深。帝国的这一些“病入膏肓”的危机自然地也在帝国的宗教上表现出来,随着帝国的衰落,丘辟特和阿波罗神在罗马人的心中已无多大崇拜的价值;罗马的众神则成了“僭称为王”者的保护神。因此,君士坦丁在公元324年统一罗马帝国以后,积极地提倡基督教正统派,使基督教的教义能适

^① 首都仍然是罗马。戴克里先经常住在尼科米底亚的行宫中,处理政事。

合帝国统治的需要。但是，基督教在它产生、发展过程中的各种历史原因，一时还不能适合中央集权的统治需要，虽然教会在君士坦丁皇帝的“恩赐”下，将自己的神权换取了皇帝给予的种种特权，俯首于皇帝的宝座之下，但是各地教会间由于地域、经济、民族、文化上的差异，特别是长期所处的“受迫害”状态所造成的各行其是局面，依然如故。随着帝国内部阶级矛盾的尖锐，不同的阶级在神学思想上也有所不同。“异端”的事件不断发生。君士坦丁皇帝此时十分注意基督教会内的阿里乌派的动向。其原因并不在于君士坦丁皇帝对于基督教神学有什么兴趣，也不在于已死的政敌莱西尼乌的遗孀（君士坦丁的妹妹）对这一派的支持，君士坦丁皇帝是从巩固统治的角度来看待这场神学争论的。

阿里乌派的问题是君士坦丁皇帝登基后所遇到的几个棘手问题之一。这一派同安提阿学派有一定的渊源关系。其代表人物阿里乌斯（公元256—336年），年轻时在安提阿神学校校长卢西安门下学习，受亚里士多德的哲学思想影响很大。他认为神性的标志是自我存在。由这个命题出发，圣子既由圣父得以存在，所以就不是上帝。他否定“流出”说，指出：“逻各斯”是受造之物，是在创造世界以前，靠上帝的意志才得以存在的，在一切受造物中，“逻各斯”是最早的，无时间概念能够衡量。圣子和万物一样，都是从不存在到存在，因此圣子根本不可能与圣父具有同一性质，他在各方面都有同圣父不同的特殊质（οὐσία），虽然在礼拜仪式上不妨称他为上帝，但是在实质上他根本不是上帝。阿里乌斯企图用这样的神学理论来说明圣父和圣子关系的“一神论”观点，在当时得到了他供职的亚历山大里亚教会的神甫集团的支持，同时在巴勒斯坦、小亚细亚等地引起了很大的反响。在许许多多的赞同者，包括一些名门显贵，也自称是阿里乌派的信仰者。公元318年，始终嫉视阿里乌斯的亚历山大里亚主教亚历山大决定革除阿里乌斯及其

追随者的神职。由于以亚历山大里亚主教为首的一派同阿里乌派背后都有强大势力的支持，因此各自通函帝国各地教会，使这场攻讦几乎涉及到整个帝国。

公元325年的尼西亚主教公会议正是在这样的历史背景下召开的。当时，君士坦丁皇帝采纳了他的宗教事务顾问、西班牙科尔多瓦教会主教何西乌斯的建议，决定在离拜占庭不远的尼西亚召开罗马帝国第一次基督教会首脑会议。参加者共三百十八名主教，^①其中有三百名左右来自东派教会和非洲的教会，罗马教会只派了六名代表赴会。仅这一点已可见罗马教会对这场神学争论的态度。

在尼西亚主教公会议上，君士坦丁皇帝亲致训词，阐明会议宗旨，反对分裂。在会议期间，对阿里乌派并无恶感的君士坦丁看到为其已故政敌莱西尼乌所宠信的尼科米底亚主教优西比乌支持阿里乌派后，他就积极支持亚历山大里亚的主教亚历山大，谴责了阿里乌斯的神学思想。在他的决定下，会议批准了对阿里乌斯褫职的处分决议，并把他流放到伊利里坎^②。会议还以当时凯撒利亚教会所用的信经为蓝本，制定了教会史上有名的《尼西亚信经》。

信经的全文如下：

“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生(ἐκ)出来的光，从真神出来的真神，受生而非被造，与父同质(ὁμοούσιος)，天上、地上的万物都是借着祂而受造的。祂为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天。将来必再降临，审判活人死人。(我们)也信圣灵”。

^① 这个数字是根据教会所宣布的代表人数。事实上大约只有三百人到会。

^② 在亚得里亚海东岸一带，为罗马帝国四大行省之一。

信经还附有一段专门谴责阿里乌派的诅咒文,指出:凡说“曾有一段时间还没有他,在被上帝所生之前他尚未存在”,或说上帝的儿子所具有的是与上帝不同的本体(ὑπόστασις)或本质(οὐσία),或是被造的,或是会改换或变化的,这些人都为公教会所咒诅^①。

但是,当会议讨论到基督同上帝是否“同性”的问题时,君士坦丁皇帝同东派教会的主教发生了尖锐的矛盾(尽管君士坦丁皇帝此时还不是个基督徒),他从帝国的统治需要出发,认为基督教所信奉的耶稣基督必须同上帝“同性”,才对政权有利。但是绝大部分东派教会的主教认为“逻各斯”基督,如果仅有“神性”(即同上帝“同性”),不仅否定了长时间来护教士们的神学理论,而且还会动摇教会的基础,导致基督教崇拜两个神的印象,对教会发展不利,因此他们采取了抵制的态度。君士坦丁皇帝为了使“与上帝同性”这个观点成为《信经》的内容,采取了强迫手段,宣布“谁拒绝签字,就逮捕入狱”的命令。主教们为了避免锒铛入狱之难,纷纷被迫签字同意。在会议上,还制定了教会法规二十条,明文规定了主教的权力,从内容上看,它加强了皇帝对教会的控制权,加强了教会的统一性。规定按帝国行省划分教区,主教由皇帝任免,每两年召开一次宗教会议(详见附录一)。

但是《尼西亚信经》不久就发生了危机,从这些危机中或许能清楚地看到东、西两派教会分裂是必然的趋势。自公元325年尼西亚主教公会议结束以后,东派教会即对“与上帝同性”一语竭力反对,他们否认在“监禁的威胁下,所签的字”的法律效果。公元328年,大约在君士坦丁皇帝的妹妹君士坦梯阿的斡旋下,尼科米底亚主教优西比乌回任,受到君士坦丁的宠信,成为东派教会有实权的

^① “咒诅”一词源出希伯来文,原意为“提交上帝定罪”,后来成为教会的通用语。其含义包括:开除教籍,定为异端,任何教徒都不得与他来往,他的灵魂已被定罪,永下地狱等等。

人物，于是阿里乌派在他的支持下，也逐渐得势。就在优西比乌回任的那一年（328年），亚历山大里亚主教亚历山大去世，由其私人秘书阿塔纳修斯继任亚历山大里亚主教，他是前任主教亚历山大反对阿里乌派的坚决支持者和谋划者，认为“他（基督）成为人，为叫我们得成为神”，指出阿里乌派最大的“荒谬”在于它取消了真正的“得救”基础。为此他坚决主张按照《尼西亚信经》文字的本义（*ipsissima verba*）来理解信经，尤其对君士坦丁皇帝的宗教事务顾问何西乌坚持的“*homoousios*”（同一本体）^①一词采取绝不调和的反对态度。阿塔纳修斯所持的坚决立场遭到了绝大部分东派教会主教们的反对，尼科米底亚主教优西比乌受到君士坦丁皇帝的青睐以后，努力促进阿里乌派卷土重来，在他的谋划下，阿里乌斯呈上一份他所编定的信经，其措词和内容深为君士坦丁了赏识。他们为了否定《尼西亚信经》，于是将攻击的矛头都集中到阿塔纳修斯身上，控告他禁止把粮食运往君士坦丁堡的不轨行为，君士坦丁皇帝也为阿塔纳修斯的倔强态度所激怒，于是将他流放到高卢。

公元330年，君士坦丁皇帝将罗马帝国的首都迁到君士坦丁堡。于是，罗马就成了帝国传统观念上的首都。帝国政治中心的东移虽然在戴克里先称帝之时已经开始，但是正式设立首都于东方则是在君士坦丁称帝时，可见，当时东方在帝国利益上的重要性。随着迁都君士坦丁堡，皇帝的近臣们也都到君士坦丁堡定居，于是，在基督教会中，君士坦丁堡教区自然地成为东派教会之首，并且动摇了罗马教会传统的首席地位。为了争夺基督教会的首席地位，在未来的七百余年中，东、西两派教会不断激烈斗争，同封建主间争夺霸权并无二致。从这条线索中，也使我们比较容易理解：

① 他用这个词来表达“与上帝同一性”——即“同一位格”意思。

在尼西亚主教公会议开会期间只派了六名代表参加的西派教会居然坚决拥护《尼西亚信经》，支持阿塔纳修斯，反对重新修订信经的原因。

东派教会在尼科米底亚主教优西比乌担任君士坦丁皇帝的神学和宗教事务顾问以后，似乎出现了“阿里乌派热”。在蒂尔召开的宗教会议上，以皇帝同意的名义，恢复了阿里乌派的教籍，尼西亚主教公会议上诅咒阿里乌派的内容被否定了，并且以“滥用职权”的罪名，把阿塔纳修斯流放到特里尔（现德意志联邦共和国境内）监禁。君士坦丁皇帝想用这一系列措施来缓和尼西亚主教公会议以来，他同东派教会的矛盾，取得东派教会实力派的支持，巩固统治地位。公元336年，正当这一出戏将以阿里乌斯的复职典礼进入高潮之际，阿里乌斯却因年老力瘁突然兴奋而死亡。

公元337年5月22日，君士坦丁皇帝终于面临了生命的最后一刻，他下旨意召尼科米底亚主教优西比乌为其洗礼。尽管他自执政以后，基督教会就随着他的指挥棒行事，受他颐指气使的摆布和利用，但是他临终的一幕却也反映了他对基督教所描绘的天堂的信仰，他希望得救、永生。君士坦丁皇帝死后，他所统一的帝国却为其三个儿子所分裂，儿子们各支持一派教会，这就使东西两派教会间已有的裂痕更加扩大。

第二节 阿塔纳修斯的浮沉和“三位一体论”的确立

君士坦丁皇帝去世以后，长子君士坦丁二世也于公元340年去世。整个帝国遂为君士坦蒂乌斯和君士坦斯所分。优西比乌在君士坦蒂乌斯的支持下，由尼科米底亚教区晋升到君士坦丁堡教区担任主教，为了打击阿塔纳修斯，他任命阿里乌派的格列高里为亚

历山大里亚教区的主教,阿塔纳修斯只得逃往罗马,^①受到西部皇帝君士坦斯的保护。公元341年,东派教会针对340年在罗马召开的宗教会议决议,在安提阿先后两次召开会议,抗议西派教会对阿塔纳修斯等人的支持,制定了新的信经,《尼西亚信经》中所用的一些词句在会议上被否定了。正当此时,君士坦丁堡主教优西比乌去世,分管罗马帝国东西两部份的两位皇帝觉得无休止地进行这些争论对统治不利,于是在公元343年(或342年)秋季,于撒狄迦(*Sardica*,即今保加利亚人民共和国首都索菲亚)召开两派教会联合会议。会议期间,东派教会代表因到会者少,感到势孤难敌,即宣告退席,以致形成了西派教会单方面进行会议的局面。会议在科尔多瓦主教何西乌的主持下,通过决议,指出:撤除阿塔纳修斯等主教职务的命令,并未经罗马主教同意,因此是非法的,也是无效的。规定此后主教被撤职者,均可向罗马主教提出上诉,由罗马主教委任法官开庭审讯,在判决未下达前,该主教职不得另委人担任。这一决议无疑是想确保罗马主教在基督教会中的领袖地位,可是基督教自它被罗马帝国统治者“宽容”之日起,其重大问题大都由皇帝决策,因此这次会议的内容在当时不仅引起东派教会的反对,而且还使皇帝感到十分不满。公元347年,阿塔纳修斯返回亚历山大里亚。公元350年,君士坦斯被弑,东部皇帝君士坦蒂乌斯经过三年战争终于战胜篡位者马各奈恩梯乌斯,重新统一了罗马帝国的东西疆域。

君士坦蒂乌斯统一了罗马帝国以后,决心消除教会的纷争,使基督教能够更好地为罗马帝国服务。他受东派教会主教们的影响,错误地认为东西两派教会之间产生隔阂的根源在于阿塔纳修斯的“顽固”立场。公元355年,君士坦蒂乌斯在米兰召开宗教会议,强

^① 君士坦丁皇帝去世以后,其嗣子允许受流放处分的主教回任。公元337年末,阿塔纳修斯回亚历山大里亚教会继续任职。

迫西派教会主教放弃对阿塔纳修斯的支持。当时的罗马主教利比里乌斯、高卢主教希拉利和科尔多瓦主教何西乌因为拒绝皇帝的这项命令而受到流放处分。公元356年2月，阿塔纳修斯再次被逐出亚历山大里亚。从公元357年起，君士坦蒂乌斯相继在塞米乌姆(Sirmium)、尼斯(Nice)、里米尼(Rimini)、塞琉西亚(Seleucia)等地召开宗教会议，制定了一份称为《里米尼——塞琉西亚信经》来代替《尼西亚信经》。在这份信经中，为了避免矛盾，有关圣父和圣子的“本质”(οὐσία)一词，以及圣父、圣子和圣灵的“本体”(ὑπόστασις)一词均不提及，^①而只准提父与子“相似”(homoios)。这份信经虽然在当时为东、西两派教会的主教们接受，但是它只是在君士坦蒂乌斯的威权下，所表现的暂时、表面的和解的假象。神学中所存在的一些核心问题，以及教会内部存在的尖锐矛盾都没有得到真正解决，这正象君士坦蒂乌斯无法解决罗马帝国东西两部正在发生的分裂趋势一样。

从表面看来，《里米尼——塞琉西亚信经》的产生，似乎标志了阿里乌派的胜利，但是从历史的角度来看，阿里乌派正合“盛极必衰”这句话，当其劲敌(阿塔纳修斯以及西派教会诸主教)为君士坦蒂乌斯的皇帝权威所制之时，原来同它组成反对《尼西亚信经》统一战线一些主教(人数比阿里乌派多，大多数以奥利金的神学思想为依据)，以安古拉主教巴西略及洛底嘉主教乔治为首，开始竭力反对阿里乌派，他们的一些主要神学观点同阿塔纳修斯相接近，原高卢主教希拉利又努力促使这一些主教同阿塔纳修斯和解，他提出在圣父与圣子“相似”(homoios)一词的问题上，正统教会的

^① 科尔多瓦主教何西乌原为君士坦丁皇帝的宗教事务顾问，他在信经中“homoiousios”(同一本体)这一词的问题上同阿塔纳修斯意见相左，但不同意君士坦蒂乌斯强迫教会接受对阿塔纳修斯处分的做法，遭到流放。不过，他也同意在塞米乌姆召开的宗教会议上有关“本质”(οὐσία)一词的决定。

观点同阿里乌派在理解上是根本不相同的。在正统教会看来，“本体相似”的含义，就是“本体同一”，实一而二，合二而一。公元361年，君士坦蒂乌斯去世，基督教曾经历了短暂的压抑时期。^①在这困难环境之中，阿塔纳修斯同持奥利金观点的主教们形成了一个反阿里乌派的联合阵线，这个联合阵线受到以“逻各斯基督论”为统治思想的西派教会的支持。在公元362年的亚历山大里亚宗教会议上，阿塔纳修斯又同宿敌安提阿派议订了联合的条件，其内容是“咒诅阿里乌派异端，承认圣教父们在尼西亚所宣布的信仰，也咒诅那些说圣灵是被造之物，与基督本体不同的人。”这就为以后“三位一体论”的确立，奠定了正统教会内统一的思想基础。

公元364年，犹利安皇帝去世，由瓦伦梯尼安（公元364—375年在位）继任皇位，此时罗马帝国东西两部分离倾向明显，瓦伦梯尼安遂把帝国的西部交给其兄弟瓦伦斯（364—378年在位）统治。而他在君士坦丁堡执政期间，受阿里乌派影响，对反阿里乌派的其它各派采取排斥态度。公元365年，他下令将阿塔纳修斯驱逐出境。^②八年以后（373年），阿塔纳修斯在亚历山大里亚去世。其事业由凯撒利亚的巴西略、拿齐安索斯的格列高里和尼撒的格列高里等为代表的“新尼西亚派”继续。公元379年，狄奥多修斯即皇帝位，晋升尼撒的格列高里为君士坦丁堡大主教（381年），同年即下令召开帝国东部主教会议，会议上对阿里乌派、撒伯流斯派、马塞勒斯派^③和阿波利纳里斯派进行了谴责，并颁布了敕令，内容

① 君士坦蒂乌斯去世后，由其堂弟犹利安即位。他因幼年时，其父及许多亲属均在君士坦丁堡皇帝去世后的宫廷内讧中被杀，对君士坦蒂乌斯怀有刻骨仇恨，故坐上皇帝宝座后，对君士坦蒂乌斯时期的政策，包括对基督教问题的处理方针，均采取极端相反之态度。

② 这是阿塔纳修斯第五次被流放。

③ 以安卡拉主教马塞勒斯为代表。马塞勒斯在尼西亚会议（325年）上反对阿里乌派。曾著有《基督教原理》一书，被认为有撒伯流主义的错误，而被开除教籍。其追随者形成马塞勒斯派。

包括：收回在这次会议上所谴责各派占用的教堂，禁止这些“异端”派教徒聚会礼拜。这就以国家法律的形式支持正统教会同“异端”作斗争。而国家需要的基督教正统思想的标准，是以罗马帝国皇帝为首的统治集团利益为准绳的。

从基督教会史的角度来看，这次会议（第一次君士坦丁堡主教公会会议）所取得的成果的意义，还不仅仅在于上述方面。它之所以在史册（基督教会史）上居有重要的地位，还在于会议上重申了尼西亚信经，确立了“三位一体论”的教义，指出了上帝神性本质的统一性，阐述了上帝的神圣天性或本质（*οὐσία*）在圣父、圣子、圣灵三者中是同一的或一样的，同时，这三者又是三个永恒不同的“本体位格”（*ὑποστάσεις*）。其中，圣父是“非生出的”（自我存在的）；圣子是无始无终由圣父“所生的”（从形而上的意义面言）；圣灵则是从圣父“出来的”^①。从内容上来看，它比较接近奥利金的神学思想，但是它又不是机械地照搬奥利金的神学思想，而是加以批判地吸收。在这次会议决议上，奥利金的“超验神”被否定了，圣子“逻各斯”作为“中介体”的概念也被取消了，圣子低于圣父，圣灵低于圣子的概念受到了坚决的批判。而把圣灵提高到“三位一体”本体中平等成员的地位，这是新尼西亚派神学思想最重要的特征之一。“三位一体论”的确立，不仅使《尼西亚信经》排除撒伯流斯派和阿里乌派的“一位论”观点，而且也是圣父、圣子、圣灵这“三位”如何符合当时基督教竭力维护的“一神论”面目的最佳解释。但是，“三位一体论”的确立，并不意味着东派教会内部，以及东西两派教会之间的矛盾已经消失，相反，随着公元395年罗马帝国正式分裂成东罗马帝国和西罗马帝国两部分，基督教会内部也孕育了更深的危机，其斗争的焦点不可避免地有神学思想上反映了出来。

^① 《约翰福音》第15章第26节。

第三节 罗马帝国的分裂和西派教会在东派教会内部斗争中“坐收渔利”

当本书将叙述的中心内容集中在基督教会内部的矛盾愈益加重之时,罗马帝国也处在烽火不断的困境之中。早在四世纪中叶,我国史书上称为“匈奴”的游牧部落开始出现在欧洲中部的多瑙河流域一带,他们以骑兵行动迅疾的战术到处劫掠,使得从黑海北岸西迁来的西哥特人为避其锋芒,在公元376年,向罗马帝国皇帝瓦伦斯要求渡过多瑙河到帝国境内避难。当这些西哥特人进入罗马帝国境内以后,罗马帝国政府违背原来商定的协议,迟迟不供应粮食。饥寒交迫的西哥特人被迫将子女(包括一些部落酋长的子女)卖给罗马的伍长和军官们为奴,换取狗来食用。不久,瓦伦斯又史然下令,驱赶西哥特人迁移,并且拒绝供应粮食。在这种情况下,走投无路的西哥特人只得铤而走险,在首领弗里基盖伦领导下举行起义。公元378年,起义军同罗马帝国皇帝瓦伦斯亲自率领的罗马军团四万人在亚得里亚堡附近进行殊死决战,结果,帝国的罗马军团全军覆灭,皇帝瓦伦斯本人也被烧死在一间茅屋里。狄奥多西即皇帝位以后,帝国西部的状况更加困难,狼烟四起,岌岌可危。在这种情况下,帝国东西两部原有的裂痕,因为失去了一个强力的统一权威,而加速了分裂的进程。虽然罗马帝国的几任皇帝都想利用基督教来和缓这种分裂的趋势,但是基督教会内部的纷争(实际上也在一定程度上反映了帝国所蕴藏的分裂状况)对帝国的分裂反而起了推波助澜的作用。公元392年,狄奥多西皇帝用敕令形式使基督教在事实上取得了国教地位。公元395年,狄奥多西皇帝去世以后,罗马帝国由其两个儿子分别统治,正式分为东罗马帝国和西罗马帝国两个帝国。基督教会也就成了“跨国”教会。

从此,有关基督教的首席教会地位问题也就突出地成了东、西两派教会斗争的中心问题。从形成这个争端的实质来分析,应该说其中国家间的政治原因多于宗教原因,实际上它是国际间争霸斗争在宗教上的反映。但是在教会发展史上,它又是以一系列神学和宗教仪式问题表现出来的。

当公元381年,由狄奥多西皇帝在君士坦丁堡召开了帝国东部主教公会议,确立了“三位一体论”以后,有关基督神、人“两性”还是“惟有神性”的问题,自然地随着重申《尼西亚信经》而被重新放到讨论的桌面上来。这是公元325年尼西亚主教公会议的遗留问题,也是帝国东部许多主教感到痛楚的问题,尽管对参加第一次君士坦丁堡主教公会议的主教们来说,这是他们的前辈主教在半个多世纪前迫于君士坦丁堡皇帝的淫威被迫承认的神学观点,但是从教会的立场来看,它不能只照顾皇帝的利益而忽视了教会的利益。因此当阿里乌派和撒伯流斯派被定为“异端”以后,基督的神、人“两性”的问题在昔日反阿里乌派的联合阵线各派中激烈地争论起来。这种争论又同各派所处的社会地位、民族、文化等背景有关。从正统教会来看,主要可分为三方:西派教会、东派教会的亚历山大里亚派(亦称亚历山大里亚学派)和东派教会的安提阿派(亦称安提阿学派)。西派教会在这个问题上,如同其它神学问题一样,并不过分地穷尽其哲学原理,而是把传统信仰规定成明晰的教义,它主要依据“逻各斯”基督论,内部并无多少分歧,但是为了遏制君士坦丁堡教会的势力,它支持亚历山大里亚学派。因此,在亚历山大里亚学派同安提阿学派的斗争中,其倾向性是十分明显的。

首先对基督神、人“两性”问题提出比较系统的论述的神学家是阿波利纳里斯(?——约390年),他是阿塔纳修斯反对阿里乌派,维护《尼西亚信经》的挚友,在这个问题上,他们两人也作过探讨,认为假如基督不与上帝“同性”,那末就不可能把固有“原罪”而

必死的人，拯救成为属于上帝的永生福人。关于这个问题阿塔纳修斯没有穷究下去，阿波利纳里斯却继续加以探索，他认为：“如果在耶稣身上，神和人两者都是完全的，而又有区别”的话，那末“道成肉身”的基督就不是一个位格，而是两个位格了；换句话说，他就不是上帝惟一的独生子，而是上帝的两个儿子，一个是亲生的儿子，另一个是养子了；他指出，这实际上是承认同一个主体可以分为具有彼此独立的，一个完全是神、一个完全是人的荒谬说法。阿波利纳里斯认为，如果按照这种说法就无法理解基督无罪的问题，而且在一个主体中，既有一个完全的人，又有一个完全的神，这两个意志又是如何协调呢？因此，他以当时哲学的研究成果，提出了：人的肉体、灵魂和悟性构成了一个统一的人格，根据这个原理，基督亦有肉体、灵魂（人的），惟与众人不同的是：基督还有“逻各斯”，这样就构成了一个神性的人的统一位格。在基督身上，“逻各斯”和肉体已经融洽无间，这不仅表现在活动中，而且表现在禀性上，在这里全都合二为一了。于是，基督的身体就是上帝的身体，当他被犹太祭司出卖，被钉在十字架上时，事实上就是把上帝钉在十字架上，因此“肉体既是上帝的肉体，这肉体也就是上帝”。阿波利纳里斯还指出，圣餐的作用在于，“他的肉由同于神性的本质结合在一起，因而能给人以生命，我们因（在圣餐里）分享了他的肉作滋养而得到拯救”。阿波利纳里斯这种探究入微的哲学化理论显然是不符合宗教信仰的需要的。宗教信仰需要的是既朦胧又不朦胧的伟大万能的“实在”之神，而阿波利纳里斯却想取得“不朦胧”的结果，这就必然走向为教会否定的“死胡同”。由于他否定了基督真实的人性，因此，在公元381年的第一次君士坦丁堡主教公会议上就对他的学说加以了否定。当时反对阿波利纳里斯学说最激烈的是塔尔扫斯主教狄奥多路斯（？—394年），他是安提阿学派的创立人之一。

安提阿学派在神学探讨的方法上，主要还是以尼西亚信经作为基础，主张从圣经的字面上来理解它，在哲学思想上受亚里士多德影响较大，由于地域和民族文化上的接近，这一派比较接近小亚细亚的传统思想，以基督为“第二亚当”，注重耶稣在世为人时的生活及其人性，为要显示基督人性的价值，狄奥多路斯的观点含有基督的两个位格“合二而一”是道德的，而不是本质的思想。他认为“逻各斯”是永远的，根据同类只能产生同类的原则，玛利亚所生的只能是人。因此神、人两性在基督身上“合二而一”不过是“逻各斯”居住在一个完全的人里而，神性和人性的联合正如灵魂和肉体一样。这派的思想显然同亚历山大里亚学派的思想是难以调和的。自奥利金以来，亚历山大里亚学派惯用寓意方式解释经文，在哲学思想上主要受柏拉图和斯多噶派的影响，注重从“人可以成为神”这个命题，论证“得救”的真实性，把“道成肉身”的基督完全地看作为上帝，亦即惟有“神性”，因此两派的冲突是无法避免的。公元428年，安提阿派的中坚人物聂斯脱利修士被任命为君士坦丁堡教区主教以后，有关基督神、人两性的争论就变得复杂起来。从教义立场出发，聂斯脱利就职后不久，在一篇讲道文中反对把童贞女玛利亚称为“上帝之母”(Θεοτόκος)，其理由是“她没有生育神……她只生育了一个人，一个神的器官。”因为“从肉身生的就是肉身”，他提倡以“基督的母亲”来称呼童贞女玛利亚。聂斯脱利的这些说法严重地伤害了当时基督徒对童贞女玛利亚的宗教感情，尽管他以后解释道：“假如是就基督的肉体说，因为它与那称为上帝的道是连在一起，分不开的，又是从她生下来的，那末这种说法是可以容忍的。”但是，安提阿学派的宿敌亚历山大里亚教区主教西里尔（412—444年在任）却紧紧抓住这一机会不放。其中，虽然包含了亚历山大里亚教会对君士坦丁堡教会的妒嫉，反映了亚历山大里亚学派同安提阿学派间的宿怨，但是也含有西里尔的神学见解。西里尔遵

循亚历山大里亚学派的传统,注重得救概念,虽然他不同意阿波利纳里斯的观点,但是从其思想内容来分析,还是同阿波利纳里斯有相近之处,他认为基督的神、人两性虽然“联合”,但其神性实际上已达到“道有一性(Physis Nature),成为肉身”的程度。他主张“从二性成了一位”,而这一位却是与人性联合的“逻各斯”。他指出:基督是上帝的肉身,是上帝降生到人世间,死了,在圣餐礼中为我们所领受。基督为要证明我们借着他的恩赐也得以分享神性,而使人性成为神性。因此,当亚历山大里亚学派批评安提阿学派把基督的神、人过于分开,以致基督成了上帝的“螟蛉之子”的错误时,当时以西里尔为首的亚历山大里亚学派却又过分地把基督的人性看成没有位格,已为他的神性完全吸收。

为了推翻对手,西里尔向东罗马帝国皇帝狄奥多西二世和皇后犹多西亚控告聂斯脱利的“异端”罪名,当事态逐渐扩大以后,罗马主教撒勒斯丁一世(422—432年)不顾聂斯脱利的观点要比西里尔的见解更接近西派教会的观点,^①于公元430年在罗马召开的宗教会议上,要聂斯脱利公开认错,否则将受到革除教籍的处分。罗马主教在这个问题上所采取的行动,其主要是为了显示罗马主教的地位要远远高于东罗马帝国君士坦丁堡教会主教的地位;同时也为了报复聂斯脱利对西派教会中佩拉纠派的同情。

这次神学问题的争端,已超出了宗教的范围,于是东罗马帝国皇帝狄奥多西二世和西罗马帝国皇帝瓦伦提尼安三世同意于公元431年在以弗所召开两个帝国的主教公会议。会议的程序进行得异常混乱,西里尔经过策划以后,命自己一派的主教提前到会,聂斯脱利也按时抵达,西里尔见拥护聂斯脱利的一班人马因故未能如期到达,即与以弗所主教梅姆能一起,不等出席会议的人员到

^① 聂斯脱利提出的:“神人二性藉着最完满而又不混乱的联合,在那独生者一个位格中受到崇敬”这一观点同西派教会在这问题上的观点很接近。

齐,立即把会场门锁上,举行会议。在第一天的会议中,即通过决议,撤去聂斯脱利的君士坦丁堡教区主教职务,并把其学说定为“异端”邪说。几天后,以安提阿教区主教约翰为首的拥护聂斯脱利的主教们才赶到会场,他们又组织会议,通过决议,把西里尔和梅姆能撤去主教职务,定为异端。正在这个时候,西里尔所盼望的援兵到了,罗马主教的代表团到达以弗所,立刻和西里尔联合起来举行会议,又通过了一个决议,宣布处分西里尔和梅姆能的决议无效,坚持对聂斯脱利的处分,并革除安提阿主教约翰的职务,会议的决议中还通过对佩拉纠主义的诅咒。东罗马帝国皇帝对会议所出现的这种局面十分恼火,下令把西里尔和梅姆能监禁起来,并且要求教会停止纷争。聂斯脱利不久就回到原来他在安提阿附近的那所隐修院中,西里尔则不顾狄奥多西二世的御旨,逃往亚历山大里亚,并贿赂朝廷权贵和皇亲国戚,不久又“官复原职”。安提阿学派虽然对此咬牙切齿,但是在朝廷的旨意压力下,决定放弃聂斯脱利以换取提出一份信经的“实际利益”。公元433年,西里尔接受了安提阿教区主教约翰提出的一份信经。其内容主要有:主耶稣基督……完全是上帝,也完全是人。……因为二性联合在一起,所以我们认定一位基督。……圣童贞女,上帝的母亲,因上帝——道——成了肉身和成了人,藉着她的怀孕,把他(指上帝)与由她产生的肉身联合了起来。”^①通过这样的交易,东派教会承认了西里尔和梅姆能操纵的决议。公元431年的以弗所主教公会议也就以这样的决议和信经载入了教会史册。而亚历山大里亚学派同安提阿学派之间的“和平”协议正是狄奥多西二世所需要的局西。惟一被牺牲的是聂斯脱利,不久他又被放逐到上埃及。约在公元451

^① 艾雅:《古代教会史资料汇编》,第507页。这份信经很可能是当时安提阿学派神学权威狄奥多里所编订的。

年,他还写了一篇名为《大马士革的赫拉克利底斯论》的论文。其追随者后来形成了聂斯脱利派,由于东罗马帝国和西罗马帝国均视其为“异端”,这一派的信徒开始逃到叙利亚一带,以后受到波斯的萨珊王朝的保护而建立教会进行传教活动。公元五世纪以后传入印度南部,公元635年(唐贞观九年)其传教士阿罗本到达唐帝国首都长安,该派在中国史书上称为“大秦景教”。目前,该派主要分布在土耳其和伊朗边境的乌鲁米亚湖和底格里斯河上游之间,在印度亦还存有聂斯脱利派信徒。(见附录二。)

第四节 查尔西顿主教公会议的召开和东西 两派教会第一次分裂

公元433年,在东罗马帝国皇帝狄奥多西二世干预和威胁下,总算在亚历山大里亚学派和安提阿学派之间达成了一笔不太光彩的交易。以弗所主教公会议决议和信经的通过,聂斯脱利的被撤职并定为“异端”,这一系列事情都在西派教会主教的心中引起了一阵阵心满意足的感觉。君士坦丁堡教区主教落到如此下场,正是公元330年君士坦丁皇帝迁都以来,在罗马主教心中梦寐以求的宿愿。但是,当时的西罗马帝国是个虚弱的国家,外部受到日耳曼人、东哥特人、西哥特人、匈奴人的不断入侵;内部统治阶级之间内讧不断,象这样一个“行将就木”的帝国是难于支持罗马主教想要称霸基督教会的雄心的。同时,东罗马帝国在当时还是一个相对稳定、繁荣的国家,皇帝对于教会的控制始终处于集权的状态,因此对于西派教会对东派教会内部事务的干预都会引起皇帝本人的反感。当时的罗马主教并不认识这些问题,在以弗所主教公会议以后,以为时机已到,急于想以法律形式确立自己在基督教会内的霸主地位。

其实,这个问题早就在公元三世纪中叶时,已经矛盾重重,当时迦太基教会主教西普里安(约200—258年)就极力反对罗马主教自称是使徒彼得的继承人。虽然在公元343年的萨狄迦宗教会议上,由西派教会的主教们单方面作出了“主教被控案件应由罗马主教处理”的决议,但是也只有在西派教会中才具有法律效力(而且直到六世纪才在西派教会中普遍生效)。公元381年的第一次君士坦丁堡主教公会议上,东派教会的代表又单方面地规定了君士坦丁堡是新罗马的地位,提出君士坦丁堡主教的地位仅次于罗马主教的地位。对此,罗马主教表示否决,而东派教会的亚历山大里亚教会对此也满肚子酸溜溜的,这也是在以后一段时间中,亚历山大里亚学派勾结西派教会攻击安提阿学派和君士坦丁堡教会的原因之一。这一些问题当公元395年罗马帝国正式分裂以后,就更加尖锐起来。一个独立自主的国家是不允许自己的教会从属于他国教会的管辖之下的;而一个摇摇欲坠的国家政权也无力支持自己的教会称霸于世界。当时的罗马主教利奥一世(?—461年),无视这些现实,于公元445年,乘西罗马帝国皇帝瓦伦丁尼三世亟需教会支持之机,怂恿他授予罗马主教有制定全教会法律的特权,特权的内容还包括:任何主教奉罗马主教传召而拒绝前往者,该省总督可采取强迫手段押送至罗马。^①这就在“一厢情愿”的基础上为罗马主教自封为教会首脑立下了法律依据。但是,象这样的法律条文毕竟是一纸空文,要实现条文的内容,是需要行使这些权力的实力基础的,在当时,瓦伦丁尼三世的政令即使在西罗马帝国境内也往往被“置若罔闻”,因此利奥一世所取得的这一“法定”权力对于东派教会自然不会有任何实际效果。

公元450年,狄奥多西二世皇帝去世,其妹夫马西安登上皇帝

^① 米涅编:《拉丁教父学文集》,第863页。

宝座,为了取得东派教会的支持,他和皇后帕尔基里亚拒绝了罗马主教利奥一世在意大利召开一次宗教会议的建议,同时改变了狄奥多西二世皇帝在神学问题上的倾向,撤销了对极端西里尔派神学家尤提克斯^①的支持,并于公元451年,在小亚细亚的查尔西顿(Chalcedon)召开主教公会议。据统计,当时出席会议的五百二十多名主教中,除了罗马主教的代表和两名迦太基教会的主教外,其余全部来自东罗马帝国各地教会。

这次会议重申了尼西亚信经和公元381年君士坦丁堡主教公会议上通过的信经,谴责了聂斯脱利的错误和尤提克斯的错误。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。按神性说,他是在万世之先,为父而生,按人性说,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,互不交换,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(*ἰσότης*)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。”^②这是一份调和安提阿学派和亚历山大里亚学派在基督神、人二性问题上分歧的信经。会议还对支持尤提克斯的亚历山大里亚主教狄奥斯库罗斯给予撤职处分,并驱逐出境。从这以后,亚历山大里亚学派在东方教会中再也起不了左右正统教会的作用了。

这次会议在马西安皇帝的主持下还制定了法规,法规的内容

^① 君士坦丁堡修道院院长兼长老。在公元431年以弗所主教公会议上激烈反对聂斯脱利,认为:基督身上神、人二性结合后,“逻各斯即肉身化”,成了“一性”,因而被称为极端西里尔派。他的学说为亚美尼亚教会和北非的科普特教会所接受。

^② 见 G. F. 穆尔:《基督教简史》,第97页。商务印书馆1981年版。

是针对公元 445 年西罗马帝国授予罗马主教的最高裁判权力而产生的,按法规第 28 条规定:君士坦丁堡教区主教的地位同罗马主教平等。从而否认了罗马主教的首席地位。东罗马帝国皇帝在查尔西顿主教公会议上所施展的一整套手法使罗马主教利奥一世处于十分被动的地位,因为从公会议上通过的信经内容来看,它是以利奥一世有关“道成肉身”问题的论述^①作为蓝本,所以,利奥一世自然地成了查尔西顿信经积极的维护者。但是这次会议又制定了不利于西派教会的法规,西派教会如果承认这次会议就等于失去了基督教的首席地位,利奥一世考虑再三以后,决定代表西派教会承认这次会议的决议,但对会议所制定的法规第 28 条的规定表示坚决否定的态度。

但是东派教会内部的纷争并没有因为查尔西顿主教公会议的闭幕而结束。尽管在这次会议上东派教会的地位提高了、君士坦丁堡教会主教取得了同罗马主教相等的地位,另外三大教区(耶路撒冷教区、亚历山大里亚教区、安提阿教区)也取得了平等的地位,但是按照“利奥大卷”^②所制定的查尔西顿信经,遭到了东派教会中持有西里尔派观点的信徒和教士们的反对,特别是各地的隐修士们的激烈反对,他们大部份都是“基督一性派”(Monophysites)的信奉者。激烈的纷争,甚至在巴勒斯坦等一些地区还引起了暴动,在埃及和亚美尼亚等地区因信奉“一性论”者众多,而出现了同正统教会分离的倾向。正在这个时候,东罗马帝国因马西安皇帝去世而发生了帝位之争的事件。皇位争夺者之一的巴西利古斯看到当时“基督一性派”势力很大,为了取得他们的支持,于公元 476 年下了一道通谕,提出诅咒“利奥的‘大卷’,以及查尔西顿的一切

^{①②} 公元 449 年 6 月,利奥一世在写给君士坦丁堡教区主教富拉维安的一封信中,论述了自己在“道成肉身”问题上的观点,因其内容重要,故称为“大卷”(Tome),亦称“利奥大卷”。

决议”。巴西里古斯的这种极端做法,引起了东派教会许多人士的反对,因为对查尔西顿主教公会议的全盘否定,无疑也否定了君士坦丁堡教区主教同罗马主教的平等地位,因此他们积极支持芝诺(公元474—491年在位)取得皇帝宝座。公元482年,东罗马帝国皇帝芝诺在君士坦丁堡教区主教阿卡西乌的策划下,发表了有名的《合一通谕》(即“赫诺提肯”Henoticon),《通谕》突出了尼西亚主教公会议和381年君士坦丁堡主教公会议的重要地位,谴责了聂斯脱利和尤提克斯,赞赏了西里尔的《十二章》,^①但是在谈到发表《通谕》的宗旨时,其内容是耐人寻味的,文中指出:“我们说这些话,并无意于革新信仰,只为使你们感觉满意;假如有人所持的见解与我们所说的不同,无论是过去、现在或将来,也无论是查尔西顿主教公会议上说的,还是在其他会议上说的,都为我们咒诅。”这就在实际中否定了查尔西顿信经的权威性,企图以此来缓和“基督一性论”派的激烈情绪。但是,问题并没有象芝诺皇帝和阿卡西乌主教所想的这么简单,因为宗教问题上的斗争实际上是社会各派政治力量、民族矛盾的一种反映形式。“基督一性派”的产生和发展有它深刻的社会、历史、文化上的原因。在读了“通谕”以后,这些基督一性论者自然地感到这些内容只是重弹“老调”而已,事实上并没有接受他们神学上的见解。由于他们感到对基督的“认识”同个人的信仰、得救的问题直接有关,因此,他们对“通谕”采取了我行我素的态度。西派教会对于《通谕》的态度则要更加激烈一些,因为西派教会在查尔西顿主教公会议上所取得的成就,就是会议按照“利奥大卷”制定了信经,如果现在按照“合一通谕”的精神,这就等于取消了查尔西顿主教公会议的权威,事实上也就否定了“利奥大卷”,因此,西方教会对于“通谕”给予了诅咒。罗马主教菲里克斯二世

^① 艾雅:《古代教会史资料汇编》,第505—507页。

(483—492年在位)谴责“通谕”的起草者阿卡西乌主教为“异端”，而予以绝罚，这一处分自然地为阿卡西乌主教坚决拒绝。于是从公元484年起到519年君士坦丁堡大主教同意与罗马主教签署“何尔米斯达公式”^①止的近四分之一世纪的时间里，基督教东、西两派教会几乎断绝往来，处于分裂状态。教会史上称之为“东、西两派教会第一次大分裂”。

^① 为东西两派教会在六世纪上半叶言归于好时签署的文件。由罗马主教何尔米斯达(514—523年在任)起草，故称。519年这文件在东罗马帝国皇帝查斯丁(518—527年在位)支持下，得到东派教会大主教赞同，导致两派暂时恢复和好。

第四章

东西两派教会的争端和东正教的产生

第一节 西罗马帝国灭亡后的东西两派教会

五世纪末,在基督教会中发生的东、西两派分裂局面并不是偶然的。首先是西派教会无法实现它的诅咒和绝罚处分。大约就在查尔西顿主教公会议召开的前后,意大利本土遭到阿提拉率领的匈奴入侵者大肆骚扰;公元455年,汪达尔人又洗劫了罗马,全城文物破坏殆尽,汪达尔人离去后,全城居民只剩下七千人左右。在整个亚平宁半岛上,“蛮族”不断入侵,城市衰落,商业凋敝,即使是曾经叱咤风云不可一世的罗马军团也早已腐化不堪,其主体已由“蛮族”雇佣军组成,西罗马帝国的皇帝成了雇佣军首领手中的傀儡,皇帝被废和被弑事件不断发生。公元476年,西罗马帝国的日耳曼雇佣军首领奥多雅克废黜了西罗马帝国的末代皇帝罗慕洛(公元475—476年在位),正式宣告了西罗马帝国的灭亡。罗马主教并不能挽救帝国覆亡的命运。虽然这一时期罗马主教在同东派教会争夺首席地位时依然咄咄逼人,但是它是虚弱的,因为它已没

有帝国的实力可作后盾。因此当帝国灭亡以后，它对“通谕”所采取的无法调和的立场，在一定程度上是一种“以攻为守”的策略，实际上是为了达到自保的目的。

当时的东派教会也无力西顾。自查尔西顿主教公会议以后，教会内部因“基督一性派”的离心倾向，纷争不已，不少地方还发生了武装暴动。驻守在亚历山大里亚的东罗马帝国卫戍部队为起义的群众所消灭，皇帝不得不派遣更大的兵力开赴埃及，并以停止供应粮食相威胁，迫使守城居民放下武器。同时统治阶级内部的矛盾尖锐也使芝诺皇帝和阿卡西乌主教对西派教会送来的“绝罚”令，不可能采取强硬的报复行动。

正由于这些原因，导致了公元484年至519年的分裂局面。这一次分裂局面由于东、西两派教会都有自顾不暇的问题，因此在分裂的双方之间几乎出现了“静态”（相对于以后的分裂来说）的现象。不过，在这段时间里，双方在神学问题上的倾向性，由于文化传统上的差异表现得更加明显。

从西派教会来看，罗马人从公元前六世纪时，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法律有深远影响的“十二铜表法”（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是在于人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”而败坏，而且无法自救；上帝圣父差其独生子耶稣基督为人类的罪代受死亡；与这种“赎罪”说相呼应，有关“神恩”的理论也阐述得更加清楚。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“逃避现实世界”的说法，这一些特点在奥古斯丁以后，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，他们反复地用十

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作属神的永远不死的生命”等问题。由于亚历山大里亚学派（它比安提阿学派更学究气）等的影响，东派教会注重人性的抽象变化，对基督的神、人两性问题十分敏感，对“现实世界”的关切程度要比西派教会小得多。但是，东派教会却保持了罗马帝国的一个传统，即皇帝对教会有无上的权威。皇帝可以颁布神学理论，可以给教会规定法规，按照皇帝的命令召开主教公会议，并由他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。由于禁止资产富有者和奴隶出身者充当神职人员，使东派教会的教士们往往来自平民家庭，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，一般的司祭允许结婚，这同西派教会神职人员必须严格的过禁欲生活有着很大的区别。

两派教会的这些特点，自西罗马帝国灭亡后，由于各自生活的社会发生了很大的变化，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社会的结束，和封建社会的开始。早在西罗马帝国后期，奴隶制已经开始瓦解，隶农制的出现是封建因素萌芽的反映；日耳曼人等“蛮族”的入侵，加速了奴隶制瓦解的过程。因此，西欧封建制的产生，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灿烂文化一起都成了征服者继承的遗产。在西罗马帝国的废墟上，出现了日耳曼人建立的大小国家，这些国家的日耳曼人有些还是多神教信仰者，有不少是阿里乌派的信徒。面对着这种现实状况，西派教会还有许多工作要做，要通过传教把他们团结到罗马教会的信仰中来。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，对以后西派教会的发展将产生重大影响。

东罗马帝国的情况则不同，虽然在五世纪下半叶它也经受了—段内外交困时期，但是，东罗马帝国农业的主要生产者是隶农，他们大都固定在土地上，有自己的家室。在帝国东部诸省虽然也有奴隶制的田庄，但是规模都不很大。在这些地区，特别是在阿拉伯半岛和波斯一带的奴隶市场十分兴旺，奴隶主易于买到廉价的奴隶来补充田庄的劳动力。在整个帝国的范围内，还保存着较多的自由农民，经营小农经济。由于奴隶制大田庄在东罗马帝国的经济中，不象在西罗马帝国那样占主要地位，因此，它的奴隶制危机在农业中就不象西罗马帝国那样严重。同时，拜占庭的城市也比较稳定，城市经济没有发生普遍的衰落现象，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，东罗马帝国的商业和对外贸易十分兴盛，帝国政府从工商业中得到大量税收，足以招募雇佣军并维持官僚体系，充作镇压人民起义和抵御蛮族的军饷。这一些原因都为东罗马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。教会在东罗马帝国中处于特权的地位，虽然重大事情都要由皇帝决定，但是教会从皇帝手中取得的赏赐和特权，使他们安于这种状况。关于这一点，有些神学家如“金口”约翰等曾有过异议，不过直到“圣像崇拜之争”以前，教会同皇帝之间基本保持着这种关系。在这种比较安定和优裕的环境中，东方教会继续保持着用希腊哲学观点钻研神学理论的传统。在一定程度上可以说是希腊文化的保存者和传播者。由于教会在东罗马帝国的巨大影响，使希腊文化浸润到帝国的各个领域，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，又有自己特点的“拜占庭文化”体系。东罗马帝国也因而蒙上了“复活的希腊”帝

国之雅称。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。

综上所述,可见同一个基督教中的东派教会和西派教会,由于各自的“社会存在”上的差异,或者说是各自生长的“水土”不同,开始“分道扬镳”。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,天主的形象则按希腊文化的观念勾画在信众面前。由于这样一些社会的、政治的、经济的、文化的种种原因,才导致日后东、西两派教会的分裂。随着时间的流逝,两派教会所依存的帝国之间的实力消长,以及东、西罗马帝国间利用教会争夺霸权所产生的一系列争执又不断增添新的“不和”内容。所谓“谁是基督教会首席权威”的争论,其实不过是这些分裂原因的表现形式之一而已。

东、西两派教会之间的第一次分裂是在公元 519 年结束的。当时东罗马帝国皇帝查士丁鉴于国内渐趋安定,国势逐渐增强,感到东西教会的分裂,不利于他的国策实行,于是接受了罗马主教何尔米达斯所提出的和解方案;并且重申公元 451 年查尔西顿主教公会议的决议。查士丁皇帝的这一行动使“基督一性派”的分离倾向更加明显。

继承查士丁皇位的查士丁尼(527—565 年在位),是东罗马帝国进入全盛时代的皇帝。他即位之初,不少地区以“基督一性论”为旗帜发动了起义,城市中也发生了“尼卡”暴动,统治阶级内部也不断争权夺利。为了巩固统治,他残酷地镇压了隶农、奴隶和“尼卡”的起义,剪除了敌对势力,并于公元 529 年颁布了《查士丁尼法典》(十卷),确立了东罗马帝国的国体、法制和各类刑法条文,作为维护统治阶级利益的依据。在《法典》的宗教条文中,皇帝被规定为由天主加圣恩涂圣油而掌权者,他的主要职责就是“确立信仰,使

全体人民敬拜唯一的天主”。在《法典》中还规定了教会的权利，给予了修道士以特殊的社会地位，声称：国家对教会的尊重，不仅仅是出于对天主的崇敬，而且还为了国家自身的利益。查士丁尼在位期间遵循了这一思想，曾修建了大批雄伟、富丽的教堂，并给予修道院大量的地产和其他财物。但是，查士丁尼皇帝在《法典》中所规定的宗教政策内容，还仅仅是书面的文字，它要在具体的宗教问题中付诸实现还有很大的距离。当时，放在这位皇帝面前的两个主要宗教问题是：（一）究竟是维护皇帝的权威，重申查尔西顿主教公会议决议呢，还是迁就“基督一性派”的观点，对查尔西顿主教公会议决议采取事实上的否定态度？（二）在未来的远征意大利战争中，如何处理西派教会问题？查士丁尼开始时还不太了解宗教问题的复杂性，以为他在《法典》中给予了教会这么多权益，足以使他们俯首听命。因此在再三考虑以后，为了树立皇帝的权威，他于公元530年，在安提阿发布命令，凡不承认查尔西顿主教公会议者均予以放逐处分。这样，就引起了这一地区“基督一性派”大规模的暴动，甚至导致了起义群众捣毁了安提阿主教的住宅。于是，帝国军队对起义者进行了血腥的镇压。公元536年，当查士丁尼皇帝任命皇后狄奥多西的亲信担任亚历山大里亚教区主教的公报发布后，又激起了亚历山大里亚人民的愤怒，他们发动了武装暴动，该城的男、妇、幼、老、弱均奋起抵抗前来镇压的帝国军队。查士丁尼皇帝在这些事实面前，逐渐地感到了“基督一性派”的群众性和复杂性。针对这种情况，为了巩固统治，为了在向外扩张的战争中有一个安定的后方，他意识到必须在宗教问题上制定一项“既能维护皇帝权威，又能团结‘基督一性派’”的方针。他开始对“基督一性派”采取宽容政策，同时对查尔西顿主教公会议决议采取既维护，又用西里尔派的观点来解释查尔西顿信经的政策，并且竭力消除这篇信经中安提阿学派（特别是聂斯脱利派）的影

响。他所实行的这些措施在当时的确收到了一定的效果。“基督一性派”中的温和派同意拜占庭的利恩梯乌斯(约 485—543 年)对查尔西顿信经所作的解释,认为“在基督的人、神二性中,其人性固然实在,但是它处于附属地位,其中心是逻各斯”。然而,其激进的一派的分离倾向却并没有有所减缓。公元 553 年,查士丁尼皇帝在君士坦丁堡召开基督教第五次主教公会议。^①会议遵循查士丁尼的旨意,按照西里尔派的观点对查尔西顿信经作了解释:即基督——逻各斯肉体化的同一性质,从两性合二为一(即一个位格)在合一后只有“神性”;同时,还用“上帝受苦”(Theopaschite)一语,来说明三位一体中有一位肉身受苦的圣子。会议还谴责奥利金为传播“异端”者。这一切都是用来削弱亚历山大里亚学派的影响。^②当时正值东罗马帝国的军队占领了意大利本土,罗马主教维吉里乌斯(537—555 年在任)完全在查士丁尼皇帝的掌握之中,在这一次君士坦丁堡主教公会议上,他明知西方教会不会同意这次会议的决议,但是在东罗马帝国武力的威胁下,他只得颌首赞成。按照决议的内容规定,意大利北部地区以及南部某些地区的教会均受君士坦丁堡教会管辖。这对罗马教会来讲是丧权辱国之事,这一些问题以后成了历史上的遗留问题。以后,当西方逐渐强大,东罗马帝国逐渐衰落下去之际,西派教会咽在肚中的这些苦果就成了两派教会仇视的又一个原因。但是,在这次会议上,查士丁尼皇帝并没有完全实现他所预想的几个主要目的。在埃及、叙利亚、亚美尼亚等地的“基督一性派”,日益发展,信众愈来愈多,并且成为

^① 这一次宗教会议亦称第二次君士坦丁堡主教公会议。

^② 查士丁尼皇帝在消除安提阿学派的影响,用属于亚历山大里亚学派的西里尔派观点来解释 451 年查尔西顿信经的同时,又宣布亚历山大里亚学派的集大成者奥利金为“异端”,以此来打击这一派的地位。可见他在宗教问题上,积极推行中央集权政策用心之深。

这些地区的民族争取独立的旗帜。因此，他们不可能接受查士丁尼皇帝有关调和神学观点上矛盾的措施。当查士丁尼的继承人登上皇帝宝座以后，在埃及、叙利亚和亚美尼亚相继建立了持基督一性论观点的民族教会。分布在埃及和埃塞俄比亚的科普特教会、叙利亚的基督教雅各派，以及亚美尼亚教会均是这一时期从东派教会中分离出去的“基督一性派”教会，他们在教会体制上实行自主方针，日后一直很活跃。这一些宗教问题的发生，从宏观的角度来看，它往往是社会中发生矛盾时所表现的一种失真的迹象（循着这种失真的迹象，往往能摸索到问题的所在）。东罗马帝国当时虽然注意到了“基督一性派”的问题，但是并没有认识到它的严重性。当“基督一性派”在埃及和叙利亚迅速发展以后，表面上看来这些地区仍然属于东罗马帝国的版图，实际上这些地区的民族同帝国的政权已经离心离德，再也起不到拱卫君士坦丁堡的作用了。这一些问题当七世纪中叶阿拉伯帝国西侵时就完全暴露无遗了。

第二节 东西两派教会的争端

东、西两派教会的矛盾在查士丁尼皇帝在位时期又增加了更多使彼此仇视的因素。尽管，从表面上看，当时的罗马主教维吉里乌斯对查士丁尼皇帝唯唯诺诺，两派教会之间似乎十分和谐，但是在这和谐的背后，往日的对抗性问题不仅一个也没有得到解决，而且还增加了查士丁尼的军队占领意大利后给它带来的种种屈辱的问题。公元555年，查士丁尼皇帝率军打败了哥特人的军队，占领了意大利以后，就自以为正在实现罗马帝国的先辈统一罗马帝国的愿望，他把占领的土地分赐给罗马贵族的后裔们。在意大利人看来，这是东方帝国的侵略行为，查士丁尼的所作所为是占领者的掠夺手段，是弱肉强食的表现。但是，在兵威的胁迫下，他们只能忍

住亡国的悲痛,强作欢颜,同东罗马帝国派来的权贵们一起歌舞升平。这种在表面上表示顺从,骨子里却充满了仇恨的情况也表现在西派教会对待查士丁尼的态度中。这个时期,关于“谁居基督教会首席地位”的问题似乎消失了,但是查士丁尼对西派教会的主教们如同对待奴仆一般的态度,以及操纵罗马教会主教人选的做法,引起了西派教会极大的愤慨。在这些不满和愤慨之中,还包含着很大程度的民族尊严和民族独立的要求。因此,当查士丁尼皇帝去世后,西派教会所蕴蓄的新仇旧恨都向查士丁尼无能的继承人发泄出来,两派教会之间的敌对行为有了新的升级。这一些问题随着东罗马帝国国势逐渐减弱,西方国家的力量逐渐增强而变得更加复杂起来,于是发生了一系列无法调和的问题。其中比较重大的问题有:

(一)“和子”句问题。这个问题首先产生在西派教会的西班牙教区里。约在公元五至六世纪间,在西班牙教会做弥撒时念的信经中,将“圣灵来自圣父”之句,念成“圣灵来自圣父及圣子”;并在书写中,将圣灵“从圣父出来”此文句写成:圣灵“发自圣父和圣子”。不久,这个在教会史上称为“和子”句的内容在西派教会各教区的弥撒中普遍采用。当时凭借着帝国的军队威力,以老来自居的东派教会,为此十分震怒。他们认为这不仅是对基督教正统教义的篡改,与福音相矛盾,而且还有损东、西两派教会共同承认的主教公会议的尊严。东派教会为了谴责西派教会在这个问题上的“离经叛道”行为,还引经据典地指出福音书上也只说圣灵“来自圣父”。针对西派教会的“谬误”,东罗马帝国^①的皇帝利奥三世下令做两个刻有《尼西亚信经》原文的银牌,置于罗马的“使徒圣彼得”的墓上。公元857年,君士坦丁堡教区牧首佛提乌在他给西派教

^① 下文起都称拜占庭帝国。

会所列的“罪名”中，把“和子”句问题列为西派教会五大谬误之一。这个问题以后成为两派教会长期无法解决的“公案”，直到公元1054年两派教会分裂以后，这个问题上的宿怨也并没有任何一点缓和的迹象。其实，从当时的基督教来讲，所谓的正统教义和正统概念，是统治阶级所需要并扶植的占统治地位的宗教思想；从东、西两派教会来说，“正统”的概念又同两派教会所依靠的帝国政权的实力、文化背景、政治需要有着密切关系，因此谁都想标榜自己是“正宗”。但是从教会史的史料来看，“正统”的牌子在一定程度上往往为具有压倒优势的帝国的教会所取得。因此当东、西两方力量相差并不悬殊时，“正统”的概念就成了相互争夺占有的内容，从而出现了长期争论不休的局面。对于教会来说，“正统”的概念可以说是它的生命线。因为教会同信众是整体同局部的关系，无信众就没有教会；而从信众来说，教会所说的教义、教理乃是他取得“得救”之正道。他们往往世代按照这一传统信息进行宗教生活，因此，在他们的心中，教会日常所宣讲的教义和教理必然是正统的。信众信仰的这种状况（也包括绝大部份神职人员在内），往往使参加宗教会议的一些主教在决议签署时，必须认真地权衡一下，因为对于教会来说，信众才是根本的基础和真正的“衣食父母”。这也是几次宗教会议上，某些教会拒绝签字的原因。

（二）在东派教会出现“圣像崇拜之争”问题时，东、西两派教会也发生了激烈的争端。

关于“圣像崇拜”的问题，有它历史的原因。基督教兴起之初，它从犹太教的渊源中带来了反对偶像崇拜的传统。当公元392年，狄奥多西一世皇帝用法律形式，事实上确定了基督教为罗马帝国国教以后，大量的异教徒改信了基督教，他们原有的有形神像崇拜的信仰形式，此时也逐渐地渗进了基督教中。但是，这些情况在一般信徒中并没有引起多少反响，他们也热衷于具体形象的见证。早

在基督教还处于“非法”地位的日子里，在墓窟隧道中进行宗教生活的信众已在墓道的壁上留下了他们崇拜对象的艺术形象。

于是，在公元四世纪末以后，基督教礼拜的对象除了圣父上帝和主耶稣基督以外，还出现了对圣徒崇拜的现象，供奉圣徒的神龛也在各地建立起来。即使象著名的拉丁教父奥古斯丁（354—430年），在他所著的《上帝之城》(De Civitate Dei)一书中，也叙述了希坡教会的圣徒神龛在三年中共显现了七十次“神迹”。^①

这时候童贞女玛利亚逐渐地成为基督教信徒、特别是隐修士们热衷崇拜的对象。奥古斯丁在“为了主的荣誉”这个命题下，提出了她高于其它圣徒，并且永远不会有错误的理论。当教会内部，在有关基督神、人两性的问题发生激烈争执时，“上帝之母”(Θεοτόκος)的问题是其中最引人动感情的论题之一。^② 这个问题终于在公元451年的查尔西顿主教公会议上得到了解决，确立了童贞女玛利亚的权威地位。从此以后，敬奉玛利亚的教堂大批地建立了起来。在一般信徒的眼中，虽然圣徒和使徒也能为之代祷，也能保佑信徒，但是信徒觉得他们都比不上童贞女玛利亚灵验，她比他们具有更大的福分，她保佑信徒，为信徒代祷的效力也更大一些。

崇拜圣像之风就以这些形式和原因逐渐地在基督教会内部蔓延开来。但是在基督教会内部也始终存在着一种反对圣像崇拜的思潮。这种思潮在一般的情况下，它只表现在神学问题上的争论，但是当统治阶级内部的矛盾，或社会的阶级矛盾激化时，这种思潮就会被用作反对正统教会的旗帜。公元八世纪上半叶，发生在拜占庭帝国的“圣像崇拜之争”就是在十分复杂的社会矛盾中形成

^① 见该书第22卷，第8章。

^② 东派教会以 Theotokos 一词来表示玛利亚是耶稣基督的母亲，这个名词较为精确的称呼应为“基督托科”(孕育基督者)。聂斯脱利以否认玛利亚是西奥托科来否定基督神、人二性处于一个位格之中。

的。

自公元七世纪中叶以后，拜占庭帝国的东部出现了一个强大的阿拉伯帝国，穆罕默德的后继者们用刀和剑从阿拉伯半岛向叙利亚、埃及、迦太基、西班牙横扫过去。拜占庭帝国四大教区中的三个教区：安提阿主教区、亚历山大里亚主教区和耶路撒冷主教区都落到了穆斯林手中。公元717年，穆斯林的舰队出现在君士坦丁堡的金角湾，当时拜占庭帝国依仗了“希腊火”的技术，才算解除了君士坦丁堡的危机。但是国土日蹙，财政困难，军事将领跋扈等问题已经成为拜占庭皇帝难于安枕的心事。而且祸不单行，正在拜占庭帝国疲于奔命地抵御东方强敌之时，原来根本不屑拜占庭帝国一顾的保加尔人居然在公元679年在多瑙河南岸建立起保加利亚王国，这又使拜占庭帝国失去了很大一块肥沃的土地和可观的财政收入。帝国政府在这种焦头烂额的处境下，为了维持足够的军事开支，强制地向农民摊派土地税、人头税、牧场税、牲畜税等税金；并要他们担负繁重的建筑和运输等劳役，弄得民不聊生。

从社会形态的变化来看，自七世纪中叶起，拜占庭帝国的社会已向封建制转化。随着帝国中央政府在内外忧之中已逐渐失去了集权的力量，一些自给自足的封建大田庄纷纷出现，他们往往依靠自己的武力和权势，对中央政府采取相对独立的态度，中央政府的财源因而更加匮乏。

当时，拜占庭帝国统治集团中的不少人都将眼睛盯向了帝国最富有的集团——教会。皇帝想从教会的财产和土地中取得填补空虚的国库的财源，用以支付军费，赏赐有功和有实权的军事贵族，并供自己奢侈的宫廷生活之用。一些跋扈的军事贵族则想通过对教会的掠夺来满足自己贪婪的欲望。正在这个时候，不堪压迫、剥削的农民中出现了一支反对正统教会的宗教派别——保罗派。这一派的信众始于亚美尼亚一带，后来传至拜占庭帝国腹地，

以小亚细亚为中心。他们相信善、恶二元论,认为现实社会的罪恶是恶元的化身,反对对农民竭尽压榨之能事的正统教会,要求简化宗教仪式,摒弃奢侈生活,取消圣像崇拜,废除教阶制度和修院制度等等。保罗派的这些行动纲领受到了当时受教会压迫的农民广泛的支持,在小亚细亚一带,不少农民和城市平民纷纷脱离正统教会加入到保罗派的行列。群众以宗教的形式所反映的阶级反抗要求,终于酿成了大规模的破坏圣像运动。运动开始时正值穆斯林军队围困君士坦丁堡之机,拜占庭帝国的皇帝和军事贵族迫于这种岌岌可危的形势,只得将替罪羊——教会抛了出来,这样不仅能使反抗的群众将斗争的矛头集中指向教会,而且还可乘机剥夺教会的财产。因此,从拜占庭帝国伊索里亚王朝的利奥皇帝(公元717—740年在位)起的几代皇帝都采取措施,废除圣像崇拜,把圣像移出教堂,并刷去墙上的圣画。不过,我们也不能由此武断地得出这样一个结论:即这些皇帝和军事贵族就不是基督教徒了,他们对于基督教只是利用的关系。如果我们在叙述历史时,把统治阶级都描绘成“清醒者”,而把被统治者都看成张着嘴等待统治阶级来喂麻醉人民的鸦片烟的话,那是对历史的歪曲。一般来说,在当时拜占庭帝国的历史条件下,皇帝和军事贵族都是基督教信徒,至于他们神学思想上的变化那是在国内外形势的变化下,所作出的决策性的变化,而这些变化又是受他们的阶级利益所决定的。废除圣像崇拜的事件发展到君士坦丁五世(公元741—775年)即位以后,进入了高潮,他下令把修道院改成兵营,没收修道院的土地和财产来充实国库,并用以赏赐在对抗穆斯林的战争中所依靠的新贵族和骑士们;同时他还下令强迫修士结婚。君士坦丁五世的这一系列措施,在当时的确模糊了保罗派群众斗争的视线,削弱了教会过于膨胀的势力,加强了当时在战争中取得贵族地位的将领们的政治和经济实力。

但是，在统治阶级内部对“圣像”的问题并没有形成一致的看法，教会的强烈反抗更导致统治阶级内部在这一问题上形成的对立派系间的斗争。东派教会著名的神学家大马士革的约翰（约公元675—754年）^①撰文公开反对利奥皇帝颁布的废除圣像法令，反对皇帝和新军事贵族对教会利益的侵犯，得到了一部份贵族和群众的支持。公元754年，在君士坦丁堡五世主持的君士坦丁堡宗教会议上，宣布圣像崇拜就是偶像崇拜，是违反《圣经》和诸教父教导的，并通过开除“圣像供奉派”的维护者、大马士革的约翰的教籍。大马士革的约翰即于该年去世。在这以后的三十年中，圣像破坏运动继续发展。直到公元780年利奥四世皇帝去世，其皇后艾琳摄政，才发生了变化。她反对破坏圣像运动，在她的支持下，于公元787年召开了第二次尼西亚主教公会议。会议谴责了公元754年君士坦丁堡宗教会议有关“破坏圣像”的法令，认为该法令是亵渎神明的异端，下令恢复崇拜圣像（规定圣像必须是平面的绘画制作，或镶嵌制作，不可用雕刻的像），允许在圣像前焚香点烛，并制定了廿二条教条，严禁收藏异端书籍（包括反对圣像崇拜的书籍在内），不准主教和修道院长变卖教会财产，严令贵族不得选择主教人选等。这次会议因有罗马主教派代表参加，会后又予以承认，教会史上称基督教第七次主教公会议。

西派教会的这一举动并不意味着它有任何缓和两派教会矛盾的愿望。在东派教会发生“破坏圣像”运动以后，它从自身考虑，担心这一思潮会祸及西方，因此，对这场运动自始至终都抱着坚决反对的态度。西派教会按照罗马主教格列高里一世所定的规矩，

^① 被誉为东派教会最有成就，也是最后一位著名的神学家。在他所著的《知识的来源》一书中，系统地阐述了东派教会的神学思想，强调知识来自“神的启示”，神学是最高知识；指出神学如同皇后一样，需要有婢女来侍奉，哲学和各种世俗的知识就是神学的婢女。

不仅崇拜圣像，而且在祭坛上供奉圣徒遗物。当公元751年罗马主教的靠山“矮子”丕平当上了法兰克王国的国王以后，在东、西两派教会之间由于各自依靠的帝国实力发生了变化，西派教会也开始趾高气扬起来。因此在第二次尼西亚主教公会议上，他的代表就受到了一定的重视，而西派教会亦由会议之中窥视了东派教会和拜占庭帝国的虚实。以后，随着法兰克王国的强大，西派教会在“圣像崇拜”问题上的立场，也在发生变化。公元800年，查理曼皇帝在罗马圣彼得教堂由罗马主教利奥三世为之加冕之后，为了报复拜占庭帝国予以的“不承认”态度，即向当时的罗马主教安德里安一世下谕，命令他否定787年所召开的第二次尼西亚主教公会议通过的有关“崇拜圣像”的决议；并于公元809年的亚亨宗教会议上，按照查理曼皇帝的建议，将“和子”句加进公元381年通过的君士坦丁堡信经之中。于是，东、西两派教会的矛盾由于拜占庭帝国和法兰克王国实力对比发生的逆转而更加激烈起来。

不过，东派教会内部的“破坏圣像运动”并没有因为第二次尼西亚会议决议一颁布，就自行解决了。它的产生既然有它深刻的社会原因，那末在构成“破坏圣像运动”各派的联合阵线未被破坏以前，运动就不会停滞。公元813年，拜占庭帝国亚美尼亚王朝的利奥（公元813—820年在位）登上皇位以后，再次颁布废除圣像崇拜的禁令，破坏圣像运动继续活跃起来。不过农民破坏圣像运动的目的是同皇帝和新军事贵族废除圣像崇拜的目的根本不同的。保罗派的农民感到农民的境遇并没有因为“破坏了圣像”，“纯正了信仰”有所好转，相反地在摆脱了正统教会的统治后，又受到了新的军事贵族残酷的压迫和剥削，他们忍无可忍，终于在公元821年发动了以保罗派为主体的农民起义。这次起义席卷了小亚细亚大部份地区。起义农民包围了君士坦丁堡达一年之久。统治阶级各派看到起义将危及整个统治阶级利益，于是皇帝、军事贵族

和教会又重新携起手来,采取剿、抚兼施的手段,终于镇压了这次起义。数十万保罗派农民遭到了残酷的屠杀。公元842年,米歇尔三世皇帝(公元842—867年在位)的母亲狄奥多拉再次重申了公元787年第二次尼西亚主教公会议的决议。至此,历时一百余年的“圣像崇拜之争”总算结束。

(三) 东、西两派教会在佛提乌当选君士坦丁堡教区牧首问题上的争端。

西派教会自法兰克王国强大以后,开始向东派教会发动了攻势。往日在查士丁尼皇帝时期所咽下的苦果此时成了西派教会报复行动的动力;而西派教会收回东派教会在意大利南部一带的教区的行动又成了两派教会进一步摩擦的原因。曾经销声匿迹了一段时间的“基督教会首席权威”问题,重新提到了桌面上。在这种历史背景下,两派教会围绕着佛提乌争取君士坦丁堡教区牧首的问题,发生了激烈的争执,导致了再次陷入分裂的局面。公元842年拜占庭帝国皇帝米歇尔三世即位,西年幼,由其母后狄奥多拉摄政。米歇尔三世东政以后,为了削弱其母的权势,于公元858年将狄奥多拉引为心腹的君士坦丁堡教区牧首伊格纳提乌斯(约799—877年)革职,委派佛提乌(810—约895年)担任该教区牧首,但是佛提乌并无神职,他过去只是宫廷教师和皇帝的首席书记官,按照教会法典规定,无担任主教的资格。米歇尔三世为了实现这个目的,不惜争取罗马主教的主持,邀请罗马主教于公元861年派代表到君士坦丁堡参加宗教会议。实际上这是米歇尔三世不理解东、西两派教会之间怨恨的历史而弄巧成拙之举。当罗马主教尼古拉一世(858—867年在位)接到邀请书以后,立刻回信提出了这样一些条件:(1)承认罗马主教为基督教会首席权威,未经罗马主教裁决,任何宗教会议的决议均无法律效力;(2)同意将西西里和伊利里克等教区归还给西派教会管辖。信中还指出,只有

在接受以上两个条件的前提下，罗马主教才会命令他的代表在公元 861 年召开的宗教会议上同意米歇尔三世的提案，将伊格纳提乌斯撤职，支持佛提乌担任君士坦丁堡教区牧首。米歇尔三世收到回信后，表示同意所提条件，于是召开了宗教会议。但是在宗教会议结束，米歇尔三世和佛提乌牧首以为如愿以偿之后，即出尔反尔，认为罗马主教所提的条件太苛刻，而食言悔约。罗马主教尼古拉一世闻讯大怒，乘太后狄奥多拉同米歇尔三世在君士坦丁堡教区牧首人选问题上仍有争执之际，于公元 863 年在罗马召开宗教会议，承认伊格纳提乌斯继续担任君士坦丁堡教区牧首，并革除佛提乌教籍，有些教会史上把这一段历史称之为“双包案”。对于罗马主教翻手为云，覆手为雨的做法，米歇尔三世和佛提乌只能咬紧牙关，置之不理，并伺机报复。公元 865 年，两派教会在保加利亚发生的争端问题终于使佛提乌感到取得东派教会各教区主教的支持，谴责罗马教会为异端的时机到了。在他写给东派教会各主教的信中，罗列了罗马教会犯有这样一些“罪名”：(1) 诱惑保加利亚教会在星期六禁食；(2) 在四旬斋期中吃奶油、牛乳和乳酪；(3) 轻视已婚司祭；(4) 把“和子”句擅自加入 381 年通过的君士坦丁堡信经中；(5) 不承认司祭所行的敷圣油礼；(6) 令神职人员剃去胡子等。并于公元 867 年，由米歇尔三世皇帝主持，在君士坦丁堡召开东派教会主教的宗教会议，会议决议开除罗马主教尼古拉一世的教籍。这是东、西两派教会自公元 519 年复和后，再度发生的分裂。这次分裂在教会史上称为：基督教东西两派教会第二次分裂。

公元 867 年，米歇尔三世在宫廷政变中被弑，新登上皇帝宝座的巴西尔一世（867—886 年在位），决定改弦更张，同西派教会修好，撤去了佛提乌的君士坦丁堡教区牧首职务，其遗缺由伊格纳提乌斯继任。并且，在公元 869 年召开的第四次君士坦丁堡主教公会议上，同意罗马主教安德里安二世（867—872 年在位）对佛提乌

所下的绝罚令。佛提乌被迫到隐修院安身。但是，拜占庭皇帝巴西尔一世打错了算盘，罗马主教并没有因此而满足，他向东派教会重新提起了保加利亚教会应属罗马主教管辖的问题。公元870年摩拉维亚教会为西派教会所攫取，更增添了伊格纳提乌斯牧首的愤怒，他在巴西尔一世皇帝的支持下坚决地抵制了西派教会的要求。继安德里安二世担任罗马主教的约翰八世当时以十分盛气凌人的态度写信给伊格纳提乌斯牧首。信中写道：“由于罗马主教的权威，才使你坐上君士坦丁堡教区的牧首席，你应该知足，因此不要将手伸出你所管辖的教区以外。”^①他限定伊格纳提乌斯牧首在三十天内将东派教会的传教士撤出保加利亚，否则将解除他的牧首职务。公元877年，伊格纳提乌斯在愤懑中去世。佛提乌在公元879年召开的第五次君士坦丁堡主教公会议上，经巴西尔一世首肯，重新担任君士坦丁堡教区牧首。罗马主教约翰八世又以支持佛提乌为代价，要求管辖保加利亚教会，为佛提乌拒绝。于是在公元881年罗马主教再次咒诅佛提乌。

东、西两派教会在关于君士坦丁堡教区主教人选问题上所发生的争端，一方面，反映了罗马主教依靠丁法兰克王国的强大，已经重整旗鼓，俨然以基督教会首席权威的口吻，干预东派教会的事务；另一方面也反映了拜占庭帝国的衰落，它已无力来抑制罗马教会咄咄逼人的气势。东派教会处在这样窘迫的情况下，不得不依靠自身的力量，采取一系列防卫措施。它一方面安定内部，以求同仇敌忾；另一面，佛提乌在任君士坦丁堡教区牧首期间，将在公元六世纪已经问世的《东方教会法纲要》(Nomocanon)加以重新补充、修订和编辑，并于公元883年正式出版。^②东派教会企图以法律的形式来肯定东、西两派教会的平等关系。

基督教会史上，把这一段历史称为“佛提乌分裂”。从这以后，东、西两派教会间的分裂局面已经到了难以挽回的地步。

第三节 东西两派教会争夺势力范围

东、西两派教会在一系列问题上发生的分歧和争端,随着地中海西北岸帝国的崛起而愈演愈烈。两派教会在这些争端中不断地完善组织体制,形成了一整套具有自己特点的教会系统和神学思想。基督教东、西两派教会大分裂的局面已势在必行,一切只是时间问题了。

拜占庭帝国正象历史上任何一个帝国一样,随着时间的推移,由称雄一时而渐趋衰老了。当公元七世纪中叶,信仰伊斯兰教的阿拉伯帝国兴起以后,经过一百年左右的东征西伐,形成了一个跨越欧、亚、非三洲的新月形大帝国,^③这就在拜占庭帝国的东部、南

① H.A. 克雷维辽夫:《宗教史》,第1卷,第219页。

② 这本《东方教会法纲要》包括:公元325年前后在基督教会内有关教会法的一些汇编本,公元343年萨迷迦宗教会议上制订的法案,公元451年以弗所主教公会议和四次君士坦丁堡主教公会议的决议等等。这些决议、法案和一些非正式的有关教会法汇编本在公元六世纪前都只有希腊文本。到六世纪时,才有小狄奥尼修斯(约500—约550年)译的拉丁文本出现。公元550年左右,君士坦丁堡教区大主教约翰(?—577年)又增加了巴西略主教的决定和《查士丁尼法典》中有关宗教问题的部份条文。公元692年,特鲁兰(Trullan)会议决定编订成册,内容增加,包括东派教会接受的所有公会议和教省会议的决议,以及最初六个世纪教父和著名神学家的著作和言论。后来经过多次重订和附加注释。佛提乌正是在前人的基础上,并收入了公元787年第二次尼西亚主教公会议决议等新内容,将《东方教会法纲要》编订出版的。在这本《纲要》中,有不少有关君士坦丁堡教区主教同罗马主教地位平等的教会法规条文,还有不少条文反映了拜占庭帝国皇帝同教会的关系。

③ 公元636年8月,阿拉伯帝国穆斯林军队在约旦河支流雅姆克河畔,大败拜占庭帝国军队,穆斯林军队趁势占领大马士革、安提阿和阿勒颇等城,叙利亚全境陷入阿拉伯帝国统治之下。公元638年,阿拉伯帝国军队攻占耶路撒冷,不久即占领巴勒斯坦全境,穆斯林开始在这一地区定居。公元642年,阿拉伯帝国哈里发欧默尔在消灭建立在伊朗一带的萨珊王朝的同时,派大将阿姆鲁攻陷埃及的开罗;不久,拜占庭帝国的主要海军基地亚历山大里亚也向阿拉伯军队投降。公元645年,阿拉伯军队又占领了昔兰尼加和利比亚,以后又北渡地中海占领了伊比利亚半岛,接着又跨越比利牛斯山脉。公元732年,法兰克王国墨洛温王朝的权臣“锤子”查理·马特在普瓦提埃(今法国图尔城一带)的会战中,战胜了阿拉伯军队,才遏制了阿拉伯帝国北进的锋芒。到此时,阿拉伯帝国已形成一个跨越亚、非、欧三洲的庞大帝国。

部和西部形成了一个包围圈。拜占庭帝国已无力从阿拉伯人手中收复失地,他开始把眼睛盯向巴尔干半岛和黑海北岸一带。但是,当时拜占庭帝国的军事力量已在强大外敌的不断压迫和侵扰下,处于疲于奔命,穷于应付的状态,一些军事贵族虽然对这些地区垂涎欲滴,但是因力不从心,只能望而兴叹。

东派教会担负了向这些地区扩充势力的责任。从表面上看,这是教会传教事业的一部份,但是在传教的目的中,不仅含有引导这些地区的人民皈依基督教的愿望,而且还包含着同西派教会争夺这些地区,形成势力范围的目的。东派教会渴望在这些地区建立从属于自己的教区,并从这些教区中取得教会所需要的土地和其它收入,以弥补因“圣像崇拜之争”和三大教区(安提阿教区、耶路撒冷教区和亚历山大里亚教区)沦陷到阿拉伯人手中所造成的损失。公元九世纪起,东派教会积极地向摩拉维亚、保加利亚和基辅罗斯等地开展传教活动。此时,西派教会也把手伸向了摩拉维亚、保加利亚一带。在这些传教活动中,两派教会又演出了一场又一场你争我夺的喜剧,为两派教会的分裂增加了不少互相指摘的内容。

拜占庭帝国的传教士在公元九世纪时开始在摩拉维亚公国开展传教活动。当时捷克、斯洛伐克和摩拉维亚等地都在摩拉维亚公国版图以内,德意志封建主和属于西派教会的德意志教会利用近邻的方便,捷足先登,在摩拉维亚公国不断地扩张自己的势力,引起了该公国统治者十分不安。为了抵制德意志教会和德意志封建主的势力,摩拉维亚公国将希望寄托在东方的拜占庭帝国统治者身上,希望取得他们在政治上的支持。这对拜占庭帝国来说正是求之不得的好机会,因此当收到摩拉维亚公国要求拜占庭教会派遣能用斯拉夫语传教的传教士到该国传教的邀请信后,拜占庭帝国的教会已在积极准备。公元862年,摩拉维亚公国摆脱了德意志

的控制，取得了政治上的独立。为了对付虎视眈眈准备卷土重来的德意志封建主和德意志教会，该公国敦请拜占庭帝国及早派传教士前往传教。公元863年，东派教会派遣贵族出身的西里尔（？—869年），以及曾任地方军事长官十年后再削发为修士的美多迪乌（？—885年）两弟兄前往摩拉维亚公国。为了发展传教工作，西里尔和美多迪乌弟兄两人以希腊字母为基础，创造了斯拉夫文字母，并把教会的传教书籍译成斯拉夫文。他们还积极培养摩拉维亚籍的神职人员，帮助他们建立起不依赖德意志教会的斯拉夫人教会。从历史的发展角度来看，斯拉夫文字母的产生，以及斯拉夫文传教书籍的发行，虽然从表面上看同传教有关，但是这两件事所具有的历史意义远远超过了人们所能估价的程度，它对斯拉夫社会的进步产生了深远的影响。但是，东派教会在摩拉维亚公国的传教活动，并没有因为西里尔和美多迪乌两弟兄的杰出贡献而取得成功。公元870年，德意志封建主勾结西派教会策动了推翻亲拜占庭帝国的摩拉维亚大公罗斯提斯拉夫政权的政变，德意志封建主率军占领了摩拉维亚公国，将东派教会传教士投入到狱中监禁起来，进而驱逐出境。德意志的传教士随后控制了摩拉维亚教会。东、西两派教会在摩拉维亚所进行的争夺战，终于以东派教会的失败而宣告结束。

西派教会在摩拉维亚赢得的胜利，只是它同东派教会在这些地区争斗中赢得的第一局。但是，在保加利亚的第二局争夺战中，西派教会却遇到了问题。保加利亚王国，是由保加人建立的。保加人原属突厥族系统，他们渡过多瑙河以后，同当地的斯拉夫人逐渐融合，并改操斯拉夫语。公元681年，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864年，拜占庭帝国皇帝米歇尔三世派军队侵入保加利亚，强迫保加利亚国王波里斯（Boris，公元852—884年在位）承认拜占庭帝

国的宗主权。波里斯为了统一保加利亚王国内的各部,想依靠基督教来代替各部族原有的多神教信仰,于公元865年接受东派教会所行的洗礼,皈依了基督教。西派教会闻讯即利用活跃在保加利亚王国的德意志传教士离间波里斯同拜占庭帝国的关系,并表示罗马主教将全力支持波里斯摆脱同拜占庭帝国的从属地位。公元866年,波里斯为抵制拜占庭帝国威胁,承认了罗马主教的权威。当摩拉维亚公国政变事件发生以后,波里斯开始对德意志传教士警惕起来。正巧,此时又发生了罗马主教拒绝给保加利亚教会任命一个大主教的事件,这就更加深了他的猜忌。他在取得君士坦丁堡牧首区牧首允许保加利亚教会行政自主的保证以后,决定承认君士坦丁堡牧首区牧首为保加利亚教会之首,送其子西缅到君士坦丁堡的修院中削发为修士;并且,同罗马主教断绝关系,驱逐德意志传教士出境。为了巩固东派教会在保加利亚的势力,西里尔和美多迪乌两弟兄在奥赫里德的门徒圣克雷芒在马其顿的奥赫里德城训练了许多懂得教会斯拉夫文,会用斯拉夫语传教的传教士派赴保加利亚教会。公元884年,西缅回国并登上保加利亚王位以后,又把东派教会的组织制度、修院制度、教会法典、神学思想在保加利亚教会内逐渐推广开来。这一系列传教措施,对实现保加利亚王国的统一,加速保加利亚封建化的进程起了一定的积极作用。为了加强教会在保加利亚统治集团中的地位,保加利亚王国的国王和贵族经常将村落、城镇,以及大片的土地赠给教会,同时还命令居民要无报酬地到修院的庄园中去劳动,以补赎自己的“罪孽”。在统治者“王恩浩荡”的扶植下,基督教会很快地发展为保加利亚王国最有实力的组织,成为保加利亚王国统治者进行统治的可靠精神支柱。西缅在位期间,曾经向君士坦丁堡教会提出过保加利亚教会实现自主的问题,但是一直不见下文;直到公元927年,西缅去世以后,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大主教为牧首。不过这种情况并没有维持很久,到拜占庭帝国巴西尔二世即位以后,又取消了这种自主地位,使保加利亚教会成为君士坦丁堡牧首区牧首属下的大主教区。

东派教会在保加利亚王国取得的胜利,有许多原因,其中有一条是值得一提的。德意志封建主和德意志教会在摩拉维亚公国所进行的政变活动,在很大程度上促使了波里斯国王向东转的行动政策。历史上很多事件,看来似乎并不存在多少联系,但是仔细分析起来,往往可以发现在这些事件中都具有一定的因果关系。在保加利亚传教问题上说明了这样一个道理:局部的解决并不等于全局的胜利(解决)。处理问题和解决问题必须从整体的利益出发,分析整体和各个局部之间的联系,然后安排最佳的解决方案,决不能因惜一兵一卒之失,使整体陷于被动的局面。在解决各个局部问题时,不仅要安排好轻、重、缓、急的顺序,而且在处理方法上要详细地考虑各个要素之间的联系关系,而在各个局部环节的处理上还要始终站在整体利益的高度来考虑问题。当历史在时间和三维空间的运动中,不断地记载人类社会活动的信息时,历史上的各种事件发生的原因、经验和教训就是前人所编制的“软件”,它们是值得注意的。东派教会在保加利亚王国的胜利清楚地说明了这一点。从这以后,拜占庭帝国依仗“地利、人和”两条优势,开始派遣传教士进入基辅罗斯。

早在公元十世纪中叶,基辅罗斯的商人和士兵中已有人接触到基督教的传教士。公元980年,基辅罗斯大公斯维托斯拉夫去世,其嗣子间为争“大公”继承权,斗争十分激烈,最后由其庶出的第三子,当时掌管诺夫哥罗德一带的弗拉基米尔取得了全基辅罗斯的统治权力,称弗拉基米尔一世(公元956—1015年)。不久,他出兵兼并了加利奇,击败了波兰的军队。公元988年,他乘拜占庭帝国同保加利亚王国战争失利的机会,趁火打劫,以援助保加利亚王国

为名,出兵进击拜占庭帝国,占领了克里米亚的赫尔松(Kherson),迫使已经在保加利亚前线处于焦头烂额境地的拜占庭帝国屈服,拜占庭帝国的皇帝巴西尔二世只得施行“和亲”政策,把自己的妹妹安娜公主“下嫁”给弗拉基米尔大公为妻。同年,弗拉基米尔大公即在赫尔松接受了东派教会主教所行的洗礼,皈依了基督教。不久就带着妻子和东派教会的神职人员回到基辅。为了巩固统治,消除敌对势力利用多神教的神祇煽动百姓进行背叛活动,他决定将基督教定为基辅罗斯公国的国教。为此,他休去了信仰多神教的妻妾,下令销毁多神教的偶像,命令所有百姓到第聂伯河受洗,皈依基督教。从这以后,他在基辅罗斯各地兴建了许多大教堂,设立了不少修院和图书馆,并派遣传教士到北方地区开展传教活动。

东派教会在基辅罗斯的成功是意想不到的。它同基辅罗斯发生关系完全是拜占庭帝国屈服于弗拉基米尔大公兵威的结果,从此东派教会又增添了一个年轻的成员,这个成员以后对东正教的发展起着重大的作用。对基辅罗斯来说,基督教的传入是它这次显示武力的副产品。但是随着基督教的传入,西里尔和美多迪乌弟兄创造的教会斯拉夫文也传入这一地区,以后成了俄文形成和发展的基础。通过教会的渠道传入的拜占庭文化,对以后俄罗斯文化的发展具有深远的影响。

公元九世纪以后,东派教会在巴尔干半岛和基辅罗斯等地所进行的一系列传教活动,使东派教会沿黑海西岸进入黑海北岸。这些地区的教会都承认君士坦丁堡牧首区牧首的管辖,这就在无形中形成了拜占庭帝国同这些国家的宗主关系,这种状况一直维持到公元1453年君士坦丁堡为奥斯曼土耳其军队攻陷时才有所改变。而这些国家(特别是基辅罗斯)也利用基督教的旗帜,对内进行统一战争,对外进行扩张活动,加速了这些地区封建化的进程。

从基督教自身发展的情况来看,基督教在这些民族国家发展

的过程,也是拜占庭文化同这些民族国家原始文化融合的过程(其中也有排斥过程)。在这个过程中,东派教会的“正统”面目,逐渐为当地出身的神职人员按照他们的文化传统思想涂上了本地民族的色彩。尽管信徒们念同样的《圣经》,读同样的信经,但是信徒们通过神职人员的讲道,就会想象他们信仰的天主必定是懂他们语言,理解他们愿望和苦难的“主宰之神”,宗教信仰上的民族特点,在东派教会中是十分显著的。这些情况,以后在“俄罗斯正教”中还将叙述。

第四节 公元1054年的分裂和东正教的产生

公元九世纪发生的“佛提乌”分裂以后,东、西两派教会间的“伤痕”随着在摩拉维亚公国和保加利亚王国的争夺,而到了无法愈合的程度。此时,在西方,世俗政权和教会正在发生一系列变化,这对东、西两派教会的分裂起了一定的催化作用。

公元911年,查理曼皇帝的后裔小路易死后,卡罗琳王朝瓦解了,查理曼皇帝建立起来的帝国随之四分五裂。在德国,直到公元919年才由萨克逊公爵“捕鸟者”亨利(公元919—936年在位)控制了局面。其子于公元936年继承了王位,称奥托一世(公元936—973年在位),他一方面加强王权,巩固统治;另一方面在斯拉夫人地区设立了勃兰登堡(Brandenburg)、哈腓尔堡(Havelburg)等教区,在丹麦人地区设立了什列斯威(Schleswig)、列本(Ripen)和阿尔胡斯(Aarhus)等教区,并在马德堡(Magdeburg)建立大主教区,利用教会力量扩充自己的管辖范围。公元951年,他开始入侵意大利,因国内发生政变而悻悻回师。十年以后(961年),他应罗马主教约翰十二世之请再次率军进入亚平宁半岛,并于公元962年2月2日,在圣彼得大堂中由约翰十二世为之加冕,称“神圣罗

马帝国”皇帝。这一事件在拜占庭帝国和东派教会中引起极大的反响和愤慨。拜占庭帝国向来以正统的罗马帝国统绪为自豪，称君士坦丁堡为新罗马，把昔日罗马帝国的西部疆域，蔑视为由一群蛮族占据的地方，如今西方新兴帝国的皇帝居然经罗马主教加冕后自称是“神圣罗马帝国”的统治者，这就使双方处于“不共戴天”的境地，虽然拜占庭帝国一再斥“神圣罗马帝国”为非法，但是奥托一世所拥有的实力使他稳坐在这个帝国的宝座之上。

这时候，在西派教会中，克吕尼派^①已崭露头角，他们同皇帝在主教叙任权上不断发生争执，这一派到希尔德布兰入枢机主教团以后，其野心不仅要将罗马主教的权力提高到皇权之上，而且准备用武力吞并拜占庭帝国，实现东、西两派教会的统一。关于这一点，已如“司马昭之心”，东派教会是十分提防的。

公元1049年，罗马主教^②利奥九世（公元1049—1054年）在罗马登上主教座。为实现克吕尼派的目的，于该年举行的理姆斯宗教会议上宣布：“不经神职界和信众选举，任何人都不能升至教

^① 公元十至十一世纪，在西派教会内所发生的一次改革运动。这次运动的目的在于企图挽回教会日益腐化的趋势，而且是教会自感拥有强大的经济实力和社会影响以后，准备在欧洲的政局中夺取领导地位的前奏曲。因它发起于法国东部马肯(Macon)不远的克吕尼修道院，故名。这次改革运动强调遵守本尼狄克修院制度的规条，并加以严格的禁欲主义解释，在第一任修道院长伯尔诺(Berno, 公元910—927年在任)及第二任修道院长奥托(公元927—942年在任)时，设在意大利蒙特迦西诺，由本尼狄克首创的修道院也按照克吕尼修道院的做法进行改革，到奥托院长去世时，克吕尼运动已由法国发展到德国、英国、西班牙和意大利。这些修道院形成了一股强大的社会势力称“克吕尼派”。公元十一世纪上半叶，它通过反对“尼哥拉主义”(宣扬神职人员可以娶妻纳妾的思潮)和“西门主义”(以金钱和卑劣手段取得神职的思潮)来扩大教会的影响和势力，进而鼓吹罗马主教的权力至上，反对世俗君主操纵主教叙任权。这一时期有好几任罗马主教来自克吕尼派。有名的罗马教皇格列高里七世是这一派后期的领导者，他提出教皇有权废黜君主。进入十二世纪后，该派因腐化而逐渐没落。

^② 在公元1054年东、西两派教会大分裂前，本书称西派教会首脑仍用“罗马主教”之称；公元1054年后，则称“罗马教皇”。

会统治者的地位。”以抬高罗马主教的地位。不久，他的注意力为意大利南部的的问题所吸引。这一地区为罗马主教的领地，但是自公元六世纪查士丁尼皇帝远征意大利以来，一直归拜占庭帝国管辖。公元1016年，诺曼人入侵意大利南部，击败了驻守在那里的拜占庭军队，罗马主教为赶走拜占庭军队，怂恿诺曼人继续推进，企图坐观鹬蚌相争，以收渔利。不料诺曼人接着就袭击罗马主教的领地，利奥九世只得同拜占庭帝国皇帝君士坦丁九世结成军事同盟共同对抗诺曼人。君士坦丁九世答应在将诺曼人赶出意大利南部以后，该地教区交罗马主教管辖，而在行政上，拜占庭帝国政府仍拥有控制权。这一交易十分秘密，君士坦丁九世认为无必要让当时任君士坦丁堡牧首区的牧首米歇尔·色路拉里乌斯(Michael Cerularius, 公元1043—1058年)知道。当色路拉里乌斯牧首通过其它途径知道了这个消息以后，勃然大怒，他联合布加利亚省主教利奥，以罗马主教支持诺曼人在意大利南部西西里岛的占领区内禁止教会行拜占庭礼仪为理由，同君士坦丁九世相争执，要求皇帝放弃同罗马主教利奥九世所达成的有损东派教会利益的这笔交易。协议的内容传出之后，朝野为之大哗，君士坦丁九世处于无可奈何的境地。但色路拉里乌斯牧首并未就此甘心，为了实理他向往的“教权至上”的野心，他下令在拜占庭帝国境内的所有西派教会一律改用拜占庭礼仪，对违抗这项命令的教会立即予以取缔。公元1053年，色路拉里乌斯牧首又委托阿普里亚的塔拉尼城主教约翰转交一封“谴责”信给罗马主教利奥九世，信中列举的罪名有：(1)在圣餐圣事中用无酵面饼；(2)四旬斋期中的星期六实行禁食；(3)在四旬斋期间不唱“哈利路亚”；(4)吃勒死之动物，食动物的血。可是，这时罗马主教正率军在意大利南部同诺曼人作战，并且在贝尼文托战败被俘。因此对信中的内容没有能够作出反应。诺曼人不久将利奥九世放回罗马。利奥九世为了实现西派教会对西

西里教会的控制，并在意大利南部原属东派教会管辖的教区内推行拉丁礼仪，决定撕毁同君士坦丁九世所订的协约，改同诺曼人结盟，以便借助诺曼人驱逐拜占庭帝国在西西里一带的势力。正在这个时候，罗马主教利奥九世收到了色路拉里乌斯的“谴责”信，他立刻写信反击，指责色路拉里乌斯犯有这样一些罪名：(1)盗用“普世牧首”称号；(2)侵犯亚历山大里亚教会和安提阿教会权利；(3)封闭拜占庭帝国境内西派教会所辖的教会；(4)不经罗马主教同意，为西派教会改宗者行洗礼圣事和敷圣油圣事。信中还引用了伪造的《艾西多尔文献》(Pseudo-Isidorian Decretals)^① 宣称，君士坦丁皇帝已把统治全教会的权力交给罗马主教西薇士德一世。借以表明罗马主教座“高于四个宗座，亚历山大里亚、安提阿、耶路撒冷和君士坦丁堡，并高于普世的一切教会，罗马主教座的最高司祭在任何时候都应被认为较世上一切司祭更有权威，关于礼拜仪式和信仰问题，罗马主教可作出绝对正确的决定”，^② 以此重申罗马主教在基督教会内的至高无上地位。

公元1054年，罗马主教利奥九世派使节洪伯特红衣主教和他的主要助手洛林的腓勒德力前往君士坦丁堡。递交了上述的信件，为色路拉里乌斯牧首所拒绝。7月16日洪伯特红衣主教把一

^① 九世纪中叶，罗马教会为了扩大罗马主教的权势，借用七世纪时以精通古代教会文献著名的西班牙教会大主教艾西多尔的名义，伪造了一个教会文献，称《艾西多尔文献》。此时正值查理曼大帝去世，法兰克王国卡罗琳王朝衰落，西派教会想用编纂历代罗马主教（从第一世纪时的克雷门特到第八世纪的格列高里二世）和各次宗教会议所定规条的形式，把一些伪造的有利于西派教会的文件，包括罗马主教具有“至高无上”权力的内容也掺杂在内，其中有著名的《君士坦丁御赐教产谕》这份假文件。在这个伪造的文献中，有教皇的权力高于皇帝权力的内容。又称“君士坦丁赠礼”。这个有真有假的教会文献汇编，直到公元十二世纪时才为人怀疑，公元1439年，意大利学者洛伦佐·伐拉（约公元1406—1457年）经过考证，确认《艾西多尔文献》是伪托艾西多尔大主教的作品。

^② И.А.克雷维辽夫：《宗教史》，第221页。

道革除米歇尔·色路拉里乌斯牧首及其追随者教籍的公文放在圣索菲亚(St. Sofia)大堂的祭坛上,诅咒他们犯有异端罪行。色路拉里乌斯牧首立刻予以反击,在君士坦丁堡召开了全体主教会议,会议上谴责了罗马主教利奥九世犯有的“异端罪行”,指责“罗马主教的使节及其随从人员,象野猪一样来到圣城,……,诬蔑真理。”^①会议决议革除罗马主教及其使者洪伯特的教籍。罗马主教利奥九世不久去世。东、西两派教会经过七百余年不断的纷争,终于彻底分裂。某些教会史上又称这次分裂为“色路拉里乌斯分裂”。在这次分裂以后,东派教会即自称“正教”(即东正教);西派教会自称“罗马公教”。

有关东派教会的简史、基督教东、西两派教会大分裂的原因,简要地叙述至此。从此,本书揭开了叙述的正题——正教(Orthodoxia,即东正教)的篇章。关于公元1054年前基督教会内的这些历史需用不少笔墨加以叙述的原因,不仅在于说明东正教乃是基督教的三大派别之一,而且在于(也是更主要的原因)想从东、西两派教会的分裂中寻找一些历史的结论。综上所述一千年的基督教会史,可基本归纳为如下五点。

(一) 早期的基督教是人们对现实苦难(阶级压迫和民族压迫)反抗的一种形式。

(二) 基督教在巴勒斯坦境外地区传播后,希腊的哲学思想(特别是柏拉图主义和斯多噶派)经犹太移民“消化”后,成了基督教形成世界性宗教的营养。罗马帝国意识形态中的政治和法的观念也随着拉丁教父的传教事业反映在基督教的神学中。当基督教在罗马帝国发展后,帝国东、西两地区原有的统治和被统治之间的

^① 列夫琴柯:《拜占庭简史》,三联书店,1959年版,第236页。

矛盾,以及经济、文化、民族、地域上的差异都以神学问题的形式反映出来,在东派教会内部和东、西两派教会之间形成了长期尖锐的斗争。

(三) 东、西两派教会的分裂是东、西(指原罗马帝国疆域)两帝国(或王国)争霸在基督教内的反映。因此它们之间斗争的内容往往围绕在“正统”和“普世”等问题上。

(四) 东、西两派教会分裂以后,正教(东正教)强调“正统”,罗马公教强调“普世”,这些特点将对信仰这些宗教的国家的社会、经济和文化的发展产生深远的影响。

(五) 在欧洲中世纪时,宗教是古代文化的传播者。

第二编

东正教的发展

第一章

十七世纪前的东正教会

公元 1054 年，基督教东、西两派教会分裂以后，以君士坦丁堡牧首区为中心的东派教会自称“正教”，以罗马教廷为中心的西派教会自称“公教”。双方都标榜自己具有“普世”的性质。但是从一个统一的教会，一下子分裂为互相对立的两大派，这一事实本身已否定了各自的“普世”意义。

早在公元 482 年，基督教东、西两派教会因东罗马帝国皇帝芝诺发布的“赫诺提肯”谕（即合一谕）的问题，就形成过四分之一世纪时间的分裂局面。到公元 519 年两派教会又重新合一。那末，发生在公元 1054 年的东、西两派教会大分裂，为什么竟会在长达九百多年的时间中，而且至今难于合一呢？这需要到拜占庭帝国和整个世界的政治、经济、文化的状况中去寻找答案。本书所要叙述的东正教会史也将从这个角度开始叙述它所经历的沧桑。

第一节 日薄西山的拜占庭帝国和虎视眈眈的天主教会

公元九世纪以后，拜占庭帝国已经虚弱不堪。封建贵族采取强制、欺骗和掠夺手段，不断地侵占自由农民和部份现役士兵的土地。丧失土地者日益增多，大量的自由农民沦为封建大庄园的依附者，他们耕种封建主的土地，缴纳高额的地租，还要负担沉重的徭役。在保罗派起义被镇压以后，土地兼并现象愈益严重。国家控制的自由农民日益减少，严重地影响了国家的税收，现役军人的破产对国家的军事力量也起了严重的削弱作用。拜占庭帝国的阶级矛盾因而日益尖锐。公元928年，小亚细亚一带发生了大饥荒。饥民们在马其顿人“铜手瓦西里”^①的领导下，发动了大规模起义。起义虽然遭到了残酷的镇压，但是也迫使统治者从巩固统治利益考虑而采取了一些对大庄园主的势力有所抑制的调整措施。在公元932年颁布的法令中，规定禁止封建领主掠夺农村的土地。公元992年，巴西略二世皇帝（公元976—1025年）又命令封建大庄园主将以前侵占农村公社的土地一律归还农民。一些封建主反对这一决定，曾在一些地区发动叛乱。使巴西略二世皇帝的这些法令成为一纸空文。

到十一世纪末期，拜占庭国家的政权逐渐落入地方封建贵族集团的手中，公元1081年，小亚细亚最大的封建主依靠武力，兼并了各个割据势力，建立了科穆宁王朝（公元1081—1185年），它实行了有利于封建主利益的颁田政策，以“普洛尼亚”（即监领地）的名义，将整村、甚至整区的土地分给了封建贵族。“普洛尼亚”制度

^① 瓦西里在起义的战斗中被砍去了一个手，据说他装了一个铜手，在以后的战斗中装上宝剑助威，故时人称为“铜手瓦西里”。

和西欧的采邑十分相似,由国家把土地授予监领人终身占有。开始时,监领人从领地内可将一部份国税留下,供自己享用;后来,国家又将领地上的司法、行政权交监领人掌管。领地上的农民由其管辖,向其缴纳代役租,并服劳役。“普洛尼亚”制度的实行,标志了拜占庭帝国的封建农奴制度已经基本确立。

但是,拜占庭国家的社会经济变革,并没有使它摆脱内外交困的处境。虽然拜占庭帝国的几代皇帝都实行将保罗派农民移至巴尔干半岛的“移民戍边”政策,在约翰·齐米斯克皇帝(公元969—976年在位)时期,更加紧推行这一政策。但是当保罗派信徒分布在巴尔干半岛一带以后,该派中又逐渐衍生出鲍各米勒派,他们对正统教会的对抗态度,使拜占庭帝国原想利用他们来抵御保加利亚人入侵的企图成了不切实际的幻想。相反,由于该派信徒在边境的不断骚动,使拜占庭帝国的边境更加难于安宁。

公元十一世纪中叶以后,因各封建割据势力日益加强,皇帝为笼络各封建主,通过“普洛尼亚”制度给予了各种赏赐和特权,而各封建主在取得了赐地和特权后,羽毛更加丰满,也更加难于驾驭,这就使中央集权的能力进一步削弱。有几代皇帝虽然想采取一些方式来挽救这种颓势,但是此时的拜占庭帝国犹如一艘千疮百孔的舰船,已到了顾此失彼,难于挽回的地步了。正在这个时候,塞尔柱(Seljuk)土耳其人兴起了,到公元1071年,他们已占领了小亚细亚的大部份地区,公元1080年又占领了尼西亚,其前锋离君士坦丁堡仅有一百公里左右的路程。这就使科穆宁王朝从它建立之日起,就面对着如何解救拜占庭帝国不为塞尔柱土耳其人灭亡的问题。

正当拜占庭帝国处于奄奄一息之时,罗马公教的势力却处在它的颠峰时期。自公元十世纪初就在西派教会内进行的“克吕尼派”改革运动,到公元1073年希尔德布兰任罗马教皇,称格列高里

七世以后,达到了高潮,他竭力推行教皇的权力高于王权的政策,于公元1075年颁布了《教皇敕令》二十七条,内容包括:“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的宗教法,决定教区划分,设立新教区的权力”。《敕令》中还宣称“罗马教会完全为上帝所建”、“只有罗马主教(教皇)堪称普世主教”、“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”、“他有权废黜皇帝”、“凡不与罗马教会协调的不得视为基督徒”、“教皇可以命令臣民控告他们的统治者”、“教皇永不受审判”、“罗马教会从未犯过错误、也永远不会犯错误”等等。^①这一切都标志了以格列高里七世为代表的克吕尼派的“雄心”。他在对待“教皇的权力高于皇权”的问题上,决心运用纵横捭阖的手段迫使野心勃勃、强项不服的亨利四世屈服;同时,积极准备,企图利用拜占庭帝国皇帝米歇尔七世(1067—1078年在位)所发来的求援信,以援助拜占庭抗击塞尔柱土耳其人为名,用武力迫使东正教会接受罗马天主教会的控制,实现基督教会统一。当时,格列高里七世首先发动了对亨利四世的攻势,他在许多问题上利用了德意志国内政治局势的不稳定局面,迫使亨利四世一再屈服,但是在关键的堪诺撒城堡门前,他中了亨利四世的“苦肉计”,^②因而失去了许

^① M·W·鲍尔温:《十三世纪前的基督教》,纽约1970年版,第181—183页。

^② 公元1076年2月22日,格列高里七世利用德意志政治局势不稳定的状况,发布了“中世纪最著名的教皇法令”,宣布革除亨利四世的教籍,撤销民众对亨利四世所立的一切誓言和义务,取消他统治德意志和意大利的权力。同年十月,德意志王公贵族在特里堡(Tribur)举行会议,宣布假如在一年内,亨利四世的教籍不能恢复,他的皇位也就算废黜了;会议还通过了请格列高里七世参加准备在公元1077年2月召开的奥格斯堡(Augsburg)会议,会议上将讨论“德国的政治和宗教问题”。这就使亨利四世处于十分被动的局面。为了争取时间,亨利四世决定忍辱负重,于公元1077年1月25日,赤足披毡,站在格列高里七世下榻的多斯加尼伯爵公主马普大的堪诺撒城堡(Cannossa)门前,一连三天,表示悔过。最后由教皇的随从为他传达后,才得到接见,并于1月28日获得赦罪,返回德意志。格列高里七世这一处理方式使那些准备在奥格斯堡会议上废黜亨利四世的王公贵族十分不满,感到被愚弄和出卖,他们纷纷倒向亨利四世。以后格列高里七世虽然要尽阴谋,但是在同亨利四世的斗争中仍处于“一着失而满盘输”的境地,最后饮恨死去。

多有实力的封建诸侯的支持，结果含恨死去。向东方进攻，争取“统一基督教会”的野心只能交给他的继任者来实现了。

格列高里七世去世以后，罗马教皇的人选有一度为亨利四世皇帝所控制，直到公元1088年，才由罗马公教枢机主教团里一些克吕尼派的枢机主教，经过几番讨论后，在特累西那(Terracina)推举法国人拉加利的奥托为教皇，称乌尔班二世(1088—1099年在位)。这位教皇很有谋略，他在希尔绍(Hirschau)修道院修士的帮助下，取得了德意志教会中相当一部份神职人员和修士的支持。对亨利四世皇帝，及其权贵则采取表面恭敬应酬的手段，以麻痹亨利四世皇帝的警觉。经过几年的苦心经营，他在贵族、教会和修院中已聚合了相当一部分势力，终于在公元1093年将亨利四世皇帝所立的克雷门特三世教皇(公元1080—1100年在位)逐出罗马城。接着他就在匹阿辰萨举行宗教大会(公元1095年5月)，继续格列高里七世所设想的计划，以组织十字军解救拜占庭帝国为名，企图实现以罗马教皇为基督教东西两派教会最高权威的目标。他的这一号召在整个西欧引起了很大的反响，得到了西欧封建主、贵族、骑士、教会人士、修院、农民和商人的普遍拥护。

不过，必须看到乌尔班二世教皇所提出的组织十字军东征的计划，能够得到朝野各个方面的支持，包括农民的拥护，其原因不仅在于宗教方面，而主要的还在于当时西欧社会经济生活的状况。乌尔班二世正是看到了西欧社会的这些社会矛盾，并通过宗教的形式给西欧社会中各个不安于现状的阶层指出了一条“出路”。因此组织十字军东征，对于乌尔班二世来说，其有利的程度真可谓“一箭四雕”。乌尔班二世的算盘是这样的：(一)巩固了自己的地位，使得在亨利四世皇帝卵翼下过活的克雷门特三世教皇成为“被人遗忘”的教皇；(二)可以将西欧社会中的“不安定因素”引向东方，成为解决拜占庭帝国和东派教会的有生力量；(三)可以实现克

吕尼派积极推行的“教皇之权高于皇权”的目标；(四)可以通过驱逐阿拉伯人和塞尔柱土耳其人，使朝觐耶路撒冷圣地的道路通畅无阻，以此提高罗马教会在基督教会中的地位。

可是，对于拜占庭帝国和东正教会来说，十字军远征犹如“前门拒狼，后门进虎”一般。回顾五百多年前，东罗马帝国皇帝查士丁尼以驱逐哥特人入侵为名，远征意大利，并控制西派教会的历史，对照乌尔班二世教皇组织十字军远征时的背景，可见基督教东、西两派教会之间，某一方只要一有可能，即想以武力来实现霸主的地位。本书将要叙述的“十字军远征”，正是以往七百多年来东西两派教会斗争的继续。为了说明这个问题，有必要先探讨一下，乌尔班二世提出组织十字军东征的计划，为什么会受到西方朝野极大的反响？有什么社会背景？

第二节 天主教会发动十字军东征的目的和东正教会所遭到的浩劫

公元十一世纪时，西欧社会由于封建主之间、教会同封建主之间……不断的战争，使农奴的处境更加困苦，受到的剥削也愈益沉重。农奴除了要交付相当数量的地租外，还要交纳：人头税，使用森林牧场税、领主养兵税、法庭税、桥梁税、市场税、教会什一税等各种名目的苛捐杂税。当封建领主家族中有结婚喜事、或行长子成年礼等吉庆喜事时，农奴则要承担各种“摊派”款项。除此以外，还有反映农奴对地主人身依附的“死手法”（即规定已死农奴的财产应交领主，如果死者家属想保住死者留下的财产，并继续承租领主的土地，就要把最好的牲畜、衣服献给领主）等。当城市商业发展以后，封建主需要货币购买市场商品，把农奴的实物地租改成货币地租，对农奴又加重了剥削。在封建主之间相互的战争中，农奴

被征当兵,封建领主利用战争相互抢掠,农奴因此遭殃,生产受到破坏。从公元970年至1040年的七十年中,西欧出现了四十八个年头的荒年。公元1032年起,法国许多省份又连续发生三年饥荒,出现了人吃人的现象。从公元1087年到1095年间,西欧又发生连续七年的特大灾荒。农奴不仅颗粒无收,还要负担沉重的赋税和徭役,因此,被迫纷纷逃亡。于今尚留存的修道院和教堂的户籍登记册上都普遍地记载了这一时期农奴大批逃亡、田地荒芜、无人耕种的情况。在法兰德斯(今天的荷兰、比利时)和英国等地,还发生了农奴的起义。还有很多农奴由于在现实世界中看到的只是“苦难”,于是把“希望”寄托在死后的“天堂”中,他们的宗教情绪充满了出世的特征。群众中的这种宗教热情很快地为教会所利用。因此当教会宣布:参加十字军的战士,死后可以不受炼狱的“洗炼”,直接进入天堂;负债而无力偿还的贫民(包括城市贫民)参加十字军后可以免付欠债利息;出征超过一年的十字军战士可以免纳赋税;参加十字军远征的战士都可将自己的土地或其它财产向教会作借款的抵押(教会也趁此兼并土地)等“优惠”待遇时,这就拨动了许许多多走投无路的农奴和贫民的心弦,他们从今生的经济状况考虑,从死后能进入“天堂”这一点着想,纷纷将参加十字军看作是获得上帝赦罪的好机会,从而拖儿带女地准备到东方来寻找自由、富裕的“乐园”。

在封建主中间,随着城市商品经济的发展,西欧封建主对于城市商品,特别是来自东方的奢侈品竞相争购。由于他们炫耀豪华,热衷于腐化糜烂的享乐生活,开支迅速增大,由领地上搜刮来的各种赋税、地租收入已无法满足他们挥霍无度的需要,于是,也把视线转向富庶的东方,想到那里去掠取令人垂涎的财宝。同时,封建主之间不断的兼并战争,使许多战败的封建主成了“流浪骑士”;在继承制度上所实行的嫡长子继承法,也使其它儿子成了无地的骑

士。这些骑士收入微薄,但是又要维持“体面”,因此往往债台高筑,只能靠战争中的战利品和打劫商旅为生。到公元十一世纪,西欧的土地已经基本上被这些封建主们分割完毕,西欧的财富已远远不能满足这些“欲壑难填”的封建主的挥霍,这就使他们都把希望寄托在远征“东方”的战争中。

在当时的西欧社会中,地中海沿岸的城市商人,特别是意大利的威尼斯、热那亚和比萨等地的商人,也是十字军东侵的积极推动者。他们为了商业上的利益,希望能夺取到近东地区的港口和市场,在那里建立商站,排挤贸易上的劲敌——拜占庭帝国和阿拉伯帝国的商人,保持自己商业上的优势地位。因此他们积极支持十字军远征,乐意供应十字军船只、粮食和武器,积极参与十字军的侵略活动。

追溯十字军远征的历史,其序幕早在公元1063年已由法国阿奎丹公爵威廉八世所揭开,在他率军同据守在西班牙的阿拉伯人作战时,当时的教皇亚历山大二世(公元1061—1073年)宣告凡是为十字架作战而死的人,一切罪孽都能赦免。公元1073年,在法国东北部香槟省的贵族再次率军同西班牙的阿拉伯人作战时,刚登上教皇宝座的格列高里七世,不仅重申了战死者其罪孽均予赦免的谕旨,而且宣布西班牙的土地属于教皇,法国人可以自由地从阿拉伯人手中夺过来,而占为己有。

这一支由几代教皇所指挥的“向东方的对手发起进攻”的序曲,由于在西班牙和西西里岛的胜利,而使在西欧社会各阶层中弥漫的对现世不满而形成的宗教情绪、冒险精神、掠夺的期望、夺取领土的野心、宗教的仇恨……统统成了“远征东方”这一乐章的“和声”。特别是当耶路撒冷为塞尔柱土耳其人占领的消息传来以后,在广大群众的宗教感情上引起了很大的震动,当时,西欧社会上自封建主,下至农奴的各阶层人士都翘首盼望大规模远征东方的时

刻快快到来。正在这个时刻，教皇乌尔班二世离开意大利前往法国(公元1095年夏)，准备于该年9月在克莱芒召开宗教会议，决定发动远征东方战争的事项。消息传出以后，西欧朝野群情激昂，都把自己的“出路”和“希望”寄托在遥远的东方财富上。

公元1095年召开的克莱芒宗教会议，有十四名大主教、二百多名主教和四百多名修道院长出席。在会上乌尔班二世教皇向全体罗马公教信仰者呼吁：“啊！法兰克人，你们是上帝拣选宠爱的种族，你们曾跨越崇山峻岭，建立起上帝所悦纳的国家，又加上圣教会的信仰，使你们能光照四方……。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”。^①

“从异教徒手中解救圣地耶路撒冷”成了许多农奴，以及少地、无地和破产的农民向往今生有乐、死后进天堂的“可行性”出路。因此，在克莱芒宗教会议以后，他们首先响应，高呼：“这是上帝所愿！”，许多人立即在衣服上缝上红十字，作为参加远征的标志。公元1096年2月，法国北部、中部以及德国一带的农民，在法国亚眠的修士“隐士彼得”和德国骑士“穷汉华尔特”领导下，分数路沿着莱茵河、多瑙河向君士坦丁堡进发。这是一支既没有后勤供应，又缺乏武器装备的乌合之众的队伍。他们把整个希望，包括儿女的希望都寄托在东方的土地和财富上。为此，不惜变卖了仅有一点家产，拖儿带女，坐着牛车，犹如过去曾发生过的民族大迁移般地离开了世代居住的土地。由于毫无给养，队伍又历尽艰辛，一路上只能靠杀戮劫掠维持生计。这样的队伍是否能援救拜占庭帝国，解救东方的基督兄弟，是可想而知的。不久，这支队伍即在

^① M·W·鲍尔温：《基督教的前十三个世纪》，纽约1970年版，第225—229页。

小亚细亚半岛为塞尔柱土耳其人所歼灭，生存者寥寥无几。这些贫苦的农民和农奴在教皇那里所取得的虚幻希望，也随着他们惨死疆场而成为一场泡影。

在“隐士彼得”和“穷汉华尔德”率领这支贫苦农民的“偏师”向东方进发后不久，由英、德、法三方封建主组成的第一次十字军远征部队约四万人左右，也开始分几路向东方进发。当时正值塞尔柱土耳其苏丹国家处于四分五裂之中，因而，给十字军有隙可乘，相继占领了安提阿、耶路撒冷等地。不久十字军内部就按照实力、派系在这些占领地划分了势力范围，建立了耶路撒冷王国、的黎波里伯爵辖区、安提阿公国和以得撒伯爵辖区等四个十字军国家。这实际上是对拜占庭帝国皇帝米歇尔七世向罗马教皇求援的最好回答。这些国家都是按照法兰西的封建制度，建立起封建的专制统治。他们把土地分给骑士作为领地，把当地的穆斯林和坚持东正教信仰的基督徒分给骑士作为农奴。当时随十字军东征的夏特修道院修士伏歇在叙述十字军在东方的收获时说：“在欧洲拥有一个村庄的骑士，现在成了一座城市的领主，原来只有几个铜板的，现在成了大富翁。这里应有尽有，谁也不愿再回欧洲了”。这就是西欧封建主和骑士远征东方的目的。但是，拜占庭帝国对于罗马教皇解救耶路撒冷的真正目的，直到公元1099年7月15日，耶路撒冷被攻占之时才算真正认识清楚。当时全城七万居民（其中有相当数量的东正教徒）遭到残酷屠杀，这座为基督徒仰望的“圣城”被劫掠一空。东正教会对于这一些情景十分紧张，感到有被十字军灭亡的危险。

罗马教廷为第一次十字军远征所取得的战果感到十分欣喜，这是他在同东派教会斗争的八百年中，真正使东派教会感到可怕的时刻。为了保住耶路撒冷王国等四个十字军国家，教皇又在西欧组织了几个军事修会，公元1118年成立了法国人组成的“圣殿

骑士团”；公元1120年又由意大利人组成了“圣约翰骑士团”；公元十二世纪末，又由德意志骑士组成了条顿骑士团。这些军事修会的成员绝大部分是西欧各国的破落贵族和亡命之徒。他们被派到东方来，无疑给拜占庭帝国和东正教会这块“肥肉”又增添了几头凶猛的食肉兽。如“圣殿骑士团”通过抢劫掠夺，拥有了大量的财富和地产，他们建造船队、利用免税特权、经营贸易、放高利贷，成为欧洲早期最有势力的银行财团。追溯其财产来源，无不凝结着拜占庭帝国东正教徒，以及居住在这一带的穆斯林的鲜血。

公元十二世纪上半叶，塞尔柱土耳其人在摩苏尔总督赞吉率领下，再次强大起来，于公元1144年攻陷了埃德萨。耶路撒冷王国也处在危急之中，它派使者向当时的罗马教皇尤金尼乌三世求救。罗马教廷派遣息斯特西安派的克莱奥修道院院长贝尔纳组织第二次十字军远征。公元1147年，法国国王路易七世和德国国王康拉德三世各统率七万名十字军向东进发，由于法、德两国间错综复杂的矛盾，当他们进入巴勒斯坦和小亚细亚以后，又同耶路撒冷王国的封建领主和“圣殿骑士团”发生了纠纷，加上军事指挥上的一再失误，因此这次远征到公元1149年即告失败。

公元1187年，穆斯林军队在撒拉丁的率领下，在提庇利亚湖附近一举歼灭了十字军主力，于公元1189年攻占耶路撒冷。教皇格列高里八世闻讯后立即组织第三次十字军东征。

这次十字军东征，同前两次东征有所不同。原来十分积极地想从远征中求得生存“出路”的农民，已经清楚地认识到：远征，对于他们来说，除了暴尸于异国外，不会有更好的结局了。他们灰心了，因此再也不对远征抱有什么“希望”。这就使十字军第三次远征的参加者，主要由西欧各国的骑士和封建领主来组成。在意大利北部从事东方贸易的威尼斯等城市的商人支持下，英、德、法三国的国王、贵族和骑士率领三万名左右的雇佣军向东方进发。公元

1190年，当德国军队进入小亚细亚之时，德国皇帝“红胡子”弗里德里希一世在河中淹死，他的军队就此瓦解，大部份人员返回欧洲。英、法两国之间由于矛盾重重，于公元1191年，才进入叙利亚；在攻陷阿克以后，法国军队又撤回本国，留下英国国王“狮心王理查”孤军同撒拉丁相持。由于兵力耗尽，理查只得在公元1192年同撒拉丁签订和约。按照和约规定：撒拉丁占领了耶路撒冷王国；西欧的朝圣香客和商人可以进入耶路撒冷。理查在参加其妹同撒拉丁的婚礼后，仓促回师，在途中为法国国王所扣留。此时，十字军在东方只剩下巴勒斯坦沿海一条狭长地带。

公元1198年，罗马教廷由教皇英诺森三世(公元1198—1216年在位)执政，此时是罗马公教会(天主教会)历史上教皇的权力达到最高点的时期。英诺森三世坚决奉行：“主交给彼得治理的不仅是整个教会，而且是整个世界”这一信条，他否认拜占庭帝国是罗马帝国继续存在的一部份实体，为了使君士坦丁堡牧首区臣服于罗马教会，他就职后，即积极组织第四次十字军东征。而威尼斯在“变十字军的愚蠢行动为商业活动”的考虑下，积极支持这次十字军东征，并同英诺森三世商订了瓜分拜占庭帝国的协定。于是在公元1202年十字军出发时，因英诺森三世的默许，一开始就改变了原定前往埃及的计划而协助威尼斯攻下丁亚得里亚海东岸属匈牙利所辖的萨拉城。公元1203年春，又以协助拜占庭帝国皇太子推翻篡位者的名义，进军君士坦丁堡，公元1204年4月，十字军攻陷君士坦丁堡。十字军在基督教这个号称“新罗马”的首都中，烧杀劫掠了整整七天。据拜占庭帝国元老院议员尼西塔斯·阿科密纳塔斯亲眼目睹后的记载：当时十字军“把圣索菲亚大堂里镶满宝石的圣坛砸成碎块彼此瓜分，把马匹牵进大堂搬运抢夺到手的金银，还让一个妓女坐在牧首的宝座上唱淫荡歌曲。”当时，十字军把凡是能搬运的珍宝金银几乎劫掠一空，随即放火烧毁自君士坦丁

皇帝以来经营了近九百年的各种历史文物、图书、文献、抄本和无数珍贵艺术品。君士坦丁堡所遭到的这次浩劫不仅在东正教会中引起极大的仇恨和愤怒，而且在西欧教会中也产生了一些不满情绪。英诺森三世为此不得不装出道貌岸然的样子，在表面上责怪十字军的“过火”行为，同时又把占领君士坦丁堡称为是“神的奇迹”，并声称，劫掠君士坦丁堡是拜占庭教会背叛罗马教廷应得的惩罚。教皇催促十字军尽快使君士坦丁堡教会恢复对罗马教皇的崇敬和顺服。在这种情况下，东正教君士坦丁堡普世牧首区不得不在公元1206年把牧首座迁到尼西亚。

十字军在占领了拜占庭帝国的大部份领土后，既没有向耶路撒冷进军，也没有同穆斯林作战，而是同威尼斯坐地分赃，它得到了巴尔干和小亚细亚一带，建立了一个“拉丁王国”；威尼斯则得到了拜占庭帝国八分之三的领土，包括：君士坦丁堡的一部份，以及尤卑亚、克里特、罗德斯、伯罗奔尼撒半岛西南部等地区。英诺森三世派遣红衣主教到这些地区主持教会，强迫东正教徒改信罗马天主教，遭到拜占庭帝国人民顽强的抵抗。在拜占庭人民不断的武装袭击下，十字军防不胜防，只能控制“拉丁王国”的一部份地区。而拜占庭帝国的剩余部份，亦由于中央政权无力统治，而形成了几个割据行政区，即小亚细亚的尼西亚、黑海南岸的特拉布松和巴尔干半岛的伊庇鲁斯等；其中以尼西亚为当时反对十字军的中心。当拜占庭帝国皇帝约翰三世（公元1222—1254年）即位以后，在希腊人支持下他依靠自由农民组成的军队对拉丁王国展开了攻势，不断取得胜利。到米歇尔八世皇帝（公元1259—1282年在位）即位以后，一向嫉视威尼斯、垄断爱琴海商业的热那亚，为了削弱威尼斯的势力，而给予拜占庭帝国物质上的援助，经过几年奋战，米歇尔八世皇帝终于在公元1261年率领军队收复了君士坦丁堡；同年，君士坦丁堡普世牧首迁回圣索菲亚大堂。

在第四次十字军东征以后，从公元1217年至1270年的五十四年间，还曾进行过四次十字军远征，但是这几次十字军远征已如“强弩之末”，很快就衰竭了。拜占庭帝国在十字军东征的近二百年时间中，受到了严重的摧残。从此，拜占庭帝国犹如俎上之肉，供人宰割，面临末日的来临。

第三节 1439年的佛罗伦萨宗教会议和拜占庭帝国的灭亡

公元1261年，拜占庭帝国恢复了以君士坦丁堡为首都和牧首区中心的行政权和教权地位以后，帝国的版图同公元十一世纪末相比，已大为缩小，仅辖有：小亚细亚的西北角、色雷斯、马其顿、爱琴海北部的一些岛屿和伯罗奔尼撒半岛的一些地区。即使在这样小的领土范围内，中央政府对这些地区也难予实行集权统治，其号令除小亚细亚和伊庇鲁斯外，其它地区的封建主和教会几乎都置若罔闻，各行其是。

当时在拜占庭帝国，货币地租已成为地租的主要形式。随着国内各个方面的不景气，帝国的内忧外患日益严重，沉重的赋税使大量的自由农民不断破产。农奴们不仅毫无人身自由，而且为了满足封建主各种奢侈开支的需要，还要忍受各种名目的税项和徭役，阶级矛盾因而尖锐起来。公元1342年，在帖撒罗尼加等地区爆发了声势浩大的“吉洛特派”起义。起义虽然遭到了残酷的镇压，但是在拜占庭帝国统治集团的各派势力之间的平衡也随之被打破。一些镇压起义的将领拥兵自重，内讧不断发生。公元1341年，拜占庭帝国皇帝安德洛尼卡三世去世，由其十一岁的儿子加冕继位，称约翰五世（公元1341—1376年在位）。大封建主约翰·康塔康真乘国丧主幼之机，在色雷斯自立为帝。统治集团（包括东正教会）

因而分成对立两派,进行内战,并双方都向外族求援。本来已经衰弱不堪的帝国,经过这样不断的折腾,国力更加虚弱,政治危机也到了崩溃的边缘。正在这个时候,属突厥系的奥斯曼土耳其部已迅速强大起来,纵横于整个东南欧,而且还在向外扩张。公元1389年,它将塞尔维亚并入了它的版图;公元1393年,它征服了保加利亚和阿尔巴尼亚;公元1396年又迫使瓦拉几亚向它称臣,从而,使拜占庭帝国只能局限于君士坦丁堡这一地区,处于随时可能为奥斯曼土耳其帝国灭亡的状态之中。

公元1430年,奥斯曼土耳其帝国开始了并吞拜占庭帝国的战争。不久就占领了帖撒罗尼加地区。拜占庭帝国统治者在外侮当前之际,仍然内讧不止,只是内讧的内容转到了“如何对付奥斯曼土耳其帝国”这个主题上来。当时,统治集团内部分成了三个对抗派别,以拜占庭帝国皇帝约翰八世(公元1425—1448年)为首的一派,企图寻求西欧各国,特别是罗马教皇的援助,被称为“亲拉丁派”。这一派遭到君士坦丁堡普世牧首区一些高级神职人员和一部份宫廷贵族的反对,他们翻出了十字军东征的历史,竭力反对约翰八世皇帝为了取得罗马教皇的支持,不惜将东正教会置于罗马公教会统治之下的考虑。这一派的思想正象该派首脑之一,拜占庭帝国舰队司令卢卡·诺塔拉所说的:“我宁愿在君士坦丁堡看到土耳其人的头巾,也不愿看到教皇的法冕”。他们对约翰八世为首的“亲拉丁派”的攻击,主要表现在宗教情绪上。但是这一派提不出自己的方案,所以在一定程度上,他们还只得听命于皇帝的旨意。另一派是拜占庭帝国中已经同奥斯曼土耳其帝国有政治和经济联系的一部份贵族和商人,他们是“亲土耳其派”,亦被称为“不抵抗派”。

在拜占庭帝国皇帝约翰八世的决定下,君士坦丁堡普世牧首区牧首约瑟二世(公元1416—1439年在任)和尼西亚教区大主教

倍撒里翁(公元1395—1472年)同意向罗马教皇尤金四世(公元1431—1447年在位)求援。当时罗马天主教会正经过四十年(公元1378—1417年)时间的大分裂和胡斯战争^①,为了健全罗马天主教会的体制和行政组织等问题,罗马教廷于公元1431年1月在巴塞爾召开宗教会议。正当会议出现僵局之际,收到了拜占庭帝国皇帝要求同罗马教会和好,取得援助的请求信,会议立刻就这一议题进行了讨论,虽然曾在一些具体问题上发生了一点分歧,但是出席会议的代表都认为这是压服东方教会、取得基督教会重新“合一”的好机会,因此决定于公元1438年在意大利的斐拉拉(Ferrara)举行东、西两派教会的宗教会议。由于当时斐拉拉地区瘟疫流行,会议又决定改在佛罗伦萨(Florence)召开。由七百名代表组成的东方教会代表团在君士坦丁堡普世牧首约瑟二世的率领下,于公元1439年到佛罗伦萨同罗马天主教会所派的一百六十人代表团进行了谈判。不久拜占庭帝国皇帝约翰八世亲自到会。经过双方反复磋商,达成了东正教会和罗马天主教会重新合一的协议。但是在有关罗马教皇为教会最高首脑的问题上,会议的用词是含糊的、不明确的;同时,会议也同意东正教会所属各牧首区的牧首保持原有的权力,并且允许东派教会保持原有的东方礼仪和司祭结婚制度。会议还对东、西两派教会争论的一系列“公案”,如:炼狱的教理、弥撒祭、圣餐中的面饼(究竟应该“有酵”,还是“无酵”),以及信经中的“和子”句一语等问题进行了逐一详细地讨论。在讨论期间,罗马教皇尤金四世以“经佛罗伦萨普世教会会议同意”的名义发布了上谕,对东、西两派教会重新合并作了原则的说明,表示了罗马

^① 自中世纪后期杰出的宗教改革家约翰·胡斯(公元1373—1415年)于公元1414年为德国皇帝西吉斯孟欺骗,在康斯坦茨为教皇约翰二十三世逮捕,在翌年被处火刑以后,捷克人民的民族反抗和阶级反抗精神迅速高涨,他们在胡斯所提出的宗教主张的旗帜下,在波希米亚发动了起义,历史上称为“胡斯战争”。

教廷在一系列“公案”上的原则立场。君士坦丁堡教会的代表则在约翰八世皇帝亲自主持下,对一些宿案几乎都作了让步,惟有讨论到“和子”句问题时,东派教会虽然在原则上同意西派教会“约定俗成”的状况,但是不同意将“和子”句直接写入信经之中。西派教会接受了这个观点。于是,在公元1439年7月,东、西两派教会正式达成了“重新合一”的协议。

罗马教皇尤金四世对会议所达成的协议十分满意。在佛罗伦萨普世教会会议后不久,他即宣布要同亚美尼亚教会、基督一性论派和聂斯脱利派等“复合”,并且立即同亚美尼亚教会的代表举行了会谈,同时还发表了教谕,对中世纪教会有关圣礼的教理作了详细的说明。正当尤金四世沉醉于胜利的甜蜜之中时,正在继续召开的巴塞爾会议却通过了枢机主教阿列门特(公元1380?—1450年)有关废黜尤金四世的提案。这就使得这次教会联合的协议出现了危机。

东正教会对于佛罗伦萨普世教会会议达成的协议,始终抱着抵触的态度。在会议上许多代表迫于皇帝约翰八世的压力,不得不按皇帝的旨意行事,只有以弗所的主教马可挺身而出,反对在“和子”句上所作的让步,反对东正教会在屈辱的条件下接受联合的协议。但是,当时他“独木难支”,只得将自己的意见保留下来。当他回国以后,由于东正教会各修院的修士都对联合协议持反对意见,马可主教一下子成了众望所归的人物。拜占庭帝国朝野上下对会议上所作的让步,十分不满,认为是奇耻大辱。在这种情况下,约翰八世也无法控制这种由宗教感情所迸发出来的反对情绪,只得对联合协议抱不了了之的态度。已为罗马教皇封为枢机主教的尼西亚教区大主教倍撒里翁则被指责为“内奸”,以致他不得不逃到罗马。因此,拜占庭帝国约翰八世皇帝想从罗马教皇处取得援助的希望终于成了泡影。

公元1453年,奥斯曼土耳其帝国已作好了灭亡拜占庭帝国的准备。在苏丹穆罕默德二世(公元1451—1481年在位)的亲自统帅下,二十万大军,三百艘战舰,于4月6日在攻城重炮的隆隆声中,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(公元1448—1453年在位)只得靠少数外国雇佣军困守孤城。当时君士坦丁堡的城防设施是经过一千一百年左右时间经营的,十分坚固,金角湾又有铁链封锁,奥斯曼土耳其帝国的水、陆两路军队都陈兵于坚城之下,难以攻克。在这种情况下,奥斯曼土耳其帝国同加拉太区的热那亚商人合谋,以保留他们的商业特权为条件,利用涂油的滑板,将七十多艘战舰拉过了加拉太区后面的陆地。土耳其军队绕过金角湾后,即在港面上搭造浮桥,向君士坦丁堡的侧背发起进攻。拜占庭帝国的守军在腹背受敌的情况下,经过五十三天苦战,终于在5月29日城破覆灭。奥斯曼土耳其帝国的军队在城中大肆屠杀劫掠了三天。极大部份居民被掳为奴隶,壮丽豪华的拜占庭宫殿被付之一炬,历代相传的艺术品都成了灰烬。奥斯曼土耳其帝国随即将首都迁到君士坦丁堡,改名为伊斯坦布尔。并改东正教普世牧首座堂——圣索菲亚大堂为清真寺。公元1461年,拜占庭帝国的残余领土也被奥斯曼土耳其帝国所占领。自公元476年西罗马帝国灭亡以后,继续存在了近千年的东罗马帝国——拜占庭帝国终于灭亡了。

奥斯曼土耳其帝国苏丹穆罕默德二世灭亡了拜占庭帝国以后,为了巩固统治,继续向信仰东正教的国家 and 地区扩张领土,对原来拜占庭帝国境内的东正教会采取了宗教宽容政策。它承认普世牧首吉那丢二世为被征服的东正教信徒的总督,其权力范围包括原来东正教会牧首区所属的各个教区。但是这种权力在实施过程中,毕竟要受到以伊斯兰教为国教的奥斯曼土耳其帝国各方面的限制。同时,东正教会各牧首区之间,因历史原因,也始终不存在

罗马天主教会那种“集权”的关系，因此从十六世纪以后，东正教会的历史是由各自主教会的历史所构成的。

公元1586年，东正教普世牧首区的普世牧首将牧首座堂设在伊斯坦布尔北部法那尔的圣乔治小教堂内。按奥斯曼土耳其帝国当时的规定，普世牧首的人选必须是出生于土耳其的公民，由都主教会议选举产生。君士坦丁堡普世牧首区的普世牧首对各自主教会来说，只拥有名誉上的“首席”地位。从这以后，俄罗斯正教会成了东正教各自主教会中最大的自主教会。随着俄罗斯帝国领土的不断扩大，俄罗斯正教会传教士们的活动区域也由欧洲发展到亚洲和北美洲。逐渐地形成了以莫斯科牧首区为中心的俄罗斯正教这一系。它虽然在东派教会中资历较浅，但是由于俄罗斯帝国的支持，使它成为同以君士坦丁堡普世牧首区为中心的希腊正教相并列的一系。这就改变了人们习惯上称东正教为希腊正教的概念。

第四节 一次不成功的“宗教改革”和1672年的耶路撒冷宗教会议

公元十六世纪初，在罗马天主教会内部酝酿了近二百年的要求教会自主和宗教改革的思潮，终于由马丁·路德和加尔文等宗教改革家推向广泛的群众运动，最后形成了不受罗马教廷控制的路德宗、加尔文宗和圣公会等等基督教新教宗派。罗马教廷丧失了它在西欧、中欧和北欧许多教区。为了保住罗马天主教会的权威，公元十六世纪后半叶，在信仰罗马天主教的封建主支持下，罗马教会以“反宗教改革”的名义，进行了一系列自上而下的内部调整措施。从公元1545年至1663年，罗马天主教在特兰托连续召开了三次宗教会议，决定同基督教新教各派别不作任何和解的

表示,宣布所有的新教宗派为异端,重申罗马天主教的教条和仪式正确无误,必须严格遵守,教皇是基督教会的最高权威。^①

基督教新教的产生和天主教会加强统治的一系列世界性影响,自然地也要反映到东正教会内部。当马丁·路德同其它一些宗教改革家用“同罗马教廷对立的公教”一词来称呼东正教时,当时的君士坦丁堡普世牧首区的普世牧首耶列米二世(公元1574—1584年)在写给德国杜宾根的神学家信中,十分明确地提出了自己的观点,他认为:东正教会的权威,信仰上的正统,以及它的恩典和圣事学说同路德的学说并无共同之处。耶列米二世的意见可以说代表了当时东正教会对西方教会发生的宗教改革的基本看法。但是东正教会内的各种弊端,也引起了教会内部某些人士的改革要求。公元1629年,大主教西里尔·路加(从公元1620年至1638年曾五次担任大主教),发表《正教改革声明》,强调在东正教会内部需要实行宗教改革。他按照加尔文所提出的大部份教义内容,提出“无条件的预定论”等神学思想,认为人的得救与否,皆由上帝预定,同每个人本身的努力并无多大关系。由于当时东正教会的各国教会和民族教会并不存在一个象罗马教廷那样的“集权性”统治,其所辖关系一般都同它所在国的统治者有关。因此,在普世牧首同各国君主之间,并不存在着尖锐的矛盾;同时,当时信仰东正教的一些国家在经济上和文化思想上同西方相比,还处于比较落后的阶段,这就使西里尔·路加所提出的宗教改革主张不可能产生多大的社会影响。

^① 会议制定的措施可以归纳为五个方面:(一)承认信奉罗马天主教会的国王和大封建诸侯在他们的统治区内在宗教事务上拥有的权力,默认他们对教产没收的行为;(二)在教会内部,解除贖职和不守教规教士的职务,规定神职人员必须独身;(三)建立严格的出版检查制度,经常向教会开列“禁书目录”,禁止教徒阅读;(四)加强宗教裁判所的活动;(五)于1540年成立“耶稣会”,其宗旨就是以一切手段巩固罗马天主教会的统治,扩大它的势力范围。

不过，罗马天主教会加强活动的一些措施却给东正教会带来了威胁，公元 1596 年，在布累斯特提出的联合计划(Union of Brest)中，基辅的大主教和当时为波兰占领的乌克兰地区的东正教主教，在罗马天主教会和波兰占领者的活动下，接受了公元 1439 年佛罗伦萨宗教会议上所达成的“合一”协议的条款，即在教理和归属上以罗马教皇为最高权威。这种形式，在罗马天主教会中称为“乌尼阿特(Uniat)，也就是一般所称的“东仪天主教”。接着，在葡萄牙、法国、奥地利以及波兰的一些东正教会都相继地采取了“东仪天主教”的形式。连埃塞俄比亚教会，以及印度马拉巴的一部份基督徒也加入了“东仪天主教”的行列。虽然有一些教会不久又同罗马教廷切断了关系，不过已经引起整个东正教会的惴惴不安。公元 1632 年，基辅教区在大主教彼得·莫吉拉领导下，宣布脱离罗马教廷，回归东正教会，由于他所提出的“信条”和《教理问答》带有一定的西方色彩，因此在东正教会内部引起了争论。公元 1665 年，基辅成为俄罗斯帝国的一部份以后，这场争论也愈趋复杂。为此于公元 1672 年，在耶路撒冷希腊正教牧首区牧首多西狄乌斯(Dositheus)的主持下，在伯利恒召开了东正教主教公会议。会议否定了西里尔·路加提出的《正教改革声明》，指出了加尔文宗和路德宗在教义上的“谬误”。在对待罗马天主教会的问题上，会议出现了同过去僵硬态度有所不同的征兆，它基本上肯定了罗马天主教会有关圣餐“变体论”和“炼狱”等教理。但是，在“和子”句问题上，会议则坚持东正教的传统观点；并且指出东正教会同《圣经》都永无“谬误”，强调信守前七次主教公会议决议，奉行七件圣事，另外，会议还确认了《多比传》、《犹滴传》、《便西拉智训》和《所罗门智训》是《圣经》的正典。

由于在东正教会这段时期中，具有更大的影响的是自主教会的相继成立，以下将循着各自主教会的产生和发展，分别加以叙述。

第二章

东正教的自主教会

早在公元 1439 年，佛罗伦萨普世教会会议召开的时候，俄罗斯正教会中已出现了要求自主的思潮。当公元 1453 年，拜占庭帝国的首都君士坦丁堡为奥斯曼土耳其帝国的军队所攻占，并且将君士坦丁堡普世牧首区普世牧首的座堂——圣索非亚大堂改为清真寺以后，在俄国教会里，要求教会自主，以及倡言莫斯科是“新罗马”，是“代替拜占庭帝国教会而成为东正教的核心”的思想已“和者非寡”。当时奥斯曼土耳其帝国的几代苏丹虽然想利用君士坦丁堡普世牧首区的普世牧首作为它扩张政策的工具，但是作为一个听命于穆斯林苏丹的牧首来说，尽管他有“普世”的头衔，也形同虚设。事实上他在整个东正教世界中，已不再具有多大的权威和影响了。以国家或者民族为系统的自主教会就是在这样的背景下相继产生的。

在东正教“教会法规”的现代用语中，“自主教会”(Autocephalous Church)一词是指在宗教法规和行政方面享有全部独立权并有权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。不过，现代大多数“自主教会”乃是指民族教会

和在某一个国家里已同政治分离的教会，也有些是指一定地理范围内的“跨国”教会。各自主教会之间相互保持法规规定的关系，并在信仰和圣事上彼此相通。它们之间按传统的尊称顺序，作为教会间礼节上排列地位的次序。

第一节 希腊正教系

希腊正教，在公元十五世纪以前是东正教的同义词，到公元十六世纪末以后，随着俄罗斯正教会的发展，使“东正教”一词的概念不再与“希腊正教”一词等同，其概念的内涵范围因加入了“俄罗斯正教”一系而有了明显的扩大。东正教希腊一系，包括：君士坦丁堡普世牧首区、希腊正教亚历山大牧首区、安提阿与全东方希腊正教牧首区、耶路撒冷希腊正教牧首区、塞浦路斯正教会、希腊正教会、正教西奈山大主教区暨圣凯瑟琳修道院、以及在美国的希腊大主教区和在北美的乌克兰正教会。^①

(一) 君士坦丁堡普世牧首区 (Ecumenical Patriarchate of Constantinople)，是东正教中具有名誉首席地位的自主教会，亦称“普世牧首区”或“新罗马牧首区”。根据公元第四世纪后期的传说，拜占庭教区是由使徒安德列建立的。他在这里建立了主教座，其门徒施塔克斯担任了第一任主教(据传说在公元 38—54 年任职)。比较确切的历史是，拜占庭教区曾属赫拉克利阿佩林塞斯都主教管辖。当公元 330 年，罗马帝国皇帝君士坦丁把首都从罗马迁到拜占庭，并称该地为君士坦丁堡(或“新罗马”)以后，该教区也升格为牧首区。公元 381 年，在第一次君士坦丁堡主教公会议上，通过了君

^① 本书按照基督教东派教会四大教区(君士坦丁堡教区、亚历山大里亚教区、安提阿教区、耶路撒冷教区)的原有范围，将这些教区的东正教会，以及现在仍属这些自主教会管辖的教区，定为“希腊正教系”。

士坦丁堡是“新罗马”的决议，规定其牧首同罗马主教有平等的权力和地位。公元451年，在召开的查尔西顿主教公会议上，按“法规”第28条规定：君士坦丁堡教会牧首同罗马主教地位平等。这一条款为罗马主教利奥一世拒绝承认。按照查尔西顿主教公会议决议规定，君士坦丁堡教区管辖的范围扩大到小亚细亚的大部份地区和巴尔干半岛。公元六世纪，君士坦丁堡牧首的全称是，“君士坦丁堡、新罗马大主教、普世牧首”。

公元七世纪以后，阿拉伯帝国兴起，拜占庭帝国及其周围一些信仰基督教的国家经常受到穆斯林军队的侵略，一些教区也被穆斯林军队所占领。这些教区的神职人员被迫流亡到君士坦丁堡。在相当长的一段时间内，他们的一切供给只能仰仗君士坦丁堡的普世牧首供应，这就加强了君士坦丁堡普世牧首的地位。

公元1204年，第四次东征的十字军攻占了君士坦丁堡。君士坦丁堡的普世牧首区在公元1206年被迫迁到尼西亚。直到公元1261年拜占庭帝国皇帝米歇尔八世收复该城后，才将牧首区重新迁回。公元1453年，君士坦丁堡为奥斯曼土耳其帝国军队攻陷，改名为伊斯坦布尔，成为奥斯曼土耳其帝国的首都。拜占庭帝国的皇家教堂兼君士坦丁堡“普世牧首”的座堂“圣索菲娅”大堂也被改为伊斯兰教的清真寺。公元1586年，普世牧首的座堂迁到法那尔的“圣乔治”教堂。

公元十六世纪以后，各个国家和民族的东正教会相继要求自主。公元1589年，君士坦丁堡普世牧首区普世牧首耶利米二世同意俄罗斯东正教会自主，由约夫(?—1607年)任第一任自主的俄罗斯正教会莫斯科牧首区的牧首。从此以后，希腊正教会(1833年)、罗马尼亚正教会(1865年)、塞尔维亚正教会(1879年)、保加利亚正教会(1870年)和阿尔巴尼亚正教会(1937年)相继自主，使君士坦丁堡普世牧首的管辖范围不断缩小。当公元1922年，小亚

细亚和色雷斯地区的近一百五十万希腊居民被土耳其人逐出爱琴海地区以后，君士坦丁堡普世牧首区直接辖有的信徒只剩下小亚细亚半岛上的少数东正教信徒，包括查尔西顿、泰尔科斯、比约卡达和伊姆罗兹四个教区。同时，还对希腊阿索斯山的帕特摩斯“传福音者圣约翰”修道院、希腊北部几个教区、多德卡尼斯的四个教区，以及克里特教会等有名义上的管辖权。目前，在欧洲、拉丁美洲、北美洲、澳大利亚和新西兰等地的一些希腊大主教区、都主教区以及芬兰正教会，也属于君士坦丁堡“普世牧首区”管辖。

公元 1964 年，罗马天主教教皇保罗一世和君士坦丁堡普世牧首区牧首阿特那哥拉一世在耶路撒冷见面，并热烈拥抱。这在西方舆论界引起了关注。有的评论认为这是“东、西两派教会重新合一”的“象征性”迹象。近年来，希腊与土耳其两国在塞浦路斯问题上的冲突，使君士坦丁堡普世牧首处于十分尴尬的境地。他既无足够的权威来处理这个问题，又不敢得罪冲突的双方，因此难以在这件事上进行斡旋。

(二)希腊正教亚历山大里亚牧首区(Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria)，是东正教中在尊称地位上仅次于君士坦丁堡“普世牧首区”的自主教会。其牧首被认为是福音书作者之一马可的继承人，亦是非洲东正教会的首脑，称“亚历山大里亚及全非希腊正教牧首”。公元 451 年的查尔西顿主教公会议召开以后，由于在基督“神、人”二性问题上的分歧，埃及和埃塞俄比亚的许多坚持“基督一性论”的信徒脱离了正统教会，组成了“科普特教会”。公元七世纪中叶以后，北非地区相继为阿拉伯帝国占领，许多居民改信了伊斯兰教。希腊正教亚历山大里亚牧首区的影响也逐渐减小。信徒主要分布在亚历山大里亚和开罗两地。

公元十九世纪，埃及曾出现过一段短暂的繁荣时期，吸引了成千上万来自希腊和叙利亚的移民，形成了该地东正教信徒人数骤

然增加的现象。十九世纪六十年代,该牧首区牧首鼓励传教士到东非的乌干达、肯尼亚、桑给巴尔和坦噶尼克等国传教,并建立教会。公元二十世纪以来,在利比亚的黎波里、埃塞俄比亚的亚的斯亚贝巴、苏丹的喀土穆、突尼斯的突尼斯(首都)和南非的约翰内斯堡都建立了东正教的主教区。现在该牧首区的牧首座堂设在希腊的基菲希亚,并出版一本名为《潘代诺》的教会刊物。

(三)安提阿与全东方希腊正教牧首区(Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East),亦称为“安提阿正教会”。在东正教的尊称地位上,名列第三。现在是中东地区拥有阿拉伯人基督信徒最多的基督教会。

公元451年查尔西顿主教公会议召开以后,安提阿牧首区的基督徒在基督“神、人”二性的问题上发生了分裂,“基督一性”派教徒另组成教会。公元七世纪中叶,安提阿牧首区大部分地区为阿拉伯帝国占领,因此,到公元九世纪时,该牧首区许多堂区的基督徒因只懂阿拉伯文,所以在礼拜仪式中也改用了阿拉伯语。这是安提阿牧首区受阿拉伯文化影响的历史原因。

自公元十四世纪以来,安提阿与全东方希腊正教牧首区的牧首一直驻在叙利亚的大马士革。从公元1899年以后,该牧首和这个牧首区的主教都是阿拉伯人。在叙利亚的胡姆斯哈马、阿勒颇、拉塔基亚、苏伟达,黎巴嫩的贝鲁特、的黎波里、哈达斯、哈勒巴、扎赫勒、迈尔乌杰荣和伊拉克的巴格达都设有都主教座堂。同时,在北美洲、拉丁美洲、澳大利亚等地都有隶属于安提阿牧首区管辖的教区。目前,这些教区过宗教生活时的祈祷仪式主要使用阿拉伯文,也用希腊文。只有在北美洲的几个教区例外,在那里,祈祷仪式已改用英文。

据统计,目前安提阿牧首区拥有信徒一百一十万人。在叙利亚境内,它是基督教三大派中人数最多的教会;在黎巴嫩,其人数仅

次于马龙派教会。第二次世界大战以后,在黎巴嫩的黎波里的德尔巴蒙德建立了一个神学研究院,为教会培养了一批年轻的神职人员,因此,该牧首区出现了一个由青年信徒为主的振兴教会运动。现在,该牧首区的几个主教和神职人员在积极从事世界基督教“合一”运动的工作。

(四)耶路撒冷希腊正教牧首区(Greek Orthodox patriarchate of Jerusalem),在东正教的尊称地位上,名列第四。自公元七世纪中叶以后,它一直是基督教在耶路撒冷地区的主要教会。按《使徒行传》第一至第十五章记载,耶路撒冷教会是由雅各领导并发展起来的,是犹太基督徒的教会。当公元135年,犹太民族举行的第四次反抗罗马帝国统治的起义被镇压以后,耶路撒冷被毁,犹太基督徒也被迫星散他地。公元325年尼西亚主教公会议召开以后,耶路撒冷成了世界基督徒朝圣的中心。在公元451年的查尔西顿主教公会议上,批准设立耶路撒冷牧首区。

公元1095年开始的十字军东征,使耶路撒冷牧首区的许多东正教徒为他们的基督兄弟——十字军所杀害。由罗马教皇派遣来的天主教神职人员控制了耶路撒冷,但是信仰东正教的基督徒始终没有放弃他们的教堂。当拜占庭帝国在公元1453年灭亡以后,希腊正教的修道士、安提阿正教会、格鲁吉亚正教会、亚美尼亚教会(一性论派)、科普特教会、亚历山大里亚正教会的修道士,以及罗马天主教方济各修会^①的修士都竭力争取在耶路撒冷保持自己

^① 即“圣方济各会”。方济各会为修士方济各所创立。他原名乔万尼·帕那多内(公元1182—1226年),因其小名为弗兰西斯,因此一般又把方济各修会,称为“弗兰西斯修会”或“小兄弟会”。公元1209年为教皇英诺森三世批准成立。提倡安贫、节欲的苦行生活。在镇压阿尔比派中为教皇之有力工具。初期规定会内不置恒产,修士托钵乞食为生。但后来积累了大量产业,并分化成数派,有的主张严守原定会规,有的主张按照目前修会状况和时代变化,改变原规定,不再托钵乞食。以后曾经几任教皇整顿、改组,目前有利奥会、住院会和嘉布遣会三个“小兄弟会”,都自称方济各会。各派都有为修女设立的“第二会”,和为平信徒设立的“第三会”。

教派的影响。

耶路撒冷希腊正教牧首区的管辖区内，有一些阿拉伯人的基督教会，主要分布在以色列和约旦一带，不过在该牧首区担任牧首和主教的，都是属于“圣墓兄弟会”的希腊族人。阿拉伯人的神职人员几乎都结了婚，失去了晋升主教的资格。在这个牧首区所属的隐修院和修道院中，都使用希腊语；而在公众礼拜的祈祷仪式中，有些教堂已使用阿拉伯语。

(五)塞浦路斯正教会 (Orthodox Church of Cyprus)，是目前“希腊正教”一系中，历史悠久的教会之一。传说使徒巴拿巴始建主教座于此。在公元 431 年的以弗所主教公会议上，同意塞浦路斯教会拥有自治地位，属安提阿教会管辖。

公元十一世纪以后，塞浦路斯岛为十字军占领，罗马天主教廷派遣神职人员想方设法使塞浦路斯正教会归顺教皇，遭到拒绝。当公元 1439 年召开的佛罗伦萨主教会议结束以后，塞浦路斯正教会于公元 1448 年即宣布自主。这个自主的东正教会的大主教是由尼科西亚、帕弗斯、西提姆和凯里尼亚四个教区的神职人员和平信徒共同推选出来的，他领导议会，执掌教会最高权力。塞浦路斯岛不久亦被奥斯曼土耳其帝国占领，形成该岛的居民由希腊族和土耳其族组成的局面。公元 1831 年，希腊爆发了独立战争，塞浦路斯岛的希腊族居民在东正教会领导下群起响应。当时岛上所有的东正教主教和几个修道院的院长均被土耳其统治者用绞刑处死。公元 1878 年，塞浦路斯岛为英国侵略军占领，从那时候起，主教们在要求该岛同希腊合并的“伊诺西斯”运动中起着积极的领导作用。公元 1956 年，英帝国主义放逐了领导塞浦路斯独立运动的马卡里奥斯大主教和凯里尼亚的主教。经过民族解放运动，公元 1960 年，塞浦路斯共和国宣布独立，大主教马卡里奥斯(公元 1913—1977 年)被选为共和国第一任总统，教会的自主地位也得到了保证。

在共和国成立以后，东正教的隐修院在塞浦路斯岛上有了很大发展，其中，最主要的是基科隐修院。塞浦路斯正教会在举行公众礼拜的祈祷仪式中使用希腊语。信徒绝大部分是希腊族人。各个教区的神职人员均由神学院培训。该教会拥有几个教育和慈善机关，并每月出版神学刊物《使徒巴拿巴》。

(六)希腊正教会(Greek Orthodox Church)，指设在希腊共和国的东正教会。在拜占庭帝国时期和奥斯曼土耳其帝国统治时期，希腊地区的东正教会属君士坦丁堡“普世牧首区”的普世牧首管辖。公元1833年，希腊民族摆脱了土耳其人的统治后，宣布希腊的东正教会自主。公元1850年，君士坦丁堡“普世牧首区”的普世牧首承认了它的自主地位。由“雅典与全希腊大主教”主持下的全体主教会议执掌希腊正教会的最高权力。

东正教在希腊广泛地影响着社会生活，第二次世界大战以后，希腊境内出现了以“神学家兄弟会”为首的自发的传教运动，由受过高等教育并严守宗教戒规的司祭和平信徒组成，从事传教和教育活动。他们设立主日学校、出版书籍及一本名为《教会》的杂志。目前，著名的阿索斯山修道院、帕罗斯岛的隆哥法达隐修院和帕达摩斯的“施洗约翰”隐修院在希腊正教会中仍享有十分崇高的地位。目前希腊正教会拥有信徒九百二十万人，有八十一个教区。其中有二十个教区在希腊北部，它们在名义上仍属君士坦丁堡“普世牧首区”管辖。希腊正教会在雅典和塞萨洛尼基亚设有两所神学院，训练神职人员。

(七)东正教西奈山大主教区暨圣凯瑟琳修道院(Saint Catherine's)，是东正教中最小的一个自主教会。它位于西奈半岛穆萨山之北，开罗东南三百公里的花岗岩峭壁林立之处。由于这些峭壁在《圣经》中被称为西奈山的一部份，因此这所修道院又经常被误称为“西奈独立希腊正教会”。

圣凯瑟琳修道院是拜占庭帝国全盛时代的皇帝查士丁尼一世在公元 527 年奠基后开始修建的，至公元 530 年才建成。修道院的院长按惯例由修道士们推选，并祝圣为“耶路撒冷希腊正教牧首区牧首，并兼西奈、巴兰、赖苏的大主教”。公元 1575 年，修道士的数目被固定为三十六人，其中还包括散居在开罗和苏彝士等地区修道院附属机构的人员。

修道院的四周是一堵花岗岩砌的院墙，穿过一条弯弯曲曲的小径，有几幢楼房，这里住着十几位留着长胡鬚的东正教修士。令人感兴趣的是，在修道院内，还有一座清真寺，建立在离古老而美丽的“查士丁尼”教堂不远之处。据说，它是在公元七世纪下半叶，穆斯林军队攻占了西奈半岛时修建的。当时修道士们为了保护修道院不受伤害，并保护躲藏到修道院内的基督徒的人身安全，以修这座清真寺换取了阿拉伯帝国哈里发“保证修道院安全”的诺言。以后历代哈里发都遵守这一诺言。当地的贝都印人至今仍到这所清真寺里礼拜。

在中世纪时，圣凯瑟琳修道院是东方教会的重要朝圣中心之一。在“查士丁尼”教堂内，四壁都镶着美丽的大理石，并以黄金为框架，用几千块彩色玻璃和宝石镶成了一幅《基督登山易容》画。在靠近祭台的前面有一座埋有圣凯瑟琳遗骨的大理石陵墓。修道院内还拥有来自朝圣者和虔诚信徒捐助的二千余幅圣像，它们一般都画在木质的嵌板上，是十分珍贵的历史艺术品。公元八世纪下半叶，拜占庭帝国发生了“圣像破坏运动”，圣凯瑟琳修道院收藏的这些圣像却躲过了这场浩劫。至今，这些圣像成了研究古代基督教艺术的稀世珍品。该修道院还保存了世界上最丰富的希腊文的基督教羊皮卷手稿，包括约在公元 400 年左右抄写的福音书叙利亚古卷。^① 公元 1975 年，修道士们在一间房间里又发现了一千

^① 用古叙利亚文抄写在羊皮卷的福音书。

一百页手稿和残篇，内容包括：创世纪、民数记和申命记，以及公元五世纪、六世纪、八世纪的圣经，十一世纪时抄写的保罗书信集阿拉伯文译本，亚里士多德的作品片断和《荷马史诗·伊里亚特》的扉页等。最近，圣凯瑟琳修道院的修士正准备把六千页稀有手稿的目录编印出来以供研究。

以上所述的七个教会都是东正教会中的具有悠久历史的古老教会。早在东正教建立以前，它们就是东派教会中的主要成员。目前，除亚历山大里亚教会和安提阿教会所属的一些教区已在祈祷仪式中使用阿拉伯语外，基本上各教会在礼仪传统上仍然是拜占庭式的。因此，我们按照历史传统，把这几个教会列为“希腊正教”一系。除了这些教会以外，属君士坦丁堡“普世牧首区”管辖的尚有：北美希腊大主教区、在北美的乌克兰正教会^①和芬兰正教会。由于芬兰正教会是个“自治”教会，因此本书在这里稍作介绍。

按东正教的教会法典，自治教会的大主教应由所属牧首区的牧首祝圣；在教会事务中，除了与其它教会的关系问题需请示牧首外，一般事务可自主决定。芬兰正教会(Orthodox Church Of Finland)是个自治教会。它的东正教徒是公元十二世纪时基辅罗斯等公国派遣传教士来到卡累利阿一带传教的结果。第一次世界大战以后，芬兰取得了独立并成立了共和国。公元1919年，莫斯科牧首区同意芬兰正教会具有自治地位。公元1923年，芬兰正教会脱离莫斯科牧首区管辖，转到君士坦丁堡“普世牧首区”治下。目前，芬兰正教会拥有六万正教徒，约占这个国家人口的百分之一。他们至今仍遵守罗马天主教会的复活节日期和其他一些节日的日期。在宗教礼仪中使用斯拉夫语和芬兰语。有一个神学院和两个隐修院。大主教座设在库奥皮奥。在首都赫尔辛基有一个主教座堂。

^① 北美希腊大主教区和在北美的乌克兰正教会共拥有信徒二百万人左右。

第二节 俄罗斯正教系

俄罗斯正教能够自成一个系统，同俄罗斯帝国的兴起有着一定的关系，在这一系中包括下列自主教会：

(一)俄罗斯正教会 (Russian Orthodox Church)，该教会在东正教的尊称地位排列上，位居第五。是目前拥有东正教信徒最多的教会。自俄罗斯帝国强盛起来后，其传教士相继在北美、日本和中国建立了隶属它管辖的教会和教区。在宗教礼仪上有它自身的特点。因有关“俄罗斯正教”问题将列专章论述，这里就不细述了。

(二)格鲁吉亚正教会 (Georgia Orthodox Church)，是最古老的基督教会之一。公元四世纪时，圣尼诺到格鲁吉亚传教，该地居民始奉基督教，设立教区后属安提阿牧首区管辖。据教会史记载，该教会早在东罗马皇帝芝诺在位(公元五世纪下半叶)时，已得到当时安提阿牧首区的牧首“漂布者”彼得的同意，取得自主地位。从这以后格鲁吉亚教会的首脑一直尊称为“卡多利柯斯”(希腊文 Katholikos)^①。公元1801年，格鲁吉亚并入俄国，该教会也于公元1817年受莫斯科牧首区管辖。公元1917年俄国十月革命胜利以后，格鲁吉亚正教会重立自主的“卡多利柯斯”。公元1977年，由大主教伊利亚三世担任该教会首脑，几个教区都任命了新主教，在姆什希泰设立了一所神学院。现任该教会的首脑是大卫五世。

(三)美国正教会 (American Orthodox Church)。美国独立

^① 原意为“普世性的特使”。在聂斯脱利派、亚美尼亚教会也以此称谓教会首脑。这个称呼最早用于安提阿首任驻塞琉西亚城的特使。在东派教会中，其地位高于都主教而低于牧首、但是也有用以称呼同牧首衔相等者。

后不久,俄罗斯正教会于公元 1794 年派遣传教士到当时尚属俄国的阿拉斯加地区建立了教堂。公元 1872 年,俄罗斯正教会又在旧金山建立了一座主教座堂。从这以后,俄罗斯正教逐渐向东发展,到公元 1890 年时,北美已有五十万信仰东正教的俄罗斯移民。公元 1905 年,俄罗斯正教会把它在北美的教会中心迁到了纽约。同年,当时任俄罗斯正教会北美教区大主教的吉洪(Tikhon, 公元 1865—1925 年)向俄罗斯正教最高宗务会议呈递了一份有关美国正教会要求自治以达到自主地位的计划。吉洪大主教在北美教区任职期间,鼓励在祈祷仪式中使用英语,并出版适用的祷文书籍。

俄国十月革命胜利以后,美国正教会因与莫斯科牧首区断绝了关系,教务行政上处于瘫痪状态。一些非俄罗斯民族的教会各与自己祖国的东正教会发生联系或者与君士坦丁堡普世牧首区取得联系。公元 1922 年,君士坦丁堡牧首区在美国建立希腊正教大主教区,美国正教会面临有可能形成许多源于不同民族的教区的局面。在这种情况下,美国正教会于公元 1924 年宣告美国都主教区自治,在这以后,美国都主教区事实上已经取得自主地位,只是没有履行教会法典规定的自主地位手续而已。

公元 1970 年,莫斯科牧首区正式承认美国正教会的自主地位。从此,美国正教会不用再按民族背景来说明他们的宗教隶属关系。美国正教会由罗马尼亚、保加利亚、墨西哥和阿尔巴尼亚等移民的教会组成。公元 1978 年,信徒人数约有一百万。它在纽约市有一所“圣弗拉基米尔”神学研究院;在宾夕法尼亚迦南的“吉洪”隐修院内有一所大学程度的神学院;在阿拉斯加科迪亚克岛上有一所训练阿拉斯加神职人员的神学院。美国正教会是世界基督教联合会的成员,也是美国教会联合会的成员。美国正教会由主教、神职人员、平信徒组成的联合会进行管理,它包括近五百个教

区。在祈祷仪式中大都使用英语。

(四)日本正教会 (Japanese Orthodox Church)。该教会是个自治教会,它与芬兰正教会不同的是,在隶属关系上属莫斯科牧首区管辖。它是俄罗斯正教会修士大司祭尼古拉·卡萨金于公元1872年在日本建立的。司祭经东京神学院培训后确立,教会的一切事务由神职人员与平信徒组成的机构进行管理。公元1945年至1970年间,日本教会属北美俄罗斯都主教区管辖。公元1970年4月莫斯科牧首区承认日本正教会为自治教会。该教会现有信徒三万六千名。东京、京都、仙台等地都有教区。日本正教会现在共有教区七十九个,传道所二十九处,总会设在东京。教会的首脑称都主教。

(五)中华东正教会,是公元1956年取得自主地位的东正教会。东正教在十七世纪下半叶传入我国以后,因俄罗斯正教驻北京传道团奉行沙皇俄国政府的宗旨,在相当长的一段时间中并没有将工作重心放在传教事业上;同时,在文化上没有“融合”等原因,因此中国籍居民信仰俄罗斯正教者不多。具体情况将在本书的第三编中详述。

第三节 东欧和巴尔干半岛的东正教会

东欧和巴尔干半岛的一些东正教自主教会,几乎都渊源于拜占庭帝国传教士的传教工作,或者受到希腊正教传教士和俄罗斯正教传教士的影响而信仰基督教的。这些教会包括:

(一)保加利亚正教会 (Bulgarian Orthodox Church)。基督教传入保加利亚的时间比基辅罗斯还要早一些。当东派教会的传教士用斯拉夫文在保加人中间传教时,其作用很快地为当时急欲统一保加利亚各部落的国王波利斯一世所认识。他在接受基督教洗礼后,即在全国居民中推行基督教,公元十世纪时,基督教成

了保加利亚王国的国教。公元927年，君士坦丁堡牧首区承认座堂设在普雷斯拉夫的保加利亚教会最高首脑为牧首。到巴塞尔二世统治时期，保加利亚教会又降为大主教区，属君士坦丁堡“普世牧首区”的普世牧首管辖。公元1235年，伊凡柯申二世皇帝趁拜占庭帝国自顾不暇之际，在特尔诺沃市重新设立牧首座堂。公元十五世纪时，保加利亚亦为奥斯曼土耳其帝国占领，在这以后的五百年中，保加利亚的教会由君士坦丁堡“普世牧首区”派遣的希腊正教神职人员进行管理。公元1870年保加利亚正教会宣布保加利亚都主教区成立，这一公案直到公元1945年才为君士坦丁堡“普世牧首区”承认。公元1953年，保加利亚正教会宣布建立牧首区，实现教会自主。目前，保加利亚社会主义人民公有七百六十五万东正教信徒，他们分布在十二个教区内。保加利亚正教会有二千多个司祭，在首都索菲亚有一所高级神学院和几所规模较小的神学院培养着年轻的神学学生；并出版《教会先驱者》周刊和《灵性文化》月刊。

(二) 塞尔维亚正教会(Serbian Orthodox Church)，它所属的教区绝大部份在今日南斯拉夫社会主义联邦共和国的塞尔维亚社会主义自治共和国和马其顿社会主义自治共和国境内。早在公元1219年，当圣萨瓦被祝圣为塞尔维亚正教会的大主教以后，分布在塞尔维亚境内的大小封建诸侯国都在东正教的旗帜下统一了起来。到公元1346—1355年间，由于斯蒂芬—杜森自称“沙皇”，他把佩奇的大主教也改称牧首。公元1459年，塞尔维亚沦为奥斯曼土耳其帝国的一个省份，牧首的称号自然而然地被撤销了。直到公元1557年，塞尔维亚正教会又升格为牧首区，但是到公元1776年，再次被取消了牧首区的地位。在这以后的一百余年中，塞尔维亚正教会就一直受君士坦丁堡“普世牧首区”的管辖，直到公元1879年，塞尔维亚取得民族独立，成立自主教会为止。公

元 1920 年,塞尔维亚正教会再次成立牧首区,该牧首区牧首的全称是:“佩奇大主教、贝尔格莱德和卡尔洛瓦洛茨都主教、全塞尔维亚牧首”。自南斯拉夫社会主义联邦共和国成立以后,政府颁布了“政教分离”法令,使东正教成了公民生活中的私事。

目前,塞尔维亚正教会的最高权力机构是“圣议会”,由全体主教组成,每年举行一次会议。其下设一个常务机构,由四人组成,处理教会的日常事务。现在该教会估计拥有九百十五万信徒,有三十一一个教区(其中有三个教区在北美),还有四所神学院和一个神学教授团,并出版一份名为《信使》的月刊。

(三) 罗马尼亚正教会 (Romanian Orthodox Church)。罗马尼亚人接受东正教,是受到君士坦丁堡“普世牧首区”派来的传教士,和来自巴尔干半岛的东正教会修士,以及来自俄罗斯正教会的传道人员的影响。罗马尼亚正教会是在公元 1865 年宣布成立自主教会的,但是直到公元 1885 年才为君士坦丁堡“普世牧首区”所承认。公元 1925 年,罗马尼亚正教会建立了牧首区。罗马尼亚社会主义人民共和国成立以后,由查士丁尼担任该牧首区的牧首。罗马尼亚政府始终认为罗马尼亚正教会对于发扬罗马尼亚人民的民族意识起过积极的作用。公元 1950 年,特兰西瓦尼亚的东仪天主教徒^①宣布重返罗马尼亚正教会。据统计,罗马尼亚正教会目前拥有信徒一千二百万人,有一万名司祭,有十二个大主教区;另有若干个神学校和修道院。在首都布加勒斯特以及西比乌等地,由神学教授团培养着二千余名未来的神职人员。该教会定期出版宗教刊物。

(四) 波兰正教会 (Orthodox Church Of Poland)。在极大多数居民都信仰罗马天主教的波兰,东正教会显然是很难活跃的。其

^① 是在公元 1776 年,由东正教会中分裂出去,归罗马天主教会管辖的。

来历,还是在俄国十月社会主义革命胜利以后,当时波兰军队占领了西乌克兰和白俄罗斯的一部份领土,这就使生活在这块土地上的四百万东正教徒成了波兰占领区内的居民,公元 1924 年建立的波兰正教会就同这一事件有着密切关系。第二次世界大战以后,这些地区大部份归属苏联,留居在波兰境内的东正教徒尚有三十五万人左右,波兰正教会属莫斯科牧首区管辖。公元 1948 年,莫斯科牧首区牧首阿历克赛通知波兰正教会:“有关自主地位的问题已获得同意”。近年来,波兰正教会以华沙都主教区管辖着,华沙、比亚韦斯托克、罗兹、弗罗茨瓦夫和革但斯克五个主教区。

(五) 捷克正教会 (Orthodox Church Of Czechslovakia),也是一个处在罗马天主教会占优势的国家里的东正教会。它的出现是在公元十九世纪,开始时信仰人数很少,直到公元 1910 年,才拥有信徒一千余人。公元 1918 年,奥匈帝国解体,塞尔维亚正教会的首脑在波希米亚和摩拉维亚组建东正教会,并祝圣布拉格的戈拉兹德主教为捷克正教会的第一位主教。公元 1921 年,捷克正教会又在喀尔巴阡山区设立穆尔切沃教区。第二次世界大战期间,戈拉兹德主教和另外四名东正教神职人员被德国纳粹机构指控同抵抗运动有关,遭到杀害。当时捷克正教会,除穆尔切沃教区外,其它东正教教区的一切活动均被禁止。第二次世界大战以后,穆尔切沃地区并入苏联,同时,原在苏联乌克兰社会主义加盟共和国西北的伏尔希尼亚地区生活的一万名信仰东正教的捷克移民迁回到了捷克斯洛伐克。公元 1950 年,普雷绍夫会议以后又有一大批东仪天主教徒和神职人员决定返回东正教会。公元 1951 年,莫斯科牧首区承认捷克正教会有自主地位。捷克正教会现有:普雷绍夫、布拉格、奥洛莫乌茨、米查罗夫斯四个教区。

(六) 阿尔巴尼亚正教会 (Albanian Orthodox Church),原属君士坦丁堡“普世牧首区”管辖,于公元 1937 年取得自主地位。在

宗教礼仪上主要使用阿尔巴尼亚语，也使用希腊语。该教会最高教务机构设在地拉那，教会的首脑称“地拉那和都拉斯都主教及阿尔巴尼亚大主教”。

第三章

俄罗斯正教

有关“希腊正教”系的来历和发展情况，已在本书的第一编和本编前面的章节中进行了比较详细的叙述。属于“希腊正教”系的几个自主教会以及东欧和巴尔干半岛的东正教会，也在上一章中有所涉及，因此就不再另立一章加以专门论述了。公元1453年以后，俄罗斯正教会成了东正教中最大的教会。当时一些东正教信仰者把复兴东正教的希望寄托在俄罗斯帝国的武力上，俄罗斯帝国的历代沙皇也想利用东正教作为它向南、向西、向东扩张的工具。这一些思想在很长的一段时间里曾成为俄国统治集团推行的一种社会思潮。同时，东正教在俄国的发展，形成了许多自身的特点，特别是由俄罗斯正教会中分裂出来的各种“反国教派”，是研究俄国近代思想史所必需了解的内容。由于这些原因，本书有必要将“俄罗斯正教”专列一章。

第一节 俄罗斯正教的历史

俄罗斯正教，溯其起源，来自公元988年，当时基辅罗斯王公

弗拉基米尔命令全国居民到德聂泊河中受洗，皈依基督教。由于弗拉基米尔大公的努力，基督教在基辅罗斯以外的地区也逐渐发展起来。这对结束这一地区多神教的信仰和分裂割据的局面，推进社会封建化的进程，起了一定的作用。公元1045年，在诺夫哥罗德建成的索菲亚大堂，标志着拜占庭的文化和建筑艺术也随着基督教传进了这一地区。公元十二世纪，莫斯科公国在尤里·多耳戈鲁基的统治下迅速强大起来。以后的历代王公无论是在向外扩张领土的战争中，还是在抗击异族的侵略中，都利用东正教作为号召和组织信徒的旗帜。虽然他们经常受到挫败，但是在“圣安德列会保佑俄罗斯”的宗教精神鼓舞下，百折不挠，很快地成为了北方的一个强国。

随着领土的不断扩大，修道院也在这些新地区建立了起来，这也是当时巩固这些地区的一种手段。当时的很多修道院都建立在人烟稀少的偏僻地区，修道士通过各种形式的传教活动，使皈依东正教的农民为了宗教生活的方便，而搬到修道院附近居住。他们出于宗教信仰，听从修道院的安排，以虔诚的宗教热情砍伐树林，开辟耕地，使大量的原野成为良田，对开发俄罗斯起了极大的作用。但是贪婪的修道院并不以此满足，他们利用各种手段和特权，使这些自由农民破产沦为农奴，强迫他们为其创造财富。例如，公元十四世纪时，修道士谢尔盖·拉多涅日斯基在莫斯科附近的查戈尔斯克建立“谢尔盖圣三一”修道院的初期还十分贫穷，不久就成为俄罗斯最富有的一所修道院了。可以说，在其拥有的财富中，不知凝聚了多少农奴的血汗。据许多资料表明，在公元十五世纪上半叶以前，在俄罗斯农奴制经济构成中，修道院的经济力量已占较高的百分比数。这也是俄罗斯正教会能够在公元1448年用自行召开主教会议的方式选举俄罗斯人梁赞主教约纳(Jona, ?—1461年)为都主教来摆脱君士坦丁堡“普世牧首区”控制的一个经济上的背景。

公元1462年,俄国历史上著名的伊凡三世即位。莫斯科大公国在他的经营下,经过多年的东征西伐,奠定了俄罗斯帝国的基础。他自称“Церь”(沙皇),并娶已经亡国的拜占庭帝国末代皇帝的侄女索菲娅·帕列奥洛珈为妻。由于这个缘故,他把自己视为东罗马帝国(拜占庭帝国)皇位的合法直系继承人,因此以拜占庭帝国的双头鹰徽号作为俄罗斯帝国的徽号。每逢隆重的宫廷活动和宗教礼仪时,他总是头戴“莫诺马赫”皇冠,坐在镶有宝石的皇座上,显示了无上的威严。东正教会对于伊凡三世想成为东罗马帝国皇位继承人的愿望,起着积极的推波助澜作用。因为自从君士坦丁堡被奥斯曼土耳其帝国攻陷以后,俄罗斯帝国的强大成了东正教会许多神职人员复兴东正教的希望。他们积极支持伊凡三世所进行的统一战争,强调:“伊凡三世的权力是上帝给的”。而伊凡三世为了取得东正教会给予的宗教和政治上的支持,也毫不吝惜地赐予教会各种特权,以各种形式保证教会和修道院的土地和财产不受侵犯,并且残酷地迫害那些怀疑东正教教理的“异端”人物。在他的赞助下,著名的莫斯科“圣母昇天”大堂在亚里士多德·菲奥拉文第设计下,于公元1479年建成。

伊凡三世去世以后,其子瓦西里三世以“统治全俄罗斯领土的君主之君主”的名义登上了沙皇宝座。东正教会则宣称:“君主的旨意就是上帝的意志”。在这期间,关于“莫斯科是第三罗马帝国”的思想已经成为当时俄罗斯统治阶层和东正教会上层神职人员的一种思潮。公元1510年,当时的一位修道院院长菲洛费在写给瓦西里三世的信中宣称:“莫斯科是新的罗马帝国,是罗马和拜占庭的精神和物质遗产的继承者”,^①他提出:“莫斯科国在扩大自身的权势时,也奠定了一个新的基督教帝国的基础,鉴于拜占庭帝国在政

^① V·马里宁:《修道院院长菲洛费及其书信》,基辅1901年版,附录9,第49—55页。

治上的死亡和宗教上的毁灭，这就使莫斯科大公国命中注定是这个基督教帝国的领袖”。^①为了满足当时社会上存在的血缘世袭观念的心理，有位萨瓦修士，^②以所谓考证的方式，提出了瓦西里三世属于留里克家族这一世系。按照他的推溯，留里克是普鲁士创建者普鲁斯的兄弟，他们都是罗马帝国皇帝奥古斯都的直系后裔。^③因此其结论也十分明确：瓦西里三世这一世系应该是罗马帝国当然的继承者^④。在俄罗斯帝国的统治者中，这种将俄国自命为“第三罗马帝国”的世界观，成了以后历代沙皇俄国政府制定对外政策的指导思想。瓦西里三世在外交方面的负责人德米特里·格拉西莫夫首先积极地推行这项政策，他在许多场合都反复强调莫斯科是新的世界宗教中心。伊凡雷帝正是利用了这些舆论，用东正教作为自己进行征伐战争的旗帜，向波罗的海沿岸的一些信仰基督教（新教）的国家进攻，当战争受到挫折以后，他又利用东正教为号召，进攻钦察汗国、克里米亚汗国、喀山汗国和阿斯特拉汗国等国家。但是当时的俄罗斯正教会还没有取得自主地位，还没有能够摆脱受奥斯曼土耳其帝国操纵的君士坦丁堡“普世牧首区”普世牧首的控制，伊凡雷帝对此十分不满，急于要解决这一问题，作为排除沙皇俄国成为“第三罗马帝国”的障碍的必要步骤。但是伊凡雷帝没有来得及实现这个愿望就在公元1584年去世了。继承其皇位

① V·马里宁：《修道院长菲洛费及其书信》，基辅1901年版，附录9，第49—55页。

② 后为斯皮里顿主教。

③ 德米特列耶娃：《弗拉基米尔公爵们的故事》，第159—170页。

④ 当时一位名叫普斯柯夫的修士在给沙皇瓦西里三世的信中写道：

“旧罗马的教会由于它的异端邪说而分裂了；作为第二罗马的君士坦丁堡的大门已经被异教徒土耳其人砍倒了；但是一个新罗马的教会——莫斯科教会却在整个宇宙之中与太阳争光。……前两个罗马已经覆亡；第三个罗马正自立在那里，巍然不动；而第四个罗马再也不会出现了。”原文见阿诺德·J·托因比：《文明在经受考验》，牛津大学出版社，1948版，第171页。

的费多尔十分平庸。大贵族鲍里斯·费多诺维奇·戈东诺夫蓄谋篡位,他为了收买人心,取得一部份大贵族和俄罗斯正教会上层神职人员的支持,趁君士坦丁堡普世牧首耶利米二世到莫斯科来“募化”金钱和貂皮的机会,诱使耶利米二世同意俄罗斯正教会自主。通过交换条件,俄罗斯正教会于公元1589年正式获得了自主地位。鲍里斯·费多诺维奇·戈东诺夫委派其亲信约夫(?—1607年)担任莫斯科牧首区的第一任牧首。从此,俄罗斯正教会才真正成了东正教中最大的教会。它在东正教的尊称排列上,名居第五。

值得提一笔的是,从公元1458年至1687年间,在现在苏联的乌克兰地区还有一个属于君士坦丁堡普世牧首区管辖的“全俄罗斯和基辅”都主教区。这个都主教区当时受到波兰的控制,使罗马天主教会能够在那里依靠波兰当局的支持进行各种游说活动。公元1596年,这个都主教区大部份神职人员和平信徒由于各种压力和诱说,在布列斯特—列托夫斯克接受了罗马天主教会的管辖。公元1686年,俄国军队收复了基辅。翌年,在基辅的东仪天主教会即宣布同罗马天主教会脱离关系,归入莫斯科牧首区管辖。

公元1613年,米哈伊尔·罗曼诺夫登上了沙皇的宝座,开始了罗曼诺夫家族的统治,他从波兰迎回了其父费拉莱特大主教,让他坐上了莫斯科牧首区的牧首宝座。这就形成了当时的俄罗斯的世俗政权和神权全由这对父子所掌握的局面。沙皇的一切敕令都同牧首联合颁发,费拉莱特大主教因此亦号称“大君主”。他利用神权积极辅助米哈伊尔沙皇加强封建农奴制的国家机器。以沙皇为首的大贵族统治集团实行的残酷统治,激起了人民不断的反抗。公元1648年,在莫斯科、库尔斯克、索尔维契戈德斯克和大乌斯丘克等城市相继爆发了起义。这就使得俄罗斯封建农奴制专制统治者感到需要有一个同中央集权专制统治相适应的教会来“指导”人

们的宗教生活,以控制人们的思想。公元1653年,尼康担任了莫斯科牧首区的牧首,在沙皇阿列克赛·米哈伊洛维奇·罗曼诺夫(1645—1676年在位)的支持下,决定在人们的宗教生活上也进行“中央集权”的改革措施,其目的是要消除各地教会在崇拜仪式上的差异,使所有的教会组织能够严格地服从牧首的权力。因此这次改革又称“礼仪改革”。

尼康在具体的改革步骤中,以公元1652年希腊正教会用的祷文和仪式作参考,依照希腊正教祈祷文格式印行书籍,并要求俄罗斯正教的神职人员和教职人员穿希腊正教会所用的服饰。在礼仪上,尼康下令改变划十字的式样,以三个指头代替两个指头;将“耶稣”这个词的拼写法由“Isus”改为“Iisus”;并规定圣像的绘制必须按照拜占庭的方式等。当时,还对《圣经》的斯拉夫文本进行了修订的工作。尼康所推行的这次宗教礼仪改革受到了绝大部份大贵族和教会高级神职人员的支持,但是也遭到了教会下级神职人员和许多信徒的反对,他们脱离了俄罗斯正教会,被称为旧礼仪派(Old Believer),导致了俄罗斯正教会的一次大分裂。

尼康牧首是个独断专横的人物。他的能力和性格无疑是实现这次宗教礼仪改革相当重要的因素;但是,他却过高地估计了自己的力量,把阿列克赛·米哈伊洛维奇·罗曼诺夫沙皇要想通过宗教礼仪改革来加强皇权的目的,同自己想要实现教权高于皇权的野心混淆在一起。他竭力扩充自己的权势,再三强调教会的权力应当高于皇权,他用比喻的手法,把自己比作太阳,把沙皇的权力比作月亮;他自称“大君主”,不断干涉国家事务,甚至对军事行动也横加干涉,发号施令。尼康牧首违反沙皇进行这次宗教改革的初衷的种种表现,以及过份跋扈的行为很快地遭到了以沙皇为首的绝大多数朝廷权贵的疑忌。统治集团内部终于发生了沙皇和尼康牧首之间的权力之争。尼康当即以辞去牧首职位相威胁,离开莫斯科

到沃斯克列圣斯克修道院(又称为“新耶路撒冷”修道院)隐居,他以为沙皇一定会因此屈服而“移樽就教”。但是,事情证明尼康的如意算盘打错了,沙皇为了消除尼康这个有碍他加强皇权的人物的影响,于公元1666年,召开了俄罗斯正教主教会议。这次会议还邀请了两名来自希腊正教的自主教会的牧首参加,会议上一方面强调了这次宗教礼仪改革的正确性和将这场改革进行下去的必要性;另一方面严厉地谴责了尼康的行为,撤消了尼康牧首的职务,并把他作为一个普通修士流放到位于北方边远地区的菲拉波托夫修道院安置。尼康作为俄罗斯正教上的一位历史人物就这样从俄罗斯统治集团的舞台上消失了。但是,他提出的教权应该高于皇权的思想,却引起了俄国沙皇们的警觉,这也是他们所不能容忍的事情。这一问题在彼得一世即位后才予以解决。

公元十八世纪初,彼得一世在进行振兴俄罗斯的军事、工业和商业等事业的同时,也对俄罗斯正教进行了改革。公元1721年,他颁布敕令宣布:废除俄罗斯正教的牧首制度,建立由政府管辖的“俄罗斯正教宗务会议”,该机构的首脑由沙皇直接任命。彼得一世往往挑选一些亲信武官担任此职,这就使这一机构在实际上成了由沙皇直接掌握的宗教管理部,负责管理教会,以使教会能更好地为沙皇的对内、对外政策服务。同时,还在全国八个省中设立“教区宗教会议”(Diocesan Consistorories)负责管理该省的教会事务。主教及派遣到国外进行传教的传教团长均由“俄罗斯正教宗务会议”提名,由沙皇决定任命。一些教会史上,把彼得一世颁布这一敕令的年份,看作为俄罗斯正教成为沙皇俄国国教的开始之年。

从这以后,俄罗斯正教不仅在国内成为沙皇俄国政府实行思想统治的工具,而且也成了沙皇俄国对外扩张的侵略工具。从公元十七世纪末起,它利用传教的形式,分别向中国、北美、日本派出了传道团,进行宗教和非宗教的各种活动。

公元十九世纪末，蒲比叶多罗斯契夫任“俄罗斯正教宗务会议”监督，组织传道部。蒲比叶多罗斯契夫及俄罗斯正教会的高级神职人员出于统治阶级的利益，对革命抱着十分敌视的态度，因此，在他主管传道部的期间内，受教会管辖的学校有一万余名教师被捕，许多公立学校遭到关闭。但是，蕴藏在俄国社会内的革命思想并不是蒲比叶多罗斯契夫之流所能扼杀的。

公元1917年，伟大的十月社会主义革命胜利以后，俄罗斯正教会对革命采取了反对立场。公元1918年1月23日，苏维埃人民委员会颁布了“教会同国家分离、教会同学校分离”的法令。从此，结束了俄罗斯正教在俄国的国教地位。公元1922年，以吉洪牧首为首的俄罗斯正教会在该年发生的饥馑问题上，对苏维埃政权采取了敌对态度，牧首公署因此被关闭，吉洪牧首也受到了法律的处分。以亚·维弗登斯基和弗·克拉斯尼茨基为代表的司祭团体，组织了“俄罗斯正教临时教会高级行政公署”，主张废除牧首制，进行教会改革，他们的提议受到了“已婚司祭”们的拥护，不久就产生了一个由主教、司祭和平信徒组成的机构，代替牧首管理教会。一直到公元1943年，俄罗斯正教会才重新恢复牧首制度，由谢尔盖大主教担任莫斯科牧首区牧首。谢尔盖牧首不久去世，阿列克赛继任该牧首区牧首。

公元1948年，世界上东正教各自主教会的首脑在莫斯科聚会庆祝俄罗斯正教自主五百周年（从梁赞主教约纳在公元1448年担任都主教之时算起）活动。公元1961年，俄罗斯正教莫斯科牧首区加入世界基督教联合会，并在罗马天主教举行的第二次梵蒂冈主教公会议以后，同罗马教廷改善了关系。公元1971年5月30日至6月1日，俄罗斯正教会在“谢尔盖三一修道院”举行了主教会议。会议选举皮缅都主教担任莫斯科牧首区牧首，并对一些议题进行了讨论，其中包括：为同旧礼仪派关系正常化而需要在崇拜仪式

上进行的必要“让步”等问题。

第二节 俄罗斯正教的分裂派别

东正教自命基督教的“正统”派别，坚守基督教前七次主教会议的决议和信条。这种强调“正宗”的观念，随着时间的流逝，使它同基督教的另外两大派相比，显得古老而保守起来。当这种保守的传统，传到俄罗斯以后，同俄罗斯落后的社会状况相融合，表现出俄罗斯的特点。在俄罗斯的东正教会里，司祭和辅祭一般都没有什么学问，有些乡村中的司祭往往连字都不识，他们所背诵的经文一般都是在童年到青年时期依靠“强迫记忆”的方法学会的。在他们领受神职前，有不少人都是预先将司祭职务所需的词汇背熟，以临时应付。有不少司祭，虽然已经作了“天主的仆人”，但是俄罗斯的民间宗教观念却依然是他们思想的一个组成部分，于是在不少地区就出现了俄罗斯民间宗教同东正教糅合的产物，而这种情况对于毫无文化的农奴们来说恰恰是颇易接受的。他们既看不懂《圣经》，对东正教教义也所知不多。他们对于“天主”的信仰，更多的成份是出于“天主”能创造出“奇迹”的宣传。例如：萨马拉地方的农民在请司祭祷告时，要把窗户、烟囱都堵塞严密，连墙上的裂缝都用泥涂满，这样做的目的，据说就是为了使祷告中的恩惠不泄漏一丝一毫。

由于文化落后，绝大多数俄罗斯正教信徒特别对教会的庆祝活动，对圣徒和圣母的崇拜以及他们的故事感兴趣。俄罗斯正教有几十个圣徒和许多种称呼的圣母像，如：弗拉基米尔圣母像、伊比利亚圣母像等。俄罗斯正教信徒除了在自己家里供着圣像以外，还在东正教堂里挂着每个人自己崇拜的圣像。这种各向自己喜爱的圣像祈祷的情况，至今依然如故。俄国历史学家米留可夫称

这种现象为“俄罗斯正教观念的物质化产物”。即使是一些主教和一部分神学家也只对象征主义感兴趣,他们辩论划十字的方式:究竟用两个指头,还是用三个指头?讨论人是否应该象圣像上画的主那样蓄有不加修剪的长胡子等问题。某些神学家甚至宣称:有一些祷文,当念到一定数量以后,灵魂就能得救。于是俄罗斯正教会的一些修道院竟有以创作祷文作为生财之道的。

这就是公元十七世纪尼康牧首着手进行“宗教礼仪改革”以前,俄罗斯正教会下层群众和低级神职人员的基本概况。许多世纪以来,他们不堪忍受封建专制的压迫,不满教会上层神职人员的种种腐化现象。这些矛盾早在公元十四世纪就已经激化过。当时在俄国东正教会内部曾出现过一个以其领导人卡普的职业“司特利戈尔尼克”(俄文:Стригольничество,意为“裁缝”)命名的分裂派。他们反对教会上层神职人员买卖神职,滥用神权,榨取钱财。参加这个分裂派的成员基本都来自同业行会。他们自行圣礼,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。这些激烈的宗教改革主张,在俄国当时的历史条件下,不可能得到广泛的响应,因此这个俄罗斯正教分裂派别并没有能够存在多少时候。但是,在公元十七世纪所出现的分裂派别与“司特利戈尔尼克派”有所不同,他们的成员不再仅仅局限于同业行会之中。当时,俄国封建农奴制社会正在逐步从初创走向兴盛时期,社会的阶级矛盾也日益尖锐起来。尼康牧首所推行的“宗教礼仪改革”,其目的是为了加强封建皇权的专制统治,有利于那些拥有大量土地、农奴和财富的大贵族以及高级神职人员。因此,广大饱受教会上层神职人员压迫的教会下级神职人员必然对这次改革持反对态度。同时,在尼康颁布的这次改革规定中的新礼仪祷文,需要有一定的阅读能力,这就严重地影响了那些没有阅读能力的乡村司祭的“饭碗”,而这些低级神职人员同一般信徒又有着密切的联系,因此他

们对尼康推行的宗教改革所持的态度，往往就会严重地影响他所在教堂内的群众。在某一些神职人员的影响下，许多信徒相信：划十字的形式由两指改为三指，或把“耶稣”这个神圣名字的拼法由 Isus 改为 Iisus，这都违反主的意愿，如果照此礼仪祈祷，灵魂就不能得救。因此这些下层信徒从他们的信仰出发也反对这次宗教礼仪改革。这样就在俄国历史上出现了一个有广大群众参加的反对正统教会的运动。这些群众自称“旧礼仪派”。领导者中最著名的是司祭阿瓦库姆·彼得罗维奇。因此在公元 1666 年召开的主教会议上，教会按沙皇的旨意强调这次宗教礼仪的改革必须继续下去以后，阿瓦库姆就被开除了教籍。他在遭到多年监禁以后，于公元 1681 年被处死刑。在教会迫害下，不少“旧礼仪派”信徒全家自焚，接受“火的洗礼”。当时，大多数“旧礼仪派”信徒为了逃避迫害，纷纷流亡到俄罗斯北部和东部的偏僻地区。他们对俄罗斯边远地区的开发起了很大作用。

当公元十八世纪二十年代彼得一世着手对教会进行改革时，“旧礼仪派”称彼得一世为“敌基督”（Anti—Christ）。不过，“旧礼仪派”不久也出现了危机，属于这一派的最后一位主教保罗在监狱中去世，这就使“旧礼仪派”处于没有主教来主持“神品”圣事的窘境之中。针对神职人员后继无人的局面，一部分信徒认为必须从国家教会中请司祭来主持圣事，这一派称为“教堂派”（俄文，Поповед）；另一部分信徒则认为俄罗斯正教会的司祭们已失去了使徒的权力，他们是魔鬼集团，不存在合法的“神权”了，这一派称为“反教堂派”（俄文：Безпоповед）。于是，“旧礼仪派”又分成了两大派。

公元十八世纪中叶，“教堂派”信徒在比洛—克林尼查设立了一所主教座堂。到公元十九世纪初，沙皇亚历山大一世接受了一部分“教堂派”信徒的要求，允许他们在莫斯科可以按“旧礼仪”进行崇拜，主教和司祭由国教会委派。这一和解的行动被称为“爱丁诺

维茨”，不过它并没有得到外省的“教堂派”信徒的响应。

“反教堂派”则在分裂的道路上越走越远。在这一派中逐渐产生出许多极端的宗教分裂支派，其口号都以“逃离世界，不与敌基督妥协！”作为基本内容。这是俄国农奴制社会尖锐的社会矛盾在宗教上的反映。这些支派有：

游方者派。这是一个宣传平均主义，反对宗教权威的派别。他们施行“游方者洗礼”，因自称“逃人”或“游方者”，故名。

张嘴盼望派(Гарцы)。这一派的信仰者每到星期四就张大嘴站在那里等待天使来喂圣餐。

另外，还有几个信众人敌不多的派别，如：发誓沉默的“沉默者派”(俄文：Молчаливые)和“不祷告派”等。

从“反教堂派”中还分出一支据说同基督教“诺斯替派”有某些相似之处的“鞭身教派”(Хлыстовство)。从这一派中又分出一些反国教的派别。这些派别有：

杜霍波尔派(Духобор)。这是在公元十八世纪出现的一个同“鞭身教派”有一定关系的宗教派别。这一派否认国家和国教会的权威，废除司祭和圣礼，其宗教仪式是围绕着一个放着面包、盐和水的桌子唱祈祷颂诗。强调可以通过口传《生命之书》、赞美诗和箴言等形式得到启示。他们相信上帝和人不能分开，认为上帝就在人们的心中。提出“三位一体”就是记忆、理智和意志。他们的理想是要建立地上的乐园。其礼仪仅限于恭敬地鞠躬，彼此行礼。杜霍波尔派的信徒是蔬食主义者、平均主义者、和平主义者。由于他们在宗教上持的“反国教”立场和拒绝“服兵役”的行动，使他们在公元1773年后，屡遭沙皇俄国政府的迫害。俄国著名的文豪列夫·托尔斯泰对于杜霍波尔派的宗教思想颇有共鸣，为了信这一派信徒免遭迫害，他积极帮助“基督教普世兄弟会”(杜霍波尔派在公元1886年后改用这个名称)信徒移居加拿大。经过英国“贵格

会”的协助，公元1889年，有七千五百名杜霍波尔派信徒定居加拿大（当时留在俄国的尚有一万二千人）。加拿大政府在萨斯喀彻温省以优惠的条件售予土地，并免其兵役。公元1908年，该派首脑人物彼得·弗尼金在南美洲的哥伦比亚又建立了一个拥有六千名杜霍波尔派信徒的公社。该派在公元1939年再次改名为“基督属灵团体联合会”。他们在土地、捐税、教育法等问题上和加拿大政府发生了分歧。第二次世界大战以后，该派发展很快，其中有一个称为“自由之子”的团体，常以裸体游行、纵火、爆炸等方式表示他们对世俗社会的蔑视。

司卡孔尼派，亦称“跳跃者派”。这也是“鞭身教派”的一个支派，起源于芬兰，后来传到俄国彼得堡。该派中有主张“禁欲”和主张“纵欲”的不同观点。这一派信徒祈祷时跪着叩头，身子颤动、哭泣、呼喊。他们群居于一处，其住所称“柯瑞波”，每个“柯瑞波”的主持者被称为“基督”。

肖洛巴茨派。这是公元1850年才为人发现的派别，是“鞭身教派”的一个支派，该派信徒的财产属团体共有。

司科藩奇派，亦称“阉割派”。这一派建立于公元1770年，创立人塞列凡诺夫原是彼得堡“鞭身教派”的一个成员，他是一个不识字的农民，自称是“万神之神、万王之王”，宣称他降临世间的使命是在俄罗斯建立弥赛亚王国，因此吸引了不少追随者。这一派的基本教义是根据《圣经·新约·马太福音》第十九章第十二节中所载，认为人类的肉体结合是“罪恶的渊藪”。这一派成员相信通过“阉割”可以达到神圣、圣洁的天使境地。为了使这一派信徒能够达到十四万四千人这个“神圣”数字，阉割派信徒都能不畏艰险地秘密传教。他们和一切基督教神秘宗派一样，坚信基督即将降临。在彼得堡，该派有一个称为“御船”（Royal Ship）的住所。在聚会时，该派成员都身穿白衣，跳着旋转舞，直到如醉如痴的疯狂

地步。该派也吸收女性参加，但要割去乳房。女性信徒在团体中同男信徒处于平等地位。该派信徒多数经营商业，彼此互助，拥有一定的经济实力。俄国十月社会主义革命胜利后，苏联政府用各种方式来劝导阉割派放弃这种自残仪式，不过，至今这一派还没有消亡，只是人数已大为减少。

这些“反国教派”的活动，使得沙皇俄国政府很为不安。公元1905年4月17日，沙皇尼古拉二世为了缓和某些社会矛盾，以便集中力量来对付俄国无产阶级的革命政党，对“旧礼仪派”的各个派别颁布了“宽容敕令”。公元1917年俄国十月社会主义革命胜利以后，“旧礼仪派”的“教堂派”和“反教堂派”都获得了苏维埃国家的承认。到公元二十世纪七十年代初，以莫斯科为中心的“教堂派”约拥有信徒八十万人。这个数字还不包括分布在西伯利亚、乌拉尔、哈萨克斯坦、阿尔泰地区的“旧礼仪派”信徒。此外，在亚洲一些地区以及北美、南美等地区也有不少这一派的信徒。

在沙皇俄国时期，除了上述的由“旧礼仪派”分出来的各支“反国教派”外，还有同“旧礼仪派”无渊源关系的“莫洛干派”（俄文：Молоканы）。这是产生于公元十八世纪的一个教派。因在斋日吃牛奶而得名。创立人西门·乌琳是公元十八世纪初叶的一个俄国农民，他号召其追随者反对俄罗斯正教的礼仪和圣事。他认为只有《圣经》才是取得神圣启示的源泉，并指出，对于《圣经》不能仅从字义上去理解。该派的某些主张同杜霍波尔派有些相象，如：主张均贫富、等贵贱、反对暴力等。但是该派又主张遵守国家法律，服从君主统治。但是，这也不能使它免除受迫害的地位。在沙皇尼古拉一世统治时期，莫洛干派的大部分信徒为了逃避迫害而移居西伯利亚甚至北美地区。在1917年十月社会主义革命胜利以后，该派在苏联有过一段短暂时间的发展。到公元1929年，由于在这一派中富裕农民占很大比重，他们反对农业集体化运动，因而

政府对他们采取了措施，曾有些莫洛干派的信徒流亡到我国东北地区定居。目前，这一派的势力已很小。

综观上述各个由俄罗斯正教会中分裂出来的宗教派别以及其它一些反国教派，它们产生的时间，以及宣扬的教义虽然各不相同，但是不难发现在这些教派之间有一个共同之处，他们都是以基督教的形式对俄罗斯的封建专制主义进行了不妥协的反抗，这些教派信徒的宗教观同他们的政治见解有其共同之处。其哲学观和政治观可视为俄国无政府主义的先驱，并且对公元十九世纪俄国民粹主义和革命民主主义的产生和发展有着相当大的影响。

到公元十九世纪末叶和二十世纪初，在俄国还出现了一些宣扬“末世论”的俄罗斯正教分裂派别，这些派别有：

英诺肯提乙派。它是公元二十世纪初，从俄罗斯正教会中分裂出来的一个宗教派别，创立人是巴尔塔市修道院的修士司祭列维佐尔·英诺肯提乙。他自称是“圣灵”的化身，为这一派信徒视为“显圣”。他宣扬世界末日和最后审判即将到来；主张不要财产，不要家庭；提倡纵欲，热衷于宗教狂热活动。公元1917年十月社会主义革命胜利以后，这一教派转入了“地下”活动，其传教范围主要在乌克兰和摩尔达维亚等地区。据一些机构所掌握的资料表明，目前，这一派还有少数教徒。

真正东正教会。它是产生于公元二十世纪二十年代的一个俄罗斯正教分裂派别。该派认为俄罗斯正教会已“离开了真正的正教教义”，因此它不承认牧首拥有教会的最高权力，主张应该完全保守东正教原有的教义和仪式，宣扬“末世论”。

真正的东正教基督派。它是产生于公元二十世纪三十年代的一个俄罗斯正教分裂派别。它反对俄罗斯正教会，指责俄罗斯正教会已违背了东正教的教义，主张取消教堂、圣事和神职人员；提倡禁欲主义，宣扬“末世论”。

在公元十九世纪末到二十世纪三十年代，由俄罗斯正教会中先后分裂出一些宣扬“末世论”的教派，其原因是值得进行研究的。当我们在特定的这段时间和空间（俄国或苏联）中去查阅这一时期的历史时，不能不感到这些“末世论”的宣扬者所反映的宗教思想是当时社会尖锐的阶级斗争的一种反映，它代表了当时某一些阶层人士对现实社会的态度。

第四章

东正教的特点

东正教作为东派教会中“正统”教会的继承者，其特点无不渊源于东派教会发展的历史中。它虽然一再强调自己是基督教会的“正宗”，自称“Othodoxia”，并且因此故步自封。但是，宗教既然是一种信仰，是一种意识形态，它就不可能不随人间的社会生活变化而变化，不可能不随信仰群众（不同时代、不同区域、不同文化背景）的思想情况变化而变化。因此，所谓“正宗”或“普世”都只不过是自我标榜而已。不过，同罗马天主教相比，东正教有其特点。

第一节 东正教的教义特点、礼拜和圣事

有些教会史作者，在叙述东正教的教义特点时，都提到 *Caesaropapism* 一词，该词的意译，应为“国王兼教宗的制度”，亦有转意为：国家管理教会说。事实上，在东正教的教义中并不存在“国王兼教宗”的状况。尽管在罗马帝国时期，皇帝可以操纵教会，但是皇帝并无祭司之权，它只是以皇帝所控制的国家机器，迫使教会服从他的命令，容忍他干涉教义、教规的修订工作，干涉教会的行政

事务,以及宣布某一神学思想为异端等做法。此外,教会还要经常根据皇帝的命令,任命、调换和罢免主教和大主教的人选。这一些情况,自公元1054年,东、西两派教会大分裂以后,在东正教中继续存在。但是,皇帝并非教宗,这一点在东正教的许多自主教会中是可以肯定的事实。然而,亦有例外的情况。因为,如果将 Caesaropapism 一词,转意为“国家管理教会之说”,在俄罗斯正教会里,显然出现过这种状况。公元1721年,俄国沙皇彼得一世对教会的组织形式进行改革,把教会置于国家一个行政机构的地位。虽然在事实上彼得一世并非教会首脑,他也并不具有神职,但是,此时的教会确实是同政权合在一起,完全听命于沙皇的旨意。这也是公元1918年,当时苏维埃政府提出“政教分离”的背景。不过,即使如此, Caesaropapism 也并非东正教的教义特点。

本书所要叙述的东正教教义特点,有一个必须注意的前提,那就是仅就它同罗马天主教相比较而言的。简单地说,可以归纳为这样几点:

(一) 东正教强调信守基督教从公元325年至公元787年之间所召开的七次主教公会议的决议和信条。不承认嗣后罗马天主教会所举行的历次主教公会议。

(二) 东正教在得救之道上,不象罗马天主教着重“救赎论”,而强调“道成肉身”。认为人之得救,在于把有罪必死之人,变成神的、永远不死的生命。在东正教的神学中,很少有涉及人性本原败坏的内容。

(三) 在恩典和原罪学说方面,东正教的基本观点是:世人只有选择善行,才具备获得拯救的条件,才能取得天主赐予的恩典。这和拉丁教父奥古斯丁的预定论有所不同。东正教认为:每一个人都在亚当的罪中犯了罪,拯救既要依靠自身,也要依靠天主;首要的是自身必须择善,天主才能帮助他。善功只是条件,并不具



备得救的功效,只有依靠天主的恩典才能获得重生、才能得救。圣事中基督的肉血所生的救赎作用,是给予一切人的,凡愿接受信仰和洗礼的,都可以得救。东正教因此提出:要告诫每一个人要信从天主和行善,使任何人获得永生不致感到绝望,凡是愿意敬奉天主的人,都可以得到报赏。

东正教在礼拜和圣事方面也有自己的特点:

在专为尚未领洗的慕道者安排的诵读长篇经文和诗篇的仪式上,东正教一直保持了它由东派教会继承来的规模,对讲道十分重视。讲道是主教的专责,由他或他的代表来进行此项仪式。东正教的弥撒,实际上把公众礼拜都包括在内。在信徒弥撒或圣体圣事礼开始以前,须先遣散慕道者。弥撒在东正教里具有祭献的模念,这是依据《希伯来书》基督作为祭司,是赎罪的牺牲者,是中保这样一些观念演变而来的。东正教的弥撒仪式古老而隆重,进行的时间很长,比罗马天主教还要繁缛。

在东正教的祈祷仪式中,其中主要的一项是以东派教会九首赞美歌为基础的九首颂诗。据说这些颂歌起源于公元七、八世纪的耶路撒冷教会,在早祷仪式中代替经文赞美歌。每首颂诗有一标准诗节,以后各节,都按照标准诗节的韵律和节拍,末一诗节往往是赞美童贞女玛利亚的内容。某些颂歌是以一首离合体的诗为内容,提到诗人名字或对某一节日的献词。在东正教教历上的每个节日和圣徒纪念日都有不同的颂歌。大斋节的周间日要唱三首颂诗。颂歌的曲调首先唱标准诗节,然后用同一调子吟唱其它诗节。事实上,除重大节日外,一般都只唱标准诗节,其它诗节仅诵读而已。颂歌的作者最著名的要数大马士革的约翰和音律家科斯马斯。公元789年以后,颂歌的创作中心移到君士坦丁堡。拜占庭帝国灭亡以后,希腊正教和俄罗斯正教都继续创作新的颂歌。

在东正教中,还有一种向耶稣祈祷(Jesus prayer)的祷文。

东正教信徒认为不断诵念就会得到极为灵验的效果。这种祈祷最为流行的格式是：“主耶稣基督，天主的儿子，可怜我吧！”这一祷文的来历可以追溯到古代埃及沙漠里的隐修士们的隐修生活中，在埃瓦留斯·庞蒂丘斯(? — 339年)所提倡的“内心祈祷”中，就有相似的内容。

东正教举行的七件圣事是：洗礼、敷圣油、圣体血、告解、神品、婚配、终傅。

(一) 洗礼仪式是进入基督教神秘世界的庄严仪式。一般在经过几个星期的准备后，在复活节举行。准备阶段的一个重要仪式，据说是驱除居住在每个非基督徒身上的魔鬼。该仪式由神父用唾沫开启领洗者的口和耳，用圣油涂抹他的胸部和背部，然后口诵：“你弃绝魔鬼吗？”——“弃绝。”“你弃绝他的一切行为吗？”——“弃绝。”“你弃绝他的一切引诱吗？”——“弃绝。”于是，领洗者背诵上星期日教给他的洗礼认信文，其内容是：“你信天主全能的父吗？”“你信耶稣基督乃天主之子，由圣灵与童贞女玛利亚所生，在本丢·彼拉多手下被钉在十字架上，第三天他从死里复活，升到了天上，坐在父的右边，从那里他将再来，审判活人和死人吗？”“你信圣灵、圣教会和肉身复活吗？”只有在领洗者对这三个问题逐一作出“我信”的肯定答复后，才被允许予以施洗。东正教的洗礼是浸入水中三次，然后受洗者穿着新的白衣来到主教面前，主教在祈求圣灵之后，用手沾着祝圣过的圣油，在受洗者额上画一个十字，口里念道：“因父及子及圣灵之名，平安和你在一起”。接着，新入教者从领洗池进入教堂，第一次领圣体。洗礼由主教主持，或在他的指导下进行。现在，在东正教中，司祭施洗已成了平常的事情。婴儿受洗的仪式基本上和成人相同，由父母替婴儿回答问题。受洗后，也同成人一样，立即可领圣体。至今，婴儿受洗和婴儿领圣体仍为信仰东正教的家庭十分重视。在东正教中，洗礼被看成为“神

恩的施受”，是为了得到赦罪和再生。

(二) 敷圣油 (Chrismation) 圣事,是东正教在接受新成员加入教会时,受洗者受洗以后所进行的一项圣事仪式。该仪式是司祭用一种经过主教祝圣过的含有香液的橄榄油抹于新受洗者的额、眼、鼻孔、嘴、耳、胸、手和脚。每抹一处,司祭都要颂念一次“圣灵恩赐的印记”。凡洗礼被认为有效的新入教者,以及曾脱离东正教而重新入教者,都要施行这项圣事。

(三) 圣体血圣事。东正教神学认为圣餐之所以是“圣体和血”,在于天主应允教会的祈祷,而不是一个司祭宣讲的字句会产生代为赎罪的能力。东正教坚持大马士革的约翰所提出的物质变化说,相信放在祭台上的饼和酒在祝圣之后,已发生质的变化,成为基督真正的、固有的、能给予生命的肉和血。领圣体是真正领受救主的圣体和血,因而也分享了主的生命。东正教在这项圣事的礼文中,还有特别祈求圣灵降临的祈祷。仪式中,先按《新约》的“惯例语”(即耶稣在最后晚餐时用的)读:“这是我的身体……这是我的血所立的新约”,显然具有祝圣的性质。接着就行特别祈求圣灵降临的祈祷。东正教把这一“祈祷”看作为“特别祈求”的原因在于它的神学思想认为:这一圣事是“道成肉身”的延续,是圣灵的作用才使圣餐中的饼和酒变成基督的身体和血。东正教还认为,这个“特别祈求”还具有这样一些意义:这一祈祷是向圣父提出的;是为了纪念圣子的救世之功;是呼求圣灵的全能。公元十四世纪时,“圣体血”圣事中的“特别祈求圣灵降临”祈祷文 (Ipiciesis) 曾成了东正教和罗马天主教又一争论问题。一些研究基督教史的学者认为,在早期的基督教西派教会中,也有过这段祷文,但是后来的拉丁神学提出了一系列论点证明在神父宣读基督设立圣餐这段话时,就祝圣了饼和酒,它们(饼和酒)也就“变体”为基督的身体和血,于是就取消了这一祷文。在公元 1962 年至 1965 年召开的罗

马天主教第二届梵蒂冈主教公会议上，罗马教廷又决定在罗马天主教的法规中加进这一祷文。不过，是放在“惯例语”之前的，以表明这项圣事所以神圣，还是依靠“惯例语”的祝圣性质。东正教在弥撒祭献时，使用发酵面饼，而罗马天主教会在圣餐圣事中，用无酵面饼，这个分歧，早在东、西两派教会分裂以前已经存在。以后，东派教会又在“面饼”问题上不断指控西派教会犯有“异端”罪名。

（四）东正教的“告解”圣事，包括三个要素，即：痛悔、告罪和补赎。东正教认为天主的宽赦以这三者为条件，因此，只有在补赎完成以后，才能得到赦免。

（五）东正教的“神品”圣事，这是一项授予神职的圣事。接受“神品”者必须经过接手礼。这是一种领受恩赐的记号。受神职者至少须由一位主教和数位曾受接手礼的司祭接手，方为有效。

（六）东正教的婚配(Matrimony)圣事，是由司祭在教堂里按规定的礼仪主持男女双方结成夫妻的婚事。在仪式过程中，先由司祭询问男女双方是否同意结为夫妻；在双方都作肯定回答之后，主礼司祭诵念规定的祈祷经文，宣布“天主所配合的，人不能分开”，^①并对结婚双方予以祝福。

（七）东正教的终傅(Extreme Unction)圣事，是在信徒生命終了(临终)之际，敷擦“圣油”的圣事。当信徒病情垂危时，由司祭用主教已祝圣过的橄榄油敷擦病人的耳、目、口、鼻和手足，并诵念一段祈祷经文，认为以此可以帮助受傅者忍受病痛，赦免罪过，安心去见天主。

从上述中，可以看到这七件“圣事”所涉及的面是极广的，它以宗教礼仪的形式将基督教的基本信仰、“道成肉身”的思想、天主的

^① 《马太福音》，第十九章，第六节。

权威和恩典、基督教的伦理规范、教会的延续以及人生过程中的几次重大事件等,都同“耶稣基督为拯救世人而牺牲”的教义联系在一起。目的是要使信徒无时无刻不感到“天主与我同在”,这也是东正教能在近千年的时间中,随着时代和社会的变化,而继续存在的一个很重要的原因。社会的实践也表明,当人间的社会,同人们所向往的“天堂”之间仍然存在着一个很大的“差数”时,当人们对于生、老、病、死以及其它自然规律还没有一个“合理”的认识时,“天主与我同在”的信仰就不可能消除。因为宗教正是在这些“差数”(天堂-人间=差数)和“不合理”的认识上产生和发展的。

第二节 东正教的组织形式、教堂和节日

东正教在组织形式上,否认罗马天主教会关于“只有使徒建立的教区(即:使徒教区)才有权成为牧首区”的观点。认为应该根据实际情况来考虑是否设立牧首区。在公元十六世纪以前,在东正教中,除了东派教会原有的四大牧首区: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、耶路撒冷希腊正教牧首区以外,又在斯拉夫人地区成立了普雷斯拉夫(公元932年建立)、特尔诺沃(公元1234年建立)、佩奇(公元1346年建立)、莫斯科(1589年建立)等四个牧首区。目前,在东正教中,实行牧首制的,一共有九个自主教会,它们是: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、耶路撒冷希腊正教牧首区、俄罗斯正教会、格鲁吉亚正教会、塞尔维亚正教会、罗马尼亚正教会和保加利亚正教会。这些牧首区的牧首,除尊称地位外,其权力同其它自主教会的首脑并没有什么不同之处。实行大主教制的,一共有七个自主教会,它们是:塞浦路斯正教会、希腊正教会、波兰正教会、捷克正教会、阿尔

巴尼亚正教会、美国正教会,以及中华东正教会^①。自治的芬兰正教会也实行大主教制。

在东正教中,牧首区(或大主教区)以下设都主教区,都主教区的首脑是都主教。在许多国家的自主教会中,这个“都主教区”的概念往往是“跨省”的,也就是说一个“都主教区”往往管辖几个行政省区的信徒。

不过,在东正教中,实行牧首制的自主教会,往往在它所属的大主教区(并非实行大主教制的自主教会)之上,再设都主教区,都主教管辖的权限按具体情况决定,但地位仅次于牧首,而高于大主教。但是,有的自主教会首脑也称都主教,其权力就同牧首并无不同。

东正教的教阶共分七品,即司祭(七品,主教也属七品)、辅祭(六品),这两个品级合称“大品”(Major Order),亦可译为“高级神品”。其它的五个品级称“小品”,它们分别是:副辅祭(五品)、侍从(四品)、驱魔士(三品)、诵经士(二品)、司门(一品)。在东正教中,一些高级神品人员曾发“三绝”大愿,行“落发”仪式,成为修道士,其神品前则冠以“修士”之称,如:修士大司祭、修士司祭、修士辅祭等名称。这类神职人员则有晋升为主教的可能。

东正教的教堂,在公元二十世纪五十年代以前一般都沿用拜占庭教会的风格,其典型的代表作是建于公元六世纪上半叶的“圣索菲亚”大堂。这是一所巨大的拱形建筑,中央的大穹窿的直径达33米,四周有小穹窿和数以百计的小窗。当东正教传到俄罗斯和其它国家以后,东正教堂的建筑风格一般都继承了这种风格,只是在规模上有所不同而已。

在东正教的教堂中,通常有一座屏风(iconostasis)将圣所与教

^① 公元1955年,莫斯科牧首区承认中国的东正教会有自主地位。翌年,自主的“中华东正教会”成立,由姚福安任大主教。

堂中殿隔开，这座屏风实际上是早期基督教堂在祭坛与信徒之间所筑的那一堵简陋隔墙的改进形式。现在，这座屏风背后靠着一排圆柱，上面排满了圣像，这就形成了一座“圣像屏风”，它上面不仅有耶稣基督的像，圣母的像，还有天使长迦百列、米歇尔、十二使徒、旧约诸先知和教会节日等画像。这些画像全都面向圣像屏风中央（即祭坛前方）的大门。在这大门的两边各有一个小门，按照东正教的惯例，大门的左边是“道成肉身”（童贞女抱着圣婴）的画像，中间大门上展示着圣餐圣事仪式，用以表明在基督两次降临期间，他与教会同在的内容。同时，在这些门上还有四福音作者的圣像，“圣母领报”像，以及“最后的晚餐”等圣画。

在东派教会时期，由于公元725—842年“圣像破坏运动”的发生，对圣像的崇拜曾受到过沉重的冲击。但是自公元842年重申“第二次尼面亚主教公会议决议”以后，这一决议在东正教的历史上就成了不可逾越的信条。其依据的神学思想是：由于天主在耶稣基督身上采取了物质形象，因此，他也能在画像中表现出来。在东正教中，圣像被看作是一种象征性而非现实性的艺术；它是用线条和色彩来表现教会的神学思想，以及天主启示的重要形式；同时，也展示了基督教奥秘的形象化历史。在东正教堂的圣像屏风后面举行圣餐圣事，往往因为这些宗教艺术形式的布置，而引起信徒的沉思默想。但是，在现代东正教会内，也出现了这样一种异议，认为教堂内的这种布置形式往往会破坏领圣体血的团契性，而要求有所改革。

俄罗斯正教的教堂，虽然承继了拜占庭东正教会的形式，但是亦有所变化。从教堂的建筑形式来看，著名的“昇天华西里”大堂，同君士坦丁堡的“圣索菲亚”大堂相比较，可以说既有明显的继承特征，又有许多不同之处。这就形成了俄罗斯正教在教堂建筑上的独特风格。在教堂内部的布置上，它同拜占庭教会亦有不同之处。

在俄罗斯正教堂内,祭坛旁亦有一圣像屏风,屏风上陈列的圣像分为许多排,最高一排,是《创世纪》提到的圣经人物像,它表现了世界万有由上帝所造的思想。第二排,排列的圣画像是《圣经》诸圣,由摩西并基督,圣母玛利亚居中,在她左右两旁的先知都擎着经卷,表示盼望弥赛亚降临。再下一排主要是体现福音书里叙述的历史,它以十二事件来代表。在第四排中(在大门上面),其圣像的内容是以基督为王,坐在天上的宝座上,为拯救人类的罪孽作永生的大祭司。在他的两旁是他的母亲和施洗约翰,画面上将这两个人作祷告状,他们的旁边是以彼得和保罗为首的所有使徒,表现了基督教会发展的历史。在俄罗斯正教会教堂的四个中柱上,一般都刻绘着许多殉道者。在几扇门上则绘着四福音作者的圣画像和“圣母领报”圣画像。在南面的墙壁上描绘着前七次主教公会议的内容,表示这些公会议所制定的信条就是俄罗斯正教的教义。在西面的墙壁上往往画着“末日审判”的教义内容。除此以外,在教堂内还有许许多多的圣母像和创立俄罗斯正教会的圣徒画像。

东正教的节日,基本上继承了东派教会的传统,在各自主教会中,除了纪念这些传统节日外,还有本民族教会所规定的一些节日需要遵守。久而久之,这些传统节日也成为这些自主教会所在地的传统文化内容之一。

东正教会一般都采用“儒略历”,其教会节日可分固定的和不固定的两类。有固定日期的节日以圣诞节的日期为基准。例如,以儒略历十二月二十五日(公历一月六日、七日)为圣诞节,那么,纪念玛利亚受“圣灵”感孕的“圣母领报节”便定在前九个月的三月二十五日,以表示“道成肉身”的开始和至十二月二十五日降生的“怀胎”概念。日期不面定的节日则以复活节为基准。由于复活节同五旬节(即圣灵降临节,是基督教会最早纪念的节日)的日期在很大程度上参照了犹太教历法所定的逾越节日期,因此,复活节就

定在每年春分后的第一个星期日。在此基础上，又以每年复活节的具体日期为基点，它以前的四十天为大斋期(Lent)，由它算起，以后的第四十天则为耶稣升天节(必为星期四)，再过九天(即第十天)则为圣灵降临节(即五旬斋，必为星期天)，在圣灵降临节的前二天(即星期五)为耶稣受难节，在圣灵降临节的前一个星期日为棕枝主日。这就在东正教会的节日的具体日期上，造成了这样一个有趣现象，即：一些每年都有固定日期的节日，在日历上，究竟是星期几，每年都不一定；而一些日期不固定的节日，因以复活节为基点来计算，所以上一年这个节日为星期几，则下一年这个节日仍为星期几。

东正教会的节日主要有：

圣母升天节(Assumption of Mary)，亦称“圣母升天瞻礼日”和“圣母安息节”，纪念传说中的“圣母荣召升天”。东正教在公历八月二十七日或二十八日举行。

圣母圣诞节(Nativity of st. Mary)，纪念传说中的圣母玛利亚生日。东正教在公历九月二十日或二十一日举行。

圣母进殿节(Presentation of Mary)，亦称“圣母献堂瞻礼节”和“圣母进堂节”。据《雅各第一福音》载，玛利亚三岁时，由父母送到耶路撒冷圣殿献于上帝，除每日祈祷诵经外，还缝纫刺绣为圣殿服务，并矢志终身守贞。该节日，东正教在公历十二月三日或四日举行。

圣母领报节(Annunciation)。据《新约》，圣母玛利亚领受天使向她传报上帝旨意，告知她将由“圣灵”感孕而生耶稣。该节日，东正教规定在公历四月六日或七日举行。

圣母行洁净礼日(Purification of Mary)据《新约·路加福音》，纪念圣母玛利亚在生育耶稣洁净期满后，带婴儿耶稣进圣殿，为自己行洁净礼，并将耶稣献给上帝。该节日，东正教在公历二月

十四日或十五日举行。

主显节(Epiphany)亦称“主显节”。意指“耶稣曾三次向世人显示其神性”。据《新约》，第一次为诞生时，大星引领东方三博士前来朝拜，显示出他是基督；^①第二次为开始传道受洗时，圣灵如鸽子降在他头上，显示出他是天主的儿子；^②第三次在参加迦拿城(Cana)的婚筵时，将水变酒，显示出他的荣耀。^③东正教和其它东方教会注重第二次显现，故又称“主领洗节”，在公历一月十八日或十九日举行。

圣诞节(Christmas)，亦称“耶稣诞瞻礼”和“主降生节”，纪念耶稣基督诞生。该节日，东正教在公历一月六日或七日举行。

耶稣升天节(Ascension)，亦称“耶稣升天瞻礼”和“主升天节”。据《新约》，耶稣于“复活”的第四十日“升天”。该节日，东正教定在公历五月十四日(或十五日)至六月十六日(或十七日)之间。

举荣圣架节(Exaltation of the Cross)，纪念传说中的罗马帝国皇帝君士坦丁大帝看到“显现”的十字架。君士坦丁大帝在他母亲皈依基督教后，即同其母前往耶路撒冷“寻得”耶稣被钉死在其上的那个十字架。该节日，东正教在公历九月二十六日或二十七日举行。

主显圣容节(Transfiguration)，亦称“耶稣显圣容日”或“仪容显光日”。据《新约》，耶稣带领彼得、雅各和约翰到高山祈祷时变了容貌，“脸面明亮如日头，衣裳洁白如光，忽然有摩西、以利亚向他们显现，同耶稣说话”。该节日，东正教在公历八月十八日或十九日举行。

① 《马太福音》第2章。

② 《马太福音》第1章。

③ 《约翰福音》第2章。

棕枝主日(Palm Sunday),亦称“圣枝主日”和“主进圣城节”。据《新约》,耶稣“受难”前不久,最后一次骑驴进耶路撒冷城。据说,当时群众手执棕枝欢迎耶稣。为表示纪念,在此日,教堂多以棕枝装饰。东正教规定此节日在复活节前一周的星期日举行。

圣三一主日(Trinity Sunday),在圣灵降临节后的星期日为恭敬上帝“三位一体”而守此节。此后二十余周,皆属“三一后”期间,直到圣灵降临节为止。

以上十二节日,称为“东正教十二大节”。除此以外,东正教的隆重节日还有:

复活节(Easter)亦称“耶稣复活瞻礼”和“主复活节”,以纪念耶稣死后第三日“复活”。据尼西亚主教公会议规定,每年春分(约在公历三月二十日——二十二日之间)月圆后第一个星期日为“复活节”。因东正教沿用“儒略历”,故该节的具体日期比天主教和新教晚两个星期左右。

圣灵降临节(Pentecost),亦称“圣神降临瞻礼”。据《新约》,耶稣复活后第四十日“升天”,第五十日差遣“圣灵”降临。故教会规定每年复活节后第五十日为“圣灵降临节”,又称“五旬节”。东正教的这个节日要比天主教和新教迟十三天或十四天。

耶稣受割礼日(Circumcision of Jesus),据《新约·路加福音》,耶稣诞生后第八天受割礼和命名。东正教该节日在公历一月六日或七日举行。

东正教节(Feast of Orthodox),是东正教会为庆祝旷日持久的反圣像之争结束,圣像重新回到教堂(公元842年,重申第二次尼西亚主教公会议决议)的节日。它定在大斋期(四旬斋)的第一个星期日举行。

我国的东正教会,过去都按俄罗斯正教会规定的瞻礼单日程举行各种宗教仪式。这里以某年(复活节为四月八日)为例,其瞻礼

次序为：①

主降生前主日	十二月二十日
主降生大瞻礼	十二月二十五日(圣诞节)
副瞻礼	十二月二十六日
主受割礼节	一月一日(耶稣受割礼日)
主领洗节	一月六日(显现节)
主领洗后主日	一月七日
法利赛主日	一月二十八日
圣阿塔纳修斯日	一月三十日
主进堂节(奉献节)	二月二日(圣母行洁净礼日)
圣子主日	二月四日
代亡人祈	二月十日
主审判日	二月十一日(封小斋)
出地堂主日	二月十八日
封大斋	二月十九日
荣记前驱	二月二十四日
大斋第一主日	二月二十五日
大斋第二主日	三月四日
大斋第三主日	三月十一日(叩拜圣架)
大斋第四主日	三月十八日
晚堂诵圣母弗坐词	三月二十三日
大斋第五主日	三月二十五日(圣母领报节)
圣持主日	四月一日
晚堂诵十二次福音经	四月五日

① 这里所标明的日期，是儒略历。它同公历相差十三天，到十四天。如主降生大瞻礼(圣诞节)是儒略历的十二月二十五日，相当于公历新年的一月六日或一月七日。

午后清苦像,晚堂殡葬礼	四月六日
早堂古语经,晚夜堂	四月七日
主复活大瞻礼	四月八日(复活节)
副瞻礼	四月九日
傅玛主日	四月十五日
代亡人祈	四月十七日
携香液女主日	四月二十二日
起瘫主日	四月二十九日
五旬中节	五月二日
汲水妇主日	五月六日
著福音经伊望日	五月八日
胎警主日	五月十三日
诸圣祖主日	五月二十日
圣三一主日	五月二十七日
圣灵降临日	五月二十八日(五旬节)
第一主日,诸圣主日	六月三日
封宗徒斋	六月四日
第二主日	六月十日
第三主日	六月十七日
第四主日	六月二十四日
宗徒致命日	六月二十九日
第五主日	七月一日
第六主日,喀山圣母日	七月八日
第七主日,圣王弗拉基米尔	七月十五日
第八主日	七月二十二日
第九主日	七月二十九日
封圣母斋	八月一日(叩拜圣架)

第十主日	八月五日
主易圣容节	八月六日(耶稣显圣容日)
第十一主日	八月十二日
圣母安息节	八月十五日(圣母升天节)
主印圣容节	八月十六日
第十二主日	八月十九日
第十三主日	八月二十六日
先驱致命日	八月二十九日
第十四主日	九月二日
圣母圣诞节	九月八日
第十五主日	九月九日
举荣圣架节	九月十四日
第十六主日	九月十六日
救命女信望爱	九月十七日
第十七主日	九月二十三日
著福音经伊望(约翰)逝世日	九月二十六日
第十八主日	九月三十日
圣母饼幪	十月一日
第十九主日	十月七日
第二十主日	十月十四日
第二十一主日	十月二十一日
喀山圣母纪念日	十月二十二日
第二十二主日	十月二十八日
第二十三主日	十一月四日
天使长密合伊彻(米歇尔)	十一月八日
第二十四主日	十一月十一日
金口约翰纪念日	十一月十三日

第二十五主日	十一月十八日(封降生斋)
圣母进堂节	十一月二十一日(圣母进殿节)
第二十六主日	十一月二十五日
第二十七主日	十二月二日
第二十八主日	十二月九日
第二十九主日	十二月十六日

按东正教规定,其宗教活动:凡主教驻节地区的各教堂,每日均有早晚堂,星期天上午均举行圣体血圣事仪式;非主教驻节地区的各教堂,可减少星期六晚堂的宗教活动(东正教称“事奉”),在星期天上午也不举行圣体血圣事仪式。在每年的复活节、耶稣降生节(圣诞节)、领洗节(主显示节),以及教徒继名日等宗教节日,教会的神职人员都要到教徒家中念喜经祝贺。东正教会的瞻礼日,除复活节在晚间零点开始至凌晨四点以外,其它节日都在早晨八点至晚上六点举行。

除此以外,东正教会还规定在国家所定之庆祝节日,如元旦、国庆节……在教堂内举行祈祷仪式。

第三节 东正教的修院制度和几所著名修院

东正教的修院制度,其创立的历史可以追溯到公元四世纪下半叶。当时,凯撒利亚主教大巴西略(公元329—379年)建立了一套修院制度,为东派教会修院的发展奠定了组织和制度上的基础,它符合东派教会在教义上着重“道成肉身”的思想。东正教会基本上继承了大巴西略所建立的修院制度。

当然,在大巴西略以后,东派教会的修院制度也不是一成不变的,但是从修院制度的神学理论来看,其基本内容仍然遵循着,天

主是超越理智、悟性和存在(λόγος, νοῦς, οὐσία)的绝对,是“本无”,“天主是存在于一切之中的不存在”和“天主是一切存在”等思想。它为修道者的苦思冥想提供了无限的空间。按照这些神学理论,使修道者感到要达到与天主合一(亦即神化 θεωσις)的境界,必须经过:洁净、启迪、成全三个阶段。其中,洁净和启迪属于智性范围。这些神学理论宣扬:当修道者的道行跳出前两个阶段后,就会进入一个感觉和理智所无法体会的、超脱一切尘网的、无比宁静的神冥之中,默思到天主的存在(即神学所述的:处于入神 agnōsia 状态),亦即修道者所谓的可以通过爱(ἔρως)达到无法描绘的与天主合一(或与绝对一体化)的精神境界。

狄奥尼索斯和殉教徒马克西默(?—622年)被东派教会的神秘派视为“至圣”,他们为修道生活阐述的神学思想对大马士革的约翰产生过很大影响,对东正教修士们的修道生活具有“经典”性的意义。

按照东正教修道院规章制度规定:每一个修道士都有自己的单身小室,几个小室组成一个单元,由院长指定专人管理。一些大的修道院内都有较大的教堂,全体修道士集合在这里举行主要的宗教仪式。至于日课经等功课则在各自的居室里进行。一般修道院还是自给自足的经济单位,这也是修道院往往有独立见解,不为当时某一种思想轻易左右的原因。按规定,修道士每天必须共同用膳,共同祈祷七次。修道士还要从事专业性的分工劳动,包括:种田、种菜园、打铁、染色、制革、制鞋……以供修道院自给自足的需要。多余的产品则出售或作实物交换之用。这些专业性劳动是修道士生活中的重要内容,在东正教的修院制度中,甚至有“因斋戒而不劳作,则违背《圣经》”的内容。可见修道士的劳动对于修院的存在和发展的意义。

按照修院制度规定,修道士必须饮食简陋,衣服粗糙,遵循严

格的斋戒。这种以节欲 (ὀγκρασις) 方式来折磨自己肉体的修道途径,被认为是要达到“与圣灵神交默契”的首要条件。

在修道方式上,东正教的修道院一般采取“静修法”(Hesychasm)。它要求修士全身(包括身、心两方面)都进入“纯粹的”、“理智的”不间断的祈祷中,并于冥想之中来寻求上帝赐予的宁静。“静修法”的创始者之一圣约翰·克莱梅克斯写道:“当你在每次呼吸时都想到耶稣同在,那末,你就会理解静修的价值。”公元十三世纪末期,圣尼西福勒斯创立了更确切的“祈祷法则”,规定初学者祈祷时,要“意念天主”,使“祈祷与呼吸协调”。公元1341—1351年间,在君士坦丁堡召开的三次东正教宗教会议上肯定了“静修法”。公元1782年,出版了宣扬“静修法”的《善与爱》文集。在俄罗斯正教会的修道院中,“静修法”十分流行。

在东正教的修道院中,还有各级教阶制度。隐修会长(Abbot)是隐修会最高掌管者的尊称。但是在实际生活中,这一称呼是用于这样三种神职人员:(一)掌管各地区所有属于同一规章制度的隐修院,地位相当于或高于大主教;(二)掌管修会及其附近的本会司祭和教徒,地位相当于主教;(三)仅掌管某一隐修院的院长。

总修道长(希腊文 Archimandrites 的意译),君士坦丁堡正教会隐修院的大院长,职位相当于西派教会的隐修院院长。这个神职在公元五世纪至九世纪东派教会神学家的著作中,以及教会的一些文件中时有提及。在近代东正教中,已习惯地把它用作对修会会长或修道院长的尊称。在希腊正教中,有时也指具有较深造诣的司祭。

在早期的俄罗斯正教会中,一些年老的王公贵族往往以修道院作为自己的退隐之所,他们自称“总修道长”,继续享受着过去的尊荣,他们干涉教区事务,决定教区主教的人选。

修士大司祭(俄文 Архимандрит)是东正教高级神职人员的称

谓,地位仅次于主教,是主教的候选人。公元六世纪后,此称亦指数个修道院的总主持人。

隐修士(Monakos),在东正教中,指向天主发“三绝大愿”(即绝财、绝色、绝意)^①进入隐修会过隐修生活者。

隐修女(Monialis),在东正教中,指向天主发“三绝”大愿(即绝财、绝色、绝意)进入隐修院过隐修生活的女子。

长老(是希腊语“盖伦”的斯拉夫语通俗译法),是对东正教修道生活中灵性导师的尊称。据说他们能以自己的宗教经验帮助他人获得灵性的进步和成功。俄语中,“长老”(Старец)一词还可解释为上了年纪的修道士或在家修行者。在东正教赫西卡派的隐修院中,长老和修士之间接触甚多,影响很大。在俄罗斯正教会中,把“静修法”文集《善与爱》译成教会斯拉夫文的潘塞·韦利契柯夫斯基(公元1772—1794年)就是一位长老。

近年来,在希腊正教会内出现了一种仿照罗马天主教修会组织形式的准修道组织“生命社”(Zoe)。它是优西比乌·玛索普洛斯在公元1907年创立的。开始时,它拥有一百多个严守独身、保持清贫、服从誓言的成员,其中半数是司祭,其命是平信徒。按该社规定,其成员每年必须过一个月的集体隐修生活,其它时间则在希腊各地从事神学教学、讲道、主办学校、组织青年、出版宗教刊物等工作。因此影响很大,促进了希腊正教会在宗教礼仪和圣事上的规范化。现在,希腊正教会内有若干个类似“生命社”的组织。不过,在公元1976年后,这类准修道组织的社会影响开始下降。

东正教修院制度对东正教会主教制的延续性起着决定的作用。东正教继承了公元692年东派教会召开的第二次特拉兰会议的规定,禁止已婚主教夫妇同居,司祭则不在此例。这种使主教效

^① 绝财,指不置私产;绝色,指不娶;绝意,指不持私意,唯修会之命是从。

法修士实行禁欲、苦修、献身天主的生活方式，以后逐渐发展为东正教的主教人选来自修士之中的制度。由于在修院中要学习和钻研神学、语言学、哲学等学科，因此，东正教的修院制度和主教制度之间的这种关系，对拜占庭文化的传播，以及斯拉夫民族文化的发展，起了很大的影响。

在东正教中，有一些著名的修道院，除了西奈山的“圣凯瑟琳”修道院外，还有这样几所闻名于世的修道院：

阿索斯山修道院。该修院在东正教中曾是一个十分有影响的势力集团，在公元十世纪前为拜占庭帝国的修院领袖之一。它位于希腊北部爱琴海沿岸的一个半岛上，该修院的建筑群和各类附属机构就分布在半岛临海的阿索斯山上。它历史悠久，早在公元四世纪时，就有一些隐修士在这里隐修，以后逐渐发展。现在，它在东正教希腊正教系统中仍有一定影响。

谢尔盖圣三一修道院(俄文:Троицкая Сергиева Лавра)，是俄罗斯正教会中最大的男修道院，为谢尔盖·拉多涅日斯基于公元十四世纪所建。位于莫斯科北面七十一公里之处。院内有许多风格不同之建筑。包括：“圣三一”大堂、“圣灵”大堂、“圣母安息”大堂、沙皇宫殿、札哥尔斯克历史艺术珍品博物馆等。这些建筑物均在六百余年中相继建成。现在，俄罗斯正教莫斯科和全俄牧首公署就设在这个修道院内。

基辅洞窟修道院，是俄罗斯正教会内最古老的修道院。位于今天苏联的基辅。约建于公元1051年。该修道院以编写多种年莫闻名于世。从公元十二世纪初起，该修道院就编纂著名的编年史和其它书刊；公元十三世纪，又编纂了《基辅洞窟修士逸事》，赞扬俄罗斯的“圣徒”和“严守教规者”。这一些史料为研究古代俄罗斯社会的经济、文化、历史、法律、宗教等等的状况提供了宝贵的参考文献。公元1688年，俄罗斯正教会授予基辅洞窟修道院为“大修道

院”的尊称。

梭洛维茨基修道院,该修道院无论从历史悠久的角度来看,还是以规模而言,都不如上述的两个修道院。它在俄罗斯正教会史上所以著名的原因,在于它的影响。该修道院建于公元十五世纪上半叶,位于俄国北部白海中的梭洛维茨基岛的西南角上。在它建成后的二百余年中,它一直是俄罗斯正教会在北方的传教中心。公元十七世纪中叶,该修道院又成为反对尼康牧首推行“礼仪改革”的中心,为此修道士们遭到严厉地镇压,为首者被处死。它一直属于俄罗斯正教莫斯科和全俄牧首公署直接管辖。俄国十月社会主义革命胜利以前,这个修道院曾作为关押革命者和俄罗斯正教宗教法庭判刑者的流放地。

第三编

东正教在中国 的历史

第一章

俄罗斯正教传入中国

第一节 雅克萨地区的自卫反击战和康熙皇帝对俄俘宗教生活的关心

公元 1227 年，成吉思汗在围攻西夏都城中兴府时逝世。公元 1229 年春，窝阔台继任大汗（公元 1229—1241 年在位）。公元 1235 年，蒙古库里尔台大会决定：派遣成吉思汗的长孙拔都率领大军远征欧洲。拔都在击败伏尔加河上的保加尔人以后，于公元 1237 年侵入俄罗斯东北部。梁赞、科罗姆纳、莫斯科和弗拉基米尔等公国相继被蒙古远征军摧毁。公元 1240 年，拔都率军南进，攻陷基辅罗斯。此时，在蒙古的西征军中已有信仰希腊正教的俄罗斯籍士兵。至顺元年（公元 1330 年）元朝政府在北京设有“宣忠扈卫亲军都万户府”，秩正三品，总斡鲁斯（即俄罗斯）军士。^① 在《元史·文宗本纪》中有四处记载了西域宗王献纳斡罗斯人口的史料。按罗马教皇来华使节普兰·迦尔宾所述：“诸教士留居（蒙古）帝所

^① 《元史》卷 3《文宗本纪》。

时常苦饥……幸有贵由汗所有一斡罗斯金器匠人名 Come 者，颇得汗信任，常以粮济之。”迦尔宾在和林……还见到不少基督教徒，其中“俄国人葛斯默，系著名巧匠，也供职于大汗之庭。大汗的宝座用象牙雕成，嵌以金玉，即出葛斯默手。”随着这些俄罗斯籍人员的来华，他们的正教信仰也就随之带进中国。只是至今并没有发现他们当时过宗教生活的场所。我国迄今知道的最早的东正教教堂是公元 1671 年（即康熙十年）在雅克萨地区建立的“主复活”教堂。

公元 1665 年，原为流放犯、当时任乌斯季——库特煮盐场的管事尼基弗尔·罗曼诺维奇·切尔尼戈夫斯基在杀人劫财后，为了逃避俄国当局的追捕，纠集了包括伊利姆斯克堡的修道院长叶尔莫根在内的八十四个人，一起窜入当时尚属于中国领土的“阿尔巴津”。阿尔巴津即雅克萨，按《清圣祖实录》第一四三卷第十四页记载“雅克萨系我国真人阿尔巴西故居。”^①他们在这里建立起一个有三座塔楼的四方形木堡垒。城堡中设有弹药库和粮库，以致一些俄籍“亡命之徒”纷纷云集到雅克萨。切尔尼戈夫斯基对当地中国籍居民强征实物税。公元 1670 年他通过尼布楚^②督军阿尔申斯基把征收来的实物税送往莫斯科。公元 1671 年（即康熙十年），原伊利姆斯克堡的修道院长叶尔莫根在当地建立了一座“主复活”教堂，不久他又在距离雅克萨不远的“磨刀石”地方，建立了“仁慈教世主”修道院。^③

公元 1682 年，彼得一世即位。中国的康熙皇帝由于“罗刹复肆扰，帝命黑龙江将军萨布素围雅克萨城。……二十五年九月，其

① 俄国人将“阿尔巴西”讹译为“阿尔巴津”。

② 尼布楚，俄国人称为“涅尔琴斯克”。

③ 这座修道院的旧址今天已很难查考。由于其建筑所在的地名称“磨刀石”，我们从当地地形分析，有可能是在阿穆尔河左岸小支流乌利吉基恰河河口附近，离雅克萨不远处，此处现在可见当时耕地和房舍的遗迹。因为这里地势高，具有山岗的特点，像一座磨石耸立在阿穆尔河上，这也许就是“磨刀石”。

新察罕汗复书至,言:‘……今已知边人构衅之罪,自当严治,即遣使巨诣定边界,清先释雅克萨之困’。许之,遂诏萨布素退师。”^①文中,康熙二十五年即公元1686年,当时是彼得一世即位的第五年,正是索菲亚摄政时期。

公元1685年(即康熙二十四年)中国军队在自卫反击战中包围了雅克萨城,“仁慈救世主”修道院长叶尔莫根只得离开阿尔巴津,前往涅尔琴斯克(即尼布楚)“并且不幸地看到自己的劳动成果已被摧毁,因为中国人在占领阿尔巴津之后,即将阿尔巴津城内及其近郊区所有的俄国建筑物都付之一炬。”^②

公元1690年初(即康熙二十八年冬十二月),清政府“与俄定黑龙江界,立约七条。……是为尼布楚条约”。^③

在雅克萨城对沙皇俄国侵略进行的自卫反击战中,曾经陆续俘虏了一些俄国入侵者,计有:公元1681年俘获的三十一人;公元1684年俘获的米哈伊尔等二十二名;公元1685年俘获的华西里·扎哈罗夫等四十六人。根据康熙皇帝的谕旨,前两批均送往北京户部处理,后一批只有六人送往北京。其余四十名送盛京安插。在送往北京的五十九名战俘中,有一名叫马克西姆·列昂节夫的司祭。清政府按照处理战俘的惯例,发布了命令^④,其内容如下:“罗刹归顺人颇多,应令编为一佐领,令其彼此相俄,庶有资籍”。因此,这些“阿尔巴津”人(即这批俄国战俘)编在负责保卫京畿的八旗兵的俄黄旗中,为满洲第四参领第十七佐领(十七牛录),驻地在北京城东直门内的胡家园胡同。清政府对于俘虏中的军官阶层分别赐予正四品至正七品的官衔,同时还赐给房屋、土地等,并隔一定时

① 《清史稿》,第153卷,第4482—4483页。

② 《伊利姆斯克修道院志》第6—7页。

③ 《清史稿》第153卷,第4483页。

④ 此命令在《清圣祖实录》第111卷,第18页所载系康熙二十二年,恐有讹误。

间给予津贴。满清皇帝还将胡家园胡同内的一座关帝庙拨给他们作为临时祈祷所,这就是北京人称之为“罗刹庙”或“北馆”的来历。被俘的“阿尔巴津人”则称“北馆”为“圣索菲亚”教堂。由于这所教堂里有一帧由俘虏们从阿尔巴津带来的“显圣者尼古拉”的圣像,而俄国人对于尼古拉圣像通常比对别的圣像更为崇敬,因此,这座教堂又被称为“圣尼古拉”教堂。^①康熙皇帝还封马克因姆·列昂节夫司祭以七品官衔。当清政府尊重这些战俘宗教信仰的消息传到俄国以后,引起了俄罗斯正教会的十分关注。公元1695年,俄罗斯正教会托博尔斯克都主教伊格纳蒂·李姆斯基·哥萨阔夫托来华商队给马克西姆·列昂节夫司祭送来承认“圣索菲亚”教堂的证书。按照托博尔斯克都主教伊格纳蒂·哥萨阔夫的指示,这座教堂应该正名为“圣索菲亚”教堂。并在信中写道:“你(指马·列昂节夫司祭)被俘虏,这对神圣的事业是有利的,因为基督的正教信仰要依靠你们来加以传播。”你“不单要为沙皇祈祷,也要为中国皇帝祈祷……。以便在中国找到一个传播正教的立足点。”

第二节 彼得一世关心北京“圣索菲亚”教堂的用心

自《中俄尼布楚条约》签订以后,彼得一世并不甘心于他在雅克萨城的失败,准备有朝一日,卷土重来。因此,当这批俄国战俘在北京受到款待,并且让他们有自己的教堂的消息传来以后,引起了彼得一世的兴趣,他所设想的远东战略计划,正需要一个“特洛伊木马”来加以实现。于是他想利用北京的“圣索菲亚”教堂为据点,作为窥视清朝政府政治动向的窗口。从当时的情况来看,俄国

^① “尼古拉教堂”后改名为“圣母安息”教堂。

同英、法等一些老殖民主义国家有所不同,这是一个以封建农奴制为基础的专制国家。在彼得一世时代,它虽然开始了资本的原始积累,但是,对土地、对农奴的渴求仍然是国策制定的基础。彼得一世即位以后,为了同土耳其和瑞典作战,迫切需要大量的财源。公元1711年,他在给枢密院的信中写道,要“尽力聚敛金钱,因为金钱是战争的动脉”^①。于是战争的沉重负担就转嫁到农民身上,几年间,赋税增加了四倍。其中,对养蜂业、澡塘、盐、黄瓜的贩运,丧葬用的橡木棺材等行业都抽以重税,为此还增设了专门的“税务官”。在城市里,彼得一世还实行了“留长须的税牌”,由于钱罗斯正教信仰提倡留长须,因此,封建农奴制国家可以从中取得一笔不小的收入。这个规定虽然没有在农村中实行,不过,农民要进城市,留有长须的农民就必须按城市的“章程”办事。但是,仅仅靠商业税和各种苛捐杂税还是不能弥补当时日益增加的国家支出的需要。为了维持新建的庞大军队,财政就愈益困难,大量的农民和城市居民因重税而破产,拖欠的税款和其它公私债务一年比一年增多。为了增加财源,彼得一世实行高额的“人丁税”来代替向农民和城郊居民征收的各种杂税。“人丁税”以一户中男丁的数目来计算,其中规定,那些属于贵族地主的农奴每年需要纳税款七十四戈比(向地主缴付的贡赋和钱款除外),而农民和城郊居民则每年为一卢布二十戈比。

彼得一世为“财源”问题煞费了心机,使他自然而然地重视外兴安岭以南,黑龙江流域广袤而富饶的土地,重视在这块土地上生活的居民,以及同大宗毛皮进口国——中国的贸易。在雅克萨战役失败以后的几年(1689—1697年)中,俄国尽力保持它在这一地区的贸易活动,俄国商人以尼布楚(俄国称涅尔琴斯克)为对华贸易

^① 《1649年以来帝国法令全书》第9卷,第643页。转引自曼考尔:《俄国与中国·1728年以前的外交关系》,第169页。

中心,以北京为双方交易的场所,向中国输出毛皮,从中国输入布匹和一些其它货物。公元1697年,俄国输出皮货的总值已超过二十四万卢布,比俄国对整个中亚的贸易总值还大,其中,利润率甚至高达百分之四十八。^①早在公元1690年,对华贸易所取得的高额利润,已使彼得一世开始盘算把珍贵毛皮等贸易项目收归国家垄断。为了保证这些货物的出口,俄国政府在实行对华贸易由“国家垄断经营”前,决定派荷兰族大商人伊兹勃兰德·义杰斯作为使节,来华对《尼布楚条约》第五款进行有关的细节问题的谈判,要求制定一个具体的方法。

在义杰斯临行之前,俄国政府发布了训令,其主要内容包括:

(一)探明清政府对《尼布楚条约》和两国未定界的态度。

(二)了解中国在俄国同蒙古边境地区划界问题的态度。训令中指出如果中国方面提到这个问题,应向中国大臣说明:因“尚未奉训令,不能同可汗(中国皇帝)陛下大臣作出任何结论”。

(三)要求中国引渡居住在鄂嫩河畔的“俄国叛民”布里亚特人和温科特人;释放俄国被俘人员。

(四)探明中国各地商品行情,外国商人来华经商情况,以及俄国货物在中国的销售情况。要求允许义杰斯“自由通行各城市并采购所需商品”。

(五)要求清政府拨地供俄国建造一座俄罗斯正教堂。

(六)侦察黑龙江流域的布防情况。

为了达到上述目的,训令还规定义杰斯可向中国官员“馈赠礼物”。

义杰斯一行及其随带的商队共约四百人,于公元1692年3月24日商开莫斯科,从尼布楚、经额尔古纳河、嫩江、张家口等地,

^① 曼考尔:《俄国与中国·1728年以前的外交关系》,第186页,第188页。

直到公元 1693 年 11 月 12 日才到达北京。清朝以隆重的礼遇接待俄国使节。11月24日康熙皇帝接见义杰斯。公元 1694 年 2 月 28 日,理藩院在给义杰斯的信中,对有关事项作出了答复,提到:(一)关于划分蒙古地区北部边境的中俄国界问题,中国政府曾“多次行文”俄方,俄国政府迄今未作答复,中国方面对此感到难以理解,要求俄方迅速来函定期择地会商划定该段国界。(二)中国不能接受俄国提出的送回“叛离”俄境的温科特人和布里亚特人的无理要求。清政府指出:“该处蒙古人往日原不属贵方治下,中俄边界既未经协议,亦未经划定,所谓属于贵方治下的蒙古人一项,亦不妨容后再议”。^①至于俄国被俘人员愿意回国者,“业经遣返回去,别无可言。”^②(三)中国不同意俄国教会在中国建立教堂,其理由是“西洋各国来我国久居的侨民共有一所教堂”,并无继续在我国领用地基建造教堂之例,因此“此事碍难照准”。^③理藩院还对随从俄国使臣来华的人员作了限制。^④对于《尼布楚条约》第五款的问题,理藩院在答复中未予涉及,但是根据清政府在康熙三十二年(即 1693 年)宣布的一项规定:“准俄罗斯国贸易,人不得过二百名,隔三年来京一次,在路自备马、驼、盘费,一应货物不令纳税,犯禁之物不准交易,到京时安置俄罗斯馆^⑤,不支廩给,定限八十日起程”回国^⑥。

义杰斯在北京期间,通过行贿,还从耶稣会士处获得了足以使彼得一世作出决策的情报,其中某些内容显然使彼得一世对“北京

① 加恩:《早期中俄关系史》中译本第 170 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 理藩院将随从来华使节的人员限定为二百人。如由边境总督派出则限为五十人。

⑤ 这里所指的俄罗斯馆,应该是指“北馆”,而不是“南馆”。

⑥ 何秋涛:《朔方备乘》第 12 卷《俄罗斯馆考》。

俄俘的宗教生活”关心起来。这些情报包括：满清政府信守《尼布楚条约》的条款；中国已在嫩江架设大炮，加强防卫，并将在额尔古纳河和精奇里江筑城，以及其它一些对华贸易的情报等。这些情报对于忙于同瑞典、土耳其作战的彼得一世来说显然具有特别重要的意义。

远东的事务吸引了彼得一世很大的注意力。公元1698年，当彼得一世正带着“大使团”访问维也纳时，突然收到了西伯利亚衙门长官维尼乌斯关于“北京俄罗斯正教堂举行祝圣仪式”的奏折，他感到异常兴奋，立即复函，他写道：“此事甚善。惟为天主起见，行事宜谨慎，戒鲁莽，以免结怨于中国官员及在当地安营扎寨多年的耶稣会士。为此，需要的，不是学有根底，而是谙于世故的司祭，方免因傲慢而使上述神圣事业一败涂地，象在日本发生的那样”^①。他还一再表示“必须占有对俄国未来发展异常重要的黑龙江口”^②。公元1700年6月18日，当时正是彼得一世对瑞典发动“北方战争”的前夕，军事上的各项工作都需要他来决策，即使在这样繁忙的日子里，彼得一世还念念不忘他的“神圣事业”，下特谕：要认真物色西伯利亚都主教人选。并要俄罗斯正教会把“研习和通晓汉、蒙语言”和“调查中国情况”提到“国家利益的高度”。彼得一世的手谕还提到要“逐步地使中国和西伯利亚那些愚昧无知、执迷不悟的生灵，皈依天主”，以使“中国皇帝及其臣民从罪恶的黑暗中走向正教信仰的光明”^③。

因此，当公元1710年，彼得一世收到在北京的“阿尔巴津”人德米特里·涅斯托罗夫和阿历克赛·斯塔里增等人的信件，看到

① 斯卡奇科夫：《俄国汉学史纲》1977年莫斯科版，第87页。

② 福斯特：《莫斯科人和清朝官员》1969年美国版，第246页。

③ 《一六四九年以来俄罗斯帝国法令全集》第四卷第1800号。转引自索路·维约夫：《俄国史》1962年版，第8分册，第95页。

信中的内容是恳求他敕令托博尔斯克都主教菲洛费·列辛斯基给他们委派一位司祭来代替已经去世的司祭担任神职后，他自然而然地立即予以令人莫测高深的重视。但是，当时很少有人认识彼得一世关心“在北京的几个俄国战俘的宗教生活”的真实用意。

有一个美国商人兼律师的佩里·麦克多诺·科林斯从地理政治学的角度，探讨了彼得一世在远东地区的战略思想。他写道，“沿着这条河向太平洋和堪察加挺进，使俄国认识到这条河作为西伯利亚通往太平洋的唯一天然孔道的极端重要性。然而，当时中国满清的康熙皇帝凭着武力，同俄国争夺这一地区的权力，终于把俄国人赶了出去，还将几千名俘虏押到北京；此后不久，中国的使臣们在大批军队和大炮的护卫下，出现在涅尔琴斯克城下，强迫俄国使臣戈洛文签订条约，根据条约，俄国放弃阿穆尔地区的一切权利，亦即在阿穆尔河上航行的权利；因此，从公元1689年8月27日起，在其后短时期内，俄国向东与鄂霍茨克海、堪察加等沿海海岸，以及美洲属地进行贸易，一直要往北绕一个大圈子，取道雅库茨克到鄂霍茨克或阿扬，货物集散亦如此；并循原路将皮货运回恰克图和圣彼得堡。”^①

这位美国商人，虽然没有涉及彼得一世关心在北京的俄国战俘宗教生活的问题，但是，他却从另一个侧面说明了这些战俘的宗教生活同彼得一世的远东战略是有着一定联系的，公元1860年《中俄北京条约》签订的历史已经为我们证明了这一点。

^① 1858年8月6日，华盛顿第35届国会第一次会议《众议院行政会议文件第98号》，第33—34页。

第三节 “特洛伊木马”进入北京和1727年 《中俄恰克图条约》的签订

为了实现在远东地区，特别是黑龙江流域“卷土重来”的战略目标，彼得一世利用当时中国的康熙皇帝准备派遣太子侍读殷扎纳、郎中那彦和内阁侍读图理琛等人经西伯利亚前往伏尔加河流域访问流落在那里的土尔扈特蒙古部落及其首领阿玉奇这件事，于公元1711年派遣胡佳科夫率领俄国国家商队来到北京。胡佳科夫按照彼得一世的旨意，抓住康熙皇帝急于要派使节到土尔扈特蒙古部去的心理，趁机提出了希望中国方面准许俄国派遣修士大司祭来北京接替马克西姆·列昂节夫司祭的神职工作，并以此作为俄国方面同意殷扎纳等人进入俄国境内的交换条件，^①康熙皇帝接受了这一条件。

彼得一世得知中国方面已经接受了这一条件以后，立即命令托博尔斯克都主教详细汇报雅库茨克的修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基的情况，并下令派他前往北京。公元1714年，殷扎纳、图理琛等人完成使命后启程回国途中，彼得一世以修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基和修士司祭拉夫连季、修士辅条菲利蒙、教堂辅助人员阿法纳耶夫等等组成一个传道团，同殷扎纳等一路同行。这就是第一届“俄罗斯正教驻北京传道团”。他们到达北京的时间是公元1715年4月30日，即康熙五十四年三月二十七日。

伊拉里昂·列扎伊斯基等人到达北京以后，受到清政府隆重的礼遇，并在物质生活方面给予十分优厚的待遇，清朝的一些王公贵族毫无戒心地与之交往，一些耶稣会士也因某种利益与之结交，

^① 图理琛：《异域录》，见何秋涛：《朔方备乘》第49卷。

这就使得彼得一世能从这个“窗口”中，看到中国统治集团的一些内部情况，但是，伊拉里昂·列扎伊斯基修士大司祭到北京没有几年就因酗酒过度而死去。公元1719年，彼得一世从加加林公爵的奏折中才了解到这件事，当时清政府理藩院来信（根据现藏在莫斯科外交部的档案，公元1721年3月10日/21日），抄件内容如下：

“修道院长伊拉里昂、一个教士、一个司祭、七个辅祭受到殷扎纳的接待。皇上封修道院长为五品官，教士与司祭为七品官。赐给辅祭们现金，使得他们能够结婚。今年伊拉里昂病死。你们有人来接替他吗？”

彼得一世立即下谕“俄罗斯正教最高宗务会议”物色一名品德高尚的人，授予主教头衔后派往北京。^①目的是“引导中国皇帝赞助此项神圣事业”。^②

为了扩大在雅克萨战争惨败后由十字架所带来的战果，俄国枢密院在致清朝理藩院的信中，要求清政府允许传道团的修士大司祭在北京自由居留，自由走访有俄国教徒居住的中国其它地方。^③雍正五年（公元1727年）七月十八日由策凌、图里琛等官员同俄罗斯使臣签订的《恰克图条约》中有一款是：“在京城之俄馆，嗣后仅准前来之俄罗斯人居住。至俄使萨瓦请求修庙一节，由中国办理俄罗斯事务大臣协助于该馆内盖庙。现在京喇嘛一人住该庙，又按请求再准补派三名喇嘛，俟其到达后，照先来喇嘛之例，供以膳食，安置于该庙。凡俄罗斯人等，可按其规矩前往礼拜念经。再将萨瓦留于京城念书之四名学生以及通晓俄罗斯文、拉丁文之两名成年人，亦准住此庙，并以官费养之。”根据这个条约，使俄罗斯

① 福斯特：《莫斯科人和清朝官员》，1969年美国版，第246页。

② 拉费科夫：《彼得时代的东方研究》，载《东方的国家与民族》，1975年莫斯科版，第17册，第10页。

③ 尼·伊·维谢洛夫斯基编：《俄国驻北京传道团史料》第1册，第39页。

正教会取得了定期派遣传教士的权益，并且取得了在北京东江米巷（即以后的东交民巷）建立新教堂的权利。公元1732年“奉献节”教堂建立以后，“显圣者尼古拉”的圣像由“圣索菲亚”教堂迁到“奉献节”教堂内。

照理来说，俄罗斯正教驻北京传教士团应该是一个宗教组织。但是，自公元1720年彼得一世对教会实行改革以后，俄罗斯正教会取消了牧首制，设立了“俄罗斯正教最高宗务会议”作为俄罗斯正教会的权力机构，这个相当于“正教管理部”的建制，其首脑称“总监”，是沙皇的代表，参加内阁会议。“俄罗斯正教最高宗务会议”的“总监”直接向皇帝负责。因此“俄罗斯正教最高宗务会议”派往北京的传道团也就在实质上成了沙俄政府派驻北京的一个官方代理机构，执行着沙俄政府的对华政策，每年由沙俄政府给予一万六千余卢布的经费，^①其工作内容是“对中国的经济、文化进行全面研究，并应及时向俄国外交部报告中国政治生活中的重大事件”。^②

第四节 俄罗斯正教传道团在北京的任务

俄罗斯正教传道团在北京的职责，在彼得一世在位时期已经基本确定了。其职责同沙皇俄国的远东战略有关，彼得一世去世以后，其继承者继续他的扩张政策，在远东地区逐渐蚕食东进，到叶卡捷琳娜二世统治时，俄国不仅在欧洲和黑海地区积极争夺霸权，而且在东方也逐渐推进。

公元1780年前后，俄国在远东地区进行了如下这些“大事”：

公元1772年，科学院院士彼得·西蒙·帕拉斯随同公元1768

^① 德贞：《中俄政教志略》1872年北京版，第5节。

^② 布纳科夫：《十九世纪上半叶俄中关系史的一页》，载《苏联东方学》1956年第2期，第101页。

年派往西伯利亚的考察队，勘察了到中国边界的石勒喀河和额尔古纳河之间的达斡尔诸山。帕拉斯到达了阿穆尔。^①

公元1775年，叶卡捷琳娜二世谕令从乌第堡派一批哥萨克前往阿姆贡河，在“尽可能靠近阿穆尔河的地方”建立居民点。过了两年，为了执行这一谕令，从乌第堡派出约三十人前往阿姆贡河。清政府得知此事后，提出抗议，移民才撤回来。^②

公元1779年，成立了俄国美洲公司，该公司被授予特权：不仅经营毛皮、渔业、矿业和商业，而且还管辖所有远东俄国领地及千岛群岛、科曼多尔群岛、阿留申群岛、舒玛琴群岛、叶甫多基耶夫群岛、卡迪亚克群岛、西特海群岛、圣马特费亚群岛和加利福尼亚的罗斯殖民地。公司授权使用这些有十万居民的幅员辽阔的领地。^③

公元1783年，西伯利亚总督拉巴“鉴于新殖民地（阿留申群岛与阿拉斯加）和商业企业需要有一条与西伯利亚联系方便的交通孔道”，乃向政府提出了关于必须将阿穆尔地区并入俄国的想法。由于政府不愿与中国发生冲突，因此没有接受这一建议。

公元1787年6月，法国航海家拉彼鲁兹的海上考察队乘“星盘号”和“罗盘仪号”海船，经朝鲜和日本之间的日本海驶往今滨海地区沿岸。考察队在贴海岸航行时，发现了两个海湾，分别命名为拉彼鲁兹湾和德兰格尔湾。法国人得出了东面的海岸是萨哈林岛的结论。拉彼鲁兹一面测量鞑靼海峡的水深，一面询问当地居民。他断定，萨哈林和大陆之间有一浅滩，因此不能从南面到达阿穆尔河口。拉彼鲁兹的考察队发现了一个便于停泊的海湾，并以当时的法国海军大臣德·卡斯特里的名字将其命名。拉彼鲁兹从这里绕

① 《西伯利亚史重要资料编年目录》，第380页。

② 《俄国海军军官在远东的功勋》，第46页。

③ 诺维科夫—达斡尔斯基：《阿穆尔州地志博物馆与方志学会论丛》，第107页。

过萨哈林向南驶去。^①

公元 1791 年,到过伊尔库茨克的科学家拉克斯曼,向政府提出了装备一支考察队到日本去的想法。他指出了阿穆尔对俄国人在太平洋上航行的巨大意义。叶卡捷琳娜二世虽然同意装备考察队去日本,但是没有接受将阿穆尔并入俄国的主张,以避免同中国发生误会。

公元 1797 年,前往太平洋北部的布罗乌顿率领的英国考察队进入鞑靼湾,^②这比拉彼鲁兹考察队往北要走得远一些。然而在测量水深时发现往北水位逐渐变浅,而且没有水流,于是布罗乌顿便停止继续前进,掉转船头返航了。

西伯利亚省省长斯特兰德曼曾指出,为了同日本、美洲和东印度进行贸易,必须将阿穆尔并入俄国,他就此问题于公元 1801 年向亚历山大一世上了一份条陈。^③

这一些事件的发生,显然表明了俄国政府已视阿穆尔河口地区为自己的“禁裔”,因为这一地区还关系到俄国在美洲等地的具体利益。英、法两国则也企图染指这些地区。在这个问题上,沙皇俄国认为它除了在“地利”上占有优势外,同时还有俄罗斯正教驻北京传道团的活动等有利条件,这一点是当时英、法等国所望尘莫及的。当时俄罗斯正教最高宗务会议为俄罗斯正教驻北京传道团规定了具体的职责。公元 1780 年,正当第七届传道而前往北京之际,俄罗斯正教最高宗务会议对修士大司祭阿基姆·希什科夫斯基作了十分详细的工作指示。其全文摘录如下:

“该修士大司祭于驻北京期间必须按下列规定行事:

① 《俄国海军军官在远东的功勋》,第 46 页;《俄国人在太平洋的地理发现和航海史》,第 171—172 页。

② 当时布罗乌顿并不知道这是海峡。

③ 《阿穆尔省农垦概述》,第 31 页。

(一)

尔修士大司祭于驻北京期间立身处世要符合神圣的修士身份。对宗教要笃信不渝,举止要端庄持重,要用热爱神的品德来管理当地教徒;工作要勤奋努力,切勿怠惰;要以身作则,做出一切美德的榜样,要尽力防止你所管理的教徒发生不良行为,以免引起人们对俄国教会和俄国人民的非难;要按照你的品级穿着服装和从事神事活动,万万不得做没有规定的和不允许的事,万万不得做圣经、圣规和圣父箴言中所弃绝的以及教会章程中所绝对禁止的事;应当遵循圣徒和圣父的箴言并按照教会章程来管理教会的事和其它与你的职务相适应的以及你的职务所特有的一切事务;遇有困惑莫解的宗教问题,可请求你所属教区即伊尔库次克教会至圣的主教给予解答。

(二)

一到中国就要努力学会使用他们的语言,以便在合适的时机就能用他们所懂得的语言向他们传授福音真理。尽可能地号召那些愿意信教的人虔信宗教。在这方面要尽一切努力按照福音训诫那样去做,宣讲的只应是新约中的四福音书,使徒行传和使徒书信上的真理。由于听道者尚处于信教的初期阶段,故除了最必要的,为奠定信教基础所必需的教义外,不要用许许多多的诫命去加重他们理解上的困难。即使这样,也要遵照下列程序进行讲道:第一,神的存在,神创造世界的伟大、完美,神创世的全能和全智。第二,教义。第三,原罪。第四,要爱戴和尊敬自己的父母。第五,星期日和节日要到教堂去,要虔诚地祈祷,要注意聆听神的道理;如果因故不能到教堂去,就要按时在家中祈祷。第六,要爱他人,不要做什么事情使他人感到委屈,不要使他人不快,不要给他人带来

任何痛苦,更不能杀人;相反地,要尽可能为他人做好事;也要爱护自己的生命,须知,按照神的意旨,人没有权利自己毁灭自己;还要劝人们不要酗酒,要热爱劳动。第七,夫妇生活中要保持忠实贞洁。在与别的异性交往方面也应如此。第八,不要抢夺他人的任何财物,更不能偷窃他人的财物;自己所希望得到的一切,要努力用自己的劳动去获得。第九,不要诽谤、诋毁,欺骗他人。第十,不要妒忌他人的财产,也不要贪图他人任何财物。第十一,不要只信教而不行善。第十二,关于圣像一节,要教诲人们不要把圣像就当作是神本身来崇拜,而是作为神的一个形象来崇敬,通过这个形象使人们记住圣像上所画的那个圣者的名字。因此在圣像面前祈祷时,要记住不是崇敬画像本身,而是崇敬画像上所画的那个圣者。第十三,开始时使信道人知道这些就行了。而所有这一切都应让信道人自己去判断,绝对不能加以任何威吓,更不能为此而施加任何强力。至于谈到教规,诸如每天要读很多经文,每周恪守数日斋戒,每年要恪守数周斋期等,所有这些教规,在初期阶段,应经常提醒他们,绝不能强迫他们象从小就习于严守基督教规的人那样严格遵守这些教规。要以最浅显的道理来宣讲信神和信救世主是基督教的首要原则,而遵守教会各种制度和恪守斋期则有助于真心信教。此外,还要讲解,遵守圣经十诫是基督教最主要的美德,而这种美德,在任何情况下,在任何时候,都是与信仰分不开的。在使信道者遵守复活节前的那一个礼拜的斋戒时,要尽可能地用规劝的方式,因为就连圣徒保罗在这种情况下也是采取迁就态度的。他在《歌罗西书》第二章第十六节中写道:“不拘在饮食上或节期都不可让人们论断你们”。又在《罗马书》第十四章第二十个节中写道:“凡物固然洁净,但有人因食物叫人跌倒,就是他的罪了”。既然迁就不会使应该向其传道的人犯罪,因此,在讲道时就不要强迫他们恪守斋戒,而应用耐心规劝和等待的方式达到这一点。这里应当明

白,一个信仰异教的人一旦真心实意地相信了基督教的基本原理,他就会主动恪守所有的教规和教堂仪式。然而只要一强迫他们恪守斋戒,那么严格的要求就会使他们更加害怕,因为他们还不惯于分辨斋期该吃那些食物。总之,在上述传道活动中,也应当照着圣徒保罗那样去做。圣徒保罗决不是一下子就让新入教者(因为他们的信仰还不坚定)丢掉过去的,和基督教不相适应的一切仪式,而只是向新入教者加以解释,使他们不要以为过去的仪式就是一切宗教的常规。第十四,除上述教义外,不得添加任何迷信的东西,毫无意义的故事,伪造的神的奇迹和启示,更不得宣讲任何地方和任何教规都不准许的,至少圣经上没有记载的寓言,尤其不得自己杜撰一套,以免受到非常严厉的惩罚。在向他们进行上述劝化后,要给他们施以圣洗,并教导他们虔信教义,遵守圣诫以及合乎基督教教义的生活方式。在世俗生活方面由他们凭良心行事,绝不要使他们感到为难,不要反对他们的风俗习惯,特别在饮食和衣着上不要干涉他们,但他们的风俗习惯中有违教义者不在此限。同时要规劝他们不要再到自己过去的祈祷上供之处去(如果现在还存在的话),不要再听过去的师傅祈祷念经,不要再保存偶像,而且不要再崇拜这些偶像。要提醒他们,根据圣经记载,由于犹太部落抛弃了拯救他们的神而崇拜偶像,神是怎样多次严厉地惩罚他们的。

(三)

接受新教徒入教要谨慎,不要对那些不是出于真心来听道的人发生兴趣,更不能接受他们入教。尔修士大司祭每年需向俄罗斯正教最高宗务会议和你所属教区的主教详细报告:当地人民中领洗的有多少人,什么时间领的洗,领洗的都是什么样的人。报告中应附上新领洗人的名单,列出新领洗人的中文名字、教名和身份,并注明年龄。

(四)

北京的正教教堂于二月二日(俄历)的奉献节要举行宗教纪念活动。这时应向北京的笃信正教和新入正教的信徒宣讲奉献节的意义,并讲清楚为什么这一天俄国教堂要举行纪念活动,目的是使他们不致误认为这个纪念活动同中国人按自己的风俗习惯和信仰而举行的纪念活动是一样的(道理)。因此,不能按不信基督教的人的方法和**精神举行纪念活动,必须仿效和遵循神圣的俄罗斯正教传统礼仪。这样做是神圣的正教信仰所要求的,不允许稍有他们原先所信仰的异教色彩,更不允许模仿那种异教的做法。

(五)

每逢女皇陛下的诞辰、命名日、登基和加冕典礼纪念日,皇室成员的诞辰和命名日以及凯旋纪念日,尔修士大司祭一定要按照教会规定的仪式举行彻夜的祈祷和包括唱祈祷诗在内的“利图尔吉亚”,以祈至善的神保佑。在规定的日子里,要为每一位已故的享有最大光荣的、值得后人永远怀念的、虔信神的沙皇、大公、俄国皇帝以及皇室成员举行追荐仪式,为死者祈福。如果由于某种充分的理由不能如期举行,也要在其他日子,至少在当月,按教会定的仪式悼念死者。

(六)

尔修士大司祭对待汉人和住在北京的其它民族的人在任何情况下都要谦恭、温和、庄重、沉着。凡事都应谨慎,要照顾和尊重他们当地的习俗。任何时候对任何人都不要表示怨恨,不要有任何敌对的举动,免得由于你的举止不端和傲慢无礼而妨碍他们虔信基督教,甚至引起对俄国人的非难。你在各方面都要表现出自己

是一个正直的人，是身负重任的人，举止要端正。

(七)

尔属下的修士司祭、修士辅祭、教堂辅助人员和学生都要绝对服从尔修士大司祭。要把你作为父亲、作为教诲并引导他们得到拯救的人来尊敬。因此在各方面他们都要像羊群听命于牧人、孩子听命于父亲、学生听命于自己的教师一样听命于你，不允许有任何不听话的现象发生，要绝对服从。而且(不管他们是什么身份)都应行为端庄，戒酒，不得有任何不体面的行为；学生则应勤奋学习，切勿虚度时光。对那些玩忽职守，不珍惜自己幸福生活以及那些酗酒，举止不端和其它行为不轨的人，尔修士大司祭均不得姑息。首先对他们应进行必要的规劝，按照他们过错大小加以申斥。如果这样处理以后，他们的行为尚无较好的表现，就用停发薪俸来制服他们。万不得已时，可以处罚他们，但要慎重；也可以吓唬他们，即要把他们作为违抗自己上司的人遣返俄国，依法予以应得的惩处。

(八)

上述修士司祭和修士辅祭绝对不得参加住在当地的俄国人举办的宴会，要劝阻他们去。如果他们由于某种必要一旦去了，那么绝对不许喝醉，并且要想尽办法做到这一点。你们彼此之间以及和外人相处均不得蛮横无礼，争吵打架，胡作非为和侮辱他人，以免因此使俄国宫廷和俄国人民招致非难和耻辱。一旦需要进城找人，在街上行走态度要庄重，要规规矩矩，不要过问不相干的事情，任何地方都不要随便停留。

(九)

尔修士大司祭于驻北京期间，一有机会就应尽量把当地动态认真详细地写成材料上报俄罗斯正教最高宗务会议。

(十)

如果尔修士大司祭有机会能与住在北京的耶稣会教士或其它的天主教传教士在什么地方相遇或交谈时，对待他们要亲热，但同时要谨慎，不要深谈。绝对不要和他们辩论信仰和教义问题。

(十一)

在你前赴北京途中和驻北京期间，为执行委托给你的职务，切勿做出任何与你的职位不相称的和与你的职位无关的泄密事情，否则，一定要受到命令上规定的惩罚，决不宽恕。如果国家事务中有什么必须保守秘密的事情，那么绝对不能在私人信件中提及。要按照彼得大帝于1724年1月13日颁发的谕旨所规定的那样去做。兹将此项谕旨的抄件附后。

1780年4月6日^①

可惜的是这份谕旨的抄件本书作者没有能够找到，否则，我们将会对这份指示理解得更深刻一些。

第五节 清政府的轻信态度和早期俄国“汉学”研究的目的

沙皇俄国政府派遣传道团到北京的政治目的是十分明确的。

^① 尼·伊·维谢洛夫斯基编：《俄国驻北京传道团史料》，第1册。

从康熙五十九年(公元1720年)以后,虽然在天主教问题上,由于罗马教廷妄自尊大,干涉我国主权,我国对天主教采取了严厉的态度,但是,对于俄罗斯正教驻北京传道团却掉以轻心,丧失了应有的警惕。

早在公元1715年4月30日,俄罗斯正教驻北京传道团到达北京以后,清政府立即给予他们这样的待遇:发给修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基八百两银子,其它修士司祭和辅祭每人六百两银子,教堂执事人员每人二百两银子,让他们用这笔钱为自己购置房产。同时,还发给伊拉里昂·列扎伊斯基七百两银子,给修士司祭和辅祭每人五百两银子,给教堂执事人员每人一百五十两银子,让他们作为购买奴仆的费用。理藩院还按月发给修士大司祭和其它神职人员一定数量的津贴,按中国农历的大月(按三十天计算)和小月(按二十九天计算)进行计算,大月每人发四两五钱银子,小月每人发四两三钱五分银子(合每人每天一钱五分银子);对每个教堂辅助人员每月则发给一两五钱银子(合每人每天五分银子)。此外,每三年还发四季所需衣服一次,每过五天还送鸡、鸭、鹅、羊等各种食品一次。也就是说,当时驻京传道团所藩的日常生活用品和食品,包括藩柴均由清政府供应,这种状况从公元1715年起,一直维持到公元1860年《中俄北京条约》签订后才告结束。

但是,清政府所赐的“天朝洪里”丝毫也没有遏制沙俄帝国在远东扩张的野心。早在公元1715年,曾对俄国对华政策起过重大作用的瑞典籍工程师劳伦茨·郎格已首次来到我国。他的活动对于传道团以后的工作起了重要的影响。

当俄罗斯正教第一届驻北京传道团准备来华之际,彼得一世乘康熙皇帝提出“有外科良医一并送来”^①的时机,派遣劳伦茨·

^① 图理琛:《异域录》;《小方壺斋輿地丛钞》,第三秩。

郎格同英籍外科医生加尔文一同来到北京，进行实地考察。劳伦茨·郎格是沙皇彼得一世御医的养子，在彼得一世的资助下留学柏林，完成学业以后，回俄国供职，成为彼得一世的亲信。^①他在公元1715—1736年的二十二年中，以俄国商队驻办专员的身份，曾先后六次来华，同清政府的理藩院打交道，并且监护俄罗斯正教驻北京传道团的活动，即使象“显圣者”尼古拉的圣像迁到俄罗斯馆“奉献节”教堂供奉这样的事情，也需要他在公元1732年任商队总管到达北京后才能决定。归纳劳伦茨·郎格的活动，基本上可以分为这样两个方面：（一）协助俄罗斯特命全权大臣萨瓦·乌拉吉思拉维奇与满清政府谈判；在萨瓦·乌拉吉思拉维奇来华之前，俄国政府就曾宗教问题向劳伦茨·郎格秘密发出训令，训令的主要内容是：设法使库利奇茨基主教秘密进入中国，然后再设法为他获得在北京居住以及到各省巡视的权利；（二）应该设法使中国同意修建永久性教堂。

俄国政府关于这两个问题的考虑，早在公元1718年（康熙五十七年），第一届驻京传道团的修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基去世以后，已经做出了一系列决定。在商讨伊拉里昂·列扎伊斯基的继承人选时，俄罗斯正教最高宗务会议和枢密院联合向彼得一世建议，把北京作为俄罗斯正教会的一个主教区，推荐圣彼得堡亚历山大·涅甫斯基修道院司祭英诺森·库利奇茨基为北京主教并兼管西伯利亚、伊尔库茨克、涅尔琴斯克（尼布楚）的教务。彼得一世在他的批复中写道：“同意叙任他为主教，但最好不要指明城市任所，至少不要指明离中国边境的城市，以免耶稣会对他有其他想法，带来困难”。^②根据彼得一世的这个旨意，俄罗斯正教最高宗

^① 沙弗拉诺夫斯卡娅：《论郎喀北京之行》，载《苏联的中国学》杂志，1958年第4期，第155—156页。

^② 《一六四九年以来俄罗斯帝国法令全集》，第6册，第3734号。

务会议在公元1721年任命库利奇茨基为弗拉基米尔和佩列斯拉夫利——扎列斯基两地的主教，并要求他去北京赴任。当时由于中俄两国在逃犯问题和边界问题上发生分歧，同时法国的耶稣会教士也从中加以阻挠，^①理藩院因而通知：“在有关中俄两国逃者和边界等悬而未决的问题得到解决以前，不允许英诺森·库利奇茨基等人进入北京”。因此，英诺森·库利奇茨基只得一直停留在伊尔库茨克待命。^②

这就是萨瓦·乌拉吉思拉维奇来华谈判时的背景。他在劳伦茨·郎格的帮助下，于公元1727年同清政府达成了《中俄恰克图条约》的协议，使俄罗斯正教驻北京传道团正式成为一个常设的机构，其驻地则由东直门内的胡家园胡同迁往玉河桥西的东江米巷内。从此“俄罗斯馆”成为商馆、学馆和俄罗斯正教会驻京传道团等“三位一体”的地址。

满清政府对于俄罗斯帝国以经商和宗教为掩护的觊觎活动，在“天朝恩泽四海”的自大心理指导下，并不抱有警惕。当时，清政府在《理藩院则例》中重申：“俄罗斯等伊（依）本国风俗，拜佛念经之处，无庸禁止。”根据《中俄恰克图条约》（俄国称《布连斯奇条约》）俄罗斯正教会取得了向北京定期派遣传道团的权利。因为按照条约第五条规定：中国同意俄罗斯帝国自条约签订之日起，每届可派遣传教士四人来北京传教，由清政府供其食宿。此外，中国方面还应允俄罗斯帝国派遣六名学生随传教士来华。以后，俄罗斯正教会最高宗务会议每隔十年就派遣一个传道团来华接任前届传道

^① 尤金·斯米尔诺夫：《俄国正教传教历史发展和现状简述》，1908年伦敦版，第18页。

^② 英诺森·库利奇茨基主教在待命期间，为伊尔库茨克“主升天”修道院修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基陷害，失去上级信任，以致取消了他去北京的决定，以后由于他在布里雅特蒙古人中传教有功，而被俄罗斯正教最高宗务会议列入“圣位”。

团,每届传道团包括修士大司祭(中国史书上称为“达喇嘛”)一名,修士司祭二名,修士辅祭一名,加上学习“汉语”的学生等,共计十名。《中俄恰克图条约》的内容还包括当时边界的划定等许多方面。由于劳伦茨·郎格的作用,俄国方面在谈判中利用满清政府“妄自尊大”的心理取得了许多实际利益。从此驻京传道团成了常设的派遣机构,中国的窗口被捅开了。这就使俄国能够源源不绝地取得它所需要的情报和其它资料。这些资料对于以后俄国的对华政策具有决策性的价值。

劳伦茨·郎格在北京期间还购买耶稣会士巴多明神父,窃取政治和商业的情报。公元1730年他带回中文图书八套八十二册,这些书构成了彼得堡“汉学”藏书的开端。^①

在劳伦茨·郎格以后,由郎格监督下培训出来的第一代汉学家就是原“驻北京传道团”的学生。其中,比较著名的有И·К·罗索欣。

伊拉里昂·罗索欣(公元1717—1761年)出生在色楞格斯克附近一个司祭家庭,公元1729年由伊尔库茨克的“耶稣升天”修道院附设的蒙语学校选入第三届驻北京传道团,以“官学生”身份居留在北京十一年,公元1735年任理藩院翻译,并在内阁俄罗斯文馆中教习俄语,编译过《俄罗斯翻译提要全书》,^②他利用当时工作的方便,盗窃了《皇清一统图》,在这幅地图上标出了全部地名的俄文对音,送交劳伦茨·郎格,俄国政府知道此事后,如获至宝。公元1737年,由劳伦茨·郎格亲自将该图送交枢密院,并呈请授予罗索欣以陆军准尉衔,年俸由130卢布增至150卢布。公元1741年,罗索

^① 沙弗拉诺夫斯卡娅等:《十八世纪初俄国驻华专员劳伦茨·郎格搜罗的中国书籍》,载《东方的国家和民族》,1959年莫斯科版,第1册,第295—301页。

^② 沃尔科娃:《中国学生用的第一部俄语教科书》,载《亚洲民族研究问题》杂志,1963年第61册,第154—157页。

欣回到俄国以后，根据外交委员会的决定，调到科学院。从公元1741年3月22日起，他担任了科学院的正式成员，从事“汉满文的翻译和教学”工作。他除了继续翻译《八旗通志》和《异域录》外，还按俄罗斯帝国外交部的指示，为彼得堡卫戍部队子弟学校培训汉、满语翻译人员，历时十年之久^①。公元1753年（乾隆十八年）彼得堡科学院文物馆派医生叶拉契奇到北京来搜集图籍和药物标本，其重点是“人参”，罗索欣亲自为他开出书单，面授机宜，介绍如何与理藩院的某些贪官污吏勾结，以保证“满载而归”等经验。

伊拉里昂·罗索欣的事例充分说明了“驻北京传道团”“官学生”来华学习的目的，他们来华并非仅仅是为了“文化交流”而已。但是，当时满清政府却没有能够察觉俄国政府在派遣人员方面的真实用意。

在罗索欣回俄国以后，另一位值得一提的汉学家是列昂节夫（公元1716—1786年）。他曾在俄罗斯帝国外交部莫斯科公署附设的华语学习班学习汉语和满语。公元1743年奉命到北京充当第三、四届传道团随班学生。公元1762年和罗索欣合译成十六卷《八旗通志》，这部书于公元1784年由俄国科学院资助出版。当时选译这部著作的目的是要回答一个问题：象满族这样一个人教并不众多的少数民族，是怎么能够征服具有悠久历史和传统文化的汉族的？这个问题对于当时俄罗斯帝国的野心来说，具有一定的现实意义。由于《八旗通志》译本的完成，列昂节夫获得了400卢布的奖金，并被委任为外交部十二等文官。公元1767年—1768年，列昂节夫加入“克洛卜夫使团”赴恰克图，与理藩院的左侍郎庆桂等进行“恢复互市”的谈判，由于他熟知中国官场的内情，因而使俄国的对华贸易取得优势地位。公元1762年，列昂节夫主持“彼得堡卫戍子弟学

^① 斯塔纽科维奇：《彼得堡科学院文物馆》，1958年莫斯科版，第124—125页。斯卡奇科夫《俄国汉学史纲》1977年莫斯科版第48页。

校的汉、满语班。

这是沙皇俄国最早的几位汉学家，也是将驻北京传道团这样一个俄罗斯正教会的机构，同俄国的远东战略政策“编织”在一起，为沙皇俄国的东方政策服务的具体“建设者”。在以后的几届驻北京传道团中，也陆续地产生过一些著名的俄国汉学家，如修士大司祭俾丘林、巴拉第、固里等，以及其他一些精通汉学的神职人员和跟随传道团来我国的“官学生”。“汉学”这个学科，是俄国以及其它一些国家研究中国的一门学问，照理来说，它有助于我国同其他国家文化交流、友好往来，是增进国家与国家之间、民族与民族之间相互了解和团结的工具。但是，俄国的“汉学”研究的开端，是同俄国觊觎中国黑龙江流域的领土，同俄国积极准备的侵华政策密切相关的。从渊源上讲，它是俄罗斯正教驻北京传道团担负的政治使命中所必然要建立的“工具”科目，不深入地研究“汉学”，驻北京传道团就不可能从中国的核心——北京获取足够的精确情报，就无法满足沙俄的“帝国利益”的需要，这也就是当时俄国的“汉学”建立的原因和“汉学”研究的方向。尽管当时这些俄国的“汉学家”和传道团成员所搜集的各种情况资料，随着时间的推移而逐渐地失去了它在制定战略计划和对华政策上的价值，但是这些档案资料在研究俄罗斯帝国对华侵略的问题上仍然具有十分重要的价值；特别是在英、法等国当时还没有取得在中国建立使馆的外交关系的情况下，沙皇俄国却能利用几个俄国战俘的宗教生活，通过派遣传道团的形式，在北京建立起一个具有外交和收集情报职能的机构——俄罗斯正教驻北京传道团，这是颇为特殊的现象。从具体的资料来看，到公元1860年为止，这些传道团的成员并不真正传教，而是热衷于“汉学”的收集、整理、分析工作，他们的工作为以后穆拉维约夫夺取黑龙江以北、大兴安岭以南，以及乌苏里江以东的近一百万平方公里的我国领土，起了“无可估量”的作用。

第二章

1860年以前的俄罗斯正教驻北京传道团

第一节 第一至第五届俄罗斯正教驻北京传道团

· 第一届俄罗斯正教驻北京传道团：

第一届俄罗斯正教驻北京传道团的名称，是在《中俄恰克图条约》（俄国人称《中俄布里斯奇条约》）谈判时，满清政府同意俄罗斯正教会定期派遣传道团后，同以后各届“驻北京传道团”以次序排列而定为“第一届”的。它于公元1715年4月30日到达北京。

这一届的成员有：

修士大司祭 伊拉里昂·列扎伊斯基。

修士司条 拉夫连季（曾被康熙皇帝封为武官）。

修士辅祭 菲利蒙。

教堂辅助人员：

约瑟夫·阿法纳西耶夫。

彼得·卡尔马克。

尼卡诺尔·克柳索夫。

伊拉里昂·雅库特。

费奥多尔·别尔卡。

其中，彼得·卡尔马克和尼卡诺尔·克柳索夫这两位教堂辅助人员在北京结了婚，并被纳入八旗编制中，有武官衔，同时还在教堂内供职。

在伊拉里昂·列扎伊斯基带领第一届驻北京传道团刚到北京时，康熙皇帝给予相当的礼遇，除赐予各种恩惠外，还指派一位康信大臣(将军)去关心他们。修士大司祭列扎伊斯基则用带来的各种贵重毛皮结交清政府的权贵和耶稣会士。他们收集清政府的邸报，把它作为重要的情报来源。但是不久即发生了列扎伊斯基侵吞传道团其它成员月规银的事情，以致众叛亲离。这位修士大司祭因而借酒浇愁，狂喝滥饮，于公元1717年10月10日在北京去世。

第二届俄罗斯正教驻北京传道团：

第二届传道团是在公元1729年6月17日才到达北京的。事实上这届传道团早在公元1721年3月已经组成。在修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基去世以后，第一届驻京传道团的辅祭菲利蒙，向理藩院递交呈文，要求康熙皇帝能恩准从俄国派遣一位修士大司祭来补缺。康熙皇帝同意了这个要求，并由理藩院给俄国外交部去信询问：“今年伊拉里昂病死，你们有人来接替他吗？”同时，还降旨准许菲利蒙辅祭随带一名教堂辅助人员费奥多尔·别尔卡自费回国。菲利蒙辅祭在回到俄国以后，为了吹嘘自己工作的“成绩”，到处造谣说：“康熙皇帝本人想受洗，皈依正教。”这件事可能对彼得一世产生过一定的印象。

由于彼得一世对于向中国派遣传道团这件事的重视，因此，在他的谕令下，第二届驻北京传道团由弗拉基米尔和佩列斯拉夫利——扎列斯基两地主教英诺森·库利奇茨基担任团长。不料正

当他赴任之际,中俄关系却因“逃人和边界问题”^①开始恶化,理藩院在通知中明确地表示了“不允许英诺森·库利奇茨基主教一行入境”的态度。在这僵持时期,当时正在千方百计钻营到中国去任职的伊尔库茨克“耶稣升天”修道院修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基乘机活动,制造阴谋,散布谗言,使英诺森·库利奇茨基失去了萨瓦伯爵的信任。安东尼·普拉特科夫斯基因而被任命为驻北京传道而修士大司祭。关于普拉特科夫斯基其人,他曾在莫斯科神学院学习过诗歌和修辞,以后跟随菲洛费都主教到托博尔斯克,在该地削发为修道士并被授予都主教手下的修士辅祭之职,不久又提升为修士大司祭。接着,被派往伊尔库茨克,其管辖职权除了自己的修道院外,同时还主管伊尔库茨克教区(当时任托博尔斯克副都主教的瓦拉阿姆·科索夫斯基兼任伊尔库茨克主教,此时不在伊尔库茨克)。公元1727年《中俄恰克图条约》签订之后,俄国获得了定期派遣传教士团的许可。公元1729年,第二届驻北京传道团由安东尼·普拉特科夫斯基率领到达北京。

第二届驻北京传道团的成员有:

修士大司祭 安东尼·普拉特科夫斯基。

修士司祭 伊万·菲利莫诺夫。

修士司祭 拉夫连季(系上届传道团的成员,留任)。

修士辅祭 约阿瑟夫。

教堂辅助人员有:

纳拉巴尔金。

安德列。

^① 由于俄国企图诱使准噶尔蒙古部首领策旺阿拉布坦投靠俄国,引起清政府愤怒,1723年2月,又发生“清军俘获的准噶尔蒙古部叛匪四十名逃入俄境”之事件,中国官员到达伊尔库茨克,要求俄国按《尼布楚条约》办事,引渡这些逃犯,为俄国拒绝,因此两国关系恶化。

《中俄恰克图条约》缔结以后，伊里利亚伯爵萨瓦·弗拉季斯拉维奇于公元1727年就送三名学生到北京，由修士大司祭管辖。这三名学生是：

卢卡·沃耶伊科夫。

伊万·普霍尔特。

费奥多尔·特列季雅科夫。

公元1729年，随同修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基来北京的三名学生是：

伊拉里昂·罗索欣。

格拉西姆·舒利金。

米哈伊洛·波诺马廖夫。

公元1732年，随同劳伦茨·郎格率领的商队来到北京的学生有：

格拉西姆·巴里什尼科夫(后因商队办事员死亡，他被任命为该商队办事员)。

阿列克赛·弗拉迪金。

伊凡·希希罗夫。

伊凡·贝科夫。

在普拉特科夫斯基任内，“圣索菲亚”教堂(即“圣尼古拉”教堂，有的书又称为“圣母安息教堂”)在一次强烈的地震中倒塌了。公元1732年，劳伦茨·郎格带领商队到达北京后，决定重新修建，同年八月五日在修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基主持下举行了教堂祝圣仪式。

关于“圣索菲亚”教堂修复的资金，在我国的记载中提到“是由被俘的阿尔巴津人所集的资”。这种说法，似乎缺乏足够的根据。这些最早居住在北京的战俘，到公元1732年时，已有了第二代甚至第三代，但是他们大都已放弃了信仰。据较确切的史料表明，“这

些阿尔巴津人,除其中三人(此时应该说已是几户)外,其他人从在北京定居之日起就对基督教毫无诚意”。^①按第四届驻北京传道团修士大司祭格尔瓦西·林采夫斯基所述,这三个人是:列昂季和第二届传道团的教堂辅助人员尼卡诺尔·克柳索夫的儿子潘克拉季和格里戈里。仅从这几个人身上来筹集一大笔修复教堂的经费,似乎是不大可能的。

除了修复“圣索菲亚”教堂外,俄方还根据公元1727年签订的《中俄恰克图条约》第五款规定,今后俄罗斯馆“仅由来京之俄人居住”,中国方面则协助在其馆内建造俄罗斯教堂一座。公元1736年由中国方面出资的“奉献节”教堂建成。在建造这座教堂时,由于中国方面不了解俄罗斯正教堂的建筑风格,因此,便按耶稣会士提供的天主教教堂的建筑式样修建了。开工时由阿尔巴津人德米特里·涅斯托罗夫奠基(建成时,安东尼·普拉特科夫斯基已被押送回国)。建成后,由劳伦茨·郎格决定,将“显圣者尼古拉”的圣像从“圣索菲亚”教堂迁到俄罗斯馆(南馆)的“奉献节教堂”中。这个教堂常供的圣像是从托博尔斯克运来的,是基辅地区圣像画师的作品。修士大司祭的金线祭服、领带、教堂的若干口大钟和一部封面上嵌有珉琅和各种颜色玻璃的福音书,都是由公元1704年率领商队来北京的商务专员费奥多尔·斯捷潘诺维奇·伊斯托普尼科夫捐赠给“圣索菲亚”教堂的。此时这些东面也迁到“奉献节”教堂。公元1735年“奉献节”教堂举行弥撒^②。而安东尼·普拉特科夫斯基修士大司祭此时因在任内挪用公款,诬陷别人,特别是和劳伦茨·郎格争权夺利,已在公元1736年被押解回国,受到革职处分,并被送往“谢尔盖圣三一”修道院内监管。直到公元1742年才由伊丽莎白·彼得罗芙娜女皇下谕撤销其处分,派他担任这个修道

① 尼·伊·维谢洛夫斯基编:《俄国驻北京传道团史料》第1册,第70页。

② 希腊文为 *λειτουργία*, 俄文为 *Литургия* (利图尔吉亚)。

院的司库，以后又被派到新成立的佩列斯拉夫教区担任修士大司祭职务。

第三届俄罗斯正教驻北京传道团：

这一届的传道团修士大司祭是伊拉里昂·特鲁索夫，他曾在堪察加海军中服役十二年，于公元1731年担任商队的修士司祭，同劳伦茨·郎格一起到达北京。由于当时驻北京的传道团修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基诬陷他犯有“蔑视沙皇”的罪名，因此在回国后，俄罗斯正教最高宗务会议即审查了这个控告。经调查，判明无罪。经诺夫哥罗德教区主教费奥凡·普罗科波维奇的考查，决定派他去北京担任修士大司祭之职。最高宗务会议为此给伊尔库茨克主教英诺森·库利奇茨基下达命令，由英诺森主教提名将伊拉里昂·特鲁索夫升任为“主易圣容”修道院（坐落在贝加尔湖的东岸）的修士大司祭，并于公元1736年奉命前往北京。公元1736年12月20日，他在北京主持了“奉献节”教堂的祝圣仪式，同时还在这个教堂的屋顶上安了一个刻有花纹的镀金铁质十字架。伊拉里昂·特鲁索夫在北京担任修士大司祭职务期间，其下属曾向俄罗斯正教最高宗教会议控告：“修士大司祭特鲁索夫穿着女人的衣服在修道院里走来走去，自称是处女，还干了其他许多恶作剧。他花钱毫不在乎，以致当薪金以及公款都花光之后，就将教堂中的银质祭器送到小铺子里变卖，后由约阿萨夫赎回，并立即带着这些银器找修士大司祭对质，强迫他交出收支账簿和钥匙”。在北京学习的阿列克赛·弗拉迪金准尉因此写信给俄罗斯正教最高宗务会议控告特鲁索夫。不过此时特鲁索夫已因酗酒过度而患了癫痫病，并于公元1741年4月20日在北京去世。

这一届传道团的成员有：

修士大司祭 伊拉里昂·特鲁索夫。

修士司祭 拉夫连季（继续留任）。

修士司祭 安东尼(在修士大司祭特鲁索夫到达北京以后,此人由商队总管劳伦茨·郎格带回俄国送交法庭审判)。

修士辅祭 约阿瑟夫(是上届传道团的成员,留任)。

教堂辅助人员:

彼得·约夫列夫。

彼得·卡缅斯基。

雅科夫·雅库特。

米哈伊尔·伊万诺夫。

修士大司祭还管辖受上一届传道团修士大司祭安东尼·普拉特科夫斯基管辖的学生。

第三届俄罗斯正教驻北京传道团在特鲁索夫死后产生了一个过渡班子。

当传道团管辖的学生阿历克赛·弗拉迪金准尉告发修士大司祭伊拉里昂·特鲁索夫的信寄到俄罗斯正教最高宗务会议以后,经过讨论,认为伊拉里昂·特鲁索夫原是伊尔库茨克教区“主易圣容”修道院的修士大司祭,因此将此案件交由伊尔库茨克教区主教英诺森·库利奇茨基处理。英诺森·库利奇茨基派遣“主易圣容”修道院副院长拉夫连季·鲍勃罗尼科夫随劳伦茨·郎格的商队来到中国北京进行调查。当他们到达北京时,特鲁索夫修士大司祭已经去世。劳伦茨·郎格作出决定,由拉夫连季·鲍勃罗尼科夫领导第三届俄罗斯正教驻北京传道团,并通知俄罗斯正教最高宗务会议发出任命状。拉夫连季·鲍勃罗尼科夫按照命令,接管了北京的“圣索菲亚”教堂、“奉献节”教堂,以及归传道团所有的动产和不动产。他对此差使十分不满,为此向俄罗斯正教最高宗务会议打报告,希望派一位有学问的修士大司祭来北京领导第三届驻北京传道团。报告中他强调自己未进过神学院,又缺乏领导能力,因此不适合担任现在这个职务。这份报告送上去后,彼有关方

面认为是不安心在北京供职的托词，而加以申斥。拉夫连季·鲍勃罗尼科夫从此十分忧郁烦闷，经常发牢骚，他曾多次对人说：“要是没有特鲁索夫这件案子，我就不会呆在北京”。当时他健康状况已经很差，后来终于在公元1744年4月4日于北京去世。

这一届传道团在公元1743年，有一批学生随同信使绍科罗夫来到北京，他们是：

阿列克赛·列昂季耶夫。

安德列·科尼亚耶夫。

尼基塔·切卡诺夫。

据知，还有一个学生，他是随商队总管格拉西姆·利勃拉托夫斯基来到北京的，但是姓名已佚。

第四届俄罗斯正教驻北京传道团：

当第三届俄罗斯正教驻北京传道团的负责人拉夫连季·鲍勃罗尼科夫“无法胜任现有职务”的申请报告送到俄罗斯正教宗务会议以后，有关部门经过讨论，一方面申斥鲍勃罗尼科夫不安心工作，另一方面给基辅的切尔斯克大修道院副院长和该修道院教务会议的全体成员下达命令，从索菲亚教区中挑选到北京担任修士大司祭职务的人选。当时根据这项命令，挑选了七个候选人，但是这些候选者都视到北京供职为畏途，寻找各种原因进行规避。最后，选中了基辅的“米哈伊尔”金顶修道院副院长格尔瓦西·林采夫斯基担任第四届俄罗斯正教驻北京传道团的领队。他虽然一再借口腿部有病，但是并没有引起俄罗斯正教最高宗务会议的注意。公元1743年8月26日，他被晋升为修士大司祭，并于同年启程前往北京。格尔瓦西·林采夫斯基精通希伯来文和希腊文。他所率领的传道团随同八等文官格拉西姆·利勃拉托夫斯基的商队于公元1745年11月27日抵达北京。修士大司祭格尔瓦西·林采夫斯基到达北京后，用贿赂手段结交清政府官员和当时在京的耶稣会

士,换取情报资料,从记载的情报资料种类和内容来看,他的工作显然要比他的几位前任主动得多。他在北京供职十年后,于公元1755年返回俄国,被派到白俄罗斯的佩列雅斯拉夫教区担任主教。

这一届传道团的成员有:

修士大司祭 格尔瓦西·林采夫斯基。

修士司祭 约伊利·弗鲁勃列夫斯基。

修士司祭 费奥多西·斯莫尔尼夫斯基。

修士辅祭 约阿瑟夫(系上届传道团成员,留任)。

教堂辅助人员有:

索宗特·卡尔波夫。

基尔·别列茨基。

基里尔·谢苗诺夫。

斯捷凡·特列季雅科夫。

伊凡·库兹涅佐夫。

第五届俄罗斯正教驻北京传道团:

这一届传道团的组成,曾经沙皇伊丽莎白·彼德罗芙娜亲自过问。阿姆夫罗西·尤马托夫晋升为修士大司祭后,于公元1753年派赴北京,担任第五届驻北京传道团的首领。在这届传道团前往北京时,俄罗斯正教最高宗务会议给传道团的修士大司祭专门配备了二名教堂辅助人员,从这以后,这种编制形式成了派赴北京传道团的制度。这届传道团在阿姆夫罗西·尤马托夫修士大司祭的率领下,随同阿历克赛·弗拉迪金所监护的商队在公元1754年9月4日进入中国国境,并于该年12月25日抵达北京。阿姆夫罗西·尤马托夫修士大司祭到达北京后,为了收集情报资料,通过各种途径拉拢耶稣会士和清政府官员,为了聚敛贿赂的资金,他栽培了许多果树、花、木,以出售这些花、木、果子的收入来进行贿赂收买活动,从中获取有价值的情报。

但是,在这一届传道团驻北京的任期到了十年以后,俄罗斯正教最高宗务会议由于国内政局的一些原因,迟迟没有组建下一届传道团,直到公元1768年才开始进行这项工作。修士大司祭阿姆夫罗西·尤马托夫先是翘首以待,继而焦急烦躁,最后借酒浇愁,于公元1771年6月1日患结石症在北京去世,葬在北京安定门外。

这一届传道团的成员有:

修士大司祭 阿姆夫罗西·尤马托夫。

修士司祭 西尔威斯特。

修士司祭 索夫罗尼(后在“圣索菲亚”教堂附近自缢身死)。

修士辅祭 谢尔盖(到北京后,由于酗酒无度,并胡作非为,而被尤马托夫修士大司祭交与商队总管阿历克赛·弗拉迪金,希望将他带回俄国,但是尤马托夫修士大司祭的这个决定遭到否决,其原因是谢尔盖还拥有修士的身份和辅祭的神职)。

教堂辅助人员有:

斯捷凡·齐明。

伊利亚·伊凡诺夫。

阿历克赛·达尼洛夫。

第二节 第六至第十一届俄罗斯正教驻北京传道团

公元1762年,在沙皇俄国的历史上,记载了叶卡捷琳娜二世依靠宫廷政变的手段,从其丈夫彼得三世手中夺取了皇位这样一件大事。叶卡捷琳娜二世即位以后,随着自己统治地位的巩固,她的眼光也逐渐转向欧洲、黑海南岸和远东等地区。

第六届俄罗斯正教驻北京传道团:

这是在叶卡捷琳娜二世即位后派遣的。该团修士大司祭尼古拉·茨维特原是“谢尔盖圣三一”修道院所属的神学校的法语和德语教师。当俄罗斯正教最高宗务会议于1768年开始将组建第六届驻北京传道团的工作放到议事日程上来以后，即向“圣谢尔盖三一”修道院副院长普拉顿·廖夫申发出命令，要他立刻命令修士辅祭尼古拉·茨维特在限定的日期内到彼得堡报到；同年，晋升尼古拉·茨维特为修士大司祭，并准备率领第六届驻北京传道团到北京供职，接替修士大司祭阿姆夫罗西·尤马托夫的工作。

这一届传道团在十四等文官瓦西里·伊古姆诺夫的护送下，在公元1772年元月才到达北京。此时，尤马托夫修士大司祭已经去世，其它一些成员，除了修士司祭西尔威斯特和一名教堂辅助人员还健在外，也都因酗酒过度而死去。两个教堂中，因偷盗变卖已无一件象样的东西。尼古拉·茨维特修士大司祭看到接管的竟是这样一副烂摊子，沮丧万分，他在北京一共呆了九年，无所作为，经常借酒浇愁。这一段时间，耶稣会士在北京的活动也很困难，这就使他失去了情报资料的一个来源，回国后因工作考绩很差，受到降职处分，被分到基辅的基里尔修道院担任主持司祭的职务。

这一届传道团成员有：

修士大司祭 尼古拉·茨维特。

修士司祭 尤斯特。

修士司祭 伊凡。

修士辅祭 尼基费尔。

教堂辅助人员(据存有的资料)：

彼得·罗吉昂诺夫(他回到俄国后，在伊尔库茨克教区被提升为司祭，并被派往库达村)。

尼康(这是他在离开北京后，削发为修士时所取的名字)。

公元1772年，随同修士大司祭尼古拉·茨维特来北京的学生

有：

费奥多尔·巴克雪夫。

阿历克赛·帕雷绍夫。

雅柯夫·柯尔金(是个酒鬼,曾因酒醉失手打死一个教堂辅助人员,后因酗酒过度死在北京)。

阿历克赛·阿加福诺夫。

第七届俄罗斯正教驻北京传道团：

公元1780年,亚历山大·涅甫斯基修道院^①修士辅祭约阿基姆·希什科夫斯基被晋升为修士大司祭,奉命率领第七届传道团到北京接替尼古拉·茨维特的工作。

约阿基姆·希什科夫斯基原在基辅神学院哲学班^②学习,他拒绝了父母要他去学医的命令,到彼得堡的“亚历山大·涅夫斯基”修道院削发为修士,不久,就担任了这所修道院的管库。公元1780年10月14日,约阿基姆·希什科夫斯基以修士大司祭的身份率领由莫斯科教区的几个神职人员和学生组成的第七届传道团从莫斯科出发,途经伊尔库茨克,于公元1781年11月2日到达北京。

从第一届传道团驻北京到约阿基姆·希什科夫斯基在北京担任传道团修士大司祭为止,时间已经过去六十多年了。俄罗斯正教最高宗务会议根据前六次驻北京传道团送来的报告、情报和资料,综合耶稣会士在中国活动的经验教训,结合沙皇俄国政府利用驻北京传道团的战略目的,于公元1780年4月6日给修士大司祭约阿基姆·希什科夫斯基下达了一份内容十分详尽的“工作指示”(原文见本编第一章第四节第一页)。这份“工作指示”不仅对第八

① “亚历山大·涅甫斯基”修道院,院址在彼得堡。

② 俄罗斯正教神学院分三种班级:低级班(Ипфима),即修辞班(Риторика);哲学班(Философия)为中级班;神学班(Богословие)为高级班。

届驻北京传道团，具有指导性意义，而且对以后各届传道团的工作都具有指导性意义。

这一届传道团的成员有：

修士大司祭 约阿基姆·希什科夫斯基。

修士司祭 安东尼(住在“圣索菲亚”教堂附近，后因酒醉被火坑烫伤而死去)。

修士司祭 阿历克赛(是这届传道团中反对希什科夫斯基修士大司祭的主要人物)。

修士辅祭 伊兹拉伊尔(后因酒色过度，于公元1794年2月6日死在北京)。

教堂辅助人员：

伊凡·奥尔洛夫(因不尊敬并不服从修士大司祭的领导，被希什科夫斯基遣送回国。不知因为何种原因，此人不久就受到晋升和加薪的奖励)。

谢苗·索科洛夫斯基(此人生活十分腐化，为历届传道团教堂辅助人员和学生中最突出者)。

公元1781年，随同修士大司祭约阿基姆·希什科夫斯基来到北京的学生有：

叶戈尔·萨列尔托夫斯基(后因酗酒死在北京)。

安东·弗拉迪金(回国后，因积极执行俄罗斯正教最高宗务会议的“工作指示”，受到嘉奖，晋升为八等文官)。

伊凡·菲洛诺夫(后因酗酒死在北京)。

阿历克赛·波波夫(因酗酒死在北京)。

第八届俄罗斯正教驻北京传道团：

这一届传道团是由索夫罗尼·格里鲍夫斯基修士大司祭率领，在公元1794年11月27日到达北京。

索夫罗尼·格里鲍夫斯基生于白俄罗斯的卢本(Лубнь)，在基

辅神学院学完修辞和哲学两门课后,去莫斯科学医,不久又弃医到莫洛昌斯克的索夫罗尼小修院要求削发为修士。公元1787年,莫斯科都主教普拉顿派他到莫斯科神学院学习,毕业后又被这位都主教派到莫斯科大学讲授东正教教义并宣讲《圣经》。公元1793年1月27日,诺夫哥罗德和圣彼得堡两地都主教加夫里伊尔根据俄罗斯正教最高宗务会议的决定,任命索夫罗尼·格里鲍夫斯基为修士司祭。三天后(1月30日),俄罗斯正教最高宗务会议又下令,晋升他为修士大司祭,派遣他率领第八届传道团前往北京。同日,还颁布了撤销原来已经决定的第八届驻北京传道团人选的命令。

索夫罗尼·格里鲍夫斯基修士大司祭到达北京后,所作所为,评价并不一致。比较客观的批评,主要集中在他聚敛钱财,工作上并无多大建树等问题上。在第九届驻北京传道团修士大司祭雅金甫·俾丘林给俄罗斯正教最高宗务会议报告中,提到索夫罗尼为了要“惩罚”下属,曾几年不发薪金,“以致他们遭受了极端的贫困。最后,还把们全部开除教籍,不准参加圣事活动”。^①索夫罗尼则用这笔钱进行放高利贷活动,据材料证明,他曾将二千二百银卢布以“高利贷”的形式借给一个中国人,结果发生了债务纠纷,上诉到清政府的有关衙门去依法解决。^②

虽然在俄罗斯正教最高宗务会议给驻北京传道团的“工作指示”中,明文规定:“修士大司祭驻北京期间必须按下列规定行事:……一到中国就要努力学习他们的语言。”但是,索夫罗尼·格里鲍夫斯基修士大司祭在北京住了十三年半后,仍然不懂汉语和满语。关于这一点,雅金甫·俾丘林说:“从俄国出发的时候,他(索夫罗尼)就没有具备任何足够任职的才能,有的只是一直在北京伴

^① 《正教之友》,1887年11月号,第923页。

^② 见柏雷:《在华的俄国东正教士(1689—1917)》,载《太平洋历史活动》,1940年第9卷,第4期,第418页。

随他的‘毫无经验’。十三年当中，他根本没有做任何事情，因此，他损害了自己的身心健康，完全陷于固执和任性之中”。

索夫罗尼·格里鲍夫斯基任期限以后，为了对自己的工作无所进展作出辩解，他写了一份有关个人的报告送呈外交部，回国后得到了一笔奖金，并且被派往莫斯科“救世主”修道院任职（当时他还在患病之中），于公元1814年5月17日去世。

这一届传道团的成员有：

修士大司祭 索夫罗尼·格里鲍夫斯基。

修士司祭 伊耶谢。

修士司祭 瓦尔拉阿姆。

修士辅祭 瓦维拉。

教堂辅助人员有：

科兹马·库尔金斯基。

瓦西里·鲍戈罗茨基。

随同索夫罗尼·格里鲍夫斯基修士大司祭于公元1794年来到北京的学生有：

帕维尔·卡缅斯基（他在去北京以前，曾任下诺夫戈罗德神学校的乡村教师，回国后任彼得堡育婴堂监督）。

卡尔普·克鲁格洛波列夫（原是喀山神学院训导教师，到北京后因患病回国，其名额由监护官瓦西里·伊古姆诺夫属下的翻译瓦西里·诺沃肖诺夫顶替）。

斯捷凡·利波夫佐夫。

伊凡·马雷舍夫。

从第一届到第八届俄罗斯正教驻北京传道团在北京任职期间，俄国外交部先后共派遣了二十四名学生到北京学习。

第九届俄罗斯正教驻北京传道团：

公元1805年，提赫文一级修道院的修士司祭兼当地学校的教

师阿波洛斯在“亚历山大·涅夫斯基”修道院被晋升为修士大司祭,接着,圣彼得堡教区奉俄罗斯正教最高宗务会议之命,派他率领第九届传道团到北京接替修士大司祭索夫罗尼·格里鲍夫斯基的工作。阿波洛斯修士大司祭即同前往北京谈判的特命全权大使尤里·亚历山德罗维奇·戈洛夫金伯爵同行。他一路上的表现,引起了伯爵的不满,俄罗斯正教最高宗务会议接到戈洛夫金伯爵的报告后,同意将阿波洛斯修士大司祭留在伊尔库茨克“主升天”修道院内的处理方案,并下令撤销他去北京的任命。委派雅金甫·俾丘林修士大司祭率领第九届传道团前往北京。这时,沙皇俄国政府对驻北京传道团的隶属关系进行了调整。将它从西伯利亚总督衙门的管辖之下,划归俄国外交部领导。并委派“监护官”随同第九届传道团来北京。从这时候起,驻北京传道团传教士们的工作与生活,将更多地从属于沙俄政府的对外政策,为沙俄政府的侵华政策服务。

雅金甫修士大司祭,原名俾丘林,出身于司祭家庭。公元1799年在喀山神学院留校任文法教师,削发为修士后称“雅金甫”。公元1806年,他在托博尔斯克的“伊凡”修道院中,遇到正率领代表团前往北京的戈洛夫金伯爵,交谈之后,为伯爵所赏识,于是由伯爵同喀山大主教联名,向俄罗斯正教最高宗务会议推荐他为第九届驻北京传道团的领队职务。他于公元1808年1月抵达北京,一直供职到公元1821年回国。在北京的十三年中,他在工作上“颇多建树”,可以说是自有驻北京传道团以来,是收集情报资料和分析研究这些资料的“集大成者”。当时,他经常穿着满族绅宦的服装,自称“何先生”,出入于北京的各条胡同、市场;也经常以乔装打扮的方式来到北京的郊区“游览”,出游时往往带列夫·吉马伊洛夫为随从。他经常借故到清政府理藩院办事,乘机刺探内情。公元1810年秋,雅金甫修士大司祭向伊尔库茨克总督特列斯金送去一

批情报资料,其中包括清政府对俄、英和其它西方殖民国家的外交方针,欧洲天主教会传教士(包括耶稣会士)在中国的处境,中国的商业和物价情况,以及广州口岸贸易的状况等资料。这些情报资料为当时沙皇亚历山大一世制定同英国、奥地利等国联盟,参与反对拿破仑的“大陆体系”,决定远东政策等问题提供了可供参考的依据。公元1813年,他在北京城内,用目测步量法,对每一条大街,每一条胡同进行了实地的测量,于公元1817年绘制成一幅巨大的《北京城廓平面图》,图中详细地标出:北京城墙高10.2米,下宽18.9米、上宽15.24米;还标出了市内大街16条,小巷(胡同)384条,桥梁370座,寺院700所。当时,这份地图,以及用各种方法收集到的中国其它省区的矿物标本,一起被送交伊尔库茨克总督。雅金甫修士大司祭在北京任职期间,并不关心传教问题,他的主要兴趣就集中在收集情报资料上,正象他在给友人的信中写道:“……我留在这里仅仅是为了祖国,而不是为了自己。否则,我就不能象现在这样在两年内学会讲中国话。”^①由于他在汉语和满语的造诣上远远超过罗索欣和列昂季夫,同时又精通拉丁文和法文,因此,他不仅能够从自己的工作活动中取得第一手有价值的资料,而且还能从冯秉正、杜赫德等耶稣会士所写的著作中寻找俄国政府需要的资料。

雅金甫修士大司祭在北京供职十三年,于1822年1月回国。在回到彼得堡不久,由于教会中互相倾轧而被控,以“在北京期间玩忽职守”的罪名,于公元1823年8月,由俄罗斯正教的宗教法庭判决,撤销其修士大司祭的神职,流放到瓦拉姆修道院为普通修士。三年后,因捷姆科夫斯基和施林格等人多方设法,才同意雅金甫修士迁居“亚历赛大·涅夫斯基”修道院。不久,外交大臣涅谢尔

^① 霍赫洛夫:《俾丘林及其关于蒙古和中国的著作》。这是俾丘林1810年8月14日给恰克图海关署长沃尼法齐耶夫信的内容。

罗德也为之奏请沙皇尼古拉一世，雅金甫修士因而调到俄国外交部亚洲司，从事翻译来自北京的官方文书的工作。公元1853年5月11日，雅金甫去世。

关于雅金甫的评价问题，俄国伟大的民主主义者别林斯基曾经作过一点论述。从早期的“汉学”研究成果来讲，雅金甫的工作无疑超过了罗索金和列昂节夫，是其中的佼佼者。其著述有：关于公元1813年10月天理教信徒围攻北京紫禁城的详细报道；在北京的十三年中，翻译的中国古代典籍：《资治通鉴纲目》、《大清一统志》和《四书》等；以及《答维尔斯特先生向克鲁津什特尔恩先生提出的关于中国诸问题》、《关于中国的各种消息》、《中国皇帝每天的临朝》等文章。他在公元1828—1829年间还出版了《西藏记事》（1828年）、《蒙古札记》（1828年）、《准噶尔和东土耳其斯坦的远古和现状记述》（1829年）、《成吉思汗前四汗本纪》（1829年）、《三字经》和《北京记事》（附1817年所绘的北京平面图）等著作。这些著作的初稿在他任北京传道团修士大司祭的年代里已经写成，回国后，在流放地瓦拉姆修道院里才定稿。其中，《西藏记事》是中国学者所著的《卫藏图识》译本。这本书在俄国政府中曾引起很大重视，为当时俄国同英国争夺中国西藏地区提供了有价值的资料。《蒙古札记》则是公元1807年雅金甫来中国途中，从恰克图经蒙古草原到北京的见闻记录。他在这本书的序言中写道：“我按照预定计划写了北京游记，但是几年以后有了一点中文知识，我就发现有许多错误。因此，不得不删去那些根据很不可靠的报道和很大胆的假设提出来的意见。……在我后来留居北京的八年时间中，部份地从中国史书，部份地从当地土著居民那里得到关于蒙古的充分资料。这便促使我把以前的日记保存下来，回到俄国以后，我使用简短札记的形式叙述了上述材料。”这部著作共分四个部份，第一部份包括公元1821年5月15日至8月1日他从北京到恰克图旅

行的详细日记；第二部份是中国的行政、政治制度、民族、社会结构、蒙古人的职业和喇嘛教在蒙古社会中的地位等资料；第三部份包括蒙古族历史概述；第四部份则广泛利用了《理藩院则例》的材料，记载了清朝政府在十八世纪五十年代平定了准噶尔、喀什噶尔和大、小和卓木叛乱后颁布的各项法令，其中有不少资料记录了当地居民的各种赋税。在引用《理藩院则例》中，还有关于满清政府在新疆建立行政统治体制的各种决定，以及控制这个地区经济生活（包括：土地关系、手工业生产和商业等）的各项法令，其中大部份法令都和蒙古各部有关。这部著作受到俄国外交部特别重视，涅谢尔罗德在报告中特别强调了“这部著作的价值”。公元1828年3月10日，这份报告为沙皇尼古拉一世“御批照准”，同年四月，外交部从这部著作的全部出版款项中拨出九百卢布给雅金甫作为奖金。公元1828年10月该书出版。

在这一段时间中，雅金甫还在《俄国目击者》杂志（1828年第9至第10两期）上发表了《蒙古的语言、部落、人口、平民阶级》、《蒙古的统治方式、管理方式、王公和台吉的收入》两篇文章。在《莫斯科通报》（1828年第14期和第16期）上，发表了《问题解答：十三世纪的鞑靼人是什么？》和《蒙古人的古代和现代祈祷仪式》。

公元1828年12月，雅金甫修士因为《西藏记事》和《蒙古札记》这两部著作所具有的学术和其它方面（包括沙皇俄国政府的远东政策）的价值，而被俄国科学院选为东方学和古物学通讯院士。公元1830年，雅金甫曾陪同施林格到恰克图；返回彼得堡后，他在报告中提到在新疆和楚河一带收集到的情报资料，并建议说：“同新疆的贸易，将对俄国具有相当大的利益”。从公元1833年直到去世以前，雅金甫修士继续著述工作，著有：《西藏青海史》（1833年）、《十五世纪到现在的卫拉特和卡尔梅克历史》（1834年）、《中华帝国详志》（1842年）和《中国国情与民风》（1848年），由于这几

本著作,他先后三次获沙皇俄国科学院杰米多夫奖。

这一届传道团成员有:

修士大司祭 雅金甫——俾丘林。

修士司祭 阿尔卡季。

修士司祭 谢拉菲姆。

修士辅祭 涅克塔里(此人不久被勒令回国)。

教堂辅助人员有:

瓦西里·雅菲茨基。

康斯坦丁·帕洛莫夫斯基。

学生四名有:

马尔克尔·拉克罗夫斯基。

列夫·齐马伊洛夫。

米哈伊尔·西帕科夫。

叶夫格拉夫·格罗莫夫。

第十届俄罗斯正教驻北京传道团:

1820年派到北京来接替修士大司祭雅金甫职务的帕维尔·伊凡诺维奇·卡缅斯基,原是随第八届驻北京传道团到北京学习的学生。回国后,以八等文官的资格在俄国外交事务委员会担任蒙、满语翻译,后削发为修士,改名彼得。在“亚历山大·涅夫斯基”修道院晋升为修士大司祭,奉沙皇尼古拉一世召见,接受率领第十届驻北京传道团前往北京的任务。临行前,沙皇尼古拉一世赐予他一枚珍贵的十字架和一枚二级圣安娜勋章,以及一套精工制作的祭服和一顶贵重的帽子。同时,沙皇还赏给他大量的图书,并敕令给传道团所有的修士司祭以赏佩方拷^①的荣誉。公元

^① 方拷(Набедренник),系俄罗斯正教神职人员斜佩在祭服外面股侧的,用种用锦缎做的方形饰物。沙皇尼古拉一世赏赐给第十届驻北京传道团的方拷是由俄罗斯正教最高宗务会议在伊尔库茨克颁发给传道团成员的。

1821年传道团在商务专员伊戈尔·费奥多罗维奇·季姆科夫斯基陪同下,到达北京以后,沙皇又赐予十字架。并根据沙皇的命令,给修士大司祭、修士司祭、修士辅祭、教堂辅助人员,以及来华学生增加了薪俸,给所有的学生授予了官衔,而且还给传道团配备了一名医生;在离开彼得堡前往中国时,医士沃伊采霍夫斯基还被授予九等文官衔。沙皇还许诺传道团所有的人只要勤勉地工作都能晋升官衔,增加奖金。沙皇尼古拉一世给予驻北京传道团的这些“殊荣”,是同这位刚坐上宝座的皇帝对于国内、国际诸问题的考虑有着密切关系。当第十届传道团到达北京后,俄罗斯正教最高宗务会议命令传道团成立一个由修士大司祭主持的教务会议,作为处理日常事务的专门机构。

第十届俄罗斯正教驻北京传道团于公元1831年回国。卡缅斯基修士大司祭受到俄国政府优厚的待遇,获得了二千银卢布的奖金。他拒绝了出任一个教区主教的建议,进了设在下诺夫戈罗德省巴拉赫那县的戈罗杰茨修道院,于十九世纪四十年代末在该修道院中去世。该传道团的另一位成员达尼伊尔修士司祭则在莫斯科的一个修道院中担任修士大司祭,公元1837年到喀山大学教汉语,以后又进入了色楞格斯克附近的“圣三一”修道院。

这一届传道团的成员有:

修士大司祭 帕维尔·伊凡诺维奇·卡缅斯基。

修士司祭 维尼阿明·莫拉契维奇(他在帕维尔·卡缅斯基修士大司祭离开北京时,曾代理领导驻北京传道团之职)。

修士司祭 达尼伊尔·西维洛夫。

修士辅祭 伊兹拉伊尔。

教堂辅助人员有:

尼古拉·伊凡诺维奇·沃兹涅申斯基。

阿历克赛·伊萨科维奇·索斯尼茨基。

随修士大司祭卡缅斯基到北京的学生有：
康德拉特·格里戈里耶维奇·克雷姆斯基。
扎哈尔·费奥多维奇·列昂季耶夫斯基。
瓦西里·基里基洛维奇·阿勃拉莫维奇。

除了以上人员外，还有约瑟夫·帕夫洛维奇·沃伊采霍夫茨基医生。

第十一届俄罗斯正教驻北京传道团：

公元1830年，俄罗斯正教最高宗务会议作出决定，晋升第十届传道团的修士司祭维尼阿明·莫拉契维奇为修士大司祭，留在北京接替准备回国的卡缅斯基修士大司祭的职务，并主持即将前来北京的第十一届传道团的工作。公元1831年，第十一届传道团的其他成员在监护官拉迪任斯基上校^①率领下到达北京。

据许多资料记载，维尼阿明·莫拉契维奇修士大司祭为人十分专横，以致该届传道团人事纠纷十分复杂，使某些成员如帕维尔·库尔梁德采夫、阿列克谢·伊万诺维奇·科万尼科相继回国。由于传道团成员同维尼阿明·莫拉契维奇修士大司祭矛盾日益尖锐，沙俄外交部亚洲司不得不出面干涉，在维尼阿明·莫拉契维奇任期未届满以前，将这届传道团的工作交阿瓦库姆·切斯诺伊司祭^②主持。但是，维尼阿明·莫拉契维奇修士大司祭在同清政府的王公、贵族、高级官吏交往方面却是相当有手腕的。他充分利用画家列加绍夫和医士基里洛夫的专长，让他们为这些清朝显贵画像和治病作为交结手段，从中收集到许多对俄国政府极有价值的情报资料。因此，这届传道团于公元1840年回国后，全体成员都

^① 拉迪任斯基上校以后曾任托博尔斯克省省长和奥伦堡边务委员会长官。

^② 该修士司祭后来随海军上将普提雅廷伯爵，以及阿穆尔—穆拉维约夫伯爵到太平洋各水域考察。

获得了奖赏。维尼阿明·莫拉契维奇修士大司祭先在库尔斯克一个修道院中任职，后为都主教召到彼得堡，在一级修道院中担任院长。该都主教去世后，他被新任的都主教派到克里米亚的英诺森大主教处，不久抑郁而死。

这一届传道团成员有：

修士大司祭 维尼阿明·莫拉契维奇。

修士司祭 阿瓦库姆·切斯诺伊。

修士司祭 费奥菲拉克特(此人于1840年死于北京)。

修士辅祭 波利卡尔普。

教堂辅助人员：

格里戈里·米哈伊洛维奇·罗佐夫。

其他人员有：

医士波尔菲里·叶夫多基莫维奇·基里洛夫。

阿列克赛·伊万诺维奇·科万尼科(他回国后任火药局局长)。

帕维尔·库尔梁德采夫。

叶皮凡·伊凡诺维奇·瑟切夫斯基。

画家安东·米哈伊洛维奇·列加绍夫。

随同拉迪任斯基上校来北京的还有俄国杰尔普特大学^①植物学家邦格教授。

天文学家富克斯。

喀山大学的科瓦列夫斯基。

^① 该大学在爱沙尼亚，现名“国立塔尔图大学”。

第三节 第十二至第十四届俄罗斯正教驻北京传道团

第十二届俄罗斯正教驻北京传道团：

公元1840年，在亚洲司科长尼古拉·伊万诺维奇·柳比莫夫^①监督下，以修士大司祭波利卡尔普为首的第十二届传道团来到北京。

波利卡尔普曾是第十一届驻北京传道团的修士辅祭。因受斯佩兰斯基^②赏识，晋升为修士大司祭，同时，也由于这一人事关系，亚洲司给予波利卡尔普前所未有的信任和权力。当他临来中国时，俄国政府要他努力“取得中国政府那些能以某种方式影响中华帝国政治事件进程的人物的好感”，目的是“观察和注意中国政府和社会的动向”。^③波利卡尔普到中国后，努力执行俄国政府的指示，因此“他的情报总是非常周到细致……他对中国正在形成的局势总是了如指掌。所以，他向圣彼得堡外交部提供情报时，俨然以此指导外交部的行动路线”。^④波利卡尔普未到任职期限就回到俄国，获得了一千五百银卢布的奖金，定居在雷宾斯克附近的尤格小修道院内。

这一届传道团的成员有：

修士大司祭 波利卡尔普(汉名：佟正笏)。

修士司祭 英诺森·涅米罗夫(也领到俄国政府赏赐的奖金，

① 后任亚洲司司长、枢密大臣等官职。

② 前西伯利亚总督，当时任沙皇尼古拉一世办公厅主任。

③ 帕雷：《在华的俄国东正教士(1689—1917)》，载《太平洋评论》，1940年第九卷，第4期，第404页—405页。

④ 格列勃夫：《北京东正教传教士团的外交职能》，载《东正教之光》第24页。

后在旧鲁萨修道院任修士大司祭)。

修士司祭 固里(即卡尔波夫,回国后也领到奖金,先留在基辅一级修道院内,后任第十四届驻北京传道团修士大司祭)。

修士辅祭 巴拉第后任第十三、第十五两届传道团修士大司祭)。

由修士大司祭波利卡尔普管辖的学生有:

约瑟夫·戈什克维奇。

弗拉基米尔·瓦西里耶维奇·戈尔斯基。

伊万·伊里奇·扎哈罗夫。

受传道团管辖的其他成员有:

画家 科尔萨林。

医生 亚历山大·阿历克赛耶维奇·塔塔林诺夫(此人于1860年同固里一起参加中俄《北京条约》的谈判)。

喀山大学硕士瓦西里·帕夫洛维奇·瓦西里耶夫。

第十三届驻北京传道团:

第十二届驻北京传道团修士辅祭彼得·伊凡诺维奇·卡法罗夫还未到任职期限,即被召回彼得堡,由俄罗斯正教最高宗务会议晋升为修士大司祭,接替波利卡尔普在北京的职务。1849年,他率领第十三届传道团,随叶戈尔·彼得罗维奇·科瓦列夫斯基来中国赴任。

这一届传道团成员有:

修士大司祭 巴拉第·卡法罗夫(原名,彼得·伊凡诺维奇·卡法罗夫)。

修士司祭 叶夫拉姆皮。

修士司祭 帕维尔(死于北京)。

修士辅祭 伊拉里昂。

修士辅祭 尼古拉·伊凡诺维奇·乌斯平斯基。

修士辅祭 尼古拉·伊凡诺维奇·涅恰耶夫。

修士辅祭 康斯坦丁·安德列亚诺维奇·斯卡奇科夫（他是沙俄时代几个著名的“汉学家”之一。当时以天文台主任的名义来到北京，因病未到任期而回国，后任俄国驻塔城领事、天津总领事，在中国工作、生活达二十四年之久。他在“汉学”研究上，很有成就，因而分别被俄国地理学会、经济学会、天文学会、东方和美洲人文学会吸收为会员。他长期致力于俄国对我国西北边疆的侵略活动，对我国沿海通商的利权“占有”问题进行探讨。他广泛地搜集我国的农业、手工业、地租、人口、天文、风俗习惯方面的情报，翻译和著述了不少书籍。他详细地记录了当时中国宫廷和统治阶级内部的情况，以及一些重大的政治事件。^①显然，他的这些“汉学”研究，对当时沙俄的侵华政策具有重要的参考价值）。

传道团管辖的其他成员有：

医士 斯捷潘·伊凡诺维奇·巴齐列夫斯基。

医士 米哈伊尔·达尼洛维奇·赫拉波维茨基（1858年5月，巴拉第在大沽将他留在海军上将普提雅廷处担任翻译，不久，他成了不平等的《璦琿条约》起草者之一）。

画家 伊凡·伊凡诺维奇·奇茹托夫。

第十四届驻北京传道团：

1858年，由佩罗夫斯基任监护官，以修士大司祭固里·卡尔波夫为首的第十四届驻北京传道团到达北京。这一届传道团任职到1865年。其间，俄国于公元1860年迫使中国承认公元1858年签订的《璦琿条约》，并签订了不平等的《北京条约》。

^① 见《太平天国起义日子里的北京》，载康·安·斯卡奇科夫《北京日记》，1968年莫斯科俄文版，第17页。

第四节 1840年至1860年间俄罗斯正教驻北京传道团直接参与沙俄侵华活动

公元1840年发生的第一次鸦片战争失败以后,清政府被迫签订了丧权辱国的《中英南京条约》。英国殖民主义的炮舰轰开了“天朝”的大门,中国从此逐渐沦为半殖民地半封建的社会。清朝政府在这场战争中暴露出来的腐朽性和虚弱性,极大地助长了沙皇俄国政府侵华的野心。

沙皇俄国自从打败了波拿巴特·拿破仑的军队以后,在欧洲大陆上充当起“国际宪兵”的角色,它对内镇压民主主义思想,对外进行领土扩张。这时期,沙皇俄国的许多工业部门,都用机器代替了手工劳动,资本主义的经济有了较大发展。据当时的资料统计,蒸汽动力的应用,在三十年代初到五十年代末的二十年中,一共增加了三十七倍多。棉纱产量也在十九世纪的头五十年中增加了十五倍。同农奴制度有着千丝万缕联系的俄国资产阶级到处寻找原料产地和商品销售市场,这就使他们的目光必然转向东方。沙皇尼古拉一世看到中英第一次鸦片战争的结果以后,决心要实现他的高祖父(彼得一世)和曾祖母(叶卡捷琳娜二世)的“宏图”,^①准备用武力吞并黑龙江,夺取通往太平洋的出海口。但是,要公开地发动侵略战争来实现这一目的,对当时的俄国来说,并非容易的事。自进入十九世纪五十年代以后,俄国为夺取黑海出海口同土耳其、英国和法国等国家矛盾日益加剧,到了一触即发的地步。而俄国的“东方政策”的鼓吹者所提出的:“俄国只有占有黑龙江流域,或者至少取得在该河上航行的权利,才能保卫堪察加和鄂霍茨克海,

^① 涅维斯科依:《俄国海军军官在远东的功勋(1849—1855)》,第59页。

使其永属版图”；“占据黑龙江地区对于我(俄)国分享东洋(太平洋)的国际利益的问题也具有很大意义”^①等论点在当时的沙皇俄国政府中已有一大批拥护者。但是，要实现这个目标，沙皇俄国具有这样一些困难问题：(一)不可能在东、西两线同时作战，主要的武装力量必须用以对付英、法和土耳其等国；(二)俄国是个落后的封建农奴制国家，它的政治和经济中心一直在彼得堡和莫斯科一带，落后的装备和效率极低的后勤系统，使它对远在一万公里以外的黑龙江流域上取得战争的胜利，毫无把握可言。关于沙皇俄国军队在远东的艰难情况，拉文斯坦在《俄国人在黑龙江上》一书的附录中有这样一段记载：“阿穆尔河两岸还荒无人烟，军队行至离涅尔琴斯克一千二百俄里的地方，严冬就降临了，人们由于饥寒交迫，疲惫不堪地相继死去，幸存的十一个人靠吃同伴的尸体过活……。”在当时的国际形势和军需后勤供应根本无法保障的状况下，要出动大量军队实现“东方政策”的目标，完成彼得一世的宿愿，显然是不可能的。公元1847年9月，穆拉维约夫出任俄国东西伯利亚总督以后，按照沙皇尼古拉一世的旨意，开始着手进行“以最小的代价取得最大的利益”的侵占阿穆尔地区的战略计划。其措施包括：(一)加紧侦察中国边界和黑龙江一带情况；(二)积极储备军粮和筹措经费；(三)筹建外贝加尔哥萨克军和西伯利亚区舰队。

公元1849年，根据沙皇尼古拉一世的诏令，在彼得堡成立了专门审议“阿穆尔事务问题”的特别委员会。^②公元1850年8月13日，涅维斯科伊到达库艾格达岬，在该地升起了俄国国旗，设立了军事哨所，将该地命名为尼古拉耶夫斯克；并向居住在这里的基里亚克人和满洲人，以及正停泊在“彼得冬营”碇泊场的德国汉堡

^① 巴尔苏科夫：《穆拉维约夫——阿穆尔斯基伯爵(传记资料)》，第1册，第258页。

^② 《阿穆尔省省志》，第28页。

的和美国的捕鲸船宣布：“这一(鞑靼)海湾的沿岸地带，以及整个阿穆尔沿岸地区直至朝鲜边界，包括萨哈林岛在内，均属俄国的领土……。”但是，在沙皇俄国政府中，也有不少有权势者担心两线作战的危险性，此时俄国同土耳其的战争已迫在眉睫，他们担心涅维斯科伊在黑龙江上的“这种鲁莽行动，会引起同满清的战争”。公元1850年12月，在“阿穆尔问题事务委员会”的一次特别会议上，极大部份委员主张撤销涅维斯科伊的军官职务，给予降职为水兵的处分。对此，穆拉维约夫力排众议，根据来自北京传道团的情报陈说利害，加以分析，使涅维斯科伊不仅没有受到处分，而且还得到了嘉奖。

穆拉维约夫对于北京传道团所做的情报资料工作的重视，显示了他在当时沙皇政府官员中具有与众不同的“才干”和“见识”。公元1852年3月，当他收到第十三届驻北京传道团修士大司祭巴拉第·卡法罗夫有关太平天国起义后中国的政治、经济和军事等方面的情报资料后，即向沙皇尼古拉一世提出了一系列侵华方案，包括：应利用“中国皇帝的困难处境”，致书清政府“表示乐于援助”，以便诱使“中国皇帝在逃亡时，请求我国庇护”^①等。巴拉第·卡法罗夫修士大司祭则充分理解传道团在北京工作对于侵华战略的意义，他不断地提供“十分详尽的关于中国事态的情报”，甚至从北京茶庄哪几种茶叶货源短缺的行情中，推断这些茶叶产地已为太平军占领，其报告的详尽程度，足以使穆拉维约夫下决心实现“蚕食”黑龙江流域和黑龙江出海口的计划。

公元1853年，穆拉维约夫派兵在黑龙江下游奇集湖附近建立马林斯克哨所。同年，又在库页岛建立了穆拉维约夫斯克和伊利英斯克哨所。

^① 巴尔苏科夫：《穆拉维约夫—阿穆尔斯基伯爵》，第2册，第91页。

公元1854年2月16日,俄国外交部通知中国,俄国将沿阿穆尔河(黑龙江)运送货物。并且决定派穆拉维约夫为全权代表,同中国政府就划分阿穆尔河边界等事宜进行谈判。

在这期间,巴拉第·卡法罗夫修士大司祭根据他所掌握的情报资料分析,在写给穆拉维约夫的报告提出:“中国政府由于内乱四起,不得不对我国采取妥协政策”,同时“此间政府对有争议的黑龙江一线既明知难保,势必承认新边界这个事实,……根据中国外交本性,当自然边界尚未按时效权变得无可争议之前,我们惟有巧妙地避免张扬,不动声色,从各方面加以掩盖”。^①这的确是沙俄侵华活动中,切中满清“要害”的建议。因此,1856年穆拉维约夫在给巴拉第·卡法罗夫修士大司祭的信中写道:“恭请修士大司祭在北京尽力施加影响,使边界问题的解决对俄国有利。”

公元1858年4月,沙皇俄国政府派普提雅廷为全权大使来到中国(其随员中有第十一届驻北京传道团成员阿瓦库姆修士司祭和第十二届传道团医士塔塔里诺夫,两人都担任使团译员)后,普提雅廷即要求清政府准许巴拉第·卡法罗夫修士大司祭到渤海湾同他会面。清朝政府在给普提雅廷的公文中曾经提到:“至喇嘛巴拉第·卡法罗夫及学生哈喇坡裴擦启……欲至河口相见,已由该衙门派员护送前往。至两国事有两国大臣商议,该喇嘛回京,毋令与闻其事,方与体制相合”。^②糊涂的清政府,此时还未认清当时的驻北京传道团是个“特洛伊木马”的真面目。5月4日,巴拉第·卡法罗夫和哈喇坡裴擦启(即医生米哈伊尔·达尼洛维奇·赫拉波维茨基)到达大沽。7日,他们在白河口的俄国船上,向普提雅廷报告了大沽设防的情况,并提请普提雅廷要注意:“中国人惯使‘坚壁清野’的战术,如果使用这个战术将会使天津到北京的广阔地

① 《太平天国起义时代的沙皇外交》,载《红档》第21卷。

② 《清文宗实录》卷248,咸丰八年三月甲午。

区里找不到任何粮食和牲口；他们还可能利用沿海平原的低地势，决开渤海和海河堤坝淹没周围土地，来抵抗军队的进攻；而停泊在海河里的四、五千只帆船则是进行火攻的最好武器”。^① 普提雅廷立即命令卡法罗夫修士大司祭向英军将领西马糜各里提供传道团收集到的重要情报，包括：（一）由于漕运切断，北京缺粮，咸丰皇帝准备逃跑；（二）清政府在京、津之间约部署了一万名军队，在白河的几处地方已用木船和铁链阻塞河道以作防御，等等。^② 普提雅廷要巴拉第·卡法罗夫转告清政府，如果中国人“不听忠告”，四天里不予答复，则将从彼得堡调集战舰来“接他们”。^③ 公元1858年，清政府黑龙江将军奕山在受威胁的情况下，被迫私自在不平等的《璦琿条约》上签字。《璦琿条约》的主要起草者就是第十三届传道团的医士米哈伊尔·达尼洛维奇·赫拉波维茨基。

公元1858年不平等的《璦琿条约》的签订，是沙皇俄国从彼得一世以来，历代沙皇处心积虑要实现的目的。为了酬谢俄罗斯正教会在实现这一战略计划中所建立的“功勋”，沙皇亚历山大二世规定每个神职人员在新占领的土地上可占地九十俄亩，并相继建立了马林斯克教堂和扎依的“圣索菲亚”教堂。公元1859年又颁布了《阿穆尔地区（阿穆尔省与滨海省）保障与安顿神职人员生活条例草案》，规定神职人员由“国库支付薪俸”，拨给每个乡村司祭不超过八十俄亩的可耕地作为庄园、菜园与割草场”等。^④

巴拉第·卡法罗夫修士大司祭是在公元1858年回国的，其工

① 巴拉第·卡法罗夫：《汇报》，第24页，转引自帕·叶·斯卡奇科夫：《从传教士到大学》，载《远东问题》，1975年，第2期。

② 西马糜各里致额尔金函（1858年5月14日），见《英国议会书》，载《关于中国事务的通信（1858年4月—5月）》，1860年2月伦敦版，第23页，转引自《沙俄侵华史》，第158页。

③ 奎斯特德：《俄国在东亚的扩张（1857—1860）》，第115页。

④ 巴尔苏科夫：《莫斯科和科洛姆教区总主教英诺森》，1892年，莫斯科俄文版。

作由第十四届驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫继任。当时,正是第二次鸦片战争爆发之际,该年年底,沙皇亚历山大二世任命侍从武官伊格纳切夫少将为“军事援助团”团长,以全权外交代表身份前往中国。清政府对伊格纳切夫的来华十分警惕。公元1860年1月15日,咸丰皇帝派肃顺、瑞常等至俄罗斯馆,声明:《璦琿条约》系奕山“擅行允许”,既未绘图呈报,也未经中央政府批准,因而无法律效力。当时军机处还照会沙俄政府:乌苏里江东岸“系中国地方”。^①对于清政府的强硬态度,俄国“阿穆尔事务问题特别委员会”于公元1860年1月24日决议:在天津海面集中部分俄国舰队,命令伊格纳切夫少将立刻到停泊在北塘的俄国舰上,以便和英、法两国采取一致步调。5月19日,俄国外交部又通知伊格纳切夫少将:业已组成一支特种分舰队派往中国水域,归他指挥;并指示伊格纳切夫少将应在英、法发动的侵华战争中“竭力以调停人身份出现”,特别要注意“不能让清王朝覆亡”,指出,如果出现“用汉王朝来代替满王朝的局面,将对我们(指俄国)是极为不利的。因为中国政府一旦将其统治重心由北京移到南方,势必摆脱俄国的影响,而落入海上列强——特别是英国的控制之中”。^②伊格纳切夫在向清政府提出最后通牒以后即离开北京。临行前,他交给修士大司祭固里·卡尔波夫一份详细指令,并对他指示道:“我的意图是坚持向中国政府提出那些要求,对于我们最为重要的,则是尽快结束边界问题并交换边界地图,我也提请你注意此事。”他要固里·卡尔波夫做到这样几件事情:(一)密切注意与俄国以及西方列强有关的一切情况,并“尽量搜集关于时局的情报”;(二)向中国政府说明,俄国将保持“中立地位”,尽力抵销英、法的影响;(三)“竭力传播对我们有利的传闻和消息,并尽可能根据我

^① 《筹办夷务始末·咸丰朝》,第46卷,第40—45页。

^② 布克斯盖夫登:《1860年北京条约》,第50—51页。

们的需要加以解释”；(四)要“经常向彼得堡、东西伯利亚总督和我,发送有关时局的报告,如遇重要情况,可从教会中派一人带信并口头向我报告”。^①

公元1860年9月7日,英、法联军进攻通州。修士大司祭固里·卡尔波夫派波波夫到天津送信,向伊格纳切夫报告:清政府“正在通州集结重兵,皇帝的全部重炮队已从北京调往通州,而在京城和京、津之间的道路上则布置了大量步兵”。^②伊格纳切夫立即把这一重要情报通知葛罗和额尔金,并把驻北京传道团绘制的一幅北京平面图和北塘至北京的交通图送给法军司令使用。英国军官奥勒古在看到由俄罗斯正教第九届传道团修士大司祭雅金甫所绘制的这份“北京平而图”时说道:“伊格纳切夫将军将一份我从未见过的最好的北京地图借给我们。这张地图比我们的更好、更详尽。伊格纳切夫将军还把所能提供的有关北京的情报给了我们”。^③显而易见,这些情报几乎都出自驻北京传道团的工作。

公元1860年10月13日,英、法联军占领了安定门,不久又控制了整个北京城。10月16日,伊格纳切夫进入北京,住进俄罗斯“南馆”。奕訢闻讯后,即派员去见修士大司祭固里·卡尔波夫,请他转请伊格纳切夫出面调停。固里·卡尔波夫修士大司祭故意刁难,要他先承认俄国提出的全部条件,包括:承认《璦琿条约》的所有条款等等,才可考虑“由俄国出面进行调停”等事项。奕訢求和心切,第二天遂派恒祺等人面见伊格纳切夫少将,表示愿意接受俄国方面提出的条件,信求他协助缔结和约。不久,不平等的中英《北京条约》和中法《北京条约》相继签订。伊格纳切夫照会奕訢:“英、法两国业已换约,仍以所祈之事,请派大员前往商酌。”清政府当时

① 布克斯盖夫登:《1860年北京条约》,第59—60页。

② 同上书,第123—124页。

③ 诺利斯:《1860年对华战争》,第120—121页。

惊魂未定,担心“夷兵未退”,伊格纳切夫又“设或暗中挑衅,以致别生枝节,且该酋前次照复,有兵端不难屡兴之语,该夷地接蒙古,距北路接近,万一衅启边隅,尤属不易措手”。^①因此,立即派瑞常、侍郎宝璽、麟魁、成琦等前往俄罗斯馆谈判。为了对英、法两国封锁消息,俄方指定以俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫的房间为谈判场所。在谈判过程中,大部分谈判均由修士大司祭固里·卡尔波夫和塔塔林诺夫(第十二届驻北京传道团成员)出面,据清政府参加谈判的官员汇报,谈判中,俄方这两个人“狡执异常,几乎一字不能更易”。^②公元1860年11月14日,奕訢赴俄罗斯南馆同伊格纳切夫签订了不平等的中俄《北京条约》(又名:中俄《续增条约》)。该条约有俄、汉两种文本。其中汉文本是根据俄文本译出的,内容共计有十五条款。

伊格纳切夫少将在谈到第十四届驻北京传道团,特别是该届传道团修士大司祭固里·卡尔波夫在迫使清政府签订不平等的中俄《北京条约》的作用时说道:“由于修士大司祭固里·卡尔波夫对汉语、满语精通,不只一次地使我摆脱困难的处境。修士大司祭对于中国当局心理和政策的熟悉程度,使我的行动得以沿着真实的、正确的道路前进……在天主的保佑下和修士大司祭的建该下,……才有可能同中国签订了北京条约,使俄国得到乌苏里一带的广大地域和很多中国的特权”。^③这些特权的核心内容,便是依据不平等的1860年中俄《北京条约》,把乌苏里江以东和黑龙江以北富饶的中国领土,强行划归俄国。伊格纳切夫少将对第十四届传道团修士大司祭固里·卡尔波夫的赞誉之词,事实上正是十

① 《筹办夷务始末·咸丰朝》,第67卷,第8—9页。

② 同上书,第68卷,第14页。

③ 格列勃夫:《北京正教传教士团的外交职能》,载《正教之光》1995年哈尔滨出版,第22—23页。

四届传道团工作的结果。在这一百四十五年中，驻北京传道团并不传教，^①它的主要工作就是为沙皇俄国夺取我国黑龙江以北，外兴安岭以南，乌苏里江以东广袤的土地而尽心尽力。

① 根据第八届驻北京传道团修士大司祭索夫罗尼·格里鲍夫斯基记载：“……这些阿尔巴津人，除其中三人外，从在北京定居之日起就对基督教毫无诚意。我无从知道过去的五十年中，即我的前辈修士大司祭格尔瓦西在北京任职以前，历届修士大司祭任职期间，阿尔巴津人中有多少人领过洗？我仅知道格尔瓦西曾提到过三个人对神圣的教堂要比别人热心些。

他们的名字是：

一、列昂季，对信仰比较虔诚，每年都做忏悔和领圣餐。他的妻子费奥多拉虽然每逢节日都到“圣索菲亚”教堂，但从不做忏悔，也不领圣餐。

二、潘克拉季，是第一届传道团教堂辅助人员尼卡诺尔·克柳索夫的儿子。其母是中国人。

三、格里戈里。

其它几个领过洗的人是：

叶菲姆·萨文，他崇拜圣像，也崇拜佛像，而且是按照中国习惯给圣像上供，顶礼膜拜。他大约只在复活节才进教堂。他在俄罗斯佐领中当十夫长。

领过洗的中国人（这里用教名）有：

一、谢尔盖，对东正教信仰较虔诚，每年都做忏悔，领圣餐。

二、叶夫多基姆，他是阿尔巴津人的养子，有时同他的中国妻子进教堂望弥撒。不过，他的孩子都没有受过洗。

三、马卡里，也是阿尔巴津人的养子，除了教名外，对东正教一无所知。

至于科兹马的孙子，已根本不信俄罗斯正教，甚至对自己受过洗这件事感到耻辱。

索夫罗尼·格里鲍夫在记载中还写道：“这些阿尔巴津人刚到北京时，都按照教规在教堂里举行婚礼。但是到了第二代、第三代以后，亦即从修士大司祭格尔瓦西的时代起，情况就发生了变化，他们几乎不信上帝，现在领过洗的和没有领过洗的阿尔巴津人都按照中国风俗举行婚礼，甚至死时也不按照正教的‘终傅’礼请司祭进行圣事。而是按照中国的风俗进行丧葬。”

第三章

1860年至1898年间的俄罗斯正教驻北京 传道团

第一节 第十五至第十七届俄罗斯正教驻北京 传道团和他们出版的汉文传教书刊

公元 1860 年是清王朝内忧外患、充满焦虑而痛苦的一年。英、法两国发动的第二次鸦片战争，不仅再次洞开了清政府日思夜虑企图关闭的大门，增加了开放的通商口岸，取得了包括可以深入中国内地传教等各种权益，而且还可以派公使直接驻在紫禁城前。对于这种情景，清朝宫廷中虽然也有人著文发出“是可忍，孰不可忍？”的感叹，但是，这丝毫没有触动日趋腐败的清政府。公元 1861 年，坐收“渔翁之利”的沙皇俄国政府，援引公元 1860 年不平等的中俄《北京条约》条款，取消了 1727 年《中俄恰克图条约》中有关驻北京传道团是俄、中之间外交和贸易中介人的规定，直接由沙皇俄国政府外交部派公使进驻北京，而将驻北京传道团划归俄罗斯正教最高宗务会议直接管辖。

公元 1864 年，俄罗斯正教最高宗务会议，再次起用第十三届

驻北京传道团修士大司祭巴拉第·卡法罗夫，命令他率领第十五届驻北京传道团来到中国。

巴拉第·卡法罗夫修士大司祭再次以传道团负责人的身份出现在北京，显然同沙皇俄国的政策是有密切关系的。作为第十三届传道团的修士大司祭，他同俄国政府强迫黑龙江将军奕山签订《璦琿条约》有着直接的关系，沙俄政府利用他对“汉学”的造诣，企图获取更多可供决策的情报资料。巴拉第·卡法罗夫修士大司祭于公元1865年重返中国后不久，即开始对中国的东北和蒙古地区进行实地考察。公元1870年，他同俄国地理学家纳赫瓦里哈在我国东北地区进行地形测量，他们从沈阳经齐齐哈尔，到达海兰泡，再折向伯力，沿乌苏里江到达海参崴。第二年，他又考察了太平洋沿岸的重要海港、海湾，搜集了大量情报，写了《从北京经满洲到海兰泡旅行记》和《乌苏里地区历史概要》等书刊，并创办了研究中国问题的定期刊物——《汇报》。巴拉第·卡法罗夫修士大司祭还利用他在中国任职期间所收集到的资料和书籍，著述和翻译了许多“汉学”作品和工具书，包括：《佛陀传》、《早期佛教史略》、《佛教神祇概述》、《汉俄大辞典》（后由帕·斯·波波夫完成）、《金七十论》（译自汉文，该书系印度已经失传的数论哲学著作）、《长春真人游记》（译自汉文，元朝丘处机著）、《中国伊斯兰教文献》等。其中，有一些著作至今在科研上仍有较高价值。

公元1878年，俄罗斯正教最高宗务会议派遣修士大司祭弗拉维昂·高连茨基率领第十六届传道团来到北京，接替巴拉第·卡法罗夫的工作。高连茨基修士大司祭任职以后，开始改变传道团主要参与俄国外交活动的方针，比较着重传教事务，这一政策上的转变，使得俄罗斯正教开始在我国北京、内蒙、汉口等地有所传播。为了传教，高连茨基修士大司祭继团里·卡尔波夫等人所作的工作，将一些传教书刊翻译成汉文。他所率领的第十六届传道团在中国

一共工作了十年。公元1888年,为阿姆菲洛赫·罗托维诺夫修士大司祭率领的第十七届传道团所替代。这一届传道团在北京一直工作到公元1898年。

如果同基督教(新教)和天主教在我国传播的情况(同一时期内)相比,俄罗斯正教的传教情况显然是很“不理想”的。按照公元1892年,俄罗斯正教驻北京传道团登记的教徒名册来看,当时信仰俄罗斯正教的中国籍信徒一共只有四百五十九人,其中还包括阿尔巴津人的后裔一百四十九人,在其余的三百十名中国籍俄罗斯正教信徒中,约有二百五十人住在北京城内,有六十人住在北京安定门外东安定村内。俄罗斯正教驻北京传道团针对中国籍居民皈依东正教人数不多的情况,曾经作过分析。他们埋怨说这是从事传教活动的人员太少的缘故。虽然这可以说是一个原因,但是如果认真地研究一下佛教、伊斯兰教、明朝后期的天主教,以及鸦片战争以后基督教(新教)在中国传播的历史,就可以清楚地看出:这不是一个主要原因。不过,从当时驻北京传道团的人员编制情况来看,仅靠几个俄国籍的神职人员主持宗教活动,的确难以出现理想的发展情况。历届驻北京传道团一般都由一位修士大司祭、三位修士司祭,以及一、二位修士辅祭组成。如果仍以公元1892年的情况来分析,当时整个传道团除了罗托维诺夫修士大司祭和三位修士司祭外,还有一位中国籍神职人员和一位中国籍职事人员(都是阿尔巴津人的后裔),在这五个神职人员,因经常有事外出、或回国等原因,以致时常只有修士大司祭罗托维诺夫本人留在传道团内。于是在北京的俄罗斯正教信徒的宗教生活中曾出现过这样一种情况:为了让修士大司祭这个“光杆司令”同时主持“圣索菲亚”教堂和“奉献节”教堂的宗教仪式,只得将两个教堂做弥撒的时间错开,以便让修士大司祭能在做完一台弥撒以后,有足够的时间,快马加鞭地赶到另一个教堂中去做另一台弥撒。即使三位修士司祭都在

堂内,也因为他们的不懂汉语和满语,只能在“奉献节”教堂为俄国使馆的外交人员或其他俄籍人员主持宗教活动。在当时,一般的传道活动主要在“圣索菲亚”教堂举行。由于俄罗斯正教传道团,一直不注重在中国的知识分子中发展信徒、培养神职人员,而中国的知识分子对东正教也一直抱着“敬而远之”的态度,这应该说是俄罗斯正教难以在中国居民中有较大发展的主要原因。

不过,从公元1860年以后,俄罗斯正教驻北京传道团在传教事务上,也开始重视基础的工作,他们用汉文翻译和出版了《圣经》和其他神学著作,其中有:

《新约》,是当时第十四届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫根据英国基督教传教士马里逊所译的汉文《圣经·新约》译本的抄本校订后出版的。

《福音义解》,这本神学著作是第十六届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭弗拉维昂·高连茨基在巴拉第·卡法罗夫修士大司祭的指导下,用汉语编写而成的。书中的《福音箴言》这一部分的注释,是从修士大司祭米哈伊尔所编的《福音书》中删节而成的。

《赞美诗》,这是俄罗斯正教第十三届和第十五届,两届驻北京传道团修士大司祭巴拉第·卡法罗夫由教会斯拉夫文翻译成汉文的本子。

《简明旧约圣史》,这也是第十四届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫所编写的汉文本子。

《上帝耶稣基督的尘世生活》,这是当时根据天主教会出版的中文版本,校订后作为俄罗斯正教驻北京传道团传教的书籍。

《新、旧约简明圣史》,是修士司祭伊萨伊雅根据罗曼诺夫王朝的开创者,沙皇米哈伊尔的父亲费拉累特大主教所写的《基督教教义初解》这本书,翻译成汉文的。

《东教宗鉴》,这本书的原作者是德米特里·罗斯托夫斯基。此

书先已由一位修士司祭(佚名)译成中文,公元1830年时,修士大司祭丹尼尔又根据原著重新译了一次,以后流行的汉文译本,都是丹尼尔译的本子。

《教理问答》,此书的汉文版本,出自第九届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭俾丘林(即雅金甫)的手笔。公元1866年经修士司祭伊萨伊雅修改后,再版^①。

《论正教的四大仪式:弥撒、斋戒、忏悔和圣体血礼》,此书在当时也被译成汉文,并出版。

《关于圣号和神父的降福仪式》,此书是由第十四届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫译成汉文的。

《升天指南》,这本书是英诺肯提乙都主教所著,由第十六届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭弗拉维昂·高连茨基译成中文。

《六大训诫》,此书为教师刘先生(关于刘先生,究竟是中国籍还是俄国籍,以及他的生平事迹均不详)所编写。其内容包括:基督教信仰、洗礼、忏悔的必要性、授经、正教徒的生活戒规、父母对儿女的态度和择友须知等。

《正教祈祷仪式讲解》,此书也是第十六届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭弗拉维昂·高连茨基编写的。

《雅克萨战俘到达北京后的信仰和礼拜史》,这本书为第十四届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭固里·卡尔波夫编写。但是,这本书同另外几本中文译本的传教书籍都未付印。

《正教和它的礼仪程序》,这本书用汉文介绍了俄罗斯正教的礼仪、圣事、礼仪程序、正教节日、斋戒日、颂歌、全年的日颂经文(包括顺序)和赞美诗集等。

^① 1933年,由李逊一司祭(中国籍)改写后,重新出版。内容详见附录。

第二节 1860年至1898年间俄罗斯正教驻北京传道团的规模和经济状况

自从公元1860年不平等的《中俄北京条约》签订以后，沙皇俄国政府驻中国的外交使团正式组成，当时俄罗斯南馆成了俄国政府在北京的使馆，俄罗斯正教驻北京传道团只得迁回俄罗斯北馆去。因此，从公元1863到1866年，亦即第十五届传道团驻北京的最初四年中，由俄国外交部出资，在“北馆”新建了一些房屋，供传道团使用。当这些建筑物竣工并交付使用以后，俄罗斯正教驻北京传道团所在地的建筑物，已拥有一座砖木结构的设备完善的可容纳二百人进行宗教活动的“圣索菲亚”教堂。堂内的圣像大部分是第十五届驻北京传道团成员伊夫·伊戈列夫的作品，他所画的这些圣像画，都画在亚麻布上，色调柔和，配上很精致的装潢而独具一格。教堂的四壁是耶稣基督的圣像、圣母像、圣母升天像和圣尼古拉像；在门的上方则画着以圣经故事《最后的晚餐》为内容的画；在门上画着《圣母领报》图和四福音的作者：马可、马太、路加和约翰的图像。教堂中各种器物十分齐全，包括：各种祭服三十件，其中有不少是几代沙皇赏赐的祭服，还有足够数量的礼仪所需器皿和十字架、圣经、修士大司祭的金冠，以及其他各种用品。除了“圣索菲亚”教堂外，这些建筑群还包括：修士大司祭的住宅，其起居处由五个相当宽敞的房间组成，内室的西首通大厅，同传道团的图书馆相联，传道团的图书馆收藏有各种文字的书藉一万多册，其中有不少是我国的孤本古籍；修士司祭们住的单独的住宅，规模较小一些，每幢住宅包括设备齐全的三间起居室，有专用的厨房，房屋周围还有归个人使用的菜地和花园。当时还专门建筑了几间供仆人使用的房屋，这些房屋到公元1893年时，因无人居住而废

弃了；在传道团的所在地，还设有天文馆，以及俄罗斯籍天文学者的住宅；随着传道团传教活动的逐渐开展，中国籍的神职人员和教会执事人员也逐渐增多起来，公元1881年，传道团为中国神职人员新建了几套住宅，这些房屋在公元1893年时，又拨给随传道团来北京的俄国籍学生居住。

在公元1861年至1898年这段时间中，俄罗斯正教驻北京传道团管辖的机构，除“圣索菲亚”教堂外，还有在“南馆”的“奉献节”教堂，以及位于北京安定门外东安定村的“圣伊尔库茨基·英诺肯提乙”教堂。同时还辖有修道院，以及教会办的男、女学校等。

在公元1860年不平等的《中俄北京条约》签订以后，清政府的理藩院不再定期供应俄罗斯正教驻北京传道团的生活费用了，传道团成员的生活因此十分拮据。按照当时俄罗斯正教最高宗务会议的规定，每年给予驻北京传道团一万五千六百银卢布的经费。从经费开支的情况来看，显然驻北京传道团并不可能拥有足够数量的资金作为传教的活动经费，这也是它在十九世纪下半叶的近四十年中，不可能有比较大的发展的原因之一。在这一万五千六百银卢布中，修士大司祭要支取五千个银卢布的年俸，三名修士司祭要支取五千四百个银卢布的年俸（每人每年为一千八百银卢布）。剩下的五千二百银卢布，就是驻北京传道团一年的活动经费了，这点费用要用于：教堂设备的添置，教堂的维修，男、女学校和修道院的开支，传道团成员住宅的维修，以及其他执事人员的开支等。因此常年入不敷出，传道团只得依靠它所拥有的一些房产、地产和商店的收入，按月作些补贴，才能勉强有一点盈余。

修士司祭虽然一年能领取一千八百银卢布的年俸，但是按照当时的生活水平，只能过一般的生活。有人对修士司祭以每日的最低生活标准作过计算，据统计：每月的伙食费最低也得三十个银卢布，烤火费每月要花五个卢布（每年需烤火四个月），厨房的薪柴

费每月需九个银卢布，仆人每月的工资需十二个银卢布，蜡烛每月需二个银卢布五十戈比，肥皂每月需一个银卢布；每个月还需花三个银卢布买糖，一个银卢布五十戈比买茶叶，一个银卢布买办公用品；还需在邮费上花去二个银卢布及三个银卢布支付洗衣费，五个银卢布支付去“南馆”的车马费；同时，还要付给中国教员、司书二十五个银卢布的薪金。因此，一个修士司祭每月最低的生活费用也需一百个银卢布，这还不包括购置衣服，抚养远在俄国的老父、老母，以及购买书籍和外出应酬交际等费用。这就使这些修士司祭和其他人员必然把到北京来“传道”看作为一件“苦差使”。

第四章

1899年至1917年间的俄罗斯正教驻北京传道团

第一节 义和团运动时期的沙俄侵华活动

公元 1894 年,中日甲午战争结束后,清朝政府被迫签订了丧权辱国的《中日马关条约》,贪婪的沙皇俄国政府对于条约中有关“辽东半岛”的条文,耿耿于怀,当时的俄国外交大臣在上奏沙皇尼古拉二世的条陈中写道:“这是一件十分讨厌的事情”,他建议设法“合并便于西伯利亚铁路修筑的那一部份满洲”。为此,沙皇俄国政府再次施展故伎,以调停者的身份,联合法、德两国逼迫日本同意清政府以三千万两白银“赎取”辽东半岛。

当辽东半岛归还中国以后,沙皇俄国政府因“调停”有功,而成了清政府所谓的“以夷制夷”政策的依靠。为了扩大它在华的经济实力,俄国借助法国资本在中国设立了华俄道胜银行。公元 1896 年 5 月,又乘李鸿章到彼得堡参加尼古拉二世加冕典礼的机会,引诱胁迫他签订了《中俄密约》。该年九月,俄国政府又根据密约,逼清政府签订了在我国东北地区修筑中东铁路的合同。俄国财政

大臣维特在谈到这条铁路时说：“从政治及战略意义方面来看，这条铁路将使俄国能在最短的时间内，以最快的速度，把自己的军事力量运到海参崴和集中于满洲、黄海海岸以及中国首都的附近……这样就能使俄国在满洲以及中国的其它省份站稳脚跟”。^①公元1897年，沙皇俄国政府又强迫清朝政府签订了《旅大租地条约》，侵占了辽东半岛绝大部分地区，随后又取得了从哈尔滨到大连修筑中东铁路南部支线的特权。并把旅大“租借地”改称“关东边省”，由海军中将阿列克谢耶夫任“关东边省”长官。正在沙俄帝国主义日益“蚕食”我国东北的时候，公元1900年，山东拳师刘喜禄到东北地区，并在该年端午节，分别在东北沈阳的北关天后宫、三皇庙、龙王庙等地设立神坛，号召群众学法术、练拳、习刀。“保国灭洋”运动很快遍及奉天（辽宁）全省，到这一年的秋季，黑龙江和吉林两省都有了义和团的活动。

公元1900年，沙皇俄国政府利用帝国主义列强联军侵华的形势，着手实现亚历山大二世的遗志：“俄国要夺取满洲，把朝鲜并入俄国，还要把西藏并入本国，要夺取波斯，同时要占领博斯普鲁斯海峡和达达尼尔海峡”。^②为了实现这个计划，公元1900年9月，俄国陆军大臣库罗泡特金在向尼古拉二世呈报中提到：集中在满洲战场上的部队已有官兵十七万六千九百名。

当八国联军攻入北京以后，帝国主义列强在“中国问题”上的矛盾也尖锐起来。当时“联军议和之难成，遂为久居计，将北京划分三区，分隶于日、俄、法、英、美军管辖，即朝阳门以北归日本，南部以正阳门为中心，东部归俄、英，西部归英、美，各设民政厅以治民政，又恐大沽口冬季结冰，海运滞塞，并于八月下旬，派兵占领

^① 《红档》。

^② 沙俄陆军部档案：《1900—1901年在华军事行动资料》第1编，第1册，第85—86页。

山海关及天津至山海关之铁道沿线，一则欲联络秦皇岛、大连湾之不冻港，以便利海陆之运输，二则欲抵制俄人覬覦关内地。”^①然而，沙皇俄国政府利用它在地理位置上的方便，打破了八国联军准备在东北划分势力范围的计划，迅速派遣了大批沙皇俄国军队进入东北。清政府在东北三省的军队进行了抵抗，齐齐哈尔、吉林、奉天相继失守。据《庚子赔款问题》记载：俄军大队在东北，烧、杀、劫、掠，无恶不作，“杀戮最惨者为旅居俄属布拉戈维申斯克之华侨三千名，被俄兵驱入黑龙江，全数淹毙。其余瑗珲、萨哈林、墨尔根等处亦皆为俄人烧毁变成焦土，奉天省垣则焚毁三日不绝，其状态与北京相同，齐齐哈尔陷落时，将军寿山自杀，吉林陷落时，守兵一千五百人不战而投枪炮于松花江，自为俘虏；奉天陷落时，将军增祺则率大部队远颯蒙古，东三省全陷”。^②联军占领北京以后，由于沙皇俄国派遣到中国来的军队人数最多，因此，尽管其他列强对俄国独占东北三省十分嫉视，但是考虑到当时俄国在中国所部署的兵力上的优势，只能忍气吞声，默认现实。俄国政府则交替地玩弄军事讹诈和外交花招两种手法。“北京陷落后之十日，俄政府忽发出北京善后事件之宣言，主张维持各国之共同一致，协同恢复北京中央政府，中国之国体、政体仍旧，并排除分割中国之诸原因，将来满洲秩序恢复后，凡驻满洲之俄军须尽行撤退，今为便利中国政府恢复实力计，当命俄国公使率同俄国军队退出北京，希望各国共表同情云云。俄国之所以为此者，系袭用其调停与怀柔之惯伎，以博清政府之欢，而偿其他日之大欲，如英、法联军入京及中、日战争之故事已耳”。^③公元1901年九月，清政府被迫签订了《辛丑条约》，俄国不仅取得了一亿三千三百七十余万两白银的赔款（占总数四

① 《庚子赔款问题》，第14页。

② 同上书，第14—15页。

③ 《庚子赔款问题》，第15页。

亿五千万两的百分之二十九)，而且还实际控制了整个东北三省。在条约的具体内容中，还包括有关被义和团杀死的俄罗斯正教传教士的问题。

第二节 第十八届俄罗斯正教驻北京传道团

公元 1898 年，第十八届俄罗斯正教驻北京传道团到达北京。当义和团进入北京以后，修士大司祭英诺肯提乙·费古洛夫斯基率领一部份神职人员逃入俄罗斯外交使团的驻地“南馆”内避难，当“北馆”的“圣索菲亚”教堂被焚以后，在北京的俄罗斯正教信徒有二百二十二人被杀，其中包括司祭一名，诵经士一名和几个教会执事人员。同时，被义和团焚毁的还有驻北京传道团设在“北馆”的图书馆，以及属驻北京传道团的男、女学校，养老院等。义和团还怀着民族仇恨，挖掘了北京东安定门外的俄国墓地。除北京以外，俄罗斯正教驻北京传道团在张家口的教堂、北戴河的祈祷所也被愤怒的群众烧毁殆尽。

公元 1901 年不平等的《辛丑条约》签订以后，由于“北馆”被烧毁，在驻京传道团的房屋、教堂修复以前，修士大司祭英诺肯提乙·费古洛夫斯基暂时借居在雍和宫里。公元 1902 年，英诺肯提乙·费古洛夫斯基归国向俄罗斯正教最高宗务会议述职，并被晋升为主教，返回中国继续主持第十八届俄罗斯正教传道团工作。当时同他一起来到北京的有三十几个神职人员和几个技术员。在这些神职人员中有修士司祭、修士辅祭和修士等。第十八届俄罗斯正教驻北京传道团的人员规模因而也有了很大的扩大。公元 1903 年，英诺肯提乙·费古洛夫斯基的一个担任司祭的弟弟也来到驻北京传道团工作。此时(1902 年起)，俄罗斯正教最高宗务会议给予驻北京传道团的经费也有所增加，英诺肯提乙·费古洛夫斯基

111

列正教不日

主教还从“庚子赔款”中，取得了赔偿俄罗斯正教驻北京传道团损失的一万八千两白银；同时，在河北献县等地，英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教还取得了“俄国教堂赔款，议以房屋地基抵价”^①的赔偿费用。这就给驻北京传道团的发展提供了足够的物质基础。在“圣索菲亚”教堂的复建过程中，英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教还利用权势将比邻的一些房舍，以及四爷府的大部份的房屋地产均买到手里，在这些地产上修建了“教众归天”堂、“圣母”堂和“英诺肯提乙”堂，以及钟楼、图书馆、男、女修道院，男、女学堂、神学院、坟地教堂等。另外还设立了面粉厂、牛奶场、养蜂场、织布厂、工艺厂、印字房、订书房、养蚕室、果园、菜园等生产部门，由英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教带来的俄国技术人员主持生产。当时有不少中国百姓，为了谋生，为了工作，或者为了子女能在教会学校学习，而信仰了俄罗斯正教，因此，在俄罗斯正教信仰者中，中国籍居民的数量有了明显的增加，但是这种“数量上增加”的情况并没有改变俄罗斯正教驻北京传道团所属的教会具有的“侨民教会”的性质。随着沙皇俄国在华的势力的不断增大，俄罗斯正教逐渐地流传到：北京、北京的西山地区、通县、涿县、房山、永平、古北口、天津、北戴河、上海、汉口、广东、浙江的乍浦、东北的沈阳、旅顺、大连、哈尔滨、长春、齐齐哈尔、满洲里等地。并在那里设有教堂。

第十八届俄罗斯正教驻北京传道团的英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教是历年来俄罗斯正教派赴北京的传道团中神品最高的一个，从俄罗斯正教在中国的发展情况来看，在第十八届驻北京传道团任职期间，也是俄罗斯正教徒在华人数最多的年代。在英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教掌权的年代里，中国籍的神职和教职人员除了本职工作外，还要安排出一定时间到教会所办的工厂里

^① 参见献县天主堂出版之《义勇列传》，第3册，第189—190页。

做工。当时，俄罗斯正教最高宗务会议规定每年发给中国籍神职人员生活费二千余卢布，但是，经过英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教之手后，他们只能得到二十至四十块现洋。在驻京传道团所属的各工场和农场做工的数百名男、女学生，除了每日免费供应他们三餐，以及一年发两套衣服以外，并无工资报酬，很多学生只能依靠在圣诞节等宗教节日中发的一点赏钱，作为一年的零用钱。英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教将这些信徒作为他榨取剩余价值的对象，积累了不少财富，过着奢侈的生活。每年夏、秋两季，英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教都要到北戴河或北京西山昌化寺去避暑，其随员除了每天上堂侍奉他的侍从和诵经士外，还有一大群跟班、打杂和厨师等人员服侍他的饮食起居。

关于第十八届俄罗斯正教驻北京传道团的情况，按当时的《教会公报》所记载，可见一斑，现摘录其公元1905—1908年的活动情况如下：

公元1905年由于日俄战争的影响，在满洲的一些东正教堂也暂时停止开放，……临时住在大连的驻北京传教团英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教不得不到哈尔滨，然后回到北京。

这一年，在北京的教堂里，做忏悔和参加“圣体血”圣事仪式的正教徒，据统计有540人，先后共举行过五次洗礼，八次葬礼，受洗者78人，其中有61人有一点文化，有些则是偶像崇拜者。

驻北京传道团设有一个气象站，由传道团的一个成员管理这项工作，参加这项工作的还有传道团所属学校的中国籍学生。气象站测量北京地区的降雨量，大气流和地面温度……。并把搜集到的气象资料送到俄国彼得堡的气象台和尼古拉耶夫斯基天文台。不过，应该客观地看到，这些气象资料，在二十世纪初，仅具有科研的价值，并不具有军事情报的性质。

在北京以外的地区，驻北京传道团也加强了传教活动。早在

公元1901年至1903年间，传道团就派遣辅祭谢尔盖·张到湖北省袁家口一带传教，由于这位中国籍辅祭所使用的传教语言通俗易懂，因此很受这一地区的信徒欢迎。为了建立祈祷场所和张辅祭等人的住房问题，当地信徒集资在袁家口镇上购买了一块土地供他们使用。袁家口也就成了俄罗斯正教在湖北地区的一个传教点。不久以后，湖北地区曾发生过几起“教案”，愤怒的群众十分仇视外国传教士的活动，张辅祭等人也因而被赶出袁家口。但是，过了一段时间，这一带的东正教信徒又要求驻北京传道团派遣有经验的传教士到袁家口去管理教会。^①

公元1906年，俄罗斯正教驻北京传道团的工作情况，传道团英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教的工作报告^②提到：这一年的俄罗斯正教驻北京传道团成员有：“团长英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教，其下属团员包括：一名修士大司祭、两名受过神学院高级班教育的修士司祭，四名司祭，两名修士辅祭，十三名教职人员，五名辅祭，六名诵经士，三名修士，三名身穿长袍头戴高帽的见习修士，二名修女（其中一名是中国籍妇女），还有五名身穿长袍头戴高帽的见习修女等。”

在英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教的这份工作报告中还提到：归传教士团管辖的单位有：一级“圣母升天修道院”一座，传教点五处，其中包括：在满洲里的两处，中东铁路沿线的教堂十所，属外阿穆尔军区管辖的中东铁路沿线的一所军队教堂和在北京的三所教堂。另外它在彼得堡还拥有一处房产，在乌鲁木齐正在建造一所教堂，同时，还有六所教会办的小学（男生）和一所女子小学（收中国籍女生）。

^① 《教会公报增刊》，1905年，第47期，第47—48页。

^② 《教会公报》1906年，“传教士团团长老英诺肯提乙[·费古洛夫斯基] 圣主教工作报告”。

在1906年,驻北京传道团还在四座教堂里举行了这样一些宗教活动:(一)在“主易圣容节”那一天,在中东铁路海拉尔站的教堂里举行了宗教仪式;(二)在殉教的“圣徒”墓地上,举行了纪念第六届俄罗斯正教驻北京传道团修士大司祭尼古拉·茨维特的宗教活动;(三)在北京安定门外东安定村的俄国墓地上,举行了纪念圣谢拉菲姆·萨罗夫斯基的宗教仪式;(四)在满洲里的教堂里,举行了纪念伊尔库茨克主教英诺森·库利奇茨基的宗教仪式。

在公元1906年中,受洗的中国籍信徒有725人。据统计,该年在我国的俄罗斯正教徒约有三万人左右。报告中还提到当时传道团派了一些中国籍神职人员到永平府、上海、卫辉以及天津等地传教的情况。^①

关于1907年,驻北京传道团的传教情况,据《教会公报》记载:“该年7月12日,俄罗斯正教最高宗务会议发出通谕,规定原由驻北京传道团管辖的北满中东铁路沿线,包括从宽城子到绥芬河一带的东正教堂统归符拉迪沃斯多克教区管辖,这些地区的神职人员全部撤回北京,由传道团另行安排。当时,向符拉迪沃斯多克教区移交了十座教堂,撤回了十二名司祭、四名辅祭和三名诵经士。经过安排以后,驻北京传道团,留下了一名修士大司祭、四名司祭、两名修士辅祭、两名中国籍辅祭和三名诵经士。”

从传道团所管辖的机构来看,同公元1906年相比,该年在汉口(指天门县等地)增加了一所教堂和两所教会小学,并为低级传教人员设立了一个培训班;同时,在广东,驻北京传道团也从日本人的手中买到一些地产和房产,并在这些产业上建造了六座教会所属的建筑物,两所小教堂,以及设立了两块教会墓地。

公元1907年,俄罗斯正教驻北京传道团还为两名修士举行了

^① 《教会公报增刊》,1908年,第9期,第443—445页。

立神品圣事仪式。同时,在河南开封府、湖北袁家口等地举行了纪念“大马士革的约翰”的宗教活动。该年,中国籍居民受洗者共 803 人,慕道者则有好几百人。^①

关于公元 1908 年俄罗斯正教驻北京传道团的状况,《教会公报》仍以流水帐的方式加以记载。同上一年相比,该年在传道团成员中,修士司祭由四名减少到三名,修士辅祭增加了一名(共五名),并增加了三名中国籍司祭(加上原有的四名俄籍司祭,共有七名司祭),两名修士和一名女护士。

同公元 1907 年相比,该年增加了十二个传教点,在旅顺口和大连也各建立一座教堂;另外,属传道团管辖的机构还增加了小教堂两座,墓地五处;学校已发展到十四所,其中有一所神学校,是由原来的低级传教人员培训班发展而来的。

该年,受洗的中国籍居民为 1,304 人。传道团还开始兴办慈善机构,建立养老院。从养老院内获得住处、取暖设备、食品和衣服的老人,经常保持在二十四人左右。由妇女平信徒组成的团体,象上年度一样,其成员负担教育女孩子手工和刺绣等工作,传道团也在筹备成立女修道院等事项。

上述就是公元 1905 年至 1908 年《教会公报》上记载的俄罗斯正教驻北京传道团的情况。这一些情况,同过去俄罗斯正教在中国传播的历史相比较,显然有很大的进步,但是同天主教和基督教(新教)在中国居民中传教的情况相比较,显然有“先天不足”之处;到公元 1917 年俄国十月社会主义革命以后,随着俄国流亡人员大量进入中国,俄罗斯正教在中国的教会就又成为十足的“侨民教会”了。

^① 《教会公报增刊》,1908 年,第 13 期,第 652—653 页。

第五章

“中国东正教会”的建立和北京总会

第一节 “中国东正教会”建立的原因

在俄罗斯正教第十八届驻北京传道团英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教任职期间，俄国的无产阶级在列宁为首的布尔什维克党领导下，于公元 1917 年 11 月 7 日举行了伟大的十月社会主义革命。公元 1917 年 11 月 8 日，俄罗斯正教最高宗务会议选举吉洪担任牧首。当时，以列宁为首的苏维埃人民委员会，从俄国具体的国情出发，分析了俄罗斯正教从公元 1721 年以来所具有的国教地位，根据马克思主义关于“宗教应该成为公民的私事”的原则，于公元 1918 年 1 月 23 日颁布了“教会与国家分离，教会与学校分离”的法令。当时，以吉洪牧首为首的俄罗斯正教会为了维护它过去所享有的种种特权，经过主教会议讨论后，断然号召俄罗斯正教信仰者：（一）不与苏维埃政府合作；（二）抵制这个法令的推行。这就造成了俄罗斯正教会中上层神职人员对政府所采取的一系列反对措施。他们的行动遭到了教会里中、下级神职人员和教职人员的

普遍反对。特别是在公元 1922 年发生的救济灾民的问题上,以吉洪牧首为首的一些教会上层人士,借题发挥,攻击苏维埃政府,他们手段笨拙,还自以为得计,结果反而使广大俄罗斯正教信仰者认清了他们的面目。吉洪牧首由于在国家颁布的赈灾法令问题上触犯了刑律,而受到了审判和监禁的处分。当时,俄罗斯正教的牧首制被取消了,教会的最高行政事务由一些已婚司祭所组成的权力机构所管理。公元 1922 年,逃亡在国外的斯·卡尔洛夫在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐成立了俄罗斯正教“国外临时主教公会议”,由安东尼主教担任这个流亡教廷的牧首。

公元 1917 年,在俄国发生的伟大的十月社会主义革命,一方面给中国送来了马克思主义,带来了新时代的曙光;另一方面,也给中国带来了一个独特的社会现象:大批的沙俄军官、官吏、资产阶级、地主、贵族、皇族和俄罗斯正教的各级神职人员逃到了新疆、哈尔滨、北京、天津、上海等地。当时,哈尔滨教区所属各教堂为了收容这些俄国“难民”,在哈尔滨、海拉尔、满洲里等地设立了十二个收容所、救济院和教济茶房等。东正教堂在不少地区建立了起来,其中,不少流亡者成了东正教的神职人员,并且掌握了各级教会的大权。教会所属的企业和事业也由这些人具体经管。公元 1932 年以后,“北京总会”的主持大主教维克托尔、主持大司祭那发那伊勒、主持大司祭戛乌利伊勒、修士司祭尼古拉等都是原来沙皇俄国军队的军官;修士大司祭萨多克则是原沙皇俄国政府的警官,由“北京总会”派到满洲里任职的约纳·彼克罗夫斯基主教,原在沙皇俄国的哥萨克军队中担任首席神甫;另外,在“北京总会”中拥有顾问名义,挤进教会中来的人员有:俄国中东路督办霍尔瓦特上将、高波夫海军少将,林巴洛夫少校、原沙皇俄国政府驻法使馆高级官员瓦西列夫斯基,沙皇俄国政府高级文官高洛夫(曾任北洋军阀政府财政部顾问)和律师列贝林等;此外,曾任上海教区监察委

员会委员的阿·伊萨柯夫，原在沙皇俄国军队中拥有少将军衔；后任天津教区的大司祭的瓦连廷·西奈斯基，原在沙皇俄国军队中担任随军司祭；哈尔滨教区第一任都主教麦弗基，原是沙皇俄国奥连堡和图尔格教区的大主教；继麦弗基担任哈尔滨教区主持大主教的梅列基，以及哈尔滨教区委员会委员大司祭菲洛戈夫、大司祭罗日杰斯特文斯基、大司祭列别杰夫都是十月革命后流亡到中国来的俄罗斯正教会神职人员和沙皇俄国军队中的军官。当时在中国的东正教会特这一些流亡人员安插到教会的一些重要职位上，清楚地说明了它对公元1917年11月7日所发生的伟大的十月革命的政治立场。

在中国的东正教会敌视苏联苏维埃政权的立场，也在其它一些方面得到了表现。公元1920年，一名俄罗斯正教修士大司祭将八口装有被苏维埃政府处决的沙皇尼古拉二世的近亲，包括尼古拉二世的婶母的尸体的棺材，从苏联偷运到北京，由英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教保管。由于尼古拉二世的婶母是个英国贵族，因此她的尸体不久就被转运到英国去。其余七口棺木则埋葬在北京安定门外属于东正教会的坟地里。公元1922年7月，为了表明在中国的东正教会反对苏维埃政权的立场，哈尔滨教区都主教麦弗基在哈尔滨召开了“东正教远东高级神职人员会议”，制定了有关“高级神职人员”的条例。接着又召开了由远东高级神职人员和哈尔滨教区代表参加的“海参崴远东神职界和世俗界高级人士会议”。这次会议提出恢复帝制，“号召俄罗斯祖国的忠诚的儿子们，拯救不幸的人民，与红色暴君的血腥压迫作斗争，应为恢复祖国威严奠下第一块基石。”并且声称“现在只有沙皇的政权和教会的联盟才能拯救祖国。如今这一神圣权力也同样交给罗曼诺夫王朝，……当此可怕的时刻，祖国的命运是用剑而不是用美丽的词藻来决定的，拯救祖国需要军队，而不需要空头的演说家”。在会议

上,都主教麦弗基提出“要组织武装力量”对付苏维埃政权,并呼吁“友好国家和政府”给予援助。^①同年,在中国的东正教会断绝了同俄罗斯正教莫斯科牧首区的隶属关系,归属设立在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”的管辖,从这以后,在中国的东正教会的各个教区也都处于相对地独立状态。

当时的苏联政府一直密切地注视着在中国的东正教会的敌视立场。公元1924年5月,苏联政府派遣代理外交人民委员卡拉汉担任驻华大使,在与中国政府签订的《中苏协定》中,有一条条款规定:所有属于俄罗斯正教教堂的财产“按照中国内地置产现行法律及章程移交给苏联政府”。^②“北京总会”的英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教在得知这个消息以后,立即向中国政府提出:“这是中国的东正教会,与苏联政府毫无关系,苏联政府提出的要求是无理要求。”接着,他派遣中国籍的东正教神职人员(如常司祭等)到社会各界中去呼吁,要求予以声援,反对苏联政府在《中俄解决悬案大纲协定》中提出的接收东正教会财产的条款。当时我国的一些宗教团体和社会人士由于不明真相,同时对十月革命后的苏联情况不太了解,因此予以舆论上的援助。而俄罗斯正教驻北京传道团也正式改称为“中国东正教会”,在北京设立总会,下辖:北京、上海、哈尔滨、新疆和天津等教区。当时,由英诺肯提乙·费古洛夫斯基担任“中国东正教会”的大主教。公元1930年,设在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”晋升英诺肯提乙·费古洛夫斯基为都主教。

^① 叶·纳·苏马科罗夫:《哈尔滨教区的今昔》,载1942年哈尔滨俄文版《天粮》杂志。

^② 《中俄解决悬案大纲协定》声明书二。见田鹏《中俄邦交之研究》,1987年中正书局版,第76页。

第二节 北京总会(1922年至1956年)

在中国的东正教会的北京教区,实际上在1922年后是直属北京总会管辖的。这在一定程度上同俄罗斯正教驻北京传道团的历史渊源有关。

在公元1917年伟大的十月社会主义革命胜利以后,当时的驻北京传道团就遇到一个十分棘手的问题,教会的经费来源断绝了。而教会里原来存有的一笔数量十分可观的钱财,在公元1914年被英诺肯提乙·费古洛夫斯基大主教用以购买沙皇政府发行的战争公债,此时,随着沙皇政府的垮台,这些战争公债券也成了一箱废纸,这样,“北京总会”的财政便面临破产的边缘。由于当时逃亡到中国来的沙俄流亡人员主要集中在哈尔滨、上海和天津等地,这些地区的教会财源充足,因此,这些教区对于“北京总会”保持着相当大的独立状态。公元1924年,“北京总会”由于财政问题,不得不对教会人员的编制进行裁减,中国籍的神职人员除杜翰臣、罗明志、杜秀峰外,全部都被遣散。英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教指定他的侄女掌管教会的财产。由于财源的问题,“北京总会”此时充满了萧条的景象。公元1931年,英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教去世。据当时清点财产时统计,“北京总会”的全部经费(不包括不动产),只有现洋一万八千元。

公元1931年,英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教去世以后,设在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐的“俄罗斯正教国外临时主教会议”任命上海教区的西蒙主教担任“中国东正教会”的大主教。西蒙是在公元1902年来到中国的,曾在汉口等地传教,公元1924年被晋升为上海教区的主教。他自被任命为“北京总会”的大主教后,仍然留在上海,于公元1933年在上海病故。

从公元 1933 年以后，直到 1956 年以前。“北京总会”的主持人一职均由维克托尔大主教担任。维克托尔早年在俄罗斯正教神学院学习，以后应征入伍。伟大的十月社会主义革命胜利以后，他反对苏维埃政权，于公元 1921 年经苏联中亚细亚一带逃至我国新疆地区，不久到达北京。在北京，他向英诺肯提乙·费古洛夫斯基大主教提出削发为修士的要求，得到允许，从这以后，他历任修士辅祭、修士司祭。公元 1923 年被任命为“中国东正教会”天津俄罗斯正教堂的本堂修士司祭，由于他的主持经营，天津教区逐渐具备规模，因此被晋升为修士大司祭。公元 1931 年，他又被西蒙大主教任命为上海教区的主教。

维克托尔担任“中国东正教会”（有时亦称“北京总会”）的大主教以后，改变了他的前任西蒙大主教的一些作风，他主要驻在北京教区。虽然他锐意改善当时北京总会的财政状况，但是，由于教徒少，教会的家底也基本上被英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教用空了，所以想尽办法所搞来的一点收入，也只是杯水车薪无济于事。根据公元 1941 年出版的《华北宗教年鉴》所载：中华东正教会北京总会“会址：北京东直门内羊管胡同二十一号。……执事人数：二十余人。经费及财产情况：经费每月二百圆，不动产有楼房二百间约值十万圆。”每月二百圆的经费，要维持二十多人，包括一些人家属的生活，当然是远远不够的。因此，当时的很大一部份开支是依靠其它教区的援助，以及变卖教产作为经费的补充来源。

“北京总会”的这种经济状况，必然使一些中国籍神职人员的生活十分困苦，他们不仅在经济上受到不平等的待遇，在其它方面同样受到歧视。抗日战争爆发以后，维克托尔大主教同日本帝国主义操纵的“俄侨防共委员会”往来密切，因此中国籍神职人员还受到“俄侨防共委员会”的监视。

在抗日战争爆发以后，维克托尔大主教每次前往天津、青岛、

上海等地视察教务时，都去拜会当地的“俄侨防共委员会”的负责人。在北京“俄侨防共委员会”举行的纪念节日和为日寇侵略军举行的集会上，他都前去祈祷和讲话。很可能这一段历史便是他在公元1945年世界反法西斯战争胜利以后，迅速要取得苏联政府和莫斯科牧首区谅解的主观原因。不过，从具体的情况来分析，维克托尔大主教在公元1946年以后的一些行动，还是有所进步的。

公元1946年初，维克托尔控制下的“中国东正教会”北京总会同当时已迁到慕尼黑的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”断绝了关系，归属莫斯科牧首区管辖，其经费来源则由莫斯科牧首区按月补贴。当时，同北京总会采取一致行动的有哈尔滨教区的大主教梅列基。上海教区和天津教区则反对这个决定。国民党北平市政府社会局派人到中国籍司祭杜翰臣和罗明志等人的家中进行游说，策动他们反对维克托尔关于中国东正教会归属莫斯科牧首区管辖的决定，遭到了杜翰臣和罗明志的拒绝，国民党反动政府因此派遣特务对他们进行监视。

公元1950年，在苏联首都莫斯科，由莫斯科牧首区牧首阿历克赛和其它五位主教主持，举行了晋升杜润臣为主教的神品圣事仪式，这是俄罗斯正教传入中国以来，所升圣的第一位中国籍的主教。同年，又在“北京总会”升圣了十几位中国神职人员。公元1955年，根据中苏两国政府所达成的协议，两国教会的代表在上海举行会议，莫斯科牧首区同意中国教会取得自主地位。公元1956年，自主的“中华东正教会”成立，由姚福安担任大主教。“中华东正教会”下辖北京、天津、上海、哈尔滨和新疆等五个教区。在公元1966年以前，这五个教区都进行一定规模的宗教活动。

在“北京总会”中，先后担任主持大司祭的有：

修士大司祭那发那伊勒，他原是沙皇俄国的军官，俄国十月革命胜利以后，逃亡到我国，后削发为修士，经西蒙主教推荐，被任命

为上海闸北东正教堂的修士司祭。公元1937年7月7日,抗日战争开始以后,北京总会的修士大司祭菲沃特(又称“老靠”)离开我国前往菲律宾,北京总会的大主教维克托尔就把那发那伊勒调到北京,担任教堂的总管。公元1943年,因“桃色事件”,在北京的教堂中自杀。

修士大司祭夏乌利伊勒,他原是沙皇俄国政府的军官,俄国十月革命胜利以后,逃到我国,削发为修士,经西蒙主教推荐,在上海闸北东正教堂内担任修士辅祭。公元1933年,负责护送西蒙大主教的灵柩到北京。公元1935年,同李奉孝一起到东北大连的东正教堂担任神职。公元1938年,又同李奉孝一起到上海教区工作。直到公元1945年,才由维克托尔大主教把夏乌利伊勒修士大司祭调回北京,担任教堂总管的职责。公元1948年,夏乌利伊勒回到苏联,曾任苏联俄罗斯正教塔什干教区的主教。

北京总会的其它俄籍神职人员有:

修士大司祭萨多克,他原是沙皇俄国政府的警官,曾在北京总会担任神职,后到青岛的“圣蓬切列莫诺夫斯基”教堂升任修士大司祭,擅长教堂建筑设计,于公元1956年同维克托尔大主教一起回归苏联。

修士司祭尼古拉,绰号“木头人”,原是沙皇俄国军队的炮兵军官。

绰号为“二瞪眼”的修士,由于态度粗暴凶恶,其真实姓名反而为人忘却,原来也是沙皇俄国军队的炮兵军官。

除此以外,俄籍的教会人员中,还有一位北京总会的财务管理员巴洛夫,他原是沙皇俄国军队的少校军官,抗日战争时期,曾任日本帝国主义操纵的“俄侨防共委员会”的财务管理负责人。公元1948年后,由维克任尔大主教安排在乳牛场担任财务管理员,不久,又兼北京总会的财务管理员职务。

在“北京总会”中，中国籍的神职人员则有杜翰臣、罗明志和杜秀峰等人（1948年前），从严格意义上讲，在俄罗斯正教会看来，他们是中国籍的“阿尔巴津人”。

第三节 汉口的东正教会

汉口的俄国东正教会，它比上海等地东正教会的历史要悠久得多。在相当长的一段时间里，它都隶属于驻北京的俄罗斯正教传道团的直接管辖，当驻北京传道团改名为“中国东正教会北京总会”以后，这种隶属关系并没有因此改变，尽管其传教范围很早就扩展到沔阳、天门一带，但是它始终没有成为一个主教区。这也是本书将汉口的东正教会放在“北京总会”这一章叙述的原因。

汉口东正教会的建立，是同在汉口经营茶叶收购业务的俄国商人要过宗教生活联系在一起。公元1861年，沙皇俄国援引“1860年中俄北京条约”的条款，在汉口设立了领事馆。同时还设立了俄国茶商办事处。不久（1863年），又成立了“伊凡诺夫—托克马可夫砖茶公司”，进行收购和加工茶叶的出口业务。他们以汉口为中心，在福建、江西、湖南等地设立收购站，并在这些地区的农村中设立了许多收购网点。因此有不少俄国商人及其雇佣的俄籍人员活动于汉口一带。为了过宗教生活，公元1876年5月2日，经俄罗斯正教驻北京传道团批准，俄籍茶商彼得·波特金在汉口开始修建东正教堂^①。教堂修成后，当时驻北京的第十六届传道团修士大司祭弗拉维昂·高连茨基派修士司祭尼可莱·阿多拉茨基到汉口举行“祝圣”仪式，称之为“亚历山大·涅甫斯基”教堂。由于此时驻北京传道团的经费有限，人手又不足，应付北京地区的三

^① 彼得·波特金修建的是一座行堂，后由H·A·伊凡诺夫改建为砖石结构的正式教堂。

个教堂尚感自顾不暇，因此无法派遣神职人员到该教堂来主持日常的宗教生活。在公元 1885—1895 年的十一年中，每逢教会的大瞻礼日，汉口的东正教会则由董事会向驻北京传道团申请，要求派神职人员来汉口临时主持节日的宗教礼仪活动。这个问题在公元 1896 年才得到了彻底解决。按照俄罗斯正教最高宗务会议的命令，И·И·沙士金司祭到汉口的“亚历山大·涅甫斯基”教堂来主持工作。公元 1902 年以后，汉口的东正教会开始向鄂中的沔阳、天门、岳口等等地区进行传教活动。据统计，在这些地区，前后共有两千余名中国籍居民接受了洗礼。

公元 1917 年爆发了伟大的俄国十月社会主义革命，在中国的俄罗斯正教会都切断了同莫斯科牧首区的联系。汉口东正教会的经费来源也只能依靠自筹解决。这种状况以及它当时的政治倾向从公元 1923 年汉口东正教会牧支一览表上即可看出。现将收支分别列表如下：

公元 1923 年汉口东正教会的收入一览表：

收亚细亚贸易公司捐献	三百两(白银)
收茶商 С·М·里脱维诺夫捐献	三百两(白银)
收茶商莫尔查诺夫捐献	三百两(白银)
收茶商 И·И·那克怀斯基捐献	七十五两(白银)
收俄亚银行捐献	三百两(白银)
收妇女会捐献	三百两(白银)
在堂内牧到教徒奉献	二千两(白银)
上年度积余	五百三十两(白银)

共计收入 四千一百零五两(白银)

公元 1923 年汉口东正教会的支出一览表：

支付司祭工资	二千二百两(白银)
支付司祭燃料照明费	一百两(白银)
支付雇工帮堂工资	一百二十五两(白银)
支付节日装饰费用	九十两(白银)
蜡烛费	二百四十两(白银)
支付圣饼费用	二十五两(白银)
支付红酒、芸香费用	二十两(白银)
支付电费和燃料费	五十两(白银)
支付芸炉木炭费用	十五两(白银)
支付修缮费	一百五十两(白银)
支付保险费	九十二两半(白银)
支付修理费	三十两(白银)
支付医药费	七十两(白银)
其它支出	一百四十二两半(白银)

共计支出 三千三百五十两(白银)

当时,沙皇俄国的贵族、军官、地主、资本家、神职人员……纷纷流亡到中国。在华的俄国商人和东正教会也对苏联的苏维埃政权抱敌视态度。汉口的东正教会依靠这些俄国商人的捐助维持生计,其立场自然就同以英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教为首的第十八届驻北京传道团保持一致。因此,在这以后,直至中华人民共和国成立,汉口的东正教会在同莫斯科牧首区的关系上,完全由中国东正教会北京总会的态度所决定。

公元1956年,自主的“中华东正教会”成立以后,该年四月二十四日,按照中华东正教会北京总会任命,德树志司祭被任命为汉口东正教“亚历山大·涅甫斯基”教堂堂长。公元1958年9月24日,按照德树志司祭建议,武汉市的“中华东正教会”同武汉市基督

教三自爱国会进行联合礼拜。不久，“亚历山大·涅甫斯基”教堂也另作别用。

按照汉口东正教会公元1904—1956年的五十三年原始资料记载，在汉口“亚历山大·涅甫斯基”教堂领洗的俄籍人员共一百六十人，行婚配圣事的六十人，行终傅圣事的九十五人。至于具体的俄籍信徒人数和中国籍信徒人数究竟有多少？现在已无一个比较统一的说法，也无确切的资料可以统计。

在汉口的东正教会历届神职人员计有：

И·И·沙士金司祭，他是汉口“亚历山大·涅甫斯基”教堂的第一任司祭。公元1903年，为到江西庐山牯岭买庙产事，引起纠纷。因怕追究，他把该庙的和尚隐匿在教堂内作为帮堂。为驻北京传道团发觉，而被免职。

К·康特拉斯基司祭，为该堂的第二任司祭。于公元1904年到汉口来接替沙士金司祭的工作。

西蒙修士大司祭，为该堂第三任主持人。于公元1905年到汉口接替К·康特拉斯基司祭的工作。西蒙修士大司祭后到上海教区任主教，并于公元1931年继英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教任中国东正教会北京总会的大主教。

安东尼修士大司祭，于公元1906年来汉口接替西蒙修士大司祭的工作，为“阿列克赛·涅甫斯基”教堂第四任主持人。

阿呼拉米修士大司祭，为该堂第五任主持人，他于公元1907年到汉口接替安东尼修士大司祭的工作。

阿姆呼罗西修士大司祭，于公元1908年被派来接替阿呼拉米修士大司祭的工作，为该堂第六任主持人。

阿特利安·多尔津斯基修士大司祭，于公元1908年8月7日被派来接替阿姆呼罗西修士大司祭的工作，为该堂第七任主持人。公元1911年，在湖北沔阳办学的葛修士，送学生王海珊到“亚历山

大·涅甫斯基”教堂担任帮堂工作。在这期间，汉口的东正教教务委员会创办了俄国小学和七年制中学各一所，并于公元1924年，成立了以俄籍茶商E·H·利托维诺夫为主席的教务委员会。

尼可莱·彼列津司祭，为汉口东正教“亚历山大·涅甫斯基”教堂第八任主持人。他于公元1924年12月前来接替阿特利安·多尔津斯基修士大司祭的工作。

伊凡·米哈伊洛夫司祭，为该堂第九任主持人。他于公元1925年11月26日前来接替尼可莱·彼列津司祭的工作。

列沃尼特·维克托洛夫大司祭，为该堂第十任主持人。他于公元1926年3月1日前来接替其前任的工作。

伊凡·米哈伊洛夫司祭，为该堂第十一任主持人。他曾在公元1925年11月至1926年2月这段时期内，在该堂任第九任主持人。现又被派回汉口，接替列沃尼特·维克托洛夫的工作。

安德列·斯那明斯基大司祭，为该堂第十二任主持人。他于公元1932年4月23日来汉口接替伊凡·米哈伊洛夫司祭的工作。

瓦连廷·西奈斯基大司祭，为该堂第十三任主持人。于公元1935年3月16日来汉口接替安德列·斯那明斯基大司祭的工作。

弗拉基米尔·雅古舍夫大司祭，为该堂第十四任主持人。也是担任此职时间最长(公元1938—1955年)的一任主持人。公元1950年，因工作上需要，中国东正教北京总会大主教维克托尔同意他的请求，派杜比宁司祭前来汉口，协助他管理教会工作。公元1951年，俄国茶商董事会最后一任董事Л·И·那柯瓦西在回国前将董事会经济权和财产交弗拉基米尔·雅古舍夫大司祭作善后工作。

杜比宁司祭，为该堂第十五任主持人，阿尔巴津人后裔。公元

1955年,弗拉基米尔·雅古舍夫大司祭回国时将汉口东正教会的一切工作均移交他掌管。同年六月,维克托尔大主教派姚宝顺司祭到汉口,协助杜比宁司祭管理教务工作。

德树志司祭,为该堂第十六任主持人,也是最后一任主持人。公元1955年11月,北京总会调杜比宁大司祭(这时已升大司祭)到海拉尔,担任东正教堂堂长,遗缺由北京总会派德树志司祭担任。根据莫斯科牧首区发布的命令,自主的中华东正教会于公元1956年成立后,德树志司祭一直担任“亚历山大·涅甫斯基”教堂的堂长,直至汉口的东正教会宗教礼仪活动结束。

第六章 哈尔滨教区

第一节 哈尔滨教区的建立和发展

公元 1895 年,不平等的中、日《马关条约》签订以后,沙皇俄国政府装出一副主持公道的面孔,借着逼迫日本退还辽东半岛的“功劳”,从清政府手中取得了在我国东北地区修筑铁路的权利。不久,大批的俄国筑路员工和武装部队开进了黑龙江、吉林和辽宁等省。为了使这些人员能过正常的宗教生活,公元 1898 年,在哈尔滨市的香坊,首先建立了一座俄罗斯正教堂,称“圣尼古拉”堂。翌年,又在哈尔滨市南岗区建立了第二座教堂,亦称“圣尼古拉”堂。到公元 1908 年,在哈尔滨市内已有七座俄罗斯正教堂,信徒几乎全是俄国籍人。

随着中东铁路的修建,俄罗斯正教堂也随着这些俄国员工和武装人员的足迹,向东北地区的纵深发展。从公元 1901 年到 1908 年的八年中,在中东铁路沿线共建立起十四所俄罗斯正教堂。其中包括:公元 1901 年,在滨绥铁路一面坡站和玉泉站建立的两座教堂;公元 1902 年,在滨州铁路博克图站和兴安岭站建立的两座

教堂；公元1903年，在滨州铁路海拉尔站、满洲里站和滨绥铁路的横道河子站建立的三座教堂；公元1904年，在长春到哈尔滨之间的双城堡站建立了一所教堂；以及公元1908年，在长春到哈尔滨之间的宽城子站建立了一所教堂。当时，在这些教堂中的信徒，全是俄国籍人。

从整个东北地区来看，俄罗斯正教会还在辽东半岛的俄国租借地内，建立了两座教堂和一所修道院，在长春建立了一座“圣尼古拉”教堂。从规模上讲，除了哈尔滨市内的几座教堂外，分布在大连和长春的这三所教堂都是比较的，其余的一些教堂规满都很小，只有博克图站的那座教堂有三名神职人员，其余的教堂都只有一名神职人员主持教会工作。当时，在东北地区的俄罗斯正教堂在统辖关系上十分复杂，有些教堂属于俄罗斯正教驻北京传道团管辖，有些教堂则属于俄罗斯正教海参崴都主教区管辖。直到公元1922年9月，哈尔滨教区建立后，统辖关系才逐渐地得到适当解决。旅顺口和大连市是沙皇俄国强占我国领土的“租借地”，俄国的一些军事指挥部门和行政长官的办事机构都设在这里。因此，俄罗斯正教会曾在公元1902年筹集资金一百万卢布，准备在旅顺口建立一座富丽堂皇的教堂，并且计划在大连也修建一座能够容纳一千二百名信徒的大教堂。这两个修建工程，在公元1904年的日俄战争爆发以后只得停顿。

公元1922年，斯·卡尔洛夫和基辅都主教区都主教安东尼逃亡到国外，在塞尔维亚——卡尔洛瓦洛齐成立了“俄罗斯正教国外临时主教公会议”以后，哈尔滨教区（筹备成立阶段）于公元1922年3月11日，宣布它归属“俄罗斯正教国外临时主教公会议”管辖。当时这个“流亡教廷”除了在组织、人事等问题上对哈尔滨教区具有领导权外，而且在哈尔滨市内还拥有直属于它的两座教堂，一座是设在马家区慈善院内的“神学家彼扬斯卡娅”教堂^①，另一座

是1908年建立在埠头区的“伊奥罗斯卡娅”教堂^②。

公元1922年12月30日,苏维埃社会主义联盟共和国成立以后,逃亡到我国的一些沙皇俄国政府的贵族、军官、地主、商人,以及大资产阶级开始在我国定居。他们从事各种职业,也有一些成了神职人员。根据资料统计,从公元1918年至1924年的七年中,仅仅哈尔滨市内就建立了九座俄罗斯正教堂,而其中的六座教堂,是在公元1923年到1924年这两年中建立起来的。从东北其它一些地区的俄罗斯正教堂的建立年代上,也反映了这一个情况。从公元1918年至1924年,在哈尔滨市以外的东北地区,共建立了十一座教堂,而其中的大部分教堂也建立于1923年至1924年这两年中。^③

1922年9月,哈尔滨教区的首任主持都主教,是原来俄罗斯正教会奥连堡和图尔格教区的大主教麦弗基。麦弗基都主教去世以后,哈尔滨教区由都主教区改为大主教区,由梅列基担任该教区大主教。哈尔滨教区的最高管理机构是监理局,局长由教区主持大主教担任,下设“教务会议”,由正、副秘书长和两名委员处理各项教会事务。在主教区下,辖有十一个管区,教堂由所在的管区监理。

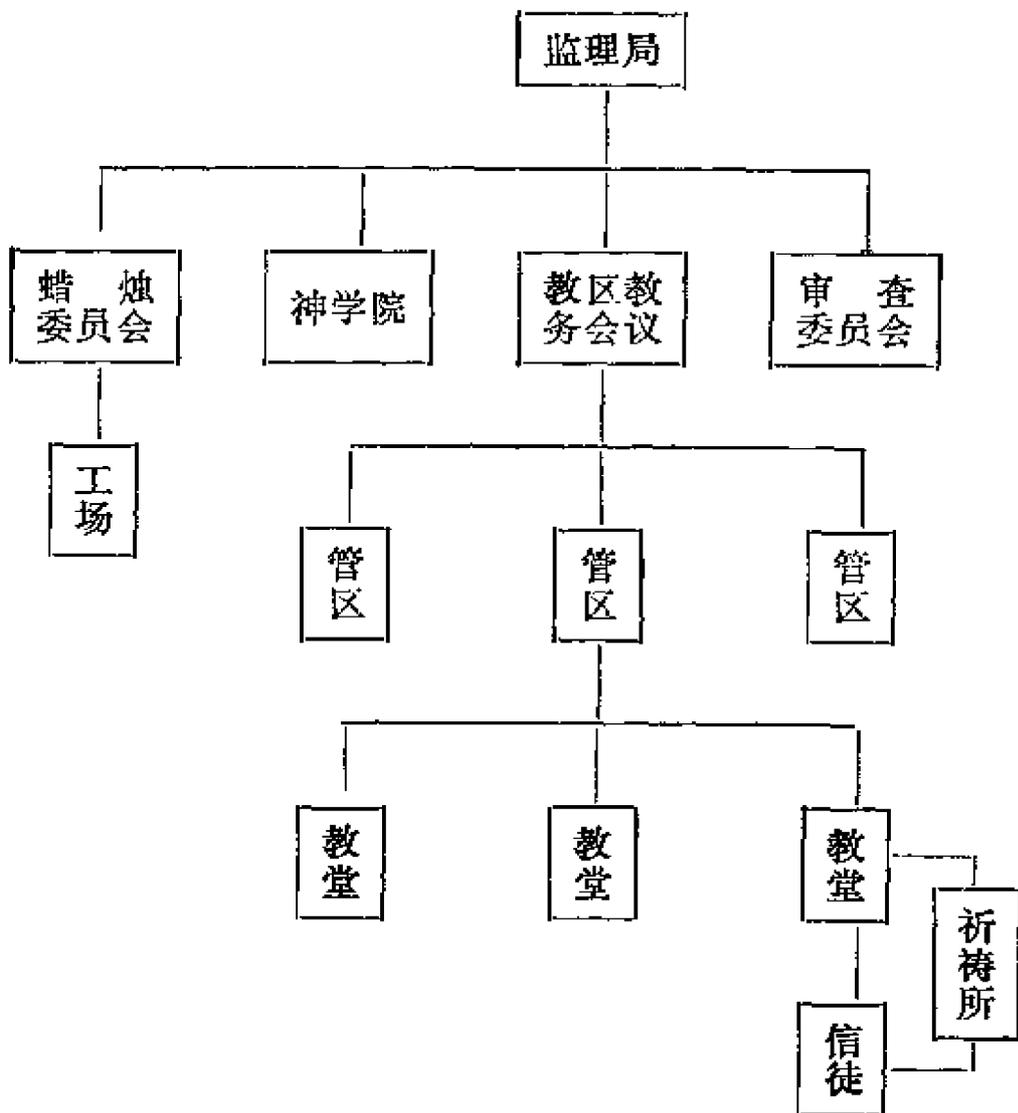
① 在哈尔滨市内,还有一座与她同名的教堂,也是在1923年建立的,位于当时的斯拉夫屯俄国教养院内,这是一座规模很小的教堂,只有一个神职人员。

② 在十月革命胜利以前,莫斯科有一所与她同名的古老教堂,建于1600年,十月革命胜利以后,被群众烧毁。

③ 根据资料统计,在1909—1917年间,哈尔滨市内只建立了一座教堂;在东北三省的其它地区则建立了五座教堂,其中包括:1909年在滨绥铁路穆稜站建立的一座教堂;1911年在滨州铁路免渡河站建立的一座教堂;1913年在滨州铁路昂昂溪站建立的一座教堂;1915年在滨州铁路扎兰屯站建立的一座教堂;1916年在滨绥铁路终点站绥芬河站建立的一座教堂。这一些教堂的规模一般都很小,除了1916年建立在绥芬河站的那座教堂有两个神职人员外,其余各堂都只有一个神职人员。到俄国十月革命胜利以后,随着俄籍流亡人员大量定居我国,到公元1923—1924年,新建的教堂数目有了迅速的增加(详见附录四:哈尔滨教区教堂一览表)。

哈尔滨大主教区除了辖有十一个管区外，还直辖六所教堂，以及男、女修道院。在这六座直辖的教堂中，有四座分别在澳大利亚的悉尼、日本的神户(是一所祈祷所)、印度尼西亚的万隆和朝鲜的北部等地。

哈尔滨大主教区监理局的组织形式(如图)，



公元 1931 年，麦弗基都主教去世以后，监理局局长一职由梅列基大主教继任。根据监理局的统计，公元 1922 年，哈尔滨大主教区的正教信徒人数曾达到过三十万人。以后，人数逐年下降，其

原因是俄国流亡人员陆续南下,迁移到上海、天津等地,以及其它国家去定居。^①

第二节 1930年至1945年间的哈尔滨教区

哈尔滨大主教区在公元1922年至1924年间所出现过的“兴旺”景象,随着俄国流亡人员陆续南下而逐渐衰退。这种征兆在公元1925年至1930年的六年中,已经有所反映。据统计,在这六年中,哈尔滨市内只建立了四座新教堂,而且这四座新教堂也是在公元1924年就决定建立的。在东北三省的其它地区,如:海拉尔、三河、牙克石等地则各增加了一座教堂。

进入二十世纪三十年代以后,特别是在公元1931年9月18日日本帝国主义制造了“九·一八”事变,占领了东北三省以后,日本侵略军对俄国流亡人员采取既收买、利用,又加以控制的政策,当时许多俄国流亡人员纷纷南下,因此东正教的信徒人数也出现了骤减的状况。从教堂的数量来看,从公元1931年至1941年的十一年中,哈尔滨市内没有新建过一座俄罗斯正教堂。根据1938年哈尔滨主教区监理局的统计,该年哈尔滨大主教区仅有东正教信徒二万五千人,其中有一万东正教信徒居住在哈尔滨市内。不过,在原中长铁路管理机构所保存的一些资料的记载中,反映了一个值得注意的迹象,在公元1931年至1941年的十一年中,在满洲里、安达、三河、穆稜煤矿、齐齐哈尔、苇沙河、二道河子和巴林等地新建了一批俄罗斯正教堂,并且在这些地区东正教徒的人数有了一定的增加。

^① 见《哈尔滨案内》所载之哈尔滨市俄国侨民统计表。计:1916年有34115人;1918年有60200人;1920年有131073人;1922年有155402人;1924年有58659人;1925年有92852人;1926年有54644人;1927年有56000人;1928年有108666人。

按照公元 1938 年 7 月 14 日的统计,在哈尔滨大主教区的一百五十五名教职人员中,有神品的有一百零五人(其中包括有神品的修士 27 人),另外还有五十名教职人员(诵经士)。从东正教堂给婴儿受洗、婚礼和终傅等圣事的统计数字来看,人数也明显地有了减少。公元 1937 年度监理局的资料也表明了这一点(见图):

圣事类别		地方						合计
		哈尔滨市	三河地区	滨绥线	滨州线	京滨线	其它地方	
受洗	男	207	306	61	209	5	88	876
	女	169	266	59	176	7	82	759
	计	376	572	120	385	12	170	1635
终傅	男	426	72	67	90	4	8	667
	女	242	66	37	49	7	6	407
	计	668	138	104	139	11	14	1074
婚事		311	172	64	107	2	9	665

在二十世纪的三十年代中,哈尔滨大主教区成立过一个神学院,院址在哈尔滨市埠头区水道街 73 号。公元 1934 年 8 月 29 日,该学院正式成立,当时有男学员 36 名,女学员 2 名,学制是四年,目的是要培养司祭等神职人员。俄国十月革命胜利以后,为了收容当时流亡到哈尔滨地区的俄国逃亡人员,从公元 1921 年起,哈尔滨的东正教会相继设立了一些教会救济机构,包括:收容所、救护院和救济茶房等。据资料表明,从公元 1921 年到 1933 年共设

立了十二个这种类型的机构(见图),

年 份	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933
教会救济机构	1	1	1	1					1		1	4	2

其中以公元1932年8月8日建立的“俄罗斯社会事业委员会”(又称“俄侨公司”)规模最大,它是由大主教梅列基创立的。这些救济机构,到公元1935年底,已收容俄国流亡人员6,778名。

在当时哈尔滨教会里,这些流亡的俄籍正教信徒社会背景十分复杂。哈尔滨主教区的一些神职人员在激荡的国际形势中,也发生了明显的政治上的分化。公元1934年,在哈尔滨建立了一所名称为“弗拉基米尔”的专门学校,校长由大主教梅列基担任,日本关东军宪兵队特高科的特务中村辛一担任该校的顾问,日本关东军特务机关第三班特务卡尔申担任该校秘书,他们两人实际上是这个学校的真正掌权者。从学生毕业后的分配情况来看,在这个学校成立后的六年半中,神学部共毕业了一百七十二名学生。其中,有九名在日本关东军特务机关当特务,有三名在日本关东军宪兵队特高科中当特务,有三名到“满洲国”伪政权中担任警察,另有五名在日、伪的“白俄事务局”中当职员。当时,有许多俄籍教职人员被某个国家利用进行间谍活动,有些教职人员还靠出卖情报资料来换取一些金钱。日本关东军的特务机关和宪兵队不仅十分注重在这些教职人员中收罗间谍人员,而且也十分注意这些教职人员中所出现的反日间谍活动。公元1935年,司祭亚历山大·列别杰夫向日本关东军特务机关告发修士大司祭费利莫诺夫进行反日的情报活动,这位苏联红军参谋本部所派遣来的军事情报人员立即遭到逮捕。为了加强控制,日本特务机关还利用大主教聂斯脱利的秘书格拉西莫夫司祭对大主教本人的影响,来操纵教会的一些工作。例如,在取得了聂斯脱利大主教的允诺后,格拉西莫夫司

祭派加尔申司祭和特鲁瓦诺夫司祭到俄国流亡人员中招募为日本关东军服务的特工人员。日本特务机关还通过“白俄事务局”对中东铁路沿线的各个教堂进行控制,当时规定,这些教堂神职人员的任免事项必须事先征得当地“白俄事务局”的同意才算有效。

公元 1943 年,由于国际反法西斯战争的形势发生了巨大的变化,哈尔滨教区的东正教徒在政治倾向上也发生了转变。当时,苏联在斯大林格勒消灭了德寇精锐的第六集团军,生俘了该集团军的鲍鲁斯元帅,开始转入了反攻阶段。同时,世界反法西斯同盟已经形成。在宗教问题上,公元 1943 年 9 月,苏联的俄罗斯正教会宣布恢复牧首制,由阿列克赛担任莫斯科牧首区的牧首,不久,阿列克赛牧首到许多国家进行访问,阐述苏联的宗教政策。国际上和苏联国内所发生的这一些变化,对哈尔滨大主教区的大部分上层神职人员的思想震动很大,他们开始认真地估量今后形势的发展,以及自己的前途等问题。正是在这种情况下,哈尔滨大主教区同日本关东军军部在朝拜“日本天照大神”的问题上发生了冲突。公元 1943 年,日本关东军军部和伪“满洲国”联合发出通知,要求哈尔滨大主教区的俄罗斯正教神职人员以及全体信徒要同伪“满洲国国民”一样,向“日本天照大神”朝拜。哈尔滨大主教区的主持人梅列基大主教以俄罗斯正教教义中规定的“不向任何异教神像崇拜”为理由,对日本关东军军部的这个“通知”采取抵制态度,并于公元 1944 年 1 月,发表了《大主教告哈尔滨东正教教民书》,号召东正教徒要为自己的宗教信仰“不惜献出一切,绝对不能朝拜异教的‘天照大神’”,从而使哈尔滨主教区监理局同日本关东军特务机关之间关系十分紧张。

公元 1945 年 8 月,苏联红军从三个方向进入东北,全歼了日本帝国主义仅存的主力部队关东军。哈尔滨大主教区主持大主教梅列基、大主教聂斯脱利、齐齐哈尔的大主教尤维纳里和海拉尔的

主教德米特里等人经过会商，鉴于整个大主教区已在苏联红军的实际控制之下，因此宣布哈尔滨大主教区同“俄罗斯正教国外临时主教公会议”割断关系，接受俄罗斯正教莫斯科牧首区的管辖。

第三节 抗日战争胜利以后至 1966 年间的 哈尔滨教区

公元 1945 年 9 月 3 日，日本帝国主义宣布无条件投降。在“密苏里号”军舰上，日本天皇的代表在盟军所规定的“无条件投降”协议书上签了字。不久，俄罗斯正教莫斯科牧首区牧首阿列克赛即派叶列费里雅主教和格列高里·拉祖莫夫斯基修士大司祭来哈尔滨，调查哈尔滨大主教区的情况。根据他们的报告，公元 1946 年 1 月，阿列克赛牧首决定成立“东亚都主教区”，管辖中国和朝鲜境内的俄罗斯正教会。当时梅列基大主教已经濒临病危，由聂斯脱利大主教担任“东亚都主教区”的代理首脑；同年六月，莫斯科牧首区又将“东亚都主教区”改为“莫斯科牧首区东亚牧首代表处”，管辖中国东北三省以及朝鲜境内的俄罗斯正教会，将中国东正教会（北京总会）划归莫斯科牧首区直接管辖，晋升聂斯脱利大主教为都主教，担任俄罗斯正教莫斯科牧首区牧首在东亚的全权代表职务。

但是，在当时的哈尔滨教区内，有不少神职人员虽然在表面上不得不服从莫斯科牧首区的管辖，然而在思想上仍然敌视苏维埃政权，认为他们的祖国不是苏维埃社会主义联盟共和国，而是沙皇俄罗斯帝国，他们怀念昔日俄罗斯正教的国教地位。因此，当时苏联红军的有关部门对哈尔滨教区的神职人员和东正教徒加强了管理。公元 1946 年 8 月，彼得·梅里尼科夫司祭在教堂里公开为被苏联远东军事法庭枪决的几个白俄罪犯做“追思祈祷”，此事被苏

联驻哈尔滨领事馆的工作人员发现,经追查后,莫斯科牧首区给予彼得·梅里尼科夫司祭以撤职处分。

当时,鉴于苏联政府的“中国政策”,莫斯科牧首区牧首阿列克赛指示聂斯脱利都主教运用教会的“全部力量”发展中国籍教徒。公元1946年7月,聂斯脱利都主教根据苏联驻哈尔滨领事馆的推荐,任命季姆鲍和何海林两人为“东亚牧首代表处”传教事务顾问;同年7月15日,又成立了以聂斯脱利都主教为首的传教委员会,这个委员会的成员有:季姆鲍、何海林、丁松坡、瑞增玉、阿弗宁、拉兹日加耶夫、苏马洛科夫、洛巴斯等。按照这个委员会当时拟订的计划,要在哈尔滨的道外地区(中国居民的聚居区)设立教堂、开办教会医院、设立教会办的孤儿院和学校,并积极在中国籍居民中进行传教活动。不久,由于中国人民的解放战争迅速地进入了全面反攻阶段,因此这个计划就始终停留在纸面上,并没有付诸实现。公元1947年10月,“哈尔滨中国东正教会”正式成立,由何海林担任这个教会的首脑,聂斯脱利都主教代表“传教委员会”将“圣母领报”堂交给“哈尔滨中国东正教会”使用,作为中国籍东正教徒过宗教生活的场所;当时,“传教委员会”还举办了汉语学习班,培养年轻的苏联籍神职人员掌握用以传教的汉语。据统计,从公元1946年到1949年的不到四年中,哈尔滨教区一共发展了15名中国籍教徒。

公元1950年8月,莫斯科牧首区决定:在中国境内所有的东正教堂均归中国东正教会(北京总会)大主教维克托尔管辖,并正式成立了隶属俄罗斯正教莫斯科牧首区管辖的“中国东正教会”,总会设在北京。原哈尔滨大主教区改为:“中国东正教哈尔滨分会”;任命原哈尔滨大主教区主教尼堪德尔为维克托尔大主教的副手,驻哈尔滨。同时还命令维克托尔大主教要大力提拔和培养中国籍的东正教神甫。以后,曾任哈尔滨地区东正教爱国委员会主

任的王玉林就是在公元1950年11月5日,由副辅祭提拔为辅祭,接着在同年11月19日,又由辅祭升为司祭。他由副辅祭晋升为司祭的时间前后一共只有两个星期。其速度之快亦可见当时俄罗斯正教会对中国教会的态度。

公元1955年,俄罗斯正教莫斯科牧首区决定给予中国东正教会以“自主”地位。在上海市国际饭店召开了关于中国东正教会“自主”的会议。哈尔滨教区的何海林出席了这次会议。公元1956年,自主的“中华东正教会”成立以后,俄籍人员纷纷离开中国,前往澳大利亚等地。到公元1966年以前哈尔滨教区大约还有近一万名东正教信徒(哈尔滨市则有信徒八百名左右)。据公元1984年的粗略统计,现在哈尔滨市内约有东正教信徒一百二十人左右,在满洲里到绥芬河沿线地区,大约还有三千一四千名东正教信徒。自主的中华东正教会哈尔滨教会现在已经正式恢复活动,并于公元1984年10月14日,在哈尔滨市“圣母帡幪”教堂举行了恢复宗教活动的仪式。据报道,“上午九时半,‘圣母帡幪’教堂鸣起钟声,在本堂司祭朱士朴主持下,数十名教徒燃起蜡烛,诵唱圣歌”,举行了包括十字架出巡在内的宗教仪式。

哈尔滨市各东正教堂及主持人名单:

圣尼古拉教堂,于公元1898年建于哈尔滨香坊军政街(现香政街),当时首任主持人是亚历山大·茹拉夫斯基。

第二任主持司祭是伊凡·脱拉斯加斯基(Иван·Трастяский)。

第三任主持司祭是扎尔克(Заерк)。

第四任主持司祭是瓦连金·西奈斯基。

第五任主持人为修士司祭德米特里·叶罗姆纳赫。

该堂在公元1957年停止宗教活动。

圣尼古拉大教堂,又称中央寺院。公元1899年建于哈尔滨市南岗新市街(现红军街)。该堂是一座八面体木结构建筑物,以规

模宏伟,建筑精巧闻名于世。公元1931年哈尔滨教区都主教麦弗基死后,即葬于这座教堂中。曾于公元1934年扩建,在教堂北侧增修了伊维尔圣母小祈祷所。该堂现已不存,毁于公元1966年的“十年内乱”之中。

该堂首任主持司祭是亚历山大·茹拉夫斯基,当时他由香坊军政街(现香政街)的“圣尼古拉”教堂调到此堂担任主持人职务。

第二任主持司祭是阿·奥尼泼斯基。

第三任主持人是列昂尼德·彼卡尔斯基。

第四任主持人是列昂尼德。

第五任主持人是伊凡·沙奇涅夫。

第六任主持人是瓦连金·巴雷什尼柯夫。

公元1956年,自主的中华东正教会成立后,王玉林司祭曾任该堂主持人。

圣母领报教堂,是俄罗斯正教驻北京传道团在哈尔滨所设的一座教堂,建于公元1903年。公元1918年在火灾中被焚毁。于公元1930—1941年重建,可容纳一千五百人左右。

该堂第一任主持人是修士司祭列昂季。

第二任主持人是修士司祭基奥尼西。

第三任主持人是修士司祭赫里斯托福尔。

第四任主持人是司祭亚历山大·沙巴其克。

第五任主持人是梅列基(后为大主教)。

第六任主持人是司祭阿里斯塔赫。

第七任主持人是修士司祭波里卡尔普。

第八任主持人是何海林。

第九任主持人是由汉口东正教会来的司祭姚宝顺。

圣母伊维尔教堂,于公元1907年建于哈尔滨市道里军官街(现霁虹街),这是一所供军人过宗教生活的教堂。建成后,曾为

在镇压我国义和团时死去的沙皇俄国官兵,以及公元1904年日俄战争中阵亡的俄国将士祈祷。公元1934年,又将这些阵亡将士的骨灰移至该堂埋葬,并把这些阵亡者的名字刻在教堂的墙壁上。

该堂第一任主持人是谢尔盖·普罗杜舍。

第二任主持人是大司祭尼古拉·沃斯克列赛依斯基。

第三任主持人是修士司祭费拉累特(于公元1960年去美国,现为美国正教会都主教)。

第四任主持人是金冠大司祭亚历山大·卡切尔金。

第五任主持人是金冠大司祭阿·波诺马廖夫。

第六任主持人是伊凡·扎尔克。

第七任主持人是大司祭瓦连金·巴雷什尼柯夫,他原是“圣尼古拉”大堂的第六任主持人。

公元1956年,自主的中华东正教会成立后,由朱士朴司祭任该堂主持人。

圣索菲亚教堂,于公元1907年建于哈尔滨市道里水道街(现兆麟街)。该堂原属沙皇俄国派遣驻中国的西伯利亚第四步兵师,原址在懒汉屯(护军街一带),后由哈尔滨的俄国商人И·Ф·奇斯嘉柯夫出资六万多卢布在现址建该堂。在记载上能查到的该堂主持人有:^①

司祭瓦西里·帕林。

司祭阿方纳西·科加柯夫。

司祭阿那托里·米哈依洛夫。

大司祭弗勒洛戈(从公元1922年至1944年均由他主持)。

主教德米特里。

大司祭西·法杰伊(С·фадей)。公元1956年,中华东正教会

^① 由于该堂有些主持人的姓名已佚,下述之名单虽按顺序排列,但是并不一定连贯,故在文中就不以第一任、第二任、……加以区分。

成立后,该堂主持人为霍德生。他原在上海教区任职。

尼古拉·穆欣。

阿列克谢耶夫教堂,公元 1912 年建于哈尔滨南岗马家沟教堂街(士课街)。该堂的几任主持人为:

第一任主持人是司祭彼得·罗士捷斯基。

第二任主持人是大司祭米哈依尔·罗戈辛。

第三任主持人是大司祭阿·波诺马廖夫。他后来“到‘圣母伊维尔’教堂任该堂第五任主持人。

第四任主持人是大司祭西蒙·诺沃西利斯基。

第五任主持人是尼古拉·斯塔里科夫。

公元 1956 年,自主的中华东正教会成立后,由大司祭吴志全任该堂主持人。

喀山圣母男修道院,于公元 1924 年建于哈尔滨南岗马家沟。该院的几任主持人是:

第一任主持人是修士大司祭瓦西里。

第二任主持人是修士大司祭尤维纳利。

第三任主持人是英诺肯提乙。

第四任主持人是修士大司祭克利门特。

第五任主持人是修士司祭米哈伊尔。

第六任主持人是修士司祭西蒙。

公元 1956 年,自主的中华东正教会成立后,由修士司祭白增林担任该院主持人。

圣母安息教堂,于公元 1908 年建于哈尔滨东正教新共同墓地(现文化公园)。教堂先后共有二十余名神职人员,还能找到记载的主持人是波波夫,其余均已佚名。该墓地到公元 1958 年时,已埋葬了教徒万余人。

圣母蜚螻教堂,于公元 1930 年建于哈尔滨南岗东正教旧共

同墓地(南岗东大直街)。这所教堂为乌克兰人祈祷和埋葬的宗教场所。

喀山圣母女修道院,于公元 1924 年建于哈尔滨南岗邮政街。建院时有修女四、五十人,主祷人是修女阿略特娜。

圣先知伊利亚教堂,于公元 1922 年建于哈尔滨道里工部街。当时该堂的主持人是维克托尔·切尔芮赫。

圣使徒教堂,于公元 1924 年建于哈尔滨道里安平街。当时该堂的主持人是米哈伊尔。

圣先驱伊凡教堂,于公元 1923 年建于道里“莫斯科兵营”旧址。当时该堂的主持人是罗萨诺夫。

圣波里斯教堂,于公元 1927 年建于哈尔滨正阳河河图街。当时该堂主持人是 大司祭米哈伊尔。

圣尼古拉教堂,于公元 1928 年建于哈尔滨松花江北岸平民船厂处,主要为教徒夏季时祈祷用。教堂主持人中尚能查到的有尼古拉·斯塔里柯夫。

圣阿列克谢耶夫教堂,于公元 1924 年建于哈尔滨南岗曲线街(现教化街),该堂主持人中尚能查到的有大司祭阿列克谢耶夫。

圣母教堂(即圣母安息教堂),于公元 1927 年建于哈尔滨马家沟营部街。

主易圣容教堂,于公元 1921 年建于哈尔滨南岗木兰街,当时该堂主持人是罗特姆斯拉夫。

第七章 上海教区

第一节 1902年至1949年间的上海东正教会状况

早在十九世纪下半叶，沙皇俄国政府以途经上海的俄国商人，俄国海员日益增多为理由，想在上海建立东正教堂，这一提议遭到清政府的拒绝。公元1901年，八国联军强迫清政府签订了不平等的《辛丑条约》后，清政府为教案问题吓破了胆，只得同意俄国政府提出的要在上海设立东正教堂的要求。这就是公元1902年在上海闸北建立的东正教堂的来历。

俄国十月社会主义革命以后，俄国的贵族、地主、资产阶级、旧俄军官大批流亡到我国，当时有两位沙皇俄国军官，在削发为修士后，受神职，称修士大司祭那发那伊勒和修士辅祭戛乌利伊勒，他们在闸北东正教堂主持宗教活动。公元1924年，“中国东正教会”（即俄罗斯正教驻北京传道团）决定在上海设立教区，由西蒙担任主教。到二十世纪二十年代后期，上海的俄国侨民已有相当数量。据公元1930年统计，总数已达五万左右。他们在上海

经营许多行业,开设了许多店铺。在上海公共租界的“商团”中,俄国商团是人数最多的一支队伍。公元1931年“九·一八”事变以后,不少俄国侨民从东北迁到上海,使上海的俄国侨民人数又有增加。仅仅一座东正教堂已远远不能满足在上海的俄籍东正教信徒的宗教生活需要。公元1932年1月28日,日本海军在上海制造“一·二八”事变,闸北那座东正教堂也被炮火所摧毁,于是,在上海的俄国侨民进行了募捐,先在新乐路55号内修建了一所临时小教堂,接着就在这个地址上修建了一所典型的俄罗斯正教风格的大圆顶教堂,称为“圣母”大堂,为上海教区的主教座堂。

此时,西蒙主教已继英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教担任中国东正教会主持大主教,他仍然留在上海,而上海教区则由维克托尔主教主持。公元1933年,上海东正教会在“圣母”大堂举行五旬节仪式时,西蒙大主教在讲道中说道:“沙皇的权力是不受限制的,他做了他所希望做的一切,他对自己的臣民颁布命令,于是整个帝国一致表示驯服,而且做了沙皇所希望做的事情。譬如,我们的国王亚历山大二世发布命令,要我们祖国的农奴获得自由,因此千百万人民得到解放,他们为沙皇的善良意志祝福。”^①他的这种思想,在当时流亡在上海的沙俄“遗老、遗少”中很受尊重。因此,在该年西蒙大主教去世时,据当时东正教会的人士统计,当灵车从新乐路“圣母”大堂到北火车站的沿街驶过时,竟有二万余俄国侨民参加了送葬的行列。他的灵柩由修士辅祭夏乌利伊勒护送到北京安葬。

不久,维克托尔主教由塞尔维亚——卡尔洛瓦洛茨的“俄罗斯正教国外临时主教会议”任命为“中国东正教会”主持大主教。上海教区则由伊望主教主持。公元1937年7月7日,抗日战争全而爆

^① 西蒙主教:《在五旬节的第四周的讲话》,见《基督徒的自我体验》,1933年上海东正教会福利教育组出版,第15篇,第2页。

发后,日本侵略军于同年8月13日,在上海制造了“八·一三”事件,不久就占领了上海。在当时的形势下,上海教区中的神职人员在政治立场上也有所分化,其中,如伊望主教、大司祭罗果仁等重新树起保皇反共的旗帜,多次到日本海军的军舰上,为日本帝国主义者太平洋战争中取得的胜利作感恩祈祷。公元1945年9月,日本帝国主义者无条件投降以后,上海教区在伊望主教的主持下,反对中国东正教会大主教维克托尔所作出的有关:“中国东正教会所属各教区断绝同迁至慕尼黑的‘俄罗斯正教国外临时主教公会议’的关系,归属莫斯科牧首区管辖”的决定。为此,维克托尔大主教和西奈斯基大司祭于公元1946年底到达上海,进行劝说工作。伊望主教同罗果仁大司祭、文子正司祭、李逊一司祭,赵德本司祭,以及霍德生等人,勾结国民党反动政府将维克托尔大主教监禁在上海提篮桥监狱达十个月之久。公元1948年底,伊望主教离开我国他去。

这时候,上海教区所辖的机构有:新乐路55号的“圣母”大堂、皋兰路教堂、惠民路教堂、绍兴路的东正教修道院、以及设在衡山路的俄国学校和常熟路俄国学校附属部门的二所祈祷所等。

第二节 解放后的上海教区

公元1949年5月27日,上海终于结束了它作为“冒险家乐园”的历史,获得了解放。上海教区的属籍问题也不再为俄国流亡者中反苏、反共的势力所左右。公元1950年夏,中国东正教会大主教维克托尔陪同原在天津教会担任神职的杜润臣前往莫斯科,接受全俄罗斯莫斯科牧首区牧首阿列克赛晋升杜润臣为主教的“圣事”。这是东正教在中国的传播史上第一位中国籍神职人员被晋升为主教,因此,授予主教的礼仪十分隆重。杜润臣在到达莫斯

科后,按照教规议程,先发“三绝”大愿,削发为修士,称西门修士。接着,守斋四十天,然后在阿列克赛的牧首座堂中举行授予主教神品的仪式。此后,他又执行了四十天的“圣体”圣事仪式。莫斯科牧首区接着发布命令,任命杜润臣主教主持上海教区教务。公元1950年秋,杜润臣随维克托尔大主教回到北京。在教堂中举行了迎接仪式,此仪式由刚升任司祭的李奉慈主持。

公元1951年5月,杜润臣主教率领李奉慈、卢亚夫、王玉林,以及其女儿杜素年一行人来到上海,进行接管上海教区的工作。由于米哈伊尔·罗果仁大司祭在天津教会担任神职时,曾是杜润臣的上级,出于妒嫉,因此不愿在杜润臣主教面前“服小”。体拉拢一些人,在接管问题上处处刁难杜润臣。该年9月,维克托尔大主教为解决杜润臣主教和米哈伊尔·罗果仁大司祭之间的矛盾,带领毛德禄辅祭来到上海。当时,上海教区只开放“圣母”大堂和惠民路教堂,其他如:衡山路的俄国学校内的祈祷所、常熟路俄国学校附属部门的祈祷所,绍兴路东正教修道院,以及东正教会在闸北的一处房产和一所俄国医院,都已停止活动,成为杜润臣主要接管的动产和不动产的项目。面对上海教区的大宗财产,维克托尔大主教提出了“利益均分”的建议,杜润臣当即出示阿列克赛牧首亲笔签署他为“上海教区主教”的文件,拒绝了维克托尔大主教的要求,两人关系也由此恶化。

杜润臣接管上海教区以后,莫斯科牧首区按月汇来四千卢布的活动经费(大约折合人民币二千元左右)。这一笔款项一直由维克托尔转交给杜润臣,这就使维克托尔大主教能在一定程度上对上海教区保持着不小的影响,并通过对米哈伊尔·罗果仁的支持,以报杜润臣不允许他染指上海教区财产的宿怨。当时的上海东正教会,事实上形成了两个集团,杜润臣主教借罗果仁的亲信邢××“偷窃教堂物品”为理由,将邢××解雇,他派李奉慈司祭代替米哈

伊尔·罗果仁总管惠民路教堂的各项事务；而将罗果仁调回新乐路“圣母”大堂总管大堂事务。这一措施，表面上看起来是重用罗果仁，但实际上是对罗果仁不放心，要把他放在自己的直接管辖之下，以便加强控制。杜润臣主教又派卢亚夫辅祭经管新乐路“圣母”大堂的衣库、蜡烛库和各种宗教用品库，他还将王玉林司祭从北京调到上海，协助他管理上海教区的财务经济事项。当王玉林由北京到上海赴任时，中国东正教会（北京总会）所办的神学校的四名学生：周志刚、吴启荣、安连生、富锡亮等也随同到达上海，杜润臣主教即要他们协助开办“东正教道学院”。

当时，杜润臣主教对开办“东正教道学院”这件事十分重视，他羡慕基督教（新教）在我国传教的状况，因此在公元1952年底，任用原基督教（新教）空中措音牧师张××为私人秘书，兼管道学院事务。张××又从基督教（新教）中请来了郑宝昌等三人讲措《旧约》和《新约》等课程。几年中，上海东正教会和基督教（新教）的一些宗派，如圣公会等来往密切，基督教（新教）的一些人士也经常出席在新乐路“圣母”大堂举行的宴会，杜润臣主教则把宴会后合影留念的照片印上“道学院”的字样，寄到莫斯科牧首区，作为自己工作的成绩。

公元1954年，在张××的主编下，上海东正教会出版了一个内部刊物——《正光》双周刊，这个刊物最初的发行范围仅限于北京、天津、新疆、哈尔滨和上海等教区内部。一年以后，逐渐把发行范围扩大到基督教（新教）和天主教的信仰者中。为了征求订户，张××通过电话簿和其它途径把上海基督教三大派信徒的姓名和家庭地址都抄录了下来，并以此线索寄去一份《正光》双周刊，内附一份说明书。说明书内容是：只要把杂志的邮费用邮票形式寄至新乐路55号，以后将按期免费奉上《正光》一份。当时，这份双周刊，封面上印有“苏联东正教”的字样，每出版一期都寄给莫斯科牧首区

一份，一直出版到公元 1958 年。最后一期的主要内容是纪念杜润臣在教会中工作五十周年的一些文章。

公元 1955 年，杜润臣主教以“中苏友好月”的名义，在“圣母”大堂举行“圣乐崇拜”，当时不少基督教（新教）的牧师受到了邀请。该年圣诞节，杜润臣主教又以苏联东正教的名义，带领上海东正教会全体神职人员拜访上海“慕尔堂”（即现在的“慕恩堂”），同该堂牧师和其他教会人员共同庆祝“圣诞节”。在庆祝会上，杜润臣、罗果仁、列维斯基、菲利孟、李奉慈、卢亚夫等都参加了唱经班，唱了几首纪念圣诞节的歌曲，会上，杜润臣主教还向谢颂三牧师赠送了一个带镜框的莫斯科牧首区牧首阿列克赛的照片。

由于解放初期，我国同苏联的友好关系，因此，在中国的东正教会，包括上海教区，并不存在基督教（新教）和天主教中的那种反帝爱国运动。但是中国的东正教会也存在着一个“自主”的问题。公元 1955 年，苏联政府正式将旅大市归还我国，莫斯科牧首区也决定给予在中国的东正教会以“自主”的地位。公元 1955 年 8 月，阿列克赛牧首派伊拉里昂大主教和尼古拉伊大司祭到上海讨论有关中国东正教会“自主”的事宜。会议在国际饭店召开，参加会议的还有维克托尔大主教、杜润臣主教、哈尔滨教会的何海林司祭、北京教会的罗明志大司祭和天津教会的杜立昆大司祭等。会议上，杜润臣主教同维克托尔大主教采取了“分庭抗礼”的态度。他反对这次会议讨论的“自主”问题的宗旨，提出：（一）在中国的东正教会无需取得“自主”地位，应继续由莫斯科牧首区管辖；（二）莫斯科牧首区继续向中国的东正教会按月提供经费；（三）由莫斯科牧首区派代表指导中国教会的工作。由于杜润臣的这些提议涉及到这样一个问题：一个独立自主的国家在宗教事务上也必然具有独立自主的权力，莫斯科牧首区给予中国教会“自主”的地位，正是鉴于这样的考虑。因此，杜润臣的意见当时就遭到伊拉里昂大主教

的否决。杜润臣主教随即又将这三点提议电告阿列克赛牧首，又为阿列克赛牧首所批驳。^①杜润臣在中国东正教会“自主”问题上的立场，是他一生中令人十分遗憾和不能称道的一件事情。

公元1956年，自主的“中华东正教会”成立了，莫斯科牧首区停止了它按月向中国各教区发放经费的工作。该年，上海教区关闭了惠民路教堂。杜润臣也于该年当选为市政协委员。

公元1956年以后，上海的俄国侨民陆续离华他去，其中很多人，包括米哈伊尔·罗果仁大司祭都到澳大利亚等国定居。随着俄国侨民数量的减少，上海教区的宗教活动也相应地出现了“衰落”景象。在公元1956年至1965年这段时间里，上海的“圣母”大堂里除了举行例行的宗教仪式活动外，主要的工作就是外事接待活动。每年的复活节和圣诞节，杜润臣照例都给莫斯科牧首阿列克赛和尼古拉大主教写祝贺节日的问候信。公元1959年，罗马尼亚正教会代表团到上海市新乐路“圣母”大堂访问时，向杜润臣赠送了一套举行“圣体血”圣事仪式所用的器皿和一根主教权杖。以后，黎巴嫩正教代表团和希腊正教代表团也曾访问过上海“圣母”大堂，受到杜润臣主教的接待。当时，同上海东正教会经常有书信联系的还有捷克正教会。

杜润臣主教晚年，曾同李奉慈等人编写过题目为《俄罗斯正教来华传教人物传》，其手稿分订成十二册，但是没有印行出版。当时还曾计划写一本教会史，因杜润臣病重而未予实现。公元1965年，杜润臣主教因病去世。就在杜润臣主教去世后不久，上海“圣母”

^① 杜润臣在提议遭到否决以后，即以辞职为要挟，在给莫斯科牧首区的电文中写道：“请同意辞职，并盼回电准许，如不回电，职则以‘同意’理解。”当时，莫斯科牧首区以“不理睬”作为回答。在这种情况下，杜润臣只得“自下台阶”，他央告杜立昆、何海林等人给阿列克赛牧首写信，希望莫斯科牧首区“挽留”杜润臣继续担任上海教区的主教。信去后，也不见莫斯科牧首区对此有一点反应。杜润臣在这个问题上过高地估计自己在中国东正教会中的影响的一系列笨拙手法，结果使自己陷入十分尴尬的处境。

大堂中举行了上海东正教会最后一次宗教仪式，当时曾有十多个外籍正教徒参加了这次宗教活动。随后，新乐路的“圣母”大堂停止了宗教活动，由上海东正教会的一些神职人员自行处理了“善后”工作。

第三节 上海教区神职人员简况

自从公元1902年，上海闸北出现了第一座东正教堂以后，上海教区的神职人员除了那发那伊勒修士大司祭、聂乌利伊勒修士司祭^①和伊望主教外，尚有：

大司祭米哈伊尔·罗果仁，他早年在天津“西奈斯基”教堂任大司祭，抗日战争期间，任日本侵略军操纵的“俄侨防共委员会”文化教育处主任。公元1943年，大主教维克托尔调他到上海教区任皋兰路教堂总管。在上海期间，曾同主教伊望几次到日本侵略军海军的军舰上，为日军在太平洋战争中的“胜利”作感恩祈祷。公元1945年9月，抗日战争胜利以后，他同伊望主教，以及文子正、李逊一、赵德本等司祭一起反对大主教维克托尔关于“归属莫斯科牧首区”的决定，继续同迁至慕尼黑的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”保持属辖关系。上海解放以后，杜润臣主教将他从惠民路教堂调至“圣母”大堂，担任总管之职并兼上海东正教会教务会长。公元1956年自主的“中华东正教会”成立以后，他离开我国前往澳大利亚，在那里设立了属于莫斯科牧首区管辖的东正教堂。公元1959年回苏联，不久去世。

司祭列维斯基，公元1917年俄国十月社会主义革命以后流亡到我国。先在北京靠买卖旧货为生，后进“北京总会”任职。公元

^① 参看本编第五章，第二节“北京总会”中关于主持大司祭的介绍。

1944年,由大主教维克托尔授予他神品,取得司祭衔。公元1946年调到上海任惠民路教堂总管,公元1948年任新乐路“圣母”大堂司祭。公元1951年经管“圣母”大堂的各项收入(包括:做弥撒、结婚、死亡……等收入)。于公元1957年在北京去世。

司祭郭鲁别夫,公元1946年由大主教维克托尔授予他司祭神职。公元1948年继列维斯基司祭任上海惠民路教堂总管。公元1951年,杜润臣主教将他撤职,由李奉慈司祭接替他的职务。

大司祭菲利孟,原在皋兰路教堂任职。公元1954年回苏联。

辅祭伯布罗夫,原在皋兰路教堂任职。公元1954年回苏联。

教堂执事王瑞,原在天津俄文报馆工作。公元1945年9月抗日战争胜利以后,任皋兰路教堂执事。公元1957年在上海去世。

上海东正教会“道学院”教师库拉培依,担任俄文和教会斯拉夫文的教学工作。公元1954年回苏联。

司祭文子正,出身于北京一个贫苦的泥瓦匠家庭,后进中国东正教会“北京总会”所办的神职人员培训班学习,为该班第一期毕业生。后被派到上海闸北教堂担任诵经士职,不久由伊望主教授予司祭衔。公元1947年参与主教伊望勾结国民党政府监禁大主教维克托尔一案,事后,受到“绝罚”的处分。解放前夕,他前往美国。

司祭赵德本,为文子正在“北京总会”神职人员培训班的同学。抗日战争以前取得神职,到上海新乐路“圣母”大堂任司祭,经管出售殡葬用具事项。公元1947年参与“监禁维克托尔大主教”一案,受到“绝罚”处分。

司祭李逊一,和文子正、赵德本均为“北京总会”神职人员培训班第一届毕业生。抗战前夕取得神职,到上海“圣母”大堂任司祭,

曾编有《正教初学集成》^①等书。公元1947年，在“监禁大主教维克托尔”一案中，他十分积极，当苏联政府为此事提出抗议以后，他受伊望主教派遣，乘飞机到南京同国民党政府有关人员进行策划。事后受到“绝罚”处分。不久，他回北京居住。公元1953年，他找维克托尔大主教表示改悔，经莫斯科牧首区同意后，恢复了他的教籍，并在教会内给他安排了职务。

辅祭霍德生，公元1932年在“北京总会”所办的学校里读大班，抗日战争初期调到上海“圣母”大堂担任辅祭，后因参与“监禁维克托尔大主教”一案，受到“绝罚”处分。公元1954年，因表示改悔，维克托尔大主教同意他恢复教籍，但不恢复神品。不久，他到天津“西奈斯基”教堂任诵经士。公元1956年调到哈尔滨东正教会工作。

翻译周子余，从小为西蒙大主教抚养。公元1945年抗日战争胜利以后，任维克托尔大主教的翻译。

杜润臣，其祖先是“阿尔巴津”人^②，俄国姓为“杜比宁”，其“杜”姓，系取俄国姓第一个音节为中国姓氏。该姓氏人口繁衍很多，杜润臣在族中按辈数排行，又名“德七”。年轻时，曾在北京教会所属的印刷所公事房中挂名职员，不久取得神职，立为辅祭。公元1917年俄国十月革命前夕，曾到俄国彼得堡、莫斯科等地访问。俄国十月革命胜利以后，途经哈尔滨回到北京。当时驻北京传道团

① 该书系上海中华东正教协会1986年印。

② 俄罗斯正教会把雅克萨战役中，被清政府俘获后送往北京的俄国战俘的后裔称为“阿尔巴津人”。据说，这些阿尔巴津人较早时曾有七个姓氏，以后留下：罗曼诺夫（Романов）、杜比诺夫（Дубинов）、雅柯夫列夫（Яковлев）、罗巴金（Лопатин）、哈巴罗夫（Хабаров）等五姓，他们与中国籍居民通婚，这五个姓氏也分别改为：罗、杜、姚、贺、何等中国姓了。据最近调查，杜姓尚有二十三户，罗姓有十几户，贺姓有可能已断嗣。雅克萨城，满语称“雅克萨和屯”，在沙皇俄国侵略军到这里以前，原为达斡尔族一位前长阿尔巴西及其部落聚居地，故俄国人称该地为“阿尔巴津”。

主教英诺肯提乙·费古洛夫斯基风闻斐沃特(杜润臣的教名)与苏维埃政府有瓜葛(据传杜润臣曾去见过托洛茨基;不过,此事并不一定属实),下令禁止杜润臣进教堂。不久,杜润臣到冯玉祥的国民革命军第二集团军任翻译官,每月能得官饷大洋百余元。

公元1931年,英诺肯提乙·费古洛夫斯基都主教去世,杜润臣闻讯后即回北京,接着就到天津“西奈斯基”教堂,在米哈伊尔·罗果仁大司祭手下担任辅祭。公元1940年其妻去世,于公元1946年升任大司祭,并接替常××管理当时天津一座自立的“中华东正教堂”。这座教堂不属维克托尔大主教的“北京总会”管辖。

公元1950年,杜润臣在莫斯科牧首区晋升为主教,并被派到上海教区全权处理教会事务。公元1951年,因上海教区教产问题同维克托尔大主教发生矛盾,以后两人隔阂很深。他为了执行莫斯科牧首区关于“发展中国教徒”的指示,建立了培养神职人员的“东正教道学院”,同时出版《正光》双周刊。

杜润臣曾在公元1955年写信给莫斯科牧首阿列克赛,要求今后按月给予主教、司祭和辅祭以一定的生活补助,金额是主教一千元,司祭六百元,辅祭三百元,为莫斯科牧首区拒绝。杜润臣接管上海教区后,对财政经济一直控制得十分紧,在王玉林司祭被迫离开上海到北京以后,上海东正教会的财政收支款项,都由其女儿杜素年掌管。其女儿因脑溢血去世后,则由他亲自经管这方面的工作。

公元1956年,自主的“中华东正教会”成立以后,杜润臣不理解东正教会在中国长期以来只是一个“侨民教会”的现实,看到随着俄国籍侨民纷纷离华后,上海东正教会的“不景气”状况,内心十分抑郁。虽然,他曾想方设法发展中国籍信徒,但是在公元1964年统计时,在上海的中国籍信徒一共只有45人。1963年,杜润臣即病势沉重,于公元1965年去世。

王玉林，原在哈尔滨教区，1950年11月19日晋升为司祭，后由杜润臣设法调到上海教区，掌管上海东正教会的财务开支款项。由于同杜润臣的女儿杜素年发生龃龉，为杜素年所排挤，在各种流言蜚语之下，被迫离开上海，为维克托尔大主教任命为中国东正教会“北京总会”的总管，并晋升为大司祭。公元1956年自主的“中华东正教会”成立后，他在哈尔滨东正教爱国会担任负责工作。

李奉慈，原在北京教堂供职。公元1950年晋升为司祭。公元1950年秋，杜润臣主教由莫斯科回到北京后，由李奉慈司祭主持了欢迎仪式，不久随杜润臣到上海接管上海教区，被委任为惠民路教堂的总管。在公元1955年解决中国东正教会“自主”问题的“国际饭店会议”上，由于不同意杜润臣主教“反对中国教会自主”的提议，而同杜润臣发生矛盾。公元1956年惠民路教堂关闭后，回到新乐路“圣母”大堂。公元1964年，因不满意杜润臣的一些做法，同卢亚夫、王泉生一起同杜润臣争论。公元1965年，在上海东正教会进行“善后”结束工作时，曾帮助有关部门做了一些工作。

卢亚夫，原在北京教堂中担任辅祭。公元1951年随杜润臣主教到达上海教区后，担任新乐路“圣母”大堂衣库、蜡烛库和各种宗教用品库的主管职务。公元1956年自主的“中华东正教会”成立以后，卢亚夫代表当选为市政协委员的杜润臣，出席市里邀请的一切会议和社会活动，包括国庆观礼。公元1965年，上海东正教会停止活动以后，卢亚夫被重新安排了工作。

第八章 天津教区和新疆教区

第一节 天津教区

早在十九世纪末期发生义和团运动以前，就有不少俄国商人到天津进行商业活动。为了使这些俄国商人过正常的宗教生活，每逢圣诞节、复活节等“大瞻礼”时，俄罗斯正教驻北京传道团就派神职人员和诵经士到天津主持宗教活动。当时，天津还没有东正教堂，这些俄国商人就租用了一节火车车厢，作为临时的宗教活动场所。直到公元1904年，才由人出面，在居留天津的二百多个俄罗斯商人中集资，于天津海河北小关街建立了一个祈祷所。公元1909年，又将祈祷所迁到当地人称为的“俄国花园”（在今天津河东区的天津南站附近）内。这个祈祷所规模很小，只能容纳一、二十个人过宗教生活。

公元1917年俄国十月社会主义革命胜利以后，大批的俄国流亡人员到达天津。公元1920年，巴维尔·拉祖莫夫大司祭在天津建立俄罗斯正教会。公元1922年，巴维尔·拉祖莫夫大司祭离天津去美国后，英诺肯提乙·费古洛夫斯基大主教派遣修士司祭维

克托尔到天津主持教务。公元1929年,可以容纳三、四百人的“圣母帡幪”大堂建成,维克托尔也于该年晋升为修士大司祭。公元1930年,天津教区建立,它辖有:“圣母帡幪”大堂、“圣英诺肯提乙”教堂、“圣尼古拉”教堂、“圣谢拉菲姆”教堂、“圣众”教堂等五座教堂和一所俄国医院,以及俄国小学等机构。这一年,在天津教区中发生了一件东正教在中国的传教活动史上,可以说是不平常的事件。当时,中国东正教会“北京总会”的一名大司祭常××,宣布脱离“北京总会”管辖,在天津建立了自办的“天津中华东正教会”,并于天津郑州道(今胜利路)一号建立了一个祈祷所,附近不少中国籍居民成为这个祈祷所的慕道人,其中的一些人不久就接受了洗礼。这一事件引起了当时担任天津教区修士大司祭的维克托尔的嫉恨,他出于一种仇视的心理,故意把设在海河以东的俄国养老院迁到临近郑州道的上海道,并且在养老院旁设一个祈祷所,派常住本堂的司祭主持这个祈祷所的宗教活动。但是,维克托尔这一系列措施,并没有影响大司祭常××主持的“天津中华东正教会”的发展,中国居民中的东正教信徒,几乎都到这个祈祷所去进行宗教活动。一些俄国侨民在教会的神职人员煽动下,竟在大司祭常××到郑州道一号来主持宗教仪式时,进行各种破坏捣乱活动。可见当时这个自办的中国东正教会所产生的影响,以及它的存在和自立的困难程度。

公元1933年,维克托尔担任中国东正教会“北京总会”大主教。“天津中华东正教会”的大司祭常××于公元1934年通过日本正教会的都主教谢尔盖同莫斯科牧首区取得了联系,这就使当时一部份极端仇视苏联的俄国侨民恨之切齿,称郑州道一号的祈祷所为“红党教堂”。公元1936年,大司祭常××去世后,这个自办的教会(也是公元1945年以前,在我国的东正教会中,唯一同莫斯科牧首区发生联系的教会)由芮司祭主持。芮司祭于公元1941年

去世后,这个教会则由杜润臣司祭主持。公元1951年,杜立昆担任了这个教会的本堂司祭。

天津教区自维克托尔到“北京总会”去担任大主教后,相继由彼得、夏乌利伊勒、米哈伊尔·罗果仁和西奈斯基等神职人员主持教区工作。公元1945年9月,抗日战争胜利以后,“北京总会”和哈尔滨主教区同迁到慕尼黑的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”割断了联系,并与莫斯科牧首区建立了隶属关系。天津教区在奥西波夫主持下,反对维克托尔大主教的决定,直到公元1948年底,天津获得解放后,这个问题才算得到解决。公元1956年,自主的“中华东正教会”正式成立,随着天津的俄国侨民陆续离去,天津的东正教徒人数大量减少。因此,天津的几个东正教堂进行了合并。到公元1966年夏才停止宗教活动。

天津教区需要一提的神职人员是瓦连廷·西奈斯基,他原是沙皇俄国军队的随军司祭,与维克托尔大主教关系密切。公元1942年,维克托尔大主教派他到天津教区接替米哈伊尔·罗果仁的职位。他积极地反苏反共,同天津的“俄侨防共委员会”来往十分密切,每当日本侵略军举行纪念活动时,西奈斯基大司祭即通知天津教区的神职人员前去念“平安经”,或作感恩祈祷。不久,维克托尔又任命他为中国东正教会“北京总会”教务会议的主席,参预中国东正教会的最高决策机密,他曾连续被誉为“金冠大司祭”和“双十字架大司祭”^①。公元1945年9月,抗日战争胜利以后,在中国东正教会回归莫斯科牧首区管辖的问题上,西奈斯基给予维克托尔大主教的决策很大的影响,不久,西奈斯基携眷回到苏联,其所担任的天津教区职务由奥西波夫大司祭担任。公元1947年,西奈斯基又从苏联回到北京,同维克托尔大主教一起,到上海劝说伊望

^① 司祭中的最高职位。

主教归属莫斯科牧首区,当维克托尔大主教为上海社会局监禁时,西奈斯基急忙跑回天津。

第二节 新疆教区

新疆教区成立的时间比天津教区要早。事实上,俄罗斯正教驻北京传道团早在公元1847年,第十三届传道团期间,就由修士大司祭巴拉第·卡法罗夫向沙皇俄国政府建议,同清政府举行有关新疆地区的贸易和在伊宁、塔城等地通商的谈判。公元1851年,沙皇俄国政府强迫清政府签订了不平等的《中俄伊犁、塔城通商章程》,显然就是同巴拉第·卡法罗夫修士大司祭建议有关。在这个不平等的条约中,有一条款规定:“俄罗斯商人依俄罗斯正教在自住房内礼拜天主,听其自便。”这就使新疆地区最早的俄罗斯正教徒,同其它地区一样,由俄国商人和来华的俄国官员构成。随着英、俄两国在中亚地区的激烈争夺,当利用伊斯兰教企图分裂我国领土的张格尔·优素福等失败以后,俄国的沙皇亚历山大二世即准备以实际行动在军事上支持阿古柏的叛国分裂行径。因此,在十九世纪六十年代的驻北京传道团中,有几个神职人员和学生被定向培养成了“新疆通”,以适应俄国政策的需要。公元1864年不平等的《中俄勘分西北界约记》的实际制定者扎哈罗夫是第十二届驻北京传道团的学生,曾任沙皇俄国驻塔城领事的斯卡奇科夫则是第十三届驻北京传道团的修士辅祭。公元1901年,不平等的《辛丑条约》签订以后,英诺肯提乙·费古洛夫斯基主教曾派尼古拉司祭到乌鲁木齐传教,根据遗留下来的乌鲁木齐东正教堂的“出生登记簿”记载,该教堂于公元1906年建成。公元1915年,在伊宁的俄国领事馆内设立了一个教堂,由谢拉菲姆司祭主持宗教仪式。

公元1917年俄国十月社会主义革命胜利以后,大批俄国流亡

者进入新疆。公元1920年,以安涅科和多托夫领导的一批哥萨克白军,其中包括大司祭约纳·波克罗夫斯基、司祭费多尔·索罗申科和司祭格里戈里·什托卡尔科等也来到新疆。这一些人在多托夫死去(1921年)以后,纷纷各寻出路,大司祭约纳·波克罗夫斯基等人来到北京,司祭什托卡尔科到新疆的绥定传教,司祭索罗申科到达塔城,并在那里建立了东正教堂,原在伊宁的谢拉菲姆司祭则到乌鲁木齐主持东正教会,伊宁的东正教堂则由费久申司祭主持。新疆教区成立于公元1925年,谢拉菲姆司祭担任这个教区监督委员会的监督司祭。接受中国东正教会北京总会的命令,同设在塞尔维亚—卡尔洛瓦洛齐的“俄罗斯正教国外临时主教公会议”发生了联系。公元1931年,谢拉菲姆司祭离开我国,前往巴勒斯坦。公元1934年,中国东正教会“北京分会”大主教维克托尔晋升哈尔滨“喀山圣母”男修道院院长尤维纳里为主教,并决定派他前往新疆,整顿新疆教区,但是,因当时各种政治、经济和宗教上的原因,尤维纳里主教始终没有到新疆任职。在这以后,伊宁逐渐替代乌鲁木齐成为新疆教区的中心,在公元1937年以后,依靠东正教信徒的“奉献”,在伊宁建立了一所规模很大的“尼柯里斯基”教堂,并从绥定移来了古老的圣母像(这个圣母像是多托夫等人从奥伦堡教区带来的)。公元1945年9月,抗日战争胜利以后,新疆教区随同中国东正教会“北京总会”一起,归属莫斯科教区管辖。公元1946年秋天,莫斯科牧首区委派伊宁“尼柯里斯基”教堂的司祭穆罗江诺夫斯基,担任新疆教区的监督司祭和修道院长(当时,新疆教区同莫斯科牧首区直接联系,不经过中国东正教会“北京总会”)。这一些情况,当时的“北京总会”大主教维克托尔一无所知。因此当公元1949年新疆获得和平解放以后,他即委派大司祭盖纳特·克拉索夫负责新疆教区教务。公元1950年春天,克拉索夫抵达乌鲁木齐,并在那里作出指导教区工作的指示;不久,又前往伊

宁、塔城等地，以“北京总会”的代表身份出现，这就和莫斯科牧首区委派的大司祭穆罗江诺夫斯基发生了矛盾。于是，在新疆教区形成了乌鲁木齐教会归“北京总会”管辖，伊宁教会归莫斯科牧首区管辖的局面。这种分裂的局面并没有维持多久，克拉索夫大司祭于公元1951年1月9日半夜因住宅起火而烧死，而穆罗江诺夫斯基大司祭则于公元1952年被召回苏联。公元1954年由“北京总会”大主教维克托尔委派到新疆教区担任监督司祭的索夫罗尼抵达伊宁。据统计，当时新疆教区的东正教信徒有一万人左右。

公元1954年以后，在新疆的俄国籍侨民纷纷回国，在新疆的东正教信徒也迅速减少。公元1956年自主的“中华东正教会”成立以后，随着新疆建设兵团在南疆、北疆等地的开发建设活动，东正教宗教活动的范围也逐渐地缩小了。现在，生活在新疆的约三千名东正教徒主要集中在俄罗斯族中间。

结 束 语

由于对其它国家东正教目前状况了解甚少,因此在结束语中,不能不自叹本书在这方面有欠缺之处。对于基督教三大派之一的东正教来说,由于它同希腊文化、拜占庭文化(不能简单地看作为希腊文化)、俄罗斯文化……的关系,无论从宗教史或文化史的角度来看,本书都显得太简单了。特别是近年来,东正教会的不少人士在基督教合一运动中发挥看不小的作用,具有一定的影响。1976年11月下旬,土耳其、埃及、叙利亚、苏联、塞浦路斯、希腊、南斯拉夫、保加利亚、罗马尼亚、波兰、捷克斯洛伐克、芬兰等十二个国家的东正教会,以及耶路撒冷希腊正教牧首区各派主教和神学家在瑞士日内瓦举行会议,会议由君士坦丁堡普世牧首区的代表主持,会议上讨论了以下三个问题:(一)拟于七十年代末召开世界范围的东正教会议,议程十项,主要讨论组织问题,不涉及教义问题;(二)扩大东正教在世界基督教联合会内的影响,以平衡该组织中基督教新教的势力;(三)决定建立专门机构与罗马天主教会、老公教会、圣公会、科普特教会、近东的聂斯脱利派,以及印度的圣多马派……对话,加强联系。按照1980年1月1日的统计资

料,全世界东正教信徒为 8500 万人。这近亿信徒主要分布在苏联、东南欧一带,要研究这些国家的历史和文化,如果不了解东正教在这些国家历史上的地位,就等于“瞎子摸象”一般。

我国的东正教会,虽然在 1956 年已取得了“自主”的地位,但是从目前的状况来看,是我国各个宗教中,信徒人数较少的一个宗教。据估计,信徒人数不足一万。不过,从东正教在我国传播的历史中,也从宗教学的角度,说明了外来宗教要在我国汉族地区传播,必须为汉文化所容纳这样一个问题。按照宗教学的理论,宗教是人们在及其社会存在中,对今生、来世按自己需求的幻想在意识中形成的颠倒反映。而从文化人类学来看,它是这个民族的传统文 化、习俗、以及这一民族特有的思想方法的一种“特殊”反映。因而,信仰者的这种追求,包括希望取得“神助”来实现自己心愿,摆脱内心苦恼等一系列意识形态,都带有浓厚的民族文化特征。简而言之,信仰者的宗教追求都带有一定的民族色彩。从历史上来看,包括佛教在内的几个外来宗教在中国的传播,都说明了这样一个问题:任何一个宗教要想在中国汉族地区流传,假如不考虑汉文化的特点,不能主动地吸收汉文化的因素,是很难取得汉文化的容纳的。自汉武帝以来,儒家在中国汉族地区一直处于“独尊”的地位,成为中国封建社会的统治思想,它对汉民族文化心理的形成起了很重要的作用。外来宗教要想植入,必须改造它自身与中国封建社会汉文化相排斥的内容,逐渐与汉文化“同化”和“融合”。佛教和伊斯兰教刚进入中国汉族地区时,都曾经历过这个“汉化”过程。当然,在这个过程中,“变化”并不仅仅限于外来宗教这一方面,事实上,汉文化也从这些宗教的文化中吸收了不少“营养”。这种相互吸收、相互渗透的过程,也是中外文化“融合”的过程。就以利玛窦为例子,他在中国传教期间,就想方设法要同儒学挂上关系,他以儒学中关于“上帝”、“天”的解释来比附天主教的神,这些思想

经过中国知识分子天主教徒的描绘、解释，就使“天主”这个“三位一体”的外来神带有了汉文化的色彩，成了中国天主教徒崇拜的神。

在本书的第三编中，我们已经看到俄罗斯正教在中国传播的情况与佛教、伊斯兰教和利玛窦时期的天主教传播情况有所不同。在1860年前的一百四十六年中，俄罗斯正教驻北京传道团的修士大司祭们只能算是穿着法衣的外交使节。虽然在当时的几届传道团中，也曾产生了一些诸如罗索欣、列昂节夫、俾丘林等的著名汉学家，但是，他们的汉学研究不是用来作为开展传教活动的手段，而是用来收集中国各方而的情报资料。这种情况虽然在1860年以后有所改变，但是由固里·卡尔波夫等人所译的汉文《圣经》，和驻北京传道团所出版的一些传教小册子，都只是一些俄国腔十足的汉文翻译作品，并不能使中国知识界从文化的角度感到兴趣，这就使俄罗斯正教在中国的传播失去了一个最有效的“中介”层次。而那些到俄罗斯正教传道团所办工场谋生的中国百姓，大多数又是为了“糊口”而信仰东正教的。他们对于彼岸世界那个“合利斯托斯”（即天主）的兴趣是并不浓厚的。所以当 they 一旦脱离这些工场以后，其中绝大部份人就认为已同教会脱离了关系。由于这些原因，在中国的俄罗斯正教会，直到1956年以前，还只能算是一个具有侨民教会性质的教会。它所具有的浓厚的俄罗斯文化色彩也一直没有为汉文化所容纳。因此，东正教在中国几乎只存在于俄国人或同俄罗斯有些血缘关系的中国居民之中。这也是它在中国传播了近三百年的时间中，并不能得到多少中国居民信仰的原因。

附 录

附录一：

尼西亚会议(325年)制订的二十条教律,其中第四、五、六、七条是有关教会管理体制的规定。

教律第四条:主教选举应由一省全体主教进行。在事情紧迫,或由于路途遥远,全体主教难以同时到场的情况下,则至少须有三名主教到场,在取得不能出席者的书面同意后,进行祝圣事宜。对这一切的认可权,应属该省都主教(Metropolitan)。

教律第五条:任何主教不得宽释其它主教所施之绝罚。各省任何一个主教对神职人员或平信徒所施罚都具有法律效力。甲地主教绝罚者,乙地主教不得宽释。但主教不得出于心胸狭隘、个人

意气或怨恨而滥施绝罚。为此，本大会认为各省应每年召开两次全体主教会议，进行必要考查，弄清绝罚是否确系因抗命行为而施，或者所施绝罚应予减免。两次会议，一在四旬斋前举行（以便主教们能在消除一切不高尚的情绪后，作悦主的奉献），一在秋季举行。

教律第六条：埃及、利比亚、庞达波黎之惯例，应予保持，因它们属于亚历山大城主教管辖的省份，而亚历山大里亚大主教区大主教享有与罗马主教相同之权利。安提阿及其它行省教会之古老权利，亦应予以保留。如有人无都主教之认可而升任主教，本大会当然令其辞职，但如选举系由全体（主教）遵照教会规则，慎重举行；如果在选举中虽有二、三人之反对，但是这种反对如果纯系意气用事，则应以多数人之意见为准。

教律第七条：根据古老传统惯例，爱里亚·加比多利纳城^①应享受荣誉。本大会决定：该城主教应享有席位优先荣誉，但不得有损该省首府凯撒利亚城应有的尊严。

附录二：

聂斯脱利派的教义，归纳起来有以下几点：

1. 圣母所生非天主圣子降生之人，天主圣子乃结合于圣母所生之人者。其结合乃伦理的（Moral），而非著形的（Physical）。

^① 爱里亚·加比多利纳城即耶路撒冷城，公元70年该城被罗马帝国军队毁后，在耶路撒冷的废墟上罗马人重建该城，命名为爱里亚·加比多利纳。该城主教即耶路撒冷主教。

2,因此圣母不能称为天主之母,仅为天主圣子所结合之人之母。

3,基督有二主体:一为有形可见之人;一为无形不可见之天主圣子。故基督虽人而亦称天主。

4,因此基督乃人体而为 Theophore 者;Theo 神也,Phore 盛也,意谓基督为盛神之器,而非真神。

当聂斯脱利派被宣布为异端以后,其特点归纳起来有:

1,既不承认玛利(Mary)为天主之母(Mother of God),故不崇拜玛利(Mary)。此点与希腊(即东罗马所信奉)及罗马两正统教会相异。聂斯脱利派被正统教会称为“异端”,和这部份教义有一定关系。

2,反对偶像,以十字架为信奉标志。但据《大秦景教碑》载,阿罗本到唐代长安时,似又持经像同来。

3,不承认悔罪可以得到赦免的教义,而且从该派的“圣徒人名录”看来,似容许奉祀祖先,在《大秦景教碑》上,有“七时礼赞,大庇存亡”之语。

4,反对“圣餐在祝圣后已成为主的身体和血”的教义,但承认圣餐时,耶稣基督会实实在在地光临。

聂斯脱利派在教阶制上实行监督制,教士共分10级:

- 1,宗主教(patriarch)
- 2,省主教(Chorepiscopus)
- 3,主教(Bishop)
- 4,教正(archdeacon)
- 5,司祭(Secretary)
- 6,修士(Monk)
- 7,博士(doctor)
- 8,助祭(Deacon)

9, 助祭 (希腊文 *diákonos*)

10, 诵经士 (希腊文 *psalmizein*)

自司祭以下五级, 皆可娶妻。先前, 即教务大总管、总主教、主教等亦皆可娶妻。此制或许受波斯琐罗亚斯德宗教教阶制之影响。

附录三: 东正教要理问答^①

序 言

世上所有的教, 惟独上帝的教, 是真实正道, 无有欠缺, 因为凡别的教, 都系由于人的明悟才智所撰作的, 而上帝的圣教, 乃是出在上帝的默示, 能叫人的灵魂得著救赎升到天国, 凡外教人听受这圣教的道理, 心里能殷感动, 情愿遵奉这个圣教规矩的人, 应当按著正理把诸般事情告诉他, 叫他有遵守。

圣 教 要 理

人欲进上帝圣教, 先该明圣教要理。

第一该明, 未有天地之先有一上帝从无而造成天地万物, 又恒保护所造之物, 各得其所, 而常为之主宰。

第二该明, 上帝乃赏善, 罚恶, 审判生死者。

① 《正教初学集成》上海中华东正教协会 1996 年初版。

第三该明,一个上帝有三位,曰圣父,曰圣子,曰圣神,三位共一性一体,无大小先后之别。

第四该明,第二位系圣子者,降生为人,为救我等人,甘受难被钉十字架死,第三日复活,第四十日升天。

第五该明,人灵魂有始无终,常在不灭,在世为善者,身后上帝赐其升天堂享无穷之福乐,在世为恶者身后上帝罚其下地狱受无穷之罪苦。

第六该明,天下设教者最多,惟上帝一教至公至正,能使人得天上之福,免地狱之苦,所以天下万民皆当奉事真主,以救己灵魂,若专恃自己力量必不能为善立功,不能升天必致下坠,所以凡人必须上帝宠佑,又必须自己勉行。

圣教要理问答

问: 你为什么要进教?

答: 为恭敬上帝,救自己灵魂。

问: 怎么样恭敬上帝?

答: 全守上帝十诫,遵行圣教会道理,及各样规矩。

问: 你信上帝么?

答: 我信上帝。

问: 上帝是谁?

答: 是造天地,造神人,造万物的主宰。

问: 上帝是神么?

答: 上帝是无形无像的纯神。

问: 上帝有父母所生没有?

答: 没有父母所生。

问: 上帝是怎么样有的?

答: 上帝无始无终是自然有的。

问：上帝有什么能为？

答：上帝全能。

问：样样事情，上帝都知道么？

答：全知道。

问：上帝是全善的么？

答：全善的。

问：上帝在哪里？

答：无所不在，处处都有。

问：上帝是惟一么？

答：是惟一，上帝是一体三位，就是圣父、圣子、圣神。

问：三位有大小先后分别么？

答：无大，无小，无先，无后，共一体，一性，一个上帝。

问：三位中哪一位降生？

答：第二位系圣子者降生。

问：上帝怎么样降生？

答：因圣神的力，降孕，生于童女玛利亚而为人。

问：上帝降生后什么圣名？

答：称伊伊稣斯翻译话是救世者，又称合利斯托斯翻译话是受膏者。

问：伊伊稣斯合利斯托斯是我等主么？

答：是我等主。

问：伊伊稣斯是上帝么？

答：是上帝。

问：伊伊稣斯是人么？

答：亦真是人。

问：伊伊稣斯怎么是人？

答：有人之灵魂及肉身，故此是人。

问：伊伊稣斯怎么会是上帝呢？

答：有上帝本性本体，故此是上帝。

问：伊伊稣斯的圣母是谁？

答：圣母是玛利亚。

问：玛利亚是童贞女么？

答：真是终世童贞女。

问：童贞女怎么样生伊伊稣斯？

答：因上帝圣神的全能，以圣母净血成胎，不伤碍圣母的童贞。

问：上帝是为什么降生？

答：为救赎众人的罪。

问：众人有什么罪？

答：有原罪，有本身罪。

问：什么是原罪。

答：原祖阿达木违下背上帝命令的罪。

问：什么是本身罪？

答：是各人本身自犯的罪。

问：伊伊稣斯怎么样救赎众人的罪？

答：甘心受苦难，被钉十字架上死了。

问：伊伊稣斯死后肉身埋了没有？

答：埋了。

问：伊伊稣斯死后他的灵魂往哪里去了？

答：往地狱前圣所去了。

问：往那里作什么？

答：救前圣的灵魂。

问：伊伊稣斯死后复活了没有？

答：死后第三日从死者之中复活了。

问：伊伊稣斯升天了没有？

答：复活后，第四十日升天，坐于上帝圣父之右。

问：伊伊稣斯升天去了，还来不来？

答：日后，世界穷尽时，还从天降来。

问：降来作什么？

答：为审判生死者。

问：审判有几样？

答：有两样。

问：哪两样？

答：私审判，公审判。

问：什么是私审判？

答：人的灵魂一离肉身，就独自到上帝台前听审判，有功的受赏，有罪的受罚。

问：人的灵魂是什么？

答：是看不见的肉体。

问：灵魂死不死？

答：灵魂不死不灭。

问：肉身死不死？

答：肉身有死有坏。

问：肉身死了还复活么？

答：天地终了的时候，死过的众人，一齐复活。

问：复活起来的人往哪里去？

答：都到上帝台前听公审判。

问：什么是公审判？

答：上帝当众人面前审各人善功罪过，善者，灵魂肉身同升天堂享无穷之乐，恶者，灵魂肉身同下地狱受无穷之苦。

问：圣教会是什么？

答： 是吾主伊伊稣斯亲自立的普天下正教，教人共成一会，犹如一体。

问： 圣教会里有什么规矩能使人得恩宠？

答： 有留下的机密。

问： 机密是什么？

答： 机密是圣事，因上帝恩宠，借这圣事机密降于人。

问： 机密有几件？

答： 有七件，就是圣洗、傅圣膏、告解、圣餐礼、终傅礼、神品、婚配，这都是伊伊稣斯亲定的机密事。

问： 圣洗是什么？

答： 欲领洗者受洗，因父、及子、及圣神之名。

问： 人为什么领洗？

答： 为洗去诸罪，以得常生。

问： 傅圣膏是什么？

答： 领过洗的人，借傅圣膏受主宠恩，以坚固他的信德。

问： 告解是什么？

答： 犯罪的人在神父前痛悔起誓，借神父就能得上帝的赦免。

问： 圣餐礼是什么？

答： 奉教人借吃圣饼，领合利斯托斯真体，借喝圣酒，领合利斯托斯真血。

问： 圣餐礼是为什么？

答： 是为得罪赦和常生。

问： 终傅礼是什么？

答： 人将临终时，求神父擦圣油。

问： 傅圣油为什么？

答： 为求主赦他的罪。

问： 神品是什么？

答：被选的借主教手抚的礼，付给他圣神的宠恩，为行圣事，管理圣教会的人。

问：婚配是什么？

答：结婚的男女，在堂受神父降福祈祷，为付给他们的圣宠，教他终身和睦妥当，教养儿女。

问：你全信圣教会中各样道理么？

答：我全信。

问：你为什么缘故全信？

答：因为圣教会信德的道理，都从上帝圣神保护默启来的，永不能错，故此全信无疑。

问：你全信了圣教会的道理，盼望的是什么？

答：盼望的是上帝的仁慈，看伊伊稣斯的功劳，赏我享天堂的真福。

问：你若不信这道理，怕的是什么？

答：怕辜负上帝的大恩，罚我受地狱的永苦。

问：你既盼望天堂，害怕地狱，愿恭敬上帝，救自己的灵魂该尽什么本分？

答：该尽绝各样异端，改各样毛病，全守圣教规诫，学习教中道理，并要紧至言。

附录四：

解放前，在哈尔滨教区建立的教堂^①（哈尔滨市）一览表：

教堂名称	建筑年代	所在地址
圣尼古拉教堂	1898年	哈尔滨香坊军政街(香政街)
圣尼古拉大教堂	1899年	哈尔滨南岗新市街(现红军街)
圣母领报教堂②	1903年	哈尔滨道里警察街(现友谊街)
圣索菲亚教堂	1907年	哈尔滨道里水道街(兆麟街)
圣母安息教堂	1908年	哈尔滨新共同墓地(文化公园)
圣伊维尔教堂	1908年	哈尔滨道里军官街(霁虹街)
圣伊维尔教堂	1908年	哈尔滨道里工部街(经纬街)
阿列克赛耶夫教堂	1912年	哈尔滨马家沟教堂街(士课街)
主易圣容教堂	1921年	哈尔滨王兆屯(木兰街)
圣伊凡教堂	1923年	哈尔滨道里“莫斯科兵营”旧址
传福音约瑟夫教堂	1923年	哈尔滨俄国人之家(文景街)
圣阿列克赛耶夫教堂	1924年	哈尔滨南岗曲线街(教化街)
圣使徒教堂	1924年	哈尔滨道里新安埠安平街(新阳街)
圣母—弗拉基米尔女修道院	1924年	哈尔滨南岗邮政街
圣母—喀山男修道院	1924年	哈尔滨南岗马家沟
圣波里斯教堂	1927年	哈尔滨道里正阳街(河图街)
圣尼古拉教堂	1927年 (1928年)	哈尔滨监狱
圣尼古拉教堂	1928年	哈尔滨平民船场(江北)
圣母蜆壕教堂	1930年	哈尔滨南岗旧共同墓地(东大直街)

① 表中没有把“神学家彼扬斯卡娅教堂”和“伊奥罗斯卡娅”教堂列入，因为它们当时不属哈尔滨教区管辖。

② 该堂原属俄罗斯正教驻北京传道团管辖。

哈尔滨教区管辖的教堂(不在哈尔滨市的)一览表

教堂名称	建筑年代	所在地区
喀山圣母教堂	1900—1901年	滨绥线玉泉
谢尔盖教堂	1901年	滨绥线一面坡
亚历山大教堂	1902年	滨州线博克图
×××教堂	1902年	滨州线兴安岭
谢拉菲姆教堂	1903年	滨州线满洲里
圣母进殿教堂	1903年	滨绥线横道河子
主易圣容教堂	1903年	滨州线海拉尔
圣使徒教堂	1904年	京滨线双城堡
圣尼古拉教堂	1908年	京滨线宽城子
天使长米歇尔教堂	1909年	滨绥线穆稜
弗拉基米尔教堂	1911年	滨州线免渡河
圣使徒教堂	1913年	齐齐哈尔昂昂溪
圣尼古拉教堂	1915年	滨州线扎兰屯
圣尼古拉教堂	1915年	滨绥线绥芬河
圣福音教堂	1916年	滨绥线阿什河
圣母进殿教堂	1917年(1918年?)	滨州线富拉尔基
圣母守护教堂	1920年(1929年?)	三河地区上库里镇
尼古拉·阿列克赛耶夫教堂	1920年(1931年?)	滨州线安达
圣使徒教堂	1920年(1932年?)	三河地区德拉戈增卡镇
英诺肯提乙教堂	1921年	黑河
圣尼古拉教堂	1921年(1922年?)	滨绥线苇河
格奥尔基教堂	1922年	滨绥线海林
弗拉基米尔教堂	1922年	京滨线(德惠)窑门
圣三一教堂	1923年	滨绥线石道河子
主易圣容教堂	1923年(1924年?)	京滨线老少沟
×××教堂	1924年	滨州线扎赉诺尔
天使长米歇尔教堂	1924年	扎赉诺尔煤矿
×××教堂	1925年	三河地区克来诺尔镇
喀山圣母教堂	1929年	三河地区克留齐镇
×××教堂	1930—1932年	三河地区老虎谷米哈依洛夫镇
喀山圣母教堂	1930年	滨州线牙克石
喀山圣母教堂	1931年	滨州线满洲里
圣母安息祈祷所	1931年	日本神户市
天使长米歇尔教堂	1933年	三河地区乌尔嘎镇
×××教堂	1933年	滨绥线穆稜煤矿
弗拉基米尔圣母男修道院	1933年(1937年?)	三河地区上乌尔嘎镇太阳谷
圣安德列耶夫祈祷所	1934年	齐齐哈尔
圣尼古拉教堂	1934年	滨绥线亚右力
圣尼古拉教堂	1934年	三河地区
圣母领报教堂	1935年	印度尼西亚爪哇万隆市
圣三一教堂	1936年	滨绥线苇沙河
喀山圣母教堂	1937年	滨绥线二道河子
扬科夫斯基兄弟教堂	1937年	北朝鲜扬科夫斯基<兄弟>庄园
×××教堂	1937年	澳大利亚悉尼市
谢尔盖教堂	1937年(1938年?)	滨州线巴林

哈尔滨市东正教堂、神职人员、信徒统计表

教堂数			信教群众数			神 职 人 员 数																																	
解 放 初 期	【文 革】 前	现 有 数	解 放 初 期	【文 革】 前	现 有 数	解放初期				“文革”前				现有数																									
						主	司	辅	修	主	司	辅	修	主	司	辅	修																						
						教	祭	祭	女	教	祭	祭	女	教	祭	祭	女																						
20	6	1	13万 ?	1,500	120 人左右	2	70	12	30	4					2 ①																								
<p>① 哈尔滨市于1984年10月14日恢复开放的“圣母帡幪”教堂的两名神职人员为朱士朴司祭和白增林司祭。</p> <p>教堂所在地：</p> <table style="width:100%; border:none;"> <tr> <td style="width:50%;">1、南岗曲线街教堂</td> <td style="width:50%;">10、香坊香政街教堂</td> </tr> <tr> <td>2、南岗中央寺院教堂</td> <td>11、道里河图街教堂</td> </tr> <tr> <td>3、南岗木兰街教堂</td> <td>12、道里莫斯科兵营教堂</td> </tr> <tr> <td>4、南岗邮政街教堂</td> <td>13、道里安平街教堂</td> </tr> <tr> <td>5、南岗文昌街教堂</td> <td>14、道里工部街教堂</td> </tr> <tr> <td>6、南岗教堂街教堂</td> <td>15、道里友谊路教堂</td> </tr> <tr> <td>7、南岗营部街教堂</td> <td>16、道里透笼街教堂</td> </tr> <tr> <td>8、南岗大直街1号新墓地</td> <td>17、道里工厂胡同教堂</td> </tr> <tr> <td>9、南岗大直街54号旧墓地</td> <td>18、江北教堂</td> </tr> <tr> <td></td> <td>19、南岗文井街教堂</td> </tr> <tr> <td></td> <td>20、南岗文艺街教堂</td> </tr> </table>																		1、南岗曲线街教堂	10、香坊香政街教堂	2、南岗中央寺院教堂	11、道里河图街教堂	3、南岗木兰街教堂	12、道里莫斯科兵营教堂	4、南岗邮政街教堂	13、道里安平街教堂	5、南岗文昌街教堂	14、道里工部街教堂	6、南岗教堂街教堂	15、道里友谊路教堂	7、南岗营部街教堂	16、道里透笼街教堂	8、南岗大直街1号新墓地	17、道里工厂胡同教堂	9、南岗大直街54号旧墓地	18、江北教堂		19、南岗文井街教堂		20、南岗文艺街教堂
1、南岗曲线街教堂	10、香坊香政街教堂																																						
2、南岗中央寺院教堂	11、道里河图街教堂																																						
3、南岗木兰街教堂	12、道里莫斯科兵营教堂																																						
4、南岗邮政街教堂	13、道里安平街教堂																																						
5、南岗文昌街教堂	14、道里工部街教堂																																						
6、南岗教堂街教堂	15、道里友谊路教堂																																						
7、南岗营部街教堂	16、道里透笼街教堂																																						
8、南岗大直街1号新墓地	17、道里工厂胡同教堂																																						
9、南岗大直街54号旧墓地	18、江北教堂																																						
	19、南岗文井街教堂																																						
	20、南岗文艺街教堂																																						

人名译名对照表

1、英 汉 对 照

A

- Adrianus I (pope) 罗马主教安德里安一世
Adrianus II (pope) 罗马主教安德里安二世
Antonius 安东尼(传为基督教隐修院创始人)
Allemand, Louis d' 枢机主教阿列门特
Alexandaer (patriarch) 阿列克赛牧首(莫斯科牧首区)
Alexandaer the Great, of Macedonia 亚历山大皇帝(马其顿的)
Alexandaer (pope) 罗马天主教会教皇亚历山大二世
Apollinaris 阿波利纳里斯
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那
Arius 阿里乌
Athanasius 阿塔纳修斯
Attila 阿提拉
Augustinus, Aurelius 奥古斯丁

B

- Basilius of Casarea 巴西略(凯撒利亚的)
Basilicus 巴西里吉斯
Basil I, (Emperor) 巴西尔一世(拜占庭帝国皇帝)

- Basil II, (Emperor) 巴西尔二世(拜占庭帝国皇帝)
 Basilus 巴西略(安古拉主教)
 Basilides 巴西莱德兹
 Bathel II, (Emperor) 巴塞尔二世(拜占庭帝国皇帝)
 Berno de Cluny 伯尔诺(克吕尼的)
 Bernard de Clairvaux 伯尔纳(明谷的)
 Bessarion 倍撒里翁(尼西亚教区主教)
 Boris 波里斯(保加利亚王国国王)

C

- Caesar, Julius 裘利斯·凯撒
 Calvin, Jean 加尔文
 Catherine II, of Russia 叶卡捷琳娜二世(俄国沙皇)
 Celestine I (pope) 撒勒斯丁一世(罗马主教)
 Chrysostom, Joannes 金口约翰(克里索斯托)
 Clemet of Alexandrinus 克列门特(亚历山大的)
 Clemet of Romanus 克列门特(罗马的)
 Clemet III, (pope) 克列门特三世(罗马天主教会教皇)
 Charlemagne 查理曼大帝
 Collins, Perry McDonough 佩里·麦克多诺·科林斯, 美国商人
 Conrad III, (King) 康拉德三世(德意志国王)
 Constantinus, Caius Flavius Valerius Aurelius 君士坦丁大帝
 Constantius 君士坦蒂乌斯
 Constance 君士坦斯
 Constantia 君士坦梯阿
 Constantin V, (Emperor) 君士坦丁五世(拜占庭帝国皇帝)
 Constantin XIII, (Emperor) 君士坦丁十三世(拜占庭帝国皇帝)
 Cyprianus, Thascius Caecilius 西普里安(迦太基教会主教)
 Cyril 西里尔(修士, 创斯拉夫文)
 Cyrillus Alexandrinus 西里尔(亚历山大里亚教区主教)
 Cyrillus Hierosolymitanus 西里尔(耶路撒冷的)

D

- David V 大卫五世
 Decian 德西安
 Demetrius of Alexandria 德米特里乌斯(亚历山大里亚教区主教)
 Diodorus 狄奥多路斯(塔尔扫斯主教)
 Diocletianus, Gaius Aurelius Valerius 戴克里先(罗马帝国皇帝)
 Dionysos 狄奥尼索斯
 Dionysius Exiguns 小狄奥尼修斯
 Dionysius Romanus 狄奥尼修斯(罗马主教)
 Dioscurus 狄奥斯库罗斯(亚历山大里亚教区主教)
 Dositheus 多西狄乌斯(耶路撒冷希腊正教牧首区牧首)

E

- Ermogen 叶尔莫根(俄罗斯正教伊利姆斯克修道院长)
 Eudocia 犹多西亚(拜占庭帝国皇后)
 Eugenius IV 尤金四世(君士坦丁堡普世牧首区牧首)
 Eunomius 犹诺米乌斯
 Eusebius 优西比乌(公元四世纪史学家,曾著《教会史》)
 Eusebius of Nicomedia 优西比乌(尼科米底亚主教)
 Eusebius of Constantinopolitanus 优西比乌(君士坦丁堡的)
 Eutyches 尤提克斯
 Eutychius Alexandrinus 尤提基乌斯(亚历山大的)
 Eutychius Constantinopolitanus 尤提基乌斯(君士坦丁堡的)

F

- Felix II, (Pope) 菲里克斯二世(罗马主教)
 Filaret 费拉累特(俄罗斯正教会牧首)
 Flavian (Patriarch) 富拉维安(君士坦丁堡牧首区牧首)
 Friedrich I, (Emperor) 弗里德里希一世(德意志皇帝)

G

- George 乔治(洛底嘉主教)

- Gregorius I, (Pope) 格列高里一世(罗马主教)
 Gregorius VII (Pope) 格列高里七世(罗马天主教会教皇)
 Gregorius VIII, (Pope) 格列高里八世(罗马天主教会教皇)
 Gregorius of Cappadocia 格列高里(凯帕多基亚的)
 Gregorius of Nazianzenus 格列高里(拿齐安索斯的)
 Gregorius of Nyssa 格列高里(尼撒的)

H

- Henry IV, (Emperor) 亨利四世(神圣罗马帝国皇帝)
 Henry the Fowler “捕鸟者”亨利(萨克逊公爵)
 Hilary 希拉利
 Hormisdas 何尔米斯达(罗马主教)
 Huss, John 约翰·胡司

I

- Ignatius Constantinopolitanus 伊格纳提乌斯(君士坦丁堡牧首区牧首)
 Ignatius Antiochenus 伊格纳提乌斯(安提阿的)
 Innocentius III, (Pope) 英诺森三世(罗马天主教会教皇)
 Iov 约夫(俄罗斯正教会莫斯科牧首区第一任牧首)

J

- Jeremiah II (Patriarch) 耶列米二世(君士坦丁堡普世牧首区牧首)
 Joannes of Damascenus 约翰(大马士革的)
 Joannes of Ephesus 约翰(以弗所的)
 Joannes of Antioch 约翰(安提阿的)
 Joannes III, (Emperor) 约翰三世(拜占庭帝国皇帝)
 Joannes V, (Emperor) 约翰五世(拜占庭帝国皇帝)
 Joannes VIII, (Emperor) 约翰八世(拜占庭帝国皇帝)
 Joannes VIII, (Pope) 约翰八世(罗马主教)
 Joannes XXIII (Pope) 约翰二十三世(罗马天主教会教皇)
 John the Baptist “施洗者”约翰
 Jona 约纳(俄罗斯正教会都主教)
 Joseph II, (Patriarch) 约瑟二世(君士坦丁堡普世牧首区牧首)

- Josephus, Flavius 约瑟福斯(优素福)
 Julian 犹利安
 Justinus Martyr 查斯丁(基督教早期护教士)
 Justinus (Emperor) 查斯丁(东罗马帝国皇帝)
 Justinianus, Flavius Anicius Julianus I 查斯丁尼一世(东罗马帝国皇帝)

K

- Kallistos or Calixtus (Pope) 卡里斯托斯(罗马主教)

L

- Leo (Emperor) 利奥皇帝(拜占庭帝国伊索里亚王朝的)
 Leo (Emperor) 利奥皇帝(拜占庭帝国亚美尼亚王朝的)
 Leo I, (Pope) 利奥一世(罗马主教)
 Leo III, (Pope) 利奥三世(罗马主教)
 Leo IX, (Pope) 利奥九世(罗马主教)
 Leontius 利恩梯乌斯(拜占庭的)
 Louis the Child 小路易
 Louis VII (King) 路易七世(法国国王)
 Lucar, Cyril 西里尔·路加
 Lucianus 卢西安
 Luther, Martin 马丁·路德

M

- Makarios III, (Archbishop) 马卡里奥斯三世(塞浦路斯正教会大主教; 塞浦路斯共和国第一任总统)
 Markos of Ephesus 马可(以弗所教区主教)
 Magnentius 马各奈恩梯乌斯
 Marcian 马西安(东罗马帝国皇帝)
 Matilda, Countess 马替大女伯爵
 Memnon 梅姆能(以弗所教区主教)
 Methodius 美多迪乌斯(修士, 同其兄弟西里尔同创斯拉夫文字)
 Michel III, (Emperor) 米歇尔三世(拜占庭帝国皇帝)

- Michal VII, (Emperor) 米歇尔七世(拜占庭帝国皇帝)
 Michal VIII, (Emperor) 米歇尔八世(拜占庭帝国皇帝)
 Michal Cerularius (Patriarch) 米歇尔·色路拉里乌斯(君士坦丁堡牧首
 区牧首)
 Miliukov, Paul 保尔·米留可夫
 Mogila, Peter 彼得·莫吉拉(基辅教区大主教)

N

- Nero (Emperor) 尼禄(罗马帝国皇帝)
 Nestorius 聂斯脱利
 Nicholas I (Pope) 尼古拉一世(罗马主教)
 Nikon (Archbishop) 尼康(俄罗斯正教会牧首)
 Noetus 诺威都
 Notarla, Lucar 卢卡·诺塔拉

O

- Odo I, (Emperor) 奥托一世(神圣罗马帝国皇帝)
 Odo of Cluny 奥托(克吕尼修道院第二任院长)
 Origenes 奥利金

P

- Pantaenus 潘代努斯
 Paulos 保罗
 Paulus of Samosatenns 保罗(撒摩萨太的;曾任安提阿教区主教)
 Paulus of Kolamna 保罗(主教)
 Paulus I, (Pope) 保罗一世(罗马天主教会教皇)
 Pelagius 佩拉纠
 Peter I 彼得一世(俄国沙皇)
 Peter the Hermit 彼得(隐修士)
 Peter of Antioch (Patriarch) “漂布者”彼得(安提阿教区牧首)
 Philo Judaeus 斐洛
 Photius 佛提乌(君士坦丁堡牧首区牧首)
 Pliny 普林尼

Plotinus 普罗提诺
Pompey 庞培
Pontius Pilatus 本丢·彼拉多
Ptolemy Philadelphus 卜塔列米·斐拉狄尔夫斯

R

Richard I, "Lion-Heart"(King) 理查一世(英国国王, 绰号“狮心王”)

S

Sabellius 撒伯流
Saladin 撒拉丁
Sergius (Patriarch) 谢尔盖牧首(俄罗斯正教莫斯科牧首区第十二任牧首)
Scholasticus, John (Patriarch) 约翰·斯库洛斯梯库斯(君士坦丁堡牧首区牧首)
Seneca, Lucius Annaeus 塞涅卡
Sigismund (Emperor) 西吉斯孟(德意志皇帝)
Sirmium 塞米乌姆
Svyatoslav 斯维托斯拉夫(基辅罗斯大公)

T

Theodosius I, (Emperor) 狄奥多西一世(罗马帝国皇帝)
Theodosius II, (Emperor) 狄奥多西二世(东罗马帝国皇帝)
Theodotus, the tanner 提阿多土斯(拜占庭的)
Tikhon (Patriarch) 吉洪(俄罗斯正教莫斯科牧首区第十一任牧首)
Tzimiskes, John (Emperor) 约翰·齐米斯克(东罗马帝国皇帝)

U

Urbanus II, (Pope) 乌尔班二世(罗马天主教会教皇)

V

Valens (Emperor) 瓦伦斯(罗马帝国皇帝)
Valentinian I 瓦伦梯尼安一世
Vladimil I 弗拉基米尔一世(基辅罗斯大公)

W

- Walter the Penniless “穷汉”华尔特
William VIII 威廉八世(法国阿奎丹公爵)

Z

- Zeno (Emperor) 芝诺(东罗马帝国皇帝)

2、俄汉对照^①

A

- Абрамович, Василий Кирилович 瓦西里·基里洛维奇·阿勃拉莫维奇,
学生
Агафонов, Алексей 阿列克赛·阿加福诺夫, 学生
Адоратский, Николай (Архимандрит) 尼古拉·阿多拉茨基, 修士大司祭
Алексей (Патриарх) 阿列克赛(俄罗斯正教莫斯科牧首区第十三任牧首)
Алексей (Иеромонах) 阿列克赛, 修士司祭
Александр II (Царь) 亚历山大二世(沙皇)
Амвросий (Архимандрит) 阿姆呼罗西, 修士大司祭, 汉口东正教堂第六
任主持
Андрей 安德烈, 教堂辅助人员
Антоний 教堂辅助人员
Антоний (Иеромонах) 安东尼, 修士司祭
Антоний (Архимандрит) 安东尼, 修士大司祭, 汉口东正教堂第四任主持
Аполлос (Архимандрит) 阿波洛斯, 修士大司祭
Ариадна 修女阿略特娜, 哈尔滨市喀山圣母女修院主持
Аркадий (Иеромонах) 阿尔卡季, 修士司祭
Афанасьев, Иосиф 约瑟夫·阿法纳西耶夫, 教堂辅助人员

① 在人名对照表中, 凡没有注明在何处教堂者, 或为俄罗斯正教驻北京传道团在北京的成员, 或为同派遣传道团到中国来之事有关系者。

Б

- Базилевский, Стопан Иванович 斯捷潘·伊万诺维奇·巴齐列夫斯基, 医生
- Бакшеев, Феодор 费奥多尔·巴克舍耶夫, 学生
- Барышников, Валентин (Изумент) 瓦连金·巴雷什尼柯夫, 曾任哈尔滨市圣尼古拉教堂(又称中央寺院)第六任主持和圣母伊维尔教堂第七任主持
- Барышников (Барышкин), Герасим 格拉西姆·巴里什尼柯夫, 学生
- Белецкий, Кипр 基尔·别列茨基, 教堂辅助人员
- Белка, Феодор 费奥多尔·别尔卡, 教堂辅助人员
- Бичурин, Иакинф (Архимандрит) 雅金甫·俾丘林, 修士大司祭, 第九届驻北京传道团主持
- Бобровников, Лаврентий 拉夫连季·鲍勃罗夫尼科夫, 修道院长
- Богородский, Василий 瓦西里·鲍戈罗斯基, 教堂辅助人员
- Бонге 邦格, 杰尔普特大学教授, 植物学家
- Быков, Иван 伊凡·贝科夫, 学生

В

- Вавиля 瓦维拉, 修士辅祭
- Варлаам (Иеромонах) 瓦尔拉阿姆, 修士司祭
- Василий (Архимандрит) 瓦西里, 修士大司祭, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
- Васильев, Василий Павлович 瓦西里·帕夫洛维奇·瓦西里耶夫, 喀山大学硕士
- Виктор, Леонид (Архиепископ) 列昂尼德·维克托尔, 大主教, 第二十届俄罗斯正教驻北京传道团主持
- Виктров, Леонид (Протоиерей) 列昂尼德·维克托洛夫, 大司祭
- Витте, Сергей Юльевич 谢尔盖·尤里耶维奇·维特, 沙皇俄国财政大臣, 1905~1906年任总理大臣
- Владыкин, Алексей 阿列克赛·弗拉迪金, 学生, 后任商队总管
- Владыкин, Антон 安东·弗拉迪金, 学生
- Войков, Лука 路加·沃耶依科夫, 学生

- Вознесенский, Николай Иванович 尼古拉·伊凡诺维奇·沃兹涅申斯基,
教堂辅助人员
- Войцеховский, Иосиф Павлович 约瑟夫·帕夫洛维奇·沃伊采霍夫斯基,
医生
- Воскресейский, Николай 尼古拉·沃斯克列赛依斯基, 哈尔滨市圣母伊维
尔教堂首任主持
- Врублевский, Иосиф (Иеромонах) 尤里·弗鲁勃列夫斯基, 修士司祭
- Вяземский 维亚泽姆斯基, 公爵

Г

- Гавриил 加夫里伊尔, 都主教
- Гавриила (Архимандрит) 翼乌利伊勒, 修士大司祭, 原在上海教区, 后到
“北京总会”
- Гагарин 加加林, 托博尔斯克省省长
- Геннадий (Иеромонах) 根纳季, 修士司祭
- Герасимов (Священник) 格拉西莫夫司祭, 哈尔滨教区聂斯脱利大主教的
秘书
- Гервасий (Архимандрит) 格尔瓦西, 修士大司祭
- Головин, Федор Алексеевич 费多尔·阿历克赛耶维奇·戈洛文, 尼布楚
条约签订时沙皇俄国派遣的全权大使
- Головкин, Юрий Александрович 尤里·阿历克赛德罗维奇·戈洛夫金,
伯爵, 特命全权大使
- Горедкий Флавиань (Архимандрит) 弗拉维昂·高连茨基, 修士大司祭,
第十六届驻北京传道团主持
- Горский, Владимир Васильевич 弗拉基米尔·瓦西里耶维奇·高尔斯
基, 学生
- Гошкевич, Иосиф 约瑟夫·戈什克维奇, 学生
- Грибовский, Софроний (Архимандрит) 索夫罗尼·格里鲍夫斯基, 修士
大司祭, 第八届俄罗斯正教驻北京传道团主持
- Громов, Евграф 叶夫格拉夫·格罗莫夫, 学生
- Гумилевский, Филарет (Епископ) 费拉莱特·古米列夫斯基, 主教

Д

- Даниил, (Иеромонах) 达尼伊尔, 修士司祭
Данилов, Алексей 阿列克赛·达尼洛夫, 教堂辅助人员
Дионисий (Иеромонах) 基奥尼西, 修士司祭, 哈尔滨市圣母领报教堂主持
Дмитрий (Епископ) 德米特里, 海拉尔教区主教
Дружинин, В. В. В. В. 德鲁任宁, 帝俄考古学会书记
Дубиневич, Амвросий (Архимандрит) 阿姆夫罗西·杜比涅维奇, 修士
大司祭

Е

- Евламий (Иеромонах) 叶夫拉姆皮, 修士司祭
Елисавета Петровна (Церь) 伊丽莎白·彼得罗芙娜, 俄国沙皇
Еразм (Игумент) 伊拉兹姆, 主持司祭
Ермоген 叶尔莫根, 曾任伊利姆斯克修道院院长

Ж

- Журавский, Александр (Игумент) 亚历山大·茹拉夫斯基, 主持司祭, 先
任圣尼古拉教堂主持, 1899 年又任南岗新市街圣尼古拉大教堂主持

З

- Заерк, Иван 伊凡·扎尔克, 哈尔滨市圣母伊维尔教堂主持
Захаров, Иван Ильич 伊凡·伊里奇·扎哈罗夫, 学生
Зимайлов, Лев 列夫·齐马伊洛夫, 学生
Зимин, Стефан 斯捷凡·齐明, 教堂辅助人员

И

- Иван (Епископ) 伊望, 上海教区主教
Иванов, Илья 伊利亚·伊凡诺夫, 教堂辅助人员
Иванов, Михайло 米哈伊洛·伊凡诺夫, 教堂辅助人员
Игнатий (Архиепископ) 伊格纳季, 大主教
Игнатъев, Н. П. 尼·巴·伊格纳切夫少将, 1860 年不平等的《中俄北京
条约》签订时的俄方全权代表

- Игумнов, Василий 瓦西里·伊古姆诺夫, 学生, 后任商队监护官
 Иовлев (Иаковлев), Петр 彼得·约夫列夫(雅科夫列夫), 教堂辅助人员
 Иеромонах, Димитрий 德米特里·叶罗姆纳赫, 哈尔滨市圣尼古拉教堂主持
 Иессей (Иеромонах) 伊耶谢, 修士司祭
 Измайлов, Лев Васильевич 列夫·瓦西里耶维奇·伊兹马伊洛夫, 彼得一世时派到北京的使者
 Израил 伊兹拉伊尔, 修士辅祭
 Илларион 伊拉里昂, 修士辅祭
 Иннокентий, Фиголовский (Митрополит) 英诺肯提乙·费古洛夫斯基, 都主教; 第十八届驻北京传道团主持
 Иннокентий 英诺肯提乙, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
 Иоанн 约翰, 修士司祭
 Иоасаф (Иосиф) 约阿萨夫(约瑟夫), 修士辅祭
 Исакович, Нил (Архиепископ) 尼尔·伊萨科维奇, 大主教
 Иуст (Священник) 尤斯特, 司祭

К

- Калмак, Петр 彼得·卡尔马克, 教堂辅助人员
 Каменский, Павел Иванович 帕维尔·伊万诺维奇·卡缅斯基原为随传道团来的学生, 后削发为修士, 改名为彼得(Петр)·卡缅斯基, 修士大司祭, 任第十届传道团主持
 Карпов, Гурий (Архимандрит) 固里·卡尔波夫, 修士大司祭, 第十四届驻北京传道团主持
 Карпилов (Корнилов), Феодор 费奥多尔·卡尔皮洛夫(科尔尼洛夫), 信使
 Кафаров, Палладий (Архимандрит) 巴拉第·卡法罗夫, 修士大司祭, 第十三届和第十五届驻北京传道团主持
 Качеркин, Александр 亚历山大·卡切尔金, 哈尔滨市圣母伊维尔教堂主持
 Климент (Архимандрит) 克利门特, 修士大司祭, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
 Кличка 克利奇卡, 伊尔库茨克省省长
 Ключов, Никанор 尼卡诺尔·克柳索夫, 教堂辅助人员

- Коядрайский, К. (Священник) К. 康特拉斯基, 司祭, 汉口东正教堂主持
 Коняев (Коньлов), Андрей 安德烈·科尼亚耶夫(科佩洛夫), 学生
 Коркин, Яков 雅科夫·科尔金, 学生
 Корсалин 科尔萨林, 画家
 Косовский, Варлаам (Митрополит) 瓦尔拉阿姆·科索夫斯基, 都主教
 Круглополов, Карп 卡尔普·克鲁格洛波列夫, 学生
 Крымский, Кондрат Григорьевич 康德拉特·格里戈里耶维奇·克雷姆斯基, 学生
 Кузнецов, Иван 伊凡·库兹涅佐夫, 教堂辅助人员
 Кульчицкий, Иннокентий (Епископ) 英诺森(英诺肯提乙)·库利奇茨基, 主教
 Кургинский (Карагинский), Кома 科兹马·库尔金斯基(卡拉金斯基), 教堂辅助人员
 Курляндцов 库尔梁德佐夫, 医生
 Куропаткин 库罗泡特金, 1900年时的沙皇俄国陆军大臣

Л

- Ладыженский 拉迪任斯基, 托博尔斯克省省长
 Лакровский, Марсел 马尔凯尔·拉克罗夫斯基, 学生
 Ланг, Лоренц 劳伦茨·郎格, 商队总管
 Лёвшин, Платон (Митрополит) 普拉顿·廖夫申, 都主教
 Легашёв, Антон Михайлович 安东·米哈伊洛维奇·列加绍夫, 画家
 Лежайский, Иларион (Архимандрит) 伊拉里昂·列扎伊斯基, 修士大司祭, 第一届驻北京传道团主持
 Леонид 列昂尼德, 哈尔滨市圣尼古拉大教堂主持
 Леонтиев, Алексей 阿列克赛·列昂季耶夫, 学生
 Леонтий 列昂季, 哈尔滨市圣母领报教堂主持
 Леонтьев, Максим (Священник) 马克西姆·列昂节夫, 司祭, 雅克萨战役被俘, 送往北京
 Леонтьевский, Захар Фёдорович 扎哈尔·费多罗维奇·列昂季耶夫斯基, 学生
 Лещинский, Филофей (Митрополит) 费洛菲·列辛斯基, 都主教
 Либратовский, Герасим Кирилович 格拉西姆·基里洛维奇·利勃拉托

- 夫斯基, 商队总管
 Линцевский, гervasий (Архимандрит) 格尔瓦西·林采夫斯基, 修士大司祭, 第四届驻北京传道团主持
 Липовцев, Стефан 斯捷凡·利波夫采夫, 学生
 Лутовинов, Амфилохий (Архимандрит) 阿姆菲洛赫·罗托维诺夫, 修士大司祭, 第十七届驻北京传道团主持
 Любимов, Николай Иванович 尼古拉·伊凡诺维奇·柳比莫夫, 亚洲司司长, 商队总管, 后任亚洲司司长, 枢密大臣

M

- Максимович, Иоанн (Митрополит) 约翰·马克西莫维奇, 托博尔斯克都主教
 Малышев, Иван 伊凡·马雷舍夫, 学生
 Мевтий (Митрополит) 麦弗基, 哈尔滨教区都主教
 Мелетий (Архиепископ) 梅列基, 哈尔滨教区大主教
 Михайл 米哈伊尔, 哈尔滨市圣使徒教堂主持
 Михайл (Иеромонах) 米哈伊尔, 修士司祭, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
 Михайл 米哈伊尔, 哈尔滨市圣波里斯教堂主持
 Михайлов, Иван 伊凡·米哈伊洛夫, 汉口东正教堂主持
 Морачевич, Вениамин (Архимандрит) 维尼阿明·莫拉切维奇, 修士大司祭, 第十一届驻北京传道团主持
 Муравьев, Н. Н. Н. Н. 穆拉维约夫(阿穆尔伯爵)
 Мухин, Николай 尼古拉·穆欣, 哈尔滨市圣索菲亚教堂主持

H

- Нафаналла (Архимандрит) 那发那伊勒, 修士大司祭, 先在上海东正教会, 后到北京总会
 Налабардин 纳拉巴尔金, 教堂辅助人员
 Нектарий 涅克塔里, 修士辅祭
 Немиров, Иннокентий (Архимандрит) 英诺肯提乙·涅米罗夫, 修士大司祭
 Нерунович, Иннокентий (Епископ) 英诺肯提乙·涅鲁诺维奇, 主教

Нестор (Архиепископ) 聂斯脱利, 哈尔滨教区大主教
 Несторов, Дмитри 德米特里·涅斯托罗夫
 Нечаев, Николой Иванович 尼古拉·伊凡诺维奇·涅恰耶夫, 修士辅祭
 Никандр (Епископ) 尼堪德尔, 哈尔滨主教区主教
 Николай (Иеромонах) 尼古拉, 修士司祭
 Николай I (Царь) 尼古拉一世, 俄国沙皇
 Николай II (Царь) 尼古拉二世, 俄国沙皇
 Никифор 尼基弗尔, 修士辅祭
 Никон (Патриарх) 尼康, 俄罗斯正教莫斯科牧首区牧首
 Новосёлов, Василий 瓦西里·诺沃肖洛夫, 学生
 Новосильский, Симон (Протоиерей) 西蒙·诺沃西利斯基, 大司祭, 哈尔滨市阿列克谢耶夫教堂主持

O

Онипский, А. 阿·奥尼波斯基, 哈尔滨市圣尼古拉大教堂主持
 Орлов, Иван 伊凡·奥尔洛夫, 教堂辅助人员

П

Павел 帕维尔, 修士司祭
 Паломовский, Константин 康士坦丁·帕洛莫夫斯基, 教堂辅助人员
 Парышов, Алексей 阿列克赛·帕雷绍夫, 学生
 Пельчин, Николой (Священник) 尼可莱·彼列津, 司祭, 汉口东正教堂主持
 Пекарокий, Леонид 列昂尼德·彼卡尔斯基, 哈尔滨市圣尼古拉大教堂主持
 Перовский 佩罗夫斯基, 商队监护官
 Петр I (Царь) 彼得一世, 俄国沙皇
 Петров, Андрей 安德烈·彼得罗夫, 教堂辅助人员
 Петров, Семен 谢苗·彼得罗夫, 信使
 Пиль, Иван Алфирьевич 伊凡·阿尔菲里耶维奇·皮利, 西伯利亚总督
 Платковский, Антоний (Архимандрит) 安东尼·普拉特科夫斯基, 修士大司祭, 第二届驻北京传道团主持
 Пономарёв, А. 阿·波诺马廖夫, 哈尔滨市圣母伊维尔教堂主持

Пономарёв, Михайло 米哈伊诺·波诺马廖夫, 学生
 Попов, Алексей 阿列克赛·波波夫, 学生
 Потокин, Петр 彼得·波特金, 汉口俄籍茶商
 Путагин, В. В. В. В. 普提雅廷, 伯爵, 沙皇俄国政府派遣来华的金权使节
 Пухорт, Иван 伊凡·普霍尔特, 学生

Р

Рафальский, Антоний (Митрополит) 安东尼·拉法利斯基, 都主教
 Рогожин, Михайл (Протоиерей) 米哈伊尔·罗戈辛, 大司祭, 哈尔滨市阿列克谢耶夫教堂主持
 Родионов, Петр 彼得·罗乔诺夫, 教堂辅助人员
 Рождеский, Петр (Священник) 彼得·罗士捷斯基, 司祭, 哈尔滨市阿列克谢耶夫教堂主持
 Розов, Григорий Михайлович 格列高里·米哈伊洛维奇·罗佐夫, 教堂辅助人员
 Россохин, Иларион 伊拉里昂·罗索欣, 学生
 Русанов 罗萨诺夫, 哈尔滨市圣先驱伊凡教堂主持

С

Савва Владиславич 萨瓦·弗拉季斯拉维奇, 伊利里亚伯爵, 1927 年中俄恰克图条约签订时的俄方金权使节
 Салертовский, Егор 伊戈尔·萨列尔托夫斯基, 学生
 Семёнов, Кирил 基里尔·谢苗诺夫, 教堂辅助人员
 Серафим, (Иеромонах) 谢拉非姆, 修士司祭
 Сергей 谢尔盖, 修士辅祭
 Сивиллов, Даниил (Иеромонах) 达尼尔·西维洛夫, 修士司祭
 Сильвестр (Иеромонах) 西里威斯特尔, 修士司祭
 Симун 西门, 上海教区主教杜润臣作修士时的圣名
 Симон (Архиепископ) 西蒙, 第十九届驻北京传道团大主教
 Симон (Иеромонах) 西彼, 修士司祭, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
 Синайский, Валентин 瓦连金·西奈斯基, 哈尔滨市圣尼古拉教堂主持
 Синайский, Валентин (Игумент) 瓦连廷·西奈斯基, 天津东正教会主持司祭

- Сипаков, Михайло 米哈伊洛·西帕科夫, 学生
- Скачков, Константин Андреевич 康斯坦丁·安德烈亚诺维奇·斯卡奇科夫, 修士辅祭
- Сморжевский, Феодосий 费奥多西·斯莫尔热夫斯基, 修士司祭
- Сыаменский, Андрей (Протоиерей) 安德列·斯那明斯基, 大司祭, 汉口东正教堂主持
- Соколовский, Семён 谢苗·索科洛夫斯基, 教堂辅助人员
- Сперанский, М. М. М. М. 斯佩兰斯基
- Стариков, Николай 尼古拉·斯塔里科夫, 哈尔滨市阿列克谢耶夫教堂主持
- Стефан 斯捷凡, 雅克萨战役后送往北京的俄俘
- Сычевский, Елифан Иванович 叶皮凡·伊凡诺维奇·瑟切夫斯基, 医生

Т

- Татаринов, Александр Алексеевич 亚历山大·阿列克赛耶维奇·塔塔林诺夫, 医生
- Тимковский, Егор Федорович 叶戈尔·费奥多洛维奇·季姆科夫斯基, 商务专员
- Тимофей (Архимандрит) 季莫菲, 修士大司祭
- Трастаский, Иван 伊凡·脱拉斯加斯基, 哈尔滨市圣尼古拉教堂主持
- Третьяков, Стефан 斯捷凡·特列季雅科夫, 教堂辅助人员
- Третьяков, Федор 费奥多尔·特列季雅科夫, 学生
- Трусов, Иларион (Архимандрит) 伊拉里昂·特鲁索夫, 修士大司祭, 第三届驻北京传道团主持
- Тугаринов, Поликарп (Архимандрит) 波里卡尔普·图加里诺夫(佟正笏)修士大司祭, 第十二届驻北京传道团主持

У

- Уваров, Лаврентий (Иеромонах) 拉夫连季·乌瓦罗夫, 修士司祭
- Успенский, Николай Иванович 尼古拉·伊凡诺维奇·乌斯平斯基, 修士辅祭

Ф

- Фадей, С. С. 法杰伊, 哈尔滨市圣索菲娅教堂主持
 Феодор 费奥多尔, 雅克萨战役后被送至北京的俄俘
 Феофилакт (Иеромонах) 费奥菲拉克特, 修士司祭
 Филимон 菲利蒙, 修士辅祭
 Филонов (Филимонов), Иван 伊凡·菲洛诺夫(菲利莫诺夫), 学生
 Филофей 菲洛费, 修道院长
 Филофей (Митрополит) 菲洛费, 都主教
 Фукс 富克斯, 普尔科沃天文台天文学家

Х

- Храповицкий, Михаил Данилович 米哈伊尔·达尼洛维奇·赫拉波维兹基, 医生(中文书中亦译为“哈喇坡裴擦启”)
 Христофор (Иеромонах) 赫里斯托福尔, 修士司祭, 哈尔滨市圣母领报教堂主持
 Худяков, Петр Иродионович 彼得·伊罗季昂诺维奇·胡佳科夫, 商务专员

Ц

- Цвет, Николай (Архимандрит) 尼古拉·茨维特, 修士大司祭, 第六届驻北京传道团主持

Ч

- Чеканов (Чаканов), Никита 尼基塔·切卡诺夫(恰卡诺夫), 学生
 Черниковский, Никифор 尼基菲尔·切尔尼戈夫斯基, 流窜进当时属我国领土的雅克萨地区的俄国逃犯
 Черных, Виктор 维克托尔·切尔内赫, 哈尔滨市圣先知伊利亚教堂主持
 Чесной, Аввакум (Иеромонах) 阿瓦库姆·切斯诺伊, 修士司祭
 Чжутов, Иван Иванович 伊凡·伊凡诺维奇·奇茹托夫, 画家

Ш

- Шабалин, Александр 亚历山大·沙巴其克, 哈尔滨市圣母领报教堂主持

- Шастин, Н. П. (Священник) Н. П. 沙士金, 司祭, 汉口东正教堂主持
Шачнев, Иван 伊凡·沙奇涅夫, 哈尔滨市圣尼古拉大教堂主持
Шихиров, Иван 伊凡·希希罗夫, 学生
Шипковский, Иоаким (Архимандрит) 约阿基姆·希什科夫斯基, 修士
大司祭, 第七届驻北京传道团主持
Шульгин, Герасим 格拉西莫·舒利金, 学生

Ю

- Ювеналий 尤维纳里, 齐齐哈尔教区大主教
Ювеналий 尤维纳里, 哈尔滨市喀山圣母男修道院主持
Юматов, Амвросий (Архимандрит) 阿姆夫罗西·尤马托夫, 修士大司祭,
第五届驻北京传道团主持

Я

- Якут, Иларисон 伊拉里昂·雅库特, 教堂辅助人员
Якут, Яков 雅柯夫·雅库特, 教堂辅助人员
Якушев, Владимир 弗拉基米尔·雅库舍夫, 汉口东正教堂主持
Яфицкий, Василий 瓦西里·雅菲茨基, 教堂辅助人员

参考书目

一、Williston Walker:

A History of the Christian Church, (威利斯顿·沃克:《基督教会史》)。

二、Timothy Ware:

The Orthodox Church (蒂莫西·韦尔:《东正教会》;纽约1980年版)。

三、Robert. L. Nichols and Theofanis George Stavrou:

Russian Orthodoxy under the Old Regime (罗伯特·L·尼科尔斯和狄奥范尼斯·乔治·斯塔夫罗:《旧政府统治下的俄罗斯正教》明尼苏达大学1978年版。)

四、Nicolas Zernov:

The Russians and Their Church (尼古拉斯·泽诺夫:《俄罗斯人和他们的教会》;伦敦1978年版。)

五、Paul Johnson:

A History of Christianity (保罗·约翰逊:《基督教史》;纽约1980年版。)

六、丹尼尔·饶伯斯:《基督教会史》;伦敦1975年版。

七、M. W. 鲍尔温:

《基督教的前十三个世纪》,纽约1970年版。

八、《尼西亚前斯教父选集》。

九、E. Isbrants. Ides:

Three Years Travels from Moscow Overland to China through Great Ustiga, Sirania, Permia, Siberia, Daour, Great Tartary, & C. to Peking, London, 1706. (义杰斯:《从莫斯科到中国三年旅行记》,1706年伦敦出版。)

十、E. G. Ravenstein:

The Russians on the Amur. (E. G. 拉文斯坦:《俄国人在黑龙江》,1861年伦敦出版。)

十一、E. H. Parker:

China and Religion. (E. H. 派克:《中国与宗教》,1906年纽约出版。)

十二、A. Parry:

Russian (Greek Orthodox) Missionaries in China, 1689—1917, their Cultural, Political, and Economic Role, The Pacific Historical Review, 1940, Vol. 9. (A. 帕雷:《在华的俄罗斯正教传教士(1689—1917)》,载《太平洋历史评论》,1940年第九卷。)

十三、J. Sebes:

The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689), Rome, 1961. (J. 塞比斯:《耶稣会士与中俄尼布楚条约》,1961年罗马出版。)

十四、Meng Ssu Ming:

The E-lo-ssu Kuan (Russian Hotel) in Peking, Harvard Journal of Asiatic Studies, 23, (孟思明:《俄罗斯馆考》,载《哈佛大学亚洲研究学报》,第23卷。)

十五、John Dudgeon:

Historical Sketch of the Ecclesiastical, Political, and Commercial Relations of Russia With China, Peking, 1872. (约翰·德贞:《中俄政教志略》,1872年北京英文版。)

十六、Archimandrite Innocent:

The Russian Orthodox Mission in China, the Chinese Recorder, Oct. 1916. No. 10. (修士大司祭英诺森:《在华的俄罗斯正教会》,载《教务杂志》,1916年10月号。)

十七、G. Allgood:

China War 1860: Letters and Journal, London, 1901. (G. 奥勒古:《1860年对华战争:书信和杂记》,1901年伦敦出版。)

十八、Bonner-Smith, D. and Lumby, E. W. R., ed:

The Second China War 1856—1860, England, 1954. (邦纳——史密斯等编:《第二次鸦片战争(1856—1860)》,1954年英国出版。)

十九、P. H. Clyde:

International Rivalries in Manchuria 1689—1922, the Ohio State

University Press, 1928. (P. H. 克莱德:《满洲的国际竞争(1689—1922)》, 1928年美国俄亥俄州立大学出版。)

二十、Clifford. M. Foust:

Muscovite and Mandarin: Russia's Trade With China and its Setting, 1727—1805, U. S. A., 1969. (克利福德·M·福斯特:《莫斯科人和清朝官员(1727—1805)》1969年美国出版。)

二十一、Vevier, Charles, ed.

Siberian Journey: Down the Amur to the Pacific 1856—1857, A New Edition of A Voyage Down the Amoor by Perry McDonough Collins, The University of Wisconsin Press, 1962. (弗维尔编, 柯林斯著:《西伯利亚纪行——从黑龙江到太平洋(1856—1857)》, 1962年威斯康星大学出版。)

二十二、Eric G. Widmer:

"Archimandrite Palladius and Chinese Control of Barbarians in 1858." Papers on China, Vol. 19, Harvard University, 1965. (E. G. 威德默:《修士大司祭巴拉第和中国夷务》, 载美国哈佛大学《有关中国论文集》, 1965年第19号。)

二十三、T. C. Lin:

"The Amur Frontier Question between China and Russia", Pacific Historical Review, 1934, Vol. 3. (林同济:《中俄黑龙江边界问题》, 载《太平洋历史评论》, 1934年第3卷。)

二十四、Mark. Mancall:

"Major-General Ignatiev's Mission to Peking, 1859—1860", Papers on China, Vol. 10, Harvard University, 1956. (马克·曼考尔:《伊格纳切夫少将的出使北京(1859—1860)》, 载美国哈佛大学《有关中国论文集》, 1956年第10期。)

二十五、А. И. Алексеев:

Амурская Экспедиция 1849—1855 гг. М., 1974 г. (А. И. 阿列克谢耶夫:《1849—1855年阿穆尔勘察队》, 1974年莫斯科版。)

二十六、Иван Барсуков:

Графъ Николай Николаевич Муравьевъ-Амурскій (Материалы Для Биографии.) Кн. I-II, М., 1891. (伊凡·巴尔苏科夫编著:《穆拉维约夫——阿穆尔斯基伯爵(传记资料)》, 1891年莫斯科出版。)^①

二十七、Бантыш-Капёнский Н.

Дипломатическое Собрание Дел Между Российским И Китайским Государствами С 1619 по 1792-й Год. Казань, 1882. (班蒂什——卡姆斯基:《1619—1792年俄中外交资料汇编》, 1882年喀山出版。)

二十八、Л. С. Берг:

История Русских Географических Открытий. М., 1962. (Л. С. 别尔格:《俄国地理发现史》, 1962年莫斯科出版。)

二十九、А. Буксгевден

Русский Китай. Очерки Дипломатических Сношений России С Китаем, 1, Пекинский Договор 1860 г. Порт-Артур, 1902. (А. 布克斯盖夫登:《1860年北京条约》, 1902年旅顺俄文版。)

三十、Н. И. Веселовский:

Материалы Для Истории Российской Духовной Миссии В Пекине. СПб. 1905. (Н. И. 维谢洛夫斯基:《北京俄国传教士团史料》, 1905年彼得堡出版。)

三十一、Г. Л:

Пекинская Духовная Миссия И Русско-Китайская Торговля В 30—50 гг. XIX В. «Красный архив», 1932, Т. 53. (格·尔:《十九世纪三十至五十年代北京传教士团和俄中贸易》, 载苏联《红档》杂志, 1932年第53卷。)

三十二、Н. Д. Глебов:

Дипломатические Функции Пекинской Православной Духовной Миссии. «Сияние Православия», Харбин, 1935. (Н. Д. 格列勃夫:《北京东正教传教士团的外交职能》, 载《东正教之光》, 1935年哈尔滨出版。)

三十三、А. Ф. Корсаки:

Историко-Статистическое Обзорение Торговых Сношений России С Китаем, Казань, 1857. (А. Ф. 高尔萨克:《俄中通商史统计概览》, 1857年喀山出版。)

三十四、В. И. Лебедев:

Внешняя Политика Петра I. М., 1949. (В. И. 列别杰夫:《彼得一世的对外政策》, 1949年莫斯科出版。)

三十五、Министерство Иностранных Дел России:

① 此书现已由黑龙江省社会科学院等单位译成汉文。

Сборник Договоров России С Китаем, 1689—1881 гг. СПб., 1889, (俄国外交部编:《俄中条约集(1681—1881)》, 1889年彼得堡出版。)

三十六、С. Л. Тихвинский:

Русско-Китайские Отношения В XVII Веке (Материалы И Документы). М. Т. I, 1969; Т. II, 1972. (С. Л. 齐赫文斯基主编:《十七世纪俄中关系文件集》, 第1卷, 1969年;第2卷, 1972年莫斯科版。)

三十七、А. А. Поцов:

Царская Дипломатия В Эпоху Тайпинского Восстания. «Красный архив», Т. 21. 1927. (А. А. 波波夫:《太平天国起义时期的沙皇外交》, 载苏联《红档》杂志, 1927年第21卷。)

三十八、П. Т. Яковлева:

Первый Русско-Китайский Договор 1689 Года. М. 1958. (П. Т. 雅柯夫列娃:《1689年第一个俄中条约》, 1958年莫斯科出版。)

三十九、А. Е. Ходоров:

М. Н. Покровский И Изучание Дальнего Востока. «Новый Восток», М., Ио. 25, 1929. (А. Е. 霍多罗夫:《波克罗夫斯基与远东研究》, 载苏联《新东方》杂志, 莫斯科出版, 1929年第25期。)

四十、В. П. Саввин:

Взаимоотношения Царской России и СССР С Китаем, 1619—1927. М.-Л., 1930. (В. П. 萨文:《沙俄及苏联与中国的相互关系(1619—1927)》, 1930年莫斯科——列宁格勒出版。)

四十一、Б. А. Романов:

Россия В Маньчжурии (1892—1906). Л. 1928. (Б. А. 罗曼诺夫:《俄国在满洲(1892—1906)》, 1928年列宁格勒出版。)

四十二、Г. С. Новиков-Дзуровский:

Из Амурской Летописи (1689—1858 гг.). «Записки Амурского Областного Музея Краеведения И Общества Краеведения», Т. IV, Благовещенск, 1958. (诺维科夫——达斡尔斯基:《阿穆尔大事记(1689—1858)》, 载《阿穆尔州地志博物馆与方志学会论丛》, 第4册, 1958年布拉戈维申斯克(海兰泡)出版。)

四十三、Г. И. Невельской:

Подвиги Русских Морских Офицеров На Крайнем Востоке России 1849—1855. М., 1947. (Г. И. 涅维尔斯科依:《俄国海军军官在俄国远东的

功勋(1849—1855)》，1947年莫斯科出版。）

四十四、П. Е. Скачков:

Библиография Китая. М. 1932. (普·叶·斯卡奇科夫编:《中国书目》, 1932年莫斯科出版。)

四十五、何秋涛:《朔方备乘》。

四十六、原哈尔滨东正教会藏:《教会公报》。

四十七、上海图书馆藏书楼藏:《言论报》(上海), 1930年1月至1941年11月;《上海荣拉早报》, 1927年9月至1936年12月及1941年9月至1943年7月。

四十八、上海东正教会出版:《正光》杂志。

四十九、加斯东·加恩:《彼得大帝时期的俄中关系史(1689—1730年)》, 1980年3月北京商务印书馆版。

五十、宋濂:《元史》。

五十一、鄂尔泰等编:《清世宗实录》。

五十二、庆桂等编:《清高宗实录》。

五十三、曹振鏞等编:《清仁宗实录》。

五十四、文庆等编:《清宣宗实录》。

五十五、贾桢等编:《清文宗实录》。

五十六、宝鋆等编:《清穆宗实录》。

五十七、世续等编:《清德宗实录》。

五十八、王先谦编:乾隆朝《东华续录》。

五十九、王先谦编:嘉庆朝《东华续录》。

六十、王先谦编:道光朝《东华续录》。

六十一、潘颐福编:咸丰朝《东华续录》。

六十二、柯劭忞等撰:《清史稿》。

六十三、鄂尔泰等撰:《八旗通志》。

六十四、图理琛:《异域录》。

六十五、魏源:《圣武记》。

六十六、文庆等编:道光朝《筹办夷务始末》。

六十七、贾桢等编:咸丰朝《筹办夷务始末》。

六十八、宝鋆等编:同治朝《筹办夷务始末》。

六十九、王彦威编:《清季外交史料》。

七十、王铁崖编:《中外旧约章汇编》。

七十一、中国第一历史档案馆编：《清代中俄关系档案史料选编》（顺治、康熙、雍正、乾隆、嘉庆、道光、咸丰等朝）。

七十二、满洲铁道总局弘报课编：《满洲宗教志》。

七十三、佐伯好郎：《文那基督教之研究》第三集所录《东教宗鉴》，1945年东京日文版。

