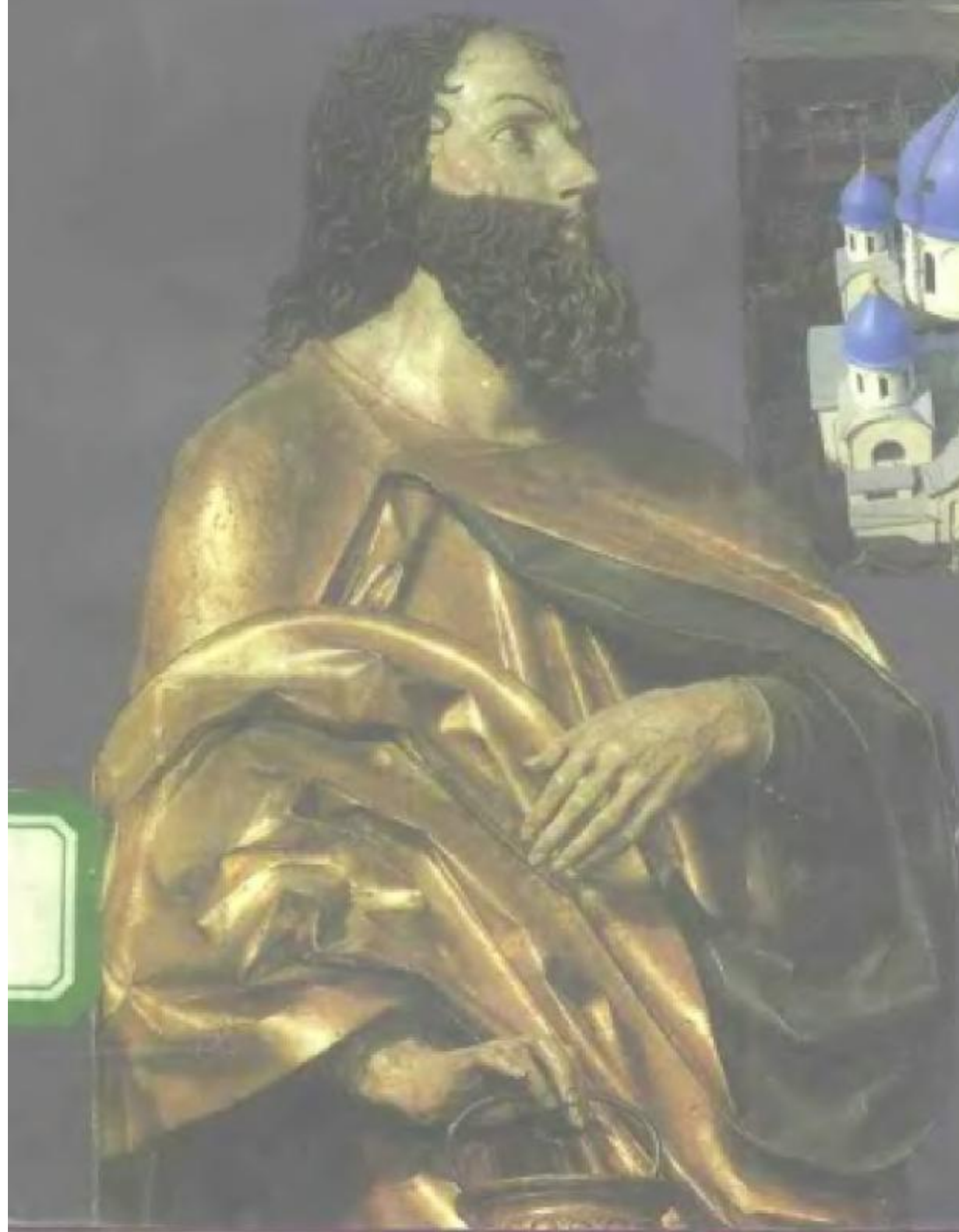
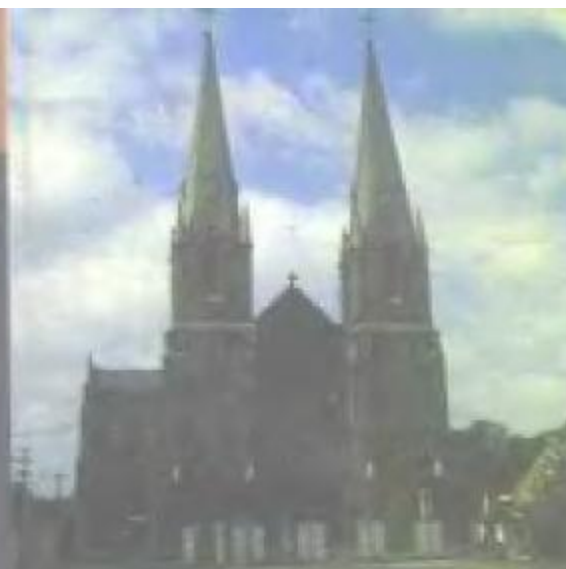


● 张 绶著 ● 上海三联书店

基督教会史



JIDU JIAOHUISHI

82350

B977
1

JIDUJIAOHUISHI

基督教会史

张 绶著

上海三联书店



(沪)新登字 117 号

责任编辑 虞虹
封面设计 宋珍妮

基督教会史

张 绥 著

生活·读书·新知

三联书店上海分店出版

上海绍兴路 5 号

新华书店上海发行所发行
江苏丹阳新华印刷厂印刷

1992 年 7 月第 1 版

1992 年 7 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 1/32

印张 14.75 插页: 3 字数: 342000

印数: 1—3000

ISBN7-5426-0567-4/K·50

定价: 17.50 元

作者近照



张 纮 1943年11月生 籍贯上海市，1960年进北京大学历史系学习。1990年任上海东方研究所所长，1990年5月应台湾辅仁大学校长罗光邀请，赴台湾访问，成为上海市第一位赴台湾访问学者。曾多次赴美国讲学，同美国一些著名学术机构和大学建立友好关系。1991年，被英国剑桥传记中心列入世界名人录，以表彰他在中国文化人类学、中国犹太人和中国宗教学三个方面研究工作中所取得的成就。其著作有：《古今宗教谈》、《东正教和东正教在中国》、《淞沪宗教考》、《中世纪上帝的文化》、《数学和哲学》、《希伯来文化与中国犹太人》（三卷本：第一卷《希伯来文化与中国犹太人》、第二卷《犹太教与中国开封犹太人》、第三卷《中国其它地区的犹太人和上海犹太人》）、《The Nuo Culture》（英文版）、《The Judaism and Chinese Jews in Kaifeng》（英文版）、《基督教会史》、《中国文化通史论纲》、《西域文化史》和《中国大百科全书·宗教卷》上“东正教”部份的全部条目，还在国内外的许多刊物上发表了多篇论文。

DHB2/10

前 言

据统计,目前世界上信仰基督教(指基督教三大派:天主教、东正教和基督教新教各派)的总人数在12—13亿之间。有相当大的一部分信徒生活在现在世界上的工业发达地区,这就使人必然会联想到这样两个问题:一、宗教的存在是否一定同贫困、落后、愚昧有关?二、欧美许多国家的发展,同基督教文化传统有无关系?

事实上,社会的发展现实已经对“宗教是贫困、落后、愚昧的产物”这一命题作出了不屑一顾的回答。因为,片面的观点都不是科学的结论,都不能在历史性的坐标上取得正确的位置,相反,它往往会使人们陷于迷惘和偏见之中。无可否认,在宗教的孕育阶段,人类所产生的“灵魂观念”和“鬼神观念”,就是现代无数宗教发育的最原始基因。原始人为了摆脱死亡的恐惧,摆脱自然规律的种种“束缚”,摆脱疾病(特别是传染病)的困扰……他们一厢情愿地憧憬、向往,终于臆想出一个自我解脱的“境界”,这一“境界”以后演化为各种名目的“天堂”。随着“善”和“恶”伦理观念的出现,又派生出作为“天堂”(极乐世界)负面的“地狱”等意识形态。对照之下,现在宗教信仰者中的绝大部分,都没有从意识内容上脱出这一基本模式。

2 基督教会史

当你在欧美国家实际接触当地人民的生活时，你会清晰地感到基督教文化的普遍存在，对于上帝耶和华的信仰，使基督教世界的百姓容易形成“法治”的观念，这就使西方许多国家的政治结构，形成了自己的特点。至于许多民族的语言、文字同《圣经》翻译的关系，人们的生活方式，许多建筑的风格，……可以说，基督教文化传统之深厚，在许多欧美国家中难以用文字描述。因此，甚至可以这样说，不懂基督教的历史和文化，就无法理解欧（包括东欧和苏联）美等国的人和欧美社会。这或许也是我写这本基督教会史的一个十分重要的目的。

无可置疑，西方世界在公元17世纪开始兴起，同基督教文化有着十分密切的关系。但是，这并不等于说“只有接受基督教文化才能成为工业发达国家”这个命题是成立的、正确的。日本在1956年以后的发展，已经从一个侧面否定了这个命题。

在写这部著作以前，我曾经写过《东正教和东正教在中国》和《中世纪上帝的文化——中世纪基督教会史》等有关基督教会史的专著。分析这两本著作，前一本只是基督教三大派之一的东正教和东正教在中国发展的专史，而后一本则是基督教会史的断代史，因此，都不能称为基督教会史。这种状况，在我心中形成了一个负担，渴望有时间写出一本通史式的基督教会史来。然而，当我真正要动笔写这部著作时，却深深感到自己研究的广度和深度远远不够，笔端触及公元16世纪宗教改革时期已停滞难前，因此，本书展现在读者面前的历史性跨度，是从公元前4世纪至公元16世纪。在这近两千年的时光中，许许多多的民族为了生存，为了使生活过得更好一些，创造了各种类型的文化。整个世界则在人类各种形式的追求所产生的各种各样的动力作用下，其格局不断发生变化。但是，宗教则始终在许多民族中，起着具有凝聚力的支柱作用，它作为文化的重要组成部分

分，应该得到恰如其分的评价。特别是世界三大宗教——基督教、伊斯兰教和佛教，其信众几乎占世界总人口的一半，这种现实，不仅是研究宗教学、民族学、文化学、民俗学等学科的学者研究的对象，而且也是政治家、企业家、军事家等各界人士所必须认真研究的课题。

对于基督教会史的研究，我一直认为它同其他宗教史的研究（包括宗教学）一样，应该是文献记载同地下发掘资料相结合，已经形成的见解和观点同不断的反思相结合，直觉和悟性同严谨的证明相结合，实地的考察同宗教的各种神话相结合。要用历史来科学地解释神话，要用历史来研究宗教发生、发展的各种因素，以及宗教在每一个历史时期的功和过（这还需从宏观和微观两个方面加以研究）。从上述研究方法出发，就会比较清晰地认识到：基督教的产生是有其深刻的历史原因和社会原因的，正是由于时间和空间中的种种因素为其提供了向“外邦人”发展的条件，而其自身又能在发展过程中不断地弹奏出“应时”的格调，撞击了无数希求“有能有告”的人的心弦，才能使它历时近两千年而至今不衰。真可谓“诸因和合”，传统已深。

然而，信众之广，固然是基督教会追求的目标，却也带来了难以克服的问题，不同民族的不同文化背景很快在基督教信仰中表现出自身的文化“个性”，为争取基督教首席地位的权力之争又同世俗君主的各种政治需要结合起来，种种世俗社会所有的人的弱点、邪念和贪婪……在基督教会中都有所反映，这就使相当一部份信仰者更加渴望追求真、善、美，他们的这些心声通过这种文化形式表现了出来。这一切在历史的长河中构筑出了各种各样的矛盾，也涌现了各种各样基督教的历史人物，他们在历史舞台上表现了自己，其愿望是为了显示和证明基督教的神的神圣性。没有这样一种信仰的神圣之神，则会使

4 基督教会史

相当多的信徒的心灵感到迷惘和失落。

此书如有不当之处，敬请各位师长、读者指正、赐教。

上海东方研究所

张 斌

1991年3月

目 录

前 言

第 1 章	脱胎换骨——基督教的诞生	1
	基督教诞生前的地中海地区.....	2
	从犹太教分离派	
	——拿撒勒派演化来的原始基督教.....	7
	原始基督教吸收诸种文化的营养走向世界.....	14
第 2 章	基督教由“非法”到合法	28
	不同区域的文化背景对各地基督教会的影晌.....	29
	审时度势的选择.....	35
	公元 325 年尼西亚主教公会议的召开.....	38
第 3 章	基督教东西两派教会间争端的明朗化	46
	奥利金及一些神学派别阴魂难散.....	47
	阿塔纳修斯的浮沉和“三位一体论”的确立.....	58
	奥古斯丁的神学思想和	
	公元 431 年以弗所主教公会议的“公案”.....	63

2 基督教会史

第4章	西罗马帝国灭亡和《赫诺肯提谕》.....77
	公元451年查尔西顿主教公会议的召开.....79
	公元476年西罗马帝国的灭亡和罗马教会的 传教活动.....83
	《赫诺肯提谕》和东派教会的幸运.....98
第5章	公元520年后的东西两派教会.....109
	查士丁尼一世和罗马主教格列高里一世.....110
	“和子”句的争执和西派教会的中兴.....119
	两派教会的修院制度.....129
第6章	东派教会的困扰和教皇格列高里七世的失算.....138
	圣像崇拜之争和第二次尼西亚主教公会议.....140
	伪造的《艾西多尔文献》和克吕尼派改革运动.....147
	公元1054年基督教东西两派教会的大分裂.....155
	圣彼得大堂前的喜剧和堪诺撒城堡前的苦肉计...166
第7章	罗马教皇权力极盛时期和拜占庭帝国的灭亡.....177
	兄弟阋墙——十字军东征.....178
	天主教会的鼎盛时期和“异端”裁判所.....188
	佛罗伦萨会议和俄罗斯正教会的发展.....198
第8章	天主教神学思想的发展.....207
	安瑟伦和他的神学思想.....208
	唯名论者和阿伯拉尔的神学思想.....211
	托马斯·阿奎那和《神学大全》.....216
	“异端”神学家罗吉尔·培根.....223

	约翰·邓司·斯各特和他的神学思想	225
	方济各会的“异端”和神学家威廉·奥卡姆	228
	经院哲学的历史地位	230
第 9 章	教皇权力的衰落和天主教会的腐化	236
	博尼法斯八世和法王腓力四世的权力之争	237
	“阿维尼翁”教皇和天主教会大分裂	241
	天主教会的腐化和神秘主义思想的流行	248
第 10 章	基督教和西欧文化复兴	253
	瘟疫的肆虐和纸对思想传播的影响	254
	宗教改革运动的前奏曲	260
	西欧的“复兴”	272
第 11 章	基督教的宗教改革	284
	马丁·路德的宗教改革和德意志农民战争	285
	茨温利和加尔文的宗教改革	318
	英国的宗教改革和圣公会的建立	333
	天主教会的应变措施和 1672 年东正教耶路撒冷宗教会议	340
结 语	349
附录 1	尼西亚主教公会议(公元 325 年)教律 二十条	355
附录 2	聂斯脱利派教义	356

4 基督教会史

附录 3	东正教的礼仪、神品职位、教堂 和几所著名修道院	358
附录 4	东正教的自主教会	376
附录 5	俄罗斯正教	392
附录 6	东正教要理问答	408
附录 7	天主教要理问答	414

参考书目	457
-------------------	------------

第 1 章

脱胎换骨——基督教的诞生

关于东、西文化交流的研究，至今仍留着大量难以解答的问题。特别是自 1986 年以来，在四川省广汉的三星堆进行的考古发掘，出土文物中的许多特征，似乎可同爱琴海一带的迈锡尼文化攀上亲戚。这种见解和论断虽然假设得有点夸张，但也不能排除其可能性，因而应该更深入地加以研究。

古代的东、西交通，从现象上看，最易确定的就是大规模的军事行动了，因为军威严整有声有色的远征军的道路要比掩蔽于草地、树林、山峦、河谷之间的乡间小道更容易引起历史学家的激动和注意，尽管这些乡间小道正是几千年来人们以人力和兽力贩运货物、进行传教活动的经常交通道路，但是由于它们在人们的心目中构筑不起主干道的形象，而往往被人们忽视，应该说这是一种“形而上”的忽视。

于是，公元前 334 年，马其顿国王亚历山大皇帝的东征就为研究世界史者特别注意。可悲的是，赫赫武功所建立的庞大帝国，随着亚历山大皇帝的去世而很快分裂。但是，这一次由马其顿出发，经埃及、西亚，直至印度河流域的远征，却推动了东西方文化的交流。仅从整个宗教史的角度来看，世界三大宗教中的两大宗教（佛教和基督教）能够排名于世界三大宗教

2 基督教会史

之中，就是同这次远征所形成的历史原因、文化原因分不开的。

值得注意的是，原始基督教的前身是犹太教分裂派别——拿撒勒派。后因其为罗马帝国统治者和犹太教祭司和长老们所不容，只能向“外邦”发展。其经历曲折、坎坷，直到在亚历山大里亚的希腊化犹太人取得希腊文化的营养以后，才逐渐地成长壮大起来。很遗憾的是，多少世纪以来，广大百姓尽管信仰犹太人创立的基督教，却不知道这段历史。否则近两千年来不断发生的“虐犹”事件，至少就不会有这样大的社会基础。

基督教诞生前的地中海地区

当基督教的历史重新展示在读者面前时，对这一问题感兴趣的读者，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，包括基督教的产生、基督教会东、西两派的分裂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。

车鳞鳞，马萧萧，年仅 20 岁的马其顿国王亚历山大在平定了宫廷内乱以后，就开始紧张地练兵，演习“马其顿方阵”。经过 2 年的准备，在公元前 334 年，他率领 3 万名训练有素的步兵、5 千骑兵和 160 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 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”，在师劳疫厉的情况下，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稳固，但是对东西方文化的传播和交流却产生了深远的影响。当时，大量具有希腊文化传统思想的移民散布到帝国各地，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，其中一些城市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70万卷藏书的图书馆以及动、植物园和研究院等几个部分，成为不少著名学者成长的摇篮。

但是，谁也没有想到，这些由希腊移民建立的希腊式城市，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。在公元前327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为争夺东地中海和爱琴海的霸权进行了长期的战争，史称“五次叙利亚战争”。在公元前276年至前195年长达80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，在这段时间里，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”地区传播时，这些希腊化犹太移民的后裔成了将基督教改造成世界性宗教的“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的严肃态度，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，并从《圣经》中得到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），但是犹太移民团体，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”，在讲希腊语的民族中广为流传。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，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”（意为锤子）的犹太人领袖的领导下举行了起义。安条克四世对起义者进行了残酷的镇压，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。此后，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，由马其顿王国分裂而形成的几个希腊王朝已临近其寿终正寝的日子，一个强大的罗马奴隶主政权已经伸出了它那贪婪的巨掌。

按照罗马帝国当时的实力和侵略野心，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，叙利亚成为罗马的一个行省，塞琉古王朝则成了设在康玛其尼地方的罗马帝国的傀儡。正当罗马军团积极统一地中海东岸各地区之时，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，双方为了打倒对方，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12000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。这一事件在罗马帝国的对外征服史上，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400年后成为这个被统治民族所创立的宗教征服的对象。

在奥古斯都建立罗马帝国以后，巴勒斯坦被分成三部分，分别交给犹太国附近以东族出身的罗马帝国代理人犹太王希律的3个儿子统治。公元前4—前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

6 基督教会史

的镇压，被俘者都被钉在十字架上处死。血腥的屠杀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，相信这些牺牲者中将有许多人“复活”，“有些人将得到永生”。因此，在这次起义被镇压下去后还不到10年，即公元6年，又爆发了加利利的犹太人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的反抗活动。在长达60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，史称“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。根据生活在公元1世纪时的犹太上层历史学家优素福的记载，在西卡尼派的领导下，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。罗马统治者韦帕芟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4年的奋战，强大

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，这是自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注译汇编的《塔木德》中称：“他们是大祭司，他们的儿子是司库，他们的女婿是管事人，他们总仆役用木棒打老百姓。”

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，绝大部分起义者都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7万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方，继续斗争。公元73年，他们被困围在马塞达要塞内，最后全部壮烈牺牲。

这就是犹太民族史上公元6—135年间的5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—66年之间。

从犹太教分离派 ——拿撒勒派演化来的原始基督教

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。据《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

^① 亦译“约瑟福斯”(公元37—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，受到罗马帝国皇帝的优待。著有《犹太史考》和《犹太战争》等著作。

8 基督教会史

希律王之子希律·安迪帕斯^①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，弥塞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，象征着洗净罗马帝国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。因此原始基督教的产生，就应在公元 36 年以前^②（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”^③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所持的保守态度，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

① 公元前 4 年至公元 39 年在任。

② 按《圣经·新约》所述，耶稣是被罗马帝国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。

③ 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。

做买卖的人，推倒兑换银钱之人的桌子和卖鸽子之人的凳子，对他们说，圣经上记着说，我的殿必称为祷告的殿，你们倒使它成为贼窝了。”^① 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代英雄和领袖尊作“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。”^② 结果耶稣被钉在十字架上处死。如果按照《圣经·新约》的说法，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4世纪时的一个基督教主教埃庇法尼乌斯的一些记载，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4世纪，在叙利亚和巴勒斯坦一直存在着一个自称为拿撒勒派（“拿撒勒”一词在希伯来文中是“持守某些教义教规的人”的意思）的犹太教派别。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不同，相比之下，艾赛尼派更激进一些。从历史来看，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，是在耶稣死后，由其门徒摆脱了犹太教的名义，而成为一个自为、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—73年西卡尼派

^① 《马太福音》，第27页。

^② 《马太福音》，第38页。

领导的犹太民族大起义。起义遭到残酷镇压以后，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20万人，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58万人左右，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比特的神殿。优西比乌在《教会史》的第四章中指出，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”。从《圣经·新约·帖撒罗尼迦前书》的第2章第15—16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的发展情况。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。增加者假借保罗的口吻，叙述了保罗看到罗马军团将耶路撒冷夷为废墟时的态度，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；上帝的忿怒降临在他们身上，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。

^① 《加拉太书》，第2章，第6—10节。

在论及“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，很难辨别它究竟是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，这两个语系的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，较早的史料是公元5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”，^①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，提到了当时的罗马帝国皇帝尼禄为了洗刷自己被认为是“纵火犯”的嫌疑，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子，或者钉在十字架上。这两段史料可以说明这样一个问题，即基督教至少在公元60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，但是后一个史料似乎表明当时的基督教已不仅局限于犹太人之中，而且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

^① 现存的优素福的著作中已无此史料，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49年。

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的反抗都是无望的。被奴役、受压迫、沦为赤贫的人们的出路在哪里？……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？

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对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比特神信仰者的手下败将，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”，它很难得到其他民族的信仰；那么，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，不可能在其他民族中赢得信仰者；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

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

② 同上书，第542页。

不能带来精神上的解脱。宙斯的统治早已为罗马帝国的丘比特所摧毁，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，是万恶的罗马帝国奴隶主神权的象征，他们诅咒丘比特神和阿波罗神，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国的出路找到了。”^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 这个教义，拨动了广大被压迫人民苦闷无望的心弦，为这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，而且它将在未来的世界中起着难以估量的作用。

① 恩格斯：《论早期基督教的历史》，载《马克思恩格斯全集》第22卷，第542页。

② 同上书，第523页。

原始基督教吸收 诸种文化的营养走向世界

基督教在罗马帝国“外邦人”中间传播的过程，也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出现的塞琉古王朝和托勒密王朝，为其犹太民族实行的政策，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)作为神圣的生命分给信徒，其意义在于参加圣餐的人通过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12月25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。

19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。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里，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——这个由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，例如他认为上帝为了显示他的全智、全能和恩典，创造了

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

世界，在上帝与世界之间，有各种属灵^①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——本体流出来的世界万物的本原”这段解释来加以说明。有关“位格”的问题、“同一本体”的问题以及“流出来”一词，以后将成为基督教会内部长时间争论的问题。

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，被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比特的地位并列。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。有关罗马帝国皇帝自称是阿波罗神之子的概念，就是这样出现在罗马帝国的统治思想中的。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、带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根芒刺。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，这些我

① 指上帝的属性，这种属性是神秘的、万能的。

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，产生了信仰上的动摇。这种迹象的出现和发展，对于某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作为世界性宗教的基础的作用。

上文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士都能够接受的“安慰”呢？概括起来说，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。

《哥林多后书》第13章17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和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，由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，又是为着他造的，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，使他在凡事上居首位。”这就在教义上为基督教摆脱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4世纪下半叶至5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》中所表现的保罗的思想，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，变成了“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，如何才能“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之中，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；他为拯救世人而牺牲；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教；“圣餐”是吃主的肉体 and 血，使信仰者分享他的神性，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，这也是它容易为具有希腊文化传统的居民接受的原因。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，都是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救赎有罪的人类。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，这实际上是一种妄想。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”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为救赎人类而牺牲，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解脱出来，并赋予它以希腊哲学和包括琐罗亚斯德宗教等其他宗教的成份。另外，保罗的“福音”将犹太教《圣经》作为基督教的《圣经》的前一部分，反映了基督教同犹太教的渊源关系。

在探讨其他宗教对基督教的影响时，其中最重要的当推“复活”这个概念，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，并且加入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，必要在基督面前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”^②这里，保罗运用了希腊的奥尔弗斯的比喻，

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》“哥林多前书”第5章，《新约全书》，第234页。

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思，而是灵魂被赋予了“永生”的、天上的身体而升入天国。

在叙述了保罗所宣扬的“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。

《希伯来书》是《圣经·新约》中的一篇，作者佚名，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的一些“教父”们的思想。这篇作品，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。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。某些记载表明，当《约翰福音》问世以后，一些还末摆脱浓厚的“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，但是它不像“同观福音”那样，只是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，在后面的章节中还将详细叙述，在这里我们只能从《约翰福音》中读到的一些问题加以叙述。

在这本被称为第四福音的作品中，在“根据约翰的叙述”的

^① G. F. Moore: HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, P137—138; New York Charles Scribner's Sons, 1920.

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生，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）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“得教”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。

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

《约翰福音》这篇作品，同保罗的“书信”一样，都强调了“得救”依靠“灵智”(γνῶσις)；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象。在《约翰福音》中，常用“光”这个词来隐喻“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），而上帝是通过他的“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”，^① 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，跟从他人就不会在黑暗里行走，必将得到生命的光”。^② 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。^③ 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。

《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予，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

① 《约翰福音》，第1章第18节。

② 《约翰福音》，第8章第12节。

③ 《约翰福音》第3章，《新约全书》第116页。

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，^①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，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救赎世人的观点，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。

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。由于本书涉及的是天主教和东正教问题，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，对以后东正教会史上，东正教一些宣扬“末世论”的派别具有极大的影响。

^① 《约翰福音》第4章，《新约全书》第117页。

约翰的《启示录》，是以“人子”口述的7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4章至第22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。这就使这本书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、月月结果子的树和能治病的树叶等等内容，这些都是《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。这些内容和素材经过《启示录》作者的加工成为“启示”后，物质主义的末世论连同肉体“复活”的概念，以及至福千年统治的到来等理论，都渗透到基督教之中。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，广大被压迫群众用这些“启示”寄托了对罗马帝国统治的仇恨。到公元2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

^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。

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”，不是指罗马帝国皇帝，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42个月。到创世后的6000年，救世主将再降临，建立千年禧国，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，往往是由他们自己所处的“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 2 章

基督教由“非法”到合法

早期基督教的历史，实在是充满艰辛的苦难的历程。

罗马帝国的“万神殿”，象征着罗马帝国的赫赫权威，无数民族的保护神在罗马军团的铁拳下，成了罗马帝国之神阿波罗和丘比特的俘虏。然而，一个由犹太低层百姓所建立的宗教——基督教，竟敢以罗马帝国镇压不驯服者的刑具——十字架，作为自己信仰的标志，这岂不是冒罗马帝国无上权威之大不韪？可惜的是，罗马帝国的皇帝们不懂得“民不畏死，奈何以死惧之”的道理。据教会记载，从基督教诞生至公元 313 年的近 300 年时间里，罗马帝国对基督徒进行了 10 次大规模的血腥迫害活动，其惨烈可谓人寰绝见。然而，基督教非但没有被镇压下去，信众反而日益增多。

这是一个十分需要深入研究的历史现象，它至少说明了这样几个问题：一、罗马帝国的血腥镇压，并没有能解决基督教存在和发展的各种社会原因；二、基督教所宣称的“人的一切包括生、死均由上帝安排”这一教义使基督教徒将福、祸、吉、凶，甚至血腥的迫害都看作为上帝的安排，是进入天国前的考验，这就形成了他们宁死也不放弃宗教信仰的坚定态度，不理解宗教信仰（主要是指世界三大宗教）的这一特点，就会重蹈罗马帝国的覆辙。

不同区域的文化背景 对各地基督教会影响

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，很快引起了罗马帝国统治者的警觉，视之为“心腹之患”，在公元64—313年间，罗马帝国政府曾多次对基督徒进行大规模的迫害。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，进行大规模的迫害，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，摆赛埃斯蒂宴席（人肉宴席）；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帝国的神，不肯在罗马帝国皇帝的雕像前礼拜，不愿奉罗马帝国皇帝的名发誓，也不承认罗马帝国的皇帝是神，这在罗马帝国的国家法上是大

逆罪(*Ioesa 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,其他人可由地方官任意决定处决方式。帝国官吏通常行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?公元178年亚历山大里亚的赛尔苏写的《真道》^①一书,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、两个受幻想家、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、素受尊敬的罗马神祇英雄,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分中,要求基督

① 该书作者赛尔苏为新柏拉图派哲学家,据考证该书为赛尔苏于公元177—180年间所作。这部著作在基督教成为罗马帝国国教后,被销毁。以上引文,源自亚历山大城的奥利金于公元246年所写的《反赛尔苏篇》。

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4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。更有无数教徒因坚持基督教信仰而在各地被判死刑。这就迫使罗马帝国的基督教徒只得秘密地聚会礼拜。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，有的长达数十里，黑暗阴森，至今在它的壁上还保存着当年基督徒留下的一些基督教内容的画像和浮雕。

到公元3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，同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教的政策，已有损帝国的最高利益。但是，当时的几任罗马帝国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5%。

为什么残酷的迫害，甚至死刑都不能使基督教（包括其他一些宗教）趋向灭亡呢？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数以万计的基督徒，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，而将虚幻的希望寄托于死后进入的“天国”（彼岸世界）之中。他们往往将所受到的迫害、刑罚，甚至残酷的死刑视为神的考验，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 200 多年的迫害中，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，上文已经略有叙述，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，或因众望所归，或经民主选举，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（ἀδελφοί，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：СТАРИЦ）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，则可以看到公元2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”并要严厉“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，向教徒们介绍其他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(2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

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

② 信中用复数形式。

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

公元284年，戴克里先登上了罗马帝国皇帝宝座。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、隶农和其他受压迫者，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帝国神祇献祭，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2年之久，基督教会史上称它为“虽然是最后一次，但也是最惨烈的一次”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，戴克皇先自动退位，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

^① G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, New York Charles Scribner's Sons, 1920.

位之前的 240 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隘的地方文化色彩。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。

审时度势的选择

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，继续推行其父的政策。

在帝国东部的基督徒不如高卢等地的基督徒那样幸运。迦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徒走向消亡，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。他感到继续执行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代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。”^①这一敕令,从它发表的背景和内容上来看,表明基督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。

对基督教采取的宽容政策,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

^① 犹西比乌:《教会史》第 8 卷,第 11 章。

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”的称号。没收的基督徒集会场所一律无偿发还，教会的其他财产也同样发还。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，权衡了在宗教问题上改变罗马帝国 250 余年来（仅从屋大维算起）的基本国策将会得到什么后果后所决定的行动。而这些行动又是为他的最终目的——独占罗马帝国皇帝宝座服务的。他是一个史笔上可称之为“枭雄”的人物。在军阀混战之际，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莱西尼乌为妻。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，就成了冤家对头。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 9 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的遗产。公元 323 年，已当上了罗马帝国皇帝的君士坦丁，接

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。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升平气象。

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，而难以重新称雄了。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。

公元 325 年尼西亚主教公会议的召开

对早期基督教的历史，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，早期基督教传教士在圣父、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，那末将这些要素排列在读者面前时，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”，又与以后所叙述的主题有看一定的关系。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骄奢淫逸，攀比豪华，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，还不断内江混战。帝国的危机主要有这样两个方面：1. 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，城市两敝；2. 政治危机，军人跋扈，皇帝被杀事件不断发生。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4人，各分管一个地区），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。帝国的这些“病入膏肓”的危机自然也在帝国的宗教上表现出来，随着帝国的衰落，丘比特和阿波罗神在罗马人的心中已无多大的崇拜价值，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合帝国统治的需要。但是，基督教因其产生、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，特别是长期处于“受迫害”状态所造成的各行其是的局面，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出现差异，“异端”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。其代表人物间恩乌斯（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

^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。

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质 (*ὁμοία*)，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。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，因此各自致函帝国各地教会，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318名主教，^① 其中有300名左右来自东派教会和非洲的教会，罗马教会只派了6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犹西

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300人到会。

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神职的处分决议，并把他流放到伊利里坎^①。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”。

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，这些人皆为公教会所咒诅^②。

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传教士们的神学

① 在亚得里亚海东岸一带，为罗马帝国的四大行省之一。

② “咒诅”一词源出希伯来文“Curs”，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。

理论,而且还会动摇教会的基础,给人以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,被迫纷纷签字同意。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2年召开一次宗教会议(详见附录1)。

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、西两派教会分裂的必然趋势。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,尼科米底亚主教犹西比乌回任,受到君士坦丁的宠信,成为东派教会有实权的人物,于是阿里乌派在他的支持下,也逐渐得势。就在犹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,其主要论点是:“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

^① 他用这个词来表达“与上帝同一性”即“同一位格”意思。

教们的反对，同时，当时的尼科米底亚主教犹西比乌受到君士坦丁皇帝的青睐，他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以后，可见，当时东方在帝国利益上的重要性。随着帝国的首都迁往君士坦丁堡，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700余年中，东、西两派教会不断激烈斗争，同封建主之间争夺霸权并无二致。从这条线索中，我们就比较容易理解，在尼西亚主教公会议开会期间只派了6名代表参加的西派教会，此时居然坚决拥护《尼西亚信经》，并支持阿塔纳修斯，反对重新修订信经的原因。

东派教会在尼科米底亚主教犹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。

持，巩固其统治地位。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、过度兴奋而突然死亡。

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犹西比乌为其洗礼。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3个儿子所分裂，儿子们各支持一派教会，从而使东西两派教会间已有的裂痕更加扩大。

第 3 章

基督教东西两派教会间争端的明朗化

基督教会自它诞生起，大约走了近 300 年的苦难历程，终于取得了合法的地位。当时它已遍布罗马帝国控制的各个地区，到公元 392 年，基督教已在事实上成了罗马帝国的国教。

从文化学的角度来看，目前基督教的三大支派——东正教、天主教和基督教新教的许多方面仍然具有早期基督教的生长基因。首先，它的经典——《新旧约全书》，表明了基督教是由犹太教的分裂派别——拿撒勒派发展而来的。因此，犹太教的圣经依然是基督教徒奉之为圣经的一个重要组成部份；其次，基督教崇拜的神，从严格意义上讲，只有唯一的神——上帝。虽然基督教的神学家出于各种历史原因，将已经出现的尴尬场面——圣父、圣子、圣灵——用十分深奥的哲学理论加以解释，创立了基督教神学的基础理论之一——“三位一体论”，并且在公元 381 年的第一次君士坦丁堡主教公会议上得以确立通过。但是，在基督教会中，对于圣母的崇拜，对于圣徒的崇拜，往往使人们对基督教是一神教的认识产生扑朔迷离之感。这一现象发展到中世纪后期，许多殉道者的遗物亦成了信徒崇拜的对象，这种由民间所产生的基督教信仰，显然同基督教神学理论仍有相当大的距离。因为一般百姓信仰宗教是求得心灵的净

化或精神的支柱，而不是哲学式的神学；最后，随着罗马帝国的分裂和公元476年西罗马帝国的灭亡，希腊文化同拉丁文化的差异在基督教信仰中也随着政治格局的变化而愈益明显。这是基督教东、西两派教会分歧愈益加剧的文化因素。这种文化上的差异所形成的宗教信仰上的差异，使得基督教东、西两派教会的实际掌权者将宗教上的矛盾同政治上的矛盾联系在一起，纷争不已。当然，还有许多值得探讨的文化因素，这只能逐渐地在历史性坐标上展开。

奥利金及一些神学派别阴魂难散

基督教由一个饱受迫害的宗教，逐渐为罗马帝国统治集团的某些人注意、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）已不再像过去那样具有“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200年的发展时间中，也努力摆脱自身的“反抗”气息，以求能取得统治阶级的谅解和信仰，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”的人，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、民族背景的差异所形成的神学上的不同见解，使各派间的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，基督教取得

“合法”地位后，东、西两派教会在此问题上摩擦不断，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下坡路以后，某一皇帝去世或退位后，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”的形式来煽动兵变，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和礼仪制度。由于历史上的渊源，《圣经·旧约》被继承了下来，《圣经·旧约》中的唯一神——上帝(耶和華)自然地也被继承了下来。但是，基督教又崇拜拯救之神耶稣基督，同时还有“圣灵”^①的崇拜，这就使

^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5世纪末。

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200年的时间内煞费苦心、同时又争论不休的问题。

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之间的中介。虽然对“逻各斯”——基督(圣子)的崇拜，在一些受过希腊哲学思想启蒙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怀疑，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，但是到公元5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，从这个命题出发，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。

这一时期，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。当时在亚里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，无需先解释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的范畴的“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，这三者都有三个与之相应的阴性（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（κοσμος νοητός）中活动。瓦伦泰努斯还用了“普勒罗马”（Pleróma）^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，既没有可感觉的世界，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

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”和纯粹的精神世界；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”处于这二者之间，是从最高的神流出的一种具有神性的“爱安”所居之处。

岩的关系，并提出除了“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^①)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。^②他们对耶稣基督降世也有这样一些解释：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，《圣经·旧约》的上帝既是有形世界的创造者，就不能是基督所启示的崇高上帝。这些学说自然地被基督教会视为“异端”，其原因不仅在于它是诺斯替派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《圣经·旧约》的上帝同《圣经·新约》的上帝对立了起来，并且把“得救”这个问题，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

① 这里的“天使”是新柏拉图主义中所指的“幼年的神”。

② 《歌罗西书》，第1章第17节及第2章第9节。

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，在这个问题上有许多探索和建树的学说，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2世纪末，在罗马传教，提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。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探兴此派，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，由于安提阿主教撒摩萨太的保罗(约公元260—272年在任)的提倡，这一派的理论，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，他之所以与众不同，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，上帝使耶稣基督死而复活，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2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，圣父、圣子、圣灵为一而不可分的，这是独一上帝的3个名称，在不同的历史时期都有其特定的显现格式，在《圣经·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(公元217—222年在任)开除教籍，不过，其思想在以后的200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神学理论的建立有一定的影响。

“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)这个希腊文词汇的拉丁文同义词。

他在解释《约翰福音》第10章第30节的“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。在诸瓦丁以后，罗马主教狄奥尼修斯(公元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60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、圣灵这三者之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60余年以后，尼西亚主教公会议召开期间，东西两派教会“不和”的种子之一。

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。公元2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。因此，亚历山大里亚的基督教会就不像其他地区那样怀疑哲学，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，亚历山大里亚学派的开创者似乎是潘代努斯，这是一位对斯多噶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

^① 现共有3种，即《对希腊人的劝勉》(Exhortation to the Heafhen)、《导师基督》(Instructor)和《杂记》(Stromata or Miscellanies)。

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而来的,直到主选召希腊人的时候为止。哲学对希腊人,好像律法对于希伯来人,都是训蒙的师傅,为要引导他们归向基督。”^①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,认识上帝要比得救更为重要,因为认识上帝本身就包涵了得救的内容。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。克列门特的这些思想,虽然没有形成系统,对后世的影响也远不如其门徒奥列金那么大,但是它对这一派所起的奠定基石的作用,无疑对亚历山大里亚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列金主持。在基督教神学史上,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里亚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》第19章第12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(公元189—231年)任命为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,他惨遭折磨,伤重而死。其著作有用希

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

伯来文《旧约》和四种希腊文译本并列编订的《六种经文合璧》(Hexpla), 以及他的集大成著作《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; 第二卷论述世界和尘世万物、灵魂、命运等的关系; 第三卷以自由意志为主题, 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 *μονάς* 或 *εὐάς* (独一无二) 的, 是绝对的、单一的统一体。他用 *μονάς* 或 *εὐάς* 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分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。他受他所造的, 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, 但是在生活中因世尘之沾染, 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 (*μαξαιόξης*) 所支配的受造之物也都需要拯救。^①

① 《罗马人书》, 第2章, 第20节。

奥利金认为，为了拯救世界，上帝的儿子(逻各斯)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”(ensarkosis 取得肉身)一词，而提出了 *enanthrópōsis*(人化)的概念。他认为，基督具有神、人两性，即神一人，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，^①“这是全能者之荣耀的流出物”，^②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。以后的《尼西亚信经》中，用了“*φως ἐκ φωτός*”一语^③，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像。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*^④和处于胚胎状态的诸本愿(非物质的)。

① 《箴言》，第8章。

② 《所罗门智慧者》第7章和《希伯来书》第1章。

③ 希腊语，意为“从光出来的光”。

④ *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。

因而他处于 uovd's 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。^①

在奥利金的著作中，圣灵是低于圣子的。他认为正如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。但是亚历山大里亚学派没有奥利金的《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，在以后亚历山大里亚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。

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。犹西比

^① 《歌罗西书》第 1 章，第 15—17 节。

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，君士坦丁堡主教犹西比乌去世，分管罗马帝国东西两部分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：撤消阿塔纳修斯等人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，该主教职务不得另委他人担任。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，君士坦斯被杀，东部皇帝君士坦蒂乌斯经过3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。

^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。

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接受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《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，有关圣父和圣灵的“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所接受，但是它只是在君士坦蒂乌斯的权威下所表现的暂时的、表面的和解假象，神学中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，正如君士坦蒂乌斯无法改变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，似乎标志着阿里乌派的胜利，但是从历史的角度来看，阿里乌派正应了“盛极必衰”这句话。正当其劲敌(阿塔纳修斯以及西派教会

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“homoousios”(同一本体)一词的问题上同阿塔纳修斯意见相左，但因不同意君士坦蒂乌斯强迫教会接受对阿塔纳修斯的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。

诸主教)为君士坦蒂乌斯皇帝的权威所制时,原来同它组成反对《尼西亚信经》统一战线的一些主教(人数比阿里乌派多,大多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”,亦可说是实一而二,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日益明显,瓦伦梯尼安遂把帝国的西部交给其兄弟瓦伦斯(公元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,对反阿里乌派的其他各派采取排斥态度。公元365年,他下令

^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。

将阿塔纳修斯驱逐出境。^① 8年以后(373年),阿塔纳修斯在亚历山大里亚去世。其事业由以凯撒利亚的巴西略、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(公元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^②和阿波利纳里斯派进行了谴责,并颁布了敕令,内容包括: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的利益为准绳的。

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。它之所以在历史(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”(从形而上的意义而言),圣灵则是从圣父“出来的”。^③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。在这次会议的决议上,奥利金的“超验神”被否定了,圣子“逻各斯”作为“中介体”

① 这是阿塔纳修斯第五次被流放。

② 以安卡拉主教马塞勒斯为代表。马塞勒斯在尼西亚会议(公元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。

③ 《约翰福音》,第15章第26节。

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》排除了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”而目的最佳解释。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在神学思想上反映了出来。

奥古斯丁的神学思想和

公元431年以弗所主教公会议的“公案”

早期的罗马教会也是一个在宗教礼仪上用希腊语的教会。根据一些资料记载，直到公元2世纪末，在罗马以及帝国各行省的教会的著述中仍然使用希腊文。基督教西派教会在崇拜礼仪、神学思想、宗教书籍等方面的拉丁化是从德尔图良^①开

^① 德尔图良(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 约公元160—约225年), 基督教早期神学家, 被称为拉丁教父, 曾任迦太基教会长老, 主张严格遵行教义。约在公元270年, 因不满正统教会的日益世俗化而逐渐倾向被正统教会称为异端的“孟他努派”。主要著作有《护教篇》、《论异端无权成立》和《论灵魂》等。

始的，以后又经西普里安^①等人的努力，在公元3世纪末，基督教西派教会才成为拉丁化教会。

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

但是，总的说来，在整个公元4世纪中，基督教的西派教会在神学思想的很多方面都同阿塔纳修斯^②的观点十分相似。当时普遍认为，在受洗成为基督徒以后，便能过着无“罪”的生活，而基督对世人的拯救，是通过肉体的神化，使人从死中得到解脱。这实际上是东派教会神学思想的核心部分“道成肉身”^③

① 西普里安(Thascius Caecilius Cyprianus, 约公元200—258年)，早期基督教著名主教，被称为拉丁教父。因认为“异端教派”洗礼无效，同罗马主教斯蒂芬斯(Stephanus I, 公元254—257年在任)发生争执。公元256年，在迦大基会议上宣称，罗马主教对其他主教不具有立法权；又在所著的《公教会的合一》中指出，罗马主教虽然是使徒彼得的继承人，但是公教会的合一在于普世教会的全体主教而不在罗马主教一人。后来在教会同罗马帝国政权的冲突中，被罗马帝国皇帝瓦勒里安处死。主要著作有《公教会的合一》、《论恩宠》等。

② 阿塔纳修斯(Athanasius, 约公元293—373年)，被称为早期基督教希腊教父。公元328年任亚历山大里亚教会主教，他始终反对阿里乌派在“三位一体”教义问题上的神学思想。认为圣子由圣父所生，而非被圣父所创造；圣父与圣子同性、同体。为此，他曾先后被罗马帝国皇帝流放过5次，公元366年以后，他继续在亚历山大里亚教会担任主教职位。主要著作有《反阿里乌教派》、《反阿里乌教派论集》等。

③ 按基督教神学所述，道成肉身指三位一体的“圣子”在未降世成人之前，便与“圣父”同体，称为“道”(希腊文Logos的意译，音译作“逻各斯”)后来这个“道”以“肉身”的形式降世成人，即耶稣。

思想在西派教会中的影响。从这里，也可看出基督教西派教会的“拉丁化”还没有完成，至少在神学思想上还没有体现出“拉丁教会”的特点。

完成这一项工作的，是奥勒利乌·奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 公元354—430年)。他生于北非的塔加斯特(Tagaste)，在公元376—386年的11年中曾先后在塔加斯特、迦太基、米兰等地教授修辞学，生活放荡不羁。当时他信仰摩尼教，然而摩尼教的教义并没有满足他信仰上的需要。于是他投入到对新柏拉图主义(New—Platonism)的研究中去，但是单纯的哲学研究毕竟不能代替宗教信仰，他在米兰生活时受到了主教安布罗斯(Ambrosius, 约公元339—397年)^①的影响，这就使他又将自己对新柏拉图主义的研究同个人的宗教经验逐渐融合起来。在公元387年他摒弃了摩尼教而皈依基督教。他使用新柏拉图主义哲学思想来论证基督教教义，提出了“理解为了信仰，信仰为了理解”的见解，认为“精神”是实体，上帝是“真理”，是超越时间、空间的“绝对真理”，是宇宙、万物的创造者，是至上的“真、善、美”。他认为只有信仰上帝才是人生的“享受”，对于其他一切，都只能作为“使用”。他提倡以神秘主义的体会来领会“三位一体”的教义，他说：“如果要问，‘三位’究竟应该如何理解，关于这个问题，贫乏的人类语言实在难以表达。”他还从新柏拉图主义的哲学思想出发，对公元325

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

年的《尼西亚信经》和公元 389 年的《君士坦丁堡信经》作了阐述，认为，上帝是第一性存在的、独一的、无始无终的实体 (*Prima essentia, una Oeterna Vera Substantia*)，是一体而不可分的。圣父、圣子和圣灵“三者是同一个主” (*Simul omnes est unus dominus*)；即使在一些分别归属于他们的事物上，他也认为是三位一体的“不可分性”作用所造成的结果。他指出，三位的分别只是彼此相对而言的，即圣父是对圣子而言，圣子是对圣父而言，而发自圣父、圣子的圣灵则是对圣父和圣子而言的。他充分意识到“位”不足以恰当地表达这种关系。因为，他认为，“位”的真正意义，只能表现独一的无始无终的上帝，只有上帝的存在才体现“位”的存在 (*Personam esse*)。奥古斯丁还想从心理学的角度来进一步叙述“三位一体”教义。他以思维的心灵和心灵本身的关系来说明 *memoria*、*intelligentia*、*Voluntas* (记忆、理智、意志) 或 *mens*、*notitia mentis*、*dilectio* (明悟、记忆、爱欲) 等概念。他指出，正如“智慧、思想表现、欲念和爱”这些思维活动都不能脱离人的思想而单独存在一样，上帝的“三位一体”中的“位”之含义，同样也不能离开“三位一体”的上帝而单独存在。

由于早年生活放荡的经历和对摩尼教的信仰等一系列经验，奥古斯丁对《圣经·新约·致罗马人书》第 9 章第 16 节、《圣经·新约·哥林多前书》第 4 章第 7 节以及《圣经·新约·腓立比书》第 2 章第 13 节等内容十分注意，其中所述的一切，都深深地撞击了他的心弦。他深信，信仰的意志是上帝授予的。人类由于自己始祖的堕落行为，造成了人对任何善事都无能为力的可悲局面，因此，人类的拯救唯有依靠上帝才能实现，而上帝拯救世人的决心，也决不会因为人类的种种“罪恶”而有丝毫动摇。奥古斯丁的这一系列神学思想是他在长时间的思索中，在

思想上不断地涌现出来的想法，他的神学思想体系的建立则是在公元411年同佩拉纠^①以及佩拉纠主义的信奉者的论战之中逐渐完成的。

佩拉纠在他的传教活动中，一再强调：人类的始祖亚当和夏娃的个人堕落所犯的罪行不应由他们的后代——人类来负责，因此人生来本无罪，行善或行恶都取决于每一个人的自由意志；他还指出，人类的行善并不出自上帝的恩宠，基督的行为只是人类在行善问题上的楷模。他认为人有足够的意志和能力来控制自己不犯罪过。奥古斯丁认为佩拉纠的这些神学思想是异端邪说，他针锋相对地指出，上帝造亚当时，亚当是洁白无垢的，品行端方的，如果他当时能保持着这种清白状态，上帝就会赐给他恩典，让他继续具备善良的品格，他和他的子孙必然也会享有天使们的荣誉和幸福，也就不会知道什么叫痛苦，什么是死亡这些在现在每个人的生活中都会出现的悲惨遭遇了。然而，现在的事实是，亚当堕落了，他滥用了上帝给予的信任，并且由从善走向了从恶，这种犯罪的恶果所造成的“从恶”倾向(*dura necessitas peccatum habendi*)，不仅毁灭了他自己，而且还给他的后代带来了世代遗传的“原罪”(*in quo omnes peccaverunt*)，即使是刚刚呱呱落地的婴儿，也难逃“原罪”这一罪责，因为他从出生之时起已是堕落的人群(*massa perditionis*)的一员了，他继承了始祖堕落的本性，其七情六欲将超出理性，当他到了一定年龄时，就会犯本罪^②，犯他心

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

② 天主教称人们自己犯的罪为“本罪”。

然要犯的罪。这种“罪过”虽然几乎成了每个人人生的必然，但是不能因为这种几乎带有必然性的“罪过”，而可以免去惩罚。奥古斯丁因而强调指出：人的犯罪并不是受到外力所迫而不得不造成的过失，而是出于自愿。这是因为受到魔鬼诱惑的人，从恶是他行为的倾向，这种从恶的自由，是人类自由意志的表现。

奥古斯丁在他对“原罪”和“本罪”的论述基础上，提出了他的有关恩典和效果的理论。当时安提阿学派的主要代表约翰·克里索斯托 (Joannes Chrysostom, 约公元前 347—407年)^①在谈到这些问题时说道：“拯救既依靠我们自己，也依靠上帝。首先，我们必须自己有择善的愿望，上帝才能发挥作用。上帝并不预定我们的意愿，使我们的自由不致因此受到损害。当我们作出了选择，他就会从各方而帮助我们。”^②奥古斯丁认为约翰·克里索斯托对人的择善能力的估价是错误的。他认为人只有从恶的倾向而无择善的能力。信仰意愿的先决条件也是上帝所起的作用，信德是上帝赐予的，这种信德不仅是对基督的虔诚信仰，而且也是同盼望基督的“拯救”以及对基督的爱心分不开的。他指出，人的释罪成义的信仰，是充满了爱心的信仰行为。也就是说，“这是上帝通过耶稣基督赐给我们的恩典，他用他本身的正义，而不是我们的正义，使我们成为义人。”上帝使

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

② G. P. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, P:99, New York, Charles Scribner's Sons, 1920.

人成义的恩典，使人的意志有了从善的基础，禁锢了从恶的自由，这种恩典激发了人的善意和爱心，使人从内心中得到了新生，“由于圣灵的进驻，人心便发出了对至高无上、永恒不变的善，即上帝的喜悦和爱心”；它使人们心中充满了爱，用从善的欲望代替从恶的欲念(*Concupiscentia mala*)。奥古斯丁认为，人正是靠了上帝的恩典，才能得到信仰基督的救恩，但是救恩并不赐予所有的人，它只给予上帝所挑选的人。他在“救恩”问题上提出了“预定论”的思想，认为上帝的这种挑选，并不以被挑选者身上的任何东西作为先决条件。

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

奥古斯丁的圣事观念是建立在他的“恩典”学说基础上的。他把圣事称为一种神圣的象征(Sacrum Signum),认为这是上帝赐予的供人领受的恩典。按照奥古斯丁的思想,圣事的意义和价值来自礼拜仪式中对于基督语言的追思和复颂,他说:“圣言成了物质,圣言自身也成了有形的语言”(“Accedit Verbum ad elementum, etiam ipsum tanquam visibile verbum”)。他以自己的宗教经验指出,“无论哪一种宗教,不管它是真的假的,如果没有圣礼,或说有形的象征,使信众结成某种团契关系,便不能把信众继续团结在一起。”^①奥古斯丁按照自己对圣事的定义,把圣事这个名词应用于包括洗礼、圣餐、神品、婚配等宗教仪式。奥古斯丁认为,圣事的实质和功效,完全在于它是上帝通过圣灵所赐予的无形恩典,没有这种神圣的力量存在,圣事就无功效。他指出,恩典就是通过这些具体的礼仪,使信仰者获取了上帝的救恩。不过,在圣事的功效问题上,奥古斯丁出现了理论上的自相矛盾之处。因为按照他的恩典学说,其核心部分是“预定”的神学理论,而按照他在圣事的功效上的见解,显然凡是领过圣事者,特别是领过圣餐圣事的人都能得到上帝的救恩。这就使他的恩典学说出现了难以自圆其说之处。

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

不过,在当时,奥古斯丁的神学思想不仅没有为基督教东派教会所接受,而且在西派教会中也遭到了来自各方面的反对。除了佩拉纠及其追随者的攻击外,它的“预定论”也使高卢南部

^① G. F. Moore: HISTORY OF RELIGIONS II Part 2, CHRISTIANITY, P225, New York, Charles Scribner's Sons, 1920.

的隐修士们感到了愤慨。因为这一带的隐修制度来自于基督教东派教会，因此其神学思想以“道成肉身”为核心，同奥古斯丁的“救赎”理论体系有很大不同。他们认为凡是愿意接受基督教信仰并受洗的人，都能得到拯救，“因此，应告诫每一个人要信仰上帝并行善，使任何人对获得永生不致感到绝望，因凡是愿意敬奉上帝的人，都可得到报赏。”^①显然，这些观点同奥古斯丁的神学思想是大相径庭的。因此，他们在反对佩拉纠主义的同时，也抵制和反对奥古斯丁的神学理论。但是，他们的反对并没有产生什么实际效果，相反，在当时的统治阶级看来，奥古斯丁的神学理论中有关恩典、“预定”和圣事功效等方面的学说，尽管有自相矛盾之处，但是这种自相矛盾却十分适合统治阶级的需要，统治者可以在“预定论”（当然也包括圣事）中取得自己的精神寄托，而广大百姓则能从圣事中取得他们所向往的虚幻希望。因此公元529年，在奥尔良宗教会议上，奥古斯丁的神学理论正式被定为基督教西派教会正统的神学思想，只是在宣布这一决定时，以十分温和的语气提到了这样一种调和矛盾的意见：“我们相信，恩典是通过洗礼领受的，一切受过洗礼的人，有了基督的救助和合作，如果他们忠实地进行不懈的努力，便可获得灵魂得救的结果，这样做实际也是他们应尽的责任。”

然而，奥古斯丁的“预定论”并没有因为这样一段折衷的声明而抵销他的以“预定论”为基础的《上帝之城》(The City of God)这部著作的影响。关于这部著作的写作原因曾有不少说法，有人认为这是奥古斯丁为了回答那些将罗马帝国衰落的原因归咎于传播基督教的“异教徒”而写的书；有人认为这是奥

^① G. F. Moore: HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, P202, New York, Charles Scribner's Sons, 1920.

古斯丁在西罗马帝国濒于灭亡之际所写的交织着哀叹和希望的著作。但是，无论怎样探讨奥古斯丁的写作动机，有一点都是肯定的，那就是在基督教成为罗马帝国国教以后，基督教已难以挽回罗马帝国积重难返的颓势，这在奥古斯丁的内心留下了难以摆脱的阴影。或许正是这个原因，奥古斯丁花了10年心血，以“预定论”来解释历史上已经发生或即将发生的事情，这些历史事件的出现，在奥古斯丁看来也是“预定”的，而他在这种“预定”中又寄托了一种虚幻的希望。

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

① G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, P202, New York, Charles Scribner's Sons, 1920.

教的发展,这样就使他的权力直接用于为上帝服务的目的之中,使他成了上帝之城的公民。奥古斯丁还从罗马文化重视“法”的观念出发,指出世俗之城的状况也不能听之任之,它需要用法律和权威加以严厉的约束和管理,因此就必须有一个统治者。他认为,作为统治者必须以为他的臣民造福为自己的目的,并且能以严酷的手段镇压一切背叛者和反对基督教正统教会的“异端”邪说者;然而,由于人类由其始祖那里遗传来的从恶倾向是如此严重,因此统治者也经常陷入极端的自私自利之中,即使是这样,人们也必须服从这些统治者;因为,对于那些为上帝所摒弃的人来说,暴君的统治也是上帝安排给这些“无可挽救”的人们的一种惩罚,这是出于上帝的意志,是不能改变的。

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

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

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

奥古斯丁离世的时候,不仅是罗马帝国“山河破碎风转絮”之际,而且也是基督教会的多事之秋。公元431年在以弗所召开的主教公会议上,安提阿学派和亚历山大里亚学派在“神、人”

^① 今阿尔及利亚的安纳巴一带。

两性问题上的斗争达到了白热化程度。当时，安提阿学派的聂斯脱利在公元428年当上了君士坦丁堡主教，他强调基督具有神和人两个本性，而且认为二者分别形成神和人两个不同的位格，因此作为人的耶稣为玛利亚所生，后被钉死在十字架上；而作为神的上帝圣子——基督并非玛利亚之子，也未在十字架上受死。因此，他不同意把童贞女玛利亚称为“上帝之母”(θεοτόκος)，他说：玛利亚“她没有生育神……她只生育了一个人，一个神的器官。”聂斯脱利的这些神学思想遭到了虔敬的信徒和隐修士们的激烈的反对。这就使安提阿学派的劲敌亚历山大里亚学派感到有机可乘；而基督教西派会也觉得可乘此机会，利用亚历山大里亚教会对君士坦丁堡教会的妒嫉心理，并利用它同安提阿学派的仇恨，以打倒君士坦丁堡教会主教聂斯脱利，来实现它打击君士坦丁堡教会威信的目的。当时，亚历山大里亚教会的主教西里尔^①同罗马主教西莱斯丁联合了起来，坚决反对聂斯脱利的基督二性分立论。西里尔主教的基本论点是“上帝——逻各斯的肉体化的同一性质”，“从二性合而为一”(即一个位格)。他认为，人性是不具位格的，它只是逻各斯的外衣，基督具有人性，只是因他有人类的属性，而不是因为他是一个世人。

公元431年夏，在以弗所召开了全体主教公会议。以亚历山大里亚主教西里尔为首的一派抢先到达会场，在西里尔的主

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

持下，他们锁上了会场的大门，匆忙地通过预先就写好的会议决议，把聂斯脱利判为异端。不久，君士坦丁堡教会和安提阿教会的主教们也到达了会场，也立即举行了会议，并以破坏会议的名义把西里尔撤职定罪。西派教会则在“鹬蚌相争”之后，以渔翁得利之态，宣布将聂斯脱利和西里尔都撤职。东罗马帝国的皇帝狄奥多西二世也感到亚历山大里亚教会同君士坦丁堡教会以及安提阿教会如此纷争不休，对帝国的统治十分不利，为了摆平基督教东西两派教会间在以弗所主教公会议以后所产生的更为激烈的矛盾，他下令将聂斯脱利和西里尔两位主教逮捕撤职，并强令教会停止争论。不久，聂斯脱利回到了安提阿附近他原来的隐修院中。西里尔则逃往埃及，既否决东派教会主教们在会议上对他作出的判决，也抗拒狄奥多西二世皇帝的御旨。当时，支持聂斯脱利的一些主教以及支持西里尔的一些主教都在宫廷中多方活动，他们贿赂权贵，企图让他们在皇帝面前起一点影响，使狄奥多西二世能作出有利于自己这一方的决定。最后，以西里尔为代表的亚历山大里亚派终于打通了关节，安提阿教会的主教约翰听到风声，立刻见风使舵，也参加到谴责聂斯脱利的行列之中，聂斯脱利因而孑孓一身，孤立无援，受到绝罚处分并被放逐到更远的偏僻地区。其神学思想则被定为异端，并由东罗马帝国法律规定：禁止信仰聂斯脱利神学思想的教徒自称基督徒；禁止信仰聂斯脱利神学思想的教徒集会；宣扬聂斯脱利神学思想的书籍一律取缔焚毁；坚持信仰聂斯脱利神学思想的教徒予以没收财产的处分；……于是，一些信仰聂斯脱利神学思想的教徒只得逃亡至拜占庭帝国与波斯萨珊王朝的接壤处，不久，又得到萨珊王朝统治者的同意，进入波斯帝国境内，他们在那里形成了聂斯脱利派，建立了教会。以后，又向印度传教，并于公元7世纪30年代派主教阿罗本来中国，

公元635年(唐贞观九年),阿罗本到达唐朝首都长安,受到唐太宗的优渥礼遇,其中一些细节,可见现存西安市碑林中的“大秦景教流行中国碑”,实为可靠的资料,这里就不详叙了(见附录2)。

第 4 章

西罗马帝国灭亡和《赫诺肯提谕》

在整个基督教会史上，公元 325 年是值得纪念的。因为在那一年，由罗马帝国君士坦丁皇帝在尼西亚召开并主持了基督教历史上第一次公开的“主教公会议”。尽管在会议后，东派教会的代表对君士坦丁皇帝在会议上以武力胁迫签字的做法十分不满，不过，当基督教会史家以回顾历史的态度来评价这次历史性会议时，就会感到日后基督教成为罗马帝国的国教的道路，正是从这次主教公会议开始的。

公元 381 年，在君士坦丁堡召开了主教公会议。这次会议确定了基督教神学的基本理论——“三位一体论”，这是基督教历史上的一个重大事件。但是，罗马帝国的皇帝们要想依靠信仰基督教和利用基督教来挽回帝国“江河日下”的颓势，犹如画饼充饥一般，因为它实在是积重难返了。贵族们骄奢淫逸的“三榻宴”和靡靡之风已使罗马军团萎靡不振，这是罗马保护神丘比特或耶稣基督（假如真有灵的话）都无法挽回的事实。同时，随着罗马帝国国力的衰退，帝国东、西两部的分离倾向也日益加剧起来。特别是当公元 331 年君士坦丁皇帝将首都从罗马迁到拜占庭，建立君士坦丁堡以后，帝国东、西两部原来在文化、经济、政治概念上存在的差异，此时都成了错综复杂的原因。社会上的

这种状况是否在东、西两派教会中也有所反映呢？这是自然的，因为教会是由各级神职人员和信徒（亦即人）所组成，他们的文化背景、经济地位和政治概念当然也会反映在他们的宗教信仰和对教会地位的看法上，这些问题有一部分成了“三位一体论”^①等神学问题争论不休的原因，有一部分则成了公元431年召开的“以弗所主教公会议”和公元451年召开的“查尔西顿主教公会议”争论不休的原因。虽然在此期间，罗马帝国皇帝狄奥多西一世曾在公元392年颁布敕令，以禁止罗马帝国原有宗教的法律条文，明确了基督教在帝国所享有的特权地位，但是它也无法阻拦罗马帝国的分裂趋势，同样也不能消弥基督教东、西两派教会间日益尖锐的矛盾。公元395年，狄奥多西斯一世去世以后，罗马帝国正式分裂为东罗马帝国和西罗马帝国。

不过，从当时教会间的矛盾来看，“东、西两派教会间的斗争”这个提法，并不是很确切的，因为在当时，在东派教会中享有很高地位的亚历山大里亚教会出于嫉妒心理往往同罗马教会联合起来，攻击君士坦丁堡教会，公元431年在以弗所召开的主教公会议清楚地说明了这个问题。所以，在相当一段时间内，“东、西两派教会间的斗争”这句话的含义，一般是指君士坦丁堡教会同罗马教会互争雄长的斗争。

关于这两个教会间的权力之争，在整个基督教会史上将占不少内容。但是，关于“东、西两派教会之间斗争”的概念，却随着西罗马帝国的灭亡，其含义也逐渐明确起来，东派教会所包括的君士坦丁堡教会、亚历山大里亚教会、安提阿教会和耶路撒冷教会都与罗马教会享有平等的地位而同罗马教会争执不休，而罗马教会随着西罗马帝国的灭亡，正处于最严酷的时刻，它在捉

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

襟见肘的窘境下，仍不失争雄的野心。不过，这在公元5世纪末和6世纪上半叶前还只是不切实际的狂想而已。这种狂想一直要到公元8世纪以后，才逐渐成为现实。

公元451年查尔西顿主教公会议的召开

公元433年，在东罗马帝国皇帝狄奥多西二世的干预和威胁下，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年君士坦丁堡皇帝迁都以来，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，像这样一个“行将就木”的帝国是难以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，西派教会对东派教会内部事务的任何干预都会引起东罗马帝国皇帝本人的反感。当时的罗马主教并未认识到这些问题，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3世纪中叶时，就已经矛盾重重，当时迦太基教会主教西普里安（约公元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(而且直到公元6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是满腹酸楚,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。这些问题在公元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(?—公元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将其押送至罗马。^①这就在“一厢情愿”的基础上为罗马主教自封为教会首脑确立了法律依据。但是,像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

^① 米涅编,《拉丁教父学文集》,第363页。

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520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(ὑπόστασις)之中；他不可割裂，也不可分成两个位格，而只是唯一的同一个圣子和独生子，上帝——逻各斯，主耶稣基督。”^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支持下还制定了法规，法规的内容是针对公元445年西罗马帝国授予罗马主教的最高裁判权力

① 君士坦丁堡修道院院长兼长者。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。

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。

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

^① 公元449年6月，利奥一世在写给君士坦丁堡教区主教窝拉维安的一封信中，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”。

还需要从各自的具体“社会存在”中去寻找答案。查尔西顿主教公会议就在这样充满矛盾的气氛中结束了。这些矛盾既然没有解决，就会继续发展。正在这个时候，传来了西罗马帝国灭亡的消息，东罗马帝国的皇帝和基督教会立刻把自己的目光盯在了西罗马帝国的版图上，然而当时的东罗马帝国从军事实力上讲还只能处于“自保”的状态，要想远征法兰克人、汪达尔人这些“蛮族”，它自己也感到力不从心，但是实现统一基督教会的计划，此时似乎是千载难逢之良机。于是，在查尔西顿主教公会议以后，基督教东、西两派教会为争夺“基督教会首脑地位”的斗争又进入了一个新阶段。其特点是东派教会向西派教会采取了咄咄逼人的攻势，不久，就引出了一场为时长达近四分之一世纪的分裂“公案”。这场“公案”清楚地表明了由奥古斯丁完成的“拉丁化”的罗马教会已不可能同希腊化的东派教会“合二而一”了。

公元 476 年西罗马帝国的灭亡 和罗马教会的传教活动

罗马帝国的奴隶制统治到公元 5 世纪初似乎已走到了它的尽头，奴隶主穷奢极欲的腐化生活，必然要对奴隶进行敲骨吸髓般的剥削，这就使奴隶社会中所存在的生产关系的不合理性和不平等性被奴隶主难填的欲壑推到了极限，对于这些状况，作为罗马帝国统治者的“强心剂”和精神支柱的基督教当然也无能为力，何况自它处于国教地位以后，以基督教“异端”派别形式出现的人民起义也在许多地区不断地发生。现实生活的过分困苦，使得当时罗马帝国的下层百姓已将彼岸世界的希望放在次

要地位，他们在残酷的压榨下已不再为自己是罗马帝国的一个成员而感到自豪了，相反，他们诅咒这万恶的罗马帝国，以致对于侵入罗马帝国的各支外族，这些奴隶、农奴甚至小农都抱着欢迎的态度。公元5世纪初，同基督教多纳图斯派^①有“血缘”关系的北非阿哥尼斯特运动重新高涨起来，从正统的基督教会来看，它是基督教的异端运动；从其在社会的行为和成员的组成上来看，它是当地劳苦群众争取自由的斗争。由于当时基督教是罗马帝国成员人人都信仰的国教，因此，他们的起义必然也会在宗教信仰上有所追求。起义者要求恢复原始基督教时期的教义，要求社会平等和财产公有，这就在事实上把他们的宗教思想和政治要求结合在一起了。这次起义以努米底亚为中心，席卷了整个罗马帝国的阿非利加行省。起义在公元418—420年间遭到了残酷的镇压，但是它同许多以宗教形式出现的起义一样，往往难以根绝，一有机会，就会重新蔓延。因此当汪达尔人^②由西班牙进入北非时，当地居民不仅不按照总督的命令加以抵抗，而且还有相当一部分居民同他们联合起来，发动了起义。公元430年，起义者打死了“拉丁教父”奥古斯丁主教^③，

① 公元4世纪初，在亚历山大里亚同阿里乌派同时兴起的一个基督教分裂教派，由领导人多纳图斯而得名。该教派的基本群众是奴隶和隶农，他们反对正统教会，主张返回到原始基督教时期的信徒陋习生活中去，宣称基督教会不应与罗马帝国政府结盟。公元313年，君士坦丁发布《宽容敕令》时，故意把该派排除在外。

② 汪达尔人属东日耳曼人的一支。

③ 拉丁教父奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354—430)，一译“奥斯定”，基督教神学家、哲学家，拉丁教父的主要代表。生于北非塔加斯特(今阿尔及利亚的苏克赫腊斯)，公元376—386年间在塔加斯特、迦太基、米兰等地教授修辞学。在米兰受安布罗斯影响，于387年弃摩尼教，改奉基督教。388年回塔加斯特，391年升神父，395年任北非希波(今阿尔及利亚的安纳巴)主教，在汪达尔人围攻希波时死去，主要著作有《忏悔录》、《上帝之城》和《三位一体论》等。

同汪达尔人一起结束了罗马帝国在北非的统治。舒尔茨在谈到8万余名汪达尔男女老少在北非登陆后的这段历史时，曾经有过一段颇有研究的叙述，他写道，对于这些入侵的汪达尔人，“当地居民没有表示出任何严重的抵抗迹象，尽管当地的总督博尼法斯曾招募哥特人为雇佣兵来保卫希波，但是当地的居民不仅不予以协助，而且往往给防不胜防的总督背后再插上一刀。这是罗马社会腐败的必然结果，这种情况在帝国的其他地区也同样不断发生。其原因在于大量的自由农民此时已沦为农奴，他们的地位同奴隶已相差无几。随着皇权的衰落，不择手段的总督所推行的横征暴敛政策已到了人们无法忍受的地步，人们只得逃亡，这就使贵族和奴隶主也成了这种政策间接的受害者，因为他们再也不想去争夺元老的地位了，虽然元老的地位能够满足他们的野心和虚荣心，但是由于搜刮不到所规定的税赋，在任者必须从私囊中填补这些亏空，以致富贵之人均视元老席位为畏途。不过，帝国官吏的职位总得有人去担任，于是上任者竭尽一切能力去榨取这些税赋，贵族们享受种种免税特权，受害者自然又是那些平民和自由民，他们为债务所逼，走投无路，最后只得铤而走险，血腥的起义一再发生，追溯其原因总是出于残酷的苛政和无休无止的征敛……。”应该说这就是用武力统一起来的罗马帝国真正的离心力。人们在罗马帝国的统治下，不仅有着民族被征服的屈辱，而且在数代人甚至近十代人的时间中始终还处于被奴役、波压榨的地位。这种连苟且偷生的希望都已难以维持的生活，使原有的屈辱变成了愤怒和仇恨，因此，不仅罗马帝国北非行省的居民会同汪达尔人联合，消灭了当地的罗马帝国贵族、官吏和奴隶主，取消了束缚在自己身上的全部债务；在其他“蛮族”入侵的行省里，都发生了同类的行动。这就使这些地区的奴隶、农奴和背了一身债务的小农、平民愿意

接受这些“蛮族”的统治，这样，庞大的罗马帝国就实际解体了。

公元430年左右，除了上述汪达尔人在罗马帝国的北非行省定居下来以外，阿兰人^①的一部也越过阿尔卑斯山脉和比利牛斯山脉，在西班牙定居下来，从中国北部辗转西迁的北匈奴经过近300年的跋涉，繁衍，跋涉……，有一支进入欧洲，占据了潘诺尼亚；哥特人在劫掠了罗马（公元410年）以后，此时有一部定居在达尔马提亚；斯拉夫人的一部则进据摩拉维亚和波希米亚，并在那里定居下来；高卢地区则成为法兰克人、维西哥特人和勃艮第人争夺的场所；而日耳曼人中的凯特人、盎格鲁人、撒克逊人则侵入不列颠地区，不列颠居民中的凯特·不列颠这一部却逃到了今天法国的布列塔尼。民族迁徙的浪潮不断地撼动着摇摇欲坠的罗马帝国，旧世界的一切秩序都被打乱了，但是在这“无序”的后面，却有一种并不容易察觉的凝聚力将这些处于各自为政状态的力量缓缓地作有序移动。当我们今天重新回顾这段时期的历史时，发现这种凝聚力在很大程度上同基督教的文化有关。不过，在西罗马帝国灭亡以前，这种凝聚力的力量还是很难感到的。

公元451年，曾使东、西罗马帝国皇帝都闻风丧胆的匈奴首领阿梯拉从他驻扎的多瑙河流域向西罗马帝国进攻，前锋直至奥尔良一带，迫使已定居在那里的法兰克人、维西哥特人和罗马帝国派遣的军团联合起来进行战斗，一方面是强弩之师，锐不可挡，另一方而则为了保住刚寻觅到的家园而浴血奋战。特鲁瓦战役进行得十分激烈，据记载，双方阵亡的人数在15万

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

以上，阿梯拉在受到殊死的阻击后，不得已移师南下，侵入亚平宁半岛北部，焚毁了阿魁雷亚镇和帕多瓦，抢劫了米兰，当时的罗马主教利奥一世亲自出面向阿梯拉求情，恳求他同意签订对于罗马帝国政府说来是十分屈辱的和约。真是祸不单行，公元455年，汪达尔人也洗劫了罗马城，全城被破坏得疮痍满目，遍地废墟。当时，对于西罗马帝国最为致命的是罗马军团的腐化和“蛮族”雇佣军的跋扈。此时的西罗马帝国皇帝事实上已成了雇佣军手中随意玩弄的傀儡。公元476年，帝国的日耳曼雇佣军首领奥多亚克，废黜了西罗马帝国的皇帝罗慕洛（公元475—476年在位），于是一个在蛮族入侵和人民起义“内外交困”打击下的腐朽帝国终于灭亡了。

西罗马帝国的崩溃，是西罗马帝国的社会制度、内外政策以及它所存在的各种民族矛盾、阶级矛盾等种种原因所导致的必然结果。这些相互联系又相互制约的网络形成的力量，只要在它向前运动中（惯性运动中）没有受到一个能遏阻它继续滑行或扭转它运动方向强大外力作用，那末这种必然性的趋势就一定会使它走到它的尽头。西罗马帝国当时没有出现一支能够解决致命弊端和力挽狂澜的力量，因此其灭亡是不可避免的。

西罗马帝国的灭亡，使地中海沿岸地区和欧洲的一些地区看起来似乎出现了无序的状态。之所以会产生这种看法，那是由于我们头脑里有习惯于传统的思想。对于西罗马帝国的“正统”观念正如其他因习惯而产生的“正统”观念一样，是我们思想上的惰性和接受某些“正统”宣传的结果。其实，从宏观的角度来看，“正统”都只是一定时间中的概念。当历史需要我们对西罗马帝国灭亡作出评价时，本书很难面面俱到地加以论述，只能说，在西罗马帝国的废墟上，法兰克人开始使用高卢式的拉丁语（以后演变为法语）；在意大利，拉丁语在伦巴第人和哥特人

的影响下，形成了各种意大利方言；而在西班牙和葡萄牙，拉丁语正在融合为西班牙语和葡萄牙语。当然，这里所谈的只是语言的“融合”问题，透过这种“融合”，还可以发现，这一带的文化，在民族的相互交融中有了进一步的发展。

公元 476 年，西罗马帝国灭亡以后，作为西罗马帝国精神支柱的西派教会（罗马教会）看到大厦已倾，其生存、未来等各种问题都一下子提到议事日程上来，不得不作最现实的考虑。同东派教会的斗争虽然因“利奥大卷”问题^①正在加剧，但是，这只是以攻为守的一种姿态，因为它已无实力做后盾，一切迫使东派教会接受罗马教会为基督教会首席地位的想法已变成了根本不切实际的幻想。因此，对于西派教会来说当时主要应考虑的是：一、摆脱东派教会的牵制和压迫；二、承认“蛮族”所建立的国家这个现实，向那些地区派出传教士进行传教活动，积蓄力量，重振西派教会。这些方针政策可以看作为西派教会在相当一段时间里的战略计划。而当时生活在西罗马帝国废墟上的“蛮族”有一些已经接受了基督教（不过有些是基督教阿里乌派^②的信徒），有一些在陆续地放弃原有的原始多神教，逐渐皈依基督教。这种客观形势，虽然其中还包含了不少困难，但显然是对西派教会有利的。

随着西罗马帝国的灭亡，腐朽没落的奴隶制度在奴隶们的

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

② 阿里乌派是以古代基督教神学家阿里乌（Arius，约公元 250—336 年）的神学思想为其理论核心的一个派别。阿里乌于公元 325 年在君士坦丁堡所召开的尼西亚公会议上被定为异端而遭流放。3 年后获赦，但未能重握教权。公元 336 年至君士坦丁堡谋求教权时病死。他的那些不接受尼西亚公会议决定的追随者形成阿里乌派。

起义下，在“蛮族”的军刀下，终于寿终正寝了。新的生产关系——封建生产关系却在这些“蛮族”建立的国家里迅速发展起来。一些“蛮族”国家的首领为了加强自己对各民族的统治，已意识到原有的原始多神教的种种弊端。公元5世纪末，活动于莱茵河下游的法兰克人，在首领克洛维的领导下逐渐强盛起来。为了巩固统治，形成一个统一的封建国家，克洛维感到必须废除原有的原始多神教信仰。他在基督教传教士的说教下，将王权的来历归因于上帝的赐予，这就使罗马教会成了法兰克王国统治者的精神支柱。公元496年，克洛维决定皈依罗马教会，并且下令全体士兵受洗入教。当时的高卢南部维昂教区的主教阿维都要求克洛维，不仅要不遗余力地反对“民族传统信仰”，而且要使百姓“放弃对祖先的崇拜”，全部皈依基督教，同时，在向其他地区的征服过程中，要强迫被征服的居民信仰基督教。^①于是，克洛维在同一些信仰原始多神教和基督教阿里乌派的日耳曼人的战争中，得到了罗马教会的全力支持，把原来居住在高卢西南部信奉阿里乌派的西哥特人驱逐到西班牙，并兼并了东哥特人控制的纳尔榜和普罗旺斯两地。克洛维在建立了墨洛温王朝以后，开始组织由他管辖的教会。公元511年，克洛维命令召开奥尔良宗教会议，会议上制定的宗教法规被认为具有国家法律的性质，它继承了法兰克人传统中神庙具有神圣地位的习惯，将基督教堂取代神庙的神圣地位，规定凡是犯有杀人、盗窃、奸淫等罪行的罪犯一旦逃到基督教堂躲避，任何人都无权进入教堂搜捕。不过，教堂的这种“神圣”地位并不适用于奴隶，法规明确指出，当奴隶因种种原因逃入教堂避难时，只要其主人声称赦免他的罪行，就可采取强制手段把奴隶从教堂

^① 斐帕，《日耳曼史记，远古始祖篇》，柏林1883年版Ⅵ 第2册，第75—76页。

中逐出交给他的主人，如果奴隶拒绝离开教堂，其主人可进入教堂对他采取强制手段迫使他就范。这就清楚地表明了宗教法规乃是国家社会制度和法律在宗教领域中的表现形式。就这样，基督教在克洛维的支持下，很快成了墨洛温王朝的国教。按照规定，在教堂举行弥撒时，全体居民必须参加，礼仪尚未结束前，任何人不得离开教堂。从法兰克王国的统治者来讲，他们不仅要使基督教成为自己实行统治的精神支柱，而且还要使基督教成为广大百姓的精神枷锁。在这种思想指导下，法兰克王国的统治者给予教会大量的特权。为此，在公元549年召开的奥尔良宗教会议上，正式规定：法兰克王国的国王有任命主教的权力；主教有权修改法官的判决，并有权处分被控告为犯有渎职罪的法官；教会的产业永远属于教会；教徒临终，其财物应归教会，其他人不得染指侵占；教会的产业全部免税；一切神职人员都免除任何劳役负担。教会享有的特权越多，其势力也膨胀得越快，到公元7世纪初叶，它已成为法兰克王国举足轻重的政治力量，取得了一系列权利，其中包括：法兰克王国国王在制定法律时，必须有全体主教参加；教会法规在任何场合都应贯彻实施；任何神职人员触犯国家刑律时，只能由主教按教会法规审理，国家法庭无权插手判决。当时，法兰克王国的法律，实际上是国家法同宗教法“合二而一”的作品，在《撒利克法典》中有关“神意裁判法”的内容就是这种情况的体现。

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

基督教大约在公元5世纪中叶传到不列颠诸岛。大多数教会史都声称基督教在公元325年尼西亚主教公会议召开以前已传入不列颠了。但是，我对宗教史上的“传入”概念有不同理解，^①本书倾向于把教会在不列颠的传教事业同帕提克的传教工作联系起来。有关帕提克的生卒年月已不详，一般认为他生于公元389年，是威尔士南部地方的居民，祖父是神父，父亲是教堂执事，他曾在法国南部的洛林修道院住过相当长一段时间。公元432年，奥色尔主教科尔马诺主持神品圣事，委派他为传教主教，到爱尔兰传教。他在爱尔兰积极推行教区制，使当时尚处于氏族社会阶段的爱尔兰地区各民族先后接受了基督教。虽然当时在爱尔兰传播的基督教，因信教者头脑中传统的爱尔兰氏族文化的浸润而形成具有爱尔兰特色的基督教，但是基督教在爱尔兰的传播，对爱尔兰的文化和社会的发展都起了一定的积极作用。到克罗瑙尔的芬念(?470—548年)时期，修道院在爱尔兰各地普遍地建立起来。

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

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

同苏格兰一样,英格兰的基督教最初也是从爱尔兰传入的。当时,在诺森伯利亚的盎格鲁—撒克逊人中首先出现了一批基督教徒。公元634年,一位从苏格兰的爱俄那岛修道院来的爱丹修士在英格兰东北的林地斯法岛上建立了一座新爱俄那修道院,成为了英格兰的传教中心。当罗马教会的传教士来到英格兰以后,他们对当时在英吉利传播的“爱尔兰式”的基督教表示了异议,于是争论就开始了。争论的焦点概括起来有这样一些问题:基督教的复活节应该定在哪一天?修道士应有什么样的发式?基督教的洗礼仪式的具体内容和程序是怎样的?基督教的教区制度的内容和形式是什么?……这些争议在罗马教会看来,关系到它所统辖的势力范围和有关基督教的正统等问题,因此不惜同捷足先登并已拥有相当基础的爱尔兰传教士以及已经信仰“爱尔兰式”基督教的信徒作坚决的斗争。为此,公元664年,由阿斯威王在惠依特比召开了宗教会议,会议上,林地斯法的主教科尔曼从古不列颠的传统文化、习尚等角度为“爱尔兰式”的基督教作了辩护,他的发言遭到了约克主教奥尔弗莱德的反对。公元668年,罗马主教任命提阿多若为坎特伯雷大主教,至此,罗马教会的势力才在不列颠站稳了脚跟。有关基督教在英国早期发展的问题,许多教会史著作都认为是罗马教会的组织制度同爱尔兰传教士的献身热情相结合的产物。但是从历史的角度来看,这实际上是罗马教会传教士来到不列颠以后的事,在这以前,“爱尔兰式”的基督教教会组织制度已经在威尔士、苏格兰、爱尔兰以及英格兰的一些地区确立了。

在西欧、北非的其他地区,基督教也在一些王国中得到了发展。当克洛维在奥尔良宗教会议上以立法的形式将基督教作为国教以后,勃艮第王国也在国王的带领下皈依了基督教。因此,到公元6世纪中叶,高卢全境的居民在名义上都成了基督

教徒。在比利牛斯山脉南部的伊比利亚半岛上，由于罗马教会宗主教格列高里一世的手腕，西哥特王瑞伽瑞在公元587年接受了罗马教会的神学思想(当时主要是奥古斯丁的神学思想)。汪达尔人信仰基督教的问题，在罗马教会看来似乎要复杂得多，因为汪达尔人很早就接受了被视为“异端”的基督教阿里乌派的教义。公元493年，当汪达尔人攻占迦太基以后，公开地表示支持阿里乌派，并以武力镇压罗马帝国的正统教会，还将用《圣经》攻击汪达尔国王的正统教会神职人员统统放逐，同时把没收的正统教会教堂和财产交给在祈祷时使用汪达尔语的阿里乌派神职人员管辖。汪达尔人这样做的用意，不仅同宗教信仰有关，而且还同汪达尔人防范罗马帝国利用正统教会颠覆其政权的考虑有着密切关系。汪达尔人对于基督教阿里乌派教义的信仰是颇为坚定的。公元533年东罗马帝国皇帝以武力推翻了汪达尔王国的政权以后，汪达尔人仍然没有放弃对阿里乌派教义的信仰。

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

不过，在提到这个“成熟”概念时，有一些问题是需要说明的。基督教在西欧地区的传播，显然使在西罗马帝国废墟上安营扎寨的这些氏族部落逐渐失去了往日容易产生的“流动迁徙”

思想，而且从基督教传教士们带来的基督教的组织形式中学习到了“社团”、“定居”和“国家”等观念。农业生产已成了这些过去被称为“蛮族”的新居民的主要生产形式。封建的生产关系虽然在这些“蛮族”中迅速确立，但是以这些“蛮族”的文化水准还不可能欣赏、学习和消化古希腊—罗马时代遗留下来的辉煌的艺术、哲学、文学、物理学和数学等方面的财富，因为在这些方面他们几乎还处于原始的状态，只能由这些传教士们在传教的过程中给予他们文化上的“启蒙”（也是为了传教的方便），这就使原来西罗马帝国的文化水准，在它的废墟上一下子降到了小学的水平，从表面上来看，似乎当时的西欧文化有了令人难以置信的倒退，有些书上把这一时期称为“中世纪黑暗时期”，甚至有些偏激的学者把这种“黑暗”和“文化上倒退”的原由都归咎于基督教会。这种见解实在有点失之偏颇，分析其原因，主要还是以主观臆断代替客观现实，对于公元5世纪至7世纪的法兰克人、汪达尔人、盎格鲁—撒克逊人、爱尔兰人的文化知识没有经过认真的研究，而主观地认为这些“蛮族”的文化依然具有辉煌灿烂的“亚历山大里亚学派”全盛的“黄金时代”的水平。于是就会得出“文化上倒退”的说法，并且把这种“倒退”的原因同基督教的传播联系起来。其实，即使从这些地区而言，“文化上的倒退”这一结论并没有显示出多大的实际意义。相反，通过这些基督教传教士之口，把古代希腊—罗马的文化知识由浅入深地在这些“蛮族”中逐渐普及，这无疑是对古希腊—罗马的文化在更大范围内的传授，从这个意义上讲，以“倒退”一词作结论就显然不妥了。同时，古代希腊—罗马文化的真正破坏者并非基督教会。因为西罗马帝国的灭亡乃是万恶的奴隶制度所造成的尖锐的阶级斗争的结果，是西罗马帝国的贵族奢侈腐化、横征暴敛、对“蛮族”血腥统治的结果。由这种残酷的阶级压迫

和民族压迫所产生的反抗和战争不仅摧毁了奴隶制度的经济基础，而且使得经营了几百年的文化艺术也在战火中焚毁殆尽。事实上罗马帝国自进入公元3世纪以后，它在文化上的发展状况已趋于没落。应该说，这才是造成“中世纪黑暗”的真正原因。如果离开了这一主要原因，同时又不从当时这些被罗马人称之为“蛮族”的实际文化程度出发，而根据一些修道士们在原来写有科学文化知识的羊皮上写上(刮去旧内容后再写的)宗教的内容的一些行为，就认为这是造成“中世纪黑暗”的原因，就难免有点本末倒置了。事实上，随着基督教会西欧社会中的势力日益增强(至公元13世纪达到鼎盛时期)，随着社会经济的逐渐繁荣，西欧的文化也在向前发展，文化水准也在日益提高。基督教的建筑师们吸收了罗马建筑艺术中的一些特点，在各地建起了长方型的“罗马式”的教堂，而这些建筑技术不久又被用于城堡和要塞的建筑工程上，古希腊—罗马的雕刻、绘画和装帧书籍封面的技术，也开始在教堂内外和“福音书”的装饰上体现出来，精采的宗教题材的绘画给予那些没有文化的信仰者以一种具体、形象的感觉。即使是数学，通过传教士们的传授，水平也有所提高，当然，当时的水平相对于欧几里得、阿基米德和海伦的“亚历山大里亚学派”的“黄金时代”来说，还只是小学的水平，但从其内容中亦可看出这些“蛮族”在接受教会法知识方面以及他们的社会经济生活和文化知识的进步。从生活在公元8世纪的盎格鲁—撒克逊人数学家阿尔昆(约公元735—804年)所编写的一本数学习题集上的内容中，亦可发现这种进步的状况。例如，在这本习题集里有这样一些题目：

一、某人将死，立遗嘱分配财产，其正怀孕的妻子生出来的遗腹子如果是儿子，则将其全部财产的三分之二交其儿子继承，其余的三分之一由其妻子支配；如果其妻生下的是个女儿，

那末其妻可以支配全部财产的三分之二，余下的三分之一财产由其女儿继承，试问如果其妻生下一男一女双胞胎，那末这份遗产应该如何分配？

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

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

从摘录的这 3 个题目中，我们可以看到当时西欧社会数学发展的水平，这些类似现代青少年“趣味数学”的习题，又在一定程度上反映了当时的社会经济生活。因为如果对这些问题作一个并不完全确切的分析的话，第一个题目是教会法中的问题，第二个题目是行程问题，第三个题目是类似“运筹”的思考问题。但是，千万不要小看这些题目的作用，因为这些都是社会上经常需要应用的算术题目。基督教会除了将算术的基本方法在居民中推广外，在修道院的修士的斗室中还保留着相当数量的古希腊—罗马时代的数学研究成果，他们在昏暗的灯光下进行学习、思考和演算。毕达哥拉斯派在数学研究上的一些论著以及希波克拉提斯、尤多克索斯、欧几里得、门内马斯、阿基米德、厄拉托塞、阿波罗尼斯、海伦和丢番图等人的著作都是在这修道院的高墙内得以保存下来的。以后，在修道院内所开设的“七学科”中，除了文法、修辞、辩论术和乐理外，还包括算术、几何和天文等学科，这些学科的设置对于修道士来说，其目的自然同宗教有关，但是对于数学这一学科来说，至少起到了传宗接代的作用，尽管这种传宗接代的范围（指对这些古希腊—罗

马时代数学家的研究)仅限于修道院之中,但是它却为以后数学的“复兴”提供了宝贵的文献资料。

如果我们不是这样实事求是地看待基督教会在西欧地区的传播过程中对西欧文化的继承和复甦所发生的影响,我们就很难理解西欧社会在几百年后重新振作起来这一事实。

基督教西派教会派遣传教士在西欧地区传播的基督教,是一种宣扬“耶稣以牺牲自己而拯救世人”的宗教,它的一整套神学理论(指正统的)为统治阶级所接受并用来作为自己统治的精神支柱。它是这一地区在这一历史阶段中所产生的一种历史现象。首先,这一时期这一地区的群众需要宗教,现实社会中的各种苦难以及由各种自然现象和生、老、病、死等问题所带来的“无能无告”的困惑,迫使他们将自己的希望寄托在虚幻的“彼岸世界”之中,幻想取得神灵的保佑,默祷诸事如意,因此在基督教传入以前,他们已信仰形形色色的原始多神教。其次,统治阶级从自身利益出发,也需要宗教来作为他的统治支柱。由于群众都信仰宗教,因此本来属于子虚乌有的神权对于巩固统治地位来说就显得格外重要,利用宗教来维护部落首领地位的做法,在原始氏族中是一个带有普遍性的现象。这就说明,把宗教作为统治的精神支柱的做法并不是基督教传入以后才出现的,事实上是古已有之。同时,基督教的传入,往往给一些雄心勃勃想统一各部落的部落首领送来了“万能的上帝”这座靠山,因此,他们在进行武力统一的同时,往往强制被征服的部落放弃原有的多神教信仰,改信基督教,以消除可能由这些氏族部落原有的多神教信仰带来的分裂隐患。法兰克王国墨洛温王朝的建立者克洛维正是在这种考虑下,强令全国居民皈依基督教的。最后,还有一个原因是统治阶级自己也需要信仰宗教,统治者并非“超人”,他也有各种现实中的苦难,他在各种自然

现象和生、老、病、死等问题的困惑之外，比一般群众还要多一个保住统治地位的包袱，因此，宗教与统治阶级并非是无缘的。在基督教传入以前，他们都信仰本氏族的神，虔诚地贡奉上习俗规定的祭品，在出征前和战胜后都要举行重大的宗教仪式。基督教传入以后，由于基督教的神学思想要比原始多神教具有高得多的文化色彩，因此统治者纷纷皈依基督教，除了为巩固统治地位以外，从自身的虚幻希望考虑，也想通过信仰，不仅赎去自己所犯的各种“罪行”，而且还能因为给予基督教会的各种赞助和支持，在死后进入天堂，享受上帝所给予的荣光。这应该说是当时基督教在这些地区传播时的社会基础。如果说，在当时的历史条件下，基督教西派教会的传教士们到这些地区去传教就是送去了“黑暗”，这种评价和说原始多神教是“光明”一样，同样地缺少科学性。

《赫诺肯提谕》和东派教会的幸运

公元 476 年西罗马帝国灭亡以后，东罗马帝国的皇帝和教会的主教们，颇有一种“兔死狐悲”的感情。然而，将罗马教会从“异教徒”和“蛮族”手中解救出来的雄心壮志，很快为统一基督教会、取得教会的首席地位的现实考虑所取代。东罗马帝国的统治者及其教会的这些打算犹如“司马昭之心”，很快被罗马教会识破，于是这个完成了“拉丁化”的教会开始尊重现实，将自己的传教对象放到了这些“蛮族”的首领们身上，使西派教会的根基建立在这些“蛮族”社会中间。当时，西派教会在西欧乃

至北欧地区的传教的过程,也是普及古希腊—罗马文化的过程,是这些地区接受拉丁文化的过程。

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

然而,东罗马帝国皇帝想通过发布《赫诺肯提谕》来缓和东派教会各派间的纷争,特别是缓和“一性论”派的愤慨情绪的计划,正像他企图压迫西派教会就范的打算一样,同样没有实现。相反,这些“一性论”派的分裂倾向比以前更加严重。亚美尼亚教会(格列高里教会)、叙利亚雅各派教会和埃及的科普特教会相继同正统教会脱离关系,视《赫诺肯提谕》如不见,继续反对

查尔西顿主教公会议决议，奉行“一性论”教义思想，在政治上也极力摆脱东罗马帝国的控制。

东罗马帝国在公元5世纪期间一再出现的动荡不安的局面，我们已从当时的宗教问题上感到了，但是在实际生活中又是如何表现的呢？为什么它没有像西罗马帝国那样覆亡呢？这些问题表面上看来同教会史关系不大，事实上它却是理解教会史必须具备的背景。这是因为教会史不仅是教会自身活动的历史，而且是人们的社会生活史、文化史的组成部分。这两者之间是互相联系的。如果教会史仅仅陈述教会里的活动，那末我们不可能对教会同社会生活的关系、同文化的关系、同民族的关系有一个比较全面的“有机”认识。

当公元451年查尔西顿主教公会议决议宣布以后，在巴勒斯坦、亚历山大里亚所爆发的“一性论派”起义，并不仅仅是因为宗教思想不同，在神学思想分歧的背后，潜伏着深刻的阶级矛盾和民族矛盾。然而，东罗马帝国虽然久经内忧外患的“磨难”，却支撑了下来，究其原因，有如下两点：第一个原因在于，拜占庭帝国^①（以下，东罗马帝国均称“拜占庭帝国”）的社会经济结构同西罗马帝国有所不同。它在农业上的主要生产者是隶农。隶农在当时分为两种，第一种形式是“不自由隶农”，这是一种类似奴隶，又同奴隶不同的农业生产者，他们从土地占有者手中取得土地，从事农业劳动，土地占有者不能将他们的人身随意出卖，而只有连同他们耕种的土地一起转让给买主（或赠送给其他人），这种同所种的土地有着这样一种“不自由”关系的隶农，实际上是隶农制发展的低级形式。在拜占庭帝国的隶农制生产关系中，在公元5—7世纪，主要是以“自由隶农”为主，他们拥

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

有自己的家室和生产工具，其子女在父母去世以后，继续耕种父母的份地（同时也可向土地所有者要求增加土地的数量），从表面看来，似乎隶农对于他所耕种的那份土地是长期的、世代相袭的占有，其实这些“自由隶农”并没有“自由”支配自己财产和土地的权利（指法律上的遗嘱效力和继承权），其子女要继承父母的财产和继续耕种这份土地必须征得土地占有者的同意才有效。然而，当时无论是“不自由隶农”还是“自由隶农”都须向土地占有者缴纳一定数量的实物地租，并且负担十分繁重的劳役，不过这一切同奴隶制生产关系相比，显然是有了很大的进步，这应该说是拜占庭帝国同西罗马帝国在社会经济结构上很大的不同之处。

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

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

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

拜占庭帝国能在阶级矛盾、民族矛盾和民族大迁徙的冲击下，没有重蹈西罗马帝国之覆辙的第二个原因是文化所赋予的生命力。从严格意义上讲，罗马帝国的东部地区（即拜占庭帝国）在罗马帝国的发展史上，是罗马帝国依靠武力并吞的希腊语地区，这一地区曾创造出光辉灿烂的希腊文化，无论在文学、艺术、哲学等领域，还是在数学、物理、建筑等方面都产生了一系列充满想象力和务实精神的成果。因此，即使在帝国最强盛的时期，罗马帝国的统治者依然是希腊文化的欣赏者（亦可以

^① 狄奥多西二世(Theodosius II, 公元401—450), 罗马帝国皇帝, 狄奥多西一世之孙, 8岁继父亲阿卡丢(Arcadius 公元395—408在位)所传的皇位。公元421年与波斯人作战, 公元441年与汪达尔人作战, 均失败。公元443年向匈奴国王阿提拉(Attila, 公元433—453在位)乞和。由于袒护基督教, 镇压其他教派而经常引起骚乱。曾重申拆除异教神庙, 并对信奉异教者判处死刑。授予基督教会各种政治、经济特权, 如主教犯法凉庭无权审理, 而主教却有权干涉法庭的一切特权, 并批准教会地产可获免税。

说是俘虏)。当罗马帝国在公元395年分裂为东罗马帝国和西罗马帝国以后,拜占庭帝国虽然被视作罗马帝国在地中海东岸的继续,其实它更像是亚历山大皇帝建立的希腊帝国的再现。它在成为罗马帝国一部分的时候吸收了罗马文化的一些内容,经过长时期的融合,到公元5世纪末、6世纪初以被称为“拜占庭文化”的特征逐渐展现在人们的面前,这是一种富丽堂皇、充满生气的“文化”表现,是有着深厚的根底的文化“解放”,它完全不同于西罗马帝国那种仍然以“罗马法”的观念为核心的文化,因为当“法”的观念已为各种肆无忌惮者所践踏、为拥兵割据者所否定时,西罗马帝国的晚期,除了在宗教神学上出现过奥古斯丁这样的人物外,它的文化实际上已处于没落、僵死的状态。即使是奥古斯丁的神学思想,虽然它怀有理想、充满希望,但是这已属于只能在数学虚数领域里给以描绘的虚幻的理想和希望了,它事实上只是西罗马帝国回光返照在文化上的表现。当然,这种对于东罗马帝国为什么没有随西罗马帝国一起灭亡的原因的探讨,是我们用今天的眼光,观察当时东、西罗马帝国的社会结构和各种文化表现形式以后所下的结论,是否有些道理还有待公论。

拜占庭帝国好像一艘遇到惊涛骇浪得以幸存的舰艇一样,总算渡过了它的困难时期。虽然在这一时期,一些“一性论”派教徒纷纷脱离正统教会,建立了自己的教会。但是当这些长期以来无法解决的矛盾以这种极端形式解决以后,从整个帝国来说,处理问题时所牵涉的面却不再像过去那样错综复杂了。拜占庭帝国正在逐渐地复原,这种状况,对于东派教会来说无疑是幸运的。当时,在西罗马帝国灭亡以后,罗马教会虽然保住了,但是整个罗马城到处都是废墟,在相当长的一段时间里,罗马的主教和教士们生活在不安定之中。相比之下,东派教会

在帝国皇帝的支持下，不仅在经济上得到各种权益，而且在宗教问题上，国家用各种行政手段维护正统教会的利益，在《赫诺肯提谕》提出后，教会又在皇帝的支持下同罗马教会对抗。皇帝还帮助教会谋取基督教会的统一地位，从这个意义上讲，东派教会实在是“幸运”的。

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

综上所述，自公元 476 年西罗马帝国灭亡以后，拜占庭帝国皇帝芝诺颁布《赫诺肯提谕》，尔后出现 36 年（公元 484—519 年）的分裂局面，事实上是基督教东、西两派教会都因自顾不暇而产生的相对“静态”现象。不过在这段时间里，双方在神学思想上的差异，由于文化传统的差异而表现得日益明显。

从基督教西派教会来看，罗马人从公元前 6 世纪起，就有了立法的历史。在平民和贵族的斗争中又产生了对后世西方世界有深远影响的《十二铜表法》（约公元前 451—前 450 年），罗马人对于律法的重视，也使他们在基督教的信仰中，将“福音”看作为一种新的律法。他们认为，人之所以能够得救，在于人是按上帝同世人所立的新约行事的结果，因此西派教会的诸教

父强调人性本原因“原罪”败坏，而且无法自救；上帝圣父差其独生子耶稣，为人类的罪代作“牺牲”；与这种“救赎论”相呼应，有关“神恩”的理论也阐述得更加清楚了。西派教会比较重视制胜罪恶，关心现实的过错得到赦免，不太注重“逃避现实”的遁世说法，这一些特点在奥古斯丁以后，表现得愈益明显。

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

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

公元476年西罗马帝国的灭亡标志着西欧奴隶制社会的结束和封建制社会的开始。早在西罗马帝国的后期，奴隶制度已

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

拜占庭帝国虽然在公元5世纪也曾经历了一段内外交困的时期，但是它在农业生产关系结构上，已基本上趋向于封建制的生产关系，虽然它在东部地区仍有不少实行奴隶制生产关系的田庄，但是在当时拜占庭帝国的农业经济中并不占重要地位，因此拜占庭帝国在农业中出现的奴隶制危机就远不如西罗马帝国那样严重。同时，拜占庭帝国地处欧、亚、非三洲的接壤区域，是东西方海陆两路贸易的必经之地，商业繁荣，当时的城市比较稳定，城市经济也没有发生普遍衰落的现象。多数手工业作坊由国家直接经营，使用奴隶劳动（当然也有自由手工业者的私人作坊）。另外，拜占庭帝国的对外贸易活动十分兴盛，帝国政府每年能从工商业和对外贸易中获得大量的税收，足以招募雇佣军并维持官僚体系，以镇压人民起义和抵御蛮族的入侵。这些原因都为拜占庭帝国中央集权的巩固提供了条件，也是它在古典世界末期的奴隶制危机中得以起死回生的重要因

素。不过，这里所提到的“起死回生”含义并不是原来层次上的“起死回生”，而是进入了高一层次的“回生”。东派教会也正是在这样的背景和帝国实力的支持下，开始了东、西两派教会争夺基督教首席地位的第二阶段，即由东派教会谋求首席地位的时期，这也是中世纪教会史拉开序幕时，首先接触到的内容。

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

由此可见，出自同一个基督教的两派教会，由于它们各自的“社会存在”上的“东、西”差异，或者说是各自生长的“水土不同”，而终于开始“分道扬镳”了。虽然在教义上，双方的信众都信仰同一个“天主”，但是在西派教会中，天主的形象是按拉丁文化的观念所描述的；而在东派教会中，天主的形象是按希腊文化的观念勾画在信众面前的。由于这样一些社会的、政治的、经济的、文化的原因，导致了自公元484年起的36年短暂分裂。这种相对静态的僵持局面，最后为东罗马帝国的武力

压迫所打破。在以后的近700年中，拜占庭帝国和法兰克王国的实力产生了明显的消长变化，东、西两派教会为争夺首席地位的摩擦也不断增多。然而，两派教会内部又有自身的各种问题，这就构成了一部基督教会史。

第 5 章

公元 520 年后的东西两派教会

从世界历史来看，公元 4 世纪至公元 7 世纪这段时间是欧、亚大陆，包括非洲北部众多民族金戈铁马写下了许多威武雄壮、可歌可泣的历史的时期，许多民族为求生存，突然崛起。这对于刚从西罗马帝国废墟上清醒过来的西派教会来说，或者对于已显外强中干的拜占庭帝国来说，均是一种十分实在的压力。“适者生存”同样也适用于解释东西两派教会未来的处境和发展。

过去的历史，往往以十分确凿的事实想向我们证明一个国家、一个民族“至极盛则必见衰”的道理，受老庄思想影响的某些中国历史学家对此更视为“真理”。对这种历史现象，我们虽然不能在当时就描绘出它在历史长河中运动的“鼎盛”之点，但是在事后（几百年后，或一千年后）还是能清晰地绘出某一国家或民族在历史长河中运动的轨迹的。分析起来，某一国家或民族“至极盛而逐见衰”的原因，往往同经济实力无法应付庞大的开支有关。公元 520 年后的拜占庭帝国正是处在由盛到衰的变化中。

东派教会不可避免地要受到这种历史趋势的影响。相反，西派教会却在西罗马帝国的灭亡中，含辛茹苦地在“蛮族”中传

教，一扫以往华而不实的虚浮之气，经教皇格列高里一世兢兢业业的建设后，其雄心再次崭露。到公元800年查里曼大帝在位时期，西派教会已开始压迫饱受阿拉伯帝国侵略而一筹莫展的东派教会了。

这一时期，东西两派教会在许多宗教问题上（礼仪、教义上）争执不断，这只是东西两派教会以及这两派教会背后的世俗君主们政治斗争的延续而已。它在相当大的程度上说明了希腊语地区的文化同拉丁语地区的文化之间的界定已十分明显，而这两种文化的差异在宗教上产生的分歧，往往成为世俗君主或教会首脑用以团结本派信众的最好凝聚力。

查士丁尼一世和罗马主教格列高里一世

从公元484年起，基督教东、西两派教会不理不睬、形同陌路的局面已经有36年了，当时的罗马主教何尔米斯达斯(Hormisdas, 公元514—523年在位)鉴于占领意大利的东哥特人信仰基督教的阿里乌派^①，一再压迫罗马教会，而一直对西派教会持强硬态度的拜占庭皇帝已于公元518年去世，新登上皇帝宝座的查士丁一世皇帝(Justin I, 约450—527年)因出身于伊利里亚的农民家庭，亟需各方而的支持，同时也想有所作为

① 指信仰原基督教亚历山大里亚教区阿里乌神斯父(Arius, 约公元250—330年)神学思想的信徒。该派认为圣子不是上帝，与圣父不是同性，同父，是从属于圣父的，是受造物；并认为圣灵比圣子更低一级。在公元325年召开的基督教主教公会议上被定为异端。

以巩固统治,何尔米斯达斯主教认为这是体面地解决基督教东、西两派教会的分裂局面,取得东派教会支持,共同对抗阿里乌派的好机会。于是他起草了被称之为“何尔米斯达斯公式”的一份双方教会和解的文件,旨在取得基督教东派教会对罗马教会正统地位的确认。此文件内容得到拜占庭帝国皇帝查士丁一世的支持,在皇帝的决定下,东派教会的主教们纷纷在此文件上签署了赞同的意见。这样,终于结束了长达三分之一世纪以上的两派教会的分裂局面。此时,拜占庭帝国的国力正在迅速增强。公元527年,查士丁尼一世(Justinianus I,公元483—565年)继承拜占庭帝国的皇位,在幼发拉底斯河流域取得了对波斯萨珊王朝的重大胜利。此后,这两个帝国在拜占庭帝国的亚美尼亚省、安提阿、叙利亚北部以及拉齐卡地区一再战争,而查士丁尼一世皇帝又急于恢复罗马帝国的意大利方面事务,因此,拜占庭帝国在公元561年决定结束这场长达22年之久的战争,以便集中力量对付占领意大利的东哥特人。当时,拜占庭帝国同波斯的萨珊王朝签订了和约,由拜占庭帝国方面每年向波斯萨珊王朝交付3万索利迪(波斯金币),而波斯萨珊王朝则放弃对拉齐卡地区的一切主权要求,查士丁尼一世以这样的“东方政策”保全了拜占庭帝国东方领土的完整。此时,他的恢复罗马帝国的计划也实施到最后阶段,自公元533年6月发动北非战役以后,拜占庭的军队相继占领了汪达尔王国全境以及撒丁、科西嘉、巴利阿里群岛、休达、西班牙东南部等地,公元562年确立了对整个意大利的统治。查士丁尼一世皇帝一方面在原属罗马教会管辖的教区恢复罗马教会的管辖权,另一方面对待罗马主教如同对待仆人一般,气使颐指,随意操纵罗马主教的人选,并把一些原属罗马教会管辖的地区赏赐给东派教会。查士丁尼一世皇帝的一系列做法,在罗马教会中间播下了仇恨

的种子，往日的宿怨和现在的新仇交织在一起，虽然在查士丁尼一世的占领军控制期间还不可能爆发，但是到将来力量对比有利于两派教会时，这些旧恨新仇将会使基督教东、西两派教会的争斗变得毫无情义可言。

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

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

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

大批愤怒的群众捣毁了安提阿牧首的住宅。帝国军队在镇压中屠杀了大批“一性论”派的群众，这就迫使暴动群众逃往偏僻地区。查士丁尼一世的军队在对波斯萨珊王朝的战争中(540年以后)，一直处于守势的状况，不仅同他把主力部队集中于西方战事有关，而且也同他在东方实行的宗教政策有着密切的关系。公元553年，查士丁尼一世皇帝决定召开基督教君士坦丁堡主教公会议(第二次君士坦丁堡主教公会议)，会议按照查士丁尼一世皇帝的旨意，给公元451年的查尔西顿主教公会议重新加上了西里尔派的解释，即上帝——逻各斯的肉体化的同一性质，从神、人二性合而为一(一个位格)。这种神学思想在当时的确是符合查士丁尼一世皇帝统治的需要的，因此，东派教会中一些反对和怀疑这种神学思想的主教和神学家们都遭到了他的严厉申斥。令查士丁尼一世皇帝十分失望的是，他召开这次主教公会议的目的并没有完全达到，因为他赞成因里尔的神学思想的原因，不仅同巩固自己的皇权有关，而且还同想缓和“一性论”派尖锐的宗教思想上的矛盾有着密切关系。然而，会议以后，“一性论”派的离心离德倾向迫使他在公元561年同波斯萨珊王朝签订了为期50年的并不太光彩的和约，以解除他西进政策的后顾之忧。

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

领的军队又被波斯萨珊王朝的军队打得一败涂地，当他得知达拉被波斯军队占领时，精神失常。从公元573年起，拜占庭帝国的朝政即由皇后索菲娅代理，不久又由其养子提比里乌斯以“凯撒”名义执政。查士丁尼一世皇帝苦心经营的恢复罗马帝国版图的目标在经历了公元562年以后短短几年的全盛时期后，此时已是捉襟见肘，逐渐呈现出一种败落的气氛。然而，西方却在振作起来，西派教会也乘拜占庭帝国四面碰壁之机开始了它摆脱拜占庭帝国控制的计划。这项计划的具体实现者就是当时的罗马主教格列高里一世。

罗马主教格列高里一世 (Gregory I, 约公元540—604年)，在教会史上被看作为首先将奥古斯丁的神学理论付诸实践的一位罗马主教。他出身于西罗马帝国的元老贵族世家，祖上曾担任西罗马帝国元老院元老之职。公元573年，他由拜占庭帝国皇后索菲娅以查士丁二世皇帝的名义，任命为罗马城执政官，第二年决定弃官退隐，并将自己所有的财产作为修建修道院和周济贫困者所用，进了圣安德烈修道院，发“三绝”大愿^①为修道士。公元579年，他奉罗马主教佩拉纠二世 (Pelagius II, 公元579—590年在任) 之命作为主教使节来到拜占庭帝国首都君士坦丁堡，7年后才回到罗马，担任修道院长兼罗马主教首席顾问。公元590年继佩拉纠二世任罗马主教。此时，伦巴第人不仅盘踞在意大利北部，并且直接向罗马发动攻势，因而要想依靠拜占庭帝国的武力来解除伦巴第人的威胁，显然已是不现实的空想。此时，格列高里以罗马主教的身份成了保卫罗马城的真正组织者。他一方面组织武装力量对伦巴第人的进攻进行积极的

^① 基督教会规定对修道士或修女规定的必须遵守的清规：一、神贫愿（不具私产，又称绝财）；二、贞洁愿（不结婚，又称绝色）；三、听命愿（服从长上，又称绝意）。

抵御，另一方面又以大量财物贿赂伦巴第人使其率队北归。在同伦巴第人媾和以后，他根据在君士坦丁堡生活7年的经验以及伦巴第人围攻罗马时拜占庭帝国所作的反应，决定摆脱拜占庭帝国的控制。他施展了各种纵横捭阖的手段对付拜占庭帝国派来的钦使，终于取得了管理罗马的宗教、军、政、财、文等的大权，并且把其管辖范围逐渐向意大利中部、西西里岛以及科西嘉等地延伸。在这种实力的基础上，他拒绝承认君士坦丁堡教会的牧首具有“普世”的性质。

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

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

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

罗马主教格列高里一世除了通过理财措施来加强教会的经济实力以外，还着手整顿教会组织，推行修道院制度，严饬教规，强调修士必须苦修和遵守“绝对服从”的誓言，严格地执行教士独身制。他以圣彼得主教座继承人的资格，强调“凡一切信仰福音的人，都知道：是主亲口吩咐圣使徒之首，命他照管全教会”，以此来作为罗马主教应是基督教会首脑的理论依据，表示只有罗马教会才具有“普世”的性质。这就清楚地表明了由于西罗马帝国的灭亡给罗马教会所带来的影响，使罗马教会不得不屈从于拜占庭帝国的武力的日子已经一去不复返了，而基督教两派教会围绕着“基督教首席地位”这一主题所展开的种种争夺，又将演出一件件历史“公案”。格列高里一世还积极

提倡教会仪式的改革和教会仪式中所使用的音乐的建设工作，流传至今的“格列高里弥撒”以及“格列高里颂调”，虽然有些学者认为不是罗马主教格列高里一世的作品，但是也只是一家之言，尚无定论。不过他对教堂音乐所作的一些改革工作却是无可否认的。

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

格列高里一世的神学著作很多，主要有《约伯记释义》(Moralia, 亦译《道德论》)、《论司祭品行和职务的书》(Regula Pastoralis, 亦译《论教牧职守》)、《意大利父老生平神迹对谈录》(Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers)等。他在著作中主要从教会论的角度阐述奥古斯丁的神学思想，对神迹、天使、魔鬼和炼狱等观念要比奥古斯丁著作中在这方面的观念具有更重的信仰色彩。他像奥古斯丁一样认为上帝已将拣选人规定好了，但又不像奥古斯丁作为神学理论家那样强调“预定论”。他认为，人之得救不仅要靠上帝的恩典，而且也要靠个人的善功，他说：“我们行善，一面由于上帝，一面也为了我们自己；由于上帝首先赐下恩典，由于我们用善意接受这

恩典。”^①他指出，主要的善功在于履行教会的圣事。如受洗之后犯了罪，以补赎来作为正当的善后方法，补赎应包括：承认所犯的罪过，表示忏悔，实行补赎。凡追求善功或求取补赎的人，教会将有很多方法帮助他们，其中，“圣餐”是最主要的一项“帮助”。格列高里一世认为“圣餐”圣事可以救助活人和死人。他指出圣徒也有类似的“救助”作用，他说：“凡属自己毫无功德可靠的人，可以跑到殉道诸圣徒面前去求庇护；”^②同时，他还指出，那些没有利用这些机会成就善功的人，就是没有获得补赎，或者不愿领受教会的帮助，这样的人，只有到“炼狱”中接受洁净之火的洗炼。

有关“炼狱”的思想，虽然不是格列高里一世首倡的，但是，是他首先在西派教会中把“炼狱”看成为基督教信仰中必不可少的内容。他提出：“要相信在审判之前，有炼狱的火炼净某种轻微的罪。”^③他的这些神学思想同东派教会在“炼狱”问题上的“要理”相比有所不同，虽然东派教会在信仰内容中，也相信人死之后，在审判之前，有一个过渡境地——炼狱，但是，东派教会认为人的灵魂在炼狱里能够因别人的代祷和献祭而得救。基督教东、西两派教会在“炼狱”概念上的不同内容，以后成为两派教会主要的争端问题之一。

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

① Gregory I (Pope), *Moralia*, P. 33.

② 同上书，第16页。

③ Gregory I (Pope), *Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers*, P. 4.

“中世纪教皇之父”。

在基督教东派教会史上和基督教西派教会史上，拜占庭帝国的查士丁尼一世皇帝和罗马主教格列高里一世无疑都是十分重要的人物。在查士丁尼一世皇帝统治时期，拜占庭帝国的疆域几乎扩大到整个地中海沿岸，东派教会的势力也由此达到了它的鼎盛时期。但是好景不长，这些空前盛况随着查士丁尼一世皇帝的去世，也就只能作为“不堪回首”的回忆了。不久，拉阿伯民族在伊斯兰教的旗帜下突然崛起，拜占庭帝国经受着来自东方的严峻考验，内忧外患也从此一直困扰着东派教会的发展。格列高里一世所做的工作虽然不如查士丁尼一世皇帝那样叱咤风云，但是其雄才大略和勃勃雄心却能从他对西派教会所做的一系列改革和建设工作中表现出来。他强调罗马教会的“普世”性质，标志了罗马教会同东派教会为争夺基督教首席地位的斗争又进入了一个新的阶段。

“和子”句的争执和西派教会的中兴

公元562年，查士丁尼一世皇帝的拜占庭帝国军队重新确立了对意大利的统治以后，他把土地重新赐给昔日罗马帝国贵族的后裔，以强制手段操纵罗马主教的活动，他的一系列做法不仅失去了当地的民心，而且也失去了以罗马主教为首的西派教会的支持。尽管他也给予西派教会丰厚的赏赐以及各种特权，但是西派教会并不认为他是罗马帝国的“中兴者”，相反，他们却把他看作为一个征服者。同时，在西派教会看来，恢复

罗马帝国的事业对它来说并不是一件值得关心的事，它需要在现实之中求得独立自主的地位，求得同东派教会平起平坐的局面（在当时来说），决不希望在赶走了东哥特人以后又来一个将西派教会看作“仆人”的“太上皇”的统治。因此，两派教会之间的宿怨在查士丁尼一世进入罗马以后，又添上了新的仇恨。当西派教会一旦站稳脚跟以后，这些旧恨新仇就在一些具体的问题上表现出来。

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

公元5—6世纪间，在基督教西派教会的西班牙教区的弥撒中，首先出现了将信经中“圣灵来自圣父”这一句念成“圣灵来自圣父及圣子”的情况，并在书写中，将圣灵“从圣父出来”这一句子写成：圣灵“发自圣父和圣子”。不久，这个在教会史上称之为“和子”句的信经在西派教会中成了约定俗成的形式，并且普遍流行。这种情况的发生，在东派教会中引起了广泛的愤慨，认为这是对基督教表记的篡改；同福音构成了明显的矛盾。东派教会引经据典地指出，福音书只说圣灵“来自圣父”，“和子”句显然是对基督教信仰的亵渎。为此，拜占庭帝国皇帝利奥三世(Leo III)即位以后，下令做了两个刻有《尼西亚信经》原文的银牌，置于罗马“使徒彼得”的墓上。这个问题并没有因此解决。公元809年，在亚亨召开的宗教会议上，当时法兰克王国的查理曼大帝下令将“和子”句加入《尼西亚信经》之中。公元857年，君士坦丁堡牧首区的牧首佛提乌(Photius, 公元810—895年)又把“和子”句列为西派教会的五大谬误之一。以后，两派教会在这个问题上继续争论不休，愈争愈激烈。

在“和子”句问题上的争论，至少表明了基督教西派教会已

重新振作起来并且逐渐强大这样一个事实。当时西派教会的台柱是法兰克王国的墨洛温王朝。自克洛维建立了法兰克王国以后，大约在200年时间里，法兰克王国的社会经济状况发生了很大的变化，不仅在耕地、草地上已出现了明显的私人占有制，即使是“马克所有制”下的份地亦可以自由地转让。随着法兰克王国社会中封建化的不断加深，大土地所有者兼并土地的现象也日益严重，教会在国王的支持下，除了从国王手中取得大量的赏赐土地外，还以各种巧取豪夺的手段掠夺自由农民的份地。教会还同世俗贵族一样实行一种“委身式”的人身依附制度，使大量自由农民成为教会的依附农民。从当时留下的这方面资料来看，这些农民申请委身的文件其行文格式一般如下：“立字人××，谨致崇高庄严之××大人阁下：如众所周知，我因衣食缺乏，无以为生，请求大人本着笃信上帝之虔诚与慈爱为怀之善心，准许我委身于大人监护之下，我已如此作了。以后你必须供给我衣食，给予我帮助与救济，我将尽我的力量为您服务，不负您的援救和保护。在我活着的时期，我将在合乎我一个自由人身份的情形下，为您服务，维护您的荣誉。我不得脱离您的统治与监护，将毕生投靠在您的势力与保护之下。因此，您我之间，如一方解除此种契约，必须付与对方若干先令作为赔偿；这种谅解，永久不得破坏。”^①

到了公元8世纪初期，墨洛温王朝的宫相查理·马特为了调来自东方的弗里西亚人、巴伐利亚人和萨克森人作战，特别是为了抵抗来自西班牙的阿拉伯人的入侵，他开始改变过去把土地无条件地赏赐给贵族和教会的做法，而采取采邑分封制度来组建一支强大的骑兵部队。法兰克王国当时实行的采邑分

^① 昂思和等译：《中世纪初期的西欧》。

封制度并不是世袭的，封地的采邑只限受封者本人，如受封者死亡，采邑即由封主收回。受封者的后代如要继续占有采邑，可另行举行受封仪式。如受封者是教会主教或神甫，则由封主在受封仪式上授予指环和权杖。查理·马特创立的采邑分封制度，使过去那种无条件赏赐土地的方式改变成有条件地分封采邑的制度，这样就使占有大量土地的贵族成了国王的附庸，并且有义务为国王服兵役。这就是西欧封建等级制度的开始，也为骑士制度的建立准备了条件。查理·马特正是依靠了这一制度建立起一支由小地主组成的鬍髯骑兵队，并用这支骑兵队在公元732年的图尔战役中打败了所向披靡的阿拉伯军队，遏制了阿拉伯军队向北发展的势头。

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

不过，在“丕平赠土”中，并没有把罗马交给罗马主教管

^① 查理·马特之子，公元741年，查理·马特去世以后，他继其父担任宫相。

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

公元768年，法兰克王国加罗林王朝国王“矮子”丕平去世。他将整个王国的权力交给了儿子丕罗曼和查理(公元771—814年在位)掌管，兄弟之间的内讧也立刻开始了。正当祸起萧墙之时，丕罗曼于公元771年突然去世，于是整个王国就由查理一人统治，他当上了加罗林王朝的第二代国王。他即位以后，根据当时的形势，积极地利用基督教会，他称他向外扩张的战争为宗教战争。他用火和剑把法兰克王国的版图扩大到包括现在的法国、比利时、荷兰、德国、半个匈牙利、大半个意大利和西班牙的东北部，而由威塞克斯流亡来的埃格伯特则在他的帮助下以后成为全英格兰的第一个国王。法兰克国王查理在他扩展领土的过程中，要求罗马教会积极地配合他的扩张政策，在占领地大量兴办修道院，完善教区的组织机构，培养具有一定文化的神职人员，以使他能通过基督教会来加强对百姓思想的统治。

由于查理国王的一系列征伐战争以及他对基督教会的器重，罗马教会感到它多年来孜孜以求的基督教首席地位的宿愿有可能实现了，因此他们一再宣扬法兰克帝国的伟业，宣扬罗马帝国的再现，奥古斯丁在《上帝之城》中所表达的一种理想和希望，这时都被用来作为这个新兴帝国的理论依据，这是一种很值得深思的历史现象，要想成为罗马帝国的复兴者，要想成为“凯撒”的帝国主义思想(同我们现在常用的“帝国主义”一词含义上有所区别)，可以说自法兰克国王查理起，一直延续了11

个世纪。这种思想如要追根溯源，还必须到基督教东、西两派教会的传教士那里去才能寻到答案。

但是，法兰克国王查理在对待基督教会的政策上自有他的一套方针，开始时他并不热衷于罗马教会所宣扬的“法兰克王国在查理国王统治下已成为新的罗马帝国”之类的谀词，他了解罗马教会同君士坦丁堡教会之间争端的原因。为了实现更大的目标，他当时想回避这场争端。但是，在对待罗马教会和罗马主教这一系列问题上，他坚持其父亲丕平的方针，自公元773年，他应罗马主教请求，打败了伦巴第人，并逼迫其岳父（伦巴第王）削发为修道士以后，于公元776年，让其子在罗马受加冕，为意大利王，以保证他对待罗马主教政策的贯彻。公元795年，罗马主教利奥三世（Leo III，公元750—816年）以阴谋手段登上主教座以后，遭到了强烈的反对，为了取得支持，他给查理国王送来了“圣彼得墓”的钥匙和一面旗帜，以象征查理国王具有统治罗马的权力。并想由此来挑起查理国王与拜占庭帝国的矛盾^①，查理国王当时对于这些礼物并没有表示出太大的兴趣，他在回信中只是重申了自己对于罗马教会的政策，他写道：“正如我们同您的前任安德里安达成的协议一样，我们同样愿意同您建立牢不可破的关系，这种关系是建立在我们虔诚的信仰和仁爱的团契基础上的。……我的天职是用武力保卫教会，使它不受异教徒的攻击和蹂躏，在教会内部确保教会的纯正信仰。面圣父，您的职责是用祈祷支持我的武力。”^②公元799年，罗马主教利奥三世在愤怒的群众和反对派的攻击下，仓惶地潜逃出罗马城，向查理国王求援。公元800年，查理国王率领军队进入罗马，以武力召集所有的主教、神职人员和贵族举行会

^① 因当时罗马在法律上依然属拜占庭“帝国皇帝所辖”。

^② 《日耳曼史记：通信汇编》第4卷，第137—138页。

议使利奥三世重新登上罗马主教宝座。罗马主教利奥三世也提出建议，要对查理国王行皇帝加冕礼。对此，查理国王盘算再三，因为他一直在考虑同拜占庭帝国皇帝利奥四世的遗孀艾琳皇后的婚事，想通过联姻使自己成为东、西两个帝国的大君主。他在权衡了各种得失以后，决定排除同拜占庭帝国皇后结婚的考虑，接受了罗马主教利奥三世的建议，于公元800年圣诞节，在圣彼得教堂，由罗马主教利奥三世为他行加冕礼。当一顶皇帝的冠冕加在他头上时，教堂里掌声雷动，欢呼他为凯撒和奥古斯都。查理曼皇帝(以下均以此称呼)的加冕典礼对于西派教会来说是一件十分重要的历史事件，它标志了：一、西派教会已有了强大的帝国作后盾，而且在这个帝国境内以及这个帝国的势力范围内，它是这个帝国统治的精神支柱；二、在同东派教会争夺首席地位的斗争中，皇然因查理曼大帝的“伟业”和东派教会在“圣像崇拜之争”中的削弱，西派教会开始占据优势地位；三、由于查理曼帝国的武力，使得西派教会免受信仰伊斯兰教的阿拉伯军队的攻击；四、皇帝要由罗马主教加冕，这就等于承认了罗马主教神权的地位。因此，从这个意义上讲，基督教西派教会进入了它的“中兴”时期。

但是，查理曼皇帝对于罗马主教利奥三世为他所行的加冕礼，可没有像罗马主教看得这样重要。他所以放弃同君士坦丁堡的女皇艾琳的联姻机会而选择“加冕”这一幕喜剧，那是从他统治的角度考虑的。因此，尽管由罗马主教给他加冕，他还是以集权统治的形式，不仅控制了罗马主教的人选、主教的任免权，并派自己的亲信操纵教会事务，而且还掌握了召开和主持宗教会议、颁布教会法规等权力。查理曼皇帝在其在位期间，曾亲自主持了16次宗教会议，这些宗教会议的决议当时都是以皇帝“敕令”的形式公布的。在公元789年颁布的一个“敕令”(内

容有 82 章) 中, 规定: 主教和修道院长应该按照所辖教区和修道院规模的大小、财产的多少, 为法兰克王国的军队出人出钱。^① 这就清楚地表明了查理曼皇帝在教会和国家关系上的观念。不仅如此, 他还经常通过“敕令”的形式对宗教信条和宗教仪式的细节予以法律形式的规定, 违反者由国家判罪监禁。同时, 他还对教会制度进行了一系列的整顿工作, 把久已废弃的省主教区制重新加以推行。到他晚年时, 在他统治境内已有 22 个省主教区。这些省主教后来通称为大主教, 他对于辖区内的主教拥有裁决和惩治权。大主教按时召开宗教会议, 商讨教区内各种宗教问题, 向查理曼皇帝直接负责。查理曼皇帝在助理主教的教牧问题上, 提倡一种半修道的生活, 称为“规律的生活”(Vita Canonica), 使每一个主教及其辅佐人员的生活与事工都能循一定规则而行。

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

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

随着查理曼皇帝统治的强大，西派教会在神学研究上也出现了一个新的高潮。在基督教的信仰中，行“圣餐”圣事所领的圣体，一直被认为是救世主的圣体血，并且把领圣体看作是分享了主的生命。至于基督的身体和血怎么会体现在这些物质中这个问题，在几个世纪中都是神学家研究的主题。基督教东派教会的神学家“大马士革”的约翰（Joannes Damascenus，约675—约749年）在公元8世纪时，提出了“物质变化说”，他在这个问题上的一整套理论成了东派教会的正统理论。在西派教会中，法兰克帝国的神学家、科尔比隐修院院长巴斯迦修·拉德伯图也在公元831年提出了他的“变质说”，他在《主身与血》一文中指出：饼与酒奉献给主以后，这些物质内部已发生质的变化，成为基督的肉与血，虽然这些物质在外形与味道上并未改变，但是其本质已完完全全、实实在在地成了主的肉和血。巴斯迦修·拉德伯图^①指出，祭台上的基督的肉和血，与玛利亚所生的在十字架上受难的三日后从坟墓中复活的身体是完全相同的。他说：“根据基督的意志，这饼与酒经过圣灵的祝圣以后，能发生神秘的变化，成为真正的、主的肉和血。基督为了拯救世人，就这样每天奥秘地祭献自己。”^②

但是，当时法兰克帝国加罗林王朝的其他一些著名的神学家，如拉特兰努斯、拉巴努·莫勒斯、华拉弗里德·斯特拉博等，都坚持奥古斯丁的传统理论，反对巴斯迦修·拉德伯图的“变质说”。此事一直到公元11世纪才算有了定论。由于当时已将巴斯迦修·拉德伯图的“变质说”作为西派教会有关“圣餐”圣事的

① 巴斯迦修·拉德伯图，是法国神学家，科尔比隐修院院长，约卒于公元860年，他所著的《主身与血》奠定了基督教西派教会变质说的基础。

② G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, New York, Charles Scribner's Sons 1920, P239.

正统理论，因此在公元1059年，当时反对“变质说”十分激烈的法国神学家都尔的贝伦加尔(约公元998—1088年)，在罗马宗教会议上被迫放弃自己的见解，签字声明说：“放在祭台上的饼和酒，在祝圣以后，已不仅是圣事(即神圣的象征)，也成了主的真实的身體和血，而且这不仅就圣事而言，事实上这已为司祭的手所感觉到，也为信徒的牙齿所咬食和咀嚼到了。”公元1079年，当时的罗马教皇格列高里七世在罗马召开宗教会议时，再次迫使都尔的贝伦加尔忏悔，他说：“我用我的心相信，用我的口承认，放在祭台上的饼和酒，由于神圣的祷告和救世主的圣言造成的神迹，已发生质的变化，成为我主耶稣基督真正的、固有的、能给予生命的肉和血。在祝圣之后，它们已成为圣母所生的、为拯救世界而献身的、钉在十字架上的、坐在上帝右边的基督的真实身体，已成为从基督身上流出的真正血液，这不仅是作为圣餐的象征和善德，而且还具有了它固有的性质，真正成了那种物质。”^①

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

同时，在加罗林王朝时期，告解圣事也出现了有关“悔罪”问题的新教规。公元789年，查里曼皇帝“敕令”：凡负有拯救灵魂责任的教士，均可听取本教区信徒的忏悔。公元813年，在夏龙地方宗教会议的决议中，又规定：“凡来忏悔的人，均应就世

^① G. F. Moore: HISTORY OF RELIGIONS II Part 2: CHRISTIANITY, New York, Charles Scribner's Sons, 1920, P241.

上所难以避免的八条罪过进行忏悔，不论这是在思想上还是在行动上的罪过。”^①但是，私下忏悔的形式，一直普遍流行。这一问题，直到公元1215年第四次拉特兰宗教会议召开时才明文规定：“凡是教友，无论男女，到了懂事的年龄，每年至少一次在他（她）的听忏悔神父面前老实地告明他（她）所犯的一切罪过，并尽力实行对他（她）规定的补赎，至少应在复活节前恭领圣体。”^②

有关补赎的方式，在查理曼皇帝统治时期，主教可对前来奉献教堂的人以及参加典礼的人，赦免（宽恕）他当时应承担的补赎的一部分（或一半）。以后，这种方式有了变化，给予的赦免有了具体的期限，亦即在这期限内，需补赎者要做的补赎都可得到赦免。这种方式显然会产生很多弊端，对教会不利。于是，也是在公元1215年召开的第四次拉特兰宗教会议上，规定主教在奉献教堂时，施行恩赦，其有效期不超过1年，在其他场合不超过40天。

两派教会的修院制度

到公元9世纪初，基督教东、西两派教会的修道院、隐修院已拥有相当大的经济实力和政治影响。

修道主义的产生，有其一定的历史背景和宗教信仰原因。

① G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2, CHRISTIANITY, New York Charles Scribner's Sons 1920, P 243.

② G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2, CHRISTIANITY, New York, Charles Scribner's Sons 1920, P 243.

早期的基督教里，已出现了一种思潮，即把贫穷和独身生活看作是基督徒的理想生活，他们引征《圣经·新约·马太福音》所载的内容，以基督曾对富有的青年说：“你若愿意作完全人，可以变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。”^①作为信仰要遵循的道路。他们还引证了《圣经·新约·马太福音》提到的：“为天国的缘故自阉的”，而且“当复活的时候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一样。”^②作为信仰，取得“拯救”的必由之路。这一些想法应该说是宗教信仰中必然会出现的逻辑结果。而当时的基督教信仰又同罗马帝国的各种社会原因——阶级斗争、民族矛盾、……有着密切的联系。因此，修道主义的产生，事实上是“现实苦难的抗议”的一种表现形式。到公元3世纪末，守独身、甘贫穷、默想退修、远离尘身、……成为当时许多基督徒宗教信仰的形式。这一种“离世”思想，虽然是“对现实社会苦难的抗议”，但是这是一种呻吟式的“抗议”。分析其原因，除了罗马帝国的阶级矛盾、民族矛盾以外，还有：一、同基督教教义思想的变化有关，当过去那种盼望弥赛亚降临的信仰为“基督为拯救世人而作牺牲”的教义所取代后，某些信徒因其种种遭遇及其思考问题的方法，已把在人世间的“希望”完全移到了“彼岸世界”之中，因此他(她)们尽力克制作为一个人所有的七情六欲，以表示信仰虔诚的深度，因为他们相信在人世间所失去的，在彼岸世界将会得到更多的报偿；二、在渊源上同犹太教艾赛尼派离群索居的思想有一定关系；三、同基督教成为罗马帝国的国教后，教会中的道德生活标准下降，在一些虔诚信徒心理上产生的一种以献身精神来纯洁教会生活的动机有关；四、还同当时基督教公共礼拜日益仪式化有关。由于教

① 《圣经·新约·马太福音》，第19章21节，第2230页。

② 同上书，十九，12。第19章12节。

会过分地拘泥于崇拜仪式活动，引起了一些在宗教信仰上需要追求个人自由亲近上帝的人的反感心理，于是在平信徒^①中出现了不少追求禁欲主义，过修道生活的人。

按教会史记载，基督教最早实行修道主义的人是生于科普特(Coptic)的安东尼(Anthony, 约251—约356年)，大约在公元270年，他在埃及中部科马(Koma)的一个村庄里发愿过禁欲生活。15年后，他离开社会独自隐居，实行禁食，过极其严峻的舍己生活，不停地祈祷，用克制欲望的方式以求同上帝亲近。不久，仿效安东尼隐修方式的人逐渐多了起来，有的独自隐居，有的结成团体。在当时的尼特里亚(Nitria)和斯西梯斯(Scetis)的旷野上，遍布着许多隐修士，他们按照自己的想象，自由地决定自己的崇拜方式和潜修形式。这一些修道主义者以舍弃一切的精神来追求自己宗教信仰上的理想。

大约在公元315—320年间，在埃及的坦本尼西(Tabennisi)地方，一位叫帕科缪(Pachomius)的修道主义者首先创立了第一所基督教修道院，并建立了一套修院制度。在这所修道院里，修士们组成为一个紧密的团体，在生产劳动方面有具体的分工，有规定的崇拜时间和服装，各人所居的密室鳞次栉比。所有的修道人员在修道院长的管理下，共同过修道的生活。帕科缪当时还建立了一所女修道院。到公元346年，埃及已设立了10所修道院。在这期间，修道主义在安提阿教会也有发展，不过在形式上有所不同，在安提阿教区主要盛行独居式的隐修生活，并且出现了极端“苦行”的方式，如“坐柱修道派”(Stygites)的创始人西缅²在安提阿东部某处，曾独居于一根柱上达30年之久，直到去世。

西派教会的修道主义是由屡次遭贬的亚历山大里亚主教阿

^① 指信仰基督教的一般信徒。

塔纳修斯传入的。到公元4世纪中叶以后，意大利维尔色里主教优西比乌(Eusebius of Vercelli, ?—371年)首先在他所辖的教区内，倡导神职人员必须过修道生活，以后逐渐成为制度，相沿成习，改变了修道主义的原意。

对于基督教东、西两派教会来说，具有重大影响的修院制度，是公元4世纪下半叶，由东派教会凯撒利亚主教巴西略(Basilus Magnus, 公元329—379年)制定的“巴西略修院制度”和西派教会的隐修士本尼狄克(亦译“本笃”，Benedict, 公元480—547年)所制定的“本尼狄克修院制度”。由于基督教东、西两派教会在神学思想上有着很大区别，因此修道院在两派教会中所起的作用也是不同的，这在中世纪的教会发展史上表现得十分明显。

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

狄奥尼索斯和殉教徒马克西姆(Maksim, ?—公元622年)

被东派教会修道主义的神秘派视为“至圣”，他们对修道生活所阐述的神学思想对“大马士革”的约翰有很大影响。在东派教会修道院讲授的神学和语言学曾对拜占廷文化和斯拉夫民族文化的发展，起过重要作用。

在东派教会的修道院中，每个修道士都有单身小室，几个小室组成一个单元，由院长指定专人管理。一些大修道院内有较大的教堂，全体修道士集合在这里举行主要的宗教仪式，日课经等功课则在各自的居室里进行。一般的修道院还是一个自给自足的经济单位，这也是它往往能够具有独立见解，较少受到牵制的原因之一。修道士们共同用膳，每天共同祈祷7次，在修道院的规章中还有因斋戒而不能劳作，则违背圣经等内容。劳作是修道士生活中另一个重要组成部分，他们从事专门的行业：种田、种菜园、打铁、染色、制革、制鞋等等，供自己需要。多余的部分则出售或作实物交换之用。修道士们饮食简陋、衣服粗糙、斋戒严格，这种以节欲(ἐγκράτεια)方式来折磨自己的修道方式，被认为是达到“与圣灵神交默契”的首要条件。东派教会的修士们在修炼中一般采取“静修法”(Hesychasm)，它要求修士全身(包括灵魂、思想、身体)都投入“纯粹的、理智的、不间断的”祈祷和冥想中，来寻求上帝赐予的宁静，并在这种宁静中求得与上帝同在。

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

西派教会的修院制度，在相当长一段时间中是以公元529年本尼狄克在蒙特迦西诺山上建立的本尼狄克派总修道院为

其规范的。按照本狄尼克修院制度，修道院应是一座自给自足的基督教会的据点。他以“救赎论”作为其神学思想的理论基础，以向异教信仰地区传教作为其目标。在修道院内，以院长为首，全院上下对其指令必须绝对服从。凡要作修道士者必须经受1年的“预科”训练，但是一经立誓^①作修道士后，便终身不能翻悔。按照本尼狄克的观点，修道士的主要生活内容就是修道，他们需要每天祈祷7次，其时间至少要4个小时以上，在其制订的72条规定中，包括任何时候不准发怒；不准发牢骚；不许说笑；不许贪吃贪睡；每天都要想到死亡就在眼前；应当害怕末日审判；应当害怕下地狱；要想着上帝每时每刻都在监视自己的言行；天使时刻都会向上帝汇报你的行为；一有邪念就要报告长上；每天要流泪叹息，向上帝认罪；要以爱基督的心去爱仇敌；……。同时还包括修道士经过12个阶段训练后，做到与世无争；能愉快地接受任何不公道的待遇；要甘居卑贱地位；要时刻想到自己罪孽深重，如同站在审判台前，不敢抬头，不敢说话，不敢有丝毫动作。同时他还十分强调修道士的生产劳动，本尼狄克说：“懒惰就是灵魂的仇敌。”他规定修道士饮食上每天两餐，经常吃素，鼓励修士多守斋禁食，自觉修炼。^②

在西派教会中，对于神职人员按修道士生活的制度要比东派教会严格得多^③，安布罗斯、奥古斯丁和哲罗姆(Hieronymus,

① 即发“三绝”(绝财、绝色、绝意)大愿，立志过修道生活。

② 红衣主教加斯盖译，《圣本尼狄克法规》，载《中世纪文献》伦敦1925年版，第1—7页，第11—50页，第71—77页，第84—88页，第91—111页，第123—124页。

③ 这里的“严格”一词含义，是指东派教会对于神职人员，并不都要求按修道士那样生活，而仅限于主教和主教人选；而西派教会则对所有神职人员都要求按修道士那样生活。

约公元342—420年)对此都十分重视。按西方教会的法典规定,神职人员在受神品圣事前结婚的,受神职后必须夫妇分居;未结婚者,在受神品圣事后按修道士的“三绝”大愿处理这些问题。

本尼狄克修院制度以后逐渐地由蒙特迦西诺传到意大利其他地区,成为那里的修道院仿效的制度,不久又传到法兰克王国、英国和德国,到查理曼皇帝统治时期,实行这一修院制度的修道院已有相当大的经济实力。在修道院长伊尔米所编的圣日耳曼—德—普雷修道院(现在巴黎市内)的土地农奴登记册中可以看到,仅这所修道院在查理曼皇帝统治时期,其领地上就居住着2788户农户,其中,2080户是隶农,35户是农奴、220户是奴隶,只有8户是自由农^①。由于修道院的经济实力雄厚,因此公元810年,查理曼皇帝在阿尔亨的宗教会议上,规定把修道院按财产多少分为3个等级,第一等级拥有3000—8000处领地;第二等级拥有1000—3000处领地;第三等级拥有不满1000处领地。日耳曼著名的富尔达修道院拥有15000处产业。这些领地,大部分是庄园。这些庄园,有些是由依附农民(“委身式”农民)组成的村庄。当时,即使一个小修道院的庄园一般也有200—300户农民,大修道院的庄园,农户往往多达几千户。在这些修道院的庄园里,隶农和农奴除负担沉重的徭役外,还要缴纳实物租,如谷物、面粉、烧酒、啤酒、家禽、鸡蛋、麻布、毛织物等。

查理曼皇帝充分利用了实行本尼狄克修院制度的修道院的作用。公元794年,查理曼大帝征服巴伐利亚以后,修道士和贵族蜂涌进入巴伐利亚,争先恐后地夺取土地,奴役当地居民。

^① 《日耳曼史记:通信汇编》第4卷,第137—138页。

在那里，一所修道院按本尼狄克修院制度建立以后，其中一些修道士又被派往新的地点，他们在那里建造新的小教堂，设立接待过往旅客的旅舍，并设法吸引贫苦游民定居，到了一定时候再在这里设立一座修道院。教会以这种方法帮助查理曼大帝巩固新占领区，受到查理曼皇帝的积极支持。

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

在基督教西派教会里，除了本尼狄克的修院制度外，还有一种只注重神秘主义，严苛苦修，不重纪律，讲究虔诚奋兴类型的修院制度，称之为凯尔特(Celtic)修院制度。这一派的修道主义思想是由高卢一带传到英格兰、苏格兰和爱尔兰的，它对不列颠的文化发展起了深远的影响。凯尔特修院制度的一个主要特点是以氏族制形式作为修道院的组织形式。修道院长是世袭的。爱尔兰教会组织的基础是修道院，而不是教区，主教的地位在修道院长和女修道院长之下。例如，圣伯里特基特(St. Bridget)于公元6世纪初为女修道院长，爱尔兰的克尔答瑞教区(See of Kildare)被称为“主教区及童女区”(A see at once episcopal and Virginal)。这一些修道院对传播希腊文

^① J. W. 汤普逊：《中世纪社会经济史》上册，商务印书馆1961年版，第190页。

化以及发展凯尔特文化起了很重要的作用，使爱尔兰的文化在世界上文化发展史上，具有一种独特的地位。以后，当罗马教会控制不列颠以后，实行凯尔特修道院制度的修道院也采取了本尼狄克的修院制度。

第 6 章

东派教会的困扰和教皇 格列高里七世的失算

由于不同的文化背景、社会背景和政治背景，基督教东、西两派教会之间的龃龉、争斗……简直到了落井下石、互相诅咒、不共戴天的地步。从公元 7 世纪到公元 1054 年的近 450 年间，随着信仰伊斯兰教的阿拉伯民族的兴起，整个世界格局发生了重大的变化。可怜的拜占庭帝国早已失去了查士丁尼一世皇帝时代的雄风，西部和南部都受到“安拉”的信仰者的强大的军事上和宗教上的压力，而其内部因“圣像崇拜之争”所形成的信仰冲突和社会危机，严重地削弱了帝国的实力。这种内外交困的局面给法兰克王国的君主查理曼大帝提供了干涉拜占庭帝国政权的最好机会，尽管第二次尼西亚主教公会议结束了“圣像崇拜之争”的局面，东派教会已无力西争，唯有向北发展，以求生存的空间。

在这一时期，东派教会产生过一位著名的神学家，那就是大马士革的约翰，其理论对整个基督教会神学理论的发展都有贡献。

公元 1054 年，基督教东、西两派教会争斗不已的逻辑后果

终于出现，在双方怒发冲冠、暴跳如雷的诅咒下，东派教会自称“正统”所绪，故称“正教”；西派教会自称“普世”格局，故称“罗马公教”。自公元325年尼西亚主教公会议以来，东、西两派教会围绕着“谁是基督教会的首席”的纷争，为争夺发展空间的恶斗，终于导致了“分裂”的结果。

但是，这一“公案”并未结束，几百年的宿怨随着罗马公教会的实力和权力日益膨胀，再次出现同室操戈、欲置之死地而后快的戏剧性场面。教皇格列高里七世的勃勃野心虽然在亨利四世的韬晦之计中，狼狈不堪，但是由他酝酿而起的十字军，逐渐做好了东征的准备。

因此，自公元1054年起，整个基督教会史翻开了一个新的篇章。这一篇章的产生，揭示了文化研究中一个十分平常而又极其深刻的道理，即像基督教这样一个世界性的宗教，在它的传播过程中，其原形的文化表现形态必然会浸润着不同民族的文化色彩，这就使许多民族信仰的基督教带有鲜明的民族文化特征。东、西两派教会最后分裂，其中有一个十分重要的原因即在于此。公元1054年以后的近500年中，基督教东派教会可谓是“山穷水复疑无路，柳暗花明又一村”。而西派教会则处于鼎盛时期，唯我独尊。然而，古往今来的“霸权”，都没有“长驻性”，从马其顿王国、罗马帝国，到唐帝国、成吉思汗帝国……曾几何时，都如“大江东去”，惟留遗迹供人幽思怀想。西派教会同样难出此客观规律，“乐极生悲”，到16世纪末，其内部发生的“宗教改革”，正说明了其必须重新面对世界发展的现实，清除已陈旧腐化的部份，才能适应新的形势。

圣像崇拜之争和第二次尼西亚主教公会议

正当西派教会逐渐振兴之时，东派教会正受到信仰伊斯兰教的阿拉伯帝国的军队的攻击，处于十分窘迫的境地之中。

公元7世纪上半叶，穆罕默德以伊斯兰教为旗帜统一了阿拉伯半岛以后，在中亚和西亚的历史舞台上从此增加了一个强大的力量。公元636年，穆斯林的军队在约旦河支流雅木克河岸上，同背水一战的拜占庭帝国的军队进行了第一次大会战。拜占庭军队为了赢得这场战争，特意组织了一个由司祭举着圣旗、圣物和圣画的随军队伍，以唱圣歌进行“助威”。但是，当阿拉伯帝国的骑兵势不可挡地冲过来以后，这场战争就变成了毫无抵抗的屠杀，雅木克河面上漂满了拜占庭帝国阵亡战士的尸体，河流也为之壅塞。不久，阿拉伯帝国的军队就进驻了大马士革，叙利亚全境陷落了。公元637年，穆斯林军队又攻占了安提阿，这样，东派教会的四大教区之一——安提阿教区就被穆斯林占领了。

这时，阿拉伯帝国的军队在东线战场上也取得节节胜利。波斯萨珊王朝的军队在卡德西亚的会战中惨败，波斯帝国的统帅卢斯泰姆也死于疆场。在以后的几年之中，亚美尼亚被穆斯林占领了，整个美索不达米亚平原被其征服了，埃及几乎未加抵抗地由拜占庭帝国拱手交给了阿拉伯帝国的征服者，耶路撒冷也陷落了。耶路撒冷陷落后，曾有过这样一段插曲，很值得作一下历史性的回味：公元638年，当阿拉伯帝国的哈里发欧

默尔^①骑着骆驼，带了一个侍从和一袋大麦、一袋椰枣、一个水袋、一只木盘来到耶路撒冷城门时，不由得惊呆了，他简直不相信这些穿着缎袍、骑着盛饰的马匹，雍容华贵、全身闪动着珠光宝气的人物就是他的将领们，他愤怒至极，双手抓起地上的泥土、石块就往这些将领们身上扔去。回到麦加以后，他在给阿拉伯帝国驻库法的一个行政长官的信中清楚地表达了自己的思想，也有助于我们理解阿拉伯帝国刚兴起时几代哈里发的一种精神，这种精神也是他们能够打败拜占庭帝国和波斯萨珊王朝这两个强大对手的力量所在。欧默尔哈里发在信中写道：“他们告诉我，你要仿建科斯洛埃斯的宫殿，你甚至也要用他用过的门。你也要像科斯洛埃斯那样在几座门口设置守卫和传达吗？你要使信徒远离而拒绝接见穷人吗？你要背离先知穆罕默德的遗风而豪华得像那些波斯皇帝一样，甚至跟随他们一起下地狱吗？”^②

公元717—718年，穆斯林军队围攻拜占庭帝国的首都君士坦丁堡。此时，拜占庭帝国的内部也正席卷着一场巨大的风暴，这场风暴的起始动力是由信仰基督教保罗派的农民提供的。

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

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

② H. G. Wells, "The Outline of History: A Plain History of Life and Markind," Doubleday & Company Inc. New York, 1971.

为依附农民。大封建主享有各种特权，他们可以在自己统治区内建立军队，并向依附农民征收劳役地租和赋税。

公元7世纪末，斯拉夫人同多瑙河南岸的保加尔人混合以后，建立了保加利亚王国，在侵入拜占庭帝国在巴尔干半岛上的领土的过程中，摧毁了那里的大土地所有制，并把土地分给了自由农民耕种。公社的每一个成员都可以把他所得的份地出租和交换，但不允许出卖。从公元8世纪颁布的农业法来看，显然，农村公社在当时的拜占庭帝国还普遍存在，但是贫富分化的现象已十分严重，一部分富裕农民逐渐成了地主，大部分贫苦农民则沦为“阿普尔”^①。有些地主采取租佃的剥削形式，把土地租给“莫尔提特”^②，然后向“莫尔提特”收取一半实物地租，这种地租形式叫“对分租”^③，不过在拜占庭帝国的其他地区也有采取“什一制”的地租形式。

拜占庭帝国在公元7世纪上半叶以后，虽然在对阿拉伯帝国的战争中相继失去了安提阿教区、亚历山大里亚教区和耶路撒冷主教区，但是中央集权的国家机器在尚存的领土范围内运转得还是正常的。随着广大领土的失去，军事费用急剧上升，而军事贵族、皇族、皇帝不仅没有稍微收敛生活上的奢侈腐化，反而更加沉缅于享乐之中，寻求声色犬马之刺激，以求冲淡因战场的失败所带来的精神上的空虚。为了填补国库的亏空，国家向广大自由农民征收赋税的名目一天天地增多起来，所交的赋税金额也成倍地增加。帝国政府为了确保它的税收，还实

① 指无地农民。

② 指租种地主土地的佃农。

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

行了“全村连环保”制度，规定：凡是公社成员有逃亡者，逃亡者的各种捐税须由全村人承担。同时，在连绵不断的抵抗阿拉伯人和保加利亚人的战争中，为了保证兵源的补充，国家还实行了一种土地制度，这个制度规定：凡是租种由国家提供的土地的农民，必须承担国家的兵役（免除徭役），并缴纳人头税和土地税。国家把失去的那一部分领土的税金和徭役转嫁给帝国内其他自由农民的做法，使不少自由农民破产，成了封建领主或教会的佃农，还有些自由农民不能忍受沉重的赋税徭役而投身到大土地所有者或教会门下，成了依附农民，而这些破产和逃亡的自由农民应缴纳的税金，根据全村联保制度，又落到了其他自由农民的头上，这样不断地恶性循环，阶级矛盾也日益尖锐起来了。

当时，教会的经济势力最引人注目。经过历代皇帝的赏赐以及统治阶级中其他人士的捐赠，通过历年来的巧取豪夺以及大量依附农民的捐献，仅土地一项，当时东派教会已占有全国土地的三分之一以上。教会财富的不断增加，使得教会中的神职人员和修道院中的上层人士生活也十分奢侈腐化，而皇帝和一些大贵族（特别是军事贵族）由于支付手段日绌，财产不够其挥霍，因此垂涎欲滴地觊觎着教会的财产。基督教保罗派的宗教运动就是在这样复杂的社会矛盾下开展起来的。

公元8世纪以后，保罗派的运动已由亚美尼亚传到了小亚细亚，这是一个相信善、恶二元论的派别，从其教义思想来分析，很可能受到摩尼教的影响，该派认为现实社会的罪恶是恶元的化身，他们反对维护现存社会制度的正统教会，要求简化宗教仪式，摒弃奢侈，取消圣像崇拜，废除教会的教阶制度，撤销修院制度，反映了当时拜占庭帝国被压迫群众（特别是被压迫农民）反对世俗的和宗教的不合理制度的愿望。保罗派的这些

主张，很快地得到了被压迫群众的广泛支持。小亚细亚的农民和城市平民纷纷脱离正统教会，要求按保罗派所提出的纲领取消圣像崇拜。于是这些群众同正统教会的矛盾日益尖锐，同意保罗派主张的群众利用阿拉伯帝国的军队围困君士坦丁堡之际（公元717—718年），掀起了大规模的破坏圣像运动。

当时的拜占庭帝国皇帝和一批新的军事贵族则为了夺取教会和修道院的财富，也投入了破坏圣像运动，从拜占庭帝国伊索里亚王朝皇帝利奥三世(Leo III, 公元717—740年在位)登上皇帝宝座以后，发布了一连串命令：废除圣像崇拜，把圣像移出教堂，刷去墙上的圣画等。君士坦丁五世(Constantinus V, 741—775年在位)即位不久，又下令把修道院改为兵营，没收修道院的土地和财富来补充枯竭的国库，并用以赏赐对穆斯林的战争中必须依靠的新军事贵族，同时还下令修士、修女要还俗结婚。君士坦丁五世的一系列命令措施，使广大群众同统治阶级的尖锐矛盾全部集中到教会身上，以皇帝为代表的世俗统治阶级则通过破坏圣像运动这场斗争，有力地打击了教会过分膨胀的势力，同时加强了新军事贵族的政治和经济实力。

拜占庭帝国皇帝和新军事贵族利用被压迫群众中所流传的保罗派教义支持破坏圣像运动，打击教会势力的政策也遭到统治阶级中其他一些人士，特别是教会的强烈反对。当时圣像供奉派的代表人物大马士革的约翰在他所著的神学著作《知识的来源》一书中，系统地阐述了东派教会的神学思想，他从认识论的角度强调了知识来自“神的启示”，神学是最高的知识，神学如同皇后一样需要婢女侍奉。他在书中指出，哲学和各种世俗的知识就是神学的婢女。由于他撰文反对利奥皇帝废除圣像的法令，反对皇帝和新军事贵族对教会利益的侵犯，因此激怒了以君士坦丁五世皇帝为首的一批世俗贵族。公元754年，在

君士坦丁五世皇帝主持下，召开了君士坦丁堡宗教会议，宣布圣像崇拜就是偶像崇拜，是违犯圣经和诸教父教导的。会上还宣布将圣像供奉派最有影响的人物大马士革的约翰开除出基督教会。大马士革的约翰旋即于翌年去世。利奥四世(Leo IV，公元775—778年在位)即位以后，继续君士坦丁五世的政策，他只做了3年皇帝就离世而去，拜占庭帝国的皇权由其皇后艾琳(Irene，公元780—802年执政)^①摄政。她掌握政权以后，明确表示反对破坏圣像运动，并于公元787年下令召开尼西亚主教公会议，^②罗马主教安德里安一世(Adrianus I，公元772—795年在任)派特使参加了这次会议，明确表示了西派教会在供奉圣像问题上的立场。这次主教公会议严厉地谴责了公元754年由君士坦丁五世皇帝主持的君士坦丁堡宗教会议的决议，并且判决该决议为亵渎神明的异端，下令恢复神像，并允许在神像前焚香点烛；会议还宣布，对于圣像的崇拜同异教徒供奉偶像是完全不同性质的事情。为此会议还制定了22条教条，规定：严禁收藏异端书籍(包括反对圣像崇拜的书籍)；不准主教和修道院长变卖教会财产；贵族无权自选主教；……。由于这次会议为基督教东西两派教会共同承认，因此在教会史上称之为“第二次主教公会议”。然而，西派教会在尼西亚会议上所采取的立场，由于拜占庭帝国的女皇不承认法兰克帝国查理曼皇帝于公元800年在罗马圣彼得大堂所行的加冕礼而有所改变。查理曼皇帝为了报复拜占庭帝国女皇艾琳对他的侮辱，对罗马主教安德里安一世在第二次尼西亚主教公会议决议上所持有的立场予以了否定。而拜占庭帝国在这一时期，在圣像崇拜问题上也出

^① 她于公元780年起摄政，公元797年称皇帝，公元802年被废黜。

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

现了逆转的情况。公元802年,艾琳女皇被废黜。公元813年,亚美尼亚王朝的利奥(Loo,公元813—820年在位)即位,他再度颁布废除圣像崇拜的法令。但是自公元9世纪20年代后,由于拜占庭帝国的国情发生了变化,圣像崇拜问题在统治阶级内部逐渐趋向一致。当时,以皇帝为代表的一批世俗贵族(主要是新的军事贵族)在政治和经济上都已拥有了充足的实力,而屡经打击的教会虽然破财不少,好在家大业大,仍具有相当实力,因此以皇帝为首的世俗统治集团认为再继续打击教会势力将会有百害而无一利,因为当时以保罗派为主的农民起义已不仅反对正统教会,而且将矛头直指拜占庭帝国的统治集团。公元821年,在小亚细亚大部分地区再次爆发以保罗派为主的大规模农民起义,其声势之浩大,使拜占庭帝国的军队只能龟缩于君士坦丁堡城内进行抵抗。在农民起义军围城长达1年之久的时间里,皇帝、军事贵族和教会为了共同的利益重新携起手来共同对付农民起义,他们采取了各种收买、挑拨手段,分化了起义队伍,然后予以各个击破,起义遭到了失败。信仰保罗派的数十万农民因而遭到了残酷的屠杀。公元842年,米歇尔三世(Michel III,公元842—867年在位)即位,由其母狄奥多拉皇太后(Theodora, ?—867年)摄政,她再次重申了第二次尼西亚宗教会议的决议。这样,持续了100多年的圣像崇拜之争,总算在统治集团内部握手言和。保罗派再次遭到血腥镇压,逐渐衰落,公元10世纪向西传入巴尔干半岛,在保加利亚王国等地发展,其教义思想对基督教鲍格米勒派和阿尔比派有一定影响。

在叙述圣像崇拜之争这段历史时,有一个史实值得一提。在公元7—8世纪时,拜占庭帝国的耶路撒冷教会虽然已被阿拉伯帝国的军队所占领,但是在宗教信仰上,穆斯林占领者实行宽容政策。这时,在该教会的早祷仪式中,开始采用“颂歌”代

替经文赞美诗，颂歌的作者最著名的有大马士革的约翰和音律家科斯马斯。在整个公元8世纪，尽管在圣像崇拜之争问题上，双方斗得难分难解，但是在已为穆斯林占领的安提阿教区以及拜占庭帝国的小亚细亚一带，颂歌的创作活动仍然十分繁荣。在公元787年第二次尼西亚会议召开以后，一些坚持供奉圣像派的颂歌作家和音律家，如狄奥多拉(死于826年)、狄奥芬尼(死于845年)和约瑟等人都聚集在君士坦丁堡，使君士坦丁堡曾一度成为颂歌的创作中心。

伪造的《艾西多尔文献》和克吕尼派改革运动

法兰克帝国查理曼皇帝为了报复拜占庭帝国统治者在他加冕为帝的问题上采取的“不承认”态度，采取了一系列惩罚措施，其中包括，不承认第二次尼西亚会议的决议，强迫罗马主教利奥三世将“*filioguo*”(和子)一词加入《尼西亚信经》中去^①。他的这些咄咄逼人的姿态，完全是强大帝国君主所施展的为所欲为的实力政策。但是，当他在公元814年去世以后，法兰克帝国在他庸懦的儿孙们手中，犹如夕阳西下，迅速地衰落了。查理曼皇帝所开拓的庞大帝国迅速解体的原因，可能有如下两点：一、法兰克帝国的经济是以自然经济为基础的，帝国的各个地区缺少经济联系；二、查理曼皇帝在世时，为了防御外族侵略，分封了一些贵族防守边境地区，他们拥有军队、法庭等

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

一整套行政机构以及征收各种税收和支配财政的权力。当一个精明能干的皇帝在世时，中央集权的国家机器仍然运转正常，一有离心离德倾向即予以消除。然而，当一些平庸懦弱的君主来驾驭这种局面时，这种以自然经济为主的经济基础使一些跋扈的将领往往拥兵自重。皇权的衰微同封建割据的局面，在当时的法兰克帝国成了一对共生现象。恩格斯曾对法兰克王国的这段历史作了一个比较式的评述，他说：“查理曼大帝死后 50 年，法兰克王国便软弱地匍伏在诺曼人的脚下，正和 400 年前罗马帝国匍伏在法兰克人脚下一样。”^①不久，高卢的拉丁化的凯尔特居民和法兰克居民，逐渐形成独立的法兰西国家，而居住在莱茵河流域以及莱茵河以东的日耳曼各族逐渐形成了独立的德意志国家。

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

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

靠的具有国际性的“精神支柱”。

伪造的《艾西多尔文献》(Pseudosidoran Decretals) 在公元847—852年间问世，正是皇权衰落，罗马主教势力逐渐增强的标志。艾西多尔是公元7世纪时西班牙教会的首主教(Primas)，以精通古代教会文献闻名于世。西派教会在查理曼皇帝去世以后，趁法兰克帝国国势浸衰，将他们编纂和伪造的历代罗马主教和各次宗教会议(从公元1世纪罗马的克雷门特到公元8世纪的格列高里二世)所定的规条以及《君士坦丁御赐教产谕》等文件，盗用艾西多尔的名义，装订成册，称之为《艾西多尔文献》，公诸于世。这部真假掺半的文献宣称，在君士坦丁皇帝时期已把统治整个基督教会(包括东、西两派教会)的权力交给了罗马主教西微士德一世，以表明罗马主教拥有的“首席”地位和权力。这部文献还以伪造的历史资料形式表明，历任的罗马主教都拥有最高的裁判权，所有的主教都可直接请求罗马主教裁判，罗马主教有节制任何大主教的权限，世俗政权不得干涉罗马主教和其他主教的权限。这份伪造的文献甚至还规定了教会的各级神职人员，包括教会的杂役在内都必须听命于教会的首脑，而不能听从世俗政权，这些教会人员犯了法只能由教会法庭处理。文献还提到，主教、神父身具神职，无论其罪过有多么严重，只要他坚信教会信条，就是祝圣的，是“神的眼珠”。他同世俗的人不同。世俗的人是属肉欲的，他们得罪了神职人员就是得罪了神，他们控告神职人员也是控告神的行为，是亵渎神的问题。在这份伪造的《艾西多尔文献》中有关罗马主教的权力高于皇帝权力的内容，在教会史上称之为“君士坦丁赠礼”。

《艾西多尔文献》的公诸于世，反映了当时西欧社会中所存在的两种形式的社会矛盾，第一种形式是以罗马主教为首的教

会同以皇帝为首的世俗统治阶级之间的矛盾，这是统治阶级内部争权夺利的矛盾；第二种形式是由于教会内部日益腐化所必然产生的教会同被压迫、被剥削的群众之间的矛盾。这些社会矛盾在教会内部的某些人士心中也引起思考。他们认为教会内部的腐败将会使教会毁灭，而要实现罗马主教是基督教会的最高首脑地位、罗马主教的权力高于一切（包括皇权）这些目标，首要任务就是要整顿教会内部的腐败现象。在这种历史背景下，克吕尼派的改革运动在基督教西派教会内部逐渐开展了起来。

如果把“克吕尼派改革运动”的历史背景再加以比较详细的铺陈的话，则可以看得更清楚些。

法兰克帝国自查理曼大帝去世以后，就陷于四分五裂之中，法兰西虽然逐渐独立，但是不久就被从斯堪的纳维亚来的诺曼人所占领；德意志虽然草创成国，然而几代君主都庸庸碌碌，无所作为，直到公元919年，才由萨克逊公爵亨利这位有为的君主统治。因此，在公元9世纪至10世纪初的100多年时间里，在法兰西和德意志等地区战祸不断，人心不安，在不少人的心中产生了厌世恶生的思想，修道主义再次出现高潮。以法兰西的修道院数目作统计，公元8世纪时共有107所，到公元9世纪时增加到251所^①。当时的修道院经济实力已十分雄厚，如公元10世纪初法兰西的圣里奎尔修道院，在当时的修道院中它并不算十分富有，但是从遗留下来的地租和捐费清册中可以看到，它一共拥有2500处庄园，在修道院内还有117名奴隶。在修道院所属的庄园里，佃户除了向修道院缴纳现款地租外，每年还要提供1万只小鸡、1万只阉鸡、7.5万只鸡蛋和400磅蜂蜡^②。由此可以推断，那些富有的修道院该有多少财富。随

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

② 同上书。

着修道院经济实力的不断膨胀，修道院内的清规戒律也早已废弛。修道士以出租土地的形式将佃农所缴纳的现金地租装入自己的腰包，大肆挥霍。到公元10世纪时，一些修道士已同世俗封建主一样腐化，为信仰者所唾弃。这些情况使社会上产生了一个十分矛盾的局面，一方面是修道主义盛行，另一方面是许多修道士的行为为信仰者所不齿，教会中一些有所作为的人，决定着手改革，其目的不仅在于挽回这种腐化趋势，面且还想利用教会的经济实力，在当时欧洲动荡分裂的政治局面中，起到左右局势的作用（进而起主宰作用）。

公元910年，法兰西南部勃艮第的阿奎丹（Aquitaine）公国的公爵“虔敬者”威廉（William the Pious）在法国东部离马肯（Macon）不远的克吕尼（Cluny）地方建立了一所大修道院，并派一位伯爵担任修道院长。当时规定这所修道院不受任何主教和世俗政权管辖，仅归罗马主教保护。这所修道院强调修道士要遵守已被置若罔闻的本尼狄克修院制度，对其规章予以严格的禁欲主义解释，并且十分重视宗教活动。同时还规定克吕尼修道院的地产不受外来势力的侵犯，这就为以后克吕尼派修道院建立强大的武装力量奠定了“法”的思想基础。克吕尼修道院的建立，在教会中立刻引起了反响，在这座修道院第一任院长伯尔诺（Bernon，公元910—927年在任）和第二任院长奥托（Odo，公元927—942年在任）的努力推动下，许多修道院，包括本尼狄克创立的意大利蒙特迦西诺的大名鼎鼎的修道院都仿照克吕尼修道院的做法加以整顿。当时在阿文亭（Aventine）山岭建立的圣玛利亚修道院是一所设在罗马的克吕尼派修道院，从中亦可见当时克吕尼派的影响了。到公元10世纪中叶克吕尼修道院第二任院长去世时，“克吕尼运动”已由法国发展到意大利、德国、英国、西班牙等地。这些克吕尼派修道院形成了“克吕

尼派”这样一个宗教势力和政治势力，在中世纪的历史上曾演出过不少悲喜剧。这一些克吕尼派修道院均听命于克吕尼修道院长的命令，凡是属克吕尼派修道院的院长也均由克吕尼修道院长任命，诸事都需向他请命，这就在事实上形成了一个以克吕尼修道院为首的“克吕尼”修道院系统。随着克吕尼派的势力日益增强，它的主张也逐渐地有了影响。在克吕尼修道院第五任院长奥蒂罗(Odilo, 公元 994—1048 年)在任期间，为了制止当时封建领主之间、修道院和封建领主之间、修道院与修道院之间因种种矛盾而发生的无休止的武装冲突，提出了“上帝的休战”(Truce of God)的口号，规定在每星期的星期三黄昏起到第二个星期的星期一早晨为止的这段时间，为纪念基督受难的时间，凡在这段时间里动用武力者，必受教会惩罚。然而，封建领主和修道院为各自的经济利益已经掠夺成性，再加上当时封建社会之间以大凌小、以强食弱的情况是这个社会制度自身的产物，因此奥蒂罗的这条规定一直都被置若罔闻。

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

进而在整个教会内扩大影响，强调神职人员必须过禁欲生活。克吕尼派想通过这些改革来提高教会地位，并且增强他们同世俗统治者争权夺利的力量。

在克吕尼派运动刚开始时，克吕尼派的大多数人并不反对神职由皇帝叙任这一情况，因为这时候它还不够强大，还不可能同世俗统治者发生正面的冲突。但是到了公元11世纪上半叶，克吕尼派已把神职由皇帝叙任的规定视为“西门主义”，认为它同平信徒委任神职没有什么区别。于是，他们在反对买卖神职的口号下，要求调整教会同国家的关系。为此，克吕尼派极力抬高罗马主教的地位，鼓吹整个基督教会应听命于罗马主教，这些思想实际上是对《艾西多尔文献》中的一些伪造文件（如《君士坦丁御赐教产谕》）的内容的实践。同时，在这时候，克吕尼派已经流露出一种觊觎罗马主教宝座的思想，认为罗马主教应由克吕尼派的人员担任。正巧，此时神圣罗马帝国的皇帝、德意志国王亨利三世（Henri III，公元1039—1056年在位）为了把控制罗马主教这一权力从意大利贵族手中夺回自己手中，也支持克吕尼派关于罗马主教人选应由克吕尼派提供的想法，并企图利用克吕尼派来巩固自己的统治地位。然而，亨利三世皇帝的如意算盘打错了。当时，已拥有近万名修道士和300余座修道院的克吕尼派是不会听命于亨利三世的，他们不仅要同皇权分庭抗礼，而且还要凌驾于皇帝之上，让皇帝匍伏在罗马主教的脚下，服从罗马主教的命令。这正是克吕尼派在公元11世纪想要实现的目标。

但是，罗马主教要同皇帝相争并不是一件简单的事情。小小的教皇国处于意大利各诸侯的包围之中，长期以来，他们操纵着罗马主教的人选，在公元11世纪上半叶，由于意大利诸侯派系之间的斗争，还曾出现过3个罗马主教并存的局面。这3个罗

马主教以及在背后支持他们的一些诸侯们都要求神圣罗马帝国的皇帝亨利三世进行裁决。公元1046年,亨利三世率领军队进入罗马,把3个罗马主教都予以废黜,另派一个日耳曼籍神父去当罗马主教,这个日耳曼神父到达罗马以后,即被当地的贵族用毒药害死。亨利三世在大怒之下,又派了一个日耳曼籍神父去当罗马主教,结果也在罗马被毒杀。亨利三世于是又派一个日耳曼籍的克吕尼派神职人员到罗马担任罗马主教,这次总算没有被毒害,他登上罗马主教座后,称利奥九世(Leo IX,公元1049—1054年在位)。他是一个狂热的克吕尼派改革运动的鼓吹者,登上罗马主教宝座以后,首先撤换了周围高级的神职人员,改变了过去枢机主教均由罗马以及罗马城郊的一些教区主教担任的局面,使罗马贵族各派系通过这些主教来控制罗马主教的情况受到了一定的抑制。他还把亲信的德意志克吕尼派的神职人员安排在掌握实权的位置上,这就使枢机主教团的人选不再限于罗马一地,而是扩大到整个西派教会,这对以后罗马教皇的改革,显然在组织上奠定了一定的基础。当时,在他委任的人中,有3个人影响很大。第一个是霍姆伯特(Humbert),他原是洛林的克吕尼派修士,被利奥九世任命为枢机主教(卒于1061年),他竭力反对平信徒有授圣职的权利,对于教皇集权思想的推行,起了很大的作用;第二个是“白人休哥”(Hagh the White),他原是图勒附近的一个修士,被利奥九世选为枢机主教,他一生主要从事教会改革,晚年竭力反对希尔德布兰(即格列高皇七世)的政策(卒于公元1098年);第三个就是希尔德布兰,这是一个雄心勃勃的实干家。利奥九世为了促进克吕尼派的改革运动,同克吕尼修道院院长休哥以及达米亚尼、洛林的弗列德里克(Frederick of Lorraine)等人关系十分密切,取得他们的支持,多次举行会议。公元1049年,罗马主教

利奥九世在罗马召开宗教会议(复活节时召开的),严厉申斥“西门主义”和教牧人员娶妻等事;同年,他又在理姆斯(Rhems)宗教会议上,规定教会合法选举原则时说:“非得神职界及信众公举,任何人皆不得升至教会统治者的地位。”但是,利奥九世所要推行的一系列改革措施在罗马根本无法实施。在几经明争暗斗的较量以后,他只得抱着失望的心情,把已宣布免职的主教、神父重新予以复职,利奥九世的这次改革就这样“无可奈何花落去”了。公元1053年,他亲自率领军队同侵入意大利南部的诺曼人作战,战败后被俘,获释后不久就去世了。临死前,基督教会发生了一个巨大的事件——基督教东、西两派教会正式分裂为两大独立的派别。

公元1054年基督教东西两派教会的大分裂

在探讨公元1054年基督教东、西两派教会分裂的由来这个问题时,两派教会在某些问题上因争执而引起的感情上的“伤痕”,只能说是一些次要的原因。其主要原因有以下两点:一、两派分裂是强烈的封建意识和宗教上唯我独尊思想的结合,在争夺基督教会的首席地位这个问题上的表现。从公元325年尼西亚主教公会议召开以后,直至公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其军队攻陷以前,东、西两派教会的争执和仇恨,虽然在每个时期都有不同的表现形式,但是这些问题总是在“谁是基督教会的首脑”这个问题上展开的。公元6世纪中叶拜占庭帝国皇帝查士丁尼一世远征意大利时的所作所为、伪造的《艾西

多尔文献》中所表达的西派教会的雄心和以后十字军东征时所暴露出来的野心，都十分清楚地表明了公元1054年基督教东、西两派教会大分裂是双方各自具有的封建意识同宗教上唯我独尊思想结合的结果；二、文化上的差异也是两派教会分裂的一个重要原因。由于宗教同文化的关系难分难解，因此，在希腊文化同拉丁文化之间所存在的各自特殊的一面，也必然会在宗教上反映出来。东、西两派教会虽然在表面上都信仰同一个上帝，都以《新旧约全书》作为信仰的依据，但是由于各自的文化背景不同（社会经济状况上的差异也是形成文化差异的重要原因），在神学思想上就存在着相当不同的问题，例如在神学思想最基本的理论上，东派教会认为“得救之道”是“道成肉身”，而西派教会则强调“救赎论”。这就可以看出，这两派教会尽管都是基督教正统教会，但是它们之间早已同床异梦、貌合神离了。分道扬镳，各走各的得救之道，是必然发生的事情。

“和子”句纠纷和伪造的《艾西多尔文献》的问世，表明了基督教东、西两派教会的争论又将出现激烈的场面。从公元9世纪起到公元1054年止，两派教会的斗争表现在以下三方面。

一、自公元7世纪信仰伊斯兰教的阿拉伯帝国兴起以后，拜占庭帝国相继失去了安提阿主教区、亚历山大里亚主教区和耶路撒冷主教区，它东面、南面均受到阿拉伯帝国的压迫，因此唯有向北、向西面的巴尔干半岛去发展自己的势力。拜占庭帝国统治者的这些打算，当时已无强大的武力来实现，因此就只能依靠东派教会传教士的工作，使这些国家在宗教上同拜占庭帝国发生从属关系，从而加强拜占庭帝国的国际地位，并同西方新兴的帝国进行抗衡。此时，正值德意志封建领主和属于西派教会的德意志教会竭力向摩拉维亚国进行蚕食的时候。摩拉维亚国的君主为了抵制德意志封建主和德意志教会的势力，渴

望得到拜占庭帝国的支持，为此，他欢迎拜占庭帝国派遣传教士来传教。公元862年，摩拉维亚国摆脱了德意志封建领主和德意志教会的控制，取得了政治上的独立。公元863年，拜占庭帝国派遣贵族出身的修道士西里尔和美多迪乌兄弟二人前往摩拉维亚传教。为了在当地的斯拉夫人中进行传教，西里尔和美多迪乌以希腊字母为基础，创造了斯拉夫文字母，并把传教书籍译成斯拉夫文，这两弟兄所做的这项工作，无论对当时的传教事业的开展还是对斯拉夫文化的发展，都产生了难以估价的意义。直到今天，人们还纪念着西里尔和美多迪乌创造斯拉夫文字的功绩。这两弟兄在摩拉维亚传教期间，还为当地培养了神职人员，建立了不依赖德意志神职人员的摩拉维亚教会。但是，西派教会并不甘心轻易地失去近在“卧榻之侧”的摩拉维亚地区，公元870年，德意志封建领主策动了推翻亲拜占庭的摩拉维亚国君主的政变，随后就以武力占领了摩拉维亚国，并将拜占庭帝国派遣来的传教士都关进了监狱，不久又将这些东派教会传教士驱逐出摩拉维亚，德意志教会也因而控制了摩拉维亚教会。这样，东、西两派教会在摩拉维亚国所进行的争夺势力范围的斗争，终于以西派教会的胜利而告一段落。接着，两派教会又在保加利亚王国展开了激烈的斗争。

保加利亚王国系保加尔人和斯拉夫人混合后产生的国家。保加尔人原属突厥系统，进入多瑙河流域以后，受斯拉夫文化的影响，改用斯拉夫语。公元681年，他们在首领阿斯巴鲁赫领导下，迫使拜占庭帝国在和约上签字，承认保加利亚王国独立。公元852年波里斯(Polis，公元852—884年在位)登上国王宝座以后，为了摆脱来自拜占庭帝国和西派教会的控制和影响，曾接待过穆斯林使者，并一度考虑皈依伊斯兰教。拜占庭帝国风闻此事后，立即采取“和亲”政策，将一位公主嫁给波

里斯国王，同时在公元864年，以藉口将军队开进保加利亚王国，名义上是友好，实际上是以兵耀武，使保加利亚王国国王波里斯只得承认拜占庭帝国的宗主权。当时的国王波里斯也想利用基督教作为统一保加利亚各部的旗帜。他在接受基督教洗礼以后，立即下令全国百姓放弃原有的多神教信仰，接受基督教洗礼，并用强制手段迫使一些不服从他这项命令的贵族皈依基督教。不久，他又派其子西缅到君士坦丁堡修道院做修士。波里斯国王的这一系列措施，虽然使拜占庭帝国以及东派教会在摩拉维亚国的惨败之后感到一点欣慰，但是他们对保加利亚王国得寸进尺的要求，已严重地伤害了波里斯国王的自尊心，他为此考虑要摆脱拜占庭帝国的控制。当时，一直虎视眈眈地关注保加利亚王国事态发展的西派教会闻讯以后，立刻行动起来，罗马主教再次利用德意志教会从事争取保加利亚王国倒向西派教会的策反工作。公元866年，保加利亚王国波里斯国王为了摆脱拜占庭帝国以及东派教会的控制，决定承认罗马主教在基督教会中享有至高无上的首席地位。当时的君士坦丁堡教会牧首佛提乌(Photius, 公元810—约895年)得知这个消息勃然大怒，立刻以牧首名义指责罗马教会犯有6项异端罪行：1. 令保加利亚教会在星期六禁食；2. 在四旬斋期吃奶油、牛乳和奶酪；3. 排斥已婚司祭(东派教会的司祭可以结婚)；4. 不承认司祭所行的敷圣油圣事的效力；5. 把“和子”(filioque)一词加入《尼西亚信经》中；6. 令神职人员剃去胡须。①公元867年，

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

拜占庭帝国皇帝米歇尔三世在佛提乌牧首的鼓动下，下令在君士坦丁堡召开东派教会的主教会议，会议决议把罗马主教尼古拉一世(Nicholas I, 公元858—867年在任)开除教籍。但是，第二年，米歇尔三世就在一次宫廷政变中被杀，新即位的皇帝巴塞爾一世撤去了佛提乌牧首的职务，让佛提乌的对手伊格纳提乌斯(Ignatius, 公元799—877年)重新担任牧首，当时的罗马主教约翰八世(Joannes VIII)以要挟手段向伊格纳提乌斯牧首提出将保加利亚教会划归罗马主教管辖的要求，他在信中写道：“我已经两次致函于你(指伊格纳提乌斯牧首)，要你将自己的权力限于君士坦丁堡教区，因为这个教区是由于罗马主教的权威给予你的，你不应该跨出这个教区。”^①他还威胁说，东派教会的传教士必须在30天内离开保加利亚，否则就撤消伊格纳提乌斯牧首的教职。在拜占庭帝国皇帝巴塞爾一世的支持下，伊格纳提乌斯牧首断然地拒绝了西派教会关于保加利亚教会的要求，于是东、西两派教会为争夺保加利亚教区，矛盾再次尖锐起来。公元870年，保加利亚王国国王波里斯向罗马主教提出在保加利亚设置大主教座的要求，遭到拒绝。于是教里斯国王割断了同西派教会的来往，而再次同拜占庭帝国及东派教会恢复了以往的关系。公元877年，伊格纳提乌斯牧首去世，佛提乌再次担任君士坦丁堡教会牧首，罗马主教看到佛提乌地位不甚稳固，以为有机可乘，于是派特使参加当时东派教会召开的宗教会议，以示对佛提乌上任的支持。罗马主教约翰八世故伎重演，在给拜占庭帝国皇帝的信中，再次提出对保加利亚教会的要求(言下之意这就是他承认佛提乌为牧首的代价)，遭到拜占庭帝国皇帝和佛提乌牧首的拒绝。于是，在公元881年，罗马教会再次

^① И. А. 克雷维辽夫：《宗教史》第1卷，第219页。

诅咒佛提乌牧首。公元 884 年，保加利亚国王波里斯去世，由其曾在君士坦丁堡教会中为修士的儿子西缅继承王位。西缅当上国王以后，把东派教会的组织制度在保加利亚王国全境推广，并把村庄、城镇和大量土地赏赐给教会，命令百姓要以虔诚的信仰为修道院拥有的庄园劳动，这使基督教会在很短的时间里，就成了保加利亚经济实力最雄厚的组织。同时，基督教会的组织形式和传教士的工作也促进了保加利亚王国封建化的进程。

至此，基督教东、西两派教会在保加利亚王国的激烈争夺，在西缅担任国王以后宣告结束。基督教东、西两派教会在摩拉维亚国和保加利亚王国的争夺，以一比一打平的结果表现了两派教会之间难以弥合的裂痕。

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

二、佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首的问题，也是东、西两派教会激烈斗争的一桩公案。公元 842 年，拜占庭皇帝米歇尔三世登上皇帝宝座时还是一个幼童，由其母皇太后狄奥多拉摄政。米歇尔三世长大以后，为了摆脱其母亲狄奥多拉太后事事牵制的局面，在公元 858 年将狄奥多拉太后任命的君士坦丁堡牧首区牧首伊格纳提乌斯撤职，任命当时还是平信徒的皇室首席书记官佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首。由于佛提乌原来未有神品，因此米歇尔三世皇帝就想依靠西派教会的支持，使佛提乌的牧首地位合法化，于是他向当时的罗马主教尼古拉一世发出邀请，信中说明了召开这次宗教会议的原委，要求尼古

拉一世派特使参加会议。公元861年，米歇尔三世皇帝召开了这次会议，罗马教会派遣特使到会，带来了罗马主教尼古拉一世的亲笔信，信中强调罗马主教在整个基督教会中的首脑地位，并且指出未经罗马主教同意，教会中的重大人事变动均属无效。信中提出，东派教会只有将西西里和伊利里克等教区交给罗马教会管辖，罗马主教才能同意佛提乌担任君士坦丁堡牧首区牧首的合法性。当时，拜占庭皇帝米歇尔三世和佛提乌牧首对这封信所提出的一系列要求不置可否，西出席会议的罗马教会使节却误以为对方已经默认罗马主教的权威和其他有关教区方面的要求，因此在会上赞成将伊格纳提乌斯撤职，同意由佛提乌担任牧首职务。会后，罗马主教尼古拉一世才发觉犯了一个“一厢情愿”的错误，拜占庭帝国根本无意把西西里等教区送给罗马教会。为了报复，罗马主教尼古拉一世于公元863年召开罗马宗教会议，宣布开除佛提乌教籍，承认伊格纳提乌斯为君士坦丁堡牧首区牧首。两派教会在君士坦丁堡牧首区牧首人选问题上翻手为云、覆手为雨地玩弄权术的做法，在教会史上又称“双包案”。这场争斗使东、西两派教会之间原已存在的尖锐矛盾更加激化。此时正值两派教会争夺摩拉维亚国和保加利亚王国两国教会的斗争达到白热化程度的时候，因此原来在教义问题上存在的争端，加“和子”句纠纷等也成了激烈争论的主题，两派教会互相指责，以开除教籍为恫吓手段，演出了一幕又一幕不太光彩的喜剧。

君士坦丁堡牧首佛提乌为了在这场争斗中为自己寻求法律依据(实际上也只是单方面的)，重新编订了《东方教会法纲要》(Nomocanon)^①，这是一部包括东派教会的教会法和罗马帝国

^① Nomocanon 一词，源于希腊文 nomos(国家法律)和 kanon(教会法规)。

法律条文中的有关宗教问题的法律和法令的汇编。在佛提乌牧首编订这部汇编之前，已有一些汇编本问世。公元6世纪初，小狄奥尼西(Dionysius Exiguus, 约公元500—550年)将当时已问世的汇编(包括公元343年在萨狄迦召开的宗教会议决议和公元481年在洛狄嘉召开的地区性教务会议决议)由希腊文译成拉丁文。公元550年，君士坦丁堡牧首区牧首约翰(John Scholasticus, ?—577年)又把巴西略规定的一些法规制度和《查士丁尼法典》中有关宗教事务的条文收进汇编。但是，当时的这些汇编还是非正式的，直到公元692年特拉兰会议上才正式编订成册，其中又增添丁为东派教会承认的历次宗教会议和省宗教会议的决议以及最初6个世纪中教父和神学家们的一些著述和言行。佛提乌牧首则在这个基础上，再加以修订、补充并附加注释，作为东派教会同西派教会斗争的根据。《东方教会法纲要》的再次正式汇编，在一定程度上加速了两派教会分裂的进程。

三、公元963年，罗马教皇为德意志国王奥托一世(Odo I)举行加冕典礼，称“神圣罗马帝国皇帝”。这一事件为拜占庭帝国皇帝和东派教会所深恶痛绝。因为拜占庭帝国一直以正统的罗马帝国自居，并认为罗马帝国的西部地区虽然被“蛮族”夺去，但是罗马帝国东部地区及其首都君士坦丁堡依然存在，而罗马主教将日耳曼人的国家称为“神圣罗马帝国”，并为其君主加冕为“神圣罗马帝国”的皇帝，显然是罗马主教针对拜占庭帝国和东派教会的敌对行为，因此拒绝予以承认。但是，“神圣罗马帝国”这个国家的出现以及这个国家的皇帝所用的头衔，并不是“不承认主义”所能熟视无睹的，这就使拜占庭帝国的皇帝和教会对西派教会刻骨仇恨，经过这些事件，两派教会分裂的日子终于来到了。

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

当时，拜占庭帝国在意大利南部仍拥有查士丁尼一世西进时所留下来的遗产，为了保住这块土地，东派教会坚持在喀拉布利亚和阿普里亚的教会中行希腊式礼仪，以排除西派教会的影响，并一再要求这两个地区的东派教会神职人员宣誓忠于东派教会。公元11世纪，罗马主教怂恿诺曼人进入南意大利，企图用诺曼人的刀剑来消灭拜占庭帝国在意大利南部的势力，从而在鹬蚌相争之际，坐收渔利。不料，掠夺成性的诺曼人在进入南意大利以后，即袭击罗马主教的领地，于是罗马主教利奥九世在自叹失计之余只得仓皇领兵去同诺曼人作战，同时同拜占庭帝国皇帝君士坦丁九世修好，缔结军事同盟，共同抗击诺曼人。在谈判中，君士坦丁九世鉴于国力衰弱，已不宜将兵力消耗在远在几千里以外的意大利南部地区，因此答应在适当时间将阿普里亚等教区交给罗马主教管辖。当君士坦丁堡牧首区牧首迈克尔·色路拉里乌斯得知这一密约后，勃然大怒，他一方面针对西派教会怂恿诺曼人在其占领地区禁止东派教会所属的教区行希腊式礼仪一事，下令在拜占庭帝国境内所有行拉丁式礼仪的教会一律采用希腊式礼仪；另一方面，他于公元1053年写了一封信，由阿普里亚教区塔拉尼城主教约翰转交给罗马主教利奥九世。此时，正值利奥九世被诺曼人俘获，待他为诺曼人释放回罗马后，就考虑改变同拜占庭帝国结盟的方针，并盘算同诺曼人修好。他想利用诺曼人的武力，使意大利南部教

区都属罗马教会管辖。迈克尔·色路拉里乌斯写来的信中列举了罗马教会的异端罪名：

1. 在圣体血圣事中用无酵面饼。
2. 四旬斋期中星期六禁食。
3. 四旬斋期中不唱“哈利路亚”。
4. 吃勒死之动物。
5. 吃动物的血。

利奥九世在读完这些内容以后，本来已因被诺曼人所俘而羞忿交加，此时更是怒不可遏，决定以此信为起因割断同拜占庭帝国所签订的军事同盟。他立即复信，指责君士坦丁堡牧首区牧首滥用“普世牧首”称号，因此侵犯了亚历山大里亚教会首脑和安提阿教会首脑的权力；谴责他在拜占庭帝国境内封闭西派教会所属的教会，强迫这些教会的信徒重新施洗，行希腊式礼仪；信中还写道：“彼得建立的宗座高于君士坦丁堡、亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷等四个宗座，高于一切教会；罗马宗座的最高司祭——罗马主教在任何时候都应被认为较世界上一切司祭更为崇高和光荣，关于礼拜仪式和信仰问题，只有罗马主教有权决定一切。”^①公元1054年，罗马主教利奥九世派特使霍姆伯特和洛林的腓勒德里携此信前往君士坦丁堡，传达此信内容，被迈克尔·色路拉里乌斯拒绝。同年7月16日，罗马主教的这两位使节又把该信放在圣索菲娅大堂的祭坛上，并诅咒迈克尔·色路拉里乌斯犯有异端罪行，开除他教籍。迈克尔·色路拉里乌斯对罗马主教利奥九世的攻击立刻予以回击，他召开了东派教会的主教会议，革除了罗马主教利奥九世的教籍，并指出“罗马主教的特使及其随从人员，……像野猪一样来

^① H. A. 克雷维辽夫：《宗教史》，第221页。

到圣城，诬蔑真理。”^①东、西两派教会在历经 800 余年的纷争后，终于分裂了。东派教会自称为正教，因其教区在地中海东岸，故亦称“东正教”（见附录 1）；西派教会自称公教，也称罗马公教。

基督教东、西两派教会在公元 1054 年的分裂，是这两派教会自公元 331 年君士坦丁皇帝迁都君士坦丁堡以后长期矛盾的结果，虽然在表现形式上，这些纷争都围绕着“谁是基督教会首席”这样一个主题，但是由于这两派教会各自存在的社会不同，因此将这次分裂作一次透视的话，就可发现既有其政治原因，又有其文化原因。从政治原因来讲，拜占庭帝国的皇帝及东派教会的主教们同西欧的封建主和罗马主教一样，都想通过武力或传教方式（包括以武力为后盾的传教方式），扩大自己所属的区域和势力范围，因此，两派教会所依靠的世俗政权的武力强弱，往往就决定了它们在一系列争论问题上的态度；从文化原因来讲，希腊文化和罗马文化在特征上所存在的鸿沟并没有为罗马帝国的强盛所填平，相反，自西罗马帝国灭亡以后，希腊文化和拉丁文化的内涵都在各自的社会存在中发生了明显变化而相去愈远，这不仅反映在狭义的文化意义上，而且也反映在广义的文化意义上，包括神学思想上。这种文化上的差距使得两派教会的信徒对于上帝的理解已有明显的不同之处，在这种情况下，东、西两派教会的分裂就只是个时间问题了。

^① 列甫琴柯，《拜占庭简史》，三联书店 1959 年版，第 236 页。

圣彼得大堂前的喜剧和 堪诺撒城堡前的苦肉计

公元1054年，基督教东、西两派教会大分裂后不久，罗马主教利奥九世就去世了，扶助他登上罗马主教宝座的神圣罗马帝国皇帝亨利三世也于公元1056年突然死去，当时年仅6岁的皇太子亨利四世在其母亚葛尼丝摄政下登上皇位。这时，教会趁机开始就皇帝有神职叙任权的问题，展开了正面斗争。

亨利三世皇帝在世时，一直将皇帝有神职叙任权的问题视为他统治中十分重要的一个权力。他认为，皇帝的权力既然来自神授，他就是上帝所膏立者，因此他就不是一般平民信徒，而是具有了神职的司祭，他可以代表基督，并掌握世俗政权，同时，还可依靠属下神职界和世俗贵族掌管属灵的或属世的事务。这种皇帝兼有神权的理论虽然遭到了克吕尼派的反对，但是，在亨利三世统治的年代里，它一直占有统治地位。亨利三世去世以后，克吕尼派认为时机已到，公元1057年，在刚登上罗马教皇宝座的斯捷凡九世(Stephanos IX，公元1057—1058年在位)^①默许下，由枢机主教霍姆伯特写了一篇名为《反对买卖神职三篇》(Three Books against the Simoniacs)的文章，阐

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

明当时克吕尼派在皇帝叙任权这一问题上的观点。文章公然宣称平信徒授任的神职无效，指出皇帝作为一个平信徒无权将一枚戒指、一根权杖作为接任的标记，赐予受任的主教。枢机主教霍姆伯特所写的这篇文章，不啻是克吕尼派否决皇帝有神职叙任权的“檄文”，但是当时的罗马教皇斯捷凡九世还不敢操之过急，他正在酝酿如何着手实现这一计划时，就在佛罗伦萨去世。

罗马教皇斯捷凡九世的去世，给罗马豪门贵族带来了重新操纵教皇人选的希望，他们立刻将称为本尼狄克十世的教皇扶上了宝座。克吕尼派自然不能忍受，在希尔德布兰的幕后指挥和策划下，佛罗伦萨的主教、洛林的格哈德(Gerhard)在谢纳(Siena)被选为教皇，称尼古拉二世(Nicholas II, 公元1058—1061年在位)。他担任教皇以后，依靠他的谋士希尔德布兰的策略，与意大利南部的诺曼人结盟，同神圣罗马帝国皇帝在神职叙任权上进行了正面交锋。他当时还取得了意大利北部最强大的封建领主多斯尼加女伯爵庇特里丝及其女儿马梯尔达(Matilda)的全力支持，有恃无恐地于公元1059年召开了罗马宗教会议。会议上规定了罗马教皇选举法规。^①其要点大致是：每遇教皇去世，继任人应由枢机主教会商，然后向枢机主教团提出人选，经枢机主教团会商和选举后，再由一般神职人员和平信徒投票选举。至于皇帝在教皇选举中处于怎样的地位，这个法规只字不提。从这个法规来分析，它显然包含了这样一些内容：一、教皇的人选由枢机主教团掌握，他可以来自天主教会的任何教区，这样可以消除罗马教皇人选由罗马豪门贵族操

^① 这个法规大约是枢机主教霍姆伯特起草的，以后虽然屡经修改，但仍沿用至今。

纵的局面；二、选举教皇的问题，亦由枢机主教团从提名的人选中选举；三、选举教皇的事项并不限于在罗马举行，只要按照法规办事，教皇在任何地区选出后，即可行使权力。不料，正当这一法规推进实施之际，教皇尼古拉二世于公元1061年去世，同年，克吕尼派的理论家霍姆伯特也离世。

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

但是克吕尼派中的激进分子早就渴望希尔德布兰当上教皇。在尼古拉二世去世12年后，他们已忍无可忍。公元1073年，当举行教皇亚历山大二世的殡葬礼时，聚集在圣约翰拉特兰(St. John Lateran)的一批骚动者，以暴动方式将希尔德布兰抬到“带锁链的圣彼得教堂”(St. Peter in Chains)的教皇宝

座上，称格列高里七世。

格列高里七世执掌罗马教廷的最高权力以后，当时的神圣罗马帝国皇帝亨利四世忙于镇压国内的农民起义和大贵族的叛乱，无暇顾及他事，因此诸事进行得很顺利。公元1074年，格列高里七世趁亨利四世皇帝因国内形势焦头烂额之际，逼迫他在纽伦堡(Nuremberg)当着教皇使臣的面，对过去同教皇亚历山大二世(Alexander II, 公元1061—1073年在位)争权之事表示忏悔，并立誓今后绝对服从教皇的命令。在此基础上，公元1075年，格列高里在罗马宗教会议上发表了《教皇敕令》，其内容共有二十七条，其中包括：“唯有教皇一人具有任免主教的权力”；“唯有教皇一人有权制定新法律，决定教区划分，设立新教区的权力”；宣称“罗马教会完全为上帝所建立”；“只有罗马主教堪称普世主教”；“只有他能动用皇帝纹章”；“他也有权废黜皇帝”；“一切君王应亲吻教皇的脚”；“教皇有权解除人民对邪恶统治者效忠的誓约”；并宣布“罗马教命从未犯过错误，也永远不会犯错误”；“凡不与罗马教会和谐的不得视为基督教徒”；“教皇可以命令臣民控告他们的统治者”；“教皇永不受审判”等。^①有人认为这份敕令是红衣主教丢斯代提脱(Deusdedit)所写，无论这种说法是否可靠，都不能否认其要义完全是格列高里七世的理论律现。这份《教皇敕令》十分明确地表达了格列高里七世——这位克吕尼派代表人物所要实现的目标：一、确立教权高于皇权的体制；二、实现以罗马教皇为首的基督教会(东、西两派教会)的统一局面。正当格列高里七世踌躇满志地要去实现克吕尼派的理想时，神圣罗马帝国皇帝亨利四世已解决了国内的危机，对《教皇敕令》表示了异议。他利用法兰西

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

和德意志的数千名主教、神父反对格列高里七世颁布的有关禁止买卖神职和禁止神父结婚的禁令，于公元1076年1月24日，在沃姆斯(Worms)举行会议，由红衣主教“白人休哥”带头控诉格列高里七世的罪行。当时，德意志的许多主教都成了“白人休哥”的支持者。在亨利四世皇帝的授意下，会议致函格列高里七世。该信一开头就写道：“致希尔德布兰，不是教皇，而是假修士。”信中指控教皇格列高里七世依靠阴谋手段和金钱收买的方法，爬上了教皇的宝座，滥用权力，……因此必须予以废黜。这个建议当时还得到伦巴第全境主教的支持。

对此，教皇格列高里七世立刻采取了反击措施，他看准当时德意志的政治形势仍不太稳定的情况，于公元1076年2月22日发布了被称为“中世纪最著名的教皇法令”，宣布革除神圣罗马帝国皇帝亨利四世的教籍，取消他统治德意志和意大利的权力，撤销神圣罗马帝国的百姓对亨利四世所立的一切誓愿与义务。虽然当时亨利四世皇帝也采取以攻为守策略，在写给教皇格列高里七世的信中宣称，格列高里七世是已失去教皇身份的伪修道士，应立即从教皇的宝座上滚下来，永远被咒诅。^①但是，正像格列高里七世所预料的那样，德意志的贵族和大多数修道士趁机反对亨利四世皇帝，连一些原来支持亨利四世皇帝的主教们也反戈一击。公元1076年10月，德意志的王公贵族在特里布尔(Tribur)集会，会议宣布，假如在一年内亨利四世仍然没有恢复教籍，他的皇位就算是废弃了；并决定于公元1077年2月在奥格斯堡(Augsburg)举行大会，邀请格列高里七世教皇到会，共商德意志的政治和宗教问题。这就使亨利四世皇帝处于空前孤立和四面楚歌的局面，他不得不卑躬屈膝

^① 亨德生：《历史文件选集》，第372—373页。

地哀求格列高里七世出面帮助他摆脱这一困境，但是教皇格列高里七世坚持要将一切问题放到奥格斯堡会议上去讨论，任何调停的方式都被他坚决拒绝。

亨利四世皇帝在这种走投无路的情况下，决定采取忍辱负重、要苦肉计的手段来摆脱困境，争取时间。他估计格列高里七世到奥格斯堡去，途中必须经过阿尔卑斯山，于是他就在这附近选择了一个地点，专候教皇来到。当格列高里七世教皇路经此处，听到亨利四世在等待他，有些不安起来，急忙躲进了庇特里丝之女——当时的多斯加尼女伯爵马替泰的堪诺撒(Connossa)城堡中以防不测。此时正值严冬，出乎教皇格列高里七世意外的是，亨利四世并无任何邀击之意，相反，他一连三天披毡赤足在城堡前表示悔过。最后，由格列高里七世的侍从为他转达悔罪之意，在受到格列高里七世接见后，于公元1077年1月28日又得到教皇的赦罪，于是返回德意志。格列高里七世满心以为他的这一举动收伏了他在实行计划中最强悍的敌人，却不料他“聪敏反披聪敏误”。由于他的赦罪，一个强敌——亨利四世得以保住了皇位，可以重新利用皇帝的权力和德意志的国力同他斗争，这无疑是放虎归山；而那些原来准备在奥格斯堡会议上废黜亨利四世皇位的德意志王公贵族，由于失去了教皇在公元1076年2月22日所发布的法令这个依据（由于教皇对亨利四世赦罪，该法令已无效），废黜这位皇帝一事也成了泡影，于是个个寒心，对教皇格列高里的信任感因此大大降低。教皇格列高里七世在关键时刻的这一失着，使他同亨利四世皇帝的斗争渐露败兆。

亨利四世皇帝逢赦回到德意志以后，磨拳擦掌，重振旗鼓，一些原来支持他的王公、贵族、主教们又聚集在他周围，而那些感到受了教皇格列高里七世愚弄的王公、贵族、主教们也都

投奔到他的麾下；坚持要废黜他的王公、贵族、主教们则推选斯瓦比亚(Swabia)公爵鲁道尔夫(Rudolf)为皇帝，对抗亨利四世。教皇格列高里七世看到这种局面，认为有机可趁，玩弄阴谋，挑动双方内战，希图收渔翁之利。战争进行到第三年，鲁道尔夫渐居上风，教皇格列高里以为时机已到，立刻在公元1080年3月召开罗马宗教会议，会议决议再次革除亨利四世皇帝的教籍，并且宣布废黜他的皇位。但是，教皇格列高里七世这次的敕令已不像上一次敕令那样振奋人心了。此时，亨利四世皇帝的军事形势已有好转，同年6月，他在布利克生(Brixen)召开会议，宣布废黜教皇格列高里七世，并推选拉文那教区大主教维白特(Wibert)为教皇，称克雷门三世(Clemens III，公元1080—1100年在位)，这样就形成了同一个罗马教会有两个对峙的教皇共存的局面。同年10月，鲁道尔夫在战场上战死，亨利四世皇帝在德意志的地位得到了空前的稳定，于是他率军进入意大利，将罗马城围困了两年之久，格列高里七世教皇被迫向诺曼人求救，然而诺曼人援军还未到，罗马城已被攻破，格列高里七世教皇只得仓惶出逃。亨利四世皇帝所立的教皇克雷门三世在圣彼得大堂为亨利四世皇帝举行了皇帝加冕礼。不久，诺曼人军队逼近罗马，亨利四世皇帝率军北撤，诺曼人在罗马城内烧杀抢掠了三天，罗马城有三分之一地区被毁。诺曼人撤走后，教皇格列高里七世害怕罗马人向他清算“引狼入室”的罪名，也随诺曼人南去，几个月后，这一代枭雄在悔恨交加中去世。

纵观教皇格列高里七世的所作所为，他在神学上虽无重要著作，但是他毕生从事克吕尼派整饬教规和提高教皇权力的政治斗争，为教皇权力达到鼎盛创造了条件，在天主教会史上被认为是一个有着重要历史地位的教皇。公元1128年，教皇本尼狄

克十三世封他为“圣徒”。

罗马教皇格列高里七世去世以后，克吕尼派的枢机主教选举蒙特迦西诺本狄尼克修道院长德西得里乌斯(Desiderius)继任教皇，称维克多三世(Victor III, 公元1086—1087年在位)。当时，罗马城在诺曼人南撤后又处于神圣罗马帝国皇帝亨利四世和亨利四世扶植的教皇克雷门三世的控制之下，因此维克多三世教皇虽然在“皇帝无神职继任权”的问题上寸步不让，也不可能有什么作为，而且他在担任教皇职位的第二年就去世了。为了解决教皇皇位的继任人问题，属克吕尼派的枢机主教们在特拉西那(Terracina)聚集，经过几番磋商讨论，推选枢机主教法国拉加利的奥托为教皇，称乌尔班二世(Urban II, 公元1088—1099年在位)。教皇乌尔班二世是一个很有谋略和政治手腕的人物，他处事不像格列高里七世那样锋芒毕露，而是柔中有刚，目的性极强。他登上教皇宝座以后，在希尔绍(Hirschau)修道院的修士们的帮助下，取得了德意志神职界一部分人的支持，于是他表面上应付亨利四世皇帝及其权贵、主教，暗中利用他的支持者对亨利四世皇帝阵营中的实力派人物进行离间、拉拢活动。公元1093年，他羽毛已丰，就逐走了亨利四世扶植的教皇克雷门三世，真正统辖了罗马。公元1095年5月，他在匹阿辰(Piacenza)举行大会，发动十字军东征，同年9月他又在克莱芒召开宗教会议，再次阐明这次十字军东征对于罗马教会的宗教意义。公元1096年，他利用十字军，打败了“卧榻之侧”的宿敌教皇克雷门三世及其追随者，并把他们全部开除教籍。公元1099年，教皇乌尔班二世去世，由帕斯迦尔二世(Paschal II, 公元1099—1118年在位)继任，在他在位期间，皇权和教权的斗争更加尖锐起来。公元1105年，亨利四世皇帝的儿子发动政变，在教皇帕斯迦尔二世的支持下，逼迫亨利四世逊位，

成为亨利五世皇帝。^①亨利五世皇帝即位以后，立刻回过头来反噬教皇，同教皇争夺神职叙任权，并于公元1110年进军罗马。帕斯迦尔二世教皇立刻利用亨利五世皇帝篡位后国内政局并不稳固、统治集团内部还存在着强大反对派的弱点，对亨利五世皇帝以陈说利害为名进行要挟，亨利五世闻之悚然，帕斯迦尔二世教皇进而提出：德意志皇帝放弃统治教会的权力，德意志教会的主教也放弃政治和经济权益，在这种情况下罗马教皇为亨利五世行皇帝加冕礼（言下之意是不答应这些条件，就不承认你是皇帝）。亨利五世皇帝考虑以后，决定接受教皇帕斯迦尔二世所提出的要求，于是双方签订了条约。不料，当时德意志教会的主教、司铎们闻讯以后，因为条约内容直接侵犯到他们的政治和经济利益，群起反对。帕斯迦尔二世教皇看到亨利五世不可能履行条约内容，拒绝为亨利五世行皇帝加冕礼。亨利五世皇帝恼羞成怒，下令把教皇帕斯迦尔二世和在罗马的枢机主教全都囚禁起来，不仅逼迫教皇帕斯迦尔二世为其行加冕礼，而且还逼迫他交出授任神职权力的象征——戒指和权杖。公元1111年4月，帕斯迦尔二世教皇被迫照办。对此，希尔德布兰派群情愤慨，提出抗议。公元1112年3月，获得自由的帕斯迦尔二世在罗马召开宗教会议，宣布因亨利五世采取暴力手段而被迫举行的加冕礼无效，同时指出皇帝无神职叙任的权力；同年9月间，他又在维也纳宗教会议上，宣布开除亨利五世的教籍，并再次重申平信徒（包括皇帝）无授任神职的权力，亨利五世皇帝听到这个消息以后，再次率军进入罗马，将教皇帕斯迦尔二世驱逐出去，另立卡里克斯托斯二世（Calixtus II，公元1119—1124年在位）为教皇。

^① 亨利四世皇帝于公元1106年被其子亨利五世害死。

皇帝和教皇之间不断的权力之争，逐渐使双方认识到，如果再继续发展下去，对各自的统治权力都将发生不利影响，同时，此时正是第一次十字军东征取得了东方领地的時候，因此，皇帝和教皇都已无心恋战，而将视线转移到了富庶的东方。在这种情况下，亨利五世皇帝同卡里克斯托斯二世于公元1122年签署了《沃姆斯教约》(Concordat of Worms)。根据这个教约双方同意：在德意志境内，所有的主教和修院院长由神职界按法规规定选举产生，皇帝在选举时可临场监选，如果在选举过程中发生分歧，皇帝可与省主教以及该省内的其他主教商榷后决定。^①皇帝则按教约规定，交出了神职叙任权，但是仍享有管理主教财产的权力。^②因而，实际上就形成了这样一种局面，即在德意志境内，一个主教和修道院长的任命，需经过皇帝和教会两方面批准才有效。不过，公元1112年《沃姆斯教约》的签订，总算结束了自罗马主教利奥九世以来长达70多年的教皇同皇帝在神职叙任权上的权力之争。

自公元476年西罗马帝国灭亡以后，至公元800年法兰克帝国皇帝查理曼在罗马圣彼得大堂行皇帝加冕礼止，是中世纪教会史的第一时期。在这一时期里，由于西罗马帝国的灭亡，东、西两派教会之间为争夺基督教会首席地位的斗争由平衡变为不平衡后，再逐渐地走向了平衡状态。从公元800年至1054年，则是中世纪教会史的第二时期。在这一时期里，东、西两派教会在力量对比上已经出现了明显的不平衡状态，东派教会虽然由于拜占庭帝国国势的衰微而处于劣势，但是还有一定的招架之力。公元1054年的基督教东、西两派教会分裂，则标

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

② 在这一规定后面，还强调指出皇帝不得向受职为主教者索取酬谢。

志了中世纪教会史进入了第三个时期。不过，在这里必须作这样一个说明，这种“分期”的方法，只是我为了这本书能写得有条理些所作的“机械”划分，并无多大的理论根据。事实上，关于历史上的“分期”问题，还是以类似“模糊”的观念去分析和理解为宜，或许会得出更清楚的认识。

第 7 章

罗马教皇权力极盛时期和 拜占庭帝国的灭亡

高举着消灭“异端”的旗帜进行十字军讨伐运动的浪潮，逐渐从西欧向东转移。或许，就十字军征伐的动机而言，在它初始时，虔诚的宗教信仰占有较大的比例。然而，在公元 1095 年以后，应该说，狂热的宗教信仰同贪婪的掠夺欲望已密切地结合在一起。前后 8 次的十字军东征给整个欧洲似乎带来了解脱的希望，但是，也给无欲信仰基督教的家庭和西亚地区的人民带来了战争的苦难。

随着十字军的东征，罗马教皇——这位十字军运动的组织者的权力和威望自然在无形中达到了鼎盛地位。同时，随着十字军东征而出现的各种宗教现象、社会现象和东方的欲术、思想的西传，也向教皇的权力、教会的统治提出了各种形式的挑战。于是，“异端裁判所”的设立，圣方济各会和多米尼加修会的建立及其“存在”和发展，正是建筑于这样一种“合理”之上。

很有意思的是，自公元 11 世纪起，欧洲、亚洲都处于大规模的战乱状态。中国的汉族统治地区先后地受到来自北方的契丹、女真和蒙古等民族的进攻。在中国的西部，黑汗王朝的兵锋不断向周边征伐，而西亚的拜占庭帝国以及信仰伊斯兰教的

军队正同十字军杀得难分难解，土耳其军队的西进更使西亚地区战乱不已。世界的绝大部分地区正处于战乱的威胁之下，但是，东西方之间的文化交流，却在战争机器的推动下，得到了人类于惨痛之中所不情愿的“收获”。西欧的文化复兴正在逐渐孕育。

公元1453年，拜占庭帝国终于灭亡。奥斯曼土耳其帝国的建立，使西亚、北非和欧洲的形势产生了新格局。而东正教会内部，由于君士坦丁堡普世牧首区为奥斯曼土耳其人控制，也出现了新的态势，一大批东正教自主教会自然产生，在这一批自主教会中，俄罗斯正教会将起着十分重要的作用。以后，俄国历代沙皇以东正教为旗帜，派舰队进攻波斯普鲁斯海峡和达达尼尔海峡，提出要将东正教的旗帜重新插到君士坦丁堡的圣索菲亚大教堂的顶上，其历史根据也源于此。宗教上的仇恨，往往是征伐者用于鼓舞军心、煽惑民众的最好理由。宗教信仰虽然是信仰者个人的需要，然而它又是各类政治家的政治需要最容易利用的意识形态之一。

兄弟阋墙——十字军东征

公元11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，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，还要缴纳人头税、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。此外，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，就把农奴的实物地租改成货币地租，对农奴又加重了剥削。在封建主之间的相互战争中，农奴被征兵，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—1040年的70年中，西欧先后有48个荒年。公元1032年起，法国许多省份又连续发生了3年饥荒，甚至发生了人吃人的现象。公元1087—1095年间，西欧又发生连续7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。至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他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，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，热衷于奢侈糜烂的享乐生活，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，也使其他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11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，使们积极支持十字军远征，乐意供应十字军所需的船只、粮食和武器，积极参与十字军的使略活动。

十字军远征的序幕早在公元1063年就已由法国阿奎丹公爵威廉八世揭开，在使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年在位）宣告凡是为十字架作战面死的人，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，并占为己有。

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，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14名大主教、200多名主教和400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

^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。

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组成的队伍。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，这支队伍即在小亚细亚半岛为塞尔柱土耳其人所歼灭，幸存者寥寥无几。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化为泡影。

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4万人左右，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7万居民（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。东正教会面对这些情景十分紧张，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800年中，真正使东派教会感到畏惧的时刻。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12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份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，占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的东正教徒以及居住在这一带的穆斯林的鲜血。

公元12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7万名十字军向东进发，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残灭了十字军主力，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，因而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3万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，大部分人员返回欧洲。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，在途中被法国国王扣留。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，他否认拜占廷帝国是罗马帝国继续存在的一部分实体，为了使君士坦

丁堡牧首区臣服于罗马教会，他就职后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了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7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“把圣索菲亚天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堡皇帝以来经营了近900年的各种历史文物、图书、文献、抄本和无数珍贵艺术品。君士坦丁堡所遭受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庭应得的惩罚。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”的一部分地区。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。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，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，在公元1217—1270年的54年间，还进行过4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200年时间里，受到了严重的摧残。从此，拜占庭帝国犹如俎上之肉，任人宰割。

十字军东征虽然在公元1291年结束了，但是它对后世产生了重大的影响。主要可以归纳为这样几点：

一、罗马教皇通过十字军东征(主要是前四次)，提高了权威，成了西欧统治集团的霸主。它的政治势力在公元1095年至公元13世纪中叶达到了鼎盛时期。通过对东方的掠夺，西欧的骑士、封建贵族、国王和教会积累了大量的财富，西欧统治集团和教会中普遍出现了腐化堕落的现象。

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

三、由于十字军东征以后，东方的财富大量涌入西欧，促进了西欧商品经济的发展，为资本主义生产关系的萌芽创造了条件。

四、促进了东、西方文化的交流。当时西欧从东方传入了造纸、制火药、印刷等技术，获得了失传8个世纪以上的一些古希腊哲学家的作品，取得了阿拉伯人和拜占庭帝国的学者在哲学、数学、天文、医学和建筑等方面的研究成果，并且从东方学会了种植稻米、荞麦、西瓜、柠檬等农作物的技术。法国和意大利还从东方学会了织造印花布、毯子、绸缎、薄纱等工艺。

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

本书对于这一问题的观点是，对于某一事件的评价应该考虑当时的历史时代背景。在奴隶制社会和封建制社会里，统治阶级的阶级本性决定了他们不仅用各种手段掠夺被压迫阶级的劳动果实，而且也往往使用军事上的武装侵略方式夺取别国的领土和财富。亚历山大皇帝的东征、成吉思汗及其后裔的西征以及十字军东征，从主观愿望上来讲，都是奴隶主统治者和封建统治者（包括教会）向外掠夺的侵略战争。作为一个历史的研究工作者既要认识到这是时代的产物，又要实事求是地用确切的资料鞭笞这些扩张战争给人民群众所带来的苦难。同时，我

们也要客观地分析在这些战争以后，在社会生活、文化结构等方面所出现的一系列变化，研究这些变化给社会的发展带来的影响。只有这样，我们才能比较全面地认识诸如十字军东征这样的历史事件。这也是本书接下去所要论述的课题。

天主教会的鼎盛时期和“异端”裁判所

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

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

罗马教皇英诺森三世在位期间始终坚持教皇有权决定皇帝和国王的人选。他认为教皇有权决定诸侯选出的国王是否符合条件，在选举发生争议时，他有权在候选人中进行选择。其依

据是教皇利奥三世在公元800年为查理曼三世举行加冕典礼，就是在事实上否定了拜占庭帝国作为罗马帝国存在的实体这样一个问题。对于罗马教廷来说，它现在只承认神圣罗马帝国才是罗马帝国继承者这种法统的形式，因此，神圣罗马帝国皇帝只有由罗马教皇加冕，才具有上帝所赋予的管理世俗社会的权力。英诺森三世坚定地抱着“教皇权力至高无上”这个观念处理国际间和教会的事务。公元1202年，他发动第四次十字军东征时就是抱着这样一种观念，怂恿十字军攻占君士坦丁堡。在占领君士坦丁堡以后又想方设法逼迫拜占庭帝国皇帝和东派教会向他屈服称臣，当这个目的没有达到时，干脆就占领君士坦丁堡，并在巴尔干至小亚细亚建立起十字军的王国。在西欧的事务中，他为了扩张教皇国的领地，在取得了奥托四世“登上皇位以后保证扩大教皇国领地”的许诺以后，积极支持奥托四世反对施瓦本公国的菲利普。但是，当奥托四世当上神圣罗马帝国皇帝后不履行自己的诺言时，罗马教皇毫不犹豫地把他废黜了，支持弗里德里希二世于公元1211年夺取了皇位。罗马教皇英诺森还迫使法国国王菲利普·奥古斯都、阿拉冈国王彼得、雷翁国王阿尔丰斯九世、葡萄牙国王桑乔、波兰国王拉季斯拉夫屈服于他的意志。当英吉利国王约翰拒绝教皇任命的司徒凡·朗登(Stephen Longton)为坎特伯雷大主教时，英诺森三世立刻以组织十字军讨伐相威胁，英吉利国王只得接受教皇的旨意，承认英格兰和爱尔兰是教廷的采邑，并且同意每年向罗马教皇纳贡称臣。公元1215年，英吉利的一些诸侯与国王展开了斗争，国王约翰被迫在公元1215年6月在《自由大宪章》上签字，这份宪章旨在限制国王的专横和权力，有利于封建主、骑士、上层市民和自由农民的利益。当罗马教皇英诺森三世了解了《自由大宪章》的起因和内容以后，他立即以教皇名义宣布《自由大宪

章》无效，禁止国王遵守宪章，也不准诸侯援用宪章，否则将受到开除教籍的处分。英诺森在一系列事务中坚持一条信条：“主交给彼得治理的，不仅是整个教会，而且是整个世界。”

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

基督教的异端派别是同基督教的正统派别同时产生的。因为，所谓“异端”无非是相对“正统”而言。在公元1054年基督教东西两派教会大分裂以后的500年中，在天主教会里，所谓“异端”的一个明显特征就是否认教皇的权威。当时，拜占庭帝国的保罗派农民运动已经衰落下去。这些保罗派信徒在巴尔干半岛一带活动时，有些人又吸收了摩尼教的思想，形成了鲍格米勒“卡塔尔派”^①，这一派的教义思想和信仰，由参加十字军东征的农民和来往于巴尔干及法国土鲁斯地区^②的商人，带到了意大利北部和法国南部，其中以土鲁斯的阿尔比城最为活跃，因此，当时把信奉这一教派的信徒称为“阿尔比派”。这一派的神学思想主要反映了城市手工业工人和小商人反封建的要求，他们认为，天上有善、恶两种神在交战，地上的一切都属恶魔，人的目的就是要从世界的罪恶中解放出来；他们公然宣称罗马教皇是魔鬼，提出打倒罗马教会的口号；阿尔比派还否定地狱、炼狱等教义，不信洗礼和弥撒的作用。到公元12世纪末，在法国南部，阿尔比派的势力已超过罗马教会。根据公元1145年修道士贝尔纳巡游这一带后的记载，当时在土鲁斯地区“教

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

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

堂里没有信众，信众没有神甫，神甫没有威信，教徒没有基督。教堂不再被认为神圣，圣事也不被认为神圣，节期无人遵守，儿童不受洗礼。”总而言之，当时土鲁斯地区的大部分居民已不上罗马教会的教堂过宗教生活，而是按照阿尔比派的教义满足自己的宗教信仰要求。罗马教皇英诺森三世即位以后，开始对阿尔比派采取行动。公元1206年，他利用法国北部贵族和骑士的掠夺欲望，组成讨伐阿尔比派的十字军，宣布凡参加讨伐异端的十字军成员一律不受国家法律的约束，无论他们过去或将来犯有什么罪，都能得到教会的赦免，他们所欠的一切债务都可以免付利息，这就等于公开号召这次十字军的参加者用最残暴的手段进行烧杀劫掠的罪恶活动。在教皇英诺森的直接指挥下，当十字军进入土鲁斯地区攻下伯爵侍臣领地内的比塞埃城时，由于阿尔比派信徒太多，一时很难把罗马教会的信徒从居民中分辨出来，于是随军的教皇侍臣命令道：“只管把他们统统杀光，让上帝去分辨谁是他的子民。”当时的一位十字军将领锡托修道院院长安诺德^①在给罗马教皇英诺森三世的报告中写到：“比塞埃给攻陷。我们的人对城中的居民不管其身份、年龄、性别，一律不饶。死于刀下的约有2万人。大量的敌人被杀死，整个城市被烧毁，这是上帝惩罚的最好说明。”^②对阿尔比派的讨伐持续了4年之久，大批的阿尔比派信徒被处以火刑，终于被镇压下去。罗马教皇英诺森三世为了加强镇压异端的力量，于公元1215年召开第四次拉特兰宗教会议，颁布了《教皇敕令》，该敕令第一条内容就是针对异端教派对教会的抨击，重申了教义信条。这份《教皇敕令》的第三条规定：“已判处异端的分子应交世俗政府，严加刑罚，没收其财产。……如有世俗领

^① 后任大主教。

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

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

公元1216年，罗马教皇英诺森三世去世。公元1218年，法国土鲁斯地区再次爆发起义，起义群众杀死了占领土鲁斯地区的十字军首领。于是从法国北部又开来增援的十字军，战争又继续了22年，法国南部的经济遭到了彻底的破坏。

为了镇压异端，除在军事上派遣十字军进行大规模镇压外，当时还专门成立异端裁判所。公元1220年，英诺森三世的继任者、当时的罗马教皇洪诺留三世（Honorius III，公元1216—1227年在位）召开土鲁斯宗教会议，会议上作出了两个决定：一、鉴于阿尔比派很善于运用《圣经》上的章句对抗罗马教会，并用以反对教皇，因此，除了《诗篇》和《日课经》(breviary)等经文外，禁止任何平信徒购置《圣经》，未经罗马教皇批准的《圣经》民族文字译本尤其要严加禁止。这一禁令曾在法国南部和西班牙等地区实行过；二、由多明我修会和方济各修会主持异端裁判所(Inquisition)。罗马教皇洪诺留三世去世以后，教皇格列高里九世(Gregorius IX，公元1227—1241年在位)继位。

他于公元1233年发布通谕，规定地方主教要全力协助教皇审判异端的宗教裁判所。此后，在罗马教会各统辖地区普遍成立了异端裁判区，交给多明我修会和方济各修会的修士管辖。依照公元1252年罗马教皇英诺森四世(Innocent IV)的手谕，凡被控告为异端者，将受到严刑拷打、秘密审讯，监狱就设在修道院里。被控人被关进暗牢后，往往先监禁几年，才提出审讯。

异端裁判所制定了严酷的审讯条例：

一、在法庭上，被控告的人不能知悉控告人和见证人的姓名。

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

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

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

五、任何人对被控告人给予法律援助或为他请求减刑，即予革除教籍。

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

七、被告认罪后，如又翻供否认，即不再审讯，予以火刑。

八、被判异端者，没收全部财产。

自异端裁判所建立以后，凡被控犯有异端罪名者，绝难幸免。于是，凡是谴责神职人员者，不遵守教会节期、星期五吃肉、星期日做工者，不信教会七项圣事者，都被认为犯有异端罪名。在托马斯·阿奎那所著的《神学大全》中有这样一段话：“凡犯有异端罪行的，不仅应该革除教籍，还应处死，从世上清除。伪造钱币犯是为了维持肉体生命，而异端活动腐蚀信仰，

毁灭灵魂，性质比伪造钱币远为严重。世俗君主对伪造钱币犯判处应得的死刑，对异端分子就更有充足理由判处死刑。”^①一些担任异端裁判所审判官的修士在实际工作中，还编辑了许多审判的案例。例如，法国多明我修会修士贝尔纳·居伊（公元1261—1331年）在他所编的《如何审判异端》一书中，不仅收集了教皇发布的镇压异端的通谕、法令和条例，而且还介绍了审讯的程式；书中提到应根据不同对象的身份、社会地位、性格特点和各地不同的情况，采取不同的审讯方式；书中还载有异端判刑的刑法条例以及卡塔尔派、华尔多派等异端教派的情况。

当时，异端裁判所之酷烈，令闻者谈之色变。其残酷甚至连死者都不放过。根据公元14世纪的一个异端裁判法官的记载，在任职期间，曾对89个死人判处异端罪行，没收其遗产，他的后裔因而受罚，甚至殃及第三代。标志教皇权力之一的异端裁判所，给中世纪的历史带来了黑暗和恐怖。虽然对于异端的镇压，从表面看来是罗马教会的所作所为，但是当我们想到当时的天主教是整个西欧几乎每个人都信仰的宗教时，就会更加清楚地了解异端裁判所也是整个封建制度所需要的镇压机器。只有这样，才能更确切地理解天主教会作为西欧各国封建制度的精神支柱的含义。异端裁判所在成立后的500年中，仅西班牙一地，被判异端的就达38万多人，由此就不难看出它的实质。

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

方济各会，由修道士乔万尼·帕那多内（Giovanni Be-

^① 托马斯·阿奎那：《神学大全》第二部分，第十一个问题，第三款。

nadone,公元1182—1226年)创立。由于乔万尼·帕那多内的小名为“佛兰西斯”,因此,一般又把方济各会称为“佛兰西斯修会”。佛兰西斯出生于意大利中部亚西西一个布商家庭。青年时期,佛兰西斯生活十分放荡,酗酒纵欲,醉生梦死。但是,在一次亚西西民众反抗当地贵族的斗争中,佛兰西斯同群众一起反抗贵族压迫,在贝路吉亚(Perugia)地方战败,被囚禁了一年。出狱后,他继续放荡的生活。不久,他突患重病,在病痛之中,一种求生的欲望和死后能进天国的向往,使他忏悔自己过去的行为,认为这是上帝所给予他的惩罚。病愈后,他开始虔诚地信仰宗教。以后,他参加了十字军东征,在开往阿浦利亚(Apulia)的途中退役,他从对以往生活悔恨的自省中,体会到一种宗教经验,感到“当我还在罪中生活的时候,对于患麻疯病的人是望而生厌的,但是当主使我觉悟而悔改以往的本罪时,主使我产生了爱心,并将我领到他们中间,我从前那种生厌的心理变成了甜蜜舒适的感觉。”据他自己以及该修会的修士说,在这以后,他经常感觉到上帝在召唤他,要他行善。大约在公元1206—1207年间,他为了重建亚西西附近久已荒废的圣达米安姆(St. Damiam)教堂,要他父亲把布店里的布卖出去作为建设教堂的资金,为其父拒绝。父子俩西而不和,脱离父子关系。

据佛兰西斯自述,公元1208年2月24日,他在亚西西城附近的波提文库拉(Potriuncula)教堂里,仿佛听见了基督吩咐使徒的话。于是,他宣称“至高的上帝吩咐我,应该按照福音的法则生活。”他成立了一个修道团体,并为这个团体制订了规条。约在公元1210年,佛兰西斯寻求罗马教皇英诺森三世的支持。英诺森三世此时正在发动十字军讨伐阿尔比派“异端”的战争,于是立刻批准了这个修会,并且立即把佛兰西斯及其追随者派到法国南部取代被他斥为“无用”的“公教穷人团”。佛兰西斯修

会这一派人到达那里以后，赤足传道，自称“亚西西悔罪派”(Penitents of Assisi)。公元1216年，佛兰西斯又将该派改称为“小的或卑微的兄弟派”(Minor, or Humbler, Brethren)。这一派自我标榜以基督为榜样，以爱的结合，在极度的贫困中共同生活。他们往往两个人同行外出传道，照顾麻疯病人和救济贫民，提出“不会工作的，应当学会工作；不是要得到报酬，而是要做好的榜样，要避免游手好闲。假如做了工而得不到工钱，我们只有求助于主的餐桌前，沿门乞食。”这个修会以及多明我修会的出现，实际上是十字军东征以后，在西欧教会、修道院和世俗封建主中所出现的一种普遍腐化现象的逆反心理表现，而当时正处于鼎盛时期的几代教皇也想利用这两个修会来克服教会中正在滋长的令人忧虑的糜烂倾向，同时，还想利用这两个修会在宗教上的极端态度，来瓦解和镇压异端运动。

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

方济各会在组织形式上，以“总理事”(Minister General)为全修会首领，12年一任；每一分区有“区理事”(Provincial Minister)一人掌管全区方济各会事务；每一组修士则以“管事”

^① 即公元1227年继洪诺留三世任罗马教皇的格列高里九世。

(Custos)为首。修会有总议会和区议会，是修会的权力机构，进行改选职事人员和编订修会法规等事项。方济各会也有女修会，又称“第二修会”(Second Order)。这种女修会是佛兰西斯于公元1212年创立的。

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

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

多明我修会由卡斯提尔(Castile)人多明我(Dominic, 公元1170—1221年)创立。他年轻时曾在奥斯马(Osma)教会任执事。公元1203年，他陪同奥斯马主教阿色维多的提埃戈(Diego of Acevedo)到法国南部一带游历，见到阿尔比派的发展以及罗马教会因腐化而在这些地区失去民众信仰等状况。公元1204年，奥斯马主教提埃戈在蒙特皮列(Montpellier)的宗教会议上，提出了改革传教方式的想法，认为传教士必须以身作则，要“甘居使徒贫困生活”，热心传道。公元1206年，他为了配合十字军讨伐土鲁斯地区阿尔比派的行动，在普鲁伊尔(Prouille)首先建立了一所女修道院，收容放弃阿尔比派信仰的妇女。提埃戈在办完这些事后不久，就回到奥斯马教区，于该年(1206年)去世。多明我继承了他的传教方针。公元1216年，洪诺留三世接受多明我的请求，批准成立多明我修会。公元1220年，多明我在布罗格那(Bologna)召开总议会，决定采取行乞修道制度，规定日用饮食必须从行乞得来。不久，还编订了《传道会宪章》(Order of preachers)，一般称为《多明我会宪章》。宪章规定，由该修会总议会(General Chapter)选举会长(Master general)一人，终身任职。下辖各省区，每省有省院长一人，任期四年，由省议会选出。每个修道有院院长一人，任期

亦为4年。总议会由会长、各省省院长和每省代表一人组成。这个修会的组织形式是中央集权与地方代议制的结合。多明我修会设男、女修道院，女修士不出外传道。由于多明我修会成立的宗旨就是“铲除异端，消灭邪恶，宣讲信仰，培养道德”，自成立以后，它在异端裁判所上所起的作用，曾使人不寒而栗。

多明我死于公元1221年，此时修会已有60处会所，分布于8个省区，即普罗旺斯(Provence)、土鲁斯、法兰西、伦巴第、西班牙、德意志、罗马和英吉利。多明我修会成立以后，曾相继出现过一些著名人物，如阿尔伯特·马格努斯(Albertus Magnus)、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)、艾克哈尔特(Eckhart)、陶勒尔(Tauler)和萨伏那洛拉(Savonarola)等。许多多明我修会的修士还当上了主教，在西欧社会中成为一股巨大的宗教势力。

但是，罗马教皇权力处于鼎盛时期的时间并不很长。第八次十字军东征失败以后，首先在法国出现了强烈的民族自主和国家利益至上的意识，加上天主教会日益腐化，也处在不景气的状况之中，于是又出现了王权向教皇争权的局面。此时，在东方，奥斯曼土耳其人正在崛起，东派教会处境十分困难。拜占庭帝国在它成立1000周年以后，正蹒跚地走着它最后的几步历程。

佛罗伦萨会议和俄罗斯正教会的发展

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11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于实行集权统治,其号令除小亚细亚和伊庇鲁斯外,其他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内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11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)因而分成对立的两派,进行内战,并且双方都向外族求援。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地区,处于随时可能被奥斯曼土耳其帝国灭亡的状态。

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。拜占庭帝国的统治者在外敌当前之际，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3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分宫廷贵族的反对，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。这一派的思想正像该派首脑之一、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分贵族和商人，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。当时罗马天主教会刚经过40年（公元1378—1417年）时间的大分裂和胡司战争^①，为了健全罗马天主教会的体制和行政组织等问题，罗马教庭于公元1431

^① 自中世纪后期杰出宗教改革家约翰·胡司（公元1373—1415年）于公元1414年被德国皇帝西吉斯孟欺骗，在康斯坦茨被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，他们在胡司所提出的宗教主张的旗帜下，在波希米亚发动了起义，史称“胡司战争”。

年1月在巴塞尔召开宗教会议。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、使基督教会重新“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700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160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收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”)(见附录1),以及信经中的“和子”句一语等问题进行了逐一详细的讨论。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,唯有讨论到“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尔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，始终抱着抵制的态度。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，只得对联合协议采取不了了之的态度。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，20万大军，300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经过1000多年的苦心经

营，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泰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70多艘战舰拉过了加拉泰区后面的陆地。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53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。绝大部分居民被掳为奴隶，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。

自拜占庭帝国灭亡以后，奥斯曼土耳其帝国的苏丹穆罕默德二世为了巩固其统治，在其统治境内延续过去阿拉伯帝国的方针，实行宗教宽容政策，他承认当时的君士坦丁堡普世牧首区的牧首吉那丢二世享有东正教会首脑的权力，其管辖范围除了东正教会原有的四大牧首区外，还包括巴尔干半岛上的一些正教会、莫斯科都主教区和基辅都主教区等。不过，东正教会的普世牧首对以上这些教会的管辖，事实上是十分松懈的，甚至是名存实亡的。因此，在东正教会的组织形式上就出现了一种同天主教会很不相同的发展趋势，在一些国家和地区相继出现了“自主教会”（见附录3）。在东正教会的法规中，“自主教会”（Autocephalous Church）是指在宗教法规和行政方面享有全部独立权并自选都主教和主教的教会，有时也适用于不依附教

省都主教权力的个别教区。^①不过，东正教会中出现“自主教会”的情况，是在公元16世纪以后。（见附录4）

自公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其人攻陷以后，东正教会名义上虽然还是以君士坦丁堡普世牧首区的普世牧首为首，但实际上当时的俄罗斯正教会已大有跃跃欲试取代君士坦丁堡普世牧首区的思想。在俄罗斯正教会中产生这种思想是有其特定的历史条件和原因的。因为从资历和其他各个方面来讲，俄罗斯正教会是“后起之秀”，不能同君士坦丁堡教会、亚历山大里亚教会、安提阿教会和耶路撒冷教会相提并论。它成立的历史，最早也只能追溯到公元10世纪。当时，基辅罗斯的封建土地所有制已经形成，统治阶级以各种方法来巩固封建农奴主的统治地位。公元10世纪下半叶，基辅大公弗拉基米尔趁拜占庭帝国同保加利亚王国兵戎相见之机，以武力相威胁，迫使拜占庭帝国皇帝只得对基辅罗斯采取“和亲”政策，以皇族的安娜公主嫁给弗拉基米尔大公为妃，以便集中力量专门对付保加利亚王国。拜占庭帝国的这位安娜公主带着君士坦丁堡教会的修士来到基辅罗斯公国。公元988年，弗拉基米尔在赫尔松受洗皈依基督教，同时下令全国居民在德聂泊河受洗皈依基督教，并在各地修建教堂、修道院。他还派遣传教士到北方传教。由于基督教的传入，加速了斯拉夫各部落的统一进程，加强了基辅大公的权力，并使基辅罗斯同拜占庭帝国之间在文化的交流上有了一个十分稳固的渠道。

弗拉基米尔大公去世以后，其子雅罗斯拉夫·弗拉基米罗维奇（公元1019—1054年）接受了君士坦丁堡普世牧首区派来

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

的都主教，他在基辅按照拜占庭教堂建筑的风格和特点建造了一所索菲娅大堂，并在基辅附近建立了彼切尔斯克修道院。由这所修道院的修士们所编的《起始编年史》，是研究俄罗斯历史最早的一本资料。东正教在很长的一段历史中，是罗斯地区民族独立和俄罗斯统一、兴起的一面旗帜。公元1240年，诺夫哥罗德王公亚历山大·雅尔斯拉维奇战胜了瑞典军队，获得了“涅夫斯基”^①的尊号。两年以后（1242年），他又击溃了直属罗马教皇本人所辖的剑骑士团和条顿骑士团的联合进攻。这两次胜利，对于以后俄罗斯疆域的形成起了很大的作用。公元14世纪后，东北罗斯的各公国，在东正教的旗帜下渐趋统一。东正教会的势力也逐渐庞大，修道院同王公贵族一样，大量占有土地。一些修道院的修士利用农民的宗教信仰，使许多自由农民“奉献”了自己的土地，成为了修道院的依附农民，他们砍伐树木，排干沼泽，开拓荒地，使一些修道院迅速地富有起来。当时由修道士谢尔盖·拉多涅日斯基在莫斯科附近（今查戈尔斯克市）所建的“谢尔盖‘三一’”修道院，至今闻名于世。

公元14世纪上半叶，伊凡·达尼洛维奇（ИванДанчювич），公元1325—1341年在位）为莫斯科公国大公时，把彼得都主教的主教座由弗拉基米尔迁到莫斯科。在这以后，教会不仅在经济上支持莫斯科大公从事统一俄罗斯的活动，而且还利用宗教上的制裁手段（如绝罚）对付不臣服莫斯科的王公贵族。公元1328年，伊凡·达尼洛维奇夺取特维尔，取得了弗拉基米尔大公的称号。

东正教会积极支持罗斯统治者的活动，使它成了俄罗斯封建统治的精神支柱。教会和修道院贪婪地占有土地和财富的活动也引起了某些信徒的怀疑，他们思考着这样一些问题：基督

^① 意为涅瓦河王。

的教会是否是这样的？基督是否允许人压迫人、人剥削人现象的存在？公元14世纪，在俄罗斯正教会里出现的司特利戈尔尼克派(Стригодьничество)就是以宗教形式反对封建压迫的派别。这个派别以其领导人卡普的职业裁缝(Стригольник)命名。他们反对教会上层人士买卖神职，滥用神权，贪榨钱财。该派以同行业成员组成，自行圣礼，反对为死者祷告，其中一些激进分子认为“灵魂得救”不需依靠教会。这些激烈的主张，在当时俄国的历史条件下，不可能得到广泛响应。

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

自公元1453年拜占庭帝国灭亡以后，俄罗斯正教会逐渐地成为东正教会中最大的教会。虽然在公元1589年前，除了莫斯科都主教区外，在乌克兰还有一个属于君士坦丁堡管辖的“全俄罗斯和基辅都主教区”。但是随着公元1686年俄国收回基辅以后，自主的俄罗斯正教会已名副其实地成了东正教自主教会中最大的教会。也就是因为这个原因，它接受基督教虽然要比某些民族和国家晚得多，但是，它在东正教中的尊称地位上，只次于君士坦丁堡普世牧首区、希腊正教亚历山大里亚牧首区、安提阿与全东方希腊正教牧首区和耶路撒冷希腊正教牧首区。以后，由于俄罗斯正教会传教士的积极活动，把具有俄罗斯民族文化特点的俄罗斯正教传到了中国、日本、北美等地，使东正教的概念，从“东正教等于希腊正教”，扩大到“东正教包括希腊正教和俄罗斯正教两个系统”(见附录3)。

第 8 章

天主教神学思想的发展

有关神学的定义，仁者见仁，智者见智，众说不一。按我的认识，神学乃是哲学化了的宗教观，它的产生、发展又同一定的社会、政治、文化、甚至经济等背景有着密切关系。

公元 11 世纪以后，天主教会逐渐进入它的兴盛时期，天主教神学也有了进一步发展。相对于奥古斯丁眼见西罗马帝国末日所写的《上帝之城》而言，这一时期的“唯名论”和“唯实论”的代表人物，尽管见解不一，但是都可感觉到一种兴旺的气势。其争论焦点主要集中于：（1）教会的权力同王权之争；（2）天主教会内部的各种神学思想之争。这些争论有相当一部份内容是公元 16 世纪天主教会大分裂的舆论先驱。

一般来说，人们的社会存在决定人们的思想。但是，对于这一命题的认识，如果仅仅停留在这一步上是完全不够的，人的思想不仅是他生活的“社会存在”的反映，而且对某些人来说，还受到他对历史发展的理解的影响。因此，在某些人的思想中，我们可以发现有超越当时时代的“火花”。这些人往往难于为他们生活的社会所接受，但是他们却是人类发展的先驱。如威克里夫、威廉·奥卡姆以及许多被天主教会视为“异端”者，都是这样一些先驱。当然，这种现象也广泛地存在于天主教会外部

的广阔世界之中。

安瑟伦和他的神学思想

由于公元9世纪以后西方社会经济的发展，在宗教中也出现了研究神学问题的兴趣。反对“变质说”的法国神学家都尔的贝伦加尔虽然一再为教皇格列高里七世等教廷掌权者所威逼而忏悔自己的异端邪说，但是，他所使用的证明方法却对朗弗兰克（也是贝伦加尔的反对者）的学生安瑟伦（Anselino，公元1033—1109年）产生了一定的影响。

安瑟伦是意大利的神学家，“实在论”的主要代表之一。出身于意大利奥斯塔城（Aosta）贵族家庭。公元1060年在法国加入本尼狄克修会。公元1078年，任法国诺曼第省贝克（Bec）隐修院院长，教授神学。公元1093年，任英国坎特伯雷大主教。他否定英国国王亨利一世（Henry I，公元1100—1135年）有神职叙任权，在同国王进行的这场权力之争中，他在罗马教皇的支持下，迫使亨利一世交出了象征神权的戒指和权杖，将国王的权力限制于世俗统治范围之内。他竭力拥护教皇集权的思想 and 行动。在神学思想方面，他主要继承了柏拉图的哲学思想和奥古斯丁的神学体系。他说：“我不是为了信仰而寻求理解，而是为了理解而信仰的。”^① 他竭力探求与证明上帝的存在，提出了论证上帝存在的“本体论证”法，提出人们是以完美的实体观

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

念来思考上帝的观点。他指出“完美”本身是实体存在的，否则怎么能言“完美”呢？他因而得出结论，既然上帝是完美的，那末上帝也就确实存在。他认为，抽象的观念不仅是主观上的存在，而且它先于个别事物。离开个别事物而独立存在的客观实体，凡是愈普遍、愈实在的，也就愈完美。由此，他的结论是：上帝是最实在、最完美的。安瑟伦认为上帝和教会高于一切。他积极支持格列高里七世有关神权至上的纲领。

在“救赎论”方面，安瑟伦在《上帝为何化身为入》这一著作中对悔罪、补赎的信念以及赏善罚恶的思想作了比较系统的阐述，他说：“任何有理性的受造之物必须完全按照上帝的意志行事。如果人不能顺从上帝的意志，他就是窃取了上帝应有的荣耀，这便是罪的性质。只要人还没有把从上帝那里窃走的东西归还上帝，他就是有罪的。而且仅仅把取走的东西归还原主还不够；人损害了上帝的荣耀，作为补偿，他必须付出更多的东西。这便是每一个罪人务必向上帝作的补偿。上帝对人们对他的冒犯不能置之不理，否则就混淆了义人和罪人的区别，破坏了世界的伦理秩序，也违反了上帝对人以及人的行为所制定的赏罚标准。因此，罪必须受到惩罚，或进行补赎。但是，如果上帝按照人所应得的惩罚进行惩戒，那末，上帝创造人类的目的便无从实现，而且人也无力作出足够的补赎；这是因为，首先，人所做的，永远不能超过他份内所能做的事；其次，因为人违反上帝的意志，损害上帝的荣耀，这需要的补偿已是人力所无法办到的；最后，整个世界不足以抵偿对上帝意志的丝毫违反，与人的罪相当的补赎必需大于除了上帝以外的宇宙中的一切。”

安瑟伦认为：“这种补赎唯有上帝才能胜任，但是，这既是为人的罪所作的补赎（因此它必须同时是纯粹的神），又是纯粹的人。这样，上帝才借童贞女生下一子，使他有一个无罪的人，

在这个人身上，那两种性质完整无损地结合在一起。这种神人照他应该的那样对上帝完全顺从，把自己所有的生命自愿献给了父——*tam Pretiosam Vitam, immo Seipsum, tantam Scilicet Personam tanta Voluntate dedit*（宁愿献出自己宝贵的生命，连同自己所有的一切）一样，他给予上帝的，无比地大于除上帝而外的一切，足以抵偿人类的一切罪债。这样的礼物理应得到报答，但是基督本人毫无所求，他把酬报让给了人，使他们可以分享他的功德，清偿他们因罪而欠下的债，而他们由于罪而失落的恩典也可以降临到他们身上。”

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

安瑟伦作为“实在论”的代表，在宗教观上是教皇的权力高于皇帝权力的积极拥护者。这也反映了当时“实在论”者与“唯名论”者在宗教观上斗争的具体内容之一。虽然在表面上，这两派争论的焦点是关于一般（概念）或共相是否实在的问题，或者说究竟“一般”（共相）是实在的，还是“个别”（殊相）是实在的，这样一些问题。这些问题甚至还可以追溯到公元3世纪腓尼基学者波菲利（Porphyrios）给亚里士多德的《范畴篇》所写的引论^②。但是，从本质上看，“实在论”者实际上是通过论证既然一般比个别更实在，一般高于个别，因此愈是一般的东西也就愈高、愈实在这样一个问题来证明：上帝的观念是最一般的。

① 安瑟伦认为，对荣耀的亵渎大小与亵渎者的尊贵程度成反比。

② 波菲利在这篇引论中提出三个哲学问题：一、种和属是真实存在的呢，还是纯粹理智的产物？二、如果它们是真实存在的，那末它们是有形体的呢，还是无形体的？三、它们是存在于感性事物之外，还是存在于感性事物之内？

所以上帝是最高的实在。罗马天主教会是上帝在人间的代表，这就使它比国家的政权要有更多的实在性。“实在论”者由此也就得出了这样一个结论：教皇的权力对于王权来说，正如一般与个别的关系一样，它高于王权，因此，国王要绝对服从教皇。

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

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

唯名论者和阿伯拉尔的神学思想

与“实在论”者相对立，在中世纪的经院哲学中还有一派

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

同安瑟伦相比，罗瑟林和阿伯拉尔的遭遇是十分坎坷和不幸的。这种坎坷和不幸正是中世纪“唯名论”者经常会遭遇的处境。罗瑟林所写的一些哲学著作和神学著作已经佚失，现在只能从他的论敌安瑟伦的文章中看到他的一些观点。罗瑟林认为，只有个别的感觉到的事物才具有客观的实在性。存在的只是个别的人，人的类只不过代表一般的名称或记号，甚至也不是真正的理性概念。这也就是说，在罗瑟林的思想体系中，凡是没有经验到的事物，并不存在客观的实在性。

罗瑟林就是从这一观点出发，对基督教的“三位一体论”展开了批评。他认为，三位一体的上帝只是一个名称，并不具有客观实在性。圣父、圣子和圣灵这三位，如果按其权威、意志和品格来说，它们是统一的，而按其本性来说，它们只能是三个个别的实体，不可能是一个实体。因此，按照正确的说法应该称他们为3个神。这也就从根本上否定了“三位一体”的理论。

罗瑟林用“唯名论”观点对基督教“三位一体论”的否定，引起了罗马教廷极大的仇视。公元1092年，在斯瓦松宗教会议上他

被指控为异端，在私刑的威胁下他被迫承认了犯有异端罪。此后，他移居苏格兰，继续著文同安瑟伦论战。

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

在教会史上，一般把安瑟伦、罗瑟林和阿伯拉尔都看作为经院哲学的开创者。阿伯拉尔认为，“实在论”者将一般看作为先于个别而独立存在的观点是错误的；同时，他也指出其老师罗瑟林提出的所谓一般只是空洞的记号和名称的思想也是不正确的。为了对这些问题进行深入研究，他专门写了一本有关波埃修斯哲学思想的专著，这就使他的理论有根有源，突破了当时一般唯名论者的认识。他指出，虽然一切存在都是个别，一般的词并不意味着一件事，但不能由此断定一般是没有意义的空洞或空话。他指出，一般以两种方式存在：第一种是表示一类客观对象中相似的性质，是从许多个别事物中抽象出来的极念，存在于人类的理智中；第二种是这种相似性在任何个别事物中都完全个别化了，它们与个别事物是完全同一的，因此，实际上不能说它们是一般，客观存在只有个别，没有一般。这种观点，使当时的人认为他既非唯名(不像罗瑟林的唯名论)，又非唯实，故称他为“概念论者”(Conceptualist)。阿伯拉尔还认为，由于只有单个实体才客观存在，因此种与类的名词也只是名词

而已。但是，他并不认为一般观念（普遍观念）是心思概念，而是具有较大的概念的实质。他的这些思想归纳于这样一个命题中：“普遍观念是心思，但基本是物质（*univesale est in intellectu Cum fundamento in re*）。”当时，阿伯拉尔企图从观念形成的途径上解决一般和个别的关系，提出一般是人的思维把许多个别的相似性抽象出来从而形成的概念，只存在于人的理智当中。在他的著作之中，虽然不公然拒绝诸教父遗著及古代信经，但是他主张对于这些东西都要用哲学的方法论加以检验。在他所著的《是与否》（*Sic et non*）一书中，他将古代教父对各个教理的说法逐句排列，突出了各种说法之间的矛盾，并且不加解释，令人想到他有意挑起人们“疑问”的用意。在对待基督教“三位一体”的教理上，他的观点同撒伯留斯主义有相近之处。他认为由亚当遗传给人类的不是罪感，而是罪罚，这与奥古斯丁神学体系的基本观点是背道而驰的。

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

不过，在“实在论”思想占统治地位的时代里，阿伯拉尔处境十分困难。他的神学思想遭到了当时基督教会中很多人的反对。他的一篇评论罗瑟林论述“三位一体论”的文章由于被指控犯有撒伯留斯主义的嫌疑，公元1121年召开的斯瓦松宗教会议将他的神学观点定为异端。由于他公开评论“圣丢尼修斯”的事迹，圣丢尼修斯修道院将他视为仇敌，迫使他只得躲避隐修。但是，他的学问和神学思想仍然得到不少人的赞同。他把这些人组织起来，形成了一个名为“保惠师团”(Paraclete)的团体。他的这些活动，引起了当时在基督教会中十分有势力的伯尔拿的注意。伯尔拿依仗他的势力，对阿伯拉尔进行迫害，迫使他只得逃往布列塔尼，在若依斯(Rhuys)地方的一所修道院里当院长。以后，他又回到巴黎讲学，并且仍然同昔日的情人、后任一所小女修道院院长的海洛伊丝通信。公元1141年，伯尔拿在森斯宗教会议上，定阿伯拉尔犯有异端等罪名，阿伯拉尔为此向罗马教皇上诉，遭到批驳。阿伯拉尔为保住生命只得认罪。以后，他由克吕尼修道院院长彼得收留，于公元1142年死于克吕尼派的一所修道院中。

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

在阿伯拉尔以后，经院哲学进入了一个新的时期。当时，由于十字军东征，在西方失传多年的一些亚里士多德著作的希腊文本和阿拉伯文译本重新出现在西欧的哲学家和神学家的书桌上。穆斯林和犹太的一些研究亚里士多德的学者，如阿维森纳、阿威罗伊和迈蒙尼德的著作也在西方得到了流传。虽然在公元1209年的宗教会议上，教皇曾经禁止在巴黎大学讲授亚里士多德的自然哲学和形而上学(只准讲授他的逻辑学)，但是，

这项禁令不久就被冲破,不到二三十年,亚里士多德的学说已经在学术界占有主导地位,并且使哲学又同中世纪的三学科——文法、修辞和逻辑,以及四学科——天文、算术、几何、音乐取得了并列的地位。文学院成了当时学生进入3种高级学院——神学院、法学院和医学院前必须学习的学院。当时,许多著名的学者公开在这里讲授亚里士多德的学说,哲学被公认为一门独立的学科,形而上学也成了一门专门的学问。

英国方济各会修士赫尔的亚历山大(死于公元1245年)所著的《神学概论》一书,就是想用亚里士多德的哲学思想建立神学体系的尝试。在他的这本著作里,经院哲学的一些方法论虽然得到了充分的发挥,但是亚里士多德哲学思想中一些有价值的理论却被丢弃了。在神学的研究中,有较高造诣的是多明我会修士博尔斯达特的阿尔伯特和托马斯·阿奎那。博尔斯达特的阿尔伯特于公元1245年任教于巴黎大学,曾根据亚里士多德的哲学观点研究基督教教义,对彼得·伦巴德的《教父名言集》作了注释,著有《神学总论》2卷。由于学识渊博,他超过同时代的许多学者,因此被尊称为“大阿尔伯特”。到托马斯·阿奎那执笔撰写《神学大全》时,经院哲学已发展到它的颠峰状态。

托马斯·阿奎那和《神学大全》

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,公元1225—1274年),意大利那不勒斯人,是阿奎诺公爵兰多尔夫(Landulf)之子。其先世与德意志皇室霍亨斯陶芬家族以及诺曼十字军首领汤克

列特有亲缘关系。公元1243年,托马斯·阿奎那加入多明我修会。以后在阿尔伯特·马格努斯门下受教,不久到巴黎,在巴黎获神学学士学位。公元1248年,回到科伦,助理阿尔伯特·马格努斯进行教学工作,同时继续钻研学问。由于当时各派乞食修会的嫉视,托马斯·阿奎那直到公元1257年才在巴黎大学谋得一席正式的职位。公元1261年后,他曾到意大利教学几年,先后担任教皇亚历山大四世、乌尔班四世和克雷门四世的神学顾问。以后,又到巴黎大学讲学,同时担任法兰西国王路易九世的神学顾问。在这期间,他一方面答复许多有关教会及国家问题的询问,同时到各处讲道,另一方面则从事写作工作,公元1265年以后,他开始写《神学大全》(Summa Theologiae)。这部著作逻辑清楚,内容博大精深。为天主教神学理论集大成者。公元1879年,罗马教皇利奥十三世(Leo XIII,公元1878—1903年在位)将该书定为罗马教会神学教育的基本课程。

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

按照托马斯·阿奎那的见解,探讨神学的目的是为了探求“如何才能认识上帝”以及“上帝所创造的人的归宿”等问题。他

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

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

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

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

三、自身必然性的论证，即从必然性的方面来证明上帝的存在。

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

五、从目的因来论证上帝的存在。

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

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

托马斯·阿奎那的神学思想还取消了“魂”和“灵”在概念上的区别。他认为，人的“魂”乃是一种非物质的存在，具有理智和意志。而人的“灵”同“魂”一样，亦是一种非物质的存在，两者之间没有什么区别。他指出，人在心灵中得见上帝，又以信仰上帝为乐，乃是人生善德的最高造诣。人除了具有普通天赋才能外，在受造时，又承受一种超然的能力，使他能够达到最高的善，并且能够实行基督徒的“三德”：信、望、爱。人类由于亚当所带来的原罪，从一开始就丧失了这种超然的能力，并

且连普通的天赋才能也随之腐化了。处在这样的堕落处境中，人类虽然能以机警、公正、勇毅、自制四种美德（不是人人都有的）来实现自己的一些世俗理想，得到一时的尊荣快乐，但是并不足以使人在心灵上得见上帝。

托马斯·阿奎那认为，人只有依赖上帝赐予的恩典，才能得以赦免由亚当带来的原罪，才能取得上帝原来要赋予人的能力。他指出，上帝的恩典的基础，在于基督的救赎之功。因此基督徒的三大美德，也是取得救赎的条件。托马斯·阿奎那认为，人在得救以后，赖上帝的恩典而行的善功，仍然会获得赏赐。得救的人不但要遵行福音的诫条，而且还要按照福音的劝勉立份外之功，其中最能获得上帝恩典赏赐的是虔诚地实行修道生活。这些虔诚的信仰者不仅能够自己超升天堂，而且还能在基督与众圣徒的功德库里提供自己的一份功德。不过，这种功德只有仰赖上帝的恩典才能完成。总的说来，在托马斯·阿奎那的神学思想体系中，比较中心的是中世纪神学的两大问题恩典与功德。这也是一般信徒最关心的问题。

在托马斯·阿奎那以前，一直把圣礼视为宗教的神圣行动，认为圣礼主要由5件圣事组成。后来，伦巴第人彼得将圣礼定为7件圣事，并认为这7件圣事是由耶稣或使徒（也是由耶稣经使徒之手）所设立的，通过这些圣事能将上帝的恩典带给信仰者。他还指出，基督是教会的元首，教会是它神秘的身体，除圣事以外，别无同基督交通的办法。托马斯·阿奎那认为，人因受洗而得到重生，原罪与个人受洗以前的罪均可赦免，但是这并不等于此人以后就不会再犯罪了，受洗以后，人只要能按照诫条享受上帝的恩典，就可以抵抗罪恶，形成基督徒的美德；在圣餐问题上，托马斯·阿奎那根据公元1215年第四次拉特兰会议的决议（这次会议将巴斯迦修·拉德伯图有关圣餐

的神学理论定为天主教会教义)作了更清楚的解析和说明。他指出,当神父诵读设立圣餐文时,上帝的权能即在完成神绩,虽然饼和“偶性”尚存,但是“实质”已变化为基督真正的身体和血。他指出,基督的全部身体和血,在圣餐圣事中,都在饼和酒之中了;在告解圣事上,托马斯·阿奎那认为赎罪必须经过4个步骤:痛悔(Contrition)、认罪(Confession)、补赎(Satisfaction)和赦免(Absolution)。他指出,痛悔必须是衷心地感觉到得罪了上帝而产生的悔恨,并且决心不再重演这种罪过。同时,由于一切圣礼均能传递上帝的恩典,因此即使最初时只有“较表面的痛悔”(Attrition),然而只要有上帝恩典的存在,亦可成为真正的痛悔。托马斯·阿奎那指出,在认罪问题上,人应当以神父为灵魂的医生,向他认罪,连一切“死罪”也包括在内。虽然上帝对于悔罪的人将免降永远的刑罚,可是某些今生暂时的刑罚,是补偿罪人对于上帝的亏欠。这样的刑罚也能使人避免将来犯罪。这就是“悔改的果子”。托马斯·阿奎那认为,神父的职责在于将这种刑罚加于犯罪者身上,为所犯的罪作补偿,假如今生补偿不清,等到炼狱中也要补偿清楚。^①托马斯·阿奎那还根据哈勒的亚历山大的思想,认为基督和圣徒的无量功德积聚成一个善功库,由神父依靠教会的权威面领取,分给那些需要功德的罪人。这样的功德领取者必须是那些真正知道痛悔的人,但是这样得来的功德也只能用来消除全部或者一部分今生与来世在炼狱中应当受到的“暂时”的刑罚。托马斯·阿奎那还指出,恶人死后即下地狱,永远受苦,无得救

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

希望。那些全心全意接受教会所施救恩的人，死后立即升入天堂，也有些人则因没有全心全意地信仰上帝的恩典和权能，必须在炼狱中受锻炼。在炼狱中时间的长短，因人而异。^①托马斯·阿奎那还提倡向圣徒祈祷，提倡为炼狱中受苦的人祷告。他认为有形的教会必须有有形的元首，这就是罗马教皇。因此，人的“得救”必须以服从教皇为前提。托马斯·阿奎那的这一理论，为教皇“永无谬误”说提供了理论依据。

托马斯·阿奎那的这些神学思想，在他所写的《神学大全》中得到了充分的反映。这部神学著作，虽然因为托马斯·阿奎那突然去世而没有最后完稿，但是，在已写成的章节中，他的神学思想显然已形成了体系。该书尽管有许多用现在的观点看来是荒诞不经的内容，但是加以仔细分析以后，可以说该书是用基督教观点说明当时人对自然和社会问题的认识的一本百科全书式的神学著作。它的内容可分为3个部分。第一部分，论神与自然。先阐述“三位一体”是客观存在的，接着叙述神创造世界，统治世界，人靠“神所启示的理性”通过世界认识神，但神又超越世界，因此仅靠理性决不能认识上帝，必须凭信仰“超越”自然，这是神学的基础；第二部分，论神是至善的，是世上万物的归宿。他由神的至善，进而分析道德伦理，在分析这个问题时，托马斯·阿奎那在书中又分两段来加以论述。第一段论述人由肉体而来的感觉、理性、情欲，宣称人顺着本性必然犯罪，唯有靠神的恩典，才能克制自然(肉体)。在第二段里，他论述了“神的恩典”，认为它表现为人的7种美德，前三种美德即信、望、爱，这是人对神的仰赖关系；后四种美德是公义、谨慎、刚毅、宽容，这是人与人关系的准则。第三部分，是《神

^① 但丁十分赞赏托马斯·阿奎那的思想，他在《神曲》中，多处表现了托马斯·阿奎那的观点。

学大全》中最短的部分，主要阐述罪人皈依神的道路，宣扬救世主基督道成肉身的奥秘以及七件圣事（洗礼、坚振礼、领圣餐、告解、圣职、婚配、终敷）的功效等等。

同奥古斯丁神学体系相比较，由于时代的不同，托马斯·阿奎那神学体系已经有了明显不同的内容。奥古斯丁的《上帝之城》一书，反映了奥古斯丁在西罗马帝国垂亡前夕所产生的一系列虚幻的希望和理想。他认为世界的堕落、败坏，世人的邪恶，已很难有“中兴”的希望，因此，只有靠上帝的“恩典”，故而 he 向往“上帝之城”。他把人的理性视为罪性。而托马斯·阿奎那面临的时期正值罗马教皇权力的鼎盛时期，由于亚里士多德哲学思想的流行，激发了更多的人进行理性的思考，托马斯·阿奎那采取“因势利导”的方法，用亚里士多德的哲学思想使神学更加系统化，用以支持罗马教皇的统治。因此，托马斯·阿奎那死后不到 10 年，多明我修会就把《神学大全》定为该修会的准则。

“异端”神学家罗吉尔·培根

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

罗吉尔·培根由青年时代起，在亚里士多德的《物理学》、《形而上学》等著作以及当时传入欧洲的阿拉伯自然科学的影响下，学习数学、神学、语言学等学科，在37岁时为了钻研学问，加入方济各修会为修士。以后，在牛津大学担任教授，对数学、光学、医学都甚感兴趣。他写的《艺术与自然的秘密》一书，充满了科学的探索精神，他研究了光的折射和反射等现象，提出重新修订当时流行的罗马历法。罗吉尔·培根化了20年时间研究科学，颇有不少新的见解，但是，由于他触犯了当时方济各修会总会长、枢机主教波纳文都拉，因此被控以“搞巫术”和“穆罕默德的门徒”等异端罪名，公元1257年，波纳文都拉下令将他软禁在巴黎修道院中，受折磨达10年之久。公元1266—1268年间，他将在软禁期间所思考的一系列问题，写了《著作主集》、《著作次集》和《第三著作》等著作。

在《著作主集》这部著作中，罗吉尔·培根指出，人类产生错误思想的原因在于盲从权威的意见。他提出，达到真理的唯一途径是周密地观察事物，认为只有特殊性才是个体的真实性，强调知识必须从对事物的感觉经验中产生。公元1277年他又开始写《哲学研究纲要》这部著作，提出神学理论要有说服力，必须要有科学根据，提出对《圣经》的研究必须要从原本的文字，结合历史、地理、天文、历法等科学知识进行探讨，才能符合《圣经》的原意。他认为，托马斯·阿奎那所建立的神学体系表面上是以《圣经》和亚里士多德的哲学思想为基础，但是从托马斯·阿奎那的神学思想中恰恰表明他既没有真正地了解《圣经》，也没有真正地了解亚里士多德的哲学思想。罗吉尔·培根还指出，在托马斯·阿奎那的神学体系中还缺少哲学的两块真正的基石——数学和自然科学。由于罗吉尔·培根强烈地抨击当时教会的腐败，认为需要用“物质的剑和精神的剑一起纯洁

教会”，因此在公元1278年，罗吉尔·培根又被教会以“有巫术嫌疑”的罪名，关进了修道院的监狱中，他在那里足足度过了14年光阴，到78岁时才被释放。两年以后就去世了。

约翰·邓司·斯各特和他的神学思想

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

同托马斯·阿奎那的神学思想体系相比较，约翰·邓司·斯各特的神学思想更接近奥古斯丁和新柏拉图主义的传统色彩。有些哲学史上认为约翰·邓司·斯各特思想的不足之处，在于他“没有完全摆脱经院哲学”，这类评价总显得失之偏颇。应该说，公元13、14世纪的经院哲学本身已具有承上启下的内容，而约翰·邓司·斯各特只是这一时期经院哲学发展过程中的一位有成就的神学家。他对托马斯·阿奎那神学体系的批评，代表了方济各修会同多明我修会在神学思想上的不同见解。

在约翰·邓司·斯各特看来，理性并非万能，而且理性的力量是有限的；不仅“三位一体”和“道成肉身”等教义超越理

性，而且有关上帝的存在、理智、意志，上帝的先见、预定，人的灵魂不灭以及上帝的裁判等等，从严格意义上讲也是无法论证的。他认为神学不是一门思辨的科学，而是一门凭信仰的“实践”科目，这一科目的功效在于帮助人类认识自我拯救之道。由于神学是一门凭信仰而“实践”的科目，因此，合理论证的神学是不存在的。他指出，因为神学有其最高的对象上帝和其本身的原则，所以它高于一切科学。因此神学不能包括哲学，哲学应从神学中分出去，成为一门独立学科。否则就会使人们在信仰和理性的混合中，不知适从。例如，约翰·邓司·斯各特认为，为上帝所指定的“痛悔”就够资格获得赦免。得到了赦免，心中便有了上帝的恩典，建立起善功。他指出圣礼本身并不传达上帝的恩典，乃是上帝所指定的条件，一经完成这些条件，便会降下上帝的恩典。而有关上帝的恩典，是理性无法证明的，它是神学探索的对象，全凭信仰者本人的信仰和宗教经验去体会和理解。

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

约翰·邓司·斯各特在研究“灵魂”问题时，运用了亚里士多德的形式质料说，提出“灵魂”本身是形式和质料的结合。关于这一点，马克思曾经指出：“唯物主义是大不列颠的天生的产儿。大不列颠的经院哲学家邓司·斯各特就曾经问过自己：‘物

质能不能思维?’”^①在这里，马克思事实上是指出约翰·邓司·斯各特的唯物主义已经“唯物”到连“灵魂”也看作为物质了，这也正好说明了约翰·邓司·斯各特“唯名论”思想的一个特点。他是一个神学家，因此，无论是“唯物主义”还是“唯心主义”，在他的神学体系中，都是为神学服务的。

在约翰·邓司·斯各特的思想体系中，他所提出的经验主义感觉论曾对公元17世纪的英国思想家洛克等产生过很大影响。他指出，我们的一切知识都是由感觉经验得来的，人的理智好像一块“白板”。人的认识过程，是由外界的对象刺激感官而开始的。当理智把感觉经验得到的“整体”和“部分”结合起来时，人们就会理解整体大于部分这个命题的真理性。约翰·邓司·斯各特的这些观点显然是继承了亚里士多德的思想。在伦理问题上，约翰·邓司·斯各特则强调个人的实在性和自由性，这些思想是同他作为方济各修会成员的修道思想是一致的，方济各修会强调修士传教中的个人能动作用。如果说约翰·邓司·斯各特对于“个人的意志”问题已经反映了市民阶级争取个性解放的要求，这未免有点牵强附会之嫌。

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

约翰·邓司·斯各特曾著有《牛津论学》、《巴黎论学》和

^① 《马克思、恩格斯全集》第2卷，第163页。

《问题论丛》等共 26 卷论著，其思想主要受阿拉伯的亚里士多德派，特别是带有强烈新柏拉图主义色彩的阿维森纳思想的影响。他反对在神学问题上给哲学以发言权，并不是他主观上已经认识到“哲学不应该给神学作奴婢”这个问题，而是为了保证神学不受哲学的干扰，不过，也正因为这一见解（包括当时时代的需要），哲学得以摆脱依附于神学的“奴婢”关系，重新成为一门自为而自立的学科，并且在以后的发展中，逐渐澄清宗教所带来的迷雾。

罗马教廷十分重视约翰·邓司·斯各特的神学思想体系。因此，在他去世后不久，方济各修会就把他的神学思想定为该修会神学思想的准则。

方济各会的“异端”和神学家威廉·奥卡姆

威廉·奥卡姆(William Ockham, 公元 1300—1350 年)是约翰·邓司·斯各特的学生。曾在牛津大学攻读，后在巴黎大学从事教学工作。他是公元 14 世纪最著名的经院哲学家之一。他加入方济各修会时，正值方济各修会同罗马教皇约翰二十三世发生公开冲突，该修会提出教会放弃世俗财产乃是对上帝最大的忠诚，是基督所启示的福音的道路。公元 1327 年，威廉·奥卡姆积极参加该修会反对教会世俗化的“属灵派”活动，罗马教皇约翰二十三世下令将他和方济各修会的总会长赛西勒的米歇尔(Michelle, 公元 1270—1342 年)一起逮捕，关进了阿维尼翁监狱，并派六个神学家组成委员会审查威廉·奥卡姆的神学著

作和哲学论述。结果,判定他在51篇著述中宣传异端思想。公元1328年,方济各修会总会长赛西勒的米歇尔同威廉·奥卡姆越狱成功,投奔驻萨比萨的巴伐利亚国王路德维希。当时巴伐利亚国的国王同教皇约翰二十三世有隙,因此当威廉·奥卡姆提出“请你用刀剑保护我,而我将用笔帮助你向教皇约翰二十三世进攻”时,正投其所好。这样,威廉·奥卡姆就同罗马教廷公开断绝了关系。他当时定居在慕尼黑,在那里写了一系列论文,在这些论文中,可以发现威廉·奥卡姆是未来的宗教改革运动最早的先驱者。

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

威廉·奥卡姆的“唯名论”有自己的特点,他把“唯名论”同“感觉论”结合了起来。他认为“一般”不是纯思维的虚构和幻想,它起源于感觉经验,是代替许多事物“相似点”的一种符号。他指出,任何科学尽管都是从研究个别事物开始,但是其结论都不是为了说明“个别”,而是为了说明“一般”。威廉·奥卡姆认为,人的认识过程先是由个别事物引起感觉,人的记忆将这种感觉保存下来,从许多次的记忆中再得到一般。这种“认

识论”虽然同其老师约翰·邓司·斯各特有一脉相承之点，但是又有更进一步之处。

从威廉·奥卡姆所写的《箴言集》、《逻辑大全》、《诡辩集七篇》和《神学百谈》等著作来看，他的“唯名论”思想包含了一种形而上学的认识论。他否认依靠推理过程获得确实知识的可能性，他强调神学的教理是哲学推理方法无法证明的，只有根据信仰和启示来加以领会，然而信仰的权威不是教皇，而是《圣经》。由约翰·邓司·斯各特开始到威廉·奥卡姆，都一再提出哲学必须从神学中分离出来，虽然在他们的主观愿望上是为了使神学不再被哲学搅得破绽百出，但是他们在客观上却使当时许多思想家能够将宗教信仰同自然科学研究区别开来，从事各项自然科学的探索工作。威廉·奥卡姆的追随者之一——奥瑞森的尼古拉(Nicolas, ?—1382年)曾十分具体地研究了天体学说，应该说是哥白尼的“太阳中心说”的先驱。威廉·奥卡姆的一些思想曾经影响过威克里夫，而威克里夫的一些思想也曾影响了威廉·奥卡姆。当我们回顾公元16世纪上半叶在西欧发生的宗教改革运动时，决不能忘记威廉·奥卡姆这位被罗马教皇开除教籍的方济各修会成员所起的先驱作用。

经院哲学的历史地位

公元11世纪到14世纪的200余年，是天主教会由鼎盛走向衰落、分裂的时期。虽然天主教会在回顾世界历史、检查天主教会是世界历史发展过程中所起的作用时，一再提到它为人

类近代教育事业的发展，贡献了学校和大学。但是当仔细分析这一时期的历史时，我们可以发现当时天主教会并不存在着这种发展教育事业的动机。它之所以要办学校，其目的就是为了传教，为了巩固天主教会的统治。但是地球不停地转动，人们因时间的推移而积累起各种各样的知识，社会经济的发展又使这些知识不断地系统化。因此，当时出现了一种情况，即经验同基督教教义之间发生了矛盾，亦即理性同信仰发生了矛盾。这种情况如果继续下去必然会危及天主教会的统治，而取消学校又会不利于传教事业，同样也不利于天主教会的统治。当时天主教神学思想的发展，正从宗教这一角度反映了这一时代的这一状况。

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

离出去，亦即人们的宗教信仰只凭信仰，而无需依靠理性。这一见解在基督教神学思想上无疑是一次大突破，使天主教会在面临即将来临的“理性挑战”时有了足够的理论武装。

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

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

有这样一个问题似乎值得探讨，在基督教神学形成之初，当时的一些基督教思想家头脑中所有的还是古代的一些原始的宇宙观念，加上古希腊斯多噶派和柏拉图派关于宇宙本体论的一些思想以及来自波斯琐罗亚斯德教的某些理论，以此来解释《圣经》，因而他们十分强调启示。亚历山大里亚学派的奥利金虽然想用比较科学的方法和观念来阐述神学问题，但是他仍然摆脱不了柏拉图主义的束缚。到公元4—5世纪时，亚历山大学派同安提阿学派在神学问题上发生了一系列争论，如阿利乌、聂斯脱利相继被指责为异端，而正统教义则在东西两派联合举

行的几次主教公会议上逐渐形成。西派教会的奥古斯丁则为西派教会奠定了神学基础。东派教会研究神学者尽管人才济济，但是由于各自门户之见很深，再加上皇帝始终操纵教会，因此一直没有出现过一本如奥古斯丁的《上帝之城》这样的权威性神学体系性著作。自公元7世纪上半叶阿拉伯人兴起后，他们对亚里士多德著作的研究给西方带来了新的思想。十字军的东征使阿拉伯人的许多科研成果，包括亚里士多德等人在西方已佚的著作重新与西方读者见面，为了研究这些来自东方的著作和研究成果，当时产生了一个“大翻译运动”。经院哲学的一些代表人物把当时仍奉以为“正确”的托勒玫地球中心说、亚里士多德的《形而上学》、《物理学》以及一些哲学思想统统揉合到神学中去，并且把当时已经确认的宇宙——上帝、人和自然等知识，同基督教神学理论混合在一起，形成了既有理性，又有非理性，既有知识，又有凭信仰才能成立的内容这样一个神学的体系。这一体系，随着学校的兴办，由神父和修士的教授而逐渐普及。同时，当时有些修道院的修士在钻研数学、天文等方面颇有成就，也为未来曙光的出现准备了条件。因为，尽管神父和修士们传教的内容既有理性的又有非理性的，但是理性的知识会提高人们对于非理性内容的认识水平。即使像托勒玫的“地球中心说”这样错误的理论，经过传教普及，也为哥白尼的“太阳中心说”的产生，作好了知识基础上的准备。

当时，教会为了巩固统治，垄断了教育事业。公元1179年，罗马教皇亚历山大三世在召开第三次拉特兰会议时指示，要求所有教会大力兴办学校。当时每一个教会牧区，都在教堂设有学校，由教堂的神父指定教堂的文书兼任学校教师，高一级的学校则属修道院或大教堂管辖。公元12世纪初，仅法兰西的修道院就附设70所学校，管理学校当时成为该国修道院的一

项重要工作。公元12世纪以后，有不少教会学校演变成大学，如著名的巴黎大学、牛津大学等。一些著名的神学家，如阿伯拉尔、托马斯·阿奎那和约翰·邓司·斯各特等都在这些大学的讲坛上讲过课，并培养了不少人才。在这些学校里，亚里士多德和柏拉图的著作、欧几里得的《几何原本》、算术、代数、三角和天文学以及罗马法等都成了学生们学习的主要课程。

恩格斯曾经说过：“思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提出来，才获得了它的完全的意义。思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的？是精神的，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的，还是从来就有的？”^①当然，教会宣扬世界是神创造的。但是，当时也有一些基督徒在读了托马斯·阿奎那的《神学大全》以后，并没有解决理性和信仰的矛盾，他们通过实验、观察以及各种社会实践的经验怀疑教会的这一结论。不过，这一问题还是沿着约翰·邓司·斯各特提出的“神学从哲学中分离出去”这样一个方案得到了最初的解决，即在公元16世纪末到17世纪这段时间里，英国出现了几个在信仰上承认神创造了世界，在哲学观上强调存在决定思维的哲学家。

当然，像弗兰西斯·培根这些哲学家的出现，主要还是同公元15世纪后开始的地理大发现以及随之而来的社会生产力的发展有关。从公元14世纪起，在意识形态上出现的人文主义思潮可以说是人类历史上这次“复兴运动”的精神动力。探究这

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

一精神动力的渊源，固然同当时已出现的资本主义生产关系有密切关系，但是不可不承认同经院哲学的发展，同“大翻译运动”，同托马斯·阿奎那、约翰·邓司·斯各特等人在神学上所做的工作以及天主教会所办的学校有着一定关系。因为，知识的普及不仅对促进生产力具有巨大的作用，而且对冲破传统的思想束缚具有不可阻挡的威力。

第 9 章

教皇权力的衰落和天主教会的腐化

在封建时代的西欧国家，特别是亚平宁半岛上的一些城邦国家(如威尼斯、热那亚)，人口与土地的比例极不平衡，自给农产品和其他资源与实际需要之间差距甚大，其困难程度是难以想象的。这就促使这些城邦发展海上贸易，以商业和贸易作为富民强国的手段。而西欧其他国家虽然土地面积要比上述两个城邦国家要大，但是也存在着资源短缺、农产品不敷自给的情况。因此，在一些发达地区商业和贸易就往往成了这些国家经济的命脉。

十字军东征以后，西欧的经济受到由东方掠夺来的财富刺激，商业活动有了进一步的发展，新兴的市民阶级以“财大气粗”的姿态登上了历史舞台，他们中的许多人一方面受贵族领主的压迫，另一方面又成了贵族领主甚至国王的债主，但是从商业利益考虑，他们迫切地希望有一个统一的国内市场，希望国家能保护他们的商业贸易，而一些国王则渴望向教会征税，甚至夺取一部分教产，削弱罗马教皇对本国的控制权。于是，新兴的市民阶级就同国王结成了反对教皇权力过大的同盟。

王权同市民阶级的联盟，形成了不利于罗马教廷的格局，几代罗马教皇虽然还想恢复英诺森三世时的气象，然而教会自

身的腐化墮落、橫征暴斂以及其他種種同其志向相違背的做法，實在不堪回首。西歐社會的經濟發展，已經需要強大的王權來促進這種發展，天主教會卻還處於往日運動的慣性之中，不知文化復興的曙光即將來臨，而且這場復興首先是在天主教會內部反映出來的。

博尼法斯八世和法王腓力四世的權力之爭

羅馬教皇英諾森三世所實行的集權統治以及使用武力對異端的殘酷鎮壓，雖然在表面上，使他的寶座升到了基督教世界至高無上的地位，但是在實際上卻使不少基督教徒感到教皇——這位上帝派在人世間的代表——的所作所為往往同教義相違背。這實際上形成了一種對羅馬教皇的信仰危機，而這種危機隨着天主教會的逐漸腐化以及內部的爭權奪利而日益加深。雖然從英諾森三世以後，幾代教皇想方設法來驅除這種逐漸滋生的危機，如利用方濟各修會和多明我修會作為教皇提倡“貧潔生活”的榜樣，鼓勵和推廣托馬斯·阿奎那以及約翰·鄧司·斯各特的神學體系作為教會的正統神學思想，廣泛地興辦學校來壟斷教育事業，等等。但是，這些措施並沒有消除天主教會所面臨的危機，只不過增強了它的應變能力。

公元13世紀下半葉，在城市發展的基礎上，商品貨幣經濟出現了繁榮的景象。新興的市民階級登上了歷史舞臺，他們要求統一的國內市場。在國王同教皇的權力鬥爭中，他們同國王結成同盟，因此產生了強烈的民族和國家利益至上的意識。

公元13世纪下半叶,神圣罗马帝国正值弗里德里希二世统治时期,德意志当时陷于分裂,法兰西国王开始继霍亨施陶芬皇室的皇帝扮演罗马教皇的禁卫军角色。几代罗马教皇为了维护教皇至高无上的地位,也积极拉拢法兰西国王,赞助法兰西的亲王建立西西里王国和那不勒斯王国。当时,法兰西的国王已按捺不住深藏于内的野心,想重新以当年查理曼皇帝的姿态雄视整个欧洲。神圣罗马帝国的皇帝弗里德里希二世去世以后,哈布斯堡家族的鲁道夫(Rudolf,公元1273—?)被选为神圣罗马帝国皇帝,于是罗马教廷的对外政策也开始将重心倾向神圣罗马帝国。公元1285年,腓力四世(Philip IV,公元1285—1314年在位)登上法兰西王位,他依靠武力把许多伯爵领地并入法兰西王室领地之中,成为法国第一个专制君主。他提拔一批精通罗马法的市民出身的法学家控制司法权,免去了一向把持司法机关的神职人员的职务。为了统一法兰西和对英国战争的需要,他向圣殿骑士团借了一大笔款项,仍不够敷用,便向教会神职人员征税。

公元1294年,博尼法斯八世(Bonifacius VIII,公元1294—1303年在位)登上罗马教皇宝座。他坚持罗马教皇的权力至高无上,认为法王腓力四世向教会神职人员征税,不仅影响教会的收入,而且还严重地影响了教皇的威信。于是,他在公元1296年发布了题为“论平信徒”教谕,宣称不得教皇许可,任何人都无权向教产征税,违者一律革除教籍。法兰西国王腓力四世对此立即采取措施,以禁止法国的金银钱币出境来反击博尼法斯八世所发布的这条教谕。这对罗马教皇的财政收入是个极大的打击,而意大利的银行家们则因法兰西国王腓力四世的决定严重地影响了他们的业务和利益,因而他们要求博尼法斯八世教皇以准许神职人员自由捐献以及必要时允许国王向神职人员征税为条件,向法兰西国王腓力四世妥协。罗马教皇博尼法

斯八世的政敌也趁此机会揭露博尼法斯八世传播异端、出卖神职、用阴谋手段迫使前任教皇西莱斯廷五世退位并加以谋害等29条罪行，要求法兰西国王腓力四世召开宗教会议，讨论教皇继位人问题。罗马教皇博尼法斯八世因此慌了手脚，于公元1297年重新发布通谕，承认法兰西国王有权向本国神职人员征税，表示向法兰西国王腓力四世屈服。

公元1300年，教皇博尼法斯八世在罗马主持大庆典，广大朝圣群众在拉特兰宫前面聚集。据说，当时奉献的钱财堆积如小丘，以致两个教廷工作人员只得用耙子来收集堆满在圣彼得墓上的献礼。罗马教皇博尼法斯八世为这种群众性的盛况所感动。以为他的处境已经好转，民心都向着他，于是准备向法兰西国王腓力四世报复。当他获悉腓力四世又公然侵犯教廷尊严，将罗马教皇派到法兰西的钦使巴密埃(Pamiers)主教伯尔拿·赛塞(Bernard Saisset)逮捕并科以背叛罪时，立刻下教谕谴责腓力四世，命令他立刻释放伯尔拿·赛塞，并且要法兰西国王腓力四世同法国的主教们立刻前往罗马，宣称要讨论法国教会的处境问题。法国国王腓力四世收到罗马教皇博尼法斯八世送来的通谕后，嗤之以鼻并将其投入壁炉中烧毁，下令禁止任何一个法国主教前往罗马。公元1302年，腓力四世召开法国历史上第一次三个等级(贵族、神职人员和市民代表)的会议，会议赞成腓力四世对待罗马教皇博尼法斯八世的立场。罗马教皇博尼法斯八世为此发表了《一圣》(Unam Sanctam)教谕，强调世俗管理权应受治于属灵的权威，并指出属灵的权威是由上帝交给教皇的。教谕中引用了托马斯·阿奎那的话：“服从罗马教皇是任何人得救必不可少的条件。”法兰西国王腓力四世收到教谕以后，立刻召开会议讨论这一教谕，并宣布罗马教皇博尼法斯八世道德堕落、宣扬异端，应该由教会组织专门机构予以

审判。法国国王腓力四世当时命令他的副首相威廉姆·那迦日(Willian Nogaret)办理此事,威廉姆·那迦日伙同教皇博尼法斯八世的仇敌科伦那(Sciarra Colonna)设法潜入教皇的寝室,当时教皇正双手捧着十字架躺在床上,目瞪口呆地束手就擒。他们对博尼法斯八世加以凌辱殴打后,不久就予以释放,教皇回到罗马以后又遭到阿西尼家族成员的扣押,不久就去世了。很值得注意的是,法国国王腓力四世以暴力对待教皇的行动当时不仅在法国得到人民群众的普遍拥护,而且在英国、德意志和意大利也没有听到来自群众中的反对意见。这实际上也是一次对当时的教皇信仰的民意测验。从博尼法斯八世的可悲结局可见教皇的权力已由鼎盛走向了衰落。

公元1305年,枢机主教团在法国国王腓力四世的压力下,将法国主教帕特隆特·德·戈兹(Bertrand de Gouth)选上教皇,称克雷门五世(Clement V,公元1305—1314年在位)他即位以后取消了博尼法斯八世所下的一切禁谕,并于公元1309年将教廷迁到阿维尼翁(Avignon)。克雷门五世担任教皇期间还有一件值得一提的事情是他组织了一个机构,将历届主教公会议和历次宗教会议的决议、信条以及历代教皇颁布的教令编成一部教会法典^①。这是天主教会史上值得一书的一件大事。

^① 在教皇克雷门五世即位以前,据天主教会史记载,曾有两个人编纂过教会法典。一位是布罗格那的格拉典(Gratian)教授编纂的《教会教条大全》(Decretum 成书时间约公元1148年);另一位是教皇格列高里九世,他在《教会教条大全》的基础上,又收入新颁布的教令,形成了一部法定的教会法律全书。公元1298年,教皇博尼法斯八世重新发行这一部教会法律全书,教皇克雷门五世所编的这本教会法典直到公元1317年才由教皇约翰二十二世正式发行。此后的600年里,基本上使用克雷门五世主持编纂的这本教会法典。公元1904年,教皇庇护十世(Pius X,公元1903—1914年在位)委任专员,将教条重新整理修订,编纂成法典。其继任者罗马教皇本尼迪克十五世(Benedict XI,公元1914—1922年在位)颁布《教会法律全集》(Codex juris Canonici),共计5大卷,2144条法典。

从公元800年查理曼皇帝在罗马圣彼得大堂由罗马主教利奥三世授加冕典礼起，到法国国王腓力四世迫使枢机主教团立法国主教帕特隆特·德·戈兹为教皇克雷门五世的500多年中，皇帝和教皇之间从争夺神职叙任权，到皇帝(国王)承认教皇至高无上的权力，最后出现国王控制教皇的局面。教皇同皇帝在权力问题上的不断争夺，在中世纪的教会史上演出了一幕幕的闹剧，广大民众因此对在信仰上教皇的教谕是否能代替圣经产生了怀疑，而天主教会的分裂又加深了广大信徒对教皇的神圣性的怀疑。

“阿维尼翁”教皇和天主教会大分裂

“阿维尼翁”教皇是对公元1309年克雷门五世将教廷迁至法国南部的教皇国飞地阿维尼翁后，在该地连续7任教皇设立的教廷的统称，其时间为公元1309—1377年。

此时，教皇的威望同乌尔班二世发动十字军东征时相比，已是江河日下。随着公元1292年十字军在东方的最后一个据点阿克要塞被阿拉伯人攻克，罗马教皇鼎盛时期叱咤风云的威风，已在他的后继者们身上变成了强装门面的作威作福的态度，然而由十字军从东方掠夺来的大量财富也使教会的腐化达到了令人难以置信的地步。同时，作为教皇权力的最强有力的挑战者的国王和皇帝正在磨拳擦掌要把教皇置于自己的控制之下，以“挟天子以令诸侯”的策略，积极为自己称霸西欧作好各种准备。

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

但是，教皇克雷门五世的教谕上的这些观点，并不能代表所有“阿维尼翁教皇”^①的观点。事实上，当时在教皇和国王(皇帝)之间的权力斗争并没有结束，著名的《神曲》作者但丁在他所著的《论帝制》一文中就指出，当时教皇虽然处在法国国王的“保护”之下，不得不承认法国国王向教皇提出的各种权力，但是对于其他国家的皇帝和国王的权力，这些“阿维尼翁”的教皇们还是抱着寸权必争，须臾不让的态度。因此，但丁认为皇帝的权力是从罗马帝国时期起就有所规定的，它是由神所授予的。皇帝的职责在于保障现世社会人们的幸福，正像人们在信仰上有赖于教皇所给予的保障一样。然而，但丁的这种理论，在教皇看来似乎近于异端。教皇约翰二十二世即位以后，他立即回

^① 在克雷门五世以后的六任教皇是：约翰二十二世(John XXII, 公元1316—1334年在位)，本尼狄克十二世(Benedict XII, 公元1334—1342年在位)，克雷门六世(Clement VI, 公元1342—1352年在位)，英诺森六世(Innocent VI, 公元1362—1362年在位)，乌尔班五世(Urban V, 公元1362—1370年在位)，格列高里十一世(Gregory X, 公元1370—1378年在位)。这6个教皇也都是法国人。

神圣罗马帝国皇帝、巴伐利亚国的国王路德维希^①为意大利问题发生了激烈争端。在这场争端中，帕多瓦的马尔西留和扬顿的约翰合著《和平的保卫者》一书，对皇帝和教皇的权力进行了详细的论述，该书的出现标志了教皇同皇帝的权力之争已因皇权的强大而走向尾声。

《和平的保卫者》一书详细地论述了国家产生的原因以及王权和神权之间的关系。书中十分明确地提出了世俗统治者(平信徒)有权管辖教会人员、掌握教会事务的见解，指出罗马教皇的权力并非来自圣彼得的传递，并不具有至高无上的地位；一切主教的权力都是平等的，都是直接来自上帝，如果将罗马教皇的地位人为地提高到宗教和世俗事务的至高无上的位置上，是毫无根据的。该书作者认为，只有代表全体基督徒的普世宗教会议才有权规定信条和解决神学上的疑难问题。该书的作者认为，根据《圣经·新约》的训诫，任何人都无权代替上帝治理世人。在基督教国家内，只有掌握立法权者，才能召开全国和地方宗教会议，只有这样形式所召集的会议才能算合法的会议。纵观全书，作者对教皇在立法、信仰、道德和制定教规方面的权威以及他对教会和世俗社会的至高无上的统治权和赦罪权予以了严厉的否定，这实际上也是对公元8世纪以来克吕尼派逐渐建立的教皇权力理论体系的全面否定。

教皇约翰二十二世见书大怒，对于神圣罗马帝国皇帝、巴伐利亚国王路德维希的桀骜不驯十分愤怒，下通谕予以开除教籍处分。但是，这些强硬的措施并没有使这个皇帝感到有什么尴尬

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

之处,相反,他的宫廷成了当时反对教皇约翰二十二世的主要营垒。方济各修会的总会长赛西勒的米歇尔同威廉·奥卡姆等也在他的庇护之下,不断著文反对修会的世俗化,抨击教皇约翰二十二世的荒谬,提出应以《圣经》作为教徒信仰的最高权威等主张。

将教廷设在阿维尼翁的七代教皇,在阿维尼翁历时70余年,意大利等国的史书习惯上把这一段历史时期称为“阿维尼翁之囚”,以类比古代巴比伦将以色列人掳至巴比伦70余年的“巴比伦之囚”(Babylonish Captivity)。这应该说只是意大利某些史学家的观点。在研究世界史和教会史的许多学者中,对于“阿维尼翁教皇”时期的评价各持一见,众说纷纭。例如,著名的《十日谈》作者佩特拉克(Francesco Petrarca,公元1304—1374年)认为,这70余年是教会史上最黑暗的时期。然而,现代西方一些教会史学家则认为这一时期教廷曾力图改革,进行了调整机构、提高枢机主教团的权力、继续修订教会法典、兴办大学教育、努力增加教会收入等一系列措施,应该说还是有不少建树的。事实上,这一些评价都没有切中要害。因为在“阿维尼翁教皇”时期以前,教皇的权力曾达到过至高无上的鼎盛局面。然而,透过这种鼎盛局面,人们在教皇的所作所为中看到了这位“上帝在世间的代表”的权力欲和贪婪、凶狠的真面目,也看到了教皇作威作福、贪图生活享受的现状。这些状况必然会在广大平信徒心目中引起一种逆反心理,这也是法国国王腓力四世敢于擒毆教皇博尼法斯八世、将教廷迁至阿维尼翁、要克雷门五世解散军事修会——“圣殿骑士团”的原因所在。但是,作为天主教会的最高首领的教皇并不会这样轻易地交出自己已经得到过的至高无上的权力,因此,他们在“阿维尼翁”时期的这一系列措施,目的是想重振教皇至高无上的权威。然而“落花有意,流水无情”,历史的发展是由民心来决定它的进程的。

人们已不愿看到英诺森三世时期的专横统治，教会的衰落也就不可避免了。

公元1377年，教皇格列高里十一世将教廷迁回罗马梵蒂冈，但是，由于当时枢机主教团中的很多枢机主教都是法国籍的，因此，教廷并没有摆脱法国国王的影响。公元1378年3月，教皇格列高里十一世暴卒。罗马的豪门贵族和市民决意将教廷留在罗马，在他们的压力下，枢机主教团的主教们被迫选意大利籍巴立(Bari)的大主教巴特罗缪·普里格那诺(Bartolommo Prignano)为罗马教皇，称乌尔班六世(Urban VI，公元1378—1389年在位)。乌尔班六世即位以后，锐意要将法国势力从罗马教廷中驱除出去，他的政策引起了在枢机主教团中占举足轻重地位的法国籍枢机主教的不满，枢机主教团因而离开罗马，重新迁到阿维尼翁，并且声称罗马教皇乌尔班六世的当选并不具备法律效果，因为这是枢机主教团罗马豪门贵族和市民的胁迫下选出来的。枢机主教团为此发表公告，宣布选举巴特罗缪·普里格那诺大主教为教皇乌尔班六世一事无效。枢机主教团援用罗马教皇尼古拉二世于公元1059年召开的罗马宗教会议上规定的选举教皇法规，选举来自日内瓦的枢机主教罗伯特(Robert)为教皇，称克雷门七世(Clement VII，公元1378—1394年在位)，设教廷于阿维尼翁。在罗马的教皇乌尔班六世得知这些消息以后，立刻在罗马另立枢机主教团，从此，在天主教会史上出现了40年的大分裂局面。天主教会在公元1378—1417年这段时间的大分裂，实际上是法国、意大利和德国为争夺教廷控制权的斗争所造成的。在这段时间里，在天主教会中，同时有两个教皇对峙或3个教皇鼎立，使教皇在信徒心目中的威信继续下降。相互对立的教皇互相攻讦，互相开除对方的教籍，同时向西欧各国征收租赋和税金，演出了不少“自我暴露”的喜

剧。同时，西欧各国的封建统治者又按照各自的政治需要和经济利益拥护某一位教皇。当时拥护罗马教皇的有：意大利的北部和中部、德意志的大部、斯堪的纳维亚半岛上的诸国、波希米亚王国和英格兰。拥护阿维尼翁教皇的有：法国、西班牙、撒丁尼亚、意大利的那不勒斯和西西里以及德国的一小部分地区。从这里，实际上已可以清楚地看出罗马教皇已经失去了昔日凌驾于这些国王之上的雄风，而需要这些王国君主的支持才能同其敌对的教皇抗衡，因此，当时各国的天主教会实际上已经由各国的君主在进行实际的控制。

从当时这些相互对峙的教皇的经济来源，更可以清楚地看到天主教会大分裂时期教皇的地位。阿维尼翁教皇的经济来源几乎全部依靠法国。公元1400年，阿维尼翁教皇因发动战争和奢侈享受的需要，征得的钱财比公元1350年时（当时天主教会还没有分裂）的总和还要多，但是仍然入不敷出，于是就把城堡和教堂里的金银祭器出卖给贵族。公元1371年，阿维尼翁教皇克雷门七世向勃艮第公爵借款，条件是同意由公爵委派120名神职人员。与阿维尼翁教皇相对峙的罗马教皇也同样想法设法收罗钱财，他派出特使到处兜售赎罪券和赦恩状。罗马教皇博尼法斯九世为筹措军费，曾把教廷的许多主教解职，以便腾出职位来卖职筹款。罗马教皇格列高里十二世即位以后，也典卖教产。公元1407年，他把教皇的法衣以7400个金币的代价典当给佛罗伦萨的商人。公元1409年，在比萨选出的教皇亚历山大五世（当时有三个教皇），刚一登上教皇宝座，便忙于出售神职捞取钱财。他的继任者约翰二十三世则为了大肆挥霍和发动战争，除公开出卖神职外，还多次向佛罗伦萨商人借款，最后甚至连教皇的皇冠也一起典当给佛罗伦萨商人。

天主教会在公元1378—1417年间的大分裂以及搜括钱财、

加重剥削和奢侈腐化等现象，使它在信徒中已失去了信仰，逐渐成了当时社会被人厌恶和嘲笑的对象。

公元1414年，神圣罗马帝国皇帝西吉斯孟为了结束天主教会分裂的局面，迫使教皇约翰二十三世在康斯坦茨召开天主教会议。出席这次会议的有主教和主教衔的隐修院长，也有来自大学的神学和法学教授以及皇帝和国王的代表。这次会议吸取了公元1409年比萨会议的教训，让当时尚在位的三位罗马教皇统统自动引退。然后，会议根据规定的程序，由枢机主教团和5个国家的（每个国家5名代表）共30名代表组成选举团。在选举新的教皇以前，会议对改革教会的行政、整顿教会的纪律，特别是对教皇的财务制度等问题进行了多方面的讨论。有些问题当时并没有取得一致的意见，只能有待未来的教皇同某些国家的君主进行单独会晤、协商来加以解决。会议上，选举团选出新教皇马丁五世（Martin V，公元1417—1431年在位），终于结束了天主教会40年来的分裂局面。

康斯坦茨宗教会议十分明确地指出：“本次康斯坦茨圣会宣布：它乃凭圣灵所合法召开之普世教会会议，乃代表天主教会，它的权力直接来自基督，因此，凡它所决议者，无论关于信仰问题，关于终止上述分裂问题以及关于教会大小事务之改革问题，凡我同人，不问职位之尊卑高下，连教皇也包括在内，均当一体服从。”在公元1431—1449年召开的“马拉松式”的巴塞尔宗教会议上，又重申了康斯坦茨宗教会议关于普世主教会议的独立性质和权威性的决议，再次否决了教皇有解散普世主教会议的权力，并宣布未经普世主教会议同意，教皇无任命主教的权力，这次会议还对教皇税收中某些已经引起信徒反对的项目进行了改革。然而，这次长达19年的宗教会议并没有取得任何实质性成果。由于当时的教皇尤金四世不愿屈从于巴

塞尔宗教会议上所提出的种种限制教皇权力的措施，因此，他在公元 1438 年以同拜占廷帝国皇帝约翰八世和君士坦丁堡教会代表团谈判基督教东、西两派教会联合问题为由，不顾参加巴塞尔宗教会议的大部分代表的反对，带了一部分人先到弗拉拉，接着又在佛罗伦萨举行东西两派教会的宗教会议。教皇尤金四世原想以这次谈判达成联合的协议，为罗马教会取得基督教的首席地位等业绩来压服巴塞尔宗教会议的代表，不料他离开巴塞尔由弗拉拉前往佛罗伦萨后不久，即被当时正在继续举行的巴塞尔宗教会议的代表们废黜，会议另立教皇菲力克斯五世执掌教会首脑权力。于是在天主教会史上又出现了短暂的两个教皇对峙的局面。不过，巴塞尔会议另立教皇菲力克斯五世的决议，使巴塞尔宗教会议失去了人心。这次会议的失败标志了用代表会议的议会制度替代教皇集权制度尝试的终结。

天主教会的腐化和神秘主义思想流行

公元 15 世纪下半叶，在法国、英国、西班牙这些国家逐渐建立起国王和大贵族联合的专制统治，先后摆脱了教皇的控制，并且不再向教皇纳贡。德意志的一些诸侯也相继仿效。当时英、法等国的国王还强迫本国教会向本国政府纳税，这一措施最使教皇感到切肤之痛，因为教皇为对付政敌和维持穷奢极欲的生活，不得不巧立名目、巧取豪夺，以应付愈来愈多的开支。他们伙同各国国王和贵族兜售赎罪券，将所得收入同国王和贵族平分。当时罗马教皇每年还从罗马城的妓院中取得 2 万杜卡的

收入。^① 这样，到教皇英诺森八世(Innocent VIII, 公元1484—1492年在位)统治时期，罗马城的6万名居民中，妓女就有6800人。英诺森八世以后的几任教皇更加腐化，教皇卡立克特十世的一个侄儿依靠贿赂枢机主教团登上了教皇宝座，称亚历山大六世(Alexander VI, 公元1492—1503年在位)，他是西班牙人，即位以后，就把美洲赏给西班牙，把非洲赏给葡萄牙。公元1501年，他推行教会对书刊出版的审查制度，加强对思想的统治。亚历山大六世教皇生活糜烂，他公开承认的儿子就有8个，其中一个儿子名叫西萨里·鲍吉亚的，6岁即当神父，16岁当大主教，18岁担任枢机主教时，曾把50名妓女招入教皇的宫廷中，举行裸体舞会。

当时，西欧各国的教会也呈现着一派腐败景象。曾经盛极一时的修道院，此时也出现衰落的气象。神职人员和修士的放荡行为使一些修道院凋零瓦解。当时，大多数主教和修道院长都由贵族兼任，其中大多数人连字都不识，根本不管教务。例如，当时有一位马格德堡的大主教，在任职35年后，才第一次主持弥撒；而斯特拉斯堡的大主教，在任职期间竟从来没有主持过一次弥撒。公元14世纪，由于国家与国家间、国王与贵族间、贵族与贵族间不断的战争，加上当时鼠疫在而败流行，许多家庭在天灾人祸面前家破人亡，一些流离失所的妇女迫于贫困而进修道院当修女。结果，由于教会的腐化，不少女修道院实际上成了贵族和神职人员的妓院。公元1512年，方济各修会修士托马斯·慕纳在讲道中揭露，有一个女修道院的院长是该女修道院中私生子最多的人。^② 一些主教为了搜括钱财，用出卖据说具有“赎罪”功效的圣徒遗物对信徒进行欺诈，而一些

① 李亚，《异端审判法庭史》，第3卷，第644页。

② 弗立克，《中世纪教会的没落》，纽约1967年版，第2卷，第473页。

世俗统治者也随之效仿以诈骗钱财。例如，萨克逊选帝侯腓特烈自称拥有 5000 件圣徒遗物，宣扬这些圣物足够 50 万年赎罪之用；又如，迈因兹的大主教自称收藏着 42 具完整的圣徒尸体以及 9000 件圣徒遗物。在当时称为圣物的物品中，其名目和品种也愈来愈荒诞离奇，据说有耶稣被钉上十字架时流下的汗珠，童贞女圣玛利亚的奶汁，耶稣及其十二门徒进行最后的晚餐时所用的餐桌木板，甚至据说还有人收藏着上帝造人类始祖亚当时用剩的泥块。一些人把这些“圣物”包括“赎罪券”的功效说得神乎其神，整个社会的道德水准由于这些东西的“赎罪”作用而不断下降，人们头脑中原有的道德观念逐渐为这些可以用货币购买的東西的赎罪价值所冲淡，教会的威信也因而下降到令人难以置信的地步。

为了维护教会的威信，提高教会的权威，当时天主教会以异端裁判所作为维持它体面的手段。教会援用托马斯·阿奎那的《神学大全》有关魔鬼引诱人犯罪的内容，制定了信条，确定“巫士”就是魔鬼的儿女。于是一些自然科学的探索者、对赎罪券的功效持怀疑态度者、对圣物有疑问者都被异端裁判所列入“巫士”的行列。捉拿“巫士”成了异端裁判所的一项重要工作。公元 15 世纪下半叶，上日耳曼的异端法庭审判官、多明我修会的修士海因里希·克莱姆和雅可布·施普林格合著了一本题为《巫士的铁槌》的书，专门罗织了对付巫士的方法，列出了“信仰巫士者”的各种表现，并介绍了捉拿巫士、审判和处决巫士的手段。当时有不少群众因不愿购买赎罪券而被异端裁判所以“巫士”论处。据估计，从公元 14—16 世纪的近 200 年中，在西欧被控为“巫士”而处死刑者约在 10—30 万人之间。^① 但是，腐败

^① 有人估计为 5~10 万人，有的学者则估计有 30 万人。

的教会想用血腥的镇压来搜括人们的口袋，钳制人们的口舌的做法，只能激起广大群众更强烈的反抗。此时的西欧社会，已是“山雨欲来风满楼”。

此时在天主教会里，神秘主义又重新抬头。在方济各修会中，以克勒沃的伯尔纳德^①为代表的神秘主义思想迅速流行。到公元14世纪时，德国的一些神秘主义者如艾克哈特和陶勒尔特别著名。神秘主义思潮的流行，实际上是对当时天主教会普遍腐化和世俗化的一种反动。

艾克哈特(Meister Johannes Eckhart, 约公元1260—1327年)生于德国图林根，为多明我修会修士。大约从公元1290年起，先后任埃尔富特、图林根、萨克森、波希米亚等地多明我修会会长。曾在巴黎、科隆等地任神学教授，在斯特拉斯堡任布道员。最近发现的他的一部分著作，表明艾克哈特不仅继承了托马斯·阿奎那神学思想，而且深受阿拉伯哲学家阿维森纳的影响。他的神秘主义思想的核心命题是“存在即神性”，(esse est deus)，亦即他认为上帝的神性即在宇宙万物之中，宇宙万物之中均有上帝的神性，他指出人为万物之灵，人的灵性同神性相通，因此在人的灵魂中就有神性的火花。这火花非受造物，它能从有差别的人的世界进入无差别的神的世界，在那里与上帝合而为一，无我泛爱，获得真正的自由。艾克哈特的这些神秘主义理论通过他广泛地用方言讲道受到了虔敬信仰的修士、

① 法国息斯特细修会修士，曾任法国克勒沃隐修院院长，故名。他认为有一种知识不能靠智力来推论，这是一种超越理性的真理，它要凭对圣经和教会的权威的信仰来接受。只有靠神秘的幻象或直觉，信仰才可能转化为知识。他认为，灵魂通过三个阶段，即思考、默思和默观(cogitatio, meditatio, contemplatio)，上升至洞悉一切的高度，而唯有默观才能参透超越理性的信仰对象，坚定对上帝的信仰。这就是克勒芒的伯尔纳德的神秘主义神学理论。

修女和平信徒的欢迎。当时，以约翰·陶勒尔为代表的“上帝之友”^①等派别都把艾克哈特作为导师。不过，艾克哈特的讲道和著述活动很快引起了教会的注意，他的著作被科隆大主教指责为具有异端嫌疑，在审查过程中，艾克哈特去世。公元1329年，教皇约翰二十二世(Joannes XXII, 公元1316—1334年在位)将他的28篇著作定为异端或有异端嫌疑。

不过，神秘主义思潮并没有因为艾克哈特的一些著作被定为异端而销声匿迹。相反，它在陶勒尔、苏索、扬范、勒斯布鲁克、^② 托马斯·肯佩斯^③等人的讲道传播下，成为当时天主教中不容忽视的一股思潮。神秘主义思潮的流行，在当时社会的某些人中产生了这样三种影响：一、它使人们感到，宗教信仰是一种内心的生活，以基督的行为作准则，是以内心的虔敬去达到同上帝同在的境界，而不是仅仅按照教会的信条，享用一些形式性的有效的圣事就能实现得救之道的；二、由于强调宗教信仰是一种内心生活，因此就必然强调个人的体验，其结果不仅会产生忽视教义的倾向，而且也会产生忽视宗教生活上的权威——神父的倾向；三、神秘主义思想也为以后的一些宗教改革家提供了一些神学理论。

天主教会的腐化、衰落，不仅产生了一种要求净化教会的神秘主义思潮，而且也使已在大学讲坛上酝酿的人文主义思潮走出了课堂。显然，西欧社会在西罗马帝国死亡了近1000年以后，又重新复兴了。

① 公元14世纪，在德国西部及瑞士兴起的—个神秘主义宗教派别，但并无具体组织，主张过简朴的虔敬生活。

② 公元14世纪荷兰的神秘主义者，著有神秘主义著作多种，认为灵魂深处自有上帝；人来自上帝，必然要回到上帝那里，与上帝重新合为一体。

③ 德意志神学家，终生过隐修生活，生平不详，著作有《遵主圣范》—书，曾被译成多种文字，影响很大，中文译本称《师主篇》。

第 10 章

基督教和西欧文化复兴

按佛教经典的说法，“果”乃“诸因和合而成”。在公元15—17世纪，西欧社会在文化上发生的伟大进步，以及随之而来的科技和经济发展，乃是以往近千年“诸因和合之果”。

在公元1096—1291年这近200年的岁月里，几代罗马教皇先后发动了8次十字军东征。在向东方进行烧杀劫掠的过程中，历史使这些只知掠夺的骑士们“不自觉”地“带回了东方文化。阿拉伯伊斯兰文明的精萃（以及阿拉伯从中国吸收来的科学技术）和早已在西欧失传的亚里士多德等人的著作因此重新回归了故乡。从东方掠夺的大量财富，刺激了西欧经济的发展，这就必然会对文化的发展，特别是文化中的重要组成部份——科学技术的发展提出新的要求。社会生活的这种“定向”需求，自然而然地刺激了这一领域中的活动。于是，西欧历史上出现了“大翻译运动”，新兴的大学，地理大发现，……人们的视野再也不仅仅局限于西欧或地中海沿岸这样一个狭小的范围内了。

在这一时期，随着造纸术和印刷术的传入，人们的精神生活也发生了变化，《圣经》由于这两门技术的应用开始普及，《圣经》的原话使人们开始对神甫的传道有了分辨的依据。特别是

公元13世纪西欧发生大瘟疫时，人们便认为这是上帝对人间充满的各种腐败现象的惩罚，对教皇权威的信仰开始动摇。

这些因素虽然出现在时空坐标的不同点上，但是却在“社会需要进步”这一社会需求下会合成“果”，于是发生了西欧的文艺复兴、科学复兴等各种文化表现形式的复兴。事实上，这次复兴，不只是古代希腊、罗马帝国黄金时期文化表现形式的“还原”，而且是远远超过过去任何一个时代的“巨人辈出”的文化发展时期。不过，这些巨人都把上帝视为“真、善、美”，视为自己理想中的“无始无终的造物主”，他们的基督教神学思想已同当时的天主教会有着很大的分歧，这一切在他们的作品中已淋漓尽致地表现了出来。

瘟疫的肆虐和纸对思想传播的影响

公元14世纪至15世纪末，天主教会的衰落和腐败使许多信徒痛心疾首。天主教会不仅残酷镇压异端，而且为了搜括钱财和维护自己的统治，一方面兜售赎罪券，一方面又指控一切不同意教会所作所为的人士为“巫士”，加上“异端”的罪名，这些做法使广大信徒在心理上产生了一种反感的情绪。到天主教会大分裂期间，互相对峙的教皇不断地指责和揭露对方的隐私，诅咒对方，并予以绝罚处分，这些十分不雅观的表演，使广大信徒不得不对他们所崇拜的上帝在世上的代表——教皇，感到寒心。因此，在当时的一些修会中出现了神秘主义思潮，主张过简朴清贫的生活，提出宗教信仰是人的内心生活等一系列观点，实

际上这是对天主教会自鼎盛时期以来的所作所为的逆反表现。

当天主教会在腐化、衰落下去时，相反，王权却愈来愈强大起来，其强大的表现不仅在于法国国王腓力四世同博尼法斯八世的斗争，这应该说只是一种表现的形式。更主要的是，当时王权的强大反映在王权基础的巩固上，一般来说，有这样四个方面：一、由蒙古军队西征而传入的火药，其制造和应用方法已为西欧工匠所掌握，成为攻坚战中十分有效的武器，这就使国王在摧毁那些跋扈抗命的骑士和贵族的坚固城堡时有了一张克敌制胜的王牌；二、在政治和经济生活中愈来愈显得重要的市民阶级积极要求国家统一，摆脱罗马教廷的控制，法国国王路易十一世(Louis XI, 公元1461—1483年在位)在市民阶级的支持下，终于迫使勃艮第服从了国王的中央集权统治；三、市民阶级的兴起打破了天主教会对文化教育的垄断，使这一阶级得以在意识形态和宗教信仰上，按照自己的利益握出自己的观点，这一时期“人文主义”的出现正是市民阶级在意识形态上的反映；四、骑士阶层的没落和消亡。自十字军东征以来，那些蛮横的骑士大部分战死沙场，还有一部分骑士挟着从东方掠夺来的财富成天饮酒作乐，勇武之气早已丧失殆尽，加上此时封建主之间战争频繁，长弓和火药的使用，使这些骑士们都成了这些武器的靶子，所以，英国红白玫瑰战争以后，骑士之称已成旧迹，一些残存的骑士也改行经商，这就使英、法等国在王权的巩固上少了一个不安定的因素。这些因素使得天主教会只能向一些国王们强装笑颜。

这时在欧洲历史上发生了两件大事，不仅影响了整个西欧社会人们的心理，而且也给西欧带来了传播思想的有力工具。这两件事情，一件是瘟疫，一件是造纸术和印刷术的传入。这本来是风马牛不相及的两件事情，但是，在人类的历史进程中，

往往表面上看来并不相干的事情，却会在人类的意识形态(或文化思想)上产生一种意想不到的“化合”作用，对历史的发展产生巨大的影响。

当人们正在痛恨异端裁判所的残暴，不满教皇及主教们想方设法地榨取钱财时，一场波及西欧绝大部分地区的瘟疫使人们对于基督所讲的爱心，对于瘟疫的发生，对于天主教会和教皇的所作所为，都从宗教信仰的角度进行了思索。这次鼠疫的发生地原在南俄罗斯和中亚一带，经过克里米亚，由一艘商船无意中将这染有鼠疫的老鼠带到了意大利的热那亚港，以后几乎传遍了西欧。薄伽丘在他所著《十日谈》的序言中谈到了这次鼠疫给意大利一些地区带来的死亡和恐怖的景象。当时人们对这场鼠疫毫无抵御能力，只能依靠侥幸得以生存。这场鼠疫于公元1348年传到英国，据说英国遭感染而死亡的人数占总人口的25—50%，仅牛津大学就有三分之二的学生死于这场流行的鼠疫。约·理·格林曾记载道：“在当时比较大的城镇里黑死病的灾害最为猛烈，那里的肮脏和没有阴沟的街道是麻疯病和热病不断肆虐的场所。沃尔特·曼尼爵士出于慈悲为伦敦市民所购置的墓地，就埋葬了5万多具尸体，这个地点后来建立起卡尔特修道院作为标志。在诺里季有几千人死亡，同时在布里斯托尔活着的人都来不及去埋葬死人。

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

然而，瘟疫并没有使那些仍然活着的贪婪的主教、修道院院长和贵族产生一点怜悯之心。相反，他们为了追求更加奢侈的生活，不顾这些贫苦百姓所处的悲惨境地，仍以各种暴虐的手段来榨取财物，这就必然地激起了反对整个社会不平等体系的起义。农民们的不断起义，都被残酷地镇压下去。天主教会则一再指责这些起义的农民是对神圣秩序的对抗。但是，宗教自阶级产生以来，就由于生产关系中不同的地位而形成不同的宗教观念。当时，被称为“肯特的疯修士”的弗鲁瓦萨尔不顾教会的迫害，在22年(公元1360—1381年)的讲道生活中，大声疾呼：善良的人们，只要货物不属公有，只要还有农奴和绅士，英国的事情就永远不会有所好转。那些我们叫他们作老爷的人们凭什么权力是比我们更了不起的人呢？他们有什么根据应得这个权力呢？为什么他们把我们当成农奴？假如我们都是出于同一父母，亚当和夏娃，他们怎能说或证明使们比我们高明，假如不是他们驱使我们以我们的劳动来替他们挣钱，他们怎能那样得意地挥霍呢？使们穿着天鹅绒的衣服，裹在温暖的皮衣和貂袍里，我们却是鹑衣百结。他们有醇酒、香料和洁白的面包，我们吃的却是燕麦渣和干草，喝的是生水。他们有闲暇和精致的住宅，我们只能辛苦劳动，在田野里栉风沐雨。但是，只有我们和我们的辛劳才使这些人保有他们高贵的地位。”他的讲道揭露了人间不平等制度的罪恶，受到了广大贫苦百姓的热烈欢迎。这一切都为未来的宗教改革做着思想上的准备工作。同时，一些无法忍受沉重的压迫和剥削的农民和平民则不断发动起义。公元1358年，在法国发生了扎克雷起义，起义的农民烧毁了城堡，破坏了庄园，最后被残酷地镇压下去；英国则于公元14世纪的70年代末发生了瓦特·泰勒领导的起义，这次起义也失败了。这些起义应该说是公元16世纪20年代波澜壮

闹的德国农民起义的前奏曲，农民将反抗封建压迫同要求宗教改革这两种动机都交织在这次起义中，为中世纪的结束奏出了悲壮的乐章。

当天主教会依靠异端裁判所来维持其权威时，火刑柱和各种惨无人道的刑罚是阻挡不了人们活跃的思想的。这是一个十分值得资鉴的历史经验，因为信仰需要有一个思想的权威，而作为权威的思想首先必须有人们的“心服”和信仰，要实现这一点，绝不是靠压服、刑罚甚至处死等威胁所能解决的。因此当天主教会的教皇和主教们以自己的行为将自己在人们心目中的权威地位推倒后，人们的思想立刻又处于一种“无序”的状态，不过，这种“无序”状态，仍然围绕着“如何信仰才能获得拯救”这样一个主题进行。处在这样的时代背景下，人们迫切要求交流各自的思想，希望有更加方便的传播手段来介绍神学思想、数学研究、工艺技术等方面的情况，纸和印刷术的使用，促进了当时西欧社会思想界的活跃。可以这样说，没有纸和印刷术的使用，就很难使人文主义思想得到广泛的传播；公元14—16世纪的各个学科的“复兴”也不会这样迅速地实现，公元16世纪的宗教改革运动也可能还要推迟一些时间。

纸和印刷术能有这样的用武之地，也同西欧当时特定的社会环境有关。其实，西欧早在公元11世纪时已经从西班牙的摩尔人手中学会了造纸技术，不过在相当长的一段时间里，西欧一直没有造出过质量较好的纸来。直到公元14世纪末，德国造出了使印刷书籍成为有利可图的事业的纸，于是一些商人开始从事这个行业。公元1446年，在荷兰的哈勒姆、斯特科尔开始使用活字版印刷。大约就在这同时，哥滕堡在迈因兹也采用了活字版印刷。公元1477年，在英国威斯特敏斯特，卡克斯顿开办了一所印刷厂。

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

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

公元14世纪发生在西欧的鼠疫，使西欧社会遭到了前所未有的劫难，在这场当时人力根本无法抗拒的瘟疫的袭击下，劫后余生的幸存者不可能不思考各种十分现实又十分虚幻的问题：这场瘟疫是怎样造成的？上帝为什么要降这样一场灾祸到人间？然而，这些大难不死的群众在埋葬了自己的亲属以后，发现加在自己头上的赋税和各种名目的支派项目更多更重了，而教皇、主教、修道院长、富商、贵族、……仍然穷奢极欲。谁不缴租税就有可能被关进政府的监狱，谁要说什么怨言就有可能受到异端裁判所的传讯。于是，在这一时期里，在整个西欧不断地发生以宗教异端形式出现的起义。贫苦的群众渴望人身的自由，憧憬着一个平等的社会。

在这一时期，市民阶级的兴起乃是中世纪后期最值得注意的事情，鼠疫的流行固然给欧洲带来人力和资源上的暂时短缺，但是市民阶级当时锐气正盛，他们要求国家统一，要求摆脱罗

马教廷的控制，要求个性解放，要求人性自由，要求发展商业进行竞争，他们的这一系列要求和所从事的各项活动，显然给刚受过死亡冲击的欧洲带来了生气。纵观整个中世纪教会史，可以说正是这个时候，西欧才出现了春意。

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

宗教改革运动的前奏曲

天主教会的所作所为，使它受到了来自各方面的挑战。除了来自贫苦的农民和平民的起义外，它还受到来自国王、贵族、市民阶级的反对；同时，还有来自教会内部的反抗，其中，以约翰·威克里夫(John Wyclif, 公元1324—1384年)、约翰·胡司(John Huss, 公元1373—1415年)、杰罗拉莫·萨伏那洛拉(Girolamo Savonarola, 公元1452—1498年)和迪希迪里乌斯·伊拉斯谟(Desiderius Erasmus, 公元1467—1536年)最为著名。事实上，从严格的意义上来讲，西欧的宗教改革运动从公元14世纪下半叶已经开始。

约翰·威克里夫是公元14世纪下半叶到公元16世纪中叶这场宗教改革运动的先驱者。他生于约克郡(Yorkshire)的希

普斯维尔(Hipswell),曾在牛津大学的巴路尔(Balliol)学院求学,以后担任该学院院长,并长期担任牛津大学的神学教授,以学识渊博著称,在哲学观上他是一个“实在论”者,同当时流行的“唯名论”相对立。

公元1374年,约翰·威克里夫被英国国王任命负责路特沃斯(Lutterworth)教区。同年,又被任命为英国皇家神学顾问,奉命出使同法国进行停战谈判,并以英国国王全权代表的身份在布鲁杰斯(Bruges)同当时尚在阿维尼翁的教皇格列高里十一世的代表谈判英国33年来挪用教廷在英国的收入和英国教会神职叙任权等问题。他按照英国国王和议会的意见,拒绝教皇在英国拥有神职叙任权,否认英国是教皇的侍臣国,提出教皇法廷应限制英国人上诉,并且指出教皇格列高里十一世的前任、教皇乌尔班五世所提出的交还累年教廷在英国的收入是毫无道理的。因此,双方的谈判没有达成任何协议。公元1376年,约翰·威克里夫在牛津讲演《平民主权》(On Civil Lordship)这一题目时指出,上帝是最大的君主,一切民政与属类的职位均由上帝派定,均当隶属于上帝,其它人只是受主之托,并不具有主权。一些身居民政与属灵职位的人虽然可以动用世物,但是并无所有权,假如他们奢侈浪费,或者滥用权力,就会失去主的托付,因此也就失去了职权,他的财产就应该由政府没收。他在讲演中强调,上帝派政府管理俗事,就如同派教会管理属灵事务一样。他的这些思想,当时受到英国的贵族、多明我修会和方济各修会的修士以及广大群众的热烈拥护。约翰·威克里夫还积极支持英国国王的叔父兰开斯特公爵发动的没收教会财产的运动;支持英国国会公开谴责罗马教廷。

公元1377年,教皇格列高里十一世一连发了五个通谕谴责约翰·威克里夫,并命令坎特伯雷大主教逮捕约翰·威克里夫,

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

不过，约翰·威克里夫的主张受到教会上层人士的反对。当他的这些思想被一些未经教会认可的“穷教士”用来抨击罗马教会，并宣传不向教会缴纳什一税，号召人们把教会从穷人身上榨取的财富夺回来时，约翰·威克里夫成了英国教会上层人士仇视的对象。公元1381年，英国发生了瓦特·泰勒领导的起义，起义队伍进入伦敦，处死了坎特伯雷大主教，并要求没收教会的一切财产。在阶级矛盾十分尖锐的情况下，英国国王、贵族、议会和教会联合起来，共同镇压农民起义，国王也同意了教会对约翰·威克里夫的处理意见。公元1382年，召开了牛津宗教会议，会议决议禁止约翰·威克里夫的一切公开活动。约翰·威克里夫被迫幽居。在此期间，他将《圣经》由拉丁文译成

英文，并撰写了神学著作《三人对话录》。公元1384年，他在幽居生活中去世。天主教会继续对他进行恶毒诅咒。公元1414年，康士坦茨宗教会议判处约翰·威克里夫为异端首脑，并下令烧毁他的著作，掘出他的骸骨，焚尸扬灰。但是，约翰·威克里夫强调《圣经》是信仰的权威等思想，对此后200年间的宗教改革运动产生了巨大的影响，以致后世把约翰·威克里夫称为“宗教改革运动的启明星”。同时，约翰·威克里夫将《圣经》译成英语，为标准英语的出现奠定了基础。

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

约翰·胡司生于朗西耐茨(Husinecz)的一个农民家庭，青年时期在布拉格大学求学。公元1394年，他取得神学学士学位，两年后又得文学硕士学位。公元1401年成为神父，并在布拉格大学任教。公元1402年，他任布拉格大学校长。在这期间，他接受了约翰·威克里夫的思想。^①公元1403年，他担任波希米亚王国王后的解罪神父。

当时，波希米亚王国的国王是温茨勒，他主张在两位对峙的教皇之间严守中立的立场。约翰·胡司以及布拉格大学中的波希米亚人都支持波希米亚王国温茨勒国王推行的独立政策。约翰·胡司积极鼓吹约翰·威克里夫的思想，认为教会是由上帝所预定的人组成的；教会的元首不是教皇而是基督；教会的法律是《新约》；并主张民族独立。当时，布拉格的大主教士宾耐克(Zbynek, 公元1403—1411年在位)对约翰·胡司的观点十

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

分仇视。他在公元1409年比萨召开的宗教会议上，向教皇亚历山大六世控告约翰·胡司抨击教会的“罪行”，并把约翰·威克里夫的异端思想在波希米亚地区流行的情况作了汇报。公元1410年，约翰·胡司被革除教籍。这个消息传到布拉格以后，市民和学生涌上街头举行了示威游行，他们向神父扔石块，在街上唱讽刺士宾耐克大主教的歌曲。当时，约翰·胡司依靠国王温茨勒的保护，散发传单，继续宣传威克里夫的思想。

公元1412年，教皇约翰二十三世为了同拿破里国王进行战争，派特使到捷克推销赎罪券来筹集军费，约翰·胡司在群众中讲道，强烈抨击教皇兜售赎罪券的行为。公元1412年6月，布拉格的广大群众举行反教皇示威，由两名大学生分别化装扮演教皇和娼妇，颈上挂着教皇通谕，群众见后纷纷拍手称快。教会伙同布拉格的某些上层贵族派出武装人员对群众进行了镇压，三个参加示威的青年帮工被处死刑。约翰·胡司并没有因此而退缩，他在群众的支持下，公开抨击教皇约翰二十三世行使的是魔鬼给予的权力，是“敌基督”。随着群众斗争运动的日益高涨，阶级矛盾也尖锐起来，市民中的上层分子开始反对约翰·胡司的言论。同时，神圣罗马帝国皇帝兼波希米亚王国国王温茨勒觉得约翰·胡司的行动已经超出他所希望的范围，害怕下层群众情绪的继续高涨将会危及他的统治地位，于是命令约翰·胡司离开布拉格。约翰·胡司到达捷克南部以后，继续向农民群众宣传，号召农民们起来反对教皇。当时他的影响遍及了西欧许多地区。在这期间，他写了与约翰·威克里夫相同观点的《教会论》(De Ecclesia)。

公元1414年，西吉斯孟接替他兄长温茨勒担任德意志的国王后，即在帝国南部的康士坦茨召开宗教会议。这次宗教会议旨在解决天主教会大分裂的局面，并讨论限制教皇权力过于膨

胀的具体措施，同时还商讨镇压波希米亚异端活动的问题。约翰·胡司被命令出席会议。当时，由西吉斯孟皇帝作了负责约翰·胡司人身安全的保证。然而，这一切都只是策划好的圈套。约翰·胡司到达康士坦茨不久，即被教皇约翰二十三世逮捕，投入修道院的暗牢中。公元1415年，约翰·胡司被判犯有“异端”罪行，剥夺神职，移交世俗司法机关处以火刑。判决后，大主教们要求约翰·胡司悔罪，约翰·胡司宁死不屈，至死坚守自己的信念。最后，由西吉斯孟皇帝派遣1000名士兵作警戒，才把约翰·胡司带到火刑柱前执行死刑。约翰·胡司拒绝临刑前的忏悔，他对忏悔神父说：“我没有必要忏悔，我没有犯致死的罪。”他还发表了演说，最后在烈火中慷慨就义。约翰·胡司死后，迫害约翰·胡司的教会以及西吉斯孟皇帝害怕群众把约翰·胡司敬为圣徒，把约翰·胡司的尸灰投入莱茵河中，甚至连火刑堆下的泥土都挖起来运走，以防群众把它携回，作为圣物纪念。但是，烧死约翰·胡司并且加以焚尸扬灰的做法，不仅不能缓和尖锐复杂的阶级矛盾和民族矛盾，反而成了矛盾爆发的导火线。不久，一场轰轰烈烈的农民起义就在波希米亚爆发，历史上称这次农民起义为“胡司战争”。

当时，参加起义的基本群众是农民、城市手工业者、部分中、小贵族和低级教士。由于阶级利益不同，起义队伍内部分裂为两个阵营，一派是激进派，由农民、手工业者和城市贫民组成。这一派群众于公元1419年集结于波希米亚南部的塔波尔(Tabor)^①，故称“塔波尔派”(Taborites)。他们主张建立没有特权阶级的自由教会公社，没收地主的土地，取消农奴的封建义务，废除封建的等级特权，建立民族自治的共和国。其宗教

^① 取自《圣经》中的地名。

思想同约翰·威克里夫的观点比较接近，主张恢复基督教原有的纯洁性，减少弥撒和圣事，仅保留婴儿的洗礼和圣餐，反对“变质说”(Transubstantiation)和“炼狱说”(Purgatory)，反对崇拜圣徒和圣徒遗物，主张教士与世俗信徒同领圣杯，相信千禧年(Millennium)，认为在一个混乱的世代之后基督会很快复临。

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

公元1417年，罗马教皇马丁五世(Martin V, 公元1417—1431年在位)登上教皇宝座以后，立即批准康士坦茨宗教会议通过的镇压波希米亚异端活动的决议。公元1419年，迫令胡司派神职人员去职，将胡司派议员从议会中驱逐出去，把这些议员的席位让给反胡司运动的极端分子。同年7月，圣杯派成员举行游行，要求释放被捕人员，遭到拒绝后，愤怒的群众冲进议会，把他们最痛恨的议员拉到广场上烧死。布拉格的起义爆发以后，得到全国胡司派的纷纷响应，他们在全国各地进行武装斗争，占领了一些城市，揭开了捷克历史上最大规模的农民战争序幕，史称“胡司战争”。

公元1420年，西吉斯孟皇帝在德国组成了“讨伐波希米亚异端”的十字军进入布拉格。以塔波尔派为主的农民军在杰出的统帅杰士卡(Janzizka, 公元1378—1424年)的指挥下，在布拉格城郊大败西吉斯孟皇帝的军队。公元1424年杰士卡病故

后，由普罗可普(Prokop)兄弟继任领袖。公元1427年，农民起义军粉碎了西吉斯孟皇帝的十字军的第四次进攻以后，曾进军到德国的萨克森、勃兰登堡和波罗的海沿岸一带。公元1431年，又胜利地击溃了十字军的第五次围剿。但是，农民起义军在战场上的胜利并没有消除它内部存在的分裂倾向，相反，随着战场上形势的好转，分裂终于发生了。当时，圣杯派以为在起义中没收了教会的财产，取得了一些城市的政权，本派的目的已经基本实现，就主动与罗马教皇妥协。公元1433年，在巴塞尔宗教会议上，罗马教皇尤金四世接受圣杯派的部分主张，准许平信徒领杯，所没收的教会财产不必退还。会议还达成了《布拉格共同协定》，协定中规定，波希米亚教会名义上属于罗马教皇，西吉斯孟皇帝兼波希米亚王国国王。罗马教廷所采取的“怀柔”政策虽然达到了分化起义队伍的目的，但是也使塔波尔派更加仇视罗马教廷，然而由于内部出现了叛徒，在公元1434年，由圣杯派同西吉斯孟皇帝的十字军联合发动的利班(Lipan)之役中，塔波尔派农民起义军几乎全军覆灭，统帅普罗可普兄弟也牺牲疆场。至此，胡司派农民起义宣告失败，但其余部一直到公元1452年才被消灭。

公元15世纪上半叶在捷克发生的胡司派农民起义对于捷克历史的发展和欧洲宗教改革运动产生了巨大的影响。

约翰·威克里夫的幽居和约翰·胡司之死表明，教皇和皇帝之间的矛盾虽然也往往表现为你死我活的斗争，但是归根结蒂是统治阶级内部的矛盾。一旦被压迫阶级有可能危及他们的统治时，他们就会在共同的利益上联合起来。这也可以说是约翰·威克里夫和约翰·胡司的悲惨结局的原因之一。从当时整个欧洲的形势来看，皇帝和教皇的联合也只是暂时的现象。自公元15世纪下半叶以来，在英国、法国、西班牙、斯堪的纳维

思想同约翰·威克里夫的观点比较接近，主张恢复基督教原有的纯洁性，减少弥撒和圣事，仅保留婴儿的洗礼和圣餐，反对“变质说”(Transubstantiation)和“炼狱说”(Purgatory)，反对崇拜圣徒和圣徒遗物，主张教士与世俗信徒同领圣杯，相信千禧年(Millennium)，认为在一个混乱的世代之后基督会很快复临。

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

公元1417年，罗马教皇马丁五世(Martin V, 公元1417—1431年在位)登上教皇宝座以后，立即批准康士坦茨宗教会议通过的镇压波希米亚异端活动的决议。公元1419年，迫令胡司派神职人员去职，将胡司派议员从议会中驱逐出去，把这些议员的席位让给反胡司运动的极端分子。同年7月，圣杯派成员举行游行，要求释放被捕人员，遭到拒绝后，愤怒的群众冲进议会，把他们最痛恨的议员拉到广场上烧死。布拉格的起义爆发以后，得到全国胡司派的纷纷响应，他们在全国各地进行武装斗争，占领了一些城市，揭开了捷克历史上最大规模的农民战争序幕，史称“胡司战争”。

公元1420年，西吉斯孟皇帝在德国组成了“讨伐波希米亚异端”的十字军进入布拉格。以塔波尔派为主的农民军在杰出的统帅杰士卡(Janzizka, 公元1378—1424年)的指挥下，在布拉格城郊大败西吉斯孟皇帝的军队。公元1424年杰士卡病故

用的假面具以及被认为有亵渎内容的书、报、画和雕像都付之一炬，不能烧毁的都砸坏。萨伏那洛拉竭力使当时佛罗伦萨的生活出现半修道的生活状态，这就使他逐渐脱离了群众的愿望。因此，当教皇亚历山大六世同美第奇家族联合起来镇压这次起义时，这个刚诞生不久的佛罗伦萨共和国就被颠覆了，萨伏那洛拉也在公元1498年被捕，在受尽酷刑以后，于同年5月23日被判处绞刑，死后被焚尸扬灰。

对于萨伏那洛拉领导的起义是很难加以全面的评述的，只能从起义发生的原因、起义中的一些措施以及起义失败后的影响来加以具体的分析，由此作出一点并不全面的评论。一、这次起义是在腐朽的美第奇家族无力保卫佛罗伦萨免遭法国军队入侵的情况下发生的，因此这次起义是民族矛盾和阶级矛盾混合的产物，是中世纪人民群众向往建立由自己管理的政权的一次尝试；二、在建立政权以后，萨伏那洛拉把自己的宗教理想强加给佛罗伦萨社会，他的一系列做法虽然代表了当时不少人对美第奇家族以及教皇和主教们穷奢极欲的生活的反对，然而要整个社会都按修道生活的严格规律进行生活，这实际上是对文明生活的否定，是不可取的；三、这次起义虽然由于萨伏那洛拉在占领佛罗伦萨后政策上的失误所形成的一系列倒行逆施的做法而很快失败了，但是，这次起义的矛头始终是指向教皇腐朽的统治，因此，它在宗教改革运动中仍不失为一首悲壮的序曲。

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

应负的责任。

伊拉斯谟生于鹿特丹，其父在同其母结婚以后遭人陷害被迫离开荷兰到达意大利，后听信谣传，在悲愤之下进了修会为修士。伊拉斯谟则由母亲含辛茹苦地抚养成人。他在德文特学校学习期间，即对文学发生极大兴趣，并且对“共同生活兄弟会”(Brother of the Common Life)的虔敬精神十分钦佩。后因贫困无靠，进斯坦因(Steyn)奥古斯丁会修院为修士。公元1492年，伊拉斯谟取得神职。不久，担任了坎姆勃莱主教的秘书。公元1495年，他到巴黎求学，并在1498年得神学学士学位。不过，当时他对经院哲学毫无兴趣。公元1499年，他到英国，同柯列特和托马斯·摩尔(Thomas More)结成莫逆之交，并研究西塞罗(Cicero)、苏格拉底和保罗等人的作品。他在柯列特的指导下，潜心研究《圣经》，学习和钻研古希腊和罗马的原文作品。这一系列研究工作使他在文学、历史和哲学等方面有了坚实的基础。在这段时间内，他接受了人文主义的思想。公元1506—1509年，他到意大利研究古典文学。返回英国以后，他在剑桥大学教授希腊文。在公元1515—1521年的几年中，伊拉斯谟主要居住在尼德兰的布鲁塞尔和罗文(Louvain)，这时，他已成为人文主义者中最有影响的人物之一。公元1521年，他迁居巴塞尔，在这一期间，他悉心钻研希腊文《新约》和诸教父著作，并加以翻译、注订。公元1529年以后又迁居富赖堡(Freiburg)。公元1539年，在巴塞尔去世。

伊拉斯谟主张宗教改革，实际上是他从文艺复兴发生的原因中得到启示，想通过追溯根源来寻找复兴和纯洁基督教会的道路。从这一点上亦可见伊拉斯谟对公元14—16世纪发生的文艺复兴的原因并不理解。他认为，“耶稣的宗教”并不与“保罗的基督教”对立，相反，耶稣的教导概括了宗教和道德的普遍

真理。他指出，基督教同自古以来一切真正的宗教在本质上是完全相同的，它只是增加了基督的权威和依靠上帝的恩典等思想内容。他在公元1503年发表的《基督精兵要义》一书中，强调了教徒个人的内心信仰，并且反对教会中流行的各种仪文。他认为，仪文式的基督教同早期基督教会所反对的古代宗教并无多大区别，只是在名称上，一个称为“基督教”，另一个称为古代宗教而已。公元1511年，伊拉斯谟根据他在意大利的亲身经历发表了著名的《愚人颂》，嘲笑教皇和主教，抨击赎罪券。伊拉斯谟虽然嘲笑教皇、主教、修道僧……都是不可救药的愚人，反对教皇过问政治，但是，他并不想同罗马教廷决裂，他所希望的只是能够实行罗马教会自上而下的宗教改革。公元1516年，他把新著的《新工具》一书献给教皇利奥十世，受到教皇的嘉许。公元1519年，他又把这本书的第二版献给利奥十世，并在所附的信中写道：“我一直致力于在人们心中唤起对神学的纯真热情。……有人不理解我，对我进行攻击，但基督可以为我作证，教宗可以监察，我的一切著作都是为保卫基督，……我的所有才能都是为荣耀基督，是为罗马教会，特别是为教宗效劳。”^①

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

伊拉斯谟所希望的就是这样一条由上层来进行宗教改革的道路。他幻想世俗君主之间能够消弭战争，教皇和教会上层的神职人员能够自行进行纯洁教会的工作。至于群众中所存在的各种不符合基督教教义的行为，他认为可以靠用人文主义思想

^① T.M.林赛，《宗教改革史》，爱丁堡1907年版，第1卷，第184页。

加以教育来解决。他十分反对由群众自发进行的宗教改革运动，因此，当宗教改革运动在德国爆发以后，伊拉斯谟同托马斯·摩尔和耶罗姆·艾姆塞等人就站到这场运动的对立面。伊拉斯谟还写了一篇论自由意志的文章，公开反对马丁·路德的宗教改革。

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

西欧的“复兴”

公元15世纪下半叶，纸和印刷术在西欧一些国家的广泛使用，虽然只是西欧社会生产力发展的一个方面，也表明当时西欧社会对各种信息的需要。西欧地区最早的资本主义萌芽产生于地中海沿岸的一些城市，如意大利的佛罗伦萨、威尼斯、米兰、热那亚和法国南部的一些城市。当时，资本主义萌芽的生产表现形式是手工作坊，这些作坊在组织和经营上都已具有了一定的规模，建立了行会组织。同时，在这些地区银行业也有了一定的发展。到公元15—16世纪时，在法国、英国、尼德兰和德国等地也逐渐形成了资本主义的生产关系，并且逐渐取代了意大利在资本主义生产关系发展道路上的领先地位。

在这一时期，这些国家的社会矛盾十分复杂，既存在着农民和城市平民反对封建贵族的矛盾，又存在着资产阶级同封建

贵族的矛盾，还存在着以国王为首的贵族、平民、农民同天主教会的矛盾，而在这些矛盾中，后一种矛盾的阵线是很不分明的。国王、贵族同教会的矛盾往往因被统治者的大规模起义而暂时缓和，它们不止一次地联合起来共同对付被压迫者；而在被统治者中间对教会的看法，也往往会因宗教信仰见解上的差异而有所不同。在这一时期，还值得注意的一个现象是，新兴的资产阶级同作坊工人的阶级矛盾也不断尖锐，公元1343年，在意大利发生“褴褛汉”起义，参加者竟有4000多人。不过，在当时西欧的封建社会里，还没有将这些作坊主列入统治阶级的行列。

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

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

与此同时，拜占廷帝国的灭亡，又为西欧的“复兴”送来了一些人才和资料。公元1453年，君士坦丁堡被奥斯曼土耳其帝国军队攻陷以后，一些精通古希腊文的学者带着在西欧早已失传的古希腊的著作以及一些阿拉伯学者的著作流亡到西欧，给西欧的科学和文化送来了许多新的营养。因此，西欧的这次“复兴”，如果从它的科学知识和技术的来源上来说，可以说是东

西方文化交流的结晶。而这些科学知识和技术在西欧能够迅速地转化为生产力的原因，则在于当时西欧这些国家对于对外贸易活动的重视。西欧的“复兴”正是在追求商品生产更多利润的基础上产生的。

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

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

伟大的但丁(Alighieri Dante, 公元 1265—1321年)首先揭

开了西欧新纪元的序幕。马克思和恩格斯在《共产党宣言》一文中指出：“封建的中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端，是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但丁，他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。”^①

但丁出生于意大利的佛罗伦萨一个没落的贵族家庭。佛罗伦萨是当时西欧资本主义萌芽生长得最繁荣的地区之一，商业资产阶级和作坊主们因与美第奇家族的关系深浅不同而分别参加黑党或白党，黑党拥护教皇，白党反对教皇干预世俗政治，要求佛罗伦萨自治。但丁在政治态度上属于白党。公元1300年，但丁以医师公会代表的身份当选为市政机构执行委员（共有6个执行委员）。不久，佛罗伦萨同教皇发生了冲突，教皇克雷门五世勾结法国国王腓力四世率军侵入佛罗伦萨，消灭了白党，将市政交给黑党管理，但丁因而被放逐，他在流放生活中度过了最后的21个春秋，死于异国。在这段日子中，他坚持自己的主张，为了表达他的思想，写了著名的《神曲》、《新生》等著作。

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

① 《马克思恩格斯全集》，第22卷，第431页。

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

③ 同上书。

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

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

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

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

^① 《文学家人道主义言论选》，第11页。

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

劳伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla, 公元1406—1457年)则是比但丁、彼得拉克、薄伽丘稍晚一些时候的人文主义思想家。他生长于罗马的一个律师家庭，早年在佛罗伦萨和罗马等地受教育。公元1439年，他经过考证，确认《艾西多尔文献》是后人托艾西多尔之名伪造的，揭露了罗马教皇的野心，因而被异端裁判所传讯。

劳伦佐·瓦拉认为，人的行为虽然由上帝决定，上帝可以预见人的行为，但是这并不等于说人没有丝毫的意志自由，他说：“上帝虽能预见到人做的某些将来的行为，可是这行为不是在强制下干的。”因为，上帝的决定虽然包含了各种可能性，但是不能认为一切可能的事都能发生的，上帝的预知并不是自由意志的障碍。他指出，在上帝的控制之下，自由意志的存在是可能的。劳伦佐·瓦拉强调个人的自由意志，反对教会的禁欲主义。他在《论享乐》这一著作中写道：“对我来说，我的生命要比整个宇宙的生命有更大的幸福。”这充分地表现了资产

^① 《文学家人道主义言论选》，第18页。

阶级还在登上历史舞台的第一步时，其世界观就已经充满了自私自利的个人主义色彩。

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

皮科(Giovanni Pico Della Mirandola), 公元1463—1494年)则是出身于米兰多纳的一个贵族家庭的人文主义思想家。他在《论人的尊严》这一著作中写道：“上帝认定人是本性不定的生物，并赐他一个位居世界中央的位置，又对他说：“亚当，我们既不曾给你固定居处，亦不曾给你自己独有的形式或特有

① 佩特罗·彭波那齐认为，人具有3种智力，即理论智力、实践智力和生产智力。他认为，理论智力是思辨思考的智力，实践智力就是行为智力，每个人都有这种判断善恶的智力，生产智力则是用以维持生命的、生产生活必需品的智力。

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

的功能，为的让你可以按照自己的愿望，按自己的判断取得你渴望的住所、形式和功能。其它一切生灵的本性，都被限制和约束在我们规定的法则的范围之内，但是我们交与你的是一个自由意志，它不为任何限制所约束，可凭自己的自由意志决定你本性的界限。”^①皮科还进一步强调道，人有权自由地决定自己的命运，通过自由选择来实现自己希望的目的。他写道：“我们把你安置在世界中心，使你从此地可以更容易观察世界的一切。我们使你既不属于天堂，又不属于地上，使你既非可朽，亦非不朽，使你好像自己是塑造者，既有自由选择，又有光荣，能将你自己造成你所喜欢的任何模样。你能够沦为低级生命形式，即沦为畜生，亦能够凭你灵魂的判断再转生为高级的形式，即神圣的形式。”^②皮科通过他的宗教观点，认为上帝在创造人时，已经把人放在没有约束、没有限制的地位上，指出，人的现世生活是重要的，因为人不是罪人，而是上帝创造出的一件“自我欣赏”的杰作。这同基督教会一贯宣扬的“原罪”思想是格格不入的。

除了以上几位人文主义思想家外，在法国还有拉伯雷(Francois Rabelais, 公元1495—1553年)和蒙台涅(Montaigne, 公元1533—1592年)等人文主义思想家。从上述人文主义者的思想中，已经能够看到公元18世纪末法国资产阶级大革命时提出的“自由、平等、博爱”的口号的渊源。不过，仅凭几本书的宣传，仅靠几个书生的呼吁，人文主义思想是成不了多大气候的，人文主义思想能够成为中世纪后期势不可挡的、先进的思潮的真正原因，还在于当时的社会矛盾的激化和地理大发现的推动。

^① 《哲学家人道主义言论选》，第33页。

^② 《哲学家人道主义言论选》，第34页。

自公元1453年君士坦丁堡被奥斯曼土耳其人占领以后,由西欧到印度的航路被封锁了,但是向东方去进行一本万利的贸易、寻求黄金和香料的动机始终刺激着西欧一些国家的统治者、商人和破落贵族。公元1486年,葡萄牙人巴托罗缪·迪亚斯由海路到达非洲南端。接着,达·伽马于公元1497年率领船队绕过好望角到达印度半岛西海岸的卡利卡特。西班牙人在这场海上竞争中也不甘落后,他们此时已有了地球是球形的概念,决意另觅航路到达印度。公元1492年,一个名叫克里斯托弗尔·哥伦布的破产者在西班牙帕洛斯镇的一些商人帮助下,建立了一支由三艘小船组成的船队。在这三艘船中,圣玛利亚号装备最完善,它的载重量是100吨,铺有甲板;其他两艘船的载重量都在50吨左右,而且连甲板都没有。克里斯托弗尔·哥伦布所率领的88人的远征队就是分乘了这样三艘船到达北美的西印度群岛的。不久,成群的西班牙冒险家纷纷涌向这块新发现的大陆,他们用各种手段从当地的印第安人手中掠取黄金。从公元1519年开始的麦哲伦的环球航行则把这场“地理大发现”推向了高潮。英国、法国、荷兰和汉撒同盟的一些冒险家们不久也加入了“地理大发现”的行列。

直到今天,我们还很难全面地评价这场“地理大发现”给人类的社会带来了多大的影响。然而,白银、黄金以及其他商品大量地流入西欧,使西欧的社会生活在商品经济迅速发展的推动下,出现了各种变化。特别是封建制度的束缚,诸侯的割据局面,教会专制的精神统治……都像桎梏一样紧锢着人们的思想和手脚,因此,当时社会生活中所出现的这一系列变化,虽然没有以“人文主义”作为其思想的标题,但是这种追求,这种行动以及由于这一活动使整个社会生活发生的加速度运动,事实上正是人文主义思想得以发展和成为主要思潮的社会基础。

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

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

天文学的发展，也是这一时期“复兴”的内容之一。随着航海事业的兴旺，人们对天文学的需求促使了这门学科的发展。由于人们的具体实践要求这门学科摆脱往日迷信的内容，力求科学性和准确性，因此哥白尼的学说、开普勒的“定理”相继问世，伽利略还使用了望远镜观察天体。尽管这些天文学家的研究激怒了天主教会，但是，人类追求用科学的原理(即“真”)来认识世界和改造世界的愿望和行动却是异端裁判所的火刑柱无

法阻挡的。正如伽利略所说的，因为“地球还在转动。”

这一时期的“复兴”还表现在新的城镇不断地出现在西欧的地图上。由于商业和对外贸易的繁荣，西欧呈现出一片欣欣向荣的景象。当时著名的市镇有威尼斯、洛古索、科学、热那亚、维罗纳、波伦亚、比萨、佛罗伦萨、那不勒斯、米兰、马赛、里斯本、巴塞罗那、纳尔榜、图尔、奥尔良、波尔多、巴黎、根特、布鲁日、布伦、伦敦、牛津、剑桥、南安普敦、多佛尔、安特卫普、汉堡、不来梅、科伦、美因兹、纽伦堡、慕尼黑、莱比锡、马格德堡、布莱斯劳、斯透丁、但泽、科尼斯堡、里加、普斯科夫、诺夫哥罗德、维斯比、卑尔根、布拉格、布达、佩斯、维也纳、……在这些市镇里，都修建了许多哥特式的教堂和市政大厅，有些教堂至今还完好地保存着。这些教堂建筑和城堡坚固的塔楼是代表西欧“复兴”时期的最好的实物。这些市镇中的一些实际上是独立或半独立的贵族共和国。它们同教皇、皇帝(或国王)的关系一般只是名义上的统辖关系。赫尔莫特在他的《世界史》中写道：这些“市镇做了很多在我们的时代是由国家来做的事。社会问题都由市镇行政或相应的市政机构来处理。贸易的规定则由行会同市议会协商制订，穷人的照料是教会的事，市议会照管城墙的防御和照管非常必要的消防队。市议会坚守它的社会职责，监督市仓的充实以备荒年。15世纪几乎每个市镇都建有这种仓库。一切商品都按售价抽税，税率以能使每个工匠得到足够的生活和保证买主得到质量较好的货物为度。市镇本身是个主要的资本家；作为一个养老和遗产年金的出售者，它又是一个银行家，享有无限的信用。作为报酬，它得到建筑城堡的材料，或者从一个穷困的王侯手中乘机取得主权者的权利。”这些市镇的独立性，可从伦敦的例子中见到一斑。当时，英国国王要从王城威斯特敏斯特进入伦敦

市时，必须得到市镇当局的同意才能率领扈从前往。市镇所拥有的这些权力和市民阶级的迅速强大，不仅促使了人文主义思想的孳生，而且也为经过200余年酝酿的宗教改革运动在公元16世纪上半叶进入高潮提供了坚实的社会基础。

第 11 章

基督教的宗教改革

在人类历史发展的过程中，人们不断地改善自己的物质生活条件，向往精神生活中“真、善、美”的境界，这种自觉或不自觉的追求，是人类社会发展的最主要的动力。公元 16 世纪以后，西欧社会所发生的一系列变革和进步，都是同人们这种追求所创造的各种形态的文明分不开的。

这种追求是一种无形的但又无法抗拒的力量，西欧人文主义思想的产生和流传，正是公元 13—16 世纪西欧社会中人们的这种追求在意识形态上的反映。这种反映又立即在文学、艺术、经济活动以及宗教信仰上表现出来。但是，当时统治西欧社会的天主教会不能审时度势，反躬自问，相反，依然唯我独尊，顺我者昌，逆我者亡。教会的各级机构腐败、保守、贪婪成性。这就必然同日益增强的王权发生尖锐冲突，也不可避免地会同接受人文主义思想的各方面的代表人物发生激烈的矛盾。这些矛盾决不是天主教会用恫吓、阴谋或宗教裁判所的各种酷刑能够消除的。约翰·威克里夫、约翰·胡司以及但丁、薄伽丘、达·芬奇……这些先驱者都用各种形式表现了自己的宗教思想内涵，他们点燃的宗教改革之火终成燎原之势。

公元 16 世纪的宗教改革运动是由马丁·路德的一张“大字

报”(95条论纲)拉开序幕的,或者亦可以说,是天主教会对于马丁·路德所提出的“95条论纲”所采取的一系列镇压措施“催化”了这场宗教改革运动的爆发。而此后不久发生的德国农民战争则使天主教会不得不正视自己的困境:山雨已来,何去何从?这可以说是天主教会在公元1545—1563年举行的特兰托宗教会议的重要政治和宗教背景之一。

公元16世纪相继在德国、瑞士和英国发生的宗教改革运动,随即都在各自的内部分裂成激进派和温和派,最后,激进派都受到镇压,其成员不是以身殉道,就是被迫流亡。其原因何在?这需从社会的经济结构、文化形态等多方面进行研究。如果从宏观的角度加以分析,我以为,社会中,激进者毕竟少数,滞后保守者却要比激进者多得多,他们才是任何一场人民运动真正的力量所在,而温和派的纲领则往往兼顾了这一阶层的利益。

公元16世纪的宗教改革是世界历史进入伟大变革时代的开端。这场伟大的变革先从天主教开始,尤以马丁·路德、约翰·加尔文和亨利八世为代表。这一事件同公元17世纪的英国资产阶级革命以及公元1789年的法国资产阶级革命同样伟大。可以这样说,没有公元16世纪的宗教改革运动,就不可能发生以后英国和法国的资产阶级革命。

马丁·路德的宗教改革和德意志农民战争

随着西欧的“复兴”而壮大起来的市民阶级在政治上的要

求，不仅由人文主义的思想家、文学家、艺术家通过各种文化的传播和表现手法反映了出来，同时也在宗教信仰上表现了出来。公元16世纪上半叶，在德国、瑞士、英国等地相继出现的宗教改革高潮，既是西欧中世纪史的结束，又是世界近代史的开端。因此，中世纪教会史所要叙述的年代，约为西罗马帝国灭亡前后至公元17世纪初的这段时间。在这里，之所以要用“约”这个词来表示中世纪所经历的年代，其原因正如笔者在历史分期问题上已经提到过的，以“模糊”概念更能明确地说明问题。

自约翰·威克里夫以来，宗教改革(在天主教会内部)运动已经经历了两个多世纪的酝酿，不少人文主义思想家，包括伊拉斯谟在内，一方面揭露教会的腐败，另一方面则希望教会能够识时务地进行自上而下的改革。因为他们已经敏感地意识到教会如果继续腐朽下去，必将给整个社会的上层阶级带来可怕的危机。然而，罗马教皇却一意孤行，并不理睬他们的“忠告”。公元1517年，罗马教皇利奥十世(Leo X, 公元1513—1521年在位)把德意志迈因兹(Mainz)大主教区大主教的职位卖给勃兰登堡的阿尔伯特。他为了能从阿尔伯特手中迅速取得这笔款项，并且为了筹集资金修建罗马圣彼得大堂^①，派台彻尔(Tetzel)为特使，到德国销售赎罪券。罗马教皇没有意识到当时的德国社会犹如一个一触即发的“火药筒”，而在德国销售赎罪券这样一件十分平常的事情竟会成为宗教改革运动高涨的导火线，更是他始料未及的。

^① 亦译“圣伯多禄大堂”(Basilica di San Pietro)，为世界上最大教堂之一，位于梵蒂冈。始建于4世纪20年代，公元1506年重新扩建，于1626年完工。意大利文艺复兴的大师如勃拉芒特、米开朗琪罗、拉斐尔、小桑迦洛和贝尔尼尼等人先后参加设计和领导施工。堂前的巴洛克式广场可容5万人。传说原址是使徒彼得的墓地。

从当时的德国社会来看，在公元14—15世纪之间，德国的工业已经有了显著的进步，城市行会手工业已经比较发达，不仅粗毛制品和亚麻布的织造有了分布很广的生产部门，而且由东方传入的火药、造纸术和印刷术等也得到广泛应用，大大促进了德国手工业的发展。与此同时，商业也不断发展。虽然从公元15世纪末起，汉撒同盟已经不是英、荷两国海上竞争的对手，但是由于达·伽马等人向东方航行所形成的印度至北欧诸国的通商道路依然要经过德国，奥格斯堡成了意大利丝织品、印度香料和来自东方国家的许多产品的集散中心，是当时欧洲著名的繁华城市。城市的繁荣也使德国农业从落后的生产方式中逐渐解脱出来，对粮食等农作物的需求，不仅使当时的耕地面积有所扩大，而且农业中的商品经济形式也在不断地发展。

不过，当时德国的社会经济发展状况，不仅落后于英国、荷兰，而且还落后于意大利。整个德国当时还没有一个类似英国伦敦那样的全国工商业中心。那些远离内河和通商大道的城镇，几乎与世隔绝，经济条件十分落后。在农村中，除了一些贵族同外界保持一些接触外，农民们依然处于自己生活的狭小圈子里。这些状况不能不在德国社会的政治生活中有所反映。当英、法两国工商业的发展促使各自国家中的各种利益集合起来，促成封建王朝中央集权的统治建立时，在德国却产生了以一些地方经济和政治势力为中心的利益集团，这种状况的出现，必然会导致政治上的分离倾向。当德国在海外贸易上受到英、荷等国的排挤时，各利益集团之间所存在的共同利益纽带更趋脆弱，大采邑的领主们几乎成了独立诸侯。同时，帝国城市的联盟和帝国骑士们的联盟，相互之间又矛盾重重。而帝国皇帝的权力却日益缩小，在诸侯们的分庭抗礼下，皇帝事实上只是一个大诸侯而已。

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

从德国的宗教状况来看，早在胡司运动被镇压下去的50年以后，也就是大约在公元15世纪80年代前后，在经过胡司战争洗礼的维尔茨堡主教辖区，由于皇帝、诸侯以及主教、教会人士、贵族的穷凶极恶的剥削和压迫，一些农民忍无可忍，又开始了带有浓厚宗教信仰色彩的密谋反抗活动。一个牧人兼乐师的青年，被群众称为“吹鼓手汉斯”的汉斯·贝海姆，在陶伯尔以预言家的身份宣扬：圣母玛利亚曾在他面前显圣，要他把鼓烧毁，不要再为跳舞和邪恶的狂欢奏乐，并且要他劝告人们忏悔，要求每一个人戒除罪过，戒除尘世的虚浮欲念，抛弃一切浮云虚饰，到尼克拉斯豪森朝拜圣母，以求赦罪。这是一种以神秘主义为表现形式，以禁欲主义为内容核心的宗教思想，这一种宗教意识在很大程度上是对统治阶级，包括教会上层人士的贪婪、淫奢的抗议，是对当时腐化倾向所形成的一种逆反思想。

吹鼓手汉斯的忏悔说教深得人心，所有的密谋活动的预言者都以他的忏悔说教来进行自己的传教活动。大批群众向尼克拉斯豪森涌去。吹鼓手汉斯看到时机渐渐成熟，公开宣布：尼克拉斯豪森的圣母曾向他宣布，从今以后不应再有皇帝、诸侯、世俗官厅、教会官厅，也不应再有教皇；人人都应亲如兄弟，靠自己的双手劳动为生；一切息金、地租、徭役、赋税、杂税以及其他贡赋和劳役都应永远废止；各处森林、河流、牧场都应自由使用。大批的受苦群众都以喜悦的心情接受了由“吹

鼓手汉斯”带来的福音。这位预言家所传的“新福音”迅速地传到了奥顿瓦尔德、美因河、柯赫尔河和亚格斯特河一带以及巴伐利亚、土瓦本、莱茵河流域。一些群众流传着关于他的奇迹，来到尼克拉斯豪森，跪倒在他面前，犹如对上帝祈祷那样对他祈祷，人们从他的帽子上撕取一丝绒毛，仿佛得到圣物和护身符一样。尽管当时天主教会的神甫竭力反对他，企图以“魔鬼的欺骗”和“巫士”来定他的异端罪名，但是在大量信仰群众的维护下，他事实上已经形成了一个“吹鼓手汉斯”的教派。在他公开传道的日子里，竟有4万多人从四面八方来到尼克拉斯豪森听他讲道。经过几个月的准备，吹鼓手汉斯觉得实行计划的时机已经来到了，在圣基利安节的礼拜日，他在讲道快结束时，号召全体信众：“现在你们回家吧，回去仔细想想至高至尊的圣母向你们宣告了什么。下礼拜六，把妇女、小孩、老人们留在家里，你们，男人们，在圣玛格丽特节，也就是下礼拜六，再到尼克拉斯豪森来。把你们的弟兄和伙伴都约来，有多少约多少。但来时不要拿着朝圣手杖，而要带着兵器和武装，一手拿烛，一手拿剑和矛或戟。到时圣母将要把她要你们做的事向你们宣告。^①”但是，吹鼓手汉斯举行武装起义的计划已为主教鲁道夫二世发觉，在圣玛格丽特节来临以前，主教鲁道夫二世派骑兵逮捕了这位密谋起义的领袖，并且用欺骗手段瓦解了已经集合起来的“吹鼓手汉斯”的追随者的斗志。吹鼓手汉斯惨遭火刑。然而，在农民中的密谋起义活动并没有因此消失。以宗教形式来进行这些密谋的起义活动，不仅表示了人们的宗教信仰，而且也反映了在阶级社会中不同社会地位的人在宗教信仰上的价值观。当时德国的农民和下层平民为了摆脱现实的苦难，

^① 《马克思恩格斯全集》第7卷，第422页，人民出版社1959年4月第1版。

不得不到宗教中去寻找自己的希望，因此，他们对“吹鼓手汉斯”所传播的“新福音”的信仰，事实上是对现实苦难的愤怒和抗议，是这些被压迫阶级反抗前的吼声，它反映了对人剥削人、人压迫人的世界的一种愤愤不平的感情。这也就十分清楚地说明了在“吹鼓手汉斯”被烧死以后，新的农民起义和密谋活动又以宗教的形式在德国社会兴起的原因。

公元1493年，在亚尔萨斯的施勒特斯塔特、祖尔茨、丹巴赫、罗斯海姆、舍尔维勒一带地区，农民、平民和市民阶级反对派的成员组成了一个秘密同盟。这个秘密同盟要求抢夺和消灭在亚尔萨斯一带以高利贷吸尽农民脂膏的犹太人，要求实行一次犹太50年豁免节以便勾销所欠的债务，要求取消赋税、杂税以及其他负担，要求取消教会法庭和帝国法庭，要求取消巧立名目地征税的权力，要求将神职人员的俸金限制在50—60盾之间，要求废除秘密忏悔，在每一教区自行选人组成法庭。这个准备用暴力实行计划的秘密同盟，打算以“Bundschuh”这个有一条长长皮带的农民的鞋，作为起义旗帜上的标志。计划一旦起事以后，首先夺取拥有城防工事的施勒特斯塔特，没收修道院金库和城市金库，然后以该城为中心，在整个亚尔萨斯点燃起义的烽火。由于这次密谋的起义活动以“Bundschuh”为标志，因此，习惯上称之为“鞋会”活动。当时这个组织的成员经常在夜深人静之时，在洪格贝尔格山上秘密集会。该会的成员在入会时是经过极为秘密的仪式的，规定如有背叛行为将要受到最严厉的惩罚，然而统治阶级的耳目还是发现了这个密谋组织。正当该组织准备在公元1493年的受难周实施攻克施勒特斯塔特计划的时候，统治阶级以迅速的行动将许多“鞋会”会员逮捕，一部分会员被处以肢解和斩首，另一些成员则被砍去手后驱逐出境。幸未蒙难的“鞋会”成员大部分逃至瑞士。

但是，“鞋会”并未因此溃散，它很快在德国巴登一带以及拜尔主教辖区重振旗鼓。公元1502年左右，“鞋会”在这一带宣布：不再向诸侯、贵族、僧侣缴纳任何捐税；废除农奴制度；没收寺院及其他教会产业分给人民；除皇帝一人而外不承认任何其他君主。弗里德利希·恩格斯在《德国农民战争》一文中指出：“这是农民第一次提出收回教产以造福人民和建立统一而不可分的德意志君主国的两条要求。从此时起，这两条要求经常在农民和平民进步集团中一再出现，直到托马斯·闵采尔把瓜分教产的要求转变成没收教产以行财产公有制的要求，把统一的德意志帝国的要求转变成统一而不可分的共和国的要求。”^①

根据当时德国官方档案的记载，此时的“鞋会”依然保持着它早期的传统，有秘密的集会点，有保密性很强的誓约，有入会的仪式，在“鞋会”的旗帜上写着“上帝的公道至上！”。“鞋会”的迅速发展，很快引起了统治集团和教会的密切注意和震惊。从公元1493—1522年的近30年中，“鞋会”成员虽然屡遭残酷镇压，但是“野火烧不尽，春风吹又生”，他们前仆后继，不断发展。值得注意的是，大约在公元1503年前后，在维尔腾堡还出现了一个显然同“鞋会”有直接关系的密谋起义组织——“穷康拉德”，它活跃在霍亨施陶芬山下的雷姆斯河谷。这个起义组织也同“鞋会”一样遭到了血腥镇压。但是，其密谋活动和在局部地区发动的起义并没有在屠刀的威胁下停止。公元1516年，“鞋会”和“穷康拉德”的成员纷纷由流亡地返回土瓦本和莱茵河上游一带。公元1517年，“鞋会”在黑森林完全恢复了活动。当时还珍藏着1513年旧“鞋会”会旗的约斯·弗里茨又奔走

^① 《马克思恩格斯全集》，第7卷，第425页，人民出版社1959年版。

在黑森林各处的秘密点上，组织秘密活动。正当帝国政府组织力量企图一举扑灭黑森林的“鞋会”组织时^①，马丁·路德在维滕贝格大教堂的大门上贴出了《九十五条论纲》，这就像一个火苗扔进了火药桶一般，引起了强烈的反应。对于罗马天主教会的不满或反对情绪，使相当一部分德国的骑士、市民、农民、平民、觊觎王权的诸侯、下级神职人员、隐蔽的秘密联盟成员、宣扬神秘主义的宗教派别成员、具有人文主义思想的思想家、文学家、艺术家，在思想上有了共鸣之处。他们虽然各有图谋，其利益又纵横交错，关系十分复杂，却都在马丁·路德的“论纲”中，找到了共同的利益所在。这就使这场宗教改革运动首先在德国爆发起来。

马丁·路德(Martin Luther, 公元1483—1546年)，是一位出生于埃斯勒本一个贫穷的自由农民家庭的神学家。早年曾受过正规的学校教育，先后在曼斯菲尔德、马格德堡和埃森纳赫等地求学。公元1501年，入莱比锡大学，翌年以优异成绩获文学士学位。公元1505年，获硕士学位，悉心研究经院哲学。同年5月，遵父命入埃尔福特大学法学院学习律师业务。后于该年7月17日突然改变主意，进埃尔福特奥古斯丁修会的隐修院当隐修士。关于马丁·路德决心发“三绝”大愿当隐修士的原因，至今众说不一，他自己的说法是：“由于当时失去了自信心。”造成这种精神状况的起因，有人认为同他在一次暴风雨中为闪电击倒有关，这种分析是否确切，目前还很难定论。马丁·路德进入隐修院后，十分笃诚地履行各项虔修神工。公元1507年4月4日，

① 公元1517年，德国黑森林的“鞋会”成员经过秘密联络以后，决定在克尼比斯山开会，被帝国政府发觉，很多成员被捕后处死，约斯·弗里茨逃亡，以后就没有听到他的消息。在“鞋会”活动的历史上，这次活动称为第四次“鞋会”密谋活动。

他被授予神品。公元1508年，马丁·路德转入维滕贝格堡大学，并于次年获圣经学士学位(Baccalaureus Bicipus)，公元1512年他又获神学博士学位。在此期间，他曾于公元1510年11月至1511年3月，随同一位奥古斯丁修会修士为修会公务到罗马访问。回德国后，他在维滕贝格堡大学开设圣经学常设讲座，兼管教会工作。

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

目前，许多研究教会史的学者认为，马丁·路德是在公元1514年形成他的神学思想的核心——“因信称义”命题的基本内涵的。这个命题的基本思想是：灵魂得到拯救的人在上帝面前被称为义，这个“义”不在于本人自己的善行所积下的功德，而在于上帝的恩典和人对上帝的笃诚信仰。这就同天主教会奉为正统理论的奥古斯丁和托马斯·阿奎那在这方面的理论有着明显的分歧。按照天主教会奉为正统的理论的解释，称义是人性的一种真正改变，是由于分享了神的义(justitia)，因此“从罪

人变为义人”。(ex impio fieri justum)。天主教会认为，称义既是一种行为，又是一个过程，人的本性的改变是逐步进行的。马丁·路德由于在“称义”问题上同天主教传统的神学理论发生了矛盾，这就必然使他在“信仰”的观念上也同天主教传统神学理论发生分歧。按照马丁·路德的观点，信仰是毫不犹豫地接受和拥有福音，也就是接受和拥有从基督那里得到“得救”的应许，他对“福音”的理解，就是“基督的应许”。从这些思想中可以看出马丁·路德受到约翰·邓司·斯各特的“后期唯名论”思想的影响。

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

马丁·路德借助约翰·邓司·斯各特有关“上帝是绝对的”思想，提出了作为他“因信称义”神学理论补充的观点，即“上帝预知一切决不是偶然的，他是以他不可改变的、永恒的、绝对不错的意志，预见并实行一切”。马丁·路德还由他的这一观

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

点,逻辑地提出了“教会是预选者们的团体”(Proedestinatorum universitas)。①按照这个理论,基督教会是精神的统一体,不是有形的或可见的对象;基督教会在世界上存在的标志是传播福音和施行圣事。教阶体制不能代表教会。他认为,全体基督徒都是教士,都有资格站在上帝面前,为别人祈祷,并在宗教信仰等问题上互相开导。按照马丁·路德的观点,圣事的存在是为了彰耀上帝的应许,感召信仰。因此,圣事应该只包括洗礼、圣餐和告解三项。不过,马丁·路德不久又认为“应许”不必伴以任何“标志”,因此,又把“告解”排除在圣事之外。他指出,圣事是恩典的媒介,但不能作为分发各种实在的恩赐的手段。在圣事中,人所领受的是罪的赦免;但这种恩典的赐予,并不从圣事的物质方面取得,而是圣事中所用的经言的功能。因此,圣事的功效归根到蒂取决于领圣事者坚信他得到了福音中应许给他的赦免。马丁·路德说:“洗礼不能帮助任何人,也不应对任何人施行,除非他本人已有了信心。”不过,他有关洗礼问题的这段话,事实上使他在理论和实践中陷于尴尬的境地。

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

① G. F. Moore: HISTORY OF RELIGIONS II: CHRISTIANITY, New York, Charles Scribner's Sons 1920, P317.

了矛盾，而且也是他日后同瑞士宗教改革家茨温利争论的主题之一。

马丁·路德还认为，《圣经》是基督教信仰的唯一最高权威，其原因在于：“上帝必然在你心中向你说，‘这是上帝的话。’”亦即“圣灵在内心的见证”（*testimonium internum Spiritus Sancti*）才是圣经乃上帝启示的唯一证明。

当然，马丁·路德的这些神学思想并不是发自灵感一蹴而就的，而是在自己的社会实践中逐渐产生的。在这里，容易引起人们思考的一个问题是：马丁·路德所激起的宗教改革运动同德国农民战争有何关系？

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

当时多米尼加修会修士台彻尔按照美因茨大主教的指示，将赎罪券分为4档（亦即有4种票面价值）。例如，其中的全大赦（恩赦）赎罪券，据说拥有者可以解除在炼狱中所受的痛苦，要取得这种恩赦的人必须痛悔告罪，有生之年至少要亲自到教皇所指定的7座饰有教皇纹章的教堂去，在每座教堂中诵念天主教经5篇、圣母经5篇，并按每个人的社会地位、职业和收入的不同，捐献1—25枚弗罗林金币。还有一种是对正在炼狱中的灵魂的全大赦（恩赦）的赎罪券，这是由教皇以代祷的方式（*Per modum Suffragii*），为其求得并恩赐这项恩赦，条件是生者应将一笔与其能力相称的捐款，投入奉献箱中。另外两种赎罪券的功效，虽然在内容上有所不同，但是都离不开以金钱来换取灵魂进入天堂这样一个实质。不少国家的君主对于教皇利用神权来掠取钱财的做法采取了坚决抵制的态度。在德国，萨克森选帝侯也不允许罗马教皇的使者在他的领地上推销赎罪券。应该说马丁·路德于公元1517年10月31日在维滕贝格堡大教堂的

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

查官普列里亚则写了一篇《关于教皇权力的对话》的声讨文章，强调教皇的权力至高无上，永无谬误；指出：“无论任何人，如果认为罗马教会在赦罪问题上无权如它实际所行的那样作，这样的人就是宣传异端。”

但是，当时德意志各阶层的相当大一部分群众（几乎都是天主教徒）并不理会书刊检查官普列里亚将马丁·路德说成是“异端”的文章，马丁·路德的《九十五条论纲》以及为阐明这些论纲所写的讲道文，都被印成小册子，风行一时。人们认为马丁·路德的这一行动不但表达了德意志人民不愿受罗马教廷压榨勒索的愿望，而且也是对不得人心的教会上层人士以及多米尼加修会的有力打击。一些人文主义者对马丁·路德的行动表示赞许，而萨克森选帝侯则为自己的利益可以免遭罗马教廷的侵犯而对马丁·路德采取了保护措施。总而言之，马丁·路德在德意志许多人的心目中一下子成了民族的英雄。但是，罗马教廷是不会放过这位“妨碍教皇计划”的“叛逆者”的。公元1518年7月，罗马教廷命令马丁·路德前往奥格斯堡，向罗马教皇的使节枢机主教德维奥（即：加依塔努）报到，枢机主教德维奥指示马丁·路德必须公开承认错误，并且要在该年10月对他进行审问。马丁·路德在萨克森选帝侯的保护下，要求对有关问题进行辩论，遭到了自认为是当时神学权威的枢机主教德维奥^①的拒绝。马丁·路德在返回维滕贝格堡后，提出了一份申诉书，要求亲自向罗马教皇申诉原由。但是，罗马教廷对于马丁·路德的处置问题已经考虑成熟，只是由于其中有一系列“投鼠忌器”的问题，例如神圣罗马帝国皇帝的选举日期即将到来，萨克森选帝侯的实力，等等，因此，直到公元1520年6月才正式颁布

^① 枢机主教德维奥是托马斯·阿奎那著作的注释者。

开除马丁·路德教籍的教谕。罗马教廷还从马丁·路德的著作中摘出一系列论述，加以严厉的谴责，并下令将他的书籍当众销毁，限他在上谕公布之日起的60天内，公开承认错误。

罗马教廷对马丁·路德的处分，虽然是它长时期来自以为“至高无上”的逻辑结果，但是也充分表明了罗马教廷只知搜括钱财、奢侈腐化、作威作福，不能审时度势的昏聩。当时德意志社会的各种矛盾已经在对抗罗马教廷的问题上找到了一个共同点，已到了一触即发的地步。因此，罗马教廷对于马丁·路德的处置无疑是火上浇油。一场革命已势在必行。吹鼓手汉斯在尼克拉斯豪森所做的工作，“鞋会”前仆后继的斗争，此时就成了这场宗教改革运动在下层群众中的可靠基础。应该说，正是罗马教廷的逼迫以及突如其来的革命形势，使这个不由自主地被推上历史舞台的马丁·路德充满激情，他大声疾呼：“如果他们（罗马教会）还要继续妄逞狂暴的话，我以为除了国王和诸侯采用暴力，武装自己，讨伐流毒于全世界的恶汉，并且不用语言而用武器去制止他们的罪行而外，没有更好的办法和药方去对付他们了。我们既用刀剑惩治盗贼，绞索惩治杀人者，烈火惩治异教，为什么我们不运用百般武器来讨伐这些身为教皇、红衣主教、大主教而又伤风败俗不配为人师表的罗马罪恶城的蛇蝎之群，并且用他们的血来洗我们的手呢？”^①

公元1520年，马丁·路德相继发表了《致德意志基督徒贵族书》、《教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》等三篇重要论文，阐述了他的宗教改革思想，呼吁德意志贵族致力于宗教改革，建立以德意志总主教为首的国家教会；提出了应当禁止朝圣活动，减少宗教节日，废除神职人员独身制，改革大学，

^① Zimmermann, Th. 1, Stuttgart, 1841 pp.364—365.

限制行会势力等主张，并且对天主教会的圣事理论进行了批评，叙述了他对宗教的基本认识。当该年6月罗马教皇的《开除马丁·路德教籍的教谕》发布以后，马丁·路德以更加激进的姿态写了《敢基督的谕令应予反对》的文章，公开指责罗马教廷已经沦为反基督活动的中心，指出罗马教皇同他的训谕以及所有的教会已经完全受到撒旦的摆布。同时，他还当众烧毁了教皇的这份谕令以及教会法典和其他各种著作，大有同罗马教会不共戴天之势。正在这个时候，罗马教廷规定的谕令期限已到，开除马丁·路德教籍已成定局，罗马教会责成帝国政府采用武力镇压马丁·路德及其追随者。

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

不久，马丁·路德离开了瓦特堡。查理五世发布了在帝国境内通缉马丁·路德及其追随者的命令。当时，查理五世正忙于同法国交战，因此，该项法令并没有认真执行。

当马丁·路德与世隔绝地隐居在瓦特堡之时，整个德意志已在马丁·路德所写的一系列文章的鼓动下，燃起了熊熊的宗教改革之火。100多年来，各种形式的宗教起义所受到的血腥

镇压，已在德意志的农民和平民中蕴积了巨大的反抗动力，这些受到残酷剥削和压迫的下层百姓将马丁·路德同罗马教会的斗争以及他的一系列宗教思想看作再次起义的信号，认为同一切压迫者算总帐的日子终于来到了。当时被卷入这个轰轰烈烈的潮流之中的，不仅有农民、平民和大学生，还有一大批市民、低级贵族和诸侯。后者支持马丁·路德的宗教改革思想，其出发点同贫苦的农民和平民有所不同，按照他们的阶级利益需要，他们主要想摆脱罗马教廷在政治上过多的束缚，取消罗马教会在经济上所进行的各项压榨，没收教会的财产以中饱私囊，并打破天主教会的等级制度。这时，离开瓦特堡不久的马丁·路德已在隐居的生活中收起了他的激情，因为他已经清楚地意识到，他所不自觉地燃起的这场宗教改革之火，正在以他最不愿意见到的趋势发展。这一立场实际上在《致德意志基督徒贵族书》中已经十分明显地表述出来了。他并不想反对教会，只是因为罗马教皇对他一再采取严厉的态度，才使他走上对抗的道路，现在，贫苦的农民和平民拿着刀，握着杈稻草的叉杆要举行暴力起义了，这是他所绝对不能容忍的。他在爱贝尔堡同济金根见面时所说的一段话，清楚地表明了这种态度。

他回答济金根说：“我不愿意靠暴力和流血来维护福音。世界是靠语言来维持的，也还是要靠语言来复兴。反基督的人们不是靠暴力取得一切，也将勿需暴力而消亡。”^①

可见，马丁·路德虽然是一个宗教改革运动的领导者，但又是这场轰轰烈烈的德国农民战争的诅咒者。在马丁·路德看来，无论宗教如何改革，贫苦的农民和平民依然只能受统治阶级的压迫和剥削，这是天经地义的事情。不能否认马丁·路德

^① 《马克思恩格斯全集》第7卷，第407页，人民出版社1959年4月第11版。

在德国农民战争爆发之初曾经采取过调解的姿态，一方面指出农民起义乃是当政者施行苛政的结果，是上帝为反对当政者的苛政所给予的惩罚；另一方面，马丁·路德也指责农民的起义行动是亵渎上帝、违反福音的行为，他劝告双方化干戈为玉帛，进行和解。马丁·路德这种近乎迂腐的说教在阶级斗争已经像炸药一样爆发开来之时，自然是无济于事的。随着农民战争的日益发展，市民阶级的改良，包括马丁·路德的宗教改革运动，都可能为农民战争的洪流冲垮，因此马丁·路德的脚步也就完全地移到了市民阶级利益的一边。于是，在马丁·路德心目中，罗马教会的一切恶行此时都成了上帝的意旨。市民和诸侯，贵族和教士，马丁·路德和教皇就这样携起手来“反对杀人越货的农民暴徒”。^①

马丁·路德在《反对杀人越货的农民暴徒》一文中写道：“无论谁只要力所能及，无论是暗地里也好，公开也好，都应该把他们戳碎，扼死，刺杀，就像必须打死疯狗一样！所以，亲爱的先生们，想想办法吧，救救局势吧，无论谁只要力所能及，都来刺杀他们，击毙他们，扼死他们吧。如果你因此而死，那末再没有比你还死得其所了。绝不可对农民乱发慈悲。谁怜悯那些为上帝所不怜悯的人，为上帝所要惩罚和毁灭的人，谁就是置身于叛徒之列。如果只要农民拿出一头牛来，而其余的牛他们还可以安然享用的话，他们还得好好感谢上帝呢。诸侯们将要从造反事件中学会认识贱民头脑里想的是什么，这些贱民是只有用强力来统治的。‘圣人说：Oibus Onus et Virga asino

^① 《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第385—483页，人民出版社1956年版。《反对杀人越货的农民暴徒》是马丁·路德在公元1525年5月发表的文章《wyder die mörderische und räubische Roteun der Patonn》的汉译名。

(驴儿只晓得吃草、负重和挨鞭)”，农民只有满腹糟糠，他们既不听适，又愚蠢，所以他们必须听鞭声和枪声，这样做对他们正合式。我们应当要求一件事，而这件事乃是为他们好，这件事就是：他们乖乖地过日子；要不然的话，那就没有多少客气的了。那就让他们尝尝枪林弹雨的滋味吧，否则他们还会干出千百倍的坏事来呢。”^①

恩格斯在《德国农民战争》一文中，曾经用十分生动的语言描述了马丁·路德同公元1524年—1525年德国农民战争的关系。他写道：“路德因为翻译了圣经，于是就给了平民运动一个强有力的武器。路德在圣经译本中使得公元最初几世纪的纯朴基督教和当时已经封建化了的基督教形成鲜明的对照，使得一个不知层次重迭的、人为的封建教阶制度为何物的社会和正在崩溃的封建社会形成鲜明的对照。农民们利用这个武器来从各方面反对诸侯、贵族、僧侣。于是路德把这个武器掉转过来反对农民，他从圣经中拼凑出真正的赞美诗来歌颂那些由上帝委派的官方，这是舐食专制君主残羹的巨仆从来还没有一个人能够做到的。神授君权，忍耐服从，甚至农奴制度都由圣经认可了，不仅农民起义，就是路德本人对僧侣权威和世俗权威的全部反抗活动都在圣经里被否定了，这样，路德不仅把下层人民的运动，而且连市民阶级的运动也出卖给诸侯了。”^②

但是，马丁·路德的行为并不代表当时所有的宗教改革家对于农民战争的态度。那些想为贫穷的农民和平民谋取利益的宗教界人士，曾经密谋策划，前仆后继，不少人死于非刑之下。对于阶级社会中的生产关系问题他们同马丁·路德持有不同的

① 这一段话系恩格斯引自齐美尔曼书中的引文。见《马克思恩格斯全集》第7卷，第409—410页。

② 《马克思恩格斯全集》第7卷，第410页，人民出版社1956年版。

态度，这就使他们明显地具有不同于马丁·路德宗教改革的神学思想。托马斯·闵采尔(Thomas Munzer, 公元? 1490—1525年)^①，就是这一些代表贫穷农民和平民利益的宗教改革家的主要代表，也是这场伟大的农民战争的主要领导人。由托马斯·闵采尔等人领导的德国农民战争同公元 8—10 世纪发生在拜占廷帝国的保罗派农民起义以及公元 13 世纪在法国土鲁斯地区发生的阿尔比派“异端”运动一样，都从另外的一些角度为中世纪教会史增添了被压迫者的“教会史”内容。如果将托马斯·闵采尔的经历同马丁·路德相比较，从中或许会使我们理解宗教学上的一些基本原理。

托马斯·闵采尔生于德国哈茨的施托尔堡一个手工业者家庭中。相传他的父亲死于断头台。他早在 15 岁时就在赫尔中学组织秘密团体反对马格德堡大主教，并且进而反对罗马教会。后来到莱比锡大学和法兰克福大学学习哲学和神学。他渊博的神学知识使他提前获得了博士学位，并且取得了赫尔一个女修道院辅祭的职位。就这点而言，似乎他同马丁·路德一样，如果愿意当一个“驯顺的羊羔”，都有可能受到统治阶级的青睐。马丁·路德因写《九十五条论纲》而遭到罗马教会的抛弃，而托马斯·闵采尔同罗马教会决裂的决心要比马丁·路德自觉得多。他在担任辅祭期间就以十分蔑视的心情来对待教会的教条和仪式；在举行弥撒时，他又把圣餐圣事仪式中所用的“这是我的身体……这是我的血”等具有祝圣性质的词完全略去了。他悉心研究中世纪神秘主义者卡拉布里亚人约阿西姆^②的锡利亚

① 齐美尔曼在他的著作第一版里将托马斯·闵采尔的生年写为 1498 年，但是后来根据一些较可靠的资料证明托马斯·闵采尔生于公元 1490 年左右。

② 约阿西姆(Joachim of Fiore, 约公元 1132—1202 年)，意大利的神秘主义者，宣传永久福音等神学思想。

式的神学著作和陶勒尔等人的神学著作，认为约阿西姆在他的著作中所叙述的“千禧年论”^①随着整个社会的大变革和宗教改革很快就要来到。他在当地的一些地区宣传自己的神学思想，赢得了许多信从者。公元1517年马丁·路德贴出《九十五条论纲》以后，他成为马丁·路德的积极拥护者。公元1520年，他同马丁·路德商议后，即前往茨威考地区讲道。他在这里遇到了锡利亚式宗派中的一派，并结识了这一宗派的领袖施托尔希(Nicalas Storch)。这一派表面上显得卑微恭顺，与世无争，其实质却蕴含着德国最下层社会对于现状不满的反抗情绪。事实上，这一宗派就是尼克拉斯·施托黑领导的再洗礼派^②。他们有“幻想，有狂热，有预言的灵明”，宣扬末日审判和千禧年即将来临。托马斯·闵采尔的神学思想对这一宗派影响很大。由于帝国政府的迫害，托马斯·闵采尔和茨威考地区的再洗礼派不得不于公元1521年底离开该地，前往布拉格，同约翰·胡司神学思想的信仰者取得联系，并且发表了声明，号召“胡司故乡的人民”起来一同开辟新天地。这一活动引起了当地政府的注意，并立即采取了措施，托马斯·闵采尔等人不得不逃出波希米亚回到德意志。公元1522年，托马斯·闵采尔任图林根的阿尔斯特德(Allstodt)牧区神甫。在任职期间，他开始对天主教会的礼拜仪式进行改革，在仪式中他不用拉丁文，而用德语，并且规定不得仅仅只念福音书和使徒书信，而是要将《圣经》各个篇章都作为诵念的内容。他还在讲道中引用《圣经》号召萨克

① 该理论认为基督将于世界末日到来以前，再次降临世界，废除一切罪恶统治，亲自治理世界一千年，建立公义国度。

② 尼克拉斯·斯托黑是茨威考(Zwickau)的裁缝，以宣传宗教的乌托邦著名，托马斯·闵采尔深受他的影响，认为他了解《圣经》高出一切牧师之上。公元1522年，尼克拉斯·斯托黑在图林根同托马斯·闵采尔一同成为农民起义领袖。

森诸侯和人民群众起来用武力对付忠实于罗马教会的教士。他的这些言论为诸侯们所排斥,但是却得到下层群众的广泛拥护,使阿尔斯特德成为整个图林根地区贫穷的农民和平民进行宗教改革运动的中心。

托马斯·闵采尔同马丁·路德一样,都是很有造诣的神学家。两人的不同之处在于,托马斯·闵采尔是一个代表了贫穷农民和平民利益的神学家。当马丁·路德因为害怕革命的风暴而重新返回到教皇、皇帝、诸侯镇压农民战争的联盟中去以后,托马斯·闵采尔依然勇往直前,他从根本上否定了马丁·路德所向往的自上而下的宗教改革方案,从神学思想上竭力地推动了这场伟大的德国农民起义。

闵采尔在传道时指出:“基督就说:‘我来并不带来和平而是带来刀剑’。但是你们(萨克森诸侯)要刀剑干什么呢?你们如果要做主的仆人,那末没有别的任务,就是去驱除妨害福音的恶魔。基督十分严肃地在路加福音第19章27节里下了命令‘把我那些仇敌拉来,在我面前杀了罢’……不要有这种浅陋的看法,认为主的力量应当勿需你们刀剑之助就可做到这件事,果真如此,你们的刀剑就要在鞘中生锈了。凡是违背主的启示的人们,都必须毫无慈悲地消灭掉,就像希西吉亚,居鲁士,约西亚,丹尼尔和伊利亚消灭巴尔的劣僧们一样,否则基督教会就不会回复本来面目。我们必须在收获的时节在主的葡萄园里拔除莠草。主在摩西申命记第7章说过:‘你们不可怜恤不跟从主,事奉别神的人,拆毁他们的祭坛,打碎他们的柱象,用火焚烧他们的偶像,我决不怒斥你们’。”^①

事实上,这段讲道表明了托马斯·闵采尔曾对诸侯们抱过

^① 《马克思恩格斯全集》第7卷,第412页,人民出版社1959年4月第1版。

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

恩格斯在谈到托马斯·闵采尔的神学哲学思想时说道，托马斯·闵采尔“不仅攻击天主教的一切主要论点，而且也一般地攻击基督教的一切主要论点。……照他看来，真正的、生动活泼的启示应是理性。理性是存在于一切时代和一切民族之中，而且还要继续存在下去的启示。把圣经同理性对立起来，这就是以文字毁灭精神。因为圣经所宣说的圣灵并非吾人身外之物，圣灵根本就是理性。信仰不是别的，只不过是理性在人身中活跃的表现，因此非基督徒一样可以有信仰。通过这种信仰，通过生动活泼的理性，人人可以有神性，人人可以升天堂。因此天堂非在彼岸，天堂须在此生中寻找，信徒的使命就是要把天堂即天国在现世上建立起来。既无所谓来世的天堂，当然亦无所谓来世的地狱或万劫不复的地狱。当然也就除凡人的邪欲邪念而外无所谓魔鬼。基督也曾和我们一样地是人，他只是先知和师表。他的圣餐其实只是简单的回省宴会，在宴会上大家享用的饼和酒都不必加上任何神秘的杜撰。”^①

恩格斯接着还阐述了托马斯·闵采尔的政治理论同他的基

^① 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第7卷，第413页。人民出版社1956年版。

督教神学思想的关系，认为他的政治理论远远超出了当时的社会政治条件，就如同他的神学远远超出了当时通行的神学思想一样。恩格斯指出：“闵采尔的纲领与其说是当时平民要求的总汇，不如说是对当时平民中刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见。这个纲领要求立即在地上建立天国，建立圣经预言的千载太平之国（千禧年国）；^① 建立天国的途径是恢复教会的本来面目并废除与这种似乎是原始基督教会而实际上是崭新的教会相冲突的一切制度。闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是没有什么阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。所有当时政权，只要是不依附和不加入革命的，都应推翻，一切工作一切财产都要共同分配，最完全的平等必须实行。为了不仅在整个德意志，而且在整个基督教世界来贯彻这一切，须建立一个同盟。诸侯和贵族都须邀来参加；如果他们拒绝，同盟就须在最初的时机用武器去推翻或消灭他们。”^② 这也是托马斯·闵采尔在开始时想争取萨克森诸侯们赞同他这个主张以暴力来实现目的的同盟的原因。

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

^① 括弧内的内容系笔者所注。

^② 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第7卷，第414页。

托马斯·闵采尔的可贵之处，还在于他的理论不仅仅停留在口头上，当他感到必须把他的思想付诸实现时，他立刻着手组织同盟。当时，他除了攻击天主教会外，还以十分激烈的言词攻击诸侯、贵族和城市贵族。他以锋利的笔调描绘当时社会生产关系不平等所造成的黑暗，并以饱含希望的笔触勾画出千禧年国的美好蓝图。这种比较的手法使得他的组织工作有了理想和信仰的基础。由于他的思想在群众中产生了巨大的影响，一些虔诚地信仰他的神学思想的群众，听了他在讲道中引用的《圣经·旧约·申命记》第七章中的“拆毁他们的祭坛，打碎他们的柱象，砍下他们的木偶，用火焚烧他们雕刻的偶像，因为你归耶和华你上帝为圣洁的民”等内容以后，立刻行动起来，迅速地捣毁了阿尔斯特德附近梅勒尔巴赫的圣母玛丽亚教堂。为此，萨克森选帝侯亲自到阿尔斯特德来平息这次群众骚乱，并且听从了马丁·路德的建议，把托马斯·闵采尔传唤到魏玛(Weimar)城堡中，陈述自己的观点。在这次陈述中，托马斯·闵采尔引用了《圣经·旧约·但以理书》第二章的内容作为他的神学理论和政治思想的依据，认为不敬上帝的人都不该有活着的权利，除非得到上帝选民的恩赦。如果诸侯们不消灭这些不敬上帝的人，那末上帝将从他们手里夺去宝剑，因为用剑之权属于全体教徒。他大义凛然、一针见血地指出：诸侯和贵族就是盘剥偷盗的祸首；他们把一切受造之物，水中的鱼，空中的鸟，地上的植物，统统攫为己有。然而他们还要向穷人们宣传什么清规戒律，说什么“你不应该偷窃”，他们自己却是见东西就拿，任意地掠夺农民、手工业者的一切；不公正的待遇在于，农民和手工业者只要误取一丝一毫，那末绞索就立刻会扣紧在他们的脖子上。^①

^① 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第7卷，第414—416页，人民出版社1956年版。

托马斯·闵采尔因而说道：“穷人仇恨贵族，这是贵族们自己造成的。他们不愿意去掉骚乱的原因，年长月久，关系怎会好呢？呵！亲爱的君主们，要是我主拿着铁杖把这些旧壶破罐横扫一通，该是多么好啊！我说了这些话，会有人说我是大逆不道。是就是吧！”^①

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

“请你注意，我已把话向你讲清楚了，我已把你置于人们和帝国之上，为的是你能去除根、破坏、击溃、颠覆，同时还能去建设、种植。一座反抗王公、诸侯、僧侣而又护卫人民的铁壁已形成了。他们要战就战吧，胜利是惊人的，不敬上帝的强悍暴君一定灭亡。”^②

在这篇著作里，他号召他的追随者“把口子打大些，让全世界都看清楚摸清楚，是袞袞诸公亵渎神圣，把我主上帝变成描画出来的渺小人物”。他还指出，“整个世界必须忍受一次大震荡，这是关乎不敬上帝的人垮台而卑贱的人翻身的事情。”^③

显然，由于各自代表的阶级利益根本不同，托马斯·闵采尔同马丁·路德等人在宗教改革问题上已发生了不可弥合的分歧。公元1524年春天，托马斯·闵采尔胸怀坦荡地写信给菲利

① 齐美尔曼：《农民战争》，第2卷，第75页；转引自《马克思恩格斯全集》第7卷，第415页，人民出版社1956年版。

② 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》7卷，第416页，人民出版社1956年版。

③ 同上书，第415—416页。

普·梅兰希顿^①，指责他和马丁路德把宗教改革运动引向死背“圣经”字句、咬文嚼字地研究教义的死胡同中。他在信中写道：“亲爱的兄弟们，勿再等待与踌躇，时机已到，夏天已在门前。幸勿与不敬上帝者为友，他们妨碍真言发挥全部力量。勿谄媚你们的诸侯，否则你们自身将与他们同归于尽。你们温文尔雅之士，幸勿见责，我实不能如此。”^②

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

公元1524年8月1日，托马斯·闵采尔以进行叛乱活动的罪名被传讯到魏玛城堡。当他回答了诸侯对告发他有密谋活动的讯问后，在返回阿尔斯特德的路上，他得到密告，他所策划

① 菲利普·梅兰希顿 (Philipp Melancthon, 公元1497—1560年)，德国基督教新教神学家，生于巴登。原名施瓦采 (Schwartzerd)，公元1518年到维滕贝格堡大学教授希腊文。支持马丁·路德的宗教改革思想，是马丁·路德进行宗教改革的主要助手。曾协助马丁·路德将《圣经》由希腊文译成德文；他起草的《奥格斯堡信纲》后成为路德教信仰纲要。多次代表马丁·路德同其他一些宗教改革领导人物谈判。主张废除教士独身制，改弥撒为圣餐。支持马丁·路德反对农民战争，并诽谤和攻击托马斯·闵采尔；赞成卡尔文烧死西班牙科学家和宗教改革家塞尔维持。死于维滕贝格堡。著作有《宗教改革家的主体》等。

② 齐美尔曼：《农民战争》，第2卷，第75页。转引自《马克思恩格斯全集》第7卷，第416页。

的密谋活动已为当局所掌握。此时的形势对于托马斯·闵采尔来说，已到了危在旦夕的地步。然而，托马斯·闵采尔有他肝胆相照的伙伴，那些在生活习惯上力修苦行，在宗教信仰上狂热不倦，在传教上勇敢无畏的再洗礼派成员紧紧地团结在他的周围。因此，当托马斯·闵采尔从阿尔斯特德逃跑出来以后，到处都能找到立足之地，他依靠这些无畏的再洗礼派密使百折不挠地继续组织起义。

他从纽伦堡穿过士瓦本到亚尔萨斯和瑞士，接着进入黑森林南部。一路上，托马斯·闵采尔一方面用宗教的预言鼓动受苦的、无文化的劳动大众起义，另一方面同那些志同道合的宗教改革者畅谈自己起义的目的和理想。在这些志同道合者中，不仅有世俗界人士，而且还有低级的神职人员，托马斯·闵采尔就用这些人来领导秘密同盟。例如瓦尔茨胡特的胡布马伊埃、苏黎世的康拉德·格雷贝尔、格利森的弗兰茨·拉布曼、梅明根的沙佩勒尔、莱普海姆的雅科布·韦埃和斯图加特的曼特尔博士等，都是托马斯·闵采尔发动起义的有力助手。

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

恩格斯在评论马丁·路德和托马斯·闵采尔这两位历史人物时十分深刻地指出：这“两个党派首脑人物的性格和行径都恰恰反映出各自党派的态度。路德动摇不定，当运动日益严重时反而害怕，终至投效诸侯。这一切和市民阶级两面摇摆的政治态度完全符合；而闵采尔革命的气魄与果断则在平民和农民的最先进的一派中完全再现出来。所不同者：路德只求道出本阶级大多数人的想法和愿望就已满足，因而轻易地在本阶级内拥有了十分广大的群众基础；而闵采尔却远远超出平民和农

民的当时直接的想法和要求，并且建立一个只由当时革命队伍中最精锐分子组成的党，这个党既要站在他的理想这样高的水平之上，又要求有他那样的魄力，那末这个党只可能包罗当时暴动群众中极小的少数。”^①

事实上，在这段话中，恩格斯也精辟地指出了马丁·路德式的宗教改革运动所以能成功的原因，以及托马斯·闵采尔不可能实现自己的政治目的和宗教理想的症结所在。历史的记载十分明确地证实了这个分析的科学性。公元1525年3月17日，缪尔豪森发生革命，原有的城市贵族议会被推翻，“永久议会”掌握了政权，作为这个“永久议会”主席的托马斯·闵采尔面临着一系列与他的理想很不协调的现实问题。此时的托马斯·闵采尔似乎失去了他过去那种平静练达的思想家的气质，从他的文风中表现出的是一种狂热的宗教热情，这究竟是他已经理智地认识到他的理想根本不可能实现以后所采取的为这一理想献身的表理呢，还是他为群众的狂热精神所感染而产生的思想上的变化，或者是两者兼而有之？我们不得而知。由于起义军是一支未经训练、单凭宗教热情和对统治者的仇恨集合起来的队伍，托马斯·闵采尔本人又毫无军事知识，因此在公元1525年5月16日，亦即双方停战协定所规定的期限到期以前，政府的军队背信弃义地突然进攻农民起义军，农民军被困在什利亚赫特堡的山上，此时起义军的士气已十分低落，政府军的进攻几乎成了一场血腥的屠杀，8000名起义者有5000名以上被杀，其余的四散逃亡。托马斯·闵采尔被俘，在诸侯面前受尽严刑拷打以后，情慨就义。

托马斯·闵采尔牺牲以后，各地的起义也相继遭到残酷镇压

^① 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第7卷，第419页。人民出版社1956年版。

压，起义参加者纷纷死于刽子手的屠刀和绞索之下。公元1525年爆发的轰轰烈烈的德国农民战争就这样被扼杀了。但是，它对德国社会却产生了巨大的影响。

从整个德国社会来看，农民并没有在这场伟大的起义中挣脱扣在脖子上的锁链，依然受着教会、贵族、地主、……的奴役。而且、在这次起义中，许多富裕中农破产了，大量的依附农民沦为了农奴，整片的公社土地被战胜者没收；许多农民由于家园被毁，土地被夺，无家可归，流落到城市中，成为城市平民；以后发生的一系列宗教战争和持续30年之久的“三十年战争”，又使农村中最主要的一部分壮劳力死于战场，农村的经济受到了严重的破坏，德国广大的农民和破产平民长期陷入最艰苦的境地之中。

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

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

遭受农民战争打击最大的是天主教会。一些天主教的修院和教堂被焚毁了，金银财宝被抢劫了，其储备物资也消耗殆尽。他们并无多大的抵抗力量，然而却成了当时众矢之的。不仅人民仇恨的怒火集中在他们身上，而且诸侯、贵族以及市民阶级也

因各自的利益而对教会的处境抱着幸灾乐祸的态度，他们瞅准时机，利用镇压农民战争的机会，以各种方式夺取教会的财产。因此德国的天主教会的权势，在这场战争以后，有了很大的削弱。

从整个情况来看，在公元1525年爆发的农民战争中，唯一取得好处的只有诸侯。由于当时德国工商业的发展并没有形成像英、法两国工商业发展过程中所出现的要求中央集权的势头，一些以地方的经济和政治势力为中心的利益集团成为了诸侯割据的基础。这次农民战争沉重地打击了各地的中小贵族和教会的势力，使各诸侯在其统治区内的集权力量有了显著的加强。他们从天主教会和城市里掠夺到大量的财产，经济实力有了极大的增长，因此，“德国的分裂割据状态之加甚与加强是农民战争的主要结果，同时也是农民战争失败的原因。”^①

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

公元1529年，神圣罗马帝国皇帝查理五世企图加强中央集权，削弱一些诸侯的势力，在斯拜尔(Speyer)召开帝国议会，重申公元1521年颁布的《沃姆斯敕令》，想从扼杀宗教改革运动入手，进而实现他政治上大权独揽的目的。这一决议遭到信仰基督教新教的诸侯们的反对。公元1530年6月，在查理五世的主持下，在奥格斯堡再次召开了帝国议会，参加会议的各派都

^① 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第478—480页。

希望能找到一个和解的方案，以免因宗教问题再次诉诸武力。在会议进行期间，马丁·路德和梅兰希顿等人代表信仰基督教新教的诸侯和城市共同起草了一份声明，声明强调了他们宗教改革的目的是为了改革，而决不是为了分裂教会和脱离教会。梅兰希顿执笔的这份声明^①还以十分谦卑的态度，说明了他们在崇拜仪式和教规上进行变革的理由。但是这份尽量蒙上天主教色彩的声明，并未能取得天主教会的谅解，自然也没有取得查理五世皇帝的赞同。查理五世皇帝为了实现他的政治目的，命令基督教新教信徒必须在公元1531年4月以前“改邪归正”，否则将以武力解决。此时，教皇与皇帝之间、皇帝与诸侯之间、诸侯与诸侯之间，矛盾十分错综复杂。为了对抗罗马教皇和查理五世皇帝的武力镇压，信仰抗议宗^②的诸侯和12个城市在施马尔卡登组成同盟，称“施马尔卡登同盟”。查理五世皇帝闻讯大怒，但他当时正忙于同土耳其人作战，不得不忍气吞声地同“施马尔卡登同盟”签订了《纽伦堡协定》，查理五世皇帝同意在召开新的宗教会议或帝国议会以前，不干涉抗议宗的活动。罗马教皇和查理五世消灭抗议宗的打算就这样给搁置起来了。直到公元1546年，查理五世皇帝才从对土耳其、法国和尼德兰等国家和地区的战争中腾出手来，率兵回到德国。施马尔卡登同盟此时已因内部矛盾而力量大为削弱。查理五世皇帝利用这种形势，立即宣布萨克森选帝侯和黑森伯爵为非法，并在翌年的米尔萨战役中，将萨克森选帝侯约翰·弗列

① 这份声明后来被称为《奥格斯堡信纲》。

② 公元1529年在斯拜尔召开帝国议会期间，罗马天主教会在议会中占有优势，议会结果通过了限制基督教新教活动的法令，路德派便向帝国议会提出抗议。当时在抗议书上签名的有萨克森和勃兰登堡等选帝侯以及许多城市，因此，路德派被称为“抗议派”或“抗议宗”。

德里希俘虏，施马尔卡登同盟在查理五世皇帝的武力镇压下，已名存实亡。公元1550年，查理五世皇帝挟战胜之余威，颁布敕令，严禁以各种形式宣传宗教改革思想（包括讲道、印刷宣传品），违令者以破坏国家安全论罪：男子杀头，女子活埋，不认罪者火焚，财产全部没收。当时，仅再洗礼派中，因这项法令而被杀者就达10多万人，因此历史上称查理五世皇帝颁布的这项法令为“血腥诏令”。随着查理五世的实力日益增强，罗马教皇和各个诸侯也因而日益不安起来。一些诸侯结成了反查理五世的同盟，甚至他最亲信的萨克森选帝侯^①莫里茨也以梅斯、图尔以及凡尔登等三个主教区为贡品，取得了法国国王的支持，向查理五世皇帝发起了进攻。公元1552年，查理五世皇帝的军队被反皇帝同盟的军队击败，不得不在公元1555年签订《奥格斯堡和约》。

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

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

茨温利和加尔文的宗教改革

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

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

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

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

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

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

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

据教会史记载，约翰·加尔文(Jean Calvin, 公元1509—1564年)生于法国北部毕加底省的诺阳城。父亲杰勒德·加尔文为当地主教的心腹，担任主教区主教座堂的律师，是该主教区中有声望的人士。约翰·加尔文12岁时遵父命为修士，两年后到巴黎，在蒙太古学院专修神学，公元1528年进入奥尔良和

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

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

公元1536年3月，约翰·卡尔文所著的神学专著《基督教原理》(The Institutes of the Christian Religion)第一版问世了。这是一部阐述他的宗教改革思想的理论著作。全书共分四卷，详尽地阐述了他对十诫、使徒信经、主祷文、圣事等问题的见解。从其内容和阐述的深度来看，毫无疑问，它是公元16世纪宗教改革运动中一部划时代的神学著作。

在《基督教原理》这一著作中，约翰·卡尔文首先讨论了人认识上帝的两条途径：一、内在的神性感受^① (Sensus divinitatis)；二、圣经中的神的启示。对于圣经的理解，约翰·卡尔文和马丁·路德有所不同，他不像马丁·路德仅仅停留在强调“个人对圣经的正确理解”这样一个基点上；他认为圣经是

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

“绝对真理”(aeternae veritatis regula),是基督教教义和基督教教徒生活的准则;他指出,服从上帝在《圣经》中的启示,不仅是纯真信仰的源泉,而且也是认识上帝最可靠、最现实、最完美的可鉴之处。因此,他强调,教徒的信仰、教会的组织、教会的纪律、基督徒的伦理道德标准以及基督教教义思想,都必须以《圣经》为依据。这一基本思想以后成为卡尔文宗同路德宗的主要分歧。

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

在《基督教原理》这一著作中,约翰·卡尔文从上帝的至高无上权能,他创造世界万物,掌握每个人的生、死、荣、辱,实行“救赎”,……这样一种“无始无终”的“万能”上帝观出发,提出了同马丁·路德不同的“预定论”的理论。马丁·路德只是从“原罪”的角度来理解“预定论”,在他看来,“预定论”只是获得拯救的必要条件,而不是上帝至高无上权能的体现。约翰·卡尔文则认为,“我们把上帝的永恒判决称之为预定,上帝根据这一判决,决定每一个人应该变成怎样。因为我们不是在同一状况下被创造出来的。有些人注定得到永生,另一些人却要永远罚入地狱。”他指出,由于前者的被选使“我们可以赞美上帝的

恩典”，而对于那些被舍弃者，“他们以上帝公正而不可思议的判决，以他们受到的惩罚，显示了上帝的荣耀。”约翰·卡尔文在“预定论”这个问题上，还批评了乌尔德利希·茨温利的见解，他认为乌尔德利希·茨温利所提出的由于圣灵的神秘作用，可以使异教徒亦成为“上帝选民”的说法，是违背《圣经》的。他强调，上帝选召他预定要拯救的人，不仅依靠“福音”的召唤，而且更主要是通过圣灵的启迪作用在内心产生的召唤，而这种召唤是真正出自得救信心的结果。

在教会的组织问题上，约翰·卡尔文不仅表现了一个思想家的才能，而且也表现了他作为一个组织家的气质。他并不像马丁·路德那样只是一般地否定教阶制度的神圣性，^①而是在实践中根据《圣经·新约》指出，教会的职务应该包括牧师、长老和执事。他认为，长老的职责主要是掌管教会，维护教会的秩序、道德和纪律，其人选由教堂的全体教徒选举产生；牧师则由长老们聘任，在长老们的委托下管理教会的教务工作；执事则掌管教会的慈善机关。约翰·卡尔文在教会组织上的见解和实施办法，也同他对其他神学问题的认识一样，始终强调以《圣经》作为依据。约翰·卡尔文同样认为律法并不是得救之道，但是，他认为《圣经》中的律法都是上帝所启示的对人类生活和社会秩序的永恒意志，因此是人间律法最根本的基础，这就规定了国家的世俗法律必须同教会的律法完全一致的绝对性。这也是以后他在日内瓦建立政教合一社会的思想基础。

在圣餐圣事问题上，约翰·卡尔文对马丁·路德的观点也持否定的态度，他说：“我把圣餐中的食品或物质称为基督，那死

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

后复活的基督。我凭圣事的效力，明白了救赎、成义、成圣、永生以及基督赐给我们的其他恩惠……在奥秘的圣餐礼中，基督以饼和酒作象征，真正显现在我们面前，连同他的身体和血一起，这样，他以完全的恭顺，为我们获得了义。”^①他还指出，这种显现是圣灵作用于我们的内心，而不是作为物质作用于我们的身体而产生的结果。

在“教会论”问题上，约翰·加尔文在《基督教原理》中阐述的思想同乌尔德利希·茨温利的观点十分相近。他将教会明确地区分为“无形教会”和“有形教会”两类。他认为“无形教会”就是由“上帝的选民”组成的，亦即“被选的信众”(Numerous electorum)构成的；而“有形的教会”，就是指真诚宣讲和听取上帝之道，并按规定施行崇拜礼仪的地方。他指出，这是因为在《圣经·新约·马太福音》中，耶稣基督说过：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。”^②不过，在这一神学理论问题上，他同乌尔德利希·茨温利也有分歧，其区别在于：他坚持教会自治的原则。不过，他在日内瓦执政以后，又在实践中违反了他所提出的“教会自治”思想，并由“自治”扩展到“政教合一”，形成了将国家机器合于一体的卡尔文式的教会城邦。

约翰·加尔文的《基督教原理》将他所要实施的宗教改革蓝图明确地公诸于世。他也跃跃欲试地随时准备实现这些宗教改革思想。公元1536年，约翰·加尔文由意大利返回斯特拉斯堡时，途经日内瓦，为其好友法若勒所挽留，使他有了进行宗教改革实验最有利的用武之地。

① G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2, CHRISTIANITY, Charles Scribners, Sons 1920, P334.

② 《圣经·新约·马太福音》第18章20节。

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

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

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

按照这个计划，约翰·卡尔文首先宣布改革后的教会以《圣经》为宗教信仰的唯一依据；取消圣像崇拜；在圣事（七件圣事）中只实行洗礼和圣餐两件圣事。在伦理道德方面，约翰·卡尔文在日内瓦严禁赌博、跳舞、酗酒、卖淫等行为，他力图以宗教的教义对教徒的影响来改变当时淫奢的社会风尚。紧接着他就着手组织建设方面的工作，这也是约翰·卡尔文的宗教改革的关键问题。他认为要实现这项改革，必须根据《圣经·新约》的启示，宗教改革后的教会的管理人员只包括牧师、长老和执事。长老由平信徒选举产生，由12名长老组成的长老会议是教会的权力机构，它直属于市政议会。由长老会议和6名牧师组成的宗教法庭是教会的司法部门，它定期举行会议，负责监督教会纪律问题，有权惩戒日内瓦市的一切人。从整个教会体制来讲，约翰·卡尔文将由各大教区首脑组成的（9名成员）中央牧师团体看作为教会的领导机构，它有权管理各区（地方级）的牧师团体。中央牧师团体每星期秘密聚会一次，其讨论事项包括审理案件、审查各区（地方级）的人员和工作情况、修订教义以及牧师的工作情况等问题。约翰·卡尔文自重返日内瓦实施宗教改革，直到逝世前，一直担任中央牧师团的主席。在中央牧师团下，约翰·卡尔文又将日内瓦市划分为若干教区，各区均由中央牧师团的成员担任首席职务，他们领导该区的牧师团体，掌握该区的权力，处理宗教和世俗的各种日常事务。

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

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

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

以前，许多世界史学者，包括某些努力用马克思主义观点来研究教会史的学者，对于约翰·卡尔文在日内瓦执政期间，以其掌握的权力，用暴力清除异己，反对科学创见，以致卡斯特利奥被迫离去，优秀的外科医生波赛克被驱逐出境，一些再洗礼派信徒不堪迫害，只得纷纷逃离日内瓦等事实，往往以“阶级的局限性”和“历史的局限性”解释他的这些行为。这种解释，从表面上来看似乎有一定道理，但是，应该说这种分析是十分牵强的，也是十分浮浅的。因为，如果是“阶级的局限性”和“历史的局限性”的话，那末这种结论事实上可以“通用”于对无产阶级还没有产生以前的任何一个历史人物的评价上，这种结论也就成为一种无多大意义的“点缀语”了。

对于这个问题，我们应该回到一些具体的事情上来加以探讨，才能揭示其实质。在约翰·卡尔文执政的最初5年（公元

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

1542—1546年)中，因宗教信仰等原因，由他签署批准处死者就有58人，被驱逐者有76人，从这些情况来看，问题显然就远不这么简单。特别是他在公元1553年以火刑处死当时著名的宗教改革思想家米格尔·塞尔维特(Miguel Serveto, 公元1511—1553年)，这件事情，就更不能简单地以“阶级局限性”和历史局限性”来笼而统之地评论了。

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

虽然米格尔·塞尔维特也像历史上许多宗教改革家一样，都以“托古改制”的手法来阐述自己的思想，但是从其思想的内容来分析，他是深受当时重新流行的柏拉图主义和古代波斯琐罗亚斯德宗教哲理的影响的，他认为自己的这种研究是理解《圣经》真谛的正确途径。他从原始基督教产生的历史出发，认为《圣经·新约》中并没有提到过“三位一体”这个问题，即使在公元4世纪上半叶以前的护教士和教父们的著作中，也没有用过“三位一体论”这个神学理论。因此，米格尔·塞尔维特提出了同当时自诩为正统的宗教改革家们不同的观点，认为“三位一体论”是对真正的基督教教义的歪曲。他在《基督教义的复原》这一神学专著中，提出了这样一个命题：“三位一体并非3种无形物构成的幻象，而是神的真正实体显示在圣言上，并结合于圣灵。”(De Trinitate Divina, quod ea non Sit invisibilium

trium rerum illusio, Sed veræ Substantiæ Dei manifestatio in verbo et Communicatio in Spiritu.) 他认为, 只有承认这个命题才能使基督的神性得到充分肯定, 三位一体的真理才与上帝的唯一性不相矛盾。

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

正是因为约翰·卡尔文的这种个人专断, 由系统宗教信仰所容易产生的排他性和狭隘性变本加厉, 以致发展到丧失理智的地步。因此, 当他接到米格尔·塞尔维特寄来的有关“上帝只有一位, 耶稣不是永恒的, 他不是神, 而是人”的信件以后, 立刻不惜同将自己列为“异端”的天主教会合作, 充当告密者, 将米格尔·塞尔维特的这封信件作为物证提交给罗马天主教会的异端裁判所, 以致米格尔·塞尔维特在维埃纳被捕。米格尔·塞尔维特做梦也没想到会是大名鼎鼎的宗教改革家约翰·卡尔文出卖了他。因此, 当他费尽心机越狱逃往日内瓦市后, 自以为脱离险境, 谁知又入圈套, 并由约翰·卡尔文亲自定罪, 以“异端”罪名被处火刑。

不能否认, 当时对“三位一体论”的否定有一定的社会背景。米格尔·塞尔维特主要是从学术上探讨这个问题。而在德意志和瑞士的再洗礼派中, 反“三位一体论”的神学思想已成为他们的教义。公元 1550 年, 再洗礼派在威尼斯召开了一次秘密宗

教会议，强调指出：“基督不是上帝，他是人，是约瑟和玛利亚所生，但他充满神的权能。他的死是要获得上帝的公义，即上帝最大的仁慈和怜悯以及他的应许。”^①很明显，在再洗礼派的神学思想中，这个教义同他们要实现的目标是联系在一起的，从这个意义上讲，约翰·卡尔文镇压宗教改革运动中所出现的这一派别——再洗礼派是具有“阶级局限性”的原因的。但是，这还不足以成为他烧死米格尔·塞尔维特的原因。

我以为，约翰·卡尔文对于米格尔·塞尔维特所产生的必欲置死地而后快的刻骨仇恨更多地来自其宗教思想和宗教信仰。这种例子在历史上并非自约翰·卡尔文始。对某一个宗教理论的不同见解，往往会偏激到动刀动枪的地步。这是因为宗教这个意识形态的基点是建立在非理性的、全凭信仰的基础上的，因此，米格尔·塞尔维特想以他的科学方法论来研究神学问题，想使神学问题能够比较“科学”起来，即使他不写《论三位一体的谬误》和《基督教义的复原》等文章，也会在其他问题上，由于他的“试图用理性解释”的神学思想而遭到宗教改革运动的新教皇——约翰·卡尔文的敌视，因为在约翰·卡尔文统治的神权王国里，是只准信仰卡尔文宗，也就是说，不仅是“理性”，而且连宗教信仰，在当时的日内瓦市也是由约翰·卡尔文所管制的。一切想要取得“个人自由意志”、追求“理想”的尝试，自然只能被火刑消灭。

米格尔·塞尔维特的悲剧正在于此。不过，约翰·卡尔文所建立的卡尔文宗并没有因为烧死了米格尔·塞尔维特而受到罗马天主教会的宽容。当卡尔文宗向法国发展以后，不断遭到法国统治者和罗马天主教会的迫害。亨利二世继任法国国王

^① G. F. Moore, HISTORY OF RELIGIONS II Part 2, CHRISTIANITY, New York, Charles Scribner's Sons 1920, P338.

以后，卡尔文宗在法国已有相当力量。公元1559年，法国的49个卡尔文教会举行全国会议，正式确认卡尔文信条，他们在法国被称为“胡格诺派”。公元1572年8月23日，正是天主教的“圣巴托罗缪节”的前夜，巴黎天主教会在国王的支持下，利用胡格诺派重要人物都到巴黎参加该派领袖波旁家族的亨利的婚礼之机，于该日深夜以各教堂的钟声为号，向胡格诺派发动了突然袭击，胡格诺派被杀者达2000余人。这一事件在教会史上称为“圣巴托罗缪惨案”。不久，屠杀胡格诺派的暴行向各省蔓延，据统计，当时在法国的胡格诺派被杀者达5万余人。胡格诺派为自卫计，在法国的南部、西南部组成联邦共和国，宗教战争的火焰在法国重新燃起。公元1576年，“圣巴托罗缪惨案”的主谋者亨利·吉斯在法国北部成立“天主教同盟”，他得到西班牙国王和罗马教廷的支持，势力咄咄逼人。

亨利·吉斯公爵不可一世的姿态引起了当时法国国王亨利三世的仇视和警惕，他为了对付吉斯家族夺取其王位的企图，同波旁家族的亨利重新联系。不久，亨利三世同亨利·吉斯公爵之间发生战争。西班牙趁机出兵进攻法国国王的军队，支持法国天主教会，英国国王和德国一些信仰基督教新教的诸侯则支持波旁家族的亨利。到公元1585年，法国的形势更加错综复杂，表面上看来是国王亨利三世、波旁家族的亨利同亨利·吉斯之间的宗教战争，实际上，其中还掺杂着西班牙国王对法国领土的企图、罗马教皇准备重新控制法国天主教会的希望以及贵族与贵族之间、贵族与国王之间的权力斗争，同时还有农民反对封建剥削的因素。当所谓的“三亨利之战”以国王亨利三世杀死亨利·吉斯，同波旁家族的亨利共同进军巴黎而宣告结束之时，巴黎的市民阶级却在公元1588年组成了一个既反对胡格诺派，又不愿接受天主教会专横统治的“巴黎同盟”，并且宣布独立。公

元1589年,法国国王亨利三世被天主教多米尼加修会的一名修士刺死,波旁家族的亨利继任了法国王位,称亨利四世(Henry IV,公元1589—1610年在位),法国的波旁王朝从此建立。公元1590年,亨利四世率军向巴黎进发,为了缓和巴黎天主教派的情绪,他决定改奉天主教。对于这一政治手腕,用他自己的话来评价是最合适不过了:“用一台弥撒来换得巴黎是十分值得的事情”。公元1594年,亨利四世在巴黎执掌王权,“胡格诺战争”也就此宣告结束。为了缓和国内在宗教问题上的尖锐矛盾,缓和同宗教上的矛盾混和在一起的阶级矛盾,亨利四世于公元1598年4月18日颁布《南特敕令》(Edict of Nantes)。该敕令重申了天主教为法国国教,归还被没收的天主教会教产,强调罗马教皇不得干预法国天主教会事务。同时,在敕令中也明确了胡格诺派有宗教信仰的权利和举行该派宗教会议的自由;允许胡格诺派成员担任国家公职,并同意胡格诺派享有保留100多个武装城堡的权利。《南特敕令》在一定程度上缓和了法国因宗教问题引起的社会矛盾。它是公元16世纪宗教改革运动在法国所取得的“法国式的果实”。法国国王路易十四世亲政以后,《南特敕令》被废除。

胡格诺派在法国的发展,说明卡尔文宗并没有因为约翰·卡尔文烧死米格尔·塞尔维特而受到多大影响。米格尔·塞尔维特之死,一方面说明了约翰·卡尔文本人的专制,另一方面也说明了系统宗教本身是一种十分狭隘、排他性很强的非理性的意识形态。但是,当我们把卡尔文宗的教义放到当时具体的时间、空间中来加以分析时,可以发现他的一系列神学思想,特别是他的“预定论”观点显然扣动着许多需要宗教信仰的民众的心弦。由于历史和社会所继承和感染的宗教观念以及生活中所存在的各种令人不安的因素,在长期受基督教思想统治的欧洲,

人们是不可能将宗教生活从他们的日常生活中排除出去的。他们的许多不安的想法、非理性的希望……仍然只能从非理性的宗教思想中求得“虚幻的价值”。当天主教会中出现穷奢极侈、倒行逆施的现象时，人们从逆反心理出发，需要一个充满活力的、严肃的教会，卡尔文宗所以在日内瓦、法国得以迅速发展，正是迎合了当时一部分宗教信仰者的需要。此时，在尼德兰发生的事件，正说明了当时新兴的资产阶级一方面为了摆脱封建专制统治和罗马天主教会的束缚，另一方面为了寻求宗教信仰，于是接受卡尔文宗这样一个问题。

从公元16世纪宗教改革运动进行的历史来看，天主教会以及路德派和卡尔文宗对于再洗礼派的血腥镇压，使再洗礼派不得不转入秘密活动，他们活跃于莱茵河和尼德兰一带。公元1535年，他们在孟斯特城再次起事，将该城改名为新耶路撒冷，实行神权统治，把《圣经·旧约》中的一夫多妻制和圣库制度重新在该城中建立起来，由来顿城的一位裁缝担任大卫王。但是，这一政权没有维持多久即被信仰天主教和信仰路德派的诸侯用武力扼杀。其余部在尼德兰教士门诺·西门（公元1492—1559年）的带领下，形成了门诺教派。该派主张以《圣经》为最高权威，反对婴儿受洗，否认原罪，反对战争。该派后来传入俄国和北美等地区。

就在门诺派在尼德兰发展期间，公元1540年，西班牙国王派兵进攻尼德兰的反抗组织，许多要求宗教改革的教徒因不满门诺派不分是非地一概反对战争的立场而接受了卡尔文宗，使卡尔文宗在欧洲这个低地地区迅速地发展起来。公元1550年，神圣罗马帝国皇帝颁布“血腥诏令”以后，许多路德派和卡尔文派的教徒流亡到尼德兰。公元1556年，腓力二世坐上了西班牙王位，为了加强中央集权的统治，他以各种手段企图使尼德兰

在政治和宗教上完全接受西班牙的方式，为此，整个尼德兰出现了民族主义高涨的反抗运动，这种反抗的情绪也很快地在宗教上表现出来。公元1566年，在尼德兰中部的佛兰德尔发生了大规模的破坏圣像运动，运动的参加者冲进了天主教堂，捣毁了圣像，抢夺了教会财产，并且释放了主张宗教改革的被捕教徒，这一事件标志着尼德兰资产阶级革命的开始。这场革命在奥兰治大公威廉(William of Orange, 公元1533—1584年)领导下，终于在公元1581年取得了在尼德兰北部建立荷兰共和国的胜利。这是欧洲历史上第一个资产阶级专政的共和国，它是宗教改革为旗帜所建立的共和国。从荷兰共和国建立的历史中，我们可以看到宗教改革运动同早期资产阶级革命之间的关系。

英国的宗教改革和圣公会的建立

英国，是宗教改革的先驱约翰·威克里夫的故乡。在那里，公元16世纪的宗教改革运动是以另一种方式进行的。

正当人文主义思想在欧洲大陆迅速传播的时候，英国的思想界也正从柯利特的研究中汲取着人文主义思想的精华。公元1496年，柯利特从巴黎和意大利回到牛津大学，他在对《圣经·新约》进行研究的同时，介绍了当时欧洲大陆人文主义者的研究成果。英国著名的人文主义思想家托马斯·摩尔(Thomas More, 公元1478—1539年)^①就是他培养出来的学生。这一时

^① 托马斯·摩尔著有《乌托邦》等著作，是空想社会主义思想的来源之一。

期，英国的人文主义思想家人材济济，除了柯利特和托马斯·摩尔外，还有利纳克和格罗辛。甚至连大名鼎鼎的伊拉斯谟也慕名来到英国，同在英国的这些人文主义者切磋学问。

但是，当时的英国国王亨利八世（Henry VIII，公元1509—1547年在位）并不赞成宗教改革运动，他是一个视个人利益和王室利益高于一切的人。公元1520年他将马丁·路德所写的《教会的巴比伦之囚》列为禁书，并在翌年亲自执笔，写了题为《维护七件圣事》的文章，批驳马丁·路德有关圣事的观点。亨利八世对于宗教改革运动所采取的这种立场，立刻得到当时正忧心忡忡的罗马教皇利奥十世的感激和称赞，他因而被封为“信仰的维护者”。

然而，12年以后，这位可能会成为罗马天主教会“圣徒”的亨利八世国王，竟然同罗马教廷公开决裂，公开站到宗教改革运动的行列之中，在英国开始推行自上而下的宗教改革。其原因何在？有些教会史作者认为，这是因为罗马教廷拒不同意解除他同阿拉贡的凯瑟琳的婚约，以致他不能同安妮·博琳结婚。这种“为红颜冲冠一怒”的说法，虽然有一定根据，但只是表面现象。关键问题是亨利八世早就积怨于心，同安妮·博琳结婚的事情，应该说只是这些积怨爆发的导火线而已。

当亨利八世被封为“信仰的维护者”时，他没有想到这一封号会给他带来各种束缚和代价。由于成了天主教会“信仰的维护者”，他就必须容忍罗马教皇对英国内政，包括他的个人行为的干预；由于成了天主教会“信仰的维护者”，他就必须为维护罗马教皇的威信而牺牲本国或自身的利益。然而，他的这些容忍和牺牲并没有取得罗马教皇对他的利益的支持。当英国和西班牙争夺海上霸权需要罗马教皇的支持时，罗马教皇却站在西班牙一边，抑制英国在海上的利益。这就使亨利八世——这

位英国都铎王朝的君主不得不考虑是否值得做“信仰的维护者”这一问题。因此，当罗马教皇不允他所提出的与阿拉贡的凯瑟琳解除婚约之事，并以开除教籍相威胁时，他因长期受罗马教皇挟制的积怨一下子都迸发了出来。公元1533年，亨利八世公开宣布同罗马教廷决裂，自行任命克雷默(Cranmer, 公元1489—1556年)为坎特伯雷大主教。当时的罗马教皇克雷门七世(Clement VII, 公元1523—1534年在位)立即针锋相对，将亨利八世开除教籍。公元1534年，亨利八世授意英国国会通过了教会史上有名的《至尊法案》(Supremacy Act)，宣称英国国王是英国教会在世间唯一的最高元首；罗马教皇对英国教会不存在任何管辖权；英国国王对英国教会拥有决定教义、施行圣事和制止异端的权力；英国教会的主教由英国国王提名，宗教会议只具有形式上意义，它不能对国王的提议持否决的态度；由国王提名而被任命的神职人员必须向国王宣誓，过去向教皇所作的宣誓一概予以废除。至于天主教的教义、主教制度和圣礼仪式，亨利八世认为可以基本采用。同时规定：凡拒绝承认英国国王为教会最高元首者，均按叛逆罪论处。当时约翰·费希尔主教(John Fisher, 公元1469—1535年)^①和托马斯·摩尔爵士(Thomas More, 公元1478—1535年)都因为反对《至尊法案》而被处以死刑。接着，亨利八世将目光转向他垂涎已久的修道院，按照他的命令，有500多所富有的修道院被封闭，财产被没收。他将所没收的庞大财富，取出一部分分给拥护他实行《至尊法案》的贵族和神职人员，从而在英国国内形成了一个坚决同罗马教廷决裂的既得利益集团。亨利八世依靠这些支持者在英国教会的自主问题上得心应手，在整个国内也受到广大群众

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

的拥护。究其原因，不仅在于亨利八世利用了英国民众不愿忍受罗马教廷挟制的民族情绪，而且还在于这种情绪自约翰·威克里夫以来的200年中随着英国国力的逐渐强大而不断地增长着，因此，亨利八世的《至尊法案》在相当大的程度上还代表了当时英国人民的民族感情。

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

爵^①对宗教改革派的同情而纷纷回国。这些人带回来的神学思想将对英国历史的进程发生重大的影响。

爱德华六世继位以后,爱德华·西摩公爵利用摄政之权,授意国会取消《取缔分歧意见的六条信仰法案》,并在公元1549年,在英国国会通过了第一次《教会统一法案》(Act of Uniformity),该法案规定英国国教会^②同用一本《公祷书》(The Book of Common Prayer),但是,它所包含的教义仍然是天主教模式的。公元1552年,在诺森伯兰的主持下,对《公祷书》作了删改和修订,由于诺森伯兰本人在宗教改革问题上所持的积极态度,因此修订后的《公祷书》也带有这种色彩。公元1553年,曾经坚决支持亨利八世同罗马教廷断绝关系的坎特伯雷大主教托马斯·克雷默主持制定的《四十二条信纲》在英国国会获得通过。^③这时,在英国,宗教改革的形势似乎充满了生机。

但是,公元1553年,爱德华六世突然夭折,玛丽一世(Mary I,公元1553—1558年在位)继任英国国王。她反对亨利八世和爱德华六世时期所实行的一切宗教改革措施,下令废止当时颁布的一切有关宗教问题的敕令,处死了坎特伯雷大主教托马斯·克雷默,许多反对她重新与罗马天主教会恢复关系的人士被处以火刑。有不少人因而流亡到欧洲大陆,他们中的一些人,在

① 亨利八世国王在公元1547年去世时,其独生子才9岁,继位称爱德华六世,由爱德华·西摩公爵为摄政王,他于公元1552年被处死。

② 即“英格兰圣公会”。

③ 亨利八世同罗马教廷断绝关系以后,为了澄清英国国教会同罗马天主教会以及同基督教新教其他各教派在教义上的异同点,并且阐明英国国教会同国家政权的关系等问题,曾先后制定了一些条款,称为“信纲”,在坎特伯雷大主教托马斯·克雷默主持制定《四十二条信纲》以前,还有公元1536年制定的《十条信纲》(The Ten Articles),公元1537年颁发的《主教之书》(The Bishops Book),公元1539年制订的《取缔分歧意见的六条信仰法案》(亦称《六条信纲》,即The Six Articles)等。

荷兰和瑞士等地进一步钻研卡尔文的教义思想，研读他的神学著作《基督教原理》。然而，玛丽一世的统治时间并不长，公元1558年，伊丽莎白一世(Elisabeth I, 公元1558—1603年在位)任英国国王，在她的主持下，宗教改革在英国再次开展起来。公元1559年，她宣布被玛丽一世废止的《至尊法案》继续生效，只是在措词上将“国王是英国教会最高元首”这一句改为“国王是英国教会最高长官”；同时，还宣布恢复公元1549年的《教会统一法案》，修订公元1552年第二版的《公祷书》，并确立了英国国教会的主教制度。接着又在托马斯·克雷默主持制定的《四十二条信纲》的基础上，参照布伦茨^①所提出的《符腾堡信纲》的某些内容，制定了《三十九条信纲》。公元1571年，该信纲在伊丽莎白一世的亲自主持下，以教义上采纳路德派和卡尔文宗的某些观点，在组织形式、教会制度和圣事方面尽量保持天主教的规制为宗旨，举行了定稿会议，并将定稿本提交国会通过，正式定为英国国教会的信纲，并编入《公祷书》。

《三十九条信纲》的基本内容共可分9个方面：

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

二、强调《圣经》包涵着“得救”的正道。

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

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

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

五、论述了神职人员结婚的合理性。

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

七、强调国家元首对教会拥有的权力，并且述及神职人员神品的按立问题。

八、反对再洗礼派财产公有的教义思想。

九、强调基督徒不得作假见证。

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

伊丽莎白一世所规定的《三十九条信纲》定稿的宗旨，不仅是从宗教上考虑问题的结果，而且也是从当时的国内外形势考虑问题的结果。她认为，按照这个宗旨可以避免在法国和德国所发生的宗教战争。但是对于接受了卡尔文宗教义的教徒来说，他们十分不满意伊丽莎白一世的这种“不彻底的宗教改革”，他们要求将宗教改革更加深入地推进一步，主张清除国教会中的天主教的内容，于是发起了以“纯洁教会”为目的的“清教徒运动”。这时，在苏格兰，以约翰·诺克斯为首的卡尔文宗已获得极大进展，他们按照日内瓦和苏黎世的模式所做的一切，也极大地鼓舞了英国“清教徒运动”的发起者。这一切都为17世纪40年代的英国资产阶级革命的发端，从宗教上提供了原因。

天主教会的应变措施和1672年 东正教耶路撒冷宗教会议

公元16世纪上半叶,在西欧的许多国家所发生的宗教改革运动,其影响事实上已深入到各个阶层,甚至每个家庭之中。坚定天主教信仰,还是信仰宗教改革后的基督教,这对西欧广大的基督徒来说,不仅是一个“得教”问题,而且还牵涉到许多现实的具体社会问题。因此,在公元1525年德国农民战争被镇压下去以后,在天主教会内部就普遍地出现了要求解决同路德派在教义上所存在的分歧的呼声,某些较偏激的人士,包括原来的一些具有宗教改革思想的人士,则要求罗马教廷对所发生的事件的原因加以反思。神圣罗马帝国皇帝查理五世也要求罗马教皇召开宗教会议,消除天主教会已出现的分裂。但是,当时查理五世忙于同土耳其和法国进行战争,这个宗教会议也就拖延了下来。直到公元1545年12月,这个难产的宗教会议才在阿尔卑斯山南麓的特兰托城正式召开。这次宗教会议连续举行了18年之久,在这18年间,会议的初衷已经随着形势的变化而发生了根本的改变。原来同意参加会议的抗议宗代表(在沃姆斯帝国议会中的代表)已拒绝参加会议。因此,特兰托宗教会议最后所讨论的议题已不是调解天主教同抗议宗等基督教新教宗派之间的分歧,而是要采取一系列强化措施,包括制定更严密的教义,整顿教会的制度和纪律,以便同宗教改革派斗争。

有不少教会史著作称公元1545年特兰托宗教会议以后，天主教会针对当时出现的各种形式的宗教改革运动所进行的一系列应变活动为“反宗教改革”(counter reformation)。这个提法，似乎并不切题。事实上，当时天主教会在公元16世纪上半叶的宗教改革运动中已经积累了不少经验和教训，它也要适应新的形势，也要在新形势下保持罗马教皇的地位和权威。因为对于罗马天主教会来说，当时最现实的考虑是：失去的已经失去了，关键在于如何保住现有的一切，这应该说也是特兰托宗教会议讨论的宗旨。对于罗马天主教会来说，还有一个有利的因素是，一些原来积极主张自上而下进行宗教改革的活动家这时已给德国农民战争和不断的宗教战争冲击得意兴索然，他们纷纷放弃原有的偏激主张，同罗马天主教会合作，帮助罗马教廷研究一系列应变的办法。

公元1545年12月13日召开的天主教宗教会议，是天主教会史上又一次“马拉松式”的宗教会议。从公元1545年12月13日到公元1563年12月4日的18年会议时间，可分为三个阶段：

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

二、公元1550年，查理五世皇帝颁布敕令，严禁宣传宗教改革。然而，查理五世皇帝实力的增长，引起了教皇的嫉视和诸侯们(无论信仰天主教，还是信仰路德派的)的不安，于是在公元1551年5月，一些信仰路德派的诸侯和自由市的市民阶

级派代表参加了特兰托宗教会议。此时反查理五世的同盟已经形成,因此当公元1552年查理五世的军队被反查理五世的同盟军战败以后,特兰托宗教会议又无形中断。

三、公元1555年,查理五世皇帝被迫签订了《奥格斯堡和约》,按照这次和约的精神,天主教会的分裂和路德派的宗教信仰权利已经得到确认,因此在公元1562年1月继续召开的特兰托宗教会议,已经是名符其实的天主教会的宗教会议了,它讨论的议题已完全是天主教自身生存和应变的各种问题。

从总体上来看,公元1545—1563年的特兰托宗教会议的决议充满了“整肃”和“复兴”的气氛,归纳起来有如下几个方面。

在教义上,针对宗教改革派提出的《圣经》是信仰的唯一权威的观点,提出“口传教义是基督亲自授予使徒,或由使徒亲自根据圣灵的口述传达给我们的”,因此“口传教义”同《圣经》一样都是基督教的真理和道德的规范,都是天主教信仰的权威,天主教徒应该“以同样虔敬和恭顺的态度加以尊重和接受”。会议规定,天主教会以《通俗拉丁文本圣经》^①为其依据,并且指出天主教会“有权判断《圣经》内的真正意义和意向”并加以解释。会议还庄严地重申了《尼西亚信经》,对原罪理论,“成义”问题以及善功、圣事等一系列教义思想作了进一步的阐述。

应该说,在公元1547年1月13日通过的有关“成义”问题的决议,还带有考虑同抗议宗缓和矛盾的意味,因此在文中,没有一处提到容易引起路德派反感的“口传教义”和“教父”等名词,处处以《圣经》为依据。它指出:“称义,……不仅仅是罪的赦免,也是使人成为圣洁,使人的内心得到新生,因为自觉接

^① 亦称《圣经通俗译本》、《拉丁通俗译本》和《拉丁通行本》,天主教拉丁文圣经的通行版本,公元1546年4月8日由特兰托宗教会议选定为天主教会采用的定本,并以《通俗拉丁文本圣经》作为专称。

受神的恩典和赏赐就能使人从不义变为义(ex injusto fit justus), 从仇敌变为朋友, 有希望得到永生之福。”^① 决议指出: 一切的“义”都从圣事开始并发展。关于“圣事的教义, 在特兰托宗教会议的第二、第三阶段中, 着重强调了在圣体圣事中, 饼和酒经过祝圣以后, 主耶稣基督——真正的天主和人——就完全地、实在地和实质地降临在这些实物中了。通过祝圣, 饼和酒的全部实质已变为基督身体的实质,^② 酒的全部实质已变成他的血的实质。这种变化, 亦即天主教会规定的“变质说”理论, 是天主教信仰的基本教义之一。同时, 按照传统的理论, 由于基督是神、人两性的统一体, 经过祝圣的这些实物就必然包含了整个基督, 他的肉和血, 他的灵魂和神性。会议的决议还指出, 圣餐圣事中可行“朝拜礼”(Cultus latrioe), 这是因为“我们相信, 这就是上帝降临在圣餐圣事中, 当初‘上帝使长子到世上来的时候, 就说: 上帝的使者都要拜他。”^③

在特兰托宗教会议的另外一个决议中, 弥撒的祭献性质得到了明确的阐述。按照决议的内容, 在弥撒的祭献活动中, 在十字架上为拯救世人而流血牺牲的基督也降临在祭台上, 作无血的祭献; 因此, 天主教会认为这种祭献具有能真正赎罪的功效; 并且指出, 如果我们能怀着真诚而纯正的信念, 怀着惶恐和尊敬的心情, 怀着悔改和认罪的态度信仰上帝, 那末我们就能够通过弥撒的祭献, 获得上帝的恩典。为此, 决议强调说, 按照使徒口传的教义, 祭献不仅适用于救赎生者的罪, 而且也

① George Foot Moore: History Of Religions II Part 2: Christianity, Charles Scribners Sons 1920, p. 346.

② 天主教会的“变质说”, 是以亚里士多德提出的实质和偶性的范畴来解释圣餐的转化问题。认为祝圣之后的饼和酒的实质已变为主耶稣基督的身体和血, 其可感性的属性就是偶性。

③ 《圣经·新约·希伯来书》第1章, 第6节。

适用于那些在炼狱里还没有完全洗净罪孽的已死的基督教徒。

按照弥撒的祭献教义，关于神品圣事的必要性的论述也有了明确的逻辑关系。因为依据《圣经·新约》，圣餐圣事的祭献必须有新的专司祭献的神职人员，这是耶稣基督所设定的。基督把祝圣、奉献和分赐他的圣体血以及赦免和保留罪的权力，交给使徒和他们的继承者。这次宗教会议特别强调各级神职人员的教阶体制是上帝所规定的，主教是使徒的继承者，在神职人员中居于领导地位，级别高于长老，其原因按照《圣经·新约·希伯来书》所述，“因为上帝的旨意，我并没有一样避讳不传给你们们的。圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养上帝的教会，就是他用自己血所买来的”^①。所以，他们有权施行洗礼圣事、圣餐圣事、坚振圣事、神品圣事、告解圣事、婚配圣事和终敷圣事。^②

公元1564年1月26日，罗马教皇庇护四世发表《赞美天主通谕》，批准特兰托宗教会议的决议，指定教廷的枢机主教团监督决议的执行，并拟定《特兰托信经》，以保证全体神职人员能遵照教皇的命令贯彻特兰托宗教会议的决议，使他们在宗教改革运动浪潮的冲击下，宣誓效忠自称是使徒彼得继承者和基督在人世间的代理人——罗马教皇，保证永生不背离“舍此别无得救之道的真正天主教信仰”。庇护五世登上教皇宝座以后，又根据特兰托宗教会议决议的精神，修订了《日课经》等天主教经文。公元1566年，在枢机主教勃罗米奥为首的神学家委员会的指导和努力下，《罗马教理问答》这部巨型神学著作正式问世，它分为4个部分：一、使徒信经；二、圣事；三、十诫；四、主

① 《圣经·新约·使徒行传》，第20章，第27—28节。

② Georg Foot Moore, "History of Religions II, Part 2, Christianity, Charles Scribner's Sons, 1920, p. 348.

祷文。该书以《圣经》为主要依据，旁征博引教父的著述，明晰而全面地阐明了天主教的神学和伦理思想，是一本研究特兰托宗教会议后天主教会状况的十分有价值的参考资料。

特兰托宗教会议以后，在天主教会的历史上还出现了两种值得注意的倾向。一种倾向是加强异端裁判所的作用。其实，这一措施早在公元1542年已由罗马教皇保罗三世着手进行。当时，他改组了异端裁判所，使异端裁判所成为扼杀宗教改革运动和对抗基督教的宗教改革派别的工具。另一种倾向是修会的“复兴”。这时的天主教会也开始呈现出一种具有“活力”的宗教热诚，一些原有的修会经过整顿，纠正了不少弊端，而一些新的修会组织也相继建立起来，虽然从时间上讲，这些新修会大多建立在公元16世纪30年代，他们强调虔修生活和兴办教会的慈善事业，但是真正在社会上产生影响，却是特兰托宗教会议以后的事情了。例如公元1533年，在意大利成立的巴拿巴会(Barnabites)，不久就发展到波希米亚和法国等地；公元1535年成立的女修会“圣天使会”(Congregation of the Holy Angels)和“乌尔苏拉会”(Ursulines)等，都在公元1564年以后，显得十分活跃。在天主教会的这次“整顿”和“复兴”运动中，公元1540年被教皇保罗三世(Paulus III，公元1534—1549年在位)批准的耶稣会表现得最为突出。

耶稣会是公元1534年在巴黎创立的。其创始人依纳爵·罗耀拉(Ignacio de Loyola，约公元1491—1556年)是出身于西班牙吉普斯夸省(Guipuzcoa)罗耀拉城的贵族。曾在军队中服役，公元1521年在潘普洛纳(Pamplona)的围城战中负伤，右腿骨折，退伍后将其思想和注意力转向了宗教。他在公元1530—1534年的几年中编写了《灵性操练》一书，并邀集西班牙贵族中的志同道合者，仿效军队的组织形式和纪律要求，建立了耶稣会，

制定了严格的军事化的会规，强调参加该修会者必须绝对服从会长，无条件地执行教皇委派的一切任务。公元 1541 年，依纳爵·罗耀拉正式担任耶稣会第一任总会长，他在宗教生活上，按照他在《灵性操练》一书中所阐述的思想，指出人要通过认罪、义和末日审判的内心沉思和反省，产生对罪的痛恨，以使灵魂得到净化，依纳爵·罗耀拉认为这是修持的第一阶段；在完成了修持的第一阶段以后，就要通过对天国的默想，进入献身于上帝的事业的第二阶段。伊纳爵·罗耀拉把献身于上帝的事业看作是耶稣会士修持的核心思想，他认为只有将全部身心都献给上帝和他的教会的行动，才是对上帝充满热爱和信仰的具体表现。

依纳爵·罗耀拉为了使耶稣会真正起到“神圣的保卫者”和“天主教会复兴者”的作用，规定：一、耶稣会士可以穿便衣，不住在固定的会院里（由会长决定），尽量深入社会中有影响的阶层，同社会各阶层建立广泛的联系，以了解各种社会信息；二、尽量设法进入各国和各地区的统治集团之中，亦可以充当统治者的忏悔神父和宗教顾问，设法刺探各种情报资料，甚至统治集团内部的各种隐秘，其目的在于维护教皇和天主教会的利益；三、广泛地兴办各种学校，特别要注意培养那些来自统治阶层的子弟。在科学研究和教学方法上，放弃传统的僵化观点，积极地吸收自然科学研究方面的新成果，同时研究人文主义思想；这些工作的目的是，使天主教会得以不断地自存和发展下去；四、向海外各地进行积极的传教活动。事实上，随着地理大发现后西欧同东方以及美洲航海路线的开拓，一些耶稣会士抱着献身的精神来到印度、中国和美洲等地传教，圣方济各会和多明我会在这场传教活动中也表现得十分热诚。他们在把基督教传到这些地区的同时，也把罗马教皇妄想控制这些国

家、地区的思想以及西欧封建统治者对这些地区的垂涎也带到了这些国家的政治生活和宗教生活之中。这些耶稣会士以及其他修会的会士在他们的传教过程中，也带去了西方的科学文化成果，这对促进东西方文化的交流起了一定的影响。

公元17世纪，东正教会内部还发生了一场不成熟的宗教改革运动。公元1629年，东正教会的西里尔·路加在约翰·卡尔文的宗教改革思想影响下，发表了《正教改革声明》，声明按照卡尔文宗的大部分教义，提出了“无条件的预定论”，其要点是：人的得救与否，皆由上帝预定，与每个人本身的努力并无关系。在经济落后的一些东正教国家里，因为没有具备宗教改革运动的经济基础，西里尔·路加的这些宗教改革思想事实上就因“不成熟”而流产了。不过，他所发表的声明已经引起希腊正教会的仇视。公元1672年，耶路撒冷希腊正教牧首区牧首托锡狄奥召开了东正教主教公会议，会议的决议批驳了西里尔·路加的《正教改革声明》，否定了这个声明提出的仿效卡尔文宗的“预定论”和仿效路德宗的“因信称义”的教义思想。十分值得注意的是，在这次会议上，东正教会做出姿态，放弃同罗马天主教会的某些宿见，基本上肯定了罗马天主教会关于“变质说”和“炼狱”等教理。虽然它在“和子”句的问题上，依然坚持传统的意见，但是，这些迹象不能不看作是宗教改革浪潮所产生的一种动向。公元1672年召开的东正教耶路撒冷主教公会议还强调东正教会和《圣经》永无谬误，东正教会必须信守前七次主教公会议决议，奉行七件圣事。会议还确认《多比传》、《犹滴传》、《便西拉智训》和《所罗门智训》是《圣经》的正典等事项。

不过，西里尔·路加所提出的宗教改革方案虽然立刻夭折，但是在公元1653年以后，俄罗斯正教会却连续进行了两次宗教改革运动，当然，这两次宗教改革运动都是自上而下的强迫性

的宗教改革运动，其目的都在于加强俄罗斯帝国的王权，这是俄罗斯帝国政权建设的需要。因此，这两次宗教改革运动不可能像公元 16 世纪在德国、瑞士，以及英国发生的宗教改革运动那样，具有世界性的意义。

结 语

基督教会史，论其属性，应该是世界文化史的一个组成部分。本书是在历史的坐标上，从历史原因、社会原因以及宗教信仰等方面，探索从公元前4世纪到公元16世纪的两千年间基督教的产生和发展。

基督教会是由被封有“神品”的神职人员和分布在世界各地的基督教信仰者组成的组织(教派不同，组织形式亦不同)。目前，基督教会分成三大主流派：正教会、天主教会、基督教新教各派。由于基督教这三大主流派在历史上同许多国家的民族在社会生活、文化生活、政治生活等方面有着难以分割的关系，因此，基督教对这些国家的历史进程曾经产生过巨大的影响。这也是研究世界历史、西方哲学史和思想史者必须研究基督教会史的主要原因。

公元476年，西罗马帝国灭亡以后，基督教东、西两派教会的传教士们，满怀信仰，将古希腊和古罗马的文化遗产带给了文化上还十分落后的征服者和被征服者——各个“蛮族”，促进了欧洲和西亚地区文化的普及和发展；特别是当时修道院中开设的课程、保存的资料以及一些修道士们潜心研究的成果，为西欧社会公元15世纪开始的文化“复兴”提供了条件。

同时，由于当时拜占庭帝国的强盛，以一定特征为标志的拜占庭文化，在对外交流中同东派教会的传教事业有着密切关系。当十字军东征带回了早已在西欧佚失的亚里士多德的一些著作和阿拉伯思想家的一些著作以后，西欧的学术界和思想界出现了已很长时间看不到的活跃气氛。随着造纸术和印刷术的西传以及“大翻译运动”和地理大发现的影响，在西欧基督教的思想界中出现了具有重大历史影响的人文主义思想。

人文主义思想的出现，给西欧的文学、艺术、数学、哲学、经验科学、人们的思想观念甚至宗教思想都带来了新的活力。不仅在以后的基督教新教的神学思想中可以看到这种活力的影响，而且在天主教会中也可以看到人文主义思想带来的生机和活力。尽管我们可以认为由马丁·路德首先“发难”的宗教改革运动是西欧中世纪的结束和近代资产阶级革命在宗教上的反映，但是在公元16世纪中叶所召开的天主教特兰托宗教会议以后，在天主教会内部所出现的一系列“应变”和“复兴”措施，何尝不是天主教会内的一次宗教改革呢？对于整个欧洲来说，公元16世纪是一个动荡得十分激烈的时期，当时一些国家和地区在宗教问题上的表现，至今还是研究这些国家（包括北美和拉丁美洲国家）极其有价值的参考资料。

在本书中，我所做的主要工作是：一、探讨了原始基督教产生和发展的原因；二、阐述了我对“中世纪黑暗”造成的原因的认识；三、分析了基督教东、西两派教会分裂的原因；四、探讨了十字军东征对西欧文化发展的影响；五、阐述了我对经院哲学历史地位的认识；六、探讨了欧洲文化“复兴”同基督教的关系；七、探讨了马丁·路德同公元1525年德国农民战争的关系；八、从约翰·卡尔文烧死米格尔·塞尔维特的事件，看宗教信仰容易产生的问题；九、阐述了我对公元16世纪中叶，

天主教会召开的特兰托宗教会议的认识等问题。笔者认为，书中对于上述问题的见解尽管有许多方面同传统的说法有不符之处，但是，这是我研究的结果，我希望能起到抛砖引玉的作用。



附 录

附录 1 尼西亚主教公会议(公元 325 年) 教律二十条

尼西亚会议(325 年)制订的 20 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 3 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 2 聂斯脱利派教义

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)。

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。

^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摧毁后，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. 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(Chorepiscopos)
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3 东正教的礼仪、神职品位、 教堂和几所著名修道院

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。虽然它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，它就不可能不随信仰群众（不同时代、不同区域、不同文化背景）的思想情况的变化而变化。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，东正教又有其特点。

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”，亦有转译为“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。自公元 1054 年东、西两派教会大分裂以后，这些情况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 一词转译为“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，把教会置于国家的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 年苏维埃政府提出“政教分离”的背景。不过，即使如此，Caesaropapism 也并不是东正教的教义特点。

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—787 年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，不像罗马天主教那样着重“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，才能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，都可以得到报偿。

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概念，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，主要的一项是以东派教会的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他诗节。事实上，除重大节日外，一般都只唱标准诗节，其他诗节仅诵读而已。最著名的颂歌作者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隐修的隐修士们的

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、终敷。

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，从那里他将要再来，审判活人和死人吗？”“你信圣灵、圣教会和肉身复活吗？”领洗者只有在对这三个问题逐一作出“我信”的肯定的答复后，才被允许予以施洗。东正教的洗礼是浸入水中3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，口中念道：“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，信仰东正教的 家庭仍十分重视婴儿受洗和婴儿领圣体。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14世纪时，“圣体血”圣事中的“特别祈求圣灵降临”祈祷文(Lpiciesis)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—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 3 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，是一项授予神职的圣事。接受“神品”者必须经过按手礼，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按手礼的司祭按手，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、东正教的终敷 (Extreme Unction) 圣事。是在信徒生命終了(临终)之际，敷擦“圣油”的圣事。当信徒生命垂危时，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敷者忍受病痛，赦免罪过，安心去见天主。

由此可见，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

^① 《马太福音》第 19 章，第 6 节。

的几次重大事件等，都用“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迁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、死以及其他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。

东正教的组织形式、教堂和节日

在组织形式上，东正教否认了罗马天主教会关于“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16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9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，其权力同其他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7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，其权力同牧首并无不同。

东正教的教阶共分7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”。其他的五个品级称“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。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20世纪50年代以前一般都沿用拜占庭教会的风格，其代表作是建于公元6世纪上半叶的“圣索菲亚”大教堂。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他国家以后，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。

^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。

在东正教的教堂中，通常是一座屏风 (iconstasis) 将圣所与教堂中殿隔开，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”上面不仅有耶稣基督的像和圣母的像，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。

由于公元725—842年发生的“圣像破坏运动”，东派教会 对圣像的崇拜曾受到过沉重的冲击。但是自公元842年重申“第二次尼西亚主教公会议决议”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，也是展示基督教奥秘的形象化的历史。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“升天华西里”大教堂，同君士坦丁堡的“圣索菲亚”大教堂相比，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。第二排的圣画像是《圣经》诸圣，由摩西、基督和圣母玛利亚居中，在她左右两旁的先知都擎着经卷，表示盼望弥塞亚降临。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)，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4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12月25日(公历1月6日或7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9个月以前的3月25日，以表示“道成肉身”的开始和至12月25日降生

的“怀胎”概念。日期不固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40天为大斋期(Lent),由它算起,以后的第40天则为耶稣升天节(必为星期四),再过9天(即第十天)则为圣灵降临节(即五旬斋,必为星期天),在圣灵降临节的前两天(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。因而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“圣母荣号升天”。东正教在公历8月27日或28日举行。

圣母圣诞节(Nativity of st. Mary),纪念传说中的圣母玛利亚誕生日。东正教在公历9月20日或21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3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12月3日或4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4月6日或7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2月14日或15日举行。

主显示节(Epiphanay)，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，将水变成酒，显示出他的荣耀。^③ 东正教和其他东方教会注重第二次显现，故又称“主领洗节”，在公历1月18日或19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1月6日或7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40日“升天”。该节日，东正教定在公历5月14日(或15日)至6月16日(或17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9月26日或27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

① 《马太福音》，第2章。

② 《马太福音》，第1章。

③ 《约翰福音》，第2章。

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8月18日或19日举行。

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。为了表示纪念，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20余周，皆属“三一后”期间，直到圣灵降临节为止。

以上12个节日，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3月20日—22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40日“升天”，第50日差遣“圣灵”降临。故教会规定每年复活节后第50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13或14天。

耶稣受割礼日(Circumcision of Jesus)，据《新约·路加福音》，耶稣诞生后第8天受割礼和命名。东正教该节日在公历1月6日或7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4月8日)为例,其瞻礼次序为:①

主降生前主日	12月20日
主降生大瞻礼	12月25日(圣诞节)
副瞻礼	12月26日
主受割礼节	1月1日(耶稣受割礼日)
主领洗节	1月6日(显现节)
主领洗后主日	1月7日
法利塞主日	1月28日
圣阿塔纳修斯日	1月30日
主进堂节(奉献节)	2月2日(圣母行洁净礼日)
圣子主日	2月4日
代亡人祈	2月10日
主审判日	2月11日(封小斋)
出地堂主日	2月18日
封大斋	2月19日
柴记前驱	2月24日
大斋第一主日	2月25日
大斋第二主日	3月4日
大斋第三主日	3月11日(叩拜圣架)
大斋第四主日	3月18日
晚堂诵圣母弗坐词	3月23日

① 这里所标明的日期都是儒略历。它同公历相差13—14天。如主降生大瞻礼(圣诞节)是儒略历的12月25日,相当于公历新年的1月6日或1月7日。

大斋第五主日	3月25日(圣母领报节)
圣持主日	4月1日
晚堂诵十二次福音经	4月5日
午后清苦像, 晚堂殡葬礼	4月6日
早堂古语经, 晚夜堂	4月7日
主复活大瞻礼	4月8日(复活节)
副瞻礼	4月9日
傅玛主日	4月15日
代亡人祈	4月17日
携香液女主日	4月22日
起瘫主日	4月29日
五旬中节	5月2日
汲水妇主日	5月6日
著福音经伊望日	5月8日
胎誓主日	5月13日
诸圣祖主日	5月20日
圣三一主日	5月27日
圣灵降临日	5月28日(五旬节)
第一主日, 诸圣主日	6月3日
封宗徒斋	6月4日
第二主日	6月10日
第三主日	6月17日
第四主日	6月24日
宗徒致命日	6月29日
第五主日	7月1日
第六主日, 喀山圣母日	7月8日
第七主日, 圣王弗拉基米尔	7月15日

第八主日	7月22日
第九主日	7月29日
封圣母斋	8月1日(叩拜圣架)
第十主日	8月5日
主易圣容节	8月6日(耶稣显圣容日)
第十一主日	8月12日
圣母安息节	8月15日(圣母升天节)
主印圣容节	8月16日
第十二主日	8月19日
第十三主日	8月26日
先驱致命日	8月29日
第十四主日	9月2日
圣母圣诞节	9月8日
第十五主日	9月9日
举荣圣架节	9月14日
第十六主日	9月16日
救命女信望爱	9月17日
第十七主日	9月23日
著福音经伊望(约翰)逝世日	9月26日
第十八主日	9月30日
圣母饼蠓	10月1日
第十九主日	10月7日
第二十主日	10月14日
第二十一主日	10月21日
喀山圣母纪念日	10月22日
第二十二主日	10月28日
第二十三主日	11月4日

天使长密合伊彻(米歇尔)	11月8日
第二十四主日	11月11日
金口约翰纪念日	11月13日
第二十五主日	11月18日(封降生斋)
圣母进堂节	11月21日(圣母进殿节)
第二十六主日	11月25日
第二十七主日	12月2日
第二十八主日	12月9日
第二十九主日	12月16日

根据东正教的规定，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至凌晨4点以外，其他节日都在早晨8点至晚上6点举行。

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

东正教的几所著名修道院

东正教的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，产生了很大的影响。

东正教的著名修道院，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10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4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14世纪所建。位于莫斯科北面71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600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鉴闻名于世。从公元12世纪初起，该修道院就编纂著名的编年史和其他书刊；公元13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

会史上之所以著名，原因在于它的影响。该修道院建于公元15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200余年中，它一直是俄罗斯正教会在北方的传教中心。公元17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的镇压，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。俄国十月革命以前，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。

附录4 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被奥斯曼土耳其帝国的军队攻占，并且将君士坦丁堡普世牧首区普世牧首的座堂——圣索菲亚大教堂改为清真寺以后，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，实际上也是形同虚设。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”(Autoce-

phalous 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。它们之间以传统的尊称顺序，作为教会间在礼节上排列地位的次序。

一、希腊正教系

希腊正教，在公元15世纪以前是东正教的同义词，到公元16世纪末以后，随着俄罗斯正教会的发展，“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4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

^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”。

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，在查尔西顿主教公会议上，按“法规”等28条规定，君士坦丁堡教会牧首同罗马主教地位平等。罗马主教利奥一世拒绝承认这一条款。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分地区和巴尔干半岛。公元6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7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，君士坦丁堡被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”大教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16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。此后，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。公元1922年，小亚细亚和色雷斯地区的近150万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、希腊北部的几个教区、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 Patriar Chate 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7世纪中叶以后，北非地区相继被阿拉伯帝国占领，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19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。19世纪60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20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7世纪中叶，安提阿牧首区大部分地区被阿拉伯帝国占领，因此，到公元9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14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。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

勒颞、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没有都主教座堂。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 110 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 7 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 1—15 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。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被他们的基督兄弟——十字军杀害。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11世纪以后,塞浦路斯岛被十字军占领,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。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

^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,在镇压阿尔比派中是教皇的有力工具。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的变化,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”。

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,塞浦路斯岛被英国侵略军占领,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构,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”的普世牧首承认了他的自主地位。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 920 万人，有 81 个教区。其中有 20 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 Cotherenes)，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 300 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分，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 36 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须的东正教修士。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 7 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，并保护躲藏在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。修道院内还拥有朝圣者和虔诚信徒捐助的 2000 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 8 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 1100 页手稿和残篇，内容包括创世纪、民数记和申命记，以及公元 5 世纪、6 世纪和 8 世纪的圣经，11 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 6000 页稀有手稿的目录编印出来以供研究。

上述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^②和芬兰正教会。

由于芬兰正教会是个“自治”教会，因此本书在这里略作介绍。

按东正教的教会法典，自治教会的大主教应由所属牧首区

^① 用古叙利亚文抄写在羊皮卷的福音书。

^② 北美希腊大主教区和在北美的乌克兰正教会共拥有信徒 200 万人左右。

的牧首祝圣；在教会事务中，除了与其他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12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6万正教徒，约占这个国家人口的1%。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。

二、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。有关“俄罗斯正教”问题请参阅附录5，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4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5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。此后,俄罗斯正教逐渐向东发展,到公元1890年时,北美已有50万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地区大主教的吉洪(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与自己祖国的东正教会发生联系或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

^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呼教会首脑。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。但是也有用于称呼同牧首衔相等者。

美国都主教区自治，此后，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100万。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500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—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36000名。东京、京都、仙台等地都有教区。日本正教会现在共有教区79个，传道所29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17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，由于在文化上没有“融合”等原因，因而中国籍居民信仰俄罗斯正教者不多。

三、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，其作用很快被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10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15世纪时，保加利亚亦被奥斯曼土耳其帝国占领，在此后的500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，直到公元1945年才得到君士坦丁堡“普世牧首区”的承认。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765万东正教信徒，他们分布在12个教区内。保加利亚正教会有2000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分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。在公元1396—1355年间，由于斯蒂芬一杜森自称“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，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。在此后的100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4人组成，处理教会的日常事务。现在该教会估计拥有915万信徒，有31个教区(其中有3个教区在北美)，还有4所神学院和1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年才得到君士坦丁堡“普世牧首区”的承认。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，由查士了尼担任

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1200万人,有1万名司祭,有12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2000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)。在绝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。十月胜利以后,当时波兰军队占领了西乌克兰和白俄罗斯的一部分领土,这就使生活在这块土地上的400万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,这些地区大部分归属苏联,留居在波兰境内的东正教徒尚有35万人左右,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5个主教区。

(五)捷克正教会(Orthodox Church of Czechoslovakia),也是一个处在罗马天主教会占优势的国家里的东正教会。它出现于公元19世纪,开始时信仰人数很少,直到公元1910年,才拥有信徒1000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

^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。

世界大战期间，戈拉兹德主教和另外4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，其他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1万名信仰东正教的捷克移民迁回了捷克斯洛伐克。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4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”。

附录5 俄罗斯正教

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。这些思想在很长一段时期内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。因此，本书有必要就“俄罗斯正教”作专门介绍。

俄罗斯正教的历史

俄罗斯正教的起源可追溯自公元988年，当时基辅罗斯王公弗拉基米尔命令全国居民到第聂伯河中受洗，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非亚大教堂，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12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，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为满足，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14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。许多资料表明，在公元15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比例。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'7—1461年)为都主教来摆脱君士坦丁堡“普世牧首区”控制的经济原因。

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“Царь”(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，坐在镶有宝石的宝座上，以显示无上的威严。东正教会对于伊凡三世想成为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，由亚里士多德·菲奥拉文第设计的著名的莫斯科“圣母升天”大教堂于公元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。”在此期间，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他指出,“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。”^②为了迎合当时社会上存在的血缘世袭观念的心理,有位萨瓦修士^③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的观点。按照他的推测,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。^④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。^⑤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

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。

② 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。

③ 后为斯皮里顿主教。

④ 德米特列耶娃:《弗拉基米尔公爵们的故事》,第159—170页。

⑤ 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;第三个罗马正矗立在那里,巍然不动;而第四个罗马再也不会出现了。”引自阿诺德·J. 汤因比:《文明在经受考验》,牛津大学出版社,1948版,第171页。

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。当战争受挫时，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，取得一部分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，名列第五。

值得一提的是，公元1458—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，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，这个都主教区大部分神职人员和平信徒由于各种压力和游说，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，费拉莱特牧首因此亦号称“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。俄罗斯封建农奴制的专制统治者由此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，在沙皇阿列克塞·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为参考，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。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分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，把阿列克塞·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。尼康牧首违背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招致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，撤消了尼康的牧首职务，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，尼康作为俄罗斯正教历史上的一个重要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18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 8 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。有些教会史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。

此后，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 17 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多种活动。

公元 19 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，在他主管传道部期间，受教会管辖的学校有 1 万余名教师被捕，许多公立学校被关闭。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，俄罗斯正教会采取了反对革命的立场。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谨问题上，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。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,阿列克塞继任该牧首区牧首。

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500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。

俄罗斯正教的分裂派别

东正教自命为基督教的“正统”派别,坚守基督教前七次主教公会议的决议和信条。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。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,表现为俄罗斯的特点。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揉合的产物,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对教会的庆祝活动、圣徒和圣母的崇拜以及他们的故事特别感兴趣。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奉圣像以外，还在东正教堂里挂着每个人自己崇拜的圣像。这种各自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？讨论人是否应该像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17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状况。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14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”（俄文为 атриголюбничество，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没有存在多久。但是，公元17世纪出现的分裂派别与“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。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年被处以死刑。在教会的迫害下，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 18 世纪 20 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”(俄文为 Поповел)，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”(俄文为 Септоповед)。于是，“旧礼仪派”又分成了两大派。公元 18 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。公元 19 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。这些支派主要有：

游方者派。这是宣传平均主义，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(Гареры)。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，还有几个信众人数不多的派别，如发誓沉默的“沉默者派”(俄文为 Молчальник)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”(Хлыство)。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18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。由于他们在宗教上所持的“反国教”立场和拒绝“服兵役”的行动，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，为了使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7500名杜霍波尔派信徒定居加拿大(当时留在俄国的尚有12000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6000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年才被人发现的派别，是“鞭身教派”的一个支派，该派信徒的财产属团体共有。

司科蒲奇派，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塞亚王国，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19章第12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14.4万人这个“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，这一派至今还没有消亡，只是人数已大为减少。

这些“反国教派”的活动，使得沙皇俄国政府极为不安。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20世纪70年代初，以莫斯科为中心的“教堂派”约拥有信徒80万人。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”（俄文为 Молокане）。这是产生于公元18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18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，这也不能使它免受迫害。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时期的发展。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他一些反国教派，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19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19世纪末20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 20 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 20 世纪 20 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 20 世纪 30 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 19 世纪末到 20 世纪 30 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。当我们在特定的时间和空间（俄国或苏联）研究这段历史时，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，它代表了当时某些阶层人士对现实社会的态度。

附录6 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，心里能毅感动，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。

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。

^① 《正教初学集成》上海中华东正教协会1936年初版。

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？

410 基督教会史

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7 天主教要理问答

要理问答卷一

小 引

问 你为什么生在世上？

答 为恭敬天主，救自己的灵魂。

问 什么是恭敬天主？

答 就是认识、爱慕、奉事天主。

问 什么是救灵魂？

答 就是死后免下地狱，得升天堂。

问 该怎么样恭敬天主？

答 该奉天主立的圣教，全信天主传示的道理，遵守天主所立的诫命，善用天主定的得神恩的方法。

天 主

问 你信天主么？

答 信天主。

答 天主是谁？

答 造天地、造神人、造万物的真主宰。

问 天主是神不是神？

答 是无形无像的纯神。

问 天主是怎么样有的？

答 天主是无始无终，是自有的。

问 天主有什么美善福乐？

答 有万万美善，万万福乐。

问 天主在哪里？

答 无所不在，处处都在。

问 样样的事情，天主都知道么？

答 全知道，无论过去的、现在的、将来的事情，连人心里隐秘的情念，天主全知道。

问 天主有什么能？

答 有全能，天主愿意什么，一命就成。

问 天主是全善的么？

答 是全善的，喜欢一切的善事，厌恶一切的恶事。

问 天主是至公义的么？

答 是至公义的，有善必赏，有恶必罚，不在生前，必在死后。

问 天主是至仁慈的么？

答 是至仁慈的，凡真心悔过的罪人，天主都乐意宽赦。

三位一体

问 天主有几个？

答 只有一个。

问 一个天主包含有几位？

答 有三位。

问 三位叫什么名字？

答 第一位叫圣父，第二位叫圣子，第三位叫圣神。

问 三位有大小先后的分别么？

答 无大、无小、无先、无后，三位共是一性、一体、一个天主。

问 这样三位就没有分别了么？

答 论体，没有分别；论位，各有分别。

造成天地

问 怎么说天主造成天地呢？

答 因为天地万物，都是天主从无中一命就有的。

问 天主为什么造成天地万物呢？

答 为发显自己的光荣，又为帮助人恭敬天主，救灵魂。

问 天主造了万物，还须天主保存么？

答 还须天主保存，顷刻不能间断。

问 天主也掌管天地么？

答 不但天地，凡世界的万事万物，人类的生死祸福，都

由天主照管。

天 神

- 问 天主造的万物当中，什么是最尊贵的？
答 天神(天使)和世人是最尊贵的。
问 天神的本性是怎么样的？
答 是无形无像、不死不灭的神体，聪明才能都是奇妙的。
问 天神受造后，立刻得了天堂么？
答 没有，天主愿意他们先立功劳，然后才赏他们升天堂。
问 一总的天神都立了功劳么？
答 没有，其中一部分生了骄傲，妄想同天主相比。
问 天主怎么样罚了他们？
答 罚他们下了地狱，变成丑陋的魔鬼。
问 立了功劳的天神得了什么赏？
答 得了天堂，常见天主，永享万福。

护 守 天 神

- 问 什么是护守天神？
答 是天主所派的天神，为保护世人灵魂肉身，一生不离。
问 我们对于护守天神有什么本分？
答 该敬爱、感谢祂，在危险的时候，该依靠、呼求祂。

原 祖 父 母

- 问 谁是人类的原祖？
答 亚当、厄娃，二人是人类的原祖。
问 天主怎么样造了原祖？

答 天主给他们造了一个肉身，又赋给他们一个灵魂。

问 灵魂是什么？

答 是无形无像、不死不灭、结合肉身的神体。

问 灵魂肉身哪样尊贵？

答 灵魂是天主的肖像，比肉身尊贵万倍，人即使得了天下万福，也不可丧失灵魂。

问 天主赏了原祖什么另外的恩典？

答 赏了他们宠爱，得做天主的义子，安置他们在地堂里，私欲忧苦一概全无，长生不死，末后灵魂肉身同升天堂。

问 这些恩典，天主只赏了原祖二人么？

答 不但赏了原祖二人，也愿意他们传与后代子孙。

问 我们为什么没得到这些恩典呢？

答 因为我们的原祖不听天主的命，顺了魔鬼的诱惑，吃了命果，犯了大罪。

问 什么是原罪？

答 就是原祖背天主命令的罪，遗留到我们身上，就叫原罪。

问 原罪有什么影响？

答 不但原祖被天主赶出地堂，失了一切超性的恩典；而且我们一生到世上，也都没有天主的宠爱，私欲偏情，死亡痛苦，及别的一切祸患，也有了我们的分。

问 众人都染原罪么？

答 除了圣母以外，众人都染原罪。

问 天主见人受了原罪的危害，没有发慈悲的心么？

答 大发了慈悲的心，当时就许下将来要救赎人类，使人再得升天堂的希望。

天主降生

- 问 天主怎样来救赎人类？
- 答 天主第二位圣子降生成人。
- 问 “降生”二字有什么含意？
- 答 就是说：天主第二位取了人性，同自己的天主性结合，成了一位。
- 问 天主降生了叫什么名字？
- 答 叫耶稣，解说救世者；又叫基利斯督，解说品位至尊贵者。
- 问 耶稣是天主么？
- 答 是天主。
- 问 耶稣是人么？
- 答 真是人。
- 问 耶稣怎么是人？
- 答 有灵魂，又有肉身，因此是人。
- 问 耶稣怎么是天主呢？
- 答 有天主的本性本体，因此是真天主。
- 问 耶稣是我等主(我们的主)么？
- 答 是我等主。
- 问 为什么是我等主？
- 答 因为耶稣是造成我们的天主，救赎我们的恩主，又是将来审判我们的大主。

圣母玛利亚卒世童贞

- 问 天主怎么样降生？
- 答 拣选童贞玛利亚为母降生。

问 童贞女怎么样生耶稣呢？

答 因天主圣神的全能，以圣母净血成胎，碍不着圣母的童贞。

耶稣的行实

问 耶稣在哪里诞生？

答 在犹太的白冷郡，很贫寒的境况中诞生；因为耶稣愿意从一入世，就补赎我们的罪，又为教人看轻世物。

问 耶稣怎么过了幼年的时候？

答 隐居在纳匝肋，听圣母、圣若瑟的命，立孝顺勤劳的美表。

问 耶稣过了三十岁，做的什么？

答 出外传教，讲了天国的道理，立了各样德行的榜样，又发显许多圣迹。证明自己是天主圣子，是天主预许的救世者。

耶稣苦难

问 耶稣怎么样救赎了众人的罪？

答 甘心受苦受难，被钉在十字架上死。

问 无始无终的天主，怎么能受苦受死呢？

答 因为耶稣不但有天主性，也有人性，因此能受苦受死。

问 耶稣死后，肉身埋葬了没有？

答 埋葬了。

问 耶稣死后，祂的圣灵魂往哪里去了？

答 往古圣所里去了。

问 去那里做什么？

答 救古圣人的灵魂。

耶稣复活升天

- 问 耶稣死后复活了没有？
答 死后第三日，从死者之中，自己复活了。
问 耶稣升天了没有？
答 复活后第四十日升天，坐在天主圣父的右边。
问 坐在天主圣父的右边，是什么意思？
答 是表明耶稣升天后，同天主圣父一样尊荣，安享永福。
问 耶稣升天后，就不在世上了么？
答 论耶稣的天主性，无所不在；论人性，也在天，也在圣体内。
问 耶稣升天去了，还来不来？
答 日后世界穷尽，还从天上降来。
问 降来做什么？
答 审判生者、死者。

圣神降临

- 问 耶稣升天的时候，许了宗徒们什么大恩？
答 许下圣神降临。
问 圣神是谁？
答 是天主第三位，圣父圣子从无始共发的，同圣父圣子是一性一体的真天主。
问 天主圣神什么时候明显的降临了？
答 耶稣升天后第十天，天主圣神藉猛风的声，火舌的形，显然降临了。
问 圣神降临的时候，赏了宗徒们什么恩典？
答 坚固宗徒们的信心，赏了他们丰裕的恩宠，使能宣布

422 基督教会史

耶稣的道理，传扬圣教于普世。

问 天主圣神也在信友的心中么？

答 也在信友的心中，赏赐圣宠神恩，光照明悟，感动爱欲，使能欣勤修德，勉励成圣，将来得永远的真福。

问 圣神在圣教会内，施行什么德能？

答 圣神如同圣教会的灵魂，与他亲密结合，使他生活，指引他，在真理及道德的道路上前进，永无错误。

圣 教 会

问 圣教会是什么？

答 是吾主耶稣亲自立的，普天下相信耶稣的道理、服从耶稣代表的人所结成的团体，犹如一身。

问 耶稣立圣教会，是为了什么？

答 是使他继续办理耶稣在世时所建的功业，并将救赎的功劳，分给普世万民，直到世界穷尽。

问 圣教会与别的教会，有什么分别？

答 圣教会是至一、至圣、至公，从宗徒传下来的，与别的教会大有分别。

问 耶稣授了圣教会什么权柄？

答 授了教训万民，管理教友，行圣事、献圣祭，三样权柄。

诸 圣 相 通 功

问 圣教中的人能彼此相通功否？

答 能彼此相通功。我若行了善功，别人也有份；若别人行了善功，也有我的份。

问 犯了大罪的人，还能全相通功么？

答 不能全相通功。若妥当告解了，或发了上等痛悔，还能全相通功。

圣教会有赦罪的权柄

问 圣教会有赦罪的权柄么？

答 有赦罪的权柄。

问 在什么时候赦人的罪？

答 一在受洗的时候，一在解罪的时候。

问 圣教会以外，别的教会也有赦罪的权柄么？

答 没有。因为天主耶稣把赦罪的权柄，只交给了自己立的圣教会。

万 民 四 末

问 什么是万民四末？

答 就是死亡、审判、天堂、地狱。

问 常想万民四末，有什么好处？

答 能警醒自己躲避罪过。

私 审 判

问 审判有几样？

答 有两样，就是私审判、公审判。

问 什么是私审判呢？

答 人的灵魂一了肉离身，就独自到天主台前，听审判，有功的受赏，有罪的受罚。

问 私审判以后，灵魂往哪里去？

答 有大罪的，下地狱；有宠爱而没有小罪和罪罚的，升天堂；有宠爱，尚有小罪和罪罚的，下炼狱。

肉身复活

问 肉身死了还复活么？

答 天地终穷的时候，死过的众人一齐复活。

问 善人的肉身复活后得什么恩典？

答 得四大奇恩，就是神光、神速、神透、神健。

问 恶人的肉身复活后是什么情形？

答 同善人大不一样，十分丑陋，十分污秽。

公 审 判

问 复活起来的人往哪里去？

答 都到天主台前听公审判。

问 什么是公审判？

答 天主耶稣在众人面前，审判各人的善功、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，受无尽之苦。

天 堂

问 天堂是什么？

答 是天主和天神、圣人永远享福的地方。

问 善人在天堂上享什么福乐？

答 善人在天堂上享见天主，同吾主耶稣、童贞圣母玛利亚，及一切天神、圣人，永享万福万乐，再无丝毫困苦、畏惧、扰乱。

地 狱

问 地狱是什么？

- 答 是魔鬼及恶人永远受苦的地方。
- 问 恶人在地狱里受什么苦？
- 答 恶人在地狱里永远不能享见天主，同魔鬼一起受烈火及别的各样痛苦。

炼 狱

- 问 炼狱是什么？
- 答 是人死后，炼净灵魂，做补赎、受暂罚的地方。
- 问 炼狱里有什么苦？
- 答 就是暂时不得享见天主的圣容，不得享天堂的福乐以外，灵魂还得受别的痛苦。
- 问 炼狱灵魂什么时候可以出来？
- 答 罪罚补赎完了，就可以出来。
- 问 我们也能救助炼灵么？
- 答 定能救助，这是圣教会历来所讲的道理。
- 问 我们也该救助炼灵么？
- 答 自然应当，因为炼灵受苦不能自救，他们又是天主可爱的儿女，是我们理当亲爱的。
- 问 我们怎能救助炼狱灵魂呢？
- 答 能为他们祈祷、哀矜、献弥撒、得恩赦，或行别的善功。

要 理 问 答 卷二

天 主 十 诫

- 问 要救灵魂，只信天主的道理，就够了么？
- 答 不够，还该全守天主的诫命。

问 天主的诫命有几条？

答 共有十条，就是天主十诫：“一、钦崇一天主万有之上。二、毋呼天主圣名以发虚誓。三、守瞻礼主日。四、孝敬父母。五、毋杀人。六、毋行邪淫。七、毋偷盗。八、毋妄证、九、毋愿他人妻。十、毋贪他人财物。”

第 一 诫

问 第一诫命什么？

答 命人恭敬独一真天主，在万有之上。

问 怎么算恭敬独一真天主在万有之上？

答 就是认天主为万有的真主宰，钦崇天主，信天主，望天主，爱天主。

问 该怎样钦崇天主？

答 该心里钦崇，外面钦崇，也用公礼钦崇。

问 第一诫禁止什么？

答 禁止相反钦崇天主、信天主、望天主、爱天主的事情。

问 什么罪相反钦崇天主？

答 就是不尽恭敬天主的本分，拜邪神、行异端，及一切亵圣的罪。

问 什么罪相反信天主？

答 背教，信异端，都是相反信天主的罪。

问 什么罪相反望天主？

答 妄望和失望。

问 什么罪相反爱天主？

答 一切的大罪。

恭敬圣母圣人

问 恭敬圣母、天神、圣人，也是妥当的么？

答 是妥当的。

问 为什么该当格外恭敬圣母？

答 因为圣母是天主的母亲，也是我们的母亲。

问 为什么该当恭敬天神、圣人呢？

答 因为他们都是天主的忠臣爱子，常为我们转求天主。

问 我们也当恭敬圣像么？

答 也当恭敬。因为恭敬圣像，就是恭敬圣像所表现的神圣，又能提醒人热心。

第 二 诫

问 第二诫禁止什么？

答 禁止轻慢天主的圣名；或呼天主的圣名发虚誓；或许愿不还。

问 什么是发誓？

答 就是呼天主圣名，证自己所言为真、所许必践。

问 什么是发愿？

答 就是许给天主一件更中天主圣意的事；而定下不做有罪。

问 若要发愿，先该做什么？

答 该细心审量，不可冒失，先听神父的指引更妥。

问 第二诫命什么？

答 命人尊敬、赞美天主圣名。

第三诫

问 第三诫命什么？

答 命人主日及罢工瞻礼日，专务恭敬天主的事情。

问 为什么必该守主日及罢工瞻礼之日？

答 因为我们平日多为关心肉身，到主日及罢工瞻礼，自当特别恭敬天主，关心灵魂。（详见圣教第一规）

第四诫

问 第四诫命什么？

答 命儿女尊敬父母，孝爱父母，听父母的正命。

问 父母死了，儿女有什么本分？

答 该按圣教会的礼规殡葬父母，为父母念经，献弥撒，求天主赏他们早升天堂。

问 忤逆不孝的儿女受什么罚？

答 生前遭患难，死后下地狱。

问 第四诫只指儿女的本分么？

答 不仅指儿女的本分，也包含父母儿女、夫妇、长上属下，彼此相关的本分。

问 若父母长上的命是不正确的，也该听么？

答 不该听。

问 对于国家，我们有该尽的本分么？

答 有。当爱国守法，维护祖国独立尊严，参加祖国建设。

问 父母对儿女有什么本分？

答 有爱护、教养儿女的本分，引导他们恭敬天主，遵纪守法，做一个爱国爱教的好公民。

第 五 诫

问 第五诫禁止什么？

答 禁止杀害、损伤别人或自己的灵魂、肉身，或帮助别人做这类的事。

问 什么是害自己的肉身呢？

答 寻死、醉酒、吸毒、及别的各种伤身的事。

问 怎样是害别人的灵魂呢？

答 立恶表，引人犯罪。

问 第五诫命什么？

答 命人彼此和睦，彼此相帮。

第 六 诫

问 第六诫禁止什么？

答 禁止一切与洁德相反的言行，又禁止投进邪淫的机会。

问 第六诫禁止的事情，常是大罪么？

答 邪淫的事，明知故犯，常是大罪。

问 第六诫命什么？

答 命人保持洁德。

问 该怎样保持洁德呢？

答 该躲避犯罪的机会、及各种不好的来往，多办神功，勤领圣体，热心恭敬圣母。

第 七 诫

问 第七诫禁止什么？

答 禁止损害别人的财物。

问 怎样算损害别人的财物？

答 一是取财不义；二是存留不义之财；三是损坏别人的财物。

问 犯了第七诫该怎么样？

答 该照自己的力量补还；不然，天主不赦罪。

问 第七诫命什么？

答 命人公道、慈善、大方；欠人的账，及早清还。

第 八 诫

问 第八诫禁止什么？

答 禁止说虚话、妄证人、冤枉人、坏别人的名声。

问 怎么是说虚话？

答 就是说心口不合的话，有意欺哄人。

问 怎么是妄证人？

答 就是在长上跟前做假见证，或是妄告别人。

问 怎么是冤枉人？

答 就是凭空捏造别人的过失。

问 怎么是坏别人的名声？

答 就是没有正当的缘故，泄漏别人的罪过。

问 犯了这些罪也该赔补么？

答 该尽力赔补。

问 第八诫命什么？

答 命人诚实，是说是，非说非，谨口慎言，保护别人的名誉。

第 九 诫

问 第九诫禁止什么？

答 禁止喜欢不洁净的思想，或愿意犯不洁之罪。

问 心里一起邪念，就有罪么？

答 若故意喜欢，就有罪；若勉力压服了，不但没有罪，还有退诱惑的功劳。

问 第九诫命什么？

答 命我们保存灵魂的洁净，不想邪念。

第十 诫

问 第十诫禁止什么？

答 禁止妄贪别人的财物。

问 第十诫命什么？

答 命人知足，不贪份外之财。

十 诫 总 纲

问 什么是十诫的总纲？

答 就是全心、全灵、全意、全力地爱天主在万有之上，又为天主爱人如己。

问 各人也当善尽各人的本分么？

答 各人对于本地位职务，都该勤谨尽到。

圣 教 会 四 规

问 十诫以外，还有当守的规矩么？

答 还有圣教会的规矩。

问 圣教会要紧的规矩有几条？

答 有四条：一、凡主日及一切罢工瞻礼之日，该望全弥撒。二、遵守圣教会所定大小斋期。三、该妥当告解，并善领圣体，每年至少一次。四、当尽力帮助圣教会的经费。

第一 规

问 第一规命什么？

答 命我们主日及罢工瞻礼，该望全弥撒。

问 主日及罢工瞻礼，不罢工有罪么？

答 若有正当的缘故，就无罪。

问 主日瞻礼不望全弥撒，有罪没有？

答 若有真实的缘故，就无罪。

问 教友们在主日瞻礼上，除了望弥撒以外，还有什么当行的善功？

答 除了望弥撒以外，要尽力做些慈善事，及热心的神功，如望圣体降福、听道理、讲解问答、学习经言等。

第二 规

问 第二规命什么？

答 命教友守圣教会的大小斋期。

问 什么是小斋？

答 就是不许吃禽兽的肉，但不禁吃水族肉。

问 什么是大斋？

答 就是一天只许吃一顿饱饭；早晨、晚上还可以照本地的习惯，吃少许点心。

问 什么人该守大斋？

答 凡满了二十一岁，又不到六十岁的男女教友，都该守大斋。

第三 规

问 第三规命什么？

答 命一切男女教友，每年至少妥当告解，并善领圣体一次。

问 圣教会在第三规上，特加了“至少”二字，是为什么？

答 因为圣教会很盼望教友们不但每年一次，且屡次告解领圣体才好。

第 四 规

问 第四规上，圣教会命什么？

答 命教友遵照天主的命令，按各地方的规矩，帮助圣教会所需的经费。

问 圣教会为什么定了这个规矩？

答 因为圣教会为信友们操心劳力，施行圣事，管理灵魂，信友们理当供给所需费用。

罪

问 什么是罪？

答 就是明知故犯天主的诫命。

问 罪也分大小么？

答 分大小。

大 罪

问 什么是大罪？

答 在大事情上，明知故犯天主的诫命。就是大罪。大罪也叫死罪。

问 大罪为什么也叫死罪？

答 因为大罪使人的灵魂离弃自己的终向，失落超性的生命，及所立的功劳，不能升天堂，应该下地狱。

小 罪

问 什么是小罪？

答 就是在小事情上，明知故犯天主的诫命；或在事情上，不完全明白，或不完全故意犯天主的诫命。

问 这罪，为什么叫小罪？

答 因为不使人离弃自己的终向，也不使人失落超性的生命，且在告解以外也能得赦。

问 犯小罪有什么坏处？

答 减少人的热心，使人渐渐陷于大罪，又使人应受许多的暂罚。

七 罪 宗

问 七罪宗是那七样？

答 就是骄傲、悭吝、迷色、忿怒、嫉妒、贪饕、懶惰。

德 行

问 除了躲避犯罪以外，还该做什么？

答 还该勉励修各样的德行。

问 德行是什么？

答 是行善、避恶，恒久的习惯。

问 德行分几样？

答 分两样，就是直向天主之德，及行为之德。

问 什么是直向天主之德？

答 就是信、望、爱，三德。

信望爱三德

问 信德是什么？

答 是直向天主的超性之德，叫我们全信天主各样的道理，因为天主不能差错，也不能虚言。

问 望德是什么？

答 是直向天主的超性之德，盼望天主的仁慈，因耶稣的功劳，在世上赏我们要紧的圣宠，死后赏我们永远的真福。

问 爱德是什么？

答 是直向天主的超性之德，使我们因天主无穷美善，爱天主在万有之上，又为天主爱人如己。

四 枢 德

问 行为之德有什么总纲？

答 有四枢德：就是智德、义德、勇德、节德。

问 为什么叫四枢德？

答 因为是诸德的枢纽，无论什么德行，都是离不了的。

爱人的本分

问 我们各自修德，独善其身，就够了么？

答 不够，还该爱人如己，按自己的力量行哀矜。

问 哀矜有几样？

答 有神哀矜、形哀矜两样。

问 什么是神哀矜？

答 就是解人疑惑，教导愚蒙，劝人悔改，安慰忧苦，赦人侮辱，忍耐磨难，又为生者、死者祈求。

问 什么是形哀矜？

答 就是饥者食之，渴者饮之，裸者衣之，收留行旅，照顾病人，葬已死者。

问 爱人如己的诫命，也叫我们爱仇人么？

答 也叫我们真心爱仇人。

要理问答卷三

圣 宠

问 我们只靠自己的力量，就能救灵魂么？

答 不能，必须依靠天主的圣宠。

问 圣宠是什么？

答 是天主因耶稣的功劳，赏给我们灵魂的超性之恩。

问 圣宠有几样？

答 有宠佑、宠爱两样。

宠 佑

问 宠佑是什么？

答 是天主赏的超性之恩，光照人的明悟，感动人的爱欲，使人行善、避恶，以得常生。

问 宠佑要紧不要紧？

答 宠佑为使人行善、避恶、得常生，是绝对要紧的。

宠 爱

问 宠爱是什么？

答 是灵魂超性的生命，使人成天主的义子，圣神的宫殿，能立常生的功劳，得天堂的产业。

- 问 没有宠爱，也能得常生么？
答 没有宠爱，谁也不能得常生。
问 得了宠爱，还能再失落么？
答 不拘犯了什么大罪，立刻就失落了。
问 要得天主的圣宠，有什么最容易的方法？
答 有圣事、祈祷两样。

圣 事

- 问 圣事是什么
答 是耶稣亲自立的有形的礼节，为表明并赋圣宠给善领圣事的人。
问 圣事有几件？
答 有七件，就是圣洗、坚振、告解、圣体、终傅、神品、婚配。
问 七件圣事内，哪是罪人的圣事，哪是善人的圣事？
答 圣洗、告解是罪人的圣事，其余都是善人的圣事。
问 为什么圣洗、告解，是罪人的圣事？
答 因为圣洗、告解，特别是为没有宠爱的人立的。
问 别的圣事，为什么称为善人的圣事？
答 因为别的圣事，必须灵魂上有宠爱才许领。
问 凡明知自己有大罪的人，领善人的圣事，犯什么罪？
答 犯冒领圣事、亵圣的大罪。
问 哪几件圣事，只能领一次？
答 圣洗、坚振、神品，只能领一次；因为这三件圣事，赋给灵魂永远不能消灭的神印。

圣 洗

问 哪件圣事是最要紧的？

答 圣洗圣事是最要紧的。因为不领洗，不能升天堂，也不能领别的圣事。

问 圣洗是什么？

答 是吾主耶稣亲定的圣事，为消灭愿奉教人原本诸罪，并赦其所当受之罚，能成天主及圣教会的义子，也能领其余的圣事。

问 什么人算是望教的人？

答 凡人真心愿意奉教，学习要理，就算望教的。

问 望教的人也该遵守圣教会的规矩么？

答 虽然没有严重的本分，然而也该学习遵守。

问 领洗的时候，应该发痛悔么？

答 若有本身自犯的罪，必该发痛悔。不发痛悔，领洗只得神印，不得赦罪的恩典。

问 谁可以给人付洗？

答 付洗本是神父的职份，但在要紧的时候，不论男女老幼教友、外教，只要遵守付洗的规矩，都可给人付洗。

问 给人付洗有什么规矩？

答 先起一个圣名，然后在额上倒水，同时念：“我洗尔，因父、及子、及圣神之名。”

问 领洗的时候，为什么请代父代母？

答 为指教领洗的人，好尽教友的本分。

问 该请什么人做代父代母？

答 该请明白圣教道理，热心守规矩的教友。

问 领洗的时候，什么人彼此结神亲？

答 付洗的与领洗的，代父代母与他的代子代女结神亲；因此有婚配的阻挡。

问 领过洗的人有什么本分？

答 该全信圣教会的道理，又当遵守圣教会的规矩。

坚 振

问 坚振是什么？

答 是吾主耶稣亲定的圣事，为赋圣神的恩宠给领坚振的人，坚固其信心，作耶稣的勇兵，使能以言以行明证自己的信德，至于舍生致命。

问 坚振还有什么效验？

答 还赋天主圣神的七恩。

问 天主圣神的七恩是什么？

答 是天主圣神赋与人灵魂的七样美德，使人顺听圣神的默导，克己修德，畅快走真福的道路。

问 七恩是哪七样？

答 一是敬畏，二是孝爱，三是聪敏，四是刚毅，五是超见，六是明达，七是上智。

问 坚振要紧不要紧？

答 不是全要紧。然而教友若能领坚振，却特意的不肯领，是有罪的。

问 该请什么人做坚振的代父代母？

答 必须请领过坚振的，很明白教友的本分，又在教中立好榜样的人，才做得坚振的代父代母。

问 该怎么样预备领坚振？

答 一、除了通达圣教要理以外，还要明白坚振的道理。
二、要在本堂神父跟前，考明求准领坚振的凭据。

三、要前几日努力行善功。

四、领坚振前，若有大罪，该妥当告解。

问 领过坚振的有什么本分？

答 本分有三：一是发勇德，忍受奉事天主所遇的艰难；一是总也不怕尽好教友的本分；一是开导异端人不守规矩的冷淡教友。

告 解

问 告解是什么？

答 是吾主耶稣亲定的圣事，为赦教中人在领洗后所犯过的诸罪。

问 耶稣几时立了告解圣事？

答 耶稣复活当天晚上，显现给宗徒们的时候，立了这件圣事。

问 告解要紧不要紧？

答 最要紧。若不肯告解，大罪不得赦。

问 什么样的人该当告解？

答 凡有罪的男女教友，都该告解。

问 在告解的时候该告什么罪？

答 领洗后所犯的大罪，未经告解赦过的，都该告。也告小罪或已经告解赦过的大罪，也有大益处。

问 告解有几条要紧的规矩？

答 要紧的有五：一、省察，二、痛悔，三、定改，四、告明，五、补赎。

省 察

问 省察是什么？

答 用心查考自己，或从领洗以来，或从上次妥当告解以来，所犯过的诸罪。

问 省察的功夫该怎么做？

答 第一该跪求天主，开明我的心，好认我的罪；第二该尽我的明悟，按着天主十诫，圣教会的规矩，七罪宗，并自己的本分，一一省察，所思、所愿、所言、所行、所缺，逆天主、伤别人、害自己的诸罪。

问 每一条罪上该省察什么？

答 该查明大罪的次数，改变罪类及加重罪过的情形。

问 为什么省察罪要这样用心？

答 因关系我升天堂、下地狱最大的事情，不得不十分用心。

痛 悔

问 痛悔是什么？

答 心里难过，悔恨自己的罪，因为得罪了天主。

问 痛悔要紧不要紧？

答 十分要紧。若不发痛悔，不得罪之赦。

问 在什么时候该发痛悔？

答 一、在省察以后，告罪以前；二、在告完了罪，神父临念《赦罪经》的时候，还可以再发痛悔。

问 痛悔有真的，有假的，怎么分得出来？

答 真的痛悔，必须是从心里来的，至大无比的，无一罪不恨的，超越本性的。

问 怎样能发真心痛悔？

答 先该恳求天主赏赐，又该自己勉励，想罪过的凶恶，地狱的永苦，吾主耶稣的苦难圣死，天主的无穷美善，

因此恼恨自己的罪。

问 只有小罪，恐怕难发真心痛悔，可以做什么？

答 可以在告明后，把从前告过的大罪，再告一二条。

问 痛悔有几样？

答 有上等、下等两样痛悔。

问 什么是上等痛悔？

答 上等痛悔，是从爱天主发出来的，就是恼恨罪，是因为得罪了万万美善、无限可爱的天主。

问 什么是下等痛悔？

答 我恼恨我的罪，是因为怕天主罚我下地狱，不许我升天堂，或是因为我的罪在天主眼前，很丑，很不堪，皆是下等痛悔。

问 上等痛悔发生什么效验？

答 若发了上等痛悔，虽然不得告解，天主也赦罪，但该包含情愿告解的主意。

问 下等痛悔有什么效验？

答 下等痛悔，使人因领洗、告解圣事，也能得赦罪的恩典。

问 什么时候该发上等痛悔？

答 凡有死的危险，带着大罪，又不得告解，就该发上等痛悔，才得救灵魂。

问 为妥当告解，下等痛悔也够了么？

答 下等痛悔也够了，但勉励发上等痛悔更好。

定 改

问 定改是什么？

答 立定志向，从今以后，宁死再不敢犯罪，并要尽力躲

避犯罪的近机会。

问 痛悔、定改分开分不开？

答 分不开。有真心痛悔，必有真心定改；没有真心定改，也算不得真心痛悔。

问 怎么知道定改是真的、是假的？

答 若是将人、地、事物，引我犯罪的缘由，一概断绝离开，这就是真定改的凭据；不然，就是假定改。

告 明

问 什么是告明？

答 把省察出来的罪，一一在神父跟前，告说明白。

问 告明还有什么要理？

答 要完全，要老实，要清楚。

问 大罪的次数也都该说么？

答 不但大罪的次数，而且改变罪类、加重罪过的情形，也都该说明。

问 若记不清大罪的次数，该怎么样？

答 该说：大约有几回。

问 告明的时候，无意忘了大罪，该做什么？

答 忘了的大罪，虽然同告过的罪一起都赦了，但若想起来，下次还该告明。

问 告解的时候，故意瞒下大罪，有什么不好？

答 不但瞒下的罪不得赦，别的罪也不得赦，而且犯一个冒告解、亵圣的大罪。

补 赎

问 补赎是什么？

答 是在告解的时候，神父按罪过的轻重，所罚的神功。

问 神父为什么罚补赎？

答 一、为补赎我们的罪；二、为帮助我们改过迁善。

问 神父罚的补赎，必定该做么？

答 必定该做；若能做而不做，必有罪。

问 天主赦罪，不连罪罚一起赦么？

答 除了领洗以外，平常只赦罪的水罚，不全赦罪的暂罚。

问 什么是罪的暂罚？

答 就是在世上，或在炼狱里，当做的补赎。

问 能有法子，可免罪的暂罚的补赎么？

答 有：一是每办告解，发上等的痛悔；一是常发爱天主的心；一是真心爱仇；一是专务大赦。

大 赦

问 什么是大赦？

答 就是圣教会用耶稣及诸圣人的功劳，在告解以外，宽免罪的暂罚。

问 要得大赦，该做什么？

答 该有得大赦的意思，又该全行得大赦当行的善功。

圣 体

问 圣体是什么？

答 是圣教中至尊至大的圣事，实在是吾主耶稣的天主性、人性、灵魂、肉身、宝血，全在面、酒形内隐藏着。

问 耶稣几时立了圣体圣事？

答 耶稣在受难前晚餐中，立了圣体圣事。

问 怎么说圣体是至尊至大的圣事呢？

答 因为别的圣事只赋圣宠；这件圣事并赋圣宠的根源，就是吾主耶稣，真天主、真人，全体降到我心中。

问 谁有成圣体的权？

答 神父有，是从吾主耶稣亲自付下来的。

问 神父在什么时候成圣体？

答 神父在弥撒中，临举扬圣体的时候，一念成圣体的经，立刻就有了耶稣的圣体圣血。

问 神父用什么材料成圣体？

答 用耶稣原定的麦面饼，成耶稣的圣身；葡萄酒，成耶稣的圣血。

问 成了圣体圣血，还有面、酒的体质么？

答 面、酒的体质立时全没了，但留下的面、酒形，隐藏着耶稣的圣身圣血。

问 成了圣体圣血，面、酒形内都有耶稣的全体么？

答 都有耶稣的全体，因为耶稣复活后，祂的灵魂、圣身、圣血，永远不再相离。

问 圣体分得分不得？

答 圣体分不得，分的是面形，但各大小份，都有耶稣的全体。

问 耶稣立圣体，是什么意思？

答 为祭献天主的大礼，为养人灵魂的神粮，为永远与人结合的表记。

弥 撒

问 弥撒是什么？

答 是成圣体、祭献天主的大礼。

问 弥撒怎么是祭献天主的大礼呢？

答 因为在弥撒中，吾主耶稣自为司祭，将祂的圣身宝血，隐藏在面、酒形内，当作祭品，献给天主圣父，这样重行十字架上的祭献。

问 弥撒内献耶稣给圣父，是为什么意思？

答 为钦崇天主，感谢天主，求天主赦罪，求天主赐恩。

问 怎么能善望弥撒？

答 瞻仰弥撒的礼节，想念耶稣的苦难圣死，把自己同耶稣一齐献与天主圣父，预备实领，或神领圣体，热心感谢圣体。

领 圣 体

问 领圣体有什么益处？

答 灵魂肉身都有大益处。

问 灵魂有什么益处？

答 善领圣体，后耶稣合成一个，圣体养活灵魂，增圣宠，加圣佑，能胜三仇，好守规诫，脱罪过，立善功，免地狱，奔天堂。

问 肉身有什么益处？

答 圣体压制肉情，禁止私欲，顺从正理，又为肉身得复活、享常生的凭据。

问 什么样的人可以领圣体？

答 凡是办过初告解的男女教友，就可以领圣体。

问 领临终圣体，也是要紧的本分么？

答 更是要紧的本分。

问 该怎么样预备领圣体？

答 有灵魂肉身的预备。

问 灵魂该怎么预备？

答 最要紧的，灵魂上该有宠爱；若有大罪，先该妥当告解，只发上等痛悔不够。

问 有大罪不告，或告得不妥，而领圣体，有什么罪？

答 是犯冒领圣体、侮辱耶稣，至重至大的罪。

问 肉身该怎么预备？

答 最要紧的，该守空心斋。就是领圣体前三小时内不能进固体食物，前一小时内不能进饮料，但清水与药品不在禁例。

问 谁可以不守空心斋？

答 几时有死的危险，或是为免圣体受亵渎，而不守空心斋，也允许领圣体。

问 领圣体前，该发什么善情？

答 信、望、爱圣体之外，要悔恨前罪，定心改过，更恭敬，更谦逊，求耶稣降到心中。

问 领圣体的时候，该怎么样？

答 该满心爱慕圣体，巴不得自己的心同耶稣的圣心，合成一个才好。

问 领圣体后该怎么样？

答 该恭恭敬敬的感谢圣体，再三发信、望、爱，把自己的灵魂肉身全献给耶稣，求再加恩。

问 什么人能屡次领圣体？

答 凡是没有大罪，又有好动机的教友，都能屡次领圣体，圣教会且很盼望教友天天领圣体。

供 圣 体

问 怎么说，圣体是永远与人结合的表记？

答 因为耶稣在圣体内，常与我们共居，使我们亲近祂，

感谢祂、求祂各样的恩典。

问 我们在圣体跟前有什么本分？

答 该喜欢朝拜圣体，在圣体台前表明我们恭敬、钦崇、以爱还爱的心。

终 傅

问 终傅是什么？

答 是吾主耶稣亲定的圣事，为赋圣宠给病人，亦为减轻其神形困苦。

问 什么样的人该领终傅？

答 凡得了重病，有死亡危险的男女教友，都该领终傅，年老力衰的人，虽无重病，也可领终傅。

问 终傅有什么益处？

答 加增宠爱，赦免小罪，若有忘了的、或因重病不能告的大罪，只要有下等痛悔，领终傅圣事也能赦；且能使人忍耐病苦，得善终，有时候也赏人病好。

问 该怎么预备领终傅？

答 平日就该常求天主赏赐这个大恩。到病重的时候，及早请神父，先办妥当神工，领临终圣体，然后领终傅。

问 平常终傅完了，圣教会还赏赐病人什么恩典？

答 还放临终大赦。

神 品

问 神品是什么？

答 是吾主耶稣亲定的圣事，为付圣事之权，并赋圣宠，使善行圣事。

问 神品有几样？

- 答 有大品、小品两样。从五品起为大品，大品中至尊贵的，就是司祭。
- 问 司祭分几等？
- 答 分两等：一等是主教，一等是司铎。
- 问 司铎有什么权柄？
- 答 最大的权柄，就是在弥撒中成圣体，祭献天主，在告解的时候，赦人的罪。
- 问 什么样的人可以领神品？
- 答 有善表美名，有天主圣召，又没有别的阻挡的人，才可以领神品。
- 问 教友对于主教神父有什么本分？
- 答 该尊敬，该听命，又该按自己的力量，保护、帮助。
- 问 儿女有圣召，父母该怎么样？
- 答 该当勉励、帮助他们，万不可阻挡他们随天主的圣召。

婚 配

- 问 婚配是什么？
- 答 是吾主耶稣亲定的圣事，为赋圣宠给正夫正妻，使之终身和睦，妥当教育儿女。
- 问 儿女没有开明悟，父母能给他们定亲么？
- 答 按圣教会的规矩不许。
- 问 父母给儿女定亲，特别该注意什么？
- 答 最要紧的，该查明男女两家，有婚配的阻挡没有，又要查明男女彼此同意否，若本人不愿意，不能定亲。
- 问 怎么样成婚配呢？
- 答 该有结婚证，在本堂司铎跟前，当着两个证人，男女双方清清楚楚表明自己同意。

问 弥撒中降福婚配，是什么意思？

答 是求天主赏赐夫妇二人终身和睦，善尽教养儿女的本分，享受高年。

问 夫妇双方死了一个，另一方还能再婚配么？

答 还能再婚配。不再婚配，守节更好。

要理问答卷四

祈 祷

问 祈祷是什么？

答 凡心里思慕天主，钦崇天主，或求恩，或谢恩，都是祈祷。

问 祈祷有几样？

答 有两样：一是念经，一是默想。

问 祈祷要紧不要紧？

答 十分要紧，祈祷能增圣宠，得神恩，对救灵魂，大有益处。

问 怎么样祈祷才有功效？

答 必须因耶稣的圣名，仰赖耶稣的功劳、坚信、切望、恒心、谦逊，祈祷才有功效。

问 什么时候该当祈祷？

答 按吾主耶稣的教训，该常祈祷，不可间断，每天早晨晚上，饭前饭后，在诱惑患难的时候，更该行祈祷的神工。

圣 号 经

问 什么是奉教人外面的表记？

- 答 就是十字圣号。
- 问 《圣号经》有几样？
- 答 有大、小两样。大圣号经就是：“以十字圣架号。天主我等主。救我等于我仇。因父及子及圣神之名。亚孟。”小圣号经就是：“因父及子及圣神之名。亚孟。”
- 问 为什么十字圣号是奉教人的表记呢？
- 答 因为十字圣号，表明信德最重要的两端道理。
- 问 表明什么道理？
- 答 《圣号经》的经文，包含天主三位一体的道理。画十字，表明吾主耶稣为救贖人类，被钉十字架上死。
- 问 大圣号经有什么意思？
- 答 大意是说：求天主看耶稣死在十字架上的功劳，保佑我们不受三仇的害，仰赖天主三位一体的圣名，赏赐我们所求的恩典。
- 问 什么是三仇？
- 答 就是魔鬼、肉身、世俗。
- 问 在什么时候画十字圣号？
- 答 在行各种神工的时候，饮食、睡觉、及做一切要事前后，特别在诱惑危险之中，画十字很好。

天 主 经

- 问 圣教会最好的经是哪一端？
- 答 是《天主经》。
- 问 《天主经》怎么样念？
- 答 “在天我等父者，我等愿尔名见圣。尔国临格。尔旨承行于地，如于天焉”。“我等望尔，今日与我，我日用粮。尔免我债，如我亦免负我债者。又不我许陷于诱

惑。乃救我于凶恶。亚孟。”

问 怎么说“天主经”是最好的呢？

答 因为是天主耶稣亲口传授的，而且包含爱天主、爱人，最奇妙的德行；为灵魂、为肉身，最要紧的恩典。

问 《天主经》怎么分？

答 分七段：前三段，求天主的光荣；后四段，求为各人要紧的恩典；头一句，“在天我等父者”，算是七段祈求的小引。

问 为什么称天主为父呢？

答 因为天主造生养育我们，领洗的时候，又收留我们为祂的义子。

问 “我等愿尔名见圣”有什么意思？

答 是求天主赏赐普天下一切的人都认识、赞美、恭敬天主的圣名。

问 “尔国临格”是什么意思？

答 “临格”是来到的意思。这一句中求三样恩典：一、求天主赏赐圣教广扬；二、求天主赏赐我们圣宠；三、求天主赏赐我们升天堂。

问 “尔旨承行于地，如于天焉”有什么意思？

答 是求天主，教天下一切的人都承行天主的旨意，就是遵守天主的诫命，如同天堂上的天神、圣人一样。

问 “我等望尔，今日与我，我日用粮”是什么意思？

答 是求天主赏赐我们的灵魂肉身，天天要紧用的事物。

问 “尔免我债，如我亦免负我债者”是什么意思？

答 是求天主宽免我们的罪，如我们也宽免得罪我们的人。

问 “又不我许陷于诱惑”是什么意思？

答 是求天主保护我们，不顺从诱惑。

问 “乃救我于凶恶”是什么意思？

答 是求天主免我们灵魂肉身的患难，格外保护我们不犯罪，脱免地狱的永苦。

问 “亚孟”是什么意思？

答 是说：以上所求的恩典，盼望都得到才好。

圣 母 经

问 《圣母经》怎么样念？

答 “万福，玛利亚，满被圣宠者，主与尔偕焉。女中尔为赞美。尔胎子耶稣，并为赞美。”“天主圣母玛利亚，为我等罪人，今祈天主，及我等死候。亚孟。”

问 《圣母经》怎么分？

答 分两段：前段是赞美圣母，后段是祈求圣母。

问 “万福”二字是什么意思？

答 是庆贺圣母，万般受福，这是嘉俾额尔天神拜贺圣母用的第一句话。

问 “玛利亚”圣名是什么意思？

答 解说：主母，海星，苦海。

问 为什么说圣母是“满被圣宠者”？

答 因为圣母自始胎无染原罪，富有天主各样的恩典，又生了吾主耶稣，圣宠的根源。

问 “主与尔偕焉”是什么意思？

答 是说：天主常同圣母一起，常常宠爱、保护、照顾圣母。

问 “女中尔为赞美”是什么意思？

答 是说：在一切妇女当中，独有圣母是最光荣、最有福气的。

- 问 为什么说圣母是最有光荣、最有福气的呢？
- 答 因为圣母是天主之母，又是卒世童贞，因此最有光荣，最有福气。
- 问 “尔胎子耶稣，并为赞美”是什么意思？
- 答 明言圣母的圣子，吾主耶稣，是在万物之上，永可赞美的。
- 问 《圣母经》后段求什么恩典？
- 答 求圣母常为我们罪人转求天主，特别在临终的时候。

圣教会的年节

- 问 圣教会的年节是什么？
- 答 就是圣教会为恭敬天主，感念降生救赎的大恩，并为光荣圣母及诸圣，所定的时节。
- 问 圣教会的年节大概分几节？
- 答 分四节：就是圣诞节，封斋节，复活节，圣神降临节。
- 问 圣诞节有什么取意？
- 答 圣诞节，包含盼望吾主耶稣的圣诞，及享受圣诞的大乐。（十二月廿五日）
- 问 封斋节有什么取意？
- 答 是教我们以痛悔的真心，效法耶稣的苦难，预备得沾救赎的洪恩。
- （从圣灰礼仪到耶稣复活）
- 问 复活节有什么取意？
- 答 是教我们因耶稣的苦难，盼望得永生，欣勤修德，一天比一天热心前进。
- （每年春分月圆后第一个主日）
- 问 圣神降临节有什么取意？

答 是教我们在世上如行旅一样，不恋世物，一心仰望天堂。（每年复活瞻礼后第五十日）

瞻 礼

问 耶稣圣诞瞻礼纪念什么？

答 纪念天主圣子为救赎人罪，拣选童贞圣母，降生为人的大恩。

问 复活瞻礼纪念什么？

答 纪念耶稣被钉十字架后第三日，从死者中，自己光荣复活，战胜了死亡，打败了魔鬼，救赎了人类。

问 圣神降临瞻礼纪念什么？

答 纪念当初圣神降临，充满宗徒们的心，如今还常在圣教会内，指引保护，总不相离。

问 圣母的瞻礼中最大的是哪两个？

答 圣母荣召升天（八月十五日），及圣母无染原罪（十二月八日）。

问 在圣教会的年内，还有别的大瞻礼么？

答 还有三王来朝（一月六日）耶稣升天（复活瞻礼后第四十日），耶稣圣体（天主圣三主日后的瞻礼五），大圣若瑟（三月十九日）圣伯多禄、圣保禄（六月廿九日），及诸圣瞻礼（十一月一日）。

问 为什么圣教会定了耶稣的瞻礼呢？

答 为教我们格外想念耶稣降生救赎的大恩，常有知恩报爱的心，勉励效法耶稣。

问 为什么又定了圣母及诸圣人的瞻礼呢？

答 为感谢天主赏赐他们的恩典，庆贺他们所得的光荣，求他们为我们求天主，勉励效

法他们的榜样。

问 什么是圣教会的四大瞻礼？

答 就是耶稣圣诞瞻礼、耶稣复活瞻礼、圣神降临瞻礼、
圣母升天瞻礼。

问 哪些月份，圣教会有特定名称？

答 三月是若瑟月，五月是圣母月，六月是耶稣圣心月，
十月是圣母玫瑰月、天神月，十一月是炼灵月。

(要理问答终)

参 考 书 目

1. Atiya, A. S., *A History Of Eastern Christianity* (London 1968).
2. Bainton, R. H., *Erasmus of Christendom* (London 1970).
3. Baker, Derek, 'Vir Dei: Secular Sanctity in the early 10th Century', *Studies in Church History* (Cambridge 1972).
4. Barley, M. W. and Hanson, R. C. P., eds., *Christianity in Britain, 300—700* (London 1957).
5. Barlow, Frank, *The English Church, 1000—1066* (London 1966).
6. Baron, S. W. *The Social and Religious History of the Jews* (Oxford 1952—67).
7. Bennett, G. V., and Walsh, J. D., eds., *Essays in Modern English Church History* (London 1966).
8. Bentley, James, 'British and German High Churchmen in the struggle against Hitler', *Journal of Ecclesiastical History* (1972).
9. Bethell, Denis, 'The Making of a 12th—Century relic Collection', *Studies in Church History* (Cambridge 1972).

10. Boxer, G. R., 'Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century', *Transactions of the Royal Asiatic Society* (Dec. 1946, April 1947).

11. Budd, S., 'The Loss of Faith: reasons for unbelief among the members of the Secular movement in England', *Past and Present* (April 1967).

12. Carpenter, H. J., 'Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries', *Journal of Theological Studies* (1963).

13. Cook, G. H., *The English Cathedral through the Centuries* (London 1960).

14. Dickens, A. G., *Lollards and protestants in the Diocese of York, 1509—58* (Oxford 1959).

15. Dickens, A. G., *Reformation and Society in 16th Century Europe* (London 1966).

16. Dick, S. J. P. Van, 'The Urban and Papal rites in 7th—8th Century Rome', *Sacris Erudiri* (1961).

17. Dvornik, F., *Byzantine Missions among the Slavs* (New Brunswick 1970).

18. Evans, R. J. W., *Rudolf II and his World: a study in intellectual history, 1576—1612* (Oxford 1973).

19. Flender, H., *St Luke: Theologian of Redemptive History* (London 1967).

20. French, R. M., *The Eastern Orthodox Church* (London 1951).

21. Friend, W. H. C., 'Popular religion and Christological Controversy in the 5th Century' *Studies in Church*

History (Cambridge 1972).

22. Giles, E., ed., Documents Illustrating Papal Authority, AD96—454 (London 1952).

23. Hall, Basil, 'The Colloquies between Catholics and Protestants, 1539—41' Studies in Church History (Cambridge 1971).

24. Hare, D. R. A., The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel According to St Matthew (Cambridge 1967).

25. Hauser, A., Mannerism, 2 Vols (London 1965).

26. Hill, Rosalind, 'The Northumbrian Church', Church Quarterly Review (1963).

27. Hillgarth, J. N., 'Coins and Chronicles: Propaganda in 6th Century Spain and the Byzantine Background', Historia (Chicago 1966).

28. Johnson, Paul, A History of Christianity (New York 1980).

29. Latourette, K. S., Christianity in a Revolutionary Age (New York 1957—61).

30. Markus, R. A., Saeculum: History and Society in the theology of St Augustine (Cambridge 1970).

31. Momigliano, A. D., 'Popular religious beliefs and the late Roman historians', Studies in Church History (Cambridge 1972).

32. Moore, George. Foot., History of Religions, II Vols, Part 2: Christianity (New York 1920).

33. Perowne, Stewart, The End of the Roman World

(London 1966).

34. Power, Eileen, *Medieval English Nunneries, 1275—1535* (Oxford 1922).

35. Wallace — Hadrill, D. S., *The Barbarian West, 400 — 1000* (London 1967).

36. Ware, Timothy, *The Orthodox Church* (London 1963).

37. Wilson, Bryan R., *Religious Sects* (London 1970).

38. 《马克思恩格斯全集》，第7卷（人民出版社1956年版）。

39. 《新旧约全书》。

40. 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲——生物和人类的简明史》，雷蒙德·波斯特盖特和乔·菲·韦尔斯增订。吴文藻、谢冰心、费孝通等译，人民出版社1982年10月第1版。

版权归作者所有

天主教在线
www.cccn.org