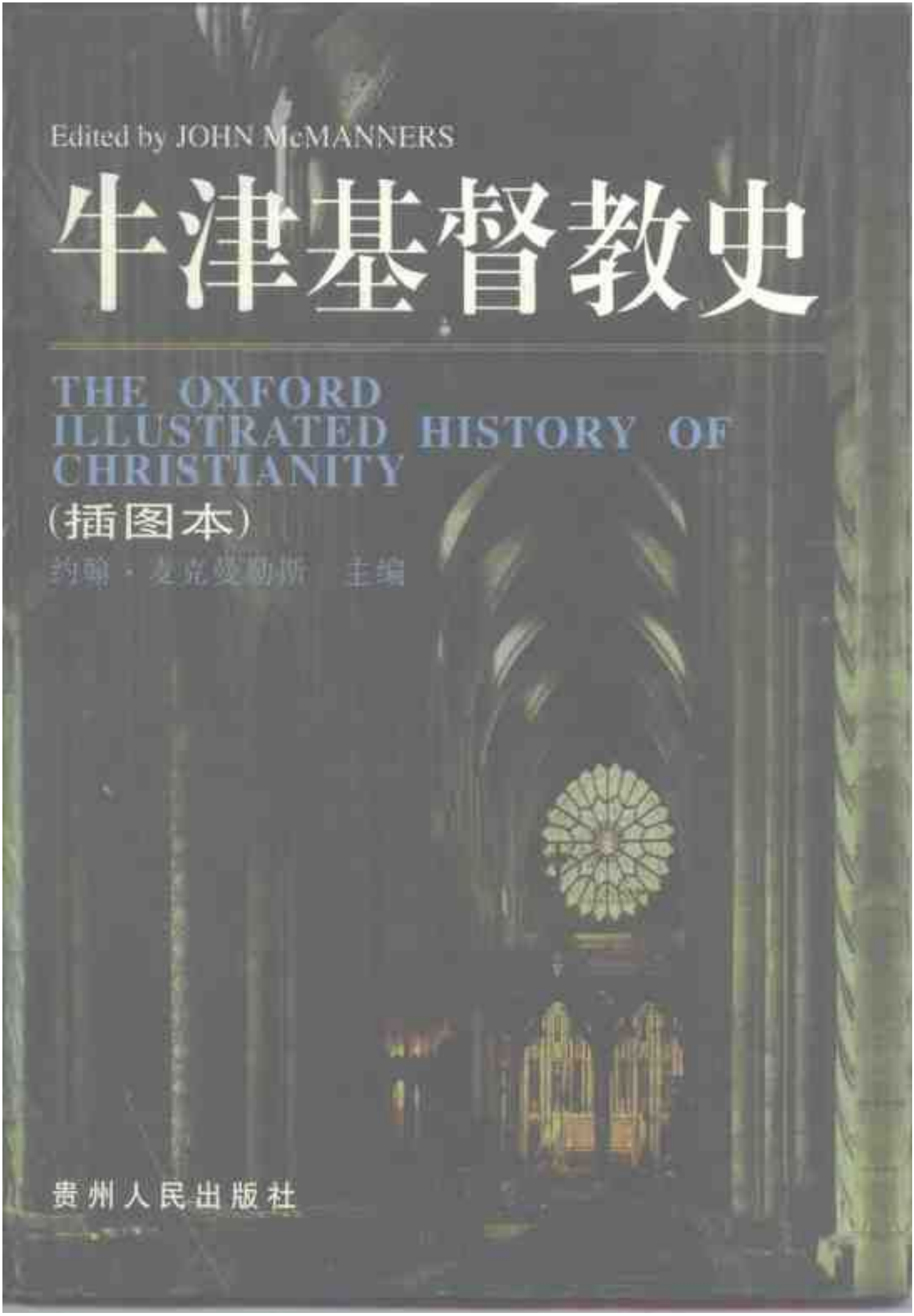
Edited by JOHN McMANNERS

牛津基督教史

THE OXFORD ILLUSTRATED HISTORY OF CHRISTIANITY

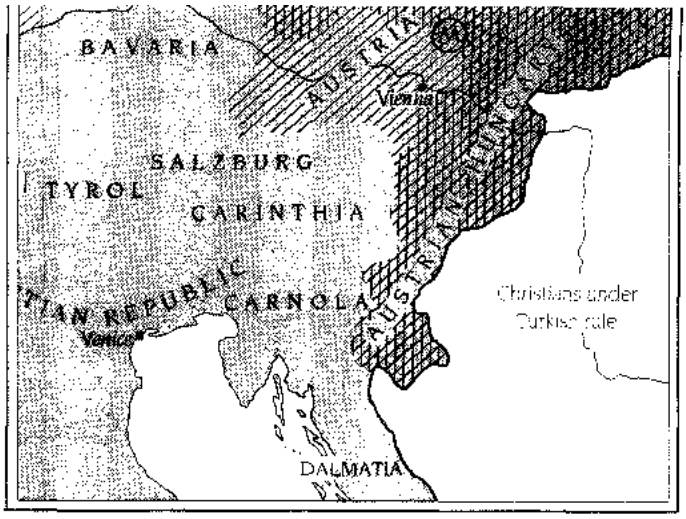
(插图本)

约翰·麦克曼纳斯 主编



贵州人民出版社

93370

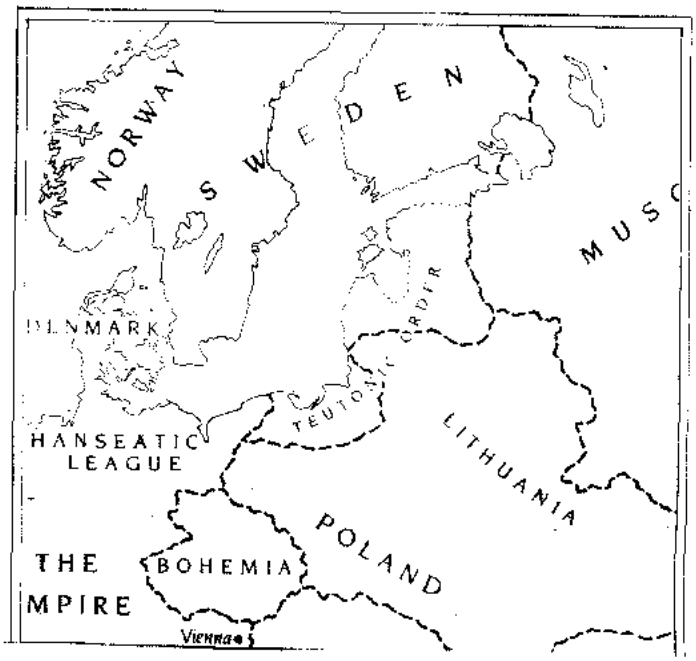


THE OXFORD
ILLUSTRATED HISTORY OF
CHRISTIANITY

牛津基督教史

（插图本）

（英）约翰·麦克曼勒斯　　主　编
张景龙　沙　辰　陈祖洲　孙　庆
李秀领　阚保平　洪邮生　潘兴明　　译
程亦赤　袁　鹰　　校　译



贵州人民出版社

(黔)新登字 01 号

责任编辑　程亦赤
封面设计　黄　翔

牛津基督教史

（插图云）

（英）约翰·麦克曼勒斯　主编
张景龙　沙　辰　陈祖洲　孙　庆
李秀领　阚保平　洪邮生　潘兴明　译
程亦赤　袁　鹰　校译

贵州人民出版社　出版
新华书店北京发行所发行

贵州协合印务公司　激光照排
精美快速印装有限公司　印　刷

787×1092 毫米　16 开本　44.6 印张　908 千字
1995 年 3 月第 1 版　1995 年 3 月第 1 次印刷

书号：ISBN7-221-03755-8/K·293　定价：168.00 元

本书中文简体版经牛津大学出版社正式授权，由贵州人民出版社出版发行。版权所有，翻印必究。

牛津基督教史(插图本)

作者简况

约翰·麦克曼勒斯 牛津大学钦定教会史讲座荣誉教授,牛津大学万灵学院研究员。发表过多篇关于法国史和欧洲史的论文。其第五部专著《死亡与启蒙运动》(Death and the Enlightment)(牛津大学出版社,1981)获沃尔夫逊文学奖(历史类),并于出版当年被《时代》周刊评为十大非小说类杰出著作之一。

亨利·查德韦克 剑桥大学彼得豪斯学院院长,钦定神学讲座荣誉教授。

罗伯特·马库斯 诺丁汉大学中世纪史荣誉教授。

亨利·马里-哈廷 牛津大学圣彼得学院历史学研究员,导师。

凯里斯托司·韦尔 戴沃克利亚的主教,牛津大学佩姆布洛克学院研究员,东正教专题高级讲师。

杰里米·约翰斯 牛津大学伊斯兰教考古学讲师。

科林·莫里斯 南安普敦大学中世纪史教授。

帕特里克·柯林森 剑桥大学钦定现代史讲座教授。

欧文·查德威克 剑桥大学钦定现代史讲座荣誉教授。

马丁·马蒂 芝加哥大学 F.M.科恩杰出服务荣誉教授。

弗雷德里克·派克 印第安那州罗特达姆大学历史学荣誉教授。

彼得·欣奇利夫 牛津大学巴利奥学院研究员。

肯尼思·鲍尔哈切特 伦敦大学南亚史荣誉教授。

海伦·鲍尔哈切特 日本庆应大学副教授。

塞盖·哈克尔 前苏塞克斯大学俄国研究会高级讲师,不列颠群岛俄罗斯正教会代理主教。

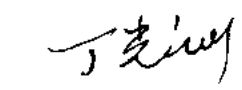
莫里斯·怀尔士 牛津大学钦定神学讲座教授。

布赖恩·威尔逊 牛津大学及牛津大学万灵学院社会学高级教师。

巴兹尔·米切尔 牛津大学奥雷尔学院基督教哲学荣誉教授。

J.V.**泰勒** 前英国宣教会总干事,温切斯特主教。

《牛津基督教史(插图本)》中译本序



《牛津基督教史(插图本)》(下称《牛津基督教史》)系牛津大学出版社近年出版的历史系列丛书之一，是一部详实深入反映基督教历史的学术专著。贵州人民出版社慧眼独识，组织翻译出版这部著作，翻译者和责任编辑嘱我作序。我想，《牛津基督教史》的翻译出版，对我国宗教界和有关的学术界都是一件值得庆幸和重视的事。所以赏读之余，欣然命笔。

《牛津基督教史》一书，对基督教产生、发展和传播的主要脉络取总体把握的方法。基督教诞生之后很快就突破了地域和文化藩篱。随着基督教思想对人类文明影响的加深以及宗教统治的强化，它逐渐成为西方世界居统治地位的精神思想力量，影响遍及全球，成为世界上最具影响的重要宗教之一。基督教思想一度成为世俗社会政治文化权力的最有力支柱。时至今日，它仍然深刻地影响着人类生活的许多方面，并且是相当一部分人精神世界不可剥离的组成部分。全书在对基督教漫长的历史演变的描述之中，凸现出基督教宗教统治、宗教改革、宗教分裂、宗教战争，以及基督教与其他宗教的相互影响，同时还记述了纷繁复杂的宗教组织、宗教派别、宗教事件和宗教人物。因此，《牛津基督教史》就如同一幅由许多折页组成的浩繁长卷。

《牛津基督教史》在内容分布上大体精当合理。导论部分高屋建瓴，俯瞰基督教近两千年历史，并尤为深刻地剖析了宗教灵感和艺术灵感之间的关系，为基督教的产生和发展寻找到了扎实的文化渊源和基因。全书的主体部分，一方面把中世纪西欧和东方基督教世界、基督教与伊斯兰教、基督教改革、启蒙和扩张的章节用简练的编年史体例串联起来，另一方面平面地展开英国、欧洲、南北美洲、非洲、印度和远东基督教，包括东正教的历史画面，纵观横览，体现了基督教发展的连贯性、阶段性和区域性，以及诸种因素和各自特色的交互作用和有机结合。因此，当全书在结尾处审视和展望“基督教的今天和明天”时，我们将不会对基督教和基督徒的任何新变化和新形态感到惊讶，因为《牛津基督教史》一书通篇都在说明基督教自诞生以来始终是发展变化的。

《牛津基督教史》一书独具特色。首先，它并不沿袭那种绝对连贯、一般编年史式的写作方式，因而也就克服了罗列史实、泛泛而谈的现象。全书删繁就简，凝练精当，脉络清晰，特色鲜明，既无经院学者的繁琐庞杂，又显得充实丰满。其次，该书反映了一个变化的世界，其中的重点是基督教徒的自我发现和完善。因为注重了人，就比较辩证地反映了神性和人性的关系，突出了“人—教徒”的精神世界，这样就拂去了论述宗教时常有的迷雾，显得富有活力而且变化万端。再

次，全书由十多位具有专门知识的学者撰写而成，他们大都是英美著名大学中长期从事宗教研究的教授、专家，未必都是信徒或教职人员，所以下笔时就显得更从容、更客观、更现实。他们的独特见解和精辟论述，为本书增色许多。他们旁证博引，广罗素材，全书所用材料之丰富、之独特，是目前我国已出版的基督教书籍所无法比拟的。因此，完全可以肯定，《牛津基督教史》中译本的出版，将成为我国研究基督教的首选学术参考书之一。最后值得一提的是，由于编者也注意到了使该书“面向一般读者”，因此，全书在充分展现其权威性、全面性、深刻性的同时，不失可读性的特色，从而避免了专题宗教著作或高深学术专著的艰深晦涩、枯燥乏味。全书行文流畅，条理分明，通俗易懂，学术研究的深化和读者面的拓宽得到了有机结合。

对复杂的事物，有人习惯于给予简单化的处理，对宗教和基督教所呈现的无穷形式和内涵，认为引用权威著作中的片言只字就可穷其究竟。这本《牛津基督教史》的出版，希能多少纠正这种阻挠深入研究和理解的惰性。

《牛津基督教史》的翻译者是一些从事宗教思想和世界历史研究的中青年学者，他们以自己学术研究的体会和较为出色的英语能力，理解并比较忠实地反映了原著的思想和内容。他们在翻译工作中作风扎实，态度严谨，为我们提供了这部优秀专著的良好中译本。我想，这不仅将会推动我们社会科学宗教事业学术研究的开展，而且对于提高我国基督教信众和教职人员的素质也是有所裨益的。

1995 年元月

译 者 序

英国著名历史学家劳德·阿克顿（Lord Acton，1834—1902）说过："宗教是历史的钥匙"。的确，宗教信仰与人类文明几乎是相伴而来的。从表面看，它似乎并不涉及人的现实世界和物质创造，但在更为深刻的意义上，它却成为人类迈向更高、更完善理想的精神引领者。如果从这一角度去考察基督教的历史，那么它为欧洲文明乃至于世界文明所作出的贡献，的确是令人敬叹的。更重要的是，对于每一个现代人来说，基督教这把"历史的钥匙"不仅可以开启过去时代中弥漫着神秘氤氲的宗教王国之门，而且只要现世与宗教天堂之间的差别依然存在，它就将不断地激励人们作出拯救的奉献并唤起对尽善尽美的追求。正如著名的文化史学家克里斯托弗·道森（Christopher Dawson，1889—1970）所揭示的：基督教"宗教理想并不是一种超越时间的、没有变化的完美崇拜，而是一种奋力使自身融入人性并改变世界的精神"。[①] 牛津大学出版社新近出版的《牛津基督教史(插图本)》（约翰·麦克曼勒斯主编）一书（下称《牛津基督教史》），同样自始至终地反映着这种基督教永久的变化性及其焕发出的令人惊异的生命力。

《牛津基督教史》无论从其涉及的内容还是就其篇幅而言，都堪称一部巨著。它在"从起源到1800年"、"1800年以后的基督教"和"基督教的今天和明天"三个层次上描述了基督教近两千年的发展历程。它所运用的许多鲜为人知的素材以及从中概括出的新思想，可以使我们通过对基督教历史演变的了解，进入到对人类精神和潜意识的深刻领悟中去。

一

基督教从起源到1800年的历史，在两端分别经历了一次相对短暂的转折时期，一端是具有神秘性的迅速发展时期，另一端是具有决定性的剧烈改革时期。《牛津基督教史》的第一个部分最为突出的，就是阐明了这两个时期在基督教发展史上的意义。

早期基督教的神奇性发展似乎建筑在一系列传奇和神迹的基础之上，虽然到它被确立为罗马帝国的官方宗教只经历了短短的四个世纪，其间还曾多次遭受迫

① 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》(*Religion and the Rise of Western Culture*)，长川某译，四川人民出版社1987年7月第1版，第6页。

害，但是《牛津基督教史》一书开始几章的作者们不仅肯定了“基督教似乎是在一种人们无所察觉的状况中迅疾发展起来”的事实，同时也揭示出它的创立者和救世主是一个实际的历史人物，并且阐明这种新宗教迅速发展的原因，在于这样一个神学主题：“上帝在尘世的统治及其对教会的眷顾。”这一主题的最具魅力之处在于它同人类进步和完善之间所达成的必然联系。同时，基督教神人合一的崇拜对象，使之具有比同时代其他神灵崇拜更突出的优越性和现实性，即那个“惟一的、无限的、哲学上可敬的上帝，他通过具有领袖气质的、可爱的悲剧人物耶稣而得到崇拜”。①

《牛津基督教史》对早期中世纪欧洲的描述牢牢抓住了这一时代的传教特点。在“皈依的时代”，基督教文明的发展和传播直接依赖于伟大的传教士及其支持者。这是基督教历史的第一次关键性转折。一方面它是由古老文明中心向未开化民族和地区的转移，另一方面它表明基督教文明完全可以摆脱罗马帝国衰落的影响。这样，基督教文明作为一种具有领先性的思想精神，对世俗社会的影响将更为深刻。同西方轰轰烈烈的传教不同，《牛津基督教史》把以拜占庭为中心的东方基督教世界描绘成如此情景：注重内心灵修的修道院生活和臻于精致的神学教义。在那里，拜占庭把基督教和世俗统治紧紧结合于一体，从而造就了一种人间如同天国的神圣秩序。这与西欧相比截然不同。在西欧，除了加洛林王朝曾一度建立神权君主政体以外，其主要历史的一般过程始终是在精神权力和世俗权力的二元体制轨道上运行的。对此，道森的结论可以用来概括我们从《牛津基督教史》中了解到的事实：“这种文化领导与政治权力之间的相互独立性，是产生西方文化的自由而充满活力的活动的主要因素之一。”②

《牛津基督教史》向我们展示的中世纪成熟的基督教文明是辉煌和丰富多彩的。神权的确立和稳固、修道院生活的发展、通俗布道对平信徒的吸引、多明我会和方济各会对社会的广泛影响、教会职责的崇高无尚、经院主义神学的发展等等，作为中世纪基督教文明的成就，这一切使人们感到目不暇接，也使我们了解到这一时期并不像某些粗浅的史学记载的那样阴暗。但是，《牛津基督教史》的作者同样尖锐地指出了这个辉煌时代中诸如十字军东征及其失败、异端裁判所这样一些灰色之处。对此，《牛津基督教史》的作者之一科林·莫里斯的评论可谓一语中的：异端裁判所“标志着从昔日的宽松自由的信仰形态，发展到一种对人产生压抑的教会政体和制度”。基督教文明在达到高峰的时刻，也就开始了它的衰落。一个新的转折来临了。

转折似乎就在13世纪下半叶开始，《牛津基督教史》用了较长的篇幅来描述近四个世纪的变革，其中宗教改革、启蒙运动和基督教的扩张被当作基督教发展承前启后的关键而得到了重点突出。关于宗教改革，《牛津基督教史》实际上告诉我们这样一个观点：宗教改革不只是马丁·路德个人的事业，而是广大信徒扬弃

---

① C. 沃伦·霍利斯特：《西方传统的根源》（*Roots of Western Tradition*） 鲁品越、许苏明译，河南人民出版社1990年8月第1版，第197页。

② 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》 长川某译，四川人民出版社1989年7月第1版，第11页。

传统、腐朽的宗教并追求新的灵性抚慰的必然产物。路德新教突出的是“福音”，宣传的是现世行为的神圣性，超凡的神学已转变成现实的神学。因而当启蒙运动来临时，这种变化为新的社会形态提供了新的神授恩典。所以，变革时代的基督教既是新思想、新观念的母体，又是初生儿；它既是痛苦的，又是幸运的。新教伦理以“上帝即爱”和“蒙恩得救”的教义突破了“原罪意识”的桎梏，从而使人们对宗教信仰的理解和取舍产生了根本性的变化。正如马克斯·韦伯(Max Weber，1864—1920）所说的那样：对宗教行为的理解，“只能从主体的经验、观念和个人关切的目标的着眼点——简而言之，从宗教行为者的意图的着眼点去获得”。[①] 最终，思想的发展将结出现实的果实。基督教孜孜以求的普世主义，将在18世纪的殖民高潮中得以“实现”。《牛津基督教史》的作者之一约翰·麦克曼勒斯指出，基督教要真正成为“普世性宗教”，“就不能再把它仅仅局限于欧洲文明之中”。当然，《牛津基督教史》也使我们看到了普世传教是为何步殖民者的后尘，甚至是踏着血迹走向世界的。

二

1800年以后的基督教不仅是世界性的，而且是变化不定的。无论是适应于封建主义向资本主义的时代变迁，还是适应于世界性传教的要求；无论是作为宗主教凌驾于被殖民者之上的精神统治，还是适时地与各种古老文明相融合，形成各具特色的基督教。总之，它面临更广泛的挑战，同时也得到更深刻的发展。这一切，正是《牛津基督教史》第二部分为我们描述的宗教现实。

《牛津基督教史》充分肯定的一点就是这一宗教的自我应变能力，而这一点在基督教的欧洲表现得更为突出。欧洲社会是基督教的中心，但也是反基督教的先锋。当封建主义急剧转向资本主义的时刻，人们就必然起而推翻旧制度的精神支柱，继而为新时代寻找和设计另一种精神寄托。值得庆幸的是，基督教的自我变化意识使之不能在一场社会大变革中扮演消极被动的角色，其教义曾引人注目地由“君权神授”转为“天赋人权”，甚至成为反封建革命高涨的旗帜。同时，基督教也开始走出自我设置的牢笼，面向纷繁的世界，并不断作出适时的调整。这就是在新思想、新观念纷繁叠出的欧洲近代文明中，基督教始终占有稳固地位的原因所在。

与此同时，《牛津基督教史》也深刻地指出，这种宗教传入世界各大洲的基础，除了人们易于理解、比较明显的殖民主义和经济扩张的原因外，它还根植于基督教文明执着的传教使命感之中。北美大陆的基督教发展正是因此呈现出一种即使在欧洲也少见的繁荣景致。《牛津基督教史》基本上把北美宗教描绘成普世主义的一个成功范例。涌向新大陆的欧洲移民带去了各自的宗教，在恶劣的境况里，宗

① 马克斯·韦伯：《经济与社会》(*Guenthey Roth and Claus Wittich* 合编) Bedmister 出版社，纽约，1968年，第399页。

教所解决的不单纯是精神问题，而且也是凝聚力量谋取生存的问题。在这种情况下，教派之间的关系既是竞争的，又是并行的；教义上既是纷繁多样的，又是一致协调的。在这种辩证统一之中，《牛津基督教史》阐明了“美国精神”和“美国气质的宗教”的根源所在。它进而指出：新大陆北美的宗教特征是它以明显的世俗化为表现形式，但具有广泛和牢固的宗教基础。北美的宗教从一开始就属于民众，属于世俗生活的一个部分，并且推动了诸多世俗事件的发展。或许，这正反映了现代宗教的一个发展方向。与北美宗教差异明显的拉美宗教从根本上是因为它来自于伊比利亚天主教王国，因此显示出明显的保守性。然而这终究也无法阻挡拉美独立教会支持和鼓舞独立运动的兴起，它带给人们反抗宗主国压迫的思想武器和精神力量。此后，拉美宗教经历了一个从伊比利亚式宗教向独具自我特色的拉美宗教的演进过程，印加文化的古老光彩为基督教注入了新内容。这样，拉美宗教就不单是社会问题的一个组成部分，而且也会对解决社会问题有所助益。《牛津基督教史》几乎在传教所达的范围内都找到了这种宗主教向独立教会发展，从而摆脱传教士和欧洲控制的趋势，这确实印证了书中提出的“基督教中心南移”和“基督教多样化”的观点。

非洲和亚洲的基督教发展一方面同样符合上述宗教独立的趋势，另一方面也表明了这两个地区未能实现基督教化的原因所在。前者有着至今尚未完全摆脱的殖民主义和种族主义的影响，因此非洲基督教由独立意识转变为“抗议性质”的倾向最为明显。使本书作者也感到惊讶的是，非洲曾经孕育过基督教最古老的教会，但它的悠久历史几乎被白人殖民者开创的“文明历史”所取代。传教士对非洲教会的控制致使“白人优越”的意识至今仍作祟于非洲大陆。因此，任何一个地方都不像非洲那样迫切需要形成独立的基督教会。而在亚洲，基督教受到了同自己一样具有顽强生命力并且丰富多彩的古老文明的抵抗，两者之间又几乎没有形成相互共融的可能。基督教一方面是借助“坚船利炮”进入东方古老文明的土地的，因而必然招致民众的抗拒心理，最终也导致了这样一种其他地区所没有的状况，即反抗殖民主义的斗争都或多或少地带有反基督教的倾向。另一方面，亚洲人接受基督教的目的又是很现实和功利的，大部分信仰基督教的人着眼于这一宗教信仰与西方物质文明之间的关系，试图通过引进这种精神力量来改变自己极弱的国势。应该说，《牛津基督教史》对于这种矛盾心理的揭示是切中事实的。

总之，1800 年以后基督教的发展趋势正如本书主编约翰·麦克曼勒斯所指出的：“尽管基督教逐渐分化，但仍富有生命力；它既不受制于某一个国家，也不为哪一个国家所厚爱；它既无须受命于罗马，也不要欧洲监督。”这不仅在 1800 年以后，而且在今天，并可能预计在将来都会得到明证。

三

基督教的今天和明天面临着似乎是无穷无尽的挑战和威胁，同时也承担着更为神圣和繁重的拯救义务。人们以更为超然的态度对待宗教信仰，同时也将更为

投入地依赖于宗教信仰。《牛津基督教史》一书的最后部分并不因为充分反映了这种挑战性而使人们对这一宗教感到绝望，也并不因为基督教依然具有吸引力和现实作用而使人们对此盲目乐观。它的确客观地反映了基督教赖以生存并发挥作用的希望之所在——永久的可变性。

首先，基督教教义将不再是固定不变的。宗教信仰的自由选择决定了对信仰内容的自由理解，从而带来了对教义以及教义解说的不同取舍。但是，对于物质渐趋丰富而精神日益贫乏的现代人来说，基督的作用又是现实的和无可拒绝的。他既论证了上帝对尘世的认同，又表达了上帝对尘世的拯救；他既是对人的精神的安慰，又使人类不感到孤立无援。进一步讲，新教伦理几乎从根本上使人们摆脱了对“原罪”的恐惧，并为人们找到了现世行为的神圣基因。基督的受难和复活的新意义在于使人们懂得，只有行动才能克服罪恶。这无疑成了马克斯·韦伯论点的又一个注脚，韦伯指出：“加尔文教徒通过他日常事务中的成功找到了对被罚入地狱的恐惧的解脱。在市场上成功，在生意圈内活跃，便似乎是受到上帝宠爱的最确凿的证据。”① 最后，对于“天堂”的向往，将使之成为基督教中最少受到诘难的神学预设，因为它将作为一个参照物，从本质上体现基督教精神对改善人类生存状况的关注。

基督教团体在今天面临的挑战同样是严峻的。随着社会的进步和发展，宗教统治早已成为历史遗迹，它失去了对整个社会事务的仲裁权。在思想上，新知识日渐丰富，占据了人们头脑中对宗教的幻想。全社会已不再热衷于支持宗教事业，教会也不单纯是精神机构，而逐步带有社会机构的性质。体制化的教会将更加依赖现代手段和大众传播工具实现其拯救和医治的目的。因为基督教所追求的乃是普世的救赎，乃是充当人类的卫道士，乃是体现对上帝所造的一切的眷顾，因此，教会仍将以自身的努力顽强地生存下去，并对社会施加自身的影响。

然而基督徒面临的问题似乎简单明了，他们现在更少受到过去教义纷争之类的影响。但现代社会中科技发展、战争、核武器、伦理道德、医学和生物学问题、环境和自然灾害，以及堕胎、性自由、个性解放等问题，都将会不可避免地困扰着每一个基督徒。基督徒的良知在世俗诱惑面前最严峻的抉择就是是否对这个不健全的社会继续尽职行善。就此一点，马克斯·韦伯早就有了明断：“无论善事作为一种获得拯救的手段是何等无用……但它们作为被上帝选中的标志，却是不可缺少的。它不是赢得拯救的特有手段，而是摆脱惩罚之恐惧的特有手段。”② 因此，今天的基督徒显然不会泯灭这种反映着人类忧患意识的良知。

《牛津基督教史》最后一章“基督教的未来”的作者约翰·泰勒指出：“基督教历史的过去和将来都是对历史事件的一系列反映的产物。”这充分印证了“宗教是历史的钥匙”的论断。关键在于，这把“钥匙”将开启一个什么样的未来。有一点可以肯定，在未来世界中，每个人将面临着同样的困境，也许基督徒拥有某

① 转引自《马克斯·韦伯》，弗兰克·帕金著，刘东、谢维和译，四川人民出版社 1987 年 6 月第 1 版，第 61 页。

② 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》Allen and Unwin，伦敦，1930 年版，第 115 页。

种精神力量，但也因此承担着比任何时代的基督徒更艰难的拯救义务，背负着更沉重的精神包袱。但是，《牛津基督教史》的作者提出并肯定了这样一种思想：在作为一个基督徒已失去了任何优越感的今天和明天，拯救这个世界毕竟是神圣的。

最后还有两点可以强调，一是针对《牛津基督教史》一书贯穿始终的精神实质而言，那就是它认为要预计宗教的消亡时日是十分愚蠢幼稚的；另一是针对该书的创作观而言，可以引用主编约翰·麦克曼勒斯的话来表达："编史工作如今已是一门摆脱了基督教成见的学科，而昔日它在从基督教中汲取养分的同时，却又受制于它。"应该说，《牛津基督教史》一书充分如实地反映了这两个内容。但是，由于该书的作者们并不具备坚实的历史唯物主义和辩证法的思想基础，因此他们并不能完全恰当地把宗教发展放在过去、现在和未来的历史长河的正确位置上去考察；在他们努力摆脱宗教立场束缚的时刻，终究难以摆脱西方史观的局限；在他们对许多问题作出精辟公允的论断时，又往往对另一些问题轻率下结论或作出扭曲的理解。就此而言，它对全书的影响也是不容忽视的。

译者（沙辰执笔）

1995 年 3 月

Original published in English under the title

THE OXFORD ILLUSTRATED HISTORY OF CHRISTIANITY

©Oxford University Press 1990
Oxford is a trade mark of Oxford University Press

目　录

I　**《牛津基督教史》中译本序**（丁光训）

I　**译者序**

1　**导论**（约翰·麦克曼勒斯）

从起源到1800年

23　**第一章　早期基督教群体**（亨利·查德韦克）

60　**第二章　从罗马到蛮族人的诸基督教王国**（330—700）（罗伯特·马库斯）

84　**第三章　西方：皈依的时代**（700—1050）（亨利·迈尔—哈廷）

109　**第四章　东方基督教世界**（凯里斯托司·韦尔）

141　**第五章　基督教和伊斯兰教**（杰里米·约翰斯）

168　**第六章　基督教文明**（1050—1400）（科林·莫里斯）

200　**第七章　中世纪晚期的教会及其改革**（1400—1600）（帕特里克·柯林森）

226　**第八章　世俗的启蒙运动和基督教的启蒙运动**（1600 -1800）
（约翰·麦克曼勒斯）

252　**第九章　基督教的扩张**（1500- 1800）（约翰·麦克曼勒斯）

1800年以后的基督教

283　**第十章　大不列颠与欧洲**（欧文·查德威克）

318　**第十一章　北美**（马丁·马蒂）

350　**第十二章　拉丁美洲**（弗雷德里克·派克）

378　**第十三章　非洲**（彼得·欣奇利夫）

403　**第十四章　亚洲**（肯尼思·鲍尔哈切特　海伦·鲍尔哈切特）

427　**第十五章　东欧东正教会**（塞盖·哈克尔）

基督教的今天和明天

451 **第十六章　基督徒信仰什么**(莫里斯·怀尔士)
467 **第十七章　基督教团体的新形象**(布赖恩·威尔逊)
491 **第十八章　基督徒的良知**(巴兹尔·米切尔)
511 **第十九章　基督教的未来**(约翰·泰勒)

541 **参考书目**
569 **大事年表**
595 **索　　引**
675 **后　　记**

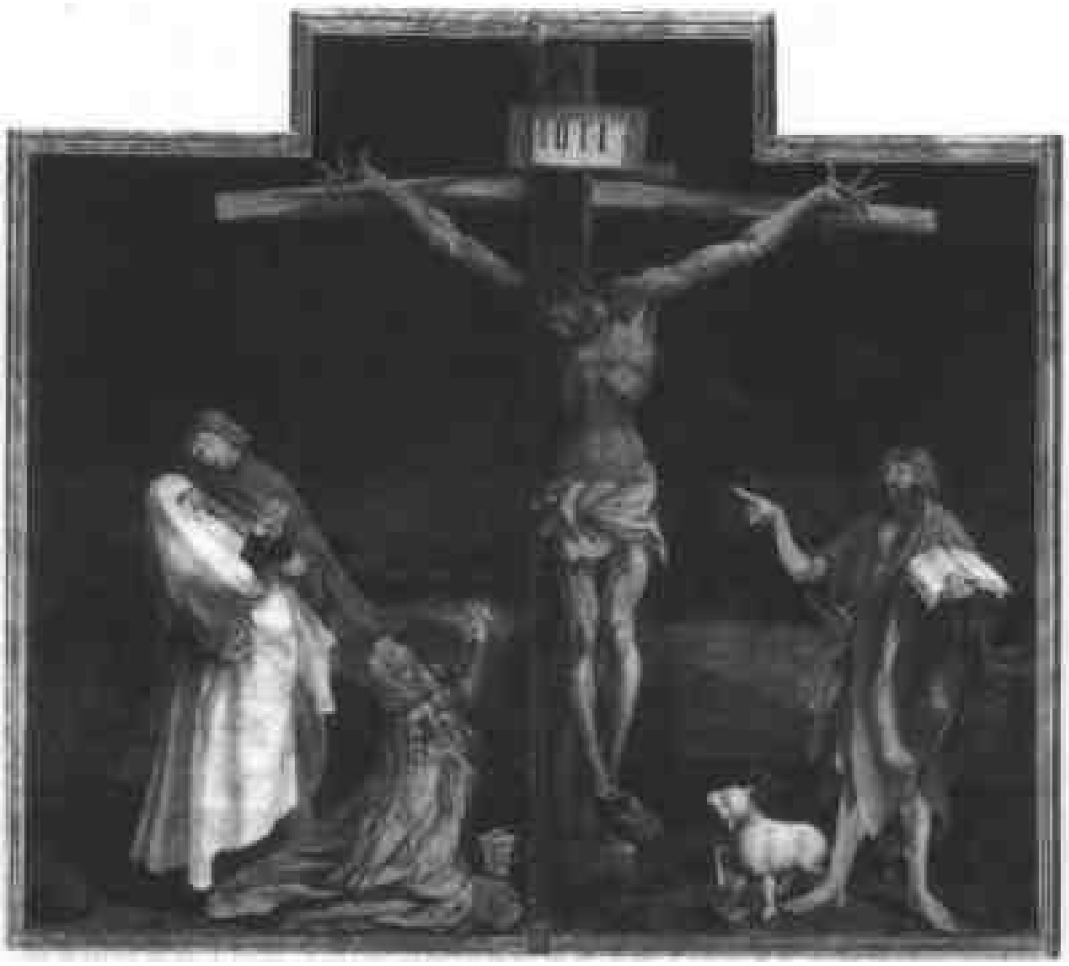
导　　论

约翰·麦克曼勒斯（John McManners）

“耶稣，拿撒勒人耶稣。我记不起他来了。”退位后的本丢·彼拉多（Pontius Pilate）谈起他在耶路撒冷时的往昔时说了这番话。拿撒勒人耶稣，这个曾行过神迹并被钉上十字架的人的名字被提了出来，可彼拉多对此毫无印象。上述传说于1891年圣诞节那天被阿纳托里·法朗士[①]（Anatole Fnance）发表在一家专与神职人员作对的报刊上，它不仅使教会中虔敬的女士们深感惶恐不安，还激怒了教区里的牧师。可是，对于不可知论者来说，该传说有着双关的意义：在罗马帝国崩溃之前，基督教的火种已经点燃，而且，它将在帝国灭亡后的若干个世纪中燃起熊熊烈火，但罗马帝国的文人学士和统治者对处于襁褓之中的基督教的重大意义从未有所察觉。具有讽刺意味的是，法朗士后来出于对人类理性和预见能力的失望，却又对当时极力主张神佑论的宗教护教家作出了让步。总之，基督教击败了它所有的对手，它是一部令人惊叹的故事。 1

在基督教思想中，其不断重复的主题乃是上帝对历史的控制及其对教会的眷顾，这常常被作为一个护教的论点而得到引用。在许多场合中，这个笼统的概念被具体化，反映在神职人员为了保证初次证道成功而编造的某些神迹奇事中，或其对信徒将被接纳为义人的千禧年末世场景的描绘中。旧约里的上帝曾利用亚述、埃及等许多世俗强权以表明其旨意，他又被基督教所接受。在奥古斯丁（Augustine）看来，罗马逐渐强大的原因在于它为“上帝之城”奠定了基础，而非像西塞罗所认为的那样，在于公义之治。上帝君临尘世的观点贯穿于中世纪所有的编年史籍之中，并最终在波舒哀（Bossuet）的《世界通史》（*Universal History*，1681）里得到了集中反映，它闪烁着巴罗克时代的熠熠光彩。该书是波舒哀为新登基的法国国王编写的。他在书中写道：“请记住，阁下，上帝深奥难测的眷顾旨意，乃是造成历代王朝兴衰存亡的各种特殊原因。上帝从至高处驾驭着尘世间的诸王朝，芸芸众生都操在他的手中。”尽管这话是对世俗君主的告诫，但它显然包含着一个更为深邃的主题，即：历代王朝终究难免分崩离析、毁于一旦，惟独宗教永固长存、经久不衰。由于人类不断进步永无止境的观念当时业已为欧洲人所适应，基督徒和世俗人文主义者对此采取了接受的姿态，尽管他们对所谓上帝拥有限制人类自由和制约自然法则的“保留权力”还颇多疑问。由此，人类的进步与上帝的眷顾成了相互依存的关系。这位为了宏扬上帝而大唱赞歌的维多利亚时

① 法朗士（1844—1924）　法国小说家。——译注



耶稣受难 画家格品内瓦尔之作。作者凭借其对光线与色彩的高超处理技艺来表现画中人物的丰富宗教情感。这里他运用赤裸裸的自然主义，并以那一时代忧郁、神秘的虔敬精神来描绘基督的受难。

代的编年史家认为，上帝在“年复一年”地实现他的旨意，直到“上帝的荣耀遍布大地，如滔滔大水溢满四海”。

然而，基督教认为，上帝在历史过程中进行操纵，既不意味着仅仅凭借其无所不能的庇护，世人就可以如愿以偿地获得成就——宣传上的说法另当别论，也不意味着世人有能力了解上帝超然的眷顾在何时以何种方式进行——尽管诸多公开宣扬之词恰好与此说相反。教会把自己视为上帝的选民，这显然是承接了犹太教的衣钵。可在旧约里，身为选民的犹太人却每每受到上帝的教诲性惩罚和粗暴的弃绝。如同上帝在旋风和黑暗中向约伯和三位预言家发出的责备所启示的那样，上帝的运行方式对于世人乃是神秘而不可预测的。下述两位伟大的先哲在中世纪基督教思想的形成过程中起到了主导作用，他们不赞同把上帝对教会的引导与世俗的成就或进步相提并论。奥古斯丁认为，各个历史时代与永恒之间都保持着同等距离，“上帝之城”属于神的救赎范畴，故它高居于普通的世俗历史之上；在波

伊提乌[1] (Boethius) 看来，上帝已暂时授权于“命运女神”(Fortuna，原为罗马人的女神)，以确保偶然性和浑沌无序总与我们相伴相随，并向我们发出这一告诫：世俗的财富乃如粪土一般。旧约里的上帝时而对世人发出不祥之兆并施以惩罚，中世纪的编年史家继承且热衷于这一上帝观。虽然他们所表达的语言显得颇为幼稚，但这倒也说明他们深知上帝的旨意不可测度。鲁道弗斯·格拉伯[2] (Rodolfus Glaber) 是11世纪勃艮第的一位历史学家，他坚信，教会将安然行驶在尘世的海洋上，恰如当年彼得被主耶稣基督托在水上行走那样。然而，当晨祷的钟声在寒冷彻骨、黑暗笼罩的凌晨响起的时候，面对周围的俗人财运亨通、家室兴旺的现实，善男信女们又怎能确定禁食和守夜会给自己带来福祉呢？

教会随着宗教改革而出现了分裂，人们因此比以往更难教条主义地确定上帝旨意的表现方式。波舒哀关于上帝的眷顾方式的观点——在人的内心深处激起反响，使之生出勇气或畏惧，智慧或愚昧——与其同时代的英国编年史家吉尔伯特·柏奈特[3] (Gilbert Burnet) 的看法如出一辙，只是后者更巧妙地加以说明，上帝会挑选“平庸无奇或碌碌无望之辈在世上做出不同凡响的事情来……而不总是启用才华横溢的智者”，除非他们能够赢得完全归功于万能的造物主的赞誉。不过，这些“平庸无奇或碌碌无望之辈”谅必不会得到波舒哀的认可，因为柏奈特的著作是带有浓厚新教色彩的《宗教改革史》(*History of the Reformation*)。

曾有相当长的一段时间，基督教的历史观以为，上帝的创世发生在距我们不远的过去，而他的末世审判也不会耽搁太久。鉴于这种狭隘的时间概念，期待上帝加紧对世界进行干预似乎不无理由。譬如，12世纪末叶费罗拉隐修院的约雅敬[4] (Abbot Joachim of Fiore) 一度宣称，圣灵时代即将来临，届时“受圣灵感化的人”所领导的教会将处于支配地位——这个预言曾经对人们产生过巨大而持续的影响。大主教乌撒[5] (Ussher，1650) 曾十分轻率地把上帝完成创世的时间定为公元前4004年10月22日这一星期六的上午8时正。当此说为地质学时代的科学观和人们对符合理性的生活方式的不断追求所取代时，宗教观念必然发生变化。因为人们相信，未来将延伸亿万年之久，在无数的银河系中，很可能会有其他种类的生物在塑造自己的历史。约翰·麦奎利[6] (John Macquarrie) 为我们的时代撰写了一部最新型的神学大全，他在书中写到：“上帝的眷顾”是指寓于他的不间歇的创造过程中的内在驱动力，它使“人的存在样式日趋丰富和完善”，但我们决不能主观臆断地认为，可以从短暂的人类历史事件中寻觅出这种驱动力的蛛丝马迹。令人感到悖谬的是，当我们的视界向着无限扩展时，我们安身立命的世界岌岌可危

① 波伊提乌 (约480—524或525) 古罗马晚期哲学家。——译注
② 格拉伯 法国11世纪初叶的编年史家，曾编写长达5卷的《编年史》，时间跨度为900—1046年。——译注
③ 柏奈特 (1643—1715) 英国主教兼历史学家，生于爱丁堡一苏格兰家庭，曾任格拉斯哥大学神学教授 (1669—1674)，抱有极为强烈的反天主教情绪。——译注
④ 约雅敬 (1145？—1202) 意大利神秘主义者，1177年成为西妥会修道僧和克雷索 (Corazzo) 修道院院长。——译注
⑤ 乌撒 (1581—1656) 爱尔兰神学家与学者。1625年被封为大主教。——译注
⑥ 麦奎利 (1919—) 当代英国神学家。——译注

的状况便愈加明显，人类进步的无限性与上帝眷顾之间的联系在我们的想象里失去了稳固的地位。今后数世纪的基督教是否会在原子战争所带来的毁灭中在劫难逃？（但圣经被保存下来，从而像汤因比[①]（Arnold J. Toynbee）笔下所描绘的那样，为一个全新的人类文明的出现“预备了道路”。）或者是否会像德日进[②]（Teilhard de Chardin）所说的，人类的进步会锻造出基督徒和马克思主义者相互掺半的新人呢？（“这样，世界的未来就会比如今更美好”——一个具有预示性的法则。）

崇尚神佑论的人认为，“凡主所责备的人都是他所爱的”，“我却未见过义人被弃”。在取笑这种解释的人看来，历史的各种事件始终存在着模棱两可的特征。况且，教会中以胜利者自居之人的大吹大擂，以及护教论者轻而易举就获得的成功，也给人们进一步带来了沮丧与失望。基督教与其他宗教之不同，在于它强调受难的功用。根据教会的信条，上帝创造的人具有自由意志，而他自身则承受着因人的自由所招致的悲剧性结果。门徒不能超过主子，上帝对个人的眷顾乃是引领他超越这一悲剧性的存在，潘霍华[③]（Bonhoeffer）的狱中书信恰恰表达了这个信息，他说：

> 我们自然都会期待能从上帝那儿得到什么，而我们所寻求的必然能从耶稣基督身上找到……如果我们想知道上帝有什么样的应许……我们必须坚持不懈地对耶稣的生平、教训、行为、罹难及受死进行默默的祷思……无疑我们的喜乐隐匿于受难，生命深寓于死亡之中；无疑我们藉此形成了支托自己的团契……你们切莫怀疑，我正怀着感恩和喜乐行进在被神引领的道路上。

那么，教会将会怎样发展呢？就教会组织的相互关联及其与其他宗教和世界的关系而言，为努力体现基督那样的精神，未来体制化的基督教很可能要作出自我牺牲，摈弃以往所珍视的许多传统。上述观念（甚至在信经教义上）今天正开始在基督教内抬头，有人不惜耗费精力与笔墨对此大肆渲染，并认定这关系到上帝眷顾的引领。在这种全新的氛围中，某些人对教会当年与君士坦丁皇帝结成的伟大同盟惋惜不已，因为中世纪的基督教文明发端于此。然而，这种成功能够算作是体现上帝眷顾的实例吗？或者说，道成肉身的神学——即关于上帝虚己为人的神学——是否意味着上帝的眷顾之说总体上有其脆弱之处？另外，君士坦丁同盟通过基督教对社会和文化作出了贡献，但与此同时，它却使基督教担冒了改变性质的风险，并且使其被赋予的长期使命受到了损害，这难道不是对基督教纯洁本质的一种背叛？

用现代方式撰写历史（堪称“科学的方式——如果我们记得科学研究是以富于灵感的推测、不排除同情心地对资料进行重点筛选和分类作为基础的话），归根结底来说是西欧和基督教思想的产物。尽管基督教曾成功地运用了护教论，但从

① 汤因比（1889—1975） 英国历史学家，历史形态学派主要代表。——译注
② 德日进（1881—1955） 法国天主教进化论者，考古学家。——译注
③ 潘霍华（1906—1945） 德国基督教新教神学家。——译注

严格的逻辑意义上讲，其神佑论的观点根本就无法解释特定的或连锁性的事件。基督教信仰所包含的内容，曾对人们以严谨的、不拘一格的方式从事历史写作以及 5
对文化的广泛关心起到了促进作用。首先，基督教相信，凡人的行为或者思想都有着重要和永恒的意义，因为这一切都处于上帝的审判之下；其次，在基督教看来，造物主与被造者之间存在着泾渭分明的区别。虽然前者依据自然法则治理世界并赋予人以自由，但其治理方式却是深不可测的。所以，这就要求人们本着严肃的崇敬之心去对待世人及其建立的社会体制，去悉心研究一切，去公允地解释一切，去强调事物在逻辑上的一致性，而不要自称对上帝在世上的宏大规划已是了若指掌。就像文化的其他方面——科学、艺术、音乐、哲学（甚至包括慈善事业）一一样，编史工作如今已是一门摆脱了基督教成见的学科，而昔日它在从基督教汲取养分的同时，却又受制于它。编史工作再也不必为了表明上帝的眷顾而大伤脑筋，它在世俗化时代的狂飙席卷下，已从传统基督教观念的迷宫中走了出来，赢得了自己的独立地位。

本书各章作者皆是“科学”型的专职历史学家。作为个人，无论他们怎样看待人类的归宿，无论他们在其人生过程中是否期待同哪种宗教发生联系，其写作都是根据他们的认识，力求做到公允并将自身的信仰搁置一边的。当然，这并不意味着作者采取了无动于衷的态度，因为一个历史学家不会把时光耗费在自己不感兴趣的学科上面，也不会去努力再现自己并不同情的人们的思想或情感。实际上，某种程度的同情心对于历史学家理解问题是必要的，不失偏颇的公允并非仅靠敞开自己的心智就能轻而易举地做到，它需要人们的自觉努力和进行训练，从而知道在运用炽烈情感的同时如何驾驭它，懂得何时必须对其加以抑制以及何时可以让其自由驰骋。处理像基督教这类情感性较强的学科，难度是极大的。参与撰写该书的作者赞成以个人名义来从事写作，从而使其既不受总体既定方向的限制，又不受作者个人观点的约束。这部书不包含结语部分，因为我们的写作并非依照某一共同格式，况且基督教史所提出的问题远远超出了我们现有的专业水平所能解决的范围。作为个人，我们本来都是可以为本书写一段结语的，但作为历史学家，我们却谁也没有勇气这么做。

基督教史的涉及面自然十分广泛，虔敬的信徒们会争辩说，“真正的基督教”局限在一定的范围之内，它是有关那些寻觅到上帝并凭着信心生活的人及其所发起的宗教改革运动和复兴运动的故事——在教会与俗世妥协的浊水浑流中，这些才是基督教史的核心内容。他们还会说，我们不应当过于关心对本真的福音精神有任何毁损的俗事，或如克尔凯郭尔（Kierkegarrd）所讥讽的“诸如礼拜堂的钟、 6
管风琴、脚炉、奉献箱、灵车等完全属于教会的财物”。历史学家认为，没有别的观点能比这更过分的了。克氏傲视教会传统而罗列的上述物品对于普通信徒至关重要，因为正是在它们所烘托的氛围中，信徒们寻觅到了友爱和属灵的体验。同时，我们也不清楚，在不受俗世沾染的情况下，“真正的基督教”能否存在到今天。弗德里希·劳曼[①] (Friedrich Naumann) 是本世纪初基督教灵恩运动的代表之一，

① 劳曼（1860—1919） 德国新教神学家、政论家、社会主义政治家。倡导中欧计划的旗手。德国社会党创始人之一并为第一任主席。国会成员（1902—1912，1913—1918）。德国民主党及魏玛国家议会创始人及其领袖之一。—— 译注

他曾经问道："没有教会机构，耶稣能够在全世界得到传扬吗？""没有钢铁铸成的坩锅，熔化了的黄金能够四处运送吗？"毋庸置疑，历史学家准备审核任何事实证据。他们谅必会对熔化黄金的坩锅倍加关注，因为与熔化了的黄金相比，对这些钢铁容器的铸造及其利用更加容易加以解释。宗教又是一种社会组织，所以通常也是人们分析的对象。诚然，宗教的意义并不局限于此，历史学家应该尽量"更多地"深入其中，但当他手中的工具业已不能处理所有的历史证据时，他就只能择其重要者进行研究。教会内部的牧师和教会以外的反教权主义者一直喋喋不休地指出，教会组织与其理想之间存在着天壤之别。迄今为止，欧洲人交谈或写作的一个标准话题是："凡历经诽谤而不衰的宗教必定是神圣的"宗教——也许没有任何话题会像这个话题产生出那么多具有讽刺意味的考察了。斯威夫特(Swift)主教曾带着被虐狂的戏谑口吻说，不知道"废除基督教是否……会把教会推入绝境"。而基督教和教会都是历史学家探讨的题目。

基督教为什么会获得成功？在本书所能找到的解释中，有的将它归结于"黄金"，即宗教的内在本质，也有的将它归因于"坩锅"，即基督教把自身纳入俗世

基督——天国的中心 1432年由胡伯特(Hubert)与杨·凡·爱克(Jan Van Eyck)合作完成的著名圣坛画。在画的上方可见基督已作为万君之王登上宝座，而在画的下方（即此画里所显示的细节），作为羔羊的基督因为献身而拯救了世人，教会的信徒满怀得胜的喜悦之情簇拥而来敬拜他。不过，这一以基督为中心的天国也有其独特的瑰丽诱人的美景——背景是拥有生命之源泉的花园和金光闪耀的塔楼。

恋人在天上重聚一堂 此画为罗塞蒂（D. G. Rossetti）的想象构成，最初见于诗文，后用绘画（1879）加以表达。画中的“蒙福的达摩泽尔”正等待着她的心上人，并欲将他带到圣母马利亚面前以求得恩准，而被众天使环绕的基督将准许他们重聚一堂——他们从此不再分离。

社会体制所作出的种种让步。雷南[1]（Renan）认为，当人们对两种宗教的“黄金”进行比较时，本来可以成为罗马帝国官方信仰的太阳神崇拜土崩瓦解了。A. D. 诺克（Nock）在书中写道，“一个利用太阳神崇拜的人不可能将其全部身心贡献于它。”吉本[2]（Gibbon）笔下对撒拉逊部族（the Saracens）所作的评价也是错误的，他认为，若不是732年在坡阿贴（Poitien）被查理·马特（Charles Martel）

[1] 雷南（1823—1892） 法国语言学家和历史学家，法国批判哲学流派创立者。——译注
[2] 吉本（1737—1794） 英国历史学家。——译注

一举击溃，该部族就会势如破竹地攻至波兰和苏格兰，他们的舰队将行驶在泰晤士河上，而牛津的讲道坛上所宣讲的将是古兰经。此说忽略了“坩锅”方面的问题，即忽略了宗教的自身发展及其与基督教中世纪社会体制的形成之间所经历的
8 漫长融合过程。基督教之所以能够就地繁荣起来，不仅因为它跟权力结成了同盟（尽管这不失为一个重要因素），而且也因为它本身就是错综复杂的社会的精神中枢和灵感策源地。可是，这种情况从未发生于景教教会（the Nestorian Church）。在10世纪，从里海到波斯湾的15个有大都市的省份都在景教的势力范围之内。该教曾派遣传教士前往中国、撒马尔汗和印度，而其学者则把许多古希腊的哲学著作译成了阿拉伯文。但它却未能同波斯文明相结合，让伊斯兰教从其手中夺走了蒙古人，以致最后在东方游牧部落的侵袭下变成了几个分散的小群体。相比而言，埃及的科普特教会之所以能在阿拉伯人的统治下生存下来，其原因就在于它与当地人民融成了一体。恰如亚美尼亚教会那样，科普特教会与其所在地的民族认同，故即使是在被波斯人、阿拉伯人、土耳其人和俄国人分化瓦解的情况下，它也仍然保持着顽强的生命力。只有在欧洲，基督教才起到了造就这一伟大文明的作用，所以当欧洲征服者向外扩张时，基督教也接踵而至，迫使大批人皈依该教并尾随殖民地的开拓者占据了大片地盘。即便如此，我们总得承认汤因比、巴特菲尔德（Butterfield）以及其他一些人的观点，即：基督教欧洲社会与文化形态的衰败乃是一个令人痛苦的新的转机，它使基督教改变世界的真正使命再次宣告开始；从此，强制性集体皈依不再流行，个人在信仰上作出的选择开始受到尊重。

汤因比对这种“精神上的转变”持欢迎态度，他极为赞同宗教与天体起源学、天文学、地质学、生物学以及古希腊哲学分离开来，因为后者曾歪曲了教会的信经教义。至于艺术，是否也该把它划入汤氏所认为的“令人生厌的累赘”的范畴，并认为它阻碍着人的灵魂进入更崇高的境界？对于这个问题，那些为教会史设计插图的人无疑有着特殊的兴趣。随着基督教在欧洲逐步得到发展，它对所有的艺术资源都进行了充分且有选择的开发，但与此同时，一股与之格格不入的暗流始终在涌动着，这就是基督教中的另一传统：在举止、情感和表达上的矜持节制和朴素无华。7世纪至9世纪中叶，在东方教会所发生的圣像破坏运动乃是外部压力造成的结果，即在与一性论者（只承认基督的神性而非人性）、摩尼教信徒（认为凡物质都是邪恶的）和穆斯林信徒（拒绝接受上帝的具体形象）的论战中，圣像成了绊脚石。12世纪，哥特式的大教堂风靡欧洲大陆，其高高的塔顶直指云天，教堂内布满壁画和雕塑。对此，克勒沃的伯尔纳[①]（Bernard of Clairvaux）产生出另一种怀疑，即这一切到底同基督教信仰的实质有什么关联。他发问道：“半人半马的怪物与老虎的石雕又有何用？难道它们能够感化一个罪人的心吗？”同样，对于一反格里戈利式的单声自由韵圣歌曲调的华丽音乐、器乐和复调乐曲，也有人持保留态度。这些朴素的牧师思想在宗教改革运动中表现得很明显，故而成为出自

① 伯尔纳（1090—1153） 又称明谷的伯尔纳。中世纪基督教神学家，明谷隐修院创始人，第二次十字军东侵的倡导者。—— 译注

圣经有关圣像文本的一个不祥而富有冲击力的论点。使路德感到遗憾的是，卡尔斯达特[①]（Karlstadt）教授1533年出版的《论圣像的废除》（*On the Abolishing of Images*）在维滕贝格很快掀起一股破坏圣像的浪潮。翌年，慈温利（一个敏感的音乐家和艺术爱好者）提出在苏黎士结束偶像崇拜，于是，教堂里的壁画被铲除并为粉墙的白石灰所覆盖。他写信给一位对此感到欣喜的朋友说："我们的教堂现在确实光彩耀人，它们的墙壁白得可爱。"加尔文（Calvin）在这方面显得比较成熟，因为上帝的权威在他心目中占据主宰地位。他说："人的肉眼也只能看到经过雕塑和绘制的艺术作品。但愿那远非肉眼所能及的上帝权能不至于因为世人不配的表达而遭到亵渎或玷污。"加尔文把艺术和音乐视作"上帝的恩赐"，他根本就不是鼓吹破坏一切的代表人物，而只不过希望把"世人不配的表达"从教堂里清除出去。16世纪苏格兰的加尔文主义者、法国胡格诺教派的信徒和17世纪英国清教徒所遗留下来的杂乱线索，仅仅是对加尔文学说间接反思的结果。说得更恰当一些，破坏圣像运动是由于内战激发起来的情绪而引起的。它既是对旧约中那些废除"偶像崇拜的神柱和神庙"的国王的刻意模仿，又是那些认为只有通过没收教产才能致富的商人所支持的产物。反对宗教改革的罗马天主教虽然在教堂建筑的顶壁上画满了腾云驾雾的众天使，以此作为对加尔文派清规戒律的公开批判，但是同加尔文派一样，它也试图用圣经来控制美学灵感。特兰托公会议要求艺术家描绘新约事件不折不扣地忠实于福音书所提供的细节。耶稣会的曼勒斯提尔（Menestrier）等作家尽管十分仰慕贝尔尼尼[②]（Bernini）和勒布朗[③]（Le Brun）那具有丰富想象力的艺术创作，但对他们塑造的缺乏圣经依据的寓言人物却不敢恭维。

本世纪中，教会出现了朴实的趋向，这在某种意义上是由于重新发掘了谦卑美德的结果。随着岁月的流逝，座落在圣彼得大教堂的诸教皇的坟墓日趋简陋，只剩下最起码的纪念上帝的众仆之仆的墓碑。赞成教会属于民众的宗教狂热分子表示，不同意作为宗教象征的大教堂孤傲冷漠地耸立在城市上空。更具重大意义的是，有关教会崇拜礼仪的观念正在发生变化，如今的崇拜礼仪中弥散着不分彼此的平等气息，体现了群众的充分参与。崇拜中的语言采用了日常的散文形式，音乐既简单又为公众所喜闻乐见。染有巴罗克时期乐观、辉煌和华丽色彩的音乐和艺术，以及带有维多利亚时代教会那"悲观、暗淡、颓丧的宗教情调"的音乐和艺术皆已成为昨日黄花。德国的安东·亨兹（Anton Henze）认为，以往的教堂建筑无不体现着统治阶级的尊贵地位，因而积极借助现代技术设计风格朴素的教堂。在英国，埃里克·吉尔[④]（Eric Gill）大力推广"群众弥撒"运动（信众们环绕圣餐台这一中心进行崇拜），从而抛弃了"整套伪善的礼仪及所赋予它们的种种神秘解释"。彼得·哈蒙德（Peter Hammond）1960年发表了一个对二次大战以来英国教堂的诉状，他把经历了崇拜礼仪复兴的法国和德国的天主教堂拿来同英国教堂

① 卡尔斯达特（1480？—1541） 德国新教改革家。——译注
② 贝尔尼尼（1598—1680） 意大利建筑师。——译注
③ 勒布朗（1619—1690） 法国画家。——译注
④ 埃里克·吉尔（1882—1940） 英国雕塑家。——译注

作了一番比较，结果对后者相当不利。看到他所拍摄的那些简陋的礼拜场所，人们往往惊讶不已，随即就会自然联想到考文垂大教堂那装饰着G. 萨瑟兰[1] (Graham Sutherland) 设计的华丽挂毯的高大圣坛。

朴实又是人们企图逃避艺术创作中的自我怀疑的一种产物。在各种艺术统统被纳入宗教范畴之内的中世纪，教会的艺术家怀着笃直的信念从事他们的工作。即使在18世纪，像布歇[2] (Boucher) 或门斯[3] (Mengs) 这样的画家也会娴熟而下
10 意识地从绘制世俗肖像画、洛可可古典风格画以及带有情欲色彩的幻景画转向绘制《牧羊人拜谒圣婴》或《你不要拉住我》这样的圣画。19世纪出现了一个短暂的回潮，人们纷纷趋向于寻求具有典型"宗教"风格的艺术，安格尔[4] (Ingres) 和弗兰德林 (Flandrin) 乃是跻身于这一潮流中的代表。在我们今天所处的时代里，世俗文化几乎渗入人类生活的每一个毛细血管，除了传统的艺术形式之外，又增
11 加了电视、影剧、摄影、卡通片等新的艺术媒介，从而窒息了人的想象力。与此同时，艺术家们缺乏可以遵循的创作基本惯例——借助这些惯例，他们才能把握住自身对宗教题材的刻画，使之能与导致精神意识抑或起码的宗教热忱的情感反应相吻合。如今，宗教因素在艺术上的典型体现已不再是以往众人都容易理解的、由许多艺术工匠鼎力合作而完成的某一巧夺天工之作（如一座大教堂），而是艺术家个人在其整个创作中对自身宇宙观进行公开的"剖白"。夏戈尔[5] (Chagall) 就是这么一位艺术家。他自诩是圣方济各式的基督徒，"对他人怀着绝对的爱心"。在他的艺术作品里，基督教的圣像、犹太人的苦难和外邦人的神话融为一体；画面上既有耶稣基督在十字架上受难和二次大战时德国法西斯对犹太人惨绝人寰的大屠杀场面，又有圣母马利亚和古希腊爱与美的女神阿芙若狄蒂 (Aphrodite) 的形象，而沐浴在蔚蓝色的飘渺天光之中的一本正经的小丑、传说里的诸种野兽、鲜花和乐器，则往往被用作整个画面的背景。可是，我们仍旧缺乏某种能与公众崇拜和个人默思相适应的共同的艺术形式。在现代艺术的观赏者中，必然有许多人会像本序言的作者一样，一方面渴求自身的宗教经验能与现实和未来有所联系，另一方面却发现自己的想象力每每受到那早已丧失其魅力的昔日传统的制约。

基督教是一种有关上帝的道——"道成肉身"——的宗教。这道经过人的口
13 宣讲出来，并用文字记载着上帝对历史进行干预的故事。然而，每一个故事都需要一个画面。教皇格里高利一世对艺术家的作用下了这样一个定义："绘画能让文盲了解到有阅读能力者从文字中了解到的东西。"奥古斯丁更进一步地赞扬了音乐，他说：书写的语言本身就存在缺陷——"语言过分贫乏，以至于无法谈论上帝……但你总不愿缄默不语，你所能去做的惟有欢声赞颂上主"。依靠直觉的艺术家和音乐家能从奥古斯丁的这一论述中受益。文字记载能够对人产生长期影响，而

① 萨瑟兰，格雷厄姆·维维安（1903—1979） 英国画家。——译注
② 布歇（1703—1770） 法国画家，洛可可风格的主要代表。——译注
③ 门斯，安·拉斐尔（1728—1779） 德国历史画与肖像画画家，艺术批评家。——译注
④ 安格尔（1780—1867） 法国画家，古典主义画派的最后代表。——译注
⑤ 夏戈尔（1887—?） 俄罗斯名画家。——译注

"宗教"风格的寻求 19世纪罗马天主教的虔敬主义显然集中于对圣母马利亚的仰慕与敬拜。安格尔这幅画里的马利亚乃是圣餐礼的中心。它所刻画的圣母那无比端庄秀美的面容和脸柔婉雅仪态，表现出艺术家对某种特殊的"宗教"风格的追寻。

艺术作品则能在倾刻之间打动人心。对于非欧洲民族来说，本书所包括的基督教题材的插图乃是一座方便的文化桥梁，他们通过它不经翻译就能直接读懂基督教的历史。一件伟大的文艺作品无论出自哪种文化，它都不失为一个潜在的灵感源泉；尽管它不如语言善辩，甚至也不能表明艺术家心灵的眼睛所窥见的内容，但却独具非凡的动人心魂的力量。抽象绘画艺术的先驱瓦西里·康定斯基[1]（Wassily Kandinsky）1912年发表了一篇名为《艺术里的宗教性》（*The Spiritual in Art*）的论著，其中谈到，艺术与宗教的相似性表现在它能对依靠思维或感觉理解

[1] 康定斯基（1866—1944） 俄罗斯后期印象派画家及设计家。——译注

的事物进行吸收和改造，并用“全新的观察力和令人惊畏的灵感之光”将其表现出来。在基督教传统中，有的艺术家虽然创作了一些杰出的宗教绘画与雕塑品，但其基督徒的身分仍受到怀疑。而在信奉灵感的康定斯基看来，这种情况乃属于正常现象。法国的多明我会修士马利-阿兰·库蒂内尔（Marie-Alain Couturier）曾经说过：“指望不信教的天才比起指望信教的庸才更为牢靠。”他敦请当时名声卓著的艺术家马蒂斯[1]（Matisse）、布拉克[2]（Braque）和夏戈尔等人为法国阿尔卑斯山里的阿西教堂（the church of Assy）工作，从而证实了这一至理名言。库蒂内尔相信宗教思考不应从属于杰出人物统治论。依他之见，“凡是伟大的艺术都具有宗教性，因为艺术家的才赋居于心灵深处，而信仰也恰恰是从这个隐秘的地方萌发出来的”。雅克·马里坦[3]（Jacques Maritain）进而认为人的所有灵感皆具有同一性。而期望艺术能反映出其宗教信念的基督徒则说：把这一念头从你的脑海里忘却吧，专心致志地“去努力创造深寓于你的整个心灵的美的艺术作品”。

堕落的天使 夏戈尔作（1947）。画面上的天空阴沉黑暗，呈现出一片凄惨可怖的情景。作者记忆中的俄国——简陋的房屋和背着袋囊的农夫。黄牛犊和蓝色的小提琴象征着幻境中的世界。左边，一个犹太人抱着一长卷轴羊皮纸卷；右边，耶稣被钉死在十字架上，有一位母亲（圣马利亚？）和孩子——意味着迎来了希望。

1. 马蒂斯（1869 -1954） 法国画家，野兽派代表。——译注
2. 布拉克（1882—1967） 法国画家，立体主义画派代表之一。——译注
3. 马里坦（1882—1973） 法国神学家、哲学家，新托马斯主义的主要代表。——译注

你不要拉住我 当抹大拉的马利亚与升天的主相遇时，耶稣对她说："你不要拉住我，因为我还没有上去见我的父亲"（约 20：17）。多少世纪以来，根据该题材创作的艺术作品无以计数。这一壁画 1440—1441 年间由安吉利科（Fra Angelico）作，现保存在佛罗伦萨圣马可修道院。

一个艺术家得去谋生，去讨其赞助者的欢心。他可能会遵循传统，也可能会追随时尚抑或反其道而行之。一方面，他的创作会由于技术上的局限受到扭曲；另一方面，他也可能受到期望炫耀精湛技艺的念头的诱惑。从来就没有什么直接、单纯的“宗教”灵感。尽管如此，基督教的形象在艺术上的表现仍是令人注目的。作为一个相信上帝的超然性及其创世、审判、道成肉身并依靠圣灵而内在于世的宗教，它为人们提供了取之不尽、用之不竭的艺术题材，如耶稣的生平、比喻、神迹、受死、复活，以及在他之前的众先知和之后的众圣徒、三位一体的上帝、众天使、传统的美德乃至远古的诸神，等等。所有这些都根据圣经里“苛走埃及人的财富”一话的引伸意义在中世纪汇集在一起，而以上罗列的不过是其中的一部分。100 多年以前，韦斯科特主教（Bishop Westcott）开始对新约丧失兴趣，转而对艺术作品产生了好感。他确立了基督教的主题涵括整个大自然的论点，认为上
14 帝不断通过自然界显明他的潜能。他还鼓励艺术家们奢侈浪费。当人们看到艺术家将“极其昂贵的甘松油”随意倾倒时问道：“为什么要如此铺张浪费?”韦斯科特回答说，此乃“爱的见证”。

有一种信仰观基本上是以得胜者的面目出现的：十字架标志着战胜恶魔，而作为永恒审判官的圣子基督则坐在上帝的右边治理天地万物。公元 1000 年左右，具有罗马风格韵味的艺术品纷纷在西方出现。它们反复表现上帝的末日审判这一主题，用以警告那些曾经受过洗礼的军事诸侯，因为施洗的圣水竟然未能压灭他们身上的原始好战欲火。与此同时，带有超凡脱俗特点的基督——但以理显异象中的万古永存者——则在拜占庭的镶饰工艺品和壁画中大量出现，他以造物主和审判官的身分从至高处用睥睨一切的眼光俯视他的子民。在当时东西方教会的势力范围内，艺术中所展现的救世主总与强权维系在一起，它的使命在于对不断骚扰其疆界的蛮族人形成一股威慑力。巴罗克时代的常胜主义是天主教反宗教改革[①]（the Counter-Reformation）艺术的重大特征。艺术家们凭藉比昔日高明得多的技巧与手法，创造出诸多艺术作品，包括表现身穿光彩夺目的百褶服的众天使迎接大获全胜的基督、改变了形象的马利亚，以及在圣光辉映下的耶稣和众使徒的生平事迹的作品。

然而，3 世纪上半叶基督徒的意识却与此大相径庭。当时，在墓窖的壁画上根本找不到具有权能象征的人物形象，它们是在君士坦丁皇帝皈依基督教并仿效罗马的宗教模式后才出现的。安德烈·格雷伯（André Graber）声称：在此之前，绘画里的人物包括但以理、约拿、诺亚和拉撒路，艺术家们“列举这些人物旨在揭示出上帝对信者的干预”。另外，基督被描绘成上帝的牧人，为“鱼”这一希腊离合字符所代表；没有谁描绘十字架或耶稣钉十字架的场景。早期基督徒的这种沉默是令人感动的，他们避免回忆强加于主耶稣基督的卑微、低贱的死亡，他们从基督的温存友爱角度，而不是用胜利者的傲慢眼光来看待上帝的拯救。这使基督

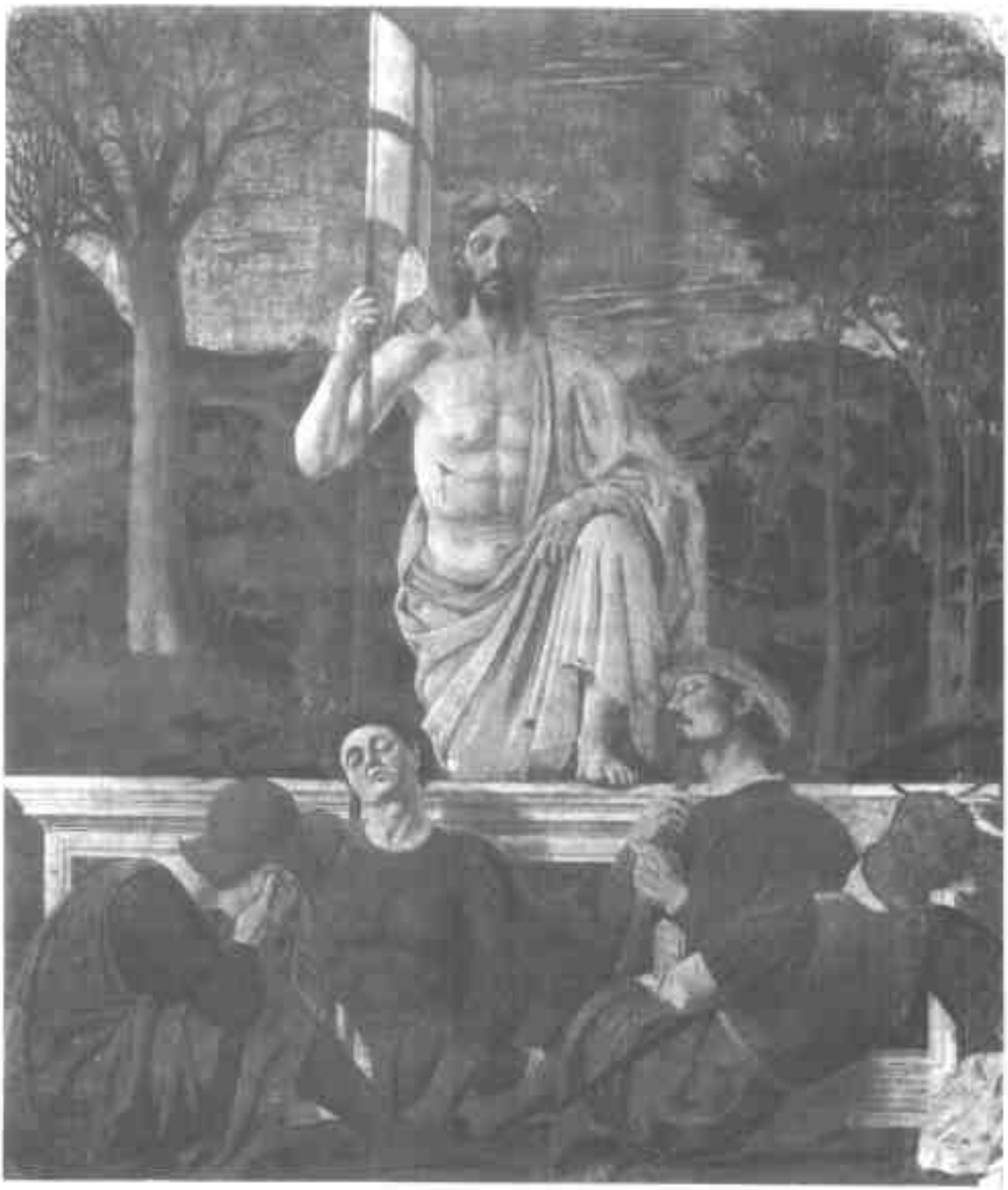
① 反宗教改革　16 世纪下半叶天主教会纠集封建势力对抗宗教改革运动的各项活动。——译注

友爱的主题在12世纪和13世纪初期被重新发掘，典型地体现在阿伯拉尔[①]（Abelard）的神人和合救赎论（即“我们的救赎乃是耶稣的受难在我们心中唤起的大爱”）和圣方济各[②]（St Francis）的一生中。艺术家们纷纷根据天使报佳音、摇篮里的圣婴、圣母马利亚和孩提时代的耶稣、众保护天使等宗教题材从事创作，这种转而突出友爱和耶稣道成肉身之神奇起源故事的变化，受到了教会里富有的平信徒和神职人员（非修道士）的欢迎。文艺复兴时期，艺术家们着力表现人体线条美及其内在蕴力，使展现该主题的艺术作品达到了令人惊异的尽善尽美的地步。可是，由于受到萨伏那洛拉[③]（Saronarola）讲道的感染，波提切利[④]（Botticelli）在其《圣母领报》（*Annunciation*）的创作中不再着力表现外邦女神的魅力，而是刻意描绘了一个全新的、虚无飘渺的天上境界。

除了常胜主义和友爱之外，感伤乃是基督教艺术中的第三个主题。对耶稣友爱的崇拜并不能使人们忘却他的受难，即便是在文艺复兴时期，以耶稣被钉十字架为题材的绘画作品也每每流露出感伤情调。尽管它们避开了耶稣受难时的痛苦，并把主人公描绘为“加利利的美男子”，但画面上那阴暗的天空、观看者脸上的绝望神情以及众天使表露出的怜悯与同情，无不给作品染上一层悲剧色彩。弗兰西斯加[⑤]（Piero della Francesca）的油画《基督的复活》（*Resurrection*，1462—1464）描绘了基督手持迎风招展的旗帜从墓中升起的形象，它表面上给人以凯旋得胜的印象。然而，如果我们注意到耶稣那沉浸在痛苦回忆中的呆滞的目光，就 16
同样会产生出一种强烈的悲怆感。在15世纪日耳曼人的欧洲，神秘主义的影响使人们从对基督和马利亚的崇拜转向基督受难这一主题。当时，虔敬的基督徒怀有颇为深沉的原罪意识和对死亡的畏惧感，他们确信世上充满罪恶。结果，许多反映耶稣受难痛苦的艺术作品应运而生，其中最著名的首推格吕内瓦尔德[⑥]（Grunewald，1515）的绘画，它们表现的场面极其残酷。用伊斯芒斯[⑦]（Huysmans）的话来说，他的画看不出一丝一毫的希望，我们所见的乃是“一位暴尸荒野的上帝”。不过，勃鲁盖尔[⑧]（Pieter Bruegel）的《背负十字架的基督》（*Christ Carring the Cross*）在某种程度上体现出更为含蓄的悲剧效果，而其艺术上的处理也更具时代感：基督在孤独之中受难，没有人为之感动或寄予同情。

那些分享基督的悲伤并寻求其友爱的人也将分享到他的胜利与成功。可是，艺术家怎样才能反映出上帝对信徒的成全和酬报呢？如果说天堂仅仅向与上帝孤独相处的人敞开（就像较为保守的经院哲学家、詹森派[⑨]教徒和清教徒所持的极端看法那样），那么艺术的体现就简直被剥夺了可能性。然而，假若我们把教会的教义

① 阿伯拉尔（1079—1142） 中世纪法兰西经院哲学家，概念论者。——译注
② 方济各（1181—1226） 一译“法兰西斯”。天主教方济各托钵修会创始人。——译注
③ 萨伏那洛拉（1452—1498） 中世纪后期意大利宗教改革家，多明我会修士。——译注
④ 波提切利（1445—1510） 意大利文艺复兴时期画家。——译注
⑤ 弗兰西斯加（约1416—1492） 意大利文艺复兴时期翁勃利亚画派画家。——译注
⑥ 格吕内瓦尔德（1455—1528） 16世纪德国宗教改革运动时期的画家。——译注
⑦ 伊斯芒斯（1848—1907） 法国小说家。——译注
⑧ 勃鲁盖尔（约1525—1569） 尼德兰画家。——译注
⑨ 詹森派 一译“羊森派”。天主教中随从詹森学说的教派。——译注



基督的复活：[illegible]，这里的基督手持胜利的旗帜从墓中升腾而起。右边，十兵们睡意正浓，树上光秃秃一片；左边，一个士兵抱头惊恐不解，树上枯叶清新壮丽，世界正在更新。

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

基督在以马忤斯 伦勃朗作，拉斯基督是他的同时的全部艺术对体现的核心。此风适合于住在家中，而不出现在教堂内，它表现了信者在与基督面对面的相交中能认出他就是复活的激世主的主题。

看作是上帝的作品而认真加以对待，那么，无论永恒的观念具有多么浓厚的上帝中心论的特点，它都必然包含着一个蒙神救赎的群体。故而至少可以说，这群信徒必定在天堂里侍奉上帝。而巴罗克时代的无数画家则把这种情形描绘成一幅标准的图景：神的子民在云层之中，按等级排列成长长的队伍，直抵圣母马利亚和上帝。其实，既然人们能够想象出这么一个美妙的场景，为什么不能够凭空另设几个更令人惬意的去处呢？——在那里，艰难的天路历程犹如居家赋闲一样舒服；四周是《启示录》所述中世纪的白色城塔，还有用文艺复兴思想的生命之水浇灌的乐园。在任何一个城市或乐园里，环境都要求人们进行社会交往，这种认识为如今盛行的天堂观开辟了道路。新的天堂观之所以在18世纪兴起，部分功劳要算在赞美诗的作者身上，但在更大程度上得归功于卢梭的《新哀洛依斯》（*Nouvelle*

Héloïse）及斯维登堡[1]（Swedenborg）的先见之明。根据他们的观点，蒙恩得救的信徒有工作可做，其精神成长将继续进行，而且，他们对人世间的爱心也已得到了更新和完善。现代神学家出于高人一等的优越感而对上述观点持保留态度，但这似乎表明，普通基督徒的纯朴见解比起神学家来更接近福音的实质。确实，在普通信徒心目中的舒适安逸的天国里，艺术家们很难找到平凡事物以外的题材。但是，若用世俗的体验去描述永恒的主题，又会产生出像“林中芳草地”那样容易落入俗套的情感主义作品，并使艺术家的想象总是拘泥于他所熟悉的环境，而不能装上翱翔的翅膀飞往那奇异的国度和阳光明媚的属灵的新天地。再者，对于艺术家来讲，也还存在着夏多勃里昂[2]（Chateaubriand）所提出的“没有谁对完全幸福的人感兴趣”这一问题。即便如此，情欲升华进入天国境界的体验（如查理·金斯莱[3]（Charles Kingsley）在其成功之际，埃米莉·狄更生[4]（Emily Dickinson）在孤独之中所感受到的那样）也为艺术家提供了从今世转入来世的灵感桥梁。威廉·布莱克[5]（William Blake）和罗塞蒂[6]（Dante Gabriel Rossetti）为此提供了佐证，前者的作品表现出信者在末世审判之日与上帝的深情合契，后者在其作品《蒙福的达摩泽尔》（*Blessed Damozel*）中描画了达摩泽尔站在金色的栅栏旁，等待着把她那被尘世束缚的爱人带入彼岸世界的“圣光之渊源”中。

从神学上看（或许也可从艺术角度看），对基督徒的宗旨与目的的最好表述是
17 一句把天堂置于次要地位的话，即保罗所说的“与上帝同在”。可以肯定地说，那些能够传递这句简单而又高深莫测的话所隐含的内在寓意的作品，才是最优秀的宗教艺术结晶。宗教神秘主义者曾这样来描述通往与上帝契合的灵程：干涸的沙漠，灵魂无主，苦苦寻求在那情欲亢奋至极瞬间与上帝之爱融为一体，无限升华。贝尔尼尼所画的《圣德肋撒的狂喜》（*Ecstasy of St Teresa*）就是反映这一主题的最令人叹为观止的作品，它将主人公的狂喜心态表现得出神入化：画中欢喜若狂的圣德肋撒正处于另一世界的边缘，而手舞利矛面露浅笑的守护天使则似乎在向人们表明，那使人心灵激起狂喜之涛的圣爱是广袤无垠的。然而，无论是在十字架上受难的圣约翰还是处于狂喜之中的圣德肋撒，其艺术上的着眼点都与普通信徒没有多大关系，而是在对耶稣的生平、教训和受死进行默思，希望耶稣复活
18 后会记住他们。与贝尔尼尼同时代的伦勃朗[7]（Rembrandt）是注重每日追随基督的才华横溢的艺术家。在加尔文派严谨和节制传统的熏陶之下，他不去追寻类似于寓言的那些虚无飘渺的东西，而总是保持郁郁寡欢的自我克制本色。他的作品对耶稣生平的刻画极富感染力，以至于能够使每一位观赏者深受打动而产生自我认同感。在《从十字架上降下》（*Descent from the Cross*）一画中，他笔下的圣母

① 斯维登堡（1688—1772） 瑞典科学家、哲学家、神学家，唯灵论者。——译注
② 夏多勃里昂（1768—1848） 法国作家。——译注
③ 查理·金斯莱（1819—1875） 英国作家。——译注
④ 埃米莉·狄更生（1830—1886） 美国女诗人。——译注
⑤ 威廉·布莱克（1757—1827） 英国诗人，水彩画家、版画家。——译注
⑥ 罗塞蒂（1828—1882） 英国画家，诗人。——译注
⑦ 伦勃朗（1606—1669） 荷兰画家。——译注

马利亚的脸色苍白，神情一筹莫展，令人感到极度的绝望。在表现耶稣复活的基督教艺术作品中，曾经出现过乐于张扬的常胜主义趋向，但也出现过不动声色的潮流，而且更加接近追随基督的实质，如对“悟认时刻”（反映在《你不要拉住我》（*Noli me Tangere*）这幅画的不同版本中）、“抹大拉的马利亚”及“黎明时分从花园中升天的耶稣”等题材的刻画。悟认时刻是伦勃朗虔敬信仰的核心，尽管他更喜欢从基督的两个门徒在以马忤斯相遇时的情景中汲取灵感。这两个门徒对耶稣说：“天就要黑了，请跟我们住下吧。”当耶稣在暮色中掰开饼时，他们一下子认出了复活的基督，就如同他们自己也被主认识一样。

本导论的作者但愿能有上述茅塞顿开的时刻，但这种希望并非出自或取决于历史学家的判断。本书记载的事件很少能够体现出所谓超自然的内在意义。即便某位历史学家的手头上掌握着比别人更多的资料，并且在阐释方面有着较高的技巧，但当问题涉及到人类的终极意义时，他就不一定比常人显得更高明。他不禁会感到困惑，或像福楼拜[1]（Flaubert）那样踯躅徘徊在希望与无望之间。1850 年 8 月，在旅经近东一带具有考古学价值的历史遗址和与之形成鲜明对照的妓院之后，福楼拜来到了耶路撒冷和耶稣下葬的地方。他在自己的书中写道：“袭上心头的是一种奇怪的感觉。当你和我独自坐在火炉旁，苦思冥想‘爱’这一字眼所隐含的古老且深邃的意义，并凭想象去推断它的实质时，这种感觉便会油然而生。”

① 福楼拜（1821—1880）——译“福洛贝尔”。法国作家。——译注

从起源到 1800 年

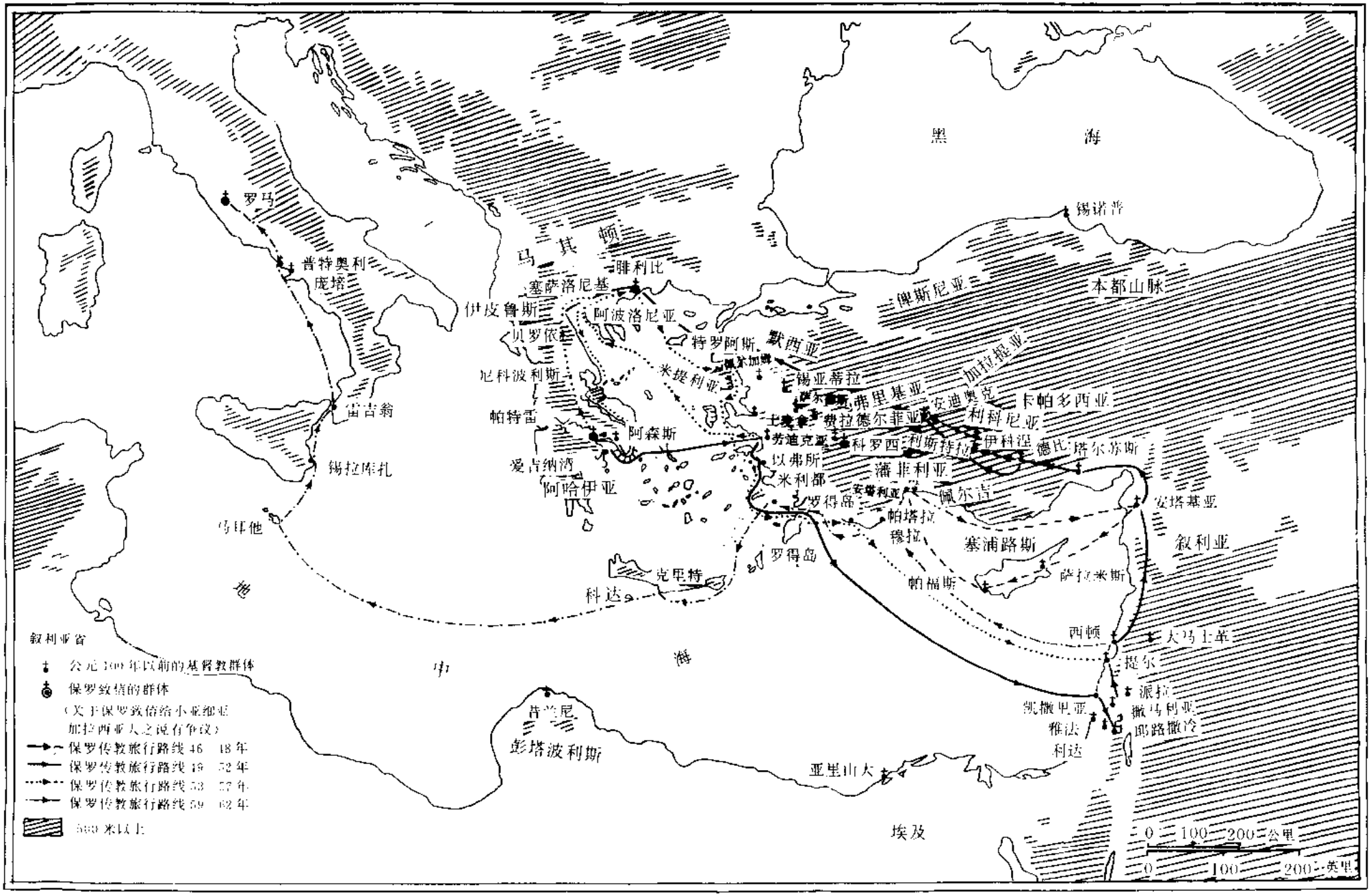
第一章　早期基督教群体

亨利·查德韦克（Henry Chadwick）

耶稣和他的门徒

早期基督教会群体以笃信拿撒勒人耶稣而著称。这些群体相信，在耶稣的生 21
平与教训中，上帝“亲临他的子民”，并差遣了一位既是先知但又在先知之上的人物即耶稣到世上来，他就是施洗约翰所无法比拟的真理和公义的典范与导师早期基督徒所盼望的“弥赛亚”或被膏的领袖。耶稣完全是出于其悲天悯人的慈爱去治愈人们的肉体和心灵，而不是为了慑服对他表示怀疑的人。他断然拒绝了那些要求他用神迹来证实其神圣托付的人，因为他的权能来自天父的显现，只有“用心灵的耳朵去聆听”的人才能分辨出来。这对某些希望针对罗马人占领犹太地区一事发动圣战的人来说，免不了会大失所望，因为耶稣所教导的乃是不抵抗和爱仇敌。当然，他也告诉过人们世上的权势总是相对的。他甚至这样说：因为他将天国带入这一世界，摩西律法和圣殿崇拜就不再具有终极的意义。在耶路撒冷的上层祭司家族看来，耶稣对其教权以及对他们在政治上与罗马当局合作乃是一大威胁。耶稣宣称：上帝以他的降世开创了在尘世间治理的新纪元。但此言被公开指责为亵渎神灵，犹太人上层祭司和文士们因而可以在巴勒斯坦行省总督本丢·彼拉多面前轻易告发说，耶稣犯有煽动叛乱罪。由于其门徒犹大的出卖，耶稣遭到逮捕并在公元30年逾越节那天被钉死在十字架上。在当时钉十字架的极刑过程中，犯人首先受到最长时间的鞭笞，这样他便必死无疑。在此以前400年，雅典的苏格拉底业已观察到，一个真正诚实公正的人很难被社会所接受，而往往会遭受各种侮辱并被钉上十字架。

对于耶稣的门徒来说，耶稣被钉上十字架并非是其生命的终结。早期基督教文本在描述耶稣再次升天时，采用了两种彼此相关但又有着明显区别的说法。第一种是空坟墓之说，称耶稣下葬后升了天，并在众使徒及追随他的妇女和其他见证人面前显现。第二种说法谈到主耶稣已从人生的藩篱和特定的处境中解脱出来， 22
随时随地向上帝的子民显现。基督的复活乃是上帝之举，无法通过历史研究方法揭示出来。历史学家知道，基督复活的重要历史意义在于，它使那些吓得犹如惊弓之鸟的门徒一下子转变成为了信仰而不惜冒生命危险的大无畏的传道人。诚然，基督的复活并非是指人重新苏醒过来（尽管在这些文本里，复活事件的俗世性特点受到了相当大的强调），而是蕴含着具有神秘色彩的“归向上帝”的灵性意义。



圣保罗的传教旅行及公元 100 年的基督教群体

在崇拜上帝和宣讲上帝对世人的救免与更新的过程中，早期的使徒群体通过明显具有象征意义的“圣礼”体验到上帝的存在（“圣礼”一词在后来的拉丁语中成为有用的宗教符号）。众使徒认为，上帝在其群体之中并与其同在的显现乃是他的国度在尘世的征兆。

在早期教会看来，相信耶稣为上帝所过的先知和君王（即弥赛亚）对于自身的确立具有根本的意义。虽然当时耶稣对法利赛人进行了严厉的抨击，但基督徒起初并不认为自己与犹太人之间存在任何差异。上帝首先呼召了犹太人，就这一点而言，曾一度颇有争议。早期基督教群体认为，耶稣并非是上帝的子民群体的奠基人或创始者；他之所以能对人类长期施以教诲，是因为上帝赐予了他以色列先知的特殊启示。基督徒在阐释耶稣的重要意义时常常借助希伯来人的圣典，包括摩西律法和先知书。他们与犹太人共同遵循犹太教里只有一神论特点的伦理道德准则。一神论首先是对自然宗教的一个批判，继而又是对部族宗教的一个鞭挞——驳斥了认为宗教的作用在于维护部族的统一、延续和繁盛的观点。希伯来人的经典含有坚持认为犹太人独立于外界并且自成一体的传统观念，这就与唯一神信仰的普世概念产生了矛盾。后者认为：或许有的民族比其他民族更能认识和理解这位上帝，但倘若上帝只有一位，他必然是万邦万民之主宰。早期基督徒与某些讲希腊语的开明犹太人相仿。他们认为，众先知已发出预言，以色列人肩负着普世的使命去开启万邦万民。然而，犹太人的律法条规显然意欲将自己与其他民族隔绝开来。基督徒相信，上帝凭借耶稣——以赛亚所言受难的仆人——之死同以色列人以及世上所有其他民族订立了新的契约。旧约里的律法既不是为了束缚外邦人，也不是为了同耶稣生平和教训中所体现的焕然一新的完美之爱的方式相对立。

上述主张在早期使徒群体里争议十分激烈。在当时仍处于雏形状态的教会里，许多追随者是法利赛人，他们是犹太人中拘泥于繁文缛节的虔敬派，迫切希望维护其民族宗教，以免遭到周围异邦世界自由思想观念的同化。在他们看来，认为摩西律法不具有终极意义的说法乃是大逆不道。

与上述争议发生在同一时代的是颇为棘手的权威问题，即：复活升天的主耶稣在尘世的代表是否能由其家庭成员，尤其是“主耶稣的兄弟雅各”来担当？在耶路撒冷的教会中，雅各被众人拥戴为领袖，但与此同时又出现了“众使徒”——耶稣托付他们，鉴于上帝之国就要来临，他们必须叫世人悔改。复活升天的主不 23
但向妇女、彼得和十二门徒中的其他人，而且也向雅各显现（林前 15：5—7）。就遵循道德律法和礼仪条规而言，雅各乃是严谨的保守派的化身。在众使徒中，彼得一般拥有大家公认的领袖地位：福音书传统明确保留了耶稣赋予他的使命（太 16：16—18；路 22：31—32；约 21：16—17），其显赫的作用在保罗书信里也得到承认。根据《使徒行传》，彼得在发展外邦人教会成员一事上堪称先导。他似乎采取了一个中间立场：在确信外邦基督徒无需行割礼或守犹太人传统节期的同时，要求他们尊重其有关食物的律例法规。

圣保罗（St Paul）

扫罗也即大数保罗，是一位受到希腊化影响的犹太人，享有罗马公民权。他是倡导向外邦人传教的最著名人物（虽然不是发起者）。他所采取的立场至少从原则上讲比其他人更为激进。保罗自幼受法利赛人传统的熏陶和教育，是个极端的保守分子。他曾对处于萌芽阶段的教会进行骚扰，但后来却由于见到复活升天的主的异象而戏剧性地皈依了基督教。从此，他意识到自己受主耶稣的托付，要将
24 其真道传给在犹太教特定范围之外的外邦人。他拒绝接受关于非犹太血统的基督徒应当恪守摩西律法的观念，这说明当时的神学思想在社会上产生了广泛的影响。他深信，教会里的犹太人与外邦人必须在共同的团契中达到合一。保罗在外邦信徒中所拥有的显赫地位与彼得在犹太人信徒中所拥有的地位相等，只是他的活动范围主要限于帝国都城罗马。

然而，对于皈依基督教的外邦人来说，由于他们从未受过正统犹太人家庭所
25 提供的严谨的道德训练，往往会对“从律法中解脱出来”的说法感到困惑不解。保罗刚开始向外邦人传教时就遇到了对立派的抵制。这些人争辩道，圣灵的自由把他们从社会的传统习俗中彻底解放出来，所以他们可以为所欲为，尤其可以沉缅于性生活之中；另一些人则振振有词，声称属灵的生活需要弃绝婚姻。外邦人的世界颇为熟悉这么一个广为流传的信念，即男女之间的性关系会妨害人们对更高尚事物的追求。他们甚至认为，一个向来为神所爱的人理当放弃俗世的爱情。使
26 徒保罗则坚信，婚姻本身并非是罪，但独身作为部分人获得的生活礼物，在为上帝之国的差传服务方面确有其长处。

外邦人的世界充斥着当地的诸神，人们通过给这些神献祭来使他们受到安抚，以便为好收成、夫妻多子多福、商业冒险的成功或帝王军队的胜利而祝福。尽管哲学家们会反对这些神，剧作家会讥讽他们，但其追随者在人群中仍有着强大的势力。因为他们相信，人再谨小慎微也免不了会触犯宇宙间的神灵。结果，宗教礼仪便蒙上了一层神话的色彩。即使这些神话相互矛盾也无关紧要，因为没有一个受过教育的人指望它们像白话文那样浅显易懂，一目了然。同时，也几乎无人相信，有关宙斯的故事传闻是与历史事实相吻合的。

圣保罗深知，基督教真正的独特之处在于福音包含着历史事实，历史的耶稣与信仰的基督互为一体，表达着上帝创世的永恒智慧。圣约翰同样认为，上帝以特异的方式显现于耶稣之中。但即使早在圣约翰撰写《约翰福音》时期（未注明写作年代，但常被假定为1世纪末叶，而不可能比它更晚），“道成肉身”就已蕴含着永恒的上帝之道在时间和历史中彰显的意义。在《希伯来书》里，作者一方面强调了耶稣人性的纯朴与完善，另一方面又强调了天父凭着永在的圣子使信者与其合契。耶稣筚路蓝缕，披荆斩棘，开创了拯救人类的道路；耶稣乃是世人的代表，他把所有信靠自己的人带到天父面前，并在天国中与他们相伴相随，永远同在。

异端的诺斯替派体系　将圣经同巫术和占星术统统融为一体。图案上的希伯来人的神的名字“伊奥”（IAO）因由三个元音字母组成而吸引了巫师和术士们，故在古代巫术中总占有重要地位。伊奥在古代常被描绘成一个长着公鸡脑袋的恶神灵。图为在佩鲁贾（Perugia）发现的一颗玉石上的图案。

诺斯替主义（Gnosticism）

强调福音历史事件的特殊性及其由上帝的新光所启示的观点，很难为外邦人所接受。文化造诣较深的外邦人惯常于用寓意的手法来重新解释有关诸神的故事——或用想象力丰富的图像语言描绘世界的自然秩序，或用比喻折射人的心态。而把这种方法用于基督教故事，就导致了诺斯替主义现象的产生。诺斯替主义者宣称他们能揭示出上帝的神秘启示，并把它和来源于各种宗教传统里的神话与礼仪结合在一起。诺斯替主义又是（而且目前仍然是）由多种成分杂凑而成的神智论。在其思想体系中，秘教、东方神秘主义不但与占星术、巫术、犹太教传统哲学相糅合，还吸收了带有悲观情调的、关于人的真正家园并非寓于有形世界之中的柏拉图学说，尤其掺进了基督教中关于基督救赎的认识和理解。另外，精神与物质、心灵与肉体的二元论，以及有着强烈影响的决定论或前定论，也在该思想体系中融为一体。根据这种观念，诺斯替主义者（或“智者”）乃是被拣选的人，他们的灵魂中分得了上帝的圣性，需要从物质和变化无常的尘世中解脱出来。依他们之见，芸芸众生不过是浑浑噩噩的俗世之辈，毫无希望可言。

多数诺斯替派群体称自己为基督徒，他们自认为体现了关于耶稣私下授意门徒的秘教传统。这些信徒搜集了适合自身释义需要的耶稣语录（见于科普特教会版本的《多马福音书》中），为其追随者提供了有别于传统的基督教并与之相对立的另一种基督教信仰模式。诺斯替派的教师们表示，与认为这一被造的世界出自一位全善全能的上帝之手的正统观点相比，他们的二元论能够更准确地解释罪的起源。他们中有的人坚持认为，上帝创世的不完善是与旧约圣经里的记载吻合的，故把上帝创世的意义贬得很低，并指责这位创世者不是缺乏能力，就是居心不良。

惟有一个创始于2世纪的诺斯替派——伊拉克的曼达派[1]（Mamdeans）——今天仍保留着活力。由3世纪的教会异端分子摩尼[2]（Mani，来自美索不达米亚）所宣扬的诺斯替主义神话学和习俗曾经历了从加的斯（Cadiz）传播至中国的黄金时代；其中的文本由4世纪末基督教作家——阿维拉的普里西利安[3]（Priscillian of Avila）——所撰，并根据公元800年摩尼教颁发的基本要道的阐释而开始为人们所理解，其中文译本存留至今。然而，尽管诺斯替主义思想总以某种形式伴随教会的演变与发展，但早期教会很快就筑起了抵御它的屏障。

诺斯替主义将精神与物质泾渭分明地加以分离，对基督教主流两个显著特点的形成产生了影响。诺斯替主义者无法相信在基督之中的永恒上帝会让道成肉身和承受十字架来玷污自己，而《约翰福音》一书则对这一否认予以针锋相对的斥责。除此而外，诺斯替主义者往往不承认诸如浸水礼和圣餐这类圣礼，他们中间的某些群体为信徒提供"火的洗礼"——意在使寓于人心灵中的精神得到升华。摩尼教抨击教会在圣餐礼上使用葡萄酒（他们认为这是魔鬼的发明），而相信祝圣过的面饼具有特殊的意义。这些早期流行的诺斯替主义观点使圣约翰在其福音书里（第3、6、15章）十分强调"从水和圣灵"的洗礼中获得重生，以及分享天上的灵粮和参与基督的必要性。圣保罗着重指出，因为领受被掰开的饼和倒出的酒，信徒才参与了基督以其破碎的身体和宝血向天父献祭的行动。惟有受过洗的人才能领受感恩的圣餐，而在2-3世纪信徒遭受逼迫时期，参与领受圣餐乃是教会成员身分的显著标志。当时，经过祝圣的饼块分别被送去分发给受过洗的憔悴不堪的囚犯和在病床上痛苦呻吟的基督徒。

28

把诸圣礼视为巫术或基督徒主观心理联想的产物，是许多诺斯替派群体的共同特征之一，因而主教、牧师和助祭备受他们的讥嘲。可是他们却允许妇女在教会里担任领导职务或主持宗教礼仪，而这在正统基督教团体中是不允许的。另一方面，越是恪守正统教义的诺斯替派群体，往往越是希望其影响渗入公教会团体，而摩尼教尤其热衷于此道。但是，摩尼教徒常常会被辨认出来，因为他们拒绝饮圣杯里的酒（他们视酒为魔鬼的发明），或拒绝把十字架作为基督的象征（他们认为耶稣的受难不是一个真实的历史事件，而只是象征性地表明了人类普遍的生存处境）。

遭到教会正统派教师反对的诺斯替派的其他特征包括：极端的灵、体二元论，以及关于只有极少数被拣选的人能蒙恩得救，而所有其他人必遭毁灭的独断论。令教会正统派更不能容忍的是，诺斯替主义者将某些基督教信仰的成分同神话、迷信崇拜与密特拉教[4]（Mithraism）、占星术、巫术的符咒，以及一切他们可以就近利用的东西混为一谈。另外，诺斯替派对人的道德善行漠不关心，他们坚信自身

① 曼达派　1—2世纪流行于约旦河东岸的一个教派。有时称作约翰派基督徒，但该派本身并不承认此名称。——译注

② 摩尼（215或216-276）　旧译"牟尼"、"末摩尼"。摩尼教的创始人。——译注

③ 普里西利安（？—385）　古代基督教神学家。——译注

④ 密特拉教　流行于帝国时期的罗马秘传宗教之一。——译注

已蒙恩得救，也就无所谓道德善行了。尽管诺斯替派宣称他们提供了比传统教会更高一筹的知识，但其说教具有浓厚的神话色彩，故遭到了来自教会和诸如普罗提诺（Plotinus，3 世纪中叶）及秉承其衣钵的外邦新柏拉图主义者的强烈反对。普罗提诺在其措辞颇为激烈的檄文中把诺斯替主义视为矫揉造作、荒诞可笑的迷信崇拜物，对其极端悲观厌世的人生态度表示出强烈的反感。

马西昂（Marcion）

2 世纪上半叶，马西昂把诺斯替派对旧约中那位造物主的批判和拒斥推向一个顶点。他和他的弟子列举出旧约与新约之间道德观的差异，认为采用寓义是一种旨在逃避困难的世故作法，故而对此表示不屑。在马西昂看来，使徒书信本身也受到一些决意要维护基督教犹太人传统的无名人士的篡改，以致耶稣的新酒被装入了旧皮袋里。他甚至认为，使徒们自身也严重地曲解了主耶稣的意图。因为他们不明白主耶稣的信息具有何等的新意。于是，马西昂首先开始修正他心目中 29
景仰的使徒保罗所写的书信，而后又改写了保罗的同伴路加的福音书（其他福音书均被删除）。他相信，经他重新校订的保罗书信才是出自保罗之手的原作。

新约正典

马西昂删校圣经典籍所遵循的原则，迫使早期教会亟需确定圣经中哪些书卷可以被证实属于具有权威性的文献。许多诺斯替派的群体不同于马西昂，他们接受了为数众多的福音书，而不只是最终被纳入正典的四福音书。此外，他们还乐于撰写“奥义”或伪经福音书、使徒行传、使徒书信和启示录。不少“伪经”文本把耶稣描写为一个不遗余力提倡弃绝性交的人。一些诺斯替派群体在传统上闭口不谈孩提时代的耶稣，而一味谈论有关马利亚父母的故事、马利亚（神奇的）降生及其自始至终所恪守的童贞。

把某一文本冠之以“密经”或“伪经”，在诺斯替派看来具有值得赞颂的褒义，而教会正统派却认为伪经之称呼纯属贬义。因为该文本恰恰被看作是取代新约正典的书卷，后者已被主流教会所接受，并作为使徒信仰传统的真正代表作而收进教会的圣经选文集。

在后来的教会辩论中，圣经正典形成的历史有时成为一个颇为敏感的问题，即：这些书卷被收入教会的正典，是否因为其具有不证自明的真实性，以致教会团体只能被动地去承认其固有的权威性？或者说，教会积极地“创造”出正典，是为了对付马西昂和其他宗派领袖“受圣灵感动”而写成的、且与教会所接受的经典势均力敌的作品？这两个问题并非互不相干，必须得到明确的解答。新约圣经中的书卷之所以能够得到认可，其原因就在于它们的内容是对符合使徒传统的福音的证实，而其正式定典则是 2 世纪末及后来的教会团体经过反复推敲并逐步达成一致所产生的结果。不过，“正典”一词当时被用来指真实教训的规范或标准。

并且，在应用于新约圣经各书卷之前，它早已在信徒受洗时的认信中被采纳。这些书卷之所以被纳入正典，与其说是因为传统证实它们具有纯真的权威性，不如说是因为其内容符合 2 世纪教会所接受的使徒宣传。

孟他努主义（Montanism）

诺斯替主义和马西昂对基督教传统中的犹太教成分的抨击，当然不是促使新约正典及早形成的惟一因素。早期教会某些受圣灵感动的先知有时会用“吟
30 哦声”说话，即在出神入化的癫狂之际发出某种使人无法理解的声音。在哥林多，保罗发现信徒之间存在着严重的分裂和互相攻讦的现象。有鉴于此，他授意哥林多教会应对圣灵恩赐的真实性进行检验，视其是否有助于提高信众的互爱之心和共识而定。其实，圣灵的恩赐丰富多样、不拘一格，哥林多教会中的灵恩派试图把圣灵的某一种恩赐确定为最高标准，这是错误的。

公元 2 世纪中叶，弗里吉亚（Phrygia）出现的反诺斯替主义浪潮酿成一场强大的圣灵昭示预言运动。这一运动是由孟他努[①]（Montanus）以及名叫百斯卡（Prisca）和马克西米拉（Maximilla）的两位妇女协同发起的。他们深受圣灵感动的话语被人们收集起来——据称，这些话语由圣灵以第一人称的口吻直接通过他们的舌头表达出来。就像约翰在《启示录》里所盼求的那样，他们预言新耶路撒冷即将降临在自己的故乡弗里吉亚的山上，这种说法显然带有地方性的傲慢色彩。孟他努派的预言家们要求众人承认圣灵真正地在其说出的话语中作工。尽管小亚细亚的某些教会团体的全部信徒都加入了孟他努派，尽管其声名卓著的追随者德尔图良（Tertullian）在西方大力推崇这一运动，主流教会对此却拒不承认。后者竭力强调，耶稣的十二门徒均已谢世，启示和神迹的时代随之宣告终止。在伊里奈乌[②]（Irenaeus）看来，只要不是出于反理性与反传统的情感上的狂热，在正常情况下，教会说的话和圣礼才是与圣灵的相交之处。此外，反孟他努主义的倾向增强了这一信念：符合使徒传统的正典业已确立。同时，虽然 2 世纪的《启示录》的释义学家并不倾向于刻板地和从尘世角度来看待基督再临并重建耶路撒冷的远景，但这却未能淡化千禧年主义者的盼求，而这种盼求在正统教派中素来就有维护者。

一本书的宗教？

上述状况发展的结果，给基督教添上了“一本书宗教”的特点。这个概念在外邦人的世界里鲜为人知，可在犹太人中却意义重大。由于强调重点的转移，一个神学问题随即应运而生。众所周知，圣经中各书卷的风格、内容和手法有着不

① 孟他努（2 世纪） 早期基督教孟他努派的创始人。——译注
② 伊里奈乌（约 130—约 200） 尼西亚前教父。生于士每拿（Smgrna，今土耳其境内）。—— 译注

同的特点。到了3世纪上半叶，某些圣经释义家——如奚普里安[1]（Cyprian）和奥利金(Origen)——开始把圣经说成是单纯的一部书，因为这部书出自上帝之手。如此一来，有人便认为，由于圣经的差异性给人带来了困挠和不安，应当把圣经中诸书卷的不同立场协调起来，否则圣经的权威性就会受到损害。最先着手这一工作的是公元180年的伊里奈乌。据他认为，即使有人把整本圣经视为上帝启示的最基本媒介，圣经中某些部分意义上扑朔迷离的暧昧性也会令人苦恼。尽管这样，可以通过寓义手法或运用含义清晰的文本来阐释意义晦涩暧昧的文本，使问题得以妥善解决。

在伊里奈乌所处的时代之前，基督教采用的圣书主要是希伯来人的圣经，即律法书、先知书、智慧书及历史书，也被称作"旧约"。当时，这是转达上帝 **31**
话语的主要途径，即使在正典福音书广泛流行之后，2世纪的信徒对耶稣教训的引用也常常不是通过书本而是根据口传而来的。公元130年左右，小亚细亚希拉波立的帕皮亚[2]（Papias of Hierapolis）记载了《马太福音》和《马可福音》产生的传说，他也熟知源自非正典的《希伯来人福音书》（*Gospel According to the Hebrews*）中的一个有关耶稣的故事，并且确信，用文字记载的圣经书卷对耶稣心灵的把握断然不如那些与众使徒有着甚密交往的年长者的口传教训。

3世纪以牧羊人为主题的石棺浮雕　发现于罗马萨拉利尔大道（Via Salaria）。在牧羊人的右边，一个穿着哲学家的长袍、搭着大披肩且留着满脸络腮胡须的男人正在主持一场辩论；在牧羊人的左边，有三个女人正在聚精会神地聆听这场辩论。

① 奚普里安（约200—258）　古代基督教拉丁教父。——译注
② 帕皮亚（约60—130）　基督教使徒教父之一，曾任小亚细亚希拉波立主教。——译注

4世纪中期的镇原图案 见于罗马圣康斯坦泽教堂（the church of Santa Constanza）发现了几个大师的女儿康斯坦希（Constantia，1214）修建的墓墓，其中一幅图案显示，墓墓的有边拱者纵得，左边拱者很多，并且还填充了大圆案的四条河流，拱者果实的拾蜗牌（代表都源教师）和小鹿（仿利姆之象征），表示重建，几乎完全改变了原来的主题——“被布教和行的基督”，另一幅图案可能表现的是墓墓正把长源的剪架保全的原创，可算这位父是一种贵图。

新约正典的形成，明显地赋予文字记载传统以特殊的重要意义。它使经文固定下来，从而防止以假乱真的现象。尽管如此，新约正典的定本并不意味着教会向信徒宣讲的活生生的传统受到了贬抑。经“文字记载”的使徒传统乃是或然性的产物，而不是使徒宣讲的关于基督福音的实质。

与此同时，把新约正典与旧约正典合并在一道，也被认为含有“受圣灵感动”的意义。使徒保罗认为，他写给诸教会的信构成了训导后世的受圣灵感动的启示，其实是种无稽之谈，但把使徒书信看作受圣灵感动者的“预言”改变了这种看法。

在基督教之前的古典时代，有两种关于灵感的理论一度十分流行：(1) 灵感 33
是自然和理性判断的一种升华，而不是一种虚悬或否定。这种观点既为先知之间存在的分歧，又为认识人的局限性留下了余地；(2) 灵感是指人的心灵被神的预言所占据。换句话说，即上帝的灵感占据了男先知或女先知的喉舌，使他们成为上帝声音的人间传播者，就像音乐家手中的竖琴一样，是一种自身并无思想的乐器。事实上，这里提及的两种理论均为试图阐释圣经权威性的基督徒所采用。而第二种观点则意味着，被圣灵感动的人口里说出的话乃是上帝所赐。所以，对任何一种文本的阐释，都可以依据出现同样字句的其他文本来进行。

这种“学舌灵感”的理论特别适合于旧约的希腊文译本——通常称为“七十子文本”(Septuagint)，它于公元前 3 世纪在亚历山大城编译而成。根据传奇故事的描述，70 名译者在相互隔绝的小屋里独立工作，结果所有人完成的经文译本都十分相似，如同出自一个模子。在早期的教父当中，有些人觉得这一传说荒诞不经，但其他人（如奥古斯丁）对其坚信不疑。虽然这样，奥利金和奥古斯丁的认识中又包含着第一种灵感说的观点，即有时须采取变通方式解释圣经文本之间在文字上或历史方面存在的矛盾，把它们说成是上帝有目的的安排，旨在晓喻世人超逾文字之外更为深刻的含义。不过奥利金和奥古斯丁也都观察到，不同的见证人对同一事件往往说法不一，从而解释了（比如）福音书作者之间的不尽一致之处。奥古斯丁还补充道，哪怕同一个人在重复同一个故事时，其语言通常也很难做到前后精确一致。

公元 2 世纪，东方正教传统的某些作家对以上论点提出反对意见，认为凡基督徒所信仰的基本要义必然应当是一致的，而观点上的歧异乃是异端或外邦哲学家的特征。其实在现代历史学家看来，基督教信仰中的矛盾之处比这种论调的维护者所愿意承认的更多。不过，具有启发意义的是，当时“伟大”教会（异教作家塞尔索语，Celsus，约 177—180）的信徒们倒也因此考虑到了多样化的统一问题，从而对基督教形成了要求规范化的压力。

主教

2 世纪末新约正典的形成，不过是基督教规范化过程所体现出来的特点之一。在此以前，教会早已发展了主教、长老加执事的三重神职体制。耶稣的门徒不仅

仅被认为是主复活的见证，同时也是早期教会团体的决策或确定牧养权限范围的原始依据。根据传统的记载，耶稣把他权能的钥匙委托给了教会，从而使教会拥有对信徒中各种争议和离经叛道的个人的裁决权。另外，早期教会发现末世不会马上降临人类历史，因而感到有必要建立某种永久性的神职体制。

主耶稣的兄弟雅各是使徒时代耶路撒冷母教会的惟一领袖。在外邦人的教会
34 里，领导权掌握在“长老们”的手中（徒 20：17），这些长老又膺服于保罗一类使徒的权威之下。但很快地，人们感到在地位相当的教会领袖中理当有居首者，譬如像哥林多的司提反（Stephanas）这样的人（林前 16：15—16）。司提反是哥林多城第一位有名望的基督教皈依者，他在自己家的周围建立了一个教会团体。在腓立比，出现了主教和执事，《提摩太书》和《提多书》这两封教牧书信还提到了会督。很显然，保罗及其助手巡游四方的牧养工作得到了长期居留本地的神职人员的辅佐。1 世纪的许多其他文本都谈及主教和执事这两种业已设立的神职。那时候，主教的头衔也同样用于具有长老职位的人。在教牧书信里，长老这个名词常以复数形式出现，而主教则采取单数形式。这种现象表明，教会中有某个人开始在崇拜和慈善事业的管理方面担任特殊的职位。在很多个世纪中，主教称长老为“长老同工”乃是司空见惯的事；早期教会诸长老的主要职能不是讲道或主持宗教仪式，而是充当主教的顾问。

“拥有绝对权力”的主教出现在某些地区或城市，要比出现在其他地方更为迅速。主教及其手下的神职人员显然代表着教会团体的延续，故教会对其职位的定期继承一事处理得十分慎重。一位主教可以代表自己教会的信众出席邻近教会主教的封立仪式，同时，他也负责处理与其他教会的来往信件。他通常为皈依者施行洗礼和主持圣餐礼，正如《克雷芒致哥林多人第一书》中所说的那样（1 世纪末之前），他“无可非议地向众人分发上帝的赐物”，这些赐物无疑包括信徒的施舍品以及祝圣过的面饼和酒。基督徒即便在外邦人中也很快赢得了乐善好施的美名，因为他们常能恪守施恩不图报的信条。但这有时候也给某些厚颜无耻的骗子玩弄鬼把戏创造了可乘之机。路济安[①]（Lucian）在其《异邦人》（*Peregrinus*）一书中，活灵活现地刻画了 2 世纪一位成功地利用了基督徒的骗子手的形象。

至于封立神职人员的方式，最早的文本谈到了祷告和行按手礼，以及与所封神职相适应的神赐品（提后 1：6）。在古代，似乎未曾有过将圣杯或圣经传给神职受封者的先例。而且，神职人员在穿着上最初并没有任何特殊之处，他们只是受到教诲，自己身穿的衣裳必须做到“全然洁净”。到了 3 世纪，至少在某些地区，神职人员穿白色或黑色衣袍（黑色更具忏悔之意）已经相当普遍。在 4 世纪的小亚细亚，有个教会团体的神职人员和平信徒一律身穿极不舒适的黑色粗麻布衣袍，因而显得与众不同。然而，当代基督徒认可的西方教会神职人员的服装，却是从后期罗马贵族的“最佳服饰”演变而来的。当时神职人员（常常是旧传统的卫道士）即使在蛮族人的教会会众穿上裤子或皮短裤之后，也仍不改变这一穿着。

① 路济安（约 235—312） 古代基督教学者，安提阿城神父。——译注

早期基督教群体的一个尤为显著的特征是，它们一般都集中于城市，只是后来才逐步渗入到乡村社团之中（我们听说，农民惊异地从《哥林多前书》第9章第9节得知，“上帝对牛毫不挂念”）。在当时的情况下，教会的主教由平信使徒选举产生，但由于其教会团体又是普世或公教会的组成部分，当选的主教还需要得到周围教会主教们的承认、封立并行按手礼。

主教的选举不总是一帆风顺的，尤其是在有影响力的家族或群体之间矛盾激化时更是如此。在公众投赞成票的选举中，反对派总会大声疾呼让自己一方的候选人当选。在3世纪中期的罗马，长老费边（Fabian）发现自己是因一只鸽子歇息在头上而当选为主教的。主耶稣也曾应许道，只要有两三个人以他的名义同心同德地聚集在一起，他就与其同在。所以有时只有两位主教参与封立仪式，但通常教会认为起码要有三位主教在场，而凡在同一行省任职的主教，都是理想的人选。为了避免闹派性的人当选，君士坦丁大帝于公元325年召集尼西亚公会议，对罗马行省的大都市主教候选人进行调查并行使否决权。同时，尼西亚会议确定，既然罗马和叙利亚安提阿的主教所行使的管辖权超出了自身的教区和行省，亚历山大主教的治理权理应囊括整个埃及和吕底亚。这一教会法规成了“首席主教”产生的最初和最为关键的步骤。由于君士坦丁堡（创建于公元330年）和耶路撒冷很快就享有了同上述大都市一样的尊贵地位，在东方的希腊便出现了四位首席主教，而在西方的罗马仅有一位。

罗马

伊里奈乌在抨击2世纪的诺斯替主义时，曾借助连续几任主教在使徒建立的教会训导信徒所使用“大众化”教义。他还特别列举了罗马教会的神职继任者的名单，因为该教会是彼得和保罗这两位德高望众的使徒所创立的举世闻名的古老大教会，且其成员来自大都市并同其他各教会有着颇为广泛的联系。罗马教会团体直至3世纪中叶仍使用希腊语，故与希腊东方教会交往频繁。1世纪后

图案上的鱼乃是早期基督教的象征　自公元2世纪起，这一象征开始与洗礼发生联系（皈依基督教的人被喻为追随大鱼的小鱼），因为希腊文中的“鱼”一字是由“耶稣基督是上帝的儿子和救主”这句话的缩写字母组成的。该图案发现于4世纪初的圣多米提罗（St Domitilla）大坟墓墓碑上，图案中的两条鱼之间有一镌刻成十字架形状的锚，代表着基督徒的希望。

期，哥林多教会的信徒把既没有经济能力又不具有圣灵所赐才华的神职人员逐出教会，以便让有创见的人士来继任。鉴此，罗马的首席牧长克雷芒（Clement）代表其教会对他们进行了规劝，但他仍然深感歉意——不是因为干预本身，而是因为未能及早采取措施。另外，公元2世纪，罗马教会的领导地位也表现在对较为贫困的教会予以慷慨捐助方面。大约165年，教会为了缅怀殉道的众使徒，在其被掩埋的地方矗立起墓碑，其中包括梵蒂冈山的彼得墓碑和通往俄斯替亚（Ostia）道路上的保罗墓碑。罗马的主教们那时已经意识到，他们是真正的教会传统和使徒书信的正确释义捍卫者。罗马教会在同诺斯替主义的斗争中起了决定性的作用，就像它通过指控孟他努预言家企图充当圣灵的直接代言人而造成了小亚细亚教会的重大分裂一样。

罗马主教最初行使其职权的记录是令人痛苦的。在小亚细亚，复活节与犹太教的逾越节发生在同一天，而根据《约翰福音》（即与以弗所传统关系密切的一部福音书），这一天又是耶稣被钉十字架的日子，但《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》却把最后的晚餐定为逾越节的庆宴，并把主耶稣钉十字架的日子推迟了一天，这便影响了其他地方对复活节日期的确定。在罗马，复活节庆祝于每年春分过后紧随满月而来的那个礼拜天举行，它是纪念耶稣复活的日子。2世纪50年代，士每拿的波利卡普（Polycarp of Smyrna）访问了罗马，但未就此事达成一致意见。到了2世纪90年代，罗马主教维克多（Victor）对于小亚细亚诸教会在不同的日子庆祝复活节似乎已经不能容忍。而令许多人深感不安的是，维克托威胁要将那些不采纳罗马所定节期的人一律革出教会。由于小亚细亚诸教会多半有着更古老的宗教惯例，他们拒不屈从于罗马，彼此间的分歧因而继续发展。

3世纪中叶，罗马主教司提反（Stephen）坚持认为，凡信徒都应遵循彼得和保罗的传统，即凡由罗马教会之外闹分裂的神职人员施洗的人，应当作为忏悔者通过按手礼重新予以接纳，但却不能认为基督的圣名从未降临于他们。因为洗礼属于基督，而不是牧师。迦太基的奚普里安主教对此表示强烈反对，他的观点得到了希腊东方正教会的支持。奚普里安认为，关于在（因教会分裂而）没有真正圣餐的地方存在着有效洗礼的看法是荒谬绝伦的。这场争论标志着东、西方旷日持久的分歧将势在难免。据我们所知，罗马方面在这场争论中首次引用《马太福音》第16章第18节来为其大主教权进行辩护。实际上，早在利用这段经文之前，罗马教会就已在行使它的领导权，而多数古代解经家则把耶稣欲将其教会建立在磐石之上的“磐石”二字解释为彼得的信心。

拉丁语里的Papa或希腊语的Papas意思为“父”，早期教会的信徒用它表示他们与主教之间的孝顺关系。北非的基督徒曾称迦太基的主教为父，但称其在罗
37 马的其他同事为“罗马主教”。自6世纪以后，父的称呼在西方的罗马盛行起来。而在4世纪以前，罗马教会长期依靠充当“彼得与保罗的继承人”来保持其权威，直到《马太福音》第16章第16节使它把保罗撇在一旁为止。到了英诺森三世（1216）时，“彼得的继承人”这一头衔也被“教皇”所取代。

孟他努主义以及关于复活节和洗礼的争议都是些复杂的问题，需要在主教之

好牧羊人（左图） 基督以前温柔和仁慈的象征，（在《约翰福音》10章影响之下）后被基督徒采用。该壁画见于马尔塞鲁（Marcellinus）和彼得大墓地中，马尔塞鲁和彼得于戴克里先迫害基督徒时期在罗马殉道。刽子手事后对达马苏主教说，这些殉道者事先为自己挖好了坟墓。

象牙雕好牧羊人（右图） 仅有14.5公分高，公元3世纪末的艺术雕刻品。其反映温柔人性的基督以前的主题特别受那些参与探望囚犯和救济穷人的教会信徒的喜爱。

间进行磋商。《使徒行传》第15章记载说，使徒们在宗教会议上聚集并就向外邦人传教一事确立了共同的方针。“宗教会议”或拉丁文中的“公会议”（现代人将二者区别看待，认为前者规模小于后者，但在古代这一区别并不为人所知），成了统一思想以使持不同见解者不至于产生离心倾向的不可缺少的途径。宗教会议的行政会务机构在3世纪得到了相当大的发展，以致会议并非只是在危机迫临之际才召开，通常是在每年复活节与五旬节之间定期举行。当时的宗教会议与如今自由民主党的议会毫不相似，它所期望的是就有关教义或教会的律例法规达成一致决议。迦太基的奚普里安反复强调“主教只对上帝负责”的原则，但这并不意味着主教可以按自己的意图随心所欲地去行动，每位主教必须对旨在维护教会统一的普世公教会的全体主教承担义务。奚普里安的教会观还进一步认为，圣礼体制必须通过主教这个媒介才能实行；真正的基督徒必须同公教会的主教达到合契；闹分裂是对形成教会的信徒之间爱心纽带的破坏；“凡不把教会视为母亲的人，就必不承认上帝为父”；置身于有形的和统一的公教会之外，就等于置身于诺亚的方舟之外并葬身于洪水之中；“教会之外别无拯救”。

神职人员的社会职能

德尔图良曾经说过："基督徒除了妻子为自身拥有之外，其他一切皆为公有。"使徒时代的教会力图与耶稣所祝福的"穷人"（路 6：20）认同。假如说耶稣在这里提及的穷人是指"灵性贫乏的人"（太 5：3），即心灵谦卑之人，谁又是扶助穷人的仗义疏财之士呢？在罗马这样的大城市里，教会需要获得经济上的来源以维持神职人员和社会上穷苦人的日常生活，神职人员的薪金主要依靠信徒每月的全部奉献金按分配比例支付。在君士坦丁皇帝时代以前，教会的基金十分匮乏，这意味着富有的信徒不可避免地能对当地的教会团体产生巨大影响，并在新主教的选举中起着决定性的作用。然而，关心穷人一直是主教们的一个首要任务，因为罗马帝国不是一个福利国家，而在西方的基督教时代肇始之前，穷人在罗马几乎无人过问。其实贫穷只是一个相对而言的词语，拉丁语中所说的"穷人"，是指此
38 人只拥有最基本的生活资料，而不意味着他没有衣、食或住房。欧维德（Ovid）曾把穷人定义为"知道自己拥有多少只羊的人"。那时的基督徒竭力保护穷苦、社会地位低下和类似孤儿寡母这样的人。他们为患病者和大批被遗弃的儿童提供收容所或养育院。3 世纪中叶，罗马教会维持着 155 位不同级别的神职人员和 1500 名以上的寡妇及不幸的落难者的生活。公元 4 世纪，在叙利亚的安提阿，教会所帮助的穷人数目已达 3000 人之多，而把受济者姓名登记在册以便存档保留的作法也已相当普遍。

在某些特殊的场合，教会的基金被用来赎买信教的奴隶，但教会并没有一个关于废奴的总体规划。教会的布道人往往公开表示，被奴役者成为他人的合法财产并被当作比牲口还贱的东西买卖是邪恶的和不道德的。其实，与构成当时主要劳力的自由雇佣劳动者相比，为条件优越的大户人家做事的奴仆在食宿和穿着方面要强得多，故被赎出的奴隶只享有相对的自由。

39 信徒们长期以来无不赞同这样一个原则：教会只能以需求这个惟一标准来确定为穷人提供帮助，不能以其是否为成员而区别对待。在公元 252 年的那场瘟疫祸及迦太基时，奚普里安主教差遣他手下的人去护理患病者和埋葬死者。而 100 多年过后，被教会称作"背教者"的罗马皇帝尤里安却抱怨说，基督徒所负责照料的不但是教内的穷人，而且也包括教外的穷人。

神职人员除了讲道和主持圣礼外，还为了信徒的缘故而履行某些社会职能。外邦人习惯于把神殿当作其财富的安全贮存所，而基督徒则开始委托神职人员管理教会的钱财。尽管旧约并不赞同教会内继续存在放高利贷的现象（因为收入微薄者为了保全其房产或小片地产而去借债，最后往往被弄得倾家荡产，这势必会在城市中引起骚乱），但当时的神职人员仍愿意借款给基督徒商人。尼西亚公会议（325）规定，神职人员每年的贷款利率不得高于 12%。这显然低于通常的商业贷款率——至少对于航海来说是这样。

某些行为被认为不适合于受过洗的基督徒，包括巫术、偶像崇拜、放纵情欲和竞技场上的各种斗技等。2 世纪的教会存在着一个争议，即一个基督徒是否能成

为政府官员或在政府中掌握权力——因为后者的活动要求与偶像崇拜作出妥协或处罪犯死刑，而死刑是早期教会所无法接受的。

性与婚姻

由于外邦男性素来认为他们有权与其女仆发生两性关系，所以教会觉得难以在信徒中维护婚姻的纯洁性。可是，我们却不能以为，基督教刻板的性理论乃是为了对付外邦人的放荡无羁而形成的。基督教特有的伦理观与外邦人的道德存在着明显的区别：主教们要求夫妻双方相互完全忠实于对方——这对外邦人来说是件新奇事。公元 2 世纪，罗马医学论著家盖仑（Galen）被基督徒的禁欲生活，尤其是不少信徒坚守独身的事实所深深打动。查斯丁在公元 150 年被其基督徒同伴介绍为禁欲英雄，他反对重婚，甚至不赞成寡妇再嫁。德尔图良希望富有的基督徒把寡妇作为“精神上的配偶”接到家中赡养。另外，信徒们强烈反对遗弃儿童的做法。他们积极收容弃婴，痛恨堕胎行为，认为这为道义所不容，除非有谁能证明杀害婴儿是正当的行为。

在对待性交与婚姻的态度上，外邦人和基督徒的显著区别体现在令人难以捉摸的双重性上。一方面，不少外邦宗教或哲学道德学家厌恨性行为，把它视为人的肉欲，是一种阻碍灵魂追寻更高理想的本能。然而，人的生殖本能却保证了人类社会的延续。因此，当这一行为的目的在于繁衍后代而非追求肉体上的快乐时，它必然是天经地义的；另一方面，基督徒（他们也可能对上述哲学道德学家的看法作出反应）认为亚当、夏娃堕落的故事说明，人的性交本身有着缺陷，但它未必是罪恶之源，而不妨将其看作是人的私欲的本能发泄。

崇尚禁欲主义的善男信女同许多早期基督教群体关系密切，他们中有些人因为和异性同居但不发生两性关系而显示出超自然的守节精神。虽然这种行为遭到了主教们的指责，但它却出乎意料地持续了相当长的时间。教会直到 6 世纪才采取了某些措施禁止爱尔兰神职人员的这类同居生活。在此之前的 4 世纪 80 年代，约翰·克里索斯托姆[①]（John Chrysostom）也曾慷慨激昂地谴责发生在叙利亚安提阿的类似现象。

哥林多人认为，婚姻中的性关系与信徒的灵性生活是水火不相容的。保罗在写给他们的书信里一再强调指出，婚姻和繁衍后代并非是罪，但他同时又向对方让步说，尽管这些行为是善良的，却仍不如守独身。圣彼得无疑是结过婚的，他在以使徒身分巡游各地的旅途中与妻子相伴偕行。腓力传道也曾生下了四个女儿。然而，2 世纪中期，伪经《约翰行传》把圣约翰描述为一生一世守独身的人。哲罗姆（Jerome）坚信，即使是结过婚的众使徒也仿效了未婚的主耶稣及其终身守童贞的母亲，他们在生活中共同节制自身。虽然如此，西方教会却期望并且最终要求主教、长老乃至执事守独身（尽管这个原则直到中世纪才在德国南部和威尔士

① 克里索斯托姆（约 347—407）　一译“金口约翰”。古代基督教希腊教父。——译注

等欧洲局部地区作为教会的正式的强制性规定得到认真贯彻)。而对于乡村的神父来说，娶妻和拥有一个家庭乃是司空见惯的事。况且，这种做法还得到了地方信徒的支持和主教的默许，因为主教允许如此安排便可以从中征收年税，使其收入更有保障。

教会与这个“世界”

基督教群体从其犹太教的母体中继承了从周围社会中被“选召出来”(原意为教会)的强烈意识，而社会在他们看来则充斥着各种不同的价值观。从上帝创世的本质意义上看，这个“世界”是美好的，因为它来自万能的、至善的造物主的恩赐。但在基督教的惯常用语中，这个“世界”又是指离异和仇视上帝的败坏的俗地。尽管上帝以其圣恩之手托住它，但它却一意孤行地趋向混沌与毁灭。所以，就这方面而言，这个世界的价值是体现在对权势、金钱和性欲的贪婪追求之上的。无法解释的人类深重罪恶使得人们很自然地把恶势力拟人化，称之为撒旦——“敌对者”，即希腊文里的“魔鬼”或“毁谤者”，还有“这个世界的神”(林后 4：4)。基督把世人从魔鬼的控制和俗世的命运中救赎出来，他的意义呈现在同社会恶势力针锋相对的“八福篇”(太 5 章)之中。犹太教－基督教传统把多神论里的诸神看作是魔鬼的附庸或邪恶的神灵，认为它们蒙蔽了崇拜者，并诱使他们拜谒被造者(神祠里因此出现了许多神的形象，信多神的人相信他崇拜的神明就住在这些神祠之中)而不去拜谒造物主。圣保罗和他同时代的长者——亚历山大的犹太人斐洛[①](Philo)——都把两性之间的不正当行为及乱伦视为偶像崇拜的一个象征。

41 再者，力图使犹太人与希腊－罗马文化同化的尝试激起了犹太人的奋力反抗。“希腊化”不仅是指在地中海东半部把希腊语作为人们交流的主要语言加以推广，而且也指推行希腊的各种竞技会、体操、戏剧和散布多神的宗教崇拜。然而，马喀比人(the Maccabees)却对把宙斯的雕像放入其圣殿的行径进行了坚决的抵抗。卡里古拉[②](Caligula)曾建议把自己的塑像搬到基督教的圣殿中去，结果在新约(如帖 2：4)里遭到痛斥，因为在犹太教徒和基督徒心目中，进行帝王崇拜乃是犯下了渎圣罪。迟钝的罗马政府分别在公元 66 年、116 年、132—135 年三次激起犹太人的强烈反抗，但犹太人最后被逐出耶路撒冷，而哈德良[③](Hadrian)则把该城改造成为一个完全具有外邦特点的城市，取名为阿利埃(Aelia，即哈德良家族的姓氏)－加比托利纳城(Capitolina，因为那里建有朱庇特的神祠)，耶路撒冷的圣山也因此沦为一片废墟。在犹太人的经历中，罗马帝国并非是一个宽容的政府，而外邦人的社会在某种程度上又是敌视闪族人的。受过教育的希腊人和罗马人看不惯犹太教，因为它没有圣像，在耶路撒冷之外的地方没有献祭活动，食物戒规

① 斐洛(约前 20—约后 20)　犹太神秘主义哲学家。——译注
② 卡里古拉(12—41)　一译“加立荷拉”。古罗马皇帝(37—41)。——译注
③ 哈德良(76—138)　古罗马皇帝(117—138)。——译注

古怪——不许人吃猪肉，要人行割礼并遵循其独特的历法。

外邦人不用恪守摩西律法也能被接纳为基督徒，这在犹太教看来未免过于随便，于是基督教堂与犹太教会堂的分离终成定局（约85），双方的关系令人颇为不快。早期教会经历了遭受犹太教会堂逼迫的时代，但到了教会羽毛丰满之日，它们又反过来以同样的手段对待犹太教。

殉道者

尽管教会受到了犹太教会堂的逼迫，但迫害却主要来自罗马当局，并由尼禄皇帝于公元64年在罗马首开先例。在此之前，圣保罗被作为囚犯押往罗马处死，罗马帝国各行省的总督纷纷步此后尘。他们给基督徒的定罪往往自相矛盾，因为定罪的惟一理由是基督教信仰而非别的。所以，一个基督徒被告只要愿在外邦人的祭坛上烧香，就可以指望获释。由此可见，基督徒的主要罪过乃是拒不敬拜外邦人的神祇及罗马皇帝。而在当局眼里，正是由于蒙诸神祇的悦纳，罗马帝国的江山社稷才得到维持。对罗马皇帝的守护神灵宣誓效忠似乎十分简单，但拒绝接受就会遭到监禁、鞭笞乃至扔给竞技场上的野兽充饥，或在身为罗马公民的情况下被斩首。基督徒把这些宁死不屈的英雄称为“见证”或殉道者。（为什么特地选用“见证”一词迄今仍是学术界争论的一个话题，较为妥当的答案是：为基督的缘故而死的信徒被认为与被钉十字架的主奇妙地联为一体。这样，“见证”的概念与献身的殉道之间便产生了关联，但在殉道中，动机和目的乃是首要的，而捐躯本身则在其次。）

基督徒对外邦人的神祇极其蔑视，当他们走过外邦人的神祠时，往往会发出表示不满的嘘声。这种举动使多神崇拜者甚感惊恐，他们担心上天因此不会降福于他们，并认为，正是由于基督徒没有按照规定的献祭来抚慰神祇，被触怒的诸神便降下洪水、瘟疫、饥馑和地震等灾害。蛮族人的入侵或内战也会使基督徒受到无端指控，成为不幸的替罪羊。2世纪和3世纪初期，对基督徒的迫害常会猝不及防地突然发生，起因或是群氓的暴力行动，或是对基督徒的抱怨和指控未能及时得到各行省总督的支持。此外，罗马帝国所面临着的诸种威胁因素，以及基督徒对公元248年罗马建成1000周年庆祝活动所表示的不满，都骤然加速了罗马当局对基督教的迫害，并在250年由迪希厄斯皇帝主动发起。迪希厄斯执政时间虽短，但一开始就特别对主教们进行了来势凶猛的致命攻击。罗马当局清楚地意识到，教会的生存在很大程度上取决于主教团所颁布的律令以及它们所具有的凝聚力。况且，及至公元250年，教会业已能够随意地将其影响扩散到罗马社会的上层。例如，迦太基的奚普里安一度是个富翁，他把自己的别墅和私产统统奉献给了教会，因而被其主教同事恭称为“主子”（他对此恭维未置可否）。在公元303年及此后的10年中，戴克里先统治下的罗马对基督徒进行了空前残酷的迫害。究其根源，就因为当局害怕基督教的势力会渗入罗马军队乃至高级将领和文职官员之中。

43 有些狂热的基督徒一心渴慕殉道，为了达到这个目的，他们故意砸碎罗马人崇拜的神像，在被当局盘问时表现出拒不服从或政见不一，并对行省总督傲慢无礼。然而问题在于，假若一个基督徒解释道，他向政府交税丝毫不是因为罗马皇帝颁布了律法或法令，而是为了履行主耶稣的诫命，那么，罗马的地方总督又会如何处置他呢？或者说，当该总督问另一个基督徒“家”在何方而回答却是天上的耶路撒冷时，他又该怎么办才好呢？这些信徒的激进末世观是罗马当局难以理解的。教会在自己受迫害的过程中发现，尽管某些在场的外邦人认为，基督徒的殉道不过是带有戏剧性的自杀行为（马可·奥勒留皇帝也认为如此），但它却会引起其他许多人为此寻觅答案。教会于是成为令人怀疑和并非善意的谈论对象，但这同时又不失为一种自我宣传，教会从中赢得了新的皈依者。所以，“殉道者的鲜血乃是福音的种子”（德尔图良语）。另一方面，基督徒的不好名声又是由于某些令人不快的传闻引起的。根据这些传闻，基督徒在夜间的聚会上沉缅于食人肉和乱伦行为（这些指控的形成，源自对基督教圣餐礼所用语言的误解）。因此，虽然关于基督教的故事和生活方式到了 3 世纪中叶已为人熟知，但有些正直和善良的人仍不愿同基督徒说话，他们怀疑对方是一群无法无天的歹徒。大约在公元 110 年的小亚细亚，比西利亚的总督小普林尼（the younger Pliny）曾问过罗马皇帝图拉真，基督教信仰本身是否为一大罪过，或者“基督教的名声与罪恶是否有关联”。小普林尼在此之前通过严刑拷问信徒后发现，他们并没有参与任何耸人听闻的不道德行为。被控有罪的基督徒说，他们的习惯是在指定之日的拂晓之前聚集在一起，向上主基督献唱赞美诗并起誓杜绝一切不正当的行为。两位“奉神女仆”的招供也表明，她们只是相信了某种“粗俗低劣的迷信”，未干任何不道德的勾当，而在黑暗中的群体乱伦根本就没有发生过。尽管如此，这些信徒的桀骜不驯仍是小普林尼无法容忍的。

罗马当局对基督徒的压迫引起了不同结果。在北非，基督徒的好战情绪被煽动起来，人们的最大期望是被授予殉道者的荣誉称号。在努米底亚（阿尔及利亚南部），狂热的信徒用“但愿你赢得殉道者的桂冠”一语来相互致意。教会殉道者的周年纪念日——即为“生日”——被信徒们铭记在心，最早的教会年历也随之问世（历史学家从中能够获悉殉道者死于何月何日，但不一定知道是哪一年，故该年历不具有宗教礼仪上的意义）。公元 200 年左右，罗马的一些基督徒在 6 月 29 日那天举行纪念圣彼得和圣保罗的活动。（在 3 世纪中，基督徒开始庆祝复活节和五旬节，他们从犹太教继承了这一传统并进行了适当的改造，所以仍然照旧历年来守节期。及至公元 300 年，西方教会又把耶稣的生日并入阳历且定在冬至之日。为了吸引人们的注意力，外邦人觉得有必要在同一天设立自己的节庆日，届时人们互赠礼品和开怀畅饮。在外邦人大摆宴席和喝得酩酊大醉之际，教会的讲道者试图劝告会众禁食和向那些无法以礼品回报教会的穷苦人布施，但收效并不明显。）

44 在有关殉道者所受的礼遇，以及在确保对他们的尊重方式又不至于同传统异教徒的做法（如在祖先的墓前供奉食物和酒）相混淆的问题上，教会内部看法

斗兽场上的死亡 该镶嵌画发现于北非莱普提斯—马格纳（Leptis Magna）附近的一个别墅中。目前尚存的《帕派图与费利西塔斯行传》（*Acts of Perpetua and Felicitas*）描绘了公元202年两位基督徒妇女在迦太基斗兽场上遭到惨死，而当时观赏的人群却对此报以大声喝采的场面。

不一。在迦太基，一位虔敬且富有的女士在圣餐礼仪式上被指责曾在一次圣徒纪念会上不顾体统地吻她所珍视的一位殉道者的遗物——据说，当时这位女士“怒不可遏地拂袖而去”。于是，一个酝酿已久的派别（多纳图派[1]，Donatism）宣告问世。当那位指责她的副主教成为迦太基的下届主教时，这位女士便在努米底亚主教团的支持下，使她的大管家被授任为与前者相对立的另一个迦太基主教。当然，上述问题并非只限于个人之间的恩怨。问题还在于，当外邦人政府禁止基督徒的崇拜聚会并勒令他们交出圣经、教堂的器皿与圣袍时，是否任何一种形式的妥协在道德上都是可以通容的。信仰严谨的人不赞成妥协；他们在信仰上不作任何让步，因为他们认为，基督徒顺从的实质在于每逢主日都要坚持举行圣餐礼。妥协者——如上面提到的迦太基副主教——由于不赞成与政府发生正面冲突，只想退避三舍，以待事端平息。而某些教会组织却显示出迎合的姿态，它们情愿听凭异端学说或巫术经取代圣经的地位。

在教会遭受压迫期间，富有的基督徒所受损失极大，因为他们若不“叛教”，财产很容易被没收。这种情况对穷人产生了直接影响，因为他们是靠由富有的信 45
徒集资设立的教会小金库来维持生活的。然而，在信仰妥协者中间，有财产的及

① 多纳图派 4世纪基督教中的一个派别。由迦太基主教多纳图创立。——译注

有较高社会地位的信徒占有很大比例。当迫害的风潮平息时，不少曾叛教的人又期望恢复基督徒的身分。但是，对于在什么样的条件、状况和恰当的批准下可以恢复其身分的问题，人们的观点却大相径庭。在3世纪50年代的罗马，以诺瓦替安[1] (Novatian) 为首的信仰较为严谨的基督徒发生了分裂，因为他们中有些人提出，今生今世皆不允许叛教者恢复身分，而另一些人则认为，基督在捆人和放人的权力问题上并未作出过任何明确限定。实际上，就那些犯了淫乱、谋杀或叛教罪（即参与拜偶像的礼仪）的信徒而言，其恢复身分的可能性问题在罗马教会一直存在着某些分歧，各方甚至为此争论了长达100多年的时间。2世纪初，一篇题为《赫马的牧羊人》的措辞细腻的短文问世，它在坚持教会信徒要承担维护道德标准的义务的同时，竭力把信仰严谨的信徒的立场视为违背人性而予以驳斥和贬低。总之，对基督教的纯洁性的维护极易造成信徒之间的分裂或吹毛求疵的相互攻讦。

在关于可否恢复叛教信徒身分的争论中，赞成不宽恕和以宽容仁慈为怀的人都能援引圣经里的话来支持自己的主张。然而，既然人们并不希望看到这样的现象——悔改者在被某位主教拒绝的同时却又受到另一位主教的宽恕，他们需要为此制定一个共同的政策。结果，3世纪的一系列教会会议就恢复堕入歧途的信徒的身分一事达成一致意见，并由此产生出相应的教会法规。按照这些规定，教会团体虽应对悔改者抱以宽恕和仁慈的态度，但它需要重新得到后者真心实意的悔罪保证，而不能施之以廉价的恩典。不过，人的罪过在程度上是有差异的。就叛教信徒的具体情况而言，既有未受鞭笞就向异神烧香之人，又有受过火刑残酷折磨的屈从者，还有实际上从来未向异神烧过香，而只是通过贿赂某一态度友好的官员来获取这种证明的人，凡此种种，人们应该如何去估价其过错呢？公元303年，一位来自尼罗河峡谷地区的名叫科柏内斯的基督徒卷入了一桩有关财产问题的诉讼案。他去亚历山大城递交了状子，但十分为难地发现，法庭竟要求他参与诸如向皇帝的守护神献祭或起誓之类的偶像崇拜活动，以此作为受理其诉讼的一个条件。于是，他委托了一个外邦人朋友为其法律事务的全权代理人，觉得这是使他问心无愧和保证其在教会里的身分不受影响的绝好方式。他在给妻子的信里表示，当局对基督徒的压迫只不过给他造成某些不便而已。但在其他信徒看来，这却是一个生死攸关的大节问题。因为殉道者所抗拒的并非是由政府名正言顺地确立的掌权者，而是撒旦。在这种抗争之中，坚信基督教的勇士被理解为特别蒙受圣灵的眷顾；而且，有若干记载提到，“殉难者”均被赐予了坚强其身的异象。事实上，目前存留下来的《殉道者行传》(*Acts of the Martyrs*，该书依据的是当时的历史记载而不是传奇故事）并未把殉道者描写为人间的英雄豪杰，而只是被赋予了超然力量的凡夫俗子。

当圣约翰被流放到拔摩岛上时，他在上帝赐予他的启示的异象中看到祭坛下的殉道者在高声呼喊：“神圣而信实的主宰啊！什么时候你才审判地上的人，为我

① 诺瓦替安（3世纪） 古代基督教神学家。——译注

们所流的血伸冤呢?”（启 6：9—10）到了 4 世纪，殉道者的遗物开始被放置在大教堂的圣坛下。无疑，这些殉道者们在为世上的基督徒代祷。他们在上帝那里所蒙的悦纳象征性地表现在：尽管古代的教会祈求上帝不断将恩典赐给去世的信徒，但它们并不曾为殉道者祈祷过，而是殉道者在为它们代祷。

信仰的卫道士：查斯丁（Justin）

基督徒发现，他们遭到的攻击不光是来自罗马当局，同时也来自希腊哲学家、大文豪、雄辩家和历史学家（但不包括自然科学家）。从 2 世纪中期开始，皈依基督教的信徒中出现了一些受过教育的思想家，其水平至少与多数同时代的外邦思想家相当。根据查斯丁的自传介绍，他曾从巴勒斯坦的纳布卢斯前往以弗所，去向斯多葛、亚里士多德、毕达哥拉斯和柏拉图等不同流派的大师求教，并指望从柏拉图派学说中获得清晰的思维方法和照亮他灵魂的理性之光。可是，当有一天在海边散步时，他遇见了一位年长的基督徒。这位耄耋老者向他讲述了关于希伯来先知的故事，结果大大动摇了他所认为的哲学家们能为人类提供道德行为指南的幼稚信念，并使他皈依了基督教。查氏随后去到罗马，在自己创立的学校里讲授基督教哲学。这使他同一位外邦批评家发生了争论。双方的论点可从其所著的《护教文》（*Apologia*）一书里查寻到。查斯丁后来又为该书增写了一个附录。除此之外，我们还能看见他的另一部长篇大作——《与犹太人特里风谈话录》（*Dialogue with Trypho the Jew*）。查氏在该书中模仿柏拉图式的对话风格，解释了旧约里众先知的预言。他认为这些预言在耶稣身上以及当时教会生活里已得到证实，并已传遍了已知的世界。

查斯丁相信，洋溢着兄弟般高尚友爱的斯多葛主义伦理学，特别是柏拉图主义关于理念世界的形而上学，都很值得基督徒去接受；上帝播下了真理的种子，但种子不总是落在十分肥沃的土壤中，故结出的果实也各有不同；柏拉图认为人的灵魂从来就有着不朽的本质，可以不依赖上帝的旨意而获得再生，这无疑是错的。尽管如此，他却从容不迫地大量列举了柏拉图的正确看法。查斯丁感到遗憾的是，柏拉图虽然明知古希腊传统崇拜和神话中的诸神祇乃为虚无之物——因为他心目中的上帝是不变易、无形无体、无名且超越出时空范畴之外的至圣者，但他并没有迈出与之决裂的一步。查斯丁在与特里风的争辩中运用了这么一个原理：既然万能的天父是超然的，在燃烧的荆棘中向摩西显现的就不可能是天父，而是天父的道或逻各斯（Logos），故也可以说，这位上帝“不是天父之本体，而是其旨意的化身”。

查斯丁认为，凡世上具有理性的人或事都分有上帝的道，这道凭着充斥宇宙万物的逻各斯显现出来。从这层意义上讲，亚伯拉罕和苏格拉底是“先于基督来到这个世界的基督徒”。基督所宣讲的关于伦理道德的教义是使世人迈向真正幸福的道路，因为他既是人又是神，在马槽中拜谒圣婴的东方三圣，主耶稣行的诸神迹奇事，应验了旧约先知预言的福音书故事，以及福音在世上得到令人惊异的传

3世纪一石棺浮雕 它将圣经中的人物与传统的旧园景色糅合在一起。图案里呈现出牧羊人（左端和右端）、在狮子坑里的但以理、被大鱼吞进腹中而后来又在蓖麻下歇息的约拿；画面中央有一身材高大的人在祈祷。浮雕上还可看见亚当和夏娃、给人群吃饱的七耶稣、七个篮子以及在方舟中祈祷的诺亚。

47 播等事实，都无不证实和表明了这一点。因此，哪怕是最伟大的古希腊先哲，他们在追寻理想的过程中充其量也只能领悟到局部的真理，这些局部真理在基督教信仰体系中得到了矫正与成全。如果有人问及，柏拉图对上帝的创造乃至上帝的三位一体的认识与当时人们已知的真理为什么如此相近，查氏的回答是：柏拉图在去埃及访问的路上已经读过了摩西五经。在与查氏同代的一位外邦哲学家看来，柏拉图无非是“古希腊典故中的摩西”。

查斯丁对基督的福音与理性相符这一点颇有信心。依他之见，不信上帝的现象必须根据如下假设来进行解释，即恶魔在人群中散布了有利于多神论和迷信的偏见以及歪曲的信息。确实，在像密特拉（Mithra）这种秘传宗教里，崇拜者共同分享他们祭祀神祇的圣宴一事表明：恶魔已藉此拙劣地模仿基督教的圣餐礼。查氏十分憎恶诺斯替主义者将神话与迷信崇拜相糅合，从而炮制出令人生厌的宗教大杂烩的做法。他在著作里不但捍卫基督教信仰，抨击迫害基督徒的行省总督以及持怀疑主义的哲学家和好斗的拉比们，而且也高张真正的教会传统以抵御西门的追随者（徒 8：9）、马西昂和深受诺斯替派思想改造与影响的柏拉图主义者瓦伦廷[1]（Valentine）的弟子们。这些人否弃旧约圣经，并将新约是对旧约的应验的观点搁置一旁而不予以理会，而该观点在查氏皈依基督教的过程中曾发生过明显的作用。查氏又把亚当和夏娃分别视为基督和马利亚的“原型”，把旧约与新约人物的对应关系称作“重现”原理——它表明，上帝的救赎不是来自被造的秩序，而是针对这一秩序并在其中进行的事业。

---

1 瓦伦廷（？－161） 基督教诺斯替派的主要代表之一。——译注

查氏的主要神学思想受到了伊里奈乌的重视。伊氏是位于罗纳河峡谷的里昂的主教（约180），他的讲希腊语的教会会众同小亚细亚的诸教会有着密切的关系。伊氏的《反异端论》（*Reputation of the Knowledge falsely so called*）是一部把主要矛头指向因持正统基督教类似观点而对教会团体形成严重威胁的异端分子的著作，他在书中竭力主张保持新约与旧约之间的统一性。伊氏汲取了圣保罗关于旧约律法是个“导师”的看法，认为两约之间存在着训导人类逐渐发展的关系。这种思维方式致使他承认，旧约的道德伦理存在着某些缺陷。他从上帝逐步显现旨意的启示中认识到，上帝通过他的道和智慧与尘世发生积极的联系，就像在用“两只手”创造世界和引领教会一样。

48

伊里奈乌两部主要著作的希腊原文本未曾完整地保留下来，其中的一部反诺斯替主义的论著约在395年被译成拉丁语，故在拉丁语译版中得到完好的保存，而另一部题为《使徒宣道的明证》（*Demonstration of the Aopostolic Preaching*）的著作，则是通过亚美尼亚语的译本才存留至今。伊氏的信仰观紧紧扣住圣经，他理想中的神学家必须顺从于纯正的圣经证实过的传统所树立的权威，而不是那些头脑灵敏、思想新颖的文人哲士，当然更不会是自诩能提供新的启示亮光的智者。

圣父与圣子

查斯丁在其论述中表明，圣父这一超在的上帝与圣子这一内在的上帝是有区别的，伊里奈乌对此也阐明了自己的认识和观点，这在罗马（约190—225）掀起了一场论战的轩然大波（即所谓“神格唯一论之争”）。在与诺斯替主义二元论的斗争中，正统派基督教作家坚持神格唯一论，即只有一个终极的原理。可是，查斯丁所说的神与道的相异性则显示出上帝的双重性。回头来看一下，当圣约翰说“道与上帝同在”时，他所指的又是什么呢？

拉丁教父希坡律图（Hipplytus）热衷于探讨圣父与圣子的区别这一论题。他与当时负责看管罗马教堂墓地的副主教加里斯都（Callistus）闹翻了脸，并对加氏被选为主教一事感到难以容忍，遂成为对立派的主教。加里斯都公开指责希坡律图是二元神论者，其论点为那些认为圣父、圣子、圣灵是同一位上帝的三种不同面目的人（他们很快就与撒伯里乌[①]（Sabellius）长老结成了同盟）提供了保护伞。加里斯都还攻击希氏的严谨道德论，声称基督赋予了他的教会各种权力，包括把悔改的行淫者重新接纳进教会团契。而希氏则写了一本题为《驳斥所有异端》（*Refutation*）的非同寻常的书来为自己辩护。他在书中指出，诺斯替派的辩诘所依赖的是外邦哲学家的观点，最后便把矛头指向加里斯都，认为他已堕落到无可救药的地步，根本就不配坐在主教的位置上。不可否认，希坡律图书中的语气显得有些粗暴和失礼。但即使如此，他仍不失为一名知书达理的饱学之士。他曾为《但以理书》写了一本有实质内容的评注，并竭力阻止教会里出现的相信世界末日

① 撒伯里乌（2—3世纪） 古代基督教一元论者。——译注

夏娃的创造 4世纪一石棺浮雕。作品中亚当在地上沉睡着，坐立者代表身为圣父的上帝，而圣子基督把手放在夏娃头上。由于早期基督徒把《创世记》中关于上帝所说的“我们要照着自己的形象、自己的样式造人”一话中的“我们”视作三位一体的上帝，图案里最靠左的人物极有可能代表圣灵。倘若确实如此，这显然成了12世纪象征主义雕刻艺术的前驱。

49 马上要来临的对末世狂热盼求的现象，该信念曾使一主教率领他的信徒进入荒漠去等候基督的再临，以致政府当局被要求采取了救援行动。希坡律图编纂过一本世界编年史，该书将古希腊编年史家计算出的年代与圣经中发现的年代算记天衣无缝地糅合在一起。此外，他还制订出复活节的日期表，希氏学识的仰慕者们专门为他塑了一座雕像以示敬意，并在雕像的底部镌刻上他的著作目录。有人认为，其中之一的《使徒传统》(*Apostolic Tradition*) 肯定是一本关于3世纪初教会体制(礼仪指南和教会团体组织制度)的书籍，而且作者可能在罗马方面。不论该书是否出自希氏之手，这份文献都是关于早期基督教礼仪的主要文字材料之一，也是证实迄今仍被教会采用的礼仪形式的第一个文本。

德尔图良 (Tertullian)

2世纪末，西方最重要且也最善辩的神学家首推德尔图良——迦太基的一位平信徒。作为一个才智超群的评论作家，他依靠犀利的言词和雄辩的抨击慑服了众多的对手（其中包括异端分子、犹太人、外邦人以及在他成为孟他努派成员后
50 的正统派主教们）。德氏是最早使用基督教拉丁语的作家，他所发明的拉丁文神学术语（如 trinitas，即“同一质体的三种位格”，或寓于基督的“同一位格中的两种不同质体或性质”）对西方神学产生了极大的影响。他最具影响力和最有特色的作

品是《驳帕克西亚》(*Against Prxeas*)。帕克西亚是一个来自小亚细亚的基督徒，他去罗马公开表示反对查斯丁和希坡律图的多元神论，并否认孟他努派的预言是圣灵的真实作工的说法。对此，德尔图良用尖刻的语言评论道："帕克西亚完成了魔鬼要做的两件事：他驱逐了圣灵并将天父钉死在十字架上。"德尔图良与查斯丁站在一起，共同维护关于圣父同圣子之间存在区别的立场。在德尔图良的作品中，《论灵魂》(*On the Soul*) 是一部富有吸引力的著作。该书论述了人的灵魂的本质、起源和"它固有的缺陷"。他的某些文章把哲学视为异端的根源，直言不讳地对其予以批驳，并且斩钉截铁地声称，对于一个真正的基督徒来说，一切的一切都必须依据纯正的信仰法则和圣经的权威来审定，任何进一步的追究或探询都是多余的。但在另外一些论文中，他显然又对"基督徒所固有的灵魂"及其理性能力抱肯定态度。

亚里士多德曾忠告那些想要成为雄辩家的人，反论的方法是卓有成效的。德尔图良从内心喜爱这一方法。在他看来，基督教的圣性并非在于能被其符合理性的特点所证实，而是在于它绝不可能是俗人理性的发明物。上帝的儿子基督被钉十字架听起来是荒唐而令人感到可耻的，但"正因为它是荒唐的，所以我相信"。

在德尔图良之后的半个世纪中，追随撒伯里乌的神格唯一论派和坚持逻各斯神学立场的人在迦太基以东的利比亚展开了一场激烈的争论。这场论战后来被提交给受过良好教育的亚历山大的主教狄奥尼亚[①] (Dionysius) 仲裁，而他却站到了那些强调圣父与圣子之间存在区别的神学家一边。他声称：就像栽培葡萄的人与葡萄存在着区别一样，不应把圣父与圣子说成是同一个体。鉴于这种状况，撒伯里乌派的信徒向罗马主教提出申诉，结果后者谴责他在亚历山大的同事用词不当；并且宣称，在上帝身上，同一先于多元的区分，多元的区分毫不涉及神的本体，也与神自身不相干，它只是针对与这一世界发生眷顾关系的上帝而言的。狄奥尼西主教在为其观点辩护时，从德尔图良所著的《驳帕克西亚》一书中找到了合用的素材。

塔提安 (Tatian)

查斯丁的弟子塔提安来自美索不达米亚地区，他曾以辛辣的笔触发展了如下理论：古希腊哲学家的思想源于摩西。他利用古代编年史家所制作的详细编年表，论证了摩西所处的时代在时间顺序上先于古希腊哲学家。塔氏编纂的《四福音合参》在当时颇具影响，以致成为讲古叙利亚语的诸教会中长期正式采用的圣经选文本。他在另一部书里对《哥林多前书》第 7 章进行了阐释，认为使徒保罗在这里并未真正为婚姻作辩护，因为保罗的观点十分明确：婚姻对于基督徒来说并非尽善尽美，而凡是真正的信徒必须追求上帝所要求的绝对完美无瑕。由于塔提安的神学思想也吸收了某些诺斯替主义的见解，故其名声受到诋毁。然而，他所推 51

① 狄奥尼亚（约 190—264）　古代基督教希腊教父。——译注

算的编年表却受到了亚历山大的克雷芒（190—200）的青睐和十分满意的应用。

克雷芒（Clement）

亚历山大的克雷芒的主要功绩体现在他的三部著作之中：(1)《规劝书》(*Protreptikos*)——以古代的说教方式规劝那些因日常琐事缠身而嫌哲学讨论是浪费时间的人学习哲学；(2)《导师基督》(*Paidagogos*)——为信徒的伦理道德行为和礼节提供指南，是反映当时社会历史情况的主要材料之一；(3)《杂记》(*Stronateis or Miscellanies*)，是一部故意打乱章目排列次序的作品，其主题不断变换，但有分辨力的读者仍然可以从中找到一种严密而不同寻常的逻辑思维体系。

克氏的散文显示出他在学识上比其同时代的任何外邦思想家都更加博大精深，技高一筹。他旁敲侧击、指桑骂槐地驳斥那些认为基督徒故视人类文化的外邦批评家（如塞尔索[①] (Celsus) 于 177—180 年间写《真道》四卷，反对基督教），在文章里旁征博引古典的诗文和哲学著作中的语句或暗喻。乍一看，文章作者仿佛在漫提显要，宛若旧交，以便达到炫耀自己的目的。但当我们看到这一手法同样出现在阿特那乌斯（Athenaeus）或埃利安（Aelian）的作品中时，就会发现，实际上，克氏的目的在于教诲有文化教养的希腊人做好受洗的准备，使那些被称为“新入教者”（以区别于受过洗的“忠实的信徒”）的人能及早适应教会。克氏想要告诉人们：不放弃传统信仰和生活准则的信徒，将会成为有文化教养和有理智的人。他的文章还附带一个目的，即维护有文化的基督徒在教会中的适当地位。毕竟，若不请教数学家，主教们是说不准复活节的确切日期的。克氏认为，由于柏拉图和其他古希腊哲学家从旧约里剽窃了大量思想内容，他们发掘出许多真理并用美丽的语言将其表达出来。

克雷芒一方面对文化予以高度评价和赞许，另一方面却对向多神论的神话和迷信崇拜妥协让步的现象严加批评。他不遗余力地反对沾染色情肉欲的文学和艺术作品，并认为，在两者发生冲突的情况下，美学价值必须服从于道德准则。对于耶稣向那位青年财主所说的话——必须变卖一切财产才能达到完善，他撰文解释道，基督并非是谴责拥有钱财，而是要求为了侍奉上帝，必须严格控制对钱财的使用。根据这种对占有和使用所作的区分，克雷芒援引保罗在《哥林多前书》第 7 章里的话忠告已婚夫妇：应把性关系视为达到较高目的的手段，而切莫把它当作目的本身。他在《杂记》一书中抨击诺斯替主义者，说他们否认被造的秩序的善的本质，因而对两性关系的态度十分矛盾，要么认为它是令人讨厌的肉欲，要么把它看成是销魂欢乐的源泉。所以，财富同样应被用来作为实现善的目的的手段，而决不能把它作为追求享受的目的。一个富有的基督徒应当明智地把自身及其所拥有的财富交托给某位谨慎而有节制的精神导师，从而在他的引领下走上至善之路。

① 塞尔索（2 世纪） 罗马帝国时期的新柏拉图主义哲学家。一译注

在克雷芒所处的时代，除了少数伊壁鸠鲁学说的信奉者外，几乎所有有哲学 52
头脑的人都深信不疑地认为，世界的现行秩序反映出上帝恩手有计划的眷顾。因此，柏拉图主义者和斯多葛主义者殚精竭虑，试图从不同的角度对人类的罪恶经历加以解释。可是，外邦的柏拉图主义者不能接受基督教关于道成肉身的神学观念，因为他们认为该观念意味着上帝的本体发生了变化。克氏则把发生在世界特定之地的肉身显现解释成为上帝在随时随地博爱全人类过程中的一个特殊而非凡的时刻，从而克服了释义上的困难。其实，离开具体的体现去不着边际地谈论上帝这个概念是很成问题的。按照克氏的见解，上帝藉着道成肉身并未改变他的旨意，他的意图是要改变他人。所以，道成肉身乃是上帝内在于他的创造的一个异乎寻常的例证。

奥利金（Origen）

克雷芒是一位出自外邦家庭的基督教皈依者，他在亚历山大的继承人奥利金（184--254）则出身于一个基督教家庭。奥利金的父亲在公元 203 年殉道一事，使得他对外邦人的体制（无论是在管理还是在高文化方面）萌发出强烈的逆反心理。尽管奥氏在哲学辩论和古典文学方面堪称难得的盖世之才，但这一逆反心理却始终未能从他心中泯灭。据认为，我们今天之所以能够理解希腊化时代各种流派在哲学和逻辑辩论中展现出来的深邃思想，是同奥氏曾对争论的观点作出了清晰明了的阐释分不开的。从不放松自我克制是奥利金的显著特点之一。该撒利亚的优西比乌[①]（Eusebius of Caesarea）曾经报道过这样一则传闻：为了得到教授女学生的自由而不至于遭到人们的恶意诽谤，奥利金曾经不惜对自己的年轻之躯进行了阉割手术。这件事极有可能是真实的，因为有证据表明，如此行事者在古代基督教中不乏其人。可是，在为《马太福音》第 19 章第 12 节写注释时，奥氏却竭力反对刻板的解经方法。奥利金有着非凡的记忆力，虽然禁欲主义的信念促使他卖掉了所有与基督教无关的书籍，但即便是在临终弥留之际，他仍然能够准确地说出某个句子或某段文字是出自圣经还是《伊利亚特》，抑或柏拉图的《对话集》——当然，古代和中世纪教育体制通常要求把所学的东西铭记在心。奥利金的父亲去世之后，他被一个富有的基督徒女士收留，这位女士十分同情开明的思想，但她在奥氏眼里却未免过于自由化，因为她竟追随一位诺斯替派的牧师。此后不久，奥利金办起自己的学校，但一场反基督教的骚乱（215）迫使他去巴勒斯坦寻求避难，后来才被亚历山大主教德米特留斯（Demetrius）召回担任问答学校的校长（217）。他在那里以耶稣为榜样（可 4：34），教授水平较高的学生，并委派他的一名助手负责基础课的教学。

奥氏根据他的一系列高级讲座写成《论原理》（*On First Principles*）一书，他在书中强有力地批驳了整个诺斯替主义世界观，提出了自己的一套释经原理，但

① 优西比乌（约 260—约 340）　古代基督教教会史家。——译注

该书只有398年经鲁菲努[1](Rufinus)重新修订并作过部分删节的拉丁译本还算保存完好。应该指出,《论原理》也使奥利金信仰纯正的名声受到了损害。这主要是因为,该书声称:倘若说上帝是完全至善的,那么其惩罚就必然带有治病救人的目的,而不纯粹是为了报应。而且,倘若被造的、具有理性的人的自由是可以
53 让渡的,那么,哪怕是最邪恶的人也终究会被上帝的爱所洁净而成为可望得到拯救之人。待到那时,基督将把天国提交给天父,上帝将充满宇宙万有。这里所说的"宇宙万有"甚至包括撒旦本身,因为奥利金感到,承认有理性的人不能蒙神救赎,等于是在向诺斯替主义的二元论妥协。所以,"对于完全丧失了认识良善的能力而不能正确行事之人,我们不能动辄加以指责,而只能寄予怜悯同情之心"。由于这些见解引起了非议,也因为当时巴勒斯坦的该撒利亚主教在没有求得亚历山大主教同意的情况下按立奥利金为长老引起了轩然大波,奥利金被迫迁居该撒利亚(231)。他的普救论后来不断受到攻击,可谓历经磨难,只是在某几个历史阶段获得过耀人眼目的荣誉。

为了达到解经的目的,奥氏运用了柏拉图主义者把宇宙划分为体、魂、灵三个方面的理论。他首先提出了关于启示可以凭藉对自然界意义的推理来认识的课题,这在18世纪得到了约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)和牛顿的进一步发展。因为尽管时代不同,后者同样遇到了这一难题。根据奥利金的观点,圣经所包含的三层意义相应于现实所具有的三层意义:(1)字面上的历史意义;(2)道德意义;(3)灵性意义。他认为,道德和灵性意义的存在已被某些圣经文本所证实,但这些文本字面上的历史意义则似乎是荒谬或自相矛盾的,故它们只能被看作是指向属灵的寓意释经的标记。一条至明的公理是:凡不具有上帝之圣性意义的事物,都不应去寻求。既然信仰基督的人力图通过历史的人子进入对神子的探求,那么圣经字面上的历史意义也就是通往永恒的灵性意义的第一级阶梯。

通过讲道或作注的方式进行解经工作耗费了奥氏毕生的主要精力,他撰写成的圣经注释卷帙浩繁,但却没有一本完整地保留下来,而大多数讲道文倒是通过鲁菲努和哲罗姆的拉丁译本得以流传至今。另外,奥利金还把各种希腊文旧约译本编订成一本大部头的经文集子,目的在于为辩论——尤其是同那些不承认基督教正典旧约书卷之权威性的拉比们的辩论——打下坚实的基础。正典的书卷虽然见于七十子文本(即为向外邦人传教所用的旧约圣经),但却未被收入犹太教的经典。奥氏并不因为希腊文的旧约七十子文本比希伯来文的犹太人经典多收进某些书卷而认为它不符合正典标准。哲罗姆则表示,多收进的书卷应被视为关于传记和道德教训,而非为了另立一套有争议的教义。这在奥利金看来,不过是方式方法上存在的分歧,并不涉及原则问题。

总之,奥氏的上帝观为承继其衣钵的弟子留下了诸多问题(当然也有一些解决方案)。他坚持认为,圣父与圣子应有实体上的区分,不仅仅是一位两性之属。然而,奥氏去世10年之后,这种观点却在叙利亚的教会里受到强烈谴责。

1 鲁菲努(约345—410) 古代基督教拉丁教父。——译注

撒摩沙塔的保罗（Paul of Samosata）

保罗出生在幼发拉底河畔的撒摩沙塔城，他后来成为罗马帝国第三大城市——座落在欧朗提斯河畔的安提阿城的主教。其时，恰逢叙利亚摆脱了罗马帝国 54
的控制，但却暂时受辖于则诺比亚女王（Zenobia，266—271）统治下的帕勒米拉王国。据知，保罗在当时惹怒了其他主教，因为他对“已死的释经学”，特别是对奥利金所认为的先在的上帝之道——第二位的神——通过童贞女马利亚取得肉身的观念出言不逊。保罗喜欢根据圣灵的感动这一象征性的比喻来解释上帝在基督里的显现。依他之见，耶稣乃是凡人，除了良善无瑕之外，本质上与所有其他人一样，只是上帝的道和智慧无与伦比地集中在了他的身上。

为此惴惴不安的主教们于是在安提阿宗教会议上聚集一堂，以表示他们的反对意见。他们对保罗在宗教礼仪上的改革和在讲道中积极鼓励会众参与一事也甚 55
为不满，并在会上听取了人们对保罗在公务与私生活中呈世俗化倾向的指控。譬如，他不但把妇女安排在教会唱诗班中（此乃前所未有的首例），而且让她们与神职人员的教牧工作和日常生活发生极其紧密的联系。据说，他还利用自己在帕尔米拉宫廷享有的崇高荣誉，从企望得到皇室恩宠的公民那里接受馈赠的礼品。

反对保罗的主教们在会议上感到，通过确认保罗不配再留任主教职务的决议，比决定将其逐出主教府邸更为容易，但帕勒米拉王室对会议却未表示支持。不久，帕勒米拉王朝沦陷于罗马皇帝奥里利安（Aurelian，271）之手，叙利亚又重新确立了罗马的统治。于是，保罗向凯撒皇帝上诉要求继续居留主教府邸，而反对派主教也同样上奏，要求取消他在那里的居住权。根据奥里利安皇帝的裁决，这件事必须由罗马主教和他的意大利宗教会议来决定。

戴克里先　君士坦丁的崛起

3 世纪中叶，政治危机、商业贸易的急剧衰退、通货膨胀以及内战和蛮族的入侵几乎使罗马帝国濒临崩溃的边缘。公元 257 年，罗马皇帝瓦莱里安（Valerian）下令对教会进行骚扰，但他自己很快在与波斯人的争战中被俘入狱。戴克里先（Diocletian）生于伊利内康姆（Illyricum，即达尔马提亚），曾是个军人，于公元 284 年被近卫军拥立为皇帝。上台伊始，他即以军队为后盾，大张旗鼓地进行帝国重建工作。他不仅重新划定各行省的范围，以防止有野心的行省总督们的力量过于强大，而且试图通过颁布限定物价的敕令来控制通货膨胀（结果造成市场货物一空）。他依靠削弱元老院贵族议员的权力来增强自己的权势，颁布了大量指在维持社会治安的法令。他把帝国政府分为东、西两大部分，并且亲自统治东部。在其当权的前 19 年中，戴克里先并未奉行迫害教会的政策，故教会人数得到了大幅度的增长。但当基督教的影响主要通过总督们的妻眷渗入到军政要员之中时，他便感到惶恐不安起来。据说，戴克里先在米利都附近的迪地麦（Didyma）阿波罗神祠里领受了神谕，然后开始对教会发动攻击。

约章——基督徒心中的复活象征 这是3世纪表现复活主题的四个大理石雕塑品中的一个，它发现于希腊东部。作品采用了古代为圣城喷泉设计的小型雕像的手法，显现出令人叹为观止的生气与活力。使人感到雕塑后来贝尔瓦里的巧夺天工的艺术作品。

这场迫害对东非和北非造成了严重影响。在尼罗河峡谷地区和北非一带，教会由于在不能妥协的问题上存在着分歧而发生了长期的分裂。多纳图派分裂主义所造成的相互恐惧在教会中持续不已，直到400多年后该派在伊斯兰教入侵下被消灭为止。相比之下，在克罗如（Constantius Chlorus）统治下的高卢和英国，却没有一个基督徒殉道。克罗如于306年7月在约克郡逝世后，其子君士坦丁（Constantine）即被军队推上了皇帝的宝座。君士坦丁的母亲谅必对基督教抱有好感。据说，在一次形势极其不利的战役前夕，君士坦丁由于成功地祈得基督教上帝的护佑而赢得了战斗的胜利。君士坦丁还把基督的名字用希腊字母（CHR）缩写绣在

军旗上，把它当作摘取胜利桂冠的护身符。

313年，君士坦丁清除了西方的其他统治者，并规劝帝国东部的皇帝理吉纽 56
(Licinius)与他共同制定一个宽容以待包括基督教在内的所有宗教的总体性政策。教会的财产拥有权于是有了受法律保护的可能性。在323—324年的内战中，理吉纽告败，君士坦丁终于成为罗马帝国的最高的统治者。他听取劝告后相信，教会内部的分裂既不蒙上帝喜悦又对帝国的功业与繁荣不利。他为311年以来北非多纳图派的灾难性分裂而深感失望。

324年，当君士坦丁抵达帝国东部时，他确实感到自己不久就会前往圣地拜谒诸圣址，并在约旦河中受洗。可是，这个略带浪漫情调的计划突然取消了，因为君士坦丁发现，在埃及、巴勒斯坦、叙利亚和小亚细亚的讲希腊语的教会里，人们正在为亚历山大长老阿里乌的观点进行激烈争论。阿里乌后来被亚历山大主教开除了教籍，因为在论述上帝与其创造之间的区别时，他否认基督属于前者。

阿里乌（Arius）

阿里乌并非是个头脑简单的蠢才。他知道，倘若有人在确定只有也只能有一个终极和自明的原理，即超然的天父的同时，又断言寓于上帝之中的三个位格有着实体上的区别（如同奥利金所传授的），那么即使经过十分详尽细致的阐释，也很难说明圣父与圣子是本体同一或“一个实体”。事实上，奥利金的理论就是在这个问题上让人感到不能自圆其说。为了缓和该问题所引起的矛盾，阿里乌提出：圣子由圣父生出绝非是指发生在时间之中的某个事件，它只能从圣子与圣父之间永恒的关联意义上来理解。换言之，圣父与圣子的关系内在于神的生命之中。奥利金认为，上帝的道为了世人的缘故而进入到这一低等的、被造的世界。阿里乌对此持有不同看法。据他的推理，由马利亚从肉体生出、在智慧中逐步成长且又遭到弃绝与死亡的主必然次于那不被生、不会遭受痛苦与伤害的永生的天父，故上帝必然居于耶稣之上。阿里乌又认为，耶稣之所以作为神的儿子，并不因为他是从天父的体中诞生的，而是指他完全顺从于神的旨意。所以不妨这么说，耶稣成为神的儿子并不具有必然性。但其神学涵义在于，圣子必然介于造物主与需要救赎的偶然被造者之间的某个地方。于是，阿里乌的论点与伊里奈乌所强烈主张的原则产生了尖锐的冲突。这个原则是：“惟有藉着上帝才能认识上帝”；只有超脱于尘世的人才能拯救这一世界。

阿里乌得到了某些颇富学术造诣和政治影响的主教，尤其是巴勒斯坦该撒利亚城学识渊博的教会史学家优西比乌的支持。优西比乌曾深受君士坦丁皇帝的敬重。他自内心仰慕奥利金，并以为自己当时正在重蹈80年前奥氏之覆辙。80年前，受到了亚历山大主教逼迫的博学的神学家奥利金不得不向他的教会寻求庇护。由于优西比乌等人对阿里乌的支持，亚历山大教会内的争论如野火般蔓延开来。

按照原定计划，好几个希腊行省的主教应当于公元325年春季在安卡拉 57
(Ankara)聚集并举行宗教会议。会议拟对确定复活节日期、消除埃及与罗马之

间以及叙利亚与小亚细亚诸教会之间的矛盾达成协议。可是，这次会议被君士坦丁皇帝改在位于湖滨的尼西亚镇（Nicaea）举行，该镇距君士坦丁皇宫不远，也为罗马主教西尔维斯特[1]（Silvester）所差遣的两名特使赴会提供了交通上的方便。

尼西亚会议是一次空前规模的主教会议。虽然绝大多数与会代表来自希腊东方教会，但罗马教会使节的出席以及亚历山大和安提阿主教所起到的重大作用，却使该会获得了“公会议”的称号，而这个称号当时就已被具有全面表演技能的普世演员协会所采用。

尼西亚公会议把阿里乌主义的问题放在大会议事日程的首位，但阿里乌及其朋友在会前申明：阿里乌的批评者坚称圣子与圣父之间只能是“本体同一”关系，这种说法根本就无法对付撒伯里乌异端，所以阿里乌不能接受。为对付阿里乌派的挑战，会议将“本体同一”一词写入认信文中，并附上了措辞激烈的对阿里乌派（在某些条文中直接针对阿里乌本人）观点的斥责与批驳。

58 其实，就本体同一这一概念而言，当时只有极个别人依稀注意到了其中的暧昧性与矛盾性。由于代表们对此普遍无所觉察，君士坦丁发现，除两位主教外，其余所有与会者都在信经和律例法规上签了字，包括该撒利亚的优西比乌在内。不仅如此，优西比乌还很快发表了一封公开信，宣布他对尼西亚信经的理解和对阿里乌主义的谴责。继此之后的半个世纪中，围绕对尼西亚信经的不同阐释，以及是否该用内容更加广泛抑或更窄的其他文件去充实或取代它的问题，人们争论得格外激烈。

君士坦丁皇帝对教会采取了新的政策，当尼西亚公会议为保障教会里穷人的福利向他提出在一定程度上的免税申请后，他予以应允。君士坦丁还根据会议的要求将拒绝在信经和律例法规上签字的两位主教驱逐出境，确立了由亚历山大和罗马教会所规定的复活节日期。另外，凡大会上通过的决议都向罗马主教西尔维斯特作了通报。

尽管君士坦丁在尼西亚公会议召开之际尚未受洗，但人们并不怀疑他对基督教事业的支持。他在济济一堂的与会主教面前公开称自己为“处理俗世事务的主教”——负责掌管教外的事情；并希望教会合一，能够免遭异端的侵扰。在 324 年的内战期间，他声言自己发动的军事战役是为了抵御堕落的异端分子而采取的十字军行动。自 326 年以后，外邦人的神祠由于逐渐耗竭了原有的捐赠基金，开始变得不太景气。而君士坦丁也认识到，多神教祭祀所拜的是些邪神，故会殃及其统治。330 年，他在博斯普鲁斯海峡的拜占庭建立了他的东方新都——“君士坦丁之城”。在这里，他所规划的“新罗马”教会的神职人员为其主持了落成仪式。

大约在公元 400 年之前，由于受洗之后再认罪会遭到可怕的纪律束缚和苦行
59 惩罚，人们往往要拖延至临终前夕才接受洗礼。君士坦丁在临终之前下定了决心，于 337 年五旬节那天接受了一位赞同阿里乌观点的主教的施洗。但据后来的传说，君士坦丁受洗时为他浇圣水的是西尔维斯特主教。他的庄严安葬仪式在君士坦丁

① 西尔维斯特（或西尔维斯特一世，？—335） 传说中的古代罗马城主教。——译注

堡的十二使徒纪念碑旁举行，该碑曾按其旨意建立在城市最高山上的使徒教堂内。这样一来，君士坦丁便成了第13位使徒，享有与先前12位使徒并驾齐驱的同等地位。

君士坦丁皇帝皈依基督教对教会所产生的重大意义是不容怀疑的。他给予教会巨大的物质利益，为信徒提供圣经，建起了一系列闻名遐迩的大教堂，其中包括罗马的拉特兰圣约翰大教堂（St John Latern）、圣彼得大教堂（St Peter's）、耶路撒冷的复活大教堂（后又称为圣墓大教堂，the Holy Sepulchre）以及伯利恒的圣诞大教堂（the Nativity）。事实上，东方的正教会比西方的罗马教会对君士坦丁抱有更多的感激之情，因为阿里乌之争议对于东方正教是场恶梦，故它们轻易不会忘记君士坦丁在支持正统派过程中所起的作用。但对于罗马教会来说，君士坦丁的统治至少从后果上看并不见得总是件好事。

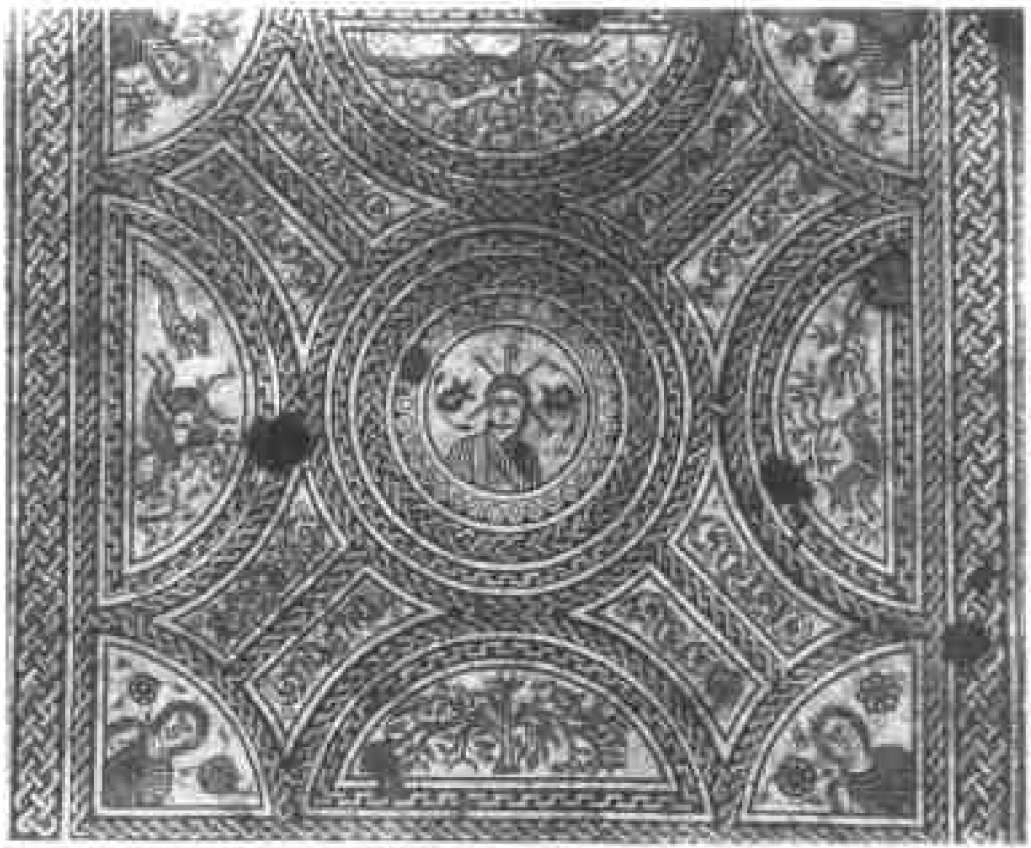
回顾

只要回顾一下从圣彼得到君士坦丁时代这两个半世纪教会的发展状况，你一定会为之感到惊诧不已。基督教最初是从犹太教分裂出来的一个小团体，但它最终却征服了罗马帝国的统治者，这是罗马皇帝提庇留（Tiberius）或尼禄（Nero）始料不及的。塔西佗（Tacitus）曾认为，基督教充其量不过是另一个令人鄙夷的迷信崇拜，并把这种现象当作人类具有迷信怪诞事物之可悲能力的又一个例证。塔西佗做梦也没有想到，基督徒有朝一日竟然会在帝国权势的庇护下拥有受尊宠的地位。另一方面，基督徒总的来讲希望离尘遁世，他们对俗世的争权夺利、纵欲享乐、追逐金钱的价值观持不赞成和批判的态度。因此，从长远的观点看问题，现代世俗化观念的缔造者们相信，这类俗世追求与宗教毫不相干，而宗教反之也是

基督的受难成为胜利　如同《约翰福音》里描绘的那样。这一4世纪中期的石棺雕刻作品描绘了基督被捕、彼拉多洗手、给基督带上荆棘冠冕以及为基督扛十字架的古利奈人西门，但位于中央的十字架却与君士坦丁皇帝大获全胜的旗标合为一体，幕旁的士兵犹如被擒的俘虏一般，而十字架上的荆棘冠冕则被凯旋得胜的桂冠所取代。

一样。然而，继查斯丁之后，教会里又有人认为，帝国的前途命运是与上帝通过教会显示的旨意神秘地交织在一起的。譬如，撒狄（Sardis）的主教梅里托（Melito）相信，奥古斯都（Augustus）结束内战并在基督降生前20年创立罗马大一统的和平局面乃是上帝的眷顾，目的就在于创造一个能使得福音广为传扬的良好环境。该撒利亚的优西比乌从君士坦丁的崛起察觉到，先知所应许的日子已经近在咫尺。届时，上帝的知识将遍布世界，如同天上之水溢满海洋。奥古斯丁则认为，圣经里的先知根除偶像崇拜的预言，将在他的有生之年通过狄奥多西一世[1]（Theodosus I）所颁布的法令实现。

多数基督徒对社会上普遍流行的多神崇拜持有强烈的保留看法，但这并不意味着教会绝无秘密的妥协者，也即诸如4世纪初在西班牙南部的某些基督徒抑或特洛伊主教之类的人——前者在崇拜朱庇特一事上赞同罗马的官方立场，而后者由于从未间断过对太阳神的敬拜，故在尤里安[2]（Julian）皇帝的高压政策下毫无痛苦地叛离了基督教。奥利金确信，基督的福音冲破了世袭的陈规陋习，为这世界谱写了"崭新的一曲"。此外，贵族奴隶主与奴隶一道领受同一主的圣餐所表现



一幅4世纪镶嵌图所描绘的基督 发现于多塞特地区（Dorset）一个罗马别墅内。图中的石榴象征着永生，而石榴树意为水生之树。在边缘的半圆形图案里，神蝶在捕杀怪兽，标志着基督最终战胜了死亡与罪恶。

① 狄奥多西一世（345—395） 一译"提奥多修一世"。西罗马皇帝（379—395）——译注

② 尤里安（背教者）（332—363） 一译"朱里安（背教者）"。古罗马皇帝（361—363）。——译注

出的平等倾向，也具有不同凡响的意义。在罗马帝国时代，基督教作家的著作充满生命活力和激荡人心的力量，这在大多数非基督教作家的作品里是比较缺少的东西。基督徒所反对的多神论用他们当时的行话来说，是所谓异邦的迷信崇拜和神话，即“外邦人的偶像崇拜”（Paganismus）。“外邦人”在拉丁文之中（Paganus）意指“乡巴佬”，而在罗马军队的嘴里，这个词则是“老百姓”的意思。基督徒所称的“外邦人”是指未经教会施洗的人，他们因此未能被招募进与恶魔的偶像崇拜和迷信行为进行战斗的基督的军队。思想活跃的外邦人认为，基督教所公开提倡的道德要求过于严厉和苛刻，所以难以付诸实践。他们还担心，基督教所宣扬的和平与爱仇敌会给罗马帝国在自我防御上造成优柔寡断、畏首畏尾的阵局。在他们看来，基督教理想所关注的智者，不如说是圣贤；这种人决不是那些在疾风暴雨的变迁和岌岌可危的社会中懂得如何历尽劫难而求得生存的现实主义者，而是那些把未来的世界视为眼前现实的理想主义者。奥利金曾经说过，昔日多神崇拜者的最高道德理想是体现个人或家族的自我显赫与尊荣，而基督徒的理想则是怀着谦卑之心善事教会。

与君士坦丁同时代的外邦人认为，君士坦丁完成了一场波澜壮阔的宗教与社会革命。这一说法不无道理，罗马帝国的宗教变革必将导致整个世界发生巨变。

第二章　从罗马到蛮族人的诸基督教王国（330—700）

罗伯特·马库斯(Robert Markus)

62 如果有人撰写公元330—700年的西欧史，必然涉及两个主题，一是关于从戴克里先和君士坦丁重组罗马帝国到它的西部行省被蛮族王国取代为止，这段时间内帝国的状况及其衰落。二是关于蛮族王国（日耳曼王国）的兴起。这些王国的基础是在公元400—600年间奠定的。

在晚期罗马世界的范围内，基督教是最善于接受外来事物的。它继承了一套现成的制度，不仅学会适应一种社会及其政治结构（这种结构已经发展了很长时间），而且还学会与一种文化共处，虽然它与这种文化并无太多的联系。然而，在西方蛮族王国里，基督教却能发挥更为积极的作用。尽管它仍然需要学会适应这些新型民族的处世方式，但它已有自己成熟的传统，在文化上和制度上得到了较长时间的发展，融汇了罗马文明的许多内容，并使其在铸造新的日耳曼社会中发挥了决定性的作用。如果说基督教在罗马世界中的基本态势是学习的话，那么在日耳曼西方的基本态势就是教导别人，它传授给日耳曼人的正是它过去从罗马人那里学来的东西。

矫饰的时代：基督教化及其问题

教会史之父、第一位基督教皇帝的传记作者优西比乌在其《君士坦丁传》(*Life of Constantine*) 中，对那些为了讨好皇帝而混入教会的人进行了评述。许多人改信皇帝加入的宗教，无疑是出于更为实际的考虑，但优西比乌没有去注意这些
63 各种各样的动机，而主要探讨了基督教赖以生存的全新环境。早在君士坦丁时代之前，富有的基督徒就已经不乏其人，在基督教的团体中，也一直可以看到一些有教养或具有较高社会地位的人，而且，其数量在君士坦丁以前的一个世纪中不断有所增长，尽管这些人的基督徒身分对提高自己的社会地位、增加自己的财富和权势帮助不大。然而，从君士坦丁时代起，情况就不同了。基督徒们信奉的宗教可望成为获取特权的手段——人们确实利用了它。面对此情，主教们——就像优西比乌一样——希望皈依基督教的人少怀世俗动机，但却每每感到失望。优西比乌死后100年，希波城主教奥古斯丁忧心忡忡地看到，成群的“伪基督徒”在社会压力和法律的强制下涌入他的教会。皈依皇帝的宗教能够使一个人在世俗社

会中获得较多的机会，在君士坦丁之后近百年的时间里，基督徒的身分可以成为获取官职、权势和财富的敲门砖。但到5世纪30年代，基督教变成大多数有教养的罗马城市居民的宗教。除了极少数例外，占统治地位的上流人士全是基督徒。437年，在最后一批非基督徒贵族中，有一位直到临死前才听从其十分虔敬的侄女的劝说而皈依了基督教。他大概是担心受到皇帝的恶待。人们普遍皈依基督教结束了一个矫饰的时代，矫饰是异端为帝国唱颂的赞歌。在一个全面但未必深刻的基督教化的时代，它已无法继续盛行下去，至少在城市及其近郊以及帝国的几个中心省份是这样。

我们既不能肯定这种大规模的基督教化的速度，也不能肯定实现基督教化的途径。君士坦丁控制帝国西部的时候，有一点是无可置疑的，基督教还只是少数

基督教统治阶层——承袭了世俗贵族的传统，他们的文字表达、艺术感觉、生活方式，还有执政官式的傲慢。这块表板画是从象牙双连画（428）临托下来的执政官费利克斯（Felix）的画像。如同它所表明的那样，贵族的穿着为基督教礼拜仪式所用的圣衣提供了模式。

人的宗教，虽然人数并非如有时候想象的那么少。50 年以后，在君士坦丁大帝的侄子——背教者尤里安（Julian）的短暂统治期内，我们可以看到东方诸城的一般居民及达官贵人在宗教上出现了分野，有些地方欢迎尤里安复兴异教的行为；而另外一些地方，包括某些庞大而且重要的城市，对尤里安企图在一代基督教皇帝的统治以后重新镇压基督教很不以为然。尤里安的影响主要限于东方的几个行省。然而，这里——至少是这里某些区域的基督徒比在西部地区更为集中，他们的社会和文化发展水平与他们的非基督教同辈们并无太大的差别。对于尤里安这几年把罗马世界导向异教信仰的最后尝试，一位希腊主教会说，尤里安复兴异教只不过是误入歧途，他想引进某种“新鲜玩艺”来取代传统的基督教。但几乎就在同时，却出现完全不同的说法，基督徒们在帝国的西部仍然被视作游离于上层文化主流之外的异端或支流，被当成愚蠢的少数派，他们拒绝祖先们留下来的明智而高贵的传统，尽管这些传统曾经使罗马变得伟大非凡。基督教在西方缓慢地开拓着自己的道路，其信奉者则在这里缓慢地同化着他们的异教同辈。

到 5 世纪 30 年代，这种同化发生了，但它经历了一个并不平坦的过程。在这之前的五六十年间，基督徒被视为外人，尤其是在帝国西部的贵族范围内。4 世纪的最后几十年间，在帝国的西部，贵族们采取了一个决定性的步骤——试图把古代罗马的宗教及与之相联系的古典文化维持下去。这些异教贵族的敌对行为在
65 4 世纪 90 年代骤然引发了与基督教会的公开冲突。然而，这些人虽然没有皈依基督教，但他们的子孙却仍然被基督教化了。到 5 世纪 30 年代，基督教主教与异教元老之间在文化和宗教上的分歧便不再扩大。罗马贵族向基督教聚拢，并与主教们合作，共同铸造一个新罗马，使其在守护圣徒彼得和保罗的庇护之下再生，把先前的罗马基督教化。如果说直到 430 年左右，城市的贵族才大批转向基督教的话，那么一般平民早就转向基督教了。在 4 世纪的最后 20 年中，帝国各地的城市大多经历了骚动。在这些骚动中，狂热的基督徒团伙摧毁古老的神庙，“清除了偶像”。到 5 世纪中叶，罗马城市中的异教徒已所剩无几。

“一个神圣的民族，一座由祭司和王室治理的城市” 用教皇利奥的话来说，即：“罗马通过众使徒成了举世的首领，它比以往任何时候更加伟大。”基督教对这座圣城的统治在这幅关于基督显现于圣殿内的 5 世纪镶嵌画中清晰可见。该画用于装饰罗马圣马利亚大教堂（The Church of Sta Marie Maggiore）的凯旋门——这个神圣故事中的人物都是元老院议员的装扮。

这一切是怎样形成的，至今仍然难以言明。各种法律惩罚不单单是对付异教徒的，也是对付不信教者、教会分离论者和犹太人的，它无疑对促成基督教化起了一定的作用。但如果考虑到早在皇帝颁布强制性法令(390年以后的事情)以前的若干年中，基督教民众就已经能够按照自己的心意行事这一点，那么法律强制对于推动基督教化进程所起的作用应称相当有限。别的社会压力——主要是庇护制——至少起到了同法律强制一样大的作用。因为在当时的罗马社会，庇护具有空前的重要性。我们可以举出若干例子说明基督教配偶对他们的异教家庭所产生的巨大影响，而不必专门指出，人们是因为钦慕基督教神迹的优越性——特别是它治愈疾患的神奇威力，还是因为受到基督教的教义抑或传教者的感召才皈依基督教的。另外，基督教组织成员相互所能给予的帮助和温暖，也会对推动基督教化起作用。

尽管我们无法肯定导致城市人口基督教化的确切途径，但却可以观察到与基督教化相伴而来的某种不安。这种不安通常是在不知不觉中产生的，而基督徒则在不知不觉中认同于罗马世俗社会中占主导地位的价值观念。同时，罗马世界的艺术、文学和知识文化也迅速地，但总的来说是平稳地被晚期罗马的基督教所吸收。基督教会从未建立过与世俗教育相匹配的教育体系。如果基督徒们希望受教育，就像有些人所接受的那样，他们只有与非基督徒接受同一种教育。君士坦丁大帝之后，基督徒想接受教育就更加不可避免地要求助于非基督徒了。到4世纪中叶，基督教在吸收罗马人的异邦文化方面已经走了很远，这使有教养的异教徒和受过教育的基督徒能够平等共处。除了在教会的崇拜仪式上把异教知识分子(像

基督教敌视异教徒的艺术主题正在消失　异教徒的艺术传统开始被基督教上层接受：维纳斯在一个银首饰盒的盖子上得到了体现，这是4世纪末叶，一个信仰基督教的丈夫西根都斯给他的信仰基督教的妻子普洛古贝克塔的结婚礼物。

马略·维克多里努教授）和受过教育的城市（像米兰）神职人员分开以外，基督
67 徒和异教徒之间似乎并无二致。就整个社会而言，宗教没有给社会生活带来太多可见的差别。许多基督徒仍然参加传统的罗马庆典；他们就像寻常人一样，有时候在教堂跳舞，有时候在宗教墓地举行的仪式上酗酒，有时候则请教巫师或运用符咒来治疗疾病。凡此种种，常使主教们感到震惊。

由此产生的焦虑和不安，在4世纪的最后几十年及5世纪的最初10年中变得尖锐起来。在4世纪80－90年代，Q. A. 辛马库（Q. A. Symmachus）[①]、维提乌·阿戈流·普利泰司塔图斯（Vettius Agorius Praetextatus）、尼可马库·夫拉维努斯（Nicomachus Flavianus）从基督教会中分化出来，脱离了通过基督教的庇护而进入上层社会的人群。他们把自己视为罗马价值观念，包括罗马宗教、文学甚至艺术风格的捍卫者。当时最有学问的某些基督徒，包括希波的奥古斯丁和圣经学者哲罗姆也对与异教徒分享同一种文化感到不安。不过，这类忧虑很快不复存在，它们连同彼此之间的冲突一起被忘却了。可就是这种简单的、或许可谓程度并不强烈的冲突，在4世纪80－90年代把辛马库和安布罗斯（Ambrose）分裂开来。在一两代人的时间里，贵族基督徒与他们的异教祖先追求着同样的利益。5世纪后期，基督徒贵族（现在通常已是主教）往往把异教贵族的文学和修辞学变成自己的东西。西多尼乌斯·阿波利拿里斯（Sidonius Apollinaris，430－487/8）是位高卢-罗马贵族，担任克莱蒙（Clermont）的主教，他把自己继承下来的传统文化看成是罗马基督教的一个组成部分，以此把自己同蛮族异教徒区分开来。

分享一种注重理性的文学文化所引起的“不适”是短暂的，因为这不过是不同文化相互碰撞所产生的短期效应。基督教贵族仍然摹拟拉丁文学；古典知识在基督教家庭教育而不是公共学校中依然存在。人们照样用罗马艺术装饰教堂的墙壁和石棺的四周，上层基督徒的生活方式与其异教同伴并无区别。对于这一切，许多基督徒，特别是其中的虑事严肃者无不深以为忧。400年左右，围绕向善之道在西欧进行的激烈辩论实际是由于下面这个问题的不确定性而造成的：在一个时兴基督教的社会里做一个真正的基督徒意味着什么？事实上，在正统宗教的外在一致性很难同实际宗教义务区别开来的地方，真正的基督教信念经常表现为采取某种形式的禁欲生活。独身、乐贫和克己一直受到人们的崇尚，教会团体的领导人和宗教上层人士靠拥有这些优良的品质把自己与社会上的大多数人区别开来，而修道团体则靠忠实恪守修道律规确立了它们的地位。从4世纪起，宗教理想为那些迷惘的基督徒们提供了一种明确界定自我的手段。结果，从前盛行于东部诸省的禁欲生活开始在西部的贵族、绅士和淑女、处女及寡妇中间流行开来，许多神职人员因而颇感担心。有些人如哲罗姆的敌人约维年（Jovinian）看到教会内部追求
69 至善的宗教上层人士和普通信徒之间存在着明显的鸿沟。其他人，特别是英国修士贝拉基（Pelagius）及其追随者，则希望所有的基督徒行动起来同平庸作斗争，并强烈呼吁至善。

① 辛马库（345—402） 曾当选为罗马教皇，在任期内曾将摩尼教徒逐出罗马。——译注

"天堂中的星鼓鼓是处女" 与4世纪的许多思想家齐名的圣哲罗姆认为，由性交造成的繁殖是堕落的结果。反驳这种观点的奥古斯丁认为性交是上帝所构思的人的本质的一部分。但是它被亚当的罪组曲了，结果，灵魂的一场性丧失。这通过人在性交活动中的繁殖感受缺出来（这幅画出自柔德马西利努斯（Marcellinus）和俄得的酸墓）。

这场由于基督教同一性发生危机而引起的神学辩论在哲罗姆和奥古斯丁这代人中持续不断，最终形成了有关恩典与善功的具体教义，但其形式既不同于贝拉基的说教，也不同于奥古斯丁晚年提出的极端论点（无情的预定论和不受善功影响的上帝的挑选）。同时，西方的修道院生活也摆脱了极端禁欲主义，就像圣巴西流（St Basil）之类的希腊修道院创建者所做的那样。随着本笃会《会规》（*Rule*）的颁布（约550），修道团体开始向适应一般人而不是少数精神贵族需要的方向迈进。这种趋势是缓慢地被人们感觉到的。到9世纪时，它终于席卷西方的修道院。但早在教皇格里高利一世（卒于604）的时代，修道运动就形式多样地与教会生活广泛结合在一起，并开始满足教会的利益和需要。

如同对修道生活的召唤所作的重要估价一样，在公元400年左右的论战过程中，人们重新评价了婚姻和性行为。现在很难估计基督教对古代晚期所经历的深刻变化究竟产生了多大影响。早在我们这个时代的前几个世纪里，配偶间的不平等就已开始减弱，而且有很多迹象表明，把配偶视为平等伙伴的概念已经出现，婚姻关系正在被注入互敬互爱的理想。如果我们能够确信基督徒比他们的异教同辈更倾向于晚婚的话，那么基督教似乎加强了某些转变过程，这些转变倾向于把婚姻更多地看成是平等的个人之间的自由结合。然而，这种观念同样为婚姻和性生活中的不信任感和憎恶感留下了藏身之地。就此而言，它也为米歇尔·福柯（Michel Foucault）所描述的古代晚期的“性变态”提供了依据：对于性和性交范围的焦虑支配了医学家的思想，他们给患者提出的建议以获取平衡的生活为重点。这样一来，对性行为的关注便取代了对饮食的考虑，成为后期罗马患病者主要关心的问题。在基督徒中，对性的焦虑增强了，这在公元400年左右基督教同一性发生危机的过程中表现得尤其明显。

总的说来，独身的优越和婚外的性禁忌曾为人们普遍接受。但到了2世纪，敌视肉体接触性行为的暗流开始与正常看待这两者的态度交织在一起。人们态度各异，使主流教会备受影响，对肉身存在和性行为表现出怀疑倾向。在4世纪末到
70 5世纪初，关于“完美基督徒”的争论有力地加强了这种顽固的“禁忌”倾向。贝拉基认为哲罗姆对婚姻的强烈敌意类似于摩尼教的二元论，而其信徒伊克那农的朱利安（Julian of Eclanum）则以更加缺乏公正的态度指控奥古斯丁的叛逆行为。尽管哲罗姆对婚姻的过度贬损很少得到响应，但奥古斯丁并不打算驱散继续笼罩着性关系的阴云。在整个中世纪，每当人们试图以牺牲婚姻的代价来抬高独身的重要性，抑或蓄意贬低性行为在基督徒婚姻生活中的作用时，往往忘不了要提到奥古斯丁的大名。

在公共生活领域里，基督徒们几乎毫无保留地与罗马帝国在政治和社会秩序上保持一致。支配这种行为的思想在君士坦丁之前很久就已经扎下了根，但应指出，是优西比乌把原先的许多零散概念变成了一种在4世纪占统治地位的观念。在优西比乌看来，基督教和罗马帝国是相辅相成的。君士坦丁实现了神的旨意：奥古斯丁曾把世界置于罗马的统领之下，基督又将其置于神的控制之中，而君士坦丁则把这两种统治融合在一个从原则上讲是包罗万象的基督教社会之中。在这里，

上帝在尘世的代理人和代表　君士坦丁皇帝正由上帝之手亲自加冕。他的帝国是天国的一种反映，他是上帝的道的权威解释者，他通过向万民宣告上帝的律法来完成上帝的使命——让他的臣民作好走向上帝之国的准备。

教会和帝国联为一体；帝国具有天国的形象，它的疆界是基督教王国的界限，皇帝则是神权在世俗社会的代表。在4世纪的多数时期，这种不算新鲜的论调变成了基督教帝国的正统宣传。而由于当局的强行灌输，帝国与教会的合流倾向至该世纪末表现得更加突出：信仰基督教的皇帝们成了神的代理人，他们把自己的臣民带到了基督的治下；异端变得如叛国罪一般无法容忍，基督徒在帝国范围内进行的传教活动成了保障公共秩序的手段之一。据我们所知，传教活动直到6世纪才跨出了帝国的边境。在此之前，罗马帝国实际上成了基督教的天然之家；帝国以外的一切人等——所有的非罗马人和未经教化者——都属野蛮族类。这种政治、文化和宗教上的排他性于是创造了一个新的“罗马”概念，它简直就是“文明”和“基督教”的同义词。

71

基督教上述观念一度曾广泛地为人们所接受，直到希波的奥古斯丁于晚年对其加以否定为止。其实，早在奥古斯丁之前，有些持不同意见的组织就对该种观念提出过质疑。北非的多纳图派坚持认为，早期教会为杰出人物组成的团体，在世俗社会中自成一体，是个脱俗者的组织。有些时候，在尼西亚公会议（325）上达成一致意见的正统教义的捍卫者们也把君士坦丁二世一类皇帝谴责为异端，并否认世俗统治者的权威高于教会。另外一些人，如米兰主教安布罗斯之类，则决心使帝国行使的权力屈从于主教的精神权威，但一直到奥古斯丁写作《上帝之城》时，绝大多数基督徒无疑是把罗马的政治和社会秩序作为基督教社会的现世形式来接受的。

72 4世纪和5世纪经历了一个大规模的基督教罗马化和罗马社会基督教化的过程，但这两个世纪却是基督教教义得到系统阐明的黄金时代。在这段时期，如果说基督教逐渐与后期的罗马社会融混在一起，那么与此形成鲜明对照的是，它的教义却变得清晰起来。君士坦丁统治的时代，有关“三位一体”教义的各种说法出入很大，以致成为一个亟待解决的问题。君士坦丁自认为负有保卫教会统一的神圣使命，在他的主持和赞助下，325年的尼西亚公会议就“三位一体”教义达成了一致的观点。可是，关于圣父和圣子同体的信条却迟迟未被人们全部接受，尽管君士坦丁强制性地推行过这一信条。在一场旷日持久的论战中，亚历山大城的亚大纳西（Athanasius，约293—373）、普瓦提的希拉流（Hilary of Poitiers，约315—367）以及其他主教对东方教会进行了顽强的抵抗。正是在这场论战之后，尼西亚公会议的正统观念才在政府立法和381年君士坦丁堡公会议采用的信经中确立了自己的地位。但没过多久，人们对另一核心教义的怀疑又在基督徒中引起激烈的争论。从430年左右开始的这场有关基督位格中的神人两性问题的争论——虽然并不可能消除进一步的分歧——最后在451年的卡尔西顿公会议上偃旗息鼓。在确定基督教若干核心教义的历次会议上，4—5世纪的教父们把古代思想家的概念体系和古典文学中的修辞技巧运用到对教义的说明和解释之中。

基督教教义的自我界定过程也是基督教体制的发展过程。教会组织几乎一开始就出现在若干城市中心的周围，因为这些地方存在着许多信徒群体。尼西亚公会议确认了业已成型的教会组织机构：若干城镇主教区组成一个受大主教统辖的大教区。后者的管理机构通常设在帝国各行省的首府。由此可见，教会组织模仿了政府行政机构的组建方式——尽管未曾一律照搬，且在罗马人的城市网络及其行政范围不够严密而罗马化程度较轻的地方尤有出入。不过，“小教区群”在某个主教管区内的发展却要迟缓得多。这是一个不太寻常的过程，它有赖于基督教对农村地区的逐渐介入和渗透。

适应罗马的社会和文化，教义的自我界定，宗教组织的形成和巩固，这就是君士坦丁皈依后一个半世纪里基督教所经历的一切。但更重要的是，基督徒在这一个半世纪中学会了如何在新环境中求取生存。“君士坦丁革命”不仅给教会突然带来了和平，而且对其提出了大规模重建经验结构的要求。在前3个世纪的绝大多数时间里，基督徒们始终处在不安全和精神紧张的状态之中。即使单个的基督徒从未遭到任何骚扰，但其整体的存在和思想方式却不无受到这种生存条件的制约。对于广大基督徒来说，如此戏剧性的经历——从一个备受迫害的少数派变成特权
73 阶层，进而成为占据统治地位的多数派——显然是种尚缺思想或精神准备的巨变。

历史的转折点：时间的基督教化

就像古代的大多数人一样，基督徒们过去生活在一个包含着无形世界的宇宙中。这个无形的世界同有形的世界一样巨大，一样富有变化。基督徒是现实世界中的流浪者，他们游离于异教同伴所在的社会，但却知道自己属于另外一个巨大

的教会团体。在奥古斯丁充满信心的话语中，所有早期基督徒的这种信念得到了准确的表达："正在天路历程上行进的这个教会，是与天国里的教会紧密相连的。在那里，我们有天使做我们的同胞。"尘世间的这个崇拜团体是一个远离天国的聚居地，它的祈祷是对上帝的完美和众天使与众圣徒不断为上帝唱颂的赞歌从远方作出的回应。而且，正是通过这种崇拜，世俗教会与天国教会之间的显著差距才得以弥合。天使们在举行圣餐礼的祭坛附近徘徊，并把教会信众的祭物带到上帝的宝座面前，又为信众带回上帝的祝福。天使们也参加信徒们的圣餐。基督教团体生活在一个更大的团体附近，他们通过不断接近甚至亲近这个团体而感到自己将会成为其中的一个组成部分。死亡是世俗教会通向天国教会的门槛，而不是处于两者之间的障碍。死亡联系着此岸和彼岸。在死者的坟墓旁，家人们与其死去的亲人共聚于纪念宴席之上，在重温天伦之乐的气氛中忘掉了彼此的悲痛，只是偶尔才会被哀伤之情所打断。每个周年纪念日都是这个大家庭的庆典。死去的主 74
教和当地的殉道者接受整个教会团体的纪念——这是一个真正的大家庭庄严同在的场合。而确保与直接站在上帝面前的团体发生联系，则是这个人神合一的大家庭的中心要务。众圣徒是神的朋友，但他们同时也是人的亲眷（同类），只有同众圣徒在一起，整个教会团体才站到了上帝的面前。上帝始终都在"彼岸"，等待着通过信众的崇拜、祭坛、教堂建筑物以及活着的和死去的圣徒，如电光那样冲破云层降临尘世。

人们极易用宗教改革后的观点来看待这一早期基督教想象的原理。但如果我们以宗教改革时代的眼光来看待圣徒和圣遗物崇拜，把它们作为展现和接近遥远而隐蔽的神圣世界的渠道，那么我们就会误解它的真正含义。神圣的上帝确实构成人们生活的背景，随时随地都会出现，赋予比聚集在祭坛周围小团体更大的团

跨越天堂和尘世的团体　一个基督徒家庭正聚集在死去的亲属的墓地周围，以表达纪念之情。这一场景乃是天上的圣宴的写照，它通过教会的圣餐礼得到体现（这幅画出自圣徒马西利努斯和彼得的陵墓）。

"既不是基督徒，也不是异教徒" 一个5世纪末叶的教皇这样谈及参加如古代牧神节礼仪一类传统城市庆典的罗马基督教徒。本图表现了为埋葬一个基督徒女士（约330—340）而重新使用的一个3世纪石棺的情景。

体以活力，并随时准备在特定的时间和地点展示其祝福与大能。这种特殊的时间
75 和地点在公共崇拜的礼仪中被规范化，而礼仪的季节和纪念性节日的周期则界定了基督徒一周乃至一年的生活节奏。

基督教的节日与古代非基督教的庆典共存过很长一段时间。当基督教群体尚处在社会的边缘，并远离其他大多数民族的节日时，它们的宗教活动时间有明确的界定，但随着它们在4世纪全面进入罗马世俗社会，两个系统的宗教活动时间开始并存。古老的罗马节历包含了一系列城市庆典，这些庆典甚至可以追溯到传说中的建城时代。及至4世纪，基督徒看起来既遵守他们自己的节日习惯，也遵守古代罗马的节日习惯，而有些古代庆典数世纪以来也一直受到人们的喜爱。对于这类庆典，基督徒从未能够完全令人满意地表明他们到底能承受到何种地步。一方面，他们有一种清醒的认识，即宗教和世俗之间存在着深深的裂痕，有些庆祝活动不可避免地染有世俗色彩；然而与此同时，另外一些庆祝活动却会被认为是缺乏宗教意义的游戏而得到谅解。这样一种区别也许是基督教给古典世界带来的最大的新鲜事：希腊人或罗马人即使明白宗教与世俗的区别，也不会想到在他们举行的各种仪式中把宗教因素从世俗因素中剥离出去。另一方面，当基督徒感到这种区别的压力并力图划清宗教与世俗之间的界限时，他们无法用一个明确的标准表明：哪些庆祝活动带有异教的宗教内容，必须予以清除；哪些仅仅是都市里的嬉戏欢闹，因而可以容忍。

490年左右，那些看不出参加牧神节（Lupercalia）庆典有何害处的基督徒就面临着这种残酷的选择。教皇鼓励道："你们自己拿定主意吧，要么像你们的异
76 教祖先那样毫无顾忌地参加这个庆典，要么承认它是迷信和徒劳的，与基督教信仰无法调和。"教皇在宗教集会上反对人们持"既不是基督徒也不是异教徒"的立场。在他看来，中立是不可能的，不可能存在这样的领域——如其对手指望保护的那种——它起源于异教，现在却被消除了宗教意义。在彼得·布朗（Peter

Brown）所谓“文明生活的中立技巧”和仍然“浸透着信仰热忱”的事物之间，界限总是变化不定的，而且从来不曾完全固定过。对基督徒们来说，确定自己的真实位置是最为重要的事情，但他们缺乏准绳，无法回答究竟什么人才是真正的基督徒。“基督徒”和“异教徒”之间的重要分界线是由官方宗教所能容忍的界限来划定的，可以容忍的总会变成令人怀疑的东西，而令人怀疑的东西也常常会被容忍。神职人员所怀疑的“世俗”庆典的历史至今还只是被拼凑写成的，它不仅会展示基督教在时间观念上的迅速发展，还会揭示出地方与地方之间基督教的不同变化。

许多严肃的基督徒不顾神职人员的反对，继续庆祝一月份的第一天，或者喜欢迎着冉冉升起的太阳拾级而上进入教堂。他们中间的大多数人喜欢参加盛大节庆的娱乐和表演活动，奥古斯丁和教皇利奥一世（就像他们东方教会的同事约翰·克里索斯托姆那样）经常抱怨说，充满耶路撒冷节日教堂的人们也充斥于巴比伦的节日戏院。他俩努力把越来越多的基督徒的生活纳入教会礼仪的神圣时间之中。在提到所剩不多的异教徒时，奥古斯丁说：“我们在他们的节日里为他们禁食，这样，他们就会变得引人注目。”因此，利奥一世认为基督徒的集会应该在一定的礼拜季节公开守斋戒，而不是把它作为一种私人的禁欲操练。就是运用这些方法，后期罗马的主教们慢慢地劳作着，经过逐渐的积累，对各种宗教规则反反复复地进行推敲，从而确定了新的、占据着基督徒整个生活的宗教活动时间，直到传统的异教宗教活动时间逐渐被忘却，抑或被抽空了它所承载的宗教意义为止。

主耶稣一生经历的核心事件一直是教会纪年的主要内容：复活日和星期天（主日）在一系列节日中居于中心地位，其他的系列节日则是围绕基督道成肉身这一事件而形成的。两个系列的节日不断有所发展，但在4世纪，纪念殉道者的节日在基督教教历上占据了统治地位，几乎充满每个时间空隙。长期以来，为信仰献身的英雄们一直在基督徒中享有殊荣，有如过去在犹太人中那样备受尊崇。殉道者的祭坛开始与教会一般死者的祭坛分离开来。殉道者成为“非常特殊的死者”，他们的坟墓成为会众为他们的“葬礼”举行周年纪念的聚会场所。从4世纪起，教皇、主教和皇帝竞相促进纪念殉道者的活动：重新举行他们的葬礼；根据他们生前的行为刻写铭文以装饰他们的坟墓；在他们的墓地建立大教堂以接纳大批崇拜者。殉道者的周年纪念仪式源于家庭纪念亡故亲友的活动，但它不久便超 77
过了本来的界限，成为远远不限于表达天地大家庭共同感情的活动。这个现象有助于说明一个似非而是的事实：4世纪君士坦丁以后的那些享有特权的、富有而强大的基督徒的教会，实际上也是殉道者的教会。

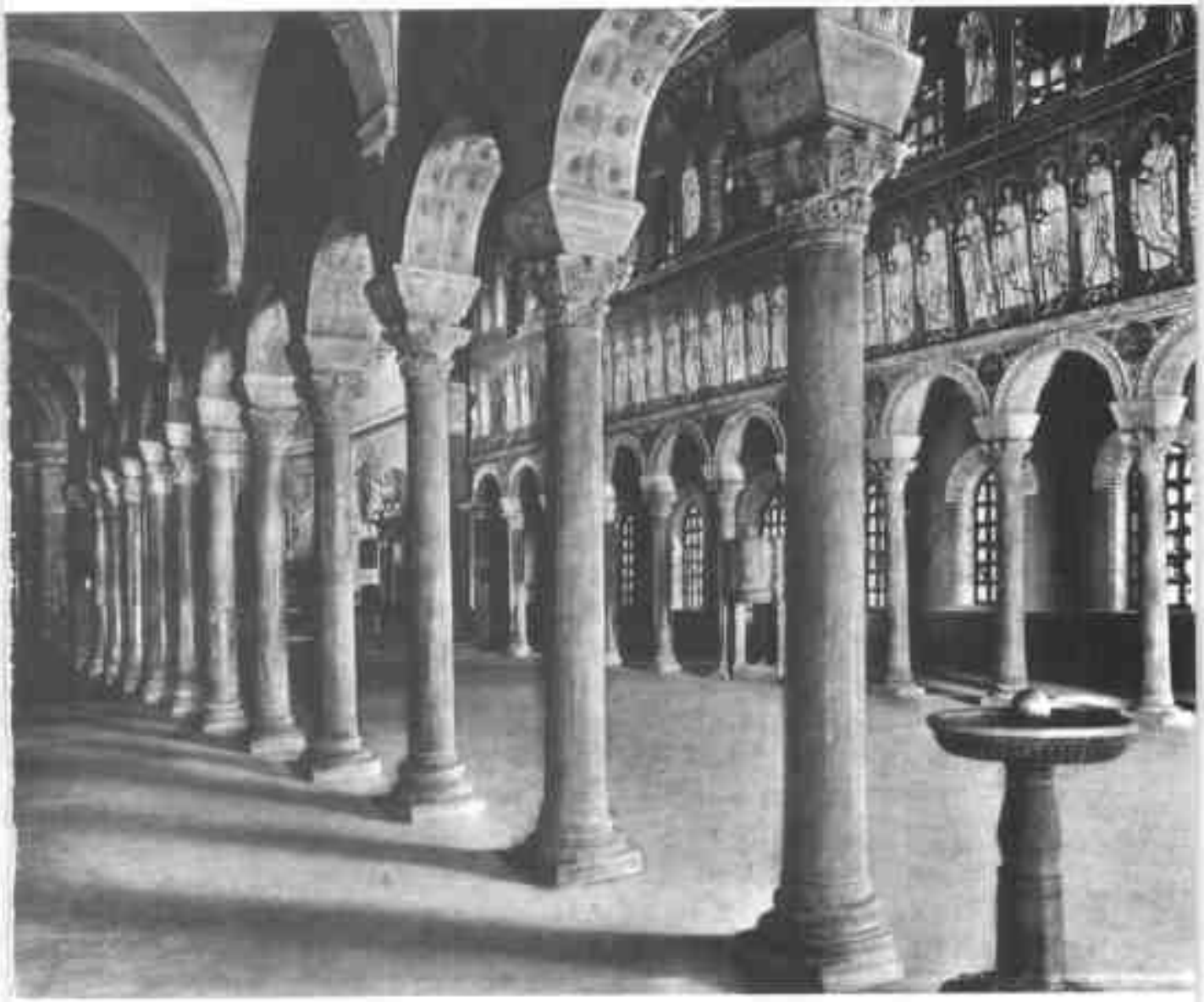
对于君士坦丁之后获得成功并占统治地位的教会来说，最迫切的需要乃是把自己与过去联系起来。它必须找到一种方法能够说明自己是从前备受迫害的教会的继承人，而不是它的背叛者——这是4—5世纪教会史学家们面临着的首要任务。只有他们的著作而非其他任何事物才能形成一种观念：君士坦丁以后的教会与殉道时代的教会是同一的。它扎根于过去，并一直沿续下来，没有因为任何皇帝的皈依而有所变化。但是这些教会史著作似乎只能被受过教育的少数人领会。对

绝大多数基督徒来说，通过殉道者崇拜，殉道时代的教会与君士坦丁以后建立的
78 国教会之间的历史裂隙可望得到更为有效的弥合。非洲的基督教继承了一种非常华丽的殉道者崇拜礼式，对此，各市议会每每试图加以限制。这些多纳图派教会把自己视为殉道者的教会。在君士坦丁之后，在已经发生了很多变化的新时代里，他们仍然保持着当年教会备受迫害的姿态。在殉道者纪念日中反复进行的纪念活动适应了这样一种需要，即再现教会的过去，使其与现在联系起来，并把教会纪年中的宗教活动时间与上帝神圣子民的历史联系起来，以便协调在社会上取得支配地位的宗教信仰与某种坚定信念之间的关系。这种信念认为，为上帝的名字遭受迫害就是幸福；并且坚持声称：基督的王国不属于这个世界。至于其他类型的神圣行为——独身和禁欲，则也被纳入殉道行为之列。所以，塞维利亚的伊西多尔（Isidore of Seville）在总结这一切时说："许多忍受敌手进攻、抵抗肉体诱惑的人都是殉道者。因为即使是在和平时代，这样做也要依靠他们心灵深处对神的自我献身精神。由此可见，他们在遭受迫害的时代也必然会是殉道者。"

空间上的转移：空间的基督教化

这样一来，教会便获得了它自己的历史——它由殉道者在时间上体现出来；但殉道者们还必须从空间对其加以体现。传统上，殉道者都被埋葬在市郊的公共墓地里。可是现在——用哲罗姆的话来说，墓地附近的城市为了"抬高自己"，开始对市内的那些古代神庙和世俗纪念物弃之不顾，转而对城外的殉道者墓地大表敬意。到4世纪末，许多殉道者的遗体被转入市内。尽管罗马立有不准骚扰墓地的法律，还颁布了使城市免遭死尸污染的禁令，但圣徒的遗物还是被挪进城市的教堂，"转到"辉煌的建筑中，安置在祭坛下面。禁止迁移尸体的有关法令依然存在，尤其是在罗马，它们甚至持续了好几个世纪，但用圣徒遗骸的若干部分取代整个尸体同样可以表示圣徒的存在。于是，由第一位圣徒司提反（Stephen）开始的圣徒崇拜便以惊人的速度迅速扩展到整个地中海世界，最后甚至超出了这片地区。在4世纪初，迦太基的神职人员曾对一位当地妇女沉湎于圣徒遗骨崇拜的习惯加以禁止。但在百年之后，这类反对行动就很少听说了。圣徒崇拜原先限于拜谒某些留有圣徒事迹传说的地方，后来转向崇拜可以移动的圣徒遗物。崇拜于是与圣徒本来所处的环境脱离开来，这就使欧洲人有可能进行宗教性旅行，开展具有宗教特征的商业活动乃至偷盗圣物。

在后期古代城市转化为基督教城市的过程中，殉道者所起的重要作用无论怎样估价都不过分。教皇达马苏（Pope Damasus）重新恢复并装修了罗马城近郊的殉道者陵园，使围绕在这个城市周围的殉道者俨然像一支攻城的军队。386年，安布罗斯把他刚在米兰郊外发现的圣徒遗物移到一个新教堂中，这是他为了提高米兰的名望而主持兴建的一批教堂中的一座。安布罗斯修建教堂堪称深思熟虑的行
79 动，它满足了公众的要求，使"至今缺乏殉道者的米兰教会能够寓喜乐于其受难之中"。祭坛下原打算作为主教葬地的地方安置了殉道者的遗物，目的是让"为别



"这里一定是上帝的家，是通往天上的门户"（创28：17） 尽管这种长方形教堂承袭了罗马公共建筑的设计风格，但是本质上它是为神圣的教会团体而设计的空间。在拉文纳的圣阿波利拿里·努奥大教堂（S. Apollinare Nuovo，约公元500年），光和影的和谐，圆柱和窗户的习称集中显现在圣坛上，就像集中体现在（后来补充的）一队殉道者身上那样。

人遭受苦难的人放到祭坛上面，而把那些因其受难而得救赎的人放在祭坛的下面"。随着殉道者的发现，米兰教会恢复了它昔日的荣耀，并且获得了新的保护者。一个接一个的城市都把殉道者崇拜的中心从近郊墓地转到近郊和市中心那些新建的辉煌教堂里。他们的纪念性活动被统一纳入城市教会团体正式的圣餐礼中。古代非洲关于增加殉道者崇拜点的禁忌在这里被反其道而行之；每个祭坛现在都必须有一个殉道者的遗物置于其下。

80 殉道者崇拜的重要性增加了，其第一个也是主要的后果就是古代后期城市宗教的地形图发生了改变。罗马城（以其奠基地点同它所处的环境区分开来）的空间已经基督教化了。它包括着许多神祠——一些用于公共礼拜的神圣建筑。一位富有学识的不信教者偶尔有可能对神祠或献祭存在的必要性提出疑问——塞涅卡（Seneca）曾对许多基督徒坚称，既然“上帝与你亲近，上帝与你同在，上帝在你心中”，那么神祠和献祭都是不必要的。这位哲学上的反文化者发出的抗议声被广大基督徒所接受。对于后者来说，没有哪块地方天生就具有圣性。雅典人为他们的保护女神在邻近的山上建立了大神殿，圣保罗曾望着它告诉雅典人说：“这位创造天、地和其中万物的上帝乃是天地的主。他不住人所建造的殿宇。”（徒 17：24）与异教徒的神庙不同，基督徒的神庙并不具备圣性，因为他们自己才是“永生上帝的圣殿”（林后 6：16），其教堂不过是会众借以进行崇拜活动的集会场所。在若干个世纪中，基督教堂随基督徒在其中举行的第一次圣餐仪式变得“神圣”起来——使用创造出了圣性。

4 世纪以前，基督徒们一直居住在一个无差别的空间环境中，他们的上帝随时随地都会出现，任何场所、建筑物或空间都没有特殊的圣性。在 4 世纪，基督徒有了神圣的经历，从而获得一片神圣的领域，这是基督教在空间方面得到的反映。一个地方可以通过某些历史性的事件，或者通过纪念某一特殊时刻上帝在此的作为而变得神圣起来——殉道者的陵墓所在地就是属于这种去处之一。而随着殉道者在城市中的出现，神圣之域再度扩大。教堂于是变成了圣徒们的殿堂——一方神圣之土，而不仅仅是信徒们进行崇拜活动的集会场所。教堂的建筑是天国的缩影，进入教堂就等于进入了另一个世界，这个世界因其内部特殊的设计和装饰而有别于人们日常生活中的世界。所有的这些设计和装饰都旨在增强圣徒在神殿中显现的真实感。人们从一个大教堂的门廊走到它半圆形的后殿，就等于走上了一条通往拯救的道路，并且会发现自己处在“一片尽善尽美的境地之中。这是天上的耶路撒冷，它在天国建成的城墙和房屋被移到了这个地方”。在举行礼拜时，宗教仪式由于教会的浮华渲染而增强了庄严感，正如镌刻在图尔的圣马丁教堂拱门上的铭文告诉礼拜者的那样，“这地方多么可畏；这里一定是上帝的家，是通往天上的门户”（创 28：17）。

随着接近天国的途径不断增多，逐渐出现了一个新的城市宗教地形图。基督徒现在拥有他们以前所从未有过的东西：在他们居住的城市里，一个个圣地彼此相连，形成完整的网络。古代的城市因此转变成为新型的基督教城市，这在罗马可以得到最好的证明：君士坦丁建起一座宫殿，他把它让给了罗马主教，随后又在这座宫殿旁边资助建立了一个主教座堂，并在罗马城市周围修建了一些带有纪
81 念意义的大教堂，而其继承者们则继续实行他生前拟定的计划。5 世纪，教皇与当地贵族联合进行了一项城市改造计划。结果，围绕着城市中的一些大教堂，形成了一个新的、脱离了传统市政中心的基督教区域。古代那些充满异教徒痕迹的纪念性建筑，现在由于基督教堂的建立以及公共建筑物教堂化而发生了变化。另外，在教会的主持下，还形成了一个小小的慈善网络组织，从而最后划定了罗马

城的基督教地形图。有些城市的地位虽不及罗马重要，但也经历了类似于罗马的发展过程。有时人们也可以大略追溯一下这一过程：几乎所有的地方都在一定规模上发生过这种变化。

最早的教堂是座落在有人居住的市郊，还是在城墙以内？是靠近设防城市的边缘，还是接近城市的中心？这是一些令人疑窦丛生的问题，人们为此发生过很多争执。其实，各种情况都是可能出现的。古代建筑精美的主教座堂比较容易成为以后城市发展的核心；郊区的教堂也会成为市区拓展以后的中心。像在莱茵地区的某些城市那样，有时新的居民点环绕在这些郊区教堂周围，它们打乱了城市原来的格局，使过去的城市中心变成了郊区，而过去的郊区则变成了新的中心。不管它们的地点移动与否，4－5 世纪的所有城市都由于建立在其中心及市郊的大大小小的教堂和祭坛而发生了变化。

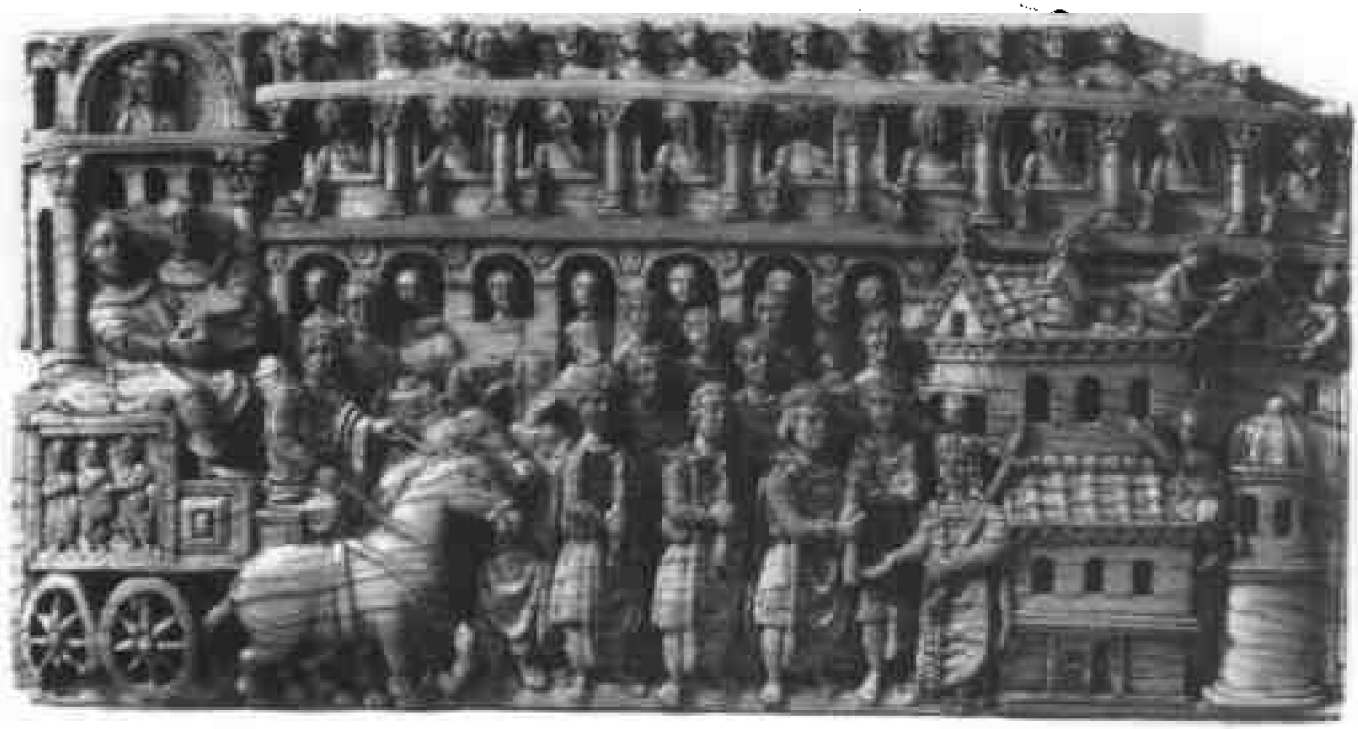
这样，后期罗马帝国的城市依靠殉道者及其后来的圣徒们——“荣誉殉道者”的神祠组成一个圣地网络，它决定了市区的空间布局。但有些地方之所以变

“这就是圣所”　殉道者埋葬之地就是尘世与天堂相交之处。对安放在一个神祠内的圣物的崇拜——这里谈及的是圣徒卡修斯(Cassius)和弗洛伦修斯(Florentius)的遗物——常常导致新的移民点产生，使罗马城镇零乱无形；有时候，正如波恩那样，使原来的郊区变成新的城镇中心，并且使旧的城镇衰落为郊区。

得神圣还有别的原因，即它们与使徒和耶稣生活的地方有关联，这些地方比殉道者生活的地方更值得基督徒崇敬。就像殉道者和圣徒的祭坛在城市内部或其周围圈定了圣域的范围一样，新约（也包括旧约）故事能够界定一个更大的神圣区域。耶路撒冷位于这个神圣区域的中心，如同过去它是犹太人的中心一样。当时，要
83 求每个犹太人都定期地到这个圣域去朝拜，这在犹太人四处散居的情况下是不切实际的空想。到了基督教时代，来自天涯海角的朝圣经过精心的组织和安排，成为宗教史上的插曲。这种朝圣是在建筑事业大规模发展的情况下被精心组织起来的，它得到了主教和皇帝的赞助，把大多数遥远的城市同圣地联系起来。从城市到市郊殉道者墓地的短途朝圣，以及到使徒祭坛和圣地耶路撒冷的长途朝圣，两者互相结合，在神圣的区域内形成一种联系；香客的传说故事，文学作品的描述，各种各样的旅行指南和旅行日记，所有这些都有助于西方的基督徒熟悉和了解一个新的宗教空间。

由于圣徒变得无所不在，他们的作用也发生了变化。在早期的基督教团体中，活着的信徒要为他们死去的同伴向神祈祷，现在人们却要求死去的圣徒代活着的信徒祈祷。从此，一种全新的礼仪宣告问世。既然殉道者与他殉教的地点脱离了关系，可以在任何地方出现，他的遗物就变成了敬拜的中心，人们开始用新的眼光来看待这些圣徒遗物。就连奥古斯丁这样一个有高度教养的人，在生命的历程中也都改变了对圣物的看法。作为一个中年主教，他不大相信在自己生活的世界中，神迹还会像在主耶稣和使徒时代那样发生。他的思想逐步倾向于把自然看作

“一把圣徒的骨灰竟吸引了如此之多的人” 奥古斯丁在庆祝圣司提反遗物到来时如是说。殉道者司提反是向众民应许的胜利的象征；他的遗物为受他庇护的教会团体提供了保护。该图表现的是在神职人员、市民和女皇布尔开利亚（Pulcheria）组成的队列中，圣司提反的遗物为君士坦丁堡接收的情景。



一系列服从自身变化规律的发展过程的复合物（这种思想倾向在斯多葛派哲学家那里也可以发现），但到了晚年，他却放弃了这种观念，开始接受当时流行的说法，即相信神迹每天都会发生。他写道："这个世界本身就是上帝最大的神迹！"他以此来捍卫上帝创造神迹的自由，不惜牺牲自己关于自然体现神意并服从自身发展 84
规律的观念。同时，他还准备通过圣司提反的遗物（不久前刚发现并被带到非洲）每天看到神迹发生，并在牧养圣工中将其运用于信众。对于一些不如奥古斯丁那样善于分析和思想成熟的人，殉道者遗物本身就是上帝权能之所在，也是上帝喜爱并展现其神奇作为的渠道。此外，围绕众圣徒的神祠又形成了当地社会关系的新型网络中心。圣徒崇拜为确保当地社会的凝聚力提供了途径，成为主教们赖以加强其权威的手段之一。

社会秩序

古代晚期基督教的主要转变有两个原因，一是基督教控制了罗马世界，二是它控制了日耳曼地区。晚期的罗马帝国遍布基督徒，它不仅在事实上，而且在基督徒的想象中都发生了转变。我们一直探讨的就是这种转变发生的某些途径。这种转变为基督教提供了依次接管日耳曼地区，并进而对其加以塑造和修正的轮廓。但基督教的第二个转变与其说是受所谓"野蛮人的影响"，倒不如说是罗马世界的自身性质、社会与政治结构、理性思维和文化等方面转变的结果。

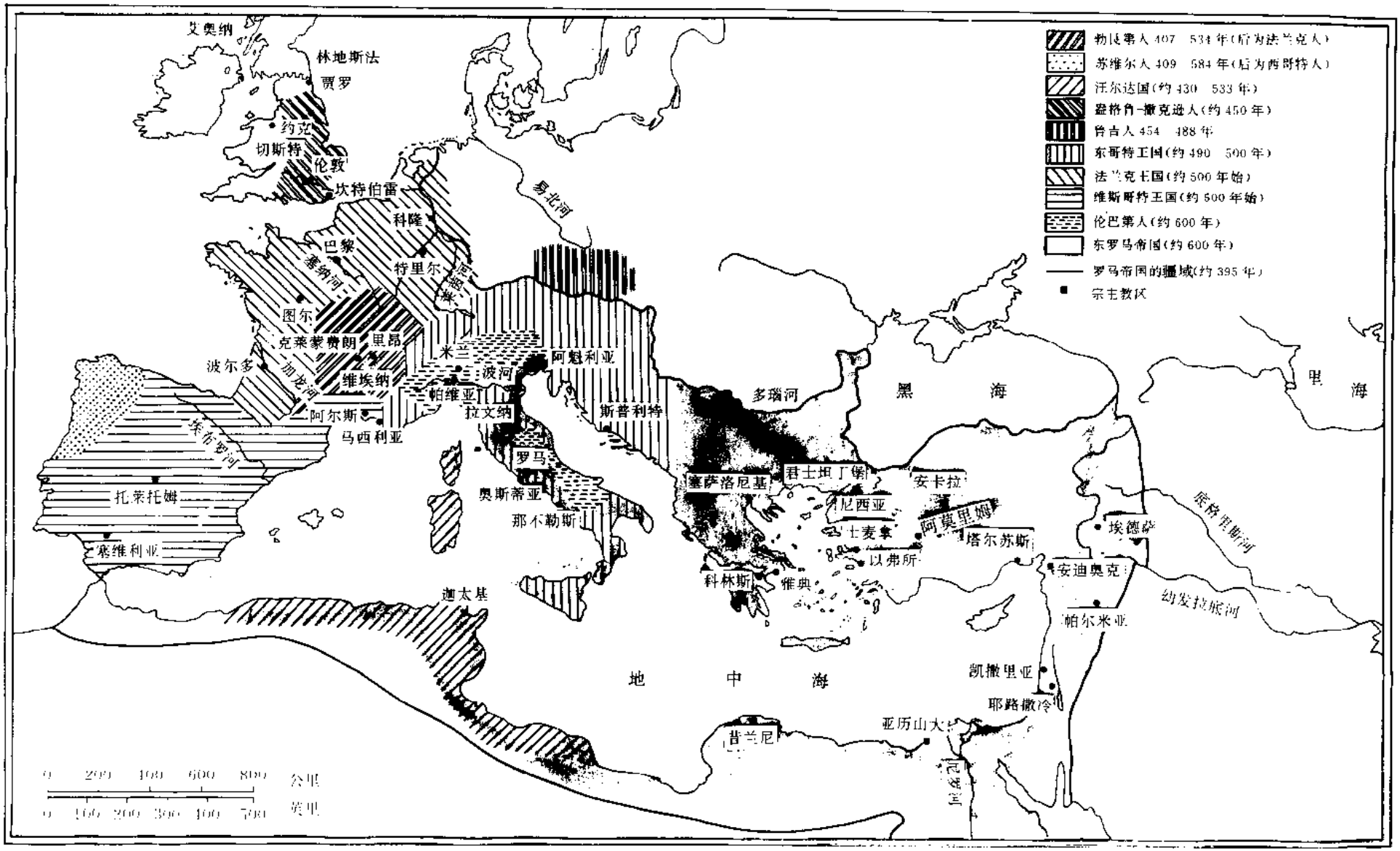
这是一个趋向简单的变化。从奥古斯丁及其同时代异教徒的世界跨入"大格里高利"(Gregory the great，590—604 在位）的世界，是一个不知不觉的转变过程。前一个世界的基本问题是"什么样的人才算是基督徒"，到后一个世界，就变为"具有怎样的生活和行为举止才算是一个好基督徒"。5 世纪早期，罗马社会还像是一块由不同产地的各种线绳编就的织物。在这里，起源于异教前身的制度、风俗、政治和文化传统依然生机勃勃。正是因为置身于这样的社会背景之中，基督徒面临着一个确认自己身分的任务。欧洲此时业已变成一个更具同一性的基督教社会；同奥古斯丁时代相比，社会分化更为少见，古代晚期文化的多元性已被基督教文化的同一性所取代。教皇格里高利一世时期优雅的罗马异教已成为历史，仅在面目全非的传说和民间故事中还依稀可见。奥古斯丁的世界中还保留了执著于福音的成分，到格里高利时代，人们的经验、制度和日常生活中的"晦暗"面即便尚未消失，也已不留痕迹地被基督教世界吸收了。总之，再也没有什么不能融入这个彻底基督教化了的世界。

按照"大格里高利"或其高卢的同代人"图尔的格里高利"的分类标准，人类分为正统的天主教徒、异教徒、不信教者和犹太教徒。天主教徒笃奉主教们传授给他们的信条，也接受主教们在道德和崇拜行为模式方面的权威。一批未能完全基督教化的"粗野"群众的存在，并未构成任何严重的问题，只存在如何提高 85
他们的宗教生活素质这一牧养问题。神职人员可以不赞成源自异教的信仰和风俗习惯，但他们未必禁止遵奉这些信仰和习惯的人加入基督教团体。受洗使一个异

邦人成为基督徒，而更多的工作要留待神职人员去做。他们既要制订一套基督徒应该遵守的道德准则，又要裁定基督徒生活中哪些是高尚行为，哪些行为不可取。“异教徒”的标准也由牧师来确定，这实际上意味着逃避了主教的控制。大格里高利决定，皈依基督教的英格兰人可以继续使用传统的崇拜场所，只要洒上圣水即可。这一规定对扩大神职人员的宗教宽容具有革命性的意义，对以后传教士的活动也意义深远。不过，一旦受了洗，那些表面上接受基督教的人对基督教社会的自信就不再构成任何挑战了。异教徒是一个更为严重的问题。然而，幸运的是，随着北非富有侵略性的雅利安汪达尔王国(Arian Vandal Kingdom)的消失，随着雅利安哥特人（Goths）与勃艮第皈依基督教，它已不再是一个迫切的现实问题了。不信教者当然不属于基督教社会，在主教们的视野之内，偶尔也有小规模的不信教者在活动。但随着公元500年法兰克人的皈依和公元660年之后英格兰人的皈依，大规模的不信教者只存在于西方基督教王国的边缘地带和更远的蒙昧地区（他们皈依基督教的原因部分是由于英格兰传教士出色的工作，这个过程发生在公元700年之后，我们将在下一章中加以论述）。

昔日罗马遗留下来的犹太人倒确是一个相当麻烦的群体，它一直是西欧社会的典型特征之一。多数罗马帝国的城市都或多或少地存在着犹太人。在许多城市里，他们与基督徒邻居们世世代代和平相处，也时常赢得对方的信任。但在一个更多地是由宗教而不是由罗马法来界定的社会中，犹太人则是一个不正常的，尚未受到同化的人种。明确地说，他们不属于“基督教民族”的一部分。因而在576年，当一个高卢主教使当地的犹太人群体“皈依”基督教时，那些拒绝接受洗礼的犹太人便被从城市中赶了出去。有趣的是，大格里高利力求在一个由罗马法而不是由宗教控制着的社会中维护犹太人的法律权利。这似乎是一种古老传统的遗风，但这种遗风无法长期对抗要求宗教一致性的强大压力，因为罗马的法律约束对保持这种一致性显得相对薄弱。实际上，容忍和共存日益面临威胁，这种威胁在后来基督教会日益强调同一性的时候，变得更加严重。

公元500年之后，西欧的基督徒中有更多的人已不再是罗马皇帝的臣民。到600年，罗马皇帝的权力只在意大利半岛的若干地区还得到承认。即使在半岛上，到了下一个世纪，这种权力也变得微弱而无效了。在居住着日耳曼人并受到日耳曼国王统治的地区，新的政府形态和新的政治制度往往与古老的罗马传统并存，大多数人的生活视野更狭窄了，曾维系着各个相距遥远的省份的那种广泛联系渐趋淡薄。地方神职人员和军人阶层中的上层人士逐渐形成紧密结合的小规模集团，这些集团代表着狭隘的利益和局部的忠诚，有时还带有强烈的地方自豪感。在这样一个世界中，代表地方世俗统治者的教权和军权凌驾于政府官员之上，许多城市，特别是罗马的政权逐渐转移到主教手中。6世纪末，一个法兰克国王抱怨说，所有的财富都归属主教了，王室政府财政收入锐减，城市中主教们的权力正在取
87 代王权。只有主教才有资格和财力去实施原本由地方贵族负责的工作，诸如建造新运河、保障用水供应、维修防御工事等。他们也承担起举办慈善事业这类传统任务，包括赈济贫民、安置难民和救赎俘虏。



公元 600 年的罗马世界

基督作为日耳曼武士贵族的神 在这里发现于多姆山省的格里辛路葬物中（可能是7世纪）的陶瓷圈上，基督被表现成“武装起来的士兵”。腰带上插的是法兰克人战斗用的刀，手里拿的是长矛，并且还有其他稀奇古怪的装备。他有一个长长的生殖器，周围有一些野兽，脚下有一条蛇，头戴了一个与异教之神相称的头饰。它在某些方面与育特的芬可斯斯姆（Fingleshem）出土的胸针图案相似，这个胸针现在被看成是“窝丹”[1]——J.M. 学案上一阶德年，《法兰克人教会》，P. 28。

---

[1] 窝丹 北欧神话中最高之神，天地万物的创造主。——译注

如果地方主教们的地位能够经常对皇室施加有效的影响，并用他们及其官员的意愿影响帝王本人的话，那么主教便成为地方社团（即城市和近郊所有基督徒）的首脑。城市是主教活动的中心。主教致力于将近郊和乡村教士、大地主和农民以及自己监管之下的全部地区引入城市的宗教生活中。在主教的要求下，人 89
人都要参加城市中举行的重大节庆和各种各样的庆典。主教用他自己的权力抑制“粗俗”，并拓展文明化的基督教生活。他们借助于无数的仪式、布道、牧养——并非微不足道——充任供奉城市保护神遗物的神祠的官方维护者。主教维持和培育了一种团体意识。这个团体包容了城市内外所有的阶级和阶层。

不过，主教并非独立从事牧养基督徒和传播基督教的工作。他有自己的、隶属于总教堂的神职人员，后来还能得到一个教区神父的帮助，这是一个他有时可以加以控制的角色。然而，基督教首先是通过无数神职人员——修士、苦行者、巡回传道士和行神迹奇事者的努力工作得以传播的。大格里高利所著的《谈话录》(*Dialogues*)表现出神职人员所做工作的重要性。他们为意大利乡村引进了基督教的洪流。这股洪流包括主教的基督教、教皇的基督教和市民的基督教。修士的活动在任何地方对传播基督教都起着关键的作用，特别在城市相对稀少的地区，如高卢、英格兰和爱尔兰的许多地区更是如此。此外，许多主教也会把自己视作第一批和最重要的修士。林地斯法的圣克得伯特（St Cuthbert of Lindisfarne，卒于687）拥有可追溯到“图尔的圣马丁（卒于397）的显赫世系”。

一位拜占庭的历史学家在提及6世纪的法兰克人时说：“尽管已经身为基督徒，他们仍保留了自己古代宗教的主要成分。”这一论断适用于更广泛的领域，而不仅限于其表面含义。读一读图尔的格里高利（Gregory of Tours）所著的《法兰克人史》(*History of the Franks*)、伯达（Bede）的《英国人民史》(*History of the English People*）或《贝奥伍尔夫》(*Beowulf*）之类的诗作，你所看到的是一个传统和创新紧密结合于文化和宗教、法律和政治制度之中的社会。日耳曼的早期基督教史充满了这样一种自相矛盾的现象：大规模的皈依要求某种相当程度的“连续性”。新宗教必须注意满足现实的需要，而不能对皈依者要求过高，因为他们需要鼓足勇气才能摆脱其祖先宗教的束缚。然而，一旦改变了宗教信仰，这些皈依者就需要确定自己的新身分：他们不得不实现某些“中断”，以在自己基督教化的现在和异教的过去之间划清界限。这些社会的改变必然是缓慢的，因为主要的价值体系没有改变。图尔的格里高利和伯达都意识到法兰克人和英格兰人的皈依对基督教产生了某些影响，因而颇为担心权势人物——统治者和富豪们对基督教的态度。这些权势人物自视甚高，每每以教会主宰自居。伯达等人发现，拥有财富和特权使修道院和教会面临着新的危险。同时，他们还意识到基督教在本质上发生了空前深刻的变化：它已成为军事贵族的宗教。随着这些军事贵族成为基督徒，他们的价值观念和文化必然也融入了基督教。

英格兰人大约在600年左右开始皈依基督教，比法兰克人大约晚了一个世纪； 90
伯达的《英国人民教会史》(*Ecclesiastical History of the English People*，约720)比格里高利的《法兰克人史》(590）甚至晚得更多。但是，这两位伟大的历史学

家却有许多共同点。这不仅是指他们的先见之明，他们对未来的忧虑，他们对昔日辉煌的梦想，而首先是指他们同样意识到需要在罗马历史中寻究基督教的根源。这个宗教也是他们的同胞 - 英国人或法兰克人所信仰的。如同优西比乌和其他教会史学家一样，这两人的伟大成就在于明确表达了这样一种思想，即理想中的"基督教"与具体体现在彼此性质差异极大的社会中的"基督教"具有同一性。爱尔兰修士对基督教价值观念在英格兰和法兰克社会中的渗透起了极其关键的作用。伯达意识到了科伦巴（Columba）和爱丹（Aidan）这样的圣徒给予英格兰基督徒的教益，他喜欢把这些圣徒的圣洁与眼前那些基督徒的"懒散"拿来作对比。格里高利的著作早于高隆班(Columbanus)；他创建的修道院基金对法兰克社会也颇有影响。但各处的修士和修女——不仅仅是爱尔兰籍的——都对王室、贵族府第和地方性小团体的基督教作了道德和信仰上的界定和说明。

英格兰教会深受高卢教会的影响，具有高卢教会的许多特征。伊比利亚半岛继承了大量的罗马遗产，定居于此的哥特人在6世纪80年代皈依天主教时，早已开始大力吸收其罗马臣民的文化和宗教营养。塞维利亚的圣伊西多尔（St Isidore 卒于636）把西班牙看成是基督徒的国家，在这片土地上，自成一体的高卢人和罗马人只不过具有历史意义罢了。6世纪30年代，北非已从汪达尔人手中夺回，可是它从未稳固地成为拜占庭帝国的组成部分。在同一世纪中，那里古老的基督教传统竟然足以抵制查士丁尼将教条强加给当地教会的企图。甚至早在7世纪时，基督教就已成功地把地方主义和世界主义、城市因素和农村因素相互混杂的文化统一成富有活力和韧性的宗教文化。就这方面而言，人们至今依稀能够找到某些证据，它们是在阿拉伯人征服非洲行省后转入了"地下"才得以保存下来的。在意大利，当哥特人的政权因受到拜占庭的进攻而崩溃之后，伦巴第人不久便逐渐在半岛北部和许多中心地区定居下来。他们在6世纪60年代刚到意大利时，大部分人是异教徒，但随后就开始慢慢地转向其意大利臣民所信奉的天主教。不过，如果据此认为，700年左右的西欧形成了同一的西方基督教拉丁文化，它为明确希望创造一个"西方基督教王国"的各民族共同享有，那将是对历史的误会。

的确，文化复兴的基础已经奠定，以个体为中心的知识、艺术和信仰的相互隔离状态已被打破。随着罗马在西方的统治崩溃，西欧的基督徒进入到一个至今仍不时被称作"黑暗时代"的时期，他们开始反思、咀嚼自己所继承的古代文化遗产。这种反思和咀嚼风靡于主教团、修道院，以及直到6世纪某些地区还存
91 留完好的城市学校之中。不管怎么讲，伯达那个时代的英格兰创造了一种生机勃勃的文化，它长期影响着整个西欧。在这种文化之中，前基督教克尔特(Celtic)时期的活力与刚被人们认识的古代晚期地中海世界的艺术与理性传统互相融为一体。事实上，诺森伯里亚修道院在700年前后完成的史学著作和附有插图的福音书，对基督教艺术和史学著述产生了深远的影响。"诺森伯里亚的文艺复兴"在西欧文化的发展中是一个创新，但它并不是惟一的例子。680—700年左右，日耳曼西部"出现了文艺复兴的最早萌芽和加洛林王朝复兴的先声"。法兰克在这个文化领域的政治领导，法兰克国王和教皇的联盟，以及西方基督教在这种领导下取得

的成就，我们将留待下一章研究。这里，我们可以只注意一个重要事实：伊斯兰教的征服。从长远的观点看问题，这个事实的重要性超过了其他所有事件。

在亨利·皮雷纳（Henri Pirenne）的遗著《穆罕默德与查理曼》（*Mahomet et Charlemagne*，1937）出版整整50年后，学者们还对该书的"主题"众说纷纭。这本书的主题是：同一的地中海文明的古老脉搏是强健的，它在经历了日耳曼人的入侵和定居之后依然生生不息，只有穆斯林势力的扩张和地中海地区的一分为二才破坏和改变了古老文明的节奏。这里我们可以避而不谈由此论点引发的论战。不过我们需要就伊斯兰教对欧洲经济、社会和文化的影响作出估价，因为它对基督教的发展史有着不可估量的影响。如果我们从西欧和北欧的角度来观察地中海世界，我们所能看到的不过是北非退出了拉丁基督教世界，因而很难把握这一事件的波及范围。然而，哪怕仅仅注意到了这一点，也可以看出基督教王国发生了一种根本性的变化，这种变化既是地域上的，更是精神上的。7世纪，北非在伊斯兰教进攻的狂潮之前就隐退了，远不只是使拉丁教会失去了最富有理性的一部分。北非教会长期坚持自治的传统，它因此而成为一支使教皇和皇帝都不得不认真对付的力量。对西欧教会来说，摆脱了非洲教会意味着消除了长期动荡不安的隐患。看来罗马已经成为宗教上的惟一的权威和西方野蛮王国的中心。当罗马还仅仅是几个大教区之一时，教会整天处于紧张状态之中。现在，西欧教会可以将那种紧张弃置脑后了。随着与东方教会的日渐疏远和迦太基的衰落，罗马成了各个新兴民族无可争议的教师和霸主，新兴民族惟有听从其指导。皮雷纳无疑是正确的，他认为穆罕默德是中世纪西方基督教王国的创造者。

第三章　西方：皈依的时代（700—1050）

亨利·马里-哈廷（Henry Mary-Harting）

92 对我们来说，这是一个不以伟大的神学家、主教或异教徒而著称的时期。与骚动的宗教史中任何一个遥远的历史阶段相比，基督教的成就较少依赖于个人天才。据说，查里大帝（768—814）曾向他的宫廷学派领袖、约克人阿尔琴[①]（Alcuin）遗憾地表示：他还没有12个像哲罗姆或奥古斯丁那样的有识之士。阿尔琴不大能接受这一看法，他认为自己正在遭受批评。但是我们可以看到，这对9世纪末报道这一评论的著作者意味着什么。应该指出，这一时期传教（其实人们从来就无法把国内外的传教活动严格区分开来）、礼仪、修道院和政治方面的发展具有非常伟大的建设性意义。

具有传教性质的教会

在西方中世纪早期，传教运动对于政治上的保障实际上是必要的。一直到查里曼时代，莱茵河是加洛林法兰克人的东部边界，是一个集教会、宫殿和贸易为一体的发展中地区，也是法兰克人与外界往来的交通干线。直到莱茵河下游的弗里斯兰人以及越过此河的萨克森人被制服和基督教化为止，法兰克人才能够稳定地控制这条河流。查里曼帝国在9世纪分裂，它的东部区域在10世纪被基督教化的萨克森人所占据，而日耳曼则从东法兰克王国的统治中发展起来。现在，同样的过程又一次到处出现。易北河是萨克森人的东部边界，也是萨克森对外交往的枢纽。但是直到越过此河的斯拉夫人，河流下游附近的丹麦人，以及上游的波希米亚人全部被制服和基督教化为止，萨克森人才能稳定地控制这条河流。丹麦人和瑞典人在9世纪已经感到必须提出一个传教问题；他们的基督教化是对北欧海
93 盗威胁的一种反应，这为历史学家所共知。同样，匈牙利人在9世纪末和10世纪，尤其是在同斯拉夫人联合之后，对欧洲基督教化的日耳曼民族是一种主要的外部威胁；匈牙利人失败并定居在多瑙河中部以后，萨克森统治者由于其自然的本能，把他们纳入西方基督教王国的轨道。再向东，保加利亚人最终坚定地依附于拜占庭教会，但是在9世纪60年代，东法兰克国王“日耳曼人”路易却试图使保加利亚人皈依基督教信仰。这是一种众所周知的政治意图：期望把它作为一种手段用于对付摩拉维亚人的威胁者。他的行为所起的作用不过是把摩拉维亚人也

① 阿尔琴（约735—804）　英国神学家、学者。——译注

推入到拜占庭教会的怀抱中。一个世纪之后，约在奥托一世加冕为神圣罗马帝国皇帝（962）的时候，他曾派出了一个使者到基辅的奥尔加公主那里（尽管未成功）。在那里，传教几乎经历了一个从防御到进攻的过渡。距离易北河东部800英里的俄国人几乎没有威胁奥托一世，但是却能指望拜占庭人对奥托皇帝的加冕典礼作出不愉快的反应，再说基辅也已经进入到拜占庭贸易和政治影响的活动范围之中。在基辅，萨克森教会至少在文化上等于是对拜占庭的侧翼进行了一次攻击 **94**

但是就如同当代信徒所认为的那样，人们往往会把传教或布道工作看得过于政治化。传教对中世纪早期有两种建设性的影响，一种是教皇大格里高利对伦巴第人宣讲基督教，并向盎格鲁-撒克逊人传播基督教（通过坎特伯雷的奥古斯丁）；另一种是像林地斯法的圣爱丹（St Aidan）、勃艮第的圣高隆班（St Columbanus）和苏比亚的圣高尔（St Gall）一样的爱尔兰修道士们，为了上帝而自甘四处苦行（pereginatio），这些人对基督教的传播产生了巨大的影响。盎格鲁-撒克逊人充分感受到了这两种影响的力量，这使英国基督教一开始就具有强烈的传教性质。在这一时代，最伟大的传教士就是德文郡人圣卜尼法斯（St Boniface）。他超越了任何一个传教士，奠定了日后形成的日耳曼教会的体制结构。722年，当教皇格里高利二世封立卜尼法斯为主教时，这一封立并不是针对一个特殊的主教职位，而是向异教徒传教的一种特别重大的托付，正如阿基坦人圣阿曼德（St Amand）前一世纪在高卢北部传教那样。卜尼法斯只是在他去世（754）前的最后八九年才成为美因茨的大主教。虽然他几乎对每一个同他在欧洲大陆有过接触的爱尔兰人（不尊重早期教父权威的克雷芒主教；对洗礼仪式态度不严谨的牧师桑普逊；对离间他和巴伐利亚公爵之间的关系，并认为地球呈圆形的萨尔茨保的威吉尔）都很不信任，但他为建立诸修道院，并使其成为支持传教工作且富有学识的机构所作出的努力，以及他对罗马教廷和对罗马的贡献，都不能不归功于英国的爱尔兰背景。更显得特殊的是，作为一个修道士，他主要是在格里高利的影响下意识到，自己的召唤极为需要这种背景，它与向外邦人布道毫不矛盾。在此之前，格里高利教皇（590—604）已派出罗马修道士前去英国，他的著作，特别是他在担任教皇时编著的《以西结书精义》（*Homiees on Ezechiel*）表明，他认为修道士的祷思默想的生活如果在行动上结出果实，那就是最富有效力的证实。宗教作家把雅各的两位妻子看作是圣经里祷思默想和生机勃勃两种生活类型的体现者，其中拉结美丽，但利亚生子众多。格里高利自喻，当他是一个修道士的时候，与拉结结了婚；而做了教皇就像是半夜醒来发觉自己躺在利亚的怀抱之中。这是一种震惊，但在还有人不信仰基督教的情况下，这种震惊是必要的。

圣卜尼法斯的品性在他的信件中非常强烈地显现了出来。尽管他对罗马教皇的统治有所贡献，但是他天生就是一个英国新教教徒。他对传道职业具有强烈的责任感，并且喜欢把自己比作圣保罗。他特别意识到对自己的良知负有责任。尽管在黑森和图陵吉亚布道与法兰克统治者接触是重要的，但他仍然感到难以与他在宫廷中遇到的生活放荡的主教们为伍，这些主教包括特里尔的米洛（Milo），还有被他轻蔑地称之为“诸如此类的其他人”。直到他的良师益友——温切斯特的丹

尼尔(Daniel)主教一向他引证了奥古斯丁和圣经中关于反对把自身与罪人相分离，并赞成佯装不知的话时，他才改变了态度。不过，我们有时也会感受到他的魅力和谦恭的善意，否则他是不能把英国的男男女女作为他在大陆传道的助手吸引到自己身边的。例如，格拉斯顿伯里一个名叫威格伯特的修道士就曾经因为在去黑森的路上得到卜尼法斯的远道来迎而深受感动。卜尼法斯对罗马教廷的忠心侍奉还反映在他的名字之中。卫利勃罗(Willibrord)是被差遣到弗里斯人那里去的英国使徒，他和温弗里思都在罗马被教皇封立主教职位，并且得到了罗马殉道者(纪念这些殉道者的庆典活动正发生在他们被封立主教期间)的称号：卫利勃罗·克雷芒和温弗里思·卜尼法斯。可是，该两人中的一位事后一直保留着卫利勃罗的称呼(尽管他无可非议地忠信于罗马)，而另一个却继续称自己为卜尼法斯。英国主教在12世纪以前通过不断地求助于罗马的指导，推动了对以教皇旨令为依据的教规法的传播。卜尼法斯于8世纪也已做了同样的事情。他向许多教皇请教过有关婚姻法、教牧人员的道德规范、封立神职、教会礼仪、修女们是否可以互相洗脚，以及能否食用熏肥猪肉等方面的问题。对于最后一个问题，神父们曾经保持着好奇的沉默。的确，随着罗马和东正教的分裂，卜尼法斯和他的传教团便着手在北方开辟一个新的以罗马为中心的有权威性的地区，而不仅仅是开展反对崇拜圣像者的论战。

然而卜尼法斯的传教团并不单单以罗马为中心。作为大教区主教，他在教会中的权威尽管在某种程度上是教皇权威的一种体现，但这本身对他来说太重要了，以致他不能允许这样一种事情发生：一位名叫阿尔德伯特的高卢主教不在正式祝圣过的教堂中，而是在泉水边和小树林里举行礼拜；他把自己的指甲当作圣徒的遗物分发，以践踏对教会业已确立的圣徒的崇拜，并且引用圣经中并不存在的大天使的名字。这些都是对教会上层权威的明显攻击，卜尼法斯因此谴责了那位高卢主教。当卜尼法斯给其他主教写信时，他总以一种方法不断地提醒他们：基督教会的权威就意味着侍奉。牧师的侍奉在基督为他的门徒洗脚之中得到了充分的体现，因此，无论另一个主教给他一个什么样的小礼物，他都会从一个似乎是取之不尽的亚麻布小橱中拿出一条毛巾回赠。于是，主教的权威象征性地得到了加强。马尔科姆·帕克斯(Malcolm Parkes)特别提到过8世纪弗尔大修院的一份手稿。该稿包括圣雅各的书信在内，但却因为其中有圣卜尼法斯的手迹而增添了光彩。这是一只强有力的手，它因注重主教们的使徒统绪[1]而权威地表达出了强烈的情感。一些历史学家已经把圣皮尔明(St Pirmin)的修道院机构(在赖歇瑙最有名)看成是对卜尼法斯在日耳曼中的主教权威的一种进攻，或至少是树立了卜尼法斯影响的对立面。通过那些机构，皮尔明在8世纪上半叶对日耳曼西南部的基督化作出了重要的贡献。然而没有证据表明，卜尼法斯曾用同样的方式看待皮尔明，而在下一代中，卜尼法斯和皮尔明的追随者却在一起和睦地工作，以图创造加洛林王朝的教会基础。但总的来说，卜尼法斯是崇尚大主教和主教权力的最伟

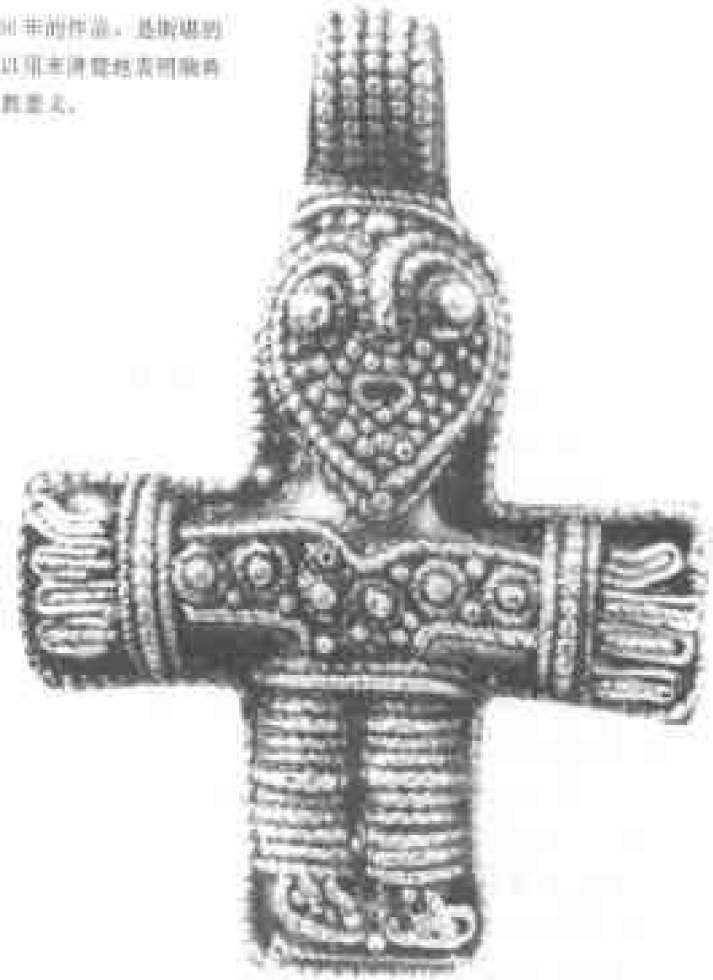
97

1 使徒统绪(apostolic succession)　指所有主教按所立的神职，皆承袭于使徒，直至今日。—— 译注

大的阐述者之一。这种权力在11世纪向那些强调教皇权威的改革者发出了挑战。

在723—724年间，卜尼法斯任主教后不久，他接到了温切斯特丹尼尔主教的一封信，信中告诉卜尼法斯如何与异教徒辩论。丹尼尔说，应该强调宇宙的创造以及宇宙主宰的存在必定先于日耳曼诸神。这些异教徒认为，重要的是用献祭去抚慰诸神祇。可是，他们不知道哪一个神祇最强有力，因此完全可能由于弄错了对象而正在冒犯某个最需要抚慰的神祇。另外，他们并不清楚什么样的献祭品最能抚慰神祇，所以也许正在浪费自己的祭品。丹尼尔还认为，卜尼法斯应该问问这些异教徒，哪一种神允许基督徒拥有盛产酒、油和其他物品的土地，并把他们全部留在冰冷的北方。当然，这些论点将不会以一种侮辱性的或令人恼怒的方式表达出来，而应该用冷静和带有巨大节制的方式加以表达。丹尼尔的信为中世纪早期大部分传教工作奠定了基调。其内容今天看来可能有些令人忍俊不禁，但它却是一个经验丰富的牧师向一个富有才华和献身精神的传教士发出的劝告，并且是明确针对日耳曼人和其他异教徒的一些主要偏见的。R. 弗斯（R. Firth）爵士对这一世纪蒂科皮亚岛人皈依基督教的情况进行了研究：他们的神祇、祖先敬拜和抚慰神灵的祭祀品，已表明了这些太平洋岛国上的人们对讨论一种关于神祇的权能的神学是多么感兴趣。根据对庄稼、鱼和健康的实际效果作出的判断，难道就能够证明异教徒所拜的神祇或基督教所敬拜的神哪一个更为正确吗？另一个传大的传教士圣安斯卡（St Anskar）——当他于9世纪在伯克这个兴盛的港口向瑞典人传教时（“虔诚者”路易为发起者）——不得不致力于类似的争论。我们从考古学中知道，伯克位于一条繁盛的贸易通道的北端。在9世纪30年代和40年代，它开始从穆斯林控制的位于拜占庭和中国之间的贸易通道上赚进大量的白银。基督教在伯克的出现，使基督教和异教之间在这一时期发生了一次任何一地都无法比拟的最严重的争端。那里的一些商人坚持认为过去的神祇很好地照应了他们，因而对取消祭祀和赞成一种外来的、没有经验过的神感到不快。但是，同加洛林西部进行贸易交流的还有别的人（在伯克已经发现了“虔诚者”路易的硬币，以及其他法兰克人的东西），他们对基督教已经有所了解，从而奠定了对安斯卡进行支持的基础。根据这种选择基督教或保留异教的标准，不应该认为异教徒头脑会那样简单，以致把繁荣和衰落看成是皈依基督教信仰或保留异教的自然凭据，尽管情况也许正是这样。无论如何，我们所有的人都必须根据更为深刻的思想境界以及深奥的，有时是变化的信仰来解释起伏变幻的命运。可是，传教士却每每碰到有关超然力量和物质繁荣之间相互影响的观念。这种观念的复杂性只能用来提高一种敏锐性，他们需要这种敏锐性去对讨论施加影响。

史学家常常强调：人们的贪婪、经济剥削和政治利益推动了中世纪早期的大量传教工作。这种看法很容易被过分夸张；它没有考虑到教会藉以向异邦邻居传 98
教的错综复杂地交织在一起的动机。查里曼的军队强迫萨克森人皈依基督教，并且通过新的基督教机构向他们强取什一税，充分暴露出其中的残忍性，但这首先是在阿尔琴批评所有这些政策的一封信（796）中被披露的。阿尔琴说，细致的思考应该融进布道和洗礼的正确方法之中。给不理解信仰或未被基督教的教训说服



瑞典伯克的银十字架 公元9世纪的作品。是斯堪的纳维亚金匠艺术的典范。它可以用来清楚地表明维京人在皈依宗教信仰期间的基督教要义。

信奉该教的人施洗是无用的。他认为，有一本理想的著作向未来的宗教皈依者系统地阐述了他们要了解的东西，这就是希坡的奥古斯丁撰写的《基本要道问答》(*De Rudibur Catechizandis*)。该书将给他们提供一个信仰的轮廓：灵魂不朽，天堂和地狱，三位一体，耶稣基督的拯救使命，他的受难、复活和升天，他对世人的审判与福音。阿尔琴的思想必定在某种程度上成为加洛林人的实践。最近，苏珊·基夫列出了多达61篇有关洗礼的论文，这些加洛林时代的论文通过手稿的方式传到我们手中。

当我们一再认为已经洞悉了伟大的传教事业中的政治、军事和经济内容时，
99 另一种观点却日益清晰起来，只是其来源有时相当难以预料。马格德堡大主教区的确立提供了一个这方面的例子：奥托一世937年在马格德堡建立了圣莫里斯修道院，至少是从955年起，他就指望这个教会成为大主教的管区，并且领导易北河东部斯拉夫人的传教机构。他赠给这个教会大量土地和权力，包括向斯拉夫人征收银子、什一税和其他贡赋的权力。由此可见，这种行动并没有多少经济盈利，以及前面提到的军事安全方面的考虑。

然而当大主教的管区在968年最终成为一种现实时，人们看出皇帝也有宗教与牧养方面的考虑。奥托一世任命的第一个大主教阿德尔伯特（Adalbert）（不要

和向柳梯兹的斯拉夫人传教，并且极受奥托三世尊敬的那个同名殉道者混淆起来），更确切地说是一个显贵。他毫无顾忌地肆意干涉萨克森贵族之间的争端。但是奥托一世也具有另一面，他特别关注修道士对修道院里的律规和礼仪的遵守，这些修道士曾是组成其天主教会的宗教团体的成员。而且，特里尔的圣马克西明修道院中有一部10世纪的关于早期教父各种著作的手稿（柏林，MS Lat. fol，759），这部手稿包括关于三位一体、我们的天父，以及使徒信经简略的基本要道问答。其中就有这样一个例子："第二个祷求——愿你的国降临——是什么？——应该如何理解？——我们祈求基督而不是魔鬼成为我们的主宰。"在马格德堡和斯拉夫人看来，圣马克西明修道院是站在奥托一世王国的对立面的；而阿德尔伯特就来自这个修道院。阿德尔伯特是奥托在960－961年间派到基辅奥尔加公主那里去的主教，故那部手稿中所反映出的对布道利益的关注在此得到了进一步的证实。所以，阿德尔伯特的修道院在地理上远离斯拉夫差会机构（但它并未远离需要接受基督教原理教育的人），这一背景本身就表明了牧养的意识。就奥托一世的方式而言，有某种证据表明，他曾任命过一位副主教。在奥托一世确立大主教管区的文件中，有下面一段话："因为值得尊敬的博索为使斯拉夫民族成为信仰上帝的基督徒付出了许多辛劳，他将拥有像主教一样的选择权，可以去位于梅泽堡和蔡茨之间的任何一个教堂就任副主教职位。"于是，不出名的博索，这个雷根斯堡修道院学校的校友，看起来就像是阿尔琴所说的所有事情的完美典范。

我们已经谈到国内和国外的传教活动没有实质性的区别。早期中世纪社会基督教化的深入，需要不断地灌输基督教教义，同时也需要相应的组织机构。我们在这里谈论的教区组织史不可能用一句话加以概括。正如我们所知道的那样，教区的雏型经历了几个世纪才得以在欧洲各地形成。服务于教会之外的广泛区域的修道士、牧师和神父群体是教区的开端，直到出现只有一名神父服务的小教堂。这种小教堂也许是贵族们出于宗教、社会和经济的综合动机建立在自己的庄园 **100**
上的，它们在不同的时代和不同的地方都显示出发展的势头。在9世纪的欧洲，这种只有一个神父服务的木结构小教堂不断大量出现；但在英国，这种现象最初发生在10世纪。关于这一点，值得论述的东西似乎还有很多；在研究这些时代的时候，有关教区结构某种形式的证据往往会使人们惊诧不已。因为它们表明，教区形成通常较早而不是相反。在最近被研究的一部10世纪初期的手稿中，有关科尼什圣徒的目录提到，康沃尔的教区结构正如我们今天所知道的那样，在当时已经存在。另外，有几个例子表明，圣徒名单的排列顺序，是根据他们所奉献的教区的地域范围由近而远来确定的。研究表明，早在9世纪的修道院长拉巴努·毛如斯（Hrabanus Maurus，822－842）时代，弗尔大修道院就已经在欧洲的另一边管理着一个庞大教区的教会网络。诚然，这些拥有全面管理权的教会在中世纪鼎盛时期是否具有埋葬权和固定收入来源，至今还是一个争论未决的问题。但是，早在1050年之前，上述权力就已经得到了很大的发展，这在当时关于教规、神学和礼仪材料的许多手册中可以得到印证。那些手册是由主教（或为了主教）编撰的，它们表明主教决定要训导自己的信徒。

101 基督教和政治体制

在8世纪和9世纪期间，教会简直进行了一场西方政治式的革命。概括而言，一种关于统治者负有广泛的宗教和道德义务的思想发展起来。基督教大大拓展了统治者可以从中渔利的前景，这些前景于是成为业已扩大了的王室政权的原动力。如果观察一下圣伯达[①]（the Venerable Bede）所描述的7世纪的英国，那么人们（尽管竭尽全力）很难看出作为统治者，麦西亚（Mercia）的异教徒彭达和诺森伯里亚的基督徒奥兹华之间有多大区别。他们都是劫掠性的部落战争首领，其主要目标就是为自己和追随者赢得军事荣誉。或者，更善意一点说，他们都属一个英雄时代，在这个时代的文化中，金饰艺术和缅怀武士的优秀诗篇都达到了很高水平。这种文化的许多方面一直延续到基督教时期。但时至8世纪末，尽管日耳曼的国王仍然是战争首领，但已开始从更多方面考虑自身。在这一变革之前，惟一最伟大的天才就是法兰克国王查里曼，他于800年在罗马加冕为神圣罗马帝国皇帝。他的宫廷学者之一艾因哈德（Einhard）为他写了一部传记，这部传记在中世纪作为王室传记的样板极有影响。查里曼作为一个慷慨的教会建设者和一个虔敬的祈祷者（尽管艾因哈德小心翼翼地避免使圣徒传记沾染过分虔敬的宗教色彩），表现出了一种古代罗马统治者的理想模式（正如苏托尼厄斯的《十二恺撒传》中所描述的）和一种新型基督教统治者的观念的巧妙结合。但是，当我们从艾哈德转到一种普通的基督教统治观念时，有必要指出事关基督教的一个重要事实：基督教的经典圣经包括伦理观点截然不同的旧约和新约。无论这种基督教涉及多少关于基督的教训，旧约对于协调日耳曼社会与基督教之间的关系起了至关重要的作用。

查里曼自认，并且也被他的宫廷学者视为是一个“新的大卫”。这本身并不是一种新思想，但是这种思想的内容和意义被他大大地拓宽了。大卫是古代以色列的战争领袖（看起来更像法兰克人而不像查里曼），但他也是耶路撒冷圣殿的建造者。查里曼的自身形象并没有局限于大卫。在他为789年出版的《劝世文》（*Admonitio Generalis*）所作的序言中，他把自己比作攻击偶像崇拜和改革以色列宗教崇拜的古代以色列国王约西亚。这本书首先体现了他对一个新生的社会的认识，这种社会的基础在于健康的宗教崇拜和拥有具备优秀道德品质并受过良好教育的神职人员。受膏的礼仪在加洛林王朝变得重要起来。旧约中的国王一向是从受膏之日才开始成为神圣的象征的；何况在任何情况下，加洛林人都与法兰克人中的墨罗温王朝的祖先不同，其神圣性无法依赖于一种可以追溯到过去的、源远流长的王室血统。但是，如果说查里曼作为统治者具有一种祭司的品性，那么这更多地
102 是体现在一个祭司的说教和传道的义务之上，而不是体现在执掌圣事的任何职责之中。后来的统治者扩展了查里曼的旧约概念。他的外孙“秃头”查理和英国的阿尔弗烈德都把自己比作所罗门，按照神的智慧进行统治。另外，作为一个律法

① 圣伯达（约673—735） 中世纪前期不列颠基督教会史家。——译注

好的拉丁文和清晰的手写体　这对加洛林王朝的教育设施和政府努力是至关重要的。右边一页出自一本福音书，是加洛林人的小书写体，可以把它与左边较难辨认的一种手写体进行比较。后者出自图尔的格里高利写下8世纪初的一部手稿。

制定者，阿尔弗烈德认为自己延袭了律法制定始祖摩西的传统。

突出查里曼，并不是说单靠任何个人力量就能使政治体制基督教化。旧约的王权观念是由创作该书的学者奠定的，8世纪初的伯达在这方面也毫不逊色。对我们来说，伯达首先以他的《英国人民教会史》（731）而著称，但是根据原著的发行量来判断，他的同时代人更加重视他的圣经注释。在这些关于所罗门重建圣殿，关于以斯拉和尼希米，特别是关于撒母耳的注释中，他一直注重涉及国王的段落。事实上，他对诸如此类的王权不是很感兴趣，并且把每一段尽可能地看作是对教会的一种寓义的表达。但是在加洛林时代的欧洲，对于伯达的学究式的读者来说，他们也许只是借此强调这样一种教诲，即良善的国王们的利益和一个兴盛的教会的利益是密不可分的。伯达千方百计地促使随后几代受过教育的人能集中到对旧约的思考和认识上来，他对阿尔琴具有特别强烈的影响，后者可能起草了查里 **103**
曼的《劝世文》。一个宫廷学派（如阿尔琴领导的那种）也许可以看作是这样一个机构，它的设立是为了利用各种知识（包括圣经学问）达到政治目的。当阿尔琴从他与查里曼合作的鼎盛时期回首过去时——这涉及到了他的许多成为主教和修道院院长的学生——他显然看到了自己年轻时在约克所领略过的这种关系的模式。当时埃德伯特（Eadbert）统治着诺森伯里亚；他的兄弟爱格伯是约克大主教，并建立了一座大教堂的图书馆。同伯达时代的“韦穆”和“贾罗”一样，“约克”不是一所修道院学校，有人认为它是中世纪第一所宫廷学校。

如果查里曼想对自己统治的社会努力赢得更新和拯救的成果，那么这一点只

能在同神职人员的联盟中才能实现。《劝世文》是一个给予神职人员社会权力的计划，它似乎已发挥了作用。在查里曼的统治下，受过教育的神职人员就像旧约中的先知一样，站在他的继承者身边，告诫这些人如何依据旧约进行治理。凡尔登的圣米海尔修道院院长斯马拉都斯（Smaragdus）在《王权之道》（*Via Regia*）中根据旧约对国王的许多德行进行了阐述。大卫在做扫罗交给他的事情时表现得深谋远虑；约伯的例子表明了纯朴性（从褒义上讲），因为据说他是一个纯朴的人。在基督旧约的箴言中，所罗门强调耐心，他谈到一位王子因为有耐心而变得成熟的故事。在"秃头"查理的统治之下，主教中最有影响的是兰斯大主教兴克马尔（Hincmar）。兴克马尔甚至用主教们的类比法推论说，不能实现加冕典礼誓言的国王也可能被废黜——尽管他是采取纯理论方式来表达这一观点的。他还对神职人员的权威详加论述：神父，尤其是主教（和大主教）所承担的义务在于他们要在最后的审判中对国王的灵魂负责。加洛林王朝的教权主义势头也反映在下面这个事实中：当阿尔琴以多种方式向平信徒传授他的学识时，他的学生，弗尔大修院院长拉巴努·毛如斯单独为教士写了《教权制度》（*De Institutione Clericorum*）这样一本神学和法律概览。

神职人员的权力，以及他们拯救社会的作用，在这一时期实际上是神学讨论中每一个议题的核心。例如，在9世纪40年代，"秃头"查理公布了两篇关于基督在圣餐中真实存在的论文，一篇（一本早期著作的再版）是科尔比（Corbie）修道院院长帕斯卡谢尔斯·拉德伯提斯写的，文章强调变质说，即圣餐面饼和酒实际已变成耶稣的肉和血；另一篇是科尔比修道院的修士拉特拉姆努斯（Ratramnus）写的，所论持截然不同的观点。根据他的看法，基督的存在是一种灵性的存在；用作圣餐的面饼和酒主要是对基督受难的一种纪念。这两篇论文是有关圣餐的对立观点的典型表述，因而受到后世神学家的高度重视。不过，"秃头"查理谅必并无意在科尔比引起麻烦。他心目中的神学可能极具广涵性，所有重大争端在其中都已经得
105 到消除，它是人们通过基督教社会得以拯救的必要基础。假如真是这样，他几乎可以被看成是具有辩证观的经院哲学的创始人。许多在加洛林复兴之后被废弃的理性主义因素在11—12世纪又开始兴起。但就我们目前的意图而言，人们应该注意到，上述两位论文作者都同意，在基督以任何一种形式呈现于圣坛上的面饼与酒中之前，神职人员的祝圣完全是必要的。同样，当9世纪两个最优秀的思想家之一，爱尔兰人埃里金纳[①]（John Scotus Eriugena）（另一个是哥特沙克，奥古期丁著作的忠实读者和前定论论战的发起人）把伪丹尼斯（Pseudo-Denis，860）创作的《天上的圣阶制》（*Heavenly Hierarch*）从希腊文译成拉丁文的时候，乍一看他似乎一直在研究某种纯学术的东西。其实，埃里金纳本人从来就不是加洛林基督教会机构的成员，他的工作直接受到"秃头"查理的私人庇护。他具有无与伦比的关于希腊和希腊神学的知识，而《天上的圣阶制》则包含着许多关于天使圣品等级的内容。该书的作者是公元500年左右一位叙利亚修士，他认为：默想冥

① 埃里金纳（约810—877） 欧洲中世纪前期经院哲学家。——译注

加洛林社会中神职人员的圣礼权力　这是灵魂拯救的推动力：它在一本圣礼书的象牙封面上得到了反映。该书是为约845年麦茨的德罗戈主教编撰的，其封面显示了一个主教正在主持教堂的称颂和圣餐。

思的修士最有可能获得天使中圣品的最高等级，最接近天国里的上帝。但因其著作是一本关于等级秩序的书，加洛林的主教们对它产生了兴趣。有证据表明，他们在10年之中一直保持着这种兴趣。

在加洛林王朝的各个时代，统治者们表面上都未曾把神职人员看作是世俗权力的挑战者。在11世纪教皇改革的宣传者发动攻势之前，世俗权力的观念本身并

没有什么意义。关于教会和国家是相互分离的实体的思想，是伴随着世俗官僚机构的发展而产生的。的确，如果假设任何加洛林统治者都会像英国亨利二世在12世纪60年代看待托马斯·贝克特那样，把神职人员当作一种对自身的挑战，那么从根本上说，这是对他们精神状态的误解。世界的末日也许在任何时候都会来临；9世纪关于末世的启示的描绘充满了新意和令人焦虑不安的因素。随着时间的流逝，凶悍的蛮族人的威胁似乎越来越强烈：斯堪的纳维亚人，地中海的穆斯林人，匈牙利人，更不必说由于查里帝国分裂而导致的内部混乱了。但是甚至在查里曼统治之下，从他给弗斯特娜达女皇（Fastrada）的信中（当时他正与阿瓦尔人作战），人们也可以看到，为了阻止失败和灾难，信徒们如何切切地祷告，如何严守斋戒和慷慨施舍。从来就不能想当然地看待上帝，就连义人也不能如此。人们仔细研究旧约就会发现，向上帝祈求而且感到不这样做几乎会陷入危难的时候，显然并不一定会得到答案，甚至连义人也会在战争中失败。弗雷里斯修道院知识渊博的卢普斯院长，在艾因哈德的妻子去世前安慰这位平信徒时指出：尽管有大卫的祈求，上帝还是让押沙龙被人杀掉了。另外，里昂的大主教阿高巴（Agobard）写信反对迷信时曾经问“虔诚者”路易：如果上帝已经决定让约西亚在反对埃及人的战斗中死去，那么设想上帝总会在审判性的神裁法中昭示公义之人又有何用？对于日耳曼民族来说，把失败完全看成是上帝所赐，就是政治成熟的一种发展。它是加洛林人所取得的进步。然而可以肯定的是，上帝会对初露端倪的罪孽予以

“他不用钱去放高利贷” 斯图加特收藏的《诗篇集》或许是约830年巴黎附近的圣日耳曼（St Germain）教堂珍藏的手稿。它说明这首诗出自《诗篇》第15篇：一个男人正把他的钱送到基督那里，而不是用它去放高利贷。加洛林的统治者认为他们的作用就是保护穷人，因此根据圣经的权威来禁止高利贷盘剥。

惩罚性的打击，而一个统治者最大的罪就是狂傲。查里曼认为罗马帝国皇帝的称号已经授予给他（800），而不是拜占庭诸皇帝，因为他们表现出像巴比伦国王尼布甲尼撒那样的狂傲，甚至还让人把他们自己的形象当作偶像来崇拜。查里曼不允许自己的宫廷中出现这种事情。相反，他允许他的神职人员以令人吃惊的自由度对自己进行批评，譬如阿尔琴就曾经谴责过他强迫萨克森人皈依宗教信仰的行为。这个社会如同大卫·甘兹在宿命论论战中充分观察到的那样，自上而下“都非常清醒地意识到了它的罪孽，但对于这些罪孽的救免却谁也无法确定”。鉴于罪孽与腐败、毁灭与大灾难的威胁正从四面八方涌来，如果神职人员不了解或不从事自己的圣工，那么最大的危难就会从他们身上发生。当时，他们就像船上的职业水手一样，在船遭到风暴袭击之际茫然不知如何控制航舵。而统治者的义务就是要强迫他们了解自己的圣工并付诸实施。

关于查里曼的道德和教育计划，最大的困惑在于它是否很见成效，这个问题长期以来一直侵扰着历史学家。一些人认为，当时社会作为一个整体，在道德方

以基督为中心的王权　奥托三世皇帝坐在那里，似乎被升至威严的天国之中，与此同时上帝的手在一个圆环中为他加冕。这幅画出自亚琛珍藏的约996年的一本福音书。在这本书中，这个皇帝的画像作为卷首的插图取代了基督的画像。

威严的基督 见于法国南部鲁西伦圣丰泰尼斯教堂的横梁上，它被认为是法国浪漫主义雕塑的最早作品（1020）。

面无法实现这个计划，况且也很难设想能够采取什么强制性措施。要想回答这个问题，反复研究教令是否得到了遵守是颇有帮助的。事实上，查里曼的许多敕令并不强调约束力，而是强调在整个社会树立一种共同的道德责任感。然而上述观点未免过于悲观。查里曼本人有时把王室的恩宠看成是一种鼓励，而他作为一个征服了广大地区的统治者，本来就拥有许多可以赐予或收回的奖赏。更何况，查里曼信仰上帝的制裁。对此，人们完全有理由相信，他绝不是孤立地持有这种信念的。例如，805 年蒂翁维尔的牧师会法规就明文禁止高利剥削。这是指大量购进廉价谷物，并在饥荒时售出牟取暴利。旧约中的国王把保护穷人看作是自己的职
107 责，而在查里曼时代，旧约里的诗篇被人们认为均出于大卫王之手，大卫王也被看作是坚决反对高利剥削的（例如，《诗篇》第 15 篇说："上主啊，谁可进入你的圣殿？……他借钱给人不索取利息，也不受贿赂来陷害无辜。"这一诗篇在斯图加特收藏的《诗篇集》（*Stuttgart Psalter*，830）里通过一幅最有创见性的小画像得到了赞颂）。既然蒂翁维尔牧师会法规声称："当饥荒或瘟疫到来时，人们不应该等待我们的敕令，而是应该直接祈求上帝的怜悯；就今年缺乏食物来说，要让每一个人尽最大可能帮助他自己的人民，而不要以高价出售谷物。"那么 805 年就应该发生过一次饥荒——这当然是上帝的惩罚。对我们来说，牟取暴利会加重饥荒所带来的危害；对于 9 世纪的人来说，这一危害到底发生了，在某种意义上，这是上帝对社会中所有不道德行为的一个惩罚。早些时候，在卜尼法斯于 8 世纪 70 年代所论述的日耳曼教徒的宗教中，我们看到了一种强烈的抚慰性因素。80 年之后，这种因素依然未从他们后代的基督教中消逝。

在加洛林时代以及 10 世纪和 11 世纪早期萨克森（或日耳曼）帝国时代之

间，基督教在社会体制中的作用发生了变化。更确切地说，道德和教育内容继续贯穿于主教、大教堂、修道院和教区教会的圣工之中，与此同时，一种新的礼仪特征被附加到西方统治者的形象之上。在一本著名的著作《国王的两个身体》(*The King's Two Bodies*)之中，E. 赫尔曼·坎特罗维奇借助一部福音书的其中一页对奥托三世皇帝的描绘，阐明了关于以基督为中心发展王权的主题。这部福音书也许是为10世纪90年代亚琛的帝王教会所准备的。那些认为坎特罗维奇在这页文献中透悟过多的学者甚至也会同意，书中描绘的皇帝似乎就是威严地坐着的基督。奥托三世固然是想重塑查理曼形象和查理帝国，但查理曼本人谅必会对这张画中巴比伦式的狂傲和拜占庭式的个人偶像崇拜感到震惊，只有肯定受过东方统治观念影响的"秃头"查理才会欣赏它。如同在艺术上一样，这位统治者在礼仪上也常常被视为基督的代表。当日耳曼的亨利二世于1014年在罗马加冕为皇帝时，在科纳里尔大道上，为他前往圣彼得大教堂开道的队伍中增添了12名元老，其中6人刮净了胡子，6人蓄着胡子，象征着基督和他的使徒。当代的一部手稿表明，亨利二世是由基督亲手加冕的，加冕时，天使们为他佩上了剑和长矛。

以基督为中心的王权在本质上完全不同于旧约中的王权。古以色列人的国王是世界上真实的统治者，其中一些善良，另一些邪恶。他们体现出人世间国王的美德与操行，以及受到的赏赐与惩罚。他们可以被当作真正的统治典范。基督不是一个世俗统治者，而对于世俗统治者来说，模仿基督所传播的一些诸如温柔之类的美德是极端危险的。因此，以基督为中心的王权是使一个形象在礼仪上得到反映，而不是对典范的一种追求。

基督和众使徒　作为一个英雄时代的军队和战争领袖。它出自乌特列赫《诗篇集》　约830年一部兰斯的手稿。每一诗篇前面都有一幅生动的画。教会不得不以此来吸引日耳曼贵族对基督教的想象力。

也许可以设想，基督教首先为统治者提供了礼仪和魔力方面的因素，这些因素同异教徒皈依基督徒之后的期望，同逐渐增大的政治和宗教成熟性，以及同道
109 德的标准相一致。事实上，我们刚刚表明了一种逆向的发展秩序。在皈依基督徒的最早时代，这种秩序隐含着日耳曼社会道德原则和欧洲基督徒之间连续关系的重要性。基督教需要适应这种变化；圣经的意义不得不与日耳曼的观点相一致。《贝奥伍尔夫》是一篇8世纪盎格鲁-撒克逊的叙事诗，其中含有大量基督教的知识和隐喻，但它们都是关于武士英雄的，即关于他们的争斗、聚敛的珠宝以及对异教徒祖先的敬拜。在这首诗和它的文化背景之中，帕特里克·沃曼尔德写道："基督教已经被成功地吸收到一种武士的高贵之中，这是一种无意放弃自身文化或严重地改变自身生活方式，但却愿意把自己的传统、习惯、感觉和忠诚融入新信仰的高贵。"另一部日耳曼史诗《古老而至高的日耳曼人救世主》(*Old High German Heliand*)把救世主基督看成是一个伟大的日耳曼战争领袖，而使徒们则是战斗中的追随者。该诗的正文在弗尔大修院的一部820—830年的手稿中保存下来，而弗尔大修院是由圣卜尼法斯创建的，它是一个向日耳曼民族，包括萨克森人传道的便利中心。随着王权统治从强调道德风化转向注重礼仪规范，上述情形一定可以在9世纪和10世纪欧洲变化的政治背景中看到，也可以在曾经是统一的查理帝国
110 中随处崛起的新王朝内部看到——这些王朝进行统治的主要资格之一就是能够击败外来的敌人。所以，基督教日益增长的一种重要职能，就是通过象征和礼仪使已经取得的实际权力合法化或规范化。

主教、修士和圣徒

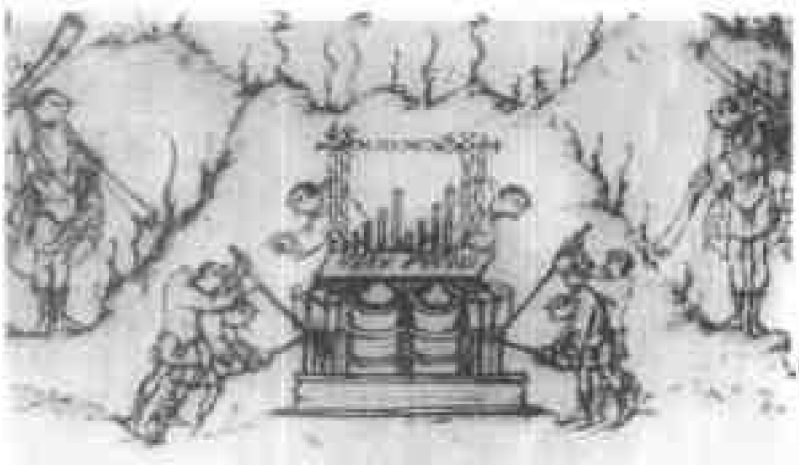
就基督教对社会的影响来说，修道生活在这一时期是至关重要的。传教士在修道中培训出来，他们的学校和图书馆对教育成就影响极大（查里曼宫廷学派的学识很快传播到修道院之中），他们的生活原则成为衡量基督教生活的标准，对平信徒产生了明显的影响。与此同时，他们作为土地所有者和经济财富组织者所表现出来的开拓精神也不容忽视。然而这里所谈到的一切，却不过是事实的一半。对于10世纪的男男女女来说（卡尔·莱塞已表明了修女院在10世纪萨克森的贵族社会体制中的重要性），他们共有的崇拜和礼仪乃是修道院存在的原因，这种情
111 形同样适合现代的修士和修女，毋庸置疑，这些礼拜仪式影响着社会体制。例如，当统治者设计基督的统治形象时，要是整个社会没有可以呼吁的宗教感情，怎能设想他们能够有效地通过基督明确地表达自己的思想？这里有一个关于这种宗教感情的实例：10世纪20年代，重要的赖歇瑙修道院（Rechenan，位于康斯坦茨湖畔）得到了基督血液中的古圣遗物，这在当地顿时掀起了一股崇拜热潮，就连奥托一世也被卷入进去。当然，这种情感也表现在大量关于基督生平的精美出版物中。这些出版物通常经过镀金处理，其华丽程度往往令人叹为观止。在10世纪和11世纪初期，像赖歇瑙、科隆的圣潘特里昂（St Pantaleon）这样的修道院所编撰的福音书和其他关于崇拜礼仪的书籍，全部属于这类工本巨昂的印刷品。另外，

10世纪妇女的修道生活　盖恩罗德教堂——哈尔茨地区的一个修女院。它是奥托时代建筑上的一个杰作，由格罗（奥托一世皇帝向东进军的大贵族）于969年为其女儿和其他撒克逊贵族妇女所建。

绘有奥托三世基督形象的"亚琛福音书"也含有大量有关基督的精美插图。修道崇拜是形成中世纪早期社会宗教感情的最重要的因素，作用远远超过其他任何单一因素。

中世纪早期的修道生活主要是以"圣本尼狄克[1]会规"作为依据的——至少从圣卜尼法斯以后是如此，但该教规关于礼拜仪式方面的规定业已得到更为详尽的阐释。这种阐释有时候被看成是10世纪修道院运动的一种突出的特征，这些运动是由戈尔泽-特里尔、勃艮第的克吕尼、波罗尼的格拉德，以及温切斯特的埃塞沃尔德和英国的其他人发起的。但在克吕尼一案中的奥多身上，10世纪的改革家们有意识地使自己遵循亚尼安的本笃修道院制度（本笃是"虔诚者"路易的著名修道院顾问，卒于882）。总的说来，这些人把礼拜仪式的实践追溯到了加洛

① 本尼狄克（约480—550）　一译本笃。天主教本笃会创始人。——译注



9世纪初期的管风琴乐曲 这是对《乌列特赫诗篇》(约830)中的第150篇的说明。它包括一个正在演奏的管风琴。查里曼的儿子,"虔诚者"路易皇帝在826年要求一个希腊管风琴制作师在亚琛的宫廷小教堂中装了一架管风琴。

林时代。温切斯特的埃塞沃尔德既在阿宾顿又在温切斯特配备了管风琴;它们的伴奏也许能使赞美诗产生激动人心的效果。配备管风琴的时代至少可以追溯到"虔诚者"路易。一位名叫乔治的威尼斯神父曾于826年在亚琛为路易制作了一架管风琴,《乌特列赫诗篇》(*Utrecht Psalter*)对管风琴的生动说明印证了这一点,
112 该诗篇集发现于8世纪30年代左右兰斯修道院的手稿中。建于8世纪90年代的圣里奎尔修道院(St Ricquier)在其半圆形的后殿设有柱廊,并且在一些圣坛的周围为唱诗班安置了屏风,以便把修士唱诗班和男童唱诗班分隔开来,我们从修道院院长安吉尔伯特(Angilbert)的礼仪程序中知道了这一点。这样,当唱诗班从教堂的不同地方应答轮唱的时候,这座建筑就一定会使唱诗班的声音产生共鸣和回响。盖恩罗德(Gernrode)修女院教堂(10世纪60年代)也许是保存最好的一座具有奥托帝国时代特色的教堂,它的中殿连拱与高侧窗之间的拱形柱廊也是出于同样的考虑修建成的。另外,任何一个测试者都会同意,同样建于10世纪的科隆圣潘特里昂修道院西厅的音响效果极富感染力,与教堂突出理性特征的视觉效果一样重要。

加洛林时代和奥托帝国时代的欧洲一开始就回响着音乐,而且纯粹是动人的宗教音乐。《奥格斯堡的乌德尔雷克生平》(*The Life of Uolalric of Augsburg*)一书充满柔情地提到了专门谱写的赞美诗,这些赞美诗在复活节前举行主日礼拜时,在一座名为"帕莱克"的小山丘上,由奥格斯堡大教堂的神父和男孩演唱。克吕尼的奥多当时是位著名的作曲家,他致力于使应答轮唱中赞美诗的意义及声音和谐相融。另一个著名作曲家是10世纪初期列日的主教司提反,他的一些赞美诗首先在圣高尔修道院的汇编集中被发现。这些现象说明,查理帝国的各个部分甚至在政治上破裂之际,也还能够保持着文化上的统一性。事实上,查理本人就是一个歌手;尽管他不像大卫那样是一个独唱家,而只是用低音参加教会其他会众的合唱,但他对赞美诗颇感兴趣。在整个这一时期,推动音乐崇拜仪式发展的最重要力量或许来自查理的父亲丕平三世,因为是他把罗马赞美诗介绍到了梅斯大教堂 在那里,作为圣徒先祖之一的亚尔诺弗(Arnulph)一直是前一世纪的主教。

这里有必要插叙一下某种结果：梅斯大教堂不是一个修道院机构。事实上，像坎特伯雷或达勒姆一样的大教堂修道院在中世纪对英国来说有点特殊。但是在丕平三世时代，梅斯教堂的主教克罗得干——一个较年轻的、和圣卜尼法斯同代的人——却为非正式修道院的神父们开创了一种极有影响的生活律规。在神父积极从事牧养生活的范围内，克罗得干强调共有的崇拜仪式，而罗马赞美诗正好与之相适合。我们的观点是，这一时期所有礼拜仪式的发展并非都仿照了修道院模式，但修道院的理想却对大教堂的生活产生了强烈的影响。这里，卜尼法斯遵循修道院模式的目的和克罗得干奉行大教堂法规的目的产生了互补作用。然而，无论我们论及修道院还是大教堂，音乐都是礼拜仪式发展（也可以在祈祷书、礼仪秩序、赞美诗和礼拜的证道中看到）的一种检验标准，而随着礼拜仪式的发展，加洛林王朝和奥托帝国的历史结合到了一起。

当历史学家思考10世纪广泛的修道院改革时，他们常常把这些改革看作是一种国王和主教可以用来抵御当地世俗贵族势力的理想工具。因为他们感觉到，改革的需要产生于日耳曼贵族的正常心态——他们帮助建立的教会是他们物质财富的一部分。尽管这种心态不利于普世教会的观念，但它却能使大教堂、修道院和教区教会明显受益，因为它为教会提供了保护者，同时，一种高标准的宗教礼仪 113
常常可以由家族荣誉感促成。当然它也有潜在的弊端：如果一个教会把自己的全部或部分收入提供给了某个家族的成员，这与该家族所能为宗教礼仪带来的改善相比，未免有失于平衡。因此，改革可能导致教会同地方贵族的既得利益发生冲突。换句话说，教会为了群体的目的要收回修道院的土地，而这一土地以前却被贵族家族看成是捐赠物中的私有财产部分。所以有种观点认为，为了对付强有力的既得利益集团，改革者需要统治者和主教的支持（如果主教本人不是当地家族网络中的成员的话）；与此同时，统治者获得了一个削弱地方贵族权力的机会。10世纪日耳曼和英国的统治者把教会，特别是教会中改革后的修道院纳入了某种政 114
府体制之中，可谓这种观点最全面的体现。据说，当时广泛的地方权力从半自治的世俗权贵手中被转移到了富裕而训练有素的基督教社团那里，后者天生关心维持王室权力。

不过，国王和贵族之间在修道院改革中的利益冲突很容易受到夸大。首先，似乎不应该把10世纪的改革者看成是11世纪的教皇改革者，后者对教会受到世俗控制进行了全面攻击。然而，倘若公共礼拜仪式和与之相伴的公共生活必需品能够得到保证，前者其实是乐于接受世俗权威和世俗物质权力的。的确，平信徒常常是一种真正的修道院生活方式的最好保护者。其次，10世纪改革后的修道院在构成上必然是以贵族为主的；同时，如果他们认为自己在贵族社会中不能发挥作用的话，那么他们也断不至于会像过去那样获得成功。所以，至少应该既根据国王和贵族之间的合作，又根据他们之间的争斗来看待修道院的改革。另外，当我们提及改革后的修道院所已产生的明显作用时，着眼点并不在于它们作为农业财富有效优化者的经济作用，抑或甚至是其对知识的耕耘及书籍的创作。有很多证据表明，平信徒特别看重修道院的赎罪作用：带着对上帝的美好祝愿，带着辉煌

的赞美诗，穿着手艺高超的妇女编织的祭服，以及把金子过多地花费在教堂中有目共睹的圣经封面和圣坛十字架上。这是一个用赏赐来奖励基督战士的英雄时代。在克努特统治时期，一个叫戈娣瓦的妇女在伊利参加了为圣埃塞德内达修道院祈祷的守夜活动，她因“这个地方的美丽和修士的诚挚奉献”而激起了对伊利修士的热爱，以致把自己的三个庄园赠给了这座修道院。对修道院崇拜礼仪的宗教要求，也可以从下面这个事实中看到：10 世纪 60 年代，埃塞沃尔德支持独身修士把已婚神职人员从温切斯特教堂加以驱逐，而让独身的神职人员伊兹奇、沃尔菲奇和威尔斯坦重新回到了该教堂新的集体生活之中。

毫无疑问，在这段新生的政治贵族和公国逐渐取代加洛林帝国，同时欧洲也从外来进攻中逐渐恢复过来的时期，教会更像是国王和其他统治者的支持者，而不是他们的障碍。但是统治也依赖于国王和至少是一部分世俗权贵之间共同目标的接近程度。10 世纪的国王努力在地方上使世俗权力和教会权力之间达成一种平衡，而不是压倒前者。当奥托一世和奥托二世把从斯拉夫民族那里掠夺来的财富转让出去时，这种意图表现得特别明显。另外，在我们谈到权力的转让之前，应该记住这些人不是 19 世纪宪法意义上的律师，他们至多是 11 世纪罗马教皇的改革家，法律权力在他们的思想中并不是至高无上的。卡尔·莱塞（Karl Leyser）已
115 表明，这是一种“世袭”，而不是“官僚”统治的社会；统治不仅依赖于一个巡回统治者的个人存在及其对庇护权的使用，而且依赖于统治者能与追随者建立密切的关系，及其神圣性在礼拜仪式上的体现。主教及修道院长与国王一样，基本上也不通过官僚机构或严密定义的法律权力进行统治。如果他们的权力至高无上的话，那就是一种圣人的权力。

在早期中世纪社会，人们没有认识到，神圣性首先依赖于个人对内在祈祷生活、美德和温柔心灵的培养。与著名的高位神职者或有伟大德行的修女的圣徒传记相比，象征意义的著作不太受欢迎。这个时代产生了几位隐士。譬如圣罗慕亚[①]（St Romuald），他是在奥托三世为了倡导一种个人祈祷和禁欲主义生活而把拉文纳（Ravenna）大主教职位强加于他时宣布隐退的。但更该注意的是，那些享有权威的男男女女显然对超自然的权力进行了操纵。隐士的增多一般发生在基督教社会感到教权和属灵的权力之间产生了裂痕的时候，而 11 世纪的改革运动则使这一裂痕有所扩大。在以往的时代，属灵的权力安全地置于神长（Adelsheiliger）之中，即处于担任教会职务的贵族圣男圣女的垄断之中。而在新的时期，绝大多数的主教职位则为贵族所占有。因此，那些不是贵族，而是靠特殊才能当上主教的人不可避免地成为非议的对象，他们的成功（如美因茨的维利吉斯大主教（Willigis，975－1011））往往被认为是占了神长传统的便宜。

科隆的布鲁诺大主教（Bruno，约 935－965）是奥托帝国最有名和最有成就的主教之一。他是奥托一世的兄弟，为他写传的作者精彩地把圣经上所说的“王室祭司”应用到他身上。在这个作家看来，布鲁诺身上最值得钦佩的一种品质就是

① 罗慕亚（950－1027） 意大利教士并修道院长，加马尔道里（Camaldoli）隐修院的创始人。——译注

温切斯特的埃塞沃尔德主教（左图）　恰如他的祈祷书（约980）所示，圣埃塞沃尔德是10世纪英国最伟大的教会改革家。图为他在教堂直接用自己的书作祈祷——一个主教权势的英国例子。

特里尔的大主教爱格伯(977－993)　这是一本带插图的福音读物——爱格伯祈祷书——的卷首插图所表明的形象（右图）。该读物是赖歇瑙修道院的修士为爱格伯编的，其中两人正把书献给他。爱格伯高耸入云的造型也许是主教思想观念的一种表达，尽管有理由认为他实际上也许的确很高大。

唤起敬畏的能力。没有这一点，他祈祷时泪流满面就不会产生任何作用。当然，作为一个大主教，他完全可以从自己的庄园里召集到一支相当规模的军队——主教或修道院长在这方面的权力不容忽视。神职人员引用奥古斯丁的话使这种权力合法化了。根据奥古斯丁的话，上帝之城的公民在从现世向未来天父的国度进发的天路历程中，他们有义务确保现世的和平。他们不会宣布放弃选择权。这就是布鲁诺为什么准备在做洛兰公爵的同时又做大主教的原因。但他之所以能够唤起敬畏，不仅仅是因为拥有军事资源，而更重要的是，他花费了大量的财富，拥有富丽堂皇的建筑项目，知识渊博，个性富有魅力。事实上，布鲁诺的这种个性帮助他吸引到一批其他教牧人员追随自己。这一点同样适用于当时的其他许多神职人员，在英国，最明显地表现在温切斯特的埃塞沃尔德大主教身上。10世纪和11世纪初期，主教们发展出了一种类似于国王的，并且与自身紧密联系的神圣形象。在一本关于礼仪的福音读物首页，以及在一本诗篇集中，特里尔的爱格伯大主教似乎把自己描绘得如同基督一样，是威严端坐的君主。编年史家、梅泽堡的主教蒂特马尔（Thietmar）说了下面这些话来支持自己的观点，即主教应该由国王和皇帝来任命：

"我们的国王和皇帝，他们代替全能的基督在世上治理，超过了所有其他的牧师；同时，完全不合理的是，念念不忘其群羊的基督所钦定的那些现世教会的王子（如主教），竟然不
116 该置于这样一些人的统治之下，即那些因上帝赐福和王权荣耀而超越了所有凡夫俗子的人。"

让我们看看一个圣人的行为以及他所使用的手段吧，用这种手段他能够在一个根本没有确立宪政的社会中行使地方权力。佛罗雷修道院院长高茨林（Gauzlin，1004—1030）并不是一个主教，事实上，他在卢瓦尔地区具有权威的部分原因，是由于王权（尽管他与法国国王罗伯特关系很好）和主教权力（他与奥尔良的主教关系不好）已经失去了效用。但是这个例子说明了许多修道院院长和主教的情况。
119 在索尔特（Sault），当地一个名为沃尔特的骑士侵占了属于佛罗雷修道院的土地。当时，高茨林骑马来到这里。当沃尔特威胁要杀死所有在这片土地上出现的修士时，高茨林回答说，他在佛罗雷修道院拥有众多笃守信仰的教徒。而佛罗雷修道院的院长则称："如果你杀死我的教徒中的任何一个，我将给你送去两个；如果你杀死两个，你将面对四个；无论你杀多少，你都将面对成倍增加的的教徒。"不久以后，在耶稣受难日那天，沃尔特发了高烧；他的家室遭到了恶魔的侵扰；临死前他勉强挣扎到了索尔特进行忏悔；并且在复活节的拂晓，"他的灵魂离开了自己的肉体"。这就是早期中世纪社会得以控制的原因所在。

这是一个众所周知的事实，即并非每一个主教和修道院院长都能够成为圣人，尽管圣人多得令人吃惊。圣人到处需要，但是仍然供不应求。然而，如果圣人的数目不能补充，那么天堂中的圣徒还有什么用处？这种需要是很特别的，因为西方中世纪初期的基督徒仿效他们的日耳曼祖先，在诸如石头、树、小树丛和小山丘等自然物中寻找圣物。在一个无法明确区分自然和超自然事物界限的社会中，可以感觉到天堂中圣徒真实存在的地方就是他们躯体的遗留之处。的确，人们窃取了圣物，也就能窃取与之相伴的权力。当我们在盎格鲁-撒克逊的英国翻阅圣徒停留地的目录，当我们看到圣徒的遗物如何从西萨克森和梅奇安（Merican）王国的外部边缘地区转移到中心地带的时候——在那里圣物能够被更好地利用（例如圣奥斯瓦尔德从泰恩默思移到了格洛斯特，圣犹道克从康沃尔移到了温切斯特），当我们看到奥托一世为了在东部边境作战而把圣莫里斯（武士圣徒）的遗体从布尔戈尼移到了马格德堡公园的时候，我们目睹了天国的军队布署在尘世间，似乎两处毫无区别。

"死去"的圣徒能够与活着的圣徒发挥完全相同的作用。孔克斯（Conques）修道院圣物箱上圣费思的雕像曾被运到10—11世纪的修士们声称属于他们的庄园。这座雕像今天仍然可以在法国中央高原的孔克斯宝库中看到：圣人身上被金子包裹着，并且镶嵌着宝石，眼神专注，正以一种神圣的姿态端坐着，很像一位东方君主。这是一件完美的艺术品，它被用来威慑那些具有负罪意识的贵族（尤其是修道院土地的掠夺者），使之做恶梦。中世纪后期，这类雕像在法国一带一度十分流行，但绝大部分未能保存下来。稳固的王权在法国比在加洛林帝国分裂后的日

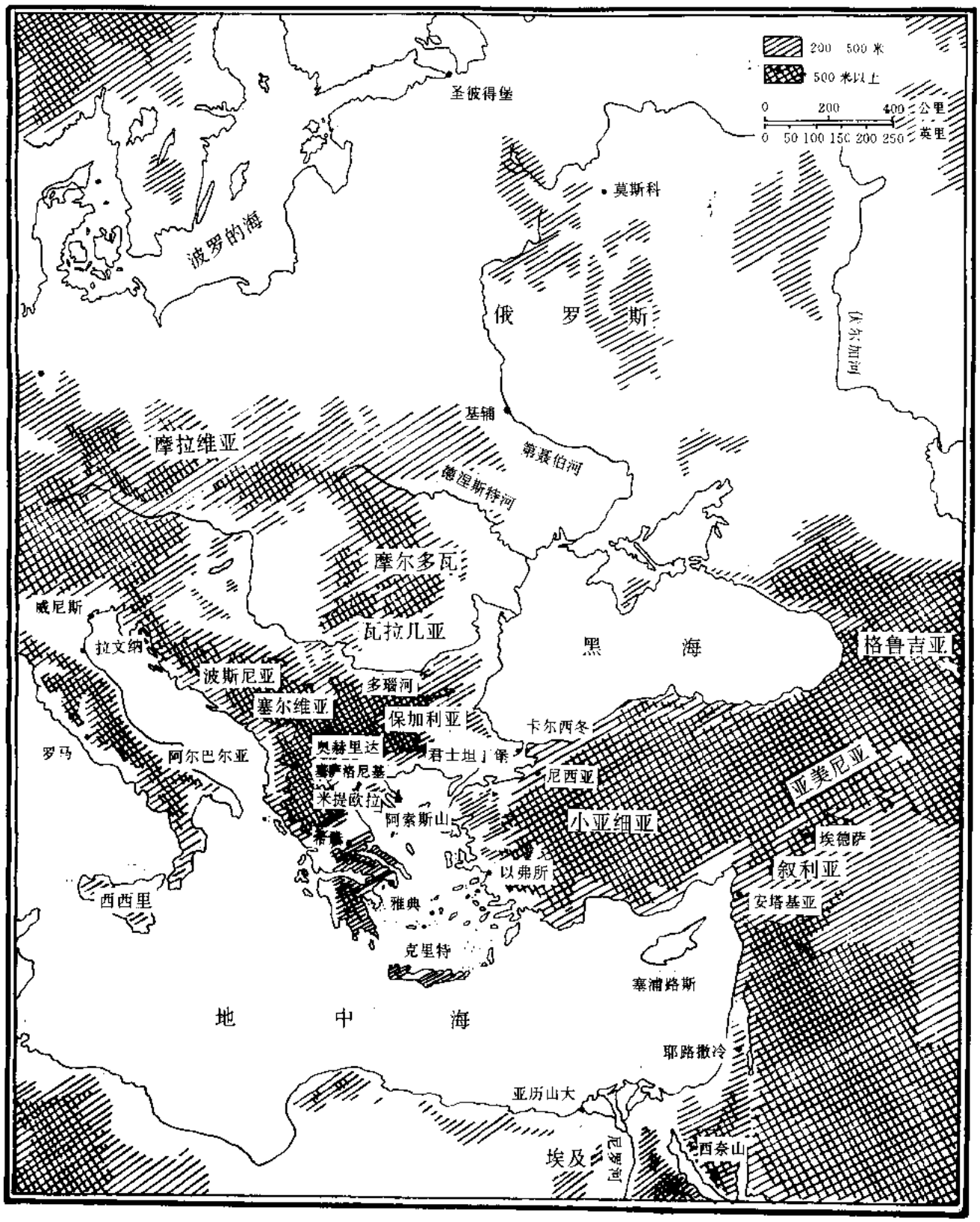
孔克斯修道院圣费思雕像 这是11世纪初期包裹着金子和镶嵌着宝石的木制品。圣费思雕像的姿态和目不转睛的眼睛是对一个东方君主的忘忆。目的是在一个社会中引起畏惧，这个社会主要依赖圣徒及其他超然权能的干预来进行管理，正如修道院依赖这些权能来保护自己的财产一样。

耳曼花费了更长的时间才出现。孔克斯地区在这一时代因公共权威的衰落和
120 新兴贵族的崛起而遭受了特别的困难。新兴贵族在新建的城堡中行使地方权力。但是，正如让·邓巴宾（Jean Dunbabin）所指出的那样，城堡主人面对其权力范围内不同群体的一致批评是脆弱的。在这种批评之中，以及在对完全不受制于王权的地方贵族的约束中，没有任何一个因素比崇拜地方修道院中圣徒的圣祠更重要了。地方群体的自我性就是藉此被清楚地表达出来反对其压迫者的。一般说来，这也是当地的男男女女在患病和遭受不幸时获得帮助的地方；更是一个政治分裂的时代维持社会基层秩序的主要手段。人们在法国比在日耳曼发现了更多的关于已死圣人的神迹奇事的描述，这是不足为怪的，因为那里特别需要这种东西。不过，法国也夸耀活着的圣徒，特别是那些跻身于圣人行列的人们。这些人在10世纪和11世纪作为院长管辖着克吕尼修道院。克吕尼修道院的奥多对强盗的作用，可以比得上佛罗雷的高茨林或孔克斯的圣费思雕像对肆无忌惮的骑士的作用。奥多的传记是由一个修道士撰写的，他对神迹奇事不感兴趣，而更为关心实际生活中的美德。克吕尼修道院在西方修道院中所取得的伟大地位或许说明了一个问题：活着的圣徒归根到底比死去的圣徒更具有效力。

以上对中世纪初期西方基督教的论述可能显得过分偏重于政治，而且，即使存在着我们所谈论的这种政治局面，许多读者大概也会感到诧异，因为这些谈论对教皇和罗马教廷所言甚少。在这一时期，诸教皇自始至终牢牢地把握着主教叙任权和对教会的管辖权。他们利用了加洛林王朝的神职人员为谋求提高自身地位而提出的各种请求，对其实行控制。与此同时，他们企图确立罗马教皇对保加利亚教会的权威，声称惟有他们有权建立一个新的大主教管区，如同968年在马格德堡那样。在历史进入公元1000年之际，他们与新的波兰教会建立了特别关系，并预言这种关系最终要在公元2000年时的一位波兰人教皇身上结出果实。不过，这段时期基督教会的政治事宜主要跟主教们发生关系。维罗纳的拉希尔（Rathier）主教在10世纪30年代写道：教会总的来说是主教的教会；耶路撒冷、罗马、亚历山大并没有得到排斥其他人的统治特权（他直截了当地把罗马塞到了中间）。在11世纪80年代，当美因茨大主教西格腓德想退休成为一个修士的时候，他的大教堂里的教士给他写了恐吓信。该信强调一种传统观念："世界上没有任何东西会胜过一个主教的生活；由于修士或隐士比起主教来并不重要，他们必须让位于他。"当人们沿着一条涉及伟大主教的线索去追寻时，他们就会明白是什么给那些作家留下了深刻印象。这条线索可以追溯到卜尼法斯和威尔夫里德以及早一代伟大的高卢和西班牙主教那里。在11世纪中期以前，甚至是对教皇本人伟大性的主要要求，就是他们的行为要像罗马主教那样：建立教会，征集穷人的救济品，并且为了帝国能够统治这座城市及其民众而抵制每一个微不足道的竞争者的企图。

所有这一切都会随着冠有教皇格里高利七世（1073—1085）名字的宗教改革
121 而发生变化。改革者的理想是建立一个以罗马这样的地方为中心，用理性的逻辑（这将使经院哲学大放光芒）、教会的律规和司法权来安排和治理的世界。与此相

对的是一个由礼仪、礼仪的圣化和魔法规定的世界。这是一个主教的世界，他们的思想——用亨利·查德威克的话说——是椭圆的。此种教会不是一个由中心地区进行控制的圈子，而是一个无中心的椭圆，椭圆上的点就是这个世界的主教辖区。这种旧有的思想意识必定会受到普世教会观念的挑战，后者包含着集权化体制的思想，正如8世纪沃尔图诺的修道院院长安布罗斯在为新约启示录作注时已所流露的那样。但是，这种体制将以基督教与国王和皇帝统治密切交织的自然结果为其特征。


200 500 米
500 米以上
0 200 400 公里
0 50 100 150 200 250 英里
圣彼得堡
莫斯科
波罗的海
俄 罗 斯
伏尔加河
基辅
摩拉维亚
第聂伯河
德涅斯特河
摩尔多瓦
瓦拉几亚
威尼斯
拉文纳
黑 海
格鲁吉亚
波斯尼亚
塞尔维亚
多瑙河
保加利亚
卡尔西冬
罗马
阿尔巴尔亚
奥赫里达
君士坦丁堡
尼西亚
亚美尼亚
米提欧拉
阿索斯山
小亚细亚
埃德萨
以弗所
叙利亚
西西里
雅典
安塔基亚
克里特
塞浦路斯
地 中 海
耶路撒冷
亚历山大
埃及
西奈山

东方基督教世界

第四章　东方基督教世界

凯里斯托司·韦尔（Kallistos Ware）

因此我在海上航行，来到了拜占庭这座圣城…… 123

在叶芝（Yeats）之前，许多其他人已表达了一种同样困惑的感受。11 世纪，一个去君士坦丁堡的访问者，沙特尔的富尔彻惊呼道："多么富丽堂皇的一座城市，城中的修道院多么庄严，多么圣洁啊！大路和街道上完全由民众创建的宫殿以及艺术作品是那样众多，看起来真是不可思议。而谈论各种丰富的精品——金银手饰、式样变化多端的服装和神圣遗物会令人厌烦。"甚至在今天，现代的伊斯坦布尔不过是昔日拜占庭一个淡淡的影子，当一个旅行者（她或他）进入圣索非亚这座象征着神性智慧的教堂，并且站在巨大的穹窿之下，全身也会感到一种惊畏的震颤。教堂中到处悬挂着吊灯。在 6 世纪 30 年代，皇帝查士丁尼重建这座教堂后不久，普洛科匹乌（Procopius）这样表示："你也许会说，内部得不到外面阳光的照耀。但是，这种光辉是从里面发出来的。"因此，让拱型屋顶笼罩中部空间是不费力的，"它似乎不是建筑在坚固的砖石上，而是由一根金色的链条从天堂上悬挂下来的"。

位于君士坦丁堡城市中心的这座"伟大教堂"——如人所称，也许可以形象地比喻为东方基督教世界的象征。1100 多年以来——从 330 年 5 月 11 日君士坦丁大帝把该城命名为"新罗马"，一直到 1453 年 5 月 29 日土耳其人占领这座城市为止——除了 1024－1261 年被十字军占领的一段短暂的时期之外，君士坦丁堡一直是东罗马帝国的首都和正统基督教的中心。1453 年也并不标志着君士坦丁堡作为一个基督教中心的历史的终结。尽管圣索非亚成了一座清真寺（现在是一个博物馆），但是君士坦丁堡的宗主教继续住在这座城市中，并在内务以及宗教方面对苏丹[①]的东正教臣民行使司法权。宗主教至今仍在那里，尽管在过去的 30 年中他面临着被驱逐的危险。他在君士坦丁堡的信徒现在总共不超过 3000 人，但在世界范围的正教教会中，却保持着"同级主教中的首席"这一荣誉地位。

然而从 330 年起，东方基督教的世界故事就再也不是关于一个城市的故事了。 125
君士坦丁堡的宗主教只是四个东方宗主教中资历较深的一位；在他之下，其他三位按地位高低排列，但在司法权上相对独立的，是他分别在亚历山大、安提阿和耶路撒冷的同事。这种有四个重要宗主教职位的模式在 4 世纪开始出现，并且在卡尔西顿公会议（451）上得到正式认可。但这四个宗主教职位从来就不具有惟一

① 苏丹　即某些伊斯兰国家最高统治者的称号。——译注

神圣的场所 苏士坦丁堡的圣索菲亚教堂（内部朝西）。加勒帕尔·福萨提的画（1852）表明这座使用中的教堂是一个海真寺，一直到1453年，这个两教派的宗教（指苏士坦丁堡主教）还在主持柔札并且加冕皇帝。

重要的中心地位。在这一时期之初，再向东方，埃德萨成为叙利亚语区的基督教中心。一开始，东方的所有基督徒，不论是希腊人、叙利亚人、科普特人或亚美尼亚人，都过着相互交流的团契生活，但是5—6世纪的分裂造成了持续至今的四分五裂的状况。因此，除了讲希腊语的拜占庭教会之外，还存在着与之有别的其他东方教会，包括常被误称为“景教”的东方教会和五个一般称为“基督一性论派”的非卡尔西顿公会议所认可的教会。从9世纪起，拜占庭的传教运动在斯拉夫人中的扩展使下列北部正教民族教会应运而生：保加利亚教会、塞尔维亚（现在称南斯拉夫）教会以及最重要的俄罗斯正教会——其中心开始在基辅，后来移至莫斯科。这些教会与君士坦丁堡一起，都在基督教东方错综复杂而且变化多端的画面上占有一席之地。

“有机的躯体”：拜占庭政体中的皇帝和主教。

在拜占庭时代的君士坦丁堡，怎样才能感到自己是一个基督教徒呢？两个重要人物在此居于主导地位。一本可能是由主教圣阜丢斯[①]（Photius）于880年前后在君士坦丁堡起草的法律教科书（*Epanagogē*）中谈到：“政体（politieia）像人一样由才能和肢体组成，皇帝和宗主教是其最伟大和必不可少的组成部分，故臣民身体和灵魂的安宁与幸福取决于王权和祭司权力在一切事务中的协调一致。”在这两个主导性的人物中，到目前为止，较强有力的是皇帝。然而，尽管二者从来就不是平等的合作者，但是他们都被视为政治机体发挥恰当作用的必要保证。

我们现代人所认为的教会和国家间的区别，在拜占庭人看来是毫无意义的。他们并没有把教会和国家视为两个相对的实体，依靠合作或斗争而存在；而是认为社会是一个单一的、融合的整体。皇帝承担着宗教和民事义务，他关注自己臣民生活的全貌，因而在其他事情之中，对人们敬拜上帝的方式也表示关注。君士坦丁说过：“就我的皇帝职位而言，还有什么职责比消除错误、制止草率的判断，以及因此使全体人民向全能的上帝献上真正的宗教、真诚的和谐和恰当的崇拜更高尚呢？”正如君士坦丁堡的安东尼宗主教1395年前后写信给俄罗斯大公瓦西里（Vasilii）时所说的那样：

> “这个神圣的皇帝在教会中具有至高的地位，他和其他统治者及别的地区的管辖者不一样，因为是他从一开始就在所有人居住的地区建立和巩固了真正的宗教……对基督徒来说，拥有一个教会而不拥有一个皇帝是不可能的。教会和皇帝具有一种伟大的统一性，同在一个伟大的共同体之中；他们不可能被相互分隔开来。”

当为了皇帝的利益作出诸如此类的论断时，不应该忘记拜占庭帝国曾有几个统治者是女性，她们不仅是皇帝的配偶，而且是依据自己生来俱有的权力进行统治的

① 阜丢斯（约820—891）　为希腊及俄国教会史大人物之一，曾两度为君士坦丁堡宗主教。——译注

"上帝加冕"的统治者
基督在给皇帝罗曼诺斯二世和女皇欧多西亚加冕（出自945年君士坦丁堡的象牙浮雕）。

女皇。这里所谈及的基督徒皇帝的一切，也适用于他们。

拜占庭帝国意识形态的基本原则，是在4世纪30年代由该撒利亚的宫廷主教优西比乌制定的。当时的统治者也即第一位基督徒皇帝君士坦丁一世。实际上，直到最后一个皇帝君士坦丁十一世1453年在该城城墙边与土耳其人作战失败之前，这些原则都一直保持着原样。优西比乌的理论可以用这样一个短语加以概括："人间如同天堂。"皇帝被看成具有活生生形象的基督，是上帝在尘世的代理人。皇帝的世俗统治再现了上帝在天上的统治。用优西比乌的话来说，"皇帝是按照天上的王权形象加冕的。他目视上方，按照上帝的原型指导和引领着世人。"就像上帝规定着宇宙秩序一样，皇帝规定着社会秩序。上帝通过他的神圣活动使所有的创造物在自己的绝对治理之下进入协调状态；而皇帝用一种类似的方法使所有的人

127

在他的绝对统治下，在一个普世性的基督教国家的结构中进入有序的和睦状态。

优西比乌关于“形象”的学说与西方的圣奥古斯丁于410年在罗马落入野蛮人手中后所提出的“双城”[1]政治理论完全不同，成为基督教东方的规范性教义。优西比乌是根据连续性的观点来考虑这种形象里所体现的上帝原型，而奥古斯丁是根据非连续性的看法来考虑这一点的：即上帝之城在这个堕落的世界上完全有别于任何人类城市或社会。对优西比乌来说，柏拉图的理念论是这一概念的构架，对奥古斯丁来说，其概念的构架则是末世论。

“神圣的皇帝在教会有着重要地位”　因为在神职人员和召任官员陪伴下，查士丁尼把圣餐用的酒饼带的圣屉上（出自约547年拉文那的圣维特尔教堂的一壁灰泥图案）。在圣餐非常教堂主要的圣餐礼上，皇帝加入了“大入礼”[2]（圣餐仪式中的奉献酒饼的队伍），与神职人员一起通过圣殿大门进入圣所。

① 即“世人之城”和“上帝之城”的政治理论。奥古斯丁认为，人们虽然应该服从世俗教权，但世俗政权只是“世俗之城”，最后终将覆灭，并逐步由“上帝之城”完全取代。教会则是“上帝之城”在尘世的体现。这一学说为中世纪西欧基督徒的教权至上论提供了理论依据。——译注

② 大入礼　圣餐仪式之一，象征基督进入耶路撒冷，接受痛苦与死亡。——译注

作为上帝的形象和代理人，皇帝每天主管宫殿中的“礼仪”，这种仪式包括精心制订的宫廷礼仪和官僚等级制度。这样，通过帝国的行政管理，拜占庭维持了一个统一的“有机的躯体”，它可以用查里·威廉斯的《塔里辛通过罗格勒斯》(*Taliessin through Logres*) 一诗中的话来表达：

> 这位行政官员跳下斑岩阶梯，
> 带着公文穿越帝国之域。
> ……
> 有机的躯体一起吟颂。

但是这个“有机的躯体”也有宗教性的一面，而皇帝在这个方面同样起作用，尽管他只是一个平信徒。在伟大庆典的神圣礼仪期间，皇帝要在圣餐的祝圣仪式前将奉献给上帝的面饼和酒带进圣所放置在圣坛上面，这样，通过索非亚教堂的崇拜，他在教会里的作用得到了明显的体现。

西方作家有时把拜占庭模式描述成“凯撒式的教皇统治”，意指凯撒这个世俗的统治者也是教皇和教会的最高治理者，但这个概念容易使人产生误解。查士丁尼在他的第六篇新法中——对拜占庭政治理论的一种精辟阐述——谈到了祭司职位和王权之间有一种“愉快的协调性”，但是他并没有说一方从属另一方。在约翰五世（帕莱阿洛哥，Palaeologus）和一次圣议会（Holy Synod，1380—1382）之间达成的协议中，皇帝被称作“教会总的保护人”，但不是“教会的元首”；这个元首是基督。可以肯定，皇帝在教会范围中的权力是广泛的。他在圣议会呈送的
128 一份三人名单中挑选宗主教，有时候甚至根本不征求圣议会的意见就指定宗主教。如果有位宗主教公然反对他，皇帝几乎总能确定无疑地将其罢免。皇帝是教会会议的召集人，他亲自抑或任命某位世俗委员代他主持会议，并且通常能够决定由主教们讨论的议事日程。在教会会议结束之后，由他审定决议，并且宣布这些决议是帝国法律。

然而皇帝的统治权也有局限性。在许多决定性的场合，当执政的皇帝试图强制实行一项特别的宗教政策时，大部分神职人员和平信徒往往能够成功地抵制他的企图。例如，这种情形曾经先后发生于 7 世纪基督一志说[①]（Monothelete）论战期间，8 世纪和 9 世纪反对圣像崇拜的争论期间以及 13 世纪和 15 世纪与罗马教皇再次联合的谈判期间。拜占庭教会从来就不是粗糙的埃拉斯图派教会。[②]

129 皇帝在君士坦丁堡的对手——宗主教从 595 年起就以“普世教会的牧首”著称。从字面上讲，这指普世或者世上凡有人类居住的地方的宗主教，即“全人类”的牧首。但在现实中，他仅仅是东方基督教帝国的主教。尽管君士坦丁堡的宗主教没有把东方的正规司法权交给罗马教皇，但在与罗马分裂之前，他一直把教皇尊崇为长者。这个宗主教也承认其他三个东方宗主教的自治权，尽管——特别是在 7 世

① 基督一志说　即基督虽有神人两性，但却只有一种意志。649 年拉特兰会议定之为异端。——译注
② 埃拉斯图派　即主张教会应该完全服从国家的教派。其代表人物是瑞士医生及神学家埃拉图斯。——译注

纪中叶的阿拉伯征服之后——他们的影响实际上大大低于他本人的影响。

君士坦丁堡的大多数宗主教与圣议会——“国内宗教会议”（synods endemousa）进行了密切合作。后者由该城附近地区的教会领袖和临时居住在首都的其他主教组成，通常为连续性会议。当重要的教义或涉及教会律规的问题出现时，较大的主教会议通常在君士坦丁堡城内或邻近的地方召开。而逢特殊情况，召开一次“全体性的”或“普世性的”公会议，它原则上代表整个基督教世界。拜占庭基督教社会认可了七次这样的教会公会议——首届举行于 325 年，最后一次为 787 年。对东正教来说，普世性的公会议与圣餐一起构成了上帝继续存在于世间教会的显而易见的最高表达方式。鉴于中世纪期间西方教会日益成为君主政体，拜占庭的东正教徒们就像在现代一样，总把他们的教会看成是具有最高权威的公会议[①]。正如意大利籍的希腊人巴尔拉安（卡拉布里亚人）于 1339 年在阿维尼翁对教皇本尼狄克十二世所说的：“只有一种实现统一的有效方法：在东方召开一次全体性的公会议。对希腊人来说，由一个全体性的教会公会议决定的任何事情都具有法律权威。”巴尔拉安曾由拜占庭皇帝派去与西方商谈再度联合。在东正教看来，五旬节的奇迹会在每一次真正的公会议上重现：圣灵降临，众人心智统一，真理开启。

从 6 世纪或 7 世纪起，基督教东方的主教们就被要求守独身。在现代正教惯例中，主教头衔特别限于授给修士，而不仅仅授给守独身者，这个规则也许直到 14 世纪前后才得到改变。另一方面，有很多例子表明，基督教东方的教区神父是结过婚的男人，一直与妻子和家庭住在一起。神父通常在希腊东部结婚，而在拉丁地区西部守独身（特别是从 11 世纪起），这一事实已对基督教世界两个部分中的神职人员的地位和作用作出了意义深远的划分。与罗马天主教神父相比，东正教的教区神父在教育和日常生活方式上与平信徒之间的差别要小得多。在拜占庭城市教区中，特别是在君士坦丁堡的圣索非亚教堂里，一些神职人员很有学识，但多数乡村神父却未必比他们管辖的教徒受到过更好的教育。他们中的多数人依靠 130
某些世俗职业谋生，通常是从事农业，要不然就是充当手工劳动者，如皮匠、金属加工工人等等；受过良好教育的人也许是学校校长。教会准则详细说明了许多不允许神职人员从事的职业，他们将不能经商，不能成为银行家、小旅馆老板、妓院老板或进入“政府机构”。可是，我们对拜占庭教区神职人员的了解相对较少，因为现存的资料主要是提到了主教或修道士。

在西方，蛮族入侵未能有效摧毁的惟一教育就是神职人员在教会内部所受的教育。但是在拜占庭，许多平信徒，特别是在政府机构中的高层人物，不仅能很好地阅读古典文学和哲学，而且有时还通晓神学。偶尔，学识渊博的文职人员也当选为宗主教；784 年的塔拉休斯（Tarasius），806 年的尼斯福鲁斯（Nicephorus），以及 858 年的阜丢斯，在他们被选为宗主教时都是平信徒。及至 1353 年，当平信徒朝臣尼古拉斯·卡巴斯拉斯还只有 30 多岁时，他就被推选为三

① 东方基督教认为公会议的权力高于教宗，教会应由公会议管理。——译注

个宗主教候选人之一，尽管最后他落选了。这种经久不变的有关世俗学说的传统，意味着平信徒在拜占庭教会团体里从来就不是纯粹消极的因素。这对于真实地估价东方教会和国家间的关系是一条重要的线索。

“天使般的生活”：修道生活的见证

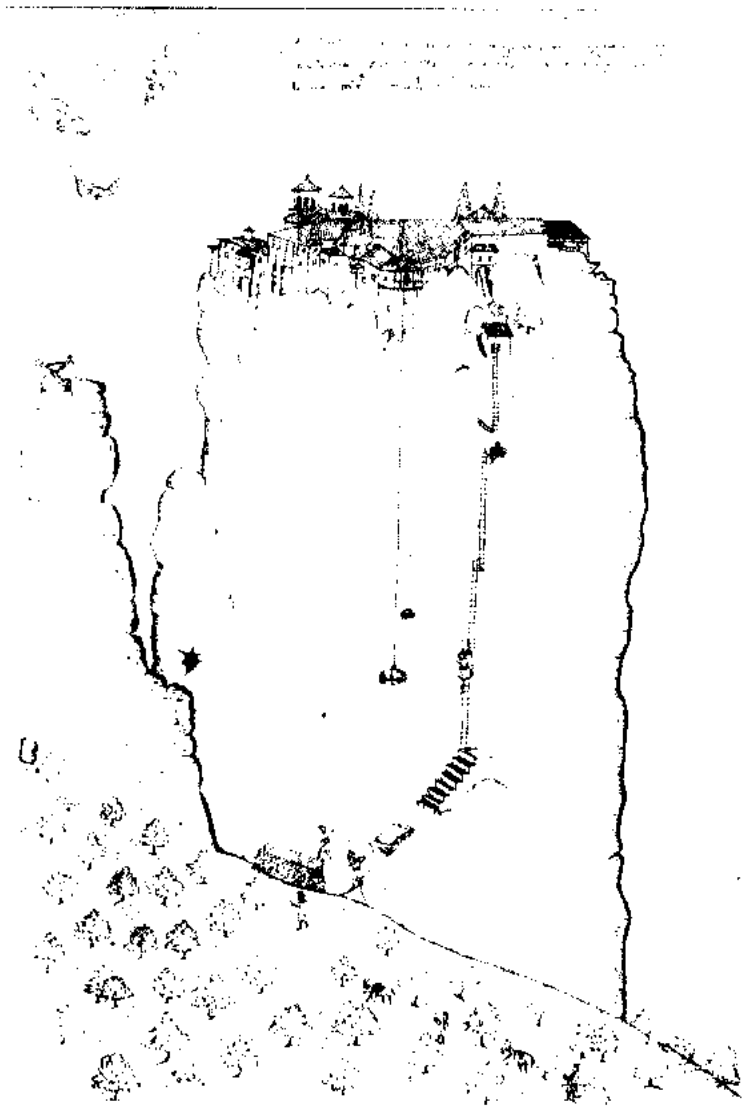
9世纪的修道院改革家斯都弟修道士（the Studite）圣狄奥多尔[①]说：“修道士是教会的支柱和基石。”在拜占庭的“有机的躯体”中，修道士和修女所追求的祈祷生活被看成是对社会组织和宗教机构的必要支持。在4世纪，对《埃及修道士的历史》（*History of the Monks in Egypt*）一书的匿名作者来说，修道院形成了围绕整个基督教群体的防御堡垒：“埃及（或the Thebaid）的所有城镇或乡村都被隐修院环绕着，就像是由城墙围绕着一样，而民众依赖它们的祈祷就像是依赖上帝本人一样……通过祈祷，这个世界得以继续存在。”修道院在基督教东方随处可见。它们多数修建在城市中，仅在君士坦丁堡一处，我们所知的就至少有300个。其他修道院建筑在已被开垦耕作的乡村，有些甚至座落在遥远的荒野，如西奈山的圣凯瑟琳隐修院，阿索斯的圣山修道院，建在山岩峭壁上的加帕多家隐修院，或位于塞萨利陡峭的火山岩上的梅提奥拉隐修院。

修道院群体的大小各不相同。有些修道院群体组织严密，拥有土地和商业机构，还有成百上千共同生活的兄弟。另有一些修道院资源有限，也许至多只有三四个人。这些修道院有一部分是由皇族成员或贵族创办的，另一些由一小群农民建成，旨在保证自己及家人在世期间和死后都能得到代祷。基督教东方不实行
131 集权的体制，这与兴起于10世纪和11世纪的西方教会体制颇为相似；每一个东正教修道院在院长的统管下皆为一个自治体。这是圣本尼狄克在其《会规》中所预见到的那种类型。

隐士在东方基督教世界总是比中世纪和中世纪后期的西方更加普遍，到处可以发现与世隔绝的圣人，有时候靠近一个修道院或一个乡村郊区，有时在森林中或在沙漠深处。他们的住处也许是一个小屋或山洞，甚至是一棵树或一根柱子的顶端。对基督教东方来说，杰出的修道士是隐居者而不是修道院驻院修士。正如叙利亚人圣伊萨克（St Issac）所说的，“基督教会的荣耀在于隐修士们的生活。”

基督徒的修道生活在4世纪初首先是作为一种有特色的运动出现的，但是与其说它是一种革新，不如说它从一开始就是基督教禁欲精神的新的表达形式。禁欲主义恰好在君士坦丁皈依基督徒后一段时间内有组织地得到发展决不是偶然
132 的，当时对教会的迫害已经结束，而基督教正变得更有特权。当溅洒着基督徒鲜血的殉道中止以后，修道士们仍然在心灵和良知深处缅怀着昔日的殉道者，因而保持着富有自我牺牲精神的活力。作为官方基督教的一种平衡力量，他们随时在提醒教会：不要把上帝的王国等同于任何世间的王朝。通过这种方式，他们成功

① 圣狄奥多尔（759—826） 原为斯都弟隐修院修士，后任该院院长，半生效力于使教会摆脱王权控制。——译注



追求与世隔绝　画中是帖撒里的一个建筑在陡峭山岩上的隐修院，即梅提奥拉的圣巴兰隐修院。这幅画出自18世纪俄国朝拜者瓦西里·巴斯基之手。画中一个修道士通过梯子向上爬，同时用绳子吊食物和柴木。一直到这一世纪也没有其他的登山方法。

地发挥了末世论的作用，用圣格里高利·帕拉马斯的话来说，就是充当了预言基督再临的先知。

修道士的职业既适合于男人也适合于女人。实际上，妇女通常也很有理由声称自己是修道院的开创者。埃及的圣安东尼和他的同胞圣帕科缪（St Pachomius）一向被认为是“基督教修道生活的创始人”（事实上，修道生活既起源于埃及，又起源于叙利亚）。但安东尼在3世纪70年代还是一名青年，他希望在父母去世后成为一个禁欲主义者。当时他委托自己的妹妹照管一座修女院，那就是他的传记作者圣亚大纳西所说的巴特农女神殿（Parthenon）。安东尼的革新就是从居住区转移到遥远的沙漠地带；但是早在他或帕科缪考虑推行禁欲主义之前，埃及就已经有了今天被称作修女的有组织的团体。由修女所发挥的开拓作用，在该撒利亚的圣巴西流身上表现得特别明显。圣巴西流是小亚细亚禁欲主义生活的组织者，并且是《修道守则》（*Rules*）的作者。《修道守则》今天依然是东正教修道院生活

133

的主要依据。他的姐姐圣马克立拿在他这样做之前就已接受了禁欲主义，而如果没有受姐姐的影响，他也许永远不会成为一个修道士。然而，在古代和现代，纯粹从男性的角度来描述修道院的历史，实在是太平常了。

拜占庭人期望从修道院得到什么呢？总的来看并不是想得到知识和教育。一些修道院创办了学校，但是只有初级水平，并且着意培养未来的修道士。手稿的抄写被看成是手工劳动而不是学术研究。当拜占庭寻求知识的时候，它宁愿注重具有高级官衔的文职人员。大多数东正教修道士不是神父而是平信徒（今天也如此），他们靠双手从事农业，或从事某种形式的手工业。同样，这也成为圣本尼狄
134 克用来预见修道院生活的方法；众多的西方修道院只是在后来才变成神父学院的。

有几个关于修道士从事布道工作和传播福音派教义的例子。一个例子是10世纪的圣尼肯(St Nikon)，他因独特的布道开场白而获得了"劝人悔改者"(ho metanoeite)的绰号。圣尼肯在阿拉伯人占领克里特之后使那里的民众重新皈依了基督教，后来又在伯罗奔尼撒南部的异教徒斯拉夫人中间工作。另一个例子是18世纪的"新殉道者"，埃托利亚人圣柯斯默司（St Kosmas），他从阿索斯山出发，经过漫长的传道路程，向面临滑入伊斯兰教巢臼危险的希腊和阿尔巴尼亚基督徒布道。然而总的来说，传福音并没有被修道院以一种系统的方式接受下来。

更加重要的是修道院的社会工作和慈善工作。殷勤好客从来被看成是修道士职业的一部分。有关资料不断提到，一个修道士——甚至是一个隐士——应该
135 关心病人，并且为穷人提供施舍。他对他人不应该索取，而是应当给予。例如，过修道生活的主教圣约翰·克里索斯托姆(St John Chrysostom)就曾经对社会公义表现出一种炽烈的热情。他专门谈到过两种圣坛：

> 你要尊重教会的圣坛，因为基督的身体就安放在上面；但是你要蔑视那些属于基督身体的人，哪怕是看见他们濒临死亡，你也要显得漠不关心。你到处可以看到这种活生生的圣坛，它位于街道和市场，你在任何时候都能为它献上祭物。

用伟大的拜占庭人N. H. 贝恩斯（N. H. Baynes）的话来说，"早期拜占庭禁欲主义的杰出特征之一，就是……得到了穷人和被压迫者的支持……拜占庭在它需要的时候，为了充分保证自己的同情心和救济援助，本能地转向对禁欲者的帮助和安慰。"修道院的慈善工作常常采取一种严密的组织方式。圣巴西流认为，博爱——对人类的积极的爱——是修道士职业不可分割的一部分。他因此在该撒利亚为穷人建立了一系列慈善机构：医院、孤儿院以及旅店。米海尔·阿塔莱昂特斯于1077年在君士坦丁堡订立的教堂地基特许状中规定，这个群体——由8个修道士组成的群体——应该维持一个"赡养穷人的中心"。每天，6个穷人将得到一顿饭和"肉、鱼、奶酪、煮熟的蔬菜(陈的或新鲜的)或任何上帝赐予的东西……不允许有一天在没有丝毫仁慈行为的情况下度过；而且要让教会的兄弟姐妹们对每一个穷人敞开修道院的大门以及他们自己的胸怀，施舍其一切所有，甚至是最后一点剩余"。

但是，慈善工作在基督教东方从来没有被看作是修道生活的主要职能。修道士和修女的主要任务就是祈祷。修道院首先是一个不受干扰、日复一日、井然有

一种适宜于妇女以及男人的职业　这是14世纪的一幅袖珍画，图中人物为君士坦丁堡圣母修女院的院长和修女们。

序地进行每日祷告的地方。尽管阿塔莱昂特斯把社会工作分配给他的修道士们，但他坚持修道士的主要职责乃是“认真地负责教堂的赞美诗和礼拜仪式”。修道士通过面向上帝来为世界服务。与其说他通过所做的一切来帮助社会，不如说他通过自己内在的生命——对完美境界的全心全意的追求——来帮助社会。正如叙利亚人圣伊萨克用经过深思熟虑的反论指出的那样，“塑造某人自己的灵魂”比“把所有的异教徒从错误中拯救出来去敬拜上帝”要完美得多。

在当时，这就是拜占庭人期望从修道院得到的东西：总的来说不是学识、福音的传播或有组织的施舍，而是圣性。他们期望在那里找到修道士和修女为自己的罪孽代祷，并在危机时刻为自己提供化险为夷的忠告。在各个时期，一个以东正教修道生活为特征的人物就是“老人”(Gerōn)，或是具有神授能力的“长老”(在斯拉夫语里为starets)——他不一定年长，但是在灵性经验上成熟，并且能够指导他人。修道院“老人”的原型就是埃及的隐士圣安东尼[①](St Antony)。正如

① 安东尼（250—355）　传为基督教古代隐修院创始人。——译注

圣亚大纳西指出的，他在晚年成了“全埃及的治愈者”。东方基督教世界有自己的灵性之母和灵性之父，而耶路撒冷橄榄山（the Mount of Olives）的女修道院院长梅拉尼亚（Melania）就是一个例子。她指导年轻的埃弗格鲁斯（Evagrius）步
137 入了修道院的生活；后来，埃弗格鲁斯成为希腊宗教作家中最有影响的一位。一位长者不一定就是一个修道士，而有时是世上的平信徒。

在拜占庭眼中，这就是修道院对社会作出的真正贡献：祈祷、圣性和灵性上的引领。

“这种信仰使全世界坚定……”：清晰的定义

拜占庭时代的前500年中，从4世纪初到9世纪初——七次公会议的时代——是一个不断探索教义的时期。对现代读者来说，这些辩论常常是深奥难懂和枯燥乏味的，但在当时却引起了人们普遍强烈的兴趣。阿里乌的神学赞美诗是由亚历山大的码头工人吟唱的。纳萨（Nyssa）的格里高利于4世纪80年代初期在君士坦丁堡抱怨道，他无法得到关于实际问题的直接答覆：“如果你要某人给你一些零钱，他会对基督的‘被生’和‘不被生’问题进行哲学分析……如果你对一个从人说：‘我的浴水准备好了吗?’他会告诉你耶稣基督是从虚无中被造出来的。”在6世纪赛马竞技场上的竞争对手蓝队和绿队之间，每一方分别支持基督论中的某一特定观点——参加教会论战的热情一直是现代希腊人的特征之一。1901年，新约的当代希腊文译本的出版导致了政府的垮台和学生们的抗议示威，其中8名学生遭杀害。我还记得，在最近雅典中部的一个场合中，我被严重的交通堵塞耽搁了。正如我的出租汽车司机所解释的那样，这是由于“失业神学家的骚乱”而引起的。

在七次公会议的时代中，教义讨论可以分成三个主要阶段。第一阶段在4世纪关注的重点是三位一体的神学。基督与作为圣父的上帝的关系是什么？在什么意义上上帝可以成为圣父、圣子和圣灵，而且依然是一体？在上帝身上怎样才会具有多异性的真正的合一？尼西亚公会议（325）——第一次普世性的公会议驳斥了阿里乌的观点，即作为圣子的上帝实质上低于作为圣父的上帝。根据尼西亚会议，基督属于永恒的和不能被创造的范畴，因为他是“出自于上帝本体的真实的上帝”，他与圣父“同体”或“同质”（homoousios）；圣父的实质，也就是圣子的实质。在随后60年中，阿里乌主义继续受到广泛的支持，但与此同时，尼西亚信经中的信仰内容首先得到了亚历山大的圣亚大纳西的维护，后来又得到了三位加帕多家教父的捍卫，他们是该撒尼亚的圣巴西流，纳西盎（Nazianzus）的圣格里高利（在基督教东方以“神学家格里高利”著称），以及纳萨的圣格里高利。尼西亚信经的立场最终于381年在君士坦丁堡召开的第二次公会议上得到重新确认。这次会议也提到圣灵的位格与其他两个位格是平等的，并“与圣父和圣子一起受到尊拜和荣耀”。

在第二阶段中，从431年到681年，兴趣的中心从三位一体转向了基督的位
138 格。如果基督是真实的上帝，在什么意义上他又是一个真正的人呢？而且，如果

圣三位一体　圣安德烈·鲁布列夫所绘的圣像（约1411），这是俄国所有的肖像画家作品中最著名的一幅。表达三位一体的惟一恰当的方法就是通过象征主义——以三个天使在橡树的荫凉下受到亚伯拉罕款待之形式。对于把圣像上的上帝描绘成一个蓄胡子的老人，东正教神学家通常予以谴责，尽管这种描绘偶尔会在东方基督教中发现。

他同是上帝和人，他又怎么能够成为一体呢？431 年，亚历山大的圣西里尔主持在以弗所举行了第三次公会议，强调基督位格的一体性，同时，证实了圣母马利亚是上帝的母亲（Theotokos）[1]。正如这次会议所阐述的那样，马利亚所生的不仅仅

① 上帝之母（Theotokos）　一译神之母，东正教认为马利亚是生神之母。——译注

伟大的圣母马利亚
希腊人狄奥芬尼所创作的圣像（约1592），基督教东方把马利亚至先重要的作用归之于她是"上帝的母亲"。没有马利亚本人的同意，上帝的道成肉身就不可能发生。

是一个与上帝密切相联的人——不仅仅是一个最大的先知或圣徒——而且又是一个单一的和不可分割的上帝与人合二为一的个体。君士坦丁堡的主教聂斯脱利（Nestorius）因为在基督身上的神性和人性之间作出了过于明确的区分而遭到谴责。他对"上帝的母亲"这一称号也持保留态度。聂斯脱利是摩普绥提亚的狄奥多尔的追随者，是安提阿基督论传统的主要阐述者，这种传统强烈地坚持基督人性的完整性。在亚历山大，则是基督的位格的统一性得到了更多的强调。

139 以弗所公会议间接地导致了一种持久的分裂。在东叙利亚和美索不达米亚，主要是生活在拜占庭疆域外围的波斯帝国中的基督徒感到，不能接受马利亚就是"上帝的母亲"的定义。他们受到了埃德萨神学派别的重要影响，这个派别是安提阿基督论[1]的主要核心之一。随着时间的流逝，他们逐渐形成一个单独的教会团

[1] 安提阿基督论：主张以历史方法解释圣经；反对亚历山大派以寓意方式解经。——译注

体，以叙利亚语言和文化为主体，从讲希腊语的拜占庭教会中分裂出来，并把君士坦丁堡作为中心。他们自称是“东方教会”，而有时则被西方作家称为“亚述人”、“迦勒底人”或“景教徒”；但是最后一个称谓容易使人产生误解，因为他们并不认为聂斯脱利有什么特别的重要性，而尤其尊敬摩普绥提亚的狄奥多尔。西方一度想象东方教会把基督分成了两个不同的位格，这肯定是不公正的。但赞同基督完整人性的观点在东方一直受到关注，这避免了把他身上的人性和神性混为一谈，好像他的人性被神性吞噬了似的。由于传教工作于13世纪跨越亚洲远至中国，这个“东方教会”此后在相当大的程度上因为受到迫害而夭折了。该教会最伟大的作家之一——17世纪的叙利亚人伊萨克（也以尼尼微的雅各著称）通过其著作而广为希腊人和俄国人所了解，但他们却没有意识到他属于一个无法与自己母教会交往的教会。这是一个典型的例子，它表明：一个教会虽然在表面上与母教会分离开来，但它仍能以一内在的、灵性上的合一方式继续存在下去。

由于安提阿的基督论在以弗所公会议上未能被恰当地接受，在卡尔西顿召开的第四次公会议（451）在某种程度上给它恢复了名誉。因为大会明确：基督“有着完善的神性和人性”，是“以这两种本性向我们显现的……这两种本性之间的一体性绝对没有因为其差异而遭到破坏，而是保存了每一种本性的特性，并且同时体现在同一个人和同一质体上”。显然，这是试图在亚历山大派和安提阿派之间建立一种平衡，因而要让道成肉身的基督既有多异性，又有统一性。但是在埃及、叙利亚和其他地方，亚历山大的西里尔的追随者们认为，会议确定的概念带有浓重的“聂斯脱利主义”色彩，它暗示着救世主基督身上的神性和人性仍然是分离的。所以，他们宁愿说基督“生来具有两种本性”，而无意承认基督“显现于两种本性之中”。

在西方，人们对早期基督教教义的探讨于451年突然中止，但对基督位格的辩论在随后的两个世纪中一直没有消失。尽管卡尔西顿公会议很重要，但它并不是一个终结点，而不过是一个较为漫长的过程中的插曲。君士坦丁堡的帝国政府尽全力协调与埃及和叙利亚的一性论派基督徒的关系。553年，在君士坦丁堡召开的第五次公会议采取一种“新非一性论”的立场，用西里尔的理论重新解释了451年的公会议：基督“体现于两种本性之中”，但如西里尔所做的那样，也有必要证明基督具有“道成肉身的性质”。鉴于431年以弗所公会议明确过“上帝是生出来的”，553年君士坦丁堡宗教会议宣称“上帝已经死去”，用著名的“上帝受难派”（Theopaschite）语言——承认上帝受难之说——来表达就是：“荣耀的上帝和神圣三位一体中一位的肉身被活活地钉死在十字架上。”

然而，新非一性论派的让步却被多数一性论派斥为表述失当。633年前后，皇帝希拉克略在君士坦丁堡宗主教圣赛奇的支持下，尝试了一种新的妥协方案，即认为：虽然基督具有两种本性，但他惟有一种“能量”或行为方式，并且惟有一种意志。这种观点被判断为基督一志论。它一开始获得了一些成功，但最终却未能使任何人感到满意。当非一性论派神学家，如忏悔者圣马克西穆斯认为没有意志的人的本质是一种不真实的抽象物的时候，一性论派只想对卡尔西顿公会议进

行直截了当的谴责。据他们的观点，如果基督是一个真正的人，那么他就必定会具有真正的人的自由，他“曾经像我们一样在各方面经历过试探，只是他没有犯
141 罪（来4：15）”。马克西穆斯在遭放逐的生活中死去了，但他的神学在他死后的第六次公会议上（681年在君士坦丁堡召开）获得了成功。这次会议承认基督有“两种本能的力量”和“两种本能的意志”，即具有人的意志以及神的意志。用这种方法，非一性论派的关于两种本质的基督论重新明确地得到了认可。

不过，此时君士坦丁堡的帝国政府实际上已无心谋求与一性论派达成妥协，因为随着穆斯林在634－639年间的扩张，一性论派者大都转移至拜占庭帝国境外居住。回顾往昔，持基督“显现于两种本质之中”观点的人与认为基督“生来具有两种本性”的人之间的分歧常常是微不足道的。这两派人都同意基督是一个真
142 正的人，也是真正的神。可悲的是，在451年的卡尔西顿公会议之后的两个世纪中，这两派之间持续已久的协定被证明是不可靠的。如以弗所公会议一样，卡尔西顿公会议导致了一种长期的分裂。

埃及的一性论派基督徒最终变成了今天的科普特正教教会，而叙利亚的一性论派则发展成为当今的叙利亚正教教会，它通常被称作“雅各派”（Jacobite）（追随6世纪的主教雅各·巴拉多斯或巴拉戴）。紧密依赖于科普特人的是埃塞俄比亚正教会，这个教会直到1959年才完全独立；印度南部马拉巴的叙利亚正教会，与叙利亚的“雅各派”教会联系甚紧，该教会的成员因追随其创始人使徒圣多马又有圣多马派基督徒之称。至于亚美尼亚正教会，则是一性论派的第五个成员。这五个教会常常被称作“基督一性论派”，因为它们追随西里尔，把基督描述得只具有“一种本性”，尽管这并不意味着否认基督完整的人性。同被划作“东正教”的一性论派相比，把这五个教会称为“远东正教”就不会让人误解。从1966年以来，一直在东正教这两派之间进行的讨论清楚地表明，他们相互间的分歧主要是个语义问题，也就是对“本质”（physis）一词的意义理解不同。因此，人们完全有理由期望非一性论派和一性论派之间的分裂——基督教历史中最早的分裂之一——在当今时代彻底愈合。这一点对东方基督教世界极其重要，因为它预示着在当代进行“普世性的跨教派对话”的光明前景。

关于圣像的论战是七次公会议时代所经历的第三个发展阶段。所谓圣像，是指基督、圣母马利亚、天使或众圣徒的某种肖像或形象化的体现。圣像也许装在一种彩色的木板画框之中，但它可以是镶嵌在教堂墙上的一幅图案或壁画，也可以是一个绣制品，一幅金属画，抑或甚至是一个雕像——尽管立体画在东方基督教艺术中极为罕见。对使用圣像的首次攻击从726年延续到780年，当时这种攻击被女皇伊林娜制止。787年第七次公会议——如第一次一样在尼西亚召开——规定用圣像描绘基督和众圣徒从神学意义上讲是正确的，并且要求从礼仪上表现出对这些圣像的尊崇。随后而来的是815－842年对圣像的破坏时期，但这没有被极端化。843年在女皇狄奥多拉统治下最终恢复了对圣像的使用，这在后代的记忆中成为“东正教的胜利”，并且每年在大斋节节期的第一个礼拜天进行纪念。有趣的是，尊崇圣像的两个帝国统治者竟然是女性。

圣像崇拜者不仅把圣像看作是一种装饰品抑或个人心爱物，而且把它看是真实表达基督教信仰的重要途径。正如 787 年的公会议在关于圣像的教义宣言中所强调的那样：

> 这是使徒们的信仰，
> 这是教父们的信仰，
> 这是正教的信仰，
> 这种信仰使全世界变得坚定。

大多数争论的焦点并不在于普通的圣像，而主要集中在救世主基督的圣像上面。 143
对于争论的双方来说，他们需要搞清楚基督的位格这一基本教义问题，而不是所谓宗教艺术的实质问题。因此，关于圣像的争论或可看作是 5—7 世纪基督论之争的一种延续。圣像崇拜者认为：既然基督是通过肉身显现于世的，那么用线条和颜色来描绘他的面孔不仅是可能的，而且也显然有此必要；拒绝描绘基督，在某种意义上就是对他的完整人性表示怀疑。况且，用 787 年公会议上的话来说，圣像是一种保证，即“上帝的道成肉身是真实的，而不是个虚幻”。

圣像崇拜者进一步证明了几个观点。第一，针对破除圣像者指责他们搞偶像崇拜的说法，他们为自己辩护说，他们的行为是把崇拜上帝和给予圣像“相对的敬重”（schetikē timē）严格、细致地区分开来的，因为信徒只能对上帝和圣三位一体进行崇拜；第二，圣像崇拜者赋予圣像以训导价值，称圣像是“敞开的、提醒人们上帝确实存在的书籍”。大马士革主要的圣像捍卫者之一圣约翰（St John）声称：“成文的语言是给那些识字的人看的，而圣像是给没有文化的人看的；用耳朵聆听演讲与用眼睛欣赏圣像是一回事。”第三，约翰和其他人使用了一种也许可以称为“生态学”的论点。在他们看来，圣像表明物质事物包含着承载精神的潜力；上帝需要受到崇拜，但是对他的敬重不仅要通过言语，而且要通过木刻、绘画以及雕塑来表示。

正如大马士革的约翰认为的那样，破除圣像者在宗教立场上都是过分的唯理智论者。约翰一度抗议道：“不要轻侮物质，因为它并非不值得敬重。上帝创造的一切都不能加以蔑视，否则就会犯摩尼教的错误。”圣像清楚地表明了物质世界内在的神圣性，并且祈求上帝祝福所有人类艺术家的创造性。圣像作者被当作被造的天地万物的祭司，他使万物神性化，并且使它们清晰地发出对上帝的赞美声。用 J. R. R. 托尔凯恩的话来说，艺术家扮演了“次等的造物主的角色”，即成为仿效造物主上帝形象的一位“创造者”。而斯都第修士圣狄奥多尔则称：“上帝按照他的形象和外表造人的事实，意味着圣像的创作在某种程度上是一种神圣的工作。”

圣像在拜占庭所有传统的正教教会的崇拜中起了核心作用。当它们也在非一性论派人中使用时，远远没有成为崇拜活动的中心。但在拜占庭东正教中，它们却享受到了极高的礼遇：它们的面前随时供燃着香烛，信徒们拜倒在其面前并亲

完美的神性和人性 14世纪塞尔维亚阿塞斯山第二达修道院里教堂主基督的圣像，把基督接绘成神人一体（Theanthropos）即“神人”的可能性，是圣像破坏之争的核心内容。

吻它们，在列队行进时则将它们捧在胸前。圣像在信徒的家中和教堂里是必备之物，东正教的礼拜活动离开了它们是难以想象的。很清楚，这里存在着迷信泛滥的危险，但圣像崇拜是以上帝创世和道成肉身的正确教义作为根据的，它具有一种坚实的神学基础。

据信，圣像用来传授恩典，并且具有圣礼的价值。787年宗教会议指出："当我们敬重和仰慕一个圣像时，我们就受到了圣化。"圣像起着某种中介作用，它不仅仅是件形象化的辅助物，而且是种与上帝相交的途径：面对基督的圣像而立，崇拜者就被带到基督的面前。凭借圣像的力量，我们就能够穿越神圣的多维时空，开始与被描绘的基督或神秘的三位一体的上帝进行真切的相交。圣像是我们与基督相交的地方、热触点和渠道。

随着787年第七次也是最后一次教会公会议的召开，以及843年"东正教的胜利"，许多拜占庭基督徒开始感到，对教义的阐明工作这时已经完成。第二次尼西亚公会议的教父们断言："我们既没有减少，也没有增加任何内容……我们在没有变更或革新的情况下保持了我们所继承的所有教会传统，无论它是成文的还是不成文的。"在这个时候，他们对传统表示出一种典型的拜占庭式的敬重。这种传统主义很容易导致一种贫乏的、"一成不变的神学"；而其设想787年以后的东正教世界不再会发生任何变化，显然也是极其错误的。在君士坦丁堡，直到拜占庭帝国最后衰落为止，宗教思想和艺术的创造性发展始终没有中断过。当叶芝说拜占庭只是一个"木乃伊裹尸布扎成的亚麻捆"时，他只看见了真理的一部分。厄恩斯特·巴克（Ernest Barker）写道："在拜占庭1200年的历史中，保守主义一直与变革交织在一起，并且变革始终冲击着保守主义；这就是那些历史岁月的本质和魅力。"

统一性的破裂

不幸的是，843年过后的这段时期是以东正教和罗马教廷之间日益加剧的对抗为特征的。一般认为，希腊基督徒和拉丁基督徒之间的分裂主要经历了两个阶段。第一阶段从863年到867年，冲突发生在罗马教皇尼古拉一世和君士坦丁堡的宗主教阜丢斯之间，双方的交往曾因此一度中断；而且，尽管阜丢斯在其任职的第二阶段（877－886）与罗马继续保持着联系，但双方终究未能找到消除彼此间矛盾的办法。其后，进一步的冲突在1054年开始。是年，红衣主教宏伯特（Humbert）作为教皇使者，带着协调双方矛盾的使命前往君士坦丁堡，但他被主教米海尔·塞路拉里乌斯（Michael Cerularius）的不合作态度所激怒了，愤然宣布将米海尔革出教门。米海尔以牙还牙，则也宣布把宏伯特革出教门。过去人们认为，这起相互开除教籍事件标志着当年东正教和罗马之间的彻底决裂。幸而数百年过后，在天主教第二次梵蒂冈大会结束后不久，双方最终于1965年12月7日取消了这种做法。

然而在今天，人们普遍认为，863－867年所谓的"阜丢斯时期的教会分裂"和

1054 年的相互开除教籍事件，不过是一个更为复杂的故事中的两段插曲，尽管它们本身不失为意义深刻的事件。

东西方之间的分裂既不是发生于历史上某个特定时刻的孤立的事件，也不是个随处可能突然发生的事件。用杰维斯·马修（Gervase Mathew）的话来说，它是“一个渐进的、变化的和不连贯的过程”。这一过程的开端可以远远地追溯到 9 世纪之前，而其最后的定局一直到 1054 年之后很久才形成。

146 比 1054 年相互革出教门更具分裂作用的因素是十字军东征，它使希腊人和拉丁人之间的紧张局势不幸有了灾难性的增长。1204 年第四次十字军东征对君士坦丁堡的劫掠，是希腊教会永远不能忘却或原谅的事情。从这个观点出发，大多数希腊人认为拉丁人是他们教会和民族的大敌。尽管由希腊人参加的里昂（1274）和佛洛伦萨（1438—1439）两次公会议都宣布双方重新联合，但是这种声明每次都不过是一纸空文，因为决议在整个东正教世界遭到了绝大多数神职人员和平信徒的反对。

然而及至 17 世纪，在地中海东部经常有一些东正教徒和罗马天主教徒互相交融的场合。特别是在 1600—1700 年间，耶稣会会士经常被东正教主教邀请去布道，开办学校，以及听取忏悔。如果我们要给东正教和天主教之间的“最后破裂”确定一个期间，那么这个时间应说不会早于 1274 年。当时，安提阿教会发生了亲教皇派和反教皇派之间的分裂，分裂双方甚至选出了相互敌视的宗主教。这个情况造成一种有害的僵化，使东正教和罗马天主教相互间开启的大门再次关闭。

从 9 世纪皇丢斯时代起，东正教和罗马之间的论战涉及两个基本问题。首先，东西方在圣灵出于何处的认识上迥然相异。希腊人和拉丁人都认为圣灵具有完全的人性和神性。但是希腊人在列举原版的尼西亚—君士坦丁堡信经时指出。圣灵“出自圣父”。他们把圣父——三位一体中的第一个位格——看作是生命的惟一来源，是上帝的位格之本源的独一无二的源头。另一方面，拉丁人把“和子说”[①]（Filioque）塞进了教义中，断言圣灵“同出于圣父和圣子”。这种补充说法似乎起源于 6 世纪的西班牙，但一直到 17 世纪初才被罗马自身采纳。在拜占庭人眼里，这种关于圣灵来源的不一致性是两个教会之间主要的神学争论点，而当代东正教徒对它仍感难以接受。他们相信，西方的方式导致了对圣灵价值的贬抑，低估了圣灵独特的位格和自主性。东正教徒怀疑西方关于三位一体教义的许多思想——体现在奥古斯丁、阿奎那以及巴特身上——因为过分强调上帝本质的同一性而大大贬低了上帝位格的差异性，他们还把和子说的补充说法作为这一论点的佐证。

论战的第二个焦点一直是教皇所要求的权力。东正教把教皇尊崇为普世基督教主教团中的年长的兄弟，在道义上和牧养圣工方面享有首席主教的尊位。但是在基督教东方，人们并未赋予教皇一种至高无上的地位，他也不享有直接的权力和司法权。同时，尽管在某些情况下教皇显得正确无误，人们也不承认他具备某

① 和子说　公元 589 年托利多会议中把这句话加进了拉丁文尼亚圣经之中。该句指圣灵也出自圣子。——译注

种其他主教所没有的特殊的神授能力。东方基督教世界认为，教会在结构上是议事会而不是君主政体。基督教公会议远远高于教皇或任何一个大主教。真理寓于普世的教会里，它不是某个权威单独可以证明的，而只能通过上帝所有臣民的共识体现出来。正如东方宗主教们1848年在给教皇庇护九世的信中陈述的那样，“宗教的捍卫者就是教会的身体，即人民（laos）本身”。不过，拜占庭的论战者对教皇所要求的权力谈得相对较少，因为他们中的许多人并没有把它看成严格意义上的教义问题，而只是简单地看成是个教会法的问题。突出的教义争论仍然是圣灵的来源问题。佛罗伦萨宗教会议花了大约9个月讨论和子说，而只花了9天讨论教皇要求的权力。 147

论战也起因于一些较小的问题，包括斋戒的律规，西方教会在圣餐中使用“无酵母面饼”（未经发酵的面包），行按手礼的方式，教士的守独身及信徒的离婚等（西方不允许信徒离婚，但在某些情况下东正教教会法却允许这样做）。东正教徒也不喜欢中世纪西方关于炼狱和赦罪的教义。拉丁神学总是比希腊人更多地使用法律范畴，它以一种发达的经院哲学方式，比基督教东方占主导性的神秘方式显得更加富有系统性和更多地依赖于逻辑论证。

意见分歧是真实存在的，但在激烈的论战中，它们被不恰当地夸大了，以致几乎没有谁去对主要问题和次要问题进行区分。幸运的是，诸如哈费尔贝格的安瑟伦或罗马人宏伯特（不要与1054年被革出教门的红衣主教宏伯特混淆起来）等几位拉丁人比较有远见，而有几位拜占庭人也是如此。巴尔格的狄奥菲拉特于11世纪末叶站在东正教的立场上进行创作时认为，每一个教会应该可以自由地在诸如斋戒、无酵母面饼或神职人员守独身等问题上遵循自己的习俗。他避开了有关罗马教皇的问题，并且把和子说看成是惟一真正重要的争论。即使是对这个问题，他也认为双方的不一致基本上是语言方面的。他注意到，最重要的莫过于道德和个人问题，因而叹道：“爱变得冷漠了。”他无疑是正确的。如果基督教世界的两个阵营不是主要出于神学之外的原因而相互陌生的话，那么它们在教义和习俗上的分歧就决不会变得如此难以消除。在我们自己的时代，对东西方和解的最大希望就在于我们今天不再是陌路人这一事实。

塔博尔山上的圣光

在七次教会公会议时期以后的拜占庭神学中，从积极的角度来看，神秘主义神学蓬勃兴盛起来。当时出现了两个杰出人物，其中之一是新神学家圣西缅（St Symeon）　10世纪末叶的一位神学诗人。他的创作主题是关于永恒的上帝与人类如此相近而又如此相异：

我知道那永不变易的上帝降临了；
我知道那无形无影的上帝走近了我；
我知道远在整个宇宙被造之外的他

把我带到了他身边并藏在他的臂弯里。
……

148

我知道我将不会死去，因为我融进了
他的生命里，
我要使他的整个生命像我身上的一泓
泉水那样喷涌而出。
他在我的心里，他在天上。

西缅作为所有基督教作家中最强调圣灵的人，宣称每一个受过施洗的基督徒，甚至在现世中，也有可能与圣灵发生直接的和感觉得到的相交的体验：

不要说，不可能接收到圣灵，
不要说，没有他就能得到拯救。
不要说不知道圣灵就能够拥有他……

由于圣灵的恩典，基督徒在圣光的异象中能与基督照面。西缅本人在许多场合接收到了这种异象。他把圣光描述成“非物质的”和“灵性的”。对他来说，圣光不是有形的和被造的，而是不被造的和永恒的——它就是上帝本身。在一次没有泯灭而是改变了他的个性的合契中，他感到自己与这种超自然的圣光“融为一体”了：

哦，圣火的力量，多么神奇的力量！
……
哦，基督，我的上帝，居住在完全
无法接近的圣光里，
你全然圣洁的本体，又如何使自身与
草融为一体？
……
你，圣光立定心意，与草相合契，
并使草转化为圣光；圣光变相了，但
它却又是永恒的。

西缅关于圣灵和圣光的上述作品，还传达了一种启发性的、热情饱满的和创见性的意识。他坚持个人体验是第一位的，并且表明，后来把拜占庭神学驳斥为缺乏创造性的、纯粹的形式主义是多么不公正。同样的活力和对个人体验的要求也明显地体现在圣格里高利·帕拉马斯（St Gregory Palamas）身上。他是14世纪的第二位具有重要影响力的人物——静坐派[1]（hesychast）论战中的神学领袖。

1 静坐派 14世纪希腊苦修团体；隐士，居住在亚陀斯上，以窥“上帝的光”。——译注

圣格里高利·帕拉马斯

帖撒罗尼迦大主教、有关圣光学说的神学家以及有关祈祷的静坐派传统的保护者。这幅14世纪的圣像是在他去世后几年里画的。浓密的刘须在东正教禁欲生活中是正常的，但是这个圣人头上可能看得见的削发痕迹，在今天不再是惯例。

静坐派隐修士也即专门通过使用“耶稣祷文”追求静修的人，他追求内在的静止或内心的静谧。这是一种短促的不断重复的祈祷，通常采用“上主耶稣基督，上帝的儿子，求你怜悯我吧”这种祷文形式。通过内心的专一以及这种祈祷的重复，有时还伴随一种控制呼吸的身体技巧，阿索斯山的静坐派认为，他们获得了圣光和与上帝融为一体的合契的异象。

君士坦丁堡的一位柏拉图主义哲学家——来自意大利南部的卡拉布里亚人巴尔拉安（Barlaam），对静坐派的立场发起了全面进攻。他在强调上帝的超然性和不可知性的同时，认为只有在来世才有可能面对面地直接看到上帝的真容。他认为修道士在祈祷文中看见的圣光是纯粹臆想出来的，并把他们身体的技巧驳斥为十足的迷信。帕拉马斯本人是阿索斯山的一个修道士，他站出来捍卫他的静坐派同道。正如西缅也曾做过的那样，他坚持认为，直接地、无需通过中介地与上帝相交的现实体验是可能的，不一定非要等到来世。巴尔拉安的末世论染有未来主义的色彩。就这一点而言，帕拉马斯的末世论则是现世可望实现——更确切地说——甚至已经开始得到实现的末世论。

149

皇帝约翰六世（坎特库兹尼）[illegible]出自14世纪的一个小雕像。这是一次确认帕拉马斯布尔圣光教义的决定性会谈，当皇帝们主持教会会谈时，他们从来不对教会进行绝对控制。

帕拉马斯带着与巴尔拉安同样的信念信仰上帝的超然性和神秘性。但是，当时帕拉马斯又进而采取了一个步骤，他利用在诸如该撒利亚的巴西流那样的早期希腊教父身上发现的特性（尽管西缅未曾对此系统地利用过），对上帝的本质和活动进行了区分。对人类来说，虽然上帝的本质在现世和天上依然完全不可知，但

他的活动——即在运行中的上帝本体——临到了我们众人身上，而圣徒通过爱的团契，藉着恩典参与了上帝的活动。根据帕拉马斯的说法，祈祷中的修道士所见到的圣光尽管可能被肉眼看见，但并不是感官中的那种有形之光。这是不被造的上帝的活动，它同样是基督在塔博尔山上变相时发出的圣光，而当基督在世界末日再次荣耀地降临时，这种圣光也将由他发出。由此可见，帕拉马斯对圣光的理解基本上与西缅相同，尽管后者未曾清楚地阐明这是上帝活动之异象，而非其本体的异象。帕拉马斯并没有把决定性的意义归之于静坐派的身体技巧，但是他认 150
为这一点在神学意义上是可以辩护的。他论证道，在发展一种整体论的人类学时，人的身体在祈祷中被召唤与灵魂同工，就如同它也能在圣光的异象中与灵魂一道分享上帝的真容显现时那样。

帕拉马斯关于上帝的活动和圣光的教义，在君士坦丁堡的三次公会议 151
(1341，1347，1351) 上得到了确认。在整个教义中，正如西缅也努力去做的那样，帕拉马斯所关心的是捍卫上帝的内在性和超在性。他以一种辩证的方式描绘上帝："既是人又不是人；他无所不在却又无处可寻；他有许多名字却又无法给他命名；他运行不已却又恒定不变；总而言之，他既是一切又是虚无。"上帝是神秘之物，他超过了所有的存在和所有的知识，而且上帝又是我们存在的核心，比我们自己的心脏更接近我们。他是无法认知的，然而我们可以和他对面相交。帕拉马斯关于上帝的本质和活动之间的区别被许多西方神学家误解了，这些人在其中看到了一种对上帝一体性和单纯性的威胁。然而从根本意义来看，帕拉马斯正在提出一个被西方神秘主义者普遍接受的无须争论的观点，即上帝是超然的，又存在于宇宙万物之中；他完全超越我们的认知，又直接使我们在他的爱中与之融为一体。

西缅和帕拉马斯都是运用反证或"反论"方式的阐述者，这种方式追求捍卫上帝的神秘性，即隐蔽性和不可知性。对于早期教会教父的神学思想，现代读者常常难以理解，因为它们抽象而过于理论化。但在其鼎盛时期，正如西缅和帕拉马斯所做的那样，这种神学总是考虑到作为深不可测的上帝这一范畴。上帝的圣性可以在爱中体验到，但是无法用语言来确切表达。圣巴西流说："让我们用沉默来对不可言喻的事情表示敬意。"叙利亚人圣伊萨克指出："沉默意味着来世的神秘性。"尽管圣西缅和圣格里高利·帕拉马斯都是卷帙浩繁的作家，但是他们都会首肯这个意见的。

对斯拉夫人的传教活动

由于一性论派的分裂和伊斯兰教的扩张，拜占庭基督教世界在东面受到了限制，而与罗马之间的疏远，又使它在西面受到限制，于是它以惊人的速度和引人注目的方式向北扩张。正是在 9 世纪中叶，君士坦丁堡的教会首先以一种系统的方式着手在帝国疆域之外的斯拉夫民族中进行传教工作。863 年，宗主教阜丢斯派

圣西里尔（St Cyril）和圣麦托丢[1]（St Methodius）兄弟——在东正教中被授与"和使徒同等"的称号——前往摩拉维亚（大致相当于现代的捷克斯洛伐克）传播基督教。他们随身带去自己编撰的包括圣经和其他祈祷书在内的斯拉夫语译本。这些译本遂成为他们传道工作中最重要的特征。鉴于拜占庭教会在帝国区域内只限于使用希腊语，希腊传教士在帝国境外使用当地人的语言。与中世纪西方教会单纯使用拉丁语崇拜不同，拜占庭教会在传教活动中使用布道地区的那个民族的语言。这大大促进了斯拉夫人中带有强烈民族同一性的、"自治的"或独立的教会的出现。

152 西里尔和麦托丢未能在摩拉维亚的传教深深扎下根来。日耳曼的传教士也在同一地区传教，但这个国家最终被包括到拉丁基督教世界的势力范围之中。不过，这两个兄弟没有亲自去布道的其他地区却从他们的工作中受益匪浅。兄弟俩及其弟子翻译的斯拉夫文圣经和祈祷书在保加利亚、塞尔维亚和俄罗斯受到采采用。保加利亚的统治者鲍里斯约在 865 年被希腊人施洗，而保加利亚则在 926－927 年间有了一个独立的宗主教职位。塞尔维亚在 867－874 年间因受拜占庭传教士的感化而皈依了基督教。随着塞尔维亚最伟大的圣徒圣萨瓦（St Sava）于 1219 年在尼西亚被封立为大主教，以及该国于 1346 年获准设立宗主教职位，塞尔维亚教会获得了部分独立。阜丢斯在 9 世纪 60 年代也向俄罗斯派出了一个差会，但俄罗斯教会直到 988 年才随着圣弗拉基米尔这个基辅统治者的受洗而得以确立。俄罗斯教会在 1448 年从君士坦丁堡的管辖下获得独立，它于 1589 年设立了一个宗主教职位。拜占庭和保加利亚传教士同样在罗马尼亚的沃勒奇亚和摩尔达维亚公国进行传教，但当地人不属斯拉夫民族，他们声称自己是古罗马达契亚行省拉丁语区人的后裔。

153 俄罗斯教会早期的历史——基辅时代，从 988 年延续到 13 世纪初——独具引人注目的特色，而且最突出的特点之一就是"自我舍弃"——一种爱的怜悯和谦卑的精神。弗拉基米尔皈依基督徒之前的野蛮性与其作为一个基督徒的温和性在古代资料中形成了鲜明的对照，如他拒绝使用死刑就是一个例子。1015 年他死后，他的两个儿子鲍里斯和格列布面对他们长兄的进攻拒绝保护自己；他们选择了听凭自己被杀害的不抵抗方式而未让其他人因为他们的自卫而流血。他们不是真正的殉道者，因为他们是在政治斗争中死去的；但是他们被视作同基督一样是无辜的受难者，并因此得到了"受难者"的特殊称号。像拜占庭一样，俄罗斯的历史
155 通常以残忍和暴力为特征，而鲍里斯和格列布这样的人在其中间，却起到了一种重要的平衡作用。修道院在基辅基督教中发挥了主要的作用；而伯克斯拉弗那（Pecherskii Lavra）——基辅的凯弗斯（Caves）修道院，则是其最重要的修道中心，它于 1051 年左右由圣安东尼建立，并在圣安东尼的继承人圣西奥多西（St Theodosii）的主持下进行过重建。

基辅在 1237 年受到了蒙古鞑靼人的侵扰。在 14 世纪，俄罗斯的政治和文化

[1] 麦托丢（约 260－312） 希腊教父。——译注

中心迁到了莫斯科。“圣三一”修道院在莫斯科正教中所起的作用，与伯克斯弗拉修道中心在基辅时代的俄罗斯所起的作用相同。大约在 1340 年，“圣三一”修道院由圣瑟吉（St Sergii）在距莫斯科约 45 英里的拉多尼兹（Radonezh）建成。从圣瑟吉的修道院出发的修道士把基督教信仰更多地传播到俄罗斯北部更加边远的地区。瑟吉本人曾使修道生活的神秘主义和社会性两方面得以保持平衡，但在 16 世纪初期，他的追随者发生了分裂。一派是由沃洛科拉姆斯克的圣约瑟夫领导的“赞成教会拥有财产派”，它强调修道生活中礼仪崇拜的重要性，以及修道士礼待和关心病人和客人的义务。为了使这一切成为可能，约瑟夫认定修道院拥有大庄园是正当的。另一派是以圣尼尔·索斯基为主要代言人的“不赞成教会拥有财产派”，他们首先考虑内在的祈祷和有关苦行的严格遵循。约瑟夫的立场在当时占优势，但“不赞成教会拥有财产派”的传统常常通过地下活动保存下来，并成为俄罗斯基督教世界活力的一个潜在来源。

“拜占庭之后的拜占庭”：土耳其时代

由于从 11 世纪末叶开始的土耳其人的压力日益增大，也由于拉丁人 1204 年的劫掠使君士坦丁堡受到了致命的削弱，拜占庭帝国的规模在整个 14 世纪缩小了，帝国最终于 1453 年宣告崩溃。回头来看，令人惊奇的似乎不是它的最终屈服，而是它竟然维持了如此之久。君士坦丁堡的征服者苏丹穆罕默德二世迅速任命了一个新的宗主教斯科莱里奥斯（Gennadius），并对其加以保护。穆罕默德对他说：“做宗主教会交好运，要相信我们之间的友谊；你可以保留前面那些宗主教所享有的特权。”然而，尽管土耳其帝国的基督徒得到了他们穆斯林主人的宽容，他们还是始终处于一种低下的地位。他们缴纳重税，并且被迫穿上有区别的、显示出种族歧视的服装，他们的孩子会被抓到苏丹宫廷或近卫军队中服役；基督徒不能建造新的教堂，而现存的教堂也随时会被没收；基督教信仰的迹象被减少到了最小的程度；在公共场所不允许信徒列队游行，并且没有敲钟声。基督徒想使任何一个穆斯林皈依基督教的企图受到了严格的禁止，否则将被处以极刑，但是他们本人却一直被怂恿去背叛基督教。

这些外在的限制对希腊东正教的宗教生活产生了不幸的影响。在教会的高层行政管理中，腐败现象普遍。这个具有普世教会性质的宗主教为了能保持其职位 **156**
的合法化被迫付钱给土耳其当局，而且这种费用持续增长。相互竞争的派系在宗教会议上形成，每一派都提出了自己的候选人，由于土耳其人经常干预宗主教的任命和罢黜，宗主教频繁地变换。16 世纪换了 19 个宗主教；而 17 世纪则不少于 61 个，其中 31 个是兼职宗主教（常常是一个人在几种不同的场合任职）；18 世纪有 31 个宗主教，其中 23 个是兼职宗主教。这些数字在某些方面表明了教会内部生活的不稳定性。

然而更为严重的是，教会发现它几乎无法使自己继续成为具有较高学问的机构。尽管君士坦丁堡的“宗主教学院”即“伟大的民族学校”作了种种努力，神

职人员的教育水平还是大幅度地下降。期望上大学学习的希腊人去了西方，特别是去了意大利，并且首先是到帕多瓦。在罗马天主教或新教徒的帮助下，他们在国外接受教育，因此也面临着一种丧失真正东正教自我意识的危险。17世纪和18世纪的东正教神学在风格上开始严重地拉丁化，其影响至今仍然显而易见。

还有一个危险，就是土耳其人统治下的东正教由于持续衰落和十足愚昧，也许会濒临绝迹。在小亚细亚、波斯尼亚和阿尔巴尼亚发生了大规模的叛教行为。有时候地方民众妥协性地成为“隐蔽的基督徒”，在外表上与伊斯兰教一致，但是继续暗地实践基督徒的信仰。然而，在考虑叛教的世俗吸引力时，最明显的事实不是有很多人叛教，而是有很多人继续保持原有信仰。特别是在希腊人当中，大多数人抵制皈依伊斯兰教的诱惑。许多人为了自己的信仰选择了死亡；那些在土耳其时期以这种方式受难的人后来被授予“新殉道者”的特殊称号。在土耳其统治下，如果说希腊东正教在奥托曼统治下的受难中有许多方面值得怜悯的话，那么它在土耳其的统治下就有许多值得钦佩的地方。这种情形显示出一种令人印象深刻的生存力量。土耳其之治不仅是一个教会衰微的时代，而且是其苟延残喘的时代。

然而教会处在防御之中，这导致了可以理解的停滞性。东正教基本上保持了对拜占庭传统的信仰，但是未能创造性地发展这种传统。这种保守精神在拜占庭后期的一些地区有所表现，现在则变得更加明显。君士坦丁堡的宗主教耶利米第二（Jeremias Ⅱ）1590年发表了一种堪称典型的顽固保守主义思想：

> 虽然西方教会不停地革新，但任何方式的变革都不是我们教会的实践……我们不敢违背古训，就像俗话说的，不敢“失之毫厘”。我们被如此教诲，而这理当成为我们的目标追随并且服从我们的先辈。

在土耳其时期，希腊东正教所面临的主要思想挑战来自新教的宗教改革和反
157 改革运动。东正教和新教徒之间第一次重要接触发生在1573年，当时主教耶利米第二接见了一个来自杜平根的路德宗学者代表团。事情过后，耶利米在同对方的通信中触及到诸如自由意志和恩典，圣经和传统，为死者的代祷以及祈求圣徒等主题，但他表示无意接受新教的观点，而将继续严格遵守传统的东正教。然而，下一代的另一位君士坦丁堡宗主教——富有才华但命运不济的西里尔·劳卡里斯却在1629年颁布了一个“认信文”，其内容染有浓厚的加尔文主义的色彩。9年过后，劳卡里斯被土耳其当局下令绞死。他的“认信文”挑起了一场反对新教的运动，故在雅西（1642）和耶路撒冷（1672）公会议上遭到了谴责，结果反使深受罗马天主教神学影响的信仰得到了陈述。该两次会议专门讨论了圣餐礼祝圣中的“变体论”——来源于拉丁经院主义的这个名词，常常被当代东正教徒回避，尽管他们仍坚信基督真实地存在于圣餐之中。在1716－1725年间，东方宗主教和英国圣公会的“拒誓者”[①]出人意料地进行了一次建设性的交流，双方就神学问题达成

① 拒誓者　尤指不肯向英王威廉起忠心誓的牧师。——译注

圣山的圣尼哥底母

《恭祷集》的合编者。这幅画像出现在他的《教会礼仪说明书》（Synaxarites）卷首插图上。那一本在他死后10年（1819）出版的有关圣徒生活的小集子。作为一个夜夜不倦的作者，14世纪静变派的后裔，他全身心地致力于《祷文》的创作。在东方基督教世界的人们实际上还不知道需要与上帝进行交通时，他已经开始倡导这一点。

一个相当全面的协议。但是，当东正教徒意识到"拒誓者"并不能代表整个英国圣公会的时候，就中止了与后者的通信联系。这次交往是土耳其时期东正教徒所参与的最富戏剧效果的跨教派活动。

随着土耳其人统治下的希腊基督教世界的衰落，东正教的领导权传给了伟大的俄罗斯教会。到15世纪下半叶，莫斯科的公侯们有效地摆脱了鞑靼宗主国，正教徒们开始自视为拜占庭帝国的继承人，并且尊崇莫斯科为第三罗马，替代了博斯普鲁斯海峡沿岸的第二罗马。当俄罗斯教会领袖在1589年成为一个宗主教时，这些要求更强烈了。但是，莫斯科的宗主教职位在正教世界不过名列第五，位居东方四个宗主教之后。

在17世纪中叶，俄罗斯正教由于分裂而受到了削弱。当时，莫斯科能干而有权威的尼肯宗主教（Nikon）进行了礼仪变革，以此作为一个较广泛的改革计划的一部分。但其变革却遭到了很多俄罗斯基督徒的反对。正如他们被称作"传统的信仰者"那样，这些人——如果称他们为"传统的礼仪主义者"会更为恰当——

永远与俄罗斯教会的主体分离了。他们思想僵固，是些走极端的民族主义者。尽管如此，他们对“神圣俄罗斯”的虔信却体现出了许多真正值得尊敬的东西。他们的真诚和力量在其领袖首席会长阿瓦库姆（Archpriest Avvakum）的著名自传中显而易见。

俄罗斯教会在18世纪初再次遭受打击。1721年，沙皇彼得大帝颁布“宗教条例”，废除了莫斯科的宗主教职位，并将教会置于一个由已婚神职人员和主教
158 形成的“宗教学院”即宗教会议的管辖之下。在俄罗斯教会被剥夺了领导权之后，它被要求服从世俗权威，而其充当傀儡的程度在拜占庭是未曾见过的。大主教和教区神父被当作文官对待。彼得和他的几个继承人对修道生活表示了明显的敌意，他们封闭了很多寺院。然而透过这种表象，俄罗斯正教的真正活力继续存在，它明显体现在18世纪末的扎顿斯克人圣提孔（St Tikhoh）身上。圣提孔承袭了圣约翰·克里索斯托姆的传统，他是一个“舍弃自我”的主教，并怀有强烈的社会道德意识。

1782年，希腊的一部大对开文本出现在威尼斯。该书题名为《慕善集》（*Philokalia*，意谓“属灵的美之爱”），是由哥林多的圣马卡流斯（St Macarius）与阿索斯山的一个修道士圣尼哥底母（St Nicodemus）合作编撰的。它也许是4世纪土耳其统治时期出版的惟一具有深远意义的一部书。这是静坐派传统中的一个灵修文本集，它探讨禁欲主义的生活、“耶稣祈祷文”、内在的静默，以及与上帝神
159 秘的合契等问题，我们从中可以看到使希腊东正教在土耳其人统治中存活下来的真正力量来源。这部书几乎立即被一个定居在摩尔达维亚的乌克兰修道士圣佩西·维里考夫斯基（St Paisii Velichkovskii）译成了斯拉夫语，可见它在19世纪的俄罗斯具有极其深刻的影响。在象征意义上，这一点是恰如其分的，即像《慕善集》这样一部书本来就应该在东方基督教世界走向现代的特殊时刻出现。神秘主义神学的传统，即对内心的静默和祈祷的理解，无疑是东正教能够贡献给当代基督教西方的最珍贵礼物。

尘世间神的国度

为了理解过去的基督徒，也为了理解当代其他宗教群体的成员，也许最明智
160 的办法就是首先考察一下他们的祈祷体验。他们对神圣的事物怎样理解？对于“寓于我们之中却又超越我们之上的令人敬畏和向往的上帝”，他们是如何感觉到的？他们用什么方式站在上帝的面前？

对拜占庭的崇拜者如同对当代东方基督教一样，祈祷的体验也许最好用“尘世间神的国度”这个短语来概括——此乃当时刚复原的圣索非亚教堂给普洛科匹乌（Procopius）产生的印象。普洛科匹乌写道：“来访者的思想被提高到上帝那里并不断升华，从而认识到上帝不会走远，而一定特别喜欢居住在他自己选定的这个地方[①]。”12世纪，在涅斯托尔的《大事记》（*Primary Chronicle*）一书中，有关

① 这个地方　即圣索非亚教堂。——译注

"教会是尘世的天国……" 圣巴西流在主持圣礼仪式时弯腰在圣坛前祈祷（圣索非亚教堂中的壁画，奥切里德，马其顿，1056）。由圣巴西流和圣约翰·克里索斯托姆主持的礼拜仪式是东正教今天使用的两种主要的圣餐礼仪。

俄罗斯皈依基督教的传说部分使用了类似的语言。它称，弗拉基米尔大公的特使在参加了索非亚的礼拜后报告大公说："我们不知道我们是在天上还是在尘世。"而君士坦丁堡的圣革曼努（St Germanus）则说："教会是尘世间的上帝的国度，天国中的上帝在里面居住和活动。"

概括说来，这就是东正教中认识神圣事物的基本概念。所谓"尘世间上帝的国度"的体验，首先在崇拜的主要活动——圣餐礼奉或圣礼仪式中获得实现。据认为，基督教东方举行的礼拜仪式比拉丁人的更为细致和富有表现力，这种礼仪的举行把尘世和天国联为一体。当神圣的祭物从大门带进圣所时，意味着基督本人在天使的陪伴下进入圣所。同时，在场的会众，无论人数多寡，也都被带入这种远比自身要伟大得多的活动，在天国的圣坛旁与大祭司基督、上帝之母、天国里无形体的众天使，以及众圣徒一道共同主持圣礼。东方基督教世界把全部重要性归之于圣徒的显现和代祷，并且首先归之于"上帝的母亲"——君士坦丁堡的女护卫者，东正教民众的母亲和保护人。无形教会在尘世的圣礼中得到倾刻的体现，并被围绕在崇拜者四周的圣像加强感染力。它使祭拜者感到，教堂的墙围并

作为女保护者和代祷人的上帝之母

雅琴子科纳（1224年的蒲国圣像），作为上帝和世人之间中介的众圣徒是基督教东方所有崇拜中不能出现的主题。

未把自己封闭起来，而正向着永恒敞开。

圣约翰·克里索斯托姆（St John Chrysostom）断言："教会是天使和大天使的所在地，是上帝的国度，是天国本身。"由此可见，东方基督教世界及其具有生命力的心灵中最深刻的灵感，就存在于这种教会是"尘世间神的国度"的信念之中。

第五章　基督教和伊斯兰教

杰里米·约翰斯（Jeremy Johns）

导言

对于中世纪基督教与伊斯兰教之间的关系，用西方通常的观点看是军事上相 163
互纷争，而依照东方的观念，则是阿拉伯对西方文化的贡献。这表现了两种信仰之间过去的（和持续的）关系，即一方强调另一方认为是不着要领的观点。而且，从中世纪开始起，基督教（和犹太教）社会总在接待大量的穆斯林群体，但双方都回避了一个在今天看来介乎于两种信仰之间的关键问题，即伊斯兰教是怎样，又是为何能设法成功地把基督教社会结合进穆斯林社会之中，而基督教欧洲却完全未能把穆斯林融入自己的范畴之中？

伊斯兰教诞生前的基督教和阿拉伯人

庞培对东方的征服（公元前 66－63）开创了一种政治地理，它在伊斯兰教诞生以前一直主宰着近东历史：两个超级大国——罗马和波斯——跨越幼发拉底河相互对峙；叙利亚沙漠像一个楔子嵌在二者之间，并且向北面和外部延伸，从而对两国的边界形成一种持久的压力。这片沙漠向南一直延伸至阿拉伯半岛，而阿拉伯人的家园就在其中。

直到公元 3 世纪，阿拉伯诸王国仍统治着罗马和波斯之间的这片沙漠，包括那些独立的商队城市。它们既是庞大的商业帝国的首都，又是强有力的军事组织中心，例如埃德萨（Edeessa）、佩特拉（Petra）、哈特拉（Hatra）和巴米尔拉（Palmyra）等等。一开始，两个超级大国容忍了这些竞争对手，但是在 2 世纪和 3 世纪期间，阿拉伯的商队城市被镇压了。他们的覆灭产生了两种重要的影响：

第一，定居于罗马东部的阿拉伯人很快被融入罗马帝国的文化中。在 3 世纪至 5 世纪期间，讲阿拉米语的阿拉伯人已经遍布这个帝国，他们大都接受了基督教并发展出具有独特形式的叙利亚教会。

第二，罗马和波斯沿其边界仍然需要额外的保护，以达到相互防范和抵御沙 164
漠中的贝督因人的目的。因此，半游牧的阿拉伯人被鼓励在边界定居。东罗马或拜占庭着手使这些阿拉伯同盟者皈依基督教，这样，在支付年金的军事雇佣关系中，又增加了一种共同的信仰。君士坦丁使基督徒军事化，并用得胜者基督来威

慑阿拉伯武士。事实上，在反对拜火教的波斯人、异教徒的阿拉伯人，或最终反对穆斯林的斗争中，基督都是一个能同基督徒及拜占庭同盟者一起投入战斗的上帝。

在阿拉伯同盟者的边缘地带，修道院和祭祀中心是劝人皈依各自宗教的主要机构：在某个修道院附近，经常会出现季节性的阿拉伯营地，而在这种营地附近，也可能会有某个修道院建立起来。宗教基地常常融入半游牧性的生活类型之中。在6世纪，拜占庭的阿拉伯同盟者加桑尼兹人（Ghassānids）在圣桑古斯的主要神祠鲁萨法（Rusāfa）的城墙外面建立了一处最重要的季节性营地。每年举行的圣徒庆典（11月15日）正巧与幼发拉底河夏季牧场的部落移民的南迁时间相一致。在该阿拉伯营地，加桑尼兹的领袖按照拜占庭风格建造了一个富丽堂皇、精工细琢的听众大厅。从鲁沙法这类营地中，人们能够观察到基督教如何同阿拉伯军事贵族建立密切联系，这些贵族受一个集中的权威统治，而权威本身则从拜占庭统治方式得到启发并予以仿效。

的确，与拜占庭的结盟大大加速了阿拉伯民族统一意识的发展，并使阿拉伯语由纯粹的口语提高为书面语言。帝国的行政当局鼓励在阿拉伯同盟者中发展集权的君主制统治，并把“酋长”的头衔以及帝国宫廷中的尊号授予同盟者首领及其随从。结果，同盟者领袖开始自称为“所有阿拉伯人的国王”。拜占庭的傀儡伊姆鲁·凯斯（卒于328）正是带着这种头衔出现在他的墓志铭即那玛拉（Namara）铭文之中的。这些铭文成为已知最早出现的、可以视为阿拉伯语的文字形式。基督教有一种类似的凝聚作用。到4世纪末叶，一种成熟的阿拉伯基督教文化已经形成，其中包括阿拉伯主教团、阿拉伯基督教会和修道院、阿拉伯圣经，也许还有阿拉伯礼拜仪式和阿拉伯语宗教诗。

在5世纪，景教和基督一性论（下译“一性论”——译注）在阿拉伯基督教中的广泛传播，促进了一种有特色的阿拉伯基督教文化的发展。该两种宗教都反对官方的拜占庭教会。景教在波斯境内的东叙利亚最为强大，并已成为波斯官方在当地的教会之一，它敌视拜占庭，活动广泛，但在美索不达米亚和巴比伦王国的阿拉伯人中间几乎是完全孤立的。与其在叙利亚的广泛影响相比，一性论在拜占庭颇受冷遇，它差不多被视为一种异端运动。在5世纪和6世纪的大部分时期，常常发生反对帝国和教区统治者的暴乱，以及北叙利亚一性论信徒遭受有组织迫害的事件。所有的修道士都被放逐到沙漠里，但他们却在那里的阿拉伯人中间传播自己的信仰，从而进一步加深了阿拉伯人对已建立的教会的敌视。在伊斯兰教统治之下，一性论基督教得以生存是值得注意的：也门纳季兰的雅各派[1]是阿拉伯半岛上继伊斯兰教之后惟一被容忍的基督教派，与此同时，塔格里布的美索不达米亚部落直到11世纪还保持他们的基督教信仰。

165

然而，阿拉伯西北部的城市依然与叙利亚阿拉伯人中基督教的传播相隔离。有个故事讲述了年轻的穆罕默德同他叔叔的商队一道从麦加到叙利亚博斯特拉

1. 雅各派　叙利亚基督教一性论派信徒。其名源自创始人埃德萨主教雅各·巴拉底乌（Jacob Baradaeuss，卒于58）。——译注

(Bostra) 的经历。在那里，一个隐居的修道士认为他是一个先知，其使命是由圣经所预言的。然而，这个故事只能说明它的讲述者对叙利亚的基督教相当无知，因为他甚至把修道士巴希拉 (Bahīra) 的名字同其叙利亚“尊号”希拉 (bhīra) 混为一谈。不过，《古兰经》的某些章节显然包含着基督教的内容。它们有的准确地反映了基督教的传说，有的却对其发生了根本的误解，如对“最后的晚餐”的描述。另外，《古兰经》还有些章节与基督教的教义是互相冲突的，它们对基督教的主要信条——基督的神圣性和复活——发出了挑战。

我们至今无法肯定基督教当年对《古兰经》的形成究竟产生了多大的影响，因为伊斯兰教教义几乎是我们惟一可以利用的材料，何况，人们也尚未找到某种令人满意的内在标准，从而可以对伊斯兰教教义的可靠性及其发展演变过程作出明确无误的判断。伊斯兰教教义的确提到过几位基督徒的姓名，他们在穆罕默德在世期间住在异教地麦加，竟然宣称麦加的克尔白 (Ka'ba) 装饰着耶稣和马利亚的

基督教隐士巴希拉对穆罕默德的认可　在伊斯兰教传统中，象征着穆罕默德使命的重要性超过了基督。但是中世纪基督教对伊斯兰教的批评家把巴希拉看成非正统学说的来源。据信，穆罕默德的异端教义就来于此。

1683 年土耳其对维也纳的围攻 这标志着土其耳向基督教欧洲的扩张达到了登峰造极的地步。伊斯兰教第二次军事进攻挑起的对基督教的威胁比早期的穆斯林征服或十字军东征时期要大得多。正从三十年战争中逐渐恢复的争吵不休的欧洲小国似乎无力对抗土耳其人的进攻；但这种势头即将转向。

画像，但这并不足以认定麦加在当时存着一个活跃的基督教社会，不能说它是一个对伊斯兰教有如此强大影响的实体。只是在阿拉伯人征服巴勒斯坦和叙利亚之后，早期的穆斯林社会与基督教才进行了多方面有意义的接触，而基督教对这种新信仰的主要影响，则是促使早期伊斯兰教决心反对基督教新臣民的行为和信仰。

军事威胁

伊斯兰教曾对基督教进行了两次全面的军事挑战。第一次发生在 7 世纪和 8 世纪中叶的迅速征服期间，当时整个基督教世界似乎一度处于遭受侵害和失败的危险之中。第二次发生于 15—17 世纪，这期间土耳其人正致力于获得世界霸权。在其他时代，基督教和穆斯林势力之间的军事斗争仅限于不大的地理区域，总的

来说其战略目标也是有限的。西方撰史工作的传统由于强调某些区域性的战争并将其归结为“十字军”东征，于是在很大程度上模糊了这两次挑战对基督教的全面军事威胁的重要意义。事实上，甚至当西方对东地中海的进攻（11—13 世纪）和基督教对西西里及伊比利亚半岛的征服结合起来的时候，这也不过是发生在穆斯林世界边缘的一个小事件，并没有对伊斯兰教造成多大的妨害。十字军的东侵未对伊斯兰教构成军事上的威胁，而穆斯林的反击也没有威胁到基督教。

根据伊斯兰教教义，穆罕默德在公元 570 年出生于希加兹（Hijaz，阿拉伯半岛西北部）的麦加城。610 年，他在那里开始了“先知者”的生涯。但是到 622 年，由于麦加城内的反对派，他被迫与其追随者移居到麦地那。在随后的 10 年中，一直到 632 年他去世为止，穆罕默德奠定了一种政治实体的基础，在他的继承者或哈里发的统治下，该政权对地中海和近东的大部分地区进行了征服。在此期间，麦地那出现了一些统治精英，他们既同穆罕默德的支持者又与从 6 世纪初以来就已控制麦加的贵族结成联盟，穆罕默德本人虽属于麦加的统治阶级，但他一开始就遭到后者最激烈的反对。

在第一个哈里发阿布·伯克尔（Abū Bakr，632－634）统治时期，以及在欧 **167**
麦尔（Umar，634－644）执政初期，麦地那精英的主要目的似乎就是把半岛上的阿拉伯人以及叙利亚、埃及和伊拉克所有的阿拉伯人融合进一个在麦地那控制下的统一国家中。融合的过程并不是和平的。穆罕默德通过武力和外交，确保了希加兹对他的忠诚，并且控制了阿拉伯半岛中部和西南部大多数地区。在他去世时 **168**
爆发了一场广泛的反对麦地那霸权的叛乱，但遭到了阿布·伯克尔的严厉镇压。麦地那精英及其忠诚的部落同盟的这次胜利，把他们的权势扩展到整个半岛，但是叙利亚的阿拉伯人总的来说保持了独立性。据说穆罕默德本人向半岛北部边缘派遣了两支远征队，但只是在阿布·伯克尔的统治下，叙利亚南部部落才被结合进了这个新社会。634—636 年，在欧麦尔的统治下，这些早期的成果通过对叙利亚南部若干重镇的占领得到了巩固，这致使拜占庭加速发动了一场强大的反攻（636）。拜占庭在叙利亚雅姆克（Yarmūk）的惨重失败，为欧麦尔在 637－648 年间对叙利亚北方的征服开辟了道路。同一时期也进行了对伊拉克和埃及的征服。

由半岛上的阿拉伯人、叙利亚人、埃及人和伊拉克人融合而成的新社会，造就了一个庞大的被征服的阿拉伯部落阶层，他们成为麦地那政权用来实现早期征服的工具。这并不是说这些征服是部落迁徙的结果，因为阿拉伯军队虽然规模较小，但装备良好、纪律严明和指挥集中。麦地那精英的组织机构及其成功，证明了他们有能力采取多种切实可行的措施去统领他们的部落臣民。这些措施包括：用战利品中的物质财富、军事俸禄和土地转让当作刺激物；拥有建立在原有部落机构基础之上的、具有严格纪律和凝聚力的军事组织；在被征服的土地上对可以控制的居民实行一项严密的和有组织的迁徙政策，以及实行一种鼓励移民在被征 **169**
服地区定居的财政措施，这种措施同时也被当作一种惩罚手段。

除了伊斯兰教教义以外，尚无任何证据可以证明，最初的哈里发对拜占庭、叙利亚和撒桑尼德伊拉克（Sassanid　Irag）的征服是出于意识形态上的原因，与拜

穆罕默德的诞生（约570） 出自14世纪初期的一部手稿。其构画主要依据拜占庭图画中标准的“诞生”场景，表明基督教圣像艺术对伊斯兰教的象征艺术有强烈的影响。穆罕默德与基督出生场景在表面上的相似性，被中世纪批评家解释为福音故事中歪曲的和渎神的拙劣模仿。

占庭和波斯的直接斗争一开始就不是为了征服这两个超级大国，而可能是想把居住在它们边界上和边界内的阿拉伯人融合进麦地那政体之中。7世纪30年代中叶，拜占庭和撒桑尼德的反攻迅速招致一场新的阿拉伯抵抗运动。由于这两个帝国内部虚弱，这次反攻反而导致了拜占庭在叙利亚的惨重失败以及撒桑尼德波斯的彻底毁灭。因此，或许正是由于阿拉伯征服的最初成功，促使阿拉伯领袖们掀起了第二次扩张的浪潮。在656—692年间，内部的斗争分散了阿拉伯人征服和扩张的精力，但是，在倭马亚王朝（Umayyad）的哈里发阿卜杜·马立克（Abd al-Malikl，685—705）和瓦里德（al-Walid，705—714）的统治下，一种新的力量推动了穆斯林军队——现在可以如此称呼了——对拜占庭发动一次有预谋的进攻。在西方，穆斯林沿着北非海岸向前推进，并在711年以入侵西班牙而告终。到716年为止，对伊比利亚半岛的征服基本完成。阿拉伯军队开始把矛头向北直指法国。这种向西方的剧烈扩张同阿拉伯人最后向君士坦丁堡发动的总攻（717—718）是互为联系的。两支军队计划从东西两侧同时进攻拜占庭以形成钳形的协同攻势。在这次行动中，没有一个攻势是成功的。阿拉伯人随后撤除了对君士坦丁堡的围攻；733年，查理·马特尔阻止了阿拉伯人向比利牛斯山脉北部的进军。到750年为止，伊斯兰教扩张的第一个重要时期宣告结束。

有必要对最初四个哈里发（632—656）和倭马亚人的哈里发（692—750）的两种对外征服进行一下对比。闪米族世界中的阿拉伯人有一种团结和统一的期望，当阿拉伯半岛及其对外征服主要受这种期望推动的时候，叙利亚、埃及和伊拉克

特别属于这种同一民族和文化的氛围。然而，随后的对外征服却是在新的完全异己的文化世界中取得的，即土耳其语区东部和拉丁语区西部。由于最早的对外征服的动力一直是实现阿拉伯的统一，倭马亚王朝的军队直接针对外部的非阿拉伯敌人。另外，7 世纪下半叶不仅以内战为特征，而且也以思想狂热为特征，这使伊斯兰教趋于成熟，并在阿拉伯军队中得以确立。因此，倭马王朝对异教徒东方和基督教西方的征服还带有思想斗争的特征。对基督教世界的军事威胁是真实的，而在 8 世纪初期的几年中，这种威胁谅必使人感到拜占庭和基督教西方似乎会落入伊斯兰教控制之中。在这个事件中，倭马亚人由于未能把新征服的阿拉伯穆斯林纳入其政治统治集团，导致了北非和伊朗的叛乱。与此同时，它对外征服的势头也因内部斗争而大大减弱。

不过，在 9 世纪期间，伊斯兰教的确在基督教控制的地中海区域取得了重要 **170**
进展。对克里特的征服（823）为侵略西西里（827）铺平了道路。902 年，在刚刚完成了对这个岛屿的最终征服之后，一支穆斯林军队就侵入了意大利，并企图从西面第二次进攻君士坦丁堡，但同样未获成功。直到 1060—1092 年，西西里依然在阿拉伯人手中，而在整个 9—10 世纪，它都是袭击意大利的蒂伦尼安（Tyrrhenian）和阿特拉蒂克（Adriatic）海岸的基地，就连罗马也在 846 年遭到了劫掠。短命的阿拉伯基地先在意大利内陆的巴利（Bari，843—871）建立，然后在阿格罗波里（Agropoli）和加里格利安罗（Garigliano）建立，并一直保存到 915 年。再向北，穆斯林在佛莱辛那托姆（Fraxinetum，888—972）建立了一个殖民地，这曾诱发了普罗旺斯和利古里亚阿尔卑斯人之间的许多骚乱。穆斯林对地中海中部的进军只有在未遇到任何强大的和协调一致的抵抗时才会成功。而在 11 世纪，蒂伦尼安的海上城市以及诺曼第公国在意大利南部和西西里基地的蓬勃发展，把穆斯林赶出了前沿基地。与此同时，随着科尔多瓦哈里发统治的崩溃（1031），西班牙北部的基督教王国发动了进攻，到这个世纪末就征服了卡斯梯利安（Castilian）的大部分山区。

在近东，拜占庭率先于 10 世纪 60 年代使基督教跨过了西西里亚平原。969 年，拜占庭占领了安提阿和阿勒颇。安提阿陷落以后，在 972 年被约翰·兹米西斯（John Tzimisces，969—976）用作其远征队的前进基地，该远征队曾足至 **171**
巴勒斯坦。一个世纪以来，亚美尼亚和叙利亚大部曾经再次被置于拜占庭帝国的势力范围之内。

然而在 11 世纪中叶，撒鲁克（Saliuk）入侵却把小亚细亚从拜占庭永久性地分离了出去，这使近东的力量平衡发生了变化。1060 年，撒鲁克人占领了巴格达，并且控制了阿巴希德（Abbāsid）哈里发的统治权。在撒鲁克苏丹的统治之下，伊斯兰教逊尼派[①]经历了一次复兴，但这只是部分地体现在对拜占庭发动的新攻势方面。而到了 11 世纪 60 年代，土耳其人的侵袭业已深入到亚美尼亚、格鲁吉亚

① 逊尼派　伊斯兰教的正统派，与什叶派相对。奉行古兰经及圣则（即穆罕默德的口语录）为同等权威，同时认为前四代的哈里发都是穆罕默德的合法继承人。——译注

和安纳托利亚。1071 年，拜占庭人在曼奇克特（Manzikert）的惨败使帝国丢失了亚洲地区，也为土耳其向安纳托利亚高原移民打开了通道。在曼奇克特惨败的震撼之下，拜占庭求助于拉丁基督教的支持，以反对土耳其人。25 年之后，西欧以第一次十字军东征军作出了反应。

基督教世界对穆斯林的进攻，与其说是由基督教和伊斯兰教之间的关系所致，不如说是与基督教欧洲内部的矛盾、倾轧和斗争有关。因此，欧洲社会的内部问题乃是十字军东征发生、发展并最终走向衰败的真实原因。然而，欧洲的历史传统一直倾向于根据军事斗争来描绘中世纪基督教和伊斯兰教之间的关系，并把十字军东侵强调为这种斗争最具深刻意义的表现。

9—10 世纪，伊斯兰教（还有斯堪的纳维亚人）对西欧形成的军事威胁使教会采纳并发挥了奥古斯丁关于公义战争的主张。尽管教会保留了世俗领袖捍卫基督教世界的责任，但它仍然应允赐予那些同异教徒作战的人以永恒的生命，以此敦促世俗领袖及其随从履行其职责。后来，基督教世界的外部威胁虽然明显减弱，但却留下了一个难以控制的、更趋凶残和无法无纪的武士阶层，改革中的罗马教廷于是试图对这种残暴的力量加以约束。事实上，所谓“上帝的和平”运动，就是教会为了保证自身的政治目标而对武士阶层所采取的约束措施之一。但把 10 世纪凶残的武士转变成 11 世纪的基督教骑士，即基督的兵士，势必会对伊斯兰教与基督教的关系产生重大影响：基督教世界的世俗权势者不再对公义战争负有责任，教会通过基督教骑士将其承担起来。然而就从十字军东征开始，教皇便失去了对骑士们的控制，反对伊斯兰教战争的指挥权于是从地中海欧洲那些相对小心谨慎和学识广博的罗马教皇以及帝国的王室政治家手中，转移到了来自北方的、凶悍无知而又反复无常的武士手中。

11 世纪下半叶，罗马教廷把“上帝的和平”运动推广到基督教世界之外，一直扩展至西班牙、西西里和北非，并且对反对穆斯林的军事远征队予以支持。现在，除了把殉道者的荣誉许诺给参战者之外，罗马教廷还免除了所有参战者的一
172 切教会差役。在1095年11月的克勒芒公会议上，罗马教廷出面进行战争动员——教皇乌尔班二世敦促他的听众进行一次反对穆斯林的“公义战争”，以便保卫东方的诸基督教会。乌尔班的原话不可能找到了，但很清楚，无论是教皇本人还是从克勒芒出来传播其主张的教士们，都在欧洲骑士的内心和头脑中强有力地灌输了下述两种思想。

第一，远征计划的目标在于耶路撒冷。这种观念具有巨大的号召力，因为它把尘世的耶路撒冷城视作天堂上的耶路撒冷的组成部分，而如果后来十字军东征的宣传者的话为人们所相信，心怀不成熟启示观和末世论信仰的众多参加者就会认定，耶路撒冷当是他们追寻的物质和精神目标。但把古代对这座圣城朝拜的基督教传统同反对穆斯林的公义战争的最新概念结合在一起，则同样具有煽动力。早期的十字军把远征描绘成一种“朝圣”，但十字军的行动与单纯的朝圣不同，他们带着武器，并因作好了战斗准备而从教会获得了特权。

克勒芒散布的第二种观念更富诱惑力：教皇不仅免除了十字军骑士的差役，而

且免除了他们所有因罪孽而必须遭受的现实惩罚——或许——甚至还包括罪孽本身。无论乌尔班在克勒芒到底说过什么，也无论他的话真意何在，毫无疑问，在整个12—13世纪，克勒芒的十字军骑士相信他们这样做便同上帝订立了契约，而自己在天国里的一席之地也因此有了保证。

这桩“便宜买卖”不过是骑士们希望从东征过程中获得的众多利益中的一部分，它不仅在十字军东征的歌曲中频繁出现，而且也常在克勒沃的伯尔纳这样著名的教士和神学家的著作中被提到。在克勒芒，乌尔班许诺继续征战的人将能把征服的土地据为己有。物质收获的前景以及因此产生的经济和社会自主权，对土地狭小的欧洲具有强大的吸引力。战利品的诱惑，与战友共同进行一次冒险的诱惑，以及具有惊人财富和奇异奢侈品的神秘东方的诱惑，都产生了作用，它们吸引着欧洲基督教的骑士们为了宗教和世俗的混杂而轻率的动机去同伊斯兰教徒作战。

东部的十字军东征从来未对伊斯兰教造成军事威胁。在12世纪和13世纪，沿着叙利亚海岸建立的薄弱的“拉丁国家”战线对整个穆斯林世界始终只是一个微小的地区性障碍，它在穆斯林的反抗斗争中不断遭受削弱，而撒拉丁（Saladin，1169—1193）的胜利则使穆斯林的斗争达到了高潮。对基督教世界来说，这次东征惟一持久的军事所得就是保住了对地中海及其岛屿的海上控制。后来，土耳其人对此提出过挑战，但却从未赢得胜利。不论怎么讲，十字军东征主要的和长 173
期的战略后果来自于基督教世界内部拉丁人和希腊人之间的斗争，它导致了“第四次十字军东征”（1204），并使拜占庭对欧洲东部边界的防御遭到摧毁，从而为穆斯林征服巴尔干半岛各国、希腊和东欧打开了道路。

然而，西方基督教世界确实认为，十字军东征是对整个伊斯兰世界的一次军事进攻。从11世纪至13世纪，基督教在地中海西部和东部所取得的胜利，以及第一次十字军东征的巨大成功及其1097年对耶路撒冷的占领，无不使欧洲相信伊斯兰教正在退却并且终将被征服，甚至耶路撒冷的丧失（1187）也未能使欧洲完全从这个迷梦中醒悟过来。故此，一直到13世纪末叶，欧洲人都在努力打败穆斯林的反攻。逐渐地，拉丁人的注意力从叙利亚转到了埃及，因为撒拉丁已把埃及发展成为地中海的穆斯林中心，这对拉丁人的海上优势构成了潜在的威胁。拉丁人设计了一些进军尼罗河的异想天开的计划，这些计划会把西方基督教世界与孤立的努比亚和阿西尼亚（Ahssinia）教会联合起来。然而，“圣路易斯十字军东征”（1249—1250）的惨败却使进攻埃及的计划化为泡影。大约就在这段时期，由于存在与蒙古人建立反穆斯林联盟的前景，基督教似乎又看到了某种希望。在蒙古人中，景教具有一些表面上的影响，但是当埃及的玛姆路克人（Mamlūks）在巴勒斯坦阻止了蒙古人的进攻，并且把最后一批法兰克人从叙利亚赶出去（1291），进而巩固了他们的东部边界的时候，上述一厢情愿的短暂希望便在1260年以后悄然消失了。

不过，如果说十字军东征从未威胁到伊斯兰教对近东的军事控制的话，那么 174
十字军参加国的真实存在的确对伊斯兰教造成了严重的侵犯。十字军对那座圣城

撒拉丁和耶路撒冷的盖伊国王奋力争夺真十字架 甚至1187年11月撒拉丁在哈廷使十字军遭到决定性的失败（哈廷之战导致了国王盖伊被俘、真十字架被夺和耶路撒冷本身的陷落），也未能把基督教欧洲从东方帝国的梦境中唤醒，直到1291年十字军参加国的残余部队最后被逐出叙利亚本土。

的玷污，及其使叙利亚（更不要说西班牙和西西里）的许多穆斯林沦落为下人，还有它对哈吉[1]和其他宗教义务所进行的干涉，无不是对伊斯兰教集体尊严的一种不可饶恕的冒犯。因此，十字军的最终告败并被驱逐出东方，也对基督教的荣誉造成了持续而又痛苦的羞辱。在19世纪和20世纪，当基督教欧洲帝国试图把多数伊斯兰领地纳入控制时，这些陈旧的伤口又将重新被撕开。

教义的挑战

基督教在很大程度上误解了伊斯兰教的好战本性。在早期基督教著作中，有关伊斯兰教以剑布道而基督教以羊羔和鸽子布道的故事便已屡见不鲜，它们至今仍然强有力地影响着人们对伊斯兰教的看法。基督教的辩论家习惯于把理想化的基督的生活拿来同穆罕默德及其追随者的生活进行对照，宣称“他们不停地进行战斗和劫掠，用剑杀人，掳掠儿童，并且夺人妻女”。事实上，正如我们所看到的，最初，阿拉伯对叙利亚、埃及和伊拉克的征服并不是受宗教狂热的驱使，而是受

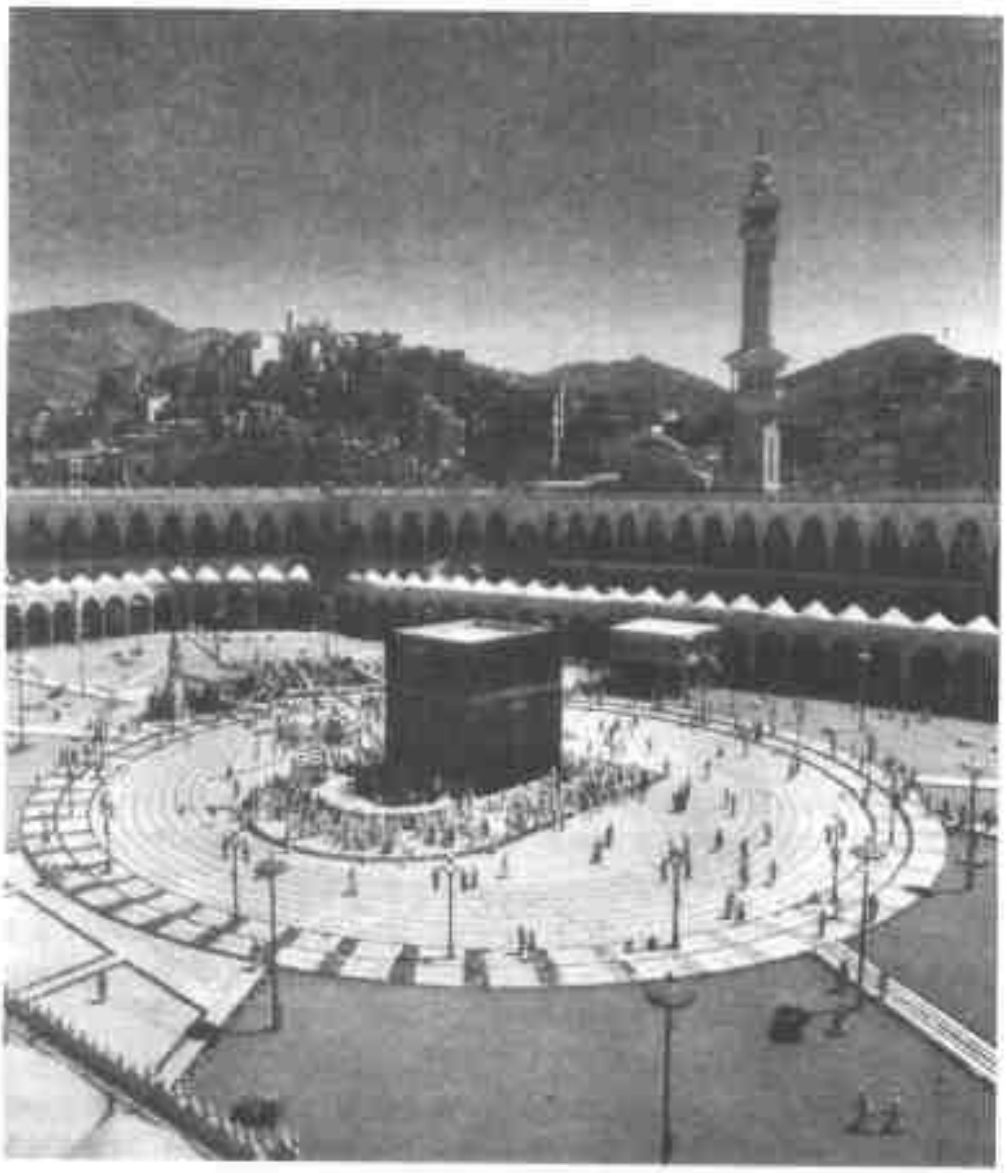
[1] 哈吉 阿拉伯文Hājj的音译，意为“朝觐者”。伊斯兰教对到过麦加朝觐的教徒的一种荣誉称号。已成为一种头衔，常冠于履行过朝觐仪式者的姓名前。——译注

到了阿拉伯统一这种政治愿望的推动。作为这些征服的结果，阿拉伯人发现自己是犹太教—基督教臣民的统治者，故伊斯兰教在某种程度上是作为多数人文化的对立面发展起来的。由于伊斯兰教在它所征服的土地上逐渐成熟，它不得不使其非穆斯林臣民适应新的社会宗教系统。根据“沙利尔”（Sharia，伊斯兰教天启法），犹太人和基督教徒作为“圣经之民”被授予特殊地位并享有特权，他们与上帝共享对人类的启示。由于交纳了一些贡赋和宗教税，犹太人和基督教徒从国家获得了受保护的报偿，原则上享有人身、财产和礼拜的自由。但这并不能否定这些“受保护的”非穆斯林臣民被当作二等公民的事实：他们在法律上低人一等，必须按时交纳劳役税，处境难堪，并且随时可能遭受训斥和羞辱。合法的居住固然得到宗教法律的认可，但这随时随地都可能发生显著变化。不过，犹太人和基督教群体的原始融合机制却从功效上得到了充分证明。穆斯林很少对基督教徒进行残暴迫害，暴力事件一般限于发生在个人或群氓的骚扰之中，以及对少数基督教徒所进行的惩罚活动之中，如对9世纪50年代科尔多瓦的殉道者所进行的公开侮辱。基督教和犹太教的团体几乎在所有穆斯林的征服地兴盛起来，这与中世纪欧洲未能同从属于它的穆斯林和犹太人团体永久地融为一体形成了鲜明的对照。究其原委，这是因为穆斯林教义得到了发展，而基督教世界也对其提出的挑战作出了反应。

根据伊斯兰教的教义，伊斯兰教不是一种新的宗教，而是所有宗教的祖先。 175
它是土生土长的、自然形态的一神论宗教（与先知形态的宗教截然不同），是犹太教和基督教从中获得发展的具有原真性质的亚伯拉罕的宗教。“亚伯拉罕既不是一个犹太人，也不是一个基督徒，但他具有顺从上帝的纯真信仰”。一些伊斯兰教传统之外的证据表明了这种前伊斯兰教的阿拉伯一神论的存在：早在5世纪，巴勒斯坦的基督教历史学家索卓曼努斯（Sozomenus）就已勾勒出某种一神论宗教的概貌。他说，当时有些阿拉伯人重新发现了这种宗教，并且正在实践着它。

根据伊斯兰教的教义，人类到了一定的时候就偏离了亚伯拉罕的宗教，于是众先知陆续被派去重新呼唤人们回归真理；尽管犹太人和基督徒已经歪曲了他们各自的启示，但是他们中间的优秀人物摩西和耶稣都是真正的先知。因此，穆罕默德的传道具有二重性：第一，他使阿拉伯人回复到他们祖先亚伯拉罕的纯真宗教上；第二，他是“诸先知的保证”，是上帝对全人类进行最后伟大启示的媒介。这样，近东一神论传统的不同组成部分便回到了它的真正源头：摩西五经和耶稣的福音书被穆罕默德的《古兰经》重新融汇入亚伯拉罕的宗教之中。

为了证明这种要求是正当的，伊斯兰史扩充了亚伯拉罕的传记。《创世记》讲到，当亚伯拉罕和他的妻子撒拉没有儿子的时候，他和自己的女奴夏甲生了以实玛利。但是上帝最终赐给了撒拉一个儿子以撒，撒拉于是把夏甲和以实玛利从亚伯拉罕家里驱逐出去，并遗弃在沙漠里。在那里，夏甲和以实玛利由于得到了神的帮助而生存下来。以色列的部落——犹太人是从撒拉繁衍下来的，而以实玛利的部落——阿拉伯人则为夏甲的后代。从这一点出发，伊斯兰的传统采纳了下述故事：夏甲和以实玛利并未被亚伯拉罕抛弃，而是被他引到了一个光秃秃的山谷



麦加圣地 根据伊斯兰教传统，这里有许多关于先知亚伯拉罕一生的纪念物。当亚伯拉罕的妻夏甲和他们的儿子以实玛利被放逐在荒原之后，渗渗井（在克尔白后面的正左方）给他们解了渴。后来，亚伯拉罕本人建造（或重建）了克尔白。在那个地方仍然保有他的脚印（渗渗井和克尔白之间的圣迹物盒）。阿拉伯人的先祖以实玛利的墓穴就在半圆形的圈地中（克尔白的左面左）。

（麦加）之中。在那里，加百利为他们打了一口水井（"渗渗井"[1]，Zamzam），而亚伯拉罕和以实玛利则建立了一个圣殿克尔白（Ka'ba），并且确立了朝圣哈吉的仪式。事后，以实玛利在麦加居住下来，成为阿拉伯民族的祖先和阿拉伯语的创造人。也当之无愧地赢得了先知的地位；夏甲和以实玛利的坟墓位于麦加圣殿之中。直至今日，哈吉的朝圣纪念地在传统意义上与来自伊斯兰教关于亚伯拉罕的

[1] 渗渗井：伊斯兰教中的圣井。据说是以实玛利在于渴时用脚在沙漠上踩踏而出的。——译注

故事传闻相联系。例如，朝圣者看到了这块凹地——那位父亲和他的儿子曾经在此为在克尔白圣殿制作了研钵，并把卵石扔在大石头[①] (jamarāt) 上，就像亚伯拉罕按照上帝的旨意用石头砸恶魔一样。伊斯兰教传统把麦加变成了穆斯林专门的宗教圣地：克尔白乃世界之中心，它是上帝创造的第一个地方；亚当在麦加生活并在这里去世，他被葬在圣殿之中；在“世界末日”，人们将聚集在阿拉法特等待审判；等等。

麦加的伊斯兰教化对犹太教—基督教的宗教圣地形成了挑战，而伊斯兰教却是被早期的征服者带进这种地方的。因为根据中世纪初期犹太人和基督教徒的传说，世界的中心是耶路撒冷（而非麦加）——它乃亚当诞生和下葬之地。同样， 176
在伊斯兰教的传说中，阿拉法特是亚伯拉罕准备用以实玛利献祭的地方，而犹太教—基督教传统却把耶路撒冷看成是亚伯拉罕准备用以撒献祭的地方。同时，基督教的“最后审判日”发生在耶和索法特 (Jehosophat) 山谷，而不是在阿拉法特平原上。正如基督徒把耶路撒冷犹太教的这个神圣标志从“锡安山”转移到了“各各地”[②] (Golgotha) 一样，穆斯林把犹太教—基督教的宗教圣地从耶路撒冷转移到了麦加。

对于这类转移发生的具体时间，人们至今尚不能确定。我们已经看到，基督 177
教对麦加的穆罕默德影响甚小。伊斯兰教的传说提到：穆罕默德及其追随者移居麦地那后同北方希加兹有影响的犹太教团体发生了密切的接触；穆斯林群体来此伊始便把祈祷的朝向从耶路撒冷转向了麦加，从而让自己与犹太邻邦区分开来。在征服叙利亚、埃及和伊拉克之后，这种进程有所加快，它确定了伊斯兰教教义及其实践中的某些要素，可以用来同犹太人和基督教徒的礼仪和信条分庭抗礼。

在希加兹和早期的对外征服中，伊斯兰教主要是在城市环境中发展起来的。作为少数派，穆斯林群体为了维护自身信仰的统一性而与多数派犹太教—基督教徒进行了顽强的抗争，人们通过早期穆斯林的独特礼仪、习俗和建筑形式可以看到这一点。有份三合一的目录也许可以用来说明发展迅速而还独树一帜的伊斯兰教要素：摩西、耶稣和穆罕默德；摩西五经、福音书和古兰经；希伯来语、希腊语（或叙利亚语或拉丁语）和阿拉伯语；犹太会堂、基督教堂和清真寺；星期六、星期天和星期五；号角、钟（或木铎）和从塔楼上向穆斯林信徒发出祈祷的呼唤声；等等。

这种进程在耶路撒冷表现得最为明显，638 年对耶路撒冷的征服使穆斯林面临一种强大的挑战：犹太教和基督教的宗教圣地怎样才能融入伊斯兰教的宗教背景之中？如前所述，部分答案终将是提高麦加的地位，但耶路撒冷却也必须伊斯兰教化。耶路撒冷被征服后不久，穆斯林占用了摩哩山 (Mount Moriah)，并在“圣殿”座落处就地修建了一座伊斯兰教神寺。这座神寺既同其犹太教祖先又与基督教在各各地的“新耶路撒冷”相抗衡。680 年以前，当英国朝圣者阿喀尔弗 (Ar-

① 这是伊斯兰教的一种宗教仪式，信徒们站在高处，将卵石扔向大石头，表示惩除恶魔。——译注
② 各各地　耶稣被钉之处。——译注

culf）访问耶路撒冷时，穆斯林早已建立了“一座椭圆形的祈祷室，他们在一些废墟上用笔直的厚墙和巨大的柱石把这幢房子建筑起来”。可是，这种最早的清真寺阿克沙（al-Aqsa）很快相形见绌于一座更为富丽堂皇的穆斯林圣所——“巨岩上的大殿”。该建筑于691—692年在倭马亚王朝哈里发阿卜杜·马立克统治期间完成。其内部用经过精雕细刻的拼花板装饰而成，墙上挂满绘有拜占庭皇帝、撒桑尼德首领、基督、圣母马利亚和圣徒形象的珍贵艺术品，犹如战利品一样眩人眼目。它是这个穆斯林国家军事上胜利的象征。与此相同，倭马亚王朝的碑文宣称，伊斯兰教比犹太教和基督教更加优越而占据主导地位。不过“巨岩上的大殿”也强调三种信仰的确分享了一种共同的遗产，希望以此吸引犹太教徒和基督徒加入伊斯兰教。“摩哩山的大殿”的位置或许隐喻着共同的亚伯拉罕渊源，因为殿内的主要铭文明确提到伊斯兰教先驱中的犹太人先知，特别是基督。后来有一种穆斯林传说把这块巨岩看成是穆罕默德升入天堂的地方，说他在那里得到包括亚伯拉罕、摩西和耶稣在内的昔日众先知的引领。

178 到7世纪末，随着伊斯兰教军队向阿拉伯以外地区的扩张，伊斯兰教教义逐渐成熟。它声称自己是一种本原的信仰，并且几乎是同时繁衍出了犹太教和基督教；它还宣布自己代表着上帝对全人类的终极启示，从而取代了摩西和基督早期的启示。这一切无不是对基督教提出的严重挑战。另外，伊斯兰教还全面否定基督教的中心教义，如基督的圣性和复活，以及三位一体等，直接对基督教教义进行非难。不过，尽管基督徒被奉劝皈依伊斯兰教，且其如果不听劝告就会面临着更重的税务负担和遭受更多的社会歧视，但没有证据表明当时存在从总体上强迫基督教徒皈依伊斯兰宗教信仰的企图。相反，伊斯兰教的社会宗教制度旨在适应隶属于它的各个基督教群体。只是基督教教义受到了挑战。

179 中世纪的基督徒在任何时候都没有一致努力去迎接这种挑战。在某种程度上，这是因为各地两种宗教群体的相处情况有好有歹，以致基督徒对威胁的感受也不尽一致而造成的。在某些地区和时期，由于伊斯兰教保持着不断的压力，穆斯林统治之下的基督徒被迫进行教义上的论辩。9世纪初，叙利亚的穆斯林统治者对那里的基督徒毫无尊重之意，径自大力宣扬伊斯兰教的信仰——“只有一个上帝，穆罕默德就是上帝的使者”。这一信条强调伊斯兰教上帝一位论的立场，攻击基督教关于三位一体的学说，并且通过承认穆罕默德的先知身分，似乎也对基督的地位提出了挑战。

在东方，某些基督教群体很早就感受到了穆斯林对基督教教义形成的威胁，并迅速对此作出了反应——7世纪这里即已出现为基督教辩护的著作和反伊斯兰教的论战。大马士革的约翰（675—750）在许多方面都是基督教传统的奠基人，他讥笑穆斯林声称亚伯拉罕是自己的先祖。他解释说，阿拉伯人被称作“撒拉逊人”，因为他们“非撒拉所生”，并且被称作“夏甲的后裔”（Hagarenes），因为他们是“女奴夏甲的私生后代”。同样，他把伊斯兰教教义看作一个乱七八糟的大杂烩，称它是伪先知穆罕默德在一个亚洲修士的帮助下，从旧约和新约中摘选出某些片段拼凑而成的。这种攻击性论辩方法在据说是金迪（al-Kindi）创作的著名的

《护教篇》(*Apology*)一书中达到了高潮。该书的创作年代或许可以追溯到中世纪初期，它把伊斯兰教描绘成撒旦的法律，并把穆罕默德描绘成一个崇拜偶像的亵渎放荡之人。

基督教作家的这些辱骂性斥责，表明基督教对穆斯林的批评十分敏感。长期以来，基督教关于三位一体的教义在穆斯林中间被视为一个笑柄：基督教徒不认数——"对于他们来说，一个是三，而三也等于一"。"这个笑话使10世纪的基督教哲学家叶海亚·伊本·阿迪(Yahya ibn' Adi)深受震动，他因此专门就上帝的统一性和三位一体问题写了一本小册子。当然基督徒对十字架和上帝的不同形象的尊崇同样被穆斯林谴责为偶像崇拜。725年，君士坦丁堡的革曼努授意他的读者对这种指责进行反击。他写道："穆斯林崇拜的是沙漠中(如在克尔白)被称为'玄石'[1](Chobar)的一块石头。"

与这种好斗传统形成对照的，是某些基督教团体的发展呈现出强烈的跨宗派倾向。景教牧首提摩太(Timothy，728—823)的《珍宝的寓言》(*The Parable of the Pearl*)，是现存最早的承认在基督教和伊斯兰教之间存在着某种共同的真理的基督教著作。提摩太非但没有谴责穆斯林是偶像崇拜，而且把穆罕默德比作摩西，因为他对偶像崇拜者的惩罚是值得赞扬的。或许信仰共同的真理的现象比现存资料提到的情况还要普遍一些。在科尔多瓦基督教徒受迫害的高潮中，一部分基督教群体抗议说，牺牲者并不是真正的殉道者，因为他们不是被异教徒杀死的，而是被穆斯林杀死的，但穆斯林同样是"敬拜上帝和承认天国律法之人"。大约就在这段时间，拜占庭的尼基塔斯(Nicetas)受命提供如下证词：穆斯林祭祀真正的上帝。在接下来的世纪之初，尼古拉(Nicolas)宗主教给哈里发写信说："我们已 **180**
经从同一种来源里得到了我们权威性的恩赐(如《古兰经》和福音书)。"也许远在717年，为了安排穆斯林游客和战争囚犯，清真寺就该被允许设在君士坦丁堡城内的。在基督教西方，这种观点鲜为人知。但在1076年，教皇格里高利七世也给哈马迪德王朝(Hammadid)的统治者纳希(al-Nāsir)写信说："我们都信仰和承认同一个上帝，不过方式不同罢了。"他还强调两种宗教的亚伯拉罕渊源。只是这种思想似乎还来不及在西欧扎根，就被十字军东征的狂飙卷没了。

不错，是与穆斯林住得最近的基督教团体领导对伊斯兰教在教义上提出的挑战进行了反击，但最能认识到该两种信仰享有共同基础的同样是这些人，而且……也许更为重要的是　　他们从双方妥协达成的暂时协定中可以获得许多东西。

尽管西北欧遥远，但它却深深地意识到了穆斯林的威胁。早在658年，墨罗温王朝(Merovingian)的编年史学家弗雷得迦(Fredegar)就用某种语言描述过阿拉伯的对外征服，这也许是现存最早的有关文献。在8世纪，一本古叙利亚的伪梅托丢(Pseudo-Methodius)的拉丁文《启示录》(*Revelation*)在西欧广泛流传，这本书详细论述了基督徒正在皈依伊斯兰教的危险状况。另外，查里曼甚至要求

---

① 玄石　又称黑石。阿拉伯文al-Hajar al-Aswad的意译。指麦加克尔白东南面壁上镶置的一块带微红的褐色方石。据阿拉伯宗教传说，是亚伯拉罕遗留的"圣物"。多种教徒视为"圣石"加以吻拜。伊斯兰教仍保留这一传统，奉为神圣。——译注

阿尔琴为他写一本反穆斯林的小册子。到9世纪中叶，在穆斯林深入地中海中部的威胁之下，加之科尔多瓦殉道者的消息也已越过比利牛斯山脉，西北欧似乎准备接受这种教义上的挑战。当时，教义上的威胁在人们的思想中是跟军事威胁紧密地联系在一起的。科尔多瓦的保罗·阿尔瓦声称，穆斯林做出一副俨然根据上帝旨令的模样进行作战，而加洛林王朝的一位主要的神学领袖拉德伯提斯（Radbertus，850）则把穆斯林教义与一种全球性的统治野心清楚地联系在一起。然而，随着穆斯林对西欧军事威胁的减弱，以及西欧同拜占庭文化联系的减少，拉丁基督教世界对伊斯兰教教义上的短暂兴趣消失了，而把注意力集中到了圣经和主教的权威问题上。其时，伊斯兰教的兴起，未必比为《创世纪》或《启示录》作边注更能引起人们的关注。

社会问题

11世纪，在西班牙、南意大利和西西里，还有近东，西方基督教世界的军事成功诱发了基督教完全始料未及的大量社会问题。西方基督教社会突然不得不应付的境内问题包括：希腊和东方基督教派多如牛毛；犹太人社会日益膨胀；穆斯林成千上万。如前所述，伊斯兰教的社会宗教制度为适应犹太教和基督教曾在其
181 内部建立了一些机制。从4世纪以来，西方基督教社会一直在完善自己旨在灭绝所有内部异教的机制。只有西欧的犹太人群体被允许长期存在，但他们也常常是遭受迫害的受害者，基督教对其最残忍的一次迫害发生在第一次十字军东征之前。犹太人适于在西方基督教社会生存的主要原因在于这样一个事实：犹太教能够成为引领基督教的低级启示。与此相仿，伊斯兰教视犹太教和基督教为低级先驱。相对而言，基督教对伊斯兰教自称是亚伯拉罕的宗教完全不予承认，并把它看成是一种新出现的和被扭曲变异的宗教。西方的教会、世俗政权和社会对它们的新邻居固然作出了不同的反应，但整个西方基督教世界最终却未能把它的非天主教公民融入自身，这在欧洲历史上可谓最令人悲哀的失败之一。

拜占庭对其穆斯林臣民的态度完全不同于西方，其法律实际上包含着容纳少数派社会自治组织的原则，故穆斯林也同样贯彻这种原则，拜占庭长期对付阿拉伯邻居、异教徒、基督徒，以及后来的穆斯林的经历，基本上决定了希腊东正教和伊斯兰教之间关系的本质。10世纪期间，在从阿拉伯人手中夺得的土地上，拜占庭诱劝穆斯林就地定居，并且成功地促使许多人皈依了基督教。尽管希腊教会
182 早已设立了足以使穆斯林放弃伊斯兰教并拥护基督教的特殊宗教仪式，但西方至今尚无类似的仪式。在希腊教会和拉丁教会并存的诺曼底人统治下的西西里，惟独希腊人在宫廷内圈之外使许多人皈依了基督教。当穆斯林或刚皈依基督教的穆斯林完全融合进拜占庭社会中的时候，拉丁基督教世界的非天主教臣民竟然形成了一个低下的阶层，受到了天主教统治者有组织的剥削。

总的来说，西方教会对穆斯林统治下的基督教群体的命运显得特别缺乏兴趣。在8世纪末，教皇哈德良一世和查里曼确实支持过援助西班牙基督徒的传教士；在

9世纪50年代，科尔多瓦殉道者的传闻也曾激起过某些温和的反响，但这不过是些例外罢了。而且，尽管西方教会业已注意到穆斯林统治下的基督教群体，但它却对他们的困难处境表现出麻木不仁的态度。迦太基主教拒绝接受穆斯林统治者授予的非正式神职而在心灵上倍受折磨，格里高利七世在回答他的问题时指出，本来是可以把事情做得更好一些的——如果他尝试劝其迫害者皈依基督教并因此殉难的话。西方教会和伊斯兰教统治下的基督教群体之间正常联系的缺乏，意味着西方教会从来没有机会去注意到伊斯兰教是用何种社会合法机制来适应其基督徒臣民的。除战争外，教会能够设想出来的用以对付穆斯林的惟一手段，就是使之皈依基督教。然而，在11世纪之前，尽管西方教会向北欧和东欧的异教徒派出了许多差会，但却几乎完全停止了在伊斯兰教世界的传教活动，而单靠十字军东征自然也不能使穆斯林皈依基督教。奈何只是当穆斯林群体出现在基督教世界中的时候，教会才觉察到了这个问题。

随着基督教向西班牙、南意大利和西西里的进军，教会开始提倡使新的穆斯林臣民皈依督教。1088年，当乌尔班二世把白羊皮披肩授予托莱多的新任大主教时，他指示道："靠着上帝的恩典，用语言和事例使异教徒皈依基督教信仰。"1170年，西班牙圣地亚哥武士团奠基人——未来的格里高利八世特别声明，使穆斯林皈依基督教将是他的主要目标之一。在13世纪，基督教世界中宗教信仰的复兴，激发了人们对伊斯兰教进行新的传教活动的热情。在欧洲福音派运动的影响下，维特里的雅克（Jacques）创造出自己的布道技巧，并在1213年借助向阿尔比派异教徒传教的机会，完善了这一布道技巧。因此很自然，1216年他在被任命为阿克里主教之后不久，就开始向东方基督徒布道，尔后则向这个王国的穆斯林臣民传福音。

与此同时，教会向基督教世界之外的穆斯林派出了第一批有组织的传教团。 **185**
圣方济各似乎一直把他1218年对埃及苏丹卡密尔（al-Kāmil）宫廷的访问看作是一种延伸性的传教，它将通过其基督徒同道扩展到"不同的民族、种族、部落和操习各种语言的人中间，乃至所有国家现在和将来的万民之中"。在整个13世纪上半叶，方济各会和多明我会以同样的热情在伊斯兰世界追寻传教的理想，但并未取得成功。随着募缘会[①]（Mendicant）殉道者数量的增加，以及无保护的传教活动的增加，教会越来越感到失望。

甚至是在拉丁基督教世界，穆斯林群体也极不情愿皈依基督教。这主要是因为西方统治者不同于拜占庭人，他们在12世纪并未大力提倡皈依活动。当然也有例外，但当时的统治者出于其实际考虑而不赞成大规模的皈依活动。因此，安瑟伦使西西里罗吉的萨拉森士兵皈依基督教信仰的活动遭到禁止——他当时正试图利用穆斯林雇佣军的宗教对抗去反对基督教的敌人。同样，在西班牙，由于穆斯林奴隶受洗之后就会使他主人的权力受到某些限制，并可能导致奴隶的解放，故而就连西妥会隐修院为穆斯林奴隶施洗也常常受到警告。这个参与十字军的王国

① 募缘会　12世纪组织起来的反对享受、自甘贫苦的修道会，如道明会、方济会、圣衣会等。——译注

甚至规定：一个奴隶不能因为受洗而“免除劳役”。

拉丁国家的世俗政府对其穆斯林臣民所采取的态度引起了社会的两极分化，因为它们强制实行种族隔离政策。在西西里，在诸十字军参加国和西班牙，基督教统治者以大致相同的方式对待他们的穆斯林臣民，即根据需要对他们采取穆斯林统治者实施于基督徒臣民的法律。以缴纳贡赋为代价，穆斯林可望获得基督教国家的保护，及其在人身、财产和宗教自由方面的许诺，并能享受到其他一些特殊的自由和特权。但是这类法律规定在基督教世界不如在伊斯兰国家那么起作用。14 世纪，阿拉贡王国的穆斯林群体之所以能够生存，仅仅是因为仁慈的家长制君主把他们视作“王室的财产”。这个短语意义重大，因为基督教政权历来把它们的穆斯林臣民看成是一种财富的来源。穆斯林人拥有专门的技术和手艺，能使被征服地区经济繁荣，单凭这一点，征服者为了自身的利益就有必要维护其生存机会，何况穆斯林还是一种有价值的财政泉源——除贡赋外，穆斯团群体专门交纳诸多其他的税金，如沐浴税和祭祀牲畜的屠宰税等。基督教征服者基本上是按从前穆斯林的方法进行财政管理的，并且常常雇用穆斯林或者穆斯林中皈依了基督教的人代行其事。

186 基督教统治者对穆斯林的家长式态度很少使用在天主教臣民身上。在诺曼底的西西里，穆斯林只是在那些王权最强大地方——如主要城镇和王室领地——享有特权。在这个岛的其他地方，穆斯林群体由于日益增长的拉丁移民和殖民化的压力而深感痛苦，因为这种压力伴随着对其怀有敌意的拉丁教会的发展和比较富有同情心的希腊东正教的相对衰弱。拉丁殖民者对上著穆斯林的特权地位强烈不满，故在任何时期和地方，只要王室显出衰弱之相，他们就会抓住机会驱赶穆斯林，并将其财产占为己有。同样，拉丁贵族对阿拉伯人参与财政管理和穆斯林官员的能力也很不以为然。在 1161—1162 年间的一次男爵叛乱过程中，西西里中部的拉丁殖民者大肆屠杀他们的穆斯林邻居，强占其土地，并在巴勒莫将王室的税务所加以捣毁、焚烧了阿拉伯人的档案，并且屠杀穆斯林官员。

总的来说，处于隶属地位的穆斯林群体对王室的种族隔离政策和天主教徒及拉丁教会的迫害作出了反应，他们力图加强内部团结以提高自我依靠能力。这种努力在 13 世纪和 14 世纪正中教会的下怀，当时的教皇发布了一系列谕令，屡次对基督教和穆斯林团体之间的合法交往加以禁止。克雷芒五世（1305—1314）走得更远，他的谕令甚至表示，穆斯林在基督教土地上的存在简直是“对造物主的一种侮辱”。

在西西里和西班牙，由于教会和世俗政府排斥和疏远穆斯林臣民群体，穆斯林增强了对自身文化的认同感，他们有时候甚至不惜发动反对基督教主子的暴乱。12 世纪下半叶，随着穆斯林反抗十字军东征在东方不断取得的进展，以及穆斯林柏柏尔一神论派向西方的进军，从属于诺曼底的穆斯林群体开始叛乱。12 世纪 50 年代，诺曼底失去了它的北非领地；而在 1189 年，西西里的穆斯林也进行了一场叛乱。这次叛乱一直延续到了 1246 年，以致腓特烈二世后来把穆斯林群体从这个岛上驱逐出去。大约与此同时，瓦伦西亚王国也爆发了一系列穆斯林叛乱，这些

叛乱开始于被征服后不久，并且持续到1276—1277年。

因此，到了13世纪中叶，基督教对伊斯兰世界的传教努力显然已告失败，隶属于基督教世界的穆斯林群体不仅不会皈依基督，而且决心抵制基督教，有时候甚至将其决心诉诸于武装叛乱。对此，教会的反应是把规劝与合法地使用武力结合起来。针对伊斯兰教世界，英诺森四世（1243—1254）规定，尽管不能强迫穆斯林皈依基督教，但基督教世界的世俗政权为了确保能在穆斯林的土地上传播福音，可以对其动用武力。这个指示对后来在西班牙和北非的十字军东征产生了显著的影响。

在基督教世界之中，教会常常依靠世俗政权的支持重新开展传教活动，因而完全支持后者对穆斯林叛乱的镇压。在12世纪90年代末叶，教皇英诺森三世当 187
时是西西里年幼的腓特烈二世的摄政者，他认为穆斯林叛乱分子是整个基督教世界的敌人，宣布把十字军的特惠权授予那些凡同他们宣战的人。1221年，教皇翁诺里三世全力支持腓特烈二世发起的“把西西里的全部穆斯林从这个岛根除”的战役。同样，在1276—1277年瓦伦西亚的穆斯林叛乱期间，教皇格里高利十世把十字军东征的什一税征收权让予国王彼得三世，这笔税收本来是为征服圣地而设立的。

在西西里和后来的西班牙，政府当局最终被迫承认它们未能通过驱逐整个伊斯兰教群体达到把穆斯林臣民结合进自己王国中的目的。因为在镇压了这次穆斯林叛乱之后，腓特烈二世把反叛者从西西里流放到卢切拉大陆，西西里和卢切拉直到14世纪都被当作西方的军事殖民地。在此期间，金雀花王朝的国王们鼓励天主教臣民和教廷的异端裁判所摧毁西西里穆斯林的最后一点残余。

西方教会同样迫切需要对付穆斯林臣民在宗教上的反叛。随着第四次拉特兰公会议（1215）的召开，以及格里高利九世创办了异端裁判所，教廷对异端的迫害完全得到了世俗政权的支持。异端裁判所当然不是用来专门针对基督教世界中的穆斯林的，但它很快就成为迫害基督教的穆斯林叛逆者的一种工具。有种倾向把穆斯林尤其是其叛乱者等同于基督教异端。1196年，在西西里的穆斯林叛乱初期，费罗拉的约雅敬告诫说，穆斯林将与帕塔里亚会的异教徒结盟以压迫教会。约雅敬著作的汇编者萨林贝内（Salimbene）则“听说”法国的帕斯托里沃克斯（Pastoreaux）听命于恶人，这些恶人与穆斯林结盟并以穆罕默德的名义征集资金。还有谣言传出：被开除教籍的儿童十字军的成年“领袖们”已经同西西里的穆斯林叛军搞在一起。在其被镇压的过程中，圣殿骑士团常被指控为秘密的穆斯林。与此同时，有帮打家劫舍的法国强盗也被指控为同穆斯林进行了秘密勾结。所有的这些指控皆不能被认为是确凿的事实，但是这种捕风捉影的现象表明，人们很容易把基督教异端和伊斯兰教混为一谈。

异端裁判所最早传到了阿拉贡（1232），并且在安茹的查理继位之后，于1269年传到了西西里王国。在这个王国被穆斯林收复之前，教皇尼古拉四世曾在1290年下令把异端裁判所设至阿克里。然而在卡斯提尔，国王阿尔丰沙（智者）始终拒绝引进异端裁判所，该机构直到1478年才由斐迪南和伊莎贝拉批准进入这个王

国。尽管如此，异端裁判所在一个王国的存在并非一定会导致对穆斯林的迫害，故穆斯林在阿拉贡王国似乎比在卡斯提尔的日子要好过得多。不过，伊斯兰教在14世纪初的西西里以及在15—17世纪的西班牙被彻底消除，异端裁判所对此是起了重要作用的。

188 共同的遗产

基督教和伊斯兰教是从近东的同一种一神论传统中发展起来的。伊斯兰教兴起之初就认同并强调这种共同的遗产，但它这样做只是根据自身的看法。因此，穆斯林承认耶稣是一个先知，甚至承认他为童贞女马利亚所生，但却绝对否认基督的神性。基督教以同样的方式认识到了自身与伊斯兰教的关系。出于这种共同的认识，阿拉伯人在教会史中占据了一席之地，而他们声称亚伯拉罕是自己的先祖也被基督教所接受，但基督教赋予这一历史遗产的重要意义与穆斯林的大相径庭。圣保罗对亚伯拉罕有关传说的解释在这里很能说明问题（加4：22—31）："女奴"夏甲"所生的儿子"被看作是穆斯林，他们与生俱来的低下奴仆性既表现在宗教上，而且也在基督教世界内体现在肉体上。相比之下，基督徒则是"自由的子女"撒拉所生的"儿子"，他们通过接受基督而获得了自由。

正如我们所看到的，在基督教的传统中，有种倾向在拜占庭比在西方更为强烈，即认为基督徒和穆斯林都崇拜同一个真正的上帝。在11—13世纪，由于西方基督教世界与伊斯兰教在西班牙和西西里关系较为密切，并且在某种程度上也与拉丁语区东部有一定接触，基督教世界对它们共同思想遗产的实质日益产生好感。西方学者逐渐翻译了一些阿拉伯文献和伊斯兰教研究文集，其中最有影响的是克吕尼隐修院院长彼得的译著。彼得发起把《古兰经》译成拉丁文，以此作为1143年才完成的研究伊斯兰教的重要计划的一部分。直到16世纪，这些译本及其注释都是西方了解伊斯兰教的主要材料。然而，西欧所获得的有关新知识并没有被用来发展两种信仰之间的关系，而完全被基督教传道士选用作攻击伊斯兰教的武器。实际上，就连像罗杰·培根这样的知识分子也认为这是研究阿拉伯语和穆斯林教义的惟一用途。

西方基督教世界发现了它与伊斯兰教的共同宗教遗产，却又将其扔在一边。其时，它对这笔遗产中的其他两个成分熟悉起来：希腊世界的理性遗产和共同的人性。

在它们智慧发展的关键时刻，伊斯兰教和基督教相互几乎是狂热地从另一方的文化中借鉴了某些理性因素和物质因素。这种交换不是偶然的，它与军事征服的涨落相一致。伊斯兰教能够从基督教世界中得到许多借鉴，因为它征服了拜占庭很多地方；西方基督教世界能够从伊斯兰教中汲取许多东西，因为它曾是西班
189 牙和西西里的统治者。这也有助于解释为什么一定时期所出现的思想潮流只是单向的。随着穆斯林的对外征服，当伊斯兰教从基督教世界得到大量借鉴的时候，基督教对伊斯兰教采取了闭关政策；在基督教反攻之后，当基督教向伊斯兰教敞开

自己的思想时，穆斯林世界则退避三舍。

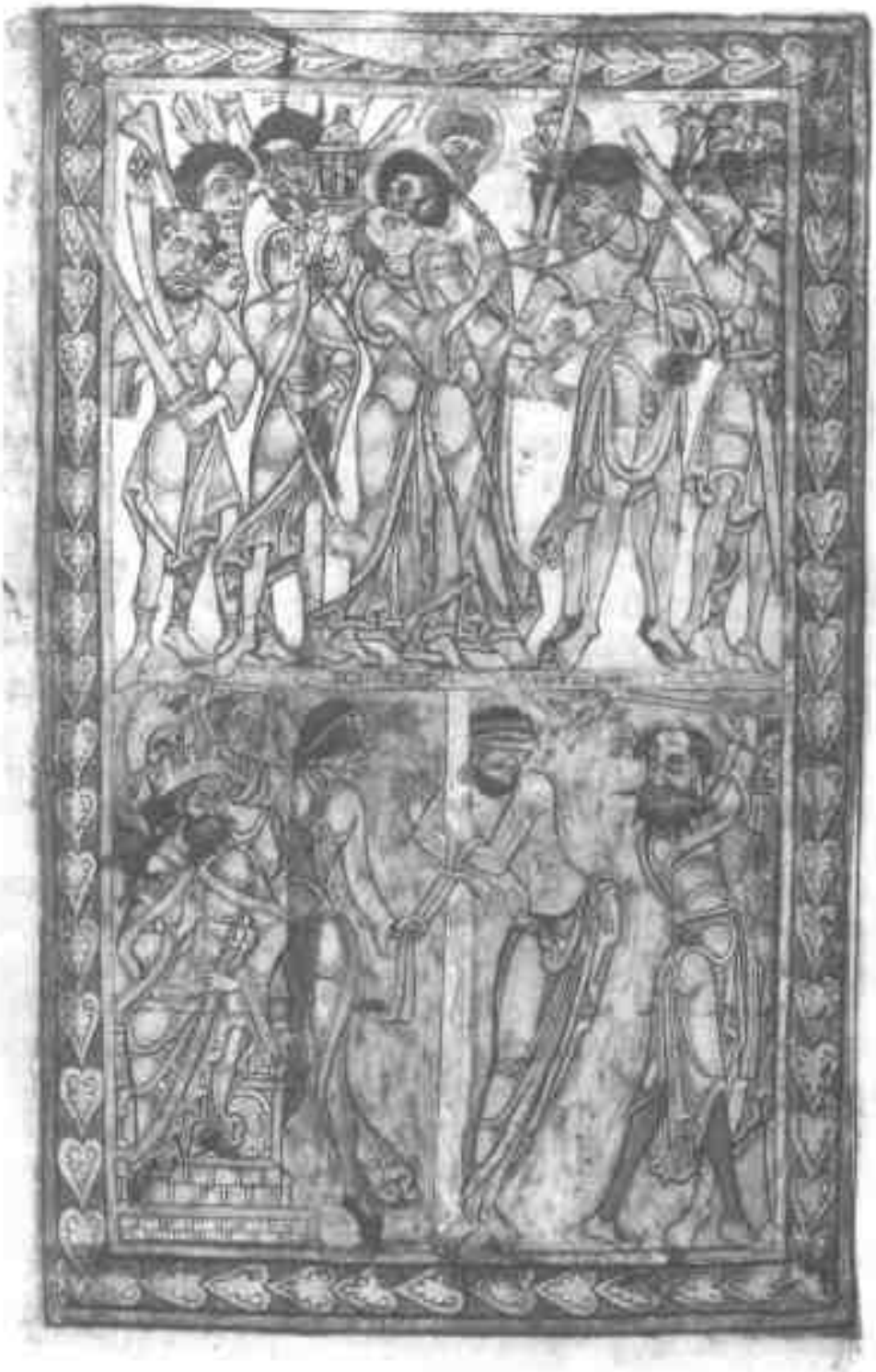
没有一种文化全盘借鉴另一种文化。相反，一种文化可能出于特殊的内在需求而表现出相当的选择性。9世纪期间，在阿巴斯王朝的巴格达，把希腊文献译成阿拉伯文的翻译运动在某种程度上是对要求得到新的知识工具的一种反应，这种要求是由宗法学派和语法学派的发展引起的。所以，例如，亚里士多德的哲学文集被翻译成阿拉伯文，而《荷马史诗》则受了忽略。同样，西欧所翻译的阿拉伯文献只是那些能够满足自身需求的哲学著作，而神学、法学、历史、地理和小说方面的著作则受到了故意的冷落。结果，在拉丁语欧洲，惟有阿尔加惹尔（Algazel）的小论文《哲学家的意图》（*The Intentions of the Philosophers*）的译本告诉人们，他是一个希腊形而上学的注释家，而在伊斯兰教中，加萨里（al-Ghazālī）却一直被认为是“伊斯兰教的论证家”，他的伟大成就在于把苏非派[1]（Sufi）的神秘主义与官方的伊斯兰教协调起来。

伊斯兰教从基督教世界获得的希腊知识，以及后来基督教世界从伊斯兰教得到的希腊知识，在几经转手的过程中，都或多或少地走了些原样。事实上，希腊形而上学强烈吸引9世纪巴格达穆斯林哲学家的原因就在于，他们从拜占庭作者那里得到的文本业已稍稍不同于原文，以致原来的形而上学思辨哲学似乎成了某种“自然神学”。同样，新柏拉图主义思想的主要论著之所以能使奥古斯丁的思想和教义在12世纪重新焕发出活力，并使13世纪英国和法国方济各会的大师们深受启发，在很大程度上得归功于伊本·西拿（Ibn Sinā）及其二传手法拉比[2]（al Farābi），正如这也必须归功于希腊原文一样。

希腊知识通过伊斯兰教的传播，对基督教哲学发展的巨大贡献是无法估量的。但令人感到意外的是，这一贡献竟未能促进基督教与伊斯兰教之间的关系。在某种程度上，这是因为西方基督教和穆斯林知识分子几乎从未走到一起过。首先，造成他们隔阂的原因是语言障碍：只有很少几个西方学者懂得阿拉伯语，并且正如其中的罗杰·培根所指出的那样，经院哲学家并不教授阿拉伯语。阿拉伯人一般也不学外国语言。翻译往往是职业翻译家的任务，而不是学者本身的工作。因此，即使一个阿拉伯学者能够安全到达巴黎或巴格达，他也不可能与欧洲最伟大的阿拉伯哲学专家交谈。在西班牙和西西里，只有在很少的几个交流点上，拉丁学者和阿拉伯学者才有可能相会，但这种时候也只是拉丁人需要学习东西。

然而，语言并不是拉丁学者和穆斯林学者之间的惟一障碍。穆斯林总的来说 **190**
鄙夷西方，这一观念根植于穆斯林蔑视北方蛮族人的典型地中海传统中。11世纪理智的史学家赛义德·安达卢希（Sà'id al-Andalusi）声称：由于欧洲人处在一种寒冷的气候中，他们的大脑发育受到阻碍，所以不可能指望他们对文明作出贡献。阿拉伯人在12—13世纪始终保持着这种态度，而当时西方学者第一次具备了一定的阿拉伯知识水准，双方本来是可以进行广泛对话的。当腓特烈二世在亚里士多

① 苏非派　原义为穿粗单毛者，表示他们愿意过贫穷生活，是伊斯兰教中的神秘主义派。——译注
② 法拉比　阿拉伯伊斯兰教哲学家，调和伊斯兰教及希腊哲学思想。——译注



犹太人参与了对基督的出卖与鞭笞 《圣诺切斯特登藏的《诗篇集》（约1200）上的鞭笞惨心的地面。它反证了西班牙来对待犹太和穆斯林宗教的非人道方法，以及犹之延头于精警的方式，这个也在是西方道非非基督教出现的结果和原因。

古代哲学家 如亚里士多德（上图右）和涅槃利（下图右），因为伊斯兰教也为基督教留下了一笔共同的文化遗产，并且一般被看是富有学识和文解的异教徒。基督教也赋予一些对古典知识进行注释的作为的阿拉伯学者以特殊的地位。

阿维森纳或阿威罗伊（下图左）。

德形而上学的启发下向穆斯林世界提出“西西里问题”时，西班牙哲学家伊本·赛宾（Ibn Sab'in）回答说：这些都是愚蠢的问题（实际上并不愚蠢），而他仅仅是出于维护伊斯兰教的荣誉才愿意作出回答。

在11—13世纪，拉丁基督教世界对阿拉伯的学识表现出了极大尊重，这种尊重与穆斯林对基督教西方的蔑视形成了强烈的对照。在拉丁语中，“阿拉伯人”标志着种族和语言；“撒拉逊人”意味着宗教。这是一种有用的语义区分。人们把伊本·西拿和加萨里等穆斯林学者的思想从其伊斯兰教根源中分离出来，并把它归结到非宗教性的源头上，就像他们把柏拉图和亚里士多德的思想同古希腊宗教区别开来一样。因此，在但丁的《神曲》中，穆罕默德得下地狱遭受折磨；而在林博、伊本·西拿和伊本·路西德（Ibn Rushd）的著作中，他被允许永无休止地与古代的学者进行愉快的讨论。同样，西方艺术家也把穆斯林学者当作古典作家介绍给西方，只有在文艺复兴时期，阿拉伯学者才开始被作为那个时代的阿拉伯人来描述。然而，人们并不可能长期把阿拉伯思想与其穆斯林背景分离开来，而且欧洲对阿拉伯智慧的认识仍然不可避免地会受到宗教潮流的制约。伊本·路西德13世纪初就在西方享有很高的声望，当时他被奉为亚里士多德著作的伟大“注释家”，但是在13世纪70年代及14世纪初期，当他的思想开始发挥全部影响的时候，他却被指控为受过撒旦启示的可憎的异教徒。

从伊斯兰教传到基督教世界的知识，不仅受到了西方人选择性的限制，而且受到某种把古典知识和阿拉伯思想从穆斯林环境中分离出来的方法的局限。西方虽然从穆斯林学者那里汲取了大量知识，但却力图剥夺其人性的一面，并且把他们描绘成传播古典知识的消极代理人。然而与此同时，西欧社会又开始意识到西方的确与伊斯兰世界分享着某种共同的人性。

西欧与其穆斯林邻居的第一次重大冲突始于11世纪下半叶，在此期间，基督教进军西班牙和西西里，并且开始了第一次十字军东征。最初的事实报导向西方证实，它的骑士在撒拉逊人中间遇到强劲的对手。例如，意大利和西西里南部的诺尔曼编年史家就曾经把不可靠的伦巴第人和缺乏战斗力的、柔弱的拜占庭拿来同自豪而好战的穆斯林作过比较。同样，意大利南部一位第一次十字军东征的
102 编年史家也曾把土耳其人描绘成为穆斯林，称其英勇善战，丝毫不逊色于法兰克人——“无论是从力量和勇气还是从战争艺术上讲，他们都是天下无敌的。”而土耳其人“则认为他们属于法兰克种族，除了他们自己和法兰克人之外，谁也没有资格自称为骑士”。另外，有首法国史诗（*chansons de geste*）也把穆斯林描述成“一个值得尊敬的、有良好素质的敌人，很难征服；他们不放过任何一次获得荣誉的机会；不但人数众多，而且拥有才能卓越的领袖”。这种陈词滥调要求人们相信：一个人在与同样杰出的人作战并杀死对方的时候，他就展现出了最令人钦慕的风采和最崇高的人品。

随着基督教的进军，人们日益认识到穆斯林能够并且的确皈依了基督教。这并非仅仅是从一种宗教向另一种宗教的过渡，而是因为做一名基督教徒乃是对人性的必要贡献；甚至一直到今天，在整个希腊和拉丁语系的地中海地区，“基督

徒”包含着“人类”的意思，抑或甚至就是“人类”本身。而如果一个人的行为像“土耳其人”那样，则是对人类社会惯例的蔑视。因此，认识到穆斯林能够皈依基督教引起了对人类共性的更深层次的理解。

基督徒和穆斯林相爱的主题，往往对普通民众的想象力具有特殊的影响力。有关故事通常是撒拉逊少女爱上一个基督骑士，并且最终为了他的缘故而接受了洗礼——第一次十字军东征的几位领袖似乎有此经历。不过，相反的情况也是可以想象得到的：谣传腓特烈一世打算把他的女儿嫁给一个撒拉逊人的儿子。 193

这类故事带着必须承认和尊重共同人性的呼吁进入了一些小说作品。在小说《威利哈姆》(*Willehalm*) 中，埃辛巴赫 (W. von Eschenbach) 借姬伯特这个为爱而皈依基督教的美丽少女之口，发出了宽容的召唤。另外，埃辛巴赫取材于遥远东方的《巴兹沃尔》(*Parzival*) 一书中的许多主人公既是穆斯林，又具有真正的个性，而不是法国史诗所讽刺的俗人。

西欧很少有人读过阿拉伯小说。尽管《卡里拉·瓦迪姆纳》(*Kalila wa-Dimna*)、《辛拜得》(*Sinbad*) 以及《七圣人》(*The Seven Sages*) 等幻想作品的译本可能对欧洲人的想象力产生强烈影响，但却难以指望它们能够影响到西方对伊斯兰教的认识。相比这下，彼得·阿尔丰西的阿拉伯故事集《克利瑞里斯的教训》(*Disciplina Clerialis*) 谅必使基督教读者意识到自己与穆斯林主人的共同之处，因为该书反映了普通阿拉伯人处理日常事务的情形，且在 12—14 世纪的欧洲特别流行，甚至被译成了方言。

尽管如此，西方基督教世界对伊斯兰教仍然保持着经久不去的恐惧感。绝大多数人认为，穆斯林是没有人性的畜牲，他们受到恶魔的煽动，不配享有人所应有的权利与尊重。许多欧洲人似乎并没有觉察到其中的矛盾之处，自然就谈不上会因为有此感觉而不自在。教皇格里高利七世能够给一个穆斯林统治者写信说他们敬拜同一个上帝，但哪怕是只对一个基督教听众，他也会把穆斯林称作“异教徒”。人们对狮心王理查一世及其骑士的印象是与这样一个故事联系在一起的：在吞下一个烤过的撒拉丁手下撒拉逊人的头颅之后，理查一世竟嫌不够，要仆人再送些来。腓特烈二世能够容忍阿拉伯君主制的存在，并且能在他的宫廷里招待穆斯林学者和诗人；但与此同时，他又致力于有组织地和残暴地根除西西里的穆斯林群体。

这种两面手法背后的实质是什么？毫无疑问，西欧基督徒在总体上都接受了基督教是自己人性中的一个必要组成部分的观念。但与此同时，他们却拒绝承认伊斯兰教是和基督教一样把人性赋予自身信徒的宗教体系。一般认为，基督教的排他性源自基督徒在 2—3 世纪遭受的迫害，以及其信徒“认为别人总是在迫害他们”的先入之见。因此，基督教虐待穆斯林可以看成是其对异教徒和异端虐待行为的延伸。应该认为，这种假设可能包含有许多事实。受迫害群体的共同特征在于，一旦它们摆脱了受迫害的处境，它们就需要迫害其他较软弱的群体。可是，西方基督教世界为早期教会所遭受的迫害而进行的血腥的报复为什么会耽搁了七个世纪之久呢？这应该是拜占庭和东方教会长期对穆斯林持有不同看法的结果。因

194 此，对穆斯林暴力的恐惧，与其说是中世纪基督教的特征，不如说是中世纪欧洲的特征。拉丁教会不可避免地表现出欧洲社会的排他性和狭隘性，但这并不是它本身的原因。

现代世界眼中的中世纪伊斯兰教

人们谅必会对下述事实产生极为深刻的印象：中世纪伊斯兰教宽容和造就了在其统治下的基督教和犹太人群体，而中世纪的欧洲却利用、迫害，最终摧毁或驱逐了它的穆斯林（和犹太教）臣民。把这种对比与不断出现在我们面前的新的伊斯兰教激进派的例子联系起来，人们往往会更加感到困惑。在某种程度上，这该责备我们业已扭曲了当代伊斯兰教的形象。事实上，欧洲对伊斯兰教又已形成一种新的偏见——70年代的阿拉伯酋长乃是一些道德败坏的石油暴发户；80年代沾满殉道者鲜血的战争狂阿亚图拉·霍梅尼（ayatollah）与其说是尘世现实的代表，不如说是中世纪传说中嗜血成性的和放荡不羁的异教徒。然而，伊斯兰教激进的原教旨主义者的兴起，正在给穆斯林世界内外的基督教和伊斯兰教之间的关系带来深刻的变化。

土耳其帝国被瓜分之后，除四五个幸存者外，几乎所有的穆斯林国家都被基督教列强——英国、法国、西班牙、荷兰和俄国吞并，这使昔日十字军东征所留下的伤口再度撕裂。于是，反对欧洲政治文化和经济帝国主义的穆斯林开始把“十字军”作为“帝国主义者”、“殖民主义者”，甚至是“资本主义者”的同义词。在某种意义上，他们是有理由这样做的：1920年，当法军进入大马士革时，他们的指挥官挥师来到撒拉丁的墓前宣布：“撒拉丁，我们又回来了！”随后，基督教差会得到了殖民当局的大力支持。而当地基督教群体，如黎巴嫩的马龙派（Maronites），则被鼓励在争夺殖民地的竞争中承担与其身分不相称的任务。

甚至是殖民地获得政治独立以后，欧洲、美洲的文化和经济的扩张主义仍然继续向伊斯兰教社会的传统价值观和结构发起挑战，并暗中对其进行破坏。在整个穆斯林世界，现代主义者——从阿塔图尔克（Atatürk）到纳赛尔（Nasser）和吉纳（Jinnah），都企图根据欧洲政治制度建立自己国家的社会秩序。通过引进或巩固民族国家和民主这类西方概念，废除伊斯兰教社会的社会政治支柱，如伊斯兰教教法和伊斯兰教的教育制度等。电子舆论工具是现代化的代言人，它们迅速扩展了物质主义的欲望，而伴随着这种物质主义欲望的，则是传统的道德标准的衰败。

在20世纪50年代，一直反对现代主义的传统保守主义开始巩固其政治抵抗堡垒，以致最终引发了公开的革命。资本主义至今未能提供它所允诺给予的好处，以及基督教西方明显的颓废和腐败情景，共同导致了现代主义潮流的理想普遍而彻底的幻灭。离经叛道的知识分子领袖，包括印度－巴基斯坦的摩拉勒·毛杜迪（Maulana Maudoodi）、埃及的赛义德·古特伯（SayyidQutb）和叙利亚的赛义
195 德·霍瓦（Sa'id Hawwa），开始越来越多地利用中世纪的自己的观点。他们相信

由于现代主义国家反对伊斯兰教教法，它们又倒退到前伊斯兰教腐败的古代异教之中。个人被号召与现代世俗社会脱离关系，并且为了在全世界恢复上帝的法律而参加圣战。于是这个世界再次被划分成达尔·伊斯兰（Dār al-Islām）的“穆斯林居住区”和达尔·哈尔白（Dār al-Harb）的“圣战地区”。“穆斯林居住区”实际上局限于一小群新的激进穆斯林之中，“圣战地区”则包括非穆斯林世界和世俗现代主义者的政权。

这种向中世纪伊斯兰教回归的现象牵涉到对伊斯兰教和基督教之间关系的重新评价，主要是对西方的重新否定。伊斯兰教现在鄙夷西方社会，并且轻蔑地把基督教欧洲和美洲的价值观念作为亵渎神的、非正义的、颓废的和腐败的东西而加以摒弃——准确地说，这些都是中世纪欧洲用以攻击伊斯兰教神话的言词。不过，激进的伊斯兰教徒一直在不遗余力地忙着建立自身的宗教组织秩序，伊斯兰教国家中的基督徒对这种变化了的思潮感受尤其强烈。一些土生土长的基督教群体，例如黎巴嫩的马龙派与欧洲殖民统治关系密切起来。但在其他地方，基督教中产阶级却把自己的命运同现代主义者的政权联系在一起。对西方和现代主义的激进反对，不可避免地会招致基督教支持者对伊斯兰教作出强烈而不利的反应。在黎巴嫩，穆斯林民兵把马龙派当作“十字军”，并且宣布对其进行圣战。在埃及，激进的伊斯兰教徒利用一些反科普特人的偏见进一步达到自己的目的：1981 年 6 月，反对科普特人的暴乱引起了压制和反抗的连锁反应，并最终导致萨达特遇刺。在苏丹，20 世纪 80 年代，穆斯林不断把伊斯兰教教法强加给南方基督徒，这种做法构成了内战爆发的部分原因，而内战本身加剧了东北非的饥荒和干旱所带来的危机。在伊斯兰教的势力范围内，恢复伊斯兰教教法的威胁，以及将穆斯林臣民“受保护”的地位重新强加于全社会的做法，业已代替了所有宗教享有平等权利的宽容法则，这严重威胁了伊斯兰教社会中的基督教群体。

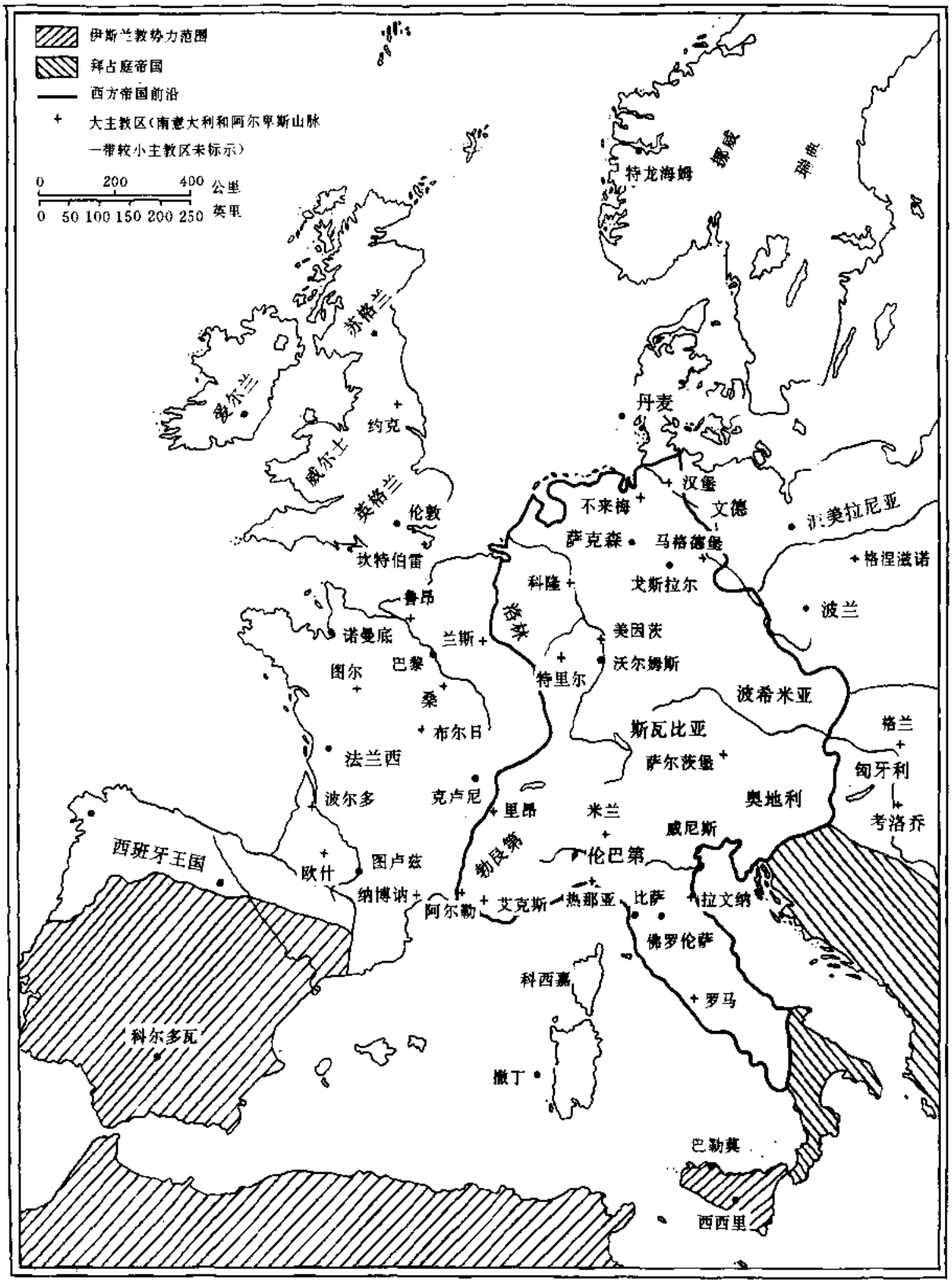
1989 年，萨蒙·拉什迪的《撒旦的诗篇》（*Satanic Verses*）的反对者提醒欧洲，穆斯林公民遵守的是一种与欧洲完全不同的价值观和律法，他们将用暴力来保护自己，获得尊重。欧洲再一次面临着如何把穆斯林少数派结合进自身社会中的问题。除非欧洲能够消除它从中世纪继承下来的排他性和狭隘性，同时，伊斯兰教也能从其极端分子所倡导的中世纪无政府主义中摆脱出来，否则现代世俗主义很难在中世纪基督教失败的地方获得成功。

第六章　基督教文明(1050—1400)

科林·莫里斯(Colin Morris)

1050年的基督教社会

196 大约到了1050年，几乎所有的西欧国家都成了基督教形态的国家。虽然许多古代处于教会势力范围之内的地盘当时已经落入伊斯兰教的控制之中，如整个北非、西班牙、西西里岛和西亚的大片土地，其中包括耶路撒冷的母教会，但是欧洲大陆在总体上仍牢固地掌握在基督徒手里。较为古老的西欧诸王国一直处在基督教的控制之下，而挪威、丹麦、波兰、匈牙利和俄国的统治者则在最近纷纷接受基督教的施洗，建立了教会的教职制。在幅员辽阔的欧洲大陆，多数人自幼就受洗，他们对有别于自身的其他崇拜模式一无所知。因此，他们的宗教在本质上具有崇拜性——认为教会通过祷求所获得的受到上帝护佑的权力高于一切。对于基督教来说，只有在上帝的干预下，人类的日常事务才能得以进行——政府依靠以上帝名义宣誓就职的国王行使职权；社会公义得到记载着上帝决定的神裁法的保证；人们治愈疾患有赖于教会圣徒或行医者所赋予的力量和法术；修道士和神父的职责是向上帝祈求，而平信徒的责任则是通过慷慨解囊来维持他们的生活。坎布雷的奥多主教1113年在总结上述看法时说："我们在祭祀中祈求上帝保佑我们的家园不要遭受火灾，庄稼免受旱灾和暴风雨的侵害，家畜不受疾病的摧残，其他的一切安然无恙。"神父的基本职能是祈祷，对于掌管周围的社会，他们无力胜任，而平信徒在对信仰的要求方面，则无权发号施令。尽管长期以来，社会习俗经受了教会崇拜礼仪广泛深入的影响，但对于诸如婚姻或战争这些极其重要的事件，福音的作用却十分有限。实际上，主教们业已丧失了对教会人员和财产的支配权，虽然人们公认这一权利是他们应当履行的基本职责。身为平信徒的封建领
197 主共同征收交纳给教会的什一税，即征收1/10的产品税作为其基本收入，提供给神职人员。封建领主们把当地的教堂视作私人财产，随心所欲地将其出售或租借出去，并模仿村民有偿使用村里公共磨坊或烘箱的规定，向所有使用教堂的人索取费用。11世纪上半叶，教会体制出现了一个新的特点，即德国历史学家所谓的"教堂私有化"，这个词组实质上是指教堂"归为私有"。当时，旧有的行为规范已被提倡私有权利的体制所取代，一些教堂被平信徒占据着，另一些则控制在神职人员手中，但无论如何，它们均被看作是占有者的私人财物。在如此混乱的情况
199 下，秩序最好且又极有学问的机构是像卡西诺山(Monte Cassino)、佛罗雷(Fleury)和克吕尼这样闻名遐迩的隐修院。这些隐修院代表着与世俗生活迥然不



1050 年的西方基督教世界

同的生活方式，声称它们实践的友爱生活体现了那些曾在早期教会时代使耶路撒冷的使徒群体重获生机的原则。但是，这些隐修院所享有的影响是其严格遵奉礼仪制度的结果，而非布道成就。况且，它们也在竭力维持自己所拥有的土地和财产，使其不至于被人乘乱侵吞。

基督教世界的建立

在随后的两个世纪中，教会所体现的一个显著特征是，它不断致力于将福音的原理和圣经里的律法应用于当时的社会：先是在“格里高利宗教改革”中将其用在神职人员身上，尔后扩大至平信徒。在本书的前几章中，罗伯特·马库斯着重介绍了基督徒在刚刚皈依基督教的罗马帝国接受这个外邦社会的习俗及其教育方式的有关情况。但在基督教发展到鼎盛阶段的中世纪，情况却与前大不一样。这个时期，尽管富有影响力的贵族平信徒的要求仍然为教会所重视，但是否要按其要求去做的主动权却已把握在教会统治者手中。教会统治阶层的权势和所受的教育，使他们完全有条件去实行基督教化的计划，即建立一个神权的基督教世界。这不意味着教会首先得使欧洲有权势的王公显贵皈依基督教，而是要有意识地实现将人类置于基督的律法之下的计划，并使之逐步臻于完善。这个计划的许多设想和体制后来一直存留到法国革命，甚至延续至今。在早几代的历史学家看来，这一切似乎在所难免，而天主教历史学家则认为它们同时还闪烁着真理之光。只有到了我们这个时代，当神权的基督教世界显然已经崩溃时，我们才有可能领悟到，许多问题并不那么简单，尽管它们本来是可以通过其他途径加以解决的；同时，基督教作为遗产接受下来的那一部分也未必真是福音的体现。当代一些基督徒和怀疑论者毫不犹豫地摒弃了基督教世界的全部理想。对此，彼得·莱维（Peter Levi）写道：基督教世界“曾一度宛若一座金银辉煌的宫殿，如今其华丽的外表业已脱落殆尽。在中世纪，昔日强盛而文明的罗马帝国仍旧残留在人们的脑际，而基督教世界则是对这一帝国的保守、偏狭及西欧式的拙劣模仿”。

社会的变迁（1050—1200）

在欧洲实现基督教化的尝试，部分是建筑在早期教父和加洛林王朝宗教改革家所制订的法则基础之上的，故而谈不上是一种全新的努力，但它对西欧的影响却比以往的诸多尝试都更为深刻，11—12 世纪一度席卷欧洲大陆许多地方的社会变迁反映了这一点。马克·布洛克[①]（Marc Bloch）把该变迁称为“大垦荒的开拓
200 时代”。那时候，人们在森林中开拓新的驻地，他们排干沼泽地里的积水，在荒地上进行耕种。随着乡村人口的增长，城市也在扩大，其中有的对新的国际贸易格局作出了响应，从而催生出像佛兰德斯、意大利这类经济、政治中心。教会学校

① 马克·布洛克（1886—1944） 法国历史学家。——译注

也得到发展，它们为学生开设自古希腊、罗马以来闻所未闻的高级课程。及至1200年，巴黎、波伦亚、牛津等较为著名的教会学校确立了自己的大学地位。所有上述变化都由于货币周转率的大大提高而得到促进。历史学家们把1100年左右欧洲所发生的巨大变化冠以“复兴”或“大解冻”之名。在此期间，新兴的经济力量孕育着一种崭新文化的诞生。社会经济的巨变——教会的首创精神对此贡献甚大——在欧洲产生了深刻的影响，也引起了新的矛盾。开拓森林地带无疑为建立新型的修道院开辟了道路，使其不至于继续受到庄园制社会所特有的税收和地租网络的制约；同时，这也诱使人们以企业家的胆识和魄力开垦出更多的土地。新获取的知识使人们有可能制定一系列旨在约束平信徒伦理道德行为的政策，并且给持不同看法的人对传统的价值观提出质疑和挑战准备了素材。货币在社会中使用价值的提高，对某些人骤然形成了一场危机，他们对买卖神职或圣物的现象深感不安。可是，从更长远的观点看，这又为雄伟建筑的兴起以及重大国际运动的肇始创造了可能性。

地方中心

新的西方基督教世界最为突出的特点在于，地方事业范围极广。新观念从各个城市、著名的修道院、普通学校和高等学府以及贵族的宫廷中产生出来，而所有的这些机构都颇有能力庇护其成员免遭外部权势的干预。不过，地方上的控制力量和统一能力最初不算太强。西欧文化的凝聚力并不像前马罗帝国那样，取决于中心幅射形式，甚至也不依靠国家级的行政管理，因为除了少数情况例外，王室政府对这方面的管理不是毫无效果，就是缺乏延续性。地方上的创造性力量并不受到国家政治的监督，但却是在当时兴起的各种伟大的国际运动的推动下形成的。

教皇的改革运动

从1050年起，新的制度和观念在整个西欧范围内得到广泛的认可，其最为明显的证据是有关各国普遍承认了罗马教会的权威。其实，罗马教会的权威至11世纪初业已在罗马城牢固地扎下了根。历届教皇皆来自于罗马贵族，他们很少离开罗马城。红衣主教（专指罗马一地的主教）的职能是在大教堂里主持圣礼，而宗教会议则纯粹是为了罗马教区自身的利益举行的。早期使徒的圣物和该城古老悠久的历史，赋予罗马教会以凌驾于西欧诸教会之上的权威，但它却很少能干预阿尔卑斯山以北地区教会的事务。1046年，皇帝亨利三世[①] 在赴罗马参加加冕仪式 **201**
的途中主持召开了苏堤（Sutri）宗教会议。会议指控教皇格里高利六世（1045－1046在位）腐败堕落，并免除其教皇职务，另外两位被提名接替教皇职务的人也

① 亨利三世(1017－1056)　德意志弗兰哥尼亚王朝国王(1028－1056)、神圣罗马帝国皇帝(1039－1056、1046年加冕)。

西门彼得与行法术的西门 奥顿大教堂（Autun cathedral）的柱头石雕，12世纪初期由吉斯莱伯都（Gisebertus）所设计。它表明，当行法术的西门（即象征着"买卖神职"或买卖圣物的亵渎罪）企图凭巫术逃脱时，被彼得藉着祷告的灵力掀了一个倒栽冲。雕刻图案中与彼得手持一把很大的开启天国大门的钥匙。

受到谴责。亨利接着任命了一位德国主教来取代教皇的位置。这个先例具有决定性的意义，因为在那之后的80年里，除一名教皇外，其他的教皇都不是来自罗马城。新上任的教皇克雷芒二世（1046－1047在位）有意识地想复兴圣彼得的继承人、克雷芒一世[1]的使徒精神。不管克雷芒二世努力的效果如何，其新政策得到了另一位德国教皇——具有领袖魅力和气质的利奥九世（1049－1054在位）大张旗鼓的推动。利奥九世巡访欧洲各国，召集一系列宗教会议和宣讲上帝对罪人的审判，慑服听众认罪悔改。这场运动主要是为了在教会的神职人员中掀起改革的浪潮，尤其是为了洗刷买卖神职和与异性同居所犯下的亵渎罪。同时，它对现存的制度也不失为一种犀利的抨击，因为买卖神职和神职人员中的婚娶现象已被社会习俗所认可。我们必须注意不要用现代人的观念去看待当年教皇的改革政策，因为这些政策并不是为了更好地训练神职人员，或按通常的说法，旨在使他们成为更为良善和圣洁的人，而不过代表着一种崇拜理想——如果崇拜祭献（尤其是弥撒中的圣餐）是用沾有铜臭或碰过女人的手送至上帝面前的，就一定不会蒙神喜悦。由于中世纪的人具有实用主义的特征，他们认识到，神职人员若不过离群索 202

1 克雷芒一世（30？－？100） 第一位使徒后期教父，曾任罗马主教。《哥林多书信》的作者。——译注

居且与众不同的群体生活，便无法从以上亵渎神灵的行为中解脱出来，而创立这种符合使徒传统的群体，乃是宗教改革家的主要目的之一。因此，宗教改革计划的总目标在于通过修道院的规范生活模式改革普通的神职人员。了解到这一点，我们对下述事实就不会感到诧异：身为修道士的教皇在历史上极为罕见，但在1073年以后的大约50年中，所有的教皇都是修道士。同时，在教皇宗教改革的整个历史过程中，修道院的顾问们发挥了重大作用。

王权与教权之争（1076－1122）

圣与俗之分离是这场宗教改革的实质所在，它不可避免地引起了教会与俗世统治者之间的矛盾冲突。对于后者来说，把教会的神职授任权控制在手是其一惯的权利，而当宗教改革者们与米兰的帕塔里亚（Patarini）等集团建立关系时，这种矛盾冲突加剧了。在向教会的传统体制和地位发起挑战的过程中，帕塔里尼集团采取了激烈的革命手段。及至格里高利七世任教皇期间（1073－1085在位），双 **203**
方矛盾冲突终于全面爆发出来。格里高利是教皇改革运动肇始以来名声最响的一位教皇，故改革运动又称为“格里高利宗教改革”，格里高利秉性正直且感情丰富，他的一个朋友曾诙谐地把他描绘为“圣洁的撒旦”。他内心深深感到，圣彼得在通过他说话。米兰事件使得双方的冲突不断升级，以致德国主教在1076年宣布中止对格里高利的效忠，而作为报复，格里高利则对国王亨利四世处以绝罚并废黜其王位。这是一个划时代的行动，其矛头直指1046年曾改革罗马教廷的亨利三世之子。1077年，亨利四世在卡洛莎向教皇忏悔，其卑躬屈膝的态度引人注目，这为王权与教权的重归于好带来了希望。但到了1080年，王权与教权之间的决裂终成定局。格里高利公开承认了与皇帝作对的德国政治上的反对派领袖——萨瓦比亚的鲁道夫（Rodolf of Suabia），亨利则任命拉文纳（Ravenna）德高望众的大主教威尔伯特（Wilbert）为教皇克雷芒三世。这一命名意味深长，它使人不禁会想起1046年发生的事件。王权与教权之间的许多争端，最终集中到平信徒是否有主教叙任权这个特定的问题上来。帝王们声称，他们有权在任命主教时授予其作为权力象征的权戒与牧杖，而教皇们则认为这是对教会的褒渎。直到1122年召开了沃尔姆斯宗教会议，这一由来已久的争端才算是达成妥协。协定取消了皇帝的主教叙任权，但却保留了他对德国教会的其他许多控制性特权。诚然，罗马教会仍然未能对整个西方基督教世界拥有广泛的监督权，但1048年至1122年期间所发生的一系列事件却为它带来了改革利益，使其在国际上从此占据着不容忽视的重要地位。

新兴的修会

在同一时期，修道院的结构也在发生变化。圣本尼狄克会规明文规定，每个修道院皆是院长管理下的独立机构。然而，在克吕尼，却出现了首批与这种模式

冯唐丽隐修院（Fontenay Abbey） 为1118年西妥会在勃艮第创办的一个会所。它朴实无华的建筑式样，典型地体现出宗教改革后的教会的制度与风貌。该建筑物约在1140—1175年之间落成，图中“L”形状的建筑系后来所加。

背道而驰的修道院。素有“温情的专制者”称号的克吕尼修院院长，塞默的休（Hugh of Sémur，1049—1109）把古时的和新建的子修院统统置于母修院及他个人的控制之下。这样一来，当地的所有教会群体原则上都隶属于克吕尼修道院，而其院长则为惟一的首领。待到休临终时，克吕尼的子修院已扩展至西班牙、英格兰、意大利北部和法国。从某种意义上讲，克吕尼修道院可以算作是第一个修会，但就发展跨国机构而言，西妥教团的修士们表现得要出色得多。1098年西妥修会刚创立时，它似乎同那一时期出现的许多带有尝试性的宗教社团毫无二致，可是到了12世纪，它却成为一支最令人瞩目的宗教势力。西妥修会的第一个子修会建于1112年，随后不断发展，至1153年已有344个修道院；而到1200年时，这一数目竟达530个之多，它们广布于从挪威至葡萄牙、从爱尔兰到地中海东部的广
204 大地区。新体制的发展，起初受到了颇有才干的英格兰修道院院长司提反·哈丁（Stephen Harding，1109—1134）和才智超群的克勒沃子修院院长伯尔纳的影响。西妥修会的成员不折不扣地严格遵循本尼狄克的会规，并赋予所有子修院以正式的地位与名分。此外，他们又订立了一个在其治理范围内普遍适用的法则——“博爱宪章”，母修院根据它监督和管理子修院，并且每年召集一次为整个修会立

法的大会。在12世纪新崛起的修会中，西妥修会堪称成功之表率，其他许多修会随之普遍发展起来，它们遵循共同的习俗，采用了某种中央集权的治理形式。这些修会包括冯特沃德修会（Fontevraud，1101年由阿布里索尔的罗伯特创立）和萨维尼修会（Savigny，1112年创立，1147年与西妥修会联合）。除了上述新兴的修会之外，还存在着某些固定的神父团契组织。它们接受与前者截然不同的圣奥古斯丁会规，形式多样，其中包括普雷蒙特利教会神父团契（the Premonstratensians，1120年由冉顿的诺伯特（Norbert of Xanten）创立）——该团契成员实际上终生追随修道士生活方式；奥地利和德国东部的神父团契——它们一度实现了从总体上为神职人员提供牧养条件的理想；维克多修道派(Victorines)——该团契的母会以其博学传统给人们留下了深刻的印象。这些神父团契与追随加洛林时代生活方式的神父社团形成了鲜明的对比，神职人员在那个时代被允许拥有私人财产。事实上，被称为“世俗”神父的后一类人仍为多数教堂的骨干人员。修会的影响受到限制的一个显著因素在于，它们是建筑在安定原则之上的。根据这个原则，修道士一生一世都应呆在同一个修道院里。从一定程度上讲，神父团契的成员不受这一限制。另外，12世纪中有两个主要修会大体上也摆脱了这种束缚，它们是照顾病人或贫困者的修会团（1113年教皇对其全体成员授予特优豁免权）与圣殿骑士团（1139）。该两个团体是为前往耶路撒冷圣城朝觐的人所设立，前者主要提供社会医疗服务，后者则作为圣城防御力量。在需要的情况下，其成员允许进行某种程度上的调动。

205

十字军

十字军运动是国际舞台上的另一股力量。11世纪时，地中海西部出现了一些军事强权势力，它们热衷于投入同伊斯兰教势力相抗衡的一系列军事行动，并想藉此建立自己的道德和政治上的权威。这些势力包括比萨、意大利南部的诺曼底人，正在强盛起来的并且信奉基督教的西班牙诸侯，以及对干预西班牙和意大利的事务越来越感兴趣的法国。与此同时，从穆斯林统治者手中收复西班牙和西西里也已成为教皇的既定方针。当罗马收到来自君士坦丁堡和耶路撒冷请求保护它们免遭土耳其人压迫的呼吁时，同地中海西部的圣战有着密切关系的法国教皇乌尔班二世立即表示响应。在1095年召开的克勒芒公会议上，教皇宣布出兵远征耶路撒冷以解救该城，这就是所谓的第一次十字军东征。在随后的几十年里，十字军在东方节节胜利，战果辉煌，并于1099年攻克耶路撒冷。及至1153年，从阿斯卡隆（Ascalon）到安提阿的整个叙利亚沿海均落入拉丁人手中。仅仅是在努尔丁(Nureddin)——尤其是他的继承人撒拉丁所领导的重新统一穆斯林疆土的战争中，耶路撒冷才于1187年再度被置于穆斯林的控制之下。欧洲人在这段时间里共有的认同感与日俱增，这似乎应该特别归功于第一次十字军东征。当时，欧洲的编年史家采用了一个虽然不算完全陌生，但很少听见的名词——“西方人”即“基督教信徒”或“信仰基督教的同道”。这个名词使人们首次有了自己的正式称

呼，它既指基督教信仰又指整个基督教世界，很快普遍流传开来。

权势与辉煌

正如世俗主义对现代人是一大诱惑一样，常胜主义对中世纪的教会极具诱惑力。教会统治阶层当年为宣扬上帝的荣耀和受封神职人员的尊严可谓不惜血本，这在他们留下的辉煌壮观的教会建筑中体现得十分明显。12 世纪伊始，欧洲最华丽
206 的教堂纷纷在修道院中拔地而起，其中，卡西诺山隐修院院长戴西德留斯（Desiderius）主持修建的教堂（在 1071 年一次盛大的宗教仪式上被祝圣）和伏在克吕尼修建的第三座教堂（始建于 1088 年，1133 年竣工）尤其引人瞩目。当时，后者在规模上堪称欧洲之最。这两座教堂如今已不复存在，但教会随着 1066 年诺曼底征服而在英格兰所进行的教堂建筑活动，至今却留有许多实例证据。在修道院院长苏格（Suger，1122—1151）重建圣丹尼斯大教堂（St Denis）之后，欧洲再次掀起大兴土木的浪潮，而尖拱结构也首次在教堂建筑中得到了广泛的采用。至于（现代人所谓的）新型“哥特式”风格，则在法国北部的大教堂建筑中完美地体现出来，这些建筑包括拉奥昂教堂（Laon）、森里斯教堂（Senlis）、巴黎圣母院和查特斯大教堂（Chartres）。随后，哥特式教堂建筑又从法国北部推广到西欧大多数地区，它们不仅提供了良好的崇拜环境，而且为教士和唱诗班列队进入宗教仪式和安放圣徒遗物提供了适当的场所。中世纪闻名于世的大教堂遗留下来的宝物如今虽然所剩无几，但它们却足以使人对当时聚敛财富的情况有所了解：贵重的稀有金属被用来浇注神龛和圣坛上的装饰物，礼拜仪式书或祈祷书的文字优美、装帧精良，教士的法衣堪称一种重要的艺术品。就这方面而言，英格兰尤有建树，其宗教艺术作品当时受到整个欧洲大陆的青睐。

12 世纪教皇政体的发展

到了 12 世纪末叶，教皇从原先确立的对教会的灵性指导逐步向控制整个教会事务的方向发展。在此之前，利奥九世就曾为达到这一目的作过初步尝试。他将欧洲北部的宗教改革家召集到自己身边，封他们为大主教以充当顾问。及至 1130 年，协助教皇治理教会的主教团问世，其成员参与审理法案，担任罗马教会的使节和主持教皇的选举活动。这样，教会的日常行政权控制在罗马教廷手中，废弃了昔日罗马城市的行政管理体制及其从北欧借用的官职名称，其中包括财务大臣和文秘大臣等职务。随着古老的教会法规汇编——格拉蒂安（Gratian）的《教令集》（*Concordance of Discordant Canons*，完成于 1140）——的定稿，教会法庭有了一部标准的判案参考书。往后的一代人目睹了教会法律制度按照罗马的旨意迅速发展的过程，结果各国法官须获教皇批准才能审理自己国内的案件。教皇亚历山大三世在位时（1159—1181），罗马教廷通过发表无以计数的教皇书信来指导法官们处理疑难案件，此举对教会法规的标准化发挥了重要作用。到 12 世纪末，教

米拉科里广场（Campo Dei Miracoli） 世界上最雄伟壮观的建筑群之一。位于意大利比萨城内。大教堂（图中央）1063年之后不久开始建造，目的是为了庆祝在巴勒莫（Palermo）一举击溃穆斯林军队的重大胜利。洗礼堂（图下方）和比萨斜塔建于12世纪后期。墓地或公墓（图左边）在1278年后建成。

皇的这些通谕集出版发行，它为格里高利九世（1226—1239在位）具有权威性的法规汇编问世奠定了基础，而后者则为格拉蒂安的法规汇编提供了一部续集，同时也为新订立的法典提供了明确的阐释。

尽管罗马教会对其他教会的影响不断有所扩大，但它同时必须随时与王权作斗争，以维护自己的行动自由。沃尔姆斯宗教协定开创了一个合作的时代，但霍亨斯陶芬王朝杰出的皇帝腓特烈一世(红胡子)（Frederik I Barbarossa，1123— **207**

0 50 100 公里
0 50 100 英里
奥地利
斯瓦比亚
里昂
勃艮第王国
匈牙利
克罗地亚
米兰
伦巴第
维罗纳
帕维亚
帕多瓦
威尼斯
摩德纳
波洛尼亚
威尼斯湾
热那亚
拉文纳
马赛
佛罗伦萨
比萨
托斯卡纳
安科纳马尔凯
萨拉
利古里亚海
锡耶纳
亚得里亚海
安科纳
科西嘉
维泰博
斯波莱托
苏特里
斯波莱托公国
罗马
蒙特卡西诺
阿普利亚
特拉尼
巴里
贝内文托
加普亚
那不勒斯
梅尔菲
撒丁王国
第勒尼安海
巴勒莫
墨西拿
西西里王国
卡塔尼亚
教皇领地(圣彼得继承之财产)
英诺森三世要求的领地(诸侯与皇帝之争)
西西里王国
威尼斯领地

13 世纪的意大利

1190）却又变本加厉地要求恢复王室对德国教会和意大利领地的控制权，而教皇则对此当仁不让。靠着与伦巴第（Lombard）诸城和西西里王国的结盟，教皇亚历山大三世勉强维持住了同众多反教皇诸侯相抗衡的力量。可是，当亨利六世成功地统一西西里岛，从而强化了霍亨斯陶芬王朝对整个意大利半岛的控制时，教皇的权力便岌岌可危了。1197年亨利六世驾崩，这为教会史上最年轻的教皇之一——英诺森三世的当选创造了条件。新教皇有着不同凡响的惊人才干，他使得中世纪天主教会取得了举世瞩目的成就。

英诺森三世

塞格尼的洛泰尔（Lothar of Segni）出生在一个罗马贵族家庭，他毕业于巴黎大学，是一系列令人仰慕的神学专著的作者。他在37岁那年被拥戴为教皇，称英诺森三世（1198—1216在位）。英诺森原是一位教会法官，因其高深的造诣和才能而闻名遐迩，与他同时代的一位讽刺家曾给他起了“所罗门三世”的绰号，但他对天主教会产生的最大影响却在于为罗马的法典注入了新思想。为了阐明教皇的权力，英诺森在其信件里引用了大量神学、修辞学和历史学材料。教皇被他描绘为基督在尘世的代表和旧约里身为国王与大祭司的麦基洗德；与拥有部分权力的主教相比，他享有“完满的权力”。他争辩道，罗马天主教会显示了高于帝王的权力，并且这个权力已从东方转入西方。英诺森三世没有直截了当地宣称他拥有治理俗世的权利，而且也接受皇帝拥有与教权相分离的一定权力范围的原则。然而，在实际上，他的一系列政策无不形成对俗世政治事务的干预，而且达到了前所未闻的登峰造极的程度。亨利六世之死无疑把罗马教会从王权的沉重的压力下解脱出来（英诺森本人过去也不得不屈从于这一压力，并在皇帝选举问题上引起过极大的争议），使英诺森可以按照自己的心意要求“恢复”教皇在西西里和意大利中部的权利，他因此举而成为日后“教皇国”的奠基者。此外，他还用咄咄逼人的语气系统地阐述了教会在皇帝选举中的权利。一些重要的教皇书信把教皇对俗世事务的干预解释成为“由于世俗的罪性”及其“或然性”导致而成。另一方面，对于那些过去向罗马称臣的王国，英诺森主动同它们发展特殊的友好睦邻关系。随着1214年英格兰国王约翰臣服于教皇，罗马又增加了一位重要盟友。后来的教会法学家和教皇都步英诺森三世之后尘，采用了同样的策略和手段，这在后来成为英诺森四世(1243—1254在位)的著名法学家费里希的西尼波尔德(Sinibald of Fieschi）身上表现得更为突出。事实上，凡涉及基督教生活圈子里的方方面面，天才的英诺森三世几乎都事必躬亲，他当时面临着继续发动十字军运动的任务。由于第三次十字军东征（1189—1192）未能收复耶路撒冷，英诺森接着宣布进行第四次十字军东征，但军队却因期望能得到拜占庭帝国的支持而转向了君士坦丁堡，结果占领了该城并在希腊人的废墟上建立起一个脆弱的拉丁帝国，从而悲剧性地结束了这次东征。第五次十字军东征在英诺森三世临终前已酝酿成熟和准备就绪。对于英诺森三世来说，西方教会的宗教改革与十字军运动有着同等的重要性。为

了达到改革的目的，他把自己在巴黎念书时所接受的观念带到罗马，将它们作为教牧圣工新理想的基础。同这一改革相关的还包括他镇压异端的决心，及其对诸如方济各会和多明我会所倡导的新运动的推动与促进。从许多方面看，第四次拉特兰公会议完满地体现了中世纪教皇权势的鼎盛状况。该会议于 1215 年 11 月召开，是有史以来盛况空前的一次普世性聚会。出席者中间有 400 多名主教、800
210 名修道院院长和其他神职人员代表。贯穿于英诺森三世政策的两个问题自始至终地支配着这次会议：十字军东征和宗教改革。会议颁布的诸多法令涉及第五次十字军东征的计划，对阿尔比教派的十字军运动所带来的混乱状况的解决方案，以及对希腊东正教教会事务的管理法规（东正教教会 1204 年在十字军的压力下向罗马妥协）。大会还制定了详细的条例，旨在指导和改造神职人员，并对平信徒的行为加以约束。会议上的许多决定反映出巴黎神学思想对英诺森三世所产生的影响，如强调关心牧养工作，废除了传统的神裁法并重新修订了婚姻法，等等。

对其他途径的寻求：修道士

倘若我们把中世纪的教会史纯粹看作是对教会统治阶层权力的维护（只有当俗世王权的世袭地位受到威胁而奋起反抗时，教权才有所收敛），这将会犯错误。上帝对修道士的呼召是要求他们按照使徒传统过群体生活。故他们在生活方式上与平信徒和世俗化的神职人员大相径庭。12 世纪新兴的修会正是这种习惯的典型代表，它们的生活方式与昔日的修道院生活相比，无疑要严谨、虔敬得多。在克吕尼和本尼狄克修道院里，最为训练有素的修道士要数那些自动遁入教门的出家者。他们受过全面系统的教育，对赞美诗和教会礼仪的意义有深刻的理解，并往往只从修道院里的角度来看待世俗社会。相对而言，西妥修会和普雷蒙特利教会的成员多为生活在社会之中但却鄙夷其价值观的成年男子，他们对新兴城市所出现的富裕社会进行公开的挑战。冉顿的诺伯特曾宣称："我不愿居留在城市，而宁可生活在荒漠和原始的土地上。"他们中多数人持同样坚定的态度，否弃正处于发展中的教会学校（即未来的大学）所萌发出来的新知识，鞭挞俗世权贵的暴力行径。这种对当时社会的批判立场，至少在某种程度上得到了教会领袖的支持。然而，修道院的宗教改革家并不就此止步，他们继而对教会在世俗领域中的影响日益弱化深表不安。克勒沃的伯尔纳尖锐抨击了教会在物质上的富有和炫耀，要求信徒（至少是修道士）严格奉行简朴的崇拜生活。当伯尔纳的一位西妥修会弟子成为教皇犹金三世（1145—1153 在位）时，伯尔纳将其《论思考》（*On Consideration*）一文献给了他。该文为教皇所应遵守的行为方式与规范提供了指南，并专门批判了业已开始支配罗马教廷生活的大量司法事务。伯尔纳抱怨说：在罗马更多听见的不是基督的律法，而是查士丁尼的律法。德国南部的一位总教堂牧师，赖克斯伯格的格赫（Gerhoh of Reichersberg）也发出了同样的诉怨，他不但对教会在沃尔姆斯宗教协定中所作出的妥协抱有怀疑，而且仇视教会地产的私人占有制。同时，他对罗马教廷采用的称号（即越来越用于突出教皇治理的标准

用语)也表示不满，认为这是世俗化的产物，在以往的教皇书信或文件中从未有过先例。一些在教会学校受教育的人文主义者本着不同的精神，对上述问题了进行类似批判，其中尤以索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury)最为著名。他在1179年举行的第三次拉特兰公会议上评论说，教会的新法规实在多如牛毛，"而我们该做的却只是宣讲和尽力维护基督的福音"。 211

通俗布道

一个不同于上述而且更加严肃的问题，是由广泛迎合平信徒看法的教士们提出来的。城市的兴起为宗教争吵提供了听众，而要求进行通俗布道的呼吁最初主要来自支持教皇改革的激进分子，包括米兰的帕塔里亚修会（the Patarini of Milan）的成员和瓦罗姆布拉桑（Vallombrosan）的修道士，后者在佛罗伦萨指责当地的主教犯有买卖神职罪，并在一场耸人听闻的火刑审判后于1068年成功地使该主教被罢黜。另外，激进分子还包括在市场上公开批评亨利四世的天主教布道者，这些格里高利教皇的拥护者所发出的谴责当然遭到了当地神职人员的抵制。而坎布雷在1077年恰好又出了一桩丑闻：一位名叫拉米尔德（Ramihrd）的传道人同当地的主教官员相勾结，事发后遭到群众鞭笞。大约在1100年，诸如阿布里索尔的罗伯特（Robert of Arbrissel）和萨维尼的维塔里斯（Vitalis of Savigny）这类隐士或巡回传教士在佛兰德斯和法国北部进行了大量的通俗布道活动，有关主教对此感到有些不安，急切希望能说服这些传道人及其追随者转入体面而稳定的修道院生活，但无意把这些人当作异端看待或将其逐出教会。事实上，在1100年左右，"异端"这个字眼主要是指从事神职买卖的人，故当时宗教改革的大量努力不无针对着"买卖神职的异端行为"。由于作为错误信仰体系的异端观念尚未产生出来，所以也没有设立专门机构对其进行调查或制裁。这种状况后来发生了变化，但它来得十分缓慢。

异端的产生

12世纪上半叶，少数传道士开始抨击崇拜耶稣钉十字架和其他圣像的现象，他们还批评婴儿洗礼，拒绝腐败的神父主持圣礼，对神职人员享有一系列特权和教会聚敛财富的现象表示抗议。安特卫普的坦契尔姆（Tanchelm of Antwerp）由于宣传这类观念而得到了群众的广泛支持。曾当过修道士的洛桑的亨利(Henry of Lausanne）也于1116年敦促勒芒（Le Mans）民众抵制当地的神职人员。他本人后来前往法国南部布道，而布鲁伊斯的彼得（Peter of Bruys）也在那里积极活动。克吕尼修院的著名院长彼得（尊者）(Peter the Vennerable）很快感到有必要对这些修道人予以猛烈的回击，他在1139年左右撰文攻击布鲁伊斯的彼得。数年之后，克勒沃的伯尔纳院长亲临法国南部，在当地发起一场布道运动。上述"异端领袖"(他们特别喜欢这个名称）完全可以被视为格里高利派中的极端分子，他们确

信，现存的教会已沾染上了无法根除的腐败之风，而天主教会的宗教改革家正对
212 此口诛笔伐。不过，我们发现，在1143年的科隆有一教会团体，他们恪守所谓在希腊被忠实地保存下来的一套信经。这些人拒食肉类或其他经性交繁殖的产物，严格遵循“选民”和他们的“听从者”之间的区别。显而易见，他们受到了持二元论观点异端的卫尔干人的影响，这就是最初为人所知的卡特里教派。该派采用了多种名称并得到迅速传播，及至12世纪60年代，他们已扩展到北欧许多地区。卡特里派曾在两个地区奠定了牢固的根基：郎格多克（Languedoc）或法国南部地区（这一带的异端分子通常被称为阿尔比派信徒）以及伦巴第。在上述地区，王公贵族和诸大城市的当权者能有效地独立于任何上层的政治权势之外，他们中有些人对卡特里派的事业持同情态度，或认为对其进行迫害没有半点好处。早在1200年以前，卡特里派就获有主教职位，其教会团体可以自行聚集在一起举行崇拜仪式。该教派仿效的信仰体系恰似圣奥古斯丁在很久之前所接触的摩尼教。在他们的心目中，物质的本性乃是恶，它来自魔鬼的创造。上帝创造出人的灵魂，而拯救的途径是将灵魂从肉体的束缚中解救出来。卡特里派进而认为，天主教关于基督道成肉身的教义是大逆不道的，而基督被钉十字架则纯属虚构，因为救世主基督不可能因参与物质世界而受到毁损或沾污。性交也有着恶的本质，它趋向于自然界中生命的延续。食用肉类、奶类或蛋类也只有同一性质，原因无非是它们乃性交繁殖的产物。传统的圣礼也被废弃，取而代之的是“安慰礼”——一种表示可以得救的简单仪式，凡接受它的人就被接纳进“完善之人”的行列中，并要受到卡特里派极为严格的伦理规则的制约。其追随者或“听从者”应尽的义务不过是支持和敬重他们，这样，在临终时就能享受到“安慰礼”。到底有多少人受到卡特里派的影响尚难确定。也许，当时存在着某些“不利于异端”的因素，故局势并未严重到某些天主教徒所担心的程度。尽管如此，人们对异端产生警觉仍有其道理，教会也对此作出了两种颇为不同的反应。

对异端的反应：清贫与布道

发展一种能赢得众人好感的反异端讲道体系，是当时教会所作出的一个反应，但这却存在着某些问题。因为根据修道院为维护其稳定所制定的法规，修道士（作为教堂邀请的讲道候选人）必须在修道院里度过终生。修道士清贫的生活和讲道生涯日益赢得未受过教育的天主教信徒的好感，但教会上层却对其修行生活可能带来的问题感到不安和担忧。大约在1174年，当里昂的一位名叫韦尔多（Valdes）的富商决定放弃他的财产去虔诚追寻使徒生活方式时，亚历山大三世首先对此表现出极大的同情。韦尔多的信仰纯正，他的门徒把自己的行为看作是对卡特里派威胁的一个反应。然而，他们在坚持用本地语言的圣经译本传扬福音一事上，又与教会上层人士产生了隔阂与分歧。韦尔多的门徒最终造就了一场独立于教会的广泛性群众运动，这场运动一直持续到新教改革时期。教会上层人士对未经官方批准的有关讲道活动甚感不安，故他们同这些派别或群体始终保持着一

定的距离，直到英诺森三世开始采取一个更加开明的态度时，这种状况才有所改观。

英诺森三世的决定具有不同凡响的重大意义，他因此造就出两位具有重大历史影响的人物，多明我与方济各。当西班牙的教会执事多明我在法国南部同卡特里派异端遭遇时，他组织了一小群传道人与之进行针锋相对的斗争。他直到1217年临近去世时，才作出了解散这个组织的重要决定，并把这些传道人送往巴黎和波洛尼亚（Bologna）去做圣工，遵循清贫的生活方式，恪守严格的教规制度。几年之内，内容十分精细的1228年宪章所武装的多明我修会在欧洲许多地区拥有会所，并领导着抵制异端的斗争。方济各修会的发展甚至更加引人注目，而创立这一修会的方济各与多明我相比有着完全不同的背景和经历。方济各是位平信徒，出身在阿西西城一个富商家庭，他具有超凡的魅力和感召力，很早便投身于极度清贫的生活之中。他从事圣工的范围介乎于人口密集的城市和他心爱的隐修院之间。他对被钉十字架的基督充满奉献之心，并在1226年他临死前不久达到了

213

214

阿西西(Assisi)的方济各　1300年之前不久发现于阿西西的壁画。在画中，圣方济各请求教皇英诺森三世亲自愿座小兄弟会安贫，节欲的生活准则。作者乔托(Giotto)描绘了小兄弟会成员与教皇的这一重要会见。

高潮——他在双手和身体的一侧烙上了象征着基督钉十字架的印记。很难想象，方济各竟是个最不具备组织能力的修会创立者，因为他擅长在组织机构里助长涣散之风，也不愿建立什么教规。尽管我们对方济各其人其事所知甚少，但他的人格感染力却产生出大量关于他的历史文献和传奇故事——事实上，也正是这种力量激发了方济各修会在各地的组织如雨后春笋般地涌现出来。大约在1260年，一位最先加入该会的修道士在回顾过去40年的传道工作时说："想想自己以及一起被派往德国的同工当年的卑微处境，再看到我们修会今天的盛况，真叫人感慨万分，不能不对上帝的仁慈从内心发出赞美。"方济各修会不像多明我修会那样旨在与异端进行斗争，但它通过努力宣讲人们喜闻乐见的福音信息，以及强调对教皇和主教们的顺服，却巧妙地收到了与多明我修会异曲同工的效果。小弟兄派或"小托钵修士会"是个比多明我修会更加多样化的组织。从人员上看，其中主要是意大利人，多数为平信徒。在北欧，它对学者和神学家的吸引力远远超出了多明我修会。

对异端的反应：十字军

在抵御异端方面，赢得民众的有效的感化力量固然重要，但感化的努力不足以达到这一目的，教会仍得寻求强制性的手段。早在1179年召开的拉特兰公会议上，就有人设想利用十字军去镇压阿尔比派异端，但只是到了英诺森三世时代，并且在一系列宣教活动宣告失败以后，这一设想才付诸实施。1209年夏季，法国北部的贵族和主教派遣军队去讨伐法国南部的异端派，他们攻占了贝济耶(Béziers)和卡尔卡松(Carcassonne)，并在贝济耶进行了骇人听闻的大屠杀。一场旷日持久的残酷战争由此拉开了序幕。接着，北部的入侵者力图在南方确立统治地位，而南方人（其中为数众多的是天主教信徒）则奋起保卫他们的家园和财产。及至1229年，双方勉强在局部地区恢复了和平。这一阶段，反对异端的斗争很难说获得了成功。在意大利北部，对异端的征服收效甚微，那里的城市对教权竭力进行抵制，而即使是在法国南部，也很难找到富有影响的卡特里派信徒及其同情者。

对异端的反应：异端裁判所

教皇格里高利九世采用了新的招术来对付异端。1231年，他发表《绝罚通
215 谕》对异端进行了全面谴责，随后又在德国、法国北部、郎格多克和意大利设立了一系列异端裁判所，而其委派的审判员则多为多明我会的修士。异端裁判所在欧洲声名狼藉，它扮演了一个极不光彩的角色，对此，我们必须注意给予比较客观的说明。异端裁判所其实并非是个机构，而是一系列的宗教审判员，他们在某些国家由于深受憎恶而无法继续生存下去。现存的记录表明，当时被这些人判处死刑的人并不多。异端审判员的打击重点似乎是对卡特里派中的所谓"完善之人"、

而该教派的基层信徒则受到较为温和的对待。这些裁判员在审判中的典型做法可能是中止被告的正常权利，而这在中世纪的律法里却相当普遍。他们可谓教会对紧急事态作出的反应，但这种反应标志着教会制度经历了一个从宽容待众发展向压制异己的重要阶段。居住在城镇里的犹太人原先过着较为舒适的生活，而教会加强其控制显然也是冲着他们来的。在第一次十字军东征时期，莱茵兰地区的犹太人首先成为受侵袭和迫害的对象，而在12世纪，人们对犹太人的仇视继续升温。及至13世纪，西欧各国政府纷纷加入迫害犹太人的行列：第四次拉特兰公会议竟要求犹太人穿与众不同的衣服，他们的书籍则被公开焚毁。与此同时，官方的驱逐事件也开始发生，如1290年犹太人被从英格兰逐出，直到17世纪才获准返回。

经院主义

然而，对教义的阐释在中世纪显然不再像昔日那样，基本上是主教或修道士的责任。教会一股新兴力量——在12世纪的教会学校和13世纪的大学中任教的教师——接替了这种责任。长期以来，尽管巴黎的神学个性随着人员换代而不断发生变化，但它仍不失为最高神学中心。从三位一体到有关诸圣礼的教义，阿伯拉尔（Peter Abelard，1079—1142）都进行了较为广泛的阐述，其风格具有思辨和人文主义的特征。及至巴黎的神学受到彼得（颂者）（Peter the Chanter，卒于1197）的思想支配时，教会的牧养成了强调的重点，而神学上则侧重于传福音与伦理道德实践。由于年轻的英诺森三世把这种观念从巴黎带回到了罗马，第四次拉特兰公会议形成牧养改革的趋势。而在13世纪上半叶，方济各会和多明我会修士们也被同一种观念所吸引，他们遂把巴黎当作主要的神学训练中心。就在方济各会和多明我会修士刚刚在巴黎安定下来时，神学的重点又一次发生变化。原先在西方鲜为人知的亚里士多德关于物理学和形而上学的论著，现在主要通过阿拉伯世界的渠道传入欧洲。与此同时，经阿拉伯的亚氏追随者，特别是阿威罗伊（Averroes）翻译的亚里士多德著作诠释也被介绍到欧洲。这些读物的出现，一方面激起了西欧人对自然科学的兴趣，另一方面也对神学产生了明显的影响，因为阿威罗伊进一步发展了亚氏思想的唯物主义成分。但是，人们仍难以明白，认为物质具有永恒性的观点——例如——如何能与圣经中的创造观相吻合。如此看来，通过理性思维得出的结论必然与信仰的教义相抵牾。因此，教会内的某些阿威罗伊追随者接受了这一结论：哲学真理在神学中未必是真理。尽管这样，教会里也出现了将天主教信仰与新发掘的亚里士多德学说相调和的趋向，这主要体现在多明我会两位杰出的思想家身上——阿尔伯特[①]（伟人）（Albert the Great，卒于1280）和托马斯·阿奎那（Thomas Aqinas，卒于1274）。托马斯的许多神学思想具有传统的特征。但正如他的传记作者观察到的那样，他也“发现了新方法并启用了新的论证体系”。托马斯专门通过论证表明：虽然运用人的理性去认识和探究

216

① 阿尔伯特（约1200—1280）　中世纪经院哲学家、神学家。托马斯·阿奎那的老师。—译注

的自然范畴与恩典的超自然范畴有着区别，但它却显现出上帝的实质；所以，自然论证方法证实了上帝的存在，揭示出了伦理学的自然依据。然而，托马斯的自然神学论证方法当时只引起了极少数人的共鸣，他本人在其有生之年遭到了人们的批判。14 世纪时，他的哲学基本上已被方济各会修士邓斯·司各脱[①](Duns Scotus）和威廉·奥卡姆[②]（William of Ockham）的学说所取代，只有到了新教改革之后，托马斯主义才逐渐成为天主教会正式认可的哲学思想。

个人信仰

中世纪早期的教会并不注重信徒的个人虔诚，而只强调教会礼仪的庄严和神圣性，格里高利的宗教改革甚至也未能从根本上改变这一状况。格氏改革尤其强调：倘若神父们想使其所做的弥撒被上帝接纳，他们就必须洁身自好，远离金钱和女人的诱惑。尽管如此，这场改革对平信徒的宗教信仰也同样具有重要意义。格里高利的追随者们指望平信徒中的同情改革的人能协助他们将改革计划贯彻到底，但由于他们在神职人员和平信徒之间作了明显的划分，这就提出了一个问题，即平信徒在侍奉上帝方面应起什么作用。除此之外，在一个日趋多样化的社会里，新的平信徒组织相继问世，并形成了一系列支配其行为的风俗习惯。12 世纪平信徒的宗教尤其表现为一种“名分”宗教，它为社会各阶层提供相应的伦理道德观念指示。人们常常认为，中世纪的教会对社会福利问题很少问津，这其实是个误解。事实上，当时教会对社会问题的关注 —虽然其观念与我们的不同——与现代教会对社会问题的思考非常相似，这尤其体现在它对婚姻法的认真说明之中——认为婚姻乃是世俗生活中的誓约。尽管天主教的神职体制拒不接受婚姻，但它却把婚姻看成是上帝钦定给平信徒的。当时一些有关婚姻的新观念所具有的特点一直存留至今天，如禁止离婚和强调婚姻是以双方自愿结合为基础的关系。教
217 会不仅为社会各阶层(包括那些以往行为很成问题的社会阶层)制定了伦理行为规范，而且还为军队规定了骑士团入团仪式和骑士守则，守则要求骑士团成员必须对主子尽忠尽职和为需要保护的人提供保护。与此同时，教会日趋关心为商人确立道德行为规范。到了 13 世纪，道德主义者对周围的一切作出了新的阐释。他们
218 认为，虽然圣经里明确规定禁止放高利贷，但贷款仍应计算利息。另外，教会还敦促新兴城市的上等阶层为他们的市民同胞创办医院、麻风病诊所和学校。中世纪的行会把涂有酒商或屠夫标记的窗户赞助给大教堂，并为之感到自豪，但巴黎妓女献给末大拉的马利亚的同类捐助却受到教会的坚决拒绝。这里提及的各种发展，在 12 世纪末教会为适应社会需要而进行的有关布道中皆有所体现。这些布道特别以骑士、十字军士兵、商人、家庭主妇和农民作为对象，是对当时社会现实的反映。

① 邓斯·司各脱（约 1264—1308） 中世纪基督教经院哲学家，唯名论者。—— 译注
② 奥卡姆（约 1285—约 1347） 中世纪英国经院哲学家，唯名论者。—— 译注。

新的信仰和崇拜形式

与此同时，新的崇拜形式也应运而生；大量第一人称（往昔几乎不存在的虔敬的表达形式）抒情赞美诗纷纷涌现出来。人们开始敬拜圣母马利亚，把她视为充满恩惠和慈爱的母亲。这种更加温和而富有思想性的信仰在修道院的群体中得到了最完满的体现，而且，我们有理由相信它对教会的赞助者——贵族平信徒也产生了影响，因为他们同修道士交往甚密。我们还发现，在西妥修会的修道士对被钉十字架的基督产生了一种更为深沉的虔诚。黎沃尔克斯的阿尔莱德(Aelred of Rievaulx）认为，十字架是修道院教堂惟一适当的饰物。于是，十字架成为教会饰物中一个最为显著的特征，它取代了早些时候教堂建筑物里占支配地位的、象征着权能的基督饰象。这是一种新形式的十字架形象：基督不再像以往那样威风凛凛，穿着紫袍居高临下地在十字架上治理全球，而被表现为一个在十字架上濒于死亡的人，以图唤起观众的忠诚和同情。尽管基督的这种表现形式难以被众人所接受，但12世纪初的新式祈祷方法却被普遍采纳，即祷告时跪立并双手合掌——一种个人对基督表示至诚崇敬的姿式。

12世纪的大部分变化都适合于特权阶层的口味，而13世纪则表现出更明显的把信者视为一个整体的意识。这部分是由于方济各会修士努力的结果，他们把新的信仰形式传播给社会底层的信徒——譬如，方济各本人就曾用圣诞马槽来描述耶稣降生的故事。但有关发展并不局限于方济各修会，它们实际上早在方济各修会问世之前就已出现。1215年召开的第四次拉特兰公会议曾试图在西方教会重建牧养模式，并把对信仰的某些认识传达给多数会众。英诺森三世把他在巴黎所汲取到的某些观念用来推行其所谓的“牧养革命”，这些观念尤其注重讲道和认信。在《致全体信徒书》(*Onnis Utriusquc Sexes*）的通谕里，英诺森三世要求每一个成年基督徒至少每年要认信一次和领一次圣餐。这一做法具有十分广泛的意义，因为教会有史以来第一次在整个基督教世界的村舍和城市建立了自我审查和提供信仰谘询的机制。第四次拉特兰公会议还通过了一条向平信徒提供学习资料的新 219
纲领，这也反映出当时神学上的新发展。该纲领要求全面提高乡村神职人员的牧养水准，因为他们中只有少数人能为信徒认信提供谘询，或具备讲道的本领。于是，一场为提高神职人员教育水平的运动开展起来。另外，有关计划还要求定期召开宗教会议，并在会上简明地向神职人员说明其应尽的职责。在法国和英国，精力旺盛的主教们在神职人员中发行有关宗教会议的纪要或手册，为牧养事业提供详细的指导。应该认为，这些工作很多都是必要的，因为能够诵读主祷文、使徒信经和齐声颂扬“福哉马利亚”乃是对信徒的基本要求。同样，我们不能把信徒 221
认信过程中的牧养工作看成是为其提供更高一级的谘询，而应视其为对社会实行控制的一种手段，它有助于确保平信徒履行与其社会地位相符的社会职能。然而，也有些像林肯郡的罗伯特·格罗斯泰斯特（1235—1253）那样的主教，他们对神职人员和平信徒的要求更高，故其发布的宗教会议纪要往往把基督教信仰的基本特点大都囊括在内。不过，无论他们所使用的标准有多么原始，它们对于训练神

敬拜圣母马利亚 这种观察在当时的几个世纪里逐渐意识到，艺术家笔下的圣母和圣子基督也非常更具人性特征，甚至于更富于感情色彩。左图中坐在圣母膝盖上的基督的雕像来自法国中部的奥西佛（Oreival），它在12世纪的雕像作品里有着十分高贵的代表性。参照右图，14世纪初期法国的蒙罗雕塑，所描绘的是孩提时的基督手里拿着一个苹果，与圣母互相投之以凝聚着会心的爱的目光。

职人员具备指导平信徒而非单纯履行仪式的实际能力都很重要。总之，教会被指明了一个方向，在今后的许多世纪里，它将沿着这个方向走下去。

222 普通民众的信仰

可是，这种为普通信徒设计的信仰指南到底在多大程度上能被他们接受呢？很遗憾，小人物们没有留下任何可供查考的历史记录，而且，就普通民众的宗教观点而言，我们手上的资料也极为贫乏和有限。但几乎可以肯定，城市的基督教

向普通民众布道 在13世纪起始，这在教会亲王中占据着一个重要的位置。当时，从事布道工作的并非是教区神父，而是修会的修士们。他们所设计的高大宽敞的教堂主要用来作为宣道的大厅，图中图卢兹（Toulouse）的多明我会教堂即为一例，它建成于13世纪30年代。

受难的基督 这是中世纪艺术的一个中心主题。加洛林王朝早期拘泥于形式的基督画像，到了这个时期多已变成更富有人性的、描绘正在死去的基督的作品。这种倾向最终转向夸张地描绘痛苦和怜悯，如图中作品（约1300年德国的菩提树木雕）表现的刚从十字架上解下的基督所示。

化步伐比乡村的要快一些。城镇居民能常听到讲道，成为修士们或其他的神职人员团体服务的对象，也有机会加入某个职业行会或慈善机构。我们知道，有些平信徒从修士那里学到了深笃虔敬的信仰生活方式。尽管教会在西欧大多数地区拥有相当大的势力范围，但乡村的神职人员却少得可怜。第四次拉特兰公会议诚然作出了努力，但乡村神职人员常常只是些无知的散漫之辈。而在人烟稀少的地区，村民们则往往过着与世隔绝的生活。我们听说，在一个没有教堂的小村子里，每当年高德劭的长者凭着自己的嗜好穿上红鞋子时，村民们就以为这天必定是圣徒节了。事实上，人们对正统信仰内容普遍不甚了解。我们根本无法确定，一般信徒是否理解公会议所制定的有关崇拜的三个简单程序[①]。有例子表明，会众虽然学
223 会了用拉丁文诵读“我们在天上的父”，但却不知道这是什么意思。同样，认为一般平信徒每星期都上教堂做礼拜，也是靠不住的。如果我们不以主日上教堂做礼

① 即诵读主祷文、使徒信经和齐声颂扬“福哉马利亚”。——译注

拜为标准，而是用现代社会更符合科学和理性的观念——把普通民众的宗教看作一种由诸种礼仪和意义非凡的传奇故事所构成的信仰体系——去衡量一般平信徒时，我们也许会更切合实际一些。

教会礼仪与民间传奇故事

毫无疑问，各教会在当地也设制了一整套礼仪。参加列队圣歌仪式（对于教区成员来讲，某些“教会列队行进仪式”乃是必需的）的信徒队伍从自己的教区出发，一直行进到创立这些教区的母教会。在祈祷节期间，信徒往往高唱圣歌，列队巡游于田野；在重大的节庆日，信徒们排着浩浩荡荡的队伍行经各个城市，行会的成员和家族首领往往也加入其中。当有人患病时，其家人就会求助于当地的圣所，或不惜长途跋涉去寻求神的护佑。这样，任何著名大教堂举行的礼仪都必然显得非常气派和壮观。参与上述列队圣歌仪式和出席各种其他礼仪于是成为普通民众宗教活动的重要组成部分。自然，他们也会了解到基督教故事中的某些内容。过去的一些作家常常认为，中世纪人的想象里夹杂着基督教的福音和从远古 224
传下来的异邦传奇故事。可是我们今天意识到，当时的实际情况比作家们的判断要复杂得多，因为教会自身也在杜撰传奇故事。雅克·列高夫（Jacques le Goff）认为欧洲民间故事在12世纪被广泛地加以改造过。例如，当时有关圣马撒（St Martha）以其温情驯服了凶龙的故事，就很像是经过改写的塔拉斯肯族传说中的恶龙故事，它记载了1187年在该部族发现圣马撒遗骸的有关情况。有时候，还存在着惊人的混淆主题的现象。有人曾对13世纪里昂附近民众的崇拜对象圣瓜因福特（St Guinefort）作了一番调查，结果发现它不过是一只义犬而已，而当地人的崇拜似乎把布列塔尼的一位圣徒、一口圣井、弃婴习俗和一个古典传奇故事糅成了一团（后者是不是错误讲道造成的呢?）。可以说，几乎所有重大的基督教节日都被民间传奇和增添的有关故事弄得相当复杂。现代圣诞节节庆所伴随的隆冬气氛、三君王、各种动物、礼品和常青松树等等，无不保持着中世纪基督教传统与民间传奇故事相杂糅的特点。不过，在那一时期，凡著名的神秘故事皆会受到同样的渲染和夸大。大多数人看来，做一个基督徒便意味着参与教会的列队圣歌仪式或其他礼仪，并听取经过渲染且以神话方式塑造的故事。

相互对抗所产生的结果

13世纪上半叶是教皇权势达到顶峰的时期，人们所有的首创精神和努力，几乎都是为了建立一个基督教文明。这一切虽然不是由罗马天主教会发起的，但却得到了它的首肯和推动。十字军东征、牧养的改革、方济各会修士、异端裁判所，这些全部刻有教皇的印记。然而，基督教世界也在酝酿着一场新的伟大尝试，其由教会神职人员所控制的文化正显示出具有批判精神的迹象。如果说，有哪一种因素会使整个西欧基督教大厦毁于一旦的话，这就是英诺森三世的继承者们与意

大利霍亨斯陶芬家族愈演愈烈的分庭抗礼。捍卫教皇的政治立场不算是什么新鲜事，但它在根本上导致了教皇亚历山大三世和国王腓特烈·巴巴洛萨之间的斗争。而英诺森三世“要求恢复”其在教皇国的统治地位，以及坚持认为教皇在神圣罗马帝国和西西里的合法权利，则证实了天主教会这一主要关心事项的重要性。当腓特烈二世企图重新把西西里纳入神圣罗马帝国的一统天下时，他受到了诸教皇日趋强烈的反对。格里高利九世将腓特烈一世革出教门，并从1239年开始把赐予十字军的特权和利益优先授予那些同腓特烈交战的人。此外，格里高利九世还把征收来的钱财专门调拨给与腓特烈二世作战的十字军。英诺森四世继续执行上述政策，以致1250年腓氏逝世也没有给欧洲带来和平。教皇们继续动用教会的力量，试图把霍亨斯陶芬王朝这一毒蛇的种类从西西里连根铲除。教皇的政策导致了卡佩王朝皇室的安茹的查理1268年对西西里的征服，此举为法国势力逐步在意大利独占鳌头奠定了基础。教皇把所有优先权赐予同霍亨斯陶芬王朝作战的人的政策，
225 虽然是一个灾难性的错误，但我们必须看到，在这个错误的背后，教权面临着大势将去的局面。十字军东征的屡次失败、教会改革的破产和民族国家的兴起，都将向旧有的教会体制发出挑战。

十字军的失败

十字军对东方的屡次远征，从未成功地收复耶路撒冷。教皇特使贝拉基（Pelagius，1217—1221）和法国国王路易九世（1249—1250在位）率军对埃及的攻击，也同样以失败而告终。虽然当时有不少人把路易九世视为圣人，但他所领导的十字军狼狈的失败仍在西欧激起了强烈的反响，人们甚至产生了一种看法：上帝并不能护佑他的子民。当路易第二次率领十字军东征却毙命于突尼斯的城墙下时，这一观念更得到了确凿的印证。路易的远征是西方对亚洲所采取的最后一次重大行动。1291年，十字军在叙利亚的最后一个据点阿克里（Acre）也落入穆斯林之手。几乎在同一时期，蒙古帝国在亚洲崛起。罗马试图把对蒙古人传教所取得的初步成功作为基础，在亚洲打开一条出路，可是这一愿望也遭到了破灭。因为蒙古的统治者最终接受了伊斯兰教，而其大多臣民所信奉的也是这一宗教。13世纪十字军运动取得的惟一真正成功在于，1229年腓特烈二世运用外交策略而非战争手段获得了耶路撒冷的转让权。奈何好景不长，该城于1244年再度失守。归根结底，十字军失败的原因在于军事上的困难。事实上，不远万里前去征服强悍的敌手是不可能取得决定性的胜利的，但欧洲民众更乐意把这归咎于教皇和神职人员。因为罗马教会似乎不是把十字军派往耶路撒冷，而是在其他地方四面出击：镇压阿尔比教派，洗劫希腊人，更为糟糕的是，在所有的资源都该用于路易远征的非常时刻，部队却被派去同霍亨斯陶芬王朝的军队作战。西欧人始终没有放弃全面出击的讨伐念头，但他们把这看作是可望在不断扩张的法兰西王国领导下完成的行动。

拥立国王的人（左图）　美因茨（Mainz）的大主教们宣称其有为德国君主加冕的权利。在该作品中，教权的至高无上的尊荣得到了显现，西格腓德（Siegfried）大主教（卒于1249）被描画为两个国王加冕，他们作为罗马教廷提名的竞争者，被举荐给神圣马罗帝国皇帝腓特烈二世。

基督为西西里的罗吉二世加冕（右图）　作品生动地表现了中世纪的一个事实：人们相信国王的权力是由基督授予的。这幅镶嵌图见于巴勒莫的马托拉纳（Martorana）教堂里，该教堂于1143年由罗吉二世的执事——安提阿的乔治建立。

改革的失败

第四次拉特兰公会议和天主教修士们首先发起的牧养改革日益受到削弱，从另一个角度进一步反映出教会的失败。当然，无可否认，改革也取得了不少成果：修士们证实了自己是颇得民心的传道人；英国和法国的主教们努力提高基层神职人员的牧养水准，并为他们在管理方面提供了充分的帮助和指导。然而，成功历来要求有雄厚的物质基础和严格的纪律制度作后盾。中世纪的律法总是对被告显得较为宽容，而对弊端的全面纠正却要求教会采取刻不容缓的行动，但这样的行动却被异端裁判所用来对付异端，而且打击面甚宽。由于德国的主教们有着高度政治化的传统，而意大利南部和中部的小教区素无负责任的管理，修士们的改革 226
动力很少能够得到这些世俗化教会的支持。在改革过程中，修士们自身也给教会

带来了一些严重问题：由于教皇发布了一系列旨在适当限制修士活动的自相矛盾的指示，修士们的传道和咨询往往被当地神职人员看成是对其合法权力的侵犯，因而每每提出愤怒的抗议。这类问题后来通过教皇卜尼法八世 1298 年颁布的《最高训谕》（(*Super Cathedram*）获得解决，但这时方济各会内部的发展又产生出更严重的困难。修会中的激进分子受到费罗拉隐修院院长约雅敬（卒于 1202）先知式说教的影响，他们宣称，一个真正属灵的教会正将取代现存的教会，并强调必
227 须不折不扣地严格遵循清贫的生活准则。起初，罗马教廷对这些克己且“追求属灵的人”给予同情，但当他们声称基督本人对使用俗世的财产一概加以鞭挞时，情况便发生了变化。这种说教的涵义使基督在尘世的代表——教皇约翰二十二世惊惶不安，他于 1323 年公开斥责它为异端邪说。教皇和多数方济各会修士之间随之出现了一个彼此离异的时期，方济各会修士的领袖谴责教皇为异端，并与其政治敌人结为同盟。

罗马教皇的神职授任权

教皇原先的改革政策又与罗马教会对整个西欧教会人力、财力资源的需求交织在一起。倘若像罗马教廷这么一个全欧性的管理机构得不到明显的支持，问题确实非同小可。当时教会所面临的迫切问题是：需要征税来维持十字军的行动。需要委任神职人员来充实罗马教廷。于是，诸教皇便开始把自己看中的人提拔到有利可图的职位上来，尤其是封立他们为大教堂的司祭。结果，这类任命或“神职授任证书”在罗马泛滥起来。从事教会改革的主教们发现，其自身教会所能采取的对策，至多是把未选入的学者或管理人员挽留下来，在更糟的情况下，只好把教皇或大主教的亲属们安置在教会里，这些都是改革途中面临的真正困难，而罗马与霍亨斯陶芬王朝的政治冲突，则进一步加剧了改革的难度。与此同时，德国和意大利的混乱状况也使牧养的改革丧失了可能性。英诺森四世在位时期，罗马教廷同腓特烈二世的冲突达到白热化的程度，而英诺森四世却纯粹出于政治上（及其不可告人的）目的在德国滥封主教，结果使神职人员的授任人数出现了无法控制的大幅度增长现象。英诺森四世于 1245 年在里昂召集了规模盛大的公会议，同第四次拉特兰公会议相比，这次会议出现了一个重大的变化：与会者的注意力主要集中在抵御蒙古人的威胁，特别是与皇帝的斗争问题方面。尽管会议通过了一些重要的司法改革方案，但在牧养改革方面却毫无进展。在整个中世纪，这是罗马教会第一次偃旗息鼓，不再公开张扬其改革的愿望。

国家的君主政体

在上述问题的背后，还存在一种更为麻烦的局面。乍一看上去，教权在 13 世纪大大战胜了王权：霍亨斯陶芬家族遭到摧毁；神圣罗马帝国统一西西里的计划被取消；皇帝的权力实际上被局限在德国境内，而德国本身已经四分五裂，形成

诸侯割据的局面。可是，教权的获胜只是表面性的，随着民族国家的兴起，教权便走向衰落。当然，我们不能认为，王权是中世纪出现的新兴力量，帝王的权力一直被视为是上帝赐予的。在少数地区，有影响力的君王限制了教会的权力：西西里的诺曼底国王们在自己的王国里扮演着教皇全权特使的角色；在11世纪和 228
12 世纪的大多数时期，英国的君主对教会事务则表现出更加引人瞩目的干预能力。英国王室与教会之间的激烈斗争，还突出地反映在国王亨利二世与坎特伯雷大主教托马斯·贝克特（Thomas Becket）之间的争吵之上。托马斯曾是亨利二世的亲密伙伴，并担任过皇家大法官职务，但当他 1162 年被封立为大主教后，他成了神职人员特权的竭力捍卫者。他反对英国一心一意要把王权置于神权人员和教会之上的企图，对后者的下述主张尤其不满，即主教发现犯有重大罪行的神职人员应交给世俗政府治罪。尽管双方争论的是些技术性问题，通过不失理智的协商完全可望得到妥善解决，但这两位昔日的挚友却终于反目成仇——一个无法容忍国王的尊严受到轻蔑，另一个则惟恐神的仆人的权利遭到否决。在大主教被流放到法国数年之后，两人曾一度言归于好，这使托马斯得以在 1170 年重返坎特伯雷，但很快就被宫廷骑士刺杀身亡——按照亨利的话说，他们不幸误解了托马斯。这段插曲顿时在整个西欧引起一场轰动，从冰岛到西西里的所有教会都对托马斯仰慕备至。为维护王权而谋杀主教，其实只是一种野蛮而达不到预定目的的拙劣手段。在本章所涉及的这一历史阶段中，类似的案件为数甚寡，因为通过其他比较高明的手段，一般已经足以解决问题。实际上，连同其震怒所产生的威慑力量，国王对教会的支持和保护完全能使强大的国王赢得主教们的效忠。然而，如果认为当时的君主政权一直在有意识地使自己变成世俗化的机构，则是一种错误的看法。有证据表明，它们大肆夸耀其祖先的圣性（忏悔圣者爱德华、查里大帝、匈牙利的伊丽莎白女皇和法国的路易九世都被提高到圣徒的地位），多方保护教会使其免受异端或其他敌人的侵扰，并宣扬国王具备凭藉触摸祛邪治病的神力——这种触摸在 13 世纪大概已经变成经常举行的仪式。

民族国家的崛起

尽管如此，各个民族在 1300 年对教会权利的限制要比 1150 年大得多，其法律和行政体制也得到了极大的改善。更为重要的是，从某种意义上看，国王越来越被认为是整个民族的象征。由贵族、骑士、市民或神职人员组成具有代表性质的议会、国会或上院与下院，被看作是“王国民众”的代言人。这种情形使王室能够通过征税获得收入并能通过立法手段对社会进行控制——凡此种种，皆是过去所没有过的现象。与此同时，教会的要求须符合概念上由整个民族拟定的法律条款。这方面一个明显的例子是，从 1351 年起，英国通过了一系列关于神职授任和王权保障法的法令，以防止教皇在英国授任享有薪俸的神职人员，或行使任何 229
形式的司法权力。这些法规在当时并无多大实际用途，但它们对于王室权力的加强却具有明显意义：当都铎王朝对罗马发动攻击时，它手上已经掌握了重要的武

器。有关政府也乐意利用教皇的批评者所创造的有利条件与教皇抗衡。腓特烈二世早已表示要让教会回到使徒时期的简朴传统中去，但罗马对此不热心，而当时的修士们一般都坚定地站在教皇一边（极少数人除外）。到了14世纪20年代，方济各会杰出的修士代表奥卡姆和米海尔来到巴伐利亚路易的宫廷中任职，他们为法国国王反对教皇约翰二十二世提供了强有力的舆论宣传。

平信徒权力的发展

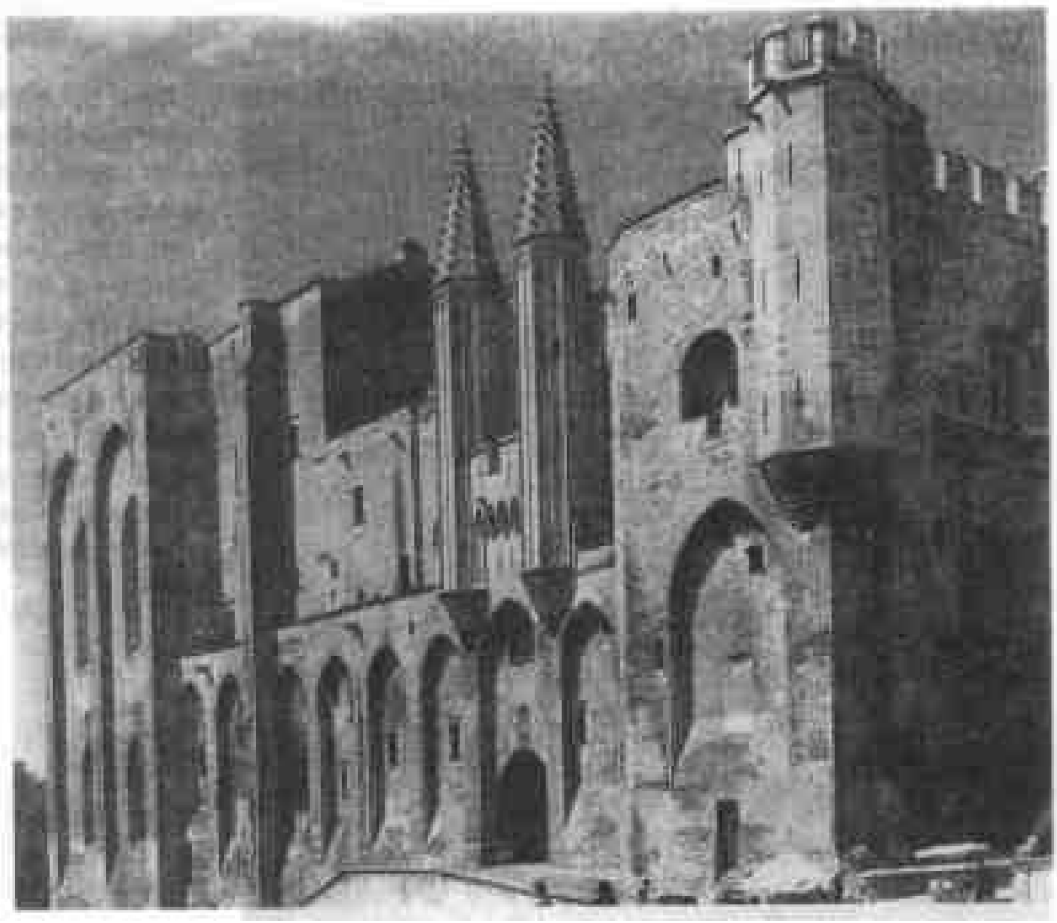
虽然14世纪的国王仍从宗教角度来看待其权力，但他们又认为，自己不光对平民百姓，而且也对所有的神职人员拥有权力。神圣罗马帝国的皇帝尽管在政治上显得昏庸无能（到那时为止），但它对权力的认识与看法却如出一辙。这段时期，大量支持王权反对教皇的作品纷纷问世，如但丁的《帝制论》（*De Monarchia*，约1310）和帕度瓦的马尔西留的《和平保障论》（*Defensor Pacis*，1324）等等。这些作品强调世俗政府在处理教会事务方面的绝对权力，在现代政治理论发展史上占有重要地位。其中，有些作品认为，教皇或神职人员无权用教会的名义对人发号施令。正如马尔西留所言，“凡基督的忠实信奉者都是教会的牧师”。从这层意义上看，诸教皇把上述作家同英国神学家约翰·威克里夫[①]（Johe Wyclif）相提并论是不无道理的。威克里夫对教权的批判尤其在1377年到1384年他去世期间得到了发展，他的观点具有中世纪晚期异端的显著特征。政府管理的日益世俗化反映出知识和管理技术在社会上的广泛普及，这为组成以平信徒（当然也包括像法国国王腓力四世身边的律师这类反教权主义者）为主体的政府提供了条件，社会大量的活动领域于是逐步被平信徒占领。1311—1312年召开的维恩公会议规定，有经验的平信徒应被委任为医院的负责人。与此同时，教会的基本事务越来越多地交由教区公务员管理，而为私人和行会举行的宗教庆典活动则反映出富裕公民的需求。欧洲文明的主动性和权力原先主要掌握在神职人员手中，时至今日，这一切正在发生着本质上的变化。

腓力四世和卜尼法八世

法国堪称新兴民族国家的典范。法国王室的权力早在13世纪就已得到明显的增强；而由于卡佩王朝的诸君主曾是教皇的宠儿与拥护者，法国王权日趋强盛的变化当具有更加不同寻常的意义。罗马教皇最终赢得了对神圣罗马帝国的胜利，但付出的代价却是卡佩王朝在意大利半岛建立起自己的势力范围，从而取代了昔日
231 神圣罗马帝国的霸权地位，对罗马教廷形成新的威胁。1294年，卜尼法八世当选为教皇。他是个颇有才干和极富煽动力的人，不愿对王权作出妥协和让步。他同

① 威克里夫（1330—1384） 欧洲宗教改革先行者。生于英国约克郡。牛津大学哲学、神学博士，教授。1369年起任英王的侍从神父。——译注

卜尼法八世　教皇的肖像画在13世纪时十分罕见，当时最伟大的雕刻艺术家阿诺尔福·迪·坎比奥（Arnolfo di Cambio）从1287年至1289年在罗马从事艺术创作，他以不同凡响的功力完成了这尊教皇石雕像。卜尼法八世与法国国王腓力四世之争标志着中世纪罗马教廷的鼎盛时代的终结。



阿维尼翁 罗马教廷暂时迁至阿维尼翁。但过了一段时间之后却几乎把它当成了一个永久性的居留地，图上庞大而坚固的教廷宫邸即是见证。这个浩大的建筑工程于1339年由本尼狄克七世发起，并由其继承人克雷芒六世继续完成。

法王腓力四世之间的重大冲突在于原则问题，而非某个具体问题。帕米尔的主教伯纳德·赛瑟（Bishop Bernard Saisset）是个头脑简单、不讲策略的人，他在王室与教会之间所引起的争执不断升级，并最终以1302年教皇颁布教谕《一圣》(*Unam Sanctum*）为标志而达到了高潮，该谕令反复强调罗马天主教会拥有凌驾于世人之上的最高权力。随后在1303年，教皇以将腓力四世革除教籍作为报复，腓
235 力四世则派遣大臣诺格雷特（Nogaret）去阿纳民（Anagni）逮捕卜尼法。尽管教皇被市民解救出来，但他不久便抑郁而死。

阿维尼翁之囚

法国国王腓力四世所施加的压力和教皇卜尼法八世的欠妥政策，造成了大主教们和教皇国之间的严重分裂，这使一个法国籍主教于1305年当选为教皇即克雷芒五世。随后，接二连三的法国教皇统管着法国主教占绝大多数的红衣主教团。这

些教皇决定接受法国王权的庇护，直到意大利帝国势力的威胁和教皇国的混乱状况被克服后，再返回罗马。但是，这项决定却导致了教皇在法国南部的阿维尼翁长期居留，并在那里建成了作为管理中枢的庞大的教皇宫邸，这就是历史上人们所称的教皇的“巴比伦之囚”。阿维尼翁时期的教廷并不很糟，从某些方面看，它是西方基督教世界中比罗马更为崇尚理性的一个中心。在阿维尼翁，一个更有效能的管理机构被建立起来，同时，教会也进行了一系列的改革尝试，在身为西妥修会修士的教皇本尼狄克七世（1334－1342 在位）领导时期，情况尤其如此。然而由于失去了意大利方面的财政收入，诸教皇为了维持教廷的开销，对民众的征税比以往更加苛刻。而特别是在百年战争爆发之后，教廷所沾染的法国影响在英国和德国也备受抵制和反对。但尤为重要的是，虔敬的善男信女们把天主教会遵奉为彼得的教座，故阿维尼翁在他们看来无疑是一种流亡。1377 年，教皇格里高利十一世决定返回罗马。

大分裂的开始

重新进入罗马存在着很大的问题，一系列的不幸事件又使这些问题落到一个无法收拾的地步。教皇格里高利回到罗马数月后去世，随后，教皇选举会在不合常规且混乱不堪的状态下仓促地选出了一名意大利籍教皇——乌尔班六世。尽管如此，当时的法国国王并未蓄意制造麻烦。相反，几个月以后，倒是乌尔班的卤莽和敌视行为迫使法国大多数红衣主教撤销了对他的效忠，并选举出克雷芒七世将其取而代之。事实表明，教皇格里高利十一世返回罗马，酿成了天主教历史上为期最长的一次大分裂。

第七章　中世纪晚期的教会及其改革（1400—1600）

帕特里克·柯林森（Patrick Collinson）

中世纪晚期社会中的宗教

233 往事对我们来说是一个陌生的领域。研究中世纪晚期宗教的历史学家如果要凭视觉、听觉等感觉来了解我们已无法确知的昔日基督教的意义，以及虔诚的真实含义，除了到图书馆和档案馆外，还有什么别的地方可去呢？答案肯定只有一个："别无去处"。但20世纪的印度也许可以提供某些帮助。因为，此时混乱的印度佛教世界有点像处于最大危机前夕的西方基督教，它仍然以巨大的慷慨包含着各种截然不同的神学和哲学观、神秘的思想、普遍流行的"迷信"，还有各种关于恶运降临的超自然的解释、补救措施和规避之方。

不管当代印度的情况如何，在早些时候的欧洲，这些形式各异的宗教并不是严格地按照社会等级来划分的。路德的君主、萨克森选侯、腓特烈（智者）既是拥有进步神学教员的近代大学的庇护人，同时也是大量遗物的拥有者；有人认为，这些遗物具有炼狱中的亡灵化费数千年时间才能修炼成的神力。如果这是迷信，那么，这种迷信不只限于头脑简单和没有文化的人。萨克森选侯收集的遗物已被编印成目录。1516年，在伊普斯威奇（Ipswich），有一位年轻的姑娘认为，由于梦见圣母马利亚的异像，自己的癫痫病也就不治而愈，因此她开始在深更半夜布道。她的母亲说"你一定要留神牧长和他们所说的话"。有一位"牧长"，贝里圣埃德蒙兹修道院的院长步行横穿萨福克去目睹这一神迹。这位姑娘不是那位农民贝尔娜黛特[①]，而是埃塞克斯（Essex）郡守之女。神圣罗马帝国一位已退休的高级官
234 员向英国国王描述了这一事件。几年后，肯特郡也出现了类似的情况，上层政治家惊慌失措，结果，所谓的"肯特的修女"及其支持者和教唆者被处死，不过罪名不是"迷信"，甚至也不是"异端"，而是阴谋害死国王的叛国罪。他们使用的武器不是黑色火药，而是预言。在这些政治家看来，"通俗的宗教"显然是一种骗人的宗教。后来，研究中世纪晚期的历史学家明智地放弃了这一说法。

与绝大多数当代西方的基督教不同，印度教，还有伊斯兰教，将每个信徒置于不易摆脱的、严密的继承结构、关系结构和义务结构之中，这种宗教活动不只

① 贝尔娜黛特（1844—1879）　法国天主教虔诚女教徒。出身农民，自幼体弱多病，14岁时在卢尔德屡次在异像中见到圣母马利亚。后在卢尔德建教堂，以纪念她见异像之事。——译注

限于一周中的某一天，或某些神圣的地方，或某些受到拣选的人，或某种瞬息即逝的心理和感受，而是无时不在，无所不在的。尤为重要的是，这种宗教同人为的规矩几乎没有关系，它并不要求在所有场合都做到行为端正，它本身就被认为是具有宗教性的。那些从未到过贝鲁特或贝尔法斯特（Belfast）的历史学家，可能很难理解理查三世或亨利八世的宗教感情，这两位国王在下令除掉自己的政敌之前，尚能望弥撒。历史学家也许会认为他们都是虚伪者，但实际情况是否如此呢？

亨利八世同他的妻子（阿拉贡的）凯瑟琳在婚姻和王朝方面的麻烦，从表面上看，是由于凯瑟琳没有能够为他生育合法而又成活了的男性继承人所激化的矛盾造成的。但实际上，当时“国王的大事”是宗教问题。基督教世界的精神领袖教皇裁决：亨利必须尊重自己的婚姻。但亨利的良心告诉自己，必须解除这一婚姻。这两种立场都隐含着重要的政治意义。在亨利的内心深处，他不仅要同凯瑟琳离异并重新结婚，而且还要进行一系列事先并未预见到的，但同时又是必然的宗教变革，这就是我们所说的英国的宗教改革。

1525 年，德国农民的一些不满情绪引发了起义，结果导致流血事件。历史学家们能够识别和分析这一农民起义的实质性原因和真实意图。但如果他们是出类拔萃的历史学家，他们就不仅应该知道，这一伟大的农民战争部分是由于宗教上的原因；而且还应该知道，如果没有高度的宗教正义感，这些与当代早些时候普通民众的革命不相上下的事件就不会也不可能有这么大的规模。今天，我们可以举伊朗和伊拉克之间的海湾战争为例。马丁·路德（Martin Luther）是一位宗教人士，他对农民起义的看法与众不同——坚持认为它决不是由宗教引起的。

保存下来的详尽备致的教区记录表明，1600 年前后，在伦敦南部，几乎每一个适龄者每年都在复活节领一次圣餐，这同今天英国教会中只有极少数人领圣餐的状况形成鲜明的对比。领圣餐肯定是虔诚的行动，可惜的是，我们很难理解这种行动。领圣餐者在教区选民册上登记领圣餐的地方，确认自己应承担的职责， 235
提出自己应享有的权利，并按照教历的安排，本能或习惯地从事宗教活动。在圣餐上领受一杯酒，与在社交场合喝一杯酒并没有绝对的不同，只不过在社交场合喝酒更加显示出世俗特点，而饮者也往往是为了生意上的讨价还价抑或争执后的和解才凑在一起的。究竟是喝酒后才使邻居和睦，还是因为和睦才在一起喝酒，这对教会或啤酒店来说，都是无关紧要的。对此，历史学家能够明辨。然而，如果他们同我们理解的不一样，即认为 17 世纪初在复活节时领圣餐不是一种“虔诚”的事，或认为它没有任何神圣感，那就是很不明智的了。

宗教改革与反宗教改革

同样，在 1660 年时的萨瑟克（Southwark）（莎士比亚曾在这里住过），人们几乎仍像 1400 年那样普遍履行宗教职责，宗教成为他们不可缺少的日常活动。但约翰·堂恩（John Donne）当时写道：宗教的所有凝聚力都消失了。这话有点言

马丁与凯蒂 路德与曾当过修女的凯瑟琳·冯·波拉的婚姻不是浪漫的婚姻，而是一种公开声明，是出于一种复杂的责任感。不过，他们的婚姻非常美满，这部分是因为凯蒂是一位淑娴、富有特性的妇人。该画绘于约1525年，作者为（老）卢卡斯·克兰奇（Lucas Cranach）。

过其实——如果不是某种先知的观念，或者是从更广泛的角度来说的话。就整个欧洲而言，宗教的凝聚力确实已经消失。但单就英国而言，绝大多数人仍拥有同一种信仰。堂恩全家信天主教，这是极其罕见的。不过，同过去相比，这时的宗教职责已有所不同，而且也不如过去那么多。在1400—1600年期间，尤其是1520年以后，传统基督教整个结构中的几乎每个部分都受到了批评性的审查。原先系统发展的信仰、实践以及机制，现在或受到破坏，或被打破重建，或由于建立在更为广泛、更为正规的基础上而得以生存。新教欧洲如此，就是那些仍然同罗马保持联系的天主教国家也是如此。有时，宗教活动会被中断。这时的天主教与过去那种被认为是虚假的信仰形式的天主教截然不同，这就是说，它与昔日涣散无度的天主教形式有着泾渭分明的区别。在那些人们不再存有疑虑，但在许多方面会引人步入歧途的简单化的记忆中，这些导致基督教进一步分化与重建的巨大变革被称为宗教改革、反宗教改革或天主教改革，它们充斥于我们的历史著作之中。

“宗教改革”与“反宗教改革”不是我们能轻易废止不用的术语，尽管这两个术语容易使人产生误解，尤其是当它们前面有特别提出的限定词时，就更是如此。早在1500年以前，“改革”一词就已家喻户晓，甚至已属老生常谈，当人们说到“教会牧首与成员的改革”，即希望对教皇、主教和其他神职人员及利益进行改革时，更是经常提到这个词。起初只是在谈话、文章中提到宗教改革，后来逐渐见诸行动和事件。到这时，教会实际上已发生了巨大的变化。然而，马丁·路德本人并未意识到，他已发动了所谓的“宗教改革”。17世纪以前，人们在谈到宗教改

革时，没有一个人是指这种改革。因此，讨论这个或那个倾向、这个或那个事
件是否构成宗教改革的一个部分，那是毫无意义的，至少是不符合当时的历史的； 236
而把路德本人当作一种标准，用来评判其他改革者、准改革者以及煽动者是否正
确和是否重要，同样也是不对的。最近，研究德国宗教改革的主要历史学家把
“它”（我们只好继续用“它”来代替）描绘为“复杂广泛的历史过程，不只是指
某一个人的行为或一种倾向，它牵涉到社会、政治和比较广泛的宗教问题”。至于
“反宗教改革”，这位历史学家则把它描绘成用来指整个教会历史时代的描述性术
语，它把各种事件、人物、运动综合在一个文化实体中。这是19世纪综合思想的
典型产物，除此以外，还有文艺复兴和启蒙运动等词。然而，承认这种概念是人
为的，并不等于我们不承认人物、事件、运动之间的联系，更不是以此为借口，矢
口否认在16世纪建立基督教社会的过程中经历过前所未有的骚动。

重要的事件并不一定有重要的原因，人们之所以要寻找重要的原因，是因为
感情或者知识方面的需要，称职的历史学家应该提供这些原因。100多年来，历史
学家一直在试图解释宗教改革。和其他研究特大事件（例如法国革命或者第一次
世界大战）的历史学家一样，研究宗教改革的历史学家也尽力解决逻辑上的困难，
不过，不一定完全成功。发生了一些事件，是否就必然会导致另一些事件发生？既
然原因以及被认作是这些原因的后果之间存在某种关系，这些原因是否还有其他
后果？在这里，探根究源的哲学和偶然性的哲学被转化为长期性的原因和一时
性的原因这样的历史语言。马丁·路德开始了宗教改革，这是事实，但如果他不 237
开始这种改革，是否就不会有其他人发明一种新的神学，或者第一个站出来抗议
当时教会实践中的某一个具体做法？托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle）历来强调
重要人物的历史重要性，他宣称，如果路德顺从神圣罗马皇帝的要求，在沃尔姆
斯会议上公开认错，也许就不会有法国革命、美国和现代的自由。亨利八世的离
婚案究竟是引起了英国的宗教改革——也就是说，如果没有这一离婚案，英国的
宗教以及教会与国家的关系就不会发生重大的变革——还是纯粹只是一个偶然原
因或触发因素？没有离婚案，在其他情况下，是否也会发生这样的变革？几十年
来，人们以这样或那样的方式提出上面的问题，但没有人认为，在某个地方会有
人找到令人满意的答案，因此，这样的问题还有待进一步的讨论。

假定英国的宗教改革有特殊的原因，那么人们仍然会提出这样老掉牙的问题，
即它们究竟是长期性的原因还是一时性的原因？是由高层政治造成的，还是由潜
在的社会文化环境或“因素”造成的？第一次世界大战的原因是从1914年7月的
萨拉热窝事件中去寻找，还是更广泛地从大国外交，或者从欧洲各国的文化及其
相互影响中去寻找？同样，中世纪晚期的教会事务也是在较高的政治或外交层次
上进行的。因此，它们涉及到特定的有争议的问题，如教会任命权、征税权、权
限的行使范围等，也涉及到根本性的和地方特有的结构问题。这些问题本身颇具
对抗性，常常必须通过起诉、外交甚至战争才能解决。但人们也试图在各种层次
上寻找双方都可以接受或共同协调的解决办法，包括召开国际性的最高级教会会
议。宗教改革和反宗教改革的过程也是教会分化的过程，因此，在高层政治层面

上，它们产生一系列痛苦的、有规则的分裂是正确的，在解释时可以参考这些过程。历史学家从不同的思想意识前提出发争辩说，如果鼓励体制和宪法上的变革朝着循序渐进的方向发展，能否避免宗教改革这场变革呢？这与讨论如果法国1688年发生不流血的革命，那么是否还会发生1789年事件并无多大区别。

但宗教改革不只是政治运动，甚至不只是教会的政治运动。如果把它们比作病理上的小疾患，那么，这种小疾患无论是在精神上还是在机制上都是根深蒂固的。相反，如果把它理解为宗教的复兴和重建中的一个插曲，那么，这种复兴又是一种追求新的教义、新的自信和新的改革精神的复兴，这种改革精神从过去它所否认的东西中获得力量。从消极的方面来看，宗教改革产生了各种反教权主义，
239 这使神职人员在社会中的作用减少，使他们和其他神职人员的活动范围及其享有的特权和物质报酬，尤其是压制平信徒的权力受到限制。但另一方面，它也表明，凡是上帝的儿子，都享有荣耀的自由，路德把所有这些自由人称作“基督徒男子”（在某种情况下，基督教妇女用小写字体）。

16世纪的宗教改革，究竟是一种权威人士自上而下的强制性变革，还是一种民众要求宗教解放的自下而上的运动？这是研究英国宗教改革的历史学家长期争论不休的问题，也是在讨论欧洲各地的宗教改革或反宗教改革时常常提到的一个问题。在荷尔拜因（Holbein）雕刻印刷的第一部钦定本英国圣经版本的扉页上，亨利八世表示要将圣经分发给每一个恭顺而又感恩的人。但第一个把新约交到年轻的切姆斯福德（Chelmsford）学徒工威廉·麦尔顿（William Maldon）手中的并不是国王。麦尔顿用辛勤挣得的钱买了圣经，并将它藏在自己的床垫下日夜诵读。他买圣经完全要归功于流亡的圣经译者威廉·廷得尔（William Tyndale）的个人传教活动，以及鞭策他发奋努力的商人。红衣主教们于1537年向教皇保罗三世提交了《关于修正教会有关做法》（*De Emendanda Ecclesia*）的报告，在某种意义上，反宗教改革就是从教皇保罗三世转向某些应急原则，并任命了一个主张改革的红衣主教的委员会开始的。但是，从圣徒、殉道者和传教士形成的角度来看，天主教的宗教改革未能按红衣主教们的要求去做。不过，它后来还是服从了特兰托公会议和17世纪独裁主义天主教政权的要求。

宗教与高层政治

“自上而下，还是自下而上？”这个问题不能一概而论。两种观点都是站得住脚的，用高层政治和用潜在的感情与情绪来解释宗教改革与反宗教改革都是必要的。问题的关键在于，这些高级的和低级的历史层次相互间往往具有多重的交叉影响。

最近，在对15世纪英国威克里夫式的罗拉德派（the Lollards）异端的研究中，学者们把宗教改革称作是“不成熟的改革”。但在高层次的教会事务方面，16世纪的宗教改革与反宗教改革似乎早在1400年就已成熟，只是由于各种事件才被拖延下来。在1400年，西方教会已处于骚动不安和形态上的分裂状况之中，之所以会

产生这种情况，并不是因为存在敌对的神学，或任何占主导地位的神学排斥教会灵性上的需求，而是因为存在两个（当时是三个）相互争权夺利的教皇——不同的教皇拥有分别忠实于他们的信徒。如同16世纪所发生的情况一样，这些分裂 240
在政治上被人利用了。人们业已发现，事态发展下去可能会形成这样的局面，即有多少世俗统治者，就会有多少教皇，这意味着将会出现众多的地方教会和王朝教会。在这种教会中，神职人员的地位将大大降低，而教会的普世性也不过是一句空话。这种信仰多样化所造成的后果可能是很严重的。在中欧，因捷克改革家扬·胡斯（Jan Hus）而闻名的分裂或异端运动证明，要镇压这种不成熟的宗教改革实际上是不可能的。16世纪，这一运动的绝大多数成分将在邻近的德国爆发。在英国，产生了充满活力而又比较成功的措施，遏制与威克里夫有关的异端和消除其政治不平根源，是兰开斯特新统治家族自觉维护的正统性，而不是教会的普世性。

在愤世嫉俗的年轻人、后来担任红衣主教的皮埃尔·戴依（Pierre d'Ailly）创作的讽刺作品中，魔鬼（海中怪兽）对即将来临的教会毁灭幸灾乐祸，对一些爬出污泥不断叫喊“召开公会议！召开公会议！”的青蛙牢骚满腹。戴依就是那些青蛙之一，它们的呼吁有了回音。在1409年的比萨公会议流产后（这只是使事情变得更糟），1414—1418年的康斯坦茨公会议强行废除了三个敌对教皇，并使第四个教皇马丁五世得到普遍接受，从而成功地结束了“大分裂”的状态。神圣罗马帝国皇帝发布命令将胡斯召到康斯坦茨，并保证不予杀害，康斯坦茨公会议对此置若罔闻，竟然为了维护正统而将胡斯活活烧死。

然而，教会仍未找到一个最终的、全面解决广泛危机的方案（在这一危机中，教会的分裂只是一种表面现象）。教会的各种局部利益或“成员”，如主教、修会、大学互相牵制。“改革”似乎意味着（这也是政治的性质）改造其他派别和利益，也就是削弱它的特权和影响。那些正式参加康斯坦茨公会议的欧洲各国成员也在发生磨擦。1415年10月25日，英国在阿让库尔战役[①]中出人意料地获胜，是日早晨，英国出席康斯坦茨公会议，自然处于乐观的状态。当法国国王的代诉人抗议英国作为一个单独国家出席公会议时，不满的嘘声四起。英国的发言人约克主教乘势要他回答，是谁说过“光荣的英王国比法兰西王国逊色”。英国不该被认为要有几个才当得了一个法国——尽管它“对那个著名的天主教国家一直是极其尊重的”。

除了宗教的危机外，哲学也发生了危机。康斯坦茨公会议盛行的思想是：公会议是真正代表整个教会的会议，其权力比它的任何成员，包括它的领袖本人都 241
大。这一理论对教皇权力至尊的原则提出了挑战。根据这一原则，头等同于身体，也就是说，教皇可以凌驾于教会之上。这是政治的基本原理，也是亚里士多德派为教会制订的章程，要不然就会产生无政府状态。一旦这个原则在神学上失去凝聚力，与它具有相同哲学基础的唯名论所产生的托马斯主义经院哲学也就受到了威胁。“公会议主义”[②]是产生于14世纪各大学和法律学校的哲学思想，这种思想

① 阿让库尔战役　百年战争中期英国对法国的一场战役，英国军队经过浴血奋斗取得胜利。——译注
② 公会议主义　天主教内部一些人所提出的理论，谓公会议的权威高于教皇，必要时甚至可以废黜教皇。——译注

是不切实际的。康斯坦茨公会议通过的一个教令（实际上就是人权法案）把教会的管理建立在永久性的公会议基础上，要求每隔一段时间就要举行一次。但这些虚与委蛇的言辞大可不必当真，尤其是在崇尚空谈的时代。在巴塞尔公会议（1431—1449）上，公会议主义取得了控制地位，并且飘飘然地不知天高地厚起来。教皇与公会议彼此互相绝罚。但在最后，教皇仍然我行我素，公会议的主张等于空话。

教皇从这一旷日持久的危机中恢复了元气，显然是一大胜利。这种成功在斐拉拉—佛罗伦萨公会议（1438—1447）上得到展示。在土耳其征服君士坦丁堡前夕，该公会议试图使基督教同希腊教会，甚至同长老约翰王国（Prester John）的外来阿比西尼亚基督徒重新联合，条件是给予正在演变为民族教会的希腊教会或他们的世俗统治者以一定的自治权，不过没有获得成功。在日常的强国政治中，以及在为了某一明确的目的时，特定的世俗政府动辄以召开公会议相威胁，公会议成了它们对付特定教皇的政治王牌。在16世纪初那些渐趋成熟的欧洲人中，年轻的亨利八世对教皇表现出意外的热情，这为他赢得了“信仰捍卫者”的美名。而他善良虔诚的仆人托马斯·莫尔（Thomas More）则是顽固的公会议主义者，他更多地关心整个教会的集体裁决，而不是只注意教皇的尊严。

另一方面，政治上的公会议主义不断地将教皇转变为意大利的君主，使他用地方语言，而不是用国际语言拉丁文处理公务，并使他通过狭窄而又歪曲的意大利半岛的不稳定政治透镜（到这时，意大利已经历了长达半个世纪的毁灭性战争）了解自己的利益。教皇利奥十世原是美第奇家族的一名成员，来自波提切利的佛罗伦萨，13岁时成为红衣主教，曾是米开朗琪罗和拉斐尔的庇护人，他对德国马丁·路德激起的争论反应淡漠，要不是这些争论危及了建立圣彼得大教堂的资金来源，他很可能会对此置若罔闻。由于德国形势越来越严峻，从16世纪20年代到30年代，德国、荷兰和西班牙三国皇帝查理五世经过多年的谈判，终于使保罗三世（原名亚历山大·法尔内塞）同意将危机交给1545年在阿尔卑斯胜地特兰托召开的公会议去解决，这次会议开始了断断续续的协商活动。罗马很迟才切合实际地同意对受到威胁的教会进行重新联合和整顿，而且还用其他的办法恢复教
242 皇权力至尊原则的普遍性。在1563年特兰托公会议（天主教的教义和程序被重新限定）结束后，主张改革的教皇当务之急就是规劝欧洲天主教国家接受和履行教规，这一任务包含新的外交上的取舍。

特兰托公会议上达成的一系列妥协结束了自15世纪开始的公会议危机。它
243 们已经表明，在政治的高层次，当早就该发生的宗教改革确实到来时，它却是部分失败的。除非当地的特殊环境和暂时的环境朝相反的方向发展，否则，君主政府，甚至像威尼斯这样强烈反教皇的共和国，都不愿意同天主教及其在罗马的中央政府机构正式破裂。教会通过与罗马分离所能获取的大多数实质性好处，完全不必依靠分裂这一做法来实现，正如1516年法国的法兰西斯一世同利奥十世在波洛尼亚缔结的协议所证明的那样。这种认识为法国君主在以后几个世纪采取的一贯政策指明了方向，也为以君主制为主的欧洲国家可能盛行的教会—国家关系提

基督教文艺复兴　有人认为，意大利文艺复兴造成了古典主义者甚至异教徒对中世纪基督教价值观的挥斥，这种看法成了19世纪文化艺术史家雅各布·布尔克哈尔特（Jakob Burckhardt）"愿景的实现"的基本。多那太罗（Donatello）在佛罗伦萨圣克罗斯教堂（Santa Croce）的这幅雕刻作品《圣母领报》（约1435）是文艺复兴时的雕刻精品，艺术家用古老的笔法表达了基督徒的人文主义情感。

供了模式。英国是新规则为数不多的几个例外中最重要的一个（除英国外，斯堪的纳维亚半岛和苏格兰也不在此例）。在17世纪，有一股潜流冲击着斯图亚特君主，威胁着要把英格兰群岛拖回到遵奉和服从罗马的轨道上去。教随国定（Cujus regio，ejus religio），即君主的宗教信仰决定着这个国家的宗教信仰，是1555年第

244

特兰托神圣大议会 图上方的西班牙文横标（EL SACROSANTO CONCILIO GENGRAL DE TRENTO）也即这幅描述特兰托宗教会议的版画的标题。尽管画面表现的是1562—1563年几次会议中的一次大会，但从严格意义上来说，它并不是一次真正的公会议，而主要是代表西班牙占领的南部。在参加会议的270名主教中，有218名是意大利人或西班牙人。

一轮宗教战争结束后缔结的奥古斯堡和约中采用的原则，它有利于罗马天主教。地缘政治的发展使得财富和权力逐渐从欧洲南部和中部转移到盛行新教的西北海岸国家，只有这种发展才使新教变得和天主教不相上下，并且在未来有利于海洋新教国家。

完善还是拒斥？宗教改革及中世纪后期的史料

到这里为止，我们一直假定，宗教解决办法和宗教协定是由教皇与国王达成的：欧洲教会的版图也同样是由政治上的高层人物重新划定的。但这些活动处理的对象是信徒、教会财产、宗教信仰和习俗，所有这些都是地方群体（最终还是个人）所关心的，在这方面，他们与自己的统治者一样自私和急功近利，一样轻信和贪婪。

马丁·路德是出生于维滕贝格萨克森小镇的教区神父、修士和大学教授。他

"当投入钱箱里的银币发出响声的时候，炼狱中的灵魂便升入天堂" ——多明我会修士台彻尔（Tetzel）与其他教皇赎罪券的操办者被授意把这点告诉给听众和顾客。简·布鲁长老（Jan Breu the Elder）的这幅木刻作于约1530年，它捕捉住了人们对宗教的虔诚、教会的权力和商品金钱交易等构成赎罪券买卖的各种因素。

发现，当他的信众越过界河，到国外买一些国内买不到的羊皮纸文书时，他们的 245
牧养宗旨即受到破坏。这些羊皮纸文书就是署有教皇名字的赎罪券[①]。那些购买赎罪券的人被告知，赎罪券不仅可以使罪人免受现世的惩罚，而且还可以使他们祖辈的亡灵脱离炼狱之苦，而所有这一切都得用金钱来交易。这是问题的症结所在，也是路德在1517年10月的《九十五条信纲》中对此表示抗议的原因。他后来才知道，在通过出售赎罪券所获得的收入中，有一部分被用来支付勃兰登堡的马格雷夫·亚尔伯特（Margrave Albrecht）对教皇欠下的大笔债务，因为后者让他兼任美因茨和马格德堡主教区的大主教。事实上，路德向自己的牧长亚尔伯特表达了自己对这一问题的关注。他认为，如果大主教知道的话，他就会废除这些永远与他的名字联系在一起的陋习。"你的恶名已远播国外，只不过你还不知道而已……如阁下不弃，最好看一看我附上的这些信纲。"但路德对"这种荒唐的赎罪教义"的气愤，出人意料地激发了公众的响应浪潮，对此，德国及其他的世俗政权和教会当局都无法平息。这就是我们所说的"宗教改革"。

在任命法国主教这样的事情上，波洛尼亚宗教协定采用了一种使教廷和法国政府的利益能够得到兼顾的办法。但任何宗教协议都无法保证所有法国人继续相

① 赎罪券　天主教名词，指犯罪信徒通过告解在天主面前获得宽恕而免去现世惩罚。——译注

信教会要他们相信的东西。到1560年，一半以上的贵族成为新教徒，随着这一转变，法国人中新教徒大增。不管拿破仑后来怎么说，下面这句话都不再属实了，即法国人要么是天主教徒，要么什么都不是。这种巨大而又骚动不安的发展，是由于成千上万的人像乡下一些贵妇人或者里昂商人的妻子那样皈依新教而造成的。她们发现，自己在读圣经和听加尔文派传教士讲道时，比听她们的忏悔神父讲道更能得到灵性上的满足。在很大的程度上，正是通过这样的妇女，宗教改革才在公认由男性占支配地位的社会中站稳了脚跟。在法国、英国和荷兰，数百名普通男女宁愿被活活烧死，也不愿放弃刚刚获得的新教信仰。宗教改革的形式各不相同，但从根本上说，它是在社会内部产生的，而不是外部强加的。

历史学家如何解释宗教改革的爆发力呢？他们往往采取两种几乎相互矛盾的说法。第一种解释认为，宗教改革是作为对教会和国教的腐朽以及对宗教堕落的反动而产生的。第二种解释比较积极，认为它是由自身所蕴涵的丰富灵性资源催生出来的。路德本人同样充满这样的矛盾。他的《九十五条信纲》以及随后撰写的内容更为广泛的争论和抨击文章，全面地谴责了腐朽的和正在腐朽的宗教制度。饥饿的羊群四处觅食，但没有得到喂养。既然没有平安，“那么就让那些对基督徒
246 口口声声说‘平安、平安’的所谓先知们见鬼吧”（第92条）。不过，这种批评不是来自外部，而是发自内心深处，是从它所指责的那种传统内发展起来的。如果说路德是根据圣经或奥古斯丁的著作来谴责教会的，那么，把这些文件交到他手中的正是教会的教师、灵性的导师、宗教监护人和雇主（换句话说，路德是从约翰·冯·施道比茨那里获得灵感的），但实际上比这要早。路德深刻的宗教冲动，不仅是在隐修院和大学中培养起来的，而且也是在他母系家族（埃森纳森的林德曼家族）的社交圈以及德国小资产阶级经常听取的那种布道中培养起来的。当时并没有人在不平安的情况下告诉年轻的路德有平安。1478年，斯特拉斯堡（Strasbourg）的公民为他们负有盛名和饱含热情的布道家该勒·冯·凯泽伯格（Geiler von Kaisersberg）建立了大讲坛，他是德国的萨伏那洛拉，但他对罪的解释未能使人们感到满意。人们几乎不把路德看作是中世纪晚期德国天主教的典型产物，而把他看作中世纪晚期德国天主教的真正体现者之一。他也是一个人们寄予希望的人物，因为谁都希望通过上帝赐予的伟大的改革家获得拯救。

用堕落、不信上帝和教会的腐朽来解释宗教改革，这是一种比较传统的解释，至今仍然大量见诸于冷漠无情的教科书。这些教科书不仅反映了新教对所有天主教活动和方式的偏见，而且还反映了新教对道德文学和反教权主义的讽刺和抱怨，以及对近代新教宣传的简单化理解。不过，似乎这些带有偏见的资料为改革前夕的宗教生活提供了现实和逼真的描写。

历史学家要对改革前教会的邪恶进行抨击并不困难。事实上，人们经常提到的诸如德意志民族的《控诉书》（*Gravamina*，主要表达对帝国议会的不满）之类的文件，伟大的基督教人文主义者、鹿特丹的伊拉斯谟（Erasmus）所写的大量通俗著作，以及在都铎王朝早期的英国，圣保罗大教堂主任牧师约翰·柯列特（John Colet）和约克郡大主教区的主教麦尔顿（Melton）在教会大会所作的演讲，都已

经对教会的邪恶进行了谴责。教职提升的竞争非常激烈，有幸被选中的只占 1/6。在教会中担任教职的人，一方面包括美因茨的亚尔伯特或英国人托马斯·渥尔塞（Thomas Wolsey）这样的高级教职担任者（渥尔塞身兼约克大主教、林肯郡主教和圣阿尔班（St Albans）修道院院长，他出生于伊普斯威奇城，却无视该城居民的宗教需求，任命他的私生子托马斯·温特（Thomas Winter）为教区主教堂代理牧师）；另一方面，还包括许多圣薪不高和没有圣薪的牧师，他们为了糊口，不得不在过于拥挤的教会职业中谋得一份工作。牧师们被要求守独身和过禁欲生活，但众所周知，在许多地方，尤其在瑞士和威尔士，他们并没有这样做。在 16 世纪中期，格洛斯特郡（Gloulester）有 311 个乡村神职人员，其中有 168 个不能背诵十诫，有些神职人员竟说不出主祷文的作者。从这样的牧师那里，平信徒又能获得什么教诲呢？牧师探访和教会法庭都大量记录了神职人员纵欲无度和玩忽职守的例子，对此，轻佻的历史学家常常喜欢大加渲染。其实，与所有犯罪材料一样，这些材料就其本身性质而言是缺乏代表性的，但它们既证明从事调查者的能量之大，同时也表明所发现的犯罪数量之多。 247

不管是教会确实比以前几代更腐朽，还是仅仅因为批评家（这些批评家是受过良好教育，要求比较高的平信徒）的道德观过于崇高才显得教会腐朽，教会都需要不断改革，不断改进。反教权主义律师克里斯托弗·圣·热尔曼（Christopher St Germain）在介绍一些新的犯罪丑闻时，总忘不了要用“有人说”之手法。托马斯·莫尔对此揭露指出，热尔曼的“有人说”实际上都是他自己说的。16 世纪初，我们所听到的抱怨大都属于老一套。在这个方面，乔叟（Chaucer）和朗格兰（Langland）比柯列特先行一步。除了英国、波希米亚以及一些遥远的阿尔卑斯山谷外，16 世纪初鲜有富于凝聚力的异端，这一点极为重要。德国和法国的教会并没有觉察到自己已处于危险之中。路德别出心裁，他在攻击教会时，不是像其他许多人那样攻击它的腐朽生活，也不是抨击善良的天主教徒伊拉斯谟，而是抨击有缺陷的教规。他在这方面的批评很快被教会当作异端，但这种批评在那几个世纪的神学上确实还没有先例。如果伊拉斯谟预料到他对宗教的无情攻击会对宗教组织产生严重后果，那他大约是会及早加以制止的。与法国和俄国的革命不同，在宗教改革到来之前，很少有人对其有所预见。

历史学家让·德柳姆（Jean Delumeau）的著作对中世纪晚期的天主教进行了比较详细的剖析，该书利用了法国历史上的宗教社会学家的集体研究成果。在他看来，中世纪晚期的欧洲，尤其是在它的农村腹地，表面上仍然是基督教社会，与其说需要改革宗教的取向，不如说首先需要回到与基督教相符的、学识渊博、纪律严明的宗教中去。这是宗教改革和反宗教改革运动（两者各有成功之处）所要完成的任务。这种论点显然过高地估计了中世纪晚期欧洲人的知识和道德能力，至少夸大了那种在名义上仍为基督教而实际上采用与基督教信仰不相符的巫术形式的社会力量。但由于德柳姆把 16 世纪的改革运动看作是即将到来的基督教复兴的最高点，他便正确地认识到，宗教改革与反宗教改革是以广泛而长期存在的改革

一时的宗教狂热

1520年，雷根斯堡（位莱斯本）卖给朝圣者的纪念品达12000件之多。为使神奇的治愈延续下去，人们雕像犹太会堂，在它的原址上建立教堂和雕像。因此反犹太教与宗教狂热是联系在一起的。在几年的时间里，雷根斯堡即成为新教城市，原有的狂热宗教消失。

顾问为基础的："改革前"是法国历史学家经常提到的一个词。

有人认为，宗教改革是一次以天主教的虔诚为背景的事件，从根源上来讲，宗教改革是具有天主教性质的。天主教称路德为魔鬼，指责他阴谋破坏天主教的宗教改革，糟蹋了在他进入之前还是美丽无瑕的花园（利奥十世在1520年的《主兴起》通谕[1]（*Exsurge Domini*）中写道"野猪已经闯入你们的葡萄园"）。但是，最近研究其他宗教派别的历史学家扩大了这一争论，他们注意到了产生宗教改革和反宗教改革的各种现象。用威廉·詹姆斯曾经用过的一个著名标题来说，1500年前后的欧洲有各种各样的"宗教体验"，从神秘主义到具有自己的偶像和带血的圣

248

① 《主兴起》通谕　教皇利奥十世为谴责马丁·路德论点而发出的教令。——译注

饼，近乎巫术的通俗崇拜中心，从诵读伊拉斯谟诗译和对圣经进行注解的伽利略主日学校，到给农民起义——尼克劳索森的“鼓手运动”（Niklaushausen Drummer）和北方文艺复兴中最伟大的画家兼雕刻家阿尔布雷克特·丢勒（Albrecht Dürer）以很大鼓舞的异端和可怕的末世观，凡此种种，无不属于这类“体验”。丢勒不仅在基督画像，而且至少在他的一幅自画像上，都反映了基督中心主义，预示了路德在讲解忏悔之诗篇[①]时的神学：信基督如同相信我自己一样。丢勒的同时代人，年老的马蒂亚斯·格吕内瓦尔德（Mathias Grünewald）认为，基督临死 250
时的痛苦是社会不幸的一个写照，这种不幸既是由肆虐一时、不可治疗的疾病引起的，同时也是由社会异化现象引起的。

直到最近，对改革前宗教的描写仍以比较明显、比较具有吸引力的少数派宗教为主。这些宗教包括标榜推行“新灵修运动”（the New Devotion）的公共生活弟兄会（或姐妹会）及其在荷兰、德国东北部的追随者。同时，也反映在肯培的托马斯（Thomas à Kempis）所撰写的《效法基督》[②]（*Imitation of Christ*）一书中（肯培是靠近科隆的一个小城镇），该书从表面上看取得了相当大的成功。耶稣会的创始人，巴斯克士兵依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola）在信仰上的转变，一定程度上正是受到这一传统虔诚文献的影响，而该传统最终汇入反宗教改革的主流，成为从中世纪晚期先进的荷兰文明到西班牙和南欧的广泛文化的一部分。另一个截然不同的少数派传统，是英国手工业工人和自耕农的“圣经中心主义”（Bibliocentrism，他们的政敌称之为“罗拉德派”）。至于少数派传统之一的圣经研 251
究，则主要流行于意大利部分大城市的时髦沙龙，其研究者对保罗关于恩典的神学具有全新和高昂的热情。

这是一个具有多重性的复兴时代，如保罗的思想、奥古斯丁的思想，甚至还有多明我会的托马斯主义都经历了复兴。有些复兴被引入了相反的方向。人们开始崇拜新流行的圣徒，如圣母马利亚的母亲圣安娜，她为矿工和金属制品加工工人所熟悉。年轻的路德即来自后一行业，当他遭到雷雨的袭击时，他大喊：“帮帮我，圣安娜，我决意要成为一个修士。”圣安娜的女儿圣母马利亚在萨福克的伊普斯威奇和伍尔匹特的新旧画像与在德国南部雷根斯堡的画像一样，强烈地吸引人们虔诚祈祷和使用神力治病。罗拉德派特别反对这种崇拜，谴责伍尔匹特是污浊之地。家族的自我发现可能是中世纪后期文明的一个特征，它表现为迷恋基督自己的宗族，即扩大了的神圣家族。这不仅反映在列奥纳多·达·芬奇（Leonardo da Vinci）的《岩间圣母》（*Virgin of the Rocks*）之中，而且也体现在人们纷纷前往瓦尔辛厄姆（Walsingham）朝圣的行为上。朝圣者相信，他们这是在对拿撒勒[③]基督座堂本身顶礼膜拜，座堂已神奇地被迁到诺福克（洛雷托也声称，基督座堂靠近安科纳）。伊拉斯谟在《愚人颂》（*Colloquies*）中嘲讽瓦尔辛厄姆和其他许多 252

① 忏悔之诗篇　即旧约《诗篇》中第6、32、38、51、102、130、140首等。——译注
② 《效法基督》　基督教灵修著作。成书于1390—1440间，作者难考。——译注
③ 拿撒勒　以色列北部地区首府。首见于圣经，为耶稣童年时的活动地，后为其第一次行神迹的出发地。——译注

盛行宗教狂热的地区。他在《基督士兵的可靠武器》(*Enchiridion Militis Christiani*)一书中介绍了一种完全不同的、寓于人的内心并以圣经为核心的虔诚，这本书很快在西班牙和荷兰（作者的祖国）有文化的世俗社会中家喻户晓。伊拉斯谟的《基督的哲学》被认为是最典型的基督教文艺复兴著作，但它远没有充分涵盖16世纪初的基督教复兴。

最近，宗教和社会历史学家不再强调罗拉德派或现代虔敬派(Devotio Moderna)这类少数派运动的历史重要性，而是更多地在多数派宗教与16世纪所发生的事件之间寻找积极的联系。现在看来，把中世纪晚期的宗教看作是神职人员为平信徒提供的一种可以理解，也可以不理解，可以接受，也可以不接受的东西，这是不对的。考虑到弥撒和有举行弥撒许可证的神父的重要性，加上圣餐用的酒和饼变体的神秘性，这种错误可以谅解。但是我们现在知道，主持弥撒的神父常常是平信徒雇用的，尤其是在行会、兄弟会这样的互助性社团里。这些兄弟会（或协会）往往也是操办丧葬的俱乐部，对中世纪晚期的天主教徒来说，并不是葬礼一完便万事了结。葬礼结束后，歌祷堂还要为保证死者灵魂的安息唱弥撒。甚至死者都可以加入这些社团。威尼斯的大会堂（Scuole Grandi）为从事铸币、制烛（用于祭坛照明）、肖像制作（远达剑桥郡沼泽遍布的教区）的小行会提供了社会稳定的安全网，从这当中我们才开始认识到各种各样密切相连的兄弟会网络的重要性。是谁建造了高耸入云的塔尖、宽敞明亮的中殿和耳堂，从而为中世纪晚期英国的教区教堂增添了荣光？是信徒自己。

在法国东南部的凡考士(Vercors)，平信徒的兄弟会比教区更重要。在一年一度的大会上，高贵的王公贵妇们总要吩咐给他们的办公室打蜡，因此免不了耗费大量蜡烛。中世纪晚期，通俗宗教的核心是由平信徒发明的或在平信徒的努力之下而维持下来的众多礼仪。如果神职人员在某种程度上控制诸圣礼，平信徒就会安排具有辅助性的弥撒仪式，即“圣礼式的仪式”[①](sacramentals)。类似的事件还包括：在险恶的天气游行，棕枝主日[②]的游行（在这种游行中，双轮马车后面拖着木驴，驴上竖着基督肖像，称为“Palmesel”；一个星期后，又举行同一肖像的葬礼和复活仪式）。这些活动近乎狂欢，常模仿民众通俗庆典或抗议的语言。

基督圣体节流行于中世纪晚期，它庆祝耶稣基督的身体实际存在于圣事上所用的饼和酒中。就像兄弟会对自己死者的尸体也给予高度的尊重一样，这种节
253 日由普通基督徒操办，而不仅仅由教士代劳。在城镇中，尤其是在仲夏上演基督圣体节剧目的城镇，信徒们派人到各个手工业行会，在露天表演描写圣经中故事的节目，从而使节庆达到了高潮。在仍然盛行这些活动的地方，其戏剧语言自始至终朴实无华，甚至亲切到肉麻的程度，它们把宗教与日常的生活联系在一起，隐含着某种独特的、尚未充分发展的渎神感。沃里克郡（Warwickshire）的教士们

① 圣礼式的仪式　天主教中类似或与圣餐礼有关的仪式，行动或圣物（如礼拜的祈祷文和圣水）并非由教会正式制定。——译注

② 棕枝主日　基督教节日，圣周的第一天，也就是耶稣复活节前的星期日，纪念当年耶稣基督在众人欢呼簇拥之下进入耶路撒冷。　——译注

医俗宗教的领袖

1213年，林肯郡劳斯教堂29%只高的顶部尖塔被拆去，一些东域的居民目睹了它的乘基仪式。整个建筑的总费用505到3先令全部由市民捐献。1530年林肯郡区对亨利宗教改革的起义发生在这里。

告诉他们的信徒，如果他们对传闻有怀疑，那么，他们应该列考文垂去，在那里可以看到舞台上所演的一切——百闻不如一见嘛。以前的偶像是圣徒，与现代电视屏幕上的偶像完全一样，是一种作为媒介的人格，观众常常把他们看作是虚构的并与之认同。

这种"虔诚的"体现，包括神秘的表演，究竟是反映城市社会的和谐一致，还是反映城市社会在经济压缩和内部移民的压力下面临解体的危险，眼下还说不清楚。进入"神秘的"世界，就是要了解所谓的中世纪晚期天主教的"社会奇迹"。但这不是十全十美的奇迹。兄弟关系包含着离异性。对16世纪比较守纪律的人来说，自愿的兄弟会在维护社会安宁方面，其效用不如教区这种具有强制性的、成员同住在一起的单位。在教区，各种各样的人共同承担或面对可能发生的后果。现

254

在、反宗教改革的天主教使平信徒的宗教采取前所未有的、以神职人员占支配地位的新形式。在里昂奈斯和凡考上山区，兄弟会被迫选举教区神父为自己的主席，并减少每年举行的狂欢节日。人们对平信徒甚至反教权主义活动的自愿支持减少了。在新教团体内，虔诚的教士或牧师掀起了新的教权主义浪潮；这些严厉而又目空一切的人，与家人住在一起，享受着天伦之乐，从事枯燥乏味的神学研究，站在高高的讲台上谴责信众的罪恶。乔治·赫伯特（George Herbert）描述道：乡村牧师仿佛正站在高高的山上对信徒们发号施令。

旧宗教受到批评

我们现在已经证实，曾经由宗教改革神学直接引起的平信徒的主张有很深的渊源，它们使宗教改革完善，而不仅仅是否定宗教改革前的天主教文化。然而，我们也必须面对这样一个麻烦的事实，即宗教改革否认甚至破坏了不久以前刚刚倾注的宗教方面的投入，尤其是教堂华丽的雕像。新教徒放弃了显然已在大多数人日常宗教中占据重要地位的信仰，尤其是有关祭坛上的圣礼，以及代祷这种对死者有效的信仰。过去有人说，中世纪晚期的宗教是活人为死人信奉的宗教。但现在又有人说善功对救赎没什么用处。既然它对活人都没有什么用处，死人就更不用提了。在圣像破坏运动中，标志着旧的宗教价值观的象征物，或受到公开合法的批评，或遭受秘密的和骚扰性的攻击。从外部圣像破坏转向内部圣像破坏，是以圣经中的印刷文字和讲道中的言语为依托的信仰替代了对圣像的信仰；这个过程同样纠正了人们的思想观念。现在是百闻不如一听，而不是百闻不如一见。

如此剧烈的宗教革命是怎样发生的？为什么会这么突然呢？我们认为，圣像破坏运动不是破坏旧的和“中古的”圣像，而是破坏新的和刚刚画成的圣像。如果我们能够证实，发明新教的人从未相信过天主教，那么，上面这个问题也就迎刃而解了。但英国宗教改革的基础比威克里夫派更为广泛。16世纪40年代，垂
255 死者突然之间不再为自己灵魂的安息作出什么安排，要是在5-10年前，他们肯定会安排好安魂弥撒的。当然，这些立有遗嘱的人知道，这种做法逐渐不为官方所欣赏，待他们死时，也许已经不合法了，但并不是每个人都对官方的意见言听计从的。英国人对亨利八世的禁令没有丝毫的违抗，这有点难以理解。他们迅速服从的原因至今仍然是一个谜。

直到1518年，雷根斯堡城（Regensbury）成为当时以激动人心的复兴主义虔诚为特征的、高度成功的新崇拜中心。在反犹太教的风潮中，信徒们把这里的犹太会堂夷为平地，代之以基督教礼拜堂。此后该地出现神迹，有一位受伤的工人由于梦见圣母马利亚的异像而恢复了健康。在几个月内，雷根斯堡的圣母像（Liebfrau）就吸引了成千上万的朝拜者。1519—1520年，有12000种纪念品出售给蜂涌前来直接参加这种祭拜的信徒。1521年，有案可查的神迹治病的例子不少于209个。但经过激烈的政治斗争，雷根斯堡终于接受了改革，甚至刚建立的礼拜堂也受到圣像破坏运动的袭击。1542年，著名的行神迹的圣母马利亚圣像遭到

Geisberg-Faksimile 1145

反偶像之战 埃哈德·舍恩作。在基督教史上，圣像破坏运动是宗教改革的第二个伟大时代。图中所描述的激烈的破坏活动主要发生在德国南部和瑞士的宗教改革中。在思想意识上，圣像破坏运动是以十诫中的第二诫（在教堂中禁止拜偶像）为基础的。

破坏。这些事件使人们想起了一句虽然从字面上来看不甚准确但却颇有意思的格言：偶像的破坏者同时也是偶像的制造者。1529年，巴塞尔的圣像破坏者捣毁了从大教堂搬出来的耶稣受难像，破坏者高喊："如果你是神，就自卫吧！如果你是人，就流血吧！"然后将它付之一炬。这也许使我们能最接近地了解到崇拜偶像和 256
抵制偶像崇拜的心理状态。正如困惑的约翰·堂恩后来写到的，"不管是敬拜偶像，还是蔑视偶像或抗议偶像，都是不好的。"

有一种解决办法争辩说，16世纪初的欧洲之所以遭受不幸，不是因为宗教太少，而是因为宗教太多，这虽然不能完全令人信服，但也颇有迷惑力。对宗教过于热情，不会造成满足感和舒适感，而只会造成焦虑感。焦虑又滋生出新的焦虑，宗教很快成为一种负担。当信徒们被告知，他们为了获得拯救而在宗教活动中投入的大量时间和金钱完全徒劳无益时，他们很可能会感到如释重负，就像坚持晨跑者在被告知此举事实上对他的健康没有什么好处时，反倒轻松起来一样。此说证据何在？丢勒称路德是把他本人从极其焦虑的状态中解脱出来的基督徒。回顾往昔，路德本人却说，惩罚性的灵性操练并没有带来内心的安宁。"如果修士要通过灵修才能进入天堂，我宁愿还做俗人。"

但是，根据路德的体验来推断成千上万普通基督徒的体验，这是不明智的。对路德这样的修士来说，忏悔常常是一件良心上痛苦的事，而对绝大多数与他同时代人来说，忏悔则成了偶尔或经常遵奉的一种习惯。我们没有理由认为，绝大多数人长久处在病态的焦虑之中。扬·赫伊津哈（Jan Huizinga）在《中世纪的衰落》（*The Waning of the Middle Ages*）中描写了这种焦虑，并且刻划了中世纪晚期的文化。然而，伊拉斯谟告诉他的许多读者，如果他们心中没有上帝，他们表面上的虔诚活动，如朝圣、立誓、守夜、禁食，仍是没有用的。他还说，假如心中有上帝，也就不再需要其他什么了。对精神受到压抑（尽管是自我压抑）的社

会来说，这也许是一个使人感到高兴的新变革的信息。它给人以很大的希望。
257 不过，腓特烈（智者）是否将继续支持路德（他们从未谋面），仍是一个谜，因为路德曾告诉人们，腓特烈广泛征集的遗物都是一文不值的垃圾。

新宗教：新教的信纲与形式

研究宗教改革的现代历史学家在探究宗教改革的社会与文化复杂性时，大都尽可能避免像卡莱尔那样强调马丁·路德这种英雄人物的独特作用。然而，路德创立了新教，这是毋庸置疑的；如果没有他，很可能也就没有历史学家们争论不休的宗教改革。要不是独特有利的政治环境，路德的影响会很快消失；马克斯·韦伯的“择亲和势”（elective affinity）这一重要原则表明，人们听到路德说了些什么，为什么会被听到，以及听到后会产生什么样的后果，这些问题至少与他传播的信息内容一样重要；路德只是这时引起骚动的众多布道家、政论家和鼓动家中的一个，他们当中真正的“信义宗信徒”并不多。

路德的独创性在于，他只保留基督教的精髓，即福音（尤其是根据圣保罗所传的福音），而将基督教义和组织结构的其他每一个部分都简单地置于福音原则之下——这个过程在心理上也许可以称作存在判断，在思想上可以称作雄辩。因此，路德的影响从一开始就具有破坏性，易于造成无政府状态。赫尔德里奇·茨温利（Huldrych Zwingli）在苏黎世讲坛上引发的具有部分独立性的改革首创精神，缺乏路德福音那样深远的破坏性，但在外部和表面上，这种精神对人所熟悉的宗教进行了摧枯拉朽的打击，即在圣经和属灵的宗教的名义下，强烈反对以肉身和感觉为中介的宗教体验。在伟大的农民战争中，整个欧洲都在仔细思考这些难以接受的否定意义（1524—1526 年德国南部和中部的绝大部分地区都卷入了战争。其中，激进的千禧年主义派改革家托马斯·闵采尔起了重要作用）。1533—1535 年，狂热的“圣徒”在明斯特的威斯特伐利亚城非同寻常的统治引起了更大的震惊，在再洗礼派这一较为次要的和分裂出来的教派的宗教改革史上，这就是所谓最激烈的事件了。

在 16 世纪的其余时间，人们一直按照路德所传的福音或根据这一福音而来的各种翻版重建新的基督教体制模式，路德本人参与了这一任务，但他更讲实际且更具思维系统性的同事——“程序化”的代表者腓力普·梅兰希顿（Philipp Melanchthon）在这方面取得了更大的成功，在后来的瑞士宗教改革中，茨温利的女婿兼继承人海因利希·布林杰（Heinrich Bullinger）也进行了同样性质的工作。在过去曾是荷兰神父的门诺（Merno Simons）的坚强领导下，甚至再洗礼派也经
258 历了“程序化”。门诺把组织涣散的齐里尔主义[①]运动（Chiliastism）的残余转化为遵纪守法的教派（门诺宗或浸信会）。它与同时存在的国教有所不同，由于它同国

① 齐里尔主义　即千禧年主义。认为基督将以有形的方式复临大地，在全世界建立起一个神权王国，从而引进基督教的千年王国。——译注

家没有什么联系，因而成为现代绝大多数教会的表率。但是，作为替代天主教的可信、虔诚和具有普世性的教会，作为既能抵抗和破坏国家的政治秩序，同时也能强化这种秩序的新教，它首先是由法国律师兼人道主义者——日内瓦改革家翰·加尔文缔造的。加尔文首先用他的《基督教原理》(*Christanae Religionis tutic*，1536年第一版，1559年最后一版）这部比较富有系统性、全面性的神学作扩大了新教的神学基础，然后把这种知识成就同刚改革过的教会与社区的运转模式结合起来。这一派别被人们广为仿效，并赢得了苏格兰改革家约翰·诺克斯(Jonh Knox）大加称赞的评论：日内瓦的这一派别是使徒时代以来人间出现的最完善的基督教派别。

按照路德和随后所有新教徒的看法，什么是基督的福音呢？得蒙上帝接纳。人把这一接纳说成是“称义”，即拯救自始至终丝毫不是通过自己的道德努力，而是完全且也只能通过上帝的爱的怜悯，而这一爱的怜悯又是靠着基督的作为和他 259
在十字架上的救恩来实现的。拯救的过程不是人的伦理道德臻于完善的过程，而是瞬间的交易，某种程度上有点像婚姻。在这场婚姻中，作为新郎的基督为自己娶到的是一位堕落而又可耻的妓女，而交给新娘的却是自己的所有财富。这场交易的关键是凭信心，即将自己的一切全部交托给上帝；但这种信心本身不是人的努力所能实现的，而纯粹是上帝的恩赐。“信心是通过不断聆听上帝的道而获得的”——“由听而信”(tides ex auditu)。在他看来，获得信心的基督徒从本性上讲仍然是罪人，但上帝不再把他看成罪人，因为他们已产生了善功，表现为爱上帝和爱邻居；他们这样做不是被驱使去赢得任何酬报，而是完全出于自愿的侍奉。

正统奥古斯丁神学哪怕出现小小的偏差，其后果都是巨大的。在路德看来，教会的圣礼制度，连同圣品阶层，即教义和教会成员灵魂的监护者，都已受到很大的破坏，因为弥撒和所有其他灵修崇拜活动都是具有虚伪动机的“善功”。修道主义不再有任何存在的理由。在维滕贝格，路德把奥古斯丁修女院所有修女嫁出去，并将其中的凯瑟琳·冯·波拉（Catherine von Bora）娶为妻室，此后，神职人员独身不再是一种美德。在某种意义上，这不是因为性交和婚姻无罪，而是因为神职人员与其他基督徒没有什么不同——既然其他基督徒能结婚，他们当然也能结婚，尽管结婚对他们来说象征着加入了这个世界的罪恶之事。这样一来，神职人员和平信徒之间的差别即告消失：牧师这一职业虽然重要，但并不比其他正当的职业更重要。现在，天主教的整个宗教体系在路德的思想以及新教的宣传中是“天主教教皇制度”，这是一种严重背叛和曲解基督教的虚假教会或巴别塔(Babel)。

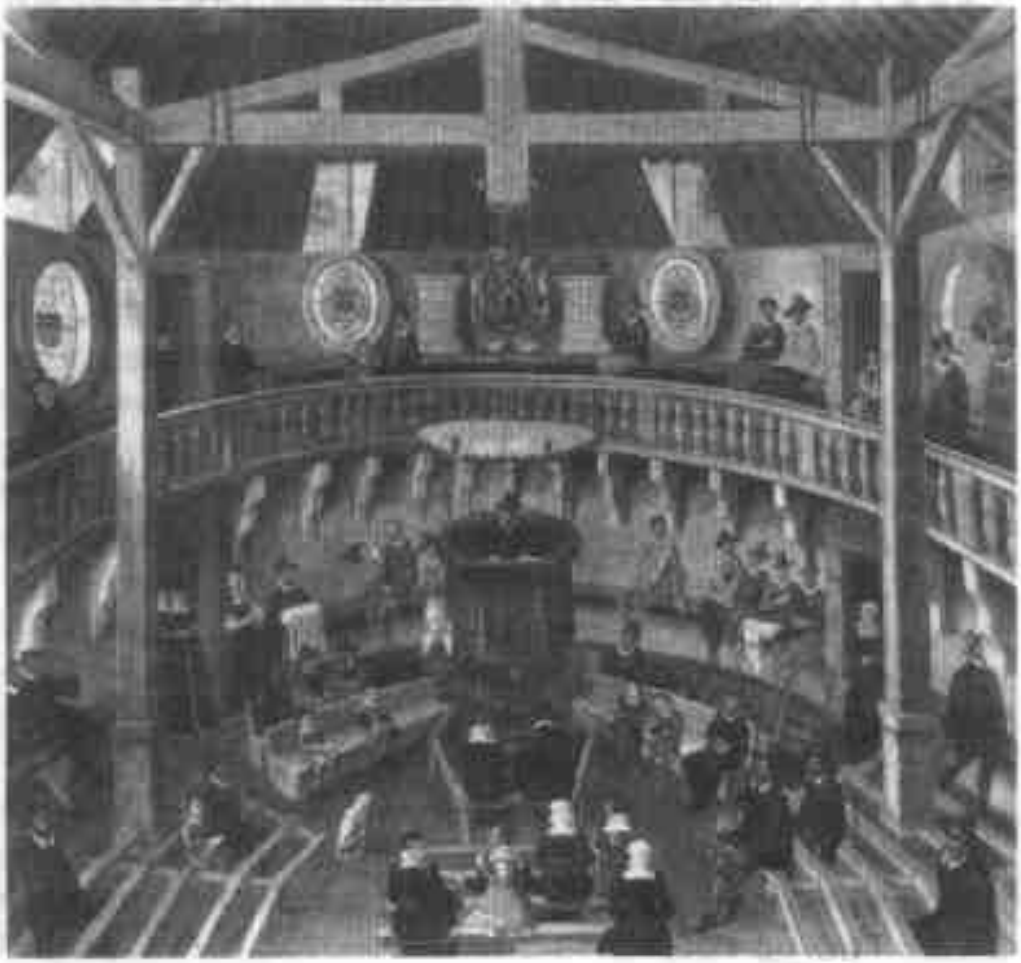
圣礼没有被放弃，但现在它们同上帝的道——上帝拯救世人的行为——密切联系在一起。由于其他改革没有特别强调圣礼，茨温利及其继承者——瑞士和德国南部宗教改革的领导人——特别反对圣礼，路德则把圣子耶稣在伯利恒马厩的道成肉身同圣餐礼联系起来。在圣餐礼中，饼和酒事实上转化成了基督的体和血，路德并没有试图用理性阐释的语言去理解或表达这一神圣的奥秘，但它成了路德的虔敬的核心。在这里（某种意义上，也只有在这里），上帝和人才能融为一体

这种“十字架神学”的社会意义乃至政治意义都十分深远。在这种神学中，一方面，奇异的上帝向世人显现自身，另一方面，又神秘地将自己隐匿起来，马槽中的圣婴、十字架上的耶稣以及圣餐的饼和酒中所体现的上帝，无不表明了这一点。这个世界上，上帝只能通过不完善的事物显现出来。世上有如此之多的面罩遮盖着上帝的真正仁爱。这就是说，许多曾被当作“宗教性的”东西，如神秘主
260 义、修道主义、独身主义，要加以谴责或使他们世俗化；许多曾经被当作“世俗”的东西，如日常工作（不管它有多么低微）、婚姻、父母、政府，甚至战争，都要予以承认，并使之神圣化。这种神召理论既是保守的，同时也是革命的，它似乎具有新宗教所蕴涵的那种吸引力，尤其是对工匠、企业主，以及所有能从自己的职业中获得满足感的人——只要他与新教和韦伯的浪漫主义相吻合。

按照路德的看法，到哪里去寻找教会呢？况且，天主教徒也对新教徒奚落道：“在路德之前，你们的教会在哪里？”这两个问题的答案是：从福音中去找。众所周知，教会是由那些听牧师布道的人，也就是听从牧羊人调遣的羊群组成的。如果以公共组织为形式的教会缺乏福音，或反对福音，这种教会就会受到批判，甚至被弃绝。如果没有路德，就不可能建立一个广泛的新教会，并为它贴上“福音派”的标签。在世上不可能建立一个“真正”的教会，除非在天国里。真正的基督徒总是为数不多。作为人类的一种结构，教会是世俗的国度（Weltliches Reich）的一部分。至关重要的是要用基督徒的民族语言，将圣经翻译成可以接受的文本，用这种办法把福音交到基督徒手中。只有这样，一切才会顺乎天意。

“无政府”一词的运用并不是偶然的。就连路德也曾很快承认，教区结构必须维持下去。他写了新的德文弥撒仪文，大小基本要道问答手册；他探访教区信徒，以确定在萨克森乡村中哪些人了解宗教，其结果令他震惊不已。除此以外，教会还要满足教育与慈善的需要。教育成了梅兰希顿专攻的领域（通称为日耳曼人的训诲师 Praeceptor Germaniae）。梅兰希顿也是信义宗神学大纲《奥格斯堡信纲》的主要起草者，1530 年帝国会议召开时，该信纲被呈交给神圣罗马帝国和许多国王。它规定，世俗权力（如国王和自治城市）在宗教和道德领域具有广泛的权力。事实很快表明，驱使人们到教堂，惩罚不到教堂者和异端分子，甚至杀死他们，皆非长远之计。这样做虽与路德的早期教义不一定相悖逆，但（尤其是）对背教者或异端而言，却可能是相互抵触的。

不过，在彻底消灭旧秩序、建立新秩序的过程中，贡献最大的是德国南部和中部以及瑞士各城市。城市市民不安定的性情以及城市生活所引起的社区紧张与摩擦，使改革对传统的破坏比路德敢于承认的还要严重，他们更激进地反对圣礼和宗教象征，特别是祝圣过的饼和酒。在城市（包括帝国的绝大多数大城市和许多小城镇）中，宗教改革几乎普遍地都是由民众鼓动起来的，而不是强加的。但
261 在改革的第二阶段，地方长官与牧师们联合起来（尽管不总是十分和谐），建立基督教社会新模式并要求人们服从于它们。从神学上讲，这些模式是以拣选论（“不是你们拣选了我，而是我拣选了你们”）和前定论作为基础的，该两种理论包含在路德的福音中，但信义宗教士很少传授；从圣经上看，这些模式的基础则



童讲上帝的道　这是里昂加尔文宗的传教讲堂，在道上被置于讲堂中央。讲道时，男人、女人和儿童分开坐着，男人们戴着帽子，所有人都打开圣经。狗不允许吠叫，讲道结束后，儿童要回答他们所听到的内容。

是旧约中与上帝立约的子民的集体经验。在像苏黎世和伯尔尼这类“神圣的”城市中，受过洗的居民很容易接受该种经验。但从更实际的角度出发，这些模式也是建立在城市社会代代相传的价值观基础之上的。最伟大的城市改革家，斯特拉斯堡的马丁·布塞珥（Martin Bucer）在首次出版的一本书的标题中，高度概括了这种价值观：人们不应为自己，而要为别人，也即为公共利益而活着（*Das yen selbs niemant, sonder anderen leben soll*，1532）。

每个人（或每一个受人尊重的户主）都同意，只要管理恰当或“纪律”严明，上面提到的这种理想状态是可以实现的。但需要什么样的纪律呢？另一位名叫托马斯·埃拉斯都（Thomas Erastus）的瑞士医生为我们提供了“国家全能论”[1]的概念，即凡有基督教官员的地方，就无需任何律规。这种理论对上至英国女王伊丽莎白一世，下至日内瓦共和派地方行政长官等各种官员都具有吸引力。尽管绝

① 国家全能论　即埃拉斯都主义，强调教会必须完全服从国家。——译注

大多数地方长官都把除布道之外的有益的活动领域让给教会牧师去处理，但许
262 多事情到头来还得由行政长官用武力进行裁决。后来加尔文的追随者提出的所谓“律规”，是指基督教官员对基督徒施行宗教上的管理，就好像教会是与国家分离的一个机构，至少具有明显的权限范围。特别是，他们认为，基督徒能否领圣餐，应由教会牧师，而不应由地方长官来决定。根据马丁·布塞珥的看法，圣经里制定的神职有四种：牧师、教师、长老和执事，按律规管理教会是长老的职责范围。加尔文采用了这一计划，但他不愿使律规成为教会的独特“标志”或明显特征，教会的标志只有两个：福音与圣礼。可是，加尔文的继承者——日内瓦教会的领
263 导人狄奥多尔·伯撒（Theodore Beza）和其他第二代加尔文派却按照我们所知道的长老会的特定形式，把教会的律规当作最重要的东西固定下来。这种律规与颇有争议的前定论相联系，为归正宗教会提供了工作与活动程序，在寻求消除潜在的混乱和冲突而使教会统一的过程中，它留下了各种各样的信纲，如法国和比利时信纲（1559 和 1561）、海德尔堡基本要道问答（1562）、英国三十九条信纲（1563）以及多特信纲（1619）。这些文件表明，真正的教义犹如初期教会所起草的教义一样备受重视；而出于同样的理由——为了教会的团结，消除理性上的分歧也是必要的。为此，改革者运用了大量理性武器，尤其是运用倾向于导致新的新教经院哲学的系统逻辑方法。这样一来，新的正统时代宣告开始，或如法国一位主要历史学家所说的，进入了“确立国教会”（l' É tablissement）的时代。

到 1600 年，西欧从奥克尼群岛（Orkneys）到比利牛斯山脉（Pyrenees），向东最远到匈牙利，都广泛建立了归正宗教会。相比之下，福音派或信义宗教会在地理、政治和教派范围上只限于德国北部各州和斯堪的纳维亚半岛，该教派的神学分歧好不容易才在《协议声明》[①]（Formula of Concord，1577）中达成谅解（莎士比亚说信义宗是“忧郁的信义宗”，不是没有道理的）。早在 16 世纪中期和爱德华六世统治时，至少就许多人的主观愿望而言，英国新教在神学甚至礼仪上，以及在某种程度上的行政和组织方面，都明显地背离信义宗而趋向归正宗教会，尽管由于保留了主教和传统教会组织的其他方面，英国教会与别的新教教会不太一样，这为未来的圣公会制奠定了基础。在伊丽莎白一世和早期斯图亚特王朝诸王统治时期（但他们并未始终如一和全心全意地支持教会），英国新教徒强烈地同海外“最好的归正宗教会”认同。他们深信自己的国家在我们称之为宗教战争时期的时代启示剧中发挥了特殊的，甚至是独一无二的作用。

新天主教

与此同时，在随着反对路德的呼声徐徐降下并将特兰托公会议的明确立法远远盖住的铁幕的另一边，一个像新教那样不同于中古基督教的基督教文明正在形

① 《协议声明》　又译《协同信条》。1577 年由神学家拟订，初稿由安德列埃和克姆尼茨起草，主要是阐明《奥格斯堡信纲》。——译注

成。正如我们在教科书中所看到的，“反宗教改革”纯粹是一个艺术性的名词，它为一系列或多或少可谓抽象的主题或文章题目所包括，如：西班牙和意大利宗教改革者；新修会（尤其是耶稣会）；天主教异端裁判所和禁书目录；特兰托公会议；反宗教改革的教皇及其所作所为；欧洲及欧洲之外的传教活动（天主教徒收 264
复欧洲腹地，在新教的英格兰获得了王位，在美洲、日本和中国为基督进行新的征服）；新一代热心的天主教统治者（尤其是从小接受耶稣会教育，三十年战争中猛烈抨击波希米亚新教的哈布斯堡皇帝费迪南二世，他在政治上重新实施天主教制度；反宗教改革的神圣义务；使人望而生畏的阿维拉的圣德肋撒和被钉十字架的圣约翰的灵性高地；圣查理·博罗梅奥（St Charles Borromeo）以及17世纪法国伟大的文件资料收藏家对许多虔诚派别和互相矛盾的神学流派所进行的伟大的整理工作；风格独特的艺术家的宗教艺术；等等。

通常，反宗教改革运动被看作是从充满希望的和开放的和解主义（类似新教并准备同新教和解的一种宗教精神）转向更具对抗性的一种运动，这种看法未必不可。意大利早期的宗教改革表明，天主教的宗教改革将既不是新教的，也不是反新教的，而是福音派的。红衣主教孔塔里尼（Cordinal Contarini）的宗教经历在某些方面与路德有点相似。他发现，自己在拉蒂斯本（Ratisbon）或雷根斯堡（1541）会议上同新教徒谈得比较投机。不过，无论是在拉蒂斯本，还是后来在特兰托，分裂的双方最终都未达成和解。法国政府孜孜以求召开公会议，但迟至1561年，公会议仍躲躲闪闪地采取中间立场，煞费苦心地谋求治愈基督教世界流血的创伤，结果反而加深了分裂。故它把天主教确定为西方基督教世界惟一合法的宗教，并把其他教派作为异端加以咒逐。随着异端裁判所的设立以及禁书目录的公布，一连串臭名昭著的事件相继发生：罗马继1600年烧死折衷派哲学家乔达诺·布鲁诺（就像加尔文1555年在日内瓦烧死异端分子塞尔维特（Michael Servetus）一样）之后，又于1633年公开谴责伽利略的日心说宇宙论。这些镇压活动标志着反宗教改革运动日趋成熟。在人们对现代欧洲文明的记忆中，伽利略的“地球仍在运转”（如同路德在沃尔姆斯会议上的“我的立场就是如此”一样），本质上代表着进步的力量，而罗马却选择与之唱对台戏的做法，这构成了反宗教改革教会长期思想贫乏的原因。因为它表明，反宗教改革教会已堕入散发着陈腐气息的旧宗教体制中。

然而，希望的确很遥远。在某种意义上，不仅纯特派[①]（Tridertine）教会，而且所有为连续不断的宗教改革和反宗教改革事件所塑造或重塑的宗教派别与团体，都带着最终病变基因，因为人类的一切精神事业不无包含着失败的算计。但未来春天的种子已在焦土中播下，到17世纪末，它们将使欧洲变成基督教的欧洲，而虔敬派、福音派以及各种信奉自由和教皇权力至尊主义的新天主教会则会纷纷死灰复燃；届时，有位伽利略可能会说：“地球仍在运转。”

随着时代朝着世俗化的方向大踏步前进，宗教改革与反宗教改革在谋求各自

① 纯特派　皈依1564年特兰托公会议颁布的信誓的天主教徒。——译注

的统一而不是分歧的方面渐趋一致。该两种体系都是启发式的，甚至是教学式的，它们都将十诫的国际化放在教育活动的显要位置上，从而使大部头的基本要道回答手册成为这一时期教会史的合适纪念品。与此同时，该两个体系都拥护
266 惩戒性的，甚至强制性的教规。纪律在维护秩序和顺从方面对世俗政府极为有用，没有它，中央集权的国家究竟能否出现还是个问题。除此之外，纪律还使非婚生子的数量下降到很低的水平。无论天主教徒还是新教徒都反对演剧、残酷的体育活动、集市交易、酗酒、跳舞、民谣、伤风败俗的葬礼、不守安息日、滥用教堂庭园、渎神、赌博。两种教会（尤其是反宗教改革的教会）都反对平信徒的自发行为，鼓励被动和恭敬的宗教精神，而不是热情奔放的宗教意识。天主教和新教政权都认为，以前所未有的规模对那些被认为是妖巫或与撒旦为伍的上帝的敌人（多数是女性）处以火刑，乃是敬重上帝的行为。

当然，两者之间也有区别。同新教相比，天主教烧死了更多的巫婆，其信仰统一程度较高，而非婚生子的比率则更低。新教也具有一种不可抑制的发展趋势，那就是产生新型的自我造就和不尽一致的宗教热情。但这不在本文的论述范围之内。

第八章　世俗的启蒙运动与基督教的启蒙运动（1600—1800）

约翰·麦克曼勒斯（John Mcmanners）

267 法国革命前的两个世纪，西欧的社会、文化和思想日益世俗化。这种世俗化不仅仅是“基督教的”秩序向“世俗的”秩序转变。事实上，琼·德卢缪（Jean Delumeau）早就指出，西欧的中古生活之所以是“基督教的”，仅只因为到当时为止，世俗的每一种激情和灵感都必须以基督教的形式表达出来；一旦没有基督教的强制，包括日常的道布结构，对尘世不切实际的否弃，神奇的信念和对地狱的恐惧，中古时代的基督教信仰和行为甚至不能与其今天的情形相比。当然，并不是每个人都同意将宗教的本质严格地限制在情感意义上，而历史学家们大约也不会笼统地对两个不同的时代进行比较。他们怎能把成就凌驾于机遇之上呢？又怎能去判断众多未留下任何记录的人的心灵感受呢？但是我们可以说，在人们皈依基督教之前，基督教文明即已诞生，正是在基督教文明的庇护下，人们的个性与自由才得以发展。宗教正逐渐成为由个人自我决定的事——如果说宗教改革与反宗教改革的背后有什么使命感或驱动力的话，那就在于此。世俗化是不可避免的变化，是事物走向它的对立面，是人性对几乎无法忍受的要求的反动。有人把基督教比作一艘触礁的大帆船，不断受到海水的拍击，最后被理性和唯物主义时代的海盗洗劫一空。这种看法是不对的。在伦理和教义方面，基督教本身——就像其周围不断变化的世界一样——也在发展；它不断寻找新的侧重点、新的激情，并用新的方式吸引新的阶层。事实上，基督教的变化也有助于或迫使世界发生变化。欧洲人的生活正在世俗化，宗教逐渐个人化和个体化，这两者交融在一起，相得益彰。

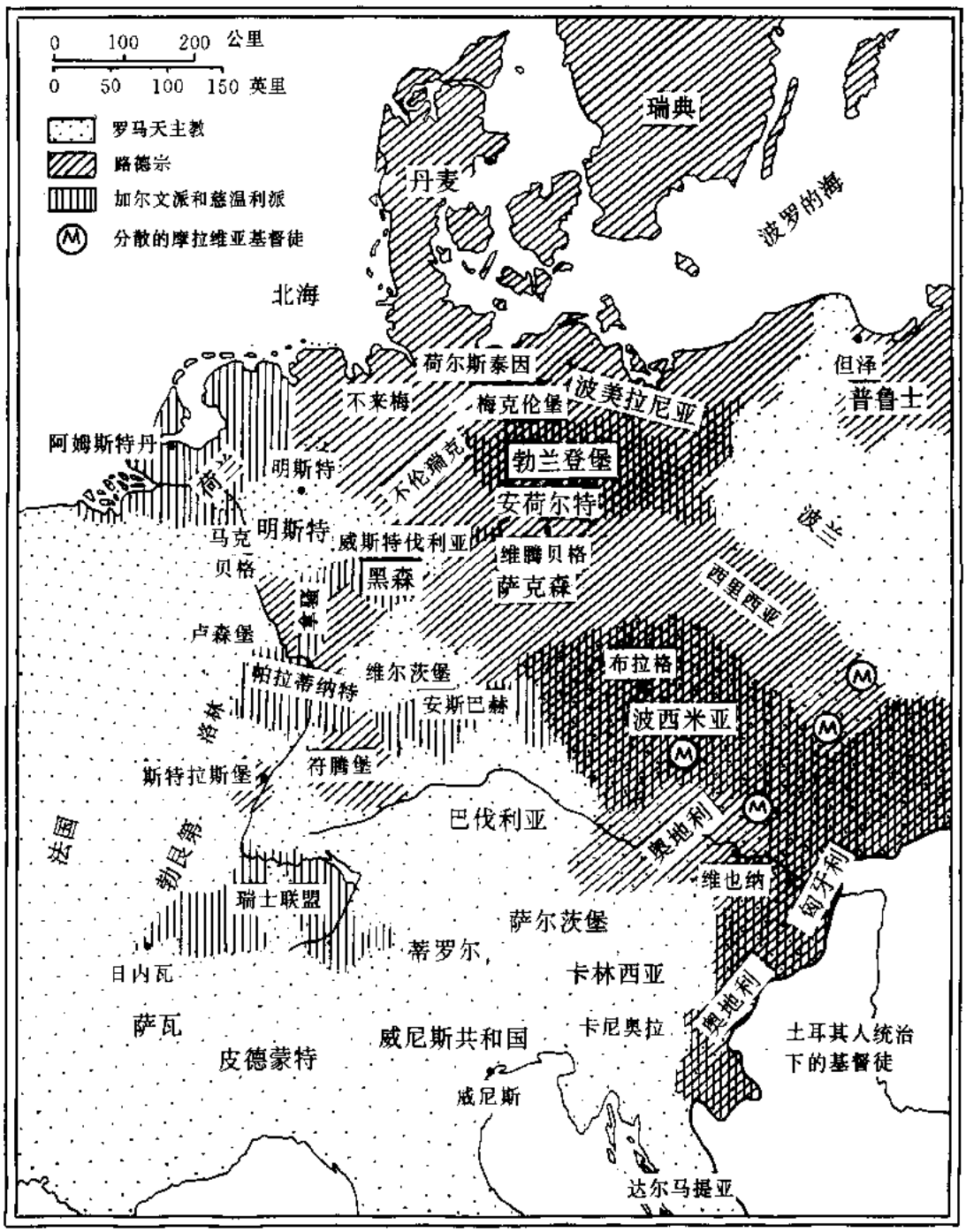
269 普世教会分裂为各树一帜的教会，以及人们对宗教战争的厌恶，都加速了世俗化进程。教随国定从政治上来说，并且就注重实际的人而言，意味着所有与基督教有关的努力都得放弃，包括对自我宗教道德良知的内在反省，对异端的极端恐惧，对合乎神的旨意的社会的向往，对上帝的威严或造物主的自由意志的维护。这就是说，让臣民遵奉其君主选定的宗教。这种犬儒主义的原则成了1555年奥格斯堡和约的基础。1648年，这一原则再次被运用，从而使三十年战争（欧洲各国间的最后一次宗教战争）得以结束。此后签订的威斯伐利亚和约（the Peace of Westphalia）恢复了各个宗教派别——天主教、信义宗和加尔文宗1624年（有的地方是1618年）所拥有的教产及其控制权，尽管这意味着牧师会将由不同教派的牧师组成（有个例子表明，天主教与新教的主教们甚至在同一教区内轮流行使权

温和的常胜论 菲力普·德·尚帕尼（Philippe de Champaigne，卒于1674）作。在这幅画中，复活开天的基督同他的两个门徒相会于马约斯。新塞的范霍塞德著已经灭的旧世界，边上宗教的仆人塞尼著犹太教被碰下了斯纪元。

力）。与此同时，大量的教产也被世俗化。鉴于普男信女们正在为恢复宗教正统性和严肃性而努力，世俗企业家纷纷将可能遭受贪污的教产予以没收，以此作为对这一事业的支持。

统治者们一旦接受教随国定的原则，随即就会发现，实施这一原则并没有什么好处。1631年，汉诺威公爵成为天主教徒；1697年，萨克森选侯（为了获得波兰的王位）成为天主教徒，1733年，符腾堡公爵成为天主教徒，但他们没有一个人能为自己的新宗教谋得好处。他们国家的国教信义宗被组织得井井有条。即使

迫害人数不多的少数派也会招致危险。波兰议会剥夺“持不同信仰者”（新教和东正教）的公民权后，强大的邻国便有了干涉的借口；波兰皇帝试图削弱匈牙利加尔文宗贵族，后者便与土耳其人勾结在一起。当时盛行专制主义，但也盛行重商主义，迫害非国教教徒不利于和平与繁荣。在这方面，勃兰登堡的选侯们堪称欧洲的楷模。他们自己信仰加尔文宗，但他们也承认信义宗在普鲁士的统治地位，并保护克利夫斯的信义宗免受加尔文宗多数派的压制。在普鲁士军事和官僚国家的建立过程中，信义宗神职人员是不可多得的合作者，他们或充当军队牧师，或在柏林的军官学校充任教师，或在波茨坦开办军队孤儿院，而虔诚的平信徒则往往



宗教改革后的中欧（1618 年）

以文官为职业，在官职的提升上得到政府的青睐。霍亨佐伦王朝的统治者欢迎宗教避难者进入他们的领地，如果这些避难者能够带来新技术，并能努力工作使其税收大幅度上升，则更受欢迎。

狡猾而又野心勃勃的勃兰登堡家族对其统治下的普鲁士实行宗教宽容政策，与此同时，荷兰也实行同样的政策。荷兰北部各省与信仰天主教的南部各省不同。在1618年（多特宗教会议）谴责阿明尼乌派背离加尔文宗的前定论之后，曾实行过一段时间的严格主义。尽管荷兰是欧洲最缺乏同质性的国家，尽管它不久以后就为谋求生存、反对法国路易十四的地区野心而战，且其在意识形态方面的争执持续不断，但它的贸易却极为繁荣，各个阶层共同享受繁荣带来的福祉。英国的一名贵格派信徒从荷兰的例子中得到启发，他说："给王国带来安宁的是各种利益 270
的联合，而不是各种观点的联合。"另一位英国人，驻荷兰的外交官说："在其他地方，宗教的坏处也许多于好处。但在荷兰，宗教的好处多于坏处。"克伦威尔统治时期，有些英国人把荷兰作为避难地，到17世纪末，英国各宗教派别和各种主义几乎都把荷兰作为避难所。在荷兰，甚至索齐尼主义者[①]（否认基督的神性）和罗马天主教徒都很少遇到麻烦。法国的胡格诺派信徒逃往荷兰后，荷兰更是成了 271
进行各种辩论和出版各种刊物的国际中心，堪称世界"文坛"之都。

和荷兰一样，英国（它越来越富裕，越来越强大）实行宗教宽容也是出于经济上的考虑和政治上的需要。1660年，斯图亚特王朝复辟后，紧接着采取了惩罚非国教信徒的措施，因为英国人一想到内战，就会联想到"教派林立"和"圣徒"统治。但是，出于对天主教徒国王詹姆士二世的担忧，以及对国教徒和非国教信徒联合废黜詹姆士二世王位的1688年新教革命的尊重，英国又不能不对非国教信徒采取慎重的态度。包容政策失败后，英国议会同意实行有限的宗教宽容。至于苏格兰，英国的法律规定由长老会进行统治，一旦君主越过英格兰和爱尔兰边界，即可认为他已改变了宗教信仰。

与此同时，法国所发生的事件恰好同海峡对岸发生的事件形成鲜明对照。在法国，路易十四采取了极其残酷的行动，废除了南特敕令（Edict of Nantes），并用肆无忌惮的龙骑兵对付不遵奉天主教的胡格诺派信徒。路易十四这样做究竟是担心下地狱，还是想笼络德国的天主教王公贵族；究竟是对残酷行为无动于衷，还是确信这样会使人们接二连三地皈依天主教？这还有待病理和心理学专家来作结论。法国的新教徒为那些受害者的英雄主义感到骄傲——一男性信徒被充作苦役，活活折磨而死，女性信徒削发为尼，避难者则抛弃家园，逃往国外。但新教徒也得注意到另一个普遍存在的事实，即绝大多数受害者并不是英雄。如果都是英雄，迫害又怎能获得成功？当然，这完全取决于"成功"到底指什么。路易十四的残酷行为削弱了法国非国教信徒的力量，产生了几代异教徒和反教权者。

人们普遍认为宗教的多样化不利于国家的团结。因此，路易十四对非国教信徒采取高压手段，在法国几乎受到普遍欢迎。神职人员顺应潮流，更多的人随波

① 索齐尼主义　16世纪的宗教运动，用理性解释基督教，系上帝一位论和自由主义神学的先驱。——译注

逐流。一些主教允许加尔文宗信徒用模棱两可的语言发誓放弃自己的信仰，有两名主教甚至拒绝龙骑兵进入自己的教区。但正如其中之一的格勒诺布尔(Grenoble)主教对其神职人员所说的："附近的龙骑兵仁慈地把我的羊群赶回了羊圈，我从中受益匪浅。"国王的残酷行动出自于他自身的意愿，而神职人员则利用了这一点。几乎在事情发生后3年，教皇才谴责强制性皈依。神职人员并不认为迫害是对的，但他们愿意在世俗权力"为了国家的荣耀和统一"这一口号的无情驱使下，去获取使人皈依天主教的丰硕成果。

新教国家接纳了大量勤劳的法国避难者，这对它们的经济发展十分有利；路易十四去世后，法国人可能对此进行了反思。1731年，萨尔茨堡(Salzburg)君主教[①]驱逐2000名新教徒，结果使普鲁士大为受益，这证明迫害非国教信徒是一
272 种愚蠢的行为。因此，从自我利益出发，应当实行宗教宽容。但除此以外，其他方面的理由也变得越来越明显。斯威夫特副主教(Dean Swift)辛辣地批评了自己为之服务的事业，他说："我们的宗教令我们相互憎恨有余，而彼此爱护不足。"这种情况必须改变。福音书的真谛在于促使人们不要对异端惊慌失措，尽管它会引起诸多邪恶。过去人们也引用圣经经文为迫害辩护，但皮埃尔·贝尔(Pierre Bayle)对"迫使他们进来"这一节经文作了决定性的评注，从而使整个情况发生了根本的改变。此后，人们很难援引孤立的圣经章节来反对具有普遍意义的福音和自然礼仪；基督教逐渐默认了多元教会的存在。宗教改革所释放出来的巨大激情，正在被引导到强调个人的自动皈依上去，它主张宗教寓于人的内心深处，并且不证自明，用不着依靠例行遵奉方式来加以证实。在这种内部信仰的产生过程
273 中，外力是不起作用的，甚至会起反作用。此外，神学家们还逐渐接受了"无形教会"的观念，认为无形教会远比支离破碎的基督教实体更胜一筹。18世纪是"理性时代"，理性基督教的捍卫者把教会看成是一个由有着各种信仰因素的成员组成的集合体，而不是由上帝钦定的、只有持久性的有机整体。这也就像洛克所说的，它是"人们出于对上帝的共同崇拜而结合在一起的自愿团体"。

274 如果所有的信者皆属于一个无形的整体，而他们对具体教会的忠诚乃是他们意志的进一步表现，那么，他们的意志为何不能更进一步，使这个神秘的整体成为可见的现实呢？如果能用理性的理由解释这一点，那么，人们对下一步怎么发展也许会更有把握些。格劳秀斯(Grotius)对伊拉斯谟推崇备至，1622年，他在一本影响深远的著作中，把圣经教义分成两种，一种是拯救必不可少的，另一种(尽管这种教义也富有启发性)是可有可无的。其他人也详细阐述过这种观点。在上帝的拯救计划中，普通人并不在知识分子之下，但这些普通人对信仰的认识既少且简单。正如德莱顿(Dryden在皈依罗马天主教前3年即1682年)所说的：

> 信仰之基石不是夸夸其谈的学术讲演
> 我们所必须信仰的应当简洁明了。

① 君主教　兼任主教的公(侯)国君主。——译注

宗教迫害：国王的政策得到民众支持

1685 年，路易十四废除南特敕令。此图还表示真理揭开异端的面纱。注意画面的左下方和右下方，加尔文宗吞吃天主教信仰，而天主教徒则破坏新教礼拜堂。

圣公会信徒认为，他们的教会管理形式综合了中古和宗教改革时期的各种启发和灵感，并为此而沾沾自喜。他们向大陆的新教徒承认，海峡两岸的新教徒之间没有实质性的分歧。朗斯洛特·安德鲁斯主教（Bishop Lancelot Andrewes）在给法国胡格诺派信徒的信中写道："具有上帝权威性的东西显得缺乏，至少在外部管理上是如此。尽管这样，上帝的拯救仍然未曾受到影响。"17 世纪下半叶，一些不屈不挠的旅行家不断宣传普世教会的思想，他们包括：圣公会中的苏格兰人约翰·杜里厄（John Durie），德国信义宗信徒加厉斯都（Calixtus），波兰波希米亚

兄弟会成员波尔·雅布朗斯基(Pole Jablonski)，乌托邦式理论家夸美纽斯(Comenius)，大学者莱布尼茨，教会政治家波舒哀以及方济会会长斯宾诺拉(Spinola)等。18世纪初，日内瓦以琼-阿方斯·特雷提尼（Jean-Alphonse Turrettini）为首的三名主要神学家广泛响应普世教会号召，试图为新教的合一制定准则，而坎特伯雷大主教威廉·韦克（William Wake）则与法国天主教学者和东正教上层人士保持联系。实际上，韦克的目的不是联合，而是彼此承认：每个教会都宣称其他教会是“公教会的合法部分，并以此身分互相交往”。经过漫长的教义争执以后，人们自然而然会通过理智的辩论来找到一条达到联合的途径，但其他思想也在流传。费城社（The Philadelphian Society，1697年在一本富有魅力的、题为《天上的乌云正在消失》(*The Heavenly Cloud now Breaking*)的书的推动下成立）是各种基督教徒交流灵性体验的聚会，而从1756年开始的设在巴塞尔的德国“基督教社会”，则是第一个把各种基督徒团结在一起进行工作和传教的国际跨教会团体。

通常，只是少数人推进教会间相互理解，绝大多数基督徒仍然盲目地固守着他们的排他性忠诚。不仅在基督徒中，而且在俗人或不信教者中也都有人认为，只能给宗教上的少数派在崇拜中追随其良知的权利，而不能给予他们改宗或享有公职的平等权利。1781年，反教权主义的德国皇帝约瑟夫二世对哈布斯堡领地实行宗教宽容，但其宽容却将自然神论者或无神论者排斥在外；而且，被宽容的少数派教会不能使用响铃和尖塔，他们的成员必须向天主教神职人员缴纳会费；
275 同时，天主教徒若欲皈依新教，必须事先接受为期6周的天主教信仰教育。至于法国1787年的宗教宽容法，则不过是使新教徒的婚姻合法化，让他们死后有一块墓地。其时，英国至少在理论上还是按圣公会的仪式领受圣餐，以此作为获得公职的条件，甚至在1829年罗马天主教徒被允许进入议会时，仍要宣誓“不颠覆目前由法律规定的国教”。在法国革命以前，没有一个欧洲国家能一视同仁地对待宗教上的少数派。

1681年，贵格派信徒威廉·佩恩（William Penn）在新世界获得了查理二世颁给的土地许可证。1701年国王颁给费城的特许状不仅给予宗教宽容，而且还给予其他权利：任何人“在任何时候都不会被强迫去行宗教礼拜、就任牧职或从事传教活动”。这一准则适合新开辟的社会，在美国获得独立后非常盛行。然而在欧洲，人们仍然认为国教是必不可少的。法国革命的立法者在拍卖天主教会的财
277 产和取消出家当修士的誓约以后，照样建立了神职人员由选举产生，而非由国王和庇护人任命的新国教；当旧体制在大恐怖中被摧毁后，他们又尝试建立官方的“理性”宗教和“上帝”(the Supreme Being）教；拿破仑实行独裁统治时，他与教皇签订了“恢复祭坛”的新宗教协约，该约遂成为整个19世纪教会秩序的基础。至于斯威夫特的观点，则为人们全面接受国教提供了具有说服力的劝导词：“我们需要宗教，就像我们需要吃饭一样；邪恶的存在使基督教变得不可缺少，只有基督教能够结束邪恶。”这样，通过行使教区管理权，神职人员宣传道德规范，谴责不道德行为，积极领导慈善和教育工作，在制服人类邪恶和维持公共秩序方面充分发挥着作用。除此以外，神职人员还替国家向上帝代祷，并在公共礼仪中代表

1789 年的法国反教权运动　这个运动主要反对教会聚敛财富以及贵族对教会主教和其他高级职务的实际垄断。在这幅漫画中，穿军服的贵族和穿法衣的神职人员半是通过威胁，半是用欺骗的办法，联合对第三等级征税。

上帝的显现。既然如此，为什么不能由作为多元结构而存在的各种基督教组织来保障社会的道德呢？这种观点在英国的清教革命期间曾经讨论过，而长老会牧师、清教徒托马斯·爱德华兹（Thomas Edwards）却在《反对特定教派进行独立管理的理由》（*Reasons against the Independent Government of Particular Congregations*，1641）一书中对其进行过严厉批评。迈克尔·华滋（Michael Watts）写道：事实上，“反对国教原则的人……只有一次似乎接近控制英国的命运”，这就是在1653 年的“贝尔朋议会”[①]上。在那次议会上，废除什一税的建议未能通过，温和派只好草草收场，并将权力交给克伦威尔。

胡克尔（Hooker）是一位具有远见卓识的伊丽莎白宗教解决办法的辩护者，他认为圣公会是包罗万象的，“所有英联邦的成员都是国教的成员”。甚至在允许不遵奉国教的时代，国教也没有放弃寻求公认的理想，这意味着国教只是一种绝大多数人能够认同的体制机构。如果国教是加尔文宗，就更难得到绝大多数人的认同，因为信义宗把宣道和施行圣礼当作教会的标志，而加尔文宗除此以外还增加了“教规”。在荷兰，这导致教会分成利夫赫白斯（liefhebbers）和利德马腾（lidmaten）两派，前者主张布道，后者将自己完全置于“我们的牧首耶稣基督的

① 贝尔朋议会　亦称小议会或提名人议会（1653.7.4—12.12）。英国清教徒在内战中取得胜利后，由克伦威尔精心挑选的一批“虔诚”议员组成，以议员贝尔朋的名字命名。——译注

加尔文宗与信义宗的圣餐礼 加尔文宗的圣餐的地方比较简陋，信众像就餐一样坐着，主持者则坐在高桌旁边（上图）。（下图）信义宗在精密堡堡圣餐的地方布置华丽，墙上挂着画。应当加以注意的是，女士坐在教堂中央，男士则站在唱诗班的位置。两幅雕刻画均出自皮卡特（Picart）之手。1733年在阿姆斯特丹出版。

温柔照拂之下”。希望建立真正国教的荷兰各邦提出结束这种区别，使所有人都可领圣餐。但这一计划从未实现：归正宗不仅坚持其反对腓力二世的战斗姿态，而且坚称自己是上帝的选民。在马萨诸塞，“聚集教会”(the gathered church)的成员只限于“可见的圣徒”，他们彼此缔结契约，以证明这是“上帝的救恩”。但是要将那么多的人继续排除在外是不可能的。此后，“聚集教会”先是用“折衷契约”，最后用财产作为聚集教会的入会资格。

上帝的选民互相承认和合作，这种概念适用于非常时期的对敌武装斗争或逆 278
境生存奋斗，但不适用于和平发展时期的神学，同时也肯定不适用于理性时代。圣公会在国教教会学的发展中还遇到其他的困难。高教会派对基督本体及初期教会的强调固然适用于特定的国家，但它不能完全回答这样的问题：为什么这个特定的教会与其他教会不同？对此，洛克的“自愿社团”或许是种解答。1717 年，班戈的主教本杰明·何里(Benjamin Hoadly)在一次著名的布道中采用了这种观点，结果遭到高教会派教士威廉·洛(William Law)诙谐但不甚公正的指责。何里说：基督未留下任何能够替代他的权威，他的国度不在这个世界，教会是那些自愿服从上帝的人的聚会。在《教会与国家的联盟》(*Alliance between Church and State*，1736)一书中，威廉·沃伯顿(William Warburton)得出了令人信服的结论：按照“市民的功利观”，国家把人数最多的宗教团体作为国教。这就是苏格兰之所以把长老会作为国教，英格兰把圣公会作为国教的原因。如果多数派失去其数量优势，如果基督徒从总体上变成了少数派，情况将会怎样？对于这个问题，人们当时还无法作出预测。

“让每一个生灵都服从上帝钦定的高级权威。”圣保罗的格言就是标准的教义。除此以外，基督教中还隐藏着其他思想潜流：千禧年王国、无政府主义和乌托邦——它们渴望推翻世俗的统治，返回没有罪恶的伊甸园。在英国内战和共和国时期，这些思想曾经作为半宗教半世俗的理想涌现出来。浮嚣派[①]信徒认为，罪恶是教士和统治者发明的，目的在于让人们服从他们。平等派和掘地派则梦想建立新的天国和新的世界。他们认为，只要摒弃贪婪，这种美梦很快就可以实现。大陆的宗教战争曾经把“世界弄得天翻地覆”，而上述激进思想未必不会导致同样的后果。这种前景使温和派人士力主维护世俗权力的权威，因为该种权力是惟一能够维护和平的上帝赐予的。在 17 世纪，人们之所以对“君权神授”极尽阿谀之能事，主要是出于对无政府状态的担心。波舒哀说：“国王是神。”但他也引用《诗篇》第 82 篇：“你们是神……然而，你们要跟别人一样死去，你们要跟任何王子一样倒毙！”他大声断喝：“你们是血肉之躯的神，是用灰和泥捏成的神”，“你们的权力是神圣的，永恒的”。特定的统治者只是在上帝审判之下瞬息即逝的凡人。除了必须对国王忠诚外，基督徒的职责只剩下纯粹的不抵抗。1683 年，牛津大学说“要绝对服从”君主；两年后，信义宗信徒维特·冯·塞肯道夫(Veit von Seckendorff)说：祈祷是对付邪恶统治者的惟一武器。

① 浮嚣派　17 世纪的英国信徒，认为神在世上，基督在他们中间，无需牧师、信条和圣经。——译注

1685年，在路易十四迫害胡格诺信徒达到顶峰而罗马天主教徒詹姆士二世登上英国王位之际，“君权神授”理论受到了检验。其时，贝尔继续在荷兰的加尔文宗避难者中强调标准的服从教义，而朱里厄（Jurieu）则反其道而行之，宣称主权在民。圣公会神职人员从主张“君权神授”，转变为主张“上帝眷顾的拣选”，以此证明他们废除天主教君主的合法性；况且，詹姆士由于逃跑，自动“放弃了王位”。尽管如此，一些拒绝服从詹姆士二世的主教竟也拒绝宣誓效忠新上台的王位继承者。伦敦主教康普顿（Compton）恰好相反，他穿上麂皮衣服和过时的长统靴，身佩长剑和匕首，以此证明他支持新教事业。100年后，法国发生了截然不同的革命，它以摧枯拉朽之势铲除了旧政权和旧君主。在倘若不接二连三地宣读革命誓言就可能掉脑袋的形势下，神学家们不得不重新考虑君权神授理论。当不切实际的忠诚外衣被剥去后，剩下的基本原则就昭然若揭了：必须服从事实上存在的政府。对法国天主教徒王党分子来说，接受一个包括革命公会的“政权”是件痛苦非凡的事情，这甚至比后来在斯大林、希特勒统治下的俄国和德国基督徒被迫承认保罗教义更不容易。

279

在18世纪欧洲所有国家的政治理论和教会学中，人们不断提到“教会与国家的联盟”。实际上，这是一种不平等的联盟。沃伯顿的《教会与国家的联盟》一书出版时，世俗的控制已占主导地位，并且还在继续蚕食教会的地盘。在1660年的复辟期间，英国神职人员放弃了自行征税的权力；1662年，《公祷书》在议会仅以6票的多数通过，议会坚持自己日后对《公祷书》的修改拥有辩论权；1717年，辉格党政府停止了坎特伯雷宗教会议处理宗教事务的权力。国王任命主教的权力成为纽卡斯尔（Newcastle）公爵庇护网络中的一个部分，政府希望由它自己来负责进入上院的高级神职人员的选举。传统上非常强大的瑞典信义宗牧师和日内瓦加尔文宗神职人员，现在也日益落入地方权贵和世俗显要的共同控制之下。德国信义宗神职人员倾向于服从世俗统治者，他们的教会权力被监护人、宗教会议和修道院院长瓜分殆尽。因此，当时牧师的社会地位十分低下是不足为怪的，尽管近来历史学家对当年抵制“强调政治因素的经济学家”和专制主义法律家的作者产生了兴趣。在法国，天主教会习惯于在自己的势力范围内要求独立。1765年召开的法国神职人员会议宣称：“在世俗权力和宗教权力的联盟里，每一种权力在与其相关的方面都是至高无上的和绝对的。”但天主教的法学家们却到处为世俗秩序说项，他们解释道：“确定上帝在世俗和宗教两种权力间划分的界线，这不是教会神职人员的事。”归根到底，国家的意志必须占上风。巴黎高等法院的显贵们在18世纪中期表明了这一点，对于服从大主教的命令、拒绝向临终的詹森派信徒施终傅礼的神职人员，他们采取了无情的行动——他们认为，尽管施终傅礼是神职人员权限范围内的事，但公民们也有自己的权利，不能公开污辱他们。在欧洲所有的天主教国家（尤其是威尼斯），教会无不受到国家律师的箝制；教会法庭的作用以及教会机构获得财产的权利受到限制；罗马教皇的训谕和敕书未经批准不得出版；在所有必须具备教皇的教职委任书才能领取薪俸的地方，受任者必须自动将委任书交送审查。天主教国家的国王们利用他们的枢机主教及其选举权，保证选出的

280

教皇对自己百依百顺。18 世纪，一位有效候选人本尼狄克十四世在 1740 年被选为教皇之前，竟然经历了长达 6 个月的教皇选举会议和令人精疲力尽的秘密商谈。尽管教皇提出抗议，耶稣会会士仍被逐出葡萄牙、西班牙和法国，最后在 1773 年，教皇克雷芒十四世被迫全面镇压耶稣会。

就在天主教国家的君主们对教皇们颐指气使的时候，他们对国内教会的控制却岌岌可危。他们任命主教，成为大修道院的庇护人，但贵族们希望让他们年轻的儿子拥有这些巨大的收益。1715 年至 1789 年间，在法国的 130 个教区（其中有 30 个教区分布于广阔的山区）中，只有一次有一位平民被任命为教区主教。在西班牙、葡萄牙和那不勒斯，圣薪高的主教职位留给贵族担任。在德国，尽管他们的座堂理事会由选举产生，但教职几乎无一例外地落入贵族囊中。1730 年，维特尔斯巴赫家族（Wittelsbach family）的两个分支拥有科隆和美因茨两大教区九个小教区的主教职位。从原则上讲，贵族垄断是不被允许的，但这在实践上却无法避免。平民当选的主教无力保护其反对地方贵族和官员的教牧人员和信徒。法国贵族出身的上层神职人员在五年一次的国民议会上聚集在一起，投票表决自己的 **281**
征税问题，他们与高等法院的官员共同构成了特定寡头意志抵制专制主义的屏障。通常，他们利用自己的影响保护自己教会的特权，但在 1788 年 6 月 15 日致国王的谏书中，他们超越自我利益，呼吁给整个国家以自由。他们说，原有的全国普选权是他们的特殊权利，他们要求召集三级会议，代表全国公民讨论征税问题："人性将开始重新获得尊严，人民将开始变得举足轻重。"他们的宣言对启蒙运动是巨大的贡献。

在欧洲思想的世俗化过程中，决定性的变化发生在 17 世纪末 18 世纪初，用哈泽德（Hazard）的名言来说，当时出现了"欧洲良心危机"。及至伏尔泰和卢梭 **282**
逝世的 1778 年，各种针对基督教的观点皆已出台，可能只有"科学与宗教"这一时代的主旋律尚未奏响，它还隐藏在"上帝的智慧显现于其创造的万物之中"这一主题背后，而该主题曾赋予约翰·雷（John Ray）、罗伯特·波义尔（Robert Boyle）、艾萨克（Isaac）和牛顿（Newton）等人以灵感。当时，攻击教会聚敛财富和修士懒惰的经济理论学家们沿袭了传统的反教权主义者的猜忌，意大利文艺复兴时的怀疑论者、17 世纪法国的宗教自由思想家，以及 18 世纪初的英国自然神论者都对圣经和神的启示表示怀疑，因为神迹和先知预言的证据无法使人折服，而地理发现连同建立在古典基础上的教育有助于宗教比较研究的发展，使人们倾向于称颂异教的哲学家、中国的圣贤和高贵的野蛮人。巴特勒主教（Bishop Butler）在 1736 年写道，"我不明白怎么会有这么多人把基督教视为当然之物。现在，人们终于发现基督教是杜撰和虚构而成的。"

基督教护教者的一些回答在哲学上有一定的说服力，例如巴特勒对宇宙的描写。在他看来，宇宙中的一切都是神秘的，"或然性是生活的主导"。但如何证明圣经呢？对新教徒来说，这个问题尤其恼人。因为一方面，天主教宣称教会的权威是接受圣经的惟一保证，另一方面，有关各派又说人的"内心之光"（inner light）是接受圣经的惟一保证。正如贵格会信徒塞缪尔·费希尔（Samuel

Fisher）在《乡下人对正统犹太学者的惊恐》（*The Rustics Alarm to the Rabbies*，1660）一书中所指出的，在“卷帙浩繁且彼此矛盾的圣经著作中”，无论是经文还是教规，都是不确定的。约翰·班扬（John Bunyan）认为，土耳其人有书可以证明他们对穆罕默德的信仰是真实可信的——然而基督教除了想当然地认为基督和圣经是确凿可信的之外，还能有什么证据呢？法国演说家理查德·西蒙（Richard Simon）为旧约考证学的研究（1678）奠定了基础，他这样做的同时也意识到，自己在新教徒中播下了不确定性，但当时并没有谁继承他的事业。对启示的捍卫者来说，基要派对圣经的解释是一种沉重的压力。人们只要看一看多姆·卡尔梅特（Dom Calmet）对圣经的注释，伏尔泰关于圣经中有关上帝惩罚的章节索引，就可以知道，从基要派的立场出发去解释圣经中的矛盾和残酷事件是何等的艰难。启蒙运动时期的作家们对圣经的嘲讽给基督徒很多帮助，因为它迫使基督徒开始探索自野蛮时代以来的上帝观的演化过程，以便针对启蒙运动的作家们把上帝一概描绘成永恒的暴君的作法进行反击。

启蒙运动的作家们对地狱大加嘲讽，这进一步推动了基督教的发展（伏尔泰和狄德罗对地狱的讽刺，最终使富有创新精神的基督教思想家们对地狱的争执有了盖棺论定的结果）。整个17世纪，攻击正统的基督教作家，如柏拉图主义者、千禧年主义者、研究教父著作的学者（对奥利金的普救论感兴趣）、开明的圣公会信徒以及新教神秘主义者，都纷纷指责永恒的惩罚与上帝的爱心相违背。提罗生大主教（Archbishop Tillotson）无力反驳基要派对圣经的注释，便用这样一种思想为自己提供保护：圣经中关于下地狱的经文是上帝设计的。上帝把它用作有益的威胁，而无意将其真正付诸实施。新教神学家和神秘主义者皮埃尔·波雷特（Pierre Poiret，1682）、圣公会哲学家约翰·洛克（1695）、以及法国教区牧师皮埃
283 尔·库佩（Pierre Cuppé，1698）都宣称，上帝愿意拯救所有善良的人，哪怕是异教徒、异端分子或不信教者。波雷特说，只有哪些一意孤行、拒不接受神恩的人才会失去拯救的机会，但惩罚他们的不会是上帝，一旦他们在黑暗中迷失方向，他们的生命将会毫无意义地消逝。1731年，玛丽·胡贝尔（Marie Huber）依据上面的论点得出普救主义的结论。胡贝尔是一名新教徒，但她比天主教徒更信奉炼狱。因为在她看来，每个人甚至魔鬼死后都要经过这个阶段，最后得到洁净，达到他们所能达到的至福。她强调，在援引圣经经文时，不能把它同人类的真理相对立，因为这是所有宗教的源头。当卢梭描写其作品中的女主人公朱利（Julie）的弥留状态时，进一步切中了问题的要害：朱利不担心醒着，因为她要睡在慈爱的圣父的怀中。多愁善感的自然神论者和多才多艺的政论家琼-雅克·卢梭把新教思想家们的零星思想系统化，形成一系列将在新的世纪使基督教思想发生革命化的原则。它们包括：“必须坚持用‘上帝即爱’的原则证明所有教义的正确性”；根据上帝的性质，而不是根据资料的出处来解释所有经文；承认我们对上帝的认识非常有限，还局限于最起码的道德范畴，即还停留在生活的实用层次上。这些原则同洛克的“基督教的合理性”，施莱尔马赫对宗教所下的定义（18世纪末），以及我们对上帝拯救的爱的响应，即对上帝的“绝对依靠”感是一致的。

启蒙运动的作家们在抨击迷信时，常常得到神职人员的充分支持。无论是宗教改革，还是反宗教改革，都有利于受过教育的神职人员，这些神职人员是由英国和德国各大学、天主教国家的神学院（根据特兰托公会议的决定建立的）培养的。由于什一税的增加使其收入有所改善，神职人员的社会地位也相应得到提高。凡是读过菲尔丁（Fielding）、哥尔斯密（Goldsmith）和帕森·伍德福德（Parson Woodforde）的著作，以及法国众多有关“善良的教区牧师”（'le bon cure'）轶事的人都会承认，18 世纪是教区神父的黄金时代。在宗教的普遍一致瓦解之前的最后几十年，他们是富有凝聚力的地方群体领袖。在某种意义上，神职人员在教会群体中代表着传统和过去，但神职人员也是社会变革的主要推动者。最后，一些历史学家萌发了思古之幽情，对早期的游行、狂欢、朝圣、基督圣体节的盛大庆典、圣约翰节前夜的营火、其有治病神力的圣徒，以及神祠和圣泉等群体宗教活动进行了研究——那些往事发生在我们成熟起来并发现孤独以前的日子里。事实上，17 世纪和 18 世纪的新型神职人员对这些旧的惯例颇为藐视。宗教改革尽管破坏偶像，厉行节制，但对欧洲农村地区的这些惯例毫无触动，天主教神职人员于是在这里荡除异教徒残余，包括各种轻浮和迷信的体现物，抑或叫做使男女两性关系过于放纵的东西。许多神圣的偶像被清除出教堂的壁龛，埋进教堂墓地（这 284
是教规的规定）。节日喜庆被现代民俗学家当作社会稳定的表现，社会学家也对此推崇备至，但它们却受到主教们的禁止或受到强悍的教区神父的破坏。“横行不法的修道院院长”和恶作剧的唱诗班孩子都会受到责骂；当戴着头巾自我鞭打以求赎罪的信徒在街上昂首阔步，当穿着素色衣服的忏悔者协会成员参加公共游行时，虔诚的人常常会嗤之以鼻。纯粹是为了宗教目的，如装饰圣餐礼、维持教区教堂、为亡灵代祷等，教士们组织了各种新的宗教团体。

启蒙运动的持续影响，主要得益于有文化人口的不断增加，扫盲过程在瑞典、英国、荷兰和法国的一些地方（尤其是在北部地区）进展神速。尽管识字者的增多有利于世俗化进程，但事实上，他们是教会教育的结果。换句话说，这些人多是新教国家开办的教区学校和欧洲天主教国家在宗教改革时期设立的各种修会所开办的学校教育出来的。与伏尔泰不同，神职人员并不认为使穷人受教育有什么危险；他们希望穷人能阅读简单的祈祷文。新教徒的基本要道问答参照了信义宗和加尔文宗的基本要道问答手册，以及 1563 年的《海德尔堡基本要道问答手册》。18 世纪，每五户人家中就有一户拥有瑞典版的基本要道问答手册，牧师们挨家挨户检查各家对基本要道问答的了解情况。罗马天主教的基本要道仿照迦尼修（Canisius，1555）和拜拉明（Bellarmine，1597）的基本要道问答，并偷偷地借鉴了新教的基本要道问答；同时，天主教主教们允许他们的教规神学家别出心裁地设计与各地有关的条文，并将基本要道问答手册译成方言。1670 年至 1685 年间，法国出版了 20 种教区基本要道问答手册，其中最著名的是严格坚持詹森主义的“三亨利”基本要道问答（由三名叫亨利的主教写成）。该要道问答手册有三种版本，其中一个版本有 27 页，是供儿童使用的；另一个有 93 页，是为第一次领圣餐作准备的；第三个是 382 页的概要，供成年人使用。人们可以轻而易举地获得

神秘主义和上帝之爱 依照基督教长期以来从灵性角度对《雅歌》释经的传统，阿维拉的圣德雅歌（St Teresa of Avila）描述了祈祷的各个平台——它们最终在1572年使她进入与上帝达到"灵性上的合影"。贝尔尼尼在把雅歌雅歌的灵性经历通过大理石雕（17世纪中叶）表现出来时，达到了令人难以置信的尽善尽美地步。

圣经——尽管对绝大多数家庭来说，每家拥有一本圣经仍嫌昂贵——这对新教欧洲的生活有巨大的影响。1653年，阿里斯·伊文斯（Arise Evans）对他1629年的伦敦之行及其重大发现作了描述："以前，我一直把圣经看作是其他国家过去事件的历史，是其他人的事；但现在，我把它看作是在那时已被揭开面纱的奥秘，不仅与其他人有关，也与我们自己有关。"另外，家庭宗教活动得到加强；自由传道

西班牙修道士的虔敬 这在17世纪40年代艺术家苏巴朗（Zurbaran）的作品中被和盘托出。这幅麻痹洞注重，色彩柔和，是卡拉瓦乔式的自然主义绘画之杰作。圣方济各手持勒雅亚卡氏喜欢表现的题材之一（在献雅由伯默想是巴罗克时代灵修崇拜的一种实践方式）。

和崇拜仪式的革新者大都能如愿以偿；孤独者对上帝的寻求更加容易；严肃的、有说服力的、诗一般的圣经句子成为人们日常词汇的一部分。与此同时，圣经译本不断出版——1642年瑞典教会出版了芬兰文圣经，使芬兰语固定下来。英国人尤为幸运，因为他们有欽定圣经译本（詹姆士国王1611年颁布）。这些圣经版本的译者没有参考所有圣经，他们的希伯来文也很蹩脚。他们把廷德尔（Tyndale）和科弗达尔（Coverdale）的圣经版本用作蓝本，这意味着即使在他们那个时代，他们所使用的也是旧式语言，所以他们的圣经译本没有立即被人接受——甚至劳德大主教（Archbishop Laud）在传教时也使用日内瓦圣经译本。然而，由于这个圣经译本符合当时的环境和时代精神，它不失为英国文学和生活中的启蒙作品之一。 285

当代奉行改革的神职人员暗暗希望这个译本能够变得比较通俗，但他们至今未能成功地将其所包含的传统基调从国民意识中消除。对天主教欧洲来说不幸的是，反对新教促使罗马坚持使用拉丁文圣经，并反对平信徒对圣经进行研究；直至 1752 年，天主教宗教法庭才准许翻译圣经，但译文必须在附有正统注释。在此之前，德文、法文和波兰文的圣经译本已经问世，尽管罗马禁止人们阅读这些译本，它们仍然广泛流传。后来，又出现了意大利文和西班牙文的圣经译本。到 1800 年底，天主教至少有 71 种不同语种的圣经。

除圣经译本外，天主教和新教还出版了许多有关的宗教著作，如大量关于祈祷、虔敬生活、道德行为和死亡准备的书籍。这些书籍实质上多为通俗读物——写给特定的一代人看的——它们的风格决定了它们只能是昙花一现，尽管沙尔的圣法兰西斯（St Francis de Sales）的《虔敬灵修生活入门》（*Introduction a la vie do' Vote*）和班扬的《天路历程》（*Pilgrim's Progress*）皆属不朽之作。这段时
286 间，世俗化进程一直在发展之中：18 世纪书籍的出版量至少翻了一番，但专门研究宗教的书籍的比例有所下降。尽管如此，大量世俗道德主义的作品哪怕不直接涉及基督教，也往往倾向于采取基督教的模式，而且这类作品变得越来越流行——从《天路历程》到《鲁宾逊飘流记》都未使读者走出这一大的传统。它展示了世界的发展方向：与从前相比，一方面越来越多的人更加热衷于宗教，但另一方面每个人的生活框架又都被无情地世俗化，世俗体制承接了大量曾经完全属于宗教的激情和事务。

287 在思想和文学方面如此，在艺术上也是如此。一方面，艺术正在逐渐摆脱宗教的控制，但另一方面，艺术又以前所未有的精美与辉煌装点教会。一度发达的西方“基督教”文明渐入暮秋，但秋天是成熟的季节，在某种意义上，也是最美的季节。这是“基督教最后一个伟大的建筑时代”。曾一度把艺术家从风格上分为
288 教堂派和皇宫剧院派的思想障碍正在被消除。随着巴罗克艺术风格取代了洛可可式风格，在菲舍尔·冯·埃尔拉赫[①]（Fischer von Erlach）及其同行阿萨姆[②]兄弟辉煌如金、色调明快的教堂设计中，在德国南部的教会艺术中，具有世俗特点的壮观似乎凌驾于宗教性之上。不过，正如雷恩（Wren）为伦敦设计的教堂考虑到了新教的布道和穷人的一席之地一样，意大利高大的巴罗克式教堂是为了表达反宗教改革的使徒倾向而设计的。这种教堂举行弥撒时，礼拜者能清楚地看到它的华丽布景。在中世纪，神迹是圣洁的象征，而在 17 世纪，狂喜之情则每每浸透于描绘人对世俗弃绝及其与神契合的作品之中，在贝尔尼尼的《德肋撒的狂喜》一画中，这种情绪被表现为精神和情欲的高度升华，在艺术上达到极高的境界。中古时代的教堂高高耸立，直入云霄：罗马的耶稣教堂、圣潘特利奥教堂和圣依纳爵教堂的顶棚绘画都在向世人表明，上帝永恒的荣耀之光直抵尘世，将把我们带入天上圣品阶层之中。而苏巴朗笔下肃穆的圣徒，菲力普·德·夏帕尼（Philippe

① 埃尔拉赫　奥地利建筑师、雕刻家兼建筑史专家，奥地利巴罗克建筑风格的创始者。——译注
② 阿萨姆　德国巴罗克风格雕刻家，代表作有《上帝的御座》(1733)、《圣·乔治与龙》(1721)等。——译注

de Champaigne）笔下面色苍白的修女，则不无体现天主教的严厉本性。不过，艺术家们越来越倾向于表现温柔和希望，他们甚至有意忽视基督受难这一主题，纷纷转向圣母领报、圣母受圣灵感孕、耶稣诞生等题材的艺术创作。他们最喜欢的圣徒是抹大拉的马利亚，因为她虽然身陷大罪，但爱心却深厚宽广，胜过其罪。从前，宗教方面的音乐人才主要集中为弥撒谱曲，现在则分散到圣乐、大合唱和歌剧中，但从普赛尔（Purcell）到J. S. 巴赫和韩德尔的时代都产生了一些世界闻名的最伟大的宗教音乐。尽管这些音乐更加复杂而多样化，但却犹如16世纪复调旋律大师帕莱斯特里那（Palestrina）、拉苏斯（Lassus）、维多利亚（Victoria）和柏德（Byrd）的作品一样动人。这也是赞美诗的黄金时代。就表达集体所有的、同时含有个人高度虔诚的宗教信念而言，赞美诗是一种理想的手段。在克伦威尔的铁军和法国胡格诺的卡米撒派信徒（Camisards）走向战场时，赞美诗的旋律曾给他们以极大鼓舞，而为“巴比伦洪水”所迫害的流放者也曾从中汲取过精神力量。但赞美诗沉郁的旋律不适于表达信徒与基督之间的关系，以及新教国家对宗教复苏的喜悦感和自信心。圣经基要派不愿越雷池一步，尽管《马太福音》26章30节有幸使他们谱写出同圣餐相关的赞美诗。信义宗的赞美诗传统起始于路德本人，它通过保罗·格尔哈特（Paul Gerhardt）为勉励人们满怀希望度逆境而谱写的歌曲体现出强烈自我渲泄的特点。而在18世纪的英国，艾萨克·华滋（Isaac Watts）、菲利普·多德里奇（Philip Doddridge）和查理·卫斯理（Charles Wesley）等人的作品则将这一传统进一步发扬光大，取得了灿烂辉煌的成就。在这些作曲家谱写的众多作品中，不乏陈腐和急就的神学作品，但也有不少成为盎格鲁-萨克逊的崇拜遗产。这些著名的赞美诗，多为表现基督通过触摸治愈患者所流溢出的喜悦这一主题的变奏曲，如《奇妙十字架歌》、《欢乐歌》、《救主来临歌》、《你当欢欣歌》、《神圣纯爱歌》，等等。它们如同其他赞美诗一样，深深地浸透于基督徒的意识之中，而其词曲搭配是那么和谐一致，令人颇难想象它们出自不同的作者之手。托马斯·凯恩（Thomas Ken）为了良心安宁而放弃主教职位，他在唱早晚祷赞美诗时，总忘不了用诗琴伴奏。但戈登·鲁普（Gordon Rupp）却是这样表达他对赞美诗的感受的：“一旦它们打动了我的心弦，晨曦和黄昏就会别添新意，不同于往日。”《敬听恩言歌》和《主意奥妙歌》双双透溢出一种平静的信心，它们是威廉·柯柏（Willion Cowper）于从容不迫之中陷入个人迷狂境界的产物。《基督的 289
名字多么美妙》的作者系约翰·牛顿（John Newton），他是一名改信基督教的贩奴船船长；《万古磐石为我开》是奥古斯都·托普雷迪（Augustus Toplady）写的，他是狂热的加尔文主义者。在生活中，人们似乎不时能从潜意识中汲取到远远超过其本身能力的巨大力量。赞美诗是非同一般的诗，它以高度的个人感受表达出集体的经验，内容虽然简单，但其心理学意义却妙不可言；它把郁积的激情在实际行动中渲泄出来，既具有时代性，但又不失其永恒性，是在日益世俗化的社会里演进的、以个人信仰为特征的新基督教的工具。

我蒙恩得救了吗？一旦旧的常规遵奉结构遭到破坏，一旦那许多半含共同得救目的的民间仪式被取消，一旦宗教改革不能为天主教徒和新教徒提供一个靠圣

治愈的神迹以及詹森派宗教狂热现象 发生在巴黎的詹森派活动期间，这幅关于治病诸仪式的画选自詹森派官员献给国王的《神迹真相概况》一书中。

工蒙救的简单教义，这个问题就会变得急迫起来。

预定论的铁法则并未为上面的问题提供任何答案，而只是暴露了它自身的幼稚（“我，克兰汉的约瑟夫·乔斯汀，自耕农，谨将我的心灵交托给上帝，并相信‘自己是上帝的选民’”，1642 年 11 月）。尽管预定论在多特公会议上得到庄严的重新确认，但绝大多数新教徒对其仍持否定态度。威廉·珀金自相矛盾地把得救的不确定性作为确信能被救赎的基本成分，加尔文主义者则在“誓约”和“聚集教会”中寻求安慰，同珀金针锋相对。令人奇怪的倒是，严格的奥古斯丁教义在法国天主教会中存在时间最长。说起来有点难以理解，善良的人为避免使他们认为一贯正确的两个权威——罗马和凡尔赛——发生争执，只好用诡辩的手段表达他们最深沉的信仰。在神学上，詹森派是一种回归奥古斯丁教义和前定论的运动，它以 1640 年易普尔（Ypres）主教詹森的遗作出版为开端。在研究思想史的学者看来，詹森派似乎曾致力于将加尔文宗的某些长处吸收到天主教之中，就像他们的对手耶稣会士试图把文艺复兴的人道主义吸收到天主教之中一样。在世俗史上，詹森派包含着多重内容：法国天主教会有个派别曾经长期遭受耶稣会士的迫害，而巴斯噶（Pascal）却用辛辣的讽刺为之辩护；玩世不恭的法国政治家诱使教皇对该派也许并未提出过的主张横加指责，而对其无懈可击的主张进行含糊其词的谴责；由于这个派别的出现，18 世纪的巴黎高等法院有了同国王闹不和的借口，而下层神职人员也有了为争取自身权利而反抗主教们的理由——结果，一种精神运动转变成为骚乱分子的非分之想。然而，在当时的混乱和丑闻背后，有一

股清教主义的虔诚潮流，它改变了许多人的生活。坡若亚西笃会修道院清苦的隐修生活，巴斯噶的营火之夜，以及与亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝的相交，有关逻辑与语法的著作，新约的翻译，菲力普·德·夏帕尼油画作品明快飘逸的美感， 290
拉辛（Racine）的戏剧，巴斯噶的《思想录》，等等——这些都是17世纪最美好的事情。除此之外，教会还朝着忏悔严格化、礼仪改革、平信徒参与主领礼拜、妇女在礼拜中起更重要作用等方向发展，这在意大利和法国产生了深远的影响。

在18世纪的政治斗争中，受到迫害的詹森派信徒主张自由。1713年，教皇针对该派发表了用心不良的通谕《独生子》(*Unigenitus*)。通谕对年老虔敬的克内尔(Quesnel)所撰写的一本书中的101种提法提出了批评，但这些提法有的实际上是圣经上的言语。通谕对克内尔横加指责，丝毫不允许他申辩，严厉地称他是“狡猾的伪善者”，并将克内尔在其著续版中作过修改或删除的陈述公诸于众，一连用了24个尖酸刻薄的形容词来批评这101种提法。对此，詹森派信徒问道：基督徒安能心悦诚服地接受这种大杂烩？他们与通谕针锋相对，并自称是“真理的见证人”，认为“加入公教会仅仅使自己得救还不够，还应为真理作见证”。这也是清教主义宗教派别同巴黎议会的权贵和启蒙运动时期的无神论作家之间的争论，它使18世纪充满号角之声。

严格说来，一个人不管是信仰奥古斯丁关于恩典的理论，还是信仰阿明尼乌关于恩典的理论，都不能确定能否获得拯救。在《天路历程》中，就在天堂的入口处，有一条通向地狱的侧道；天主教文学大量论述为死作准备，它们也承认最 291
终有无法蒙恩得救的可能性，哪怕最虔敬的信徒也不例外。天主教的灵修文献讲到担心与信心是均衡的（少许的担心对防止骄傲总是必要的）。寂静派的神秘主义者走的是“纯粹的爱”这一冒险的道路，即有意识地放弃所有得酬报的盼求，出于对上帝的无私奉献和交托而接受他对世人的定罪。1699年罗马谴责费奈隆(Fenelon)时，明文禁止这种虔诚反省的极端做法。以后，寂静派改弦更张，通过皮埃尔·德·考塞德（Pierre de Caussade）的“完全仰仗上帝的眷顾”而臻于完善。在万事万物中，在十字架或人生幸福方面都能体现“上帝的旨意”，不要向我们挚爱的主提任何要求，“在光明中行走的人唱着光明的颂歌，在黑暗中行走的人唱着黑暗的颂歌。不管哪一种人，都得允许他们将上帝分配给他们的那部分赞美诗唱完……任何一个由上帝钦定的灾难都得让它们自由降临”。所有类似的著述，尽管有些很粗糙，但有些却富有心理上的洞察力。它们从令人生畏的福音转向重新发现伟大的基督教信仰，这种信仰业已消除人们不甚信仰的各种教义，并揭示出在基督受死时不同凡响的重大意义：它是上帝通过他的儿子所显明和赋予世人的大爱。当乔治·福克斯（George Fox）听到“有人（甚至耶稣本人）可以针对你的处境提出忠告”时，他就从绝望中振作起来，并在他的“内心之光”的教义 292
中发展了基督不断存在和显现的主题。但相比而言，“友谊”这个词更能有效地指导和纯洁基督教的主要传统。法国加尔文主义者皮埃尔·德·穆兰（Pierve du Moulin）说基督是“我们永恒的朋友；朋友间相互支持是友谊法则的表现”。这句话出自17世纪人们所喜爱的众多短文中的一篇。对广大读者而言，这个时代的诗

詹森派 最初从阿尔诺家族中得到鼓舞，安托·阿尔诺（Antoine Arnauld）对耶稣会的神学及道德教义进行了抨击。其姐玛丽-安吉利科（Marie Angliqué）改革了坡若亚西妥会修道院，并为它制订了规章（詹森派的精英集中在这里）。该画由夏帕尼作于1643年，夏帕尼是詹森派大艺术家，他的两个女儿在这里受过教育，其中一个女儿一直在这里做修女。

歌表达了他们自信能获得拯救的喜悦之情。乔治·赫伯特（George Herbert）听到了上帝呼喊“孩子”的声音，随即应道：“我的主。”巴克斯特（Baxter）与世俗朋友分手后，在他“最好最忠实的朋友”那里找到了安慰——“谁能将我与你的爱分离？”保王党士兵亨利·丰恩（Henry Vaughan）感受到了同样的自信心：

他是你仁慈的朋友
啊（我的灵魂已复苏！）
纯粹的爱确实降临
他为我而死

到18世纪，以维藤贝格神学院为主的信义宗正统派似乎沉湎于“基督无所不在”这种捉摸不定的新繁琐哲学的讨论中。但这些过于繁琐的争论至少有一点好处——使信义宗的思想始终以基督为中心。“看哪，我永远与你们同在，甚至直到世界的末日。”——这是“基督无所不在”的关键内容——它对信徒本人意味着什么呢？作为回答，信徒们掀起了通称为虔敬派的复兴运动，这是一种复往怀念

"为我而死"的"仁慈朋友"的运动。约翰·阿恩特（Johan Arndt，卒于1621）把路德的"称义"改为"圣化"——基督存在于信徒心中，使人们过上"圣洁"的生活。弗兰克（Francke）说，这是一种"新生"，而不是瞬息即逝的事物；在圣化过程中，信徒的生命日益符合上帝的旨意，但前提是须每天佩戴十字架，而且总是很乐意这样做。斯彭内尔（Spener）在《虔敬愿望》（*Pia Desideria*，1675）中提出了传播新的虔敬信仰的办法：在现存的教会组织内发展虔敬平信徒团体。40年后，虔敬派的理想在波希米亚弟兄会（中古后期源自波希米亚和波兰的教派，后来通称为"摩拉维亚兄弟会"）建立的基督教群体生活中，以及在萨克森亲岑多夫伯爵（Count Zinzendorf）的庄园中得到更大规模的体现。在这种极为幸运的群体里（他们用抓阄的办法安排婚姻并进行决策），亲岑多夫把所有的神学都简化为爱的福音，并且只传爱的福音。这是一种"内心的宗教"。他说，"真理一旦变为体系，人们就无法拥有"它。我们不能认识上帝本体，只能通过圣子基督来了解他，而且我们对基督的了解基本上也是凭感觉获得的。亲岑多夫毫不犹豫地用富有诱惑性的语言描述上帝的爱，执著地强调基督的受难：所有宗教都被归纳为"我们爱上帝，因为是他先爱了我们"。在这种情况下，畏惧不复存在，因为纯粹的爱会驱散人们的畏惧。死是一件快乐的事情——"回老家"。

我蒙恩得救了吗？在亲岑多夫看来，这个问题毫无意义，因为施与爱的人没有提问题。对上帝的爱的发现也使加尔文宗福音布道家乔治·怀特菲尔德（Whitefield）和豪厄尔·哈里斯（Howed Harris）在1735年改变信仰。"阿爸，父 293
神！"哈里斯写道，"我知道，我是他的孩子，他爱我并听到我的声音……基督为我而死，我所有的罪都加在了他身上。"哈里斯进而在威尔士创立加尔文循道宗，怀特菲尔德则在新教世界进行传教活动，前后到美洲不少于13次。在与"爱我并为我献出自己生命"的耶稣的相交中，一个意义不同但具有同样活力的保罗书信文本使约翰·卫斯理（John Wesley）不再担心能否得救：1738年5月24日晚上10点前，"我内心感到奇特的温暖，我感到我的确信赖基督，惟有基督才能拯救我，我确信他赦免了我的罪，甚至也赦免了我们大家的罪。"怀特菲尔德和卫斯理这两个伟大的传道士未能携手合作，因为他们之间隔着"恐怖的天意"这一前定论神学的大墙。怀特菲尔德的灵恩布道活动尽管缺乏组织性，但仍以超凡的速度扩展开来；卫斯理则富有组织才能。在人际关系上，尤其是在同妇女的交往中，卫斯理缺乏信心，但他基本上把基督教看作是维系信徒的亲密团契体系，因而十分"注意信徒相互间的互敬互爱"，使其逐步达到完善——用其兄弟查理的赞美诗中的话来说，就是使之"成为纯洁无瑕的新人"。约翰说："基督的福音不知道宗教，只知道社会；不关注宗教的圣洁，只关注社会的圣洁。"他的组织由平信徒控制着，在这种组织里，每个人，包括妇女（可以负责崇拜和讲道）的才能都能得到发挥。但卫斯理运动不像它的布道家有时所宣扬的那样，是建立在大量的皈依之上的。它循规蹈矩，吸收大量的宗教团体成员进行沉思默想，相互造就。从17世纪末以来，这些团体在英国（至少在国教内部）激增，卫斯理运动对工作努力、受人敬重的商人及工匠家庭颇具吸引力，因为这些家庭希望在循道宗里找到更深的"归属感"。

约翰·卫斯理在威里班克布道 卫斯理去世后，当地的艺术家马利亚·施皮尔斯布莉（泰勒）（Maria Spilsbury）（Taylor）根据回忆画成。她从罗姆奈（Romney）的画中捕捉卫理斯的特征，并把自己熟悉的会众加到画中，包括自己的孩子。她的丈夫站在远处，"训斥某些嘲笑者"。

不过，卫斯理的布道家们也深入到灵性的荒漠之中。在这里，工业和掘井业的发展造就了与传统宗教习俗相分离的新阶层；在他们当中，"小礼拜堂"成了独特的教化力量。

然而，谁将改变社会上层的宗教信仰呢？卫斯理运动应称难当此任。威廉·威尔伯福斯（William Wilberforce）是一名富裕的年轻议员，他感谢上帝没有让他成为"执迷不悟的可鄙的卫斯理信徒"。1785 年，他从"名不符实的基督徒"转变为真正的基督徒。自此以后，他确信自己对大人物们负有使命："需要有一些人来改革国家的道德，他们必须对身居高位者大声疾呼。"基督徒总是面临着这样一个困境，即他必须特别注意使有影响的人改宗（这是耶稣会士的方法），通过充任统治阶级的听告解者和教育者来改变世界。令纯洁主义者感到遗憾的是，威尔伯福斯把注意力集中于精英分子。他们对这种作法不敢恭维，其保留态度为当时担心当局会针对奴隶贸易采取立法行动的船主和种植园主所分享。

294 基督教布道家要求个人赤诚奉献，这是针对所有男女的，不管他们从事什么工作，也不管他们的智力和教育程度如何，这于是产生了一种——差不多是——全新的精神，一种对日常生活和每个普通人来说都是全新的精神。神秘主义者所采取的神秘方式——从节制到入静再到断念（或自我否弃），最后达到同神的合契，

即圣德肋撒和被钉十字架的圣约翰所用方式——并非对每个人都适合，而教士和隐修的生活——对现世和肉体的弃绝——也不是对每个人都适用。17 世纪，写给“俗人”看的天主教灵修著作激增。这些著作继续在为修道院生活大唱颂歌，但语气已经不是那么肯定。虔敬的作者们为天主教和新教平信徒规定了严格的祈祷仪式，并使这些仪式充斥于他们日常工作的各个间隙：早晨通常要谢恩和祈求上帝的引领，每餐饭前须行感恩祷告，晚上则要为死者默哀。体面的家庭经常举行家庭祈祷。作为个人灵性进步的管理机构，天主教设有听告解的神父，即“灵性导师”。17 世纪，诡辩文学也有了发展。巴斯噶对玩弄边缘政策者的攻击以及有关“或然论”的争论，使这类著作背上了恶名。诡辩文学中的一些诡计（像马赛和 296
里昂的耶稣会士写的使贷款付息合法化的书）实际上是一种知识训练，它证明反对不合潮流的严厉主义是人们的共同心愿；同时，诡辩文学的多数论点都是格调高雅而必要的。

新教徒的忏悔办法是自我反省，有时他们也在严肃的日记中继续对自己作出估价——正如约翰·比德尔（John Beadle）在 1656 年的一篇日记中记录的，“把我们在一天中为上帝所做的事原原本本地记下来，也把上帝为我们所做的事记下来。”与比德尔同时代的沃里克（Warwick）的女伯爵留下了 4 万页有关祈祷和谢恩的记录；德国著名铜匠和虔诚的信义宗信徒路德维格·克莱海姆皮尔记录了他在家庭发生悲剧时和在内战中把自身完全交托于上帝的经历。为了在灵性上造就人们，教会不时出版一些信徒的记录，如贵格会信徒出版了临终证言和日记，包括乔治·福克斯的证言和日记。理查德·巴克斯特本人也是这样做的，“年轻的基督徒也许会对我年轻时所犯的错误和堕落引以为戒”——他干的坏事包括偷水果、读风流的爱情故事、寓言和古老的传说。18 世纪的虔敬派收集和编订了《重生得救史记》和《圣魂传记》，书中载有农民和女仆的忏悔。这些都是普通基督徒能够模仿的生活；宗教改革时官方树立的圣徒和英雄则可望而不可及。

新的日常灵性造就的特征之一，在于接受自己的地位及其职责——事实上还包括履行职责的快乐，如果这些快乐是无罪的话。沙尔的圣法兰西斯堪称对这种享受持人道态度的鼻祖，他对享受有公允的判断能力，对在享乐问题上过于谨慎所造成的不利后果洞若观火，这缓和了他对享乐的严厉态度。他说，作为一个诚实的人，一个从秘鲁回来的冒险家，他获得了世界性的荣誉，他的船上装满了银子，还有珍贵的猴子和鹦鹉。这一观点得到进一步发展。有人提出富人的罪行表现在他们享用紫红色的精致的亚麻布。而提罗生大主教坚持说，豪富受到谴责是因为他们没有帮助浑身生疮的拉撒路，而不是因为他们过着奢侈的生活。18 世纪 80 年代，英国著名天主教布道家詹姆斯·阿切尔（James Archer）的提法更保险。他说，愉快地享受我们在这个世界上的社会地位，这与圣洁的要求并无相忤之外。一旦这样说了以后，人们就得尽自己的职责。阿切尔继续说道：“我的兄弟，你们的职责就是妥当地进行宗教活动”，圣徒就是“履行其职责的人”。新教徒则可能会说，在世俗行业中也能“荣耀上帝”（这是开普勒在放弃神学研究，转向天文学研究时所说的话）。事实上，新教神职人员创立了系统的职业理论，这种理论对

"获利动机"深信不疑。1684 年，英国一位牧师作家宣称，商人"以其职业侍奉上帝，并要竭其所能去发展这一事业"。理查德·巴克勒特认为，一个人必须选择最能获利的方式，只要上帝表明这是合法的。但重要的是，"获利"的方式为什么是对的。主希望我们充当他的"管家"。基督徒不能随心所欲地做他愿意做的事。有人说"除上帝之外没有绝对的准则"，巴克斯特说这是"无神论者的胡言乱语"。除此之外，还有一个限制性条件，有时陈述得不是十分清楚：对世俗的追求要适可
297 而止。人们必须守主日，遵奉日常的祈祷仪式。18 世纪英国天主教徒的主要灵修书、查洛纳写的《灵魂的园地》(*Garden of the Soul*，1740) 则更进一步：它传授有关工作的福音，但又认为不要"无节制的过度热情"，因为人的灵魂也要寻求"安宁与平静"。

不管如何卑下，所有诚实的工作都是在履行上帝的职责：

> 清扫房间的工人也如同在遵行上帝的旨令，
> 他须忠于职守，干好工作。

愤世嫉俗的人也许会说，乔治·赫伯特有六个仆人为他打扫教区住宅。言下之意，社会分成各种等级是有其道理的。只有在异常的派别和异想天开的乌托邦中，才有原始基督教社会平等的试验。不过，布道家有义务（尤其是在这个极其看重旧约中众先知的时代）谴责社会邪恶，神学家要撰写小册子反对高利贷者和收取盘剥性地租的地主。"地狱之火"的说教在被用作敬畏上帝的武器时，是如此违反基督教教义，但这种教义常常最关心人类终极的平等。堂恩说："我们每个人都不能逃脱死亡，当死亡降临时，所有人都是平等的。"班扬说："在天国的继承者中，仆人多于主人，佃农多于地主。"

新的世俗精神的核心是家庭。宗教改革前，人们认为，除非为了孕育孩子，否则性交行为是有罪的。现在这种观念已不复存在。加尔文主张丈夫和妻子可以发生性交行为，但要防止纵欲过度。17 世纪初，耶稣会士桑切斯 (Sanchez) 把为了生育的"彼此舒服"作为性行为的目的。许多世纪以来，绝大多数人一直只能勉勉强强维持生计，人的心理状况同动物没有多大差别。在这样的情况下，教会一直号召基督徒像圣母马利亚对待圣子那样尊重神秘的人类之爱。由于农业、技术和交通的改进，人们的生活标准大大提高，那些从勉强维持生计的赤贫状况中解放出来的人们，有可能表达出与性冲动联系密切的虔诚和慈爱。反宗教改革的热情使圣诞节的注解书得以重见天日，基督教艺术被用以装饰耶稣诞生地马厩——它在烛光照耀下显得非常柔和，好像在庆祝这一事实，即通过纯粹的人的形式就能认识耶稣降生的灵性意义。这一切确实正在发生。忏悔对家庭行为的压力，清教以妻子为"伴侣"的教义，神职人员作为各家庭的仲裁者和防止孩子们受无情爱婚姻之苦的角色，以及比较有利的生活条件，所有这一切都有助于改变妇女的地位。她们对社会与经济生活的贡献越来越大，她们开始使用基本的避孕方法，这使她们摆脱了无休止生育孩子的折磨。在新教中，妇女们在教会生活中的作用

越来越大。在圣公会和信义宗教会中，牧师的妻子被公认是举足轻重的人物；在 298
非国教派别中，妇女可以主领崇拜和讲道。正如福克斯所说的："难道基督的灵只通过男性而不通过女性说话吗？"在罗马天主教会中，妇女们承担了日益扩大的对女性的教育工作和医院工作；沙尔的圣法兰西斯需要珍妮·昌特尔（Jeanne de Chantal）来建立慈善会，圣文森·保尔（St Vincent de Paul）需要路易斯·马里莱克（Louis de Marillac）来建立慈善女修士会。随着妇女地位的上升，其后代的地位也有所提高。以前，孩子被视作不能履行成年人义务的、还未成熟的人，现在，他们则被看作具有独立人格的人。卢梭后来成为新情感的理论家，但这种新的情感在他以前的灵修手册中，尤其是杰里米·泰勒（Jeremy Taylor）的《圣洁的生活与圣洁的死亡》（*Holy Living and Holy Dying*）一书中已有描述。

在社会方面，当时的基督教信仰不具有革命性。基督教要带领其追随者涉过 299
漆黑的河流，进入上帝的另一国度，而不是改变这一暂时性的世界的结构。《人的整个职责》（*The Whole Duty of Man*，1658）是一本影响巨大的灵修书。书中说："旅行家在客栈里不要奢想能像在家中那样方便，不论你在这里受到什么样的招待，你都得满足，要知道你已经踏上了通往幸福之地的旅程。"但是，承认社会邪恶与行善并不矛盾。有时候，行善是一种让接受者能虔诚地参与宗教活动的慷慨行为，其主要对象是"可怜的贫穷"，即"值得帮助的穷人"，而不是游手好闲之人。然而，值得注意的是，在多大的范围内承认这一义务以及花多大的气力来履行这种义务。从热那亚的贫者客店和巴黎的驿站饭店这样庞大的机构，到只有三张床位的村庄小医院；从外科专家到其他专门从柏柏里（Barbary）海盗船上赎取奴隶的人，天主教欧洲遍布着帮助穷人和病人的组织网络，充满了组织户外救济的教区神父和由虔敬女士组成的委员会。法国注重现实的主教们用他们王宫般的建筑点缀城镇。在饥馑之年，他们举债养活他们教区的人口；在危机来临之际，他们复以基督教为业。在欧洲新教国家，自愿社团不断填补修会被废除后留下的空白。到18世纪末，虔敬的平信徒在一些害怕革命且不甚虔诚的人的支持下，显得异常活跃。威尔伯福斯制作的社团表——接近100个社团——表明了运动的范围：福音宣教协会（至此已有一个世纪的历史），英国宣教会，新成立的英国圣经公会，抑制邪恶的社团，控告渎神的社团，促进士兵和水手福利的社团，军队孤儿院，为贫穷妇女准备产房的社团，为流浪汉提供栖身地的社团，以及其他比较专门化的、帮助"清扫烟囱道的童工"、法国避难者、爱尔兰女仆、债务者以及"犯罪的穷孩子"的社团——除此之外，还有更专门化的社团，如伦敦救济脱肠穷人疝带社。今天，在占我们地球1/5以上的地区，要对这种家长式的零星慷慨行为作出公正评判，这是很不容易的。我们可以批评它的缺陷，因为世俗化的社会实现了慈善的福音理想，福利国家对穷人和丧失继承权的人履行职责，而这些人曾经使基督教显得必不可少。就基督教对社会的渗透而言，基督教的"削弱"主要表现在虔敬信徒统计人数的减少。但是，基督教与社会生活的实际相关性却十分明显。在宗教方面，成功与失败都是相对而言的。

第九章　基督教的扩张（1500—1800）

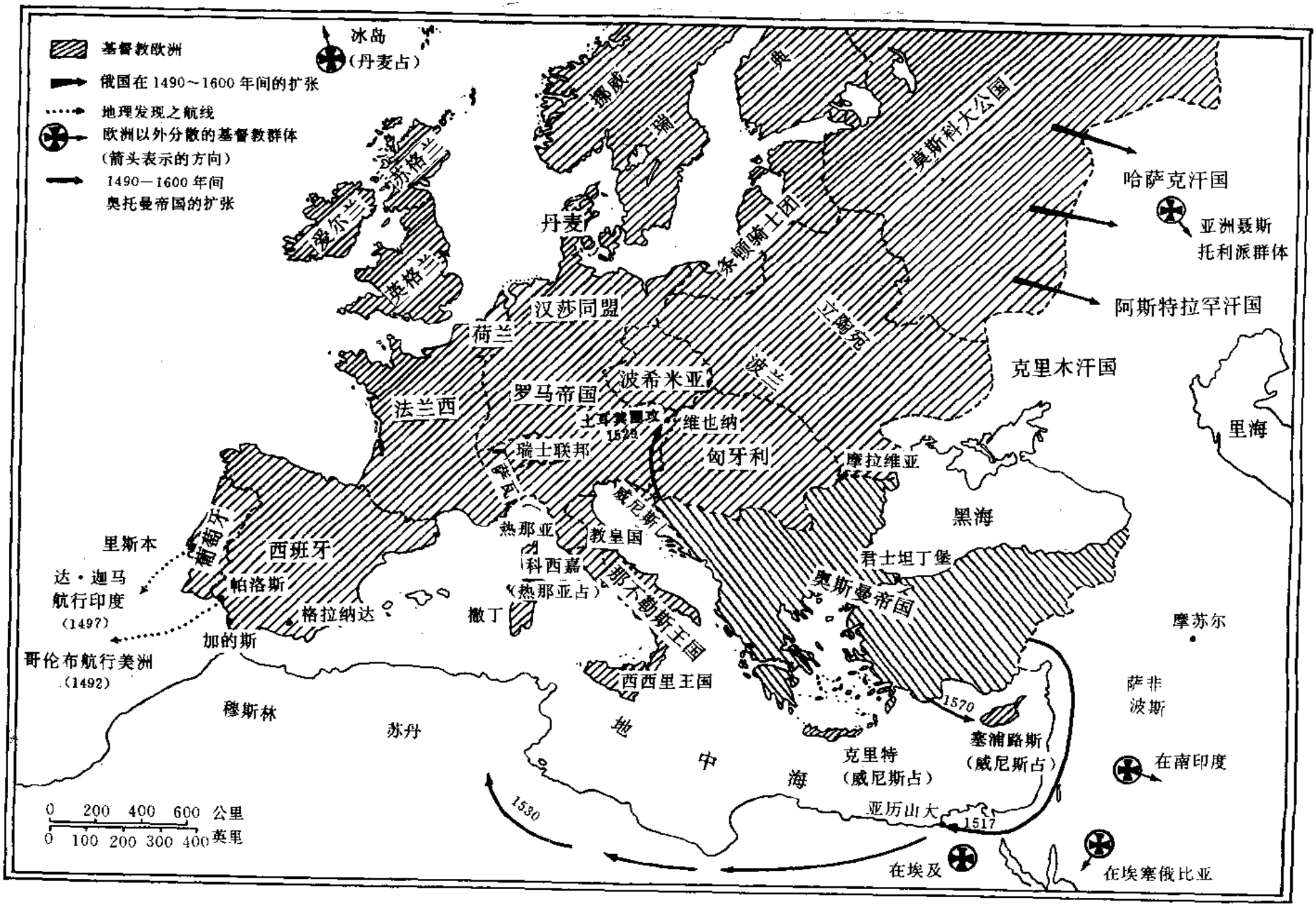
约翰·麦克曼勒斯（John McManners）

301　到1800年，基督教散播到从中国到秘鲁的大片地区。然而，在300年前，基督教还仅仅是欧洲的宗教，欧洲的东面与好战的伊斯兰教国家接壤，南面为沙漠，北面为贫瘠的冻土带，西面是浩瀚的海洋。当年基督诞生和被钉死在十字架上的地方，现在由伊斯兰教国家统治着。伊斯兰教国家扫除了北非海岸的基督教群体，在它们的压力下，埃及信奉基督的科普特人被迫改信穆罕默德，埃塞俄比亚的科普特教会仅仅因为处于偏僻的山区才幸存下来。在苏丹，基督教曾经占据主要地位，但现在盛行信仰《古兰经》。叙利亚的一性论派教会和人多势众的聂斯脱利派教会[①]一度扩展到中国、中亚、波斯和印度；14世纪后半叶，它们遭到蒙古帖木儿游牧民族的蹂躏，只有少数聂斯脱利教会群体沿着商路零零星星幸存下来。但是也有例外：聂斯脱利派的“圣多马教会”由于地处印度南部一隅而安然无恙，它存在于众多的印度人之中，仍然沿用叙利亚语做礼拜，并同美索不达米亚的迦勒底主教们保持着密切联系，后者为它提供主教。该教会对教皇的存在和有关神学的争执一无所知，其信徒为自己是最早的使徒的后代而感到骄傲；1500年，葡萄牙人在克雷革纳戈（Cragnagore）登陆时，受到他们的欢迎。古罗马曾希望基督徒与蒙古人结成联盟共同对付伊斯兰人，现在这一梦想彻底破产了：蒙古人在从中亚向西部的入侵过程中，为他们所遇到的先进的伊斯兰文化所同化。随着蒙古势力的衰落，土耳其人逐渐强大起来；1453年，他们攻下了君士坦丁堡，欧洲的堡垒东罗马帝国至此宣告崩溃。土耳其的军事首领和近卫军占据了希腊和巴尔干半岛，穆斯林国家的苏丹们对辖下的正教宗主教作威作福，并盛气凌人地同欧洲基督教国家的君主，甚至教皇进行谈判。未来似乎属于伊斯兰教，而不是基督教。

302　1492年，哥伦布横渡大西洋，到达他称之为“西印度群岛”的岛屿，开始了西班牙殖民大冒险。5年后，瓦斯科·达·伽马在印度的卡利卡特[②]（Calicut）登陆，着手在东方建立葡萄牙贸易帝国。由此，西欧开始控制世界。为什么会有

303　这样的变化呢？航海、造船、海上舰艇、重炮技术的发展，渔民对波涛汹涌的大西洋海域了解的增多，首先为变化提供了可能性。加之托勒密的地理学著作重新受到关注，以及教皇庇护二世宣称可以环绕非洲向东航行（Historia Rerum Ubique Gestarum），人们对地球未知地域产生了浓厚的兴趣。另外，人们还希望分享被威

① 聂斯脱利教会　在中国又称景教会。——译注
② 卡利卡特　今名科泽科德。——译注



1490年欧洲扩张前夕的基督教

尼斯和热那亚垄断，由穆斯林国家征税，盈利可观的香料和丝绸贸易。但是，欧
304 洲扩展之所以如此神速，似乎还有更富戏剧性的原因：在西欧人的灵魂深处，有一种可能源于基督教的内在动力，即真正朴素的宗教动机——希望把福音带给新的民族。这种看法需要作详细的论述。长期以来，葡萄牙人和西班牙人一直与穆斯林交恶，葡萄牙人一度打败过穆斯林，但后来却不得不在摩洛哥继续与他们交战。直到1492年哥伦布发现“新大陆”（即西班牙驱逐犹太人，开始对天主教显示出强硬和不宽容倾向之年），摩尔人在西班牙的最后一个堡垒格拉纳达（Granada）才被攻下。一场圣战终于结束。现在，在海外冒险中，一场反对异教徒的新圣战又拉开了序幕。和以前的所有“圣战”一样，在这次圣战中，基督教的动机仍在于物质的欲望。在西班牙，与摩尔人交战的骑士们曾在被收复的地区为自己获得了封地；现在，他们又开始瓜分美洲的新领地。对征服者社会构成的研究表明，这些征服者绝大多数是绅士和低级贵族，即贵族和发了横财的准贵族家庭的后代。葡萄牙人绕过非洲航行，从背后进攻伊斯兰力量。他们发现，沿着东非海岸到莫桑比克、印度以及印度以东地区的贸易，分别由阿拉伯人和穆斯林的吉拉特族人控制着；为了拦截他们的船只，反对异教徒，葡萄牙的阿布奎基（Albuquerque）首先于1510年占取果阿作为印度基地，后来，又占领了波斯湾的霍尔木兹和马来海峡的咽喉马六甲。

然而，欧洲人为自我利益而进行讨伐战争这一赤裸裸的事实，丝毫没有影响他们真心诚意地传播基督教信仰——自我利益与传教热忱交织在一起，当时没有人认为这二者之间有什么不相容之处。航海者亨利亲王促成了葡萄牙的航行，他把传播基督教以及同其他基督徒的联合作为自己的目标（教皇训谕予以确认），还希望找到传说中的埃塞俄比亚或亚洲基督徒国王长老约翰（Prester John）[①]的神秘王国。当瓦斯科·达·伽马在卡利卡特登陆时，他说自己的目的就是要寻找基督徒和香料，而西班牙国王官方政策的第一要素则是使土著改信基督教。1523年，国王致信科尔特斯，禁止对印第安人进行压迫，希望依靠仁爱使印第安人成为基督徒。尽管摧毁阿兹特克文明的残酷事件与这种虔诚的愿望和福音的教训有忤，但科尔特斯的圣战热忱却是真诚的。达·伽马告诫部下向古罗马人学习，争取“好名声”，但他也号召他们显示基督士兵的胆量，要他们在战前为圣彼得和圣雅各祈祷。他在尤卡坦海岸登陆伊始，就破坏偶像，在基督教圣坛上做弥撒。如果没有这种特殊的宗教自信心，征服者是很难取得胜利的。仅仅依靠几把钢刀，13支滑膛枪，16匹战马以及同心怀不满的部落进行密谋，是解决不了问题的。要了解16世纪初欧洲人的心理，人们首先得了解那些把印度妇女纳为姘妇的人的心理，这些人坚持让她们在成为自己的姘妇之前受洗。伯纳尔·迪亚斯·德卡斯梯洛（Bernal Diaz del Castillo）是一位有文化的士兵，后来发了财，他总结他到印
305 度的原因：“为上帝和国王陛下服务，为那些还处在黑暗中的人带去光明，像所有想发财的人那样致富。”在他看来，异教徒自然是处于黑暗之中，使他们皈依基督

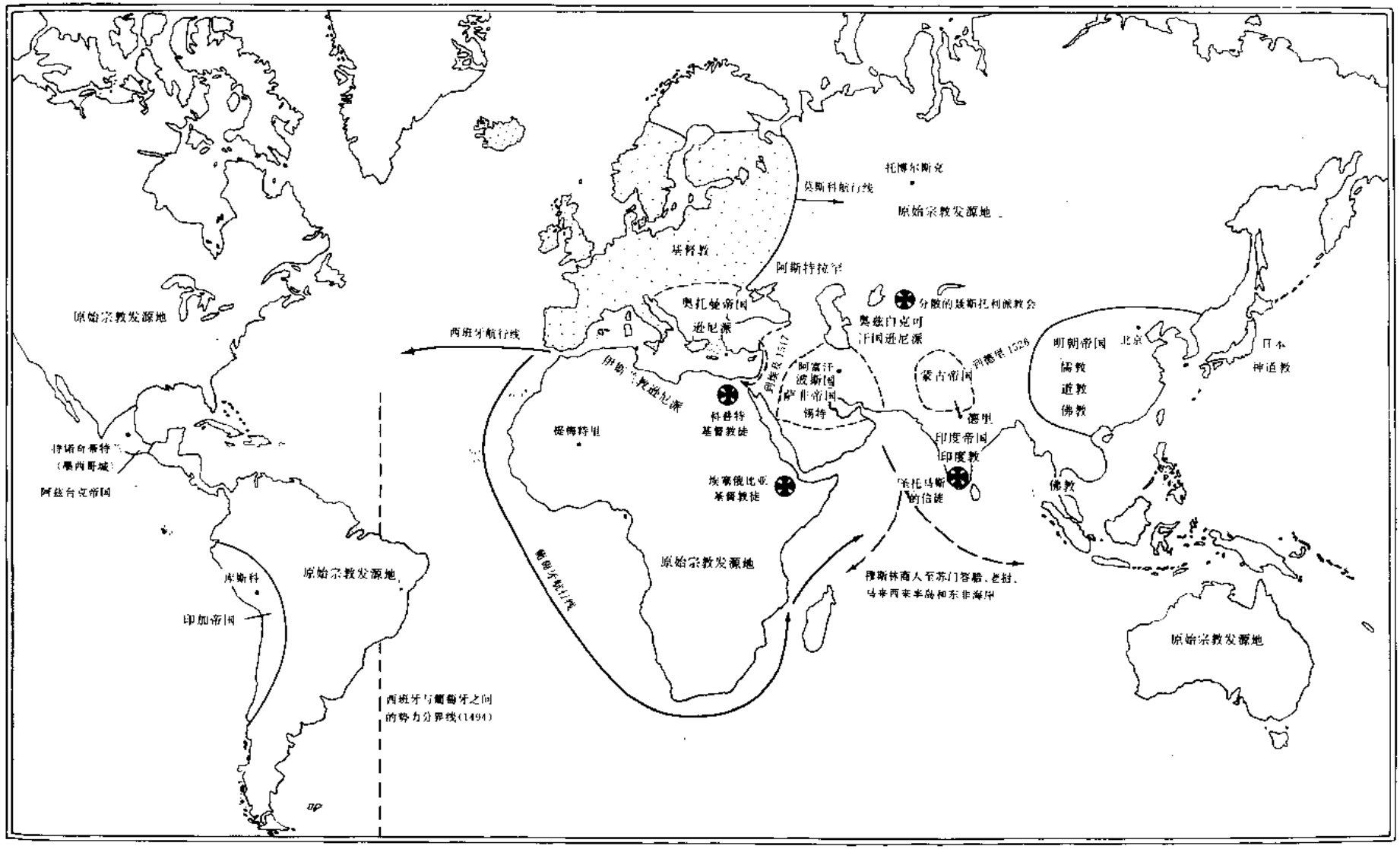
① 长老约翰 小亚细亚传奇故事中的修士和国王。中世纪时有关他的传说很多。——译注

教也就是为上帝服务，故没有理由不让自己成为富翁。

地理发现和福音的传播打开了一个全新的世界。尽管如此，葡萄牙和西班牙这两个伊比利亚半岛的国家仍然可能为它们各自的势力范围发生冲突。1493 年，教皇亚历山大六世以大西洋为界，在地图上划了一条线，将该线以西交由西班牙去发现，以东交由葡萄牙去开辟，从而消除了冲突的危险。亚历山大六世还完成了前几任教皇的政策——让该两个天主教国家的君主对各自势力范围内的教会拥有广泛的权力。事实上，要卓有成效地向海外传播福音，这种权力是必不可少的。亚历山大六世规定：不准强迫美洲印第安人接受基督教信仰；防止有人把他们当作下等人。谁能料到，这些明智而又符合圣经教义的决定竟是由一位道德败坏、不择手段的教皇作出的，其名博尔吉亚在文艺复兴时期是罪恶的同义词。

好在此时的罗马已非博尔吉亚时代的罗马；在路德反叛的震撼下，天主教开始进行改革。事实上，早在哥伦布航行以前，西班牙红衣主教西曼乃斯（Ximénez de Cisneros）就已通过他自己的方济各会遵规派（这些修士后来成为传教活动的先锋）对西班牙教会进行了改革。继方济各会后，多明我会、梅塞特会、嘉布遣修道会（Capuchins）和耶稣会士先后进入新世界。到这时为止，西班牙的征服过程实际上也是使人们皈依基督教的过程，这得归功于各修会的努力。

西班牙帝国很快达到目的。哥伦布第一次航行后 23 年，西班牙占领了西印度群岛，经 6 年而推翻了阿兹特克帝国，15 年后，又征服了印加帝国。征服过程极其残忍，冒险者为了在极其不利的条件下求得生存，对当地居民采取了前所未有的残酷行动。此后，印第安人一直受到表面上必要的经济体制的压迫；而当最初的赃物瓜分完毕、后来的征服者和国王便依靠当地的劳力耕种土地（后来是开采银矿）来牟取暴利，于是产生了“监护征赋制”。根据这种制度，印第安人必须向诸冒险者交贡赋或服劳役。幸亏神职人员的干预，该制度才没有成为一种奴役形式。1511 年圣诞节，多明我会修士安东尼奥·蒙德西诺斯（Antonio Montesinos）根据圣经经文“旷野里的呼声”进行布道，这在圣多明各引起惊慌。他对印第安人所受压迫的控诉激怒了殖民者，但多明我会修士却有西班牙可求。结果，1512 年西班牙颁布了殖民法典。这个法典称印第安人为自由人，而非奴隶，规定不能强制他们改变信仰；但又模棱两可地宣称：正如所有的人都得从事劳动一样，他们也该参加劳动。1524 年，有 12 名方济各会修士到达墨西哥，第二年又有 12 名多明我会修士来到这里。这些修士都是出类拔萃的人物，他们富有西曼乃斯红 **308**
衣主教的改革精神，并且继承了伊拉斯谟的人文主义传统。他们计划让印第安人住在教堂附近，在保护他们不受种族隔离政策的压迫的同时，用丰富多彩的仪式和虔诚的行动使他们改信基督教——这是一个势必与大授地主的利益发生直接冲突的设计。墨西哥第一任主教苏马拉加（Zumárraga）准备支持修士们，甚至拟用颁布禁令的办法。西班牙政府一直希望增加中央行政机构的权力，它在人们的劝说下于 1542 年颁布了改革整个监护征赋制的法律，规定现任监护人去世后，其对印第安人家庭的控制权收归国王（后来，由于各种反抗，改为相传一代后交还国王）；取消强制劳动；印第安人只交贡金。



1500 年的世界：有组织的国家与宗教

这些法律都是教会施加压力的结果。1537 年，在伊斯帕尼奥拉岛多明我会修士的要求下，教皇保罗三世颁布了训谕，确认印第安人的自由与财产权。两年后，国际法奠基者之一，多明我会修士维多利亚在萨拉曼卡大学举行演讲，讨论西班牙征服是否合法的问题。他认为，不能因为一个国家的文明程度不高或崇拜偶像就对它宣战，或使其人民改变信仰；武力只能用来对付侵略国家，抑或那些拒绝让主张和平的基督教传教士进入其境的国家。他承认，在理论上，西班牙人的入侵有其合法性，但他们的行为“远远超过了人类和神的法律所允许的范围”。而另一个多明我会会士巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯（Bartolomé de las Casas），则极其详细地指出了入侵者所超过的范围。卡萨斯是跟随哥伦布第二次航行的一位冒险家的儿子，也是在美洲按立的第一个神父。他曾在萨拉曼卡大学从事研究工作，后来回到伊斯帕尼奥拉岛经营自己的地产，对印第安人的悲惨命运感到良心不安，他寻求被按立为神父，以献身于他们的事业。实际上，他失败了：他天真地相信印第安人固有的美德，但事实证明他错了；他千方百计想建立一个使用自由劳动的殖民秩序，但结果非常不幸；他于 70 岁时在新世界接受了主教职，但却因为思想开放而无法对教区实行控制。不过，他的宣传颇为成功。他穿梭于西印度群岛和西班牙之间，雄辩地驳斥了亚里士多德的论调（亚里士多德认为一些人天生要做奴隶），其言论体现了西班牙的基督徒要对印第安人负责这一官方意识。

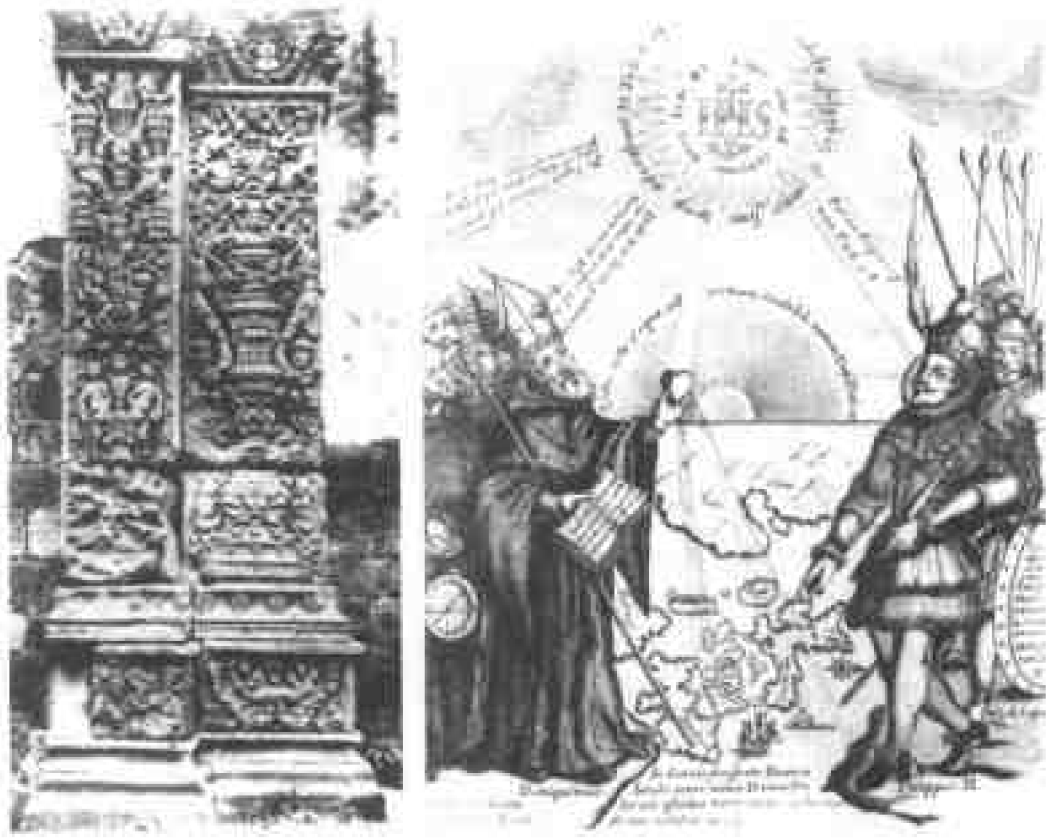
尽管西班牙统治下的美洲土著人没有沦为奴隶，但他们的命运仍然非常悲惨。由于遭受虐待、传染病流行和绝望，他们的人数迅速减少。1582—1586 年基多、利马和查尔卡斯地区的一份调查报告声称，印第安人之所以人数减少，是因为他们获得了“自由”——此话听来荒唐得可以。印第安人自给自足的农业生活是被西班牙入侵打破的；随着旧世界遭到破坏，他们失去了生存的愿望。只有方济各会保护基督教社区的理想有可能挽救印第安人，但这种理想被经济压力一扫而光。国王从殖民帝国，尤其是从五一税（即银税）中获取越来越多的税收，他希 309
望进一步推进畜牧场的发展和深井的开掘，于是开始实行派工制度：政府规定必须交纳工资税，从而迫使每个村庄的首领不断为矿井和其他工程派遣短期劳工（包括修建华丽的巴罗克式教堂）。至于在大地产上从事长期工作的印第安人，则很快负债累累，成为以劳力偿债的奴隶式工人。尽管他们有人身自由，但不能随便离开工作场所。由于基督教的影响，印第安人是自由人这一原则得到保证——只是，印第安人虽然享有人身自由，但仍要受到剥削，他们注定是处于社会金字塔底层的贫穷劳工大众。

与征服过程一样，人们皈依基督教的过程也非常迅速。国王恪尽职守，推动宗教机构的建立。到 16 世纪中期，安的列斯群岛已有 8 个教区，墨西哥有 8 个教区，南美有 3 个教区。各修会的传教士纷纷涌进大陆，进行传教活动。当时，多明我会和奥古斯丁修道团的修士分别达到 200 人之众，而方济各会的修士人数还要多一些。结果，美洲原有的文明全部让位于征服者的宗教。在皈依基督教 310
的过程中，西班牙人除非感到有必要清除明显的异教迹象，否则一般不诉诸武力。1531 年，苏马拉加夸口他主持摧毁了 500 个寺庙，26000 个偶像。传教士对土著

在墨西哥使人皈依基督教的活动 阿兹卡提兰抄本(Codex Azcatitlan)用图画描写了阿兹特克人的历史，直至武装人员从海上入侵。本图为印第安人受洗的场面，旁边有9位出家修士在观看，但这当中也具有异教徒的色彩，包括“飞人”游戏，4名游戏者穿着像金刚鹦鹉，转13圈需52年（根据阿兹特克历法）。

所采取的明智办法，集中地表现为他们对儿童进行教育，把年轻人组织成各种团队，由“队长”负责带他们到教堂，并在布道过程中使用他们自己在印第安人的神话故事中发现的、与基督教相近的教义。到16世纪末，西班牙帝国至少在名义上有700万印第安人基督徒。在我们掌握有入教统计数据的地方（佩得罗·德·甘特（Pedro de Gante）是皇帝查尔斯五世的亲戚，他也参加了传教活动；据说他在一个伙伴的帮助下，一天就为14000人施礼），显然不可能对皈依者进行认真的入教基础教育。实际上，印第安人在正式入教后也不易形成基督教意识，因为他们的社会与家庭结构不利于道德的培养。西班牙人在社会关系上存在着种族偏见，但在性关系上却不是这样：他们在被征服地区有许多不固定的性伴侣和不稳定的伪家庭，从而产生了大量其社会地位颇受争议的儿童。

1552年，利马宗教会议决定不让印第安人领圣餐。这个决定在今天被认为是一种种族偏见。但在当时，它却暴露出让印第安人入教只是做做表面文章的事实。1555年，墨西哥宗教会议提出不对印第安人、混血儿或黑白混血儿按立神职，更说明了这个问题。在当时，这种限制谅必是有其实际意义的——鉴于苏马拉加主教设在特拉泰罗柯（Tlatelolco）的学院教育无方，没有一个学生愿意守独身。然



兼有印第安人特色的拉丁美洲的基督教艺术（左图）　在约1560—1565年墨西哥的坦曼纳科（Tealmanako）教堂的入口处，骷髅、面具、猴子、狗等阿兹特克风格的雕刻同天使雕刻混杂在一起。

对菲律宾的征服（右图）　在征服过程中，“世俗方面有塞纳·丹·费尔里普（Senor Don Phelipe）的武装，精神方面有圣奥古斯丁修道会的宗教”——这是1698年出版的有关西班牙的一本书扉页上的一句话。图中文字来自旧约，希望获得通过耶稣的心所折射的上帝之光。

而，要使印第安人的入教不只是停留在表面层次上，首先得有土著神职人员。教皇格里高利十四世认识到了这一点，他于1576年特许为混血儿和私生子按立神职。尽管如此，直到这个世纪末，教会中的印第安人或混血儿神职人员仍然不多。更令人遗憾的是，当时殖民地教区被掌握在在俗神父[①]手中，这些人多为胆小如鼠之辈，有些非常懒惰或俗气十足，这使修士们尤感不满。

在为表面上皈依基督教的信徒举行弥撒仪式时，教会当局往往不惜工本，把整个场面布置得十分恢宏壮观。为了给头脑简单的人留下深刻影响，他们每每以欧洲人闻所未闻的华丽方式举行仪式。过去那种四周围着高大的篱笆，当中只留一个拱廊供行圣事之用的宗教场所，现在变成了风格迥异、由石头砌成的西班牙式教堂。教堂的装饰充满异国情调：天使们长着阿兹特克人的头颅，戴着阿兹特克人的面具；猴子、金刚鹦鹉、椰子树等作为圣经故事背景被布置在周围，显得

① 在俗神父　指没有参加修会组织的神父。——译注

五彩缤纷。各会不断产生英雄人物，如17世纪上半叶，耶稣会士和西班牙贵族佩得罗·克拉弗（Pedro Claver）曾在运载奴隶到卡塔赫纳（Cartagena）的船上坚持对黑人进行传教活动。绝大部分修士仍然集结在边境地区，向荒野地带不断推进。到1630年，他们已深入南美，进入大查科的沼泽地区——甚至更南的地段；向北则到达加利福尼亚、佛罗里达和得克萨斯。我们仿佛看到他们手捧十字架和祈祷
311 书，赤脚冒着生命危险四处传教：他们抑扬顿挫地吟诵教义，在小提琴的伴奏下高唱赞美诗；向人们提供新带去的农作物种子，传授先进的建房架桥方法，最后无声无息地死于疾病和恶劣的自然环境之中。

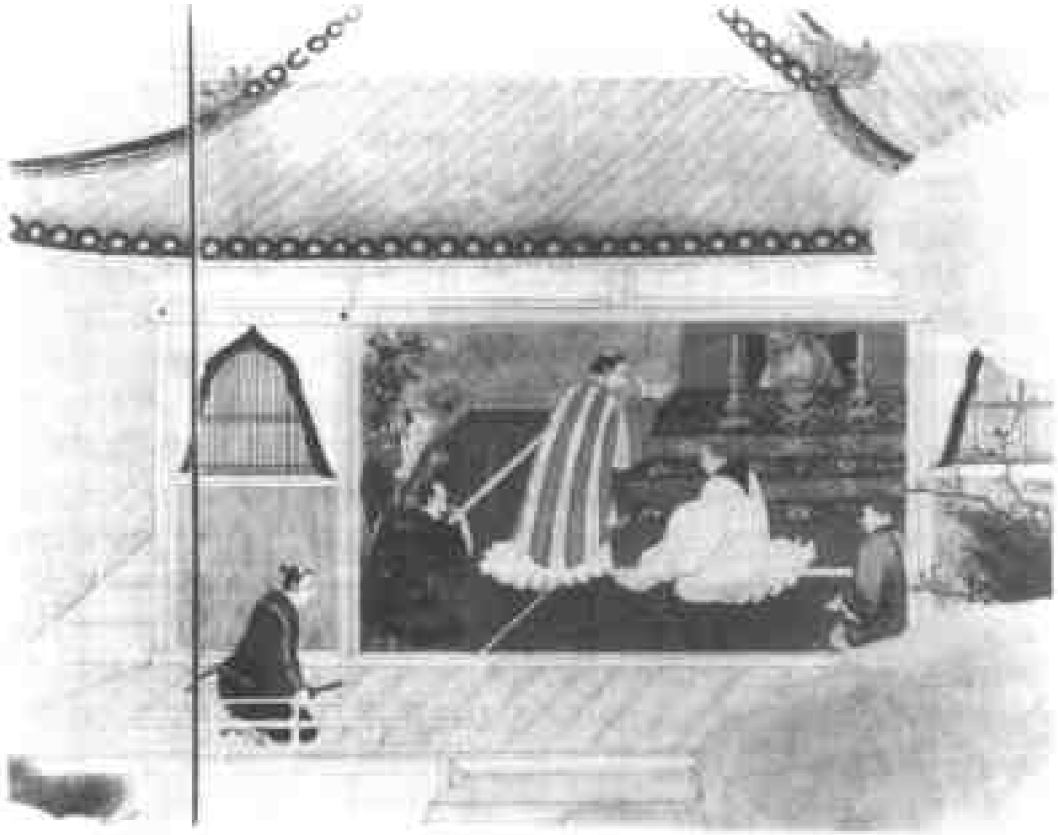
教皇为西班牙和葡萄牙所划分的势力范围（两强于1494年又自行作了修正）使葡萄牙在美洲（巴西）得以插足。但由于地球是圆的，故并不妨碍西班牙经由太平洋向东方扩张其势力范围。1561—1562年，一支来自美洲的西班牙远征军占领了菲律宾。当时，军中包括奥古斯丁修道团的五名修士和腓力二世派遣的
312 一些使者，他们都反对使用暴力和非正义的占领方式。菲律宾土著的文化非常落后，对西班牙的武装和宗教同样缺乏抵抗力。西班牙的这次征服与其在美洲的模式大同小异，只是更加顺利一些。修士们所到之处，都有大量的人改信基督教，30年中约有50万人受洗。监护征赋制也被引入菲律宾，并演变为奴隶制。多明我会的修士萨拉扎尔（Salazar）（他曾在美洲从事传教活动，后来又到过西班牙为印第安人争取权利）于1581年成为马尼拉的主教，他坚决要求主持正义。同时，西班牙国内的奥古斯丁修道团也对西班牙的征服表示不满，并促成教皇格里高利十四发表宣言，宣布菲律宾人在被征服过程中所遭受的损失应得到补偿。通常，基督徒的抗议能减轻被征服者的不幸，但不能扭转总的经济进程。在菲律宾，这一原则再次得到验证，只不过这一次对土著比较有利。中国的舢板船开始往返于马尼拉，用丝绸和瓷器换取美洲的白银。西班牙对这种转口贸易所征的税为政府提供了收入。于是，西班牙殖民者不再依靠从乡村勒索贡赋和劳役，而是开始从贸易上寻求致富的道路。到17世纪初，西班牙已在菲律宾建立并巩固了自己的统治地位，而且也避免了在美洲时的那种暴虐无度。此后，教会遍布菲律宾群岛，有一半以上的居民入了基督教。照常，伴随着成功而来的往往是纪律松懈。一些修士对人民颐指气使，敲榨勒索，另一些则互相倾轧，同主教明争暗斗。所有这一切都表明基督教已取得了完全的统治和支配地位。

西班牙帝国是一个殖民帝国，天主教是它向外输出其生活方式的核心。在巴西，葡萄牙人有机会模仿西班牙帝国主义（多亏了教皇勘定分界线，将南美地区的一块土地赐予他们）。不过，巴西许多地区由于热带气候和稠密的森林而无法实行殖民统治，加之当地的部族居民尚处在原始状态之下，对外界的一切都戒惧重重，如果强迫他们从事劳役，他们很快就会相继毙命而灭绝的。但这并没有阻止殖民者对他们进行奴役。葡萄牙人向内陆扩张的邪恶特征是采取旗队行动，他们借助印第安附庸大肆劫掠奴隶。于是，处在边境地区的西班牙耶稣会士只好把他们的皈依者训练成民兵，以阻击殖民入侵。葡萄牙企业主则依靠买入身强力壮的非洲奴隶，在美洲建立了大量的劳动密集型的甘蔗种植场。到17世纪末，每年开

往欧洲的运糖船只与往来于西印度群岛和西班牙之间的船只一样多。对一个不算富裕的国家来说，这不失为一种有利可图的贸易方式，而理想主义地反对这种获得劳工的方式，显然是行不通的。由于葡萄牙的奴役方式比西班牙更露骨，加之土著居民缺乏有组织的生存模式，因而大众皈依基督教尚缺乏潜在基础。葡萄牙人从蔗糖和奴隶贸易中获得的巨大财富，可以从他们在圣萨尔瓦多（巴伊亚）建造的装饰考究的教堂中得到反映（建造这些教堂既出于虔诚，但也不乏炫耀的成分）。尽管如此，基督教在当地的发展远不如在墨西哥和秘鲁的来得迅猛。巴西 313
的耶稣会士沿用西班牙方济各会会士发明的政策，把受其影响而入教的人组织到教堂周围的村庄（doutrinas），以免土著居民遭受虐待。葡萄牙政府也禁止奴隶贩子进入这些社区，并对避入耶稣会士所在村寨的逃亡奴隶予以保护。事实上，葡萄牙官方的保护常常是徒有其名的。在葡萄牙殖民者中，有许多人都有着可疑的背景，其牧养工作通常由被逐出葡萄牙的在俗神父负责料理，因而大都放弃了宗教活动，他们对由修会修士建议并由遥远的统治者发布的、针对他们物质利益的决定常常置之不理。耶稣会传教士安东尼奥·维埃拉——一位知识渊博的宫廷传教士——整个17世纪下半叶都在不断往返于巴西和里斯本之间，他全面记录了有关葡萄牙人对当地人民进行粗暴统治和残酷剥削的历史。由于他的无情揭露，葡萄牙殖民者有所收敛。这使他成为征服巴西过程中的一名拉斯·卡萨斯式的英雄人物。

葡萄牙缺乏人力和军备，因而无法建立起西班牙那样的殖民帝国。此外，教皇曾裁定过大西洋以东为葡萄牙的主要扩张范围，但其条件与美洲的状况有天壤之别。故葡萄牙人在印度和其他地区建立了与西班牙完全不同的帝国模式，即商业帝国。尽管他们也在其所占领的港口设防，但这基本上是出于商业目的。教士们难以对商人、官员、士兵和那些与当地人通婚的殖民者（casados）进行传教活动；统治者对土著和混血人种的征税也很难实施。这些人比较复杂，很难对付，因为他们不是拥有特许状，就是特别擅长营私舞弊。土著和殖民者之间常常是一种冷漠和彼此不信任的关系。奴隶贸易破坏了人与人之间的关系，在巴西如此，在东方也一样。葡萄牙人从莫桑比克贩卖奴隶到果阿和其他地区，运输途中多明我会和奥古斯丁修道团可以使奴隶皈依基督教，但却无力阻止奴隶交易。

对亚洲人的传教活动困难重重，这不仅因为葡萄牙人遭到忌恨，而且还因为许多传教士的所作所为给他们的宗教留下了坏名声。此外，各地发生的战事也影响了传教活动的正常进行，例如葡萄牙人同来自埃及的土耳其军舰，以及同爪哇国舰队之间发生的小规模战斗，亚齐族苏丹对马六甲的进攻，摩鹿加群岛发生的起义，1570年果阿遭到邻近的苏丹达10个月之久的占领，等等。由于里斯本政府负债累累，教士的圣薪常被拖欠，于是他们中的许多人只好从事世俗事务以维持生计。与在美洲和菲律宾的西班牙人不同，葡萄牙面对的是傲慢而又古老的文明和较高层次的宗教。在这里，伊斯兰教、印度教、佛教和儒教都有自己的哲学依据、经典，以及神秘的传统、圣人和传教士。这些宗教在当地已根深蒂固，并善于吸收其他信仰的养分，而且也容易在国家权力中占有一席至高地位。



日本式的基督教仪式 狩野内膳（Kanō Naizon，1570—1616）极其准确地描绘了长崎耶稣会士家中的弥撒场面。

在印度，有大量的人像西属美洲人那样皈依基督教。1534 年，科罗曼德尔（Coromandel）海岸的渔夫中有 1 万人受洗，从而获得葡萄牙人的保护，并免受北
314 部入侵者的袭扰。在葡萄牙领地如科钦、马德拉斯、马杜赖（Madurai）——尤其在建有教堂和修道院的设防城镇果阿附近，均有大量的人皈依基督教。其中有些是由于方济各会的传教活动而入教的，另一些——病人和穷人——是由于在医院和大斋堂得到慷慨接济和治疗而成为基督徒的，更多的则是由于结婚、受雇为仆人或成为奴隶而入教的。社会层次越高，改信基督教的动因就越难估计。第一个受洗的婆罗门（1548 年）早已陷入艰难的境地之中；年轻的丹诺（Tanor）王公在 1549 年被秘密接纳为基督徒，但他不久即要求在胡椒贸易中享有特权。

葡萄牙人已经取得的皈依是极为有限的，一旦步入正轨，他们又将如何获取更大的进展呢？对此，耶稣会士作出了回答。1542 年，一位名叫方济各·沙勿略的西班牙巴斯克贵族到达印度。早在巴黎大学就读时，他就与罗耀拉过往甚密。他把“对异教徒进行圣战”这一赤裸裸的方针转变为对异教徒进行知识战和道德
315 战，目的在于笼络人心。在对帕拉瓦人（Paravas）传授简单的应祷文后，他开始冒险旅行，足迹远至锡兰和日本。1552 年他在等待获准进入中国时，因故死于广东洋面的岛屿上。在日本期间，沙勿略制订了使基督徒得以吸收日本文化精华的

印度艺术家眼中的神圣家族（17世纪前25年） 画面背景华丽，人物高雅，对一些人的名前言，来到走我的上帝与马赛相木匠铺风马生不相及。

计划，其关键是利用各地大名（250 个拥有实际政治权力的地方首领）对祭祀无尚崇敬的特点，争取其支持。当东方耶稣会的视导员亚历山德罗·范礼安（Alessandri Valignano）1579 年抵达日本时，这一迎合人心的政策得到了他的认可。根据沙勿略的计划，对所有与基督教不直接发生矛盾的日本习俗都应遵从。例如，耶稣会神父必须承认禅宗僧侣在社会上的地位，严格遵守日本的礼仪等等。不管是否源于上述政策，事实是22年后日本的基督教教会已变得异常繁荣。全日本有 317
250 名教士（其中有 3 名刚被按立神职）和 30 万基督徒，其中不少人均来自社会上层家族。在长崎港，基督教群体尤其强大。

范礼安希望传教士们在中国也采取类似的策略。当时的中华帝国固步自封，通常只把西方人当作商人或纳贡对象。范礼安指令其修会的两名修士潜心研究汉语和中国文化，并伺机而动。1600 年，利玛窦应邀到达北京皇宫，他擅长于修理钟表和制作地图，科学知识渊博，对中国传统又不乏真知灼见，因而大受欢迎。在他去世前的 10 年中，他一直在基督教和中国的知识界之间穿针引线。他穿孔夫子式的长袍，赞同儒教仪式和对祖先的崇拜，因为在他看来这些均可列入文明化范畴。他从有利于传教的角度来解释中国的古典文化，指出“天”、“天子”的提法就是已经失传的早期一神教的一种表现。最近对中国有关原始资料的研究表明，利玛窦表述的基督教从中国哲学的观点和方法来看是难以让人理解的。即使这样，到他去世为止，中国仍有大约 2000 人改信了基督教（有的还身居高位），耶稣会士的传教活动也颇受欢迎。

1580 年，在印度有一个相似的机会促使基督教的传教士成为统治者的内侍。当时莫卧儿皇帝亚克巴尔（Akbar）邀请耶稣会神父前去作当面辩论。于是，耶稣会先派了一名代表，随后又另派了两名代表前往莫卧儿王朝进行皈依活动。方济各·沙勿略的外孙杰罗姆·沙勿略神父也在其中，他擅长用宫庭式波斯文撰写基督教护教学著作。但欲使莫卧儿皇帝改教，其希望微乎其微。因为亚克巴尔皇帝是一位哲学家，他曾试图将自己信仰的伊斯兰教与印度教、祆教和中国的信仰与实践相互结合，以创造出一种新的宗教。况且他本人也是个被尊为半神半人式的人物。他认为，耶稣会士有圣经，伊斯兰教法学家有古兰经，二者应通过从烈火中穿行来比试一下谁能显出神迹，这大概是他对上述两宗教所独具的讽刺方式吧。他的继承者查罕杰（Jahangir，1605—1627 在位）则把基督教奉为圭臬，并愿意献身于基督和圣母马利亚。但在他们之后，正统的穆斯林统治者取得了莫卧儿的王位，基督徒开始备受折磨，他们或者遭受各种暴力袭击，或者被强制交纳名目繁多的赋税。

1605 年，罗伯特·诺俾里（Roberto de Nobili）到达印度，他使耶稣会关于适应传教国本地文化习俗的宗教政策达到了登峰造极的地步。在以后的 37 年中，他一直在马杜赖过着印度圣人（sanyassi）似的生活：身着黄褐色长袍，不用皮革制品，不食肉类，学的是古老的泰米尔文和梵文，并力图利用梵文来探究无比深奥的吠陀世界。他还拒绝与欧洲人进行任何形式的接触，单枪匹马地同婆罗门种姓进行辩论。如果有可能“赢得一些信徒”，圣保罗甘愿“充当大众的奴仆”。这是

否包括接受种姓制度？基督徒（包括耶稣会士）在这一问题上不可避免地发生了 318
分歧。但有一点是确定无疑的：不接受中国的礼仪和印度的种姓制度，基督教就不可能在这两个国家的上层社会中取得任何进展。

大约到1630年，西方修会已经对远东进行了全面的勘察。耶稣会士本托·古斯（Bento de Goes）曾装扮成波斯商人，并起名“阿卜杜拉·阿赛”（上帝的仆人之意）以示忠心，冒着生命危险从印度抵达中国。他用了5年的时间（1602—1607）穿越世界屋脊。他的旅行证明，那里除了中国以外，并没有长老约翰王国和契丹王国。方济各会会士、多明我会会士和耶稣会会士也随同地方王公的葡萄牙雇佣兵一齐涌进了缅甸和暹罗。还有一些修士从葡萄牙占领的马六甲及西班牙占领的马尼拉出发，冒险穿过强大的伊斯兰势力控制下的马来群岛，到达柬埔寨和交趾支那。耶稣会会士安东尼奥·安德拉德（Antonio de Andrade）则靠绳桥越过令人目眩的沟壑，然后乘雪橇进入西藏，并于1626年修建了那里的第一个基督教堂。5年后，弗兰西斯科·阿泽维德（Francisco de Azevede）已经可以和当地的拉达克（Ladak）国王共饮酥油茶了。后者显得有些古怪可鄙，不仅自己颈上戴着用头盖骨做成的项圈，还送给阿泽维德一副马骨和两根牛尾充作礼物。相对而言，耶稣会其他成员同中国皇宫的关系则非常微妙。在印度沿海地区，有许多坚定的基督徒团体；而在锡兰，由于葡萄牙人的成功调解，各敌对王国间的战争得以平息，方济各会遂在这里设立了80个传教点，耶稣会也设立了16个传教点。圣多马教会这时也开始领天主教圣餐。然而，果阿大主教却纠集一群匆匆按立的神父充实乌达叶贝勒（Udayamperur）宗教会议（1599），他们肆意曲解葡萄牙人的传统程序；最后，这些心无旁骛的基督徒竟投票通过了废除自己古老教会的决议。这种情况下，专制起着决定性的作用——尽管最终导致的是悲惨的分裂局面和后果。

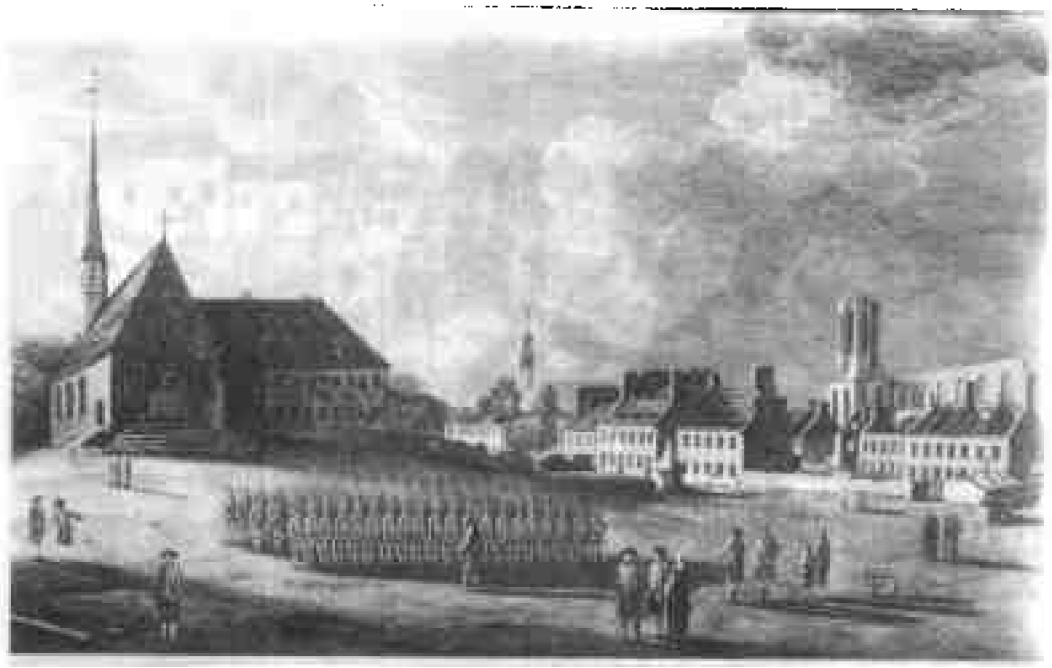
对基督教来说，东方（日本除外）的上空有一束充满希望的灵光。在日本，一个可怕的真理被揭示了：如果武力能使人入教，那么它同样也能使人们离开教会。基督教与基督徒大多从国家的政治动乱，以及耶稣会士和葡萄牙商业的联系中获益匪浅。1600年德川家康统一了日本，荷兰和英国商人也先后在日本建立起了根据地，然而这时形势却发生了重大变化：日本人注意到了天主教和新教、耶稣会与方济各会的冲突；许多日本人对欧洲人感到怀疑，认定其真实意图在于占领。总之，基督教显然被看作是对德川政权长期稳定的威胁。在1614年和1616年，日本天皇两次颁布命令，禁止基督徒的礼拜活动。他们对基督徒的迫害行径，比欧洲天主教与新教之间最残酷的“战争”还有过之而无不及。其中，有62名传教士和2000名日本基督徒被折磨至死——有的甚至被活埋，或被钉在岸边的十字架上，最后让潮水冲入大海。到1639年，公开的传教士已不复存在，幸存的基督徒被迫离开日本，或者转入地下活动。到19世纪中叶，日本与世界其他地区的接触受到严格的控制。在此时期，天主教传教活动的权力基础遭到削弱，葡萄牙也逐 319
渐衰落。于是，荷兰派遣配备重炮的舰船拦截季节性商路，并在印度沿岸的香料岛屿（the spice Islands）上修建了城堡。为了生存，他们不得不同西班牙作战，因此特别憎恨罗马天主教，故一旦在战场上取胜，便千方百计对后者予以根除。结

果，西班牙在大西洋的生命线受到英国和荷兰的威胁，因而无法担负起葡萄牙原来的职责。至此，除了利玛窦和诺俾里的策略，以及殉道者的勇气外，天主教传教活动已没有其他武器可以利用了。

不论诸教皇是否尚有可取之处，他们对奴役被征服异教种族的作法都正确地进行了谴责。为了维护正义原则，并填补由于西班牙和葡萄牙的衰弱而留下的空缺，也为了对传教活动进行集中指导，从而加强自己的权威，罗马于 1622 年建立了“传信部”（通称“布教总会”），专门负责传教的指导工作。新机构的红衣主教
320 们显示出了惊人的洞察力。他们决定建立更多的主教区，寻找更多的在俗神职人员，施加更多的控制手段。此外他们还确定了作为未来基督教文明传教活动基础的两项原则：第一，在各国征募土生土长的神职人员。当时惟一切实可行的办法就是寻找足够数量的神父，并在受迫害时让他们有效地转入“地下”，从而使信仰得以延续。第二，必须尊重各国人民的习惯，即使某些习惯与基督教及其道德观相忤，也只能逐渐对其加以改造。因为“爱自己的国家和生活方式甚于其他一切，这是人的天性”。

西班牙在殖民冒险中没有遵循这些原则；也许，它们直到法国对加拿大进行新的征服时才得以遵从。1615 年，方济各会静思派（Recollects）到达加拿大；10 年后，耶稣会士接踵而至；稍后，素尔比斯修道会会士（Sulpicians）和差会总会办的神学院的神父也相继到达。1639 年，“再世的马利亚”（Marie de l'zncarnation）把乌尔苏拉会的修女带到加拿大，为殖民者和印第安人的孩子创办学校，来自安茹的修女们也在当地的医院里担任医护工作。但罗马教廷传信部关于尊重当地习惯以及按立土著神职人员的理想在那里则无法实现。印第安人生性残忍狡诈，他们惟一的美德只是勇敢。他们相互之间旷日持久的种族争斗由于英法之间的战争而不断有所加剧（在英法战争中，印第安人往往充当辅助力量）。法国得到休伦族人的支持，英国则与易洛魁人结成联盟；当 1649 年易洛魁人追逼休伦族人时，
321 两名耶稣会神父让·德·布雷伯夫（Jean de Brebeuf）和加布里埃尔·莱利芒特（Gabriel Lalement）遭受了令人难以置信的虐待，并因此而殉道。耶稣会士打算使印第安人在村庄中定居下来的愿望也无法实现，这部分是因为印第安人流浪成性，此外法国人本身就不赞同建立农业殖民地，其目标是建立庞大的猎取兽皮的组织，并使之向北直抵五大湖区，然后向南折往密西西比河。这种长驱直入不可避免地要让耶稣会士充当勘察队员。以白兰地换取皮毛，这也是殖民团收买瓦解印第安人的意义所在。尽管魁北克的两任主教——两个无所畏惧的独裁主义贵族——对他们多次发出开除教籍的威胁，但殖民者们充耳不闻。由于在俗神父人数不多（1700 年只有 70 人），他们不论是对法国酗酒的非法猎取毛皮者，还是对魁北克和蒙特利尔放荡不羁的社交圈（巴黎沙龙的仿效）及其道德规范，都缺乏约束和控制力。不过，由于严格奉行了 17 世纪的古老美德，因而即使法国在经过七年战争并于 1763 年投降英国后，加拿大的信徒仍然成为法国民族的骄傲。

教廷传信部希望控制西属美洲，但至此已为时过晚。一方面是西班牙国王嫉妒它的权力，另一方面则是当时对世俗控制的不断强化已成大势所趋。在 18 世纪，



教堂成为法属加拿大文化的中心　魁北克中心（自左到右）由教堂、耶稣会学院、静思派修士教堂和戍……这幅出自当时画家之手的画描写了英国军队在1759年攻占魁北克后进行训练的场面，画中炸弹炸坏的痕迹历历可见。

有关“永久保有权”的立法妨碍了殖民教会扩大财产，而1734年通过的立法则禁止各修会在美洲建立新的修女院。该世纪下半叶，期刊文学在城市大量涌现，其中的启蒙运动思想对于隐含在政府的国家全能政策中的反教权主义非常有益。然而，环境的压力坚定了传信部按立土著神职人员的决心。很早以来，克里欧人 322
（Criollos，在新世界出生的纯西班牙人）就一直在同出生于本土的西班牙人（peninsulares）激烈争夺教职选举权。由于充当教士可以积聚财富，并可以从美洲日益发展的神学院中获得良好的教育，故教职引起了人们越来越多的注意。但很少有西班牙人愿意迁徙国外。主教们的对策是让在俗神父进入教区，把修士（他们常违反教区纪律）赶到边境。于是，主教们越来越多地按立出生于美洲的神父。由于克利奥尔人中自愿接受神职的人数不足以填补较低级别的教职，所以主教们先是任命混血儿，后来又任命纯血统的印第安人担任教职。1768年，西班牙国王 324
颁布有关法令，使土著神职人员得到较大的发展（在此之前，尽管按立土著神职的原则已受到重视，但土著神职人员的发展仍很有限），在进入神学院的神学生中，至少有1/4是混血儿或纯印第安人。

修建教堂的伟大时代还在持续之中。1650年秘鲁地震后，新建的利马和库斯科大教堂又恢复了昔日的壮观。在18世纪，墨西哥建造了许多“超巴罗克”风格的教堂，其建筑成就已远远超过了当时的欧洲水准。如塔克科（Taxco）的圣普里西卡教堂，其塔楼和圆屋顶竟高于附近的山岳。各修会没有沉缅于教堂的壮观和教区的舒适生活之中，他们继续深入荒凉地区进行传教。耶稣会士前往加利福尼

加利福尼亚的耶稣会士居留地 耶稣会士让入教者住进村庄，周围有防御性围墙，中央为教堂。该画出自18世纪60年代在加利福尼亚的波希米亚耶稣会传教士依纳爵·蒂奇（Ignacio Tirsch）之手，教堂前是墓地，十字架竖立在附近的高山上。

亚、亚利桑那和得克萨斯，士兵们则紧跟其后；他们在今天的玻利维亚的莫霍人（Mojos）、奇基托人（Chiquitos），以及智利南部的凶猛强悍的阿劳坎人（Araucians）所居住的地区建立要塞和可以长期据守的碉堡；方济各会会士在中美洲进行传教活动；嘉布遣修道会则在委内瑞拉的奥里诺科河（Orinoco）河口、特立尼达和圭亚那建立据点。这些修士所遇到的土著，其文明程度都比较低，与传信部维持土著文化的理想相去甚远。当时惟有一种办法可以实现传信部的理想，亦即修士们从第一批征服者那里学到而现在几乎被遗忘殆尽的计划：实行极权主义，由修士直接管理政务，并抑制进步。在广袤的巴拉圭森林中，耶稣会士对瓜拉尼人（Guaranis）原始部族实行的就是这一计划。耶稣会士先修建起壮观的教会建筑，
325 然后在其周围建立瓜拉尼人的村庄。瓜拉尼人首先得耕种完教会的土地，然后才能耕种自己的。传教士教他们手工艺和识文断字，以及演奏一些极为简单的音乐。欧洲人从不居住在这种村庄中。耶稣会士将瓜拉尼人培训成民兵，以保护自己的团体和抗击葡萄牙奴隶劫掠者。这种冒险深深吸引了启蒙运动的作家们，但对于究竟应该“羡慕现实的高贵野蛮人（noble savage）的乌托邦，还是谴责耶稣会士的家长制”，他们感到无所适从。印第安人把他们所保留的群体感同基督教的宗教实践，以及欧洲文明中的基本礼仪结合在一起。但他们的世界是静止和脆弱的世界。他们没有按立神职，也没有以宗教为职业，只有象征性的自治。当天主教国王们摧毁了耶稣会后，瓜拉尼人又变得如同儿童一般幼稚，在剥削者和奴役者面

耶稣会差会在北京　一图：利马塞，汤若望（Schaal）和南怀仁穿着汉服，两上还有受他们广受欢迎的、反映性仁意图、机械和天文学长的影响。下图：著名版画并许保罗（Paul Sin Galan）及其他女表白了他们的基督教信仰。

前一辑奥授。

“爱自己的国家以及属于自己国家的东西甚于一切，这是人的天性”。在印度和中国，耶稣会会士对传信部的训诫显示了应有的尊重。葡萄牙贵族布里托（Britto）、法国人拉封丹（La Fontaine），还有18世纪的意大利人贝施（Beschi），都仿效诺俾里在印度南部各地充当托钵僧，这引起了地方统治者的注意，从而获得了方言诗人的名声（拉封丹用泰卢固语写作，贝施则用泰米尔语写作）。贝施深得坦焦尔（Tanjore）王公的宠爱、据说，他位尊王侯，却倾其余生为“渔业海岸”（Fishery Coast）的穷苦帕拉瓦人提供各种服务。布里托同马拉瓦（Marawa）王子不和，最终殉道。传教士们一直在致力于婆罗门种姓的改宗——尽管接受者并不太多，但改宗这一事实却非常重要，因为高级种姓一直是神职人员努力皈依的对象。在中国，尽管其他修会也很活跃，但到后来占支配地位的是耶稣会士，因为他们在北京皇帝宫中的地位十分显赫，他们从王朝的交替中幸存下来，再次受到利马塞时代那样的宠幸。当弗兰德的耶稣会士、位居钦天监监正（六品官）的南怀仁（Verbiest）1688年去世时，连皇帝的正队也举着圣母马利亚和圣子耶稣的两像充当他葬礼的仪仗。1592年，耶稣会士取得了惊人的成功。这一年，康熙皇

帝颁布诏书，允许基督教崇拜活动。他说，既然基督徒没有煽动叛乱或传播危险的教义，就不应反对他们。

罗马教廷知道在印度和中国传教的重要性，因此特为当地的两名主教祝圣。一位是马泰斯·德·卡斯特罗（Matthaeus de Castro），他来自果阿的婆罗门种姓，1658年被教皇派回印度，担任比贾布尔的名誉主教。1674年，被提名为中国华北地区的代牧；另一位名叫罗文藻（Lo Wen-Tsao），他出身于中国的农民家庭，后来在马尼拉接受方济各会的劝说而入教，并在那里接受教育。但两项任命都未产生直接的影响。由于葡萄牙的反对，罗文藻的主教祝圣仪式拖延了11年，卡斯特
326 罗则完全没有被承认。不过，罗马教廷的作法具有重大的象征意义。祝圣本地神职人员的原则得以确立，使得果阿大主教的手下出现了许多欧亚混血或高种姓的印度人后裔在俗神父；任命本地主教也使印度和中国教会开始摆脱欧洲教会的操纵（忠于罗马者除外），并逐渐从葡萄牙的官方保护下独立出来。总之，祝圣本地神职人员有一个条件：必须像传信部规定的那样——尊重地方习俗。

当然，尊重习俗归尊重习俗，基督教教义的完整性还得维持。并不是每一个人（甚至在耶稣会士中）都对罗马作出的妥协感到高兴，尤其是对那些与印度种姓制度有关的妥协。一些人挖空心思地控告诺俾里的作法，指责教廷对此漠不关心。例如，他们指责印度女子结婚时在脖子上戴金首饰，而不是像西方人那样在手上戴戒指，甚至指责婆罗门种姓在剃过的头上留一簇圣发。他们认为，在左肩
327 上饰以圣线（punal）作为等级的标志，或许还可接受，但严格说，这在以前是有功业的表现。至于在圣餐桌上把各种姓分隔开来以迁就种姓制度，显然是违背基督教原则的。后来的耶稣会士采用在教堂中间竖一堵墙，或者在一间房子中开几个门，以便让不同的种姓从不同的门出入等变通办法，但也被认为是与基督教教义不符的。显然，这种观点不适用于中国的礼仪，因为把中国的情形看得像印度的种姓制度同样危险，是一种再愚蠢不过的想法。

到18世纪初，各地开始出现并形成了一股反耶稣会的力量。其他修会嫉妒耶稣会士取得的成功，同时也谴责耶稣会士采用的方式是离经叛道的妥协表现。在欧洲，耶稣会士专门担当权贵的告解神父，其敌对势力指责他们在道德良知方面缺少严格的标准，罗马教廷也谴责他们致使道德“松弛”的某些主张。现在罗马采取“可能主义”（最保险的办法）的方针，从而避免让忏悔者对那些貌似正确的教义作艰难的取舍。这样，耶稣会士在传教时也就不会破坏教义的纯洁性。法国的詹森派信徒备受耶稣会士的困扰，于是支持索邦尼（Sorbonne）对“中国礼仪”的非议，并以此作为对耶稣会士的还击。克雷芒十一世于1700年当选为教皇后的第一个谒见者便是红衣主教——巴黎大主教诺爱立，后者坚决要求教皇维持其前任对詹森派的裁决。同时，为了平衡，他也指责了耶稣会士对中国礼仪过于迁就。罗马政策的基本原则是要确保教皇的权威。也许，由于出现印度式和中国
328 式基督教的可能性越来越大，故而尊重当地习俗政策的吸引力也就越来越小，因为这种政策倾向最终会导致各国教会的独立。不管出于什么原因，总之到1701年，罗马已决定放弃传信部的早期观点，并结束耶稣会士在东方的冒险。罗马教廷派

种姓与肤色　这是在印度的传教士所面临的问题。在17世纪中期的葡属果阿，安东尼奥阿迪索尼（Ardizone）、斯宾诺拉（Antomio Ardizone Spinola）修士欢迎各种族的信众来望弥撒（选自他1680年在里斯本出版的一本书）。

遣查里·梅拉德·德·多罗（Charles Maillard de Tournon）作为代表前往东方诸国宣布这一决定。多罗本人性格狂傲，为人虚伪，身体也欠佳，行事唐突而让人难以捉摸。1704年，他在本地治里全面谴责了诺俾里的政策，而后在南京对利马窦也同样横加指责，结果在中国造成了灾难性的影响。中国皇帝对此极为气愤。他曾接受过耶稣会士呈交的表示要遵从中国尊孔祭祖的文本。而现在却有一个叫教皇的人竟然要强行禁止这些礼仪；和多罗一起到达北京的福建代牧对中文目不识丁，却胆敢污蔑皇帝及其臣民是无神论者。于是，皇帝下令驱逐所有不接受利玛窦从前制订的“暂时协定”（Modus Vivendi）的传教士。1742年和1744年，教皇本尼狄克十四世先后两次发布训谕，重申了多罗对耶稣会士的指责。传教士们曾希望在中国建立一个为国家政权所容忍、集儒教和中国古老智慧于一体的新教会，至此，希望已告破灭。尽管耶稣会士滞留在北京赖着不走，但在该世纪的其他时期，耶稣会士也曾断断续续地遭受过迫害，而且其影响也在逐渐减弱。

东方各国千方百计想结束天主教在东方的扩张，但菲律宾和南越例外。在南越，耶稣会任命当地教士的制度已经根深蒂固，因此法国差会总会（Soliete des Missions Étrangère）花了很大力量才控制住局势。在其他地区，形势正变得越来越严峻。1773年，在天主教国王的无情压力下，教皇解散了耶稣会，从而使这一最大的传教修会不得不停止活动。20年后，法国革命导致了天主教欧洲的混乱和战争。与此同时，嘉布遣修道会被驱逐出西藏，中国与传教士处处为敌，日本则

耶稣会传教士的理想 1744 年菲律宾群岛耶稣会传教图。图中有铭刻着圣方济各·沙勿略名字的涡卷饰。沙勿略系罗耀拉的最初伙伴之一，1541—1552 年在印度半岛（Inchès）和日本传播福音。注意，图中的螃蟹奇迹般地从海里把属于圣徒沙勿略的耶稣被钉的十字架从海里找回。

闭关自守。在锡兰，由于荷兰的敌对和佛教的复兴，天主教徒的数量大为减少；而在印度，迈索尔的穆斯林苏丹对基督教堂进行大肆毁坏。然而，尽管天主教徒人数不多，且陷于危险之中，但从绝对意义上讲，他们的数量仍很可观：印度可能有 100 万教徒，锡兰有 50 万，南越有 25 万，中国也有 25 万。《基本要道问答》、《灵修崇拜手册》、《礼仪书》等都还被翻译成各主要语言和多种方言。英雄主义和殉道的传统仍然鼓舞着传教士的传教活动和欧洲信徒的乐善好施。这些都为 19 世纪声势浩大的传教活动奠定了基础。

“到世界各地去，把福音传给每一个人”。新教很迟才认识到传教的必要性，因而遭到罗马批评家的指责。新教的一些神职人员则极力为自己开脱责任说，上帝的诫命只对第一代使徒具有强制力；而世界的末日也正在到来；（对强硬的加尔文派来说）世界万物则是由前定论所决定的。这些说法很难令人信服。即便上帝以
329 其独特的方式介入历史，仍然存在着保罗教义中提出的问题，即：“没有传教士，

信徒们怎么能听到他的声音呢?"事实上,新教教会没有派传教士到新大陆去传教,这与他们的教义或对圣经经文的解释并无直接关系。当时,其主要精力投入到了同罗马进行的白热化论战之中,同时也为自己内部各教派间的互相倾轧所困扰不堪。总之,在英国和荷兰从海盗国家转向商业国家,继而转向帝国之前,异教徒不可能获得新教的福音。新教徒否定了修道的生活观,他们缺少方济各会和耶稣会所拥有的那种专门从事传教活动的会士。当然,他们当中也不乏冒险者:有些瑞典新教徒曾向北到达过拉普斯(Lapps);另一些法国胡格诺派教徒也于16世纪中期在巴西建立过传教站。此外,彼得·海陵(Peter Heyling,吕贝克信义宗法学生,生性孤僻)曾于1633年抵达埃及,后来又到过阿比西尼亚,最后客死他乡。

上述情形均纯属例外。尽管新教徒很迟才开始传教,然而他们一旦在贸易、战争或移民过程中有机会同其他种族接触时,也确实尝试过宣传自己的信仰。从一开始起,荷兰东印度公司就认识到以严格务实方式进行传教的必要性。只要荷兰一取得控制地位,当地的天主教和其他宗教的追随者就要受到骚扰。所有的传教站都配有牧师,他们在莱登的东印度公司神学院受过训练;如果某个牧师确实使一名本地人入了教,那么他即可获得一笔薪水以外的奖励。荷兰就是用这种办 330
法来鼓励牧师吸收本地人信教的。这些皈依活动符合圣经中的基督教精神。值得注意的是,第一本译成东南亚语言的圣经便出自荷兰人之手,这就是1688年用马来文出版的《新约全书》。

1583年,英国国王颁给汉弗莱·吉尔伯特爵士(Sir Humphrey Gibbert)从事海外冒险的特许状。这表明,英国已正式承认传教的神圣职责。特许状中包括爱国主义的想法:"上帝很可能留下这些异教徒,并由英国人把他们带入基督教文明之中。"詹姆士一世给弗吉尼亚的特许状提到,要将福音带给"至今还生活在黑暗之中"的人。查理一世给马萨诸塞的特许状措词非常有趣,它要求殖民者"争取和促使"土著人信仰基督教。1698年,东印度公司奉命任命牧师,被任命者必须学会葡萄牙文(当时东方的通用语言),以便将来传授给东印度公司的雇员。英国教会团体在印度的主要商站都修建了教堂(1680在马德拉斯,1709在加尔各答),其中孟买的圣多马教堂(1718被祝圣)尤为宏大壮观,如此为之的目的是要让本地人能够从中"领略到我们信仰的纯洁性和庄严感"。在新英格兰,英国人则完全遵从于查理一世特许状中的谆谆告诫。1640年,马萨诸塞州议会下令派传教士到印第安人居住的地区进行传教。5年后,根据长期议会的命令,伦敦人募捐在 331
新英格兰建立了福音宣教协会。正如方济各会和耶稣会士所发现的那样,争取和促使印第安人皈依基督教的惟一办法就是使他们在村庄中定居下来。约翰·埃略特(John Eliot)牧师采用的正是这一策略,他把部族成员聚集到他的"祈祷城"中,并要求家长们庄严宣誓,而后方可入"城"。

德国由于同遥远的传教地缺乏海上联系,因此对新教的传教活动贡献甚微。换言之,直到虔敬派伟大的宗教复兴运动在信义宗内兴起之前,德国新教基本无所作为。1706年,应丹麦国王的邀请,两名来自哈雷大学的虔敬派传教士到了特兰奎巴(Tranqueber),亦即丹麦在印度东南的商站。亲岑多夫伯爵原在他萨克森的

庄园内主持一个虔敬派团体。1730年，他到哥本哈根参加克利斯提安六世的加冕典礼。在此过程中，他遇到了不少爱斯基摩人和黑人基督徒，这使他深受启发，并开始从其摩拉维亚兄弟会派遣教士到西印度群岛的奴隶中去开展传教活动，同时还派人去格陵兰与孤身一人的挪威传教士汉斯·埃格德（Hans Egede）进行了会合。此后，摩拉维亚教会的传教士遍布世界各地，他们向英国和美洲虔诚的团体解说新的圣经，每到一地都向异教徒宣讲福音。其中有些传教士没有文化，只能通过以身作则来传教；另一些传教士则知识渊博，如巴塞罗缪·齐根巴格（Bartholomew Ziegenbalg），他于1706—1729年一直在印度工作，其间将新约、路德的《基本要道问答》以及《赞美诗》等均译成了泰米尔语。其继承者之一的克里斯琴·弗里德里克·史瓦茨在1746—1789年的长期传教生涯中，大约使用了六种语言进行传教和写作，后来成为坦焦尔王国的首相。尽管身居高位，但他仍在印度人中赢得了圣洁的声誉。英国“基督教学术促进会”（SPCK）也为德国信义宗信徒提供资助，以帮助他们在丹麦属地以外的地方传教，东印度公司则把信义宗牧师用作随军牧师。整个18世纪，信义宗信徒没有接受圣公会的任何资助，他们根据英文的公祷书和由他们自己翻译的泰米尔语公祷书进行崇拜活动。到1800年，德国-丹麦-英国联合宣教团成功地使2万人皈依了基督教，皈依者主要是一些贫民和半种姓的葡萄牙人。同期荷兰传教士在锡兰则拥有30万信徒，相比之下，前者实在微不足道。此外，荷兰传教士的传教方法也显得更合乎基督教的规范。虔敬派传教士并非有意要促进某个具体教会、国家或修会的利益发展，但他们客观上恢复了最早期的使徒精神：意在（用保罗教义中的话是）“传基督的福音及基督在十字架上受难”。他们既不拘泥于具体的教义，也无教规方面的夸夸其谈和呆板，仅仅用新约译本来宣传自己的信仰。他们既尊重地方习俗，又无条件地向当地人提供欧式教育，这种体系成为未来最高传教理想的样板。

基督教要成为既适应公众，又经得起任何挑战的普世性宗教，就不能把自己仅仅局限于欧洲文明范畴之内。要做到这一点，显然还任重道远。此外，要使欧洲大多数基督教徒怀着同情心去理解其他文化，也还需要相当长的时间，更不用说鼓励其他文化按自己的形象来重塑基督教了。事实上，由于启蒙运动的作家和后来的德国浪漫主义作家的介绍，18世纪的欧洲才开始怀着同情心去接触印度和中国的古老文明。但在福音派对虔敬、功利主义以及技术进步和教育的崇拜面前，印度和中国的文明变得停滞不前和粗陋不堪——殉夫和杀戮女婴的残酷风俗与薄伽梵歌（Bhagavadgita）中的远见卓识显然是背道而驰的。随着欧洲迅速走向
332 前所未有的军事、技术和经济垄断，欧洲人愈发坚信自己的优越性，否则就很难理解其他地区的文明，尽管“托管”——它可能遏制英属印度的野蛮行径——这一观念正在发展之中。如果将启蒙运动中基督教思想家提出的废奴思想付诸实践，就能消除人们对欧洲无情的基督教信仰优越论的指责。

18世纪下半叶，丑恶的奴隶贸易又有了进一步的扩展。当时每年平均有6万名黑人被分别塞进英国、法国和葡萄牙臭气熏人的运奴船船舱里，经大西洋中转运往目的地。对这一“商业活动”，上述各国都振振有词：奴隶贸易挽救了非洲囚

徒，如果其不被贩卖，就会逐一饿死或被屠杀殆尽。那些没有也无法阻止这种贸易的人（他们并未感到有什么不足取，有时甚至还感到很崇高似的）试图使奴隶皈依基督教以改善其命运。这样，一种令人难堪的窘境出现了：念珠和耶稣受难像被奴隶商带到非洲海岸当作商品售卖。1712 年，福音宣教协会（SPG）接受了种植园奴隶馈赠的一批上述物品，尽管该协会对奴隶们极为友善，但并未让他们获得自由。开普殖民地的奴隶甚至比当地居民还多，但无一人受洗，因为牧师们规定，一旦受洗，该奴隶即获得自由。从 18 世纪中叶起，卫理公会和摩拉维亚教会的传教士开始在西印度群岛的奴隶中开展传教活动，有时还在非法逃跑的奴隶中传教——这是极为危险的。福音传道中有各种各样的人。纳撒尼尔·吉尔伯特（Nathaniel Gilbert）是一名改信基督教的种植园主，约翰·巴克斯特（John Baxter）是船匠，托马斯·科克（Thomas Coke）是牛津大学毕业生和圣公会牧师，乔治·列尔（George Liele）则是一位已获得自由的美国黑人浸信派信徒。有关奴隶悲惨命运的消息传到英国后，加剧了基督徒的焦虑。贵格会信徒托马斯·克拉克森（Thomas Clarkson）对运奴船的条件所作的调查研究导致议会于 1788 年对这方面的问题作出了具体规定。1787 年，福音派信徒银行家亨利·桑顿（Henry Thornton）主持的公司把塞拉利昂建成了被解放奴隶的避难地，它证实了非洲应成为欧洲的商业基地，而不是强制性劳动力的输出地。福音派的良知促使他们坚决对奴隶贸易进行干预，他们主张每个人都有单独向上帝悔罪的自由。在威尔伯福斯强有力的领导下，福音派对英国的大人物产生了深刻的影响。

在接着的 100 年，亦即拉图雷特（Latourette）所说的“伟大世纪”里，基督教的对外扩展进入了起飞阶段。摆在它面前的障碍正在被消除，而基督教国家对奴隶贸易的诘难也在逐步减弱。各差会的建立使新教的潜力得到充分的发掘。这 333
些差会由平信徒支配，常常带有跨教派的性质，类似于罗马的修会，但它们以教堂为根基，并以此募集资金。从 1701 年起，圣公会福音宣传协会在美洲一直很活跃：1792 年建立浸信会宣教会，1799 年建立英国宣教会，1804 年又建立了英国圣经公会。随着专为印第安人而设立的地方宣教协会的不断出现，美国海外差会董事会（1810）、美国浸信会差会董事会（1814）也相继成立。此后，先后成立的差会机构不计其数，仅用其名字就可编成一卷书。

美国差会机构的兴起意义重大。美国的传教大军将在未来产生举足轻重的影响。他们自以为公正善良而宽宏大量，朴实无华而又不失进取心和专门技能。从随后的情况看，同它作为欧洲权力基础的迅速发展这一事实相比，基督教在全球性的征服和传教过程中所展现的残酷行为和英雄业绩意义相对较小，尽管有人对此持有不同看法。欧洲的基督教向西扩展到空旷的北美，向东跨过西伯利亚荒漠，向南则进入了广袤的、四面环海的澳大利亚大陆。几乎在不知不觉中，莫斯科沙皇们的权力已逐渐地扩展到太平洋海岸，随之而来的俄国正教引起了当地的异族成员的注意：他们在空旷的大地上打上桩，即宣布该地区成为未来教会的领地。彼得大帝用野蛮的办法把他的人民带入文明之中。一方面，他使俄国正教会服服贴贴，另一方面又利用教会，使分散的西伯利亚部族定居下来，并接受基础教育。从

澳大利亚的宗教与怀乡病 流放者推翻本图的模式建立教堂。图中是第拉建筑师在塔斯马尼亚的阿瑟港（Port Arthur Tasmania）的罪犯居留地世计建立的石头教堂。

修道院外出传教的传教士均可拥有卫队，凡能使异教徒皈依基督教者，也可免除赋税和军役以资嘉奖。关于皈依的人数，尚无详细的统计资料，但据喀山都主教卢克·科那什维奇（Luke Konashevitch）粗略估计，1741—1762年间，切米西斯人（Tchermisses）居住地和中伏尔加等地共有50万人皈依基督教。这表明，基督教化过程在很大程度上已不可避免。至此，俄国正教的传教活动已与西班牙在南美的早期传教活动旗鼓相当。与西班牙的天主教一样，俄国正教在传教方面也拥有自己的英雄，如彼得大帝时代的托博尔斯克（Tobolsk）都主教菲洛提斯（Philoteus）便是其中之一。他一方面希望回到在修道院时的宁静生活，但另一方面又积极活动于教区之中，他派传教士到太平洋海岸国家传教，还派教会使节到过中国皇宫。又如西里尔·苏恰诺夫(Cyril Suchanov)，作为一个平信徒传道者，他甘愿与游牧的通古斯(Tungus)部族一同过着极其贫困的生活，直到1776年他才最终成功地把一批批通古斯人安置在教堂周围；此外，还有卡姆沙特喀(Kamchatka)——那里火山经常爆发，且长期天寒地冻——的殉道者：尽管条件十分恶劣，但修士们仍力图使尚处于石器时代的土著居民，尤其是使那些野兽般生活于俄罗斯罪犯充军地的居民皈依基督教。随后兽皮商人、冒险家和传教士们纷纷前往西伯利亚，农业定居者也接踵而至。在17世纪中期，西伯利亚只有7万名俄罗斯人，而到18世纪80年代，则达到100万——在此过程中随时可见在俗神父在分散的教区从事传教活动。 335

至此，澳洲大陆已对盎格鲁-撒克逊人开放，这使该大陆在世界上终有一天会变得和西伯利亚荒漠一样重要。1788年，第一支押运罪犯的舰队到达新南威尔士。由于威廉·威尔伯福斯的坚持，一名英国教会的牧师随船到达，但服苦役的罪犯都有自己所习惯的基督教礼仪和必须遵循的法规，他们采用石头修砌教堂（在塔斯马尼亚阿瑟港的罪犯中有建筑家）。于是，一个新的国家就这样诞生了。随着自由移民的涌入，英国国教的理想化为泡影，但这些外来移民依然怀念他们在英格兰、苏格兰或爱尔兰时所属的教派——基督教仍是其文明不可分割的一个组成部分。

与此同时，盎格鲁-撒克逊文明占领了北美大陆。19世纪，欧洲的剩余人口纷纷涌进这一新世界，并使其人口得以不断增长。18世纪上半叶，英国贵格会、德国的再洗礼派、瑞士的门诺宗、苏格兰和苏格兰-爱尔兰长老会、加尔文浸信派、阿明尼乌浸信会都纷纷派员进驻罗得岛、纽约、新泽西、费城和特拉华等地，从而促使这些地区开始盛行宗教自由与宗教多元化——美国的未来模式。新英格兰的清教主义朝着自由主义的方向发展，弗吉尼亚·马里兰和卡罗来纳的圣公会逐渐成为一个教派，但和以前一样地充满活力。1720年后，德国移民（主要是信义宗信徒）纷纷涌进新世界。然而，边地生活的艰辛，以及缺乏建设性的教会组织却影响了信仰生活的正常进行。“大觉醒”使局势发生了变化，这一基督信仰的复兴运动被理查德·霍夫施塔德（Richard Hofstadter）称为“第二次温和的宗教改 337

美国第一个卫理公会教堂 教堂简朴、坚固，威严，1768年建于纽约约翰大街，该处原是商店和服装厂所在地。

革”。随着“枯骨间的响声越来越大”[①]，宗派主义思想广为流行。由于每个教派都把自己视为某一更大教会整体中不可缺少的成员——尽管教会显示出丰富多彩的多元性，最终在信徒中造就了美国宗教整体合一的观念。美国不仅已成为一个国家，而且还将成为一个宗教国家：一个未来的基督教活动中心。

耶稣会曾设想在印度和中国造就一种能够吸收这两国古老文明的智慧和见解的新型基督教观，但该设想还是以失败而告终。不过，在美国西部和北部人迹罕至的地方，隐藏在基督徒心中的激情则总是能得到自由展示，并产生出新的独特变化：基督教的多样化。尽管基督教逐渐在分化，但仍不乏创造力。它既不受制于某个国家，也不为哪个国家所厚爱，既无须受命于罗马，也不必受欧洲的监督。基督徒享有自由，并将这种自由扩散给其他人。教会管理民主化、入会自愿以及由平信徒主持教会工作的原则和制度日益盛行。在18世纪的美国，有不少人怀着对千年王国的盼望，以及乌托邦似的愿望来看待美国的未来，并以为这一未来不因世俗的玷污而失去光泽，也不因人们世代相传、历尽沧桑而受到影响。“大觉醒”时代的加尔文宗元老乔纳森·爱德华滋在18世纪中期对美国的前途作了反思。他说：

① 枯骨间的响声越来越大 原话引自旧约圣经《以西结书》37章，意为教会复兴的现象日益明显。——译注

美国接受了旧大陆的宗教，古代的教会即产生于斯，基督亦然。但因为可能存在平等，同时也因为基督正是在那片大陆上被钉上十字架的，所以他们不能以最荣誉的形式向我们传教，而是我们向他们传教……当上帝要把尘世变成天堂时，他不是从物产丰盛的地方，而是从那些除了沙漠和戈壁以外什么也看不到的荒原开始着手工作的。光明可以冲破黑暗，世界也会从空旷变得富庶充实，而大地也可通过沙漠下的泉水得以浇灌和滋润。

教会成为美国生活的中心 在这床由康涅狄克的萨拉·富尔曼·沃勒制作的棉花被上面（约 1815），描绘的乡村社团得到展示：几幢舒适、绿荫的房子，几间小店，一架风车，周围是整齐有序的耕地。教堂突顶高耸，屹立中央。

1800年以后的基督教

第十章　大不列颠与欧洲

欧文·查德威克（Owen Chadwick）

欧洲基督教优势的部分丧失

近代，欧洲的基督教发生了变化。它丧失了其在世界基督教中的大部分优势。 341
欧洲的一些基督徒开始移居海外，并规劝当地的土著居民皈依基督教，或对其源远流长的教会进行改造。此时，欧洲也失去了它作为世界其他地区基督教载体的自信心。首先是基督教的教义受到攻击，因为这些教义不够真实，而后其道德观也受到非议，因为它们不是缺乏说服力，就是不够权威性。在欧洲一些国家，基督徒还遭到迫害。事实上，欧洲人已发现欧洲大陆远比他们想像的还要野蛮，并开始怀疑欧洲大陆竟会如此善良，以至于把基督教的所有教义、实践、伦理和惯例都毫无保留地“出口”给其他大陆的国家。起初，基督教的扩张非常成功，而且整个近代时期一直都很成功——非洲和拉丁美洲的扩张成果便是证明。但在欧洲，基督徒却逐渐失去了信心，他们担心有朝一日基督教将失去自己的故土，并感到现时世界与他们越来越格格不入。所有这些往往会在教会中产生十分明显的不良影响。

宗教战争、启蒙运动以及法国革命使欧洲人明白在宗教上必须学会宽容。整个19世纪，欧洲各国一直在努力消除强加给非主要信仰群体的不利条件。在天主教国家，尽管很迟才实行宗教宽容，但新教徒、犹太教徒和无神论者终究还是获得了信仰自由；而在新教国家，信仰自由则来得比较早。在英国和爱尔兰，1829年的“罗马天主教徒恢复公民权条例”使罗马天主教徒获得了平等的公民权。在法国，尽管一些保守的天主教徒想破坏宗教自由，但法国革命建立的自由秩序却从未丧失过。此外，比利时、瑞士、荷兰和德国也都受到拿破仑所建立的社会秩序的强烈影响。

在民族问题和宗教问题仍纠缠不清的国家，实行宗教宽容愈发步履维艰。因为在这些国家，不遵奉盛行的宗教，就会被怀疑成不遵奉正常的社会秩序。尽管 342
19世纪的西班牙曾几度出现过宗教得以自由发展的时期，其间新教教会得以建立，乔治·博罗也可到处分发圣经，但直至20世纪，普通西班牙人对新教徒仍然采取不宽容的态度。主要出于对国家的忠诚，波兰人很难给人口众多的犹太人以平等，因为当时在沙皇专制主义统治下的波兰，信奉天主教就意味着反对沙皇，进而反对波兰民族国家。

对无神论者或任何一种宗教来说，1914 年与 1800 年最大的不同是实行了真正的宗教宽容。但西班牙和葡萄牙还没有完全实现真正的宽容，尽管在这两个国家自由主义浪潮都一度盛行过。此外，还有一些奇怪的偏狭行为依然存在，例如，直到 1973 年瑞士才撤消禁止犹太教徒入境的禁令。俄国也没有完全实行宗教宽容。尽管如此，在欧洲绝大部分地区，宗教宽容与平等的时代已经到来。这可能是基督教世界最大的进步，但同时也对基督教世界提出了最大的挑战：在信仰自由的情况下，基督教还能否保持其本来面目？从长远看，信教自由意味着人们一旦要当基督徒，其选择必定是发自内心的。这也使得教会在进行牧养时更加真诚，从而能够执行更高的标准。与此同时，信教自由也减弱了基督教在社会中的道德影响，因为人们不再把有关基督教的一切事情（包括它的道德标准）都当作是理所当然的东西。

福音派

西欧新教中的虔敬派或福音派运动在 19 世纪前三四十年最为强大，它为英国所谓的维多利亚时代精神的发展提供了前提。福音派运动非常符合圣经宗旨，他们在国内外致力于福音的传播，而在行动上则与清教徒相似。19 世纪在非洲、印度和中国的绝大多数成功的新教传教活动，包括英国的、德国的、荷兰的以及瑞士的，都是在福音派运动的鼓舞下进行的。19 世纪中期，福音派运动一度在英国和信仰信义宗的德国占据主导地位，因为在 19 世纪 50 年代，无论是以帕麦斯顿为首的英国政府，还是由保守国王腓特烈·威廉四世所领导的普鲁士政府，都曾授予福音派信徒以较高的教会官职。在西班牙、葡萄牙和意大利，福音派差会也一度取得过惊人的成功，尽管它们的传教范围都不大。但在 19 世纪下半叶，福音派运动在欧洲（不是欧洲以外）的影响逐渐下降。这首先是因为他们不能处理有关圣经、宗教和科学这样棘手的理性问题；其次是因为他们把许多优秀的人才派往非洲、印度和中国，而把缺乏领导才能的人留在国内；第三，在某种程度上，也
343 因为他们把福音派思想输入了高教会派运动。英国牛津运动是高教会派和圣公会的运动，其领导人绝大多数来自福音派信徒家庭，他们的虔敬带有福音派的根源，尽管其使用的仍是天主教的语言。德国的情形却有所不同，那里的高教会派信义宗渴望回到与虔敬派截然不同的古老信义宗传统中去。1843 年，苏格兰福音派运动导致了苏格兰教会分裂；1929 年，分裂的各团体又重新联合起来。

信仰的削弱

同 1800 年相比，1914 年的欧洲已有更多的人拒绝信仰基督教。为什么？没人能说清楚，有关的争论还在继续之中。

1. 医学的发展使得年轻人的夭折现象已不多见；麻醉药可以轻而易举地解除人的痛苦；死亡率也大为降低。但迄今尚无证据可以表明，医学的发展影响了人

们对宗教的需求，因为这种说法仅仅是一种猜测而已。人们对宗教的需求（不一定是对正统宗教的需求）仍然很大，而宗教的持久性则常常使人们把宗教本能看作是人类机制不可分割的部分。

2. 人们搬出村庄，进入城市。人们的宗教情感常常与乡村环境联系在一起，19世纪的许多基督教英雄仍然是乡村的英雄：约翰·基布尔是英格兰南部的教区牧师，居雷（Curé d'Ars）则是法国一个小教区的牧师。当农民们离开乡村教堂进入城市后，立即感到城市教堂同他们的生活关系并不大。上述理论是建立在统计学基础之上的。到城市教堂的人按百分比来说，确实不多，而且城市越大，到教堂人数的比例越小。这是因为信徒从乡村搬迁到城市，或是因为城市本身以及城市工作的性质？是因为城市居民远离他们生存的自然资源，如清澈见底的小溪，一望无际的稻田，成群结队的奶牛，还是因为城市教堂不能提供足够的礼拜场所和充分有效的教务管理？最后一条理由显然不能成立。从前，在现代非洲或印度，牧师的缺乏并未遏制人们对宗教的需求。

3. 实行宗教宽容后，教会和所有非教会机构互相争夺公众的忠诚。教会无法指望人们如同需要地方学校和面包房那样地非到教堂做礼拜不可，于是怀疑人们不再需要宗教，进而纷纷走出教堂，劝说大家信教。宗教宽容意味着基督教思想、反对神职人员干预国政的思想以及反基督教思想组织传教团，传播福音，发表街头演说，都被一同展示在公众面前。由于各种思想互相冲突，致使一些人游移不定。基督教的实践和伦理建立在习惯和语言基础之上，而习惯和语言又通过父母传给子女，在绝大多数情况下，它们都被无条件予以接受。但当宗教介于可以接受，也可以不接受之间的时候，它往往不可能被自动接受。让人们自由选择宗教的做法还受到其他因素的进一步推动：19世纪60年代，面向全国的报纸问世，到19世纪90年代，已获得了大量的读者；20世纪30年代发明收音机，50年代 344
发明电视，所有这些最终使人们在家中就可以过宗教生活，而不必离开安乐窝去教堂里做礼拜。

4. 对圣经的研究表明，圣经中包含着许多历史传说。同1800年相比，1914年相信诺亚方舟这一故事的人更少——尽管大家仍然像讲圣诞老人的故事一样，把这类故事讲给孩子们听。作为一种宗教信仰，诺亚方舟本身并不重要，重要的是圣经及其权威。对1914年的许多基督徒来说，全面了解圣经并不像1800年绝大部分新教基督徒认为的那样重要；即使到1914年，更多的欧洲人学会了阅读，并能自己读圣经时，情形也鲜有改变。

科学与宗教

基督教一直教导人们说，圣经的每一个部分都是历史。事实并非如此。然而这一事实几乎并不影响圣经在整个社会中的权威性，也没有使圣经的地位遭到人们想象的那种削弱。诺亚方舟是否真实，对宗教并不重要。其他许多情况也是如此。正如圣乔治作为一种象征，其价值丝毫没有因为有人把他看作屠户，或认为

达尔文的《物种起源》 出版于1859年，其《人类的由来及性选择》出版于1871年。此图描绘了由大古道尚状态中产生的蝙蝠，之后演变为猴子，由猴子变为黑杖而行的人，最后变为打扮得像花花公子似的上流社会成员这一进化过程，从中也遮盖不到上帝被假自己的形象做人的痕迹。

他根本不存在而受到削弱，因为象征意义往往比其所赖以存在的真实证据更为重要。圣经缺乏真实性似乎很少对整个社会的宗教产生什么影响。除了人数有限的知识界之外，更可能使宗教发生动摇的是人口迁徙这样的社会事件，至于有关进化的理论发现（达尔文1859年发表的《物种起源》(*Origin of Species*) 揭示了这一发现），则不太可能对宗教产生多大的撼动作用。

教会始终坚持服务于人们的需要。人死后尸体必须埋葬，这既出于爱意，也

寄托着某种希望。不少新娘和新郎都将其婚姻当作是对上帝的自我奉献，但也有人把结婚当着抛头露面的好机会，因而不惜大肆铺张浪费。有人希望孩子长大后能成为有道德和体面的人，他们确信基督教所传授的道德观就是培养高尚品格的有力保证。另外一些人对超验的世界有一种天生的感受，这是人类的绝大多数都拥有的固有特性。换句话说，他们需要敬拜上帝，而教会则为此提供了方便。许多人都有明确的信念，而且在他们看来，这种信念又同宗教语言和实践联系在一起。还有人——尽管为数不多，却相信他们在生命历程中对神有过直接的体验，因而足以使所有关于上帝的争论显得无关宏旨。

1840 年至 1939 年间发生的科学与宗教的冲突是否对宗教产生影响，目前还不得而知。机械目的理论同宗教显然不是相容的。那么，是否能用科学来证明宇宙中的机械目的呢？对此，哪怕最优秀的科学家也未曾给予过肯定的回答。人 345
们不能从科学中推断出机械目的，但机械目的却是一种由外部引入科学的理论。德国科学家海克尔同时也是天生的政论家，他说基督徒全是蠢虫，因为科学证明上帝根本不存在。但实际上只有那些从内心深处相信上帝是人类想象出来的虚构物的人，才会接受海克尔的说法。

进化论否定了欧洲人所了解的有关其自身起源的观点，同时也使得那些对人类的起源、人类的最初生活和人类的过去一无所知的人平添了许多莫名其妙的焦虑。

英国教会神职按立仪式的变化情况表明了由此而产生的后果。 346

1662—1927 年：你是否真的相信正典的旧约和新约全是真经？

1928—1980 年：你是否真的相信正典的旧约和新约都是上帝所赐，并藉以表明上帝在许多场合以不同的方式通过耶稣基督来成全他的启示？

1980—　　年：你是否承认圣经所启示的一切都说明必须通过信仰耶稣基督才能获得永恒的拯救？

迟至 1928 年，基督徒对这一切都还信以为真，从 1980 年起，他们仅仅表示接受而已；1928 年，他们还相信旧约和新约是真经，尽管他们为了保持知识上的一致性，承认上帝是在“许多场合，以不同方式”向他们显现的，而从 1980 年起，他们甚至无需承认上帝的启示是通过旧约和新约向他们显明的。逐渐地，那些认为自己才是真正基督徒，然而又对上帝的启示通过圣经得以显明这一方式表示怀疑的人，均从上面的提法中获得了更大的自由。

1980 年的提法对以下的问题有更进一步的意义。在此时期的主教祝圣仪式中，都加上了一段亘古未变的教义，即：“本教会是圣而公和遵循使徒传统教会的组成部分，敬拜惟一的真神，圣父、圣子和圣灵。该信仰在圣经中得到独特的启示，在普世教义中也得以阐明，对此教会必须代代相传……”

可见，教会在这方面的变化并不大。教会仍然遵循历史上的教义，无论是三位一体，还是普世信条中提到的所有教义（包括基督是由童贞女受圣灵感孕而生，以及耶稣复活的教义）都大同小异。如果单是为了重申基督教的教义，达尔文根本用不着写《物种起源》。这一点显然很重要，因为基督教毕竟不是一个人数不多、

与世隔绝、默默无闻的教派，而是一个拥有强烈的自由思想传统、力图迎合当时的文化潮流并建立在科学和历史所发现的真理基础之上的教会。现在看来，科学与宗教冲突的时代对基督教会（作为进行宗教崇拜、礼仪活动和遵守伦理道德的机构）所产生的影响，并没有当时人们想象的那么大。

信经的保守性

一般的人难以窥见信经的真谛。对信经的感受实际上是一种心灵深处的感受。
347 因此，即使人们无法接受信经的原有意义，他们仍在礼拜中继续使用信经。从基督教历史的初期起，使徒信经就得到普遍的遵奉，其中包括对耶稣肉体复活的认信。1980 年有多少基督徒能像他们 1800 年的先人那样相信耶稣肉体的复活呢？这个问题很难回答，且人各异词。中世纪时，基督徒对耶稣肉体复活这一信经的理解显然是刻板的。到 20 世纪（甚至在此之前），任何使用这一信经的人都将它转化为一句隐喻、寓言或赞美诗，并以此作为自己希望灵魂不死的表白。似乎只有这样才容忍它继续存在。然而，把自己融合到无限的宇宙精神中以求得灵魂不死，这种思想显然不足以表达基督教所追求的境界。

对信经不能废弃不用，因为它作为使徒所传的教义早已被奉为正典。19 世纪，德国和丹麦信义宗教会的几位领导人曾试图在按立牧师或坚振礼仪上废弃使徒信经。信义宗信徒则比较保守。1845 年，他们剥夺了柯尼斯堡牧师朱利叶斯·鲁普的牧职，原因是他讲道时虽然并未表示反对使徒信经，但反对使用亚大纳西信经（一种缺乏天主教权威的信经）中的语言。另两个信义宗牧师也被解除牧职，因为他们拒绝使用使徒信经。1846 年，普鲁士教会大会同意使用改编的信经，这当中未提到耶稣由童贞女受圣灵感孕而生，肉体进入地狱后又复活等等。这一信经因其主要起草者是神学家尼慈（Nitzsch）而通称为尼慈信经。起草这样的信经本是为了促进教会的安宁，但结果反而引起了激烈的争议。在 19 世纪 20 年代，柏林的自由派和保守派再次发生论战，并在施仁弗案（Schrempf）中达到登峰造极的地步。克里斯托弗·施仁弗原是符登堡牧师，由于他拒绝使用使徒信经而被解除教职。为此，一批学者向柏林大神学家哈纳克提出申诉。哈纳克则坚持认为，使徒信经应受到尊重，但在礼拜仪式中不应强制使用。实际上他是说，受过教育的现代基督徒只要研究过圣经和教会史，肯定会对使徒信经置之不理。这种说法引起双方重要人物的激烈争论。没有人能够平息这场论战。甚至在 1924 年，比较保守的信义宗教会里，还有牧师因为拒绝说使徒信经而被解除教职。使徒信经被尊为正典，以至除了尼慈的改编信经外，神学家们所提出的信经均遭到教会的拒绝。

对圣经考证学的压力

由于在圣经真实性问题上的分歧，加之科学和历史发现的影响，几乎所有的教会都陷入了困境之中。

约翰·亨利·纽曼
英国圣公会牛津运动领导人，1845年加入罗马天主教会，他是一位敏锐的基督教思想家，是对信仰进行心理分析的大师。

1843年，苏格兰自由教会同苏格兰国教会由于原则问题的分歧而分道扬镳（自由教会认为国家无权通过支持底护人的合法权利来对抗教会当局的决定，国教会正好相反）——通称为大分裂——1881年，苏格兰自由教会解除了著名的青年旧约学者威廉·罗伯森·史密斯在阿伯丁的牧职，因为他不仅承认有关旧约发展的真相和闪族犹太人早期宗教的发现，而且还为这一发现作出了贡献，并在大英百科全书中对自己的观点作了进一步的说明和总结。 348

在每个教派中都可以看到这种紧张状态，其中又以最大的教会（罗马天主教会）特别严重。这是因为天主教会的力量比较强大，又特别保守；同时也因为各种政治原因。在19世纪绝大部分时间，天主教徒接受过高等教育的人较少；尽管天主教修会也曾出过不少著名学者，而现在却非常缺乏牧养；因此，天主教学者与其教会当局的紧张关系较迟才出现，但正因为来得迟，就变得更痛苦，更具有 349

严重的后果，于是天主教会与欧洲受过正常教育的世界间产生了鸿沟。

庇护十世（1903—1914）是一位对理性问题缺乏实际了解的人物，他担心奸细会从教会内部暗中破坏使徒福音。1907 年，他发布了《牧羊》（*Pascendi*）通谕。这为所谓的“现代主义”运动提供了口实，该运动看起来具有基督教的特点，但实际上却陷入了不可知论的泥潭。当时没有一个天主教学者承认通谕中的描写与他们的实际情况相符合。但绝大多数信徒都轻易地接受了通谕。同时不少学者纷纷离开了天主教会，其中最著名的是英裔爱尔兰耶稣会司铎乔治·蒂纳尔，资历最深的是法国的塔伦泰斯（Tarentaise）主教。显然，天主教会当局获得了胜利，事实上，在欧洲，不仅天主教徒，而且许多基督徒都为教皇出面坚决支持传统的真理和道路而高兴。

然而，这形成了教会自 1800 年以来最重大的灾难之一。教皇不仅撤销了正沦为不可知论学者的教职，而且也使其他学者的前途抹上了阴影。此后的 6 年里发生了一系列令人不快的事件，天主教当局根据莫须有的理由（常常是谣传）解除了神学院教师，甚至修女和教区神父的职务。在 20 世纪中期的某些时期（通常很短），不少著名天主教徒普遍被怀疑与“现代主义”有染（例如后来的教皇约翰二十三世）。在 19 世纪英国的所有天主教徒中，约翰·亨利·纽曼是最为公开地主张坚持真理、接受经过验证的科学和历史结论的人，他在 1879 年被选为红衣主教，于 1890 年去世，死后的 15 年中他一直蒙受不白之冤。作为现代主义运动之前的现代主义者，其应该享有的名誉直到第二次世界大战后才逐渐得以恢复。

教皇庇护十世 1914 年去世。尽管在此之前，教会的倒行逆施即已宣告结束，但它产生的影响仍是严重的。在教会与世俗关系发展的重要时刻，教会中最大也最强有力的团体采取了世人斥之为愚昧主义的态度，这必然对其他教会产生影响。

自然科学被遵奉为探究真理的手段。它经过一系列的实验，逐步向前推进和发展，这似乎是发现事物本质的最好办法。作为教育的手段，自然科学的作用更加明显，通常在学校的教学大纲中占据更多的时间。因此，宗教界人士逐渐意识到，他们所使用的语言有不足之处。过去，当他们考虑这一问题时，总是觉得自己的语言不足以解释自己所寻求描绘的上帝之奥秘；现在，他们对自身语言的局限性有了更深的感受，并意识到发现真理远非其先辈想象的那么容易。

351 圣经文本

由于上面述及的关系，圣经版本史具有重要的宗教意义。罗马天主教会在 1800 年仍然认为，圣哲罗姆的通俗拉丁文圣经是可信的版本，从中可以获取宗教真理。德国人使用的是路德本圣经。英国新教会则全部使用詹姆士国王 1611 年的钦定本圣经。坚定的新教徒认为，伪经不能同旧约和新约印在一起。人们用圣经教儿童识文断字，每个家庭还有大本的家庭圣经。在行坚振礼或洗礼时，圣经被当作礼物赠送。在英国，圣经故事和赞美诗就像莎士比亚的著作一样，成为英国文化的一个组成部分，甚至受教育很少的人都熟悉圣经的章节。在德国和英国，学

希腊文圣经的西奈抄本 （上图为约翰福音的开始部分）。用完全写字体写于维度纪之。每页四栏，可能于4世纪末或于晚及，1844—1859年发现于西奈山的圣凯瑟琳隐修院。

属纸手抄本残本 （约翰福音），写于3世纪（见下图）。由于地震气候干燥才保存下来，这是1931年由A.切斯特·贝蒂（A. Chester. Beatty）发现的众多抄本之一。它们为希腊文圣经版本提供了有价值的早期证据。

者们注意到，那些为人们所喜爱的圣经译本常常与原文有不一致的地方，圣经文本史也表明了这一点。但到了1800年，基督徒开始认识到，旧约在伦理道德上很成问题：旧约中所描绘的耶和华形象比较原始，与当时正常的伦理标准并不一致。在英国，小说家萨克雷开始鄙视基督教，其理由是不能忍受自己在旧约中的许多"发现"。在这一点上，他决不是孤立的。1818年，德国的巴列丁奈得教会试图规定只有新约是"信仰规范"，但由于巴伐利亚保守的信义宗教派的反对而未能实现。对于这些道德上存在的困难，研究旧约的历史学家反而感到由衷的欣慰，因为这表明人们的上帝观是怎样在希伯来的几个世纪里得到发展，并在新约中结出了果实。

与此同时，随着对圣约文本史了解的增多，人们不可避免地要提出修改人们已经接受的圣经译本。这会对宗教和学术产生相应的影响。例如，信义宗信徒、圣公会信徒和罗马天主教徒总是使用《约伯记》第19章第25节及以下的经文作为耶稣复活的证据——"即使我的皮肉被疾病侵蚀，我仍将以此身觐见上帝。"（钦定本）。学者们确信，不管这段话是什么含义——它就像难以理解的希伯来文一样难以确定——都不会是原始版本所说的意思。但在信众的虔诚中，尤其是在举行葬礼时，这段话却被奉为圭臬。人们通常所采纳的旧约版本都是以犹太人的马所拉经文[①]作为依据的。最早的圣经译本，即希伯来文旧约七十子文本表明，希伯来文圣经版本不止一种。1890年，在开罗的犹太人会堂中的圣所（Geniza）发现了经文宝库。1947年，在库姆兰发现了包含旧约残本的死海古卷。当时的学者卡尔也使用列宁格勒图书馆的旧希伯来文抄本。这些发现使对圣经原始文本的探求取得了巨大的进展。1628年后，英国开始拥有著名的圣经抄本，即亚历山大圣经抄本，人们之所以这样称呼，是因为这一抄本以前属于亚历山大主教。19世纪，梵 352
蒂冈在内外压力下，不得不向学者们开放了至少从1475年即拥有的梵蒂冈圣经抄本。接着，德国信义宗信徒康斯坦丁·替申多夫（1844和1859）在西奈山的圣凯瑟琳隐修院发现了西奈圣经古抄本，但它却被沙皇使用卑鄙手段罗致囊中，后来又于1933年被共产党人卖给了大英博物馆。这三种古圣经抄本比当时所知的任何其他版本都更有价值。梵蒂冈抄本和西奈抄本完成于4世纪，亚历山大抄本稍迟些。在19世纪最后的30多年里，学者们根据这三个圣经抄本确立了可靠的现代圣经抄本。剑桥大学学者B.F. 韦斯科特和F.J.A. 霍尔特进而又开创了一个新时代，他们根据梵蒂冈抄本和西奈抄本编订的新约，在30年时间里，似乎最终解决了新约文本的绝大多数问题。后来他们又发现了蒲纸古文残本的证据。残本的绝大部分写于3世纪或4世纪，尽管其中有相当一部分并不重要，但只要把它们和其他新发现的抄本相互融合起来，就足以动摇人们的上述自信。这说明圣经文本问题远没有得到解决。在新发现的证据中，最重要的要算英国人切斯特·贝蒂在1930—1931年征集并以其姓氏命名的蒲纸古写本。其中有12个蒲纸古写本附有大量残缺不全的福音书、使徒行传、保罗书信及启示录。这些蒲纸古写本圣经比

① 马所拉经文　指经由6—11世纪的犹太学者（即马所拉学者）加上母音及注释的旧约经文。——译注

之前所知道的任何新约文本都早一至一个半世纪。1947 年，库姆兰死海书卷的发现又增加了一些资料，使问题更加难以解决。

就整体而言，人们对进行宗教活动时使用什么样的圣经分歧并不太大。牧师们在教堂做礼拜或个人私下祈祷时，仍可读路德本圣经或钦定本圣经。因为就宗教的性质而言，人们在宗教活动中常常更愿意使用熟悉的圣经。直至 20 世纪最后 25 年，钦定本圣经的销售量仍比其他译本大得多。

所有这一切都迫使人们寻求一种由当时最出类拔萃学者根据可靠文本进行编订的全新现代版圣经译本。在德国和英国的传统里，圣经的一些著名段落深深地融入了人民的文化和语言中。但这种情况很快发生了变化。年轻人认为他们珍藏的旧圣经版本已过时，而新的圣经版本尚未（至少当时还没有）成为任何人的著作或文化的一部分。从好的方面来说，新的圣经版本正更有效地实现宗教改革所提出的目标，并使圣经经文为普通信徒所理解；但另一方面，新的圣经文本在灵修崇拜和文学方面的缺陷，以及其他各种不太合乎圣经原意的圣经文本所造成的损失是巨大的。

1857 年，在斯图加特召开的德国教会大会决定修改路德本圣经，但修改工作直到 1912 年才基本完成。自然，它很快又过时了，于是再次作了修改，新版圣 353
经至 1956 年完成；1970－1975 年间又作了进一步的修订。德国人在这方面之所以困难重重，主要是由于他们不能完全接受“现代德语”，否则他们就会疏远路德本圣经。此外，德国人对路德本圣经已习以为常。在英国，1881－1885 年的修订版圣经译本仍然很保守。第二次世界大战后，英国人的英语开始受到美国方言的影响。“现代英语”同钦定本圣经的英语相去甚远，故要把圣经译成现代英语，就必须使用口语和意译。最重要的圣经译本是《新英语圣经》（*New English Bible*）（因为它的译者大多来自官方，学术地位比较高），以及《好消息圣经》（*Good News Bible*）一类的通俗译本。至此，译者们又面临着新的要求：他们所使用的英语不仅要为英国本土人民所理解，而且也要让那些把英语作为第二语言的移民所理解。自然，这样做有利于使圣经变得明了，但对圣经中重要诗句的翻译则大为不利。诚然，在祈祷时，崇拜者会喜欢某些译本，但可以说，其中没有一个译本达到 19 世纪上半叶人们对钦定本圣经的喜欢程度。在 1980 年的欧洲，圣经的权威性远不如 1800 年时大，甚至各教派自办学校所教圣经的内容也少得多。

对罗马天主教来说，修订圣经的工作既简单又复杂。说简单是因为他们的灵修崇拜传统很少依赖圣经，更多的是靠插入祈祷书中的圣经章节；说复杂是因为特兰托公会议把圣哲罗姆的通俗拉丁文本圣经奉为神圣，故随着对圣经原文的新发现而麻烦迭起。于是，在很长一段时期内，天主教学者在编订准确的圣经译本方面，无法同新教学者一争高低。直到第二次世界大战后，罗马教廷对圣经文本的控制减弱之后，天主教学者才开始认真的学术冒险。其中最为重要的是 1965 年出版的赫尔德圣经，1966 年经修订遂成为耶路撒冷圣经。这是第一个为许多天主教徒使用，但又不以拉丁文圣经为蓝本的天主教圣经译本，也是第一个为一些新教徒所喜爱的天主教圣经译本。天主教翻译家翻译圣经的目的与新教翻译家的目

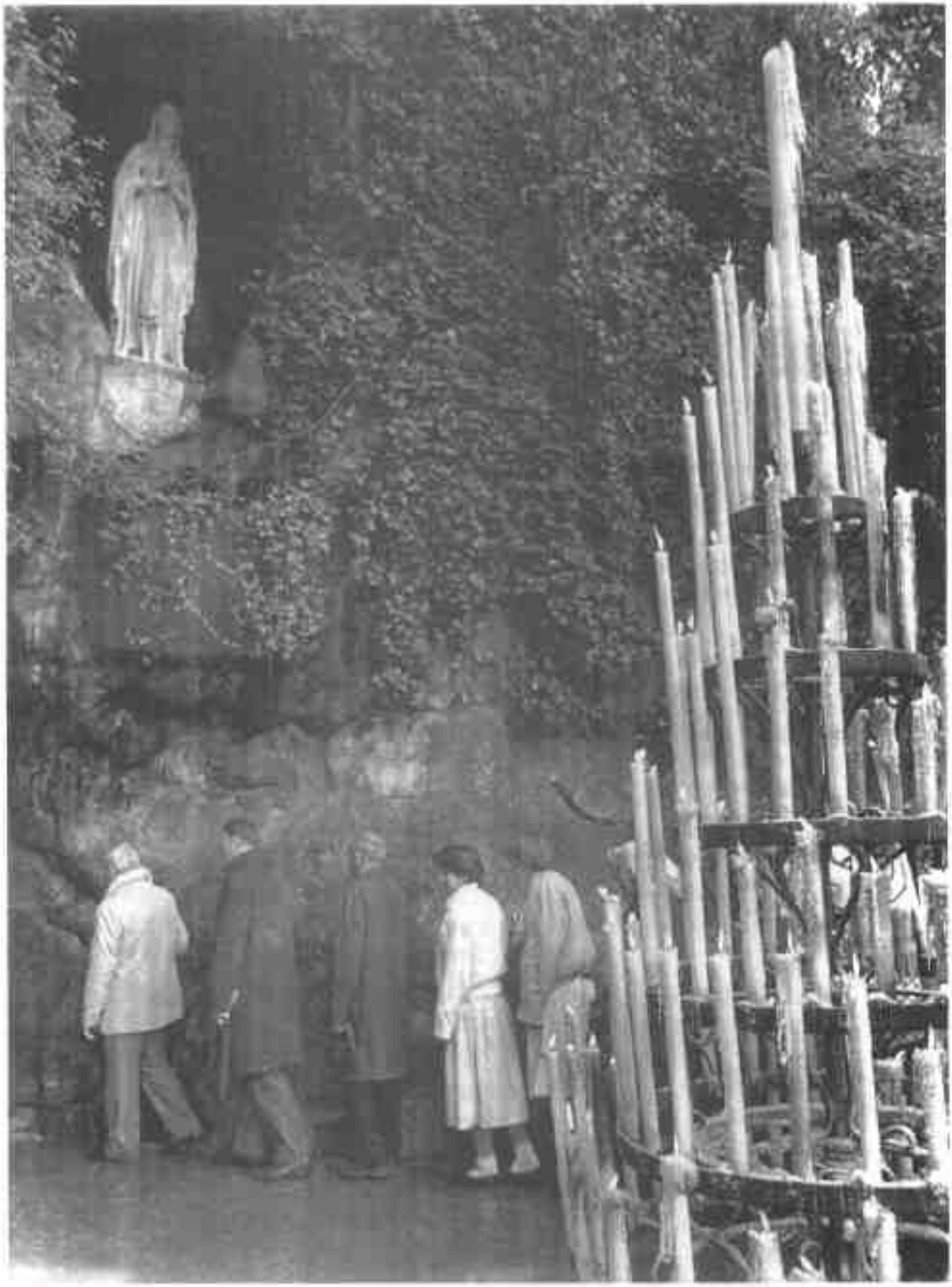
的正好相反。后者希望把某一圣经译本扩展到许多圣经译本中去。而天主教却没有一本完全属于自己的圣经，他们千方百计地把各种译本转化成一种译本。因此，德国、奥地利、卢森堡和瑞士的天主教主教们都接受学究气很重的圣经译本（1979—1980）。

朝圣

如果说现代交通的发展对教会管理及教会间的关系产生了影响，那么它同时也增加了朝圣活动频率。大众旅行的新时代，也是大众朝圣的新时代。朝圣和旅游常常合二为一，难以区分。随着交通的发展，越来越多的人能参观历史上的
354 朝圣地罗马和耶路撒冷。有史以来第一次有大量的新教徒能够前往基督教的这两个发源地朝圣，或让旅游公司带他们“追循圣保罗的足迹”。18 世纪，天主教远离罗马的古老朝圣地曾一度衰败不堪，但随着铁路的兴建又开始恢复兴旺。古老的朝圣地勒布艾在 1853 年就接待了 30 万香客。另一个古老圣地——瑞士的爱西德恩在 20 世纪第一个 10 年中每年都有 15 万香客。意大利北部洛雷托的圣母堂从未失去其吸引力。西班牙东北部的康波斯特拉教堂（Compostela）仅能保证开放，尽管交通比较方便，但前往朝圣的香客数却从未恢复到原来的水准。

一些沉默了几十年或几个世纪的旧圣祠被有意识地加以恢复。罗卡马杜教堂（Rocamadour）被聪明的卡奥尔主教改造为圣地，尽管它从未获得原有的吸引力。诺福克的瓦尔辛厄姆堂在宗教改革时遭到破坏，1897 年前后被修复并成为古迹和圣地，到 1934 年，它不仅吸引了罗马天主教徒，而且还吸引了圣公会信徒。有些地方由于拥有圣物而特别受到青睐，如特里尔的基督圣衣，都灵的基督裹尸布（1988 年经过科学检验，证明是赝品）。阿西西原先并不是圣地，后来才成为现代朝圣地，1850 年以来传播的有关圣方济各的知识证明，它对天主教和新教都具有吸引力。

和过去几个世纪一样，新的朝圣地通常也起源于农村的显圣，显圣后往往会留下神迹。19 世纪初在爱琴海丹诺斯岛发现的圣母马利亚像就是一位修女所梦见过的，因而该地很快成为希腊世界的主要朝圣中心。在法国格勒诺布尔附近的拉赛利特（1864）和卢尔德（1858），克罗地亚的伊拉卡（1865），波希米亚的菲利普斯多夫（1871），爱尔兰的诺克（1879），葡萄牙的法蒂玛（1917）等地，都因为显圣而成为现代朝圣地。这些显圣几乎都是由儿童发现的，随后又发现具有治愈神力。对此，教区神父可能会表示怀疑，不可知论者可能会认为是欺诈，主教可能会进行调查。偶尔，人们的盲目崇拜会被证明是不正当的，但在上面提到的所有例子里，教会经过犹豫，还是认可了人们的顶礼膜拜。其中，卢尔德逐渐成为新的现代大圣地，甚至教皇利奥十三世也在梵蒂冈花园建立了“卢尔德洞穴”。在 1958 年卢尔德圣地发现 100 周年时，卢尔德吸引了 600 万香客。贝尔纳黛特·苏比路丝是一名 14 岁的儿童，她在看到圣母马利亚的显圣后，发现自己确实增添了独特的能力，1933 年她被追认为圣徒。



卢尔德（Lourdes）洞穴畅圣 留居们接着队进入洞穴畅圣本。1858年2月11日至7月16日，加尔纳斯特·苏比路特在这里先后18次见到圣母马利亚的异象。此后发现这地里水可以治病，1862年被官方宣布为畅圣地。许多天主教徒来这里所求病愈并进行宣称活动。

对教会的攻击

20 世纪最突出的特征是恢复对基督徒的迫害。1800 年，欧洲与基督教世界几乎可作为同义语。基督徒认为欧洲在名义上已拥有基督教信仰，而法国革命家对理性的崇拜只是一种偶然的越轨行为。

19 世纪宗教宽容时代产生的思想开放自然引发了许多反基督教的思想。人
355 们反对基督教，与其说是因为基督教不真实，毋宁说是因为基督教的伦理道德对社会没有好处。这种批评主要采取了两种表现形式：第一，基督教宣传服从上帝的旨意，因而穷人本应当被鼓动起来摆脱中产阶级或上层阶级的枷锁，而他们却对中产阶级或上层阶级的压迫俯首贴耳，一味顺从，这便是德国犹太人卡尔·马克思（卒于 1883）在寻求对社会进行激进变革时所持的独特思想。他把基督教看作是鸦片，一种使不幸者安分守己的麻醉品。

第二种批评则刚好相反：基督教之所以对社会没有好处，是因为它保护弱者。世界需要由强人来领导和管理，之所以要这样，是因为一些人天生比另一些强。基督教宣称所有人都是上帝的儿女，结果导致社会趋向积弱、颓废和堕落。这种对基督教的批评又表现为多种形式，其中最惊世骇俗也最著名的，就是德国尼采（卒于 1900）的学说。尼采出身于一个信义宗牧师家庭，在精神病发作之前，他曾有一段杰出的学术生涯。他希望摧毁基督教社会的价值观。他认为民主对社会有致命的影响，并把民主的绝大多数缺陷归咎于它赖以存在的基督教价值观。但从后来迫害基督教会的角度上看，更有影响的是种族理论家。休斯顿·斯图尔特·张伯伦（卒于 1927）是一位英国人，出身于海军和陆军家庭，后来与一位德国女人结婚，深受德国作曲家理查·瓦格纳的日耳曼种族狂热的影响，在一次世界大战期间入籍德国。他的《十九世纪之基础》(*The Foundation of the Nineteenth Century*，第一版为德文版，出版于 1899 年，英文版出版于 1911 年）一书吹捧日耳曼人（即所有日耳曼民族）是人类及人类文化注定的领导者。他抵制教会，但怀有一种宗教归宿感，认为日耳曼人才是上帝的选民，他不能容忍基督为犹太人。

但最早对迫害产生影响的思想是：不镇压天主教，民主就得不到保障。这种理论本身自相矛盾：民主主张自由、宗教宽容和人权，但法国革命表明，当视天主教会为革命的敌人时，这种对自由和宗教宽容的信仰即告结束。在比利时、西班牙、瑞士（某种程度上）、德国、意大利（方式不同），尤其在法国，即将到来的自由民主制度正在为争取公民的权利向反动教会发起挑战，而教会的主教们则受到驯服的修会，甚至比较反动的教皇的支持。在 19 世纪，所有上述国家的教会在政治上都坚持保守主义，排斥自由主义。争取教育控制权的恶战已经结束，在这场战斗中天主教修会总是起显著的作用。一旦教会问题或反教会问题变成政治问题，教会就会成为民主主义者的替罪羊。后者虽有内部的派别之争，但在对外时仍可联合起来一致反对国内各教会的残余力量。

19 世纪中叶，革命引起的动乱使教会陷入十分悲惨的境地：

在 1846 年的西班牙，59 个主教区中就有 38 个丧失了主教；修道院和教会机

意大利与教皇签订拉特兰条约　图中签文件者为墨索里尼，桌子顶端站立者为红衣主教加斯帕里(Gasparri)。在该条约中，教皇放弃了对罗马城的要求，接受梵蒂冈城的主权，意大利承认天主教是惟一的国家宗教，在学校中推行天主教教育。

构屡遭洗劫，常常空无一人，教士们大多过着贫困交加的生活。

在1848年的意大利，由于骚乱分子向教皇庇护九世的宫殿开枪射击，并且打死一位靠近教皇站在窗前的教廷官员，庇护九世化装逃离罗马城，耶稣会士们也随之悄然撤离罗马，以避不测。

在1847年的瑞典，新教徒和天主教徒之间发生了一场真正的战争，即所谓"分离主义者联盟之战"。这是欧洲历史上最后一场公开的宗教战争，其激烈程度令人觉得好像时间退回到了17世纪似的。

19世纪，德国的主要变化是领导权由历史上著名的天主教国家奥地利转移到 357
主要新教国家普鲁士手中。1871年，在普鲁士的领导下，除奥地利以外的整个德国得到了统一。既使欧洲基督徒的感情发生了很大变化，拿破仑·波拿巴上台之前，欧洲的权力平衡仍和宗教改革以来的情形一样，倾向于天主教国家一边——奥地利、法国和西班牙等大国与英国和北德的新教相对抗。拿破仑倒台后，西班牙力量遭到削弱、法国更弱，而英国、北德新教和非罗马天主教国家的俄国则变得越来越强大。此后，一直到1918年，欧洲国家的权力平衡决定性地倾向于新教一边。1918年后，除了意大利的墨索里尼与教皇庇护十一世同意（根据1929年的拉特兰条约）意大利是天主教国家外，其他各国已不能自称为新教国家或天主教国家了（经过协商，1984年对拉特兰条约作了修改，取消了"罗马天主教为意大

利国教，罗马为圣城”的条文）。

因此，德国新的新教统治者把天主教徒（主要集中于巴伐利亚、莱茵兰和被占据的波兰地区）看作是德国统一的大敌。从1871年到1880年，德国首相俾斯麦采取了颇具威胁性的行动，把天主教徒排除在公共生活之外（即所谓的“文化斗争”）。“文化斗争”这个词不够准确，因为它试图表明新教有“文化”，而天主
358 教没有文化。文化斗争的主要打击对象是普鲁士。俾斯麦驱逐耶稣会士，后来又驱逐其他修会的修士，置教育（包括教士的训练）于国家控制之下，并关押和驱逐抵抗的主教或其他神职人员。在一个承认公民有民主权利的国家，这种半心半意的迫害注定是不会长久的；在文化斗争开始后的10—15年中，绝大多数反天主教措施很快被取消。

不过，自由政府中最奇怪的偏激行动发生在法国，而不是德国。1870年，德国人推翻了独裁者路易·波拿巴，随后法国逐渐发展成为西欧（除比利时外）第一个真正稳定的现代民主国家，并致力于自由主义、宗教宽容和人权的发展。民主主义者认为，教会同邪恶的独裁统治联系在一起，因而民主无以保障，教会也不能同民主相互调和。1892年，教皇利奥十三世试图使法国教会公开与新的共和国和解，但他无法使绝大多数天主教徒背弃对旧君主和波拿巴主义事业的忠诚。因此，法国议会相继通过了旨在削弱教会的措施。然而，由于历史不幸的巧合，1894—1906年发生了德雷福斯案（Dreyfus case）：根据编造的证据，一名犹太军官被指控将军事秘密泄露给了德国。这一案件造成了法国人的分裂，天主教会和许多著名的小册子作者都因站在军队一方而受到牵连，许多人受到反犹语言的污
359 辱。德雷福斯案激起了法国人对天主教的恶感，给业已存在的反教权运动火上加油。1903年，憎恨教会的前神职候选人埃米尔·库比斯（Emile Combes）成为首相。他关闭了约几千所学校（或使它们与宗教分离），驱逐了约2万名修士和修女，并让法国总统只访问意大利国王，而不访问教皇，还从梵蒂冈召回法国大使，提出使教会与政府分离的法案。库比斯政府的反教权主义甚至在信仰自由的社会主义者看来都显得过于激进。1905年他被迫下台，但他的继承者改头换面地将其法案付诸实施。他们将所有教会财产收归国有，允许神职人员使用国家控制的绝大部分建筑物。不过，由于法国是民主国家，故共和派的这种反教权主义不可能继续太长时间。同时，反教权主义与自由和人权的原则也是水火不相容的。20年后，反教权主义已成为历史的回忆。但这时西班牙、葡萄牙、瑞士和普鲁士的反教会情绪尤为明显，而且由于这些国家的自由派政府极不稳定，以致它们只好违背自己的原则，拒绝给反自由主义的教会以充分的宽容。

很难说这种对教会的攻击会在多大程度上加强教会。在德国，文化斗争中对天主教的进攻大大加强了天主教的自我意识和战斗精神，在法国，反教会运动也具有相类似的影响。然而同样在法国（还有西班牙），这场斗争因使人们最深沉、最虔敬的感情受到伤害而分裂了国家精神的基础，留下了与宗教重新取得认同的问题，而且这些问题延续的时间比反教会立法的影响时间还要漫长。

基督教社会运动

大约从1860年到1930年（或稍后），是各阶级互相斗争的时代。在这段时间，欧洲建立了社会主义政党。除英国的政党外，绝大多数政党都持有反对基督教（至少是反对教会）的偏见。教会一开始就对这些政党深恶痛绝。一部分原因是这些政党谴责教会是资本主义压迫的代理人，另一部分原因是它们宣传基督教通常无法接受的阶级斗争，有时还因为一些政党宣传绝大多数基督徒视之为无理的暴力革命。1878年，普鲁士教会当局批准了把社会党视为非法组织的法律。

因此，有几个教会建立了基督教社会主义团体，它们希望向基督徒表明，社会主义有其合理之处，同时也试图向社会主义者表明，基督教不像他们想象的那样，是压迫工人阶级的制度的一部分。这些最早的调和论产生于19世纪40年代的法国和德国。但"基督教社会主义"这一名称，是在英国神学家弗雷德里克·丹尼森·莫里斯和小说家查理·金斯莱（在1848－1853这5年）的倡导下才普遍为人所知的。这里的问题是，教会的惟一职责是否就是使人们皈依基督教，而 360
把政治留给政治家去考虑——或者说，如果社会不公正，教徒们是否有责任去改造社会。莫里斯的门徒查里·哥尔使温和的基督教社会主义在英国基督教中产生了深远影响，并打动了威廉·坦普尔（1942－1944坎特伯雷大主教），后来在新的非洲也产生过巨大的影响。

在德国，阿道夫·斯特克建立了基督教社会主义政党，但由于反犹太人而声名狼藉，很快便销声匿迹了。在瑞士，基督教思想家库特（Kutter）和拉加斯（Ragaz）建立了宗教社会主义国际联盟（1903－1906）。该联盟提出社会主义对教会是一种像宗教改革那样的新启示，其主张深受德国牧师克里斯托弗·布伦哈特（Christoph Blumhardt，1900－1906为符登堡的社会民主党议员）的影响，而布伦哈特实际上是新教德国第一个真正重要的基督教社会主义者。

在罗马天主教会中，德国美因茨的凯特勒主教（在1867及1867以后）试图使他的教会同情社会主义或社会主义中比较好的理想。教皇庇护九世在《谬说要录》[①]（1864）中谴责了社会主义，他的继承者利奥十三世也老调重弹。然而，1891年，利奥十三世发布了《新事物》（*Rerum Novarum*）通谕，给天主教徒中希望净化社会主义理想的人以更大的活动余地。通谕的重要性在于，它使欧洲教会与社会主义政党（除共产党社会主义外）之间的紧张状况逐步得以缓解，这也是20世纪前30年中值得注意的一个主要特征。

基督教与国家社会主义

如果说从前还只是天主教遭到攻击，那么到后来所有教会都没有逃脱更为可怕的进攻。中欧新生的民族主义者发现，他们很难把基督教原则同自己的需要调

① 《谬说要录》　教皇庇护九世1864年所批判的80种谬说，其中包括现代修正主义、泛神论、自然论、绝对理性主义、社会主义、共产主义、秘密社团及自由的教牧组织等。——译注

第一次世界大战中的宗教 法国士兵在1916年发生激烈交战的杜阿蒙特要塞（Fort Douaumont）参加午夜弥撒。

和在一起，基督教无视他们的和平愿望和国际主义，并对激进主义进行抵制。基督教习惯于不抵抗，不到万不得已不使用暴力，并坚持不分种族和文化，每个人都是上帝的儿女。马克思主义者之所以不喜欢基督教，是因为基督教反对革命（除非万不得已），而且在马克思主义者看来，教会是中产阶级社会的支柱。而种族主义者之不喜欢基督教，是因为基督教反对国际战争（除非万不得已），且基督教的影响会阻碍据说是代表人类未来的民族的兴起。当阿道夫·希特勒写《我的奋斗》（1923年写于狱中，1925年和1927年出版）时，他从休斯顿·斯图尔特·张伯伦的思想中找到能充分证明民族主义和反犹太主义理论（他对这些理论已到了入迷的地步）的合理成分：耶稣不是犹太人，教会败坏了耶稣的影响，并使他的福音信息犹太化了。希特勒本人曾受洗为奥地利的罗马天主教徒，但从十几岁开始，他就憎恨罗马天主教神父，蔑视新教牧师。

在1914年，人们认为这种理论仅仅只是一种妄想，靠它来摧毁基督教的想法简直是天方夜谭。但第一次世界大战动摇了人们的这种自信。当时没有一个人曾经想过，所谓的基督教国家会屠杀（或将要屠杀）数以百万计的生灵，欧洲在世界的领导地位遭受了无可挽回的损伤。作为这场战争的直接后果，这两种不同的反基督教理论——宗教是麻醉人民的鸦片，以及宗教是抵御民族主义理想的堡垒——在世界上最强大的两个军事国家产生了深远的影响。

从1917年开始，马克思主义政权在俄国取得了统治地位，在接着的30多年时间里，它一直试图扼杀俄国基督教。从1933年开始，一个强有力的民族主义政府统治了德国。在其后的二三年时间内，纳粹党试图利用德国天主教和新教教会

为民族主义服务，同时在国内培养一种使命感，要人们为国家事业作出自我牺牲，相信德国是上帝的选民，并把犹太人赶出德国。民族主义在这方面取得了一些成功。这种对自我牺牲和使命感的呼吁与基督教的某些方面不谋而合；软弱的教会领袖的让步和妥协则又从另一方面纵容了民族主义。以致迟至1939年，仍有一些教徒和纳粹分子希望民族主义同基督教联姻。但1937年，希特勒本人已不再相信 362
教会对德国的命运有任何作用。1934年，新教徒建立了所谓的“认主教会”以抵制教会的纳粹化。该教会的实际领导人是信义宗牧师马丁·尼慕勒。1937年，希特勒将他投入集中营，而且一直不予释放。认主教会的许多思想都是以瑞士神学的教授卡尔·巴特强烈的圣经思想为基础的。1934年5月，该教会召开了最具启发意义的巴门宗教会议，这在中欧基督教史上具有深远的影响。

在天主教中，一些坚定的主教和神父带头抵抗纳粹化，他们试图借天主教传统从外部获得教皇庇护十一世的支持。经过讨价还价，1933年7月，教皇同希特勒签订了一个非常有利于天主教的协定，但希特勒无意遵守。1937年3月，教皇终于提供帮助，使《忧心如焚》（*Mit brennender Sorge*）这一教谕（标有“万分紧急”）被偷偷地送往德国，并在绝大多数天主教讲台上宣读。教谕向所有的欧洲人揭露了纳粹强加给学校、司法、出版、修道院和修女院的邪恶意志。

教会对纳粹化的抵抗极为分散，而且非常软弱。1937年，希特勒确信基督教对德国统治世界的使命不仅没有用处，而且纯粹是一种障碍，于是决定在打败俄国后即摧毁本国的教会，从而使自己成为欧洲的主人。与此同时，地方纳粹头目也对教会进行迫害（这对绝大多数基督徒说来微不足道，但对个人而言却残酷至极，令人发指），迫害的程度因人而异。1938年，希特勒占领了奥地利，遂开始对奥地利强大的天主教会施以强权和高压政策。

在迫害中出现了许多真正的殉道者。只有一名德国天主教主教被有组织的纳粹暴徒赶出教区。相当数量的天主教神父、新教牧师和教会官员在集中营遭到屠杀（尚不包括1939年德波战争后被屠杀的波兰神职人员）。柏林大教堂的天主教教士利希伯格（Licherberg）在布道坛上抗议纳粹迫害犹太人，结果在被送往集中营的途中去世——当然，即使进了集中营，也不能活着出来。事后看来，这样的事件对整个基督教无关痛痒。在斯大林时期俄国对基督徒的迫害中，基督徒甚至连聚会都有困难。纳粹德国没有发生这种情况，即使警察坐在讲坛下面监视布道，教会也能继续其礼拜仪式。因为有相当一部分教会还继续存在，故其仍然是基督教哲学和伦理的核心，也是对政权不道德行为进行消极抵抗的主体。在某些领域，他们取得了伦理上的惊人成功。1940年—1941年，希特勒批准了安乐死计划，该计划以总理法令作为惟一的法律基础，并对外保密。纳粹分子扩大了它的应用范围，于是大量出现了显然是伪造的死亡证书。秘密一经泄露便使人们极为不安。信徒们，尤其是明斯特天主教主教康特·盖伦和新教牧师波德斯文发起强烈抗议，并力图使希特勒相信这种做法是不明智的。希特勒最后终止了安乐死计划的实施。 365
尽管教会为挽救个别犹太人作了大量的努力，但它对纳粹集体迫害犹太人却没有发出相应的抗议。

马丁·尼基勒(Martin Niemoller)在1951年（左图）。他是1914—1918年战争的潜艇指挥官，从1934年起，成为信义宗教规程及纳粹的"认主教会"领导人。1937年，他被投入集中营，拒绝了纳粹提出的有条件释放，成为基督教抵抗德国国家社会主义的重要性人物。

卡尔·巴特（下图右边第二位）1934年访问普大科，由于他反对希特勒，当年被免去德国的教授席位，并返回其故乡瑞士任教。他拒绝人的理性之张落的激进观点教授关于存在的神学，使得"自然神学"成为不可能。

宗教与纳粹　纳粹分子响应“德意志基督教”运动。如图所示，1934 年，他们在柏林古斯塔夫·阿迪夫教堂（Gustav Adolf Church）进行授旗仪式。

公教进行会（公进会）

在 19 世纪最后 25 年里，天主教教区与新教教区一样，都建立了各种各样的教区组织，尤其是青年俱乐部。此外，还有母亲联合会、储蓄银行、护理协会、祈祷会以及后来的电影中心。在 20 世纪第一个 10 年，这些形形色色的组织在意大利最先被称为公教进行会。“公教进行会”这个词有两层意思。第一，所有这种组织的活动都是统一的行动，服从教皇和主教们的领导；第二，他们是平信徒传播福音的手段，因为教会要求男女平信徒为社会承担先前由神父从事的工作。教皇庇护十一世 1922 年给“公教进行会”下的定义为：“平信徒在教会的监督和指导下参与使徒的圣工”。

公进会在不同的国家采取不同的形式，最常见的是青年运动。在比利时，约瑟夫·卡尔迪金神父建立了产业工人组织，这是非常成功的青年运动，后来为其他国家所仿效。但公进会中最大的问题是它与政治的关系问题。两次世界大战之间的几十年里，教会和国家签订了许多协定，为双方的关系奠定了基础。独裁者不喜欢教会的青年运动。墨索里尼决定使意大利青年人成为青年法西斯主义者，因此对公进会进行干涉，引起了教皇的不满，后者在 1931 年的训谕中对他倍加指责，

但他依然我行我素。在德国，公进会一直很弱小，希特勒镇压了除希特勒青年会以外的所有青年运动。第二次世界大战后，公进会以努力将共产党逐出意大利权力舞台而著称，政治影响日益明显，但有段时间其本身也为这种政治声誉所累。20世纪50年代和60年代，一些经营俱乐部的年轻人同一些神职人员的关系日益紧张，前者富有进取心，不满足于目前的活动，后者则认为公进会的目的就是要让平信徒服从神职人员。

“上帝的圣工”也是征募平信徒在教会的监督和指导下参与使徒圣工的一个机构，最早于1928年由西班牙的一名神父在马德里建立。西班牙内战以及后来发生的一系列事件使得该组织在教会和国家中的政治倾向偏右，它的领导人通常也属于右翼。1960年，罗马承认了这一组织。“上帝的圣工”创办了潘普洛纳天主教大学和其他一些教育机构。

抵抗的权利

希特勒对基督徒的迫害产生了意想不到的后果。所有基督教徒都同意，基督
366 徒对邪恶政府的抵抗必然是消极的，即使是违背政府的意愿，也要尽力避免采取不道德的行动。新约为基督徒规定了严格的国家理论和逆来顺受的道德职责，在这种情况下，基督徒能不能从事积极的抵抗呢？如果制止邪恶不公的惟一办法是图谋反对暴君，那么，基督徒能成为这样的密谋者吗？16世纪广泛出现过关于弑君的辩论，但在基督教内部几乎没有进行过这方面的辩论。许多人（可能占绝大多数）仍然认为，他们不能与政府对抗。但一些身居高位的人则持相反的观点。在德国，尼幕勒牧师的门徒狄特里希·潘霍华恰恰与一些反希特勒的主要世俗密谋者过从甚密。他确信自己必须加入这种密谋，结果由于付诸行动而被处死。耶稣会神父德尔普也遭受同样的命运。1940年初，教皇庇护十二世秘密充当德国反希特勒密谋者和该国政府之间的联系渠道，结果导致舆论大哗。教皇声辩其做法可能会挽救许多生命。

但舆论界仍有争议。由于南非和拉丁美洲新兴的解放运动援引欧洲的先例证明基督徒诉诸武力反对军事独裁是合法的，这一点在基督徒的争论中将变得极为重要。在这方面，非洲、亚洲和拉丁美洲教会的领导人和欧洲教会的领导各持己见，且互不相让。

在当时的欧洲，除德国与俄国之外，其他各国也对基督徒进行过迫害，其中最严重的是西班牙。自1936年共产党或无政府主义者试图抵制佛朗哥将军以来，西班牙杀害了大量无辜的修士、修女和神父。在内战中，很难说谁最先大开杀戒，但重要的是，当内战失去控制时，极左派军队选择了这些善良的人充当他们的主要牺牲品。屠杀一位从未伤害他人、却可能做了许多好事的修女，除非像纳粹对犹太人那样走火入魔，否则是下不了手的。如果说纳粹的态度可以从欧洲漫长的反犹历史中找到部分（只能是部分）答案的话，那么西班牙无政府主义屠杀修女只能从欧洲曲折的反教会历史和被马克思主义所抛弃的非常奇异的糟粕中得到解

海珊罗内战中的天主教与反天主教 佛朗哥将军的部队在比尔博（Bilbao）圣尼古拉斯（San Nicolas）教堂的门廊举行户外弥撒（上图）。政府支持者在身后的教堂焚烧时向共产党鼓掌（下图）。

释。在现代对基督徒的迫害中，基督徒更容易因其行善和以行善为业而遭到虐待。

教会与国家的关系

上述新的与基督教为敌的态度同该时期欧洲正在进行的教会与国家的分离过程没有必然联系。民主意味着在法律面前人人平等，从而使每个人都拥有信教或不信教的同等权利。尽管各种社会的动荡、欧洲政治的变化都会产生移民和复合社区，并形成多元宗教或多元教派的现代社会，但有的国家也许仍以某一教派为主，如西班牙、葡萄牙、意大利、南部德国、比利时、波兰以天主教为主；另一种可能是由某一个教派起着主导作用，如苏格兰的长老会，英国的圣公会，瑞典、挪威、丹麦的信义宗，荷兰和瑞士北部的归正宗教会，德国西北部的信义宗。此外，尽管国教可能不是人数最多的教派，但由于历史或民间传统的关系，不少国家仍以国教作为主要宗教。不过，在这个时期，即使某个教派人数众多，并有历史传统的支持，但其特权均难免逐渐遭到削弱。

1905—1906 年的法国政教分离活动同敌视教会并无多大关系。政教分离往往随某个君主被推翻而发生。当凯瑟·威廉二世在 1918 年德国革命中被废黜后，德国所有教会都失去了它们原有的地位，以至名存实亡，而后来的几届政府则继续操纵教会领导人的权柄。这次革命保留了习惯上被视作国教主要特征的权利，如对公民征收教会维持费的权利。西德为教会征税的制度一直保留至今。连希特勒也从未废除过教会税（尽管他暗地里对教会税不满，并计划在战争结束时废除），东德也只是 1945 年后才由共产党政权废除了教会税。1868 年，英国废除了教会税，爱尔兰则在 1833 年就废除了教会税。在瑞士，各州自行为教会征税；在 1980 年的公民表决中，政教分离的建议被挫败。在幸存的君主制国家中，宪法维持旧国教的各种形式，例如在西班牙、英国、瑞典和比利时，君主都必须信旧国教。英国直到今天，奥地利直到 1918 年革命，一直规定旧国教代表可以进入议会上院。不仅君主国家的宪法，而且其他国家的宪法也都常常坚持国立学校有义务向人们传授基督教，除非对方是由于认识上的缘故而拒绝接受基督教教育。当然，人们对此尚有争议。

369

在促使古老的教会与国家政府分离的过程中，尽管在法国、西班牙和意大利都出现了与宗教为敌的情况，但这种敌对并不必然。许多政教分离的提倡者都是国教虔诚的成员，他们仅仅是希望平等和公正，因而致力于消除国家内部的不满情绪，或使教会摆脱国家的干涉。如国家行政当局否决教会的立法或禁止教会出版书刊，提名首席牧师，否决教会提出的候选人等，他们认为都是不合时宜的，要求让教会在教务和牧养上自行其事。

但在整个欧洲，人们仍然可以看到由国王提名主教这一古老制度的遗风。各国都认为教会领导人在制造舆论方面举足轻重。1945 年后，在东欧所有共产党国家中，教会不可能选择一个无法让国家政府接受的主教。在法国和西班牙，主教仍然由政府和教皇协商产生。在英国，则由君主（往往由首相代劳）提名圣公会

1869—1870 年第一基梵蒂冈公会议 在该会议的教令，该会议宣称教皇就以如此推理问题所作的说明地对无误，他的教诲无需获得教会的同意。

的主教候选人(大约从1922年起,开始从大主教提供的名单中加以选择;1977年,国王同意将圣公会大议会委员会提供的候选人减少到两人)。各国政府在教会中的权力遭到削弱有不同的原因,有的是因为国家在民主过程中的权力逐步削弱(这仅是民主过程众多特征之一),有的则因为在选择高层神职人员时,需要从每个教派或不属于任何教派的人中进行选择,故国家感到为难;还有一种情况是,作为当时政治压力集团的教会力量薄弱,对国家来说并不重要,故它可以让教会对自身领导人的选择有更多的发言权。对独裁政府而言,最后一种观点从来就被视为难以接受的。在独裁专制或决策集中的国家,政府总是在控制或影响对主教的选择,不过,它们同时也控制其他大量的人事选择,如对工会领导人的选择。

普世教会运动

371 在现代交通时代到来之前,教会与教会之间惟一成功的联盟是1817年普鲁士信义宗与归正宗教会的联盟。此后,德国其他各州也纷纷予以仿效。这些联盟是以州为单位,通常为普鲁士的绝大多数信徒(但绝不是所有信徒)所接受。

由于现代交通业的发展逐渐把整个世界联系在一起,加之现代政治或交通的便利造成了巨大的人口流动,基督教各派开始感到各自为政有种种不便。起初,罗马教会对联盟并不感兴趣,它希望其他教会承认教皇的权威,因此不赞成谈判——一旦参加谈判,就意味着罗马教会只是若干教会的普通一员。东正教会也不是一开始就对教会的联合感兴趣的,其理想是要让其他教会接受东正教的教规和崇拜方式。19世纪,一些罗马天主教徒和东正教徒感觉到有不少新教徒对天主教有了较深的理解,并对天主教的崇拜日益同情,这对他们产生了很大的影响。溥西教授(牛津大学希伯来文教授)和牛津运动(即纽曼、基布尔和溥西在1833年创始的高教会派复兴运动。由于它最初的出版物是一些短文,又称书册派运动)的追随者,以及英国圣公会高派神职人员都论证过许多有关公教会合一的问题,并得到一些开明的罗马天主教徒的同情。1870年,梵蒂冈公会议甚至未经教会正式同意就公开断言说,教皇就信仰或道德所发表的论述是永无谬误的。1871年,德国和瑞士无法接受这种说法的教授组成了旧天主教,表明它不承认梵蒂冈会会议"新"教义的天主教,因而可以不服从教皇。自然,东正教会、圣公会高派成员此时均以乐观的态度来看待这一叛逆行为,并希望这将为建立广泛的普世教会铺平道路,以回到特兰托公会议的轨道上来,同时期待各教会能同意恪守基督教最初几个世纪所确立的信仰。为此,在慕尼黑教会史教授、反梵蒂冈领导人塞林格尔(Döllinger)的主持下,1874年和1875年,先后两次在波恩召开了现代"普世教会会议"。会议规模不大,与会者约有50人,其中还包括许多平信徒。两次会议的实际成果不大,但它们开创了各教会彼此相互理解的新时代。作为会议的成果之一,圣公会在美国之后提出《兰柏特四点宣言》(1888),从而构成圣公会考虑重新联合的基本条件:相信旧约和新约中包含着拯救所必需的启示内容;恪守使
372 徒信经和尼西亚信经;确认洗礼和圣餐礼;实行具有重要历史意义的主教制,并

根据不同民族的需要来设立这一教制。一旦教会提出这样的文件，就表明寻求普世性基督教会的合一运动已拉开帷幕。

与此同时，两种完全不同的趋向产生了现代普世教会运动。从1846年起，各种新教团体在“福音派联盟”中实现了联合，该联盟有意识地联合新教徒抵制天主教。尽管它从未产生过大的影响，但这是普世教会运动的第一次实践。联盟与其说旨在基督教的合一，不如说是新教教会的合一。

其次，出于传教方面的需要，尤其是在非洲和印度传教的需要，出现了各教会间更大范围的合作。这一点很重要，因为这最终成为非洲、印度和后来的拉丁美洲教会开始影响欧洲基督教的主要途径。非欧洲的教会往往弄不明白，其教派之间的关系为什么会因与其不大相干的欧洲传统观念而变得日益复杂。于是，教会传教活动的扩展成了把普世教会思想灌输到欧洲，从而建立推动实现普世教会理想的组织的主要渠道。1910年在爱丁堡举行的世界宣教大会，导致了1927年洛桑“信仰与教制”运动的诞生，最终促成1948年阿姆斯特丹世界基督教联合会的诞生。这些运动和组织鼓励基督教各派领导人进行更多的对话和协商。1961年，俄国正教第一次派代表以官方的身分出席世界基督教联合会大会，罗马天主教会也派官方“观察员”参加了大会。

因此，所有普世教会运动的主要成就无一例外地都是在欧洲之外取得的。大约从1960年起，日内瓦普世教会运动总部主要由以前曾处于殖民统治下的非欧洲教会势力起领导作用，随着该组织获得越来越多的作为世界基督教代言人的权力，欧洲的一些教会和它的关系日趋紧张。在欧洲基督教中，普世教会运动作为一种组织（而不是一种情绪），在20世纪50年代的影响比在20世纪80年代要大得多。这主要不是由于欧洲教会间的紧张关系，而是由于许多人认定的那种在普世运动初期即抱有的希望和乐观主义没有及时产生效果而造成的。在此期间，普世教会的侧重点也有所不同。1950年，普世教会运动的首要任务是神学方面的，其总干事是荷兰著名神学家胡夫特（Vissert Hooft）。到1980年，普世教会运动开始强调伦理、解放，尤其注重传统的教会能为新兴教会做些什么。这一时期的总干事菲力普·泡特来自西印度群岛，他是一位合乎道德规范要求和具有政治领导才能的人，但对神学使命似乎并无浓厚的兴趣。

然而，建立普世教会的情绪却在欧洲教会中产生了影响。各教会更愿意互相分享讲台，甚至对方的教会建筑物，并在共同的社会领域进行合作。

有关普世教会的意见分歧在罗马天主教会中最为明显。反宗教改革的罗马教 **373**
会宣称，惟有它才是真正的教会；非罗马教会的基督徒（如果曾经接受天主教的施洗）只是罗马教会的一部分，他们所属的只是不同的教派，而不是教会。19世纪，天主教的活动范围越来越集中于罗马，教皇庇护九世只好承认：由于一些人对真正信仰“无可奈何地缺乏神学概念”，因而也许会从教会之外获得拯救。这是天主教思想传统上所作出的较大的一次退让。但这并不影响天主教会的一贯主张，即它不会以任何方式同其他教会合作，以免使对方错误地把天主教当作一个普通教派。东正教中有一部分人则例外，他们勉强承认自己是公教会中需要补足的一

教会在团契中走到一起来 图为教皇约翰·保罗二世与英国圣公会坎特伯雷大主教罗伯特·伦西1982年一起在坎特伯雷大教堂共同祈祷时的情景。

个组成部分。但这种退让既不影响天主教对圣公会的态度（教皇利奥十三世在1896年的训谕《使徒治理》（*Apostolicae Curae*）中谴责圣公会的教牧人员是非法的），也不影响教皇对任何新教派别的态度。随着普世教会运动变得越来越强大，教皇庇护十一世正式表明拒绝参与该运动（1928），以免被误解承认罗马天主教只是众多派别之一。其训谕还禁止罗马天主教参与同非罗马天主教的会谈。

第二次世界大战后，所有这一切都发生了变化。1958年，教皇约翰二十三世即位，形势开始有所扭转。他召集第二次梵蒂冈公会议，其目的部分在于修复东西方的分裂。他仍然承认西方的新教教会为兄弟教会。在1959年的训谕中，他称非天主教是“分离的兄弟姊妹和后代子孙”。1960年，教皇建立了“促进基督徒合一秘书处”。同年，他接见了坎特伯雷大主教费希尔。1961年，他派罗马天主教观察员出席在德里召开的世界基督教联合会大会。后来其继位者保罗六世将这种新式的、比较仁爱的态度又向前推进了一步。1965年，他和君士坦丁堡主教阿西纳哥拉斯（Athenagoras）达成联合宣言，宣称对1054年教皇和君士坦丁堡宗主教彼此革除教籍表示悔意，因为这一事件曾在两方面的教会史上留下了污点。1967年，教皇在同坎特伯雷大主教伦西会面后，再次接见阿西纳哥拉斯主教。1982年波兰籍教皇约翰·保罗二世和圣公会坎特伯雷大主教伦西一同前往坎特伯雷大教堂做礼拜，最终打破了罗马天主教不能同其他基督徒一起做礼拜的理论桎梏，不过，他们仍未能同领圣餐。

所有这一切只是教皇迈出皇宫并走向世界的一部分。19世纪对教会的攻击促使教皇明哲保身，并把梵蒂冈的围墙筑得越来越高，使之成为圣所而不是都城，这

也迫使教皇对整个世界采取强硬态度。“梵蒂冈之囚”这一名称即反映了他的处境，后来该词组又被用作1870年以来各教皇的代名词。由于意大利人夺走了教皇具有悠久历史的教皇国，故直至1929年墨索里尼根据拉特兰条约建立梵蒂冈国时，问题才得到解决。梵蒂冈国的面积尽管只有100多英亩，但它却是一个独立的主权国家。

从1929年起，教皇又获得了一定程度的政治独立，遂逐渐开始更自信地在 375
世界范围内采取各种行动。此后的教皇大都在1870年以后的罗马环境中长大，他们被笼罩在罗马至高无上的优越感之中，因此普世教会运动被耽搁下来。教皇庇护十二世便是其中的典型，他从1939年至1958年一直担任教皇的职务，注重祈祷，个性深沉，堪称一位真正的修士教皇。在此时期，原欧洲政治的巨人、意大利国的旧统治者正为其失去国家和成为纯粹的精神领袖而心神不定。教皇庇护十二世的统治即处于这一过程的风口浪尖之上。1978年，约翰·保罗一世拒绝加冕为王标志着这种状况终成定局。

但从1958年约翰二十三世即位起，教皇开始走向世界，从而其僵硬的态度得到缓和，宗教仪式被简化，心胸更加开阔，心地更加善良。同时，教皇开始迈出中世纪以来一直深居简出的宫殿走向外部世界。现代国际航线的开通，使这一切成为可能。保罗六世是第一个到耶路撒冷和其他圣地朝圣的教皇。他到孟买出 376
席过圣体大会，到纽约与联合国官员会谈过，还在葡萄牙圣地为法蒂玛和圣母马利亚像作过祈祷，甚至还访问过乌干达教会和远东教会。这是完全新型的教皇，他利用现代交通的高速度出去迎接世界的挑战。到1978年保罗二世成为教皇时，教皇的主要工作和使命就是旅行：教皇和教皇一职成了向世界传播福音的标志。

自然，从高墙中走出来有人身危险。保罗六世在访问马尼拉时就曾经险遭暗害。1981年，约翰·保罗二世在乘吉普车经过圣彼得广场时被人用枪击中胃部，伤势严重。在葡萄牙，又有人企图暗杀他。人们到处传说有人要杀害约翰·保罗一世，以阻止他的改革计划。实际上，这种传说没有任何根据，但也表明做新教皇是得担冒一定风险的。

基督教葬礼的改革

城市社会的发展带来了欧洲教会某些习俗和道德判断的戏剧性变化。

首先，基督教的丧葬习俗发生了重大变化。在实行火葬前，对墓地需求的压力一直在增长之中，实行火葬后，这一实际困难才算结束。火葬需要特殊设备，而它们直到1873年才问世。1875年，火化器在一片怀疑和批评声中首次启用。从很早起，基督教就实行土葬，尸体脸部朝东，以求得大复活。根据这一传统观念，罗马天主教会现代教规法（1917年编纂）谴责火葬，主张实行土葬，除非发生瘟疫。凡是要求火葬者，或在遗嘱中提出要火葬者都不能安葬在教会墓地。但在1963年，罗马教会最高宗教法庭规定可以火葬，后来又提供火葬服务。1983年新的教规也允许火葬，但仍倾向于土葬。新教徒起初也反对丧葬习俗的变革，但其教会从未

正式反对过火葬。由于火葬比较卫生和实际，促使人们，也促使教会普遍地将火葬作为基督教的主要丧葬方式。英国圣公会在1928年的祈祷书中正式承认了火葬。

从人类学的观点看，实行火葬是丧葬习俗的巨大变革。目前人们还不能证实，它对基督教尊重人体或复活教义的态度产生了多大的影响。有人认为，实行火葬后教堂的墓地衰落，这将在人们心目中产生潜在的宗教后果。但教会墓地的衰落主要是因为人口的流动使人们离开祖先生死死的地方，而不是因为现在实行
377 了火葬。在火葬刚开始时，自由思想家就极力提倡，他们朴素地认为火葬将打破关于复活的教义。实际上并没有造成这种后果。在某种情况下，对人体的尊重在火化时比土葬时更明显。

离婚

在工业社会，家庭对孩子的成长和成人的健康非常重要，但与古老农业经济时代所不同的是，这时的家庭已不作为经济单位了。城市世界尊重选择的自由，很迟才为女儿选择婚姻。从18世纪起，欧洲各国的婚姻法逐渐不再以圣经或神学，而仅仅依赖“自然法”或教务上的需要作为立法基础。这意味着人们日益承认，离婚除通奸外还有其他的原因。德国宗教改革的后代比较容易接受离异，因为从很早起，一些改革者就承认婚姻破裂的客观可能性。同样，东方人在其传统中也一直承认离异有各种原因。但西方天主教则不容易接受离异，圣公会亦持相同观点。教皇们不断谴责各种离异，认为除非还没有成为事实婚姻，婚约才可以废弃，否则婚姻就不能中止。

随着19世纪欧洲国家离婚条件的放宽（英国从1857年起），离婚率自然大为增高。起初的幅度并不大，因为妇女缺乏独立的机会，尤其是当她们有孩子时离婚就更难。但到20世纪，随着女性就业率的稳定增长，妨碍离婚的这种困难减少了，以至只剩下生育孩子这一需要把不幸夫妻捆绑在一起。结果，离婚率突然开始上升，并使所有坚持家庭生活具有神圣义务的教会大惊失色，它们清楚地意识到轻率离婚可能带来的危害。

但对于在一定程度上受到经济学制约的不可避免的社会运动，教会并不反对。它们很乐意把家长制式的家庭观念转变为男女自由结合为伙伴关系的家庭观念，虽然它们总认为婚姻和家庭具有神圣的义务。1930年，教皇庇护十一世发布了《婚制》（*Casti Cornnbii*）训谕，依然坚持男人为一家之主的思想：“丈夫为一家之主，妻子要愉快地服从。”可是面对现代世界，训谕又说妻子有作为人的自由，当丈夫的要求不合理或损害妻子的尊严时，妻子可以不服从丈夫。教会仍然要求新娘和新郎应当庄严承诺白头偕老，尽管英国圣公会（1928年起）允许新娘在自愿
378 的情况下答应服从他们的丈夫。教会这样做的目的是要惩戒那些不顾一切地离婚，然后又再婚的人。然而，它们是否仍然将再婚视为行淫呢？那些离了婚又再婚的人能否领圣餐并享有教会的礼遇呢？能否允许离过婚的夫妇在教会重新举行婚礼，

如果确实需要这样做，他们是否要第二次承诺白头偕老？由于离婚数字激增，如果教会对上面的绝大多数问题不持强硬态度，那么显然得为家庭及其成员做更多的事。它们不想让人觉得他们在宣称婚姻的持久性和家庭稳定性方面不够卖力，但它们得面对现实。荣誉与爱过于复杂，不能用常规去理解。

教会管理上的这种困难导致了教会矛盾的产生。1969 年，西德新教教会和英国圣公会都把婚姻完全破裂作为离婚的前提。几十年来，这两个教会一直对再婚者领圣餐采取比较灵活的态度。到 20 世纪 70 年代末，至少在某些情况下，它们开始对离婚者重新结婚采取比较灵活的做法。罗马教会则不然，不过其内部有关这些问题的辩论还在继续之中。

避孕

至少从 18 世纪以来，除了主张对男女之间性行为进行节制之外，基督教一直在实施各种原始的控制生育方法。到 19 世纪末，控制生育已初有成效。到 20 世纪中期，控制生育变得几乎完全可靠且有效。由于杂乱的性关系总是带来并不受欢迎的孩子，并给父母带来严重社会后果，致使教会面临着新的道德问题，而这些问题则可能会削弱家庭和忠实婚姻的神圣性。

第一个问题，教会是否将完全接受避孕？按照传统的基督教教义，婚姻的首要目的是培养孩子敬畏上帝。而实行不生育的性交，似乎是对婚姻目的的一种亵渎。这种态度在新教中很快得以改变。之所以发生如此之快的变化，是因为新教教会对婚姻性质和目的强调有不同的侧重点：婚姻不仅总是被看作生育孩子的方式，而且也被看作彼此相爱的一种形式。新教道德家很快承认，家庭控制生育能使这种婚姻目的富有成效，也能使家庭在各种社会条件下生存。它们同时也意识到，如果非洲和印度采用家庭控制生育的办法，许多问题都可以迎刃而解。例如，1930 年，英国圣公会兰伯特会议驳回了谴责避孕的提议。1958 年，兰柏特会议承 379
认，在某些情况下，用人为的办法控制家庭生育是正确的，符合基督教的宗旨。1967 年，罗马天主教神学家委员会的绝大多数委员会建议教皇接受这一观点，但保罗六世拒绝了他们的建议，并颁布《人的生命》（*Humanae Vitae*）训谕，依然坚持控制生育的惟一办法是在育龄期间实行节欲。1968 年兰柏特会议对该训谕采取了非同寻常的步骤，正式代表圣公会予以拒绝。到 20 世纪 70 年代，欧洲的许多罗马天主教徒已明显不再注意《人的生命》这一训谕，但它的观点仍是罗马天主教会的正式教规。一些天主教徒争辩说，该训谕教诲人们去做难以实现的事，但教会不能随意剥夺那些感到无法执行这一训谕的夫妇领圣餐的权利，因为人们有追随其良知的权利。

堕胎

《人的生命》也谴责堕胎，那怕是为了健康的原因。很久以前，教会就谴责堕

胎，但医生挽救生命的权利长期受到认可。1967 年前，英国法律规定只是为挽救母亲的生命才能堕胎。同年又颁布了一项法令允许由于各种各样的原因而导致的堕胎——或者出于母亲的健康原因，或者出于即将降临的孩子的原因，甚至也可能是考虑到家庭中其他孩子的原因。医学的发展使堕胎变得既方便又安全，母亲们可能通过堕胎打掉不想要的孩子，对此教会不得不表态，结果却造成了教会的分裂。那些接受或接近接受《人的生命》观点的人都把各种堕胎（除非不堕胎将严重危及母亲生命）视为杀戮行为，各教会也主张人类生活应具有神圣性。而那些认为民法合乎理性的人则坚持说堕胎对所有方面都有好处，对怀孕早期的堕胎行为不予谴责，但前提（这是大前提）是要维护人类生活的神圣性。在这一问题上，尽管大多数天主教徒站在保守派一边，而大多数新教徒都愿意接受国家的规定，但这种观点上的歧异并没有按照天主教—新教的派系来划分。

由于现代医学的发展，人们可以发生性关系而不要小孩，这在欧洲将不可避免地导致人们对性交采取比较轻率的态度。教会总是教育人们说，性行为必须以婚姻为前提，所有其他形式的性交行为也都是错误的。所有教会都在坚持传播这种教义。但许多年轻人并不理会这一点，他们认为自己虽不准备生孩子，但为什么就不能同居并发生性关系！在欧洲，青年男女先同居，等有小孩时再结婚的做法较之从前更为广泛。教会反感这种做法，它们认为这必然会淡化家庭观念。一
380 方面，它们继续对此予以谴责；另一方面，当这种行为确实发生时，它们在处理上却又比较宽容。在 20 世纪末叶，这也是导致欧洲年轻一代与教会日益分离的原因之一。

妇女的圣工

工业社会改变了妇女在经济中的地位。从前，她们一直是小地产和家庭的雇工，而现在则已成为工厂工人（如果她们有工作的话）。但大多数妇女都没有工作，她们被迫重新回到家里，男子离开家庭到办公室或工厂上班，女人则在家里照顾家庭和孩子。当然，许多妇女也能在纺织厂一类的行业中寻找工作。19 世纪和 20 世纪初，许多妇女在家庭服务业工作。基督教思想家第一次依照神学论据提出：上帝创造的男女具有平等的地位，在两性的伙伴关系中也可以发现上帝施加的影响。新教由于废除了修女制度，妇女很少有机会从事教会专职圣工的活动，但在 19 世纪初德国和英国的奋兴运动中，有几名妇女成了领导人。

城市社会需要修女，但新教却没有修女。因此，从 19 世纪 40 年代起，在英国和德国有许多妇女团体联合起来，像修女那样满足社会的需要，如从事护理、教学和照顾老人。从 1842 年起，这些妇女在英国被称为修女，受到牛津运动的鼓舞，通常接受其领导人溥西博士的直接指导。在德国，他们被称作女执事，相应的团体在 1836 年最先由西奥多·夫利涅（Theodor Fliedner）创立于凯泽厄斯（Kaiserswerth），很快，英国也出现了女执事。与此同时或稍后，罗马天主教会也涌现出许多小型修女会，专门提供有关的社会服务。在此期间，护理业以费洛伦斯·南

妇女参与教会圣工 1987年3月22日，伦敦主教在圣保罗教堂按立71名妇女为执事。是否有朝一日有可能按立她们为教师呢？由于与正教和罗马的关系，英国圣公会未能这样做，但其他国家的圣公会有女牧师。

丁格尔（Florence Nightingale）在克里米亚战争中护理伤员的经历为榜样，成为训练有素、令人羡慕的妇女职业。尽管南丁格尔是一名新教徒，但她对文森·保尔[1]（Vincent de Paul）创立的遣使会天主教修女的了解给了她很大影响。新教团体不能总像修女服从女修长那样让妇女享有领导权，例如，夫利涅就坚持其女执事会必须由男人来组织。但与此同时，新教中其他的护理团体则完全由妇女来领导，其中最早的可能是阿马利·西夫金（Amalie Sieveking）1832年在汉堡建立的护理会。她曾拒绝了夫利涅请求联合的呼吁，因为她担心男人的控制会削弱她的作用。

---

[1] 文森·保尔（约1580—1660） 法国修士，创遣使会救济贫穷和患病的人，1737年列入圣品。——译注

这时，整个欧洲的妇女教育正在发展之中，而在新教国家比在天主教国家更迅速。在1900年的欧洲社会中，如果妇女没有受过教育，显然很难获得和男人相同的薪金；即使受过教育，她们的薪金也不如男人多，因为当时很少有人认为妇女需要工作。在某些地区，如德国，早在1848年，其各个工会就进行了激烈的反对女性工人的运动。于是，妇女运动应运而生。

381 妇女积极参加职业或行业的活动与大多数基督教著作中对妇女的描写大相径庭。教会一贯主张必须由妇女来担任家庭和家庭成员的大祭司。如果所有妇女都决定从事全日制工作（假如这是可能的话），教会简直无法想象这将给孩子和家庭带来什么样的后果。它们很迟才认识到，有相当数量的妇女从不准备成家；另一些妇女准备要一二个孩子，但在孩子长大后同样需要有事可做。它们很迟才认识到，避孕法的流行以及许多节省劳动力的家用设备的发明，为妇女参加工作提供了条件。它们同样很迟才认识到，当时受过教育的女性拥有巨大的从事教会牧养工作的潜力，只不过迄今为止还未得恰当的发挥罢了。

在教会中，一些妇女运动领导人积极发起对教会的抵制运动。她们反对过去把“man”一词用作两性的通用名词，如果这种意见被接受，所有祈祷书都将因此受到影响。她们怀疑基督教强调的上帝为父的某些观念，开始使用一些以女权主义语言表述的奇怪礼仪，这在美国尤其明显。

但是，教会内却掀起了妇女能否担任神职人员的争论。长期以来，比较开放
382 的新教教会一直接纳妇女担任教士和牧师。到19世纪末，这类作法已经开始对公理会等比较传统的新教派别产生影响。在此时期，许多受过教育的妇女历史上第一次可以按自己意愿行事，而所有教会也要求妇女与它们一同承担教会中的职责，如教育、选举教会官员、教会的管理等。在许多领域，天主教会已能启用妇女为修女，它们逐步感到有必要为其他受过教育的妇女扩大从事教会活动的机会。尽管天主教妇女也像新教妇女那样越来越多地得到使用，但相对于天主教人口而言，其修女人数所占的比重仍然有所下降。

383 一方面，妇女担任女执事；另一方面，也担任教会官员。她们常习惯于教书，有时所受的教育比男人还多，对宗教充满虔敬侍奉之心，几乎可以担任所有先前由男性承担的职业（教会中的高级职务除外）。与此同时，在传统教会中，自愿被按立神职的男子数字有所下降。这一方面是因为他们有其他的机会，另一方面则是因为当时知识的日新月异使男人们不太愿意投身过于大众化的职业，尽管他们认为自己是基督徒；还有一部分原因是20世纪欧洲的通货膨胀对教会的原有基金产生了严重影响，使教会难以向神职人员支付薪金。在罗马天主教中，则是因为它坚持神职人员保持独身，不适合20世纪欧洲人的性道德。显然，在这种情况下，不少妇女感到自己完全适合于神职工作。

一些著名的天主教徒，例如法国家喻户晓的加文默罗会圣徒、利雪的德肋撒（卒于1897，当时仅24岁）认为，应允许妇女担任神职。但对于整个罗马天主教教会、东正教教会、圣公会和其他一些新教教会的信徒而言，上述思想同他们所赞同的使徒传统观念大相径庭，因而必将影响当时有所好转的普世教会情绪，破

坏教会间的关系，从而使天主教徒视新教为新的“异端”。

第二次世界大战产生的许多特殊情况致使在集中营中不可能举行正规的礼拜。例如，在东部集中营内，既没有面饼也没有酒，被囚禁的牧师用米饭和米汁代替面饼和酒举行圣餐礼。这种战争条件下的极端危机戏剧性影响着妇女问题。日本军队占领下的香港主教霍尔（Hall）有一名叫李添媛（Florence Li）的澳门女执事。霍尔为设法让她能为信徒主持圣餐礼而特意将她任命为牧师。而她也堪称最优秀的基督教牧师。战后，她服从要求，辞掉教职，后来在中国文革中吃尽了苦头。榜样的力量是巨大的。1971 年，香港的继任主教按立了第一批圣公会女牧师。此后，世界上几个圣公会都接纳了女牧师。但英国圣公会未能这样做，因为其中的一些成员强烈地意识到，这种做法会破坏他们与罗马教会和东正教会刚刚建立起来的友好关系。另一些成员则认为，这种做法与使徒教制背道而驰，除非整个教会作出决定，否则就不能予以采纳。

第十一章　北　美

马丁·马蒂（Martin Marty）

384 在1952年联邦最高法院的一个决议中，威廉·奥维尔·道格拉斯（Willian Oriille Douglas）这个相当注重非宗教思想的法官写道："我们是一个宗教民族。"他因此对美国公民的特征作了如此描绘：这是一个常常被别人视为注意俗事、物质和世俗思想的民族。

"我们是一个宗教民族"，这是大多数美国人对自身的认识。甚至在20世纪末叶，美国人的精神至少在西方世界通常被描绘为具有世俗化的特征。在本世纪下半叶中期的任何时候，面对一个民意测验调查员，美国人会给予同样的回答。不论他们理解的上帝是什么，他们中间90%以上的人会说自己信仰上帝，并且没有理由怀疑他们对上帝的存在持有疑问；70%的人声称自愿注册加入宗教组织，其中，60%的人确乎如此；40%的人声称上周末还在做礼拜。不论他们心里想的是什么，他们的头脑和身体要求他们热情饱满地去熟悉道格拉斯法官所描绘的特征：他们是一个宗教民族。

北临美国、地域辽阔但人口稀少的加拿大情况亦相类似。的确，在每一种调查中，民意测验所显示的数据都比美国略低一些。就这方面而言，加拿大似乎与西欧民族在情感和习俗上有更多的共同之处，但其笃守宗教信仰和履行宗教习俗的人口比例却比欧洲任何一个国家都要高得多。同样，为了与世俗时代保持一定的距离，加拿大人从来就是一个"宗教民族"。

如果人们能用数字来谈论信仰和行为方式的话，那么这两个国家信仰宗教的绝对人数是令人吃惊而印象深刻的。这两个社会的政治形态不尽相同。在美国，从1800年以前美国《宪法》及其《第一修正案》颁布之日起，人们就一直认真努力地阻止所有宗教的建立，甚至防止某种宗教获得特权。世俗社会逐渐取消了对宗
385 教机构的支持，教会不能享受政府的津贴，但其财产免受政府征税——这是一种巨大的恩惠。加拿大沿袭欧洲模式，显得稍为慷慨一些，这使国家资助各种教派创办小学成为可能。不过，在这两个国家，有关问题的解决主要还是取决于那种被称作"自愿制"（the voluntary system）的东西。宗教是一桩私事，从理论上讲，它早该衰落了，但它却趋于繁荣，并定期而有选择地产生公众效应。

美国人信仰宗教的方式

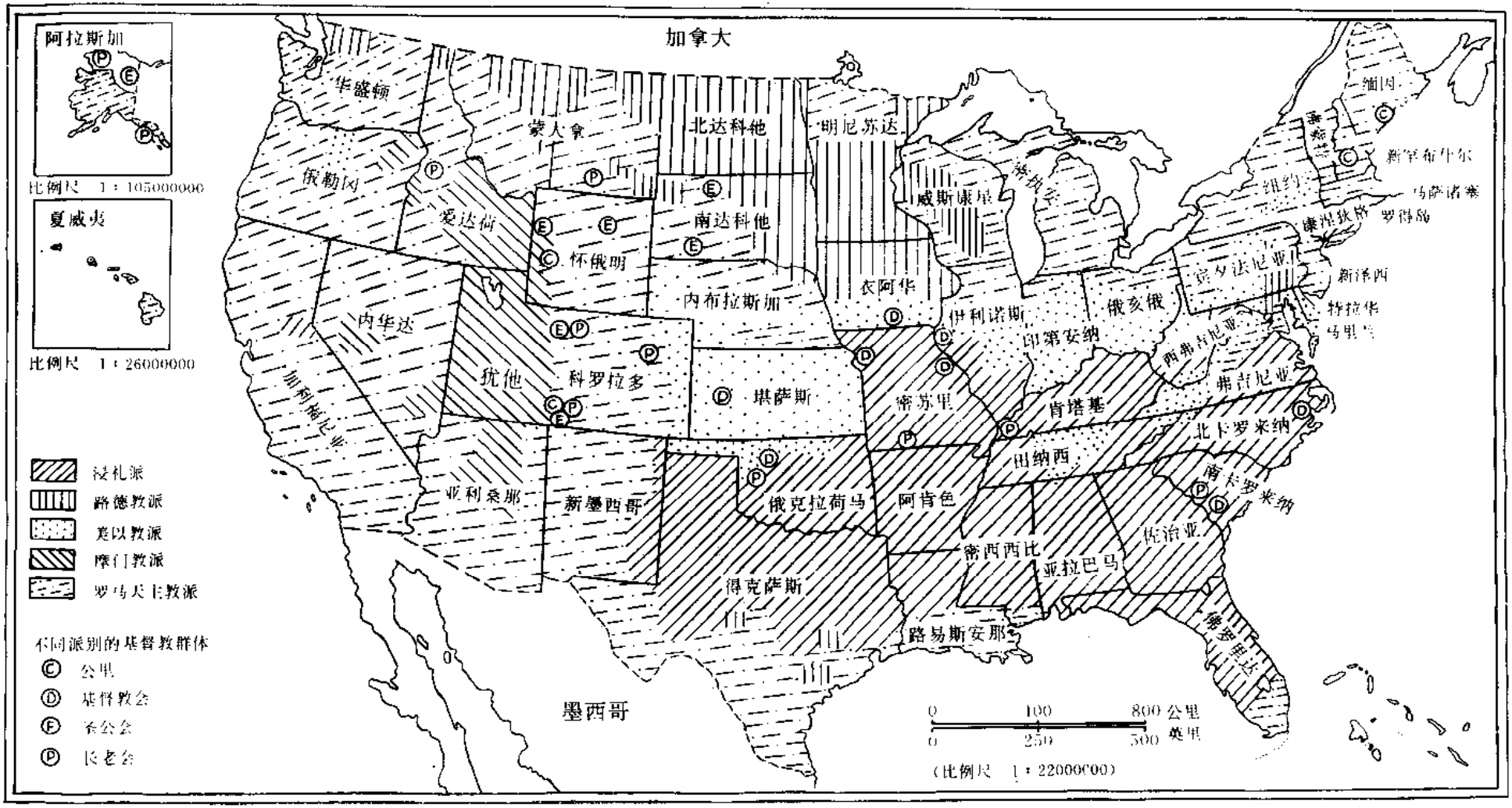
北美人是信仰宗教的民族，这似乎是无可争议的。对于观察家来说，弄懂和分析他们何以是信仰宗教的民族并不容易。大多数观察家，特别是来自欧洲天主教或信义宗、英国国教或新教社会的旅行者会注意到，北美的人们十分关注信仰的“同一性或多异性”这一重要的宗教问题。该问题接近上述旅行者所叙述的基本内容，就如它恰好概括了美加两国社会学家和科学家所撰写的国内论文的基本内容一样。

稍微注意一下这种关注的原因，将会使一个复杂故事的讲述以及对它最精彩部分的选择变得相当简单。为什么人们会关注信仰的“同一性”？这说明宗教信仰者有一种本能的冲动，他们通常希望把握住整个人生，去理解人生意义或象征体系的惟一的和终极的目的。据此，信徒个人期望“这一世界”抑或至少是某种社会能够存在并被组织起来。一个人以某种方式信仰一位上帝，但后来却发现自己的邻居不信仰或信仰另一位上帝，或是以另一种方式信仰上帝，并且依然是社会中优秀的、有道德的和负有责任感的一员——这一点可能对他信仰的支撑点是一种挑战。一个人——一个信仰者希望所有的人都具有“同一性”。

而且，特别是在美国，人们普遍表达了具有政治意义的“同一性”要求。这种要求不太关注个人对终极真理的把握，而是对过去哲学家所说的“人类社会”的利益更感兴趣。许多市民相信，一个行使职责的社会在广泛意义上应该或需要有一种共同的宗教。1749 年，美国的奠基者之一——注重实际的本杰明·富兰克林就曾极力主张发展一种他称之为“大众化的宗教”。可以确信，这是一种赞成基督教，但仍然带有其自身特殊印记的宗教。1955 年，犹太社会学家威尔·赫伯格（Will Herberg）谈到了“公民信仰”；1963 年，历史学家 S. E. 米德（Sidney E. Mead）提到了“共和国宗教”；1967 年，另外一个社会学家 R. N. 贝拉（Robert N. Bellah）注意到并且强烈要求一种建筑于不同民族基础之上的单一的“民众宗教”。

共同的或民众的信仰——正如它必然具有宽容性和难以定义一样，将是“同一的”——应该成为一种粘合剂，服务于一个缺少它就会分裂的社会，并且成为 386
国家进程中的一种润滑剂。早期的盟约，如 1620 年新英格兰普利茅斯殖民地著名的五月花号公约，按惯例用“以上帝的名，阿门”作为开场白。1787 年，美国宪法的起草者在不提及上帝的情况下，以“我们——美利坚合众国的人民”为卷首词撰写了这部一直不信神的宪法。到 1800 年为止，有事实表明公民们一直在努力寻求一种“共同法”（a consensus juris），即寓于法律之后并支持法律的某种协议。他们赞同国家奠基者们的说法，即有了这样一种用于发展、保证和接受支持的协议，就必定会出现一个以“公民美德”为特征的民族。这种美德来源于某种道德体系。大多数创始人向前迈进了一步，认为这种道德体系最终根植于一种深层的，也可以说是具有广泛性和扩散性的宗教或宗教观念之中。

一定要注意加拿大。作为一个双重性的宗教社会，它除了魁北克的天主教之



美国主要基督教派分布图（1980）

外，到处都是新教，但它并不关心具有一致性的宗教基础。以此为例，英国政治学家伯纳德·克里克(BernardCrick)认为，加拿大像欧洲的大多数国家一样， 387
即使曾经有过这种一致性，那么现在也早已不复存在。克里克同样看不出美国有多少一致性，但他承认，美国公民认为他们拥有这种东西，并且希望看到它健康地发展。

北美信仰宗教的多种方式

这里是存在着“多异性”的地方，而用这个词也不无某种讽刺意味。因为正是这个主要属于基督教并对“同一性”有着极大兴趣的民族让人们看到，它的宗教派别之多，信仰秩序之混乱，皆堪称世界之最。20 世纪 80 年代末，《美国和加拿大教会年鉴》(*Yearbook of the American and Canadian Churches*)记载的数据和其他细节表明，美国有 200 个独立的和相互竞争的教派，其中大多数属于基督教；每一个教派都以各自的方式表明自己拥有真理，并且表明，它们即使不是促进个人信仰和公共福利的高级代理人，也是卓有成效的奉献者。既然美国的 142172138 个公民可以分别属于年鉴记载的 219 个教派——还有许多教派未被统计，特别是少数民族和穷人的教派 ——那么人口仅有 16476866 的加拿大也可以拥有 85 个 388
教派。G. J. 梅尔顿 (G. J. Melton) 的《美国宗教百科全书》(*The Encyclopedia of American Religions*) 收集了小型的、秘教的、非基督教的短暂的群体，并且提供了 1200 多个例子。面对这样一种“多异性”，每一个群体都在潜在意义上使“同一性”追求者的思想受到“多元化”的困扰。

在如此多异的社会中，怎样讲述 1800 年以后北美基督教的情况呢？罗马天主教在美国拥有 5300 万信徒，在加拿大拥有 1000 万信徒，很难设想能够通过某种单一的构思把它同七个仅仅分布于衣阿华乡村的、由独立天主教团体所组成的阿马纳教会协会 (Amana Church Society)[①]协调一致起来。认真查看一下最初列举的几个美国宗教机构，我们就能注意到一连串种族或其他民族的遗迹：非洲美以美会，美国阿尔巴尼亚正教会大主教教区（与美国阿尔巴尼亚正教会主教区相竞争），美国浸信会，美国俄罗斯卢西尼亚人希腊正教原公教会(American Carpatho-Russian Orthodox Greek Old Catholic Church)，英国安立甘正教会，以及安提阿东正教会，北美主教教区，美国亚美尼亚使徒教会等等。它们在哪些方面具有共同性呢？

适应于北美处境的信徒

在不同的选区，尽管人们的信仰、外貌和行为方式皆处于明显的无政府状态和混乱之中，并且表现出非常深刻的差别，但大多数人总认为自己的宗教具有某

① 阿马纳教会协会 德国人在美国衣阿华州建立的宗教团体，以基督之爱实行共产共助。——译注

种地道的美国味。他们固然千差万别，但却拥有某种共同的东西——一种既不限于加拿大或美国，也不限于19世纪或20世纪所单独享有的东西。特别是在美国，不仅有“置身于美国的宗教”，而且还有“美国气质的宗教”，这是一种带有特殊印记的基督教。当世界基督教联合会的第三世界会员谈到美国教会这个成员时，他们感到了它的特殊性；当非洲基督徒与美籍非洲黑人基督徒交换意见时，他们意识到了彼此之间存在的差异；当来自贫穷国家的福音派信徒与来自美国的福音派信徒相会时，他们清楚地表明双方共同分享一种信仰和一个上帝。不过，要辨别出美国福音派教会所具有的某些特性并不困难，因为这些教会曾派遣传教士用同样的思想观念来改造他们国家里的教会。他们是十足的美国人，在某种程度上是“同一性”的宣传者。

人们观察美国宗教的时间越长，就越能清楚地看到，无论多少基督徒信仰一种来自不同历史时期的、大约2000年前的启示，并且信仰一种起源于不同地方——现在称作以色列的救赎故事，大多数公民、特别是美国公民在某种程度上认为他们自身的自然和文化处境具有一定的启示性和救赎性。尽管他们必须记住，美国存在着多神教抑或对同一上帝有各种解释，同时，不信仰任何神的人也完全合法并享有公民地位，但他们还是说，“这个民族在上帝的治理之下”。其中，有些
389 人诙谐而不失虔敬地把他们自己最荒凉的美国原野称作“上帝的家园”。他们中的大多数人认可了这样一种概念，即美国在某种程度上是一个缔结盟约的国家，它由一个有先见之明的上帝宣布建立，并受其指引。它被促使成为一个“传教地区”，并且在上帝的治理下受到一种“由神钦定的旨意”的感动。这种观点也许正是中世纪基督教王国所热切期待的。当时，罗马教皇所倡导和监管的信仰曾以某种方式在帝国范围内创造出某种“同一性”，但是这种情况不可能发生在当代信仰自由的和多元化的北美，因为这个地区有200个教会和2000个宗教组织。所以，在所有这些方面，北美基督教有助于体现贯穿本书的主题：基督徒同它周围的社会背景之间存在着一种异常生动的对话。历史学家必须密切注视社会环境对教会的影响，同时必须注意教会对社会环境的反作用。

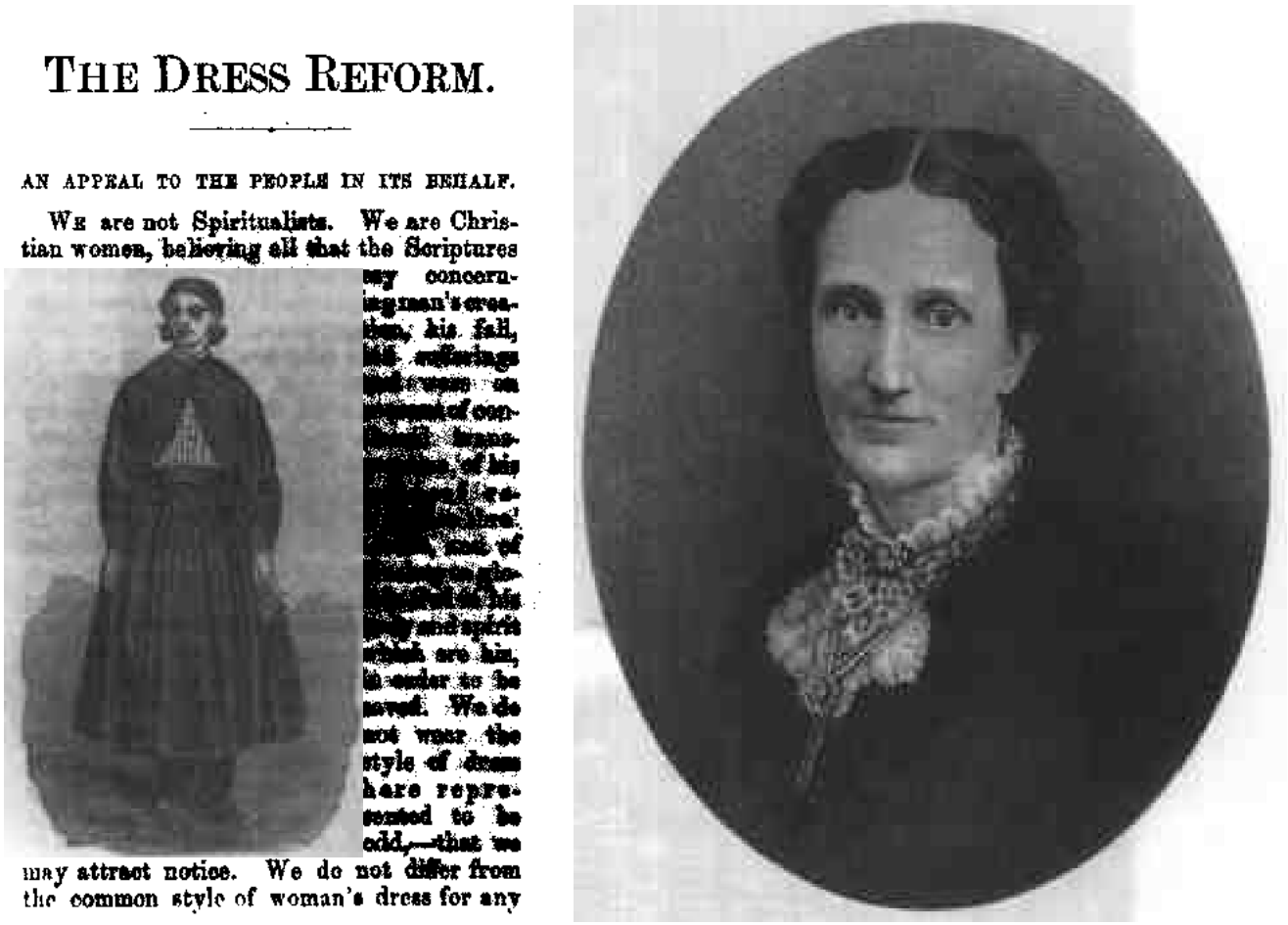
移民和改革

为什么美国会有如此众多的宗教，而加拿大也不例外呢？第一个明确的并且主要是在1800年之后展开的回答就是“移民”。大多数移民自愿从欧洲来到这里，但是，也有一些人是因为直到19世纪依然兴旺的奴隶贸易才被迫从非洲来到这里的。移民们带来了不同的和相互竞争的信仰，这些信仰相互之间没有关系，或者会激发出相互敌视，而这归究于他们是否来自爱尔兰、苏格兰或英格兰，是否来自德国、法国或斯堪的那维亚，后来还归究于他们是否来自阿尔巴尼亚、安提阿或亚美尼亚。

在殖民时代，移民的情况就已经千差万别，但仍然具有包容性；甚至在1800年，公民也还能体验到某种凝聚力。如果此说属实，任何年鉴或大百科全书都会

"重新洗"（上图） 由教母爱·李但兰，她从英国来到美国（她在英国已经体验过了自恋性的爱情关系），这一群体运动在19世纪40年代达到高潮。其信徒依然必须幽难并采用简朴的艺术风格和生活方式，被"方阵"操这样的宗教仪式算起，是许多既定的宗教答过方式之一。

后期圣徒教会（即摩门教） 在教中宗教群体中最为著名——有认为是基督教一种隐藏方式的"恢复"。在犹他州建立了一个王国。该部一夫多妻制的实践导致了与法律的冲突，不少会会因此而受惩罪。下图是19世纪80年代犹他州总裁提供的一幅有关摩门教堡垒G.Q.武农和一些遭诫的一夫多妻制论者的照片。



THE DRESS REFORM.

AN APPEAL TO THE PEOPLE IN ITS BEHALF.

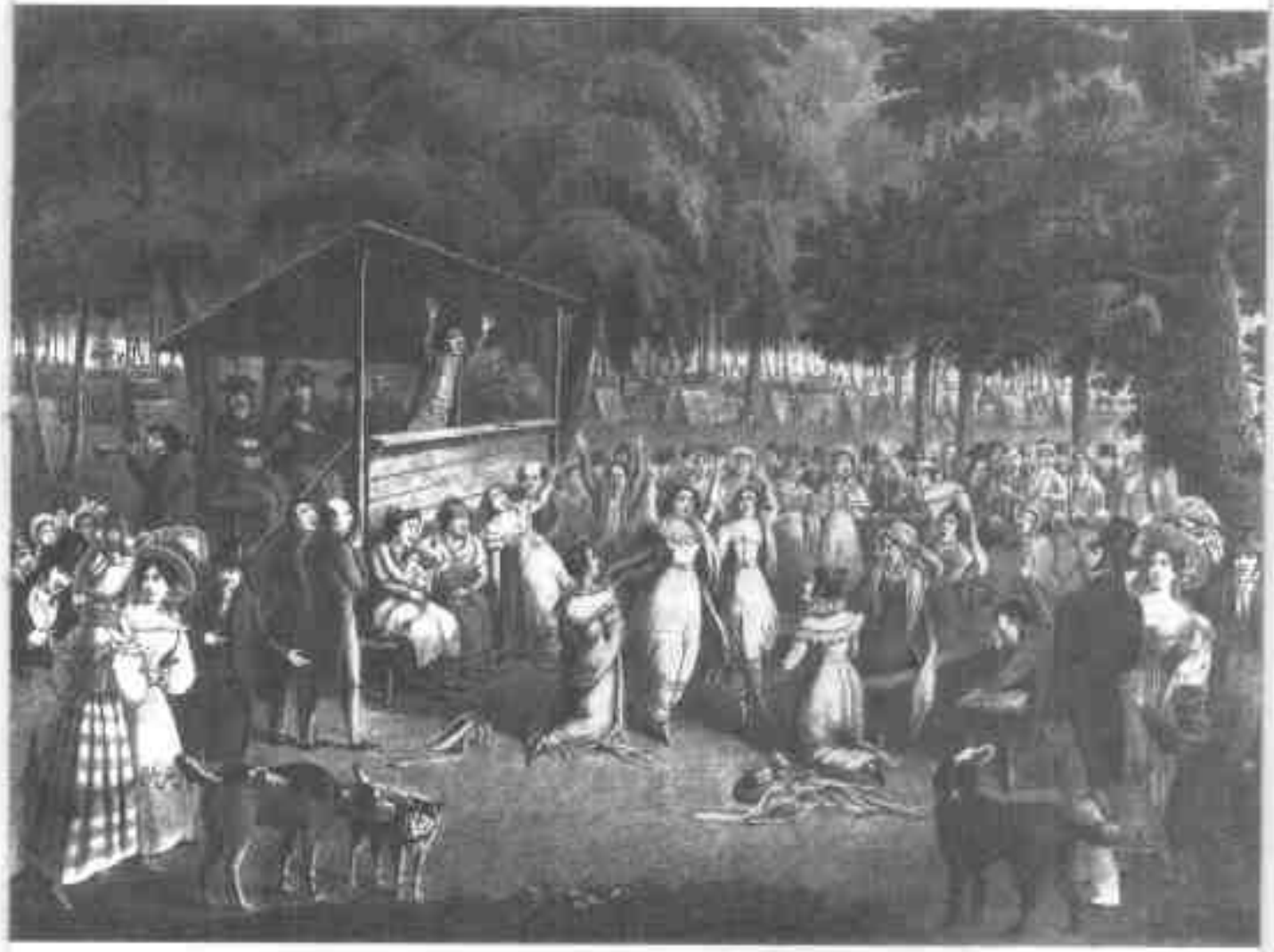
We are not Spiritualists. We are Christian women, believing all that the Scriptures say concerning man's creation, his fall, his sufferings [illegible] and spirit which are his, in order to be saved. We do not wear the style of dress here represented to be odd,—that we may attract notice. We do not differ from the common style of woman's dress for any

安息日会　美国19世纪发展起来的新宗教派别。最有影响力的创始人埃伦·古尔德·怀特把对健康的关心补充到了这一运动中现存的对千禧年和严守安息日的关注上面。该图是从她的《服装改革》(1868)一书中摘下的一页(左图)。

基督教科学派　美国另一个新宗教运动，由玛丽·贝克·艾娣(右图)创建。在体验了治愈之后，她阐明了一种完整的生活哲学，即注重依据上帝这个治愈者的仁慈性。由伊丽莎白·伊顿(Elizabeth Eaton)所创作的这幅蜡笔画是应早年居住在波士顿的艾娣夫人的要求而画的，它依然挂在她"果树山"的家中。

有简短的记载。从1492年或1565年起，在该半球或即将成为美利坚合众国的这片土地上，一直存在着一种罗马天主教原有的垄断模式。在1607年，英国圣公会信徒向这种垄断发出了挑战，及至1620年和1630年以后，新英格兰的清教徒建立了具有他们自己特色的殖民地。再往后不久，荷兰、瑞典以及其他许多殖民者相继侵入，打破了英国殖民者原来可望实现的"大一统"局面。

1800年美国大约有500万白人居民，几乎所有的人都具有新教背景，与此同时，那里还有好几万罗马天主教徒。大多数北美天主教徒都集中在魁北克。当时，美国不仅在总体上是一个基督教社会，而且特别是一个新教社会，尽管它只建立了极少数合法的、但不健全的宗教机构(新罕布什尔把不健全的机构一直保持到1818年，康涅狄格则保持到1819年；马萨诸塞在1833年"陷入"合法的多元主



春兴运动 1800年以后，春兴旗有助于在边境和整个美国西部传播新教。他们发明了诸如营地集会这样的新形式，以吸收大批群众。在这些人当中，他们能够通过布道、吟唱赞美诗以及号召人们服从基督教来激起他们情感上的反响。

义之后，任何宗教或任何统一的"官方"宗教便不再拥有这种合法的支撑系统或特权），随着时间的推移，其信仰、观点和习俗皆与早期移居者不相适应的移民源源不断地到来。在几个世纪中，一个拥有500—600万人口的犹太人群体逐渐使美国这个基督教国家的画面变得复杂起来。

与此同时，"多元化"也在不断发展，因为移民带来了创新和变革。一个观察家也许会这样下结论：在美国和加拿大的国土上，如果还存在一些空白的生态环境，以及一些可见的、尚未得到满足的人类需要，那么这种环境就需要寻找一个能够展示某种新的救赎形式的人。教母安·李（Mother Ann Lee）带来并发展了震颤派——一种后基督教或后正统的公众信仰。约瑟夫·史密斯（Joseph Smith）——一个纽约的乡村孩子看见两个天使向他展示一些金盘子，上面写着一部关于

392

北美的启示录——在1830年创立了后期圣徒教会，即摩门教[①]。一个半世纪之后，这个教会几乎拥有400万美国信徒，并且扩展到世界各地。威廉·米勒（William Miller）和埃伦·吉尔德·怀特（Ellen Gould White）创立并重建了（正式时间是1863年）注重千禧年的安息日会[②]，他们吸引住大约70万人。查理·泰兹·罗素（Charles Taze Russell）在1881年使“锡安的守望楼书册会”获得了专利权。一个世纪之后，这些“耶和华见证”教派信徒声称，他们在美国拥有大约75万积极的或非常积极的活动成员。19世纪末，玛丽·贝克·艾娣[③]（Mary Baker Eddy）感觉并认识到存在一种把宗教和健康联系起来的需要，因而创立了基督教科学派教会——该会没有披露具体的人数统计资料，但肯定吸引了成千上万的人。这些群体及其有关数据大大丰富了早期移民带来的宗教信仰的“多元化”。

教派权力的不断变化

尽管存在着种种差异，但人们仍然在追求共同性，而1800年前后的美国基督教状况表明，公民们在一个极端不同的社会中也关注着对宗教“同一性”的要求。所以，我们将主要论述美国的有关发展，而较少叙述加拿大的有关情况（这个北方国家的教派在数量和对周围世界的影响上要小得多）——这是比较两者的特点而决定采取的方法。

不过，看一看加拿大的情况，仍有助于说明这两个国家的主要问题。随着西部的开发，教会领袖不得不保留并且利用东海岸民族的忠诚性，然后去赢得西部人。加拿大的情形有点与众不同，因为信仰法国天主教的魁北克作为一个事实上的民族，脱离了新教海岸地区和将要拥有新教的加拿大西部。在西进过程中，加拿大存在着新教徒和天主教徒之间的斗争，这在某种程度上是对感受到的“教皇侵略”的一种反应。同时，这种反应本身也是对18世纪中叶英国所作的同样反应的一个呼应。正如我们看到的，加拿大没有完全陷入天主教—新教之间的紧张局势之中。当新教徒把自己的思想从派系之争中解脱出来时，他们常常有效地帮助教会向西部扩张。卫理公会在这个方面获得了巨大发展和成绩，而且坚持努力了几十年。然而，正如他们的美国同道未能使土著美国人大批皈依基督教一样，加拿大基督徒的类似努力也未能获得成功。

在1800年的新美国，1790年人口调查所反映出来的人口混杂现象没有丝毫改变。当时，83.5%的白人（黑人和土著美国人不是公民）具有英格兰血统。苏格兰人和德国人的人数居第二位，分别占6.7%和5.6%，往后依序为荷兰人（2%）、爱尔兰人（1.6%）和“所有其他人”（0.6%）。这意味着英语是绝大多数人的语言，而来自英国的教会也对形成人们之间的“同一性”发挥了促进作用，这

① 摩门教　又称“后期圣徒教会”。美国基督教新教的一个教派。1830年由美国史密斯创立。——译注
② 安息日会　全称“基督复临安息日会”。基督教新教教派别之一。为基督复临派和安息日派的综合性派别。——译注
③ 玛丽·贝克·艾娣（1821—1910）　美国基督教科学派创始人。——译注

种同一性在一个世纪之后，随着非英语民族在移民中占居主导地位而丧失殆尽。

英国人和英语促进了人们的共同性，而各教会则开始尝试联合或统一殖民地，它们中间因此发生了权力转移现象。尽管不可能了解每个教会有多少信徒，我们却可以知道多少个地方教会代表一个群体。在这个国家诞生后的10年中，公理会信徒占第一位，约有750个教区；长老会信徒也几乎有500个教区。令人印象深刻的是，南部殖民地权力机构的继承者英国圣公会信徒拥有400多个教区。但是在18世纪80年代发生了一些奇怪的事情：迅速增长的浸信会信徒在数量上压倒了英国圣公会信徒，并几近拥有500个教区。信义宗信徒以及德国人和荷兰人的归正宗[①]教会虽然弱小，但却处于不断发展壮大的状态之中，与此同时，不讲英语的教会纷纷问世。罗马天主教处于落后地位，它在整个殖民地只有不到60个教会团体。在新英格兰或南部纵深地带，一个教会都没有，大多数教会都分布于马里兰和宾夕法尼亚南部。

在我们论述的起点——1800年以后的20年中，事情发生了极大的变化。其 394
时，浸信会信徒人数估计达到了第一位，它在长达一个世纪的时间内与卫理公会进行竞争，并最终——尤其是在南部——成为最大的新教团体。公理会信徒居第二位，但一两年后便丧失了这一地位，他们发展得极其缓慢，以致后来一个又一个团体超过了这个最早的清教徒团体。与此同时，就像是从地上冒出来的一样，卫理公会的信徒人数激增；到1820年，他们超过了浸信会教徒的人数，并且一直到1920年前后都在总数上保持着第一。及至1900年，信义宗一直在欧洲移民的帮助下以两倍于长老会的速度发展，信徒数量从而在发展水平上与长老会大致相同。与此同时，由于“基督会”[②]（Disciples of Christ）这场新运动出现在舞台上，并且于1827年被组织起来，北美圣公会信徒——殖民地英国圣公会信徒的后裔——在这整整一个世纪中一直处于衰落地位。几年之内，“基督会”便在人数上超过了这些圣公会。

图表上的数字和曲线可能是无生命和没有血腥味的，但是它们反映了一场活 395
生生的竞争（虽然算不上是血淋淋的斗争）。对于这种权力的转移，以及“殖民地三大教派”的昔日权力让位于“边远地区的三大教派”的变化，即从公理会—长老会—圣公会主导地位的相对丧失到浸礼会—卫理公会—基督会优势的确立，无论谁期望寻找一种解释，都可以在这样一个词，即基督教奋兴运动[③]（revivalism）中得到许多线索。尽管群众性的奋兴运动和地方上的基督教复兴运动构成了美国及加拿大宗教的主要内容，但19世纪初期福音派的努力却对基督徒之间的权力转移发挥了难以想象的巨大作用。

① 归正宗 即加尔文宗。“归正”一词译自英文reformed，意指经过改革而复归正确。——译注
② 基督会 由爱尔兰人坎伯尔及其父汤·坎伯尔创立于美国。——译注
③ 奋兴运动 是奋兴派（又称为教会复兴派）的运动。着重鼓动宗教狂热，以谋求教会的“复兴”。——译注

公理会的先驱者

关于基督教奋兴运动，需要大致浏览一下殖民地的传统。公理会主要是美国北方的一个教派，并且始终如此；时至今日，它的后裔——基督教联合会（1957年该派与历史上讲德语的福音派和归正宗教会联合的产物）在南部依然难见踪影。公理会主要随着新英格兰人的足迹发展，从新英格兰经纽约到俄亥俄、印第安那、伊利诺斯以及各州中西部北面大大小小的城镇，其信徒成为这一时期的精英。他们按照既定的新英格兰模式建立新的城镇，并且在通往城镇商业区的十字路口建立了“第一教会”。他们建立了优秀的大学文科院，并且在拓展边境的过程中，把文化传播到被开发的西部地区。

并非所有的公理会成员都反对教会的奋兴运动。事实上，美国土生土长的、从事皈依活动的传教士（和神学家）中最伟大的人物——耶鲁大学的毕业生乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）是一个坚定的公理会清教徒。但他却于18世纪30年代和40年代在马萨诸塞的北汉普顿宣传信仰的奋兴。1801年，公理会与其新教伙伴长老会开始从事一项“联合计划”，可是这项计划在1807年宣告破产，因为长老会信徒更为有效地通过布道使人皈依教门，而公理会信徒感到自己在这场交易中失败了。

公理会留给美国的伟大遗产不是信仰的奋兴，而是教会领导的方式、神学以及具有世界性的宣教观。这种强调地方教会自治的清教运动有助于促成自身的叛逆，而事实上也有了分裂的产物——浸信会。这个教派开创了一种易于流动的边疆教会风格，它是公理会的精英们不可能或无法把握的。在神学上，该会的“爱德华兹”风格继续存在，并且得到了变革。19世纪，在威廉·埃勒里·钱宁（William Ellery Channing）一类传教士的领导下，形成了一种称作一位论派的自由主义派别。这是1815年组织起来的一种注重理性的教会运动，它很少谈及基督的超然性、神奇性和神性，并且宣扬一位上帝的仁慈性和人类的道德良知。哈佛大学就是这一运动的宣传阵地，而波士顿则是其中心。

大多数公理会信徒始终信仰三位一体，并且宣扬基督的神性。但是他们对自
396 己继承的许多加尔文宗—清教的观念感到困惑，或者起而反之；特别是在耶鲁大学纳撒尼尔·威廉·泰勒（Nathaniel William Taylor，1786—1858）这类牧师的领导下，他们努力使“教会”变得温和一些，因而宣称：一个前定的上帝决定着对人们施以拯救或惩罚。实际上，这种宣言始终得作出妥协和让步，因为倡导奋兴运动的公理会教士们不得不去适应它。如果人们要通过忏悔或皈依寓于基督之中的上帝的行为来表明自己的意愿，他们似乎可以超过传统的加尔文宗所应允的范围，从而更多地控制自己的命运。与一位论者相竞争的泰勒作出了很大妥协；他不得不背离公理会的传统神学，并且承认虽然人类已经堕落，但并不是所有关于人的意志、对上帝作出响应的能力或自由的因素都已丧失。

在19世纪中叶，公理会的神学把康涅狄格州哈特福德镇的霍勒斯·布什内尔（Horace Bushnell，1802—1876）牧师造就成为美国基督教思想的巨人之一。布什

内尔畏惧边疆的艰难和混乱，他在《野蛮性：第一种危险》（*Barbarism the First Danger*）一书中把天主教作为对民族“同一性”和“统一性”的一种威胁加以反对，但他却因批评教会奋兴运动在情感上折磨皈依基督教的人而一举成名。他主张一种更为温和的“基督徒的修养”，从而给人与生俱来的尊严留有很大余地。他还看到，在不受这种折磨的情况下，人类可望通过逐步培养文化和道德而获得发展。

另外一种风格融合了新英格兰宗教的新旧两个方面。由长老会信徒转变为公理会信徒的莱曼·比彻（Lyman Beecher，1776—1863）是这方面的代表。这位与一位论派相竞争的能干的新英格兰牧师不仅帮助重新解释新教神学，而且去西部为辛辛那提建立了一个神学院（直到注重废奴主义的学生和教师离开它前往更为合意的俄亥俄州奥柏林学院时，该院才宣告失败），表现出一种埋头工作的改良主义者的作风。像布什内尔一样，比彻把野蛮人和异教徒视作如同奴隶主和天主教徒一样可怕的敌人，因而在各种情况下寻找理由宣扬教会大复兴，号召向边疆进军以抵御他眼里的这种敌人。

公理会在衰落之前为北美宗教留下了一笔遗产：向全世界进行宣教的动力。在向海外传播福音的过程中，有些人看到了某种失败的迹象，因为这种努力甚至未能使本土的“土著美国人”皈依基督教。但是，另外一些人把它看作是在新英格兰失去自身地位之后，开拓另一个王国的一项庞大计划。无论动机如何，公理会信徒在19世纪第一个10年组织起来，并且在19世纪20年代开始派出基督的使者和美洲的代理人前往桑威奇群岛，进而“跨入整个世界”。他们带去教育、医疗和“文明化”的思想、模式和机构。在历史的特定时刻，他们发现自己的传教士地位业已被其他团体所超过，于是重新开创一切。所以，他们在历史“主流”中的地位是牢固的。

北美圣公会和长老会

南方的圣公会信徒遭受了磨难，因为他们的大多数神职人员在独立战争中是亲英分子，且其在弗吉尼亚及南卡罗莱纳和北卡罗莱纳的教区一直处于可悲的衰落状况之中。一些人认为这种基督教形式会在美国消失。然而，在其第一个 **397**
主教（约1784）塞缪立·西伯立（Samuel Seabury）和其他主教先驱的领导下，英国圣公会的这些后裔却也从容不迫地移向西部，他们并不把奋兴运动当作自己的发展手段。圣公会依然是一个拥有受过教育的精英的教会，因而常常吸引或造就拥有财富和具有影响的人。这些人确信这个教会的地位超过了许多追随者所设想的程度，零星地分布于全国各地。在19世纪的大部分时期，该会陷入到关于历史上的主教任期、“高”教会派风格和“低”教会派风格，以及类似论点的争论之中，对其宗教团体之外的事几乎毫无兴趣。

作为18世纪苏格兰—爱尔兰移民的后裔，长老会信徒是极富戏剧性的代表。他们的教会不是在宾夕法尼亚和新泽西创立的，但在这两个州却极有影响。长老会信徒多为贫穷的移民，最初居住在沿阿巴拉契亚山脉的一条500英里长的狭窄

森林地带，及至18世纪与19世纪之交，随着阿巴拉契亚山脉隘口和道路的开通，他们翻过山脉发展起来。尽管长老会信徒把普林斯顿神学院作为基地，深深卷入到关于苏格兰学说的争论之中，并且提出了关于造就“受过良好教育的牧师”的思想，但他们却比自己的殖民地竞争者更乐意鼓励教会的灵性复兴。他们明显地从1801－1837年间的“联合计划”中获益，不仅创立了自己的“第一教会”和优秀的学院，而且也在人口稀少的不发达乡村地区造就了一批教会领袖，这些人把许多美国边疆殖民地置于自己的社会控制之下。

在公理会和长老会这类教会里，还出现了一些平信徒和神职人员领袖，他们竭力塑造某些历史学家所说的“上帝赦免的信息”，形成美国有关机构相互联系的纽带。这些机构在英国和美国都有分支部门。它们开展传教工作，传播圣经以及福音小册子，建立主日学院，并且致力于道德改革。通过这些，它们认识到自己可以在社会精神气质方面赢得在法律中丧失的影响。虽然它们不是官方建立的，但是它们能够形成一个改良主义的和福音派教会的新教组织——它们的确这样做了，其动力主要来自宣讲千禧年思想的特殊手法。它们所谓的“千禧年后论”，即是说基督在通过其代理人和教会赢得了众多皈依者，并使世界因其改革而变得富有吸引力之后，将会再次降临这一世界并开始他的治理。它们通过这种自愿传播的“信息”对美国的同一性作出了贡献。这种贡献后来受到了边疆地区教派的挑战。

边疆地区的教派

边疆地区的教派——浸信会、卫理公会及基督会，有助于为整整一个世纪提供背景。浸信会信徒并不是欧洲再洗礼派运动的后裔，而是从殖民地的公理会教派中分裂出来的。在总体上，他们是试图为教会成员制定高标准的积极的加尔文宗信徒。他们断定，替未成年者施洗降低了这些标准，而替成年信仰者施洗对其获得门徒资格是必要的。咄咄逼人的是，他们的足迹远远地超出了罗德岛这个他们原来的新英格兰基地（布朗大学是他们在那里的思想中心）。到1800年，他们
398 活跃在弗吉尼亚的周边地区，并且协助领导了穿越阿巴拉契亚山脉，尤其是深入南方的运动。当北方浸信会信徒变得温和起来，并且与公理会信徒结盟的时候，南方浸信会信徒还死抱着严守圣经信条的保守主义态度不放，“棉花王国”的奴隶制度因而得到他们教条主义式的支持。由于浸信会信徒相信本地教会的自治权，他们居于这样一种地位：似乎他们真的“当场”就能按立牧师，而无论那人是否受过教育。该派并不具有神学上的一致性，在其中间，有些人否认加尔文宗；同时，也并非所有的人都赞成宣扬福音和进行传教的组织，尽管绝大多数的人热情洋溢地宣传福音并坚持传教。

卫理公会是其英国奠基人约翰·卫斯理遗留下来的产物，它主张一种不同的神学和政体，但至少在教会的奋兴运动和边疆的治理方面同样成功。弗朗西斯·

亚斯理[1](Francis Asbury)是该会的主要代理人——一个像卫斯理那样的传教士，他帮助卫理公会从卫斯理形成的对托利党的幻想中醒悟过来。卫理公会属于“阿明尼乌派”，而非加尔文宗。它强调人类对完美的追求，强调上帝通过基督进行救世行动的广泛性及其对所有人的仁慈，并且认为人类具有伟大的潜在力量。凡此种种，意味着在劝人皈依基督教的过程中，上帝并非是惟一的因素；人类也在与上帝同工，并且因此获得上帝的信任。卫理公会同样采取“主教制”组织形式，主教代表着这个教会的利益。卫斯理派和亚斯理派为劝人皈依基督教、牧养和传教建立了各自的一整套体系。它们令人吃惊地预见到各种情况，并且满足了边疆地区的大量要求。对于在大型聚会上充满情感色彩的奋兴派布道家来说，它们也创立了对社会施加控制的体制和机构，特别是穿越美国中南部，在浸礼会王国的北部地区创立了它们。

基督会是一种追求基督教纯朴性的“原始”运动。长老会和浸礼会的一些信徒加入了托马斯·坎贝尔（Thomas Campbell）及其儿子亚历山大（Alexander，1809年来自苏格兰的移民）创建的一支混合教派队伍。与此同时，天才的纯朴者沃尔特·司各脱（Walter Scott）领导的独立运动席卷了边疆的其他地区。在这些人当中，有的人仅仅想让他们的宗派以“基督徒”的名称而为人所知，而另一些偏好“基督的门徒”这个名称的人则声称，他们要严格按照新约宣讲福音，不讲书中没有记载的任何东西。他们本来不会成为教会的一部分抑或一种派别，而是基督教迈向真正大联合的运动。但具有讽刺意味而且不可避免的是，他们成了另一批教会和另一种教派。

美国宗教多异性的发展

人们对这一时期其他教会的发展动向只能有个粗略的了解。最初，罗马天主教的势力始终不大，它完全依靠来自欧洲的神父和传教士进行维持。然而，随着天主教徒帮助人们向西部边疆移居，这个教会便也繁荣起来。当代历史学家发现，当时的天主教徒也学会并采用了类似于新教奋兴运动的方式，但他们并没有能够吸引住许多具有新教血统的人。因为对于后者来说，天主教似乎是一种巨大的威胁，即使它不代表外来的邪恶势力，也是反对共和党权力的教皇的代理人。天主教的确必须抓住分散涌来的移民的精力和忠诚，这些移民中的许多人刚来时宗教意识淡漠，如波士顿那样的东海岸城市中的爱尔兰人，俄亥俄、印第安那及中西部地区的德国人，等等。天主教人口的剧增发生在爱尔兰土豆减产及19世纪40年代的欧洲革命以后。 399

天主教的发展激起了新教徒的反击。反击者主要形成了两股力量，一股自称为“不知道党”[2]，另一股在19世纪中叶被称为“乡土主义者”。当时，这些人对

① 亚斯理（1745—1816） 英国人。1771年卫理公会派他去美国传道，是美国卫理公会最初两个会督之一。——译注

② “不知道党” 19世纪，尤其是美国国内战争前反对近代外来移民、天主教徒政治影响的一种寿命短暂的秘密党派。——译注

天主教展开的猛烈反击在整个文化圈子内受到普遍赞扬，但是随着比较宽容的下个世纪的到来，他们的行为却被看成是一种可耻的标志。然而无论如何，在19世纪40年代，这种反击对新教徒来说似乎是很有理由的，因为天主教当时对新教的梦想——以新教为统一基础的美国的“同一性”——形成了威胁。天主教的新移民多系穷人，他们群居在贫民窟，酗酒成风，秩序混乱，不讲民主——为了这些，至少该把他们视作新教徒的敌人。另外，这些移民颇有政治手腕，并已开始在发展被所有的批评家一致看成是大城市中不祥的和腐败的政治机器——将来有一天他们或许会把美国控制在手！他们正在吸引几个从新教皈依过来的有名望的信徒，如平信徒和国际法专家奥雷斯蒂斯·布朗森(Orestes Brownson)或艾萨克·赫克(Isaac Hecker)，后者是保禄会[①]的奠基人，那是一种着手把天主教传到美国的宗教团体。

如果美国人的机构占据着优势，而“一致性”作为一种理想也继续存在的话，天主教移民就不得不停止。这就是莱曼·比彻一家和霍勒斯·布什内尔一家把天主教作为野蛮习俗加以抨击的原因，也是暴民于1834年烧毁波士顿附近查尔斯城中的一所修女院学校，以及于1844年在费城攻击爱尔兰群众，并且杀害一些人的原因，更是那些恶语中伤的书籍有市场的原因，如玛丽亚·蒙克的《对蒙特利尔修女院医院的令人生畏的揭露》(*Awful Disclosures of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal*)。所有这一切使天主教徒深感困惑，因为他们熟悉美国共和党的机构。他们没有把1864年的《谬说要录》当成一回事。在这本书中，教皇庇护九世散布反动的、反现代化的并且是反民主的思想。当所有这些争端在这一世纪中叶发生时，天主教成了美国最大的基督教团体。

在此期间，像信义宗这样的其他欧洲群体也在自己狭小的殖民地上纷纷问世。及至19世纪30—40年代，它们通过向中西部、密苏里、衣阿华、威斯康星等地移民而逐渐繁盛起来。对于在其周围占统治地位的新教徒来说，这些新兴群体在神学意义上一般可以是接受的——毕竟，马丁·路德是新教的创始人。但是他们在文化方面是不合格的：有些人像天主教徒那样创办了与普通或公共学校相同的讲外语的教区学院；在越发注重节制的、具有盎格鲁新教传统的美国，他们大喝啤酒，各拉山头，并且攻击17世纪德国信义宗最正统的教义观念。这些群体几乎都不赞成奋兴运动，但却借用了奋兴派的某些技巧，并为芝加哥、密尔沃基以及圣路易斯这类新兴城市抑或边远地区殖民地的新移民提供了避难所。

新兴的小规模宗教运动对一个单独的王国、“救世民族”或帝国的宿愿究竟
400 有多大威胁，这是很难断定的。可以肯定的倒是，就传统的、联合计划类型的、信仰福音派教义的新教徒的思想体系而言，边疆森林地区或平原上的公社对它提出了挑战。事实上，罗伯特·欧文等不可知论者领导着一些公社，他们在印第安那的新哈莫尼（New Harmony）买下德国新教社区废置的土地和建筑，并在上面进行了一场非基督教或反基督教社会主义的实验。依靠这种赞助抑或其他人所谓的

① 保禄会　感化美国人信奉天主教的宣道会，1858年创建于纽约。——译注

使印第安人皈依基督教信仰 天主教和新教徒企图发明礼仪——常常是不成功的——来使印第安人皈依基督教。在加利福尼亚的圣加百列的天主教总会中，在神圣的星期六，土著美国人举行了耶稣礼拜仪式——人们对以色加略人犹大的模拟像扔石头、射击和吐唾沫以表示蔑视。本图是凯瑟琳·德恩（Katherine Dunn）根据一幅陶瓷的彩画创作的。

异教徒的基督教事业，"森林地带的乌托邦计划"得到了实施。在纽约的奥奈达，持异见的牧师约翰·汉弗莱·奈斯把受到指责的正统派称为"自由之爱"的思想发扬光大，而正统派就像发现震颤派那样对其加以贬斥。从统计数字看，有关努力不过是些小规模试验，但宣传使例却夸大了它们的范围和影响，并把它们看成是对当时一般家庭模式抑或"早期资本主义"经济和一般行为规范的挑战。

更多的思想上的挑战来自一位论派和一些独立的思想家，这些人在波士顿的精英和其他人中间发起了诸如"新英格兰运动"[1]这样的运动。在论及神性时，亨利·大卫·梭洛，拉尔夫·沃尔多·爱默生等伟人总是使用自己的语言，它们

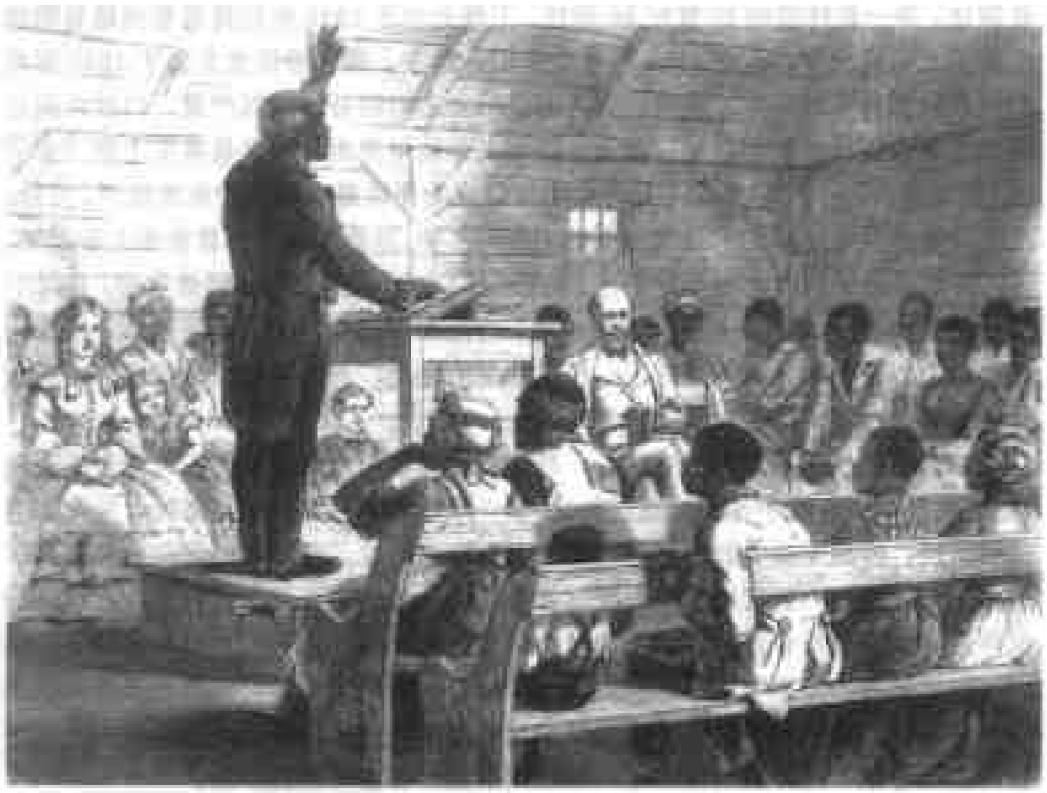
1 新英格兰运动，该运动发生在19世纪的美国，它强调神性是作为真理的源泉和行动的指导者，存在于人类之中的。——译注

401 与圣经中的上帝、静止的神性或正统神学中的“上帝”（Being）等有关术语大相径庭。新英格兰运动的追随者们感到需要“忘却历史上的基督教”，因为他们相信，“超灵”（爱默生语）在本质上具有神性并自由地与人产生相交作用，它往往采取超越教会的崇拜、圣礼和教义之上的虔敬形式体现出来。这些人固然深受传统的影响，但他们却是传统“同一性”的叛逆者，他们通过促进新的“同一性”发展而对社会的多样化作出了贡献。还有一些其他的复杂人物。在整个19世纪，美国宪法不承认土著美国人，即印第安人的公民地位。在某种意义上，他们是战争要解决的问题或对象，“被驱逐”或“留居”在与世隔绝的辽阔的西部荒原上，面临着或被基督教化和文明化，或被忘却的命运。尽管新教和天主教的部分传教士一直力图对他们人道一些（其中有些人充当了内战后尤利塞斯·S. 格兰特总统的印第安人政策的政府代理人），但许多人对此感到厌烦。相对而言，印第安人几乎没有皈依或没有彻底皈依基督教。他们珍惜自己对精灵、大自然和部族的传统信仰，或者也愿意把这些传统的信仰成分与基督教融合起来，但他们却被当作异教徒、外邦人和野蛮人被排斥在教会之外。他们体现出美国大地上的“多异性”，但在总体上却被看成是缺乏积极意义的消极形象。

黑人同样使这幅图景趋于复杂化。他们大多数是奴隶，是其他人（多为新教徒）的财产，主要生活在美国南部，但很快也令人担忧地出现在美国西部。随着1800年以后“棉花王国”的进一步发展，奴隶制度兴旺起来，而不是走向衰落。一度零星出现在南方各州的反奴隶制团体日见衰弱，废奴运动因而变成了北方少数派的事业。这些人通常是怀着一颗基督徒的爱心从事这项工作的，但他们发现自己的努力每每受到基督教会的掣肘或反对。因此，“大一统”之观念在废奴主义者及其反对者、北方和南方之间进一步遭到破坏。

从一段时间看问题，观察家们也许会认为黑人教会的发展将导致趋同现象，而不是分裂。毕竟，当奴隶主开始关注黑人的灵魂（或试图通过宗教控制他们），以及当获得自由的少数人组织起自己的教会的时候，这种教会可以跟南方主要的两种基督教组织——卫理公会和浸信会——进行较量。理查德·艾伦这个获得自由的费城奴隶帮助建立了非洲美以美会。在教义方面，他像自己的多数同伴一样，是个传统的正统卫理公会教徒，但他同时又是该会奋兴运动及其组织建设的热情倡导者。白人的主流卫理公会信徒鼓励这种独立的组织，并且总的来说欢迎卫理公会的信仰在种植园的奴隶身上得到复兴。但是他们更喜欢白人奋兴主义者抑或白人监管下的教会，因而并不支持提高奴隶的文化水平。

与此同时，南方另一个较大的联合体——浸信会——也经历了一批黑人浸礼会教会的发展。就像白人浸信会群体一样，这些黑人群体能够自发酝酿组织起来。另外，黑人中间小型浸信会教会的发展也极为迅速。然而，尽管浸信会的一些白
402 人信徒力图对黑人会众表示出爱心，但这绝不意味着双方之间存在着平等、团结或亲密交往。结果，一个由黑人控制的卫理公会—浸信会组织随着白人同类组织发展起来——对于这种他们声称要阻止的“多异性”发展，白人实际上起到了推波助澜的作用。



奴隶会众（罗亚尔港，南卡罗来纳，1863） 当南方奴隶主开始提倡或允许自己的奴隶基督教化时，他们努力控制奴隶的聚会。一个白人传教士会是"以老板自居的布道者"，但是黑人偏好聆听他们自己的布道者——常常是一个执事或一个"幼主"——的讲道。

北方和南方之间的战争

根据南北双方所奉行的不同政策，我们可以再次看出，当年建立单一"救世国家"或"公义帝国"的思想曾经受过某种严峻的考验。甚至不想干预奴隶制或不想成为过分的废奴主义者的北方渐进主义者，也更加在口头上反对奴隶制。他们居住在离南、北卡罗莱纳州有一段距离的地方，或者任何别的地方。在那里，纳特·特纳等具有救世思想的黑人所领导的奴隶叛乱也对公众的自满情绪与和平构成了威胁。因此，他们并不像南方人那样，希望对这些威胁采取更为严厉的镇压措施，而是更加希望看到奴隶制的终结。他们对圣经的理解把握得更加灵活，并且想方设法为圣经对奴隶制的容忍进行辩解。他们看到，南方教会领袖——如像罗伯特·刘易斯·达布尼（Robert Lewis Dabney）那样最老于世故的长老会神学家，用圣经和加尔文宗的思想为奴隶制和（南方 11 个州）脱离邦联的行动极尽辩护之能事。事实上，这类神学家还为人们在战后重建时期抵制种族融合提供了理论依据，他们的思想对后来好几代人产生了影响。

403

由于各教派在南北方的分支互不信任和相互积怨引发了挑衅性语言和政策，教会开始发生分裂。长老会早在 1837 年就已经分裂，这种分裂被种族以外的问题

复杂化，并一直持续到20世纪80年代。卫理公会于1845年在肯塔基州路易斯维尔大会上出现分裂，直到1939年才完全统一起来。南方浸信会大会于1845年在佐治亚的奥古斯塔诞生。当时，南北方浸信会之间的分歧极其严重，以致内战过后也没有希望重新统一起来。南方浸信会大会地位突出，几乎是事实上的（非官方）南方教会，它在20世纪下半叶中期发展成为美国最大的新教宗派组织。另外，圣公会成员也发现他们的凝聚力正处于危机之中，但他们尚保持着表面上的团结。

内战是美国历史上的一种中介点。在1861—1865年间的血腥战争中，传统的“同一性”被地区界线所破坏，确切地说，它是在那些曾经盼望共同拥有一片安居乐业之土的民族之间被打破的——在这片乐土之上，各民族原来指望能够统一于基督的生活方式、语言和圣工之中。

难以理解和具有讽刺意味的是，尽管亚伯拉罕·林肯总统本人不是教会成员（他因此在美国总统中是独一无二的），但在战争期间和在战争结束时，他却努力援引圣经，特别是基督教用语来对南北双方作出评价，并为它们之间的和解做了许多工作。研究“民众宗教”的美国教授常常从林肯的言辞中听到他在召唤一种也许是，或本该是，或能够成为共同精神的东西，即人类共同经历的一部分。林肯祈求“超然的公义”这样一些概念的帮助。这些概念认为，全能的上帝（如果它是神秘的）从来有其超越世俗党派偏见的意图。林肯本人始终怀着巨大的热情坚持联邦思想，这种热情被某些人拿来同宗教神秘主义相提并论。

加拿大联邦

美国在整个19世纪60年代都处于分裂之中，而加拿大却根据1867年的一项联邦法案和平、顺利地实现了统一。19世纪50年代期间，在新教和天主教激烈的竞争和斗争之中，经济和政治利益促进了加拿大各省的统一，故天主教徒和新教徒一般都同意并支持这种发展。正如美国人民在独立战争和起草宪法时所作的一样，加拿大人也从来没有把他们的联邦法案与宗教概念联系在一起。一般认为，美国人固然一直在为“多异性”和“同一性”问题伤脑筋，但加拿大人却也因为过于注重“双重性”，即注重天主教和新教的不同解释，而无法提供一个相互联贯和令人确信的神话。

404 在联邦实现之后的年代中，国土比美国辽阔，但人口稀少的加拿大开始发展自己的西部各省，但它并不具备这样一种思想观念，即促使人们帮助边疆的野蛮人皈依基督教信仰。在这片土地上，信教者和准备信教的人似乎一向与世无争，但也存在着一些热心的团体，其中最值得一提的就是卫理公会信徒。他们把信仰上的复兴与一种半田园式的“社会福音”设想——努力于经济改革——结合起来。这一运动在东部城市日益强大，在那里，英国圣公会和其他传统的新教教会面临着伴随城市发展而产生的贫民窟、穷困和住房拥挤等问题。

在19世纪90年代，天主教依然最强大，40%以上的加拿大人都是其信徒，其中3/4是法裔。天主教的多数领导人是保守主义政策的强有力支持者，其中魁北

克的埃尔惹·塔什罗（Elz'ear Tascherau，1820—1898）最为著名，他介入了美国天主教中一些反对进步人士的争端。塔什罗发展了自己的保守神学和温和主义的社会观，以反对强有力地主宰着19世纪末叶的“越山派”[①]或支持教皇的派别。当塔什罗的党派在美国失败的时候，他却在加拿大大获全胜。

宗教繁荣的时代

在内战和第一次世界大战结束之间，基督教在整个美洲繁荣起来。这种繁荣使得欧洲观察家大为惊奇，因为这是城市化和工业化的年代，也是社团生活、有组织劳动和现代大学蓬勃发展的年代。欧洲在这一时期经历了教会发展的停顿，有组织劳动忠诚性的丧失，以及反天主教思想（马克思主义、尼采、达尔文、弗洛伊德和其他“否弃上帝”的思想）的发展。“启蒙运动”之后，在任何预言性的思想屏幕上，缺乏新型教会的景象本来就会反映出来。不可知论者问道：“谁会仍然信仰上帝并加入教会？”

然而，随着城市的发展，教会却又得到了发展。来自东欧和南欧的移民受到城市天主教教区的吸引，加入了早期到来的（并仍然源源不断到来的）爱尔兰和德国移民的行列。劳动者每周一便士的捐奉有助于建设庞大的城市教会。这些教会不仅成为祈祷和礼拜生活的中心，而且成为信贷互助会、某种劳工组织、社会生存（鼓励天主教徒相互联姻）和教区教育中心。这些中心处在对天主教事业几乎无所帮助的环境中，是一种被成套的宗教信条封闭起来的社会组织。

在巴尔的摩的红衣主教詹姆斯·季本斯[②]（James Gibbons，1843—1921）等人的领导下，天主教在多元论者的美国形成了一种势力。一方面，季本斯反复向人们表明天主教对国家的忠诚：他支持1898年进行的美西战争（尽管那场战争在道义上几乎没有正当的理由，并且可以被看成是由新教帝国主义对天主教势力发 405
动的战争）。于是，季本斯成为总统们的密友，经常被描述为公开的总统支持者。的确，当季本斯和他的主教同事们督促天主教徒参加1917年第一次世界大战时，很难认为天主教徒是不忠诚的。

与此同时，季本斯大胆地为劳工说话。新教倾向于充当中产阶级和农场主，它敌视劳工组织，认为后者违背“自然法”，以及上帝关于鼓励个人主义方式的旨意。由于欧洲劳工通常敌视教会，天主教徒在美国被看作是不值得信赖的；又由于其早期的劳工组织几乎毫无例外全都具有准共济会“兄弟会”和“分会”的性质，它们同所有的秘密团体一道遭到人们的谴责。尽管如此，季本斯阻止保守的大主教们谴责创办之中的劳工骑士团。随着这种预见了劳联作用的兄弟会的衰落（为美国劳工联合会和其他更具包容性的团体所取代），劳工们发现他们可以忠实于教会

① 越山派　天主教里主张教皇权力至上的派别。原意为天主教应越过阿尔卑斯山（对德法等地而言），仰望罗马教宗之权柄。这一运动在19世纪达到高峰。——译注

② 詹姆斯·季本斯　美国红衣主教。著有《教父之信仰》一书。公开表示同意美国政教分离的制度。——译注

和工会。

当季本斯一类领袖资助教区学校和学院等天主教机构时，他们也努力使这些机构居主流地位——学校似乎或的确把天主教孩子与公共生活分隔开来。尽管这些领袖们属于正统派，并对他们中间的少数人在神学上成为现代主义者的
406 现象颇有微词，但他们却无法同意梵蒂冈把现代主义描绘成美国教会中的一种实际威胁或普遍思潮。而且，季本斯及其同事在怀疑存在着“亲美”异端的梵蒂冈和那些也许已经迷途的“美国化的人”之间进行调解——正如热忱的美国天主教不妥协论者向罗马所描述的那样，这种异端也许起因于对非天主教环境的过分适应。到 1908 年梵蒂冈重新确定美国天主教不再受传信部领导，并因此不再是一个“差会”的时候，这个北美教会遂变成一个成熟的、在种族上分离、在教义上统一的世界教会的重要参预者——它在美国的政治生活中是一个强有力的代理机构，尽管不太令人放心。

都市化和工业化的美国使基督教另一个重要的代言人或另外一些代言人呈现于世。东正教直到 19 世纪末叶才为美国所知晓。俄国正教传教士最早出现在
407 1867 年美国买下的阿拉斯加。当大多数基督徒从东方横跨大陆到来的时候，其他正教徒——几乎全是俄国人——却在接踵而来的几十年中取海道来到西海岸、西雅图和旧金山等地。当时，横渡大西洋而来的俄国人、希腊人和其他东正教民族的人们大都定居在采矿之乡宾夕法尼亚州，或聚居在类似于印地安那州加里那样的钢铁城。

俄国人与希腊人、平信徒与神职人员之间的管辖权之争，形成了东正教在美国的早期生活的大部分特征。由于这些新移民笃守欧洲语言，大都定居在相当拥挤的殖民区，并且经常受到先来的具有新教血统的人的骚扰或蔑视，东正教直到第二次世界大战之后才被非东正教的人们熟知。当时，有些人把东正教看成是与新教、天主教和犹太教并驾齐驱的“第四种美国信仰”。

在重建时期和其后的种族隔离时代，黑人教会繁盛起来。大多数黑人教会仍然在南方乡村。但在第一次世界大战前后，工业化的北方召唤工人们到制造业和工厂中去，甚至召唤工人们改变聚集地，以便摆脱因失业而陷入的贫困状况。无论黑人在哪里或去哪里，卫理公会和浸信会都伴随着他们。北方的一些黑人教会占领了白人放弃的巨大建筑，那些白人离开了欢迎新的黑人到来的地区。另外一些教会临时“沿街”建立起来，这是一些能够聚集一群信徒的开拓型牧师的创造。与此同时，在北方基督教慈善机构的不时资助下，一个用于培养黑人精英的学院和大学网络建立起来，而中产阶级也随之开始发展。在这种情况下，正如在其他情况下一样，教会一直是许多人的社会生活的中心；当男性黑人被阻止获得其他许多职业时，教会还是他们专业和职业的出路。好斗的并且最终成为共产党的黑人精英 W. E. B. 杜波依斯后来把非洲美以美会说成是 19 世纪美国黑人组织者获得的最令人印象深刻的成就。

然而，白人新教徒却很少与这些教会建立联系；而从种族意义上讲，也至少存在着两个美国或两种基督教。教义和现实的相似性几乎没有说明什么问题，在

信义宗群体的居住地 在殖民时期，信义宗群体主要居住在殖民地中部，在19世纪，他们集中在中西部的俄北面。信义宗信徒很好地适应了田园和村庄生活，并且在一个以英语民族为主体的国度中成了值得尊敬的公民。这里，J.H. 希德雷（Joseph H. Hidley）以其题为“纽约州的普维斯顿第尔之夏”的风格吉朴的绘画展示了这座座落在艺术家吉记姓敏的土地上的信义宗教堂。

这一世纪的转折关头，为了明确地证明黑人的低劣性，并使种族隔离合法化，人类学家、社会学家和历史学家开始采纳和运用欧洲人发明的种族歧视理论。1894年，美国联邦最高法院在“普莱西诉弗格森案”（*Plessy v. Ferguson*）中准许为黑人提供“隔离的，然而是平等的”设施，从而推动了“吉姆·克罗”种族隔离模式的建立。批评家们注意到，新教徒礼拜日的礼拜时间是一周中最具有种族隔离性的时间。的确，一度代人申张正义的北方诸教会在宣布战胜了奴隶制南方的罪恶之后，在随后一个世纪中对黑人及其教会也逐渐形成南方风格，甚至是在整个宗教大家庭中，它们跟黑人教会也几乎没有建立任何具有积极意义的联系。

然而，在整个这段时期，原来的白人新教群体却始终掌握着整个美国的，而

且不仅仅是南方的大部分政治、文化和宗教权力。甚至在20世纪初期，当美国的
408 人口普查仍然包括宗教数据，而宗教统计数字绝对谈不上精确的时候，教会权力的整个分布情况也已得到某种程度的反映。罗马天主教徒在1906年的人口普查中居首位，拥有10658066个成年信徒。卫理公会和浸信会信徒人数众多，每一个教会拥有的信徒都远远超过500万——更不要说未加估计的和难以计数的黑人浸信会信徒了。人数远远低于它们但同样强大的是长老会和信义宗，这两个教派各拥有大约200万信徒。不过，信义宗的信徒因为源源不断的移民而不断有所增长，长老会的信徒人数则相对稳定。基督会是第五大教派，圣公会、公理会和后期圣徒会依序排名其后，而归正宗和贵格会的信徒人数始终是最少的。

新教努力在工业城市中继续保持其强大的发展趋势，它为达到这一目的而采取了各种手段。作为一个乡村的、中产阶级的，后来是兼有城乡特点的教会，新教在它的杂志和讲道中总是用“他们”而不是“我们”谈及劳动大军。如果移民
409 是天主教徒或社会主义者或无政府主义者的话，往往会让人感到有些害怕，而使非新教血统的人皈依基督教的个别尝试也收效甚微，很快就会被人忘却。然而，新教徒绝对没有简单放弃这个现代世界，也没有放弃其中的社团生活、城市人口或思想类型。

就社团生活而言，这是一个完全崭新的领域。诸如莱曼的儿子亨利·沃德·比彻之类的教牧领袖以及一代“圣坛上的王子”在布道中宣称：上帝与金钱紧密相关。而早一代的信仰者则被告诫要对富人或财富持怀疑态度——如果他们自己拥有财产，那么就要满足于自身卑微的地位，因为现在他们将在上帝的赐福下富裕起来。升入中产阶级并更上一层楼的过程本身，不仅仅是上帝赐福的标志，而且也是上帝悦纳人类成就的象征。它引发出一个用财富来侍奉上帝的呼召。

在当时的那一代人中，新教对世俗化的批评被追逐时尚的教会淹没了。特别富有的企业家和社团领袖——洛克菲勒家族和德鲁家族、菲斯克家族和麦考密
410 克家族以及范德比尔特家族，都是教会成员及慷慨的捐赠者。他们中的许多人捐赠基金给神学院、学院、大学和慈善机构。当然，在他们的影响和监护之下，神职人员和平信徒先知很难对通过残酷甚至非法手段获得的财富提出质疑。

社会福音和自由主义

然而，有些新教徒却试图把新型的资本主义法人制度置于他们所认为的上帝的审判语言之下。在W.D.P.布利斯和维达·斯卡德这样的北美圣公会信徒中，这种尝试意味着同英国圣公会基督教社会主义者联姻，而他们也将重新构想有关社会制度；在居于主流地位的美国新教徒中，这种努力则意味着一种“社会福音”。诸如浸信会神学院教授沃尔特·饶申布什（Walter Rauschebusch）、俄亥俄公理会教士华盛顿·格莱顿，以及威斯康星平信徒经济学家理查德·伊利之类的领袖们认为，法人或商业制度必须而且也能够“基督教化”。这些人几乎没有谁是社会主义者，也从未散布过赞成马克思主义或暴力革命的言论。他们对战后资本

主义美国的权力变化通常认识不清，因而并没有很多的劳工领袖或社会主义者转向其温和的进步主张。

不过，作为社会达尔文主义的批评者，社会福音派却具有相当大的影响，而社会达尔文主义则是“适者生存”概念在经济学中的一种体现。社会福音派赞成教会支持政府更多地关注“解散托拉斯”的行动和全社会的福利工作。他们努力对贫民窟和贫穷等问题发表自己的建议和看法。一些人创建了“具有社会慈善事业性质的教会”，它旨在解决城市穷人的社会和娱乐问题，而不仅仅是解决其宗教灵性上的需求。1907 年，沃尔特·饶申布什写成《基督教和社会危机》(*Christianity and the Social Crisis*) 一书，并因此寻求到了相当数量的追随者。1908 年，卫理公会信徒制定了一种“社会信条”。同年，新教徒也建立了一个教会同盟 (Federal Council of Churches)，这个机构不仅体现出一种切实可行的普世性基督教形态，即迈向重新统一的教会合作，而且集中强调了一种社会观，故对直接传播福音的主张有所忽略。

社会福音派也有它自己的盲点。美国黑人问题几乎从未受到其领袖们的注意，只有在工业化期间黑人因承担经济恶果而越愈贫困的时候例外。当基督教徒——有时候是不安分的基督教批评者——努力为妇女争取一般权力和选举权的时候(妇女选举权已经通过 1917 的宪法修正案获得保证)，社会福音的男性传播者就不仅仅是不敢大胆地谈论妇女的权利问题了。他们中的许多人提倡维多利亚式的家庭生活模式，这种模式号召妇女呆在家中，并且通过对家庭的忠诚为美国和基督教作出贡献。与此同时，社会福音传播者还同比较保守的新教徒联手倡导节制生活，从而使 1919 年的一个“宪法修正案”通过了禁酒法案。

社会福音在第一次世界大战前后遭到挫折，很难判断它在中产阶级的新教中有多少信仰者。就它基于一种进步的“形而上学”以及“建立天国”的努力而言， 411
当第一次世界大战可怕的徒劳结局开始——如果不是摧毁——模糊人类文明的标志时，社会福音就失败了。战后的繁荣注定了许多社会福音计划的命运，因为美国寻求“正常状态”并赋予了竞争一种新的合法性。

与这种社会调整相一致，进步的新教派别中的许多领袖也尝试使神学适应现代化。这种运动被称为“自由主义”。更为极端的形式是“现代主义”，它来自霍勒斯·布什内尔口头流传下来的教义，这种教义强调上帝的内在性。但是，现在又有两种新的因素介入其中。一种称为对圣经的高批判[①]，它是在 19 世纪 80 年代从德国——在较小程度上也是从英国——突然传入的。这意味着学者们像仔细研究任何其他古典作者那样，开始详尽地研究圣经了。他们从中发现了一种不同于拘泥于圣经字句的直译主义者提出的历史，对许多书的原作者产生了怀疑，并且注意到了原义发展的层次。这种历史和文学研究对一部逐字逐句都是由圣灵默示而成的著作的权威性会产生什么影响呢？毕竟，这部书也曾帮助促进了美国人

① 高批判 又称高级批判学。是圣经考据学的一种，旨在研究和鉴定有关圣经的作者、撰写的时期、地点及历史的可靠性等问题。——译注

412 的统一性和一致性。不去利用这种科学研究将会对有理智的人产生什么影响呢？芝加哥大学的莫基人威廉·雷尼·哈帕早年是耶鲁大学的闪族学教授，像他这样的领袖们担心，这也许会导致有文化的人丧失其信仰。他们愿意而且必须采用“科学”方式来从事圣经研究。

同样，对进化论的挑战也是自由主义者采用的某种方式。1859 年达尔文的《物种起源》出版，并不像许多报道所描述的那样，立即在美国引起了大规模的、不加思考的抵制。文化落后固然带来了不利影响，但下一代受过教育的美国人清楚地意识到了进化论的发现。有个事实使这种震惊有所缓解：在整个 19 世纪，居主导地位的进化论学派不是达尔文主义而是新拉马克主义。这意味着进化过程如亨利·沃德·比彻所说的那样，可能是“上帝的行为方式”。于是，进化过程便为上帝的设计留下了讨论的余地。达尔文的“自然选择”观察到，在进化过程中，各种偶然的、专断的和几乎是混乱无序的因素都在发挥作用。而只有当这一原理在科学界得到公认并最终占据主导地位时，温和的保守主义分子才被迫与他们的进化观分道扬镳。

自由主义者认为他们的观点正在促进统一性。他们倾向于成为信仰种族优越性的盎格鲁-撒克逊人，并且认为可以利用这种观点统一国家，对全人类进行指导。他们赞成基督普世运动或联合，期望消除教会的宗派林立现象。他们关于上帝内在性的观点把上帝和世界联系在一起，而激进的上帝超在论观点却对此不以为然。他们认为，社会福音接近整个人类生活简单的前工业化诸模式，假如这些模式在未来得到具体体现，那么它们可以帮助消除竞争和分化。与此同时，他们信仰的进化论是一种不可回避的力量，它将通过永无止境的发展过程把各种不同现象吸引到更加伟大的统一体之中。故此，基督徒应当调整自己的生活方式以推动这一进程。罗马天主教徒可能会相信所有这些温和的观点，而后来在 1907 年，梵蒂冈对现代主义的谴责大概也会把他们弄成惊弓之鸟。梵蒂冈的谴责终究发生了，并且确实奏效，尽管这意味着在未来的下半个世纪中，天主教的理性生活将备受削弱，其创造性将会受到抑制。

新教保守主义的反应

新教徒不具有像梵蒂冈那样的反对自由主义或现代主义的权威，他们不得不与自己的共和政体、教会和腐败现象作斗争。于是，一个保守派别开始形成。第一，在 D. L. 穆迪那样的奋兴派领袖的领导下，他们的布道家们开始传播从约翰·达比和英国普利茅斯兄弟会那里输入的一种新教义。这是一种千禧年前论诸观点的合成物，其矛头主要针对传统的自由主义千禧年后论。千禧年前论认为，这个世界并不因为正在建立“上帝之国”而变好起来，倒是在每况愈下，这种情况一直要持续到基督再次降临，实行千年统治为止；基督徒的明智之举是传播福音，尽快使其他人皈依基督教信仰，改革社会机构乃毫无意义之举。

413 第二，面临着圣经考据学的发展，保守派开始利用17世纪欧洲的新教教义，

并且把它们同当时的一些科学或哲学观点结合起来。他们选择了一种观念，即普林斯顿所长期坚持的，也可以说是受到挑战的“苏格兰常识现实主义”。这种“你所见所感即所得”哲学与弗兰西斯·培根的归纳主义相融合，产生了演绎推理基础之上的对圣经的一些常识性研究。圣经就是上帝的道，完善的上帝不会犯错误，因此圣经不会出错，也不会在地理、历史和科学方面出错。它提供了对进化论的一种可选择的阐述。但是人们必须信仰一部永无谬误的圣经——即原稿不会出错的圣经——这是自由主义者不肯相信的东西。

在时代的风云变幻中，随着这种不妥协论者在20世纪20年代开始出版名为《基本要道》(*The Fundamentals*)的小册子，他们发现“绝对正确”的概念是衡量各派别的一个很好的标准，它在教派间的斗争中也是一种良好的武器。因为坚持这种概念的党派总能把另一方论点说得不太令人信服，比较缺乏权威性或可靠性。在一个瞬息万变的世界中，宗教是一个堡垒，一个要塞，一块稳固的基石。“绝对正确论”似乎提供了这样一种观点：在一种神学的首要观点没有得到肯定或公认的情况下，永远不要介意“绝对正确论”者竟会在如此众多的问题上相互斗争。

相互攻讦的时刻随着第一次世界大战的结束而来临。曾经相当温和的《基本要道》观点的继承者变得好战起来。他们在1918年建立了世界基督教基要派协会，并且从1920年7月的一篇社论中了解到他们中的一位浸信会领袖柯蒂斯·里·劳斯要求今后把整个运动变成“基要主义”[①](fundamentalism)运动。这些人尽管未必总在丧失理智，但却好战而常有粗鲁行为。他们在普林斯顿长老会信徒约翰·格雷沙姆·梅钦的影响下获得了一种富有理性的思想。同样，在一位进步领袖的领导下，他们强烈地反对进化论。这个领袖就是一度几乎成为“和平主义国务卿”的威廉·詹宁斯·布赖恩(1914)，他曾三次被推举为民主党总统候选人。

到1925年，主要发生在北方浸信会和长老会之间的教派斗争充斥着历史舞台。基要派试图清洗自由主义派和现代派的主要神学院和差会，因为有人指控说，它们正在毒害教会的神职人员和传教区。同年，布赖恩在田纳西州著名的“斯哥普审判案”中为反进化论的观点进行辩护。尽管他这一派巧妙地打赢了官司，但最偏执的狂热分子除外，所有的人都感到布赖恩玷污了基要派的事业，因为他的论点似乎站不住脚，而其立场也沾有蒙昧主义之嫌。在教派斗争中失利之后，基要派开始建立圣经学校、出版机构、经常发生分裂的小规模教会和电台布道体系。

加拿大新教在20世纪20年代同样经历过一场斗争。就这方面而言，有件事情值得一提：它的主流教会，即卫理公会、长老会和公理会教会在1925年成功地合并成为加拿大联合教会，尽管联合教会对圣公会不是它的一部分颇为遗憾，而且尚有784个长老会教会拒绝加入其中。这个事实表明，新教加拿大正在对统一观念，即“全民教会”的概念作出反应。除了圣公会和一些小规模宗教群体之外，这个“全民教会”拥有600万信徒，他们过去分别属于卫理公会的5000个教会、 414

① 基要主义 美国20世纪初期兴起的教会运动。注重圣经字面解释，反对在神学上作历史批评，敌视现代的自然科学。——译注

长老会的4000个教会和只有166个地方教会的公理会。兴起于第一次世界大战之前的前社会福音是加拿大联合教会表达的一部分思想，但是出于它在美国受到冷落的同样原因，它在加拿大也黯然失色。

加拿大也有好战的基要派。多伦多的牧师T. T. 希尔兹（T. T. Shields）就属于其中之人，他对包括麦克马斯特（McMaster）大学在内的浸信会主要机构大加抨击，并且赢得了很大一批反对浸信会活动的追随者。在加拿大西部，平信徒威廉·埃伯哈特（William Aberhart）同样使新教主流教派发生分裂，从而引发了圣经研究运动，并令人不可思议地促成一种激进的民粹派经济政治运动的兴起。

20世纪20－30年代的新辩论

与此同时，美国的非基要派却力图把自己的注意力从这些保守倾向中转移出来。他们面临着许多其他问题，首先就是一系列的精神涣散。不少人感到这种涣散正在摧残20世纪20年代繁荣的物质主义文化。新教徒全力阻止对“禁令修正案”进行弹劾，但在1933年以失败告终。1928年，他们团结起来反对第一个似乎是合理的天主教总统候选人A. E. 史密斯，使之未能当选。他们目睹了以新教为基础的激进右翼派三K党的复活，这一派别不分清红皂白地加强人们对犹太人、黑人和天主教徒的偏见。

在始于1929年，但其全部影响直到1933年前后才被感觉到的大萧条时期，新教徒在富兰克林·德拉诺·罗斯福新任总统期间展现出了新的风貌，而罗马天主教徒的忠诚性却在两种社会思潮中发生分裂。一派以J. J. 赖恩阁下这位“大主教新政者”为其领导人，它利用罗马教皇的通谕和自然法教义来支持进步的立法。另一派是电台布道家弗朗西斯·库格林神父的亿万追随者，他们一度受到法西斯主义的吸引，最终却被吸引到反犹太人的人民党主义之中。

与此同时，新教主流教派的领袖们也在两种观念中发生了分裂，一种是针对第一次世界大战而发展起来的和平主义，另一种为“现实主义”，它使最杰出的神学家冉候·尼布尔与和平主义者决裂，并号召人们随时准备迎接阿道夫·希特勒的恶毒挑战。在战争年代，人们普遍在道义上支持这种反对轴心国进行军事努力的事业。敌人的结盟或多或少地加强了美国的团结，而团结则唤起了远远超过基督教的力量，其同心同德的基调常常体现出“民众宗教”的特点。

加拿大也不得不就第二次世界大战的来临进行辩论，而战争却于1939年爆发。同样，对和平主义的争辩也随之而来，但涉及战争努力的宗教分歧仅仅发生在魁北克。这里有人对军事征兵持反对意见，但魁北克的大主教——红衣主教维兰纽乌（Villeneuve）支持政府，并大胆地为加拿大的统一利益说话。这种统一性战后将在魁北克语即讲法语的人民运动和天主教分裂主义运动盛行期间经受考
415 验。在战争过程中，由于加拿大人厌恶参战，魁北克的法国天主教徒愈加不安分，并且不肯接受这种他们早期同意的统一。

战后，加拿大的基督教一度经历了一种繁荣，这使美国出现的同一种繁荣得

到反映和陪衬。欧洲移民的涌入对帮助重新安置他们的教会成员来说，意味着增添了一种新的传教使命。在多伦多和蒙特利尔这样的城市中，以及在西部的埃德蒙顿或温哥华，郊区建筑的繁荣为教会扩张和积极参加这些活动的加拿大家庭提供了新的机会。在整个这一期间，加拿大联合教会在魁北克以外的地方依然占主导地位，但是，奋兴运动却在更多的福音派教派和信徒之中深得人心，这成为成熟的加拿大福音派诞生的一个先兆，它比 T. T. 希尔兹时代的基要主义更加温和。就像新教一样，加拿大的天主教从上面提到的许多运动和思潮中获得不少好处。

“多异性”：第二次世界大战后美国的多元化

在第二次世界大战结束后的美国以及冷战初期，有迹象表明“同一性”要代替“多异性”。

1952 年以后，德怀特·艾森豪威尔总统在“感觉良好的时代”中成为一名“复兴宗教信仰”的名誉领袖。他声称要对“无神论的共产主义发动圣战”，这种观点对温和的新教徒、右翼保守派和历来反对共产党的天主教徒颇具吸引力。为 **416**
了促进普世教会运动，美国的新教徒和正教徒在 1948 年帮助建立了世界基督教联合会，并于 1954 年在伊利诺斯州的埃文斯顿充当了这个联合会大会的东道主。1951 年，他们把原来的教会联盟转变成包容性更强的全美教会联合会。除基督教外，像全国基督教和犹太教会议这样的机构也在努力促进信仰与信仰之间的和睦。就像各种长老会、信义宗，以及其他历来分裂的团体澄清各自的意图和纲领一样，各教派纷纷把自己的宗教团体纳入正常秩序之中。1960 年，长老会信徒尤金·卡森·布莱克和圣公会主教 J. C. 派克倡导召开一次关于教会联合的协商会议，从而使最终合并白人新教主流派别和一些主要的黑人教派出现了可能性。对于联合国以及其他象征着人类一致和团结抑或广泛“同一”的世俗机构，绝大多数基督教会领袖历来持支持态度。1960 年罗马天主教徒 J. F. 肯尼迪当选为美国总统则表明，非天主教派别的基督徒业已放弃他们过去对天主教所抱有的怀疑和敌意。

由于受到了这些团结迹象的鼓舞，威尔·赫伯格（Will Herberg）在 1955 年 **417**
创作了著名的《新教徒·天主教徒·犹太人》（*Protestant-Catholic-Jew*）一书，该书设想了一个关于三种信仰的“同一性”模式。根据这个模式，三大派别中的绝大多数美国人都将支持一种由“美国生活方式”体现出来的单一的社会精神气质和宗教。教皇约翰二十三世对天主教第二次梵蒂冈大会（1962—1965）发出的号召，促进了基督教的统一。尤其是在美国，人们对此渴望已久。肯尼迪总统对理想主义的呼吁，正如“和平队”的问世一样，常常推动着基督徒去认识一种尽快改变世界的可能性。由于黑人浸信会教徒马丁·路德·金（Martin Luther King）和其他基督教领袖站到了统一运动的最前列，具有“大同”思想的基督徒很迟才加入进去，并且仍然带着另一种理想主义，即以宗教作为促进种族统一的基础。

牧师马丁·路德·金 获得诺贝尔奖的美国民权运动领袖。凭着他的超凡魅力、个人勇气和练达言词，他有效地领导了各种族的人民。图为他在给公民们讲话，这些人刚从支持民权的示威游行中返回。这一场景发生在亚拉巴马州塞尔马的布朗教堂前面（1965）。

后来，“多异性”突然占据了上风。20 世纪 60 年代末，随着越南战争的升级，城市中燃起种族抗议的烈火（有时是虚无主义分子闹事），学生们不断表示不满，并且常常付诸暴力，这一切使各种内聚性的联合模式黯然失色。曾经支持过教派合并的黑人现在愤怒地要求提高“黑人权力”。并常常为分离主义作辩护。底特律的一位新教牧师艾伯特·克利奇（Albert Cleage）开创了一种先例——把自己的教会称为“黑人圣母的圣祠”，并使用反对白人的雕像，于是美国黑人基督徒纷纷仿效其榜样。数百万具有拉美天主教背景的美国人组织了拉美权利运动。它与天主教过去的部族群体格格不入。与此同时，上著美国人大力倡导觉醒运动，而富有战斗性的妇女们也在做同样的事情，他们中有许多人出于基督教背景开始重新了解圣经传统，以图重新认识我们在这里所谈论的美国历史。她们质问：妇女在哪里？为什么没有授予她们神职？为什么当她们在数量上超过了男人的时候，新闻记者或历史学家编写的现代基督教编年史却对她们视而不见？

美国经历了相当大的道德和政治变革。在 1962 年和 1963 年，美国联邦最高法院均通过决议禁止校园祈祷。对于公共学校来说，要成为促使年轻人进入普及性民众宗教之中的教育机构更加困难了，尽管这种宗教带有基督教的印记和特征。

葛培里（Billy Graham） 20世纪最著名的基督布道家，道断享有世界名望，并且在美国国内具有较大的影响力。他首创于1949年在洛杉矶一举成名，当时他是许多联邦参议员的布道家之一。

随着更多的妇女进入劳动大军，以及新的性观念和道德标准开始占支配地位，传统的家庭模式明显受到了挑战。如同其他人一样，某些基督徒的婚姻出现了离异现象，而避孕药的发明则使临时性的新潮性关系得到鼓励，这对基督教的传统性观念是一种强烈的冲击。

许多人认为，一个崭新的和具有新型道德观的美国的惟一基础，将不得不在"同一性"，即是在美国民众的或基督教的，或甚至是犹太教—基督教的宗教渠道之外去发现。当人们信仰佛教的神宗、法华宗（Nichiren Shoshu）、超验的冥想、瑜伽以及上千种五花八门的观念时，实际上就是通常具有东方神秘特点抑或复活

了古代形式的“新宗教”向基督教发出的挑战。从统计数字上看，它们尚不至于发展得十分强大，但是它们的确对美国生活的统一性提出了怀疑。第二次梵蒂冈会议结束后，天主教持不同意见者阐明了怎样在教会中利用最完整的和切实可行的联合体制去对权威提出质疑。在魁北克，美国天主教权威的危机还通过去教堂做弥撒的人和参加其他教会活动的人数锐减反映出来，这种衰落状况在某些方面可以同欧洲教会的衰落相提并论。而且，正如天主教领袖在法国所做的那样，有人开始议论在一块“异教”土地上履行圣工和牧养职责的问题。

419 大多数美国人在20世纪70—80年代意识到，在所有这些力量中间，还存在着一股长期隐而不露的，因而常常被人忽视的力量，即基督教追随者的东山再起。名誉扫地之后于1925年消失的基要派业已重新组织起来，就像他们的竞争对手——更温和的福音派在1942—1943年间再度组织起来一样。第二次世界大战结束以后，福音传播者葛培里以及利用信仰治病的奥茹·罗伯茨等人的出现，证明保守的新教具有经久不衰的生命力。同这些基要派和福音派并驾齐驱的是“第三种力量”，即五旬节教派。他们于这一世纪的转折时期在信仰卫斯里宗的地方诞生——在那里，至善论信者兴起了一种名曰“成圣”的运动。穷人与南方人占多数的黑人和白人们声称，圣灵直接用一种无法为人知晓的语言与他们对话，帮助他们领悟神意和进行心灵治疗。在20世纪70年代，他们打破了文化孤立状态，并且进入了中产阶级。

这三种组合力量很快学会了利用天主教徒和新教主流派所充分利用的电视，但其努力总的来说效果不佳。这类基督教派要求其喜好娱乐消遣的献身者放弃尘世之念，呼吁人们皈依基督教，容许他们采取短期行为，为宣讲福音和资助福音传播而工作。他们掌握了有效运用基督教象征的方法，因而在布道过程中常能争取到众多的听众——这是一股很容易被动员起来的重要的社会力量。他们中有许多人充满怀旧之情，呼吁人们重返纯朴的前多元化的美国，以使“同一性”的梦想——即使无法立即实现——至少作为一种神话保持着活力。

与此同时，一个称为“新基督教权利”的组织出现在美国，它反对堕胎，支持一项关于允许甚至倡导在公共学校举行祈祷仪式的宪法修正案。它还通过立法形式反对色情文学，支持美国保持强大的军事实力，并根据圣经关于先知预言和基督再临的说法帮助建立了以色列这个国家。1976年，在吉米·卡特竞选总统的过程中，他们试图寻找一个得到福音派喜爱的、宣扬“重生得救”的领袖，但是卡特的政策使他们遭受了挫折。1980年和1984年，在罗纳德·里根身上，他们找到一位与“同一性”主题比较志趣相投的呼唤者，该主题现在常常体现在“犹太教—基督教徒”身上，但基要派、五旬节教派和福音派是其领导。

1987年，在纪念《美国宪法》创立200周年之际，美国基督徒得到一个很好的机会，可以去注意一下是什么形成了传统的新教福音派关于统一性的概念。很清楚，“多异性”、不同性和多元论每天都在发展。亚洲人是一个现存的强大的非基督教群体。私人宗教繁荣起来。犹太教—基督教主题具有普遍的影响，但很难施行。具有多元化思想的人正在试图证明，他们心目中的美国是能够造就支持法

律和公共机构的“公众道德”和“共同法”的。无论公众会怎样决定他们的未来态度和政策，显而易见，基督教在某种程度上依然会是主导性的力量。数百万追随耶稣基督之路和教会传统的人们会引导其他人去赞同法官道格拉斯的话。他们仍然会说：“我们是一个宗教民族……”

第十二章　拉丁美洲

弗雷德里克·派克(Fredrick B. Pike)

420　种族及社会背景

18世纪末，拉丁美洲的基督教（在实际意义上是罗马天主教）呈现出了几乎难以形容的多样化及复杂化。事实证明，当19世纪初独立运动兴起时，基督教不是一种凝聚力量，而是一种分裂力量。在论及至关重要的独立时期以及它所造成的直接后果之前，有必要首先简述一下导致分裂的几个因素。

在拉丁美洲，同一宗教信仰内的多样化在一定程度上是由于区域的不同造成的。而这些不同区域又是由地理，由形式不一的伊比利亚征服（Ibreria Conquest）和殖民地形成的。部族和社会决策者们更促成了这些多样化的宗教生活，对此，人们极难描述完全——甚至本文也难于将其一概而论。

在殖民时代末期，占人口80%的印第安人、黑人及混血的下层社会人士是二等天主教徒。尽管巴西的葡萄牙人在这个问题上有意识地表现出比"新世界"的西班牙人更多的灵活性，但非白人等级的人仍然得不到许可担任神职，而印第安人则常常被特别要求不能在圣餐仪式中接受圣礼。在"肤色政治"(Pigmentocracy)的社会中，白人处在金字塔的最顶端；而即使对于白人妇女和儿童来讲，宗教生活也似乎不无充斥着神职人员的专横和武断。

与之形成鲜明对照的，是上层社会的男性成年人，他们大多是克利欧人（Creoles，出生于"新世界"的纯欧洲血统的白人。到18世纪末，1600万美洲籍西班
421 牙人中的15%，以及300万巴西人口中的10%属于这个阶层）。这些社会名流——他们对于白肤色的宣扬常使人们对黑肤色产生偏见——把拯救看作是他们与上帝之间的私事。但是，拯救或许需要精选的"律师们"在上帝面前为平信徒申辩。圣母马利亚常名列这些申辩者名单之首，她的称号之一就是"罪人的律师"。由于许多上层社会的男人完全依赖于超自然实践者的力量，他们无视教会正式宣布的正确行为准则。

除圣母外，寻求拯救的人们——从社会意义上讲他们既是强有力的，又是卑贱的——还可求助于十二圣徒。然而，上层社会的男性们常有这样一种倾向，即他们只是勉强需要主教和神父们为他们在上帝面前申辩。显然，这些克利欧男性精英们相信，只要跻身于神职阶层的人为他们在上帝面前稍作表示，他们就能在这些代祷者的帮助下，依靠自己的能力、理性及其个人选择的神秘方式参予拯救

圣母马利亚　高高耸立在被裙子覆盖、钉于十字架之上的基督上方，象征着被祝福的圣母在拉丁美洲天主教中的重要性。在获得拯救方面，圣母马利亚及数目众多的圣徒的仁慈被视为与个人的正直同等重要。这幅殖民时期的绘画完成于秘鲁的阿雷基帕。

事业。实际上，这种信念的最深处根植着反教权主义情绪。世俗原因也助长了反教权主义。克利欧名流们发现，他们自己经常在惟一可以合法经营的银行家——神职人员——那里负债累累。债务使他们对债主们产生出怨恨情绪，这是十分正常的事情。

尽管克利欧男人反对教权主义，但他们发挥着有效的甚至是基本的祭司作用。印第安人、黑人、混血儿以及社会各阶层的妇女和儿童都需要神父为他们带来拯救。所有这些人都被认为缺乏充分的理性能力，故在等级制与其社会职能相结合的社会中，他们在精神上有赖于专门从事圣工的人施予道德指导和恩赐。

神职人员强调，即使是在对超自然力量的信靠方面，卑贱者也必须承认自己依赖于一个特别高的社会阶层。同样，在寻求世俗权力保护的过程中，人们只能依赖于那些基本上是天生拥有权力的集团。尽管上层社会的人们反对教权主义，但他们对神职人员的布道感到满意，因为后者强调广大芸芸众生在圣俗两方面都必须依附于人。另外，许多神职人员声称对于绝大多数上帝的孩子来说，登上天堂的喜悦来自于地上的苦行和自我克制——这从社会角度讲，对世俗统治者同样有用。

未任教职的社会名流与神职人员之间存在着紧张关系，但前者承认后者在精

神上和社会上具有作用，从而缓解了这一紧张关系。可是到了18世纪末，却又出现了新的紧张关系，但并未随之出现新的调节途径。以前是宗教界人士与非宗教界人士之间的斗争，这时却出现了神职人员与神职人员之间的斗争。

422 各种各样以西班牙人和葡萄牙人为基础所组建的社团都希望刺激经济发展及社会改革。在此影响之下，企业精神开始渗入拉丁美洲。新世界的神职人员面对以私人企业和寻求个人利益为基础的进取思想，大多表现出惊慌失措。他们将纵容经济自由主义的做法一律看作是对教会传统的攻击。而根据教会传统，则必须按照经院主义中关于社会公义的哲学思想来控制经济。他们还警告说，社会安定取决于保持一个由教会提供人力物力的庞大家长制统治机构（Paternalistic apparatus），此外也取决于继续向民众灌输关于来世的思想。

奇怪的是，少数具有影响力的拉丁美洲神职人员竟赞成经济自由主义。然而，他们几乎一致拒绝国王所强制实行的改革，因为这会对教会财富造成威胁。改革是因新西班牙（墨西哥）、危地马拉、新格林那达（哥伦比亚、委内瑞拉、厄瓜多尔）的政权巩固问题而于1804年见诸行动的。几十年甚至几个世纪以来，教会一直在向土地拥有者征收年息为5%的贷款利息。1804年，财政上捉襟见肘的西班
423 牙国王突然下令要求欠债的土地拥有者向国王而不是向教会分期偿清全部贷款，而国王则向教会支付3%而不是5%的年利。此后各项皇家法令接踵而至，致使教会的财政基础受到了威胁。其中有些法令（包括巩固敕令）一度中止执行，于是神职人员对这位难以捉摸的国王又产生了新的期望。此后的20年中，国王逐渐接受了独立思想，并在鼓励和支持独立斗争中发挥了积极作用。

独立斗争

1807年拿破仑对葡萄牙的入侵直接导致了巴西的独立。为了逃避拿破仑军队的进攻，葡萄牙皇族在巴西找到避难所，并一直逗留到1821年才被重新召回里斯本。皇族返回了葡萄牙，但国王约翰六世却把他的儿子佩德罗（Pedro）留在了巴西。1822年，佩德罗宣布巴西独立并作为皇帝佩德罗一世开始了对这块新领地的统治。随后，在独立初期的几十年中，一位合法的君王控制了教会与国家之间的关系。事实表明，这一做法解决了许多长达几十年之久的冲突纷争。另一方面，拿破仑于1808年对西班牙的入侵却并未造成西班牙皇族逃亡海外。当西班牙人展开大规模的游击战抵抗法国入侵者时，西班牙裔美洲人开始运用他们的自治权，而恢复伊比利亚半岛上合法权益的问题却被搁置在一旁。1814年，斐迪南七世恢复了西班牙的王权。在此影响下，许多新世界的殖民者出于各种原因决定继续走自治之路，并由此进入了公开要求独立的阶段。

独立战争在西班牙裔美洲神职人员中形成了新的分裂因素。出生于西班牙的主教和神父都竭力支持自己的祖国，而许多土生土长的神职人员却赞成独立。斐迪南于1814年恢复王权后的10年里，西班牙爆发了国内战争，那些自诩为反教权自由分子的支持独立的克利欧神职人员占了上风。神职人员从前就受到过团结

法令这类议案的警告。1812 年在西班牙实施的带有强烈反教权色彩的宪法于 1814 年被暂停实施。但 1820 年自由分子政变后，这一宪法又被重新实施。神职人员们愤而采取暴力行动。

到 1824 年，由于独立运动在其最后阶段得到了克利欧神职人员的全力支持（尽管支持者人手不足且缺少组织和训练），终于在西属美洲获得了胜利。但几乎与此同时，神职人员又立即陷入了与新的国家统治者的论战之中。在伊比利亚地区，教会与政府当局的冲突早就屡见不鲜。然而处在传统宗教政治体制下的王权总要享有足够的合法性来最终裁定教会与国家间的争端。在共和政体的条件下，教会拒绝承认损害过教会利益的国家统治者及其合法性，并试图建立一种全新的宗 424
教政治体制。在该体制中，教会对于任何问题都享有绝对权威，甚至包括道德问题——教会保留对其范围加以限定的权力。另一方面，许多新的共和国统治者则反对通过宗教对世俗事务施加任何影响。即使是不反对神职人员对世俗施加影响的统治者也要求划分宗教的社会作用范围，并主张在多数情况下对教会的内部机构施以控制。

从独立一开始，西班牙裔美洲人教会人士就与统治者发生了争斗。但他们同时也面临着严重的内部分裂——有人对引发独立运动的环境采取实用态度，尤其注重于保护和扩大教会的政治、社会及经济势力，并以表面来自启示及中世纪经院主义传统的神学论点（因此是不能妥协的）来为自己的立场辩护。他们臆想未来的世界将与过去的一样，因为人的本性是不会改变的。然而在独立共和国的新条件下，作为社会稳定的维护者以及惟一能阻止人性趋向腐化的专业神职人员将 425
会扮演更为重要的角色。

对于新世纪的认识

其他神职人员视独立为新世纪的曙光，认为人性会因此而达到前人所始料未及的完善境地（历史学家尚未研究宗教界妇女会怎样看待这种状态）。不少纯粹的后千禧年主义者都沿用 16 世纪传教士首次所提倡的理论，后者曾积极使推动过使新世界的土著居民基督教化（或再基督教化）的潮流。根据他们倡导的理论，使徒圣多马（St Thomas）与墨西哥的神祇奎撒尔寇特（Quetzalcoatl）和秘鲁的神祇维拉考伽（Viracocha）具有某种联系，后两者在早期印加文化传奇主神中同享殊誉，而圣多马则是在基督被钉十字架后不久降临于印第安人之中，并开创了新世界的基督教时代（根据有关说法，圣布伦丹取代了圣多马或使圣多马的传教工作更臻于完善）。后来，形形色色关于圣母的说法都使得基督教化工作获益匪浅。

对于繁荣的美洲土著基督教文化的卓越成就，许多独立时期的神职人员甚至包括一些虔诚的平信徒均给予肯定，这在很大程度上支持了 16 世纪的假设。但在伊比利亚式的基督教征服时期，上述文化的光彩在贪婪、个人主义和物质主义的影响下变得暗淡起来。由于取得了独立，新一代人才能在征服前的基督教完美基础上迎来一个真正的黄金时代。在洋溢着新人性的新世界和新信仰后面，不仅存

在着中世纪天主教思想的千禧年流派以及民间宗教，而且形形色色的玄学及神秘宗教也都有其影响——有些显然来自用希伯来神秘哲学进行解释的教义(Cabala)和伊斯兰教神秘主义派中的神秘幻象。许多通过神奇方式把人从世间苦难中解救出来的盼望通常都和非洲的宗教信仰有着密切的关系。它们往往随各种土著神秘主义和启示主义一同被吸收进具有拉丁美洲特色的天主教之中，从而也有助于形成超自然和超理性的盼望，并为刚独立后的宗教思想注入新的生命力。

新世界的千禧年主义者无不信赖其独具特色的基督教模式，而这一模式却特别偏爱过去和未来。即使对常被视为腐败了的天主教权力中心罗马，他们也可能考虑过与之建立关系的必要性。拉丁美洲的神职人员并未受到以征服前基督教化神话为基础的千禧年主义者的狂热影响，他们期待着一个人类进步和完善的新纪元。这一新纪元将产生于宗教和世俗领域内自由权利的扩展。拉丁美洲神职人员相信自由会把人类推向乌托邦式的生存模式，其中又以秘鲁的方济各·德·冈扎勒日·威吉尔（Francisco de Paula González Vigil，1792—1875）最为杰出。

426 威吉尔是作为政治自由主义、联邦制和议院至上论的捍卫者而开始其政治生涯的。到19世纪30年代中期，威吉尔神父正忙于应付天主教会至关重要的权力主义。他特别为罗马宣布的改革感到恼火，因为教皇及教廷逐渐开始通过改革要求在宗教事务上享有超越国家政治统治者和主教的绝对权力。威吉尔指责说，这种做法与基督教最初的精神是背道而驰的。威吉尔神父在国会工作了一段时间后，于1836年开始撰写后来享有盛名的八卷本著作。在这些著作（完成于1856）中，他极力捍卫政府和主教的权力，并对罗马教廷的种种“托词”发出了挑战。据说教皇庇护九世于1850年了解到这部正在写作中的著作内容后说：“他们竟敢在圣罗斯（St Rose）的国土（属利马）上迫害于我？既然如此，就把这部十恶不赦的著作打入禁宫吧。”

威娜·凯瑟（Willa Cather）表达了许多神父（包括当时已极具声望的威吉尔神父）的心声。凯瑟在她于19世纪50年代献给新墨西哥的神父乔斯·安东尼奥·马丁内斯（José Antonio Martinez）神父的著名小说《大主教之死》（*Death Comes For the Archbishop*）中写道：“我们作为圣父的儿女尊崇他的位格，但罗马在这里并不具有权威……〔西班牙〕神父在此培植的教会被取缔了，但这里的教会却获得了再生，而且保持了土生土长的本色。”

罗马对于拉丁美洲天主教所享有的权威实际上导致了拉美教会的革新，也导致了人们对自治所持有的强硬态度。从征服的最初开始，西班牙和葡萄牙的国王就享受无所不包的庇护权，即在一切实际事务上，殖民地的天主教会都处于马德里和里斯本而不是罗马的控制之下。所以，独立后的重要问题是：罗马——特别是在独立战争中公然支持了西班牙之后——还能够在拉丁美洲的天主教会中树立威信吗？

在独立后的几十年中，席卷了大部分西属（而非葡属）美洲的混乱使绝大多数神职人员最终相信，他们的教会必须对软弱无力的社会给予强有力的支持。这样，教会仅靠保留一个建立在与罗马密切联系基础之上的教阶制即可使自身稳如

磐石，因为罗马始终充当着一个宽厚地置身于拉丁美洲混乱状况之外的权力、传统和超凡领袖气质的庇护所。

在19世纪的历史中，至少有几个拉丁美洲共和国的基督教会本来完全有可能摆脱罗马的控制。然而尽管罗马受到了挑战，但它还是侥幸渡过了难关。到20世纪70年代，千禧年主义的盼望和解放的热情又一次达到顶峰，从而使罗马再次受到挑战——从某种程度上讲，它几乎不亚于19世纪20年代至50年代所发生的那场危机。

四面受敌的教会

在拉丁美洲，尽管罗马企图建立凌驾于已独立国家的基督教之上的权威，但它几乎没能建立起教阶制。在独立斗争的过程中，大部分出生于欧洲的高级神职 427
人员都离开其岗位，并且大多返回了西班牙。随后，在罗马和拉丁美洲国家政府（包括里约热内卢及讲西班牙语的地区的共和国首都）之间爆发了持续数年之久的论战。争论的问题是：究竟是梵蒂冈还是新的国家首脑享有高级神职人员的任命权。这一争论至少在相当一段时期内使许多西属美洲共和国的大部分主教职位被空置起来。由于没有主教来按立神父和维持教会的律规，教会活动实际上已告停止。人数日益减少的神职人员在学识上和道德上一直蒙受着日趋败坏的名声。此外，在1826年至19世纪30年代初这段时期内，许多西属美洲政府通过压制宗教团体来调解教会争端。

十分脆弱且已遭受创伤的天主教会还在包括税收政策等一连串问题上与国民政府发生了冲突。新的国家掌权者无视神职人员的指责，背弃了国家为教会征收什一税的殖民传统。同时，在殖民时期由教会授予特权成立的独立的教会法庭也加入了对教会的攻击。甚至教会对财产和土地的拥有也遭到了越来越多的批评。这些批评不只来自平信徒，在19世纪20—30年代也来自相当一部分神职人员。

欧洲许多地方从11世纪起就已经彻底解决了关于教会对神职的授任和在税收、教会法庭及教会财产等方面的权利问题。欧洲人经过好几个世纪才解决的种种难题开始出现在获得独立后的西属美洲，在巴西也有某种程度的表现。这些问题在有的国家是通过内战解决的，而狂热的教会人士则将这种内战称为圣战。

由于天主教会在遭受围攻的情况下依然拥有权势而不乏雄心壮志，美国驻智利第一任外交代表赫尔曼·艾伦（Herman Allen）便误解了那里的局势。1824年他在一份报告中说："神父们在国家和教会中都享有无上权力。"艾伦的意思也是说，有太多的"可悲之人"使他们的同胞在"荒诞的礼仪"上浪费时间，否则这些时间可以用来进行生产。艾伦的评论反映了美国人对那些明显受神父支配的南美国家的普遍态度。对于美国拙劣掩饰的敌意，拉丁美洲人民最终报之以联合行动。他们联合起来保卫自己的传统文化，并以其优点与北美新教和资本主义精神风尚的弊端相抗衡。

然而在独立后的最初几十年中，拉丁美洲许多名义上的（甚至包括一小部分

虔诚的）天主教徒单独或者通过与其北邻的新教徒结成同盟，从各个方面对天主教会的世俗权力发起攻击。那些对天主教的世俗影响持批评态度的拉丁美洲人，以及有意无意退回到独立前启蒙运动时期君主主义者立场的拉丁美洲人骄傲地自称
428 为自由主义者。当他们开始着手于探求物质进步，并拿起武器与他们称之为蒙昧主义者和教权在握的敌对势力，即保守分子们进行斗争时，他们则倾向于与美国文化在多方面合为一体。

事实上，区域的、家族的、种族的以及社会的仇恨焦点通常都集中于自由派与保守派之间的敌对和战争方面，而不在意识形态方面。自由主义者在意识形态上的根本态度是反教权主义。他们要求，当社会处于世俗化过程中时，宗教要限制在私人范围内。他们公开宣称自己对进步的热爱，并要求取缔传统上由教会控制的家长式的组织体制，因为该体制已经窒息了进步所依赖的自立和经济自由精神。自由主义者也咒骂名目繁多的宗教节期和圣徒纪念日，因为它们既浪费时间又耗费经济资源。他们还攻击殖民社会的社团主义基础，因为它在构成社会的各种各样的成员中所培养的是群体精神而不是个人精神。同时，他们也宣扬有必要把土地从教会永久性的所有权中解放出来。这在表面上是为了提高生产力，但实际上往往旨在满足那些雄心勃勃的自由主义精英对土地的渴求。面对教会垄断国民教育的状况，自由主义者要求国家对教育实行控制。他们常与共济会联合起来，竭力主张宗教宽容并公开指责“神权国家”。在他们看来，神权国家接受了（即使在最低限度上）宗教与政治相互渗透的观点。但他们进一步解释说，在神权国家中，国家甚至在内务上都缺乏对教会的控制。

就其意识形态的立场而言，保守主义者是自由主义者的反衬，所以不必细述其立场特点。但值得注意的是，与诅咒神权国家的自由主义者相反，许多拉丁美洲共和国的保守主义者都咒诅“无神论国家”。根据他们的定义，无神论国家的宗教未与政治融合，而神职人员无权解决一切道德争端，规定道德范围并为政治和世俗生活订立标准。

在独立运动开始时，许多神职人员都站在自由派而非保守派一边。在这方面，威吉尔神父具有突出的代表性。然而到了19世纪50年代（在墨西哥和其他几个共和国要更早些），神职人员却联合在保守派的旗帜下。他们对政治混乱局势感到惊慌失措，并将这一后果归结为自由派的倒行逆施。当他们为摆脱反教权主义者对教会事务的控制而进行斗争时，他们不得不与罗马教廷和解，但与罗马教廷恢复关系的首要目的，并不在于以此来抑制自由主义派的发展壮大。在19世纪50—90年代，自由主义派也确实在大部分拉丁美洲国家占据着优势。

在19世纪50年代的“改革”战争中，自由主义的浪潮在墨西哥达到了巅峰。
429 尽管自由主义者放弃了他们宣布的大部分经济和社会目标，但由于在墨西哥的胜利，他们完全实现了其反教权主义的计划。因为保守主义者于19世纪80年代在哥伦比亚占尽上风，故那里的自由主义浪潮受到了阻挡，但它仍从墨西哥向南蔓延，几乎席卷了整个中美洲以及南美洲的大部分地区。不过，确切地讲，正当自由主义所掀起的反教权主义运动似乎不可抗拒之时，天主教会也开始了自我更新。

19世纪拉丁美洲的反教权主义 这是18世纪末还属于西班牙的自由主义思潮的反映。在一系列称为《神怪集》(*Las Caprichos*)的著名蜕版出版中，希兰西斯科·戈雅(Francisco Goya)表现了伊比利亚反教权主义的精神。左图，作品反映了向天主教会最高法庭(即宗教裁判所)强加于人的惩罚的羞辱。这种惩罚盛行于19世纪初的西属拉丁美洲。右图，穿着神父衣袍的报章人在恐怖悬受欺骗的人们。

因此它不仅能够继续存在，而且还以一个充满灵性活力并在某些共和国享有一定世俗权力的教会机构活跃于20世纪的拉丁美洲。

自由主义派依靠的主要力量是那些对一切民间宗教都持敌意态度的知识精英。他们将民间宗教作为低级的迷信而予以摒弃。假如自由主义派对民间宗教里的神话以及那些给人以鼓舞的信条都一概予以蔑视的话——尽管它口头宣扬自由，它在试图提高并改造民众的过程中注定要孳生出独裁癖性。自由主义者遇到的对手却是庇护九世——一位人民党教皇，庇护九世对人民的吸引力是那些知识 430

改革 这是19世纪50年代墨西哥自由主义运动获得的名称，该运动旨在消除天主教会对世俗社会的影响。此后，运动由墨西哥总统胡亚雷斯领导。在这幅题名为《胡亚雷斯、神职人员和帝国主义者》的壁画里，画家奥罗斯科（Jose Clemente Orozco）描绘了胡亚雷斯及其追随者与堕落、腐败的神职人员和他们的外国支持者之间的斗争。

分子领袖和杰出政治人物所望尘莫及的。他从1858年贝尔纳黛特在卢尔德洞穴见异象的奇异经历中获得灵感——为了使自己的事业获得成功，他不仅将拉丁欧洲的，而且也将拉丁美洲的民间宗教力量聚集起来。尽管当时效果还不够明显，但在庇护九世任教皇期间（1846—1878），教会在与拉丁美洲自由主义的斗争中渡过了危机。

在16世纪的欧洲，天主教会在一定程度上是依靠自己与民间宗教情感的联系，承认圣母及圣徒的神迹并允许在为数众多的当地圣祠举行崇拜来抵制改革的。19世纪中叶，罗马教廷以类似的方式，亦即通过鼓励对圣母神迹及其他民间信仰的狂热情绪重新激发了拉丁美洲天主教会的活力。而鄙夷民间文化传统的自由主义者则把狂热崇拜圣母神迹作为愚妄而加以摒弃。当然，狂热的作用仅此

431

而已，不过它一经煽动起来，庇护九世即开始在拉丁美洲教会的松散结构基础上建立集权统治。教皇通过派遣大量外国神父重建主教区和神学院，从而使教会中的领袖人物和信徒（在有些共和国几乎是第一次）注意到了大洋彼岸的罗马。在法国赤裸裸的入侵期间，西班牙神父及其他神父一同帮助教会重建了一整套组织机构。许多新去拉美的沙文主义者造成了文化冲突。19 世纪 50—60 年代，当新的外国传教浪潮（主要来自北美，但也有来自西德和欧洲其他地区）为“拯救”拉丁美洲教会而又一次到来时，这一文化冲突现象再次出现。

天主教会中关于妇女的原则

庇护九世依靠圣母而不是一个有血有肉的人使人们对他倍感兴趣。他利用亨利·亚当斯（Henry Adams，美洲最杰出的知识分子之一，其祖父为合众国第六任总统）著名的两分法打击予拉丁美洲的现代精神（早在 1864 年，他就通过《谬说要录》一书全面批判过这种精神）。借此，他加强了天主教与阻碍物质进步力量之间的认同。然而，庇护九世也许单靠圣母的神秘性就能使天主教与自由主义相对峙。同时，教皇也许无意中对拉丁美洲天主教针对妇女的一些观点起了推波助澜的作用，甚至直接鼓励非正统的三位一体观。有关内容有必要在下文中加以简要解释。

对于伊比利亚天主教来说，妻子和母亲的代祷历来对其拯救具有重要意义。因此，她们应该（至少上层的男子们这样希望）纯洁、虔敬并异于常人。尽管天主教会实行严格的父权制，但其崇拜事实上却无不带有母权制的特征——通过在神人之间起媒介作用的圣女，即圣母和以圣母为效法榜样的女圣徒来拯救那些步入歧途的男人们。再者，在拉丁美洲殖民地的圣徒中，最受人们尊敬的是妇女。例如利马的圣罗斯，虽然她置身于修道院生活之外，但却在各修道院之间起到了促进联络和协调的第三修会的作用。这些虔诚的妇女既可满足社会中低贱阶层的灵性需求，也可通过慈善工作来满足后者的现实需要。

在超自然秩序中对女性的崇拜，与在现世生活中强调男人凌驾于女人之上的男性崇拜形成鲜明对比。这两种崇拜相互冲突和矛盾的辩证关系反映了拉丁美洲天主教以及社会习俗的许多特点。

在这个世界上，无论男人在关于天国及进入天国的知识方面具有多大垄断权，妇女都保持着一定的优越性。而圣母马利亚作为“罪人的律师”，则当然是高居一切妇女之上的女性象征。确实，圣母在拉丁美洲天主教中显得非常重要，以致 432
常被非正式地视为四位一体中的一位，从而对正统神学规定的三位一体提出了挑战。鉴于这种现象对拉丁美洲基督教影响极大，故有必要借此简短地考察一下其背景。

征服前的印第安人宗教常涉及对女神的崇拜。例如阿兹特克人及其祖先即崇拜许多地母（earth-mother）神祇，其中又以多楠精（Tonantzín）尤为著名。16 世纪的西班牙人总是在上述神祠的遗址上修建装扮成瓜达鹿白女神（the Lady of

哀伤的圣母（右图） 象征着人们需要接受现世的人生。这幅铜版画由墨西哥艺术家乔斯·格德洛普·波萨达（José Guadalupe Posada）作，它描画了最受拉丁美洲人尊奉的圣母形象——"我们孤独的圣母马利亚"。在画中，基督被钉十字架之后，马利亚离开了社会，终年过着哀伤的生活。

Guadalupe）模样的圣母马利亚神祠。印加人及其祖先曾崇拜过土地女神，其中包括著名的帕加玛玛（Pacha Mama）。在征服前的等级制文化中，总是那些与生殖
433 有关的女神们特别为处于社会下层的人们所崇拜。耕种阶层多向多楠精和帕加玛玛祈求和献祭，而享有特权的阶层则崇拜天上的神祇，因为他们不仅仅满足于掌握地上的权能，而且也崇拜为数不多的女神和宇宙精灵。

随着西班牙人和葡萄牙人的到来，属于当地神祇——地母的权力不仅转移到了圣母手中，同时也转移到了多少有些半男半女的基督手中（中世纪的人们曾经把耶稣当作母亲崇拜（Jesus－as－mother cult）。为此，卡罗琳·沃克·拜勒姆（Carolyne Walker Bynum）于1982年发表了一篇相当著名的说明文章。悲哀的母亲—受难的基督的原型成了弥撒中最受欢迎的偶像，这标志着人们从宿命论的角度接受了现世的贫穷与被统治地位。除了圣父和圣母- 圣子之外（由于受到现在仍活跃于拉丁美洲的土著文化影响，在宗教思想和象征中出现了把男与女两个对立的双方统一起来的趋势），还补充了圣灵。然而圣灵只是在千禧年主义掀起狂
434 潮的时期——这一狂潮在19世纪拉丁美洲殖民地出现的频繁程度几乎可以与在

西班牙人喜爱的武圣 圣地亚哥或圣·雅各在拉丁美洲得到了许多人的尊崇，他也是殖民时期艺术家经常描绘的许多圣徒之一。左图是一位不知名墨西哥艺术家的木刻作品，右图是要不多与真人一样大、衣着豪华，骑在战马上的圣地亚哥塑像，它在秘鲁库斯科的一次基督圣体节游行中由特选出来的信奉者扛在肩上。

中世纪欧洲出现的相媲美——才能在既影响民间宗教又影响上层宗教的非正统的四位一体中得以体现。圣灵作为上帝的使者，为拉美世界迎来了天国时代。

四位一体的完善对于上层社会的男性来说有着特别重要的意义。它补足了一个既具进取性又具自我维护性的偶像：一个原型的圣地亚哥（Santiago，即圣雅各——St James）——或者是圣雅各本人，要不就是像圣米海尔（St Michael）那样的武圣。中世纪的西班牙人有时认为，以屠杀摩尔人来证明自己神圣性的圣地亚哥对于基督教来说比基督还重要，西班牙征服者把对他的崇拜移植到了新世界。于是，人们对圣地亚哥的狂热崇拜足以使这一武圣模式进入到非正统的四位一体之中。上等阶层偶尔也与平民阶层一样感到需要圣灵。对于享有特权的人而言，圣灵标志着通往拯救的神秘途径，并且表明上帝就寓于人的内心世界，从而使人的存在升华到更高的境界。

无论是被遗弃的、受难的、有依附性的女神——即在弥撒中作为仿效典范的半男半女的基督，还是被形容为像唐吉诃德一样放荡不羁并且好斗的圣徒，都不能吸引拉丁美洲的自由主义者。但上述例子只适用于自由主义者所希望超越的前现代社会。一些19世纪的自由主义者从拉丁美洲所特有的四位一体中看到了一种骇人的病态现象，于是他们转向新教，并为新兴的资产阶级价值观寻求神学上的依据。

对慈善与贫穷的态度

现在回过头来按年代看一下庇护九世任罗马教皇之后所发生的一切，从中可以看到保守主义者与自由主义者就慈善机构展开论战时不断变化的形势。从传统上看，图尔的圣马丁（St Martin of Tours）肖像在拉丁美洲天主教会中随处可见。圣马丁作为慈善的象征曾用剑把自己的外罩割下一半送给乞丐。教会强调，慈善机构是解决社会问题的惟一适用方式。圣马丁对此从超自然的角度予以认可。自由主义者以及19世纪末许多盗用自由主义外衣的实证主义者反对慈善事业，认为它有碍于进步，并号召包括从贱民到掌权者的全体人民发扬与马克斯·韦伯（Max Weber，1881—1961）所倡导的新教伦理有关美德。然而，实证主义者在新旧世纪交替之际渐呈颓势。他们因无政府主义、社会主义理论以及新兴资本主义现代化所引起的劳工事端而惊恐不安，于是通过接受圣马丁精神返回到主流的伊比利亚传统中去。但悬而未决的问题是：慈善捐助是由教会还是由国家来分配。

至少在很短一段时间内，自由主义者和实证主义者实际上欢迎20世纪初由公教进行会（公进会）所发起的慈善运动。公教进行会是梵蒂冈为了动员富有阶层的平信徒了解并帮助穷人而创立的。人们对建立在个人主义基础之上的资本主义精神的敌视态度得到了一些人的大声喝彩。这种敌视态度充分体现在从利奥十三
435 世的《新事物》（1891）到庇护十一世的《四十年》（*Quadragesimo Anno*，1931）的一系列通谕之中。许多通谕都认可第一次世界大战前后教会所建立的劳工组织，因为它们不像世俗的劳工运动那样具有明显的威胁性。世俗劳工运动的领袖们通常都遵奉无政府主义或社会主义信条。

随着20世纪的到来，拉丁美洲知识分子深受欧洲思想家的影响。这些思想家宣称：作家、画家、建筑家及作曲家的使命是引导人类进入更高的意识阶段，并把大众从限制生命的物质主义禁锢中解放出来。杰里米·边沁（Jeremy Bentham）、奥古斯蒂·孔德（Auguste Comte）和赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）在拉丁美洲昙花一现之后，新文化英雄们开始登场，其中包括欧内斯特·雷南（Ernest Renan）、亨利·伯格森（Henri Bergson）以及一大批倡导秘教崇拜的宗教教师。

自中世纪后期开始，伊比利亚世界对所谓现代精神的最大障碍之一，就是人们对贵族伦理的执著信奉。根据这一伦理，“文学使人变得高贵”。拉丁美洲的知

识分子把纯文学作为取得高贵地位的手段，这使得美术、人文主义文化、唯心论和秘传艺术在两个世纪交替之际达到了鼎盛。许多知识分子追求进步，但他们把这种进步与提高人的境界等同起来。他们认为，在人的心灵进入升华的境界之后，物质幸福也就自然接踵而来。拉丁美洲知识界的新星们认为，政治领导权来自于文化成就，而决非仅仅来自于经济成就。他们还认为，政治安定可以使文化贫瘠的民众愿意重视精神性的酬报，而那些在艺术上和文化上的优越者则知道怎样施予这种精神性的酬报。其实，即使在早期，神父们就已通过向人们施舍救赎的恩典保证了社会的稳定。后来的事实证明，幻想由精神上和美学上具有敏感性的精英继续掌管一个非物质性的社会并维护其安定是近乎荒谬的。但是，这较之在两个世纪交替之际鼓舞了欧洲广大知识分子，并最终把他们当中许多人引入共产主义和法西斯运动神话幻境的荒谬性来说，不过是小巫见大巫罢了。

拉丁美洲对于实证主义和整个资产阶级伦理作出抵触反应的原动力主要来自数量日益减少的天主教徒。这一反应使人文主义为实现道德约束和精神启蒙提供了适当的方式。带有神秘性或唯灵论色彩的人文主义曾于20世纪到来之际，在整个欧洲风行一时，尽管每个国家的情况各有不同。大约在1910年至1930年间，一种新的模式开始出现，那些在灵性上渐趋反对功利主义和机械论文化的领袖们返回了天主教会。他们相信，要捍卫社会等级制所依赖的更高阶值，就需要神学原理和组织原理，以及罗马天主教的整个神话和象征体系。

进入20世纪后，中世纪天主教的贵族伦理在新旧伊比利亚世界继续盛行。这 436
一伦理坚持认为，高贵不仅来自文学也来自权力。在两个世纪交替之际，不仅伯格森、新柏拉图主义者、象征主义者，而且唯灵论的宗教教师都在美洲享有盛名。在此期间的风云人物代表是弗里德里克·尼采(Friedrich Nietzsche)。由于尼采蔑视“女人气的”资产阶级价值观，从理性上为人们的军事野心寻找根据，并致力于世俗版的圣地亚哥神话的普及化，因而他在20世纪初的一段时间里理所当然地遭到了谴责。不过，他至少在几个拉丁美洲国家将军国主义和教权主义联合在一起，以捍卫基督教骑士更高尚的英雄美德。

但许多纷争的根源仍然存在，其中之一是军队比神职人员更注重于建立一个强有力的工业综合体以作为军事力量的基础。而官员们和神父都厌恶资产阶级自由主义和一人一票式的民主。他们认为自由主义民主是摧毁社会中自然分工合作的一种人为产物，因而拒绝予以接受。这一群体的社会哲学观念认为，一个政体组织结构间的冲突只能通过宗教—政治权力加以协调与缓和。而这一宗教—政治权力的合法性最终来自于神学—意识形态上的纯洁与正确。

天主教、政治及革命的催化剂

到了第一次世界大战时，教会领袖们由于许多拉丁美洲国家对他们新的承认而深受鼓舞。他们发现有可能恪守教皇利奥十三世（1878—1903）所发出的梵蒂冈紧急通知：当竭力为社会及政治道德制定总的基调时，要避免与特定的政治集

总统家族 这幅画由哥伦比亚艺术家费尔南多·博泰罗（Fernando Botero）于1967年完成。它构造出一个由政治家、军官和教会上层构成的傲气十足的三位一体，他们挤奢淫逸，盘剥人民。甚至连那条属于总统家族的狗也像它的主子一样骄奢和贪婪过度，令人作呕。

团建立密切关系。拉丁美洲的神职人员从前曾试图使他们的利益只与保守派有关，但结果却是这些党派常被反教权主义的自由主义派——击败。经过这些体验后，他们避免与任何一个党派认同，而倾向于在政治上采取脚踏两只船的态度。不过墨西哥却例外（下文将谈论这一特殊事例），它避免直接参与政治纠纷的政策比较有效（这一政策有时被一个受罗马象征性控制的主教团所遵奉，但这主要是停留在理论上而不是实践中）。到了19世纪20—30年代，教会在大部分拉丁美洲地区已开始恢复了一些世界影响力，而这种影响力在上个世纪被自由主义—实证主义者的胜利所淹没。然而，正当这一趋势似乎进展得颇为顺利时，教会又遇到了一个新的敌手——马克思列宁主义。

基督式的革命 迭戈·里维拉（Diego Rivera）大概是墨西哥革命中涌现出的最著名的壁画家，他把伊米利安·萨帕塔描绘成基督形象的革命者。萨帕塔（1919年被刺）头上戴的一顶巨大白色草帽，标志着一个光圈。他面前跑着四个两代模样的福音传道士（即马可、马太、路加和约翰——译注），他们正用民运来庆祝其顺利的节日。

总的来说，在拉丁美洲知识界起主导影响的马克思主义者并非正式的共产党人。确实，以共产国际的标准来衡量，他们都是地道的异端分子，因为他们似乎一贯注重"上层建筑"而不是其"基层"。他们只是在概念和精神力量上而不是从经济发展过程中发现（或者说他们想像自己发现了）改变世界的力量。他们倾向于一种神秘的甚至几乎是唯灵论的方式，并和来自法兰克福学派的、安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）的、俄国由象征主义者转变为共产主义者的安纳托利·卢那察尔斯基（Anatoli Lunacharsky）的一些思想产生了共鸣。他们宣扬与道成肉身相类似的一种神话，敦促具有杰出精神天赋的男人们（因为早期拉丁美洲的马克思主义很少带有女权主义色彩）深入民众之中，唤醒他们沉睡的心灵，并以此来释放出摧毁旧物质主义秩序所需的能量。因为只有摧毁旧秩序，才能开创新纪元。在这一新纪元中，人类要向更高的意识阶段和精神境界进发。而且在释放出的精神能量和意志面前，经济问题将不复存在。

437

438

拉丁美洲天主教所遇到的这一敌手并不是虔诚的唯物主义者中的强硬分子，而是具有战斗性的理想主义者。这些人所兜售的是与天主教神职人员所一直竭力垄断的死与再生的相同神话，只不过将它变为一种世俗化的翻版而已。马克思主义反对拉丁美洲基督教最强有力的武器并不是它们所运用的科学经济学，而是把各种基督教神话的主题都聚合在一起，并从民间流行的宗教中汲取某种活力。马克思列宁主义如同一顶旧帽子，因而这类神话在过去常被千禧年主义运动的平信徒领袖（他们所讲的预言值得怀疑）所采用，而这种千禧年主义运动又常常发源于拉丁美洲社会的最低层。1910 年墨西哥革命爆发，这场革命很快就开始具有宗教运动的特点。在这场革命中，起初的无政府主义末世论因素很快就与其他因素结合于一体，其中包括浪漫的马克思主义空想、具有共济会象征意义的神秘论，以及秘教的其他观念和那些经常激发千禧年主义者对上帝神奇拯救的盼望。这场革命宣扬印第安人即是一切在旧秩序中深受压迫民众的象征，并许诺，当这个
439 世界被颠倒过来时，他们的处境将得到改善。对地上乐园抱有幻想的传统宗教强调受苦的人在天上会得赏赐，对此，这场革命表示反对。然而，当许多革命领袖喋喋不休地宣讲死与新生以及用烈士的鲜血浇灌大地时，他们始终都在利用基督教的象征和比喻。一个提高了的、有组织的社会来自这一生机盎然、物产丰富的神圣世界，而带有一种新的、集体的、平均主义意识的，并对物质无所求的人们将构成这一新社会。

这就是这场革命的神秘性。事实上，在这场大变动中最活跃的是那些哗众取宠之徒，幻想家则成了失败者。在这些失败者中，传播注定要破灭的梦想但又最具吸引力的就是伊米利安·萨帕塔 (Emiliano Zapata)。至少，正如 1919 年他被暗害后所流传的关于他的神话中所描述的那样，他对于墨西哥民众来说，堪称一个新型的基督式的人物。这一形象主要是按照富有战斗性的圣地亚哥而不是具有半男半女的母亲形象的耶稣来塑造的。萨帕塔这位杰出的主张平均土地权的千禧年主义者并不满足于施舍，他为追随自己的农民要求获得土地和自由，并为此毫不犹豫地抨击整个业已确立的社会体制。

440 到 20 世纪 30 年代末，这场革命的末世热情已经衰竭。墨西哥的领袖们开始调节与旧宗教之间的关系，尽管过了半个世纪后，这两种不同末世论之间所固有的矛盾依然持续着。然而，这时在南方出现了世俗化的宗教狂热现象。人民党的领袖应用新变种的“道成肉身”神话，宣讲他们肩负的使命是深入民众，直到他们的心灵深处，并通过使他们确立这样的观念——一个崭新的社会可以通过他们所信仰的神奇力量得以塑造和建立——来唤起他们的活力，而这种信仰又可以通过行动或实践产生出来。20 世纪 30 年代，新社会要以新宗教为基础这一理论最大胆的提倡者是秘鲁的维克多·雷尔·哈亚·德·拉·托尔 (Victor Raúl Haya de la Torre)。他所得到的启发来自早期墨西哥革命、无政府主义、新教的社会福音思想、《启示录》、安纳托利·卢那察尔斯基对布尔什维克革命和罗曼·罗兰式唯灵论的解析、共济会的象征意义和征服前印加人的宗教信仰、赫拉克利特、毕达哥拉斯和其他秘教启蒙榜样，以及爱因斯坦把意识升华到四度空间的模糊概念。哈

胡安·多明戈·庇隆和他的妻子爱娃·杜瓦特·德·庇隆 在其担任阿根廷总统的第一任期内（1946—1955），庇隆恩宗教伤害和靠征主义来统治阿根廷，尽管他与天主教会不和，在利用政府支持的而不是教会资助的慈善事业来使民众保持安定方面，"艾维塔"将他丈夫比作基督。

亚·德·拉·托尔宣称，只有他的宗教政治运动能够拯救秘鲁。

当他用不可思议的人民党—复兴主义的技巧指责他大胆称谓的新宗教时，托尔几乎成为共和国总统。而在哥伦比亚，豪尔赫·埃列塞尔·盖坦（Jorge Eliécer Gaitán）直到1948年被刺为止，一直成功地控制着为大部分拉丁美洲所熟知的非正统宗教人民党的一些新倾向。20世纪40年代中期成为危地马拉总统的胡安·乔斯·阿雷瓦洛（Juan José Arévalo）也是这样。在胡安·多明戈·庇隆（Juan Domingo Perón）作为阿根廷总统的第一任期内，许多方面的情况都证实他是政治人民党一个分支的最忠实的政策实施者。这支政治人民党的灵感来自宗教神话学，同时也来自强调一个统一体中对立的双方达到和谐的秘教传统。他将其运动哲学称为公平主义（justicialismo），并在其中强调将通过把唯物主义与唯心主义、个人主义与集体主义混合在一起来创造一个新纪元。这一任务完成后，和平王国就会

来临。庇隆似乎比秘鲁的哈亚·德·拉·托尔更成功，他曾两次担任阿根廷总统。最后，彻头彻尾的惟利是图使他精疲力竭，并败坏了他的复兴运动。

在庇隆把宗教神秘性用于政治目的并因此而疏远了传统教会时(他于1955年被驱逐出教会)，他得到了妻子爱娃·杜瓦特·德·庇隆(Eva Duarte de Perón)的帮助。她利用圣母及抹大拉的马利亚的神话，把自己描绘为带神秘色彩的帮助穷人的母亲。“艾维塔”(“Evita”——庇隆夫人的别称。——译注)通过社会工作证明了她所具有的圣性。当时殖民地有这样一种传统，即许多著名的、被赐福的妇女对于慈善事业的热情都帮助她们获得了圣徒的身分。艾维塔成了超级女性中最成功的一个。几位有抱负的拉丁美洲政治家尽力要使他们的妻子和女儿们成为
441 这种女性。艾维塔在地位低下的平民百姓与她丈夫之间还起到了卓越的调解人作用，并宣称她的丈夫……这个国家的主宰被赋予了神一样的品质。

1982年一个著名的庇隆主义者出人意料地宣布：“我们不仅是一种意识形态，我们也是一种宗教。”不足为奇的是，20世纪70年代谋求天国实现于地上幻想的“第三世界神父”都把公平主义盛赞为通往其目标的道路。1974年庇隆在总统任期内去世时，他们为他哀悼。但他们忘记了这样一个事实，即他使这个国家走上了通向混乱的下坡路。同样也不足为奇的是，1986年梵蒂冈“关于基督徒的自由及解放的旨令”的文件中有这样一句话：“利用民间虔敬的力量，并将其引入纯属人间解放的歧途无异于犯罪。”马克思主义不过是与传统教会对抗的力量之一，它在20世纪的拉丁美洲确实表明了这一点。

自20世纪40年代末，越来越多的神职人员及天主教平信徒开始集中精力改善穷人在世上所处的社会和经济地位，从而向历史上与伊比利亚天主教有关的
442 末世倾向提出了挑战。这一趋势到1953年后表现出进一步发展的势头。是年，由公进会资助的一项调查表明，尽管90%的拉丁美洲人都在教会中接受了洗礼，但只有15%的人过宗教生活，而产业工人和专门职业阶层的人几乎都参与宗教生活。天主教的神职人员发现，从某种程度讲，他们的教会是一个少数人的教会。这个事实使他们大为震惊，于是更加努力地争取工人阶层。也许有些神职人员忽视了一点，即大多数拉丁美洲人即使不是以罗马所规定的方式，也都以其自身的方式保持了他们的天主教信仰。即使当他们与人姘居并使全国非法生育率上升时，他们也时常按自己的选择进行私人奉献(至少他们自己是这样认为的)，并由此把自己与教会重新联系起来。民众以这种方式吸收了曾被宣布为上层社会人士所必需的宗教形式。

天主教社会改革家的立场对20世纪50—60年代出现的强大基督教民主运动也作出了贡献。起初，拉丁美洲基督教民主党人士(他们远不如欧洲同样名称的党派那样倾向于自由市场经济体制)在法国哲学家雅克·马里坦(Jacques Maritan)的影响下，批判了建立在个人主义基础上的资本主义，因为它必将导致经济上的不公平。在他们避免与教会的统治阶层有任何正式联系的同时，他们请求施行在梵蒂冈各种社会通谕影响下产生的所有社会项目。他们认为，社会公义需要国家在社会和经济领域内的干预，也需要一个以平均分配原则为基础的公有

制社会。该社会由有群体组织性的具有不同功能的团体组成。每个团体都在一定程度上由人们自愿参加，并具一定的自我指导性质。然而基督教民主党人谨慎地避免导致那种在20世纪20－30年代吸引了相当一部分天主教平信徒领袖及神职人员的法西斯式的集权社团主义。

实际上，许多天主教社团主义批评家错误地认为，任何形式的社团主义都与法西斯主义有关联。作为第二次世界大战的后果，法西斯主义的失败及其所应蒙受的耻辱使社团主义受到了株连。天主教界革新的社团主义思想遭到了人们的批驳，因为它很有可能导致不同形式的自由资本主义产生。由于天主教社团主义与法西斯主义之间的关联，它仅仅作为基督教民主一个贫血的成分残存下来，但上述运动在拉丁美洲基督教史上不失为另一项业已发生的重大事件。

解放神学的起源和发展

到20世纪60年代，天主教思想家发现，为基督教民主所欣赏的渐进改革主义以及阶级利益的和谐，对于解决拉丁美洲的弊端是一种极其软弱无力的方式。一些16世纪的千禧年主义传教士称赞新大陆的印第安人是惟一没有被贪婪、物质主义和一个衰落时代的腐败所污染的人们；一些拉丁美洲的激进天主教改革家们称颂该地区的贫穷，因为只有它没被资产阶级追逐的资本主义和邪恶所玷污。于是，这种观点与20世纪到来之际英国和北美的“社会福音”运动的教义相呼应，同时也强化了伊比利亚天主教对资本主义传统的不信任。

新型天主教思想家中的许多人认为，平信徒和神职人员以及社会和经济之类的问题，并非一定是由于人类本身的缺陷或经济资源的不足而造成的；无论人的本性还是其所处的自然环境本身都是无罪的。问题来自盛行的国际资本主义制度在结构上的不平等。在拉丁美洲以及广义上的所谓第三世界，经济不发达和社会不平等全都起因于发达世界掠夺成性的资本主义结构。然而，无论上述分析有多么不完善或带有偏见，但它是针对流行于发达世界那种片面观点所作出的可以理解的反应。后者认为，第三世界的一切问题皆出自其内部的毛病，包括缺乏个性特点，缺乏内在的经济远见，政治腐败以及种族低劣等等。

经过特别是受到马克思主义影响的知识分子的详细论述，在20世纪60－70年代成为时尚的关于经济不发达国家对发达国家的依附性的分析，被国际反文化流派奉为教条。这些反文化潮流的追随者在许多世界名牌大学里占有主导性的教学地位。新一代拉丁美洲神职人员来到这些大学，他们不但准备学习神学，还准备学习经济学、社会学和政治学——这是最受有关不发达国家的依附性理论影响的三门学科。当这些神职人员中的许多人在把上帝认可的标签贴到“依附论”分析上时，他们实际上是把政治与这三个学科结合了起来。

严格地讲，除了近年来拉丁美洲的经历外，还有一个原因使神职人员变得极端化。许多神父、修士和修女都目睹了人民党政治家如何成功地利用宗教产生出的神话学、象征主义和虚幻，从而赢得了民众的狂热支持。无法理解的是，为什

拉丁美洲新的反教权主义的暴力 这个为纪念萨尔瓦多大主教 O. A. 罗梅罗所建的圣祠是该暴力的象征。罗梅罗大主教是社会公义的公开倡导者，他谴责了与马克思主义意识形态进行斗争的现存社会体制对权力的垄断。他于 1980 年 3 月在举行弥撒的时候被子弹射透了心脏。

么这些人民党人（他们在利用宗教的形象化描述时，常常明显地表现出机会主义的特征）在煽动民众这方面总是遇不到别人的挑战。同样难以理解的是，对来自基督教也同样来自马克思列宁主义神话学原型的利用，为什么今天被允许垄断在菲德尔·卡斯特罗以及20世纪60年代初在古巴发动了一场新的人民党千禧年主义运动的欧内斯特·"切"·格瓦拉(Ernesto 'Che' Guevara)等人手中，而神职人员却不这样做。后者完全可以动员民众进行提高思想意识的运动，并向他们许诺众多的道德报酬及社会和经济结构的最终改变。这样，他们可以消除离异，恢复人的热诚团结以及得到经济上的保证。同时，这些神职人员也会重新获得在上一个世纪被世俗化的自由主义分子所剥夺的世俗权力。

有人说过，理解拉丁美洲的基础就在于认识但丁（Dante）、圣托马斯·阿奎那和马基雅维里（Machiavelli）所遗留下来的知识理论。只有考虑到概念是经久不变的（似乎来源于新柏拉图主义，而普罗提诺（Plotinus）在公元3世纪进一步使它得到发展），人们才能说明为什么拉丁美洲人有这样一种偏爱，即相信人的意志、意识和智力终能战胜物质或物质的虚幻。也许在某一阶段，美洲印第安人的宇宙论和巫术，以及旧世界的神秘主义和出自不同来源的巫术在拉丁美洲已帮助了普罗提诺。但对于这种含糊不清的推论，谁也无法予以确定。 445

在独具乐观色彩的20世纪60年代，拉丁美洲出现了一种新神学，并很快被命名为解放神学。这一神学的成分来自具有神秘主义特征的马克思主义、关于经济不发达国家的依附性分析、可以追溯到哥伦布时代以前的启示世界观、时常近似于后千禧年主义的乌托邦主义，以及有着浓厚宗教神话学气味的20世纪人民党运动。另外，目前所流行的是20世纪初在拉丁美洲盛极一时的亨利·柏格森的创化论以及他的"生命动力"（élan vital）概念的残余（后一种观念认为精神或心理的决定因素同物质决定因素相比具有绝对的优势）。解放神学也可被视为那些宗教狂热的周期产物之一。拉丁美洲人把圣灵看作是在世上催生出一个完善社会的动因，从而接受它在三位一体中（或四位一体中）的卓越地位。所有对于这些方面的强调都散发出新柏拉图主义的气息，而新柏拉图主义则使解放神学无视历史。归根结底，这一神学建立在这样一个信念上：历史能通过创造出新的人类而被超越，只是新人类的产生依赖于意识上升到一个更高的阶段。通过更高级的意识，新的人类能克服不完善的物质生活，而这一不完善的物质生活却是前几代人错误意识的产物。

解放神学于20世纪80年代初在拉丁美洲发展到一个高涨阶段，并得到了力求进行社会改革甚至不惜采取革命行动的广大教会人士及妇女的支持。在它的推动下，触发了一种新的宗教战争。一边是所谓的传统宗教捍卫者。他们将具有哀伤的母亲形象的耶稣视为惟一适用于下层人的圣像，而对上层社会具有战斗性的圣徒偶像持保留态度。他们还把圣马丁对慈善形象的倡导作为取得社会安宁的途径。与那些利用传统宗教象征的人们相反，好斗分子的新领袖降低了受难的作用，废弃了提倡慈善的圣徒，把基督变为一个专门摧毁现存社会体制的勇士。这一现存社会体制的受益者与捍卫者在恐吓激进的神父和修女的同时（在此过程

446 中他们杀死上百个神父和修女），也在宗教传统主义中为自己的行动找到了根据。1980 年 3 月，萨尔瓦多大主教 O. A. 罗梅罗（Oscar A. Romero）这位好战的、又有些天真的穷人代言人在举行弥撒时被刺，这是为了规定怎样正确使用宗教而进行的斗争中所发生的最令人震惊的事件。

天主教、人权、性别

尽管梵蒂冈越来越不信任 70 年代的革命神学和革命行动，但宗教界人士遭到的恶毒攻击刺激了罗马，使它越来越公开地谴责独裁政权为维护其现状所采取的措施。因此，罗马驳斥了独裁的军国主义与教权主义之间的联系。梵蒂冈逐渐开始支持主教们为其神职人员进行辩护。这种情形始于 20 世纪 60 年代。当时巴西的大主教不仅保护趋于极端化的神职人员，也公开指责军事独裁者。这一趋势在 20 世纪 70 年代从巴西蔓延到阿根廷、智利和乌拉圭。

与此同时，在天主教会内部的上层开始了一场革新。令人难以捉摸的是，这场革新与并不那样谨慎的、由过激的拉丁美洲神职人员所发动的革命相互作用。教皇约翰二十三世召集梵蒂冈第二次公会议时（1962—1965）所宣布的“新开端”中的要点之一，就是关心全世界的人权问题。后来的教皇都对“新开端”持谨慎态度，但当拉丁美洲的事件迅猛发展时，他们别无选择，只有支持民权。无论约翰二十三世之后的梵蒂冈多么厌恶过激的神职人员，但它更厌恶国家政府或与政府密切相关的组织对神职人员的迫害。梵蒂冈迫于压力还须不断地保护参加革命的神职人员的人权，并因此而不得不维护参加革命的平信徒的人权。除此之外，它别无良策。

过去，在拉丁美洲大主教及神学家看来（通常反映出梵蒂冈的教义，但有时也超出它的范围之外），一个公民资格取决于他的信徒身分。而且凡与教会的教训相违背的人都被视为越轨分子，也不配称为国家卫士。从前，受到神职人员宠爱的那些人的基本权力是得到保证的。直到 20 世纪 60 年代，这种宗教裁判所精神才让位于对所有人的权利的广泛关心——这并不是依照人们的观点是否符合天主教正统思想，而是由他们的人性所决定的。在此之前的一个世纪中，神职人员曾对自由主义者的人权持暧昧态度。但是现在，他们开始维护马克思列宁主义者、犹太人以及其他从前被社会所遗弃的人的权利。这一极其重要的变化仍然受到一些传统主义者的极力抵制。在某种程度上，这一变化的产生是因为神职人员已经开始采取在旧标准看来是非正统的方式行动了。

更为基本的是，这种变化代表了教会对发源于欧洲和美国的全世界范围内的个人主义倾向所作出的反应。根据这种倾向，人是宝贵的，人之所以宝贵是因为
447 个人的人性，而不是因为他们所属的或圣或俗的组织或机构。是从个人的基础上还是从组织或集体的基础上评价人，这两者之间的冲突仍未得到解决；而这种冲突存在的本身，说明一个真正巨大的变化可能正在形成之中。

在天主教会捍卫人权的同时，它在 20 世纪 80 年代表现出了冷酷的独裁主义，

特别是在性别这张巨大的保护伞遮盖的问题上，拉丁美洲人（至少是男性）在多大程度上习惯于一个广泛的宗教意志论有待于观察。据估计，在拉丁美洲有4000万被遗弃的儿童。增长的人口（20世纪80年代中期，拉丁美洲人口总数为3.9亿，而1900年的人口总数却只有6100万）抵消了生产力方面的进步，并使失业或待业人数在无节制地继续增长。有鉴于此，除了所谓自然避孕法或安全期避孕法之外，虔敬的信徒开始漠视教会对所有计划生育方法的反对态度。在这方面，拉丁美洲妇女已开始在有关性别的问题上利用以前基本上是男人所垄断的意志论。还有，由于神父短缺的问题日趋严重（1960年，平均每位神父要负责5500名天主教徒。到2000年，每位神父将要负责6680名），类似神职人员守独身的问题导致了一场论战，甚至可能为分裂火上浇油。如果罗马严肃考虑为妇女按立神职的问题，那么，在文化上被灌输以男子汉气质价值观的拉丁美洲男性或许会尊重这种作法，但无人能够肯定。对于为妇女按立神职的问题，可以想象，拉丁美洲的男人们会对此耸耸肩表示无所谓。他们已习惯于视宗教为女人的事。

基层群体

为了在一个长期缺乏神父的时代保持信仰的生命力（尽管20世纪80年代末，许多拉丁美洲国家的就业率出现了预想不到的迅速增长，但缺乏神父的情况似乎更加严重），在梵蒂冈第二次公会议后的一段时间里，一些主教和神职人员开始鼓励人们组成基层教会群体（CEBs）——天主教小组。每个群体的人数在10—20个之间，他们大约每周聚会一次以进行宗教崇拜活动（如读经），并开展关于宗教与社会问题的讨论。神父们把身体力行的牧养工作与提高信徒的社会意识相结合，通过经常进行探访来指导基层群体的活动，但大部分时间均由平信徒助手来负责管理。20世纪80年代初的统计表明，在拉丁美洲参加基层群体的人数已接近300万，其中巴西人约占2/3。

尽管有些狂热分子把自己与真正的教会民主等同起来，基层群体通常都是教会权威的产物和工具（1979年后处于“桑地诺”（Sandinista）统治下的尼加拉瓜除外，因为这里的基层群体导致了带分裂性的“人民教会”的出现）。再者，自从1955年形成了拉丁美洲主教会议（CELAM）以后，主教权力的有效性（不仅对基层群体而言，也涉及全部教会活动）一直稳定上升。而且从20世纪50年代以来，罗马为了协调拉丁美洲教区的活动，也建立了更有效的控制机构。 448

自1979年来，在加强教皇的权力方面，特别有效的做法要算约翰·保罗二世精心计划、细致安排的几次对拉丁美洲的访问。在访问过程中，他直接利用他个人对大众的吸引力宏扬了庇护九世的人民党的遗产。约翰二十三世为了改革，在约翰·保罗二世前20年就运用了那些来自罗马的领袖魅力。但不同于保罗二世的是，他的做法在某种程度上会招致混乱现象，而约翰·保罗二世运用他个人的魅力并不时通过即兴发挥来达到恢复秩序的目的。

强化了的教会统治阶层的权力以及人民党对民众的组织动员（部分是通过基

新教福音派 在本世纪70—80年代，该派在拉丁美洲（尤其在巴西）取得了令人惊异的进展。美国电视布道家吉米·斯瓦格特在赢得皈依者方面成果卓著。图为斯瓦格特在身后的翻译陪的同下，于1987年在里约热内卢的足球场内向7万观众布道。

层群体进行的，因为它在为信徒提供新的群体活动地点时，允许一些类似的宗教参与），为天主教会对付来自教会内外新的威胁作好了准备。自从第二次世界大战以来，天主教外部的强敌——新教开始谨慎地维护自己的立场。我们有理由把天主教会在拉丁美洲所取得的许多新成就看作是对新教挑战的一种反应。

新教

常受到自由主义派统治者（包括巴西皇帝佩德罗二世、委内瑞拉的安东尼奥·古兹曼·布兰科（Antonio Guzmán Blanco）以及危地马拉的胡斯托·鲁菲诺·巴里奥斯（Justo Rufino Barrios））鼓励的新教教会，在19世纪下半叶开始不断登台亮像。然而在几十年中，新教却几乎没有能对整个宗教界产生任何影响。一个世纪后，情况发生了戏剧性的变化。从20世纪60年代起，拉丁美洲基督教最重要的发展就是新教影响的不断扩大。天主教和新教最终可能会相对和谐地共事，而且不难想象宗教上的和谐会渗入到政治领域，并弱化带有圣战色彩的党派斗争（这一党派斗争已窒息了世俗的和解精神）。至少，这是对未来拉丁美洲宗教与政治相互作用的一个乐观描述。悲观的描述会显得更真实些，即使它包括一些最糟糕的情况。例如，宗教的敌视加剧了世俗的暴力，而且几乎达到了爱尔兰和中东那种程度。

在20世纪60年代，拉丁美洲人目睹了几十年前由信义宗、长老会、卫理公会、浸信会、摩拉维亚兄弟会、基督教科学派和基督弟兄传教会所建立的新教教会之间相当大的分裂状况。许多分裂出来的小宗派都建立了福音派教会。与此同时，特别是在美国又兴起了一股新的传教热潮。传教士们在安息日会、摩门教以及形形色色福音派传教士的带领下赢得了大量皈依者，这些皈依基督教的信徒主要是城乡的穷人，特别是智利、巴西和危地马拉的穷人。新教的传教浪潮旨在排斥天主教中一些最热衷于社会改良的追随者的结构主义方式，强调在完全弃绝罪 449
的基础上的个人内心转变。

基要派和福音派人士有着十分严谨的道德观（这与伊比利亚天主教对信徒个人道德要求不严的做法形成了鲜明的对比），他们喜欢根据瞬间重生得救的狂热来当众宣布信仰，并喜欢一人领唱公众附和式的合唱。在一定程度上，他们使长期缺乏牧养的拉丁美洲信徒的灵性需求得到了满足。1986年梵蒂冈颁布的“教令”预测到新教基要派团体将在拉丁美洲兴盛起来，因为它给“组织严密的小群体提供了人类的温暖、关心和支持”。另外，“它所用的祷告和讲道与当地的文化特点及人民的需求密切相关”。无论出于什么缘故，从20世纪中叶起，开始转向新教的拉丁美洲人似乎更喜爱这种传统天主教所不具备的形式。

在1960－1985年间，波多黎各的新教徒人数从占全岛人口的近20%增加到了30%左右。也许有人会认为，这一事实是弱国对强国的依赖以及美国的不可抵抗的影响所造成的结果。但是在加勒比海各地区新教也得到类似的发展，而且扩展到了巴西和南部的各个锥形国家，尽管在那里的发展不如在加勒比海地区的程度高。到20世纪80年代中期，福音派运动不仅在这些国家的穷人中，也在 450
军人、商人及大学生中赢得了影响和敬重。萨尔瓦多1/5的人成了新教徒。他们中有许多人相信，较之拥有许多左倾神职人员的天主教来说，他们的新信仰为人们提供了更坚固的反共堡垒。同样是在20世纪80年代中期，许多新教派别和摩门教宣称他们使20%以上的危地马拉人接受了自己的信仰。与此同时，根据基要派团体的报告，他们信徒的增长率为年均15%。20世纪80年代初，一位属于一个叫“上帝之道”（the Word）的新教小教派的危地马拉总统宣称，只有一个在形式上比天主教更纯洁的基督教才能通过强调个人的正直来解决社会问题。

新教在拉丁美洲的扩张受益于美国教会所投入的大量资金。许多美国教会的成员相信，只有基要主义能遏制共产主义的潮流，并采用一种发展经济和向民主演化所必需的伦理学。伊比利亚天主教否定建立在个人主义基础上的资本主义传统，而新教的许多项目却通过巡回布道对此发起挑战。新教把自控和理想化思想赞扬为企业家成功和政治稳定的基础，并谴责了家长制及国家经济干涉主义的主动约束影响。由于许多拉丁美洲的企业家在天主教价值体系中被视为下等人 451
（天主教最近强调优先选择穷人），他们对此十分厌烦，因而转向了新的信仰。而新教信仰把献身于事业的商人颂扬成社会英雄，称他们现世的成功来自他们的宗教信念。毫无疑问，20世纪80年代墨西哥信仰新教人数的激增是与这一因素分不开的。另一个有关的事实是墨西哥的一党制，它逐渐散发着反教权主义的毒素。这

是自从1910年革命后，两代人典型的官方政策。近些年来，它却又开始与天主教会进行和平合作。教会与国家混为一体招致人们越来越强烈的反感，而面对正在变化的社会和经济危机，这一混合显得苍白无力。因此，许多墨西哥人以改信新教来表示他们对现状的不满。

总之，新教的入侵威胁到了拉丁美洲的旧宗教，也威胁到了根植于该宗教价值观中的所有社会及经济结构。确实，第一次世界大战后出现的马克思列宁主义的万能灵药对旧秩序的挑战，自然不如第二次世界大战后不久一些拉丁美洲人开始从新教中发现的万能灵药那样有效。

上帝的圣工

新教于近代在拉丁美洲的蔓延多少代表着文化冲突的加剧，这是罗马天主教传统主义和已经发展了半个世纪的美国宗教、经济及社会价值观之间的冲突。本文已在前面引用过赫尔曼·艾伦写于1824年的评论来论述这一冲突。除了1928年起源于西班牙，但直到第二次世界大战后才真正产生影响的“上帝的圣工”这一组织的观点之外，伊比利亚世界的天主教已广泛地将宗教用来使贫穷合理化，而不是用它来刺激经济发展。宗教里色彩丰富的肖像画已失去了能够用以赞扬和圣化商人的成分。这就是19世纪许多进入商业生活的拉丁美洲人之所以变得即使不敌视传统信仰，也对它漠不关心，进而加入地方自由党派和共济会的原因之一。随着20世纪末新教的冲击，拉丁美洲人又多了一项选择。然而，在未来的几年中，新教的选择会遇到“上帝的圣工”组织与日俱增的挑战，因为新教试图把个人主义的欲求转变为一种为更高的社会和宗教职业服务且符合神的旨意的商人模式，并以此取代传统的基督教骑士模式。很明显，教皇约翰·保罗二世对“上帝的圣工”组织的未来作用寄予很高希望。确实，是他使得“上帝的圣工”这一组织变成了由他个人直接掌管的高级教士机构。

“上帝的圣工”组织及它的许多新教对手都将其主要注意力转向了上层社会。
453 然而，有些新教教派从正处于挣扎状态的民众中获得了大量信徒。那些充当活动家的神父们许诺在地上建立天国，但这并没有说服处在社会下层的人们，于是后者开始转向那些强调来世荣耀的新教教派。然而从新旧信仰之中，人们同样发现了两套模式：一套针对的是那些对现世充满希望的人；另一套则是针对那些已经对现世失去希望的人。“上帝的圣工”组织是天主教对那些充满希望的人的一种新刺激。

宗教多元论

在整个19世纪和迄今为止的20世纪，许多天主教领袖和思想家相信，他们的教会是这样的一种机构：它具有足以被广泛承认的恩赐（恩典、圣物、神的认可）。因此，它可以对世俗社会中各种互相攻击的政治、经济及意识形态派别起到

从中协调的作用。首先，神职人员希望从那些欢迎宗教对政治进行渗透的政府内部来施加其对社会的影响。然而，由于反对教权干预国政的自由主义派在大部分拉丁美洲以压倒优势取得了胜利，故神职人员便期望从国家政治结构的外部来施展其具有广泛影响力的道德权威。

即使在拉丁美洲只有一种主要形式的基督教的时候，天主教会也已表现出缺 454
乏现实感，因为它野心勃勃地试图在全社会中行使其协调的权力。何况，在有关社会甚至道德哲学这类基本问题上，教会领袖之间（拉丁美洲的以及大洋彼岸的）也存在着相当程度的不同意见。随着宗教多元化的出现，罗马天主教神职人员所宣称的自己在社会中的先知协调作用失去了一切现实的可能性，因为拉丁美洲的基督徒再也不承认只有一个教会是灵恩的源头。

世俗化与再圣化

早在19世纪，拉丁美洲的自由主义者就已经开始试图使社会领域世俗化。在实证主义骨干分子的支持下，到19世纪末他们似乎已接近了这一目标。从此，从宗教的象征中汲取灵感并拥有民众基础的各政党、方兴未艾的民间宗教力量、前哥伦布时期宗教、具有持续不断影响力的非洲宗教和具有某种神秘性的马克思主义以及复兴的天主教，都对社会的再圣化作出了贡献。最近，新教又使社会的再圣化获得了新的动力。

可是，事实也还有其另外一面。20世纪的世俗化同样也取得了胜利。对于数以百万计的拉丁美洲人来说，商业场所成为了他们最喜爱的“圣所”，以及举行对自己最有意义的“礼仪”的地方。而成千上万人所尊崇的惟一的“圣地”，无非是同超然的权能相关的外国银行控制之下的金融领地，这里储存着他们挣来的血汗钱。此外，宗教战争已让位于控制毒品走私交易的斗争。新一代贩毒大亨将其富有建立在美国社会的衰败基础之上，他们与19世纪那些为促进社会兴起提供了原料的拉丁美洲大亨相比，对基督教教训似乎更不感兴趣。然而透过世俗化胜利的表面，大多数拉丁美洲人一直停留在经济灾难的边缘，忍受着生存危机的处境。这种状况对过去几度盛行的千禧年主义者所强调的宿命论来世观起了助长作用。

要预测未来两个拉丁美洲之间相互作用的模式是极其困难的。一边居住着一些在整个历史上最贪得无厌的人，他们道德沦丧，一味追求金钱；另一边居住着连谋求生存都很成问题的过多的落泊平民——因为拉丁美洲的人口已超出了其社会化机构及经济机构所能承受的限度。而且在未来30年中，人口增长率将达到1985年人口增长率的两倍。显而易见，基督教既会影响这两个拉丁美洲之间交互作用的方式，也会受到其反影响。最后，如果历史上的先例可以作为借鉴，那么人们可以有把握地预测：基督教将有助于缓和折磨着拉丁美洲的众多社会问题，但与此同时，它自身也是这些社会问题的组成部分。

第十三章　非　洲

彼得·欣奇利夫（Peter Hinchliff）

455　直到第二次世界大战以后，非洲的史学著作似乎仍具有一种将该大陆仅仅视为白人（包括一些白人妇女）活动背景的趋势，因为这些著作基本上是由具有欧洲血统的人们撰写的，而他们所受的教育是：史学应当以议会报告、政府会议记录以及那些拥有权力和影响的人物的私下通信为基础。而历史则是欧洲各国政府或殖民政府以档案为基础制定的政策所创造的。有影响的人物一直是欧洲人，这就给人造成一种非洲没有自身历史的印象。好像历史来自外部——如果非洲有什么历史，那差不多是一种巧合。

现代历史学家既使用欧洲史料，又使用非洲史料；既使用文件，又利用口述传统，试图通过这种方法来纠正上述态度——他们将白人在非洲的勘探、商业和殖民主义当作非洲更为悠久的历史中的一段插曲。我们现在已了解到有关非洲诸王国兴衰的大量情况。例如，早在10世纪就存在一个庞大的加纳帝国，它当时就已是一个发达的贸易中心；在非洲大陆的另一端，努比亚的基督教王国一直存在到15世纪，它所留下的文字尚存于砖砌的修道院中。当时，有着兴盛的伊斯兰教文明和城墙环绕的豪萨人（Hausa）的“城市”开始出现在西非，流浪的牧牛人则逐渐从刚果河向遥远的南部扩展，然后定居下来并与更早的当地居民融合。

还有人认为根本不存在“典型的”非洲社会。但是，即使在因距离遥远而与伊斯兰教和基督教文化缺乏联系的地区，也曾有过自生的文明，例如那些建造于15世纪津巴布韦的石结构建筑，以及其延续到19世纪的后裔所创造的其他文明。而且，这些社会的盛衰暗示着权力的转移，也经常表明各民族地理上的实际迁徙情况。最后一个津巴布韦国家被来自南方的恩戈尼（Ngoni）入侵者所摧毁，而恩戈尼人采取行动则是因为从恰卡人（Shaka）建立祖鲁王国的迅猛扩张活动中受到了启发。结果，一个军事帝国便由四五十个半独立的、以筑有小屋的小村落或被称为“村庄”的家宅为基础的氏族融合而成。它在欧洲是众所周知的，已为传教
456　士及其所他人注意并记载下来。然而，非洲的绝大部分历史并未得到外部世界的正确评价。有一种倾向认为，欧洲人到达时所发现的一切，是一直存在在那里的。

由于不满意带有殖民主义色彩的历史学，现代人下决心纠正过去的诸多歪曲。矫枉过正在所难免。例如，某人可能会听说阿尔及尔的殖民政府顽固地企图以自己的“外来”语言替代“自生”的阿拉伯语。当然，严格地说，阿拉伯语对于非洲并不比法语更具有自生性。然而，尽管有如此讹误，新的研究还是宁愿接受较

久远的说法，而那些说法就像英国史中将罗马人的占领当作惟一重要的事件一样荒唐。

然而，19 世纪和 20 世纪初非洲大部分历史，特别是由于欧洲人的入侵而发生的历史，依然是一种事实。同殖民主义、贸易和勘探相伴而来的传教活动是欧洲人对非洲进行渗透的主要内容之一。因此，自 1800 年以来，非洲基督教的历史只 457
有一部分是非洲人自己的基督教史，其余部分则不可避免地成为带来这一宗教的白人传教士的历史。到 1900 年为止，所有关于非洲史的详细大事年表都将包含大量的“传教士”的内容，即使该大事年表主要记载世俗事务亦如此。1900 年以后，这些内容就远不惹人注目了。

基督教之所以不可避免地成为欧洲向非洲渗透的一个方面，其原因是毋庸赘述的。19世纪是欧洲商业和殖民扩张的重要时代，欧洲是当时传教事业的中心。人们普遍相信，基督徒对非基督教世界的人民有着不可推卸的责任。1806 年，亨利·马丁（Henry Martyn）在去印度传道的途中恰逢英国占领开普，他在日记中写道：“我祈祷……当英格兰把强大的军队派遣到地球上遥远的地区时，不要再妄自尊大和肆无忌惮地不敬神明；但通过派遣其教会的使者去广布和平的福音，可能会显示它自身真正的伟大。”花费时间为死者举行宗教仪式的马丁一直对他最初的战场经历和英国军队的傲慢而深感忧虑。像其他传教士一样，他相信，英国的事业不是去征服，而是去使人皈依基督教。读了这类人士所写的东西，人们无不感受到基督徒的勇气、无私以及宗教献身精神。令人讨厌、愚昧无知和道德败坏的传教士不属于这个总的说来给人以深刻印象的群体。但是，传教士是人，带有人性的弱点，他们的动机不是纯洁无瑕的。例如，把传教事业视为浪漫探险。这种观念尽管无什么害处，但却是一种强烈的意识。当伦敦差会的创建者宣布他们所派遣的使者将要奔赴的地点时，那些地名的异国情调似乎比战略考虑更为重要：塔希提岛（Tahiti）、非洲、鞑靼（Tartary）、阿斯特拉罕（Astrachan）、苏拉特（Surat）、卡拉巴尔（Calabar）、孟加拉、科罗曼德尔（Coromandel）和苏门答腊（Sumatra）。

然而，更为严重的是某些传教士所无意表现出来的傲慢自大。他们的事业的存在完全依赖于这样一种信念：他们拥有的东西比他们所到之处已存在的一切都更好。随之而来的是妄自尊大的诱惑，并极易膨胀为一种观念：欧洲人的所有一切都优于非洲人；任何白种人，无论其如何无足轻重和没有教养，都比最有权力的非洲的头人还要高明。因此也就发生了这样的事情：传教士们迫不及待地要使信奉基督教的古老的埃塞俄比亚王国“改变信仰”。毋庸置疑，科普特人的基督教似乎是野蛮并带有迷信色彩的，但将埃塞俄比亚当作“异教国”来对待，毫无疑问是一种傲慢无知。

对于非洲大陆来说，基督教并不新鲜。尽管奚普里安的迦太基和奥古斯丁的希波未能传下后嗣，但在埃及和埃塞俄比亚有着古老的教堂，而当欧洲探险者初次试图绕过好望角时，信奉基督教的努比亚王国仍然存在于其北部。1862 年埃塞俄比亚的狄奥多尔皇帝（Theodore）致信维多利亚女王，建议基督教国家结盟，以

6世纪科普特人的教堂艺术 古开罗圣赛奇（St Sergius）教堂中的一个木板画。表现的是最后的晚餐的情景，有12个饼和1条鱼（耶稣手中拿着）。门帘和桌子体现出早期科普特人圣坛的装饰艺术。

对抗伊斯兰教的威胁，对埃塞俄比亚来说，这种威胁是一种危险，就像16世纪
458 欧洲基督徒受到土耳其的威胁一样严重。但欧洲对埃塞俄比亚的宗教的态度已经清楚地表现出来。在最初的25年中，英国宣教会的一位德国人（J. L. 克拉普夫）一直呆在那儿，罗马教廷在阿比西尼亚设立了教区代牧职位。狄奥多尔本人确实不是一个很有涵养的统治者，英国外交部的职员们大概对这位未受教化的首领的傲慢无礼感到有趣。英国政府在国际政治方面有着更为紧迫的其他问题。但令人费解的是，直到英国军队入侵阿比西尼亚为止，全部历史的特征却是欧洲未能认真对待非洲以及非洲的基督教。

发生这种情形的部分原因在于不可避免的无知。传教士对他们所去的地方不可能有任何了解，在他们之前通常没有任何欧洲人到过那里，没有人能向他们介
459 绍当地人民的语言和习惯。19世纪初叶的非洲地图在很大程度上是依据估猜绘制的，留有诸多空白。因此，1830年左右在开普的循道卫理公会传教士发现其教会并不真正知道它的传教点处在什么位置，这是毫不足怪的。大卫·利文斯敦（David Livingstone）在传教史中的重要地位，部分在于他懂得科学知识和拥有设备，可以将所到之处绘入地图。但在19世纪60年代初期，当利文斯敦自己在中部非洲

勉强建立起大学传教团时，他对该地区处于变动状态的实际情况也未能掌握。奴隶贸易渗入这一地区时日未久，便制造了混乱和恐惧。地方上的权力斗争十分激烈。尽管利文斯敦和传教士们不情愿地准备使用武力去解放奴隶，但实际上他们的决定大概是支持了贩奴最多的一方。

这种无知也扩大到宗教事务方面。由于最初的传教士对非洲语言一无所知，他们只得依赖一些自身语言能力甚低且缺乏任何基督教知识的译员。人们只能靠 460
猜测去了解传教士传播的是何种福音，而译员们自己恐怕也同样对此糊涂得可以。伟大的传教先驱者罗伯特·莫法特（Robert Moffatt，利文斯敦拜其为师并娶其女儿）有理由说，在他 20 年的传教对象中，没有一个人拥有他们自己的宗教信仰。

当然，这种无知是相对的。传教士比大多数欧洲人知道的要多得多。他们为人类学、地理学和语言学研究奠定了基础。对非洲的状况和事件，差会通常比白厅的殖民部了解得更详细。伦敦差会的约翰·菲力普（John Philip）博士在 19 世纪 20 年代和 30 年代为南非土著居民的权利进行过斗争。事实一再证明，与其他官方或非官方的欧洲人相比，他所掌握的信息更为准确。

因此，在欧洲人入侵非洲的历史中，传教不是较消极的一个方面，但它受到的大量关注对它并不是很有利的——可能人们觉得传教士本来就应该比其他任何人都表现得更好一些。20 世纪 60－70 年代的历史学家普遍把传教士当作殖民主义的主要代理人，基督教现在仍然被贴上白人帝国主义的宗教标签，而伊斯兰教则从来未被认为是积极从事奴隶贸易的宗教。

形成这种看法的原因是多方面的，不仅仅是因为基督教似乎与欧洲控制非洲的过程经常有着官方的联系，而伊斯兰教从未被看作是奴隶贸易的一部分。当年，对传教士在非洲殖民化中所起作用的许多概括确实过于简单化了。传教士并不是一个统一的群体，他们对殖民主义态度迥异；就是在他们确实支持殖民主义的时候，其原因也同样是各式各样的。他们面对着真正的两难困境。欧洲对非洲的渗透不可遏止，欧洲人的统治似乎经常是，有时客观上确实是比没有控制的私人冒险或者非洲的现状要好些。而且，某一欧洲政权可能会比另一欧洲政权更可取。这并不能简单地归结为民族主义在起作用。

传教士卷入欧洲在非洲的世俗争夺可以追溯到 19 世纪下半叶的真正的帝国主义时代。这是一个经历了以自由贸易为正统而进入了重商主义的阶段。早在 1764 年，英国在塞内加尔和冈比亚的贸易利益就告诉福音宣教协会，派遣说法语的新教牧师去西非“可能是所能采取的最好的步骤。它能保证我们拥有这一地区。在我们看来，这一地区将来会处于同法国人分离的真正的危险形势之中”。与此大同小异的想法恐怕也存在于法国人之中。他们的教会和国家同样相信，自己对野蛮世界承担着使之文明化的使命。

但是，其动机并不总是民族主义的。19 世纪 40 年代，当克拉普夫（Krapf） 461
离开埃塞俄比亚时，他成了东非的一名传教士。他在原则上坚决反对欧洲的侵入。作为一个德国人，他几乎没有支持英国殖民主义的沙文主义动因。但他还是支持了英国，因为他担心伊斯兰教的传播和信奉罗马天主教的法国帝国主义野心。

查理·拉维日里（Charles Lavigerie，1890） 白袍神父差会奠基人（左图）。会员们并没有发誓过修道生活，而是执著地工作，把自己的整个生命奉献给非洲。他们的装束是一件白色的家庭外衣和连有包头巾的外套，这是模仿了该差会发源地阿尔及利亚当地人的装束。

"被文明化就是成为法国人和天主教徒" 一幅关于白袍神父于1890年在突尼斯城外建立的一座大教堂的旅游（右图）。这是一座融合了阿拉伯建筑和装饰特征的典型的建筑——它又是帝国主义使命与传教努力相结合的一个象征。教堂现已不再使用。

在一代人以后的19世纪70年代，克拉普夫所预见的利益冲突在布干达王国（现为乌干达的一部分）爆发了。教会差会是第一个到达该国的基督教团体。但几年后，1868年在阿尔及尔由拉维日里大主教建立的"白袍神父差会"（"White Fathers"）也出现在这个地区。该组织是一个由不行修道誓约的神父和平信徒组成的团体，他们庄重地结合起来，终身在非洲传教，但并不在严格的意义上实行修道院制度。如果说英国宣教会的传教士觉得他们带来了英国福音派宗教的真理，那么，"白袍神父差会"同样相信他们传播的文明属于法国人和天主教。尽管法国的社会和政府都世俗化了，但这种传统保持了下来。没有一方了解布干达政治

462

斗争的复杂性。伊斯兰教在该地区亦取得进展，并在其北部制造事端。而在这里，英国将军、新教徒戈登（Gordon）卷进了更为复杂的政治和宗教斗争，加剧了布干达内部的紧张局势。

具有不同外来宗教——伊斯兰教和各种相互斗争的基督教教派——的布干达各派自己联合了起来。一代代统治者像中世纪欧洲的君主一样周旋于复杂的局势中，挑拨权贵间互相斗争，一会儿与英国宣教会结盟，一会儿与“白袍神父差会”为友，有时又选择伊斯兰教，以此避免任何一个基督教派的优势。他们因此而获得了冷酷和两面三刀的名声，这常常是名符其实的。殉道、政变和内战随后而至。到1889年，天主教徒似乎取得了控制权，但次年英国东非公司（一个为了商业利益、传教和反对奴隶贸易而由格拉斯哥商人建立的特许股份公司）的卢加德上尉（Captain Lugard）卷进了布干达的事务。英国商业机构的武装力量介入争夺的后果，是从1892年开始，（亲英的）新教教派控制了局势。具有重大意义的是，梵蒂冈自己决定，罗马天主教在布干达的传教活动只有在法国与它的联系被切断时才能继续下去。因此，米尔山神父差会（Mill Hill Fathers）（其传教士在伦敦的米尔山圣约瑟学院受训）便取而代之。圣约瑟学院的奠基人丰恩·赫尔伯（Vaughan Herbert）不久前成为威斯敏斯特大主教，他的“英国”罗马天主教传教士能够在“白袍神父差会”不再为布干达人接受时进行活动。所以，被认为对罗马天主教传教士是一种桎梏的的梵蒂冈所具有的中央集权，偶尔也甚有其利：其他任何一个基督教组织都没有能力以一个政治上可接受的传教士团体来替代另一个政治上不可接受的传教士团体。

即使如约翰·菲力普这样激进的非洲人的保护者，也愿意支持欧洲人的统治，以防止出现可能更为恶化的形势。当1834年和1835年开普殖民地的东部边界爆发战争时，菲力普坚持认为，殖民主义者觊觎非洲土地是麻烦的根源。一位叫做施鲁斯伯里（Shrewsbury）的卫斯理宗传教士持相反观点。他支持“种族灭绝”政策，尽管在严格的词源学意义上使用这个词是指“赶出边界”。然而，施鲁斯伯里的差会开除了他。菲力普返回伦敦为反对殖民主义者提供论据。但即使是他自己，也不能为放弃新获得的殖民地而进行辩护。他不希望从过去的使用者那里把土地夺过来，但他又相信英国的统治会比那些首领们更好，会为传教事业的发展提供机会。

传教士没有简单地将当地统治者看作暴君。在“文明”出现的地区，经常是部族法律的问题引起道德上的麻烦。传教士的驻地有时成了被统治者指控为罪犯的非洲人的避难所。如果他们是逃亡奴隶或被控为行使巫术，传教士觉得不能把这些人送回去接受惩罚。当地首领和传教士之间的关系随之紧张起来。在这种情况下，传教士常常表示希望得到一个欧洲人政府的庇护。

19世纪最后20年在罗得西亚发端的历史事件充分说明是多重动机在起作用。马塔比列（Matabele）国王洛本古拉（Lobengula）把开掘金矿所必要的特许权让予罗得斯的英国南非公司，这使伦敦差会的使者们被指责为从中做了说服工作。他们中的查里·赫尔姆（Charles Helm）是一位德国血统的殖民者，有时他被

说成为该公司所“收买”。事实上，赫尔姆与伦敦差会的私人通信表明，他的动机主要出于担心。他认为，如果罗得斯不能获得独占特许权，洛本古拉的土地就会被像不久前吞没了金伯利钻石产地那样的“地痞流氓”所占据。

但是，赫尔姆不是支持罗得斯冒险事业的惟一传教士。奈特·布鲁斯（Knight Bruce）主教是一位伊顿和剑桥的圣公会的高级神职人员。虽然他曾将罗得斯谴责为鲁莽、危险和不道德的人，但后来也成了罗得斯的朋友和同盟者。耶稣会传教士普雷斯泰奇神父尽管是爱尔兰地方自治的强烈支持者，但根据其日记，对于摧毁洛本古拉的权力，他是默认的。恰如赫尔姆认为南非公司比“地痞流氓”更应该获得土地一样，普鲁斯·泰奇认为这可能比洛本古拉镇压马绍纳人（Mashona）更为可取。尽管他们背景不同，动机迥异，但所有这些人都相信欧洲人的统治对非洲人是有好处的。

事实上，殖民扩张有一种不可避免性。甚至当卷入其中的欧洲各国政府和个人并不情愿鼓励它的时候亦是如此。在19世纪中叶，一位名叫托马斯·詹金斯（Thomas Jenkins）的循道卫理公会传教士成为开普殖民地东界以远的姆蓬多（Mpondo）统治者的有影响的顾问，并建立起自己的地位。詹金斯长期协助维持边界的安宁，以防那些独立的人被征服。但在殖民主义者决心夺取姆蓬多土地的最后一次危机中，詹金斯作壁上观。对双方都忠诚的这一立场不允许他去反对殖民扩张。欧洲人和非洲人的接触似乎必将导致后者独立的丧失。而且，那些成为实际接触媒介的个人，无论其动机如何，原则怎样，他们大概最终也不可能找到摆脱这种不可避免性的任何出路。

于是毫不奇怪，当19世纪60年代盛行使用“进化”概念来解释与生物学几乎或全然没有联系的各地区的发展时，有人便寻求在“适者生存”的意义上来说明这种不可避免性。1865年，19世纪最有洞察力的传教士、纳塔尔主教J. W. 科伦索（Colenso of Natal）认为有必要向玛丽勒本文学院（Marylebone Literary
464 Institute）递交一篇论文，以回答伪达尔文学说。他的匿名对手显然相信，传教活动不仅是不受欢迎的，而且实际上是毁灭性的。这些匿名对手争辩道，同时提出“优等”种族与“劣等”种族必将导致较难适应生存的种族的消亡。科伦索主教接受了达尔文生物学假设中可能的真理，并极其清晰地表明自己真正懂得它的内涵，这在传教士中是罕见的。但是他坚持认为，在这一场合它一直被误用了。他在其论文的结论中争辩道，非洲对基督教就应该像基督教对非洲一样作出贡献。

科伦索承认，非洲具有其自身重要的历史和文化。这是他与其他大多数传教士的区别之所在，也使他成为一个颇有争议的人物。大约从1854年到达非洲之时起，他就一直主张，应允许一夫多妻者成为基督徒。他坚持认为，一夫多妻制并不是野蛮的异教性生活的特征，而是非洲社会的一个有机组成部分，如果攻击它，将会破坏其社会结构的稳定性。科伦索的救赎论神学思想使他坚持所有的人已经为上帝所救赎的观点。他认为自己的传教活动的意义并不在于使个人皈依基督教，而主要在于使整个文化和人民实现基督教化。

465 在翻译圣经的过程中，科伦索坚持使用祖鲁人传统的名称而不是大多数传教

约翰·威廉·科伦索 纳塔尔的圣公会主教。在传教士中，他因坚持非洲文化的价值而显得与众不同。1866年，他因主张一种上帝普世救赎论，并且提倡把考证学术研究应用于旧约圣经而被革出教会。

士所使用的新词来传译上帝。他敏锐地认识到，试图维护旧约中的某些描述存在着困难。一方面要宣讲上帝在7天内就创造了世界，还要求屠杀阿马莱基特人(Amalekites)，而与此同时又要劝听众放弃他们的传奇故事和好战传统。对科伦索来说，坚持这些似乎是荒唐的。所以他潜心研究日耳曼圣经考证学家的著作，并写出了他自己的五卷本著作《摩西五经和约书亚书的考证》。他的方法是显示某些圣经故事在算术上的不可能性(因为他是一个知名的数学家)。但该著作的真正用意是表明旧约在文字上是不真实的，因而其诸多荒唐和不道德之处不能视为信仰的主要部分。为此，科伦索被逐出教会。之后，为了支持非洲人反对纳塔尔殖民政府的权力，他奉献了自己的余生。

科伦索主教重新挑起了传教士老生常谈的许多争论。传教士的职能是尽可能广泛播下福音的种子呢，还是建立小心翼翼经受考验的皈依者的小团体？他应致力于个人的皈依呢，还是像早期的传教士在欧洲那样劝说统治者带着他的臣民加入教会？在非洲的基督教教派大多数倾向于使用主要体现在福音派信徒中的那种方法。尽管每个传教士都明白获得首领庇护的好处，但他们极少有人公开以群众性皈依为目标。福音派奋兴布道家在欧洲使用的方法是适合于非洲的。例如，其

至受“牛津运动”影响的传教士也未设想过以节制为理论基础的传播宗教真理的方法。一方面，罗马天主教徒可能不大相信男人和女人成为基督徒是其内心“感受”需要皈依的结果，另一方面，对缓慢而痛苦地建立起来并表现出忠贞信仰的皈依者群体，大多数新教徒并不关心，而相形之下罗马天主教徒倒是关注一些。

因此，传教士倾向于把非洲某些民族的游牧行为当作其工作的障碍，他们的目标是建立其皈依者按照基督教规范共同生活的定居区。这种教会定居区是非洲正规基督教的典型，它们有时是获得自由的奴隶的庇护所。就像在东非一样，有时它们几乎成了自治的国家。每一个教派都发展这种定居区。摩拉维亚教派在南非首先引进了传教点的定居形式，但最完善的样板是罗马天主教在纳塔尔的马利亚山的驻地，它有意以欧洲中世纪初期的修道院传教为模式。这种定居区的做法不可避免地暗示，由于新基督徒拥有自己的少量财产、工场、学校和仓库，他们正在与自己的社会分离而进入一个独立的新世界。甚至科伦索也曾建立过这样的定居区，其中一个定居区还为首领的儿子设立了一所“卡菲尔人的哈罗”[①]。

467 这些定居区是宣传欧洲生活方式和基督教信仰的工具。在19世纪20－70年代，自由贸易与人道主义的兴趣相结合，反奴隶制呼声甚高。这时，不少传教士似乎认为，像工业化的欧洲出口商品一样，基督教可以显示出高于当地文明的充分优势，从而在非洲开辟自己的道路。虽然这一阶段人们较少公开承认殖民主义的欲望，但却把人类文明完全等同于欧洲文明。维多利亚女王时代的传教士决定让其皈依者穿上衣服，这被当作过分谨慎的典型而受到几代人的嘲笑。事实上，这样做可能是因为它是文明行为的一部分，而不是着眼于避免两性麻烦。大概是根据同样的精神，传教士宁愿让其信徒住在长方形而不是圆形的房屋里。当相对“文明”的人仍然使用倒吸气音和其他“野蛮的”发音方法而不是“正确的”辅音时，他们会大为震惊。

换言之，可被称为“自由贸易”的方法对传教活动的影响，是使基督教成为对非洲进行欧化的一个媒介。差会倾向于在几乎每个细节上都保持基督教在欧洲所具有的形式。亨利·魏恩（Henry Venn）在1841－1872年担任英国宣教会的干事。他工作突出，设想了一种期望能建立“自养、自治、自传”的传教方略。他甚至把当地新建的基督教团体使用17世纪的《公祷书》视为当然。

魏恩计划中最重要的内容是1865年任命塞缪尔·阿嘉依·克劳达（Samuel Adjayi Crowther）为第一位黑人圣公会主教，负责“英国王室领地以远的所有西部非洲”。克劳达出身在约鲁巴人（Yoruba）家庭，幼时为奴，获自由后在塞拉利昂（Sierra Leone）和伊斯灵顿（Islington）的英国宣教会学院接受教育。他起先被派遣到塞拉利昂工作，继而去了位于现代尼日利亚西南角的阿贝奥库塔（Abeokuta）。后来他参加著名的尼日尔远征，成为尼日尔差会的一员。在那里他是一个不折不扣的优秀而有效率的传教士。

克劳达的经历恰恰显示出，甚至在那些最同情非洲的人士身上，欧洲的自负

① 哈罗　即哈罗公学，是英国的一所贵族学校。——译注

塞缪尔·阿贾依·克劳达（卒于1891）　一个被解放了的约鲁巴奴隶（这就是他的出生日期不得而知的缘由，尽管通常认为他大约出生于1805年），他成了第一个担任圣公会主教的非洲人。他在这里穿着英国圣公会主教所穿的黑白相间的礼服，显示了一个英国国教主教的姿容。

感是多么的顽固。一个黑人，即使他与自己的同胞和文化长期分离，也不管他来自非洲大陆的哪个角落，他都可以成为使非洲人皈依基督教的理想人物。这种情况似乎被视为天经地义。在欧洲人的想象中，非洲是一个单一的单位。然而实际上，由于塞拉利昂被当作获得自由的奴隶的避难所，它已成为一个颇具世界性的、英国化的非非洲地区。有的人在那里和在英国接受教育，经英王认可后担任神职，并得到牛津大学授予的名誉博士学位。他们仅仅有着黑肤色，而实际上并不 **468**
是真正的非洲土著。事实上，克劳达在自己的国家中几乎一直被视为像英国人一样的陌生人，他的伟大成就则是他努力克服这一困难而获得的。

在非洲的大多数基督教差会逐渐开始利用其信徒作为传播福音的媒介。训练机构建立起来，非洲人被委以神职，规章制度也制订出来以确定他们的地位。许多杰出人物出现了。例如，现称为津巴布韦的这个地区的殉道者伯纳德·米扎基（Bernard Mizeki）等，他们被教会派遣到他们自己遥远的故乡去工作。而最突出的现象大概是基督教常常依靠没有任何正式职务的皈依者的活动而得到传播。例

如，在19世纪后半叶，德兰士瓦省（Transvaal）的循道卫理公会信徒突然发现那里有一个完整的“卫斯理宗”团体，而他们对此却毫无所知。它的存在归因于非官方派遣的传教士活动。

469 非洲皈依者在非洲“文明化”过程中也发挥了他们的作用，这被认为是传教任务的一个有机组成部分。塞拉利昂的黑人基督徒在此过程中表现卓越。他们带着自己的基督教和欧洲生活方式，从弗里敦（Freetown）向南、向东扩散。例如，19世纪60年代在阿贝奥库塔，他们以差会的名义管理工业机构，引导当地人作原棉去污和轧棉籽。印刷厂建立起来，当地的报纸出版了。掌权的传教士以能激起田园诗般想象的语言向其教会描述了所有这一切：当地权贵躺着读他们的晨报，而老百姓却在棉田里从事有益的劳动。

现实有时却大相径庭。塞拉利昂的基督徒常常剥削他们的传教对象，当地的首领们则深知基督教的侵入给他们的生活所带来的商业上的利弊。出于天真或诚实，传教士自己也报告说，头人们对欧洲的影响抱怨道：“他们以为自己是谁！到这儿来用武力虏掠我们的妻子和奴隶，摧毁我们祖祖辈辈留下的所有习俗！”

基督教经常被认为帮助摧毁了非洲对殖民主义的抵抗，它开始和商业结合的突出表现，部分是基督徒反对奴隶贸易活动。近来，对于威廉·威尔伯福斯（William Wilberforce）这样的重要人物的动机的纯洁性，人们一直表示怀疑。但是很显然，19世纪的舆论的的确确转向了反对贩卖人口。1800年在西属美洲大约有80万黑人奴隶，在牙买加约有30万。到1850年，仅仅通过莫桑比克，每年就有2.5万人被输往南非。西非奴隶贸易数量之巨大，更是众所周知，奴隶被船载越过大西洋的状况是骇人听闻的。

欧洲各国政府开始采取行动。1807年英国宣布奴隶贸易为非法，1814年荷兰也作出同样的规定。次年，已被英国福音派信徒建成获释奴隶避难所的塞拉利昂成为王家殖民地，海军受命沿西非海岸巡逻。两年后，葡萄牙带着经实用主义因素改造过的道德热情对赤道以南地区的奴隶贸易作出限制。1824年，英国宣布贩卖奴隶为海盗行为，这为它使用海军防止其他欧洲国家的公民在海上转运奴隶提供了根据。新教国家开始下决心根除奴隶贸易，这一决心远比天主教欧洲更为彻底。

英属领土上的奴隶解放始于1833年。在某种程度上，这至少是因为某些荷兰
470 裔白人殖民者从开普向内地迁移。葡萄牙的方式仍然是模糊不清的，里斯本君主政府禁止奴隶制，但莫桑比克的殖民政府却根据“绝对必要”的理由拖延执行这一敕令。然而，对天主教国家来说，宽恕奴隶制愈来愈困难。1839年在其《最高圣谕》（*In Supremo*）中，教皇格里高利十六世谴责了奴隶制。1845年法国在西非发动反奴隶贩子的讨伐，3年后所有法属殖民地都禁止了奴隶制，尽管直到1864年拿破仑三世才正式宣奴隶贸易为非法。

同时，在英国，托马斯·福韦尔·布克斯顿（Thomas Fowell Buxton）继承了威尔伯福斯的衣钵，几乎成为反奴隶制运动的正式领袖。他把成为19世纪中叶显著特征的人文主义、福音派教义和自由贸易的热情融为一体。他支持非力普争

大卫·利文斯敦的肖像画 左图收藏于伦敦差会档案馆。该会有一些为其代理人所作的肖像画，主要是用作宣传材料。右图是1864年最后一次访问英国的大卫·利文斯敦。这张画与年轻的利文斯敦相对照很是有趣。后一张画也许捕捉到了他在非洲25年生活的坚韧表情，而前者也许反映了那一时期他对传教活动所显示的浪漫主义情调。

取开普殖民地土著权利的斗争，他说，他们所要求的一切是“将他们的劳动带到一个公平市场上去的权利”。基督教慈善家的自由贸易福音大概找不出比此更好的表达了。布克斯顿在1838年出版的《奴隶贸易》(*The Slave Trade*)一书中传播了同样的福音，该书随后再版时加上了题为《奴隶贸易问题及其解决办法》(*The Slave Trade and its Remedy*)的附录。书中争辩道：消灭奴隶贸易的努力已经遭到了失败，因为它们使用的是武力而不是非洲的自然资源。现在所需要的是建立由英国保护的定居区，在那里资源会得到开发，直到非洲能够将其产品而不是将人口提供给国际市场为止。然后奴隶制会被根除，宗教信仰也会在非洲建立起来。为了推动这些目标的实现，1839年建立了“非洲文化协会”。40年代在政府一定程度的支持下，该协会发动了对尼日尔河的远征。远征的终极目标是宏大的。实际上，每一种可能的“文明化”行动都是计划好的，包括造纸和印刷，其真正的目的是建立能促进地方农业改革的模范农庄。但由于疟疾使参加远征的143名欧洲人中的40名丧生，整个计划很快就被放弃了。

非洲文化协会的第一届年会因阿尔伯特亲王(Prince Albert)、罗伯特·皮尔

欧洲人的降临 荷兰人的一幅早期漫画（1669），一个法国人拿先用的小玩艺收买土著人，一个英国人——十足的伪君子——向其出售朗姆酒、步枪和圣经。

爵士(Sir Robert Peel)、舍夫茨伯利勋爵(Lord Shaftesbury)、格莱斯顿(Gladstone)先生,以及即将担任路易·菲力普的外交大臣的法国大使基佐（Guizot）的出席而大为增光。身分较低的参加者中有年轻的大卫·利文斯敦，他正处于全盛期，即将成为布克斯顿战略最著名的支持者。他总是争辩说，即使奴隶制被消灭了，商业和基督教（按这一次序）也是非洲所需要的。至少他自己认为，他进行探险主要是为了严格按照布克斯顿所设想的那种商业和传教定居区来开发非洲大陆。

利文斯敦并不是殖民主义的支持者。他曾经告诉约翰·罗素勋爵（Lord John Russell）说，在建议成立的定居区中，白人居民不应拥有超过“依法定居者”所拥有的权利。但是具有讽刺意味的是，1873 年利文斯顿戏剧性的死亡使他几乎一夜之间就在人们心目中成为英雄人物，并使他的思想产生极大的影响。这恰恰发
471 生在真正的帝国主义时代的前夜。在新的舆论中，对商业和基督教相结合的力量的信念变了形。利文斯敦的思想被用来证明派遣卢加德去布干达的那种特许公司的合法性。这些公司在商业上并无建树，但在欧洲不断深入非洲的时候，它们成了侵占这个大陆的强大推动力。

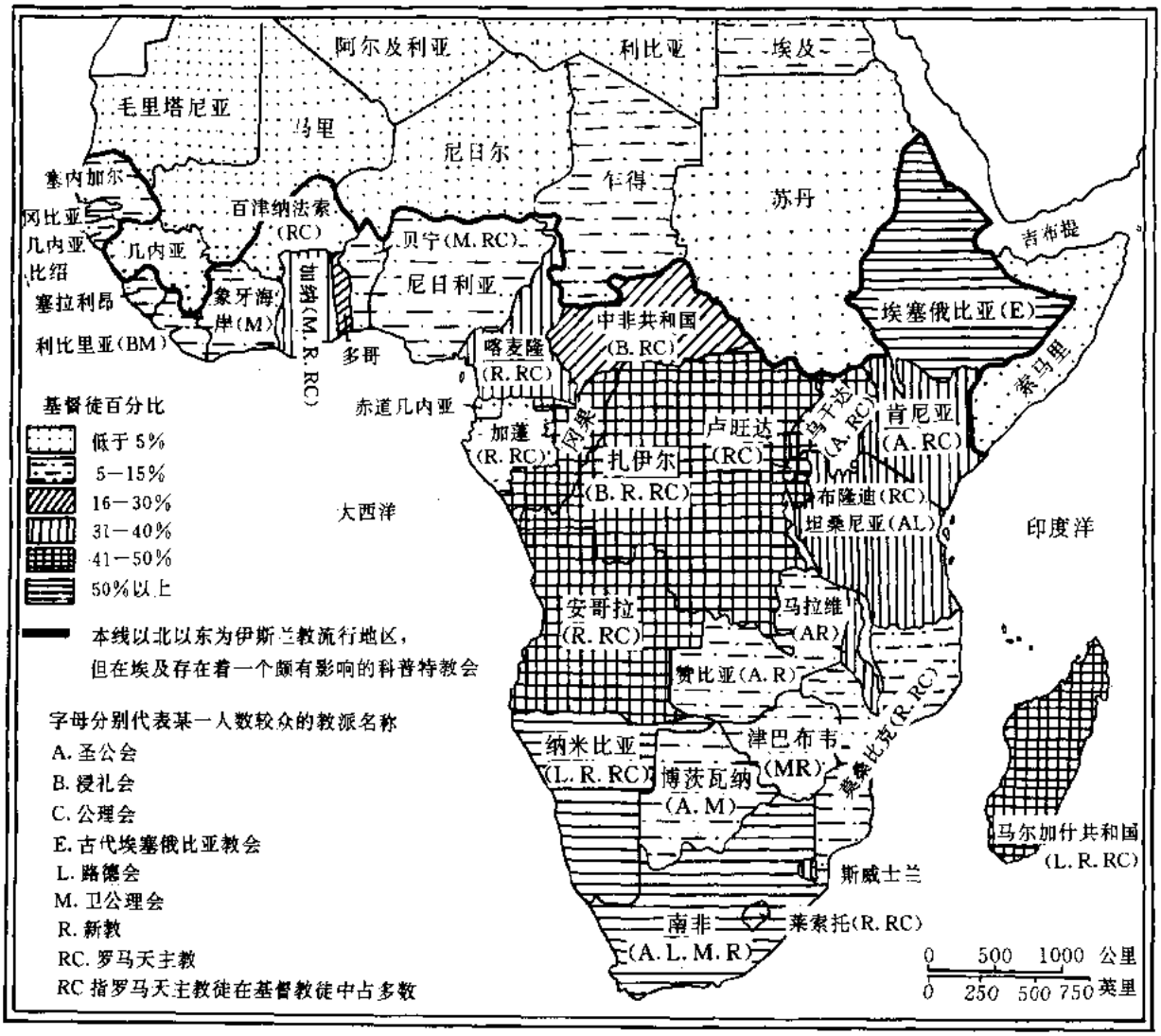
尽管帝国主义获得了比以前更为公开的支持，但欧洲列强分别采用适合自己的政策。英国宁愿尽可能地通过当地政府进行统治，而法国则赞成直接统治，与其“文明使命”的传统政策保持一致。帝国主义的最佳理论是坚持认为，欧洲列强在非洲是作为不发达土著居民的保护者而行动的。无论这些理论的背后是何种有意或无意的虚伪，它们对其拥护者的确具有抑制作用。但有些欧洲人却相当公

然并且无耻地剥削非洲人。对传教士来说，经常的情形似乎是，既然殖民主义明显地不可避免，那么他们有责任去支持在他们看来其政策最为开明的帝国主义当 472
局。而且似乎也显而易见，欧洲政府的出面要比不受控制的冒险事业更为可取。比利时的利奥波德将刚果作为私人财产而不是作为比利时的殖民地来统治——人们普遍认为，刚果是非洲遭受最残酷剥削的地区。这似乎证明，政府会接受一种制约，而这是个人既不愿顾及又不会受到惩罚的制约。

在19世纪最后20或30年中，传教思想几乎反映了政治思想。到70年代，传教士中产生了一种幻灭感。这部分是因为皈依者的数量没有按预想的比率增长，无论是天主教还是新教的差会组织，都依赖于捐赠，为了维持这种状况，还得宣传具体的成就。但也有人认为，非洲人还未表现出必要的领袖特征。言下之意，即他们还未充分欧化。差会组织一再对土著领袖的素质表示失望。在西非，克劳达主教的遭遇只是更一般的趋势中引人注意的例证，其尼日尔教会因为裙带风和纪律涣散而在一片谴责声中分裂了。引发这一事件的原因尽管在事实上至少改变了人们对英国传教士所起作用的看法，但是人们还是认为，这场实验已经失败了。其 473
他地区存在着同样的失望。传教士中流行的观点是，在可见的将来，非洲的教会须处在白人的控制下才能维持。就像在帝国主义思想中一样，在传教思想中，监护成了主调。

但具有讽刺意味的是，在帝国主义和理想主义可以傲视一切的年代，事实证明，欧洲的优越感竟然能容忍非洲的文化和传统。19世纪40—50年代，在整体上信奉了基督教的西非，基督教表面上仍然是十足的舶来品。受英国传教士影响而入教的某个人可能会按照英国女王的丈夫的名字而被命名为阿尔伯特，并以教会中某一体面的英国人的名字作为他的“姓氏”。在19世纪末期，东非大部分地区信奉了基督教，但这些地区欧化的趋势并不明显，被大学传教团派往中非的桑给巴尔主教弗兰克·韦斯顿鼓励发展当地的崇拜礼仪。有些传教士走得更远，他们支持把香蕉酿制的一种饮料用于圣餐礼。非洲人的姓名不再被视为当然的异教徒姓名。所有这些都是更深层变化的表面反映。人们的设想是，既然这些人就像儿童那样，的确需要欧洲人的智慧来保护和引导，那么让他们发展自己的办事方式，灾难会少一些。接受了荷兰归正宗教会默默祝福崇拜方式的南非地区盛行种族隔 474
离的思想，从某种意义上说，这只不过是上述想法的一种极端形式。其根据基于这样的前提，即每一种文化应与其他文化分离，应允许它按照自身的路线发展，并与自身的文化传统合拍。因此，各个种族集团分别建立教会不仅是必要的，而且也体现了上帝的旨意。

带着这种欧洲优越感的负担，基督教能取得任何进展似乎都是令人奇怪的，但是非洲又似乎欢迎它。基督教传播最早的中心是西非海岸带和大陆最南端的好望角，然后它逐渐向内地渗透，较为有效的渗透是在气氛友好、伊斯兰教影响较弱的南部。19世纪70—80年代，人们作出新的努力，使基督教从东部和西部海岸进入了中非。到1900年，它已渗透进非洲大陆绝大部分地区。这时，从刚果河向南延伸的非洲地区已约有200万罗马天主教徒。到20世纪中叶，撒哈拉以南的非洲



当代非洲的基督教

绝大多数国家全部人口的 1/3—1/2 成为基督徒。

非洲大陆的某些部分——塞拉利昂、开普，甚至还有刚果，这里的殖民残酷性令人震惊——似乎吸引了大量的各式各样的差会组织。如此繁多的宗派的存在是一个潜在的问题。有时，至少在新教徒中，关系是相当简单的。例如在 19 世纪中叶的开普，伦敦差会的菲力普博士似乎起了某种非官方协调者的作用，他安排巴黎福音差会去博茨瓦纳，礼贤差会去纳马夸兰（Namaqualand），美国海外差会董事会去祖鲁兰（Zululand）。但是，甚至在并非因为神学思想明显不同而发生分裂的差会组织之间，也经常发生尖锐的斗争。传教士写给差会总部的信函充满对其他宗派活动的抱怨。在大陆的某些部分，各个敌对的基督教分支之间有着正式或非正式的协议，以便划分各自在该地区的范围。一旦重新瓜分非洲，欧洲各国势力范围的变化通常也引起各基督教差会组织势力范围的变化。

这些困难——当然不仅局限于非洲——导致1910年爱丁堡国际宣教大会的召开。这是基督教普世教会运动历史上的重要里程碑。但它相当清晰地表明差会组织继续受到移居国外的人的领导和支配，几乎没有任何来自世界各地的当地基督教的代表出席。基督教传教士中完全相同的问题是在所谓“吉库尤(Kikugu)之争”中表现出来的。1913年，英国宣教会的传教士在苏格兰教会的吉库尤驻地与新教组织的代表会晤，试图制订章程，以便在英属东非保护区建立基督徒联盟。 475
他们的动机部分是试图建立反伊斯兰教和罗马天主教的联合阵线，但他们也非常清楚地意识到，一个分裂的基督教世界将引起他们的信徒的怀疑。

这一建议的内容是爱丁堡宣教大会中人们所抱有的主要想法，但在大会上，实质上是由为了土著人的利益而移居国外的教会领袖首先提出这一问题的。传教士仍愿意保持自己在“国内”的教派成员资格，新联盟将会因物力匮乏和规模太小而无法在财政上支撑，所以它就需要与那些缔造它的差会团体保持非常紧密的组织联系，而人们希望它能为一个联合的东非教会提供枢纽。但桑给巴尔高教会派主教弗兰克·韦斯顿的反对使吉库尤计划臭名昭著。韦斯顿攻击该计划是因为它具有“泛新教”的性质，而这正好引起了公众的注意。但是韦斯顿不仅在其主管 476
区鼓励本色化的圣餐仪式，而且他还建立制度，给予非洲神职人员独立的牧养职责，并使其在宗教会议管理机构中拥有发言权。在他看来，试图并计划设立非洲教会而不让任何非洲人参加，这总是荒唐的。

传教士（像其他每个人一样）认为西方应该按照自己的想象来塑造非洲，并认为这是天经地义的。这个事实造成的后果之一是所谓“埃塞俄比亚主义”(Ethiopianism)——非洲的各种分门别户、各具特征的基督教新变种——的出现。“埃塞俄比亚主义”一词看来是白人给黑人教会和宗教运动贴上的标签，虽然有时“埃塞俄比亚”或其衍生词也出现在黑人教会自己的名称中。在这两种情况中，该词都与阿比西尼亚或埃塞俄比亚国家无任何联系。由于在19世纪后半叶这个国家是未被欧洲列强统治的极少数非洲国家之一，又由于它也是非洲古老的基督教的故乡，因而该词体现了对独立的基督教非洲的渴望，这并不令人惊奇。有趣的是，阿比西尼亚最后一位皇帝的名字[①]在20世纪的拉斯塔法里运动(Rastafarianism)[②]中似乎有着某种同样的意义。

尽管关于埃塞俄比亚主义产生的原因一直颇有争议，但人们一般同意，不给非洲人以领导机会的欧洲控制至少负有部分责任。但是也很清楚，具有传统文化价值的基督教的再生，导致了某些独立的非洲教会的出现，而那些传统文化价值曾受到传教士的压抑。这些教会的起源几乎都含有某种抗议成分，它甚至达到这种程度，即用坚持一夫多妻制来作为肯定其非洲特征的方式。

但是，独立的非洲基督教的形成还有着其他原因。灵恩或先知的因素也经常起作用。在西非，一位从未与自己教会决裂的圣公会信徒加里克·布雷德(Garrick

① 最后一位皇帝 即海尔·塞拉西一世，加冕前称拉斯塔法里亲王。——译注
② 拉斯塔法里运动 即牙买加黑人中的一种宗教迷信运动。它教导黑人做最后的赎罪，回到非洲去。他们抽马力求斯烟，禁止理发，奉海尔·塞拉西为神。——译注

约西亚·奥希塔鲁 “主的教会”——尼日利亚的一个规模宏大且有意义的独立的宗教运动的奠基人。他虽出自一个没有文化的异教家庭，但却在教会学校里受到了教育，1914年他在学校里受洗。经历了许多幻想之后，约在1929年他建立了自己的教会。图为他身着祭司法衣、斗篷式长袍和主教冠的形象。他曾用过“大主教”这一头衔。

Braid）被其信徒尊为以利亚第二。这是他以自己的先知作用而占据中心位置的显著标志。同期另一位几乎是文盲但精力充沛的传道者“先知哈里斯”（“Prophet Harris”）创立了从利比里亚到象牙海岸的基督教奋兴布道团——该团只有他一个人。人们在“主的教会”（Aladura）中可以看到同样的特征，该教会在近百年的时间里成为非洲独立的教会中最重要的一个。它植根于一些不同的本色化宗教运动——治愈、见异象和奋兴运动——之中。其奠基者约西亚·奥鲁诺伍·奥希塔鲁（Josiah Olunowo Oshitelu）是第一代尼日利亚基督徒。他于1914年受洗，在1925年作为圣公会的教士受训时，他在所得到的一个异象中蒙召，成了先知。

像许多独立的教会一样，“主的教会”使用“正统的”基督教徒所熟悉的许多圣衣和称号，但其信仰显然混合了基督教教义的标准信条和许多显然是从非洲传统中衍化而来的东西。按照一般的方法来给那些独立运动进行分类，“埃塞俄比亚派”是由那些较为“正统”和西化的组织发起的运动，“锡安灵恩复兴派”
477 （“Zionist”）则是由那些更为明显的本色化（有些可称为不同宗教成分的调和主

义的）团体发起的运动。“主的教会”应属于第二类。确实，一般地说，先知更可能存在于“锡安灵恩复兴派”之中，而不是“埃塞俄比亚派”之中。

可以理解的是，在白人政治控制最为顽固的南部非洲，两种类型的教会都迅速地成倍增加。在19世纪最后二三十年中，大概是因为它更为依靠“当地使者”去传播福音，循道卫理公会使大多数后来的教会团体得以产生，例如1884年建立的滕布民族教会（Tembu National Church）和1892年由曼基纳·穆考尼（Mangena Mokoni）所创立的埃塞俄比亚教会。几乎所有教派都受到了影响，只有罗马天主教所受影响最小。某些理论家因此提出，上述现象仅仅是新教中分裂倾向的一种表现。

最早的运动是“埃塞俄比亚”运动而不是“锡安灵恩复兴”运动，这一运动 479
的思想和实践几乎没有显示出本色化的特征。当穆考尼教会的领导权为詹姆斯·德万（James Dwane）所获取，并且它最终作为一个半自治的“埃塞俄比亚宗教团体”（Order of Ethiopia）与圣公会合并时，在非常一般的意义上，围绕有效神职授任和主教叙任的问题进行了大量的讨论。各新教教派起初势单力薄，据估计，1904年在南非只有三个独立的教会，其成员加起来约有2.5万人。但它们的存在已被认为是不祥之兆。杰出的基督教信徒和非洲舆论的导向者J. T. 雅伯乌（Jabava）将“埃塞俄比亚主义”谴责为一种自取灭亡的疯狂。白人传教士把它看成是十足的邪恶。1904年召开的南非宣教大会第一次会议也谴责“埃塞俄比亚派”所表现出来的“道德低下、纪律松弛以及对白人的不信任”。

这种新宗教运动是如此令人担忧，以致1903年四个英属南非殖民地（开普、纳塔尔、德兰士瓦和奥兰治河（Orange River）殖民地）委派了一个联合委员会，其任务之一就是调查“埃塞俄比亚主义”的政治意义。该委员会的结论是：“埃塞俄比亚派”的威胁并不很严重。但是，在报告发表的同一年，南非出现了第一次“锡安灵恩复兴派”运动。新运动的根子主要不在非洲，它是通过荷兰归正宗教会传教士的影响从美洲五旬节教派变化而来的，但其灵恩性质似乎表明它确实有着本色化的某些特点。它的领袖之一保罗·梅比利查（Paul Mabilitsa）成了西非型的先知。像许多卓越的先知人物一样，他对政治颠覆行为表示怀疑。“锡安灵恩复兴派”被认为在1906年祖鲁人起义中起了很大的作用。但事实可能是，如果说有“锡安灵恩复兴派”的起义者，那原因在于他们是受到挫折而心怀不满的祖鲁族成员，而不是因为他们是“锡安灵恩复兴派”成员。

看来，本色化的基督教与政治挫折相联系的情况不仅仅存在于南非，据称在大陆其他地区也有真实的或想象的这类威胁。在尼亚萨兰（Nyasaland），精力旺盛、具有个性的传教士约翰·布斯（Jonh Booth）使约翰·奇莱姆布维（Jonh Chilembwe）信仰基督教。布斯将保守的基要派神学与其激进政治主张结合起来，这些主张使他成为英国统治最顽强的批评者。奇莱姆布维成为同一类型的福音派信徒，他的布道尽管不乏好斗的民族主义色彩，但起初相当保守。到1915年当地发生了起义，两人都遭杀戮。

尽管在白人当中有着广泛的怀疑，明显而激进的政治－宗教运动却是很少的。

南非的锡安灵恩复兴运动 该运动兴起于20世纪初年——其灵恩的动力来自美国。但它成了土著非洲人感情和灵性的表达方式。上图是1977年德班(Durban)附近的奇马苏(Kwa Masha)城的祖鲁人的一次锡安灵恩复兴派崇拜仪式。"众先知"在该图的右边。下图是锡安灵恩复兴派在座落于南非马利亚山一条河岸边行洗礼地景中的部分成员。

然而，独立的非洲教会数量在持续增加，其中好些教会的产生是由于认定外来传教士不愿放弃他们的控制。例如，德兰士瓦柏林会（the Berlin Society）的一位工作人员在塞库库尼兰（Sekukuniland）帮助建立了一个分离教会，他坚持认为，传教士像任何殖民政府一样是非洲独立的压制者。新教会所采取的第一个行动几乎都是驱逐其奠基者，这显然是采纳了那位工作人员所提出的论点。 480

仅在南非，这些独立的教会的数量就从1904年的3个上升到1925年的130个，尽管其中有些规模极小。1946年南非人口普查表明，其人口总数已超过百万，当时约有1300个教会，到60年代，据估计，教会大大超过2000个。在大陆的其他地区，独立教会的发展大概不会如此迅速。但各种调查清晰地显示，它们的存在是整个非洲基督教的一个特点。源于欧洲的教会同这些运动之间的某些对立似乎已经减弱。世界基督教联合会承认了本世纪20年代建立于比属刚果，由先知西门·基班古（Simon Kimbangu）领导的“耶稣基督教会”。但不能过高估计这种承认的意义，因为该联合会一向拒绝以正统的仲裁身分行事。1914—1918年世界大战前，世界教会联盟运动（the World Conference Movement）的一项基本原则就是，教会的分离应该仅由其自己决定。从该运动发展而来的世界基督教联合会保留了这一原则，在1948年建立时宣布自己仅仅是那些“接受耶稣基督为上帝和救主”的教会的团契。然而，对该非洲教会的承认，与50年代针对基班古主义而对“救世主主义”[①]进行的谴责是沾不上边的。

“基班古主义”也被比属殖民地当局视为具有政治颠覆性，而政治抗议的成分总是出现在非洲独立的教会之中。但非洲的基督教差会组织一直对殖民主义及其默认者保留着进行激进而公开的批评的权利。众所周知，在南非有着一群反对种族隔离的英勇抗议者，最著名的有黑人信徒阿尔伯特·卢图利（Albert Luthuli）[②]和外来神职人员特雷弗·赫德尔斯顿（Trevor Huddleston）。这种抗议可追溯到1910年南非联邦刚建立的时候，因为这个新建自治领的宪法包括了确立肤色隔离的条款。在该法案呈交给威斯敏斯特议会以前，南非圣公会、循道卫理公会、浸信会、长老会以及其他宗派的领袖递交了一份反对它的正式抗议书。但是英国自由党更为关心的是同在布尔战争中被打败的荷兰人后裔取得妥协。抗议失败了。坎特伯雷大主教对上院说，如果英国人信任自己过去的敌人，南非的黑人将来就会逐渐获得更大的政治权力。

这一插曲是有启发性的。由于教会对殖民主义左右为难，所以它对在非洲的欧洲政权的态度也常常是模棱两可的。有些人不时对“绥靖”和帝国主义的某些方面表现出深深的担忧，有时某个传教团、差会或宗派采取正式的立场反对那些似乎公然违背当地人民利益的行为。但在很大程度上这种抗议收效甚微，原因可 481

① 救世主主义 即把某一宗派的领袖当作救世主来崇拜。这里对“救世主主义”的批判矛头直指那些追随“基班古主义”——把基班古视作救世主来崇拜——的人。——译注

② 卢图利（1898—1967） 南非非洲人国民大会主席。亚当斯学院毕业，后在该校任教15年。1935年离职回格劳特维尔任部族酋长。1946年加入非洲人国民大会，任纳塔尔省支部主席、世界和平理事会理事等职。因积极参加和组织反对种族隔离的政治活动，屡遭南非当局逮捕、迫害。获1960年诺贝尔和平奖。——译注

能在于它们几乎没有协调一致。例如，公开抗议尼日利亚卢加德政府的传教士在自己的差会中所受到的处理同该政府的处理一样严厉。卢加德本人在解释传教士的抱怨时说，这是由于他们嫉妒政府地方官员的影响和威望而引起的。在尼亚萨兰，传教士们强烈反对 H. H. 约翰斯顿（H. H. Johnston）的某些粗暴的征税方式，但又非常乐意训练那些能使政府保持运转的牧师。

欧洲传教士完全相信，从长远的观点来看，殖民政府的某些形式对非洲人显得有利。在葡属和比属领地得到特殊待遇的罗马天主教徒热心于同英国殖民统治进行合作。1927 年梵蒂冈在英属非洲殖民地为天主教差会机构设立了“探访使徒”（Vistior Apostoilc）这样一个新职位，阿瑟·韩士励（Arthur Hinsley）从罗马的英格兰学院去就职。他热烈拥护与殖民当局合作，尤其是在教育事务方面进行合作。他相信，为了最终出现一个能够管理自己的独立民族，英国的政策提供了真正的机会。

无论怎样激烈地批评殖民政策的某些方面或其实施的方式，大多数教会和差会还是接受了殖民政府这一事实，殖民主义仍然存在，关于它比一些可能的选择要好一点的观点毕竟不是毫无理由的。传教士个人像他们欧洲的大多数同时代人一样相信，白人的统治为非洲做了不少事情。当白人统治者行为不端时，他们常常是最公开的批评者。但他们至少又常常在私下里赞同欧洲的一般设想，即在未来一段时间内非洲不可能产生出自己的领袖。

另一方面，没有证据说明传教士图谋使非洲保持对欧洲的臣服。例如，英国殖民部与差会之间的联系少得令人惊讶。帝国主义时代高潮的 1890 年，在英国殖民部逐日信件收发登记中，有关传教事务的确实仅有极少几条。一两封关于太平洋上“酒类贸易”的信件来自伦敦差会，一些关于西非婚姻的信件来自循道卫理公会差会。一封信是挪威差会申请在祖鲁兰建立营地，而福音宣教协会的信是一份清单，内容是关于对毛里求斯的英国国教会减少授予物。最重要的是，来自曼彻斯特和普利茅斯这类海港城市的商会信函可能要比来自差会组织的更多。没有任何证据表明差会为了自身希冀的利益而去鼓励维持和扩大英国的殖民统治。换
482 言之，白人传教士愿意接受欧洲对非洲的统治，是因为他们赞同与自己同时代的人的普遍看法，而不是因为他们精心策划某种战略，以摧毁非洲的独立，从而减少对布道的抵抗。这完全是一种家长式统治的看法，它表现出欧洲对非洲所持态度的特点。

然而，非洲基督教需要避免家长式统治以及更为公开的压制形式。值得注意的是，坦噶尼喀（Tanganyika）的教会独立运动比非洲其他任何地区都要少得多。最能成立的解释是，由于第一次世界大战的爆发，德国传教士在关键时刻退出了舞台，从而使非洲基督徒能够自由地管理自己的教会事务。另一方面，先知运动有时采取一种形式，似乎表示需要一个特定的非洲基督。南非的以赛亚·谢比（Isaiah Shembe）领导的拿撒勒运动（Nazareth Movement）恰为一例。谢比死于 1960 年，其子继任为该运动的领袖。人们往往用一种敬若神明的语言来谈论谢比：他的诞生是超凡的，出身也是神秘的。他从圣灵而生，他就是圣灵。他不属于尘

世，而是属于天国。他是上帝差遣的仆人，通过他，我们知道上帝不是在大洋以外，而是就在我们中间。这种语言导致某些学者称这样的运动为“救世主”运动，以此把它们同“埃塞俄比亚派”和“锡安灵恩复兴派”运动区别开来。它们表现出希望基督教脱离白人的控制而独立的观念。

人们曾普遍预言，当殖民主义进行扩张时，基督教将随之推进。有人声称，“上述情况仅仅是已经过去了的殖民时代的现象的标志，当时，基督教因为自己是外国统治者的宗教而获得声望，并从这种统治中汲取了力量”。反过来看，当非洲独立到来时，基督教并未消失，它幸存下来并且更加繁荣。当然，有人会说，这只能是基督教福音真实性的明证。另一些人则坚持认为这完全是下述事实的后果：教会提供了非洲惟一能够得到的教育，因而新领袖们必然要在传教士设立的机构中接受教育。最成熟的理论认为，发生这种情况可能是因为非洲和世界其他地区相比，没有作为抵御殖民主义工具的强大文化和宗教传统。部族传统和泛灵论宗教完全不能够提供一种对付西方文化和统治的选择。总之，殖民主义常常破坏部族的统一，无论是通过分化以前的集团或是通过将其湮没在较大的人为划分的领土之中。所以一直有人争辩道，基督教本身就是殖民入侵的一部分，有时，它为形成替代自己的民族意识提供了工具。

这种理论如果真实，就暗示着基督教已经真正成为非洲本色化生活方式的一部分。有大量论据支持这一观点。不仅基督教的“埃塞俄比亚派”和“锡安灵恩复兴派”形式获得了真正的非洲特色，而且源于欧洲的主流教派亦同样如此。 483
它们的领导人已经是黑人，它们的艺术和音乐更为非洲化，甚至它们的神学也有了显著的非洲风格，要在它与更信仰调和论的团体之间找寻神学差别，有时连欧洲人也感到相当困难。这在世界范围的教会中偶尔会引起一些麻烦。1969 年埃曼纽尔·米林戈(Emmanuel Milingo)出任赞比亚卢萨卡罗马天主教大主教， 484
1982 年他被迫辞职。像许多独立教会的领袖一样，他将信心治愈视作其工作和自我认识的中心。在对他的半公开的抨击中有着这样的指责：他把许多不可接受的非洲异教徒的传统与基督教混为一谈。

奇怪的是，教会与非洲各独立政府的关系很类似传教士与殖民政府的关系。有时，就像传教士被指责为帝国主义的代理人那样，神职人员被指责为独立的积极代理人。在 50—60 年代的安哥拉，罗马天主教黑人高级神职人员被怀疑为正在进行颠覆性的民族主义政治活动。基督教领袖屡屡接受政府的赠予而又抗议其不公正和过火行为。伊迪·阿明(Idi Amin)统治乌干达时的大主教卢乌姆(Archbishop Luwum)就是这样。有时独立政府用类似于殖民政府的方法对待同样的宗教运动。比如，赞比亚政府把女先知艾丽斯·伦希娜 (Alice Lenshina) 的追随者作为对法律和秩序的威胁者而加以镇压，这就像 1936 年瓦解的中非联邦所做的那样。

源于欧洲的基督教各教派将其特定的传统输往非洲，在某种意义上这是强加给非洲人。非洲则通过使基督教成为自己的宗教来进行报复。德斯蒙德·图图(Desmond Tutu)被选为开普敦圣公会大主教似乎就是这种情形的一个标志。在非洲那些由欧洲人定居的殖民地区，教会总是感到，它们要成为本色化的教会是十

德斯蒙德·图图 作为一个圣公会信徒（前南非荷兰语确立的教会）和一个南非人（在这里白人统治较其他地方更为长久），图图大主教（左图）是20世纪末叶生机勃勃的非洲基督教的一个理想象征。右图是1985年9月索韦托教堂中的会众，当时的约翰内斯堡主教图图正在一次圣餐礼拜中给婴儿洗礼。

分困难的。白人定居者基督教的存在使得黑人领袖的出现特别缓慢。这种情形在南非表现得尤其突出，那里绝大多数圣公会信徒是黑人，而直到20世纪末叶之前，从未有过一个黑人主教。图图既被称为“急进派”，又被称为“温和派”，实际上他两者都不是。他的神学与出现于拉丁美洲的解放神学几乎没有共同之处，它更接近于查里·哥尔（Charles Gore）等人所主张的高教会信徒的“基督教社会主义”。尽管图图勇敢地反对暴力，但“温和”——根据其中立含义——几乎不是对他的风格的恰当描述。因为他对他的人民应该获得公正的对待有着毫不动摇的信念。他的幽默感，他的忍耐性，甚至他的姿态，都不可避免地是非洲的。

但是，非洲与基督教的关系可能仍然是不尽和谐的。这最清晰地表现在有关

教皇访问非洲（1988） 约翰·保罗二世这个自1523年以来的第一位非意大利人教皇打破传统，周游世界。图为他从津巴布韦到达博茨瓦纳。1980年他访问了扎伊尔、刚果、加纳、象牙海岸、肯尼亚和上沃尔特。

婚姻、妇女和家庭的问题上。宗教团体和独身神父在非洲没有吸引力，因为祖先传统的重要性使人们十分希望能传宗接代。出于同样理由，非洲天主教徒对《人的生命》这一教谕的反应是相当混乱的。尽管对限制人口增长有着各种严密的论证，但绝大多数普通人还是觉得大家庭是十分必要的。人们还会发现，对于一夫多妻制也有着同样的意见分歧。该制度受到传教士的强烈谴责，但为许多独立运 485
动所允许，在1988年兰伯特大会上，它受到非洲圣公会主教的同情对待。但是有些人作出直接的反应，他们说，如果主教们是妇女，那么这种同情就会非常有限了。实际上，妇女在使基督教成为非洲本色化宗教的过程中起了巨大的作用。的确，现代非洲的基督教化有时被描述为黑人妇女寻求上帝的过程。身着鲜艳服饰的妇女们的组织在所有教会中都具有突出的特征。在独立运动中也有一些著名的妇女先知、治愈者和领袖，但总的说来，“主流”教会的领袖依然是男性。

基督教和伊斯兰教为了保持其在非洲的宗教势力而继续进行竞争。这种争夺 486
可能在近年内变得更为激烈。在某种意义上，非洲现在成了基督教世界的中心。如果根据总体上活跃的基督徒在人口中所占的比例来估计何处更为重要，那么上述观点肯定是实事求是的。非洲极易接受基督教，但它无疑已将基督教变成了自己

的宗教。该结果并不仅仅是一种奇异的返回原始文化的现象，它与现代非洲及其在20世纪世界中的地位十分吻合。基督教社会思想对塞内加尔的利奥波德·森戈尔（Leopold Senghor）、赞比亚的肯尼思·昆达（Kenneth Kaunda）、坦桑尼亚的朱利叶斯·尼雷尔（Julius Nyerere）等人政治思想的影响，是其对新非洲作出贡献的明证。泛非主义导致非洲统一组织在政治领域中建立起来，而非洲教会大会（the All Africa Conference of Churches）正起源于此。泛非主义并不是发思古
487 之幽情，它坦然承认非洲在国际事务中几乎没有权力，但决心要使非洲与世界其他地区平等相处。

第一届非洲教会大会于1963年召开。4年后它的总干事S. H. 阿米萨（S. H. Amissah）说道，非洲“挣脱了旧统治的桎梏，在一个仍然为经济力量所控制，并为种族矛盾的压力所破坏的世界中开始了充满希望、尊严和自信的新生活”，并希冀为“一个真正富裕、有价值和令人满足的生活”找到新的基础。他的话表达了现代非洲基督教领袖中流行的观点。他们相信，他们的天职是将某种价值观奉献给决心得到西方认真对待而又不陷入西方物质主义泥潭的非洲大陆人民。

第十四章　亚　洲

肯尼思·鲍尔哈切特(Kenneth Ballhatchet)
海　伦·鲍尔哈切特(Helen　Ballhatchet)

在占19世纪和20世纪绝大部分时间的亚洲基督教史中，传教活动占据着支 488
配地位。这种活动是在其原有的基础上开展的，但也产生了两个新的因素。一是新教差会成为一支重要力量；二是西方的军事、技术和商业能力有了发展，明显超过了亚洲——传教活动本身深受西方这种新优势的影响。除此之外，我们还必须提到一个虽然不是在19世纪才出现的，但它在这段时间显得越来越重要的因素，这就是亚洲基督徒自身对基督教发展的贡献。

亚洲各国基督教史之所以具有相似的结构和过程，主要是因为上面这三个因素的存在及其相互影响。传教活动的广泛性意味着，基督教给各个地方都带来了变化。传教士除了传播福音外，还从事其他活动。在殖民制度下，传教活动的压力尤其有助于推动各国政府进行社会变革。传教活动也对殖民地的许多活动产生了社会影响。通过为社会中被忽视的人——社会遗弃者、麻疯病人、盲人——提供服务，传教士们鼓励这样一种观念，即在上帝看来，所有男女都是平等的，都有获得同情和帮助的权利。此外，传教士也努力促进西医的发展，为男女提供西式教育。传教士开办的学校的毕业生，不论其是不是基督徒，都常常成为社会的改革者、民族主义者，甚至革命的领导人。

另外，尽管传教团体五花八门，但从其采取的传教方式和对待传教活动的态度中，我们仍能分辨出明确的、相互联系的模式。一方面，有些人认为，传教士的任务就是拯救灵魂，这些灵魂如得不到拯救，就要遭到上帝永久的惩罚；其他活动只有被证明能对众人皈依基督教产生直接影响，才是正当的。另一方面，有些人则认为，传教士的工作是间接的，其目的在于通过宣传博爱主义思想，使整个社会逐步基督教化——这种思潮得到了“开明”基督徒的支持。这些人并不相信不信教者会受到上帝永久的惩罚，他们往往把西方社会同基督教相提并论，因 489
而认为各种西化现象乃是基督教化必不可少的步骤，这使该派的影响与日俱增。然而，绝大多数传教士——如果不是在原则上的话——实际上是处于上述两种思潮之间的。许多传教士不加思索地认为，他们到世界各地传教、办学、为病人治病是遵行上帝的旨意。在这种情况下，仍然存在着一个问题，即传教活动是面向社会上层人士，还是集中于下层群众。到19世纪末，集中于下层的策略表现为使大批民众皈依基督教。

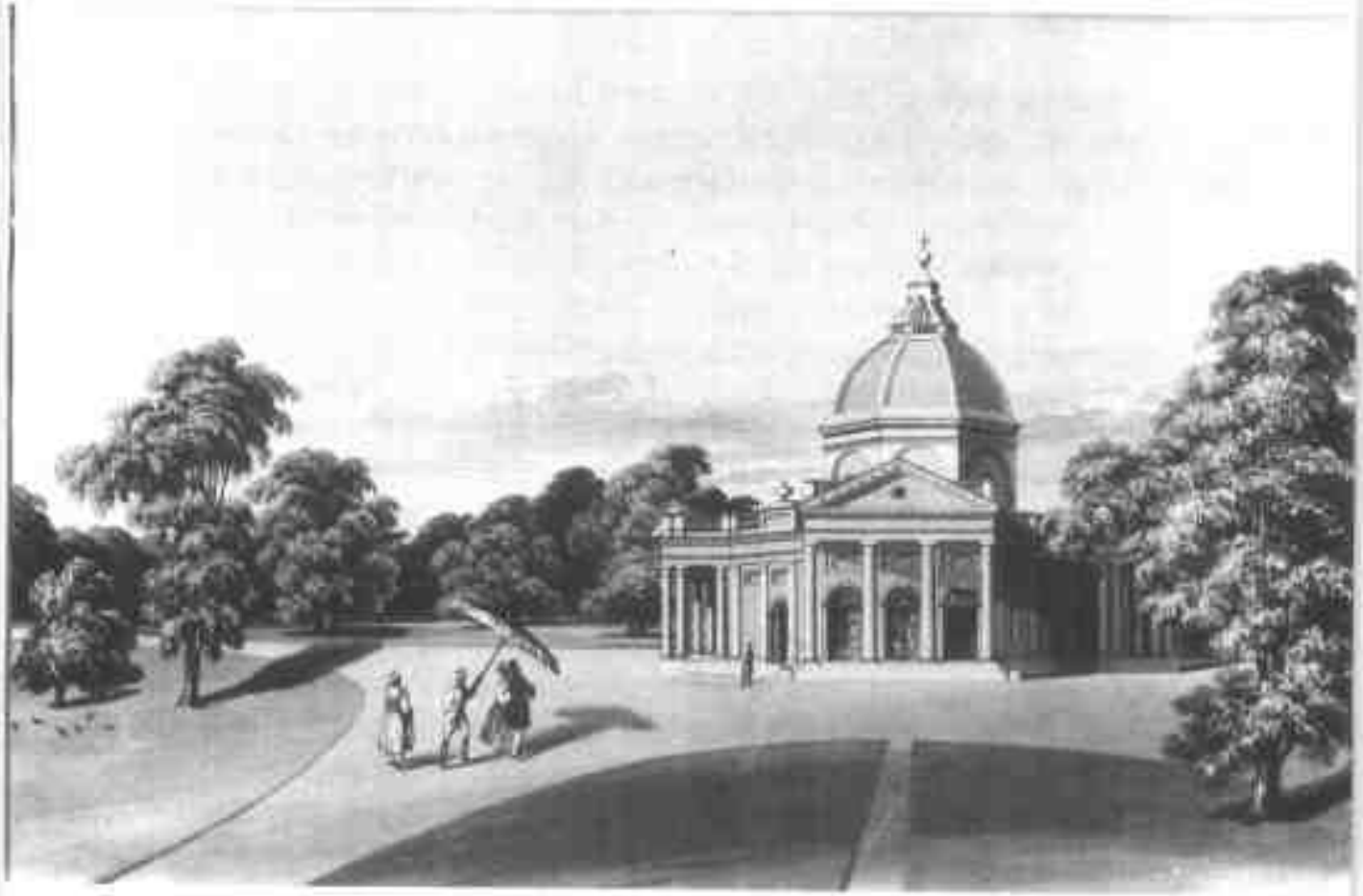
这些分歧同基督教与其他宗教之间的相互关系这一普遍问题有关。从逻辑上

一幅关于传教士的漫画（作于1884年8月） 传教士未必能够受到外国社团其他成员的欢迎与尊重。由于这些传教士出身低微，常受到外交家的蔑视，又因为传教士批评商人，商人也往往厌恶他们。这幅漫画取自日本一种专为外国人创办的英语刊物。注意：漫画背景中的神职人员都带着恶魔的尾巴。

讲，基督教与其他宗教的关系有三种情况：或者谴责它们是魔鬼的行为；或者宽宏大度地把它们当作纯粹是人类错误的结果；或者给予有限的认可，把它们看作是宗教真理不够完善的表达，是上帝为人类所预备的、皈依基督教的必经之路。那些视其他宗教为恶魔的人通常确信自己正在传授全新的东西，因而无意研究接受者的宗教信仰。他们认为，非基督教社会天生就是邪恶的，如果能使皈依者失去其国民性，那是最好不过的事情，因此他们力戒所有异教徒的做法。另一方面，
490 那些善待其他宗教的人或者出于诚意，或者由于上帝的驱使，都强调必须研究其他宗教。他们中有些人甚至认为，保留其原有宗教崇拜礼仪的皈依者同基督教思想并无相逆之处。然而，可能除了近来主张在不同宗教之间进行对话的人外，所有传教士，不管他们对其他宗教的态度如何，最终都致力于用基督教来代替其他宗教。

西方占统治地位的影响是多种多样的。传教士中有意识的帝国主义代理人不多。但许多人都看到，西方的物质优势同基督教的道德优势之间存在着天然的联系，这一点对他们来说，似乎是不言自明的。一般说来，传教士在进入敌对国家时，在为自己谋取保护方面（必要时也为皈依者）愿意接受西方国家的帮助。

西方的统治地位也影响到亚洲人对待基督教的态度及其皈依行为。如果说亚洲人憎恨西方的外交、军事或商业渗透，那么，他们也同样憎恨西方的宗教干预。另一方面，许多皈依者当初之所以为基督教所吸引，无疑是因为传教士能提供保



德里的卡什米加特圣雅各教堂（建于1830年左右） 和亚洲绝大多数的基督教堂一样，这幢建筑基本上是按照西方风格修建的，并采用了希腊十字架形式。该教堂由一名英国军官的儿子詹姆斯·斯金的上尉（Colonel James Skinner）及他的侄杰普特族妻子共同建立。

护和雇佣机会，否则就是因为这些皈依者把基督教的信息看作是发展技术和军事的关键。由于在经济上对其依赖甚重，亚洲教会长期以来一直受到西方差会的控制，其信徒很少获得有影响的地位。有时候，传教士与亚洲神职人员和平信徒之间的私人关系非常紧张。另外，在与西方发生政治矛盾的时候，亚洲的基督徒常常被指责为缺乏爱国心，有些基督徒发现很难将自己的国家认同感和对西方宗教的忠诚调和在一起。这种矛盾常常导致与“西方基督教模式”敌对的本国教会团体的增加。在一些国家，反西方的政府只有驱逐传教士才能使本国的主流教会获得独立。然而，差会对自治问题越来越敏感。即使如此，亚洲基督教的“西方性”以及少数基督徒孤立于社会绝大多数人之外的倾向，仍被亚洲教会当作问题来看待。寻求真正的亚洲化的基督教，不仅牵涉到艺术、建筑和礼仪，而且还牵涉到清除“西方”宗派之间的隔阂，以及尝试根据“亚洲人”的语言、文化传统、社会环境和思维方式撰写基督教神学等问题。

南亚与东南亚

传教士在多大程度上服务于帝国主义或受惠于帝国主义？英国对印度和斯里兰卡的占领，激发了许多新教团体的传教活动（这些团体从福音派的奋兴运动中
491 得到鼓舞）。英国当局并不欢迎这种传教活动。事实上，历史学家曾描述过东印度公司由于政治原因而对传教活动怀有敌意。但这是一种误解。1813 年以前，东印度公司董事会确实抵制传教士的自由进入。但在 1813 年，持续不断的福音派运动促使英国在重订公司特许状的法令中插入一项条款，它规定，凡是不被允许进入英属印度的人，都有权向以政府大臣为首的监督委员会申诉。实际上，东印度公司在印度的统治机构对具有政治作用的传教士一直很热情。当法国革命和拿破仑战争中断了罗马和印度之间的联系时，东印度公司曾为罗马天主教在孟买和韦拉波里的教区代牧们发放过津贴。再者，该公司还经常任用罗马天主教传教士作随军牧师。19 世纪上半叶，英国在印度的军队中，几乎有一半人是爱尔兰罗马天主教徒。同样，住在斯里兰帕丹麦占领区的英国浸信会传教士也很快被允许进入孟加拉湾的英国占领区，而具有较高语言造诣的学者、浸信会传教士威廉·凯里，则在训练东印度公司官员中发挥了积极作用。

公司董事会有理由谨小慎微。新教传教士把印度教和伊斯兰教谴责为魔鬼，有时在街头也这样做。而董事会的许多官员认为，这种鲁莽的行为会造成混乱。1806 年，印度南部的韦洛尔发生的兵变就被归咎于改教热情。罗马天主教传教士对
492 印度教和伊斯兰教也持相似的消极态度。但在这个世纪初期，他们也专注于满足印度天主教徒的灵性需要，使之有时间或机会寻求皈依者。当天主教神父的数量有所增加后，他们似乎更多地注意皈依新教徒，而不是印度教徒——这一点引起了新教传教士的不满。天主教神父的这一行动似乎是以下述观念为基础的，即新教徒是一种异端，注定要下地狱，而善良的非基督教徒只是被发落到天堂与地狱中间的地方——在那里，他们尽管不能享受至福，但仍然非常舒适。

1857 年，印度北部发生兵变和叛乱，这使人们再度对传教活动的政治风险性充满担心。事实上，由于绝大多数皈依者都在南部，这些担心很快就烟消云散。此后，直至 20 世纪，当民族主义的发展得到了 C. F. 安德鲁斯和维里尔·埃尔温这样的传教士的热情支持时，政府才显示出应有的注意。总的说来，东印度公司当局欢迎新教和罗马天主教传教士充当中学和大学教师，以及医院的医生和护士。传教士们发现，由于了解英国行政当局的司法程序和价值观，在皈依者遇到法律问题及其与印度教徒或穆斯林邻居发生纠纷时，他们往往能够保护其利益。英国在斯里兰卡、缅甸和马来西亚的占领区也欢迎传教活动。然而，在印度支那，法国当局却不欢迎新教的传教活动，而对罗马天主教偏爱有加，以致许多天主教徒拥有高官显位。至于在印度尼西亚，荷兰当局对罗马天主教则比较冷淡，直至 20 世纪当局实行比较宽容的政策而导致天主教掀起传教活动浪潮时，这里的情况才有所改观。传教活动有时也受到战争的影响。在第二次世界大战期间，罗马天主教在印度和斯里兰卡的传教活动由于德国和印度的教士被拘禁而受挫，但在东南亚，

新教传教活动受挫则是因为这里的传教士大多是英国人和美国人，而日本当局在这里只容忍法国、德国和意大利传教士的存在（这些传教士绝大多数都是罗马天主教徒）。印度尼西亚的情况稍有不同。战争初期，荷兰当局驱逐德国传教士（绝大多数为新教徒），日本占领该地后，则很快将荷兰的新教和天主教传教士拘禁起来。殖民统治结束后，情况发生了变化，亚洲各国或禁止或限制外国传教士入境，而及至此时，本国神职人员的数量已有明显增长，这使绝大多数教会能顺利地利用本国神职人员替代外国传教士。越南独立后，罗马天主教徒在越南仍拥有举足轻重的地位，直到普遍实行共产党统治后，他们的日子才难过起来。

在新教教会中，有些人希望集中精力传播福音，以使异教徒改信基督教，这些人不断地对传教士的各种活动提出挑战。在19世纪结束前，一些新教传教士，例如马德拉斯基督教学院的威廉·米勒（William Miller）坚持认为，传教士的任务与其说是使印度人改信基督教，不如说是通过对那些热衷于西方教育的精英分子施加影响，把基督教的价值观渗透到印度社会。这种批评来自激进的、不从国教的传教士，他们对英国休·普赖斯·休斯（Hugh Prince Hughes）的观点颇为 493
敏感，因为休氏认为，循道卫理公会的信徒正在成为中产阶级，他们面临着在工人阶级中失去根基的危险。在印度，这些传教士还批评米勒及其同事，因为后者准备让高种姓的印度人从事赚钱的行业，而不是帮助低种姓的皈依者克服其社会经济障碍。

印度许多新教传教士致力于解决社会问题。早在19世纪初，他们就谴责诸如火焚寡妇和杀戮女婴这样的习俗，直至政府把这些行为定为刑事罪为止。对新教徒和天主教徒来说，种姓是一个持久的问题。从19世纪30年代起，圣公会主教威尔逊就反对在皈依者中保留种姓制度。除信义宗外，其他派别都纷纷仿效其榜样。不过，对于究竟是否应在基督徒中继续保留种姓的问题，罗马天主教传教士实际上存在着两种不同的看法。印度南部的法国传教士普遍同意尊重种姓制度，但多数爱尔兰传教士反对种姓制度，而意大利传教士在这个问题上则也意见不一。

在有关马拉巴礼仪的争论中，种姓问题一直占据着重要地位，它还同关于中国礼仪的争论有所联系。教皇本尼狄克十四世全面认可了多罗的解决办法。他在1744年规定：无论是高种姓还是低种姓的天主教徒，都应同时在同一教堂一起听 494
弥撒，领圣餐。印度南部的耶稣会会士则在他们教堂中竖起一堵小墙，并让高种姓与低种姓的教徒从不同的门进入，以此作为解决种姓问题的办法。这样一来，他们就可以声称自己执行了本尼狄克十四世的指令，但他们的对手却对这种作法嗤之以鼻。在耶稣会作为宗教修会被镇压后，其继承者要求罗马主持公道，1778年罗马教廷传信部全体大会宣称，倘若传教士竭尽全力清除种姓情绪，上述做法不失为一种权宜之计。

然而，在19世纪，种姓问题变得更为复杂。在此之前，天主教传教士一直尽量避免冒犯高种姓，尤其是在果阿地区，他们大都选择婆罗门种姓或欧亚混血种的印度人充当神父。但伴随着社会经济变革，人们的期望越来越高，以致各低级种姓的领导人要求允许本种姓的年轻人进入神学院，以便被培养成为神父。在现

在的喀拉拉地区，有人为穆库梵人（Mukkuvan）或渔民种姓鸣不平，他们指出，第一个教皇圣彼得本人曾经也是一名渔夫，这一说法很快传到罗马，在罗马产生了强有力的影响。1836 年，教廷传信部决定，选送六个低种姓的年轻人到孟买比较宽容的神学院进行培训，经按立后，到以低种姓为主的喀拉拉教区任教职。但事实证明，实行这种政策非常困难。有位爱尔兰主教和一名意大利大主教相继提出，愿意为低种姓的候选人行按立仪式，但他们双双被指控为伤风败俗，被召回罗马。高种姓神父提供的证词及其指控的可信度在罗马暗中受到怀疑，但宗教法庭的调查承认，不管这些指控是真是假，它们都破坏了低种姓神父在传教领域行使职责的实际效果。

葡萄牙人的帕卓多会（Padroado）拥有实际上独立于罗马的对抗性司法权，这使心怀不满的会众能够改变其忠诚所属。在喀拉拉邦，许多低种姓的会众从忠于教廷传信部派遣的意大利加尔默罗会主教，转为忠于帕卓多会的果阿大主教。另一方面，在孟买，几个高种姓社团却也经历了同样的转变，因为加尔默罗会大主教在果阿同情低种姓。在耶稣会士于 19 世纪 30 年代回到印度南部以后，他们千方百计维持种姓制度的清规戒律，视自己为诺俾里的继承人，而其在差会总会（Etrangeres）的同事也决定这样做。但他们逐渐被迫承认，时代已经发生了变化。尽管他们希望使婆罗门种姓改信基督教，但他们也得承认，绝大多数印度基督徒都是非婆罗门种姓的：有些是高种姓的维拉拉人（主要是农业种姓），比较多的是地位较低的纳达尔人（棕榈液采集者），更多的是帕拉瓦人（Paravas）。事实上，泰米尔纳德邦的整个帕拉瓦种姓都是天主教徒。传统上，有些渔民，如喀拉拉的穆
495 库梵人像纳达尔人一样经商，极其富裕。他们不仅要求充当低种姓神父，而且要求充当低种姓的辅祭人员，创办更多的学校——所有这些都是步入上层社会的最可靠的办法。由于耶稣会士在生活的许多领域都很严厉，那些对此感到难以忍受的人纷纷转向与之相对立的梅拉帕（Mailapur）地方行使帕卓多会司法权的神父。到 19 世纪 80 年代，人们不断地向罗马抱怨，果阿的神父道德涣散，竟然启用新教徒女教员来扩展他们的学校。事实上，到这个世纪末，已有一些低种姓的神父。当时之所以在斯里兰卡的康提，而不是在印度设立神学总院，是因为主持者认为种姓感情不太可能在斯里兰卡盛行。这个神学院由比利时耶稣会士领导，他们在孟加拉呆过很长时间，与其在印度南部的兄弟相比，他们在孟加拉对种姓制度的尊重程度要低一些，同时对与帕卓多会有关系的果阿神父也比较宽容。

教皇钦使在 1902 年指出，尽管诺俾里千方百计使一些婆罗门种姓改信基督，但天主教会中没有一个婆罗门种姓的后人，却有许多由圣方济各·沙勿略皈依的低种姓天主教徒的后代。到这时，一些耶稣会士成功地使所有低种姓的农民群体改信了基督教。在 20 世纪，新教和天主教传教士都发展了使大批人皈依基督教的技巧。这种做法受到较高种姓的印度人，尤其是“圣雄”甘地[①]（Mahatma Gandhi）的批评，理由是这种皈依是出于物质上的考虑。然而赞成使大批民众皈

① “圣雄”甘地（1869—1948） 又名莫汉达斯·卡拉姆昌德·甘地，印度民族解放运动领袖。——译注

依的人认为，动机的复杂性固然会影响许多皈依者，但不会影响他们改信基督教的真正热诚；他们——尤其是那些被视为不可接触和不能进入庙宇的低种姓者——要求自己及家庭生活得更好的愿望是一个不可忽视的动机。

早期新教传教士所传的教义，很少引起受过教育的人的兴趣。他们对神迹的强调没有给印度人留下深刻印象，因为印度人熟悉自己的灵修文学中对超自然神迹的描述，而穆斯林则把这种观念视作一种迷信。福音派和不从国教者常常提到通过基督的宝血得蒙拯救，这也使印度人生厌，他们认为牺牲无罪者的救赎观不公正。但基督的品性和伦理教训却引起了许多受过教育的印度人的兴趣，这些印度人发现新约比旧约更适合他们。1820 年，出身于孟加拉婆罗门种姓的著名宗教改革家拉姆·莫汉·罗易（Ram Moham Roy）出版了题为《耶稣箴言：和平与幸福指南》（*The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*）的基督伦理教训选集。他与孟加拉的一些早期浸信会传教士关系密切，后者一直希望劝他皈依基督教，但实际上倒是他使对方当中的一位改信了上帝一位论。这就是威廉·亚当牧师，他后来在加尔各答以“第二个堕落的亚当”而著名。

直到 19 世纪 50 年代，孟加拉的新教传教士仍然在为只有少数人皈依基督教而烦恼。在加尔各答的一次大会上，他们正式决定在传教中采取更明智的策略—— 497
尽可能称颂印度人和穆斯林教徒的宗教生活和行为，避免全盘否定的态度。这种倾向使约翰·尼科尔·法夸尔（J. N. Farquhar）得以推行其经过精心推敲的策略，即把印度教说成是通往基督教的必经之路，并在基督教里得到成全。把其他宗教当作由神启示的、为福音预备的道路，是公元 3 世纪德尔图良曾经提出过的主张。但长期以来，这一主张不是被遗忘就是被置之不理。而在印度的新教传教士中，“成全论”[①]不仅获得了广泛的承认，并且受到 1910 年爱丁堡新教世界宣教会议的认可。

事实上，一些印度神学家也曾考虑过法夸尔的策略。克里希南·莫汗·班纳吉（Krishna Mohan Banerjea）出身于孟加拉婆罗门种姓，后来成为圣公会神职人员。早在 1875 年他就认为，印度人的祖先雅利安人早已注意到关于用牺牲宝血作为挽回祭这样的理论；印度教是通向基督教的必经之路，因此可以使印度人改信基督教，但又不抛弃他们的文化遗产。到 19 世纪末，印度的其他基督徒也提出，印度的基督教应采取印度的形式。罗马天主教徒布拉穆班达伯·乌帕德耶（Brahmabandhab Upadhyay）穿着印度圣人的法袍，他认为集印度人和基督徒于一身是可能的。他本人出身于婆罗门种姓，在《索菲娅》（*Sophia*）期刊中，他坚持认为，种姓制度是有益的，基督教的教义应当用印度术语来表达，但教皇钦使禁止天主教徒阅读《索菲娅》期刊。

当救世军于 19 世纪 80 年代到达印度时，其官员穿着印度制服，有些人还起了印度名字，大张旗鼓地采用印度音乐。这使许多英国官员感到颇为难堪，但对

① 成全论　即认为其他宗教只具有相对性，它们只是对真理的不够完善的表达方式，最终必须在基督教的绝对真理中被成全。——译注

亚洲人对基督教的响应 罗摩克里希纳（Ramakrishna）传达"各宗教和同共处"的信息（见上图），他是一个未受过教育的印度神秘主义者，曾比受过西方教育的孟加拉人纳伦拉纳德·那里·达达信奉基督教，使用的名称正来·维维谢那达。1893年在下加哥宗教大会上因坚持印度灵性优于西方物质主义而声名显赫。1897年，他建立罗摩克里希纳宣教会，引导以为印度人服务为其宗教职责。在西方，尤其是加利福尼亚，她们作新型的印度教，右图为商台教，这是一种针对基督教而非印度罗摩克里希纳宣教会所产生出的，更具有宗教融合性的宗教。

印度人却未产生什么影响。他们还试图让基督徒穿印度服装。1887 年，卡利·查拉恩·班纳吉建立了加尔各答基督教公会，这种公会没有礼拜仪式，也没有神父与平信徒的区别，但它只存在了 7 年。1886 年，在马德拉斯建立了民族教会，其会众分散，在印度南部一直延续到 20 世纪 20 年代。印度的隐修地，即在教师指导下进行隐修生活的修士群体，引起了人们的兴趣。纳拉扬·万曼·提拉克（Narayan Vaman Tilak）是一名出身于婆罗门种姓的马拉塔（Maratha）基督徒，擅长写宗教诗，1917 年，他建立了基督教隐修地。其他基督徒纷纷仿效，尤其是浦那（Pune）圣公会信徒杰克·温斯洛领导的克里斯塔塞瓦隐修会（Christa Seva Sangh）。在印度，有人建议用吠陀或其他印度经文在适合印度的基督教礼拜仪式中取代旧约。在亚洲其他地方，人们也提出了类似的建议。但这种倾向受到了亨德里克·克雷玛[①]（Hendrik Kraemer）的斥责。

印度尼西亚的荷兰人教会不想受到其他宗教的影响，它与正在复兴的和不宽容的伊斯兰教徒相对抗。在这种背景下，克雷玛采用巴特[②]（Karl Bath）的方式提出了以下的论点，即基督教同其他宗教完全不同，后者纯粹是人类的产物。当国际宣教会议于 1938 年在马德拉斯附近的坦巴兰举行时，克雷玛的《基督徒在非基督教世界的使命》（*Christian Message in a Non-Christian World*）一书使许多新教徒的观点开始趋向保守。另一方面，高台教综合了佛教、道教和罗马天主教的因素。自从它在 20 世纪 20 年代成立以后，尽管遭到官方的反对，但它在越南一直很繁荣。第二次世界大战后，高台教发展成为先是反对法国，继而反对共产党权力的军事派别。它一直受到当时政权的严厉镇压。 498

1947 年，印度获得独立，这使人们进一步认为，印度的基督徒将拂去其“西方”洋教的形象，尤其是消除随着西方传教士进入印度所发生的分裂状况。同年，圣公会、卫理公会和其他一些派别与南印度教会联合起来；1970 年，北印度新教会和巴基斯坦新教会宣告成立。在罗马天主教会中，尽管 1886 年建立教阶制时试图解决权限问题，但帕卓多会依然存在。印度独立后，如果葡萄牙教会的权力还要延续下去，这似乎是不合时宜的，故帕卓多会被及时取消。然而，这并不单纯是教会法律的问题。当科钦（Cochin）的最后一名葡萄牙主教 1952 年退休后，高低种姓之间的敌对是如此之深，以至于该教区只好一分为二，各自以本种姓的主教为其首领。作为一种外来宗教，基督教仍受到人们的怀疑。1956 年，中央邦政府任命的一个委员会批评基督教是反民族的，并称其受到了美国的影响。在随后的争论中，人们提供许多证据，说印度基督教已名符其实地成为印度式的宗教。与此同时，使印度人皈依基督教的尝试也遭到了不少批评。 499

在这种情况下，许多神职人员主张基督教与其他宗教进行对话，以此作为彼此分享对方宗教思想的一个手段。印度的各种神学家，尤其是罗马天主教徒赖蒙多·潘尼迦研究了高深莫测的吠陀之后的印度教经文。他们的研究表明，基督教

① 克雷玛（1888—1965） 荷兰神学家，普世教会领袖。——译注

② 巴特（1886—1968） 瑞士加尔文宗神学家。竭力主张启示神学，强调上帝启示的绝对性和人的理性及其产物的败坏性。——译注

同印度教的许多思想和价值观是一致的，从而以前所未有的博学方式发展了“成全论”。然而，也有人批评说，只有神学家对对话过程感兴趣，是单相思。因为不管印度人有多么博学，他们中绝大多数人都确信从其他宗教中学不到什么东西。基督教隐修院不断建立，既有新教的，也有罗马天主教的。基督教还试图进一步创立印度式的礼拜仪式。然而，同样有人批评说，只有神职人员和少数教会上层人士对这些试验感兴趣，而绝大多数人宁愿选择他们已经习以为常的礼拜仪式。因为这样做他们就会感到，自己的宗教不同于印度佛教，不至于有被它同化的危险。

自18世纪末以来，由于新教传教活动的发展，印度的新教徒人数有所增加，但罗马天主教徒仍占多数。1971年，在印度的1400万基督徒中，有800万是罗马天主教徒。在解释天主教的力量为什么相对强大时，人们谅必会注意到天主教比较悠久的传教史，还有传教士阿贝·杜布瓦（19世纪初他在迈索尔呆过很长时间）的评论。杜氏指出：在虔诚活动方面，如列队游行、圣水、圣像、敲钟、严格的斋戒、铺张的节日宴会等（人们也许还会加上该教礼仪语言圣洁，具有神秘性这一条），天主教与印度教颇有相似之处。第二次梵蒂冈公会议业已使这些相同之处大为减少，而它们对天主教徒的影响至今也未露端倪。在巴基斯坦，传教士们面临着更为严峻的伊斯兰教崇拜活动的挑战。20世纪70年代，在那里的100万名基督徒中，只有28万是罗马天主教徒。

在斯里兰卡的沿海省份，罗马天主教会在葡萄牙统治时期扎下了根，荷兰归正宗在荷兰统治时期扎下了根，圣公会和不从国教者则是在英国统治时期扎下了根。这里皈依基督教的信徒主要是来自卡拉万斯（Karawa）的渔民种姓和萨拉伽马斯（Salagama）以种植桂皮树为生的种姓。他们同葡萄牙和荷兰有商业上的联系，这为他们从事西方教育和行政活动开辟了道路，但受戒成为佛教僧侣的仍是占统治地位的戈伊加马种姓（Goyigama caste）的成员，他们主要集中在独立的康提王国。1815年，英国对康提的征服以及随后该国的统一都未能改变这种局面。18世纪末到19世纪初，卡拉万斯和萨拉伽马斯种姓一些进入社会上层的成员对此作出的反应是，形成新的以泰国的受戒律制为基础的僧侣会。另一些人则皈依基督教，这两个种姓的成员在罗马天主教和新教教会中起了主导作用。

500

起初，斯里兰卡的佛教僧侣富有同情心地把基督教传教活动看作有价值的活动：他们允许传教士使用自己的祈祷厅，有些人帮助翻译圣经。当传教士反过来拒绝让僧侣使用自己的教堂和学校礼堂时，僧侣们感到震惊；当福音派和不从国教者进而猛烈攻击佛教时，僧侣们则非常愤慨。这就是19世纪下半叶佛教徒复兴的背景，在这一复兴中，卡拉万斯尤其著名。当时，人们运用了一些与基督教有关的技巧，如出版宗教小册子，按照基督教青年会的方针建立佛教青年协会等。斯里兰卡独立后，在佛教徒影响下的各届政府都对基督教的传教活动加以限制，但各种教会仍在地方上牢牢地扎下了根。到20世纪70年代，在斯里兰卡的100万基督徒中，罗马天主教徒高达87.9万。这种比例悬殊的一个原因无疑是天主教在那里有悠久的历史，从16世纪葡萄牙人到来时即已存在。

另一方面，在泰国，尽管差会总会自17世纪以来作了诸多努力，但基督徒相

菲律宾的十字架之路 图中抹大白的马科斯正在瘫那辆的脸，该场景表明宗教进行在菲律宾有其活力和重要性。参与者都是忏悔者，他们在整个大斋节期间一直在预备自己扮演的角色。图中不许围观者靠近的罗马士兵用可能被爱作是侵占菲律宾的西班牙证据者。

对来说仍然不多，因为没有任何一个欧洲强国成为这里的传教士的后盾。在缅甸，英国的统治几乎延续了一个世纪，但占人口大多数的佛教徒很少有改变信仰的倾向。罗马天主教和新教传教士主要是在克伦人（Karen）和掸人（Shan）中间进行规劝工作。泰国独立后，一些官员怀疑基督教的这种做法是在鼓励少数派阐分裂自治。同样，马来亚的穆斯林多数派也没有受到传教活动的影响，但此地的中国侨民中有许多人皈依了基督教。在印度尼西亚，基督教传教士不是在穆斯林多数派中发展信徒，而是在少数派，如城市中的华侨商社以及弗洛勒斯（Flores）和帝汶岛（Timor）的居民中发展信徒。

菲律宾是亚洲惟一的基督徒人口占多数的国家。尽管许多人实际上并不是真正的基督徒，但到教堂的人数相对而言比较多，岛上的宗教生活充满活力，丰富多彩。基督教在这里能对政治事务产生决定性的影响，如1986年导致马科斯政权

下台的事件就是一例。

19世纪初，菲律宾作为基督教国家已有200年左右的历史，尽管穆斯林群体在南部依然存在，而部分边远山区也尚未成功地被福音化。其时，基督教的传统信仰和实践并未完全消失，尽管如此，还是出现了独特的、菲律宾式的“民间”天
501 主教。在这种宗教中，民间传统的宗教因素已与天主教完全融为一体，这在菲律宾人所采用的西班牙天主教礼仪中尤为明显，如举着同真人一般大的圣人画像举行游行。另外，在一些很少直接被福音化的地方，基督教以前的因素，尤其是与疾病和死亡相联系的因素，也能维持独立的个性。如果必要的话，来自这种地区的普通基督徒并不反对同官方和“民间”的宗教专家进行协商。

在一般百姓的层次上，基督教显得具有深厚的菲律宾民族色彩，但其体制结构却不是这样。事实上，反对西班牙对教会的统治，尤其是反对修会聚敛财富和腐败，对19世纪民族主义感情的发展起了重要作用。由主教、西班牙政府和强有力的修会构成的三重复杂关系，使本地有影响力的神职人员很难脱颖而出。菲律宾人鲜有加入修会的机会，即使是在没有什么特权的教区神职人员中，他们的地位也往往非常低下。菲律宾从总体上被认为不适宜成为修会成员，因为他们的神学院教育水平比较低。至于修会，它们无意同不忠于西班牙的人分享政治权力。这种情况引起了菲律宾人的极大不满，尤其是引起了越来越多的受过教育的菲律宾
502 神职人员的不满。但如果人们试图获得平等的地位，就要被当作是犯上作乱。事实上，从这个世纪中期开始，这些神职员人员就日益公开转向比较普遍的政治改革。1872年，凯瓦特（Cavite）兵变失败，使菲律宾主要改革家悉遭逮捕（逮捕的理由往往站不住脚），其中有相当一部分人是神父，并有三人被处死刑（包括年轻活跃的乔斯·伯尔戈斯）。尽管菲律宾的神职人员在当时比较激进的民族主义运动中没有起主要作用，但他们对这些活动的支持始终没有中断。三名被处死的神父后来成为民族英雄。

1896年美西战争爆发时，菲律宾统治集团支持西班牙。1898年，菲律宾被美国兼并，此后，它便与美国休戚与共。之所以会发生这样的变化，主要是因为革命家采取的反教会态度。随后10年，菲律宾的罗马天主教发生了急剧的变化，教会与国家在法律上分离，西班牙修会逐渐撤出，许多非西班牙的罗马天主教神职人员进入菲律宾。西班牙主教逐渐被美国人，而不是菲律宾人所取代。人们对教会的憎恨依然如故，教会如今面临着来自信奉民族主义的菲律宾独立会（Iglesia Filipina Independiente）和美国新教传教士的双重压力。

菲律宾独立会形成于1899年。当时，菲律宾神父格需戈里奥·阿格里佩(Gregorio Aglipay)响应革命领导人的呼吁——既然西班牙统治已经结束，理当建立组织接管教会事务　　而创立了这个组织。阿格里佩希望它能得到罗马的承认，但罗马要他接受完全独立的教会的领导。1902年，他采纳了罗马的建议。据估计，在菲律宾的所有天主教徒中，有近1/4的人是阿格里佩的追随者，但许多集爱国的菲律宾人与菲律宾神职人员于一身的人不愿放弃对罗马的忠诚。伊莎贝拉·迪洛斯·雷耶斯（Isabelo de los Reyes）是一名爱国的菲律宾法学家兼记者，曾被西班

牙人驱逐出境。在他的影响下，新教会决意向上帝一位论派方向发展其正统神学。在20世纪30年代，它与美国的神体一位会保持着密切联系。然而，就外部的礼仪形式而言，新教会的变化微乎其微，同时多数普通信徒的信仰也依然如故。新教会面临许多困难，主要是资金拮据，绝大多数神职人员教育水平低下，这使其成员的数字未能与人口同步增长。新教会受到罗马天主教会的强烈反对，后者正在逐渐重获平衡，而菲律宾神父则在其中发挥着日益重要的作用。另外，新教会的领导人日益参与政治活动，从而形成了共和党。

除圣公会在遥远的非基督教部族和穆斯林群体中进行传教外，新教派别大多集中向罗马天主教徒传播福音。他们也参与许多卫生、教育和一般的社会工作。由于这一原因，新教对社会的影响比实际皈依数所表明的要大。随着菲律宾人为 503
控制他们自己的宗教事务而形成独立的教会，各个派别之间发生了分裂，这种情形使差会自愿将权力交给合法的菲律宾派别。各主流教派团体和独立的本地教会也对合作甚至联合表示了兴趣。

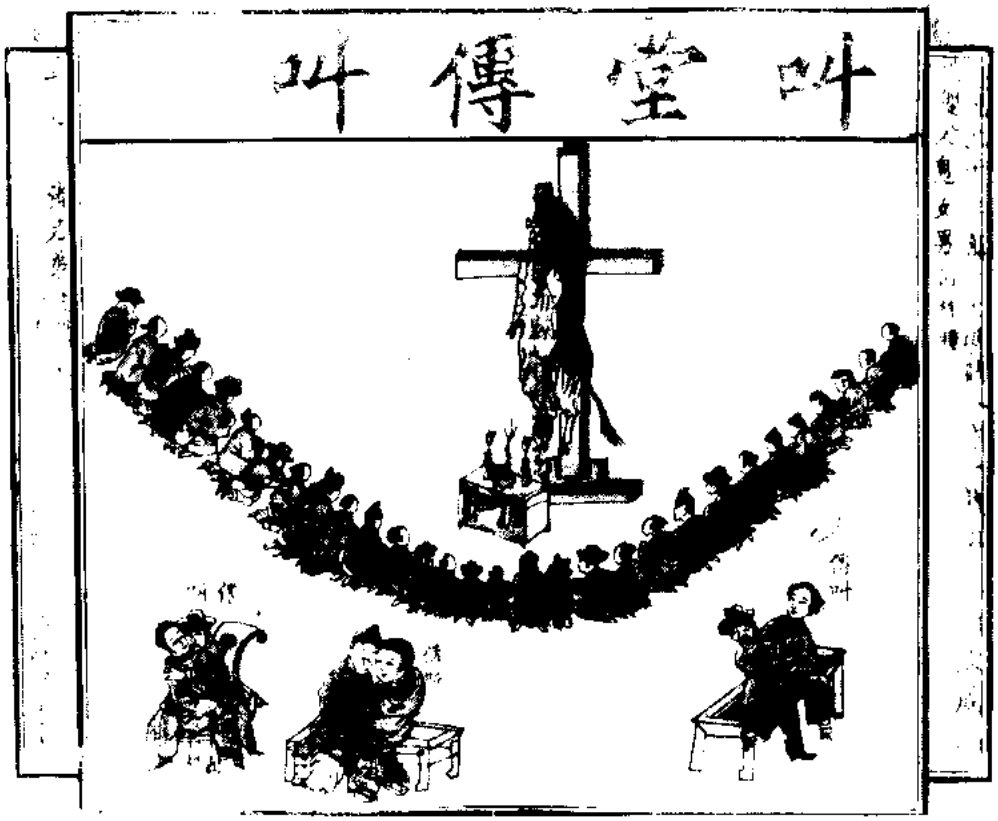
只具有“准基督教”性质的教会也已出现，其中最重要的是伊格列西基督会（Iglesia ni Cristo），它于1914年由斐利克斯·曼纳罗（Felix Manalo）建立。在此之前，曼氏同包括安息日会在内的各种基督教团体都有联系。他认为自己是《启示录》第7章第2节中“有永生上帝之印”的天使，声称伊格列西基督会是惟一真正的教会，舍此绝无救恩可言。由于组织严密，并采取了主动积极的征募方法，该会自二战以来发展极为迅速。

第二次世界大战对菲律宾的基督教和整个社会生活都产生了明显的影响。在战争中，许多人失去生命，大量财产遭到破坏。此外，日本占领军试图像在朝鲜和日本本土那样，对菲律宾的宗教进行控制。结果，战时与日本合作和拒绝与其合作的新教教派在战后很快形成对立局面。

1946年，菲律宾获得独立。基督教在这个国家继续起重要的作用。由于缺乏男性神职人员从事教会专职工作，这里的罗马天主教会萎靡不振，仍旧依赖外国神职人员，其中绝大多数是各修会的成员。新教教派受菲律宾人控制，但国外的财政资助仍很重要。基要派传教团体充斥其间。自战争开始以来，伊格列西菲律宾独立派以牺牲小分裂教派为代价，抛弃了过去的上帝一位论，同菲律宾圣公会保持密切的关系，包括互领圣餐。菲律宾罗马天主教和其他基督教团体的关系也变得更为密切。

今天，菲律宾基督教所面临的最重要问题是政治参与问题。尽管梵蒂冈主张教会中立，但从20世纪70年代中期起，天主教当局（后来全国新教教会联合会也加入）开始强调信仰具有广泛的社会含义，并批评马科斯政权奢侈无度。在1986年的大选中，菲律宾红衣主教海米·辛、天主教主教会议和天主教“真理电台”（Radio Reritas）在动员国内和世界舆论从道义上反对马科斯、呼吁和平抵制虚假的胜利方面，发挥了重要的、前所未有的作用，而接踵其后的“不流血革命”则被广泛解释为上帝干预的结果。

然而，分裂依然存在。为了反对马科斯，“保守”和“激进”的基督徒固然实 504



中国反基督教招贴 在19世纪的中国，反基督教文学公开表示和鼓励反对侵略性的传教活动。这幅招贴利用汉字中"主"与猪谐音，把基督描画为一只猪，并把传教士指责为宣传男女之间的乱伦。

现了联合。但是，尽管基本反共的多数派可能希望这种合作能够阻止最终发生强烈的左翼革命，拥有投票权的少数派却把激进的左翼政策看成是解决目前体制造成的社会不平等的惟一办法。因此，不管未来如何，菲律宾的基督教都被期望能在政治事务中保持着道义上的号召力。

东亚

中国、日本和朝鲜有着广泛相似的宗教背景，儒家思想与国家之间存在着密切关系是这三个国家的突出特点。在我们讨论的这个时期开始时，由于政治而不是宗教的原因，罗马天主教在所有这三个国家都遭到政府的反对，基督徒群体
505 因而备受迫害。当19世纪初西方列强开始试图同东亚发展西方类型的外交与商业关系时，罗马天主教徒和刚设立的新教差会普遍再次意识到传教活动的必要性。基督教将以新的面貌出现：它仍然是来自西方的外国宗教，但却是具有无可否认的商业、技术和军事优势的西方宗教；这个西方固然令人担心，但人们从中也显然可以学到不少东西。这种新形势不可避免地对传教士及其听众产生了影响。不过，根据力量平衡的原理，影响的方式却有很大的不同。

由于被迫同西方国家签订的“不平等”条约中有宗教宽容的条款，由于长期的外交压力，尤其是来自法国的压力，在所有这三个国家中，对基督教及其传播福音的限制逐渐被取消。传教士默认这种形势，甚至视之为神的眷顾作用。尽管他们明白，西方列强和西方商人并非总是按照“基督教”方式行事的。

在中国，基督教同西方国家的关系既复杂又矛盾。如果说基督教的信息本身没有吸引力，那是不对的，例如，“弥赛亚”的救世福音思想对1850—1864年太 506
平天国的意识形态所产生的扭曲性影响，以及基督教至今尚存，甚至自1949年以来在大陆还有所增长的事实，都表明了这一点。尽管如此，“食教”[1]现象的发生仍然揭示了某种事实真象，即寻求西方的保护或物质帮助的愿望，肯定对穷人或未受过教育的皈依者入教动机产生了影响。这些人占相当比例，一些传教士，尤其是法国的罗马天主教徒显然利用了这一点。在另一方面，西方列强及其在地方冲突中支持传教士或中国基督教徒这个事实，则不仅使基督教染有分裂与颠覆的名声，而且也使传教士与中国基督徒之间很难保持平等关系。西方列强固然使大规模的传教活动成为可能，但在民族主义情绪炽烈燃烧的岁月里，如1900年义和团起义时期，20世纪20年代，以及共产党统治时期，基督教被证明是非常脆弱的。从长远来看，由于基督教同西方之间的关系，它很难成为被全国普遍接受的独立的宗教。

在日本，西方的经济和政治侵蚀从未达到在中国所达到的水平，传教士与地方官员的关系一般来说也比较和谐。传教士们明白，日本物质“西方化”的愿望和基督教的发展之间有积极的联系。因此，他们欢迎明治新政府（1868年形成）的所作所为。然而，他们很快就得同反对西方基督教的理性和科学论点作斗争。随着时间的推移，一方面，日本在采用西方的技术方面取得了很大的成功，另一方面，它对基督教日益显示出来的冷漠却对传教士的乐观主义提出了挑战。尽管如此，作家、社会主义的开拓者，甚至试图改革佛教的人都受到基督教的某些影响。然而，在日本，基督教同西方的联系也并非完全是件有利无弊的事情，基督教徒们事实上一直需要为洗刷掉不忠的污名而斗争。

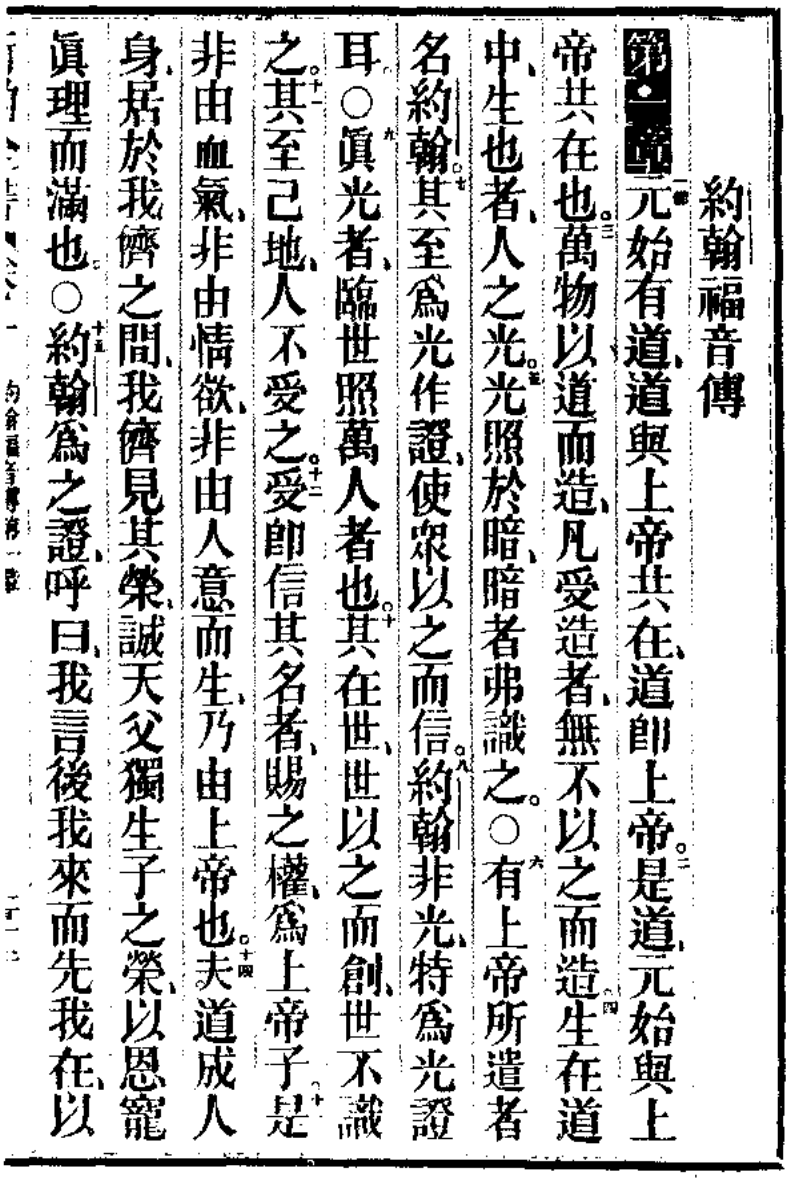
朝鲜同中国、日本以及亚洲其他地区刚好形成鲜明的对比，因为朝鲜受非基督教国家（先是中国，然后是日本）的控制，而不是像其他国家那样直接受到西方帝国主义的威胁。尽管西方传教士在同日本的政治关系上尽可能保持中立，但基督教同朝鲜的反日情绪是一致的，实际上成了爱国主义的一种表达，而不是相反。值得注意的是，可能除菲律宾外，今天基督教在朝鲜比在亚洲其他任何国家都更有影响。

18世纪初以来，基督教在中国一直断断续续地遭到迫害，但并未因此绝迹，罗马天主教传教士也没有完全被驱逐出去。由于1844年、1858年和1860年条约 507
有关条款的结果，西方传教士再次来到中国。天主教的当务之急是恢复对幸存的

① 食教　指有些人信教是出自于物质上的利益和需求，如为了能得到食物、日用品、政治上的利益和保护，以及出洋留学等。——译注

基督教群体的控制，这些群体仍然是天主教力量的来源。尽管第一个新教传教士早在 1807 年就已来到中国，但大量的新教传教士直到 1844 年以后才踏上中国大陆。和他们同时代的罗马天主教传教士一样，他们很少对中国文化以及利玛窦在 16 世纪末 17 世纪初发展的那种办法感兴趣，不过，我们必须特别提到李雅各（James Legge），他对中国古典著作的开拓性翻译工作，至今仍受到人们的高度评价。

天主教徒和新教徒都参与建立学校和医院，参加救济灾民。他们从事这种世俗工作的基本动机在于为传播福音开辟道路，尽管这方面的证据不多。然而，一
508 些新教传教士显然视中国的社会改革为自己的使命，甚至视其为成功地传播福音的基本前提。在 19 世纪 90 年代，这当中有一部分人，包括英国浸信会传教士李


約翰福音傳

第一章

元始有道，道與上帝共在，道卽上帝。是道元始與上帝共在也。萬物以道而造，凡受造者，無不以之而造。生在道中，生也者，人之光。光照於暗，暗者弗識之。○有上帝所遣者名約翰。其至爲光作證，使衆以之而信。約翰非光，特爲光證耳。○眞光者，臨世照萬人者也。其在世，世以之而創，世不識之。其至己地，人不受之。受卽信其名者，賜之權爲上帝子。是非由血氣，非由情欲，非由人意而生，乃由上帝也。夫道成人身，居於我儕之間，我儕見其榮，誠天父獨生子之榮，以恩寵眞理而滿也。○約翰爲之證，呼曰，我言後我來而先我在，以

中文圣经 1847 年，新教徒教士委员会未能在“主”的中文译名上达到一致，这一争论延续了大半个世纪。这段经文为《约翰福音》（1866 年版）的开始部分，它用“上帝”指称 God，利玛窦和李雅各都主张用这一字眼。

身穿中国服装的传教士　传教士李提摩太和妻子身穿汉服，以便可以更自由地在商埠以外区域活动，同时更容易接近中国的人家。戴德生（Hudson Taylor）也采用同样的方式，尽管他们对传教活动和中国文化持截然相反的态度。

提摩太（Timothy Richard），设法同那些有志于按西方方式改革中国的士大夫保持联系，不过，这种改革派在官廷中存在的时间不长。

李提摩太在其传教生涯初期就认为，采用中国的服饰和其他习俗将有助于他同中国人接触。在这点上，他与另一个英国传教士戴德生（Hudson Taylor）非常相似，尽管在其他很多方面两者完全相反。戴德生是中国内地会的奠基人，他与李提摩太较好地反映了本章开始时提到的两种态度。戴氏对祖先崇拜和中国的一般文化持强硬的排斥态度，这无疑触犯了许多中国人，使他的传教活动明显受到限制，而其工作方法也显然比较单一。李提摩太则致力于产生一个基督教的中国。他对中国文化采取宽容的态度，对世俗改革也颇有兴趣，这一切不仅使他成为比较容易接受的人物，而且意味着他在传教时可以置基督教信息的核心于不顾。这两人都对传教士们产生了决定性的影响，戴德生曾使许多人皈依基督教，但他与李提摩太都没能塑造出一个基督教中国。

509

20世纪初，人们对按照西方方式改造中国兴趣陡增，故对基督教也增添了新的兴趣。1905年，中国废除了以儒家思想为基础的科举制度，西方教育制度在中国日益盛行。新教徒在兴办中学和大学方面作了很大努力。随着建立新的、富强

的基督教中国的呼声日渐高涨，他们把希望主要集中在孙中山身上。孙氏受过传教士的教育，并且是一个受过洗的基督徒，深受“社会福音”运动的影响，而与其一道试图推翻满清统治的其他几个人也有类似的背景。1925 年孙逸仙去世后，蒋介石接管了国民党的领导权，他对基督教持赞成的态度，即使当基督教不得人心时，也未改初衷。1930 年，蒋介石接受了教会的施洗，尽管这样做的部分原因可能是他试图在西方扩大影响。

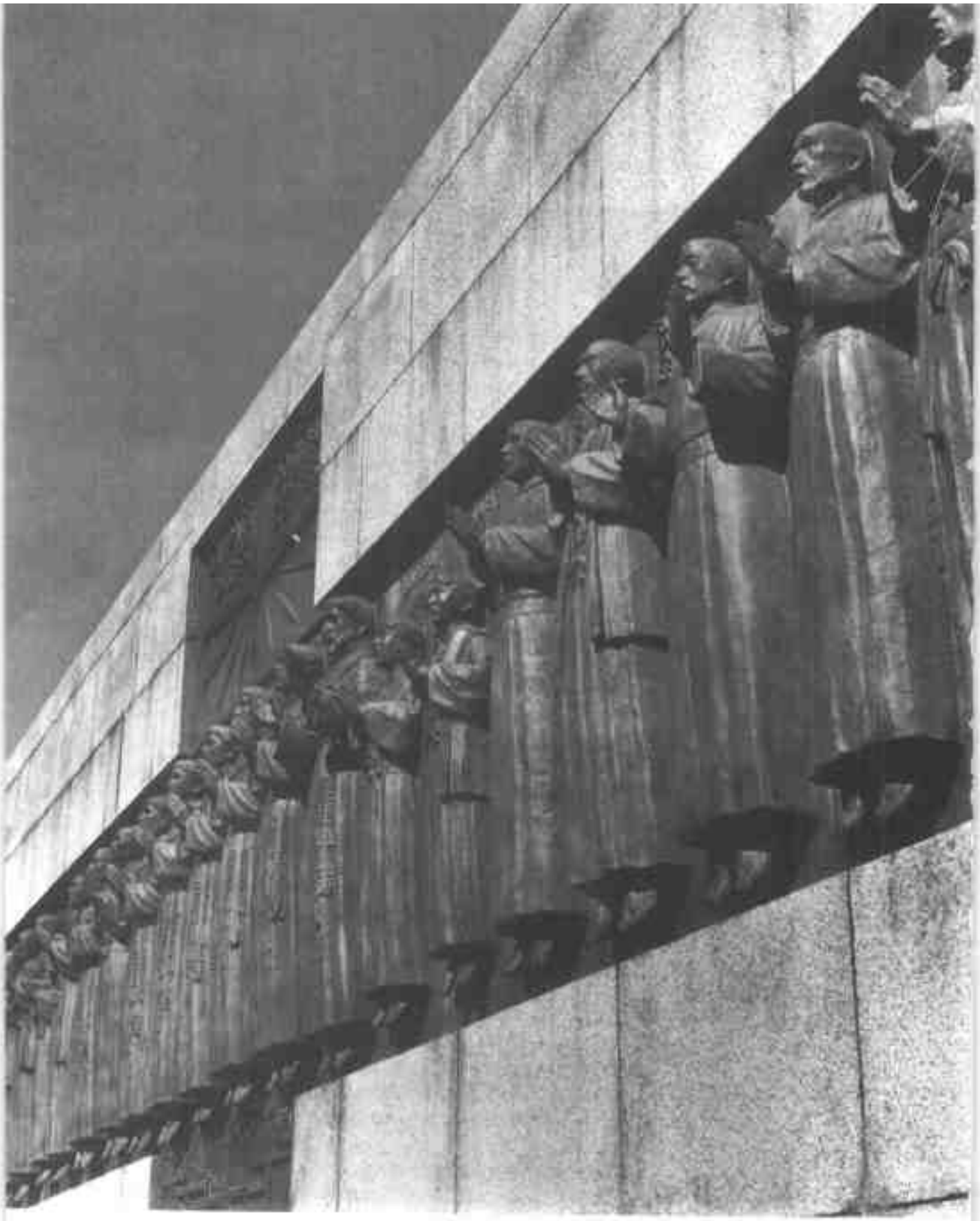
尽管人们对基督教的兴趣有所增加（尤其是在 1911 年辛亥革命以后 10 年中），但基督教必须同进入中国的更为广泛的外国思潮进行斗争，这种潮流是受过教育的中国人从海外带回的。社会达尔文主义、社会主义，最后是马克思列宁主义都向儒家思想和基督教思想提出了挑战。20 世纪 20 年代，中国出现了反基督教联盟这样的团体，激进派和民族主义者对基督教大加谴责，称它是非理性洪流，是改革的障碍，是西方帝国主义的同伙。这时，基督教运动达到了高潮，传教士们与中国基督徒试图对这些进攻予以反击，使自己同帝国主义拉开距离。不过，导致事情平息的是蒋介石采取的行动，而不是反对用基督教方式解决中国问题的潮流发生了逆转。

围绕着建立植根于中国文化、自治自立的中国基督教（对新教来说，则是摆脱西方各宗派的控制）的问题，基督教内部不乏思想冲突。就这方面而言，新教和罗马天主教都取得一些进展，其关键的动力来自上层，部分来自传教士，但主要来自受过西方教育的中国基督徒——如吴耀宗等人，他们身受自由主义神学、外部世界、梵蒂冈和国际宣教协会等多重的影响。另一方面，具有强烈的“基要派”倾向和五旬节派色彩的独立基督教运动也开始在下层群众中出现。其中有强调彼此合作的“耶稣家庭”，有倪拆生（Watchman Nee）在 1926 年建立的“小群教会”（Little Flock）。后者属于不太公开的五旬节派，它倾向于吸引更多受过教育的成员。

同其他人一样，基督徒也受到日本侵略中国的影响。教会财产遭到破坏，教育活动被中断，但基督徒仍能参与救济活动，使外部的资助进入中国。当侵华战
510 争结束时，他们又准备帮助重建工作，传教士的支持也接踵而至。然而，紧接着内战爆发，1949 年共产党取得了胜利，于是情况发生了变化。共产党人表面上允许宗教信仰自由，但实际上却很怀疑中国的基督教和外国的帝国主义有所勾结，尤其是当他们考虑到梵蒂冈和美国的反共立场时，更是如此。随着 1950—1951 年国际紧张局势的加剧，外国传教士或离开中国，或被驱逐，有的甚至被关进监狱。与此同时，中国新教的主要领导人对国民党失去信心，对实际变革的可能性持乐观态度，试图同政府达成和解。他们发布“基督徒宣言”，鼓励新教徒在宣言上签字。1951 年，三自（自治、自养和自传）爱国运动会建立，吴耀宗当选为主席。著名的基督教徒都接受了再教育，那些持强硬态度的，尤其是像耶稣家庭和“小群教会”这类本地教会团体的成员则处境艰难。到 1952 年，新教割断了与外国组织的所有联系。在 1958 年的“大跃进”之中，新教开始采取措施鼓励各教派实行联合。

天主教的情况似乎更复杂，因为当局要求它同梵蒂冈完全脱离关系。天主教

文化大革命后的中国基督教 1980年男女老信徒参加上海新教教堂重新开堂仪式（上图），下图，1984年罗马天主教会做弥撒（按照特兰托会议制订的旧礼仪），教士面对圣坛，而不是信众。



长崎的基督教纪念碑 长崎的是日本罗马天主教的中心，每年都有许多人在此受到神的感召。该纪念碑建于1902年，以纪念丹国和日本的 26 名基督徒1597年在这里殉道100周年。

建立了类似于新教三自运动的爱国会，但它比前者晚了很久才吸收到成员。尤其是在上海，天主教神父和平信徒或被迫害，或遭逮捕，因为这里具有长期的天主教传统，实际上变成了抵制爱国会的中心。天主教会直到1958年才与梵蒂冈真正决裂。是年，地方神父不顾梵蒂冈的反对而选举出第一批主教，并举行祝圣仪式，但这些主教的地位至今仍是一个敏感问题。

1966年“文化大革命”开始后，对基督教活动的限制逐渐增加。所有宗教都成了众矢之的，教堂被关闭（或作他用），圣经被焚烧，神父和牧师被送到劳改营接受再教育。在这种情况下，不可能进行公开崇拜活动，国外的人们都认为有组织的基督教在中国肯定已经不复存在。然而，由于普通基督徒形成“家庭聚会”，在成员家中轮流进行秘密崇拜，基督教信仰不仅没有中断甚至还有所发展。随着宗教形势开始解冻，尤其是1979年重新允许公开崇拜后，这一点变得更为明显。没有人知道，基督教的未来将会怎样。有迹象表明，在基督教中，尤其在天主教徒中，存在着“官方”教会和“地下”教会的区别。然而，中国基督徒最终行使了对基督教的控制权，其重要性无可争议。

19世纪初，传教士被全部赶出日本。1857年和1858年条约后，传教士重新进入日本，但即使是在这个时候，日本实际上也不允许传播福音。1865年，一群“秘密”基督徒同长崎的罗马天主教神父取得了联系。据估计，经过200余年断断续续的迫害，仅在长崎一带仍有多达2万名信徒幸存下来，继续处于孤立的农 **512**
村社团之中。不幸的是，在了解到这种情况后，当局再次掀起了新的迫害浪潮，直到1873年才迫于强大的外交压力而收手。秘密基督徒的信仰与活动不可避免地背离正统道路。起初，罗马天主教传教士的注意力主要集中在使他们回到正统教会的轨道上来。许多团体宁愿留在教会之外，也不愿改变自己的做法。1873年以后，传教士和基督徒的活动很少受到实际限制，尽管在全国形势紧张时，人们爱用怀疑的眼光看待他们。

日本早期新教基督教最突出的特征是，一批受过教育的武士改信了基督教， **513**
这些武士强调自治和独立。在日本，传教士所起的作用比在中国要小得多：这些传教士傲慢无礼，没有受过系统教育，他们的神学观保守而又狭隘。随着时间的推移，他们受到越来越多的批评。早期日本新教最著名的领导人无疑是内村鉴三，他发动了“非教会运动”。这个运动视基督教传统的教会结构为西方的衍生物，排斥所有正式的宗教体制机构，主张以亚洲比较密切的师生关系为基础，建立松散的查经小组。内村是一位复杂的人物，19世纪90年代和20世纪初，他因在政治问题上采取道德立场而引起国人注目。如今，在努力解决既做爱国的日本人，同时又做优秀的基督徒这一矛盾方面，内村所表现出来的义无反顾的探索精神进一步为其赢得了声誉。

从20世纪初开始，日本的基督教在农村地区逐渐失去其重要性，它开始同今天依然存在的城市领薪中产阶级发生联系。尽管如此，基督徒所关心的仍是那些由于日本成功的工业化而遭受痛苦的人，而不是发迹者的命运。由于在这些人中进行传教活动，贺川丰彦获得了全国乃至国际性的赞赏。日本基督教教育机构难

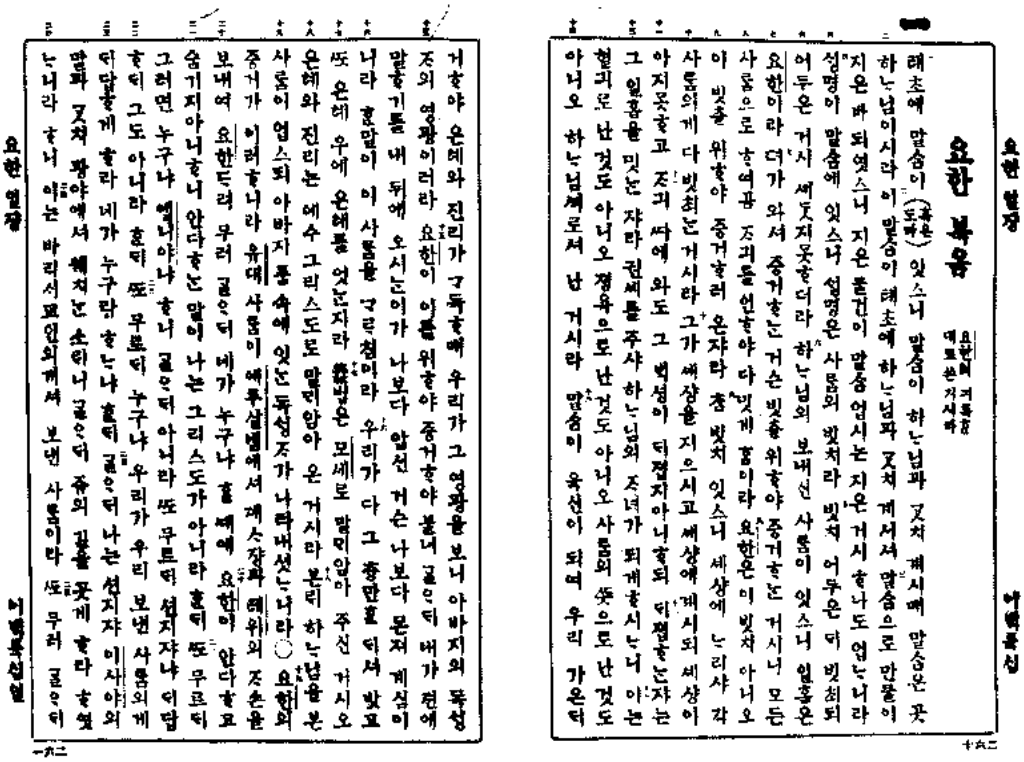
以同设备齐全、收费低廉的公共教育体系一争高低，其学术声誉也往往不高。然而，在20世纪最初20年的学生中，基督教信仰仍很流行，基督教教育机构对妇女来说也仍然显得相当重要。

在此期间，日本正成为世界强国，并开始向亚洲其他地区进行经济政治渗透。同教会成员既想做优秀日本人又想做虔诚信徒的愿望相一致，主流教会倾向于接受正在发生的一切，并尽可能地用赞许的眼光来看待它。日本基督教联合教会（Nihon Kinsuto Kumiai Kykai，日本公理会教会）中的强硬分子对日本1910年吞并朝鲜的行动持欢迎态度，并派传教士前往该国，为那里的信徒提供精神上和政治上的引导。一些基督徒，如日本基督教联合教会的柏木义远（Kashiwagi Gier）以及后来“非教会运动”中的矢内原忠雄（Yanaihara Tadao）都怀疑和公开批评政府的行动，但他们处于少数派地位。

随着时间的推移，政府对各种宗教团体的压力有所增加，到神道教祠庙参拜成了公共生活的重要部分。1936年，教廷传信部正式接受日本政府的主张，即遵奉神道教及其仪式首先是爱国的表现，其次才是宗教的。1937年，日本再一次投入同中国的全面战争，几乎所有的人都加强了团结，要不则保持着沉默。由于1939年的《宗教团体法》和政府越来越大的压力，基督徒与外国传教组织的联系被
515 割断，绝大多数新教团体决定，为了幸存下来，必须携手合作，并作为一个宗教团体获得教育部的承认。于是，在1941年，他们建立了日本基督教团（Nihon Kirisuto Kyodan），而那些没有加入其中的教会在战争结束前则一直受到迫害。基要派和千禧年主义圣教会尽管加入了这一团体，但却继续遭到迫害。日本天主教会也要求政府承认并获得成功，尽管其领导人拒绝同罗马脱离关系。

1945年，美国在长崎投下原子弹，使日本国最古老的基督教中心化为灰烬。如同日本其他人和机构一样，战争使基督徒与基督教会的财产也蒙受了灾难性的影响。战争结束后，传教士回到日本，其中许多人代表着新的基要派团体，而基督徒的财政资助也随之源源到来，对基督教的兴趣带来了对旧秩序的抗拒和对改革与民主的渴望，尽管这种兴趣逐渐在消退。一些新教教会从基督教团中分裂出来，但基督教团仍然是最大的新教团体。鉴于他们曾经试图同战争发动者达成合契的教训，日本基督徒决心不让类似的战争再次发生。他们积极参予和平运动，始终
516 注意不让政府与神道教有染，尤其是注意反对内阁成员到靖国神社（Yasu Kuni）参拜阵亡将士。日本如今涌现出一些著名的基督教作家，如远藤周作（Endo Shusaku）等。此外，圣经非常畅销，圣诞节成为成功的商业季节，在许多战后迅速发展起来的“新”宗教中，都能找到基督教的痕迹。然而，人们仍倾向于把基督教看作是外来的、西方的宗教——基督教因此而独具魅力，但也因此而无法在普通日本人的心灵深处扎根。

罗马天主教于18世纪末才由中国传入朝鲜，而西方传教士实际上直到19世纪40年代中叶才出现在这个国家，但他们很快开始吸引社会各阶层的人改信基督教。然而，基督教的吸引力，尤其是对精英分子的吸引力，使它成为政府的怀疑对象，它因此而多次受到迫害（首次迫害发生于1801年）。从19世纪70年代起，



朝文圣经 第一个朝鲜天主教徒恢复使用汉古尔文（一种已废弃不用的朝文）圣经，而不是根据汉文而来的基督教圣经。新教的圣经译本也采用这种文字。这使基督教易为普通朝鲜人接受，使基督教在朝鲜有其民族性。此图文字选自1910年版《约翰福音》的开头部分。

新教以间接和秘密的方式进入朝鲜，但只是在19世纪80年代西方列强同朝鲜签订条约（这次比日本早，是在1876年）后，传教士才有可能齐心协力进行传教。然而，即使是在这种时候，形势也依旧十分微妙：罗马天主教传教士采取的姿态咄咄逼人，新教传教士只能小心行事。直至下个10年到来，形势才发生了变化。朝鲜早期基督教的重要特征是，无论天主教徒还是新教徒都强调使用朝鲜语圣经，这使基督教易于被普通朝鲜人接受，新教则集中鼓励朝鲜基督徒进行自治和自传，而不是建立正式的教会组织。

朝鲜人对基督教的兴趣，实际上是在1895年日本取得中日战争的胜利后才开始增长的，这次战争使日本在朝鲜事务中的影响越来越大。基督教虽然同西方思想新潮流和西方对现代化的兴趣紧密相连，但也对朝鲜人产生强烈的精神吸引力，这尤其体现在朝鲜处于困难甚至绝望期间，而1907年的复兴运动则证明了这一点。此外，基督教同爱国反日感情相一致。在1910年朝鲜被日本吞并后，这种倾向有所增加，因为教会团体实际上是惟一拥有全国性组织和国际联系的独立团体。也因此，基督徒受到日本人的很大怀疑，1911年约有150名知识分子被逮捕和受到拷问，理由是他们密谋反对日本人。即使如此，基督徒在民众反日抗议活动，尤其是1919年的“三·一”运动中发挥了主要作用。20世纪30年代，当基督徒到神道教祠庙进行参拜成为一个问题时，对基督徒的迫害甚至更加严重。尽管所有

基督徒都显得非常勇敢，但他们最终不得不接受官方的规定，即到神道教祠庙参拜是忠于日本国的非宗教表达。

517 对朝鲜来说，第二次世界大战的结束也意味着日本占领的结束和新的政治冲突的开始。基督教受到南北分裂的影响，在新教中，还受到内部困难的影响，因为这时拒绝到神道教祠庙参拜的牧师已被释放出来，他们批评那些妥协者。在那些支持全球性普世教会运动的人与认为普世教会在政治和神学上都缺乏充分理由的人之间，也存在着组织上的分裂。朝鲜战争（1950—1953）给南方带来了大量的逃难者，其中许多是基督徒，因为北方的共产党对朝鲜基督徒和外国传教士持强硬态度，视他们为间谍。北朝鲜至今仍不允许公开举行教会崇拜活动。但有迹象表明，由于朝鲜普通基督徒十分勇敢，像中国大陆的同道那样举行家庭教会活
518 动，地下基督教仍然存在。至于在南方，基督教则发生了各种有趣的变化。如在日本一样，新宗教运动也受到基督教的影响。朝鲜西部最著名的新宗教运动是文鲜明领导的统一教会，他把自己视为上帝差遣来完成由于基督受死而遗留下来的未竟使命的人。

南朝鲜最早的两位总统都是著名的基督徒。1961 年军事接管后，主流基督教会日益政治化，它的动力来自思想开放的新教徒；从 20 世纪 70 年代中叶起，基督教成了反对派活动的主要中心。与此相联系的，是类似于拉丁美洲解放神学的朝鲜民众神学的发展。在这种神学中，朝鲜人的历史经历同旧约中以色列人的经历非常相似。于是，基督教似乎成为国民生活中可以接受的部分。

在亚洲，基督教遇到了各种古老而又复杂的文明（这些文明具有不同的宗教—哲学传统），并以各种方式与它们相互影响。从皈依的人数来看，人们所进行的艰苦努力及其所花费的金钱同这种微不足道的后果似乎不成比例。但基督教在亚洲产生了超出其实际信徒人数的影响，正如亚洲基督徒通过他们的著作，通过积极参与国际基督教运动，尤其是普世教会运动，对整个世界基督教的发展作出了自己的贡献一样。亚洲基督教的多样化经历也很重要，因为它提出了问题。它引导着我们考察传教活动的原因和影响，尤其是它同西方帝国主义的关系；它使我们能够深入思考基督教的性质及其社会经济含义，并让我们看到了它对不同于西方的结构和过程的挑战，以及它声称是远远超过西方文明范围的独特和普遍启示的意义。

第十五章　东欧东正教会

塞盖·哈克尔（Sergei Hackel）

东正教会一向坚持认为，所有主教都具有平等的地位，尽管他们的职责或许 519
有所不同。运用圣奚普里安的话来说就是："主教团是一个单一整体，在这个整体中，每一个主教都拥有充分的权利。"然而，在18世纪和19世纪，东正教世界却有两个特别重要的中心。

一个是君士坦丁堡。它很早就获得了信徒的忠诚，甚至是那些正式脱离其管辖的信徒，也都对它所表述抑或寻求表述的思想残留着敬畏之情。君士坦丁堡早就不是基督教帝国之都。但君士坦丁堡宗主教仍然是基督教帝国神圣遗产的维护者。不仅如此，君士坦丁堡宗主教教座，甚至君士坦丁堡城本身，都常常被当作行将恢复的基督教帝国的保证。希腊"大一统思想"的提倡者和俄国泛斯拉夫主义者至少在这一点上比较一致，即双方都把君士坦丁堡视作世界的希望所在，以此证明他们各项计划的合理性。"这个圣城是整个世界的骄傲、支柱、圣化和荣耀。"这是拜占庭宗主教在1400年时引以为荣的话，但它也是19世纪梦想者的看法，尽管此时世界环境已经发生了翻天覆地的变化。1844年，约安尼斯·科莱提斯(Ioannis Kolettis)向希腊国民大会宣称："雅典是本王国的首都，君士坦丁堡则是所有希腊人的伟大首都，圣城、梦想和归宿。"

当时的另一个中心是圣彼得堡。它没有君士坦丁堡那样的威严。彼得堡在众多的首都中属于暴发户，它建于18世纪初，几乎完全采取了世俗化取向。事实上，这座由彼得大帝建立的城市摈弃了早期的传统。当年正是凭借这种传统，俄国的前首都莫斯科才得以同新罗马[①]，也就是第二罗马君士坦丁堡城平起平坐，甚至还比它略高一筹。同莫斯科15世纪作为第三罗马（也是最后一个罗马）的身分和地位相一致（君士坦丁堡由于1439年与罗马的暂时联合，甚至在外部还没有受到伊斯兰教的劫掠（1453）前，就从内部瓦解了），俄国教会在16世纪末（1589）获 520
得了宗主教区的地位，这在当时是罕见的权利。但彼得大帝在把俄国首都迁往圣彼得堡（1721）之前，却让宗主教职位虚设了许多年（1700—1721）。他的人民到处传播着谣言，说皇帝敌视基督，世界末日即将到来，因为这不单纯是名称上的变更。俄国教会由软弱的宗教会议管理，这种组织形式长期受到政府的严密监控。在宗教会议存在的两个世纪里，信徒们一再提出建议，要求重新考虑和改革教会

① 新罗马（New Rome）　罗马皇帝君士坦丁一世在324—330年将国都迁到君士坦丁堡（今伊斯坦布尔），是为新罗马。——译注

—国家关系，但这些建议常常被忽视和束之高阁。

尤其令信徒们感到不满的是，宗教会议的主要官员和监督者都是平信徒，他
521 们甚至不信仰东正教。彼得大帝最初的指令要求宗教会议的成员“必须是从官员中挑选出来的出类拔萃的人物”，他必须是“我们的眼睛和国家在宗教事务方面的法人代表”。值得注意的是，他的宗教会议（Oberprokuror）一词是从德文和新教中借鉴而来。难怪有位圣公会牧师在1698年提到：“当我解释基督教皇帝在宗教事务方面拥有的权力，以及我们的国王所拥有的至尊地位时，彼得大帝听得尤其聚精会神。”国王们在宗教事务方面所拥有的这种至高无上的地位，同俄国统治者的计划非常一致

结果，君士坦丁堡宗主教在伊斯兰教奥托曼帝国范围内所享有的精神甚至行政控制权——他作为基督徒或宗教自治团体的行政管理者的身分非常明确，受到普遍的尊重——没有被赋予俄国教会的宗教会议。

尽管如此，俄国社会仍然可以称作基督教或东正教社会——事实上它也的确有此身分。长期以来，以彼得大帝为首的上层社会和管理阶层一直在推行西方化和世俗化计划，但这对绝大多数俄国人并未产生任何明显影响。而且，在俄国社会的各个阶层，从加冕礼到一般公共生活仍然沿用东正教的仪式，其正统性受到保护。

522 长期以来，东欧国家中只有俄国公开和全面遵奉东正教。这样，被奥托曼帝国征服的国家在寻求类似的机会和地位时，俄国就成了它们的榜样和力量来源。而当这些国家采取行动谋求政治和教会独立时，圣彼得堡就会参预，抑或至少期望能够如此，但众多羽毛未丰的独立教会采取行动并不是因为俄国与奥托曼帝国始终处于敌对状态，而主要目的在于反对君士坦丁堡宗主教的霸权主义。另外，各新兴国家的人民不断要求教会自决权，同他们的反奥托曼或穆斯林立场也不无关系。一般说来，人们不会怀疑君士坦丁堡宗主教的正统性，尽管17世纪的西里尔·劳卡里斯主教等公开的加尔文主义者不易被人忘怀。但所有宗主教都不可避免地会讨好苏丹，因为只有他能确认或否决对宗主教的选择。不过，要想获得苏丹的支持，必须付出高昂的代价。因为苏丹希望宗主教们交纳大量贡金（peshkesh）来为自己的职位铺平道路，故所有宗主教每年都须为奥托曼国库作出额外的贡献。作为回报，苏丹让他们负责监督苏丹的所有基督徒。宗主教是苏丹臣民的实际总督，扮演着伊斯兰教土耳其政府代理人的角色。有些矛盾的是，宗主教的潜在权力竟然比土耳其征服前还要大。所以，他有充分的理由期望穆斯林和基督徒能在一定程度上——如果不是被动为之的话——安于现状。宗主教格里高利五世于1798年发表的一个文件（尽管这个文件是以耶路撒冷宗主教安提姆斯的名义发表的），充分地证实了这种期望。在《慈父般的劝诫》（*Paternal Exhortation*）的标题下，该文件要求信徒全心全意接受土耳其统治，这对基督徒有百利而无一害：事情如此安排显然是上帝的旨意。与此相反，任何谋求政治解放的努力都是对“魔鬼的怂恿，是致人于死地的毒药，必然会使人们陷入混乱和毁灭之中”。

新的王国，独立的教会

然而，许多人却作好了面对混乱和毁灭的思想准备——如果需要的话。尤其在法国革命的影响下，世俗化的希腊知识分子更多地阅读启蒙哲学家的著作，而不是完全听从神父们的指导，他们为民族起义奠定了基础。东正教会不是这些计划的中心内容，但它却是希腊大众所归属的教会——这一点不容忽视，尽管希腊人主要是依靠单纯地参加古老的仪式来维持其信仰的。因此，虽然希腊人的优越感比较强烈，但是，就连他们中的知识分子最后也不得不承认，“希腊国的宗教是信仰基督的东正教”（希腊第一部宪法中的词语）。然而，“希腊的宗教”要求，新的结构必须有新的界限。关于这些界限的性质问题，人们后来争论了好几十年。

至于邻近的塞尔维亚，由于君士坦丁堡宗主教很早就承认当地教会是独立的、 **523**
抑或至少具有特殊地位，它对新结构的要求不如希腊那么强烈：自主的皮克大主教区迟至1766年才被取消，君士坦丁堡通过主教特派使节这一中介（尽管他是希腊人）在地方上行使权力，地方教会因此尚享有某些尊严。只要塞尔维亚人施加压力，君士坦丁堡宗主教最终就会走得更远。在一定的时候，这种压力鼓励塞尔维亚主教逐渐替代希腊主教，希腊也承认刚解放的塞尔维亚王国国家教会享有自主的权利。1832年，君士坦丁堡正式给予塞尔维亚自主权，1879年，同意其充分独立，使它的教会自主权得到进一步确认和扩展；1920年，塞尔维亚教会重新获得了早在1346年即享有的宗主教区地位。

然而，希腊却没有这样的殊荣。1821年，希腊反抗土耳其取得了胜利，但没 **524**
有解决教会与国家各自的作用和地位问题。希腊主教之一、古帕特雷的革尔曼诺斯（Germanos）在希腊起义爆发时（1821年3月25日），热情地为它祝福，这有助于引发一场圣战，但却没有使教会在新秩序中获得令人满意的地位，更不用说占据统治地位。君士坦丁堡本身在对希腊分裂主义者这种突如其来而还不合时宜的要求采取了谨慎的态度。1821年4月，土耳其人绞死了希腊宗主教，以此作为对希腊人叛乱的直接报复。如果不发生这一事件，情况又会怎样呢？宗主教遭受死刑的事实是永远无法从人们的记忆中抹去的。

直至1852年，希腊人才决定未来的政教关系应采取新的模式。但值得注意的是，希腊议会未同君士坦丁堡宗主教会议认真商量，就单方面修改了后者精心制订的妥协案（该方案甚至给希腊人以自治权），因为新成立的希腊教会圣议会[①]（Holy Synod）现在获得了最终服从世俗权力，而不是教权的“自由”。在这方面，希腊当局有意识地仿效圣彼得堡的做法。彼得大帝所推崇的信义宗的政教关系模式也将在这里盛行，尽管1833年有人建议“按照俄国教会的模式组织希腊教会的行政管理”时，地方主教普遍对此加以反对。同圣彼得堡一样，希腊教会的官员（实际上是教会会议）也是由国王任命，他们拥有充分的权力（名义上是国王的权力），可以确认或取消圣议会的决定。然而，尽管一切已属大势所趋，仍然有位主

① 圣议会　即东正教会最高行政议会。——译注

希腊人起义与教会 1821年3月25日，古帕特拉主教革尔曼诺斯（Bishop Germanos of Old Patras）在反土耳其人的民族起义一开始就为希腊国旗祝福。20年后，维里扎基斯（T. Vryzakis）在这幅画中表现了这一庄严的场面。实际上，当时的革命者对教会的关心并非像维里扎基斯想表现的那么大。

教坚决主张："我们首先是希腊人，其次才是俄国人。"但这种争辩没有引起法律界的注意。不管怎样，君士坦丁堡本身承认俄国模式在当时具有优越性。尽管俄国正教在血统上一直存在着可以挑剔之处，但它却也因此而对正教少有敌意。所以当君士坦丁堡宗主教耶利米亚（Jeremias）听到俄国圣议会成立时，不仅立即予以"肯定、批准和公开宣布承认"，而且还颇为奇怪地称它为"我们在基督之中的圣洁的兄弟"。

俄国教会管理模式的实质在希腊一直保存到现代。然而，在19世纪，其他新兴的教会很少严格遵循这种模式。这虽然不意味着它们当中有人对设立圣议会的主张持反对意见，即或有人怀疑圣议会的每一个决定在付诸实施前都得征求世俗

当局的意见，但把圣议会看作是世俗当局的总代理并无多少根据。事实上，罗马尼亚的宗教大臣（他从1885年宗教会议正式形成后需要定期出席会议）就被要求充当执行者，而不是观察者与监督者的角色。至于保加利亚宗教会议（1870年建立），则根本不包括这样的人物——令人感到极其荒谬的是，这种安排竟然是俄国内务官员的意思。

巴尔干半岛诸教会都遵奉东正教，但这并未形成统一的教会管理。它们的俄国庇护者也未能妥善解决这个问题，当它给某个教会以支持，其他的教会就会产生幻灭感，这种幻灭感反过来则会导致冲突发生。因此，1877—1878年俄国发起 525
的大保加利亚运动产生了潜在问题：马其顿究竟是归希腊、塞尔维亚还是保加利亚教会管理？由此而产生的分歧时常导致马其顿非正规士兵不仅进攻他们的土耳其君主，而且还进攻与他们同教派的信徒。因为那些从未放弃对君士坦丁堡宗主教忠诚的人（事实上他们也没有理由这样做），注定不仅是君士坦丁堡宗主教的支持者，而且也是苏丹的支持者。一个世纪后，甚至独立的马其顿正教会在塞尔维亚宗主教区范围内建立（1959），也未能使有关正教国家就上述问题达成协议。与君士坦丁堡脱离关系确实可望带来文化甚至精神方面的好处。但是，这样做的结果却是局势更不稳定，许多人无法彼此容忍。

民族主义及其范围

尽管十分勉强，君士坦丁堡宗主教总算让希腊、塞尔维亚和罗马尼亚的教会获得了独立，但保加利亚教会却迟迟未能享受到这种权利。实际上，这意味着君士坦丁堡宗主教不仅无视当时的既成事实，而且在此后75年（1870—1945）也对客观现实视而不见。事情之所以这样，部分原因在于保加利亚对其教会的独立和权限问题采取了特殊的态度。保加利亚坚持认为：保加利亚教会对本国基督徒的职责不应受到国土范围的限制，应该视保加利亚基督徒居住地点而定；甚至在君士坦丁堡本身，也应设立独立的保加利亚大主教。对于这些，君士坦丁堡古老的宗主教制度自然无法接受。然而，由于考虑到保加利亚居心叵测，同时还指望该国不至于发生民族起义（它因会从俄国获得强有力支持而更令人担心），穆斯林苏丹于1870年2月主动颁布诏书，使关于在君士坦丁堡城设立保加利亚主教的建议成为现实。毋庸置疑，保加利亚在此寻求的东西是完全独立——不受土耳其政府辖制，因而也（和希腊一样）不受土耳其政府认可的教会管理机构辖制。它的行动实际上是对独立发展的伦理主张的肯定，这是圣西里尔和麦托丢等人早在1000年以前就很赞同的主张。如果——按照当时的说法——用自己的语言来荣耀上帝是大国的特权，那么，人们肯定宁愿选择斯拉夫语，而不会选择希腊语，要不然宁愿选择保加利亚语，而不会选择斯拉夫语和希腊语。所有这一切都被恰如其分地定义为“部族主义”（即在教会内主张过分的民族主义，甚至部族制），在1872年举行的特别会议上受到君士坦丁堡宗主教的全面指责。与此同时，保加利亚大主教被宣布为教会分裂主义者。

保加利亚独立 安蒂姆一世（1816—1888）是保加利亚正教会1870年同君士坦丁堡宗主教单方面分离以来的第一个领导人。后者直到1945年才承认保加利亚教会的合法性。

不管这些指责公正与否，君士坦丁堡宗主教都会进一步发现同一部族主义的各种征兆。有些征兆据说实际上源自宗主教本人。因为君士坦丁堡的希腊上层 **526**
人士（也就是住在希腊的傲慢的法纳尔人）对君士坦丁堡的支持最多，也最大方。这使君士坦丁堡宗主教的文化政策不能不发生偏移，倾向于支持那些据认为在适当的时候能导致拜占庭王国——对上述人而言，这也意味着希腊王国——复兴的因素。这些因素的标志是希腊语和希腊学术——君士坦丁堡宗主教要求希腊学者和希腊宗教领袖在整个希腊正教世界提供这些精神食粮。这样一来，尽管风起云涌的现代民族主义思潮在讲希腊语的地区有助于推动希腊文化的复兴，但在以塞尔维亚、保加利亚、罗马尼亚文化为主（只主张正教）的地区，这种潮流却会产生相反的影响。

因此，难怪1804年塞尔维亚举行第一次反土耳其起义后，随即要把希腊教区的神职人员赶出本国。长期以来，这些神职人员一直控制和剥削本地居民。塞尔维亚人非常愿意宽容他们在教育领域中的某些失误，因为该领域的一切事务原先 **527**
几乎完全由希腊人一手操办。如果像里加斯·维利斯亭里斯（Rigas Velestinlis）期望（1797）的那样，土耳其被完全推翻后，巴尔干半岛和小亚细亚正教徒形成

一个精神和行政的实体，那么，这片地区随后很可能会出现一定程度的希腊化。但整个事情实际上完全是另一种情形。

君士坦丁堡失而复得

总之，不只是希腊人渴望君士坦丁堡再一次成为基督教的中心。早在1774年的凯纳甲湖条约（the treaty of Kucuk Kainarci）中，凯瑟琳二世即获得（抑或据信获得）了由俄国保护苏丹治下的基督徒的权利。俄国统治者因而被看作是君士坦丁堡宗主教的教会自治团体的另一庇护人，凯瑟琳梦想有朝一日在苏丹的地盘上建立一个由俄国人看管的基督教帝国——至少，她很及时地为自己的孙子起了君士坦丁之名。由于深信会得到俄国的支持（有时候确实可以作此指望），摩里亚（1770）、罗马尼亚（摩尔瓦多和瓦拉几亚省，1806）和希腊世界（1821）先后掀起了反对奥托曼宗主国的起义浪潮。可是，俄国却念念不忘征服君士坦丁堡的计划。事实上，俄国军队在把保加利亚人从土耳其奴役中解放出来（1877—1878）以后，即准备进攻君士坦丁堡。在军队看来，君士坦丁堡是重要的外交和商业战利品，但在喧嚣的战争鼓吹者——俄国泛斯拉夫主义者看来，君士坦丁堡只不过是一座圣城。陀思妥耶夫斯基在《作家手记》（*Diary of a Writer*）中疾呼："君士坦丁堡必须属于我们，俄国人必须从土耳其手中获得它，它将世世代代属于我们。"他声称："俄国作为正教世界的领导者、庇护者和保护者"，理当要求这种"道义上的权利"。

1915年，西方盟国商定，一旦大战胜利结束，立即将君士坦丁堡作为战利品，秘密分给俄国——此类举动自然不是出于上述原因。实际上，俄国为此退出战争嫌早了一点：它现在要向外界宣传完全不同的世俗化正教教义，并且逐渐放弃其原先提出的充当东部世界宗教中心的要求。因此，在希腊人追求实现完全希腊化的"伟大思想"的过程中，俄国未曾给予任何支持，他们在1919—1920年间只好试图把先前拜占庭在小亚细亚的领土（君士坦丁堡本身隐含其中）恢复为希腊王国的土地，并通过扩张进一步恢复东正教的属地。但是，根据韦尼泽洛斯和国王康斯坦丁的命令，希腊军队鲁莽地深入到土耳其腹地，这在军事上和平民中造成了无可挽回的灾难。1922年11月，希腊军队连同当地的希腊人在士麦那被无情地赶下了海。士麦那也即今天的伊兹密尔，它曾经是拜占庭在小亚细亚的基地，希腊人曾经强烈希望在这里建立（或重建）"他们的"帝国，现在这种希望最终遭到了破灭。该城主教克里索斯托姆的殉道突出地证明了一个事实，即君士坦丁堡宗主教的新地位非常脆弱。在第一次世界大战后，联盟国拒绝按照希腊人的要求将 528
君士坦丁堡交付给希腊（那年初，希腊人提出的要求遭到拒绝），宗主教照管的羊群急剧减少，其过去所拥有的地位一落千丈。

在正教世界，君士坦丁堡宗主教仍然是"众头之首"，作为20世纪下半叶建立的东正教圣议会的召集人，他仍被希望起某些重要的作用。在整个基督教世界，他也能作出重大的贡献，普世教会运动对此一直寄予厚望。不过，他不再是有权

教会之间的相互关系 1964年，君士坦丁堡宗主教阿纳格尔拉斯一世在耶路撒冷欢迎教皇保罗六世。这是当代教皇与君士坦丁堡宗主教的第一次会面，由于君士坦丁堡宗主教在正教领导人中居于首位，这种会见显得尤其重要。此后，建立了正教一天主教促进对话委员会。

势的人物，而越来越被看作是与世无争的“上帝的众仆之仆”（senus servorum Dei）。只是通过广泛赋权予散居世界各地（如美国和澳大利亚等地）的希腊犹太人，他的拜占庭名称——“普世性（教会）”（oikoumenikou）才获得了新的争取世人承认的机会。

以前，以君士坦丁堡宗主教居先的“牧首”为数不多，但在现代，他们的人数业已有所增加。许多地方（但决不是所有地方）由于19—20世纪国籍和国界变更的结果而成为（或恢复为）宗主教区。这样，除了亚历山大、安提阿、耶路撒冷等古老的宗主教区外，还增加了格鲁吉亚（1917）、塞尔维亚（1920）及保加利亚宗主教区（1953）。1917年，俄国也重新获得了宗主教区的地位，尽管它的教会无须再以异族教会的面目出现。与此相反，罗马尼亚教会是全新的产物，它由君士坦丁堡宗主教区属下的沃勒奇亚、摩尔多瓦和特兰西瓦尼亚主教区合并而成（1885年被承认为自治团体，1925年获得宗主教区地位）。除希腊外，芬兰（1924）、波兰（1924）、捷克斯洛伐克（1947）也建立了独立的大主教区。阿尔巴尼亚正教会短暂地存在过一段时间，它于1937年被授予自治权。但30年后，由于该国地方当局对所有宗教团体的存在和活动一律加以禁止，这个教会只好转入地下。 529 530

俄国外交部与教会

19世纪，俄国人在巴尔干半岛或中东地区推进正教事业的计划，决不限于在君士坦丁堡重建基督教帝国。同流产（或误入歧途）的君士坦丁堡计划一样，这些计划也包含在俄国的外交政策之中，但这并不意味着后者必然要对它们的所有目的或具体内容作出规定。因此，巴勒斯坦正教会（the Orthodox Palestine Society）实行了值得称颂的慈善计划，它包括为圣地的阿拉伯人建立并维持学校和医院。然而，1885年，该社团名字前面却被加上了“帝国”一词。这似乎证实了中东的许多统治集团成员长期以来的猜测：上述明显值得赞许的传教活动也旨在维护俄国对那些具有外交重要性的地区的统治。由于政治的原因，巴勒斯坦和叙利亚的教会在对这种传教活动的评价与支持方面发生了分歧。下述事实似乎也证实了该地区希腊上层人士所持有的怀疑：1899年，安提阿宗主教第一次不是由他们正教会的成员担任，而是由俄国教会支持下的一位阿拉伯人充当。此举可视作对君士坦丁堡的牵制，尽管它的作用非常间接。俄国支持保加利亚宣布独立于君士坦丁堡宗主教，同样引起君士坦丁堡宗主教的不快。这种情况使俄国外交部的真实面目暴露无遗：俄国这方面政策的主要决策人是俄国驻土耳其政府的大使——泛斯拉夫主义者尼古拉·伊格纳季耶夫（Nikolai Ignat'ev），而不是任何教会成员。俄国文官还比较隐蔽地为塞尔维亚主教会提供支持——尽管效果也不佳。在伊格纳季耶夫的鼓动下，塞尔维亚亲俄的都主教米哈伊洛（Mihailo）为他的教会获得了固定的资助金。伊格纳季耶夫把米哈伊洛主教称作“我们最值得信赖的盟友”，赞扬他15年如一日，坚持不懈地支持都主教，反对各种敌人和阴谋。米哈伊洛主教则把自己看作是“惟一希望在俄国得到拯救，并从那里获得真诚持久支持的南部斯拉夫人”的代言人。1881年，根据塞尔维亚统治者的命令，米哈伊洛被废黜主教职，这标志着在塞尔维亚—土耳其战争以后，俄国与塞尔维亚的关系进入低潮，就像8年后米哈伊洛的复出表明两国关系趋向修好一样。将米氏废黜

也好，让他复出也罢，这都是出于外交政策的考虑。即使在它把教会用作助手，为中欧正教会信徒（如旧卢西尼亚教派19世纪70年代的流亡信徒阿道夫·多布兰斯基）提供道义和物质援助时，俄国政府也是想在匈牙利获得根据地，以抵制
531 天主教和东仪天主教徒[①]在那里的影响。换句话说，教会和国家的目的与活动是合二为一的。所以，俄国宗教会议中任职时间最长的高级检察官康斯坦丁·坡伯多诺次威（Konstantin Pobedonostsev）对多布兰斯基的观点，即“正教信仰是国民价值观的主要保障”大加赞赏，乃属情理中事。

西方化的重新评价

这是1875年发生的事情。但早在几十年以前，西方化思想就已为受过教育的俄国人所熟悉，而这并非是由于亲斯拉夫主义者的影响。相反，前几代人不仅没有觉察到亲斯拉夫主义者与西方化之间有何重要联系，甚至连两者之间存在着联系这一点也没有注意到。18世纪的统治阶级经历了不断西方化的过程。甚至在以往每一种思想的产生都需要民众的虔诚来提供土壤的教会，人们也不加思索地接受西方的规范、神学、教育、音乐和美术。旧的习惯不再神圣不可侵犯。那些对正在变化的时尚视而不见、一味坚持旧风俗习惯的人——占人口绝大多数的农民，受到了贬斥或鄙视。另一些人（如坚定的旧礼仪派）不是被驱逐，就是受到迫害。只是在浪漫主义运动的影响下，俄国的知识分子才对他们自己18世纪的遗产表示后悔，开始致力于使启蒙运动跨越理性主义时代所划定的界线。由此，他们转向周围久经考验的纯朴正教的方法。这种普通宗教具有天然的有机统一性质。而人们信仰上的单一化，则使他们成为传统的卫道士。正因为他们是传统的卫道士，亲斯拉主义神学家阿列克塞·考米亚柯夫（Aleksei Khomiakov）才坚持认为：传统“得到了所有信众，也即全体教会信徒的保护，这一教会就是基督的身体”。传统最终既不依赖于圣品制度，也不依赖于学富五车的神学家，更不依赖总监督人。事实上，整个有关权威的观念都受到了攻击，因为“教会不是权威的机构，而是真理”。据此，认为教会需要强制一律或强制服从便是错误的。相反，教会既不需要强制一律，也不需要强制服从。就信仰问题而言，“强制一律是不对的，而强制服从则等于死亡”。到这个世纪末，考米亚柯夫尝试描述的天主教大公性的概念（他用“普世性”[②]（sobornost）一词来指代）获得了越来越广泛的承认。但他在世时，即很少有人成为其追随者。

在很大的程度上，这一切得归功于考米亚柯夫发起了与当时盛行的说教方式分道扬镳的运动。在前一时期的俄国和希腊学术界，不加区别的传统主义对从西方借鉴过来的知识模式十分依赖，因而备受考验，但这并不是因为天主教或新
532 教环境长期以来一直在为未来的学者提供教育，抑或至少是提供书本。西方在争

① 东仪天主教　又译为复合教会，不属于拉丁宗主教区，但与罗马教皇合一，承认罗马教皇，在信仰上接受天主教教义，在教规和仪式上不同于罗马天主教，直接由自己的宗主教管理。——译注

② 普世性　即指大公性——教会基于自由和爱心的原则所寻求的灵性上的和谐与团契。——译注

论或辩论中所产生的问题，从来就跟东方的基督教神学家息息相关。在这种情形下，在整个18世纪使俄国的神学生不胜其烦的拉丁文课程显得非常不合时宜，而令其深陷其中的有关学术思想研究则更是落后于时代。逐渐地，他们认识到西方在文化上比较优越，那些研究是想把东正教从“愚昧”状态中解放出来。

俄国教会的这种变化在很大程度上是乌克兰西方化影响的结果。乌克兰的西方化过程发生在它（以前由波兰统治）正式并入俄罗斯王国（1654）之前，但兼并活动加强和推进了乌克兰的西方化。17世纪80年代，随着基辅（属乌克兰）主教区（以前由君士坦丁堡管辖）并入莫斯科主教区，乌克兰的西方化程度得到进一步加深。

在讲希腊语的世界中，人们也可以看到类似的西方化倾向。许多有抱负的神学家仍像他们15世纪以来的先辈那样，到威尼斯或佛罗伦萨去从事神学研究活动，并往往为此放弃对正教的忠诚。经过一段时间，这些旅行者就会带回新颖的学术著作和理性主义的教材，以此推动他们的研究工作。因此，在18世纪末，洛克和莱布尼茨的名字不可能出现在正教修道院世界的中心——圣山学园（the Athonite Academy）的教学大纲中。这里不仅教授早期教会的教父哲学，而且也教授古希腊的哲学。然而，至少在圣山，这种教学活动很难指望再延续下去。因为愤怒的传统主义者将学园付之一炬，使其从此成为废墟。但在其他地方，对有关资料的嗜好仍然经久不衰，而基督教东方却只能偶尔获得一部分。文艺复兴、宗教改革、反宗教改革以及启蒙运动在其他地方都有其中心点。由此可见，只有西方化的教育能驱散那种公认的愚昧状态。 533

隐修派的复兴

仅仅用火是无法消除愚昧状态的。而借助其他新发明也往往无济于事。在这种情况下，过去的那种受到忽视的模式引起了人们的注意。结果，人们发现，倘要取消俄国神学院枯燥无味的和西方化的教本，首先得让早期基督教领袖的经典发挥作用。为此，需要有一个新的庞大的翻译团体。考米亚柯夫的一个新斯拉夫主义伙伴伊凡·基里夫斯基（Ivan Kirreevski）倾其一生中的成年时间从事这项过时的任务。他只是翻译队伍中的一个成员，因为出版基督教早期领袖有关文献的工作已由他在卡卢加（Kaluga）的邻居——奥普梯诺（Optino）修道院的修士们——承担起来。这些出版物固然重要，而其出版者也不逊色。因为他们把学术研究同传统精神结合在一起，对俄国东正教会产生了深远的影响。在基里夫斯基看来，他们的生活经历“比任何书籍或思想都重要”。

奥普梯诺修道院在复兴神秘的、隐修的祈祷（即内心祈祷）过程中起了带头作用。这种祈祷反过来又同灵性指导的实践密切相连，因为人们无法拥有和秘密带走祈祷的成果。19世纪中叶，奥普梯诺修道院伟大的长老利奥尼德·纳戈尔金（Leonid Nagolkin）、马卡里·伊万诺夫（Makarii Ivanov）和阿姆夫罗西·格伦考夫（Amvrosii Grenkov），为源源不断的朝圣者和慕道友提供灵性上的指导。在指

灵修生活 自10世纪起，今日希腊的阿索斯半岛为隐修居民与群体提供了活动场所，吸引了来自各国的修士。1744年俄国旅行家瓦西里·巴尔基（Vasilii Barskii）访问了该地。他的画集（1887）（包括这幅描绘蒙诺潘特拉隐修院的）是为了后来的俄国朝圣者而出版的。

导过程中，他们以前隐士、萨诺夫的撒拉弗（Serafim of Sarov）作为榜样。撒拉弗在前几年曾慷慨地满足世俗世界的需要。

这种隐修的复兴并不是奥普梯诺修道院所特有的，也并不仅仅限于俄国。事实上，隐修派大大跨越了语言、伦理和政治的界限。正教世界的另一中心是远离彼得堡和君士坦丁堡的圣山“修道共和国”。在这里，许多群体的修士都具有不同的国籍和背景。事实上，这种情形有时会在希腊人和俄国人之间引起不必要的矛盾和麻烦。但另一方面，它也有利于修士们互相学习，取长补短。

所以，尽管一位希腊的饱学之士，如迪奥尼修的尼哥底母（Nikodemos of Dionysiou）可能整理出版了一部题名《慕善集》（*Philokalia*，1782）的灵修文选，

但这部书的影响却有赖于一位同摩尔达维亚有联系的乌克兰人的毕生宣传。这位乌克兰人便是宗教导师[①]佩西·维里考夫斯基(Paisii Velichkovskii)。该书先由一位学者整理成册，尔后由另一位学者译成斯拉夫语（1793），它为主张内心祈祷的灵修生活提供了理论框架。然而谁也不能否认，是圣徒佩西及其门徒的 535
榜样力量使这种理论框架产生了实际效果，从而为他人所广泛接受。佩西的影响先从圣山向外扩散，然后再由尼亚姆特的摩尔达维亚群体（宗教导师把他的书传给了这一群体）向外扩散。佩西的教训从尼亚姆特渗透到奥普梯诺，并在那里发展开来。除此之外，佩西的教训还渗透到俄国其他修道院，如瓦拉姆（Valaamo）或维沙（Vysha）修道院。著名的费奥凡·戈沃罗夫（Feofan Govorov）主教就是在维沙修道院度过了他最后 30 年的隐居生活的。在那里，他一边潜心祈祷，一边 536
利用通讯方法发挥着广泛的牧养作用。但新隐修派不仅仅对修道院产生影响，它还影响到"俗界"寻求真正祈祷生活的人——纯朴的平信徒。《朝圣之路》(*The Way of a Pilgrim*，1884）对他们修颂"耶稣祷文"的情形作了生动的甚至可谓过于生动的描写。不过，至少奥普梯诺修道院的一位长老阿姆夫罗西（Amvrosii）赞赏过这本书。不管怎样讲，该书有它自身的魅力，它将把《慕善集》的教训传播到俄国甚至整个正教世界之外。

不幸的是，正是这种修颂"耶稣祷文"的方式（无休止地重复"上帝的儿子主耶稣基督，求你赦免我这有罪的人"）在圣山引起了争论。争论的内容不仅涉及到君士坦丁堡和圣彼得堡在教会方面的权威性，而且还涉及到俄罗斯帝国的武装力量。因为喋喋不休地祈祷至少促使俄国的一些圣山修士对祈祷的性质和影响提出了轻率的主张。他们认为，耶稣之名本身就是神圣的；而用基督之名进行祈祷就会产生与主的沟通，因为"主即存在于其名字中"。然而，这样做究竟是"称颂主的名字"(onomatoxy）还是像批评这种教义的人所认为的那样，是"把耶稣的名字当作偶像来崇拜"(onomatolatry）呢？君士坦丁堡宗主教（1912）和圣彼得堡圣议会（1913）对静修教义的谴责，没有使俄国圣山修道院修士的激烈辩论平息下来，俄国政府于是决定采取极端措施。1912 年，原先属于土耳其的圣山区即已割让给希腊。然而现在俄国却又需要派军舰前往这个半岛了。结果，833 名修士被强制赶回他们的祖国。用这种方法处理神学争端堪称笨拙，何况问题本身仍未得到解决。但政府偏偏关心这样的问题，这为人们在帝国的最后年月就政教关系进行反思提供了十分有趣的素材。在随后的 4 年里，俄国迅速走向世俗化的趋势逐渐改变方向，有关机构甚至无意再为教会提供支持。因为帝国的气数已尽，最后崩溃之日已经近在咫尺。

俄国教会的力量、愿望和潜力

俄国传教士以往的传教活动总是不引人注目地同俄国的政治经济扩张同步进

① 宗教导师 (Starets)　东正教的灵性生活顾问——不一定是神父，但被公认为是虔敬侍奉上帝的人，被修士及平信徒尊为宗教导师。——译注

行。同时，他们的目的也不仅仅是建立一个狭隘的或沙文主义的俄国。塞尔维亚的阿尔泰（Altai）差会曾率先将圣经译成一种方言——特利乌特语（Telengut）。而在其他地方，则使用楚瓦什语（Chuvash）、鞑靼语（Tatar）、通古斯语（Tungus）或雅库特语（Yakut）圣经。外交活动和贸易活动也使差会在偏僻边远的地方建立起来。在新世界，阿拉斯加教区使用自己的语言阿留申语。在远东地区，中国、朝鲜和日本都有俄国正教差会。在正教国家中，只有俄国具备从事传教活动的物力和人力，这些活动本身消除了人们平常的误解，即正教在差传圣工方面无任何地位可言。但在以后岁月里，“国内”的传教活动减少，而遣往外国的差会则只顾处理自己的内部事务。

537 20世纪初，政教之间的密切联系前所未有地受到严厉的批评，而在从前，这种联系曾给传教活动以很大帮助。在传教、教育、社会和文化领域，教会长期享有的强有力支持（在某些方面，实际上是垄断）正受到怀疑或侵蚀，这主要是1904—1905年的政治动乱造成的。但人们从中也看到教会获得新的自由、恢复活
538 力的前景。教会不断尝试从国家那里获得自治权，力图——如果不能将其废除的话——削弱这个总监督人的作用，从而为俄国教会会议的举行作好了准备。与刚刚召开的国家议会（即杜马Duma）不同，俄国教会会议将拥有广泛的立法权。“普世性”一词从未如此广泛地被使用过，有人认为，它为人们提出的各种改革提供了衡量尺度。斯拉夫文化优越论者培育的种子似乎就要结果，现在，人们更是希望它能在教会生活的各个层次结出果实。1905年，俄国追授19世纪最神圣的隐修派人士萨诺夫的撒拉弗为圣徒，为刚开始的复兴提供了额外的催化剂和庇护。一些人坚持认为，沙皇应该像拜占庭年迈的皇帝那样，主持即将召开的宗教会议。同样，艾克特因堡（Ekaterinburg）主教弗拉基米尔也将提出，宗教会议主席的位置应留给一些年高德昭的宗教导师，而奥普梯诺教会群体则被认为是可能产生这种人物的一个来源。

1917年夏，长期以来一直与俄国教会无缘的内部自由乃至行政自由似乎就要变成现实。宗教会议——末代沙皇对它颇多顾虑——终于召开会议坚决主张重建国家教会的生活，使俄国的宗主教区地位得到恢复。同样重要的是，它为那种颇多争议的和解精神（即普世性的发展）提供了适当的条件。结果，甚至宗主教都得服从选举他的宗教会议。因为“俄国正教的最高权力——立法、行政、惩戒和监督权——将赋予由主教、其他神职人员和平信徒组成的定期召集的地方会议”。

宗教会议召开以后，其首届理事会在1917年临时政府的宽容中开始工作。但随着布尔什维克新政权的敌意日益增加，它很快就被取消了。结果，宗教会议的裁决很少付诸实施。1918年1月23日，列宁发布了“教会与国家分离，学校与教会分离”的命令，这使教会迅速受制于国家，由其决定它的命运。由于国家拥护富有战斗精神的无神论思想，教会被笼罩在反常和不祥的局势之中。

宗教迫害与清洗活动

由此，俄国教会史（实际上主要是基督教史）上开始了一个新时期，即（前

苏联对基督徒的迫害　包括破坏成千上万的教堂建筑物或将其转为信用。1958年破坏了克里姆林广场上建于1K世纪的丘迪夫隐修院（Chudov Monastery）。其壁画被挪离地当作泥坦踏井。

所未有的）被剥夺、受迫害和殉教的时期。奥普梯诺修道院只是苏维埃建立最初10年关闭的众多修道院中的一个。跟俄国北部索罗夫基修道院一样，该院也住满
540 了役工集中营的成员。第二次世界大战开始时，在苏维埃政权建立初期存在着的1000多个修道院或修女院中，没有一个保持开放。与此同时，许多教堂被关闭和毁坏，教徒遭到逮捕和清洗，以前的国教只剩下少数主教，神职人员数量陡减，礼拜场所也只剩下不到100个。1927年，幸存的主教团试图同国家当局达成某些协议，但未成功。此后，瑟吉·斯特格罗斯基（Sergii Stragorodskii）大主教与当局签定的协议虽然解决了一些问题，但同时也产生了一些问题，引来许多人的怨言。最后，正如较早的协议所预料的，“要将无法和解的东西达到和解”，撇开“我们正教信徒与统治我们苏联的共产党之间的矛盾”，事实证明几乎是不可能的。

教会被迫沉默。公共生活的贫乏，使人们把信仰隐匿到内心深处。由于分裂教派者不断进行分裂活动（经常是在地下活动），教会遭到了清洗。这种经历使教会同以赛亚所说的“哀伤的人子”发生了前所未有的紧密联系。一些著名人物在这几十年中涌现出来。其中，有少数人——例如彼得格勒的都主教维列明（Veniamin）受到了公开的审判（1922），而绝大多数人却无声无息地消失了。但值得
541 注意的是，那些默默无闻的普通教会成员仍然怀有坚定的信仰。1937年，有数百万的信徒回答苏联的（非法）调查，即他们是否信上帝。结果，他们都因毫不犹豫地回答“信上帝”（这使国家当局非常难堪）而使自己面临失去自由和生命的危险。在反宗教和大恐怖甚嚣尘上时，绝大多数人就是这么说的。

就反宗教运动本身而言，它不仅是对宗教机构的全面进攻，而且也是对世袭行为和概念模式的进攻。这使俄国的历史受到了考验，并使俄国文化中的相当一部分遭到忽视。在法律和实践过程中，宗教被斥之为迷信。不过，基督教的偶像被当众焚烧后，国家又设计了新的偶像和迷信。

随着战争的逼近，人们开始重新考虑俄国历史的作用，并将它运用到当时的生活中。但直到1941年敌对行动开始，教会才从这种对历史的重新思索中获益匪浅。因为在当时，人们之所以参加战争，主要是因为爱国，而不是党派之争，这不能不激起教会的满腔热情。在整个战争期间，俄国教会一直是俄国卫国战争的忠实庇护者。关于这一点，1927年有关教会—国家关系的宣言虽然颇多异议，但它的作者提供了线索。事实上，在敌军侵犯苏联边境之日，斯大林保持着缄默，而瑟吉（Sergi）大主教则主动发表爱国演说，他的行动为教会的未来奠定了基础。

国家发现自己能获得意想不到的支持和到当时为止一直被忽视的力量。两年后，斯大林同教会缔结了（没有发表的）谅解协议。几乎又过了20年，苏联任命新的宗主教（即上面提到的瑟吉），批准了开办神学院的计划，出版（或准备出版）少数宗教刊物。与此同时，在战线的两侧，许多教堂得以重新开放。此外，在德国占领区，修道院恢复活动。1937年回答政府调查的信徒获得了应有的权利。

并不是对宗教活动的所有限制都被废除了，相反，国家加强了对新扩展的教会生活领域的控制。然而，这并不能掩盖如下事实：过去的迫害未能实现预定的目标。在这样的背景和国家范围内，信徒们有理由感到高兴。

反宗教宣传 苏联认为，在半文盲的社会里，反宗教的宣传将很快被邪恶的信仰。而《无神论者》(*Bezbozhnik*)这一期刊（1922年创刊）刻用德密特·莫尔（Dmitri Maor）的"清洁能确保健康"的事例进行反宗教宣传。在这幅画中，宗教信仰与实践就像虱子一样被梳理出女孩的头发。当时，宗教宣传受到限制，并在1929年5月最终被禁止。

战后世界的正教

然而，东欧正教会却不具有这样的背景，它们在战后受到了新的限制，处境相对不太令人乐观。过去，这个地区的正教一直受到国家政权的支持。事实上，在罗马尼亚和保加利亚，神职人员甚至可以获得国家的薪俸，但这不能保证他们永远不受庇护人的的劫掠。1833 年，希腊曾关闭了小修道院，没收了它们的财产，
543 但在名义上，希腊还是正教国家。1863 年希腊甚至走得更远。是年，瓦拉几亚和摩尔多瓦无一遗漏地查封了所有修道院和修道院土地（尽管只有几年时间，并且主要是为了抵制法纳尔人的影响）。但即使在这时，希腊依旧是正教国家。20 世纪末的希腊官方正教（尽管只是残余），无法阻止政府当局在 1987 年满足没有土地的佃农提出的类似要求。然而，与保加利亚、塞尔维亚、南斯拉夫一样，希腊和罗马尼亚允许而且希望教会在公共生活中发挥作用，这使教会获得了民众的支持。

随着战争接近尾声，形势开始发生变化。在整个东欧地区，除希腊尚处在内战中之外，共产党政府纷纷取得了权力。它们牢记苏联的教训，对教会制订了限制性法律。根据这些立法，它们开始对教会生活进行清洗 。接着是更加剧烈的镇压，尤其是在 1948—1953 年。只是在一定的时候，保加利亚和罗马尼亚才感到需要爱国主义，至少这种民族主义能为“临时协定”（modus vivendi）提供某些基础。因为根据 1949 年颁布的立法，“正教是保加利亚人民的传统宗教，同保加利亚的历史紧密相连”。再者，正如罗马尼亚共产党领导人 P. 格罗查（P. Groza）在 1948 年所宣称的，“教会是永远有利于民族的机制”。格罗查认为，“教会是国家的一部分，正因为如此，她寻求同时代精神保持和谐。”然而，这是约定俗成的概念，而不是法律的明文规定。这种和谐将带来负担而不是解脱。因为官方提倡的时代精神希望教会更多地注意国家的要求，而不是教会自身的要求。

因此，20 世纪 50 年代，罗马尼亚正教会参与国家生活意味着，当罗马尼亚地方上遵奉东正教仪式的天主教会突然被国家取缔时，需要由罗马尼亚正教会来同化它们。凡是不满现实的正教徒，都会像他们遵奉东正教仪式的同胞那样，被赶到劳动营。苏联边境的情况也大同小异。只有保加利亚遵奉东正教仪式的天主教徒最终被允许在公共生活中保留一席之地。南斯拉夫与罗马尼亚和苏联不同，没有发生类似问题，这主要是因为该国遵奉东正教仪式的天主教群体规模不大。南斯拉夫当时的问题是迫害，而不是同化。总之，南斯拉夫的联邦制和多民族国家的结构阻止了官方扶持任何一个宗教团体。这就避免了像克罗地亚法西斯主义国家那样采取和重新实行战争政策，而这种战争政策曾强制信奉东正教的塞尔维亚人改信天主教，并屠杀所有抵抗者。在这一过程中，约有 35 万人遭到屠杀。

545 在尼基塔·赫鲁晓夫掌权时，保加利亚和罗马尼亚的正教再次受到了压力和迫害。赫鲁晓夫恢复了苏联共产党在战前的某些政策，受其影响最深的是苏联本土的俄罗斯正教会。苏联重新开放的教堂数比战前减少了一半，剩下不到 7500 座。与此同时，神学院（原有 10 所）也减少一半，在 69 所修道院中，开放的不到 8 所，官方鼓励对宗教（宪法允许反宗教宣传）以及信教群众采取蔑视和严厉的态度。

教会间的冲突 第二次世界大战期间，在克罗地亚（Croatia），法西斯政府强迫塞尔维亚人数第天主教，约有35万人因拒绝脱从而遭到屠杀。1984年，正教在雅森诺瓦克（Jasenovac）集中营所在地（很多信徒曾在此遇害）为一正教教堂祝圣，这为东西方教会和解提供了机会。上图为塞尔维亚正教会宗主教盖尔曼（German，左起第二人）主持祝圣仪式，下图为场外群众。

“地狱之门不应常开”

546 尽管如此，教会基本上依然稳如磐石。莫斯科宗主教阿列克西（Aleksii）在1960年说：“我们基督徒知道应该如何生活，我们对上帝的爱不会因为环境的变化而有所削弱。”只要教会生活与崇拜有关，信徒就会维护它。但这也使崇拜具有特别的尊严和力量。信徒们不断寻求以传统的方式进行祈祷。1946年，俄国出版了罗马尼亚文的《慕善集》，但它对俄国读者没有太大的影响，因为这当中要跨越政治和语言的障碍。宗教导师仍然可以找到，他们的著作被争相传递。与此同时，教会生活没有完全退化为隐修生活。在赫鲁晓夫统治时，产生了充满活力的教会知识分子活动，其最低要求是国家遵守现存的有关政教关系的法律，在一定的时候，还要向前迈进一步。1965年，两名年轻的神父格列布·雅库宁（Gleb Iakunin）和尼古拉·埃什尔曼（Nikolai Eshliman）准备了这方面的基本文件，这些文件在以后为其他文件的起草奠定了基础。

经过无数次挫折以后（雅库宁后来被判决在劳动营服刑7年，另外几人被判
547 流放），到戈尔巴乔夫执政初期，苏联当局出人意料地采取了灵活的政策，加上当时要庆祝俄国基督教诞生1000年，这一切为教会知识分子——实际上主要是教会——提供了新的机会和前景。人们希望，俄国教会有朝一日重新组织对年轻人的教育，从事社会和慈善工作。俄国传统在各个领域虽然没有得到充分发展（革命前的圣彼得堡都主教安东尼就这样认为），但却堪称根深蒂固，而1917年革命破坏了这种传统。1929年，苏维埃的立法公开取消了1917年的立法，尽管当地的马克思主义者对此颇为不安。格罗查提出的罗马尼亚教会观（教会常有利于国家的生活）最终还是接近实现。但到这时为止，国家仍希望教会能卑躬屈膝，而不是想与它们进行合作。俄国著名学者迪米特里·利加乔夫（Dimitrii Likhachev）至少在一次公开声明中（1987）坚持“教会与国家真正分离”。“真正”这个形容词
548 为共产党1918年以来的实践作了讽刺性的注释。但它也有助于提醒人们对政教关系进行修正。在俄国正教建立1000年之际，俄国教会大会开始充满活力和信心十足地对此进行验证。

苏联这些被人普遍承认的发展对保加利亚和罗马尼亚产生了多大影响，目前还不清楚。这两个国家现已不再是斯大林所设想的统一帝国中的成员；南斯拉夫甚至更具独立性——从很早的时候起。

实际上，帝国时代已经一去不复返。从前，俄罗斯帝国及其国教一直试图支持帝国以外的各种正教事业和群体。奥匈帝国倾向于反对这种做法，它支持天主教和东仪天主教的创始精神和团体，尤其是在东西方教会交汇的地方。穆斯林
549 奥托曼帝国尽管与东西方教会相忤，但仍为帝国的正教提供合法的保障和准则，并努力保证正教行政管理的稳定性。不过，到20世纪20年代，这种情况就不多见了。其时，东欧正教的版图已经大大改观，包括着巴尔干半岛的新民族教会。在政教分离的土耳其，人们不再谈论宗教自治，而只能利用剩下的基督徒组成一个教会。至于最大、最强有力的正教教会——俄国正教，它过去所拥有的荣耀、地

多异性中的合一性　正教世界的各教会分属不同的国家与文化，每一个教会在教务上都是独立的，但所有教会都同属于一个信仰，这种本质上的一致性在1968年扎戈尔斯克（Zagorsk）各教会领导人（每个教会一名）举行的游行中得到反映。泛正教大圣议会的准备工作正在进行之中。

位和支持已被剥夺殆尽。更糟糕的是，俄国政权在国际舞台上玩世不恭地利用宗教，而在国内环境中却怀疑和根除宗教，在此背景下，俄国正教最终被要求发挥国教的作用。

所有（或其中的任何一个）变化都可能造成分裂。然而，不管国家的行政方面发生什么变化，正教在仪式和教条上仍然保持一致。正是在这些领域，它们对20世纪的普世教会运动作出了突出的贡献。一些主教（如君士坦丁堡宗主教）从一开始起，而另一些主教（如莫斯科宗主教）从20世纪60年代起，就坚决主张基督教界（按照乔治斯·弗洛罗夫斯基（Georges Florovsky）在1954年世界基督教联合会大会中提出的观点）通过“重返传统”——动情的回忆或回想——结束长期分裂局面。正教对于形成基督教团结格局或许会有所帮助。正如在其他方面那样，正教在这方面的主要问题上显示出很强的凝聚力，这使它能战胜和抵御形形色色的，有时甚至是具有部门倾向的独断性力量，以及具有潜在破坏性的力量。这种神圣的凝聚力促使人们自然而然地、甚至是无意识地忠实于基督教的早期教义传统。它在近代裁判权产生之前即已存在，因而将比近代裁判权限延续更长的时间。

总之，使正教能够面对富有战斗精神的无神论者，接受他们提出的政教分离

和剥夺教会权利挑战的，不是这种或那种行政机构的功劳。事实证明，它们并不能阻止这种或那种世俗化倾向。更不能认为，基督教的未来要依赖于希腊或俄国行政当局恢复什么传奇性的城市。

基督教的今天和明天

第十六章　基督徒的信仰

莫里斯·怀尔士（Maurice Wiles）

“有多少人，就会有多少观点。”我们总喜欢用这一句老话来表明，有多少基 553
督徒，就必然会有多少种信仰。从某种意义说，这是有道理的，因为信仰是个人的私事，我们每一个人都可以按照自己独特的方式去表达信仰。不过，信仰又不无体现出群体的特点，我们一般并不自己发明或创立信仰，而只是借助自己所属的群体的信仰形成自己的信仰形式和内容。所以，“基督徒的信仰完全可以用两种截然不同的方式加以表述：一种是对世界各地基督徒所持有的、五花八门的信仰观作具体描述，另一种是对这些不同信仰观的共性进行概括性论述。尼连·斯马特（Ninan Smart）在其《基督教的现象》（*The Phenomenon of Christianity*）一书的头几章里熟练地运用了第一种方法，它要求人们从各个不同方面去研究基督教——这绝不是一篇单独的论文所能做到的事。至于采取第二种方法，则会担冒把从存在形式到实践内容都各具特色的诸多信仰观过分概念化的风险，但这种风险却必须去冒。各种信仰观所共有的基本要素不能简单地等同于官方制订的信经条文，必须考虑到人们对后者有着不同的理解和认识。在历史的长河中，这些信经条文不仅历经修改，多次引起教派纷争，而且还使所有的主流教派相互间产生了很深的门户之见。那么，怎样才能描绘出如此复杂的一幅信仰画面呢？用三段论方式阐释的“三位一体”教义见于广大基督徒公认的信经（如使徒信经和尼西亚信经）之中，其影响极为深远，它为我们的反思提供了最佳素材。

基督徒信仰上帝，但“上帝”对他们来说究竟意味着什么？远在基督教纪元肇始之前，就已出现两种信仰趋向，它们共同为基督教上帝观的形成输入了养分。一方面，这位上帝是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，也即圣经故事里的上帝，而我们正是从他身上认识到了上帝之道的意义，了解到了上帝的禀性。这位上帝曾召唤亚伯拉罕追随自己并把亚伯拉罕立为以色列民族的先祖，他呼召摩西把以色列人从埃及人的奴役中解救出来，并率领他们抵达应许之地。他是一位将自己的目的寓于历史之中的上帝，对其子民未能遵行他的旨意深感哀痛，但却从不抛弃他们。他依靠仁慈和审判的行为继续不断地寻求其目的，直至通过差遣圣子耶稣 554
降世及其受死、复活这一仁慈和审判的壮举，极其完美地显现出他的目的。另一方面，上帝又是人们大脑思维所寻求的终极实在，这一探索曾通过古希腊的柏拉图思想传统得到继承和延续。该传统中的上帝是绝对的、不变的实在，他寓于感观世界飘忽即逝的大千现象背后并赋予其以实在性。他的圣性在于自有的完美与

完善，他无需任何外在的事物作为其存在的依据，他丝毫不受世人情欲或历史发展的影响或制约。基督教有关上帝的正统教义在最大程度上力图将上述两种信仰的趋向熔为一炉。其实，这两种上帝观一直可谓大同小异，故而极少有基督徒能够指望完全恪守其中的一种。但是，二者之间难以避免的矛盾却使诸种迥然相异的信仰形态应运而生。

基督徒在信仰上的主要矛盾可以换种方式来看。《使徒信经》开宗明义道："我信上帝是万能的父、天地的造物主……"这句经文对于某些信徒来说是其信仰上帝的出发点，他们所信的这位上帝，是人自身及其所处世界神秘存在的终极源头。然而，其他信徒却对此提出异议，认为它从一开始就未能把基督教信仰建立在正确的基础之上。他们强调指出，基督教信仰的自始至终都是三位一体的上帝，即上帝为圣父、圣子、圣灵。正是通过圣子在十字架上受死这一具有决定性意义的拯救行动和自我启示，基督徒信仰上帝的出发点和要义才得以确立。回过头来说，上述两种上帝观通常并不发生直接冲突。就我们对上帝的认识而言，前者并无意否认十字架的意义，而后者也不想否认上帝是造物主这一信念。可是，既定的出发点会导致信徒最终在信仰形式上产生巨大的差异。

任何基督徒对上帝的阐述都不可能做到完善无缺，以上两种信仰趋向充分反映了人类语言在阐述上帝方面的贫乏与局限。希伯来先知以赛亚曾用上帝的口吻表示："谁能跟神圣的上帝相比呢？世上有人像他吗？"柏拉图也曾说过这样
555 的话："人无论如何也描绘不出上帝来。"所以，对于上帝的阐述方面不断存在的矛盾，以及用文字表达信经条文的不足与缺陷，我们大可不必感到惊恐或失望。尽管如此，基督徒相信，上帝绝对的超然性及其豁达大度的自我舍弃，在十字架上的献身并藉此对人的罪的赦免，完全有理由激发起人们对上帝的敬拜。

基督——尤其是他在十字架上的受死——在基督徒对上帝的信仰中是不可或缺的，但该信念又产生出另一个问题，即这不仅与上帝具有不变易的完善性的观点相抵牾，而且与拿撒勒人耶稣被钉十字架这一历史事实也很难相吻合。如上所述，基督徒对《希伯来书》的开头部分作出的呼应是，他们把基督在十字架上受死视为上帝具有决定性意义的行动和自我启示。可在另一方面，基督教的基本信仰同样认为，基督的死的确发生在一个真人身上。这两种信条结合在一起（我刚刚把它说成是一个"问题"，而在人的理智看来确实如此），便形成了道成肉身这一基督教的基本教义，即上帝凭借耶稣基督降临人世。基督既是位圣洁的上帝，又是位凡夫俗子；他是神，也是人。正统的信经条文一再强调，对上帝具有神、人二性的主张应采取一视同仁和十分审慎的态度。确实，只有在予以恰当定义的情况下才能把耶稣说成是上帝。耶稣是神的儿子，而非天父，但他并不因此是次等的、低级的或二流的上帝。把圣子看作上帝同把天父视为上帝完全是一码事。所以，由于只有一位上帝，当我们在谈论父与子的时候，我们乃是在论及寓于同一位上帝本体之内的某种区别，这决不会有损于父与子的根本一体性，也决不意味着耶稣基督的圣性有丝毫的低下。基督的实质和作为就是上帝的实质和作为，这决不会对基督的人性有丝毫损害。他和我们一样遭受过考验，除了远离罪之外，他

十字架上的耶稣　由当代英国画家维雷伯姆·萨瑟兰1946年为北安普敦的圣马太教堂绘制。作品上呈现出一组令人不寒而栗的冷酷残忍的打十字架的情景，该表乃是描绘人的受难之可怖性的最典型的代表作之一。

在其他任何方面都与我们相仿。作为上帝和真正的人的样式，他不仅是我们的楷模，也是我们的范例。然而，即便在这种情形下，凭藉理性的解释或富有想象力的描绘，到底有多大可能性把两种信念弥合在一起，仍需打一个问号。在人们信仰的经验里，似乎总免不了有某一方面的因素起着支配作用。以往，通常把基督主要理解为寄居于尘世间的上帝，其人性只不过成了他的神圣实在的表象而已。如今，基督特定的人的位格在文化上受到制约的事实，越来越为人们所接受，而且，其圣性的实在只是极为间接地显现于世，以至于存在着从我们的视野中消失的危险。但是，无论是理性的阐释还是富有想象力的描述，对于信仰来讲都不是必需

十字架上的耶稣 此画出自爱希特那赫一地收藏的用花体拉丁字母抄写的福音书中（1050）。相比之下，它显示出基督已超逾出受难的场面。面容安祥的基督亲自主持亚当和夏娃复活的仪式，而被征服的毒蛇则蜷伏在十字架的底部。

的，至少暂时来看是这样。基督乃是上帝与处于极度堕落之中的人的命运自我认同的象征，他也标志着上帝会运用其大能来改变世人这一颓败命运，这便是基督徒信仰的实质所在。

上帝对世人命运的改变并非发生在远离我们的时空中。倘若我们不把上帝作为圣父与圣子来谈论，就很容易把我们所认知的上帝误解为仅仅是万有的和超然的源头，或只在往昔某个历史时刻发挥决定性的积极意义。然而，基督徒所信仰的上帝乃是父、子、圣灵。相信上帝是圣灵表达了信徒的这么一个信念，即上帝
556 在其所造的世界中继续生机盎然、充满活力地运作着。基督徒对上帝的信仰在这一方面也有其特殊的且符合理性的表述：圣灵是上帝本体的第三个“位格”，与圣父、圣子所指的位格定义相仿。而教会则一直试图表明，圣灵与圣父和圣子有着永恒的关联。这些尝试产生的不同结果（即是否圣灵仅出自于父或既出自于父又出自于子），直至今天仍然是东正教与西方教会传统承袭者的分歧点。倘若上述情
557 况果真如此，那么，尽管教会竭力想找到符合理性且逻辑严密的信仰表达，基督

圣灵　在作品中，圣灵（圣经里与"灵魂"为同一词）被路西成一只鸽子并作为圣父与圣子嘴里吹出来的气，他既出自于父又出自于子，且把圣父与圣子联接在一起，而是被拉十字架的基督在上帝的生命中拥有其重要的地位。该画选自12世纪初期的一本拉丁圣经。

教信仰却总是超越出人的理性阐释的范畴，涉及到圣灵时尤为如此。甚至可以说，相信有圣灵就是相信上帝超逾了理性领域，但这一超逾并非指上帝置身于人的理性之外，而是说明他对于人的体验太根本，太重要，以至于我们靠着理性无法充分认识他。在信者个人体验最深刻的时刻——无论是在宗教神秘主义者处于巅峰状态的狂喜体验中还是在较为寻常的宗教体验中——与其相交的乃是上帝；在教会群体生活的特殊重大时刻，与之发生关联的仍是上帝。虽然我们可能会曲解或滥用上述体验，但上帝必然显现于其中。从同样完整的意义上看，圣父与圣子都不失为上帝，因为上帝决不是虚幻之主，则是显明了的实在。

558

正如威廉·詹姆斯(William James)[①]在其《宗教经验种种》(*Varieties of Religious Experience*)一书中生动地阐释的那样，上帝向信者即刻显明的这一信念，确实存在着被误解或滥用的危险，并且十分严重。尽管如此，基督教的信仰体系本身具有抵御这些谬误的矫正机制，我们所认识的作为父、子、圣灵的上帝乃是同一位上帝，故我们对上帝信仰的所有不同渠道和来源需要通过彼此之间的自我矫正达到融合。重点不同的上帝观反映出信仰者在信仰上或具有哲学头脑或具有说方言恩赐的不同特点，但他们中任何一方都无权声称基督教真理是自己的专利。在基督徒的心目中，上帝只有一位。我们对上帝通过父的创造圣工、子的救赎行动和圣灵的转化权能的不同认识，必须看作是基督徒对上帝完全信仰的各个方面兼收并蓄、彼此涵容。

559 以上提到的创造、救赎和转化分别与父、子、圣灵有关（正如圣公会的基本要道所表述的那样，只是它采用“圣化”一词来说明圣灵的职能）。事实上，上帝的工作并不能这样加以区分。把三位一体中的特定位格与上帝活动的特定范畴相联系自然有助于人的认识和理解，但这并不表示上帝的三个位格之间存在着任何根本的差异。到此为止，在思考基督徒对父、子、圣灵这三位一体的信仰形式时，我一直在考虑基督徒所信仰的上帝的本质和实在的诸种含义。但接下来我要谈的是，上帝的创造、救赎和圣化这密切关联的三位一体形式，可以用作我们对有关上帝如何在人世间作工的基督教信仰的思维框架。

这一世界因为上帝而存在，它并非凭白无故地产生出来，也非由自身所创造。无论科学家在描述地球的生成与发展方面能追溯到多么远古的过去或有多么详尽，但为什么会有生命存在却始终是个谜。基督徒相信，上帝从虚无中创造了世界。当信徒试图去推测这一信仰意味着什么时，他们总能凭直觉领悟到，所谓
560 “虚无”是指某种先在的虚空状态，天地从中被造出来。然而，这并非是信仰的真实意图，信仰旨在强调，这一世界之所以存在并生生不息地得以延续，是靠着上帝的旨意。上帝并不是因为需要这一世界才造它，他创造天地纯粹是其自由的选择，或许从更为褒义的角度讲，是其良善自发表露的结果。所以说，世界的存在完全是因为有了上帝的缘故。

可是，世界如何成其所是又并非全然仰仗上帝。历来都有基督徒认为，世上所发生的一切都是上帝前定的，而主流的基督教信仰一直肯定人的自由。上帝在创造人类世界时，他不但创造了有异于自身的自然界万事万物，而且也创造出了在一定程度上能真正独立于他自身的人类，这就是所谓上帝按照其形象创造男人和女人之说的部分意思。尽管人作为被造与自有的上帝存在处于截然不同的层面上，但人同上帝之间确实有着亲缘关系。他们按自己的方式也成为创造者，并通过自身作出的抉择和行动，对这一世界所遵循的延绵不断的创造过程贡献力量。

虽然按照上帝的形象所造的男人和女人被看作是上帝创造的中心特征，但是

① 詹姆斯·威廉(1842—1910年)　美国哲学家、心理学家、实用主义者，机能心理学创始人之一。——译注

整个世界（包括有生命和无生命的东西）都由上帝所造。称某一事物为“创造”既可能具有褒义又可能含有贬义，因为基督徒把这一原理也应用在对物质世界的估价上。他们认为，感官世界不是上帝创造的秩序，故没有最重要的或终极的价值。从褒义上看，它赋予信徒以这样的意识，即虽然他们处在变化无常的感官世界中，但又有着逾越其上的灵性自由；从贬义上看，感官世界会引起他们的畏惧和敌视心理，这一“世界”和“肉体”总与恶魔沆瀣一气，它们是基督徒追寻真正生命之道的死敌。从另一方面来看，它们又不失为上帝所造，这即是说，感官世界与肉体不可能与生俱来就是恶。它们作为这位良善的上帝的创造物，必能显示出上帝的良善。并不是我们所处的世界或肉体在本质上是败坏的，问题出在我们对它们的滥用或硬把它们同完全错误的价值观牵扯在一起。我们应当将其视为上帝对人的恩赐，从而对它们持欢迎态度，并为之感到喜乐。

每当人们觉得满可以把自然界中的种种灾害都归咎于人的罪时，他们对上帝的创造在本质上是良善这一信念便愈易接受。而关于亚当堕落的原罪说，曾是基督徒的一个极其重要的解释法宝。根据这一学说，上帝最初所造的伊甸园曾是个极乐天堂，亚当的罪不但成了后世祖祖辈辈罪孽的根因，也给世人带来了生产食物的劳作之苦与生育后代的阵痛之罚。尽管如此，这种解释并非天衣无缝、无懈可击。在亚当堕落的背后有着超越俗界的撒旦的堕落，这发生在上帝所造的更高一层的天使之中，而撒旦为什么择恶而从，却令人百思不得其解。但在今天，把自然界的问题笼统地与人的罪性联系在一起的做法显然越来越站不住脚。亚当堕落故事的神话特征表明，它对于当今基督徒的功用在于生动地揭示出人的生存状态，而不是在于解释人的罪何以产生。令人难以探究的恶的根因仍是一个十分突 **561**
出的问题，但看来不大可能纳入关于基督教所信仰的上帝的创造皆为良善的观念之中。

然而，对罪的解释从来就没有成为基督教信仰的中心，因为基督教是个突出上帝救赎的宗教。罪不是什么有待解释清楚的难题，而是必须加以克服的敌对势力。撒旦就是基督敌对势力的人格化身，基督教信仰的中心是这一敌对势力已经被耶稣基督克服。罪的源起是理论上的问题，但罪得以克服则是一个实际的问题。不管我们对罪的问题能否作出解答，基督徒总相信这一点：上帝通过基督在世上改邪归正，力挽狂澜。再者，凡实际的问题需要用行动来解决，故上帝采取的行动乃是解答这一问题的关键。基督道成肉身的故事要人们相信：上帝通过拿撒勒人耶稣的一生，与世人建立了新型的特殊关系；十字架的故事告诉人们：是耶稣基督不惜付出生命的代价，替世人承受了由于他们的罪所招致的不幸与痛苦；而耶稣复活的故事则向人们宣布：基督充满荣耀地战胜了恶魔的势力和死亡。这些故事的威力在于，它们被理解为上帝的救赎已降临于整个人类及其中的每一分子——这是基督教福音和基督教信仰最富影响力的核心。

当然，理论与实际的区别从来就不是绝对的，基督为我们受死的故事要求对如何“为了我们”的问题作出某些解释。迄今为止，基督徒对神人和合救赎论远不如对基督位格论解释得那么细致详尽，但他们设计的诸多基督形象和解释却丰

基督的复活 画上所写的基督不但从死里复活，而且是对死亡的战胜。此画出自家格列利于1608—1610年间作成，有吴班的印象派风格——满面春风且放呼紧张的瘦削修长的人物——完全遵于强有力地表达革命的超自然和凯旋肉体的复活事件。

五旬节圣灵降临　该画曾出现在13世纪中叶巴黎的一本《诗篇集》中，它着重反映了基督徒完全顺服地接受了从上而而来的圣灵的恩赐。

富了自己在这方面的认识。在他们看来，基督之死是为了赦免人的罪而献身，是为了使受恶魔束缚的罪人得以解救而交付赎金，他是为了拯救本该遭受报应的有罪的男男女女而代其受过。这些信仰形式仍被基督徒所广泛接受。可是，也有不少人认为，这样描述上帝在道德上容易产生问题。他们转而强调：上述解释未能正确说明上帝与我们之间的交往方式，它只不过是人对上帝的极不完善的表达罢了。

笔者在上面谈到了依据基督道成肉身、钉十字架和复活的故事所产生出来的救赎论信仰。其实，基督徒能够在福音书里直接读到这些故事，也能借上教堂做礼拜之机通过聆听福音书朗诵了解到它们。这些故事既不同于纯粹虚构出来的作品，又不同于精确的历史记录。它们包含着对历史事件的各种解释，而基督教的基本信仰却把史实和这些解释融为一体。基督在十字架上的献身既叙述了他被本丢·彼拉多处死的历史事实，又宣布了上帝对撒旦的胜利。基督徒对基督之死的信仰包含着这两个方面的内容，但强调的重点往往因人而异。一般人认为，故事本身所孕含的意义至关紧要，但在某些人看来，最重要的是故事所叙述的有关人类历史的事实，而另一些人则认为，最该记住的是历史所产生的这些故事本身，以

圣餐礼上的敬拜 信徒举行的圣餐礼及在此过程中的敬拜活动在形式和规模上是异常大，有着早期"最后的晚餐"这样简朴的形式，也有极为宏伟壮观的庆祝场面。此画（1685—1688）由17世纪西班牙画家克劳狄·科罗（Claudio Coello）所作。画取的西班牙国王查理二世正在跪拜在天使。

及它们所激发出的召唤力和具有象征意义的真理。

因此，信徒们相信，基督的降世、受死和复活（无论从何种高度去理解），对 563
十克服毁损这一世界和阻挠上帝旨意的罪与恶有着决定性的重大意义，尽管基督徒常常不得不承认，这种意义并不十分明显，罪与恶照样在扩散和蔓延。无论对基督降世的惊世骇俗之意义如何理解，我们必然要从人生的各个方面去体会。基督徒相信上帝通过基督的道成肉身在世上活动，而圣灵所起的圣化或转变作用则是对上帝的创造和救赎工作的一个不可缺少的补充。可是，在其个人与群体的生活中，基督徒认为圣灵的这一作用具体体现在什么地方呢？

《使徒行传》第2章所记述的关于上帝在五旬节那天差遣圣灵降临的故事，又被认为是教会诞生的标志。而且根据传统的看法，教会是圣灵的主要工作场所，有时信徒甚至认为，只有在教会里才能寻求到圣灵与蒙恩得救。但在更多的场合 565
下，基督徒相信，上帝创造的活动范围要广阔浩瀚得多，其中也有圣灵在活动，而教会则被看作是圣灵与信徒亲密交往的地方，圣灵在这里使上帝创世的终极目的得到成全——被造之人的生命与不被造之上帝自身的生命达到完满的契合。

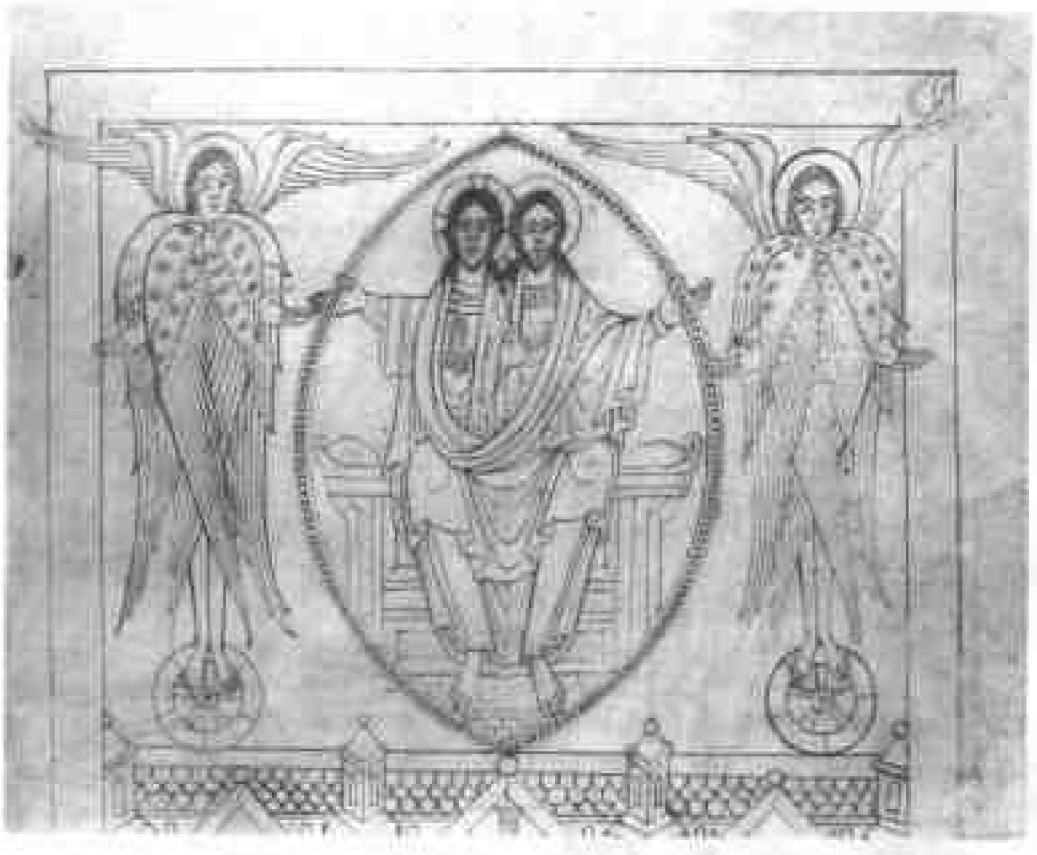
然而，基督徒却在这种信仰观的一个重要方面存在着严重的分歧。这就是：什么地方才能找到真正的教会？教会应由什么构建而成？罗马天主教会的信徒试图根据上帝与梵蒂冈联为一体的说法来回答这个问题。天主教传统还把这一范围明确扩大到由梵蒂冈官方认可的主教团，而新教信徒强调的则是基督徒的信仰。在往昔，人们一直在信仰上各执己见、相互排斥，各方都想否认对方所拥有的基督教称号。如今，这些信仰上的分歧虽然还存在，但人们却不再相互指责，而是努力置身于跨教派的彼此相融的氛围之中。

对几乎所有的基督徒来说，教会生活中最明显的特征就是设有圣礼，尤其是主日的两个圣礼——洗礼和圣餐礼，基督徒赋予它们以不同寻常的地位。洗礼标志着一个人被接纳为教会的成员，又象征着凡人都需要得到罪的赦免和生命的更新。但由于洗礼在人生中只有一次，而且又往往是在人们对此尚未产生意识时进行的，故它对受洗者后来的信仰生活并不能产生多大影响，这与开拓性传教活动有时候发生的情况大不一样。在多数基督徒的信仰生活里，定期反复举行的圣餐礼起着更加重要的作用。尽管上述两种圣礼具有各自不同的象征含义，但其本质上的意义却毫无二致。它们都把上帝的创造、救赎和圣化这三个方面紧紧地维系在一起，并使其在信徒的生活中产生奇妙的功效。依照基督教的定义，圣礼具体体现了信众对上帝所创造的秩序的称颂与赞美，它假借感官世界里的某些事物，其目的是为了转达某种宗教意义或灵性的威力。举行洗礼和圣餐礼重现了基督的受难，使得这一事件在参与的崇拜者身上发生效用。基督徒对过去的历史、现实的体验和永恒的意义在圣礼的过程中如何被熔为一炉有不同的理解。这些分歧过去每每在基督徒之中引起暴力对抗，今天偶尔也产生出同样的效应。但即便在彼此矛盾最深的各种见解中，一个共同的信念依然存在，这就是：通过圣餐礼，耶稣的受难与复活所表达的上帝永恒的爱，与敬拜者的生活产生了特殊的归化关系。

教会的体制化和圣礼的物质性表明了基督教信仰的一个特点，即宗教并非是

地狱之苦的警告 这是昔日基督教布道的一个主题，该画出现于15世纪初期的一本祈祷书里，画上无需看地狱里各种奇异怪诞的供奉方式与手段。

最后的审判 米开朗琪罗之名作，与前幅画相比，该画用照片的乃是主人公在末世审判时的一片微信的僧侣之情。



坐在上帝右边的基督 此画发现于1130—1140年的一本福音书中。这里的基督不仅被描画为升高到上帝的宝座之上的耶稣其人，而且也是永恒的圣子——与圣父完全同质，正如画上父、子联为一体的人物图像所显示的那样。

脱离日常生活的某种虚幻形式。同样，教会的社会性、物质性及其历史性使得基督徒更能向众人表明，他们能够确切无疑地弄清楚并把握住圣灵的权能
566 在何处起作用。在最糟糕的情况下，圣餐礼的礼仪被当作炫耀神职人员权力的一种工具，并被用来滋长迷信或巫术活动。在最好的状态下，它充实了教会众圣徒的生活，并通过这一礼仪将爱上帝、爱邻舍这两条基督教的诫命相融合。全身心地投入大弥撒的崇拜礼仪，能使天主教信徒在敬拜中产生出超逾自身的升华之感，而在圣餐礼中共同分享面饼与葡萄酒，则能使信徒确立这样的信念：他（她）必须与其他的神的儿女一道分享世上的资源。

可是，基督教里的分歧与矛盾，并不仅仅体现在蒙神感召的内在修炼和外化行动之间，或仅仅寓于灵修崇拜与社会服务之间。信徒们还意识到，他们对现实和未来的看法也不无矛盾之处。圣灵既显现于现在又是对将来的应许，它不仅表明上帝在场，并在信者身上产生出现实所能感受到的人生转变（尽管仍不完善），而且也预示着这一世界在未来会发生急剧变化，使其全然符合上帝的旨意。基督徒对未来的盼望有着不同的构想，天堂时而被描绘为一个新天地，时而又被说成是远离这个注定毁灭且不可救世界的另一国度。基督的再临有时被描绘为他将要

回到这个世界上来治理千年之久，有时又被叙述为他将要来把信仰他的人带入那云层之上的荣耀天国。这一盼望在某些信徒身上能激发起他们对所处时代的社会与政治状况的改造热情，但对其他信徒而言，它只能作为其接受和容忍这些充其量不过是次要的和暂存的现状的一个凭据。"

以上对所谓基督教信仰共同特征进行的概括，不免显得太古板，太千篇一律或太拘泥于静止、僵化的传统模式，以致根本无法对今天的——更不用讲对明天的——基督徒所信仰的复杂形态作出不偏不倚的公允判断。

说它显得过于古板，是因为基督徒所恪守并不断从中汲取养分的信仰的共同特征源自其昔日的传统，而笔者的论述则是按照昔日基督教阐释其信仰的方法进行的。但是，倘若我们对基督徒的信仰所发生的并仍在继续发生的变化的多种方式毫无印象，我们就不可能看懂这部书中涉及教会史的头几章，如它们对地狱的看法就很重要。在教会全部历史的大部分时期，诅咒不信上帝者和作恶之人永受地狱之苦，不仅成为基督教信仰中的正式作法之一，而且成为教会生动有力地表达其追求信仰一致和生命更新的方式之一。然而今天，在教会最保守的圈子之外到底还有多少信徒仍恪守这种信念，还得打上一个问号。某些信徒虽然仍会坚持认为蒙恩得救与不蒙恩得救的人在死后必有区别，但他们宁可把后者死后的寂灭解释为不复出现在上帝面前，而不愿把这说成是下了地狱。另一些人执著于某种普世救赎论信仰，根据这一信仰，上帝的旨意最终将在每个人身上得到成全。有些人尽管一直是坚定的基督徒，但却公开表示他们对人死后的任何存在形式都一无所知，并认为一切关于地狱的描述都不过是一种情绪化的表达，旨在唤起人们 567
对偏离上帝道路的现象产生敌意。就信仰的内容而言，我们还可以举出许多其他例子，它们曾一度是基督教教义的主要成分，但如今基本上已被搁置一旁或已变得面目全非。

我上面所举的例子表明，对基督教信仰共同特征所进行的任何概括听起来都很可能不合时宜，因为它们无法对基督教的整个历史演变现象作出公允评价。鉴于这种概括同样不能为当代基督徒信仰的多元化状况提供合理的解释，它们难免会显得千篇一律。但是，基督教信仰的多元化状况并不仅仅是指其信徒在特定的信条上存在着各种分歧；它也表明信徒们对整个信仰体系有着截然不同的侧重点和遵循的方式。就信仰习惯而言，一位信徒对主要宗教象征的选择，势必会对他的整个信仰生活形成影响。在一些基督徒和教会团体看来，基督道成肉身这一象征具有中心地位，而在其他人心目中，基督在十字架上受难才占有这样的地位。前者的信仰往往更倾向于对俗世的肯定，他们认为，上帝不但创造了天地，而且将公义注入其中并赋予它以新的价值，同时，圣恩还使自然得以完善；后者在以往总是注重上帝对人的罪的审判，并对处于上帝审判之中的人生和俗世作出较为悲观的判断与估价。如今，有的基督徒同样把基督在十字架上的受难视为真实信仰上帝的关键，但他们较为倾向于认为这是对世人所蒙受之痛苦的一个解答。基督在十字架上的受难是上帝亲自承受人世间的痛苦与不义，并且他以独特的救赎方式走向根除这种痛苦和不义的末世，而基督的复活是对这种末世的预示和应许。上

述诸种认识途径大可不必在各自所主要确认的信仰观上相互排斥。要知道，确立一种基本的信仰观并据此来认识和理解别人的观念，对于全面拓宽自身所信的范围是至关重要的。

尽管如此，基督徒信仰的多异性又呈现出另一种形式，这不但与不同的特定信仰内容有关，而且也牵涉到它们如何被认为是真实的。根据十足的基要派的信仰，在上帝的右边确有基督的宝座，但无论艺术家在其作品里怎么去表现它，它都从未成为基督徒信仰中的共同组成部分。然而，就基督教信仰内容所具有的象征或诗意本质而言，信徒们的认识却普遍存在着程度上的差异。偏执于一端的信徒认为，不能以任何“客观”或“现实主义”的方式去看待宗教语言。我们相信上帝同相信某种实在不是一回事，因为上帝与构成我们常识的世俗事物之间有着泾渭分明的区别。宗教语言通过适当的方式揭示世间的人际关系和精神体验的深层意义，它是一种用来调整人的社会生活与灵性生活的语言形式。偏执于另一端的人并不拘泥于对圣经逐字逐句的刻板理解，他们相信自己对上帝的信念具有真实性，它与人们日常生活中的普通信念十分接近。上帝虽然无形，但他是人——
570 同我们一样；天父并非男性的始祖，但把他说成男性却有实用价值：一方面，这与长期的宗教传统相吻合；另一方面，这排除了母性上帝的说法，从而使人们公认男性而非女性具有担任神职的资格。在上述两种各执一端但双双缺乏说服力的观点之间，还存在着一系列不同的信仰观。它们认为，除了人本身之外，确有某种真实的东西存在于基督教信仰的核心观念之中。但它们也承认，这些信仰观所采取的形式乃是人类为了用语言揭示终极奥秘而进行的极不成熟的尝试。

可是，我们的描述同样显得很呆板。如果说变化总是基督教信仰的一个特点，那么它显然已经加快了步伐——就像人们加快了社会生活的节奏并增加了认识世界的方法一样。圣经是基督教信仰的主要文字来源，而人类历史知识的进展已经影响到信徒对圣经的认识和领悟，科学知识的增长也改变了信徒对上帝在世上的
571 行为方式的理解。此外，更加深湛的社会学知识也使我们对西方典型的父权制观念所塑造的基督教信仰更为敏感。这些新兴的认识途径业已对基督教信仰产生了影响，但对其所能产生的长期影响——如男女平等或对其他宗教传统态度的改变——却仍未明朗化。在一些人看来，上述进展所带来的影响乃是某种形式的背叛，他们所发出的重振旗鼓的呼吁是要人们更忠实于昔日的传统，并复原到我所力图描述的“信仰的共同特性”的形态中去。也许这能适合未来的“后理性主义”的文化模式，但它似乎更有可能导致出现一个与世隔绝的基督教圈子。选择孤家寡人的基督教信仰之路显然与人们认识世界的主流趋向不符。而对于其他人来讲，无论改变信仰形式所引起的后果多么难以确定，他们的这一需求已不容怀疑。他们认为，尽管基督徒在今天的信仰必然包含着暂存性的特点，但它仍不失为人生真道的重要指南，因为他们所恪守的与其说是有关信仰的明确体系，还不如说是一种信念，即圣经与基督教传统的丰富资源，将通过耶稣基督继续为人们的信仰提供养分，同时也必将与我们对世界的不断变化的认识协调起来。

第十七章　基督教团体的新形象

布赖恩·威尔逊（Bryan Wilson）

世俗化处境中的基督教

572

许多世纪以来，对于基督教团体的本质是什么，人们在看法上经历了持续不断的变化，但这一变化从未像20世纪来得如此迅速、剧烈和富有戏剧性。当前教会形象所发生的变化，归根结底是由于现代社会体制广泛的世俗化所致。当然，世俗化在这里并不仅仅指公众意识的改变（尽管这种因素也必然包含在内），而更主要是指社会结构彻底重建。在这种重建过程中，社会组织的主要范畴（如经济、政府、国防、法律、教育、医疗卫生和娱乐活动）愈趋专门化和更具独立性，体制化的宗教最终完全丧失了它昔日所享有的对整个社会事务的仲裁权。随着社会朝着更加理性化的方向发展，人们愈来愈把以经验为依据的知识视为真正有价值的知识，个人意识及其与社会交互作用的形式随之也不可避免地发生了转变。最为明显的是，基督教失去了昔日可以从法律上确认世俗权力或政体合法化的职能，它不再成为国家司法和法律的构成要素或继续对其起监督作用，也无法再为教育提供依据或强化对社会的控制。社会对宗教的支持已走向低谷，支持和赞助教会的 573
团体在多数西方国家普遍减少。当然，上述现象在有些地区体现得并不太明显，因为这些地区的教会仍在履行某些社会职能（不是传播宗教知识或促使人们敬拜上帝），而这些社会职能显然有着重要意义。譬如在美国这样具有高度流动性的社会里，教会体现为真正的社会团体的代表。在其他一些社会中，教会的社会性组织形态较为明显，它对宗教和崇拜的关注往往被撇置一旁，而完全被对机构本身的关心所取代，包括注重教会人员的训练、安排、地位和报酬，重视维护教会基本结构及其带有官僚机构特点的日常工作效率。

随着宗教在社会体制中的重要作用日趋削弱，以及人们对超自然体验的看法不断发生变化，基督教被要求在体制上作出相应的调整。实际上，教会作为一种代言人机构，其体制演变在很多方面都雷同于另一种抽象组织——国家——所经历的体制化发展。这种过程使宗教本身代表着一种官气十足的、受到公认的、真实而且还完全合法的社会存在。经过若干世纪的体制化发展，教会呈现出复杂且具自主性的社会支系统特征。它拥有引人注目的医院和学校等全套设施、严格程序化的办事机构、等级分明的内部管理体制，以及对外进行传教的专职队伍。昔日人们通常所说的“教会”如今成了神职人员的代名词，而它过去曾力图从超验

的角度来使自身的存在合法化，并宣称人们惟有通过它才能同超然物外的上帝相交（当然从未完全获得过成功）。20 世纪初叶（特别是在第二次世界大战以后），理性主义和世俗化得到了突飞猛进的发展，这使教会的体制化结构越来越显得空虚而无意义。

从历史上的政教关系来看，教会体制化的形式也各有不同；在英国和斯堪的纳维亚所出现的是国教会模式，其特点与法国和比利时的教会大相径庭。法国和比利时是俗权国家，它们在某些方面与教会有着共同利益，但在另一些方面，即使不与教会针锋相对，也几乎同它形成了对垒局面。从许多方面来看，在教会独立于世俗政权，并声称即使其存在不高于后者，也享有一定自主权的国家，教会体制化的潜在势头最为明显。到了 19 世纪末叶，方式、程度皆不尽一致的体制化教会业已在基督教世界的大部分地区形成，这典型地体现在提倡同世俗体制相结合的法国基督教（天主教）和主张建立一系列教会“支柱”机构的比利时教会身上。结果，与世俗机构相竞争的教会学校、高等学府、医院、工会、社会福利和新闻媒介机构等相继问世。

同世俗体制相结合既是涉及教会在社会中的作用的一种政治哲学，又是使教会的体制化机构合法化的实用措施。这样，基督教的价值观念势必渗入并充盈社会生活的所有领域，而教会的主张和要求则会给各种社会关系和行为打上其烙印。事实上，教会的外围机构至少在建立之初经历了分担这些职能的发展，教会对此不仅尽力加以维护，而且把保持（甚至重建）有关职能机构作为重点追求的
574 目标——这种方针在教育领域贯彻得尤见成效。就人与人所应结成的工作关系而言，教会也持有自身的观念，即应对发展中的资本主义经济实践加以“遏制”。此外，教会还企求在医疗卫生等文化领域不断扩大其统治地位。教会准备大面积地占领世俗活动领域，以图至少在其刻意建构的基督教亚文化圈子内为信徒筑起一道防护屏障。这样，即使教会无法对整个社会活动进行控制，它也可以为信徒提供类似于世俗社会机构的替代施设，并带有适当的基督教虔敬奉献的气氛和特色。总之，神职人员坚信，教会将长期充当人类的庇护人，直至自然法在上帝公义之治下的真正完善的社会中得到恢复为止；届时，臻于完善的基督教社会将取代由世俗政府治理的社会。

也许教会的上述政策在比利时得到了最为明晰的体现。继教皇庇护九世猛烈抨击当代自由主义之后，比利时的天主教会力图将其所有的信众纳入“支柱化”的范围，从而几乎形成了一个可供人们选择的基督教社会。它排斥世俗的授任权，俨然成为国中之国（如同欧洲其他地方一样），教会还创立了维护其自身利益的政党，以及支撑这些利益的道德哲学。在比利时，天主教、社会主义和自由主义政党这三大“支柱”被公认为社会的三股势力（有时只有两股势力占主导地位），它们共同形成了“民族国家”这一社会组织的统治模式。

尽管教会力图重新确立其对社会和文化领域的控制，但在世俗机构日益占据统治地位的情况下，它却不断显出退缩之势，并且不得不改换出一个更加收敛的新形象。为使那些形形色色且日趋自主的机构能置于其卵翼之下，教会逐渐走上

了与世俗社会合作并谨慎行动的新轨道。借助这个过程，教会无形中重新塑造了自己的形象，并以此与世俗社会发生关联，同时与之形成鲜明的对比。此外，那些拥护建立新的天主教亚文化“支柱”机构的人认为，他们这样做纯属个人的选择。教会也显然奉行了一条自愿原则，对于世俗民间组织这一与基督教文化和教会组织相应的，并且是日益增长的社会力量，它采取了默认态度。

上述发展在法国和比利时等国尤其明显，因为至少从法国革命开始，这些国家就建立了根深蒂固的反教权主义传统。在基督教被确立为国教的其他欧洲国家，虽然政教之间的伙伴关系掩盖了类似情况，但实际上，社会的世俗化进程却在逐步强加到具有亚文化特征的教会身上，尽管有时候官方出面保护与政府高级官员、文化界和社会名流在不同方面有着密切联系的基督教亚文化。不过，在欧洲 575
新教国家，“不信国教的人”却长期受到宽容。尽管临近 19 世纪末时，这种反对势力至少在英国业已受到明显削弱，但它却为人们提供了一个能被意识到的、有时是引人注目的官方宗教的变通信仰渠道。对持不同信仰的人（或许也包括已婚的神职人员）给予宽容，本来不仅可以使新教国家避免欧洲天主教国家所发生的那种反教权主义狂潮，而且还一度可望助长基督教内部各派在政治和文化上展开竞争。可是，从长远的观点看问题，昔日引起争议的问题逐渐在丧失其意义，持不同观点的诸教会互相争斗的热情正在减弱，而人们更多地从技术上（较少从意识形态方面）对多样化所表现出来的世俗性关心，也使教会内部的各种歧见失去了社会的相关性。如果说持不同信仰观念的教会团体以往一直保持着与众不同的亚文化，那么今天它们业已失去了某些自己的特点。而随着基督教逐渐适应其远离政治和社会权力的地位，它开始被迫承认，自己在社会中的地位已一落千丈。

新世界中的宗教与世俗化

北美的基督教在很多方面都与此不同。在美国这类从宪 法上具备世俗特征的国家，教会从来没有正式拥有过政府一级的权力，而与其他社会机构（如教育部门）相比，它所起的作用也可谓相当有限。在这个国家，宗教历来是个人意志范围内的事情，这片土地从未承载过长期盛行于欧洲的宗教压制和迫使人们承担宗教义务的历史，教会的形象因此别具一格。信仰方面的选择在美国乃是宪法明文规定的自由，这本身抬高了所有小宗派的地位，而对自命不凡的欧洲教会（天主教和新教）是种贬低，尽管欧洲教会宣称它凌驾于国家之上，而英国埃拉斯都学说的支持者们认为，教会与国家并驾齐驱。美国教会宗派林立，这种独树一帜的教会组织形象堪称美国教会为基督教的组织结构作出的贡献。各种宗教在这里显然并无贵贱之分，正如人们享有平等的权利一样。在欧洲各国，宗教的多异性（即持不同信仰观点的派别或人）被认为是对社会凝聚力的一种威胁。但在美国，对宗教多异性的宽容则被看作是维护社会凝聚力的先决条件，宗派林立成为占统治地位的教会团体的存在模式，而宗派的多异性本身几乎被奉为美德。在这样的社会背景下，教会若欲像昔日欧洲天主教或国教会那样声称享有至高无上的地位，

宗教与种族的同一性

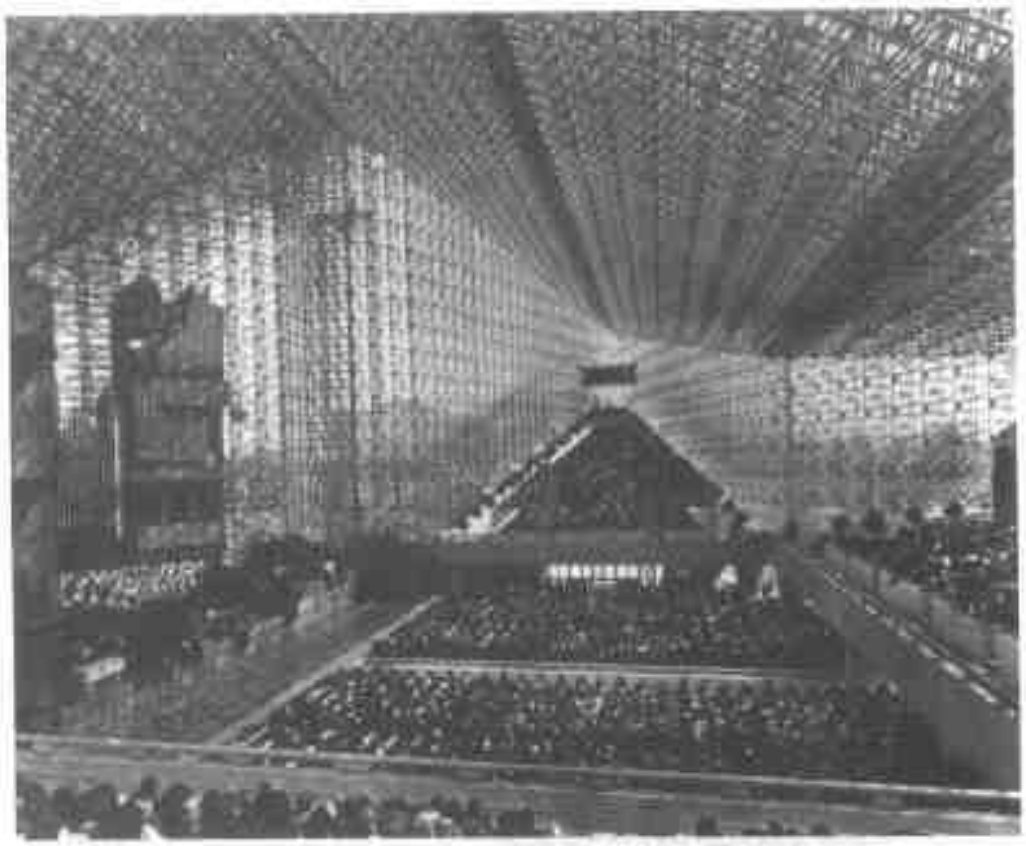
对于移民来说，宗教的认同在其生活中常常显得十分重要，因为至少在某种程度上，宗教乃是他们在内心情感上所依赖的民族血统之时代象征。上图显示意大利移民的孩子们1983年列队行进到墨尔本的圣巴特罗戈大教堂庆祝意大利国庆节。下图表现了乌罗马教皇若望·保罗二世于1986年访问澳大利亚时，悉尼天主教会的儿童仍算当代体育和文娱庆祝盛会的场面，以表达他们对天主教会的忠心。

既不现实，又难以被人容忍。澳大利亚在很大程度上亦复如此。人们原先以为，圣公会会顺理成章地占据统治地位，但随着苏格兰（长老会）、爱尔兰（天主教）和卫理公会信徒的移民人数逐渐增加，这种看法遂发生了改变。

各种教派对宽容政策的要求，及其在远离故土的美国移植环境中与人争雄，每每试图确立自己的特殊地位这个事实，对于它们彼此自我形象的塑造不无影响——至少对大多数派别来说，其宗派特征很快就消失殆尽。美国的新教教会逐步 577
趋同于某种文化标准，形成各种名称不一，但思想观念基本相同的自愿协会（某种基要派的教会组织例外）。甚至在专职的教牧人员中，也愈来愈频繁地发生跨教派的迁移，这些神职人员流动并非是因为神学信念上的改变，而是为了获取更优厚的待遇，或者——例如——想逃避卫理公会周期性地将牧师从一个教会调往另一教会的要求。所有这些都说明宗派的特异性相对来说缺乏实质意义的特点。以往促使这些教派诞生的神学上的立论和历史背景在悄然遁逝，但独立运动的多数组织却作为永久性机构继续存在下来。

就美国教会和欧洲教会的经历而言，一个完全成立的区别是：在欧洲，世俗化进程逐步遏制和弱化了宗教在范围更广的社会中的影响；而在从诞生之日起就具有世俗社会特征的美国，该进程则从总体上导致了教会里神学、崇拜和属灵倾向的淡化——它是教会内部的世俗化进程。这两种世俗化发展模式似乎对参加教堂主日礼拜和圣礼的信徒人数产生了不同影响。在整个基督教世界，尽管接受洗礼、行坚振礼、参与圣餐礼和成为教会正式成员的人数普遍减少，但衰减的程度却因社会不同而异。显然，“上教堂做礼拜”与“让孩子行坚振礼”并非是同一码事——其文化的含义在各个社会里不尽相同。在美国，上教堂做礼拜这一行为的宗教意义已大为减弱；这里上教堂做礼拜的人数超过瑞典，但教堂的功能却可能在于其他，而不完全是信仰。同样，坚振礼在瑞典是一桩颇为寻常的习俗，但它在其他新教国家却是鲜见之物。

尽管本世纪的世俗化进程以诸种不同方式呈现于信徒面前，但他们所明显意识到的只是上教堂做礼拜的人数减少了，而不是宗教对社会体制缩小了影响。基督教团体在不同的环境中以各种方式对这种变化作出了反应。20 世纪社会条件发生的嬗变比历史上任何其他时期都更为迅速，这使传统的宗教机构日趋显得软弱无能、不合时宜。教会变得越来越缺乏劳力、资源、领导技能，甚至丧失了旨在维持（远远说不上是恢复）自身组织与活动的明确的目的感。在北爱尔兰和波兰，宗教是伦理和民族同一性的替代象征，但除了这类国家之外，宗教组织的群体特点在其他国家越来越难为现代公众所接受，因为国家和民族如今日益成为确立个人身分的基本参照点。人们对组织大一统的社会团体的自信心和信念急剧跌落，继之而起的是对个人人权的广泛承认和接受（如联合国、欧洲议会、斯特拉斯堡会 579
议、赫尔辛基协议以及某些国家的立法中都公开申明维护个人人权）。这类个人主义的表达以及个人天良所受到的肯定，使得衡量个人身分的基点不仅脱离了种族、民族和国家的局限，而且也脱离了宗教渊源。较之于其他社会范畴，宗教也许经历了更严峻的挑战，因为人们毕竟无法随意摆脱其所属的种族或民族，而改变国



庞大的教堂建筑所体现的乃是由企业家兴办的教会 能容纳大量企众的教堂设计精美、奢华、[illegible]般，反映了当代基督教一个突出的发展特点。这类教堂常常由一位具有感染力的布道家引领。上图为美国加州奥兰治县的克利斯托大教堂（the Crystal Cathedral，或称水晶大教堂），它现由长老会牧师罗伯特·舒勒（Robert Schuller）一人负责治理。世界上最大的教堂要数赵永基博士（Dr. Yonggi Cho）所掌管的汉城全福音中心大教堂（下图），教堂成员高达30万之多。与舒勒牧师相仿，赵博士在宣讲全盛的福音的同时，又采纳了相手魅惑的传统治意手段。

波兰教会标志着民族的自我特性 这是波兰经过数世纪的政治压迫和外国列强侵占的结果。图中出现的信徒是4.7万个朝觐者中的一部分，他们中一些从华沙到琴斯托霍瓦(Czestochowa)的"黑衣圣母圣网"(Shrine of the Black Madonna)朝拜，在150英里的旅途中一路跪行。据说，该教会神奇的干预使得波兰抵抗运动在1655年一举击败了瑞典侵略军。这个教会也因此获得了声誉。

籍也并非易事。可是，宗教的归属完全取决于个人意志，它很容易发生改变。

倘若说人们不大情愿与其生来所属的教会主动认同，并因受到美国生活模式的某些影响而比较强调个人自由选择业已成为现代社会的普遍现象，那么道德基础明显崩溃则一直是当代社会的另一种普遍现象。昔日的传统社会依靠人们共同认为正确的行为规范"维系在一起"，而现代社会高度强调个性自由、愈趋开放的政府管理和更为广泛的民主，它所依赖的则是官僚体制下的各种综合机构、财政控制部门和国债网。这是一种仰仗技术管理而非共同道德意识维系社会的现象。宗教曾在维护旧式的且对社会有凝聚作用的道德观念方面扮演了重要角色，但对于维持组织机构的一体化，它却显得爱莫能助。实际上，个人的选择一旦成为人的行为的准则，就像它在政治、保护消费利益、娱乐和宗教行为中所表现出来的

580

那样，对个人信仰的最后限制便不复存在，而群体崇拜——作为教会团体行为的崇拜——的作用也随之消失。从这一角度看，人们会称基督教的传统组织机构业已丧失其实际意义。这些组织机构再也不能体现人们所接受的宗教和信仰生活的风貌，尽管它们可能熬过某个风雨飘摇的过渡时期，就像一度对社会起过作用的基督教信仰的结构性残存物一样。

教会对社会变迁作出的反应

教会对变化了的社会环境所作出的反应是多种多样的，其中有些反应显然比另外一些更能顺应形势的发展。除了教会在体制上作出的响应之外，面对现代社会所强加于人们的新体制和交往模式，信徒个人还竭力寻求能够满足其内心需求的新的信仰表达形式，而最为显著的发展则反映在礼仪方面——从形式主义和客观主义转向强调不拘一格的大众化崇拜风格。在罗马天主教会里，人们在崇拜仪式上不再使用拉丁语，而改用当地语言；在圣公会，人们用通俗的口语取代了高雅的古典语言。造就和发展大众化的、主观主义的崇拜形式，倡导信徒更多地参与教会事务，以及在某种程度上排斥阳春白雪式的文化传统（许多世纪以来这种传统突出地表现在教会与艺术、音乐和语言的关系上），所有这些都体现出人们以惊人的魄力去寻求宗教与社会的相关性和一致性，从而在形式上和观念上都脱离了传统宗教的窠臼。自然，礼仪上的变化也催生出为证实其合法化或合理化的神学理论。天主教和确认圣公会一天主教信条的高教会传统对神职人员所要求的权利有意识地进行了限制，这无疑表明教会对神职体制和圣工有了新的解释，即必须让平信徒参与教会管理，并认识到他们过去长期被忽视的实际工作才干。教堂的建筑结构也发生了变革，虽然并非总能从美感上与古代的教会建筑相媲美，但它在缩小平信徒和神职人员、俗世和宗教之间的距离上，给人以一目了然的印象。

581 上述变化很可能同在更大范围的社会中起作用的某些潮流产生了耦合。民主、参与、不拘礼仪、公众审查制度和选举权的平等显然都成了人们趋之若鹜的需求，这些或许迎合了发达社会中的一些暂时且符合历史规律的潮流，但也将宗教的问题（以及与之相适应的文化形态）贬至次要地位。再者，教会自身首创性的丧失又表现在它处处为自己的行动寻找合理的依据，并像商业公司通常所做的那样进行机构精简。对此行动的倡导，极其明显地体现在1964年英国圣公会题为《神职人员的解雇和薪金的支付》的报告（即保罗报告）中。根据这个报告，具有合理性的教会机构的精神实质不但表现在彼此配合的圣工和集体的财政管理上，而且愈来愈显示在能广泛代表信徒群众的决策机构中。罗马天主教会也面临着压力，它被要求允许平信徒，尤其是妇女参加讨论决定教会事务的宗教会议——这一压力决不只是来自某些主教。但教会对此的反应则十分迟缓。

在欧洲大陆，教会努力适应正在变化中的当代社会形态和结构以及公民的愿望，这明显地体现于近年来旨在与社会和民众相融合的一系列教会政策中。天主教的这些努力常常促使谋求与民众打成一片的神父们诉诸行动，但有时难免会遇

到教会当局的反对。工人—神父运动及其他由基层发起的尝试终究被置于罗马教廷的控制之下。公教进行会就是按照类似路子在本世纪初创办的组织。可是，参与社会并把宗教观念与行动主义的具体目的相结合，往往危及教皇的最高权力，因为它赞同用政治，甚至不惜用军事和革命手段来实现更为切实的目标。本世纪60年代，出现了将天主教思想同马克思主义相糅合的解放神学，并在神父中形成了一批高擎解放神学大旗的中坚力量。在他们看来，教会的行为不是受到政治的利用，就是在其染指下被扭曲。他们认为，宗教的实质在于积极改善被压迫者和贫穷者的生存状态。他们总希望利用已经稳固确立并完全具备合法化身分的教会来发动信徒追随自己——这样做主要不是出自宗教上的动机，而是受实际目的的驱使。

普世教会运动[①]是教会对社会变化作出的另一有意识的反应。现已证实，它的目标对各个教会都产生了巨大的吸引力。可以说，这场运动直接显示了上帝的旨意。因为无论对教会的分裂怎样遮遮掩掩，分裂本身总归刻上了亵渎上帝的印记。所以说，普世教会运动又有着绝对的合理性。遗憾的是，导致教会分裂的诸种原因显然因神学争辩而被人遗忘，只有历史学家对它们仍记忆犹新。如今，维持昔日彼此分离的教会团体的独立性的历史背景和社会环境早已不复存在，造成教会之间区别的不再是过去它们各自严谨恪守的神学信条，而是形式上有着很大差异的教会政体。推动普世教会运动需要从神学上进行合理的论证，但难度更大的 582
则是如何改良现存的教会组织和宗教实践的模式，使之能适应教会的合一。无论如何，教会的这一需求是有目共睹的。随着教会团体的减员、设施的多余和开销的增加，随着人们笼统地确定，信徒之间的分裂妨碍了福音的传播和阻挠了今后更多的人皈依基督教，教会的合一势必日愈合乎大众的心愿。毫无疑问，在海外传教地区更易于采取措施以实现上述目标，因为信徒在那里闹分裂与他们在当地的处境实在不符。而且，与基督徒和非基督徒之间的矛盾和差异相比，信徒之间的歧见显得微不足道。1947年，南印度的合一教会宣告成立，它成功地将以往三种不同形态的教会——圣公会、长老会和公谊会——联合起来，并在某种程度上保持了内在的多异性。其合一的模式使其他地方的教会大受鼓舞和启发，成为它们效仿的楷模。然而，关于组织机构的合一以及举行各教派联合圣餐的主意时常遇到阻力。如加拿大联合教会、澳大利亚合一教会和英国联合归正宗教会，尽管它们的联合在神学上并无多大问题，但在教会政体方面则遇到诸多困难。本世纪70年代，美国九个教派的联合计划（即成立联合基督教会）遇到强大的阻力， 583
15年之后，合一的问题通过“立约”这个不太激进的方式才得到解决。在英国，圣公会和卫理公会合一的提议被否决，圣公会与长老会之间的商洽受挫，圣公会同天主教的长期会谈进行得十分谨慎，双方强烈地意识到尚有重大争端需要解决。

普世教会运动似乎主要是针对诸教会的影响日趋衰落而问世的，教会的神职

① 普世教会运动　又译为“教会再合一运动”。本世纪主要由世界基督教联合会倡导和发动的运动，得到英美等国新教的大力支持，并与东正教达成联合协议。——译注

位于科罗拉多斯普林斯的美国空军学院的小礼拜堂（左图）一个名副其实的跨教派的教堂，其建筑一方面象征着向上冲击的制空威力，另一方面又表现了人对上帝的寻求。右图为阿根廷布宜诺斯艾利斯的摩门教教堂，奠基于1986年。这是摩门教自19世纪中期以来，在23个不同国家所建的40个教堂中的一个，表明它的建筑模式已超越出该教会旧有的宗派特点与涵义。

人员对此特别心领神会。但是，平信徒却难以成为这一运动的生力军，他们有时甚至顽固不化地拒绝放弃旧有的崇拜模式、固有的习俗及他们所钟爱的信仰和体制。只是到了最近，才在一些地区的平信徒中明显地涌现出普世教会运动的浪潮。这说明信徒对自己教派传统刻意信奉的特点已逐步消失。尽管如此，无论是各个教派的还是各地普世教会运动的努力，都未能使其主要发起者的初衷如愿以偿。而且，教外的人并不承认教会因此而“彼此和睦同居，互为肢体”，也未更明确地要求基督教负起自己的职责，更不相信妨碍其信仰的诸因素会因此不翼而飞。事实明摆着，在西方国家的联合教派中并没有出现信徒人数增长的新格局。在某些场合下，合一似乎不能有效地扭转或阻止教会信徒人数不断减少的趋势。

584 由于教会达到真正的合一存在着上述种种困难，诸教会的共同成长几乎成了势在必然的趋向。旧有的教义或组织原理已无法应付当今出现的问题，也不能作为确定教派自我特异性的鉴别标准。况且，由于现代社会并不看重宗教，个人也不再明确地从宗教角度来增强其自我的特异性，浸信会、卫理公会乃至圣公会或天主教会都不过成了毫无实质性区别的名称而已。一些主要的新教教派携手合作，建立起国家一级甚至世界性的教会联合会。在这些教会联合会里，信徒之间偶尔仍有争议，但争议很少构成对教派自主权的威胁，而往往涉及它们（尤其是世界基督教联合会）所起到的类似政治性的作用。由于在工厂、企业、监狱、医院、心理咨询、心理治疗及青年部门工作的神职人员的鼎力支持，教派之间的合作项目

得以提出和实施。而这些神职人员越是趋于专门化，越是依照技术和专职的规范去行事，教派所具有的特异性传统和习俗就越显得不合时宜。

在许多地区，普世教会合一运动收到了最为实际的效果，这体现于诸教派共同组织活动、神职人员互换讲坛证道和举办联合圣餐礼。有时，由于经济拮据的压力，教派之间的歧异更是降为次要。于是，不同的教派遂共同使用同一教堂建筑或其他教会设施。这在北美尤为盛行。与此同时，又出现了所谓"跨教派的"或"非教派的"公共教会。事实上，具有普世教会合一运动性质的最早模式可见于基督教青年会[①]（YMCA）和基督教学生运动（the Student Christian Movement）这类组织中。在此之后，经过了相当长的一段时间，各教派之间的联合才初见端倪。可是，青年会和基督教学生运动在组织结构和体制上僵化呆板，这妨碍了它们对外界作出灵活的反应。具有普世性特色的教会或许注意到了如今已完全世俗化的青年会和基督教学生运动的最终结局，这些组织之所以陷于无可奈何的衰败境地，是因为它们已成为社会中激进团体或极端分子的牺牲品。

其他教会复兴运动

在基层教会和信徒的宗教生活中，其他运动浪潮也相继蓬勃兴起，教会呈现出各色各样的新形象，以及千姿百态的崇拜样式，这对教会内跨教派的一系列努力和宗教的参与模式产生了影响。在这些运动浪潮中，最惹人注目的首推基督教灵恩派复兴运动（the Chansmatic Renewal Movement），其发端可追溯至 1958 年加利福尼亚的梵努尔城（Van Nuys）的圣公会教会。实际上，这一运动的中心思想和实践可以追溯到更早的时期，它表明宗派主义倾向在近年来又回到基督徒生活之中。数世纪以来，教会一直宣扬，《哥林多前书》里所提及的圣灵恩赐只是使 585
徒时代的产物，而后来人们所宣称的圣灵恩赐的显现（颇为明显的是说方言的恩赐）则遭到了谴责。宣称具有说方言恩赐的现象在基督教历史上并非罕见，但在 1900 年当代五旬节小教派问世之前，这种观念一直被当作极端倾向而遭到痛斥。这些自以为有着圣灵特殊恩赐的人基本上被排除在主流教会之外。尽管这样，五旬节教派的团体仍如雨后春笋般地遍布于整个基督教范围内，首先始于北美，而后迅速扩展到斯堪的纳维亚、俄国、北欧的各个新教国家，并最终传播至印度、非洲和拉丁美洲国家。但直到 1958 年，有关圣灵恩赐的说法即使没有受到主流教派的公开排斥，至少也遭到其心照不宣的否定。

发端于梵努尔城圣公会的灵恩派复兴运动的主张，很快得到了遍及北美的主流教派的采纳，该运动在基督教范围里得到广泛传播。在天主教会里，它似乎特别受到信徒们的赞许和推崇。本世纪 60 年代，北美天主教信徒组织了有许多神父和修女参加的大会，庆祝他们从圣灵那里领受到的恩赐。教会当局在这种突然复

① 基督教青年会　简称"青年会"。基督教新教社会活动机构之一。1844 年英国人乔治·威廉斯创立于伦敦，后逐渐传布到西方各国。——译注

新型的宽容的基督教体现出不拘礼仪的自我表达 （上图）受圣恩感动的信徒们在充满内在激情的出神入化之际表现出种种不同姿势，这在今天的许多天主教相新教主流派中成为常见的特征。同样的特点也呈现在五旬节教派里（中图）。这里的一个以佩布、陪弟相信的节奏为特色的尼加拉瓜小乐队，在举行的拉丁美洲地方风格的特殊中，为伦敦北部的天主教会增添了风采。教会所长期禁止的舞蹈，现已被采纳（下图）。伦敦教会委会的工作人员正在他们的小礼拜堂里举行舞蹈崇拜仪式。

萌的狂热的基督教形态面前显得毫无防备，但却没有像昔日那样对其理论和实践横加指责，而是从一开始就保持缄默，之后又表示容忍。该运动最终得到了包括当时比利时的密歇伦（Michelen）地区大主教这样著名的神职人员的支持。灵恩运动的特点典型地体现于跨教派且不拘礼仪的祈祷大会。通常，具有强大影响力的当地灵恩派领袖不得不出面从教规上对信徒的极端狂热作出一定的约束，而这些领袖并非总是神职人员。灵恩派复兴运动具有浓烈的平信徒精神气质，也给予人们自发参与的机会。该运动没有属于自身的永久性和独立的设施或基地，它决非是从教会中分离出来的一个教派，而是置身于教会之内的一场运动。

然而，从总体上看，灵恩派复兴运动所产生的推动作用及其所孕含的意义，有着反教权主义和反体制化教会的性质与特点。它以宗教的狂热情绪取代了昔日的教会礼仪；以圣灵感动的自然流溢替代了教会的权威；它又为信徒个人或个体宗教情感的自由抒发提供机会，以此来取代注重教权的体制化教会所提倡的集体行动。如果说圣灵会通过信徒个人说话，那他们对神职人员的需求便不会那么明显。事实上，灵恩派复兴运动又是对其萌芽时期各种世俗潮流的一个映照。例如，当时“垮掉的一代”派成员、颓废派成员、交友会团体等要求人把情感的自发渲泄、直接的感受、个人表达的自由以及人的情感体验凌驾于理性之上。灵恩派复兴运动就如同这些青年人发起的运动那样，冲破了传统活动范畴的禁锢和束缚。尽管一般来说，圣灵的体现离不开社会背景，但灵恩派复兴运动本身是人的内在冲动和激情高度个性化的体现。倘若该运动被认为是对人的灵性体验的深化反映，那么这一事实本身则和盘托出了昔日基督教礼仪和体制形式华而不实的特征。作为一股迅速蔓延的宗教热潮，灵恩派复兴运动在推行某种形态的普世教会运动的短 587
短几年时间中所取得的成就，比教会高层管理机构和委员会的正式项目在过去几十年里所取得的成果更大。

不拘礼仪和非体制化的处境和场合——如在祈祷大会上而非在大教堂里，最能体现灵恩派的特色。这一非体制化的教会形象，与信徒要求消除外在因素对人的灵性压抑有关。旧的传统形式常常难以为人理解。对于不少人来讲，它们即便不是太陈旧迂腐，也是太不合时宜。如同许多其他社会活动一样，宗教要求信徒恪守教会制定的准则的愿望，已被 60 年代和 70 年代风靡西方世界的新要求所取代。用通俗的话来说，这就是众人应当“做自己想做的事”和“让自己的情感毫无保留地渲泄出来”。尽管有些神职人员亲自寻求不拘礼仪的新的崇拜模式，但作为人们所公认的权威人士，他们在某种程度上也成了这些运动的攻击对象。在活跃于意大利的“地下教会”以及主要出现于不列颠自由教会团体内的“家庭教会”运动中，信徒的类似要求包括：在教会里有更多的参与机会；摈弃权威的象征；清除神职人员与平信徒之间地位的差异。这些新兴的教会组织时常会产生出新的权力机构和新的常规与惯例，它们虽然替代了旧有的礼仪，但是又显露出体制化的趋势，并产生了能否维持住宗教热情的难题。

我们应当认识到，在像宗教这样复杂的现象中，没有哪一种思潮能够避开挑

战和反对。即使在这强调个人主义的时代，也存在着一些旨在引进新的群体性宗教经验的运动，其中有不少产生于第二次世界大战之前。在某些新教教会团体里，甚至出现仿效罗马天主教宗教体制的发展趋向，这同样是不能忽略的。在法国的塔西兹（Taize）、瑞士的格朗尚（Grandchamp）、苏格兰的伊奥纳（Iona）、英国的利阿贝（Lee Abbey）和德国的达姆施塔特（Darmstadt），马利亚普世修女会的尝试性的新群体宗教生活，经过战争的岁月仍在持续，并一度得以兴盛和传播。固然，这些团体人数不多，但它们在教会中却有着象征性的意义。在塔西兹和伊奥纳地区教会组织的灵修会上，该教会既具新意又在一定程度上使人缅怀教会传统的崇拜模式，深深吸引了大批信徒。在天主教和最近发展的仿效天主教体制的新教团体中，具有浓厚信仰热情的宗教生活在60年代初达到了一个鼎盛阶段，随之又急转直下，跌入低谷。宗教的体制虽在基督教历史的早期阶段也经历了兴衰沉浮，但在60年代末和70年代初所遭遇的全面衰败状况，乃是前所未见的。随
588 着本世纪以来教会群体性势力的受挫，人们便着手新的尝试，这一尝试始于两次大战期间或第二次世界大战结束后的几年里。在此之后，教会的外围组织和世俗团体中又掀起了一股倡导和实行公有制社会原则的浪潮，并藉此把青年人吸引进自身的团体，但这些团体的基础在稳固性上较差。

70年代初着手尝试的各类宗教团体生活，无疑是对加利福尼亚颓废派群体的一个发展。美国西部的耶稣运动常常是由一些寿命短暂的团体组合而成，其中有不少成员曾属于颓废派，后成了当地传道人传教的对象并获得“救赎”。新组建的团体一般寿命不长，也未建立起有规律的宗教生活。而由其中某些团体衍生出来的分支显然具有反律法主义的倾向，这尤其体现在“上帝的儿女”这一团体（后又称为“爱的家庭”）中。对于在西方国家实行公有制社会原则的尝试，虽然普遍存在着争议，但群体生活和公有制原则对众人的吸引力使其以各种形式顽强地延续下去，英国的伯戈布洛克（Bugbrooke）浸信会团体就是一个例证。“统一教会”（the Unification Church）继承了大量的基督教传统遗产，它对来自许多国家的具有自我奉献精神和共同奋斗决心的青年人显示出强大的感召力。然而，尽管该教会的领袖们公开表示要遵循近乎修道院的生活方式，但其热心的门徒们也只坚持了有限的几年而已。在基督教圈子之外，追随群体生活的要求同样体现在印度教、佛教和伊斯兰教的新兴运动中，这些运动比传统的基督教修道院体制更能吸引众多的年轻人。

寻求群体性宗教生活的尝试，乃是对当代占主导地位的宗教个体化趋势的一个反动。但相对来讲，它只能在极少人身上产生作用，诸教会仍主要是通过其他方法或途径来强化自己的感召力，以及使信徒们对业已确立的教会体制奉献赤诚的忠心。总之，教会感到有必要召集广泛的力量或建立新社团以复兴宗教，即便它不能作为重建信仰的一个特别成功的手段，也不失为一种常用的方式。

在罗马天主教势力范围内的世俗机构和学校里，上述类型的尝试得到更进一步的推行。教会在平信徒中竭力提倡献身于某种类似于修道院的生活体制，要人们致力于祷告的生活。每一机构或学校都有一个管理中心，并设有一位总监进行

管理。如在法国，一个从事静思默祷的机构同加尔默罗会[1]（the Carmelites）的修道士有着松散的从属关系；在英国，圣杯会（the Grail Society）把工作重点放在暑期学校、学术部门和集体静修的隐居地；其他的一些机构涉及到特殊的行业，特别同患病者、老年人或妓女有关。尽管这里所说的乃是19世纪兴起的一场运动，但由该运动产生出来的一些机构直到二次大战后才得到官方的认可。1950年在德国创立的"教会大会"[2]（Kirchentag）是以另一种方式组织的运动，其目的同样是为了增强信仰和起酵母作用。该运动常能将成千上万的信义宗信徒聚合在一起，达到使他们重新奉献给自身教会的终极目的。德国的福音派教会学院是作为会议中心而不是作为集体静修隐居地构建成的，其创立是在广大社会中呈现出的教会 589
形象改观的另一范例。在这样的社会里，传统的狭隘原理已与时代不相符。有些旨在促使信徒再奉献以及吸引教外人士的计划更为短暂，其影响犹如昙花一现。在大战期间由英国天主教徒所发动的"教权运动"（the Sword of the Spirit movement）就是这么一种尝试。在新教主流教派内，倡导信徒再奉献或重新提高他们的道德水准的运动此起彼伏。但历史表明，这些运动只有转瞬即逝的短暂意义而已。

在新教国家里，重新激起教会活力的最典型的具体体现是奋兴运动。尽管这一运动在19世纪比在20世纪更具特点和影响，但教会的这类尝试和努力从未绝迹过。不过，在东正教信徒的心目中，上述方式总被怀疑。他们认为，这是用粗俗不堪的方式，在人为情感煽动的狂热气氛中劝人皈依基督教，其传播的有关基督教的那一套东西愚昧至极。尽管如此，过去40年中受到大肆宣扬的诸如由著名布道家葛培里（Billy Graham）开展的福音布道运动，虽然在大多数场合对维持信仰复兴的作用极为有限，但仍受到教会里许多领袖的肯定。事实表明，在奋兴派布道家布道时，不少人"走上前去"并非是要皈依基督教，而是要表示重新奉献。听布道的人多数或许是经常上教堂做礼拜的人，其中有相当数量的人是福音派或基要派组织里的成员。在这些组织中，平素的主日崇拜和每周诸多晚聚会的场面保留了不少奋兴会的气氛。

大型布道会是把宗教信仰的激情带入所传信息中的一种方式。但对于许多人来说，由于信息被翻来覆去地宣讲，该方式或许已丧失了吸引力。当社会上的娱乐业鼓励式样创新和不断变更时，陈旧僵硬的基督教礼拜形式和节奏在许多方面处于不利地位，因为它们与当代社会的精神气质相抵牾。布道会、奋兴会、朝觐圣地突破过分枯燥乏味的经验，为人们开拓了更为广阔的天地，很可能成为重新激发一些人的宗教兴趣的一个途径。然而，从这些活动中又可看出传统和宗教体制的局限性——它们在地理分布上是一成不变的。上述组织也许能适合于长期安居在农业或采掘工业地区的固定不变的群体，但在昼夜人口分布有着显著差异的日趋流动的社会里，狭隘的观念就愈加站不住脚。倘若人们不断处于流动之中或

① 加尔默罗会　又称"圣衣会"。天主教托钵修会之一。12世纪中叶创建于巴勒斯坦的加尔默罗山，故名。——译注

② "教会大会"　即"教会节"。为两年一度的盛大的教会活动，与会者常达10万以上，广泛讨论教会内及社会上的各种问题，有各种生动活泼的形式。——译注

习惯于去较远的地方获得供给或满足需求（如去郊区超级市场采购食品，购买月票坐车往返于郊区住宅和城里的工作地点，去外地城市上大学，以及某些人有时每天、每周或每年都要远足从事娱乐活动等），那么具有固定不变设施的宗教组织
590 便会处于劣势。在这样的社会里，宗教若想维护人们对它的支持，就必须建立其他机构和采用其他形态的组织模式。基督教奋兴运动就是为了应付分布广、流动性强和不安定的人口的一个早期尝试。“耶和华见证”（Jehovah's Witness）教派[①]行之有效地采用了现代布道会的方式，它是相似于上述类型的又一范例。朝觐圣地是一种具有宗教性质的旅游形式，它通常是围绕那些在真实性上仍存有疑问的圣地展开的，而教会对此并不加以禁止，这一需求也表明了信仰的面貌发生了变化。上述尝试和努力的意义就在于它们表明：教会狭隘的组织体制，尤其是与地区性活动相关且有着层层叠叠管理机构的教阶制，将只是封建主义的遗物；它既不能满足当代人的需要，又不能与他们的愿望合拍。这种愿望是要了解教会应具备什么样的性质，以及信仰应在何处并以何种方式得到表达和体现。

基督教与科学技术的变革

传统模式的权威认为，老年人的地位高于年轻人，男人胜过女人，有文化教养的人优越于文化层次低下的人。然而，自第二次世界大战以来，科学技术与社会以史无前例的速度发生变革，这使年轻人身价倍增，老年人则降到次要地位。又由于老年人没有受过专门训练，或其由昔日的训练所获得的技术如今已过时，他们很容易被看作是“不合时宜的人”。从科学技术的角度看，长期的经验虽然曾一度被认为是智慧的先决条件，但现今却成了一个明显的障碍。诚然，这些看法的前提在伦理道德和宗教范畴上与其他领域相比适用性较小，但科学技术对现代生活的影响无孔不入，即使是与其关系最疏远的领域也无不受到它的辐射。同时，科学技术对人类社会关系的影响也预示着将会越来越大。在现代社会中，基督教团体普遍趋向于摆脱昔日对教会权威的依靠，这一形象上的改变已不足为奇。专职的祭司制度看来不够理想或不大合乎情理，而且由于经济上的缘故，在劳动力变得如此昂贵的社会里简直难以维持，除非它能同不断增长的社会金融资本结合在一起。

科学技术飞速发展所带来的经济效益连同人们对民主体制日益增涨的要求，使得神职人员的权威性需要从根本上重新阐释。群羊在一位牧者掌管下这一旧有的基督教牧养的形象与当今的时代已不相称，今天的神职人员远远不像过去那样垄断着知识和学问，他们与许多受其牧养的对象相比，文化水平更低（或所受的教育与现代生活脱节）。在不少地区，神职人员曾是社会工作方面（如社会服务、和睦的婚姻生活、人与人的工作关系、道德困境等）最为胜任的指导者，但如今

① “耶和华见证”教派　守望者运动发起，组织，19世纪70年代在美国费城创立。1931年约瑟夫·卢瑟福（Joseph Rutherford）为其命名。——译注

取而代之的是具有业余服务性质的专门机构。昔日人们期望神职人员所体现的价值观受到了挑战，处于教会之外的更加强有力的信息传递者所倡导的价值观，与教会保存下来的传统价值观相互矛盾，甚至势不两立。在宗教只起辅助作用的领 591
域，如法国、比利时的学校制度以及天主教医院和敬老院，人们对宗教的奉献必定要服从于专职技术标准规定的要求。在体制结构和价值观上，天主教办的医院和学校与政府办的世俗医院和学校之间的差别越来越小。存在于整个西方世界的普通现象是：教会中在灵性上受感召的纯宗教专职人员急剧减少，取而代之的则是受过专业技术训练的人员。

主流教派内的新发展以及小教派和基督教圈子外的宗教运动的特点证实，现代基督教团体的又一形象表现是，它赋予神职人员以降格的地位。教会历经了相当长的转变过程，才形成由平信徒治理和宗教改革初期所提出的“信者皆为祭司”的局面。信义宗、浸信会、卫理公会、救世军和五旬节教派是在这漫长的转变过程中相继出现的产物，它们让男女平信徒在教会里扮演重要的角色。近几十年来，人们一直期待着在天主教和新教的主要教会里能涌现出上述潮流，这一过程反映了世俗社会中占主宰地位的趋向，而宗教机构并不具备抵御的能力。参与教会成了人们强烈的需求，虽然在天主教的宗教会议上平信徒的参与无非是一种象征性的让步，但信徒对扩大这种参与的强烈要求给教会造成很大压力，看来颇有成功的可能。当然，参与并非局限于组织体制上的决策事宜，它愈来愈延伸至教会的礼仪或圣礼方面。如果确像某些思想进步的神学家所说的那样，“没有祭司，只有基督”，那么，具有各种才赋和受过不同程度训练的众多信徒就都成了教会圣工队伍中的成员 ——这种状况与现代人的思潮越来越适应。

总的说来，宗教不易受到科学技术发展的影响，教会从科技进步中获得的益处也极为有限。19 世纪科学与宗教的对抗不再引起人们的激烈争论或兴趣，但科学技术所采用的手段从根本上看似乎与宗教的需求相悖。随便说一句，人们或许注意到，教会里有人试图调和宗教与科学的关系，基督教科学派（Christian Science）及其追随者为人们提供心理疗法，以一种实用的方式来说明，信仰可以像自然科学一样被证实是正确的。人们也可能观察到，在基督教科学派运动中，“宗教科技”被有意识地大力发展，它借助科学技术手段，宣称已用客观、可靠的标准化治疗方式，取代了非系统化且主观随意性强的认罪过程。在基督教历史中，上面的例子几乎都带有偶然性，但于此同时，它们又是顺应强大世俗潮流进程的产物。此外，就基督教内普遍漠视科学的倾向而言，还有下述一个例外，尽管它属于某种不同的类型，但在对信仰的认识上却具有更加深刻的影响。

基督教（特别是新教）的影响力依靠充分的文字传播媒介。虽然参与集体的 592
礼仪是教会使信徒个人进入灵性体验以及蒙恩成圣团体的基本方式，但由于社会的进步和个性化的发展，具有重复特点和循规蹈矩的集体礼仪不大能产生令人信服的作用。自宗教改革伊始，基督教变得更多地依赖信仰的传播媒介，布道中更注重应用修辞学，以及传播经过理性表达的确凿的价值观念（同社会上人们习以为常且不假思索的臆说形成了对比）。现代的传播媒介并不倾向于把这些经验归入

奋兴派和福音派大力开展"复生得救"活动

上图为奥拉·罗伯茨（左）（Oral Roberts）在一次奋兴会上通过行若干礼宣誓信号，并让电视实况转播，无法抽空看电视的申请宣誓者可寄上奉献金，以换取一场带有治愈奇能的手帕。（下图）一些为奋兴派电视布道节目工作的电话接线员，从数百万通爱杰利·福尔韦（Jerry Fulwell，见图中电视屏幕上）、杰米·斯瓦格特（Jimmy Swaggart）、帕特·罗伯逊（Pat Robertson）电视布道的人群员收到电话，要求为其代将成作出捐款的承诺。

蒙恩得救的教会团体范畴之内，可它们却强有力地促进了口语的功用，并在讲话的同时迅速将其播放出去。新教的传统获得了一个新的技术手段，它藉此将基督教的布道先是通过电台而后在电视上播出。这样，在科技手段和宗教目的之间结成了一个新的同盟。

科技手段显然对任何社会活动的目标都能产生巨大影响，这也体现在借助电台，尤其是电视台来宣传基督教。然而，至少在北美范围内，人们所称的“电视布道”的重要性就在于它改变了基督教团体这个观念。对于许多过着宗教生活的基督徒而言，电视反而成了传播宗教和灵性价值的机构。由于广大观众能通过这一途径收看电视布道，诸教会受地域限制且各自为政的局面宣告结束；地方主义被克服，多异性在减弱，出现了电视里的牧师与观众之间心灵交往的特异情景。虽然使用上述传播媒介的布道家通常需建立一个庞大的基础组织，但这种情况并不一定为广大电视观众所察觉，故基督教团体形象常常能通过电视布道家和观众之间的简单关系表现出来。电视屏幕上出现的布道家似乎具有超凡的魅力，他常被奉为有着神授能力的治愈者或显示神迹的人；他往往运用情感性的，有时颇为粗俗的言词来传达信息。他时常宣称，有数百万的观众在关注他的信息，并对此作出响应。然而，收看电视的个人或夫妇处于被隔绝的境地，他们的信仰得不到活生生的教会信众的支持。如果说参与成了教会组织内的强烈需求，那么所谓“电子教会”除了叫人十分被动地接受信息外，别无其他选择。显然，这种现象标志着当代社会中的另一个逆潮流趋向——在现代社会里，占主导地位的思潮看来能刺激出可供选择的不同反应。

以上提及的电子教会公开要人们献身于“昔日的宗教”——从主日学校创办时期起就为人们所熟悉的具有个体信仰特色的新教类型，但结果只会促使信仰更进一步个性化。这样一来，基督教团体的形象不再是信徒的结合体，而成了零星组合的松散群体。人们在没有教会体制结构的情况下，也能作为自我选择的基督徒存在下去，而无需表示赞同任何一套教义或参加任何集体的崇拜行动。把宗教 **594**
当作个人的事情实际上涣散了集体参与的基督教信仰，取而代之的是不用向公众表白的私人信念——但又得作为切实的基督教信念，心诚意笃地加以恪守。即使在教会里，对信仰的各种主观性阐释也不再受到挑战或予以揭露，个人可以陈述他的信仰主张，而不用讲明其缘由。个性化宗教的出现包含着相对性的意义。根据这一意义，关于真理的多种观念在同等程度上受到宽容，无论人们受过多少教育或文化水平有多低，都不会受到嫌弃。精力充沛的福音派浸信会电视布道家杰利·福韦尔（Jerry Falwell）呼吁天主教徒、新教教徒、犹太教徒、摩门教信徒和所有北美人，根据道德原则联合起来，并齐声称颂：“上帝能聆听到一切诚心实意求告他的声音。”求得个人的最大权利和在不顾及传统宗教机构的情况下选择自身的信仰，近来已成了大多数美国人所接受的观念。

教会面貌的变化：新的格局和低姿态

在美国诸教会内的世俗化进程和宗教个性化得到显著发展的同时，也必然会遇到抵制和反对的浪潮，这完全符合宗教变化的辩证模式。一场与之迥然相异的

运动——福音派复兴运动——在70年代和80年代的美国声势煊赫地盛行起来，加入该运动的有持基要派观点的人们和其他保守派信徒。这种类型的宗教狂热19世纪时曾在美国新教派别中居主导地位，它不但得以幸存，而且在今天，几乎作为时髦且理想化的基督教团体模式，重新得到大规模的发展。福音派复兴运动中的极端派别接受有关圣经字句无谬误的学说，并相信基督一次受死而全人类得蒙救赎，其复活是对个人灵魂的拯救，以及基督最终或很快就会再次降临。他们认为，自己应致力于使个人道德和灵性圣洁无瑕，并以行动维护社会道德准则。这样，他们就为宣称自己是“重生得救”的基督徒，也为忠实于他们所发起的“有道德的多数人运动”奠定了基础。这一福音派传统（有时只限于基督教内分裂出来的小教派和美国南浸会信徒）在其他的教派里也经历了复兴。如今，显而易见的是，由于教会自身内部福音派和自由派之间闹不和，基督教团体原有的教派形象受到严重损害。流行的个性化宗教的抵消作用和缺乏凝聚力的宗教意识，使这些遵循传统模式的宗教组织不至于因教义问题而产生分裂。尽管新的福音派运动有着强大的影响力，但它并未引起教派的裂变，因为以往形成的教派结构不再会由于意识形态上的歧异而造成分裂状况。实际上，在同一主流教派的各教会里，信徒们在信仰上存在着广泛的分歧，同一教派里的教会彼此之间的歧异甚至更为明
595 显。这类分歧虽发生于英国圣公会和浸信会信徒之中，但在北美教派里却更是司空见惯。事实表明，保守派教会的人数正在增长，这或许是由于“新教自由主义”给信徒带来了道德义务的涣散和信仰的动摇，而这些教会则较为严格地对信徒予以道德上的约束，并要求他们心诚意笃地侍奉上帝。

教会保守派对当代各种思潮所作出的反应，并不局限于针对那些在教义方面自由放纵的各个新教教派，他们还反对社会道德标准的改变，反对世俗化，反对在教会内部滋生出的信仰涣散或动摇的现象。同样的情况也发生在天主教内。如该教出现了恪守特兰托公会议所确定的弥撒意义[①]的小型而活跃的运动。另外，“上帝的圣工”这一团体的成长和发展也有类似的表现。如今，就连极力奉行集权主义的天主教会也不能在信徒中强行统一信仰和实践的模式。类似的迹象也可见于各种新兴的小教派运动之中。“神召会”(the Assemblies of God)——一种松散联合的五旬节派教会团体——在美国，甚至于在某些所谓天主教国家得到速度惊人的发展。在巴西和智利，甚至某种程度上在意大利和葡萄牙，该运动和其他五旬节派教会已深入扩展到过去至少在名义上属于天主教阵营的信徒中。其他一些致力于保守和宗派性目的的类似运动已证实对人们越来越有吸引力。后期圣徒教会[②](the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints)和安息日会在第三世界更是迅速发展(尽管有证据表明其教会成员很可能会大批转向别的教派)，守望者运动(the Watchtower movement，即耶和华见证教派运动)仍在继续吸引新的追随者。

597 在当前的状况下，天主教乃至新近出现的世界性小教派的差会机构，出现了

① 即肯定经过祝圣的面饼和酒实质上已变成了基督的体和血。——译注

② 后期圣徒教会　又称“摩门教”。美国基督教新教一教派，1830年由美国史密斯(Joseph Smith，1805—1844)创立。——译注

基层革命与在神学院校倡导的解放 五旬节教派和其他福音派正将其势力渗入到拉丁美洲，罗马天主教会也在经历着变革。巴拿马的麦瓜斯（McGrath）大主教（上图）正在参加一个当地的基层群体的简单圣餐仪式。同期，一种新兴的神学在各神学院校诞生出来，其中一位倡导者乃是方济各修会神父莱昂纳多·博夫（Leonardo Boff，见左图），他因此受到梵蒂冈的抨击与批判。社会学家大卫·马丁（David Martin）在论述解放神学时说，这一神学与其说是"人民的"，还不如说是教会知识分子和中产阶级关心穷人的产物，它并非能同当地人民的需求相一致。

一个反常现象：让基督教能适合于第三世界国家人们的需求。西方国家中贫穷和低层次文化人口的增长，以及支持新教主流教派的人数的减少，使天主教会在人源上得到了保障。同样，在穷人和低层次文化者中劝其改变信仰的成功，确保了安息日会信徒的来源，也在极其有限的程度上为摩门教创造了机会。看来，基督教团体的发展趋向将会发生变化，第三世界国家的信徒将会增多，西方基督徒人数势必减少，而总有一天，要求能更多地参与自身所属教会的权力机构的现象必将发生。

第三世界国家基督徒的文化观念和盼求与西方人有所不同，而且，这一差异愈来愈明显。罗马天主教会尽管开头很不情愿，但最终还是接受了60年代在扎伊尔雅马运动（Jamaa movement）中出现的属灵之家教会群体的新模式。然而，教会统治阶层对这样的运动一般都存有戒心。在巴西和拉丁美洲其他国家出现的所谓基层群体，有时公开批评教会的正统信仰和做法。该群体在模式上与传统的教区形成了鲜明的对比，它们极为强调平信徒参与的民主，宏扬基督的福音而非教会的传统礼仪和教义信经。其中有的群体基本上从穷人中产生出来，它们的主要活动是聚集在一起祷告。在另外一些群体里，激进的神父们力图提高信徒们的觉悟，从而促使他们采取社会性甚至政治性的行动。迄今为止，上述群体虽然仍留在教会之内，但毕竟有点勉强。还有一些教会团体是在正统基督教的范围之外成长起来的，它们试图使基督教在第三世界的文化土壤中实现本色化。西方的许多信徒对把不同的宗教信仰因素溶入基督教表示难以接受，但世界基督教联合会对这样的本色化运动已表示支持和认可。例如，它对由扎伊尔的先知西门·基班古所创立的“耶稣基督在世上的教会”赋予其先知以重要地位的做法予以承认；它还鼓励西非“主的教会”(the Church of the Lord—Aladura)的平信徒领袖把当地土著人的宗教成分结合进基督教崇拜之中，即向崇拜者个人预示将会有病魔缠身、不幸事故或受巫术侵扰之苦，并为他们提供消灾祛邪的一套法术（如崇拜者也许会被告知在其屋子四周洒上圣水，半夜赤裸着身子站在那里，背诵三遍某一特定的诗篇）。比起世界基督教联合会来，天主教会则不大情愿顺应上述宗教本色化的需求。例如，它拒不让实行一夫多妻制的人具有充分的参与教会活动的权利，因而催生出了肯尼亚的圣母马利亚军团运动（Mario Legio movement）。又如，天主教会免去了卢萨卡（Lusaka）大主教的职务，因为他坚持在其圣工中使用当地传统的治愈手法。

第三世界国家的信徒时常不遗余力地维护本土文化的价值，其实这并不总是
598 与传统的基督教思想相抵触的。凡在二者合流的地方，第三世界教会便代表了基督教圈子内的顽固保守势力。因此，在安息日会中，一些美国信徒刚刚萌发出的自由主义思想（如允许妇女在教会事务中发挥更大的作用），由于受到该教会在第三世界国家愈来愈占据多数的成员的抵制而被有效地阻止。第三世界国家的天主教保守势力虽在神职人员守独身的问题上会对罗马教廷施加不同的影响，但在封立妇女神职人员一事上却强化了梵蒂冈的既定立场。拉丁美洲有些天主教神职人

基督教与新的文化环境相适应 在第三世界许多国家里，出现了不同类型的基督教信仰，有些显然结合进了当地的成况。先知西门·基班古的追随者们设计相建立了刚果教堂（上图）。基班古曾是一座信会的经理人，他被比利时推出使给当局长期监禁，从而接起了一场如火如荼的基督教民众运动。该教会强调说黑话，用法术服务消灾以及粉末"耶酶基督通过先知西门·基班古"在全球建立地的教会，但这些都未能阻碍它加入世界基督教联合会。甚至在第三世界，上教堂做礼拜也包括募捐项目（左图），1000年。为赞助一家医院，衣着几乎相同的这随基班古的妇女信徒正在交纳奉献金。

员竭力倡导解放神学，但似乎也未能明显改变这一局面。尽管处在教会边缘状态的神职人员试图在信徒中散播革命的影响以对抗罗马当局，但直到现在，天主教平信徒仍未大力支持解放神学的激进思想。

基督教团体在当代社会中的形象正在发生急剧变化。宗教在个人的经历和社会体制的运转中正落到一个与昔日不同的地位，在许多方面显得无足轻重。无论从基督教说教的内容来衡量，还是从教会领袖们所拥有的权力、地位和影响力的角度来看，宗教的权势已大大衰微。神职制度本是天主教会正统信仰和实践的日常管理体系，但由于该教会中掀起了对神职人员守独身观点的批判浪潮，它便面临着改革。此外，在天主教和英国圣公会内，一些人提出了封立妇女神职人员的要求。其他方面的进展则远远超出了上述两个方面努力的结果。这些进展包括委任众多的人从事教会圣工，从经济上考虑雇佣较为廉价的劳动力（因为教会在世界上所拥有的钱财越来越少）。这便迫使教会在更大程度上依赖男女平信徒。随着神职人员的作用被削弱并被限制在狭窄的圣事范围内，他们只能勉强地行使某些带有业余性质的社会关心和服务职能。再加上神职人员昔日履行的许多职能被专门的技术机构所替代，神职制度对于社会组织来说实际上已是可有可无的了。在一二十年以前，人们遵从基督教的道德观念，而如今这些观念已湮没无闻甚至已被摈弃。在允许自由发展的新时代，“罪”成了过时的或不合时宜的观念。庞大臃肿的体制化教会愈来愈难以维持，有些则成了累赘。由于这些变化，基督教团体新模式的体制结构很可能因为权威的关系和道德上的统一而大大弱化。人们不大可能专门去建造高大显赫的教会建筑物，而这些建筑物曾是教会客观的实在性、稳固性和永恒性的象征。

当然，对群体、团契、心理治疗、人的灵性升华境界的寻求不可能消失。由于现代社会在文化起源、种族通婚和杂居方面更显出多异性的特征，若是要将社会成员维系在一起，本地土生土长的居民所继承的特有文化将会愈加受到限制，从而使其更能表达以往外来的人们的愿望。基督教团体的新形象，还将表现于它将不大可能公开强调基督教的身分和特征，因为这样做必然会排斥在社会中所占比例越来越大的现代民众。毫无疑问，某些公开强调其基督教身分和特征的教会团
601 体仍将继续存在下去。但根据把所有宗教的主张和权利予以相对化的现代多元社会和文化的性质来看，这些教会团体将运用更加缺乏实质意义的宗教象征，或使自己成为公开闹派性的分裂者。以各种方式出现的宗教无疑将继续寻觅其表达的途径，其礼仪上的合法作用（对于公众事件、民族庆典活动和国家的庄严的仪式）将不会或不会很快地从地平线上消失。但在新闻媒介、新科技、信仰的个性化、道德准则的瓦解，以及社会和各地区日趋增长的流动性等种种压力之下，基督教团体的观念注定要进一步发生变化。与不久之前所发生的变化相比，也许这一变化要来得更加剧烈和迅速。

第十八章　基督徒的良知

巴兹尔·米切尔(Basil Mitchell)

当今时代，基督徒普遍感觉到，其良知面临着前所未遇的特殊挑战。这里，有 602
三方面的因素必须加以考虑：首先，全世界各方面的发展提出了诸多问题，而几乎所有这些问题都同科学技术的进步有关；其次，基督徒的良知希望依据其传统的宗教和理性的智慧来解决这些问题；再次，诸教会的现实处境是具有悬殊差异的各种处境，正是在此处境中，教会同带来一系列问题的俗世发生了关联。

教会的处境

不妨先来谈谈上述最后一个因素。我们所处的时代经历了“西方成功”的鼎盛阶段。在这个成功之中，“西方的”文化（尤其是但又不仅仅是科学技术）几乎主宰了整个世界。从最基本的意义上讲，西方文化就是基督教文化，因为它是在西欧和北美的基督教国家得到发展的。而从更深一层的意义上看，西方文化的两个鲜明特征——科学的探寻与自由的民主——是在基督教世界观的孕育下产生出来的。

然而，这一现代的西方观念具有一种浓厚的倾向，它对业已形成的任何权威都表示怀疑，同时，所有的西方国家已日趋世俗化。不管昔日的教会同国家之间有着什么样的关系，如今的教会已失去了决定社会和政治方针政策的能力，就像英国国王一样，它们只能希望为政府的决策“提供意见、支持或告诫”。教会多半对这一局势的认识十分迟缓，所以当人们反抗强加于自己之上的权威时，一般都把矛头特别指向宗教。直到召开梵蒂冈第二次公会议（1962—1965），天主教会才修改其政治理论，以便对新的处境引起重视并予以确认。在1965年颁布的《宗教自由宣言》(The Declaration on Religious Freedom）中，罗马天主教终于放弃了关于“持谬见的人无任何权利”的传统教义，并根据个人的基本人权和人人有责任追随其良知的原则，采纳了一个更为开通的理论。这一重大的决定不仅使天主 603
教会与新教主流教派一致起来，而且使天主教徒无论在原则上还是在实践上都毫无保留地参加到民主社会的决策过程之中。

尽管如此，基督教道德观和一般的社会习俗与法则之间应当具有什么样的关系，仍是个存有争议的问题。就算现代西方社会的法律体系不再仅仅因为某些原则具有基督教的性质和特点而弃之不用，在影响到法律和社会政策制定的公众辩

再现委拉斯开兹（Velasquez）风格的教皇英诺森十世肖像 1955年佛兰西斯·培根（Francis Bacon）作。尽管人们对委内拉斯开兹的同类作品十分熟悉，但这幅画对作统筹着教人翘形象而采取的具有表现魔染力的像无主义处理手法仍使观赏者感到惊得不已。

论中，人们对在多大程度上采取这些原则也看法各异。一种观点认为，把这些基督教原则运用于“世俗的”或“多元的”社会是不恰当的。在美国，人们主张宪法中关于政教分离的条款应具有权威性。持另一种看法的人则争辩说，西方世界的国家在不同程度上仍然具有基督教的特征，故至少应该有种赞同基督教的假设。

然而，这个问题可能只有在特殊情况下才会获得解决。很显然，西方国家所面临的社会与政治问题极端复杂，并不像一般人所认为的那样，仅仅是基督徒良知所遇到的问题。作为本教制度和信众的代表，基督教会同样面临着单凭自己的力量无法解决的诸多问题。罗马天主教会也不例外，虽然它在整个历史中一直倾向于把道德视为通过教会传递的一套自然、神圣的法则，但这种观念甚至在其自身成员中也愈来愈丧失了市场。

我们在试图描述置身于西方社会发挥作用的教会的处境时，显然已经触及当代社会对基督教良知的挑战之一，因为教会与社会之间的关系是基督教徒争议很激烈的一个问题。在所有主流教派中，竭力想在社会中维护和加强基督教信仰与道德规范的保守派信徒，同接受“多元”社会观念的自由派信徒之间存在着某种紧张关系。这种抗衡同他们互为对立的政治哲学观有关。保守派信徒认为，社会的多种体制机构会给人类带来共同的利益，而个人的幸福和自由则完全建筑在这一基础之上；开明派信徒强调个人和团体的自主权——这表明，相比之下他们不很看重整个社会的共有价值。

这一系列的分歧进一步表明了教会当前的处境，而基督徒的良知则远远谈不上是彼此相同的。的确，作如下争辩是很能吸引人的：由于现代基督徒在这些或那些重要事情上的道德判断存在很大差异，故谈论“基督徒的良知”乃是用词不当。“现代化的腐蚀剂”固然侵蚀了相沿成习的社会根基，但同样也有效地侵蚀了基督教伦理道德传统（总的说来，它从一开始就发生了改变和解体）。 605

是否应当下这一结论，我们姑且留待以后再谈。这里先想指出：在当代基督教内部，人们对基督徒良知所面临的问题显然采取了不同的处理方式，故对这些问题的实质也有不同的见解。实际上，对“问题”的谈论本身就表明了这一点。通常情况下，只有当事情被感觉到非同一般或不正常而必须采取某种对策时，它才算是个问题。保守派思想家把教会昔日在西方社会中的权威和影响力的衰退视为一个问题，并认为这是一个没落或败坏的社会现象；而自由派人士则把同一过程看作一种自然和健康的发展，认为问题只是出在教会不愿顺应形势方面。

“现代化”的挑战

所以说，若不对各种现代观念的挑战仔细考察，我们就不可能对今天基督教所面临的各种问题作出合理的分析。从表面上看，现代化的各种观念与人们所理解的传统基督教格格不入，但是它们并不因此可以被随便贬低。这些观念必须被接纳进基督教，或经过慎重考虑后予以摈弃。

自从欧洲启蒙运动以来，基督教极易遭到人们从道德上或理性上的批判。尽

管这类批判在以往也发生过，但启蒙运动却对此起到了推波助澜的作用。一般说来，有两种观念对科学的发展是必要的：(1) 认为世界是一个可以被人认识的体系；(2) 确信单凭思辨推理不能认识世界，而必须通过勤勉的科学观察和实验才能发现其真貌。基督教提供了这两种看法。它坚持认为，这个世界是由上帝所造；由于人类不能直接了解上帝的安排，他们只好自己去寻求。然而，科学进步却从两个不同方面对基督教的设计形成了威胁。科学为自然界的若干事物提供了解释，这些事物在原则上有自成一体的完整性，没有为上帝的干预留下空隙。科学还为人类提供了理性示范，使人们无需求助于上帝的启示或教会的权威。面对这些挑战，基督教的教义开始了长期的退缩和让步，在此过程中，需要解决的问题是，应在多大程度上向正在发展的科学作出妥协。总的来说，试图建立一个伪科学类型的理性神学，不仅在理性上显得苍白无力，灵性上缺乏支撑点，而且愈来愈使人们怀疑到理性范畴本身的局限性。这种对理性抱怀疑态度的倾向，同信义宗神学
606 的传统思潮并非全然没有吻合之处。在这种神学中，只能因信称义的理论居核心地位，它一开始就在欧洲大陆，并尤其在德国得到发展。该神学观点乐于将理性和客观实在置于科学的领域之内，而把宗教信仰建筑在人的情感、想象和意志的基础之上。尽管自由派新教徒力图克服自身偏见，与科学家们共同探讨尚有争议的范畴，尽管具有浪漫主义情怀的神学家完全放弃了这一领域，以求获得自由地探寻其他领域的入场券，但占统治地位的罗马天主教神学却龟缩到其传统的堡垒中去，并让科学理性主义不受挑战地长驱直入。由于天主教基本上仍恪守亚里士多德的哲学体系，因此它根本无意去对付现代科学。同样，新教保守派信徒，尤其是美国信徒，也力图在圣经基要主义的屏障中寻求庇护所。

这些发展必然对伦理学产生相当影响。于是，基督徒和古希腊哲学家的基本假设——认为道德源于事物尤其是人的本性——逐渐趋向瓦解。只有天主教的道德神学例外，因为在与现代主要思潮相隔离的新托马斯主义中，它已变得僵化不堪。由科学研究和技术操纵的事物之本性，除了产生出赤裸裸的物质利益观念之外，丝毫不能给人们带来道德上的真知灼见。结果，关于人的道德的重要意义显然在趋于瓦解。人们或者能从科学的角度对人的本质予以彻底的阐释，并揭示出，如同自然界所发生的其他事件一样，人的抉择在原则上是可以料及的；或者根据个人极端主观性的选择，来证实人有着不受自然法则和因果规律制约的自由。

607 与欧洲大陆相比，在英国和北美，基督教伦理道德观的瓦解过程显得较为迟缓，而且在形式上也不那么极端。它们作出的有效选择不同于欧洲大陆的主观主义乃至虚无主义的取向，而是某种日趋脱离于教会传统根基的基督教道德观。这一方面是由于社会上根深蒂固的实用主义价值观在起作用，另一方面则是因为更迅猛的科技进步和功利主义的观念对人们产生了巨大的影响力。英国维多利亚时代的一个特点是，人们对基督教教义的有效性产生了痛苦的疑虑，但同时又对传统的基督教良知的判断和裁决有着不可动摇的坚定信念。

功利主义在美国比在英国更加盛行。纯粹（或有选择地）借助圣经这一权威来确定人在道德行为上的选择，仍被一些人视为具有生命活力的途径。上面所提

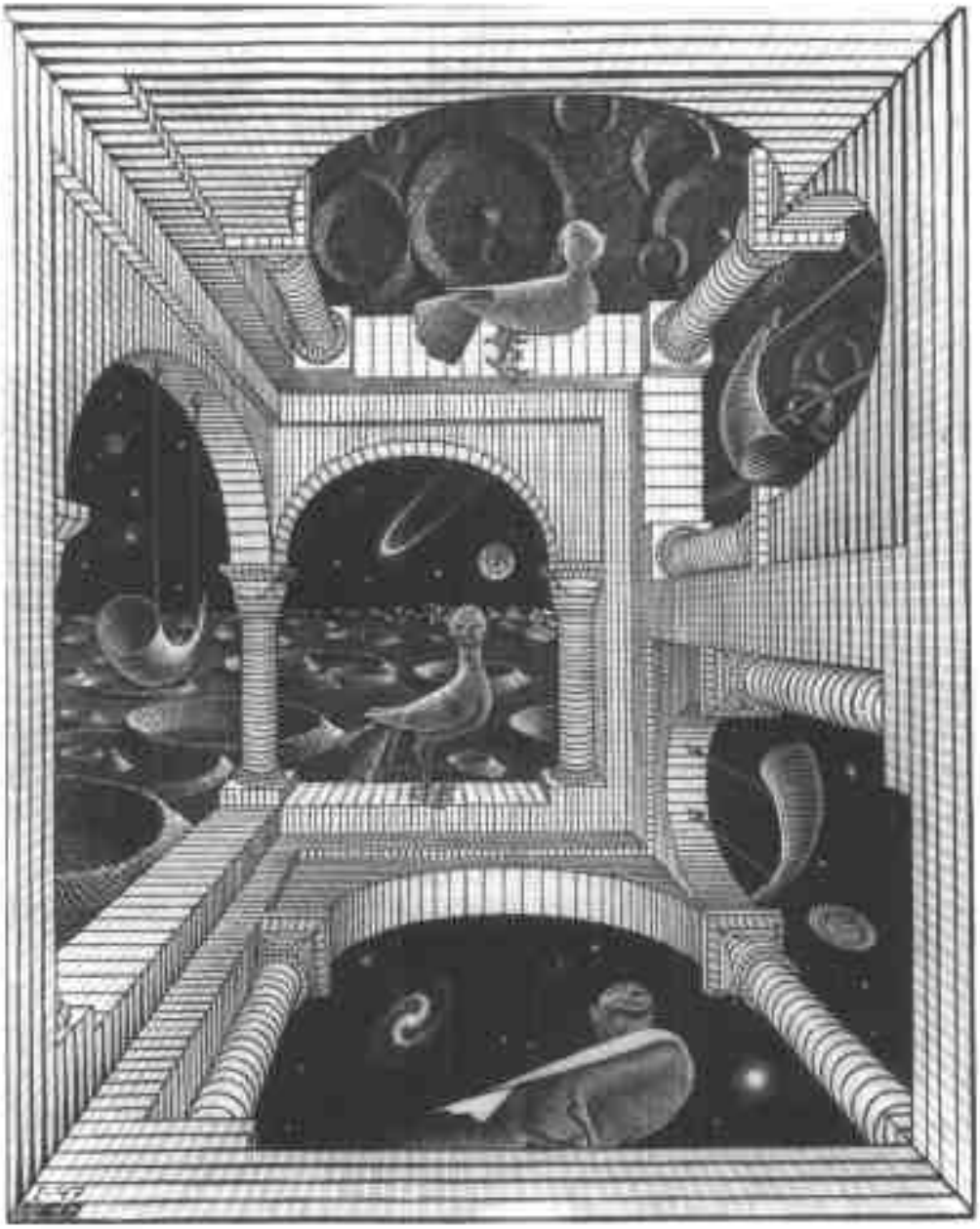
到的在欧洲发挥重大作用的理性主义思潮，以往对美国的影响一直很小，直至近年来才有所改变。即便如此，这些思潮也未能侵蚀美国的新教，而只是淡化了其传统的信仰和伦理道德观念。

不过，相对主义思潮在美国不仅特别有市场，而且其发展势头一直看好——尽管不能说这是美国独有的现象。诸种社会科学及其实际应用，从20世纪开始就影响了美国中产阶级，促使人们依据反映特定的个体或群体的需求或爱好的多元价值观来看待社会的“道德风尚”。美国社会事实上的多元化状态，以及人们认为宪法对各种价值体系持完全中立的开明立场，都推动了这一进程。此外，具有高度流动性的社会环境和状况对上述趋势也起到了强化作用。在这样的社会里，公众生活与私人生活日益趋于分离，社会学家称之为“个体化倾向”。 608

以上所说的具有高度流动性的社会环境和状况，当然不是美国所特有的，它在一定程度上也体现于所有西方工业化国家中。这些国家极大地显现出“现代化的风貌”。而更具传统色彩的社会感到，这是与自己格格不入的舶来品，危及到它们所承袭的生活方式。基督教本身在某种程度上也不可避免地会产生负罪感，因为它与现代化结盟，从而促进了传统的价值观念和生活方式的解体。

可以说，当代基督徒良知所面临的主要困境，乃是怎样对现代化所引起的各种现象作出反应。由于导致现代化的各种发展多半带有理性的特点，这一困境不仅要求基督徒凭着良知去考虑如何对世上正在发生的事情提出自己的观点，更要求在面对理性的挑战时，决定怎样去给基督徒的良知下定义。基督徒今天所应遵奉的基督教价值观，是否必须同昔日的基督教思想家所确立的价值观保持同一？或者说，尽管难免会出现局限性，教会机构是否仍应遵循早期教会的模式？再者，教会是否至少应同现代化的某些特征发生关联？假如回答是肯定的话，那么又应同现代化的哪些具体特征发生关联？启蒙运动之后，基督教的大一统世界观，以及建立在上帝创世目的基础上的客观道德秩序观念遭到了人们的抵制。西方的理性主义文化主要就是这一逆潮流而动的产物，其主导思想就是求得个人的自主权，并废除权威。而尽管教会实际的政治权力早已衰落，但它仍不失为一种权威的有力象征。

上面我们所表述的，是教会在西方工业社会中的状况。然而，这个世界上还存在着其他类型的社会，教会在其中的处境与前者迥然不同。东欧的各个社会主义国家是其他类型社会的主要成员，它们的政府公开宣称马克思主义和无神论，那里的教会一直被置于严格的控制之下，并时常遭到迫害。在这些国家里，教会不再对官方的社会和政治体制承担任何责任，但常能为热情重申本民族社会所继承的价值观提供活动中心。而且，人们也认为，在教会的权威与政治自由和开明的人权要求之间，不存在任何矛盾。在俄国，东正教教会已同国家协调起来——为了尽可能地维护教会的崇拜生活和体制化机构，它实际上放弃了自己的政治权利。在整个苏联集团内，直到最近基督教团体的良知都未产生多大的困惑感（尽管教徒个人一直面临严峻的考验），这是因为其自由总是受到限制的缘故。在更加自由的社会里，虽然问题源源不断地产生，但也为解决这些问题提供了某种可能 611



另外的世界 荷兰画家埃舍尔（Escher）的木刻作品之一（1947），该作品以其对绝对道德观的否定，为当代多数文化中的道德相对主义提供了一种颇具吸引力的美学表达。埃舍尔的这一木刻不允许人们得出任何有条理的单一"判断"。

一个令人心碎的嗷喊的回响 1927年由墨西哥画家西凯罗斯（David Alfaro Siqueiros）绘制。该画颇有力地表达了带人和被压迫者的呐喊和心声——南非解放神学的中心内容和思想。

性。目前，苏联和东欧的局势已发生剧变，马克思主义基本上丧失了声誉，故人们指望教会能为一个更开放的社会提供富有生气的灵感。

相比之下，拉丁美洲的局势则恰恰相反。有着漫长历史的专制政体一向得到天主教会心照不宣的支持，而教会本身最初也是在殖民主义军事征服的帮助下建立起来的。这便使得自由民主的生长成了问题，并导致马克思主义在道义上占据了优势。如此一来，基督徒就有可能争辩说，其他地方的马克思主义政权不承认人权的错误是可以弥补的；而无论怎样，官僚资本主义的吹鼓手们不会为与穷人和被压迫者命运攸关的人权鸣锣开道。从“解放神学”的立场看，崇尚自由的西方所认同的基督教伦理不过是资产阶级哄人的鬼把戏。其他第三世界国家，尤其是非洲国家的宗教领袖，常常表示出类似观点，即教会极易成为文化帝国主义的代理人，力图将外来的生活方式强加于古老的本色文化之上。因此，在世界基督教联合会里，西方主流教会的代表们已习惯于坐在被告席上。在最好的情况下，他们被批评为与时代不合；而在最糟的情况下，则被指控为叛道离经。

最后要加以说明的是，还存在着其他总是具有潜在势头的挑战。它来自世界其他宗教，在近年来才开始崭露锋芒。由于出现了信奉其他宗教而又不愿被同化的移民，在许多西方国家里，它显得咄咄逼人。又由于尤其像印度教和佛教这样的生命哲学在知识界引起了部分人的青睐，它们为人们提供了一种（至少在形式上适合于西方的）灵修模式和自律训练，从而使其能摆脱传统基督教的武断主义和体制化的要求。

基督徒良知所面临的种种问题

既然教会处在各种不同的环境中并面临诸种问题，那么，不妨让我们来思考一下基督徒良知所遭遇的具有更重大意义的挑战，同时考察基督教内部能够应
612 付这些挑战的种种可行的方式和手段。从科学技术对我们的世界观和所处世界的影响来看，如果把上述挑战与现代化的进程联系起来是正确的话，那么，把基督教在西方的经历放在某种优先地位来考察就是完全合理的。因为在西方，现代化进程的脉搏跳动得最强烈，它的挑战也使人感受最深。

随着20世纪临近尾声，人类理性呈现出的画面也愈加清晰。19世纪出现的科学世界观认为，世上所发生的一切在原则上都是可以预见的。但这种世界观事实上只是昙花一现。科学的发展在不断铲除宗教蒙昧主义，这个传奇性的说法由于当代科学的研究成果而大大丧失其可信性。与此同时，科学哲学的研究强调科学思维中的各种模式和隐喻的作用。因此，在与客观事实打交道的科学和与人的情感表达或存在的选择息息相关的宗教及道德之间，支配着现代人思想的二元论愈来愈显得不合情理。虽然自然科学的理性权威长期以来未受到挑战，但社会科学的某些进展却对其客观性提出了质疑。由此，自然科学家开始体验到来自理性的某些压力，而这些压力对所有当代神学家都产生了影响。有迹象显示，这愈来愈涉及到双方共同的利害关系，故二者都需要证实人的理性具有认识世界的能力，以

对付那些怀疑论者或赞成相对论的批评家们。从总体上看，双方采取的策略十分相似。可是，由于神学家们诉诸于人的主观性方面，而没有为客观真理或科学解释留下一席之地，故人们对它的兴趣逐渐淡薄。当然，基督教教义长期作出的让步和妥协也完全有理由宣告结束。

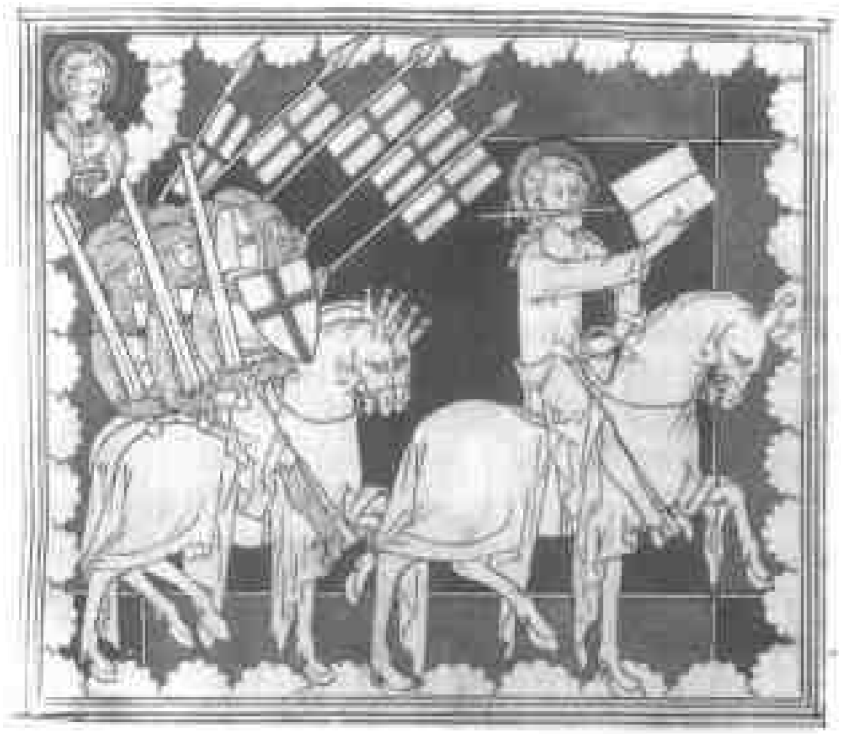
以上涉及的问题仍存在着争议，而现代化的一个根本特点就是要求人们在争议中求生存。一个公开争议的观点或许值得人们采纳，因为即便它不能强求大家一致接受，也可能会具有广泛的影响。任何一种世界观能否在西方存在下去，取决于它能否在赢得信任和遭受批判之间保持自身的平衡。基督教清楚地知道，这是指传统的信仰与理性之间始终存在着问题和矛盾。

这些发展导致产生了现代化趋向中一个最为普遍的观念，即道德法则充其量不过是人的发明物，它除了出自于特定的个人或群体的意愿之外，并不具备权威性。尽管知识界在很大程度上仍然认为道德法则有着无可非议的权威性，但这显然缺乏理性上的说服力。也有人竭力从伦理学涵义上探究人的本性和人在自然界中的地位，努力解决当今世界在道德上给人们带来的诸多困惑，从而使涉及这些方面的基督教教义再次显示出其相关性。

尽管这样，西方世界给基督教带来的挑战仍是令人生畏的。并且，上面提到的与社会变迁密切相关的各种理性主义思潮也依然在起作用。在那些一般来说较为富庶，而且现代技术只在近几十年来才给大多数人带来明显好处的国家，人们希望突破历史的局限，自由享有这些利益，因而强调个人的自我完善和自我表现 613
成为时尚。然而，种种迹象表明，随之出现的一盘散沙的局面造成了群体的失落，再也不能仅仅通过在以自我为中心的个体之间缔结契约关系来重建群体。人们迫切感到需要有共同分享的价值体系和共同参与的组织机构，同时又不愿意接受昔日将众人维系在一起的那种权力模式。

在此期间，教会自身也受到它所力图抵御的诸种思潮的影响，这使其陷入进退两难之中。由于教会认同了多元化以及与之相伴随的理性和道德观念，它们也就无法揭示出多元化背后的病态精神和道德状况，只是一味断言传统的权威在原则上已不能接受，而在实践上则无法应付当前世界所面临的如此严重和复杂的问题。

再者，历史使得西方基督教会处在一个扑朔迷离的状态之中。一方面，教会曾促成了西方文明的形成，对此不能轻易否认；另一方面，无论在过去还是在今天，西方文明都从未充分体现出基督教的性质和特色。体制化的教会并没有以先知的纯洁性来批驳这一文明，而是对它持接受态度，并且作出让步和妥协。因此，教会里许多较为活跃的成员渴望从这种沉重的精神压力下解放出来，并返回到早期教会的模式中去。他们大约常常羡慕波兰、拉丁美洲或南非的教会，因为这些教会有着较为集中和确切的职责，存在的问题更为清晰明了，矛盾冲突的轮廓界限颇为分明。但是，一旦这些教会赢得了胜利，并为那些被压迫者争取到了更大的自由，其所面临的问题在本质上将同西方一模一样。无疑，它们目前经历的痛苦和艰辛比起西方来更难以承受，但它们所遇到的问题并不比西方的问题更难解决。



公义战争之论
这幅画说明，关于公义战争的学说在中世纪已得到发展，它十分细致地规定了公义战争的目的和应用的手段。这种理论认为，基督会引领他的十字军讨伐异端。

话说到此，我们必须考虑的问题是：基督徒良知到底面临着哪些问题？能运用哪些寓于基督教传统之内的智慧和手段来应付这些挑战？如上所述，基督徒良知所面临的问题主要是由现代科学技术进步引起的，这个结论显然也适用于现代战争和核武器问题。

战争与核武器

从一开始起，信徒参与战争是否正当，就是基督徒良知所遇到的一个问题，而这个问题之所以在当代显得特别严重，是因为现代化武器生产毫无限制，量多质精，具有难以预测的毁灭性。其实，如果认为战争是无法遏制的话，问题就不
614 存在了；如果教会或信徒个人否认对民族的政策负有任何责任的话，也不会给基督徒良知造成问题。对所有享有法定资格的成年选民承担责任的有组织的官僚体制国家，在当代已发展到了这一地步：它完全有能力将战争行为及限制或废除战争的目的置于其力所能及的控制之下，因而也可以将其纳入在道义上积极关心的范围。

核武器之所以会使人们陷入到进退两难的困惑之中，其原因十分简单：它们所带来的毁灭程度如此之大，必然会对非战斗人员产生严重危害。此外，核武器的放射性恶效应会使受害者在若干年之后死亡。对某些人来说，核武器是战争罪恶登峰造极的体现，所以他们根据耶稣在《登山宝训》里的教训，竭力推行彻头

彻尾的和平主义。其他一些人与历代的多数基督徒相仿，认为在某些情况下战争有其必要性（尽管由于“常规”武器的杀伤力比以往更大，人们的焦虑感与日俱增）。但核武器杀人完全不分青红皂白，这不仅使它很难得到众人的赞许，而且也使其运用丧失了合法性。只是，人们的困惑恰好在此——既然核武器所包含的祸患巨大无比，那么对它的使用当属非同小可之举，事实上应该予以杜绝。然也惟其如此，核武器的存在不可避免地变成了一种政治考虑因素。一个拥有核武器的潜在敌人，倘若确信别人不会对他使用这一武器，他就有可能肆无忌惮地滥用它。更为安全的方式或许是让双方都确信核武器的摧毁性。这样，只要考虑到对方存在着用核武器进行报复的可能性，任何一方都不会打算首先使用。所谓“威慑的 615
逻辑”是指：如果双方都威胁说会使用核武器而不是只有一方这样做，那么和平就更有可能维持。

不少基督徒，其中包括实际上在行使政治权力的多数信徒，尽管在良心上受到自责，但还是接受了上述理论。而其他许多基督徒则不遗余力地反对这一理论。在当代信徒中，没有任何其他争论能引起如此之大的歧异。尽管如此，基督教思想家还是从总体上对与这种争论相关的原则达成了协议。这包括传统教义关于公义战争的论述，特别是有关非参战人员免受伤害，以及战争手段给人们造成的危害不得超过其带来的利益的原则。惟有笃信和平主义和对现实主义深信不疑的人，才会否认应用这些原则的恰当性。事实上，即使是接受这些原则的人们，就当前情况下如何去具体实行，也是仁者见仁，智者见智。“单方承担契约义务者”认为，使用或以使用核武器相要挟同样是完全错误的。持对立看法的人大体上也承认使用核武器不对，但却又辩解说，倘若其目的是为了对潜在的敌人进行有效的遏制，或所起的作用是为了缩小核战争发生的可能性，那么以使用核武器相要挟则就没有什么不对。再者，道德辨别力的不同也决定了政策上的根本差异。一方可能会极力主张单方面核裁军，甚至于对自由民主政府受到武力威胁或将会被武力推翻的后果置之不顾；另一方则有可能赞同在核威慑的保护伞下通过谈判进行核裁军。

上述争议表明，在当代基督徒良知里存在着两种紧张因素。一种与解决伦理道德问题的后果有关，另一种涉及基督徒有责任维护对基本人权承担义务的当代自由国家。基督教思想家虽然通常并不都是功利主义者（他们并不认为行动的正确与否完全取决于其后果），但就行为的后果在多大程度上或为什么有着相关性而言，他们存在不同看法。一些人认为，使用或以使用核武器相要挟都是错误的，根本就无需考虑其后果。另一些人准备接受核战争可能产生的任何后果而不因此有负罪感。对他们来说，考虑后果也是多余的。可是，有些人感到不得不去审慎考虑种种可能产生的后果。因为他们心里想到的，不仅是核战争本身的风险或袭击之后所招致的痛苦，也包括其中所孕含的潜在的道德危机。这些人尤其会争辩说，政治上的抉择在某种程度上不可避免地需要进行掂量与估价，因为这会给道德和规划好的行动带来危害。所以有必要考虑西方社会的自由和其他价值观在多大程度上值得捍卫，它们对维护社会平衡能起多大作用，以及推翻各个民主政府 616
后人们将在多大范围内丧失自由和繁荣，并导致道德败坏。尽管基督教在昔日曾

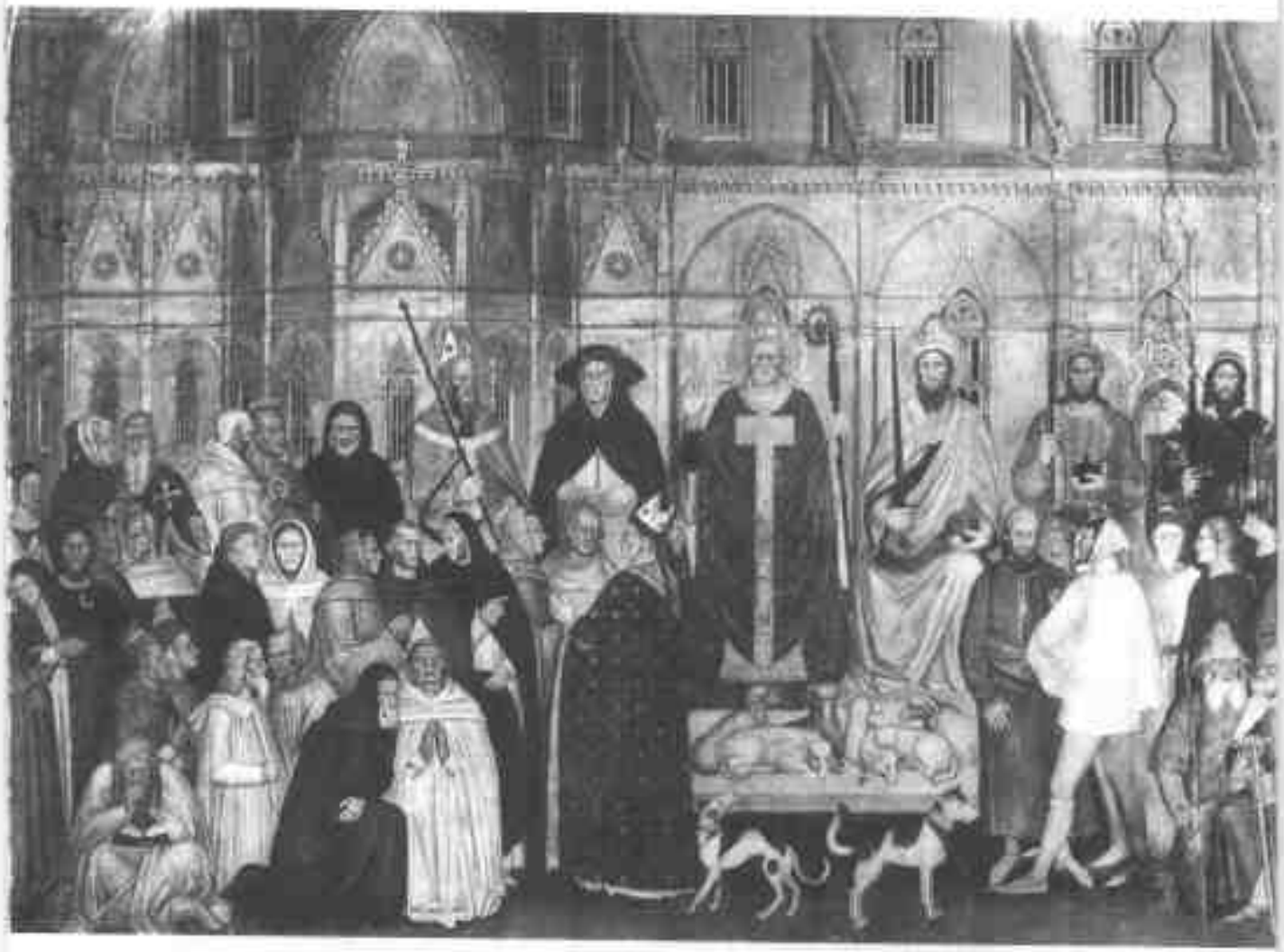
与专制政权共存，并为后者正名，但自由民主国家的存在在很大程度上得归功于基督教新教，以及真正符合（即使不是绝对符合）关于人和自由的某些价值观念。

社会与政治体制

西方的大多数基督徒仍然相信，人人皆有思想意识的自由、言论的自由、持不同政见的权利，以及广泛的经济自由——这些不但在本质上是良善的，实际上也是一个高尚社会所应具备的必要条件。可是，基督教思想家中的少数激进派倾向于赞同解放神学家的观点，后者与拉丁美洲的专制政权进行斗争并接受马克思主义对“官僚资本主义”的批判。依照这一观点，西方政府所致力于捍卫的、遭 617
到马克思主义政权侵犯的“人权”，主要是这些国家里有钱人关心的事情，对穷人和被压迫者毫无意义。因为穷人和被压迫者缺乏最基本的生活必需品，连生存都成问题，根本谈不上获得西方自由社会所宣称的能够为众人提供的那些机会。这一批判在拉丁美洲得到最充分的发展，它又很快在全世界范围内得到应用。目前，俄国和日本除外，西方各工业化国家都已确立了令人瞠目的经济和军事强权，其中不少国家直至不久前仍对殖民地拥有绝对的统治权。国际市场的运转机制和作用乃是第三世界不幸与痛苦的根源，它们为经济强权寡头们的利益服务，并与威胁着传统本色文化的“消费者利益至上”的利己主义哲学相合拍。由于基督教随着殖民主义列强进入第三世界，并在欧洲仍具有重要的历史意义，它便被看作是构成上述威胁的一个部分。

所以，各种国内和国际性的社会与政治体制问题不仅给基督徒的良知带来诸多困惑，而且给教会造成意见上的分歧。各种自发的民间组织依照个人的需求进行具有慈善性质的救济和施舍活动，这也是在基督教会的推动下发起的，它在世俗社会里引起了积极的反响。然而，关于饥饿和贫穷的根本问题最终需要通过政治和经济的手段来解决。对此，人们很难达成一致意见。对基督徒而言，与政治体制相协调历来是令人挠头的问题。由于问题的复杂性和与基督徒各种不同处境相关的问题的多异性，这些歧异在以往一直十分突出并延续至今。有些信徒，特别是新教福音派信徒，注重个人灵魂得救，因而期望政教尽可能地分离。这些人的政治倾向十分保守，在强调传统的个人主义价值观的美国尤为如此。还有一些信徒的思想较为开明，其基督教的观念主要涉及社会改造和变革，即把上帝之国带入这一世界。他们认为，现存的社会结构本质上与上述观念相悖。由此可见，他们天生具有反专制主义的倾向。还有人同样强调基督徒有责任去寻求人们公认的良善行为，但由于罪的现实对其产生了更深刻的影响，他们相应地对维护基督教文化的成分和因素更加关心。这些成分和因素通过现存的、在名义上仍属基督教社会的价值观和机构显露出来，并常在天主教会的基督教社会观中得以体现。

无论是否公开承认，教会与世俗运动的密切联系使得基督教思想领域内各种趋向之间的分歧加深了。美国福音传播中广泛存在的商业盈利动机已经臭名远扬，



教会与当时的社会与政治体制之间的关系 这是基迪茨（Andrea da Firenze）在1355年为多明我会所作壁画（笑图）的主题。据认为，国家必须接受教会和多明我会的盲令。画中的修士们不仅被描绘为凡人，同时仅被塑造成保护群羊免遭异端侵害的“黑色的猎犬”。

开明进步的基督徒在解放神学的影响下所倡导的社会哲学，蕴涵着马克思主义的观点，而更具传统色彩的当代改革家的思想（包括第二次梵蒂冈公会议的思想观念），则主要源于占主流地位的西方民主传统。倘若上述状况表明基督教正处在一个难堪的窘境之中，那么这也是难以避免的。基督教不可能是纯属私人的宗教，它对于更加广泛的社会所具有的意义一旦在实践中被证实是卓有成效的，就必然应考虑到信徒的不同社会处境，并同与自己相异的思想流派调整好关系，不能动辄把这些流派斥责为在本质上反基督教而打入另册。特别是长期受基督教影响的西方各个社会的“世俗观念”，它有时比官方接受的所谓基督教教义更具有真正的基督教性质。它好比一条河流的“支流”，当主干道受阻时，河水便流入支道，然后又流回到主干道中来。

618

生存环境

正如我们所看到的那样，战争，尤其是核战争所造成的危害，以及社会和经济体制所带来的问题，基本上是现代科学技术的产物。直至不久前，科技发展几乎一直被普天下的人看作是人类的福音。据认为，世人所担负的职责就是看顾大自然。这意味着人有责任去认识自然的运行规律，并且只要道德上合法，就要应用所获取的知识来为人类的目的服务。使人类从贫穷、疾病和劳累不堪的体力劳动中解脱出来，一直是人们天经地义的目的。以往人们抗议的矛头并非指向这一目的，而是针对为达到这一目的所采用的特定手段，及其并非有意造成的不良后果。在基督教新教的各个组织中（尤其是在美国的新教组织），试图驾驭自然并用它来为人类谋取最大利益的动机和倾向极为强烈。它们要求人类去征服自然，并结出累累硕果。若将自然废置不用或不能使其为人类造福，就是犯下了弥天大罪。既然这一使命的意义如此重大，就不能认为它是无所谓的而对其轻视、怠慢。

在多数人看来，人生在世理应追求物质享受，这已经无须多说了。于是，他们更加强调的是消费而不是生产，这就酿成了某种道德危机。根据关于浪费和挥霍的传统的“善功伦理”，上述观点不仅受到了谴责，而且在某些地区还激起了新的反响，这就是保护生态环境运动。该运动把西方科技发展史视为人类纯粹为了自身利益而对自然界肆无忌惮地蹂躏和侵犯的历史。其中，持温和立场的组织力图限制人类对大自然进行过度的技术开发，并要求控制环境污染和制止浪费现象；但在态度更加尖锐的比较激进的组织里，人们愈来愈反对17世纪以来为科技发展
620 提供思想基础的整个哲学体系。这与人们从理性角度对科学认识论的批判是同步的，我们在上面曾提到这一点。关于自然科学能揭示出事物的客观规律及本质——即能为人类提供对“真实”世界的认识的论点，已经遭到了批判，而认识世界和在世上实践的其他方式则被赋予同样的合法性。因此，其他有效的认识途径和生活方式受到人们的推崇，追求人与自然精神上的合一成了时尚。尽管存在不少困难，主流教会在当代仍竭力试图与科学的世界观和技术社会相适应，结果致使信徒们以捍卫灵性价值的名义向它们提出挑战。而在某些人看来，这些灵性价值安身立命的家园与其说在基督教，还不如说在佛教和印度教之中。

人类生存环境所滋生出来的种种实际问题，迫使基督徒去重新回顾并复兴有关人对上帝创造的世界应尽职责的传统教义，而这在过去却被忽略。可是，较为极端的见解不大可能有广泛的市场，其原因有二：(1) 虽然这些观点针锋相对地提出抗议，但它们只不过反映出某些西方人士极为狭隘的利益，即西方有闲阶层的利益。在发展中国家，满足基本需求的问题仍很突出：人民需要有食物，期望消除疾病和延长寿命。诚然，技术需要常常发生变化，但科学技术却应该有效地加以利用；(2) 只有通过明智发展和实施的科学的解释和实验，才足以剖析上述问题，并找到恰当的补救办法。科学技术所带来的伦理道德问题，也只有在一个既包孕科学又不受其侵蚀的世界观范畴内，才能得到妥善解决。

向人施舍的圣劳伦斯　意大利画家安吉利科（Fra Angelico）作于1447—1449年。在整个基督教历史中，给予个人对穷人施舍一直得到教会的赞许。但把救济穷人作为教会在国际范围内的公开政策，还是最近的事，而且在一定程度上仍是个颇有争议的问题。

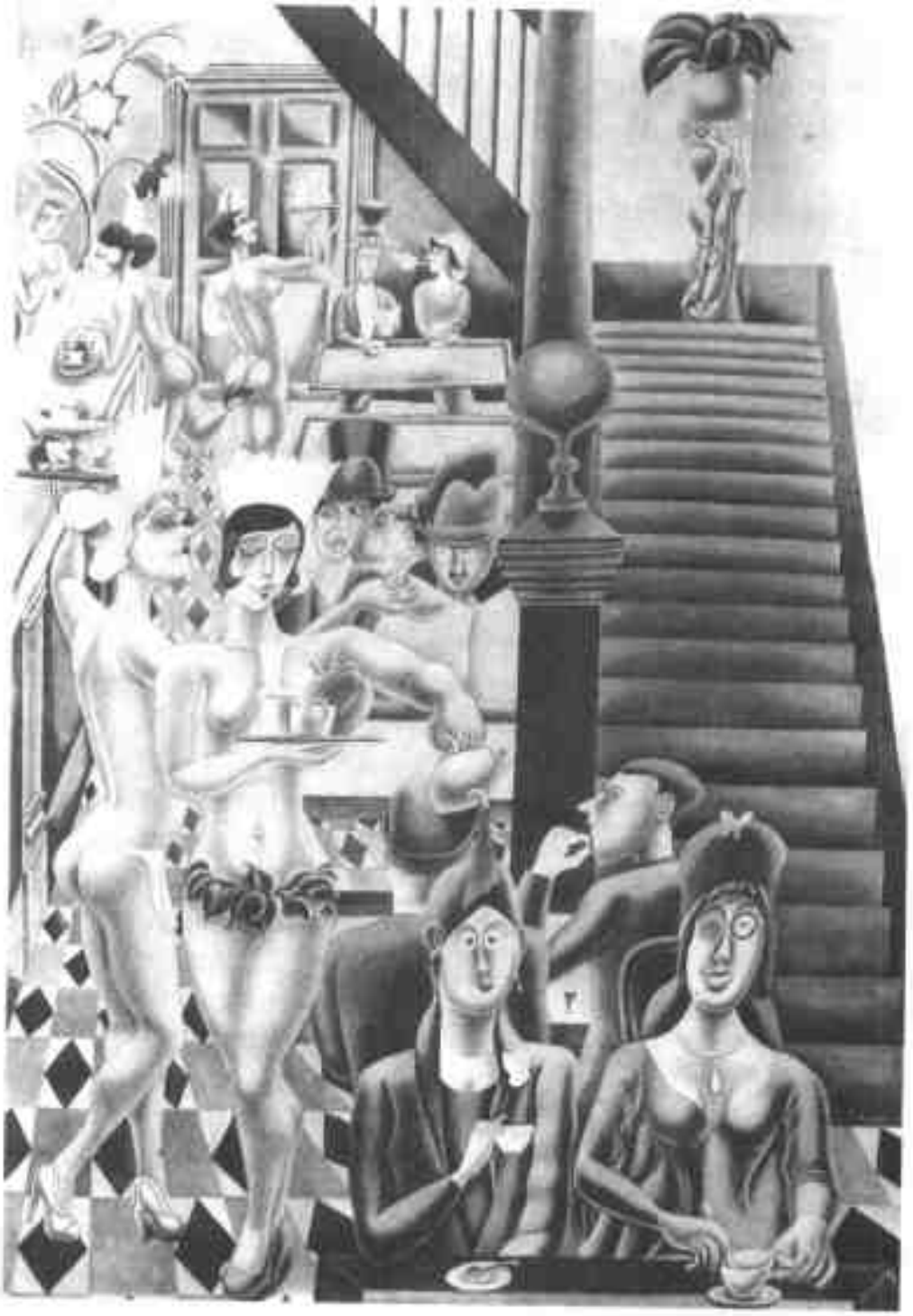
医学与生物学研究

当代医学取得的成就举世瞩目，许多疑难绝症已得到根除或有效控制，人想延年益寿的盼求也确实如愿以偿。随着这一发展，医学的实践遇到了一系列全新的伦理道德问题，这部分是由于当前人们对现代医学的更高期望值所引起的。人们曾一度认为，各种痛苦和障碍在人的生存处境中是难以避免的。如今这一看法却不大再为人所接受——人们越来越希望能驾驭人生的各个方面。于是，科学技术也产生出对自身的压力：凡能够做到的事，就必当去做。然而，尽管医学所取得的成果十分显赫，它却招来了两种不同性质的批判。一种认为：它给予医学专家过大的权力；而由于医学专门化的发展，病患者不再被当作整体性的人来看待。特别在美国，一些批评家从维护个人的自主权出发，对医学界的现状提出了挑战。对这些批评家来说，医学实践愈被看作是对化学和生物学发展的实际应用（在
621 原则上适合于任何人），就愈表明它应当为个人提供他所期望的一切，而不必顾及传统医学伦理所强加于它的各种限制——这种观点的逻辑在于把责任完全移交给患病者（视其为顾客则更为妥当）。另外，关于堕胎的决定应当由孕妇自己作出；安乐死也一样应由病人来定夺，或者说，当患者已丧失思维能力时，可由适当的人代作决定。至于有关胎儿的研究，则应由养育者来作出抉择。根据这些观点，法律在维护人的社会利益方面，只能起到有限的作用。医学界所关注的“医学伦理”，将在涉及病患者自主权的过激学说和来自法律的要求这两方面的压力下生存。

相对而言，对医学的另一种批判则趋向于增强传统的医学观念。这就是：医学是一种治愈艺术，具有自身的鉴别和衡量标尺。它通过强调整个人的需要，假定了一个关于健康的客观标准，并为医学技术的应用划定了范围；它赋予医学职业以特殊的道德职责，与患病者一道分担这个职责，但决不对患者完全听之任之。与这一医学观念紧密关联的是西方社会普遍遵奉的一个原则，即生命具有神圣的尊严。前一种观点通过古希腊人而被吸引到了基督教之中，后一种观点则随着基督教本身而注入西方世界的文化传统中。它们共同代表着一种顽强的信念：道德源自于事物的本性，而决非是人头脑里的产物。

因此，教会赞成反对在某种程度上染有典型的现代化色彩的极端自由主义观点。教会不可能在个人好恶的狭窄范围里讨论生死方面的问题，因为它们在道德上不可避免地为公众所共同关心，而不能由个人愿望来决定。可是，面对生命神圣原则所提出的各种实际要求，基督徒们却往往看法各异。在妇女妊娠的任何阶段堕胎是否都等于谋害生命？为了母亲的健康或整个家庭的利益而堕胎，能否予以承认？既然我们相信生命是由上帝所造，也相信它是一切良善的事物存在的必要条件，维护它乃是美德，那么，应在母亲妊娠的哪一阶段，而且应由谁来决定胎儿所强加于生命的负担超过了延长它所应承担的责任？

在关于生物学研究范围的争论中，又涉及到了如何看待胎儿的问题。事实上，对于是否应中止胎儿的生命这一问题，任何教会都不会抱无动于衷的态度。但罗马天主教认为胎儿在妊娠的任何阶段都必须受到充分保护的立场，并未得到新教



茶馆 伯雷（Burra）1929 年的作品。它是对其传统体制无法抵御公开的享乐主义而陷入困境的社会的讽刺。

主流教会的赞同。后者认为，胎儿不过是潜在的人，应该受到尊重和适当的保护，如此而已。

上述问题目前在西方国家里仍然争论得不可开交，其他国家也颇受其影响。人们大都认为，这是基督教的良知引起的争论。其实，就关于堕胎问题的辩论而
623 言，这种看法是有些理由的，因为有关争论尤其在美国已经形成了明显的两极对应局面。诚然，在“重选择”和“重生命”之间进行对比似乎有些过于简单化，但这确实也揭示出了现代化同昔日的基督教文化在这个问题上不可调和的矛盾。

性道德

今天，人们公认的性行为必须限制在一定范围之内的传统观念普遍地受到了挑战。在当代性伦理的范畴内，对基督教传统的认识论和人生观的反抗，比在任何其他领域更显得突出。造成这一现象的部分原因，是由于人们反感教会内普遍存在的虚伪行为，不满其为男性和女性建立双重标准并使婚姻受财产利益支配等作法。这种反抗通常表现为对更为深刻的个人性爱观的追求，涉及到一种更加灵活也更加通情达理的性伦理，其核心在于使真实的爱得到抒发。然而，即使是这一观念的限制性也逐步被一些人摈弃。结果，性行为被认为是一种自我表达的形式，除了从事性行为的双方自愿接受的条件之外，他们不受任何约束。这里，与人在其他生活领域里的行为相关的惟一道德原则是：避免只图私利的利用和欺骗。在这种具有强烈个人主义色彩的社会背景中，自由地表达自己的性选择和喜爱，被说成是人权的一种重要体现。而由于所有发达的西方国家都沿着上述趋向发展，本世纪出现了法律的自由化和人们心照不宣地抛弃传统性道德观的现象。

由于教会同欧洲和美洲昔日的文化传统保持着密切而又含混不清的关系，它在整个性道德领域上陷入不同寻常的困境之中。它不信任当今出现的诸多个人主义新思潮，认为这些思潮破坏和歪曲了某些最根本的人际关系原则，但它多半又无法固守其极端保守的立场。例如，欧洲直至近代才接受的婚姻制度，尤其是它所规定的妇女从属地位，以及它与财产权的密切关系，到底是否符合基督教，就是很值得怀疑的。而且，基督教以往对“异端”的处罚太严厉，以至于人们一想到它就会感到良心不安。因此，教会迫切需要对性与家庭的观念进行反思，认清传统基督教的实质所在，从而比较保险地把它应用于当代的实际生活中。

教会当前的使命在于向公众阐明其关于性道德的原则，并使它能为众人所接受，这两方面的要求是互相影响的。不过，这些原则虽然可以被审慎地提出来并予以恰当的解释，但却很难指望能够说服人，因为它们与人的现实经验不相吻合。况
624 且，许多人愿意听取或接受富有吸引力的新教义往往缺乏牢固的理性基础或灵性根基。

在《人的生命》这一天主教官方文件中，开宗明义是关于避孕的教义。该教义运用了自然法理论中的学说，声称干预性交的生育功能乃是违背自然，因而也是非法的。所以，即使他们的目的是为了使家庭人口维持在经济许可的范围之内，

或是为了尽可能妥善地养育孩子，采用避孕手段（包括使用避孕药）的已婚夫妇，若只是为了贪图性交的乐趣而抑制生育，乃是犯罪的行为。如果视避孕为有罪的话，那么，同性恋、人工授精、代别人生育或试管受孕都毫不例外地有罪。有些天主教徒和其他派别的基督徒对《人的生命》提出的标准持反对意见，他们倾向于强调这个标准的“机械性”和“非情感”的性质。他们的问题是：心理学所阐释的细节会比像婚姻这样具有强烈亲昵感的关系更重要吗？另一种途径是从总体上强调性关系亲昵的一面，以及婚姻的“融合”功能——“双方各自从对方得到应有的帮助与慰藉的融合”。依照这一方式，婚姻生活中的真实爱情体验就可以确切地反映出来。

重视个人体验业已成为当代主要的历史潮流之一，这一趋向至少可以追溯到浪漫主义运动的肇始阶段。而且，我们不得不承认，这一潮流对人类的认识发展具有不朽的价值和意义。基督教伦理所面临的问题，是其愈来愈体现出从纯粹的个人自我完善和自我表现角度出发的世俗化。完全依靠个人的体验很容易造成主观性的危险。主观设立的标准不但会证实男女婚姻中非生育的关系是正当的，就连婚外的男女两性关系及同性恋关系，也可证实是正当的。在欧洲和美国，人们极力要求教会接受“同性恋者的平等权利”。甚至在教会内的积极分子中，也有人提出这样的要求。

承认上述权利的要求不仅是摈弃了近代的“传统道德规范”，而且对自早期教会以来忠实不渝地捍卫基督教伦理原则的道德主义者，也是一个莫大的讽刺。这些道德主义者坚持认为：基督教伦理道德不只是世人的发明物，而且也是建筑在人的本性这一永恒的基础之上的。天主教根据自然法而大多新教教会根据上帝创世对这种观点所作的阐释，无论从哪一方面看都是坚决反对典型的现代道德观的，因为后者认为道德观不外乎是个人选择的一种表达。正是由于存在着这些根本性的问题，长期以来，天主教对外界人们所广泛采用的避孕措施有着不可名状的痛苦感受。天主教曾表示，倘若在这一问题上没有明显的是非区分，在其他方面 626
也就难以把握。假如这个区别不存在，那么从昔日基督教中所接受的许多本质性的东西（包括宗教权威）都会陷入危机。这种危机感不光体现在性生活领域，而且涉及基督教所尊崇的关于战争、社会、政治体制以及环境保护、医学和科学研究及其实践范围等方面的原则，即认为上帝通过创世规定了人生的各种目标，并对实现这些目标所采取的方式也作出了某种限定。许多当代思想家认为，性生活的范畴纯粹与个人行为有关，但实际上它的影响显然远远超过其表象。由于家庭对个性形成和维护社会秩序具有重大作用，所以道德沦丧引起人们的震惊，就不单单是从基督教的立场出发了。在不少当代思想家看来，上述某些思潮标志着社会对自由化的欢迎，它们从以家庭为基础的“传统的”道德束缚中把人们解放出来，却又十分不幸地带来了个人的不安全感和社会分崩离析的恶果。

天主教会在避孕问题上所面临的尴尬局面，是当代基督徒良知所处困境的一种极端体现形式。西方各国对传统基督教道德标准的广泛排斥，主要但又并非仅仅显现于性行为的范畴之中。这种对传统的抗拒，同强调真正的个性或个人自我

表现的世俗哲理有关。然而，许多有头脑的人显然日益意识到，这些世俗观念并不能提供解决当今世界道德领域所出现的问题的方式和途径。所以，各教会有义务去维持和加强基督教的伦理道德传统，而非基督徒也期望教会能意识到这一点。看来，为解决社会上的伦理道德问题，当代世界非求助于教会不可。但是，在目前状况下，教会很容易接受下述两种方式中的一种，但无论哪一种都不能使人感到满意。第一种是无条件地重申基督教在近代所接受的伦理道德法规。它根本不考虑其基本原则是否适用于当前人类的知识和需求，而是以权威专断的态度主张强硬推行。这必然会激化当代人的反抗——事实上，人们对这种僵化的伦理道德观从未停止过批判。第二种方式是对典型的现代化观点持接受态度，并以此观点来解释基督教伦理传统。前一种方式往往无法应付当代社会出现的各种问题，并由于其深受传统教义的僵化影响，它很难意识到这样一种情况，即真正的基督教的思想和观念，有时不得不通过世俗渠道而传播于世。后一种方式作为自由主义的方式，无法从不同角度来应付当代社会存在的问题，因为它与滋生出这些问题的观念过于接近。所需做的无非是敦促保守派对传统进行批判，同时要求自由派
627 去抨击当前社会上的各种思潮。

但无论如何，在基督教思想家之间不可能形成一致意见，因为他们身居不同的处境，并拥有不同的历史。我们在本章早些时候就已提出这个问题：是否因为处在不同时代和地方的信徒区别太大，以至于人们对基督教是一个信仰体系或行为依据的观念产生了怀疑。尽管这样，所有时代的基督徒都赞同去寻求“基督的心”和圣灵的引领。他们一致认为，必须从圣经中（尤其是新约）以及耶稣生平和教训里寻找灵感和启迪。他们从中发现了上帝关于彼此相爱的诫命，以及一种对上帝创世目的的吁求，而这部分地体现在希伯来人和古希腊—罗马的道德训条之中。随着基督教传统的发展，它以形式化或非形式化的途径，对基督徒良知施加了权威性的影响。所以，基督徒的良知既是教会传统的产物，但又不完全取决于教会传统，因为它也对人类思想和经验的新发展作出了响应。通过上述教化过程，不同的人会把从中获得的道德观念运用于各种环境之中。其间，人的良知的释放有时显得颇为突出，但这不可避免地要作出调整和妥协。所以，在虔信的基督徒之间会出现互相反对的局面。

回顾往昔，我们有时感到必定会产生这样的判断：基督徒的良知曾遭到败坏和淡化，或已偏离正道。或者干脆说，它根本不能使人们认清它到底是怎么一回事。然而，在我们作出这样的判断时，我们却得明确承认：它的生命仍在不断延续。

第十九章　基督教的未来

约翰·泰勒（John Taylor）

增写结尾的这一章显得傲慢和愚蠢，何况许多基督徒会说，考虑明天之事是 628
缺乏信仰的表现，至于另外一个结束全书的选择，则如同《1066年及诸如此类的年份》（*1066 and All That*）所言："美国成为最强大的国家，历史发展到一个……"可是，句号并不存在。在某种意义上，这一代人正在为下一代人创造条件，因此，拒绝向前看是一种缺乏责任心的行为，尽管有人肯定会对此说感到惊讶。鉴于基督教的历史过去是，将来也始终是一系列对于事件的即时反应，上述看法谅必不会使基督徒感到惶惑不安，据说他们生来就适宜应付突然事件。不错，基督徒的生活在本质上具有反应性，但这并不意味着随波逐流。他们有其基本信念，只是往往得通过对不测事件作出反应来加以保持。

显然，用这种方法讨论未来问题，等于是在用假设来讨论基本问题。因为许多人坚决否认宗教的形态（其思想、行为和组织）会极大地受到政治、经济变化或人类知识扩展的影响，并用马克思主义者谴责修正主义者的那种方式去对待与自己观点相左的人。对于这类基督徒来说，宗教是一种独立的亚文化，遵循源自于神启的独立信仰体系和生活方式，故它不受世界历史的支配，后者只是在促进或限制宗教自由方面对它产生过影响。可是，这种"单向影响"之说却几乎未曾找到过任何有利的史学依据。与其他所有思想体系或传统构架一样，宗教也处于交互作用的环境中：在对历史和社会形势产生影响的同时，它也不能不受到它们的影响。按照圣经对启示[①]的理解，这个真理是确定无疑的。不过本章无意对这个问题进行争论——既然H.G.威尔斯（H.G.Wells）说过，"总而言之，把历史和神学区分开来不是件太难的事情"。

人性的展望

无论怎样审慎，任何关于未来50年的预测都必须假定历史将不会走上核灾难的绝路。美国和苏联似乎有可能避免这种自杀性的灾难，而东西方对抗则肯定 629
会走向相互共存，尽管这种对抗自第二次世界大战以来一直支配着大国的战略，并给人类带来过恐惧。随着俄国和中国之间的分裂发展成为强烈的相互仇视，国际共产主义丧失了凝聚力。如今，这两个国家各自推行与以前的马克思主义大相径

① 启示（Revelation）　一译"天启"。基督教神学用语。谓上帝向人类显示其旨意及"真理"。——译注

庭的政策，旧的思想体系不再被认为是令人信服的。至于苏联和中国如何使更加开放的经济与国家社会主义相适应，以及这种折衷如果能够存在下去的话，又如何与西方的国际资本主义模式和平共处，则还有待历史来作出判断。不过，至少某种希望是存在着的，即对立也许会在将来变得有名无实，尽管眼下尚不能断言马克思主义肯定会走向自由化。尤其是在历经若干世纪专制统治的俄国，突然开放所造成的紧张局势可能会失去控制。原教旨主义的复兴已使依附于苏联的东欧诸国之间产生了分歧，而苏联境内主要由穆斯林组成的加盟共和国则在纷纷提出自治要求，这一切将使东方集团的基础受到严重动摇，从而导致其领导人中的某个新派别为恢复团结而对外采取某些冒险行动。

其他危险依然存在，它们可能会在下个世纪对整个人类的生活构成威胁。凭借油价下降和牛肉、谷物的“充裕”，还有对市场的有效控制，富国能够暂时消除罗马俱乐部和勃兰特委员会对未来的悲观预测。而新的发现也似乎能够找出方法来解除人口爆炸以及食品或资源短缺所形成的威胁。但是，艾滋病和酸雨表明发生全球性灾难是可能的，而这种灾难正隐匿在人类进步的——如果不是残忍的话——活力之中。至于建立在国家基础之上的政治体制能否提供可靠的方法去对付全球性的紧急事件，也还要等着瞧。工业资本主义势必随着所谓后工业革命继续改变其面貌，而具有更大支配权的多国财团，在现存经济集团之外产生的经济集团，以及有关数据分析、通讯和“智能”机器等方面的高技术，则是这场革命的主要内容。自给自足国家的经济将被迫向它所属集团的经济支配权开放，向服务于超国家利益的单一世界经济开放。这些利益将越来越多地决定着各个国家的政策，从而打破各国政府竭力维持的本国经济增长率、公共福利和社会凝聚力之间的平衡。这样一来，可能产生的后果是技术上的巨大进步和丰厚收益在分配上的更加不平衡。与此同时，一个界线分明的三层社会将会产生。富人将跻身于享有牢固的特权保护、就业保障和支配权的上流社会；大量拥有熟练技术的工人（包括个体业主）将构成社会的中间阶层。他们的就业有相当的保障，比目前更均匀
630 地分布于“更加葱绿”的乡村周围；而过剩劳力将是绝对意义上的闲散人口，他们不可避免地会成为国家的沉重包袱，除非能证明以下做法是可行的：提高他们的最低收入水平以保持一个更加广泛的消费者阶层。有人认为，通过实施一项均分工作的果敢计划并进行田园式发展以满足闲暇之需，就可以使过剩人口摆脱困境，这不过是乌托邦式的梦想。因为作此选择只会造成社会局势更加动荡不安，从而引起更多的高压控制，更多的警察行动，更激烈的针对贫穷黑人的种族主义，更严格的移民控制，更重惩罚的审判，更多的囚犯，更严密的监视和对知识分子与社会活动分子中的同情者更加强烈的敌意。由于高压政策的每一个措施都可能被证明是必要的，因而在整个社会缺乏安全感的气氛中，一个独裁政权将会受到令人吃惊的欢迎。

幸运的是，这种情形在世界“发达”地区并不是不可避免的。目前，那些准
632 备对现存工业资本主义模式（包括传统的工会组织）提出质疑并辨别其发展趋势的人至少存在这样一个机会，即联合起来对工业资本主义的原有观念提出挑战，进

流动医院的功能　实现了其他部门所达不到的某种社会需求。这是一个具有教会传统的使命，社会对它需求的呼声将会比以往更高。图为伦敦皮卡迪利大街的圣詹姆斯教堂在夜间为无家可归的人提供住处。

行超出常规的思考，从而作出令人信服的抉择。诚然，眼下能够汇聚起来做到这一步的各种因素还是零散和脱离实际的，但是两德绿党所取得的微小成功却表明，确实存在着某种可能导致社会实际重新组合的催化剂。

然而，当强大的发达国家在末日的前兆之中见到实在的希望之光时，撒哈拉 **633**
沙漠以南的非洲和被债务压得喘不过气来的国家却面对极其严峻的局面。穷国的困境是复杂的。在过去的50年中，它们在平均收入、医疗和教育方面的发展速度远远超过工业化国家在经济起飞时期的发展速度。在1965－1982年间，不发达国家的人均经济增长率也走在实行市场经济的欧洲经济合作与发展组织国家的前面。在1985年，第三世界国家所获得的外援、直接投资和商业贷款加起来还不到它们国民总收入的1%。与每年资源消费量占世界总资源消费量1/4的美国相比，整个第三世界堪称贫穷。但是，正如中国和印度所显示的那样，第三世界国家具有使自己摆脱贫困的潜力，只是命运不要无情地与它们作对就好了。“北方”财富的不断增加不仅是先进技术的产物，而且也是一系列人为手段的结果，如建立关税壁垒，索逼优惠的贸易条件，雇用廉价劳动力，控制“南方”商品价格，利用援助推动出口，以及把意识形态强加于人，等等。及至20世纪80年代，第三世界国家已经难以承受其沉重的债务，这在很大程度上是由于美国和主要欧洲国家

对 1973 年和 1979 年油价暴涨作出了短视和自私的反应而造成的。鉴于目前人们业已普遍认识到这些做法造成了许多痛苦，加上拖欠债务的现实以及对健康市场的需求，某些妥协或许能够勉强达成，从而使一连串危机暂时得到缓和。然而，资本主义模式能否改变到足以使一个更平等的社会在发展中国家形成，抑或它是否能在发展中国家建立比北方国家更严格的三阶层社会，这还很难说。由于缺乏比目前更强大的道德准则，任何预测都无法排除下述可能性，即未来——就像一位作者所描述的那样——是“漂浮在贫穷之海的一只富裕之舟”，舟上的幸存者力图击退大量在水中挣扎并企图爬上船的人。即使这种可怕的预测之中只有很小一部分是可信的，当我们注意到 21 世纪到来之际全球各地区的基督徒分布情况时，都会明显看出它对基督教未来的含义。

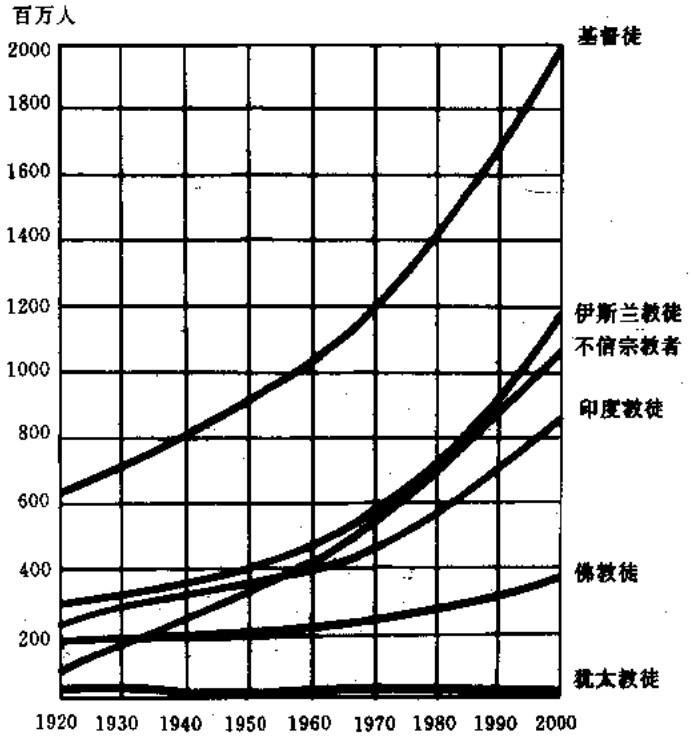
数据变化

在我们集中探讨基督教的前景之前，以更广阔的视野来观察整个人类的宗教信仰情况是至关重要的。据估计，到 2000 年时，基督教徒将占世界人口总数的 32.3%。其中，穆斯林占 19.2%，印度教徒占 13.7%，佛教徒占 5.7%，而犹太教徒则只占 0.3%。在余下的人口中，约 1%分别属于某些小型宗教团体，9%信奉某种形式的部落宗教或万物有灵论宗教。图一显示了自 1920 年以来世界主要宗教信仰的增长情况。在过去的 30 年中，除犹太教之外的所有宗教的信徒人数急剧
634 上升，这反映了人口爆炸和新教徒的增加。值得注意的是，当穆斯林和印度教徒在世界人口中所占的百分比稳步增长时，基督徒和佛教徒的增长速度却略见放慢，与 1900 年的水平相比，他们在世界人口中所占的百分比下降了（见图一）。

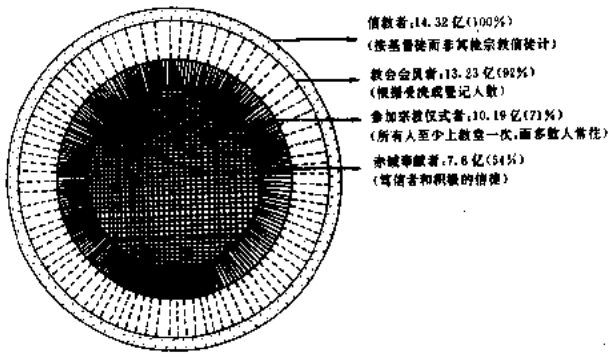
本章是以整个基督教的未来作为讨论对象的，故其概括性的内容未必符合每个国家或每个教派的具体情况。然而，无论基督教运动各组成部分的规模或所在地区如何不同，它们都必将受到未来几十年重大变革和发展趋势的影响。

由于衡量标准不同，有关宗教信徒的数据往往不可避免地会引起争论。戴维·包瑞德博士（Dr. David Barrett）的巨著《世界基督教百科全书》（*World Christian Encyclopedia*）因夸大了数字而经常受到批评，但他确实运用了一种衡量标准——有其对 1980 年世界基督教人数的估计为证。按照这个标准，那些倾向于使用更严格尺度的人可以对包瑞德博士的数字进行修正（见图二）。鉴于包瑞德博士的数据来自最新的广泛调查，本章采用了他关于宗教信徒的数据，但不包括需要另加说
635 明的部分数字。那些偏好更谨慎估计教徒总数的人可以看到，在全体基督徒中，约 54%的人可划为笃诚而又积极的信徒；71%的人与做礼拜的会众保持着某种固定联系；92%的人在某些时候被视为教会会员。对数字所作的这一整理不会对人们的争论产生影响，因为争论的焦点是所有基督徒在地球上各大地区的比例及其发展趋势问题。

图三显示了本世纪世界六大地区各自基督徒人数的增长情况。由于大洋洲的信徒人数太少，该图未将他们包括在内，虽然从其他方面来看，其意义仍是不可低估的。大洋洲作为一个单独的地区包括澳大利亚、新西兰和太平洋地区（澳新



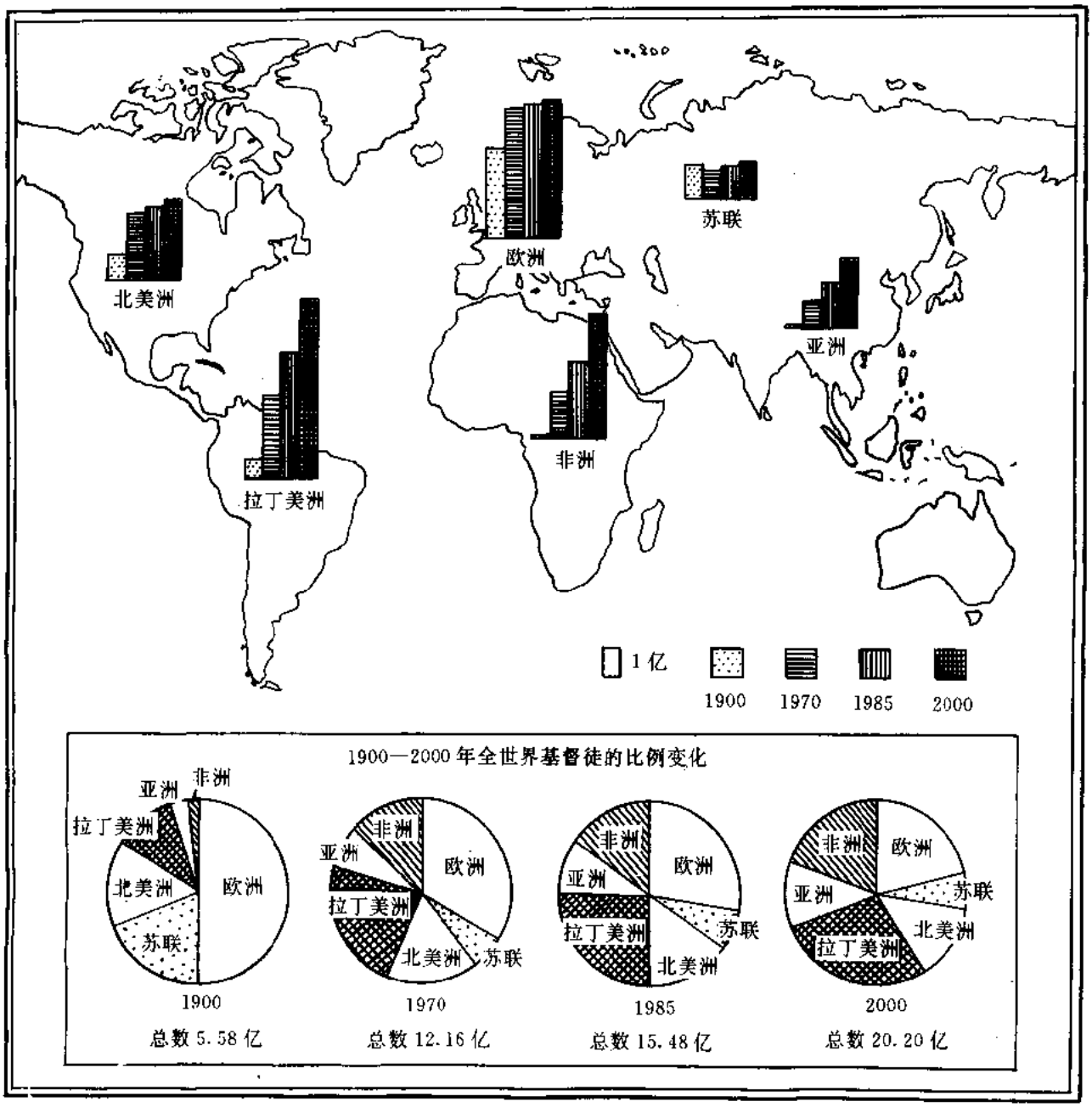
图一　1920—2000年世界各宗教信徒增长对比



图二　1980年基督徒的信仰投入程度

两国基督徒的总人数在1900年为400万，1970年为1400万，1985年达到1600万，2000年预计将进一步达到2000万）。太平洋地区呈现出更快的增长势头（1900年为30万，1970年为350万，1985年为500万，2000年预计为700万）。

这些数据所显露出的最令人震惊的事实，是拉丁美洲、非洲和亚洲基督徒人数的增长速度超过了欧洲、北美洲和俄国基督徒人数的增长速度。这是自从7世纪（当时亚洲的一些地区还存在着大量景教教会和叙利亚人的教会）以来，欧洲籍基督徒首次在世界基督徒中居少数。图三清楚地反映出这种变化。似应指出，这

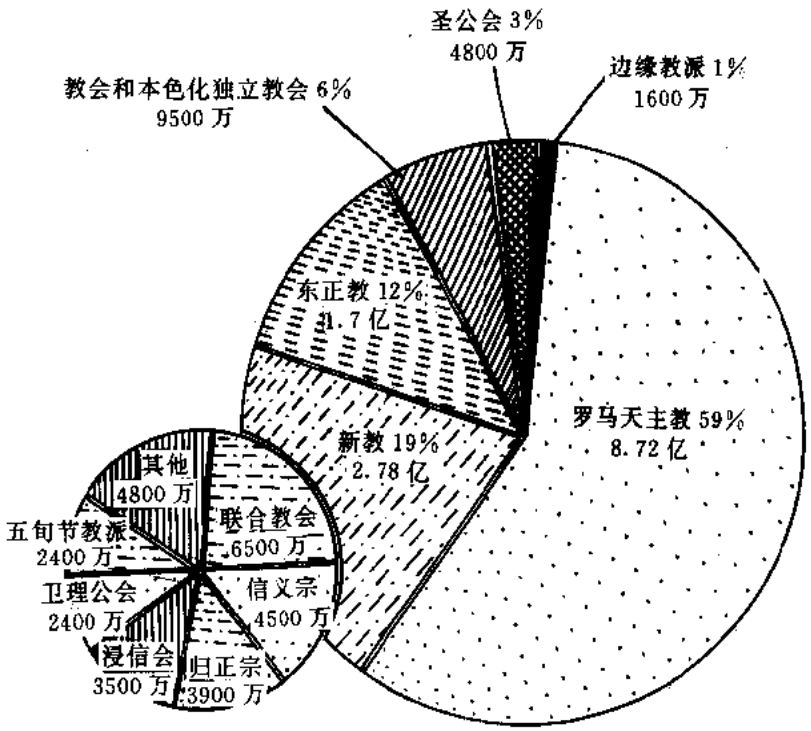


图三　1900—2000年全世界基督徒的增长

种向“南方”的重心转移仅仅是开始，因为目前南方地区的人口出生率远远高于 636
发达的“北方”，而其放弃宗教信仰的现象与欧洲相比几乎是微不足道的。因此，到下个世纪中期，基督教作为一种世界性的宗教，其重心将会落在赤道和南半球的纬度上。各大教派（也许东正教除外）将肯定会把这些地区视作它们的活动中心，并在管理事务方面体现这一事实。

如上所述，图示数字的大小虽然引起了争议，但按照较保守的估计，其变化 637
比例却完全相同。事实上，根据罗马天主教徒的数字，这种变化更令人震惊。沃尔伯特·比曼（Walbert Bühlmann）在他所著的《第三教会的来临》（*The Coming of the Third Church*）一书中，援引 1973 年《年度统计报告》中的数据指出：欧洲和北美有 3.18 亿天主教徒，拉丁美洲、非洲和亚洲有 3.67 亿天主教徒。他对此评论道：“迄今为止一个不可争辩的事实是，西方失去了作为整个基督徒统一的宗教文化中心的地位……但是，西方仍然是教会内宗教文化影响的一个方面。”（重点号系本章作者所加）

然而，随着这些事实所形成的压力在未来 25 年中的日益加重，一个广泛而深刻的断层将会出现，而过渡阶段也将是痛苦的。有几个因素将会减缓变化的速度。第一个因素是语言。在 1981 年，全世界以西班牙语为母语的受过洗或成为教会会员的基督徒人数最多(15.6%)，以英语为母语的位居第二(14.8%)，往后依次为葡萄牙语、德语和法语。因此，全世界继续把欧洲视为信仰的发源地是毫不奇怪的。



图四　基督教主要教派的规模比较（1985）

638

第二个使现状得以延续的因素是大多数教会议事机构中的传统代表方式。这种传统多在基督徒们考虑派别问题时形成不安因素，但全世界的基督徒团体都会受到同样的影响。由于经济拮据的教会中的神职人员数量较少这个简单的原因，一切国际性主教或神职人员会议总是愿请代表人数超比例的城市和历史悠久的教会派代表出席。比如在兰柏特会议中，白人代表的比例就一直远远高于他们在圣公会中应代表的白人信徒的人数。各个基督徒团体以家庭聚会而非代议制民主会议的形式，来召集不定期的协商性宗教会议和国际会议。如果像世界基督教联合会大会所做的那样，按各地信徒的人数来选择代表，那么它们就能从直观上和意见

非洲与亚洲的新面貌 在1981年5月约翰·保罗二世出席的教议会上院的典礼中，[illegible]个新任命的红衣主教里有相当多的非洲人和亚洲人，但是这种比例并没有真正地反映天主教会的组成状况。而且，圣彼得广场早已在天主教里的其有历史性的中心意义，得以不再是其文化的规范和标准。

的平衡上反映出更真实的团契形象。无论如何，尽管有这个因素存在，非洲代表的出席和他们的声音还是对 1988 年兰柏特会议产生了强有力的影响，这预示着 639
非洲将来会拥有更大的优势地位。

南方各大洲神学家的著作和文章极少能在北方翻译出版，这贬低了南方奉献基督徒知识产品的能力，与科学界的开放态度形成了令人沮丧的对比。甚至连日本的北森嘉三、竹中正夫和小山晃佑等人的著作也受到普遍的忽视，而日本在经济和文化上属于北方。拉丁美洲主张政教分离的神学家因人所共知的、强加给他们的印象而深受其害，无法使自己的声音唤起人们的关注。然而，西方神学界及其教会领袖们却在自我封闭中进行研究，他们好像对下面这样的作者不屑一顾：南印度研究教会礼仪的学者 D. S. 阿那洛帕巴达斯，将爱国主义思想应用于现代非洲的加纳史学家夸米·伯迪亚柯，智利史学家恩里克·杜塞尔，非洲神学的重要代表、喀麦隆的让·马克·埃拉，与非洲教会相关的塞浦路斯学者爱德华·法肖尔-卢克，研究圣经的印度学者 M. P. 约翰，朝鲜（韩国）的社会神学家金容福，就传统天主教思想著书立说的米拉哥·穆沙尼尼和研究现代主义神学的法籍学者恩根杜·穆舍特（此两人均在扎伊尔居住），论述第二次梵蒂冈公会议的印度学者萨姆·雷安和冈比亚的拉明·桑纳——后者目前在哈佛大学，他从伊斯兰教背景阐述了基督的独特性。

然而，即使是在“南方”的知识奉献及其对世界教会的主导影响不容再被忽视的情况下，那种认为旧基督教世界是正统基督教信仰的惟一维护者和仲裁者的看法仍然存在，并且十分顽固。从一个文化阶段到另一个文化阶段的过渡是可能发生的，而在基督教的历史中，这种过渡总要经历缓慢的过程。阿拉丁大学的安德鲁·华尔士教授（Professor Andrew Walls）在 1984 年芬利森讲座中提出，迄今为止乃至不远将来的基督教史皆可以看成是由连续不断的各个阶段构成的，每个阶段在一种主要的文化背景中反映出基督教的发展情况。而且，当每个阶段渗入另一种文化并接受其特征时，它都使基督教发生了一次变革。新的阶段带来新的主题，而这些主题并不是先前那种思想构架所能够理解的。

华尔士教授划分出六个这样的阶段。第一个阶段是纯犹太文化阶段，时间很短。在犹太人国家毁灭之前，基督教适时地进入了第二个阶段——希腊罗马阶段。不然的话，它会变成一个行将消灭的教派，在约旦以南的沙漠中挣扎下去，但耶路撒冷教会在行进的军团到达前逃到了那里。希腊文化的影响遍布当时所有信奉基督教的地区，包括埃及、埃塞俄比亚、亚美尼亚以及更远的地区。希腊文化主要赋予基督教一种正统观念，即由教义和一种理想单一的文明生活方式所体现的正确信仰。这样，基督教将它纳入了自己的体系，并从此保持下来。这种文化 640
终于未能逃脱四分五裂的噩运——它先被北方蛮族人，接着又被阿拉伯人所践踏。但在这种情况发生之前，基督教区开始渗入北方部落的部族文化之中。在这些部落中间，维护各个氏族及其共同特性是压倒一切的现实要求。无论是何处接受了基督教，它就成为维系部落社会风俗习惯的一个组成部分。在由农民和军士组成的新世界中，基督教推出了关于基督教民族的概念。可以认为，这种观念与把罗

1985年的世界教会联合会主席团 （从左至右）马尔伽·布雷格博士（瑞士），伊格那丢四世宗主教（黎巴嫩），牧师卢依斯·威尔逊（加拿大），大主教瓦尔特·马库鲁（博茨瓦纳），妮塔·巴鲁夫人（美国），主教约翰·亨普尔（德意志民主共和国），鲍罗斯·戈雷格里奥斯都主教（印度）。拉丁美洲的空缺由联合会总干事埃米利奥·卡斯特罗博替补。

马和拜占庭视为希腊文化中心的观念之间的斗争贯穿于整个中世纪。

削弱基督教的民族国家在16世纪取得了胜利，无论是天主教的西班牙、葡萄牙和法国，还是英国和北欧，都无一例外，但这是在第四个文化阶段开始之后。这与其说是地理性因素造成的，倒不如说是心理因素起了作用。伟大的航海家们使西方人能够在狭小的大陆上展开想象的翅膀自由翱翔，用不同的眼光看待世界。哥白尼请求西方人采纳有关他们所在行星的独特见解，笛卡儿则将具有思想的人类单独列为首要的哲学命题。这是一个个人主义和具有独特批判精神的时代，西方式的基督教顺应了时代的潮流。自此，基督教信仰及其活动开始大幅度下降，而
641 不景气的情形则一直延续至今。与此同时，却也出现了另一种迥然不同的发展，它被华尔士划为特点突出的第五阶段，即欧洲霸权向全球扩展的阶段。在北美、澳大利亚和新西兰以及拉丁美洲的部分地区，这种发展已产生永久性的结果。甚至在其他地区，基督教帝国的存在及其文化渗透似乎也会延续下去。因此，西方基督教又为其悠久的遗产增添了向全世界传教的使命观，这是其前辈们连做梦都未想到的。

如同基督教从一个个占据统治地位的文化经历中所获得的见解一样，这种传教的使命感将永远不会丧失，尽管帝国已经成为历史，基督教在西欧日益衰落，新

殖民主义的面目更为可憎。在新的世纪就要到来之际，如果说工业化国家的教会困惑万分，茫然不知如何对待其遗产的话，那么，这该是它尚未看清自己身在其中的新文化背景的结果。然而，如果安德鲁·华尔士是正确的话，那么教会每次都能够从基督教文化基础行将崩溃的前兆之中振作起来，使基督教通过扩散到新的文化背景中去而得到延续。如果正统教义的维护者对华尔士所说的基督教的"无限可变性"感到不安的话，那就让他们从这部历史中消除疑虑。因为历史表明，无论每个新阶段会产生何种意想不到的信仰形式，以往占统治地位的主题都将保留下来，而不是丧失殆尽。

穷人的教会

从整体上讲，下个世纪的基督徒将是年轻的，因为"南方"2/3的人口年龄在25岁以下。正如纽比金（Newbigin）主教在《1984年的另一面》（*The Other Side of 1984*）中指出的那样，尽管存在着冷漠和营养不良，他们将会生气勃勃，因为他们怀有强烈的希望。他们的组织将是不稳定和多种多样的，其成员也都将是穷人。富裕的工业化国家中的所有教会将痛苦地调整其思维习惯以接受这个事实：它们是穷人教会的成员，而不再是为了穷人的教会中的成员。

到目前为止，欧洲和北美教会对南方各洲基督教同道的贫穷状况所表示的理解，主要反映在它们的新闻报道、想象和慷慨施舍之上。北南方教徒之间的关系必然是"我们"与"他们"的关系。但是，随着通讯技术使更多的人能够在世界范围内进行直接的个人联系，随着企业（甚至包括规模较小的企业）活动范围超越国界，随着经济上遭受剥削的国家的基督教领袖在教会国际性大会或集会上发挥更频繁、更突出的作用，随着北方与南方的主教区与教会会员之间的联系更加个人化以及"伙伴"协商变得更加坦率，随着富国的贫困问题与南方各洲的贫困问题在结构上（如果不是在程度上的话）的相似性更加为人们所理解，"同情"将不可避免地让位于"共患难"，而在基督徒自我意识中，也将自然而然地把所有基督徒都纳入共同的"我们"之中。 642

不幸的是，指望这一过渡会完美一致的想法是超越现实的。许多世纪以来形成的思维习惯不可能放弃，有关穷人教会的政治行动主义问题将会造成比现在更大的分歧。然而，这必然是下阶段中支配基督教意识的"主题"之一，它将赋予以下诸方面以新的形式和不同的侧重点：教会的教义和礼仪、生活方式、圣工以及教会与国家的关系。代祷将退而变成祈求——"救救他们吧"将被"怜悯我们所有人吧"取而代之。富国的基督徒们将可能处于强大道德压力之下，从而对他们自己及其教会的奢靡生活有所节制——这不是一种直接分享财富的手段，而是作为其他基督徒和人类保持一致的标志。与此同时，由同情心转向共患难之行动必将在所有支配各教会生活的宗教会议的议事日程中受到强调。在第二届梵蒂冈公会议上，勒卡图（Lercato）红衣主教动情地抱怨没有一份会议文件直接把教会称为穷人的教会，这使与会者深受震动。由此可见，世界上所有教会将在更大程

种族少数派对于西方教会是上帝的恩赐 由于加勒比籍的非洲人成员的活力，使得贝斯沃特圣马利亚教堂天上教会众的宗教生活丰富起来。而且，通过这些人，教会同邻近地区被剥夺权利的穷人的关系也密切起来。

度上共同分担贫穷之苦。

不过，有一件事是肯定无疑的：无论历史长剧的下一幕是什么，富人和穷人都不会作为意识形态集中代表的角色出现在舞台上。为了避免这种概括所造成的危险性，我们有必要分别考察世界上的一些主要地区，从而理出那些地区可能存在的基督教发展模式的线索。鉴于拉丁美洲对我们所讨论的题目具有重要意义，我们应当首先对它进行考察。

拉丁美洲

从宏观上看，该地区的形势具有四个显著的特征，它们将决定拉美基督教在不远的将来的发展。

1. 与其他各大洲相比，拉丁美洲在教徒数量和文化上都最为天主教化。在罗马派遣差会前来传教的 500 年之后，该洲直到 1973 年仍有 91.8%的人信奉天主教。

2. 虽然新教教会只占少数，但其增长率（尤其是五旬节派教会）在过去 20 年中却居世界第一。今天，灵恩运动（因与各教派相区别而得名）在某种程度上对拉丁美洲的所有教会都产生了影响。

3.、由于拉丁美洲是英国主要的“利益范围”，所以该地区的政治经济形势尤其具有爆炸性。拉丁美洲城市的贫困程度最为严重（据估计到2000年，墨西哥城和圣保罗的人口之和将多于英国的人口），而其债务负担也最为沉重。

4. 如第十二章所述，基层宗教群体（CEBS）在该洲的发展由于规模宏大而 644
极富影响，以至成为一种特殊的现象。它们在整个地区的分布并不均匀，主要集中在巴西、洪都拉斯、尼加拉瓜和秘鲁。1985年，这类群体在巴西达10个以上，而洪都拉斯平信徒领袖（或上帝之道的代言人）则有1万人之多。

不管怎么讲，这种教会生活模式并非起源于拉丁美洲。如果人们回忆一下18世纪的摩拉维亚兄弟会和美国黑奴营地的崇拜聚会及其雄浑有力的黑人圣歌，他们就该知道要在虔敬派和有政治倾向的教会团体之间划一条泾渭分明的界线是不明智的。当受压迫的、沮丧的人们聚集起来寻求宗教的安慰和对来世寄予期望时，共同分担痛苦和高声祈祷就会为他们的灵魂开辟出一块充满希望的活动天地，并让他们体会到了个人自由和集体的一致性。阅读圣经时，无论他们怎样仰望神在天上的国度，都会丰富他们的自我理解并造就一个有尊严、有纪律和有责任感的新形象。个体的能量被释放出来抵制冷漠和酒精中毒——如果能做到这一点，也将抵制其他的不幸。由于这些群体主要依靠平信徒领袖，所以男男女女都可以自由参加群体会议。他们像以往一样，在任何特定的政治干预发生之前便已经被动员起来进行变革。

要想归纳出基层宗教群体的未来取向是不可能的，因为它们在国与国之间、在国内各地区之间都不相同。新教团体在大多数情况下都避免采取社会行动主义立场，但是也有例外。在中美洲，持保守神学观点的新教农民和印第安人群体在斗争中与天主教群体合作。仅在危地马拉就有200个新教或跨教派的基层群体。那些最引人注目的群体把宗教仪式、对圣经经文的神学反思与社会政治意识的培养结合在一起，从而引起了全世界基督徒的关注。在其所处的环境中，这种作法自然要借鉴马克思主义对国家和国际社会的批判观点，并鼓励基层群体成员在争取人权的公众组织中发挥积极作用。但是，如果由此得出结论，认为神父和基层群体领袖们正在将一种先入为主的意识形态灌输给信徒，那将是错误的。除非我们从其主导方面将解放派神学视为一种尝试，即从理论上理解真正来自普通基督徒经验的信仰，并对其进行整理和归纳，否则我们就不能对这一派神学持有正确的看法。这个运动的主要神学家——像古斯塔沃·古铁雷斯、莱昂拉都·博夫、乔斯·马林斯、乔恩·索布里诺这些神父，或像鲁本·阿尔韦斯和米格斯·博尼诺这样的新教牧师——在思考或写作时总是面向基层的信徒，倾听他们的呼声，这已成为他们牧养活动中的一个组成部分。只有在面对外界和向更大范围的教会宣 645
讲其新观点时，他们的讲演才会显得比较教条主义。结果，“穷人”被理想化了，以至到达失真的程度。他们被冠以各种术语，如“遭遗弃的种族，被剥削阶级，受鄙视的文化”等等。与此同时，阶级斗争的现代概念被理解和复述成为圣经对上帝特别赋予穷人之爱的认可。如同以前在苦难中获得安慰的象征一样，被抽去历史真实性的基督作为战胜苦难的象征而被抬了出来。这些弱点并不能抹杀基层群

体对于普世教会的见证作用，它们反映出拉美马克思主义对这个时期神学反思的影响。不过，有证据表明，马克思主义意识形态已经传入拉丁美洲。摆脱社会和经济压迫的斗争是非常现实的，不能单靠某种政治理论，故它必将延续到下个世纪。

这部戏剧中各个主角的反应是可以预见的。伊比利亚天主教仍然牢固地与整个大陆的历史和文化融合在一起，它甚至会像社会分化那样而产生分化，但代价是变为穷人的教会。该教的传统教区和组织机构，以及坚振礼、行进仪式和忠于传统的神父都将在相当长的时间里以一种习惯的方式存在下去并不断发生瓦解，就像经受着烈日烤晒的一座破旧的大教堂一样。尽管做礼拜的人数从大体上讲会呈下降趋势，但是穷人的参与将会增加。持激进观点的神父意识到世界上其他一些教会正从基层信徒那里获取精神养分和鞭策，因而变得更有信心。他们有可能从印地安人的土著文化和价值观中获得新的启示。与此同时，右翼政府将会采取各种残酷手段来扼制大众运动，这些手段被美国及其他工业化强国和天主教中日益减少的保守派成员插上“民主”的标签，从而加以支持。罗马清楚地感受到这两种不同的趋势，因为它的处境早已尴尬得可以：一方面要反对叛逆和异端，另一方面又害怕过于固执会使基层群体脱离自己的控制。某些新教教会，主要是五旬节教派也许会继续增长，并会分化为更多的教派。新教教会所开办的众多学校和医院缺乏独立的经济基础，这使它们不得不严重地依附于美国，在神学上和政治上持保守态度，尽管也有不少例外。在这种情况下，它们将会求助于精英和当权者，而有些牧师却对此心有疑虑。随着拉丁美洲以这样或那样的方式取得财政上的自立，那些已成为穷人教会的拉美教会将不得不考虑，在情况发生变化时自己如何继续存在下去。

非洲的基督教

当我们将视线投向非洲时，就会发现它正努力使其历史割断刚刚过去的殖
646 民地时期。这种偏执的做法耽误了大陆新型国际关系的形成，并阻碍了共同民族意识的发展。非洲新国家的半数人口已对过去的经历一无所知，他们将带着完全不同的关注点进入下个世纪。然而，除了埃及的科普特教会和埃塞俄比亚的古老教会之外，基督教在非洲的历史并不长。人们经常在赤道非洲地区的基督徒及其关心者中间遇到一种被夸大了的恐惧——他们害怕伊斯兰教的影响增大，而该教在非洲的时间要长得多。这种恐惧是没有事实依据的。在包括北非在内的整个非洲，本世纪这两种宗教信仰始终拥有数目大致相当的信徒。到公元 2000 年，预计有 48%的人信奉基督教，42. 5%的人口是穆斯林。改变信仰的事件在这里不常发生，而基督教和伊斯兰教都主要从非洲传统宗教那里获得新信徒。直到最近，在抵抗精神极强的伊斯兰教徒和较易改变宗教信仰的东非斯瓦希里穆斯林之间都还
647 存在着分歧。但是，原教旨主义新激发出的情绪也已影响到他们，并使他们开始走向团结。今天，他们在津巴布韦虽处于少数派地位，但其表现出来的信心却使人们不能不正视他们的存在。伊斯兰教与基督教之间的分界线——如果这一提法

一个典型的基层教会群体 图为巴西伊塔皮塞卡教区出现的一个场面——1985年人们聚集出在农场工人和工头之间存在着利益中突，正在讨论冲突的内容以及基督教所能作出的反应。

成立的话——在赤道以北5—15度的范围内不规则地横穿非洲大陆。基督徒在加纳、喀麦隆和中非共和国的人数超过其他宗教信徒，穆斯林在塞内加尔、马里、尼日尔和苏丹独占鳌头，而部落宗教则在塞拉利昂居支配地位。乍得竟拥有33%的基督徒，尼日利亚的穆斯林亦高达45—49%。这种共存在组织松散的社会中是很自然的，但却在国家内部引起争夺控制权的冲突。伊斯兰教曾经多次试图控制尼罗河源头，类似的尝试大约还会不时发生。

非洲基督教对于社会和国家的影响程度因国而异，这与基督徒的人数并无关系。在加纳，当教会形成联合阵线时，它是惟一能够在司法问题上与政府抗衡并调解两党间政治冲突的力量。在尼日利亚，当基督教采取一致的立场时，它是一支需要认真对待的力量。这种进行抗争的勇气和潜力将人们（尤其是青年）纷纷吸引到教会中来，而无论教会在向哪个政府进行挑战。在津巴布韦，非洲教会对

拥有大批会众和新的教堂建筑 大部分[illegible]的复活节前日的礼拜场面充分说明了这一点，但是这种信仰活力的神学和政治潜在力量至今几乎未被人们掌握。

独立运动的态度自相矛盾，因而很难留住较年轻的信徒；而联合卫理公会积极地参加了反对史密斯政权的斗争，故它对青年信徒颇具吸引力。在马拉维，教会由于未能成功地反抗班达博士而处境艰难。然而，如同在非洲的许多其他问题一样，这是实用主义占了上风的结果，倘若据此认为其他地区的情况也是如此，则未免显得过于轻率。因为极端保守的虔敬主义并不意味着放弃社会行动主义，而参予政治也与偷安于暴政之下并无必然联系。

由于害怕落入外国人看待落后民族的窠臼，创建完全属于非洲自己的基督教的努力一直备受阻碍。但是，现在这种努力正在得到支持。过去，老一代的非洲神学家似乎急于用他们的传统思想来阐述基督教的正统教义，但在今天，他们却对这些观念在基督徒的理论和实践中所产生的实际作用持怀疑态度。下个世纪的非洲基督教不仅将在崇拜形式和组织上，而且也将在神学和教规上反映出土著文化的特色。罗马不可能长期拒绝非洲主教们提出的允许神职人员结婚的要求。其

他一些教会也会发现，在某些条件之下，一夫多妻制是一种可以重新加以考虑的选择。葬礼和悼念习俗将发生变化，它们将比西方教会盛行的习俗更加基督教化！医病和驱邪将在教会提供的服务中占有更加突出的地位，关于与死者之间存有不可割断之联系的教义，也将更公开地在基督教信仰中占有一席之地。而且，在南部非洲最后数十年的斗争中，“黑人神学”将与“解放神学”更紧密地结合在一起。与此同时，这两种神学将在不带自身印记的情况下渗入到非洲的基督教思想之中。 **648**
经过这一发展过程，年轻的一代会陷入矛盾之境：他们欢迎文化上的自主，却又怨恨“酋长式的”主教和长者的独裁做法；他们用怀疑的、科学的目光看待超自然现象，却又沉迷于重蹈巫术和秘教的诱惑之中。其中，尤以都市人和离群索居者具有这种倾向。青年人的这些行为方式将会成为某种有用的推动，促使教会给予谨慎而负责的指导。

“北方”教会将会发现自己很难心平气和地目睹这样的非洲教会产生，它们将动用原有的教会关系、公开表白的一致性，甚至经济援助来对其加以遏制。然而，口径一致的时代已经过去，甚至对于天主教会来说也是如此。1982 年卢萨卡大主教米林戈被免职事件可谓长距离遏制的最新例证之一，它很快导致非洲成立了独立的教会，而这类教会如今已成为非洲基督教的一个重要组成部分。在非洲独 **649**
立的教会之中，有相当一部分属于短命者，因为它们只追随某位具有神授力的神医或先知。但余者却组织完善，教规严明，如在扎伊尔和安哥拉拥有 250 万基班古追随者的教会就是如此。独立的非洲教会将继续发展下去，而且它们可能还会保持着惊人的增长率。这种情形表明，与在既定地点和时间对基督的福音表示服从的特殊性相比，一个信仰基督教的家庭与普世教会组织机构之间的纽带不再具有压倒一切的重要意义。

亚洲基督教

亚洲部分地区拥有基督徒已有相当长的时间。事实上，自从基督教传入中东以后，亚洲就有了基督徒。然而，基督徒在亚洲仍占少数，它与拉丁美洲和非洲的反差是惊人的。尽管如此，这并不意味着亚洲基督徒的人数很少，他们占世界基督徒总人数的 10%。不过，除了菲律宾之外，他们在亚洲众多的人口中平均只占 3.5%，而且是淹没在其他占统治地位的宗教文化之中的。这种情况既表明他们 **650**
的处境非常被动，又表明他们具有特殊的生存力。（菲律宾及其宗教情况在各方面都像是一个从太平洋彼岸漂过来的拉美国家，直到它被纳入东亚的政治轨道为止；而它的基督教却具有与危地马拉或厄瓜多尔基督教相同的历史。）

就不远的将来而言，基督教在中东地区的发展取决于它是否能跟重新觉醒了的伊斯兰教和睦相处。古老的基督教会也许会以“狄米斯”（dhimmis，在坚持文化一致性的条件下被允许存在的宗教少数派）的身分继续安然存在下去，但前提是承认国家的伊斯兰教性质，而不像黎巴嫩的马龙派那样停止这种妥协。如果穆斯林原教旨主义变得更具有好战性，那么历史较短的、源自西方的小教派将会处

尽管教母德勋露出生于阿尔巴尼亚，她也肯定可以被视作是印度的圣人之一。这不仅仅因为她的名字永久地与加尔各答相系在一起，而且因为她数年奋斗在印度青年们在作为穷人和病院的仆从参加她的修会团体，她是未来的象征。

于更加危险的境地。伊朗除外，中东所有教会的信徒主要是阿拉伯人，由于同情心和种族上的原因，关于“阿拉伯主义”是否要求人们成为穆斯林的争论将会越来越激烈。另外，所有的基督徒都会产生精神上的不安全感，从而停止对他们社会的思想和福祉施加应有的影响。

这种少数派意识束缚了亚洲大部分地区的教会，使它们无法把握住专属于他们的挑战机会。信徒人数少或社会地位低下并不能束缚亚洲基督徒的行动，比如沙特阿拉伯政府招募的巴基斯坦清扫工在利雅得建立他们自己的小规模教会时，就表现出勇敢无畏的精神。促使他们疏远自身文化的不是别的因素，而是他们的信仰与基督教国家劣迹累累的历史之间的关系。曾经有过一段时间，亚洲基督徒与西方最优秀的一切关系密切，这使他们在教育、创立新的司法传统和为穷人提供服务方面走在前头。但在今天，则通常是其他宗教的信徒在发扬公义和服务精神。维持基督教机构的外国资金，不仅使教会今天显得过于臃肿的行政管理结构得以长存，而且也使与外界不相来往的、内向性的宗教群体生活得以保持。

除了共同信仰和彼此相爱之外，多数亚洲教会可以并且情愿与西方断绝一切来往。当这样做的时候，它们对自身的信心就会增强，变革也将迅速到来。它们会在改革中采取更大胆的行动，如抛弃西方式的崇拜、祈祷和习俗，宣讲和撰写更亚洲化的神学等等。与此同时，教会组织将开始仿效其他亚洲宗教的榜样，减少组织机构上的一统性，容许多种形式的地方组织。基层群体有可能替代教区组织。按照一些社会学家的观点，这种情况已开始在西方教会中发生；而且，不同传统和圣工之间的开放将取代先前费尽心机议定的教会一体化计划。还有迹象表明，在许多亚洲教会中，年轻的一代将寻求更理想的建立社会结构的方法，以 652
取代依靠个人实现社会完善的旧途径。所有这一切，以及把基督教变成一种完善的亚洲宗教的努力，将使亚洲教会更具信心和能力完成促进各种信仰之间不断进行对话的任务。

宗教多元化肯定是下个世纪生活中一个重要的现实，各主要宗教之间的新型关系必然会有所发展。正如本章图一所显示的那样，各大宗教可能会逐渐消除相互间的对立情绪，而把注意力更多地放在世界性的非宗教化和宗教冷漠感方面，并把自己视为上帝真实存在的见证人。目前，这种现象被称作“一场哥白尼式的 653
革命”，但这个隐喻并不完全准确。我们最好相信，一个相互证明的时期正在到来，但其中的证人未必总能和谐相处。不过，每种宗教都会提出自己的信念，并试图了解其他宗教的内涵。基督教在信仰上的贡献是提出了上帝采取基督样式的概念。现在，欧洲各宗教信仰之间的对话似乎越来越热烈。这是因为那里的教会强烈地意识到信仰在衰落，还是因为它们知道基督教在统计表中仍然占据首位而胆子大了起来？无论如何，这种对话应该继续进行。但在其他信仰力量强大的地区，少数派教会最终可能会对上帝采取基督样式之说作出有力的见证。

1987年的多宗教和平朝圣 伦敦各界宗教领袖参加了这次联合朝圣。朝圣的人以这个佛教寺庙为起点，中途分别去了一个锡克教寺庙、一个罗马天主教和圣公会教堂、一个犹太会堂和一个清真寺。

共产党国家的基督教

对基督教未来最具有潜在意义的事实，是该教信徒人数目前在中国非同寻常地增长。官方数字（1987）表明基督教徒在浙江省至少有100万，在福建和河南各有50万。这些信徒大多是乡村农民，他们在基督教团体中发现了自我决定和个人德行的天地，他们还时常通过祈祷来医病驱邪。天主教会和新教教会都出现了这种自动发展的现象。许多集会是在家族教堂进行的，而当地的民间领袖则是礼拜仪式上的惟一权威。这位权威可能是一名男子，也可能是一名妇女。在缺乏神职人员的情况下，甚至在天主教团体中也有这种情况。

天主教在中国具有较悠久的历史渊源，但它保留了坚韧的战斗气质和主张自立、反共的态度。由于被视作第五纵队，天主教徒在20世纪50—60年代遭受的苦难最大。他们被迫断绝与罗马的从属关系，不得不在未获罗马教皇批准的情况下任命主教。西方普遍相信，只有那些“地下的”天主教徒仍然忠实可靠，但情况并非如此。许多未参加天主教爱国会的神父和教士照样能够在公共教堂履行其职责。今天，他们在重新归属于教皇的愿望上发生了很大的分歧，因为他们新近还被公认为代表着一种具有中国特色的宗教，对此他们十分看重。如果罗马放弃任命主教的做法，而中国天主教徒则把第二次梵蒂冈公会议纳入其体制之中，双方就有可能达成妥协。

中国基督教的繁荣　自从西方传教士被驱逐之后，中国基督教以正式或非正式的途径，令人惊异地发展和兴盛起来。图中的李思德主教是上海天主教教务委员会副主任（1985）。

天主教徒的力量在于其组织结构严谨，这为他们提供了在中国各地平衡发展的机会。与此形成鲜明对照的是，新教徒的人数迅速增长，但其组织机构十分松散，包含着一些按照任何标准都显然具有异端性质的团体。过去，他们与天主教徒一样依赖于他们的外国基地。这些基地大多在教义上持保守立场，采用公理会式的组织形式。这使新教在城市中产阶层中具有天然的号召力，传教活动也卓有成效，因为这个阶层具有儒家诵记治学的传统，尊重书写精确的经文。但是也有例外，如20年代在学生中间所进行的比较自由的、带有社会思考性质的传教，以 654
及由圣公会信徒赵紫宸（T. C. Chao）创立的充满生气的神学。当然这些都没有逃过“文化大革命”的浩劫，但像吴耀宗（Y. T. Wu）这样的人却已为教会打下了更坚实的神学基础。吴耀宗是三自运动的真正创始人，他的激进观点与其说是神学上的，还不如说是政治上的。

今天，所有非天主教的基督教团体都由中国基督教协会在全国、各省和地方的机构联合起来。几乎没有任何团体希望重新建立教派组织，其中大部分都希望达到更高水平的合一，但在采取可能疏远众多小教派团体的步骤方面显得犹豫不决。中国基督教协会的机构为培养各地教会领袖举办义工培训班，组织牧师就任神职。信徒恪守自己所在教会的传统，向他们的牧师支付微薄的薪俸。丁光训

(K. H. Ting) 主教认为，由从事牧养的长老为社会团体提供宗教服务和行使共同治理权的长老会模式的教会组织正在形成，而德高望众的主教们则起到灵性上的而非行政上的领导作用。要肯定地预测这样的发展还为时尚早，但在 1988 年 6 月，已为两名这样的主教举行了祝圣仪式。

天主教徒和新教徒之间还没有出现进行对话的迹象，但是每一方都需要借
656 助对方的力量，基督徒被迫与洋教传统一刀两断的遭遇，及其在文革中与其他人同样受难的经历，使中国首次有了自己多样化的基督教，它已成为这个国家及其历史的一个组成部分。

1986 年，在中国政府中担任要职的赵复三写了一篇引人注目的文章，按照马克思主义原则对宗教作了新的评价。他说："当探讨宗教在历史上的作用时忽略其积极方面，似乎并不符合马克思主义的历史唯物主义。"这是共产党国家新一代领导人对问题进行反思的一个例子，尽管与之对立的看法还随处可见。

在俄国的几乎所有地区，教会正在稳固发展，与共产党对话正在知识分子中间和街头上成为一种时髦。现实中的开禁过程混乱而缓慢，多数信徒还得为其信仰继续遭受一段时间的磨难。但爱国主义如今比意识形态更被人们所看重，而俄罗斯正教会是非常具有爱国热情的教会。具有讽刺意味的是，随着听任基督教进一步"官办化"，该教确实面临着在下世纪变成无法鉴别和预测的宗教的危险，这种危险以前也曾有过。由年轻的正教徒（主要是知识分子）组成的一些基层群体急于改造教会，以便对社会发生影响。可以想象，30 年以后，当上了年纪的基督徒看到他们的社会正在遭受目前盛行于西方的、令人无法理解的冷漠态度的侵蚀时，他们也许会急切地回过头来追溯那更加盛行英雄信仰的年代。在那些年代里，一车偷带进来的圣经成为他们使用和分享的宝物。

由于东欧的卫星国在过去的历史和目前的政体上存在差异，所以未来更难看清。罗马尼亚仍然是处于独裁统治下的封建采邑国。正教的主教们在毫无权力的议会中拥有席位，而只要宗教界支持政府，政府就容许它存在。匈牙利和捷克斯洛伐克的教会从未丧失过政府的支持，但也从未摆脱过政府对神职人员任命的监督——这是奥匈帝国的遗产。匈牙利的社会氛围是世俗化的，而不是无神论的，它比教会的氛围更具有自由的气息。在这个国家的教会中，有2/3是天主教会，1/3是新教会。基督教基层群体生气勃勃，他们想要改造教会的愿望强于改造国家的愿望。在共产党掌权之前，捷克斯洛伐克是欧洲最为世俗化的国家，教会势力十分弱小。在过去 20 年反抗强大的政府控制中，教会缓慢地得到增强。东德的信义宗教会曾在战争时期受到认主教会运动的巨大影响，现已懂得如何在与马克思主义政府保持"必要的团结"的情况下求取生存。大部分信徒即使相信回到资本主义社会不失为一种选择，他们也宁愿不作这种选择。他们的教会不是政治反对派，但却给予那些有反抗意愿的人以勇气和理性。在它的羽翼之下，年轻人对人道和道德保持着强烈的关注。波兰的情况与之形成鲜明的对照，天主教会从未丧失其传统的权力地位和广泛的公众忠诚，统一工人党需要与僧侣集团进行策略上的合
657 作，教会则小心谨慎地运用这一权力来保持传统的价值观，而让其他团体去进行

表示不满的对抗。这种态度因一名波兰爱国者登上圣彼得大教堂的宝座而得到明确认可。东欧国家的政治将来可能会发生各种剧变，包括恢复高压控制、巴尔干国家联合和德国重新统一等方面的情况在内。随着基督徒摆脱了迫害和歧视，他们将会经受完全不同的风暴和挑战，并且从中发现基督教在欧洲其他地区的状况——失去方向，四分五裂并获得了新生。

西欧和北美

上述矛盾重重的特征概括了西欧教会及其未来的不确定性。没有一个社会会像西欧这样备受基督教的重大影响。然而，如本章图一所示，推动全世界不信教人数急剧增长的主要力量不仅来自反宗教的专制国家，而且来自西欧。关于世俗化动力的分析令人作呕。对于认识未来最具意义的也许是这样一个事实，即两个虽有联系但不相同的过程已经在发挥作用：基督教作为知识体系已被启蒙主义者摧毁；基督教作为民间宗教则为工业化所粉碎。随着这个世纪行将告终，启蒙主 658
义的观点正在发生根本变化，后工业时代正在使社会结构发生新的变革。教会曾因行动过于迟缓而无法与先前的两种变化达成妥协，那么，它能更有效地对新变化作出反应吗？

有关衰落的数据统计资料已为人们所熟知。但是，去教堂人数的下降、各种婚姻的减少、牧师的长期短缺和儿童对宗教的无知并不是事实的全部。应该看到，优秀的宗教节目是收视率最高的电视节目之一，而宗教类书籍在非小说类畅销书中也常常名列前茅；宗教界领袖频繁出现在新闻报道之中；参观大教堂和参加礼拜的人比以往任何时候都多；基督徒在有关移民劳工的权利、政治难民、刑法改革等方面所采取的行动和抗议显然具有影响力。在英国，基督教对社会风气所起的作用比教会表面上具有的力量要强得多。在精心组织的调查中，几乎有一半成年人能够回忆起某些印象深刻的个人宗教经历，尽管只有少数人看出这与基督教组织形式之间的联系。在不远的将来最有可能出现的情形是各地教会会员普遍减少，但他们的奉献之心更加坚定；礼拜仪式将由当地非专职牧师主持，他们常会得到受过更多神学教育的、流动的牧师的帮助。在教区体制网络也许会崩溃的情况下，人们可能会想出另外一些方法来协调各教会之间的关系。以家庭聚会为核心的教会团体进行祷告、查经和在当地从事各项活动，这将对基督徒的灵性造就和普世教会的经验起重大影响。然而，关键的问题却在于，这种教会组织是否会出现自我封闭和派性分裂现象，抑或它是否会把自己视作对社会生活进行批判并传播福音的基地。

如果说基督教在西欧已被边缘化（Marginalized），那么它在美国则个人化（Privatized）了。这两者的精神影响都是有害的，但它们的外部特征却很不相同。北美人在感情上仍然是早期创业者的继承人，各派和各民族的人们在过去的四个世纪中不时背弃欧洲，以逃避集权式的一统性。许多罗马天主教神父和平信徒担心罗马会由于无法理解这一遗产而坚持采用严厉的遥控手段，这就有可能在21世

纪到来前促使主教区变为教会分立的基地。在各种教派中，普遍存在的个人自由传统使人们与特定的教堂及会众保持着密切的联系，以此作为表明个人身分的一种标志。因此，上教堂仍然是美国生活方式的一个现实特征。正如大卫·爱德华兹颇有同感地指出的那样，基督教被普遍看作是对人类完善的主要促进因素，教会对于地方和全国性政策颇具影响，这通常不是来自教会的直接行动，而是选票箱中基督徒选票的分量，以及政治家对此给予的关注。从教会在过去 25 年对民权或对外政策所表明的观点和立场中，人们仍然能感受到某些非美国的性质。

659 然而在目前，基督徒的压力正呈自我抵消的趋势。一方面，天主教的主教们谴责美国的核战略、经济上的不公正现象和拉丁美洲左翼政府的不稳定。而另一方面，基要派教会称赞国防预算的增加，认为贫穷是道德弱化的结果，还声称发现了各种共产党密谋的证据。除了在圣经保守派和社会激进派携手并进的较大的黑人教会，所有教派中“左翼”和“右翼”的裂痕似乎注定会进一步加深。教会组织的样式开始越来越清楚地显示出这种反差。布道者们在大教堂中进行硬性灌输，“电子教会”则在通过权力巨大的中央机构或“家庭教会”领袖的监督网络对信徒实行集权式控制。不过，与此同时，基层群体和其他群体的实验模式不规则地大量产生，正成为主流教会中的重要影响力量，他们对教会的体制化结构或教会的严密性并不担忧。

大分化的到来

上述反差似乎首先集中反映了在未来的半个世纪或更长的时间内支配基督教历史的问题所在。本章所作的简要考察揭示了如下事实：基督教得以迅速扩展的主要原因在于，地方领导的、小规模的会众的大量增加（如在拉美、菲律宾和中国），中央控制的削弱（如在非洲许多地区）和建立松散的教会联合体的倾向（如在中国和扎伊尔），而不是教会联合计划的实行。展现在人们面前的是一幅求同存异的生动的全景画面。与此同时，政治上和心理上的力量与教会传统结合起来，致力于对组织范围、教义、道德和教会间、各宗教信仰间的关系作出更明确的界定和进行更牢固的控制。

目前，这种极化趋势通过激进派与保守派之间关于神学和教会学的争论，使西方许多基督徒受到最猛烈的冲击。由此而引起的反应似乎可分为三种，而不是两种。激进派的观点似乎主要来自 19 世纪简化论学说，但实际上是以更古老的、主张彻底反省的宗教思想倾向为源泉。正如其宣扬者所感觉到的那样，这种经过改造的观点在最近几十年中，以一种极端怀疑主义的形式出现。它怀疑过去的理解力、宗教语言的内涵和在美学或神秘主义经历中体现的任何“超验的存在”的真实性，认为这一切都是神话或象征，其所表示的也只是我们的个人价值和自我实现。这种观点以前在某种程度上以不同的形式在南亚的宗教中出现过。在那里，发生于遥远年代的那些具有启示意义的事件先是成为传说，然后变为神话，最后
660 被说成是对内心生活的隐喻。对于某些人来说，它看上去是精神能量弱化到最终

所有最具活力的发展趋于开放和和好　对旧有的形式和障碍不耐烦的年轻人对罗吉和塔西兹教会团体所实行的有节制的自由正作出反应。

熵状态的缓慢过程，其他人则相信经过这个过程，那些似乎已经丧失的事物将会以更有活力的形式得到重现。不论他们谁是正确的，极端激进主义者（主要是欧洲和北美的极端激进派）的信仰在下个世纪将可能更像是佛教，而不是传统的基督教。

除了这种彻底的激进主义之外，我所指的另外两种反应是更为人们熟知的自由学派和保守学派思想。它们之间的分歧是神学（政治学也如此）的一个长期存在的特征，而且总是体现在“量”上，而不是“质”上，因为这些分歧源自性格而非逻辑。正如 W.S. 吉尔伯特所说的，大自然本身“造就了所有的男孩和女孩，他们生来就充满活力，不是有点自由主义，就是有点保守主义”！把这种冲突视作一场喜剧的能力最终或许会拯救教会，因为喜剧具有包容性而不是排斥性。有些人无法容忍家里杂乱无章，而另外一些人却十分推崇自由随意的家庭环境。在判断教会如何看待基督教抑或什么是真实反映上帝之国的社会方式时，性格上的差异乃是不容忽视的重要因素。

因此，对于今天和明天的教会来说，至关重要的问题不是天主教徒与福音派信徒抑或政治上的右翼与左翼之间的问题，而是在任何情况下，形式或内容何者第一的问题。所有人都必然会认为这两者是不可分离的，但在实践中不可避免地

会产生这样的问题：哪一个居首位？教会承担着确保福音延续的使命，自然特别关注福音传播的形式。但是，对于捍卫福音的担心却很容易使捍卫者将形式误作内容，在发生巨大的和迅速的变革时期尤其如此。结果，这些捍卫者们照搬圣经原文来确定上帝自我启示的含义。神职的恩赐已取决于授任方式和受职者的性别。教会的管理机构与其普通会众相混淆，而教会的同一性则成为维持忠诚的手段。就像那个名叫大卫的男孩一样，当福音本身脱去沉重的、制作精致的盔甲时，其前进的步伐虽然显得比较轻松，但却充满危险。当伊丽莎白·坦普莱登夫人（Mrs Elizabeth Templeton）为维护改革传统而针对坎特伯雷大主教的文章《我们寻求的团结》回答时，她向出席1988年兰伯特会议的主教们生动地展示了这两种观点之间的分歧：

> 我们中间有人相信，上帝那战无不胜的爱以某种绝对的、得到保护的方式自行喷涌而出，无论其具体方式是圣经、教会传统、教阶制度、公认的道理、神赐的灵恩、正统的实践，抑或诸如此类的综合物。此外，我们中间也有人相信，上帝那战无不胜的爱以相对的、冒
662 险的方式自行喷涌而出，因为所有的教义、圣经注释、伦理学、信仰的虔诚和教会机构都具有相对性和危险性，这些都是教会刻意探究之物，都存在于上帝的直接真理无法确定的距离之外。在我看来，在存有跨教派分歧的双方之间可能实现什么样的具有实质内容的合一，似乎是最艰巨的、关系到普世基督教的问题。如果我们能找到解决这个问题的方法，我想我们所有的关于教义、神职和权威的具体问题将会很容易获得解决。

对于基督教来说，这个重大分歧所反映出来的，将是在21世纪占支配地位的问题。因为从北方向南方的重心转移，势必造成对希腊—罗马所持正统一致观念的更大的离心倾向，并使人们对暂时性和多样性更有信心。文森特·杜诺万（Vincent Donovan）神父在坦桑尼亚的马萨伊人中传播天主教颇有名气。他把这种情况看成是全球非欧洲文化对基督教作出反应的必然结果：

> 在历史上，对基督教信息的单一型反应业已增加和兴盛……我们今天将要看到，对基督教信息的多种反应必然会出现，而迄今为止这些反应既不受鼓励，也得不到允许。我们不得不认为，对于基督教信息所作的任何正当的、肯定的反应都可以，也应当被承认和接受为教会的反应。教会过去也许就是这样，现在也可能还是这样。

在即将到来的世纪中，如果全世界的基督教被迫接受这样的多样性和暂时性，而且事实上是将它们作为蕴涵于本质中的组成部分而欣然接受，那么，基督教对于自身合一的寻求将不得不改变方向。人们在本世纪对普世教会运动的全力追求，以及对教义的一致性、共同立场和相互认可的痛苦探索都不会是徒劳的。未来的一代人也许会回顾这一切，将它视作一种必要的牺牲，而上帝在它应许的日子到来时也会对此予以接纳。然而，随着这个世纪临近结束，寻求合一途径的热情正在全世界大多数基督教徒中间消退。而且，在可见的将来，也不存在着任何实现基督教合一方案的前景。由于双方的对话过于闪烁其词，人们无法对教会从多方

1989 年 12 月 1 日戈尔巴乔夫总统在梵蒂冈会见教皇　从易北河到太平洋地区的基督教受到的长达半个世纪的迫害，因共产党政权的垮台而正在宣告结束。

面寻求合一的努力作出公正的评价。全球基督教的现状如此——谁能比梵蒂冈占据的位置更有利于掌握全部情况？——所有在未来谈论的相互“承认”，都肯定不会是某些审核机构所作的那种认可，而是一种与某位被错当作陌生人，但实际上是同一家庭成员的人之间的欣然相认。这种意义上的承认堪称某种启示的结果。而无论迟早，它都会对未来产生重大意义。

从限制严格的教会过渡到没有限制的教会，充满曲折和艰难，伴随而来的分化有可能造成大量痛苦的误解和一些严重的分裂。对下个世纪基督教史惟一现实的预测，似乎只能是保持低调的期望和做好长期奋斗的准备。下一个重大事件 **663**
中的汪达尔人还不知道是谁，而另一位本尼狄克也可能还没有出世。然而，一场有利于 5 世纪修道运动的运动却正在兴起。它规模小，结构松散，具有试验性质并呈开放式姿态。人们不能断言未来的教会就在这场运动之中，因为教会的复兴需要比试验走得更远。而“走得更远”则可能具有破坏性，许多敏感的观察家对此坚信不疑。本世纪初，哈利法克斯勋爵（第二代子爵）就以不无挖苦的口吻宣称：“惟有一个大主教以身殉教才能拯救英国教会。”40年后，瑞士小说家拉尔夫·特克斯特在猜测未来时，认为只有在一场生态灾难之后，基督教的复兴才会开始，并对此作了描述。无论以何种方式，总会有艰难的再生，但只会是生而不会是死。这是对过去的历史所产生出的人类希望的肯定。展望前景并不令人惬意，但却使人坚定了风暴确实能实现上帝旨意的信仰。在基督徒的记忆中，最猛烈的

风暴总是发生在教会诞生之前。

一切都曾向我预言，
而我却无法预见。
但我懂得风声如何吼叫，
事过之后应为何样。

结束语

预测未来就像吃刚煮沸的热蛋奶酥一样刻不容缓。报纸在印刷过程中停下来等候插入震惊四方的重大新闻，必将造成其发行量的减少——这就像圣经先知书之所以受到损害，是因为后来被塞进了某些章节和内容一样。尽管如此，在本书出版发行期间，哪怕它未曾谈到发生于中国、俄国和东欧的最为显著的变化，其最末一章也并不显得过时。

事实上，这里的所有论述都是必要的。中国急剧逆转的政治局势除外，目前发生的某些事件所出现的新情况并未脱离本章的预测范围。本书第 629 页（原著页码——译注）提出：不能排除发生一场危险赌博的可能性。尽管如此，就人们对马克思主义信念的丧失以及东西方对抗的缓解程度而言，其实际情况无疑要比以往所估计的更有过之而无不及。

业已摆脱共同意识形态辖制的东欧各国丧失了昔日的一统性。在俄国和东欧，自由点燃了民族主义的熊熊烈火。鉴于各国都在迷茫困惑和不稳定的局势中探求自身的解救途径，整个地区形成了一个潜伏着重大危机的权力真空，这将要求人们在道义上作出高度的选择，并在宗教领域内展开一场角逐。

在当前这个吉凶未卜的开放时代，较为乐观的人看到，至少在未来可能出现
664 一个统一和民主的欧洲，但实现这个目标则需要更为深厚的根基，不能光靠自由市场经济在眼下所获得的成功。就像 T. S. 艾略特、琼·莫内和罗伯特·舒曼这些欧洲共同体的创造者常常断言的那样，社会和政治上的同一性来源于文化和宗教的土壤。从乌拉尔山脉到阿尔加维，欧洲的同一性根基源远流长，它就是深植于古代以色列、古希腊和古罗马的土壤之中的基督教传统。俄国和东欧各民族刚从绝对主义的桎梏中挣脱出来，这些国家的教会在过去的几十年中与一个敌对的意识形态保持着一种辩证关系，它们比那些抱无动于衷态度的人更能敏锐地感受到基督教根基所具有的更新力量。今日的东欧诸国并不怀疑基督教信仰的革命性。倘若它们不为西方经济的成功所倾覆，它们的真知灼见对于重新发掘欧洲的精神与文化遗产，对于寻求一个与东西方冷漠无情的非人道主义截然不同的“第三种”经济体系，将作出富有活力的贡献。

尽管上述预测可能发生，但其可能性并不很大。多数基督徒既非殉道者，又非其信仰的叛逆者。他们浑浑噩噩、逆来顺受地生存着，而突如其来的压抑和释放则会在他们之间酿成内部分裂。1989 年夏季在中国发生的事件，使国内效忠罗

俄国正教的未来　与其说要看改革能否延续至21世纪，不如说要看教会能否继续经受住不同价值观的冲击，抑或成为免受抨击的机构。图为两位都主教由国家和教区官员陪同，在新闻发布会上亮相——这是教会在严密监视下获得生存权的胜利象征。

马的天主教徒与其他天主教徒之间的矛盾加深了，也引起了中国基督教协会中上海和南京的领袖之间的相互猜疑。前者在政治上尊崇当局的意见，而后者则有自己的思想和主张。俄国宗教自由的恢复对乌克兰东仪天主教徒和罗马天主教徒之间的倾扎和争斗起到了推波助澜的作用。在基督教复兴的新氛围里，擅长搞分裂的基要派在西方金钱的支撑下，势必会兴盛起来。我们仍要拭目以待的是，从共同遭受压抑后复出的东正教会和浸信会是将相互学习、和睦共处，还是重新回到禁锢起来的小圈子中。在所有共产党政权不复存在的社会里，教会赢得的尊重是如此之大，以致它将会受到严重的诱惑——变成一个在社会上享有特权的官方机构。然而，教会之间的分裂和表面上的相互合作，对于更新一个大陆的宗教同一性不会有多少助益。在社会中重建宗教与在宗教中重建社会二者之间有着巨大的差异——就后者而言，宗教是根本；但依照前者，宗教则不过是座虚有其表的假山。

寻觅一个文化上大一统的“共同欧洲家园”的梦想即使能如愿以偿，但再度把自身当作基督教世界的统一欧洲只会给世界范围的基督教运动带来危害。其实，完全陷于教会事务的诸教会将不大会关注其他地方基督徒的力量或需要，又极易把自己视为行驶在“贫穷之海的救生艇”上的幸存者——发生于香港的“经济难民”危机表明，人类的状况已日益呈现出这种丑陋可怕的形象。是迈向一个具有开放性和多异性的教会，还是迈向一个因循守旧的体制化教会，这是人们当

前面临的一个选择，而这显然会在下一世纪成为一个至关重要的问题。

无论如何，1989年所发生的一系列事件还证实了另一不容忽视的历史事实：一个正派的、关心他人但又不热衷于政治的蒂米什瓦拉新教牧师挺身抵制其苟且偷安的主教，结果无意中激发了一场革命，并导致了罗马尼亚暴君的倒台。在过去的几十年里，东德不少教区牧师把教堂向市民敞开，为他们的争论和抗议活动，也为有思想的年轻人上演戏剧和创作诗歌提供了讲坛和场所，直到后来教堂里无法容纳那么多人为止。在成千上万的东德人选择去西方之后，他们涌上街头，在德国历史上发动了第一次不流血的革命。在波兰，一个虔诚信教且具有非凡毅力和敏锐性的造船厂电工竟成了自由工人运动的核心。然而，只要想到在马克思主义者统治的国土上有众多像“布雷的助理牧师”[①]那样的教会领袖，我们就不会自命不凡地吹嘘基督徒总是站在革命运动的前列了。上述事件所证实的无非是：个人能在某些重大的社会变革潮流中起到酵母或推动作用。出于这一原因，当有人询问对过去和未来持最精明态度的周恩来如何估价法国革命时，他的回答是：盖棺定论为时过早。”

① 布雷的助理牧师　指英国布雷地区的教会助理牧师。他们是一群唯唯诺诺、惟命是听，性情胆怯和缺乏创造力的教会领袖。——译注

参考书目

工 具 书

D. B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia* (Oxford, 1982).

H. Chadwick and G. Evans, *Atlas of the Christian Church* (London, 1988).

J. G. Davies (ed.), *A Dictionary of Liturgy and Worship* (London, 1972, 2nd rev. edn., 1986).

J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford, 1986). By a distinguished scholar.

K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (London, 1947). A vast and comprehensive survey.

E. A. Livingstone and F. L. Cross (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (2nd rev. edn., Oxford, 1983).

John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (rev. edn., London, 1979). A masterly summary of more recent thinking with a conservative inclination.

基督教与历史

Whatis the validity of the Christian story?How can historians examine spiritual things?How does God work in history? What is the goal or meaning of the process?

历史学家的讨论

H. Butterfield, *Christianity and History* (London, 1949).

—— *Writings on Christianity and History*, ed. C. T. McIntire (New York, 1979). See especially, 'The Christian and the Ecclesiastical Interpretation'.

H. C. Dawson, *The Historical Reality of Christian Culture* (London, 1960).

Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795 – 1865* (Oxford, 1988). A masterly study which also gives many clues for more general reflections.

C. T. McIntire (ed.), *God, History and Historians* (New York, 1977). Extracts from modern writers. The upshot for historians is, in C. S. Lewis's words, 'we must not say what it means, or what the total pattern is'.

Marjorie Reeves and Warwick Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel* (Oxford, 1987). The remarkable persistence of a medieval inspi-

ration.

A. H. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Oxford, 1954).

—— *A Study of History*, 12 vols. (Oxford, 1934—61). The broad division into 'civilisations' is challenged, but the great work is full of insights and inspired with religious yearnings.

思想家与哲学家的讨论

J. Baillie, *What is Christian Civilisation*? (Oxford, 1945).

D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge (London, 1971). Moving documentation of the role of suffering in Christian experience.

E. Brunner, *Christianity and Civilisation* (London, 1948). Parted company with Karl Barth on the question of creation as a source of our knowledge of God.

V. Langmead Casserley, *Towards a Theology of History* (London, 1965). Written in the shadow of the Bomb; our aim is 'to gain an understanding of what is at stake in history'.

R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (London, 1949). God works through human freedom. History shows 'the power of God to complete our fragmentary life'.

A. Richardson, *History Sacred and Profane* (London, 1964). Critics of the New Testament use sceptical techniques which the 'real' historians have outgrown.

Arend T. Van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West* (London, 1964).

基督教与艺术

The multitude of monographs on individual artists cannot be mentioned here—there is room only for some general works.

必读书

Jane Dillenberger, *Style ane Content in Christian Art* (London, 1986). Lucid and perceptive—shaped the views here presented.

Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, tr. Janet Seligman, 2 vols. (London, 1971). Classifies works of art by subject; much fuller is L. Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, 6 vols. (Paris, 1955—9).

艺术关系的哲学思考

Jacques Maritain, *The philosophy of Art*, tr. J. O. O'Connor (Ditchling, 1925).

By the French Thomist philosopher.

Marxgaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christian and Secular Culture* (Boston, 1985). Do images mean to us what they originally meant? Discussions concerning the fourth, fourteenth, and sixteenth, centuries.

A. Nichols OP, *The Art of God Incarnate* (London, 1980). Art discloses new dimensions of life, and as such should be used as an analohgy by theologians interpreting the incarnation.

Brooke Foss Westcott, 'The Relation of Art to Christianity', in *The Epistles of John* (London, 1883), pp. 319－60. Judicious defence of Christian art by a great biblical scholar.

特定主题的艺术处理

Collen McDonnel and B. Lang, *Heaven: A History* (Yale, 1988).

P. Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente* (Nantes, 1959).

各个时期基督教与艺术的关系

C. Christensen, *Art and the Reformation in Germany* (Athens, OH, 1979).

C. Garside, *Zwingli and the Arts* (New Haven, 1966).

A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of its Origins* (London, 1969).

E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (Latrobe, 1948). The 'visual logic' of the French Gothic cathedrals.

M. Wackernagel, *The World of the Florentine Renaissance Artist*, tr. A. Luchs (Princeton, 1981). Illustrates the pressures on artists and the complexity of their motivation

20世纪的争论

P. F. Anson, *Fashions in Church Furnishing, 1840—1940* (London, 1960).

F. W. Dillistone, *Traditional Symbols and the Contemporary World* (London, 1973). The problems posed the ending of the world of symbols of the Middle Ages.

P. Hammond, *Liturgy and Architecture* (London, 1960).

W. S. Rubin, *Modern Sacred Art: The Church of Assy* (New York, 1961).

Basil Spence, *Phoenix at Coventry: Building of a Cathedral* (London, 1962).

第一章　早期基督教群体

通论

H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (London, 1963), and The

Fathers of the Latin Church (London, 1964). Gives brilliant portraits of the main figures.

H. Chadwick, *The Early Church* (Harmondsworth, 1967 and later edns.). Is a first introduction.

J. Daniélou and H. I. Marrou, *The Christian Centuries*, i (London, 1964).

L. Duchesne, *Early History of the Christian Church*, 3 vols. (London, 1909—24). Remains a classic.

W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (London, 1984). Is less theological.

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2 vols. (London, 1975—87).

A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity* (London, 1908). Remains essential.

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1958 and later edns.). Surveys the history of theology.

H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church.*

——*The Founding of the Church Universal.*

——*From Constantine to Julian.*

——*The Era of the Church Fathers* (London, 1937—51).

伦理观

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

C. J. Cadoux, *The Early Church and the World* (Edinburgh, 1925).

A. Harnack, *Militia Christi*, tr. D. M. Gracie (Philadelphia, 1981).

崇拜

G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster, 1945 and later edns.).

J. A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great* (London, 1961).

——*The Mass of the Roman Rite* (London, 1959).

圣经

H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (London, 1972).

A. Harnack, *Bible Reading in the Early Church* (London, 1912).

迫害

W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965).

诺斯替主义

There is a huge bibliography since the discovery of the Nag Hammadi library (all texts tr., ed. James Robinson, 1977).

F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Cambridge, 1925).

——*Church and Gnosis* (Cambridge, 1932). Both are short and masterly studies.

B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (London, 1987).

S. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester, 1985).

K. Rudolph, *Gnosis* (Edinburgh, 1983). An introduction.

神学发展

H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966 and later edns.).

G. W. Clarke's transl. and commentary on the letters is the best introduction to Cyprian, 3 vols. (New York, 1984—6).

R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (London, 1988).

R. A. Norris, *God and World in Early Christian Theology* (London, 1966).

R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (London, 1987).

君士坦丁

N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, British Academy lecture, 2nd edn. (London, 1972).

A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, 2nd edn. (London, 1972).

艺术

R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (Pelican, 1965).

F. van der Meer, *Early Christian Art* (London, 1967).

J. Stevenson, *The Catacombs* (London, 1978).

圣徒传记

H. Delehaye, *The Legends of the Saints* (London, 1962).

第二章　从罗马到蛮族人的诸基督教王国(330—700)

P. Brown, *Religion and Society in the Age of St Augustine* (London, 1972). A collection of important papers central to several themes of Late Antique Christianity.

——*The Cult of the Saints* (London, 1981). A distinguished study of a major de-

velopment in Late Antique religiosity.

H. Chadwick, *The Early Church* (Harmondsworth, 1967). Concise, readable, and authoritative.

C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford, 1944). A pioneering work, still useful and readable.

H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyres* (Paris, 1933).

J. Geffcken, *The Last Days of Greco—Roman Paganism*, rev. English transl. by S. G. MacCormack (Amsterdam, 1978). The fullest and most learned discussion.

R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (New Haven, Conn., 1984). Short, learned, and controversial.

R. A. Markus, *Christianity in the Roman World* (London, 1974). An idiosyncratic survey of the first 600 years.

H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, English transl. (London, 1956). A great work by one of the greatest of scholars in the cultural history of Late Antiquity.

H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (London, 1972). Very readable.

A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963). Collection of important studies.

P. Riché, *Education and Culture in the Barbarian West* (Columbia, SC, 1976). Now the best survey of its subject.

R. Van Dam, *Leadership and Community in Lale Roman Gaul* (Berkeley, Calif., 1985). Stimulating.

J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford, 1983). An authoritative account and interpretation.

第三章　西方：皈依的时代(700—1050)

André de Fleury, *Vie de Gauzlin Abbé de Fleury*, ed. R. H. Bautier and G. Labory (Paris, 1969).

Geoffrey Barraclough, *The Medieval Papacy* (London, 1968). A contrast with the ideological approach of Walter Ullmann, see below.

John Beckwith, *Early Medieval Art* (London, 1964).

Donald Bullough, *The Age of Charlemagne* (Elek, 1965). As an introduction; a nice blend of critical scholarship and sympathetic understanding.

Carolingian Essays, ed. U.-R. Blumenthal (Catholic Univ., Washington, 1983). Containing Susan Keefe on baptismal treatises and also an excellent paper by

Donald Bullough on Alcuin.

Roger Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400— 1000* (London, 1983). For Christian history in Spain.

K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture 800— 1200* (London, 1959).

Jean Dunbabin, *France in the Making 843—1180* (Oxford, 1985).

H. Fichtenau, *The Carolingian Empire* (Oxford, 1957). A brilliant but unsympathetic discussion.

E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957). One of the most masterly books ever written on the Middle Ages.

T. Klauset, *A Short History of the Western Liturgy* (Oxford, 1969).

M. L. W. Laistnet, *Thought and Letters in Western Europe 500— 900* (Cornell, 1931).

W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford, 1964). For Willibrord, Boniface, and Alcuin.

K. J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony* (London, 1979). Fundamental on the 10th century.

Rosamond Mckitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789— 895* (London, 1977). For episcopal handbooks and pastoral effort.

Janet Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe* (London, 1986). An excellent set of papers particularly for ritual in the Carolingian age.

R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970). An institutional and sociological study, written in limpid prose.

C. H. Talbot, *the Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (London, 1954). With translations of material relating to St Boniface and his followers.

Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship* (London, 1969).

——*A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London, 1972). Cf. Barraclough above.

J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford, 1983). Authoritative and goes up to 900.

第四章　东方基督教世界

拜占庭基督教

W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972). On the defence and criticism of Chalcedon during 451—681.

J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford, 1986). The

best general account; mainly historical.

B. Krivocheine, *The Light of Christ: St Symeon the New Theologian* (Crestwood, 1987). A detailed study, with many quotations.

V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957). A classic work; broader in scope than the title suggests.

C. Mango, *Byzantium: The Empire of New Rome* (London, 1980). On the religious outlook of the 'average' Byzatine rathet than the scholar or theologian.

J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1974). An excellent summary.

——*St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, 1974). Introductory, brief but illuminating.

——*A Study of Gregory Palamas* (London, 1964). Still the basic work on the subject.

J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, ii. *The Spirit of Eastern Christendon (600— 1700)* (Chicago, 1974). A useful supplement to Meyendorff's *Byzantine Theology*.

S. Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries* (Oxford, 1955). Better on history than on theology.

——*The Byzantine Theocracy* (Cambridge, 1977). On church-state relations.

P. Sherrard, *Athos: the Holy Mountain* (London, 1982). Includes a section on the inner meaning of Orthodox monasticism.

K. (T.) Ware, *The Orthodox Church* (London, 1963). A general introduction; covers both history and doctrine.

俄罗斯与斯拉夫人教会

G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1946, 1966). On Russian spirituality during the 1oth-15th centuries; often misleading, but remains the fullest study in English.

——*A Treasury of Russian Spirituality* (London, 1950). Well selected primary sources.

G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, i (Collected Works, 5; Belmont, 1979). Covers the 16th-19th centuries; a magisterial survey.

N. Gorodetzky, *Saint Tikhon Zadonsky: Inspirer of Dostoevsky* (London, 1951). A sympathetic portrait of an 18th-century Russian bishop.

P. Kovalevsky, *Saint Sergius and Russian Spirituality* (Crestwood, 1976). A helpful introduction to medieval Russian piety.

G. A. Maloney, *Russian Hesychasm: The Spirituality of Nil Sorskij* (The Hague, 1973). Careless on points of detail, but includes many quotations from the sources.

J. Meyendorff *Byzantium and the Rise of Rise of Russia: A Study of Byzantion-Russian Relations in the Fourteenth Century* (Cambridge, 1981). Thorough and scholarly.

D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1453* (London, 1971). On Byzantine-Slav relations; excellent.

N. Zernov, *The Russians and Their Church* (London, 1945). A lively introduction.

土耳其时期

The Philokalia: The Complete Text, compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, tr. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. (T.) Ware, i-iii (London, 1979—84). The most important Orthodox book to appear in the Turkish period; transl. to be completed in 5 vols.

S. Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate in Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence* (Cambridge, 1968). The best general treatment, but relies more on Western than on Greek sources.

K. (T.) Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Oxford, 1964). On Orthodox-Catholic relations.

东正教教会

A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968). A general survey, covering Copts, Ethiopians, Syrian Jacobites, 'Nestorians', Armenians, the St Thomas Christians of South India, Maronites.

R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975). Goes up to the 5th century; richly illustrated by citations from the sources.

Paulos Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology* (Geneva, 1981). On the recent rapprochement between 'non-Chalcedo-nian' and 'Chalcedonian' Orthodox.

崇拜仪式与艺术

P. Hammond, *The Waters of Marah: The Present State of the Greek Church* (London, 1956). Fine descriptions of Orthodox worship; applicable also to the

Byzantine and Turkish periods.

C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312—1453: Sources and Documents* (Englewood Cliffs, 1972). A good selection by an expert.

L. Ouspensky and V. Lossky, *The Meaning of Icons* (rev. edn., Crestwood, 1982). The best existing study on the theology and the liturgical use of icons.

D. J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm* (Toronto, 1986). Includes the decisions of the 787 council in defence of icons.

第五章　基督教与伊斯兰教

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960). The first work in English to attempt an overall account of medieval Europe's attitudes to Islam, with useful bibliography.

——*Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966). A study of 19th-and 20th-century European colonialism and Islam.

——*The Arabs and Medieval Europe* (2nd edn., New York and London, 1979).

——*Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de Geste* (Edinburgh, 1984). A stimulating investigatigation of popular literature as a source for medieval attitudes towards the Arabs.

Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (London, 1986). A powerful and often shocking exploration of the roots of European prejudice.

Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, 1984). A perceptive study of the relationship between crusade and missionary activity in the reaction of medieval Europe to Islam.

Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York and London, 1982). A rare study of Muslim attitudes to Europe, largely post-medieval.

Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, tr. by J. Gillingham (2nd edn., Oxford, 1988). Far and away the best short account of the crusades.

Edward W. Said, *Orientalism* (London, 1978). The fundamental critique of Europe's view of Islam.

Khalil Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (Albany, NY, 1980). A collection of essays and round-table debate by an international group of scholars, including Muslims.

Irfan Shahid, *Byzantium and the Auabs in the Fourth Century* (Dumbarton Oaks, Washington, DC, 1984). The second of four works studying the relationship between Rome and Byzantium and the Arabs in the pre-and early Islamic periods; a challenging and provocative reinterpretation.

Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern politics* (New Haven, Conn., and London, 1985). The author of a perceptive and influential study of Islam and the crusades (Paris, 1968) here examines New Radical (Sunnī) Islam and traces its debt to medieval theology.

Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962). An elegant and civilized essay which, although slightly out of date, is still a joy to riad.

John Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (New York and London, 1979). The only general guide to this subject.

第六章　基督教文明(1050—1400)

G. Barraclough, *The Medieval Papacy* (London, 1968). An outline introduction.

R. Brentano, *Two Churches: England and Italy in the Thirteenth Century* (Princeton, 1968).

E. Christiansen, *The Northern Crusades* (London, 1980). Missionaries and militarism in the Baltic.

J. C. Dickinson, *An Ecclesiastical History of England: The Later Middle Ages* (London, 1979).

B. Hamilton, *Religion in the Medieval West* (London, 1986). A lively account of medieval attitudes.

N. Hunt, *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages* (London, 1971).

H. Jedin and J. Dolan (eds.), *History of the Church*, iii—iv (London, 1980). An excellent detailed survey.

D. Knowles, *The Monastic Order in England* (2nd edn., Cambridge, 1963). Of importance also for continental monasticism.

——*Thomas Becket* (London, 1970). A good introductory book to a major figure.

M. D. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Huss* (London, 1977).

C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism* (London, 1984).

L. J. Lekai, *The Cistercians: Ideals and Reality* (Kent, OH, 1977).

K. Leyser, *Hermits and the New Monasticism* (London, 1984).

R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (Harmondsworth, 1977). On growth of Western heresy.

J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Oxford, 1968).

C. Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church 1050—1250* (Oxford, 1989).

P. Partner, *The Lands of St Peter* (London, 1972). The history of the develop-

ment of the papal state in Italy.

I. S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest* (Manchester, 1978). The best English account of the issues in dispute.

R. W. Southetn, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970). A selective but brilliant discussion.

B. Tierney, *The Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).

H. Tillmann, *Pope Innocent III* (Amsterdam, 1980).

W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (3rd edn., London, 1970). Learned and controversial.

第七章　中世纪晚期的教会及其改革（1400—1600）

Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York, 1955). Like all biographies of Luther, written by one person at one place at one time, but none the worse for that.

John Bossy, *Christianity in the West 1400—1700* (Oxford, 1985). A brilliant evocation which discusses the 'social miracle' and resolves to use the term 'Reformation' as possible, since 'it sits awkwardly across the subject'.

C. M. D. Crowder, *Unity, Heresy and Reform 1378—1440: The Conciliar Response to the Great Schism* (London, 1977). An excellent selection of documents.

Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire* (London, 1977). Dates 'the rise of Christian Europe' from the 16th century rather than the 6th.

A. G. Dickens, *The Counter Reformation* (London, 1968, 2nd edn., 1989). The best general and factual introduction to the subject in English.

——*The English Reformation* (London, 1964). Still holds its own as the standard history but more recent 'revisionism' may be compared in Christopher Haigh (ed.), *The English Reformation Revised* (Cambridge, 1987).

——*The German Nation and Martin Luther* (London, 1974). A pioneering study of the socio-theological content of the Reformation.

——and John Tonkin, *The Reformation in Historical Thought* (Oxford, 1985). An invaluable guide to four centuries of interpretation.

H. O. Evennett (ed.), with a postscript by John Bossy, *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge, 1968). Introduced a new and continental flavour to the theme.

Mark Greengrass, *The French Reformation* (London, 1987). An admirable short introduction.

Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge, 1982). The most successful attempt to bring into line Calvin's political thought and action.

A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford, 1988).

——*The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford, 1987).

H. A. Oberman, *Luther: Man Between God and Devil* (London, 1985). The most theologically shrewd and informed of recent studies.

S. E. Ozment, *The Age of Reform 1250—1550* (New Haven, I 980). Authoritative and valuable for its generous scope but somewhat *devant garde* in its social assessments.

G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976). The definitive English study.

Menna Prestwich (ed), *International Calvinism 1541—1715* (Oxford, 1985). Not quite what its title suggests but rather a composite history of Calvinism in many countries.

R. W. Scribner, *The German Reformation* (London, 1986). A brief introduction to modern approaches; see also his collected essays, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (London, 1987).

Ian Siggins, *Luther and his Mother* (Philadelphia, 1981). Strikingly original and illuminating; a most valuable by-product of Luther's fifth centenary.

Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London, 1971). A vast extension to the hitherto conventional limits of what constitutes religious history.

John A. F. Thomson, *Popes and Princes 1417—1517: Politics and Polity in the Late Medieval Church* (London, 1980). A useful recent survey of what happened between the Great Schism and the Reformation.

G. H. Williams, *The Radical Reformation* (London, 1962). Encyclopaedic in its coverage of the Anabaptists and others.

第八章　世俗的启蒙运动和基督教的启蒙运动(1600—1800)

通论

John Bossy, *Christianity in the West 1400—1700* (Oxford, 1985).

Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London, 1978).

G. R. Cragg, *The Church in the Age of Reason* (London, 1960). A brief summary.

S. C. Neill and H. Ruedi Weber, *The Layman in Christian History* (London, 1963). Aslight sketch on a subject calling for fullr treatment.

R. Rouse and S. C. Neill, *A IIistory of the Ecumenical Movement, 1517—1948* (London, 1954).

英国的教会

John Bossy, *The English Catholic Community, 1570—1850* (London, 1975).

David Edwards, *Christian England*, 3 vols. (London, 1981—1984). A biographical approach, very readable.

W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols. (London, 1932—1940).

Gordon E. Rupp, *Religion in England 1688—1791* (Oxford, 1988).

Michael R. Watts, *The Dissenters* (Oxford, 1978).

欧洲的罗马天主教徒

Owen Chadwick, *The Popes and European Revolution* (Oxford, 1981).

W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (New York, 1981).

J. Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire. English transl.* (Londn, 1977).

A. G. Dickens, *The Counter Reformation* (London, 1979).

H. O. Evennett, *The Spirit of the Counter Reformation* (Cambridge, 1968).

J. McManners, *The French Revolution and the Church* (London, 1960).

—— *French Ecclesiastical Society under the Ancien Régime* (Manchester, 1960). For religious life in a French town in the 18th century.

欧洲的新教徒

C. Bergendoff, *The Church of the Lutheran Reformation: A Historical Survey of Lutheranism* (St Louis, 1967).

A. L. Drummond, *German Protestantism since luther* (London, 1951).

L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise: La Conscience rèligieuse et le lien confessionel au XVIIe siècle*, tr. from Polish by A. Posner (Paris, 1969).

E. G. Leonard, *A History of Protestantism*, 2 vols. (London, 1967).

J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (rev. edn., New York, 1967).

M. Prestwich (ed.), *International Calvinism, 1541—1715* (Oxford 1985).

F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (London, 1965).

J. Stroup, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate: N. W. German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century* (Leiden, 1980).

灵性

The great works of spirituality are generally available in modern edns.: J. Bunyan, *Pligrim's Progress* (1678—1684); W. Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728); R. Challoner, *The Garden of the Soul* (1740). There are translations of the French classics: St Francis de Sales, *Introduction to the Devout Life* (1609); J. P. de Caussade, *Abandonment to Divine Providence* (written before

1751, first published 1867).

H. Bremond, *A Literary History of Religious Thought in France*, tr. K. L. Montgomery, 4 vols. (London, 1928—36). A vast survey of astonishing insight by a believing Christian who admitted sadly that mystical experience had passed him by.

基督教与思想运动

It is possible to offer only idiosyncratic choices out of a vast field.

R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest* (Oxford, 1968).

Paul Hazard, *The European Mind, 1680—1715*, tr. J. L. May (London, 1953).

J. E. C. Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas in the English Revolution* (London, 1972).

J. McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford, 1981).

Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London, 1971).

第九章　基督教的扩张(1500—1800)

概况

K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (London, 1947). III: comprehensive.

Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (London, 1964). By a scholar who had been a missionary bishop.

背景

D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, 1966).

J. H. Parry, *The Age of Reconnaissance* (London, 1963).

——*Europe and a Wider World* (London, 1949).

Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World's Religions* (New York, 1963). Convert or just co-operate?

亚洲

C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549—1650* (Berkeley, 1951).

R. Etiemble, *Les Jésuits en Chine, 1552—1733: La Querelle des rites* (Paris, 1966). The chapter roughly follows this view of the papal condemnation.

J. Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, tr. Janet Lloyd (Cambridge, 1985). Shows from Chinese sources how cultural differences hindered communication between Jesuits and Chinese intellectuals.

K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London, 1929).

A. Mathias and J. Thekkedath, *History of Christianity in India*, 2 vols. (New Delhi, 1982).

S. Neill, *A History of Christanity in India: The Beginning to 1770* (Oxford, 1984).

J. L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Response, 1565—1700* (Madison, Wis., *1959*).

北美：见第十一章参考书目

南美

J. H. Parry, *The Seaborne Spanish Empire* (London, *1966*). An excellent introduction.

The following books are meant to be evocative, rather than cover the theme.

P. Caraman, *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay* (London, *1975*).

C. Gibson (ed.), *The Black Legend: Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New* (New York, *1971*). On the extent of the exaggerations of Las Casas and Protestant controversialists.

R. E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1500—1543* (Washington, 1961). Christian attitudes to native religion.

L. Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study in Racial Prejudice in the Modern World* (London, 1959). See also his biography of Las Casas.

M. S. Klein, *Afican Slaves in Latin America and the Caribbean* (London, 1987).

G. Kubler and M. Sorce, *Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions, 1500—1800* (Pelican History of Art, London, 1959).

I. A. Leonard, *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlements of the 16th Century* (Cambridge, Mass., 1949). For the minds of the *conquistadoares*.

M. Leon-Portilla (ed), *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico* (Boston, 1962).

J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley, 1970). For the Minds of the missionaries.

R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain*, tr. L. B. Simpson (Berkeley, 1966).

N. Wachtel, *La Vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (Paris, 1971), For the minds of the Indians.

传教士的英雄主义

These are legion; e.g. for the Jesuits see:

F. Parkman, *The Jesuits in North America in the 17th Century* (Boston, 1878).

C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia* (The Hague, 1924)

新教徒的传教活动

C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600—1800* (London, 1965). Chapter on 'Gain and Godliness'.

J. E. Hutton, *A History of Moravian Missions* (London, 1922).

J. M. Parry, *Trade and Dominion: The European Overseas Empires in the 18th Century* (London, 1971). Background.

The great missionary societies all have their histroies, e.g.:

W. O. B. Allen and E. McClure, *Two Hundred Years: The History of the Society for Promoting Christian Knowledge, 1698—1898* (London, 1898).

W. Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, 5 vols. (London, 1904—1910).

E. Stock, *The History of the Church Missionary Society*, 4 *vols.* (London, 1899—1916).

H. P. Thomson, *Into All Lands: A History of the Society for the Propagation of hte Gospel in Foreign Parts, 1701—1950* (London, 1951).

俄罗斯正教会的传教活动

S. Bolshakoff, *The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church* (London, 1943).

澳大利亚

Ross Border, *Church and State in Australia, 1788—1872: A Constitutional Study of the Church of England* (1962).

T. L. Suttor, *Hierarchy and Democracy in Australia: The Formation of Australian Catholicism, 1788—1870* (1965).

第十章　大不列颠与欧洲

通论

H. Fey (ed.), *The Ecumenical Advance 1948—1968* (London, 1970).

H. Jedin and John Dolan (eds.), *History of the Church*, tr. from the French (London, 1981). Is a Judicious survey centred on Roman Catholicism:

vii, by Roger Aubep *et al.*, *The Church Between Revolution and Restoration*;
viii. *The Church in the Age of Liberalism*;
ix. *The Church in the Industrial Age*;
x. by Gabriel Adrianyi *et al.*, *The Church in the Modern Age*.

K. S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, 5 vols. (London, 1959—1963). I, II, and IV; the author is a Protestant.

R. Rouse and S. C. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517—1948* (London, 1964).

国别专著

D. A. Binchy, *Church and State in Fascist Italy* (Oxford, 1941).

Owen Chadwick, *The Victorian Church*, 2 vols. (London, 1966—1970). A Masterly and monumental study.

J. S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches 1933—1945* (London, 1968).

A. Dansette, *Religious History of Modern France*, 2 vols (Edinburgh, 1961), tr. J. Dingle from the French of 1948, with abridgements.

R. Davies and Gordon Rupp (eds.), *A History of the Methodist Church in Great Britain*, 4 vols. (1965—1988).

A. L. Drummond, *German Protestantism since Luther* (London, 1951). A sound though dated sketch.

D. L. Edwards, *Christian England*, iii (London, 1984). Very readable.

J. R. Fleming, *A History of the Church in Scotland, 1843—1929*, 2 vols. (London, 1927—1933).

Frances Lannon, *Privilege, Persecution and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875—1975* (Oxford, 1987). A masterly study on a subject where there is so little available in Egnlish.

J. McManners, *Church and State in France 1870—1914* (London, 1972).

E. Molland, *Church Life in Norway 1800—1950* (Minneapolis, 1957).

E. R. Norman, *Church and Society in England 1770—1970* (Oxford, 1976). This and the following volume are indispensable.

——*The English Catholic Church in the Nineteenth Century* (Oxford, 1984).

E. A. Payne, *The Free Church Tradition in the Life of England* (new edn., London, 1965).

C. S. Philips, *The Church in France 1789—1848* (London, 1929), This and the following volume are sparkling and readable accounts.

J. Wordsworth, *The National Church of Sweden* (London, 1911).

J. R. Wright, *Above Parties: The Political Attitudes of the German Protestant Church Leadership 1918—1933* (Oxford, 1973).

思想史

It is possible to do no more than indicate a few guides to an endless subject.

Owen Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975).

B. M. G. Reardon, *Liberal Protestantism* (London, 1968). This author has also written books on Catholic thought in France (1975) and religious thougth in Britain (1971) in the 19th century.

第十一章　北美

Sydney E. Ahlstrom, *A Relgious History of the American People* (New Haven, 1972). The comprehensive masterwork on the subject.

Henry Warner Bowden, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Contact* (Chicago, 1981). A fair minded treatment across cultural boundaries.

Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Garden City, NY, 1985). Stresses social history, the record of ordinary Catholics.

Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America*, 2 vols. (Grand Rapids, MI, 1982—3).

——*The Historical Atlas of Religion in America* (New York, 1976).

Robert T. Handy, *Christianity in the United States and Canada* (New York, 1977). The only binational history.

James Hennessey, SJ, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (New York, 1981). Complements Dolan's work, with more accent on the official church.

Winthrop S. Hudson, *Religion in America* (New York, 1981).

William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform* (Chicago, 1978). Offers a provocative thesis on 'revitalization'.

George M. Marsden, *Fundamentalism in American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870—1925* (New York, 1980). The best informed, most judicious account.

Martin E. Marty, *Pilgrims in Their Own Land: 500 Years of Religion in America* (Boston, 1984). American restlessness, inventiveness; concerns itself with biographies of leaders.

Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York, 1963). Classic essays on the 'religion of the republic'.

Albert Raboteau, *Slave Religion: The 'Invisible Institution' in the Antebellum South* (New York, 1978).

H. H. Walsh, *The Christian Church in Canada* (Toronto, 1956).

第十二章　拉丁美洲

R. Bastide, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, tr. H. Sebba (Baltimore, 1978). A landmark study of religious survivals and syncretism.

L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll, NY, 1985). A brief, objective look at a field that has produced a plethora of partisan accounts.

R. Della Cava, 'Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Josaeiro', *Hispanic American Historical Review*, 48 (1968), pp. 402—420. A significant revisionist essay.

J. J. Kennedy, *Catholicism, Nationalism, and Democracy in Argentina* (Notre Dame, Ind., 1958).

J. L. Klaiber, *Religion and Revolution in Peru, 1824—1976* (Notre Dame, Ind., 1977).

J. Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciouseness, 1531—1815*, tr. B. Keen (Chicago, 1976). A highly original treatment of certain facets of popular religion that found their way into 'high' religion and that still influence Mexican beliefs.

D. H. Levine, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia* (Princeton, 1981). A study in contrasts, focusing on the post-1945 era.

S. Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916—1985* (Stanford, 1986). Utilizes the substantial body of published literature in the field as well as original research to produce fresh interpretations.

J. L. Mecham, *Church and State in Latin America* (2nd edn., rev., Chapel Hill, NC, 1966). Commencing with the colonial period, this book of magisterial sweep stands as the one true classic in the field.

R. E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910—1929* (Bloomington, Ind., 1973). Impeccable scholarship applied to a topic that often inspires emotional polemics.

K. M. Schmitt (ed.), *The Roman Catholic Church in Modern Latin America* (New York, 1972). A valuable selection of materials with an insightful infroduction and a helpful bibliography.

J. H. Sinclair (ed.), *Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide* (South Pasadena, Calif., 1976). A comprehensive bibliography, with many of the entries annotated.

M. T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill, NC, 1980). A strikingly original Marxist analysis of popular religion and mythology, focusing on Bolivia and Colombia.

F. C. Turner, *Catholicism and Ploitical Development in Latin America* (Chapel Hill, NC, 1971). One of the best among a large number of books published during and era of excessive optimism about basic Latin American transformations to be spearheaded by the Catholic Church.

E. Willems, *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville, Tenn., 1967). A major study on a subject that lacks a comprehensive survey.

第十三章　非洲

C. G. Baëta (ed.), *Christianity in Tropical Africa* (London, 1968). One of the earliest works to present an 'African' view of missionary history.

D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements* (Nairobi, 1967). A sociological survey of independent African churches.

—— (ed.), *African Initiatives in Religion* (Nairobi, 1971).

T. A. Beetham, *Christianity and the New Africa* (London, 1967). A consideration of the future of Christianity in independent Africa.

D. Crummey, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830—1868* (Oxford, 1972).

B. Davidson, *Africa in History: Themes and Qutlines* (London, 1968), A useful and succince survey of African history from the very beginning, placing the colonial era in perspective.

J. W. de Gruchy, *The Church Strruggle in South Africa* (Grand Rapids, 1979). A study of the opposition to apartheid.

G. S. P. Freeman-Grenville, *Chronology of African History* (Oxford, 1973).

L. H. Gann and P. Duignan (eds.), *Colonialism in Africa*, i (Cambridge, 1969). Specialist essays on the political implications of colonialism between 1870 and 1914.

C. P. Grove, *The Planting of Christianity in Africa*, 4 vols. (London, 1948). The last and most thorough of the older 'missionary'histories.

H. B. Hangen, *Mission, Church and State in a Colonial Setting: Uganda 1890—*

1925(London, 1984). A detailed study of one instance of the immensely complex relations between missions and colonialism.

A. Hastings, *African Christianity*(London, 1976)Description of the character of contemporary Christianity in Africa.

—— 'Emmanuel Milingo as Christian Healer', in C. Fyfe(ed.), *African Medicine in the Modern World*(Edinburgh, 1986).

P. Hinchliff, *John William Colenso, Bishop of Natal*(London, 1964).

K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, v(New York, 1943). Volume dealing with Africa from a monumental and exhaustive history of Christian missions.

J. McCracken, *Politics and Christianity in Malawi, 1875 — 1940*(Cambridge, 1977).

L. Nemer, *Anglican and Roman Catholic Attitudes on Mission*(St Augustin, 1981). Comparison of the organization of CMS and Mill Hill Fathers, providing useful background.

J. D. O'Donnell, *Lavigerie in Tunisia*(Athens, Ga., 1979)

R. Oliver, *The Missionary Factor in East Africa*(London, 1952). Pioneering modern work on missions in histroy.

G. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*(London, 1967). An examination of the beliefs of Shembe's Nazareth movement.

B. Pachai(ed.), *Livingstone, Man of Africa*(London, 1973). Essays marking the centenary of Livingstone's death, at once balanced significant.

M. L. Pirouet, *Black Evangelists: The Spread of Christian in Uganda, 1891—1914*(London, 1978).

T. O. Ranger and J. Weller(eds.), (eds.)*Themes in the Christian History of Central Africa*(London, 1975).

B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*(London, 1948.)Seminal study of independent churches.

——*Zulu Zion and Some Swazi Zionists*(Oxford, 1976).

G. O. M. Tasie, *Christian Missionary Enterprise in the Niger Delta*(Leiden, 1978).

H. W. Turner, *African Independent Church*, 2 vols, (London 1967). Detailed study of the history and beliefs of the Church of the Lord(Aladura).

J. B. Webster, *The African Churches among the Yoruba*(Oxford, 1976).

第十四章　亚洲

G. H. Anderson (ed.), *Studies in Philippine Church History*(Ithaca, 1969). Articles on Roman Catholicism and Protestantism in the Philippines.

Kaj Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Madras, 1969). A brief survey of prominent Indian Christians.

K. M. Banerjea, *The Arian Witness: Or Testimony of Arian Scripture in Corroboration of Biblical History and the Rudiments of Christian Doctrine* (Calcutta, 1875). An early version of the theory developed by Farquhar that Hinduism was fulfilled in Christianity.

R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madras, 1975). A broad survey of the subject.

G. T. Brown, *Christianity in the People's Republic of China* (Atlanta, 1983). A sympathetic account which ends on an optimistic note.

C. Cadaroda, *Christianity: The Japanese Way* (Leiden, 1979). A sociological study of the Non-Church Movement, stressing the importance of such 'indigenized' forms of Christianity.

D. N. Clark, *Christianity in Modern Korea* (Lanham, 1986). A concise, balanced study of the period since the Second World War.

P. A. Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1960—1870* (Cambridge, Mass., 1963). The Standard work on this theme.

Commission on the Theological Cocerns of the Christian Conferences of Asia, *Minjung Theology: People as the Subjects of History* (rev. edn., London, 1983). A collection of articles by leading exponents of the Korean equivalent of liberation theology.

R. H. Drummond, *A History of Christianity in Japan* (Grand Rapids, 1971). A straightforward and reliable account which includes a section on the Russian Orthodos Mission to Japan.

D. J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology: Emerging Themes* (Philadelphia, 1980). A compilation of representative theological essays and church statements.

J. K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass., 1974). Articles on various aspects of American missionary activity in China and the background to this activity in the United States.

J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism* (London, 1913). The standard exposition of the fulfilment theory.

C. F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram: a Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach* (Uppsala, 1966). An authoritative analysis of Kraemer in the context of changing Christian attitudes to other religions.

E. R. Hambye (ed.), *A Bibliography on Christianity in India* (Delhi, 1976). Fundamental.

H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (London, 1938). An influential exposition of the Barthian view that Christianity is wholly different from other religions.

K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, v. *The Great Century in the Americas, Australaisa and Africa, A, D1800—A. D. 1914* (New York, 1943); vi. *The Great Century, in Northern Africa and Asia, A. D. 1800—A. D. 1914* (New York, 1944). A detailed and reliable narrative of events.

S. J. Palmer, *Korea and Christianity: The Problem of Identification with Tradition* (Seoul, 1967). Explores the reasons behind the spread of Christianity in Korea.

Pro Mundi Vita: Dossiers (Asia-Australasia series), nos. 37—38 (Brussels, 1986). A balanced account of the role played by organized Christianity in the ending of the Marcos regime.

E. J. Sharpe, *Not to Destroy but to Fulfil: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914* (Uppsala, 1965). A sympathetic analysis.

R. Streit and J. Dindiger (eds.), *Bibliotheca Missonum* (Münster, 1916—). An exhaustive bibliography of the history of missionary activities.

Kanzo Uchimura, *How I Became a Christian: Out of My Diary*, vol. i of The Complete Works of Kanzo Uchimura (Tokyo, 1971). A vivid autobiographical account, first published in 1895. of the formative experiences of the man who went on to found the Non-Church Movement in Japan.

第十五章　东欧东正教会

T. Beeson, *Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe* (London, 1982). A popular account based on the findings of a working party convened by the British Council of Churches.

S. Bolshakoff, *The foreign Missions of the Russian Orthodox Church* (London, 1943). A useful, though brief, introduction.

J. S. Curtiss, *Church and State in Russia: The Last Years of the Empire 1900—1917* (New York, 1940). Well-documented analysis of the institutional and political saspects of church life; ignores spirituality, however.

J. Ellis, *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History* (London, 1986). Wide-ranging, scrupulously researched, concerned yet dispassionate; a study of the years 1964—1985.

C. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821—1852* (Cambridge, 1969). Deals with the unilateral decision of the Greek church to break with

the patriarchate of Constantinople; closely based on primary sources.

Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth, *The Philokalia*. See Bibliography to Chapter 4.

D. Pospielovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917—1982*, 2 vols. (New York, 1984). A vigorously argued survey.

S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968). Masterly study of the patriarchate of Constantinople under Turkish rule.

P. Sherrard, *Athos: The Mountain of Silence* (London, 1988). An illustrated study, evocative and elegant.

K. (T.) Ware (ed.), *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, Compiled by Igumen Chariton of Valamo (London, 1966). An important source book for the hesychast tradition in its Russian form.

N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London, 1963). Is concerned with the pre-revolutionary intelligentsia and its eventual role in communicating Orthodoxy to the Western world.

第十六章　基督徒信仰什么

K. Barth, *Dogmatics in Outline* (SCM, 1966), (London, 1966). Lectures based on the Apostles'Creed by the outstanding 20th-century Protestant theologian.

J. Burnaby, *The Belief of Christendom* (London, 1959). A similar approach, but more directly in the form of a commentary on the Nicene creed.

H. Küng, *On Being a Christian* (London, 1977). An expansive commendation of Christian faith by the well-known radical Catholic scholar, which achieved remarkable sales in Germany on its first appearance.

J. Macquarrie, *The Humility of God* (London, 1978). Another small book by a leading British scholar with a strongly devotional emphasis.

A New Catechism, Catholic Faith for Adults (London, 1967). An outline of Christian faith from the Roman Catholic Church in Holland, written under the inspiration of the Second Vatican Council.

O. C. Quick, *Doctrines of the Creed* (London, 1938). An older, reflective account of Christian doctrine, loosely based on the structure of the creed.

K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (London, 1978). A less popular but more systematic account by another leading Catholic scholar of this century.

Ninian Smart, *The Phenomenon of Christianity* (London, 1979). A vivid descriptive account of the varied forms in which Christianity is to be found.

K. Ward, *The Living God* (London, 1984). A small popular presentation by a

younger British scholar.

We Believe in God, A Report by the Doctrine Commission of the Church of England (London, 1987).

第十七章　基督教团体的新形象

D. Barrett, *Schism and Renewal in Africa* (Oxford, 1968). A survey of the numerous independent and indigenous Christian movements that have arisen in recent years throughout Africa.

R. N. Bellah *et al.*, *The Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley and Los Angeles, 1985). An examination of the traditions and *mentalité* of contemporary American society, including religious attitudes and dispositions.

K. Dobbelaere, 'Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology*, 29 (1981). This long essay occupies the entire issue of this journal and is the most comprehensive survey of the contemporary debate on the secularization thesis.

A. D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain* (London, 1980). An analytical account that focuses specifically on religious and social change in 19th- and 20th-century Britain.

J. D. Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, NJ, 1983). This work places the various manifestations of fundamentalism in America in the wider context of American social and religious change, and constitutes the best and most analytical study of the subject.

D. A. Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford, 1978). A profound and penetrating analysis of the circumstances in which secularization occurs or is impeded in various con-temporary societies.

——P. Mullen (eds.), *Strange Gifts?* (Oxford, 1984). Collected essays on charismatic manifestations.

M. Marty, *The Modern Schism* (New York, 1969). A comparative analysis of processes of secularization.

H. Mol, *Religion in Australia* (Melbourne, 1971).

E. R. Norman, *Church and Society in England, 1770—1970* (Oxford, 1976). A useful work on the history of the Church of England over two centuries,

R. Quebedeaux, *The New Charismatics* (New York, 1976). A detailed account of the emergence and spread of the revitalization movement which, beginning in California in the late 1950s, has now come to influence many of the major

Christian denominations.

B. R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* (Oxford, 1976). A brief examination of the responses of religion to processes of social change.

——*Religion in Sociological Perspective* (Oxford, 1982). Change in Christianity set in comparative perspective, with chapters on sects and secularization.

O. Wyon, *Living Springs: New Religious Movements in Western Europe* (Philadelphia, 1962). The 'new religious movements' of the title are new developments in monasticism and revitalization within the major churches which are briefly introduced and described.

第十八章　基督徒的良知

Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, 1983).

R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford, 1981). A vigorous defence of the claim that a critical understanding of moral thinking can lead to the solution of moral problems.

Peter Hinchliff, *Holiness and Politics* (London, 1982).

John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford, 1987). A full and clear treatment of the subject.

——*Bioethics and Belief* (London, 1984).

Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London, 1981). Argues that the modern world no longer has the capacity for rational discussion of moral issues.

J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London, 1977). A thorough and thoughtful presentation of the thesis that there are no objective moral values.

Basil Mitchell, *Morality: Religious and Secular* (Oxford, 1980). A study of the difference Christianity makes to ethics.

Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester, 1986). Draws on the classical Christian tradition to illuminate contemporary moral problems.

Report of the Church of England Board for Social Responsibility, *The Church and the Bomb: Nuclear Weapons and Chuistian Conscience* (London, 1982).

Earl E. Shelp (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers* (Dordrecht, 1985).

第十九章　基督教的未来

David B. Barrett, *The World Christian Encyclopedia* (Oxford, 1982). A massively comprehensive statistical survey, annually updated in the *International Bulletin of Missionary Research*; it suffers from a very inclusive standard of assessment and an idiosyncratic interpretation of 'evangelization', but as an indicator of the compartive proportions it accords with other, less comprehensive, surveys.

Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church* (Slough, 1974). The one-time Secretary-General of the Capuchins made this early and bold attempt to alert the Catholic Church to the implications of the preponderance of the 'South' in the church of the future.

——*The Church of the Future: A Model for the year 2001* (Slough, 1986). An update of the above with a firmer outline of possible developments, and an epilogue by Karl Rahner.

David L. Edwards, *The Future of Christianity* (London, 1987). This is a magisterial treatment of its subject, written with brilliance and perception.

Christopher Freeman and Marie Jahoda (eds.), *World Futures: The Great Debate* (Oxford, 1978). Essays that make a more optimistic but still serious reappraisal of the ecological scare-mongering of the 1970s.

Keith Griffin, *World Hunger and the World Economy* (London, 1987). An expert, but readily comprehensible, examination of the economic realities.

Lesslie Newbigin, *The Other Side of 1984* (Geneva, 1983). An invitation to the church in the West to offer to our contemporary society a clear alternative to the Enlightenment culture which it has outgrown.

Karl Rahner, *The Shape of the Church to Come* (English edn., London, 1974). Arising from the synod of the Catholic Church in Germany in 1971, the book reveals the inadequacy of changeless presuppositions to provide a strategy for building up the church of the future, and outlines the hope of a more open church, oriented towards the world and the Kingdom of God.

Andrew F. Walls, 'Culture and Coherence in Christian History', article in *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 3/1 (1985). This is the Finlayson lecture for 1984 in which the Professor of Missions in the University of Aberdeen Presents an interpretation of church history related to successive cultural phases.

大事年表

公元

29、30 或 33 年	耶稣被钉死在十字架上；其门徒聚集在彼得门下
约 44 年	保罗和巴拿巴到耶路撒冷赈救灾荒
约 49 年	保罗结束在安提阿的第一次传教旅行
	耶路撒冷第一届基督教会议（彼得、保罗、雅各保证不对外邦基督徒施行犹太律法）
约 50 年（或 57－58 年？）	保罗《加拉太书》
约 50 年	保罗在哥林多建立教会
51 或 52 年	保罗与雅典哲学家论战
58 年	保罗从哥林多致信罗马人
60－100 年	前三卷福音书（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）成书
64 年	罗马大火；尼禄迫害基督徒——彼得殉道
约 67 年	保罗在罗马被处死
70 年	耶路撒冷陷落并遭到破坏（犹太人在 66 年发生暴动，反对罗马人）
81－96 年	图密善皇帝（Domition Emperor）；统治末期恢复迫害基督徒
84 年	对参加犹太教会堂崇拜活动的基督徒处以绝罚
约 112 年	比希尼亚（Bithynia）总督小普林尼致信图拉真皇帝——基督徒无害
140－155 年	赫马（Hermas）写《牧人书》（异象和道德方面的教诲）
144 年	马西昂因否认旧约之异端行为而受到绝罚（他卒于约 160 年）
约 155 年	查斯丁（殉教者）第一《护教文》（即《大护教文》）（第二《护教文》即《小护教文》写于 160 年）
约 156－157 年（或 172 年？）	孟他努开始说预言
约 178－200 年	里昂主教伊里奈乌
202 年	奥利金在亚历山大逃脱迫害（卒于 254 年）
206 年	德尔图良（160－225）加入孟他努派
215 年	亚历山大的克雷芒去世
250 年	迪希厄斯（249－251 年为在位皇帝）迫害基督徒

	罗马主教费边被处死
258 年	圣奚普里安殉道(248 年后任迦太基主教)
268 年	撒摩沙塔的保罗(约 260 年起任安提阿主教)由于被指控为异端而被废黜教职
约 280 年	格里高利(启蒙者)劝化亚美尼亚的梯里达底(Tinidates)国王入教
303 年	戴克里先(284－305 年为在位皇帝)迫害基督徒
约 305 年	埃尼的安东尼组织隐士聚居地
306 年	君士坦丁在约克称帝
311 年	多纳图派分裂运动在北非出现
312 年	君士坦丁在米尔凡桥(Milvian Bridge)战役中把基督教的字符涂写在其军旗上
313 年	君士坦丁皇帝和李锡尼在米兰会晤,同意实行宗教宽容政策
约 315 年	优西比乌成为该撒利亚主教(卒于约 340 年)
324 年	君士坦丁成为帝国的惟一统治者
325 年	尼西亚公会议谴责阿里乌神学,宣称基督"与圣父同质"
330 年	君士坦丁改君士坦丁堡(以前称拜占庭)为"新罗马"——采用基督教仪式
约 330 年	埃及的马卡流斯(Macarius)在奈特伦(Wachi-el-Natrun)洼地附近的沙漠建隐修院
337 年	君士坦丁临终时受洗
346 年	著名的隐修规则的订立者、隐修院院长帕科缪(Pachomius,埃及)去世
361 年	尤里安(叛教者)成为惟一的罗马皇帝(363 年在反波斯人的战斗中被杀死)
364 年	巴西流(Basil)成为该撒利亚主教
约 371 年	纳西盖的格里高利(卒于 389 年)和尼斯的格里高利(卒于 395 年)
374 年	安布罗斯成为米兰主教
381 年	第一届君士坦丁堡公会议:君士坦丁堡主教的地位与罗马主教平等
382 年	教皇达马苏斯(Pope Damasus)举行宗教会议,列出新约和旧约的正典书卷
386 年	约翰·克里索斯托姆在安提阿布道
	哲罗姆(把圣经的绝大部分译成拉丁文)定居伯利恒隐修院(卒于 420 年)

390 年	安布罗斯主教因狄奥多西一世在帖撒罗尼迦进行大屠杀而将其革出教门
395 年	奥古斯丁成为希波的主教(卒于 430 年);他的反多纳图斯派和贝拉基派的著作,以及《上帝之城》在阿奎那以前的西方思想中占有主导地位
398 年	克里索斯托姆成为君士坦丁堡主教
410 年	哥特人劫掠罗马
416 年	贝拉基(英国修士)的神学在迦太基公会议上受到谴责
422—432 年	色勒斯丁(Celestine)教皇(据说他派帕拉狄到爱尔兰任第一任主教)
431 年	以弗所公会议谴责聂斯脱利,重申尼西亚信经:上帝之母(Go-bearer)是指圣母马利亚
451 年	卡尔西顿公会议重申基督具有神人"两性"的同一位格,这种神学观受到埃及和叙利亚以及其他地方基督徒的反对,他们形成"东方"正教,与君士坦丁堡分离
455 年	汪达尔人攻陷罗马;教皇利奥一世(440—461 年在位)以他过去同匈奴人谈判的那种方式同他们进行谈判
457 年	波斯的尼西比斯(Nisibis)都主教巴休玛斯(Barsumas)建立聂斯脱利派学校
约 460 年	帕特里克(Patrick,爱尔兰使徒)去世(约 430 年起一直在爱尔兰)
469—约 480 年	西多尼乌斯·阿波利拿里(Sidonius Apollinaris)成为克莱蒙主教
496 年	法兰克国王克洛维受洗
约 525 年	《哲学的安慰》作者波伊提乌被处死
527—565 年	查士丁尼皇帝在位:收复汪达尔人占领的北非,哥特人占领的意大利
532 年	查士丁尼在君士坦丁堡重建"圣智慧"(Holy Wisdom)大教堂(即圣·索菲亚大教堂)
约 540 年	努尔西亚(Nursia)的本尼狄克在蒙特卡西诺隐修院起草修道规章
约 542—578 年	雅各·巴拉多斯装扮成乞丐,在埃德萨(Edessa)东部建上帝一位论派教会
约 547 年	科斯马斯·印迪柯普鲁斯特(Cosmas Indicopleustes)撰写有关印度基督徒地理分布的著作

553 年	第二届君士坦丁堡公会议
约 563 年	科伦巴(Columba)率十二门徒离开爱尔兰,以伊奥纳(Iona)为活动中心(卒于 597 年)
573—594 年	格里高利(《法兰克史》作者)成为图尔主教
590—604 年	教皇格里高利一世在位
约 590 年	高隆班(Columbanus)离开爱尔兰,介绍高卢的克尔特教会的习俗;后来到意大利的博比奥(卒于 615 年)
597 年	奥古斯丁受教皇格里高利差遣抵达肯特
约 600—636 年	伊西多尔成为塞维利亚的主教(他的著作是全面了解中世纪的必读书)
622 年	穆罕默德由麦加逃往麦地那,伊斯兰教纪年
632 年	穆罕默德去世
635 年	林地斯法主教爱丹从伊奥纳归来(卒于 651 年)
638 年	阿拉伯人征服耶路撒冷
643—656 年	《古兰经》完成最后修订工作。至此,阿拉伯人已占领伊拉克、叙利亚和埃及
664 年	惠特比(Whitby)公会议:决定采用罗马礼仪而放弃克尔特教会的礼仪
681 年	第三届君士坦丁堡公会议重申卡尔西顿公会议确立的基督论:基督有神人"两性"
711—716 年	阿拉伯人征服伊比利亚半岛
716 年	卜尼法斯(原名温弗里德)成为第一个到弗里西亚(Frisia)布道的传教士
722 年	卜尼法斯到罗马
726 年	圣像破坏之争爆发
731 年	比德完成《英国人民教会史》(卒于 735 年)
732 年	查里·马特在普瓦捷附近的战役中阻止了阿拉伯人向前推进
754 年	卜尼法斯在弗里西亚殉道
768 年	查理大帝和卡洛曼瓜分法兰克王国(771 年,查里成为惟一统治者)
775 年	聂斯脱利的宗主教区从塞琉西亚—奥泰西封(Seleucia-Otesiphon)迁往巴格达
781 年	阿尔琴成为查里曼的顾问——"加洛林文艺复兴" 中国的西安府碑上提到,一名景教传道士在 146 年前就已到达该地
787 年	第二届尼西亚公会议拥护尊崇圣像
793 年	北欧海盗劫掠林地斯法

800年	教皇利奥三世为查里曼加冕(神圣罗马皇帝)
约800年	《凯尔斯圣卷》(爱尔兰)
	巴格达开始将圣经从希腊文译成阿拉伯文　这一活动一直延续到19—20世纪
815—842年	再次掀起圣像破坏运动
823年	阿拉伯人征服克里特岛(827年开始征服西西里)
约840年	聂斯脱利派历史学家、马加主教多马写《总督书》
843年	"正教的胜利":教堂中恢复圣像
848年	安斯卡成为不来梅大主教(约830—865年在丹麦和瑞典传播福音)
849年	兰斯的兴克马尔(Hincmar)大主教举行宗教会议谴责戈特沙尔克(Gottschalk,约804—869,诗人、语法学家和批评家)的极端前定论神学
851—859年	科尔多瓦殉道
863—867年	"阜丢斯分裂":教皇尼古拉一世和君士坦丁堡宗主教阜丢斯关系破裂
863年	"斯拉夫人的使徒"西里尔与麦托丢被派往摩拉维亚,圣经与祈祷书被译成斯拉夫语
871—899年	韦塞克斯(Wessex)国王阿尔佛烈德大帝打败丹麦人,倡导基督教学识
877年	斯科提斯·埃里舍纳(爱尔兰哲学家,拉昂学校校长)去世
909年	克吕尼修道院建立,成为改革中心
961年	阿索斯山的亚大纳西在圣山建立大隐修院(卒于1003年)
969—976年	约翰·泽米西斯(John Tzimisces)收复拜占庭的一些亚洲省份
988年	俄国皈依基督教;拜占庭传教士为基辅国王弗拉基米尔施洗
996—1021年	埃及哈里发哈基姆(el-Hakrim)迫害哥尔特教会
1009年	耶路撒冷圣墓教堂被毁
1031年	科尔多瓦哈里发下台
1035年	阿拉贡王国建立
1037年	卡斯提尔(Castille)和里昂的各王国统一
1046年	苏堤(Sutri)公会议,教皇克雷芒二世即位
1049—1054年	教皇利奥九世在位;教皇开始实行富有成效的改革
约1051年	基辅建立岩洞隐修院
1054年	宏伯特(代表教皇)与米海尔·塞路拉里乌斯

	(Michael Cerularius)在君士坦丁堡彼此宣布将对方革出教门
1056年	亨利三世皇帝去世,米兰巴塔里尼运动开始
1059年	教会规定由红衣主教选举教皇
11世纪－1492年	基督教征服伊比利亚半岛
1060－1092年	诺曼人征服穆斯林的西西里
1071年	塞洛克土耳其人在曼齐刻尔特战役中打败拜占庭人
1073年	格里高利七世成为教皇
1076年	沃尔姆斯公会议罢免格里高利七世;格里高利废黜亨利四世王位,并对他处以绝罚
1077年	亨利在卡诺莎向教皇忏悔
1080年	亨利四世第二次被绝罚,支持王权的克雷芒三世被选为教皇
1084年	布鲁诺建立加尔都西会(Larthusia Order)
1088年	开始建筑克吕尼大教堂("克吕尼第三"教堂)
1093年	安瑟伦成为坎特伯雷大主教
1095年	教皇乌尔班二世在克莱蒙会议上鼓动第一次十字军东征
1098年	安瑟伦作《上帝为何降世为人?》(救赎神学)
	建立西妥隐修院(西妥会发展迅速,到13世纪末,已拥有600个会所)
1099年	十字军占领耶路撒冷
1101年	建立冯特沃德隐修院
1112年	伯尔纳成为西妥隐修院修士
约1116年	彼得·阿伯拉尔在巴黎传教
1122年	沃尔姆斯宗教协定:苏格被选为圣邓尼斯隐修院院长
1123年	第一届拉特兰公会议
1129年	特鲁瓦公会议制定圣殿骑士团的规章
1130年	罗马教皇选举之争,双方分别选英诺森二世和阿拉克里图斯二世为教皇
1139年	第二届拉特兰公会议
约1140年	格拉蒂安编《教令集》(有关教会各种律规条文的汇编)
1143年	东方教会对科隆的西方教会异端产生影响的第一个迹象
	《古兰经》被译成拉丁文(克吕尼隐修院院长(尊者)彼得组织修士对伊斯兰文化进行研究
1146年	伯尔纳在韦兹雷鼓动第二次十字军东征

约 1150 年	伯尔纳将其论文《论思考》(*De Consideratione*)献给尤金三世
约 1157 年	彼得·郎巴德(Peter Lombard)的神学文章《教父名言集》在巴黎完成
1159 年	罗马分裂,出现亚历山大三世和维克多四世两个教皇,接着同腓特烈·巴巴洛萨发生争执
1170 年	坎特伯雷大主教托马斯·贝克特被杀害
1174 年	托马斯·贝克特被立为圣徒
	彼得·巴尔德斯改信基督教,"里昂神贫会"形成,韦尔多派(Waldensians)开始活动
1177 年	威尼斯条约解决亚历山大三世和巴巴洛萨的分裂问题
	第三届拉特兰公会议
1187 年	撒拉丁攻陷耶路撒冷
1189—1192 年	第三次十字军东征
1189—1246 年	西西里穆斯林叛乱
1198 年	英诺森三世当选为教皇
1202 年	费罗拉的约雅敬去世
1204 年	第四次十字军攻陷君士坦丁堡;拉丁军队劫掠君士坦丁堡,拉丁帝国建立
1209 年	阿西西的圣方济各为其修会制订第一部会规
	教皇命西妥会成立十字军,讨伐阿尔比派
1212 年	儿童十字军成立
	基督教在托洛莎的勒纳瓦(Las Navasde Tolosa)取得对西班牙摩尔人的胜利
1215 年	第四届拉特兰公会议:规定每年都要办神工,制订圣餐礼的教义,神职人员不准支持神裁法
1216 年	多明我修会成立
1217—1221 年	第五次十字军东征,攻占达米埃塔(Darmietta)
1220 年	波洛尼亚牧师总会:多明我终于建成修士布道会
1223 年	洪诺留三世批准方济各会修士会的会规
1226 年	阿西西的方济各去世
1228—1229 年	弗雷德里克二世(通过谈判)收复耶路撒冷
1232 年	格里高利九世建立罗马教廷异端裁判所
1237—1240 年	蒙古鞑靼人入侵基辅罗斯
1239 年	格里高利九世对弗雷德里克二世实行绝罚
1244 年	耶路撒冷终于落入穆斯林之手
1245 年	第一届里昂公会议,正式废黜弗雷德里克二世的皇位

1248—1254 年	路易九世东征埃及和巴勒斯坦
1250 年	皇帝弗雷德里克去世
约 1255 年	托马斯·阿奎那在巴黎执教(卒于 1274 年)
1261 年	拜占庭皇帝米海尔八世、巴列奥略(Michael Ⅷ Palaeologus)收复君士坦丁堡
1270 年	路易九世在东征过程中卒于突尼斯
1274 年	第二届里昂公会议颁布决议,实行天主教和东正教之间的合一,但该决议在希腊和斯拉夫世界遭到拒绝
1281—1294 年	奥托曼国家建立
1291 年	阿克里陷落(这是十字军的最后一个前哨,法兰克人在叙利亚的港口)
1295 年	蒙古王朝皈依伊斯兰教;聂斯脱利教会被摧毁("亚述基督徒"在库尔德斯坦山区幸存下来)
1302 年	卜尼法斯八世在《一圣》教谕中宣称教皇享有至高的权柄,以及教权凌驾于王权之上
1305 年	克雷芒五世被选为教皇;罗马教皇开始流亡法国
1308 年	邓斯·司各脱去世
1311—1312 年	维也纳公会议就方济各会内部有关安贫、节欲、托钵乞食的苦行生活方式之争作出决定,支持较为温和的常规派
1312 年	教皇克雷芒五世在法王腓力普四世的压力下,取缔圣殿骑士团
1314 年	但丁《神曲》完成
1324 年	帕度瓦的马尔西流(Marsilius of Padua)著《和平保障论》,主张教会应由总议会进行治理,教会的财产依赖于国家的保护
1327—1347 年	圣方济各会修士奥卡姆(约生于 1285 年)批评唯实论哲学,撰文抨击教皇
1327 年	德国多明我会神秘主义者、"大师"爱克哈特去世
1337 年	有关静坐派的争论(1341、1347 和 1351 年的君士坦丁宗教会议高度宏扬格里高利、帕拉马斯关于"圣光"的教训)
约 1340 年	拉多里兹的瑟吉在莫斯科附近建立三一隐修院
1348—1349 年	黑死病流行
1361 年	"大师"爱克哈特的门徒约翰·陶勒(Joharm Jauler)去世
1374 年	格尔特·格鲁特(Geert de Groote)改变信仰,在荷兰的德芬达尔(Deventer)建立共同生活弟兄会

1375－1382 年	约翰·威克里夫攻击神职人员聚敛财富、修道生活以及教皇的权威
1378 年	大分裂；同时出现乌尔班六世和克雷芒七世两个教皇
1387 年	赫罗特的门徒弗洛伦修斯·拉德温斯(FLorentius Radewyns)在荷兰建立温得施海姆隐修院
1413 年	扬·胡斯写《论教会》 按照威克里夫的路线改革教会
1414－1418 年	康斯坦茨公会议确认天主教总议会的权力高于教皇；1415 年，康斯坦茨公会议决定烧死扬·胡斯；马丁五世当选为教皇，1429 年，大分裂结束
1418 年	《效法基督》第一次出现，据说作者是多马肯培(Thomas à kempis)
1431－1449 年	巴塞尔公会议
1433 年	库萨的尼古拉制定教会和帝国的改革计划
1438－1439 年	斐拉拉—佛罗伦萨公会议主张天主教和正教重新联合，这一建议在正教世界遭到拒绝
约 1440 年	埃塞俄比亚皇帝扎拉·雅各布改革教会
1453 年	奥图曼土耳其人攻陷君士坦丁堡
1478 年	“德国的萨伏那洛拉”约翰·该勒·凡·凯泽伯格开始在斯特拉斯堡传教
1479 年	经教皇同意，西班牙建立“异端裁判所”
1492 年	穆斯林被逐出西班牙
1493－1494 年	教皇亚历山大六世主持谈判，缔结托德西利亚斯协议，将美洲大陆分为两部分，分别授予西班牙和葡萄牙，并授权两国君主管理新统辖地区的教会
1498 年	萨伏那洛拉在佛罗伦萨被烧死
1501 年	在伊斯帕尼奥拉岛(海地)第一次设主教区
1503 年	俄国的两个修道派别，即赞成教会拥有财产派(Possessors)与不赞成教会拥有财产派(Non-Possessors)发生冲突
1506 年	教皇尤里乌斯二世为罗马圣彼得大教堂奠基
1508 年	米开朗琪罗为罗马西斯廷教堂天花板作画
1509 年	德西迪里厄斯·伊拉斯谟抨击教会的腐朽，批评修道主义
1510 年	马丁·路德访问罗马
1516 年	教皇利奥十世与法王弗朗西斯一世达成协议 伊拉斯谟修订新约
1517 年	路德在维滕贝格(10 月 31 日)张贴《九十五条信纲》

1519 年	科尔特斯(Cortes)袭击墨西哥的阿兹特克帝国
	路德同艾克博士在莱比锡进行论战，否认教皇拥有至高无上的权威和天主教总议会永无谬误论
	赫尔德里奇·茨温利在苏黎世传教
1521 年	教皇发布《罗马教廷通谕》(*Decet Romanam Pontificem*)，将路德处以绝罚(1 月 3 日)；沃尔姆斯法令颁布；路德在皇帝查尔斯五世面前作辩解
1522—1523 年	依纳爵·罗耀拉写《灵性操练》(*Spiritual Exercises*)
1524 年	方济各会修士到达墨西哥
	德国农民起义(至 1526 年)
1525 年	再洗礼派信徒托马斯·闵采尔在农民起义失败后被处死
	威廉·廷得尔的新约译本在科隆和沃尔姆斯出版
1527—1540 年	多明我会修士维多利亚在萨拉曼卡大学的讲座上就征服印第安人是否符合道德这一问题进行评论
1528 年	伯尔尼进行宗教改革
1529 年	施拜尔帝国议会，主张改革的议员(6 个公国，14 个城市)正式发表声明，反对天主教徒多数派("抗罗宗"这一称号即由此而来)
1530 年	奥格斯堡帝国议会：信义宗信徒提出由梅兰希顿起草的《奥格斯堡信纲》
	丹麦采用信义宗的信经
1531 年	墨西哥第一任大主教苏马拉加报告说，他们毁灭了 500 个异教徒寺庙
	尼加拉瓜任命第一位主教
1533—1535 年	明斯特再洗礼派建立千禧年共和国
1534 年	英国颁布至尊法令
1535 年	托马斯·莫尔被处死
1536 年	约翰·加尔文撰写《基督教原理》；他到达日内瓦
1537 年	教皇保罗三世宣称美洲印第安人有权获得自由与财产
1539 年	亨利八世印刷大圣经(Great Bible)
1540 年	保罗三世同意罗耀拉建立耶稣会
1542 年	方济各·沙勿略到达印度
1545 年	特兰托公会议(1547 年休会，1551 年恢复；1552 年休会，1562—1563 年 12 月 4 日恢复)
1549 年	英国第一部《公祷书》出版
1551—1594 年	帕莱斯特里那(Palestrina)在罗马(1570 年起任教皇

	礼拜堂音乐作曲家)
1552年	拉斯·卡萨斯(Las Casas)出版描写南美洲印第安人深受压迫的著作。
	英国第二部《公祷书》出版
1553—1558年	玛丽·都铎时期英国天主教徒的反动
1553年	迈克尔·瑟维特(Michael Servetus)作为异端在日内瓦被烧死
1555年	奥格斯堡宗教和约:"教随国定"
	主教喇提美尔(Latimer)和利德里(Ridley)在牛津被烧死
1556年	克兰默大主教被烧死
1557年	公布第一批《禁书目录》
1559年	第一届法国归正宗宗教会议
	英国伊丽莎白宗教解决方案
1560年	苏格兰(约翰·诺克斯)建立归正宗教会
1561年	安特卫普采用比利时归正宗信纲
1562年	《海德尔堡基本要道问答》问世
	西班牙占领菲律宾
1562—1604年	福斯图斯·索齐尼传播上帝一位论教义
1564年	教皇庇护四世(1559年被选为教皇;是第一个反宗教改革的教皇)确认特兰托公会议颁发的教令
1566年	荷兰加尔文宗"破坏圣像"运动
	西班牙腓力普二世命令镇压抵抗者
1570年	教皇庇护五世解除英国臣民对伊丽莎白的忠诚
1572年	阿维拉的德肋撒达到与上帝"灵性合契"的神秘高度
1573—1581年	君士坦丁堡宗主教耶利米二世同信义宗神学家会晤并建立通信联系
1574年	荷兰建加尔文宗的莱登大学
	托尔克沃托·塔索的史诗《被解放的耶路撒冷》问世
1577年	《协同信条》:明确阐释信义宗信纲
1579年	耶稣会士到达印度莫卧儿王宫
	乌特列赫联盟:北部七省反对西班牙腓力普二世,但南部低地国家与其媾和
1588年	西班牙无敌舰队被打败
	摩利那(西班牙耶稣会士)出版为自由意志辩护、反对预定论的著作
1589年	耶利米二世访问莫斯科,俄国教会成为宗主教区
1593年	亨利四世成为天主教徒,法国宗教战争结束

	瑞典采用信义宗《奥格斯堡信纲》
1594 年	理查德·胡克尔(Richard Hooker)完成《教会政体法则》前四卷(第 5 卷 1597 年完成)
1596 年	布列斯特—立陶夫斯宗教会议:乌克兰正教会大多数人加入罗马天主教,成为"东仪天主教徒"
1598 年	南特敕令为法国新教徒提供保障
1599 年	乌达叶贝勒宗教会议:马拉巴的基督徒归顺罗马教皇
1600 年	乔达诺·布鲁诺在罗马被烧死
1601 年	利马窦到达北京
1609 年	沙乌的弗兰西斯写《虔敬灵修生活入门》
1611 年	培乌尔(Bérulle)建法国祈祷会
	詹姆斯五世钦定版圣经出版
1614 年	日本禁止基督徒崇拜活动
1618 年	多特宗教会议谴责阿明尼乌教义
1620 年	"五月花号"从荷兰和英格兰驶向美洲
1622 年	格劳露斯的《真正的宗教——基督教》一书出版
	教皇格里高利十五世发布《莫测高深》(*Inscrutabili*)通谕,创立教廷传信部
1624 年	神秘主义者雅各·伯麦(Jakob Boehme)去世
1626 年	耶稣会士在西藏建立第一个基督教堂
1629 年	西里尔·劳卡里斯(Cyril Loukaris)宗主教发布新教化的《认信文》
1633 年	保尔·文森和马里莱克的路易丝建立慈惠女修会
1637 年	日本岛原暴动(迫害基督徒)
1640 年	伊普尔主教科内利乌斯·詹森的遗作《奥古斯丁》出版,反驳摩利那的预定论
1642 年	雅西(Iassy)公会议谴责劳卡里斯的《认信文》
	赞成基辅都主教(摩利那的)彼得(经修改后)拉丁化的《认信文》
1643 年	安托尼·阿尔诺在法国抨击耶稣会,为詹森辩护
1647 年	乔治·福克斯开始传教(组织贵格会,后称公谊会)
1648 年	《威斯特伐利亚和约》结束三十年战争
1649 年	易洛魁人抵制休伦人及其耶稣会传教活动
1652—1697 年	安东尼奥·维埃拉神父为维护巴西印第安人的自由而工作
1653 年	教皇发布 *Cum Occasione* 教谕,谴责詹森在恩典与人的自由方面的五个观点,詹森派信徒声称在詹森的著作中并没有这五个观点

1654年	巴斯噶在宗教灵性上发生转变(11月23日)——“如焚之夜”以及深刻感悟到基督教信仰的上帝是“阿伯拉罕、以撒和雅各的上帝”
1655年	萨伏依公爵迫害韦尔多派信徒
1656—1657年	巴斯噶《致外省人书》抨击耶稣会关于神的恩典和决疑法思想
1659年	拉伐尔—蒙莫朗西代理主教到魁北克(1674年为主教)
1660年	查理二世复辟,英国圣公会恢复原有地位
1662年	英国修订《公祷书》
	马塞诸萨湾教会缔结“折衷誓约”
1666—1667年	俄国的旧礼仪派分裂
1673年	英国议会通过了《宗教考查法》,该法实施至1829年
1667年	弥尔顿著《失乐园》
1672年	耶路撒冷宗教会议赞成耶路撒冷宗主教多西狄奥斯(Dositheus)提出的使《认信文》拉丁化的建议
1675年	菲力普·雅各·斯彭内尔发表《虔诚的禀告》,虔敬派运动开始
1678年	理查·西蒙的《旧约考证史》出版(对旧约的考证开始)
	约翰·班杨的《天路历程》(1684年出版第二部分)
1682年	法国的《高卢信纲》(1690年遭到亚历山大八世正式否决)问世
	威廉·佩恩在宗教宽容基础上建宾夕法尼亚
1683年	维也纳第二次被占领,维也纳成为奥托曼扩张的最西点
1685年	路易十四撤销南特敕令
1687年	利马地震——在利马的耶稣会士实行耶稣受难节三小时礼拜制
	埃乌泽比乌·基诺神父进入现美国的亚利桑那和加利福尼亚
	教皇英诺森十一世谴责米格尔·德·莫利诺斯的寂静派教义
1688年	英国詹姆斯二世(天主教徒)被废黜王位
1689年	英国议会颁布宽容法(天主教徒和上帝一位论派信徒除外)
	约翰·洛克《关于宗教宽容的书信》发表(其他书信发表于1690年和1692年)

1692 年	中国皇帝下诏允许基督徒礼拜
1698 年	东印度公司特许派随军牧师到印度
1699 年	教皇(在与波舒哀的争论后)谴责费奈隆的寂静派教义
1701 年	伦敦建立海外福音宣教协会
1704 年	教廷使节到达东方,同耶稣会士商议尊重中国和印度习俗的问题
1709—1710 年	路易十四破坏罗亚尔港的詹森派中心
1712 年	克里斯托弗·科德林顿将在巴巴多斯的财产赠给福音宣教协会
1713 年	克雷芒通谕《独生子》;法国的詹森派信徒向总议会申诉
1716—1725 年	东正教宗主教同圣公会拒誓者通信,讨论重新联合问题
1717 年	何理主教的讲道引起邦歇城争论
1719 年	虔敬派传教士根巴格在印度去世
1721 年	彼得大帝撤销莫斯科宗主教区,置教会于"圣议会"领导之下(由政府控制)
1722 年	辛仁多夫伯爵在萨克森建立虔敬派的赫伦胡特聚居地
1723—1726 年	雍正皇帝在中国的统治:基督徒受到迫害
1723—1750 年	约翰·塞巴斯蒂安、巴赫在莱比锡创作伟大的宗教音乐作品
1724 年	乌特列赫教会(与詹森派有密切联系)与罗马分离
1726 年	北美开始"大觉醒运动"
1727 年	约拿单·爱德华滋(1758 年去世)转信加尔文宗,并成为北美主要的加尔文宗神学家
1728 年	罗威廉发表《过一个虔敬、圣洁生活的严峻的呼召》
1734 年	伏尔泰《哲学书简》
1736 年	约瑟夫·巴特勒《宗教类比》
1738 年	约翰·卫斯理灵性经验的转变(5 月 24 日)
1740 年	本尼狄克十四世被选为教皇,成为本世纪的伟大教皇(1758 年去世)
	乔治·怀特菲尔德在美国布道(此外还有 1754 年,1764 年和 1770 年)
1742 年	韩德尔的《弥赛亚》第一次被公开演奏
1746 年	克里提安·弗里德里希·史尼茨到达印度
1749 年	巴黎发生"拒绝圣礼"危机,国民公会支持詹森派信徒
1756—1772 年	伊曼纽尔·斯维登堡撰写有关神秘主义的著作

1759 年	英国占领魁北克;对加拿大罗马天主教徒实行宗教宽容政策
	耶稣会士被逐出葡萄牙
1760 年	埃托利亚人柯斯默司由阿索斯开始其首次传教旅行(柯氏在 1799 年被土耳其人处死)
1762 年	卢梭《爱弥儿》
1765 年	法国建立修道院改革管理委员会
1773 年	北美第一届卫理公会大会召开
1774 年	俄国与奥托曼帝国签订《凯纳甲湖条约》
1778 年	伏尔泰与卢梭逝世
1781 年	皇帝约瑟夫二世颁布宽容特许令
1782 年	威尼斯出版《慕善集》
1783 年	《凡尔赛条约》签订
	美国独立
1786 年	皮斯托亚宗教会议:主教希皮奥·里奇迫切要求法国天主教和詹森派进行改革
1787 年	法国新教徒婚姻合法化
1788 年	法国神职人员大议会要求召开三级会议(6 月 15 日)
	英国议会限制奴隶贸易
1789 年	贝海因,交趾支那的教区代牧,使遭放逐的安那的统治者复位
	法国三级大会议:法国的教会财产被出售
1790 年	法国国民大会禁止修道士起誓(2 月)
1791 年	法国的半数神职人员拒绝接受《牧师民法》(1 月)
1792 年	浸信会差会在伦敦建立
1793 年	《慕善集》被译成斯拉夫语
1793—1794 年	法国的恐怖和“非基督教化”
1795 年	伦敦差会建立
1799 年	教会差会在伦敦建立
	施莱尔马赫发表其《论宗教:谈谈宗教文化的蔑视者》,宗教建立在人的感情之上
1800 年	阿巴拉契亚山脉西部的野营布道会象征着美国信仰复兴的新教的“第二次大觉醒”
1801 年	波拿巴与罗马签订契约(“重建圣坛”)
	罗马天主教徒在朝鲜第一次遭到大迫害
	美国长老会信徒和公理会教徒组织了一个“联合计划”。这个组织于 1837 年解体
1804 年	英国和外国圣经公会建立

	塞尔维亚人叛乱反对土耳其统治
1805 年	传教士亨利·马丁作为派往东印度公司的牧师到达印度
1806 年	英国占领好望角
	印度南部韦洛尔地区发生叛乱
1807 年	英国宣布奴隶贸易为非法
	第一个新教传道士到达中国，尽管当时传播基督教依然是非法的
1808 年	梵蒂冈在美国的巴尔的摩设立了第一个大主教职位
1810—1824 年	西属美洲的未来共和国为争取独立而斗争(梵蒂冈站在西班牙一边)
1810 年	美国对外宣教差会董事会成立
1813 年	加强东印度公司特权的《修正案》促使传教士更便于进入印度
1814 年	荷兰宣布奴隶贸易为非法
	在加尔各答祝圣的亚洲第一位英国圣公会主教
	塞缪尔·马斯登向新西兰的毛利人传教
1815 年	“上帝一位论”教派成立(它从美国公理会中分裂出来)
1817 年	普鲁士的信义宗和加尔文宗与德国其他一些郡联合
	传教士罗伯特·莫法特到达南非；在亚洲工作了 50 多年
1818—1868 年	狄奥多尔成为埃塞俄比亚皇帝
1819 年	巴尔的摩的美国天主教主教们举行首次州教区大会
1820 年	祖鲁王国创立
1820—1851 年	菲力浦博士在好望角任伦敦差会会督
1821 年	希腊反对土耳其统治的叛乱；君士坦丁堡宗主教格里高利被处决
1822 年	巴西脱离葡萄牙获得独立
1826—19 世纪 30 年代	遍布整个拉丁美洲的修会组织遭到全面压制
1826 年	在英属印度禁止焚烧寡妇
1829 年	在英国，罗马天主教徒恢复国民资格
1830 年	美国牧师创办《新教徒》杂志，开始了新教土地保护主义者对天主教徒的讨伐
	伟大的西属美洲解放者、反教权主义者西蒙·波利瓦尔去世。他最终被人劝说相信：天主教必将在政治体制中产生重要影响
1832 年	塞尔维亚正教赢得自主权

1833 年	英国牛津运动开始
	美国一个教会——马萨诸塞州的公理会最终解体
	英属殖民地的奴隶制被废除
1834 年	土地保护主义者在马萨诸塞州烧毁罗马天主教修女院
1834－1835 年	传教士对于南非边界战争持有不同看法
1836 年	首批罗马天主教以及英国圣公会主教们在澳大利亚
1838－1868 年	浸信会传教士 T. 詹金斯在庞多兰传教
1839 年	非洲文化协会建立
	格里高利十六世在教谕中谴责奴隶制
1840 年	德国传教士 J. L. 卡拉普夫被逐出阿比尼西亚(现称埃塞俄比亚)
	大卫·利文斯敦(罗伯特·莫法特的女婿)到达非洲
1841－1872 年	亨利·维恩,英国行教会的干事
	非洲文化协会发起去尼日尔探险
1842 年	新西兰第一个圣公会主教乔治·奥古斯塔斯·塞尔温
1843 年	克尔恺郭尔用丹麦语发表他的《非此即彼》一书,书中提倡基督教存在主义观点
	苏格兰分裂
	纽曼就"朋友们的分别"这一主题讲道
1844 年	新教土地保护主义者在费城掀起反对天主教会的骚乱
	J. L. 卡拉普夫在蒙巴萨建立了英国行教会(CMS)
	美国和英国的安息日会团体急切期望基督再临,之后继续这一盼求,但心境有所缓和(1861"安息日会")
1845 年	美国南方浸信会和卫理公会与北方浸信会和卫理公会分裂
	纽曼皈依罗马天主教
1847 年	瑞士的"分离主义者联盟"之战
	阿比尼西亚的天主教主教代理管辖制确立
	布里格姆·扬把后期圣徒教会(摩门教)的耶稣基督教会总部迁至盐湖城
1848 年	教皇因罗马革命而出逃
	奴隶制在所有法属殖民地被废除
1850 年	英格兰和威尔士的罗马天主教教阶制确立
1851 年	澳大利亚南部国家终止对宗教的支持(在新威尔士南部于 1862 年终止,塔斯马尼亚于 1868 年终止,维多利亚于 1871 年终止,澳大利亚西部于 1895 年终

	止）
1852 年	东正教圣议会在希腊成立；希腊东正教会实行自治
1854 年	庇护九世颁布教谕“关于童贞女马利亚无染原罪成胎说”这一天主教信仰的信条
1857 年	向中非传教的大学传教团建立
	印度发生叛变和暴乱
1858 年	卢尔德的圣贝尔纳黛特见异象
	艾萨克·赫克创立第一个美国天主教神父宣教会——圣保禄会
	英、法、俄和美国把《天津条约》加强给中国，结果使鸦片进入中国合法化，并使基督教传教士可以自由地进入中国内地
1859 年	查里·达尔文发表《物种起源》
1860—1875 年	厄瓜多尔的加布里埃尔·加西亚·莫雷诺在拉丁美洲历史上主持了一个最坚定的天主教政府
1863 年	纳塔尔的科伦索主教未能被南非主教们废黜
1864 年	教皇庇护九世的通谕 *Quanta Cura* 附有《谬说要录》
1865 年	尼日利亚圣公会的第一个黑人主教塞缪尔·克劳达
	“内地会”在中国设立
	庇护九世重申禁止天主教参加共济会联合会；巴西皇帝佩德罗二世禁止传播教皇通谕，这加速了教会与国家的冲突（拉丁美洲许多名义上的天主教徒依然维持共济会成员身分）
1866 年	米恩·赫尔伯在伦敦米尔山（Mill Hill）建立圣约瑟学院（威斯特敏斯特大主教，1892—1903）
1867 年	短命的墨西哥皇帝马克西米连被处决，19 世纪 50 年代的反教权主义法律这时在胡亚雷斯（卒于 1872 年）统治下被实施
	第一次兰柏特圣公会主教会议召开，76 名主教代表出席这一会议
1868 年	阿尔及尔大主教拉维日里创立了白袍神父差会
1869—1870 年	第一次梵蒂冈公会议；1870 年 7 月 18 日颁布教皇“永无谬误”论通谕
1870 年	洛本古拉成为马塔比列族统治者
	独立的保加利亚副主教职位确立
1871 年	旧天主教派形成
	爱尔兰圣公会解体
1872 年	在普鲁士开始发生政教冲突

	君士坦丁堡宗主教谴责保加利亚副主教
1873 年	由于西方的外交压力，日本政府对基督教的公开迫害结束
1875 年	世界归正宗－长老会教会联盟在日内瓦成立
1878－1892 年	布干达的传教士之间相互竞争
1879 年	澳大利亚卫理公会差会开始被派往所罗门群岛
1879 年	塞尔维亚正教获得自立
1879－1882 年	茹费里推崇世俗教育以对抗法国天主教学校
1881 年	韦斯科特和霍尔特合编希腊文新约
1884 年	腾布的民族教会建立
	第一个常驻朝鲜的新教传道士抵达该地
约 1885－1908 年	刚果自由邦成为比利时国王利奥波德二世的私人占有物
约 1885 年	基班古，刚果的先知
1885 年	坎特伯雷大主教本孙开始与亚述基督徒建立交往
	印度国民大会建立，后来改称国大党
	罗马尼亚正教会从君士坦丁堡宗主教所管辖的沃勒奇亚、摩尔达维亚和德兰士瓦尼亚教区中产生出来
1886 年	巴尔的摩大主教詹姆斯·季本斯被任命为红衣主教；他成为美国最著名的天主教领袖
	天主教和圣公会信徒在布干达殉道
	罗马天主教教阶制在印度建立
1889 年	废除奴隶制一年之后，巴西人废黜了皇帝佩德罗二世，并且确立了宣称政教分离的共和国
	罗德西亚建立
1890 年	阿尔及尔大主教拉维日里根据利奥十三世的旨令与“法国共和国”结盟
	圣公会、卫理公会和伦敦会(LMS)在澳大利亚新几内亚就传教工作范围达成一致意见
约 1890 年	加里克·布雷德，非洲的先知
	先知哈里斯，非洲奋兴布道家
	查里·赫尔姆，伦敦会传教士
	布鲁斯·奈特，罗德西亚圣公会主教
	普雷斯泰奇神父，罗德西亚的耶稣会传教士
1891 年	教皇利奥十三世发布有关社会问题的《新事物》通谕
	弗雷德里克·卢加德上尉为英国东非公司占领布干达
1892 年	曼基纳·穆考尼在南非建立“埃塞俄比亚教会”；后来

	它成了英国圣公会中的“埃塞俄比亚教团”
1894 年	澳大利亚工党从罗马天主教中汲取力量
	德莱顿受到一个法国军事法庭的谴责
1895 年	世界基督教学生同盟(SCM)问世
1896 年	在坎鲁都斯(巴西),一个称作“导师”的“行奇迹”的狂热分子领导了千禧年主义运动,这个运动在联邦军发动的一次血腥屠杀中夭折
	英国圣公会的教团被罗马谴责为无效和无用
1898 年	由于美西战争的结果,古巴、波多黎各和菲律宾脱离西班牙获得独立,但是落入美国霸权统治之下
	第一个新教传教士到达菲律宾
1899 年	澳大利亚的第一个“布什友爱会”(Bush Brotherhood)
	教皇利奥十三世在其通谕中谴责“亲美派”
1900 年	乌拉圭的罗多出版了一本深有影响的书《爱丽儿》,它督促拉丁美洲人民在摒弃物质主义的同时坚持希腊人文主义的价值观
	中国的义和团起义,在此期间许多传教士和中国的基督徒丧命
1902 年	菲律宾独立教会脱离马罗天主教
1905 年	日本基督教联合教会(日本公理会)脱离西方传教士的控制而独立(其他日本新教教会也步其后尘)
1906—1907 年	法国的教会和国家分裂;国家占据了教会财产
1907 年	教皇颁布的《牧羊》通谕谴责现代主义
	沃尔特·饶申布什的《基督教和社会危机》宣扬社会福音
1908 年	美国(和大不列颠)的天主教脱离罗马“传信部”,不再是一个“差会”
	美国新教徒建立了美国基督教协会
	印度南部的长老会、公理会和荷兰归正宗教会联合组成“南印度联合教会”
	桑给巴尔的弗兰克·韦斯顿主教
1910 年	南非联合会建立
	新教世界宣教大会在爱丁堡举行
1912 年	澳大利亚设立“内地会”(以及临时性的医生组织)
1913 年	约翰·吉莱波伟,尼亚萨拉(非洲)的民族主义先知
	神学家艾伯特·史怀哲作为一个传教医生去非洲
	基库尤人的论战,对于东非教会跨教派合作的建议
	根据“把耶稣的名字当作偶像来崇拜”的指责,俄国修

	士被逐出阿索斯
1914年	“神召会”(隶属于北美五旬节教派)
	取消威尔士圣公会法案(1920年生效)
1914—1918年	第一次世界大战
1915年	第二三K党诞生——反对天主教、犹太人和反黑人的组织
1916年	前士兵和隐士查里·傅科在塔曼拉塞特的沃洲被谋杀;“耶稣小兄弟会”团体遵循他的教训
1917年	重设佐治亚的宗主教职位
1917—1918年	俄国正教会议;重设莫斯科宗主教职位
1918年	苏联新政府颁布俄国政教分离的法令
1919年	美国建立了世界基督教基要派协会
	美国天主教发布其社会重建计划
	卡尔·巴特发表《罗马书》诠译
	赞成教会与教会之间跨教派协作的君士坦丁堡宗主教宣言
1920年	重设塞尔维亚宗主教职位
	圣公会主教的兰柏特会议呼吁基督教合一
1921年	“耶稣基督教会”通过先知西门·基班古建立
1922—1923年	西班牙的红衣主教维福旅行至拉丁美洲宣传“西班牙主义”,即拉丁美洲的自我性植根于西班牙天主教的思想
1924年	土耳其国家和哈里发职权的瓦解
	芬兰正教会实行自治
1925年	约西亚·奥希塔鲁,“主的教会”(Aladura)的创始人
	授予罗马尼亚正教会以宗主教地位
1927年	创立于洛桑的信仰与教制组织
	阿瑟·韩士励成了第一个到英属非洲天主教差会进行使徒性访问的人
	大主教瑟吉·斯特格罗斯基接受苏联当局对俄国东正教认可的宣言
	埃米尔·布朗纳的《神人中介》与卡尔·贝特的神学分道扬镳
1928年	在印度南部坦巴兰举行国际宣教会议
	A. E. 史密斯作为竞选美国总统的第一个天主教候选人失败了
1929年	威廉·坦普尔任约克大主教,之后任坎特伯雷大主教
	《拉特兰条约》在罗马签订

1932 年	联合卫理公会与卫斯理和原循道宗教会结盟
	冉候·尼布尔的《有道德的人和不道德的社会》象征着新的批判实在论这一新教思想的出现
1933 年	神学家保罗·蒂利希从德国逃到美国(卒于 1965 年)
1934 年	纳粹德国的"认主教会"创立(以表示对纳粹支持的教会的蔑视)
1936 年	罗马"传信部"承认日本神道教的礼仪具有爱国主义性质而不具宗教性
1937 年	阿尔巴尼亚正教会实行自治
1938 年	牛津团契的创始人弗兰克·布克曼发起了"道德重整"运动
1939—1945 年	第二次世界大战
1940 年	罗吉·舒尔兹建立塔西兹教会团体(跨宗派的宗教团体)
1943 年	俄国正教与斯大林达成契约
	奇切斯特主教乔治·贝尔谴责对德国城市进行轰炸
1945 年	日本政府在日本和其他地方控制宗教的企图宣告结束
	在共产党控制的北朝鲜对新教强加了新的限制
	德国福音教会:东西德新教联盟(东德教会由于政府压力被迫于 1969 年撤离该联盟)
1946 年	苏联的东仪(Uniate)天主教会(又译复合教会)被废除
1947 年	印度和巴基斯坦独立
	南印度教会建立(圣公会、卫理公会和南印度联合教会的联合体)
1948 年	世界基督教联合会在阿姆斯特丹建立(君士坦丁堡宗主教是创始人之一)
1949 年	葛培里(浸信会成员)开始了他的巡回福音布道活动
	在中国,共产党的胜利结束了基督徒改信他教的状况
1950 年	教皇庇护十二世宣布了一则天主教信仰的信条:圣母马利亚的肉体升天
	在美国基督教协会的基础上成立了美国基督教联合会——因为众多原因,该机构联合了许多新教和正教会
1951 年	中国的新教徒发起三自爱国运动,随后在中国罗马天主教中出现了类似的运动,而大多数外国传教士被驱逐或被监禁

1953—1963 年	中非联合会
1953 年	君士坦丁堡宗主教承认保加利亚正教
1957 年	与澳大利亚工党分裂的民主工党从罗马天主教持不同政见者中汲取力量
1958—1964 年	N. S. 赫鲁晓夫统治下的苏联反宗教运动
1958 年	在中国，不顾梵蒂冈的反对，由地方神父选出并祝圣了第一批天主教主教
	红衣主教朗卡利成了教皇约翰二十三世
1959—1965 年	菲德尔·卡斯特罗在古巴掌权，建立了拉丁美洲第一个共产党独裁政体，严格限制了宗教自由
约 1960 年	南非拿撒勒运动的创始人以赛亚·谢比去世
1960 年	美国第一个天主教总统 J. F. 肯尼迪当选
1961 年	正如大多数东欧正教会所做的那样，俄国正教加入世界基督教联合会，但罗马天主教会未加入
1962—1965 年	第二次梵蒂冈公会议：天主教向现代世界开放的“新开端”
1962 年	本杰明·布里顿的《战争追思曲》合唱在考文垂大教堂第一次上演(5 月 30 日)
约 1963 年	赞比亚女先知爱丽丝·莱辛娜自从 20 世纪 50 年代以来一直在进行福音传播工作
1964—1985 年	巴西的军事政体因为忽视社会公义侵犯人权而遭到神父们的批评
1964—20 世纪 80 年代	智利基督教民主政府(1964—1970)被共产党支持的萨尔瓦多·阿连德的社会主义者政府取代。阿连德于 1973 年因一次军事政变被驱逐；在 20 世纪 80 年代，军事独裁者奥古斯托·皮诺切特将军对民权的滥用遭到了神职人员的谴责
1966 年	坎特伯雷蓝西大主教访问罗马教皇保罗六世
	在新教和天主教中开始涌现出五旬节教派运动和灵恩运动
	哥伦比亚的托利斯(Torres)在一次游击队的小规模战斗中被杀。他是拿起武器反对国家体制的神父中最生动的一例
	中国开始文化大革命；红卫兵关闭了所有基督教堂，以作为其反对宗教运动的一个部分
1968 年	教皇的通谕《人的生命》在天主教范围内激起了不同反响。这个通谕重申了教会禁止人为的控制生育的手段

	浸信会牧师和民权运动者马丁·路德·金被暗杀
	当教皇保罗六世在哥伦比亚举行有新教观察员参加的麦德林主教会议时，他成了第一个涉足拉丁美洲的教皇
1970年	世界归正宗联盟(如公理会和长老会教会)
	北印度教会和巴基斯坦教会建立
1972年	来自大多数英国公理会和长老会教会的英国联合归正宗教会建立
	建立圣公会－卫理公会联合会组织的建议破产
	南朝鲜发布军事管制法；基督教会和基督徒个人在反对该法的过程中表现得极为突出
1974—1984年	庇隆死后，阿根廷军事当局镇压左翼叛乱；此后不久，天主教上层谴责恐怖主义；危地马拉和乌拉圭的主教们未能对类似过分的军事暴行加以谴责
1976年	“重生得救的”吉米·卡特当选为美国总统，标志着福音传播运动中公众的重要性
1978年	卡罗尔·沃伊蒂凡(波兰)当选为教皇约翰·保罗二世
1979年	中国的教堂为了公众的礼拜而重新开放
	桑地诺解放阵线在尼加拉瓜掌权，建立了一个马克思主义的政府，它不久就促成了一个主要脱离教权控制但却受到许多神父支持的“人民教会”
	教皇约翰·保罗二世在墨西哥的普埃布拉的主教会议上讲话，谴责解放神学泛滥
	教母德勒撒因为自1929年以来一直在加尔各答为穷人工作，获得了诺贝尔和平奖
1980年	萨尔瓦多的一个大主教奥斯卡·罗梅罗——一个热情的社会公义的代言人被暗杀
1983年	美国天主教发表了教牧书信《和平的挑战》
1984年	教皇约翰·保罗二世访问加拿大，此为三访北美之一
	梵蒂冈调解智利－阿根廷边界争端(教皇在拉丁美洲进行的类似调解活动之一)
1986年	萨尔瓦多的基督教民主政府不愿意接受天主教机构对地震的经济援助，因为神职人员声称支持连续6年之久的左派叛乱活动
	在菲律宾，罗马天主教会和其他基督教机构在终结马科斯政权的“不流血革命”中起到了重要作用
	德斯蒙特·图图当选为开普敦圣公会大主教

1987—1988年　电视布道业的丑闻使人们注意到这一传播途径的重要性以及其中存在的问题

1988年　一位女性当选为美国圣公会主教

俄国基督教建立1000周年；苏联政府越愈容忍宗教的迹象

美国三个信义宗机构联合成了美国信义宗福音教会，这一模式仿效了长老会(美国)两个机构的类似合一，并且这种合一的趋势还在继续

1989年　波兰天主教要求改革的压力是"团结工会"运动的一个强有力因素

1月。安全部队谋杀了两名波兰神父；4月，神父波皮卢兹柯(1984)的谋杀者获释

1月11日。匈牙利认可独立的党派和组织；5月匈牙利与奥地利拆除了边界障碍物

4月。波兰"团结工会"合法化

5月。北京天安门广场学生游行(在6月受到弹压)

6月30日。一个传统主义天主教徒马塞尔·莱夫布尔因为祝圣四个主教被梵蒂冈处以绝罚

8月。东德人成群移居西德；要求自由的东德教会集会遍及街道

莫桑比克的教会领袖在MNP叛乱和政府之间进行调解

8月24日。在选举大获全胜之后，团结工会的马佐维耶茨基当选为波兰首相

11月。捷克斯洛伐克和东德的共产党政权垮台；强硬派被逐出保加利亚

12月1日。米哈伊尔·戈尔巴乔夫赴梵蒂冈；乌克兰东仪天主教会(有300万信徒)在苏联得到认可

12月15日。罗马尼亚独裁政权反对拉兹洛·图克斯(László Tokes)——匈牙利少数派权力的捍卫者——的行动，导致了蒂米什瓦拉起义

12月25日。罗马尼亚总统齐奥塞斯库被处决

在东欧集团各国出现了庆祝圣诞的基督教仪式

1990年　1月。巴库的反亚美尼亚计划(阿塞拜疆自9月份以来封锁了亚美尼亚的基督徒民众)

4月。立陶宛(主要是天主教徒)坚持脱离苏联独立；苏联实行经济封锁

5月11日。在莫斯科的红场，反对克里姆林宫统治者

的游行中有基督徒；一个拿着和人一样大的十字架的神父对戈尔巴乔夫说，“基督复活了，米哈伊尔·瑟基耶维奇”

索　引

（索引中未加括号的数字系原著页码，即本书边码；斜体数字为原著图注页码，原著图片中译本有删减）

Aachen, 108, 111, *111*
  Gospels, 107, 111
Abd al-Malik, caliph, 169, 177
Abelard, Peter (1079—1142), 14, 215
Abeokuta (Nigeria), 467, 469
Aberdeen, 347
Aberhart, William (1878—1943), 414
abortion, 379, 621—623
Abraham, 175, 176
Abū Bakr, caliph (*c.* 573—634), 167, 168
Abyssinia, 241, 329;
  British invasion, 458
  see also Ethiopia
Acre, 187, 225
Adalbert, archbishop of Magdeburg (986—?), 99
Adam, William, Baptist missionary, 495
Adam and Eve;
  expulsion, *580*
  fall of, 39—40
  resurrection of, *133*, *557*
Adams, Henry Brooks (1838—1918), 431
Aelred, abbot of Rievaulx (1109—1167), 218
Africa, 366, 372, 455—487, 585, 635, 638—639, 645—649
  art and music, 483
  Civilization Society, 470
  Conference of Churches, 486—487
  independent churches, 476—480, 482, 648—649
  Universities Mission to, *466—467*
African Methodist Episcopal Church (USA), 401, 407
Agincourt, battle of, 240
Aglipay, Gregorio, Filipino religious leader

亚琛
  德国亚琛所珍藏的福音书版本
阿卜杜·马立克，哈里发
彼得·阿伯拉尔（又译彼得·亚伯拉德）
阿贝奥库塔（尼日利亚）
阿伯丁
威廉·埃伯哈特
堕胎
亚伯拉罕
阿布·伯克尔，哈里发
阿比西尼亚
  英国侵略
  参见埃塞俄比亚
阿克里（又译亚柯）
阿德尔伯特，马格德堡大主教
威廉·亚当，浸信会传教士
亚当和夏娃
  亚当和夏娃被逐出伊甸园
  亚当和夏娃的堕落
  亚当和夏娃的复活
亨利·布鲁克斯·亚当斯
阿尔莱德，黎沃尔克斯隐修院院长
非洲
  非洲的艺术和音乐
  非洲文化协会
  非洲教会大会
  非洲独立的教会
  向非洲派遣的大学传教团
非洲美以美会（又名监理公会）
阿让库尔战役
格雷戈里奥·阿格里佩，菲律宾人

(1860—1940),502
Agobard, archibishop of Lyons (*c.* 779—840),105
Agona, Tidjani, African artist, *516*
Agropoli (Italy),170
Aidan, St (d. 651),90,94
AIDS,629
Akbar, Mogul emperor (1542—1605), *315*,317
Aladura (Church of the Lord),476,597
Alaska,406, *406*,536
Albanian Orthodox Church,530
Albert, prince consort (1819—1861),470
Albert the Great, St (*c.* 1200—1280),216
Albigensians,182,210,212,214
Albrecht, Margrave, archibishop of Brandenburg and Mainz (1490—1545),245,246
Albuquerque, Alfonso de (1453—1515),304
Alcuin (735—804),92,98,103,106,180
Aldebert, Gallic bishop (8th cent.),96
Aleksii, patriarch of Moscow,545—546
Aleppo,170
Alexander Ⅲ, pope (1105—1181),206,207,212,224
Alexander Ⅵ, pope (1431—1503),305
Alexandria,35,137
  patriarchate,125
  theology,56, *65*,138
Alfonsi, Peter,193
Alfonso X ('the Wise'), king of Castile (1221—1284), 187
Alfred 'the Great', king of Wessex (849—899),102
Algazel (al-Ghazūli, 1058—1111),189, 190
Algeria,456, *461*
Allen, Herman, US ambassador to Chile, (*fl.* 1824),427, 451
Allen, Richard, black Methodist preacher (1760—1831), 401
Alvar, Paul, of Cordoba,180
Alves, Rubem, Latin American pastor,644
Amand, St (d. *c.* 675),94
Ambrose, St. bishop of Milan (339—397),71,78—79

的宗教领袖
阿高巴,里昂大主教
提德雅尼·阿戈纳,非洲艺术家
阿格罗波里(意大利)
圣爱丹
艾滋病
亚克巴尔(又名阿克巴),蒙古皇帝
"主的教会"
阿拉斯加
阿尔巴尼亚正教会
阿尔伯特亲王
大阿尔伯特
阿尔比派信徒
马格雷夫·亚尔伯特,勃兰登堡和美因茨的大主教
阿方索·阿布奎基(又名阿布克尔克)
阿尔琴(又名亚尔昆)
阿尔德伯特,法国天主教主教
阿列克西,莫斯科宗主教
阿勒颇
亚历山大三世,教皇
亚历山大六世,教皇
亚历山大
  主教的管辖区
  神学
彼得·阿尔丰西
阿尔丰沙十世("智者"),卡斯提尔王国国王
阿尔弗烈德大王(又译大亚尔佛列),西撒克斯国王
阿尔加惹尔(又译亚尔加撒利)(安萨里)
阿尔及利亚
赫尔曼·艾伦,美国驻智利大使
理查德·艾伦,黑人卫理公会教士
科尔多瓦的保罗·阿尔瓦
鲁本·阿尔韦斯,拉丁美洲牧师
圣阿曼德
圣安布罗斯(又译圣安波罗修),米兰主教

Ambrosius Autpertus, abbot of Volturno (8th cent.), 121　安布罗斯，沃尔图诺修道院院长
Amissah, S. H., secretary of African Council of Churches, 487　S. H. 阿米萨，非洲基督教联合会总干事
Amsterdam, World Council of Churches, 372　阿姆斯特丹，世界基督教联合会
Anabaptists, 257　再洗礼派（又译重洗派）
Analorpabadass, D. S., Indian scholar, 639　D. S. 阿那洛帕巴达斯，印度学者
Andrade, Antonio de, Jesuit missionary (1580－1634), 318　安东尼奥·安德拉德，耶稣会传教士
Andrea da Firenze, artist (*fl. c.* 1337－1377), *616*　佛罗伦萨的安德烈西，艺术家
Andrewes, Lancelot (1555－1626), 274　朗斯洛特·安德鲁斯
Andrews, Charles Freer (1871－1940), 492　查理·弗里尔·安德鲁斯
Angelico, Fra (*c.* 1400－1455), *12*, *618*－*619*　安吉利科（又名安革利科）
Angilbert, abbot of St Ricquier (*c.* 740－814), 112　安吉尔伯特，圣里奎尔修道院院长
Anglican-Methodist union, 583　英国圣公会－循道卫理公会联合会
Anglicanism, 263, *637*, 647, 654　英国圣公会教义与组织（安立甘主义）
　see also Church of England　参见英国国教会
Angola, 484, 649　安哥拉
Anjou, 320　安茹
Anne, St, 251　圣安娜
Anselm, St, archbishop of Canterbury (1033/4－1109), 185　圣安瑟伦，坎特伯雷大主教
Anselm of Havelberg (*c.* 1100－1158), 147　哈费尔贝格的安瑟伦
Anskar, St (801?－865), 97　圣安斯卡（又译圣安斯加）
Anthimos, patriarch of Jerusalem (*fl.* 1798), 522　安提姆斯，耶路撒冷宗主教
Antilles, 309　安的列斯群岛
Antim I, Bulgarian exarch (1816－1888), *526*　安蒂姆一世，保加利亚的宗主教
Antioch (Syria), 38, 40, 170　安提阿（叙利亚）
　Christology, 138－140　安提阿的基督论
　patriarchate, 125, 146, 530　安提阿的主教管辖区
　synod at, 54　安提阿宗教会议
Antonii (Vadkovskii), metropolitan of St Petersburg (1846－1912), 547　安东尼，圣彼得堡都主教
Antony IV, patriarch of Constantinople (d. 1397), 125－126　安东尼四世，君士坦丁堡宗主教
Antony of Egypt, St (c. 250－355), 132－133, 135　埃及的圣安东尼
Antony of Kiev (d. 1073), 155　基辅的安东尼
Antwerp, field-preaching near, *255*　离安特卫普不远的野外布道会
apartheid, *473*, 474, 480　种族隔离
apocalyptic, 105　启示的
Apocrypha, 53, 351　伪经
　Christian, 29, 40　基督教伪经
Apollinaris, Sidonius (*c.* 430－*c.* 487/8), 67　西多尼乌斯·阿波利拿里斯（又译亚

	波里拿留)
apologists, 46－48, 179	护教者,护教士
apostasy, 44－45	叛教,背教
apostles creed, 346－347, 553, 554	使徒信经
Apostolicae Curae (1896), 373	《使徒治理》
Aquinas, Thomas, St (*c.* 1225－1274), 146, 216, 445	圣托马斯·阿奎那
Arabs, 163－166, 215, 650	阿拉伯人
literature, 193	阿拉伯文学
pre-Islamic monotheism, 175	阿拉伯的前伊斯兰教一神论
Saracens, 190－193	阿拉伯的撒拉逊人
Aragon, 185	阿拉贡
inquisition, 187	阿拉贡异端裁判所
Archer, James, English Catholic preacher (1751－1834), 296	詹姆斯·阿切尔,英国天主教教士
architecture, 9, 205－206, 252, 287－288, 324, *578－579*, 582－583, *648－649*	建筑,建筑样式,建筑风格
Cistercian, *204*	西妥修会(又译西多修会或西笃会)的教堂建筑
early Norman, 223	早期诺曼底式的教堂建筑式样
'Gothic', 8, 206	"哥特式"建筑风格
Arculf, English pilgrim, 177	阿喀尔弗,英国的朝圣者
Arequipa (Peru), painting of the Virgin, *422*	阿雷基帕(秘鲁),圣母马利亚的画
Arévalo, Juan José, president of Guatemala (b. 1904), 440	胡安·乔斯·阿雷瓦洛,危地马拉总统
Argentina, 440, 446, 583	阿根廷
Aristotle (384－322 BC), 189, 190, *191*, 215	亚里士多德
Arius (*c.* 250－336), 56－57, 137	阿里乌
Arizona, 324	亚利桑那
Armenia, 8, 142	亚美尼亚
Arminianism, 269	阿明尼乌主义(又译亚米纽斯主义)
Arnauld, Antoine (1560－1619) and Marie-Angelique (1591－1661), *291*	安托尼·阿尔诺和玛丽·安吉里克
Arndt, Johan (1555－1621), 292	约翰·阿恩特(又译亚仁特)
Arnolfo di Cambio (*c.* 1245－1302), *230－231*	阿诺尔福·迪·坎比欧
Arnulph, bishop of Metz (*c.* 580－641), 112	亚尔诺弗,梅斯的主教
art(s), 8－11, 13－14, 287, 483	艺术
carving and sculpture, *20*, *31*, *38*, *47*, *49*, *54*, *58－59*, *63*, *75*, *77*, *83*, *88*, *108*, *118－119*, *126*, *153*, *200*, *219*	雕刻和雕塑艺术
Christian symbolism, *35*, *38*, *268*	基督教象征主义艺术
illumination, *106*, *109*, *111*, *116*, *168*, *184*, *197*, *238－239*, *554*, *557*, *558*, *559*, *563*, *568*, *570*	启蒙艺术
jewellery, *27*, *93*, *98*	珠宝艺术
metalwork, *66*, *100*	金属制品艺术

mosaics, *32*, *44*, *60*, *64*, *128*, *134*, *632*
镶嵌工艺
needlework, *162*, *197*, *336—337*
刺绣品，针织品艺术
sculpture, *108*
雕塑艺术
Asam brothers, (Bavarian artists), Egid Quirin (1692—1750), Cosmas Damian (1686—1739), 288
阿萨姆兄弟(巴伐利亚艺术家)，埃吉德·奎林，科斯马斯·米安达
Asbury, Francis (1745—1816), 398
弗朗西斯·亚斯理
asceticism, 40, 52, , 67—69, 78, 131—133
禁欲主义，禁欲主义生活方式
Asheville (NC), Jehoval's Witnesses, *595*
阿什维尔，"耶和华见证"教派或教会
ashrams, 497, 499
印度教修道院信徒聚集在一起进行隐修的地方
Asia, 488—518, 635, 649—653
亚洲
Asia Minor:
小亚细亚的：
date of Easter, 36
小亚细亚的复活节日期，复活节节期
Orthodox Church in, 527—528, *528*
小亚细亚的东正教会
Assemblies of God, 595
神召会
Assisi (Italy), 354
阿西西(意大利)
assurance of salvation, 289—293
拯救的保证
Assy (French Alps), 13
阿西镇(法国阿尔卑斯山附近)
Atatürk, Kemal (1881—1938), 194, *520*
凯米尔·阿塔图尔克
Athanasian creed, 347
亚大纳西信经(又名亚他那修信经)
Athanasius, St (*c.* 296—373), 72, 132, 135, 137
圣亚大纳西(又名圣亚他那修)
Athenagoras I (1886—1972), patriarch of Constantinople, 373, *529*
阿西纳哥拉斯一世，君士坦丁堡宗主教
Athos, Mount, 130, *131*
阿索斯山
Academy, 533
阿索斯山学院
Hesychasts, 148, 533—536
阿索斯山静坐派
Jesus Prayer, 536
阿索斯山的"耶稣祷文"
monasteries, *131*, *144*, *534*
阿索斯山隐修院
atonement, doctrine of, 14, 561
关于神人和合的救赎论教义
Augsburg:
奥格斯堡
cathedral, 112
奥格斯堡大教堂
celebration of the Lord's Supper, *276—277*
在奥格斯堡举行的圣餐礼
Confession of (1530), 260
奥格斯堡信纲
Peace of (1555), 243, 269
奥格斯堡和约
Augusta (Georgia), 403
奥古斯塔(佐治亚)
Augustine, St, archbishop of Canterbury (d. 604/5), 94
圣奥古斯丁，坎特伯雷大主教
Augustine, St, bishop of Hippo (354—430), 12—13, 73, *83*, 98, 146
圣奥古斯丁，希波的主教
Augustinianism, 189
奥古斯丁主义
biblical inspiration, 33
奥古斯丁的圣经字句灵感说
'City of God', 1, 2, 71, 127
奥古斯丁的"上帝之城"

'just war', 171
on miracles, 83－84
and paganism, 61, 63, *65*, 67, 76
and predestination, 69
Rule of, 204
and sexuality, *68*, 70, 212
Augustinian friars, 309, 311, 312, 313
Aurelian, Roman emperor (*c.* 215－275), 55
Australia, 333－335, *549*, 575, 635
Italian minority, *576*
Uniting Church in, 582
Austria, 357, 362, 369
authority, 96, 531, 590, 598, 602－605, 608, 613
Autun cathedral, *201*
Averroes (Ibn Rushd, 1126－1198), 190, *191*, 215－216
Avicenna (Ibn Sina, 980－1037), *191*
Avignon Papacy, 232
palace, *231*
Avvakum, Petrovich, archpriest (1620/1－1682), 157
Azevede, Inácio, Jesuit (1528－1570), 318
Aztecs, 304, 305, *309*, *311*, *420*, 432
Bach, Johann Sebastian (1685－1750), 288
Baciccia (Giovanni Battista Gaulli, 1639－1709), *293*
Bacon, Francis, artist (b. 1909), *604－605*
Bacon, Francis, 1st Viscount St Albans (1561－1626), 413
Bacon, Roger (*c.* 1220－1292), 188, 189
Baghdad, 171, 189
Bahira, anchorite, *165*
Bandele, Yoruba artist, *483*
Banerjea, Kali Charan (1847－1907), 497
Banerjea, Krishna Mohan (1831－1885), 497
baptism, 36, *309*, *485*, 565, 577, *612*, *643*
Zionist, *478*
Baptists, 258, 595, 637
Latin America, 448
missions, 333, 491, 495
Ukraine, *600*

奥古斯丁论"公义战争"
奥古斯丁论神迹
奥古斯丁与异教
奥古斯丁与前定论
奥古斯丁会规
奥古斯丁与性行为
奥古斯丁修道团
奥里利安(又译奥理良),罗马皇帝
澳大利亚
澳大利亚的意大利人少数派
澳大利亚的合一教会
奥地利
权威,权力
奥顿大教堂
阿威罗伊(伊本·路西德)
阿维森纳(伊本·西拿)
阿维尼翁教廷
阿维尼翁宫邸
彼得罗维奇·阿瓦库姆,首师会长(或司铎)
伊纳西奥·阿泽维德,耶稣会会士(原著正文318页写作 Francisco de Azevede——译校注)
阿兹特克人
约翰·塞巴斯蒂安·巴赫(又译巴哈)
巴奇乔
弗兰西斯·培根,艺术家
弗兰西斯·培根

罗吉·培根
巴格达
巴伊拉,隐士
班德勒,约鲁巴艺术家
卡利·查拉恩·班纳吉
克里希南·莫汉·班纳吉
洗礼
锡安灵恩复兴派的洗礼
浸礼会(或浸信会)成员
拉丁美洲浸信会
浸信会宣教会
乌克兰浸信会

USA, 393—395,397—298,401—202,407,408,594; Missionary Board, 333; Southern Baptist Convention, 403 — 美国浸信会,美国浸信会差会董事会,美国南浸信会大会(即美国南方浸信会)
Baradaeus (Bar'adai), Jacob (d. 578),142 — 雅各·巴拉多斯(巴拉戴)
Barebones Parliament, 277 — 贝尔朋议会(又称小议会)
Bari (Italy), 170 — 巴利(意大利东南部总主教城)
Barker, Sir Ernest (1874—1960),145 — 厄恩斯特·巴克爵士
Barlaam ('the Calabrian', *c.* 1290—*c.* 1348),129, *132*, 148—149 — 巴尔拉安("卡拉布里亚人")
Barmen, synod of (1934), 362 — 巴门宗教会议
Barrett, David, 634 — 戴维·包瑞德
Barrios, Justo Rufino (1835—1885),448 — 胡斯托·鲁菲诺·巴里奥斯
Barrow, Dame Nita, of USA, *640* — 戴姆·妮塔·巴鲁(美国)
Barskii, Vasilii, Russian traveller (18th cent.), *132*, *534* — 瓦西里·巴斯基,俄国旅行家
Barth, Karl (1886—1968),146,362, *363* — 卡尔·巴特
Barton, Elizabeth ('Nun of Kent', *c.* 1506—1534),234 — 伊尔莎白·巴尔顿("肯特的修女")
base communities, 597,644—645, *646*,650,656,659 — 基层群体
Basil, St ('the Great', *c.* 330—379),69,133,135,137, 149,152 — 圣巴西流
liturgy of, *159* — 圣巴西流的礼仪
Basle, 255 — 巴塞尔
Council of (1431—1449),241 — 巴塞尔公会议
Deutsche Christentumsgesellschaft, 274 — 巴塞尔的德国基督教社会
Bavaria, 351 — 巴伐利亚
Baxter, John, Methodist shipwright (d. 1805), 332 — 约翰·巴克斯特,卫理公会的造船工
Baxter, Richard (1615—1691), 292,296 — 理查德·巴克斯特
Bayle, Pierre (1647—1706),272,278 — 皮埃尔·贝尔
Baynes, N. H. (1877—1961),135 — N. H. 贝恩斯
Beadle, John (*fl.* 1656), 296 — 约翰·比德尔
Becket, see Thomas Becket — 贝克特,参见托马斯·贝克特(又译托马斯·柏克特)
Beckmann, Max (1884—1950), *356* — 马克斯·贝克曼
Bede, St ('the Venerable', *c.* 673—735),89,90,101,102 — 圣伯达(又译圣比德)
Bediako, Kwami, Ghanaian Scholar, 639 — 夸米·伯迪亚柯,加纳学者
Beecher, Henry Ward (1813—1887), 409, 412 — 亨利·沃德·比彻
Beecher, Lyman (1776—1863), 396,399 — 莱曼·比彻(又译毕察)
Belgium, 591 — 比利时
anti-clericalism, *356* — 反教权主义
church and state, 341, 367, 369 — 教会与国家
'pillarization', 573, 574 — "在教会外围建立一整套子文化结构"
Bellah, Robert N., sociologist, 385 — R. N. 贝拉,社会学家
Bellarmine, Robert, St(1542—1621),284 — 圣罗伯特·拜拉明

Benedict, St (*c.*480—*c.*550),134 圣本尼狄克(本笃)
Benedictines, 210 本笃会(或本笃修道会)
Rule, 69,111,131,203 《本笃会会规》
Benedict XII, pope (d.1342), *231*,232 本尼狄克十二世,教皇
Benedict XIV, pope (1675—1758), 280,328,493—494 本尼狄克十四世,教皇
Benedict of Aniane (*c.*750—821),111 亚尼安的本笃
Bengal, 491, 495—497 孟加拉
Bentham, Jeremy (1748—1832),435 杰里米·边沁
Beowulf, 89,109 《贝奥伍尔夫》(8世纪初的英国史诗,采用押头韵)
Bergson, Henri-Louis (1859—1941), 435,436,445 亨利·路易斯·柏格森
Berlin: 柏林
Berlin Society, 479 柏林协会
cadet school, 269 职业学校
Gustav Adolf Church, *364* 古斯道夫·阿多夫教会
Bernadette (Soubirous), St (1844—1879),354, *374—375*,430 圣贝尔纳黛特
Bernard of Clairvaux, St(1090—1153), 8,172,204,210, 211 克勒沃的圣伯尔纳(又译明谷的伯尔纳)
Berne, 261 伯尔尼
Bernini, Giovanni (1598—1680), 9, *54* 乔瓦尼·贝尔尼尼
'St Teresa', 17,*286*,288 "圣德肋撒"
Beschi, Constantine Joseph, Jesuit missionary (1680—1747),325 康斯坦丁·约瑟夫·贝施,耶稣会传教士
Bethlehem, church of the Nativity, 59 伯利恒,耶稣诞生节
Beza, Theodore (1519—1605), 263 狄奥多尔·伯撒
Beziers, massacre at, 214 贝济耶大屠杀
Bible, 252, 254,260 圣经
authority of , 48 权威
biblical criticism, 347—349,411—412 圣经考据学
diversity, 30 圣经的多异性
fundamentalism, 282,413,414,419,449,509,515, 606,665 圣经基要主义
inerrancy, 594 圣经永无谬误说
influence of ,250—251 圣经的影响
inspiration, 31—33,346 圣经字句圣感说
interpretation, 53,282—283,342,344,570 圣经的释文
kingship in, 101—103 圣经中对王权的论述
morality and ,607 道德与圣经
Protestantism and ,254,260,282,284 新教与圣经
text, 351—353 圣经文本
translation, 330,351—353 圣经的翻译
Bilbao (Spain), *368—369* 比尔博(西班牙)

Birka (Sweden), 97
  crucifix, 98
bishops, *see* episcopacy
Bismarck, Otto (1815—1898), 357—358
black churches, *see under* United States
Blake, Eugene Carson, American Presbyterian, 416

Blake, William (1752—1827), 16
Bliss, W. D. P., Episcopalian, 410
Bloch, Marc, 199
Blumhardt, Christoph, German Social Democrat, 360

Bockyong, Kim, Korean theologian, 639
Bodelschwingh, von, German pastor, 362
Boethius (*c.* 480—*c.* 524), 2
Boff, Leonardo, Latin American Priest, *596*, 644
Bogolyubov, Church of the Protection of the Mother of God, *152*
Bohemia, 92
Bohemian Brethren, *see* Moravian Brethren

Bolivia, 324
Bologna, Concordat of (1516), 243, 245
Bombay, *330*, 330, 375, 491
Bonhoeffer, Dietrich (1906—1945), 4, 366, *366*
Boniface, St (680—754), 94—97, *100*, 111, 112
Boniface Ⅷ, pope (*c.* 1234—1303), 226, 229—232, *230—231*
Bonino, Miguez, Latin American priest, 644
Bonn, *81*, 371
Booth, John, missionary, 479
Booth-Tucker, Frederick St George (1853—1929) and Mrs Emma (1860—1903), *498*
Bora, Katharine von (1499—1552), *236*, 259
Borgia family, 305
Boris, St, Russian prince (11th cent.), 153—155
Boris Ⅰ, ruler of Bulgaria (d. 907), 152

'born-again' Christianity, *593*, 594
Borrow, George (1803—1881), 342
Boso, Regensberg student, 99
Bossuet, Jacques Benigne (1627—1704), 1, 2, 274, 278
Boston (Mass.), 395

伯克(瑞典)
  十字架受难
主教,参见主教制
奥托·俾斯麦
黑人教会,参见美国
尤金·卡森·布莱克,美国长老会信徒

威廉·布莱克
W. D. P. 布利斯,圣公会成员
马克·布洛克
克里斯托弗·布伦哈特,德国社会民主党成员

金容福,南朝鲜神学家
波德斯文,德国牧师
波伊提乌
莱昂拉都·博夫,拉丁美洲神父
博戈柳博夫,捍卫上帝之母教会

波希米亚
波希米亚兄弟会,参见摩拉维亚兄弟会

波利维亚
波洛尼亚协定(又译波隆那协定)
孟买
潘霍华
圣卜尼法斯(又名圣波尼法修)
卜尼法八世,教皇(又译鲍尼法斯八世)
博尼诺,拉丁美洲神父
波恩
约翰·布斯,传教士
布斯·塔克,圣乔治和埃玛夫人

凯瑟琳·波拉
博尔吉亚家族
圣鲍里斯,俄国大公(11世纪)
鲍里斯一世(又译波立斯一世),保加利亚统治者
"重生得救"的基督教
乔治·博罗
博索,雷根斯布格的学生
雅克·贝尼涅·波舒哀
波士顿(马萨诸塞州)

Botero, Fernando, Colombian artist, *437* 费尔南多·博泰罗,哥伦比亚艺术家
Botswana. 474, *486* 博茨瓦纳
Botticelli, Sandro (1445－1510), *4*,14 桑德罗·波提切利
Boucher, Francois (1703－1770), 9－10 法兰西斯·布歇
Boyle, Robert(1627－1691), 282 罗伯特·波义耳
Bradford (Yorks.), New Testament Church, *643* 布雷德福(约克郡)的新约教会
Braid, Garrick ('Elijah Ⅰ'), African prophet, 476 加里克·布雷德("以利亚第二"),非洲先知
Brandenburg, 269 勃兰登堡
Brandt Commission, 629 布兰特委员会
Braque, Georges (1882－1963), 13 乔治斯·布拉克
Brazil: 巴西
base communities, 447, 597, 644, *646* 教会基层群体
human rights, 446 人权
independence, 423, 427 独立
Pentecostalism in, 595 五旬节教派
Portuguese in, 311－313, 420 在葡萄牙
Protestantism in, 329, 448－449, *450* 新教
Brebeuf, Jean de, St (1593－1649), *320*, 320 让·德·布雷伯夫
Brendan, St (484－577/83), 425 圣布伦丹
Brethren (and Sisters) of the Common Life, 250 共同生活兄弟会(或姊妹会)
Brethren of Christ, 448 基督兄弟会
Breu, Jan, the elder, wood carver (*fl. c.* 1530), *244* 简·布鲁长老,木刻家
British and Foreign Bible Society, 299, 333 英国圣经公会
British East Africa Company, 462 英国东非公司
British East Africa Protectorate, 474－476 英国东非摄政政体
British South Africa Company, 463 英国南非公司
Britto, Giovanni de, Jesuit missionary (1647－1693), 325 乔瓦尼·布里托,耶稣会传教士
Brown, Peter, 76 彼得·布朗
Brown University (RI), 397 布朗大学
Brownson, Orestes Augustus (1803－1876), 399 奥雷斯蒂斯·奥古斯塔斯·布朗森
Bruce, Knight, Anglican bishop, 463 布鲁斯,骑士,英国圣公会主教
Bruegel, Pieter, the Elder (*c.* 1525/30－1569), 16, *255* 勃鲁盖尔,长老
Bruno, St, archbishop of Cologne (925－965), *113*, 115 圣布鲁诺,科隆大主教
Bruno, Giordano (1548－1600), 264 乔达诺·布鲁诺
Bryan, William Jennings (1860－1925), 413 威廉·詹宁斯·布赖恩
Bucer, Martin (1491－1551), 261, 262 马丁·布塞珥
Buddhism, 313, 498, 633－634, 637 佛教
Burma, 500 缅甸佛教
influence in the West, 611, 620 在西方的影响
Japan, 506 日本佛教
Sri Lanka, 499－500 斯里兰卡佛教
Zen, 315, 417 禅宗

Buenos Aires (Argentina), Mormon temple, *583*
布宜诺斯艾利斯(阿根廷),摩门教教堂或礼拜堂

Buffet, Bernard, French artist, *357*
伯纳德·比费,法国艺术家

Buganda (Uganda), 461—462, 471
布干达(乌干达)

Bugbrooke community, 588
伯戈布洛克浸信会团体

Buhlmann, Walbert, 637
沃尔伯特·比曼(原著正文637页写作 Bühlmann——译校注)

Buhrig, Dr Marga of Switzerland, *640*
瑞士的马尔伽·布雷格

Bujora (Tanzania), *516*
布伊奥拉(坦桑尼亚)

Bukavu (Zaire), *648—649*
布喀弗(扎伊尔)

Bulgakov, Sergei (1871—1944), *537*
塞尔西沃·布尔加科夫

Bulgaria, 93, 120, 125, 524, 525
保加利亚
  church and state, 524, 541, 543, 545, 548
  教会和国家
  independence, 525
  独立
  patriarchate, 152, *526*, 529
  主教区或主教管辖区

Bullinger, Johann Heinrich (1504—1575), 257
约翰·海因利希·布林杰(又译布灵尔)

Bunyan, John (1628—1688), 282, 285, 290, 297
约翰·班扬

Burckhardt, Jakob Christopher (1818—1897), *242*
雅各布·布里斯托弗·布尔克哈尔特(又名布尔迦得)

Burgos, Jose (1837—1872), 502
乔斯·伯尔戈斯

Burgundy, 85, 94
勃艮第

Burma, 318, 492, 500
缅甸

Burnet, Gilbert, bishop of Salisbury (1643—1715), 2
吉尔伯特·伯奈特,索尔兹伯里主教

Burra, Edward (1905—1976), *622—623*
爱德华·伯拉

Bury St Edmunds, abbot of , 233
贝里圣埃德蒙兹修道院院长

Bushnell, Horace (1802—1876), 396, 399, 411
霍勒斯·布什内尔(又译布士内纳)

Butler, Joseph, bishop of Bristol and Durham (1692—1752), 53, 282
约瑟夫·巴特勒,布里斯托尔和达勒姆主教

Butterfield, Sir Herbert (1900—1979), 8
巴特菲尔德,赫伯特爵士

Buxton, Thomas Fowell (1786—1845), 470
托马斯·福韦尔·布克斯顿

Bynum, Caroline Walker, 433
卡罗琳·沃克·拜勒姆(原著正文443页写作 Carolyne——译校注)

Byrd, William (1543—1623), 288
威廉·柏德

Byzantine empire, 93, 106, 125—130, 164
拜占庭帝国
  and Islam, *170*, 171—172, 181—182
  和伊斯兰教
  and the western empire, 173, 209
  和神圣罗马帝国
  see also Constantinople
  参见君士坦丁堡

Cabala, 425
用希伯来神秘哲学解释的教义

Cabasilas, Nicolas, St (*c.* 1320—*c.* 1390), 130
圣尼古拉斯·卡巴斯拉斯

Caesaropapism', 127
"国王兼教宗的制度;国家管理教会说"

Cairo, 351
开罗

church of Abu Sargah, *459*　阿布沙戈教堂
Calcutta, 330　加尔各答
Mother Teresa, *650—651*　德肋撒教母
Calicut (Madras), 304　卡利卡特(马德拉斯)
California, 310, *324*,324, *496*, *578—579*,584, 588　加利福尼亚
Caligula, Roman emperor (12—41), 41　卡里古拉,罗马皇帝
Calixtus, Georg (1586—1656), 274　乔治·加历斯都
Callistus I, St, pope (d. 222), 48　圣加里斯都一世,教皇
Calmet, Dom Augustin (1672—1757), 282　多姆·奥古斯丁·卡尔梅特
Calvin, John (1509—1564), 9, 258, *258*,262, 264, 297　约翰·加尔文
Calvinism, 18, 262—263, 269, 277, 279, 397, 522　加尔文主义,加尔文派
Lord's Supper, 262, *276*　圣餐
see also Presbyterianism　参见长老会教派
Calvinistic Methodists, 293　加尔文循道派
Cambodia, 318　柬埔寨
Cambrai, 211　坎布雷
Cameroon, 647　喀麦隆
camp meetings, *394*　野营布道会
Campbell, Alexander (1788—1866), 398　亚历山大·坎贝尔(又译坎伯尔)
Campbell, Thomas (1763—1854), 398　托马斯·坎贝尔
Canada, 320—321, 384, 386, 387—388, 393, 403—404, 414—415　加拿大
Indians, 320, *415*　印第安人
Protestantism, 413　新教
United Church of, 413—415, 582　加拿大联合教会
Canigou, St Martin de, monastery, *117*　圣马丁·坎尼哥修道院
Canisius, Peter, St(1521—1597), 284　圣彼得·迦尼修
Cannon, George Q., Mormon Apostle, *390—391*　G.Q.坎农,摩门教圣徒
canon law, 45, 206, 209　教会法,教会律例
canons:　神父
regular, 204—205　受清贫誓愿约束的神父
secular, 205　世俗化神父
Canossa, 203　卡洛莎
Canterbury:　坎特伯雷
cathedral, *375*　大教堂
Convocation of, 279　在坎特伯雷举行的圣公会例定议会
Caodaism, *496*, 497—498　高台教
Cape Colony, 332, 459, 462, 469, 470, 474　好望角
capitalism, 434—435　资本主义
Cappadocia, monasteries of, 130　加帕多家修道院
Cappadocian Fathers, 137　加帕多家教父
Capuchins, 305, 324, 328　嘉布遣小兄弟会;卡普奏修会

see also Franciscans
Carcassonne, 214
Carey, William (1761—1834), 491
Carlstadt, *see* Karlstadt
Carlyle, Thomas (1795—1881), 237, 257
Carmelites, 494, 588
Carroll, Fr Kevin, Catholic missionary, *483*
Cartagena (Spain), 310
Carter, Jimmy, American president, 419
Carter, Norman St Clair, *549*
Carthage, 39, *44*,44, 78, 457
see also Tertullian
Cassius, St, *81*
caste, 317—318, 326—327, 493—495, 499—500
Castile, 187
Castro, Dr Emilio, general secretary of WCC, *640*
Castro, Fidel (b. 1927), 443
Castro, Matthaeus de, vicar apostolic of Bijapur, 325
catechisms, 284
Cathars, 212, 213, 215
Cather, Willa Sibert (1873—1947), 426
Catherine Ⅱ, empress of Russia (1729—1796), 527
Catherine of Aragon (1485—1536), 234
Catholic Action, 365, 434, 581
Caussade, Jean Pierre de, mystic (1675—1751), 291
celibacy, 26, 69, 259, 598
see also under clergy
Celsus, 2nd-cent. Platonist, 33
Central African Federation, 484
Ceylon, *see* Sri Lanka
Chad, 647
Chagall, Marc (b. 1889), 11, *11*,13
Chalcedon, Council of (451), 72, 125, 140—142
Challoner, Richard (1691—1781), 297
Chamberlain, Houston Stewart (1855—1927), 355, 360
Channing, William Ellery (1780—1842), 395
Chao, T. C., Chinese theologian, 654
Charcas (S. America), 308

参见方济各会修道士
卡尔卡松
威廉·凯里
卡尔斯顿德，参见卡尔斯达特
托马斯·卡莱尔
加尔默罗会(或圣衣会)白衣修士
凯文·卡罗尔神父，天主教传教士
卡塔赫纳(西班牙)
吉米·卡特，美国总统
圣克莱尔·卡特
迦太基
参见德尔图良
圣卡修斯
种姓制度
卡斯提尔
埃米利奥·卡斯特罗博士，世界基督教联合会总干事
菲德尔·卡斯特罗
马泰斯·卡斯特罗，比贾布尔的教区代牧
基本要道问答
卡特里派，清洁派
威娜·赛伯特·凯瑟
凯瑟琳二世，俄国女皇
阿拉贡的凯瑟琳
天主教进行会(公进会)
琼·皮埃尔·考塞德(神秘主义者)(原著正文291页写作 Rere de Caussade——译校注)
守独身，独身主义
参见神职人员
塞尔索(2世纪)，柏拉图主义者
中非联邦
锡兰(斯里兰卡)
乍得
马克·夏戈尔
卡尔西顿公会议(又名迦西顿公会议)
理查德·查洛纳
休斯顿·斯图尔特·张伯伦
威廉·埃勒里·钱宁
赵紫宸，中国神学家
查尔卡斯(南美)

Chardin, Jean-Baptist-Simeon (1699—1779), *295*
charismatic renewal movement, 584—587, *586—587*
  in Latin America, 642
  see also glossolalia; Pentecostalism
charity, 34, 37, 134—135, *217*, 299, 434, 617, *618—619*
Charlemagne, Holy Roman emperor (*c.* 742—814), 92, 98, 101—103, 105—107, 110, 112, 180, 182, 228
Charles Ⅰ, king of England (1600—1649), *285*, 330
Charles Ⅱ, king of England (1630—1685), 275
Charles Ⅰ ('the Bald'), king of France (Charles Ⅱ, emperor, 823—877), 102, 103, 108
Charles Ⅱ, king of Spain (1661—1700), *564*
Charles Ⅴ, Holy Roman emperor (Charles Ⅰ, king of Spain, 1500—1558), 241
Charles of Anjou, king of Sicily (1225—1885), 187, 224
Charles Borromeo, St (1538—1584), 264
Charles Martel, Frankish ruler (*c.* 690—741), 169
Charlestown (Mass.), 399
Chateaubriand, Francois-Auguste-Renéde (1768—1848), 16
Chaucer, Geoffrey (*c.* 1342—1400), 247
Chester Beatty papyri, 352
Chiang Kai-shek (1887—1975), 509
Chibisas mission station (central Africa), *466—467*
Chicago (Ill.), 399
children, 298
Children of God (Family of Love), 588
Children's Crusade, 187
Chile, 324, 427, 446, 448, 595
  Indian burial ground, *452—453*
Chilembwe, John (d. 1915), 479
Chili, Manuel, of Quito, Indian artist, *322*
China, 504—510, 653—656, 663—665
  Anti-Christian League, 509
  anti-Christian poster, *504*
  Bible, *507*
  Boxer Uprising, 506
  Chinese rites, 493
  Christian congregations, 655
  Communist rule, 510, 653—656
  Cultural revolution, 510
  Family of Jesus, 509, 510
  Inland Mission, 508

让·西米恩·夏尔丹(漫信会信徒)
灵恩派复兴运动
  在拉丁美洲
  参见言语不清;五旬节教派
慈善行为、慈善事业、慈善团体
查里曼(又译查理大帝),神圣罗马皇帝
查理一世,英国国王
查理二世,英国国王
查理一世("秃头"),法国国王(查理二世,皇帝)
查理二世,西班牙国王
查理五世,神圣罗马皇帝(查理一世,西班牙国王)
安茹的查理,西西里国王
圣查理·博罗梅奥
查理·马特尔,法兰克统治者
查尔斯城(马萨诸塞州)
法兰西斯·奥古斯特·勒内·夏多勃里昂
杰弗里·乔叟
切斯特·贝蒂抄本
蒋介石
契比撒斯传教站(中非)
芝加哥(伊利诺斯州)
儿童
上帝之子(爱的家庭)
儿童十字军
智利
  印第安人墓地
约翰·奇莱姆布维
基多的罗纽尔·奇里,印度艺术家
中国
  反基督教联盟
  敌视基督教的张贴漫画
  圣经
  义和团起义
  中国传统礼教
  基督教会众
  共产党统治
  文化大革命
  耶稣家庭
  内地会

Little Flock, 509, 510　“小群”独立教派
missionary compound, *505*　用围墙圈起的传教士居住大院
missions: Catholic, 317, 318, 325—328, 504, 506—507, 509—510, *511*; Orthodox, 333, 536; Protestant, 507—510, *508*, *511*　传教：天主教、东正教、新教
Taiping rebellion, 506　太平天国起义
chivalry, *192*　骑士团
Cho, Dr Yonggi, of Seoul, *578—579*　汉城的赵永基
Chou, En Lai (1898—1976), 665　周恩来
Christa Seva Sangh, ashram, 497　克里斯塔塞瓦隐修会
'Christendom', 199, 205, 342, 665　“基督教世界”
Christian Ⅵ, king of Denmark (1699—1746), 331　克利斯提安六世，丹麦国王
Christian Democratic movement (Latin America), 442　基督教民主运动(拉丁美洲)
Christian Science, 392, *392*, 448, 591　基督教科学派
Christian Socialism, 359—360, 410, 484　基督教社会主义
Christmas, 224, 297, 516　圣诞节
Chrodegang, St, bishop of Metz (d. 766), 112　圣克罗得干，梅斯主教
Chrysostom, John, St (c. 347—407), 40, 76, *134*, 135, 161　圣约翰·克里索斯托姆
liturgy of, *159*　礼仪
Chrysostomos, metropolitan of Smyrna (1867—1922), 527, *528*　克里索斯托莫斯，士麦那(土耳其)的大主教
church, 16, 37, 77, 572—584　教会，教堂
church tax, 367—369　教会税收
church going, 577　上教堂做礼拜
future of, 4, 662　教会的未来
'gathered', 71, 277, 289　“聚集”的教会
and the gospel, 260　教会与福音
Holy Spirit and, 563—565　圣灵与教会
'invisible', 273　“无形”的教会
membership and adherence, 635　教会认可的正式会员与信徒
and the poor, 489, 493—495, *630—631*, 641—642; *see also* liberation theology　教会和穷人，参见解放神学
reform, 209, 225—227　教会改革
and sacraments, 565—566　教会和圣礼
and society, 603—605　教会和社会
and state, 227—229, 602—603, *616*; in Byzantine empire, 125—130; in eastern Europe, 522—524, 541—545, 548—549, 656—657; in Latin America, 422—425, 427—430, 451; resistance, passive and active, 365—367; in Russia, 530—531, 536—541, 545—549; in USA, 275, 277, *389*; in western Europe, 258, 275—281, 365, 367—369, 573—575　教会和国家：在拜占庭帝国，在东欧，在拉丁美洲，对教会的抵制(消极或积极的)，在俄国，在美国，在西欧

Church, Frederic Edwin, American artist, *389* 弗雷德里克·埃德温·丘奇，美国艺术家

Church Missionary Society, 299, 333, 458, 461－462, 467, 474, *586－587* 英国宣教会(又译英行教会)

Church of Christ Uniting (USA), 582 合一基督教会(美国)

Church of England, 274, 277, 278, 594 英国国教会

in American colonies, 390; *see also* Episcopalians 在美国殖民地，参见圣公会成员

in Canada, 404 在加拿大

and cremation, 376 火葬

and ecumenism, 371－372, 582－583 普世教会运动

establishment, 367, 369, 573 既成的权力机构和体制

evangelicalism, 342 福音派及其传教运动

liturgical change, 580 教会礼仪的变化

and marriage, 377－378 婚姻

ordination, 346, 373; of women, 383, 598 封立圣职，关于妇女

Paul Report, 581 《教宗保罗报告》

Prayer Book, 279 祈祷书

Thirty-nine Articles, 263 三十九条信纲

Tractarians, 371 书册派

Church of South India, 498, 582 南印度教会

'Church of the East', 139－140 "东方教会"

Church of the Lord (Aladura), 597 主的教会

Cincinnati, seminary in, 396 辛辛那提神学院

Cistercians, 185, 203－204, *204*, 210, 218 西妥会(或西多会)修士

Clarkson, Thomas (1760－1846), 332 托马斯·克拉克森

Cleage, Albert, 417 艾伯特·克利奇

Clement Ⅰ, St, bishop of Rome (d. 101?), 36, 94 圣克雷芒一世(又译革利免)，罗马主教

first epistle, 34 第一封书信

Clement Ⅰ, pope (d. 1047), 201 克雷芒二世，教皇

Clement Ⅲ, pope (d. 1191), 203 克雷芒三世，教皇

Clement Ⅴ, pope (1264－1314), 186, 232 克雷芒五世，教皇

Clement Ⅵ, pope (1291－1352), *231* 克雷芒六世，教皇

Clement Ⅶ, pope (1478－1534), 232 克雷芒七世，教皇

Clement Ⅺ, pope (1649－1721), 327 克雷芒十一世，教皇

Clement ⅩⅣ, pope (1705－1774), 280 克雷芒十四世，教皇

Clement of Alexandria, St (*c.* 150－*c.* 215), 51－52 亚历山大里亚的圣克雷芒

clergy, 89, 573, 580－581, 587, 658 神职人员

anticlericalism, 237, 282, *356*, 359, 367, 421, 428－429, *444－445*, 451, 453, 574, 575 反教权主义，反对神职人员干预政治

as bankers, 39 作为银行家

celibacy, 40, 129, 147, 246, 383, 447, 598, 647 守独身

Eastern, 129－130 东方的

French, 271 法国
indigenous, 310, 321—322, 325—326, 467—469, *468*, 472—473, 476, 483—484, 491, 492, 494, 495, 501—502 本土的，本色的，本色化的
Latin American, 420—425, 427, 443 拉丁美洲
ordination, 34, 35, 310, 447 封立神职
Orthodox, 156 东正教
Paul Report, 581 《教宗保罗报告》
presbyters, 34 长老
priesthood, 196, 259, 421—423, 580, 590—591, 598 祭司制度
Protestant, 254, 283—284 新教的，新教徒
reform of, 201—202, 209, 219—221 改革
simony, 201, 211 买卖神职
social role, 37—39, 103—106 社会作用
vestments, 34, *63*, *197*, 206 祭服
women as, 28, *382*, 382—383, 417, 447, 598, 660—661 妇女
worker-priest movement, 581 工人—神父运动
see also episcopacy 参见主教制
Clermont, council of (1095), 172, 205 克勒芒公会议（又译克利孟特公会议）
Cleves, Calvinism in, 269 加尔文教在克利夫斯
Club of Rome, 629 罗马俱乐部
Cluny, 120, 199, 206 克吕尼
Cluniac order, 203, 210 克吕尼修会
Cochin, India, 314 科钦，印度
last Portuguese bishop of, 498 最后一个葡萄牙主教
Cochin-China, 318 交趾支那
Codex Alexandrinus, 351 亚历山大抄本
Codex Sinaiticus, *350*, 352 西奈抄本
Codex Vaticanus, 352 梵蒂冈抄本
Coello, Claudio (*c.* 1635—1693), *564* 克劳狄·科罗
Coke, Dr Thomas (1747—1814), 332 托马斯·科克博士
Colenso, Jonh William, bishop of Natal (1814—1883), 463—465, *464* 约翰·威廉·科伦索，纳塔尔主教
Colet, John, dean of St Paul's (1466?—1519), 246, 247 约翰·柯列特，圣保罗大教堂的主持牧师
Cologne, 211, 280 科隆
St Pantaleon, 111, 112, *113* 圣潘特里昂
colonialism, 455—487 *passim*, 492, 499—503 殖民主义
Colorado Springs (USA), Airforce Academy chapel, *583* 科罗拉多州斯普林斯（美国），空军学院礼拜堂
Columba, St (*c.* 521—597), 90 圣科伦巴
Columbanus, St (*c.* 550—615), 90, 94 圣高隆班（又名圣科伦巴努）

Columbus, Christopher (1451—1506), 301 克里斯托弗·哥伦布
Combes, Emile (1835—1921), 359 埃米尔·库比斯
Comenius, Johannes Amos (1592—1671), 274 夸美纽斯(又译考门斯基或柯墨纽乌)
Communism, 367, 369, 415—416, 538—541, 543—549, 629, 653—657, 663—665 共产主义
see also Marxism 参见马克思主义
Communitarianism, 588 公有制社会主义
Compostela (Spain), *300*, 354 康波斯拉特教堂(西班牙)
Compton, Henry, bishop of London (1632—1713), 279 亨利·康普顿,伦敦主教
Comte, Auguste (1798—1857), 435 奥古斯蒂·孔德
conciliarism, 240—241 公会议主义
confession, 218—221, 255, 297 认信,信纲,告解,忏悔
confirmation, 147, 577 坚振礼
Confucius, 328 孔夫子
Confucianism, 313, 317, 504 儒家思想
Congo, 472, 474, 480, *486*, *599* 刚果
Congregation for the Propagation of the Faith, *see* Propaganda 传信部
Congregationalism, 382 公理制
America, 393—396, 408 美国
Japan, 513 日本
Connecticut, 390 康涅狄格
Conques, monastery, *118*, 119 孔克斯,修道院
consolidation issue, 422 巩固自身经济利益的问题
Constance, Council of (1414—1418), 240—241 康斯坦茨公会议
Constantia, daughter of Constantine (d. 354), *32* 康斯坦希,君士坦丁的女儿
Constantine, king of Greece (1868—1923), 527 康斯坦丁,希腊国王
Constantine 'the Great' (d. 337), 4, 35, 55—56, 58—59, *58—59*, 61, 70, *71*, 72, 80, 123, 125, 164 君士坦丁大帝
bust, *57* 半身雕像
Constantine XI Palaeologus, Byzantine emperor (1404—1453), 127 君士坦丁十一世,拜占庭皇帝
Constantinople, 14, 58, 59, *83*, 123, 125, 137, 180, 527—528 君士坦丁堡
church of the Chora, *133* 乔拉河教堂
councils: of 381, 72, 137; of 553, 140; of 681, 141; of 1341, 151; of 1347, 151; of 1351, *150*, 151 公会议
monastery of the Virgin of the Protovestiary, *133* 第一圣衣圣母隐修院(或修道院)
Muslim attacks, 169, 170, 205, 301 穆斯林进攻
patriarchal academy at, 156 宗主教学院
patriarchate, 35, 123—125, 127—130, 157, 519, 521, 524—525, 527—528, 549 主教职权

Phanariots, 526
sack of (1204), 146, 155
St Sophia, 123, *124—125*, 127, *128*, 160, *520*
see also Byzantine empire
Constantius I 'Chlorus', Roman emperor (d. 306), 55
Constantius II, Roman emperor (317—361), 71
Contarini, Gaspar, cardinal (1483—1542), 264
contraception, 378—379, 417, 447, 484, 624
Copernicus, Nicolas (1473—1543), 640
Coptic Church, 8, 142, 195, 301, 457—459, *459*, 646
Cordoba (Spain),
caliphate of, 170
martyrs of, 174, 179, 180, 182
Corinth, 30, 34
church at, 29—30, 40
Cornwall, 100
Corpus Christi, feast of, 252—253, *433*, *452—453*
Corpus Christi, (Tx.), Sacred Heart Church, *420*
Cortés, Hernando (1485—1547), 304
Coughlin, Francis, Fr., 414
Council of Europe, 579
Counter-Reformation, 9, 14, 157, 235—236, 239, 263—266, 284, 297, 430; *see also* Trent
Couturier, Marie-Alain, 13
Coventry, 253
cathedral, 9
Cowper, William (1731—1800), 289
Cragnagore (India), 301
Cranach, Lucas, the elder (1472—1553), *236*
the younger (1515—1586), *261*
Cranmer, Thomas, archibishop of Canterbury (1489—1556), *260*
creeds, 346—347, 553
see also apostles; Athanasian; Nicene

cremation, 376
creoles, 321—322, 420—421
Crete, 134, 170
Crick, Bernard, 386—387
Croatia, 543, *544—545*
Cromwell, Oliver (1599—1658), 277
Crowther, Samuel Adjayi, bishop (1809?—1891),

法纳尔教廷的希腊族人
劫掠
圣索菲亚
参见拜占庭帝国
君士坦丁一世，古罗马皇帝

君士坦丁二世，古罗马皇帝
加斯帕·孔塔里尼，红衣主教
避孕
尼古拉·哥白尼
科普特教会
科尔多瓦(西班牙)
哈里发的职位
殉道者
哥林多
哥林多教会
康沃尔
基督圣礼节
纪念主的圣礼，圣心会
埃尔南多·科尔特斯
弗朗西斯·库格林
欧洲议会
反宗教改革，又见特兰托

玛丽·阿兰·库蒂内尔
考文垂(英国城市)
考文垂大教堂
威廉·柯珀
克雷莫纳戈
卢卡斯·克兰奇
小卢卡斯·克兰奇
托马斯·克兰默，坎特伯雷大主教

信经
参见使徒；亚大纳西信经；尼西亚信经
火葬
克里欧人
克里特
伯纳德·克里克
克罗地亚
奥利弗·克伦威尔
塞缪尔·阿贾依·克劳达主教

467－468，*468*，472
Crusader states，172，*173*，*181*，185　十字军参加国
crusades，166，171－174，205，224－225，304　十字军东征
　first，171－173，190－192，205　第一次
　fourth，146，173，209－210　第四次
　fifth，210　第五次
　seventh (St Louis')，173　第七次(圣路易)
　against heresy，210，214　反对异教
Cuba，443　古巴
cultural assimilation，62，66　在文化上同化
cultural influences，639－641　文化影响
Cuppé，Pierre，French curé (*fl.* 1698)，282－283　皮埃尔·库佩，法国教区牧师
Curé d'Ars (Jean-Baptiste Marie Vianney，1786－1859)，343　奥尔斯的居雷(琼·玛丽·维安妮)
Cuthbert，St，bishop of Lindisfarne (d. 687)，89　圣克得伯特，林地斯法内主教
Cuzco (Peru)，*452－453*　库斯科(秘鲁)
　cathedral，324　库斯科大教堂
Cyprian，St，bishop of Carthage (d. 258)，30，36，37，39，42，519　圣奚普里安(又名居普良)，迦太基主教
Cyrill，St，apostle to the Slavs (826－869)，152，525　圣西里尔(又译区利罗)，向斯拉夫人宣教的使徒
Cyril of Alexandria，St (d. 444)，138，140，142　亚历山大的圣西里尔(又译亚历山大的圣区利罗)
Czechoslovakia，152，656　捷克斯洛伐克
　archbishopric，530　大主教的管辖权；职权范围；大主教区
Czestochowa (Poland)，shrine of the Black Madonna，*579*　琴斯托霍瓦(波兰)，黑衣圣母祠
Dabney，Robert Lewis，Presbyterian theologian，402　罗伯特·刘易斯·达布尼，长老会神学家
d'Ailly，Pierre，cardinal (1350－1420)，240　皮埃尔·戴依，红衣主教
Damasus，pope (c. 304－384)，*38*，78　达马苏，教皇
dance，liturgical，*586－587*，*612*　舞蹈崇拜仪式
Daniel，bishop of Winchester (d. 745)，94，97　丹尼尔，温彻斯特主教
Dante Alighieri (1265－1321)，190，229，445　但丁
Darby，John (1800－1882)，412　约翰·达比(英国牧师，普里穆特弟兄会领袖)
Darmstadt (Germany)，587　达姆施塔特(德国)
Darwin，Charles (1809－1882)，344，*345*，346，412，464　查里·达尔文
Davidson，Randall Thomas，archbishop of Canterbury (1848－1930)，480　托马斯·兰德尔·戴维森，坎特伯雷大主教
Day，Dorothy (d. 1980)，*418*　多罗西·戴
Dead Sea Scrolls，351，352　死海古卷

death, 252, 254, 297, 343, 376—377
  burial, 376—377
Decius, Roman emperor (*c.* 201—251), 42, *42*
Delhi
  St James's Church, *490*
  WCC at, 372, 373
Delp, Fr, Jesuit (1907—1945), 366
Delumeau, Jean, historian, 247, 267
Demetrius, St, bishop of Alexandria (d. 231/2), 52
Denmark, 92, 196, 367
denominationalism, 337, 387, 575—577, 594—595
  relative strength, *637*
Descartes, René (1596—1650), 640
Desiderius, abbot of Monte Cassino (*fl.* 1071), 206
Diaz del Castillo, Bernal (1492—?1581), 304
Dickinson, Emily Elizabeth (1830—1886), 16
Diderot, Denis (1713—1784), 282
Diggers, 278
Ding Guangxun (K. H. Ting), Chinese bishop, 654
Diocletian, Roman emperor (245/8—313/16), *38*, 42, 55
Dionysius the Areopagite, *see* Pseudo-Denis

Dionysius ('the Great'), bishop of Alexandria (d. *c.* 264), 50
Disciples of Christ, 394—395, 398, 408
discipline, 261—263, 277
dissent, 574—575
Dobrianskii, Adolf, 531
doctrine(s), 72, 137—145, 215—216, 263, 346
  'necessary' and 'optional', 274
  variety, 553, 567—570
Doddridge, Philip (1702—1751), 288
Döllinger, Jonh Joseph Igatius von (1799—1890), 371
Dominic, St (1170—1221), 213
  Dominicans, 185, 209, 213, 215, *220*, 225—226, 251, 305, 309, 313, *616*; in Hispaniola, 308
Donatello (1386?—1466), *242*
Donatism, 44, 55, 56, 71, 78
Donne, John, dean of St Paul's (1571/2—1631), 235, 256, 297
Donnel, Katherine, artist, *400*
Donovan, Fr Vincent, Catholic missionary, 662
Dort;

死亡
  埋葬
迪希厄斯,罗马皇帝
德里
  圣雅各教堂
  世界基督教联合会
德尔普神父,耶稣会会士
让·德柳姆,历史学家
圣德米特留斯,亚历山大主教
丹麦
宗派主义
  力量的相比较
笛卡尔
戴西德留斯,卡西洛山隐修院院长
迪亚斯·德卡斯梯洛
狄更生(美国女诗人)
丹尼斯·狄德罗
掘土灵修派或掘土派(英国)
丁光训,中国主教
戴克里先,罗马皇帝
亚略巴古的杜尼修(徒17:34),参见伪邓尼斯
亚历山大的狄奥尼亚主教

基督会
教规;律规
持与国教不同信仰观点的人
阿道夫·多布兰斯基
教义,说教,教训
  "必需的"和"可选择的"
  多样性
菲力普,多德里奇
窦林格尔(又译陀令额)
圣多米尼克(或圣多明我)
  多明我会修士;在西班牙

多那太罗(又译杜拿特罗)
多纳图派;多纳图主义
约翰·堂恩,圣保罗大教堂教长

凯瑟琳·唐奈,艺术家
文森特·杜诺万神父,天主教传教士
多特

Articles of (1619), 263
Synod of (1618—1619), 269, 289
Dostoevsky, Fedor Mikhailovich (1821—1881), 527
Douglas, William Orville, Justice (1898—1980), 384, 419
Drew family (USA), 409—410
Dreyfus case, 358—359
Drogo, bishop of Metz (*fl.* 845), *104*
Dryden, John (1631—1700), 274
du Moulin, Pierre, French Calvinist (1568—1658), 292
dualism, 26—28, 212
Dubois, Jean-Antoine, Abbé (1765—1848), 499
Dubois, William E. B. (1868—1963), 407
Duns Scotus, Johannes (*c.* 1264—1308), 216
Dürer, Albrecht (1471—1528), 248, *248—249*, 256
Durham cathedral, *196*
Durie, John (1596—1680), 274
Dussel, Enrique, Chilean historian, 639
Dutch Reformed Church, *473*, 479, 487, 499
Dwane, James, 479

Eadbert, Anglo-Saxon king (d. 768), 103
Eadsige, monk of Winchester, 114
Easter:
communion, 234—235
date of, 36, 58
Eastern Orthodox Church, 123—161, 372, 373, 519—549
Constantine and, 59
divorce, 377
map, *122*
monasticism, *149*
mystical theology, *132*
patriarchates, 35, *125*, 125, 156, *529*
unity in diversity, *546*
in USA, 406—407
and western church, 274, 371—373 *passim*
see also Greek/Russian Orthodox
Eastern-rite Catholic Church, 543
Eaton, Elizabeth, artist, *392*
Echternach Gospels, *557*

ecology, 618—620, 629
ecumenical councils, 129, 146—147; *see also* Nicaea *etc.*

多特信纲
多特宗教会议
陀思妥耶夫斯基
威廉·奥维尔·道格拉斯,法官

德鲁家族(美国)
德雷福斯法案
德罗戈,麦兹主教
约翰·德莱顿
皮埃尔·德·穆兰,法国加尔文派信徒
二元论
阿贝·杜布瓦
威廉·E. B. 杜波依斯
约翰·邓斯·司各脱
阿尔布雷克特·丢勒(又名杜勒耳)
达勒姆大教堂
约翰·杜里厄
恩里克·杜塞尔,智利历史学家
荷兰归正宗
詹姆斯·德万
埃德伯特,盎格鲁-撒克逊国王
伊兹奇,温彻斯特修道士
复活节
复活节圣餐礼
复活节日期
东正教

君士坦丁与东正教
离婚
东正教的版图
东正教的修道主义
东正教的神秘主义神学
东正教的主教职权
具有多样性的合一的东正教
美国的东正教
东正教与西方教会
参见希腊/俄罗斯正教
遵循东正教礼式的天主教会
伊丽莎白·伊顿,艺术家
爱希特那赫一地收藏的福音书(即一种用花体拉丁字母抄写的福音书)

生态学
普世公会议;参见尼西亚公会议

ecumenism, *142*, *274*, *371—376*, *412*, *528*, *537*, 581—584, 662 普世性,跨教派,普世教会运动
  church architecture, *582—583* 教堂建筑
Eddy, Mary Baker (1821—1910), 392, *392* 玛丽·贝克·艾娣
Edessa, 125, 139 埃德萨(又译伊得撒)
Edinburgh, missionary conference (1910), 372, 474, 475, 497 爱丁堡宣教大会
Edmonton (Canada), 415 埃德蒙顿(加拿大)
education, 66, 260, 284, 355, 399, 405, 428, 574, 591 教育
  black, 407 黑人的教育
  in eastern Empire, 130, 133 在东方帝国的教育
  as mission, 310, 482, 488, 509, 513 作为传教机构的教育
  religious, 369, 385, 417 宗教教育
  universities, 210, 215 大学教育
  women's, 298, 380 妇女的教育
Edward the Confessor, St (1003—1066), 228 圣爱德华(忏悔者;或信道者)
Edward Ⅵ, king of England (1537—1553), *260*, 263 爱德华六世,英国国王
Edwards, David, 658 大卫·爱德华兹
Edwards, Jonathan (1703—1758), 337, 395 乔纳森·爱德华滋
Edwards, Thomas, Puritan minister (*fl.* 1641), 277 托马斯·爱德华兹,清教徒牧师
Egbert, archbishop of Trier (d. 993), 115, *116* 爱格伯,特里尔大主教
Egbert, archbishop of York (d. 766), 103 爱格伯,约克大主教
Egede, Hans (1686—1758), 331 汉斯·埃格德
Egypt, 132—133, 168, 173, 195, 225, 329 埃及
  Coptic Church, 142, 301, 457, 646 科普特教会
  Mamlūks, 173 玛姆路克人
Einhard ('Eginhard', *c.* 770—840), 101, 105 艾因哈德
Einsiedeln (Switzerland), 354 爱西德恩(瑞士)
Einstein, Albert (1879—1955), 440 阿尔伯特·爱因斯坦
Eisenhower, Dwight David, American president (1890—1969), 415 德怀特·戴维·艾森豪威尔,美国总统
El Salvador, *444—445*, 450 萨尔瓦多
Ela, Jean Marc, Cameroon theologian, 639 让·马克·埃拉,喀麦隆神学家
Elbe, river, 92 易北河
election, 261 选举
  see also predestination 参见前定论
electronic church, 592 电子教会
Eliot, John, 'apostle to the Indians' (1604—1690), 331 约翰·艾略特,"向印第安人宣道的使徒"
Eliot, Thomas Stearne (1888—1965), 664 托马斯·斯特恩·艾略特
Elizabeth Ⅰ, queen of England (1533—1603), 261, 263 伊丽莎白一世,英国女皇
Elizabeth of Hungary, St (1207—1231), 228 匈牙利的圣伊丽莎白
Elwin, Verrier, missionary (1902—1964), 492 维里尔·埃尔温,传教士

Ely, Richard Theodore (1854—1943), 410 理查德·西奥多·伊利
Ely, monastery at, 114 伊利修道院
Emerson, Ralph Waldo (1803—1882), 400—401 拉尔夫·奥尔多·爱默生
Endo Shusaku, Japanese writer (b. 1923), 516 远藤周作,日本作家
England, 90, 271, 284 英格兰
  Commonwealth, 278 共和政体
  conversion of, 85, 89—90 使人们皈依基督教
  Dissent, 271 不信奉国教者
  'Glorious Revolution', 279 "光荣革命"
  'house church' movement, 587, *595* "家庭教会"运动
  monarchy, 227—228, 243; Restoration (1660), 271, 279 君主制,君主政体;复辟
  Reformation, 234, 235, 237, 239, 254—255, *260*, 263 宗教改革
  Victorian religion, 607 维多利亚时代的宗教
  see also Church of England 另见英国国教会
Enlightenment, 281—284, 332, 605, 657—658 启蒙运动
Ephesus, Council of (431), 138, 140 以弗所公会议
episcopacy, 33—35, 37, 42, 72 主教的职分,职权或职位
  in China, 654 在中国的主教职分
  in eastern Europe, 129, 369, 519 在东欧的主教职分
  in Latin America, 427, 447—448 在拉丁美洲的主教职分
  royal nomination, 115—116, 280, 369 王室的主教职位授任权
  in western Europe, 86—89, 96—97, 103, 105, 120—121, 196, 225, 280—281 在西欧的主教职权和职分
Episcopalians (America), 393—397, 403, 408 圣公会(美国)
Erasmus, Desiderius (*c.* 1466—1536), 246, 247, 248, *251*, 251—252, 256 德西迪里厄斯·伊拉斯谟
Erastus, Thomas (1524—1583), 261 托马斯·埃拉斯都
Eriugena, John Scotus (*c.* 810—*877*), 105 约翰·斯科提斯·埃里金纳
Escher, Mauritz Cornelis (1898—1972), *608* 毛里茨·科尔内利斯·埃歇尔
Eshliman, Nikolai, Russian priest, 546 尼古拉·埃什尔曼,俄国牧师
Ethelwold, St, bishop of Winchester (*c.* 908—984), 111, 114, 115, *116* 圣埃塞沃尔德,温彻斯特主教
Ethiopia, 301, 476, 646 埃塞俄比亚
  church of Biet Mariam, *458—459* 埃塞俄比亚的比埃马内姆教堂
  church in, 457—458 埃塞俄比亚的教会
  Orthodox Church, 142 东正教
'Ethiopianism', 476—479, 482 "基督教在埃塞俄比亚的民族化,处境化与本色化
ethnic minorities, *576*, *643* 少数民族
Eucharist/Holy Communion, 27—28, 310, 565—566 圣餐
  'allegory of', *292* "寓义手法"
  in art, *104*, *324*, *325*, *564* 在艺术中

Calvinist, *276—277*
Corpus Christi, *252—253*
eastern rite, 161
frequency, *158*, 234—235
Lutheran, 276, *276—277*
Mass, 252
transubstantiation, 103—105, 157, 259
Eudokia, 10th-cent, Byzantine empress, *126*
Eugenius Ⅲ, pope (d. 1153), 210
Eunapius, pagan writer (*c.* 345—*c.* 420), *65*
Eusebius of Caesarea (*c.* 260—*c.* 340), 56, 58, 61, 62—63, 70, 90, 126—127
euthanasia, 621
Evagrius Ponticus (346—399), 135—137
Evangelical Academies (Germany), 588
evangelicalism, 264, 342—343, 419, 449, 465, 594, 617
Canada, 415
Evangelical Alliance, 372
see also revivalism
Evans, Arise (*fl.* 1653), 284
Evanston (Ill.), 416
Eve, creation of, *49*
see also Adam
Evita, *see* Peron
evolution, 345, *345*, 463—464
Eyck, *see* Van Eyck
Fabian, St, bishop of Rome (d. 250), 35
faith, 259
Faith, St (d. *c.* 287), *118—119*, 119, 120
Faith and Order movement, 372
Fakeye, Lamidi, Yoruba artist, *483*
Falwell, Jerry, American evangelist, *593*, 594
family life, *70*, *73*, *298*, *624—625*, 626
piety, *295*
Family of Love, 588
Farābī, al-, Muslim scholar, (*c.* 878—*c.* 950), 189
Farquhar, John Nicol (1861—1929), 497
Fascism, 442
Fashole-Luke, Edward, African scholar, 639
fasting, 76, 147
Fathi Yakan, Lebanese patriot, 195
Fatima (Portugal), 354, 376

加尔文派；信奉加尔文主义的
基督圣体
东方礼仪
频繁性
路德宗或信义宗
弥撒
变体论
欧多迦，拜占庭女皇
犹金三世，教皇
欧纳庇乌斯，异教徒作家
该撒利亚（或凯撒利亚）的优西比乌

安乐死
埃弗格鲁斯·庞提库斯
福音派学院（德国）
福音派教义或信仰；福音主义
加拿大
福音派同盟
参见奋兴运动
阿里斯·伊文斯
埃文斯顿（伊利诺斯州）
创世中的夏娃
参见亚当
艾维他，见庇隆
进化
杨·凡·爱克
圣费边，罗马主教
信仰，信心
圣费思
信仰与教制运动
米拉迪·法克耶，约鲁巴艺术家
杰里·福韦尔，美国福音派教徒
家庭生活
虔诚
爱之家
法拉比，穆斯林学者
约翰·尼科耳·法夸尔
法西斯主义
爱德华·法肖尔-卢克，非洲学者
斋戒，禁食
法特希·雅坎，黎巴嫩爱国者（原著正文195页无此人——译校注）
法蒂玛（葡萄牙）

feminism, 381
see also women
Fenelon, Francois de Salignac (1651—1715), 291
Ferdinand Ⅰ, Holy Roman emperor (1578—1637), 264
Ferdinand Ⅱ, king of Castile and Aragon (1452—1516), 187
Ferdinand Ⅵ, king of Spain (1784—1833), 423
Ferrara-Florence, Council of, *see* Florence

festivals, 43, 75—76, 224, 283—284
Fielding, Henry (1707—1754), 283
Finland:
archbishopric, 530
Bible, 284
First World War, *361*, 361, 411, 414, 482
Firth, Sir Raymond, 97
Fischer von Erlach, Johann Bernard (1656—1723), 288
fish, Christian symbol, *35*
Fisher, Geoffrey, archbishop of Canterbury (1887—1972), 373
Fisher, Samuel, Quaker author (*fl.* 1660), 282
Fisk family(USA), 409—410
Flandrin, Hippolyte-Jean (1809—1864), 10
Flaubert, Gustave (1821—1880), 18
Flavianus, Nicomachus, 67
Fleury, monastery, 119, 199
Fliedner, Theodor (1800—1864), 380
Florence, 211, 532
Brancacci Chapel, *580*

council of 1438—1439, 146, 147, 241
San Marco, *12*
Santa Croce, *164*, *242*
Florenskii, Pavel (1882—1943), *537*
Florentius, St, *81*
Florida, 310
Florovsky, Georges (1893—1979), 549
Fontenay abbey, Burgundy, *204*
Fontevraud, Order of, 204
Forbes, James (*fl.* 1767), *330*
Formula of Concord (1577), 263
Fort Douamount (France), midnight mass at, *361*
Fossati, Gaspard, artist (*fl.* 1852), *124—125*, *520*

女权主义
参见妇女
费奈隆
斐迪南二世，神圣罗马皇帝
斐迪南二世，卡斯提尔和阿拉贡国王
斐迪南七世，西班牙国王
斐拉拉—佛罗伦萨公会议，参见佛罗伦萨
节庆，节期，节日
亨利·菲尔丁
芬兰：
芬兰大主教管辖区，职位
芬兰圣经
第一次世界大战
雷蒙德·弗斯爵士
菲舍尔·冯·埃尔拉赫
鱼，基督教的象征
杰弗里·费希尔，坎特伯雷大主教

塞缪尔·费希尔，贵格会作家
菲斯克家族(美国)
伊波利特-让·弗朗德林
古斯塔夫·福楼拜
尼可马库·夫拉维努斯
佛罗雷修道院
西奥多·夫利涅
佛罗伦萨
佛罗伦萨的布朗卡西小教堂(原著正文580页无此图——译校注)
佛罗伦萨公会议
佛罗伦萨圣马可修女院
圣克罗斯
帕维尔·弗洛伦斯基
弗洛伦修斯
佛罗里达
乔治斯·弗洛罗夫斯基
勃艮第的冯塔雷穆修院
冯特沃德修会
詹姆斯·福布斯
协同信条(信义宗信条之一)
杜阿蒙特堡的午夜弥撒
加斯帕尔·福萨提，艺术家

Foucault, Michel, 69 米歇尔·福柯
Foucher, *see* Fulcher 富歇,参见富尔彻
Fox, George (1624—1691), 291, 296, 298 乔治·福克斯
France, 119—120, 205, 211, 225, 229—232, 280, 284, *295*, 358—359, 369, 471, 573, 591 法国
anticlericalism, *275* 法国反教权主义,反对神职人员干预国政
aristocratic piety, *281* 贵族的虔敬
assembly of clergy, 279 教会最高管理机构
Christian Socialism, 359 基督教社会主义
Confession (1559), 263 信纲,认信文
disestablishment, 367 教会与政府分离,废除教会与国家关系
Gothic cathedrals, 206 哥特式大教堂
heresy, 212, 214 异端
integralism, 573—574 同俗世体制相结合
Jansenism, 284, 289—290 詹森主义
missionaries, 493, 505—506 传教士
Protestantism, 245, 264, 271 新教
and slavery, 470 奴隶制
see also Canada; French revolution 参见加拿大;法国革命
France, Anatole (1844—1924), 1 阿纳托里·法朗士
Francis I, king of France (1494—1547), 243 法朗西斯一世,法国国王
Francis of Assisi, St (1181/2—1226), 14, 185, *213*, 214, 218, *287* 阿西西的圣法兰西斯(或圣方济各)
Francis de Sales, St (1567—1622), 285, 296, 298 沙尔的圣法兰西斯
Franciscans, 185, 209, 213—215, 225—227, 229, 305, 308, 309, 314, 318, 324 方济各派或法兰西斯派;方济各会修士
Order of the Strict Observance, 305 严守教规律条的方济各修会
Recollects, 320, *321* 静思派
preaching to Muslims, *164* 向穆斯林布道
Francis Xavier, *see* Xavier 弗朗西斯·沙勿略(西班牙人,耶稣会首创人之一)
Francke, Auguste Hermann (1663—1727), 292 奥古斯特·赫尔曼·弗兰克
Franco, Francisco (1892—1975), *368—369* 佛朗哥
Franco-Prussian War (1870), *381* 普法战争
Frankfurt school, 437 法兰克福学派
Franklin, Benjamin (1706—1790), 385 本杰明·富兰克林
Franks, 85, 89, 192 法兰克人
fraternities, 252—254 弟兄会
Fraxinetum, 170 佛莱辛那托姆
Fredegar, Merovingian chronicler (d. 643), 180 弗雷德迦,墨罗温编年史家

Frederick I Barbarossa, Holy Roman emperor (*c.* 1123—1190), 193, 207, 224 腓特烈一世，巴巴洛萨，神圣罗马帝国皇帝

Frederick II, king of Sicily, emperor (1194—1250), 186, 187, 190, 193, 224, 225, *226*, 227, 229 腓特烈二世，西西里国王，神圣罗马帝国皇帝

Frederick III ('the Wise'), elector of Saxony (1463—1525), 233, 257 腓特烈三世("智者")，萨克森选侯

Frederick William IV, king of Prussia (1795—1861), 342 腓特烈·威廉四世，普鲁士国王

Freemasonry, 428, 438, 440, 451 互助会

French revolution, 275—277, 279, 328, 341, 355 法国革命

friars, 222, 225—226 修士

see also Dominicans; Franciscans 另见多明我会修士；方济各会修士

Froude, James Anthony (1818—1894), *251* 詹姆斯·安东尼·佛禾得

Fukien, vicar apostolic of, 328 福建，教区代牧(又译宗座代牧)

Fulcher of Chartres (*c.* 1059—*c.* 1127), 123 沙特尔的福尔彻

Fulda, monastery, 100, 109 弗尔大修院

mass-book, *100* 弥撒经

fundamentalism, *see under* Bible 基要主义，基要派(伊斯兰教则译为原教旨主义)

Gaitán, Jorge Eliécer (1902—1948), 440 盖坦

Galen (129—*c.* 199), 39 盖仑

Galen, Clemens August von Graf, bishop of Münster (1878—1946), 362 克莱门斯·奥古斯特·盖仑，明斯特主教(原著正文362页写作 Count Galen——译校注)

Galileo (1564—1642), 264 伽利略

Gall, St (*c.* 560—645), 94 圣高尔(又名圣加鲁)

Gambia, 460 冈比亚

Gandhi, Mohandas Karamchand (Mahatma) (1869—1948), 495 甘地(莫汉达斯·卡拉姆昌德)

Gante, Pedro de, Franciscan (1486—1572), 310 佩德罗·德·甘特，方济各会修士

Ganz, David, 106 大卫·甘兹

Garigliano (Italy), 170 加里格利安罗(意大利)

Gary (In.), 407 加里(印地安那)

Gasparri, Pietro, cardinal (1852—1934), *357* 彼埃罗·加斯帕里，红衣主教

Gaul, 90 高卢

Gauzlin, abbot of Fleury (*fl.* 1004—1030), 116, 120 高茨林，佛罗雷隐修院院长

Geiler von Kaiserberg, Johann (1445—1510), 246 约翰·该勒·冯·凯泽伯格

Geneva, 258, 261, 274, 279, 372 日内瓦

Gennadius II Scholarios, patriarch of Constantinople (*c.* 1405—*c.* 1473), 155 斯科莱里奥斯，君士坦丁堡宗主教

Genoa, 303 热那亚

Gentile Christianity, 22—26, 41 外邦人基督教

Geoffrey V Plantagenet, Count of Anjou (1113—1151), *217* 杰弗里五世(金雀花王朝或安茹王朝)
George, St, *141* 圣乔治
George of Antioch (*fl.* 1143), *226* 安提阿的乔治
Georgia, patriarchate of, 529 格鲁吉亚的主教职权,管辖区
Gerard of Brogne (10th cent.), 111 波罗尼的格拉德
Gerhardt, Paul (1607—1676), 288 格尔哈特
Gerhoh of Reichersberg (*fl.* 1122), 210 赖克斯伯格的格赫
Germanos, bishop of Old Patras (1771—1826), *523*, 524 革尔曼诺斯,古帕特雷主教
Germanus I, St, patriarch of Constantinople (*c.* 634—*c.* 732), 161, 179 革曼努一世,君士坦丁堡主教
Germany, 85—89, *88*, 91, 92, 94, 96—97, 107, 203, 225, 227, 280, 341, 355, 357—359, 365—369, 378 德国
  Bible, 351 圣经
  catholic action, 365 公教进行会(简称公进会)
  Christian Socialism, 359 基督教社会主义
  Confessing Church, 362, 656 认主教会(反对纳粹的一种教会运动)
  divorce, 377 离婚
  East, 665 东方
  emigration to America, 335, 399 向美洲移民
  Evangelical Academies, 588 福音派学院
  Kirchentag, 588 教会大会,教会节
  missionaries, 492 传教士
  Palatinate Church, 351 巴列丁奈得教会
  Peasants War, 234, 257 农民战争
  Protestant Reformation, 236, 241, 250, 260 新教改革
  romanticism, 332 浪漫主义
  trade unions, 380 工会
  see also Lutheranism; National Socialism; Pietism; Prussia 另见路德教;国家社会主义;敬虔主义;普鲁士
Gernrode, nunnery at, *110*, 112 盖恩罗德修女院
Gero, Saxon lord, *110* 格罗,萨克逊贵族
'goron', 135 "老人"
Ghana, *486*, 647 加纳
  empire of, 455 加纳帝国
Ghassānids, *162*, 164 加桑兹族人
Ghazālī, al-(Algazel, 1058—1111), 189, 190 加萨里
Gibbon, Edward (1737—1794), 7 爱德华·吉本
Gibbons, James, cardinal (1834—1921), 404—406 詹姆斯·季本斯,红衣主教
Gilbert, Sir Humphrey (*c.* 1539—1583), 330 吉尔伯特,汉弗莱爵士
Gilbert, Nathaniel (172?—1774), 332 纳撒尼尔·吉尔伯特
Gill, Eric (1882—1940), 9 埃里克·吉尔

Gislebertus (12th cent.), *201* 吉斯莱伯都
Glaber, Rodolfus (*c.* 985—*c.* 1047), 2 鲁道弗斯·格拉伯
Gladden, Washington (1836—1918), 410 华盛顿·格莱顿
Gladstone, William Ewart (1809—1898), 470 威廉·尤尔特·格莱斯顿
Gleb, St, Russian prince (11th cent.), 153—155 圣格列布,俄国大公(11世纪)
glossolalia, 29—30, 585; *see also* charismatic renewal; Pentecostalism 灵恩派复兴运动
五旬节教派
Gnosticism, 26—28, *27*, 36, 47—48, 50—53 诺斯替主义
Goa, 304, 313, 314, 318, 325, 494 果阿
God, 553—559 上帝,神
creator, *559*, 559—560 造物主,创造主
Father, 567—570 圣父
knowledge of, 148—152 知识
love of, 282—293, 291—293 爱
omniprescence, 80 无所不在
Trinity, 48, 50, 53—54, 56, 72, 137, *138*, 431—434, 553—559, *554*; 'filioque' clause, 146—147, 556; Islam and, 178, 179 三位一体;"和子"句;伊斯兰教
Goes, Bento de, Jesuit missionary (1561—1607), 318 本托·古斯,耶稣会传教士
Goldsmith, Oliver (1730—1774), 283 哥尔斯密
Gorbachev, Mikhail, 547, *548*, *664* 米哈伊尔·戈尔巴乔夫
Gordon, Charles George, General (1833—1885), 462 查里·乔治·戈登,将军
Gore, Charles, bishop (1853—1932), 360, 484 查里·哥尔,主教
Gorze-Trier, Cluny, 111 戈尔泽-特里尔,克吕尼
Gospel of Thomas, 27 《多马福音》
Goths, 85 哥特人
Gottschalk (*c.* 803—*c.* 868), 105 哥特沙克
Govorov, Feofan, bishop, St (1815—1894), 535—536 圣费奥瓦·戈沃罗夫,主教
Goya, Francisco José de (1746—1828), *429* 弗兰西斯科·戈雅
Goyigamas (Sri Lanka), 499 戈伊加马斯(斯里兰卡)
Grabar, André, 14 安德烈·格雷伯
grace, doctrine of, 69 关于恩典的教义
Graham, Billy (William Franklin, b. 1918), *418*, 419, 589 葛培里
Grail Society, 588 圣杯会
Gramsci, Antonio (1891—1937), 437 安东尼奥·葛兰西
Gran Chaco (S. America), 310 大查科地区(南美)
Grandchamp (Switzerland), 587 格朗尚(瑞士)
Grant, Ulysses S., American president (1822—1885), 401 尤利塞斯·辛普森·格兰特,美国总统
Gratian, Roman emperor (359—383), 206 格拉蒂安(又译格拉典),罗马皇帝
Greco, El (Domenikos 1541—1614), *261*, *562* 格列柯
Greece, 137, 156, 527, 532—533, 541—543 希腊

legacy of, 188—190 希腊遗产
nationalism, 522, *523*, 523—524 希腊民族主义
Greek Orthodox Church, 210, 241, 301, 407, 637 希腊东正教
under Turkish rule, 155—159 在土耳其人统治下
Greenland, 331 格陵兰
'Gregorian' reform, 120—121, 199, 201—203, 216 "格里高利"改革
Gregorios, Paulos Mar, Metropolitan of India, *640* 鲍罗斯·戈雷格里奥斯,印度大主教
Gregory, St, bishop of Tours (538—594), 84, 89, *102* 圣格里高利,图尔主教
Gregory I ('the Great'), St, pope (*c.* 540—604), 11—12, 84, 85, 94 圣格里高利一世(又译"额俄略一世"),罗马教皇(被誉为"大格里高利")
Dialogues, 89 《谈话录》
Gregory II, St, pope (669—731), 94 圣格里高利二世,教皇
Gregory VI, pope (d. 1048), 201 格里高利六世,教皇
Gregory VII, St, pope (*c.* 1020—1085), 120, 180, 182, 193, *202*, 203 圣格里高利七世,教皇
Gregory VIII, pope (d. 1187), 182 格里高利八世,教皇
Gregory IX, pope (*c.* 1170—1241), 187, 206, 214, 224 格里高利九世,教皇
Gregory X, pope (1210—1276), 187 格里高利十世,教皇
Gregory XI, pope (1329—1378), 232 格里高利十一世,教皇
Gregory XIV, pope (1535—1591), 310, 312 格里高利十四世,教皇
Gregory XVI, pope (1765—1846), 470 格里高利十六世,教皇
Gregory V, patriarch of Constantinople (*fl.* 1798), 522 格里高利五世,君士坦丁堡宗主教
History of the Franks, 90 《法兰克人史》
Gregory of Nazianzus ('the Theologian'), St (*c.* 330—*c.* 389), 137 纳西盎的圣格里高利
Gregory of Nyssa, St (*c.* 335—c. 394), 137 纳萨的圣格里高利
Gregory Palamas, St, archbishop of Thessalonica (*c.* 1296—1359), 132, 148—151, *149*, *150* 格里高利·帕拉马斯,帕撒罗尼迦的大主教
Grenkov, Amvrosii, St (1812—1891), 533, 536 圣阿姆夫罗西·格伦考夫
Gresin, Puy-de-Dome, funerary plaque, *88* 在多姆山省的格里辛陪葬物中发现的陶瓷匾
Grosseteste, Robert, bishop of Lincoln (*c.* 1175—1253), 221 罗伯特·格罗斯泰斯特,林肯郡主教
Grotius, Hugo (1583—1645), 274 雨果·格劳秀斯
Groza, Petru, Romanian Communist, 543, 547 彼得勒·格罗查,罗马尼亚共产党员
Grunewald (Gothardt), Matthias (*c.* 1475—1528), *13*, 16, 248 马蒂亚斯·格吕内瓦尔德
Guatemala, 448, 450, 644 危地马垃
Guevara, Ernesto ('Che', 1928—1967), 443 欧内斯特·格瓦拉
Guiana, 324 圭亚那
guilds, 218, 252 行会
Guinefort, St, 224 圣瓜因福特
Guizot, Francois-Pierre-Guillaume (1787—1874), 470 法兰西斯-皮埃尔-纪尧姆·基佐

Gutierrez, Gustavo, Latin American priest, 644 古斯塔沃·古铁雷斯,拉丁美洲牧师
Guy de Lusignan, king of Jerusalem (1129—1194), *173* 吕西尼昂·盖伊,耶路撒冷国王
Guzmán Blanco, Antonio (1827—1899), 448 安东尼奥·古兹曼·布兰科
Hadrian, Roman emperor (76—138), 41 哈德良,罗马皇帝
Hadrian I, pope (d. 795), 182 哈德良一世,罗马教皇
Haeckel, Ernst Heinrich (1834—1919), 345 厄恩斯特·海因里希·海克尔
Halifax, Charles Lindley Wood, 2nd Viscount (1839—1934), 663 哈利法克斯(查里·林德利·伍德),第二任子爵
Hall, Ronald, bishop of Hong Kong (20th cent.), 383 罗纳德·霍尔,香港主教
Hamburg, 380 汉堡
Hammond, Peter, 9 彼得·哈蒙德
Handel, George Frederick (1685—1759), 288 乔治·弗雷德里克·韩德尔
handwriting, *102* 书写,手写,手抄
Hanover, duke of, 269 汉诺威公爵
Harding, Stephen, St (*c.* 1060—1134), 204 圣司提反·哈丁
Harnack, Adolf (1851—1930), 347 阿道夫·哈纳克
Harper, William Rainey (1856—1906), 412 威廉·雷尼·哈珀
Harper's Weekly, *389* 《哈珀周刊》
Harris, Howel (1714—1773), 293 豪厄尔·哈里斯
Harris, William Wade ('Prophet Harris') (1850—?), 476 威廉·韦德·哈里斯("先知哈里斯")
Harvard College, 395 哈佛大学
Hattin, Muslim victory at (1187), *173* 穆斯林在哈廷获胜
Hausmann, Raoul (1886—1971), *607* 拉乌尔·奥斯曼
Haya de la Torre, Victor Raúl (1895—1979), 440 哈亚·德·拉·托尔(胜利者劳尔)
healing, *290*, 484, 647 治愈
Heath (Shropshire), *223* 希恩(希罗普郡)
heaven, 16 天堂,天国
Hebrew, epistle to the, 26 《希伯来书》
Hecker, Isaac Thomas (1819—1888), 399 艾萨克·托马斯·赫克
Heem, Jan Davidsz de (1606—1684), *292* 贾恩·达维茨·海姆
Heidelberg: 海德尔堡
  Catechism (1562), 263, 284 海德尔堡基本要道问答
  Confession, 263 信纲,认信文
Heliand, Germanic epic, 109 《救世主》,日耳曼史诗
hell/hell fire, 282—283, 297, 566—567, *568—569* 地狱,地狱之火
Helm, Charles, 463 查里·赫尔姆
Helsinki Accord, 579 赫尔辛基协议
Hempel, bishop Johannes of GDR, *640* 约翰·亨普尔主教(德意志民主共和国)

Henry I, Holy Roman emperor (973—1024), 108 亨利二世,神圣罗马帝国皇帝
Henry II, Holy Roman emperor (1017—1056), 201 亨利三世,神圣罗马帝国皇帝

Henry Ⅳ, Holy Roman emperor (1050－1106), 203, 211 亨利四世,神圣罗马帝国皇帝

Henry Ⅵ,Holy Roman emperor(1165－1197),207,209 亨利六世,神圣罗马帝国皇帝

Henry Ⅱ, king of England (1133－1189), 105, 228 亨利二世,英国国王

Henry Ⅷ, king of England (1491－1547),234,237, *238－239*,239, 241, 255, *260* 亨利八世,英国国王

Henry of Lausanne (*fl.* 1116), 211 洛桑的亨利

Henry 'the navigator', prince of Portugal (1394－1460), 304 亨利("航海家"),葡萄牙王子

Henze, Anton, German architect, 9 安东·亨兹,德国建筑师

Heraclitus (*c.* 540－*c.* 480 BC), 440 赫拉克利特

Heraclius, eastern Roman emperor (575－641), 140 希拉克略,东罗马皇帝

Herberg, Will, Jewish sociologist, 385, 416 威尔·赫伯格,犹太社会学家

Herbert, George (1593－1633), 254, 292, 297 乔治·赫伯特

heresy, 71, 85, 211－212, 214, 247, *616* 异端,异教

hermits, 115, 131 隐士

Herzfelde, Helmut (John Heartfield), German Communist(d. 1968), *364* 赫尔穆特·赫茨菲尔德,德国共产党员

Hesse, Boniface in, 94 卜尼法斯在黑森

hesychast tradition, 148－150, *149*, *158*, 533－536, *548* 静坐派传统

Hexham, chalice, *100* 海克山姆一地教堂用的圣餐杯

Heyling, Peter, Lubeck student (*fl.* 1633), 329 彼得·海陵,吕贝克的学生

Hicks, Edward, American painter (1780－1849), *388* 爱德华·希克斯,美国画家

Hidalgo, Fr Miguel Jos Guadelupe, Mexican priest (*fl.* 1810), *424* 伊达尔戈(米盖尔·乔斯·瓜迪努普),墨西哥神父

Hidley, Joseph H., American artist, *408* 约瑟夫·H.希德雷,美国艺术家

Hilary of Poitiers, St (*c.* 315－367), 72 普瓦提的圣希拉流

Hincmar, archbishop of Reims (*c.* 802－882), 103 兴克马尔,法国兰斯大主教

Hinduism, 233, 234, 313－314, 317, 332, 495－497, *496*,499, 611, 620, 633－635 印度教

Hinsley, Arthur, cardinal archbishop of Westminster (1865－1943), 481 阿瑟·韩士勗,威斯敏斯特红衣主教

Hinton St Mary (Dorset), mosaic, *60* 圣玛丽的兴顿一地,镶嵌图案

Hippolytus, St (*c.* 170－*c.* 236), 48－49 圣希坡律图

Hispaniola, 308 伊斯帕尼奥拉岛

history, writing of, 4－6 文字史

Hitler, Adolf (1889－1945), 360－362, 365, 367 阿道夫·希特勒

Hoadly, Benjamin, bishop of Bangor and Winchester (1676－1761), 278 班戈和温切斯特主教本杰明·何里

Hofstadter, Richard (1916－1970), 335 理查德·霍夫斯塔德

Hogarth, William (1697－1764), *272－273* 威廉·贺加斯

Hohenstaufen, house of, 224, 227 霍亨斯陶芬家族或王室

Hohenzollern, house of, 269 霍亨佐伦家族
Holbein, Hans (1465?—1524), *238—239*,239,*251* 汉斯·贺尔拜因(又译何尔宾)
holiness, 115—119, 135, 292 神圣性,圣性,圣洁
Holland, 269—270, 277, 278, 284, 319, 341, 367, 469, 492, 499, 597 荷兰
Dutch East India Company, 329—330 荷兰东印度公司
Dutch Reformed Church, *473*,479; in Sri Lanka, 499; in Indonesia, 497 荷兰归正宗教会;在斯里兰卡、印度尼西亚的荷兰归正宗教会
Walloons, *280* 华伦人(比法交界地带的一族)
Holy Communion; *see* Eucharist 圣餐;参见 Eucharist
Holy Family, 251, *316* 神圣家族
Holy Roman Empire, 125—128, *126*,*128*,229 神圣罗马帝国
Holy Spirit, 129, 148, 433—434, 445, 555—557, *558*,*563*,563—565 圣灵
procession of, 146—147, 556 出于,出自于
'spirit of promise', 566 "圣灵的应许"
see also Pentecostalism 参见五旬节教派
homosexuality, 624 同性恋
Honduras, 644 洪都拉斯
Hong Kong, 383, 665 香港
Honorius Ⅲ, pope (d.1227), 187 罗马教皇翁诺里三世(又译何挪留)
Hooker, Richard (*c*.1554—1600), 277 里查德·胡克尔
Hort, Fenton John Anthony (1828—1892), 352 霍尔特
Hospitallers, 205 医院武士;慈善会士(中世纪军事修道派)
House Church movement (Britain), *595* 家庭教会运动(英国)
Hrabanus Maurus, abbot of Fulda (776/84—856), 100 拉巴努·毛如斯,弗尔大修院院长
Huber, Marie, 283 玛丽·胡贝尔(又译胡伯)
Huddleston, Trevor, bishop (b.1913), 480 特雷弗·赫德尔斯顿主教
Hugh of Sémur, abbot of Cluny (1024—1109), 203, 206 塞默的休,克吕尼修道院院长
Hughes, Hugh Price (1847—1902), 492—493 休·普赖斯·休斯
Huguenots, 270—271, 278, 329 胡格诺派(又译预格诺派)
Huizinga, Jan (1872—1945), 256 扬·赫伊津哈
human rights, 579, 602—603, 611, 616—617 人权
Humanae Vitae, 379, 484, 624 《人的生命》
Humbert, cardinal (*c*.1000—1061), 145 宏伯特,红衣主教
Humbert of the Romans (1224—1277), 147 罗马人的宏伯特
Hundred Years War, 232 百年战争
Hungary, 93, 196, 269, 656 匈牙利
Hus, Jan (*c*.1369—1415), 240 贾扬·胡斯
Huysmans, Joris-Karl (1848—1907), 16 约里斯-卡尔·伊斯芒斯
hymns, 218, 288 赞美诗
hypocrisy, 62—64 伪善,假冒伪善

Iakunin, Gleb, Russian priest (b.1934), 546 格列布·雅库宁,俄国神父
Ibadan, University of, *483* 伊巴丹大学
Ibn Rushd(Averroes)(1126—1198),190,*191*,215—216 伊本·路西德(阿威罗伊)
Ibn Sab'īn, Spanish phiosopher, 190 伊本·萨宾,西班牙哲学家
Ibn Sīnā (Avicenna, 980—1037), 189, 190 伊本·西拿(阿维森纳)
icons, *136*, *138*, *139*, *160*, 161, *168*, *532* 圣像
  iconoclasm, 8, 96, 128, 142—145,*144*, 254—256, *256*, 257,260, 283 圣像破坏运动
idolatry, 40—41 偶像崇拜
Ignat'ev, Nikolai Pavlovich, conut (1832—1908), 530 尼古拉·帕夫洛维奇·伊格纳季耶夫,伯爵
Ignatios Ⅳ, patriarch of Lebanon, *640* 伊格那丢四世,黎巴嫩宗主教
Ignatius Loyola (1491—1556),250 依纳爵·罗耀拉
Ilaca (Croatia), 354 伊拉卡(克罗地亚)
imperialism, 470—472 帝国主义
Imru'al-Qays (d.*c.* 550), 164 伊姆鲁·凯斯
Incas, 305, 440 印加
Independency, 277 独立性
  see also Congregationalism 另见公理宗,公理会主义
India, 301, 302, 304, 313—314,*316*,317—318, 325—328,330,331,372,491—499 *passim*,585 印度
  Church of North India, 498 北印度教会
  Church of South India, 498, 582 南印度教会
  East India Company, 330, 331, 491 东印度公司
  Lutherans in, 493 路德派教徒;信义宗教徒
  mass conversion, 489, 495 使大批人皈依基督教
  National Church, 497 民族教会
  Portuguese in, 302, 304, 313—314, 317—318,*319*, 494, 498 在印度的葡萄牙人
  Protestants in, 491—492, 495—499 在印度的新教徒
  Roman Catholics in, 490—495, 497, 499 在印度的罗马天主教徒
Indians, American, 305—313 *passim*, *311*,320,*325*,330—331,393,*400*,401,417,420,425,432,438,445 美国印第安人
  burial ground, *452—453* 埋葬地
individualism,267,272—273,288—289,294—298, 446—447,577—579,587,592—594,608,613,617, 623,640,657 个人主义
Indonesia, 500 印度尼西亚
  Dutch Church, 497 荷兰教会
indulgences, 147, *244*, 245 赎罪券
industrialization, 657—658 工业化
Ingersoll, Robert Green (1833—1899),*405* 罗伯特·格林·英格索尔
Ingres, Jean-Auguste-Dominique (1780—1867),10,*10* 安格尔

Innocent Ⅲ, pope (*1160/1—1216*), *37*, *186—187*, *209*, *212—215*, *213*, 218, 224 英诺森三世，教皇

Innocent Ⅳ, pope (d. 1254), 186, 209, 224, 227 英诺森四世，教皇

Innocent X, pope (1574—1655), *604—605* 英诺森十世，教皇

inquisition, 187, 214, 264 异端裁判所

International Missionary Council, 509 国际宣教协会

Iona, 587 伊奥纳(又名爱俄那)

Ipswich (Suffolk), 233, 246, 251 伊普斯威奇(萨福克)

Iraq, 168, 169 伊拉克

Ireland, 40, 369 爱尔兰

- emigration to America, 399 爱尔兰向美国移民
- missionaries, 493 爱尔兰传教士
- monasticism, 90, 94 爱尔兰修道主义
- Ulster, 577 北爱尔兰的阿尔斯特(原著正文577页未见 Ulster——校注)

Irenaeus, St (*c.* 130—*c.* 200), 30, 35, 47—48, 56 圣伊里奈乌(又译圣爱伦纽)

Irene, East Roman empress (*c.* 752—803), 142 伊林娜(又译伊莲娜)，东罗马帝国女皇

Isaac the Syrian, St (7th cent.), 131, 135, 140, 152 叙利亚人圣伊萨克

Isabella Ⅰ, queen of Castile and Aragon (1451—1504), 187 伊莎贝拉一世，卡斯提尔和阿拉贡女皇

Isidore, St, archbishop of Seville (*c.* 560—636), 78, 90 圣伊西多尔，塞维利亚大主教

Isis, cult of, *74* 伊西斯神的崇拜

Islam, 7, 8, 91, 163—196, 234, 301, 313, 497, 629, 633—635, 650 伊斯兰教

- in Africa, 195, 455, 457, 460, 461, 462, 485—486, 646—647 在非洲的伊斯兰教
- in India, 495, 497 在印度的伊斯兰教
- in Indonesia, 497 在印度尼西亚的伊斯兰教
- in Malaya, 500 在马来亚的伊斯兰教
- in Pakistan, 499 在巴基斯坦的伊斯兰教
- in Philippines, 500 在菲律宾的伊斯兰教
- Qur'an, 165—166, 282 古兰经
- St Francis and, *164* 圣法兰西斯(圣方济各)
- Sufism, 425 伊斯兰教的苏菲派，苏菲派主义的

see also Arabs; Turkey 参见阿拉伯人；土耳其

Italy, 214, 225, 241, 342, 356, 365, 367, 369, 595, 597 意大利

- beresy, 214 异端，异教
- Islam and, 170, 190 伊斯兰教
- map, *208* 版图
- 'underground church', 587 "地下教会"

see also Lateran treaty; Lombardy; papacy; Rome — 参见拉特兰条约；伦巴第；教廷；罗马

Ivanov, Makarii, starets (1788—1860), 533 — 马卡里·伊万诺夫，宗教顾问或导师

Ivory Coast, *486* — 象牙海岸

Jabavu, J. T., 479 — J. T. 雅伯乌

Jablonski, Daniel Ernst (1660—1741), 274 — 丹尼尔·厄恩斯特·雅布朗斯基

Jacobites, 165, 301 — 雅各派或叙利亚基督教一性论派

Jacques of Vitry, bishop of Acre (*c.* 1170—1240), 182 — 维特里的雅克，阿克里主教

Jahangir, emperor of India (1569—1627), 317 — 杰罕杰，印度皇帝

Jamaa movement (Zaire), 597 — 雅马运动(扎伊尔)

Jamaica, slavery in, 469 — 牙买加的奴隶制

James I, king of England (1566—1625), 330 — 詹姆斯一世，英国国王

James II, king of England (1633—1701), 271, 278—279 — 詹姆斯二世，英国国王

James, St, *see* Santiago — 圣雅各，参见圣地亚哥

James, the Lord's brother, 22—23, 34 — 雅各，基督的兄弟

James, William (1842—1910), 248, 557—558 — 威廉·詹姆斯

Jansenism, *268*, 279, 284, *290*, *291*, 327 — 詹森主义

Jansenius, Cornelius Otto, bishop of Ypres (1585—1638), 289 — 詹森，伊普尔的主教

Japan, *319*, *489*, 503, 506, 510—516 — 日本

- Nihon Kirisuto Kumiai Kyokai, 513 — 日本基督教联合教会
- Nihon Kirisuto Kyodan, 515 — 日本基督教团
- Non-Church Movement, 513 — 非教会运动
- Orthodox mission, 536 — 东正教差会
- Protestantism, *512*, 513—516 — 新教
- Roman Catholicism, *314*, 315, 318, 504—505, 510—513, *514*, 515—516, *652* — 罗马天主教

Jarrow, 103 — 贾罗

Jassy, council of (1642), 157 — 雅西公会议

Jeanne de Chantal, St (1572—1641), 298 — 珍妮·昌特尔

Jehovah's Witnesses, 392, 590, 595, *595* — 耶和华见证

Jenkins, Thomas, Wesleyan missionary (d. 1868), 463 — 托马斯·詹金斯，卫理公会传教士

Jeremias I, patriarch of Constantinople (1536—1595), 156, 157 — 耶利米第二，君士坦丁堡宗主教

Jeremias II, patriarch of Constantinople (d. 1735), 524 — 耶利米第三，君士坦丁堡宗主教

Jerome, St (*c.* 342—420), 40, 53, 67, *68*, 69—70, 78, 351, 353 — 圣哲罗姆

Jerome Xavier, Fr, Jesuit missionary, 317 — 杰罗姆·沙勿略，耶稣会传教士

Jerusalem, 34, 35, 41, 82—83, 172, 173, 175—176, 205, 225, 375 — 耶路撒冷

- Aqsa mosque, *164* — 阿克沙清真寺
- capture of, *173* — 占领耶路撒冷
- church of the Resurrection, 59 — 复活教堂

council of 1672, 157 耶路撒冷大公会议
patriarch of, 125, 耶路撒冷宗主教
Temple Mount, 177, *178* 圣殿之山
Jesuits, 146, 280, 289, 293, 296 耶稣会会士
missions: in the east, 314－319, *315*, *319*, 325－328, *329*, 494－495; in New World, 305, 312－313, 320－321, 324 差会,传教机构:在东方;在新大陆
Jesus Christ, of Nazareth, 1, 46, 248－250, 555 拿撒勒的耶稣基督
androgynous representations, 433, 434 男性化的基督的诸种表现
batik Christ, *517* 经手工腊染工艺编织的基督像
Christ-child, *219* 孩提时的基督
coronation of rulers, *126* 为统治者加冕
crucifixion, 3, *5*, 14－16, 21, 28, *59*, 218, *221*, *516*, 554, 555, *556*－*558*, 561, 567, 594, *613*; *see al-so* suffering *below* 耶稣在十字架上受难,参见下面的受难
and the early church, 21－23 早期教会
earthly life/ministry, 21, 76 尘世生活/圣工
at Emmaus, *17* 以马忤斯
friendship of, 14, 292 友谊
in glory, *6*, *36*, *101*, *108*, *570* 荣耀
incarnation, 26, 27, 52, 54, *144*, 212, 259, 561, 567 道成肉身
kingship, 108 王权
and Lazarus, *20* 拉撒路
mosaic portrait, *60* 镶嵌肖像
Muslim view of, 188 穆斯林观点
name of, *293*, 536 名字
nativity, 297 耶稣降生,诞生
person of, 137－143 位格
and Peter, *32* 彼得
redeemer, 561－563 救赎主
resurrection, *12*, 14, *15*, 21－22, *133*, *356*, 561, *562*, 594 耶稣复活
saviour of captives, *632* 被捆绑的人的救主
second coming, 566, 594 第二次降临
suffering, 14－16, *364*, *432*, 445 受难
transfiguration, *132* 变相
as warrior, *88*, *109*, 164, 445, *614* 作为武士
Jesus movement, 588 耶稣运动
Jesus Prayer, 158, 536 "耶稣祈祷文"
Jews, 85, 180－181, *183*, 215, 342, 365, 416, 633－635 犹太人
American, 390, 416 美国人
anti-Semitism, *250*, 255, 360－361, 414 反犹太人主义
Jinnah, Mohammed Ali (1876－1948), 194 穆罕默德·阿里·吉纳

Joachim, abbot of Fiore (*c.* 1132—1202), 2, 187, 226	约雅敬(又译约雅斤、约希姆),费罗拉隐修院院长
Jocists (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), 365	天主教工人青年会员
John, St, 45	圣约翰
Gospel of, 26, 28, 36, *58—59*	约翰福音
John XXII, pope (*c.* 1245—1334), 227, 229	约翰二十二世,教皇(又名若望二十二世)
John XXIII, pope (1881—1963), 349, 373, 375, 417, 446, 448	约翰二十三世,教皇(又名若望二十三世)
John I Tzimisces, Byzantine emperor (d. 976), 170	约翰一世(齐末塞斯),拜占庭皇帝
John V Palaeologus, Byzantine emperor (1332—1391), 127	约翰五世(帕莱阿洛哥),拜占庭皇帝
John VI Cantacuzene, Byzantine emperor (1292?—1383), *150*	约翰六世(坎特库兹尼),拜占庭皇帝
John, king of England (1167—1216), 209	约翰,英国国王
John, VI, king of Portugal, 423	约翰六世,葡萄牙国王
John, M. P., Indian scholar, 639	M. P. 约翰,印度学者
John of the Cross, St (1542—1591), 17, 264, 294	十字架约翰(又名十架约翰),西班牙圣徒
John Climacus, St (*c.* 570—*c.* 649), *136*	克利马可的圣约翰
John of Damascus, St (*c.* 675—*c.* 750), 143, 179	大马士革的圣约翰
John Paul I, pope (1912—1978), 375, 376	约翰(若望)·保罗一世,教皇
John Paul II, pope (b. 1920), 373, *375*, 376, 448, 451, *486*, *576*, *638*, 657, *664*	约翰(若望)·保罗二世,教皇
John of Salisbury (*c.* 1115—1180), 211	索尔兹伯里的约翰
Johnston, Sir Harry Hamilton (1858—1927), 481	哈里·汉密尔顿·约翰斯顿
Jonah, symbol of resurrection, 54	约拿,复活的象征
Joseph II, Holy Roman emperor (1741—1790), 274	约瑟夫二世,罗马皇帝
Joseph of Volokalamsk, St (1439—1515), 155	沃洛科拉姆斯克的圣约瑟夫
Jovinian (d. *c.* 405), 67	约维年
Juan di Flandes, artist (*fl. c.* 1500), *300*	弗兰德斯·胡安,艺术家
Juarez, Benito Pablo, Mexican president (1806—1872), *430*	胡亚雷斯,墨西哥总统
Judoc, St, 119	圣犹道克
Julian, bishop of Eclanum (380—*c.* 455), 70	朱利安(又译犹利安),伊克那农的主教
Julian 'the Apostate', Roman emperor (*c.* 331—363), 39, 64	尤里安(又译朱里安或犹利安),"背叛者或叛道者",罗马皇帝
Jurieu, Pierre (1637—1713), 278—279	皮埃尔·朱里厄
justification, 258	"称义"
Justin Martyr, St (*c.* 100—165), 39, 46—47	殉道者查斯丁(又译游斯丁)
Justinian I, Roman emperor (483—565), 90, 123, 127	查士丁尼一世,罗马皇帝
Kagawa Toyohiko (1888—1960), 513	贺川丰彦

Kahle, biblical scholar, 351 卡尔,圣经学者
Kaiserswerth, 380 凯泽厄斯
Kamil, al-, Egyptian sultan (1180—1238), *164*, 185 卡密尔,埃及苏丹
Kamschatka, martyrs, 333 卡姆沙特喀的殉道者
Kandinsky, Vassily (1866—1944), 13 瓦西里·康定斯基
Kandy (Sri Lanka), 495, 499 康提(斯里兰卡)
Kang Xi (K'ang Hsi), emperor of China (1654—1722), 325 康熙,中国皇帝
Kano Naizen, Japanese artist (1570—1616), *314* 狩野内膳,日本艺术家
Kantorowicz, E. Hermann (1877—1940), 108 E. 赫尔曼·坎特罗维奇
Karavas (Sri Lanka), 499, 500 卡拉万斯(斯里兰卡)(原著正文499页写作karawa, 500页写作karawas。——校注)
Karlstadt, Bodenstein von (*c.* 1480—1541), 8 博登斯泰因·卡尔斯达特
Kashiwagi Gien, (1860—1938), 513 柏木义远
Kaunda, Kenneth, of Zambia (b. 1924), 486 肯尼恩·昆达,赞比亚
Keble, John (1792—1866), 343, 371 约翰·基布尔
Keefe, Susan, 98 苏珊·基夫
Kells, Book of, *94—95* 《凯尔斯圣卷》
Ken, Thomas, bishop of Bath & Wells (1637—1711), 288 托马斯·凯恩,英国巴斯和怀尔士主教
Kennedy, John F., American president (1917—1963), 416, 417 约翰·肯尼迪,美国总统
Kenya, *486* 肯尼亚
Kepler, John (1571—1630), 296 约翰·开普勒
Kerala (S. India), 494, *517* 喀拉拉邦
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von Freiherr, bishop of Mainz (1811—1877), 360 威廉·伊曼纽尔·凡·弗雷赫尔·凯特勒,美因茨主教
Khomiakov, Aleksei S. (1804—1860), 531, *547* 圣阿列克塞·考米亚柯夫
Khruschev, Nikita (1894—1971), *545*, 545—546 尼基塔·赫鲁晓夫
Kierkegaard, Soren Aaby (1813—1855), 5 索伦·奥比·克尔恺郭尔
Kiev, 93, 125, 152—155 基辅
Pecherskii Lavra, 155 伯克斯拉弗那
Kikuyu controversy, 474—476 基库尤人的争论
Kimbangu, Simon, 597, *599* 西门·基班古
Eglise de Jesus Christ, 480, 649 耶稣基督的教会
Kindi, al-, Arab philosopher (d. *c.* 870), 179 金迪,阿拉伯哲学家
King, Martin Luther, Jun. (1929—1968), *416*, 417 马丁·路德·金
Kingship, *see* monarchy 王权,见 monarchy(君主制)
Kingsley, Charles (1819—1875), 16, 359 查理·金斯莱
Kirchentag, 588 教会大会,教会节
Kireevskii, Ivan Vasil'evich (1806—1856), 533 伊凡·基里夫斯基
Kitamori, Kazo, Japanese theologian (b. 1916), 639 北森嘉三,日本神学家

Kizhi (Russia), Church of the Transfiguration, *153* 基济(俄国)主显圣容堂
Kleinhempel, Ludwig, German Lutheran (17th cent.), 296 路德维格·克莱海姆皮尔(17世纪),德国信义宗信徒
Knights of Labor, 405 劳工骑士团
Knock (Ireland), 354 诺克(爱尔兰)
Knox, John (*c.* 1513—1573), 258 约翰·诺克斯
Kolettis, Ioannis (19th cent.), 519 约安尼斯·科莱提斯(19世纪)
Konashevitch, Luke, metropolitan of Kazan (*fl.* 1741—1762), 333 卢克·科那什维奇,喀山都主教
Korea, 504—506, 513, 516—518, 536 朝鲜(韩国)
  Bible, *517* 朝文圣经
  Unification Church, 518 韩国统一教会
Kosmas the Aetolian, St (1714—1779), 134 埃托利亚人圣柯斯默司
Koyama, Japanese theologian, 639 小山晃佑,日本神学家
Kraemer, Hendrik (1885—1965), 497 亨德里克·克雷玛
Krapf, Johann Ludwig (1810—1881), 458, 460—461 约翰·路德维格·克拉普夫
Ku Klux Klan, 414 三K党
Kuçuk Kainarci, treary of (1774), 527 凯纳甲湖条约
Kulturkampf cartoon, *358* 关于政教冲突的漫画
Kutter, Swiss sociologist (*fl.* 1903—1906), 360 库特,瑞士社会学家
Kwa Mashu (Durban), *478* 夸马苏(德班)
La Fontaine, Jesuit missionary, 325 拉封丹,耶稣会传教士
La Salette, Grenoble, 354 格雷诺布尔·拉塞利特
La Tour, Georges de, artist (1593—1652), *298* 乔治斯·德·拉图尔
Ladak, king of, 318 拉达克国王
laity, 216—218, 229, 239, 252, 294, 580—581, 583, 585, 588, 591, *660—661* 平信徒
  in Eastern church, 130 东方教会的平信徒
  investiture, 203 封地仪式,授权礼
  lay evangelism, 365 平信徒的传教
  patronage, 112—114, 196—197, 202 庇护
  see also religion, popular 另见 religion(通俗宗教)
Lalemeant, Gabriel, Jesuit missionary (1610—1649), 320, *320* 加布里埃尔·莱利芒特,耶稣会传教士
Lambeth Conference, 638 兰柏特会议
  of 1930, 378 1930年的兰柏特会议
  of 1958, 378 1958年的兰柏特会议
  of 1968, 379 1968年的兰柏特会议
  of 1988, 485, 639, 660 1988年的兰柏特会议
Lambeth Quadrilateral, 371—372 兰柏特四点宣言
Langland, William (*c.* 1330—*c.* 1400), 247 威廉·朗格兰
Languedoc, 212 郎格多克
Lapps, 329 拉普斯

Las Casas, Bartolomé de (1474—1566), 308 拉斯·卡萨斯(又译喇斯迦撒)
Lassus, Orlando (*c.* 1532—1594), 288 奥兰多·拉苏斯
Lateran Councils: 拉特兰历次公会议
  third (1179), 211, 214 拉特兰第三次公会议
  fourth (1215), 187, 209—210, 215, 218, 222, 225 拉特兰第四次公会议
Lateran Treaty (1929), 357, *357*,373 拉特兰条约
Latin America, 309, 321—325, 372, 420—454, *421*, 611,635, 642—645 拉丁美洲
  base communities, 597, 644—645 拉丁美洲基层群体(教会群体)
  church and state, 422—425, 427—430, 451 拉丁美洲的教会与国家(或政教
  Conference of Bishops (CELAM), 447 拉丁美洲的主教会议
  Independence movement, 423—425 拉丁美洲的独立运动
  Pentecostalism, *595*, 642 拉丁美洲的五旬节教派
  Protestantism, 448—453, 642 拉丁美洲的新教
  slavery, 469 拉丁美洲的奴隶制
  see also liberation theology 另见 liberation theology(解放神学)
Latourette, Kenneth Scott, 332 肯尼思·司各特·拉图雷特
Latter-Day Saints (Mormons), *390—391*,392, 408, 448, 450, *583*, 595, 597 后期圣徒教会(摩门教)
Laud, William, archbishop of Canterbury (1573—1645), 284 威廉·劳德,坎特伯雷大主教
Laurence, St (d. 258), *618—619* 圣劳伦斯
Lausanne, Faith and Order Movement, 372 洛桑的信仰与教制运动
Lavigerie, Charles, archbishop in Algiers (1825—1892), 461, *461* 查理·拉维日里,阿尔及尔大主教
Law, William (1686—1761), 278 威廉·洛
Laws, Curtis Lee, American Baptist (*fl.* 1920), 413 柯蒂斯·里·劳斯,美国浸信会信徒
Le Brun, Charles (1619—1690), 9 查里·勒布朗
le Goff, Jacques, 224 雅克·列高夫
Le Mans (France), 211, *217* 勒芒(法国)
Le Puy (France), 354 勒布艾(法国)
Lebanon, Maronites, 194, 195 黎巴嫩,马龙派
Lee, Ann, Shaker foundress (1736—1784), 390, *390—391* 安·李(又译李恩),震颤派(或震荡教)女创始人
Lee Abbey, 587 利阿贝
legends, 223—224 传奇,传奇故事
Legge, James, Scottish missionary (1815—1897), 507, *507* 李雅各(又译理雅各),苏格兰传教士
Leibniz, Gottfriend Wihelm (1646—1716), 274, 533 莱布尼茨
Leiden, seminary at, 329 莱登神学院
Leningrad, 351 列宁格勒

Lenshina, Alice, Zambian prophetess, 484　艾丽斯·伦希娜，赞比亚女先知
Leo I, St, pope (*c.* 400—461), *64*, 76　利奥一世，罗马教皇
Leo IX, St, pope (1002—1054), 201, 206　利奥九世，罗马教皇
Leo X, pope (1475—1521), 241, 243, 247　利奥十世，罗马教皇
Leo XIII, pope (1810—1903), 354, 358, 360, 373, 436　利奥十三世，罗马教皇
Rerum Novarum, 435　利奥十三世颁布的《新事物》通谕
Leonardo da Vinci (1452—1519), 251　达·芬奇
Leopold I, king of Belgium (1835—1909), 472　利奥波德二世，比利时国王
Leptis Magna (N. Africa), mosaic, *44*　北非莱普提斯一马格纳的镶嵌砖拼艺图

Lercato, cardinal (*fl.* 1960s), 642　勒卡图红衣主教
Levellers, 278　平等派（又译平等灵修派）
Levi, Peter, 199　彼得·莱维
Leyser, Karl, 110, 114—115　卡尔·莱塞
Li, Florence, Macao deaconess (*fl.* 1940s), 383　李添媛，澳门女执事
Li, Side, bishop, *655*　李思德主教
Liautard, Georges, Haitian sculptor, *453*　乔治斯·利奥陶特，海地雕刻家
liberalism, 411—413, 427—430, 434—436, 454　自由主义
Spain, *429*　西班牙的自由主义
liberation theology, 366, 422—426, 518, 581, *596*, 598, *610—611*, 616, 639, 644—645, 647　解放神学

Lichtenberg, dean of Berlin (20th cent.), 362　利希伯格，柏林主教
Licinius, Roman emperor (d. 325), 56　理吉纽，罗马帝国皇帝
Liele, George, Baptist, 332　乔治·列尔，浸信会信徒
Likhachev, Dimitrii, Russian scholar, 547　迪来特里·利加乔夫，俄国学者
Lima:　利马
cathedral, 324　利马大教堂
Council of (1552), 308, 310　利马公会议
Lincoln, Abraham (1809—1865), 403　亚伯拉罕·林肯
Lincolnshire Rising (1536), *253*　林肯郡起义
Lindisfarne, 94　林地斯法
Gospels, *37*　林地斯法一地收藏的福音书
literacy, 284　识字
Livingstone, David (1813—1873), *456*, 459, *466—467*, 470, *471*　大卫·利文斯敦

Lobengula, Matabele king, 463　洛本古拉，马塔比列族国王
Locke, John (1632—1704), 273, 278, 282—283, 533　约翰·洛克
Lollards, 239—240, 251　罗拉德派（威克里夫派信徒）
Lombardy, 90, *93*, 94, 207, 212　伦巴第（又译伦巴底）
London, 234　伦敦
City Truss Society, 299　伦敦疝带社
conventicles, *272—273*　伦敦秘密集会
multi-faith pilgrimage, *654*　在伦敦的多宗教联合朝圣

St James's, Piccadilly, *630* 伦敦皮卡迪利广场的圣詹姆斯大教堂

St Mary's, Bayswater, *643* 伦敦贝斯沃特的圣马利亚大教堂

St Paul's cathedral, *382* 伦敦的圣保罗大教堂

London Missonary Society, 457, 463, *471*, 481 伦敦会(又名伦敦传道会)

Lorenzetti, Ambrogio (*c.*1290—1348), *606* 安布罗焦·洛伦采蒂

Loreto, 251, 354 洛雷托(又译罗列多)

Los Angeles (Cal.), *418* 洛杉矶

Lothar of Segni, *see* Innocent Ⅲ 塞格尼的洛泰尔

Louis Ⅰ ('the Pious'), Holy Roman emperor (778—840), 97, 105, *111*, 111 路易一世("虔诚者"),神圣罗马帝国皇帝

Louis Ⅳ, Holy Roman emperor, duke of Bavaria (1283?—1347), 229 路易四世,神圣罗马帝国皇帝,巴伐利亚公爵

Louis Ⅸ, king of France (St Louis, 1214—1270), 225, 228 路易九世(圣路易),法国国王

crusade, 173 路易九世发动的十字军东征

Louis XIV, king of France (1638—1715), 269, 271, *272*, 278 路易十四世,法国国王

Louis Ⅰ, king of Germany (*c.*804—876), 93 路易二世,德国皇帝

Louise de Marillac, St (1591—1660), founder of Sisters of Charity, 298 马里莱克的圣路易丝,慈惠女修会的创立者

Louisville (Ky), convention (1845), 403 路易斯维尔大会

Loukaris, Cyril (1572—1638), 157, 522 西里尔·劳卡里斯

Lourdes, 354, *374—375* 卢尔德

Louth (Lincs.), *253* 劳斯

Lucian of Samosata (*c.*115—*c.*200), 34 萨摩萨塔的路济安

Lugard, Frederick J. D., 1st baron (1858—1945), 462, 471, 481 弗雷德里克·卢加德

Luke, St, Gospel of, 29 《路加福音》

Lunacharsky, Anatolii Vasil'evich (1875—1933), 437, 440 安纳托利·卢那察尔斯基(原著正文437页,440页写作 Anatoli Lunacharsky——校注)

Luo Wenzzo (Lô Wen-Tsao), vicar apostolic of northern China, 325 罗文藻,中国北部牧区代牧

Lupercalia, 75, *75* 牧神节

Lupus, Servatus, abbot of Ferrieres (*c.*805—862), 105 塞维·卢普斯,弗雷里斯修道院院长

Luther, Martin (1483—1546), 8, 239, *248*, *251*, 256—261, 288, 331 马丁·路德

Bible, 351, 352—353 路德的圣经译本

doctrine, 258—260 路德的教义

marriage, *236*, 259 路德的婚姻

and Peasants War, 234 路德与农民战争

and Reformation, 235—237, 244—247 路德与宗教改革
Lutheranism, 269, 279, 292, 296, 342, 343, 347, 352—363, 448, 605—606, *637*, 656 信义宗,信义宗主义,路德主义
America, 393—395, 399, 408, *408* 美国的信义宗
hymns, 288 信义宗赞美诗
Kirchentag, 588 信义宗教会大会或教会节
Lord's Supper, *276* 信义宗圣餐礼
missions, 331 信义宗差会
Luthuli, Albert (1898—1967), 480 阿尔伯特·卢图利
Luwum, Ugandan archbishop, 484 卢乌姆,乌干达大主教
Lyonnais, 254 里昂奈斯
Lyons, 212, 296 里昂
Calvinist preaching at, *262* 加尔文派在里昂的布道
Councils: 1245, 227; 1274, 146 里昂公会议
Mabilitsa, Paul, South African prophet (early 20th cent.), 479 保罗·梅比利查,20世纪初期南非先知
Macao, 383 澳门
Macarius of Corinth, St (1731—1805), 158 哥林多的圣马卡流斯
Maccabean Revolt, 41 马喀比人起义
Macedonia, 525 马其顿
Machen, John Gresham (1881—1937), 413 约翰·梅雷沙姆·梅钦(又译麦根)
Machiavelli, Nicolò (1469—1527), 445 尼古拉·马基雅维里
Macquarrie, John, 3 约翰·麦奎利
Macrina, St (*c.* 327—379), 133 圣马克立拿
Madaba (Jordan), church of St John, *82* 约旦马达巴的圣约翰教堂
Madhya Pradesh, 498 中央邦
Madras, 314, 330, 497 马德拉斯
Christian College, 492—493 马德拉斯基督教学院
Madrid, 365 马德里
Madurai (India), 314, 317 马杜赖(印度)
Magdeburg: 马格德堡
archbishopric, 99, 120 马格德堡大主教区
cathedral, *101* 马格德堡大教堂
Mailapur (India), 495 梅拉帕(印度)
Mainz, archbishopric of, *226*, 280 美因茨大主教区
Makhulu, Revd Walter, of Botswana, *640* 博茨瓦纳的瓦尔特·马库鲁牧师
Malabar, 142, *301*, 318 马拉巴
rites, 493 马拉巴人的礼仪
Malacca, 304, 313, 318 马六甲
Malawi, 647 马拉维
Malaysia, 318, 492 马来西亚
Maldon, William, Chelmsford apprentice, 239 威廉·麦尔登,切姆斯福德的学徒
Mali, 647 马里

Manalo, Felix (1886—1963), 503
Mandeans, 27
Manessier, Alfred, artist, *613*
Manichaeism, 8, 27, 28, 212
Manila, 312, 376
Manyema, H. M. Stanley at, *456*
Manzikert, Byzantine, defeat at, 171
Maoris, *549*
Marcion (d. *c.* 160), 28—29
  Marcionism, 47
Marcos, Ferdinand, Philippine president (1917—1989), 500, 503—504
Marcus Aurelius, Roman emperor (121—180), 43

Marianhill (Natal), 465, *478*
Marie de l'Incarnation (1599—1672), 320
Marins, José, Latin American priest, 644
Mario Legio movement (Kenya), 597
Maritain, Jacques (1882—1973), 13, 442
Maronites (Lebanon), 194, 195, 650
marriage, 50, 69—70, 259, 297, *515*
  contraception and, 378—379, 417
  divorce, 147, 377—378, 417
  law of, 210, 216
  polygamy, *390—391*, 464, 476, 485, 597, 647
  and property, 623
  see also celibacy; sexuality

Marsden, Samuel (1764—1838), *549*
Marseilles, 296
Marsilius of Padua (*c.* 1275—1342), 229
Martha, St, 224
Martin, St, bishop of Tours (d. 397), 89, 434, 445
Martin V, pope (1368—1431), 240
Martin, David, *596*
Martinez, José Antonio (*fl.* 1850), 426
Martyn, Henry (1781—1812), 457
martyrdom, 41—46, 74, 76—80, *77*, 83, 153, 156, *202*, 649

Marx, Karl Heinrich (1818—1883), 355

斐利克斯·曼纳罗
曼达派(又译曼底安派)
阿尔弗雷德·马纳谢尔,艺术家
摩尼教
马尼拉
斯坦利·曼耶马
曼奇克特,拜占庭的惨败
毛利人
马西昂(又译马喜安)
  马西昂派
斐迪南特·马科斯,菲律宾总统

马可·奥勒留(又译马可·奥热流),罗马皇帝
马利亚山(纳塔尔)
"再世的马利亚"
乔斯·马林斯,拉丁美洲神父
圣母马利亚军团运动(肯尼亚)
雅克·马里坦(又译马利丹)
马龙派(又名马若恩派)(黎巴嫩)
婚姻
  婚姻与避孕
  离婚
  婚姻法
  一夫多妻制
  婚姻与财产
  另见 celibacy(独身,守独身);sexuality(性交,性行为,性生活)
撒母耳·马斯登
马赛
帕度瓦的马尔西留
圣马撒
圣马丁,法国图尔市主教
马丁五世,教皇
大卫·马丁
乔斯·安东尼奥·马丁内斯
亨利·马丁
殉道

卡尔·亨利希·马克思(原著索引将1818—1883写作1813—1883——校注)

Marxism, 360, 361, 436—438, 443, 445, 451, 581, 608—611, 616—617, 629, 644, 645, 656; *see also* Communism

马克思主义，另见 Communism（共产主义）

Mary, the Virgin, mother of Jesus, *10*, 29, 297, 440

圣母马利亚，耶稣之母

annunciation, *4*

圣母领报

cult of, *10*, 218, *219*, 251, 430

圣母崇拜

in Latin America, *422*, *432*

拉丁美洲的圣母崇拜

'lawyer of sinners', 421, 431—433

圣母马利亚，"罪人的律师"

mediator, *160*

圣母马利亚，圣徒与上帝的中介

'Our Lady of Solitude', *432*

"我们孤独的圣母"

'Theotokos' ('God-bearer'), 138—139, *139*, 161

"上帝之母"（又译"神之母"）

'Virgin of Guadaloupe', *420*

"瓜达鹿白的圣母马利亚"

visions of, 425

关于圣母马利亚的异像

Mary Magdalen, St, *12*, 288, 440

抹大拉的马利亚

Masaccio, Tommaso di Giovanni (1401—1428), *580*

托马索·迪乔瓦尼·马萨丘

mass media, 343—344, 592—593

宣传媒介

Massachusetts, 277, 330—331, 390

马萨诸塞

Mathew, Gervase, (1905—1976), 145

杰维斯·马修

Matisse, Henri-Emile-Benoit (1869—1954), 13

马蒂斯

Matthew, St, *37*

圣马太

Maulana Maudoodi, Indian patriot, 195

摩拉勒·毛杜迪，印度爱国者

Maurice, St (d. *c.* 268), *101*, 119

圣莫里斯

Maurice, Frederick Denision (1805—1872), 359—360

弗雷德里克·丹尼森·莫里斯（又译摩里斯）

Mauritius, 481

毛里求斯

Maximin, St, of Trier, 99

特里尔的圣马克西明

Maximus the Confessor, St (*c.* 580—662), 140—141

圣马克西穆斯（忏悔者）

Mayflower Compact, 386

五月花号公约

McCormick family, of America, 409—410

美国麦考密克家族

McGrath, Marcos, archbishop of Panama, *596*

马科斯·麦瓜斯，巴拿马大主教

McMaster University (Ont.), 414

麦克马斯特大学

Mead, Sidney E., 385

悉尼·E. 米德

Mecca, 175

麦加

Ka'aba, *176*

麦加的克尔白天房（伊斯兰教寺中石造圣堂）

medical science, 343

医学

ethics, 620—623

医学伦理学

Medina, 166—168, 177

麦地那

Mehmed Ⅰ, sulten (1432—1481), 155

穆罕默德二世，苏丹

Melanchthon, Philipp (1497—1560), 257, 260

腓力普·梅兰希顿（又译墨兰顿）

Melania, abbess (c. 345—410), 135

梅拉尼亚，修女院院长

Melbourne (Australia), St Patrick's Cathedral, *576*

圣巴特里克（又译圣帕提克）大教堂，墨尔本（澳大利亚）

Melisande, Queen, *217* 梅莉桑迪女王
Melito, bishop of Sardis (*d. c.* 190), 60 撒狄的梅里托(又译墨利托)主教
Melton, Gordon J., 387—388 戈登·梅尔顿
Melton, William, chancellor of York (*d.* 1528), 246 威廉·麦尔顿,约克郡主教
Menestrier Claude Francois, Jesuit (1631—1705), 9 克劳德·弗朗西斯·曼勒斯提尔,耶稣会士
Mengs, Anton Raphael (1728—1779), 9—10 安东·拉斐尔·门斯
Menno Simons (1496—1561), 257—258 门诺
Mennonites, 258 门诺宗
Mercedarians, 305 梅塞德会
merchants, 217 商人
Merseburg (Germany), tomb of Rudolf of Suabia, *202* 梅泽堡(德意志),苏比亚的鲁道夫墓
Meteora, monasteries of, 130, *132* 梅提奥拉诸修道院
Methodism, 293, 332, 448, 468, 477, 637 循道宗,循道卫理公会(在美国称为卫理公会)
in America, *335*, 394—395, 398, 401, 402, 407, 408; 美国的卫理公会
Social Creed, 410
in Canada, 393, 404 加拿大的卫理公会
in Zimbabwe, 647 津巴布韦的循道卫理公会
Methodius, *see* Pseudo-Methodius 麦托丢,见 Pseudo-Methiodius(伪麦托丢)
Methodius, St (c. 815—885), 152, 525 圣麦托丢
Metz cathedral, 112 梅斯大教堂
Mexico, 305, *309*, 309, *322*, 428, 451 墨西哥
art, *432*, *433* 墨西哥的艺术
independence (1810), *424* 墨西哥独立
La Reforma, *430* 墨西哥宗教改革
revolution (1910), *438*, 438—440 墨西哥革命
Michael, St, 434 圣米海尔
Michael Attaleiates (*fl.* 1077), 135 米海尔·阿塔莱昂特斯
Michael Cerularius (*d.* 1058), 145 米海尔·塞路拉里乌斯
Michael of Cesena (*fl.* 1320s), 229 切塞纳的米海尔
Michelangelo (1475—1564), *568—569* 米开朗琪罗
Mihailo, metropolitan of Serbia (*fl.* 1880s), 530 米哈伊洛,塞尔维亚都主教
Milan, 66, 78—79 米兰
Milingo, Emmanuel, archbishop of Lusaka (20th cent.), 483—484, 648 伊曼纽尔·米林戈,卢萨卡大主教
military classes, 216—217 军事阶层
Mill Hill Fathers, 462 米尔山神父差会
millenarianism, 30, 48, 425, 426, 433, 438, 445, 454, 566 千禧年主义
pre- and post-, 397, 412 前千禧年主义和后千禧年主义
Miller, William (1782—1849), 392 威廉·米勒

Miller, William, Principal of Madras Christian COllege (1838－1923), 492－493 威廉·米勒,马德拉斯基督教学院院长
Milo of Trier (8th cent.), 94 特里尔的米洛
Milwaukee (Wis.), 399 密尔沃基
miracles, 1, 21, 65－66, 83－84 神迹
  healing, *290*, 484, 647 信心治愈,神力治愈
mission(s), 71, 92－100, 301－337, 341, 342, 396, 597, 641 差会,宣教会,传教运动,差传,传教团
  Africa, 456－476, 480－482 非洲的传教运动
  Asia, 488－518 亚洲的传教运动
  ecumenism and, 372 普世教会运动与传教运动
  imperialism and, 490, 491 帝国主义与传教运动
  International Missionary Council, 509 国际宣教协会
  Jesuits and, 263－264, 305, 312－318, 320－321, 324－328, 494 耶稣会士与差传
  mission station, *466* 差会传教站
  missionaries, 263, 489, *493*, *498*, *505*, *508* 传教士
  monasticism and, 89, 134 修道主义与差传
  to Musilims, 182－186 向穆斯林派遣传教团
  Orthodox, 152－155, 536－537 正教差会
  settlements, 465 传教点
  see also Propaganda 另见 Propaganda(宣教总会)
Missions Etrangeres, 494, 500 差会总会办的神学院
  seminary, 320 神学院
Mit brennender Sorge, encyclical, 362 教谕《忧心如焚》
Mithraism, 7, 47 密特兰教(又译密特拉教,即太阳神崇拜)
Mizeki, Bernard, Zimbabwe martyr, 468 伯纳德·米扎基,津巴布韦殉道者
modernism, 405－406, 411－413 现代主义
Moffatt, Robert (1795－1883), 460 罗伯特·莫法特
Mogul empire, *315*, 317, *324* 莫卧尔帝国
Mokoni, Mangena, founder of Ethiopian Church, 477 曼基纳·穆考尼,埃塞俄比亚教会创立者
Moldavia, 543 摩尔达维亚
Moluccas, 313 摩鹿加
monarchy, 227－229, 267－269, 521 君王,君主
  anointing, 101 君王受膏
  coronation, *126*, *226* 君主加冕
  divine right of kings, 278 君权神授
  warrior kings, 101, 109 战争首领,战争领袖
monasticism, 20－43, 69, 110－120, 130－137, *131*, *132*, 155, 158, *197*, 197－199, 200, 202, 210－211, 218, 259, 663 修道主义,修道生活

cathedrals, 112
churches, 206
and mission, 89, 90, 94, 134, 164
reform, 112—114
in Spain, *287*
see also asceticism; religious orders

Mongols, 173, 225, 227, 301
Monk, Maria, *Awful Disclosures...*, 399

Monnet, Jean, 664
Monophysitism, 8, 125, 142, 164—165, 301
Monotheletism, 128, 140
Montanism, 29—30, 36, 50
Monte Cassino (Italy), 199, 206
Montesinos, Antonio, Dominican missionary (*fl.* 1511), 305
Montreal, 321, 415
Moody, Dwight Lyman (1837—1899), 412
Moon Sun Myung, (b. 1920), 518
Moor, Dmitr, artist, *542—543*
Moore, Henry (b. 1898—1986), *624—625*
morality, 342, 355, 386, 579—580, 602—627
Moravia, 152
Moravian Brethren, 93, 292, 331, 332, 448, 465, 644
More, Sir Thomas, St (1478—1535), 241, 247
Morea, province of, 527
Mormons, *see* Latter-day Saints

Moscow, 125, 155, 519
Chudov monastery, *537—538*
patriarchare of, 152, 157, 519—520, 529, 538, 549
Mozambique, 304, 313, 469, *582*
Mpondo tribe, 463
Msalabani, African mission station, *466—467*
Muhammad (*c.* 570—632), *164*, *165*, 165—167, *168*, 174 175, 179
Mukkuvans (Kerala), 494
Mundhir, al-, Gassanid leader, *162*
Münster (Germany), 257
Muntzer, Thomas (*c.* 1490—1525), 257
Musharnene, Mulago, Zairescholar, 639
Mushete, Ngundu, Zaire scholar, 639

修道院大教堂
教堂(建筑)
修道主义与差传
修道院体制和生活方式的改革
西班牙的修道主义
另见 asceticism(禁欲主义); religious orders(教会修会)
蒙古人
马丽亚·蒙克,《对蒙特利尔修女院医院的令人生畏的揭露》
琼·莫内
基督一性论派
基督一志说
孟他努主义
卡西诺山(意大利)
安东尼奥·蒙德西诺斯,多明我会传教士
蒙特利尔
特怀特·利曼·穆迪(又译慕迪)
文鲜明
德密特·莫尔,艺术家
亨利·莫尔
道德,道德性
摩拉维亚
摩拉维亚兄弟会
托马斯·莫尔
摩里亚省
摩门教徒,见 latter-day saints (后期圣徒)
莫斯科
莫斯科库督夫修道院
莫斯科宗主教区
莫桑比克
姆蓬多部族人
姆萨拉巴尼,非洲传教站
穆罕默德

穆库梵人(喀拉拉)
阿尔蒙迪尔·迦沙尼得领袖
明斯特
托马斯·闵采尔
米拉哥·穆沙尼尼,扎伊尔学者
恩根杜·穆舍特,扎伊尔学者

music, 13, 111—112, 288, *586—587*　音乐(原著索引误为*586—578*)
Mussolini, Benito A. A. (1883—1945), *357*, 357, 365, 373　B. A. A. 墨索里尼
mystery plays, 253—254　神秘剧
mystery relgions, 47　密仪宗教
mysticism, 17, 147—152, 159, *286*, 294　神秘主义
　see also hesychast tradition　另见静坐派传统
Nadars (S. India), 494—495　纳达尔人(南印度)
Nagasaki (Japan), *314*, 317, 510—512, *514*, 515　长崎(日本)
Nagolkin, Leonid (19th cent.), 533　利奥尼德·纳戈尔金
Najran (Yemen), 165　纳季兰(又译纳马兰)
Namaqualand, 474　纳马夸兰
Namugongo (Uganda), *649*　那缪贡戈(乌干达)
Nantes, Edict of (1598), 271, *272*　南特敕令
Napoleon I (Bonaparte), (1769—1821), 277　拿破仑一世
Napoleon Ⅲ, Charles-Louis (1808—1873), 358, 470　拿破仑三世(查理-路易·波拿巴)
narcotics trade, 454　鸦片贸易
Nasir, al-, Hammadid ruler (*fl.* 1076), 180　纳希,哈马迪德统治者
Nasser, Gamal Abdel (1918—1970), 194　加梅尔·阿布德尔·纳赛尔
National Socialism, 360—365, *364*　国家社会主义
nationalism, 227—229, 240—241, 525—527, 640　民族主义
　'phyletism', 525—526　民族主义"宗族论"
Naumann, Joseph Friedrich (1860—1919), 5—6　约瑟夫·弗里德里克·劳曼
Nazism, *see* National Socialism　纳粹主义
Neamt (Moldavia), 535　尼亚姆特(摩尔达维亚)
Nee, Watchman (Ni T'o-sheng) (1903—1972), 509　倪拆生
Neo-Platonism, 189, 445　新柏拉图主义
Nero, Claudius, Roman emperor (37—68), 41　克劳迪乌斯·尼禄,罗马皇帝
Nesterov, M. V., artist (1862—1942), *537*　M. V. 内斯特洛夫,艺术家
Nestor, Russian chronicler (*c.* 1056—1113), 160　涅斯托尔,俄罗斯编年史家
Nestorius, patriarch of Constantionople (d. c. 451), 138, 139　聂斯脱利,君士坦丁堡宗主教
　Nestorianism, 8, 125, 139, 140, 164, 173, 301, 635　景教,聂斯脱利主义
'New Devotion', 250　"新灵修运动"
New England (USA), *337*, 390, 395　新英格兰(美国)
New Hampshire (USA), 390　新罕布什尔(美国)
New Harmony (In.), 400　新哈莫尼(印第安纳州)
New Jersey (USA), 397　新泽西(美国)
New South Wales (Australia), 335　新南威尔士(澳大利亚)
New Testament:　新约
　canon, 29, 30, 31　新约正典
　and Christian ethics, 627　新约与基督教伦理学
　papyri, 352　新约手抄本

see also Bible — 另见 Bible(圣经)条
New Testament Church, Bradford, *643* — 新约教会,布雷福德
New York (USA), 375—376 — 纽约(美国)
John Street Methodist church, *335* — 纽约约翰街卫理公会教堂
relief work, *630—631* — 纽约的救济工作
St Thomas's church, *409* — 圣托马斯教堂
New Zealand, 635 — 新西兰
Newbigin, Bishop Lesslie (b. 1909), 641 — 莱斯利·纽比金主教
Newcastle, Thomas Pelham-Holles, 1st duke of (1693—1768), 279 — 托马斯·佩尔海姆-霍利斯,纽卡斯尔第一公爵
Newman, John Henry, cardinal, (1801—1890), *348*, 349, 371 — 约翰·亨利·纽曼,大主教
Newton, Isaac (1642—1727), 53, 282 — 艾萨克·牛顿
Newton, John (1725—1807), 289 — 约翰·牛顿
Nicaea, Council of: — 尼西亚公会议
first (325), 35, 39, 57, 71, 72, 137 — 第一次尼西亚公会议
second (787), 142—143, 145 — 第二次尼西亚公会议
Nicaragua, 447, 644 — 尼加拉瓜
music in worship, *586—587* — 崇拜中的尼加拉瓜音乐
Nicene creed, 553 — 尼西亚信经
Nicephorus, St, patriarch of Constantionople (*c.* 758—829), 130 — 圣尼斯福鲁斯,君士坦丁堡宗主教
Nicetas of Byzantium (*c.* 1000—*c.* 1080), 179 — 拜占庭的尼基塔斯
Nichiren Shoshu, 417 — 法华宗(又名日莲宗)
Nicholas I, St, pope ('the Great', *c.* 819—867), 145 — 圣尼古拉一世,教皇
Nicholas IV, pope (1227—1292), 187 — 尼古拉四世,教皇
Nicholas, I, patriarch of Constantinople (852—925), 180 — 尼古拉一世,君士坦丁堡宗主教
Nicodemus, St, 'the Hagiorite' (1749—1809), 158, *158*, 534 — 圣尼哥底母的"圣徒礼仪"
Niebuhr, Reinhold (1892—1971), 414 — 冉侯·尼布尔(又译尼勃尔)
Niemoller, Martin (1892—1984), 362, *363* — 马丁·尼慕勒
Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844—1900), 355, 436 — 弗里德里克·尼采
Niger, 472 — 尼日尔
mission, 467 — 尼日尔差会
Nigeria, 467, 481, 647 — 尼日利亚
Church of the Lord (Aladura), 476, *477* — 尼日利亚的"主的教会"
Nightingale, Florence (1820—1910), 380 — 弗洛伦斯·南丁格尔
Niklaushausen, Drummer of, 248 — 尼克劳森森的"鼓手运动"
Nikodemos of Dionysiou, *see* Nicodemus — 迪奥尼修的尼哥底母,见尼哥底母
Nikon, patriarch of Moscow (1605—1681), 157 — 尼肯,莫斯科宗主教
Nikon, St (10th cent.), 134 — 圣尼肯
Nil Sorskii, St (*c.* 1433—1508), 155 — 圣尼尔·索斯基

Nish (Yugoslavia), birthplace of Constantine, *57* 尼什(南斯拉夫),君士坦丁诞生地
Nitzsch, creed of, 347 尼慈信经
Noailles, Louis-Antoine, Cardinal, archbishop of Paris (1651—1729), 327 路易斯-安东尼·诺爱立,红衣主教,巴黎枢机主教
Nobili, Roberto de (1577—1656), 317, 319, 326, 328, 494, 495 罗伯特·诺俾里
Nock, A. D., 7 A.D.诺克
Nogaret, Guillaume de (1260/70—1313), 231—232 吉劳米·诺格雷特
Nominalism, 241 唯名论
Non-jurors, 157 拒誓者(尤指不肯向威廉国王效忠的牧师)
Norbert of Xanten, St(*c.* 1080—1134), 204, 210 冉顿的诺伯特
North Africa, 43, 55, 78, 90, 91, 186. 457 北非
North America, 335—337, 575—577, 584 北美
see also Canada; United States 另见 Canada (加拿大); United states(美国)
North India, Church of, 498 北印度教会
Northampton, St Matthew's church, *556—557* 北安普敦的圣马太教堂
Northern Ireland, 577 北爱尔兰
Northumbria, 'renaissance', 91 诺森伯里亚的"文艺复兴"
Norway, 196, 367 挪威
Novatian (*c.* 200—*c.* 258), 45 诺瓦替安
Noyes, John Humphrey (1811—1886), 400 约翰·汉弗莱·奈斯(美国"奥奈达团契"创始人)
Nubia, 455, 457 努比亚
Numidia, 43,44 努米底亚
'Nun of Kent', 234 "肯特的修女"
nunneries, 110 修女院
Nureddin, sultan (1118—1174), 205 努尔丁,苏丹
nursing, 380, *381* 护理
Nyasaland, 479, 481 尼亚萨兰
Nyerere, Julius Kambarage (b. 1922?), 486 朱利叶斯·尼雷尔
Oberlin College (Ohio), 396 奥伯林学院(俄亥俄州)
Obregon, Alejandro, artist (20th cent.), *421* 阿莱加特洛·奥夫雷贡,艺术家
Ochrid (Macedonia), St Sophia, *159* 圣索非亚教堂,奥切里德(马其顿)
Odo, St, abbot of Cluny (879—942), 111, 112, 120 圣奥多,克吕尼修道院院长
Odo, bishop of Cambrai (*fl.* 1113), 196 奥多,坎布雷主教
'Old Believers', 157, 531 旧礼仪派
Old Catholic Church, 371 旧天主教派
Old Testament, 30, 51, 101—103, 108, 282, 297, *311*, 346, 351, 465, 518, 553 旧约
development of, 348 旧约的发展
God of, 1, 2, 28, 105—107 旧约里的上帝

Hindu texts and, 497 印度教经文与旧约
influence on the church, 9, 101－103 旧约对教会的影响
law, 22, 48 旧约的律法
prophecy, 46－48, 61, 175, 297 旧约中的预言
Septuagint, 33, 53 旧约七十子希腊文本
see also Bible 另见 Bible(圣经)
Olga, princess of Kiev (*c.* 890－969), 93, 99 奥尔加,基辅女王
Oneida (NY), 400 奥奈达团契(纽约)
Optino, monastic community, 533, 535, 538 奥普梯洛的修道团体
Opus Dei, 365, 451－453, 595 "上帝之圣工"(又译"上帝之作为")
Orgaz, count, burial of, *261* 孔特·奥加,葬礼
'Oriental Orthodox' Churches, 142 东方正教会
Origen (*c.* 185－*c.* 254), 30, 33, 52－53, 56, 61, 282 奥利金
original sin, 560－561 原罪
Ormuz (on Persian Gulf), 304 霍尔木兹(波斯湾)
Orozco, José Clemente (1883－1949), 430, *438* 奥罗斯科
Orthodox Palestine Society, 530 巴勒斯坦正教会
Oshitelu, Josiah Olunowo, of Nigeria, 476, *477* 奥希塔鲁,尼日利亚
Oswald, St, king of Northumbria (*c.* 605－642), 101, 119 奥兹华(又译奥斯瓦尔德),诺森伯里亚国王
other religions, *306－307*, 611, 650－653, 659－660 其他宗教
Christianity and, 489－492, 497, 499, 652－653 基督教与其他宗教
comparative growth, *634* 其他宗教相对的增长率
multi-faith pilgrimage, *654* 信奉各种宗教的人的联合朝圣
statistics, 633－634 其他宗教的人数统计
Otto Ⅰ, Holy Roman emperor (912－973), 93, 99, *101*, *110*, 111, 114, 119 奥托一世,神圣罗马帝国皇帝
Otto Ⅱ, Holy Roman emperor (955－983), 114 奥托二世,神圣罗马帝国皇帝
Otto Ⅲ, Holy Roman emperor (980－1002), 99, *107*, 108, 111, 115 奥托三世,神圣罗马帝国皇帝
Ottoman Empire, *see under* Turkey 奥托曼帝国,见 Turkey(土耳其)
Ovid (43 BC－AD17), 38 欧维德
Owen, Robert (1771－1858), 400 罗伯特·欧文
Oxelosund (Sweden), St Bovid's church, *582* 马克塞勒松德(瑞典),圣波维德教堂
Oxford, 278 牛津
Oxford Movement, 342－343, *348*, 371, 380, 465 牛津运动(或牛津复兴运动)
Pacha Mama, Inca deity, 432－433 帕加玛玛,印加宗教的神祇称号之一
Pachomius, St (*c.* 290－346), 132 圣帕科缪
pacifism, 614 反战主义,和平主义
padroado, 494－495, 498 帕卓多会
paganism, 40－41, 61, 65, *65*, *66*, *74*, *75*, 75－76, 异教,异端

85,89, 97, 108—109, 224, 310
see also Julian
Pakistan, 498, 499
Palermo (Sicily), 186
church of the Martorana, *226*
Palestrina, Giovanni Pierluigi da (*c.* 1525—1594), 288
Palmerston, Henry John Temple, 3rd viscount (1784—1865), 342
Pamplona (Spain), university of, 365
Panikkar, Raimundo (b. 1918), 499
papacy, 36—37, 96, 209, 227, 319
authority of, 327
bishop of Rome, 35—36, 91
decretals, 206
general council and, 240—242
infallibility, *370*, 371
papal claims, 120, 146—147
patriarchate and, 129, 145—147
and politics, 206—210, 229—232, *260*, 373—374
power of, 224, 426
reform movement, 201—203
schism, 232, 239—240
Papias, bishop of Hierapolis (*c.* 60—130), 31
papyri, 352
Paraguay, 324—325
Paravas (Coromandel), 313, 494
Paris, 215, 218
Hôtel Dieu at, 299
theology, 210
Paris Evangelical Missionary Society, 474
Parishes, 72, 99—100, 254, 589
Parkes, Malcolm, 96
parochial system, 589
Pascal, Blaise (1623—1662), 289—290, 294
Paschasius Radbertus, abbot of Corbie (*c.* 785—*c.* 860), 103, 180
Pastoreaux, French heretics, 187
Patarines, 187, 202—203, 211
Paul Ⅲ, pope (1468—1549), 239, 241, 308
Paul Ⅵ, pope (1897—1978), 373, 375, 376, 379, *529*
Paul of Samosata (3rd cent.), 53—55
Paul of Tarsus, St, 16—17, 23—26, 28—30, 34, 35, 36, 40, 41, 80, 188, 257, 278, 317

另见 Julian(尤里安,又译朱里安)
巴基斯坦
巴勒莫(西西里)
马托拉纳教堂
帕莱斯特里那
亨利·约翰·坦普尔·帕麦斯顿,第三子爵
潘普洛纳大学
赖蒙多·潘尼迦
罗马教廷,教皇
教皇的权威
罗马主教
罗马教廷的通谕集
公会议与教皇
教皇永无谬误论
教皇宣称的权利
宗主教制与罗马教廷
教皇与政治
教皇的权力
教皇倡导的改革运动
罗马教廷的分裂
希拉波立的主教帕皮亚
蒲纸抄本
巴拉圭
帕拉瓦人
巴黎
巴黎的医院
巴黎的神学
巴黎福音派宣教会(或差会)
教区
马尔科姆·帕克斯
教区制度
布莱斯·巴斯噶(又译帕斯卡)
帕斯卡谢林斯·拉德伯提斯,科尔比修道院院长
帕斯托里沃克斯,法国异教徒
帕塔里亚会
保罗三世,教皇
保罗六世,教皇
撒摩沙塔的保罗
大数城的圣保罗

journeys, *24—25*
letters, 31
on sexuality, 40
theology of grace, 251
Paul Report, 581
Paulists, 399
'Peace of God' movement, 171
Peasants War, 234, 257
Pec(Yugoslavia), archdiocese of, 523
Pedro Ⅰ, emperor of Brazil (1798—1834), 423
Pedro Ⅱ, emperor or Brazil (1825—1891), 448
Pedro Claver (1581—1654), 310
Peel, Sir Robert (1788—1850), 470
Peking, 317, 325, *326*
Pelagius (*c.* 354—after 418), 69—70, 225
Penda, king of Mercia (d. 655), 101
penitential Psalms, 248
Penn, William (1644—1718), 275
Pennsylvania, 275, 397, 407
Pentecostalism, 419, 479, 509, 585, 595, *637*
in Latin America, 642, 645
see also charismatic renewal; glossolalia

Pepin Ⅲ, Frankishking (*c.* 715—768), 112
Pères Blance, *see* 'White Fathers'

Perfection, 67—69
Perkins, William (1558—1602), 289
Perón, Juan Domingo (1895—1974), 440, *441*
Perón, María Eva Duarte de (1919—1952), 440—441, *441*
persecution:
Catholic/Protestant, 269, 271—272, *272*
in east Asia, 318, 504, 506, 510—512, 516—517
in modern Europe, 354—359, 362—363, 367, 544—545
in Roman empire, 41—46, 55, 93
in USSR, *538—539*, 538—541, *540*, *545*
Persia, 164, 169
Rome and, 163
Peru, 324, 440, 644
Corpus Christi procession, *433*
Peter, St, 23, *32*, 35, 36, 40, 494

保罗的旅行
保罗书信
保罗论性关系
保罗关于恩典的神学
保罗报告
保禄会
"上帝的和平"运动
农民战争
皮克大主教区(南斯拉夫)
佩德罗一世,巴西皇帝
佩德罗二世,巴西皇帝
佩德罗·克拉弗
罗伯特·皮尔爵士
北京
贝拉基(又译伯拉鸠)
彭达,麦西亚国王
忏悔者的赞美诗
威廉·佩恩
宾夕法尼亚
五旬节教派
拉丁美洲的五旬节教派
另见 Charismatic renewal (灵恩派复兴运动)
丕平三世,法兰克国王
佩雷斯·布兰克,见"white Fathers"("白袍神父")
完善,完善化
威廉·珀金
胡安·多明戈·庇隆
爱娃·杜瓦特·德·庇隆

迫害,逼迫
对天主教的迫害/对新教的迫害
基督教在东亚遭受的迫害
基督教在现代欧洲受到的迫害
基督教在罗马帝国遭受的迫害
基督教在俄国遭受的迫害
波斯
罗马与波斯
秘鲁
秘鲁的基督圣体节列队游行
圣彼得

Peter I, 'the Great', tsar (1672—1725), 157, 333, 519—521, 524 彼得大帝,沙皇

Peter Ⅲ, king of Aregon (1239—1285), 187 彼得三世,阿拉贡国王

Peter of Bruys (d. *c.* 1140), 211 布鲁伊斯的彼得

Peter 'the Chanter', 215 彼得(颂者)

Peter 'the Venerable', abbot of Cluny (1092—1156), 188, 211 彼得("尊者"),克吕尼修道院院长

Philadelphia (USA), 399, *411* 费城(美国)

Philadelphian Society, 274 费城协会

Philip Ⅳ, king of France (1268—1314), 229, *230—231* 231 腓力四世,法国国王

Philip Ⅱ, king of Spain (1527—1598), 311 腓力二世,西班牙国王

Philip, Dr John, Scottish missionary (1775—1851), 460, 462, 470, 474 约翰·菲力普博士,苏格兰传教士

Philip the Evangelist, 40 腓力传道

Philippe de Champaigne (d. 1674), *268*, 288, 289, *291* 菲力普·夏帕尼

Philippi, 34 腓立比

Philippines, 311, *311*, 328, *329*, 500—504, 650 菲律宾

Episcopal Church, 502, 503 菲律宾圣公会

Iglesia Filipina Independiente, 502, 503 菲律宾独立教会

Iglesia ni Cristo, 503 菲律宾基督会

way of the cross, *501* 十字架之路

Philippsdorf (Bohemia), 354 菲利普斯多夫(波希米亚)

Philo of Alexandria (*c.* 20 BC—AD 50), 40 亚历山大的斐洛

Philokalia, 158, 534, 546 《慕善集》

philosophy, 46—47 哲学

Philoteus, metropolitan of Tobolsk (18th cent.), 333 菲洛提斯,托博尔斯克主教

Photius, St, patriarch of Constantinople (*c.* 810—895), 125, 130, 145, 152 圣阜丢斯,君士坦丁堡宗主教

Phrygia, 30 弗里吉亚

phyletism, 525—526 部族主义

Picart, Bernard (1673—1733), engraver, *276—277*, *280* 伯纳德·皮卡特,雕刻家

Piero della Francesca (*c.* 1420—1492), 14—16, *15* 弗兰西斯加

Pietism, 264, 292, 296, 331, 342—343, *see also* evangelicalism 虔敬主义,虔敬派;另见 evangelicalism(福音派,福音主义)

Pike, James C., bishop, 416 J. C. 派克

pilgrimage, *82*, 83, 172, *222—223*, *250*, 251, 255, 353—354, *579*, 589—590, *see also* relics 朝圣;另见 relics(圣徒遗物)

Pirenne, Henri (1862—1935), 91 亨利·皮雷纳

Pirmin, St (d. 753), 96 圣皮尔明

Pisa: 比萨

Campo dei Miracola, *207* 米拉科拉广场

Council of (1409), 240 比萨公会议

Pius Ⅱ, pope (1405—1464), 303 庇护二世,教皇
Pius Ⅸ, pope (1792—1878), 356, 360, 373, 399, 426, 430, 431, 574 庇护九世,教皇
Pius Ⅹ, St, pope (1835—1914), 349 庇护十世,教皇
Pius Ⅺ, pope (1857—1939), 357, 362, 365, 373, 377 庇护十一世,教皇
Quadragesimo Anno, 435 《四十年》,通谕
Pius Ⅻ, pope (1876—1958), 366, 375 庇护十二世,教皇
Plato (427—347 BC), 26, 46—47, 554 柏拉图
Pliny the younger (61/2—113), 43 小普林尼
Plotinus (205—270), 28, 445 普罗提诺
pluralism, 453—454, 601, 608, 613, 652—653, 660 多元论,多元化
Plymouth Brethren, 412 普利茅斯弟兄会
Plymouth Colony (New England), 386 普利茅斯殖民地(新英格兰)
Pobedonostsev, Konstantin Petrovich (1827—1907), 531 康斯坦丁·坡伯多诺次威
Poiret, Pierre, Protestant theologian (1646—1719), 282—283 皮埃尔·波雷特,新教神学家
Poland, 120, 196, 342, 352, 367, 577, *579*, 656—657, 665 波兰
archbishopric, 530 波兰大主教区
Diet, 269 波兰议会
politics, 70, 101—110, 120, 239—244, 428, 436, 503—504, 518, 616—618 政治
as motive for mission, 92—93 政治作为传教的动机
see also church and state 另见 church and state(教会与国家,政教)
Polycarp, St, bishop of Smyrna (*c.* 69—*c.* 155), 36 圣波利卡普(又译圣坡旅甲),士每拿主教(原著索引将 Smyrna 写作 Smyrna——译校注)
polygamy, *see under* marriage 一夫多妻制,见 marriage(婚姻)
Pompey 'the Great' (106—48 BC), 163 庞培
Pondicherry, 328 当地治理
Porphyry (*c.* 232—303), *191* 波斐利(又译坡菲留)
Port Arthur (Tasmania), *334*, 335 阿瑟港(塔斯马尼亚)
Port Macquarrie (Australia), *334* 马阔里港(澳大利亚)
Port Royal (SC), *402* 罗亚尔港(南卡罗来纳)
Port-Royal, Paris convent, 289, *291* 坡若亚,巴黎附近一西妥会修道院
Portugal, 301, 313—319, *319*, 342, 359, 367, 376, 595 葡萄牙
Napoleonic invasion, 423 拿破仑对葡萄牙的入侵
slave trade, 469 葡萄牙的奴隶贸易
see also Brazil; India 另见 Brazil(巴西);India(印度)
Posada, José Guadelupe, Mexican artist (1851—1913), *424*, 432, *449* 乔斯·格德洛普·波萨达,墨西哥艺术家

positivism, 434－435 实证主义
Potsdam, military orphanage, 269 波茨坦军队孤儿团
Potter, Philip, secretary of WCC, 372 菲力普·泡特,世界基督教联合会总干事

Praetextatus, Vettius Agorius, Roman aristocrat (late 4th cent.), 67 维提乌·阿戈流·普利泰司塔图斯,罗马贵族
prayer, 196, 218, 533－536 祷告,祷文
'heaven on earth', 159－161 "在地上的国度"的祷文
Jesus Prayer, 158, 536 "耶稣祷文"
preaching, 211, *262*, 592 布道,讲道,宣道
popular, 212, *220*－*221* 通俗的布道
see also missions 另见 missions(差会)
predestination, 26, 28, 261, 289, 293, 396, 560 预定论,前定论
Premonstratensians, 204, 210 普雷蒙特利教会神父团契
Presbyterianism, 263, 448 长老会,长老宗
in America, 393－395, 397, 403, 408, 413 美国长老会
in Scotland, 271 苏格兰长老会
Prestage, Father, Jesuit missionary, 463 普雷斯泰奇神父,耶稣会传教士
Prester John, 304, 318 长老约翰
Pretoria (S. Africa), *473* 比勒陀利亚(南非)
Priesthood, *see under* clergy 祭司职分,见 clergy(神职人员)
Princeton Seminary (NJ), 397, 413 普林斯顿神学院
Priscillian, bishop of Avila (*c.* 340－385), 27 普里西利安(又译百基拉诺),阿维拉主教

privatization, 592－594 私有化
processions, 223, 252, 501, *501* 游行,队伍,行列
Procopius of Caesarea (early 6th cent.), 123, 160 该撒利亚的普洛科匹乌
progress, 1－2 进步
Propaganda Fide, Sacred Congregation for 319－321, 324, 325, 326, 328, 406, 494, 513 传信部(天主教海外布道的最高机构)
'prophetism', 476－477, 479, 482, 649 "先知说"
Protestantism, 257－263, 488, 499, 505, 565, 637 新教
in America, 407－413 美国新教
in China, 507－510, 653－654 中国新教
and the church, 565 新教与教会
evangelism, *450* 新教与福音布道
individualism, *449* 新教与个人主义
in India, 492－493, 499 印度新教
in Japan, 513－516 日本新教
in Korea, 516 朝鲜(韩国)新教
in Latin America, 448－453, 642, 644, 645 拉丁美洲新教
liberalism, 595 新教与自由主义
missions, 328, 488, 492－493, 499 新教差会(传教机构,传教团)

in Pakistan, 498
in Philippines, 502—503
self-examination, 296
status of women, 380
see also Reformation
providence, 1—4, 52, 60—61
Prussia, 269, 342, 347, 357, 358, 359, 371
Pseudo-Denis (*c.* 500), 105
Pseudo-Methodius, 180
Pskovo-Pecherskii monastery, *547*
Ptolemy (2nd cent.), 303
Puerto Rico, 449
Pulcheria, St, East Roman empress (399—453), *83*
Purcell, Henry (1659—1695), 288
purgatory, 147
Puritanism, 297, 335
American, 395
Pusey, Edward B. (1800—1882), 380
Pythagoras (*c.* 580—500 BC), 440
Quakers, 282, 292, 296, *388*, 408
Quebec, *321*, 321, 386, 390, 393, 414—415, 417
Quesnel, Pasquier (1634—1719), 290
Quetzalcoatl, Indian diety, 425, *438*
Quietism, 291
Quito (Ecuador), 308
Qumran, 351, 352
Rabanus Maurus, *see* Hrabanus
racialism, 360
Racine, Jean (1639—1699), 289
radio, 592
Ragaz, Swiss socialist (fl. 1903—1906), 360
Ramakrishna Gadadhar Chatterji (1833—86), *496*
Ramihrd, preacher at Cambrai (*fl.* 1077), 211
Ramsey, Michael, archbishop of Canterbury (1904—1989), 373
Ranters, 278
Rastafarianism, 476
Rathier, bishop of Verona (*c.* 887—974), 120
Ratisbon, Conference of (1541), 264
see also Regensburg
Ratramnus, monk of Corbie (*fl.* 840s), 103
Rauschenbusch, Walter (1861—1918), 410

巴基斯坦的新教
菲律宾新教
新教的自我反省或自我鉴查
新教中的妇女地位
又见 Roformation(宗教改革)
上帝的眷顾
普鲁士
伪丹尼斯(原著正文105页写作 Pseudo-Denis(*c.* 860)——译校注)
伪梅托丢
普斯考夫-佩克斯基修道院
托勒密
波多黎各
圣布尔开利亚,东罗马帝国女皇
亨利·普赛尔
炼狱
清教,清教主义
美国的清教
爱德华·博西
毕达哥拉斯
贵格会,贵格派
魁北克
帕斯奎尔·克内尔
奎撒尔寇特,印第安人神
寂静派,寂静主义
基多(厄瓜多尔)
库姆兰
拉巴努·毛如斯
种族主义
琼·拉辛
电台
拉加斯,瑞士社会主义者
罗摩克里希纳
拉米尔德,坎布雷传道人
迈克尔·伦西,坎特伯雷大主教
浮誓派
拉斯塔法里运动
拉希尔,维罗纳主教
拉蒂斯本会议
另见 Regensburg(雷根斯堡)
拉特拉姆努斯,科比尔修士
沃尔特·饶申布什

Ravenna:
  S. Apollinare Nuovo, *79*
  San Vitale, *128*
Ray, John (1627—1705), 282
Rayan, Samu, Indian scholar, 639
Reagan, Ronald W., American president (b. 1911), 419
reason, 216, 273, 275—277, 605—606
Recollects, Franciscan, 320, *321*
redemption, 561
Reformation, Protestant, 2, 156—157, 235—266 *apssim*, *270*, 430; *see also under* England
Reformed Churches, 263, 277, *637*, 660
  in America, 393—395, 408
Regamey, Felix, German cartoonist, *358*
Regensburg (Germany), 251
  Liebfrau of, 255
  pilgrimage to, *250*
Reichenau, 96, 111, *116*
Reims, Utrecht Psalter, *109*, *111*

relativism, 608
relics, 45, 78—79, *81*, *83*, 83—84, 111, 119—120, 233, 257; *see also* pilgrimage
religion:
  personal, 216—223
  popular, 222—224, 234, 247, 248, 252, 354, 430, 438—442, 531, *532*; *see also* laity
  'privatization' of, 608, 658
religious communities, 587—588, 597
religious, orders, 587—588, *650—651*
Rembrandt, harmensz van Rijn (1606—1669), *17*, 17—18
renaissance, 12th century, 200
Renaissance, the, 14, *242*
Renan, Ernest (1823—1892), 7, 435
Rerum Novarum, 360
resurrection, doctrine of, *356*, 376—377
  of the body, 347, 376
revivalism, 335, *394* 395—415 *passim*, 589—590
Reyes, Isabelo de los, Filipino nationalist (1865—1938), 502
Rhenish Mission, 474

Rhine, river, 92

拉文纳
拉文纳的圣阿波利拿里努弗大主教
圣维特尔教堂
约翰·雷
萨姆·雷安,印度学者
罗纳德·里根,美国总统
理性
方济各会静思派
救赎
新教宗教改革

归正宗教会
  美国的归正宗教会
弗利克斯·雷加默,德国漫画家
雷根斯堡(又译累根斯堡,德国)
  雷根斯堡的圣母像
  到雷根斯堡朝圣
赖歇瑙(又译赖赫瑙)
法国兰斯收藏的文献《乌特列赫诗篇集》
相对论
遗物
  另见 pilgrimage(朝圣)
宗教
  关于个人的宗教
  通俗宗教
    另见 laity(平信徒)
  宗教个人主义化,宗教个体化
宗教团体,宗教群体
修会
伦勃朗(又译林布兰)
12世纪的文艺复兴
文艺复兴
欧内斯特·雷南
《新事物》通谕
关于复活的教义
  关于肉身复活的教义
奋兴运动
伊莎贝拉·迪洛斯·雷耶斯,菲律宾民族主义者
礼贤差会(总部设于德国西部莱茵河区)
莱茵河

Rhode Island (USA), 397 罗德岛(美国)
Rhodes, Cecil John (1853—1902), 463 塞西尔·约翰·罗得斯
Rhodesia, 463 罗得西亚
Ricci, Matteo (1552—1610), 317, 319, *326*, 328, 507, *507* 利玛窦
Rich, Mary, countess of Warwick (1625—1678), 296 玛丽·里奇,沃里克女伯爵
Richard Ⅰ, 'the Lionheart', king of England (1157—1199), 193 理查一世("狮心王"),英国国王
Richard Ⅲ, king of England (1452—1485), 234 理查三世,英国国王
Richard, Timothy, missionary in China (1845—1919), *508*, 508—509 李提摩太,到中国的传教士
Rivera, Diego, Mexican artist, *439* 迭戈·里维拉,墨西哥艺术家
Riyadh (Saudi Arabia), 650 利雅得(沙特阿拉伯)
Robert Ⅰ ('the pious'), king of France (*c.* 970—1031), 116 罗伯特二世("虔敬者"),法国国王
Robert of Arbrissel (*fl.* 1101), 204, 211 阿布里塞尔的罗伯特
Roberts, Oral, American evangelist, 419, *593* 奥茹·罗伯茨,美国福音布道家
Robertson, Pat, *593* 帕特·罗伯逊
Rocamadour (France), 354 罗卡马杜教堂(法国)
Rockefeller family, 409—410 洛克菲勒家族
Rogationtide, 223 祈祷节节期(即特别祈祷节期间)
Roger, Frère, of Taizé, *660—661* 塔西兹的罗吉
Roger Ⅰ, king of Sicily (1095—1154), *184*, 185, *226* 罗吉二世,西西里国王
Rohan Book of Hours, *613* 《罗翰祈祷书》(原著索引将*613*写作*581*——译校注)
Rolland, Romain (1866—1944), 440
Roman Catholic Emancipation Act (1829), 275, 341 英国天主教徒恢复国民资格条例
Roman Catholicism, 298, 353, 355—359, 362, 372, 498, 499, 504—506, 637 罗马天主教
  base communities, 447, 644—646 罗马天主教的基层群体
  Bible translation, 285 罗马天主教的圣经译本
  and biblical criticism, 348—349 天主教与圣经考证学(或考据学)
  cardinalate, *638* 红衣主教
  Catholic Action, 365, 434, 581 天主教公进会(或公教进行会)
  Catholic Worker Movement (USA), *418* 天主教工人运动(美国)
  and caste, 494—495, 497—498 天主教与等级制度
  and Charismatic Renewal, 585 天主教与灵恩派复兴运动
  and the church, 565 天主教及其教会
  communion of souls, *449* 灵修团契
  confession, 294—296 天主教信纲
  conservatism in, 595 天主教保守主义
  and contraception, 379, 624, 626 天主教与避孕
  and cremation, 376 天主教与火葬

and divorce, 377—378 天主教与离婚
and ecumenism, 371—373 天主教与普世教会合一运动
human rights, 446 天主教与人权
and marriage, 377 天主教与婚姻
missions, 305—328, 492, 494—495, 597; 天主教宣教会,天主教差会,天主教传教团
see also Propaganda *and under* individual countries
modernism, 349 天主教与现代主义
neo-Catholicism, 264 新天主教派
Opus Dei, 365, 451—453, 595 天主教"上帝的圣工"组织
'popery', 259 天主教的管理和礼拜仪式
reform, 581 天主教改革
and science, 606 天主教与科学
secular institutes, 588 天主教的世俗机构
and sexuality, 447 天主教与性行为
and slavery, 470 天主教与奴役
social thinking, 617 天主教的社会思想
and Socialism, 360 天主教与社会主义
and the state, 279—280 天主教与国家
statistics, 637 关于天主教徒人数的统计数字
vernacular liturgy, 580 用当地语言举行的天主教礼仪
and women, 380, 382—383, 431—434 天主教与妇女
Roman empire, *24—25*, *86—87*, 199 罗马帝国
Romania 152, 524, 527, 529—530, 541, 543, 545, 548, 656, 665 罗马尼亚
Romanos Ⅱ, Byzantine emperor (939—963), *126* 罗曼诺斯二世,拜占庭皇帝
Rome, 45, *64*, 65, *75*, 80—81, 86, 170, 200—201, *265* 罗马
bishop of, 35—36, 91; *see also* papacy 罗马城主教
catacombs, 14, *35*, *36*, *38*, *68*, *73* 罗马地下墓窟
churches: Il Gesu, 288, *293*; 罗马城教堂
S. Ignazio, 288; 圣依纳爵大教堂;
S. Pantaleo, 288; 圣潘特利奥大教堂
Santa Constanza, *32*; 圣康斯坦泽大教堂;
St John Lateran, 59; 拉特兰圣约翰座堂
St Peter's, 59, 241; 圣彼得大教堂
St Tommaso in Formis, *632* 佛米斯的圣托马索大教堂
sarcophagus, *31* 石棺
Romero, Oscar A., archbishop of El Salvador (d. 1980), *444—445*, 446 O. A. 罗梅罗, 萨尔瓦多大主教
Romney, George (1734—1802), *294* 乔治·罗姆奈
Romuald, St, abbot of Ravenna (*c.* 950—1027), 115 圣罗慕亚, 拉文纳修道院院长
Roosevelt, Franklin Delano, American President (1882—1945), 414 福兰克林·罗斯福,美国总统
Rose of Lima, St (1586—1617), 431 利马的圣罗斯

Rossetti, Dante Gabriel (1828—1882), *7*, 16 丹蒂·加布里尔·罗塞蒂(又译罗瑟迪)

Rousillon (France), St Genis des Fontaines, *108* 圣丰泰尼斯教堂,鲁西伦(法国)

Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778), 16, *281*, 283, 298 让·雅克·卢梭

Rowley, Revd Henry, *466—467* 享利·罗列牧师

Roy, Raja Ram Mohan (1772?—1833), 495 拉姆·莫汉·罗易

Rublev, Andrei, St, Russian artist (1360/70—*c.* 1430), *138* 安德雷·鲁伯列夫,俄国艺术家

Rudolf, duke of Suabia (d. 1080), *202*, 203 鲁道夫,萨瓦比亚的公爵

Runcie, Robert A. K., archbishop of Canterbury (b. 1921), 373, *375* R. A. K. 伦西,坎特伯雷大主教

Rupp, e, Gordon (1910—1986), 288 戈登·鲁普

Rupp, Julius, Konigsberg pastor (*fl.* 1845), 347 朱利叶斯·鲁普,哥尼斯堡的牧师

Rusafa (Sergiopolis), *162*, 164 鲁萨法(塞戈波里斯)

Rushdie, Salmon, 195 萨蒙·拉什迪

Russia, 196, 342, 527, 530—532, 545—548, 611 俄国,俄罗斯

anti-religious propaganda, *542—543* 俄国反宗教宣传

Communist, 361, 362, 538—541, 545—548, *600—601*, 611, 663, 665 共产党

westernization 531—532 俄国的西化

Russian Orthodox Church, 125, 157—159, 333, 519—522, 530—532, *547*, *548*, *601*, 611, 656, *657* 俄罗斯正教会

church and state, 157—158, 333, 530—531, 536—541, 545—549, 611, 656, *657* 俄国的教会与国家

Hesychast revival, 533—536 俄罗斯正教会静坐派的复兴

London cathedral, *548* 俄罗斯正教伦敦大教堂(原著548页无此词条——译校注)

patriarchate, *see under* Moscow 宗主教,牧首

Possessors and Non-Possessors, 155 俄罗斯正教中赞成教会拥有财产派与不拥有财产派

Slav missions, 152—155 俄罗斯正教斯拉夫差会

in USA, *406*, 406—407 在美国的俄罗斯正教

Ryan, Mgr, John J., American priest (*fl.* 1930s), 414 约翰·赖恩,美国神父

Sabelianism, 48, 50, 57 撒伯里乌主义(又名撒伯流主义)

sacraments, 22, 27—28, *104*, 212, 259, 565—566 诸圣礼

see also baptism; Eucharist 另见 baptism (洗礼); Eucharist (圣餐礼)

Sadat, Muhammad Anwar el- (1918—1981), 195 穆罕默德·恩瓦尔·萨达特,埃及总统

Sa'īd al-Andalusī, Muslim historian, 190 赛义德·安达卢希,伊斯兰教历史学家

Sa'id Hawwa, Syrian patriot (20th cent.), 195 赛义德·霍瓦,叙利亚爱国者

St Denis abbey, Paris, 206
St Gall, monastery, 112
St Germain, Christopher, anti-clerical lawyer, 247
St-Germain-des-Près abbey, Paris, Stuttgart Psalter, *106*
St Louis (Mo.), 399
St Petersburg, 519, 522
  Holy Synod (1913), 536
St Ricquier (France), abbey church, 111—112
saints, 119—120, 251, 421, 431, 445
  function of, 83
  shrines, *223*
Saisset, Bernard, bishop of Pamiers (*c.* 1232—?1311), 231
Saladin, sultan (1137—1193), 172, *173*,173, 194, 205
Salagamas (Sri Lanka), 499
Salamanca, 308
Salazar, bishop of Manila, 312
Salimbene (12th cent.), 187
Salvation Army, *411*,497,*498*
Salzburg, protestant expulsion from, 271
Sampson, 8th-cent. priest, 94
San Francisco (Ca.), 407
San Gabriel Catholic mission (Ca.), *400*
Sanchez, Thomas (1550—1610), 297
Sandwich Islands, 396
Sannah, Lamin, Gambian scholar, 639
Santiago (St James), *433*,434
  Order of, 182,*300*
Santo Domingo, 305
Sao Salvador (Bahia), 312
Saracens, 190—193
Satan, 40, 53, 561
  fall of, 560
Sava, St (*c.* 1176—1235),152
Savigny, order of, 204
Savitskii, K. A.,artist (*fl.* 1870s), *532*
Savonarola, Girolamo (1452—1498), *4*,14
Saxony, 110
  Elector of, 269
Sayyid Hawwa, Syrian patriot, 195
Sayyid Qutb, Egyptian patriot, 195

巴黎圣丹尼斯修道院
圣高尔修道院
圣克里斯托弗·热尔曼,反教权主义法学家
圣日尔曼教堂,巴黎,斯图加特收藏的《诗篇》
圣路易斯(密苏里州)
圣彼得堡
  圣彼得堡圣议会
圣里奎尔(法国),修道院
圣徒
  圣徒的作用
  圣徒的圣所,圣徒的神祠
伯纳德·赛瑟,帕米尔主教
撒拉丁,苏丹
萨拉伽马斯(斯里兰卡)
萨拉曼卡
萨拉扎尔,马尼拉主教
萨林贝内
救世军
萨尔茨堡
桑普逊,8世纪神父
旧金山(加利福尼亚)
圣加百列天主教差会(加利福尼亚)
托马斯·桑切斯(又译桑撒斯)
桑威奇群岛
拉明·桑纳,冈比亚学者
圣地亚哥(圣雅各)
  圣地亚哥修会
圣多明各
圣萨尔瓦多(巴伊亚)
萨拉逊人
撒旦
撒旦的堕落
圣萨瓦
萨维尼修会
萨维斯基,艺术家
吉罗拉摩·萨伏那洛拉
萨克森
萨克森选侯
赛义德·霍瓦,叙利亚爱国者
赛义德·古特伯,埃及爱国者

Scandinavia, 573 斯堪的纳维亚
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768—1834), 283 施莱尔马赫
Schoen, Erhard, artist, *256* 埃哈德·舍恩,艺术家
scholasticism, 103—105, 215—216, 241 经院主义
Schrempf, Christoph, Württemberg pastor, 347 施仁弗,符滕堡牧师
Schuller, Robert, American Presbyterian, *578—579* 罗伯特·舒勒,美国长老会信徒
Schuman, Robert, 664 罗伯特·舒曼
Schwartz, Christian Friedrich (1726—1798), 331 克里斯琴·弗里德里克·史瓦茨
science(s), 342, 344—346, 349 科学
  influence of, 590, 611—613, 618—620 科学的影响
  and religion, 282, 591, 605 科学与宗教
Scientology, 591 科学论派
Scopes Trial, 413 斯哥普审判案
Scotland, 271, 367 苏格兰
  Church of, 474, 573 苏格兰国教会
  Disruption (1843), 343, 347—348 苏格兰教会大分裂
  Free Church of, 347 苏格兰自由教会
Scott, Sir Walter (1796—1861), 398 沃尔特·司各脱
Scudder, Vida, Episcopalian (20th cent.), 410 维达·斯卡德,圣工会成员
Seabury, Samuel, bishop of Connecticut (1729—1796), 397 塞缪尔·西伯立,美国康涅狄格主教
Seattle (Washington), 407 西雅图(华盛顿)
Seckendorff, Veit Ludwig von (1626—1691), 278 维特·路德维格·塞肯道夫
Second World War, 383, 414, 492, 503, 541, 573, 588 第二次世界大战
secularization, 10, 60, 267, 285—288, 454, 572—580, 602, 657 世俗化
Sekukuniland, secession church, 479—480 分离教会,塞库库尼兰
Selma (Al), Brown Chapel, *416* 布朗教堂,塞尔马(亚拉巴马)
Seneca, Lucius Annaeus (*c.* 4 BC—AD 65), 80 卢修斯·安瑙斯·塞涅卡(又译辛尼加)
Senegal, 460, 647 塞内加尔
Senghor, Leopold, of Senegal, 486 塞内加尔的利奥波德·森戈尔
Seoul, Full Gospel Central Church, *578—579* 汉城全福音中心大教堂
Serafim of Sarov, St (1759—1833), 533, 538, *548* 萨诺夫的圣徒拉弗
Serbia, Orthodox Church of, 125, 526, 530, 543, *544—545* 塞尔维亚正教会
  Byzantine missions, 152 塞尔维亚的拜占庭差会
  patriarchate of, 152, 523, 529 塞尔维亚宗主教
Sergii of Radonezh, St (1314—1392), *154*, 155 拉多尼兹的圣瑟吉
Sergii Stragorodskii, patriarch of Moscow (1867—1944), 540, 541 瑟吉·斯特格罗斯,莫斯科宗主教
Sergiopolis (Rusafa), shrine of Sergii, martyr 殉道者瑟吉的圣所,赛戈波里斯

(4th cent.), *162*, 164
Sergius, St, *see* Sergii
Sergius I, patriarch, of Constantinople (d. 638), 140
Servetus, Michael (1511—1553), 264
Seven Years War (1756—1763), 321
Seventh-day Adventists, 392, *392*, 448, 503, 595, 597—598
sexuality, 25—26, 39—40, 51, *68*, 69—70, 212, 297, 379—380, 417, 447, 623—627
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 7th earl of (1801—1885), 470
Shakers, 390, *390—391*
Shanghai, 510, *511*
Shembe, Isaiah, African prophet (20th cent.), 482
shepherd motif, *31*, *38*
Shepherd of Hermas, 45
Shields, T. T., Canadian fundamentalish, 414
Shinto, 513, 515—517
Shrewsbury, William J., Wesleyan missionary (1795—1866), 462
Siam, 318
Siberia, 333
  Altai mission, 536
Sicily
  Muslims in, 170, *184*, 185—187, 205
  Normans in, 182, *184*
  papacy and, 207, 209, 224, 227
Sidonius Apollinaris (*c.* 430—487/8), 67
Siegfried, archbishop of Mainz (*fl.* 1080s), 120
Siegfried, archbishop of Mainz (d. 1249), *226*
Sierra Leone, 332, 467, 469, 474, 647
Sieveking, Amalie, of Hamburg (*fl.* 1832), 380
Silvester I, St, pope (*fl.* 314—335), 58, 59
Simeon, *see* Symeon
Simon, Richard (1638—1712), 282
Simon Magus, *201*
Simonopetra, monastery of, *131*
Sin, Cardinal Jaime (b. 1928), 503
Sinai, Mount, St Catherine's monastery, 130, *136*, *350*, 352
Sinibald of Fieschi, *see* Innocent Ⅳ

（鲁萨法）
圣赛奇
赛奇，君士坦丁堡宗主教
迈克尔·塞尔维特
七年战争
安息日会

性交，性行为，性生活

安东尼·阿什利·库珀·舍夫茨伯利，第七代舍夫茨伯利伯爵
震颤派
上海
以赛亚·谢比，非洲先知
关于牧羊人的主题
赫马牧人书（又名黑马牧人书）
T. T. 希尔兹，加拿大人基要派，基要主义者
神道教
W. J. 施鲁斯伯里，卫斯理宗传教士
暹罗
西伯利亚
西伯利亚阿尔泰传教团
西西里
西西里的穆斯林
西西里的诺曼人
罗马教廷与西西里
西多尼乌斯·阿波利拿里斯
西格腓德，美因茨大主教
西格腓德，美因茨大主教
塞拉利昂
汉堡的阿马利·西夫金
西尔维斯特一世，罗马教皇

理查德·西蒙
行法术的西门
西门诺潘特拉隐修院
海米·辛
西奈山的圣凯瑟琳修道院

费里希的西尼波尔德，见 Innocent Ⅳ（英诺森四世）

Siqueiros, David Alfaro, Mexican artist (1896－1974), *610－611* 大卫·阿尔法诺·西凯罗斯，墨西哥艺术家

Sisterhood of Mary, 587 马利亚女修道团

Sisters of Charity, 298 慈惠女修士会

Sisters of the Poor, Society of, *381* 济贫女修会

Sixtus Ⅴ, pope (1521－1590), *265* 西克斯都五世，罗马教皇

Skinner, Col. James (*fl.* 1838), *490* 詹姆斯·斯金纳

slavery, 38, 185, 305－308, 312－313, 332, 398, 401－403, *402*, 459, 460, 469－470 奴隶制

Slavs, 92－93, 99, 114 斯拉夫人

Byzantine missions, 125, 134, 152 拜占庭差会

Slodtz, Michel-Ange, artist (1705－1764), *281* 米歇尔-安吉·斯洛兹，艺术家

Smaragdus, abbot of St Michael's, Verdun, 103 斯马拉都斯，凡尔登的圣米海尔修道院院长

Smart, Ninian, 553 尼连·斯马特

Smith, Alfred E., presidential candidate, USA, 414 A.·E. 史密斯，总统候选人(美国)

Smith, Joseph (1805－1844), 390－392 约瑟夫·史密斯

Smith, William Robertson (1846－1894), 348 W. R. 史密斯

Smyrna (Turkey), 527 士麦那(土耳其)

sobornost, 531, 538 "普世性"或大公性

Sobrino, Jon, Latin American priest, 644 乔恩·索布里诺，拉丁美洲神父

social gospel, 410－411, 414, 443 社会福音

social issues, 216－218, 297－299, 404, 410－446, 493－495, 507－508, 513, 581, 658 社会问题

socialism, 359 社会主义

Society for Promoting Christian Knowledge, 331 基督教学术促进会

Sociery for the Propagation of the Gospel, 299, 332, 333, 460, 481 福音宣教协会

Society for the Propagation of the Gospel in New England, 330 新英格兰福音宣教协会

Socinianism, 270 索齐尼主义

Socrates (*c.* 470－399 BC), 21 苏格拉底

Solovki monastery (Russia), 538 索罗夫基修道院(俄国)

Somerset, Edward Seymour, Duke of, Lord Protector (*c.* 1506－1552), *260*

'Sonderbund War' (1847), 356 "分离主义者联盟之战"

Sophia, 497 《索菲娅》期刊

Sorskii, Nil St (*c.* 1433－1508), 155 圣尼尔·索斯基

South Africa, *473*, 477－479, 484 南非

apartheid, *473*, 474, 480 南非的种族隔离

General Missionary Conference, 479 南非宣教大会

independent churches, 480 南非独立教会

Nazareth movement, 482
南非拿撒勒运动(原著正文482页写作 Nazareth Movement——译校注

Zionist Church, *478*
南非锡安会
South America, *see* Latin America
南美,见 Latin America(拉丁美洲)
South India, Church of, 498, 582
南印度教会
South Vietnam, 328
南越
Soweto (S. Africa), *485*
索韦托(南非)
Sozomenus, Salmaninius Hermias, historian (early 5th cent.), 175
索卓曼努斯,中东历史学家

Spain, 146, 319, 356, 359
西班牙
church and state, 369
西班牙的教会与国家
Civil War, 367, *368—369*
西班牙内战
colonial empire, 302, 304—312, 321—325, 501—502
西班牙殖民帝国
inquisition, 187
西班牙异端裁判所
monasticism, *287*
西班牙的修道主义
Napoleonic invasion, 423
拿破仑对西班牙的入侵
Muslims in, 169, 170, 182, 185, 186, 187, 205, 304
西班牙的穆斯林

Opus Dei, 365, 451
西班牙的"上帝的圣工"组织
Protestantism in, 342
西班牙新教
Roman influence on, 61, 90
罗马对西班牙的影响
women in, 431
西班牙妇女
Spanish-American War (1898), 404
美西战争
Spencer, Herbert (1820—1903), 435
赫伯特·斯宾塞
Spener, Phillipp Jakob (1635—1705), 292
腓力普·斯彭内尔(又译施本尔)
Spilsbury, Maria, Irish artist, *294*
马利亚·施皮尔斯布莉,爱尔兰艺术家

Spinola, Franciscan (17th cent.), 274
斯宾诺拉,方济各会修士
Sri Lanka, *517*
斯里兰卡(锡兰)
Buddhism, 328, 499
斯里兰卡的佛教
Dutch Reformed Church, 499
斯里兰卡的荷兰归正宗教会
Protestant missions, 331, 491, 492, 499—500
斯里兰卡的新教差会
Roman Catholic missions, 315, 318, 492, 499—500
斯里兰卡的天主教差会
Srirampur (India), 491
斯里兰帕(印度)
Stalin, Joseph (1879—1953), 362, 541
约瑟夫·斯大林
Stanley, Henry Morton (1841—1904), *456*
亨利·摩尔顿·斯坦利
statistics, membership and adherence, 633—639
教会成员与忠信者的统计数字
Staupitz, Johann von (1468/9—1524), 246
约翰·冯·施道比茨
Stephanas, Corinthian convert, 34
司提反,第一个在哥林多城皈依基督教的人

Stephen, St, 78, *83*, 84
圣司提反
Stephen, bishop of Liege (10th cent.), 112
司提反,列日主教

Stephen, bishop of Rome (d. 257), 36 司提反,罗马城主教
Stocker, Adolf (1835—1909), 360 阿道夫·斯特克
Strasbourg, 246 斯特拉斯堡
Student Christian Movement, 584 基督教学生运动
Stuttgart, 352 斯图加特
  Psalter, *106*, 107 斯图加特收藏的《诗篇集》
Suabia, 94 苏比亚
Suchanov, Cyril, lay evangelist (*fl.* 1776) 333 西里尔·苏恰诺夫,平信徒传道
Sudan, 195, 301, 647 苏丹
Suger, abbot of St-Denis (*c.* 1081—1151), 206 苏戈,圣丹尼斯修道院院长
Sulpicians, 320 索尔比斯修道会
Sun Yat-sen (1866—1925), 509 孙中山
Sunday, 296 主日
superstition, 233—234, 283—284 迷信
  see also religion, popular 另见 religion, popular(通俗宗教)
Sutherland, Graham Vivian (1903—1980), 9, *556—557* 格雷厄姆·维维安·萨瑟兰
Sutri, synod of (1046), 201 苏堤宗教会议
Swaggart, Jimmy 'televangelist', *450*, *593* 吉米·斯瓦格特,"电视布道家"
Sweden, 92, 97, *98*, 279, 284, 329, 367, 369, 577, *582* 瑞典
Swedenborg, Emanuel (1688—1772), 16 伊曼纽尔·斯韦登堡(又译瑞典堡)
Swift, Jonathan (1667—1745), 6, 272, 277 乔纳森·斯威夫特
Switzerland, 257, 260, 341, 342, 356, 359, 360, 367, 369 瑞士
Sword of the Spirit movement, 589 教权运动
Sydney (Australia), *576* 悉尼(澳大利亚)
Syllabus of Errors (1864), 360, 399 《谬说要录》
Sylvester, *see* Silvester 西尔维斯特
Symeon, St, the New Theologian (949—1022), 147—149, 151 圣西缅,新神学家
Symmachus, Quintus Aurelius (*c.* 345—*c.* 402), 67 昆塔斯·奥里流·辛马库
syncretism, *453* 调和主义(又名混合主义)
synods, 37 宗教会议
Syria: 叙利亚
  Islam, 164—166, 168—169, 172, 179 叙利亚的伊斯兰教
  Syriac church, 139, 142, 163, 635 叙利亚教会
Tacitus, Cornelius (*c.* 55—120), 60 科尼利厄斯·塔西佗(又译塔西图)
Taghlib, Mesopotamian tribe, 165 塔格里布,美索不达米亚部落
Taize community, 587, *660—661* 塔西兹(又译台池)教会团体
Takanawa, Masao, Japanese theologian, 639 竹中正夫,日本神学家
Tambaram (Madras), missionary conference, (1938), 497 坦巴兰(马德拉斯)宣教会议

Tamerlane (1336—1405), 301 帖木儿
Tanchelm of Antwerp (d. 1115?), 211 安特卫普的坦契尔姆
Tanganyika, 482 坦噶尼喀
Tanjore, 331 坦焦尔
Taoism, 498 道教
Tarascon (France), 224 塔拉斯肯(法国)
Tarasius, St, patriarch of Constantinople (d. 806), 130 圣塔拉休斯,君士坦丁堡宗主教
Tarentaise, bishop of, 349 塔伦泰斯主教
Taschereau, Elzear (1820—1898), 404 埃尔惹·塔什罗
Tatian (*c.* 160), 50—51 塔提安(又译他提安)
Tavant (Loire), *222—223* 塔凡特(法国卢瓦尔省)
Taxco, church of Santa Prisca at, 324 塔克科,圣普里西卡教堂
Taylor, James Hudson (1832—1905), *508*, 508—509 戴德生
Taylor, Jeremy (1613—1667), 298 杰里米·泰勒
Taylor, Nathaniel William (1786—1858), 396 纳撒尼尔·威廉·泰勒
Tealmanako (Mexico), *311* 坦曼纳科(墨西哥)
technological change, 590, 612—613, 618 技术变革
Teilhard de Chardin (1881—1955), 4 德日进
television, 419, 592, *593*, 593—593, 658 电视
'televangelism', 592—594, 659 电视布道
Tembu National Church (S. Africa), 477 滕布民族教会(南非)
Templars, 187, 205 圣殿骑士团
Temple, William, archbishop of Canterbury (1881—1944), 360 威廉·坦普尔,坎特伯雷大主教
Templeton, Mrs Elizabeth, 660—662 伊丽莎白·坦普莱登
Tenos, island of, 354 丹诺斯岛屿
Teresa, Mother, of Calcutta (Agnes Gonxha Bojaxhiu, b. 1910), *650—651* 加尔各答的德肋撒教母
Teresa of Avila, St (1515—1582), 17, 264, *286*, 294 阿维拉的圣德肋撒
Tertullian, Quintus Septimius Florens (*c.* 160—*c.* 220), 30, 37, 39, 43, 49—50, 497 昆塔斯·塞普蒂默斯·弗洛伦兹·德尔图良(又名特土良)
Tetzel, Johann (*c.* 1465—1519), *244* 约翰·台彻尔(又名帖次勒)
Texas (USA), 310, 324 得克萨斯(美国)
Textor, Ralph, Swiss novelist, 663 拉尔夫·特克斯特,瑞士小说家
Thackeray, William Makepeace (1811—1863), 351 威廉·梅克皮斯·萨克雷
Thailand, 500 泰国
Theodelinda, Lombard queen (d. 628), *93* 西奥德林达,伦巴第女王
Theodora, eastern Roman empress (*c.* 810—862), 142 狄奥多拉,东罗马帝国皇后
Theodore, emperor of Ethiopia, 457—458 狄奥多尔,埃塞俄比亚皇帝
Theodore, of Mopsuestia (*c.* 350—428), 138, 139 摩普绥提亚的狄奥多尔(又译狄奥多若)
Theodore the Studite, St (759—826), 130, 143 斯都第修道士狄奥多尔
Theodosii, St, of Kiev (11th cent.), 155 基辅的西奥多西

Theodosius I ('the Great'), Roman emperor (347—395), 61 狄奥多西斯一世("大帝"),罗马皇帝
Theophanes 'the Greek' (*c.* 1330/40—1405), *132*, *139* 狄奥芬尼("希腊人")
Theophilus, patriarch of Alexandria (d. 412), *65* 提阿非罗,亚历山大宗主教
Theophylact of Ochrida (*c.* 1050—*c.* 1126), 147 奥赫里德的狄奥菲拉特
Therese of Lisieux, St (1873—1897), 383 利雪的圣德肋撒
Thietmar, bishop of Merseburg (975—1018), 115 蒂特马尔,梅泽堡主教
Thionville, Capitulary of, 106—107 蒂翁维尔牧师会法规
Third World, 388, 443, 597—598, *599*, 611, 617, 620, 633 第三世界
Thirty Years War, 264, 269 三十年战争
Thomas, St, 425 圣多马
  Mar Thoma Church, Malabar, 142, 301, 318 圣多马在马拉巴创立的圣多马教会
Thomas à Kempis (*c.* 1380—1471), 250 托马斯·肯培
Thomas Aquinas, St (*c.* 1225—1274), 146, 216, 445 圣托马斯·阿奎那
Thomas Becket, St, archbishop of Canterbury (?1118—1170), 105, 228 托马斯·贝克特,坎特伯雷大主教
Thoreau, Henry David (1817—1862), 400 亨利·大卫·梭洛(又译索洛)
Thornton, Henry (1760—1815), 332 亨利·桑顿
Three-Self Movement, 654 三自运动
Thuringia, Boniface in, 94 卜尼法斯在图陵吉亚
Tibet, 318 西藏
Tikhon of Zadonsk, St (1724—1783), 158 扎顿斯克在圣提孔
Tikopians, conversion of, 97 蒂科皮亚岛人皈依基督教
Tilak, Narayan Vaman (1862—1919), 497 提拉克
Tillotson, John, archbishop of Canterbury (1630—1694), 282, 296 约翰·提罗生,坎特伯雷大主教
Timisoara (Romania), 665 蒂米什瓦拉(罗马尼亚)
Timothy, Nestorian patriarch (*c.* 728—823), 179 提摩太,景教牧首
Ting, K. H. (Ding Guangxun). Chinese bishop, 654 丁光训,中国主教
Tirsch, Ignacio, Jesuit missionary (*fl.* 1760s), *324* 依纳爵·蒂奇,耶稣会传教士
Tischendorf, Konstantin (1815—1874), 352 康斯坦丁·蒂申多夫
Tlatelolco (Mexico), college at, 310 在特拉泰罗柯(墨西哥)的学院(原著正文310页写作 Tlateloleo——译校注)
Toffo (Benin), *516* 多福(贝宁)
Tokugawa Ieyasu, Japanese Shogun (1543—1616), 318 德川家康,日本(幕府)将军
Tokyo: 东京
  St Ignatius Catholic church, *652* 东京圣依纳爵天主教堂
  Sophia University, *612* 东京索非亚大学
toleration, 269—273, 341—343, 575 对宗教的宽容
  limits of, 274—275 对宗教宽容的限度
Tolkien, John Ronald Reuel (1892—1973), 143 约翰·罗纳德·雷维尔·托尔凯恩
Tonantzin, Aztec deity, 432—433 多楠精(阿扎台克的神祇)

Toplady, Augustus Montague (1740—1778), 289 奥古斯都·蒙塔古·托普雷迪
Toronto, 415 多伦多
Toulouse (France), Dominican church at, *220—221* 图卢兹(法国)多明我会
Tournon, Charles Thomas Maillard de (1668—1710), 328, 493 查里·多罗
Tours (France), 80 图尔(法国)
Toynbee, Arnold Joseph (1889—1975), 8 阿诺德·汤因比(又译汤恩比)
Tractarian Movement, 371 书册运动
trade unionism, 405 工会运动
Tranquebar (India), 331 特兰奎巴(印度)
Transcendental Meditation, 417 使人超脱俗念和进入灵界的默思冥想
Transcendentalism, 400—401 先验主义
Transvaal, 468, 479 德兰士瓦省
Trent, Council of, 9, 239, 241—242, 263, 264, 283, 353, 371 特兰托公会议
see also under Roman Catholicism 另见 Roman Catholicism(罗马天主教)
Trier (Germany), 99, 354 特里尔(德国)
Trinidad, 324 特立尼达
Trinity, doctrine of, *see under* God 关于三位一体的教义,见 God(上帝,神)
Tübingen, 157 杜平根
Tunis Cathedral, *461* 突尼斯大教堂
Turin, 354 都灵
Turkey, 549 土耳其
Greek Orthodox Church and, 155—159 希腊东正教会与土耳其
Ottoman Turks, 123, 166, *167*, *170*, 172, 194, 301, 522, 548—549 奥托曼土耳其人
Saljuks, 171 撒鲁克人
secularization of, *520* 土耳其的世俗化
Turner, Nat (1800—1831), 402 纳特·特纳
Turrettini, Jean-Alphonse (1671—1737), 274 琼-阿方斯·特雷提尼
Tutu, Desmond Mpilo, archbishop of Cape Town (b. 1931), 484, *485* 德斯蒙德·图图,开普敦大主教
Tyndale, William (1494?—1536), 239 威廉·廷得尔(又译丁道尔)
Tyrrell, George (1861—1909), 349 乔治·蒂纳尔
Uchimura Kanzo, Japanese Protestant (1861—1930), *512*, 513 内村鉴三,日本新教徒
Udayamperur, Synod of (1599), 318 乌达叶贝勒宗教会议
Uganda, 376, 461, 484, 649 乌干达
Ukraine, 532, 665 乌克兰
Ultan, Northumbrian scribe, *94* 诺森布里亚的缮写员厄尔坦

'Umar, caliph (*c.* 586–644), 167, 168 欧麦尔,哈里发
Umayyads, 169 倭马亚人
Unification Church, 588 统一教会
Unitarianism, 395, 400, 495, 502 上帝一位论(或神体一位论)
United Church of Christ (USA), 395 联合基督教会(美国)
United Church in Canada, 413–415, 582 加拿大联合教会
United Nations, 579 联合国
United Reformed Church (England), 582 联合归正宗教会(英格兰)
United States of America, 275, 335–337, 384–419 美国
passim, 572, 577, 594–595, 607–608, 617, 618, 620, 658–659
anti-Catholicism, 399 美国的反天主教运动
black churches, 401–402, 407, 417, 644, 659 美国的黑人教会
Board of Commissioners for Foreign Missions, 333, 474 美国海外差会(或宣教会)董事会
church unity, 582 美国的教会合一
Consultation on Church Union, 416 美国的教会联合协议
denominations (1980), *386–387* 美国的各个宗派
Federal/National Council of Churches, 416 美国基督教协会/美国基督教联合会
Great Depression, 414 美国的大萧条
immigration, 390, 393, 399, 404 向美国移民
influence in Latin America, 427, 450, 451, 645 美国在拉丁美洲的影响
map, *386–387* 美国地图
'New Christian Right', 419 "新的基督教权利"
and the Philippines, 502 美国与菲律宾
Prohibition, 410, 414 禁止
religion of nature, *389* 美国的自然宗教
segregation, 407 美国的种族隔离
social gospel, 410–411, 414, 443 美国的社会福音派
televangelism, 592, *593* 美国的电视布道
see also Indians, American 另见 Indians, American(美洲印第安人)
Uniting Church in Australia, 582 澳大利亚联合教会
universalism, 52–53 普救论
Upper Volta, *486* 上沃尔特
Urban Ⅱ, pope (*c.* 1042–1099), 172, 182, 205 乌尔班二世,教皇
Urban Ⅵ, pope (1318–1389), 232 乌尔班六世,教皇
urban life, 80–82, 86–89, 200, 210, 260–261, 343 城市生活
Ursulines, 320 乌尔苏拉修道会
Uruguay, 446 乌拉圭
Ussher, James, archbishop (1581–1656), 2 詹姆士·乌撒(又译乌色尔或乌社尔)
usury, 39, *106*, 106–107, 217, 296 高利贷,高利剥削

Utah (USA), state prison, *390—391*
Utrecht Psalter, *109*, *111*,111
Valaamo, monastery at, 535
Valdes, Lyons merchant (*fl.* 1174), 212
Valencia (Spain), 186, 187
Valentinianism, 47
Valerian, Roman emperor (*c.* 193—260),55
Valignano, Alessandri (1539—1606), 315—317

Vallombrosa, monks of, 211
van der Vinne, Vincent-Laurenz, artist (1629—1702), *285*
Van Eyck, Hubert (*c.* 1370—1426)
and Jan (before 1395—1441), *6*
Van Nuys (Ca.), charismatic renewal, *584*, *585*

Vancouver, *415*
vandals, *85*
Vanderbilt family, *409—410*
Vasco da Gama (*c. 1469—1525*), *302*, *304*
Vatican, *427*, *446—447*, *462*
see also papacy

Vatican Council:
first (*1870*), *370—371*,371
second (1962—1965),145,373,417,446,499,602, 617, 642, 653
Vaughan, Henry (1622—1695), 292
Vaughan, Herbert, archbishop of Westminster (1832—1903), 462
Velasquez,Diego de Silva y (1599—1660),*604—605*

Velàsquez, José Antonio, artist (20th cent.), *421*
Velestinlis, Rigas (1757—1798), 527
Velichkovskii, Paisii, St (1722—1794), 159, 534—535
Vellalas (S. India), 494
Vellore mutiny, 491
Venezuela, 324
Veniamin, metropolitan of Petrograd (1874—1922), 540,*540*
Venice, 243, 279, 303, 532
St Mark's, *165*
Venizelos, Eleutherios (1864—1936), 527

犹他州监狱(美国)
《乌特列赫诗篇集》
瓦拉姆的修道院
瓦尔德斯,里昂商人
瓦伦西亚(西班牙)
瓦伦廷主义(又译华伦提努主义)
瓦莱里安(又译瓦勒良),罗马皇帝
亚历山德里·范礼安,耶稣会传教士
瓦罗姆布拉桑的修士
温森-罗伦·冯·德·温勒,艺术家

胡伯特·凡·爱克(又译万爱克)与杨·凡·爱克
梵努尔城(加利福尼亚)的灵恩派复兴运动
温哥华
汪达尔人
范德比尔特家族
达·伽马
梵蒂冈
另见 papacy(罗马教廷,罗马教皇)
梵蒂冈公会议
第一次梵蒂冈公会议
第二次梵蒂冈公会议

丰恩·亨利
丰恩·赫尔伯,威斯敏斯特大主教

迪亚戈·委拉斯开兹,17世纪西班牙名画家
乔斯·安东尼·委拉斯开兹,艺术家
里加斯·贝利斯亨里斯
佩西·维里考夫斯基
维拉拉人(南印度)
维洛尔
委内瑞拉
维列明,彼得格勒都主教

威尼斯
圣马克教堂
韦尼泽洛斯

Venn, Henry (1796—1873), 467 亨利·魏恩
Verapoli (India), 491 韦拉波里(印度)
Verbiest, Ferdinand, Flemish missionary (1623—1688), 325, *326* 费迪南·南怀仁,佛兰德传教士
Vercors (France), 252, 254 凡考士(法国)
Victor, St, bishop of Rome (d. 198), 36 圣维克多,罗马主教
Victor-Emmanuel I, king of Italy (1820—1878), *356* 维克多-伊曼纽尔二世,意大利国王
Victoria, Tomas de (*c.* 1548—1611), 288 托马斯·维多利亚
Victorines, 204 维克多修道派
Victorinus, Gaius Marius (4th cent.), 66 马略·维克多里努
Vieira, Antonio de (1608—1697), 313 安东尼奥·德·维埃拉
Vienna, siege of (1683), *167* 围攻维也纳
Vienne (France) 维恩(法国)
archbishopric of, *281* 维恩大主教区
Council of (1311—1312), 229 维恩公会议
Vietnam, 492, 498 越南
Vigil, Francisco de Paula González (1792—1875), 425—426, 428 方济各·威吉尔
Villeneuve, Jean-Marie-Rodrigue (1883—1947), cardinal archbishop of Quebec, 414 让-马里-罗德里格·维兰纽乌,魁北克红衣主教
Vincent de Paul, St (*c.* 1580—1660), 298 圣文森·保尔
Sisters of, 380 文森·保尔女修会
Vinne, *see* van der Vinne 温勒,见 van der Vinne
Vipula, Sri Lankan artist, *517* 维朴拉,斯里兰卡艺术家
Viracocha, Peruvian deity, 425 维拉考伽,秘鲁神祇
Virgil of Salzburg, St (*c.* 700—784), 94 萨尔茨堡的圣威吉尔
Virginia (USA), 330, 397 弗吉尼亚
Visitation, order of the, 298 慈善会
Visser t'Hooft, Wilhelm Adolph (1900—1985), 372 维塞尔·胡夫特,维里姆·阿道夫
Vitalis of Savigny (*fl. c.* 1100), 211 萨维尼的维塔里斯
Vitoria, Francisco de, Dominican jurist (*c.* 1485—1546), 308 弗朗西斯科·维多利亚,多明我会法理学家
Vivekananda, Swami (Narendra Nath Datta), (1863—1902), *496* 维维塔那达
Vladimir, St, Russian prince (956—1015), 152, 153, 161 圣弗拉基米尔(又译圣佛拉地米),俄罗斯大公
Vladimir, bishop of Ekaterinburg (1852—1931), 538 弗拉基米尔,艾克特因堡主教
vocation, 260, 296 职业
Voltaire (Francois-Marie-Arouet de, 1694—1778), 282, 284 伏尔泰
voluntarism, 574 唯意志论
voluntary societies, 299 自发性的社团或组织

Vryzakis, T, artist (1814—1878), *523* — T. 福里扎基斯,艺术家
Vysha, monastery at, 535 — 维沙修道院
Wagner, (Wilhelm) Richard (1813—1883), 355 — 理查·瓦格勒(又译华革纳)
Wake, william, archbishop of Canterbury (1657—1737), 274 — 威廉·韦克,坎特伯雷大主教
Waldensians, 212 — 韦尔多派(又译瓦勒度派)
Walid, al-, I, caliph (d. 715), 169 — 瓦尔德,哈里发一世(卒于715)
Wallachia, 543 — 沃勒奇亚
Walloons, *280* — 华伦人
Walls, Andrew F, Finlayson lecture, 639—641 — 安德鲁·华尔士,芬雷森讲座
Walsingham (Norfolk), 251—252, 354 — 瓦尔辛厄姆(诺福克)
war, 613—616 — 战争
'just war', 171—172, *614*, 615 — "公义战争"
Warburton, William, bishop of Gloucester (1698—1779), 278 — 威廉·沃伯顿(又译窝伯顿),格洛斯特主教
Warner, Sarah Furman, of Connecticut, *336—337* — 康涅狄格的撒拉·弗曼·沃勒
warrior class, *88*, 89 — 武士阶层
Warwick, Mary Rich, countess of(1625—1678), 296 — 沃里克,玛丽·里奇,女伯爵
Watchtower movement (Jehovah's Witnesses), 392, 590, 595, *595* — 守望者运动(耶和华见证运动)
Watts, Isaac (1674—1748), 288 — 艾萨克·华滋
Watts, Michael, 277 — 迈克尔·华滋
wealth, 51, 409—410 — 财产,财富
Wearmouth, monastic school, 103 — 韦穆修道学校
Weber, Max (1881—1961), 257, 434 — 马克斯·韦伯(又译韦伯尔)
Wells, Herbert George (1866—1946), 628 — 赫尔伯特·乔治·威尔斯
Wesley, Charles (1707—1788), 288, 293 — 查理·卫斯理
Wesley, John (1703—1791), 293, *294* — 约翰·卫斯理
Wesleyan Methodist Missionary Society, 481 — 循道卫理公会差会
West Africa, 473, 474 — 西非
West Indies, 302, 305, 331, 332 — 西印度群岛
Westcott, Brooke Foss, bishop of Durham (1825—1901), 13—14, 352 — 布鲁克·福斯·韦斯科特,达勒姆主教
Weston, Frank, bishop of Zanzibar (1871—1924), 473, 475—476 — 弗兰克·韦斯顿,桑给巴尔主教
Westphalia, Peace of (1648), 269 — 威斯伐利亚和约(又译韦斯发里亚和约)
White, Ellen Gould (1827—1915), 392, *392* — 埃伦·吉尔特·怀特
White Fathers Missionary Sociery, 461, *461* — 白袍神父差会
Whitefield, George (1714—1770), 292—293 — 乔治·怀特菲尔德(又译怀特腓德)
Whole Duty of Man, 299 — 《人的整个职责》
Wibert, archbishop of Ravenna (Pope Chement Ⅲ), 203 — 威尔伯特,拉文纳大主教(后成为教皇克雷芒三世)

Wigbert, Glastonbury, monk (8th cent.), 96
威格伯特,格拉斯顿伯里修士
Wilberforce, William (1759—1833), 293, 299, 332, 335, 469
威廉·威尔伯福斯
Wilfrid, St, of Hexham (634—709), *100*
海克瑟姆的圣威尔夫里德
Wilhelm Ⅱ, emperor of Germany (1859—1941), 367
威廉二世,德国皇帝
William of Ockham (*c.* 1300—*c.* 1349), 216, 229
奥卡姆(又译奥康因,俄坎)
Williams, Charles (1886—1945), 127
查里·威廉斯
Willibrord, St (658—739), 96
圣卫利勃罗
Willigis, archbishop of Mainz (d. 1011), 115
维利吉斯,美国茨大主教
Willybank (Co. Wicklow), *294*
威里班克
Wilson, Daniel, bishop of Calcutta (1178—1858), 493
丹尼尔·威尔逊,加尔各答主教
Wilson, Revd Lois, of Canada, *640*
加拿大的卢依斯·威尔逊牧师
Wilstan, monk of Winchester (*fl.* 960s), 114
威尔斯坦,温切斯特修士
Winchester, 114
温切斯特
cathedral, *116*
温切斯特大教堂
Psalter, *183*
温切斯特收藏的《诗篇集》
Winslow, Jack Copley (1882—1974), 497
杰克·科帕利·温斯洛
Winter, Thomas, vicar of Ipswich (16th cent.), 246
托马斯·温特,伊普斯威奇代理牧师
Wittelsbach family, 280
维特尔斯巴赫家族
Wittenberg, 259, 292
维滕贝格
Wolfram von Eschenbach (*c.* 1170—*c.* 1220), 193
沃尔夫拉姆·冯·埃辛巴赫
Wolsey, Thomas (*c.* 1474—1530), 246
托马斯·温尔塞(又译吴尔斯)
women, 28, 126, 132—133, *133*, 135, 293, 297—298, 417, 581, 598, *660—661*
妇女
in Africa, 485
非洲妇女
and divorce, 377
妇女与离婚
education, 298, 380
妇女的教育
influence of, 245
妇女的影响
nuns and deaconesses, 132—133, *133*, 135, 380, 382
修女与女执事
and the priesthood, 28, *382*, 382—383, 417, 447, 598, *660—661*
妇女与神职
rights, 410
妇女的权利
in Spain, 431
西班牙的妇女
status of, 297—298, 380—383
妇女的地位
Woodforde, Revd. James, of Weston Longeville (1740—1803), 283
詹姆斯·伍德福德牧师(原著正文283页写作Parson Woodforde——译校注)
韦斯顿(朗格威里)
work, 297, 618
工作
worker—priest movement, 581
工人—神父运动
'world', the, 40—41
这个"世界"
World Christian Fundamentalist Association, 413
世界基督教基要派协会

World Council of Churches, 372, 416, 480, 584, 597, *599*, 611, 638, *640*　世界基督教联合会
  at Delhi (1961), 372, 373　在德里
World Missionary Conference, Edinburgh (1910), 372, 474, 475, 497　世界宣教大会(或译世界差会大会),爱丁堡
World Parliament of Religions, *496*　世界宗教会议
Wormald, Patrick, 109　帕特里·沃曼尔德
Worms:　沃尔姆斯
  Concordat of (1122), 203, 206, 210　沃尔姆斯宗教协定
  Diet of (1521), 237　沃尔姆斯议会
worship, 73—74, 111, 135, 143, *223*, 580　崇拜
  ceremonial, 310　礼仪崇拜
  dance in, *586—587*, *612*　舞蹈崇拜
  liturgical movement, 9　礼仪崇拜改革运动
  liturgy, 49, 111, 112, 157, 216, 580　礼拜仪式
  see also sacraments　另见 sacrements(圣礼)
Wren, Sir Christopher (1632—1723), 288　克里斯托弗·雷恩爵士(又译列恩)
Wu Yaozong, *also spelled* Wu Yao-tsung (Y. T. Wu), (*c.* 1893—1969), Chinese theologian, 509, 510, 654　吴耀宗,中国神学家
Wulfige, monk of Winchester (*fl.* 960s), 114　沃尔菲奇,温切斯特修士
Wyclif, John (*c.* 1329—1384), 229　约翰·威克里夫
Xavier, Francis, St(1506—1552), 314, *329*, 495　圣方济各·沙勿略
Ximénez de Cisneros, Francisco, cardinal (1436—1517), 305　方济各·西曼乃斯,西班牙红衣主教
Yahya ibn Adi, Christian philosopher (10th cent.), 179　叶海亚·伊本·阿迪,基督教哲学家
Yanaihara Tadao, Japanese Protestant (1893—1961), 513　矢内原忠雄,日本新教徒
Yarmuk, Byzantine defeat at (*c.* 636), 168　雅姆,拜占庭战败地
Yeats, william Butler (1865—1939), 123,145　威廉·巴特勒·叶芝
YMBA (Young Men's Buddhist Association), 584　佛教青年协会(原著正文584页无YMBA——译校注)
YMCA, 584　基督教青年会
Yoga, 417　瑜伽
York, 103　约克
youth movement, 365　青年运动
Ypres, bishop of, 289　易普尔主教
Yucatian, 304　尤卡坦
Yugoslavia, 543, 548　南斯拉夫
Zagorsk, Holy Trinity Monastery, *154*,155,601　扎戈尔斯克的圣三一修道院
Zaire, *486*, 597, 649　扎伊尔
Zapata, Emiliano (1879—1910), 439, *439*　伊米利安·萨帕塔(又译查巴塔)
Zen Buddhism, 315, 417　禅宗

Zenobia, queen of Palmyra (d. after 274), 54 — 则诺比亚(死于274年后),帕勒米拉王国女皇

Zhao Fusan, Chinese Marxist, 656 — 赵复三,中国的马克思主义者

Zhao Zichen (T. C. Chao), Chinese theologian, 654 — 赵紫宸,中国神学家

Ziegenbalg, Bartholomew, Moravina missionary (d. 1719), 331 — 巴塞罗缪·齐根巴格,摩拉维亚传教士

Zimbabwe, 455, 647 — 津巴布韦

Zinzendorf, count Nikolas Ludwig von (1700—1760), 292, 331 — 亲岑多夫(又译亲岑道夫)伯爵

'Zionism' (African), 476—480, 482 — "锡安灵恩复兴派"(非洲)

Zion's Watch Tower Tract Society, 392 — 锡安的守望楼书册会

Zulus, 455, 464, 474, 481 — 祖鲁人

  rebellion (1906), 479 — 祖鲁人起义

  Zionist service, *478* — 祖鲁人的礼拜仪式

Zumárraga, Juan de, bishop of Mexico (1468—1548), 308, 310 — 胡安·德·苏马拉加

Zurbarán, Francisco de (1598—1664), *287*, 288 — 法兰西斯科·德·苏巴朗

Zurich (Switzerladn), 9, 257, 261 — 苏黎世(瑞士)

Zwingli, Huldrych (1484—1531), 8—9, 257, 259 — 赫尔德里奇·茨温利(又译慈运理)

后　记

经过八位译者近一年的努力，《牛津基督教史》这部具有国际水平的学术专著终于翻译完成了。面对一叠厚厚的译稿，我们的心情既是欣喜的，又是忐忑不安的。

丁光训先生在为本书中译本所写的序言中这样说：本书中译本的出版“不仅将会推动我们社会科学宗教专业学术研究的开展，而且对于提高我国基督教信众和教职人员的素质也是有所裨益的”。可见，贵州人民出版社的领导和各位同仁独具慧眼，选中这样一部具有很高学术水准的著作组织翻译，这在当前学术著作出版还不景气的情况下的确是难能可贵的。应该说，《牛津基督教史》得以顺利出版，尤其是与该社总编卢惠龙先生、副总编吴家萃先生和副编审奚晓青先生的大力支持分不开的。事实上，虽然每一位译者在翻译工作中常常废寝忘食，并且经历和克服了各种各样的困难，但是，一方面是丁先生和贵州人民出版社领导的奖勉时时鼓舞并推动着我们，另一方面我们不仅为本书丰富的内容所吸引，而且也被作者们广博的学识所折服。所以，当本书中译本即将付梓出版的时刻，面对自己辛勤劳动的成果，我们感到自己完成了一项极有意义的工作，内心充满欣慰。相信北京视野图书选题信息事务所的颜玉强先生看见中译本后，也会深感欣慰，因为是他首先建议翻译出版这本书的。

正因为《牛津基督教史》是一部具有国际水平的学术专著，它给翻译者提出的挑战是十分严峻的。在翻译该书的整个过程中，尽管我们始终坚持严谨认真的态度，每遇难点必大量查阅资料或请教专家学者，决不掉以轻心或粗略马虎，力求使译文做到“信、达、雅”，但是我们也深深感到，自己的知识积累和学术水准与原著编著者有较大差距，以致我们的译稿终究难免会有庇误疏漏之处，恳望专家学者和广大读者不吝赐教，提出宝贵意见。另外，还有一点须加以说明：本书中大量译名主要是依照宗教习惯转译而成，可能会与其他书籍的译法稍有出入，读者可参照索引查阅。

本书的翻译得到了不少宗教界专家前辈的大力支持和热情帮助。中国基督教协会会长、南京金陵协和神学院院长丁光训先生欣然为中译本作序，并给予了较高的评价；他和中国基督教协会副会长、南京大学宗教研究所副所长韩文藻先生及南京金陵协和神学院副院长陈泽民先生还慨然允诺担任本书中译本顾问，并为我们解决了翻译中的许多疑难问题。在此，我们向上述各位师长表示衷心感谢！

每一部重要著作的出版无不浸润着许多人的劳动，本书也不例外。它能以中文形式呈现在读者面前，是众多真诚关心学术事业的友人无私提供帮助并直接献

力于其中的结果。尽管这篇后记限于篇幅，不能将他们的名字一一列举出来，但我们却可以借此表达我们的内疚和谢忱。

这里还应说明的是，在本书中译本的编辑过程中，贵州大学的区品圣先生不仅承担了部分翻译工作，而且同责任编辑一道，为该书的校订、文字编排花费了大量的精力和心血。另外，贵州财经学院的叶晓军先生、彭炼女士也为本书做了许多校订工作，谨此一并表示衷心感谢！

《牛津基督教史》翻译分工如下：导论、第1、6、16、17、18章由张景龙翻译；第3、5章由沙辰翻译；第7、8、9、10、14、15章由陈祖洲翻译；第4、11章由孙庆翻译；第2章由李秀领翻译；第12章由阚保平翻译；第13章由洪邮生翻译；第19章由潘兴明翻译；索引和大事年表由孙庆、陈祖洲翻译；插图说明由孙庆、张景龙、陈祖洲翻译；地图及说明文字由区品圣翻译，第9、10、12、13章由袁鹰校译，全书文字由程亦赤校译定稿。

译者　1995年3月于南京

力于其中的结果。尽管这篇后记限于篇幅，不能将他们的名字一一列举出来，但我们却可以借此表达我们的内疚和谢忱。

这里还应说明的是，在本书中译本的编辑过程中，贵州大学的区品圣先生不仅承担了部分翻译工作，而且同责任编辑一道，为该书的校订、文字编排花费了大量的精力和心血。另外，贵州财经学院的叶晓军先生、彭炼女士也为本书做了许多校订工作，谨此一并表示衷心感谢！

《牛津基督教史》翻译分工如下：导论、第1、6、16、17、18章由张景龙翻译；第3、5章由沙辰翻译；第7、8、9、10、14、15章由陈祖洲翻译；第4、11章由孙庆翻译；第2章由李秀领翻译；第12章由阚保平翻译；第13章由洪邮生翻译；第19章由潘兴明翻译；索引和大事年表由孙庆、陈祖洲翻译；插图说明由孙庆、张景龙、陈祖洲翻译；地图及说明文字由区品圣翻译，第9、10、12、13章由袁鹰校译，全书文字由程亦赤校译定稿。

译者　1995年3月于南京