

662

分类号 _____

学校代码 10574

学 号 1057420604

华南师范大学

South China Normal University

硕士学位论文

题目: 天主教独身主义的起源与历史演变

学位申请人: 代国庆

专业名称: 世界史

研究方向: 宗教文化

所在院系: 历史文化学院

导师姓名及职称: 贺璋璐 教授

论文提交日期: 二〇〇七年五月

华南师范大学硕士学位论文答辩合格证明

学位申请人 戎国友 向本学位论文答辩委员会提交
题为 天主教独身教的起源与历史演变 的硕士论文，
经答辩委员会审议，本论文答辩合格，特此证明。

学位论文答辩委员会委员（签名）

主席： 林汉达

委员：

何慧

张永俊

论文指导老师（签名）：

贺祥浩

2007年6月7日

（此框用于存档的学位论文贴《学位论文答辩合格证明》）

目 录

内容摘要	2
中文摘要	2
英文摘要	3
绪论	4
第一节 研究对象与研究价值	4
第二节 相关研究综述	6
第一章 天主教独身主义的起源	10
第一节 古代贞洁观念的演变：从宗教禁忌到独身女神	10
第二节 世俗社会中的厌女主义和禁欲思想	15
第三节 古犹太教的婚姻与性伦理观	20
第二章 早期教会的独身理论与实践	23
第一节 基督教早期文献中的独身教义	23
第二节 基督教教父的独身理论	29
第三节 早期基督教异端的独身理论与践行	35
第四节 早期教会的独身立法与教会权威	39
第三章 中世纪天主教僧侣独身制的确立	46
第一节 修道主义与独身浪潮	46
第二节 反“尼古拉主义”——克吕尼运动和格列高利七世改革	51
第三节 独身修道与灵性之爱	57
第四节 婚姻障碍论——独身法规的最终确立	62
结语 教士独身是教会的必要选择吗?	71
参考文献	78
后记	85

天主教独身主义的起源与历史演变

中文摘要

天主教会僧侣独身制是最为制度化、最具代表性的独身现象。由独身的教士、修士所组成的宗教团体也产生了重大的历史影响。与此同时，从古至今教会内外关于独身制的争论不绝于耳。尤其在当代，由于教士性丑闻和神父匮乏，僧侣独身再次成为焦点话题。本文力图从历史学的角度，系统地考察天主教独身制的起源以及在中世纪的演变过程，分析天主教独身主义的神学依据和法律理论，探讨教士独身制所产生的历史影响。

本文共分五部分。绪论部分，对本文研究对象以及研究价值进行简单介绍，并对国内外相关研究状况作一番概述；第一章，对天主教独身主义的渊源进行探讨，从宗教禁忌、厌女主义、禁欲思想以及犹太教伦理观等方面进行考察；第二章，主要论述天主教独身理论以及早期教会独身的实践，描述独身从神学理论到法律规范，从异端到正统转变的过程以及历史背景、历史影响；第三章，阐述独身制在中世纪的确立以及法律依据。独身制的确立是平信徒修道运动和教皇法令共同作用的结果，也是基督教文化和蛮族文化融合的产物。结语部分，对天主教僧侣独身制进行客观地评价，探讨它在历史上所产生的积极作用和消极影响。

教士独身与教会权威相辅相成，密切相关。两者的关系构成了本文的一条线索。本文将探讨独身立法与教会权威之间的互动关系。修道生活不仅是对独身的实践，而且发展出了一种灵性的生活。本文也将对此进行阐述。

关键词： 天主教 僧侣独身制 禁欲主义

The Origin and Historical Evolution of Celibacy in Catholic Church

Abstract

Catholic Sacerdotal Celibacy is one of the most systematic and representative phenomenon of celibacy. The religious groups which were composed of celibacy clergymen and monks also made great impact on the history. Meanwhile, there are endless controversies on Sacerdotal Celibacy wherever inside or outside of the church in all ages. Particularly in the contemporary, because of the sex scandals of priests and the lack of priests, Sacerdotal Celibacy becomes a hot topic again. This paper seeks to systematically study the origin of Catholic Sacerdotal Celibacy and its process of evolution in the Middle Age, to analysis the theological doctrine and legal theory of Catholic Sacerdotal Celibacy and to explore the historical influence from the historical perspective.

This paper is divided into five parts. In the preface, there is a simple introduction about the subject and the study value of this thesis. Meanwhile, there is also a summarization on the study situation of this topic in our country and other countries. In the first chapter, I will explore the origin of Catholic Sacerdotal Celibacy from religious taboos, misogyny , asceticism and the ethic of Judaism and so on ; The second chapter focuses on the theory and practice of celibacy in the early Christian church, and describes the process of transformation of celibacy from the theology to the law, from heresy to orthodox. I will also study the historical background and historical influence of this process. In the third chapter, I want to illustrate that Catholic Sacerdotal Celibacy which was set up in the Middle Age was the result of monastic movements and Popes' decrees and the outcome of integration of Christian culture and barbarian culture. In the last part, I will objectively evaluate the Catholic Sacerdotal Celibacy and its positive function and negative effect in history.

Celibacy of clergy and the authority of Church are supplementary with each other and their relation is very close. The relation between them is one of clues of this paper. So I will also explore the interaction of them in this paper. Monastic life was not only the practice of celibacy but also the development of a spiritual life and it will be illustrated in the paper.

Keyword: Catholicism Sacerdotal Celibacy Asceticism

绪 论

第一节 研究对象与研究价值

独身生活长久以来处于大众眼光之外，人们对于独身者往往另眼相待，对于独身的研究也处于学术边缘地带。然而，当我们仔细观察历史与现实社会时，会惊奇地发现独身现象随处可见。

独身不是人类的异端行为，它的历史甚至比婚姻还要久远。很难说婚姻就是比独身更可取，更符合人类本性的生活方式。但不可否认，在人类几千年的文明史中，世俗社会中的独身者受压迫，独身生活倍受歧视。然而在宗教领域，独身生活却被广为实践并被尊重。这与宗教迥异于世俗社会的价值观与功用密切相关。

宗教中的独身往往与禁欲主义相关。苦修、禁食、独身、劳作等都是禁欲主义的表现形式，但在不同宗教中，禁欲主义表现的程度也有所不同。犹太教、伊斯兰教、基督新教诸派以及中国的儒家传统等，虽倡导节制，在特定的日期或者仪式前后也要求禁止性生活，但反对完全的性禁欲。天主教、东正教、佛教以及印度教和道教中的某些派别则对性禁欲有着更高的要求，独身成为神职人员必备的生活。本文所要考察的便是天主教僧侣独身制的理论与历史。天主教独身制是宗教领域中最具规范化、制度化的性禁欲，既体现了独身的一般规律，也反映出了独特性。

此外，天主教独身制还是一个现实问题。最近几十年来，天主教神父性丑闻以及神父匮乏等问题困扰着天主教会，人们在愤怒与无奈之余也在思考问题产生的原因以及解决问题的方法。天主教僧侣独身制再次成为教会内外关注的话题。对天主教僧侣独身制进行客观地、历史地考察，梳理独身制的起源、发展以至最终确立的历史过程，并对独身制进行客观地评判，无疑有利于当前人们对于独身制的深入理解。本文并无意给出当前有关独身争论的解决之道，仅仅想提供给大家看待独身制的一种冷峻的历史视角。冷静的头脑或许更有可能妥善地处理棘手

的问题。

对于独身的认识，首先应从对它的界定开始。根据韦氏大辞典，独身有三层词义：其一，是一种不婚的状态（the state of being unmerried）；其二，弃绝性交（abstention from coitus）；其三，通过宣誓而弃绝婚姻（avowed abstention from married）。这个概念从婚姻与性交两个方面来界定独身，反映了当今社会的伦理规范与法律规定，即婚姻状态下的性行为才是合法的，才具有被社会认可的意义。

独身外在的表现是不婚、单身，这是独身普遍的特点。对性的弃绝是独身的本质内涵。通过宣誓而弃绝婚姻往往出现在特定的团体中。并非所有的独身现象都会同时具备以上三个要素。世俗社会中的独身，往往只具有不婚的外在形式，并没有绝对地禁止性生活，只是这种非婚性行为不被法律所认可，这些人被世俗法律规定为单身。在历史上曾经出现所谓的“精神婚姻”，虽然在法律上确定为合法的夫妻关系，但是由于生理或者信仰的原因避免性生活，事实上也是一种独身的生活。通过发誓而弃绝婚姻是天主教教会、修会所倡导的独身手段。教会认为婚姻是发生性关系的唯一合法前提，因此，弃绝婚姻也就意味着弃绝性生活。

可见，天主教的独身具备了以上三个特征。此外，它还有其独特的内涵。基督教独身强调的不仅仅是不婚，甚至也不仅仅是对性的弃绝，而是更加注重对性欲的压制。因此，基督教独身与贞洁、童贞（chastity、virginity）密切相关。对于贞洁、童贞的要求，世俗社会往往只针对女性，对于男性则没有要求，这是男权社会性伦理的反映。基督教的独身理论与世俗社会的性伦理保持着某种程度的张力。一方面，宣扬婚姻的神圣，要求配偶双方婚前贞洁，婚后忠贞，并在教会不懈努力下，婚姻成为发生性关系的唯一合法前提；另一方面，则要求神职人员持守独身，并提出“婚姻障碍论”——即神职人员的婚姻是无效，非法的——使婚姻不再成为神职人员的一个“问题”，在教俗之间划下一条鸿沟。

天主教独身的理论化与制度化是一个渐进的历史过程，直至 12 世纪才基本确立。但教士结婚或者豢养情妇的行为仍旧屡见不鲜，时至今日，教士独身仍是广受关注，倍受争论的话题。

在此，有必要对本文所涉及的几个问题进行交代。一是历史分期问题。作为历史学的学术论文，按照时间的顺序进行写作是普遍原则。本文也遵循这一原则。基督教有其自己独特的发展脉络，与根据社会政治、经济情况而划分的历史分期

并不全然吻合。例如，基督教虽然兴起于罗马帝国时期，但是，它却是古代社会宗教发展的产物，与远古的宗教禁忌、古希腊、罗马的宗教以及犹太教有着密切的关系，因此，基督教的源头不限于罗马帝国时期。再如，现行的把西罗马帝国灭亡作为古代社会终结、中世纪开端的标志，但对于基督教会而言，学者们大都把格列高利一世时期作为教会古代与中世纪的分界线。本文亦采用此种历史分期方法，古代社会不局限于古希腊罗马，六世纪末七世纪初为教会古代与中世纪的分界线。

本文论述的对象是天主教独身主义的起源与确立。时间跨越古代直到中世纪盛期；考察的主要不是针对某一具体时期、地区的教士独身现象，而是以拉丁教会为主体。本文以此力求对天主教独身主义整体状况进行系统地描述与考察。这就难免对教会独身实践的多样性与复杂性有所忽略。

另外，独身制无论在历史上还是现实中都有很大的争议。本文力求超脱宗派之辨，客观地进行叙述与评价。但遗憾的是，仅仅对于题目使用“基督教独身主义”还是“天主教独身主义”就大费周折。在中国学术语言中，“基督教”指的是新教，然而新教牧师并不独身；“天主教”指的是罗马教会，其神职人员要求独身。这些名词本身就具有了宗派之辨。无奈，只能按照约定成俗的方法，使用“天主教独身主义”。不过本文基本上不涉及宗教改革时期新教诸派与罗马教会关于独身的争论。历史上，对独身的规定与践行显然不同于罗马教会的派别，诸如早期教会的一些异端以及东方教会也在本文的讨论范围内。但这又似乎不是题目所能全部包涵的。

第二节 相关研究概况

从古代晚期的教父说教到 11、12 世纪教皇的谕令，从早期基督教异端的独身践行到宗教改革时期新教派别的婚姻实践，乃至今日天主教会内部的争论，基督教独身主义都是教会内部一个颇具争议的话题。当然这些争论主要是从信仰、派别的立场去阐释独身主义，还算不上学术研究，但留下了大量关于独身主义的资料，为后世的研究提供了依据。

第一次把基督教独身制作为学术问题进行系统研究的是英国学者亨利·C·李 (Henry C. Lea), 他于 1867 年出版了《基督教会僧侣独身史》(*History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*)一书, 针对几乎整个西方基督世界, 梳理了从早期教会时代到他所生活的 19 世纪中叶基督教神职人员独身主义的历史演变过程, 清晰地展示了独身制在这 1800 多年中的起落沉浮。这本书正像作者所说的那样“仅仅是寻求陈述历史事实”而不站在争论的任何一方。作者按照编年体的形式书写, 以尽可能地达到客观叙史目的。此书在 1874 年、1907 年、1932 年、及 1957 年再版, 可见影响之大。现今学者对他倾向反天主教会的立场也多有批判, 但作为基督教独身制研究的开山之作, 即使在今天仍有学术价值。

汤普逊在其著作《中世纪经济社会史》一书中, 从经济的角度对中世纪的独身制进行了评价, 他认为在封建主义进程加快的中世纪盛期, 教士独身制的强化有其必然性, 但也谴责了这一过程中出现的偏激行为。

二战之后学术界对独身制研究重新发生了兴趣。首先是 1957 年再版发行了亨利的著作。60 年代掀起了研究的热潮。一方面是英语学术界从德语、法语学术界的翻译、引进工作。例如 E·C·F·A·希勒比克斯 (E. C. F. A. Schillebeeckx) 的《独身制》(*Celibacy*, 1968 年英文版出版发行), 这本著作是当时对罗马天主教会独身制历史与现实研究的权威之作。另一方面是英语学术界的资料整理与研究。F·C·格兰特 (F. C. Grant) 编著的《希腊化宗教: 融合主义的时代》(*Hellenistic Religions: The Age of Syncretism* 1953 年), 对希腊神秘仪式及新柏拉图主义的原始资料进行了整理。G·H·弗莱恩 (G. H. Frein) 于 1968 年编著《独身: 必要的选择》(*Celibacy: The Necessary Option*), 从罗马天主教改革者的角度对独身制进行研究。这一阶段对独身主义研究的特点是不再局限于中世纪, 而是往上溯源古希腊及希伯来传统往下关注现实, 并且受梵二会议的影响, 研究也更具开放性。

二十世纪七十年代之后, 受综合史观及女权运动的影响, 独身制研究进入了一个新的阶段。学者们应用社会学、心理学、语言学、伦理学、历史学等诸种学科, 从性别角度, 尤其是女性的视角; 从性伦理、婚姻伦理以及对圣经等文本的解读入手对独身制进行了深入研究, 并取得了丰硕成果。彼得·布朗 (Peter Brown) 的《肉体与社会: 早期基督教的男性、女性与性禁欲》(*The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988 年) 叙述了从圣保罗到

圣奥古斯丁早期教会四百年间对于性禁欲和独身的争论及实践，史料翔实，内容丰富。伊丽莎白·艾波特 (Elizabeth Abbott) 的《独身史》(*A History of Celibacy*, 1999 年)，考察了人类历史的形形色色的独身现象，得出“独身是人类存在的一种基本方式”的结论，这本著作特别注意了女性独身与男性独身的差异。简·蒂贝特·舒勒博格 (Jane Tibbetts Schulenburg) 的《性别的忘却：女圣徒和社会 500—1100 年》(*Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society ca.500-1100*, 1998 年) 作者通过对中世纪前期女圣徒这一小部分群体的研究，来展现中世纪社会和教会对独身女性的态度，力求寻找妇女获得参与社会的途径及女圣徒出现的社会、经济、心理及精神等各方面的原因。威尔·戴明 (Will Deming) 的《保罗论婚姻和独身：哥林多前书第七章的希腊文化背景》(*Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, 1995 年) 和伊丽莎白·A·克拉克 (Elizabeth A. Clark) 的《性禁欲的解读：早期基督教的禁欲主义与圣经》(*Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, 1999 年) 这两本著作主要是通过文本的解读来进行研究。前一本著作主要是放在希腊语境中解读，指出斯多葛派与犬儒学派的独身思想对保罗的深刻影响，而哥林多前书又决定着之后基督徒对婚姻与独身的思考。后一本著作，作者通过考察指出，二世纪到五世纪的基督教作家们创造了一个新的禁欲的圣经，但不是通过对圣经语句的更改或取代而是通过对圣经的诠释来达到的。A·W·理查德·赛普 (A. W. Richard Sipe) 的《神秘世界：性与追寻独身》(*A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, 1990 年) 主要从社会学、心理学的角度来剖析当代美国天主教会的独身现象以及所出现的形形色色的问题。

就笔者所了解，大陆学术界还没有有关天主教独身主义的专著出版，对天主教教士独身制进行比较系统介绍的也主要是天主教教会人士。例如李林科神父发表的《独身生活》(《中国天主教》，2004 年第 4 期)，樊若望神父的《司铎独身生活漫谈》(《中国天主教》，2000 年第 2 期)，姚景星神父发表的《神职人员的独身守贞》(《中国天主教》，1997 年第 3 期)。

近几年来，随着大陆学术界对基督宗教的研究日益深入，已经涉及到了独身主义的问题，且往往把独身主义问题依附在基督教禁欲主义、修道运动、性伦理、婚姻伦理以及基督教女性观研究之中。

在 20 世纪 80 年代比较有代表性的著作是潘绥铭先生于 1988 年出版的《神秘的圣火——性的社会史》，这是一本社会学著作，系统叙述了从原始社会到近代早期人类社会性伦理及性实践。其中对基督教性禁欲主义的理论与实践也给予了充分研究。林中泽教授长期以来从事基督教性伦理、婚姻伦理以及中西伦理观的比较研究，对天主教独身制也多有涉及。其发表的论文《中世纪西欧的宗教禁欲主义及其历史影响》（《史学月刊》1997 年 第五期，后收入其论文集《早期西方文明史札记》第十二章：中世纪宗教禁欲主义和教士独身制度）中考察了教士独身制的历史过程，探讨了基督教禁欲主义产生的社会和思想基础，并指出教士独身制与中世纪末期的教士纵欲主义密切相关。在其专著《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》中详细分析了天主教独身主义与中国传统文化的交流碰撞，并指出关于独身问题的争论已涉及到两种不同文化的内核，对此问题的解决，成为决定早期耶稣会在华传教命运不可忽视的因素。彭小瑜教授在其专著《教会法研究——历史与理论》一书中，从教会法的角度考察了神职人员独身制，认为守贞是神职人员的一项法定义务，并指出在独身法律化过程中，具有决定性的是神圣化主教和神父，将他们的身份和属性与圣事的举行联系起来，以圣事的纯洁要求祭司私生活的纯洁。薄洁萍女士在其专著《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》对中世纪教会的婚姻观、婚姻法规进行了系统地介绍，并对教士独身制与教会的婚姻理论进行了比较，得出婚姻圣事论与教士独身制构成了教会婚姻理论和实践中的最大矛盾的结论。此外还有其他学者发表了一些文章，从圣经解读、修道运动、禁欲主义、修女、宗教改革等诸多方面对独身主义给予了关注。

第一章 天主教独身主义的起源

第一节 古代贞洁观念的演变：从宗教禁忌到独身女神

作为一种成熟的制度，独身制并非是天主教的独创。天主教独身制所内涵的贞洁观是古代宗教思想发展的产物。现在大部分学者认为天主教要求僧侣贞洁，实是源于异教观念。为了便于理解基督教贞洁观，有必要考察此前宗教中的独身现象和贞洁观。

古希腊奥林匹斯神系大家庭中，有三位独身女神格外引人注目，分别是赫斯提亚(Hestia)、雅典娜(Athena)、阿尔忒弥斯(Artemis)。在诸神中，她们地位显赫，均位列奥林匹斯十二主神，^①在希腊诸城邦中广受崇拜。与之相对应的罗马女神分别是维斯塔(Vesta)、密涅瓦(Minerva)、狄安娜(Diana)。希腊神话与罗马神话可以看作是同一神话体系的不同民族版本。因此，在此把二者一并考察。

赫斯提亚(维斯塔)是克罗诺斯和瑞亚的女儿，宙斯的姐姐。掌管家庭生活炉火，是家庭的保护神。在这一层面上类似于中国民间灶神。在古代希腊罗马社会炉灶是非常重要的地方，“不仅是普通的准备一日三餐的地方，而且还是一个家庭中的主祭坛”，“人们把赫斯提亚尊为全部家庭生活的中心”。^②此外，她还是国家的保护神。在希腊诸城邦都有赫斯提亚的祭坛，保持着不熄的圣火。在伯里克利眼里，除了结婚生育外，赫斯提亚堪称雅典妇女的楷模。赫斯提亚终日守护着奥林匹克山的圣火，“唯一的偏离正常生活的是拒绝诸如波塞冬、阿波罗的求婚。”^③可见，赫斯提亚担负看守圣火的重任而独守其身。

雅典娜，又称帕特诺，意思是处女。关于雅典娜身世的正统说法是宙斯与墨提斯的女儿。宙斯将墨提斯吞下，雅典娜最后是从宙斯的脑壳中出生的。^④所以雅典娜不承认自己是由母所生，“尊敬男人但厌恶婚姻，心目中自己只是父亲的

^① 一般而言，奥林匹斯十二主神分别是宙斯、赫拉、波塞冬、雅典娜、阿波罗、阿尔忒弥斯、阿佛洛狄忒、赫耳墨斯、得墨忒耳、战神阿瑞斯、赫斯提亚及赫淮斯托斯。但后来随着酒神崇拜在希腊城邦的兴起，狄奥尼索斯便取代了赫斯提亚而位十二主神之列。关于十二主神序列还有其它说法。

^② (德) 奥托·泽曼：《希腊罗马神话》，上海世纪出版集团，2005年，第75~76页。

^③ Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, Da Capo Press, 1999, P.27.

^④ (古希腊) 赫西俄德：《神谱》，商务印书馆，1997年，886~900行 第51~52页。

孩子”。^① 作为一名女神，雅典娜渴望获得男性的权威与荣耀。因此，她极力回避女性特有的形象与身份——妻子、母亲，独身就成为必然选择。她反对婚姻，但并不讨厌男人，对英雄还屡次出手帮助。最典型的例子就是雅典娜对俄瑞斯忒斯投的关键一票。^② 这被后世学者诠释为父权对母权的胜利。在这戏剧性的转变中，雅典娜起着决定性的作用。但作为女性，母性还是无法泯灭。当赫淮斯托斯对雅典娜性骚扰时，把精液射在她身上，雅典娜把精液扔到地上，产生了一个婴儿。拒绝骚扰的雅典娜像一位典型的母亲，对婴儿含情脉脉并抚养他。作为智慧女神的雅典娜在这个问题上也没有两全之策了。或许出于对婴儿的钟爱，也作为对独身的补偿，她又成为育婴女神、健康女神。

雅典娜是城市文明的保护神，与之对应的阿尔忒弥斯则是乡村女神。她是宙斯与勒托的女儿，阿波罗的妹妹，与雅典娜是同父异母的姐妹。阿尔忒弥斯三岁时，宙斯问她要什么礼物，她答道：

“请赐给我永恒的贞洁，像我兄长阿波罗那样多的名字，像他那样的弓箭，能带来光明的启示，一套藏红色的猎装加上能遮住膝盖的镶边，60个年轻的大洋女神，都要一般年纪，作为我的侍女，20个来自克里特的安姆尼索斯(Amnisus)的河流女神，照料我的生活，在我不外出狩猎时喂养我的猎犬。我还要世界所有的山，最后，你可以任选一个城市给我，一个就够了，因为我打算大部分时间住在山上。不幸的是，临产的妇女常常有求于我，因为我的母亲勒托在怀孕和分娩时毫无痛苦地生下了我，由此，命运女神让我成了生育的保护神。”^③

这段话蕴含着阿尔忒弥斯选择独身的理由以及内在矛盾。她仰慕她的哥哥阿波罗，希望自己也能有阿波罗的权责。这一点与雅典娜相同。但阿尔忒弥斯喜欢独居，喜欢狩猎，对其它诸神态度冷漠，对贞洁的维护也要激烈得多。她曾迫使河神放弃对她的追求，把偷窥她洗澡的人变成一只鹿，并让猎狗撕咬吞食，^④ 追捕违背贞洁誓言的侍女，直至侍女在宙斯的帮助下逃到天空，变成熊星座。她还是生育的保护神，这也是与独身的身份相矛盾的。学者们考证，阿尔忒弥斯原始的身份是地母神，有着旺盛的生育能力。

独身并非只是神话传说中的观念。在古希腊罗马社会的宗教崇拜与仪式中广

^① Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, P.25.

^② 陈中梅译：《埃斯库罗斯悲剧集》，辽宁教育出版社，1999年，第502页。

^③ 卡利马库斯：《阿尔忒弥斯颂》，转引自 王晓朝：《希腊宗教概论》，上海人民教育出版社，1997年，第84页。

^④ Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, P.26.

泛践行着独身。

首先是一些神庙中的女祭司被要求保持贞洁。在古代世界，最著名的贞女要数罗马的维斯塔贞女了。维斯塔贞女守护着罗马的圣火。关于维斯塔贞女的起源尚不清楚，但有一点可以肯定，那就是她们的起源非常早。关于她们的传说可以追溯到罗马建城之前。传说爱神维纳斯的子孙埃涅阿斯逃离特洛伊来到意大利，并娶了拉丁国王之女为妻。他们的子孙努米托后来登上王位。但努米托的弟弟阿茂里篡夺了王位，杀死了努米托的儿子，迫使他的女儿雷亚到维斯塔神庙做女祭司，雷亚从此发誓不婚。后来，战神马尔斯趁雷亚睡觉时，与之交合，生下了一对孪生兄弟，罗慕路斯和雷马斯，即传说中的罗马城的建造者。^① 奥托·泽曼认为，维斯塔神庙是由努马·庞皮利乌斯下令建造的，并认为维斯塔贞女开始是四个，后来增加到六个。^② 艾伯特认为，第一批维斯塔贞女是国王的女儿。^③

维斯塔贞女在罗马的政治生活中扮演着重要角色，对贞女的遴选、任期间的职责、权利、违规的惩罚以及最后的归宿都有详细规定。维斯塔贞女每五年选一次，只有父母均健在的6~10岁之间健康的贵族女儿才有资格参选。先由罗马的大祭司选出20名，之后通过抽签选出未来的维斯塔贞女。最后，大祭司对获选者祝福。从此，她们便脱离了原来的家庭和父权，在法律上有了独立身份还拥有了相当大的一笔财产，住在维斯塔神庙附近的“女灶神之家”（Aedes Vestae 或 Home of Vestae）。她们穿着白色衣服，发誓独身，保证至少30年内持守贞洁——第一个十年学习，第二个十年践行学到东西，第三个十年教授新入者。之后她们可以重新开始普通妇女的生活，可以结婚，但很少有贞女可以过上普通人的生活。她们的职责就是看守圣火。一天至少8小时，两人一组。这是一项有风险的任务，稍有差错，便会受到鞭打等惩罚。如果在任职内不能保持贞洁，便会被处死。公元前114年，三名贞女便因被指控与罗马骑士通奸而被处死。^④ 据杜兰统计，因为失贞而被处死的事件，可见的记载共有12例。处死的方式非常残忍，贞女被带到地下墓穴，最后窒息而死或被饿死。当然，维斯塔贞女在罗马社会也享有特权。任何人不能冒犯她们，在竞技场、马戏团等有荣誉席位。394年，在基督教的强大压力下，罗马帝国皇帝提奥多西大帝解散了维斯塔贞女，摧毁了

^①（美）威尔·杜兰：《恺撒与基督》，东方出版社，2003年，第16页。

^②（德）奥托·泽曼：《希腊罗马神话》，第75页。

^③ Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, P.39.

^④（德）奥托·基弗：《古罗马风化史》，辽宁教育出版社，2000年，第123页。

她们的住所。至此，与罗马城一起成长的维斯塔贞女制度寿终正寝，罗马帝国也走到了穷途末路。

阿波罗神谕所，即德尔非神殿中的女祭司皮提亚（Pythia）也被要求独身。与维斯塔贞女高贵出身不同，她们是出身社会下层的处女。^①起初，要求皮提亚为年轻的处女。后来，由于担心被主顾诱奸而改变了规则，改由地位低下，至少50岁的妇女担任。一旦成为祭司后，就要严守独身。此外，狄安娜神庙中的女祭司也要持守贞洁。

人们在参加某些宗教仪式时，也被要求在特定时间内保持独身，避免性交。伊希斯（Isis）原为埃及女神，后传入希腊、罗马等地区。伊希斯崇拜向所有的人开放，不论性别、阶级、公民权，在希腊罗马广受欢迎。在仪式期间，无论男女都被要求独身十天。古希腊还有一种传统的宗教崇拜仪式——地母节（Thesmophoria），只允许已婚的雅典自由女子参加。在仪式期间，她们要保持三天贞洁，暂时地摆脱家庭事务以及对丈夫的从属，以乞求丰产。^②

以上就是古希腊罗马神话和宗教中的独身现象，它折射出了古代社会对待性、女性的态度以及宗教禁忌的转变。

首先，古希腊、罗马宗教仪式中的独身反映了远古的宗教禁忌。弗雷泽认为禁忌是一种消极巫术，目的在于避免不希望得到的结果。^③自远古社会以来，人类就遵循着诸多禁忌。其中，对月经、怀孕、生育、哺乳等相关的性禁忌更占有重要地位。这是远古社会人们对生殖崇拜的表露。逐渐地，这些性禁忌突破单纯的生理周期。远古居民在从事关系生死存亡的事情，诸如渔猎、征战等时都要远离妇女，避免交合。^④在独身的战争女神雅典娜和狩猎女神阿尔忒弥斯身上还可以看出这种远古的禁忌。

女性生殖力在被夸大的同时，也开始被妖魔化。原本的生殖崇拜的意义发生变化。在远古时期，性禁忌的缘由不是认为性、妇女的不洁，而是认为性以及与此相关的月经、怀孕等现象蕴含着强大的魔力，如果不对此进行限制，就会给整个社会秩序带来威胁。因此“所谓的不洁同神人的圣洁并无差别”。^⑤

^① 裔昭印：《古希腊的妇女——文化视域中的研究》，商务印书馆，2001年，第244页。

^② Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, pp.34~36.

^③ (英) 弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，中国民间文艺出版社，1987年，第31页。

^④ (英) 弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，第324~331页，第315~317页。

^⑤ (英) 弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，第861页。

伴随着向父权社会的转变，“父权的宗教在这一冲突中获得了胜利，它们的经典和文化权威便成为‘正统’，而且注重女性生殖力的宗教便成了肮脏的邪教。”

① 古希腊罗马神话、宗教仪式中的独身现象也反映了这种转变。

无论是神话传说还是宗教仪式中的独身者，大都是女性。男性祭司并没有独身义务。女性在神话传说、宗教仪式中仍有发言权，甚至地位还相当重要。这从三位独身女神和女祭司皮提亚、维斯塔贞女的权贵可以清晰地看出来。这是母系社会中女性权威的延续。但同时，她们之所以具有崇高的地位，不在于她们旺盛的生殖力，而是基于独身守贞。这说明贞洁观在人们头脑中占据着首要的位置，并且这种贞洁观对于男女两性是双层标准。只要求女性贞洁，这是父权社会建立的一个根本保障。女性不再拥有独立地位而成为男性的附属品，贞洁成为衡量女性价值最高、普遍的标准。对于普通女性就要求婚前贞洁，婚后忠诚，甚至作为天后的赫拉也不能例外。对具有特殊身份的女神和女祭司，则淡化她们原初具有的生殖能力，而被塑造成贞洁不婚的形象。这可以从阿尔忒弥斯的身份演变看出来。性的圣洁演变成了不洁。让她们作为祭司，沟通神人，就要求她们避免性的不洁。“污秽的手不可以触摸神的祭品”成为父权社会下普遍的禁忌。基督教也继承了这种观念，并把它扩大。起初，基督教在举行圣餐仪式时，也要求前一天晚上已婚的神父避免性交。后来由于开始举行日常的弥撒，节欲就成为一个永恒的要求，侍奉上帝的专职神职人员必然恪守独身。

以不婚为外在表现，持守贞洁为内在特征的独身，成为父权社会宗教普遍具有的现象。但古希腊罗马宗教中的独身还有着自己的特点。首先，没有表现出强烈的禁欲色彩。与独身相伴随的禁食、冥思苦修并没有被特别的强调。三位独身女神除了不婚外，同其它诸神没有什么两样，也享有权势与富贵。独身女祭司更是比普通妇女高贵，拥有独立地位和财富，还可以参与公共的政治生活。其次，古希腊宗教是一种转型中的宗教，对性的态度是暧昧的，并没有加以绝对贬低。三位独身女神都流露出母性慈爱，对于家庭、生育、婴儿暧昧态度，表现出了她们内在的矛盾心理。最后，这一时期的宗教仪式中，鲜有终身独身者，并且大多数独身者是女性，表现出强烈的功利性。维斯塔贞女只是要求独身 30 年，之后可以允许结婚。皮提亚也是由没有性欲的 50 岁以上的妇女担任。大众崇拜的宗

① (美) D. L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1989 年，第 26 页。

教仪式中的独身更是暂时的，多则10天，少则2、3天。

天主教的贞洁观是此前远古宗教禁忌以及古希腊罗马神话、宗教贞洁观的继续，并以此为基础，发展出更具禁欲主义色彩的贞洁观。天主教独身制是这种贞洁观在新的发展阶段的必然产物。

第二节 世俗社会中的厌女主义和禁欲思想

古代世俗社会普遍存在着独身现象。当然，这种独身并不具有宗教意义，只具有不婚的外在形式，而没有持守贞节的内在要求。并且，独身者更多的是男性以及地位低下的女子，如妓女等。

导致世俗独身现象的原因非常复杂，既有经济方面的考虑，也有当时婚姻制度本身的限制，还有社会风气方面的原因，其中古代社会中的厌女主义对此起了推波助澜的作用，并深深影响了后世。

古代社会有根深蒂固的厌女情绪，并在古代作家的笔下被无限地扩大，使人们厌恶女性，对婚姻持悲观态度。荷马笔下的女性形象复杂多样，但他所刻画的阿伽门农的妻子通奸杀夫，因而背负恶名；赫西俄德在其著作中大肆宣扬女性的不洁和带来的灾难，从此，潘多拉成为灾难的代名词；^① 埃斯库罗斯、索福克勒斯剧本中充斥着对妇女的蔑视与嘲弄；^② 亚里士多德则在理论上对女性劣于男性做了总结，他说，“对于生成物来说，作为运动本原的雄性比作为质料的雌性更为优越，更加神圣”。^③ 由此得出“男女间的关系也自然地存在着高低的分别，也就是统治与被统治的关系。这个原则在一切人类之间是普遍适用的。”^④

古罗马社会也普遍存有厌女情结。加图说道：“妇女是一种倔强而无法控制的动物。你决不能期望你放松了控制而她们依然循规蹈矩……她们所需要的是完全自由——或者更直截了当地说，她们要求完全放纵。”因此，加图顽固地反对赋予妇女权利，认为男女平等“不可忍受，简直是胡闹。”^⑤ 卢克莱修把女

^①（古希腊）赫西俄德：《工作与时日》，商务印书馆，1991年，55~105行第3~4页，374~375行第12页，704~705行21页；也可参见《神谱》511~515行第42页，564~605行第43~45页。

^②（德）利奇德：《古希腊风化史》，辽宁教育出版社，2000年，第26页。

^③（古希腊）亚里士多德：《论动物生成》，转引苗力田主编：《亚里士多德全集》第5卷，中国人民大学出版社，1977年，第250页。

^④（古希腊）亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1983年，第15页。

^⑤（美）坦娜希尔：《历史中的性》，光明日报出版社，1989年，第118~119页。

人描写得一文不值，公开斥责美色，并忠告年轻人不要纵欲。^① 帝国时期的讽刺诗人尤维利斯形容罗马女人“自私、刻毒、迷信、浪费、好争、骄傲、虚荣、好讼、淫荡，几乎人人离过婚，喜欢爱犬甚于子女，爱好运动，对文学假装内行，口里说着维吉尔，装腔作势地谈论着修辞和哲学——‘啊，上帝救救我们，不要让我们有个博学的太太吧！’”由此，他得出结论：“罗马几乎没有女人值得娶来为妻，好太太是个珍禽，比白色乌鸦还要难寻”。^②

在古希腊罗马社会，对女性的偏见成了一种意识形态。在如此浓重的厌女氛围中，独身不啻为一个“明智”选择。现代有女权背景的学者对此进行了抨击，“说她们无理性是因为人们不许她们接受教育；说她们荒淫好色是由于她们抱怨丈夫很少和她们同床共寝；而指责她们有道德方面的缺陷则是因为她们批评丈夫在应当出去谋生的时候却把大量时间浪费在议会的哲学争论上。”^③

世俗社会厌女情绪下的独身带来的不是对贞洁的追求，而是一种放纵。独身男子去妓院不被谴责，反而还被社会认可。加图就曾称赞过一位逛妓院的青年人，认为“当欲望使得年轻人的血液沸腾起来时，他上妓院去而不是去勾引体面的已婚女子，这样做是正确而公平的。”^④ 基督教父们也认可妓女，奥古斯丁曾说：“如果把妓女赶出社会，淫荡就会散布四处……城中的妓女犹如宫殿的排水管，如果你清除了排水管，房子就会污秽满地”。^⑤

大量的独身者直接危及公民再生产。为此，希腊各城邦和罗马政府相继出台法规抑制独身，以维持社会的正常运转。在古希腊社会，斯巴达对独身的惩罚最为严厉。来库古立法中就有了对独身者的详细惩罚：不许单身汉观看竞技活动；在寒冷的冬天，命令他们只穿内衣内裤，绕市场列队而行，边走边唱自嘲的歌谣；得不到年轻人的尊敬。^⑥

在罗马历史上，也是不断立法，抑制独身。前 413 年，监察官对独身者课税。西赛罗在《论法律》中说过，监察官阻止男人过独身生活。在共和国时期，社会舆论谴责无子的人。因为他们相信，无子的人死后，鬼魂将受到无限痛苦。前 131 年，都察官马其顿的梅特卢斯呼吁男人结婚生子，以对国家尽责。

^① (美) 威尔·杜兰：《恺撒与基督》，第 195、201 页。

^② (美) 威尔·杜兰：《恺撒与基督》，第 478 页。

^③ (美) 坦娜希尔：《历史中的性》，第 100 页。

^④ (德) 利奇德：《古希腊风化史》，第 373 页。

^⑤ (以色列) 苏拉密斯·萨哈：《第四等级——中世纪欧洲妇女史》，广东人民出版社，2003 年，第 226 页。

^⑥ (德) 利奇德：《古希腊风化史》，第 36 页。

恺撒为了提高生育率，也颁布法令，奖赏有三个孩子的家庭。到了奥古斯都时代，独身之风愈演愈烈。为此，他制定《婚姻法》，开始了他的道德改革，强化结婚义务，对独身者进行严厉制裁：不满 60 岁的男子和不满 50 岁的女子，皆有结婚的义务。遗产继承人如不结婚，其继承权无效。独身者，除了亲属，不得继承别人的遗产，否则应于遗赠亲属死亡后 100 天内结婚。独身者不得参加庆典或赛会。寡妇或离婚女子在丈夫死后或离异后 6 个月内再婚者有继承权。老处女与无子女的妇女在 50 岁以后无继承权。拥有 2 万以上苏斯特斯（sesterces）的妇女每年须缴纳 1% 的税直到结婚为止，婚后税额因生育而递减，生育三个子女者全免。雷厉风行的改革并没有取得期望的效果，各阶级都不满。法律实施的阻力首先来自“第一家庭”。奥古斯都和他的家人并没有作出表率，尤其是他放荡不羁的女儿，让他伤心不止。年老的皇帝哀伤地说：“但愿我从来没有结婚，或者死了，绝子绝孙。”^①

在人类社会，独身与婚姻形影相随。独身的存在有着深刻的社会经济、文化习俗等方面的原因。任何的人为措施都不能使之杜绝，严酷的法律或许有一时之效，但不可能有长久之功。

与世俗社会享乐风气迥乎不同的是，古希腊罗马思想界逐渐发展出了具有禁欲色彩的伦理思想。

从苏格拉底开始，人们开始关注人与城邦的关系，伦理学成为哲学关注的中心话题。这一时期，二元论是哲学的特色。其中，柏拉图是集大成者，他的灵魂不灭，灵肉对立以及精神之恋理论，成为基督教禁欲主义的前奏。柏拉图主义对后来的基督教神学产生了重大影响。

在《曼诺篇》中，柏拉图系统地阐述了“学习就是回忆”的观点。通过对一个奴隶的实验，表明灵魂本身知晓知识，只是由于灵魂进入肉体，受肉体的束缚，才忘记了前世所有的知识。当人再一次得到知识时，其实只不过是回忆灵魂本来就有的知识，因此，“学习就是回忆”。这种基于灵肉对立观念的解释显然受到了奥菲斯教义和毕达哥拉斯学派的影响。灵魂代表着真知，是不朽的，永恒的，而肉体则是灵魂的桎梏，是虚幻的。这也符合柏拉图的理念论。在《斐德罗篇》中，柏拉图又根据灵魂所具备真理的多少，把人分为十种，其中一流的灵魂投身成为

^①（美）威尔·杜兰：《恺撒与基督》，第 302 页。

哲人，爱美者，音乐家或钟爱者。在柏拉图的理想国中，哲人又具有特别重要的作用，处于第一等级。那么如何成为哲人，或者说，如何使灵魂具备的真理最多呢？那就只有最大程度的克制肉欲，使灵魂摆脱肉体的辖制。在爱情婚姻观上，柏拉图推崇“精神之恋”：

“把单个的美的形体认做一件小东西而加以蔑视，从而减弱对它的强烈情感。此后，他会认识到灵魂的美比外在形体美价值更高，以至尽管有德性的灵魂并不漂亮，他也会心满意足地爱她，关怀她，以寻求和生出能改进青年的思想。”

①

二元论成为此后希腊罗马哲学思想的基调。“苦行式的道德便是这种二元论的自然结果”。②

在希腊化时期，原有的城邦日益衰落，希腊人的眼界却不断扩大。哲人们不再囿于城邦的范畴，逐渐形成了世界主义的情怀。同时，也关注没有城邦保证下的个人幸福。犬儒主义和斯多葛学派是典型代表。

犬儒们奉行苦行主义，“长发、赤足、身穿破烂不堪的短外套、肩背一个破皮袋，手里拿根象征权杖的木棍或招杖”。③ 犬儒摒弃或漠视世间一切制度、法规和习俗，“是现世社会的对立者、批判者、抗议者和怀疑者。”④ 他们追求一种极端的世界主义，认为自由地追求哲学才能幸福。犬儒的代表人物第欧根尼曾这样描述自己：

看着我，我没有房子，没有城邦，没有财产，也没有奴隶。我以地为床。我没有妻子、孩子。我缺什么呢？我痛苦吗？忧虑吗？我不自由吗？⑤

大多数犬儒否定城邦，也就使婚姻不再具有对城邦的道德义务，相反，婚姻以及婚姻所带来的家庭琐事、抚养孩子等都是一重负担，必然侵犯了“明智之人的自足及追求哲学的自由时间”。⑥ 他们这种苦行的生活方式对中世纪的修道院制度、托钵修士产生了影响。

斯多葛学派是希腊化以及罗马帝国时期最具有影响的哲学派别。斯多葛学派

①（古希腊）柏拉图：《会饮篇》，转引苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989年，第282~283页。

②（英）罗素：《西方哲学史》上册，商务印书馆，2003年，第178页。

③ 杨巨平：《古希腊罗马犬儒现象研究》，人民出版社，2002年，第6页。

④ 杨巨平：《古希腊罗马犬儒现象研究》，第85页。

⑤ 陈恒：《希腊化研究》，商务印书馆，2006年，第275页。

⑥ Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge University Press, 1995, P.73.

秉承了物质与精神对立的观念。爱比克泰德（Epictetus 公元 50-135 年）曾说：

“神的本质是什么呢？——肉体？决不是。土地？名誉？决不是。智慧？知识？健全的理性？当然是。”^①

此外，斯多葛学派也有一个世界主义的概念“*kosmos*”。这个概念在不同的哲人那里有不同的侧重点。安提帕特尔（Antipater 前 2 世纪中叶），穆索尼乌斯·鲁夫斯（Mnsonius Rufus 1 世纪中期—末期）等认为 *kosmos* 是由诸多城邦组合而成。而城邦又有赖于家庭，家庭则是婚姻的产物。在这个意义上，婚姻便是道德义务，婚姻行为是忠于超自然秩序的标志。^② 另一些哲人则认为，*kosmos* 是一个单一的大城邦、世界性都市。每个人的行为不再通过家庭、城邦为中介而直接影响整体。与自然一致便是美德，但又认为在不同条件下，与自然一致的行为也会产生有害的结果。这些行为本身既不是好的，也不是坏的，而是中立的（*intermediate indifferent*）。婚姻便是其中之一。^③ 持有这种观念的有西赛罗·赛内卡（Cicero Seneca 公元 5-65 年）、爱比克泰德等。他们都认为，是否结婚取决于外部环境，在一些特殊环境下，最好不结婚。爱比克泰德就认为，在三种情况下不宜结婚：一个人的精力被学术或军事职责所占据；想象出一种哲人“*Cynic*”，是哲学家中的哲学家，被赋予神圣使命，监督人类社会，为了公众利益，保持独身。^④ 威尔·戴明认为，保罗在哥林多前书第七章中对婚姻和独身的思索就是斯多葛式的，保罗的独身主张就是出于科林斯教会特殊条件下的一种临时道德规范。^⑤

这些二元论的哲学思想和禁欲的伦理观几乎控制了希腊化时代和罗马帝国时期。基督教就是在这样的氛围中成长起来的。基督教神学思想和伦理构架对此采取了扬弃的态度。

第三节 古犹太教的婚姻与性伦理观

犹太教直接孕育了基督教，基督教深受犹太教的影响。

^① 阿里安：《爱比克泰德谈论集》，转引自《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆，1997 年，第 192 页。

^② Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, P.57.

^③ Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, PP.56-57.

^④ Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, PP.85-86.

^⑤ Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, P.215.

希伯来圣经既是犹太人历史的写照，也是他们所遵循的圣典。希伯来圣经^①对独身并没有特别的说教，相反，对结婚和多生育的强调随处可见。

在第一个创世神话中，上帝对造出来的人赐福说：“要生养众多，遍满地面，治理这地”（创世纪 1：27~28）。在第二个创世神话中，上帝说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”（创世纪 2：8），于是用亚当的一条肋骨造出了夏娃，并要求“人要离开父母与妻子连合，二人成为一体”（创世纪 2：21~24）。上帝也屡次把生养众多当作福赐予以色列人（创世纪 9：1，15：5，22：17，26：4）。在雅歌中，则以新郎、新娘对唱的方式，表现了婚恋生活的浪漫，描绘了一幅关于健康的性关系的迷人图画。^②可见，在希伯来圣经中，婚姻不仅仅是世俗事务，还反映了上帝和他的选民之间的恩赐关系，从而具有了神圣性。

对于性伦理的规范，摩西十戒中规定“不可奸淫”（出埃及记 20：14）、“不可贪恋人的妻子”（出埃及记 20：17）。这在利未记中进行了详细规定（利未记 18 章）。犹太人的祭司由利未支派亚伦家族世袭传承。对于他们的要求更高。“不可娶妓女或被污的女人为妻，也不可娶被休的妇人为妻，因为祭司是归神为圣”（利未记 21：7），“祭司的女儿若行淫，辱没自己，就辱没了父亲，必用火将她焚烧”（利未记 21：9），作大祭司的“要娶处女为妻。寡妇或是被休的妇人，或是被污为妓女的女人，都不可娶，只可娶本民中的处女为妻”（利未记 21：13~14）。可见其中并没有对祭司独身的要求。

在希伯来圣经中，只有一处提及了祭司独身。上帝要求耶利米在侍奉期间独身，“你在这地方不可娶妻、生儿育女”（耶利米记 16：1~2）。这只是一个特例，并不具有普遍性。

对于暂时性的贞洁要求则比较多。以色列人在摩西带领下出埃及后，上帝在西奈山显现，要求前三天自洁，洗衣服，“到第三天要预备好了，不可亲近女人”（出埃及记 19：10，14~15）。大卫逃避扫罗的迫害，来到祭司亚希米勒那里，要求给他食物时，祭司说道：“我手下没有寻常的饼，只有圣饼，若少年人没有亲近妇人才可以给。”大卫回答说：“实在约有三日我们没有亲近妇人。我出来的

^① 犹太人的圣经称为塔拿克，即律法书·先知书·文集，相当于基督教的旧约部分。但在卷数上不同。塔拿克共 24 卷，其中律法书 5 卷，先知书 8 卷，文集 11 卷。基督教接纳它为正典后，把《撒母耳记》、《列王记》、《历代志》各分为上下两卷；《十二小先知书》分为 12 卷；《以斯拉—尼西米记》分为《以斯拉记》和《尼西米记》，从而形成了现在 39 卷旧约。本文使用的圣经均为中英文对照合和本，中国基督教两会，1989 年。

^②（美）D.L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，第 102 页。

时候，虽是寻常行路，少年的器皿还是洁净的”（撒母耳记上 21：4~5）。可见，在一些特定的宗教仪式或场合中，也会要求持守贞洁。

在犹太传统中，世间万物都是善的，因为万物由上帝所造。只是由于以色列人悖逆上帝才使这个世界充满了罪恶。希伯来传统与希腊哲学思想中的二元论不同，持“灵肉整合论”（Holism）。也没有发展出灵魂不朽说，而是认为人的永生便是肉体的复活，这种观念也影响了新约，耶稣就是肉体复活而升天。希伯来圣经所持的这种世界观，使得对性、生育持肯定态度。

希伯来圣经对性认可的态度还与当时的犹太社会有着密切的关系。犹太教是公元前后 300 年中，地中海世界出世色彩最少的一种宗教。^① 希伯来圣经时代的犹太社会是典型的父权社会，妇女处于卑微的地位，关注家族的兴旺，强调的是性的贞洁与洁净（利未记对此做了详细的规定，如第 12、15、18、20、21 章），而非性禁欲。为了达到多生育的目的，犹太社会曾长期存在一夫多妻制，寡妇内嫁制，甚至不惜乱伦。^②

犹太教视婚姻和生育众多为神的祝福，对独身持否定态度。耶弗他的独生女为自己不得不“终为处女”而“哀哭”了两个月（士师记 11：38）。“无妻之男人无乐，无福，无善”。^③ 但希伯来圣经中还是有着浓厚的苦行基质，主要以圣洁、斋戒、勤劳为主，后世盛行的独身、隐修、完全的性禁欲、弃世出家、修道院等苦修行为和苦修方式，则不见踪影。^④

在希腊化时期，东方的二元论宗教和希腊哲学给犹太教带来了巨大冲击。加之，犹太民族屡受外族侵扰，犹太教发生了分裂，产生了一个苦行派别——艾赛尼派。^⑤ 他们反对以祭司和贵族为首的撒都该派的希腊化政策，宣称自己是“真正的以色列人”，在“正义导师”的带领下远离社会，远离圣殿，共同生活，清贫苦修。亚历山大的犹太学者斐洛、犹太历史学家约瑟夫以及老普林尼等古代作家均提到过艾赛尼人。其中，约瑟夫还在艾赛尼隐修团体中生活过三年。他在《犹太古史》中说道：艾赛尼派有四千人，财产公有，并且从不将自己的妻子和奴仆

^① 罗竹风主编：《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社，1988 年，第 486~487 页。

^② 朱维之：《希伯来文化》，浙江人民出版社，1988 年，第 106~108，139~140 页。

^③ 潘光：《犹太文明》，中国社会科学出版社，1999 年，第 107 页。

^④ 许列民，何光沪对旧约中的苦行主义进行了探讨，详见《基督教〈圣经〉的苦行主义》一文，载自《学海》，2005 年第 2 期。

^⑤ 艾赛尼派，Essenes 兴起于约前 140 年左右，到 68 年库兰宗团解散为止。

带入团体，过着一种离群索居和独身的生活，收养别人的孩子。^① 斐洛也强调了艾赛尼派独身不娶的生活。

1947年在库兰出土的《死海古卷》使人们对这个隐修团体有了进一步了解。学者们普遍认为库兰宗团是艾赛尼派的一个分支。但其《会规手册》并没有涉及家庭或独身问题。在《撒都文献》中有对家庭生活的规定，“他们若是结婚、生养儿女，他们就要在（这些事情上）遵守律法（托拉）所定：丈夫待妻子，父亲待儿子的条例而行”，还有对“不能结婚闺女”的补助，丈夫对于妻子所许愿的处理等规定。^② 另外，在对库兰遗址的考古挖掘中，也发现了女性的骸骨。可见，库兰宗团是存在婚姻生活的。不过约瑟夫也提及，并非所有的艾赛尼人都不结婚，那些结婚的艾赛尼人仅仅是为了生育。库兰宗团就属于不反对婚姻的一支。约瑟夫对艾赛尼派的描述是全面而准确的，在历史上还有一支独身的艾赛尼人。在其它方面，也和库兰宗团一样，共同生活、财产共享，组织内部有着严格等级关系。^③

对于艾赛尼派与基督教的关系，学者们看法不同。亨利·李认为，施洗者约翰就是属于艾赛尼隐修团体，耶稣受其启发才创立了基督教。艾波特也认为“艾赛尼派是基督教的先声，野外发展起来的修道主义，不便的洗浴风格以至于洗浴者不能观察自己的身体；简单且质量差的饭食以及默默不语地吃饭；被迫交出个人财产，尤其重要的是独身——这一切都是基督教和修道院的特征。”^④ 但加斯特认为“死海古卷所设想的社会、库兰人所实践的生活丝毫没有基督教的意义，也没有基督教信仰所根据的基本神学教义。”^⑤

虽然基督教与艾赛尼派有无直接的关系还没有定论，但经过 200 多年希腊化时期东西方文化的交流碰撞，在公元前后一段时期内，禁欲苦修的宗教思想弥漫整个社会，成为公共的宗教资源，正是在这样的宗教环境下，早期基督教也带上了苦行的色彩。

^①（美）保罗·梅尔编译：《约瑟夫著作精选——〈犹太古史〉、〈犹太战记〉节本》，北京大学出版社，2004年，第274页。

^②（美）西奥多·H·加斯特英译：《死海古卷》，商务印书馆，1995年，第81、96、99页。

^③关于艾赛尼派内部组织制度可参见其会规手册，《死海古卷》，第46~69页。

^④ Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, p.46.

^⑤（美）西奥多·H·加斯特英译：《死海古卷》总论，第24页。

第二章 早期教会的独身理论与实践

第一节 基督教早期文献中的独身教义

基督教号称“一本书的宗教”，^①可见圣经在基督教中有着至高无上的权威。后世对独身的争论，无论是赞成还是反对，也都从圣经中寻找根据。同时，圣经的内容及其正典化过程，也反映了基督教最初两百年的历史，其中包含着对独身的态度和独身实践的信息。

圣经的旧约部分，如前所述，对独身没有特别阐述。新约部分则对独身问题有着较多论述。在马太福音中，耶稣说：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的，这话谁能领受，就可以领受”（马太 19：11—12）。保罗在哥林多前书第七章中，对独身问题进行了更加详尽地阐述，这对天主教独身主义有着决定性影响。彼特·布朗说，“这一章决定了在此后超过一千年中，所有基督徒对婚姻和独身的思索。”^②

在对经文进行阐释前，有必要对这些经文的性质、产生的背景以及可信性进行了解。坎彭豪新认为“大约在公元 200 年左右，旧约与新约圣经的最后形式与重要性，大体上已经确定，这是无可争辩的事实。”^③4 世纪末召开的希坡主教会议（393 年）和迦太基主教会议（397 年）最终确定了圣经各篇目。对独身有特别阐述的福音书——马太福音大约在 1 世纪 80 年代成书，是在马可福音的基础上，又采纳一部早期的耶稣语录（Q）而成。福音书不是耶稣的作品，而是记述耶稣言行的作品。马太福音中，耶稣关于“阉人”的说教，有些学者怀疑它的真实性。^④现代学者对新约中的书信进行了分类。阿道夫·戴斯曼把它们分为信

^① F.F.Bruce, *The Canon of Scripture*, Downen Grove:IVP, 1988,P.18.

^② Peter Brown,*The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, 1988.P.54.

^③ (美)奥尔森：《基督教神学思想史》，北京大学出版社，2003 年，第 131 页。

^④ 在四福音书中，都有耶稣对离婚的教导，但唯独马太福音中，出现“为天国的缘由而自阉的人”这一经文；另外，保罗也在哥林多前书中说到，“论到童身的人，我没有主的命令”。（林前 7：25）所以，有的学者认为，这一段经文是马太自己添加进去的。联系到耶稣的生活背景，这种怀疑并非没有道理。耶稣是在犹太人中传教，深受犹太伦理影响，面对的问题是离不离婚而非结不结婚。另一方面，当时的基督

函 (Letter) 与书信 (Epistle), 认为信函不是为大众或后代而写, 而只是要写给收信的那一个人或一些人。书信则是写给大众的一种文学作品。其中, 保罗书信就属于信函。戈登·菲和道格拉斯·斯图尔特认为, 书信虽有不同种类, 但有一点是共同的: 它们都是应时文件, 而且都写于 1 世纪。这就要求审慎地考虑它们的应时性质, 并认为书信中所蕴含的神学是“特殊事工神学”(task theology)。^①

新约之所以能够正典化, 一个直接的原因便是被定为异端的孟他努编纂了最初的圣经, 因此编纂一部正统的圣经, 就成为当务之急。而孟他努主义的苦行色彩就必然被摒弃, 像十二使徒遗训、黑马牧人书等带苦行色彩浓重的著作便被排斥于正典之外。^② 新约的这个编纂背景以及过程是理解苦修主义的一个必要注解。^③

耶稣在福音书中称赞了“为天国的缘故而自阉的人”, 认为这是上帝不同寻常的恩赐, “不是人都能领受的”(马太 19: 11)。对“阉人”、“自阉”不能仅作字面的理解。^④ 在这里, 耶稣是用了比喻手法, 指的是“不婚”、“独身”的人。同时, 耶稣补充道: “这话谁能领受, 就可以领受。”(马太 19: 12) 可见, 独身不是耶稣强制的命令, 而是一种自愿选择。

耶稣称赞了摆脱俗世之物而追随主的行为“必要得百倍, 并且承受永生”(马太 19: 29)。还认为, 没有家庭负担的是有福气的, “不生育的和未怀孕的, 未曾乳养婴儿的, 有福了!”(路加 23: 29) 当然, 耶稣并没有强行要求门徒独身不婚。事实上, 大部分门徒都是结婚的, 耶稣就曾给彼得的岳母治病(马可 1: 30~31)。

但耶稣对门徒也并非没有要求, “若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、兄弟、姐妹和自己的性命, 就不能作我的门徒”(路加 14: 26)。门徒们跟随耶稣后, 似乎也过着事实上的独身生活, 因为彼得说: “我们已经撇下自己所有的跟从你了”(路加 18: 28)。他们是否与自己的妻子离婚不得而知, 因为耶稣反

教还只是以犹太教一支的面目出现, 在外邦人中没有影响, 也没有像保罗那样遇到外邦的道德问题及宗教挑战。但这并不能减弱经文在历史上的权威性。哥林多前书也存在类似的争论。对经文必须进行历史主义的分析, 而非站在某一宗派立场来讨论它们的真伪。

^① (加) 戈登·菲, (美) 道格拉斯·斯图尔特: 《圣经导读》上册, 北京大学出版社, 2005 年, 第 36~39 页。

^② 它们之所以没有被纳入正典, 还因为它们缺乏十分重要的先知与使徒的特质, 以及与原始基督教的联性。

^③ 许列民, 何光沪: 《基督教〈圣经〉的苦行主义》, 《学海》, 2005 年第 2 期。

^④ 以寓意解经而闻名的奥利金却在年轻的时候字面地理解这段经文而阉割了自己。后来, 教会曾以自阉为由拒绝按立奥利金为长老。可见, 当时自阉并不被推崇。奥利金后来也对此进行了反思。但在基督教早期, 奥利金也决不是唯一这么做的人。

对离婚（马太 19：4—9）。可见，独身在耶稣眼里，并非目的；心无旁物地追随他，才是目的。摆脱俗世之物，有利于一心事主，在这个意义上，独身被称赞。

独身的意义还不仅如此。耶稣认为，“日子要到”（路加 23：29），“从死里复活的人，也不娶不嫁，因为它们不能再死，和天使一样，既是复活的人，就为神的儿子。”（路加 20：35—36）可见独身不婚是天国中天使生活的状态，独身便是末世观的标志。^①

福音书规定了对独身理解的基本立场。在保罗书信那里，独身成为一个更加现实紧迫的问题。保罗在新的历史背景下对独身与婚姻进行了阐述。^②

哥林多（即科林斯）是希腊本土一个发达的工商业城市，深染希腊社会风俗，又是希腊化世界的一个哲学中心。保罗“风闻在你们中间有淫乱的事”（林前 5：9），于是写信教导。

保罗谴责淫乱之事是“得罪自己的身子。岂不知你们的身子就是圣灵的殿”（林前 6：18～19）。接下来，保罗重申了婚姻中夫妻之间的义务：“用合宜之份”相互对待（林前 7：3）；“不可彼此亏负”（林前 7：5）；强调同房的必要性，“免得撒旦趁着你们情不自禁引诱你们”（林前 7：5）。保罗重申了耶稣反对离婚、再婚的教导（林前 7：10～11），增加了有关与不信教的异教徒婚姻的说教，只要夫妻两人愿意在一起生活，就不必离婚（林前 7：12～13）。如果不信的人要离开，“就由他离去吧！”（林前 7：14）

可见，保罗还是认可婚姻。“你若娶妻，并不是犯罪；处女若出嫁，也不是犯罪”（林前 7：28）。并且，还认为婚姻可以“免淫乱的事”（林前 7：2），平息心中欲火（林前 7：9）。在哥林多前书中，保罗“输入了一种全新的婚姻观，即婚姻的存在并不是为了生儿育女，而是为了防止私通之罪。”^③ 这种婚姻观是消极的，没有明确提出婚姻在生育方面的作用，也就否定了婚姻对于家庭和国家的义务，而只是认为婚姻是防火墙，可以阻止更大的罪恶。在以弗所书中，保罗把丈夫和妻子的关系比作基督与教会的关系，“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，

^① 学者们普遍认为，新约的基本神学构架是以末世论为主体。末世观所关注的是人类最后的事情，即死亡、复活和末日审判等，其目的在于了解人类存在的偶然意义。对于基督徒而言，耶稣受死复活，开启了末世，等到耶稣再次降临，进行审判，便是末世的终结。

^② 贺璋璐教授从保罗个人的人生经历和家庭、教育背景，罗马社会的社会风气以及斯多葛学派的禁欲思想等方面对哥林多前书的社会背景进行了诠释，详见贺璋璐：《神光下的西方女性》，中国青年出版社，2007年，第186～187页。

^③ 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988年，第30页。

正如基督爱教会，为教会舍己”（以弗所书 5：25）。这给婚姻中的夫妻关系套上了神圣的光环。哥林多前书中对婚姻的消极态度与之形成了鲜明的反差，也与哥林多前书中对独身的劝导形成了引人注目的对比。

论到独身问题，保罗首先声明“没有主的命令，但我既蒙主怜恤能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们”（林前 7：25）。保罗对独身的论述并非完全是个人独创，而是沿着福音书的脉络来系统地阐述独身问题。保罗深信，耶稣背负十字架又死而复生开启了一个全新时代，并期待耶稣基督再次降临，进行末日审判。保罗具有更加急迫和现实的末世情怀。保罗说道：“时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；置买的，要像无有所得；用世物的，要像不是世物；因为这世界的样子将要过去”（林前 7：29~31）。保罗认为，从现在到耶稣再次降临这一阶段，是“艰难”的（林前 7：26），结婚的人“肉身必受苦”（林前 7：28）。在强调末日混乱方面，保罗陷入了传统观念和对灾难的预料。这些灾难包括战争、地震、饥荒，所有这些摧毁了社会和经济结构，并使婚姻生活的义务不能履行或满足，“世界的样子将要过去”，男人和女人不能照顾彼此，养育孩子，操持家务。^①

保罗不仅是一位神学家，更是一位基督教会牧羊人。对于独身问题，保罗还从现实功利的角度予以解释。保罗认为，“没有妻子的，要为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦；娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦。妇人和处女也有分别。没有出嫁的，是为主的事挂虑，要身体、灵魂都圣洁；已经出嫁的，是为世上的事挂虑，想怎样叫丈夫喜悦”（林前 7：32~34）。这显然是对福音书中耶稣要求信徒爱他胜过其他人的回应。保罗也曾警告过提摩太，作为基督的“精兵”，不应“将世务缠身，好叫那叫他当兵的人喜悦”（提摩太后书 2：4）。

保罗在哥林多前书中并没有强迫已婚的人离婚而独身。他以割礼和奴仆来举例说明，“受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么，只要守神的戒命就是了”（林前 7：19）。“各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份”（林前 7：24）。保罗把这些论证放在婚姻与独身之间，并不是偶然的。借此说明婚姻和独身都是“神的恩赐，一个是这样，一个是那样”（林前 7：7）。

在哥林多前书中，可以看出保罗对婚姻和独身的基本立场。对于婚姻，保罗

^① Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, P.187.

并没有认为是罪，反而可以避免更大的罪恶，要求夫妻要尽相互之间的义务。对于独身，保罗有明显的倾向性，但也一再声称，独身不是命令，只是劝勉（林前 7：7、25）。

但问题还不仅就此结束，否则，后世也就不会在婚姻和独身问题上有那么多的争论。在提摩太前书中，保罗明确谴责了那些禁止婚嫁的人（提摩太前书 4：3）并且认为监督或执事要“只是一个妇人的丈夫”，如果不能管理好自己的家、儿女，焉能照管好神的教会？（提摩太前书 3：2、5、12）从字面上看，这与哥林多前书中的立场显然有很大出入。从中反映出来的信息有：一是，存在一个极端禁欲的派别，禁止婚姻。后世学者普遍认为这个团体是诺斯替派；二是，最初教会中的领导者还是普遍结婚的，并且履行着丈夫的职责。但就此认为保罗反对独身，有失其本意。在这里保罗是反击诺斯替的说教，与哥林多前书的写作背景不同。“只作一个妇人的丈夫”，强调的是监督和执事只能结一次婚，而不是要求每一个执事或监督都要结婚；对家庭、儿女义务，是强调要像照看自己的家庭、儿女一样，照管教会，而不是说没有家庭、儿女的人没有资格充当教会领导人。

在灵肉问题上，保罗在不同的地方有不同的解释。一方面，承接了犹太传统，认为“神所造的物都是好的……没有一样可弃的”（提摩太前书 4：4），“凡物本来没有不洁净的”（罗马书 14：14），身子是基督的肢体（林前 6：15），是圣灵的殿（林前 6：19）。保罗在哥林多前书中，对婚姻和独身问题的论述基本上就采取了这种立场。但在罗马书中，则强调了灵肉的对立和斗争。认为“肉体已经卖给罪了”（罗马书 7：14），内心的灵和肉体的争斗折磨着他，并祈求基督来摆脱身体。这是典型的二元论，成为后世对独身和婚姻问题论述的另一个理论支柱。

可见，保罗针对不同的情况，有不同的论说，难怪汉斯·昆说：“保罗不是一位照顾周全的系统神学家”。^① 学者们对保罗在独身、禁欲问题上所持的态度争论不休。一些学者认为“保罗在禁欲主义历史之前和之外，不是禁欲主义创建者的一员”，全然否认保罗的禁欲观；^② 另一些则认为他开启了基督教禁欲主义之源。这两种极端的观点未免偏颇。总的来看，保罗并非时时事事都持禁欲的观点，他的苦修思想侧重于独身和克制情欲，对于斋戒则基本持反对态度。作为

^① 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001年，第9页。

^② Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, P.212.

基督教的一位主要创建者，保罗也表现出了苦修情怀。对情欲的克制深深影响了后世的基督教。僧侣独身在中世纪被确定，并成为天主教的传统。摒弃独身的新教诸派别，践行的是被韦伯所称作的“世俗禁欲主义”，反而使克制情欲更加普遍地渗透到信众的日常生活。^①

为了更加全面地反映基督教最初二百年对独身的态度和践行，有必要考察一下十二使徒遗训、黑马牧人传^②等未被纳入正典的著作。十二使徒遗训提供了 1 世纪末叙利亚基督徒会众的生活信息，黑马牧人传则是 2 世纪中期罗马基督教情况的重要见证。

《十二使徒遗训》提出了供世人选择的两条道路：“一是生命之路，一是死亡之路”（十二使徒遗训 一章 1 节）。要求走生命之路的人“要禁戒肉体的私欲”（十二使徒遗训 一章 4 节），具体解释道：“不可纵情欲，因为情欲是淫乱之媒”；“不可眼角传情，因为奸淫的事都是由此而生的”（十二使徒遗训 一章 3 节）。与之相对应的死亡之路表现之一便是“奸淫，放纵情欲”（十二使徒遗训 五章 1 节）。对比完两条路之后，便劝勉说：“你若能负起主的全轭，你将成为完全，即或不然，也当尽力去行”（十二使徒遗训 六章 2 节）。可见，《十二使徒遗训》的作者推崇完全地摒弃情欲。

《黑马牧人传》虽然在形式上属启示，然其目的却属实际性和道德性的。对离婚和再婚的规定比新约更加严厉。黑马牧人传规定，如果妻子与人私通，丈夫“可与其妻离异，而自行独居”（神命 四（一）6 节）。甚至认为，如果继续与通奸的一方同居而不离异，“便分享其罪恶了”（神命 四（一）9 节）。在再婚问题上，只有当夫妻一方死亡后，再婚才不是犯罪（神命 四（四）2 节）。但又劝勉说：“如他仍独身下去，他为自己获得更多的荣誉而在主面前有荣耀”（神命 四（四）2 节）。因妻子私通而与之离异的人，不允许再婚，“如他休妻另娶，则他亦犯奸淫了”（神命 四（一）6 节）。更甚者，要求正常的婚姻生活中“不论夫方或妻方，要独身居住”（神命 四（一）9 节）。之所以如此，是因为“情欲，对上帝的仆人来说，是一种大罪”（神命 四（一）2 节）。

^①（德）马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，陕西师范大学出版社，2005 年，第 90 页。韦伯认为清教徒的禁欲主义与修道院的禁欲生活，只在程度上而非原则上有所区别。

^② 本文所采用的《十二使徒遗训》、《黑马牧人传》选自谢扶雅所编译的《基督教早期文献选集》，东南亚神学教育基金会，基督教文艺出版社，1976 年。《十二使徒遗训》可参见第 261~273 页，《黑马牧人传》可参见第 163~260 页。

此外，这两本著作还对禁食作出了详细规定（十二使徒遗训 七章 4 节 八章 2 节；黑马牧人传 比喻五），黑马牧人传还明确提出了“基督徒在世上是作客”的观点（黑马牧人传 比喻一）。可见此书“偏向非常严格的清教徒生活形态，几近于禁欲主义……这本书的声望可能是促成 3 世纪与 4 世纪的基督徒对于道德化与禁欲主义的生活趋之若鹜的因素。”^①

总体上来看，基督教早期文献中蕴含了丰富的苦修主义思想，对独身也着力宣扬，这为基督教禁欲主义提供了基本素材。后世的教父在“通过诠释而非更改或取代原文，创造了一个全新的，禁欲的圣经”^②的同时，也构建起了基督教独身理论。

第二节 基督教教父的独身理论

基督教早期教父们在与异教徒、异端论战过程中，不断完善基督教教义，同时也把禁欲主义全面纳入正统神学教义中，构建起了独身主义的理论。

在教父们的著作中，普遍推崇独身生活，认为独身的生活是仅次于殉道的行为。奚普里安（Cyprian 约 200—258 年）就形象地说道，为基督教殉道，将结一百倍的果子；自愿守独身，将结六十倍的果子。^③ 亚历山大学派的克莱门（Clement 约 160~215 年）和奥利金（Origen 约 185~251 年）为正统教义中的苦修主义打下了基础。

克莱门的伦理学明显地分为两个阶段。第一阶段是节制的伦理。认为节制是四种基本德行之一，“节制要克制欲望”。^④ 通过逻各斯/道就可以治愈情欲。克莱门的“逻各斯”就是耶稣基督。在更高的完美阶段中，必须代之以更强有力的伦理标准，要求超越适度的情欲以至它的完全消失。那么，仅凭“节制”是不行的，还要“冷漠”，“起作用的是这种冷漠的状态，而不是节制。”这种“冷漠”就是“必须摒除肉身的自然属性”。从低等的伦理（节制），过渡到以弃绝情欲和与神相似为标志的高等级伦理，也就进入了真知领域。婚姻在克莱门的伦理学中

^①（美）奥尔森：《基督教神学思想史》，第 41 页。

^② Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, 1999, P.5.

^③（美）威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991 年，第 83 页。

^④《杂记》4 卷 151 章 1 节 转引至（意）塞尔瓦托·利拉：《亚历山大的克雷芒》，华夏出版社，2004 年，第 79 页。

还是有一席之地。婚姻，如果使用得当，是拯救所有人的一条道路。^① 弃绝色欲的独身苦修便是对冷漠的践行，属于高等级的阶段。

奥利金是一位充满激情的基督徒，一位“受阻的殉道者”，一位“为天国的缘故而自阉”的人。他过着严格的禁欲生活：独身、禁食、祈祷、简陋的住房、很短的睡觉时间。奥利金的神学预设被汉斯·昆总结为“柏拉图—诺斯底模式”^②，因此，他对待婚姻的态度比克莱门要消极得多。

奥利金认为每一种被造物，无论天使、人类还是魔鬼，都以某种方式，某种程度叛离了上帝。无论天使轻便的躯体还是人类沉重的肉体，都总是一个限制，是挫折之源。^③ 与之相比，灵魂才是美好的。但每一个灵魂都要对应一个躯体，通过身体这个媒介，灵魂才能适应目前的物质环境。如何调节肉体与灵魂之间的张力？奥利金认为童贞可以使两者完美的结合，这赋予童贞以永恒的价值，而“不再视童贞为强加给处于青春期和结婚之间短暂时期内的年轻人的暂时性的危险状态。”^④ 这样一来，节制的身体就成为了“圣灵的殿”。奥利金对哥林多前书第6章12节的注释，详细阐述了这个观点：

肚腹不是因食物而造，食物也非为肚腹而生，同样的道理，身体也不是为了性交而造就。身体被造，乃是让它作主的殿；圣洁的灵魂在里面，就像圣灵面前侍奉的司祭居住在主里面一样。那么，亚当在伊甸园中有一个身体，但他并不“认识”夏娃。^⑤

在反驳塞尔索斯（Celsus，多神论者，为罗马国教辩护的亚历山大里亚哲学家）时，奥利金进一步完善了他的童贞理论。认为基督道成肉身，成就了童贞之躯，开启了一个历史性巨变：人类和神圣开始结合在一起。由于长时间与神圣相伴，人类本性也将成为神圣。但这是一个漫长的过程，暴露于身体之中的本性要避免被性行为玷污。并坚持认为“奉献给上帝的理性之人的身体，作为上帝的殿”才是人世间神圣的，以反驳异教徒认为神庙、神像以及先祖的宗教仪式是神圣的观点。^⑥ 在奥利金的思想中，已经没有了婚姻的位置。贞洁的生活成为圣洁的标志。但他的思想像他的自阉行为一样，未免偏激，难以为信众接受。

^① *New Catholic Encyclopedia, Volume III, celibacy*, Mc Gram-Hill Book Company, 1967.

^② 汉斯·昆：《基督教大思想家》，第38页。

^③ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.164.

^④ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.170.

^⑤ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.175.

^⑥ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.177.

4 世纪开始，基督教在罗马帝国逐渐取得合法地位。教父们也开始更加注重教会内部的问题，确立起正统的神学教义。独身取代殉道成为信众追求的生活方式。圣帕特里克^①就认为主教、博士、处女得 100 倍的果子，一般神职人员、寡妇得 60 倍的果子，俗世信众得 30 倍的果子。^② 西方存在着比东方更深化的罪恶感和更清楚的蒙恩观念，所以独身的正统理论也由拉丁教父所构建。其中，被教会称为“博士”的安布罗斯（Ambrose 339-397 年）、杰罗姆（Jerome 349-420 年）、奥古斯丁（Augustine 354-430 年）起了关键作用。

安布罗斯热衷于论述和倡导禁欲主义。写了大量著作宣扬贞洁生活，诸如《论贞女》、《对贞洁者的劝慰》、《论贞洁》、《论圣洁的规则与永久的神婚》等。他还是一位实干家，不仅成功劝说自己的妹妹过终生的贞洁生活，还吸引了许多妇女慕名而来，决心做“基督的新娘”，过独身生活。安布罗斯对独身主义的另外一个功绩，就是促使了奥古斯丁的皈依。

杰罗姆极力鼓吹独身贞洁的生活，热心地给一些妇女写信，劝导她们过贞洁的生活。当一个女子作了修女，杰罗姆便写信给这位女子的母亲：你是否因她选择作了国王的（基督的）妻子的道路；没有去作士兵的妻子而感到忿满？她给你带来了一项高贵的特权，你现在已作了神的岳母。^③ 杰罗姆反对约维尼安认为婚姻与贞洁平等的观点，诉诸圣经，来宣扬独身。认为若是男人不接触女人就好，那接触就不好；因为善的对立面除恶无它。^④ 对雅歌，杰罗姆也进行了禁欲的解释，以寻找“其中所包含的童贞的谜”。^⑤ 认为雅歌是童贞的新郎与童贞的新娘对贞洁的赞歌。把“斑鸠”解释为“最贞洁的鸟之一。因为斑鸠失去配偶后，不会再找寻另外一个”；“黎巴嫩”意思是“纯洁”；“石榴和果子”象征着“童贞所有美德的混合”；“我的良人白而红”被解释为“在童贞中是白色，在殉道中变红”。他还认为被授予首席使徒的彼得比不上圣约翰，因为一个有妻子，另一个则守贞节。

无论安布罗斯还是杰罗姆都否认婚姻、性是人的本性，认为婚姻、性交与伊甸园不相容。对婚姻的贬低，必然不会被社会广泛接受。奥古斯丁在他们的基础

^① 圣帕特里克（Patrick）约 390—约 460 年 古代爱尔兰都主教。生于不列颠，16 岁时被海盗掳为奴隶，卖到爱尔兰。后出逃。432 年返回爱尔兰传道。利奥一世授予他都主教。

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, C. A. Watts & Co. Limited, 1932, P.26.

^③ (英) 罗素：《西方哲学史》上册，第 422 页。

^④ *Against Jovinianus* <http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-06/treatise/jovinan1.htm>

^⑤ *Against Jovinianus* <http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-06/treatise/jovinan1.htm>

上，进一步平衡了婚姻与独身之间的关系，确立起独身与婚姻问题的正统观点。既捍卫了婚姻也为贞洁在教会中找到了位置，^① 为中世纪教会最终把婚姻列为圣事以及圣职人员独身制提供了神学理论。

奥古斯丁之所以对婚姻和独身有如此深刻地见解，与他的本人的生活经历有着密切的关系。“在早期教会的所有作家中，奥古斯丁是唯一一位性行为为我们熟知的作家。”^② 在奥古斯丁刚步入青春期时，便陷入情欲而不可自拔。在 16 岁那年，“情欲的荆棘便长得高出我头顶，没有一个人来拔掉它。”^③ 对纯洁的生活充满矛盾，呼喊道：“请你赏赐我纯洁和节制，但不要立即赏给。”^④ 奥古斯丁到迦太基学习时，便开始了“享受所爱者的肉体”，^⑤ 与一女子同居，并且还生了一个孩子。奥古斯丁为他取名为“天赐”（阿德达图斯 Adeodatus），可见他对儿子降生的欢喜。直到 385 年，奥古斯丁为了订立正式的婚约，结束了这段同居生活。显然，奥古斯丁高估了自己的自制能力，“不能等待两年后才能娶妻，我何尝爱婚姻，不过是受肉欲的驱使，我又去找寻另一个对象，一个情妇。”^⑥ 奥古斯丁年轻时代皈依了摩尼教。摩尼教认为“所有的性行为，无论在何种情况下，都助长了黑暗王国的权力，婚姻并不比与情妇保持性关系更可取。”^⑦ 奥古斯丁从中获得慰藉，心安理得地长期与情妇生活在一起。但奥古斯丁追寻恶的起源时，摩尼教显然无助于增长压制“作恶”的信心。386 年秋季，奥古斯丁幡然悔悟，归顺了基督教。在《独语录》说道：“我已决定我应该比避免任何东西更加避免婚姻。我不知道还有什么比女人的温存和有妻子就必有肉体交合更使男子汉的心灵从高处跌落了”，还补充说，即使是为了生育后代而娶妻，“在我看来值得尊敬，却不值得效仿。”^⑧ 可见奥古斯丁已经下定决心，痛改前非。他的后半生确实也是如此。从此，奥古斯丁的世界是单色的，全是男性，从不访问没有年长妇女陪伴的女子，甚至不允许自己的女性亲属进入他的住所。像奥古斯丁其它的主要神学理论一样，独身的理论也是在与论敌的论战过程中不断的完善，逐渐建立起来

^① Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.402.

^② Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.388.

^③ (古罗马) 奥古斯丁:《忏悔录》，商务印书馆，1963 年，卷二 三章 第 27 页。

^④ (古罗马) 奥古斯丁:《忏悔录》，卷八 七章 第 150 页。

^⑤ (古罗马) 奥古斯丁:《忏悔录》，卷三 一章 第 36 页。

^⑥ (古罗马) 奥古斯丁:《忏悔录》，卷六 十五章 第 111 页。

^⑦ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.391.

^⑧ (古罗马) 奥古斯丁:《独语录》，上海科学院出版社，1997 年，十章 17 节 第 21 页。《独语录》一般认为是 386 年 11 月到次年 1 月之间写作而成的，是奥古斯丁早期的代表作，是其皈依时期创作的总结和高峰。

的。

在基督教思想史中，奥古斯丁首先把原罪和性联系起来。在伊甸园中，由于亚当和夏娃不顺从上帝的戒令，吃了智慧之果，从而失去了永生的权利，被逐出乐园，获得了所谓的原罪。关于原罪可否遗传，保罗已经给出了肯定的回答，“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到所有人，因为所有人都犯了罪”（罗马书 5：12）。对于原罪如何遗传，保罗没有说明。奥古斯丁把性纳入，解决了这个问题。奥古斯丁“把第一次堕落后的犯罪时刻心理学地理解为清晰地感受到性的耻辱。”^①也正是通过男女交合中的性欲把原罪遗传给了下一代。在奥古斯丁看来，在人类堕落后，性交是死亡的缩影，因为性意识的萌生和高潮，就像死亡一样蔑视意志。^②奥古斯丁把性欲和死亡相提并论，认为两者都是上帝对人类的惩罚，都不再受自由意志的支配，最终都会导向人类的灭亡。这被他的论敌朱利安指责为“一个隐藏的摩尼教徒”。这种指责，在奥古斯丁成熟的思想中是找不到根据的。

奥古斯丁已经超越了摩尼教的二元论思想。401年，他完成了两部著作：《论婚姻之善》（*On the Good of Marriage*）、《论圣洁的守贞》（*On Holy Virginity*），系统地阐述了婚姻和独身理论，既赞美了婚姻，又颂扬了独身。在《论婚姻之善》中，总结出婚姻有三善：生育、忠贞和圣事。在《论圣洁的守贞》中又指出，肉的任何果实都不能与圣洁的童贞相比，肉的果实不能弥补童贞的丧失；贞女是选民中的选民。奥古斯丁清晰地表达出了婚姻和独身的等级关系。

婚姻，意味着对性的认可，而独身，却是对性的摒弃。既认为婚姻是好的，又推崇独身。如何解决两者的张力成为问题的关键。奥古斯丁把性分别置于人类不同阶段中来考察，以解决这个问题。在人类堕落之前，奥古斯丁深信伊甸园中的社会也是一个父权社会，“男人统治着女人，父亲管教着孩子”。如果亚当和夏娃没有堕落，他们仍会通过性交来生育孩子。这就认可了性、婚姻为人类自然本性。奥古斯丁强调，虽然伊甸园中存有性，甚至性欲，但受清醒的意志支配，不会把混乱性的因素带入宁静的婚姻中，亚当和夏娃在本质上是朋友之间的友谊关系，即使夏娃引诱亚当犯罪，也不是以性来诱惑的。^③在乐园中，性、婚姻与意志和谐一致，都是上帝的恩赐。这就为婚姻和性的合法性找到了依据。

^① 汉斯·昆：《基督教大思想家》，第76页。

^② Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.408.

^③ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.402.

在奥古斯丁看来，在伊甸园中的生活仅是一个察看期。但由于亚当和夏娃的堕落，被逐出乐园。堕落之后，人类扭曲的意志，而非婚姻，甚至不是性欲才是新出现的情况。^①当然，扭曲的意志也使婚姻和性的本性发生变化。性欲脱离意志的控制，成为人类过失的象征。^②这样，就把脱离意志控制的性欲看作是堕落的表现，而非原因。奥古斯丁认为，在人类堕落后，只有在基督耶稣的圣洁降生中，玛利亚才再次经历了夏娃原初的和谐。即使在堕落状态中，奥古斯丁也认为婚姻有三善，可以尽可能的遏制“恶”。但“有谁敢宣称他从未为生育之外的动机而与妻子发生过性爱？”因此，独身是更大的善，比婚姻更加可取。

奥古斯丁对独身的推崇，不仅仅是立足于现实，更是着眼于将来的天国。这就赋予独身贞洁终极价值。奥古斯丁承袭了新约中的末世论，认为天国中无婚姻、无性爱的天使状态才是人类最终归宿。在天国中，没有婚姻的位置，正是在这一点上，独身才拥有了对婚姻的绝对优势。因此，在现阶段“守贞的根本意义不在于限制肉体的欲望本身，它的善应当在信仰中来认识。”^③守贞成为向往天国，信仰基督的表现。

奥古斯丁的天国并不遥远。奥古斯丁对教会的论述让人们看到了未来的天国。总体上来看，奥古斯丁的教会论完备而又矛盾。他宣称教会是蒙拣选者的集团，拥有神的灵并存的爱心，其中最重要的是实质，而不仅仅是参加外部的教会圣礼。^④很明显，奥古斯丁强调的是“无形教会”，等同于所说的“上帝之城”。与之对应的是现世的“有形教会”，即大公教会。“有形教会”中不仅包括了圣洁的信徒，还包括了一些邪恶分子，只有等到末日审判时才能分辨出来。虽然如此，“有形教会”仍是圣洁的，是“神的国度，借着神的恩典与能力，最终在基督回来的时候，在神的城中，会取代地上的国度。”^⑤教会本身具有圣洁的性质，克服了世俗社会的欲望。逻辑的结果便是教会中的圣职人员作为现世的天使，独身守贞。

对于贞节，奥古斯丁着重的是理念，即“贞节是心灵的美德”。^⑥这种美德与身体的完美并无必然而直接的关系，但却与人的意志休戚相关。奥古斯丁强调

^① Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.400.

^② Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, P.416.

^③ 夏洞奇：《在婚姻与守贞之间——对奥古斯丁婚姻观的一种解释》，载自《西学研究》第一辑，商务印书馆，2003年。

^④ (美)伯克富：《基督教教义史》，宗教文化出版社，2000年，第167页。

^⑤ (美)奥尔森：《基督教神学思想史》，第292页。

^⑥ (古罗马)奥古斯丁：《上帝之城——驳异教徒》，上海三联书店，2007年，卷一18·1，第27页。

即使贞女被强暴，身体受到玷污，但“只要保持无比坚毅的心灵，就不会丢掉贞操”；^①相反，“如果一个女子心志败坏，改变了她向上帝发的誓言，前去把自己的贞洁交给勾引者，在她前去的时候，我们能说她保持了身体的神圣吗？”^②如果说独身是贞洁的外在表现，是实现贞洁的一条途径的话，那么把贞节看作是心灵的美德便是贞洁所应具备的实质内涵。这样在现世阶段，贞洁便不再是遥遥不可望的理想，也不是只有少数圣人才能达到的状态。人人都可以通过保持这种心灵的美德来践行贞洁，为自己将来进入天堂准备。把贞洁看作是心灵的美德，便在很大程度上与肉体相分割。肉体的交合，无论是在婚姻中，还是强暴中，并不必然有损于内心的贞洁。这为所有的基督徒持守贞洁提供了理论支持，但也提高了贞洁的门槛。因为虽然肉体本身不再是必然的障碍，贞洁实现的形式更加多样化，但是肉欲却必须加以严格的控制。“神圣而坚韧的善好不屈服于充满肮脏欲望的肉体，身体自身也会被神圣化”。^③正是在这种意义上，奥古斯丁推崇修道生活。这也为新教的贞洁观提供了理论基础。

总的来看，奥古斯丁认可婚姻、性都是人之本性，承认婚姻之善，但也认为独身对之于婚姻而言是更大的善。至于选择哪种善，仍是个人意愿，而非强制的命令，“只是各人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样。”（林前 7：7）奥古斯丁明显地倾向于独身守贞的生活，汉斯·昆就认为“这一特别的奥古斯丁式遗产——对性欲力比多（Sexual Libido）的贬抑——将会给中世纪、宗教改革以及很远将来的男人与女人带来多么沉重的负担！”^④

第三节 早期基督教异端的独身理论与实践

耶稣是基督教的创立者，既是第一位殉道的人，也是终身不婚的人。这为后世的信徒树立了榜样。但是，无论耶稣还是保罗在圣经中对于独身的说教只是一种劝勉，而非命令。教父的独身理论虽对独身推崇有加，但也不具有强制性。

在基督教最初 3 个世纪中，正统教会并没有颁布法律禁止教士结婚。在此期间，教会强调一夫一妻制婚姻，并要求教士作出表率。基督教所倡导的性伦理无

^①（古罗马）奥古斯丁：《上帝之城》，卷一 16，第 26 页。

^②（古罗马）奥古斯丁：《上帝之城》，卷一 18·2，第 28 页。

^③（古罗马）奥古斯丁：《上帝之城》，卷一 18·1，第 27 页。

^④汉斯·昆：《基督教大思想家》，第 80 页。

疑给沉迷于犬马声色的社会带来一股清新之风，基督徒严格的性道德，有力回击了对基督徒放纵情欲的指责。在迫害期之后，独身生活取代殉道成为信仰虔诚的首选。不可否认，基督教自产生以来，就存在着独身现象，但独身仅是个人意愿选择的问题。^①

在早期教会中，明确地强调独身，排斥婚嫁的是基督教诺斯替派、马西昂派以及孟他努派。这些派别均被视为“异端”。^② 同一时期的“正统”教会对独身并没有强调，反而刻意回避。这可以从新约正典的编纂过程中看出来。

随着《那戈·玛第文集》(Nag Hammadi Library, 1945 出土) 的问世及对它的研究，学者们对诺斯替主义有了直接的文献资料，对它也有了更深的认识。^③ 现代学者普遍认为诺斯替主义早于基督教而产生，但在基督教中找到了最适宜的栖身之地，成为古代颇有影响的宗教。

基督教诺斯替主义的主要代表人物有巴西里德 (Basilides 生卒不祥，活动于 2 世纪前期)、瓦伦廷 (Valentinus ? - 161 年)。对于马西昂 (Marcion 100-165 年) 是否为诺斯替主义者，学术界有很大争议。马西昂介于诺斯替主义和正统教会之间。他抛弃旧约，反对律法，割裂基督教的历史背景，这些都是典型的诺斯替主义的观点。然而，在某些方面，又与诺斯替主义不尽相同。瓦伦廷德弟子多利买曾在给佛罗拉的信中，批评了那些全然抛弃摩西律法的人，指的就是马西昂。一些学者也倾向于把马西昂独立看待。沃尔克认为他是马西昂派的创建者，是第一位教会改革家。鲁夫斯、西波格、哈纳克更是认为马西昂与诺斯替主义全无关联。哈纳克的理由是：1、马西昂并不重视行上学或护教学的思想，他所注重的乃是救贖论；2、他特别重视全部福音与信仰却不重视知识；3、在他的基督教概念中掺杂了哲学思想；4、他并不想建立一个哲学派别，却是盼望按照保罗的福音来改革当时的教会。他认为当时的教会太重视律法，同时又拒绝神白白的恩赐。因为他改革教会不成功，所以就建立了另一个教会。^④ 另外一些学者则把马西昂纳入诺斯替主义来考察。正如张新樟所说，马西昂的重要性在许多方面是诺斯替主义之外，但离开了诺斯替主义人们就无法理解马西昂，因此他应该是属于诺斯

^① Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.20.

^② 对于所谓的异端、正统，瓦尔特·鲍威尔 (Walter Baur) 在其专著《早期基督教的正统和异端》(Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity) 中就曾说过，在早期自称为基督教的诸多团体中，所谓“异端”并不是所谓“正统”的偏离，究竟谁是异端，谁是正统，乃是教会历史演变的结果。

^③ 关于诺斯替主义研究的资料以及历史可参见李思源：什么是诺斯替主义：从其神话体系的宇宙论和人类学观之 信仰网刊 第五期 2003 年 7 月 <http://www.goddoor.com/xinyang/article/xinyang5-14.htm>

^④ (美) 伯克富：《基督教教义史》，第 33 页。

替主义历史之中的人物。在宣扬独身，排斥婚嫁问题上，马西昂基本上基于诺斯替主义的立场，因此，在此把马西昂归于基督教诺斯替派一并考察。

诺斯替的福音保罗行传(为东方教会一长老所作，约成书于160~170年间。)颂扬了守贞独身的人：

“持守贞洁的人有福了，因为他们必成为上帝的殿。守戒的人有福了，因为上帝必对他们讲话。拒绝这个世界的人有福了，因为他们是上帝所喜悦的。虽有妻子而如不曾有妻子的人有福了，因为他们必要继承上帝的基业……为了爱上帝而割离世俗的人有福了，因为他们必审判天使，必在天父的右边蒙福。怜悯的人有福了，因为他们必将得到怜悯，又必不在审判日遇苦。守童贞者有福了，因为他们必取悦于上帝，又必不丧失贞洁应得的奖赏，因为天父的话必要达到他们，在他的儿子的日子里蒙受救恩，而他们又必在无穷无尽的世界内安息。”^①

诺斯替派对守贞的赞扬与他们的宇宙论密不可分，而这与基督教的末世论有着根本的不同。在瓦仑廷派看来，世界万物的造物匠“德穆革”，即旧约中的上帝，出于无知和骄傲自大创造了七重天。他自己居住在第七重天中。在他之上的是“索非亚”，德穆革之母。在“索非亚”之上才是至高上帝的处所“普累若麻”。本来索非亚处于普累若麻境地，但由于她试图知道未知的上帝而遭驱逐。这导致了神圣领域的危机，结果导致了德穆革和整个物质世界的出现。世界中的人又分为三类：属灵的人、属血气的人、属物的人。只有属灵的人可以获得真知。就单个人而言，由体、魂、灵构成。体和魂源于德穆革，灵则由索非亚赋予。只有通过来自普累若麻的基督的启示，灵才可以超越体和魂的封闭获得真知，摆脱德穆革的控制。

在这种“一元论背景下的二元论”之下，整个世界都是邪恶的，人本身的出现也是由于德穆革的无知。独身不婚就是对德穆革的反抗，禁欲就成为“一种形而上学的罢工”。亚历山大的克莱门也曾敏锐的洞察到这一点，他说：

“马西昂教派的人不想帮助充实德穆革所造的这个世界，他们规定放弃婚姻生活，抵制创造主，加速到善那里去，他在召唤他们。他们说他是不同意义上的神。因此，他们的节制不是出于道德原则，而是出于对他们的创造者的敌视以及不愿意利用他的创造。”^②

^① 谢扶雅编译：《基督教早期文献选集：诺斯底派文献残文》，第472~473页。

^② Clement of Alexandria, *The Stromata*, III.4.25 转引(美)汉斯·约纳斯：《诺斯替宗教——异乡神的信息

正统教会对婚姻持暧昧态度，之所以没有全然否定婚姻，一个基本理由便是婚姻的生育功能。犹太传统中更是把生养众多看作是神的祝福。而诺斯替派对婚姻排斥的理由是颠覆性的，以二元论来看待整个世界，采用极端的禁欲来反抗德穆革对人的支配，这类似蔑视一切世俗法规和习俗的犬儒。

诺斯替主义给创始不久的基督教带来巨大的挑战，“自保罗为使基督教脱离犹太律法束缚以来，基督教会遇到的一次最严重的危机。”^① 保罗就曾特别谴责了排斥婚嫁的诺斯替者，后来诸多教父更是不遗余力的反对诺斯替主义。

除了这种显然有别于正统基督教教义的诺斯替独身主义外，基督教内部还产生了一个践行独身的派别——孟他努派，由小亚细亚弗里吉亚的孟他努（Montanus 生活于2世纪下半叶）创立，与他一起宣道的还有两位女先知柏利西拉和马西弥拉。

孟他努以“慰藉师”的代言人自居，宣称世界末日即将来临，并企图把弗里吉亚圣化为新耶路撒冷。为了迎接世界末日到来，必须实行最严厉的禁欲苦修，过独身守贞的生活。

孟他努派禁欲独身的主张表达了对当时教会日益世俗化的不满。随着使徒时代的结束，人们对于耶稣再次降临人世的热切期盼逐渐冷漠，日益扩大的信众队伍也使基督教道德松弛。一些信仰虔诚的信徒必然反对这种趋势，孟他努主义应运而生。但孟他努籍圣灵而说话，挑战了教会的权威，受到教会谴责。公元177年左右小亚细亚境内的主教召开会议，宣布孟他努为异端，并绝罚其追随者。但孟他努主义对基督信仰的虔诚以及对严格道德的诉求还是赢得了一大批信众，并很快传播到罗马、北非等地。罗马主教爱留德（Eleutherius 175—189 在任）、蔡斐林（Zephyrinus 199—217 在任）也宣布孟他努派为异端。

孟他努主义赢得了德尔图良（Tertullianus 约160—225年）的支持。大约在3世纪初，德尔图良转入孟他努派。德尔图良写了大量主张禁欲，倡导贞洁的文章，鼓吹“贞洁、寡居、在婚床上的节制，以及只采用一夫一妻制，是出自肉体的献给神的最芬芳的祭品”，^② “神喜欢它的纯洁，赞同它的禁欲，肉体受到的痛苦在神看为珍贵。”^③ 与诺斯替主义不同，德尔图良并没有贬低肉体，认为肉

与基督教的开端》，上海三联书店，2006年，第134页。

①（美）威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第62页。

②《论肉体的复活》第八章 转引自王晓朝：《信仰与理性》，东方出版社，2001年，第165页。

③《论肉体的复活》第九章 转引自王晓朝：《信仰与理性》，第166页。

体是由神创造的，从神那里可以引申出肉体的尊严。对于肉体禁欲的主张，是因为他对“罪”的深刻理解。虽然上帝赦免了受洗之前所犯的罪，但此后所犯的罪必须通过自愿的牺牲，特别是禁欲生活加以补救。德尔图良这些理论规范了西部教会教义发展的方向，关于禁欲、独身的主张也得到后世拉丁教父的响应。

孟他努主义不满重视现世享乐的教会，诉求与上帝的直接沟通，倡导禁欲独身的生活，在这些方面都是隐修主义的先声。之所以孟他努被定为异端，与当时教会反对诺斯替二元论，维护自己权威的大背景不无关系。正是与诺斯替主义、孟他努主义的斗争，促进了教会的统一和教会权力的集中，加速形成了所谓的“大公教会”（Catholic Church）。^①

“今日的异端就是明日的教条”，用在独身问题上再合适不过了。教会在反异端的同时，也构建自己教义信条，这一工作由诸多教父完成。与此同时，教会也开始尝试把理论变成行动，把教条变成法律。

第四节 早期教会的独身立法与教会权威

法律制定和实施的基本前提便是要有立法者、执行者以及受法者。罗马帝国时期的教会还没有形成一个公认的权威，教俗之间的张力以及教会内部对本已存在的教士婚姻也采取务实态度，这些都使教会当局不敢霍然进行独身立法。当教会组织机构逐渐完善，并与世俗社会的鸿沟日益扩大时，独身法律便提上了教会议事日程。

早期基督教会是地方性的，各有不同的传统和制度规范，加之历史文献的匮乏，正如沃尔克所说“关于教职的起源和发展，教会史上再没有比这更为困难的问题了。”^② 保罗在哥林多前书中曾提及教会的三种领袖：使徒、先知、教师。在使徒行传中，使徒之下有“长老”和“监督”。腓力比书中又提到“监督”之下有“执事”。可见，在使徒时代教会就有了专职的神职人员。但充当这些职务的人并非由某一固定制度，按某一正规程序产生，而是个人受圣灵恩赐的结果。在这个过程中，充满着不确定性。当时的教会是一个圣徒组成的团体，全体信众

^① 所谓的大公教会，就是指教会由主教领导，有一部正统的信经和一部正统的圣典。在2世纪的最后几十年间大公教会的这三个要素基本具备。

^②（美）威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第50页。

都可以通过出任神职来执行宗教仪式，处于“信徒皆祭司”的阶段。

在公元 100 年以后，由于信众的增加，教会事务增多，教会中出现了监督小组，监督（后来演变成主教）的权力得到提升。与诺斯替派、马西昂派、孟他努派等异端的斗争，进一步促进了教会的统一和权力的集中，出现了所谓的“大公教会”。主教在教会中的权力和地位大为提高。教会内部的等级逐渐明朗，出现了专职神职人员与平信徒的区别。主教、长老（神父）、执事（助祭）构成教会的大品神职，到 3 世纪中叶又出现了几个小品神职，主要有副执事（副助祭）、襄礼员、驱魔员、诵经员、司门员等。^① 大公教会等级制度就此建立起来。但在相当长时间内，教会仍是地方性的，罗马教会以及罗马教皇的重要性在西方虽然逐渐加强，但在 5 世纪时，教皇还是自称“罗马城的主教”，可见其绝对权威仍未被普遍认可。

基督教在罗马帝国处境的转变也为基督教独身立法创造了条件。君士坦丁大帝于 313 年颁布米兰敕令，基督教获得合法地位。391 年罗马帝国皇帝提奥多西正式宣布基督教为国教。基督教由受迫害打击的对象转变成了世俗政权的同盟军。教会成为独立的法人实体，神职人员成为社会中的特权阶层，殉道已成为历史。君士坦丁废除了反对独身的法律，为教会的独身立法扫除了法律障碍。君士坦丁认为罗马帝国只有一个皇帝、一部法律，因此也应该只有一种宗教。世俗统治者要求基督教整合内部规范，甚至多次加以干涉，以维护自己的统治。正是在这种背景下，基督教召开了第一次大公会议。大公会议以及其决议具有普遍的权威，为解决诸多争论提供了平台。

总之，随着教会内部和外部环境的变化，“教士拥有一系列特权，在观念上和法律上被界定为优于俗人，但是为此必须履行一些特别的义务”，^② 独身就是其中最为显著的一项。

关于教士独身的最早立法始于 306 年在西班牙召开的埃维拉会议（the council of Elvira）。这次会议明确禁止主教、神父、助祭三个大品神职人员拥有妻子。规定服侍圣坛之人应完全与妻子分开，否则剥夺其职务。这反映了渡过迫

^① 关于教会内部大品、小品神职有其历史的演变过程。长老到 4 世纪时被称为神父。在早期，长老可以由平信徒担任，后来的神父地位上升，排除了平信徒直接担任神父的可能性，而只能由助祭提升为神父。起初，助祭是主教的直接助手，男女皆可担任。352 年召开的罗丁西亚会议（council of Laodicea）会议禁止妇女接受神职。副助祭原为小品神职，5 世纪在西方教会逐渐成为大品神职，13 世纪被明确确定为大品神职的最低一级。

^② 彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，商务印书馆，2003 年，第 145 页。

害时期后，教会内部对于日益出现的道德堕落的不满。试图通过制定法规使神职人员与妇女隔离，以避免教士豢养情妇等丑闻出现。

埃维拉会议只是一个地方宗教会议，它的决议也仅适用于当地教会的辖区，其它地方的教会以及神职人员并不受此约束。但这次会议对于独身立法有着重要的历史意义。不仅仅是因为它最早进行了独身立法的尝试，而且更重要的是，为拉丁教会的独身立法规定了方向，限定了范围。拉丁教会要求大品神职人员独身的传统可以追溯到此次会议。

在4世纪的大部分时间内，各地教会独身立法呈现出巨大的差异性和不同步性的特点。相比而言，埃维拉会议的独身立法却显得独特。314年召开的安息亚会议（the council of Ancyra）允许神职人员结婚，规定助祭如在授职前声明有结婚的意向，在授职后可以结婚；在授职前已结婚的，可以保留妻子而不必分离。315年在卡帕多西亚（Cappadocia）召开的新恺撒利亚会议（the council of Neocaesarea）会议则禁止神父结婚，否则免职。

325年召开的第一次大公会议尼西亚会议的决议中规定：严格禁止任何主教、神父、助祭或者任何级别的教士与一个“*subintroducta*”同住，除了其母亲、姐妹、姑母以及不受怀疑的人外。^①对于这个规定是否涉妻子以及独身问题，有不同的解读。有些人认为“*mulieres subintroductae*”指的既不是妻子也不是姘妇，而是第三种妇女；有些人则认为这条法律表明了教士独身早已广泛实践。

单看法律条文确实难以判断，但通过对法律条文制定过程的考察，可以清晰地判断这条规定的真正意图。5世纪的教会史学家苏克瑞特斯（Socrates）和扫儒曼（Sozomen）对此次会议都有记述，其中有一个令人瞩目的细节。在会议期间，有些主教试图制定与埃维拉会议类似的独身法律，但由于帕夫努提乌斯（Paphnutius）的反对无果而终。帕夫努提乌斯也是独身的主教，之所以反对是因为考虑到大部分神职人员有家室，要求独身对他们来说是很大的负担，出于现实的考虑而反对独身立法。如果这些记述是可信的话的，那么在会议最后通过的第三条法律就不能认为是关于教士独身的立法。但对于这一事件的真实性，长久以来教会持怀疑的态度。11世纪坚持独身的康斯坦茨的伯纳尔德（Bernald of Constance）就说，比起帕夫努提乌斯犯有褻渎之罪，扫儒曼的记载失实更为可

^① CANON III <http://www.fordham.edu/halsall/basis/niceal.txt>

信。^① 在中世纪，正统教会的史学家都力图证明这件事的不可信，甚至否定帕夫努提乌斯曾出席尼西亚会议，因为在最后的决议中，并没有他的名字。但近世以来，学者们大都倾向相信事情的真实性。亨利·李就坚决认为两位史学家的记载是可信的，并对否认其真实性的种种理由进行了反驳。^② 几乎所有的现代学者更是毫无保留地接受这一事例。布克哈特把出席尼西亚会议的帕夫努提乌斯绘声绘色地描述为“一位苦修主义者、为信教而受迫害的教徒和无与伦比的驱魔员”。^③

综合来看，尼西亚会议虽在会议期间对独身问题进行了讨论，但并没有达成一致意见，在最后的法律决议中也没有涉及独身问题。第三条法律针对的是另一种更加棘手的丑闻——教士豢养情妇——而制定的规范。这反映了4世纪前期，教会当局对独身问题仍延续之前的传统，独身还不是强加给教士的义务，而是个人的选择。但也不能认为此次会议对独身立法没有任何影响。在大公会议上讨论独身立法，本身就表明独身已经成为教会不得不面对的问题。对独身立法的否定，并不是对独身本身的否定，因为帕夫努提乌斯也是独身的主教。一旦条件成熟，必然会通过独身法律。

在尼西亚会议之后一些地方宗教会议通过了有关教士婚姻与独身的规定。362年在噶戈雅（Gangra）召开的宗教会议中，对极端贬低婚姻的欧斯坦乌斯（Eustathius）及其追随者进行了处理，参加会议的主教中就有欧斯坦乌斯的父亲欧莱留斯（Eulalius）。欧斯坦乌斯以贞洁为荣并蔑视已婚教士，认为已婚的教士没有资格主持圣事，婚姻与拯救不相容，极力倡导独身。这次会议对此种观点的谴责，也表明独身还不是法定的义务。这也为尼西亚会议作了最好的注脚。

4世纪的最后几十年，对教士独身的要求普遍得到强化。这种转变与教会内外的形势有着密切的关系。自米兰敕令以来，基督教在相对和平的环境中发展了半个世纪，像安布罗斯、杰罗姆、奥古斯丁等这一代人就是在这时期成长起来的。这一代人更加关注现实教会的内部规范，也正是在这一代人中，极力宣扬“白色的殉道代替红色的殉道”，贞洁的理论得以完善。北非地区对独身的强调，与奥古斯丁有着直接的关系。同时，罗马帝国政府不仅归还了迫害时期没收的教会财产，而且免除了教会神职人员的赋税（319年），允许教会接受遗产馈赠（321年），这就使教会逐渐积累了大量财产。财富的增加导致了教会道德的下降。同

^① Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.36.

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.37.

^③ (瑞士)雅各布·布克哈特：《君士坦丁大帝时代》，上海三联书店，2006年，第253页。

时，教会出于保护教会财产的考虑，反而又强化独身规范。

教皇达马苏一世（Damasus I 366-384 年在位）在其第一封信中对独身大加倡导。其后的教皇西利斯（Siricius 384-399 年在位）更是不遗余力的推广独身。他于 385 年召开罗马会议，坚持高级教士要守贞节，并关注高卢、西班牙和非洲地区教士独身问题。西利斯明确宣称，主教、神父、助祭有独身的义务，那些已婚的高级教士，只要与妻子分开，可以保留现职，但不能获得晋升。这是教会历史上第一个突破地方界线的独身法令，要求拉丁教会都要服从。此时教皇的地位虽然突出，但对地方仍未建立起绝对的权威，因此，独身法令仍不能顺利实施。一些主教甚至公开抵制，质疑贞洁的效能，代表人物有波诺苏斯（Bonosus）、居维尼安（Jovinian）、韦吉兰乌斯（Vigilantius）等。^① 他们的这些主张受到安布罗斯、杰罗姆和奥古斯丁的谴责，教会也对他们进行了处理。

进入 5 世纪，教皇和一些地方宗教会议继续强化独身立法。教皇英诺森一世（Innocent I 401-417 年在位）规定，任何违反独身法令的人将被剥夺职位。但鉴于实际执行的困难，地方宗教会议对独身的规定，有更大回旋余地。401 年一些高卢的主教召开特恩会议（council of Turin），规定不能与妻子分开的高级教士，不能得到晋升，但允许那些有妻子的教士继续保有现有的职位。对于这个规定，亨利·李认为并不平衡。因为这对低级别的教士惩处重，对高级别的教士惩处轻，对主教完全没有约束，因为他们不会再获得晋升。^② 对此弊端，441 年召开的奥朗日会议（council of Orange）予以改进，规定拒绝与妻子分开的教士将被降职。非洲地区独身法令的制定与执行比高卢、西班牙地区要严格。401 年召开的迦太基会议上，要求已婚的高级教士与妻子分开，否则剥夺其职务。419 年的迦太基会议把独身的义务扩展到副助祭，这在教会史上是第一次，并被西方教会采纳。教皇利奥一世（Leo I 440-461 年在位）重申了副助祭的独身义务，这样就把迦太基地方宗教会议的决定上升为拉丁教会普遍遵守的法令。

独身法令的最大阻力来自于那些已婚的教士。在基督教教义中，婚姻具有神圣性，离婚更是教会所反对的。独身理论虽被奥古斯丁等人建立起来，但具体的执行思路却把婚姻与独身截然对立，独身甚至以离婚为前提。利奥一世采取务实态度，认为贞洁并非意味着一定要与妻子分开，“助祭、副助祭以及主教和神父

^① Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, pp.48-50.

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, p.53.

要像对待妹妹一样对待妻子。”既然不可能完全弃绝教士婚姻，便要求教士在婚姻中持守贞洁，与妻子过精神婚姻。教皇格列高利一世也赞美“精神婚姻经常以痛苦开始而导致天堂的快乐”。但精神婚姻对于教士而言，只是独身立法过程中的过渡性措施。这里初露“婚姻阻碍论”的端倪。利奥把“妻子”类比为“妹妹”，要求在婚姻生活中，与妻子保持像与妹妹一样的关系，摒除肉体的交合，达到守贞的目的。但这种精神婚姻的可行性仍受质疑。^① 教皇格列高利一世(Gregory I 590-604年在位)也认为强行要求高级教士与妻子分开很难实行，“把独身法规强加给没有被警告过的接受副助祭之职的人是残忍的。”^② 于是，格列高利一世制定了副助祭授职宣誓的一般规则，要求他们在授职时宣誓节制，没有宣誓的人不会得到信众的认可。这为教士独身提供了制度保障。

独身立法与教会权威的集中是同一个过程。正是在教会组织不断完善的前提下，教会才着手进行独身立法；同时，独身立法也极大地促进了教会权威的提升以及教皇权威的强化。

对独身的强调，扩大了神职人员与平信徒之间的鸿沟。起初，对参与圣事的神职人员贞洁的关注在于宗教仪式的纯洁性和神圣性。随着独身的司法化进程，独身被视为神职人员的义务，独身的神职人员也被看作是不同于并且高于平信徒的等级。平信徒逐渐失去了对教会管理的发言权，甚至参与圣事也成为被动的了。这不仅使教会相对独立于世俗社会，而且还使教会凌驾于世俗社会之上，彰显了教会权威。独身成为教俗等级关系的制度保障和外在表现。

彭小瑜先生指出，教阶制能够正常运转的前提条件之一便是下级对上级的服从。^③ 独身制度对于保障神职人员忠诚于教会起着关键作用。教士独身不仅意味着他们脱离了原来的家庭、社会关系，而且还避免了建立新的家庭以及随之而来的社会关系。原则上讲，独身的神父脱离了俗世的人际关系，超然于世俗利益的纠葛，不再有养家糊口的负担，服从的不再是家族、行业、阶层、甚至王朝的权威，而是一心为教会服务。

最早进行独身立法的虽然不是教皇，但是，从4世纪中叶开始，教皇无疑在独身立法方面起着主导作用。在历史上，凡是在独身立法上有所作为的教皇，也

^① 图尔的格雷戈里就曾记载了一个事例，表明教士上的精神婚姻并不能达到预期的效果。参见《法兰克人史》，商务印书馆，1981年，第33页。

^② Henry C. Lea, *History of Clerical Celibacy in the Christian Church*, P.96.

^③ 彭小瑜：《教会法——历史与理论》，第150页。

往往是一位强势的教皇，这决非偶然。教皇推行独身法规，所带来的不仅仅是道德上的声誉，而且还有教皇权威的提升。

在早期教会时期，教皇权威的强化在很大程度上是罗马教会司法权扩大，以至于成为最高上诉法庭的结果。此时的教皇还无力直接任免各地主教。独身立法以及独身法规的实践无疑给教皇实践并且扩大罗马教会司法权提供了机会。同时，通过独身立法，教皇可以间接地影响地方教会高级教士的选立，并为否决人选提供法律依据。

4 世纪下半叶是教会当局对独身问题转变的关键时期。在此后的二百年内，独身立法与教皇权威形成了良性互动。罗马帝国后期，教会独身立法的条件已经具备，如果没有蛮族大规模入侵，拉丁教会独身立法进程或许更早的完成。

第三章 中世纪天主教独身制的确立

第一节 修道主义与独身浪潮

修士与教士是基督教内两大不同的灵修人员。在中世纪早期，人们把修士、教士和俗人看作是当时社会的三等级。^① 后来，修道院以及修士逐渐被置于教会的管辖下，修士和教士共同构成中世纪基督教两个基本教阶。

修道士们鼓吹过“使徒式的生活”，严格地履行清贫、服从、守贞的义务。在中世纪，修道生活被教俗两界普遍推崇，成为一种理想的宗教生活。在 11 世纪教皇活动增加以前，基督徒们的宗教思想和渴望，主要是受修道主义和修道生活的影响。^② 然而，起初修道主义却是由平信徒发起的一种“消极的行动”，抗议教会的世俗化和教士的奢侈腐化。大公教会逐步建立、完善的过程，在某些方面也是背离使徒时代信仰的过程，隐修主义作为一种维持所谓纯洁信仰的思潮也相伴而来，并最终形成规模浩大的修道运动。

隐修运动源于 3 世纪后期埃及的沙漠地区，安东尼(Anthony 250 年~?)独自一人退居沙漠隐修，随后许多人效仿，开启了隐修运动的先河。隐修者要抛弃家庭，与世俗社会隔绝。也有夫妇一同隐居苦修，但要弃绝性生活。隐修运动首先出现在埃及沙漠地区并不是因为那里的条件足够恶劣，以磨练人的意志。相反，那里的自然条件为独自隐修的人提供了最基本的生存条件，不会为自己的生存而分心担忧，隐修士们独自就可以过活，虽然他们的生活十分艰苦。^③ 这种独特的自然条件也约束了隐修运动向外扩展。

帕科米乌斯(Pachomius 292~346 年)倡导的集体隐修方式，克服了这种限制。他于 320 年创建了一座隐修院。隐修士们生活在一起，通过劳动维生。虽然也制定了一些关于隐修的章程，但隐修士们仍有很大的自由空间，可以自由地从事某种职业，对自己的日常生活还有支配权。帕科米乌斯式的隐修院“如同一个

^① 彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，第 168 页。

^② Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1993, P.343.

^③ 汤普逊就充分认识到这一点，他说沙漠地区干燥的气候，较高的温度，清澈的泉水，唾手可得的枣子以及无数的洞穴足以保障个人的生活。

在罗马帝国社会之外的兴盛的居民区”。^①

早期的隐修运动和教会格格不入。教父拉克唐修（Lactantius）就指责独居隐修者是野兽而非人。381年，在西班牙召开的萨拉戈勒会议（council of Saragossa）正式谴责了那些放弃自己职责，投身修道运动的神职人员，认为这样做，毫无价值。^② 受教会当局诟病的还有修道运动的混乱性，尤其在守贞方面。

早期的修道院具有开放性。虽然很多人是出于宗教热忱而投身隐修运动，但也不能否认相当一部分人为了生活无忧而进入修道院。他们可以自由地回归世俗社会，结婚生子。热情支持隐修主义的杰罗姆也愤怒地指出这种混乱性带来的骇人后果：通过诉诸可怕的犯罪以隐瞒或消除罪的结果。杰罗姆所说的“可怕的犯罪”指的就是堕胎或杀婴。妇女再次被认定为混乱的根源。萨拉戈勒会议禁止处女成为修女，除非她能够证明自己至少40岁。384年召开的罗马会议谴责修女的婚姻为通奸行为。一年之后，教皇西利斯下令禁闭那些不守贞节的修士、修女。奥古斯丁和教皇英诺森一世更是认为修女婚姻甚于通奸。这些法令实施的效果并不明显，仍有许多父母把儿女送入修道院。这严重威胁了帝国统治的根基。458年颁布法律，禁止父母把年幼的女儿送入修道院。只有当女儿40岁之后，才可以选择是否入修道院。如有违反，三分之一的财产将被没收充公，擅自允许女童进入修道院的宗教人士也将受处罚。如果女子的父母在她40岁之前去世而被迫入修道院的，可以自由离开，选择结婚，并拥有继承权。^③

教俗两界均强调妇女40岁之后才可以入修道院，这并非出于偶然。当时普遍认为，女性的性欲要比男性强烈得多，年轻的女性会对修道院带来更大的威胁。40岁之后的女性，性欲下降，危险性也就随之减小。这和古代德尔菲神殿中的女祭司皮提亚要求50岁的妇人担任如出一辙。帝国的基础是家庭，父母养育年幼的儿女是每个罗马公民的义务。把儿女送入修道院或许可以减轻家庭的负担，或许可以减少未来家庭财产过分的分割，但却也损害了帝国的利益。因为这破坏了公民的再生产，帝国的经济、军事资源得不到切实的保障。

单靠禁令并不能制止混乱，教会和世俗当局也改变策略，开始积极疏导，逐渐把修道院纳入教会管理体制下。杰罗姆、奥古斯丁等教父为修道主义作了理论上的说明，圣马丁则实现了主教对修道院的管辖。451年的卡尔西登会议（council

^① 王亚平：《修道院的变迁》，东方出版社，1998年，第4页。

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.75.

^③ Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.80.

of Chalcedon) 上, 在世俗权威的帮助下, 最终确立了主教对修道院的管辖: 没有所在教区主教的同意, 不得擅自建立修道院; 教区内的修士要服从主教; 没有主教的委派, 修士不能担任教职; 没有主教的同意, 不可以随意离开修道院; 违反主教管辖权的将被驱逐。此外, 针对存在的修道人员结婚的现象, 这次会议也作出了规定, 禁止修士修女结婚, 违反者将被驱逐, 同时也赋予主教宽恕他们的权利。^①

在基督教会框架内最早制定修道院规则的是巴西勒。他确立了服从、守贞、神贫的原则, 强调劳动的价值。巴西勒规章没有以文字的形式保存下来, 但在东方修道院中普遍实行, 因此巴西勒被称为“东正教修道院之父”。6 世纪西方出现了几个修道院规则, 主要有恺撒利乌斯院规, 本尼迪克院规、哥伦班院规等。恺撒利乌斯 (Caesarius 470—542 年) 奉教皇马库斯之命负责高卢和西班牙地区的宗教事务。他是一位极端的禁欲主义者, 主张用修道院的方式管理教区和教士, 同时也强调主教对修道院的控制权。恺撒利乌斯院规简短而严格, 要求申请者摒弃所有的财产。恺撒利乌斯院规受到法兰克王室的推崇, 在 6 世纪前期被确定为法兰克王国内修道院的标准院规。哥伦班院规是凯尔特修士哥伦班制定的, 并没有留下完整的文字记载, 也强调劳动的作用, 后被日耳曼人接受。

在诸多修道院院规中, 最后胜出的是本尼迪克院规, 在中世纪得到普遍的认可和推广。沃尔克称赞“本尼迪克的制度是西方早期最佳的隐修制度”, “本尼迪克的著名会规展示出他对人性的深刻见解以及他作为一个罗马人的组织才干”。^② 本尼迪克为了更好地管理他所创建的修道院于 523 年制定了一个详细的规则, 即本尼迪克院规。^③

本尼迪克首先声明, 院规是为“那些最坚定的住院修士”而制定。这就把本尼迪克修院及修道方式与之前的修道生活明确地区分开。这也显示出本尼迪克对之前的修道生活的弊端有着清醒地认识, 试图克服那些“公开地欺骗上帝”的行为, 其中也包括对修士贞洁的规范。

院规明确要求修士“不通奸”, “不满足肉体的欲望”, “爱贞洁”, 这些都属于“精神的工具, 如果我们日夜不停地使用它们, 并在末日审判时再次出示它们, 那样我们就会得到上帝许诺的回报”。本尼迪克还形象地把通向天堂之路比喻成

^① 王亚平:《修道院的变迁》, 第 18~19 页。

^② (美) 威力斯顿·沃尔克:《基督教会史》, 第 159、160 页。

^③ *Rule of St. Benedict* <http://www.fordham.edu/halsall/source/rul-benedict.html>

梯子，构成梯子的是“谦卑的程度和戒律的梯级”。而第一梯级的谦卑便是要畏惧上帝，蔑视自己的意志，特别是对肉体欲望的克制。可见贞洁的生活在本尼迪克那里有着极其重要的意义，因为“战胜肉欲是成圣的标志”。

对贞洁的推崇并不是本尼迪克院规特有的，但本尼迪克却为修士独身提供了制度的保障。首先大大提高了新成员的入会门槛。要求申请入会者在门外等待四五天，“在耐心地忍受苛刻的待遇和被允许进入的艰难”后，才允许进入修道院。这并不意味着被接纳为修士。在修道院内以见习修士的身份通过一年的察看期，在此期间有专门的修士来指导他的生活，其间，要三次给他宣读院规，看其能否遵守。如果发现不能按院规过修道生活，便“可以自由的离开”。这样的入会程序，使那些投机分子望而却步。一年的察看期也为其今后守贞修道打下了基础。见习期后，要举行入会仪式，“面对所有的人发许身修道院的誓言，改变他的生活，要服从”。通过宣誓，他便正式被接纳为修士，从此也就要更严格的过修道的生活，“如果不能遵誓言，他将宣判有罪”。这里所说的“许身誓言”就是指修士要把自己完全交给修道院，无条件地服从院长，断绝与俗世的联系。

本尼迪克还让“祈祷和劳动”充实修士的每一天。修士一天的生活是从凌晨开始的。一般要求修士午夜就要起来做夜祷，之后不能再睡觉，等到黎明时再唱赞美歌。之后还要七次祈祷，在祷告之间是劳动时间。睡觉时间并不充足，冬季为8小时，夏季为6小时。每个人都有单独的床位，但要集体住在一起。修士和衣而睡，卧室内彻夜点着一盏灯。对年轻的修士有特别的要求，“年轻的兄弟不应有他们自己的床，而是和年长者住在一起”。这种生活使修士长期处于疲劳状态，并且完全处于被监管之中，根本没有自己的私人空间。

对于饮食，虽然不刻意追求禁食，但也反对“放纵地贪吃”。一天只提供一顿主膳，主食是面包，外加两道菜。如果有水果和蔬菜，还可以再增加一道菜。禁食四足动物的肉。这样的饮食标准仅能满足修士最基本的日常生活所需。虽然带来营养不良，但对于控制情欲却大有裨益。直到20世纪40年代科学家通过实验才证实了禁食压制性欲的科学原理。而修道院的修士在此之前早已实践了一千多年。

除了这些外在的制度保障外，本尼迪克还诉诸个人心理暗示，告诫修士“上帝时刻从天上注视着他，他在任何地方的行为都在上帝的眼中可见，并且经常由

天使向他报告”。不仅性方面的过失是一种罪，性意识也被视为犯罪。

本尼迪克修道制度，为中世纪虔诚的信徒提供了修道的可行之路。现代人不免要指责这对人性的摧残，但历史地来看，本尼迪克院规是历史的进步。当时正值西罗马帝国灭亡，蛮族大举进犯。原有的社会经济结构被摧毁，征战频繁，民不聊生。本尼迪克修道院本身所具有的不涉世事的超脱的宗教姿态，自给自足的经济功能恰恰给大众提供了一个精神寄托和物质上的避难所。并且本尼迪克修道制度一改此前东方式的隐修制度，不再刻意追求禁欲苦修。

“基督徒之本质重要的目的，便在于脱离世界，脱离物质，脱离类生活。”^① 修道生活体现了这一目的。修士在修道院中过着一种集体式的孤独生活。贞洁独身已经超越了道德层面的意义，而成为与上帝沟通的必要途径。与上帝合一，过一种属天的生活就要消除对上帝的悖逆，控制桀骜不逊的意志。死亡对基督徒而言既是惩罚又是解脱。保罗说“我是天天冒死”（林前 15: 31），圣安东尼也把这句话当作自己的座右铭。这里所说的“死”不是指肉体的灭亡，因为基督教极力反对自杀，基督徒不能逾越上帝的意愿来终结上帝的造物，而是指肉欲的“死”。禁欲的生活就成为治死肉体的唯一之路了，独身守贞成了必然的要求。

本尼迪克院规在教俗两界的大力推广下，成为中世纪前期修道院标准规范。教皇格列高利一世非常欣赏本尼迪克制度，使之在意大利迅速推广。本尼迪克院规在阿尔卑斯山以北欧洲地区的推广，得力于卜尼法西斯（680年？～754年）和阿尼安内的本尼迪克（750年～821年）。卜尼法西斯于744年在富达尔建立了一座本尼迪克派修道院，并很快发展成德意志地区中部和西部的宗教活动中心。卜尼法西斯的传教事业得到了卡尔洛曼（741年～747年在位）和矮子丕平（741年～768年在位）两兄弟的支持。自742年卜尼法西斯主持召开一系列宗教会议，严厉谴责神职人员结婚，实施了更为严格的神职人员纪律。788年查理曼在其帝国内强行以本尼迪克院规为各修道院的标准院规。阿尼安内的本尼迪克为了完全实践本尼迪克的禁欲规定而创建了一所修道院。他也获得了世俗统治者虔诚者路易的支持，在阿尼安内的本尼迪克的影响下，皇帝于816、817年下令全国隐修院以此为准则。

中世纪前期，教会最重要的工作是使信奉异教或者异端的蛮族人皈依大主教

^①（德）费尔巴哈：《基督教的本质》，商务印书馆，1997年，第218页。

会，加之教会的组织体系受到很大破坏，因此，教会当局对于独身立法力不从心。但独身的实践并没有随之终结，相反，在修道主义的倡导下，独身被广泛的践行，这为教会日后继续推行独身立法奠定了坚实的基础。

世俗统治者主要出于本尼迪克修道院的经济、政治以及文化功能而推广，对它本身的禁欲规定并不看重。本尼迪克修道院也不断承担起越来越多的世俗责任，这也破坏了它的宗教特性。加洛林王朝崩溃后，本尼迪克修道院也陷入混乱，对独身禁欲的规定置若罔闻。新的修道院便会取而代之。

第二节 反“尼古拉主义”

——克吕尼运动和格列高利七世改革

罗马帝国灭亡后，昔日的国教并没有成为殉葬品。面对蛮族入侵的滚滚洪流，大公教会终于寻找到了上帝的新子民。496年法兰克国王克洛维（481—511年在位）在皇后的劝说下，连同三千亲兵接受兰斯主教雷米吉乌斯的洗礼。都尔教会主教格雷戈里热切地称赞此事，把克洛维比作是“一位新的君士坦丁”，把雷米吉乌斯主教看作“圣西尔维斯特”。^①

法兰克人虽历经墨洛温王朝和加洛林王朝，但都为教皇、教会提供保护并且赋予诸多特权。蛮族逐渐被基督化的同时，教会也被纳入到法兰克人王国的政治框架内。在王国范围内，国王任命主教、修道院院长。在加洛林王朝时期，教会还要承担军事义务，“主教辖区提供 1822 名骑兵；皇家修道院提供 1200 名，占总数的四分之一”，以至于最后“一个教权化的政体使教会和国家结为一体，并且是国家生存的基础——基尔舍体制。”^②

随着加洛林王朝的衰败和崩溃以及维京人、撒拉森人、匈牙利人的入侵，欧洲似乎又回到了 500 年前。教会和修道院也陷于混乱无序之中，突出的表现就是

^①（法兰克）格雷戈里：《法兰克人史》，第 87 页。君士坦丁大帝于 313 年认可基督教的合法性，并在临死前接受洗礼。风传教皇圣西尔维斯特（314 年—335 年在位）曾为君士坦丁施洗，并医治好了他的麻风病。格雷戈里主教也说雷米吉乌斯主教为克洛维治病并施洗。这些历史事件已无从查考，但可看出教会对克洛维皈依大公教会是多么的看重与推崇。之后的历史也确实表明，这一历史事件对西方社会带了巨大影响。霍莱斯特就曾对此评价说“法兰克王朝与教会之间的友好关系，逐渐发展为欧洲政治上的决定性因素之一。”

^② 罗伯特·福西耶主编：《剑桥插图世纪史》第一卷，山东画报出版社，2006 年，第 448 页。

“尼古拉主义”和“西门主义”盛行。^① 克吕尼修道院院长奥托严辞抨击当时教会的腐败现象：

教会高级僧侣和神父们终日鱼肉当餐，酒足饭饱，荒淫享乐；他们陶醉于骄傲，他们因吝啬而消瘦，因放荡而衰弱，因恶毒而备受折磨，因发怒而激动烦躁，因勾心斗角而四分五裂，因利欲熏心而贪婪凶残，因淫荡好色而杀身殒命。^②

以至于他在法兰西已经找不到一所可以进去的修道院。^③ 关于教士道德腐败的现象是否普遍存在，现代学者持怀疑的态度。奥托是克吕尼运动的先锋，他的评价未免偏激。歌德·坦兰班茨就认为教士结婚和同居现象在整个中世纪都存在，但并不能确定 10、11 世纪的教士结婚或同居现象比其它时期更为普遍，一些历史学家对教士道德堕落的评判是基于现代道德标准，并以这种普遍存在的教士堕落现象为背景来构建他们对之后的教会改革称赞的历史。^④ 但不可否认，这一时期教会内部对教士道德堕落批评的声音逐渐多了起来，这起到了大众舆论的作用。教会以反对“尼古拉主义”和“西门主义”为突破口，发动教会改革，无疑可以占据道德高地，尽可能地获得普通大众的支持。

对教士道德谴责的背后还有着深刻的社会经济背景。加洛林王朝衰败后，日益加速的封建化严重威胁了教会的地产、权威和宗教特性。教会“像中世纪时代的任何其它的机构那样已是彻头彻尾地封建化了，彻底到使教会的基本职能与精神，到了十一世纪似乎已遭受破毁的威胁，因为物质利益的和世俗的事务长期凌驾了，而且终于不可容忍地压制了精神本质的事情。”^⑤

从教皇、主教、修道院院长到乡村神父都在封建体系下依附于大大小小的封建主。失去加洛林王朝庇护的教皇成为罗马城内贵族的玩偶。从斯蒂芬六世去世（897 年）到约翰十二世就任（955 年）的半个世纪内，共有 17 人就任教皇。1045

^① 尼古拉主义源于圣经启示录。基督的仆人约翰受基督启示给亚细亚的七个教会写信。这里的约翰是否为十二使徒之一的约翰，存有争论。约翰称赞了以弗所教会，因为“你恨恶尼哥拉一党人的行为，这也是我所恨恶的。”（启示录 2：6）指责了别迦摩教会，“因为在你那里有人照样服了巴兰的教训；这巴兰曾教导巴勒将绊脚石放在以色列人面前，叫他们吃祭偶像之物，行奸淫的事。你那里也有人照样服了尼哥拉一党人的教训。”（启示录 2：14、15）也指责勒推雅推喇教会对假先知的容许，“那自称是先知的妇人耶别洗教导我的仆人，引诱他们行奸淫，吃祭偶像之物。”（启示录 2：20）从中可以总结出尼哥拉一党人、巴兰以及耶别洗的罪行是：吃祭偶像之物，行奸淫之事。在中世纪，逐渐统称为尼古拉主义，并特指神职人员结婚或纳妾破坏神职人员独身制的行为。西门主义源于圣经使徒行传。西门试图用钱买下彼得的权柄，但遭到彼得严厉斥责，“你的银子和你一同灭亡吧！因你想神的恩赐是可以钱买的。你在这道上无份无关，因为在神面前，你的心不正。”（使徒行传 8：20）后来就用西门主义指那些为了金钱或出于其它卑鄙动机授予或接受神职的行为。

^②（法）埃德蒙·波尼翁：《公元 1000 年的欧洲》，山东画报出版社，2005 年，第 143 页。

^③ 王亚平：《修道院的变迁》，第 53 页。

^④ Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, pp.161~162.

^⑤（美）汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆，1984 年，第 276 页。

年罗马城出现了三位教皇并立的丑闻。本尼狄克九世道德败坏，不过还是被罗马贵族推选为教皇。另一派贵族则推选西尔维斯特三世为教皇。本尼狄克九世打算结婚便将教皇一职卖给了格雷西斯，是为格列高利六世。这种混乱局面直到皇帝亨利三世干预才得以平息。

乡村教士处境更加悲惨，通常由被释放的农奴担任。乡村教士的出身和经济地位决定了他们保持独身是非常困难的。为了维持生存、履行对领主、主教的义务，他们就必须得到家人的帮助。一旦神父和一自由女子结婚，他们的儿子便有了合法的继承权。神父之职和教会地产都可以继承，出现了所谓的“世袭教会”。

在封建化进程中，教会的独立性和独特性逐渐丧失。面对这一严重局势，最有效的措施便是强调教俗之间的区别。通过教士独身割断教会内部家族世袭的可能，防止教会财产的私有化。通过反对俗人控制教会、授予教职，防止俗人对教会财产的侵蚀。

在反对“尼古拉主义”和“西门主义”问题上，教俗两界具有共同利益。但不可否认，随着教会改革的深入，教会当局不仅仅谋求教会的相对独立性，而且宣称教权高于王权，建立“教皇国”，在主教叙任权问题上，教皇和皇帝严重对立，这也深深地影响了教会内部纪律的整顿。

首先起来反对“尼古拉主义”的是一些虔诚的世俗贵族和修士。在10世纪，西欧涌现了一股修道院改革的潮流，出现了一系列的新的修道中心。这些改革派的修道院都奉行本尼迪克院规，强调守贫、守贞、和顺从的原则，但在不同的地区，也呈现出不同的模式。高尔茨修道院、第戎圣贝尼日修道院以及英格兰、德意志地区的修道院基本上都是强化与世俗贵族的依附关系，由世俗贵族任命修道院院长通过世俗权威来整顿修道院内部的纪律。世俗统治者也会邀请克吕尼僧侣来对辖区内的修道院进行改革，但并没有放弃对它们的控制权。^①

与此不同的是，由威廉公爵创立于910年的克吕尼修道院。威廉对克吕尼修道院采取了独特的管理方式：“不是去管辖它，而只是提供保护”，^② 赋予克吕尼修道院自治特权，使其免受世俗贵族和所在教区主教的辖制，直接隶属于教皇。克吕尼修道院严格遵守禁欲主义解释的本尼迪克院规。但克吕尼修道院院长们强调祈祷优先于劳动。克吕尼修道院的影响遍及整个西欧。由于反对俗人控制教会

^① Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, P.109.

^② Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, P.111.

和修道院，通过转让赠与或购买，克吕尼修道院从俗人手中获得许多修道院，以至于组成了一个全欧性的克吕尼修道院联盟。在 11 世纪末，整个欧洲大约有 1450 个修道院或隐修院在克吕尼的领导下，僧侣总数达 1 万人。^①

克吕尼运动对整顿教会内部的纪律，规范修士的宗教生活起了很大的作用。改革后的修士再次成为大众理想的宗教人物，那些生活腐化、结婚生子的教士神父则成为众矢之的。在米兰还发生了针对已婚神父的暴动，结婚教士的财产被没收，子女被驱逐。这也迫使教会当局不得不面对下层的改革呼声，并为 11 世纪中期的教皇改革作了舆论准备和大众动员。

关于克吕尼修道院与教皇格列高利七世改革以及皇帝亨利四世的关系，之前普遍认为克吕尼与教皇站在同一个阵营反对皇帝，甚至认为格列高利七世就是一个克吕尼修士。这些观点受到现代学者的质疑。歌德·坦兰班茨认为在教俗之争中，修士并非自然而然就是教皇的同盟军，亨利四世并不反对修道院改革，克吕尼修道院不是耶稣会。^②

面对由下层修士发起的改革运动，教皇并非无动于衷。早在 1018 年教皇本尼狄克八世就加强立法，禁止神父、助祭和副助祭结婚或同居，并且宣布剥夺他们孩子的自由。^③ 罗马局势稳定之后，教皇更是大刀阔斧地进行改革，反对“尼古拉主义”。这场改革运动被称为“塑造时代的力量”。^④

利奥九世拉开了教会改革的大幕。虽然在位仅 5 年，但他给教皇职位带来了决定性地变化。为了摆脱罗马地方贵族的限制，利奥对枢机主教团进行改革。在整个拉丁基督世界遴选支持改革的教士进入枢机主教团，其中就包括了后来成为教皇的希尔德布兰。利奥九世在 1049 年召开的首次复活节宗教会议上，严厉批评了圣职买卖和结婚的教士。利奥九世勤于政事，在任职期间共召开了 11 次宗教会议，几乎每次会议都要求主教遵守反对尼古拉主义和西门主义的禁令。

利奥九世的继承者们继续进行改革，反对教士结婚或同居。1059 年教皇尼古拉二世禁止那些豢养情妇或秘密结婚的神父主持弥撒，在稍后的会议上，正式把

^① (法) 埃德蒙·波尼翁：《公元 1000 年的欧洲》，第 105 页。

^② Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, pp. 113, 302. 彭小瑜对这一学术史进行了梳理，总结说“晚近学术界已倾向于将克吕尼派推动改革的作用限定在与其它修道团体一起营造有利于发动和进行改革的氛围；从而为领导改革的教皇伸张权威做了铺垫。”参见彭小瑜：《西方历史误读的东方背景：法律革命、宗教改革与修道生活》，《历史研究》，2006 年 1 期。

^③ *New Catholic Encyclopedia, Volume III, celibacy.*

^④ Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, p. 157.

“尼古拉主义”定为异端。^①

把改革推向高潮的是教皇格列高利七世。对于教士独身，格列高利七世并没有提出新的理论和法规，而是以前所未有的力度贯彻实施已经存在的独身法令。

格列高利多管齐下，严厉执行独身法规，惩治违反者。上任之初便写信给他最忠实的支持者塞尔日博格大主教葛博汗德（Gebhard of Salzburg），严厉指责他对教士独身法规的疏忽，要求立即执行。^② 次年，他主持的宗教会议上，重申了尼古拉二世的立法，禁止那些没有宣誓独身的人担任教职。为了使独身法规得到执行，教皇还派遣了大量使节巡视各地，监督主教的执行情况。教皇这些举动令主教陷于尴尬处境。如果执行教皇的命令，必定遭到所在教区已婚教士的反对和不满；如果不执行，便会遭到教皇的指责甚至免职。康斯坦茨主教奥斯（Otho of Constance）倾向于已婚教士一方，教皇连续写了两封信进行警告，最终于 1076 年被罢免。奥斯反而公开支持和保护已婚的教士，反对教皇，加入了皇帝的阵营。严格执行教皇命令的主教也承受了巨大的压力。盘山的主教阿特曼（Altmann of Passau）由于热衷于执行独身法规，而引起教士的骚乱。反叛的教士求助于正好行军在此的皇帝亨利四世，驱逐了阿特曼及其同党。还有一些主教摇摆不定，代表人物是美因茨主教辛格福瑞德（Siegfrid of Mainz）。起初承诺执行独身法令，召开会议要求教士遵守，但却遭到教士的抵制。后来教皇写信督促，并派使节胁迫说，如不执行便被免职。辛格福瑞德再次召开会议，引起教士的骚乱。主教被迫解散会议，并声称无力控制局势。

虽然在教会内部遇到很大阻力，但格列高利并不是孤军奋战。他的改革得到了信众的支持。当主教不能忠实地执行独身法规时，教皇便直接诉诸大众，让他们起来反对结婚的教士，监督主教。格列高利在写给康斯坦茨当地所有居民的信中说，他已要求他们的主教驱逐买卖圣职者以及禁止教士结婚，但主教并不热心执行。因此，传唤主教到罗马参加会议。如果主教仍顽固不化，他们就应该拒绝服从他。^③ 教皇也呼吁德意志地区的王公贵族不要轻信主教的言辞，抵制已婚教士主持的宗教仪式，必要的话，可以使用强制力。^④ 这与教皇坚决反对俗人任命主教的态度形成巨大反差。在对待那些违反独身法规的教士和执行不力的主教问

^① Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, P.165.

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.184.

^③ Gerd Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, P.213.

^④ Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.190.

题上，教皇是多么希望俗人起来罢免他们。

同样，那些已婚的教士和反对教皇改革的主教转向教皇的政敌以寻求保护。从而使教士独身问题带上了浓厚的政治色彩。皇帝和教皇之间冲突的根源不在于教会纪律整顿。相反，教会反尼古拉主义和西门主义的改革一开始就受到世俗统治者的赞同。亨利三世在就任皇帝之初的 1039 年就驱逐了宫廷中买卖圣职的教士，同时加强独身法规，让那些没有儿子的神父在王权下享有崇高的威望。

亨利四世想做的，不过是君士坦丁、查理曼以及他的父亲曾做过的。但经过一千年的发展，王权和教权在 11 世纪达到某种平衡。教皇为了在封建体系中占有有利位置，开始了教皇国的建立。这必然侵犯了世俗统治者的既得利益。在当时，教皇和皇帝严重对立的形势下，任何一方回旋的余地都非常有限。独身问题甚至成为政治操弄的工具。突出的表现就是 1077 年与亨利四世对立的皇帝鲁道夫 (Rodolf) 为了与亨利及其支持者划清界线，强迫美因茨城的已婚教士离弃他们的妻子。这一举动引起了骚乱，鲁道夫进行了镇压，双方死伤严重，鲁道夫也被迫离开了美因茨。^① 亨利四世为了抗衡教皇而向那些反对教皇的教士提供庇护，但皇帝并没有公开支持教士结婚。相反，当亨利四世统治的根基巩固后，也像他的父亲那样与声名狼藉的已婚教士划清界线。1085 年亨利召集会议，与之结盟的所有王公贵族和主教都参加。在这次会议上正式禁止教士结婚，反对尼古拉主义。^②

也就是在亨利召开会议禁止教士结婚的同一年，教皇格列高利七世死于萨莱诺。教皇临终时说：“我喜爱正义，恨恶罪恶，因而流放而死。”^③

格列高利激进的独身改革也带来了痛苦和混乱，“产生了很多不公平和不人道的行为”。^④ 格列高利对独身法规的理解深刻但执行简单而粗暴。已婚教士只能在圣职圣俸和妻子、儿女之间选择其一，甚至不区分教士合法婚姻和非法姘居，把妻子和情妇一概视为妓女，合法婚姻所生的子女被诬蔑为私生子。当时的一位作家描写道：

有罪的（结婚）神父遭受苦难，一些陷入赤贫，曾经倍受荣耀和尊重而今则

^① Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.194.

^② Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.196.

^③ Bryce Lyon, *Medieval History—Europe from the Second to the Sixteenth Century*, New York: Haroer&Row, 1962, P.253. 这一句话是教皇引用圣经诗篇：你喜爱公义，恨恶罪恶，所以神，就是你的神，用喜乐油膏你，胜过膏你的同伴。（诗篇 45：8）教皇显然并没有得到上帝特殊的恩赐，用这句话来表达自己的无奈。

^④（美）汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，第 280 页。

要忍受蔑视和屈辱，像一个无家可归的流浪汉无所事事；一些人被狂热的宗教分子打伤残，并被示众，展示他们的羞愧和痛苦；另一些人被拷打得奄奄一息。^①

虽然格列高利七世推行独身的激进手段受到后世史学家的诟病，但他的行为还是得到后人的理解。汤普逊就认为在当时情况下，教会当局有更加充分的理由推行教士独身法规。^②

从长远来看，独身法规对于教会独立性以及教皇权威有着根本性的意义和长远的影响。教士独身首先是一个道德问题，激烈反对教士独身的不是世俗贵族而是教会内部的已婚教士。因此，反对“尼古拉主义”不会像主教叙任权那样陷入教俗争斗的泥潭，避免了教俗之间严重的政治对立。其次，教士独身从根本上保障了教会的世俗财产和道德声誉，避免了教会在封建化进程被边缘化和世俗化。再次，教士独身从根本上保障了教皇国的建立和运转。教皇拥有对各地主教的任免权仅是教皇国建立的一个前提条件，这并不能确保教会在教俗争斗中处于优势地位，也不能保证教皇国能够更加长久的存在。而教士独身使教皇国建立的基石不同于世俗王朝，随之而来的教皇国的管理制度、选举制度、继承制度迥异于世俗社会，具有了超越个人血缘关系和世俗利益的特点。正是在这一点上，教会具有了对于世俗王朝的优势，增加了教皇抗衡世俗君王的资本，为后来西欧的二元政治格局奠定了基础。

诚如所言，“凭借勇气和热忱，格列高利必定是纷乱时代僧侣独身制真正的恢复者。”^③ 同样地，他也是教皇国真正的建立者。

第三节 独身修道与灵性之爱

中世纪盛期西欧社会持续发展，人口增加，商品贸易频繁。在此基础上，文明的范围不断扩展，更为重要的是城市复兴。整个社会生机勃勃，在宗教信仰领域，大众宗教热情高涨。

修道生活为大众提供了最为直接的表达途径。面对整个社会的多样化，修道生活也呈现出多元化色彩。既有对本尼迪克式修道生活的回归，又有对它的突破，

^① Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.192.

^② (美) 汤普逊:《中世纪经济社会史》下册, 第278页。

^③ *New Catholic Encyclopedia, Volume III, celibacy.*

还有对它的反叛。

西多会、加尔都西会主要面向农村地区，强调古老的本尼迪克院规，劳动、祈祷是它们的特色，试图通过自己的劳作自给自足，与世隔绝，但随着修道院成为一个富足的经济体，不可避免地重蹈此前修道院的覆辙。正像汤普逊所言“修道制度的历史，是一个腐败和改革的长期记录。”^①此外，本尼迪克式的修道生活已不适应城市中的生活，“中世纪的市民阶级既是世俗的又是神秘主义的。”^②囿于高墙内的修士满足不了市民的宗教需要。走出修道院，布道天下成为时代的需要。法兰西斯修会（方济各修会）、多米尼克修会（多明我修会）等托钵修会应运而生。在城市中还出现了一些异端派别，例如韦尔多派、阿尔比派等，它们更是反叛教会当局的权威。

中世纪盛期宗教渗透到社会生活的方方面面。在教皇发动的数次十字军东侵过程中，骑士与僧侣、宗教狂热与尚武精神有机结合，出现了一批军事修会。它们除了发三愿之外，还要承担起保护圣地和朝觐者的军事义务。

中世纪盛期的女性在宗教热情方面更胜一筹，出现了大批女修院。贞洁对于修女而言格外重要，因为“贞洁的修女同圣母玛利亚一样，她是耶稣的新娘，她手上的指环象征着她同耶稣的神秘婚姻。”^③

以上这些修道团体，不论正统还是异端，都秉持守贞修道的原则。因此，相对于教会精英阶层的独身而言，修道院中的独身践行更具普遍性。独身修道发展并践行了一种灵性生活的理想。这种灵性的生活除了追求使徒式的贫困，舍弃俗世物产，赤裸裸的追随基督之外，更是实践了灵性之爱。

“……最亲爱的，因为我不能经常——像你与我都希望的那样——与你晤面，向你倾吐衷肠，所以，每当我提笔给你写信，让我的信去见你，向你述说我的近况时，我便能够减轻几分我内心对你的思念。同样，我也想知道你的情况。你的进步、你的健康是我最大的快乐……”^④

这封“情书”并非出自俗人之手，而是约尔丹（Jordan 1185~1237年）于1236年圣灵降临节前后在巴黎写给狄安娜（Diana）的信。约尔丹是多明我修会的第二任会长，狄安娜出身于波伦亚地区的贵族之家，后来冲破家庭阻挠，进入修道

^①（美）汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，第208页。

^②（法）亨利·皮朗：《中世纪城市》，上海人民出版社，1987年，第143页。

^③（以色列）苏拉密斯·萨哈：《第四等级——中世纪欧洲妇女史》，第30页。

^④（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，三联书店，1998年，第38页。

院，并成为圣阿格尼修院的院长。他（她）们之间的信件堪称灵性之爱典范。施皮茨莱称之为“灵性的情谊”，并且评价说“灵性的情谊就变成一种分享上帝的生活的形式，变成人世间一小块天国领地，因为在这种情谊中，人能够提前享受到天国的快乐和幸福。”^①

选择独身生活的修士、修女成为灵性上的双性人，因此，灵性之爱的施予并不区分性别。西多会修士对灵性之爱的践行，就说明了这一点。

英格兰约克郡教区年轻的西多会隐修院院长里沃的圣埃尔雷德（Aelred von Rieval 1109~1166年）在致龙多尼西斯主教的信中写道：

“处于失重状态的爱渗透着身体的堕性物质，它涌进你属灵之最深层，它在那里使我的思念与你的思念，使我的感知与你的感知，使我的精神与你的精神相互交融而成为一体。”^②

西多会修士也不乏写给少女、伯爵夫人、修女的“情书”，他们之所以敢于表达这种“处于失重状态的爱”，是因为这种爱源于基督，是圣洁之爱。对别人爱的越深，也就表明对基督的爱越真。因此这种爱在本质上是一种“情谊”。

独身的修士、修女自认为是基督的新娘，他（她）们表达对基督的爱则显露出情爱色彩。

“当两个人温柔亲吻时，都相互吸入对方呼出的气。这气犹如一阵芳香，他们奇妙地觉得这芳香浸透着他们全身。主啊，请将我的灵魂之气完全吸入你胸中！请不要避开它。我将它完全吐入你胸中，哪怕它的气味并不清爽。请将你的气全部吐入我胸中——它散发着你的芳香，让我的气充盈着你那美妙的香味。”^③

对基督的爱是一种抽象、朦胧的爱。修士、修女之间的爱则显得直接而具体。约尔丹与狄安娜，阿贝拉尔与海萝莉丝^④便是典型的代表。在他（她）们的信中充分表达了一种炽热、体贴的爱，相互关心、互吐衷肠。但这种爱并不指向肉体交合，而是达到精神上的合一，渴望地是“在天堂般的耶路撒冷永恒的结合”。^⑤

^①（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选 绪言》，第19页。

^②（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第128页。

^③（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第131页。西多会修士威廉（Wilhelm 约1080~1148年）所写的《默思祈祷》。

^④阿贝拉尔(Abaelard 1079~1144年)中世纪著名的哲学家、神学家。海萝莉丝(Heloise 约1098~1164年)出身于巴黎显贵之家，受到过良好的教育。在阿贝拉尔教授海萝莉丝期间，两人陷入爱河不可自拔，后来海萝莉丝怀孕并生下一子，但阿贝拉尔对婚姻的态度并不热情，结果遭到海萝莉丝家族的报复，将他阉割。此后，两人双双入修道院。

^⑤（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第40页。

爱的对象是具体的“你”，但却指向抽象的“他”。爱的结果不是彼此的拥抱而是共同拥抱上帝，“我的心在主身上与你的心合而为一”。^①

灵性之爱的表达虽不乏甜言蜜语，但终究只是精神之恋。正因如此，灵性之爱摆脱了时间与空间的限制，甚至逾越死亡而成为永恒。

“我是你的，不论你在工作还是在休息，不论我在你身边还是不在你身边，不论你在祈祷、作圣事还是想我希望的那样受到奖励，我都属于你……即便我死了，你也无需过分忧伤，因为，即使我死了，你仍然不会失去我，我不过是提前被送往那光明住所而已。”^②

如果说灵性之爱仅仅是为了自己，不免被视为自私自利。建立家庭，繁衍后代是俗世之爱的结果，并被赋予道德义务色彩，那么灵性之爱的伟大在于哪里呢？在教会看来，舍弃家庭、婚姻，献身教会，本身就是荣耀行为。这种行为对于教会而言当然也会结出“果实”，那就是宣扬基督拯救之道，规劝大众皈依，约尔丹就曾在写给狄安娜的信中，沾沾自喜地说道“由于上帝垂恩，许多贵族门第的优秀学者和博士入会。就在我给你写信的这一天，几位会友告诉我说，已吸收了72名会士。”^③

灵性之爱不仅对教会有特别的意义，对于整个社会还有普遍的价值。灵性之爱所带来的是一颗仁慈的心，所施于的是一种广博的爱，这是人类历史上第一次使每一个人受到爱的普照，虽然有时仍会受到宗派的限制，但却超越了性别、阶级、种族。在历史上，教会、修道院承担起了很大的俗世职责，兴办学校、医院，赈济灾荒，关照老弱病残，维护社会秩序等，都是灵性之爱的具体实践。

在中世纪，修道运动是大众宗教热情的风向标。中世纪盛期，基督教渗透到社会生活的方方面面，大众宗教热情也极为高涨，出现了形形色色的修道组织和宗教运动。显示出基督教充满活力。但独身潜修的修道生活越来越不适应社会的需要，独身问题也使一些修道团体陷入进退维谷的尴尬境地。

贞洁问题关系到女修院的存废。根深蒂固地对女性的贬低，尤其是对女性性欲的恐惧，使中世纪的人们对女性产生避而不及的感觉。就连支持建立女修院的阿西西的法兰西斯也反对增设新的女修院，说道：“上帝带走我们的妻子，现在

^①（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第43页。

^②（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第50页。

^③（德）施皮茨莱编：《亲吻神学：中世纪修道院情书选》，第49页。

撒旦却给我们送来修女。”^① 普勒孟斯脱特会正是由于男女修士私通而名誉扫地，不得不于 1137 年废除双重管理体制，另建单独的女修院，最后还是于 1270 年决定不再接收新的修女，原有的修女则加入其它修会，普勒孟斯脱特女修会由此解散。其它修会对建立女修院的态度消极，对修女贞洁的担忧是其中一个重要的原因。

更为严重地是，独身要求阻碍了有宗教热情的信众，尤其是女信众，参与修道生活。因为女修院被严格地管束，不能随便跨出女修院。这种封闭的修道生活满足不了女性信众的宗教需要。一种新的大众宗教运动应运而生。伯格音派（the Beguine）于 13 世纪兴起，它是妇女自发的宗教运动。起初成员多是出身贵族和市民家庭的修女，后来下层出身的未婚女子、同丈夫分居的妇人和寡妇也能参加。她们追寻使徒的足迹，过着贞洁、清贫的生活，但并不与世隔绝，积极参与俗世事务。表面上看，这类似于托钵修会的第三会，但伯格音派更加松散。她们没有统一的会规，也不受教会或者修道院的监管，更重要的是，加入的妇女不必发许身愿，她们可以自由地离开，结婚。贞洁成为暂时地要求，独身不再是法定的义务。正是这种宽松的氛围，为一些妇女施展才华创造了条件。

在伊比利亚半岛抗击穆斯林、保护圣地的过程中也建立了几个军事修会。但这些地方性的军事修会对于独身的要求并不那么严格。西班牙的圣地亚哥骑士团^② 允许成员在婚姻与独身之间选择并最终由教皇亚历山大六世（1492~1503 年在位）豁免独身义务。教皇亚历山大六世赋予圣殿骑士团在葡萄牙的修会修士结婚的权利。教皇尤金四世（1431~1447 年在位）也解除了西班牙卡拉特拉瓦骑士团的独身义务。^③

客观地看，伯格音派和伊比利亚半岛军事修会游离于正统修道团体之外，介于正统和异端之间，但却也反映了一种客观的发展趋势。对于独身的要求越来越成为普通信众加入修道生活的障碍。

所谓的正统修道团体，也艰难地在理想与现实之间寻求平衡。托钵修会虽然不再囿于修道院的院墙，但却把服从、绝财、绝色的规定推上极端，走上乞讨布道的道路，不免荒唐。虽然，后来托钵修会不再乞讨维生，但却发展成为少数精

^①（以色列）苏拉密斯·萨哈：《第四等级—中世纪欧洲妇女史》，第 38 页。

^② 圣地亚哥骑士团（the Spanish Order of Santiago）1160 年为抗击西班牙的穆斯林和保护朝拜圣地亚哥—德孔波斯特拉圣地的信徒而建。

^③ Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.311.

英的布道团体。

14世纪后，修道院的数量急剧减少，原来的修会也日渐消沉。究其原因，在于高尚的修道理想与信众的现世追求产生了矛盾，尤其是随着新兴市民阶层的兴起，更使绝财、绝色、服从的修道主义曲高和寡。11世纪教会改革所强化的教阶体制，所追求的教俗分离，在中世纪末期成为教会作茧自缚之举。老的修会中孕育着新的变革，从奥古斯丁修会走出来的修士把基督教带入了近代社会。

第四节 婚姻障碍论——独身法规的最终确立

格列高利七世反对教士婚姻的事业并没有随着他的去世而偃旗息鼓。后继者们虽不再像他那样激进，但却也以相对缓和的方式承担起自己的职责。12世纪的教会在教皇领导下最终完成了教士独身问题的法律程序，确立了婚姻障碍理论。这是对此前反对教士婚姻的司法总结，使关于独身问题的争论告一段落。虽然宗教改革时期，新教诸派反对教士独身，但罗马教会仍旧重申婚姻障碍理论，天主教会教士独身的传统得以延续至今。

12世纪独身问题的法律依据以及司法程序得以完成与教皇权威的上升有着密切的关联。彭小瑜先生指出：“12世纪的教会法学家对确认权的讨论以及教皇确认特权在实践中的强化已经确定了教皇对主教的中央集权控制”，12世纪末期的教皇英诺森三世宣称教皇具有“绝顶权威”。^①教皇在整个拉丁教会的权威真正确立起来，独身法令便在教皇权威的支持下得以普遍推行。与此同时教皇与世俗君王关系也得以缓和，双方于1122年签订了《沃尔姆斯宗教协定》，次年在拉特兰会议上被教皇批准。这个协定虽没有满足教皇所声称的所有权利，但也使教皇和国王并驾齐驱，“双剑理论”得以实行。这就确保了教会内部事务的相对独立性，教士独身问题不再成为教俗斗争的工具，独身问题的政治色彩消退，为独身立法铺平了道路。

独身法律化的同时，婚姻也被教会推崇为圣事之一。教士独身法律化与俗人婚姻神圣化的共同确立，标志着基督教文明和蛮族文化最终融合。这两种文化之间的融合碰撞经过了漫长的历史过程。从克洛维皈依基督教开始，经查理曼时代

^① 彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，第187~192页。

两者“在一定程度上第一次综合起来”，^①直到12世纪两者完全融合。在墨洛温王朝和加洛林王朝时期，教会主要依附于王权，展开宣教活动；世俗统治者也利用教会、修道院开疆扩土，提高素养。双方关系比较融洽。其后，随着西欧封建化，教会与王国的矛盾加剧，突出表现在教皇和皇帝的争斗上。这种斗争的结果是确立起西欧政治的二元格局。

但在紧张的政治氛围下，基督文化和日耳曼文化不断融合，趋向统一。这明显地反映在婚姻问题上。一方面，基督教用一系列婚姻伦理规范蛮族人，例如一夫一妻制、反对乱伦等；另一方面，蛮族人对婚姻的推崇，对性认可的观念也影响着基督教。教会也适时地调整婚姻理论。格拉提安在其《教令集》中就认为，婚姻的形成不是单独一个行为的结果，而是一个两个阶段的过程。双方交换同意结婚的话语时，只是婚姻的开启，婚姻的完成要靠性结合地完成，一个有效婚姻必须包括这两个步骤。婚姻既是精神的结合——通过同意的交换达到，又是肉体的结合——通过性行为达到，两者缺一不可。^②从而充实了婚姻“同意说”。虽然教会对此还有争论，但却基本上确立了性无能为婚姻障碍。教会还确立起“婚姻债务论”，认为在婚姻生活中夫妻双方要满足对方的性需要，这种性协调被理解为夫妇双方相互偿还婚姻债务的过程。^③这也就认可了性在婚姻生活中的意义，不啻为教会的一个突破。在外在的礼仪形式上，教会把婚姻列为圣事之一，把婚姻纳入教会事务范畴，为教会干预整个社会提供了渠道。但同时，也不可避免地与教会所宣扬的贞洁独身产生了矛盾。在教父时代，贞洁作为一种普遍的价值倍受推崇。这显然不适应于新的环境。教会逐渐的把独身限制在教会内部精英阶层。在调和矛盾的同时，更是宣扬独身的教士高于结婚的俗人，在教俗之间划下了一条鸿沟。但在具体的操作上，困难重重。教会在婚姻圣事论的框架下寻求一条可行之路，婚姻障碍论应运而生。

教会历来反对离婚，甚至可以说在教会婚姻理论中根本没有离婚这个概念。但面对现实社会，夫妻离异又不能避免。教会便提出婚姻障碍论，提出重婚、近亲结婚、性无能、年龄等都会造成婚姻无效，这种结合不具有神圣性，并且应该解除。上述婚姻障碍其实在罗马帝国时代便存在，教会只是适时加以调整。但也

^①（美）霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，第74页。

^② 薄洁萍：《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》，学林出版社，2005年，第66~67页。

^③ 林中洋：《欧洲中世纪教会法中的婚姻与性》，《历史研究》，1997年第4期。

有一些障碍源于基督教本身，包括宗教誓言、教亲关系以及高级神品。这些宗教因素同样也能使婚姻无效。教会把这些因素类比为俗世血缘关系。教父母与教子女之间的关系类似于俗世的父母与子女的关系；侍奉圣坛的高级神品教士，已宣誓的修士、修女都献身于上帝，成为上帝的“新娘”，并成为上帝在俗世的代理人，牧养上帝的子民。教会人士和俗人之间具有了一种神圣的“血缘关系”，他们之间的婚姻被视为乱伦行为。

“如果做父母的与女儿乱伦，他会被赶出教堂，剥夺领受圣餐的权利，关入监狱，流放异域。而你，结婚的神父犯下的不是肉体的、而是更严重应该更严厉惩罚的精神上的乱伦罪，因为教徒们是你比亲生女儿更亲近的精神上的儿女。要知道，你是教会的配偶，正如你的指环和牧杖所指示的，而那些因为圣事而重生于教会的正是你的孩子。如果你和你的孩子之一结合，那只能是乱伦，你又如何胆敢参与我主圣体的奥秘呢？”^①

乱伦是严重的罪行，基于此的婚姻也是无效的。通过这一技术性的手段，断然使教俗隔裂，但隔裂的缘由恰恰又是俗世所熟知的婚姻禁忌。这便于俗世的认可。

教会提出婚姻障碍理论作为独身的法律依据是一个渐进的历史过程。此前教会当局对独身的一系列规定都可看作是这个过程的一部分，12世纪是这一历史进程的最后阶段。

1123年教皇卡利克斯特二世（Calixtus II 1119~1124年在位）召集第一次拉特兰会议，会议所制定的法规第3条重申了尼西亚会议禁止高级别教士与非亲属女性同居的规定。^②第21条法规明确规定，禁止神父、助祭、副助祭和修士拥有姘妇或者缔结婚姻，“根据圣法的规定，我们判决这些人已缔结的婚姻必须解除，并应受惩罚。”^③这条法规剥夺了教士在婚姻和教职之间的选择权。而在格列高利七世时代，教士可以在妻子和圣职之间选择。在会议上，卡利克斯特二世宣称婚姻圣事并不比宗教誓言更有权威性，一旦获得圣品，也就意味着一切俗世关系的终结。亨利·李评价说：“此举在教俗分离中打上了最后的烙印”。^④这次会议还没有明确确立教士婚姻无效的理论，但剥夺教士结婚的权利，宣称宗教誓

^① 《教会文献大全（拉丁编）》第145卷，第384~385栏 转引 彭小瑜：《教会法研究》第160页。

^② CANON 3 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran1.html>

^③ CANON 21 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran1.html>

^④ Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.265.

言凌驾于婚姻圣事之上，则较之前更进了一步，为婚姻障碍论奠定了基础。

英诺森二世（1130~1143年）继续独身的立法进程。在上任伊始召开克莱蒙会议（council of Clermont 1130年）、兰斯会议（council of Rheims 1131年）重申独身法令。1139年在他召集的第二次拉特兰会议上最终完成了独身的司法程序。这次会议通过的法规第七条规定：

“节制和纯洁的律法如此荣耀上帝，以至于成为位列圣品之士普遍的法律。我们命令主教、神父、助祭、副助祭、律修会修士、修士和已宣誓的教士如敢违反神圣之法，缔结婚姻，应与妻子分开。因为这种结合违反了教会法，故不能把它视为婚姻。那些与妻子分开的也要加倍的进行悔罪。”^①

这条法规清晰地规定了圣品以及宗教誓言是婚姻的障碍，可使缔结的婚姻无效。同时还对违反规定的教士给予严厉惩罚：副助祭和较高级别的教士如缔结婚姻或者豢养情妇就要被剥夺职务和圣俸；任何人不能参加那些有妻子或者姘妇的教士所主持的弥撒。^② 这表明违反规定的教士不会被贬低为俗人，仍会留在教会内，但却失去了自己的职责。这次会议还强调教职不能世袭获得，教职的授予考虑的只是品德。^③ 这也就断绝了教士把教职世袭给儿子可能。为了使这条规定更加切实可行，会议还进一步规定禁止神父的儿子服侍圣坛，除非他们成为律修会修士（*canons regular*）或者修士。^④ 显然教会认为修士要发三愿，修道生活可以保障他不再犯其父的过错。对神父妻儿的处罚早已有之。早在655年托莱多会议（council of Toledo）上就规定高级教士的儿子永为其父所侍奉教堂的农奴。1031年的布日尔会议（council of Bourges）也排除了他们入圣品的可能性。在格列高利七世反对教士婚姻的革命中，教士妻儿的命运更加悲惨。除此之外，由于教士婚姻无效，教士妻子及其子女便丧失了继承权。可见对教士妻子和儿女的惩罚更加严厉。

这次会议针对当时蓬勃的修道运动给予关注。第八条法规就规定婚姻无效同样适用于修女。^⑤ 还规定女修院要严格遵守圣本尼迪克院规或者巴西尔和奥古斯丁院规，要求修女必须生活在修道院中，过集体生活。禁止假修女在私人的房子

^① CANON 7 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^② CANON 6、7 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^③ CANON 16 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^④ CANON 21 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^⑤ CANON 8 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

中接待陌生人和信仰不虔诚的人。^① 对男女修士共同处事进行了限制。^② 这些规定比在俗教士严格的多，但执行效果值得怀疑。

第二次拉特兰会议明确宣告教士婚姻无效，确立起婚姻障碍理论，并对违反者制定了一整套处罚规则，后世基本上就是照此处理教士婚姻问题，没有再提出新的理论和方法。对独身问题的关注热情持续到 12 世纪末 13 世纪初。后世对此的实践过程，也是不断诠释的过程。这就难免出现不同的观点。大体而言，教皇多支持独身法律，教会内部的部分学者则有歧义。

教皇尤金三世（Eugenius III 1145~1153 在位）是拉特兰会议法律的忠实维护者和执行者。但同一时代的圣波纳德（Bernard）则对独身法律有所保留。虽然波纳德认为修士离开修道院并且结婚是极端不适宜的，但却不情愿认为这种婚姻是非法的。这显然是拉特兰会议之前的立场。波纳德公开指责教皇，原因就在于教皇要执行一个根本不可能执行的法律。法学家格拉提安也持类似的立场，认为助祭如选择放弃职责便可以合法地结婚。婚姻圣事如此神圣，以至于违反授职时的誓言也不会妨碍婚姻的缔结。还宣称独身法律不是源于圣经，而是教会法的产物。^③

亚历山大三世（1159~1181 年在位）对独身也倾注了大量热情。1172 年主持召开图尔会议（council of Tours），规定给那些豢养情妇的教士三次警告，听而不闻者将被剥夺圣职和圣俸。1172 年还派遣使节召开安温茨会议（council of Avanches），要求诺曼地区的已婚教士离弃妻子。亚历山大在回复有关教士婚姻问题的信件中，一再强调拉特兰会议独身法律的重要性，坚持教士婚姻无效。但对于副助祭是否必须要与妻子分开，则建议高级教士对此缄默。还认为简单的贞洁宣誓并不能阻碍婚姻缔结，也不能使之无效，但正式宣誓或者接受圣职则会导致婚姻解除或者无力缔结婚姻。^④ 可见，亚历山大对独身问题的处理有一定的弹性。西莱斯廷三世（Celestine III 1191~1198 年）则宣称简单誓言虽不至于使已存在的婚姻关系终结，但却足以阻碍将来的婚姻缔结。西莱斯廷显然比亚历山大的立场坚定。英诺森三世（Innocent III 1198~1216 年）进一步坚定立场，明确提出婚姻与副助祭不相容。他所主持的第四次拉特兰会议（1215 年）中，独身问题

^① CANON 26 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^② CANON 27 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^③ 亨利·李认为后来的编纂者在缩写其著作时刻意回避了上述观点，并且宣称宗教誓言阻碍婚姻的缔结和解除。参见 *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.267.

^④ Henry C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, P.270.

几乎没有引起任何争论，对独身的规定也仅是对以往规定的重申。至此，独身问题告一段落。

独身法律所适用的人群主要限定于宗教人士。作为基督教一项制度，本身有其独特的学理背景和历史渊源。因此，对独身法律的探讨就不能只限于教俗区别和一般的立法进程层面。

关于独身法律的渊源，教会内部有不同的看法。一部分人认为独身法直接源于圣经，由耶稣和使徒所制定。他们以此来反对教士婚姻，整顿教会内部纪律。这并不符合历史，独身作为一种法律规范是历史的产物。但不能否认圣经本身所含有的对独身的倾向性。从某种意义上来说，独身被制度化、法律化又是基督教发展必然逻辑的结果。另一种观点认为，独身制度是教会意志的产物，尤其是教会会议、教皇立法的结果。因此，教会也完全可以继续维持或者废除独身制。这是教会内部占主流的看法。这种观点并不会减弱独身法的神圣性。中世纪盛期唯理论盛行，认为即使没有从圣经或其它来源获得神圣的启示，人们通过使用理性和逻辑也可以获得上帝的真理，独身法便是其中一例。但具体的阐述又有所不同。从积极的层面来看，之所以独身，是因为贞洁宣誓的原因。这种宣誓出于自己的意愿而非强制，独身不仅仅是外在的行为，更是内心向往圣洁的表现。违反誓言所犯的罪具有了双重性质。修士、修女在入修道院时必须宣守贫、守贞、服从三誓愿，但在俗教士当接受第一个高级教职时（副助祭）所宣的誓言中并没有明显的守贞独身承诺。一些教会人士解释道，在神圣的宣誓中暗含了贞洁的承诺，也就把授予圣品等同于贞洁的誓言。在具体操作时，被授予副助祭的候选人要被认真地告知，一旦入圣品便要独身，获取圣品意味着放弃婚姻。从消极的层面来看，独身则是法律所强加的义务而非出于个人意愿，违反规定仅犯有单纯的渎神之罪。两种观点虽有学理上的差异，但在实际操作过程中效果相同，即接受教职便要独身，违反规定便受惩罚。教会秉承这一观点，还有一个现实因素，那就是东方教会独身制度与拉丁教会有明显的不同，而拉丁教会又试图与东方教会和解，在独身问题上不想上升到基本神学教义层面而争执不休。

独身法规的中心议题是已授教职士的婚姻是否有效以及已婚人可否接受教职。拉丁教会对此的规定比较严格。在第一次拉特兰会议上就明确规定已授教职士婚姻必须解除，拉丁教会所规定的授教职士涵盖副助祭及其以上的高级教士，

对于低于副助祭的教士则可自由结婚。但低级别教士一旦结婚也就意味着自动下降为俗人，失去了晋升的资格。拉丁教会的这种传统可以追溯到埃维拉会议。

东方教会与拉丁教会有着不同的规定。虽然两者直到 11 世纪中期才决裂，但在独身问题上几乎从一开始就有不同的传统。总体上来说，东方教会的独身法规制定早于拉丁教会，并且更为宽松。在查士丁尼时代便制定了独身法规，^①基本上确立起东方教会的独身传统。692 年召开的特鲁兰会议（council of Trullan）对独身规定进行全面总结，此后东方教会对此问题没有再作出新的规定。

东方教会并没有决然地把圣品和婚姻隔裂开来，而是针对不同的教职、婚姻缔结与授职的前后作出不同规定。婚姻生活对于除主教之外的任何教士而言都有可能，甚至主教在授职前也可以缔结合法的婚姻。因此，东方教会特别关注教士婚姻，规定高级教士不能缔结“非法婚姻”。教士的再婚或者豢养情妇不会构成合法婚姻；与寡妇、或者离过婚的妇女、或者妓女、女仆、女演员等缔结的婚姻也不是合法婚姻。如果教士缔结了这些非法婚姻，就不能位居主教、助祭、副助祭以及所有的圣品之列。^②即使是由于无知，而缔结了非法婚姻，也要解除。^③对于教士的性生活也规定“主教、神父、助祭、副助祭、讲经员、领唱者或者守门员在侍奉上帝时禁止与妇女发生关系，否则免职”^④，这是因为“侍奉圣坛的人当手持圣物时，要绝对的节制”。^⑤

除此之外，东方教会坚决主张“位列圣品之人的合法婚姻应愈加坚固，决不能解散；与妻子的结合，也不能剥夺在便利时候的性生活。”^⑥可见，在东方教会中，已缔结的婚姻并不能成为授职的阻碍因素。对此，还明确规定“在授职时，不能要求他承诺放弃与妻子的合法性生活……任何人如敢违反使徒法典，剥夺那些位列圣品的神父、助祭、副助祭与合法妻子共同生活以及性交的权利，将被免职。神父或者助祭以伪善的虔诚为借口而离异妻子，将被排斥在宗团之外，坚持而不悔改将被免职。”^⑦这里所说的婚姻是指授职前就已缔结的婚姻。这时，

^① 查士丁尼法典规定禁止有子嗣的人授职为主教，但如果已婚男子没有子嗣，并且同妻子分开后，可以被选为主教，在所有的情况下，未婚男子优先于已婚男子授予主教之职。简单的说，主教必须要独身。主教之下所有的教士都可以允许过婚姻生活。

^② *Canon III* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^③ *Canon XXVI* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^④ *Canon IV* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑤ *Canon XIII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑥ *Canon XIII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑦ *Canon XIII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

婚姻与圣品的授予并行不悖，圣品也不会使原有的婚姻无效。

在已婚人授职问题上，拉丁教会与东方教会的规定大相径庭。拉丁教会着重的是“婚姻”与“圣品”的对立，而东方教会则看重“已婚教士”与“教士婚姻”的区分。大体而言东方教会在任何级别的教职上——包括主教，都不排斥已婚教士，但却反对教士婚姻——授职后缔结的婚姻，无论是未婚的已授教职士的婚姻还是已婚授教职士的再婚。特鲁兰会议明确规定“副助祭、助祭和神父在授职后缔结的婚姻是非法的，如有违反将被解除”。^①这时，圣品对于婚姻而言便是婚姻障碍。对于那些已婚的神职人员，如果妻子死亡，那么就只能过独身的生活，而不能再婚。根据此次会议，即使授职前，如果再婚或者缔结了其它非法婚姻，在授职后也构成了婚姻障碍，此种结合被视为非法，并应解除。^②

东方教会对于主教的独身要求明确而严格。特鲁兰会议谴责了非洲和利比亚地区（Africa 和 Libya）某些与妻子生活在一起的主教，明确规定“被授予主教之职，其妻子在共同同意下，应与之分开，在授职后，妻子应进修道院。”^③但这并不意味着双方婚姻关系完全地终结。因为还规定妻子所进驻的修道院离主教驻地的距离要“适中”，还规定主教有义务供养妻子，妻子还可授职为女执事。^④主教要继续承担某些丈夫的职责，妻子的处境比起拉丁教会的情况要好得多。妻子为了丈夫而与之分开，进入修道院被视为是一种高尚的牺牲行为而受尊敬。因此，此种分离并非是由于非法而解除婚姻，应该看作是一种分居行为，这也不能称之为婚姻障碍。

对于修士、修女禁止结婚，会议把修士娶妻与通奸等同。^⑤教会法学家并不认为修道宣誓构成婚姻障碍，理由是法规并没有提及修士已缔结婚姻的解除。此外还规定了修道院中禁止发生性行为，无论是教会人士还是俗人。^⑥

东西教会关于独身规定的差异是显而易见的，也是双方一系列分歧中的一个。在现实处理上还是保持着最低限度地彼此尊重。东方教会在特鲁兰会议上就声称拉丁教会违反了使徒法典的相关规定，但还是对此默认，原因仅仅在于他们对贞洁的持守给我们展现了一个完美地承诺。^⑦有的教会法学家还认为在侍奉上

^① *Canon VI* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^② *Canon III, XXVI* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^③ *Canon XLVIII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^④ *Canon XLVIII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑤ *Canon XLIV* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑥ *Canon XLVII* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

^⑦ *Canon XXX* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html> 这种态度显示了傲慢和自我中心主义。其实

帝时节制也是对拉丁教会的让步，这未必如此。因为此种规定在诸多宗教仪式中具有普遍性，旧约圣经也有类似的事例，东方教会不过是对这种传统的继承而已。东方教会要求其教士在拉丁国家旅行时节制的规定可看作是对拉丁教会的让步。拉丁教会也大体承认他们的独身法规是教会法的产物，还赋予教皇以豁免特权，为双方和解创造了条件。

从法律的角度来讲，教会虽然制定了婚姻障碍论，并使之成为教士独身的法律依据，但法律并没有禁止教士婚姻，仅仅是规定了教士不能与哪些人结婚，哪些婚姻是无效的。例如具有教亲关系的人不能结婚，但并不妨碍他们与其它人缔结合法的婚姻。同样地，圣品与宗教宣誓也仅仅是禁止了教士、修士与信众的婚姻。当然，当时的社会条件下，整个社会都是基督社会，所有民众基本上都是基督徒，婚姻障碍也就排除了教士结婚的可能。但从法律上来看，教会独身法规是有漏洞的。

虽然如此，婚姻障碍理论还是产生了深远的历史意义和现实影响。虽然法律的制定与实施及其效果是不同的概念，在历史的任何阶段都不乏高级教士违反独身法规的事例，但对拉丁教会而言，在法律上已不存在教士婚姻问题。教士的婚姻被界定为非法、无效，教士的“妻子”变成了“情妇”，“儿子”成了“私生子”。婚姻的社会价值被剥离，婚姻所带来的社会关系被贬低。除了生理性的发泄外，这种结合不会带来任何有益的东西，但却给教士以及他们的“妻子”、“儿女”留下声誉上的骂名以及现世利益的剥夺。对于任何人而言，与教士联姻成为得不偿失的行为，这反而有利于教士独身。

东方教会独身法规中关于主教离开妻子的规定也违反了使徒法典。法学家对此的解释是在真理初生时，使徒以极大胸怀包容那些拥抱真理但有缺点的人。但当教义宣扬日久，信仰日盛之时，就不仅禁止主教同妻子同枕共眠而且不允许他们生活在同一屋檐下。

结语 教士独身是教会的必要选择吗？

基督教是爱的宗教。僧侣独身制被教会宣扬为增加爱的方式，理查德·赛普认为，放弃性行为而独身的人，为了上帝和人类而被迫追求超越自然之爱，超越现世的爱把他变成了其他人的人——侍奉人类的人。^① 这是基于教俗相异的观点。虽然自宗教改革、启蒙运动以来就被批判，但还广为接受。19 世纪末董林葛博士（Dr. Döllinger）写新给他英国圣公会的朋友说：

“你在英格兰不会理解我们的人民心中何等根深蒂固地认为神父为了教区居民而牺牲自己。他没有自己的孩子，因此，教区内所有的孩子都是他的孩子。他的教众知道他的微不足道的愿望已经满足，他可以把所有的时间和精力奉献给教众。他们知道这与新教的已婚牧师是有相当大的不同。牧师的收入或许足够他自己用，但对于他的妻子和孩子来说则不够。为了维持他们的生活，他必须从事其他工作，写作或者教书，只有一部分时间给予他的教众。并且，他们也知道，当家庭和教区发生利益冲突时，家庭总会优先于教区。几乎在所有的天主教团体中，已婚教士将会被抛弃。他所有的影响也会消失。人们根本没有为如此根本的转变准备好。教士所处的环境也不容许这样。这是致命的变革。”^②

然而 1992 年美国田纳西州的天主教神父约瑟夫·布林（Joseph Breen）向全美天主教报纸和杂志写了一封信，认为：

“目前教会令人气馁的处境是因为我们主教对严重的神父短缺所带来的危害无所应对。我们的神父正枯竭。我们的神父不仅气馁，而且痛苦，因为我们主教没有勇气面对削弱教会每一部分的系统问题。俗世之人一再吐露对灵魂的关切，但由于圣职的减少，真正的圣礼需求没有被满足……罗马关于妇女、性和权威的态度和行为并不与普世教会的精神一致……我恳求，祈祷在六月召开的圣玛利亚会议（*Notre Dame*）上，主教们支持自愿回归的那些已婚教士，他们在其他方面很好地遵守教规。教会遭受到的不仅仅是神父数量的减少还有立志担当神父之职者的低下品质。这些回归神父的经历是无价的。如果我们爱教会，我

^① A. W. Richard Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, Brunner/Mazel, Inc, 1990.P.62.

^② <http://www.newadvent.org/cathen/03481a.htm>

们就一定会考虑独身对神父是可选择的。”^①

可见，在教会内部对独身也有截然不同的态度，虽然他们都是站在教会立场。作为局外人，以超脱的姿态，或许可以识得“庐山真面目”。

几乎所有的宗教与性都有密切关联。宗教的神秘性更会借此来表达。韦伯就认为：“神秘论者所坚定的是破除一切形式的体验，并期望借此而融入置身于一切制约与造型之外的‘全有独一者’。”^②因此，性的放纵与性的禁欲都是达到这种状态的途径，这与世俗道德无关。但也反映出宗教与性内在的紧张关系。在基督教中，这种关系更加紧绷。这与基督教的救赎理论直接相关。人类由于悖逆上帝而堕落，人类的自由意志发生扭曲，如要获得拯救就必须克服扭曲的意志。这种救赎理论由圣经奠定基调，后由教父完成，并最终把扭曲的意志指向性。对性的抑制便成为获得拯救的不二法门。

从根本上来说，是人类创造了基督教，因此基督教的教义学说也反映了人类需要。基督教对性的态度与其所产生的环境密不可分。基督教兴起之时恰逢罗马帝国时期，整个社会崇尚快乐原则，社会风气糜烂，这反而为禁欲思想提供了温床，因为“直接指向性满足的倾向会完全转向年轻人的伤感，这是司空见惯的。自我变得越来越谦虚温和，而对象则变得越来越崇高可贵，最后对象完全占有自我的爱，而自我的自我牺牲接踵而来也就成为自然的结果了。”^③这也就不难理解罗马帝国后期风起云涌的守贞修道运动了。当教会组织不断完善后，教会当局对独身采取更加主动的姿态，独身由个人意愿转变成法定义务。除了维护教会地产与权威等因素外，也与群体的心理因素也密切相关。弗洛伊德认为教会、修道院作为人为的群体之所以能够延续，是因为信众对他们的首领——基督——有一种“错觉”，即他一视同仁地热爱群体中的每一个成员，如果消除这种“错觉”，那么宗教组织便会瓦解。^④作为基督在现世代理人的教士也就必然选择独身来实践基督之爱，维护教团的运转。所以，在历史上教会当局反对教士结婚的运动总能得到广大信众的鼎力支持。

^① <http://www.arthurstreet.com/celebrity1993.html>

^② 康乐，简惠美译：《韦伯作品集 V 宗教与世界：韦伯的宗教社会学》广西师范大学出版社，2004年，第529页。

^③ 约翰·克里曼编：《弗洛伊德著作选：群体心理学与自我的分析》，四川人民出版社，1986年，第249~250页。

^④ 约翰·克里曼编：《弗洛伊德著作选：群体心理学与自我的分析》，第236页。电影《达芬奇密码》引起了教会当局的不满。电影中宣扬的耶稣娶妻生子的故事，不仅挑战了罗马教会的权威和合法性，而且从根本上动摇了信众对基督教的信仰。信众无法认可结婚生子的耶稣还能义无反顾地走向十字架，救赎全人类。

教士虽被赋予神圣性，但终究是人。独身制对教士、修道士是一个极大的考验。独身与禁食苦行相连并非没有原因。禁食可以最大程度上压制性欲，因此，苦修的修士比起在俗的教士更好地履行独身法规。但在历史的任何阶段，都不乏教士结婚或者豢养情妇的现象。教皇也并非都是独身法规的楷模，如下表所示：

结婚的教皇		1139年后有私生子的教皇	
使徒圣保罗		英诺森八世 (1484-1492年)	有几个孩子
斐理克斯三世 (483~492年)	2个子女	亚历山大六世 (1492-1503年)	有几个孩子
何尔米斯达 (514~523年)	1个儿子	朱利安二世 (1503-1513年)	3个女儿
西尔维 (536~537年)		保罗三世 (1534-1549年)	3个儿子, 1个女儿
阿德利安二世 (867~872年)	1个女儿	庇护四世 (1559-1565年)	3个儿子
克雷芒四世 (1265~1268年)	2个女儿	格列高利十三世 (1572-1585年)	1个儿子
斐理克斯五世 (1439~1449年)	1个儿子		

历史资料: *Oxford Dictionary of Popes*; H.C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, 1957; E. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 1985; J. McSorley, *Outline History of the Church by Centuries*, 1957; F.A.Foy (Ed.) *1990 Catholic Almanac*, 1989; D.L. Carmody, *The Double Cross - Ordination, Abortion and Catholic Feminism*, 1986; P.K. Jewtt, *The Ordination of Women*, 1980; A.F. Ide, *God's Girls - Ordination of Women in the Early Christian & Gnostic Churches*, 1986; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 1984; P. DeRosa, *Vicars of Christ*, 1988.

资料来源: <http://www.futurechurch.org/fpm/history.htm>

普通教士违反独身法规更是不胜枚举。可见独身确实是一条艰难的灵修之路。有切身体验的圣雄甘地就认为只有一种可以与性爱相匹敌或者超越它的爱才可以为了精神原因及信仰来维持独身。^①

虽然不能保证所有的高级教士以及修士、修女都能够严格地遵守独身法规，

^① A. W. Richard Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, Brunner/Mazel, Inc, 1990.P.64.

但由他（她）们所构成的宗教团体基本上还是保持着独身的特性，并在历史上也发挥了独特的作用。

在人类发展的历史进程中，巫师、祭司、教士一直被视为特殊人群。根据某一特殊程序来遴选，又以某种生活方式与大众相区别。在基督教中，独身成为教俗的分界线。独身对基督教的兴起和发展有着并非可有可无的作用。帕特里克对之于爱尔兰，奥古斯丁对之于英格兰，爱尔兰修士对之于欧洲大陆，卜尼法斯（680~754年）对之于德意志地区，安斯加（Ansgar 801~865年）对之于北欧地区，西里尔（?~869年）和默托迪乌（?~885年）兄弟对之于东欧地区，正是这些独身的教士、修士不辞辛苦的传教工作，才不至于使基督教湮灭于蛮族的滚滚洪流中。当欧洲人开辟新航路之后，积极对外布道的是耶稣会、方济各会、多明我会等修会。来华传教士利玛窦就明言道：

“吾会三四友，闻有可以行道之域，虽在几万里之外，亦即往焉，无有托家寄妻子之虑，则以天主为父母，以世人为兄弟，以天下为己家属，其所涵胸中之志如海天然，岂一匹夫之凉乎？”^①

正是在他们的布道下，天主教成为世界性宗教。更为重要的是，独身传教士的宣教活动体现了基督教的普世主义，超越了种族、国家甚至文明的界线。这是对人类文明的一大贡献。

独身制度使教俗分离，排除了俗人对教会事务的干预，维护了教会的权威和独立。汤普逊从经济的角度评论说，在封建时代，教会有更加充足的理由来维持一个独身的教士阶层。从政治的角度来看，独身制对基督教的存亡起了关键作用。基督教兴起于古典时期，历经了整个中世纪，直到现在仍有着强大生命力。曾与基督教并存的罗马帝国、墨洛温王朝、加洛林帝国、神圣罗马帝国虽显赫一时，但早已灰飞烟灭。可以说教廷是人类历史上最为悠久的“皇室”，这与教会的“继承法则”直接相关。教会在历史上逐步确立起的高级教士独身制，在古代是一种制度上的创新，并在相当长的历史时期内保持着先进性。独身否定了世袭制，教会精英阶层的遴选在很大程度上摆脱了血缘关系的束缚。反观世俗社会，古代、中世纪王朝无一例外的实行家族世袭制，墨洛温王朝和加洛林王朝更是实行诸子析产制，这直接导致了王朝的崩溃。

^① 利玛窦：《天主实义》，台湾学生书局影印本，1964年，第613~614页。

独身制为教会实行“有限民主制”创造了条件。早在 11 世纪教会就确定了教皇及高级教士的选举方法，在第二次拉特兰会议上更是确定以“品德”为考量教士的首要因素。^①这就从制度层面上保障了教会精英阶层的活力。此外，独身的教士、修士会更全身心的服务于教会事务，这是尽人皆知的事实。独身制保障了教会组织的长久的存在和高效率的运转。

教士独身制的历史意义不只局限于教会内部，对西欧社会结构以及西欧的历史进程也有着巨大的影响。独身制使教俗分离，奠定了西欧社会的二元格局。一方面，教会在中世纪政治、宗教、文化、教育、军事等方面有很大的发言权，对世俗王权形成制约，使西欧社会不可能发展出类似东方社会的专制主义；另一方面，教俗分离，也使西欧社会避免形成类似于伊斯兰世界政教合一的神权政治体制。^②教士独身制受到教俗两界的推崇，除了信仰方面的原因外，还有着现实的原因。教皇格列高利七世正是认识到教士结婚为俗人控制教会提供了机会才大张旗鼓地反对教士婚姻。世俗王公贵族也认识到拥有巨大田产和权威的教会由独身而非结婚的教士掌管更为安全。客观的结果正如亨利·李所言，西欧社会避免出现了一个宗教的种姓，没有出现印度社会的种姓社会结构。总之，独身制所造就的二元政治结构为西欧社会最先向近代转型提供了前提。

任何制度都不会十全十美，在不同领域、不同的历史时期所起的作用甚至正好相反。独身制作为古老的制度更是如此。独身制也给教会和整个社会带来诸多麻烦。

关于独身制的争论几乎伴随着教会发展的整个历史过程。耐人寻味的是作为正统的大公教会对教士独身的态度并非一成不变。直到第一次大公会议时，正统教会并没有制定有关教士独身的法规，并且还排斥婚嫁，主张独身的派别定为异端，予以谴责，对由平信徒发起的守贞修道运动也持冷漠的态度。随着教会组织的不断扩大和完善，合法地位的获得以及随之而来的大量财富，教会当局通过一系列地方宗教会议和教皇法令不断地推动独身立法，最终在 12 世纪确立了拉丁教会的独身制度。教会内部对独身问题的争论成为教派分裂的因素之一。东正教会和拉丁教会、天主教会和新教诸派的分裂，都可以看到独身问题在其中所扮

^① CANON 16 <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

^② 关于中世纪教会与国家的关系，彭小瑜教授以教会法的角度予以阐释，指出西欧社会所形成的二元政治格局是以教会法为形式的教会官方政治学说的基本原则，这种二元格局既是相互合作的基础，又常引发冲突。详见彭小瑜：《教会法研究》，第 195~244 页

演的角色。双方相互指责对方违反了圣法，背叛了基督。即使在天主教会内部，对独身的争论仍未停止，潜伏着进一步分裂的危险。

拉丁教会对僧侣独身的要求严格，否认教士婚姻的合法性。教士不能在婚姻关系内获得性满足，便会寻求其它途径发泄。尤其在混乱时期，教会的禁欲主义转变成纵欲主义，教士成为整个社会道德堕落的象征，“在16世纪初期的斯比耶地区，几乎每名乡村教士都拥有一名情妇，而没有情妇的教士则被当成怪人。”^① 马丁·路德正是看到罗马教廷的道德堕落，才毅然走上了改革之路。当今社会，教士的性丑闻更使拉丁教会卷入非议。独身制本来是教会标榜的高道德标准，但往往给教会的道德声誉带来负面影响，人们对独身制也产生怀疑。

一些有宗教热情、有才华的信徒由于独身要求而被教会、修会拒之门外，影响了教会的发展。如果按照独身法规的标准来看，彼得、奥古斯丁等并不是合格的教牧人员。教会在很长的历史时期内，主要从修道院中遴选高级教士，尤其是东方教会的主教大部分来自于修道院。在中世纪修道院盛行时，所带来的问题还不明显，但14世纪以来，修道院急剧衰败，数量下降。15世纪路德更是倡导废除修道院，大量修士、修女还俗，使天主教会陷于神父匮乏的处境。独身主义所依据的禁欲主义与近代兴起的理性主义、人文精神格格不入，使天主教会神父之职无人问津，教会神职人员匮乏的情况雪上加霜。以美国为例，20世纪40年代中期的天主教信徒的人数为2800万左右，到80年代初期达到6400万，而神父的数量仅由3.9万增长到5.9万，更为严峻的是候选神父的数量则一直递减，80年代以来更是维持在4000左右的低位。^② 按照这样的趋势，神父的数量也将大幅度的下降。这也不难理解约瑟夫·布林神父的焦虑了。

天主教独身主义是在西方文化背景下产生的文化现象。也正是在独身的神父、修士的努力下，天主教成为全球性的宗教，但他们的独身生活以及贞洁阻碍了与异质文明的交流、融合。最典型的事例便是明末清初天主教在华传播时关于独身的争论，成为这一时期天主教在华传教失败的一个因素。^③

“百善孝为先，万恶淫为首”是中国传统社会伦理观的生动写照。虽然也包含了对贞洁的追求，但却没有发展出基督教对贞洁那样极端地推崇。这反映了中

^① Marc R. Foster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Cornell University Press, 1993. P.21.

^② A. W. Richard Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, Brunner/Mazel, Inc, 1990. P.6.

^③ 林中泽先生对此有深入、全面地探讨，详见《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》，广东教育出版社，2003年，第四、五、六章。

西思维方式和社会伦理的巨大差异。中国传统社会信奉儒学，提倡“中庸之道”，认为人性本善；而基督教则有明显的二元论色彩，持原罪说。中国的“孝”文化与基督教的救赎理论之间的对立、冲突不可避免。中国传统社会认为“不孝有三，无后为大”，而天主教虽不排斥世俗婚姻，但生育决不是其婚姻的首要价值，况且还极力推崇贞洁的独身生活。天主教实应从佛教那里学习经验。佛教已成功地融入了中华传统文化，与儒、道并列。但佛教初传之时，在出家问题上也倍受中土之士诟病。在西晋时，佛教的《盂兰盆经》译成汉文，宣扬目连救母的故事，并且还编写了通俗易懂的《父母恩重经》。自唐以后，“孝亲”思想成为中国佛教弘扬的中心教义之一。天主教能否在中国广为传播并被接受，根本的因素在于如何协调中西迥异的文化，而独身便是其中之一。

在新的历史时期，教会所处的环境已经发生了很大变化，面对教会内外对独身的质疑，罗马教廷仍旧坚持高级教士独身的立场，但也开始采取灵活姿态，应对神父匮乏的局面。一方面，教皇使用豁免特权容许那些已婚的东正教会或其它教派的神职人员皈依天主教而不用离弃妻子；另一方面，梵二会议恢复了终身执事职，允许已婚人士担当。^①

历史上或许没有一个制度像基督教独身制那样既有如此悠久的历史，又有现实的意义；既有丰富的学理背景，又有完善的法律体系；既起了无可比拟的历史作用，又带来令人惊诧的痛苦和罪恶；独身主义是教会末世论的标志，是天主教普世主义的象征，更体现了人类的一种理想主义。在物欲横流、注重现世享受，个人主义、民族主义横行的今世，独身被视为惨无人道、泯灭人性的乌托邦生活。或者正因如此，独身主义才显得弥足珍贵。耶稣说，独身不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。（马太 19：11）基督教独身制无论有多少问题，不啻为人类对一种理想的尝试。无论对独身制有什么争议，它的历史还将持续下去，对它的争论也会不停息。

^① 对终身执事职的规定可参见《培育终身执事的基本守则：终身执事职务以及生活指南》，公教教育部、圣职部颁布，天主教香港教区终身执事专责小组翻译，天主教教务协进会出版社，1999年。

参考文献:

一、 英文文献

工具书:

New Catholic Encyclopedia, Volume III, celibacy Mc Gram-Hill Book Company, 1967.

New Encyclopaedia Britannica, Volume III, IV, Encyclopaedia Britannica, 1993 .

专著:

A . W . Richard Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, Brunner/Mazel, Inc, 1990.

Bryce Lyon , *Mediaeval History——Europe form the Second to the Sixteenth Century*, New York : Haroer&Row, 1962.

Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, 1999.

Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, Da Capo Press, 1999.

F.F.Bruce, *The Canon of Scripture* , Downen Grove:IVP, 1988.

Gordon Thomas, *Desire and Denial: Celibacy and Church*, Little, Brown and Company, 1986.

Gerd Tellenbach, *the Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1993.

Henry C . Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, C . A . Watts&Co . Limited, 1932.

Jane Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society ca.500-1100*, University of Chicago Press, 1998.

Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarri, *Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, Harvard University Press, 1999.

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, 1988.

Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: the Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge University Press, 1995.

二、中文文献

中文著作：

罗竹风主编：《中国大百科全书—宗教卷》，中国大百科全书出版社，1988年。

朱维之：《希伯来文化》，浙江人民出版社，1988年。

苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989年。

卓新平：《世界宗教与宗教学》，社会科学文献出版社，1992年。

汪子嵩等：《希腊哲学史》，人民出版社，1993年。

王晓朝：《希腊宗教概论》，上海人民教育出版社，1997年。

王亚平：《修道院的变迁》，东方出版社，1998年。

林中泽：《早期西方文明札记》，吉林大学出版社，1998年。

潘光：《犹太文明》，中国社会科学出版社，1999年。

罗衡林：《基督教会制度史》，湖南师范大学出版社，2000年。

王晓朝：《信仰与理性：古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001年。

裔昭印：《古希腊的妇女——文化视域中的研究》，商务印书馆，2001年。

扬巨平：《古希腊罗马犬儒现象研究》，人民出版社，2002年。

梁工等：《圣经解读》，宗教文化出版社，2003年。

刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武汉大学出版社，2003年。

章雪富，石敏敏：《早期基督教的演变及多元传统》，社会科学文献出版社，2003年。

林中泽：《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》，广东教育出版社，2003年。

彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，商务印书馆，2003年。

薄洁萍：《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》，学林出版社，2005年。

周伟驰：《奥古斯丁的基督教思想》，中国社会科学出版社，2005年。

张新樟：《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义德神话哲学与精神修炼》，生活·读书·新知三联书店，2005年。

陈恒：《希腊化研究》，商务印书馆，2006年。

贺璋蓉：《神光下的西方女性》，中国青年出版社，2007年。

中文译著：

〔古罗马〕奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆，1963年。

〔意大利〕利玛窦：《天主实义》，台湾学生书局影印本 1964年。

〔法兰克〕图尔的格雷戈里《法兰克人史》，商务印书馆，1981年。

〔美〕亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1983年。

〔美〕汤普逊：《中世纪经济社会史》，下册 商务印书馆，1984年。

约翰·克里曼编：《弗洛伊德著作选：群体心理学与自我的分析》，四川人民出版社，1986年。

〔英〕弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，中国民间文艺出版社，1987年。

〔法〕亨利·皮朗：《中世纪城市》，上海人民出版社，1987年。

- (英) 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988年。
- (美) D.L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1989年。
- (美) 坦娜希尔：《历史中的性》，光明日报出版社，1989年。
- (美) 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年。
- (古希腊) 赫西俄德：《工作与时日》，商务印书馆，1991年。
- (美) 欧文·辛格：《超越的爱》，中国社会科学出版社，1992年。
- (美) 西奥多·H·加斯特英译：《死海古卷》，商务印书馆，1995年。
- (古罗马) 奥古斯丁：《独语录》，上海科学院出版社，1997年。
- (古希腊) 赫西俄德：《神谱》，商务印书馆，1997年。
- (德) 费尔巴哈：《基督教的本质》，商务印书馆，1997年。
- (法) 安德烈·比尔基埃等：《家庭史》，三联书店，1998年。
- (托名) 狄奥尼修斯：《神秘神学》，生活·读书·新知三联书店，1998年。
- (德) 施皮茨莱：《亲吻神学——中世纪修道院情书选》，生活·读书·新知三联书店，1998年。
- 陈中梅译：《埃斯库罗斯悲剧集》，辽宁教育出版社，1999年。
- (德) 奥托·基弗：《古罗马风化史》，辽宁教育出版社，2000年。
- (德) 利奇德：《古希腊风化史》，辽宁教育出版社，2000年。
- (美) 伯克富：《基督教教义史》，宗教文化出版社，2000年。
- (英) 安德鲁·洛思：《神学的灵泉——基督教神秘主义传统的起源》，中国致公出版社，2001年。
- (德) 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001年。
- (法) 克里斯蒂娜·德·皮桑：《妇女城》，学林出版社，2002年。
- (俄) 特洛依茨基：《基督教的婚姻哲学》，河北教育出版社，2002年。

(英) 罗素:《西方哲学史》上册,商务印书馆,2003年。

(以色列) 苏拉密斯·萨哈:《第四等级——中世纪欧洲妇女史》,广东人民出版社,2003年。

(美) G. F. 穆尔:《基督教简史》,商务印书馆,2003年。

(美) 奥尔森:《基督教神学思想史》,北京大学出版社,2003年。

(美) 威尔·杜兰:《恺撒与基督》,东方出版社,2003年。

(美) 保罗·梅尔编译:《约瑟夫著作精选——〈犹太古史〉、〈犹太战记〉节本》,北京大学出版社,2004年。

(意大利) 塞尔瓦托·利拉:《亚历山大的克雷芒》,华夏出版社,2004年。

康乐,简惠美译:《韦伯作品集V宗教与世界:韦伯的宗教社会学》广西师范大学出版社,2004年。

(德) 奥托·泽曼:《希腊罗马神话》,上海世纪出版集团,2005年。

(美) 戈登·菲,(美) 道格拉斯·斯图尔特:《圣经导读》,北京大学出版社,2005年,上册。

(法) 埃德蒙·波尼翁:《公元1000年的欧洲》,山东画报出版社,2005年。

(德) 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,陕西师范大学出版社,2005年。

(美) 汉斯·约纳斯:《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》,上海三联书店,2006年。

(瑞士) 雅各布·布克哈特:《君士坦丁大帝时代》,上海三联书店,2006年。

罗伯特·福西耶主编:《剑桥插图中世纪史》,山东画报出版社,2006年。

(古罗马) 奥古斯丁:《上帝之城——驳异教徒》上册,上海三联书店,2007年。

教会文献:

《基督教早期文献选集》,谢扶雅编译,东南亚神学教育基金会,基督教文艺出版社,1976年。

《圣经》，中英文对照简化和合本，中国基督教两会出版发行，1989年。

《培育终身职事的基本守则：终身职事职务及生活指南》，天主教香港教区终身职事专责小组，天主教教务协进会出版社，1999年。

论文：

陈曦文：《论中世纪西欧基督教的精神禁锢》，《首都师范大学学报》（社会科学版）1996年第5期。

林中泽：《欧洲中世纪教会法中的婚姻与性》，《历史研究》，1997年第4期。

夏洞奇：《在婚姻与守贞之间——对奥古斯丁婚姻观的一种解释》，《西学研究》第一辑，商务印书馆，2003年。

许列民，何光沪：《基督教〈圣经〉的苦修主义》，《学海》2005年第2期。

张新樟：《试论诺斯替宗教修行的理论与实践》，《宗教学研究》，2005年第3期。

彭小瑜：《西方历史误读的东方背景：法律革命、宗教改革与修道生活》，《历史研究》，2006年第1期。

三、网络资料

教会文献：

The Canons of the First Nicea Council

<http://www.fordham.edu/halsall/basis/nicea1.txt>

The Canons of the First Lateran Council

<http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran1.html>

The Canons of the Second Lateran Council

<http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.html>

The Canons of the Fourth Lateran Council

<http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>

The Canons of The Trullo Council

<http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html>

The Rule of St. Benedict

<http://www.fordham.edu/halsall/source/rul-benedict.html>

St Jerome: *On The Song of Songs*, From the treatise *Against Jovinian*

<http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-06/treatise/jovinan1.htm>

其它网络资料:

关于诺斯替主义研究的资料以及学术史

<http://www.godoor.com/xinyang/article/xinyang5-14.htm>

Celibacy of the Clergy

<http://www.newadvent.org/cathen/03481a.htm>

Celibacy and the Priesthood

http://www.catholic.com/library/Celibacy_and_the_Priesthood.asp

Celibacy <http://www.encyclopedia.com/html/c1/celibacy.asp>

A Brief History of Celibacy in the Catholic Church

<http://www.futurechurch.org/fpm/history.htm>

Celibacy http://www.inq7.net/opi/2003/jun/17/opi_editorial-1.htm

Paul on marriage vs. celibacy

http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_1/marriage.html

Home Page for the Theological Works of Thomas G. Lederer

<http://www.arthurstreet.com/celibacy1993.html>

后 记

三年前，我有幸考入华南师范大学，师从贺璋璐教授，学习基督教文化。对我而言，对基督教的感觉就像对广州的天气和饮食一样陌生而充满好奇。既来之，则安之。我非常感谢我的导师了给我起步的信心和宽松的环境，让我在寻觅中培养兴趣，收获快乐。这篇论文也算是我这三年学习的总结汇报。坦率地讲，单靠自己根本完成不了这篇论文。从选题、开题、写作到修改、定稿，都离不开老师的指导。在此，要特别感谢林中泽老师、何慧老师。从写作思路的厘清到资料的收集，两位老师不耐烦地给予指点。论文初稿写完后，贺老师和林老师认真地审阅，提出了不少意见。自己对论文也是倾注了大量时间和精力，尽量地写好。尽管如此，论文还有很多不尽人意之处，当然，这些都是因为笔者自己学识浅薄所致，与他人无关，希望将来有机会弥补。

三年的时光转瞬即逝。三年中，自己经历了很多事情，也留下了很多回忆。对我来说，这是一笔财富。三年中，我受惠于他人的很多，而自己却无以回报，想来惭愧。在此，只能向我的老师和同学道声感谢，祝福他（她）们事业有成，幸福快乐！也祝愿自己不骄、不躁、不屈、不馁，以平常心坦然面对生活。

代国庆

2007年6月9日于华南师范大学

华南师范大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确的方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

论文作者签名：代国庆

日期：2007年6月7日

学位论文使用授权声明

本人完全了解华南师范大学有关收集、保留和使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属华南师范大学。学校有权保留并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版，允许学位论文被检索、查阅和借阅。学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印、数字化或其他复制手段保存、汇编学位论文。（保密的论文在解密后遵守此规定）

论文作者签名：代国庆

日期：2007年6月7日

导师签名：胡璋璐

日期：2007年6月7日